

# 吳經熊

中國人亦基督徒

本位化·教史

長原作天子為萬民祥集善借善道  
以和與群小立應使輕慢信不肩  
與同席優游聖道中涵法徽  
朝夕聖道淡群物及時結末宜  
東宮業不枯條賜廣有極承錄  
聖臨第一者書付物心里業 吳經熊 謹啟

郭果七 著

# 吳經熊

中國人亦基督徒

長樂性君子為善百祥集善借善道  
川一和与岸小立冠冠波輕慢僅不肩  
与同席優游聖道中一涵流激  
物夕聖聖如淡群一物及時結末宜  
東一景不枯候陽席可極一詠  
聖臨第一看書付物心聖道一書文一物能

郭果七 著  
2006年9月

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

NO. 74  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# **John Wu**

“He is totally Catholic, totally Chinese, and totally himself.”

(quoted from F. J. Sheed, *Beyond East and West*)

*Benedicta Kuo, SMIC*



攝於 1948 年

# 目 錄

- x 神學在地化的前驅：吳德生博士（房序）  
xxiii 溫良書生 人中之龍：憶我的父親吳經熊博士（吳序）  
xxvi 自序  
xxix 參考書目及縮寫

## 1 緒 論

- 3 一、本書寫作的動機與目的  
5 二、本書寫作的研究方法

## 9 第壹部分 吳經熊的生平與信仰築基

### 11 第一章 吳經熊其人

- 11 第一節 時代背景  
14 第二節 生平簡歷  
14 一、鄉土與家世  
15 二、十二志於學  
16 三、婚姻與學業  
18 四、回國服務與出國講學  
19 五、開業、制憲與創辦雜誌  
21 六、皈依與流亡  
22 七、駐節教廷與客居美國  
25 八、定居並終老台灣

### 26 第二章 吳經熊的心靈特質及早期信仰背景

- 26 第一節 心靈特質  
27 一、赤子心、純真達觀而又幽默  
29 二、好奇心、無止盡地追求真理

31	三、智慧心、沈潛涵養又能直觀
33	四、和諧心、能調和對立的因素
34	五、情感豐富、化理論為生活
35	六、虛懷若谷、不斷精進成長
37	小 結
38	第二節 早期信仰背景
38	一、自然宗教的傳統與濡染
40	二、基督信仰的萌芽與夭折
42	三、處在泛神論邊緣
44	四、天堂獵犬窮追至深淵
48	第三章 吳經熊的儒、道、佛背景
48	第一節 吳經熊的儒家背景
48	一、由法學立場看儒家禮治思想的流弊
52	二、對孔子的改觀
53	三、發現孔子的真面目
58	第二節 吳經熊的道家背景
59	一、自然的法則與相對的理論
61	二、道家對法家的影響
62	三、老子之道與人生的智慧
64	第三節 吳經熊的佛教背景
65	一、《心經》
65	二、空與空性
66	三、禪宗的吸引力
68	本章結語
69	第四章 信仰築基的歷程
69	第一節 小德蘭的接引
69	一、小德蘭簡介
71	二、恩寵的勝利
73	三、小德蘭繼續在工作
74	第二節 信仰築基
74	一、如鹿切慕清泉
75	二、度過信仰的考驗
76	三、為信仰作證

78	第壹部分結語
79	第貳部分 信仰成長中實現內心樂園
81	第五章 信仰成長時期的三部作品
81	第一節 《愛的科學》
82	一、善於體會天主對人的愛
85	二、以天主為至愛
86	三、神嬰小道
89	四、生命的藝術家
91	小 結
92	第二節 《聖詠譯義》
93	一、翻譯聖經的旨趣與動機
95	二、譯經之道與生命之詩
98	三、別有會心之詩篇
101	第三節 《新經全集》
101	一、獻於聖母的「中式無縫長衣」
104	二、新約的祝福
105	三、《新經全集》的影響
106	四、對於翻譯的體悟
107	本章結語
108	第六章 《超越東西方》
109	一、儒家對「天」的孝道
110	二、玄秘的「道」
114	三、佛陀是基督的預像
115	四、禪宗的神秘：把超越的智慧落實在生活中
117	小結：在信仰中的整合
118	第七章 《內心樂園》
119	一、《內心樂園》內容架構
122	二、本書要義
	(一) 愛的萌芽
	(二) 愛的開花

	(三) 愛的結果
145	小 結
<b>146</b>	<b>第貳部分結語：儒、道、佛三家與超性領域</b>
146	一、由倫理價值到「未識之神」
147	二、基督信仰的序曲
148	三、自然真理與超性恩寵
<b>151</b>	<b>第參部分 基督信仰下的儒道底蘊</b>
<b>153</b>	<b>第八章 中國哲人的悅樂精神</b>
154	一、儒家的悅樂精神
	(一) 孔子的成德之樂
	(二) 孔子的「音樂」性格
	(三) 孔子的人倫之樂
	(四) 孟子的心性之樂
159	二、道家的悅樂精神
160	三、禪宗的悅樂
161	四、基督徒與儒道佛三家之樂
<b>164</b>	<b>第九章 老莊新解</b>
164	一、老子探源
	(一) 天之道
	(二) 德行的培養
	(三) 象徵的使用
167	二、老子的神秘：復歸於嬰兒
	(一) 知其雄守其雌
	(二) 知其白守其黑
	(三) 知其榮守其辱
170	三、莊子的智慧
	(一) 道的本質
	(二) 靈修旅程與回到市塵
	(三) 神秘生活之泉源：渾沌無知
	(四) 全德的神秘之路
180	小 結

<b>182</b>	<b>第十章 小德蘭及老子神秘之境的對照</b>
182	一、小德蘭的神嬰小道
185	二、小德蘭靈修的神秘之境
190	三、天主與道的母性
192	四、神秘與德性
194	五、降生聖言的啓示
196	六、苦難與蹟
197	七、道與永恆法
199	小 結
<b>201</b>	<b>第參部分結語</b>
<b>203</b>	<b>第肆部分 基督信仰與儒道佛的綜合</b>
<b>205</b>	<b>第十一章 基督信仰與東西方</b>
205	一、東方觀點下的科技文明與基督信仰
210	二、基督信仰與東西文化之綜合
214	三、變水為酒：中國倫理與基督信仰
222	小 結
<b>223</b>	<b>第十二章 禪學的黃金時代</b>
223	一、禪的意義與中國禪宗的特質
225	二、中國禪宗的傳承
227	三、中國禪的教導
240	四、吳經熊對禪的體會
<b>244</b>	<b>第十三章 中國哲學悅樂精神的推展</b>
244	一、儒家的悅樂精神
247	二、道家的悅樂精神
248	三、禪宗的悅樂
<b>252</b>	<b>第肆部分結語</b>

<b>253</b>	<b>全書結論</b>
255	一、基督信仰與儒道佛相遇的果實
258	二、由果推因：人本性的充分發展
263	三、對吾人之啓迪
266	總 結
<b>267</b>	<b>附錄：吳經熊生平年譜</b>

# 神學在地化的前驅：吳德生博士

## 【房序】

1969 年秋，當輔大神學院刊出第一期《神學論集》時，吳德生（經熊）博士那時七十歲，已由美國西東大學退休，來台定居任教。每期 150 頁左右的《神論》季刊按期發行，他大概偶然見過。無論如何，他的神師鄭聖冲神父有一次向我透露過，吳博士頗欣賞這份刊物。我當時想，大概是因了于斌校長和羅光總主教二人在第一期所寫的發刊詞和序言，以及香港徐誠斌主教所表達的支持罷<sup>1</sup>。或者也許吳老覺察，直至 1960 年代，講神學一向都是用拉丁話或其他西方語言，現在可以用漢語講神學，頓感耳目一新。

如今躺在我們眼前的這本《吳經熊·中國人亦基督徒》<sup>2</sup>多少說明吳老為何對《神論》感興趣：原來他自己是醉心於神學的。筆者曾讀過一些吳氏的著作，如 *Beyond East and West*、《愛的科學》、《禪的黃金時代》、《內心樂園》、《中國哲學之悅樂精神》（*Joy in Chinese Philosophy*）等。但郭果七的這本《吳經熊·中

---

<sup>1</sup> 從創刊始，徐主教就以香港公教真理學會的名義預約 500 本《神論》在港澳銷售，至今未變。

<sup>2</sup> 英譯書名為 *John Wu: "He is totally Catholic, totally Chinese, and totally himself."*

國人亦基督徒》一書引用的一些材料是我未曾讀過的，尤其是該書第肆部分談到〈基督信仰與儒道佛的綜合〉時，所不斷引徵的《中國人文主義與基督徒靈修》(*Chinese Humanism and Christian Spirituality*) 論文集，發現這部未讀之書的重要性。

郭修女這本書的原意是要介紹「基督信仰與儒道佛相遇」，她成功地透過前三部分的逐步陳述，而達成第肆部分的綜合。把這第肆部分仔細閱讀一遍，不難發覺，除了所謂的「相遇」之外，吳氏也開闢了神學在地化的許多途徑：如對東西方思考、感覺的模式所做的精密觀察<sup>3</sup>；由科技看東西方的差異<sup>4</sup>；獨立於目標之外的科技<sup>5</sup>；科技回歸基督的人性<sup>6</sup>；「東西方之間可能的綜合，必須回到基督本人。祂是天與人、人與人之間和好的基礎，這基礎確立在十字架上面」<sup>7</sup>。在此，吳氏指出，同時也是今日學界所普遍接受的：耶穌降世前六個世紀內，東西方不約而同出現了許多智者，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、西塞羅、釋尊、老子、孔子、墨翟、孟子。他們的教導中含藏著具體而微的真理，共同隱約地指向福音<sup>8</sup>。

還有些個別的比對頗出乎人的意料之外，例如把格前三4~7 的〈愛德頌〉與漢儒董仲舒的〈論仁〉合觀，是一般學界始料未及的<sup>9</sup>。這一比對的大綜合是：「嚴格地說，只有吾主耶

---

<sup>3</sup> 參閱：本書 206。

<sup>4</sup> 參閱：本書 206~208 頁。

<sup>5</sup> 參閱：本書 208 頁。

<sup>6</sup> 參閱：本書 209 頁。

<sup>7</sup> 參閱：本書 210 頁。

<sup>8</sup> 參閱：本書 210 頁。

<sup>9</sup> 參閱：本書 256 頁所引《春秋繁露》原文。

蘇完完全全地體現了老子『知雄守雌，知白守黑，知榮守辱的妙諦』。老子、如同孔子與釋迦，是『吾主耶穌在東方的開路先鋒』<sup>10</sup>。的確，「吳經熊所呈現的綜合，無論對基督徒或中國人都深具啓發性……他爲我們走出一條平坦寬敞的大道」<sup>11</sup>。爲在這大道上暢行無阻，有些必備的條件，就是<sup>12</sup>：

1. 謙沖慈悲，不輕視人間的智慧；
2. 人的本性必須向超性恩寵開放；
3. 發展回歸日常生活的神秘靈修。

這些條件就是吳氏一生努力的對象，正因他的全力以赴，才達致如此卓越的成就。

也有人（大陸的一位學者）問過：你們在舊紙堆裏搞神學本地化，究竟爲國計民生有多大益處呢？這是值得我們反省的。講到最後，不得不承認，我們都是有限的。吳德生這樣偉大的本位神學前驅仍須有社會、經濟、教育、傳媒等界的共謀，才能顧到人民的整體福利。

房志榮 謹寫於輔大神學院

2006年5月31日 聖母訪親慶日

---

<sup>10</sup> 參閱：本書 261 頁。

<sup>11</sup> 參閱：本書 263 頁。

<sup>12</sup> 參閱：本書 263~266 頁。

# 溫良書生 人中之龍

## 憶我的父親吳經熊博士

【吳序】

對於少小時光和父母的記憶，歷歷如在夢中，而一絲一縷，若隱若現，恍兮惚兮。長久以來，自然而然地，它們於潛移默化中撫育我成人，並與此岸的塵世之我融會一體，而化為活的生命。這正是我們發育成人的氤氳之所。

爲人之父，父親並非完美，肯定通不過「理想的父親」這一試金石的檢測。尤其在今日，其標準乃是要求父母們——特別是父親——要麼諄諄藹藹、無微不至，要麼參與兒女們的一切活動。但是，凡此種種，舉例來說，在運動場的棒球比賽中逗哄十歲孺子高興，勢必違忤父親的天性。我也從不如此期待。假如看到他身著中式傳統絲質藍色長衫，與其他父母彼此伸手擊掌喝采，我肯定會感到不自在。事實上，我們這個大家庭中就從來沒有一個兄弟姊妹來看過我打球，有些甚至根本就不會意識到我正投身於各項體育。對我來說，這卻無妨，因爲他們的缺席將我從倘若他們爲我狂呼加油，或者皺眉蹙額地死盯著我，而使我可能承受的壓力下解脫了出來。

在我們這個平和的人家，要不是我們的母親具有處理永無盡頭的家務，更不用說任何大家庭特有的人格衝突和危機的樸實無華的天生智慧，災難，或者準確地說，混亂，必定降臨。

雖然母親幼時從未受過任何正式教育的惠益，但卻獲得了最佳的傳統方式的哺育，而習得了這一切。各種教益賦予她常識和適應的天分。在年輕的共和國的早期奮鬥歲月裏，在中國的寧波，作爲一個十六歲的新娘，她一開始就展現出了這份才能。特別是 1949 年至 1951 年在夏威夷，1951 年至 1959 年在紐澤西，在我們家這些短暫的海外飄泊歲月裏，媽媽的才能派上了大用場。1959 年，癌症奪去了母親的生命，她聖潔的一生，僅僅享壽六十。

母親不識字，卻按照自己的職責要求，爲家庭、朋友甚至陌生人，包括肉販、雜貨商和麵包師父等鄰人，作出了道義和精神力量的典範。鄰居之中，許多人是難得講出一句簡單英文的移民。這一不便似乎並沒有妨礙他們，包括母親在內，他們具有超越言辭的美妙的自然情感，彼此理解。

本性樸實自然而充滿幽默，她容忍著我們這許多孩子氣的胡鬧。更具同情心的兄姐妹們知道無休無止的家務事如何讓她精疲力竭，於是將笑聲帶入她的生活，讓媽媽也輕鬆愉快一些。我不記得母親對於我們的淘氣和胡鬧曾經稍有忽視；相反，不論在做什麼事，她總是立刻停下來，溫語相向，呵護有加，經常鼓勵著我們越發嬉鬧一團。不過，謙和的本性加上總是牢記自己身爲母親，她習慣於用一隻手或者兩隻手捂住嘴，掩住笑，以這種方式作出回應。

然而，當一起觀看我們最爲喜愛的情景喜劇「我愛露西」，一部在早期電視時代非常流行的喜劇時，她並非總是這樣一味明顯地隨和遷就。坐在後排，幾乎無法聽清什麼對話，每當其中一個角色表演讓人忍俊不禁的搞笑劇情而觸發她的幻想時，那一刻她總是忘情凝神。三姐 Terry，我們一群孩子中的搗蛋

鬼，就會把頭朝後轉向她，用我們的寧波土話頑皮地說：「媽媽，妳笑什麼？這並不是那麼好笑呀！」對此，她總是呵呵笑得更歡。

作為妻子，母親奉獻了一切，但卻難能充任父親的副手。然而，如其職責之要求，身為一位受過良好教養、知情達禮的女性，她自然懂得何時應當、何時不當作聲。簡言之，她知道如何保持家中安寧，恬靜而周全地做到了這一點，為自己的愛人從事學術工作提供了合適的氛圍。當父親這位智識者全身心沉浸於捕捉道家經典的妙諦之時，媽媽作為女主人，則不聲不響、裏裏外外地做著似乎毫無回報的家務。情形好像是，稍予體察，竟或不假人力，她自己就發現了「無為」這一道家關於成就事業，即便是浩繁志叢的著名理念。如果日常家務確曾讓她煩憂，她卻在我們面前將這些情感遮掩得嚴嚴實實。

對我來說，很難想像，假如母親曾經上過學，那麼，她那「無為而無不為」的美妙天成的藝術將會獲得怎樣的修煉。多少年來，有時我又想，她要是獲得了一些良好的正式教育，如同我們大多數人一般，說不定會變得愛管閒事、是是非非，或者滿腹自以為是的奇思異想，而這極可能將她那渾然天成的安詳和諧變得刻板僵硬，或者冷漠得令人不快。

至於家務，父親是一個典型的超然事外的中國文人，除了一貫按時付清一切賬單，除非情勢必須他親為，他難得干預。這並不是說他毫不關心或者滿不在乎，他只是相信大部分這類紛紛擾擾會自生自滅，確乎無須為此自尋煩惱。除非受到較為嚴格的儒家律典的召喚，否則，他多半採取一種道家的不干涉態度，絕不杞人憂天。

我們兄妹初踏美國土地之時，多半還是幼兒或少年，惴惴

希望這位中國的老夫子更多地像一位典型的西方父親那樣行事。我猜，倘若他曾經試過，那一定是一幅極為滑稽的漫畫景象。這不是說他從未嘗試做一個這樣的父親，只是他的天性和所受教養與我們視為常態的為父之道恰恰背道而馳。作為住家周圍數里唯一的一戶亞洲人家，毫不意外的，他是我們所知的父親中最為與眾不同的。

然而，儘管他醒著的時候，除了上課，幾乎都在讀書和寫作，可不論何時去找他，我發現他總是和藹可親。廿世紀 50 年代，我還是個小孩，記得他性情溫和，雖然有幾次脾氣不好，而對這幾個小點的兒女來說可能是極為可怕的。要是心中蓄育怒火，他會在憤怒吞噬掉自己之前就充分自律而止怒。他為此而享有聲譽。他的怒火會漸漸消散，在隨後誦念家庭玫瑰經時，他會為此追悔莫及，靜靜地請求家人與天主原諒。我們是天主教徒，自從廿世紀 40 年代在香港以來，誦念玫瑰經幾乎是每日飯後的習慣。正是在這樣的時刻，我開始明白父親謙卑的世界是如何驅策著他的靈修，也因而向我指示出關於本性與必不可少的靈修生活。

父親總是自己最為嚴厲的批評者。不過無論他對於自己是如何地嚴詞相向，我從不記得他曾經達到病態兮兮、自艾自憐地自我譴責的地步，尤其是他到中年之後。我也不記得他曾經尖刻地批評過他人。這不是說在他的作品中，他對美國人或者他摯愛的中國同胞們全然肯定。對於自己移居的這個國家，事實上早在他 1919 年踏上密西根大學校園那一時刻，他就認為這個國家的公民似乎只念茲在茲於物質利益；對於中國和生為他那一代的中國人，他在 1937 年——一個他思慮著做出生命中的轉折的階段——寫道：「精神必定備受煎熬」。他比擬活在中國就如

同是在進行著一場永無止息的生死之間的搏鬥。他說：中國「正在瞬息萬變，有時我產生一種奇怪的感覺……自己被旋風裹挾飄搖，雙腳永難踏上堅實的大地」。接著，他以更加動情而飽含幻滅的筆調寫道：

「無邊的幻覺破滅了，不盡的泡沫爆沒了，對於一切的新異，吾心早已麻木，唯懷戒懼。東風與西風，南風和北風，一齊襲來，彷彿將我撕裂。偶像紛塌，委地成燼，而真正的上主，祇在哪裏？童心之我囂囂於新主已至，而諷世之我卻質疑這莫非又是一尊泥塑木雕而已。」（《超越東西方》序言，5頁）

在他的青年時期，他的內心之缺乏平和恰是外部世界政治動盪和文化紛擾的寫照，對此他感同身受。直到皈依天主教，他才重歸安寧，這發生在香港那一年的十二月，用他自己的話來說，這「將我從我自己拯救了出來」（《超越東西方》，137頁）。

使他和家人定居美國，就是那裏更加安寧，以及普通人之間的和睦善意。如此這般，在他的有生之年，我們感到他在內心深處，智性、心理和精神上，至少在我與他共同生活的廿來年時光裏，平和而怡然。當他說話和處事時，其言其行，將人類的知識和智慧的莊重與局限，似乎悉予表達；與此同時，他虔信天主的恩典引領著他的生活方向。

皈依之後，父親的生命縈繫於一種簡樸而深邃的宗教信仰，而不再只是存活於文人雅士的日常過從之間，尤其是有限於亞洲的土壤。他的內心洋溢著一派真純，或許我們要說是一種孩子般的稚拙，與他那深受溫良教化的心靈，好像矛盾，但卻天衣無縫地融為一體，其結果便是心靈與思想相互化育，蔚為大觀。

1946年12月，父親受命為派駐梵蒂岡教廷大使。1949年之後我們這個大家庭在西方頓失維繫。既無安全的避難之所可得回歸，他決定將家庭分散幾處，把年齡大些的幾個子女分別送往歐洲和美國的學校，帶著四個最小的孩子往檀香山。天賜機緣，那裏的夏威夷大學校長邀其客座。他在那裏雖然只有短短的兩年，貢獻良多的不是教授法律，而是講授比較神學和關於聖多瑪斯·阿奎那的課程。1951年9月，家人大都漸漸團聚於紐澤西，父親於是到那裏的西東大學（Seton Hall University），重操法學教鞭。

在夏威夷，父親之所以能夠開設這些課程，就在於早先在香港和中國大陸的時候，他已將《聖詠》和《新約》譯為文言，而將《道德經》和甚多古詩譯為英文。而且，他已在東西方哲學、宗教和詩歌等紛繁領域，多有著述。同樣是在夏威夷，《超越東西方》，他的自傳暨皈依記述問世了，並最為暢銷。也是在夏威夷，他第一次認識了禪宗大師鈴木大拙博士（Dr. D. T. Suzuki），他當時也在那裏任教，家父關於禪宗和亞洲思想的興趣，蓋源自他深切的影響。在西東大學，他教授了十年的法律，然後，從60年代直至1968年退休，他同時也在哥倫比亞大學教授亞洲哲學和詩歌，以此最終安頓了自己。

退休使父親回到了台灣。他的老朋友，也是前任「教育部長」張其昀博士，邀家父去他創立的中國文化學院（現在的中國文化大學），擔任名譽校長和哲學研究所博士班主任。他一直在任上，直至1986年去世。

他在中國時即著述甚眾，在美國將近廿年（1949~1968），似乎更為多產。人們驚訝地看到，在自己的祖國，年紀輕輕的他就已然以一位國際性的法學家和學者名世；在他移居的國家，

他可能怎麼也不會預見到自己會留下同樣令人難以置信的豐碩的作品。

在西方，他似乎蒙受米達斯（Midas）的神寵，筆鋒所至，從基督神學到禪宗教義，每一項成就都反映出思想與精神的成熟圓融，而這通常需要經年教化始成。從《超越東西方》到《禪宗的黃金時代》，向讀者展現了浸潤其間的非凡洞見卓識。後者不僅在理敘中國唐代禪宗的歷史，更且因其乃為一部條分縷析、卓具深度的作品，而被視為一座里程碑。他研討了迄未獲得檢視的為現代性所轄制的一種生活方式，尤其是在各種西方社會裏，心靈為科技所桎梏，並緊緊鎖繫於對於心靈的束縛更甚於解放的邏輯的思考方式。

的確，他的作品有時不免於風格上的缺陷。然而，相比於躍然紙上、激動心靈，如同星火閃耀的啓示，風格上的缺陷便無足輕重了。毋寧，讀者將會訝異於他的學識通達，閱讀廣博，研究浩瀚，而深為震撼。身為一介書生，他的閱讀廣泛，從一切必讀的法學大部頭，到但丁、莎士比亞和愛默生，從四書、不朽的道家經典，到基督神學、十字若望（St. John of the Cross）和小德蘭（St. Thérèse of Lisieux），無所不談。

假如我們試圖思索他是如何能夠汲取其所涉及的一切，或許我們可以發現，其原因就在於他並不認為自己與源自他可能稱之為自然智慧的任何傳統，或者思想體系之間存在著什麼隔閡。一旦他洞悉於此，在他看來，知識、人類智慧和哲學的本性均不過天主的預示，通達天主的自然階梯。對於他的心靈來說，萬物均在天主的秩序之中，凡為於人真實而良善之物，即不可能異在於人類，永恆的道或者天主，「衆妙之妙」，他視為一切知識的源泉。

倘若將先父著述的精髓，特別是那些關乎哲學和心靈主題的作一概括，人們可能會說它們蘊含著一種不可抗拒的邏輯，而不斷趨於一種更為宏大的綜合。他懂得，智識者應將凝聚於理念的真理銘記於心，它要求至真，對於個體既往生命的反省。或許，我們最好將「火的洗禮」(baptism of fire) 徑述為將生命化為抽象的概念，只要它們尚未融入並銷融了心，它們就將依然保持其抽象特性。對父親而言，只要這些理念在法律、心理學、道德、哲學或者精神上有其淵源，這都無所謂，因為他眼中的一切真實的理念均深深植根於人類的經驗與天主之中，早已經彼此交融互攝。

還在少年的時候，他就已顯現出某種執著的獻身精神，這使他日後成為一個世界級的思想家。他在自傳中寫道，當他十三歲時得知自己比孔子還早兩年就有志於學，他感到欣喜若狂。不過，不是對於學習本身的熱愛，毋寧內在的智慧，作為冥冥之中的導引者，永遠引領著他對於知識和學問明辨之、慎察之。這一取徑之所以似乎有效，全在於他意識到生命本身的神聖性是不可能僅僅經由智識生命一途即可體察到的。

在閱讀東西方的奧秘經典時，他一早便發現其中的**原創性的智慧**(primordial wisdom)，這一智慧是這些經典的淵源，為一切理念奠立了基礎，但卻是一種無法經由智識一途把握和獲得的智慧。捨此智慧，他發現，則無法防止此在的生命和理念編織的世界從整體中瓦解。對於思想的客體盡可以進行永恆的討論，但此「衆妙之妙」，一切理念的淵源和真實的至一，卻永遠無法言說，也無法理喻。

對他來說，一切傳統，東方的與西方的，均有其妙諦所在，但他最終卻在基督宗教中，尤其是在簡單質樸而不平凡的基督

的生命和三位一體的天主之中，找到了最為深邃而悠遠的沉積和表達。曾有一次，他對我談起他對基督的一個妙思，即他發現「福音」中的生命如此離奇而真實有據，以至於不可能不是真實的，即便是最為偉大的小說家也不可能憑空想像或者捏造出來，因而只能以如此平白、質樸而謙恭的散文將它寫出來。職是之故，他揣摩，雖然諸「福音」的篇幅比不上某些聰穎之士有關基督的真實性的著述中的一個長長的註腳，但必有其神聖的淵源。直至今日，距他說這件事大約已過了四十年，我於此依然深懷敬畏。我聽到過無數關於基督和福音的想法，但沒有什麼能夠像他這樣的平靜敘說所表達的不凡情感，如此打動我的心。

父親乃天生虔信之人。或許，下述懷德海（Alfred North Whitehead），一位偉大的數學家兼哲學家的話，充分闡明了宗教和宗教意識在我們這個世界所擔當的深遠作用。凡此闡說意深旨遠，家父想必同樣會說它們幾乎完美地表達了他自己的心思：

「宗教意識及其持續不懈的傳布史，是我們保持樂觀主義的一個根據。除此之外，人類生活不過短暫歡愉的吉光片羽，它映照著漫漫苦痛與悲哀，一堆倏忽無常的此在經驗的零碎而已。」（《科學與現代世界》）

在自己完全不曾意識到的情形下，父親從一種文化和傳統自然而然、圓融無礙地進入了另一種文化和傳統，這一事實本身即反映出其心靈深嵌於東、西方思想之中。他的這一情形本身活生生地證明，所有的知識—東方的與西方的，科學的與宗教的，理性的與直覺的，習常的與神秘的，人類的與神性的，世俗的與神聖的一都不過是追尋天主、重歸天主溫暖胸懷這一真正家園的持續奮鬥。因此毫不奇怪，他的哲學認識論被驅使

向前，而最後泊定在深沉而永久的宗教信仰之中。

他必定極爲認同十六世紀的西班牙修女，也是他最爲喜愛的聖人——大德蘭（St. Teresa of Avila）。她在《純德之路》（*The Way of Perfection*）中說：「你嚮往天主，你就能找到天主」。這正印證了基督自己的話：「你們找，必要找著；你們敲，必要給你們開。」在不斷遞進地發現自己的天主的過程中，沐浴於聖光，人類的知識終於獲得無比的莊嚴。

對於父親來說，至真的知識最終必得超越於其所由來的歷史與文化。知識固然重要，不過，重要的不是知識本身，而是其原初的起端，他竭誠追索的是漸漸哺育出各自思想體系的原初的知識源泉和知識的生成機制。只有耽於沉思、富於智慧的男女，尤其是那位生活在精神之中的人，才能夠從他們所知的源自這一源頭並回應於這一源頭的知識系統，探得這一無名或者無以名狀的源頭的深妙，而不論它是永恆的**道**還是基督的神秘面龐。真正的和諧，而非人類的創造物，也是一切「理解而非真正理解」的神秘主義者所懵懂不明的，它乃是一種呈現於前，但卻無法把握和無以名狀的精神。人類的理智懂得，它驅迫著人類精神**爲了自己而追尋**超越。

如此，我們可以這樣作結，人們在家父所有的作品中幾乎都能發現，捨此則他可能不過一介凡夫的品質，就是他的洋溢恣肆的神秘氣質（pervasive mystical strain），一種不可抗拒地驅迫他在思想的所有領域，追尋更爲廣博而深刻的綜合與和諧的傾向。甚至是作爲一位才華出衆的青年法學家，受命起草《中華民國憲法》這一繁複使命，他也試圖將何墨士大法官（Oliver W. Holmes）的實用主義法律理念，與理想主義的魯道夫·史丹木拉（Rudolf Stammler）的新康德主義理念融爲一體。史丹木拉是他偉

大的德國導師，家父廿世紀 20 年代初期留學柏林的時候受教於他。

在檢視他的生命和作品時——我發現它們是不可分離的——我知道父親堅信他的宗教皈依乃是命定的。讀者將《超越東西方》草草翻閱後就會明白，早在踏入天主教堂之前，他就已經感到他的生命中有一隻引領著他的手。事實上，他感到是偉大的仁慈和對於天主的同情，引導他進入天主神聖的心中。他常常表示感激的不僅僅是他發現了天主，而且是天主發現了他。天主不是發現的對象，否則就是褻神。這也表達了他深深的謙卑。

在閱讀和沉思他的一生時，我為這樣的事實而感動：儘管在各方面他都完全是一個中國人，但是與他的諸多同胞不同，父親既不相信命運或者機會，亦非如同上個世紀早期的「五四運動」以還的大部分中國知識分子一般，絕然相信理性主義，將它奉若神明。而且，不同於西方的大多數猶太人和天主教徒基本上將天主視為父親——有時候甚至是一位不可親近、相當權威主義的父親，家父可能由於其特異的心理特性，其所預期、追尋和找到的天主卻是一位充滿愛意、同情心和寬大仁慈的**母親**。

他找到的關於天主可能確乎秉具如此女性氣質的主要線索，可以追溯至釋、道的資料中，特別是在關於道乃「天地源頭」的「神秘女性」這一描述當中。此處不惶辨釋這一有趣的疑問，但應予指出的是，近年來有些學者研讀父親譯為文言的《聖詠》，得出結論說他對於希伯來文雅威（Yahweh）——普遍認為他是徹底、不折不扣的男性——的解讀，是極為新穎的銳見，透徹闡明了其女性位格甚於男性，因而，是一個更具人性、為普通的信眾和讀者所接近的神。這僅僅是一個虔信的教徒的觀

點，還是他靈思煥發，指認雅威既是我們在《依撒意亞先知書》中所看到的「受苦的僕人」，同時並為不朽的《聖詠》廿三首的主角，「善牧」的形象。如果一切都不是，它至少強烈地提示我們從舊約到新約，我們所看到的以基督為名的天主理念的變遷。

我最後想說的是，身為人子，我從父親那裏所獲得的是無法計數的，我只希望他幫助浸入我心智中的理念有一天將飽滿圓熟，終成善果。我想，個人而言，這可能是我作為兒子和學生，所能給予的最為珍貴的回饋。生為他的子嗣，他給予了我們弟兄姊妹和我最為讓人妒羨的機會，而呼吸於曾經養育了他、同樣崇高的宇宙精神之中，這真是無上的光榮。然而，我還想，如果他不是我的父親，但若天賜機緣，我只要能夠親炙他的著述，肯定同樣悠深的、言辭掩映著的生命，我便能夠同樣蒙寵而接觸到他的生命和淵博的思想，探索他那永不枯竭的鮮活智慧的寶庫。

我要毫不猶豫地對我的文化同胞們說，家父睿智而溫煦的著述，將會給每一個中國人以不可抑制的欣悅和歡喜，知道在廿世紀中國這片聖地之上，曾經走來一位光華照人的溫良書生，人中之龍；他的一生充滿了意味深長的教益和教訓，我們這些中材之人自當追步不懈。他不僅引導著我們通過復興和重建我們自家的生活和社會，而奮力復興我們慘遭蹂躪的古典傳統，而且，他的永恆的樂觀精神和不死的信仰啓示著我們，即便是在這一苦難的人世，在我們每個人之中，倘若我們將視界放寬、心胸拓遠、思想深植，那麼，人性和人的尊嚴依然真純天然、蔚能得救。

請允許我以家父在《內心樂園》中的話來為此簡略的傳文作結。這些富於啓示的思想簡扼地概括了他豐富多彩的一生，

而他的一生完美地立基於本性與恩寵之間、世俗與神聖之間的積極互動，凡此最終看來不是隔絕的，毋寧源自同一神聖源泉：

「我們既非向東，亦非向西，而是向內；因為在我們的靈魂深處，蘊藏著神聖的本體 (Divine Essence)，那是我們真正的家園……我們的精神生命是一個不息的旅程，開始於當下，而在天國找到完滿的善終。」

吳樹德

2004年4月12日

於台北陽明山之中國文化大學

時值父母結婚八十八週年

# 自序

回顧這將近兩年來研究與寫作的歷程，內心充滿了感恩。感謝一年級黃懷秋導師的費心督促、指導教授胡國楨神父的悉心聆聽與帶領、二年級導師武金正神父耐心的引導、資格考也是口試委員之一田默迪神父的提示與鼓勵，特別田神父慷慨提供有關的珍貴資料、另一位口試老師台南大學郭青青教授的支持。而不可缺的是兩年來宗研所課堂上的學習，每一位任課老師與同學精彩的生命分享，都有助於拓展學生的視野、豐富其生命，為這一研究奠定了基礎。更要一提的是修會團體的關懷與祝禱；在研究過程中、尤其遇到瓶頸時，總不忘長上的囑咐：「不是為作學問，而是真正有益於生活並與人分享。」而家父在電話裏常說的：「慢工出細活」，更令人不敢怠惰。

中國三家與基督信仰如何在人的靈性修持中相遇，是這一研究的焦點。在胡神父的啓迪與帶領下，鎖定吳經熊與啓發他的小德蘭，以探討小德蘭的東方知音—吳經熊作為開始。著手研讀小德蘭的著作後，發現要深入兩個大領域，非個人能力所及。經胡神父建議回歸吳經熊個人。於是在胡神父所開設的「中國文化與基督信仰」合作研究的課程中，展開了對吳經熊家人、學生、研究者的拜訪，及重要著作的研讀。附帶發現默燈神父（Fr. Thomas Merton）與吳經熊的書信來往，值得探究。

資格考中，受到胡神父肯定的論文大綱顯示，中國三家與基督信仰兩脈絡交織進行，結構井然。田神父則指出，法學領域不是此研究的範圍，提示研究生注意吳經熊思想的核心：「愛國之垢，是謂社稷主；愛國不祥，是謂天下王」。那時尚無法領會其義蘊。

資格考後，隨著吳經熊著作年代逐步走進他的著作裏，原來的架構卻不攻自破。原渴望早日完成此研究，草草完成初稿，匆匆停在《禪學的黃金時代》門前，承認：「這是我的瓶頸！」更不提默燈神父了。經胡神父的拒收，學生回到了台南修會，一邊分擔必要的工作，一邊思索著如何繼續。

這個信念愈驅強烈：要發掘吳經熊整合三家與基督靈修的底蘊，唯有逐一閱讀他的著作；在其中、他的脈絡自然會呈現。正如他所說的：「真正的綜合來自最深的剖析」，一路走來，此言不虛。

受到吳經熊探究生命終極意義的那分執著的感染，執意研讀他相關的英文著作。他以心靈面對古今中外的經典名著，所有曾經觸動他的論著或生命體驗，都不曾被她遺忘，竟不斷在他靈性生命的成長中綜合與創發著。西方法律哲學嚴謹的思考訓練形塑他治學的素養，也平衡了他豐富的感性及對於超越與內在領域的偏向。他對於生命中一切對反面犀利的覺受，使他常能跳出平面的思考，指向能綜合對反兩者的超越領域。讀他的作品，時時有著被提升、被煉淨的酣暢。

尤其在研讀、品味他有關《禪學的黃金時代》與 *Chinese Humanism and Christian Spirituality* 的著作，靜觀他由生命的底層與終極領域，照見了人的本來面目，分受著天主的富麗時，深深體會中國三家與基督只是一，而這「一」中豐富地保存了「多」

的面貌。這兩者同樣是何等奇妙與寶貴。

中國三家在自然本性領域的努力與成就，協力準備好中國學人接受超自然恩寵領域的基督信仰。反之，在超性恩寵領域，更照見了中國三家在自然本性領域的精深與美妙。這兩者在吳經熊生命與著作的鼎盛時期，淋漓盡致地表白了。

本研究展現吳經熊生命重要底蘊的階段性使命，已在個人本性與天主恩寵的合作下盡力而為。面對未來，除了更深入體會他的富藏，更當站在他的肩膀上，繼續著他所開發的途徑：在本性與恩寵間、在德行與神秘間、在平凡的生活里去彰顯生命根源的豐富與精彩。

感謝天主在這整個過程中使研究者時時意識到自己的使命與合作的重要，而這一切都不來自於自己。

# 參考書目及縮寫

這裏盡量列出可以收集到的吳經熊本人所有作品（劃分為書籍、單篇論文及錄音帶三類），以及他人評論吳經熊的作品。至於本書中所引用的其餘相關資料，則直接置於書中的註腳，不特別列出，敬請諒解。

## 一、吳經熊本人的作品

### （一）書籍（按照出版年代排序，中文翻譯本列在英文本後）

- 《法學論叢》 *Juridical Essays and Studies*, Shanghai: Commercial Press, 1928；本書出版頁標示：吳經熊著，《法學論叢》，商務印書館發行印刷。故雖為英文著作，本書在引用時均採用《法學論叢》為縮寫。
- 《法律哲學研究》 上海法學編譯社，1933。
- 《法論續輯》 *The Art of Law and Other Essays Juridical and Literary*, Shanghai: Commercial Press, 1936；本書出版頁標示：吳經熊著，《法學論叢續輯》商務印書館發行印刷。故雖為英文著作，本書在引用時均採用《法論續輯》書名。
- Four Seasons* *The Four Seasons of Tang Poetry* 分六次刊登《天下月刊》*T'ien Hsia Monthly* (1938, 1939), Vol. VI, 342~368, 453~474；Vol. VII, 51~88, 357~401；Vol. VIII, 155~176；Vol. IX, 48~79。
- 《唐詩四季》 徐誠斌譯，《唐詩四季》，台北：洪範，1980 初版。徐誠斌的翻譯開始於 1940，陸續刊登在《宇宙風》雜誌，譯者並於 1966 將譯稿複印給作者，作者不及校對；後逕由出版者校對，吳經熊作序。本書所引用者為 2003 二版。

- Tao Teh Ching* 《道德經》的英文翻譯，最初登在《天下月刊》，John C. H. Wu Translated and Annotated, "Lao Tzu The Tao and Its Virtue", *T'ien Hsia Monthly* (1939, 1940), Vol. IX, No.4, 401 ~423, No.5, 498~521 ; Vol. X, No.1, 66~99. 修訂出版成書：John C. H. Wu Translated, Paul K.T. Sih Edited, *Lao Tzu / Tao Teh Ching*, New York: St. John's University Press, 1961.
- 《愛的科學》 英文原著刊登在《天下月刊》，*T'ien Hsia Monthly* (1940), Vol. X, 345~372；旋由香港公教真理學會出版：*The Science of Love: A Study in the Teachings of Thérèse of Lisieux*, Hong Kong: CTS, 1940，愛爾蘭與美國取得印製權，復譯為法文、德文、兩種印度文及義大利文。中文翻譯最早有文言本：陳香伯蘭譯，《篤愛之科學》，香港：真理學會，1946。今通行者為中英對照白話本：宋超群譯，《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》，北平：上智編譯館，1947 初版；1974 由台中光啓在台再行出版，有吳經熊親筆作〈跋：小德蘭與儒釋道三家的精神〉。本書引用台北：光啓，1999 四版。
- 《聖詠譯義》 蔣主席手訂，吳經熊譯義，《聖詠譯義初稿》，上海：商務，1946 初版。本書引用台北：商務，1975 台三版。
- 《新經全集》 《新經全集》，1949 香港初版，1960 香港再版。本書引用台南：徵祥，1967 台三版。
- Beyond E W* *Beyond East and West*, New York, 1951；本書引用台灣版 Taipei: Mei Ya, 1969。
- 《超越東西方》 周偉馳譯，雷立柏註，《超越東西方》，北京：社會科學文獻出版社，2002。
- Interior Carmel* *The Interior Carmel: the Threefold Way of Life*, New York, 1953；本書引用台灣版 Taipei: Hwa kang, 1975。
- 《內心樂園》 黃美基等譯，《內心樂園：愛的三部曲》，台北：上智，2003。

- Fountain Justice*      *Fountain of Justice: A Study in the Natural Law*, New York, 1955；本書引用台灣版 Taipei: Mei Ya, 1971。
- Jurisprudence*      原為 *Cases and Materials on Jurisprudence, American Casebook Series*, 1958；台灣版為 *Jurisprudence: A Treatise, Richly Illustrated with Cases and Readings*, Taipei: Hwa kang, 1976。
- 《懷蘭集》      《懷蘭集》，台中：光啓，1963。本書為追念夫人李德蘭而作，包括親筆書寫所代擬的古詩 110 首，大都根據歷年的事實，並附有詳細的相關年譜。
- Humanism*      Edited by Paul K.T. Sih, *Chinese Humanism and Christian Spirituality – Essays of John C.H. Wu*, New York: St. John’s University Press, 1965：《中國人文主義與基督徒靈修：吳經熊論文集》。
- Golden Age Zen*      *The Golden Age of Zen*, Taipei: National War College, 1967.
- 《中西文化比較》      《中西文化之比較》，台北：新中國，1968。
- 《禪學黃金時代》      吳怡譯，《禪學的黃金時代》，台北：商務，1969 初版。本書所引用者為 1980 十版。
- 《哲學與文化》      《哲學與文化》，台北：三民，1971。
- Sun Yat-Sen*      *Sun Yat-Sen: The Man and His Ideas*, Taipei: Commercial Press, 1971：《國父的人格與學說》。
- 《蔣總統精神》      《蔣總統的精神生活》，台北：華欣文化，1975 初版。本書所引用者為 1983 三版。
- 《法學論文選譯》      吳經熊原著，洪玉欽譯述，《法學論文選譯集》，台北：中國文化學院法律學系，1978。
- 《中哲悅樂精神》      英文原名：“Joy in Chinese Philosophy”，刊登在 *Chinese Culture* 12 (1971)。後出版中英對照本：朱秉義譯，《中國哲學之悅樂精神》，台北：華欣文化，1979。
- 《內心悅樂源泉》      《內心悅樂之源泉》，台北：東大，1981。本書所引用者為 1992 六版。

## (二) 單篇論文 (按照原著發表年代排序)

- “Ancient Codes” “Readings From Ancient Chinese Codes and Other Sources of Chinese Law and Legal Ideas”, *Michigan Law Review* 19 (1921), pp.502~536; 收入吳著《法學論叢》，205~238 頁；〈中國古法典與其他中國法律及法律思想原始資料選輯〉
- “Struggle” “The Struggle between Government of Laws & Government of Men in the History of China”, *The China Law Review*, Vol. V, No.2 (1932.2), pp.53~71.
- 〈現今法學觀察〉 〈關於現今法學的幾個觀察〉《東方雜誌》31 卷 1 號，商務印書館，1934，1~15 頁。收入吳經熊、華懋生編，《法學文選》，上海，1937。參見《東西間法哲學》，212 頁。
- “Book Review” “Book Review: *The Way and Its Power: A Study of the Tao Té Ching and Its Place in Chinese Thought*. By Arthur Waley.” (Published by George Allen & Unwin, Ltd., London), 262 pages, 1934, *T'ien Hsia Monthly*, Vol. I, No.2 (1935.9), p.227.
- “Real Confucius” “The Real Confucius”, *T'ien Hsia Monthly*, Vol. I, No.1, 2, August & September 1935.
- 〈孔子真面目〉 林顯庭譯，收入《內心悅樂源泉》，73~92 頁。本書所引用者為 1992 六版。
- “Giles in Heaven” “Herbert Giles in Heaven: A Humoresque”, *China Critic*, February 1935，並收入《法論續輯》，193~206 頁；〈赫伯特·翟理斯在天堂：幽默曲〉。
- 〈漫談詩經〉 “Some Random Notes on the Shih Ching (The Book of Poetry)”, *T'ien Hsia Monthly*, Vol. II, No.2, Feb. 1936，中文由趙丕慧翻譯，〈漫談詩經〉，此譯作屬吳經熊博士思想研究協會，尚未出版。
- 〈道家莎士比亞〉 “Shakespeare as a Taoist”, *T'ien Hsia Monthly*, Vol. III, No.2 (1936.9), pp.116~136; 中文由趙丕慧譯：〈道家的莎士比亞〉，此譯作屬吳經熊博士思想研究協會，尚未發表。

- “Potpourri” “Why I Translated *The Tao The Ching*”, “A Potpourri” *T’ien Hsia Monthly*, Vol. X. No.3 (1936), p.231. “Mélange”, “Un Mélange”, *T’ien Hsia Monthly*, Vol. IV, No.3 (1937), pp.254~268.
- 〈聯合國憲章〉 1945年6月26日訂於舊金山。此譯文收入國際特赦雜誌社執行編輯，《原住民聯合國工作資源手冊》，台北：行政院原住民委員會，1999，1~32頁。此篇應係吳經熊所翻譯者。
- 〈陸徵祥精神生活〉 吳經熊講（法文），羅光譯，〈附錄一：陸徵祥院長的精神生活〉，羅光著，《陸徵祥傳》，香港：真理學會，1949。
- 〈聖寵的勝利〉 “Victory of Grace”, John Anthony O’Brien, *Roads to Rome*, New York, 1954。中文為若望譯，〈聖寵的勝利〉，收入李奠然編，《皈依自述》，台中：文治，1959初版。本書所引用者為台北：輔仁大學，1989再版。
- 〈總統與譯經〉 收入《中國學術史論集四》，台北：中國文化出版事業委員會，1956，1~14頁。
- 〈中國法律政哲〉 1959年6月在夏威夷大學第三屆東西哲學家會議，發表論文“Chinese Legal and Political Philosophy”，中文由黎登鷓譯，〈中國之法律與政治哲學〉，收入東海大學哲學系編譯，梅貽寶等撰，《中國人的心靈：中國哲學與文化要義》，台北：聯經，1984。
- “Joy of Chinese Sages” “The Joy of Chinese Sages”, *Chinese Culture*, Vol.3, No.1 (1960), pp.72~86.
- 〈法統個人地位〉 1964年在第四屆夏威夷大學東西哲學家會議中發表論文“The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China”黎登鷓譯，〈古中國與現代中國政治法律傳統中個人之地位〉《中國文化月刊》29期（1982年3月），36~58頁。未及交作者刪定。
- 〈孟子人性論〉 原文“Mencius’ Philosophy of Human Nature and Natural Law”, *Chinese Culture* 1 (1957.7), pp. 1~19，後收入 *Humanism*, 1965, pp.15~37。中文由江日新譯，《鵝湖》40期（1978年10月），

- 18~25 頁，後收入《悅樂源泉》(1981)，93~115 頁。
- 〈莊子的智慧〉 原文“The Wisdom of Chuang Tzu: A New Appraisal”, *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), 後收入 *Humanism*, pp.61~94。中文為項退結譯，收入《哲學與文化》，台北：三民，1971，12~48 頁。
- 〈儒家悅樂舉隅〉 〈儒家的悅樂精神舉隅〉《中央月刊》2 卷 8 期(1970 年 6 月)。
- “Estrangement” New Translation by John C.H. Wu, “The Sorrows of Estrangement by Ch’ü Yuen (B.C. 343-circa 290)”, *Chinese Culture*, Vol. XII, No. 4 (1971.12): 〈屈原離騷新譯〉。
- 〈讀傳習錄隨筆〉 〈重讀「陽明傳習錄」隨筆〉《文藝復興》27 期(1972 年 3 月)。
- 〈中國文化發展〉 〈中國文化的發展方向〉《國魂》317 期(1972 年 4 月)。
- 〈孔子人文主義〉 朱秉義譯，〈孔子的人文主義與今日世界〉《華學月刊》35 期(1974 年 11 月)，原為吳經熊 5 月 20 日在菲律賓碧瑤之英文講稿。
- 〈文化傳教展望〉 〈文化傳教的展望〉《中國天主教文化》6 期，台北，中國天主教文化協進會，1975 年 6 月。
- 〈五五憲草回憶〉 中國論壇專訪，〈行憲卅年的回顧與展望：訪問吳經熊、桂崇基、薩孟武、張金鑑、林紀東五位先生〉《國魂》363 期(1976 年 2 月)，29~37 頁，訪問吳經熊部分，見 30~31 頁。
- 〈孔子內心修養〉 〈孔子內心修養的三部曲〉，收入李玉階主編《宗教學術講座專輯》，台北：中華民國宗教哲學研究社，1981。

### (三) 錄音帶

- 〈聖詠錄音〉 吳經熊在吳叔平神父由美赴台服務前夕、為他錄製的錄音帶，吳叔平神父保留至今。

### 三、他人評論吳經熊的作品（按照發表年代排序）

- “English Prose” Ku, P. C., “Book Review: An Anthology of Contemporary English Prose (Compiled by John C.H. Wu and M.C. Liang, Shanghai: The Commercial Press, 3 Vols., 1935)”, *T'ien Hsia Monthly*, Vol. III, No.3, 1936, pp.306~312.
- 〈東賢吳經熊〉 明興禮、嚴蘊梁合著，《現代中國的兩位賢士》，天津：向陽小冊九二四。
- 〈譯經經過〉 方豪，〈吳德生先生翻譯聖經的經過〉《上智編譯館館刊》2卷1期（1947年1月）；收入吳經熊著，《蔣總統的精神生活》，台北：華欣文化，1975初版，1983三版，249~260頁。
- 《陸徵祥傳》 羅光著，《陸徵祥傳》，香港：真理學會，1949。
- 〈基督法禪道觀〉 湯彌爾敦著，李紹崑譯，〈基督徒的禪道觀〉《哲學與文化》5卷9期（1978）。
- 〈一代大師〉 趙莒玲採訪，〈「深藏你的刀鋒和刀刃」：一代大師吳經熊〉《自由青年》676期（1985年12月），8頁。
- 〈殯禮彌撒證道〉 〈吳德生資政殯禮彌撒證道〉《哲學與文化》13卷3期（1986年3月），145頁。
- 〈吳的哲學思想〉 羅光著，〈吳經熊的哲學思想〉《哲學與文化》13卷5期（1986年5月），16~22頁。
- 〈懷念恩師〉 陳如一，〈懷念恩師吳經熊博士（上）（下）〉，《寧波同鄉》215期（1986年6月），6~8頁；216期（1986年7月），18~20頁。
- 《聖心緣》 吳祝文英著，《聖心緣：吳經熊博士與我》，台北：光啓，1986。
- 〈道統詮釋者〉 錢志純，〈憶吳經熊博士、中國文化道統的詮釋者〉《哲學與文化》14卷1期（1987年1月），4~8頁。
- 〈吳的自然法觀〉 沈清松，〈本性與個體：論吳經熊的自然法觀〉《哲學與文化》14卷1期（1987年1月），11~14頁。

- 〈真理之愉悅〉 項退結，〈從雲烟、飄渺到真理之愉悅〉《哲學與文化》14卷1期（1987年1月），15頁。
- 〈空處敲打天使〉 李匡節編譯，〈一個向空處敲打的天使〉《哲學與文化》14卷1期（1987年1月），16~21頁。
- 〈紀念吳經熊〉 關國煊，〈起草憲法翻譯聖經的吳經熊、紀念前駐教廷公使吳經熊教授逝世一周年〉《傳記文學》297期（50卷2期，1987年2月），59~63頁。
- 〈優遊聖道〉 陳鼎環，〈優遊聖道鳳飛翔：懷念吳經熊先生〉《哲學與文化》12卷2期（1990年2月），164~169頁。
- Twenty Years* Nicholas Maestrini, PIME, *My Twenty Years with the Chinese*, New Jersey: Magnificat Press, 1990.
- 《十週年論文集》 《吳經熊博士逝世十週年紀念學術研討會論文集》，台北：吳經熊博士思想研究協會，1999。
- 《百年冥誕補充》 吳經熊博士思想研究協會編，《吳經熊博士百週年冥誕學術研討會暨慶祝大會—補充資料》，台北新莊：吳經熊博士思想研究協會，1999。
- 〈偉大中國人〉 田默迪著，李箎平譯，〈吳經熊：一位偉大的中國人和天主教〉《哲學與文化》13卷3期（1991年2月）。
- 〈志摩與父親〉 吳樹德著，李元春譯，〈徐志摩與我的父親〉《中時電子報·人間副刊》，2000年6月12~13日。
- 〈吳的比較方法〉 陳文團著，〈吳經熊的比較方法〉《哲學與文化》314期（2000年7月）。
- 〈聖詠上主形象〉 蘇其康著，余慧珠譯，〈吳經熊中譯「聖詠集」裏的上主形象〉《中外文學》30卷7期（2001年12月）。
- 《百年冥誕論文》 輔仁大學校牧室彙編，《吳經熊博士百週年冥誕紀念學術研討會論文：3集》，台北：輔仁大學，2003。
- 〈跨越東與西〉 曾建元，〈跨越東與西：吳經熊的人與法律思想素描〉《台大法學論叢》32卷3期（2003年5月），1~63頁。

- 《中西交談》 田默迪著，《中西文化的交談》，台北：輔仁大學，2004。
- 《東西間法哲學》 田默迪著，《東西方之間的法律哲學：吳經熊早期法律哲學思想之比較研究》，北京：中國政法大學，2004。田默迪神父，奧地利籍天主教聖言會會士。本書是他在奧地利維也納大學的博士論文，經完成翻譯工作後，由北京中國政法大學出版社向奧地利出版商取得版權。書前列有〈吳經熊簡介〉及〈著者簡介〉。
- “Friendship” Wu, John Jr., “A Lovely Day for a Friendship: The Spiritual and Intellectual Relationship between Thomas Merton and John Wu as Reflected in Their Correspondence”.
- 〈法律不足慰藉〉 許潤章，〈當法律不足以慰藉心靈時：從吳經熊的信仰皈依論法律、法學的品格〉《月旦民商法》，台北，2004年3月。

長系惟君子為萬百祥  
 與同齊優游聖道  
 即夕聖如淡群  
 東宮葉不枯  
 聖詠第一首書付物志里

# 緒論

## 《聖詠》十九首 乾坤與妙法 (吳經熊譯文)

乾坤	揭主榮	碧穹布化	工	朝朝宣宏	旨	夜夜傳微	衷
默默無	一語	教在不言	中	行遍大	地	送長	風
晨曦發	帝鄉	丰采如	玉	洋溢喜	氣	出洞	房
天行一	何健	六合	任	普照無	私	被其	光

王經熊  
 法不局  
 涵涵傲  
 結嘉宜  
 極承珠



吳經熊除了博學多能，一生不斷在精進，他的著作與生命的進展是合一的有機體，也很難與其他篇章抽離。但要能讀過他全部的著作，並確切地理解他的思想脈絡和用心所在，極為困難，需要更多人的合作研究，才能對他有整體性而較真切周全的了解。本研究在此限度下，關注的重點是吳經熊有關基督信仰及中國儒家、道家與禪宗的著作，以及這兩個層面在他生命的成長與著作中，彼此互動的痕跡。

本書的研究主要是根據吳經熊的自傳《超越東西方》、《愛的科學》、《內心樂園》、*Chinese Humanism and Christian Spirituality*、《禪學的黃金時代》為主，而以他的《聖詠譯義》及《新經全集譯本》為輔，旁及《內心悅樂之源泉》及其他英文著作和單篇論述。

法律方面的著作，雖不是本書重點方向，但作為起點與背景，引用了一些與他早期靈性生命的成長有關的部分。他對於文學方面的著作，除了曾出版《英文散文選》及《唐詩四季》，頗受好評，他對於中國詩歌的譯介，到了 1960 年代仍不停筆，甚至完成了屈原〈離騷〉的英文翻譯。他對於詩經的賞析、對於莎士比亞與老子的比較，都已經超出了文學的領域。這些都不是本書所能深究的範圍，最多引用了其中一些與中國思想精神相關的部分。

至於晚年他對國父孫中山先生與蔣介石總統的研究，蘊蓄著許多吳經熊本人的思想與境界，卻謙遜地把自己隱藏了起來。有關這些為數不少的著作、以及如何由其中揀別出屬於吳經熊本人的珍寶，也不在本書研究的範圍之內。

## 一、本書寫作的動機與目的

吳經熊博士，本書所研究的對象，也就是聞名於國際間的 Dr. John C. H. Wu。他的法律哲學著作、所譯介的中國文化、他的自傳和天主教的靈修論著都很膾炙人口。在天主教界，老一輩的人知道吳經熊曾經做過中華民國駐教廷大使，也用古體詩和文言文翻譯過《聖詠》和《新約聖經》。在國內法學界，後起的學者知道他曾經起草過《中華民國憲法》；文學界與哲學界對《唐詩四季》和《禪學的黃金時代》想必都不陌生，但可能不太留心這些本來是英文著作，也可能不大注意誰是作者。

吳經熊在世 87 年，病逝陽明山之前，是總統府資政和中國國民黨中央評議委員<sup>1</sup>；由於臥病三年，已無法再任教中國文化學院。他學貫中西，所著 *Cases and Materials on Jurisprudence* 《法理學案例與材料》被美國一些大學法學院作為教科書<sup>2</sup>；在中西思想交流上所做的嘗試與成果在廿世紀、甚至廿一世紀可能仍居於領先的地位。他一生的貢獻在本鄉本國卻長期被遺忘<sup>3</sup>。可喜的是對他的研究目前正在興起。

---

<sup>1</sup> 1969 年 4 月被選為國民黨中央評議委員，1971 年 10 月被聘為總統府資政。見：曾建元，〈跨越東與西〉（2003），18 頁。

<sup>2</sup> 見：“Preface to the Taiwan Edition”，*Jurisprudence* (1976), p.III.

<sup>3</sup> 在中國大陸的情況：「吳氏確是一個遭人遺忘的人物。坊間早已看不到他的著作自不待言，就是他早年的代表性論著如《法律哲學研究》，在圖書館裏也不容易找到」，見《東西間法哲學》（2004），〈梁序〉，I 頁。另，田默迪：「吳氏在中國相當知名，但深入認識他的人並不多，而資料也不易獲得」，見〈自序〉，III 頁。

吳經熊的自傳 *Beyond East and West* 於美國出版時，在序言中，他被稱為是一位道道地地的中國人，一位道道地地的天主教徒，也道道地地地是他自己<sup>4</sup>。由於生長的時代背景與環境正逢大中國被迫走進國際舞台之際，他以個人的異秉與過人的努力，學貫中西，一生悠遊且深入於不同的領域。

他的本行是法律，在法律界的各種角色，無論法律學者、執法者、立法者、制憲者、哲學創發者，他都曾盡心盡力徹底地參與過。國內法律學界肯定他是中國第一位世界級的法理學家，既是溝通中西法學的重要橋樑，也是我國近代法治建設和法律教育的重要人物。但由於他重要的法理學著作都以英文發表，與台灣本土學界和民間的互動不足，即使最後廿年身在台灣，「幾近於隱士的出世態度」和「超越中國與台灣社會的世界公民性格」，對台灣法學界只留下了「模糊的哲人身影」。但是，「這終究不能掩蓋吳經熊超越時代與地域的思想光輝」<sup>5</sup>。

但是吳經熊的成就是無法以某一家來限定他的。他從法學走進了中國哲學領域，走進了新康德哲學，走進了實用主義。對生命終極意義與境界的追求，使他走進了基督信仰領域。對基督的信仰引領他走進了神秘主義，走進了中國儒家道家與禪宗的靈性領域，走進了士林哲學領域，走進了架構法律哲學的領域。因著個人的興趣與生命特質，他走進了中國文學領域，走進了西方文學領域。在這每一個領域中，都留下了涵蘊著他個人特質的傑作。其實，吳經熊一生所展現的就是融合的生命型態。他這一生只能用中國人的「博學鴻儒」來形容，而且是

---

<sup>4</sup> F. J. Sheed, "A Note of Introduction", *Beyond E W* (1969), pp.vii~viii.

