

肆類於上帝。皇天眷命，奄有四海，爲天下

清初基督徒論「帝」談「天」

可親的天主

鐘鳴旦 著 何麗霞 譯

其申命用休。救天之命惟時惟幾，天用勦絕
其命，今予惟恭行天之罰。有夏多罪，天命
殛之，予畏上帝，不敢不正。惟天主民，有
欲，無主乃亂。惟天生聰明時。夏王有罪，
矯誣上天。帝用不臧，式商受命。惟皇上帝
降衷于下民，若有恒性，克惟綏厥猶惟后。

清初基督徒論「帝」談「天」

可親的天主

鐘鳴旦 著
何麗霞 譯

光啓出版社

世儒非不口口言天，
而實則以天爲高遠，耳目不接；

若西士言天，
直以爲毛裡之相屬，呼吸喘息之相通，

此于警省人世，最爲親切。

葉向高《西學十誠初解》(1624)

目 錄

| | |
|-----|---------------|
| vii | 序言：十七世紀的中國神學生 |
| x | 致謝 |

第一部分：嚴謨及《帝天考》

| | |
|----|----------------------|
| 3 | 第一章 嚴謨 |
| | 1.1 嚴謨的生平 |
| | 1.2 嚴謨的作品 |
| 15 | 第二章 《帝天考》 |
| | 2.1 不同的版本 |
| | 2.2 題目 |
| | 2.3 日期 |
| | 2.4 文章的編排 |
| | 2.5 版本甲與版本乙不同之處 |
| 27 | 第三章 《帝天考》原文 |
| | 3.1 〈引文表〉 |
| | 3.2 〈附愚論〉 |
| 57 | 第四章 內容分析 |
| | 4.1 〈附愚論〉中的天主觀. |
| | 4.1.1 來源：釋經學的討論 |
| | 4.1.2 天主的屬性：中國古經中的證明 |
| | 4.1.3 天主與人：歷史性的論證 |
| | 4.1.4 無始、聖三、創造：經文進路 |
| | 4.1.5 天與天主：文學進路 |

- 4.2 嚴謨與宋儒釋經的分別
 - 4.2.1 替代
 - 4.2.2 刪略
 - 4.2.3 更改
- 4.3 小結

第二部分：經典中的「帝」與「天」

- 77** **第五章：方法論**
 - 5.1 一些有關正文的問題
 - 5.2 天和人
- 83** **第六章：《尚書》**
 - 6.1 數字的分析
 - 6.2 天人關係
 - 6.3 被動的天
 - 6.4 「天明」與「天畏」
 - 6.5 結論
- 99** **第七章：《詩經》**
 - 7.1 數字的分析
 - 7.2 天人關係
 - 7.3 被動的天
 - 7.4 「天明」與「天畏」
 - 7.5 結論
- 111** **第八章：《論語》**
 - 8.1 數字的分析
 - 8.2 天人關係
 - 8.3 結論

| | |
|------------|---------------------|
| 117 | 第九章：《孟子》 |
| | 9.1 數字的分析 |
| | 9.2 天人關係 |
| | 9.3 結論 |
| 125 | 第十章：經典與《帝天考》 |
| | 10.1 中國的天神 |
| | 10.2 有力的天主 |
| 133 | 第十一章：可親的天主 |
| | 11.1 相同之處 |
| | 11.2 不同之處 |
| | 11.3 論述天主的話語 |
| | 11.4 總結全文 |
| 143 | 參考書目 |
| | 文獻類 |
| | 西文資料 |
| | 中文資料 |

序 言

十七世紀的中國神學生

我們所研究的對象，是基督宗教信仰的「神」之中文名稱。筆者並不是要作一包羅萬有的討論，而是以一個清初中國基督徒的著作爲起點，集中討論「上帝」、「天」、「天主」幾個稱號，並根據這些觀念作基本的神學反省。

鑑於我們在此所討論的作者及其著作，對大家來說頗爲陌生，所以讓我們首先以介紹的方式，從今天所謂本位化過程（the process of inculturation）的觀點，點出十七世紀（明末清初）神學生們的地位。

大體來說，天主教神學在本（廿）世紀經歷了不少重要的變革，例如神學家重新發現了聖經在神學上的地位；在教父神學的研究中亦有嶄新的洞見；更開始與當代的哲學、社會學、心理學及其他學科交談。雖然這些向度在過去並非不存在，但在本世紀卻戲劇化地湧現，並使得大量創造性的思想及著作產生。

近年來的另一個新趨勢，就是本位化神學的升起。我們可

以視本位化爲福音生活和它的信德，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗（如此做只是單純的適應），且能使之成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造該文化，帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。

任何本位化神學的努力都要接受多重對話的挑戰。首先是地方性基督徒團體的神學家要與他（她）所屬的團體的生活經驗產生對話；然後以這經驗爲起點，與基督宗教的經典交談，因爲這些經典以獨特的方式蘊含了天主的啓示；同時神學家亦要閱讀自己文化傳統的主要經典。另一方面，他（她）也要與當代已經與哲學科學、心理學.....進行交談的神學家對話，並要與他（她）自己文化中從事上述研究的工作者對話。若神學家能與教父的作品對談，亦有助本位化，因爲這些作品也是本位化神學的文集。「當進入另一個文化時，基督宗教的信仰及經驗該如何表達呢？」很多教父的作品也是針對這個問題，嘗試提出答案。教父神學以不同的方法用他們所屬的希臘、拉丁文化的語言來表達一種同樣的信仰經驗。

在中國文化中，有關本位化的研究，不只可以研究教父的作品，亦可借助明末清初中國基督徒的著作進行。他們試圖回答同樣的問題：「當基督徒的信仰及經驗進入中國文化時，該如何表現出來呢？」中國基督徒嘗試以不同的方法，以他們當時的語言充分表達信仰經驗。他們所給的答案也許在今日已不適用，不僅中國文化在多方面有不少改變，基督宗教神學亦經歷了多重變遷。然而，那時基督徒面對的基本問題在今日仍然存在，如「天主是誰？如何以中國的語言來表達天主的名號？耶穌基督爲何不生在中國？罪是甚麼？如何能得到罪的寬宥？」他們對這些問題的答覆，對今日的本位化神學可能仍是大有助益的。

這些清初中國基督徒的作品有一些值得注意的特點。首先，它們都是由教友寫成，只有少數仍者是修道團體的成員，這些教友都是知識份子，對自己的文化有深厚的認識，其中有些已通過國家的考試，有些正在預備考試中。再者，他們都有參加信仰團體，因此可被稱為神學家，或起碼是神學生；從這個角度來說，他們與教父並沒有太大的不同，二者都是沒有受過正規神學訓練的教友神學家。

由於筆者本身並非屬於中華文化，亦無意有系統地陳述一套本位化神學。本書嘗試著從清初一位名叫嚴謨的中國神學生，對天主名稱的反省，蒐集一些成果，以饗各位。

全書分二部份，第一部份是嚴謨《帝天考》的翻譯及分析，包括嚴謨簡短的傳記及著作介紹，並指出《帝天考》所處的年代正值「天主名稱」的爭論時期。不過，除了必要的歷史資料外，筆者不會對爭論作太多的分析。我們之所以選用《帝天考》，是因為它對於以「天主」的中文名稱所作的基本神學反省，價值重大。第二部份是針對嚴謨採用《尚書》、《詩經》、《論語》、《孟子》中對「天」與「上帝」的觀念，作進一步的分析。最後，我們根據分析的結果，以一些今日的反省作結。

致 謝

拙作很幸運地得到一些朋友不吝賜教，多所指正，並提供不少補充材料，謹在此向他們致上衷誠的謝意，這些朋友包括陳宗舜神父、張瑞雲女士、墨朗神父、錢玲珠女士（輔仁大學）、黃一農教授（清華大學）、潘鳳娟女士（台北）、何兆武教授（北京）、陳緒綸神父（University of San Francisco）、Prof. R. Eno（Indiana University）、Fr. J. De.Cock S.J.（Rome）、Dra. L. de Lange、許理和教授（荷蘭萊頓大學）、杜鼎克博士、Dr. N. Golvers、戴卡琳博士（比利時魯汶大學）、Prof. R. Murray S.J.（London）、Dr. C. von Collani（Würzburg）。不過，資料及註解中任何錯誤之處均歸於筆者的責任。

這個研究是筆者於（新莊）輔仁大學神學院攻讀神學碩士時，所撰寫之學位論文的修正版，在此亦特別感謝論文的口試委員：房志榮神父（輔仁大學神學院）、傅佩榮教授（台灣大學歷史系）、古偉瀛教授（台灣大學歷史系）、詹德隆教授（輔仁大學神學院院長）。最後，要感謝輔大神學叢書編輯委員會願意出版此論文，以及何麗霞女士完成翻譯的工作。

第一部分

嚴謨與《帝天考》

第一章 嚴謨

這一章的內容包括嚴謨的生平概略，及其著作的介紹。

1.1 嚴謨生平

嚴謨（字定猷，聖名保瑀或保祿）生平資料並不多，他是福建漳州人士，惟一的官方資料是他在 1709 年成爲歲貢生¹（康熙 48 年），載於《龍溪縣志》²。1718 年嚴謨寫給利國安（G. Laureati，1666~1727）神父的信中亦曾及此事³。

從嚴謨有關基督宗教的著作中，我們得悉他是嚴贊化（字思參，聖名盎博削）⁴的兒子。在 1651 年，嚴贊化不單是府學

¹ 貢生是明清時期科舉取士制度下，對那些由地方學堂被舉薦升學及准許接任公職者；歲貢生是生員的一種，每年由府、州、縣學中選舉，薦舉到中央，升入國子監肄業（參見 Hucker, pp.294~295; p.462）。

² 參見《龍溪縣志》〔1762（乾隆 27），1879（光緒）〕，（中國方誌叢書 90），p.174（j.14，p.28b）；又見《重纂福建通志》j.166：見林金水，p.25 n.4。

³ 嚴謨，《致利大老爺》：首行：龍溪縣歲貢生嚴謨。

⁴ 嚴謨，《李師條問》：首行：閩漳嚴保瑀謨定猷氏集笈，父嚴盎博削贊化思參氏鑒訂；方豪（1966），p.7 以及（1970），p.105，

恩的貢生⁵，也是熱心虔敬的基督徒，屬於福建的團體。他是艾儒略（Guilio Aleni，1582~1649）的追隨者及合作者，並參與了《口鐸日抄》（1630~1640）及《勵脩一鑑》（1639）的訂正工作，這兩本重要的著作記載了明末艾儒略及福建團體的活動⁶。然而，十七世紀末期，這個團的組織有了很大的改變。福建省是道明會在中國傳教工作的中心，1706年，他們在中國三十一個聖堂中，有二十五個位於福建，方濟會及巴黎外方傳教會的會士也加入他們的傳教工作，耶穌會則逐漸減縮在福建的活動：1694至1697年之間，耶穌會的聖堂由本來的二十個減至八個，在1701至1703年的記錄中，指出耶穌會僅餘三個會院在福建⁷。

嚴謨的家庭似乎屬於低下階層的知識分子，他在一本自著作的封面介紹自己是「福建的基督徒學者」⁸，在一封寄給穆著瑟（José Monteiro，1646~1720）的信中，嚴謨說他的妹夫正參加會試⁹。

根據嚴謨的著作，我們可以簡單地劃分出他一生中幾個不同的階段。第一批著作主要是對道明會萬濟國神父（Francisco Varo，1627~1687）一篇文章的駁斥，萬神父文章的題目為《辯

誤以為其名為嚴贊（字：化思），並以為他們是兄弟。

⁵ 《龍溪縣志》〔1762（乾隆27），1879（光緒5）〕，（中國方誌叢書90），p.173（j.14，p.25b）；府學是縣立的學校，中央在首府主持的學校；恩貢生是那些參與招募公職人員的中央考試的員生，最低限度國子監肄業，通過一個特別的、不定期的招務考試（Hucker, p.204, p.217~218）。

⁶ 嚴贊化在《天學集解》中有兩篇文章：〈論焚褚非禮〉（VII, pp.20a~22b）及〈闢輪迴說〉（VII, pp.23a~26a），參見 Dudink（1993），p.12。

⁷ Dehergne（1961），pp.326~333。

⁸ 嚴謨，《祭祖考》。

⁹ 嚴謨，《草稿（抄白）》，p.1a。

祭》，與福安的秀士合著，所以亦稱《福安辯祭》。此書有沒有中文版本一直是疑問¹⁰，到 1681 年耶穌會士李西滿（Simão Rodrigues，1645~1704）在一只舊箱子中尋獲後，才得以解決。於是，李西滿就邀請數位中國學者，針對這部作品發表一些評論¹¹，其中一篇評論就是《辯祭參評》，由李良爵（李九功之子）所寫¹²。嚴謨的父親，嚴贊化顯然認識李氏父子¹³，並且也參與了《辯祭》的討論。1681 年，道明會士歐加略（Arcadio del Rosario，1641~1686）曾與學者盎博削（即嚴贊化）有一場對話，前者對《辯祭》中文的解釋跟萬濟國同出一轍¹⁴。另有一部由嚴謨所寫，題為《辨祭》的作品，評論萬

¹⁰Bernard，no.370 指其日期為 1656 年，根據 Biermann，p.211（22）只寫道“das buch Pien-Ci = Disputatio de Sacrificio”卻沒有指出日期；雖然 *Vocabulario de la lingua mandarina.....*一文使萬濟國神父聲名鵲起，不過他也寫過關於中國禮儀的報告書：*Respuesta a las apologias de los PP. Brancati y Jacobo de Fabre S.J.*（自 1670 他即埋首於此），以及 *Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores tienen para prohibir a sus cristianos algunas ceremonias que los gentiles hacen en veneración de su maestro Confucio y de sus progenitores difuntos.....*（福安 1680）（von Collani，p.6）：部分收輯於 *Estratto del trattato circa il culto e le cerimonie de' Chinesi.*（Coloniae，1700）：此冊最後的部分的日期，1681 年 12 月 22 日是由萬濟國神父所註明的；見 Quétif，pp.714~715；見 Gonzales（1967），pp.37~60；又見 Gonzales（1955）（資料由 Dudink 及 von Collani 提供）。

¹¹見林金水，p.25。

¹²同上；Jap. Sin. I [38/42] 40/5；我們大概可以肯定李良爵就是李奕芬，是顏璫主教的傳道人及秘書，他在 1706 年 12 月陪伴顏璫主教到北京，並向康熙皇帝埋怨顏璫主教不是一個投入的學生，他只聽信萬濟國神父所說的（資料由 Dudink 提供）。

¹³嚴贊化不只與李九功合作進行《口鐸日抄》及《勸脩一鑑》的編輯工作，他也為李九功的《慎思錄》寫序（Courant 7227~7229；Jap. Sin. T34/37，1；Bernard 442），此書由李奕芬編於 1681 年。

¹⁴Biermann，p.171 n.59。

濟國的《辯祭》，正確的成書日期雖不可考，但極可能在 1680 年早期，為回應李西滿的邀請而寫成。《祭祖考》、《木主考》、《廟祠考》¹⁵，可能包括《考疑》¹⁶，都是此一時期的作品。

第二個時期隨著福建的宗座代牧——一位巴黎外方傳教會士——顏璫主教（Charles Maigrot，1652~1730）的一道命令而開始。1693 年 3 月 26 日顏璫主教頒佈訓令禁止教區內司鐸執行耶穌會所行的禮儀，但並未直接指出耶穌會的名字。顏璫主教的訓令在中國引起不少的爭議、憤怒及分歧，而且亦在歐洲的教會圈中引起很大的注意力。結果，1697 年教宗命令宗教法庭重新研究中國禮儀的問題，這一年通常被視為禮儀之爭正式的開始。顏璫主教的文件包括七個條款，下面節錄的兩個條款，對於了解嚴謨的作品甚有幫助。

條款一：鑑於「神」（God）的歐語名稱，僅能以外國（音譯）的中文表達，應予省略。我們頒令「神」應稱為「天主」，此名稱沿用已久，另外兩個古老的中國名稱「天」及「上帝」應完全禁止使用。沒有人可以用「天」或「上帝」的中文名稱及其涵意，指為我們基督徒所崇拜的「神」。

條款二：不論在任何理由下，傳教士都不能允許基督徒主持、服務、參與感恩聖祭的方式，如同他們一年數次的祭孔祭祖，我們認為這樣的奉獻有迷信的色彩。¹⁷

¹⁵在 Jap. Sin. I [38/42] 41/1 中，這兩個作品與《辨祭》同置一冊，封面以拉丁文寫著：“Libellus de examine/ oblationis rite orationes illarum/ quae colen fieri in oblatio/nibus, item tabulae quae defunctis/ ponitur rite discursus de litera çì/ contra Pe. Varro ordinis Praedica/ factus a Jen Paulo litterato Christ./ a FuKien.”《辨祭》另一個版本（Jap. Sin. I [38/42] 40/6a）的最後，另有提及《木主考》。

¹⁶《辨祭》兩個版本最後皆有提及此作，它應寫於《辨祭》之前。

¹⁷見 Noll，p.9。

這道命令對漳州的團體造成很大影響，有些教友贊同耶穌會的教導，並反對顏璫主教的訓令，因而遭到拒絕，不許領受聖事。這段時期有六位基督徒，包括嚴謨在內，寫了一封聯合信向穆若瑟求助，並把《辯祭後誌》附在此信後。嚴謨另外還有兩封信分別給穆若瑟及一位李神父，提及有些基督徒被拒絕不能領受告解聖事已一整年，很可能也是出自此時期¹⁸。後面的一封信也給「寫於一年以前」的《李師條問》一些附加的修正。看來面對顏璫的訓令，耶穌會士發起了一些追隨他們的中國教友，發表一些引證的材料。《李師條問》就是以答問的方式，分析三十條有關犧牲、奉獻、祭孔禮儀的問題，非常詳盡。李西滿可能就是《李師條問》中的李神父，因為嚴謨與李西滿早已認識。另一封給穆若瑟的信《致穆大老師文二首跋語一首》，同樣包涵一些禮儀的基本資料，亦可列為此時期的作品。

有些著作成書日期較難考據，如《存璞編》、《詩書辨錯解》、《帝天考》。它們可能寫於顏璫訓令以後的時期，但也可能寫於這時期以前（關於《帝天考》的著作年分，詳見下章）。

有關嚴謨的晚年我們知道得很少，如前所述，他在 1709 年成為貢生，在他寫於 1718 年的最後信函中，他說自少年時即被耶穌會照顧，如今已是一個「耄」（八十高齡）。由此信看來，儘管嚴謨已接近生命的盡頭，他仍竭力保護教會，並鼓勵耶穌會要保持活力。

嚴謨一生「對耶穌會竭盡忠誠，是中國教會有力的捍衛者」，關於中國語文的造詣，「他擁有優美的風格：邏輯性強、清晰明瞭、生動有力。¹⁹」

¹⁸見嚴謨《草稿（抄白）》，p.4a。

¹⁹取自 A. Chan 寄給筆者的來信（1991 年 1 月 4 日）。

1.2 嚴謨的作品

《辨祭》

甲：Jap. Sin. I 【 38/42 】 40/6a: 11 頁 8 行 24 字²⁰

乙：Jap. Sin. II 【 38/42 】 40/1c: 6 頁對開紙 9 行 24 字

這是一篇辨識何謂祭獻的文章，主要是回應萬濟國《辯祭》一文。上述兩個版本除了在某些用字上略有出入之外，可說沒有甚麼差異。版本甲在最後提及《木主考》一作，而版本乙卻附有《祭祖考》及《木主考》二書。兩個版本末都提到《考疑》一書，在版本乙中，作者還向收信者（身分不詳）解釋他已沒有《考疑》一書，但在京都的羅及李皆有此書的複本²¹。

《辯祭後誌》

Jap.Sin I 【 38/42 】 41/2b : 3 頁對開紙 10 行 28 字

在文首，嚴謨指出他較早前已寫《辨祭》一文回應萬濟國的文章，現今因（嚴）默覺（嚴謨之侄）表示贊同萬濟國的觀點，嚴謨遂再度申明自己的立場。此文寫於 1695 年（康熙乙亥秋月），顯示《辨祭》於此日期前即寫成。此文是附於《草稿》一書之中。

²⁰：“Jap. Sin.”指耶穌會在羅馬保存處的收藏。

²¹《考疑》寫於《辨祭》之前，很可能在 1680 年早期。李大概是指李西滿，他在漳州停留了一段日子，並於 1679 年離開，去了北京（1682 年返回福建）。參 Dehergne（1973），p.203；羅是否指羅文藻則不得而知。

《草稿》

Jap.Sin I 【 38/42 】 41/2a : 2 張對開紙 10 行 29 字

《草稿》是封面的題目，其中的內容包括一封信及《辯祭後誌》。這封信由嚴謨聯同五位國籍基督徒寫給穆若瑟（信中稱他為穆大老師）²²，向他求助。因為嚴謨曾著文反對萬濟國，又拒絕接受顏璫主教的決定，所以他和另外一些基督徒都受到道明會士馬喜諾（Maginus Ventallol, 1647~1732）²³的威嚇，說他們犯了大罪，不准他們領受告解聖事。當時嚴謨的侄子默覺因為生病的緣故，渴望領受告解聖事，但不被允許，除非他為自己捲入嚴謨文章的事件寫一悔過書。道明會士及巴黎外方傳教會士，極有可能利用這封悔過書攻擊嚴謨，嚴謨便寫《辯祭後誌》鞏固、加強自己的觀點。

《草稿（抄白）》

Jap. Sin I 【 38/42 】 41/4 : 12 張對開紙 9 行 26 字

《草稿（抄白）》是封面的題目，此外，封面還寫著要把本文寄給李。此書包括以下幾分文件：一封致穆若瑟

²²穆若瑟被任命為福建的主教代理人（1687~1693）；他似乎在1695年擔任耶穌會於福建的長上。參 Dehergne, p.179；Colombel, II p.426。

²³自傳：*Sinica Franciscana*, III p.549 n.7。那時他正在漳州：*Sinica Franciscana*, V, p.263. Colombel II, p.461；馬喜諾寫道：“Authenticum Instrumentum declarationis factae tam suo quam aliorum ejusdem Ordinis Missionariorum nomine, Confucii et progenitorum cultum Sinensium improbatum a nostris semper fuisse, et etiam nunc improbari, nec unquam nostros sententiam mutasse, - Datum Focheu, 16 Dec. 1691,”包含在 *Apologie des Dominicains*, pp.173~177；參 González (1967), p.73; Streit, V, p.953.

的信；《李老師條問》內容表（其中提及《祭祖》、《木主》、《廟祠考》、《辯祭》、《考疑》）；一封寄給李（可能是李西滿的信）；以及兩條較早前載於《李師條問》經過修正的答問。在這些信件中，嚴謨都有提起與顏璫主教的衝突，亦提到一位在江西的聶神父（聶仲遷 Adrien Grelon，1618~1696）²⁴。給李的信中談及告解聖事的衝突，而且指出於早一年寫好的《李師條問》現已修訂。

《存璞篇》

Borgia Cinese 3116.6.a : 11 對開紙 9 行 22 字²⁵

這是一篇沒有具名的文章，侯外廬（《中國思想通史》，頁1220，可能根據另一個版本）²⁶指本文由嚴謨所寫。文中反對宋儒對「上帝」、「天」、「廟」……等概念的解釋，就其內容及收信人（太老師，可能是教宗，及所有修會會士）看來，作者可能真的是嚴謨。封面有義大利文寫著：Methodo di conservar la sincerita。文後附有《原禮論》（見其他著作）。

²⁴ 聶仲遷自 1687 年至 1696 年離世期間，都住在江西（只離開過一小段日子）；他對禮儀的問題很有興趣。見 Courant 7157：禮記祭禮泡製：“Cet ouvrage, incomplet, avait été rédigé à Khien-tcheou par Hia Ma-ti-ya [=夏相公；參林金水，p.26.] pour aider le P. Grelon dans ses travaux ; écrit en 1698[?]；參 Jap. Sin. I (38/42) 39/4 。

²⁵ “Borgia Cinese”指梵蒂岡檔案保存處的收藏文件。

²⁶ 侯外廬稱它為《存朴編》。

《帝天考》

甲：R. G. Oriente III 248 (10)：20 張對開紙 8 行 24 字²⁷

乙：Borgia Cinese 316.9：14 張對開紙 9 行 24 字

此文介紹詳見第二章。版本乙與《廟祠考》訂在一起。

《祭祖考》

Jap. Sin I 【 38/42 】 41/1a：11 張對開紙 9 行 24 字

這是一篇祭祖的研究，包括它的原始意義，三代時期的禮儀，宋儒的家禮等等，根據古經，旁徵博引。此作與《辨祭》版本乙和《木主考》版本甲結集一起。

《考疑》

Jap. Sin I 【 38/42 】 40/6b：15 頁 9 行 27 字

這是一篇關於祭的討論，例如求福之事、來食之事等等……寫作日期應早於《辨祭》，收件人不詳，文末提及羅、歐二人已有此書，並把複本寄了給萬及夏²⁸。

《李師條問》

甲：Jap. Sin I 【 38/42 】 40/2：10 頁 8 行 24 字

乙：Borgia Cinese 316.10：49 張對開紙 8 行 24 字

由李神父提問，嚴謨非常有系統地根據古經（在文章開始以前有表詳列）作答，文首並清楚地交待出：閩漳嚴

²⁷“R. G. Oriente”指梵蒂岡檔案保存處的收藏文件。

²⁸可能他們都不是耶穌會會士：羅=羅文藻；歐=歐加略；萬=萬濟國；夏=不詳。

保球謨定猷氏集答，父嚴盎博削贊化思參氏鑒訂。二個版本內容一樣，只是問題的次序有些不同。版本甲還包括了《木主考》的複本。

《廟祠考》

Borgia Cinese 316.9 (b) : 4 張對開紙 9 行 22 字

書中第一頁的題目寫著：宗廟祠堂考。這是一部沒有具名的作品，但作者肯定是嚴謨，因為它與《帝天考》裝訂在一起；而且封面還寫著：可歸于《木主考》後；它又跟《木主考》，及其他文章在《草稿》（抄白）中並列提出。它所根據的基本概念與《祭祖考》、《木主考》同出一轍。

《木主考》

甲：Jap. Sin I 【 38/42 】 41/1b : 4 張對開紙 9 行 24 字

乙：Jap. Sin I 【 38/42 】 40/2 : 8 頁 9 行 24 字

本文對「木主」的意義作了一個歷史的考據（與《祭祖考》方法雷同）。版本乙與版本甲略有不同，它包含《李師條問》93 至 100 條。版本甲與《祭祖考》裝訂一起，而版本乙則與《辨祭》在一起。

《人類真安序》

徐家匯圖書館 410

Oxford, Bodleian Library, Ms. Chin. d. 63

這是道明會歐加略（Arcadio del Rosario，1641~1686）某

部著作的序言²⁹，1696年（丙子）。

《詩書辨錯解》

《帝天考》最後曾提及此作，但至目前為止仍未找到此文的下落（巴黎 B.N.國家圖書館，大英博物館，彼得格勒，羅馬國家圖書館，ARSI（耶穌會總部檔案），梵蒂岡教廷圖書館，牛津大學圖書館皆有此書）。它曾被侯外廬引用（頁 1216，1220），嚴謨在這裡被視為一個耶穌會士。侯書這部分的資料是由何兆武提供，何的根據是來自向達 1930 年代在歐洲收集材料所做的研究。但是，這些原稿都在文化大革命時被銷毀³⁰。鑑於此書的名字在《帝天考》最後曾出現，它應該早於《帝天考》寫成。

《天帝考》

見《帝天考》。

《致利大老爺》

Jap. Sin. 178 : Sina Epistola 1718~1720 Folio 35

在這封信中，嚴謨要求耶穌會士對《龍溪縣志》付梓一事加以阻止。《龍溪縣志》中，基督信仰被描寫為異端邪說（在風俗一部分，由陳元麟所寫），這個事件發生於 1717 年 12 月，嚴謨自稱為龍溪縣歲貢生，利國安曾於 1718 年 4 月 23 日把這封信寄給訪客紀理安（K. Stumpf 1665~1720）。

²⁹見徐宗澤，p.427：題〈人類真安稿〉；見陳垣，vol. I，p.114：可能寫於 1700 年；此資料由 A. Dudink 提供。

³⁰此資料取自何兆武教授寄給筆者的信件（1992 年 6 月 4 日）。

《致穆大老師文二首跋語一首》

Jap. Sin I 【 38/42 】 41/3 : 6 張對開紙 10 行 28 字

此作收集了兩分重要的資料，寄予穆若瑟參考，並請他把資料的複本寄給在江西的聶神父（這位神父已就此題目寫過一篇文章）。

《周易指疑》

這本書下落不明，但曾在侯外廬書頁 1220 提及（見《詩書辨錯解》）。

其他著作：

這些沒有具名的作品，很可能都是由嚴謨編著成冊的：

《祭祖原意》

Borgia Cinese 316.11 : 45 頁 8 行 21 字

Manchester, John Rylands University Library, Chin. no. 244.

這部著作的模式與《李師條問》 Borgia Cinese 316.10 一樣，並根據中國古經討論祭祖的意義。文後從頁 40~45 的跋語，及從頁 46~96 列引古經中對「木主」、「天」、「上帝」等不同主題的敘述，應該出自同一作者之手。

《原禮論》

Borgia Cinese 316.6b : 4 張對開紙 10 行 28 字

此作與《存璞篇》編纂在一起，內容與嚴謨其他著作十分相稱。

第二章 《帝天考》

本章除了介紹《帝天考》的內容外，對現存兩個不同的版本亦加以分析，並特別針對《帝天考》的題目及寫作日期，這些爭議性的問題，作出回答。

2.1 不同的版本

《帝天考》有兩個版本，我們以下簡稱它們為版本甲及版本乙。

版本甲：收藏於梵蒂岡教廷圖書館 R. G. Oriente III 248 (10)：20 張對開紙；8 行；24 字。

這個版本收輯在吳相湘所編的《中國史學叢書》，第 40 號：《天主教東傳文獻續編》，台北，1966，第一集，頁 40 至 92。此處所複製的品質並不十分理想（或許與原文本身的品質有關）。在封面有中國字「.....考」，並有拉丁文寫著：

“Huius scripti scopus totus est in affirmare et probare tian et sciang ti esse Dei Sacrum, quem nos Christiani colimus. Ideoque...err... cus tal... et per const...tus.”

