

神學論集

于斌



55

# 輔仁大學神學論集

第五十五號 一九八三年春

總目錄 30 50

## 目錄

前言	三
紀念利瑪竇專欄	
從利瑪竇開始傳入我國的西方科學	顧保鵠 一
利瑪竇對我國教會的啓示：文化工作的教會幅度	張春申 三七
自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法	張春申 四三
聖經	
聖經的族長史與中華系圖	房志榮 四九
眞福八端？	Herman Hendricks, cism 著 王敬 弘 譯 六七
信理	
耶穌的知識與意識（下）	張春申 七九
梵二對教會與國家之間關係的看法	Marcel Diet 著 向欣 譯 九五

禮儀

特利騰與梵二禮儀改革的比較…………… 鄒保祿…………… 一〇一

靈修

基督徒的分辨神類與中國人的「涵養」與「省察」…………… 胡國楨…………… 一〇七

手足情深樂天倫——漫談奉獻生活真諦…………… 徐可之…………… 一一七

對意識流的省察…………… George A. Aschenbrenner, S.J. 著 薇譯…………… 一三一

書評

雅威回答約伯，從當時藝術背景上解釋約三十八章至四十一章…………… 夏偉…………… 一四三

聖詠作者的創見——聖詠與象徵…………… 夏偉…………… 一五三

# 前言

爲慶祝利瑪竇神父來華四百週年，中國主教團至今已發表了三封聯合牧函，去年天主聖三節的第二封牧函中，具體地詳述各項紀念活動和工作計劃，和神學院明顯地有關係的便是舉辦演講會，以及發行紀念文章。對於前者，今年二月一日至四日，神學院將舉行以利瑪竇神父爲主題的神學研習會；對於後者，「神學論集」除了將研習會的演講以專號刊出之外，今年其他三期中特闢紀念利瑪竇專欄。當然這不包括神學院的教授與學生，還有其他演講與慶祝活動。

所以本刊今年第一期便有了三篇討論利神父的文章。顧保鵠神父的著作還是第一次在本刊與讀者見面。他曾在國內幾座有名大學，擔任法文教授，現在任職於彰化教育學院。顧神父文學造詣極高，但是對於中國傳教史也有極深的研究。不論文學與歷史，顧神父都有高深的著作發表。只要閱讀本期的文章便不難證實。

中國教會在紀念利瑪竇神父來華四百週年時，一定感慨萬分，因爲四百年內，教會歷盡滄桑，變化層出，無論如何，在人的目光中，沒有順利地繼續利瑪竇等四百年前初期來華傳教士開闢的途徑，這將由未來寫中國傳教史的人來敘述。我們站在神學工作者的立場看，也是同樣地感慨萬分。至少簡單地可以指出下面令人深思的現象。利瑪竇神父短短二十七年在華傳教生活中，已經應用中文發表了當時令人刮目相看的不少著作，當然他一定有中國學者襄助，不過無論如何，這是代表他的作品。尤其在「天主實義」一書，已經可說是一部神學著作，爲傳播福音鋪路：一方面指出中國傳統思想與基

督宗教的重要信仰配合，另一方面還根據古籍答覆了對教會持守的一些道理的設難。不管今天研究利瑪竇的學者，對於他的註解中國古籍有什麼批評，我們把他作為一位傳教士來衡量，不能不說他努力的方向，基本上是正確的，而且是對時代的，因為這已是走向教會本位化了。值得注意的，十多年前，當教會在光復後的臺灣傳教時，還是把「天主實義」翻譯成白話文來應用，認為這是一本有力的護教書籍（言文對照，天主實義，劉順德譯註，一九六六，光啓出版社）。利瑪竇神父真是偉大！反觀四百年後的今天，教會在神學本位化方面又做了多少工作呢？說我們尚在摸索與嘗試階段，大概不是謙虛之詞吧！這可參閱張春申神父在本刊第四十二期發表的「中國教會的本位化神學」。這怎能不令我們感慨萬分呢？當然感慨不是消沉，我們還是抱着對利瑪竇景仰的心胸，朝着神學本位化的目標努力。

其實本期發表的一二篇文章，證明我們是有決心的。其他文章只要它們是以中文發表的，為神學本位化都是有助益的。

# 從利瑪竇開始傳入我國的西方科學

顧保鵠

我國與歐洲在明季之前，雖早已有過文化上的接觸，但歐洲科學的輸入，要以明末清初來我國傳教的天主教教士利瑪竇、湯若望等人的時候算起。

一三六八年，明太祖朱元璋一舉滅元，建立了明朝之後，採取閉關自守的政策，不准外國人進入中國，直至一五五二年，聖方濟·沙勿略（1506—1552）抵達廣東的上川島時，還是不得其門而入，客死島上。