<sup>5</sup> 〈跨越東與西〉，2、51、63 頁。

終其一生活活潑潑不斷精進的鴻儒。

他生於中國、長於中國，治學於西方，講學、務實、從政於中國，他透過信仰深入於西方，任職大使於西方、講學於西方，最後又落葉生根，回到台灣，治學、講學而終老於台灣。他不受限於西方，也不受限於中國、台灣，也正因為他的廣博與超越，他既是西方的、也是中國的、台灣的。

本書對於吳經熊先生中西文化水乳交融的特質極感興趣。由於基督信仰很清楚地是他生命中貫串一切領域的主軸，本書著重於探討基督信仰與中國儒道佛三家的精粹怎樣在他的生命與著作中相遇？這相遇如何產生、如何發展？對中國三家及基督信仰會有怎樣的影響？對後學者、對中國基督徒又有什麼樣的啓發？

這一研究的目的是希望能在現今各宗教間彼此交流日形重要與密切之時，為基督信仰與中國文化間的互動辨認出前人已經留下的足跡，冀望這過去無論什麼因素，問津者不多、逐漸被埋在荒煙蔓草間的履痕，能被重新指認、而終能被更多後學者走出一條坦途來。

## 二、本書寫作的研究方法

本書寫作時的研究方法以文獻分析為主，以訪問為輔。吳經熊的著作除了範圍非常廣泛，包括法學、哲學、文學、靈修學等等，所使用的文字也不限於中文，甚至可說是不以中文為主。在法律學領域，他曾經用法文、德文和中文寫過一些文章，

但絕大部分的著作都用英文寫成<sup>6</sup>，有關靈性修持和探討孫中山先生的文章也多數是英文著作。直接用中文寫成的著作並不多見<sup>7</sup>。他一些重要的作品，有的生前已被翻譯成中文，可惜這些譯作，絕大多數出於別人之手，這其中又有些是他未曾看過<sup>8</sup>、或看過而無暇校正的<sup>9</sup>。

這裏所使用的文獻，基本上以中文本為主，同時參照筆者盡其所能所接觸到的英文原著，如果比對之下發現譯文值得商榷，則以英文本為標準，另作翻譯。此外也參考了一些沒有中

---

<sup>6</sup> 學生時期，他因留學美、法、德，曾分別以三種文字寫作，但最多的還是英文。後來他在上海與友人創辦《天下月刊》，為西方介紹中國文化，便是用英文寫作。《愛的科學》、《唐詩四季》，以及《超越東西方》三部著作部分資料原都刊在《天下月刊》。1950～60年代他在美國教書，自然也以英文寫作。他曾向小兒子吳樹德表達，用中文寫作法律方面的學術論文，有著不能精確達意的困難。

<sup>7</sup> 《愛的科學》在台再版的〈跋：小德蘭與儒釋道三家的精神〉、《懷蘭集》是極罕見的中文親筆著作。晚年作品集結成中文書的，有許多出自別人的譯筆，也有由別人記錄的演講詞，間或有他自己寫的中文作品。

<sup>8</sup> 例如 *Interior Carmel* 雖出版於1952年，黃美基等的中譯本《內心樂園》完成於2003年，距離原著之出版已過半世紀，作者也已過世17年。

<sup>9</sup> 例如1938年4月到1939年8月為英文《天下月刊》所寫 *The Four Seasons of Tang Poetry*，徐誠斌的中文翻譯《唐詩四季》雖然於1940年3月起刊登在《宇宙風》雜誌，但作者忙於為《天下》寫稿，沒有充分的時間去修正譯文。見該書〈作者自序〉。而兩篇在夏威夷「東西哲學會議」發表的論文中譯，在付梓前也來不及由作者修定。

文譯本的英文著作<sup>10</sup>。

訪談部分，包括吳經熊的兒子、學生與研究他的學者。他的兒子有排行第八的六公子吳叔平神父，目前服務於台灣南投縣山地仁愛鄉過坑、武界和曲冰部落的天主堂；排行十三的九公子吳樹德教授，任教於中國文化大學英文系。學生部分拜訪了吳先生晚年得意弟子，中央大學哲研所主任退休後、仍在教育崗位上服務的王邦雄教授。對於專力研究吳經熊的學者，則拜訪了任教輔大、並主持「吳經熊博士思想研究協會」的田默迪神父。以上受訪者對於吳先生有著鮮活的體認，他們的研究成果，有助於更完整地認識吳經熊其人與其思想<sup>11</sup>。

---

<sup>10</sup> 田默迪神父對吳經熊著作和有關的著作收集豐富完備，在研究過程中是現成的資源。

<sup>11</sup> 胡國楨神父曾以兩個學期開設研究吳經熊著作的合作研究課程，以上的訪問便是上課方式之一。

# 第壹部分

## 吳經熊的生平與信仰築基

念茲在茲，唯精唯一，庶幾誠中形外，而汝之上進，昭然在人耳目。務求己立立人，己達達人，戰戰兢兢，始終如一，方能自救，而救聽眾也。

(弟前四15~16；吳經熊譯)

第一章談吳經熊的生平事蹟：他的自傳 *Beyond East and West* 《超越東西方》相當詳細地記述了五十歲之前的心路歷程，對照著他親筆所作《懷蘭集》中的年表，並以其他早期的著作，作為補充。有關他後卅多年的事蹟，必須由他晚期的著作、吳樹德教授、研究吳經熊的學者，特別是田默迪神父等的研究成果、以及有關的訪談資料去還原，希望能窺見他當時的情況。

吳經熊一生的浮沈中，清楚看到信仰在他生命中的重要性。年近四十歲時接受天主教信仰，成為他生命中的分水嶺。第二章要從他的心靈特質出發，探討他早期的信仰背景，包括自然宗教的薰陶，以及青年期開始的基督教衛理公會信仰，這與他的法學生涯及時代背景連成一氣。但是在他追尋信仰的旅途中，上主也主動地追尋著他。

第三章則嘗試了解在這成長的過程中，中國儒、釋、道三家對他的影響。他對這中國靈性背景的體認是否也在成長呢？

第四章介紹小德蘭和她對吳經熊信仰的影響，並探究這新的信仰是否足以使他的身心靈獲得安頓。

# 第一章

## 吳經熊其人

### 第一節 時代背景

了解吳經熊出生的時代背景<sup>1</sup>，將有助於對他的認識。他出生之前，大清帝國長期閉關自守的局面已因著 1840 年的中英鴉片戰爭而被打破。隨之而簽訂的南京條約導致五口通商，對外開放廣州、廈門、福州、寧波、上海五個城市<sup>2</sup>。1861 年在第二次英法聯軍之役以後，清廷被迫成立「總理各國事務衙門」，在西方各國堅持下，中國成爲國際社會的一員，開始引進「萬國公法」（國際法）。

同治與光緒年間，自強運動和百日維新如曇花一現。1901 年「義和團」拳民在山東巡撫鼓勵下攻擊基督教教堂，又在慈禧太后允許下進攻北京外國使節所在地<sup>3</sup>；憑著「刀槍不入」的宗教符咒，結合武術與巫術，意圖「扶清滅洋」，卻帶來八國

---

<sup>1</sup> 本節歷史背景所參考的資料未另作說明者，見杜正勝主編，《中國文化史》（台北：三民，1995 初版，2004 修訂三版），225~276 頁。

<sup>2</sup> 黎東方，《中華民國簡史》（台北：幼獅，1990），23 頁。

<sup>3</sup> 《中華民國簡史》，41~42 頁。

聯軍攻打北京的惡果。慈禧太后最後仍不得不推展「洋務運動」，力行新政，準備立憲。

此後十年之間，推展了現代化的措施，例如鐵路、郵電、交通等基礎設施；兵工廠、造船廠、鋼鐵廠和新式海軍等國防建設；民間或商辦的紡織、五金、碾米、麵粉等輕工業已開始出現。在教育上，1905年廢除科舉、興辦學堂並派遣留學生。回國的留學生對後來的政治、文化和思想都有深遠的影響。知識分子基於義和團的慘敗，更加確信「愚夫愚婦」的宗教迷信是中國落後的根源，而大力提倡科學。民間則推展以社會基層人民為對象的啓蒙運動，如辦白話報刊、閱報社、拼音識字班，以及改良戲曲等等。

沿海都市，由於外資、技術與制度的引進，出現了投身於銀行、船務、或工業發展部門的中國現代資本家；地方菁英則在民間組織商會、教育會等民間結社團體；工人階級也和資本家一起出現、成長。上海成爲中外貿易的中心，而列強的租借區成爲司法、警察、行政及立法獨立的「化外之地」，一方面是對中國主權的侵犯，另一方面則成爲異議分子的保護區。

在這同時，反對清廷的勢力紛紛出現。最後孫中山以三民主義爲理論架構，號召革命。他與各地黨人結合了受新思潮影響的知識分子、地方軍團和南方秘密會社如洪門、哥老會、三合會等，在各地掀起反抗清政府的武裝革命。1912年元旦中華民國成立，滿清退位，臨時大總統孫中山在南京組織臨時參議院，制定臨時約法。不久，爲顧全大局，臨時參議會接受了他的辭職，選出袁世凱爲臨時大總統。1915年袁世凱稱帝，各省背叛，袁於隔年病亡。袁世凱在天津所訓練的新軍崛起，形成軍閥割據，控制北京政府；南方由孫中山在廣州組織護法軍政

府。

1919年「外抗強敵（日本）、內除國賊」的五四學生愛國運動，與新文化和新思想啓蒙運動互爲表裏。領導人物一面以批判精神猛烈抨擊儒家所代表的舊傳統，一面引介西方新進的思想、主義和制度，特別是科學與民主。同年孫中山創立中國國民黨，吸收學生領袖，聯俄容共。到1923年底差不多所有的中共黨員都參加了中國國民黨<sup>4</sup>。

1917年俄國革命成功之後，1921年成立中國共產黨，馬列共產思想在中國脫穎而出。1930年代末期，十里洋場上海已有五百萬人口，成爲世界三大都市之一，反觀農村的經濟，由於人口激增而土地不變、農業技術停滯，加上剝削和分配問題因著列強入侵、通商口岸的發展、以及連年的內戰而更加惡化。往後在共產黨知識分子的引導及參與下，開始了改寫中國歷史上的群眾運動。

另一方面，在1928年底，蔣中正以國民黨黃埔軍校爲班底組成了國民革命軍，擊敗各地軍閥，中國這才又出現了形式上的政府—中華民國，接著由林森主席頒布訓政時期約法，開始實施訓政，在中央設立五院，推行戶口調查、普及教育、築路、科學化農事作業等事工，並致力於廢除不平等條約，包括收回各通商港埠的租界行政權、上海公共租界的司法權及自己制定關稅稅率的主權；並預定於1934年實施憲政<sup>5</sup>。

1931年日本奪取東三省，中共在江西成立中華蘇維埃共和國，以毛澤東爲主席。軍事委員長蔣中正率國民政府軍於1934

---

<sup>4</sup> 有關中共在抗戰前之簡史，見：《中華民國簡史》，227~242頁。

<sup>5</sup> 有關國民政府，見：《中華民國簡史》，183~204頁。

年開始對之圍剿，也就是共黨史上的長征。然因日本侵華的阻力，在 1936 年底西安事變中被迫停止內戰，兩黨合作抗日。1945 年 8 月 15 日抗日勝利，兩黨展開四年的內戰，中共得俄國援助，致國民政府失利。在國內外和平呼聲中蔣總統退位，1949 年 1 月 22 日由副總統李宗仁視事，與中共和談卻告破裂，中華人民共和國在 1949 年 10 月成立，1950 年 3 月蔣中正在台灣復任中華民國總統<sup>6</sup>。

## 第二節 生平簡歷

### 一、鄉土與家世

十九世紀的最後一年（1899），吳經熊出生在浙江濱海的通商港口，甬江堤岸上的寧波（鄞縣）。由於潮水漲退有時，居民的生活也講究誠信。對外界的交通使得民風開朗、樂天而實際。佛教與民間信仰深入人心。吳父葭蒼公白手起家，開設米廠以至經營錢莊，是有名的善人，而且為善不欲子女知道。他往往為了提供窮苦人家就業機會而拓展事業，並不是天生的企業家。吳經熊對父親的了解多半是在十歲父親過世以後，由鄉親口中聽到的。他寬闊的胸襟與美妙和諧的德行備受推崇，還有人傳說見到他的亡靈入主市城隍廟。

---

<sup>6</sup> 有關李宗仁視事，見張玉法，《中國現代史略》（台北：東大，1997，12 版），289~295 頁。

吳經熊是父親葭蒼公的偏房所生，因為正室不能生育，而鼓勵葭蒼公納妾。生母出身貧寒，一生抑鬱，懷著還債的心境，來到吳家，在吳經熊四歲時過世。經熊是家人心目中的「阿寶」，大娘愛他如己出，直到他十五歲了還如照顧孩童般悉心呵護，爲了他的傷寒病太過操勞和焦急，猝然中風而死。繼承父業的大哥代替了母職，一樣疼愛他。即使十七歲成婚後，向大哥提出分爨、分財產的要求，兄長毅然答應、並始終誠信地照料阿寶的產業。吳經熊之提出分爨，是愛墨生〈論自信〉一文喚醒了他的個別性；鑑於大嫂與母親間「一灶不容二婦」的前例，不如先小人後君子，兄弟先自立才能繼續相互扶持，否則久之身雖在一起而心卻相違<sup>7</sup>。

## 二、十二志於學

吳經熊自述整個童年都是在舊傳統的氛圍裏度過的。自六歲起父親延請塾師來家裏教他識字、讀《廿四孝》。淳厚的他，在讀了老萊子的故事後，向可以做他祖母的大娘「彩衣娛親」，未意識到自己只是孩童。九歲入翰香小學，十二歲入效實中學。除了新式的基礎科學課程，如地理學、植物學、動物學和些許天文學，也繼續讀中國經典。最讓他得意的是孔子「十有五而志於學」，他在《論語》書上提字：「吾十有二而志於學」（實歲十一）。九歲時，小學就開始教讀英語。他覺得記英文單字比漢字省力，且喜愛閱讀中國經典與散文的英文翻譯，更增加了

---

<sup>7</sup> 以上參考周偉馳譯，《超越東西方》（2002）第1、2、3、4、6各章，尤其第7頁。

他對英文的興趣。中小學裏的基礎科學使他眼界大開，想要往自然科學發展。十五歲入上海浸信會滬江學院（大學預科）專攻物理、化學、代數、幾何，也同時選修西洋史與英國文學。後來並隨上海耶穌會樊神父（Fr. Henri Tosten）學過法文<sup>8</sup>。

### 三、婚姻與學業

妻室是父親早就選定的，婚前不曾謀面；但賢慧的妻子是他在母親過世後新的依靠。自幼岳父對他的善待是爾後夫妻間度過齟齬的關鍵。他於1916年4月成家，秋季考入天津北洋大學<sup>9</sup>，從此步上了學術研究之路。

在滬江學院時，經驗到好奇心對化學實驗造成的風險後，他在拜把兄弟徐志摩<sup>10</sup>的邀請下轉向人文學科裏的科學—法律。第二年，因北洋大學要併入北京大學法學院，吳經熊不願離家太遠而轉讀上海東吳大學法科<sup>11</sup>。在東吳他被視作天才，1920年畢業後抱著學術上的憧憬，留學美國安那堡的密西根州立大學法學院。在那裏他被看作神童，一年內，以十科滿分的成績躍升一級，獲得博士學位<sup>12</sup>。接著獲卡內基國際和平獎學

---

<sup>8</sup> 《超越東西方》，第5、6、12章及284頁。

<sup>9</sup> 〈吳李德蘭年譜〉《懷蘭集》（1963），75~76頁；若望譯，吳經熊著，〈聖寵的勝利〉，李奠然編，《皈依自述》（1989再版），26頁。

<sup>10</sup> 天才詩人徐志摩（1896~1931）浙江海寧人，新月詩社創立人之一；《超越東西方》，51頁。

<sup>11</sup> 東吳大學法科於1929年改稱法律學院，簡稱法學院。見關國燾，〈紀念吳經熊〉《傳記文學》297期（1987年2月），59頁。

<sup>12</sup> 參見田默迪，《東西間法哲學》，22頁。

金<sup>13</sup>遊學法國巴黎大學研究國際法一年、隨後往德國柏林大學一年，師事新康德派法律哲學大師魯道夫·史丹木拉（Rudolf Stammler）<sup>14</sup>。1923年回到美國，在哈佛大學法學院研究一年，隨院長龐德（Roscoe Pound）<sup>15</sup>研究社會法學。

此外，1921年起，他與八十高齡的美國聯邦最高法院大法官何墨士（Oliver W. Holmes）<sup>16</sup>由通信結為忘年交，持續十四年110多封的書信往返，他對老人家十分傾慕，老人家對他毫無保留，傾囊相授。更可貴的是何法官保存了吳經熊寫給他的80多封

---

<sup>13</sup> 《超越東西方》，95頁。

<sup>14</sup> Rudolf Stammler（1856~1938），是H. Cohen及P. Natorp所創新康德馬堡學派的主要人物，他們致力於把哲學建構為精密嚴格的科學，因而討論認識論與方法論的問題。詳見《東西間法哲學》，30~31頁。但其名字之翻譯，本文將「斯丹木拉」改作「史丹木拉」。

<sup>15</sup> Roscoe Pound（1870~1964）是1923年吳經熊在哈佛大學研究時之指導教授。他由植物學家改習法律，歷任法理學教授及哈佛法科教務長。

<sup>16</sup> Oliver Wendell Holmes（1841~1935），生於美國波士頓，年輕時對於清教徒式的宗教傳統限制思想產生反感。美國內戰時三次從軍。他因*The Common Law*《習慣法》而成名，曾任教哈佛大學，歷任麻州高等法院法官數十年，後出任聯邦法院大法官。他對法律有著深度、活潑的洞察，主張法律的生命不是邏輯而是經驗，他致力於使法規的制定合乎社會的進展、時代迫切的需要、流行的各種理論……而不只是邏輯形式；後者只能使法律僵化不變。他試圖建立心理學的法理學。他一生的興趣在哲學、藝術、法律三者之間。參見《東西間法哲學》，18~22頁。吳經熊本人和他人的翻譯對Holmes的中文譯名沒有定稱，如河爾姆、霍姆斯、荷爾摩斯等，不一而足。這裏統稱何墨士，出於《法學論叢》（1928），164頁。

信，在過世後由繼承人交給了吳經熊。他與幾位大師的交往與相知，奠定了他在實用法學、社會法學的實證主義及正義客觀的法律理性主義的雙重基礎<sup>17</sup>。

#### 四、回國服務與出國講學

1924（廿五歲）那年夏天，他帶著最先進的法學裝備回國，除了在東吳法科教書，並在張君勱所辦的自治學院兼課。1927年元旦他被任命為同日成立的上海租界區臨時法庭的推事，審理上海租界殖民地涉及中國人的國際糾紛（但若被告是享有治外法權的公民，則不受理）。此法庭的成立是中國收回上海外國租界司法管轄權的一環<sup>18</sup>。吳經熊勇於任事，他明智的斷案備受矚目，被外國記者譽為「所羅門王」，中文報稱他「吳青天」。他自認可以用何墨士的法學方法「塑造中國法律」<sup>19</sup>，是他「公共生活中最快樂的一年」。隔年公共租界特區法院正式成立，由他代理院長兼刑庭庭長，他也被羅致出任司法部參事、加入「編訂法典審查委員會」，參與《民法》等法典的起草作業<sup>20</sup>。同時他仍在東吳任教，並兼法學院院長。不僅如此，他將所發表過的法律論文結集成第一部書 *Juridical Essays and Studies* 《法學論叢》<sup>21</sup>，深受美國比較法學大師魏格摩（John Henry Wigmore）的

<sup>17</sup> 〈跨越東與西〉，6、30、37 等頁；《超越東西方》，148 頁。

<sup>18</sup> 〈跨越東與西〉，7 頁。

<sup>19</sup> 《超越東西方》，129、137 等頁。他曾藉著某一涉及國際法的案例定下了「國際法是中國地方法的一部分」之原則。

<sup>20</sup> 《超越東西方》，129 頁；〈跨越東與西〉，7 頁。

<sup>21</sup> 這本書前言中，吳經熊指出，1927 年 1 月被任命為上海臨時法庭

好評。

但是成功中他隱隱不安，「知名度」開始令他憂心，他渴望逃脫那覆蓋著他的繁華，赴美國進修，自我培育<sup>22</sup>。他不顧老前輩何墨士的忠告，毅然放下了法學實務和耀眼的職位，於1929年冬季接受了兩個邀請，再次到美國，先在芝加哥西北大學任羅臣道（Julius Rosenthal）講座，教授「中國傳統與現代法律制度」；第二年春天以特別研究員身分回到哈佛大學，繼續研究法理學，專研司法思想。1930年7月回國，打算攜眷赴美，由於夫人身體不適，便放棄哈佛大學比較法講師的聘書，留在國內發展。

## 五、開業、制憲與創辦雜誌

於是他開業為律師，憑著任法官時的聲譽，客戶蜂擁而來，是他一生中最富裕的時期。但他坦承那兩三年是他生命中最不快樂的日子，因為律師並不是他的興趣所在，「業務愈發達，我愈沒有工夫讀書，也愈覺得人生乏味」。一旦心裏不快樂，便容易走上歧途，在客戶邀請下過著「尋花問柳的生活」，「每日花天酒地」，心中卻是「說不出的苦悶」<sup>23</sup>。

1933年元旦，經立法院院長孫科聘請，進入立法院<sup>24</sup>，以

---

的推事後，學生擔心他法學作者的活動至少會中止，便以這部論文集作為他法學生涯第一回合結束的里程碑。見《法學論叢》，v頁。

<sup>22</sup> 《超越東西方》，133頁。

<sup>23</sup> 見〈吳李德蘭年譜〉《懷蘭集》，78頁。

<sup>24</sup> 依楊幼炯著，《近代中國立法史》（台北：商務，1966台增訂一

學者身分而非國民黨黨員，任「憲法起草委員會」副主席，以一個月時間擬出一份草案，在孫院長授意下於 1933 年 6 月先以個人名義發表，接受全國人民公開批評，才進入修正程序，經立法院三讀通過（這便是 1936 年 5 月 5 日國民政府所公布的《中華民國憲法草案》之底本）<sup>25</sup>。吳經熊隨即受孫院長指派參與修改憲草，爲了專務制憲工作，他於 1934 年停止律師業務。

1935 年 5 月在孫中山文教進步研究所的支持下，吳經熊與林語堂、全增嘏、溫源寧（前北京大學英國文學教授）等學者一同創辦英文《天下月刊》（*T'ien Hsia Monthly*），向西方世界介紹中國文化，並與人分享天下大事<sup>26</sup>。

業餘，他不忘研究法學方法與中國法制的改革<sup>27</sup>，致力於向學界介紹歐美法學，並開發何墨士大法官的法學方法與精

版），465 頁所載，國民黨中央執委會選任孫科爲第三屆立法院院長，孫院長依修正之國民政府組織法規定，提出第三屆立法委員人選，經中央政治會議之決議，於民國 21 年（1932）1 月 12 日由國民政府明令馬寅初等 90 人爲立法委員。

<sup>25</sup> 吳經熊起草的《憲草初稿試擬稿》也稱「吳稿」。在〈五五憲草回憶〉（1976 年 2 月）及〈行憲回顧展望〉（1976 年 2 月）中吳經熊澄清了制憲史中所載，他於起草「憲草初稿試擬稿」後，徵得孫院長同意，以私人名義發表，與事實不符。當時在外界質疑訓政時期的立法院有何資格起草憲法，且起草委員又多爲國民黨員聲中，孫院長認爲試擬稿以吳經熊私人名義發表比較有彈性。吳任勞任怨，勉強答應。於是在各界熱烈回應下，無論毀譽如何，對其後的起草工作收到了集思廣益、溝通輿論的效果。至於有關起草憲法，見《近中立法史》，397~404 頁。

<sup>26</sup> 《超越東西方》，136、140~143、153、156、229 等頁。當時他兼任孫中山文教進步研究所宣傳部部長，所長是孫科博士。

<sup>27</sup> 〈跨越東與西〉，11 頁。

神。這時期出版的 *The Art of Law* 《法學論叢續輯》是那期間努力的結晶。這時，他對自然法的看法有逐步進展，當他走到了法律的源頭，發現「法律不過是促進人生價值的一種工具」，但在追究人生的價值和意義何在時<sup>28</sup>，何墨士大法官和他的老師史丹木拉都無法提供他滿意的答覆<sup>29</sup>。最後是天主教的信仰給了他答案。

## 六、皈依與流亡

其實，吳經熊在就讀東吳法科的第一年已經受到系主任和聖經等著作的影響，接受了衛理公會牧師的洗禮，只是這初信時的熱忱受到了新大陸學界的影響，而歷經曲折的變化。

1937年8月13日，日軍入侵上海，使得吳經熊飛黃騰達的生活猝然陷入困頓。他因著在文章與廣播中發表抗議日軍侵華的言論，被日方視為眼中釘，而有生命的危險。在避難中的巧遇使他皈依了天主教，整個生命從此改觀。

1938年1月他逃亡香港，1942年5月隨著日軍的襲擊與節節進逼，全家又逃到桂林、貴陽以至重慶。在香港的四多年期間，繼續出版《天下月刊》，並以立法委員兼「法制委員會」委員長身分<sup>30</sup>，不時前往重慶開會。那段日子在神師的指導和自身的努力下，信仰快速成長。他翻譯的幾首《聖詠》得到宋

<sup>28</sup> 1934年〈現今法學觀察〉文末；《法學文選》（1937），192頁；  
《東西間法哲學》，196頁。

<sup>29</sup> 《超越東西方》，122~126頁，詳見本書第二章第二節，38~47頁。

<sup>30</sup> 方豪，〈譯經經過〉，見吳經熊，《蔣總統的精神生活》（1983三版），250頁。

美齡女士的欣賞，於是受命於軍事委員會蔣介石委員長，1942年11月起以兩年的時間先後在桂林和貴陽、專務翻譯《聖詠集》與《新約聖經》。1944年冬，全家逃到重慶，住在中山文教館，並因著對聖經譯稿的修改，與蔣總統越趨熟稔。

1945年4月，吳經熊以中華民國代表團顧問身分，往舊金山參加聯合國制憲會議，並主譯《聯合國憲章》的中文本。8月15日日本宣布投降當天，他向立法院報告《聯合國憲章》的批准<sup>31</sup>。之後舉家由重慶回到上海。1946年2月以專家身分被公推為政治協商會議「憲草委員會」委員之一，依據〈五五憲草〉提出憲法草案。全部憲法於1946年12月25日由國民大會在南京完成三讀通過時，吳經熊已舉家在前往羅馬途中<sup>32</sup>。

## 七、駐節教廷與客居美國

吳經熊於1947年2月就任中華民國駐教廷公使。公餘之暇，向神學專家請益，並修改新經譯稿。《聖詠譯義》則於1946年10月在香港出版<sup>33</sup>。

1949年二月底，孫科博士電召吳經熊由羅馬趕回上海。孫科以李宗仁代理總統閣揆身分，請他出任司法部長，但因局勢動盪，戡亂不力，孫科旋即請辭。這是吳經熊最後一次回到故鄉並拜見引退的蔣總統，向他表明退出政壇的心意<sup>34</sup>。相較之

---

<sup>31</sup> 〈跨越東與西〉，14頁。

<sup>32</sup> 同上。

<sup>33</sup> 以上所參考之資料，未另作說明者，散見《超越東西方》，6、7、9、10、11、13、14、18、19、20、21各章。

<sup>34</sup> 〈跨越東與西〉，15頁。

下，教育工作仍是他的最愛。

回到羅馬後，他在5月份向外交部辭去公使職<sup>35</sup>，7月開始在美國夏威夷大學教授靈修神學、聖多瑪斯神學和中國哲學，他自稱為「天主之城」的靈修著作 *Interior Carmel* 《內心樂園》主要便出自他授課的內容，也是他皈依以來研究天主教靈修大師作品的結晶。但在這本書出版之前，出版者—紐澤西州西東大學校長，要求他先出版他的靈心自傳。這部自稱為「懺悔錄」的 *Beyond East and West* 《超越東西方》於1951年出版後暢銷一時，靈修力作 *Interior Carmel* 《內心樂園》則出版於1953年<sup>36</sup>。

1951年秋季，舉家轉往美國紐澤西州，在西東大學任法學教授多年，潛心探討天主教士林哲學重鎮聖多瑪斯的自然法，這被當代法學界所忽略的領域。1955年出版了 *Fountain of Justice: A Study in the Natural Law* 《正義之泉源：自然法研究》，其中不少靈感與素材來自於四年來在美國法律界不同場合的演

---

<sup>35</sup> 陳方中，江國雄著，《中梵外交關係史》（台北：商務，2003），222頁。同時教宗授予袍劍御侍（Papal Chamberlain of Cape and Sword）榮銜。

<sup>36</sup> 吳經熊在香港時已許諾神師師人傑神父（Nicholas Maestrini, P.I.M.E.），要寫自己的自傳，但不曾積極進行。在羅馬重逢時，神父追問這事，他以聖奧斯定寫《懺悔錄》之前先寫《天主之城》作為託詞；那時他已準備寫一本有關靈修生活的書（也就是後來的《內心樂園》，以此比作奧斯定的《天主之城》）。於是神父立即抽出吳經熊書架上的《教父學與神學史》，向他證明《懺悔錄》是先《天主之城》而完成的。不過吳經熊仍然延遲到寫完《內心樂園》以後，才用暑假的空檔完成了自傳《超越東西方》，見《超越東西方》，414~416頁。

講稿或論述<sup>37</sup>。1958年的 *Cases and Materials on Jurisprudence* 《法理學判例與材料》則寫下了他自然法律哲學的體系<sup>38</sup>。

1959年11月底，李夫人因癌症在家人環繞誦經聲中安逝，吳經熊於苦痛中「深深了解十字架確為眾妙之門，種種煩惱，莫非菩提」。1963年完成懷念夫人的詩集《懷蘭集》，並附年表。孤單歲月裏，神修學者「默燈」神父（Fr. Thomas Merton）<sup>39</sup>因著《莊子》一書的譯作，以書信向他討教，由1961年持續到1968年，兩人的書信往返超過120封，使得他在靈修上繼續精進，突破了「內心修院」，走進「內心荒漠」<sup>40</sup>。

---

<sup>37</sup> *Fountain Justice* (1971), pp.275-279.

<sup>38</sup> 〈跨越東與西〉，42頁。

<sup>39</sup> Louis Thomas Merton (1915~1968) 是近代著名的靈修作家。生於法國，原籍紐西蘭，父母親都是畫家。6歲及16歲時母親、父親去世。他先後在法、英、美求學，在各種主義思潮衝擊下曾經荒唐任性、飲酒鬧事。1938年由英國國教皈依天主教。1939年獲哥倫比亞大學文學碩士。曾任《紐約時報》及《紐約前鋒論壇》評論作家、哥大推廣部及紐約聖文德大學英文教師。1941年加入肯德基嚴規熙篤會（Trappist）革責瑪尼隱修院。他一生著作豐富，自傳《七重山》被譽為廿世紀之「懺悔錄」。1968年曾計畫往曼谷向「亞洲基督教修道院會議」發表演說之後，來台會晤吳經熊，卻在旅次因電扇故障觸電身亡。參見譚碧輝譯，多瑪斯牟敦著，《靜觀、靜觀》〈作者簡介〉（台北：上智，1999）及楊素娥著，〈漫談牟敦〉《神學論集》135期（2002春），106~108頁。一般將Merton譯作「牟敦」，本書採用吳經熊送給他的名號：「默燈」。

<sup>40</sup> John Wu, Jr., "Friendship", pp.327~328.

## 八、定居並終老台灣

1957年吳經熊應中華民國政府邀請，代表國家出任國際仲裁法庭仲裁員，重新與國內政界接軌。1961返台參加以文教建設為主題的陽明山第二次會談，建議設立研究中國文化的機構，而有1962年中國文化研究所的設立，次年改名中國文化學院，受邀為名譽校長。1965年應邀回台灣，以英文為國父立傳。1966年應聘為中國文化學院哲學系教授。1967年續弦以後回到西東大學教授中國古典文學與東方哲學一年，1968年起定居台灣<sup>41</sup>，繼續在文化學院哲學系所、三民主義研究所及輔仁大學哲學系教授中國哲學，1969被選為國民黨中央評議委員，1971受聘為總統府資政。同年完成了國父的傳記：《國父的人格與學說》（*Sun Yat-Sen: The Man and His ideas*）<sup>42</sup>。

1967年出版 *The Golden Age of Zen* 《禪學的黃金時代》。從書中可看出默燈的啟發。這期間他的生命境界準備進入無所謂聖或俗，而聽憑聖神隨意帶領的境界，他寫道：「天主聖神隨意吹拂，看來祂在我內和我四周十分活躍」<sup>43</sup>。此後他有關孫中山、蔣介石以及三民主義等等的著作，都可作如是觀。

1986年吳經熊於臥病三年後，在祝夫人悉心照料下安逝於台北<sup>44</sup>。

<sup>41</sup> 吳祝文英，《聖心緣》（1986），43頁提到在西東大學教授禪宗與老莊哲學等。

<sup>42</sup> 以上見〈跨越東與西〉，18頁。

<sup>43</sup> 吳經熊於1966年7月18日給Merton的回信：In fact, the Holy Spirit stirs where He pleases, and He seems to be very active in me and around me. 見“Friendship”，p.336.

<sup>44</sup> 作者所整理的〈吳經熊生平年譜〉，見本書附錄，267~274頁。

## 第二章

### 吳經熊的心靈特質及早期信仰背景

#### 第一節 心靈特質

吳經熊博學多才。他在國際法學界初露頭角，是因著對中國古代律法的譯介<sup>1</sup>；他最後有關法理學體系的著作是美國一些天主教大學法律系學生必讀的教科書。在《天下月刊》移師香港期間，他用英文翻譯老子《道德經》，並譯介唐詩。他按春夏秋冬四季來作唐詩的歸類，一方面突顯詩人的特質，一方面反映了他自己的生命境界。他很自然地以中國人儒道佛三家的特質來看天主教聖女里修小德蘭所傳遞的信仰，完成了《愛的科學》。這本小冊子僅在四、五年間已經被譯作五種外文<sup>2</sup>。隨後他用中文把《聖詠集》和《新經全集》翻譯成中國人的聖書。接著他寫下自己在靈性追求上的心路歷程《超越東西方》，留下了研究天主教靈修著作的成果：《內心樂園：愛的三部曲》，詳述靈修方法與境界，並點出與中國三家精神相應之處。不僅

---

<sup>1</sup> “Ancient Codes”中文譯名〈中國古法典及其他中國法律及法律思想原始資料選輯〉，見〈跨越東與西〉，4頁。

<sup>2</sup> 方豪，〈寫在前面〉《愛的科學》（1999四版），2頁。

如此，他繼續向西方介紹《中國人文主義與基督徒靈修》、《禪學的黃金時代》，以及《孫中山的人格與學說》。終其一生，他是溝通東西文化的橋樑，因為就在他身上東方與西方展開了對話。唯有他能自稱畢生的志業是「把吾主耶穌的道(logos)東、西化」<sup>3</sup>，也唯有他可被譽為道道地地的中國人、道道地地的天主教徒、他更是他自己<sup>4</sup>。究竟他的心靈有什麼樣的特質，使他成為這樣一位劃時代的人物呢？

## 一、赤子心、純真達觀而又幽默

他的赤子之心可以從上述「彩衣娛親」看出。在吳叔平神父眼中，他除了是子女的朋友，還是小丑。在家庭同樂會裏，他拿著掃帚表演跟兒子學來的唱遊「我是一個小兵丁」，而且樂此不疲。他在 *The Art of Law* 《法學論叢續輯》的前言中表白，自己是個無可救藥的樂觀主義者，永遠期待著更好的日子<sup>5</sup>。但這並不表示他沒有傷悲的時刻。在其他的著作和信件中顯示，當他描述生命的困境、落寞和失意時，最後總會自行扭轉過來，重新燃起希望，或看出意義。例如在他初次留學回國前，寫給何墨士法官的告別信中提到：

我但願未曾出生過，那樣我的安息會有多甜美啊！爲什麼我就該生在這個黑暗的世界，而且在它最黑暗的部分？在沈重的使命前我發抖了。去啓蒙，去使卑微者高尚，

<sup>3</sup> 引自吳經熊給兒子吳叔平的錄音帶，時在叔平神父由美赴台服務前夕。

<sup>4</sup> F. J. Sheed, "A Note of Introduction", *Beyond E W*, pp.vii~viii.

<sup>5</sup> 《法論續輯》(1936)，v 頁。

使無喜樂者歡樂，使工人獲得基本工資，使無房屋者有住處，掌握生命並將它引向更純淨的途徑，希望我能對這些問題的解決有一點貢獻。

然而他筆鋒一轉，表達出他的釋懷<sup>6</sup>：

我並不將它視為苦杯，不是的，它們是我消遣時光的娛樂。我們既然存在，除了滿心幽默地接受生命並提升它之外，還能做什麼呢？

38 歲時，他在〈幽默與悲情〉中坦承自己十分沮喪：

生而為我這一代的中國人，便意味著要冒數不盡的生死之險。風氣與意識形態一直以如此灼熱的迅疾演變著，以致有時我一直被旋風夾裹，從未立足於堅實之地……多少次，我發現我視為屬於永恆秩序的宏大思想體系，只不過是夢幻泡影！如此之多的泡沫爆破，我心已炎涼……

在絕望中他仍懷著希望，那是種不抹煞殘酷現實的希望：「我只希望在往後的生命中能尋找到以前曾經非常熱切，卻徒勞地尋求的東西」<sup>7</sup>。

67 歲時，他在信中向默燈神父披露他近來的心境<sup>8</sup>：

約莫兩個月來，我神奇地穿過了至今以來最幽暗的隧道。我感到粉身碎骨的孤單，以致沒有意願給您寫信！我不知道天主為何領我進入這山洞，除非，也許，祂希望開闢我那微不足道的同情心。這經驗使我想到了那些坐監和自殺的人。過去我一直不能體諒自殺者，但是現在我開始同

---

<sup>6</sup> 參見《超越東西方》，118 頁所引自霍姆斯大法官的信件。

<sup>7</sup> 《超越東西方》，4-5 頁。

<sup>8</sup> “Friendship”, p.353.

情他們，對他們生起慈悲心腸。噢神父啊，所有的人毫無例外，都是我們的兄弟。我確信您早就能一視同仁地同情、懷抱一切；而我，您的老頑童，只是最近才得到這恩賜！但那是多麼痛苦！（1966年3月26日）

雖然他從小就有聽人講笑話要比別人慢五、六分鐘才領會箇中趣味的記錄，但那來自鄉土的幽默感和開闊的胸襟，使他永遠有好心情取笑自己<sup>9</sup>。

## 二、好奇心、無止盡地追求真理

在預科時想從試管裏看氫氣如何燃燒、導致試管的爆炸，是好奇心使然。這好奇心除了促使他把事情觀察明白，例如壯著膽察看磨坊裏轉動的機器是不是妖怪；也促使他在沈思後產生洞見和作抉擇，例如自己不適合於學科學，以及林阿媽下巴脫臼是因為笑得太厲害，以致樂極生悲。他還稱好奇心是他學英文的奶媽，例如「我若對孔子某些語句發生了興趣，就翻理雅各（James Legge）的英文版，看看孔子若是英國紳士，他會怎麼說」<sup>10</sup>。他的著作裏也顯示出他追根究柢，不探究到根源不干休的特質，最後讓他找到了天主。

他承認自己生性極愛求變，在天主的恩寵下這特質使他每一天都能發現基督和教會新的美感，於是天性的求變轉成超性的忠誠、而有了常性<sup>11</sup>。

---

<sup>9</sup> 《超越東西方》，4、286等頁。

<sup>10</sup> 《超越東西方》，47頁。

<sup>11</sup> 《超越東西方》，315頁。

他的生命不斷成長、進展，他喜愛親師取友，尤其是能砥礪他在心智與靈性上成長的朋友，例如大法官何墨士、孫科、溫源寧、全增嘏、林語堂、師人傑神父、默燈神父等人<sup>12</sup>。在靈心自傳中他提到在《論語》書上寫下「吾十有二而志於學」這一句話時，「感到自己好像領先孔夫子三年而超過了他似地！」就從那時起，他特別用功，漸漸地養成了習慣：「現在，我要是一天沒有看書或者與淵博有趣的朋友聊天，就一天都過不下去」<sup>13</sup>。

在 *The Art of Law* 《法學論叢續輯》序言中，他提到了閱讀與寫作的興趣不斷地增長，因為「文化生命中充滿了激勵和興奮」<sup>14</sup>。這個特質是否使得他很難做重覆的工作、或者不耐煩把他的英文著作忠實地譯成中文呢？

田默迪神父指出「不斷前進的動力」是吳經熊的特徵之一。他以宏觀角度看問題，即以他留學法國時三篇用法文寫的論文〈國際法的方法〉、〈成文國際法〉和〈自然法〉（收錄在《法學論叢》）為例，他的文章似乎只是把讀者帶到問題所在，猶如一個觀念的芻形，還來不及從這出發點嚴格而系統地鋪陳他的思想<sup>15</sup>。

晚年，當他的小兒子吳樹德教授從美國回台灣教書時，吳

<sup>12</sup> 《超越東西方》，230~231 頁稱他有一群他視之為「走動著的工具書」的好朋友。例如他向孫博士請教經濟學和法學之外的其他社會科學、向溫源寧請教英國文學，向林語堂請教幽默和尼姑的書等等。

<sup>13</sup> 《超越東西方》，230 頁。

<sup>14</sup> 《法論續輯》，v 頁。

<sup>15</sup> 《東西間法哲學》，24 頁。

經熊耳提面命教師的職務<sup>16</sup>：

爲人之師必須要認真無怨地幫助學生找尋真理，針對其個別需求加以輔導，更要讓學生知道「問題是答案的開始」的道理，以引發他們提出更好的問題。

這是否足以回答田神父的提問？

### 三、智慧心、沈潛涵養又能直觀

吳經熊被東吳大學和密西根大學視爲天才和神童<sup>17</sup>，但是他從小就被同學引用《莊子》的故事稱他呆若「木雞」<sup>18</sup>。這和前面所提及不能馬上會意別人所說的笑話有關。從莊子的角度，這可以是「大智若愚」的一種詮釋<sup>19</sup>。而他承認在佛教的影響下，他從小就被賦予一顆善於沈思的心<sup>20</sup>。十五歲經歷大娘爲了救他脫離死亡而過世，有好幾個月他無法接受這一事實，幾乎發瘋一般，直到有一天，一個念頭突然閃過：「不出幾十年，我也會死，那時就能跟娘團聚了」，當下才接受了這沒有母親的生活<sup>21</sup>。

他與天才詩人徐志摩是世交，也是拜把子的兄弟。他之所以改念法律學，起先是受志摩的影響。雖然他的個性與志摩大

---

<sup>16</sup> 趙莒玲採訪，〈一代大師〉《自由青年》676期（1985年12月），8頁。

<sup>17</sup> 《東西間法哲學》，70頁，註84。

<sup>18</sup> 《超越東西方》，48頁。

<sup>19</sup> 吳經熊自己稱作「謹慎的智慧」，見《超越東西方》，48頁。

<sup>20</sup> 《超越東西方》，224頁。

<sup>21</sup> 《超越東西方》，33頁。

不相同，但是志摩看到他「腹中有火」。當他描述自己與徐志摩的差別時，提及自己最安詳的時刻是「深夜獨坐於書房中，默想生命的無常和虛幻」。當靈感來時，他會「突然啞口無言，而在復原後用長時間來品味這奇妙的經驗，靜靜淌下幸福的眼淚」<sup>22</sup>。

他嗜書如命，叔平曾說父親沒有別的財產，只有書；戰亂中在桂林時，甚至廚房裏都堆著書架；隨意從父親書架上抽出一本書，無不畫著紅藍鉛筆做的記號，對每一本書都能如數家珍般向你介紹。樹德還指出父親最愛逛書店，瀏覽衆書，他曾勸兒子看到喜歡的書，不要吝惜買下。

沈潛涵養之外，他有著直觀的能力。他曾經鼓勵樹德，寫文章要追隨內心的邏輯。他的專業涵養也證明他擁有過人的實證、分析與綜合的能力，但是如果缺乏直觀也就無所謂創見或藝術了<sup>23</sup>。叔平說父親酷愛京戲，而且也能唱。對於中外文學的喜愛，他不只展現在《唐詩四季》中。對於研究音樂的興趣則表現在為五兒「季札」的命名上<sup>24</sup>，而吳季札也真的成了知

---

<sup>22</sup> “Titbits of Experience”, *Art of Law*, pp.215~216; 《東西間法哲學》，188 頁。

<sup>23</sup> 吳經熊所強調的直觀是一種 trained intuition(「涵養的直觀」或「受培養的直觀」)，必須以理性去辨別的直觀。見《東西間法哲學》，201 頁。

<sup>24</sup> 吳經熊追述對五兒季札的命名：當年（1931）我喜歡研究音樂，羨慕春秋時代的吳季札，認為他是我國最早的音樂欣賞家。所以把這個孩子叫做「季札」。正如生亭林時，我愛讀顧亭林先生的《日知錄》，覺得他治學方法頗合科學精神，遂以「亭林」名之。第二年六兒叔平出生，「那個時節，我開始對於三民主義發生信念，以為民族、民權、民生的樞紐在乎一個『平』字。因以『平』

名的音樂家。

#### 四、和諧心、能調和對立的因素

追求和諧，絕不是和稀泥，勢必要去面對對立的問題，然後加以調和。吳經熊在五歲時就能領悟樂極生悲、生命中兩極端互生的道理。而他對事物的觀察能自然地發現對立的一面，從而掌握整體，也根源於中國哲學精神，尤其是老子思想的特質。

當生母過世時，吳父因著她為吳家生下三個兒女，想立她為正妻；卻因大娘的嫉妒，或更好說承襲傳統宗法思想，出走到附近尼姑庵裏，以示抗議。父親只好打消此念。這事對吳經熊日後的法律思想有著潛在的影響：他體會到「最高的正義也是最大的不義」<sup>25</sup>。他曾在著作中指出，正義必須是和諧的，不和諧者必不正義。怎樣才能調和對立的命題，似乎是他的使命。大法官何墨士能由極端對立中取得調和，這一大特質深受吳經熊欽佩，也同時反映出他本人的特色<sup>26</sup>。

透過法律界大師魏格莫與龐德對他的著作 *The Juridical Essays and Studies* 《法學論叢》和 *The Art of Law* 《法學論叢續輯》的好評，使他更清楚自己心智的特徵，是「協調彼此矛盾的東

字名新生的嬰孩。」見《懷蘭集》，78~79 頁。

<sup>25</sup> 《超越東西方》，30~31 頁。

<sup>26</sup> 《超越東西方》，105 頁提到：「我的全部哲學都可視為調合霍姆斯和史大穆勒對法律思維的努力，調和感知與概念、生成與已成、內容與形式、利益論與正義論、經驗與理性」；另參見《東西間法哲學》，184 頁。

西持久的傾向」。他發現這一傾向帶來歡樂也製造了痛苦：「歡樂，是因為通過協調，人就超越於不協調的世界之上；痛苦，是因為並非一切東西都是可調和的」。因此，他不時地處於內心的爭戰中，是可以想見的<sup>27</sup>。

## 五、情感豐富、化理論為生活

吳經熊情感豐富，可以由前述對大娘過世的反應中看出。在他事業最成功，也是他精神生活跌到谷底的時候<sup>28</sup>，他曾經吵著要離婚，好娶一個有學識的妻子。但當夫人答應時，他心軟了，他的良心告訴他這樣做是錯的。當他吵架時埋怨夫人幫不了他的忙、甚至連寫給她的信都看不懂時，「她從抽泣中喊道：『我自己知道這些。但不管怎麼說我給你生了孩子，是不是？』」吳經熊「馬上哭了起來，從那以後就再也沒有和妻子吵過架了」<sup>29</sup>。

對於婚姻的摸索，他「從宿命論出發，成爲一個自由意志論者，最後以一個社會連帶論者作結」。他看到「自由意志者剛從父母意志的專制下脫身，馬上又變成了他們自己意志的奴隸」，例如他們彼此換妻或換夫，攪翻了吳經熊的「審美情趣」。

---

<sup>27</sup> 《超越東西方》，137~140 頁。

<sup>28</sup> 《超越東西方》，吳經熊在 155 頁說明：那時不快與不安的原因一方面不滿於國家情勢的混亂，另一方面受到世俗觀點的影響，後悔娶了不識字的太太，對自己的知性、社會以及政治活動一無幫助。那段時間因爲與夫人沒有共同語言而備感孤獨；對於子女，除了他們生病以外，也不聞不問。

<sup>29</sup> 《超越東西方》，159 頁。

他開始抨擊極端個人主義對家庭的破壞，而傾向於社會團結主義，「既重視個人自由，又將它控制在理性的範圍內，以保持社會的穩定」。這時他 35 歲<sup>30</sup>。

吳樹德教授認為，他父親的作品直接或間接地與自身的生活體驗相連<sup>31</sup>。吳經熊的一位孫子仔細回顧祖父的一生，發現熱情 (passion) 引導著他的生命，「他對妻子、對家人、對法律、對天主教、對救中國的熱情，豐富了他的生命」<sup>32</sup>。

在生活中，他是最抽象的，但是在思想上則非常具體，這是小兒子對父親的體驗。吳樹德教授曾因著迷於有關心靈精神方面的書，而經父親提醒：「看這些書籍，首先應瞭解道德，因為道德就如你的雙腳，你必須先學會站穩，才能夠走和跑。」最讓樹德欽佩的是父親能將「看似虛無飄渺的高超思想理論，實踐於生活點滴之中，亦即禪學所謂的『平常心是道』」<sup>33</sup>。

## 六、虛懷若谷、不斷精進成長

在中國出版的第一本著作 *Juridical Essays and Studies* 《法學論叢》前言中，廿九歲的吳經熊坦承書中各篇小論文和研究不

<sup>30</sup> 《超越東西方》，158 頁。

<sup>31</sup> “Friendship”, p.351: “.....It has only been in recent years that I have come to a far greater appreciation of those writings which are directly related to his lived experience and which indicate a depth and quality of feeling that the other writings lack.”

<sup>32</sup> Ignatius Dino Wu 著，蔡美玉譯，“A Marvelous Song: Remembrance of Aya”〈天籟一懷念阿爺〉《十週年論文集》（1999），5 頁。

<sup>33</sup> 〈一代大師〉《自由青年》676 期，8 頁。

夠成熟和不成系統，其中的觀點也不一致。唯一讓他感到安慰的是：「活著的人永遠不可能完全成熟，而自由的心靈是不會被成套的系統所束縛的。對於不一致，我希望是知性上誠實的標記」，理由是「沒有什麼要比法律更為複雜的了；因為，法律不正是實際與理想的相會點嗎？」<sup>34</sup>

當吳經熊談到自己的幽默感時，謙稱是來自理想與現實對比後的不好意思<sup>35</sup>。他的出生，有著一個傳說故事：母親生他前夕，夢見一位白鬍子老人領著一個騎馬的年輕人走到她臥室門檻前，老人對她說完「這就是你兒子」，便走了。那年輕人卻不停地在馬背上翻著跟斗，直到進了她肚子裏<sup>36</sup>。這樣的感生故事，可以解釋他為何從孩提時代開始，就有一種根深蒂固的使命感：「從小我就覺得，終有一天我將成為政治大人物，我的國家、甚至世界將因為我的存在而變得好一些」<sup>37</sup>。

廿二歲時，他從巴黎寫信給何墨士<sup>38</sup>：

我將在巴黎盡力而為；盡我所能地讀和寫；盡可能深刻地觀察和思考。作為一名中國人，我有一個祖國要拯救，我有一群人民要啓蒙，我有一個種族要高舉，我有一個文明要現代化。

隨著經驗的增長，理想與現實之間的差距，他用幽默感作整合。他說：

---

<sup>34</sup> “Preface, by Way of Criticism, and Supplementation”, 《法學論叢》，v 頁。

<sup>35</sup> 《超越東西方》，4 頁。

<sup>36</sup> 《超越東西方》，26 頁。

<sup>37</sup> 《超越東西方》，4 頁。

<sup>38</sup> 《超越東西方》，95~96 頁。

我就是這麼一個沒有緊迫感要去笑別人的幽默的人，因為我在自己身上已發現得足夠多了。如果我誇口說我身上沒有多少可笑的東西，那我就堪稱愚妄方面的百萬富翁了。我在數點自己的愚妄時得到的快樂跟一個守財奴數他的財寶時得到的一樣多。

他的真誠、謙虛、智慧與幽默簡直可以等同。他說：「幽默感不是別的，就是某種自發地嘲笑自己的愚蠢和失誤的傾向，但同時也是坦誠地承認嚴峻的真理的謙卑」<sup>39</sup>。

## 小 結

吳經熊這一生究竟有哪些事蹟、寫過哪些文章、出版過幾部書、或當時的人為他出過哪些書？恐怕他自己都數不清楚。如果細心閱讀他的作品，你會發現，他曾經因為一次演講，被全數通過獲選為紐約天主教律師協會終身榮譽會員。你會發現他津津樂道的是「某某人是我『很好的朋友』」，深深引以為榮。也許他年輕時表揚自己與美國最高法院大法官何墨士、法學界的佼佼者龐德等等的友誼，會使某些人感覺他似乎在自抬身價。但是當你發現他到了晚年仍然樂此不疲時，你會知道，這原是他所看重的價值，而且都是最真實不過的事實。更重要的是，他會告訴你：「榮名易逝，但友誼長存」<sup>40</sup>。

---

<sup>39</sup> 《超越東西方》，4、254 等頁。

<sup>40</sup> *Fountain Justice*, pp.276~277.