中文的意思是說，這本書的目的是完全地肯定並證明「天」及「上帝」是指神聖的天主，我們基督徒所敬奉的那一位……¹。

版本乙：收藏於 Borgia Cinese 316.9：13 張對開紙；9 行 24 字。

封面以中文寫著「帝天考」，並有義大利文寫著：**Definizione di Dio**（天主釋義）。版本乙品質較佳；頁數較版本甲少，因為文字排列不同；但此版本的收件人缺如（參考版本甲頁 51）。

2.2 題目

關於《帝天考》這部作品的題目，尚存一些爭議的地方。直到目前為止，此作品一直被稱為《天帝考》，這是方豪為此書的影印版所用的名字²，然而此複製品的封面只有「考」一字，這與作品原版現今狀況相符³。在版本乙的封面及第一頁都有「帝天考」字樣。Pelliot 在梵蒂岡教廷圖書館的目錄也提出「帝天考」之說⁴。最後，在著作本身也是先「帝」後「天」的次序出現⁵。基於以上各種原因，嚴謨此作原來的題目應為《帝天

¹ 筆者得到 N. Golvers 博士之協助，才得以研究這個塗改過多的抄本；據 Pelliot（p.105）的研究，這個文本為 Carolus Orazi de Castorano（1673~1755）所著。

² 方豪並未提及從何得到這個題目；他可能取自拉丁文的描述：先寫「天」，再寫「上帝」。

³ 筆者藉 L. Morra 的幫助，把複製本與原稿相比較。原稿的封面有幾個洞，因此在複製本的封面便出現了次頁的文字。

⁴ 見 Pelliot，pp.24，105，112：《帝天考》，（版本甲與版本乙相同）。

⁵ 嚴謨《帝天考》p.53 第一行：「言上帝言天」；p.80，第六行：「言

考》，而非《天帝考》，所以本文也是採取《帝天考》為題目。

2.3 日期

僅僅出現在版本甲的稱謂，是找出《帝天考》著作日期的重要線索。從這個稱謂，我們可以知道此作是寄給「費」的，並希望「費」傳給在不同省分的「羅萬南魯畢聶李」。著作中稱「費」為「大老師」，而其他則稱為「師」。

方豪是第一個人試圖找出各個出現的名字的身分。他假設嚴謨是晚明的人物，「羅」是羅儒望（João da Rocha 1565~1623），「李」是李瑪諾（Manuel Dias 1559~1639），「聶」是聶伯多（Pietro Canevari 1586~1675）。因為羅儒望於1623年逝世，所以照方豪的推論，《帝天考》成書必定早於這個年分，而餘下的名字方豪並沒有證出是何人⁶。其實，方豪的假設並不成立，因為嚴謨是後於晚明的人物。

最近，黃一農進行了另一次的查證工作⁷。他以「大老師」及「師」相異之處作為討論的出發點。「大老師」應指處於高位的人（在教會的結構中）。早期姓費的耶穌會會士中，都沒有居於「大老師」之位的：費奇規（Gaspar Ferreira 1571~1649）、費樂德（Rui de Figueiredo 1594~1642）、費藏裕（Francisco Ferreira 1604~1652）費類思（Luis de Figueiredo 1622~1705），及費隱（Ehrenbert Xav. Fridelli 1673~1743）。

上帝言天之語以備參考。「天帝」一詞詞意不明，因它亦可指「天上的皇帝」。在版本甲的書名可能仍有這樣的表達，但在版本乙嚴謨已把它作了修改。

⁶ 方豪（1966），pp.7~8；方豪（1970），pp.105~106；方豪把「畢」誤逆成「羅」。

⁷ 見黃一農，pp.7~8。筆者特別感謝黃一農教授慷慨地與筆者分享他有價值的資料。

但是除了以上的人物外，還有一個可能性是 Filippo Fieschi 或 Flisco (1636~1697)，他是 1697 年 7 至 10 月耶穌會中華副省的會長，雖然沒有找到他名字中文譯音的記錄，但他的姓氏極有可能是「費」。如果是這樣的話，如黃一農所指，《帝天考》就是在 1697 年完成。這項假設的優點是，它的著作日期會晚於顏璫主教的訓令頒佈日期，在《帝天考》的結語中亦含有同樣的指向：「今愚憂新來鐸德，有不究不察者，視上帝之名如同異端，拘忌禁稱，誣敝邦上古聖賢以不識天主」⁸。黃一農論據的弱點是，他無法查證其他七位人士的身分（他們不一定是耶穌會士）⁹。

我們認為《帝天考》成書於 1680 年，雖然這論點仍未有最後的支持證據。這個分析的出發點是那七個姓名，第一個假設是七個名字皆為耶穌會士，或部分為耶穌會士¹⁰。

因為嚴謨與在江西的「聶」有特別的關係，「聶」很可能是聶仲遷¹¹；「李」可能是李西滿，他曾建議嚴謨寫一篇關於萬濟國《辯祭》的評論¹²；其他名字的人物可能是（依次地）：南懷仁（ Ferdinand Verbiest 1623~1688 ）、畢嘉（ Giandomenico Gabiani 1623~1694 ）¹³、魯日孟（ Miguel de Irigoyen

⁸ 嚴謨，《帝天考》，pp.91~92。

⁹ 一般人一定預期嚴謨會寄一分謄本給穆若瑟，因為他是當時耶穌會在福建的領導人，但在嚴謨文末的名單中並沒有穆若瑟的名字。

¹⁰ 事實上，他們並沒有必要全都是耶穌會會士；在嚴謨其他文章中提及的名字，有些也是不詳的（參嚴謨，《考疑》）。

¹¹ 聶仲遷於 1696 年已逝世，因此嚴謨不大可能如黃一農所說的於 1697 年把文章寄給聶。

¹² 他也可能是李明，或是 1691 年才離開中國的 Louis-Daniel Le Comte (1655~1728)。

¹³ 畢嘉 1664 年正在漳州。他在 1680 年早期擔任副省長上的職務時 (1680~1683 ; 1689~1693)，曾講述過禮儀的問題。

1646~1699)¹⁴、萬其淵 (Paul Banhes Wan 1631~1700)，和羅歷山 (Alessandro Ciceri 1639~1703 Cicero)¹⁵。

有關「費」指 Flisco 的論點，仍是可以成立的，因為他從 1687 年至 1690 年是日本省的會長（在澳門）。不過，「費」亦有可能是指從 1688 年至 1691 年擔任日本及中國的長上的 Alessandro [後稱 Francesco Saverio] Filippucci (1632~1692)¹⁶，後來 Filippucci 的中文譯音名字是方（齊各）以智，根據他受洗的聖名（ Francesco Saverio ）而起，不過我們仍不排除一個可能性：在其他地區他也可能會擁有根據其姓氏的譯音而起的名字。根據這項假設，《帝天考》的寫作日期可以定在 1680 年代晚期。

但是，這些名字並不一定是耶穌會士，稱謂上沒有明顯指出顏璫的訓令，亦沒有明顯地把傳教士分為「耶穌會派」抑或是「道明會派」¹⁷。有些名字也可能是道明會士，尤其是那些與這場「名稱之爭」有密切關係的，或居住在漳州的。Dr. A.

¹⁴ 魯日孟在中國逗留了 11 年，住過福州和漳州等地（ 1679~1680 ）。嚴謨也許不知道他於 1685 年 2 月已去了馬尼拉。

¹⁵ 這個名字最有可疑性，因為羅歷山只在廣東停留了兩年，然後到海外數年，於 1689 年被任命為日本和中國的長上，但當時他仍在里斯本。

¹⁶ 方以智對禮儀的問題非常有興趣，他曾寫過一篇文章題為：“De Sinensium politicis acta, seu praeludium ad plenam disquisitionem de cultu Confucii et defunctorum” (Lyon, 1700) (參 von Collani, p.157. n.7; von Collani 仍未發現這篇文章 (取自 1994 年 3 月 22 日的信件) ; 根據 Biermann (p.211 n.22), 這是回應萬濟國《辯祭》一文而寫的; 又見 Streit, V, p.878 及 VII, p.10)。

¹⁷ 這個區分出現於嚴謨後期的文章中：見嚴謨，《草稿》，pp.1a~1b，特別在嚴謨《辯祭後誌》的後記部分尤為清楚（他明顯地提到道明會及耶穌會）、又見嚴謨《草稿（抄白）》，pp.1a~1b。

Dudink 在這方面有些研究¹⁸。

「萬」很可能是萬濟國，他是《辯祭》的作者，而「羅」是羅文藻（Gregorio Lopez 1611~1690）¹⁹，「費」則是費理伯（Pedro de Alcala 1640~1705），他是道明會由 1682 年 5 月至 1688 年 5 月在中國的副會長²⁰。依這個推論看來，《帝天考》的寫作日期可能在 1684 或早於 1684 年，因為只有在那段時期上述幾人皆居於中國，七個名字包括萬濟國、羅文藻、南懷仁、魯日孟（1685 年 2 月赴馬尼拉）聶仲遷、畢嘉（1682 年居於福州）及李西滿。「費」仍是指方以智，他是日本的省會長（由 1680 年 12 月至 1683 年 12 月）。

這些資料重建了《帝天考》可能處身的歷史脈絡。漳州自 1635 年就是耶穌會士的傳教區，但從 1651 年開始已沒有司鐸住在那裡，該地百多個家庭組成的信仰團體，便針對此事提出抗議。畢嘉在 1664 年及魯日孟在 1679 至 80 年仍有探訪他們²¹。1680 年左右，漳州教務由道明會負責：萬濟國准許羅文藻購屋，由費理伯佈置成聖堂。在 1680 年代初期，歐加略在漳州也擔負很多傳教工作²²。

那時候，在福建，特別是漳州，關於耶穌會及道明會的禮儀有相當多的討論。例如，羅文藻曾于 1681 年 12 月在漳州撰寫有關禮儀問題的論文²³。在同一年，歐加略曾與嚴謨的父親，

¹⁸ 筆者在此特別感謝 Dudink 博士提供其研究資料。

¹⁹ 羅文藻除了投入名稱的論戰外，他還在漳州停留了一段時間。他在漳州買了一幢房子，由費理伯改建為聖堂〔Dehergne (1961), p.331〕。

²⁰ *Sinica Francisana*, VIII 2, pp.767, 1006。

²¹ Dehergne (1957), p.23; (1961), p.331; (1973), p.130。

²² Biermann, p.136。

²³ Streit, V, p.896; 這文章於 1686 年被翻譯成拉丁文版本，而法文

嚴贊化設及萬濟國對禮儀的論文（《辯祭》），此作西文版本於 1681 完成，嚴贊化承認在他與歐加略討論前，他解釋中文經典時與萬濟國在《辯祭》中如出一轍²⁴。1681 年 12 月，嚴謨與一些同道們在李西滿的鼓勵下，對《辯祭》作出反駁。方以智也曾以拉丁文寫一篇反駁萬的文章，費理伯²⁵亦參與討論。雖然意見分歧，但整體來看，可說是一個公開的討論，因為嚴謨曾把他的文章同時寄給耶穌會及道明會會士。顏璫的訓令以後，引起漳州信仰團體多位成員被拒領和好聖事，討論的趨勢也頗為不同。

在 1680 年早期「新來鐸德」（歐西略或費理伯）可能提出中國古籍有否討論天主的問題，他們的觀點可能與當地基督徒從耶穌會士聽到的或許頗不相同，因此，嚴謨就撰寫《帝天考》辯護。如同其他作品一樣，他把文章寄給直接或間接參與爭論的人，例如費神父（方以智，耶穌會的省會長，或費理伯，道明會副會長及漳州道明會院長）、羅文藻、萬濟國、南懷仁、魯日孟（漳州最後的耶穌會士），還有李西滿。由此可以描繪出 1682 年參與禮儀和名稱爭論的背景，及人物網絡，並了解到嚴謨實在是當時多產的作家。

版本則收輯於 *Apologie des Dominicains*，pp.366-373。

²⁴ Biermann，p.171 n.59。

²⁵ 在 1680 年，費理伯寫過一封信給耶穌會會士 P. Intorcetta（1625~1689），此信後來引來了一場小小的論戰，因為費理伯在信中表達了支持耶穌會的立場。1680 年間他似乎持較開放性的立場。參 Streit，V，pp.872，916；*Apologie des Dominicains*，pp.398-413。

2.4 文章的編排

內文可分三部分：

- (一) 收信人稱謂（只有在版本甲）
- (二) 來自《尚書》、《詩經》及《四書》的六十五條引文，提及「上帝」及「天」，我們稱此為〈引文表〉。
- (三) 最後一部分是〈附愚論〉，嚴謨自第二部分的引文中，選出不同詞句加以討論，而且增加了 14 條新的引文。

在〈引文表〉部分，可細分如下：

- 1~33：《尚書》（33 條）
- 34~59：《詩經》（26 條）
- 60~61：《論語》（2 條）
- 62：《中庸》（1 條）
- 63~65：《孟子》（3 條）

每一條引文下，都有三個評解。

(甲) 引文來自那一本經典。

(乙) 注解，分兩部分：

單字解釋及引文釋義，這部分多採用宋代的註釋，例如：蔡沈 1167~1230 所著《書（經）集傳》（序言日期是嘉慶己巳年（1209））；朱熹（1130~1200）所著《詩（經）集傳》（序言日期是淳熙四年（1177））；還有朱熹所著《四書集注》（1177）。嚴謨的評論只是選自宋儒的註釋，因為他本來所用的引文，宋儒就有很多的評註，大部分嚴謨都是逐字運用，只有少數有所改動（見下條）。

(丙) 嚴謨通常會指出引文的原作者，有時亦會加入他自己的意譯。

從下列兩段引文中，可瞭解嚴謨評註的方式。

【4】天敘有典，天秩有禮，天命有德，天討有罪

（甲）見〈皋陶謨〉²⁶。

（乙）敘者，君臣父子兄弟夫婦朋友之倫敘也。秩者，尊卑貴賤等級隆殺之品秩也。天命有德之人。天討有罪之人²⁷。

（丙）此皋陶告禹以人君典禮命討，皆由於天也。

【8】有夏多罪，天命殛之，予畏上帝，不敢不正

（甲）見〈湯誓〉²⁸。

（乙）夏桀暴虐，天命殛之，我畏上帝，不敢不往正其罪也²⁹。

（丙）此商湯伐夏誓之詞。

2.5 版本甲與版本乙不同之處

大體來說，二者不同的地方很少，以〈附愚論〉為例，我們就可以瞭解。

· 不同的用字或詞：

于（版本甲）＝ 於（版本乙）；

妙（版本甲）＝ 妙（版本乙）；

蕩、（版本甲）＝ 蕩蕩（版本乙）...

· 在版本乙中略去某些字或詞：

《尚書》《詩經》二經及《四子書》（版本甲）＝

《尚書》《詩經》及《四書》（版本乙）

百祥百殃（版本甲）＝ 祥殃（版本乙）

²⁶這是《尚書》其中一章的題目：〈皋陶謨〉（4），pp.3~74。

²⁷直接取自《書經集傳》，p.17（部分已散失，而引文本身也是節錄的）。

²⁸這是《尚書》其中一章的題目：〈湯誓〉（10），pp.173~174。

²⁹直接取自《書經集傳》，p.43。

• 版本乙中增了某些字：

四子（版本甲） = 四子書（版本乙）

曰（版本甲） = 答曰（版本乙）

這些更動的分別對文意都沒有重大影響，也不容易辨別出到底那一個是第一手的版本。就算在分析內容時，將會指出一些較為重要的不同處，也不能成為任何有力的證明。然而，仍有些理由證明版本甲早於版本乙，立論主要來自評註的第二個部分（即引述宋儒學者的部分）。每一處兩版本有分別的地方，版本甲都比版本乙更接近宋儒的註。版本乙看來是在抄寫版本甲時做了一些細微的修改。下面是一些例子³⁰：

評註【4】

版本甲：敘者君臣父子兄弟夫婦朋友之倫敘也。

這是《書經集傳》的原文³¹，對照版本乙，就可發現作者有些許的更改。

版本乙：敘者君臣父子兄弟夫婦朋友五倫之敘也。

評註【14】

版本甲：不常者去就無定也。

這也是取自《書經集傳》³²。版本乙改得較簡單一些。

版本乙：不常無定也。

³⁰ 其他例子可見：[5]、[9]、[12]、[13]、[14]（最後）、[25]、[33]、[35]、[37]、[46]、[47]等等；只有在[9]的第三處不同處（加上「爭」）接近《書經集傳》，但就算沒有此註釋，這改變仍可能發生，因為這個字在前面已出現過；而在[17]的不同處則不一定需要根據《書經集傳》。

³¹ 《書經集傳》，p.17。

³² 《書經集傳》，p.48。

評註【15】

版本甲³³：諛，古是字.....湯常日在是天之明命。

這是根據《書經集傳》所寫的，版本乙則將第二個「是」改為「此」。

評註【18】

版本甲：.....夢帝與我以賢輔。

這說法與《書經集傳》一致³⁴，而版本乙以「良」代替「賢」，因為「良」也出現在《尚書》引文中。

此外，還有兩個理由可證明版本甲是原始的版本：

- （一）收信人的稱謂以及〈附愚論〉結束的樣式，都使版本甲比版本乙在整體上更為正式；
- （二）版本乙的〈附愚論〉增加的字（三十個）比略去的字（二十一個）多。

這個複製的版本很可能是由嚴謨自己，或親近他的人所做的，就如其他作品一樣，嚴謨會做數個複本寄給不同的神父，這些神父可能也會把收到的作品複製。從《帝天考》的兩個版本中，謄寫人（可能是嚴謨自己）刻意地作了一些更動。以下兩個例子可以證明這個推論：

評註【26】

本評註中，版本乙的《尚書》引文比版本甲短（「予一人恭行天罰」一句被刪去），而《書經集傳》中相同的註釋亦被省略。

³³ 《書經集傳》，p.49。

³⁴ 《書經集傳》，p.58。

評註【61】

本評註卻是相反的情況，版本乙的《論語》引文比版本甲長（加上了「小人不知天命而不畏也」一句），而《四書集注》中也加上同樣的註釋。

由此可見，這些文句的改變一定是由熟悉這個作品的人所做的。總結來說，我們會以版本甲作為討論的材料（也是因為它有影印版，使用上較方便），如有需要，我們亦會把版本乙相提並論。

第三章 《帝天考》原文

本章所錄原文，採自收藏於梵蒂岡教廷圖書館的版本甲。

[原文共錄 65 節經文，每節前附「號碼【 1 】」乃筆者所加，後文引用亦採此「號碼」。經文中劃線的文字表〈附愚論〉文中亦引用。]

3.1 〈引文表〉

《帝天考》：錄《尚書》、《詩經》、《四書》中所言「上帝」，言「天」。

【 1 】肆類于上帝¹

(甲) 見〈舜典〉〔 (2) , p.33 〕

(乙) 肆，遂也；類，祭名。

(丙) 此舜初即位，祭告上帝之詞。

¹ 參見嚴謨，《存璞篇》，p.3a，2。

【 2 】皇天眷命，奄有四海，為天下君

(甲) 見〈大²禹謨〉〔 (3), p.54 〕。

(乙) 眷，顧；奄，盡〔也〕³。

(丙) 此益言：天眷堯之德，使之為天下君。

【 3 】天之曆數在汝躬

(甲) 見〈大⁴禹謨〉〔 (3), p.61 〕。

(乙) 曆數者，帝王相傳之次第。

(丙) 此舜命禹攝位之詞。

【 4 】天敘有典.....天秩有禮.....天命有德.....天討有罪⁵

(甲) 見〈皋陶謨〉〔 (4), pp.73~74 〕。

(乙) 敘者，君臣父子兄弟夫婦朋友之倫敘也⁶。秩者，尊卑貴賤等級隆殺之品秩也。天命有德之人。天討有罪之人。

(丙) 此皋陶告禹以人君典禮命討，皆由於天也。

【 5 】以昭受上帝，天其申命用休⁷

(甲) 見〈益稷〉〔 (5), p.79 〕。

(乙) 以此明受於上帝，天⁸豈不重命而休美之乎？

(丙) 此禹告舜能慎其在位，則天之眷命愈加。

² 版本乙沒有「大」字。

³ 加於版本乙中。

⁴ 版本乙中沒有「大」字。

⁵ 參見《天主實義》，p.530，8（343）。

⁶ 版本乙：「.....朋友五倫之敘也。」

⁷ 參見嚴謨，《存璞篇》，p.3a，2。

⁸ 版本乙以「上帝」代替「天」。

【 6 】敕天之命惟時惟幾

(甲) 見〈益稷〉〔 (5) , p.89 〕。

(乙) 敕, 戒〔也〕⁹; 幾, 事〔也〕¹⁰。惟時者無時而不戒敕也,
惟幾者無事而不戒敕也。

(丙) 此舜言天命無常, 無時無事, 不可不戒也。

【 7 】天用勦絕其命.....今予惟恭行天之罰

(甲) 見〈甘誓〉〔 (7) , p.153 〕。

(乙) 言有扈氏獲罪於天, 天用勦絕其命, 令我伐之, 為敬行天之罰而已。

(丙) 此夏啓征有扈之詞。

【 8 】有夏多罪, 天命殛之.....予畏上帝, 不敢不正¹¹

(甲) 見〈湯誓〉〔 (10) , pp.173~174 〕。

(乙) 夏桀暴虐, 天命殛之, 我畏上帝, 不敢不往正其罪也¹²。

(丙) 此商湯伐夏誓〔師〕¹³之詞。

⁹ 加於版本乙中。

¹⁰ 加於版本乙中。

¹¹ 參見《主天實義》, p.416, 3 (108); 第二部分參見嚴謨, 《存璞篇》, p.3a, 3。

¹² 版本乙中沒有「也」字。

¹³ 加於版本乙中。

【 9 】惟天生民，有欲，無主乃亂。惟天生聰明時乂

(甲) 見〈仲虺之誥〉〔 (11) , pp.177~178 〕。

(乙) 民，生有耳、目、口、鼻、愛惡之欲，無善主¹⁴，則爭且亂矣。天生聰明者，所以爲之主¹⁵，而治其〔爭〕¹⁶亂者也。

(丙) 此仲虺明湯之伐夏，惟順天意之詞。

【 10 】夏王有罪，矯誣上天。……帝用不臧，式商受命。……
欽崇天道，永保天命。

(甲) 見〈仲虺之誥〉〔 (11) , pp.179, 183 〕。

(乙) 矯，擅；誣，罔；臧，善；式，用〔也。言〕¹⁷桀矯誣，詐罔天，用不善，其所爲使有商受命。欽崇者敬畏、尊奉之意；欽崇乎天道，則永保乎天命矣。

(丙) 此亦仲虺明湯伐之詞。

【 11 】惟皇上帝降衷于下民，若有恆性，克惟綏厥猷惟后¹⁸

(甲) 見〈湯誥〉〔 (12) , p.185 〕

(乙) 皇，大；衷，中；若，順；恆，常；克，能；綏，安；猷，道；后，君也。言大矣上帝，降至中正之理于民，民因之而有仁、義、禮、智之常性，而能使之安，行乎道者，惟君。

(丙) 此湯克夏誥眾之詞。

¹⁴ 敝本乙以「君」代替「主」。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 加於敝本乙中。

¹⁷ 加於敝本乙中。

¹⁸ 參見嚴謨，《存璞篇》，p.3a，3；以及《天主實義》，p.416，4 (108)。

【 12 】天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪

(甲) 見〈湯誥〉〔 (12) , p.186 〕。

(乙) 言天之¹⁹道：善者，福之；淫者，禍之。桀既淫虐，故天降災，以明其罪。

(丙) 此湯數桀之詞。

【 13 】爾友善，朕弗敢蔽，罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上
帝之心

(甲) 見〈湯誥〉〔 (12) , p.189 〕。

(乙) 簡，閱也。言人有善，不敢以不達；已有罪，不敢以自恕；簡閱、一聽于天²⁰。

(丙) 此亦湯誥眾之詞。

【 14 】惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃

(甲) 見〈伊訓〉〔 (13) , p.198 〕。

(乙) 不常者，去就²¹無定也。為善，則降之百祥。為不善，則降之百殃。各以〔其〕²²類應²³也。

(丙) 此伊尹詞太甲之詞。

¹⁹ 版本乙沒有「之」字。

²⁰ 版本乙以「上帝」代替「天」。

²¹ 版本乙中沒有「者、去、就」三個字。

²² 加於版本乙中。

²³ 版本乙沒有「應」字。

【 15 】先王顧諟天之明命……天監厥德，用集大命

(甲) 見〈太甲〉〔(上) (14) , p.199 〕。

(乙) 顧諟，常目在之也。諟，古「是」字、監視也。言湯常目在是²⁴天之明命，故天視其德，用集天命，以有天下。

(丙) 此伊尹告太甲之詞。

【 16 】惟天無親，克敬惟親

(甲) 見〈太甲〉〔(下) (16) , p.209 〕。

(乙) 言天之所親，在於能敬者。

(丙) 此亦伊尹告太甲之詞。

【 17 】天難諶，命靡常……夏王弗克庸德……皇天弗保監於萬方，眷求一德……克享天心受天明命非天私我有商，惟天祐於一德

(甲) 見〈咸有一德〉〔(17) , pp.213~216 〕。

(乙) 諶，信〔也〕²⁵。天之難信，以其命之不常也；桀〔所以〕²⁶之²⁷失，湯〔所以〕²⁸之²⁹得，以此一德者，純一之德，不雜、不息之義。湯之君臣皆有德，故能上當天心，受天明命，而有天下，非天有所私也。

(丙) 此亦伊尹告太甲之詞。

²⁴ 版本乙中以「此」代替「是」。

²⁵ 加於版本乙中。

²⁶ 加於版本乙中。

²⁷ 版本乙中沒有「之」字。

²⁸ 加於版本乙中。

²⁹ 版本乙中沒有「之」字。

【 18 】恭默思道，夢帝賚予良弼

(甲) 見〈說命〉〔(上) (21), p.250 〕。

(乙) 言恭敬、淵默以思治道，夢帝與我以賢³⁰輔。

(丙) 此殷高宗告眾以得傳說之詞。

【 19 】惟天聰明，惟賢³¹時憲

(甲) 見〈說命〉〔(中) (22), p.255 〕。

(乙) 天之聰明，無所不聞，無所不見，惟人君法之也。

(丙) 此傳說告高宗之詞。

【 20 】惟天監下民，典厥義，降年有永有不永。非天天民，
民中絕命

(甲) 見〈高宗彤日〉〔(24), p.264 〕。

(乙) 典，主也。義者，理之當然，行而合宜之謂。言天監視下民，其禍福、予奪，惟主義何，如月降年，有永、有不永者。義，則永；不義，則不永。非天天絕其民，民自以非義，而中絕其命也。

(丙) 此祖己告高宗之詞。

【 21 】皇天震怒，命我文考，肅將天威

(甲) 見〈泰誓〉〔(上) (27), p.285 〕。

(乙) 言殷紂殘虐萬姓，皇天大怒，命我文王敬將天威，以除邪虐。

(丙) 此周武王伐紂誓師之詞。

³⁰ 版本中以「良」代替「賢」。

³¹ 「賢」應讀作「聖」。

【 22 】乃夷居，弗事上帝，神祇

(甲) 見〈泰誓〉〔(上) (27), p.286〕。

(乙) 言紂夷踞廢上帝及百神之祀。

(丙) 此武王責紂之詞。

【 23 】天祐下民，作之君，作之師，惟其克相上帝寵綏四方

(甲) 見〈泰誓〉〔(上) (27), p.286〕。

(乙) 祐，聽；寵，愛也。言天聽下民，爲之君，以長之；爲之師，以教之；惟其能左右上帝，以寵安天下。

(丙) 此亦武王之詞。

【 24 】商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞

(甲) 見〈泰誓〉〔(上) (27), p.287〕。

(乙) 貫，通；盈，滿；鈞，同也。言紂積惡，天命誅之；今不誅紂，其罪與同。

(丙) 此亦武王之詞。

【 25 】天矜于民，民之所欲，天必從之

(甲) 見〈泰誓〉〔(上) (27), p.288〕。

(乙) 言天矜憐于民，民之所欲³²。天無不從之³³。

(丙) 此亦武王之詞。

³² 版本乙以「從民所欲」代替「民之所欲」。

³³ 版本乙沒有「天無不從之」五個字。

【 26 】上帝弗順，祝降時喪……予一人，恭行天罰³⁴

(甲) 見〈泰誓〉〔(下) (29), p.295~296〕。

(乙) 祝，斷也。言紂悖亂天道，故天弗順，而斷降是喪亡也。
我敬行天之罰也³⁵

(丙) 此亦武王之詞。

【 27 】予小子敢祇承上帝，以遇亂略

(甲) 見〈武成〉〔(31), p.313〕。

(乙) 言敬承上帝，而遇絕亂謀。

(丙) 此亦武王伐紂之詞。

【 28 】惟天陰鷲下民，相協厥居

(甲) 見〈洪範〉〔(32), p.320〕。

(乙) 鷲，定；相，輔；協，合也。天子冥冥之中，默有以安定其民，輔相保合其居止。

(丙) 此武王問箕子之詞。

【 29 】鯀……汨陳(其)五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁……禹(乃)嗣興，天(乃)錫禹洪範九疇，彝倫攸敘

(甲) 見〈洪範〉〔(32), p.323〕。

(乙) 汨陳，亂列也。洪範九疇，治天下之大法也。彝倫，常理也。

(丙) 此箕子告武王之詞。

³⁴ 此句的第二部分沒有被版本引用。

³⁵ 版本中沒有「我敬行天之罰也」七個字。

【 30 】乃命于帝庭，數佑四方³⁶

(甲) 見〈金縢〉〔 (34) , pp.354~355 〕。

(乙) 言武王乃受命于上帝之庭，布文德以佑聽四方。

(丙) 此周公之詞。

【 31 】予惟小子，〔不〕³⁷敢替上帝命

(甲) 見〈大誥〉〔 (35) , p.349 〕。

(乙) 替，廢也。上帝之命，其可廢乎？

(丙) 此成王伐武庚之詞。

【 32 】文王克明德……聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪
戎殷，誕受厥命

(甲) 見〈康誥〉〔 (37) , p.383, 385 〕。

(乙) 言文王明德昭升，聞于上帝，帝用休美，乃大命文王，殪滅大殷，大受其命。

(丙) 此武王告康叔之詞。

【 33 】皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命，惟王受命，無疆
惟休，亦無疆惟恤

(甲) 見〈召誥〉〔 (40) , p.425 〕。

(乙) 元子，嗣天位者：言紂也。休，美；恤，憂也。言皇天³⁸上帝之命，不可恃；如此，今王受命固有無窮之美，亦有無窮之憂也。

(丙) 此召公告成王之詞。

〔已上《尚書》〕

³⁶參見《天主實義》，p.416，5（108）。

³⁷版本甲中沒有這個否定，這是版本乙修正後的結果。

³⁸版本乙中沒有「皇天」兩個字。

【 34 】帝命不違，至于湯齊，湯降不遲，聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇，帝命式于九圍³⁹

(甲) 見〈〔商頌〕⁴⁰：長發〉〔 (304, 3) 〕。

(乙) 違，去也；齊，時與之會也；降，生也；遲，遲久也；祇，敬也；式，法；九圍，九州也。言商之先祖，既有明德，天命未嘗去之，以至于湯。湯之生也，應期而降，適當其時聖敬又日躋升，以至昭格于天父而不息，惟上帝是敬，故帝命之，以為法于九州也。

(丙) 此殷人頌湯之德之詞。

【 35 】皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫……上帝耆之，憎其事廓

(甲) 見〈〔雅〕⁴¹：皇矣〉〔 (241, 1) 〕。

(乙) 皇，大；臨，視；赫，威明也。監，亦視；莫，定；耆，致式；廓，猶言規模也。言上帝〔之〕⁴²臨下，甚明，但求民之安定而已。苟為上帝之所欲致者，則增大其疆域之規模也。