聖方濟先於一五四九年到日本傳教，但無大進展，常有日本人向他說：「倘你的教真是惟一真教，為何中國人不知道？」（費賴之「入華耶穌會士列傳」引「沙勿略事輯」第一冊，六六三頁）這話給予他極深刻的印象。此外，他從當時所得有關中國的消息，對中國印象極好。他在一五五二年寫給歐洲同會人的信上說：「據曾到過中國的葡萄牙人說：中國為一正義之邦，一切均講正義，故以正義卓越著稱，為信仰基督的任何地區所不及。就我在日本所目睹，中國人智慧極高，遠勝日本人；又都是些勤奮耐勞的人」（費賴之引「沙勿略事輯」第一冊，六九四頁）。

因此他想要使日本皈依的最好方法，莫若先傳佈福音於中國，一旦中國人信奉真教，必能使日本人唾棄現在所有各教學說」（費賴之引「沙勿略事輯」第一冊，六九五頁）。

一五五二年他上書葡萄牙國王，請求葡王促使耶穌會翌年多派神父東來。沙勿略一再說明中日兩國需要飽經風霜，意志堅強的神父。又因中、日兩國人民，博學好問，慎思明辨，需要學術修養深高

、談吐流利，而長於撰述的神父，非徒善辯而已。（方豪中國天主教史人物傳第一冊六二頁引沙勿略事轉）可見對中國人傳教須有學術修養高深的神父一點，沙勿略早已有先見之明，也給後來者指出了一條正確的道路。

沙勿略死後，中國雖仍閉關自守，嚴禁外國人擅入內地，但傳教士還是繼續不斷地嘗試進入，不過都沒有結果。一五七八年，耶穌會范禮安神父出任中國日本印度教務巡閱使，抵達澳門。他雖見傳教士一時不能進入中國，却並不失望，且了解向中國人傳教首須熟悉中國語言。於是在往日本之前，寫下指示，備未來傳教士的參考（費賴之「入華耶穌會士列傳」第一冊，十四頁）。

一五七九年，羅明堅被派至澳門，遵范禮安意，即跟一中國畫師學習中文。翌年，羅氏初次隨葡商到廣州，與中國官吏接觸，請許留居陸上，因其時葡商日落後必須回到船上，不許逗留陸地。官吏喜見一歐洲人善操華語，又認其所請尚屬合理，姑許其居於每年接待暹羅貢使的驛館中（費賴之引金尼閣「中國傳教史」二三七頁）。

明神宗萬曆十年（一五八二）八月，利瑪竇神父奉召抵澳門，立即開始研讀我國語言。翌年九月十日，利氏隨羅明堅到肇慶建堂定居（羅光總主教著利瑪竇傳四一頁）。從此就奠定了開教的基礎。因此這年在我國近代的天主教史上是個值得紀念的年份。

利瑪竇與中國接觸之後，就感到在中國傳教必須先獲得中國人的尊敬，而最好的方法莫過於以學術吸引人心，人心既附，信仰必定隨之（費賴之引文都利編利瑪竇一五八三年澳門所發信札）。於是利神父更加緊研習中國的語言與文化。一五八五年，利神父給拿波里的一位朋友寫信說：「我已經能流利地講中國話，又已開始在教堂裏向教友們講道。」（羅總主教引德禮賢編著利瑪竇史料第一冊卷

第三九章)一五九三年十二月，利氏向耶穌會總會長報告說：「今年一年，我們都用功讀書，我給我的同伴們(指石方西和郭居靜兩位神父)講完了一門功課。這門功課稱為「四書」，是四位很好的哲學家寫的，書裏有許多合理的倫理思想，中國的學者，人人都熟讀這部「四書」(羅總主教引利瑪竇史料第一冊，一一七頁)。一五九四年，利氏又在給義大利西愛納一位朋友的信中說：「今年摒擋一切，請了一位中文老師，學作中國文章，結果頗稱順利。每天聽老師講兩課，又練習作一短文。漸漸膽大氣壯，便開始自己寫一本書，用普通的理，講解信仰的道理，預備將來付印以後，分送中國各省。」(羅總主教引利瑪竇史料第二冊第一頁)。利氏信上所說的這本書即是「天主實義」。

萬曆二十八年十二月二十四日(一六〇一年一月二十七日)，利氏在進貢表上說：「大西洋陪臣利瑪竇，謹奏為貢獻土物事：臣本國極遠，……航海而來，時歷三年，路經八萬餘里，始達廣東。蓋緣音譯未通，有同啞啞；因僦居傳習語言文字，淹留肇慶、韶州二府十五年，頗知中國古先聖人之學，於凡經籍，亦略誦記，粗得其旨。」(錄自徐家匯藏書樓古抄本)

由上可見，利氏自一五八二年到澳門，至一六〇一年進貢時，近二十年來一直繼續不斷學習中文，研讀經書。

現在我們再看看當時的中國學者士大夫對他中文造詣的評論：

李日華「紫桃軒雜綴」說利氏：「居廣二十餘年，盡通中國語言文字。……見人膜拜如禮，人亦愛之，信其為善人也。」

應搗謙是一反天主教人，談及利氏說：「其國人往往有至者，數年之後，能盡通經史之說。」張爾岐「蒿庵閒話」也說：「瑪竇初至廣，下船，髡首袒肩，人以爲西僧，引至佛寺，搖首不肯