## 第二節 早期信仰背景

這裏所謂的信仰背景特別指的是他自幼在家庭環境中，耳濡目染的自然宗教，影響著他十七歲時的成親及其後的就學、生子等等。十八歲冬天接受基督新教的洗禮，帶來了新的改變。這信仰一開始是受到他老師的人格感召；其後的掙扎，則與他從早熟的青年時期即開始的法學生涯息息相關。

### 一、自然宗教的傳統與濡染

吳經熊自幼生長在中國傳統自然宗教的氛圍中，人人相信「天道」，雖然沒有固定的信條，但這萬物的大造「天」，既慈悲又公義，無所不鑒，賞善罰惡，報應不爽；因此都相信若要獲得幸福就必須「避惡行善」。而學校裏教的是孝道：做學生的敬愛父母，便能打動天心，邀得上天的助祐，使考試成績優良。

他的宗教教育來自家庭傳統，每年元旦凌晨人人要起身祭天地、迎新年，除夕則要獻祭謝恩，辭舊歲。每當祭祀時父親俯身叩首至地，至至誠誠地向神靈默禱，久久不起身，總使得跪在後方的吳經熊泫然欲泣。父親溫良恭儉、為人敦厚、志氣忠貞，更令吳經熊折服的是，他雖然出身貧寒，努力修成大生意人，卻酷愛貧民，見機協助，絕不趾高氣揚、目中無人。父親臨終時有兩個小時之久，凝神注視窗外，口中唸唸不絕：「看哪！八仙來了，他們肯屈尊就卑，竟至于此！」他肯定父親的善終與他的善生有著必然的因果關係。

除了天以外，還有大小神明，如門神、竈君、床公床婆等，

五花八門。在他們關懷護衛下，惡魔不敢近前。而人死後「魂」是不朽的，如果生前行善，死後便化爲仙人，做上天的使臣；善功不夠的，就投胎在富裕人家，接受良好的教育，爲人造福。若是十惡不赦的敗類，死後必定下地獄，永不得翻身；還不至於大奸、大惡的，投胎牛馬豬犬，偷雞摸狗的毛賊也能投胎成人，但必須受盡折磨，才得超度。

這種信仰融合了儒釋道三教和傳統的民間信仰，表達出上天的大公無私，也反映出人應當公平處世，因爲天道有著井然的秩序<sup>41</sup>。

以吳經熊的婚姻爲例。他六歲就被岳父看中而定了親，十七歲成婚前雖無緣與妻會面，卻早早就稱未來的岳父爲岳父，建立了真正的親情。他對於父母所作的主，深信是爲自己著想，不曾懷疑父母親所相中的就是命中註定、「天作之合」。夫人同樣是在樸實的自然宗教氛圍裏成長的，兩人都把子女看作上天的恩賜。

值得一提的是李友悌女士，雖然因爲吳經熊大娘的反對，自幼沒有進學堂，不會讀書寫字，但是，經母親和家庭傳統的培育，富於思考與判斷的能力。1927年左右，吳經熊因爲姐姐主張法官收受禮物不等於受賄，而對她發火、掀桌子。夫人知道這事後，勸他說：「你說的是對的，你姐姐說的是錯的。但你的方法不當。……你應該耐心讓她慢慢接受你的觀點，怎麼沖她罵了起來呢！」當他表示法官應護衛自己的操守時，她說：「你在法庭裏是法官，但在家裏你只是一個丈夫，一個父親；對你姐姐，你只是一個弟弟。但你做得不像個弟弟。」至於對

<sup>41</sup> 吳經熊著，若望譯，〈聖寵的勝利〉，22~25頁。

收禮物的看法，她說：「我寧可與你挨餓，也不要你受賄。」即使商家知道她是吳法官的夫人而任她挑貨不必付現，以後再付錢時，她沒有接受店家的好意，因為她說：「我怎能利用你的名望呢」<sup>42</sup>，也因為「做你的妻子，實在是有福氣的，不過我們福氣不可享盡，當為後代積一點德」<sup>43</sup>。

## 二、基督信仰的萌芽與夭折

另一方面由於吳經熊所生長的寧波屬於通商五口之一，對外開放早，民風又直樸務實，造就了不少殷實的商人，有接受現代新式教育的條件<sup>44</sup>。十八歲那年秋天入學上海東吳大學法科時，受到蘭金院長（Charles W. Rankin）虔誠的基督信仰和克己犧牲的典範所吸引，使他不禁想要探究這純淨的愛的源頭。宗教課中兩部著作：《聖經》與歐爾（James Orr）的 *The Christian View of God and the World*《基督宗教的神與世界觀》，深受他的喜愛，後者說明了「道成人身」是神格進入了人的人格，雖然上主臨在於萬物之內，但在萬物之上也有著祂的臨在。聖子取了人性雖然帶著屬於人的局限，不過超越其上的是他神聖意識廣大的「超越心」。於是他當年冬天就接受了衛理公會<sup>45</sup>的洗禮，成

---

<sup>42</sup> 《超越東西方》，52-57, 129-132 頁。

<sup>43</sup> 《懷蘭集》，78 頁。

<sup>44</sup> 許潤章，〈法律不足慰藉〉《月旦民商法》（2004 年 3 月），70 頁。

<sup>45</sup> 循道衛理公會 Methodist Church 淵源於 18 世紀約翰衛斯理 John Wesley 在英國發起的教會改革運動，1787 在年北美正式改組，脫離英國國教而成為獨立宗派。見《衛報》56 期（中國基督教衛理

為熱心的信徒，經常禱告並訪貧問苦<sup>46</sup>。

1920年秋天，航行新大陸途中，在天青月明、有時衆星閃爍的太平洋上，廿一歲的吳經熊夜裏溜出客艙，跪在船尾甲板上，為東西方的交會和世界的和平而禱告，靈性的視野在他眼前無盡地開展著，彷彿在與耶穌度蜜月<sup>47</sup>。但是在美求學期間，這尚未札穩根基的信仰缺乏適合的環境，一旦受到外境的衝擊便冷卻了下來，悄悄從後門溜出了新郎的屋子。使得他的基督信仰逐漸淡化的因素，不止一端：

首先，他驚訝地發覺美國人的上主是全能的美元，也對同學以最不敬的方式用基督之名來罵人，十分憤慨。原以為美國文明建基在基督信仰上，這幻夢破碎了。

其次，因著對學術的專注追求，三位一體的教義逐漸遠去，他變成了唯一神論者，把耶穌只看作人間導師，如卡萊爾（Thomas Carlyle）一般止於對他卓越人格和道德洞見的英雄式崇拜；信理已被拋在腦後。於是東方的心態漸趨上風：他可以想像人成為神，卻不再能想像天主如何能成為人。他相信只要你愛人幾分，你就幾分是神，你恨人幾分，便幾分是惡魔。

再者，蘭金院長在信中對自由主義者的抨擊，和愈趨狹隘的基要主義觀點，使得吳經熊更走向自由的現代主義。諸如詹姆士的「實用主義」、尼采的「權力意志」、柏格森的「生命活力」、弗洛伊德的「性力」、歌德的《浮士德》……把他內的個人主義、非理性主義和感傷主義等，串連起來，不自覺地

公會來台設教五十週年特刊，2003），1頁。Methodist Church 譯作「衛理公會」、「循道宗」或「美以美會」。

<sup>46</sup> *Beyond E W*, p.67；《超越東西方》，62-64、73等頁。

<sup>47</sup> 《超越東西方》，73-74頁。

抗拒著內在某種新教清教徒的沈重抑鬱。他形容自己像是一個孤獨的幽靈，在空寂的宇宙裏尋找著新的身體、尋求著「自由人的崇拜」，建構內心的「萬神殿」。

他認同於浮士德的旅程，一方面想要擁有一切知識與力量，去體驗一切，包括地獄在內，同時又神秘地相信，上主終會戰勝他和他的魔鬼秘友靡非斯陀。這是他從廿出頭直到卅八歲那年，心靈狂飆時期的實況<sup>48</sup>。

### 三、處在泛神論邊緣

此外，影響他甚深的何墨士法官，隱約地以泛神論影響著他。1924年回國後，吳經熊忙於在國內傳授他所學到的法學理念，聖誕節寫給何墨士的信中，他提到理智創造的愉快，甚至使他忘懷自己是「生活在這個不幸世界最不幸的地方」，不禁「感謝宇宙的偉大生命力」，給了他「火花和崇拜理智英雄的能力」。富於生命歷練的何墨士大法官對他所說「不幸的世界」感到擔心，意識到他生命熱情的穩定力正受到考驗，回信鼓勵他要保持「熾熱的火焰」，必能從骯髒不堪的細節中出現某種新的普遍化，或得到超脫的靈性的安息處（a transcending spiritual repose）<sup>49</sup>。

那時候他所學的西方學術理念，與國內混亂現實格格不入，吳經熊不斷尋求靈性的安息處，卻似乎渺不可得。他雖隱然有泛神論的傾向，仍依稀保留著對上主和靈魂不滅的某些信

<sup>48</sup> 《超越東西方》，74~85頁。

<sup>49</sup> 《超越東西方》，121~122頁。

念。由於意識到大法官來日不多，想要解決這困惑，1926年3月29日他試探性地與何墨士討論《浮士德》裏可稱作「個人不朽的泛神論」。大法官的回信顯示他的確不相信生命的不朽，這對吳經熊有如當頭一棒！他體認到，對何法官而言：「宇宙就是上主，宇宙之上並無上主」。在另一封信裏何墨士更清楚提到：「……我們對於生命終極的意義一無所知，而假定宇宙知道。如果它不知道，是因為它比那個大，它的意義就在它腹中」吳經熊不能信服這一觀點。因為「假如宇宙並不知道生命的意義，它就不是上主了；假如宇宙之上沒有上主，所有人類的歷史就會像對盲人跳舞、對聾子唱歌了……」，宇宙將毫無意義。他仍在尋找何法官所謂「超脫的靈性的安息處」究竟何在<sup>50</sup>。

1927年元旦被任命為法官時，吳經熊寫給何墨士的信寫著：「讓我常行走在祂的臨在中，願我要做的每一決斷是祂悄然微聲的回響！即使祂的決定是無法言喻的表達！」顯然他仍是一神論而不是泛神論者<sup>51</sup>。

但是經歷了太多「舊約式的祝福」，即「人間的成功與福樂」，讓他隱隱不安，以至渴求「新約式的祝福」，即「為義受辱乃真福」。1929年冬他獨自隱遁到美國深造。在美國雖獲得肯定，卻因著老師龐德離開了哈佛，缺少良師益友的砥礪頓覺消沈、空白、乏味而想家。最後因著夫人不能赴美，而辭去哈佛教職，留在上海<sup>52</sup>。卅歲時，他自動退出了衛理公會的教

<sup>50</sup> 《超越東西方》，123~129頁；〈聖寵的勝利〉，32頁。

<sup>51</sup> 《超越東西方》，128~129頁。

<sup>52</sup> 《超越東西方》，132~133、141~143等頁。

籍<sup>53</sup>。

#### 四、天堂獵犬<sup>54</sup> 窮追至深淵

1930年夏從事律師工作後，不由自己地淪為浮華的花花公子，兩年半裏，他捲入了可怕的漩渦，越是對自己不滿，越是耽於享樂而不能自拔。宗教於是成為不可碰觸的禁忌。只要有人跟他提起宗教，他就「大發脾氣，叫他滾蛋，『不要虛偽了！』」好友袁家潢律師是天主教徒，想把話題引到宗教上，他總是說：「談點好玩的東西吧！」<sup>55</sup>

1933年在〈史丹木拉之法律哲學及其批評者〉一文中，當卅四歲的吳經熊祭出了何墨士大法官的宇宙人生哲學之後，評論說<sup>56</sup>：

天堂雖樂，無級可登。徒抱玄思，於事何補？故吾人甯棄天堂之理想，回復人間之實際社會，向較切於實質者行之，甯棄烏托邦之理想，從我人可能之志向焉。

---

<sup>53</sup> 〈聖寵的勝利〉，31頁。

<sup>54</sup> 《超越東西方》，90~91頁，引 Francis Thompson (1859~1907) 的詩“The Hound of Heaven”: All which I took from thee I did but take, Not for thy harms, But just that thou might'st seek it in My arms. (我從祢那裏奪取的一切我均已取來，不是為了傷害祢，而是為了讓祢能在我懷中尋獲它。)

<sup>55</sup> 《超越東西方》，154頁。

<sup>56</sup> 《法律哲學研究》，129頁。原文“Stammler and His Critics”附在 R. Stammler, *The Theory of Justice* (Modern Legal Philosophy Series) (New York, 1925), pp.553~586，見〈吳經熊著作表〉《東西間法哲學》，210頁。此文由邱漢平博士譯成中文。

他成了徹底的懷疑論者。

同年6月，當他勉為其難、以個人名義發表《憲法草案初稿》的試擬稿，讓這一全國關心的議題得以廣徵各方意見；卻使他成為「眾矢之地、眾怨之府」憑添許多煩惱。1934年他停止律師業務，好專力於此任務。在漫長複雜的制憲過程中，不得不屢次採納多方意見、遷就許多政治的現實、犧牲法理上邏輯的一致性<sup>57</sup>。吳經熊雖未曾明言，但可以想見他那時內心的苦況。那年他曾要求納妾，夫人雖不同意，答應他等到四十歲再說<sup>58</sup>。

1937年生日所寫的詩，透露出富裕尊榮的吳經熊淒涼的心境<sup>59</sup>：

知也無涯生有涯，求知卻似淘金沙。  
 清晨出門懷希望，一無所獲日已斜。  
 光陰荏苒嗟遲暮，心緒惘惘復回家。  
 回家群兒呵呵笑，爭呼爹爹自成調。  
 天真爛漫亦吾師，頓悟孩心蘊眾妙。  
 盍不委心任去留，誰人鑿出渾沌竅。  
 君不見，孔子儻<sup>60</sup>若喪家犬，耶穌荆棘作冠冕。  
 釋家徒然說涅槃，光陰弗<sup>61</sup>上亦不免。  
 螻蛄奮臂欲當車，筋疲力竭輪仍轉。

<sup>57</sup> 〈行憲回顧展望〉《國魂》363期，30頁。

<sup>58</sup> 《超越東西方》，156頁。

<sup>59</sup> 〈聖寵的勝利〉《皈依自述》，32~33頁。這首詩的英譯見《超越東西方》，5~9頁。以陰曆計算，那時是卅九歲生日。

<sup>60</sup> 吳經熊註：曩曩、羸憊失意的樣子。

<sup>61</sup> 吳經熊註：弗，音產（イロ），貫肉烤食的器具。

君不見，少陵野老吞聲哭，蒼茫宇宙無處宿。  
伯庸淒切哀流民，流民至今更窮蹙。  
天地果有真主宰，盡示微意令我覺。

就在這谷底，天主俯聽了他的哀號。1937年8月13日，日軍攻打上海，他由南京回家時，豪宅已落入危險區。他因為反對日本軍國主義的言論，不得不避難獨居。嗜書如命的他，冒著生命的危險，與夫人潛回故宅取書，慌忙中所挑選的書本，竟回應了他困苦中的需求。

當他抱怨天主時，翻讀《聖詠集》「愚人心中言，宇宙無主宰。此輩何卑污，所為皆曖昧。……主自九天上，俯首察生靈……紛紛落歧途，溷濁同垢塵」<sup>62</sup>。他的驕傲竟被擊碎！意識到自己做過惡事……但要繼續自責，實在太痛苦。闔上了聖經，拾起紐曼樞機主教的〈自白〉，震驚於他的說法：「公教」<sup>63</sup>認為，即便日月從天空墜落，大地倒塌……也好過一個靈魂犯一個小罪、撒謊、偷竊……」，頓時把他從外在世界及其苦難中推進心靈內部，無所逃地面對罪和不幸。

幾天後當他讀到帕彼尼著、費希爾譯的《基督的生平》時，耶穌被「罪婦」敷抹香液的那段解釋深深觸動了他，還未讀完便嚎啕大哭，在懺悔的禱告中他感受到被基督接納的狂喜。接著閱讀威廉·詹姆斯的《宗教經驗之種種》，發現自己就是書中所說「有病的靈魂」。書裏說：「誰若想要誕生於真實的生活，必須先死於不真實的生活。」從〈聖徒性〉一章，他第一

---

<sup>62</sup> 本書凡引用《聖詠集》的中文翻譯，若未另作說明，都錄自吳經熊的《聖詠譯義》（1975台三版）。

<sup>63</sup> 吳經熊常強調天主教 Catholic 的大公性，習以「公教」稱「天主教」。

次看到天主教眾聖人的名字。當他讀到聖十字若望「占有萬物等於占有無」、「成爲萬有等於願意成爲無」的說法時，立即在書邊加註：「道家！」一邊暗想有這麼多巨人的教會，必定有個多產的聖潔母親，而自己是否能成爲她的孩子？

最後打開艾略特《文選》，讀到論但丁的文章，得知《神曲·樂園篇》最後兩章已臻人類情感最高及最深的境界，便請人找來這書，竟被開篇幾句話震懾住：

就在我們有死的人生旅途中，我發覺自己迷失於陰暗的森林偏離了正道。要說清楚那林子有多蠻荒，長得多茂密粗獷，不是件易事。僅僅想起它，我就又開始恐慌，痛苦得要命。

那正是吳經熊自己心靈忠實的寫照，即使死亡也成爲一種安慰，只因不相信來生會比今世好，才不去自殺。於是他用了好幾天，伴同但丁走完了從地獄出發，經過煉獄，最後漫步天堂的朝聖之旅。當他回歸地表時，心情愉快多了<sup>64</sup>。

1937年冬，他應公教徒袁家潢律師邀請，在他家避難。這家人夜間一起誦念玫瑰經，那種虔敬祥和的氣氛感動著他；當他好奇地閱讀了聖女小德蘭的著作，他整個生命完全被顛覆。

1937年12月18日吳經熊皈依了天主教，這個能使他以全心全意、全靈魂和全身體相信的公教，而且從此不再改變<sup>65</sup>。

---

<sup>64</sup> 《超越東西方》，262~281頁；值得一提的是，1946年當吳經熊向教宗呈上到任國書時，教宗的話是多麼令他驚訝：「我們歡迎你成爲教會之子，你走到公教信仰的旅途是但丁《神曲》照亮的。」他竟知悉自己的秘密！

<sup>65</sup> 《超越東西方》，79頁，第15章，尤其263頁；〈聖寵的勝利〉，34頁。

## 第三章

### 吳經熊的儒、道、佛背景

在進入吳經熊如何開展公教生活之前，我們要先看看，在他靈性生命的成長過程中，中國儒、道、佛三大精神支柱在這一階段如何影響著他。三者之中與他淵源最深的要屬儒家，特別是孔子。

#### 第一節 吳經熊的儒家背景

對於儒家的探討，吳經熊是從法學觀點切入的，但並不停留在法律領域，而隨著法學觀點的成長，他對儒家，尤其是孔子的看法也有著改變。

##### 一、由法學立場看儒家禮治思想的流弊

在美國求學的第一年，爲了能促使治外法權由中國這最古老且「自由正義」的國土上撤除，吳經熊列舉《書經》、《禮記》、《道德經》、《論語》、《商君書》、《史記》、《漢書》、《綱鑑易知錄》、《唐律疏義》、《古文辭類纂》、《中國哲學史》等著作中有關的法律文獻，好讓世界信服中國古代

即擁有豐厚的法律精神，足以接受現代的「社會法理學」<sup>1</sup>。

在這篇成名作“Readings from Ancient Chinese Codes and Other Sources of Chinese Law and Legal Ideas”〈中國古法典與其他中國法律及法律思想原始資料選輯〉<sup>2</sup>裏，他以「真正在中國環境中成長的中國人」身分，翻譯了這些文獻。他把這篇文章寄給了大學時期即心儀的何墨士大法官，經對方指出、而他自己也承認，努力忠於原著的譯義<sup>3</sup>，因著摻入譯者以西方法學觀點所作的詮釋，使讀者無法辨識素樸的中國古典文本。但他肯定自己對於中國古代法律思想演進階段的分析，正確而具有參考價值<sup>4</sup>。

回到國內，引進當代西方法學思想之時，吳經熊繼續研究中國古代法律思想。他的中文作品〈唐以前法律思想底發展〉<sup>5</sup>更明確地討論中國法律思想進展的三個階段。其中第一階段禮治思想時期，以《詩經》和《論語》為代表，倡導君王應以仁義道德感化百姓，視採用法律和刑罰為下策。孔子甚至不承認

<sup>1</sup> 《法學論叢》，206 頁。

<sup>2</sup> 本篇之譯名見〈跨越東與西〉，4 頁。

<sup>3</sup> 按：此處使用「譯義」而不用「意譯」或「義譯」是比照吳經熊的《聖詠譯義初稿》。所不同的是《聖詠》是中英詩歌對譯，難免以意義為優先，而對這些早期法學資料的譯述，則是譯作者以今觀古，融入了現代的意義。

<sup>4</sup> 《法學論叢》，205~238 頁；有關何墨士的批評，在“The Juristic Philosophy of Justice Holmes”，p.112~113 及註 2。

<sup>5</sup> 收入《法律哲學研究》（1933）。此三階段為第一階段—禮治思想—法律和道德混合時期（紀元前五世紀以前）；第二階段—法治思想—法律和道德分離時期（前四世紀至前三世紀末葉）；第三階段—禮法調和之思想—法律和道德重合時期（前二世紀至後七世紀）。見該書 62 頁。

法律的必要，他說：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？」吳經熊分析孔子依據性善之說來講政治法律，是幼稚的心理學：治理國家不能專靠「上行下效」這個法子<sup>6</sup>！他認為司馬談的批評切中要害：「儒家博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從。」

再者，禮治的根本在「君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友」五倫，吳經熊指出其缺點在於區分人的尊卑、貴賤、親疏、厚薄，缺乏平等不偏的法治觀念<sup>7</sup>。而「禮治」一詞根本是自相矛盾的概念，因為道德本是自由意志的產物，一旦與政治結合，會變成「強迫的道德」和「麻煩的家長式政府」。自由意志是人格的要素，道德一旦失去了自由意志，人格的特質就永遠無法發展了<sup>8</sup>。

吳經熊在另一篇中文著作〈中國舊法制底哲學的基礎〉<sup>9</sup>作了類似的批評：中國舊法制思想在儒教洗禮下，整個是道德化的，人間行為「出於禮即入於刑」，法律變成道德的工具，想用法律強制執行那難以完全實踐的道德教訓，使得民族的心理

<sup>6</sup> 吳經熊所舉例證有：「季康子問政於孔子曰，『如殺無道，以就有道，如何？』孔子對曰，『子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣，君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃。』」（《論語·顏淵》）、「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」（《論語·為政》）、「君子屢盟，亂是用長；君子信盜，亂是用暴」（《詩經·小雅·巧言》）等等。

<sup>7</sup> 孔子以「父為子隱，子為父隱」為直，而不認同於葉公所說「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」，吳經熊認為是因為這樣的「直」和孔子的「禮教」相衝突。

<sup>8</sup> 《法律哲學研究》，67~68 頁。

<sup>9</sup> 收入《法律哲學研究》，1~26 頁。

像纏小腳一般被束縛起來，心花不開，創作能力無法施展；反之，當心中冤屈壓抑到相當程度，便怒不可遏地大發雷霆，謾罵起來！因此孔子「必也無訟乎」的理想太過高遠，得到的只是反效果。他的結論是<sup>10</sup>：

儒家的簡單頭腦怎麼見得到這樣微妙的真理呢？……

我們如果想要剷除謾罵的習慣，非將爭訟變作一種藝術和科學不可。法律就是爭訟的藝術和科學哩！

他又指出舊法制用貴族式、擬人論的宇宙觀，來規範人世。即以《周易·繫辭》「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣」為例，是居上位者把本來就相對的自然現象拿來當作人事上尊卑貴賤的藍本，「背著天地的招牌，來穩固他的地位」。他們「口口聲聲說是人法天，的的確確是天法人，至少也是人法法人的天！」這種「素樸極了」的宇宙觀，使天地這面明鏡，「你看進去是怎麼樣的人，他看出來也就是怎麼樣的人」，就好像「劉姥姥在鏡子裏看見自己的尊容，也道是另有一人」，而視孔子和儒家實在是「中國文化史上的劉姥姥！」<sup>11</sup>

吳經熊站在法律進化的角度上，認為法家對於統治的了解遠遠超過孔子。他稱孔子是「天生徹頭徹尾的守舊派」，「與其說他是政治家，不如說更是位司祭」。基於儒家是中華民族特性的主要塑造者，吳經熊甚至把漢代儒學的復甦看作中國文化史上最大的悲劇<sup>12</sup>。後來他也坦承當時對於孔子的嫌惡感：

總感到孔子恰似那些晦澀性質，如：尊貴、冷峻、嚴

<sup>10</sup> 《法律哲學研究》，12~15、25等頁。

<sup>11</sup> 《法律哲學研究》，3、4、7等頁。

<sup>12</sup> “Struggle”〈中國歷史上法治與人治之爭〉，*China Law Review* 5 (1932), pp.55, 65, 66；以上觀點亦參考《東西間法哲學》，193頁。

厲、拘泥、謹慎等的化身。印象中總覺得他是位為形式而固執不讓，只堪遙敬而不宜親近的人。……

他自己分析這嫌惡感來自舊式私塾教育制度，小塾生每天被強帶著研讀並背誦《論語》等教本，童稚的心靈對難懂的教示所產生的畏與厭，自然地便移向書本，進而轉向了書中的主角<sup>13</sup>。

## 二、對孔子的改觀

1933年吳經熊用中文發表〈六十年來西洋法學的花花絮絮〉<sup>14</sup>，介紹社會法理學家龐德論法治的限制：「法律祇能革面，不能洗心」時，吳經熊認出這就是孔子所謂「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。對孔子的評價開始提升<sup>15</sup>。

1934年，他對近代西方法律哲學的狂熱漸減，而尋求更正確的判準<sup>16</sup>。1935年2月藉著一篇小品文〈赫伯特·翟理斯在天堂：幽默曲〉，他詼諧地假託莊子的聲口，對孔子的看法已經鬆動<sup>17</sup>：

---

<sup>13</sup> 林顯庭中譯，吳經熊英文原著，〈孔子真面目〉《內心悅樂之源泉》（1992六版），74頁。

<sup>14</sup> 《法律哲學研究》，179~224頁。

<sup>15</sup> 《法律哲學研究》，219頁。

<sup>16</sup> 從〈現今法學觀察〉可以看出。這個觀察見《東西間法哲學》，196頁。

<sup>17</sup> “Herbert Giles in Heaven: A Humoresque”，《法學論叢續輯》（上海：商務，1936），195頁。

我承認私下仰慕這**人百折不撓的精神**。他腹中有火。他愈受挫折愈熱切。我曾喜歡嘲諷他，因為他積極任事的性格有種**不可抗拒的吸引力**。有時我會取笑他的一本正經，但……我是**不會跟那種忠於自己性分的人爭吵的**。願**大道扶持他**！因為他並非我過去所想的那樣膚淺透頂。

他肯定孔子「在川上」所說：「逝者如斯夫！不捨晝夜」，流露著真情，是可愛的人物，根本上也是「**道中人**」。他進而肯定孔子喜愛音樂、衷心欣賞情歌，只是總把它們理性化。他肯定孔子富有人情味，是他的後繼者、尤其朱熹，抹殺了他的人性<sup>18</sup>。第二年，孔子對《詩經·關雎》的評語：「樂而不淫，哀而不傷」，備受吳經熊推崇，稱孔子是最偉大的文學評論家，「了解人性，懂得寬容」，「他太有道德，不會僵化成食古不化的衛道派，也太純樸，不會僵化成拘謹、死板的禁慾派」<sup>19</sup>。

### 三、發現孔子的真面目

這一百八十度的大轉變發生在卅五歲那年，他偶爾重拾《論語》，竟備受吸引、一口氣讀完後，他完全改觀了。他贊歎孔子活潑的對話和生動的個性「復活般地展現在這本奇書中」！他於是跳出了對孔子的兩極化看法：歷代儒家對孔子盲目崇拜下太過正經而呆板的**神孔**，以及現代人反保守主義下封建老頑固的**妖孔**，而還孔子以本來面目<sup>20</sup>！

<sup>18</sup> 同上；《東西問法哲學》，195 頁。

<sup>19</sup> 趙丕慧中譯，〈漫談詩經〉《天下月刊》II 卷 2 期（1936 年 2 月），21、23、31 等頁。

<sup>20</sup> 《內心悅樂源泉》，73~75 頁。

## 1. 由父統的尋覓到以天為父

吳經熊試著從孔子的心理和時代來探究他所面對的問題。孔子剛出生便失去了父親，潛意識裏在尋覓父親。那時封建制度正迅速衰微，個人主義萌芽，「道喪禮壞」、天下混亂。兩者相加，強化了他自幼失怙的不安全感，下意識裏「整個世界如欲沈落，所立的地面直欲崩潰」。於是他不斷細察「古事和古盛世」，力圖保全傳統秩序和制度、強調孝道和追念祖先的必要性。他在尋找「一位永無謬誤的嚮導，以便到達安固的基地，從而證取那最高、最整全、也最真切的理想」。

這父統的觀念逐漸昇華成夢見「周公」，周公象徵理想的父親。最後當孔子「不復夢見周公」時，吳經熊認為他已昇華到「以天為父」<sup>21</sup>。

吳經熊從孔子幾次對著天呼喚：「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》）「莫我知也夫！知我者，其天乎！」（《論語·憲問》）認出他在天的懷抱裏找到了所需要安全感。

從孔子受困於匡地時所說：「文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）吳經熊看到了兒子向父親（天）表達抗議、不依的一幕：

假如你竟肯讓匡人害死我，你便要負文明毀亡的責任，因為是你自己要我做文明的承擔者與傳遞者的。死我並不在意，不過你也明白，你的後裔會深受其苦的。

他從孔子這位聖人身上看到了天真的孩子氣，可愛而又多

---

<sup>21</sup> 《內心悅樂源泉》，73~92 頁。

情<sup>22</sup>！

從孔子靈性生命成長的過程「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩」（《論語·為政》），吳經熊發現：

他的全部生命就是一個「學與聽」，而這不正是幼兒學習與傾聽之天性嗎？直到七十歲他才無恐於踰越適當界限，而敢安於耽享某些自由之樂，則要到這個時刻才可說，小孩的他已契入而證取最高的父統了。

於是當他說「予欲無言」，子貢問「子如不言，則小子何述焉？」時，他回答說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）所以，論語中有與天相比對的例子，而且不止一處<sup>23</sup>。

## 2. 諸多對立的調和

吳經熊稱孔子在道德上是「陰陽」人，因為他具有兩極個性，既如耶穌的積極、果斷、活躍，又像女士般溫和、體貼、多情；他身心堅貞，兼俱心靈的敏睿與善感的氣質。弟子對他的體會是：「子溫而厲，威而不猛，恭而安」（《論語·述而》）。因為陽剛與溫柔的氣質調和為一，他給予弟子母性的溫存並不少於父性的督責。

孔子的調和來自於他深深明白認真勤勉、憂時慮世之際，「定時鬆弛與舒緩」的重要性。當子貢參觀蜡祭回來時，孔子問他快樂嗎？子貢回答「一國之人皆若狂，賜也未知其樂也」，

<sup>22</sup>《內心悅樂源泉》，76~79頁，“Real Confucius”，*T'ien Hsia*, Vol. I, No.1 (1935), p.16。

<sup>23</sup>《內心悅樂源泉》，79頁。

於是孔子告訴他：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗為也。一張一弛，文武之道也」（《禮記·雜記下》）。吳經熊推崇孔子已體悟契入道德的微妙，所以他沒有道貌岸然的冬烘頭腦；他性情率真，不矯揉造作，也不禁制情欲；他通達人性，不會放縱情慾，他不斷節制自己，甚至對於節德也知所節制，因此不會過度節制<sup>24</sup>。

孔子非常多面地發展，以致弟子們很難了解他複雜的人格。顏回感歎他「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」。雖然指出「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立，卓爾，雖欲從之，末由也已」（《論語·子罕》），並不足以說明孔子性格的本質。孔子終身在尋求一貫之道，因為對立的勢力在他內心不停翻騰著，而最大的掙扎是出仕或隱逸。他雖然明白地勸誡弟子：「篤信好學，守死善道，危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱……」（《論語·泰伯》）。但是當隱者忠告他避世時，他並不能滿足於這途徑。他最後的解決之道是「入世而不之溺」（to be in the world, but not of it）。因為「不曰堅乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不緇，吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」（《論語·陽貨》）<sup>25</sup>

### 3. 生活的藝術家

那時，孔子最吸引吳經熊的是仁德思想和完美的人格。懷著無盡的苦惱，孔子卻幽默地承受一切，不斷調和本性中不諧調之處，而流露著雍容自然，真是一位「出色的生活藝術家」<sup>26</sup>。

<sup>24</sup> 《內心悅樂源泉》，81~84 頁。

<sup>25</sup> 《內心悅樂源泉》，90~92 頁；“Real Confucius”, *T'ien Hsia*, p.189。

<sup>26</sup> 《內心悅樂源泉》，91、75 等頁。

吳經熊認為孔子的平衡也表現在他對藝術的熱愛上。「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：『不圖為樂之至於斯也！』」（《論語·述而》），音樂平衡了孔子對知識的好奇心。藝術的美感使得他對於「事物的比例與適當性」十分敏銳，以致從美感的山頭攀升到絕頂，在那裏能俯瞰塵世的種種，洞見生命本身的無常。因此，人生的浮沈已奈何不了苦命的孔子，在憂患中他可以開朗地自嘲「似喪家之狗」<sup>27</sup>。

孔子一向以禮和樂的治理藝術教導學生<sup>28</sup>，但必要時，他也粗疏失禮，如「樊遲請學稼，子曰：『吾不如老農！』請學為圃，曰：『吾不如老圃。』」（《論語·子路》）。他也會如烈日般爆發怒氣，指責幫忙富家聚斂財富的弟子：「非吾徒也！小子鳴鼓攻之可也」（《論語·先進》）。也曾狠狠斥責一位頹唐放浪的老者「老而不死是為賊」，用杖叩打其脛（《論語·憲問》）。吳經熊認為，即使耶穌把商人趕出聖殿、推翻他們的桌子，也不比孔子粗魯。他們都可以稱做「獅羊同居於一胸」，這才真叫做美。

文章的結尾，吳經熊推崇孔子是世所罕見「性格純正，教養深沈的人，就像太陽照在污池之上而不被污染一樣」，他的

<sup>27</sup> 《內心悅樂源泉》，86頁，引《史記·孔子世家》：「孔子適鄭，與弟子相失。孔子獨立郭東門。鄭人或謂子貢曰：『東門有人，其頰似堯，其項類皋陶，其肩類子產，然自腰以下，不及禹三寸，累累若喪家之狗。』子貢以實告孔子，孔子欣然笑曰：『形狀未也，而似喪家之狗，然哉，然哉！』」

<sup>28</sup> 《內心悅樂源泉》，87頁，引《論語·陽貨》：「子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：『割雞焉用牛刀？』子游對曰：『昔者偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。』子曰：『二三子！偃之言是也，前言戲之耳。』」

難以追仿，更是令人著迷<sup>29</sup>！

## 第二節 吳經熊的道家背景

吳經熊對道家的喜愛已可以由前一節所引〈赫伯特·翟理斯在天堂〉<sup>30</sup>的文辭看出。在那詼諧小品中，吳經熊讓這位把《莊子》譯為英文的漢學家，在天堂裏見到了活潑、多情善感、直言無隱的莊子。而吳經熊認為自己的性格是趨近於老子的，雖然他在1939年才開始認真研究老子《道德經》<sup>31</sup>。他對老子的認識仍是從法律和政治的觀點出發，一開始便對道家有著相

<sup>29</sup> 《內心悅樂源泉》，92頁。

<sup>30</sup> 《法論續輯》，193~206頁。初見 *China Critic*, February 1935。

<sup>31</sup> 吳經熊透露：有些事情的發生純屬偶然。我要告訴你我怎麼會去翻譯《道德經》的。某晚，當我瀏覽1939年9月的《天下月刊》時，一封有意思的信引起我的注意，作者是女詩人 Emily Hahn。我一點也料想不到會在信裏見到了自己的名字，被她指為「道家專家」。我對自己說：「這可是太過分了，我也許有道家的傾向，但稱我為道家專家則是詩人的誇張！」從另一方面看，我又不想讓好朋友 Emily 像個騙子。就在那晚，我下定決心一頭栽進《道德經》神秘之水裏。隔天早上我買進所有在這裏可以找到的不同版本和評註，開始翻譯。我這樣做只是為了挽回朋友的面子，好讓後世稱她為女先知而不是其他名號。我還不是道家專家，但我希望在翹辮子前能做到，好讓她沒有遭人抗議的口實，換句話說，我是因為一個標準儒家的動機來翻譯《道德經》的。譯者按：此處中文傳譯不出英文的雙關意味：I am not yet an expert on Taoism, but I hope to be one before I kick the bucket, so that nobody will have any reason for kicking Emily. 以上譯自：'6. Why I Translated The *Tao The Ching*', "A Potpourri", *T'ien Hsia*, Vol. X, No.3 (1936), p.231.

當正面的看法。

## 一、自然的法則與相對的理論

在 1921 年〈中國古法典與其他中國法律及法律思想原始資料選輯〉中，他以「老子自然法及其應用」為標題，介紹了《道德經》第 58 章和 74 章。對於第 58 章<sup>32</sup>：

其政悶悶，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖，人之迷。其日固久。是以聖人方而不割，廉而不劓，直而不肆，光而不耀。

吳經熊譯其義如下<sup>33</sup>：

老子認為對百姓最有益的法制是讓自然那不可言說的命令充分地運作；過分明確、沒有彈性的法規常帶來不正義的後果。一度被認為正常的、現在可能是反常，古代認為好的、按現代觀點可能荒誕不經。從太古以來百姓對此大惑不解。因此賢明的統治者施政應堅定而不僵硬。他應堅持理想、但不致傷害人民；他應當只在自然的正義範圍內施行律法。

吳經熊曾經在一篇書評裏指出老子《道德經》的思想深奧、措辭含蓄，最是模稜兩可，也因此吸引了各國學者願深入探究，各種譯本對於某些重點解釋各異<sup>34</sup>。從他對老子 58 章思想的詮

<sup>32</sup> 此處引文，見吳譯 *Tao The Ching* (1961) 所附之中文，與 1940 年 1 月《天下月刊》“Lao Tzù The Tao and Its Virtue”所引略異。

<sup>33</sup> “Ancient Codes”，《法學論叢》，214 頁。

<sup>34</sup> “Book Review”，*T'ien Hsia*, Vol. I, No.2, (1935.9), p.227.

釋，可以了解他在〈中國歷史上法治與人治之爭〉一文中所說的：

老子對時代訊號較為理解，勢必要嘲笑孔子為重整古代秩序而徒勞無功。他看到周之文明十分精緻並充滿活力，在它裏面卻早已蘊藏著衰退的種子。文明在為自己挖掘墳墓。

吳經熊指出，老子發現宇宙運作的辯證法則，與黑格爾的有些相似：

每一個觀念無可避免的要走向自我超越、「當天下皆知美之為美，醜已在敲門；當天下皆知善之為善，惡便出現在舞台上」、「幸運是不幸的基礎，反過來又成為幸運之泉」。

老子透視事物的相對性：「有無相生；難易相成；長短相較；高下相傾；音聲相和，前後相隨」（《道德經·2章》）。一切煩惱來自於人誤把相對、無常的價值當作絕對、永恆的目標。要跳脫煩惱，針砭時弊，只有「絕學無憂」（《道德經·20章》），不再高舉價值，「回歸自然和原始的素樸」，而不是如孔子那樣，「回到早已過時的輝煌古代」<sup>35</sup>。

吳經熊指出莊子繼老子之後，推展出人間制度與觀點的相對理論，並百般嘲諷孔子用人倫觀念來解釋宇宙。他贊同「現代莊子」羅素在《邏輯與神秘》一書中所說「倫理形上學無論

---

<sup>35</sup> “Struggle”, *China Law Review*, Vol. V, No.2, (1932.2), p.58. 文中吳經熊對《道德經》的引用相當自由，並未註明是出自哪一章。筆者的翻譯原則：對於文詞與原文相去較遠者，即按吳的譯義直譯；與原文相近者，則引用原文並註明章數。

如何偽裝，基本上是把我們的願望賦與法律的力量」<sup>36</sup>。

## 二、道家對法家的影響

吳經熊指出道家的觀點很自然地在為法家鋪路。老子中立的宇宙觀「天地不仁以萬物為芻狗，聖人不仁以百姓為芻狗」（《道德經·5章》），到了鄧析子而演變成人人法律前的平等：

天於人無厚也，君於民無厚也。……何以言之？天不能屏勃厲之氣，全夭折之人，使為善之人必壽一此於人無厚也。凡民有穿窬為盜者，有詐偽相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君必執法制之一此於民無厚也。

（《鄧析子·無厚篇》）

老子反對政府干預事物的自然發展，因為「法令滋彰，盜賊多有」、「禮者，忠信之薄而亂之首」（《道德經·38章》）。到了商鞅卻指責執政者廢棄法律而獨斷獨行，是天下失序的主因。

道家透視人間見解與一切組織的相對性，解脫了古代的束縛。到了法家，進而認為學習歷史徒然阻礙進步，法律的藝術首先要研發的是現今的事實和百姓當前的心理！吳經熊指出《商君書》中充滿著這種令人振奮的現代觀點<sup>37</sup>。

法家的法治思想，質言之是對儒家人治思想的反動。由於議論過於極端，加上功利主義的色彩，正如司馬談所說的「嚴而少恩」，其法律觀念太過機械化和僵化，盲目改革下過分缺乏歷史意識……，都是它之所以失敗，而讓儒家在漢代再度興

---

<sup>36</sup> “Struggle”, p.59.

<sup>37</sup> “Struggle”, pp.60~61.

起<sup>38</sup>。

### 三、老子之道與人生的智慧

吳經熊對老子的體認隨著閱讀莎士比亞戲劇而更為深刻。1936 在《天下月刊》發表了“Shakespeare as a Taoist”（〈道家的莎士比亞〉），透過莎士比亞的劇本，老子的骨架長滿了血肉。不過這裏所關注的是他如何傳達心目中的老子其人與其智慧。

老子思想的基礎如上所述，由相互對立的微妙概念彼此滲透，沒有純粹的善、也沒有絕對的惡。而「反者道之動」（《道德經·40 章》），人生的起起落落有其韻律，當人生的浪潮達到最高水位之後，才會退潮。「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新」（《道德經·22 章》），借用莎翁的話，萬事萬物都會「成爲其對反」。

老子的智慧在沈著地看人生，而且是整个人生，因此能如鏡子般照見人生無常、正反相生的實相。想要超乎其上，首先在於持守中道：「持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道」（《道德經·9 章》）。

但這只能緩和自然辯證的過程，較為根本之道則在於「反璞歸真」、服膺「柔」「牝」之德。對於這柔弱之道，老子揭舉聖人之言：「受國之垢，是謂社稷主，受國不祥，是爲天下王，正言若反」（《道德經·78 章》）。此外，還要「以德報怨」：

---

<sup>38</sup> 〈唐以前法律思想底發展〉《法律哲學研究》，68~72 頁；《東西間法哲學》，89 頁。

「善者吾善之，不善者吾亦善之；德善。信者吾信之，不信者吾亦信之；德信」（《道德經·49章》）。切勿因著爭取權益，捲進時間的陀螺，欲罷不能。只有不受感情役使，泰然面對一切，才能與超乎其上的永恆相遇。最好能取法天道，拉近、以至消弭兩極端之間的差距<sup>39</sup>：

天之道，其猶張弓與。高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然；損不足以奉有餘。（《道德經·77章》）

老子以絕頂聰明指出唯有痴傻才是力量：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以爲文不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲」（《道德經·19章》），至少聰慧機靈並不是生活的藝術，老子的面貌可以從這幅圖像看出：

人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未央。如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海。颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。（《道德經·20章》）

吳經熊形容老子與莎士比亞的著作都是深入自己內心深處，就像水桶沈到幽深的水井裏，直到探入豐沛的活水源頭，在這人性底基「恍惚窈冥」之處，老子找到了他用各種名號來稱呼的那個「谷神」、「璞石」、「玄牝」、「道」。而莎士

<sup>39</sup> “Shakespeare”, *T'ien Hsia*, Vol. III, No.2, (1936.9), pp.116~136；趙丕慧譯，〈道家莎士比亞〉，2、4、6~8等頁。

比亞稱之為「內在靈魂」、「心」和「天性」。

這位哲人沈穩細小的聲音與清風流水互相唱和著……<sup>40</sup>

### 第三節 吳經熊的佛教背景

吳經熊相信至少到他那一代，每一個中國人都是隱含的佛教徒。在社會關係上，中國人按儒家學說為人處世，藉道家超然的哲學取得平衡，但是內心生活卻信從佛教。儘管道家比儒家更微妙空靈，和佛教相比、卻仍不離世間。儒家是倫理的、道家是哲學的，佛教則是靈性的，使得儒道二家都能浸潤在它的氛圍中<sup>41</sup>。

吳經熊景仰佛陀的人格，特別是他的慈悲及追求真理的勇氣。他在自然與物理領域初次所做的教導，即指出了持守中道的重要。無論虛弱不堪的苦行或縱情於享樂都不能驅逐無知、消除慾望，找到人生的法則。吳經熊看出這與孔子的中道相似，認為他的教義綱領「四聖諦」與「八正道」，更屬於道德的教導。不過，在實際生活中，直接影響吳經熊的是中國的大乘佛教<sup>42</sup>。

---

<sup>40</sup> 〈道家莎士比亞〉，8~10 頁。

<sup>41</sup> 《超越東西方》，193、217 等頁。

<sup>42</sup> 《超越東西方》，193~194 頁。

## 一、《心經》

吳經熊自小從大娘那裏耳濡目染的是《般若波羅蜜多心經》。只要有空，大娘手裏就是一串百零八顆的念珠，一天轉個廿回。她雖不識字，但透過不斷重複，對於經文的道理略懂一點，那種現世生命無常、不實在的模糊概念也傳送到吳經熊幼小的心靈，喚起了對彼岸莫名的渴望<sup>43</sup>。

吳經熊在 1936 年的日記裏論及政治生活中的平衡之道時指出，如果把政治權力看作目的，那根本是空幻的；如果當作工具，就有了意義，為的是把醜陋的幻影變得美妙，引領在夢境中的行旅從噩夢走進好夢。這段話用夢幻作比喻，顯然是受到《心經》的影響<sup>44</sup>。

## 二、空與空性

佛教賦與吳經熊一顆善於沈思的心，十來歲低燒臥床時，夜裏為了一個突如其來的念頭：「過去習於玩耍的庭院現在已不存在」而起身向窗外張望。回到床上後，念頭又來了：「你張望時它的確在那裏，可是你怎麼知道它現在還在？」於是一次次奔走在床和窗之間。

後來直到將近卅歲、在諦閑方丈指導下研讀《楞嚴經》和其他佛教古典時，曾經困擾他的問題得到了討論<sup>45</sup>。吳經熊說明，佛教的「空」不是指「不存在」，他採納鈴木大拙的看法：

<sup>43</sup> 《超越東西方》，199 頁，註 3。

<sup>44</sup> 《超越東西方》，216 頁。

<sup>45</sup> 《超越東西方》，224~225 頁。

這空隱隱指向一種「終極實在」，不能用邏輯範疇去把握，它內在於一切具體和個別的對象中，其本身是不可定義的。但是當你用邏輯範疇去宣示事物具有條件性時，就是在指向完全無條件、超越一切決斷的某物的存在，因此最好用「絕對」來作翻譯。《心經》就像渡船，「把人從此岸渡到彼岸，從緣起界渡到絕對界，從時間渡到永恆，從現象渡到實在，從空渡到空性」<sup>46</sup>。

### 三、禪宗的吸引力

卅多歲時，禪宗深刻地影響了吳經熊，使他來自道家的神秘主義傾向，因著對禪宗大師的研究而有所增長。

榮格視禪宗為「中國精神最奇妙的花朵之一，是從佛教精深的思想世界孕育出來的」。吳經熊認為他所謂中國精神的特質，是「抽象與具體、普遍與個別、最出世的與最入世的、理想主義與實用主義的結合」。不過這種結合不在於理論層面，你只能在自己最裏面去體驗、去綜合，卻無法與人分享這智慧。如何幫助人能有所體會，則是禪師們的使命。

禪宗大師常用表面上不合理的踢、打等動作來回答學生看似合理的問題，為的是打開他們的眼睛好能看到奧秘。吳經熊舉出《指月錄》第9章裏的這個故事：

丹霞是惠林寺的客人。天氣變冷了，他拿木佛像來生火。寺裏方丈責備他：「你怎敢燒我的佛像？」丹霞用一根禪杖戳了戳爐灰，說：「我想發現舍利子」。方丈說：

<sup>46</sup> 《超越東西方》，198~199頁。

「你怎能在木像裏發現舍利子？」丹霞反問：「既然沒有舍利子，何不多燒幾個偶像？」

丹霞要指出的道理是，佛在心中，只能回到自心尋覓，不可外求<sup>47</sup>。

此外，禪也能使人「在片刻活出永恆」，使生活的瑣事轉化成令人震驚的浪漫體驗。例如青原惟信禪師的開示：

老僧卅年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。弟子們，這三種現象是一樣還是不同的？

吳經熊解釋這第三種的意趣：

你見山是山，見水是水，這沒什麼異乎尋常的，這也正是它如此異乎尋常的原因。說什麼東西都是普普通通的，這是對於絕對者的褻瀆，因為萬物都是奇妙的。

他認為這幾近於禪宗的中心教義。如此，每天平凡的義務充滿了精神的意義，龐蘊居士有詩為證：

日用無別事，惟吾自偶諧。頭頭非取捨，外外勿張乖。

朱紫誰為號？青山絕塵埃。神通並妙用，運水與搬柴。

吳經熊指出，這是典型中國式的觀念<sup>48</sup>。

---

<sup>47</sup> 《超越東西方》，199、201、204~205等頁。

<sup>48</sup> 《超越東西方》，200、201、206等頁。

## 本章結語

吳經熊曾分析中國人的心情，儘管他們崇拜孔子、老子和佛陀，從來只把他們看作聖賢和成了神的人，不曾取代過至高上帝、宇宙主宰的位置。不過只有皇帝，身為最高的司祭、天子，才能祭祀上帝。這個核心祭祀以鬼神的崇拜與控制為圓周，在圓周和核心之間則是一環一環自然神靈、聖人、祖先和神人的同心圓，平民百姓通常只與他們打交道<sup>49</sup>。

因此當吳經熊在 1917 年接受衛理公會洗禮成為基督徒時，感覺自己一夜之間彷彿成了皇帝，被授權為天子，可以直接崇拜上帝，有如一場巨大的信仰革命，等同於由專制王朝變成了共和國<sup>50</sup>！

---

<sup>49</sup> 《超越東西方》，210-212 頁。

<sup>50</sup> 吳經熊採用 W. E. Soothill, *Three Religions of China* (倫敦：牛津大學，1929)，229 頁之觀點，見《超越東西方》，210 頁之註。

## 第四章

### 信仰築基的歷程

吳經熊接受公教信仰的直接因緣，是聖女小德蘭的著作，雖然爲他接受這信仰的準備因素不只一端。在探究小德蘭對他的影響之前，有必要先認識這位十九世紀末天主教的著名聖女。

#### 第一節 小德蘭的接引

##### 一、小德蘭簡介

聖女里修德蘭（St. Thérèse of Lisieux，1873.1.2~1897.10.4）簡稱小德蘭，原名德蘭·馬爾定（Thérèse Martin），法國里修人。父母親都是虔誠的天主教徒，也都曾經追求修道生活，但都被拒絕了。

小德蘭三歲半喪母，先後由長姐和二姐替代母職，悉心培育她的信仰生活；父親對她疼愛有加，管教得法。她一生沐浴在家庭與天主豐厚的慈愛中。敏感的心靈對於二姐離家修道的別離之苦，尤其感到傷痛。重病中因著家人懇切的祈禱，在目睹聖母慈顏中得獲痊癒。

十三歲那年，在與恩寵的合作下，經歷成長的蛻變，脫去

稚氣，展現出自我節制的 ability。她年輕稚氣的外表下有著過人的見識以及成熟豁達的氣度。爲了能提早進入修會，她在父親和四姐的陪伴下，向主教陳情，以後更遠涉羅馬向教宗祈求。雖然他們沒有滿足她的心願，卻讓她體認人間一切不足恃，唯有依靠並聽命於天主。

十五歲時她終於進入加爾默羅隱修院，生活的天地十分簡單，在修院短短九年間曾負責初學導師的工作兩年。她謙卑地委順仰靠天主，熱愛生命中的不如意和痛苦。她不顧身體的疲病，透過職務與日常生活細節，力行愛德與克己，只爲讓天主欣喜。她琢磨出通往天主的「神嬰小道」，並謙虛地把這德能歸給天主的恩寵。

爲了讓更多人如同她一樣愛天主，以及多救些人靈，她用清晰簡單的言語傳授這小道，引領人在平凡、痛苦中，惕勵自己、接近天主、體會聖愛、活出喜樂。

在院長的要求下她留下了自傳，被收集成書的還有最後言談錄、書信集、詩集等<sup>1</sup>。1925 年她被教宗碧岳十一世立爲聖人，1927 年被封爲普世傳教區主保。1997 年被教宗若望保祿二世宣爲教會的靈修導師。

---

<sup>1</sup> 中文譯本如下：馬良譯，《靈心小史》（台北：光啓，1982 六版）；蘇雪林譯，《一朵小白花》（台南：聞道，1996 再版）；張秀亞譯，《聖女小德蘭回憶錄》（台中：光啓，1996 台 14 版）；劉鴻蔭譯，《聖女小德蘭書簡》上、下（台北：光啓，1991）；荆嘉婉譯，《聖女小德蘭最後言談錄》上、下（台北：光啓，2002）；梁雅明譯，《小德蘭詩集》（香港：方濟會，1965）。

## 二、恩寵的勝利

回歸 1937 年下半年日軍入侵後的處境、及吳經熊面對內在自我的痛苦心境。吳經熊受律師朋友、天主教徒袁家潢邀請，到他家避難。他看見小德蘭的畫像，誤以為是聖母瑪利亞。袁家潢告訴他，那是「基督的小花」。當他信手掀開法文小冊子《耶穌嬰孩德蘭》時，眼光投射到小德蘭的這段話：

啊！即使我犯盡人間罪惡，我依然不失對主的信賴。我將熱淚橫流、滿懷痛悔、投奔救主臺前、向祂求饒。我斷不會忘記祂對敗子的愛護，我聽見祂對瑪利亞瑪大肋納行姦的淫婦，和撒瑪利雅婦女曾說過的話語。我絕不灰心、絕不沮喪。我明知祂慈愛無疆，祇須祂莞爾一笑，堆積如山的罪惡，便霎時灰飛煙滅、蕩然無存。

他「一時驚喜交集，不知所措……『難道像我這樣的人尚有救藥？』<sup>2</sup>」一口氣津津有味地讀完小冊子後，他問袁家潢是否有較詳盡的資料？於是細讀了聖女的法文自傳《靈心小史》。他覺得她的思想說出了他那時對基督宗教最深摯的某些信念<sup>3</sup>：

小德蘭的解釋恰到好處，一切對立面都得到了活生生的綜合：謙卑與大膽、自由與紀律、喜樂與悲傷、責任與

<sup>2</sup> 若望譯，吳經熊著，〈聖寵的勝利〉《皈依自述》，34 頁。

<sup>3</sup> 《超越東西方》，283 頁；〈聖寵的勝利〉，34~35 頁有一段類似的描述，應是吳經熊本人的中文譯筆：「她的文筆是那樣的動人，令我心悅誠服，感泣不已。字字句句都像針對著我，直似我的心聲。她以簡易的文字，道破了深奧的哲理」，「她的生平正是我理想的具體實現，使冰炭不容的兩種極端和諧融合：謙下果敢，自由約束，喜悅憂悵，職務人情，剛毅馴善，本性聖寵，聰明糊塗，貧困富裕，生命死亡，屈就獨特，鄭重詼諧，均能並行不悖」。

愛、力量與柔和、聖寵與本性、愚痴與智慧、財富與貧窮、團體與個人。依我看來她是綜合了佛的心腸、孔子的德行、老子豁達的超脫。這位年輕的修女死於廿四歲，卻達到這樣的成德，秘密何在？如果她不是基督奧體內的一員，怎能如此完盡地實現她個人的特質？

天主的恩寵觸動了他的心弦。他自覺如果小德蘭所代表的是天主教思想，他沒有理由不接受天主教的信仰<sup>4</sup>。

1937年12月18日在上海震旦大學教堂，他在才神父(Fr. G. Germain)手中接受了有條件的天主教的洗禮；第二天早上領受聖體聖事。第五天，他在日記中寫下對天主的感激，經過悔改，基督把他裏裏外外都洗淨了。他嚐到了活水、能夠寬恕：「現在這個世界上我只有一個敵人，那就是我自己，但基督已使我與自己和好……」。

唯一令他悲傷的是：「我的快樂是親愛者贖來的。它乃是以成噸成噸的鮮血贖來的，這些血是我的同胞在過去幾個月裏流出來的。……」

置身不幸的時局，面對自己的未來，他的心境是<sup>5</sup>：

從世俗的觀點看，……一個接一個的工作從我的手裏失去了……。我不知道再過幾個月我會怎樣，我的家人會怎樣。但我不在乎。我相信上主會為我準備好一切。即使祂不，我也覺得帶著一顆純潔的心餓死，也好過被骯髒之物撐死。

---

<sup>4</sup> 吳經熊〈原序〉，宋超群譯，《愛的科學》，9頁；《超越東西方》，283頁。

<sup>5</sup> 《超越東西方》，287~288頁。

### 三、小德蘭繼續在工作

1938年1月他逃亡到香港，《天下雜誌》繼續在香港發行。家人隨後運著他的書來到九龍。以難民的身分，一家13口居住在英國殖民地普通的公寓。這段日子不再有豪宅、高薪、和上海租界複雜的社交環境<sup>6</sup>，卻為他的信仰與靈修生活奠定了深厚的基礎。

在適應新生活的一年多裏，信仰被推到次要的周邊地位。由於期盼流亡生活早日結束，能回到上海領受堅振聖事，吳經熊遲未向堂區表明身分。但是，1939年10月15日，在奉聖女小德蘭為主保的教堂裏領聖體時，因為太過專注於基督，未留心接下傳過來的聖盤，吳經熊被本堂神父發現，這才拿出了付洗神父寫給香港主教的推薦信。三天後，在德蘭堂，他由香港主教恩理賢（Henry Valtorta）領受了堅振聖事！

此後，在信仰的成長中他曾對神師說「基督信仰那麼好，我真想和家人分享」，師人傑神父勸他「目前更好的是克制自己，在家人前活出真正基督徒的表樣，讓他們自己做決定」<sup>7</sup>。一年多以後，就在同事經他影響與代禱，宣布要成為天主教徒的隔天，小女兒蘭仙高燒不退，得了嚴重的肺炎。幾經猶豫，和夫人商量，最後請師神父為蘭仙付洗，而夫人也把女兒託付給聖女小德蘭，求她做蘭仙的母親。女兒的豁然痊癒，確定了夫人對基督的信仰，半年之內全家先後皈依天主<sup>8</sup>。

<sup>6</sup> Nicholas, *Twenty Years* (1990), pp.166, 167.

<sup>7</sup> *Twenty Years*, p.169.

<sup>8</sup> 《愛的科學》，11~13頁；《超越東西方》，301~310頁。

## 第二節 信仰築基

在女兒病情起伏的那六天，吳經熊深切體會到信仰必須經過苦難的考驗，在香港的幾年，他的信仰正開始奠基<sup>9</sup>：

沒有真正的受苦，真正好的東西是成就不了的。所獲成就越高，代價就越大。沒有什麼比聖德更大的了，所以人得準備著付出最高的代價。甚至天主之子也得為他的基督身分付出至高的代價，吞下苦杯……成為苦人。誰若想追隨基督卻逃避痛苦，就像孩子吵著要月亮一樣。

### 一、如鹿切慕清泉

領受堅振聖事後不久，1939年10月25日宗座外方傳教會師人傑神父在主教推薦下拜訪吳經熊，為他主辦的教區中文報邀稿。持續近六個小時接受吳經熊對信仰上一連串的質疑問難後，他成為吳經熊的第一位神師。基於吳經熊「對於靈修的事有著無法滿足的渴求」，神父便向他解釋彌撒的禮儀、說明平日彌撒經書的使用、介紹默想方法與祈禱生活，作為追求基督徒德行的方法。連續幾個月，神父每週以兩、三個下午的時間，帶給他一本本的新書，並以唐奎瑞（Tanqueray）所著《克修與神秘神學手冊》為綱領，深入討論靈修理論與實務。聖女大德蘭（St. Teresa of Avila）、聖十字若望（St. John of the Cross）以及聖女佳琳（St. Catherine of Siena）的著作是他那時最喜愛的讀物<sup>10</sup>。

---

<sup>9</sup> 《超越東西方》，305~306頁。

<sup>10</sup> *Twenty Years*, pp.167, 168, 175, 註1；《超越東西方》，299~300頁。兩人初次相遇的說法略有不同，此處採用師人傑神父的說法，

吳經熊漸次耐心地調整作息，他不犧牲夜間專注寫稿的時間，試著每天早上參與彌撒聖祭。每日領受聖體加深了他的靈修生活，使他在天主的愛中成長。師神父指認：多少年來吳經熊下意識地在生活中不斷渴求的，就是天主的愛<sup>11</sup>。

## 二、度過信仰的考驗

師人傑神父見證了吳經熊曾經度過的大考驗：起因是一篇談論天主教靈修的文章，吳經熊爲了教區報刊而寫的。師神父告訴他這篇中文稿沒被通過，負責審查的中國神父認爲文章本身好極了，只是採用典型佛教用語來表達天主教「痛悔」、「棄絕自我」、「克苦」等觀念。雖然那些佛教用語正確傳達我們天主教的思想，在天主教著作裏卻不被採納，理由是爲了避免沒受過什麼教育的讀者誤以爲這是對佛教的背書和批准。

吳經熊的震怒令神父震驚：「一個神父從沒念過大學、又不通中國古典，竟敢批評我的文章？」他學者的自尊受到重創，無論神父怎樣安撫，他仍怒氣未減，最後說：「如果這就是天主教對我的文章的立場，那麼我也有必要重新考慮我對天主教的立場。」

神父了解吳經熊必須克勝傲慢的誘惑，於是耐心地坐下來，決意不等到他改變心意絕不離開。神父向他解說謙卑的基本原則和寬恕的必要，他有時似乎信服了、一會兒又怒不可遏。大約兩小時後，他跪下說：「神父，我知罪了，原諒我，我現

---

因爲這是出於神父主動的拜訪，其記憶應較爲準確。

<sup>11</sup> *Twenty Years*, p.168.

在要領受和好聖事！」從那以後，他的信仰不再動搖<sup>12</sup>。

### 三、為信仰作證

師人傑神父也記錄了吳經熊所述奉行信仰的故事：

吳經熊在前一天因正當理由婉拒某位來應徵工作者，對方破口大罵，在憤怒中離去。一早，在前往彌撒途中，他想起耶穌所說，在祭台前獻祭之前先與敵人和好，於是便直接到那人家裏致歉、和解：「我想讓他知道我並沒有因他的辱罵而被冒犯，並請他原諒我使他生氣。」那人非常驚訝，「問我為什麼要道歉。我告訴他我是天主教徒，理當與每個人友好，以及我願意做他的朋友，即使我不能給他那個職位」。於是那人反問他天主教的事，並考慮成為天主教徒。幾個月後，那位先生在重慶受洗<sup>13</sup>。

還有一次吳經熊在重慶與政府高階人士開會，在場有幾位是他以前在上海的「玩伴」。中間歇息時，話題轉到了女人與性。吳經熊沒有加入談話，也感到很不舒服。有位掛滿勳章的將軍老朋友注意到了，對他說：「經熊，你還是像以前那樣調皮嗎？你該到某街2號去，那裏有個『花屋』跟我們上海的一樣好。裸體女郎都是頂尖的。」他再也受不了了，慢慢起身往口袋裏摸索著玫瑰經念珠，然後在大眾面前晃動著珠串說：「看，朋友們。我要你們知道我已經變了。現在我是天主教徒，不再喜歡沒有口德的談話」，然後坐下。那人僵住了，沒有人

---

<sup>12</sup> *Twenty Years*, p.174.

<sup>13</sup> *Twenty Years*, p.173.

說風涼話，才又回到正題。會議結束後，有幾個人過來恭喜他有勇氣表明自己的信仰<sup>14</sup>。

此外，薛光前博士曾引述領洗代父吳經熊的話：「保持基督經驗的最好方法就是把它傳出去」。這是吳經熊在朋友中福傳的體證。據他的一位同事葉秋原描述，1938年初，他們常一起散步，吳經熊總會走進路邊的教堂去祈禱，而秋原總在外面等他，雖然他們對宗教和人生有過長談。吳經熊則回憶 1939年冬天，兩人在九龍散步時，他又走進玫瑰聖母堂。這回他在聖母前懇切祈禱以至哭泣：

看，母親，我把這美麗的靈魂帶到你教會的門檻前。  
我已盡了力，剩下的是你的事了。母親，你怎能捨棄我。  
母親，畢竟這不是我一個人的事，我們這些愛基督的人都該當協力合作吧！

第四天，這位同事跑來告訴吳經熊，他感到內心有股力量驅動他儘快領洗<sup>15</sup>。

---

<sup>14</sup> *Twenty Years*, pp.172, 173.