(丙) 此周眾推原其受命之由也。

【 36 】帝遷明德

(甲) 見〈皇矣〉〔 (241, 2) 〕。

(乙) 言上帝遷此明德之君，使居岐周之地。

(丙) 此敘太王遷岐之事。

³⁹ 參見《天主實義》，p.415，8 (105)。

⁴⁰ 加於版本乙中。

⁴¹ 加於版本乙中。

⁴² 加於版本乙中。

【 37 】帝省其山……帝作邦作對⁴³

(甲) 見〈皇矣〉〔 (241, 3) 〕。

(乙) 省，視；懟，當也。作對，言擇其可當此國者，以君之也。
言帝視其山，而見木拔道通。知人歸者眾，于是既作之邦。
又與之賢君，以嗣其業⁴⁴。

(丙) 此敘天立王季之詞。

【 38 】維此王季，帝度其心，貺其德音……既受帝祉，施于孫子

(甲) 見〈皇矣〉〔 (241, 4) 〕。

(乙) 度，能度物制宜也。貺然，清靜也。祉，福；施，延也。
言上帝制王季之心，使有尺寸，能度義，又清靜其德音，
使無非間之言，是以既受上帝之福，而延及於子孫也。

(丙) 此敘王 受天命之詞。

【 39 】帝謂文王，無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸

(甲) 見〈皇矣〉〔 (241, 5) 〕。

(乙) 無然，猶言不可如此也。畔，離畔也；援，攀援也。言舍
此而取彼也，歆欲之動也。羨，愛慕也。言肆情以徇物也。
岸，道之極至處也。

(丙) 此言帝告文王之詞。

【 40 】帝謂文王，予懷明德不識不知，順帝之則

(甲) 見〈皇矣〉〔 (241, 7) 〕。

(乙) 予，上帝自稱也。明德，文王之明德也。言上帝眷念文王，
而其德之深微，又能不作聰明，以循天理也。

(丙) 此皆敘文王之德，以受天命之詞。

⁴³ 原稿與版本_乙都是「對」而非「懟」。

⁴⁴ 版本_乙沒有「言帝視其山，……業」三十一個字。

【 41 】其香始升，上帝居歆……后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今

(甲) 見〈〔雅〕⁴⁵：生民〉〔 (245, 8) 〕。

(乙) 居，安；歆，享；肇，始也。言薦豆登，以祭其香，始升上帝已安而餐之，言應之速也。蓋自后稷始祀以來，前後相承，兢兢業業，惟恐有罪獲戾于天，閱數百年，而此心不易，故曰：庶無罪悔，以迄于今。

(丙) 此言周家之世世用心，如此所以上帝餐之速也。

【 42 】文王在上，於昭于天……文王陟降，在帝左右⁴⁶

(甲) 見〈〔雅〕⁴⁷：文王〉〔 (235, 1) 〕。

(乙) 言文王既沒，而其神在上，一升一降，無時不在上帝之左右。

(丙) 此周公述文王之德之詞。

【 43 】上帝既命，侯于周服

(甲) 見〈文王〉⁴⁸〔 (235, 4) 〕。

(乙) 言上帝之命，既集於文王；而商之孫子，皆維服于周矣。

(丙) 此亦周公述文王之詞。

⁴⁵ 加於版本し中。

⁴⁶ 參見《天主實義》，p.551，9 (391)。

⁴⁷ 加於版本し中。

⁴⁸ 版本し沒有「見文王」三個字。

【 44 】上天之載，無聲無臭

(甲) 見⁴⁹〈文王〉〔 (235, 7) 〕。

(乙) 言上天之事，無有聲、臭可度。

(丙) 〔缺〕

【 45 】維此文王，小心翼翼，昭事上帝⁵⁰

(甲) 見〈雅：大明〉〔 (236, 3) 〕。

(乙) 小心翼翼，恭慎之貌；昭，明也。文王之德，于此為盛。

(丙) 此亦周公述文王之德之詞。

【 46 】上帝臨女，無貳爾心

(甲) 見〈大明〉〔 (236, 7) 〕。

(乙) 貳，疑也。爾〔指〕⁵¹武王也。

(丙) 此眾人贊決武王伐紂之詞。

【 47 】我將我享，維羊維牛，維天其右之……我其夙夜，畏天之威，于時保之

(甲) 見〈頌：我將〉〔 (272, 1.3) 〕。

(乙) 言奉其牛羊，以享上帝，而曰：天其降而在此牛羊之有乎？蓋不敢必也。又言天既享我，則我其敢不夙夜，畏天之威，以保其所⁵²降監之意乎。

(丙) 此以文王配上帝之樂歌。

⁴⁹ 版本乙：「俱見」。

⁵⁰ 參見《天主實義》，p.415，9 (105)；p.556，2 (406) (=中士)和p.589，7 (483)。

⁵¹ 加於版本乙。

⁵² 版本乙中沒有「所」字。

【 48 】時邁其邦，昊天其子之

(甲) 見〈時邁〉〔 (273, 1) 〕。

(乙) 邁，行也。言我以時巡行諸侯，天其子我乎哉？蓋不敢必也。

(丙) 此武王巡狩之樂歌。

【 49 】不顯成康，上帝是皇⁵³

(甲) 見〈執競〉〔 (274, 1) 〕。

(乙) 皇，君也。言豈不顯哉成王；康王之德，乃上帝之所君也。

(丙) 此頌成康之詞。

【 50 】敬之敬之，天維顯思，命不易哉，無日高高在上，陟降厥士，日監在茲

(甲) 見〈敬之〉〔 (288, 1) 〕。

(乙) 敬之哉！敬之哉！天道甚明，不易保也。無謂其高，而不吾察，當知其聰明，明威常陟，降于吾之所為，而無日不監臨于此，不可以不敬也。

(丙) 此成王述群臣戒己之言。

【 51 】明昭上帝，迄用康年⁵⁴

(甲) 見〈臣工〉〔 (276, 3) 〕。

(乙) 言明昭之上帝，必將賜我新畝，以豐年也。

(丙) 此周戒農官之詞。

⁵³ 參見《天主實義》，p.415，7 (105) 。

⁵⁴ 參見《天主實義》，p.415，8 (105) 。

【 52 】受祿于天，保右命之，自天申之

(甲) 見〈[雅]⁵⁵：假樂〉〔(249, 1)〕。

(乙) 申，重也。言周王之德，既宜民人，而受天祿矣。而天於王，猶反覆眷顧之，不厭，既保之，右之，命之，而又申重之也。

(丙) 此頌周王之詞。

【 53 】上帝板板，下民卒瘵

(甲) 見〈板〉〔(254, 1)〕。

(乙) 板，反也；瘵，病也。言天欲安民，而今反其常，是必有所致之者。

(丙) 此刺厲王詩。

【 54 】敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅，昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍。

(甲) 見⁵⁶〈板〉〔(254, 8)〕。

(乙) 渝，變也。王，往通，言出而有所往也。旦，亦明也。衍，寬縱之意。言天之明察，無所不及，不可不敬也。

(丙) 此亦凡伯戒王之詞。

【 55 】蕩蕩上帝，下民之辟

(甲) 見〈蕩〉〔(255, 1)〕。

(乙) 蕩蕩，廣大貌；辟，君也。言此蕩蕩上帝，乃下民之君也。

(丙) 亦刺厲王之詩。

⁵⁵加於版本乙中。

⁵⁶版本乙：「亦見」。

【 56 】昊天上帝，則不我遺

(甲) 見〈雅〉⁵⁷：雲漢〉〔 (258, 3) 〕。

(乙) 遺，餘也。言天降旱災，使我不見餘也。

(丙) 此宣王憂旱之詞。

【 57 】天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德

(甲) 見〈烝民〉〔 (260, 1) 〕。

(乙) 烝，眾；則，法；秉，執；彝，常；懿，美。言天生眾民，有是物莫不有法，是乃民所執之常性，故其情無不好，此美德者。

(丙) 此美仲山甫之詩。

【 58 】民今方殆，視天夢夢，既克有定，靡人弗勝，有皇上帝，伊誰云憎

(甲) 見〈正月〉〔 (192, 4) 〕。

(乙) 殆，危；夢夢，不明。言民今方危殆，疾痛呼訴于天，而視天反夢夢然，若無意於⁵⁸分善惡者。然，此特值其未定之時，爾及其既定，則未有不為天所勝者。夫天豈有所憎，而禍之乎？福善禍淫，上天⁵⁹當然之理。

(丙) 此大夫憂亂之詞。

⁵⁷加於版本し中。

⁵⁸版本し以「于」代替「於」。

⁵⁹版本し中沒有「上天」兩個字。

【 59 】藐冒昊天，無不克鞏

(甲) 見〈瞻仰⁶⁰〉〔 (264, 7) 〕。

(乙) 克，能；鞏，固。言雖危亂之極，天亦無不能鞏固之也。

(丙) 此勉王改過。

〔已上《詩經》〕

【 60 】獲罪於天，無所禱也⁶¹

(甲) 見〈論語〉〔八佾 (III, 13) 〕。

(乙) 天尊無對，逆理⁶²獲罪于天，豈他禱所能免乎。

(丙) 此孔子之言。

【 61 】君子……畏天〔小人不知天命而畏也〕⁶³

(甲) 見〈論語〉〔季氏 (XVI, 8) 〕。

(乙) 君子知天命之可畏，則戒慎恐懼，自有不能已〔者；小人不知，故不識義理，而無所忌憚〕⁶⁴。

(丙) 此孔子之言。

⁶⁰原稿與版本₁都是「仰」而非「邛」。

⁶¹參見《天主實義》，p.468，5 (206)。

⁶²版本₁沒有「逆理」兩個字。

⁶³第二部分由版本₁加上。

⁶⁴加於版本₁中。

【 62 】郊社之禮，所以事上帝也⁶⁵

(甲) 見〈中庸〉〔 19 〕。

(乙) 古設有郊社之禮，皆所以事上帝也。

(丙) 此孔子之言。

【 63 】存其心，養其性，所以事天也

(甲) 見〈孟子〉〔 盡心上 (VII A, 1) 〕。

(乙) 存，則操而不舍；養，謂順而不害；事，則奉承而不違也。

(丙) 此孟子之言。

【 64 】莫非命也，順受其正

(甲) 見〈孟子〉〔 盡心上 (VII A, 2) 〕。

(乙) 人物之生，吉凶禍福，皆天所命；惟莫之致而至者，乃惟正命。故君子修身以俟之，所以順受乎此也。

(丙) 此孟子之言。

【 65 】雖有惡人，齋戒沐浴則可以祀上帝

(甲) 見〈孟子〉〔 離婁下 (IV B, 24) 〕。

(乙) 此〔孟子〕⁶⁶勉人自新〔之詞〕⁶⁷。

(丙) 此孟子之言⁶⁸。

〔已上《四書》〕

⁶⁵ 參見《天主實義》，p.415，5 (104) 。

⁶⁶ 加於版本乙中。

⁶⁷ 加於版本乙中。

⁶⁸ 版本乙中沒有「此孟子之言」五個字。

3.2 〈附愚論〉

〔 80 〕〔 7b 〕⁶⁹附愚論

{ 1 } 敝中邦古書，惟《五經》、《四子〔書〕》⁷⁰，其說可憑。然《易經》語象⁷¹，非實談事；《春秋》乃紀周末人事；《禮記》多秦、漢著作；惟《尚書》、《詩經》二經⁷²及《四子⁷³書》，〔 8a 〕其中所載為詳，而語且無訛。今欲聞「上帝」所稱為何？故謹摘錄《二經》、《四書》中所言「上帝」、言「天」之語，以備參考。

{ 2a } 以今考之，古中之稱「上帝」，即太西之稱「天主」也。

曰：「惟皇」⁷⁴，〔 81 〕曰：「皇矣」⁷⁵，其尊無對也。

曰：「蕩、⁷⁶」⁷⁷，曰：「浩、⁷⁸」⁷⁹；其體無窮也。

曰：「上天之載，無聲無臭」⁸⁰；純神無形也。

曰：「維天之命，於穆不已」⁸¹；無終也。

⁶⁹ 在粗體括號內之號碼，表原稿的頁碼；號碼〔 80 〕是版本甲的頁碼（根據《天主教東傳文獻續篇》中重印後的頁碼）；號碼〔 7b 〕代表版本乙的頁碼。

⁷⁰ 作者用「四子」，版本乙用「四子書」，從下文來看，這裡應該是「四書」的意思。

⁷¹ 「象」：指陰陽所生的「四象」。

⁷² 版本乙中沒有「二經」兩個字。

⁷³ 版本乙中沒有「子」字。

⁷⁴ 【 11 〕（=〈引文表〉上的號碼）=《尚書·湯誥》（ 12 ），p.185。

⁷⁵ 【 35 〕=《詩經·皇矣》（ 241 ， 1 ）。

⁷⁶ 版本乙中以「蕩」代替「、」。

⁷⁷ 【 55 〕=《詩經·蕩》（ 255 ， 1 ）。

⁷⁸ 版本乙中以「浩」代替「、」。

⁷⁹ =《詩經·雨無正》（ 194 ， 1 ）；嚴謨的〈引文表〉沒有引用。

⁸⁰ 【 44 〕=《詩經·文王》（ 235 ， 7 ）。

曰：「及爾出往」⁸²，「及爾游衍」⁸³曰：「陟降厥事，日監在茲」⁸⁴；無所不知，無所不在也。

曰：「無不克鞏」⁸⁵，曰：「靡人弗勝」⁸⁶；無所不能也。

曰：「有赫」⁸⁷，曰：「顯思」⁸⁸，曰：「聰明」⁸⁹，曰：「震怒」⁹⁰；靈明威權也。

曰：「視聽」⁹¹，曰：「眷佑」⁹²，曰：「錫保」⁹³，曰：「監觀」⁹⁴，曰：「陰相」⁹⁵，曰：「臨下」⁹⁶，曰：「無親」⁹⁷，曰：「靡常」⁹⁸，曰：「作」⁹⁹，曰：「降」¹⁰⁰，曰：「矜」¹⁰¹，曰：

⁸¹ = 《詩經·維天之命》（267，1）；嚴謨的〈引文表〉沒有引用。

⁸² 【54】= 《詩經·板》（254，8）；「往」應讀作「王」。

⁸³ 同上。

⁸⁴ 【50】= 《詩經·敬之》（288，1）；「事」應讀作「士」。

⁸⁵ 【59】= 《詩經·瞻印》（264，7）。

⁸⁶ 【58】= 《詩經·正月》（192，4）。

⁸⁷ 【35】= 《詩經·皇矣》（241，1）。

⁸⁸ 【50】= 《詩經·敬之》（288，1）。

⁸⁹ 【19】= 《尚書·說命中》（22），p.255。

⁹⁰ 【21】= 《尚書·泰誓上》（27），p.285。

⁹¹ 《尚書·泰誓中》（28），p.292；嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

⁹² 《尚書·太甲中》（15），p.206；《尚書·微子之命》（36），p.378；

「佑」取代了「祐」；嚴謨的〈引文表〉中並沒有引用；但有出現在【17】

= 《尚書·咸一德》（17），p.214-216，以及分散於【2】= 《尚書·

大禹謨》（3），p.54，和【23】= 《尚書·泰誓上》（27），p.286。

⁹³ 分散於【29】= 《尚書·洪範》（32），p.323；【17】= 《詩經·

咸有一德》（17），p.214；【52】= 《詩經·假樂》（249，1）。

⁹⁴ 【35】= 《詩經·皇矣》（241，1）。

⁹⁵ 【28】= 《詩經·皇矣》（241，4）。

⁹⁶ 【35】= 《詩經·皇矣》（241，1）。

⁹⁷ 【16】= 《尚書·太甲下》（16），p.209。

⁹⁸ 【17】= 《尚書·咸有一德》（17），p.213。

⁹⁹ 【23】= 《尚書·泰誓上》（27），p.286；以及【37】= 《詩經·

「謂」¹⁰²；至神〔8b〕至活也。

曰：「生烝民」¹⁰³，曰：「降衷于下民」¹⁰⁴；生人生性也。

曰：「福善禍淫」¹⁰⁵，曰：「命有德，討有罪」¹⁰⁶，曰：「作善降之百¹⁰⁷祥，作不善降之百¹⁰⁸殃」¹⁰⁹；〔82〕好善惡惡、賞善罰惡也。

曰：「天矜于民」¹¹⁰，曰：「求民之莫」¹¹¹，曰：「天命殛之」¹¹²，曰：「降災于下」¹¹³；至仁至義也。

順之者¹¹⁴則爲聖賢。曰：「永言配命」¹¹⁵，曰：「克享天心」¹¹⁶，曰：「順帝之則」¹¹⁷。

皇矣》（241，3）。

¹⁰⁰ 【26】=《尚書·泰誓下》（29），p.295。

¹⁰¹ 【25】=《尚書·泰誓上》（27），p.288。

¹⁰² 【39】=《詩經·皇矣》（241，5）以及【40】=《詩經·皇矣》（241，7）。

¹⁰³ 【57】=《詩經·烝民》（260，1）。

¹⁰⁴ 【11】=《尚書·湯誥》（12），p.185。

¹⁰⁵ 【12】=《尚書·湯誥》（12），p.186。

¹⁰⁶ 【4】=《尚書·皋陶謨》（4），p.74。

¹⁰⁷ 版本中沒有「百」字。

¹⁰⁸ 版本中沒有「百」字。

¹⁰⁹ 【14】=《尚書·伊訓》（13），p.198。

¹¹⁰ 【25】=《尚書·泰誓上》（27），p.288。

¹¹¹ 【35】=《詩經·皇矣》（241，1）。

¹¹² 【8】=《尚書·湯誓》（10），p.173。

¹¹³ 【12】=《尚書·湯誥》（12），p.186；「下」應讀作「夏」。

¹¹⁴ 這裡是《孟子·離婁上》（IV A, 7）：「順天者存」的釋義。

¹¹⁵ =《詩經·文王》（235，6）和《詩經·下武》（243，2）；嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹¹⁶ 【17】=《尚書·咸有一德》（17），p.215。

¹¹⁷ 【40】=《詩經·皇矣》（241，7）。

逆之者¹¹⁸則爲小人。曰：「矯誣多罪」¹¹⁹，曰：「穢德升聞」¹²⁰，曰：「不知不畏」¹²¹。

{ 2b } 所以歷觀古聖人事上帝之學。曰：「敕天之命，惟時惟幾」¹²²，曰：「聖敬日躋，昭格遲、¹²³」¹²⁴，曰：「小心翼翼、¹²⁵，昭事上帝」¹²⁶，曰：「敬之敬之，天維顯思」¹²⁷，曰：「獲罪於天，無所禱也」¹²⁸，曰：「存心養性，所以事天」¹²⁹，唐虞夏商周孔孟之學如一也。

蓋古人一行一動，無有不凜以上帝者。〔 83 〕〔 9a 〕

傳天位，則曰：「天之曆數在爾躬」¹³⁰。

命臣職，則曰：「亮天功¹³¹，代天工¹³²」。

行放伐，則曰：「致天之罰」¹³³。

¹¹⁸這裡是《孟子·離婁上》（IV A, 7）：「逆天者亡」的釋義。

¹¹⁹第一部分【 10 】=《尚書·仲虺之誥》（ 11 ）， p.179；第二部分【 8 】=《尚書·湯誓》（ 10 ）， p.173。

¹²⁰=《尚書·泰誓中》（ 28 ）， p.290；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹²¹【 61 』（ 敕本 乙 ） =《論語·季氏》（ XVI, 8 ）。

¹²²【 6 』 =《尚書·益稷》（ 5 ）， p.89。

¹²³ 敕本 乙 中以「遲」代替「、」。

¹²⁴【 34 』 =《詩經·長發》（ 304, 3 ）。

¹²⁵ 敕本 乙 中以「翼」代替「、」。

¹²⁶【 45 』 =《詩經·大明》（ 236, 3 ）。

¹²⁷【 50 』 =《詩經·敬之》（ 288, 1 ）。

¹²⁸【 60 』 =《論語·八佾》（ III, 13 ）。

¹²⁹【 63 』 =《孟子·盡心上》（ VII A, 1 ）。

¹³⁰【 3 』 =《尚書·大禹謨》（ 3 ）， p.61。

¹³¹=《尚書·舜典》（ 2 ）， p.50；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹³²=《尚書·皋陶謨》（ 4 ）， p.73；原稿句子爲：「天工人其代之」；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹³³=《尚書·湯誓》（ 10 ）， p.175；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

畏上帝不敢不正，曰：「帝休，大命，殄戎商」¹³⁴。

祇承上帝遏亂，舉一賢，則曰：「天命有德」¹³⁵，曰：「爾有善朕弗敢蔽，簡在上帝之心」¹³⁶。

籲俊尊上帝，罰一罪，則曰：「天討有罪」¹³⁷，曰：「天勦絕其命」¹³⁸，曰：「罪當朕躬，弗敢自赦」¹³⁹。

立為天子，則曰：「皇天眷命，奄有四海」¹⁴⁰，曰：「帝命式于九圍」¹⁴¹，曰：「作之君作之師」¹⁴²，曰：「上帝是皇」¹⁴³。

建國都，則曰：「增其式廓，此維與宅」¹⁴⁴，曰：「帝遷明德，帝省其山」¹⁴⁵。

心有德善，則曰：「錫王勇智」¹⁴⁶，曰：「天生聰明」¹⁴⁷，〔84〕曰：「帝度其心」¹⁴⁸，曰：「天之牖民」¹⁴⁹。

¹³⁴ 【32】=《尚書·康誥》（37），p.385；原稿以「殷」代替「商」。

¹³⁵ 【4】=《尚書·皋陶謨》（4），p.74；這一段在上文已被引用。

¹³⁶ 【13】=《尚書·湯誥》（12），p.189。

¹³⁷ 【4】=《尚書·皋陶謨》（4），p.74；這一段在上文已被引用。

¹³⁸ 【7】=《尚書·甘誓》（7），p.153。

¹³⁹ 【13】=《尚書·湯誥》（12），p.189。

¹⁴⁰ 【2】=《尚書·大禹謨》（3），p.54。

¹⁴¹ 【34】=《詩經·長發》（304，3）。

¹⁴² 【23】=《尚書·泰誓上》（27），p.286。

¹⁴³ 【49】=《詩經·執競》（274，1）。

¹⁴⁴ 【35】=《詩經·皇矣》（241，1）；在嚴謨〈引文表〉中沒有引用的第二部分，屬於同一首詩；根據朱熹的詮釋「增」讀作「增」。

¹⁴⁵ 第一部分【36】=《詩經·皇矣》（241，2）；第二部分【37】=《詩經·皇矣》（241，3）。

¹⁴⁶ =《尚書·仲虺之誥》（11），p.178；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用本句，但在【9】引句之後出現：「有夏昏德，民墜塗炭，天乃錫王勇智」。

¹⁴⁷ 【9】=《尚書·仲虺之誥》（11），p.178。

¹⁴⁸ 【38】=《詩經·皇矣》（241，4）。

¹⁴⁹ =《詩經·板》（254，6）；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

事有福慶，則曰「昭受上帝，申命用休」¹⁵⁰。

保右命之自天申之，〔9b〕每年必祭，其禮甚尊。每事必告，其情甚親。災祥必祈，權能知屬；受獲必報，美利知恩。以至行止死死無不曰：「有命」¹⁵¹；貧窮患¹⁵²難無不曰：「樂天」¹⁵³。明且闇室無一處不謹其無敢不愧之衷。須與夭壽無一時不深其「率性」¹⁵⁴、「俟命」¹⁵⁵之學¹⁵⁶。凡聖賢諸百德行，何一不從事上帝來者，則古中之稱「上帝」，即太西之稱「天主」無疑矣。

{ 3 } 或曰：天主無始自有，主體有三位一體之奧，〔85〕天主有造成天地神人物之工，向¹⁵⁷書中並無言之¹⁵⁸。

〔答〕¹⁵⁹曰：天主無始與三位一體之奧理，極超人性。天主未降生前，〔10a〕非出天主之默示，人亦不能知，亦不敢言。其造成天地神人物之序，非居如德亞，見古經，亦不能知，亦不敢言。中古聖賢之無言此者，蓋其當也，蓋其慎也。不可以此責其有闕，而以其所稱「上帝」謂非「天主」也。

且其所言上帝，靈明威權¹⁶⁰，無有在其上者，則無始之義亦在其中矣。

¹⁵⁰ 【5】=《尚書·益稷》（5），p.79。

¹⁵¹ =《尚書·伊訓》（13），p.194；《尚書·咸有一德》（17），p.217；《詩經·大明》（236，6）；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹⁵² 版本し以「窘」代替「患」。

¹⁵³ 《孟子·梁惠王下》（1B，3）；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹⁵⁴ 《中庸》（1）。

¹⁵⁵ 《孟子·盡心下》（VII B，33）；亦見《中庸》（14）。

¹⁵⁶ 版本し以「功」代替「學」。

¹⁵⁷ 版本し以「何」代替「向」。

¹⁵⁸ 版本し以「者」代替「之」。

¹⁵⁹ 加於版本し中。

¹⁶⁰ 這是在{ 2a }中有關「天主」的第八個特徵。

曰：「生烝民」¹⁶¹，曰：「天生人」¹⁶²，曰：「降衷」¹⁶³，曰：「物則」¹⁶⁴，則雖不言其時造天地，以土造人身，又造靈魂其中，〔86〕然亦以已知上帝生人錫性矣¹⁶⁵。

至三位一體，則萬、不可及。

雖然，吾正幸吾上古聖賢之言簡而意慎也。《論語》曰：「子罕言命」¹⁶⁶，又曰「性與天道不可得而聞也」¹⁶⁷ ¹⁶⁸。使¹⁶⁹言多，則必有旁溢假借之語，〔10b〕萬一其中有一二疑似之言。今之論者，必執〔「上帝」〕¹⁷⁰以為非「天主」矣，豈必語入于¹⁷¹邪始可疑？即有但如太西古經〔中〕¹⁷²之言天主者，則「上帝」亦必被誣為非「天主」矣。何以言之？

古經云：「天主父」，語：「天主子」，曰：「我今日生爾」¹⁷³，又天主將罰瑣法馬五城，曰：「我不信，我且下觀之」¹⁷⁴，〔87〕又如太西古畫，三位皆有象，如此類甚多。始非解釋明

¹⁶¹ 【57】=《詩經·烝民》（260，1）。

¹⁶² 【9】=《尚書·仲虺之誥》（11），p.177；原典用「民」，而非「人」。

¹⁶³ 【11】=《尚書·湯誥》（12），p.185。

¹⁶⁴ 【57】=《詩經·烝民》（260，1）。

¹⁶⁵ 這是〔2a〕中有關「天主」的第十個特徵。

¹⁶⁶ 《論語·子罕》（IX，1）；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹⁶⁷ 版本 L 中沒有「也」字。

¹⁶⁸ 《論語·公冶長》（V，13）；在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹⁶⁹ 版本 L ：「若使」。

¹⁷⁰ 加於版本 L 中。

¹⁷¹ 版本 L 以「於」代替「于」。

¹⁷² 加於版本 L 中。

¹⁷³ 參見聖詠二7；宗徒大事錄十三33。

¹⁷⁴ 瑣法馬指的似乎是創世紀第十八、十九章中遭毀滅的索多瑪；在創世紀中沒有提及「五個城市」；「五個城市」的說法只出現在編年紀上四32及路加福音十九19兩個完全不同的上下文中。

白，〔知爲假借之詞〕¹⁷⁵，人將謂天主非無始者，三位有大小先後，天主有所不知，有所不在，且非無形矣！將何以爲辯乎？

今幸吾經書中，無一語疑似，豈非上古慎言、簡言之利溥哉。

他如諸子書中，〔11a〕亦有言似明過于¹⁷⁶《詩》、《書》者，如《莊子》稱：「造物者」¹⁷⁷，又云：「有夫未始夫有始也者」¹⁷⁸。伯陽父曰：「有物混成，先天地生」¹⁷⁹，「函三爲一」¹⁸⁰。又漢世祭「三一」¹⁸¹，想亦古初有所傳聞，但今不敢引以爲証，以其中語多不純，不如勿語之爲更當也。

{ 4a } { 88 } 或曰：既稱「上帝」，有時又稱爲「天」，何也？「天」則非「天主」矣。

〔答〕¹⁸²曰：此古人之借稱也。經書中單言「帝」，言¹⁸³「上帝」，言¹⁸⁴「皇矣上帝」¹⁸⁵，「皇皇后帝」¹⁸⁶，「蕩蕩上帝」¹⁸⁷

¹⁷⁵ 加於版本し中。

¹⁷⁶ 版本し以「於」代替「于」。

¹⁷⁷ 《莊子·大宗師》(VI, 48, 49, 67, 87) ; 《莊子·應帝王》(VII, 9) ; 《莊子·列禦寇》(XXXII, 13) ; 《莊子·天下》(XXXIII, 67) 。

¹⁷⁸ 《莊子·齊物論》(II, 49) ; 完整的版本是：「有未始有夫未始有始也者」。

¹⁷⁹ 《道德經》(25) 。

¹⁸⁰ 這句句字並不屬於《道德經》，作者可能想到《道德經》(14) : 「此三者...混而爲一。」然而在《漢書》(律曆志上) , j.20, p.964 : 「太極元氣，函三爲一。」解釋爲「天地人混合爲一」。

¹⁸¹ 在《史記》(封禪書) 及《漢書》(郊祀志) 都提到，古時每三年天子要向三一：天地太(泰)祭祠。

¹⁸² 加於版本し中。

¹⁸³ 版本し中沒有「言」字。

¹⁸⁴ 版本し中沒有「言」字。

¹⁸⁵ 【 35 】 = 《詩經·皇矣》(241, 1) 。

¹⁸⁶ = 《詩經·閟宮》(300, 3) ; 在嚴謨的〈引文表〉中沒有引用。

¹⁸⁷ 【 55 】 = 《詩經·蕩》(255, 1) 。

之類不可勝數，不屬天也。有時稱為「皇天上帝」¹⁸⁸。「皇天上帝」者，蓋此¹⁸⁹表明之法也。人目所見惟天為大，言「天」所以引吾聰明以知上帝之大，止言「帝」，人主亦有稱「帝」之文，〔11b〕不舉天不足以表明其大也。

至於經書中，有時單稱「天」者，此又用字法也。是〔借〕¹⁹⁰「天」以言「帝」也。今人稱「順天知府」為「順〔天〕¹⁹¹府」，「知縣」為「縣」〔者〕¹⁹²，豈城郭即為知府知縣乎？稱「主上」為「朝廷」，〔89〕為「階下¹⁹³」，豈殿宇階級¹⁹⁴即為至尊乎？不過借以為稱指耳。夫以人類之顯見可見，尚必借稱如此，豈以純神非形體之上帝，而不可借一大〔之天〕¹⁹⁵以稱之，以引人思想之有所歸宿乎？此等用字，古人亦妙，非有錯也。故其所言「天」者，皆靈明威權之事，悉非穹蒼九重之圓體所有者，亦不憂其疑混也。

況經書〔每〕¹⁹⁶于¹⁹⁷一句中，「上帝」與「天」兩俱用。如：「昭受上帝，天其申命」¹⁹⁸，如：「矯誣上天，帝用不臧」¹⁹⁹，

¹⁸⁸ 【33】=《尚書·召誥》（40），p.425；只有在《尚書》中出現；在《詩經·雲漢》（258）（見〔56〕）出現了三次「昊天上帝」。

¹⁸⁹ 敝本し：此蓋。

¹⁹⁰ 加於敝本し中。

¹⁹¹ 加於敝本し中。

¹⁹² 加於敝本し中。

¹⁹³ 敝本し沒有「為階下」三個字。

¹⁹⁴ 敝本し沒有「階級」兩個字。

¹⁹⁵ 加於敝本し中。

¹⁹⁶ 加於敝本し中。

¹⁹⁷ 敝本し以「於」代替「于」。

¹⁹⁸ 【5】=《尚書·益稷》（5），p.79。

¹⁹⁹ 【10】=《尚書·仲虺之誥》（11），p.179。

〔12a〕如：「帝乃震怒，天乃錫禹」²⁰⁰，如：「視天夢、有皇上帝」²⁰¹等、不一，亦不患人之疑「天」字〔90〕謂非以指言上帝矣。

{4b} 總之天主無名，因人之互視而名。「上帝」與「天主」之稱，共以表其至尊無上而已，非有異也。如言「人主」為「君」，為「后」，為「辟」，為「皇」²⁰²，共是一君；如言「父」為「父」，為「爺」，為「親」，共是一父。蓋當視其所指之何義。豈可以異地之殊稱，而謂彼是君父，此非君父，「上帝」，非「天主」哉？