<sup>15</sup> 《超越東西方》，301~302頁。

## 第壹部分結語

從這部分的内容中可看出，吳經熊對於生命終極意義的追求是十分認真的。《心經》將人由「空」渡到「空性」，空隱隱指著終極的實在，而「佛」必須由人自己心中去尋覓。他的生命意義似乎一度是建立在學術研究上的。法律審判實務過分複雜，「不得暢暢快快讀書，安安靜靜自修」，於是獨自赴美講學進修。執行律師業務更不是他的志趣所在。制定憲法草案的過程中，公布吳稿以徵求意見不能明說的苦衷使他背了黑鍋。忍辱負重的心情直到卅多年後才披露出來。這期間老子《道德經》裏的「受國之垢」、「受國之不祥」於其心有戚戚焉。而當他體會孔子的「追尋父統」，直到「以天為父」的境界，也來自他個人的體驗。只是孔子因著與天親密的關係，使他足以幽默地承受著無盡的苦惱，不斷地去調和自己本性中不協調之處。對吳經熊而言，足以調和自己內諸多對立因素的力量何在呢？直到他在小德蘭的指引下找到了來自天父和基督的愛。正如師人傑神父一針見血地指出，吳經熊所不斷渴求的，就是天主的愛。

# 第貳部分

## 信仰成長中實現內心樂園

### 《聖詠》廿三首 良牧 (吳經熊譯文)

主	乃	我	之	牧	需	百	無	憂	令	我	草	上	憩	引	我	澤	畔	遊
吾	魂	得	復	蘇	育	一	何	周	更	為	聖	名	故	率	我	正	道	由
雖	經	陰	谷	裏	在	我	何	愁	爾	策	與	爾	杖	實	令	我	心	休
慈	我	羣	敵	前	爾	恩	施	優	靈	膏	沐	我	首	玉	盈	欲	流	
	惠	共	聖	澤	與	我	為	儔	行	藏	勿	離	主	此	外	何	求	



在愛中的成長是幸福的，即使在對日戰爭居無定所的逃亡歲月，有了愛，任何考驗、任何實際生活中的艱難困苦都能甘之如飴。暫居香港的四年，是吳經熊為信仰與靈修奠定深厚基礎的時期，這時他寫下了《愛的科學》。接著在香港淪陷後繼續逃難的生涯中，他翻譯了《聖詠集》和《新經全集》。

1949年春天，應孫科之邀回國出掌司法部長之事因局勢之驟變，胎死腹中；他向蔣主席表明心跡、退出了政壇。在有家歸不得的情況下，1949年夏天起吳經熊與家人遷居美國，重新展開教學生涯。他先到夏威夷大學教授「中國哲學」，對於中國思想儒、釋、道三大主流有更深入的研究。接著在夏大附屬宗教學院講授了兩個學期的「基督宗教神秘主義」和一個學期的「多瑪斯哲學」。授課的內容融入了 *The Interior Carmel: The Threefold Way of Love* 《內心樂園：愛的三部曲》一書中，總結了他皈依天主教以來，潛心研究信仰與靈修的成果。但是在1953年出版這部力作之前，應出版者的要求，他於1951年先完成並出版了膾炙人口的靈心自傳 *Beyond East and West* 《超越東西方》。基本上，這兩部英文著作向西方的讀者揭示了天主教信仰對於一位中國學人的影響與回應。本章願一窺基督信仰與中國儒道釋三家是如何在這兩部著作中相遇的。

這一部分將探究這些著作，了解吳經熊在信仰上如何成長，以及如何表達這信仰，從而認識中國的宗教對於他了解及表達天主教信仰的影響。

## 第五章

### 信仰成長時期的三部作品

#### 第一節 《愛的科學》

1940年吳經熊第一篇有關天主教信仰的英文著作，刊登在《天下月刊》，以後公教真理學會師人傑神父印成單行本 *The Science of Love : a Study in the Teachings of Thérèse of Lisieux*《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》；據了解也是教會史上第一位當代的東方學者用英文介紹基督宗教<sup>1</sup>。

這本書堪稱吳經熊對天主的愛的詮釋。他反過來，由聖女小德蘭如何愛天主為主題加以申述。「愛的科學」一語，原出於小德蘭。在這有著太多的科學，卻太不懂得愛的科學的世代，吳經熊要細數「愛的天才」如何以言行展示「愛的藝術」。同時，從其中也能了解吳經熊皈依天主教最深的原由，和皈依公教後，他對中國儒、道、釋三教的看法。

---

<sup>1</sup> *Twenty Years*, pp.165~168, 177, 178；《超越東西方》，299~300、316等頁。

## 一、善於體會天主對人的愛

愛的科學也就是愛的學問。書中的標題，是依循小德蘭的年代順序推演，全都圍繞著愛的主題。

首先，吳經熊認為基督信仰是「絕好的愛的宗教」，這愛的活泉永不枯竭。聖保祿所揭示的愛的哲理最是美妙<sup>2</sup>：

夫愛之為德，寬裕含忍、愷悌慈祥，不恃不求、不矜不伐，明廉知恥、尚義敦禮，於利不貪、見忤不怒，不念惡、不逆詐，不樂人之非、惟樂人之是；無所不容、無所不信、無所不望、無所不忍。（格前十三 4~7）

如果没有愛，一切天賦與德行都無足輕重：

使我無愛德，而徒能操萬國之音、作天神之語，則猶鳴鑼擊鈸而已矣。使我無愛德，而具先知之靈賦，心通一切玄妙、一切知識、甚至有移山之信，則亦浮華無實耳。使我無愛德，雖罄輸所有、以濟貧寒、甚至捨身以投諸火，亦何益之有。（格前十三 1~3）

小德蘭便以天主的愛為至寶、為心靈唯一的歸宿。她為了這愛甘願付出一切，卻不感到付出什麼，在吳經熊眼裏，這是愛的最高境界<sup>3</sup>！

而「天主」是誰？人間的語言只能類比地（analogically）暗示：祂是我們的父親、我們的母親、我們的朋友、我們的兄弟姐妹、我們的配偶，祂是主人、是長官……。能如此表達，是因為天主經由其愛子耶穌向人顯示自己，使得天和人之間的關

---

<sup>2</sup> 本文中所引用的聖經新經部分，如未另作說明，都錄自吳經熊譯述《新經全集》（1967台三版）。

<sup>3</sup> 《愛的科學》，21、23、39、43等頁。

係人化了。這關係包含五倫，又遠超過五倫。其中以夫婦的關係最為親密、最根本。聖人們都愛天主，只是愛天主的方法各不相同。吳經熊從《路加福音》裏認出瑪利亞瑪達肋納對耶穌的愛是小德蘭的原型，小德蘭也承認被她勇敢的愛所感染<sup>4</sup>。

小德蘭樂意取悅天主，卻勝過人間妻子對丈夫的關係，因為她完全放下了世間的一切掛礙。德蘭深愛著家人和鄰人，也同情憐憫罪人。她意識到自己熾熱的愛，來自天主慷慨的賜予，便更謙遜、更愛慕耶穌的聖容，不是祂光榮的聖容，而是被唾棄、背著十字架上山受死時憂傷、羸弱、無能、不成人形的面容。於是，她也不要榮耀或美麗，不願讓人知道自己，寧願在驚濤駭浪中的小船上耶穌昏睡時、在革責馬尼園耶穌掙扎時侍奉祂。由這裏吳經熊看到了小德蘭性格的基調：她對耶穌的愛，帶著一股俠義精神。

這愛「使人平等」，德蘭不僅暱稱耶穌為賊、為愚人、瞎眼的愛人、不懂得算術，當她接過別人給的十字架苦像時，深情地說道：「祂死了。我更喜歡祂這樣的死相，因為那樣祂就不再受苦了」<sup>5</sup>。

小德蘭像電光石火般迸發的洞識令吳經熊嘆服，而小德蘭本人更是驚訝：「自從我投進耶穌懷抱，就像守望者從城寨最高的塔頂觀察敵人，明察秋毫；我常常訝異能看得如此清楚」<sup>6</sup>。吳經熊洞悉她的謙遜建基在她體認到一旦離開了所愛的天主，自己便毫無意義。她擅長用比喻來表達清晰的觀察。某位修女

<sup>4</sup> 《愛的科學》，25~35 頁。

<sup>5</sup> 《愛的科學》，35~43 頁。

<sup>6</sup> 《愛的科學》，99 頁的註 1，引自《聖女嬰孩耶穌德蘭的精神》（英文版），195 頁。

記下了一則「萬花筒」的比喻<sup>7</sup>：

我們的行爲，哪怕是最小的吧，只要一天在愛的萬花筒裏，天主聖三這三塊鏡子，便能賦予它們以一種驚人的光彩和美麗。接目鏡便是耶穌，祂通過自己向筒子看進去，就會照見我們的一舉一動，沒有一樣不美好齊全。但是如果我們離開了這個愛的中心，那麼祂除了無價值的作爲，一文不值的草屑以外，就看不見什麼了。

吳經熊贊歎愛情打開了小德蘭的眼睛，洞見新的真理，找到愛耶穌的新理由。照理說，她不是瑪達肋納那樣的大罪人，不需要天主多多寬宥；但她反而更愛天主：「我愛祂，因為祂原諒我，不多，而是**全部**」、「祂**預先**解除了我能犯的罪」<sup>8</sup>。小德蘭憑直覺所知道的似乎比起大神學家聖多瑪斯和聖奧斯定還更進一步。多瑪斯說：「這**也**是聖寵，天主能讓人不犯罪，一如寬宥他過去的罪。」奧斯定說：「我信賴祢的聖寵和仁慈，消溶了我的罪，我**也**把所有我未曾犯和不能犯的罪放在祢的恩寵前。」小德蘭不說「**也**」，而說「**更**」，她解釋說，比如一個被路中石頭絆倒而骨折的孩子，父親即時救助、治好了他。他十分感激父親。但假如因為沒有發生任何事，也不感謝父親的孩子，一旦知道了父親因預見石頭在路中會有危險，先替他把石頭移開，「他不會**更**愛他的父親嗎？」吳經熊的結論是：愛造就了小德蘭成爲機靈的理論家，自有她愛的邏輯<sup>9</sup>。

<sup>7</sup>《愛的科學》，101 頁的註 1，引自英譯本《聖女德蘭自傳》，317~318 頁。

<sup>8</sup>《愛的科學》，103 頁的註 1, 2，引自《聖女嬰孩耶穌德蘭的精神》（英文版），115 頁。

<sup>9</sup>《愛的科學》，99~105 頁。此處的黑體字是筆者的標示。

## 二、以天主為至愛

小德蘭對天主的愛是至至誠誠的。吳經熊形容她像聰明的蛇，蜿蜒鑽進了所愛的聖心深處。但她不束縛祂，寧可等待祂，因為她對祂具有無限的信心。吳經熊發現任何人如果像她那樣親密地了解天主的愛何其偉大、自己何其渺小，即使想自誇，也誇耀不起來<sup>10</sup>。

德蘭的受教心像膠捲那樣敏銳，印下了天主恩寵最輕微的動作，不曾漏掉任何教訓。她完全浸浴在天主聖神內，從每一件事物看到了真理的比喻和愛的象徵。只是一次的切身經驗，她已領會輿論和誤解的不足掛懷<sup>11</sup>。孔子「人不知而不愠」的君子心境，小德蘭因著與主的契合，做到了對自己和現世的割捨。因為她心中注滿了耶穌的意願，一切相隨變化的苦與樂不能進入內心，只像清水表面的油漬，不費力地滑溢出去，攪動不了她心靈深處的平安<sup>12</sup>。

吳經熊越研究小德蘭，越贊歎靈魂高超的藝術家：耶穌。小德蘭為了祂甘願承受任何方式的殉道之苦，而且不當做一回事。她把生命看作由微小的犧牲串成的持續的殉道。她只想做個平凡而不顯出犧牲的殉道者。她的苦行是：克制自己的心意、忍耐著一句要脫口而出的反駁，不費多大力氣的小小服務等

<sup>10</sup> 《愛的科學》，43~49 頁。

<sup>11</sup> 《愛的科學》，49~55 頁：描述兩位修女初次見到她，一前一後，有著截然相反的評語。前一位說：「這個初學生……多麼健壯！我願她能長久奉行會規。」後者說：「可憐……妳顯得多麼疲乏……真教我擔心……不能長久奉行會規」。

<sup>12</sup> 《愛的科學》，55~57 頁。

等。於是日常生活被她賦予了尊嚴和新的意義。

經由小德蘭，吳經熊體會到：其實天主不需要我們的犧牲，犧牲只證明了我們對祂的愛；如果我們「喜悅地」將它獻給天主，能使天主喜悅。他發覺微小的靈魂仿效小德蘭比仿效大聖人容易多了，正如中國的名言「刻鵠不成尚類鶩，畫虎不成反類犬」，成不了天鵝變成野鴨，至少還屬於同一科。

吳經熊以金字塔比擬小德蘭的聖德：以天主的愛為頂點、天性為底層，日常生活為腰圍。頂點越高、底層就越寬而腰圍也越大。因此，她的單純也就是她的豐富；她有了天主，便擁有一切；天主的意志是她生命畫幅中唯一突出的主體<sup>13</sup>。

### 三、神嬰小道

「神嬰小道」是小德蘭的創發。吳經熊慧眼看出其中儒道兩家特質的完美結合，答覆了吳經熊對信仰的渴求。

吳經熊把德蘭的一生比作一首交響曲。「神嬰小道」其實是最成熟的。重病時，她曾說「讓天主做爸爸吧，因為祂知道什麼為嬰兒最好」。她向姐姐承認自己是個嬰孩，一個聰明、年老的嬰孩。

天堂裏她最欣賞的是諸聖嬰孩和右盜，他們彷彿偷得了天堂。她也要用愛的策略讓天堂為她、也為其他可憐的罪人而敞開。天主允許她偷進天堂，因為她允許天主「偷」她。吳經熊由此聯想：老子《道德經》裏「建德若偷」的「偷」字，恐怕也和真理之神一樣，有幾分「似非而是」的「賊性」吧。論到

---

<sup>13</sup> 《愛的科學》，57~63 頁。

天主兒女的「似非而是」，聖保祿形容得好：

吾人雖似虛偽之徒，而實則至誠無妄也；雖似無聞，而實則闡然日章也；雖似將死，而實則生氣蓬勃也；雖似受刑，而實則真我無恙也；雖似不堪其憂，而實則不勝其樂也；雖似窮乏，而實則所以豐人也；雖似一無所有，而實則無所不有也。（格後六 8-9）

微妙的真理只能心領神會，靈敏的小德蘭時時警醒著，充分意識到自己的心神狀態。她既陽剛又柔順，天生知道如何收斂自己的天才。她銳利得像把雙刃的寶劍，卻把劍藏在鞘裏。她是老成的孩子，永遠持守著隱而未發的嫩芽狀態，正如老子所說：「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒」（《道德經·28章》）。

聖神透過小德蘭在發言。她自己知道愛與智慧都從天主而來，便把一切歸給耶穌：「是耶穌作了一切，我什麼都沒有做。」吳經熊認為如果是中國的老子，他會把一切歸給道：「是『道』作了一切，我什麼都沒有做。」

她的悟性微妙超脫有如老子，她的心熱情親切一如孔子，透顯出基督宗教的上主既廣闊又親切，祂是降生成人的道、而且是整體的道、不是局部的道。這完全滿足了吳經熊的心。是小德蘭堅定了他對宗教的信心<sup>14</sup>！

更明白地說，吳經熊洞見基督信仰混合了中國老子玄妙的神秘<sup>15</sup>和孔子強烈的人文精神。一方面，道或言成了人身，有

<sup>14</sup> 《愛的科學》，63-75 頁。

<sup>15</sup> 《愛的科學》，73 頁：To me as a Chinese, the great thing about Christianity is that it combines the profound mysticism of Lao Tzu with the intense humanism of Confucius。筆者將 profound mysticism

顆會動的心—耶穌是愛的活焰，不同於道家冰冷而無位格的道。另一方面，這降生的道或言是整體的言或道，與儒家局部的道不同。例如孔子曾說「獲罪於天，無所禱也」（《論語·八佾》），他的神觀親切但狹窄。老子說「古之所以貴此道者何？不曰以求得，有罪以免邪？」（《道德經·62章》）他的神觀雖廣闊、但不親切。由於天主不僅具有位格，而且超越了位格，所以能夠具備位格，因此基督宗教的神觀便既是廣闊的，又是親切的<sup>16</sup>。

小德蘭自甘做愛的俘虜，因而自由如飛鳥。她越依附新郎天主，對其他一切就越淡泊。她自幼洞達世物空虛易逝，在父親教導下從永恆的角度看世界；不但世物，連精神的財富也不占有。她一擁有就給出去，從來沒有「為自己作點事」的時候。

她曾嗔責某初學修女即使「富有」一根針，也永遠不會快樂！反之，如果把財物當作助人的工具，即使擁有全世界，仍是「神貧」的，因為無害於他的心靈。

她教給另一位初學修女「空手哲學」：不要儲蓄，隨賺隨用，當作救靈的贖金。因為去到天主面前時雙手空空才是上策，別讓天主看到你精心保守的財寶只是些破銅爛鐵！對於靈修功課和工作，小德蘭的看法是<sup>17</sup>：

應覺不出自己的勞苦，忠實地運用規定的時間去工作，但心裏完全是自由的。……以色列人建造耶路撒冷時，一隻手工作，一隻手握著劍……為避免被工作奪走我們的

---

綜合道家與天主教的體會，譯作「玄妙的神秘」。

<sup>16</sup> 《愛的科學》，73~75頁。

<sup>17</sup> 《愛的科學》，81頁的註3，引自英譯本《聖女德蘭自傳》，313頁。

意志。

吳經熊評論：老子從漫長的生活經驗裏領悟的哲理「為而不恃」，年輕的法國女郎從「愛的學校」裏學會了。

小德蘭的心靈因著慷慨的愛而得到釋放。她對四姐瑟琳說：「讓我們脫離耶穌的安慰，單單同祂結合吧。」她甚至連解脫的觀念也已經解脫了，因為她說：「德蘭關切的，是擯絕她自己、完全放棄她自己。」連自己都已祭獻了，解脫的觀念當然無從依附。她只不過是聖神單純的工具，在天主教導下輕捷地登上成德的絕頂。

吳經熊稱讚小德蘭是天主聖神為這心理學精微的廿世紀，所高舉的新聖人，以因應新時代的需要。聖德已滲透她的潛意識，她是最敏銳的心理學者之一，是他所知最冷靜的分析家、最懂得如何推動變化的革命家。

聖神所以要選拔一位「老嬰孩」，是因為我們這時代是個老人、一個亟需變成嬰孩的老人，小德蘭已經指出了怎樣做嬰孩的道路<sup>18</sup>。

#### 四、生命的藝術家

小德蘭的生命已臻化境。吳經熊以藝術家的心靈善加剖析。他藉小德蘭所曾描述的米蘭墓園大理石雕像一婦女面紗隨風飄動的石刻，來形容她的生命。在她看似輕盈的外表下，沒有人比這朵「小白花」更堅貞了。一方面，「刻苦的生活使她那麼容易相處」，另一方面，她願意用微不足道的愛的克己，讓

---

<sup>18</sup> 《愛的科學》，75~85 頁。

天主高興，卻不願天主看見、知道。因為一旦天主知道是她作的，「不得不回報」她，她不願讓祂這樣麻煩<sup>19</sup>。吳經熊評論：「越重的工作越讓她喜樂，那迷人的天真下隱藏著的堅貞德行，多麼容易被人忽視！」

一般人忽略了「謹慎地隱藏在花朵底下的十字架」<sup>20</sup>。而小德蘭說：「假如我的玫瑰該從荊棘裏採摘，我還要歌唱，荊棘越長越利，那麼我的歌便愈優美」<sup>21</sup>。

病中的小德蘭在修女詢問下，忘懷自我地表達了自家生命的景象<sup>22</sup>：

在別人看來，那全是玫瑰色；她們想像著我已經飲了最美味的酒了。但是在我自己，那盡是酸苦的。……但我的生命究竟沒有悲傷，因為我業已學會在一切的辛酸裏尋求樂趣了。

吳經熊指出她的心靈有三層，最表層是嫣然喜笑，逍遙自在的小精靈；第二層滿是愁苦悽愴；但心靈最深處，則是<sup>23</sup>：

無底的安恬寧靜，一點未受到上一層極敏感的心情所受暴風雨的干擾，深藏著喜樂的泉源。這喜樂耐心地透出沙地，終於發出清純的笑靨，甚或情不自禁地迸出爽朗的

---

<sup>19</sup> 筆者按，若依照思高本《聖經》瑪六6所云：「……當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必要報答你。」小德蘭已超出這一境界。

<sup>20</sup> 《愛的科學》，91頁的註2，引自Pétiot，《里修聖女德蘭》，263頁。

<sup>21</sup> 《愛的科學》，85~93頁。

<sup>22</sup> 《愛的科學》，93頁的註3，引自英譯本《聖女德蘭自傳》，221~222頁。

<sup>23</sup> 《愛的科學》，93~97頁。

幽默。少了這層沙地，笑容就不會如此純真可愛……。她的心充滿著前所未有的憂傷、又保有永恆的喜悅。

小德蘭死前已將生死置之度外，是信仰、愛和透徹的觀察教會了她，「我唯一的喜樂是愛祢，生也好，死也好，有什麼關係呢？」她的意志已與天主的相合為一了：「我不對任何東西有所偏愛，凡是好天主最喜歡的、為我挑選的，就是我最中意的」<sup>24</sup>。她希望以天上的歲月為人間造福，「直到世界末日，當天使宣告『時間已經盡了』時，我才休息、才能歡樂，因為善人的數目已經告滿了。」但是，如果可能，她寧願為了天主的喜樂而犧牲天堂的福樂。這種對天主的慷慨打動了吳經熊的心。他總結道<sup>25</sup>：

在天上如同在人間，耶穌的小花一往情深地覺得自己對耶穌愛得不夠，她要其他千千萬萬的靈魂同樣愛祂……即使有一天，一切受造都來參與這超級的愛的音樂會，她大概會認為只不過是一小滴水消失在聖愛浩瀚的海洋裏。她仍舊會像孩子對母親的感覺：誰言寸草心，報得三春暉。

## 小 結

吳經熊對小德蘭的體會，全著眼在一個「愛」字。原文短五十多頁的小冊子，隨著小德蘭一生言行的精華，細膩剖析小德蘭對天主的愛，反映出天主愛的高超與絕對。吳經熊下意識裏所渴求的天主的愛，在小德蘭淋漓盡致的教導下，他以中

<sup>24</sup> 《愛的科學》，107 頁的註 3、4，引自《聖女嬰孩耶穌德蘭的精神》（英文版），142 頁。

<sup>25</sup> 《愛的科學》，107~111 頁。

國心靈別具慧心地接受了，並將這愛的精髓透過中國三家的智慧傳遞下去，啓發中國人以儒道佛的眼睛看天主的愛。他便認爲中國三家是他的啓蒙師，開啓了他的眼睛，使他看到世界之光，是他接受天主教信仰的奶娘<sup>26</sup>，也是上主替他與基督成親所準備的嫁妝裏，最重要的成分<sup>27</sup>。

## 第二節 《聖詠譯義》

1941年12月8日，在毫無預警的情況下，日軍開始襲擊香港，九龍先告淪陷，1942年初英軍投降後吳經熊在香港被軟禁20多天，雖經保釋回到九龍家中，仍受監視。他以中國政府官員身分忠貞地拒絕日本市政府邀請代表文化界參與市參議會的籠絡，一家大小十五口喬裝工人，5月2日初逃出「虎穴」，6月12日流亡到桂林，暫覓得「早雲洞」附近山腳下的破舊小屋。由於只靠立委的薪水，不敷家用，9月初前往陪都重慶覓職。考慮是否重操律師舊業之際，在宋美齡女士說服下，預定以一年的時間，專務翻譯《聖詠集》和《新經全集》的翻譯。以翻譯聖經爲專業，完全不在預料之中<sup>28</sup>。

---

<sup>26</sup> 《超越東西方》，2頁；論及他的生日夾在老子、觀音生日和祭孔時辰之間，說道：「中國三大宗教好像聚齊了來當我的精神奶媽。」

<sup>27</sup> 《超越東西方》，168、170等頁。

<sup>28</sup> 見吳經熊，〈總統與譯經〉《中國學術史論集四》（1956），4頁；《超越東西方》，318~337頁。

## 一、翻譯聖經的旨趣與動機

吳經熊初次翻譯《聖詠》是在 1937 年 12 月領洗前夕獨居法租界讀英文聖經時，把《聖詠》廿三首譯成中文以便隨時背誦。以後，爲了個人修養上的滋養，也出於對文學的嗜好，他已開始翻譯一些《聖詠》，並與好友們分享。1938 年在香港認識孔祥熙夫人，後者得緣欣賞大作，而寄給她的妹妹蔣夫人，受到委員長的賞識。因爲委員長正想要有一本既恰當又可讀的聖經文言文翻譯本，卻苦於找不到合適的人來作翻譯。他曾經和不少基督教的領導人士交換過意見，他們認爲「神的話語如此美妙，甚至能透過不好的中文翻譯發出真理之光。」蔣氏夫婦認爲正因爲如此，一本清晰可讀的聖經譯本不是更具備照亮人心、給人安慰的威力嗎<sup>29</sup>？

吳經熊以「我是依聖經做人，不是靠聖經吃飯，譯經是我對天主的誓願，不是我的職業」回絕蔣夫人。他終於被打動的理由是：蔣夫人引用聖保祿的話「僱工應有他的工錢」<sup>30</sup>。這個使命有蔣委員長的發端、財物津貼與親自審稿，質疑辨難、修正潤色，又得到許多神長<sup>31</sup>的協助，才得以完成<sup>32</sup>。

<sup>29</sup> 〈總統與譯經〉，2~6 頁；《超越東西方》，334~337 頁。

<sup>30</sup> 〈總統與譯經〉，5 頁；依《超越東西方》，335 頁之譯註，保祿之言出自《路加福音》17 耶穌所云「工而得值，孰云不宜」及《得撒洛尼後書》保祿自謂「不勞無食」。筆者按：本書所用《新經》各書名稱，皆採天主教通用譯名，經文內容則引自吳經熊譯，《新經全集》。

<sup>31</sup> 《超越東西方》，341~342 頁；吳經熊列出桂林瑪利諾會神父們提供的《新約》、《聖詠》之不同版本與評註。

<sup>32</sup> 譯經的時間原訂一年，經向委員長秘書申請延期半年而獲准一

有關譯經的旨趣，吳經熊絕不想把自己的翻譯當作權威來出版，而更是一部「中國書」。對於當時人對他的質疑—不具備神學、聖經學背景，不懂希伯來文、拉丁文、希臘文，憑著一點英文和法文，如何能翻譯聖經？他認為，為能正確領會聖經的意義，聖經學專家歷經兩千年的研究，英、法文著作對這方面的考證、註疏足供參考。他翻譯的使命更在於以中文來表達。因此，除了在桂林、貴陽、重慶譯經時，有中外神長提供各種資料，他自己也在重慶、南京、上海等地到處搜求有助於譯經的書籍，「偶爾發現一本與聖經有關的書，無論價錢多貴，非買到手不可。」在諸如《詩韻集成》等韻書一部難求的時期，能買得政府新頒布的《中華新韻》也如獲至寶。他並且「不恥下問，肯向任何人求教」，不僅是對聖經本身，也包括邀請非信徒文學家在譯文上作批評<sup>33</sup>。在譯經期間，他每天的生活可說是除了處理公務以外，便是祈禱、談道、譯經；他培養文思的方法除了吸煙以外便是祈求天主聖神的靈感<sup>34</sup>。

他翻譯聖經的首要目標在引發國人對聖經的興趣。1946年上海商務印書館推出《聖詠譯義初稿》時，報刊的佳評如潮，某非基督宗教日報刊登了他的相片，把《聖詠》第一篇的頭兩句排成皇冠似的，環繞著他的頭頂：「長樂惟君子，為善百祥

---

年，歷時兩年，由1942年11月1日至1944年10月31日。《超越東西方》，362頁。

<sup>33</sup> 《超越東西方》，336頁；方豪，〈吳德生先生翻譯聖經的經過〉《蔣總統精神》，253~257頁。

<sup>34</sup> 《蔣總統精神》，255頁；方豪神父並指出，他每望彌撒必領聖體，而且每週告解一、二次。

集」<sup>35</sup>。而基督宗教界盛贊此書是中國基督宗教文學獨一無二的藝術品，即使語言經過中國詩律的加工，總的說來，是希伯來原文美好的譯本。基於韻律對中國詩的重要性，他們肯定這譯本有助於《聖詠》在讀者大眾中的普及<sup>36</sup>。這本書不到一個月便已再版<sup>37</sup>。此外，大書法家于右任常摘引《聖詠譯義》的句子為人揮毫，顯然吳經熊的目的在當時應已達到<sup>38</sup>。

## 二、譯經之道與生命之詩

吳經熊在《聖詠譯義》〈凡例〉中說明，所採《聖詠》，概依希伯來原文的次序，但是刪除了詩前不屬於原作的「序」，而另依內容擬定適當的標題<sup>39</sup>。

吳經熊認為翻譯《聖詠》的困難，不在字面的意思，而在「如何捕捉作者內心難以量度的翻騰和動力—至少揣摩到一些，再傳達到讀者心頭。」對此，他所具備的條件，除了對《聖詠》的興趣和熱愛，還有他個人對於天主的恩寵如何運作的體會，也就是天主如何使他經歷各種「心靈被撕裂的試煉」，讓他「懇切認罪而誠心懺悔、品嚐祂的甘甜」，令他「無條件地

<sup>35</sup> 《超越東西方》，370 頁。

<sup>36</sup> 《超越東西方》，371 頁，引自 Taddao & Anli, *The Bible Treasury*。

<sup>37</sup> 《超越東西方》，249 頁。

<sup>38</sup> 《超越東西方》，373 頁。又吳經熊曾對叔平神父提及好幾次見于右任題《聖詠譯義》第八首〈萬物之靈〉最後兩句：「但願大地上，聖名萬古芳」。

<sup>39</sup> 刪去的理由是：「《聖詠》多數有序，年代雖古，然不屬於原詩，係後人所作，歷來經學家，對之頗有論爭，竊以此類序言，於我國讀者，無甚意義。」

信靠祂的聖意、喜愛大自然：祂手的化工並歡悅於祂的律法」，以及賜給他一顆童心，對事物總是感到新鮮與驚奇。天主已準備好他——「盡情地喜愛《聖詠》，準確地譯義，讓中國讀者能同樣的喜愛」<sup>40</sup>。

在翻譯《聖詠》時，吳經熊採用的中國詩體包括三言體（如同《三字經》）、四言詩體（《詩經》最常用的格式）、楚辭體、五言古詩體和七言古詩體，以及少數五、七言絕句體。許多與吾主耶穌受難有關的《聖詠》無意之中都用了楚辭騷體，因為它的表現最為恰當<sup>41</sup>。

除了詩歌的體裁，在選詞用字上，吳經熊特別用心，例如《聖詠》廿二首的標題「受天下之垢」，是他融會了老子《道德經》78章的文詞：「**受國之垢**，是謂社稷主，受國不祥，是謂**天下王**」<sup>42</sup>，而直指主耶穌。

在桂林半年譯詩的日子是他生命中「不停歌吟的慶節」。在投入翻譯《聖詠》之際，現實生活上的簡陋，由於夫婦倆對上主、對彼此的愛，一切困苦與不幸，都成了喜樂的：「只要有愛，『豬圈』也是天堂；若沒有愛，宮殿也不過是地獄」<sup>43</sup>。更進一步：「因為有天主的精神，所以苦中有樂；如果沒有天主的精神，則樂中有苦」。他謙稱：「我雖不是詩人，上主卻使我的生活成了一首詩——一首悲歡交集的詩」<sup>44</sup>。

<sup>40</sup> 《超越東西方》，344 頁。

<sup>41</sup> 引自〈聖詠錄音〉，吳經熊錄於吳叔平神父由美赴台服務前夕。

<sup>42</sup> 〈聖詠錄音〉。

<sup>43</sup> 《超越東西方》，340 頁；好友林語堂過訪時曾說他的小屋更像豬圈而不是人屋。

<sup>44</sup> 《超越東西方》，340 頁。

對吳經熊而言，譯成中文的《聖詠》聽起來「大有中國味道了！」因為「中國詩歌精於對仗，加上叶韻，聽來勝於英法的譯文」。特別是精美的自然詩，本身已具有中國詩的特徵，例如：

中天挂月，以序時節；叮嚀驕陽，出納無忒。沈沈遙夜，群獸乃出：獅吼林間，向主求食，東方既白，邁返其窟。惟我烝民，與彼異轍。夙興夜寐，無敢荒逸。

（詠一〇四篇〈偉哉造物〉19~24節）<sup>45</sup>

再加上有三千年豐富的中國文學富藏可資汲取，吳經熊不怕在中文裏找不到與它相應的、描寫大自然之美的詞語或整個句子。例如：

聖心眷下土，沛然降甘雨。大地恣沾濡，原壤潤以腴。清川溉田疇，百穀何與與，犁溝悉以盈，欲與犁脊平。時雨信如膏，潤物細無聲。春沐主之澤，秋食主之祿，芳蹤之所過，步步留肥沃。曠野被綠茵，山丘披青衿，寒谷生豐黍，農圃戲牛犬。天籟宣淑氣，萬籟吐芬芳。

（詠六五篇〈甘雨〉10~14節）

但《聖詠》的獨特，在於「充滿愛意地觀賞大自然時，懷著對造物主親密的體認。」他認為自己的翻譯備受中國學者接受的一個原因是，「使得《聖詠》讀來像中國人自己寫的自然詩，只不過這個中國人碰巧是個基督徒罷了」。於是在國人眼中，這些詩「既是熟悉的又是新鮮的一熟悉得不足以成為老生常談，新鮮得不足以離奇古怪」<sup>46</sup>。這也就是他翻譯《聖詠》的策略。

<sup>45</sup> 見《聖詠譯義初稿》。

<sup>46</sup> 《超越東西方》，339、348~350等頁。

### 三、別有會心之詩篇

在每天一首的譯詩進度下，吳經熊按照每天的情緒來選譯相應的詩篇。他體會到《聖詠》作者們澎湃的熱情，他們愛得出色、也恨得出色：

當他們高興時，「諸天應怡樂，大地當歡騰，滄海洋洋舞，田疇吐芬芳」、「頌美宜鳴琴，歌聲貴和協，吹號且吹角，欽崇天地王」<sup>47</sup>，寰宇洋溢著笑聲。

當他們悲傷時，「鵝啼荒野地，鵲泣淒涼天，孤燕棲空樑，夜夜不成眠」、「人問爾主安在兮？朝暮涕淚漣漣；以涕淚為飲食兮，吾主盍亦垂憐？」天地與他們同憂<sup>48</sup>。

他們傾心愛慕上主和祂的律法：「我心惶惶，惟主是望，望主一言，慰我愁腸。長夜漫漫，惟主是盼，盼主不至，坐以待旦」、「我生斯世，如客他鄉，他鄉寡歡，惟樂典章」<sup>49</sup>。

正因為他們摯愛上主，也同等激烈地痛恨與祂為敵的人：「群小叛道，我心如焚」、「自絕於主，誰敢愛好？與主為敵，斯讐必報。不共戴天，疾彼無道」。甚至於用如此鮮明的形象來詛咒：「願其如蝸牛之消形兮，載行載滅。願其如胚胎之流產兮，不見天日」<sup>50</sup>。

最能表現東方色彩的則是《聖詠》中到處可見的「報應的

---

<sup>47</sup> 詠九六〈普天同慶〉11~13；九八〈新曲〉5~6。

<sup>48</sup> 詠一〇二〈懺悔吟之五一求恩〉7；四二〈渴慕〉4。

<sup>49</sup> 詠一三〇〈懺悔吟之六一待旦〉5；一一九，第7首〈自強不息〉54。

<sup>50</sup> 詠一一九，18首〈居仁由義〉139；一三九〈主之全知〉21；五八〈無日高高在上〉9。

公義」哲學：「自墜陷人窟，悖出亦悖入；自中毒人螫，出爾竟反爾；自傷投人石，報應何昭著」<sup>51</sup>。敬畏、愛慕上主之情感和靈性的因果觀架構著《聖詠》的經緯線。

最能總結吳經熊那時內在與外在生活的是一〇七篇〈人窮返本〉的長詩，也是他最喜歡的《聖詠》之一。這首詩以感恩發端：

浩浩其天，淵淵其淵，心感我主，仁澤絲絲。誰宜詠此，普天群賢，群賢伊何？主所矜全。蒙主救贖，脫身凶惡，自東自西，自南自北。祁祁眾聖，無思不服。相聚而歌，抒其心曲。

緊接著描述上主從四種險境中把人救出，吳經熊對這些心有戚戚焉，因為都是他的寫照。他曾經是荒野中踽踽獨行的漂泊者，是主領他回到心靈的城堡：

或遊窮荒，迷途徬徨，熒熒征魂，撫影自傷，載飢載渴，欲歸無鄉。山窮水盡，惟求主恩，花明柳暗，引入芳村。可不稱謝，大仁大能，慰我飢渴，錫我溫存。

他也曾經被世界、惡魔及自我所囚禁，是主的力量粉碎了枷鎖：

或作幽囚，銷魂獄中，黑影幢幢，鏈鎖重重。不敬天命，違此鞫凶，援手無人，憂心忡忡。悔罪籲主，拯其厄窮。忽然開朗，天地一新，主實重憐，桎梏脫身。可不稱謝，大仁大能，銅門鐵檻，粉碎如塵。

他又經歷靈魂的病弱，經聖言治癒、聖母護理，而獲新生：

或陷昏愚，積辜成疾，雖有珍饈，亦焉能食？咸咸嗟嗟，日與死逼，宛轉病榻，唯存喘息。哀哀求主，賜其康

<sup>51</sup> 詠七〈被誣〉16, 17。

復，憑主一言，竟獲勿藥。主言洵奇，生死肉骨。可不稱謝，再造之恩，可不獻祭，慶此重生。

他更曾經是海上的遇難者，受到外在政治風暴的衝擊、迷失在穿過內心的各種思潮與各種教義的旋風中。是基督帶來了祂的平安：

或航大海，依水為生，於彼洋洋，目擊大能。但一起意，風掀浪翻，升如冲天，降若墜淵，踉蹌暝眩，有如醉顛。雖有智巧，何以自全？情急求主，轉危為安。狂風懾威，噤若寒蟬，駭浪順命，靜如蠶眠。既經風波，彌甘安恬，卒賴帝力，泊彼岸邊。可不稱謝，大慈大猷，宜向老幼，揚主之休。

吳經熊最喜歡的另一首詩是第廿三篇〈良牧〉，他體會出其中所象徵的靈性生命成長的三個階段。對這首詩的體會，奠定了他基督宗教神秘主義的基礎。這三個階段是：

### 初學者淨化之路

主乃我之牧，所需百無憂。令我草上憩，引我澤畔游。  
吾魂得復蘇，仁育一何周。

### 精通者啓明之路

更為聖名故，率我正道由。雖經陰谷裏，主在我何愁。  
爾策與爾杖，實令我心休。

### 成德者合一之路

謙我群敵前，感爾恩施優，靈膏沐我首，玉爵盈欲流。  
慈惠共聖澤，長與我為儔。行藏勿離主，此外更何求<sup>52</sup>。

---

<sup>52</sup> 《超越東西方》，338~358 頁。

這三階段對靈修旅程的暗示，在往後將愈加明朗。

而《聖詠》第卅首〈先悲後喜〉，則強化了、或更好說寫出了他信仰生活中，好事情必「先悲後喜」的體驗<sup>53</sup>。

### 第三節 《新經全集》

吳經熊基於不可能一年內同時完成《聖詠》和《新經全集》的翻譯，向蔣總統私人秘書陳布雷請求延期半年，卻獲准一年。《新經全集》的翻譯事工開始於1943年，1944年春於桂林完成第一稿，接著短暫前往重慶時，日軍節節進逼桂林，緊急之下只好電告家人在貴陽會合。長公子祖霖一個一個把全家人從窗口扔進擠得不能再擠的最後一班火車，平安抵達貴陽，《新經》的手稿也完整地帶了出來。在貴陽時期，他們借住在一位素昧平生的教授家裏。吳經熊經常上山到樂充關神學院住上幾天，修改並謄寫譯稿，如期在1944年10月31日完成。當年冬天全家搬到重慶北碚，住進中山文教館<sup>54</sup>。從1945年春到抗日勝利，蔣委員長對《新經》全部譯稿作了第三次點閱<sup>55</sup>。

#### 一、獻於聖母的「中式無縫長衣」

在翻譯《新經》期間，吳經熊對聖母有著特別的體會，當他翻譯《若望福音》十九章：

<sup>53</sup> 〈聖詠錄音〉。

<sup>54</sup> 《超越東西方》，364~366頁。

<sup>55</sup> 《蔣總統精神》，257頁。

兵士既釘耶穌，取其外衣四分之，各得其一；又取其內衣，內衣無縫，徹上徹下，渾然織成；兵士乃相與曰：「毋裂，且拈鬪以觀孰得」……

他忍不住失聲痛哭。吳經熊直覺這長衣是聖母一針一線親手織給兒子的、是不能撕裂的。因為「聖母在哪裏，哪裏就有無縫的統一」。此後，他常祈求聖神淨配聖母的幫助，好為她的兒子織出一件美麗合身、渾然無縫的中式長衣。因為誰比聖母更清楚她兒子的身材和品味呢？吳經熊情願做學徒，與她合作<sup>56</sup>。

抗日勝利後，1946年5月吳經熊全家回到上海，9月8日聖母誕辰慶日，他被任命為我國駐教廷公使，1947年1月下旬攜眷到任。除了以教徒身分代表國家，也在大使館參事羅光蒙席協助下，繼續修改手稿，逐字校對；並廣搜參考書，有疑則共同研究，就近請教梵蒂岡聖經委員會的聖經專家。最後由甥女婿斟酌文句，會集全家大小一起重抄這第三稿，並先把《若望福音》譯稿寄到比利時本篤隱修會，請陸徵祥院長<sup>57</sup>指點。

---

<sup>56</sup> 《超越東西方》，362~364頁。

<sup>57</sup> 陸徵祥生於清同治九年（1871~1949），上海人，字子欣，亦作子興，號慎獨主人。幼年隨父親受倫敦布道會洗禮。13歲入廣方言館習法文，18歲入北京總理衙門所設同文館攻讀外交學與國際關係。21歲畢業後，以傳譯生隨許景澄使俄、德、奧，駐在聖彼得堡。許欽使教以「觀察、緘默、時候一到，就改革」的外交官素養。並囑咐滿清傾覆時，當準備著「代替他們，肩負起復興國家的責任」。歷升翻譯、秘書、參贊、駐荷蘭全權欽使及駐俄欽使。曾隨李鴻章參與中俄會議，並在秘約上簽字。又隨楊儒出席第一次海牙會議。28歲時與比國天主教徒培德女士結婚，40歲受洗為天主教徒。辛亥革命後聯合駐外使節通電響應並勸清帝退

陸院長越讀越順，沒有作何修改。他認為：

譯經一事，德生執筆、聖神執手，無思無慮，一筆揮成……至名詞音義雙收，傾洩而出，作為定本，亦無不可。至用我國古文之成語，即溝通中西之樞紐，既能吻合，復冶一爐，非聖神默啟，曷克臻此<sup>58</sup>。

全部譯稿經教廷傳信部交南京總主教于斌負責審定，總主教又委託陸徵祥院長與羅光蒙席為審查員，於 1948 年 10 月 3 日小德蘭慶日獲審查通過。吳經熊乃請羅光蒙席作註，經于斌主教許可、教廷傳信部嘉許、蒙教宗碧岳十二寫序，這件「無縫的中式長衣」織成了。吳經熊越來越經驗他的祈禱得蒙回應，以及哪裏有聖母，哪裏就有聖神<sup>59</sup>。

位。後歷任外交總長、國務總理、國務卿。曾負責與日本談判、率中國代表團參與巴黎和會（因列強不願交還山東省德國之權利而拒絕簽字）、從事全國賑災工作等。1921 年因夫人病劇，赴瑞士休養，政府派為駐瑞士公使。1926 年夫人逝世，次年 7 月 5 日進入比國布魯日日本篤會聖安德會院為修士，1935 年晉升司鐸。九一八事變後，屢次以法文發表宏論，擁護國策；1943 年，中國與教廷建交，氏亦從旁出力。1946 年教宗賜以比國剛城伯多祿會院院長銜。晚年曾發表〈孔子與基督之道〉“Ways of Confucius and of Christ”。其孝思篤切，能身體力行，將東西文化融合為一。見方豪著，〈陸徵祥〉《中國天主教史人物傳第三冊》（香港：公教真理學會，1973），326~329 頁；顧保鵠等譯，〈陸徵祥〉《廿世紀名人列傳第三集》（台中：光啓，1956），5~12 頁。

<sup>58</sup> 羅光著，《陸徵祥傳》（香港：真理學會，1949），250 頁。

<sup>59</sup> 〈羅光總主教序〉《新經全集》，5 頁；《超越東西方》，375~377 頁。又 1949 年春，吳經熊由行政院孫科院長急召回國，即攜此新譯本至奉化，經總統審閱後，於回程路過香港時交真理學會，於 11 月出版。羅主教於 1967 年重印時作此序以慶賀蔣總統八十壽辰。

## 二、新約的祝福

吳經熊稱翻譯《聖詠》時「素王」的生活，是來自舊約的祝福，第二年在貴陽翻譯《新經全集》時，正值國幣大幅貶值，卻甘願不求加薪，過著不時有斷糧戒煙之虞的「補巴王」生活：兩者都是「王」的生活。因為耶穌說過：「安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬」（瑪五3）<sup>60</sup>。

他發現宗徒聖史若望有著顏回那樣恬靜溫和的精神。他贊同蔣公以舊約與孔子以前的詩、書、易、禮、春秋《五經》相提並論，並以《新約》與《論語》相比，兩者都是門徒對老師的教誨及言行的追述。最受蔣公欣賞的《若望福音》，在第十六章有一段「憂樂悲喜的辯證法」：

予切實語爾，爾將哀悼痛苦，而世將歡欣鼓舞。爾等不免憂心戚戚，然爾等之憂戚，終必化為神樂。若懷胎之婦，分娩時不勝痛苦，及其既產，則忘其苦，且必以世上新生一人而樂焉。是故爾目前感憂苦，迨予重復見爾，則爾必欣然而樂，爾心之樂，人莫奪焉。（若十六20~22）

他也認為聖保祿之於基督宗教有如孟子之於儒家。孟子七篇與保祿書信都文筆優美、文氣沛然，富於聖神的靈感；思想上又有相似之處。例如保祿所說<sup>61</sup>：

幸毋自欺！苟爾中有自矜其世俗之智巧者，吾願其人棄其智巧而反於愚拙，是則真智巧矣。蓋世之所謂智巧，自天主視之，愚拙莫甚焉。經不云乎：「天主令智者自墮

---

<sup>60</sup> 《超越東西方》，363~365頁。

<sup>61</sup> 《蔣總統精神》，4~6頁。

其巧計之中」……是故切勿以人爲誇也；應知萬物皆備於爾矣。（格前三 18-21）

與《孟子》〈天將降大任於斯人〉章同樣有著「正言若反」的智慧。

吳經熊指出「憂樂悲喜的辯證法」是基督宗教最根本的思想方式，而「沒有蒙難便沒有復活」其實是普遍的真理，同樣表現在中國人的宇宙觀及歷史哲學中。老子的「禍福倚伏」、《易經》「否極泰來」、孟子「殷憂啓聖，多難興邦」、黃蘗禪師「不是一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香」等等足堪證明<sup>62</sup>。

### 三、《新經全集》的影響

綜合吳經熊對於翻譯《新經全集》的追述，抗日時期，蔣委員長以三年的時間每天一小時校閱《新經》譯稿，遇到有疑或不夠文雅的字句，在旁作下記號，以示再作斟酌。如此每日閱讀、潤色，新經便成爲蔣先生內心修養的資助之一<sup>63</sup>。吳經熊在《蔣總統精神生活》一書中表達，最令他感到滿意的是《馬爾谷福音》耶穌論及領導者是衆人之僕那段話，蔣公特別加以圈點。那段話原是西方民主原則的基礎<sup>64</sup>：

外邦所謂民牧者，以民爲奴；而爲大臣者，擅作威福。爾中則不應若是。爾中孰願爲大，當爲爾役；孰願居首，當爲公僕。即人子之來，非以役人，乃爲人役，且將舍生以贖眾矣。（谷十 42-45）

<sup>62</sup> 《蔣總統精神》，7~10、13 等頁。

<sup>63</sup> 《超越東西方》，366 頁；〈總統與譯經〉，6、10 等頁。

<sup>64</sup> 《超越東西方》，366 頁；〈總統與譯經〉，10 頁。

1949年春天，吳經熊應孫科院長召請回國時，特地前往浙江奉化，將經過教廷認可的定稿面呈蔣總統<sup>65</sup>，最後並於1949年11月在香港出版。

吳經熊自認翻譯保祿書信最為順手，陸徵祥院長則認為《若望福音》忠實的譯文和對整部福音的闡釋之優美與深刻，是我們永遠不能從字母語言裏得到的。他並確信如果聖若望是中國人，他本人會如此表述<sup>66</sup>！

#### 四、對於翻譯的體悟

在翻譯聖經的過程中，由於有蔣委員長字斟句酌的審議，在譯文「信達雅」兼顧的前提下，發現直譯並不見得是真確的翻譯。因為字面固然相同，而意義可能不同。例如「老太婆」在四川是尊稱，在江浙則含有侮辱的意思，宜譯作「老婆婆」。因此「拘泥文字，謂之死譯；心領神會，謂之活譯」。例如《默示錄》三3第一句的英文是“If therefore thou shalt not watch, I will come as a thief”，文言文和合譯本翻譯成「倘爾不儆醒，我將至如盜然」，吳經熊原來譯作「如再不醒悟，吾必襲爾，猶盜之突如其來」；而《默示錄》十六15“I come as a thief”通行的白話本作「我來像賊一樣」；吳經熊原先譯作「我來如竊」。在委員長質疑下，由於找不到滿意的字眼而暫時擱下。某日讀到《易經·需卦》上六「入于穴，有不速之客三人來，敬之終吉」，不勝雀躍，而修改為「我必襲爾，猶不速之客，突如其來」及

<sup>65</sup> 〈總統與譯經〉，2頁。

<sup>66</sup> 《超越東西方》，65~66頁。

「我來有如不速之客」，才算通過。

由這「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫」的體驗，吳經熊領悟：譯經與做人一樣，必須不斷努力，「踏破鐵鞋」般地下工夫，但又不能操之過急，必須聽任自然，才会有「得來全不費工夫」的一天；否則即使踏破了一百雙鐵鞋，也不會悟道的。

由此一經驗吳經熊也說明，在譯經時期，他「半天譯經，半天讀書，三年中所讀之書，一生用之無窮」<sup>67</sup>。而將聖經譯為中文，仍須借重於中文經典。

## 本章結語

翻譯聖經在吳經熊的信仰生活中是另一個重要的里程碑。前一段青春年華沈潛於西方先進的法律哲學；將之移植本土之際，遭逢現實生活上重重困難，隨著情境變遷，逐漸走向東西文化的譯介工作，沈浸在東西文學領域中。日軍侵華，更把他賴以為生的憑藉一樣樣奪去，卻造就了他專注翻譯聖經的契機。

受聖神啓迪，他以整個生命直接面對天主聖言，學術探討與心靈體會雙管齊下，融入中國古典精義，為聖言著上中式長衣。以前的各種歷練，無論屬於信仰的或屬於俗世的，都有分於這一工程。這段辛勤播種耕耘的日子，加速他個人信仰的成長、分享，在中西文化精義的會遇下，逐漸開出美麗的花朵，在往後的歲月中，還將結出更豐盛的果實。

---

<sup>67</sup> 〈總統與譯經〉，6-10 頁。

## 第六章

### 《超越東西方》

吳經熊曾自稱 *Beyond East and West* 為「超乎東西之上」或「超越東西」<sup>1</sup>，這些名稱均顯示出有一個超越東、西兩者之上的東西，也就是基督信仰的本質。

完成《超越東西方》時他 51 歲，旨在記述靈性生命成長歷程，說明他深入東、西方思想精華以及基督信仰的背景，以及他個人獨特的體認，作為《內心樂園》的前導。

本書前面各章已大量地採用了《超越東西方》的內容。這裏將依據其第 12 章〈中國的宗教〉，提出論及中國儒、道、釋三家與基督信仰有關之處，略窺他在信仰影響下對中國三家精神的看法。

吳經熊把自己比作來自中國的賢士，在聖母懷中的聖嬰前獻上儒家的黃金、道家的沒藥和佛教的乳香。這些珍品只要經過耶穌的雙手，所有雜質被淨化、純粹的部分變成了超然的價值。他認為從公教信仰看儒家的道德主義和道家的玄秘，能使後兩者巧妙地平衡。因此身為公教徒，他反而更是中國人<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 引自〈聖詠錄音〉。

<sup>2</sup> 《超越東西方》，168~169 頁。

## 一、儒家對「天」的孝道

吳經熊相信天主具有位格，並指出這不是把人的的人格投射在天主身上。因為如果去除了天主的這一屬性，就會變成結果大於原因了<sup>3</sup>。吳經熊認為孔子心目中的「天」具備意志、理智、創造力和慈愛<sup>4</sup>。《禮記》記載孔子曾對魯哀公說「仁人之事天也如事父母，事父母如事天」<sup>5</sup>，足見他是以子女的態度對待天，因此吳經熊視孔子為一神論者。曾子進一步把人倫中的「孝」強化成其他美德的源頭。到了宋明新儒家，將孝道擴充到與「天地」（宇宙）的關係，例如張載《正蒙·乾稱篇》便稱乾為天、坤為母。這個「天」成了「泛神」的而非「一神」的天。

孝道在中國人心中根深柢固，因此中國人一旦成為基督徒，會很自然地把孝的根源轉移到對天主和聖母的孝愛，仿效

<sup>3</sup> 《超越東西方》，126 頁；同頁譯注中指出，這一「將人的的人格投射到天主」的說法淵源於費爾巴哈（Feuerbach）的理論。

<sup>4</sup> 《超越東西方》，171~173 頁。吳經熊列出《論語》一書中孔子提到有關「天」之處：「……五十而知天命」（二 4）、「……吾誰欺？欺天乎？」（九 11）「……天生德於予，桓魋其如予何？」（七 22）、「……天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（九 5）、「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？」（十四 35）在引文後面，吳經熊以西方聖經章節的標示方式列出《論語》書的篇與章序數。筆者則進一步依中文聖經引用方式，將各篇的阿拉伯數字改為國字。

<sup>5</sup> 筆者所見《禮記集解·哀公問》及《大戴禮記·哀公問於孔子》與此句次序不同，均為：「仁人之事親也如事天，事天如事親。」見孫希旦撰，《禮記集解》（台北：文史哲，1973 再版），1159 頁；高明註譯解，《大戴禮記今註今譯》（台北：商務，1993 初版 3 刷），37 頁。

耶穌基督對天父絕對的孝愛。吳經熊認為是耶穌基督把我們從屈服於同是受造物的「天地」中救出，使我們有能力成為造物主自身的孝子。如此一來，中國傳統的孝道在中國基督徒內不但沒有被抹煞，反而更具深度與活力<sup>6</sup>。

## 二、玄秘的「道」

吳經熊自認與其說是孔子的門徒，更好說是老子神秘真理的弟子，他認同連神父（Edward Leen）的觀點：不能將聖德當作追求的目標，它只是通往天主的途徑。在吳經熊眼中，儒學是「倫理關係的科學」，安頓著德性生命；道家是「神秘之海」，關懷著終極實在一道<sup>7</sup>。

### （一）道的特性

老子以「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」形容道，從事物存在的意義上看，它是「無物」，因為道不是某個個別的東西，卻「無所不在」。莊子對東郭子「每下愈況」的回答是最好的註解：「道……在螻蟻……在稊稗……在瓦甓……在屎尿」（《莊子·知北游》）。

吳經熊指出，道最奧秘的奧秘就是「既超越又內在」，「既是無又是萬有，既是萬有之原，也是萬有之終」。因此，老子這樣說：

道可道，非常道。名可名，非常名。無，名萬物之始；

---

<sup>6</sup> 《超越東西方》，169、173~176 等頁。

<sup>7</sup> 《超越東西方》，191~192 頁；*Beyond East and West*, pp.169~170, 192.

有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。  
(《道德經·1章》)

《道德經》竭盡了人間的語言，以玄牝、母、原、大、微、谷、寶、一、樸……稱呼道，且以各種自相矛盾的詞語來作形容，如「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷……」(《道德經·41章》)。吳經熊領會到這些悖論只是爲了要清醒地陳述真理。因爲道的超越性使它超出了人間所有的觀念<sup>8</sup>。

## (二) 直觀「道」的方法

那麼，如何能了解這超越而又內在的道呢？「多言數窮，不如守中」(《道德經·5章》)，「沒有任何文字能說得清：最好在你內去尋覓」<sup>9</sup>；因爲語言的力量很快就竭盡了，更好的是把眼睛轉向內，直觀此道。吳經熊指出退而靜思是培養內在靈性、在自己裏面找到道的方法，能做到：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」(《道德經·10章》)便能清楚地看見一切，而且一無依戀。

其次則要「無爲」，這不是指什麼都不做，而是要按照內心的光去做每一件事，不掛心你行爲的結果，把行爲還原到本質上，不爲任何目的、任何用處，對世間毫無依戀。弔詭的是，吳經熊發現道家是務實的：

當他們談不爲任何目的時，心裏有著更高的目的；他

<sup>8</sup> 《超越東西方》，177-180頁。

<sup>9</sup> 吳經熊的英文翻譯，見 *Tao Teh Ching*, p.7。原文“*No amount of words can fathom it: Better look for it within you.*”

們談一無用處時，心裏有著大用；他們談完全超脫塵俗時，是爲了指出人要如何在世間營生。分析到最後，道只不過是生活的方式。

在這種生活方式下，聖人忘懷自己，卻因著忘我而實現自我：「……聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」。正如同「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（《道德經·7章》）。不過，自我能否實現，人不能掌控，只能交給道去運作；人能做的只是真誠地忘我。若爲了自我實現而忘我，便是「有爲」。吳經熊認爲若以「有爲」的精神來實踐「無爲」，則是道家哲學的一步墮落。

老子忘我不僅取法天道的「功成身退」（《道德經·9章》）而且「抱一以爲天下式」（《道德經·22章》）。聖人在內心看到「一」（道的另一個名稱）時，積極地擁抱了道，才能在面對世界的「多」時，擺脫自己和一切事物，看重內在而不注重外在，「被褐懷玉」、「韜光養晦、和光同塵」（《道德經·70章》）。吳經熊透過福音體會到「聖人直接從道的活泉喝水，美德自然從他流出，不需要他的任何努力」，因此不自覺有德。這便是老子所謂「上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德」（《道德經·38章》）<sup>10</sup>。

### （三）承認對道的無知

道如此超越，沒有人能真正理解。能承認自己對道的無知是聖的最高階段。《道德經》所說：「知不知，尚。不知知，病。聖人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病」（《道德經·

<sup>10</sup> 《超越東西方》，180~188頁。

71章》)。《莊子·知北游》進一步用寓言來說明：

泰清問乎無窮曰：「子知道乎？」無窮曰：「吾不知。」  
又問乎無爲。無爲曰：「吾知道。」……「吾知道之可以貴、  
可以賤、可以約、可以散，此吾所以知道之數也。」泰清  
以之言也問乎無始曰：「若是，則無窮之弗知與無爲之知，  
孰是而孰非乎？」無始曰：「不知深矣，知之淺矣；弗知  
內矣，知之外矣。」

吳經熊解釋說，「無爲」奉行不定斷，只認識道的內在性；  
「無窮」瞥見了道的超越性，是真正的靜觀者。前者認出道遍  
在於萬物，後者體認道哪兒也不在<sup>11</sup>。

#### （四）覺悟的歷程

吳經熊認為《莊子》一書總結出聖人所經歷的三次覺悟：  
首先，看到外物毫無價值，於是：

聖人藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近富貴；不  
樂壽，不哀夭；不榮通，不醜窮；不拘一世之利以爲己私  
分，不以天下爲己處顯，顯則明，萬物一府，死生同狀。  
（《莊子·天地》）

其次，發覺自己的美德全來自道，於是不再用定斷的方式治理  
人：

功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，  
使物自喜；立乎不測，而游於无有者也。（《莊子·應帝王》）

第三，醒悟「自己對道的了解全不是了解；因爲道是天道，它  
的無限超出了人的理解」。於是，他變成小孩子，「就像嬰兒

<sup>11</sup> 《超越東西方》，189~190頁。

依賴母親般完全依賴天」。如同理雅各對《莊子·庚桑楚》有關真人、天子的翻譯所示，真人從心靈平安中發出天光，當屬於人的本性脫去後成為「天民」以至受天幫助的「天子」，這個過程是不能藉學、行、辯達到的：「學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也，辯者，辯其所不能辯也。」因此，「知止乎其所不能知，至矣」<sup>12</sup>。

這也是《道德經·28章》十分隱晦地指稱的人：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

吳經熊別具慧心地以一連串對反的意象，替上述道家作了這樣的總結<sup>13</sup>：

時間的意義在喚起永恆，漂泊的用意在召喚家鄉，知識的意義在喚醒無知。科學和藝術在喚起神秘，長壽在於喚醒生命的稍縱即逝。人的偉大，其意義在喚起謙卑；複雜微妙，其意義在喚起素樸。多，為喚起一；戰爭，為喚醒和平。宇宙的意義在喚醒對超越者的意識。漂泊並未帶來傷害，迷失在漂泊中竟忘記了自己的目的，才真是悲劇。

### 三、佛陀是基督的預像

對吳經熊而言，佛陀的吸引力在於他對眾生的大愛。敏感

---

<sup>12</sup> 英文原文見：*Beyond East and West*, pp.169~170.