不知「上帝」二字²⁰³之稱，比「天主」二字更好。蓋必如太西稱為「天地萬物之主宰」，始為恰當。若紐攝作「天主」二字，反不如「上帝」之稱為更妙²⁰⁴也²⁰⁵。何也？「帝」者，君也；「上」則天上之大君，〔91〕〔12b〕其包天地萬物在其中矣²⁰⁶。稱為「天主」，彼不知者，但²⁰⁷以為屬於天。漢世亦有「天主」、「地主」、「山主」之分²⁰⁸，不幾乎小哉²⁰⁹？然「天地萬物之主

²⁰⁰ 【29】=《尚書·洪範》（32），p.323。

²⁰¹ 【58】=《詩經·正月》（192，4）。

²⁰² 版本し在這句句子加上「主」和「帝」二字。

²⁰³ 版本し沒有「二字」兩個字。

²⁰⁴ 版本し中以「妙」代替「妙」。

²⁰⁵ 版本し中沒有「也」字。

²⁰⁶ 版本し中沒有「矣」字。

²⁰⁷ 版本し中沒有「但」字。

²⁰⁸ 在《詩經》（封禪書）j.28，p.1367（Watson，vol.2，p.24）及《漢書》（郊祀志）j.25，p.1202都提到，第一個國王往東方的旅途中，向「名山大川及八神」祭祠，八神為天主、地主、兵主、陰主、陽主、月主、日主、四時主，當中並沒有包括山主；在這裡可能是作者的錯誤，因為描寫八神之前有「名山」一詞之出現。

²⁰⁹ 這句句子最後一部分：「不幾乎小哉」，語意不明。

幸」，多字難以名呼，無奈紐攝。自有解說顯明²¹⁰亦不妨也。

{ 4c } 初來諸鐸德，與敵邦先輩，翻譯經籍，非不知「上帝」即「天主」，但以古書中慣稱。人見之，已成套語。又後代釋老之教〔所〕²¹¹目「上帝」〔皆〕²¹²以爲人類，又其號至鄙，其位至卑。俗人習聞其名不清，故依太西之號紐²¹³攝稱爲「天主」，非疑古稱「上帝」非「天主」而革去不用²¹⁴也。

今愚憂新來²¹⁵鐸，有不究不察者，〔 92 〕視「上帝」之名，如同異端，拘忌禁稱²¹⁶，誣敵邦上古聖賢以不識天主。將德義純全之人，〔 13a 〕等於亂賊之輩、邪魔之徒。其謬患有難以詳言者。故備錄經書所言，而略附〈愚論〉於後。

惟祈公心破惑，共躋同美，以合大主之意焉。至《詩》、《書》中，文原明白，有一二條，被後儒錯解，不足以掩原義。愚亦著有《詩書辨錯解》一冊。倘欲詳考，或可再瀆也。

閩漳後學 嚴保祿謹定猷氏 著

²¹⁰ 版本乙：明顯。

²¹¹ 加於版本乙中。

²¹² 加於版本乙中。

²¹³ 版本乙中沒有「紐」字。

²¹⁴ 版本乙加上「敢」一字。

²¹⁵ 版本乙以「至」代替「來」。

²¹⁶ 版本乙寫道：不要指名及引用。

第四章 內容分析

在這一章我們要從《帝天考》的內容，了解嚴謨對天主的觀念，焦點主要是放在〈附愚論〉的分析。爲了幫助分析，我們會時常引用利瑪竇所撰的《天主實義》。《天主實義》是十七世紀介紹基督信仰最著名的作品，在這裡它正可與《帝天考》產生對比的作用。我們無法得知嚴謨是否讀過《天主實義》，因爲在他的著作中從未提及任何傳教士的中文著作，不過如嚴謨這樣文化背景的人，必定對這些傳教士的作品有所接觸。本章第二部分的分析，將以宋儒的著作與嚴謨《帝天考》的「引文表」互相比較，從而進一步繼續我們的研究。

4.1 〈附愚論〉中的天主觀

〈附愚論〉分四部，分爲了使討論更清楚，我們把第二部分再細分爲兩個段落，第四個部分分爲三個段落。

4.1.1 來源：釋經學的討論

在〈附愚論〉的第一個部分，作者對自己所採用的材料，作了一個釋經學的說明。嚴謨稱他所選擇的材料都是「可憑」

的。在此必須說明的是，這些作品在它們被討論的時代都不被視為「可憑」的。在第一部分的開始，嚴謨即以「古書」作為出發點；在第二部分，他又以中國古代（古中）的上帝來與西方的天主對照，指出兩者的相似性。雖然《易經》有一章專門討論「帝」¹，利瑪竇也曾引用²，嚴謨卻認為《易經》的材料不夠實在，而沒有採用。在「上帝」和「天」的討論中，《春秋》和《禮記》都沒有被引用，因為嚴謨覺得它們的寫作年分不夠久遠。倒是在他討論禮儀的著作時，曾多次引用《禮記》，並稱它為「秦漢諸儒所集，夏商周三代典禮」³。嚴謨較多引用的是《尚書》、《詩經》及《四書》，因為「其中所載為詳而語且無訛」。在第三部分，嚴謨指出《莊子》、《道德經》及《漢書》也許是更可靠的材料，但是「今不敢引以為證，以其中語多不純」。由此可見，在他嚴格的標準背後，有一個普遍在釋經學上的預設，即古經應連貫有序，富邏輯性，前後一致，思想深邃⁴。

嚴謨很清楚他所引用的古經在歷史真確性方面的疑難，《存璞篇》中，他把經文的種種傳訛歸咎於魔鬼，並認為魔鬼充斥於流行的風俗和書籍中欺騙人們，又放毒使人墮入陷阱，六本古籍無一倖免，秦朝時代焚書無數，造成機會讓漢代學者補纂殘缺的篇章，便是魔鬼肆虐的一例。嚴謨的論證是這樣的：

「宋儒朱紫陽撫尚書而慨曰：『書有古文、今文。古文乃壁中之書；今文乃伏生口傳⁵。』愚謂伏生口傳即壁中

¹ 《易經·說卦》（IV）：帝出乎震。

² 《天主實義》p.416，6（106）。

³ 《祭祖考》p.1a；《李師條問》p.1。

⁴ 參考 Henderson，p.106、115、129。

⁵ 參考蔣善國，pp.276-277；《朱子語錄》，j.78。

之舊文，安有古今文之分別？但壁中之書，發時必多剝蝕殘缺。口傳之書，誦出必有補綴增減，非孔子刪定之原書可知也。尚書如是，諸書可以類推。魔鬼隨書投毒之明徵也。」

因此，所有的經文都需要經過「去瑕存璞」⁶的功夫，在嚴謨的著作中，處處可見他在這方面的努力，他認為所有古經都必須經過這個處理，因為它們都曾被漢宋學者更改。

了解嚴謨在釋經學的觀點後，我們看看他對古文的關注點在甚麼地方。他所採用的引文和他的天主觀都很密切的關係，因為嚴謨試圖在古經中尋找未經修飾的天主觀念，而且棄絕使用有訛誤的文獻。

4.1.2 天主的屬性：中國古經中的證明

第二部分一開始的句子，嚴謨就透露了他的立場，若以《天主實義》與這裡相比，就更清楚了。利瑪竇與嚴謨一樣，希望根據中國古經指出「上帝」和「天主」觀念的一致，但他以一名「西士」的身分向「中士」申述自己的看法，而嚴謨則以一個中國學者的身分向西方傳教士闡述自己的研究。利瑪竇在其書引言中說：「吾天主，乃古經書所稱上帝也⁷。」他以一個西方人的角度稱他所信仰的「天主」和中國四書五經的「上帝」是同一位；而嚴謨的作品則這樣寫道：「……以今考之古中之稱上帝即太西之稱天主也。」他由一個中國傳統學者的身分，說明中國歷來的「上帝」和他現在信仰的「天主」是一致的。

第二部分前大半的十一個段落，嚴謨列出古經中「天」、「上帝」等詞的描述，其中也表達了他對「天主」這觀念的了解。前八個段落描述天主自己，後三個段落描述天人的關係。每一個段落都有固定的格式，先有一段古經的引文（古經皆選

⁶ 《存璞篇》 p.1a；以及 7b。

⁷ 《天主實義》 p.415，4（104）。

自引文表內)，然後有一句對天主特性的描述，這樣的結構透露了兩者的對稱性。嚴謨所列的天主屬性是當時傳教士以士林神學出發的描述，十三個特點幾乎《天主實義》都曾提及：

其尊無對⁸
其體無窮⁹
純神無形¹⁰
無終¹¹
無所不知¹²
無所不在¹³
無所不能¹⁴
靈明威權¹⁵
至神至活
生人生性¹⁶
好善惡惡¹⁷
賞善罰過¹⁸
至仁至義¹⁹

⁸ 參考《天主實義》，pp.392~394（50~51）；p.417，4（110）。

⁹ 《天主實義》，p.396，5（55）；p.397，7（60）。

¹⁰ 《天主實義》，p.398，3（58）（神）；p.396，4（55）（無形）。

¹¹ 《天主實義》，p.389，4（42）；p.397，5（59）。

¹² 《天主實義》，p.397，9（61）；p.593，6（493）。

¹³ 《天主實義》，p.593，6（493）；p.397，7（60）；p.398，4（61）；p.593，6（493）。

¹⁴ 《天主實義》，p.626，3（574）；p.397，9（61）；p.593，6（493）。

¹⁵ 《天主實義》，p.410，8 ff（91）。

¹⁶ 《天主實義》，p.389，9（44）；p.548，3（383）；p.567，6（432）。

¹⁷ 《天主實義》，p.445，2（161）；p.549，1（385）。

¹⁸ 《天主實義》，p.527，9（333）。

¹⁹ 《天主實義》，p.443，3（157）；p.627，1（576）；p.445，

上述詞組幾乎囊括了所有對天主的描述，特別是多瑪斯神學中指出的天主屬性，無一遺漏：否定法（純神無形、無終、無所不知）；類比法（靈明威權）；天主的完美（至神至活、至仁至義）²⁰。這些文字中，有的很明顯是用中文來表達西方的觀念，但有的卻不然，例如「其體無窮」、「神」等詞或字在中文裡有多重意義，不易以西方語言表達。此外，用來稱譽高尚人格的「仁」、「義」等語，作者則把它們以類比的方式來描述完美的天主。

有些地方值得特別注意，例如「無終」一詞，一般的用法是「無始無終」，這裡很有可能是一個故意的省略，因為在〈附愚論〉第三部分會討論為何古經中缺少了「無始」一詞。在同一行提到「生人生性」，卻沒有談創造的工程，這同樣在第三部分會處理。有關天主是「第一行動者」的屬性，神的不變性或第一因，這類與西方宇宙觀及哲學相關的觀念都沒有被提出來²¹，天主是萬善萬愛之源也沒有被強調²²。

嚴謨並不是第一個用中國古籍的「神」與基督宗教的「天主」互相對照的人，在《天主實義》中，利瑪竇也曾做同樣的工作²³，但只列出古籍中十一處引文，而嚴謨除了引用古文外，

2 (161) ; p.549 , 1 (385) 。

²⁰ 比較 Gilson , ch.V ; 這些屬性在現代神學中的用法，參谷寒松，pp.377 ff。（包括聖經資料）。

²¹ 《天主實義》p.397，8（60）。

²² 《天主實義》，p.525，1（328）；pp.582~583（468~469）；p.588，8（481）。

²³ 《天主實義》pp.415~416（104~108）：《中庸》19 = 【 62 】；《詩經·執競》（274，1）= 【 49 】；《詩經·臣工》（276，3）= 【 51 】；《詩經·長發》（304，3）= 【 34 】；《詩經·大明》（236，3）= 【 45 】；《易經》=沒有被嚴謨引用；《禮記》（二處引用）=沒有被嚴謨引用；《尚書·湯誓》（10），pp.173~174 = 【 8 】；《尚書·湯誥》（12），p.185 = 【 11 】；《尚書·金

還在引文後附上基督宗教「天主」的屬性，可見他的研究更有系統也更詳盡。

在第二部分最後有兩個段落的結構，和前面的略有不同，它們並非描述天主，而是描述天人關係，或更正確的說，應是天人關係的效果：跟隨天主的人，將成爲聖賢；違背祂的人，將成爲小人。嚴謨解說《孟子》時，把儒家典型的聖賢、小人對比，與天主的跟隨者建立一個環扣的關係，並成爲第二部分後半的引言。

4.1.3 天主與人：歷史性的論證

嚴謨在天人關係的討論中有其原創性的意義，因爲他以一個與古聖先賢，特別是堯、舜、禹、湯、周公、孔子、孟子有深厚情感的中國人的身分，從歷史經驗出發，研究他們如何侍奉上帝，最後嚴謨指出：因爲歷來那麼多的聖賢曾經服侍上帝，很清楚的，古稱的「上帝」就是基督宗教的「天主」。這個結論可說別有一番深意。

這部分的關鍵是「天命」，上天諷諭於古代君王以支持他們的王朝。嚴謨也沿用此義，文中的例子很多都與政治有關（王位的傳遞、官員的委任、出征討伐、開疆闢土），特別強調君主實踐天命的角色。此外，嚴謨還擴大了「天命」一詞的意義，不只君主才能當聖賢，其實，所有的人都應該履行天命，在敬天、事天的基礎上建立有德行的生活。

4.1.4 無始、聖三、創造：經文進路

第三部分是關於自然界的討論：1) 天主是無始的；2) 天主聖三；3) 創造。

滕》(34) = 【 30 】。書中其他引用中國經典與天主有關的部分，詳見 Lancashire 譯本的一覽表，pp.483~485。

事實上這些題目都沒有在中國古籍中出現過，有些西方人士正認為這代表中國古籍是爲了說明「上帝」並非「天主」，結果這便造成中國人反對基督宗教的原因之一。嚴謨似乎是面對這方面的反對者，並試圖向他們解釋要了解這些奧蹟是相當困難的，尤其是天主聖三的道理。在很多作品中，包括傳教士在內，常常提到這些難處，正如多瑪斯所說，聖三的道理完全不是建基於哲學的知識上。我們雖然能用頭腦來嘗試了解這個奧蹟，卻不能假裝在保持其奧蹟的本質下，仍能用理性解釋它。聖三的奧蹟只能自啓示中得悉，並不受人的理解力所控制²⁴。

事實上，因爲上述三個問題本身討論過，我們必須用文本研究方法才能瞭解這一節的特性。嚴謨既已接受基督信仰，當然也接受天主是無始的，是三位一體，是創造者，現在他要研究爲何中國古籍會缺乏這些觀念。他所有的論證幾乎都是來自古籍經文，如同西方人談論奧蹟時必定引用聖經作論證。關於「無始」和創造的問題，嚴謨引用古經中「靈明威權」及「生人生性」二語來解釋，指出這兩個屬性在中國古書都可以找到。當談論三位一體的道理時，嚴謨指出古經的作者非常謹慎，不過不能否認這些作品也沒有引起「上帝」和「天主」意義相悖的觀點。最後，嚴謨補充天主的「無始」、創造及聖三等論證在《莊子》、《道德經》²⁵、《史記》及《漢書》都能找到，但他並沒有引用，因爲它們「有很多表達不夠純正」。

經文是驗證「上帝」和「天主」二詞之義是否相稱的判準，其重要性可見一斑，所以嚴謨一方面謹慎地選用可靠的中國古

²⁴ 參考 Gilson, p.96。

²⁵ 嚴謨並不稱這些爲道教作品，不過在《存璞篇》，p.3a，他反對道教所用「玄天上帝」（參 Werner, p.177）及「玉皇大（=上）帝」（參 Werner, P.598）兩詞。在嚴謨眼中，這些詞都是「邪魔假其名以陷人」。利瑪竇也反對這些詞，參《天主實義》，p.415，（103）。

籍經文，一方面對另一套外文的古典經籍保持開放，並以毫不避諱的態度面對那些爭議性的問題。當論及某些主題的經文出現闕文時，嚴謨會引用其他古經，佐證孔子並未廣泛地就該主題發表意見²⁶，他以這種釋經學的方法支持儒家典籍的包容性。為嚴謨來說，這些闕文應不會妨礙中國人相信一個「無始」的三一神創造萬物。

4.1.5 天與天主：文學進路

在第四部分嚴謨主要是以文學方法為進路，處理「天」和「上帝」二詞在運用上的問題。

「天」是一個借稱²⁷，亦即我們今天說的類比。嚴謨正確地指出以「天」或「天空」來表達偉大之意：「人目所見，惟天為大」，以今日不同文化的宗教現象研究看來，「天」的觀念的確早於其他宗教價值觀，它有「超越」的意味，象徵力量和不變的存有，「天」之所以出現，是因為它高聳、無垠、堅定、有力²⁸。在嚴謨眼中，把「天」的觀念加諸「上帝」，是為了表達神的偉大，但「天」也有單獨用來作類比的，如知縣稱「縣」，皇帝稱「朝廷」²⁹，《天主實義》中也有類似的研究³⁰。此外，1700年12月1日康熙的詔書中有嚴謨另一個例子，但兩者之間不一定有任何直接關連³¹。

接著，嚴謨處理「上帝」和「天主」兩個名號是否對等的

²⁶ 參考 Henderson, p.140。

²⁷ 這個字也出現在《詩書辨錯解》（引自侯外廬，p.1216）及《周易指疑》（侯外廬，p.1220）。

²⁸ Eliade, p.39。

²⁹ 見《存璞篇》，p.26（朝廷，殿階）。

³⁰ 《天主實義》，pp.418~419（113~114）：利瑪竇認為當人們侍奉天的時候，他們並不是侍奉物理上的天，而是天主。

³¹ 參考 Colombel, p.529（朝廷，階下）。

問題，並提出一些補充資料作論證。對於君王或父親我們往往會有很多不同的稱呼，同樣的，我們稱呼神也有不同的名稱，不過，這些名稱都指向一個對象，我們透過判斷會把所有的名稱歸於同一個對象³²。而在這些名號中，嚴謨認為「上帝」比「天主」更好。事實上，西方表達的「天主」過於簡略，不足以表達基督宗教的神；另一方面，在《史記》和《漢書》中天主的使用亦很容易使人產生混淆，它們把「天主」與「地主」、「日主」放在同一個等位上，這可能也是為甚麼十七世紀的中國基督徒作品中很少引用《漢書》的原因。

嚴謨在總結時談到傳教士的問題，傳教士中有些較早就來到中國，有些則是新近才來；而在兩批人中，有些曾研讀中國古經，有些卻毫無研究。另外，嚴謨也引述了以前的儒者對古經的詮釋，並認為「後儒錯解不足以掩原義」，以致後來的儒者產生很多錯誤的詮釋。

以上就是嚴謨在〈附愚論〉中對天主的觀念的討論。〈附愚論〉前的〈引文表〉所呈現的天主觀，並無異於一般的看法，倒是加於引文後的評述非常實際，而且我們不應忘記引文的選擇本身就是一種詮釋，加上嚴謨對引文的改動，這一切都告訴我們一些他自己對天主的看法。

4.2 嚴謨與宋儒釋經的分別

這裡的釋經方法牽涉一個很重要的問題，就是嚴謨與宋儒對「天」的觀念有何不同。從嚴謨對引文的選擇可見，他與宋儒對「天」及「上帝」的看法有很明顯的分別，其中主要是朱熹、蔡沈皆從「理」的角度來詮釋「天」³³。

³² 參見 Gilson, p.108。

³³ 見 Chan, chap.12: "Chu Hsi on T'ien"。

從「替代」、「刪略」、「更改」三種不同的處理方式，就可看出嚴謨與宋儒之間對「天」的觀念有何不同。

4.2.1 替代

蔡沈在《尚書》的評註中常以「天」代替「上帝」，儘管《尚書》內的用詞是「上帝」，而嚴謨反把《尚書》內的「天」改以「上帝」替代。最明顯的例子³⁴就是：

註釋【5】：以昭受上帝，天其申命用休³⁵

《書經集傳》寫道：以是昭受于「天」，「天」豈不重命而用休美乎³⁶

《帝天考》版本甲寫道：以此明受於「上帝」，「天」豈不重命而用休美之乎

《帝天考》版本乙寫道：以此明受於「上帝」，「上帝」豈不重命而用休美之乎

嚴謨如此的把「上帝」替代「天」，就如他在第四部分〈附愚論〉中較傾向用「上帝」甚於「天」一樣，他可能覺得「上帝」比「天」更能表達神人同形的（anthropomorphic）觀念。

4.2.2 刪略

嚴謨並沒有把宋儒的詮釋統統抄襲過來，他是有選擇性地運用。大體來說，這些被選用的部分，都能忠實地掌握原文的意義，只有關於「天」和「上帝」的註釋有故意略去某些文字的痕跡，有些刪略的地方並不十分重要，有些卻值得討論。

³⁴其他例子：版本乙【13】中「上帝」改為「天」；版本乙【33】把「昊天」刪略；如同《書經集傳》所提及，【26】中兩個版本皆保留「天」，但《尚書》的文本中所用的卻是「上帝」。

³⁵《尚書·益稷》（5），p.79。

³⁶《書經集傳》，p.18。

甲) 第一個例子是採自程頤 (1033~1107) 對「天」的詮釋，這個詮釋非常著名，同時也曾被朱熹採用³⁷ (括號內是嚴謨刪掉的文字) 。

【 58 】 (瞻波中林，侯薪侯蒸) 民今方殆，視天夢夢，既克有定，廢人弗勝，有皇上帝，伊誰云憎。〈詩經：正月〉 (192 , 4)

(興也³⁸。中林，林中也。侯，維) 殆，危 (也) 。夢、，不明 (也) 。 (皇，大也。上帝，天之神也。程子曰，以其形體，謂之天。以其主宰謂之帝³⁹。○) 言 (瞻彼中林，則維薪維蒸，分明可見也。) 民今方危殆，疾痛呼 (= 號) 訴于 (= 於) 天夢、然。若無意於分 (別) 善惡者。然此特值其未定之時爾。及奇既定，則未有不為天所勝者 (也) 。夫天豈有所憎而禍之乎。福善禍淫， (亦自 =) 上天⁴⁰當然之理 (而已) 。 (申包胥⁴¹曰：人眾則勝天；天定亦能勝人，疑出於此。)

嚴謨刪掉的還包含第一段朱熹對「上帝」一詞的解釋，朱熹採用程頤的話，原文節錄如下：

乾天也。夫天專言之，則道也，天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。乾者萬

³⁷ 見 Chan , p.184 。

³⁸ 興：《詩經》其中一種詩體，與「比」不同。

³⁹ 比較 J. Legge , p.316 , n.4 的評論：「這兩個由程頤提出，為朱熹及後世學者所接受的名稱，其解釋是極不合理的。……我們作為天的意義的判者，認為這是一個超越力量的名字，如程頤以前提出的，然而其意義應當帶有超越可見的天的思想。」

⁴⁰ 版本乙刪略了「上天」。

⁴¹ 生於春秋時代，約公元前 500 年。

物之始，故爲天，爲陽，爲父，爲君。⁴²

乍看之下，不容易了解嚴謨爲何刪掉這一段，程頤好像是在說這許多不同的名詞是指向同一個對象，而且在〈附愚論〉中，嚴謨也曾提出「天」一字如何以類比的方式形容「上帝」或「天主」。然而，利瑪竇所著《天主實義》也反對程頤對「天」的解釋⁴³，因爲基本上天主是無形的，人應敬拜天主，卻不應侍奉受造物（如天空），這些東西是天主讓人使用的。嚴謨對程頤的解釋採保留態度，可能就是因爲其中對造物主和受造物（包括鬼神）之間可能會引起混淆。

還有一點要注意的，朱熹的研究最後一句也沒有被嚴謨採用，因爲句中意味的「天」，有很高成分隸屬於人民的意志。

乙）第二個刪略的例子，特別顯示出嚴謨拒絕把「天」解釋爲「理」。

【60】獲罪於天，無所禱也。《論語·八佾》111，13

天（即理也⁴⁴。其）尊無對。（非與灶之可比也。）
逆理⁴⁵（則）獲罪於天（矣）。豈（媚於與灶＝）
他禱所能（禱而）免乎？（言但當順理非特不當媚
灶亦不可媚於與也。）

朱熹在此的註解，是研究他對「天」的理解很重要的段落，正如陳榮捷所指，朱熹是在理的觀念裡解釋「天」⁴⁶，雖然程

⁴² 參考 Chan, p.184: 《易傳》1: 1a, 在《二程全書》中。

⁴³ 《天主實義》，p.417, 1~2 (109)。

⁴⁴ 比較 Legge, p.159, n.13 的評論：「朱熹說：「天即理」，但爲何「天」應是「理」，這豈不是表達了一種對智慧與正義的至高統治力量的本能認知？」

⁴⁵ 版本乙也刪除了這一部分（逆理）。

⁴⁶ Chan, pp.185~186。

頤也有這個觀念，但朱熹把它解釋得更精細，並賦以新的意義。傳統上來說，不論是違逆、服從、褻瀆、愛好或敬畏上天，這個「天」都是被理解為神人同形（anthropomorphic）的神，或起碼是一宇宙的力量，所以把天以理的觀念來解釋，是一個新的向度。在引文中，朱熹把「天」等同於「理」，這個看法比程頤更進一步。同樣的，嚴謨並未說明為何把此段刪去，不過可以料想的是，嚴謨基本上是贊同耶穌會士的立場，他們反對視天主為「理」，因為天主是「理」、「氣」的根源⁴⁷。

丙）此外，還有一些被刪掉的段落是有關視「天命」或「命」為「理」的詮釋。

在評註【15】引用《書經集傳》⁴⁸時，刪了以下的部分：

明命者，上天顯然之理，而命之我者。在天為明命，在人為明德。

在評註【61】，嚴謨捨棄了《詩經集傳》⁴⁹中的句子：

天命者天所賦之正理也。

這些被刪略的地方，很清楚是朱熹天即命的思想，而命就是理的作用。有學生問朱熹，「天」是否指天生的、自然產生的，「命」是否指它的運作及事物之內的天賦，「理」是否指各種東西其存在的法則，朱熹不只肯定這樣的看法，並認為「理」是天的本質，「命」是理的運作，「天」和「命」並非不同的東西⁵⁰。然而，在嚴謨眼中，天主和命是不一樣的，因

⁴⁷ 這在《天主實義》中曾有討論，p.406 ff（84）。

⁴⁸ 《書經集傳》，p.49。

⁴⁹ 《論語·季氏》（XVI，8）。

⁵⁰ Chan，pp.186~187；引自《朱子語類》（V.1.2）。

爲命不能只視爲理的運作，命應是一種命令，授與每一個人，要侍奉、敬拜天主。

上述三種故意的刪略，嚴謨在《詩書辨錯解》中有清楚的解釋：

「朱注曰：『天卽理也。……天命者，天所賦之正理也...』蓋不識有一上帝，至權能、至純神，造成天地萬物而掌治之。形天特其所造中之一物，非上帝也。又不悟古人此「天」字是借稱，遂誤以天有理與氣之兩項，有時專以形言，有時專以理言。又謂蒼蒼之天，卽此道理之天。分合都錯也⁵¹。」

上述引文的思想是說，嚴謨並非把天看作是宇宙的理氣，他認爲天主既是大能的，又是屬靈的；既是創造者，又是統治者。雖然他的論點並不是創見，但由一個屬於中國文化的人說出，仍不失其重要性。

嚴謨反對用理的觀念來解釋天或天命，並不表示他全盤反對理的觀念。在評註【20】中，嚴謨稱「義」爲「理之當然」，在【29】稱「彝倫」爲「常理」，在【40】嚴謨更跟隨《詩經集傳》⁵²的解釋，稱「順帝之則」爲「循天理」。

⁵¹ 侯外廬，p.1216，取自《詩書辨錯解》的章節。對照《存璞篇》，p.2b。

⁵² 《詩經集傳》，p.126。

4.2.3 更改

有些地方引文的原意明顯地被嚴謨更改了：

評註【25】就是一個很好的例子。

《尚書》⁵³原文是：民之所欲，天必從之。

《書經集傳》⁵⁴中與原文差別不大：民有所欲，天必從之。

《帝天考》版本甲改為：民之所欲，天無不從之。

《帝天考》版本乙則把原句改為：天……從民所欲。

從這些不同的版本中，可見「天必從之」一語意含天會被人民的欲望所束縛，因此嚴謨便把句子更改，以避免這樣的詮釋。

另一些更改的例子，是爲了緩和詮釋中偏激的語氣。

在評註【53】中：

《詩經》⁵⁵原文是：上帝板板，下民卒瘡

《詩經集傳》⁵⁶這樣解釋：天反其常道而使民盡病矣

《帝天考》則把原句改為：天欲安民而今反其常，是必有所致之者

相較之下，嚴謨解釋的語氣就緩和多了。

嚴謨更改句子的動機，是考量到神學的問題，句子改動後所描繪的天主不再凶暴，也不會那麼的順從人們的欲望。

⁵³ 《尚書·泰誓上》（27），p.288。

⁵⁴ 《書經集傳》，p.67。

⁵⁵ 《詩經·板》（254，1）。

⁵⁶ 《詩經集傳》，p.136。

4.3 小結

從上述的分析中，我們可以發現嚴謨在表達自己的論點，特別注意對經文的運用，他的處理方式不只有系統，有次序，大量的引文更使他的作品內容非常豐富。

其實我們是面對不同種類的文本。《帝天考》內不只有古經的內容（《尚書》《詩經》《論語》《中庸》《孟子》），還有宋儒學者的註解（主要是取自蔡沈和朱熹），加上嚴謨自己的意見，而他又曾經參考西方的古籍，上述種種在《帝天考》中共冶一爐，因而此作可視為中西傳統的交談，價值非凡。

這個作品有一個很大的特色，就是以引文進行論證，每一條引文都是古籍原文與當代引用古文的文章在對話⁵⁷，這是一個複雜的關係，透過一段引文，進行兩個系統的會晤，它們各有自己的正文及主題，在互動中，通常當代的脈絡會對所引的古文產生新的詮釋。《帝天考》就是很好的例子，透過引文及刪略引文（如在宋儒的註釋中）的方式，嚴謨為中國古籍賦予新的詮釋。

嚴謨反對大部分宋儒的詮釋，而願意追溯未經琢磨的原文意義，他發現在中國古經中蘊含了多瑪斯神學所描寫的天主屬性，他更把這些經文帶到所信仰的三位一體、創造萬有的天主的脈絡中。整體來說，這些特點呈現了一個可供描述及理解的天主形象。

被引用的古文本本身會產生一個新的向度，例如在《帝天考》中我們發現並不是只有「上帝」和「天」才可詮釋為基督信仰的「天主」，人性品格中崇高的表現，如「仁」、「義」都是天主的屬性。另一方面，嚴謨把天主的跟隨者與中國的古

⁵⁷有關「引文」的研究理論，見 Compagnon，p.34 ff.，p.56。

聖賢人連上關係，指出基督宗教的天主就是被歷代聖哲侍奉、服從的天主，這裡主要是運用敘述的原素。

嚴謨與宋儒持不同的詮釋觀點，他以新的洞識來研究古代的典籍，在那個時代從事這種研究的學者不少，最著名的就是閻若據（1636~1704）⁵⁸。但是嚴謨仍有他的獨特性，因為他以中國古籍與基督信仰，兩個在思想及實踐上都可說是完全不同的系統，進行交談。

爲了進一步探究嚴謨的詮釋有何創新之處，我們將進入本文第二部分，暫且把嚴謨的文章放到一旁，直接研究古典經籍，最後再回到嚴謨的作品。

⁵⁸ 這方面的討論見 Elman，*From Philosophy to Philology*。

第二部分

經典中的「帝」與「天」

第五章 方法論

進入論文的第二部分，我們嘗試分析《尚書》《詩經》《論語》《孟子》各古籍中出現的「天」和「上帝」。鑑於這些古籍的歷史有其特別之處，所以需要先交待一些方法論的要點。

5.1 一些有關正文的問題

第一點要交待的是研究的背景。我們的焦點是一位清朝初年的基督徒學者如何詮釋這些經書，在《帝天考》中，嚴謨主要引用《尚書》《詩經》《論語》《孟子》，來證明「天」和「上帝」的觀念相等於基督宗教的神，因此，研究的開始，我們也需要了解這些古籍中「天」和「上帝」的觀念，這是分析嚴謨作品必要的前置作業。

這個背景對本章研究的方向有重大影響。有關周朝意識型態中的「天」和「上帝」，這個歷史進路的研究在多位學者的努力下，成績斐然。Herrlee Creel 是這方面的先鋒¹，Tien

¹ Creel 書中“Appendix C: The Origin of the Deity T'ien”是根據一篇於 1935 年刊出的中文文章。

Tchéu-kang 早期的研究仍是令人鼓舞的參考²，而傅佩榮³和 Robert Eno⁴的著作則包含了對周代此二觀念最新的資料。這些學者首先解釋他們所用的經文的歷史性，區分出在文獻中不同層面的編纂過程。雖然，就如我們在前章所見，像嚴謨這樣的學者，一定會警覺到這些文獻大部分經過編纂，尤其在東漢時期，但他也和他同期的學者一樣，視它們為「完整的作品」，因此，我們也將採取他的觀點進行本文的分析。

讓我們以《尚書》為例，來解釋這個方法，它是四部古經中訛誤及塗改最多的。在傅佩榮和 Robert Eno 的研究中，大部分都是有關西周「天」和「上帝」的觀念，他們的論證主要是根據甲骨文和金文，及《詩經》增補的部分，《尚書》只佔很少的部分，因為它牽涉到今文和古文版本差異的問題。

傅佩榮的論證主要是建基於《尚書》（今文版）中能夠代表西周早期思想的十二篇⁵，雖然這十二篇已被數位學者肯定其真確性，但 Eno 對此仍抱持懷疑態度⁶。大致來說，能否依據《尚書》作為周代早期言行模式的證據，仍是一個問題。

我們仍會視《尚書》為一「完整」的作品，但不否認今文

² Tien 以八本中國古籍來研究天主的觀念，並結合一些考古學上的研究成果。

³ 傅佩榮 1984 年在耶魯大學得到博士學位，論文題目是 *The Concept of T'ien in Ancient China: With Special Emphasis on Confucianism*，此文亦於 1985 年以中文刊出，題名《儒道天論發微》（台北：學生書局，1985）。

⁴ Robert Eno 1984 年在密西根大學得到博士學位，論文題目是 *The Role of T'ien in the Teachings of the Early Juist Community*，此文於 1990 年（1990a）刊出。另外可參考 J. Shih 於 1969 年所著的文章：“The Notions of God in the Ancient Chinese Religion”。

⁵ 傅佩榮（1985），p.26~27；事實上，他有時也會引用古文的部分。

⁶ Eno（1990a），p.210 n.12; Eno（1984），pp.122~124.