<sup>13</sup> 《超越東西方》，189~192頁。

到生命之苦，他英勇地棄絕王宮安適奢華的生活，發下宏願藉著苦行，一心一意尋求使自己及他人都能解脫的真理。佛陀的渴求曾衝擊著他，使他的靈性得以醒悟，預埋下未來像浪子般回歸天主的伏筆。佛陀是領他到基督的老師之一，而大乘佛教啓迪了他「在世界之中但不屬於世界」的理想<sup>14</sup>。

由於真理須從上向下啓示，吳經熊並不認為佛陀找到了真理本身；但他是基督、永生天主之子的預像—象徵基督「從不可朽壞的天國下臨人世，爲了在這荊棘與石頭之中尋找迷失的、軟弱的、受傷的羊，引領回歸永恆的福樂」。佛陀無從認識天主的恩寵，他所教導的靜觀和專注純屬自然及物理領域。吳經熊認為佛陀試圖藉著沈思與自我催眠達到心神的集中、平靜及自我的無意識狀態，與天主教寂靜主義者模利諾斯（Molinos）<sup>15</sup>所用來達到安靜的方法，同樣都是積極的。

此外，佛教也影響吳經熊對「彼岸」的渴望，他認為彼岸是天國的別名，也是我們心中天國的預像<sup>16</sup>。

#### 四、禪宗的神秘：把超越的智慧落實在生活中

中國禪宗大師熱愛真如（the Real），充滿了「超越的智慧」。

<sup>14</sup> 《超越東西方》，193、226 等頁。

<sup>15</sup> Miguel de Molinos（約 1640~1697），西班牙人，主張清靜無爲，回歸根源天主，被稱爲寂靜主義者，在法國受天主教會審判。寂靜主義被指爲「有害」、「可疑」的靈修運動。見輔大神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1996），482 條及施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（1981），571 頁。

<sup>16</sup> 《超越東西方》，196~197、207 等頁。

吳經熊讀他們的著作、語錄、行傳，驟然被引入既陌生又熟悉的桃花源，像空幻的仙花沒有可把捉的本質，卻讓人洞見事物的本性、自我純樸的本來面目、及出生地的美景。「習以為常的一切，彷彿剛出自上主手中那樣新鮮」，於是禁不住要與宋儒邵康節一起讚嘆：「心在天地前，天地自我出」。吳經熊體會到禪能使人「在此刻活出永恆」，並「化生活俗務為令人興奮的浪漫」。

吳經熊認同愛因斯坦所說：「我們能夠體驗到的最美的東西是神秘的，它是一切真藝術和科學的泉源」，而禪的確能喚醒人們體會到遍在萬物中的神秘感。這神秘感內在於每個人，人卻往往向外追逐它。禪師們的教學，目的就在打開學生的眼睛，讓他們通過直接的洞見去把握本心。例如道悟禪師對龍潭的教導：「任性逍遙隨緣放曠，但盡凡心無別勝解。」在任何處境下都無執無物，充分運用平常心，也就是新儒家程顥所說：「道在日用灑掃之間」<sup>17</sup>。

吳經熊指出，日常生活的義務充滿著精神意涵，是典型中國式的觀念。鈴木大拙認為，是中國人典型的勤勞和實用主義強化了這一觀念。「默默為人服務」是禪師們所看重的信仰印證。這在西方靈修著作中可以找到相互輝映之處。例如對於艾克哈（Johannes Eckhart）所說的：「人在靜觀中所領悟的，要在愛中傾流」。鈴木大拙認為禪師們會說：「在工作中傾瀉出來」。又如陶樂（Johannes Tauler）認為針線活和其他家務事都是聖神的

---

<sup>17</sup> 《超越東西方》，200~203 頁。道悟之言引自《景德傳燈錄·14》  
原文見中華電子佛典學會輸入《大正新修大正藏經》，Vol.51,  
No.2076，313 頁。

禮物，勞倫斯（Lawrence）修士把作飯看作是聖事；鈴木認為他們在實踐上都有著禪的精神。其實，神秘主義者原是實踐者<sup>18</sup>。

## 小 結：在信仰中的整合

吳經熊表白，自從成為公教徒以後，所有東方的智慧都能使他獲益。他認為《聖詠》第卅六篇：「吾人沐浴靈光內，眼見光明心怡然」<sup>19</sup>，本意是指在天父的光裏我們能認出子一世界的光明；第二層意義可以是：「在上主的光明裏，我們能覺知一切的光，無論是自然之光還是道德之光」。於是在上主的光明裏，他從道家的「道」看到了天主；從佛教徒的「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心」<sup>20</sup>，他發現類似於基督徒靈性生活的「煉路、明路、合路」；當他看到孔子對學生的教學進程「興於詩、立於禮、成於樂」時，自然地想起《聖詠》第廿三篇〈良牧〉，內容雖然不同，前進的階段卻非常近似<sup>21</sup>。因為即使來自天主的恩寵，也需要透過人性生理和心理的稟賦才能運作。於是他深刻體會到，是天主賜給了他智力，在東方智慧與基督宗教智慧顯著的差異中有機地加以統合。

---

<sup>18</sup> 《超越東西方》，206~207 頁。

<sup>19</sup> 《聖詠譯義》，22 頁。思高聖經譯作：「藉你的光明纔能把光明看見。」

<sup>20</sup> 參見《禪學黃金時代》（1980 十版），34 頁之翻譯，引自《法句經》。

<sup>21</sup> 此處吳經熊只點到為止，在《內心樂園》（2003）一書中有較詳細的論說。

## 第七章

### 《内心樂園》

吳經熊曾稱 *Interior Carmel* 是「内心修院」。Carmel 原指「加爾默羅」<sup>1</sup>，在這裏指的是隱修院。加爾默羅隱修會修女與他有極深的淵源。在《超越東西方》中他曾說：「加爾默羅對於我的一切使徒工作而言，是祈禱的發電廠，雖然生活在世界上，我隨身攜帶著内心的加爾默羅。我在世上所收割的，是神聖修女們在隱修院裏撒下的種子。」這本書描述他「内心的加爾默羅」，包含他潛心於祈禱的體驗及十五年來研究克修神學與神秘神學、理論與實務並進的結晶。更可貴的是，他「輸入了中國儒、釋、道三教的修道方法，與聖經的教訓互相參證」<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 1156 年左右，義大利人伯刀都（Bertold，？～約 1195）率領數名西方隱修士，趁十字軍東征之際，到巴勒斯坦加爾默羅山隱修，並按會規請求耶路撒冷宗主教許可，創建加爾默羅會。1378～1417 天主教會分裂期間一度衰落，十六世紀經西班牙聖女大德蘭（Teresa，1515～1582）及聖十字若望（John of the Cross，1542～1591）重整而復興。該會女修會於 1896 年傳入中國，男修會傳入中國亦甚早。見任繼愈主編，《宗教詞典》上册（台北：博遠，1989），280 頁。

<sup>2</sup> 吳經熊，〈總統與譯經〉，1 頁；吳經熊著，黃美基等譯，《内心樂園：愛的三部曲》（台北：上智，2003），13、289、291 等頁；*Beyond East and West*, p.263；《超越東西方》，311 頁。

## 一、《内心樂園》內容架構

這部書內容紮實，有如滿滿一桌「豐盛可口的佳餚」，爲了真能消化吸收，必須「一道一道地慢慢品嚐」<sup>3</sup>。全書以《聖詠》第廿三篇〈良牧〉所啓發的靈修生活三階段爲起點，配合著《瑪竇福音》眞福八端（五1~12）的八個等級，從各種角度剖析基督徒生命在愛中不斷成長的途徑。

### （一）成長的階段

吳經熊初次翻譯《聖詠》第廿三篇〈良牧〉時，就開始默想愛的道路。在香港閱讀唐奎瑞的《靈修生活：論克修和神秘學》，初識靈修生活煉、明、合三路，更啓發他探究靈修生活成長之路的興趣，而深入聖女大德蘭、聖十字若望、聖方濟沙雷等靈修大師的著作。後來從翻譯聖經直到在夏威夷大學教書，不停默想愛的道路，在教廷公使任內，也因著請教神學權威，得到不少靈感與啓迪<sup>4</sup>。

吳經熊認爲「人類天生有求變化、求成長的欲望」，而成長必有階段。他從「自然人性」的觀點，看到佛家有戒、定、慧，孔子有「及門」、「升堂」、「入室」，「知之者」、「好之者」、「樂之者」以及「苗而不秀者有矣夫，秀而不實者有矣夫」<sup>5</sup>等的說法；耶穌在福音中論成長的比喻，正與孔子「苗、秀、實」的圖像相呼應：

天主之國，猶農人播種於地，夙興夜寐，種發且長，

<sup>3</sup> 房志榮撰之〈中文版序〉，見《内心樂園》，vii~viii 頁。

<sup>4</sup> 《内心樂園》，289~291 頁。

<sup>5</sup> 按，分別見《論語》〈先進〉、〈雍也〉、〈子罕〉各篇。

而稼者莫知其所以然也。蓋地生百穀，出乎自然，始而苗，繼而秀，終則豐腴之穀實，滿結穗中。（谷四 26-28）

耶穌從「天主恩寵」的角度談成長，仍要以自然人性為基礎，按自然節奏，逐步發展。成長的階段都以達到「成熟」為目標，但在基督宗教裏，無論用的詞語是「完美」、「成全」、「成義」或「成聖」，都無有限度，即使在天堂，諸聖仍然「優遊於天主無限的寬宏中」，繼續成長，絕不停滯。

## （二）靈修成長三部曲

「道成人身」的耶穌，必須在人的智慧、經驗上「與年俱長」（路二 52）。吳經熊指出孔子的成長歷程可分作三個階段，以卅歲有所樹立和五十歲知天命為分水嶺：卅歲有所樹立之後，經過嚴厲的道德實踐和思想迷誤的淨化，逐漸能領會上天旨意。五十歲以後進入第三階段，對於微妙的天意越發溫順與靈敏，在自然理性之光、偶然也在由上而來的特別光照之下，成就了崇高的人格。

吳經熊又從孔子簡潔的語言：「興於詩，立於禮，成於樂」（《論語·泰伯》），領會出他陶成門徒完美人格的教學法可以分成三個階段：首先，透過詩的境界來喚起並滋養對真、善的渴求。然後藉著徹底的道德紀律—禮，來堅固德行。到了習慣成自然，之前勉力奮發實踐的德行，已從根源上自然地調和成第二天性<sup>6</sup>。

吳經熊發現《聖詠》第廿三首足以說明耶穌「良牧」帶領門徒的方法，它與孔子的教學綱領，基本上十分相似。吳經熊

---

<sup>6</sup> 《內心樂園》，6-7 頁。

看出，這首言詞簡單迷人的詩，它的「音韻卻是天籟」，沒有人能完全領會其中的義蘊。它象徵在恩寵帶領下，靈性生命成長的三個進路：

主乃我之牧，所需百無憂。令我草上憩，引我澤畔游。  
吾魂得復蘇，仁育一何周。是初學者「有所不為」的淨化之路。

更為聖名故，率我正道由。雖經陰谷裏，主在我何愁。  
爾策與爾杖，實令我心休。是通者「有所為」的啓明之路。

讌我群敵前，感爾恩施優，靈膏沐我首，玉爵盈欲流。  
慈惠共聖澤，長與我為儔。行藏勿離主，此外更何求。是成德者「天人合一」之路。

由於詩中處處流溢著天主的愛，這是一條愛的道路，但包含著三個連續的階段<sup>7</sup>。

### （三）真福八端與愛的三部曲

吳經熊依據從聖奧斯定到聖多瑪斯這一傳統的看法，把耶穌所說的真福八端稱為「愛的八個等級」，分成三組，與「煉、明、合」三路相應；不過，吳經熊更喜愛「苗」、「秀」、「實」，也就是萌芽、抽穗（開花）、結實的圖像，而稱為「愛的萌芽、開花、結果」三部曲：

「安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬。哀悼痛哭乃真福，斯人終當承溫燠。溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續」：為愛的萌芽，是煉路；「飢渴慕義乃真福，心期靡有不飫足。慈惠待人乃真福，自身必見茲惠渥」：為愛的開花，是明路；「心

<sup>7</sup> 《内心樂園》，7-8 頁。

地光明乃真福，主必賜以承顏樂。以和致和乃真福，天主之子名稱卓。為義受辱乃真福，天國已在彼掌握」：為愛的結果，是合路<sup>8</sup>。

吳經熊依據多瑪斯《神學大全》再作剖析：安貧樂道、哀悼痛哭及溫恭克己是克修、去慾的工夫。飢渴慕義、慈惠待人是積極行善的工夫。心地光明、以和致和是靜觀的境界。為義受辱則是上述七端的綜合與完成。聖奧斯定所說「當慈愛萌生後，需要滋養；既被滋養，則成長茁壯，以臻完美」，更證成了萌芽、開花、結果三個階段<sup>9</sup>。

## 二、本書要義

這本書便是按照萌芽、開花、結果三個階段，將耶穌的真福八端分成三組，描述靈修生命成長的過程。

### （一）愛的萌芽

安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬。  
哀悼痛哭乃真福，斯人終當承溫煥。  
溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續。

---

<sup>8</sup> 以上經文引自瑪五 3~10，思高聖經翻譯為：「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫。憐憫的人是有福的，因為他們要受憐憫。心靈潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的兒女。為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」

<sup>9</sup> 《內心樂園》，13~15 頁。

在靈修旅程的開始，最重要的是方向要正確。聖多瑪斯·阿奎那洞見真福八端各階段是逐步上昇，吳經熊援引心理學的昇華，說明人渴求快樂的本性，必須加以提升，回歸正確目標。造我們的天主深知我們身體、社會等各方面的需要，但這些不是我們尋求的目標，天主的國和其義德才是，其他一切需要自會隨之而加給我們。因此，在天主的愛滋養下，我們有責任與天主合作，致力於淨化自己，從感官的喜好中抽身，消極地做到「有所不為」，使自己不再被世俗名利、個人惡習與一己的意志所束縛<sup>10</sup>。

### 1. 價值觀大革命：安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬

這階段心靈第一次被喚醒，看見自己乏善可陳、空無所有，發覺不能再依仗自己，絕對需要天主的恩寵，於是知所悔改，開啓了靈修生活。所謂「悔改」，指的是從根本上重新評估一切價值<sup>11</sup>。天主的價值與人並不相同，祂空虛那滿盈的，卻填滿那虛空的。我們越空虛自己，越能充滿天主；類似中國陰陽兩極相生的道理，卻是靈修生活的本質。

談到空虛自己，沒有一位東方聖人比老子更懂得「虛空」的重要。他說：「曲則全、枉則直。窪則盈，敝則新。少則得，多則惑」（《道德經·22章》）。吳經熊認為這是聖子降生以前，聖神在遠東播下的「聖言的種子」，至少也是洗者若翰發出「曠野的呼聲」之前的回聲（fore-echoing）<sup>12</sup>。

而此處「安貧樂道」即思高譯本的「神貧」。聖經學家對

<sup>10</sup> 《内心樂園》，39-43、115、116等頁。

<sup>11</sup> 《内心樂園》，237頁；*Interior Carmel*, (1975), pp.205, 206.

<sup>12</sup> 《内心樂園》，47-48頁；*Interior Carmel*, p.41.

「神貧」有不同的解釋，吳經熊認為這是一種和諧的生活風格，「使事事物物各就其位」。從形上學看，意謂著時時刻刻都把整個宇宙萬有，包括自己的存在，看作「保存在天主持續不斷的意志內」。從倫理學的觀點，則是把心靈舉向天主，愛慕祂在萬有之上<sup>13</sup>。

保祿宗徒體會到「我幾時軟弱，正是我堅強的時候」，因為他洞悉聖子耶穌基督對天父的心情，特別是耶穌的安貧樂道：

夫彼神也，與天主等齊而不居焉，屈尊紆貴，甘自為僕，而降生為人。其為人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，死而後已，終至致命於十字架上……（斐二 5~8）

這段譯文明顯地看到《周易》謙卦和損卦的痕跡。而耶穌無限貶抑自己，直至《聖詠》所形容的「謫予乃微蟲而非人兮，為萬民所唾棄而受天下之垢」（詠廿二 7）<sup>14</sup>。他為我們成為微蟲，是為了使我們這群微蟲能成為神。我們只有完全放空自己，才能接受這白白的恩賜<sup>15</sup>，一如《默示錄》所描述的<sup>16</sup>：

坐於寶座者曰：「觀哉，觀哉，吾已再造萬物，煥然一新！……諸事圓滿矣。我乃眾妙之妙、眾微之微、無始

---

<sup>13</sup> 《內心樂園》，15、47、49 等頁。

<sup>14</sup> 這段譯文則顯然融入了《道德經》第 78 章的思想。

<sup>15</sup> 《內心樂園》，51~53 頁。

<sup>16</sup> 相較於思高本的譯文：「那位坐在寶座上的說：看，我已更新了一切。……已完成了！我是阿耳法和教默加，元始和終末。我要把生命的水白白地給口渴的人喝……」，吳經熊在義譯 Alpha「元始」和 Omega「終末」時，融入《道德經》第一章的思想，用老子對道的描述「眾妙之妙、眾微之微……」來形容天主。

之始、無終之終也。人有渴者，我當賜其從心所欲，飲於活水之泉。」（默廿一 5-6）

## 2. 克修：哀悼痛哭乃真福，斯人終當承溫煖

在澄清價值、領悟自己的空乏而悔悟時，「心志誠毅，形軀則餒」<sup>17</sup>，如同拉匝祿被主復活時「手足縛布」<sup>18</sup>（腳和手都纏著布條）<sup>19</sup>，象徵我們積習難改，須經歷內心對抗自身偏情的掙扎，不能鬆懈。

吳經熊列舉了東西方對於克修的體驗：孔子曾感嘆：「吾未見好德如好色者也」（《論語·子罕》）。孟子用「從其大體為大人，從其小體為小人」，指出君子與小人的分別。聖文生則說：「若有人甘受人性中獸性部分的主宰，自趨下流，這種人與其說是人，倒不如稱之為禽獸」。老子更指出克制慾望的必要性：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（《道德經·12章》）。莎士比亞十四行詩中也有這樣的句子：「靈魂啊！你要折磨你的軀體，讓它枯萎，來增加你的財富，以塵世的光陰換取永恆」<sup>20</sup>。

克修或克苦是自制的別名。耶穌來原為帶給我們生命，而且是更豐富的生命（若+10），但為得到這生命，不能不克修。這一場致死舊我惡劣習氣的戰鬥，持久而痛苦，但也是基督徒喜樂的根源。為了戰勝自己，不能不「住在基督內」。耶穌用

<sup>17</sup> 谷十四 38。

<sup>18</sup> 若十一 44。

<sup>19</sup> 思高聖經的翻譯。

<sup>20</sup> 《内心樂園》，68~69 頁。

葡萄樹身和樹枝的妙喻來形容我們與祂之間的關係，遠比人世間任何可能的關係更無比親密。我們是這奧體（Mystical Body）的肢體，基督是它的頭。因此，對尋求天主的人來說，是愛推動著我們克苦，目的是因著在基督內的完全改變，而能與天主結合<sup>21</sup>。

孔子弟子曾參曾說：「君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息」（《禮記·檀弓上》）。天主願意人成全，不會對人姑息。陸徵祥“Madame Leseur”〈談肋賽夫人〉指出：「天主讓我們吃苦，是叫我們從自己卑鄙的狹心，渡入天主汪洋的聖心」。方濟·湯普森（Francis Thompson）“The Hound of Heaven”〈天堂獵犬〉一詩，可謂善於體會天主用心：「我從你們那兒拿走的一切，不是爲了要使你們受苦，而是爲了使你們在我手中尋得。」令吳經熊聯想到「不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香」，這些都足以表達「哀悼痛哭乃真福，斯人終當承溫煥」。

爲得到這端真福，同時需要積極與消極的克修。前者是在恩寵協助下力行自律、自制，以征服偏頗的激情，後者則是感恩地接受天主所給予的考驗。吳經熊指出東方人偏於消極的宿命，西方人偏重個人的自由意志，需要兩者的整合<sup>22</sup>。

### 3. 謙遜與堅強：溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續

真福八端中英文本 meekness 一詞，思高本譯作「溫良」；吳經熊譯作「溫恭」。他指出法文作 douceur 有甜美柔和的意思，其中包含著忍耐、冷靜、平和與自制，用以克勝暴躁易怒的情緒。

<sup>21</sup> 《內心樂園》，17~18、65、71、74 等頁。

<sup>22</sup> 《內心樂園》，19、78~79 等頁。

吳經熊強調，溫恭扎根於謙遜，在幽默感的澆灌下，細膩而不著痕跡地弭平了本性和恩寵間的張力，使我們能夠藉助恩寵，特別是孝愛之恩來駕馭本性。吳經熊發現孔子論孝道所說「孝子之有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容」（《禮記·祭義》），與基督所謂溫恭相當接近。當我們充滿了對天主的至愛，必然「煥發和諧悅樂之氣，衷心與人相處」。但這「愛」如同酒一般，必須「越久越醇」<sup>23</sup>。

孔子謹言慎行，服膺於《中庸》<sup>24</sup>，厭惡「鄉愿，德之賊也」<sup>25</sup>。學生形容他：「溫而厲，威而不猛，恭而安」<sup>26</sup>，影響著吳經熊對這端「溫恭克己乃真福」的翻譯。他讚美孔子的溫恭扎根在謙遜，而謙遜來自於自知。聖奧斯定認為溫恭首先是服從真理，其次是服從天主時的溫順。

基督徒的溫恭除了擁有儒家所推崇的特質外，基於對天主

<sup>23</sup> 《内心樂園》，19、82、86、96~97 等頁。

<sup>24</sup> 《禮記·中庸》記載孔子謙稱：「君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾！」

<sup>25</sup> 吳經熊引《論語·子路》孔子說：「不得中行而與之者，必也狂、狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」又引《孟子·盡心下》解釋「鄉愿」被稱作「德之賊」是因為「非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道。」他們嘲諷狂者「何以是嚶嚶也，言不顧行，行不顧言，則曰：『古之人，古之人』」，又嘲弄狷者「行何為蹢躅涼涼？」他們自己「生斯世也，為斯世也，善斯可矣。」

<sup>26</sup> 《論語·述而》。

的愛和聖神的恩寵，他們一方面像鑽石般堅強地面對困難，又能柔和地愛兄弟。孔子曾以玉的特質比擬君子的美德<sup>27</sup>，吳經熊認為用在基督徒溫恭的德行上更是貼切<sup>28</sup>。

在啓示的光照下，吳經熊借用老子的話：「知其雄、守其雌……知其白，守其黑……知其榮，守其辱……」（《道德經·28章》），來形容真天主亦真人的基督。因為除了降生的聖言，誰能這樣完美地謙卑自下？老子「江海所以能為百谷王者，以其善下之」（《道德經·66章》）以及「受國之垢，是為社稷主；受國之不祥，是為天下王」（《道德經·78章》），這些正是「溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續」的註解<sup>29</sup>。

此外，真正的強者內心平靜，自由自主，能不受他人的言語行為所左右，永嘉禪師的〈證道歌〉提到：

從他謗，任他非，把火燒天徒自疲。

我聞恰似飲甘露，銷融頓入不思議。

觀惡言，是功德，此則吾成善知識。

不因訛謗起怨親，何表無生慈忍力。

吳經熊贊歎：「我們這些享有基督恩寵，面前又有基督所立的活表樣的人」，如果不能與祂並肩而行，會是多麼汗顏<sup>30</sup>！

<sup>27</sup> 《禮記·聘義》：「夫昔者君子比德於玉焉：潤而澤，仁也。縝密以栗，知也。廉而不剌，義也。垂之如隊，禮也。叩之，其聲清越以長，其終詘然，樂也。瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也。孚尹旁達，信也。氣如白虹，天也。精神見於山川，地也。圭璋特達，德也。天下莫不貴者，道也。」以上見《內心樂園》，87~89頁。

<sup>28</sup> 《內心樂園》。

<sup>29</sup> 《內心樂園》，99、101~102等頁。

<sup>30</sup> 《內心樂園》，85~86頁。

## (二) 愛的開花

飢渴慕義乃真福，心期靡有不飫足。

慈惠待人乃真福，自身必見茲惠渥。

吳經熊指出，在第一階段，天主「用感官的神慰」來反制世俗感官的誘惑<sup>31</sup>。這時，對天主的觀念停留在感官層次，會因著貪戀天主的慰藉，而把天主的慰藉當作天主自己。於是，在第二階段，爲了我們的成長，天主撤除了祂的安慰。不過祂不會離開我們，而且比從前還更親近，我們對祂的渴慕和思念就是祂在我們內翻攪的結果<sup>32</sup>。

當人對天主的愛強烈到勝過理智時，這愛才純淨而不自私。吳經熊看到伯多祿經歷了三次背主而傷心痛哭，悔改之後，整個人愛上了基督。當他在提庇黎海上聽見若望說：「是主」時，雖離岸才二百肘，竟迫不及待地「披衣投身入海」（若廿一7），顯示他的愛勝過了理智。這是「愛的開花」階段的特徵，展開天人之間的相互愛慕。

一心與天主結合是這時最重要的工作。隨著靈修生活的進展，愛的表達由繁入簡。天主臨在我們內，使我們「有所爲」：渴求正義、積極追求成德、憐憫關懷人。聖多瑪斯稱這兩端是積極生活的真福<sup>33</sup>。

### 1. 渴慕深愛的天主：飢渴慕義乃真福，心期靡有不飫足

吳經熊解釋「飢渴慕義」的「義」主要是指基督自己，其次指心靈堅持切願回報基督的愛，因而遵守祂的誠命，尤其是

<sup>31</sup> 《内心樂園》，105~106 頁，吳經熊引用希爾達 Hilda Graef 的話。

<sup>32</sup> 《内心樂園》，21~22 頁。

<sup>33</sup> 《内心樂園》，107、116、117、112 等頁。

「爾當盡爾之心，盡爾之情，盡爾之知，盡爾之力，以愛爾所  
天之主」（谷十二 29~30）。

初級的靜觀就從飢渴慕義開始，那是天主的恩寵，使我們  
能在低首下心的謙遜中聆聽「舉心向上」的召喚，而「看見」  
祂動人的美善。「我們越注視，會越傾心於祂」，祂也會賜下  
活水，使我們越飲越渴慕祂和一切屬靈的事物<sup>34</sup>。

保祿宗徒向厄弗所的朋友形容基督之愛是那樣「廣、長、  
高、深」<sup>35</sup>，吳經熊說明，那是指各個方向都「融入無限」。萬物是藉聖言而受造，因此祂的愛不分近人或仇人，良莠或義  
不義，無所不包；祂的愛天長地久，不止「迄於世末」，而且  
祂去為我們「預備居所」，為的是「予之所在，爾等亦得與俱」  
（若十四 3）；祂的愛高如「雅各伯的梯子」，「從地上直通天  
庭，再由天庭回到地上」：祂原來自天上，教導我們天上的事，  
也賜我們實行的恩寵；祂愛得徹底，從降生直到苦難，是完美  
的典範和全然的犧牲，足以激勵我們向祂學習<sup>36</sup>。

吳經熊也把「廣、長、高、深」當作我們仿效基督的指標：  
我們的「心」要大到容得下唯一而全部的天主；我們的「情」  
要充滿與天主日益密契的不朽渴望；我們的「知」要去了解天  
主的想法與行徑，好能與祂有某種程度的一致性；我們的體「力」

<sup>34</sup> 《內心樂園》，118、128~129 等頁。

<sup>35</sup> 弗三 14~19：「朋友，吾懇求天地萬族共戴之父，按其無窮之光榮，使爾內心生活，得因其聖神而自強不息，使基督能緣爾之信德，而屬爾心中，使爾於愛德中確立根基，庶能與諸聖共體其奧旨之廣之長之高之深；乃至基督不可思議之仁愛，亦能心領神會，則天主無盡之蘊藏，將沛然充爾之身。」

<sup>36</sup> 《內心樂園》，118~126 頁。

要爲事奉天主而動用，好能藉身體做工具來證成其德。

靈修生活到了這一階段，從主觀方面，我們越認識天主，會越覺得祂不可思議、超乎人的想像，有些神學家稱之爲「感官的黑夜」。但吳經熊指出，從天主的恩寵在人身上微妙運作的角度看，則是「啓明之路」。當我們內在的視野日甚一日洞見天主所揭露的完美時，必定會認同聖十字若望的洞見<sup>37</sup>：

由於天主是全能，祂以全能愛你；由於是智慧，祂以智慧愛你；由於是美善，祂以美善愛你；由於公正和仁慈，祂以公正和仁慈愛你；由於至高的謙遜，祂以至高的謙遜愛你；由於至爲尊貴，祂以至尊使你與祂平等；悅樂地向你揭露自己說：「我是你的，也是爲了你的，我樂意這樣，好能是你的，並把我自己給你。」

天主親吻了我們，我們不會像孩子被母親親吻後，立即回吻她嗎？十年前，吳經熊曾認爲靈修生活就是「用親吻回報親吻」，而且是「以一個小親吻來回報大親吻」。如今，他發現如果把《詩經·木瓜》放在天主這位神聖愛人的口中，則是以大親吻回報小親吻：

投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以爲好也。投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以爲好也。投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以爲好也。

如此我們就會懂得天主與人靈間所發生的是什麼<sup>38</sup>。

<sup>37</sup> 《內心樂園》，127、129~130 等頁。

<sup>38</sup> 《內心樂園》，130~131 頁。

## 2. 落實「民胞物與」：慈惠待人乃真福，自身必見茲惠渥

吳經熊認為這端真福最好的解釋，是《路加福音》第六章，耶穌論「愛爾仇，恤爾敵」的一段話：

人咒爾，爾祝之；人辱爾，爾為禱；人批爾頰，向以他頰；奪爾外衣，任其兼取內衣；求者予之，取者無索；欲人施於己者，亦施於人。……蓋天主對辜恩負義者，亦涵弘廣大也。故爾當慈祥惻怛，一如爾父之慈祥惻怛也……。（路六 27-38）

細讀這段福音，吳經熊發現「慈惠」（思高本譯作「憐憫」）可分成三個等級：「不判斷人」（Judge nobody）、「寬恕」（Forgive）、「施與」（Give）<sup>39</sup>。

### （1）不判斷人

「不判斷人」近似孔子的金科玉律：「己所不欲，勿施於人」。人易於高舉自己、貶抑別人，因此有必要培養對人的尊重。王陽明著眼於人的光明面，在《傳習錄》中曾說「滿街都是聖人」。正因為即使我們當中最糟糕的人身上也有許多優點、而最好的人身上也有許多缺點，孔夫子才能說：「三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之」（《論語·述而》）。

聖文德曾勸人在譴責兄弟的過錯前，先省察自己：如果有同樣的過錯，就用要譴責對方的話來自我譴責。如果在兄弟身上發現優點，也是一樣：自己也有的，要想如何持續；所沒有的，則勉力以求得。這樣在任何事上都能獲益。前面這兩位的論調如出一轍。

---

<sup>39</sup> 《內心樂園》，135~137 頁；*Interior Carmel*, p.120.

保祿宗徒說過「愛不伎不求」（格前十三4）<sup>40</sup>，秦穆公遠在公元前七世紀就說過「責人斯無難，唯受責俾如流，是艱哉！」又說「如有一介臣，斷斷猗，無他技；其心休休焉，其如有容。人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之，不啻如自其口；是能容之」（《周書·秦誓》）。能容得下別人的優點，別人的優點就都成了自己的；否則天主怎能將豐沛的恩寵注入狹小的容器裏呢<sup>41</sup>？

## （2）寬恕人

基督強調對人的寬恕，如此天父也必寬恕我們（瑪六14）。因為人不得罪人易，要寬恕人難。聖保祿論愛德包括「不念惡」（格前十三5）<sup>42</sup>，如果真的充滿了愛，就會從積極面來解釋別人的言行。聖伯爾納德曾說：「你如果無法替他的行動找到理由，就替他的動機找理由吧：相信那是出於無知或意外；是他控制不住的第一個動作的後果。」就算別人真的懷恨在心，只要我們不以恨還恨，那對我們又有何妨礙？這也就是《法句經·安寧品》所說的：「我生已安，不愠於怨，眾人有怨，我行無怨。」寬懷大量，「宰相肚裏可撐船」有益於靈修生活<sup>43</sup>。

## （3）施與

耶穌的金科玉律：「欲人施於己者，亦施於人」（路六31）。無論精神上或物質上，施與比接受都更有福。愛固然能使物質精神化，自私與占有慾也能使精神的財富變得毫無價值。耶穌

<sup>40</sup> 思高聖經譯作「愛不嫉妒」。

<sup>41</sup> 《内心樂園》，137~139頁。

<sup>42</sup> 思高聖經譯作「不圖謀惡事」。

<sup>43</sup> 《内心樂園》，139~140頁。

說「爾既無功而受，亦應無酬而施」（瑪十8）。吳經熊列舉聖女小德蘭「財富一到，隨即用掉（用於救贖人靈）」的「空手哲學」、隱修者為全球的使徒活動而祈禱，以及大德蘭所說「為那些犯大罪的人祈禱」，都是最好的施與。

聖人們喜樂於他們在今世的旅途中已找到了靈魂的家。他們越愛人，越被天主所愛。雖然外表看來遭受各種磨難和憂苦，內在卻日新又新。天主對他們的賞報是用「連按帶搖以致外溢的升斗，倒在他們懷裏」。吳經熊指出，那倒在他們懷中的是天主聖三，而天主的祝福沒有止盡。老子的「既以為人，己愈有，既以與人，己愈多」（《道德經·81章》）正是最好的寫照。

耶穌曾自比為「我們的每一個近人」。我們為近人所做的，「實際上」就是為耶穌做的。聖師金口若望把「每一個近人」比做基督的活祭台。這祭台處處可見，無論馬路、市場，也無論何時，你都可以在那裏獻上犧牲。他更引申說，石做的祭台固然因著安放於其上的那位犧牲者而尊貴，但「布施的祭台更是尊貴」，因為「它就是基督的身體」。吳經熊認為中國格言：「家有活佛在，何必遠燒香？」和《法句經·雙品》中的警語「雖多誦經集，放逸而不行，如牧數他牛，自無沙門分」，可以與此相應<sup>44</sup>。

### （三）愛的結果

心地光明乃真福，主必賜以承顏樂。

以和致和乃真福，天主之子名稱卓。

為義受辱乃真福，天國已在彼掌握。

<sup>44</sup> 《內心樂園》，140、142~143、151~152 等頁。

當門徒首次福傳回來興高采烈地說「緣主之名，鬼魔亦受制於吾儕矣」（路十15~16），耶穌洞悉人樂於執取工作成果的傾向，立即囑咐說「勿以鬼神服爾為喜，應以爾名書於天上自慶也」（路十20）。吳經熊說明，這是提醒門徒「舉心天國、注視著最後的目標」。只要人還不能完全放下「雙手結出的果實」，對天主的愛就不夠純淨<sup>45</sup>。

### 1. 走過心靈黑夜：心地光明乃真福，主必賜以承顏樂

「心地光明」的真福（即思高本之「心靈潔淨」），與心靈的被動淨化相應。吳經熊列舉了耶穌「浪子回頭」寓言故事中長子內心的實況、《雅歌》第五章2~8節中情人的遲疑、及福音中瑪爾大對瑪利亞的成見，顯示不夠純淨的愛。他又引用拉格朗神父（Garrigou-Lagrange）的話說明，舊我的污點好像鐵鏽，只能在火中煉淨。我們的理性和意志，根深柢固地受到傲慢、武斷和執拗的鏽蝕，煉淨的過程最痛苦但也最為關鍵。

基督把他身上結果實的枝條善加清理，為了能結出更多的果實。因此，這一端真福同時也是合一生活的開始<sup>46</sup>。

依據聖十字若望的描寫，這時天主使人靈領悟到：靠人自己絕不可能完全了解天主，即使天上的聖人中最了解祂的，所不了解的地方還無止境。但是在這「靈魂的黑夜」，靈魂的不了解比他的了解，使他離天主更近。暗夜中雖看不見眼前的事，卻看清了白天看不見的星辰。於是他的信、望、愛三德被徹底淨化，使他堅信天主聖神居住在他心靈深處，如耶穌所說，「活

<sup>45</sup> 《内心樂園》，26頁。

<sup>46</sup> 《内心樂園》，166~167、171~176等頁。

水之泉，湧自其懷，沛若江河」<sup>47</sup>。

針對心地光明，吳經熊舉出三個等級。首先是以至誠的思言行爲，靜觀無所不知、無所不在的天主，亦即「對神聖超越性的靜觀」：

蓋天主之道，活潑靈通，利於雙刃之劍，刺透魂魄，徹入骨髓，且能燭幽洞微，即心中一念之萌，一意之起，靡有不察。凡屬受造之物，莫不在天主明鑑之下，腑肺盡露；吾人皆向渠負責，固無所逃天地間也。（希四 12~13）

其次是坦承自身不純潔，並全心相信天主的治癒，能「爲我再造，純白之心，充以正氣，煥然一新」（詠五—12）。第三等級是以至誠無二的心與專注的愛，對待居住我們心靈中心的天主聖三；可稱做「對神聖內在性的靜觀」。吳經熊引述路易·拉勒滿之言，說明它能導致與天主的契合：

當心地全然光明，天主以祂的臨在和愛充滿了這靈魂和它的一切能力—記憶、理智與意志。於是心地的光明導致與天主的契合，通常沒有任何人能藉其他方法達到那裏。

《聖詠》禱詞「光明播心田，神樂湧如泉」（詠九七 11）是這情境的寫照<sup>48</sup>。

吳經熊特別指出天主教神秘主義的特質在於制度、理性與直觀三者的均衡。教會傳遞著基督的福音，帶給人與天主合一的渴望，聖事滋育著他們內在生命的萌芽與成長。在信仰之光的指引下，真正的神秘家歷經「心智的克修」與「道德的克修」，世俗的感情順服於理智，理智的誘惑順服於恩寵，在直接經驗

---

<sup>47</sup> 若七 38；以上見《內心樂園》，197~198 頁。

<sup>48</sup> 《內心樂園》，190~193 頁。

天主的艱苦旅途中前進。

最後，為屬神的人，每一個經驗都能讓他想起主耶穌和聖經裏的話，所見到的一切都能領他舉心向主。順境使他更加光榮天主，並引人歸向祂；逆境使他更相似苦人兒—祂的聖子。他能如聖保祿般「恃全能之主，故能應付萬變，游刃有餘」<sup>49</sup>。

## 2. 靈之和：以和致和乃真福，天主之子名稱卓

這與天主合一的階段，即神秘家所說的「神婚」，吳經熊稱為「天主子女名分的完成」。在前面兩個階段，子把我們帶到父，父又把我們領到子，現在聖父和聖子一起把祂們愛的聖神傾注在我們心中，從此，我們開始真正生活於心靈較深的層次，在人心中最無私、最親密、最高貴，天主永恆的居所，天主傾注了嘉美的喜悅，達到孔子「從心所欲，不踰矩」的境界<sup>50</sup>。

### (1) 以和致和

吳經熊指出，就「以和致和」的絕對意含而言，天上地下只有一位締造和平者，即天主的獨生子，降生的聖言。藉著祂在十字架上傾流之寶血，天地萬物才能與天主「重相契合，而歸於太和」（哥一 20）。但在今世，耶穌帶給我們的不是和平，而是干戈<sup>51</sup>。因此平安不是妥協，而是持久的戰鬥，以真理為

<sup>49</sup> 《内心樂園》，179~180、183、186~190 頁。

<sup>50</sup> 《内心樂園》，29~30 頁。

<sup>51</sup> 受難前夕，耶穌對門徒說：「予以平安遺爾，予以己之平安施於爾等，而予之為施，亦有異乎世之所為矣」（若十四 27）。之前，祂說過：「莫思我來，為錫和平於世；我之來也，非錫和平，乃錫干戈」（瑪十 34）。思高聖經譯作：「我把平安留給你們，我將我的平安賜給你們；我所賜給你們的，不像世界所賜的一樣」，以及「你們不要以為我來，是為把平安帶到地上；我來不是為帶

刀劍，去面對基督徒生活中的三種敵人：世俗的人生觀、撒旦的誘惑，以及來自舊我的罪惡傾向。

不過，單憑我們是不能締造和平的，那是天主的工作，是「成全」的果實，只要我們努力追求成全，基督必會賜下祂所許諾的平安<sup>52</sup>。

由於靈性的溢流，在心靈深處的平安中，較低的感官層次被淨化，分沾著清新悅樂，被吸引進入寧靜中，啜飲靈泉<sup>53</sup>。這也是天主以上選的祝福傾注心靈最深處，以致溢流到身體最外部。吳經熊發現，《孟子》這本書，在純屬道德和理性的領域中，指出了類似的幸福：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉……君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睥然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（《孟子·盡心上》）。

不過，愛的完滿雖驅走恐懼，並未趕走今世的痛苦。聖十字若望體會到這傷痛一方面來自缺乏「榮福的神化」，不能「焚化而無痛苦」，一方面是軟弱易墮落的感官與剛毅高超的大愛相接觸的後果。聖女佳琳的《對話集》指出，在最後愛的完滿階段內，「靈魂受到祝福且充滿憂傷」。憂傷來自愛近人所得到的自知，為冒犯了近人及天主的美善而憂泣，也為發現天主的仁慈而悲嘆。於是基督聖徒與憂者同憂、與樂者同樂，但並沒有失去心靈的平安。因此，基督徒的平安不是麻木的冷靜，

---

平安，而是帶刀劍」。

<sup>52</sup> 《內心樂園》，199~204 頁。

<sup>53</sup> 《內心樂園》，218 頁；吳經熊引述聖十字若望作品集：St. John of the Cross, E. Allison Peers, ed., *The Complete Works of St. John of the Cross II* (Westminster: Newman Bookshop, 1946), p.404；見 *Interior Carmel*, pp.190, 191。

而是活潑的均衡狀態。吳經熊指出，這痛苦憂傷能使人不致因傲慢而失足。

此外，與天主合一，使得基督徒心中容納得下祂整個的受造物，例如聖方濟，因著與自然界同出於天主，而以手足之情看待萬物。他不僅在源頭上暢飲古中國隱士靜觀自然、與宇宙契合的怡然之樂，而且有如聖十字若望般，能在天主內重新發現萬物的奇妙<sup>54</sup>。

## (2) 天主子女名分的完成

傳統神秘家稱這時與天主的契合為「神婚」，吳經熊引用《若望福音》第十四章耶穌的兩段話來說明：

人若愛予，必守吾訓，則吾父必愛之，且將偕予同就若人，而以之為安宅。（若十四 23）

爾若愛予，宜守吾戒。予當求父另遣保慰恩師，永與爾偕；恩師非他，真諦之神是已。世俗不見此神，不識此神，故不克受之；爾則識之，以彼與爾偕，寓於爾故。

（若十四 15~17）

意思是說：當我們愛耶穌，並以積極或靜觀的方式遵行祂的教誨時，天主將欣然遣發真理之神：聖神。當我們領受了聖神，父與子來到我們心中，作為「安宅」；而且，在這一階段，不是暫時，而是永遠居住在我們內。唯有這時，我們才有真正的安全。那是理性所不能了解的平安、沒有人能奪走的喜樂。「神婚」二字便是形容這天人間永恆不變的愛<sup>55</sup>。

聖女大德蘭將靈魂比作擁有七個殿堂的樓台。吳經熊發現

<sup>54</sup> 《內心樂園》，218~219、221~227 等頁；*Interior Carmel*, p.194.

<sup>55</sup> 《內心樂園》，29、211 等頁。

這七個殿堂相當於真福八端的前七端。第七殿堂相當於受苦中仍平安喜樂的真福，是核心殿堂；人靈藉理智的洞察力進入其中。在那裏，真理以特殊方式呈現，至聖聖三自我啓示，心靈彷彿被一片令人目眩的雲所照亮。雖然在肉眼或心靈的神視中什麼也未曾看見，但從信德而言，卻被直觀的洞察力和意識所攫獲，至聖的三位向她解釋若十四 23 那段父與聖神將與那愛祂且遵守祂誠命的靈魂同住的話。隨後她清晰地覺知，這三位就在自己心靈最深處，雖然說不出所以然來，她感覺到是自己內至聖的朋友<sup>56</sup>。這就是聖多瑪斯所謂天主教在理性受造中真切又實質的臨在，與靈魂結合不離，全來自天主的聖化恩寵<sup>57</sup>。

吳經熊樂於稱這「神婚」為「天主子女名分的完成」，假設在今世可能達到。在聖洗聖事中，因著天主的聖化恩寵，信友獲得成為天主子女的能力。當信仰知識與愛德日漸增長，是貫注之德，信、望、愛、智、義、勇、節與聖神七恩，使這能力日漸茁壯，一直到信徒準備好「遵循聖神之導引」，接受「呼爺喚父之兒女之精神」，聖神親自作證「吾人之為天主兒女」（羅八 14~16）。於是「……孺慕之情，油然而生，而發為呼親喊父之聲」（迦四 6）。這時，人不再被任何事干擾，心神統一、平靜、是真正的自己；日日更超然、更有靈性、更能靜觀，因為天主在他內心深處管理並工作。這一端真福即是人與天主面對面，實現天主子女身分時的寫照。

<sup>56</sup>《內心樂園》，213~214 頁；吳經熊引自 St. Teresa of Jesus, *Works*, II, pp.331~332，大德蘭是以第三人稱來作描述。見 *Interior Carmel*, p.185, 186。

<sup>57</sup>《內心樂園》，214 頁；吳經熊引自聖多瑪斯《神學大全》，Ia, Q.43, A.3，見 *Interior Carmel*, p.187。

在這最高程度的靜觀中，大德蘭體驗到不再神魂超拔。伯爾那德則追究「神魂超拔」的根源，是「全神貫注於天主，不再想及身心的一切」。吳經熊從而肯定：對所有真誠愛天主的人而言，「神婚」其實是相當平凡可解的<sup>58</sup>。

### (3) 不可言喻的神秘之境

吳經熊指出，一切真正的神秘，建基在踏實的德行上，德行又依靠神秘得以充分發展。在這合路階段，靈魂並未停止淨化自己或修煉德行，不過由於祈禱生活的進步，實踐起來要比過去容易多了。

吳經熊發現中國禪宗裏北宗的「漸悟」和南宗的「頓悟」兩種方法，在基督宗教的神秘中合作無間。漸悟用於煉路與中路，頓悟用於合路。

伯爾那德在講解《雅歌》時曾指出，在神秘中，靈魂經提升而「不再懷有生命的意識」、「不再感受生命的誘惑」，但並未忘掉生命本身，這是「人之死」。當人「與當下對事物的記憶分離」時，擺脫了慾望與「下層的肉身的印象」，這是「天使之死」。因為當活著而不被物慾所把持，屬於人的美德；「在思維過程中不被肉身的印象所封閉則是天使般的純淨」。這兩種死亡都是上天的禮物、都需要自我忘懷、自我超越。這種忘懷本身，被稱做靜觀。

吳經熊認為這種超性的靜觀，相當於慧能在自然的靜觀領域所達到的直觀境界：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃」<sup>59</sup>。

<sup>58</sup> 《内心樂園》，29、210~211、231 等頁。

<sup>59</sup> 《内心樂園》，228~232 頁。

聖多瑪斯在去世前幾天即已封筆，他對天主最後的認識是：知道自己並不認識天主，因為「今世我們越透徹地認識天主，越能領會祂遠超過我們理智所能理解的一切」。吳經熊指出，當人體會到所表達的其實是無法言傳的，所知的也是不可知的，內在的也是超越的，是超越想像與邏輯，達到靜觀的本質。

老子說「道可道，非常道」，一位基督宗教神秘家也深刻地體認天主的超越而不可理解<sup>60</sup>：

我們可以將人類語言中最高超的字眼用在天主身上，卻表達不出祂的存有。……由「否定的方式」，我們更能描述祂……祂既不是善，又不是美，更不是真。……把這些概念發揮到極致，我們離天主仍然很遠。但我們若放棄這種努力……進入「神聖的黑暗」，以超越理智、無以言傳的方式，與那位無法理解、無法表達的天主結合。

對於一切語言的有限，吳經熊則以《大佛頂首楞嚴經》的比喻強調：以手指月，不是要人注視手指。假如見者注視手指，「不但看不到月亮，也看不到手指」，因為「他把手指當作了月亮」。此外，他也不能分別黑暗和光明，因為「他把暗淡的手指當作月亮的光明」<sup>61</sup>。

#### (4) 心靈的自由與滿足

在人與天主結合中，真我超出了積極或靜觀生活的範疇，

---

<sup>60</sup> 《內心樂園》，232~233 頁，吳經熊引自 Dom Justin McCann's introduction to *The Cloud of Unknowing* (London: Burns and Oates, 1941)。見 *Interior Carmel*，202 頁，註 2。

<sup>61</sup> 《內心樂園》，232~233 頁；*Interior Carmel*, pp.202~203.

積極地靜觀，靜觀地行動。天主是他們的全部，祂要他們被動就被動、要他們主動就主動、要他們靜觀就靜觀。他們「對一切人就成爲一切人」，不再依戀任何事物。

這時，孔子在自然領域中「從心所欲而不踰矩」的境界，在天主教靈修作品中得到了呼應，因著與天主的結合，超性層面「雖沒有規則，卻無不精確，……雖不經思慮，卻無不妥當；雖不加努力，卻無不見效；雖不經預籌，卻事半功倍」<sup>62</sup>。

這樣的靈魂永遠心滿意足，與非凡的「愛人」結下不解之緣，而且日復一日更發覺祂的可愛。吳經熊發現從靈性角度來看《詩經·鄭風·風雨》，或可略爲領會聖人心中的喜樂：

風雨淒淒，雞鳴喈喈，既見君子，云胡不夷？

風雨瀟瀟，雞鳴膠膠，既見君子，云胡不瘳？

風雨如晦，雞鳴不已，既見君子，云胡不喜？

真正的神秘者超越了語默、消極積極、東西、南北、新舊，他超越宇宙和一切有形無形的受造物，除了天主聖三之外，他沒有安息之處。而即使那時，他仍不休息，要把天上歲月用於造福人間。因爲天主的旨意是我們的和平，祂樂於與世人的子女相處<sup>63</sup>。

### 3. 愛的喜樂：為義受辱乃真福，天國已在彼掌握

吳經熊稱最後一端真福是「喜樂的真福」，是前面各端的極致。喜樂隨愛德一起增長，是愛的成效。愛的萌芽時期在安

<sup>62</sup> 吳經熊引自高薩德神父（Fr. Jean-Pierre de Caussade）著，王敬弘譯，《父，隨你安排》（台北：光啓，1998）。以上見《内心樂園》，30~31頁；*Interior Carmel*, p.25。

<sup>63</sup> 《内心樂園》，31~32、233~234等頁。

貧樂道中發現自己和新宇宙，進入了恩寵的生活，「處於基督懷中」，成爲「再造之人」（格後五 17）；而後在哀悼痛哭中改變價值觀、更能自我節制，在溫恭克己中痊癒。其後是開花期，在飢渴慕義中興奮地追求正義，在慈惠待人中喜悅地行動。最後是愛的結果時期，在心地光明中體會靜觀、允諾、忠貞不渝之樂，在以和致和中享受與天主密契、同心同德之樂，最後則在「爲義受辱」中達到圓滿的喜樂<sup>64</sup>。

這時心靈的罪惡被愛火燒燬，靈魂也被灼傷，聖十字若望《靈歌》中描述，真正愛天主的人品嚐到十字架的喜樂，越受苦越喜樂，甚至爲耶穌受苦已不能滿足他們，而渴望死於神秘的死亡。聖女佳琳由啓示中體會到「雖然他們渴望來與我（天主）同在……若我要他們爲了我名更大的光榮、爲了靈魂的得救而忍受痛苦，他們也會毫無怨言……因爲忍受痛苦的欲望與意志常能緩和他們渴望死亡的痛苦」<sup>65</sup>。在旅途中，他們如同「川流不息的溪水」，爲即將流入汪洋大海，像飛魚般興高采烈地跳躍。他們身在世間，卻不屬於世界，活在時間中，卻享受著永恆。他們在涕泣之谷中傳報著黎明，他們的生活就是與基督同死同生<sup>66</sup>。

---

<sup>64</sup> 《內心樂園》，236~238 頁。

<sup>65</sup> 《內心樂園》，246 頁；作者引自 *The Dialogue of the Seraphic Virgin St. Catherine of Siena*, translated by Algar Thorold (Maryland: Newman, 1944), pp.180~181, 見 *Interior Carmel*, pp.213~214。

<sup>66</sup> 《內心樂園》，238~240、243、246 等頁。

## 小 結

吳經熊在本書的跋中提及陶淵明〈歸去來辭〉，他「載欣載奔」回歸塵世的家，卻在吳經熊心中激起更超越而難以描摹的鄉愁。吳經熊指出這是天主在人世的寄旅中吸引我們，要我們別忘記真正的目的地。回家的旅途中，我們既不是向東也不是向西，而是向著內心真正的家走去，因為祂就住在我們靈魂的中心。我們只有借助恩寵之力，使我們的心靈成為天主的居所<sup>67</sup>。

吳經熊越研究靈性生命的成長，越覺得單純。「上智」之恩使人洞察到走向天主的道路其實只有一條愛的道路：「愛人的人是幸福的，因為他們將為天主所愛」！這條路由愛發端也終止於愛。帶領我們的老師也只有一位——基督！祂以誠命和榜樣在前領路。而「真福八端就是上主的腳步」。這條很普通的道路，雖然路上千變萬化，而且，「天主造了多少人就有多少種教導人的方法」，但耶穌的許諾：「人若愛予，必守吾訓，則吾父必愛之，且將偕予同就若人，而以之為安宅」（若十四 23），可以作為靈修生活旅程的總結，正如《聖詠》作者在聖神啓示下的歌詠<sup>68</sup>：

仁慈共妙諦交歡，正義與和平吻合。

妙諦自地而萌兮，正義由天而發。

夫雅璋之降甘霖兮，吾土乃騰茂實。

以仁為居，以義為路，康莊大道，眾庶所步。

（詠八五 11~14）

<sup>67</sup> 《内心樂園》，255~256 頁。

<sup>68</sup> 《内心樂園》，262、283、35~36 頁。

## 第貳部分結語

### 儒、道、佛三家與超性領域

在《內心樂園》這部著作中，吳經熊明顯地從基督信仰自由地出入於儒道佛三家，連帶著也將這三家引向了超性的領域。本節將特別提出他在這部書以及附帶地在《超越東西方》中關於這方面的看法。

#### 一、由倫理價值到「未識之神」

在翻譯第一端真福「安貧樂道」時，吳經熊心中所想到的 是孔子和顏回。孔子自述「不義而富且貴，於我如浮雲」，因此「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」（《論語·述而》）。他稱許顏回以求道為理想，不以貧困為意：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」（《論語·雍也》）。宋儒周敦頤揣摩顏回的心態，在於他洞見「天地間有至貴至愛可求」，這至貴至愛的價值使他能「見其大而忘其小」，因為「見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也」。

而孟子論到世人都在追求公卿大夫的爵位（即「人爵」），竟忘了「人人有貴於己者，弗思耳」，那就是「仁義忠信」的「天爵」。古人「修其天爵，而人爵從之」；今人則「修其天

爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵。惑之甚者也，終必亡而已矣」（《孟子·告子》）。

吳經熊認為當這些中國倫理思想家忠於追求這些價值時，便是忠於自然理性對他們的光照，而尋覓「未識之神」。一切美善根源的天主，必定要玉成他們止於至善的努力<sup>1</sup>。

吳經熊指出，基督徒思想家在啓示光照下，領會天主聖意的玄妙，更能正確無誤地了解事物的價值。例如有人曾質問：「人在心中已經擁有天國，但一思及世物，就輕易離開它，難道不覺得羞恥嗎」<sup>2</sup>？又如聖十字若望對基督徒價值觀的清楚表白：「世俗一切智慧及人的才幹，與天主無限的智慧相比，竟是極端的無知……受造物的一切財富、榮耀，比起富裕的天主，是至貧、是至不幸」<sup>3</sup>。

## 二、基督信仰的序曲

吳經熊在論第二端眞福時，認為在基督宗教以外，最溫恭謙遜的哲人便是《道德經》的作者老子。老子反對暴力，因為「飄風不終朝，驟雨不終日」（《道德經·23章》），不會持久。他也反對驕矜自滿，因為「自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。其在道也，曰：『餘食贅行』，物或惡，

<sup>1</sup> 《內心樂園》，58-60頁。

<sup>2</sup> 《內心樂園》，60頁，引眞福亨利·蘇叟（Blessed Henry Suso）之問。

<sup>3</sup> 《內心樂園》；E. Allison Peers, ed., *The Complete Works of St. John of the Cross I* (Westminster: Newman Bookshop, 1946), p.28, 見 *Interior Carmel*, p.52, 註1。

故有道者不處」（《道德經·24章》）。老子所看重的只是道：

是以聖人抱一為天下式。不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉，誠全而歸之。（《道德經·22章》）

他主張柔弱，不贊成剛強：「人之生也，柔弱。其死也，堅強。……故堅強者，死之徒。柔弱者，生之徒」（《道德經·76章》）。吳經熊發現希爾德·布蘭德（Dietrich von Hildebrand）〈論溫恭 meekness〉一文必定深得老子之心，他用「安詳的柔美」，即「愛」所固有的完美態度，來表達「溫恭」。因著溫恭，愛所具備使人軟化的特質變成了具體可見的「似水的善」（fluid goodness）。這似水的善幾近於老子常談論的水的德行：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。（《道德經·8章》）

天下莫柔弱於水；而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是為天下王」。正言若反。（《道德經·78章》）

吳經熊身為基督徒，雖不敢說這就是謙卑自下的默西亞的預言，但不得不認為這是基督信仰的序曲<sup>4</sup>。

### 三、自然真理與超性恩寵

在旁徵博引東西方的靈感，尤其從《道德經》發現基督信

---

<sup>4</sup>《內心樂園》，97~99頁。

仰的前兆時，吳經熊援用《聖詠》卅六首「吾人沐浴光明裏，眼見光明心怡然」，來說明「一切光照，不論本性的、超性的，都是從天主而來」，正如耶穌所說「是故士子而熟諳天國之理者，譬諸一家之主，庫中取物，新舊兼備」（瑪十三 52）。他認為「一位沈緬於天國的經師」，應當能從他的寶庫中提出新的及舊的東西，其間不致有太大的不協調。理由是：

無論新舊，都出於同一個生活的泉源，這活泉沒有新、舊之分。在我看來，新舊的相遇，必須超越舊與新，如同東方與西方的相遇必須超越東西方。

他也聯想到艾克哈大師（Meister Eckhart）對恩寵與本性的看法：「讓上主在你內工作，並歸功於祂，不必擔心祂究竟藉著恩寵或你的本性而工作，因為本性和恩寵都出自祂。」教宗碧岳九世也說過：「雖然信仰超越理性，但兩者間絕看不到真正的歧異或不一致，因為兩者同出於永恆不變的真理：天主。」

吳經熊由此類比，我們雖然把創造、救贖和聖化的工程分別歸給聖父、聖子和聖神，但這三位只是一體。雖然人的背命使聖父創世的工程遭到破壞，但並不是全數毀壞，片段的真理仍不時出現在各民族的哲學和宗教中。他認為「只要它們是真理的片段，它們就屬於天主」，他也認同聖盎博羅削所說「每一個真理，無論誰說的，都來自聖神」，也同意奧圖·卡勒神父（Fr. Otto Karrer）的說法：「基督信仰是『一切信仰的滿全』」。不只因為「它保有一切宗教價值最純淨的狀態」，更因為「它了解散失在各處的片段最極致、也最完滿的價值」。吳經熊更舉例說明<sup>5</sup>：

---

<sup>5</sup> 《內心樂園》，97-101 頁。

基督好比普照全球的太陽，教會如同凸透鏡。基督的光穿過凸透鏡而被聚攏於焦點，為的是把火投在地上。我們也須把心靈放在這焦點下，使它能燃起聖愛之火。

面對其他宗教，他肯定安德希爾（Evelyn Underhill）的看法：隱含在人性中「自然的神祕主義」及「自然宗教」，發展到某種程度時，會在每個民族中展現出來。基督宗教哲學所主張的不是排它性，而是「大公性」（Catholicity）<sup>6</sup>：

……（基督宗教哲學）在上百個體系裏找到真理，接受並闡明希臘、猶太及印度的思想，把它們融入條理連貫的神學中，對各時代、各地域的理論思想家說：「你所敬拜而不認識的這位，我把祂傳告給你。」

由積極面來看，吳經熊具體指出，在自然宗教領域，道家看重的超脫、儒家重視的德行操練、佛家的救世濟人與喜好靜思冥想，正好是走上真理的連續途徑，大致相當於基督徒克修主義與神秘主義的三路<sup>7</sup>。

總之，吳經熊在《超越東西方》及《內心樂園》這兩部著作中，展現了觸類旁通、知無不言、言無不盡的特質。當他領會到通往天主的只是一條愛的道路，便隨處發現各種三階途徑的相似處。雖然他謙稱不熟悉被動的神秘之境，但深入神秘靈修傳統著作，旁徵博引，隨處設喻，美不勝收。對於中國三家，日漸深入宋明理學與禪宗的著作，在基督的光中進一步體會儒道佛所唱出的序曲。

---

<sup>6</sup> 《超越東西方》，208~210 頁；《內心樂園》，180 頁。

<sup>7</sup> 《內心樂園》，291 頁。

# 第參部分

## 基督信仰下的儒道底蘊

《聖詠》四二首 渴慕（吳經熊譯文）

予心之戀主兮	如麋鹿之戀清泉
渴望永生之源兮	何日得重觀天顏
人問爾主安在兮	朝暮涕淚漣漣
以涕淚為飲食兮	吾主盍亦垂憐

長系性君子為善百祥集善借善道  
與同優游聖道  
東之松條暢  
聖詠第一首  
書付  
林  
里  
卷  
六  
方  
元  
旦  
所  
製



繼《超越東西方》與《內心樂園》二書之後，1965 年在美國出版了吳經熊的文集 *Chinese Humanism and Christian Spirituality* 《中國人文主義與基督徒靈修》，之中除了〈愛的科學〉是 1940 年的舊作之外，其餘 10 篇文章都發表或完成於 1957~1965 年間，內容包括孔孟傳統思想、中國古聖的悅樂精神、老莊新解、老子與小德蘭的比較、現代科技與基督文明的東方觀點、基督信仰統合東西方文化的可能性、中國倫理與基督信仰。編輯者薛光前是紐約聖約翰大學亞洲研究中心主任，吳經熊是他的領洗代父與老師<sup>1</sup>。

在這本書的封底上指出，吳經熊長期致力於東西文化的互動，基督信仰絲毫未使吳經熊失去原有的文化，而這本書的主題：中國人文主義與基督徒靈修的綜合，更是吳經熊人格的投射。

這一部分願藉吳經熊有關中國儒道佛的著作，即《中國人文主義與基督徒靈修》前七章，逐步了解他繼續深入基督信仰及儒道佛三家時，這兩者的相互影響。

---

<sup>1</sup> 參見“Editorial Introduction” *Humanism*, (1965), pp.vii, viii.

## 第八章

### 中國哲人的悅樂精神

吳經熊指出，儒道佛三家哲學貫串了中國人的一生，從這三家產生了三種不同型態的悅樂<sup>1</sup>。吳經熊論及「中國哲學悅樂精神」的文章，計有“*The Joy of Chinese Sages*”（刊登於1960年10月 *Chinese Culture* 3《中國文化》雜誌）<sup>2</sup>、“*The Spirit of Joy in Chinese Sages*”（收錄於 *Humanism* 一書）、“*Joy in Chinese Philosophy*”（初見於1971年 *Chinese Culture* 12，並在1979年出版由朱秉義翻譯的中英文單行本《中國哲學之悅樂精神》）<sup>3</sup>。這三篇著作題名不全相同，內容也有別。此外，1971年出版的《哲學與文化》收有〈儒家的悅樂精神〉。本章暫不處理1971年的“*Joy in Chinese Philosophy*”，而儒家的部分還融入 *Humanism* 中的“*Confucius: the Man and His Ideas*”（〈孔子：其人與其理想〉）、“*Mencius' Philosophy of Human Nature and Natural Law*”（〈孟子的人性論與自然法〉）兩篇文章的相關內容。

---

<sup>1</sup> *Humanism*, p.48.