和古文版本的差異⁷。

然而，以商周二朝來對天的觀念作歷史考證是一回事，研究歷史產生出來的經文的效果又是另一回事（*Wirkungsgeschichte*）⁸，因此，我們需要把經文視為一個整體，換言之，閱讀《尚書》的唐、宋明學者也是受經文整體的影響，他們沒有碑文在手上，不能區分何者是《尚書》的「真蹟」和「贗品」。某個程度來說，先儒也是如此，他們對「天」系統化的觀念，有《尚書》和《詩經》流通版本作背景，從他們作品中對《尚書》和《詩經》引用的情況看來，他們視這兩部古經確為西周思想與實踐的反省。

總結一下本論文第二部分的主旨：我們的焦點不是「在中國『天』的主要觀念」，而是「在《尚書》《詩經》《論語》《孟子》各古經中『天』的觀念」（因為它對後來的傳統有重大的影響）。我們只集中研究這四部文獻，因為它們對嚴謨影響最大，有需要時《大學》和《中庸》也會作為補充，但它們在嚴謨的《帝天考》中佔的分量很輕，（《大學》從沒有被引用，《中庸》只引用了一次），比較起來，探討《荀子》和《墨子》更有價值，可是那就需要另外個別的研究了。

5.2 天和人

方法論上的第二個問題是，該如何研究「天」的觀念，一個外國人看《尚書》時，能否對天的觀念得到正確的了解，而不把西方基督宗教的看法投射到中國的天？基本上，二十世紀的中國人閱讀這些文獻（或任何人讀一個作品），也可能碰到

⁷ 我們引用古文版本時，將於其下畫一底線以作識別，而且本論文主要的結論都有今文版本的基礎，再以古文版本加強論證。

⁸ 此字由高達美（p.267 ff.）所創，目前已被釋經學界廣泛使用。

同樣的問題。當我們意識到自己的主觀性時，同時應找尋方法，以求發現經文的原意，努力達至「視野的融合」（Horizontverschmelzung）⁹。

那麼，應該採用怎麼樣的分析方法才合適？中國傳統的分析方法，例如程頤的分析法，朱熹也曾採用。如前所述，程頤探討天是從「形骸」、「主宰」、「功用」的觀點入手，根據這些詞語，找到的只能是一個與它們意義相關的名詞；這個方法另一個更大的限度是，它與宋明理學有密切關連，對今天來說，不一定那麼合適，而且很明顯的，嚴謨對程頤的方法非常排斥。

其實研究法有很多種，例如馮友蘭，他認為天有五重意義，包括物體性、統治性、宿命論、自然論、倫理性¹⁰。Tien Tchou-kang 用經院哲學的方法，探索天不同的屬性（無所不在、智慧、獨特、萬能……）¹¹。最近，傅佩榮把形容天的詞語分類，計有「統治者」、「造生者」、「載行者」、「啓示者」及「審判者」¹²。而 Eno 則以「規範式」及「說明式」兩個方向來分析「天」¹³。上述種種角度的研究，讓古典經籍中的天呈現了更豐富的意念，若以當代宗教哲學和語言哲學作為研究方法，

⁹ 此字用於高達美的解釋學方法（p.273 ff）。

¹⁰ 馮（1931），第一冊，p.31；參照馮（1984），（摘要，p.1）；Eno（1990a），p.4；又見馮對這方法的駁斥（1993），p.310。

¹¹ 參照 Tien，第三部分（p.129 ff）。

¹² 傅（1985），p.27；傅在其著作（1993）詳盡地解釋了這五個觀念的使用（原印於1986）；需要特別注意的是，傅所用的幾個觀念是原來就有的中文詞彙。

¹³ Eno（1990a），pp.82，102。規範式的角度，就是說「天」能賦與未來的行動一個理由：我們能做某事，因為「天」要我們做／「天」會回報我們，「天」是規範的標準。說明式的角度，即「天」能給與已過去的事情為何發生的理由：因為「天」要它發生。

相信會得到更有系統的結果。然而，我們並不是要重覆各家之言，也不是要總括他們的分析，我們在此只要針對一個作品，試圖以另一個不同的角度來進行研究。

我們願意以天人關係為出發點，透過天與人的關係來了解天的觀念，因此我們會問：「誰與天接觸？」「這是甚麼樣的一種關係？」例如《論語》中著名的句子：「子曰：五十而知天命」¹⁴，我們不問這個天是否永恆、超越、有位格的天，也不問「命」是甚麼意思，我們對此問題的切入點是「誰說這句話，他與天的關係如何？」在結論的部分，我們會參考奧托（Rudolf Otto）和愛肋亞德（Mircea Eliade）的宗教理論，以比較的方法看看其他文化中類似的研究。對四部文獻的分析，我們都會同樣地，以上述的問題來出發，分析《尚書》的篇幅最長，因為這古籍本身內容廣博，而且其中一些要點更被重覆運用於其他作品中。

¹⁴ 《論語·為政》，II, 4。

第六章 《尚書》

6.1 數字的分析

首先，我們要提出一些數字分析，這步驟雖然價值有限，但仍是必要的，因為它能夠幫助我們了解這些專有名詞的使用。而且，如前章所述，嚴謨本身也對不同的專有名詞的運用深感興趣。當我們找出《尚書》中所有與「天」和「帝」有關的地方，便可列出下面這個表，從這十二組文字中，區分「天」和「帝」的觀念¹：

¹ 選擇過程的要點：包括所有的「天」，不管它是否代表神性，見《尚書·堯典》（1），p.24：「滔天」（二次）（參照 Tien，p.28）；見《尚書·益稷》（5），p.77 有一同樣的詞組；另一個例子是「天邑商」〔《尚書·多士》（42），p.460〕，這裡的「天」大概是指偉大的意思（參照 Creel，p.498）；「天命」也包括：「天之命」，《尚書·益稷》（5）（一次），《尚書·多方》（46）（四次）；「天明命」，《尚書·咸有一德》（17）（四次）；「天之明命」，《尚書·太甲上》（14）；「天永命」，《尚書·召誥》（40）（三次）。「天」和「命」合成的、較長的詞組都歸到「天」的類別中〔參照《尚書·洛誥》（41），p.436：王如弗敢及天基命定命〕；「天

| | |
|--------|---------|
| 天： 184 | 帝： 16 |
| 上天： 4 | 上帝： 26 |
| 皇天： 14 | 皇上帝： 1 |
| 昊天： 1 | 皇天上帝： 1 |
| 旻天： 2 | 上帝命： 5 |
| 天命： 37 | |
| 天道： 5 | |
| 天子： 8 | |
| 天下： 18 | |

除了上述的例子外，「天」原也帶有「大」的意思²；而「帝」又可稱為「上帝」³，若強調其神聖的存在時，可稱為「神」⁴。對於「帝」的原字及原意雖出現了不同的理論⁵，但大部分學者

下」這一詞組也包括在內〔《尚書·益稷》（5）也有一次「天之下」〕，雖然它好像沒有神聖的意味；「帝」被排除在外，其意為君王（參照 Tien Tch'eu-Kang, p.76），上帝命也包括：帝之命《尚書·多方》（46），上帝之耿命《尚書·立政》（47）。其他的名字又見 Tien, p.45 seq。本論文所提的頁碼參照 Legge 版本的《尚書》。

² 「天」的原意見 Creel；有關 Creel 理論的討論可參考 Eno（1990a）“Appendix A: The Origins of the Term ‘Tien’”，pp.181~189；「天」也可翻譯為「天空」。

³ 「帝」又可翻譯成「君主」（Sovereign），「上帝」一詞中「上」可稱「在上」（on-high），但通常只稱「上」，如「上天」；「上帝」一詞也為 Allan 所採用。

⁴ Kalgren 常用「神」一字，可比較 Legge 對這些詞語英譯的討論，此作是後者第一次翻譯《尚書》二十年後的反省：Legge（1879），pp.xxii~xxix。

⁵ 最新的討論可見於 Eno（1990a），他對於商的甲骨文中所用的「帝」（及「上帝」），常被指為最高的神，提出質疑。不論「帝」或「天」的根源是甚麼，Eno 認為它們在《尚書》中是一種「溯源重建」的功用（p.15），即要告訴我們周代及其後世的事，而非這些詞語本

對它經歷的演變卻持相同的看法⁶。商代人本稱神為帝，但後來商的君王僭稱自己的祖先為「帝」（《尚書》中時常出現的觀念），遂使「帝」的最高權威須用另外的名稱來表達，以示與君王的祖先區別，故有「上帝」的稱呼出現。

由上述各個專有名詞出現的數據顯示，只有少數的篇章（少於五分之一）沒有提及神祇「天」或「帝」，它們包括《尚書·禹貢》（6），《尚書·旅獒》（33），《尚書·君陳》（49），《尚書·君牙》（53），《尚書·冏命》（54），《尚書·費誓》（57），《尚書·秦誓》（58），（上面的號碼可參照附表的文章數，有底線者為古文篇章）⁷。此外，有好幾篇的內容討論到神，包括《尚書·大誥》（35），《尚書·召誥》（40），《尚書·多士》（42），《尚書·君奭》（44），《尚書·多方》（46）（除了第40可號外，其他都是與周公有關的）⁸。

周代神—「天」逐步取代了商代神—「帝」的觀念，大部分學者認為《尚書》中這兩個觀念是彼此替換的⁹，這一點在好

身的原意是甚麼。

⁶ 傅（1984），pp.1~22，尤其 p.16~17；有關中國大陸學者對「上帝」到「天」演變的不同理論，見任繼愈，第二、三章，尤其 pp.79~82；馮友蘭（1982），pp.60~70。

⁷ 《尚書·周官》（48）中的「天」並不確定是否有神聖意味；《尚書·五子之歌》（8）的「天」只出現一次於「天下」一詞。

⁸ 有關周公的角色，見馮友蘭（1982），pp.66~67。

⁹ 參考傅（1984），pp.28 ff.和 Eno（1990b），pp.14~15；Tien 從語意學和哲學的觀點，正確地指出：“Di se rapporte à Dieu par définition et Tian par métaphore ou image, c'est-à-dire: Dieu gouverne le monde entier comme le ciel couvre tous les êtres dans son immensité infinie”（p.46）。

《尚書》各章中所用有關「帝」和「天」詞字分析表(一)

| 章 編 號 | 章 名 | 帝 | 上 帝 | 皇 上 帝 | 皇 天 上 帝 | 上 帝 命 | 天 | 上 天 | 皇 天 | 昊 天 | 旻 天 | 天 命 | 天 道 | 天 子 | 天 下 |
|-------------|--------|---|--------|-------------|------------------|-------------|----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 1 | 堯典 | | | | | | 2 | | | 1 | | | | | |
| 2 | 舜典 | | 1 | | | | 1 | | | | | | | | 1 |
| 3 | 大禹謨 | | | | | | 5 | | 1 | | 1 | | 1 | | 3 |
| 4 | 皋陶謨 | | | | | | 6 | | | | | 1 | | | |
| 5 | 益稷 | | 1 | | | | 2 | | | | | 1 | | | 1 |
| 6 | 禹貢 | | | | | | | | | | | | | | |
| 7 | 甘誓 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 8 | 五子之歌 | | | | | | | | | | | | | | 1 |
| 9 | 胤征 | | | | | | 5 | | | | | | | 1 | |
| 10 | 湯誓 | | 1 | | | | 1 | | | | | 1 | | | |
| 11 | 仲虺之誥 | 1 | | | | | 3 | 1 | | | | 2 | 1 | | |
| 12 | 湯誥 | | 1 | 1 | | | 1 | 2 | | | | 2 | 1 | | |
| 13 | 伊訓 | | 1 | | | | 1 | | 1 | | | | | | |
| 14 | 太甲上 | | | | | | 1 | | | | | 1 | | | |
| 15 | 太甲中 | | | | | | 1 | | 1 | | | | | | |
| 16 | 太甲下 | | 1 | | | | 2 | | | | | 1 | | | |
| 17 | 咸有一德 | | | | | | 5 | | 1 | | | 1 | | | |
| 18 | 盤庚上 | | | | | | 2 | | | | | 1 | | | |
| 19 | 盤庚中 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 20 | 盤庚下 | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| 21 | 說命上 | 1 | | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| 22 | 說命中 | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | |
| 23 | 說命下 | | | | | | | | 1 | | | | | 1 | |
| 24 | 高宗彤日 | | | | | | 4 | | | | | | | | |
| 25 | 西伯戡黎 | | | | | | 6 | | | | | | | 1 | |
| 26 | 微子 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 27 | 泰誓上 | | 3 | | | | 7 | 1 | 1 | | | 1 | | | |
| 28 | 泰誓中 | | | | | | 8 | | | | | 1 | | | |
| 29 | 泰誓下 | | 1 | | | | 3 | | | | | | | | |
| 30 | 牧誓 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 小計(一) | | 2 | 11 | 1 | 0 | 0 | 73 | 4 | 6 | 1 | 1 | 13 | 4 | 4 | 7 |

《尚書》各章中所用有關「帝」和「天」詞字分析表(二)

| 章 編 號 | 章 名 | 帝 | 上 帝 | 皇 上 帝 | 皇 天 上 帝 | 上 帝 命 | 天 | 上 天 | 皇 天 | 昊 天 | 旻 天 | 天 命 | 天 道 | 天 子 | 天 下 |
|-------------|--------|----|--------|-------------|------------------|-------------|-----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| <u>31</u> | 武成 | | 1 | | | | 4 | | 1 | | | 1 | | | 4 |
| 32 | 洪範 | 2 | | | | | 2 | | | | | | | 2 | 1 |
| <u>33</u> | 旅獒 | | | | | | | | | | | | | | |
| 34 | 金縢 | 1 | | | | | 5 | | | | | | | | |
| 35 | 大誥 | | | | | 2 | 15 | | | | | 3 | | | |
| 36 | 微子之命 | | 1 | | | | | | 1 | | | | | | |
| 37 | 康誥 | 1 | 1 | | | | 7 | | | | | 1 | | | |
| 38 | 酒誥 | | | | | | 7 | | | | | | | | |
| 39 | 梓材 | | | | | | | | 1 | | | | | | |
| 40 | 召誥 | | 1 | | 1 | | 10 | | 1 | | | 6 | | | 1 |
| 41 | 洛誥 | | | | | | 3 | | | | | 1 | | | |
| 42 | 多士 | 7 | 2 | | | | 14 | | | | 1 | 2 | | | |
| 43 | 無逸 | | | | | | 1 | | | | | 1 | | | |
| 44 | 君奭 | | 3 | | | 1 | 15 | | 1 | | | 1 | | | |
| 45 | 蔡仲之命 | | | | | | | | 1 | | | | | | |
| 46 | 多方 | 2 | | | | 1 | 14 | | | | | 7 | | | |
| 47 | 立政 | 1 | 2 | | | 1 | | | | | | | | 1 | 1 |
| 48 | 周官 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 49 | 君陳 | | | | | | | | | | | | | | |
| 50 | 顧命 | | | | | | 4 | | | | | | | | 1 |
| <u>51</u> | 康王之誥 | | 1 | | | | | | 2 | | | | | 1 | 1 |
| <u>52</u> | 畢命 | | | | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| <u>53</u> | 君牙 | | | | | | | | | | | | | | |
| <u>54</u> | 同命 | | | | | | | | | | | | | | |
| 55 | 呂刑 | | 2 | | | | 8 | | | | | 1 | | | 1 |
| 56 | 文侯之命 | | 1 | | | | 1 | | | | | | | | |
| 57 | 費誓 | | | | | | | | | | | | | | |
| 58 | 秦誓 | | | | | | | | | | | | | | |
| 小計(二) | | 14 | 15 | 0 | 1 | 5 | 111 | 0 | 8 | 0 | 1 | 24 | 1 | 4 | 11 |
| 總計 | | 16 | 26 | 1 | 1 | 5 | 184 | 4 | 14 | 1 | 2 | 37 | 5 | 8 | 18 |

章編號加底線者僅見於《古文尚書》。

幾個地方都非常明顯¹⁰，而且二字的觀念似乎產生了一些相互影響的作用¹¹（嚴謨也曾指出這一點）。

「天」和「帝」二字的前置詞是頗為值得注意的，從歷史的角度來看，可發現「上帝」是由「帝」的觀念發展而來，而「天」雖常是單獨使用的，但「上天」一詞卻有四個可以參考的地方。它很可能是受到「上帝」的影響。有兩個例子「上」有可能被視為有神的涵意¹²。天的偉大性可見於「皇天」（出現十四次）、「昊天」（出現了兩次）及「旻天」（一次）三個詞。有人懷疑「上帝」加上「皇」字後的「皇上帝」（一次），是否受「皇天」一詞的影響，例如出現了一次的詞組「皇天上帝」（嚴謨也特別注意到這詞¹³）。

「天」和「上帝」之間有沒有不同呢？從上面的統計看來只有一個明顯的差異，就是當「天命」（或其他「天」和「命」的組合）的觀念建立後，「帝」或「上帝」與「命」的組合就會排除在外。「帝」和「命」的組合只找到六次：三次是「上

¹⁰例如《尚書·湯誓》（10），pp.173~174：「有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」

《尚書·仲虺之誥》（11），p.179：「……茲率厥典，奉若天命。夏王有罪，矯誣上天，以布命于下，帝用不臧……」

《尚書·泰誓下》（29），pp.295~296：「上帝弗順，祝降時喪。爾其孜孜奉予一人，恭行天罰。」

《尚書·多方》（46），p.492：「洪惟圖天之命……」及p.496：「厥圖帝之命。」

¹¹《尚書·多士》（42），pp.454~457：天，昊天，天命，帝，上帝（「天不界……帝不界」）。

¹²《尚書·酒誥》（38），p.409：「……弗惟德馨香祀，登聞于天。誕惟民怨，庶羣自酒，腥聞在上，故天降喪于殷……」

《尚書·呂刑》（55），p.592：「方告無辜于上，上帝監民。」

¹³見Granet，pp.64~65。

帝命」¹⁴，一次是「上帝之耿命」¹⁵，一次是「帝之命」¹⁶，還有一次是在「.....用端命于上帝.....」的句子中¹⁷。除了這六處地方可見「天」和「帝」角色的不同外，尤應注意：天命之遣發都是歸屬於天。有好幾次「天」與「帝」出現在同一篇中，它們有著不同的角色¹⁸，這可能是因為「天」和「帝」在商朝及周朝角色不同的緣故¹⁹，我們對這個差異仍有待進一步研究。最後要提的一點是，照觀察所得，「天道」和「天子」²⁰的觀念都很少運用²¹。

¹⁴ 《尚書·大誥》（35），p.369：「己予惟小子，不敢替上帝命，而休于寧王」；p.373：「爽邦由哲，亦惟人迪知上帝命」；《尚書·君奭》（44），p.475：「我不敢寧于上帝命」。

¹⁵ 《尚書·立政》（47），p.512：「亦越成湯，陟丕釐上帝之耿命.....」。

¹⁶ 《尚書·多方》（46），p.496：「厥圖帝之命.....」。

¹⁷ 《尚書·康王之誥》（51），p.567：「.....用端命于上帝.....」。

¹⁸ 例如：《尚書·益稷》（5），p.79：「.....以昭受上帝。天其申命用休」；《尚書·康誥》（37），p.385：「.....聞于上帝，帝休，天乃大命文王.....」。在這些例子中，我們可以視「（上）帝」和「天」所指皆為同一的神性，它們的位置可以互換，但是我們也可以把它們看成不同的神，或是同一個神不同的屬性。

¹⁹ 關於「帝」的角色和功能，見傅（1984），pp.12~13；有些學者（特別是 C. de Harlee）堅持是兩個不同的神，參考 Tien，p.61 seq.

²⁰ 商代並無「天子」之設，只有周代才有，參見任繼愈，p.94。

²¹ 從上述的統計看來，古文和今文版本並無太多重大的差異，不過很多有濃厚神聖意味的篇章都是屬於今文的版本，「上天」和「天道」二詞只出現在古文的篇章內，出現了 15 次的「帝」（不包含「上帝」），其中 14 次是在今文中，「（上）帝」與「命」的六個詞組中，有五個出現在今文中。因為這些例子中的事件並不多，所以很困難達到清楚的結論。在 Creel 所做的統計中（pp.494~495），他指出「若『天』是周的神，而『帝』不是，那麼前者應較後者更多的出現在早期的周代文學中，事實也確實如此。」

6.2 天人關係

大致來說，天人關係中有三個角色：

一) 天或上帝

二) 帝或王 (或他的代表：公、侯)

三) 民、下民 (「下民」一詞似乎要故意加強它與「上天」的對比)

上述三個角色並非處於平等的關係，天和君王之間有一種優越的關係，天或帝可稱為「君王的神祇」²²，而天和民的關係都是以君王為軸心的：

天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方²³

或： 欲王以小民受天永命²⁴

我們可以進一步看出，只有王才能以**個人**的身分與天建立關係，其他的人 (民) 都是以**集體**的身分與天建立關係，除卻王外便沒有個人身分的角色。其他的角色不是和王帝，就是和人民有關的集合群，第一種是在王帝祭天時，協助他的「部長」或「官員」²⁵；第二種就是「男人或女人」，即向天呼號的「無

²² Eno (1990), p.23。

²³ 《尚書·泰誓上》(27), p.286 [參《孟子·公孫丑下》(1B,3)，有不同的版本：「.....惟曰其助上帝，寵之四方」]；參《尚書·多方》(46)，p.497：「天惟時求民主」；《尚書·呂刑》(55)，p.609：「今天相民，作配之下」。

²⁴ 《尚書·召誥》(40)，p.433；關於天與人民的關係，又見傅 (1984)，p.32 seq.

²⁵ 例如：「部長」或「官員」應協助王帝瞭解天的威嚴和加強天命的裁判 (見《尚書·康誥》(37)，p.388 (王帝對封講話)；《尚書·召誥》(40)，p.433 (召公與王帝談話)；《尚書·君奭》(44)，p.481；《尚書·多方》(46)，p.503；又見《尚書·大誥》(35)，p.375 (參註 23) 中「十個官員」的例子；《尚書·

辜者」；還有一個例子是等待天命的「軍隊」²⁶。

6.3 被動的天

天有兩個主要的角色：遣發命令給賢人，以及懲罰惡人。懲罰惡人（超過 53 篇）比頒命與賢人（超過 47 篇）的篇幅更多。不管是上述那一個角色，天都是**被動**的。天不會主動地選擇一個人，使他成為賢人履行君主的角色，通常是當一個有德能的人出現時，天會頒佈命令給他。同樣的，天不會考驗或試探一個無辜的人或好的君主，但會懲罰一個犯罪及惡貫滿盈的人，我們下面會指出一些例子來證明。

第一個反應是與德行有關的，這可以「天命有德」一語來表達²⁷，就是說一個人先要賢明，才能得到天命，在《尚書》中可以找到很多這樣的例子。

文王克明德慎罰。不敢侮鰥寡，庸庸，衿衿，威威，顯民……聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命……²⁸。

在這一段中，首先是文王德能的描述，他的名聲上達於天，天的角色只是認同他，並給予文王天命。在《尚書·君奭》（44），有一段與此非常相似的文字，描述文王「知天威」，然後他「聞于上帝，惟時受有殷命哉」²⁹。在《尚書·大禹謨》

呂刑》（55），pp.579~598 述說「司政典獄」提昇了天的德行；王帝稱呼他們，連同政府其他的管理人，「天牧」。

²⁶ 「士女」出現於《尚書·武成》（31），p.314；在《尚書·泰誓中》（28），p.290「無辜」（普遍用法，指每一個無辜的人）；「師」見《尚書·武成》（31），p.314。

²⁷ 《尚書·皋陶謨》（4），p.74。

²⁸ 《尚書·康誥》（37），pp.383~385。

²⁹ 《尚書·君奭》（44），pp.480~482。

(3) 中談到禹的選擇時，也有近似的描述：

益曰：都，帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海，為天下君³⁰。

在這一篇另一處，益又對禹說：

惟德動天³¹。

第二種的反應是與惡相關的：這可概括地以下面的引文表達：

天討有罪³²。

在這類反應中，首先出現的是對王帝所作的惡的描寫，然後是天發出的懲罰，並改其天命。

在《尚書·酒誥》(38)中描寫殷的末代王帝嗜酒如命，及此所帶來的破壞性之後，文中如是說：

.....弗惟德馨香祀，登聞于天，誕惟民怨，庶羣自酒，腥聞在上，故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸，天非虐，惟民自速辜³³。

這個例子也包括了向天獻頌，與前述授予天命的情節有類似的格式。在結論的地方特別強調了天行動的原因：「天非虐，惟民自速辜」。

這兩種反應（委以天命和施以懲罰）的例子，同時在《尚書·召誥》(40)³⁴一篇中找到，文中解釋說「敬德」³⁵是「受

³⁰ 《尚書·大禹謨》，(3)，p.54。

³¹ 同上，p.65。

³² 《尚書·皋陶謨》，(4)，p.74。

³³ 《尚書·酒誥》，(38)，p.409。

³⁴ 《尚書·召誥》，(40)，pp.425~433。

天命」的結果，得到天的啓「迪」和「保」護；若「不敬德」即會「墮命」。另一例子出現於《尚書·伊訓》（13）：

古有夏先后，方懋厥德，罔有天災……其子孫弗率，皇天降災³⁶。

在上述指示中，他認為：

惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃³⁷。

最後一段引文的行動者為上帝，較早前我們已指出，很少例子是帝真正地頒佈天命，同樣地，帝或上帝施罰的例子也不多，不過，帝的角色似乎比天更被動。從上述各段引文中可發現，當善惡的謠言傳給帝後，行動的起源者卻是天。此外，祭獻的對象通常也是天，而不是上帝，這一點使上帝被動的角色更加顯明³⁸。

回頭討論天的被動性，**我們是否能由上述天的被動的例子，就能推論在委以天命和施以懲罰的行為中，天沒有主動的角色？**（不直接與此有關的其他類型的行為，稍後再討論）。事實上，有一些例子，天為了授天命，曾主動地搜尋賢人，也有一些例子，天毫無原由地降罰。

³⁵ 有關這詞又見陳錫勇，pp.84~85。

³⁶ 《尚書·伊訓》（13），pp.193~194。

³⁷ 同上，p.198；可與《尚書·湯誥》（12），p.186：「天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪」作比較。有關「不常」的意義，可見傅（1984），pp.60~64。

³⁸ 《尚書·舜典》（2），p.33：「肆類于上帝」；《尚書·泰誓上》（27），p.287：「類于上帝」（有關「類」，見Tien，pp.69~70）；《尚書·微子之命》（36），pp.378~379：「上帝時歆」。有關「天」，見《尚書·酒誥》（38），p.409：「弗惟得馨香祀，登聞于天」；《尚書·多方》（46），p.501：「惟典神天」〔比較傅（1984），p.66〕。

有三個例子是天主動尋求一個有德能的君主，《尚書：多方》（46）描述夏朝的君主因其敗壞的行為而失去天命並受罰時，「天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯」³⁹。在殷朝末代君主的時期也發生同樣的事，「天惟求爾多方」，只有周的君主照顧其臣民，並能「用德」。