<sup>2</sup> 見田默迪，〈吳經熊著作表〉《東西間法哲學》，224頁。

<sup>3</sup> 《東西間法哲學》，229頁。

## 一、儒家的悅樂精神

綜合上述幾篇文章的思想，在吳經熊看來，儒家人文主義的悅樂精神來自道德生活，以德行的完成及人際關係為主軸。這裏將以孔子為主，而旁及孟子的進一步推展。

### （一）孔子的成德之樂

在“Confucius: the Man and His Ideas”（〈孔子：其人及其理想〉）一文中，吳經熊盛讚孔子的人格。他以「仁」為中心思想，也是他對人、對自己的理想。他把「仁」看得比生命更可貴<sup>4</sup>。仁有著不同的層次，即使孔子自己也不敢以仁自居。但他鼓勵學生竭盡所能渴求並努力實踐：「我欲仁斯仁至矣」（《論語·述而》）。

吳經熊從三個角度來分析孔子如何實踐仁：「天」、「自己」與「近人」。

面對「天」，孔子說「君子之事天也如事父母」（《禮記·哀公問》）<sup>5</sup>；面對「自己」，應「克己復禮」，並朝著「文質彬彬」來自我培育；對於「近人」，要做到「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬……」（《論語·雍也》）。在履行對天、對己、對人的責任時，都必須忠誠信實。

吳經熊指出，當「仁」發揮到極致，文明所有的價值都包

---

<sup>4</sup> 子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁。」（《論語·衛靈公》）

<sup>5</sup> *Humanism*, p.12, Note 10；吳經熊附帶指出：「顯然孔子『天』的觀念是一神的天而非自然或泛神的天。對他而言，天有著意志和理智，所謂『天命』指的是上天的旨意而不是命運。」

含在其中，相當於基督宗教的愛 *charity*，是一切德行之冠、也是成德的擔保。《禮記·儒行》記載孔子論及仁包含各種美德，而一切才藝都能幫助仁的完成<sup>6</sup>：

溫良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；寬裕者，仁之作也；孫接者，仁之能也；禮節者，仁之貌也；言談者，仁之文也；歌樂者，仁之和也；分散者，仁之施也。儒者兼此而有之，猶且不敢言仁也，其尊讓有如此者。

孔子的喜樂建立在天的認可、而不是人的評價上，他說：「不怨天、不尤人，知我者，其天乎？」（《論語·雍也》）當孔子與弟子們在陳、蔡絕糧時，分別向幾位弟子提問：「吾道非乎？奚為至於此？」而對於顏淵回答的「夫子之道至大，天下莫能容；雖然夫子推而行之，世不我用，有國者之醜也。夫子何病焉？不容然後見君子」欣然贊賞。這段軼事描繪出孔子即使在生命危難中，仍冷靜安詳地「弦歌不輟」，固守理想<sup>7</sup>。

## （二）孔子的「音樂」性格

吳經熊以「交響樂」形容孔子的人格，雖具有多種特質，卻十分諧和<sup>8</sup>：

他如天馬行空，卻腳踏實地。他認真但富於幽默感。他太有德行所以不會流於道德主義，太純淨而不像是清教徒，太寬宏大量而不會太講人情，太實際而不致止於功利主義，他的中庸太始終如一，因此也不會過分中庸。

<sup>6</sup> *Humanism*, p.5 之引文不完整，此處完整地引自《禮記集解》。

<sup>7</sup> 吳經熊引自《孔子家語·在厄》。以上見 *Humanism*, pp.4~5。

<sup>8</sup> *Humanism*, p.10, 舉《論語·述而》「子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：『不圖為樂之至於斯也。』」證明他不會過於中庸。

吳經熊認為這因為孔子生來便具有平衡感。他的「中庸」不是姑息、妥協，而是真正的和諧，他的變通不同於機會主義，而是出自對真理之神的順服。

對於陶成人格的三個階段「興於詩，立於禮，成於樂」，孔子給予音樂最高的角色。吳經熊說明：詩這一類的途徑可以引發並滋長對仁與智的渴望。接著，道德與理性經過嚴厲磨練，才能堅定地走在正道上。最後，「到了和諧的年齡，從前勉力實行的已經成為自然，當前所練就的一切美德和才藝，可謂根本上已調和成第二天性了」。

對照著孔子自己的成長，他歷經道德的操練和迷誤的淨化，倫理德性本質上還在那裏，但已經轉變成上天的恩賜。他逐漸熟悉上智者安靜微弱的聲音，最後他的行動全出於自然地實行上天的恩賜，平安諧和，免於犯錯的恐懼。這時孔子已離開特殊化而進入和諧。但各種差異並沒有被抹煞，而是在充滿活力的統合中得到提升。這便是音樂的精神。

吳經熊引《尚書》為證。當舜任命音樂部長時，囑咐夔：「夔，命汝典樂，教胥子。直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」音樂的教育功能讓吳經熊聯想起弟子對孔子的評論：「子溫而厲，威而不猛，恭而安」（《論語·述而》）。而《春秋左氏傳》裏音樂大師吳公子季札對魏歌、大雅、頌樂的讚美，正可以用來形容孔子「音樂的人格」<sup>9</sup>：

大而婉，險而易行……曲而有直體……邇而不偏，遠

<sup>9</sup> 以上見 *Humanism*, pp.8-11; 〈莊子的智慧〉《哲學與文化》(1971), 30 頁。按，此處所引《尚書》經文，吳經熊於該書的第 11 頁說明出自〈舜典〉，實為〈堯典〉。

而不攜，遷而不淫，復而不厭，哀而不愁，樂而不荒……

五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同也。

吳經熊解釋《禮記·樂記》中的「樂者，樂也」為「音樂是悅樂，悅樂是音樂，因為兩者本質上都與和諧密不可分」。

《禮記》便把音樂的起源歸給宇宙的和諧：

地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩；鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此則樂者，天地之和也。

吳經熊說明，如果人內在的和諧與天地大宇宙相應，自然能從生命深處湧出悅樂的精神，而這也是人與宇宙合一的指標。於是他推論：悅樂來自充分實現人格，而人格能完全實現，有賴於內在的和諧<sup>10</sup>。

### （三）孔子的人倫之樂

孔子雖然肯定人的喜樂建立在內心，不受制於外境、也不在於現世的感官之樂，但他不鄙視人的感覺、情感、慾望，也能享受生命中美好的事物，但享用必須適中。

《論語》書一開頭即充滿喜氣：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」（《論語·學而》）友誼之樂便是其中一環。

從孔子所編定的《詩經》透露出他在人際關係上對和諧的追求。詩歌中關懷人間所關懷的一切，充滿了人情的溫暖。吳經熊舉《詩經·鄭風·風雨》為例，這首上乘的情詩，描寫出

<sup>10</sup> *Humanism*, pp.39~40.

夫婦久別重逢之樂<sup>11</sup>：

風雨淒淒，雞鳴喈喈，既見君子，云胡不夷？風雨瀟瀟，雞鳴膠膠，既見君子，云胡不瘳？風雨如晦，雞鳴不已，既見君子，云胡不喜？

#### (四) 孟子的心性之樂

孟子主張人性由上天賦予，本質上是善的。他將《中庸》開章明義的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」落實在生活修養上，要人充量地實現內心的善性，而說「盡其心者，知其性也，知其心，則知天矣。存其心、養其性，所以事天也」（《孟子·盡心上》）<sup>12</sup>。然而，吳經熊指出，透過生活上的實踐，使本質上的善變成存在性的善，是漫長的「天路歷程」。

孟子不否認人有食、色兩大慾望，也肯定環境對人的影響，但是天賦予人「常性」，如《詩經》所謂「天生烝民，有物有則，民之秉彝也，故好是懿德」<sup>13</sup>。因此孟子要人培養本性中「仁義禮智」的根苗，也就是「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」和「是非之心」，把這四端之心好好加以擴充、發展，以實現人的特質。這存心養性的功夫，便是事奉上天及得到幸福的唯一途徑。一旦人格完成，「仁義忠信、樂善不倦」，展現出天然的尊貴，即所謂「天爵」（《孟子·告子上》），是任

---

<sup>11</sup> *Humanism*, pp.41, 43; *Chinese Culture* (1960), pp.73, 75.

<sup>12</sup> 吳經熊指出孟子此處所指的「天」是指「上帝」God。依《孟子·告子下》「天將降大任於是人也」章，此「天」具有無上的智慧和長遠的目的，這理智與意志也是人格中的兩種成分。見〈孟子的人性論與自然法〉《內心悅樂源泉》，108頁。

<sup>13</sup> 《孟子·告子上》所引《詩經·大雅·烝民》。

何人都不能奪去的。孟子又說：

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。  
君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎  
於背，施於四體，四體不言而喻。（《孟子·盡心上》）

吳經熊認為忠於天賦本性，行善去惡，就是自然法，是天生所賦予人的規範；完全實現上天所賦予人的本性即是孟子哲學的宗旨，執政者的一切法律與措施都要達成這一目的<sup>14</sup>。這也就是《詩經》所謂「永言配命，自求多福」<sup>15</sup>。

## 二、道家的悅樂精神

吳經熊指出泛神論的道家，悅樂於與宇宙合一之感。他說：儒家在人世間尋求和諧，在志同道合者中找到它；道家走出熙攘的人群，在與自然獨處中找到個人與宇宙間的諧和。儒家為學日益，道家絕學棄智，認為學問的價值不大。孔子視不義之富貴如天上浮雲，道家則視一切富貴如弊屣。莊子更「藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近富貴。不樂壽、不哀夭，不榮通，不醜窮，不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。顯則明，萬物一府，死生同狀」（《莊子·天地》）。由於萬物都屬於自然的同一府庫，如果人與自然合一，不但日月星辰是你的、整個世界也都是你的，因此道家樂於享受無所執取的自由。

吳經熊指出許多中國學者往往一開始是儒家，隨著年事漸

<sup>14</sup> 吳經熊因此稱孟子哲學為「存有論的人文主義」。

<sup>15</sup> 《孟子·離婁上》第四章引用《詩經·大雅·文王》之句；以上參見《內心悅樂源泉》，94~96、99、100、103~105、108等頁。

長，想法和感受愈來愈接近道家。而道家所開啓的超脫精神，西方聖師十字若望巧妙地實現了，他說：「不想占有，無所不有；沒有物慾，事事滿意。<sup>16</sup>」

吳經熊解釋，道家的神秘境界，建基在「天地與我並生，而萬物與我爲一」（《莊子·齊物論》），在諧和自然中喜悅地接受生命中的任何順逆，平等看待生死。莊子能看透生死，是因爲他透視現實人生，把生看作大夢，死看作大醒。他如此專注於大醒，臨終前，聽到學生討論他的葬禮時，說道：「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齋送，吾葬具豈不備耶！」弟子說：「恐鳥鳶之食夫子也」。他答：「在上爲鳥鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也？」（《莊子·列御寇》）真是何等自由啊<sup>17</sup>。

### 三、禪宗的悅樂

吳經熊認爲佛教禪宗藉著超越儒與道而取得儒與道的和諧。超塵脫俗的禪宗喜悅於頓悟萬法皆空。他們在此岸渴望著彼岸，因此能從永恆的光明中看一切：生活裏平凡無奇的經驗都充滿著妙諦、都是躍入神秘海洋的跳板。在頓悟的那一剎那，瞥見了事物的本性、忘懷一切憂懼，對一切有情生起大悲心。看似居住在同一個世界，他們其實生活在新天新地裏。

相對於永恆，千年光陰不過是一時盛開、卻永遠消逝的奇

<sup>16</sup> *Humanism*, pp.48, 43-45; "Joy of Chinese Sages", *Chinese Culture* (1960), pp.77, 78.

<sup>17</sup> 〈莊子的智慧〉《哲學與文化》，17 頁；"Joy of Chinese Sages", p.80.

花。禪宗師傅沈浸在神秘的大海中，一切看似永恆的都成了短暫的，而最無常的事物卻有著永恆的意義。鳥鳴、花香、溪聲、巧遇故知、情人的私語、寺院鐘聲的回響……都著上永恆的色彩。春花看來更美，山溪更清涼透明。吳經熊稱之為審美的靜觀。因此藝術家常從禪宗汲取靈感。張繼的〈楓橋夜泊〉便寫下了在時間領域中永恆的驟然入侵：

月落烏啼霜滿天，江楓雨火對愁眠。

姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。

心理學家榮格曾說「禪是中國精神開出的奇葩之一」，吳經熊指出，中國精神的基本特質，在於結合抽象與具體、普遍與獨特、超脫與俗世、崇高的理想與具體的事實。他認為這些統合不是理論的綜合，而在於個人的體驗，如同孔子所說的「人莫不飲食也，鮮能知味也」（《中庸》），智慧出自親身嘗試，別人不能替代。

能體認我們不過是易逝的幻影，有助於減輕心靈憂苦者的重擔，也能為真正的宗教鋪路。它指出人間沒有永城，因而喚醒人心：不要在找不到安息處去尋找安息。吳經熊認為這是禪宗對悅樂的貢獻<sup>18</sup>。

#### 四、基督徒與儒道佛三家之樂

吳經熊在新儒家學者，例如程顥、周敦頤、陸象山、邵雍、王陽明、呂坤、黃宗羲等身上發現他們的悅樂基本上是儒家的，卻因著他們的生命與道、佛兩家的精義相繫，使他們結出豐碩

<sup>18</sup> “Joy of Chinese Sages”, pp.80~82; *Humanism*, pp.45~48.

的果實。他指出，這提示著儒道佛三種不同的悅樂是可以綜合的。

吳經熊在接觸基督教聖人的悅樂後發現，中國儒、道、釋三家聖賢所體會的三種不同的悅樂，都包含在基督徒的悅樂中：孔子來自手足之情與孝道的德行之樂，基督徒並不陌生，且將之提升到信望愛三超德的喜樂。道家聖人與天地萬物渾然一體，基督教聖人更進一步、憩息在造物主內，透過祂、並爲了祂而與宇宙萬物合一。道家與自然結合，譬如自由戀愛，能享受一時的喜樂；基督徒與自然合一，譬如婚姻聖事，是穩定而深刻的喜樂之源，以從天上借來光華、預示著永恆的喜樂。最後，基督徒也知道佛教徒神秘的忘我與狂喜，只是基督徒隨聖神的風任意吹拂，這喜樂不能由人來主導。

吳經熊說明基督徒的悅樂也有自然、人、上帝三個源頭，但上帝是最後的根源；因此他們能如聖方濟般，以天主兒女自由的精神享受著與天地萬物的手足之情。他們領略泛神者之樂，卻不必自認爲是宇宙的神經節。也沒有人會責怪爲職工獻身的聖文生、稱麻瘋病患爲朋友的達米盎神父，以及許多爲異國同胞致命的傳教士「用情太深」。

聖保祿的悅樂來自靜觀天主。但他與儒家君子同樣認真地與人交往；又相似道家隱士或佛教僧侶，對人間的富貴保持中立。吳經熊指出，這是因爲恩寵滿全了自然所熱切期待的一切。

吳經熊固然肯定基督宗教的聖人能擁有更高更繽紛的喜悅，相形之下，其他哲人之樂只不過像是從生命筵席上掉落的麵包屑，或者正呻吟、切慕著道成人身的喜訊；另一方面，吳經熊感慨於不知喜樂爲何物、從何來的基督徒，只知求助於外在的娛樂與刺激。從他們的生活中既看不出耶穌曾經誕生、被

釘死、並從死者中復活，又怎能妄談福音化他人！

東方聖賢深知，悅樂來自內在生活；而基督教誨人：「天國在你們內」。只有當基督徒能認識、並從自己身上散發出基督福音的悅樂精神，才能有效地履行傳教士的使命。這是東方和諧與悅樂的價值。東西方聖人們都懂得悅樂順隨著內在的和諧，而內在的和諧來自人格的發展。

最後，吳經熊指出：基督徒的使命在於保存並維護任何民族傳統中的真理。哲學家若願肩負使徒的使命，最好能從中國儒、道、佛三家聖哲富於真理的教誨中，找到東方思想中真理的種子，並讓這些種子長出的文化樹，與給予生命的福音接枝。這福音是由一切恩寵與真理的創始者、一切悅樂的泉源所啓示的<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> *Humanism*, pp.48-50.

## 第九章

### 老莊新解

在“Taoism”(〈道家〉)一文中，吳經熊先澄清他所指的是道家哲學而非道教，並往前追溯道家的淵源。在“The Wisdom of Chuang Tzu: A New Appraisal”一文中，吳經熊對進一步讓道家在中國產生長遠影響的莊子，有新的體悟。此外，對於老子哲學的神秘境界，在“St. Thérèse and Lao Tzu: A Study in Comparative Mysticism”一文中有相當具體的描述，也合而觀之。

#### 一、老子探源

吳經熊指出，道家哲學或生命的智慧，創始於公元前六世紀寫《道德經》的老子，但許多基本理念早已散見於更早的著作中，特別是《尚書》。孔子曾大量引用，老子書中雖未明白徵引，但不可能不熟悉。吳經熊認同《史記》的說法，老子曾經是周守藏室之史，熟知國家檔案資料，而能拾取古代文獻中散佚的智慧<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> *Humanism*, p.53。有關史記之說，見“Who Was Lao Tzu?”, *Chinese Culture*, Vol. XV, No.2 (1974), p.1。

## (一) 天之道

吳經熊指出，道家的核心思想是「一切偉大建基於謙下」。《道德經》是這樣描述道或天道的：

是以聖人抱一以爲天下式。不自見，故明；不自恃，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古者所謂「曲則全」者，豈虛言哉？誠全而歸之。（《道德經·22章》）

而《尚書·大禹謨》中，舜這樣讚揚治水有功的大禹：

……克勤于邦，克儉于家。不自滿假，唯汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。

兩者之間有著相似性。又如當商湯即位祀天時，向百姓宣告要將他們的過咎放在自己肩上：

各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方。（《尚書·湯誥》）

而《道德經》則將這「代罪羔羊」的觀點哲學化：

是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王」，正言若反。（《道德經·78章》）

吳經熊推測，老子接觸許多王室檔案，細思統治者的興衰起伏，建構他長遠的歷史觀；在人世變動不居的命運背後，洞見不變而「永恆的道」。他以極端豐富的心智與犀利的觀察力，敏感於生命中那樣多的矛盾。反過來，他也觀察到歷史上真正的偉人，最不在意自己的榮耀或利益，只想到如何使衆人得到平安：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」（《道德經·7章》）、「聖人不積，既以爲人己愈有，既以與人己愈多」（《道

德經·81章》)<sup>2</sup>。

## (二) 德行的培養

老子對於德性最有名的說法是「上德不德是以有德，下德不失德，是以無德」（《道德經·38章》）。他並不是認為不道德是德性，只是不認為應以占有的精神刻意從事，因為真正的道德來自與道或天道的合一。真正有德的人將自己的美德歸給上天及道的運作，絕不自以為是。

老子看重德性的實踐，他從道的角度發現聖人之德在於：「善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信」（《道德經·49章》）。對於道德的培養，老子說：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」，並加以解釋<sup>3</sup>：

慈故能勇、儉故能廣、不敢為天下先，故能成器長。  
今舍慈且勇、舍儉且廣、舍後且先，死矣。夫慈以戰則勝，  
以守則固，天將救之，以慈衛之。（《道德經·67章》）

## (三) 象徵的使用

吳經熊指出，老子以「玄牝」為「道」的象徵：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根」（《道德經·6章》）。老子之與眾不同，在於他洞悉這玄妙的陰性的奧秘，「而貴食母」（《道德經·20章》）。

老子以新生兒來象徵「德」，也就是與道合一者具體可見

---

<sup>2</sup> *Humanism*, pp.53~55.

<sup>3</sup> *Humanism*, pp.55~57, 112.

的效果：「含德之厚，比於赤子」（《道德經·55章》）。

老子用「水」來象徵道的作用：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·8章》）、「天下莫柔弱於水，而攻堅者莫之能勝，以其無以易之」（《道德經·6章》）。水甘居卑位，成就了江海的偉大：「江海所以能為百谷王者，以其善下之」（《道德經·66章》）<sup>4</sup>。

## 二、老子的神秘：復歸於嬰兒

老子以嬰兒來象徵世界初起時的天真無知。嬰兒的特質深深地吸引著老子：

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。  
（《道德經·55章》）

我們若願回歸那失落的原始狀態，必須先回到赤子的精神。吳經熊認為恢復赤子的精神是老子哲學的基調。這精神要恢復，唯有被動地順服道的運作。老子用陰性或雌來象徵這被動性，它使我們回歸原始的純真。《道德經·28章》以詩體描述<sup>5</sup>：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

<sup>4</sup> *Humanism*, pp.56~57.

<sup>5</sup> *Humanism*, pp.98~99, 103~104.

## （一）知其雄守其雌

陽或雄象徵道的強壯與積極，陰或雌象徵道柔弱被動的運作方式。《道德經·25章》：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」為何稱為母而不稱父？吳經熊說明，正因為道的運作常是靜而謙下、退而不爭、包容一切、利益群生的。於是老子說「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化也」（《道德經·37章》）、「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·8章》）、「大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下」（《道德經·61章》）。

此外，在成德的追求上，須懂得擴張與收斂之道：「天門闢闔，能無雌乎？」吳經熊指出唯有培養母性的溫柔，才能達到真正持久的強。如同莎士比亞所說：「能有巨人的力量極好，用力時像個巨人則是暴行」<sup>6</sup>。

## （二）知其白守其黑

在吳經熊看來，白代表道自身的無上光明，黑象徵道在我們眼中的反映。由此衍生出的說法還有「明道若昧」、「上德若谷，大白若辱」、「大音希聲，大象無形」（《道德經·41章》）。我們若願瞥見道，即使是最微弱的一眼，必須放下令人混淆的人間的見解，沈潛到心靈最深處，那「玄之又玄」不可測的黑暗，是通往「眾妙之門」（《道德經·1章》）。

---

<sup>6</sup> *Humanism*, pp.99~100; 莎翁之言吳經熊引自 *Measure for Measure*, I. ii, 107。

這「衆妙」如此隱微，若不從這光耀奪目的世界退到心靈的靜夜中，重新收拾自己，將永遠不可能覺察。唯獨在那靜夜、聖女小德蘭所稱的「地下密道」裏，老子藉著「塞其兌，閉其門」（《道德經·52章》），找到了內在的光明，如同赤子般溫馴地「奉行這光的教導」（即老子在《道德經·27章》中所說的「襲明」）。於是「不出戶，知天下。不窺牖，見天道。其出彌遠，其見彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成」（《道德經·47章》）<sup>7</sup>。

### （三）知其榮守其辱

老子所揭舉的大道不易令人理解。老子承認「上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道」（《道德經·41章》）。對於他人的嘲諷，吳經熊發現老子以笑來回應：「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」（《道德經·49章》）；並自我安慰：「天下皆謂我道大似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣，其細也夫」（《道德經·67章》）。

但當涉及道的聲譽時，他發聲說：「言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。是以聖人被褐懷玉」（《道德經·70章》）。吳經熊指出老子自知胸懷寶玉，才堪當穿上愚蠢的外衣來覆蓋智慧：

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！（《道德經·20章》）

由於足夠客觀，他看清自己在世間的角色；由於幽默，他

<sup>7</sup> *Humanism*, pp.56, 100~101.

能盡情地笑自己的命運，他接著說：

沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。  
澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。  
我獨異於人，而貴食母。（《道德經·20章》）

吳經熊表示，從這些白白足以證實老子是一位真正的神秘家<sup>8</sup>。

### 三、莊子的智慧

吳經熊指出，道家思想精義都濃縮在五万多字的《道德經》中。但因為文辭警策含蓄，許多精微的義理，很容易被忽略。生於公元前 369~286 年之間的莊子，以精闢的洞察力與生花妙筆，藉著引人入勝的故事及吊人胃口的背反之事來解說深奧的真理，傳遞道家對生命的想法與感受，把道家推上了高峰。《莊子》一書也成為歷來學者與藝術家靈感的重要來源<sup>9</sup>。

#### （一）道的本質

吳經熊認為，莊子對於道的本質，基本上認為<sup>10</sup>：

夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地而不為久，長於上古而不為老。（《莊子·大宗師》）

---

<sup>8</sup> *Humanism*, pp.102~103.

<sup>9</sup> *Humanism*, pp.57, 59.

<sup>10</sup> *Humanism*, p.57.

## 1. 道的絕對性與實在性

對莊子來說，唯有道是絕對的，它不僅是道路也是原始與終極，同時具備創造、規範和支配力。道超越宇宙，卻臨在於萬有，又不是任何一物。「人越有智慧，這奧秘越令他驚愕。只有無知的人會認為他知道它」<sup>11</sup>。

在絕對的道以外，一切都是相對的。莊子如赤子般信靠著道，使他成為「相對論者」，懷疑人間不同學派與傳統的觀點。他那微妙的悖論，吳經熊認為不過是以其人之道來還制詭辯者。在幽默、荒誕的外表下，他其實十分嚴肅。

由於道不可理喻及言傳，老、莊都採用迂迴而否定的方式來作描述。吳經熊舉前面所引《莊子·大宗師》的一段文詞，足以顯示莊子不能不用「既非此又非彼」的手法來處理「道」的超越性，與印度《廣林奧義書》的「非也、非也」(neti, neti)以及基督宗教神秘家的以否定為媒介有些類似。

不過，對於道的內在性，莊子也曾採用肯定法。例如《莊子·知北遊》東郭子問：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻……在屎溺……」的那段話。

吳經熊也看出莊子是徹底的實在論者，他以天及天之道為終極實在。他所謂「入水不濡，入火不熱」的真人，指的是人的真我，或更高的自己，屬於精神或靈魂，而不屬於物質。《莊子·知北遊》稱死為「大歸」，死後真我回歸原初狀態，在時

---

<sup>11</sup> 〈莊子的智慧：一個新估價〉《哲學與文化》，19頁；“The Wisdom of Chuang Tzu: A New Appraisal”, *Humanism*, pp.68-69。本文初見於1963年 *International Philosophical Quarterly*；中文由項退結翻譯，收入1971年《哲學與文化》。

空之外繼續存在，相當於基督徒所謂的永生。吳經熊認出，對莊子而言，永生是那樣實在，在世的生活與覺醒的生活相比，反而像是一場夢，是「真我瞬間的影子」<sup>12</sup>。

## 2. 道是創造者

吳經熊指出，「道」超越位格又非位格，位格及非位格都不是道，也都是道。所有用來談論道的字眼都必須用類比去了解，以喚起我們去思考。對莊子而言，「天地一指也」（《莊子·齊物論》），天地不過是指著道的一個指頭，如果拘泥在文字上，就會如保祿所說「文字令人死」。

吳經熊指出《莊子》交替使用「天」與「道」二字來指稱「終極」（ne plus ultra）。當他視此終極存在為創造萬物的那一位時，通常會用「天」，而等同於「上帝」（God）。某些地方甚至呈現你一我的關係。例如《莊子·大宗師》裏許由直呼「吾師乎！吾師乎！蓋萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老。覆載天地、刻彫眾形而不為巧」。這「吾師」，指的是「造物者」。同樣的這段話在《莊子·天道》則指的是「天」。

吳經熊指出，整體而言，在老、莊、孔子的著作中，「天」是「上帝」，而「道」等同於上帝的德能、智慧及道路。但因為上帝的屬性與上帝沒有分別，因此道、上帝的智慧其實都可以稱之為造物者。

莊子也用許多概念來形容天的特性，如《莊子·徐无鬼》中的「大一」、「大陰」（大奧秘）、「大目」（全知）、「大均」

---

<sup>12</sup> 〈莊子的智慧〉，19~21、26~29等頁；*Humanism*, pp.74, 75。

（造物主）、「大方」（無所不在）、「大信」（大真理）、「大定」（大秩序），這一切對於天的知識，都不過是指著天的一個個指頭！雖然能用這些概念、無論屬於自然法則或宇宙的運行，來表達「天」，但天內在的本質依然隱而不彰。

「天」在宇宙開始之前即已永遠存在，而我們能想到的所有名詞都出自這個有限的世界。因此，莊子宣告：「……其解之也，似不解之，其知之也，似不知之也，不知而後知之。」這些話讓吳經熊想起聖十字若望所說「想要達到祂，靈魂與其走領悟的路，不如不希望去領悟；想要更靠近天主的光，與其睜開眼，不如閉眼把自己留在黑暗中」，而驚訝於全世界的神秘者說出的話竟如此近似<sup>13</sup>！

### 3. 道居我儕中

吳經熊發現莊子一心一意愛慕著道，渴望與它契合。《道德經》的「玄之又玄，眾妙之門」（《道德經·1章》），在《莊子》中如此闡發<sup>14</sup>：

視乎冥冥，聽乎无聲，冥冥之中，獨見曉焉；无聲之中，獨聞和焉。故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。故其與萬物接也，至无而供其求，時騁而要其宿。  
（《莊子·天地篇》）

描述出人在道中失去自己，越過時空，平等地看待生命中的高低起伏。吳經熊認為如果作者沒有這種靜觀經驗，不會在

<sup>13</sup> 〈莊子的智慧〉，22、23、29、44 等頁；*Humanism*, pp.71, 77, 92。

<sup>14</sup> 「而能物焉」及「而能精焉」之能皆解作有，來自《道德經·2章》「恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精」。見王叔岷，《莊子校詮》上冊（台北：中央研究院歷史語言研究所，1988），423 頁，註 13。

深處與道相遇，不可能寫出這些文詞。這時他越深切感覺道的超越性，越願意與萬物大家庭合一，參與道的內在性。但是吳經熊強調，即使莊子感受到與宇宙萬物合一，也不能稱他是「泛神論者」。因為他從未把自己與宇宙劃等號，也不曾視宇宙等同於道。即使他提到自我中心在道中消失，也只想著這是自我實現的必經之途。吳經熊說：「如果非得替他歸類，我會稱他是『一切在神內論者』（pan-en-theist），或至少是其原型。」

由於道住在我們內、與我們合一，使我們成為上帝的兒女。吳經熊特別留意《莊子·庚桑楚》的這段話：

宇泰定者，發乎天光。發乎天光者，人見其人。人有修者，乃今有恆；有恆者，人捨之，天助之。人之所捨，謂之天民；天之所助，謂之天子。學者，學其所不能學也；行者，行其所不能行也；辯者，辯其所不能辯也。知止其所不能知，至矣。

今參照吳經熊的英文譯義，試作解讀：人內在的住所充滿大平安時散發天光。這天光使此人看見自己的真我。當人的靈修達到這境界，他堅信著道，恆定不移。於是他內純屬於人的成分脫落，而天照顧著他。人的成分脫落，他臣服於天，稱為天民。在天的照顧下，他得以稱為天的兒子。這不能藉著學習取得，也不能靠努力達到，更不能靠著智力而明白。知道怎樣安住在不可知中，是知的頂峰。

吳經熊認為這也說明了「無為而無不為」之境。莊子的生活充滿各種活動和成就，但他心裏清楚，那都不是他，而是他內的道做的。他深知自己仰靠著天，如果邀功，簡直是偷了天的東西。因此他說：「夫造物者之報人也，不報其人，而報其

人之天」(《莊子·列御寇》)<sup>15</sup>。

#### 4. 道是德行之活泉

承接著老子「上德不德，是以有德」(《道德經·38章》)、「為無為，事無事」(《道德經·63章》)的境界，莊子認為道德是人走向「與道合一」最後目標的必經階段；一旦與道合一，仁義等德性就會泉湧而出，不再是外來權威所強加的義務或絕對的命令了。孔子「七十而從心所欲，不踰矩」，吳經熊發現他已達到了這個境界，他將上天的恩賜付諸實行，幾乎是不可抗拒的滿足，不再有邀功的思想，也不再感覺自己有德。

吳經熊指出莊子本著形上學的天才和神秘家的異秉，洞見心目中「理想的人」，而給予不同的名稱：君子、大人、真人、全人等。對這些名稱和定義他不大在意，但從《莊子·天地》這段話裏可以約略了解他對全德的看法：「端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而无迹，事而无傳。」一切動作出於自然，無所為而為，也無跡可尋。

不過，道德實踐只是走向靜觀生活的階段，仁義道德雖可暫時借用，要採取真實，逍遙於道，仍要回到簡樸、無為、無出<sup>16</sup>：

仁義，先王之蘊廬也，止可一宿，而不可以久處，觀而多責。古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也，苟簡，易養也，不貸，無出也。古者謂是采真之遊。(《莊子·天運》)

<sup>15</sup> 〈莊子的智慧〉，24~26頁；*Humanism*, pp.71, 73, 75。

<sup>16</sup> 〈莊子的智慧〉，30~33頁；*Humanism*, p.81。

## （二）靈修旅程與回到市廛

莊子認為靈修生活是內在思想和外在活動連續的過程：起步時要脫離世俗的羈絆和生活的享樂，平靜恆心地力行克修，一直到進入新生命。這時人回復原初的活力，與天合作，進入神秘的轉化過程，向上提升直到天的階段，這就是《莊子·達生》所說「精而又精，反以相天」。吳經熊強調，能否恢復原有的活力，靠著自己在上天幫助下的努力，至於能否回到人的根源一天，則全在於天。

吳經熊指出，回到根源以後，願繼續退隱或回到世界為人服務，並沒有任何分別，因為「古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也」（《莊子·讓王》）。而人類文明與文化各領域中，一切曠世巨作都出自這萬古常新的內在源頭。

《莊子·天地》篇藉著孔子之口描繪得道的真人「明白入素，无爲復樸，體性抱神，以遊世俗之間」<sup>17</sup>。他們使用這個世界與常人無異，只是不執著。吳經熊說明，隱士在道家是境界比較低的，因為他們仍不免於執著外境。較高明的是不論在市朝或山林都可以修道，隨遇而安，也沒有任何惹人注意的怪行。

吳經熊看出晚年的莊子似乎愈來愈吸取孔子的中庸精神；晚年的孔子也十分接近老子的無爲或順任自然。由於莊子沈醉於上天，使得古代一些評論者認為莊子對人間事像似瞎子。吳經熊指出，莊子的哲學思想充滿著老子「天下皆知美之爲美，斯惡已。皆知善之爲善，斯不善已」（《道德經·2章》）的洞見。

---

<sup>17</sup> 吳經熊認為《莊子·天地》這段文詞極可能是門人寫的，但仍足以反映莊子自己較成熟時期的看法。

運用在法律和政治上，自然傾向於無為的政治哲學。他之譴責文明、主張徹底回到太古的素樸與純真，的確使他看似一個徒然打高空的天使；但他不是要把這些觀點當做「行爲規範」，只是生動地提醒人，不要把人間傳統看成永恆的真理。因為許多學究們認為神聖與絕對的觀念，並不一定可以推及四海；歷史上的聖王，可能已是祖先的一步墮落，至少不是道的化身。莊子用他尖酸的嘲諷來清洗積久僵化的傳統；他更痛心於那些利益掛帥、不講原則又無所忌憚的政客，替百姓與自己招來多少麻煩與災害，倒不如讓百姓自己照顧自己<sup>18</sup>！

### （三）神秘生活之泉源：渾沌無知

吳經熊認為老莊思想的永恆價值以及對現代文明的意義，在於清楚地覺察人類知識與道之間的鴻溝。他們縈念著無限，同時看清以有限的智力是不可能探究到底的。他們的看法與多瑪斯所說的完全一致：「知道我們並不認識天主，便是對天主的最後認識」<sup>19</sup>。吳經熊認為我們可以由此理解《道德經》所說：「知不知，尚；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病。以其病病，是以不病」（《道德經·71章》）。

想要與道合一，必須進入不知之雲，套用老子的話就是「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛」（《道德經·56章》），擺脫複雜的糾纏，投身於道的神秘整體——「玄同」。莊子用了許多有趣的比喻來形容這幸福的「黑夜」，吳經熊舉《莊子·知北遊》

<sup>18</sup> 〈莊子的智慧〉，33~38、40等頁；*Humanism*, p.82。

<sup>19</sup> 〈莊子的智慧〉，47頁，註61，吳經熊引自《神學大全》II-II, p.8. a.8。

爲例：「於是泰清問乎无窮曰：『子知道乎？』无窮曰：『吾不知。』又問乎无爲。无爲曰：『吾知道。』」知與不知之間，高下如何？

无始曰：「不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣。」於是泰清中而歎曰：「弗知乃知乎，知乃不知乎，孰知不知之知？」无始曰：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」

這不知之雲，莊子以「渾沌」來象徵它存在於宇宙初始、沒有形象的狀態，並以寓言將它擬人化：

南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息。此獨无有，試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。（《莊子·應帝王》）

老子也用未鑿的璞石、新生兒和玄牝等來象徵這原初的簡樸，未分化時的純一，人還沒有被不幸的「知善惡」破壞其「不可思議的天真」。

吳經熊認爲莊子主張回到太古素樸、無政府狀態的觀點，是在提醒今日世界：科技與知識固然重要，智慧與精神生活才是文明的基礎。如果基礎不穩固，上層建築越高大，越容易倒塌。追求精神生活在於「損之又損，以至於無爲」，唯有空虛自己，才能被道的智慧所充滿。

用渾沌與無知培養內心生活的具體方法，《莊子》書中描述了「心齋」、「坐忘」，吳經熊因此視莊子爲道家的「瑜伽

高手」，對黑暗深處「眾妙之門」有獨特的神秘體驗<sup>20</sup>。吳經熊特別注意的是，莊子把對此兩者的說明放在孔子與顏回的相互教導中。孔子說明心齋：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也，唯道集虛。虛者，心齋也。（《莊子·人間世》）

顏回解釋坐忘：「隳肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。孔子讚嘆：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也」（《莊子·大宗師》）<sup>21</sup>。

#### （四）全德的神秘之路

吳經熊認為莊子的全德之路如同他的天與道的觀念，是典型的神秘思想。莊子藉老祖師挑選、訓練徒弟的故事，描述精神生活的進程：

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學耶？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而无聖人之道。吾有聖人之道，而无聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎？」

女偶接著說出八個步驟：「外天下、外物、外生、朝徹、見獨、无古今、入於不死不生、攬寧」<sup>22</sup>。吳經熊認為前三者

<sup>20</sup> 〈莊子的智慧〉，38~40 頁；*Humanism*, pp.86~89。

<sup>21</sup> “Taoism”, *Humanism*, pp.58~59。

<sup>22</sup> 《莊子·大宗師》原文接著說：「不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日，而後能外天下。已外天下矣，吾又守之七日，而後能外物。已外物矣，吾又守之九日，而後能外

即死於世界、死於物慾、死於自己，相當於基督靈修的煉路。第二階段被曙光照耀（朝徹）以及對「一」的靜觀（見獨），相當於明路。第三階段，精神超出時間之上、被提升到超自然領域，略嚐永恆生命之「无古今、入於不死不生」，相當於合路的開始。最後的「撻寧」則是歷經試煉與苦難後，在沈穩的和平中走向完成。

對此，吳經熊引述《聖詠》「吾人沐浴靈光內，眼見光明心怡然」（詠卅六 10），坦承是在基督啓示的光照下，透過聖言、生命真源、祂的聖心、十字架的悅樂才能看清各民族的富藏。莊子，這位罕見的天才，「知道如何高飛至天、沈潛入淵，而且發現整個宇宙只是一隻指向神秘的道——上帝永恆律法——的小小指頭」，不論莊子本人是否達到他自己設計的全部階段，「如果不是上帝對他微笑，連設想這樣高明的事情都不可能」<sup>23</sup>。

## 小 結

吳經熊推崇老莊的觀點以及思考樣式一直是中國思想中的避風港，少了他們，也就沒有禪宗和新儒學了<sup>24</sup>。

由這一階段的著作，特別是 1963 年的作品〈莊子的智慧〉一文，可以清楚看到吳經熊對於莊子其人及其著作的深入體

---

生。已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後能无古今，无古今而後能入於不生不死。殺生者不死，生生者不生。爲物，无不將也，无不迎也，无不毀也，无不成也。其名爲撻寧，撻寧也者，撻而後成者也。」

<sup>23</sup> 〈莊子的智慧〉，41~42 頁；*Humanism*, pp.89~91。

<sup>24</sup> *Humanism*, p.59.

會，是本著基督信仰神秘靈修來看莊子的玄妙境界。這篇文章發表時，他與天主教神秘神學家默燈神父通信來往已兩年多，這兩位神秘家的相遇與切磋，激發出神秘靈修迷人的火花。

## 第十章

### 小德蘭及老子神秘之境的對照

吳經熊始終念念不忘聖女小德蘭對他的啓發。他越深入研究小德蘭，越能體會老子的神秘之境。這裏探究的主要是“St. Thérèse and Lao Tzu: A Study in Comparative Mysticism”一文中有關這兩者的比較。並採用“Thérèse and Céline”中相關的資料。有關老子神秘之境的描述，已併入前一章中，本章直接在老子的對照下，由小德蘭的靈修談起。

#### 一、小德蘭的神嬰小道

吳經熊指出，小德蘭神嬰小道的主旨是：孝愛天主，如同孩童愛父母般地愛天主。這個靈修方法最簡單、也最卓絕，因為這是條整全的道路<sup>1</sup>。

吳經熊以弔詭及孝愛來綜合小德蘭的神嬰小道。基本上她與耶穌心心相應，如同聖母般把耶穌的話默存於心，反覆思量；再從每日生活中傳遞所體會到的深意。她一心一意、忘我地愛著基督，渴望全人類都能認識並愛慕祂；於是將自己所嘗到、看到的良善耶穌，介紹給人靈。一旦成功，便喜樂地退場，讓

---

<sup>1</sup> *Humanism*, p.137.

人靈獨自與祂為侶。猶如洗者若翰所作的比喻「……人娶婦而為新婿、新婿之友立而待之，聞其音則洋洋而喜」，因此，「彼當日益，而我宜日損」（若三 29, 30）<sup>2</sup>。

### （一）弔詭

吳經熊形容小德蘭的生活本身就是一種弔詭。她越不考慮自己，越成為自己。教宗碧岳十二在還不是教宗時曾經說過，這位加爾默羅小修女，雖然在世還不及半個世紀，她的小書《靈心小史》卻影響著世界各地無數人靈。

吳經熊從她的著作中發覺她用一連串的矛盾來教導人：被淘空是被充滿、赤貧是真正的富有、吃苦是福、弱小是強大、生活是流亡、失去喜樂是真喜樂、無家可歸就是為主安家、忘記自己是被天主記得、越喝越渴（而這渴有著使你滿足的東西）、愛不可愛的人才是真愛、全力盡責但不把它當作珍寶、依附那一位就是擁有整個宇宙……等等。他認為她所謂的「小道」其實包含了一切道路。

### （二）孝愛

神嬰小道最簡單的說就是小德蘭把小孩子對父母的孝道，用在由聖神所生的子女與天主的關係上。吳經熊引用墨西哥總主教 Luis M. Martinez 的話說明，人靈完全信靠天主，並將整個心交給天主，是受到聖神孝愛之恩的影響。一千九百多年以來，福音所宣稱的：「吾實告爾，爾若不幡然化為赤子，則末由進天國」（瑪十八 3），不曾有人像小德蘭那樣完全了解、傳遞及

---

<sup>2</sup> *Humanism*, p.95.

實踐。她對天主無盡的信心是出自孝愛的信心；她能將自己所有、所是完全交託天主手中，便是孝愛之恩的結果。

吳經熊指出孝愛之恩與溫恭的真福有著特別的關係。溫恭從孝愛流露，包含著弱小謙下、隱退溫馴、自我節制、體諒、忍耐到足以擔待自己的不完美、逆境中的喜樂、自嘲的雅量等特質，對小德蘭有著不可抗拒的吸引力。

### （三）儒與道綜合的提示

吳經熊指出，身為中國人，小德蘭的神嬰小道讓他同時想起孔子的孝道和老子對低下、溫馴、雌、嬰兒等神秘意涵的洞見。吳經熊說明，小德蘭的靈修能如此相似本質上彼此對立的儒道二家，竟沒有絲毫相牴觸之處，提示著超出儒、道的基督信仰，可調和這兩者<sup>3</sup>。

吳經熊認為要充分理解孔子所說「君子之事父母如事天，事天如事父母」，要等到基督降生。但孔子預先指出基督徒的遠景，如同陸徵祥《孔子與耶穌之道》一文中的觀察：「基督信仰的啓示是人間諸路的相會點，在這獨特的交會點上，耶穌基督的孝道表明人類能夠、且有資格與天上的父團聚。」

基督不是來摧毀，而是來滿全自然律的教導。吳經熊仔細研究小德蘭怎樣事奉天主如同她的父母，不得不承認她已經實現了孔子的教導，甚至超出他的夢想。這不是因為她的天賦勝過孔子，而是出自基督孝愛的身教。吳經熊讚嘆對中國人而言，回顧那已實現的渴望，更喜樂於見到這成真的事實<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> *Humanism*, p.122, 註 13。

<sup>4</sup> *Humanism*, pp.96-98.

## 二、小德蘭靈修的神秘之境

吳經熊在老子神秘之境的對照下，發現小德蘭的靈修與老子極為相似。反之，也在她的對照下，更能了解老子的神秘。

### （一）知其榮守其辱

吳經熊認為，嚴格說來，只有基督稱得上《道德經》所謂的「知其榮守其辱」。例如聖保祿所形容，吳經熊所謂「上帝的瘋狂」：

爾等宜以基督耶穌之心為心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紆貴，自甘為僕，而降生為人。其為人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，死而後已，終至致命於十字架上。（斐二5-8）

小德蘭曾在給姐姐瑟琳的信中指出，耶穌的愚蠢在於：這位榮耀超過高天的君王，竟想在人類小小的心靈中尋求祂的寶座。在聖三完美的悅樂中，祂竟然到人世尋找罪人為友、為密友，使他們與自己相似；祂真是瘋了。與祂相比，我們對祂的愚蠢永遠比不上祂對我們的愚蠢；我們的愚行竟是那樣合理，無法達到我們的愛所願成就的。因此吳經熊指出，小德蘭的一生就這樣一心一意地仿效耶穌的愚蠢。死前不久她還說：「我要用在天的歲月為世人做善事。」吳經熊稱之為「知其天守其地」<sup>5</sup>！

<sup>5</sup> *Humanism*, p.104；小德蘭之言，吳經熊引自 *Collected Letters of St. Thérèse of Lisieux*（以下稱《書信集》）及 *Saint Thérèse of Lisieux*, tr. T.N. Taylor，見 *Humanism*, p.123。

## (二) 知其白守其黑

吳經熊認為基督是照世的眞光，但祂小心地隱藏這光，尤其是在被釘死的苦難中，如同先知所預見的：

他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們瞻仰；他沒有儀容，可使我們戀慕。他受盡了侮辱，被人遺棄；他真是個苦人，熟悉病苦；他好像一個人們掩面不顧的人；他受盡了侮辱，因而我們都以他不算什麼。（依五三 2,3）

這受苦耶穌的慘狀，是小德蘭特別敬禮耶穌聖容的基礎。而敬禮耶穌聖容，是她靈修的主導。天主子，本是「天父光榮之輝映，天主本體之神表」（希一 3）<sup>6</sup>，而今被淒慘所掩藏，在小德蘭眼中卻「比春天的百合與玫瑰更可愛」。她看到了愛之美，並爲此而出神。這受苦的聖容絕不是面具，可隨意戴上取下，而是整個「天父光榮之輝映」不可缺少的一面。祂那天堂的美麗和塵世的「毫無俊美」相距多遠，祂對父、對人類無盡的愛就有多深！

小德蘭也願意一無華美、默默無聞，她在給瑟琳的信中提到耶穌是隱密的財寶，想要找到它，我們自己必須隱匿，像耶穌那樣掩藏面容。她在給 Sr. Marthe of Jesus 的信中提到：別擔憂每件事都是晦暗的，因爲在天上每樣東西都會是白的，都要沐浴在耶穌、這「谷中百合花」的潔白中。因此，在幽谷裏要耐心、要甘居渺小，小到能被人人踩在腳下而不被察覺。

小德蘭自己也熟識這心靈的黑夜。在一封給姐姐寶琳的信中，她自述置身在黑暗的秘道，但只要這是祂的意思，願意終

---

<sup>6</sup> 吳經熊在《新經全集》中譯作「天主光榮之輝映」，今按 *Humanism*, p.105 而作「天父」。

身走此暗路，直到有一天到達目的地「愛之山」。另一封信中則提到在宣發聖願之前，曾求耶穌替她選擇通往這山頂的路。於是耶穌領她進入隧道，那裏不冷不熱、不晴不雨，只見到半遮掩的光，從耶穌面容垂視的眼中閃耀。吳經熊看到她的靜觀、她的愛在這裏變得純淨了，一切雜質、一切自以為是重心、一切願受安慰的渴求都被洗淨了<sup>7</sup>。在給大姐聖心瑪利修女的信中，她說自己的心靈仍滯留在地下隧道裏，但十分喜樂，喜樂於一無慰藉。吳經熊指出她已學會在荒涼中找到安慰，並教導沒有悅樂的永恆悅樂。這就是老子的「味無味」（《道德經·63章》）。

隨著小德蘭內心生活的成長，心靈的黑暗卻加重了，直到變得一片漆黑。這暗夜使得她盲目地信靠天主的愛，從而得到無人能奪走的平安。過世前半個月，她透過窗戶向寶琳指著園裏幽暗的黑洞，形容自己處境的黑暗，但在其中卻感到平安。過世前十天，當被問及她的直觀時，她表白除了自己所見、所聽之外，所知道的絲毫不比別人多；但她的靈魂在黑暗中仍享有驚人的平安。吳經熊指出，這即是老子所說「俗人察察，我獨悶悶」。他們兩位都深知照亮世俗之子的光不是真光。真光只能在幽谷中找到，因為在今生只有「明道若昧」（《道德經·41章》）<sup>8</sup>。

---

<sup>7</sup> 吳經熊引述她事奉耶穌不求回報，純粹出於愛，願為祂贏得人心。見 *Saint Thérèse of Lisieux*。

<sup>8</sup> 以上見 *Humanism*, pp.104~107; 小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux*。

### (三) 知其雄守其雌

吳經熊發現，不論東方或西方，神秘家都喜愛被動的途徑勝於主動。例如聖依雷內曾說，採取行動出自天主的善；接受，屬於人性。忠信的靈魂要以溫順的心，保持心土濕潤，好讓天主在我們內工作，且勿干擾祂繼續的主導，祂的智慧將覆蓋我們內的不完美。小德蘭說「功勞不在於做得多或給得多，而在於多多的接受與愛」；猶如老子所說「天門開闔，能無雌乎」<sup>9</sup>？

老子主張「絕聖去智」且「貴食母」，小德蘭也是。她曾對瑟琳說：「嬰兒在母懷中自然地取得滋養，並未思量這行動的理由。他靠它取得力量來存活，即使這並不是他在母懷中吸奶時的意向。」瑟琳敘述，「她要我們像小孩一樣一無所有，完全仰靠父母供給一切所需。她督促我們一天過一天，不替未來儲蓄任何精神上的財富。」吳經熊看出這正是老子「眾人皆有餘，而我獨若遺」的本意。

當瑟琳感嘆自己該學的太多了，小德蘭卻寧可她說要放下的太多了：「妳把不完善移除多少，耶穌就添加多少財寶在妳心裏。」吳經熊聯想到老子的「為學日益，為道日損」。當看到德蘭對瑟琳說：「妳如果堅持要爬山，絕不可能完美。天主要妳下到心靈的谷底，在那裏，你將學會輕看自己」，吳經熊想到老子說的「上德若谷」<sup>10</sup>。

老子不停讚賞水的美德，小德蘭也說，世間唯有最低下的

<sup>9</sup> *Humanism*, p.107；吳經熊引自 *At the School of St. Thérèse of the Child Jesus* 及《書信集》。

<sup>10</sup> *Humanism*, pp.107~108；吳經熊引自 *Sr. Geneviève of the Holy Face, A Memoir of My Sister St. Thérèse*（以下稱 *Memoir*）。

地方不招引嫉妒、虛榮和心靈的苦難。她稱耶穌為「谷中百合花」，只有下到山谷，才能與祂相遇<sup>11</sup>。

老子教導「天下莫柔弱於水；而攻堅者莫之能勝，以其無以易之」，又說「人之生也，柔弱。其死也，堅強。萬物草木之生也，柔脆。其死也，枯槁」。吳經熊發現，聖保祿所說「蓋吾之弱，正吾之所以強也」（格後十二 10），在小德蘭的教導中一再出現。她曾指出，蘆葦不在乎彎腰低頭、也不怕被折斷，因為它長在水邊。當彎折時觸碰它的是親切的水波，這水使它重新得到力量，並期盼著下一次的風雨，好能曲折它脆弱的頭。她說：「是它的脆弱為它帶來自信。它不會被折斷，因為不論發生什麼，它決心要見到的唯有耶穌溫柔的手。」這豈不是老子的「曲則全」嗎<sup>12</sup>？

而老子的「窪則盈」使吳經熊想起小德蘭曾說過，想要催促天主不定斷我們，只有一個方法——空著手到天主跟前！她慧黠地對寶琳說，這空手帶給她喜樂，因為空無所有，她才能從天主那裏領受一切！她勸人不要囤積財寶，一得到就用掉。這正是老子所說「聖人不積，既以為人，己愈有。既以與人，己愈多」<sup>13</sup>。

吳經熊指出，瑟琳在小德蘭的認可下為自己的徽章題辭：「輸家總是贏」，必會博得老子的贊同，他說過：「故物或損之而益，或益之而損」（《道德經·42章》）。老子又說過「保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成」（《道德經·15章》），

<sup>11</sup> *Humanism*, p.107; 吳經熊引自 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

<sup>12</sup> *Humanism*, pp.107~108; 小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》。

<sup>13</sup> *Humanism*, p.109; 小德蘭之言，吳經熊引自 *Novissima Verba* 及 *Saint Thérèse of Lisieux*。

同樣，小德蘭深知成長即是不依靠天主，她說：「我曾盼望不要長大，因為我知道我絕不可能自己謀得天上永生。」

吳經熊指出，小德蘭富於陽剛的力量與積極主動的精神，然而這些特質只用於平衡及重新調和她基本的女性特質。事實上，她傑出的英勇與激烈的言行就是發自她典型女性的一心一意，她純真地愛著她神聖的淨配與祂的兒女<sup>14</sup>。

### 三、天主與道的母性

吳經熊指出，老子用「母」來稱「道」之處共不下八章<sup>15</sup>。天主慈母般的溫柔尤其吸引小德蘭。她常引用聖經「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？……縱使她們能忘掉，我也不能忘掉你啊」（依四九 15），以及「就如人怎樣受母親的撫慰，我也要怎樣撫慰你們，你們必要在耶路撒冷享受安慰」（依六六 13）。小德蘭稱天主為父，但是一位比母親還慈祥的父（法文 *Papa le bon Dieu*）。

儒利安（Juliana of Norwich）曾稱耶穌為「我們的母親」，小德蘭則被耶穌的慈母心腸所打動。有一次由二姐寶琳攙扶，她在園子裏目睹一隻白色小母雞把小雞保護在翅膀下，感動得落淚。稍後才能說出是因為記起耶穌自比作母雞，讓人認清祂的溫情。她體會到有生以來耶穌就是這樣待她的。「祂把我完全藏在翅膀下，使我再也抑制不住，心中溢流著感恩與喜悅」。她感嘆好天主成功地隱藏起來，極少讓她透過窗格子看見祂慈

<sup>14</sup> *Humanism*, pp.109, 118；小德蘭之言，吳經熊引自 *Memoir* 及 *Novissima Verba*。

<sup>15</sup> 第 1、6、10、20、28、52、59、61 各章。

悲的奇觀<sup>16</sup>。

吳經熊認為這一事件使人明白小德蘭對耶穌淨配的愛。她的心充滿了祂，以致任何一丁點經驗都教她想起祂。而耶穌的傾訴「耶路撒冷乎，……吾之欲集爾子女，如牝雞之覆翼其雛者，不亦頻乎！而爾終莫之許也」（瑪廿三 37），揭露了祂母親般溫柔的心。祂知道若不是因為「耶路撒冷」，孩子們會歡欣地聚集在祂的羽翼下。吳經熊解釋，這「耶路撒冷」代表一切聯手讓孩子遠離真母親的力量：「關閉天堂門不讓人進去的神父、組織的邪惡、團體的暴行、宗派心與狹隘的地方主義可怕的障礙、國家至上論者決意摧毀人內心的聖所」。一方面看到母親滋育生命的乳汁被閉鎖，一方面看到飢餓的孩子本能地尋找母親的乳房，卻被無情地阻隔，並餵以毒藥，竟讓他們相信那是乳汁。還有什麼情況比這更悲慘、更令人感傷？

吳經熊敏銳地指出，小德蘭固然因為感謝天主的慈愛照顧而落淚，是否她心中還有著當時連她自己都未意識到的渴望？他認為天主的母性觸動了她生命最深處的核心——母親的本能：她也希望聚集今世之子在她的翅膀下、好使他們成為天主的兒女。她最深的渴望是做「眾靈魂的母親」。身為天主無限慈愛的領受者，她的杯爵滿溢，因此，履行手足之愛是她閉鎖的、來自天主額外的慈愛必要的解放。考慮及此，吳經熊便能充分理解她所說的：「功勞不在於做或給得多，而在於接受、在於愛得多」。她的主動性要用她的被動性來衡量；於是，她能是個靜觀者，但不是寂靜主義者；是個積極的工作者，但不是行

---

<sup>16</sup> *Humanism*, p.110, 小德蘭之言, 吳經熊引自《書信集》及 *Novissima Verba*。

動主義者。即使榮福直觀也不會妨礙她的傳教行動。她什麼都不選取，但天主給她的多得不能再多了<sup>17</sup>。

#### 四、神秘與德性

吳經熊指出小德蘭的靈修在道德方面相似於儒家，但在神秘風格上與道家更為近似。

小德蘭認為我們應理解人靈不完美、不能擁有任何德行，而我們的主用不完美的人靈為工具。因此一切要提升到天主的光榮，而不將任何善歸於自己。她曾在信中對聖心瑪利修女說：

請諒解妳的小妹，諒解為了愛耶穌、做祂愛的犧牲者，人越弱小、越無願望或德性，強烈而使人轉化的愛便越容易運作。渴望成為犧牲者固然足夠，困難的是還必須許諾固守貧乏無能。因為我們到哪裏能找到真正神貧的人？

吳經熊指出這些話出自她真正的神貧精神，也教我們深切領悟老子的「大德不德」等哲學多麼幾近於基督信仰精神<sup>18</sup>。

從小德蘭超出凡人的神秘觀點，她曾喜樂地想到她要去天堂，但當省思我們的主說：「我將快來，我的賞報在我，按照每人的工作予以賞報。」她想我們的主會對她的情況感到困惑：「我沒有工作……好吧，祂會按照祂自己的工作賞報我。」吳經熊指出，並不是她想幽默一下，也不是她臨終前假謙虛，而是因為被高高提升後，她的看法不同於我們還留在山腳下的

---

<sup>17</sup> *Humanism*, pp.98, 112；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Novissima Verba*。

<sup>18</sup> *Humanism*, p.112；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Memoir* 及《書信集》。

人。她不否認她為主所做的一切，但她所做的每一件事都已奉獻給主，因此，對她而言，她不再擁有任何工作。再者，聖保祿不是說：「應知一切善念，主實啓之；一切善工，主實佑之」（斐二 13）。他又說：「蓋爾因信而蒙救，實憑聖寵；凡此皆非爾所固有，純出天主之惠賜。無功而受賜，夫孰得而自矜？」（弗二 8, 9）保祿自認比其他宗徒更為勞苦，但嚴格說來，不是他、而是天主的恩寵與他一起工作。

小德蘭看到同樣的真理。她最活躍的日子是在一次流行性感冒暴發時，修院裏只有三個人能健康地服侍其他得病的修女、並料理喪事。她回顧那段手忙腳亂的日子說：「天主待我真好，供給我所需要的力量；我仍難以想像怎能對落在我身上的工作幾乎毫不退避」<sup>19</sup>。

吳經熊指出，小德蘭完全屬於天主，竟想不到有什麼東西是屬於她自己的。她的大姐在給她的信中這樣說：「妳被好天主所擁有，完全地擁有，正如同邪惡者被惡魔所擁有」。既被天主所擁有，她怎能再擁有任何東西？即使是精神的財富，她都當作從天主借來的。同樣，老子被道所擁有，因此看待事情不可能不站在道的立場，而不單單只是人的觀點。這也是為什麼他能說出「以德報怨」那崇高的理想，使得他與基督宗教的精神那樣接近。

當有人向孔子提及「以德報怨」時，孔子以「何以報德」回應，而提出「以德報德，以直報怨」（《論語·憲問》）。吳經

---

<sup>19</sup> *Humanism*, p.113；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Autobiography of St. Thérèse of Lisieux*, Msgr. Ronald Knox。

熊承認在基督啓示之前，想要超出孔子的說法有著極大的難度。有關於此，小德蘭曾經評論瑟琳的生活方式看來是：「善待那些善待我的人，與和藹可親的人友好相處」，很自然地，「只要有人不符合妳意，妳就會激動不安」。這正是福音裏提到的外邦人。反之，「吾主教我們……善待那恨你的人，為迫害你的人祈禱。只善待那些對自己好的人源自純屬人的智慧：換言之，全為自己、一點也不為天主」。吳經熊讚嘆，小德蘭若是知道老子的哲學，將會何等喜悅<sup>20</sup>！

## 五、降生聖言的啓示

吳經熊指出，老子對道有這樣的觀察：「以其終不自為大，故能成其大」（《道德經·34章》）。對於道的聖人或人，他說「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」（《道德經·7章》），又說「聖人抱一為天下式。不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭」（《道德經·22章》）。

吳經熊自認想不出任何話能比老子這些話更真實地描繪小德蘭。既然小德蘭若沒有基督，就不可能塑造她那樣的人格，那麼，是誰教導老子瞥見如此精妙的真理？吳經熊秉持《若望福音》的說法：聖言光照著來到這世上的每一個人（若一9）。因此這位衆師之師，既然教導了小德蘭愛的智慧，使她成為新時代偉大的聖人，也能在祂降世之前，在老子的心中種下同一

---

<sup>20</sup> *Humanism*, p.114; 其中小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

智慧的某些種子，使他成為古中國偉大的哲學家。他發現基督的啓示揭開了老子神秘難解的言語背後隱藏的意義，那些話語是聖神在他心中不可言喻的呻吟與殷切的期待。他渴求觸摸那不可觸摸者、理解那不能理解者、聆聽那無法聽到的、看見那不可見者、品味那沒有味道者、並表達那位難以形容者。他瞥見過幾眼，但一出現即刻再看不見。他所用的語言很是吞吞吐吐、變動不居。他說：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」（《道德經·21章》），又說：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象。是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。（《道德經·14章》）

吳經熊不由讚嘆這道對老子而言何等神秘，但這正顯示他的報導是實在的，他的遠見是真實的。因為真實的必是神秘的，不神秘則必與這位真實的本體無關。

吳經熊指出，只有當聖言成了血肉，也就是道成人身，聖若望才能說：「吾人所言者，乃元始生命之道，而亦吾人所曾耳濡目染，親受撫摩者也」（若壹—1）。這話老子不曾說過。不過，啓示並沒有除去那神秘，祂越啓示自己，越隱藏自己。祂藏在自然界、在降生奧蹟、在救贖、在聖體裏。所賜予我們的啓示只足夠我們賴以建立信仰<sup>21</sup>。

---

<sup>21</sup> *Humanism*, pp.114~117.