天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方⁴⁰

在《尚書·咸有一德》（17）中，夏的王帝沒有德能，並壓迫百姓：

皇天弗保，監於萬方，啓迪有命，眷求一德，俾作神主，惟尹躬暨湯，咸有一德，可享天心，及天明命⁴¹

從這些章節中，可看出主動與被動之間的相互作用，主動的部分只出於尋求新王帝的時候，這個新王帝必須是有德能的人，才能承受天命。

此外，有三個例子是在沒有原由的境況中，天施以懲罰：

秋大熟未穫，大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐⁴²

在《尚書·大誥》（35）開始時：

天降于我家不少延⁴³

在《尚書·顧命》（50）金帝感覺到自己來日無多，說道：

³⁹ 《尚書·多方》（46），p.497。

⁴⁰ 同上，pp.501~502。

⁴¹ 《尚書·咸有一德》（17），pp.214~215；「監」比起《尚書·呂刑》（55），p.592的「上帝監民」有更積極的意思義，但因沒有馨香的德行，所以只有刑罰的惡臭。

⁴² 《尚書·金縢》（34），p.359。

⁴³ 《尚書·大誥》（35），p.362。

今天降疾⁴⁴

在第一處，天的反應被解釋為周公德能的象徵，「天乃雨，反風禾則盡起」。在最後一例中，不是歷史的敘述，而是王帝（有天命的人）自己的話，用來描述他自己或他的宮庭。第二個例子的焦點是，天決定把天命由殷收回，而賜給周，在此仍沒有向暴虐的王帝交待天的行動的理由，除了「殷小腆……知我國有疵，民不康」的事實外，整個事件好像是警告人要對天的律法保持忠誠。在第三個例子中，這個王帝「敬迓天威，嗣守文武大訓」，卻得了重病，他認為此病是上天降於他的，不過，後來他的兒子並未失去天命。一般認為這三個故事（今文篇）都與西周開國時的插曲相關，那時天還未成為王室的敵人。在這些事例中，縱使天的行為好像缺乏重要的理由來支持，但天並沒有被指控不公平或不仁慈⁴⁵。

6.4. 「天明」與「天畏」

在《尚書》中「天明畏」的解釋載於《尚書·皋陶謨》（4），我們較早前已提及過的引文：

天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威⁴⁶。

這裡包含了天的兩個互相聯繫的特點：天是「明」，而天也是「畏」。在另外兩處地方有類同的組合：（一）《尚書·大誥》（35）這樣記載：「天明畏」⁴⁷；（二）《尚書·多士》（42）：「惟我下民秉為，惟天明畏」⁴⁸。天這兩個特點似乎

⁴⁴ 《尚書·顧命》（50），p.548。

⁴⁵ 參傳，p.73；Eno（1990a），pp.24~27。

⁴⁶ 《尚書·皋陶謨》（4），p.74。

⁴⁷ 《尚書·大誥》（35），p.369。

⁴⁸ 《尚書·多士》（42），p.455。

與其兩個主要的角色有所關連：明與天命相關，畏則與懲罰相關。事實上，圍繞著這兩個特點與功能可建立一連串的模式。

我們已看過命或天與王帝的德行之間的關係，關於這個德行常以「明」來形容，而且王帝也是透過他的行為達至「明德」⁴⁹。有一點需要注意的是，有時候我們亦稱「明命」⁵⁰。另一字代表王帝之「明」為「顯」⁵¹，而且此字以類似的關連性與天相連⁵²。不管是「明」或「清」的觀念，我們並非停留在美學的模式，它也是知識的模式，因此王帝其中一個角色是要「瞭解」上天的任命，而最終的目的是要王帝堪當與天相「配」。在這一點上，也許有人會問天與王帝之間是否有情感的表達，因為天把天命交給王帝。其實，這情感的表達是很有限的，《尚書》只有在一句負面的句子中提及「愛」，或更好說是「關懷」：「天降喪于殷，罔愛于殷」⁵³。在另一例子中，天對人民表達

⁴⁹ 見《尚書·康誥》(37)，p.381：「惟乃丕顯考文王克明德慎罰」；《尚書·梓材》(39)，pp.417~418；《尚書·召誥》(40)，p.433；《尚書·多士》(42)，pp.456~457；《尚書·君奭》(44)，p.476；《尚書·多方》(46)，p.498；《尚書·君陳》(49)，p.539；《尚書·呂刑》(55)，p.593；《尚書·文侯之命》(56)，p.613。

⁵⁰ 《尚書·太甲上》(14)，p.199：「先王顧諟天之明命」；《尚書·咸有一德》(17)，p.215：「受天明命」。

⁵¹ 《尚書·文侯之命》(56)，p.613：「丕顯文武克慎明德」；在同一篇稍後的地方有 p.619：「用成爾顯德」；又見例於註 55；《尚書·酒誥》(38)，pp.407~408；《尚書·洛誥》(41)，p.443。

⁵² 《尚書·多方》(46)，p.497 (文中例子引於註 45)；《尚書·酒誥》(38)，p.407：「在昔段先哲王，迪畏天顯小民」；《尚書·多士》(42)，p.457：「罔顧于天顯民祗」。

⁵³ 《尚書·酒誥》(38)，p.409；另一處情感的表達可說是「斐忱」或由天賜予的「真誠的協助」，然而這裡並沒有個準確的翻譯，它可以如同 Kalgren 被翻譯成「天不可靠」〔《尚書·大誥》(35)，p.370, 373；《尚書·康誥》(37)，p.387：「天畏斐忱」；《尚

其慈愛（天惠民）⁵⁴，或其對人民的憐憫之情（哀）⁵⁵。一般比較常出現的模式是遙遙地「眷顧其訓令」（或降福給王帝『休』⁵⁶），或助佑王帝或人民⁵⁷。

天的另一個特點是其嚴厲或威權，這方面也可以找到一連串的例子，主要的字眼是「威」：它不只表達令人敬畏的威嚴，也包含懲罰之嚴厲，而且也是與王帝有關的，此字會出現在非常嚴厲的場境中⁵⁸，當一個王帝罔顧天命欺壓（作威）人民，其暴行會招來「天降威」⁵⁹。此外，王帝有其自由要不要表現出對天的敬畏⁶⁰。面對天的嚴厲，王帝其中一個回應的態度是「畏」：「永畏惟罰」⁶¹。除「畏」外，「嚴」⁶²、「敬」⁶³、

書·君奭》（44），p.475〕。

⁵⁴ 《尚書·泰誓上》（27），p.290。

⁵⁵ 《尚書·召誥》（40），p.426；以哀籲天；值得注意的是「心」一字只出現過兩次與上帝（《尚書·湯誥》（12），p.189）或天（《尚書·咸有一德》（17），p.215）有關。

⁵⁶ 例如《尚書·大誥》（35），p.369。

⁵⁷ 例如《尚書·君奭》（44），p.479（天命）；《尚書·湯誥》（12），p.188（人民）；以及「保」參見《尚書·咸有一德》（17），p.214。

⁵⁸ 《尚書·湯誥》（12），p.186；夏王滅德作威，以敷虐于爾萬方百姓；又見《尚書·泰誓下》（29），pp.295~296；《尚書·洪範》（32），p.334；《尚書·康誥》（37），p.395。

⁵⁹ 《尚書·大誥》（35），p.366；又見同上，p.364；《尚書·西伯戡黎》（25），p.271；《尚書·金縢》（34），p.300。

⁶⁰ 《尚書·湯誥》（12），p.187；《尚書·泰誓上》（27），p.285；《尚書·多士》（42），p.454。

⁶¹ 《尚書·呂刑》（55），p.610；又見《尚書·湯誓》（10），p.174；《尚書·酒誥》（38），p.406（見註58）。

⁶² 《尚書·呂刑》（55），p.604；具嚴天威。

⁶³ 《尚書·顧命》（50），p.545；在後之侗，敬迓天威；p.559；以敬忌天威；《尚書·泰誓上》（27），p.284；今商王受，弗敬上天，降災下民；又見《尚書·洛誥》（41），pp.437~438；《尚書·多士》（42），p.462；《尚書·呂刑》（55），p.600。

「恭」⁶⁴這幾個字皆用以表達這種態度。下面的引文是王帝的態度的最佳例子：

昔在殷王中宗，嚴恭寅畏，天命自度，制民祗懼⁶⁵

在這部分帶有情感的句子也是很有限的，最清楚的例子莫過於天表達其憤怒的句子：「天震怒」⁶⁶及「帝乃震怒」⁶⁷。

6.5 結論

在《尚書》的神學中，王帝不只是惟一與天有特權來往的人，他也是惟一與天能產生個人關係的人。在天與人民的來往中，人民往往是一個集合體，圍繞著天與王帝的關係發展為圓心。而且，面對賢人和惡人，天會作出反應給予天命或懲罰，在此，天最重要的特點是其可畏的威嚴。

⁶⁴ 《尚書·甘誓》(7)，p.153：「金子惟恭行天之罰」；類似的表達亦可見於《尚書·泰誓》(下)(29)，p.296：「恭行天罰」，以及《尚書·牧誓》(30)，p.304：「惟恭行天之罰」；又見《尚書·武成》(31)，p.313：「恭天成命」。

⁶⁵ 《尚書·無逸》(43)，p.466。

⁶⁶ 《尚書·泰誓上》(27)，p.285。

⁶⁷ 《尚書·洪範》(32)，p.323。

第七章 《詩經》

7.1 數字的分析

以下是檢視《詩經》的篇章後，統計出與「天」及「帝」有關詞彙的數目：

| | |
|--------|-----------|
| 天： 92 | 帝： 13 |
| 上天： 3 | 上帝： 19 |
| 皇天： 2 | 皇(矣)上帝： 3 |
| 昊天： 22 | 昊天上帝： 3 |
| 旻天： 3 | 上帝命： 5 |
| 蒼天： 8 | |
| 天命： 9 | |
| 天子： 22 | |
| 天下： 1 | |

《詩經》各章中所用有關「帝」和「天」詞字分析表(一)

| 章 編 號 | 章 名 | 帝 | 上 帝 | 皇 (矣) 上帝 | 皇 天 上帝 | 上 帝 命 | 天 | 上 天 | 皇 天 | 昊 天 | 旻 天 | 蒼 天 | 天 命 | 天 子 | 天 下 |
|-------------|--------|---|--------|----------------|--------------|-------------|----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 40 | 北門 | | | | | | 3 | | | | | | | | |
| 45 | 柏舟 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 47 | 君子偕老 | 1 | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 65 | 黍離 | | | | | | | | | | | 3 | | | |
| 118 | 綢繆 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 121 | 羔裘 | | | | | | | | | | | 3 | | | |
| 131 | 黃鳥 | | | | | | 3 | | | | | | | | |
| 155 | 鵲鵲 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 166 | 天保 | | | | | | 4 | | | | | | | | |
| 168 | 出車 | | | | | | | | | | | | | 2 | |
| 177 | 六月 | | | | | | | | | | | | | 1 | |
| 178 | 采芑 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 180 | 吉日 | | | | | | | | | | | | | 2 | |
| 184 | 鶴鳴 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 191 | 節南山 | | | | | | 1 | | | 5 | | | | 1 | |
| 192 | 正月 | | | 1 | | | 4 | | | | | | | | |
| 193 | 十月之交 | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | |
| 194 | 雨無正 | | | | | | 1 | | | 2 | 1 | | | 1 | |
| 195 | 小旻 | | | | | | | | | | 1 | | | | |
| 196 | 小宛 | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | |
| 197 | 小弁 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 198 | 巧言 | | | | | | | | | 3 | | | | | |
| 199 | 何人斯 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 200 | 巷伯 | | | | | | | | | | | 2 | | | |
| 202 | 蓼莪 | | | | | | | | | 1 | | | | | |
| 203 | 大東 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 204 | 四月 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 205 | 北山 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 207 | 小明 | | | | | | | 1 | | | | | | | |
| 210 | 信南山 | | | | | | 1 | 1 | | | | | | | |
| 小計(一) | | 1 | 0 | 1 | 0 | 0 | 33 | 2 | 0 | 11 | 2 | 8 | 2 | 7 | 0 |

《詩經》各章中所用有關「帝」和「天」詞字分析表(二)

| 章 編 號 | 章 名 | 帝 | 上 帝 | 皇 (矣) 上帝 | 皇 天 上帝 | 上 帝 命 | 天 | 上 天 | 皇 天 | 昊 天 | 旻 天 | 蒼 天 | 天 命 | 天 子 | 天 下 |
|-------------|--------|----|--------|----------------|--------------|-------------|----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 215 | 桑扈 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 222 | 采菽 | | | | | | | | | | | | | 4 | |
| 224 | 菀柳 | | 2 | | | | 1 | | | | | | | | |
| 229 | 白華 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 235 | 文王 | 1 | 2 | | | 1 | 2 | 1 | | | | | 2 | | |
| 236 | 大明 | | 2 | | | | 6 | | | | | | | | |
| 238 | 棧樸 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 239 | 旱麓 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 241 | 皇矣 | 8 | 1 | 2 | | | 1 | | | | | | | | 1 |
| 243 | 下武 | | | | | | 3 | | | | | | | | |
| 245 | 生民 | 1 | 2 | | | | | | | | | | | | |
| 247 | 既醉 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 249 | 假樂 | | | | | | 2 | | | | | | | 1 | |
| 252 | 卷阿 | | | | | | 1 | | | | | | | 1 | |
| 254 | 板 | | 1 | | | | 7 | | | 2 | | | | | |
| 255 | 蕩 | | 3 | | | | 3 | | | | | | | | |
| 256 | 抑 | | | | | | 1 | | 1 | 2 | | | | | |
| 257 | 桑柔 | | | | | | 3 | | | 1 | | | | | |
| 258 | 雲漢 | | 1 | | 3 | | 2 | | | 2 | | | | | |
| 259 | 崧高 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 260 | 烝民 | | | | | | 2 | | | | | | | 2 | |
| 262 | 江漢 | | | | | | | | | | | | | 3 | |
| 263 | 常武 | | | | | | | | | | | | | 2 | |
| 264 | 瞻卬 | | | | | | 4 | | | 2 | | | | | |
| 265 | 召旻 | | | | | | 2 | | | | 1 | | | | |
| 266 | 清廟 | | | | | | | | | | | | | | |
| 267 | 維天之命 | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | |
| 270 | 天作 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 271 | 昊天有成命 | | | | | | | | | 1 | | | | | |
| 272 | 我將 | | | | | | 2 | | | | | | | | |
| 小計(二) | | 10 | 14 | 2 | 3 | 1 | 50 | 1 | 1 | 10 | 1 | 0 | 3 | 13 | 1 |

《詩經》各章中所用有關「帝」和「天」詞字分析表(三)

| 章 編 號 | 章 名 | 帝 | 上 帝 | 皇 (矣) 上帝 | 皇 天 上帝 | 上 帝 命 | 天 | 上 天 | 皇 天 | 昊 天 | 旻 天 | 蒼 天 | 天 命 | 天 子 | 天 下 |
|-------------|--------|----|--------|----------------|--------------|-------------|----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 273 | 時邁 | | | | | | | | 1 | | | | | | |
| 274 | 執競 | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| 275 | 思文 | | | | | 1 | 1 | | | | | | | | |
| 276 | 臣工 | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| 282 | 潛 | | | | | | | | 1 | | | | | 1 | |
| 288 | 敬之 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 294 | 桓 | | | | | | 1 | | | | | | 1 | | |
| 296 | 般 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 300 | 閟宮 | 1 | 2 | | | | 2 | | | | | | | | |
| 302 | 烈祖 | | | | | | 1 | | | | | | | | |
| 303 | 玄鳥 | | | | | 1 | | | | | | | 1 | | |
| 304 | 長發 | 1 | 1 | | | 2 | 2 | | | | | | | 1 | |
| 305 | 殷武 | | | | | | | | | | | | 2 | | |
| 小計(三) | | 2 | 5 | 0 | 0 | 4 | 9 | 0 | 1 | 1 | 0 | 0 | 4 | 2 | 0 |
| 總計 | | 13 | 19 | 3 | 3 | 5 | 92 | 3 | 2 | 22 | 3 | 8 | 9 | 22 | 1 |

《詩經》中有七十三篇詩作(即總數的三分之一)與「天」或「上帝」有關¹，其中十七篇「天」很清楚是指「天空」的意思，其他有些是與天體有關的描述，有些則是在「天子」一詞出現²。

¹ 傳統上來說西周早期(公元前 1122~770 年；周頌：西周早期；大雅及小雅：西周中末期)較東周早期(公元前 770~256；魯頌、商頌)的詩作更多論及神的幅度。這部分的資料參考傅，pp.25~26。

² 「天」：《詩經·綢繆》(118)、《詩經·鷓鴣》(155)、《詩經·采芑》(178)、《詩經·小苑》(196)(+天子)、《詩經·四月》(204)、《詩經·北山》(205)、《詩經·旱麓》(239)、《詩經·假樂》(249)(+天子)、《詩經·卷阿》(252)(++天子)、《詩經·板》(254)；「天體」：《詩經·大東》(203)、

如同《尚書》一樣，《詩經》主要的觀念是「天」而非「上帝」，但在比例上《詩經》中的「上帝」較《尚書》多。《詩經》的「天」似乎與「上帝」有一種互換的對等地位，最清楚的例子莫如《詩經：文王》（235），在此詩中「天」「上天」「天命」「帝命」「上帝」同時出現。此外，「天」的前置詞有多種不同的變化，如「皇天」、「昊天」、「旻天」、「蒼天」、「皇（矣）上天」，以及在同一首詩中出現了三次的、最長的組合「昊天上帝」《詩經：雲漢》（258）³。

不過，《詩經》與《尚書》也有某些明顯的分別。

- (一)《詩經》包含「天子」概念的作品（共二十三首）較《尚書》（共七首）為多；
- (二)《詩經》中只有一次提及「天下」⁴，對「天道」則一次亦未提及⁵；
- (三)「天命」出現了七次，而「（上）帝」與「命」有五個不同的詞組⁶，可能是因為詩歌的文學類型之故，不似《尚書》所含的政治性和歷史性，所以「天命」一詞出現次數也較少；
- (四)《詩經》中的「帝」常有神祇的意味，而非指「君王」⁷。

《詩經·棫樸》（238）；「天子」：《詩經·出車》（168）、《詩經·六月》（177）、《詩經·小苑》（196）（+天）、《詩經·采芣》（222）、《詩經·假樂》（249）（+天）、《詩經·卷阿》（252）（+天）、《詩經·江漢》（262）、《詩經·常武》（263）。

³ 參照 Tien（p.50~51）所述，詩中採用「天」或「帝」或不同前置詞的「天」的標準，通常是根據該詩的韻律與音調而定。

⁴ 《詩經·皇矣》（241.5）。

⁵ 這是一個較晚出現的詞彙，參任繼愈，第三章。

⁶ 帝命：《詩經·文王》（235）、《詩經·思文》（275）、《詩經·玄鳥》（303）、《詩經·長發》（304）（二次）；「上帝任命」：《詩經·文王》（235）。

⁷ 又見 Tien，p.79。

7.2 天人關係

《詩經》的天人關係中也有三個角色：（一）天或帝；（二）君王；（三）人民。

在《詩經·皇矣》（241）中，三個角色同時出現，並顯示出不同的功能：帝尋覓一個君王來帶領及保護人民。

皇矣上帝……求民之莫……天立厥配……文王其德靡悔，既受地社⁸

分析《尚書》時，我們發現只有君王才可以與天建立個人關係，但在《詩經》中卻出現另一個模式，就是「哀怨詩」的文類，無名詩人如泣如訴地向天埋怨，有時是君王自己發出申訴⁹，但更多時候可能是王侯或大臣，悲嘆國家的不幸及上天降下的惡運。還有些詩的內容是較為個別性的，如一個無法殮葬雙親的兒子¹⁰，或是一個被休棄的皇后¹¹。然而，由於大部分的詩皆不具名，所以很難推斷出詩的脈絡和作者¹²。

《詩經》的天人關係有一些特別的性質，例如：

（一）作者向天埋怨，卻沒有表達出與天有何特別的關係，以下就是一個宦官哀訴的例子：

驕人好好，勞人草草，蒼天蒼天，視彼驕人，矜此勞人¹³

⁸ 《詩經·皇矣》（241, 5）；見另一例於《詩經·洞酌》（251），在那裡一個官員向皇帝說話。

⁹ 參見《詩經·雲漢》（258）。

¹⁰ 《詩經·蓼莪》（202）。

¹¹ 《詩經·白華》（229）。

¹² 以《詩經·何人斯》（199）為例，它的作者可能是蘇國的王子，敘述自己被暴國王子中傷的事情，它也可能是一名女子埋怨其不忠的情人（參 Kalgren, 1950, p.149）。

¹³ 《詩經·巷伯》（200）。

(二)作者對天所作的敘述性句子，例如天所發起的混亂或是天的無常，同樣沒有顯露出作者與天之間有何特別的關係：

浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬代四國。昊天疾威，弗慮弗圖，舍波有罪，既代其辜，若此無罪，淪胥以鋪¹⁴

(三)有很多詩是作者(他、她)身受天譴，有感而發而寫的，如一個本來有繼承權的王族之後，哀嘆自己受到貶抑，他曾說：「我獨于罹，何辜於天，我最伊何」¹⁵；在《詩經·桑柔》(257)作者亦這樣寫道：「逢天憚怒」¹⁶。

《詩經》有些例子很清楚地與《尚書》不同之處。其中一個例子是這樣的：君王以外的天人關係：因天的助佑后稷之母姜嫄得以懷孕，其胎被許為周族之祖¹⁷，後來后稷便「克配彼天」¹⁸。

7.3 被動的天

《尚書》中，天有兩個重要角色，即遣發命令給賢人，以

¹⁴ 《詩經·雨無正》(194)；又見《詩經·節南山》(191)；《詩經·正月》(192)；《詩經·小旻》(195)；《詩經·巧言》(198)；《詩經·苑柳》(224)；《詩經·瞻卬》(264)；《詩經·召旻》(265)。

¹⁵ 《詩經·小弁》(197.1)。

¹⁶ 《詩經·桑柔》(257.4)；另一個例子是《詩經·北門》(40)：「終窶且貧，莫知我艱，已焉哉，天實為之」。

¹⁷ 《詩經·板》(254)及《詩經·閟宮》(300)。

¹⁸ 《詩經·思文》(275)；另一例子在《詩經·君子偕老》(47)描述一名婦人與天的關係，這名王妃比擬成天及君王：「胡然而天也，胡然而帝也」；不過這是一個比較的關係而矣。

及懲罰惡人，它們同樣也在《詩經》中出現。在顯發命令給賢人方面，天仍是被動的位置，常與君王的德行有關，上面已提及過的《詩經·皇矣》（241）即為一例：

維此王季，帝度其心，貺其德音，其德克明，克明克類，克長克君，王此大邦，克順克比，比于文王，其德靡悔，既受帝祉，施于孫子¹⁹

然而，《詩經》中佔最多的卻是降罰的天，列舉數例如下：

波蒼蒼天，殲我夏人²⁰

天方薦瘥，喪亂弘多。昊天不弔，降此鞠，
昊天不惠，降此大戾²¹

天天是椽²²

浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉²³

悠悠昊天，曰父母且，無罪無辜，亂如此幪，昊天已威，予慎無罪，昊天泰幪，予慎無辜²⁴

天步艱難，之子不猶²⁵

¹⁹ 還有其他的例子如《詩經·下武》（243）、《詩經·既醉》（247）、《詩經·假樂》（249）、《詩經·執競》（274）、《詩經·長發》（304）。

²⁰ 《詩經·黃鳥》（131）。

²¹ 《詩經·節南山》（191）。

²² 《詩經·下武》（192, 13）。

²³ 《詩經·雨無正》（194, 1）。

²⁴ 《詩經·巧言》（198, 1）。

²⁵ 《詩經·白華》（229, 2）。

上帝板板，下民卒瘁……天之方難……天之方虐……
天之方憊²⁶

何辜今之人，天降喪亂，饑饉薦臻……旱既大甚……
後稷不克，上帝不臨，耗斁下土，寧丁我躬²⁷

瞻卬昊天，則不我惠，孔填不寧，降此大厲，邦靡
有定，士民其瘵，蠹賊蠹疾，靡有夷屈，罪罟不收，
靡有夷瘳。。。亂匪降自天，生自婦人，匪教匪誨，
時維婦寺。。。天何以刺，何神不富²⁸

在這裡我們發現一種新的懲罰方法，在《尚書》中懲罰有一種政治性的功能：天降罰于敗壞的君王，使天命得以產生改變，這也有人用來解釋周朝的出現。但在《詩經》中懲罰很少牽涉天命的改變，反多是一些無辜者的哀訴，他們往往不是罪魁禍首，卻要承受懲罰的磨難，有好幾首這樣的詩，它們可能是於西周滅亡後寫成，詩中所描寫的罪惡本源包括敗壞的君王²⁹、后妃及宦官³⁰，或是不忠的情人³¹。但在某些首詩中，受苦的原因並沒有清楚寫出來³²，作者只是對天發出埋怨。這造成不公義的天的由來，它是恐怖的、不公義的、盲目的。Robert Eno 曾正確地指出天的特點：

²⁶ 《詩經·板》（254）。

²⁷ 《詩經·雲漢》（258）。

²⁸ 《詩經·瞻卬》（264）；其他的例子包括《詩經·蕩》（255）（罪罰來自君主而非天）、《詩經·抑》（256）、《詩經·桑柔》（257）、《詩經·召旻》（265）。

²⁹ 《詩經·節南山》（191）。

³⁰ 《詩經·瞻卬》（264）。

³¹ 《詩經·白華》（229）。

³² 《詩經·雲漢》（258）。

「在這些詩作中，清楚地區分出何者為出于人的惡，何者為出于天的惡、殘害無辜者的紛亂。前者的惡自然應該把罪歸到人的頭上；若屬後者的情況，則應把罪歸于天。³³」

7.4 「天明」和「天畏」

一如在《尚書》，在《詩經》同樣可找到昭明的天和顯赫的天，例如《詩經·大明》（236）：

明明在下，赫赫在上，天難忱斯³⁴

天或帝常以「明」一字被形容：「明明上天」³⁵；「明昭上帝」³⁶。天（或帝）在世上尋找如同文王一樣，可與其相配的對象，這對象必須與文王一樣，亦能以「昭、顯、明」來形容的³⁷。在這部分，對於天與君王或人民的情感表達描寫很有限，且多是負面的敘述：

倬彼昊天，寧不我矜³⁸

瞻印昊天，則不我惠³⁹

上帝與君王有一個較親近的關係，可從這詩句中了解：「上

³³ Eno (1990a), p.27.

³⁴ 《詩經·大明》（236, 1）。

³⁵ 《詩經·小明》（207, 1）。

³⁶ 《詩經·臣工》（276），又見《詩經·抑》（256）。

³⁷ 《詩經·文王》（235）、《詩經·皇矣》（241），又見《詩經·思文》（275）。

³⁸ 《詩經·桑柔》（257, 1）。

³⁹ 《詩經·瞻印》（264, 1）。

帝臨女」⁴⁰；此外亦有詩表達上帝尊威顯赫的特質，如《詩經·皇矣》（241）：「皇矣上帝，臨下有赫」⁴¹。

天除了「昭、明」外，也是顯赫威嚴的，這個特點出現於幾首哀怨的詩作中，如：「昊天疾威」⁴²；也有更強烈的表達，如「怒」⁴³。而人民或君王對「天威」、「天怒」的反應是，如同《尚書》中一畏、怕、敬：

我其夙夜，畏天之威，于時保之⁴⁴
維此文王，小心翼翼，昭事上帝⁴⁵

《詩經·板》（254）中包含了天的兩個特點，以及人們的反應：

敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，五敢馳驅，昊天
白明，及爾出王，昊天白旦，及爾游衍⁴⁶

此外，我們要指出天一個嶄新的特點：上天的行動是沒有聲音也沒有氣味，「上天之載，無聲無臭」⁴⁷。由於《尚書》中的天從未發言，而《詩經》中的天亦只會一次直接與文王說話⁴⁸，所以這一點是值得肯定的。

⁴⁰ 《詩經·大明》（236, 7）、《詩經·閟宮》（300, 7）。

⁴¹ 《詩經·皇矣》（241, 1）。

⁴² 《詩經·雨無正》（194）、《詩經·小旻》（195）、《詩經·巧言》（198）、《詩經·蕩》（255）、《詩經·召旻》（265）。

⁴³ 《詩經·桑柔》（257, 4）。

⁴⁴ 《詩經·我將》（272），又見《詩經·雨無正》（194）及《詩經·何人斯》（199）：「不畏于天」。

⁴⁵ 《詩經·大明》（236, 3）。

⁴⁶ 《詩經·板》（254, 8）。

⁴⁷ 《詩經·文王》（235, 7）。

⁴⁸ 《詩經·皇矣》（241, 5）：「帝謂文王」。

7.5 結論

在《詩經》這部分的討論中，可以發現它的神學思想與《尚書》非常相似，不論是三個角色之間（天、君王、人民）的關係，或是這關係的內容。不過在哀怨詩中出現了新的原素，即不經由君王，而是人民直接向天表達他們的泣訴，而天在這類詩作中的形象，尤為嚴厲可怕。

第八章 《論語》

8.1 數字的分析

| | |
|-----|----|
| 天： | 20 |
| 天道： | 1 |
| 天命： | 3 |
| 天下： | 23 |
| 天子： | 2 |
| 帝： | 3 |

從上述的數字中，可以發現《論語》裡「天」和「帝」出現得並不多，而有幾點是需要特別注意的：（一）「上帝」一詞完全沒有出現；（二）「帝」僅有的三處皆出於《論語·堯曰》（XX, 1），而這篇卻被學者疑是引自《尚書》¹。這種種

¹ 與《尚書·湯誥》（12），pp.187~189：不同的地方主要在於對「帝」一詞的運用：《論語》用「皇皇后帝」而《湯誥》用「上天神后」；《論語》中第二個「帝」在《湯誥》找不到；而第三個「帝」《湯誥》

似乎指出，「天」在《論語》寫成的時期（周朝後期）是一個主要的詞，「天」往往不須任何前置詞（如上天、皇天）；（三）「天下」一詞很少用於《尚書》及《詩經》，卻在《論語》中成爲一個普遍形容宇宙或王國的詞語。

基於「天」的詞彙不多，所以造成整體分析上的困難，雖然如此，《論語》有些趨向仍是非常明顯的。如同《尚書》和《詩經》的分析，我們繼續把焦點集中於天人關係上，這個方法在《論語》中尤其有用，因爲《論語》對「天」與人世間關係的旨趣遠較對「天」本身的旨趣來得濃厚²。

8.2 天人關係

在《尚書》和《詩經》中的天人關係有三個角色：（1）天或帝；（2）君主；（3）人民。在《論語》中這關係有頗大的改變，針對天的觀念而言，《論語》最大的突破就是建立了天與個人（非君主或其代表）的關係。雖然《論語》寫作的年代不可考，現有的文本甚至可能不是最原始的版本，但它無疑反映了戰國時代作品的突破。

君主與天之間的特權關係，在《論語》中仍是存在的，三處出現在同一個段落中的「帝」都指出這樣的關係。而二十次出現的「天」及三次出現的「天命」，只有三處直接指陳天與君主（堯或舜）的關係³。其他兩處則是天與文帝的關係，及天

用「上帝」。

² 參見傅（1984），p.134。

³ 《論語·泰伯》（VIII, 19）：「子曰：大哉，堯之爲君也。巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。」

《論語·堯曰》（XX, 1）：「堯曰：咨，爾舜天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」

與孔子的關連：天保存了文帝的風骨，讓它展露在孔子身上⁴。

天與孔子的關係才是《論語》中主要的天人關係方式，這關係的性質與君主和天之間的關係是不同的。

天與孔子的天人關係中有好幾種形式。第一種形式是類似《詩經》中的哀歌，《詩經》的作者大部分為匿名詩人，而《論語》中發出哀嘆者則為孔子，「天厭之」⁵或「顏淵死，子曰：『噫，天喪予；天喪予。』」⁶。第二個哀嘆明顯是天與個人的新關係，而不是天與統治者的關係。另一方面，在這兩個例子中，可以同時發現一個可怕好罰的天，這種天的形象與《詩經》頗為近似。

在哀歌形式中，還有兩個孔子的哀嘆可以提出來討論：「欺天乎」⁷，以及「不怨天」⁸，此二處呈現出人對天的反應，並在個人身上產生個別性的效果；另一處「天何言哉」⁹也表達出這樣的個別性，這不是一般的哀號，而是孔子把自己與天作對照：如同四季的更替，在天的默許下萬物生長，孔子也喜歡如同天一般沉默。這種無語的天的觀念在《詩經》中已出現過，而《論語》中較《詩經》不相同的是，這裡是個人，而非一個君主，與天相對照。

然而，天與孔子的關係還有更特別的地方，孔子稱自己「天

⁴ 《論語·子罕》（IX, 5）；對本段中「文」的詮釋我們採取 Eno，pp.84-85。

⁵ 《論語·雍也》（VI, 26）（兩次）。

⁶ 《論語·先進》（XI, 9）。

⁷ 《論語·子罕》（IX, 11）。

⁸ 《論語·憲問》（XIV, 35）。

⁹ 《論語·子張》（XIX, 25）。

生德於予」¹⁰，而且「知我者其天乎」¹¹。孔子的弟子也指出孔子與天這樣的獨特關係，「天將以夫子為木鐸」¹²、「固天縱之將聖」¹³。

這些句子與《尚書》和《詩經》中天人關係的不同，是非常值得我們注意的重要地方。我們從來不會在這些典籍中找到一處是天選擇一個普通人，而非一個君主（譬如說讓他成為木鐸），而且也不會找到天在君主以外的人身上「生」德行。在《尚書》裡唯一的例子中，藉天「生」的觀念，清楚地指出人民（集體性）和有智慧的統治者（個人）的差異：「惟天生民有欲，無主乃亂；惟天生聰明時乂」¹⁴。這個比較又帶出另外兩個重點。第一，在《尚書》及《詩經》中，天命只授與一個已有德行的君主，它是一種反應。這本段中，天在孔子身上產生德行，卻沒有在一個反應的脈絡中¹⁵；孔子沒有得到天命，卻得到德行本身。第二，在以前討論過的典籍中，天命的基本觀念很清楚包括君主對人民的統治，但《論語》中天命卻沒有任何與人民的關係，也就是，說天與孔子的關係並未與人民連上關係。

這個新關係也可從孔子對這關係的反應來瞭解，「五十而知天命」¹⁶。再一次的，我們不會在《尚書》或《詩經》中找到任何一處是個人而非一君主瞭解天命。以前只有君主才「知」

¹⁰ 《論語·述而》（VII, 23）。

¹¹ 《論語·憲問》（XIV, 35）。

¹² 《論語·八佾》（VIII, 24）。

¹³ 《論語·子罕》（IX, 6）。

¹⁴ 《尚書·仲虺之誥》（11），p177~178。

¹⁵ 《論語》中反應的天只出現在與君主相關的篇幅，而在《論語·雍也》（VI, 28）：「予所否者，天厭之，天厭之。」

¹⁶ 《論語·為政》（II, 4）。

天，但在此篇中有一種個人化的天命觀念，這詞不再僅有政治性的意義，它成爲一種個人性的法令，甚至一種個人性的使命¹⁷。

除此之外，這個人性的法令並不只是屬於孔子的，「君子有三畏，畏天命……」，而小人則相反，「小人不知天命而不畏也」¹⁸。這裡給了我們一個對人的新的觀念，不只君主是「君子」，有教養的人也是，因此造成在《孟子》中有一完全發展的天（以及天命）的觀念。在天人關係中很少以「明」的觀念形容天，「明」一字的出現從來沒有與天產生任何關連。人的態度常是「畏」，當天在個人法令中與人越接近時，天人的直接關係自然越形疏遠。

對於耳熟能詳的名句：「獲罪於天，無所禱也」¹⁹，我們應把它放在這個新關係的脈絡中來詮釋。若我們可以《尚書》或《詩經》中傳統的觀點來看天，「罪」指的可能是君主對人民所犯的罪，因而觸怒了天，因此他便失去了禱告的對象，而且他將會受到懲罰。問題的脈絡自然而傾向這個方向。然而，在這裡孔子回答衛國大臣王孫賈的問題，並因而接近衛國的君主，照這裡的句子來看，「獲罪於天」的人並非只侷限於君主一人而已。以《論語》較廣的脈絡來講，它可應用到一般的人身上。

¹⁷ 參見傅， pp.135, 140；「天命」和「天」有可能不同的地方，可參考 Hall & Ames， p.211 ff。

¹⁸ 《論語·季氏》（ XVI, 8 ）。

¹⁹ 《論語·八佾》（ III, 13 ）。

8.3 結論

《論語》中沒有對天明確的描述，相關於天的部分也不多，但有一個新的向度明顯地在《論語》中出現：孔子與天有一特別的、個人的關係，任何有德行的人都可能與天建立這關係，而隨著這種個人化過程而來的，卻是天人之間愈來愈大的距離。

第九章 《孟子》

9.1 數字的分析

| | |
|-----|-----|
| 天： | 78 |
| 天道： | 1 |
| 天命： | 3 |
| 天下： | 173 |
| 天子： | 35 |
| 旻天： | 2 |
| 上帝： | 3 |

這些數字顯示出一些相關的特性。與《論語》相較，「天」出現的次數比較多，不過限於兩者的篇幅頗有出入，所以亦不用過於高估這個出現次數的意義。而且其中 25 個「天」集中在三個段落中出現（V A, 5~7）。有些部份與《論語》有平行之處：「天下」與「天子」使用次數之多，指出了這些表達法是

成書時期的慣用語。「天命」只出現一次（引自《詩經》¹），「命」多半以一個個別的詞出現。我們也應該特別注意的是，「天」甚少冠上前置詞來使用（出現兩次的「旻天」都應該是引自《尚書》的²）。最後，我們來看「上帝」一詞，它被嚴重地刪減了：三個出現的地方中有兩處分別是引自《尚書》³和《詩經》⁴的。「帝」從沒有以至高上帝的意思出現，它只有君主之意。這似乎是跟隨《論語》對「天」一字慣用的傳統而來的。在進一步的討論中，我們會發現《孟子》大量引用《尚書》和《詩經》的材料，這解釋了天這觀念在《孟子》中的歷史背景和基礎，然其中又多加了新的詮釋⁵。

9.2 天人關係

我們可以說《孟子》中的天人關係有兩個趨勢：依循《尚書》和《詩經》的脈絡，天在政治理論中有其特別的位置；另一方面，天亦與只在《論語》才開始出現的人的理論有關。

天人關係中的三個角色，天、君主、人民，如同在《尚書》和《詩經》一樣，也出現於《孟子》。有十二處論及天與上帝的地方，來自《尚書》和《詩經》的引文，幾乎全部都是在描述三者的關係。「天」在政治上的意義與前面兩種古籍所表達的頗為一致：君主是天吏⁶，受命於天，治理人民。例如在《孟子·梁惠王上》（I B, 3）中，孟子就引用過兩段古書的話來忠告齊宣王：

¹ 《孟子·離婁上》（VI A, 8）=《詩經·文王》（235, 4）。

² 《孟子·萬章上》（V A, 1）；參見《尚書·大禹謨》（3），p.66。

³ 《孟子·梁惠王下》（I B, 3）；參見《泰誓上》（27），p.286。

⁴ 《孟子·離婁上》（VI A, 8）=《詩經·文王》（235, 4）。

⁵ 參見傅（1984），p.152。

⁶ 《孟子·公孫丑上》（II A, 5）；《孟子·公孫丑下》（II B, 8）。

「詩云⁷：『畏天之威，于時保之』...尚書⁸云：
『天降下民，作之君，作之師，惟曰，其助
上帝，寵之四方，有罪無罪，惟我在，天下
曷敢有越厥志。』⁹」

引文與原文之間有一些微小的差異，或是在詞句上有些修正。《孟子》的政治哲學中，人民負有越來越重要的角色，這一點也反映於他與天的關係中（在三次甚至稱為「天民」¹⁰）。《孟子》不只強調天「為人民」設立君主和教師¹¹，人民也可以君主任命的人選中，扮演一角。

《孟子·萬章上》（V A, 5）（天出現了15次）非常清楚地顯示這個向度，孟子在這裡用自己的方法詮釋帝堯和帝舜兩位賢君的承襲¹²，他們特意採用禪讓制度，而不採世襲制。在這一章中弟子萬章向孟子詢問這樣的繼承，孟子回答說：帝位的承襲並非依賴於統治者一時之念，而是在於天，萬章聽後繼續問：「天與之者，諄諄然命之乎」。具體的意思是甚麼，孟子答曰：「否，天不言，以行與事，示之而已矣」。由此可見，孟子似乎不想任意將王位的傳承解釋為「命」，這可能也是「天命」一詞只出現了一次的的原因。在以下的描述中，我們可以觀察到「天」的角色被削弱了，孟子解釋統治者傳位給指

⁷ 《詩經·我將》（272）。

⁸ 《尚書·泰誓上》（27），p.286（版本略有不同）。

⁹ 《孟子·梁惠王下》（I B, 3）；又見《孟子·公孫丑下》（II A, 4）；
《孟子·婁離上》（IV A, 1）；《孟子·婁離上》（IV A, 8）；《孟
子·萬章上》（V A, 7）；《孟子·告子上》（VI A, 6）。

¹⁰ 《孟子·萬章上》（V A, 7）；《孟子·萬章下》（V B, 1）；《孟
子·盡心上》（VII A, 19）。

¹¹ 《孟子·梁惠王下》（I B, 3），引自《尚書·泰誓上》（27），
p.286。

¹² 參見 Eno，p.104~105。

定的繼承人之前，這個繼承人必須得到天和人民的認同。在《尚書》中，天對有德行的人有反應，對他委以天命；在《孟子》中，我們很難得找到一個天的行動：天受之。而且，在前面的例子中〔包括《孟子·告子上》（VA, 6）〕，人民似乎佔有很重要的地位，更重要的是，人民跟隨指定的繼位人，而非君主〔在天給他王位之前（天與之）〕的兒子。最後，整段文字都是《尚書》中這句子的詮釋：「天視自我民視，天聽自我民聽」¹³。在《尚書》的脈絡中，這句子似乎是在天與統治者的關係中，表達出天的行動是透過它從人民中的所見所聞來行動的，天的意願越來越趨向與人民的共識相一致¹⁴。如同 Eno 所正確指出的，天在說明式上已消失了¹⁵。

然而，在《孟子》中卻不易找到一致性的理論，以下的例子中，天又被賦予較主動的角色：

舜發於畎畝之中……故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨……所以動心忍性，曾益其所不能¹⁶。

天如此地考驗未來的君主，在《尚書》或《詩經》中是前所未有的，而在《論語》中亦不算是很普遍的看法。

天的行動性的減少，也可從它作為一個施罰者的角色來探討。在《孟子》中，這方面的原因主要是來自對《尚書》和《詩經》的引文，但並不是絕對的原因。賞與罰是否是一個自發性的反應，越來越是一個疑問，其中人佔有重要的角色。以下的

¹³ 《尚書·泰誓中》（28），p.292；又見《尚書·皋陶謨》（4），p.74。

¹⁴ 又見 Hall and Ames，p.203。

¹⁵ Eno，p.105。

¹⁶ 《孟子·告子下》（VI B, 15）。

段落顯示出《孟子》的選擇和詮釋古籍中的文字，乃為強調人對其生命中的災難和幸福時，所應負的責任：

禍福無不自己求之者。詩云¹⁷：「永言配命」，
自求多福。太甲（引自《尚書》¹⁸）曰：「天
作孽，猶可違，自作孽，不可活¹⁹。」

逃避上天降災的可能性，很清楚地不是《尚書》中主要的格式，但是《孟子》中兩次引用，卻用來解釋人對自己的行為應有的責任。天被削弱為描述政治實體，亦出現在下面一段中：

天下有道，小德沒大德，小賢沒大賢，天下
無道，小沒大，弱沒強，斯二者，天也。順
天者存，逆天者亡²⁰。

在這一段中，《孟子》並非要呈現一種神學理論，而是一種政治理論，在這政治理論中，天有其地位。

統治者對天的反應亦顯示出一個類似於《尚書》模式，雖然略有些許的改動。《孟子》同樣使用「畏」的觀念，但它同時介紹了「樂天」的概念：

以大事小者，樂天者也。以小事大者，畏天
者也，樂天者，保天下，畏天者，保其國。
詩云²¹：畏天之威，于時保之²²。

由此可知，要從這些段落中研究出一個「天」的一致性理

¹⁷ 《詩經·文王》（235）；亦引自《孟子·離婁上》（IV A, 4）。

¹⁸ 《尚書·泰誓中》（28），p.207；亦引自《孟子·離婁上》（IV A, 8）。

¹⁹ 《孟子·公孫丑上》（II A, 4）。

²⁰ 《孟子·離婁上》（IV A, 7）。

²¹ 《詩經·我將》（272）。

²² 《孟子·梁惠王下》（I B, 8）。

論，是非常困難的，在 Eno 的眼中，這樣的嘗試可能會誤會它們的含意，所得的結論，也可能是一些互相衝突的概念組成的不像樣的集合。這些段落最耐人尋味的，準確地說，恐怕是它們沒有受控於任何天的理論，天對孟子的政治觀念貢獻不大，倒不如把它視作一個幫助孟子表達他那些觀念的詞彙²³。

在《孟子》中，天的觀念的第二個向度，與孟子的「人的理論」有關，它於某個程度上可說是《論語》的延伸，與《論語》最大的不同是，天與孟子個人並沒有特別的關係，天並不是孟子使命的根源，天沒有如同一具木鐸般用他，讓他成爲一個聖人，對他授以賢德。我們只能找到一處孟子自身的描述（有點宿命的意味）：「不遇階侯，天也」²⁴。因著缺乏對孟子（甚至孔子）個人命運的描寫，《孟子》便普遍化了這個觀念²⁵。

不是只有帝王，而是每一個君子與天都有一個關係，這樣的延伸的意義，是《論語》更往前一步的發展。關於至高的人，它這麼說：「君子不怨天，不尤人」²⁶。（在《論語》中，孔子本人「不怨天」）。君子有三件快樂的事情（君子有三樂），其中第二件就是「仰不愧於天，俯不忤於人」²⁷。這兩個例子說明了君子對天所採取的態度。

孟子清楚地超越《論語》的地方，是把天與人心及人性連在一起。在第七篇開始時，即已很清楚地建立了這個關連：

²³ Eno, p.106。

²⁴ 《孟子·梁惠王下》（I B, 16）。

²⁵ 參見傅（1984），p.152。

²⁶ 《孟子·公孫丑下》（II B, 13），這裡的脈絡也進入宿命的方向（相較於 Eno, p.125）。

²⁷ 《孟子·盡心上》（VII A, 20）。

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。
存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，
修身以俟之，所以立命也²⁸。

基於這個句子的寓意深遠，也因為我們今日的詮釋深受宋明理學的影響，所以不容易重新發現它原先的意義。然而，以關係而言，我們會注意到這些句子中的主體，是一個能夠「知」天、「事」天、「立」命的人；而且，我們可以發現在這些句子中，賦予每一個人「個人性的使命」的基礎²⁹，它們不只肯定了個人與天的關係，更開啓了通向更大的、內在於人之內的道路。

天人（非人民，而是個人）關係的內在性，天明顯地出現在幾個段落中，反映了孟子人學的一個新發展：「耳目之官」和「心之官」這些能夠「思」想的，都是由天給予人的³⁰，生來自有的「才」能也是由天賜給人的³¹。但是，《孟子》最突出的地方，是把人的德行歸屬於天，這個理論清楚地鋪陳在孟子區分「天爵」和「人爵」的一個大段落中：

有天爵者，有人爵者，仁義忠信樂善不倦，
此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人，
修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵，
以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之
甚者也。終亦必亡而已矣³²。

相較於《尚書》、《詩經》，甚至《論語》，《孟子》把

²⁸ 《孟子·盡心上》（VII A, 1）。

²⁹ 參見 Eno, p.124 ff.; 進一步的發展在《孟子·盡心上》（VII A, 2）。

³⁰ 《孟子·告子上》（VI A, 15）。

³¹ 《孟子·告子上》（VI A, 7）。

³² 《孟子·告子上》（VI A, 16）。

這些價值歸屬於天，實在是一大突破，這指出天的觀念之內化於人。我們也可以從下一段中觀察人的角色：人應善修天爵；我們也可以加上在孟子眼中，那麼多不同的德行，「仁」是「天之尊爵也。人之安宅也」³³。最後，「誠」德也與天有關係，雖然所描述的句子很短：「誠者，天之道也，思誠者，人之道也」³⁴。

9.3 結論

在《孟子》中不易找到一致的天的理論，大體上來說，在孟子的政治理論中，天仍佔有它的位置，而人民的角色卻是大幅度地提高，天的反應則是越來越自動化。以天在孟子的人學中的重要性而論，它不單是越來越普遍化、個人化，更是越來越內在化。

³³ 《孟子·公孫丑上》（II A, 7）。

³⁴ 《孟子·婁離上》（IV A, 13）。

第十章 經典與《帝天考》

在本書的第二部分我們嘗試分析《尚書》、《詩經》、《論語》、《孟子》中的天人關係，所集中的問題在「誰與天發生接觸」、「他們屬於何種關係」。基於我們的研究強調關係性問題，因而能警覺地避免涉入人神同形論、超越性、普遍存在性等問題，這類問題已被很多學者研究過。

作為結論，本章希望把研究的結果放在一個較寬廣的視野上，以奧托（Rudolf Otto）和愛肋亞德（Mircea Eliade）所做的研究相對照，也會把我們對《帝天考》的研究與第二部分結論的文本互相比較。

10.1 中國的天神

在《神聖觀念》¹（*Idea of the Holy*）一書中，奧托區分了「可畏」（令人恐懼的奧秘，*mysterium tremendum*）與「可親」（令人著迷的奧秘，*mysterium fascinosum*）二部分。就觀念上講，奧托指出「奧秘」（某些時候是完全相異於我們的

¹ 參見 Otto，chap. 4：“Mysterium Tremendum”。

他者)只透露出某物是隱藏的、深遠的，而且超越觀念和理解，異於尋常。但它並沒有積極地界定該物在性質方面的特點，雖然它在字面上的表達是負面的，它的意義是絕對強烈正面的，這純粹的正面意義，可以從它在我們心中所引起的感覺體驗到。

人類經驗神聖後的反應，奧托分為「可畏」與「可親」兩種，拉丁語「tremor」一詞本身僅為由害怕自然而然產生的情感，但此詞在奧托的運用中含有一種特別的情緒反應，完全有別於害怕。在英語中最能代表它的字是「敬畏」(awe)，此字蘊含「絕對不可接近」之意。後來加於此字的原素包括威能、權力、以及由「尊威」(majestas / majesty)一詞所引伸出來的「絕對的壓倒性」。然而，奧秘同時有另一個面向，在另一個面向中，它自身表達了一種獨有的吸引力與「可親」的特質，愛、慈悲、憐憫、安慰皆屬於這種可親的經驗。

當我們面對這樣的分析結果時，很容易會以為得出的結論就是，我們分析的作品中「可畏」就是神祇的主要特點，無疑《尚書》中確是如此，天與人有著遙遠的距離，天與君主的溝通必須透過「命令」，而不是透過個人的或情感的溝通，天被動多於主動，天雖有「明」的含意，仍產生令人「害怕與敬畏」的意思。《詩經》中並不是只提出一個類似於《尚書》中對天的觀念而已，在一些哀怨的詩歌中這個觀念更使天加重為一個可怕的、不公的、盲目的形象。《論語》則指出了一個新的向度，在孔子身上，天與人之間似乎有一個頗為親近的關係，但這仍不足以稱為一個吸引人的天，責罰和可怕的天依然佔有優勢，召叫德行高潔的人處於天命的敬畏中強調了這個方向。最後，《孟子》中，天默默不語仍處於被動，只有「喜樂」的人才能領會天，孟子描寫天與人心的連繫，指出了吸引人的天的可能性，但敬畏的態度仍沒有減少。

愛肋亞德對於「天及天神」² (sky and sky gods) 的分析中，在這些神祇身上投射出更多的亮光，我們贊同愛肋亞德把「天」分類為「天神」(sky god)，他堅稱在我們觀察天的神聖形象之前，必須以此掌握天的宗教重要性，在任何宗教價值仍未加諸於天之前，天已顯示出其超越性，「象徵」了超越、力量、永恆不變。天之所以出現，因為祂崇高、無限、堅定、有力。高高在上這個事實，意味著擁有權力(在宗教意識上)，因為這樣便充滿了神聖感。祂的超越性象徵意義來自於祂無限的崇高，「至高」自然地成為神格的屬性。根據愛肋亞德的分析很難明確地說出天的宗教性神聖何時被擬人化，天的神格何時顯示出來，或何時取代了天的神聖性。我們可以肯定的是，諸天神通常都是至高的神祇，因此祂們的宗教性神聖亦是天的宗教性神聖，而且我們可以稱衆天神的歷史，大部分是「力量」、「創造」、「法律」、「威權」等觀念的歷史。

愛肋亞德大部分的理論可應用於我們所分析的四本經典古書中之天神³，這些神的名字很值得我們注意，「天」一字原意可能有「偉大」的意思，另一字用來強調天的威權就是「帝」，有時更會稱為「上帝」、「上天」，其前置詞包括「皇」、「昊」，以及最完整的組合「皇天上帝」，都指出了中國天神的至高無上。以祂們的呈現來看，我們較少注意到「上帝」與「天」融合的歷史過程，就算我們指出了祂們之間不同的地方，特別在《尚書》和《詩經》中，祂們總地來說，是可以互換的，這也出現在祂們傾向天神威權的宗教性神聖。祂們顯示出宇宙的韻律和秩序，揭示天控制了宇宙的秩序，天是一個有力的神、全

² 參見 Eliade, chap. 2: "Sky and sky gods", 特別是 pp.38-40; 又見 Eliade (1987)。

³ 又見 Eliade, p.62-63, p.94(參考 Granet); 參見 Granet, p.64ff。

能全知、頒佈法令。中國天神亦持有天神中另一特點：被動性，這一點已表現於《尚書》中天的反應性態度中，在《孟子》中則更為明顯。

我們也可以把中國天神的「歷史」和其他天神的「歷史」加以比較。我們會發現至高存有和衆天神的歷史中有一個現象，對人類宗教歷史具極大的重要性；這些神祇都有自祭典中隱身的傾向，這就是愛肋亞德所說的「悠閒的神」⁴（*deus otiosus*），祂們從不扮演領導者的角色，反而成為很有距離的樣子，並且被別的宗教力量所取代：祖先崇拜、大自然的精靈崇拜。

中國天神似乎是這個演變的例外，愛肋亞德自己注意到少數的天神在人們的宗教生活中保持著祂們的地位，或甚至因為同時有統治神的樣子而加強其地位⁵。在神殿中被供奉的神祇，多能保有其崇高性，在這些神祇中，愛肋亞德分類中「天」和附屬於一神革命的神（例如雅威）。在中國歷史中，「天」的確保持了祂的至高性，祂似乎是最高的神，負責宇宙的秩序和王朝的更迭，但中國的天神仍持有「悠閒的神」的某些特點，來自原始的科層秩序：天—君王—人民。開始的時候，天與人民的距離是非常遙遠的，後來在歷史中這個距離一直保留著，甚至加深，除了祖先崇拜外，人民的禱告要透過一系列的中介神（包括佛教及道教的神），天並不是消失了，祂仍在，只是很遙遠、很被動，只有君主透過（每年的）祭祠保有他與天直接的、個人的關係，人民不能進入與天直接的溝通，若他們可以的話，也是集體性的（例如在某些道教的儀式中）。在我們所研究的經典中顯示了這個演變的某些面向，在《尚書》和《詩

⁴ 參見 Eliade，p.46ff；p.109。

⁵ 參見 Eliade，p.110~111。

經》中，不難把「上帝」或「天」詮釋為神人同形的存有，但在《論語》和《孟子》中則不易，因為它們描述的「上帝」（二者中最能表達神人同形的概念）多隱藏起來了。

然而，《論語》和《孟子》也表達了一種天人互相親近的看法，從天的法令到個人性的法令這個過程中，這一點尤為真確。但是，這個人格化或內心化的過程卻伴隨著一個天人之間遙遠的距離，天越來越趨近「自然」或「命運」，天默默不語，而在個人性的回應中，任何宗教儀式都沒有（沒有個人向天舉行的祭祠）。如同偶然發生在其他天神的情況一樣，無所不在、充滿智慧、被動的中國天神在形上有其新的意味，而且神成了自然秩序和道德法律的顯現；「神聖者」被「觀念」所取代，宗教經驗（在大部分天神的例子中已相當貧乏）被理論瞭解或哲學所取代⁶。這種傾向出現於《論語》和《孟子》，隨後在宋代對這些經典的詮釋中，有更豐富的發展，例如朱熹以「天」等同於「理」就是一例。

10.2 有力的天主

現在到了適當的時機，讓我們把第二部分的分析與嚴謨的《帝天考》作一比較，然而，若以現在的分析作為評估嚴謨作品的基礎，是頗不公平的，不只是因為我們不能投射二十世紀的研究於十七世紀背景頗為不同的文本，也是因為現在的研究沒有辦法呈現出在中國古書中「天」和「上帝」的完整觀念，正如前面所述，我們只採取了一個向度的研究，這個方向應該以其他人的分析，如傅、Eno、Tien 來補充，我們仍會嘗試作一些小小的比較，使大家更能欣賞到嚴謨作品獨特之處。

第一個重要的因素是嚴謨大部分的引文來自《尚書》（33

⁶ 參見 Eliade，p.110。

條)及《詩經》(26條),而自四書的引文卻少得多(《論語》:2;《中庸》:1;《孟子》:3)。這一點深刻影響了他分析中所呈現的天主的觀念。事實上,《尚書》和《詩經》中個人性的神人同形之神的觀念,比傳教士所表達的,更適當地呈現出基督宗教中的天主。《論語》或《孟子》提出一個更遙遠的天,那「天」更好詮釋為命運或自然,而且這兩本作品中「天」的觀念常附屬於宋代學者如朱熹的註釋,他們是嚴謨明顯反對的。

嚴謨作品所呈現的整體的天主是一個有力的天主:偉大、威嚴、浩瀚、全能、無所不在、賞善罰惡。人類的反應是懷著敬畏的心、謹慎而虔誠,警覺到跟隨天主的就會成為聖人、賢人,那些背逆天主的人就會成為卑鄙的人,很明顯的主要的向度是「可畏」,這一點毫不奇怪,它不僅很符合在《尚書》和《詩經》中天及上帝的主要形象,它亦相應於傳教士所呈現的天主的形象,而且在它被寫的反應中,它也受到一個相對的詞的影響,為了證明這些觀念相等於至高的神「上主」,嚴謨必須顯示出「上帝」和「天」的超越性。

不過若只把嚴謨的天主等同於「可畏」,那就錯了,因為也有一些清楚的例子是「吸引人的」向度,嚴謨也會把天描述成「陰相」、「矜」、「謂」等等,而所有這些特質在《尚書》和《詩經》中,只佔很少的一部分,他也把「至活」、「至仁」歸為天主的屬性,這些在經典是完全找不到的。在人的一方面,他採取了孟子「樂天」的觀念。

在嚴謨的作品中,天與人在另一個向度中,也愈來愈接近。第二部分的下半部〈附愚論〉中,嚴謨主要描述天人關係的歷史經驗,他的例子大部分涉及政治的脈絡,在其中我們可以發現天、君王、人民三個在中國經典中呈現的角色,但嚴謨並不限定王帝或君主才能成為賢人和聖人,在他的作品中所有

的人民都被召叫跟從天賜給他們的盟約，好像他正從孟子的角度閱讀《尚書》和《詩經》一樣⁷。然而，在《孟子》我們發現：一方面個人命運的觀念是天內化於人的結果，另一方面，天人之間有更大的距離。在嚴謨的文本中我們找到這種內在化的痕跡：上帝創造了人類，並賜其本性、道德感、萬物及規範、靈魂，但更重要的是嚴謨同時延伸了政治性言詞的意義（聖賢的歷史），所有的人們被召以言、以行遵從上天賜給他們的命令，所有人都受召為主服務，不似《論語》或《孟子》，這並沒有構成天人之間更大的距離。

在這個脈絡中，當我們更仔細地察看嚴謨自《論語》和《孟子》所引錄的部分時，我們會發現一個有趣的現象。像「獲罪於天，無所禱也⁸」這樣的話語很清楚地含有一個更為普世性的意義，另一句出自於《論語》中的句子也是這樣：「君子……畏天命……小人不知天命，而不畏也」⁹。在《孟子》中，嚴謨選擇了《盡心上》（VII A）開首的兩句句子，第二句（這是《帝天考》唯一沒有涉及「天」和「上帝」的句子）說「莫非命也，順受其正」¹⁰，照此處看來，這句同樣地，並不只限於君主。最後，嚴謨引用了一句含糊的句子：「雖有惡人，齊戒沐浴則可以祀上帝」¹¹。這句之所以曖昧不明，是因為傳統上只有皇帝才可以向上帝獻祭，嚴謨採取朱熹的註釋，認為此句是鼓勵人們自新。事實上，對於所有這些句子，嚴謨採用宋代的註釋，它們皆把本來的意義延伸至所有優秀的人。然而不同

⁷ 第二部分的上半部最後兩句是《孟子》的平行文，之後是取自《尚書》和《詩經》的引文。第二部分下半部有二處引自《孟子》。

⁸ 【60】=《論語·八佾》（III, 13）。

⁹ 【61】=《論語·季氏》（XVI, 8）；第二部分只出現在版本乙。

¹⁰ 【64】=《孟子·盡心上》（VII A, 2）。

¹¹ 【65】=《孟子·離婁下》（VI, 24）。

的是，嚴謨拒斥這些註釋中更遙遠、更自然的天的觀念，並以個人性的天主來詮釋。

在這個地方愛肋亞德的觀念提供了一些幫忙，我們已看過中國天神的歷史經過一個類似其他天神的過程，也就是逐漸變成「悠閒的神」(*deus otiosus*)的過程，嚴謨察覺到此一過程，雖然沒有以明顯的詞語表達出來，我們已指出好幾次他反對宋對於「天」和「上帝」的觀念的註釋。在追溯「悠閒的神」過程之前的天神觀念中，嚴謨也回到原始天神的特點：崇高、無限、永恆、大能。

由此可知，嚴謨並不是單純地給予中國古籍賦予基督宗教的意義，與西方的天主之會晤帶給他一個機會，讓他開始與他自己的傳統展開有創意的對話，這個對話，同時是傳統的、也是嶄新的，導致了其對中國觀念之天的新詮釋。