## 六、苦難奧蹟

吳經熊認為基督為我們而保持謙小，每日仍不斷在聖祭中犧牲自己，不正是老子的理想「知其榮守其辱」的最高典範？而老子象徵性地指出道的聖人「被褐懷玉」，常讓吳經熊想到保祿所形容的：「此真光之在吾人，猶珍寶之藏於瓦器也」（格後四7）。這便是基督的作風。

吳經熊看見小德蘭一心一意愛耶穌，在一切事上，仿效耶穌，尤其是「知其榮守其辱」以及「被褐懷玉」。她在給瑟琳的信中提到，要做耶穌的淨配，就當肖似耶穌「全身是血，頭戴茨冠」。她也願意受人輕視、不為人知，並願藉著默默的犧牲及受苦與耶穌的苦難相結合、使人靈得救。

吳經熊認為她的渴望受苦如同律師想打贏官司一樣的合理。她自己曾說：「由於吾主使我知道祂會透過十字架給我人靈；我越遇到十字架，越覺出受苦對我的吸引力」。整整十年，她不為人知地走上這條小徑，這是她獻給耶穌的花。這花是隱形的，「它的芬芳只為天主」。她的目的只是渴望愛天主並讓祂被人所愛<sup>22</sup>。

對小德蘭而言，痛苦與試煉來自天主，有兩個目的：首先，天主容許它們考驗我們的愛、使我們完美。她把這些「刺」看作是神聖淨配「愛的保證」，因著接受這些痛苦，更親密地與耶穌結合。其次，因著與耶穌的苦難結合，這些苦痛取得救恩的價值。因為做耶穌的夥伴就是成為人靈的母親；不經陣痛，哪有母親？因此，她要人別浪費每天遇到的每一根刺，善救人

<sup>22</sup> *Humanism*, pp.117~118；其中有關小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

靈。

吳經熊指出，這種「靈性上的母親身分」為女性固然更為自然，但基督每一位真正的使徒，無分男女，都必須是人靈的母親。當保祿對迦拉達人說：「嗟爾小子，吾今重為爾受分娩之痛苦矣。非至基督成形於爾心中，吾之劬勞，寧有已時」（迦四 19），不是沒有理由的<sup>23</sup>。

## 七、道與永恆法

吳經熊探究，老子與小德蘭在情感風格上有如此多的巧合，關鍵在於老子對「玄牝」—永恆的雌性—有著神秘的偏愛，並以此作為道的象徵。老子歸給道的屬性有謙下、忍讓、隱退、慈愛、柔順、沈著、平靜、不武斷，及樂於慷慨地為眾人的好處而自我犧牲。這最後一個德性看來極接近基督信仰的救贖苦難。老子即曾說過：「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是謂天下王」（《道德經·78章》）。人為自己的罪而受苦的觀念是常見的；為自己的成德而受苦的想法就不那麼普遍，不過仍可從儒家的經典裏找到，如孟子所說：「……天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨；餓其體膚，空乏其身；行拂亂其所為。所以動心忍性，曾益其所不能」（《孟子·告子下》）。但是藉著一人肩負起國家的罪惡，使人民避開大災難的想法，吳經熊在《道德經》之前的中國古籍中還不曾找到，至少不像這樣清楚地說出。

吳經熊指出：儒家對「天」的觀點是人格化的，老子對「道」

---

<sup>23</sup> *Humanism*, p.118；其中有關小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》。

的觀點是非人格的、或超人格的；即使他稱道為「母」，也更接近於擬人法。但從他這代替別人受苦的後果看來，似乎假定著有一個精神性的宇宙、道德的秩序。在其中，一切事物都共同運作，來幫助那些愛自己的同胞愛到忘我的人。此外，雖然整部《道德經》的主題是道與德，「天」一詞多次出現，其意義同於孔、孟所用的天，也就是人格的天。諸如：「功遂身退，天之道」（《道德經·9章》）、「治人事天莫若嗇」（59章）、「夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之」（67章）、「天之所惡，孰知其故？……天網恢恢，疏而不失」（73章）、「天之道，利而不害」（81章）。

吳經熊認為道既屬於天，顯然並不超越天。這道比較符合聖多瑪斯·阿奎那所了解的「永恆法」（eternal law），而非新約聖言（Logos）所指的天主子，除非相當隱僻而曖昧。不過，道或永恆法與聖言有著最緊密的關係。《神學大全》指出，在 Logos 所表達的意義中，永恆法本身即為其中之一。吳經熊認為「道」屬於「天主智慧」這一類型，推動萬物走向它們預期的終向。在神秘家心中，這類型與聖言之間，不可能有明確的界線。

吳經熊明示，基督信仰與道家實質上屬於不同的層次。道家屬本性智慧而基督信仰屬於超性智慧。不過，天主既是本性與超性兩者的創作者，本性的智慧作為超性智慧的鏡子，是合乎情理的。

老子對道的看法如此之高，已超出文詞所能表達，因此我們使用的一切詞語只能當作是一種指示。道是宇宙創生、調節及組成的原理，道是一切存有的第一因與最後的目的；道是道德律與自然諸法則的根源，但並不同於它們。道充滿並支持著萬物，卻不是任何一物。

吳經熊認為《道德經》並未聲稱要從道自身來談論道，只從道的效果談論它反映出來的道。吳經熊採用聖多瑪斯《神學大全》的說法解釋說：永恆法是不可改變的真理，沒有人能了解它自身，除了「神聖的那位從祂的本質來看天主」。不過，由於真理所包含的每一個知識都從某方面分享並反映著永恆法，一切有理性的人多少能從這些反映中認識它。就像聖奧斯定所說，人在某種程度上認識真理，「至少認識自然律的通則；而其他也多少帶有真理的知識；就此而言，或多或少地認識永恆法」。

吳經熊指出，整體而言，儒家討論的是自然法的通則，道家則超越其上<sup>24</sup>：

《道德經》主要不在談論自然法的通則，它從永恆法的效果呈現出永恆法隱約的幾瞥，超越了那些通則的範圍。懷著精湛的神秘洞見，老子可以說是最認識永恆法的人士之一。

## 小 結

吳經熊指出，老子對於道運作方式的許多洞見，出奇地接近福音某些部分，正如孔子對道德的教導與福音其他某些部分相符合。對吳經熊而言：

他們是領我到基督的老師；如同暗處閃耀的明燈，直到黎明、晨星在我心中升起。他們先領我到小德蘭，因為他們準備好我的腦與心，能領悟並接納她的「神嬰小道」。

---

<sup>24</sup> *Humanism*, pp.118~121.

當吳經熊覺察她的小道不過是基督徒靈修回歸基督自己純正的教導時，他確信孔子與老子對天、道、仁的教導，紛紛指向著聖父、聖子與聖神。他讚嘆肯定聖奧斯定的觀察：「即使在基督之前，已有人屬於精神的耶路撒冷，依照天主生活、並中悅於祂」是何等真確<sup>25</sup>。

---

<sup>25</sup> *Humanism*, p.121.

## 第參部分結語

吳經熊在接觸基督教聖人的悅樂後發現，中國儒、道、釋三家聖賢所體會的三種不同的悅樂，都包含在基督徒的悅樂中：孔子來自手足之情與孝道的德行之樂，基督徒並不陌生，且將之提升到信望愛三超德的喜樂。道家聖人與天地萬物渾然一體，基督教聖人更進一步、憩息在造物主內，透過祂、並爲了祂而與宇宙萬物合一。道家與自然結合，譬如自由戀愛，能享受一時的喜樂；基督徒與自然合一，譬如婚姻聖事，是穩定而深刻的喜樂之源，以從天上借來光華，預示著永恆的喜樂。最後，基督徒也知道佛教徒神秘的忘我與狂喜，只是基督徒隨聖神的風任意吹拂，這喜樂不能由人來主導。

此外，吳經熊對於老莊之剖析至深至妙。在逐漸深入天主教神秘靈修之際，對於老莊的玄秘也更能洞見其妙。特別是吳經熊藉著天主教神學闡發老子《道德經》之玄機，透過小德蘭及她所取法的基督與老子相互啓發，頓使東西方神秘靈修家水乳交融，令人不知身在何處。基督信仰與道家哲學竟能如此契應，其相遇如此精采！

# 第肆部分

## 基督信仰與儒道佛的綜合

安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬；  
哀悼痛哭乃真福，斯人終當承溫燠；  
溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續；  
飢渴慕義乃真福，心期靡有不飲足；  
慈惠待人乃真福，自身必見茲惠渥；  
心地光明乃真福，主必賜以承顏樂；  
以和致和乃真福，天主之子名稱卓；  
爲義受辱乃真福，天國已在彼掌握。

(瑪五3~12：吳經熊譯)



《中國人文主義與基督徒靈修》一書收有幾篇吳經熊站在基督信仰立場，為中國儒道佛哲學「付洗」的觀點。本書第肆部分首先進入這一看法；接著隨吳經熊從美國回到台灣，藉 1967 年出版的 *The Golden Age of Zen* 《禪學的黃金時代》了解他對中國禪宗的推崇；最後，進入 1971 年他對中國哲學悅樂精神進一步的說明。如此，完整地把他對儒、道、佛三家的看法呈現出來。

# 第十一章

## 基督信仰與東西方

從 *Chinese Humanism and Christian Spirituality* 《中國人文主義與基督徒靈修》一書中的“Technology and Christian Culture: An Oriental View”（〈科技與基督宗教文化的東方觀點〉）、“Christianity, the Only Synthesis Really Possible between East and West”（〈基督信仰，東西方之間唯一真正可能的綜合〉）、“Water and Wine: Chinese Ethics and the Christian Faith”（〈水與酒：中國倫理學與基督信仰〉）三篇文章中，吳經熊以中國基督徒的觀點，面對壓倒性的西方科技文明，提出其與中國文化相平衡的必要。但真正能淨化及提升這兩者的，唯有回歸超自然領域天主的恩寵。最後以中國倫理哲學為例，說明如何因著基督而看到更完美之境。這三篇文章的思想多少有些重覆，今試著將其重點略作綜合。

### 一、東方觀點下的科技文明與基督信仰

面對西方現代科技文明<sup>1</sup>的蓬勃發展，回歸根源，不能離開基督信仰。吳經熊從它的源流發現東西方的基本差異，也是中國何以未能突顯科技文明的關鍵所在。

---

<sup>1</sup> 吳經熊這裏所謂的科技，包含社會控制方式及駕馭自然力的機械發明。參見 *Humanism*, p.149。

## （一）所謂東西方

首先吳經熊指出，所謂東方、西方由於都包含著不同的民族與文化，對「東方」、「西方」，任何泛論都會與某些事實相抵觸。而無論東方或西方，又都含有各種不同的人格類型，有的傾向靜、有的傾向行動，有的重物質、有的重精神，有的急躁、有的遲鈍。因此，所有東西方之間的比較，都只能是整體的印象。

吳經熊對東西方思考、感覺模式的印象是：西方人長於邏輯推理，依循三段論法，有其步驟；東方人靠著直觀<sup>2</sup>，遽下結論。西方人很容易看出「分別性」，東方人只看見「類似性」。西方注重常例，東方注意例外。西方人較靠自己的努力，東方人較依靠天意<sup>3</sup>。

## （二）由科技看東西方的差異

東方傳統看重生命的智慧勝過追求科技。舉印度近代宗教哲學家羅摩克裏希納（Sri Ramakrishna）的比喻為例：有兩人同時走進果園，看見滿園的芒果。其中一人立即開始計算有多少出產、估計會有多少收入；另一人則走向主人，交際之後，請得許可，到樹下採摘、品嚐芒果。克裏希納認為：偏於理性認知的人忙著追問創造的理由；而謙卑的智者則結交造物者，並在

---

<sup>2</sup> 吳經熊指出，即使較實事求是的孔子，直觀與美感多於邏輯推理。在他的語錄中，找不到一個定義或原則，全都包含在以道德直觀回應當下生活情境所做的判斷中。唯有藉著一再研讀他的語錄，你才能直接看透他在想什麼。詳見 *Humanism*, pp.164~165。

<sup>3</sup> *Humanism*, pp.159~160.

今世享受幸福<sup>4</sup>。

在東方人看來，人沒有學問仍能突顯生命的意義，雖有科技卻缺乏內在涵養，只有工具意義罷了。吳經熊認為這就是孔子「君子不器」的意義。君子不是為達到某種用途的工具或器皿，他本身自有意義。為了生命的終極意義，必須超越「形而下者謂之器」（《易經·繫辭》）的經驗世界，進入「形而上者謂之道」，亦即智慧、真理、生命之道或宇宙原理。

道家進一步認為知識與機巧是一切煩擾的根源，寧可回到「小國寡民」、結繩記事、有機器而不用的原始素樸社會。但《莊子·天地》中有一段故事，卻表達出後期道家對現實的科技與超自然的智慧之間均衡的看法。作者把這觀點歸給孔子。大意是子貢途中遇見灌園的園丁，要教園丁裝置抽水機節省氣力，卻遭園丁羞辱。那人對子貢說：

吾聞之吾師：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備。純白不備，則神生不定。神生不定者，道之所不載也。」吾非不知，羞不為也。

子貢回到魯國報告孔子，孔子看出那人修習渾沌氏之術，只「識其一不知其二，治其內而不治其外」。真正令人歎服的是「明白入素，無為復朴；體性抱神，以遊世俗之間者」，是既不偏於子貢似的只為了省力，也不偏於園丁的拒絕科技。真正的智慧與科技是可以並存的<sup>5</sup>。這故事雖蘊藏解決問題的種子，但後來的儒家學者專注於如何控制人性，忽略了駕馭外在

<sup>4</sup> *Humanism*, p.146.

<sup>5</sup> 吳經熊推測作者應是受道家「洗禮」的儒者，綜合孔子的道德觀及對實用知識的追求，以及道家的形而上與神秘，呈現「較高的道家哲學」。詳見 *Humanism*, p.148。

自然的一面，使得這小小種子未能萌芽成長。但吳經熊肯定兩者之間必定有著活的綜合，否則這世界已走到盡頭<sup>6</sup>。

### （三）獨立於目標之外的科技

懷特海（A. N. Whitehead）在《科學與現代世界》中，認為西方科技文明的發展，是受長期以來士林哲學與神學精確思維的影響。追溯源頭，來自中世紀對天主理性的堅持，同時懷有雅威人性的活力與希臘哲人的理性。

吳經熊深入觀察後，發現關鍵在於西方人長於抽象思維。他們思考如何達到目標時，可以把方法孤立起來，純粹爲了知識而求知識。比起始終牽掛著目標的東方人，他們對方法的性質、結構、各種可能性較能徹底認識。東方人在投入任何研究之前，會先詢問這對於人類的終極幸福有沒有貢獻。他們不習慣區別與分歧，而朝類比和根本的途徑去思考、感覺；關注的是最後目標，而不是有效目標。因此，例如甘地即曾自白，他所渴望的是從輪迴中得到解脫，並不在意旅程中置身何處，爲國家的服務只是他旅程中的一個階段；要想遮蔭，隨著自己到處有山洞，只要能體認它的存在<sup>7</sup>。

不過，人如果始終專注於目標而不注意方法，有可能把心靈局限在自我欺騙的樊籬中。吳經熊體認科學及法律能培養人遵守慢而有條理、中立的程序，可以逐漸改善東方人的固守己見及不合事實的妄想。反之，如果專注於方法而不管目標，即

---

<sup>6</sup> *Humanism*, pp.145~150.

<sup>7</sup> 因此甘地認為政治離不開宗教；缺少宗教的政治是死亡的陷阱，因爲它扼殺靈魂。詳見 *Humanism*, p.151。

使賺得全世界、卻賠上自己的性命，還未到達目的就被摧毀了。因此東西方必須彼此學習<sup>8</sup>。

#### （四）科技回歸基督的人性

吳經熊指出，西方歷史整體而言從文藝復興開始，便一直從基督信仰的中心出走，對天主的依靠已經減弱；連基督信仰也完全被人性化，副產品之一就是科技非常的發展。但他深信，能由惡事中引出美善的上主，容許這種離心運動，必有助於警醒教會：這一世代迫切需要基督徒活出信仰、讓人性回歸基督那包含一切價值的人性。

基督的人性囊括了東西以及南北各方的特色：「瑪大！瑪大！爾煩心焦慮，所務何多！然所需者，一而已矣！瑪麗所選，乃其善者，志之所在，不可奪也」（路+41,42），耶穌這番話使吳經熊看到了道家和印度神秘家用許多指頭指著的月亮。「爾中孰有欲建一塔，而不預籌所需之費，以觀厥成者乎？」（路十四 28）令吳經熊的西方邏輯頭腦與聖言至高的情理起著共鳴。當他聽到耶穌對伯多祿說：「收刃入鞘，父所賜我之爵，可不飲乎？」（若+8 11）他看見北方的強與南方的柔完美地交織在一起。他體認到：基督內有著智慧與知識的一切富藏：從信、望、愛三超德到自然人性的正義、節制、勇敢、明智。唯有跟隨祂的人性，我們才可望分享祂的天主性。

科技所具有的工具價值附屬於明智之德。耶穌要人「靈變如蛇、而淳良如鴿」（瑪+16）科技的確能幫助人「靈變如蛇」，但唯有均衡地發展我們的內心生活，才能使減重後的物質轉化

---

<sup>8</sup> *Humanism*, pp.146-153.

為聖神的容器、傳愛的器皿，而有助於我們的聖化<sup>9</sup>。

## 二、基督信仰與東西文化之綜合

吳經熊指出，在耶穌降世前的六個世紀之內，東西方不約而同出現了許多傑出的智者，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、西塞羅、釋尊、老子、孔子、墨翟、孟子。他們的教導中含藏著具體而微的真理，共同隱約地暗指著福音。

東方與西方的一切差異，都不是本質性的，而出自不同的歷史與自然環境；它們極盡可能地彰顯著天主無限的光榮。東、西方之間可能的綜合，必須回到基督本人。祂是天與人、人與人之間和好的基礎，這基礎確立在十字架上面。在基督內，真正的基督徒都成了新人，無分猶太或外邦、東方或西方<sup>10</sup>。

### （一）基督信仰與儒道佛的綜合

中國哲人的思考與感受方式也有著兩條路線，道家因著強調最高實體難以描述，走的是被動、神秘的隔絕之路；儒家則走積極、道德的卓絕之路。佛家比道家更充分地開發隔絕之路。吳經熊體會，這兩條路不會在任何中國心靈中得到真正的綜合。兩者並存於同一心中的結果是妥協，而不是真正強有力的諧合。例如唐代大詩人白居易總結他的人生哲學：「身雖世界住，心與虛無遊」<sup>11</sup>。吳經熊指出，受到佛教的影響，白居易

---

<sup>9</sup> *Humanism*, pp.149, 152, 154~155, 170.

<sup>10</sup> *Humanism*, pp.157~159.

<sup>11</sup> 吳經熊的英譯是：Outwardly conforming to the moral laws of the world, inwardly, I am free from the ties of life。詳見 *Humanism*,

一如許多士人，表面上是儒家，內心卻懷疑著人的德性是否具有無限的價值。顯示中國人心中總有著一個裂開而未能癒合的傷口。這雙重的人生觀使我們陷入不可避免的二分法，而非真正的超脫。

吳經熊認為基督信仰的聖人真正綜合了卓絕與隔絕二路。他們如同孔子所渴望的，真誠地愛人並善盡職守；又如同道佛二家所盼望的，不被生活所羈絆。他們的秘訣何在？就是降生成人的聖言以及與祂的結合！道成人身是宇宙的核心事件，是人類命運的關鍵。它統合了超越與內在，使我們同時生活在世界上與天主內，使我們每一思想、言語、行動都帶著永恆的意義。因此降生奧蹟是卓絕與隔絕二路的唯一橋樑<sup>12</sup>。

## （二）東西方在基督內的綜合

耶穌藉身教與言教指示人成德之路，這路同時包含著東方與西方最好的特質。吳經熊從自己的體驗指出，東方人最容易受耶穌對罪人不可言傳的慈悲心所打動。耶穌曾自喻為「母雞」，祂的聖心是母親的心。這心結合著女性特有的慈懷與男性卓絕的才智。小德蘭的自傳生動地傳達天主慈母對子女的愛與照顧，使吳經熊的心因著這聖愛的大浪，狂猛地震動、「向著聖寵溫暖的陽光敞開」。他不認為那是感情用事，是小德蘭使他心靈的眼睛注視著天主真實的愛，他的心便「像花接收著天堂清新的氣息而開始綻放」。

---

p.166。其出處無法確知，本書所用者乃出自白居易的詩〈永崇里觀居〉。

<sup>12</sup> *Humanism*, pp.166~167.

至於天主陽剛的理智，在吳經熊眼中，祂的價值天平是不可錯的、祂的邏輯是周延的、祂判斷的藝術是完美的、祂的類比與區分無上恰當。祂是審判生者、死者的正義之子，也是判斷一切判決的萬王之王。人間沒有人能看透基督智慧的無窮深邃與繁富。聖人的思想與著作、教會的一切教導，都是在聖神幫助下、從聖言這取之不盡的智慧之泉中汲取的<sup>13</sup>。

人類智力所發現及能發現的，無不獨特地含在這智慧之泉中。歷來東方比較習慣不可表達的一面，西方比較熟悉可表達的一面。但無論可表達與否，都屬於同樣的泉源，只有知悉聖父、聖子所思所感的聖神，能幫助我們得到生活的綜合。

吳經熊以《聖詠》的「鬚隸圍周而，幽深不可窺；仁義與正直，實為御座基」（詠九六 2）為喻，指出在靜觀天主時，這個對句必不能分開。因為沒有濃雲與黑暗，正直與仁義沒有背景；失去正直與仁義，鬚隸與幽深，將沒有基礎。過去東方精神喜歡住在雲與暗中，因為害怕過於敏銳地描寫仁義正直，將會徒然用有限來限定那無限；而西方精神不敢對雲與暗抬眼，更不敢投身於其中，因為害怕失落仁義與正直清晰的概念。吳經熊強調，要治癒這兩種毫無根據的害怕，唯有緊握住降生的奧蹟。東方人若看到同一位真天主因著祂的無限、而能取得血肉成為人，度過真人的生活，他便會了解：人成聖的唯一希望，在於相信祂的天主性、並全心跟隨祂人性的榜樣。另一方面，現代西方人應記住：天主不僅是真人、也是真天主；祂在人性生命中所言所行的，也應從祂的天主性一面來看。

---

<sup>13</sup> *Humanism*, pp.167~168。吳經熊自述，在 *Fountain of Justice* 《正義之泉》中，對於祂的法律哲學有詳細的說明。

吳經熊指出：如果東方與西方不在基督內發現彼此，將永遠不會相遇、並喜愛對方。而被西化的東方、以及被「東化」的西化，會比東、西方更糟。如果東、西方在基督之外結合，必定不會持久，迷戀的結果只會生出怪物；唯有在基督懷裏、以基督的愛彼此相愛，東西方的結合才能生出新人<sup>14</sup>。

### （三）如何為異邦哲學家及文化「付洗」

吳經熊認為，正如聖奧斯定和多瑪斯等人為柏拉圖、亞里斯多德及斯多噶哲學「付洗」，我們基督徒哲學家也應當知道如何為古中國哲學家及現代西方「付洗」。教宗碧岳十二在《致中國教會通諭》中要所有傳教人士留意教會起初就遵行的明智作風：「不要讓福音在引進新土地時，摧毀或撲滅當地人民所擁有自然的善、正直及美」。教會並不輕率地砍伐或根除茂盛的森林，只是在野生的樹幹上嫁接好枝條，使它結出更美味的果實。人性雖然因著亞當的墮落染上原罪，教宗認為，它本自含有一些基督的東西，經過聖神的光照和天主恩寵的滋養，能逐漸轉變為超自然的美德。因此大公教會不輕視、也不拒絕外邦的哲學家；只是領他們除去錯誤，並藉基督的啓示使他們完美無缺。

為皈依東方，吳經熊指出我們必須先在自己內找到真正的東方。因為最具代表性的東方聖哲都傾向於神秘，也因為真正的東方安穩地躺在基督信仰傳統懷中。我們不認識它，是因為我們對基督信仰取之不盡的智慧傳統鑽研得不夠。這傳統是全面性的，涵蓋東方西方一切真、善、美。這可以從教會在信理

---

<sup>14</sup> *Humanism*, pp.169~170.

神學、道德神學、神秘神學各領域有那樣多傑出的聖師體會到這一事實。

爲了帶領東方到基督，傳教人士必須先鑽研基督徒神秘主義富藏及信理神學。否則雖懷著好意前往異邦，卻認爲異文化出自魔鬼；就算能皈化許多人，那些人將不是皈依大公信仰，而是褊狹的觀念。如果自身未能配備「真正基督宗教的神秘學」，如何能妥善應對「自然的及泛神論的神秘學」<sup>15</sup>？

### 三、變水為酒：中國倫理與基督信仰

當年在迦納婚筵上，耶穌變水爲酒。依《若望福音》記載：

其母告之曰：「主人酒盡矣。」耶穌應曰：「媪欲何求？吾時未至也」。聖母顧謂侍僕曰：「渠有所諭，悉遵行之」。是處適有石缸六，原爲猶太俗取潔禮而設者，每缸容水二、三罈。耶穌命諸僕曰：「實缸以水」。僕實之，既盈。耶穌又諭之曰：「挹之以進司席」。僕如命以進，水已變酒，司席嘗之，而不知其所從來，惟汲水之僕知之。司席呼新婿曰：「人皆先進美酒，客酣，然後進其次者；若乃留美酒以至斯時耶！」（若二 3-10）

吳經熊以六口石缸代表中國倫理傳統呈現出的六種基本人

<sup>15</sup> *Humanism*, pp.163~164。又，吳經熊表示另一種極端則是因著對異文化著迷，從信仰淪爲文化人類學的學生。又，1965年曾有一位來自台灣的修女與一位美國修女一起拜訪了在紐華克西東大學任教的吳經熊。當這位憧憬著前往傳教區的美國修女問及當如何準備自己時，吳教授回答：Know your Catholic faith well。接著他惋惜地指出，當年如果利瑪竇對於天主教神秘神學有更深入的瞭解，他會更欣賞中國道家的神秘。

倫關係。孔子及中國歷代儒家學者已把這六口石缸注滿了自然的智慧之水，等待我們侍僕的行動，好使耶穌把它們變成酒<sup>16</sup>。這六口石缸就是「師生」、「父子」、「兄弟」、「夫婦」、「朋友」、「君臣」。

### (一) 師生

師生雖不在五倫之中，吳經熊指出，卻是實際存在、且具有調和作用的一環，指揮著整個人際關係的交響曲。《禮記·學記》這樣說<sup>17</sup>：

鼓無當於五聲，五聲弗得不和。水無當於五色，五色弗得不章。學無當於五官，五官弗得不治。師無當於五服，五服弗得不親。

### (二) 父子

吳經熊指出，孔子本人對孝道的看法是相當平衡的：「仁人之事親也如事天，事天如事親」（《禮記·哀公問》）。從曾參開始，已特別著重事親如事天，而忽略了後半句。對於孔子而言，孝是一切德性的起點，仁才是最高的德性，包含所有美德。孔子自己以孝事天，五十而能知天命，六十而習慣於聆聽天的吩咐。

孔子曾說「參也魯」，他資質不高、眼界不廣，但個性淳樸，以孝聞名；認為孝總合一切的德性，相當於孔子賦予仁的地位，使得我國倫理哲學失去了均衡與大公性。

<sup>16</sup> *Humanism*, pp.173~175.

<sup>17</sup> *Humanism*, pp.173~175.

曾子對孝的基本直觀是：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎」（《禮記·祭義》）。由此引伸出自尊、守法、忠信於友、盡忠職守等一切事上的自我培養。其目標在光宗耀祖，不致因失敗或沒有人格而令父母丟臉。這實際的人生哲學是普通人都能做到的，因此從那時直到廿世紀初，一直是一般中國人的精神所繫。它激發人行善，並防止人犯下重大的錯誤。

但這以家庭為中心的生命哲學，在以天主為父、眾人為弟兄的觀念對照下，顯得不平衡。天主教的哲學一方面保存了健全的家庭團結觀念的核心，同時並不致因為把家長當作神，而流於家族主義。

耶穌自己對聖母的孝愛持續到祂人世生命的末刻，將聖母託付給若望（若十九 26, 27）。但對母親的愛並未阻止祂專心致力於祂「父親的工作」，完成崇高的救世使命。

吳經熊推崇孔子的某些道德直觀永垂不朽，例如：他提出「色難」，應「敬」事父母，不只供給生活所需。因為臉色是內在感情的表徵，而內心的情感才是孝的核心，由此結出成熟的果實：「孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容」（《禮記·祭義》）。陸徵祥即吸收孔子的孝道，在恩寵協助及基督的榜樣下孝事天父。他同時在天主內、透過祂繼續愛自己的國家與父母，正如小德蘭所說：「獻給天主的心不曾失去它自然的情感」<sup>18</sup>。

### （三）兄弟

吳經熊說中國人視「兄弟如手足」，強調「兄友弟恭」。

---

<sup>18</sup> *Humanism*, pp.175~179.

「兄弟鬩于牆，外禦其侮」（《詩經·小雅·常棣》），爭執在所難免，仍然團結。但在接觸基督徒的兄弟黨後，他發現比蘇軾、蘇轍兄弟願世世為手足還更親密的情誼。他們縱或遠隔天涯海角，卻永遠在天主聖心內相繫。手足會隨身體而消逝，唯有再加上基督奧體，才真是天長地久的兄弟。

當吳經熊的兄姐因著他而皈依基督時，在手足之情外，對他們多了一分母親的慈心。當較大的子女受洗時，他覺得不僅是他們的父親，還成了母親。當他的過失被他們發現時，覺得自己是他們的弟弟<sup>19</sup>。

#### （四）夫婦

古中國的婚禮已夠隆重了，吳經熊記得，參加了他的長子在聖堂舉行的婚禮彌撒後，一位老學者深有感觸地對他說「這正是我們古代婚禮所預見的！」儒家所播的種子在婚姻聖事裏開花了！國人習見的婚姻祝詞如：「白首偕老」、「子孫滿堂」、「天作之合」、「鴛鴦永愛」等等，在天主教的禮儀中被具體化了：夫妻在祭台前彼此許下婚約：「從今而後互依互助，無論順逆、貧困富貴、疾病健康，直到死亡將我們分離。」交換戒指時，神父求主祝福他們「始終生活在彼此的愛中」。禮儀中的祝福也說：「願你們得見子孫，直到三、四代，願你們得享喜樂的老年」，並提及「你的妻子有如屋旁的葡萄樹，結實纍纍」。足見凡屬人自然而合理的渴望，在教會禮儀中都有著位置。

值得注意的是，中國的婚禮忌諱「死」、「病」、「窮」

---

<sup>19</sup> *Humanism*, pp.180~182.

等不吉利的字眼，只能以「偕老」委婉地指著死亡。而教會敢直言不諱，是因為有著更高的希望做擔保。

此外，中國婚禮不提「天主所結合的，人不能拆散」，因為古律法准許丈夫出妻。而基督宗教的婚姻中具體明示：「藉著如此美好奧秘、使婚姻神聖的天主，在這婚約中，您預示著教會與基督的結合。」這使得婚姻成為聖事。天主教夫婦不僅一體而且一心，他們的心靈在天父懷裏締結永恆的友誼<sup>20</sup>。

中國俗諺說「夫妻恩愛，討飯應該」<sup>21</sup>。在天主的愛中，為了天主、並透過天主而彼此相愛，豈不像人間天堂？不過世間的喜樂不可能沒有刺痛，這時如保祿所說，要信任天主不會加給我們超出我們力量的考驗。缺少了對天主絕對的、如孩子般的信任，天主無止盡的祝福無法傾入封閉著的容器裏。在信任之德中，夫妻將彼此鼓勵，在困乏中仍能喜悅於天主子女的光榮自由。

現代，婚姻被浪漫者視作「愛情的墳墓」，但真正天主教的愛情觀相似於古中國把婚姻當作愛的起點、把婚姻生活當作愛的學校。所不同的是，天主教家庭共同的愛不只是兒女，還有天主<sup>22</sup>。

---

<sup>20</sup> 對此吳經熊由衷地說：歷經一輩子在生命旅途涕泣之谷中彼此扶持、每天的聖體聖事與玫瑰經、在吾主愛中日益增長的真心實意、或撫育子女成為祂奧體健全肢體時愈能慷慨合作、習慣於靜觀婚姻盟約如何指著基督與教會的結合，誰能懷疑他們的心靈將在吾父懷裏、永恆的友誼中結合？見：同上，184頁。

<sup>21</sup> 此諺語之中譯，參見《中哲悅樂精神》，9頁。

<sup>22</sup> *Humanism*, pp.182~185.

## (五) 朋友

吳經熊認為一切的人間關係都渴望著友誼，如同一切藝術都渴望著音樂。他認為中國最美麗的友誼要屬《呂氏春秋》所記伯牙與鍾子期的故事：

伯牙鼓琴，鍾子期聽之。方鼓琴，而志在太山，鍾子期曰：「善哉乎！鼓琴巍巍乎，若太山！」少選之間，而志在流水。鍾子期又曰：「善哉乎！鼓琴湯湯乎，若流水！」鍾子期死，伯牙破琴絕弦，終身不復鼓琴，以為世無足復為鼓琴者。

這故事道出了中國對友誼的看法。「知音」就指的是會欣賞我們的音樂者。我們只對朋友盡情傾訴心曲，基督就說過：「毋以聖物畀犬，毋以珍珠投豕，恐為踐踏，反受其噬」（瑪七6）。

朋友有著不同的等級，兩心必須有所會遇。最低的層級建立在共同對物質的喜好上，更高的是建立於共同的道德原則，再高些的則是共同分享崇高的願景。孔子眾弟子中，顏回堪稱他的知音：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立，卓爾，雖欲從之，末由也已。」（《論語·子罕》）

吳經熊發現，由於顏回深刻了解老師的人格，才能開始看見其中超越的一面。意識到面壁，正是他突破的開始。真正的友誼與神秘為鄰，因著不了解而有所了解。他指出，認識朋友近似自我認識，如果你視自己為奧秘，也會視朋友為奧秘。「因

為每個人最深的核心，都有著神聖的火花，無視於人間的理解力」<sup>23</sup>。

子夏與曾子的友誼也值得一提。子夏因為死了兒子哭瞎了眼睛，曾參前去探望，《禮記·檀弓上》記載：

曾子弔之曰：「吾聞之也，朋友喪明則哭。」曾子哭，子夏亦哭，曰：「天乎！予之無罪也。」曾子怒曰：「商！汝何無罪也？吾與汝事夫子於洙泗之間，退而老於西河之上。使西河之民，疑汝於夫子，爾罪一也。喪爾親，使民未有聞焉，爾罪二也。喪爾子，喪爾明，爾罪三也。而曰汝何無罪與？」子夏投其杖而拜曰：「吾過矣！吾過矣！吾離群而索居，亦已久矣！」

吳經熊指出，一方的真誠與另一方的敏於承認已過，是出自兩人擁有同一理想、皈依同一目標。在新約中，伯多祿與保祿之間有著同樣的誠意與慷慨。

我們的友情也需要超然的、更高友誼的保證。我們共同的超自然的朋友除了基督還有誰呢？「人之愛，莫大於為其友捨生」（若十五13）。我們友誼的價值必須來自天主並回歸天主。聖人之間的友誼因著共同的愛而不斷更新、達到頂峰。

友誼的活力與開闊，最後會匯聚到孔子的仁德，對等於耶穌的愛。孔子「己欲立而立人，己欲達而達人」相近於基督徒主動與人交友。因著吾主的友誼，真正的使徒能如祂一樣愛人，而不在意是否被愛或被了解。如果祂把朋友拿走，他也不會毀琴，因為他仍能向上主彈琴。他所渴望的是能與他人分享基督，

---

<sup>23</sup> *Humanism*, p.200, 註 35。

使眾人都彼此成爲朋友<sup>24</sup>。

## (六) 君臣

吳經熊指出，孔子尊重執政者，但認爲權威來自道德而不是暴力。他的理論建立在名實論上，充滿著道德涵義：真的君、真的臣，必須像真君、真臣一樣地行事，擁有符合此名詞實質意義的君、臣之德。他把當時一切邪曲歸根於「君不君、臣不臣、父不父、子不子」（《論語·雍也》）。吳經熊認爲這以名或概念作爲事實的主臬及判準，近似聖保祿所謂：「寡婦守節，而一無倚靠者，必能一心仰望天主，恆常祈禱，不捨晝夜。若夫淫蕩之寡婦，則雖生猶死矣」（弟前五 5~6）。

孔子向強權坦率指出爲君者必須正直：「季康子患盜，問於孔子，孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊』」（《論語·顏淵》）。歷代儒者面對天子及其他上司，也多能維護道德的尊嚴；他們固守正直的原則，受到長久以來傳統的認同。他們相信由上天所制定、不變的道德律，高於君王的旨意。當兩者衝突時，寧可殺頭也不願在原則上讓步。爲此而殉道者，中國歷史上有著可觀的數目。

吳經熊舉湯瑪斯·摩爾的例子，與呂坤的《呻吟語》一樣，說出當理性、良知與國家相背時不惜上斷頭台。他在行刑前表白，他是國王的好僕人，但先是天主的！中國也有一位董世祉神父向共產黨聲明，他渴望愛自己的國家與基督信仰，但當兩者不能相容時，「我只有一個靈魂，不能與你們共享，但我有一個身體能被分割」；因此最好是「奉獻我靈魂的永生給天主

---

<sup>24</sup> *Humanism*, pp.186~191.

和祂的教會，奉獻我的身體給國家……好在唯物主義者否認靈魂的存在，不得不對我犧牲身體感到滿意」。吳經熊指出，他在基督徒的殉道精神上，增添了中國儒者的風範。

隨著董神父，水缸已被灌滿，耶穌也使它變成了酒<sup>25</sup>。

## 小 結

吳經熊指出，在聖言降生之前，天主已創造人性，並賜以專屬的自然道德律使它更為尊貴。長久以來，中國哲人窮畢生之力發現、並仔細推敲這自然的道德律。他們的努力雖難免於錯誤與誇大，他們發展出的倫理哲學，足以與希臘的思辨哲學及羅馬的法理學並駕齊驅。當今基督教學者正有系統地從中國及東方其他各國文化中，開採自然人生智慧的富藏，好為他們付洗；有如西方中世紀的前輩為希臘羅馬文化所做的。

雖然恩寵並不抹除自然，但任何再高的自然倫理系統，如果沒有超自然的提升，將不可抗拒地走向退化、腐敗與死亡。正如迦納婚宴上，司席坦白地說，一般人先上好酒，等客人喝醉了才上次等的。吳經熊認為，這一方面出自人間世與生俱來的傾向，一方面出自一個世紀以來與西方俗化部分接觸，使得中國倫理學已急速衰退。如今，唯有接受恩寵的祝福及聖神的催化，自然才能完成其天命。吳經熊要我們一面祈求聖母再次催促主的時辰，一面要把水缸灌滿，好讓基督變水為酒。只有竭力發展我們的人性，才能希望有分於祂的天主性<sup>26</sup>。

---

<sup>25</sup> *Humanism*, pp.192~195.

<sup>26</sup> *Humanism*, pp.196~197.

## 第十二章

### 禪學的黃金時代

*The Golden Age of Zen* 於 1967 年在台灣完成並出版。那是默燈神父在泰國旅次中意外過世的前一年。1969 年出版的中文本《禪學的黃金時代》由吳經熊的學生吳怡翻譯，卻略去了默燈於 1966 年為此書所寫的導言“A Christian Looks at Zen”(一位基督徒觀禪)，李紹崑於 1978 年譯為〈基督徒的禪道觀〉，以慶賀吳公八十大壽。吳經熊謙稱這本書可以視為這篇導言的註解，他推崇默燈神父描述禪的本質直探本原，在那裏人性與神聖的根源為一。而默燈的導言盛讚吳經熊早年深受中國儒釋道三家薰陶，因著信奉天主教，已將這三教的精神輸入了他的信仰中；並推崇吳經熊就禪論禪，不作評論，也是論禪的唯一途徑<sup>1</sup>。

#### 一、禪的意義與中國禪宗的特質

吳經熊寫這本書的目的，在於「描繪出禪的真面目」。「禪」字本是梵文 Dhyana (禪那) 的音譯，意為精神集中的一種狀態，是一種有層次的冥想。到了中國祖師，「禪」的意義轉變為對

---

<sup>1</sup> 〈基督徒禪道觀〉《哲學與文化》5 卷 9 期 (1978 年 9 月)，557 頁。

本體的一種頓悟，或是對自性的一種參證，與梵文本義大相徑庭，因為冥想和思索都會失去禪的精神。

吳經熊在精讀過中國禪宗原典後，不得不認同鈴木大拙對禪宗的許多觀點，而指出「禪宗可以說是道家結合了佛家的悟力和救世的熱情所得的結晶」。在大乘佛學的推動下，禪師們對老莊思想的偏愛，影響他們選取與老莊相似的旨趣，作特殊的發展，使「老莊哲學的透徹見解，在禪的方式上獲得了復興和發展」。如果佛學是禪宗的父親，那麼道家便是母親；而禪宗是比較像母親的。例如禪的形上基礎可以藉《道德經》前兩章來說明。而禪師內心的自證，如鈴木大拙博士所分析，與「莊子的坐忘、心齋和朝徹是如出一轍的」<sup>2</sup>。吳經熊認為如果鈴木博士的看法無誤，那麼「莊子的根本精神便是禪的核心」，只是「莊子仍然停留在純粹的悟力中，而禪則發展成導致開悟的一種訓練」。

《禪學的黃金時代》只寫唐代大禪師，因為「他們的真知徹悟，和特出的個性」造就了禪宗。如同默燈神父所見：「唐代禪師是莊子思想與精神真正的繼承人。」西方某些流行的禪學容易誤解禪帶有道德的放任色彩，其實禪自有其嚴格的訓練和嚴肅的傳統，一如莊子容易被人誤以為放誕不羈，其實「莊子的哲學在本質上是宗教的、玄秘的、是追求一種絕對圓滿的境界」。

禪宗特有的頓悟、棒喝、公案、幽默的話語及美麗的構想，

<sup>2</sup> 吳經熊體會「坐忘」的意涵，解作「坐於忘，或沈入於忘的境界……包括忘己和忘物，不僅坐著能忘，在任何情形中都能忘」。見《禪學黃金時代》，4~5 頁。「朝徹」同出於《莊子·大宗師》所指道家修煉的境界。

是中國祖師們共同建立的。他們認為人無法直達最高峰；即使到達彼岸，仍舊要回到此岸，過凡人的生活，應用在日常生活上，再往前行<sup>3</sup>。

## 二、中國禪宗的傳承

《禪學的黃金時代》開章明義，吳經熊認為釋迦牟尼在靈山會上拈花示眾，迦葉尊者會心一笑，得到釋迦將其「正法眼藏、涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳」相付囑的傳說故事，實在太美了，因此不可能是假的。他認為創造這故事的人掌握住禪的精神：「因花微笑，由笑花開」。

這印度禪傳到廿八祖、也是最後一祖達摩。傳說中他在公元 527 年來中國，成為中國禪的初祖。吳經熊據《景德傳燈錄》描述他在南京對梁武帝直言，真正的功德不在建廟、印經、供養和尚，而在「最圓融純淨的智慧」，但這智慧本體空寂，不能用世俗的方法取得。達摩留下的唯一著作〈略辨大乘入道四行〉談論入道二法門：理入和行入。前者由教理入道，「相信有生之物都具有共同的真性」，只因蔽於外物而未能發揮；如果能「捨偽歸真，專心於壁觀<sup>4</sup>，達到物我雙忘，凡聖等一的境界」便能與道相合。行入有四：「報怨行」（體念到今世的困苦

<sup>3</sup> 以上見《禪學黃金時代》，2~11, 213, 234 頁；*Golden Age of Zen* (1967), pp.30, 32, 293.

<sup>4</sup> 對於「壁觀」的了解，吳經熊援引「顏回向孔子問學，到最後耗盡了心智，好像突然面臨著一片懸崖絕壁，不禁歎息：『既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。』」為喻，說明逼到絕境時是不能用普通方法攀援而過的。見《禪學黃金時代》，14 頁。

是前世造孽的報應)、「隨緣行」(一切苦樂都是外緣,緣盡又歸於無)、「無所求行」(明白「有求皆苦,無求乃樂」,而「處心於無為,順天安命」)、「稱法行」(知曉佛法是光明純淨的至理,不分衆我或彼此,於是一切循道而行)<sup>5</sup>。吳經熊由此聯想到基督宗教的「靜觀之路」和「積極之路」。

此外,達摩第一次傳燈即採用「反問法」或「逆喻法」,以出乎意料的話語喚起學生的直觀,使斷臂求法的慧可體悟到自己的真心,也構成禪宗傳統的一大特色<sup>6</sup>。

中國禪宗是從六祖慧能手中形成,吳經熊認為這位中國禪的祖師與老子、孔子、孟子、莊子是同一流的偉人。全部《大藏經》中,被尊為「經」的中國作品,只有慧能的言行錄《法寶壇經》。吳經熊盛讚從他圓滿的佛心中流出的肺腑之言,和《金剛經》、《法華經》、《維摩詰經》並駕齊驅;和《論語》、《道德經》合稱中國歷史上三大智慧經典。

慧能的頓悟法門由兩位大弟子南嶽懷讓與青原行思,歷經公元七世紀到十世紀的傳承,共同開出了禪門五宗:臨濟宗、沩仰宗、曹洞宗、法眼宗與雲門宗。

五宗之風格各不相同,沩仰深入、曹洞穩順綿密、臨濟機鋒峻烈、雲門急切而孤危險峻,法眼思路開闊,都與開宗禪師的性格有關。在吳經熊眼中,「『天』好像一座有很多公寓的

<sup>5</sup> *Golden Age of Zen*, 299 頁,註 9,引自《景德傳燈錄》卷 30〈略辨大乘入道四行〉。

<sup>6</sup> 可曰:「我心未寧,乞師與安。」祖曰:「將心來,與汝安。」良久,曰:「覓心了不得。」祖曰:「我與汝安心竟。」*Golden Age of Zen*, 299 頁,註 12 所引《指月錄》。

大廈，可以容納各種不同的典型」<sup>7</sup>。

### 三、中國禪的教導

吳經熊認為由慧能以後的禪師歸納出的達摩思想四句偈「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」，用來說明慧能的思想比描述用《楞伽經》教導人的達摩要正確。不過，由於慧能重視「心的直證」，他的見解和悟力並不受這四個原則所局限，也形成了中國禪的特色。在這裏則不限於慧能本人，也不限於這四句偈，嘗試呈現中國禪宗的重要教導。

#### (一) 教外別傳，不立文字

禪宗從神秀與慧能開始而有南北之分，兩人的差別在於漸悟和頓悟<sup>8</sup>。五祖弘忍教導神秀，想要得到最高的智慧，必須認識自己的本心，看清自己的本性是不生不死的；如果念念明心見性，則變幻無常的萬象都是真性實相。神秀強調戒定慧三階段，與《法句經》諸佛所教「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心」相應。慧能則仍是俗家子弟時弘忍親自為他講《金剛經》，聽到「應無所住而生其心」，便體悟到宇宙萬物不離自性，這自

<sup>7</sup> 以上見《禪學黃金時代》，1、10~17、22、302 等頁；*Golden Age of Zen*, pp.289, 299.

<sup>8</sup> 弘忍在傳法時機成熟時要學生寫下自己的證悟，神秀寫道：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」在後院碓米的慧能聽後請人寫下：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」這兩首偈子足以表達這兩派的不同。見《禪學黃金時代》，25~30 頁；*Golden Age of Zen*, p.300，引自《壇經·自序品》。

性本自清淨，不生不滅，一切具足，能生萬法。弘忍把衣鉢傳給慧能，機密地送他南行，且囑咐要以心傳心。

慧能認為戒定慧只是見性的一種手段，人的精神生命從自性智慧中湧出，不分階段，只在於一個「覺」字。他從「自覺」出發，強調見性的工夫。當人斷絕外緣，返照自己，在不思善、不思惡時去看自己的本來面目，那秘密就在自己心中，「如人飲水，冷暖自知」。但必須用全部身心去體會，並付諸實踐。

慧能把經典看作喚醒人自悟本性的法門之一，其實沒有任何話語能夠讓人遵行即可得到心靈的解脫，一切外在的教理也不過是自性的一種回響，都不能執著。即使坐禪也只為達到「明心見性，直了成佛」，不能執著於方法，竟忘了目的。但坐中如果完全把心空掉，便成了「槁木死灰的頑空」。

在慧能弟子青原行思的法統中，德山宣鑑飽讀藏律，精通《金剛經》。他的師父龍潭崇信對他說：「夜已深了，還不回去嗎？」他欲走又回地答道「外面太黑了」，師父點了支蠟燭給他，他正要去接，龍潭一口吹熄，德山大悟。隔天他當眾燒掉了一向看重的《青龍疏鈔》，說「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑」，意思是：開悟之後，那些高深的哲學思辨形同太虛中的一根毫毛，能滿足他的只有絕對的眞如。吳經熊指出，這也正是天主教聖師多瑪斯臨終前不再寫書的理由：「以我現在所見，以前一切著作，都只是一束沒有價值的稻草而已」<sup>9</sup>。

---

<sup>9</sup> 以上見《禪學黃金時代》，26、34、44~47、51、141~143 等頁；  
*Golden Age of Zen*, p.301.

## (二) 直指人心，見性成佛

慧能認為「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」（《壇經·行由品第一》），而「本性是佛，離性別無佛」、「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有」（《壇經·般若品第二》）。因此，見性即是成佛。

見性成佛必須透過心。心是自性的作用，力量強大：「思量惡事化爲地獄，思量善事化爲天堂，毒害化爲龍蛇，慈悲化爲菩薩」（《壇經·懺悔品第六》）。心的變動如流水般流動不居，有時平穩有時湍急，時淨時濁，心的悟力也不停滯一處。這心不是被想的客體，而是思想的主體，一旦被我們當成對象去研究，就變成了概念或觀念，於是直指人心就成了直指著心的概念，而不是真實的心。因此慧能強調「無念」。這並不是要切斷一切意念，不思不想，而是指心要純淨不染、不住著，因此才能念念來去自如「無念而無不念」，猶如老子的「無爲而無不爲」<sup>10</sup>。

黃檗（百丈的弟子）繼承馬祖傳自南嶽懷讓的法統，把心視爲本體，產生有形與無形的一切，吳經熊稱此惟一真心爲「智慧的活泉」。黃檗針砭當時學道者病在「不悟此心體」，只在「心上生心」，「向外求佛，著相修行」。他認爲「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人」，也就是透過「無心」，回歸真心。因爲這真心就是無心，超越善惡、沒有形體，也就是我

<sup>10</sup> 《禪學黃金時代》，49~51 頁，*Golden Age of Zen*, p.302；而慧能有一首回應臥輪禪師的偈子：「慧能沒技倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長」，可爲應證。見《禪學黃金時代》，50 頁。

們的眞面目、本來的佛性。它虛空、寂寞、純粹而無所不在；光輝、微妙、安靜而快樂，只能藉著深切悟入，直接看到它<sup>11</sup>。

鈴木大拙推崇禪宗的最大貢獻是「發揮了道和禪所共有的那種根本的悟力」，他認為內心的自證，是禪最明顯的特質。吳經熊指出禪師們所謂的「本來面目」、「自性」、「眞如」、「這個」、「道」、「體」、「伊」都指的是內在的**眞我**，它看不見，很難表達，但禪學各宗都要證取它。

臨濟宗的祖師義玄是黃檗的傳人，他強調「無位眞人」，要人信賴那不生不死、超越時空、與道合一的眞我—無位眞人，掃除任何名、位。他在開悟之前十分拘謹虔誠，開悟後堅定的信念使他說出：

道流，爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。  
(《鎮州臨濟慧照禪師語錄》)

吳經熊說明臨濟的破壞偶像並不是反宗教，而是出自最眞實的宗教精神。自己就是「無位眞人」，無須向內去尋求，因為所尋覓的就是尋覓者自己，眞我是主體而不是客體。人一旦直證眞我，覺悟自心中的眞人，便能逍遙自在，不依附於任何外物，證入無極。

吳經熊由臨濟的「眞人」，聯想到愛默森的「最根本的自我」，那是自信、自恃的基礎，天賦、道德與生命的本質，是一顆「沒有視差、不能計量，而使科學受挫的星辰，它的美麗光芒照透了繁雜不淨的行爲」，它是根本的智慧、是一切生命

---

<sup>11</sup> 《禪學黃金時代》，91~92 頁。

與存在共同的根源<sup>12</sup>。

### (三) 禪與儒、道相共鳴

吳經熊追溯慧能對人性的看法，是來自孟子「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》），於是人性與真實合一，「一真一切真」（《壇經·般若品第二》）。如果念念起惡，永遠不能得道，但只要一念向善便生智慧。當自性般若之光掃淨了人的感情慾望後，彷彿青天白日大放光明。

慧能濃厚的儒家倫理思想也表現在他對人生的看重，如：

恩則親養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧……改過必生智慧，護短心內非賢，日用常行饒益，成道非由施錢，菩提只向心覓，何勞向外求玄。

（《壇經·疑問品第三》）

此外，在佛家各派哲學中，法眼宗和儒家最是聲氣相投。宋儒朱熹激烈批評佛家，對壽命不長的法眼宗卻十分讚賞。吳經熊認為如果心胸寬大的朱子能同樣深入其他各家的傳統淵源，會發現其實都「與吾儒有甚相似之處」<sup>13</sup>。

慧能也有著道家的辯證思想，《法寶壇經》列舉卅六對法，囑咐弟子教導人須「外於相離相，內於空離空。全著相，即長邪見。全執空，即長無明」。在運用上要「問有將無對，問無將有對；問凡以聖對，問聖以凡對，兩道相因，成中道義」（《壇經·付囑品第十》）。這「中道」吳經熊解作「絕對真」的自性，超越並包含一切相對。他認為慧能即是何墨士法官所謂深具悟

<sup>12</sup> 《禪學黃金時代》，156~157、203~206、210~211、215、218 等頁；

*Golden Age of Zen*, pp.199~120.

<sup>13</sup> 《禪學黃金時代》，54~55、255~256 等頁。

力的人，能以靈感巧妙地運作兩難論法，超越兩邊，直探本原，進入絕對之境<sup>14</sup>。

百丈懷海禪師奠定了僧團的組織。吳經熊認為百丈對道德訓練的強調可以與天主教聖本篤的清規比美。他革除了印度僧眾不事生產、乞食為生的方式，要求僧眾騰出時間耕作；生產所得也應納稅。從此「一日不作，一日不食」便成為佛教各宗的格言。當唐武宗滅佛之時唯有禪宗不受影響，這是主要的原因<sup>15</sup>。吳經熊說明百丈所以堅持勞作，是突顯此心既是超越的也是內在的。真正得道者能看到形而上超越界的永恆，也不抹煞受因果法則支配的形而下的現象界。而道既超越這兩者，也包涵這兩者，正如莊子所謂「兩行」之道，超越一元和二元，是唯一之道<sup>16</sup>。

吳經熊認為禪師們要人超越善惡，和莊子之意相同，因為善並不是追求的目標，它發自內在「智慧的活泉」，人只不過隨外境自然地行善，事過境遷，又回到原來的寧靜。又因著自性本來具足一切，無所欠缺，行善之時也不會生起任何要求回報之心。黃檗反對傳統佛學為求成佛而修六度萬行，認為這是「次第」：「無始以來，無次第佛，但悟一心，更無少法可得，此即真佛，佛與眾生，一心無異」。吳經熊認為黃檗洞見絕對的領悟力與莊子、西方的十字若望、艾克哈等相同，都是大神秘家。莊子稱絕對為「道」，黃檗稱絕對為「真心」。

趙州從稔曾問老師南泉普願（馬祖的弟子），為瞭解道體進

<sup>14</sup> 《禪學黃金時代》，55~57 頁；*Golden Age of Zen*, p.303.

<sup>15</sup> 另一原因是禪宗不依靠經典、佛像等附屬品。

<sup>16</sup> 《禪學黃金時代》，66、69、84~89 等頁。

而與道體合一，人應當去哪裏？南泉回答：「山下作牛去」。吳經熊認為這比莊子的「道在屎溺」更進一步，不只打消對方的念頭，更使對方徹悟與道合一即與宇宙及其中的萬物合一。萬物既平等，道也無所不在。趙州更以眼前見到的「庭前柏樹子」來回答「祖師西來意」<sup>17</sup>，當被問到「萬法歸一，一歸何所？」他答非所問地回應「我在青州作一領布衫，重七斤」<sup>18</sup>。吳經熊解釋他的體悟與老莊相共鳴<sup>19</sup>：

宇宙中無論任何微不足道的事物，也都會歸於一，和這個一不可分。所以沒有任何東西比他在青州所做的七斤重的布衫更具有特殊性了，同時也沒有東西比這個「一」更具有普遍性。宇宙中任何特殊之物也都離不了這個一。

三家互動最鮮明的形像應是禪宗先鋒傅大士，即善慧菩薩（公元 497 年生），曾穿著和尚的袈裟、儒家的鞋子，戴著道士的帽子去見梁武帝，並曾作詩：「道冠儒履佛袈裟，會成三家作一家」<sup>20</sup>。

#### （四）平常心是道

慧能死後不再傳衣鉢，第二代弟子馬祖根據慧能的思想，主張心外無佛，以「平常心是道」為教義。他最得意的學生南

<sup>17</sup> 《禪學黃金時代》，120~121 頁；*Golden Age of Zen*，309 頁，註 27，引《傳燈錄卷十》作「庭前柏子樹」。

<sup>18</sup> 吳經熊引自鈴木大拙校閱《趙州禪師語錄》，2 頁，見 *Golden Age of Zen*, p.309.

<sup>19</sup> 以上見《禪學黃金時代》，92~94、106~107、109、110、117、124~127、255~256 等頁；*Golden Age of Zen*, p.308.

<sup>20</sup> 《禪學黃金時代》，267 頁。

泉即以「平常心是道」回答趙州所問：「什麼是道？」因為每一個平常的行動也都是道的表現。至於如何達到這境界？南泉說：「擬向則乖」。一有「要達到」的念頭，便有偏差，因為道超越了妄覺的知和麻木的不知，不能向外尋求、也不能靠理智思辨達到。人一旦見到了道，則開闊如太空，毫無任何間隔。吳經熊指出由於道的超越性，這「平常心」也是超越的。

開悟之後，所有平常的行事都出自真我。臨濟對學生說：「佛法用功處，只是平常無事，著衣吃飯，屙屎送尿，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉」（《指月錄》），又說：「無事是貴人，但莫造作，祇是平常」（《鎮州臨濟慧照禪師語錄》）<sup>21</sup>。

雲門宗的祖師雲門文偃徵引《法華經》所說「一切治生產業與實相不相違背」鼓勵他的在家弟子：出家或在家，對於見性並沒有任何分別，但每個人都應站穩腳跟善盡自己的責任。對於開悟的人而言，「天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗」。耽於幻想和追求空洞的思維，都無益於人的要務一見到自性。一旦見性，即能解除無知和貪婪所孕育的障礙和恐懼，無論工作、遊樂、生、死無不快樂。當有人問雲門：「如何是學人自己？」他回答：「遊山翫水」。吳經熊認為此語道出雲門本人美麗的心靈境界，應證了他最快樂的表白：「日日是好日」<sup>22</sup>！

<sup>21</sup> 《禪學黃金時代》，62、104、105、210、263 等頁；*Golden Age of Zen*, p.316，註 30、31。

<sup>22</sup> 《禪學黃金時代》，235~236 頁；*Golden Age of Zen*, pp.228, 319，註 46。

## （五）禪師的接引之道

在吳經熊看來，「發現自我」是禪的主旨，一旦能自覺，自然「諸惡不作，眾善奉行」。禪師們接引弟子的手法變化多端、富於機智，在成熟的時機用言詞或動作令學生走出「明確的公式溫床」，站在滑溜的地上，以喚起他們的覺悟。禪師往往從學生提出的問題中直觀學生的處境，給予「超越理則」和「反理則」的答案，讓弟子自己去體驗，並不為他們說破<sup>23</sup>。

其實沒有人真正能從老師那裏得到什麼，禪師們再高明，也不能把自己的悟力強加在弟子心裏，只能像產婆一樣，適時地幫助產婦生下自己的胎兒。一旦開悟，解脫一切妄念和束縛，便和禪師有著「無言的默契」，也就是「以心傳心」<sup>24</sup>。

### 1. 參公案

禪宗特有的參公案的方法，在黃檗時已經形成。黃檗曾說：

若是個大丈夫漢，看個公案，僧問趙州：狗子還有佛性也無，州云：無。但去二六時中看個無字，晝參夜參、行住坐臥、著衣吃飯處、阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞……

吳經熊說明，公案的作用在於把學生逼到牆角，進退兩難，使他在極度痛苦中「捨偏除執」，突然開啓內在之眼，看到所困住他的迷宮只是一場惡夢，而在頓悟之際立即消失不見。

吳經熊認為禪師們的生命就是一大公案，其實「只要我們

<sup>23</sup> 《禪學黃金時代》，115、123、164、207~208 等頁。

<sup>24</sup> 《禪學黃金時代》，45、107、149 等頁。

真實的活著，一切平凡的事都會變得非常奇妙」。這真實是「用整個生命的每個細胞去證驗」得來，也就是跳出生命中自製的矛盾，「大死一番，再活現成」<sup>25</sup>。

## 2. 激烈的棒喝

禪師們接引學生的手法各有特色，馬祖接引百丈懷海時，正見一群野鴨飛過，馬祖問「是甚麼？」百丈答「野鴨子」。問「甚處去也？」答「飛過去也」。馬祖用力一扭他的鼻子，百丈「負痛失聲」，馬祖說「又道飛過去也」。百丈言下有所省悟。他回到侍者寮房哀哀大哭，同事問他，他說「我鼻孔被大師扭得痛不徹」。追問「有甚因緣不契」，他要他們去問和尚。大師說「是伊會也，汝自問取他」。同事歸寮以告，他呵呵大笑，同事不解他「適來哭，如今為甚卻笑？」他答「適來哭，如今笑」。同事罔然。第二天馬祖陞座，大家才聚集，百丈卷席要出去，馬祖下座回去，百丈隨至方丈。馬祖問：「我適來未曾說話，汝為甚麼便卷卻席？」百丈說：「昨日被和尚扭得鼻頭痛。」馬祖說「汝昨日向甚處留心」，答道「鼻頭今日又不痛也」，馬祖道「汝深明昨日事」。百丈作禮而退<sup>26</sup>。

被百丈比作老虎的黃檗，所用方法十分激烈。他的學生臨濟得他真傳，如同閃電出擊，又如雄獅怒吼。在接引學生上，「臨濟喝」與「德山棒」齊名，臨濟機智地斬斷提問者的思想之流，目標在證悟絕對的主體，用「無位真人」攻擊一切名位。

吳經熊指出在臨濟粗獷的棒喝後面，深藏著情不自禁的慈悲，出自開悟後的正見。雲門宗的祖師文偃少用棒喝，吳經熊

<sup>25</sup> 《禪學黃金時代》，69、97-98、216、261-262 等頁。

<sup>26</sup> 《禪學黃金時代》，66-68 頁；《指月錄》卷八。

形容他像魔法師般用咒語殺人，毒辣無比，徹底地破除偶像。他引孔子的話而直呼孔子為「谷子」。他口才極佳卻反對語言，每次說法都好像冒犯了神聖不可言說的道，認為自己的話語即使能令學生頓悟，也只不過是把糞撒在學生頭上。他只重視「這個」，也就是每個人的自性，一切具足，沒有任何人可以取代。任何語言對於常道有如「隔靴搔癢」。他直觀提問者的需要而回應的「一字關」就是要喚醒學生潛能，讓他自行參破這不可道之道。某次有人問他「如何是道？」他答「去」。吳經熊這樣解釋：「自由無礙地去做適合你的任何事吧！不要依賴特殊的方法，不要考慮到後果，繼續地去做吧」<sup>27</sup>！

### 3. 平和的啓發

禪門各宗祖師中也有風格慢條斯理的，例如瀋山靈佑即使責備學生，仍出之以溫和的幽默。洞山良价臨死前看見弟子哭泣不止，睜開眼睛，針對他們的需要而辦「愚癡齋」，明示出家人「心不染著於物」，才是真正的修行。他與弟子共進齋食後才又回到方丈室，端坐而逝。

德山的弟子雪峰，由於師兄巖頭的一句話而真正徹悟：「假如你要宣揚大教，必須一切言行都從自己胸襟中流出，去頂天立地而行」。巖頭思想敏捷，喜歡說「末後句」，而雪峰常讓別人說「末後句」。他面對門下 1500 多位學生，爲了適應他們個別的需要，必須把劍收進鞘裏，不讓鋒芒外露。他如同耐心的母雞，苦心孤詣地孵育出雲門、玄沙（法眼宗的祖師）等傑出的弟子。吳經熊指出這偉大的靈魂，雖然知道彼岸，卻寧願留

<sup>27</sup> 《禪學黃金時代》，94、143、207、218~221、225~228、235 等頁。

在此岸<sup>28</sup>。

## （六）證入絕對的主體

曹洞宗的祖師洞山良价曾經參拜過南泉和潞山，而被後者引介去見雲巖曇晟，當他辭別雲巖，一路玩味著老師所說「就是這個」時，偶然照見河裏自己的倒影，頓悟「就是這個」，而寫下這首精彩的偈子：

切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠，  
渠今正是我，我今不是渠，應須恁麼會，方得契如如。

這「如如」吳經熊以《道德經》的「常道」、印度教的「梵天」和舊約聖經「我是自有者」來了解；而「渠今正是我，我今不是渠」，我、渠之間的差別就好像自我與梵天、真人與常道的關係，也猶如上帝是比我更真的我，而我不是上帝！這時洞山已經達到絕對的一的境界，但在一中並未完全拋棄多，他所契合的如如使他回到此時此地的「現在」。超然物外，但步步踏實的洞山不用棒喝，不要人苦參公案，他平易而深刻的對答，使人如嚼橄欖，愈嚼愈有味<sup>29</sup>。

法眼宗不只重視內在的真人，而且睜眼去看整個宇宙，要證入無極。吳經熊指出，在法眼宗眼裏，宇宙萬物都在談論**絕對者**並引向祂<sup>30</sup>。法眼的師祖玄沙某次登上講壇準備說法時，聽見堂外燕子的叫聲，不禁贊歎道「深資實相，善說法要」，便走下講壇，好像已經說法完畢。吳經熊說明此思想已見於慧

---

<sup>28</sup> 《禪學黃金時代》，146、148、149、152、165、192 等頁。

<sup>29</sup> 《禪學黃金時代》，171~173、177、193 等頁。

<sup>30</sup> 原文為 In its vision, all things in the universe speak of the Absolute and lead to Him, 見 *Golden Age of Zen*, p.232。

能弟子慧忠國師，他解說古人所謂「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」是普賢和文殊的境界，契合大乘最根本的思想<sup>31</sup>。法眼宗不僅注重內在的自性，更要超出主客之上，「直達玄妙的彼岸」，這彼岸勉強用三界與萬物所從出的心來稱呼，是超越一切主客、一多、異同、內外、普遍特殊、本體現象等屬性，因此它勢必採用否定與不知之路<sup>32</sup>。

法眼文益本人博通傳統典籍，卻反對僧眾死讀書，因為道或根本的真實就在眼前，藉著直觀便能證得。思辨及推理徒然蒙蔽我們的眼睛。一旦領悟了根本的真理，自能透過真如之眼看萬物，這便叫做法眼或道眼。他從道眼看到萬物相對的真實性，也從它們所處方便與媒介的階段看到它們的地位和作用。但即使菩提也非究竟，只不過便於稱說罷了，因為究竟之道是沒有階段或境界可言的。吳經熊指出法眼強調這根本之道是超越相對性的，他同時是徹底的形上實在論者與經驗實在論者。當有人問「如何是古佛心？」他回答「流出慈悲喜捨」；有人問「如何是真正之道？」答「一願也教汝行，二願也教汝行」；當被問到十二時中要如何修持，他回答「步步踏著」（《景德傳燈錄》）<sup>33</sup>。

<sup>31</sup> 吳經熊據《指月錄》指出，慧忠引用《華嚴經》「佛身充滿於法界，普現一切群生前。隨緣赴感靡不周，而常處此菩提座」，故謂「翠竹既不出于法界，豈非法身乎？」又引《般若經》「色無邊故，般若亦無邊」，而說「黃花既不越于色，豈非般若乎？」見《禪學黃金時代》，239頁；*Golden Age on Zen*, 320頁，註9。

<sup>32</sup> 《禪學黃金時代》，238~240頁。

<sup>33</sup> 同上，242、244~247等頁；*Golden Age of Zen*, p.320.

## 四、吳經熊對禪的體會

在 *The Golden Age of Zen* 的附錄“My Reminiscences of Dr. Daisetz T. Suzuki”一文中，吳經熊附上了他邀請鈴木大拙為這本書寫序的來往信件。該文並未收入中譯本。吳經熊先寄給鈴木44頁的“Epilogue: Little Sparks of Zen”，中文譯本去掉〈後記〉之稱名，而保留〈禪的火花〉列為第十四章。吳經熊稱其中包含了比較個人性的內容，所引材料也多取自唐以後<sup>34</sup>。今即進入他個人的體驗：

### （一）頓悟的境界

吳經熊認為頓悟本身不能描寫，但開悟的機遇十分動人。張九成居士參公案致日思夜想、疑惑難解時突然聽到青蛙的叫聲而開悟。有位和尚因聽到黃鶯的啼聲而頓然了悟宇宙寂滅之相。另有人因為眼前的顏色，例如桃花的形相，而打開心靈之眼，那時所見到的並不是個別的桃花，而是美的源頭、整個宇宙的活泉。因此南泉答覆陸亘居士所問「僧肇『天地與我同根，萬物與我一體』是何意義」時，指著庭前的牡丹花說「大夫，時人見此一花株如夢相似」。吳經熊解釋，只有當人體會到天地萬物與自己同源共體時，才如夢初醒，看得最是真切。他接著發揮，如果我們視上帝不只是頂級的工程師，也是最高的詩人、藝術家，便會見到大自然界展現出最新的面貌，令人欣賞不已。到這時節，禪師認為人能用眼睛去聽，《聖詠》作者也詠唱著：「乾坤揭主榮，碧穹布化工；朝朝宣宏旨，夜夜傳微

---

<sup>34</sup> *Golden Age of Zen*, pp.291~293.

衷」<sup>35</sup>。

## （二）相反相成的歸家路

對吳經熊而言，禪師們追求的是向上之路，但這路正如繼成禪師所說：「你還是向下去體會吧！」如同十字若望所說：「愈向下走，爬得愈高，使我達到了目的地。」

而這相反相成之道表現在十字若望的著作：「不想享受一切，而享受了一切；不想占有一切，而占有了一切……」與《道德經》「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」、「非以其無私邪，故能成其私」及《莊子》「至樂無樂」等相共鳴<sup>36</sup>。

吳經熊引莊子的「吾喪我」，指出真我是在自我消失後實現的，唯有失去才真有所得，唯有離家，才能真正回家；唯有死了，才能真正活。生命是吾和我之間永恆的對話<sup>37</sup>。

雲門曾問僧衆：「我不問你們十五日（月圓）以前如何，我只問你們十五日以後如何？」這月圓象徵著開悟。雲門的答案是「日日是好日」。宋僧無門慧開針對南泉「平常心是道」作了一首小詩：

春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；  
若無閒事掛心頭，便是人間好時節。

吳經熊解釋，當人不再關心自己的生命時，反而真正享受生命的樂趣，並能真正關心、照顧別人。吳經熊聯想到八二高齡的教宗若望廿三世，曾在 1962 年聖誕節時這麼說：「日日都

<sup>35</sup> 《禪學黃金時代》，298~300 頁及 324 頁的註 92。

<sup>36</sup> 《禪學黃金時代》，263~264 頁。

<sup>37</sup> 《禪學黃金時代》，268 頁。

是生的好日，日日也都是死的好日」。當他臨終時看到朋友們正在哭泣，要他們唱聖母瑪利亞的《謝主曲》，因為那是快樂和光輝的時刻<sup>38</sup>。

### (三) 切身的體驗

1959年夏天吳經熊在夏威夷大學參加第三屆東西哲學會議，當他聽到八九高齡的鈴木大拙說「日本人生於儒，死於佛」，深受感動，但覺得有些誇大，便提問：

近年來，我很榮幸讀到鈴木博士 *Living by Zen* (生於禪) 一書，禪難道不是佛家嗎？或者日本只有鈴木博士一人是生於禪的嗎？假如還有其他的日本人是生於禪的，那麼所謂生於儒，死於佛的說法便要修正了。

鈴木以大禪師的口吻，毫不考慮地回答「生就是死」。吳經熊大悟。因為他被引入一個超出邏輯和理智、生和死的更高境界。不過他雖有「給鈴木博士一掌，以表示和他共鳴」的念頭，卻未付諸實踐，因為他畢竟是「生於儒」的<sup>39</sup>。

此外，吳經熊體會到頓悟來自直觀，而發自內心的善念同樣能使人「掙脫小我的軀殼，打破觀念和範疇，直達真如境界」。甚至，當我們的善念流自內心，而不囿於責任義務等觀念時，這就是禪<sup>40</sup>。

真正的善永遠是美好與悅樂的。吳經熊親自目睹夫人在臨終病榻上所流露的喜樂與對他人的體貼入微。她輕聲對兒子文

---

<sup>38</sup> 《禪學黃金時代》，300~301 頁；*Golden Age of Zen*, p.287；慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光，1988 二版），5098 頁。

<sup>39</sup> 《禪學黃金時代》，270~271 頁。

<sup>40</sup> 《禪學黃金時代》，288 頁。

秀說：「醫生侍立多時，想必不勝疲乏，何不拿一把椅子給他坐下。」醫生透過翻譯知曉其意，感動得立即走出病房拭淚，因為他不曾看過垂死的人仍如此關懷他人。大約一小時之後，她微笑著與子女一一話別，並祝福他們，最後撐起上身，欣然伸出雙手握住吳經熊的手，懇摯地說：「天堂相會了！」這使得他的精神被高舉，以致忘了悲傷<sup>41</sup>。

#### （四）真我與上帝

吳經熊認為「禪的真意是要以最親切的經驗，把『那個人』看作你的真我」。所謂「那個人」，指的是自性，禪師們也稱作「這個」、「那個」、「伊」、「本來面目」、「無位真人」、「自己」，甚至「家賊」。究竟這真我與上帝之間有什麼關係？吳經熊不知道，他知道上帝是上帝，真我是真我，兩者都是不可思議的。聖言不得不求助於比喻和類比：上帝與真我的關係有如葡萄樹與枝條，整株生命之樹，多中有一，一中有多，既不是二元也不是一元，正如《莊子·庚桑楚》所引老子之言：「知止其所不能知，至矣。」<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *Golden Age of Zen*, pp.287~288；《懷蘭集》，83~84 頁。

<sup>42</sup> 吳經熊引用 Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*, p.133 對此句的英譯，其中文直譯為：「知道何時停止，知道何時憑自己的行動不能前進，這是正確的開始！」（To know when to stop / To know when you can get no further / By your own action, This is the right beginning!）見 *Golden Age of Zen*, pp.282~283；《禪學黃金時代》，297 頁。

# 第十三章

## 中國哲學悅樂精神的推展

接續 1965 年以前吳經熊對「中國哲學悅樂精神」的論述，1971 年出版的《哲學與文化》裏收有〈儒家的悅樂精神〉；同年並發表“Joy in Chinese Philosophy”，1979 年印成中英文對照的單行本《中國哲學之悅樂精神》。本節即在呈現他對儒、道、佛三家哲學悅樂精神進一步的推展。

### 一、儒家的悅樂精神

對於儒家悅樂精神的闡發，吳經熊從孔子經子思、孟子繼續推展到宋、明理學家，最後達到天人合一的至樂。

#### （一）由孟子到王陽明的心性之樂

孟子善於體會「萬物皆備於我也，反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》），這時自能生出「民胞物與」的胸懷，視「天下為一家，中國為一人」，實現孔子「己欲立而立人，己欲達而達人」之境，是人生的至樂。吳經熊指出人性由上天賦予，宇宙也由上天造成，兩者同出一源。只要人能充分存養天賦善性，當率性工夫臻於成熟，人這小宇宙與天地大宇宙之間一氣貫通，浩然之氣充塞於天地之間（《孟子·公孫丑上》），使人達

到與大宇宙合一之境<sup>1</sup>。

這天性中的善根，吳經熊指認即是明儒王陽明所謂「天植靈根」，這扎在心靈裏的根，經悉心培育，一旦長成大樹，枝葉花果遍布全身，於是「從心所欲，不踰矩」。

吳經熊指出陽明的心學幾乎可稱為「樂學」。「良知良能」之說把孟子性善論推進一步，認為心的本體是「樂」，既不同於、也不外於七情之樂。聖賢另有真樂，本是常人所同有，只是常人不自知，反而求得許多憂苦迷誤：只要「一念開明，反身而誠」，會發現樂就在此！

曾有學生問王陽明「遇大故於哀傷時，此樂還在否？」他答說「須是大哭一番了方樂；不哭，便不樂矣。唯哭，此心安處都是樂也；本體未嘗有動」（《傳習錄·卷中》）。吳經熊讚賞陽明的學生王心齋所作〈樂學歌〉，道出了這種悅樂<sup>2</sup>：

人心本自樂，自將私欲縛。

私欲一萌時，良知還自覺。

一覺便消除，人心依舊樂。……（《明儒學案卷卅二》）

## （二）程顥形上形下渾然一體之至樂

吳經熊推崇宋儒程明道最能體會孔子與顏回的安貧樂道，有詩〈春日偶成〉為證：

閒來無時不從容，睡覺東窗日已紅；

萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。

道通天地有形外，思入風雲變態中；

<sup>1</sup> 《中哲悅樂精神》（1979），5、7、13等頁。

<sup>2</sup> 〈儒家的悅樂精神〉《哲學與文化》（1971），5~7頁。

富貴不淫貧賤樂，男兒到此是英雄。

基於詩人動靜、形上形下、一多等等「渾然一體」的人生觀，詩中洋溢著祥和之氣。這樣的氣象，吳經熊認為是中華文化的特徵，程顥曾說「形而上者存於洒掃應對之間，理無大小故也」（《濂洛關閩書·卷三》）。形上形下所以能打成一片，是因為他眼界高遠：「太山為高矣，然太山頂上，已不屬太山。雖堯舜事業，亦只是太虛中一點浮雲過目」，而「君子當對越在天」（《宋元學案·卷十三》）。吳經熊將這兩則合而觀之，解釋說，如果能對越在天，洒掃應對莫不是道，如果不能對越在天，即使堯舜事業也只是暫時的。

程顥的理想是「行於六合之內，而道通六合之外」，這原是孔子「下學而上達」<sup>3</sup>的心傳。明道先生曾說：

坐井觀天，非天小，只被自家入井中，被井筒拘束了。  
然井何罪，亦何可廢？但出井，便見天大。已見天如此大，  
不為井所拘，卻入井中也不害。（《宋元學案·卷十三》）

吳經熊據以發揮：人如果從未走出井筒，得見宇宙的無垠、人類文明的光怪陸離，這樣的人會變成鄉愿，劃地自限，自以為是，竟把相對的道理絕對化。反之，出了井後如果不肯再進入井中，去盡個人日常生活應有的本分，因著追求自己的自由，將導致放浪不羈，與群眾格格不入，反而成為自由的奴隸。最理想的應當是：

向大處遠處著眼，而從小處近處做起。這樣才能無處

---

<sup>3</sup> 子曰：「莫我知也夫。」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎？」（《論語·憲問》）

不盡責，同時也無處不超脫。這樣才能把形而上與形而下打成一片，也就是能致良知。

從這個觀點，程顥詩中「道通天地有形外」是致良知，「思入風雲變態中」也是致良知。如此則是人生最大的喜樂了。

吳經熊指出在被科舉束縛的時代，程顥曾經「泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年」，最後「反求諸六經而後得之」，成爲「大儒」（《近思錄·卷十四》）。《宋元學案》提及：「先儒惟明道先生看得禪書透，識得禪弊真」（卷十四）。是道家與佛家的真知灼見開啓了他的視野和新的觀點，這原是孔子「他山之石可以攻玉」的主張，足見儒家能吸收其他學說思想的優長<sup>4</sup>。

## 二、道家的悅樂精神

道家對自然的觀念根源於「天」和「道」。莊子稱「與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂」（《莊子·天道》）。弟子形容莊子「獨與天地精神往來，而不傲倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。上與造物者遊，而下與外死生无終始者爲友」（《莊子·天下》）。正因爲他與天和合，才能洞悉自然的奧秘。

吳經熊認爲每人心中都具有深淺不一的道家和儒家氣質；完整的人格，要將兩者調和得恰到好處。愛默生的日記曾這樣說：「當我們看山已不是山的時候，證明靈魂處在相當高的境界。當我們爲正義或仁愛而奮鬥時，事情又再次變得平實。」

<sup>4</sup> 以上見〈儒家的悅樂精神〉《哲學與文化》，8~11 頁。文中吳經熊期待我們今日也能秉持如國父所說「慕西學之心，窮天地之想」，吸取西學中的新方法和見識，同時發揚中華文化，創造「偉大的綜合」。又，「他山之石可以攻玉」出自《詩經·小雅·雞鳴》；對程顥的注意，在“The Joy of Chinese Sages”已發其端。

爲我們點出道家的靜觀和儒家的行動必須融合爲一。而聖保祿所說「蓋吾人之醉，爲天主也；而吾人之醒，爲爾曹也」（格後五 13），正是兩家的融合。

保祿與恩寵合作，發揮自己的天才，既超越一切，也擁有一切，他曾說「使我無愛德，而徒能操萬國之音，作天神之語，則猶鳴鑼擊鈸而已矣」，這與孔子所說「仁而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）」相近似。保祿也有著道家超然物外的自由自得<sup>5</sup>：

望爾等常能怡然自樂於主之懷中；……蓋就予一己言之，實已修得隨寓而安、知足常樂之境。窮約之味，予固知之；寬裕之味，予亦知之；一切境遇，予已窺其堂奧，測其深淺，外物何有於我哉。故溫飽可也，凍餓亦可也；有餘可也，不足亦未始不可也。總之，予恃全能之主，故能應付萬變，遊刃有餘耳！

### 三、禪宗的悅樂

禪宗繼承大乘的氣度，本質上融合了道家的超越性和儒家的人文精神。吳經熊說明大乘佛教具有積極的涅槃觀念、慷慨的菩薩理想，不度盡衆生不入涅槃。這使吳經熊想到《聖方濟的和平禱詞》<sup>6</sup>：

<sup>5</sup> 以上見《中哲悅樂精神》，27、31~33 等頁；所引保祿書信見：斐四 4, 11~13。

<sup>6</sup> 在此參考徐英發翻譯之「聖方濟和平禱詞」，見《隨方濟讚頌上主》（台北：思高聖經學會，2003），111~112 頁；與《中哲悅樂精神》，33~35 頁中的稍異。

主啊，讓我做祢的工具，去締造和平：在有仇恨的地方，播送友愛；在有冒犯的地方，給予寬恕；在有疑慮的地方，激發信心；在有失望的地方，喚起希望；在有黑暗的地方，放射光明。

### (一) 頓悟之樂：離家與回家

禪宗之樂在於自己的開悟和引導他人開悟。梅花尼的小詩表達了這頓悟的喜樂：

終日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲。

歸來笑撚梅花嗅，春在枝頭已十分。

原來真正的開悟只能在自己家中覓得。但不離家怎會有這樣的體悟？吳經熊認出莊子的逍遙遊也正是這回家找到真我的旅途。如同老子所說：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」（《道德經·25章》），只有當人從月球回首地球時，才明瞭地球真是天的一部分！

慧能曾說「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有」，吳經熊視之為孟子人性論的一步發展；而新儒家學者陸象山所說「學苟知本，六經皆我註腳」顯然受到了禪宗的影響<sup>7</sup>。

### (二) 不執取以至無所為而為：戒避騎驢不下以至不騎驢

吳經熊在註解宋朝清遠禪師的習禪二病，即「騎驢覓驢」與「騎驢不下」時詮釋說：騎驢覓驢意指天國原在你心中，卻到外尋覓，徒增煩惱；騎驢不下指的是雖已因騎在自家驢背上，不再向外尋覓，但如果迷戀內心那種外物所不能帶來的平安與

<sup>7</sup> 《中哲悅樂精神》，37~39頁。

無盡的甜美，反而會失去它。

吳經熊指出已故默燈神父曾針對同樣的陷阱提出過忠告：「你不能有所求，也不能有所戀，更不能有所取；你一想到占有，便會失去你的樂園。」又說：

在嚴密保護下牢不可破的內心寧謐中，存在著一種無窮興味的純樸。不過，你如果想握住它，便芳香全失了。因此，你不可想伸手去把它整個握住。也就是說，你不可觸摸它或是想占有它。

吳經熊解釋：快樂是自我發現時意外的效果；依戀會導致再次失去自己。清遠禪師最後的建議是：「不要騎驢，因為你自己就是驢，整個世界也是驢，你無法騎它的。」但是，「當你不願騎它，整個世界會任由你馳騁！」<sup>8</sup>

### （三）綜合儒與道：超脫於超脫，再回人間

吳經熊認為禪與道其實相融，萬物與人一體的例子也見於寒山富於道家風味的詩：

歲去換愁年，春來物色鮮。山花笑綠水，巖樹舞青煙。  
蜂蝶自云樂，禽魚更可憐。朋遊情未已，徹曉不能眠。

而禪比道家又往前走了一步。道家多少仍在尋求不平凡，而禪卻在極不平凡中尋求極平凡。因為禪宗融會老莊神秘的洞察力和孔孟的道德直觀，把它們變成活的綜合體。

禪雖停在此岸，卻熱望到達彼岸，超越與內在全在一體。慧能說「外於相離相，內於空離空」。它取道家的超脫，又超脫了這個超脫，而回到人間世。慧能有一首偈子強調這一點，

---

<sup>8</sup> 《中哲悅樂精神》，39-41 頁。

並暗示著儒家的道德：

心平何勞持戒？行直何用修禪？恩則親養父母，義則上下相憐。讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言。改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢。菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，天堂只在目前。

吳經熊稱之為「在有限的日用倫常生活中眼看著無限」。

吳經熊解析中國禪宗作品中最常被引用的偈子「萬古長空，一朝風月」：前一句象徵超越，後一句象徵內在。這兩句不能分開，因為它們徹底互相解釋。南宋善能認為「不可以一朝風月，昧卻萬古長空，不可以萬古長空，不明一朝風月」。吳經熊進一步發揮：

解乎此，就可以體會出時間在永恆的母胎中第一次的顫動。也就在這一剎那的顫動，宇宙就有了生命，有了行動，有了形狀，有了顏色。沒有人知其所以然，真稱得上是「玄之又玄」了。

永恆與當下的相融之樂有如「空谷來音」，從而回歸生生不息的根源<sup>9</sup>：

……只要能欣賞這種玄妙，任何敏感的人都能進入一種充滿快樂而驚奇的境界。因為世間豈有比在永恆的寂靜中，突然響起一聲空谷來音更優美、更動人心弦的事物嗎？尤有進者，天天都是創造的日子，因為它是獨一無二的，是始也是終。上帝乃是生生之神，而非死亡的主宰！

<sup>9</sup>《中哲悅樂精神》，51-57 頁；同一段文字也見於 1967 出版的 *Golden Age of Zen*, pp.246~247；《禪學的黃金時代》，257~258 頁。

## 第肆部分結語

至此，吳經熊明白地說出了爲中國哲學「付洗」的說法。他也舉例，讓中國倫理哲學看到基督信仰如何完成了它的理想，達到它所未曾想像的境地。吳經熊認同施恩主教（Bishop Fulton Sheen）的話，人心從自然到恩寵、從罪惡到救恩、從疑到信之間的距離是無分於東西方的。唯有基督能跨越鴻溝。因此爲了發現天主，以孔子爲起點與以亞里斯多德爲起點同樣好。可能還更好。因爲孔子的倫理哲學更人性、更貼近、更與存在有關。施恩主教說「西方人認爲東方在走向基督信仰之前必須學習亞里斯多德是一大錯誤」<sup>1</sup>。在東方走向基督的是我們自己文化的精髓。基督要領它進入祂極超越而又內在的奧秘。吳經熊所體會的禪學的精神不正是如此！

---

<sup>1</sup> *Humanism*, p.197.

長系惟君子為善百祥  
 與同席結優游寧道  
 朝夕相書為溪群  
 東家言不枯條暢  
 聖詠第一首書付物中里意

論 結 書 全

《聖詠》一一九首第十四 黑夜明燈 (吳經熊譯文)

妙	哉	聖	道	為	我	靈	燈	雖	行	闇	地	亦	見	光	明
永	矢	勿	讓	堅	守	良	箴	橫	逆	頻	加	求	主	保	身
自	頂	至	踵	歸	功	恩	神	朝	不	保	夕	未	忘	諄	諄
惡	人	設	穿	我	惟	懷	刑	仁	宅	義	路	惟	吾	德	馨
傾	心	於	道	持	之	以	恆	始	末	不	渝	以	慰	平	生

借善道  
 法不腐  
 流不激  
 嘉宜  
 永錄  
 聖詠



吳經熊的故鄉，中國濱海的港埠，蘊蓄著衆神明之上有一位至高神的信仰。父親淳善的德行與對神明的虔敬、兩位母親的佛教虔誠與道家消極的氣質，以及在他十八歲皈依基督信仰，他的生命中都有著深刻的影響。雖然曾經一度消去了耶穌的神性，他始終在追尋著那一位至高的天。否則，在浮沈的歲月中怎能體會出孔子的底蘊：以天爲父！

以天爲父是他生命的轉折點。小德蘭一天父的孝女一引導他進入她所仿效的那位降生的聖言一父的唯一子。在生命具體的皈依處，一切都了解答。吳經熊以一生之力去親近、去了解、去闡揚這奧秘中的奧秘。

本書未能深入吳經熊 1970 年代以後的著作，從幾篇作品中約略窺測，吳經熊所展現的應是越來越趨統整與平實的面貌。這一路走來，吳經熊已爲我們指出一條結合人的本性與超性恩寵、既內在又超然、既豐富又真純的愛的生命之道。這條道路無分於東與西，也結合了東與西。

## 一、基督信仰與儒道佛相遇的果實

從吳經熊的生命與著作中，想要總結屬於基督的與屬於中國儒道佛這兩者，在相遇後所結出的果實，必須先了解吳經熊的立場。

施恩主教在還是蒙席時曾敏銳地論及吳經熊：

儘管他慷慨地準備拋棄他的異教文化遺產，卻發現他身為公教徒，其中好的東西一個也沒有失去。相反地得到了提升與互補。……儒家的道德主義和道家的靜觀得到巧妙的平衡。甚至因著成為公教徒而更是中國人<sup>1</sup>。

自從他接受天主教信仰後，他愈來愈是道道地地的中國人、道道地地的基督徒。在我們要談論的領域中，這二者在他的生命中是二而又是一的。為吳經熊而言，他不可能單純地談基督信仰而不涉及中國三家，也不可能純粹討論儒道佛的精神而不提及基督信仰的。若缺少其中之一來做省思，那便不是吳經熊，也不是吳經熊所開出的道路了！

### （一）無損於儒道佛之精粹

帶領吳經熊真正皈依基督的是儒道佛的精神。吳經熊從小德蘭的生命中看到了儒道佛的精義不僅一個不少，還得到了向來所渴求的整合。吳經熊看見小德蘭願意用她在天上的歲月，繼續為人間效力。她取法的是主耶穌：「我父直到現在工作，

---

<sup>1</sup> 《超越東西方》，168~169 頁；*Beyond E.W.*, p.150.

我也工作」(若五 17)。也是孔子所說的：「愛之能勿勞乎」！

小德蘭無條件地委順天命，以天主的愛熱愛人類，而不能自己。這愛毫無私意妄動存於其中，無為而無不為。因為以天主的心為心，所以永不會怠惰。她為我們指出，不論生前死後，真正的基督徒絕非「自了漢」！她的靈修學與孔子的人生智慧有著許多不謀而合之處。

孔子學說的核心是「愛人如己」，「己欲立而立人，己欲達而達人」。小德蘭的靈修學以「愛」為核心，建基在保祿的〈愛德頌〉：

夫愛之為德，寬裕含忍、愷悌慈祥，不恃不求、不矜不伐，明廉知恥、尚義敦禮，於利不貪、見忤不怒，不念惡、不逆詐，不樂人之非、惟樂人之是；無所不容、無所不信、無所不望、無所不忍。(格前十三 4~7)

而漢儒董仲舒論仁竟與此相似：

何謂仁，仁者惻怛愛人，謹翕不爭好惡，敦倫無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妒之氣，無感愁之欲，無險詖之事，無辟違之行，故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其道行。故能平易和理而無爭也。如此者，謂之仁。(《春秋繁露·第卅》)

小德蘭一一做到了儒家的理想<sup>2</sup>。

## (二) 由儒道佛特質重新發掘基督徒神秘靈修

從自然人性而言，吳經熊在小德蘭的啟蒙、師人傑神父的

---

<sup>2</sup> 見吳經熊於 1974 年，親自以中文為台灣版《愛的科學》所寫的〈跋：小德蘭與儒釋道三家的精神〉，112~115 頁。

協助下，探勘基督靈修的富藏。深入靈修聖師克修與神秘神學的著作，屬於中國儒、道、佛三家的背景，推動著他深入了解這信仰傳統中未受到應有重視的神秘領域。在這生命、真理、道路的啓示下，他發現了中國三家精神道德與靜觀、入世與出世、卓絕與隔絕、充滿生命的綜合。於是他向基督徒、特別是要皈依東方的傳教士呼籲，先進入基督徒傳統神秘靈修神學的靈山。

吳經熊洞見小德蘭靈修學中老莊似非而是的名言：最偉大莫如赤子，最剛強莫如溫柔；在世是離鄉，去世是大歸；要愛不可愛的人，才是真愛；沒有喜樂，才是喜樂……。而小德蘭的靈修學本是耶穌自己的道路，她卻稱這康莊大道是「神嬰小道」，同樣是「似非而是的妙諦」。吳經熊於是點出三家與小德蘭相通的根源<sup>3</sup>：

耶穌就是那自始與天主同在而具有生命的道，所以世界上所有的一切真理與美善，都是導源於祂的。既是同一淵源，所以小德蘭的心得與我國儒釋道三家的精華，總是同聲相應、同明相照的。這就是《聖詠》所說的：「吾人沐浴光明裏，眼見光明心怡然。」

在給吳叔平神父的錄音帶中，吳經熊口口聲聲「吾主耶穌」，孺慕之情溢於言表。這位真天主又是真人，完全滿足了吳經熊對生命終向的期盼。祂不僅指出道路，祂本身是道路。梅內爾夫人（Alice Meynell）說出了吳經熊的心聲<sup>4</sup>：

你是道路，

<sup>3</sup> 《愛的科學》，119~120頁。

<sup>4</sup> 《內心樂園》，39頁。

假如你只是道路的終點，  
我就不能說  
你是否曾和我的靈魂相遇。（《我是道路》）

### （三）基督信仰是儒道佛綜合之道

基督信仰既然綜合了儒家的卓絕之路與佛、道的隔絕之路；相對的，在中國三家的對照下，更能欣賞降生的聖言統合的面貌。

小德蘭去世前不久，有修女問她將來會從天上垂視嗎？她回答：「不，我要下來的！」雷鳴遠神父善改古人的名言，吳經熊借來形容小德蘭，說她的宏願是大乘佛教「我不入地獄，誰入地獄」的慈悲喜捨融合儒家的推己及人、生出的新面貌：「鞠躬盡瘁，死而不已」<sup>5</sup>。

卅五歲時吳經熊讀到顏回對老師的評論：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後……」，認為「不足以說出孔子性格的本質」<sup>6</sup>，到了 1965 年左右，聖神的火花推動著他心靈的核心，體會到顏淵對老師的「不知而知」，使師生的關係幾近神秘的邊緣<sup>7</sup>。

## 二、由果推因：人本性的充分發展

究竟這樣的成果如何可能？仍須回到吳經熊的生命與著作

---

<sup>5</sup> 《愛的科學》，112~113 頁。

<sup>6</sup> 見本書第壹部分第三章，56 頁。

<sup>7</sup> *Humanism*，200 頁，註 35。

中尋根探源，省思可能的原因。人本性的充分發展與來自天主恩寵的光照，兩者不可偏廢。這裏要探究的是人本性的充分發展。

吳經熊的天賦能力的確是卓絕過人，但從他的著作內容與精神整體看來，除了他所呈現的基本性格外，更重要的是後天的努力、人文的素養，使得人的本性得以充分發展。

### （一）從對立中協調的渴望與素養

吳經熊在〈自傳〉裏說：「儘管三大宗教各不相同，中國人的折衷天性卻將它們融為一個帶有多樣性的宗教」；田默迪神父指出吳經熊具有來自中國文化的特徵，努力在對立間尋找平衡，以達到綜合。他曾期待未來人類能在某種宏觀下達到靜與動的結合，「此種宏觀一面能在殊相中找到共相，另一面又不抹殺掉殊相中戲劇般的多采多姿」<sup>8</sup>。

他也曾戲謔地以水和火來比較莊子和孔子：完美的人必要取得某種適度的平衡。但是「火怎樣能維持火焰卻不讓水蒸發掉，而水怎樣能潤澤滋養我們的靈魂卻不把火給熄滅—這是人類未能解決的難題」<sup>9</sup>。

吳經熊早期的法律哲學方向，可謂是致力於整合何墨士和史丹木拉法律思想的；也就是使「感覺與理念、成為與變成、質料與形式、利益論與正義論、經驗與理性之間，取得和諧」<sup>10</sup>；

<sup>8</sup> 《超越東西方》，210~211 頁；《東西間法哲學》，68 頁及 40 頁的註 55。

<sup>9</sup> “Herbert Giles in Heaven: A Humoresque”〈赫伯特·翟理斯在天堂：幽默曲〉《法論續輯》，195 頁；參見《東西間法哲學》，195 頁。

<sup>10</sup> “Preface, by Way of Criticism, and Supplementation”，《法學論叢》，

因著試圖在兩者間取得調和所付出的努力，對於他的法學研究，奠定了理論與實務兼顧、宏觀與細節思考並重的深厚基礎。

在 36 歲時的一篇日記中，他提到綜合不是並列，而要做到有生命綜合，這不是一人之力、也不是普通人能夠做到的<sup>11</sup>：

只有深刻分析的智力才能獲致這樣的綜合。沒有一人能獨自進行這樣巨大的任務。我們需要一大群真正的思想家；而真正的思想家，依據哥德，是「曾分割得那樣深刻，以致能夠合併；曾合併得那樣徹底，以致能夠分開」。

吳經熊不僅心嚮往之，他的確有此綜合的能力與素養。

## （二）陰陽調和，兼顧神秘與積極

吳經熊的生命自幼即有著來自父母的不同影響：

我心中的道者將命運之變遷視如日夜和春秋之自然交替，我心中的儒者敦促我培養惟一持久的仁愛之心。這樣我既準備接受最壞的事情，又希望著最高的境界。

儒家的積極氣質幫助他「依偎永存的惟一者」，道家消極的氣質幫助他「擺脫易逝之物」<sup>12</sup>。

吳經熊在法學上的長期鑽研，使他受到西方理性思辨的薰陶。少年得志及在法政學界的發展，可謂他生命中陽剛面的展現。但他竟甘心捨棄浮華、苦心追尋那繁華背後的「一」，最後他在小德蘭啓迪的天主「母愛」中找到了這一。在這信仰中，他又開始了在一中對多的追求，一直到回歸那包含著多的一。

---

xi 頁。

<sup>11</sup> 'Synthesis versus Juxtaposition', "Un Mélange", 《天下月刊》IV 卷 3 期 (1937 年 3 月), 259 頁。

<sup>12</sup> 《超越東西方》，22~23 頁。

這一中有著內心隱修院，也是入世使徒服務的泉源。

吳經熊對小德蘭的體會十分細膩，直透其底蘊。如果吳經熊不具備極端敏感的天性，以一介男士，如何能了解極端敏感的女性的內心動態？

小德蘭洞悉耶穌之心，來自聖保祿善於體會耶穌之心：

爾等宜以耶穌之心為心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃紆尊降貴，自甘為僕，而降生為人。其為人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，至死不懈，終於致命於十字架上。因是天主亦舉之於萬有之上，賜以聖名，舉世無雙，萬世聞其名而屈膝，眾口同聲，咸稱耶穌基督為主，而歸榮於天主聖父焉。（斐二 5-11）

這就能了解小德蘭「神嬰小道」的底蘊，並透視老子《道德經》的玄思：

受國之垢，是為社稷主；受國之不祥，是為天下王。  
（78章）

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。（28章）

他認為，嚴格地說，只有吾主耶穌完完全全地體現了老子「知雄守雌，知白守黑，知榮守辱的妙諦」。老子、如同孔子與釋迦，是「吾主耶穌在東方的開路先鋒」<sup>13</sup>。

### （三）持久不懈的努力

廿六歲時，吳經熊自稱個人幾年來的嗜好，在「熱心尋求

<sup>13</sup> 《愛的科學》，120~123頁。

真理」；他深切寄望當代能成爲「哲學融和且寬大之世」<sup>14</sup>。他在介紹史丹木拉的法律哲學時指出，應當從史丹木拉的「底蘊之所在」，也就是他法律哲學的由來作研究，去發覺他所急切要解決的問題，才能真正認識這位偉大的法律哲學家<sup>15</sup>。直探本原是吳經熊爲學的旨趣。

吳經熊對真理的追求始終如一。他早年深受愛默森〈論自信〉一文的影響，喚醒了他要確立自己的個別性。到了《禪學的黃金時代》寫到臨濟禪師的「無位真人」時，他透過禪的脈絡，看到了愛默森文章中「根本自我」與真人的相似性<sup>16</sup>。曾經觸動他生命的思想，在他生命的成長中，與他一起成長。

吳經熊一心一意地奉行信仰並努力治學。在信仰生活中，他像赤子般修習日常靈修生活，從每日的感恩祭與家庭玫瑰經汲取聖神恩寵。即使身爲大使，仍以爲司鐸輔祭爲榮。他的身教使得許多人皈依信仰。他真心實意地閱讀，以個人生命映照古今中外自然的與超自然領域的智慧結晶，促使他不斷有新的發現，而新的發現又彼此觸發、貫串，逐漸生成更新的領悟與改變。他同樣誠心實意地待人。他曾經對班上學生介紹坐在他課堂上的小兒子是「我唯一的兒子」，因爲每一個兒女對他而言，都是唯一的<sup>17</sup>。

他服膺神秘，甘由絢爛歸於平淡，甘於在安靜中相愛。他

<sup>14</sup> 《法律哲學研究》，90頁，註1。

<sup>15</sup> 《法律哲學研究》，89頁。

<sup>16</sup> 《超越東西方》，59頁；《禪學黃金時代》，205~206頁；*Golden Age of Zen*, pp.199~120.

<sup>17</sup> 此故事由一位台灣修女轉述，那時約在1965年，於紐華克西東大學。

的一生猶如他的作品內容那樣駁雜，卻是那樣單純，使人不由與他一起歡悅於主！

### 三、對吾人之啓迪

吳經熊所呈現的綜合，無論對基督徒或中國人都深具啓示性。對於中國學者而言，或許為中國哲學付洗之說為他們刺耳難聞，但對於我們同時身為中國人及基督徒的，他的確為我們走出一條人間平坦寬敞的大道。要走上這坦途有著必須具備的條件。

#### (一) 謙沖與慈悲，不輕視人間的智慧

當吳經熊研究老莊與禪宗而有所體悟之後，他認同默燈所謂，做聖人就是做自己，而神聖或救恩的問題，實際上是在追究什麼是我，以及怎樣去探究那真我。於是他覺得用莊子的「有真人而後有真知」，勝過笛卡兒的「我思，故我在」，因為「唯有真人，才能有真知」所以更好說：「我在，故我思」。真人就是能發現真我的人。生命是從假我到真我的朝聖之旅。這朝聖進香的目的和過程，充滿了羅曼蒂克，因此禪師才說「不風流處也風流」一何墨士法官對青年吳經熊的忠告：在面對不如意事時要「下定決心使平凡的生活充滿了羅曼蒂克」；多年以後竟在東方的智慧啓迪與他的善於推衍下，得到了印證<sup>18</sup>。

吳經熊曾與自幼在美國受教育的兒子樹德分享他面對不同文化的態度：

---

<sup>18</sup> 《禪學黃金時代》，282~283 頁。

不管你在那裏成長，一定得在這個領域中擷取它最偉大的事物，如歷史、文學、音樂、思想，將其優點變成你自己的，千萬不可在環境裏編織一道藩籬，更不要有疏離感，將自己限於孤立無援的狀態，而應完全深入的認識和學習，因為智慧是永無止盡的<sup>19</sup>！

## (二) 人的本性必須向超性恩寵開放

吳經熊在自傳中曾多次感嘆他生在這個不幸的世代、黑暗的角落。但在信仰光照下，他也慶幸能生在這一代的中國，整個童年沈浸在舊中國、舊傳統道德的氛圍裏。因為它在隨後所接觸到的基督信仰中證明了聖化恩寵與現恩是絕對必要的<sup>20</sup>。也正是這不幸的世代和背景，造就了這樣一位在憂患中成長、在憂患中不斷尋求整合、有所擔當的人格！

這恩寵「能豐富人的靈性生命，而不是毀滅本性」。他說：「真正的綜合只有在你被恩寵提升到更高的領域，高於這衝突對立的兩造時才能達到」<sup>21</sup>。

在超性的眼光下，屬於本性的豐富而寶貴的意義，並沒有減損其中的一分一毫。從本性的立場來看，超性並未給它施加任何的壓力或勉強，卻指出了本性的一切圓滿的意義。唯其是本性的，它是有限的，唯其是有限的，在超性的光照和提升下，它能不斷成長與提升，趨近於完滿。

但人必須善用自己的意志，與天主的恩寵合作。吳經熊曾

---

<sup>19</sup> 〈一代大師〉《自由青年》676期，8頁。

<sup>20</sup> 《超越東西方》，169~170頁。

<sup>21</sup> 見 *Beyond E W*, p.128, 譯文參照《超越東西方》，160頁，稍作修改。

經省思自由意志和預定論之間的矛盾問題，實際上很容易解決，不必去探究自己到底被預定上天堂或下地獄<sup>22</sup>：

他們所需要知道的只不過是：上主願意他們獲得救恩，他們必須盡其所能與上主的恩寵合作，這恩寵是開放給所有人的。因此我們可以說，預定能否實現，在於你對自由意志的運用。

### （三）發展回歸日常生活的神秘靈修

吳經熊所追求的神秘境界不是往而不返的天人合一，在佛教大乘教義的啓迪、儒道兩家思想的合觀，以及更重要的，基督宗教傳統神秘與克修靈修的教導下，其實是條平易的道路，一條愛的道路：愛人者必被天主所愛，夫復何求？而日常生活中的麻煩與痛苦，在這愛的目標下，在基督十字架的苦難與復活所啓示的日日常新的愛的光照下，一切都被賦予意義，一切都是可愛的。吳經熊坦白承認，在生活中，他能把整個自然領域裏最平常的事物，運用在靈性生命領域，賦予永恆的價值，是借助於神的恩典。

走出基督宗教的神秘之境，他處處發現了中國文化、西洋文化、印度文化中所蘊蓄的超性之境的美妙，尤其是中國儒道佛三家的悅樂，交織在信仰生活的悅樂中。他的生命當已無所謂苦與樂，但能輕快地承擔起他的使命。晚年的他幾乎隱藏自己，替國父和先總統蔣公作傳；晚年平和溫煦的愛，無可無不可、無為無不為的一切順任自然、歆合天主聖意的境界，以及三年的臥病在床，這位天主的愛侶，那時的境界自不言而喻了。

---

<sup>22</sup> 《超越東西方》，147 頁。

## 總 結

隨著時間的推移，透過吳經熊的著作靜觀基督信仰與中國儒道佛三家精義的相遇，是一悅樂的旅途。吳經熊並沒有把孔子所體會的天、老子的道、禪宗的真如與基督信仰的上帝畫上等號，誠如他所指稱的，那玄妙的本體不是研究的對象，只能從本體的運作來窺見他能有的性質。從任何一個途徑來描述這絕對的領域，都能親切地觸類旁通。因為每一條道路都出自同一根源，也歸向同一根源。因此，由不同面向來接近這絕對的本體，其開闢的領域與悅樂的心境只有靠每個人自己去體會了。

當吳經熊找到了「一」時，他同時找到了「多」。在與一的契合中，他更了解、更欣賞每個從一而出、又指向一的多。在吳經熊的啓迪下，當一名中國基督徒為福音服務時，他當喜樂地宣講至高上主為中國文化所準備的優美的儒道佛三條道路。他們都是指向那美好實體的指頭，一中有多，而多在這一中，一個也不少！讓我們就近把我們身邊的石缸灌滿水，讓基督變水為酒吧！

## 吳經熊 (1899~1986) 生平年譜<sup>1</sup>

- 1899 3月28日，生於浙江鄞縣，父親吳傳基（葭蒼公）學徒出身，是米商、錢莊經理及商會主席。
- 1905 6歲，由私塾先生在家啓蒙，次年能讀《廿四孝》。
- 1908 9歲，入陳氏翰香小學，《論語》爲倫理課本，開始學英語。
- 1911 12歲，入實效中學（初中），除基礎自然科學外，續讀經典《孟子》等。
- 1914 15歲，考入上海浸信會滬江大學預科（高中）學習科學，特重幾何、化學、物理等課程。
- 1916 17歲，4月12日，與李友悌結婚。秋，考入天津北洋大學法律預科。
- 1917 18歲，秋，入上海東吳大學法科。  
冬，在**衛理公會教堂**領洗。
- 1918 19歲，年初，夫人小產，十月下旬，長子祖霖出生。
- 1920 21歲，6月，東吳法科畢業。8月進美國密西根大學法學院研習國際法及比較法。
- 1921 22歲，3月，在《密西根法律評論》發表〈中國古法典與其他中國法律及法律思想原始資料選輯〉。

---

<sup>1</sup> 本年表參考《超越東西方》、《懷蘭集》、《聖心緣》、〈跨越東與西〉等著作，不及一一指陳。

- 4 月，開始與美國聯邦最高法院推事何墨士（Justice Oliver Wendell Holmes）通信直至 1933 年法官過世。
- 秋，獲國際和平卡內基基金遊學獎學金入巴黎大學。
- 1922 23 歲，入柏林大學，在新康德派法律哲學家史丹木拉（Rudolf Stammler）指導下研究法學。
- 1923 24 歲，3 月，在《密西根法律評論》發表〈何墨士推士的法律思想〉。
- 秋，回美國以研究學者身分入哈佛大學法學院，隨龐德院長（Roscoe Pound）研究社會法學。初晤何墨士法官。
- 1924 25 歲，在《伊利諾法律評論》發表〈羅斯科龐德的法律哲學〉。
- 夏，回國。秋，在東吳法學院教授法學，兼課於張君勱之自治學院。
- 1927 28 歲，1 月，在《上海商報元旦特刊》發表〈法律的三度論〉。
- 任上海臨時法院推事，續任教東吳並任法學院院長。
- 1928 29 歲，公共租界特區法院正式成立，代理院長。出任司法部參事並參與《民法》起草作業。第一本書《法學論叢》出版，收錄前所著英文及德文之法學論文。
- 1929 30 歲，冬，辭法院代理院長職，赴美國芝加哥西北大學法學院任羅臣道講座一學期。**自動退出衛理公會的教籍。**

- 1930 31 歲，春，在哈佛研究司法思想。6 月，回國，因夫人身體不適，回絕哈佛大學教職。7 月，在上海執行律師事務。
- 1931 32 歲，喜歡研究音樂。
- 1932 33 歲，對三民主義發生信念。
- 1933 34 歲，熱衷文學研究。應立法院長孫科之聘，任立法委員，起草《憲法》。
- 1935 36 歲，5 月，與林語堂、溫源寧、全增嘏創辦英文《天下月刊》，任執行編輯，陸續以本名及筆名發表對宗教、哲學、人生及文學的見解及感受。
- 1936 37 歲，10 月，秀士生三月而殤，內心漸漸趨向宗教，熱中於佛經。
- 1937 38 歲，8 月，日軍進攻上海；12 月，上海淪陷，避難於律師袁家潢家，閱小德蘭著作。  
12 月 18 日，**領受有條件的天主教洗禮。**
- 1938 39 歲，1 月，潛行到香港，繼續經營《天下月刊》。家人赴港團聚。
- 1939 40 歲，8 月，完成 *The Four Seasons of Tang Poetry* 《唐詩四季》。  
10 月 18 日，在香港聖德蘭教堂領受堅振聖事。  
10 月 25 日，師人傑神父來訪，為其奠定天主教信仰與靈修根基。
- 1940 41 歲，1 月，三女蘭仙重病經轉禱聖母、聖女小德蘭及領洗而獲癒。半年內全家領洗。

- 1941 42 歲，吳經熊在重慶，冬季回香港。家人先回上海，年底回香港，居住在九龍。
- 1942 43 歲，1 月，被日軍幽禁在香港酒店 22 天，經保釋後軟禁在家。5 月，舉家逃出九龍。6 月，到達桂林，居住七星洞附近。  
9 月，赴重慶應蔣委員長個人之聘，翻譯《新約聖經》與《聖詠》。11 月，在桂林開始翻譯《聖詠》。
- 1943 44 歲，6 月，完成《聖詠初稿》，開始翻譯《新經》。  
11 月，以國民黨中央執行委員會委員身分受蔣委員長指定參與討論修訂《五五憲草》。
- 1944 45 歲，夏，因日軍猛進桂林，舉家到貴陽。  
10 月 3 日，完成《新經全集》初稿。  
冬，日軍西進，全家逃到重慶北涪，由孫科院長安置在中山文化教育館。
- 1945 46 歲，春，奉派到美國舊金山參與聯合國成立大會。  
8 月初回重慶。8 月 15 日，出席立法院報告《聯合國憲章》，三讀通過中譯本。
- 1946 47 歲，夏，抗日勝利，全家回到上海。  
9 月 8 日，被任命為駐教廷公使。12 月 17 日舉家（長子一家除外）乘輪船赴任。  
10 月，《聖詠譯義》在香港出版。
- 1947 48 歲，1 月 21 日（聖雅妮瞻禮），抵羅馬。2 月晉見教宗庇護十二。
- 1948 49 歲，12 月，《新經全集》獲教廷認可。

- 1949 50 歲，春，應孫科院長之召回國任李宗仁政府內閣，不果。前往奉化拜見引退之蔣介石總統，表達已知天命，將以溝通中西文化為使命。4 月，回任。6 月，辭去教廷使節。教宗賜予袍劍卸侍之榮銜。  
7 月，舉家到美國檀香山，應聘為夏威夷大學中國哲學與文學教授。  
11 月，《新經全集》在香港出版。
- 1951 52 歲，4 月，靈心自傳 *Beyond East and West* 《超越東西方》出版。  
秋，應聘美國紐澤西州紐華克西東大學，為法學教授。
- 1952 53 歲，靈修著作 *Interior Carmel* 《內心樂園》出版。
- 1955 56 歲，*Fountain of Justice* 《正義之泉源》出版，獻於聖母、聖女小德蘭及夫人。英國《泰晤士報》譽為本世紀自然法方面最具影響力的著作。
- 1957 58 歲，5 月，代表中華民國出任國際仲裁法庭仲裁員。  
10 月，往羅馬參加全球教友傳道會議，晉見教宗庇護十二。
- 1958 59 歲，與夫人參加比利時國際博覽會，演講中國人生哲學與基督教義的關係，事後赴西班牙與次子祖禹相聚，並往葡萄牙法蒂瑪朝聖。  
9 月，出版 *Cases and Materials on Jurisprudence* 。

- 1959 60 歲，6 月，應夏威夷大學之聘，參加第三屆東西哲學家會議，發表“Chinese Legal and Political Philosophy”〈中國之法律及政治哲學〉，與夫人留住一個半月。我國代表尚有胡適之、唐君毅、謝幼偉、陳榮捷。  
11 月 30 日，夫人李德蘭病逝紐澤西州巴賽克聖瑪麗亞醫院。
- 1961 62 歲，3 月，開始與默燈神父（Thomas Merton）通信直到 1968 年 1 月。  
8 月，應邀到台北參加陽明山第二次會談，主題為文教建設；會中與旅美學人程其保、顧毓秀、薛光前等倡議設立研究中國文化之機構。
- 1964 65 歲，二度出席夏威夷大學東西哲學家會議，為期六週，帶樹德前往，發表“The Status of the Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China”〈新舊中國政治及法律傳統中之個人地位〉。
- 1965 66 歲，西東大學東方學院院長 Paul K. T. Sih 薛光前編輯出版《吳經熊論文集》*Chinese Humanism and Christian Spirituality-Essays of John C. H. Wu*。  
國父百年誕辰紀念籌備委員會王雲五、張道藩、羅家倫三位書面約請撰寫英文國父傳記，使國際人士正確了解其博大精深之思想與輝煌的功業。
- 1966 67 歲，5 月，來台進行寫作《國父傳》，並任教於中國文化學院。出版《中西文化論文集》。

- 1967 68 歲，5 月 16 日，與江蘇武進旅港教師祝文英女士於羅光總主教寓所聖堂訂婚。6 月 24 日，在台北市華山堂舉行簡單隆重的宗教婚禮，由張希伯、鄭聖冲及六公子吳叔平三位神父主持。婚後定居陽明山國防研究院講座宿舍。
- 9 月 16 日，返回美國西東大學東方學院，教授「中國古典文學」與「東方哲學」，並蒐集有關國父傳記資料及積極從事增補《中國詩詞選譯》，共計三百首。
- 11 月，*The Golden Age of Zen* 在台北由國防研究院出版，書前有 Thomas Merton 的〈導論〉；各章均有註腳。
- 1968 69 歲，由西東大學退休，返國定居任教，並繼續寫《國父傳》。應同鄉知己、中國文化學院創辦人張其昀博士邀請，教授哲學並任哲學系主任、「華岡教授」及「永遠名譽校長」。
- 1969 70 歲，4 月，被選為國民黨中央評議委員。  
11 月，由學生吳怡翻譯出版《禪學的黃金時代》。
- 1971 72 歲，被聘為總統府資政。出版 *Sun Yat-Sen: The Man and His ideas*。
- 1976 77 歲，台灣版《法理學》*Jurisprudence: A Treatise, Richly Illustrated with Cases and Readings* 出版。
- 1978 79 歲，由學生洪玉欽編譯出版《法學論文選譯集》，收錄其法學思想代表作：〈法律的三度論〉（1928）、〈我的法律哲學：在進化中的自然法〉（1964）、〈自然法哲學的比較研究〉（1975）。

- 1979 80 歲，8 月 30 日，由祝夫人陪同，將所譯並由蔣委員長親自校訂的《聖詠》及《新經全集》原稿送交中國國民黨中央黨史委員會收藏，由主任委員秦孝儀代表接受。
- 1981 82 歲，由學生王邦雄代為出版《內心悅樂之源泉》收錄吳經熊中國哲學與法理學論文。包括〈孟子的人性論與自然法〉（1957）。
- 1983 84 歲，年底，小血管破裂，長期住院。
- 1986 87 歲，2 月，因自發性肺纖維化，呼吸衰竭，逝於台北榮總。
- 2 月 22 日，台北聖家堂追思彌撒與公祭，  
安葬大直天主教墓園。

## 相關書籍推介

# 《可親的天主》

清初基督徒論「帝」談「天」

輔大神學叢書 46

鍾鳴旦 著

本書是以梵二以後神學工作者的身分，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。

光啟文化事業 定價 160 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

## 相關書籍推介

# 《廿一世紀基督新畫像》

輔大神學叢書 58

房志榮等 著

從開始，基督徒就一直向世人介紹基督，為各時代、各民族描繪基督的不同畫像。在這廿一世紀之初，對基督徒來說是個新世代的開始，尤其經過了上世紀末葉梵二大公會議的洗禮，向世人介紹、描繪的基督畫像，會有新的面貌。輔大神學院的師生，藉這本題名為《廿一世紀基督新畫像》的基督論文集，提供些許可以跟中文神學界分享的初步成果。

本書共收錄十三篇作品，分成三大類：

第一部分 廿一世紀基督論應有的特色；

第二部分 聖經及歷史因素；

第三部分 本位化課題。

光啟文化事業 定價 300 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

好書推介

## 《普世價值與本土關懷》

天主教社會思想論文集

輔大神學叢書 73

胡國楨 主編

羅馬教廷宗座正義和平委員會於 2004 年 6 月頒布了《教會社會訓導彙編》，此為針對梵二《論教會在現代世界牧職憲章》的中心精神，而編寫出來的說明文獻。

2005 年，正逢梵二隆重頒布《現代憲章》四十週年。輔仁大學特別舉辦以「普世價值與本土關懷：天主教社會思想」為主題的國際學術研討會，主要目的就是要為《教會社會訓導彙編》這個文獻，以台灣、香港及美國的華人教友經驗，做多面向的詮釋。本書即此國際學術研討會的論文集。

本書的諸篇論文涵蓋了《教會社會訓導彙編》全部內容，共分為「總論」、「家庭」、「人的工作」、「人權」、「政治社會」、「國際社會」六個主題。每一主題內有兩篇文章，分別從神學學理與實務經驗出發，再加上一個〈主題討論記實〉的記錄稿。本書不只回顧了四十年來，台灣、香港、美國華人教會的經驗，也為日後發展普世性的中華新文化提供借鏡。

光啟文化事業 定價 300 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

## 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（併入本叢書 68 號）	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、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	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（絕版）	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	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	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（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合	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
45A 神恩與教會 －從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
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 當代女性獨身教友 －時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴 (修訂版) －天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓

59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著	光啓
73 普世價值與本土關懷 —天主教社會思想論文集	胡國楨 主編	光啓
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

吳經熊·中國人亦基督徒 / 郭果七 著

--初版 --台北市：光啓文化，2006〔民95〕  
面； 公分。--（輔大神學叢書74）

ISBN 978-957-546-570-4（平裝）

1. 吳經熊—學術思想 2. 天主教—信仰

242.42

95014731

輔大神學叢書 74

## 吳經熊·中國人亦基督徒

二〇〇六年九月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者： 郭果七

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：陳德馨

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者： 台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者： 光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人： 鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承 印 者： 永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價： 290 元

光啓書號 30237

ISBN-13：978-957-546-570-4

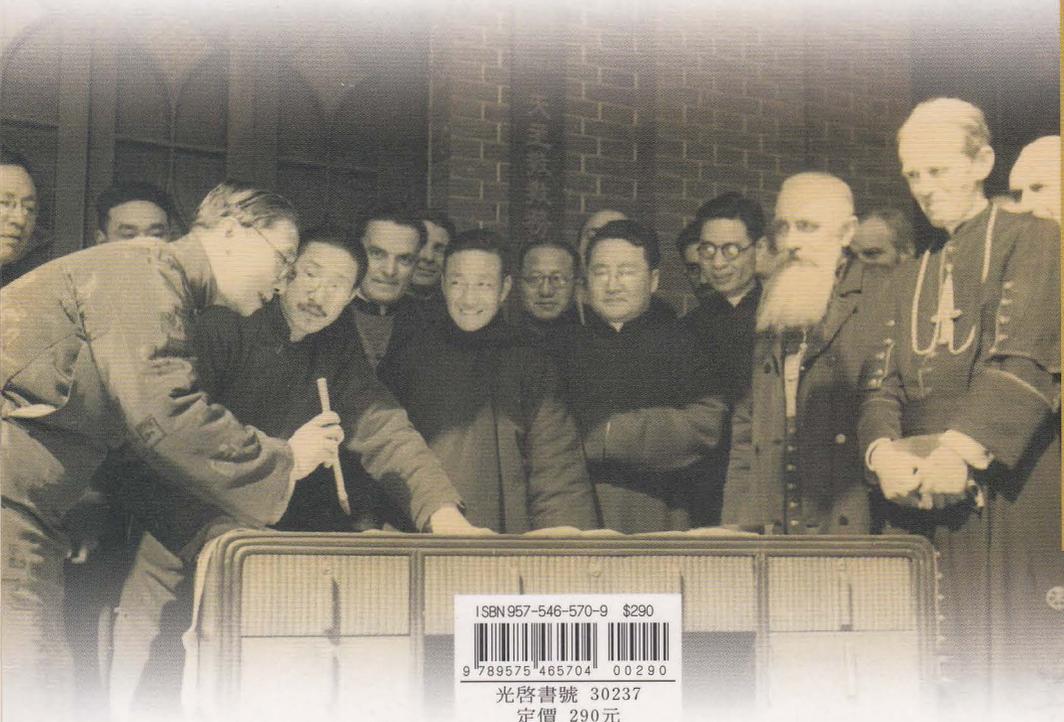
ISBN-10：957-546-570-9

## 聖詠第一首前三節 (吳經熊譯文)

長樂惟君子 爲善百祥集 莫偕無道行 恥與群小立  
避彼輕慢徒 不屑與同席 優游聖道中 涵泳撤朝夕  
譬如溪畔樹 及時結嘉實 歲寒葉不枯 條暢靡有極  
聖詠第一首 書付樹德里愛 六·七·元旦經熊敬錄

### (思高本譯文)

- <sup>1</sup>凡不隨從惡人的計謀，不插足於罪人的道路，不參與譏諷者的席位，  
<sup>2</sup>而專心愛好上主法律的，和晝夜默思上主誡命的，像這樣的人纔是有福的！  
<sup>3</sup>他像植在溪畔的樹，準時結果，枝葉不枯，所作所爲，隨心所欲。



ISBN 957-546-570-9 \$290  
9 789575 465704 00290  
光啓書號 30237  
定價 290元

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group