第十一章 可親的天主

我們走了一條迂迴曲折的路，首先我們研究一位中國平信徒神學家的觀點，他嘗試證明中國觀念的「上帝」和「天」是相等於西方的「天主」。爲了更深入地欣賞他的思想，我們甚至折回歷史中，分析其論據基礎的四部著作，在這個過程的最後，我們願意提出一些意見，有助今日的神學反省。

我們希望指出在這些作品中所出現的「上帝」與「天」和基督宗教天主的觀念有何異同，之後再來反省天主的名字本身作爲結束。

11.1 相同之處

《帝天考》與《尚書》、《詩經》、《論語》、《孟子》的分析顯示出不少相同之處。

這些相同之處首先是「經驗」方面，這些古代的經典反映了人們或個人超越的經驗，這經驗被命名爲「上帝」及/或「天」，而且與政治神學結合。根據這些作品可知，商、周的中國人民經驗到人的政府自身並不足夠，它必須與一個更高的力量相

關，一個天神，至高無上、大能有力、賞罰分明。後來這個天神又被視為人類本性和價值的根源，《帝天考》的作者嚴謨屬於這經驗的傳統，就算在宋代這個經驗得到另一種詮釋，但是，事實上，他自己屬於中國（主要是儒家）的傳統，起碼會認同「上帝」和「天」等名號的原始意義，這一點是非常重要的。嚴謨並不只屬於中國傳統，他亦屬於基督宗教的傳統，人可以為一個傳統說話，嚴謨不只認同部分由多瑪斯神學表達出來的基督信仰，他也尋找這個信仰的歷史發展，西方的古老經典。最後，我們可能假設嚴謨與天主有一個個人性的關係（雖然沒有文獻提及這一點），這個超越性的經驗鼓勵他採取一個明確的立場，反對那些聲稱他所相信的「上帝」和「天」並不同於他所相信的「天主」的思想。

基於這三部分的經驗，即擁有「上帝」和「天」的經驗的中國傳統、擁有「天主」的經驗的基督宗教傳統、他個人與天主來往的經驗，三者使他能夠認同這些事實，並且將對中國的經典所進行新的詮釋寫於《帝天考》中。

在這個重新詮釋的過程中，基督宗教傳統和儒家傳統的因素同時存在，像其他的中國基督徒一樣，他是一個篤信儒學的人，皈依後亦沒有改變，但就其皈依而言，意味著一個新的向度注入他的儒家信仰中，因此使得某些經典的關鍵性段落，獲得新的意義¹。值得注意的是，這個新的意義在很多方面較宋代的註解更接近這些文本今日的詮釋。

嚴謨的分析集中於相同之處，明顯的原因是他相信傳教士的多瑪斯神學中，所呈現的天主在很多方面與主要在《尚書》和《詩經》找到的「上帝」和「天」的神性相似。這些相似性佔優勢的另一個原因，是因為文本的歷史性背景：這是一個護

¹ 參見 Zürcher，pp.32~33。

教性的文章，意圖證明這些詞彙都是相同的，並且反對那些說它們是不同的意見。

藉由強調這些相同點，文本無疑給予給人一種「天主」主義傾向的印象。「天主」主義一詞被許理和（E. Zürcher）運用來強調中國基督徒討論「天」主的作品，這些作品中耶穌基督這個人、以及道成肉身的整個問題很少受到關注²。但我們不能說（正如許理和強調的），道成肉身這些作品中並沒有受到重視，只是這個基督信理的問題的確被邊緣化，因為它們的重點不是在於救贖，而是天上的主宰，祂是一個全能的創造者及一個嚴厲的法官，在我們的分析中可見，這一點對嚴謨的文章而言確是如此。有少數幾個地方提及三位一體、道成肉身及子由父而生，但全部的注意力都投注在大能的「天主」身上。我們可以補充一點，這種「天主」主義不僅基於中國人（皈依者）可以更容易接受天主，而較不易接受基督，還正是因為爭論性的詞彙集中在天主的觀念上，而大大地促成了「天主」主義的產生。

11.2 不同之處

在這點上，我們可以進而討論相異的問題，我們在這裡的用意並不是要列舉一大串基督宗教的天主與中國的「上帝」和「天」有可能不相同的地方，最近的研究已詳盡地交待了這些不同之處³。我們只選擇幾個方向，仍會沿用先前所作的分析來進行，繼續以天人關係作為討論的焦點。與嚴謨的文章的會遇，到底如何能使我們的分析更為深入呢？

² 參見 Zürcher，p.50。

³ 參見房志榮；他與羅光的研究與他自己對聖經詮釋的研究比照，指出不同之處包括天主是父親、天主是愛、天主救贖祂的子民等等。

在古典經籍的分析中，我們注意到天、君王、人民三部分的關係，而且我們亦看過這個關係經過的演變（透過天內在於人的過程），然而，這個關係大致來說在整個中國歷史中之所以能夠維持不變，有一個重要的原素是：君王是惟一的人，能以一個特別的、直接的方法與天說語。對人民來說，他們與天的關係仍是集體性的：天是存在的，卻甚為遙遠。個人很難與天有直接的關係，他們只能與其他神祇有直接的關係。以《論語》和《孟子》中，及後來發展於宋代的註解者的天內在於人的例子來說，我們很難稱之為直接的關係，因為個人不能對「悠閒的神」說話，也不能為祂舉行祭祠，在這樣的一個脈絡中，對「天主」的介紹自然有其重要性。

首先讓我們注意一個事情就是，在基督宗教的典籍中也有天主、個人和人民三部分關係的例子，出谷紀整個故事（主要載於《出谷紀》和《民長紀》）就這樣的例子：梅瑟這個人是人民（以集體的身分發言）與天主之間的媒介，只有梅瑟能直接與天主說話。這個故事與中國傳統的天人關係的確有不少相似之處⁴，怪不得「梅瑟對人民的勸告」會被另一位中國神學生吳歷（1632~1718）採用，作為一組詩篇的模式，這些同時可以輕易地被解讀為對中國人的勸告⁵。

可是，中國的基督宗教所介紹的天主不只與人民有集體性的關係，同時與每一個人有個別性的關係。在創造神話中，生與死的故事，或聖經中皈依的故事，我們找到君王及平民，富

⁴ 二者仍有不少不同的地方：天主非常主動地與梅瑟對話（天卻沒有與君王對話）；而且，天主的誠命賜給了人民；在初期教會的一些訓導中，如保祿在《宗徒大事錄》十三 17 等中對猶太人的訓言，也可以找到天、君王、人民三者的關係；耶穌基督最後取代了君王的位置。

⁵ 方豪，《梅瑟諭衆樂章》（1969），pp.1638~1642；又見 Chaves，pp.78~79。

人及窮人，男人及女人皆能與天主建立個人的關係，這個關係是個人性的，如同在中國傳統中「上帝」及「天」與君王之間所有的關係一樣。在嚴謨的文章，我們已清楚地看到中國經典的引文如何以這個角度被詮釋。我們必須瞭解這點在中國經典神學上所造成的重大改變，這個天人之間的新關係，不只指出個人性的「天」的新視野，一個「天主」（即天的主人）的觀念，也同時是人的新視野：即個人性的誕生。當然，中國經典的思想並不缺乏個人性這觀念，但我們在這裡希望提出的是，這個「天主」的新觀念產生了新人類：一個人不再需要一個君王或一個團體，他（她）可以直接與天主說話，天主與說話的人有個人的關係⁶。

伴隨這個演變，人們可以觀察另一個不同的地方。我們發現，中國天神主要的特點是「可畏」的一面，嚴謨的文章中「可畏」這一個面向也佔了很大的一部分，但也有些地方提及「可親」的一面。「上帝」、「天」與基督宗教的神在這一點上有更深遠的不同之處，這個不同之處早已被葉向高首輔（1559~1627）注意到，而且在這本書一開始時即被引錄。在他眼中，中國學者談「天」時，「天」非常崇高而遙遠，當西方人談「天」時，「天」卻是接近的、親切的、親密的，這個不同點可能在今日的神學中，比在多瑪斯神學更為明顯。我們在序言中，注意到二十世紀天主教神學重大的演變，是對聖經的新發現。如果光是讀舊約⁷，就會找到很多讓人可畏的例子：天主的憤怒、善罰的天、作為法官的天主、好戰的天主等等，

⁶ 在初期的中國教會，感恩禮的慶典好像侵犯了唯獨君王能向天祭獻的中介性任務，就算在今日中國文化仍不太容易接受如此直接的關係。中國政府時常以中介者的身分介入。

⁷ 參考張春申對新約中的天主的研究，見例如 Rahner（1961）。

加上人相對的恐懼與敬畏的反應。但是，天主「可親」的一面也是很豐富的：愛人及照顧人的天主、天主尋找人類、與人們個別的交談、對寡婦及窮人的關懷、常懷寬仁大量的態度……而人類相對的反應是對天主尋覓、讚美、歌詠、熱愛、舞蹈。現在的神學特別強調這個面向⁸：基督宗教的天主是一個自我傳達的天主，天主與人民一起受苦，天主擁有男性和女性的特點…基督宗教的天主事實上比我們所知道的「上帝」和「天」更為「可親」。透過對相同之處的集中討論，我們發現嚴謨的文章雖未能充分地表達這一點，但是他卻為我們提供了「可親的天主」在現代中國神學中的挑戰。

最後不同的地方是基督宗教的天神，經過一個與其他天神頗不相同的演變。我們注意到中國的天神與基督宗教的天神類似，保留了祂的至高性，但在其他方面仍是靜止的（悠閒的神）。基督宗教的神，不只保留其至高性，而且透過道成肉身發揮了更大的臨在性。我們發現在某程度上，嚴謨保留了中國的傳統；他反對「悠閒的神」的過程，而且他以《尚書》和《詩經》的神學詮釋《論語》和《孟子》，如此一來，他同時更接近基督宗教中的天主的觀念，但是今日神學會更為強調基督信仰中天神成為人，以一個非常特別的方式，在歷史中一個決定性的時刻，以一個民族的語言說話，運用地方風俗，與一般人生活在一起，甚至也被詛咒、被殺害，而最後復活了。「西方」天神的信仰擁有中國天神的特質，可能對中國人來說並不困難，但是要信仰一個在中國典籍中無從稽考，在異國降生成人的天神，對中國人來說才是真正的難題（如同任何國家的基督徒最後都會碰到的難題一樣）。

⁸ 見例如 Rahner（1978），見例如 Schoonenberg，ch.III.3。

11.3 論述天主的話語

現在我們可以用論述天主的話語反省作了結，分析到最後，可能有人會預期我們要在「上帝」、「天」、「天主」三者中為基督宗教的神選擇一個中文名稱。嚴謨表達他自己較喜歡「上帝」一詞，但他繼續同時使用其他的名稱。事實上，這樣的選擇需要對中國名稱及聖經中希伯來文、希臘文等名稱有更深入的歷史研究。除了非中國傳統以外的人要謹慎地為任何觀念選擇一個名稱外，拉內（K. Rahner）指出了一個不易發現的難題，亦即我們不應忘記同一物或同一人在不同的文字中，是否代表相同的意思，因為每一個例子，我們都不能單純地指出該文字本身之獨立意義的共同經驗。

當承認了作出選擇的必要性時（如同翻譯聖經一樣），我們希望對所分析的三個觀念提出挑戰，透過把它們放在拉內所說的德語 Gott 一名稱前，（拉內指出這個名字不多不少地代表「關於」天主，這是否是早期的歷史中常有的例子則是另一個問題）。無論如何，天主（God）此字在今日的用法已成為一自然合適的名稱。人們必須由其他的來源去了解該字指的是何人或何物，我們常常沒有注意到這一點，但的確如此，例如，若我們稱天主（God）為「父」（Father）或「主」（Lord）或「天主的存有」（heavenly being）或類似的名字（可參考上帝〔High Lord〕、天〔Heaven〕、上天的主宰〔Master of Heaven〕），如同宗教歷史中常常發生的，然後，這個名稱自然會基於它根源於我們所有的其他經驗，及它在世俗的用法中，表達出別的意思，但是這裡它第一眼看去，就好像一個空白的臉在我們面前，只表達了它所意指的事物。而且，拉內還指出，顯然以它來表達它所意指之物是頗合適的：「難以形容的」、「無以命名的」存有，祂不能進入世界，讓我們把祂命

名為世界的一部分，祂代表了「沉默的」那一位，祂時常都在，仍時常被忽略，聽不見其聲音，而且，因為在祂的合一性和整體性中，表達了祂的全部，因而也有可能被視為毫無意義之物而被越過。祂代表了真正的無言，因為每個字都接受祂的限度，祂的聲音及祂的理智只有在文字的領域之內，而且，那成為沒有面容的，就是個人的「經驗」。God 一詞亦即那已然不能指涉明確及個別經驗的「天主」，已預設了正確的方式能夠對我們述說天主。因為這是我們沉默前的最後的話語，這個字讓我們所有能叫出的個別之物，在背景中消失，這個字是我們處理的一個整體，萬物皆建於其基礎之上。

閱讀這篇拉內對 God 一詞的反省後，我們也許可以問我們所分析的觀念可否產生相同的作用，換句話說，給人類面對面帶來整個實在及其存在。也許有些中國觀念（如「道」）能符合這個角色。

面對這些描述天主的觀念的不足，有兩個解決之道可以同時使用，因為沒有一個概念可以完全表達天主的實在，我們常會用一些多樣性的字來表達，每一個這類的字可以以一個或更多的面向表達天主的實在。另一個解決方法是小心謹慎地使用詞語，即是說以非直接的方式，拉內無論在說或寫，皆運用這方法在德語 Gott 一詞上，他常常說：「我們稱為 God 的那個——或更好說是那位⁹」，可能這在中文來說，也是一種以「可畏的」方法來表達「可親的」天主的好方法。

⁹ 例如 Rahner (1974), p.159; Rahner 最常用的表達法是 das was wir 'Gott' nennen。

11.4 總結全文

- 甲) 基於十七世紀的中國平信徒神學家以各種方法尋求回答這個問題的答案：「在中國文化中，如何表達基督宗教的信仰和經驗？」與他們的著作進行對話，將有助於今日神學的本地化。
- 乙) 任何以中國的語言對天主的觀念所作的反省，都是三重經驗的結果：中國傳統中的天主經驗、基督宗教傳統自身的經驗、天主個人的經驗。
- 丙) 藉著引用中國經典來證明「上帝」和「天」與基督宗教的「天主」是一樣的，嚴謨不獨對這些古典著作作出新的詮釋，同時對基督宗教的神注入新的看法。
- 丁) 基督宗教的天主除了與中國傳統天的觀念相似之外，在傳教士的引介中亦提及一些重要不同之處：基督宗教的天主常常都是一位可親的天主，與人親近，祂與每一個人建立個人的關係。
- 戊) 任何描述天主的話語都是不足的：這分不足或能以複合的詞語來補充；或以謹慎、間接、敬意的態度選擇合用的詞語。

參考書目

文獻類

1. 嚴謨的作品（《草稿》、《存璞篇》、《帝天考》、《木主考》、《詩書辨錯解》等）並不包含於參考書目內，因為在第一章「嚴謨的著作」一節中已有詳盡的介紹。
2. 利瑪竇的《天主實義》，頁碼參考吳相湘的影印版（見參考書目）；括號裡的數字為 Lancashire 譯本內相對的頁碼。
3. 《尚書》章名、章數（依 Legge, *Chinese Classics*：見第六章開始的一覽表）及頁數均參考 Legge 的 *Chinese Classics*（但翻譯並非全參考其版本）。劃有底線的章節號碼為古文版本的章節。
4. 《詩經》詩篇的編號根據 Kalgren, *The Book of Odes* 所編。《引文表》(第三章)的資料中，括號內的號碼是參照 Legge, *Chinese Classics* 的頁碼。

西文資料

Allan, Sarah, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, New York (SUNY), 1991.

Apologie des Dominicains, Cologne, 1699.

Bernard, H., “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens: bibliographie chronologique”, *Monumenta Serica* 10 (1945), pp.1~57, 307~388.

Biermann, B. M., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Münster, 1927.

- Chan, Wing-tsit, "Chu Hsi on T'ien", in W. T. Chan, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu (University of Hawaii Press), 1989, pp.184~196.
- Chaves, Jonathan, *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*, Honolulu (Univ. of Hawaii Press), 1993.
- Colombel, Aug. M., *Histoire de la Mission du Kiang-nan: Deuxième Partie: 1644~1840*, Ms., n. p., n. d.
- Compagnon, A., *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979.
- Courant, M., *Catalogue des Livres Chinois, Coréens, Japonais, etc.*, Paris, 1912.
- Creel, Herrlee G., "Appendix C: The Origin of the Diety T'ien", in *The Origins of Statecraft in China: Vol. I: The Western Chou Empire*, Chicago/London (The University of Chicago Press), 1970, pp. 493~506.
- Dehergne, Joseph, "Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581~1650)", *Monumenta Serica* 16 (1957) , pp. 1~136.
- Dehergne, Joseph, "La Chine Centrale vers 1700: II Les vicariats apostoliques de la côte (Etude de géographie missionnaire)", *Archivum Historicum Societatis Iesu* XXX (1961), pp. 307~366.
- Dehergne, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome / Paris, 1973.
- Dudink, A., "The Rediscovery of a Seventeenth-Century Collection of Chinese Christian Texts: The Manuscript *Tianxue jijie*", *Sino-Western Cultural Relations Journal* XV (1993) , pp. 1~26.

- Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, (transl.) R. Sheed, New York (Meridian), 1963.
- Eliade, Mircea & Laurence E. Sullivan, “Deus Otiosus” , in. M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York (Macmillan), 1987, vol. 4, pp. 314~318.
- Elman, Benjamin A., *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects in Late Imperial China*, Cambridge (Mass.) (Harvard Univ. Press), 1984.
- Eno, Robert, “Masters of the Dance: The Role of T’ien (Heaven) in the Teachings of the Early Juist Community”, Ann Arbor, Ph. D. Diss. University of Michigan, 1984.
- Eno, Robert, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany (State University of New York Press) , 1990. (1990a)
- Eno, Robert, “Was There a High God *Ti* in Shang Religion?”, *Early China* 15 (1990), pp. 1~26. (1990b)
- Feng, Youlan (Fung, Yu-Lan), *A History of Chinese Philosophy: vol. 1: The Period of the Philosophers*, (transl. Derk Bodde), Princeton (Princeton Univ. Press), 1952.
- Finazzo, Giancarlo, *The Principle of Tien 天: Essay on its Theoretical Relevancy in Early Confucian Philosophy*, Taipei (Mei Ya Publications), 1967.
- Fu, Pei-jung, “ The Concept of *T’ien* in Ancient China: With Special Emphasis on Confucianism”, New Haven, Ph. D. Diss. Yale University, 1984.

- Fu, Pei-jung, “The Confucian Heaven and the Christian God”, in Peter K. H. Lee (ed.), *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, Lewiston (The Edwin Mellen Press), 1992, pp.213~222.
- Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York (Random House), 1956.
- González, J. M., “Semblanzas Misioneras: P. Francisco Varó, O.P. “, *Missionalia Hispanica* 12 (1955), pp.145~191.
- González, J. M., *Historia de las Misiones Dominicanas de China, Vol. V: Bibliógrafías*, Madrid, 1967.
- Granet, Marcel, *The Religion of the Chinese People*, (trans. M. Freedman), Oxford (Basil Blackwell), 1975.
- Hall, David L. & Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, New York (SUNY), 1987.
- Henderson, John B., *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton (Princeton University Press), 1991.
- Hucker, Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Taipei (SMC), 1985.
- Kalgren, B., “The Book of Documents”, *The Museum of Far Eastern Antiquities Bulletin* 22 (1950), pp.1~81.
- Kalgren, B., *The Book of Odes*, Stockholm (The Museum of Far Eastern Antiquities), 1950.
- Keightley, David N., “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture”, *History of Religion* 17. 3~4 (1978), pp. 211~225.
- Legge, J. *The Chinese Classics*, Hong Kong, 1885, (repr. Taipei, SMC Publishing Inc.), 1991.

- Legge, J. *The Texts of Confucianism: Part I: The Shu King, The Religious Portions of the Shih King, The Hsiào King*, in F. Max Mühler, *The Sacred Books of the East, Volume III*, Oxford (Clarendon Press), 1879.
- Loewe, M., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley (Univ. of California), 1993.
- Major, John S., “Shang-ti”, in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, London, 1987, vol. XIII, pp. 223~224.
- Noll, Ray R., (ed.), *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645~1941)*, Donald F. St. Sure (transl.), San Francisco (Ricci Institute), 1992.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, (transl. J. Harvey), Middlesex (Penguin Books), 1959.
- Pelliot, P., *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane* (typescript), 13 juin ~ 6 juillet 1922.
- Quétif J. & J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, 1721.
- Rahner, Karl, “Theos in the New Testament”, in *Theological Investigations vol I*, London (Darton, Longman), 1961, pp. 79~148.
- Rahner, Karl, “The Experience of God Today”, in *Theological Investigations vol XI*, London (Darton, Longman), 1974, pp. 149~165.
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*, (transl.) W. Dych, New York (Crossroad Book), 1978.

- Schoonenberg, P., *De Geest, het Woord en de Zoon*, Averbode (Altiora), 1991.
- Shih, Joseph, "The Nations of God in Ancient Chinese Religion", *Numen* XVI, 2 (1969), pp.99~138.
- Sinica Franciscana*, vol. III, Quarachi, 1936; vol. V, Roma, 1954; vol. VII, Roma, 1965.
- Shun, Kwong-loi, "Bookreview of Robert Eno, The Confucian Creation of Heaven", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 52, 2 (1992), pp.739~756.
- Streit, R., *Bibliotheca Missionum*, vol. V, Aachen, 1929; vol. VII, Aachen, 1931.
- Thompson, Laurence G., "T'ien", in Mireca Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, London, 1987, vol. XIV, pp.508~510.
- Tien Tch u-Kang, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois: Ses noms, son existence et sa nature étudiée à la lumière des découvertes archéologiques*, Fribourg (L'oeuvre St. Justin), 1942.
- Van Zoeren, S., *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditonal China*, Stanford (Stanford Univ. Press), 1991.
- Von Collani, Claudia, "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy", in D. E. Mungello, (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Sankt Augustin (Steyler), 1995, pp.149~183.
- Watson, Burton, *Records of the Grand Historian of China*, New York (Columbia Univ.), 1961, 2 vols.

Werner, E. T. C., *A Dictionary of Chinese Mythology*, New York (Julian Press), 1961.

Zürcher, Erik, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", in D. E. Mungello, (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Sankt Augustin (Steiner), 1995, pp.31~64.

中文資料

方豪，〈影印天帝考序〉，《天主教東傳文獻續編》（吳相湘主編的中國史學叢書之 40），台北，1966，第一冊，pp.7~9。

方豪，《方豪六十自定稿》，2冊，台北，1969。

方豪，〈嚴謨〉，《中國天主教人物傳》，第二冊，香港/台中，1970，pp.105~107。

利瑪竇，《天主實義》，收於《天學初函》（吳相湘主編的中國史學叢書之 23，第一冊，台北，1965）；English translation by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen, Taipei /Paris (Ricci Institute), 1985。

《史記》，北京：中華，1972。

《四書集注》，朱熹注，（序 1177），台北：世界，1952。

江灝，錢宗武，《今古文尚書全譯》，貴陽：人民，1990。

任繼愈，《中國哲學發展史：先秦》，北京：人民，1984。

谷寒松，趙松喬，《天主論、上帝論：天地人合一》，台北：光啓，1990。

吳瑛，《新譯尚書讀本》，台北：三民，1989。

周長耀，《敬天探源》，台北：世界，1981。

房志榮，〈儒家之天與聖經的上帝〉，《神學論集》 31（1977），pp.15~41。

- 林金水，〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉，《歷史研究》，
（1993/2），pp.20~35。
- 屈萬里，《尚書今註今譯》，台北：商務，1984。
- 侯外廬（主編），《中國思想通史（第四卷下）》，北京，
1980。
- 《書經集傳》，蔡沈注，（序1209），上海：古籍，1991。
- 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，台北，1957。
- 黃一農，〈「禮儀之爭」相關文獻論述〉，（待定稿）（March
1993），（with permission of the author）。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民，1982，第一
冊。
- 張春申，〈舊約的天主觀〉，《神學論集》62（1984），
pp.593~611。
- 陳錫勇，《宗法天命與春秋思想初探》，台北：文津，1992。
- 陳垣，《陳垣學術論文集》，北京，1980。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：學生，1985。
- 傅佩榮，〈為《儒道天論發微》澄清幾點疑義〉，在《儒家
哲學新論》，台北，1993，pp.298~317。
- 《詩經集傳》，朱熹注，（序1177），上海：古籍，1991。
- 葉向高，〈西學十誠初解〉《蒼霞餘草》，卷5，p.23a。
- 蔣善國，《尚書綜述》，上海：古籍，1988。
- 劉起鈺，《尚書學史》，北京：中華，1989。
- 羅光，〈中國對帝一天的信仰〉，《神學論集》31（1977），
pp.77~103。
- 《龍溪縣志》，〔1762（乾隆27），1879（光緒5）〕，
中國方志叢書90，台北。

嚴謨的著作請參看本書第一章。

輔大神學叢書

| | | |
|--------------------|------------|----|
| 1 耶穌基督史實與宣道 | 樂英祺 譯 | 光啓 |
| 2 第二依撒意亞 | 詹德隆、張雪珠合著 | 光啓 |
| 3 福音新論 | 張春申 著 | 光啓 |
| 4 耶肋米亞先知 | 劉家正等 編著 | 光啓 |
| 5 保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮 編著 | 光啓 |
| 6 神學：得救的學問 | 王秀谷等 譯 | 光啓 |
| 7 約伯面對朋友及天主 | 劉家正等 編著 | 光啓 |
| 8 性愛、婚姻、獨身 | 金象達 著 | 光啓 |
| 9 絕妙禱詞：聖詠 | 房志榮、于士諍 合譯 | 光啓 |
| 10 創新生活的心理基礎 | 朱蒙泉 著 | 光啓 |
| 11 聖事神學 | 劉賽眉 編著 | 光啓 |
| 12 箴言－簡介與詮釋 | 胡國楨等 著 | 光啓 |
| 13 生命的流溢－牧民心理學 | 朱蒙泉 著 | 光啓 |
| 14 教會本位化之探討 | 張春申等 著 | 光啓 |
| 15 原罪新論 | 溫保祿 講述 | 光啓 |
| 16 聖詠心得 | 黃懷秋 譯 | 光啓 |
| 17 與天主和好－談告解聖事 | 詹德隆 著 | 光啓 |
| 18 病痛者聖事 | 溫保祿講述 | 光啓 |
| 19 救恩論入門 | 溫保祿講述 | 光啓 |
| 20 基本倫理神學 | 詹德隆 著 | 光啓 |
| 21 白首共此心－靈修心理尋根十二講 | 徐可之 著 | 光啓 |
| 22 基督的啓示－啓示論簡介 | 張春申 著 | 光啓 |
| 23 天主教基本靈修學 | 陳文裕 著 | 光啓 |
| 24 宗徒書信主題介紹 | 穆宏志 編著 | 光啓 |
| 25 神學中的人學－天地人合一 | 谷寒松 著 | 光啓 |

輔大神學叢書

| | | |
|----------------------------|-------------|----|
| 26 天主恩寵的福音 | 溫保祿講述 | 光啓 |
| 27 基督的教會 | 張春申 著 | 光啓 |
| 28 天主論、上帝觀—天地人合一 | 谷寒松、趙松喬 合著 | 光啓 |
| 29 耶穌的名號 | 張春申 著 | 光啓 |
| 30 耶穌的奧蹟 | 張春申 著 | 光啓 |
| 31 解放神學：脈絡中的詮釋 | 武金正 著 | 光啓 |
| 32 重讀天主教社會訓導 | 李燕鵬 譯 | 光啓 |
| 33 神學簡史 | 張春申 著 | 光啓 |
| 34 做基督徒(上) | 楊德友 譯 | 光啓 |
| 35 做基督徒(下) | 楊德友 譯 | 光啓 |
| 36 落實教會的屬靈觀 | 蘇立忠 著 | 光啓 |
| 37 基督信仰中的生態神學—天地人合一 | 谷寒松、廖湧祥 合著 | 光啓 |
| 38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展 | 張春申 著 | 光啓 |
| 39 舊約導讀(上) | 房志榮 著 | 光啓 |
| 40 舊約導讀(下) | 房志榮 著 | 光啓 |
| 41 中華靈修未來(上)(下) | 徐可之 著 | 光啓 |
| 42 主愛之宴—感恩聖事神學 | 溫保祿 講述 | 光啓 |
| 43 道教與基督宗教靈修 | 楊信實 著 | 光啓 |
| 44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想 | 黃懷秋 著 | 光啓 |
| 45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省 | 張春申 著 | 上智 |
| 46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」 | 鐘鳴旦 著、何麗霞 譯 | 光啓 |
| 47 神恩與教會—從格林多前書十二章談起(上)(下) | 王敬弘 著 | |

光啓出版社 電話(02)23684922 郵撥 0768999-1 光啓出版社

上智出版社 電話(02)23710447 郵撥 0100600-5 天主教宗教用品供應社

輔大神學叢書編輯委員會 電話(02)29017270轉510 傳真(02)22092010

可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」／
鐘鳴旦著；何麗霞譯．--初版．--臺北市
：光啓． 1998[民 87]
面；公分． - (輔大神學叢書：46)
參考書目：面
譯自：The fascinating God
ISBN 957-546-348-X (平裝)

1. 上帝 2. 神學 - 比較研究 3. 神學 - 中
國 - 近代 (1600 -)
242.1 87011047

輔大神學叢書 46

可親的天主

清初基督徒論「帝」談「天」

一九九八年九月初版

◎版權所有·翻版必究◎

著者：鐘鳴旦
譯者：何麗霞
編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會
電話：(02)29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
執行主編：胡國楨
准印者：台北總教區總主教 狄剛
出版者：光啓出版社
台北市(100)辛亥路一段 24 號
電話：(02)23684922 23676024
郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)
登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號
發行者：甘國棟
E-mail：kcpress@tpts4.seed.net.tw
光啓出版社網路站：
中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>
英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>
承印者：永望文化事業有限公司
台北市師大路 170 號 3 樓之 3
電話：(02)23680350 23673627
定價：160 元

10793

ISBN 957-546-348-X

天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。爾友
善，朕弗敢赦，惟上帝不常，作不善降之
在上帝之心。惟上帝不常，作不善降之
作不善降之。天無親，克
弗克庸德。克
克享天心受
一德。恭默思道，夢帝賚予良弼。
明，惟賢時憲。惟天監下民，典厥義
年聽於

本書是以梵二以後的神學工作者的身分，
研究清初一位名叫嚴謨的教友學者及其作品《帝天考》。

看看在他接受基督宗教信仰後，
如何藉中國經典反省「至上神」的觀念，這是當時反省、
表達自己的宗教信念的一種方式；

藉此，可給今日在中華文化氛圍中，
願從事神學本位化的讀者，
尤其是沒有受過正規神學訓練的教友們，
一個可以參考的範例。

全書分兩部分。

第一部分「嚴謨與《帝天考》」：

介紹嚴謨這個人及《帝天考》這本書。

第二部分「經典中的『帝』與『天』」：

分析《尚書》《詩經》《論語》《孟子》

各古籍中出現的「天」和「上帝」，

並嘗試以當代宗教學學者的理論加以說明。

ISBN 957-546-348-X \$160



9 789575 463489 00160

10793