拜，譯言我儒也。遂做館延師讀儒書，未一二年，四書五經皆通大義。」

鄒元標，東林點將錄號爲「天傷星武行者」，著「願學集」，有答西國利瑪竇書，曰：「得接郭仰老（指郭居靜，字仰鳳），已出望外，又得門下手教，真不啻之海島而見異人也。門下二三兄弟，欲以天主學行中國，此其意良厚；僕嘗窺其奧，與吾國聖人語不異。」

謝肇淛「五雜俎」說他所著「天主實義」比佛老之說親切：「天主國在佛國之西，其人通文理，儒雅與中國無別。有利瑪竇者，自其國來，四年方至廣東界。……其書有「天主實義」，往往與儒教互相發明，而於佛老一切虛無若空之說，皆深誣之。余甚喜其說爲近於儒，而勸世較爲親切，不似釋氏動以恍惚支離之語，愚駭庸俗也。與人言恂恂有禮，詞辯扣之不竭，異域中亦可謂有人也已。」

利瑪竇溝通天主教與儒家的成功，於此可見一斑。

當時相傳利氏有過目不忘，能倒背的絕技。朱鼎澐序利氏「西國記法」曰：「今天下無不知有西泰利先生矣。外父徐方枚有所藏先生墓中誌云：先生於六經，一過目能縱橫顛倒背誦。」

郁永河「海上記略」云：「有利瑪竇者，能過目成誦，終身不忘。明季來中國，徧交海內文士，於中國書無不讀。多市典籍，教其國人，悉通文義。」

（以上數條均見方豪著中國天主教史人物傳第一冊利瑪竇傳所引。）

「今天下無不知有西泰利先生矣」，「徧交海內文士」；利瑪竇真成了一位名士。故方豪在篇首敢說：「利瑪竇，恐怕是從古以來，所有到過中國的外國人中，最出名的一個。」

要有學者的尊重，固然需要學得他們所有的學問，但倘又能把他們所不知道的學問介紹給他們，那當然更好了。因此利瑪竇與以後的傳教士就把當時中國人還不知道的西洋科學先後介紹到中國來。

明末清初西洋教士介紹到中國的西學有天文、曆法、數學、物理、輿地、音樂、繪畫、建築、哲學、語言學等等，茲逐一略述於後：

## 一、輿地學

西洋教士首先輸入我國的西學爲輿地學。利瑪竇初入中國居肇慶之始，在他的居所就掛著「萬國輿圖」。這幅輿圖和我國以往的「華夷圖」、「天下輿圖」完全不同。我國既不畫在世界的中央，而且在我國以外，另有許多大國。於是看見的人便請利瑪竇加以解釋。利氏按著地圖講說自己何處出生，由何處動身，經過了什麼國家，然後到達我國。大家聽了都瞠目相向，從未想到世界如此廣大，有這麼多的國家？實在聞所未聞。然而洋人既稱親自走過，當然可信。便請利瑪竇把那幅輿圖註以中國字，在肇慶刊印。王泮知府看到這張輿圖，也吩咐利氏把這圖刻印（利瑪竇傳四九頁）。

於是利瑪竇就開始繪製一幅較原圖更大的「山海輿地全圖」。「圖上加上中文解釋，又爲博取中國人的歡心，特將中國繪在圖的中央」（金尼閣「中國傳教史」六〇九頁）。利瑪竇最初刻印的地圖，大約在一五八四年十月間，當時王泮知府已升嶺南道道尹。王道尹收到利氏的山海輿地全圖，嘆爲古今奇觀，立即分送遠近朋友（羅總主教引利瑪竇史料第一冊二〇八頁）。

中國於是始開地圖及五大洲之說。

山海輿地全圖不脛而走，一傳十，十傳百。萬曆二十八年，利氏入京，在所貢方物中也有萬國輿圖一幅。後來明史記述利氏事跡，特舉出製圖一事。

「意大利亞居大西洋中，自古不通中國。萬曆時，其國人利瑪竇至京師，爲萬國全圖，言天下有

五大洲。第一曰亞細亞洲，中凡百餘國，而中國居其一。第二曰歐羅巴洲，中凡七十餘國，而意大利亞居其一。第三曰利未亞洲，亦百餘國。第四曰亞墨利亞洲，地更大，以境土相連，分爲南北二洲。最後得墨瓦臘泥加洲，爲第五，而域中大地盡矣。其說荒渺莫考，然其國人充斥中土，則其地固有之，不可誣也」（明史卷二百二十六，意大利亞傳）。

按利未亞爲非洲北部 Libya（今譯利比亞）的譯音，墨瓦臘泥加 (Magellanica) 指今大洋洲，因葡萄牙航海家墨瓦臘 (Magellan)，今譯爲麥哲倫而得名，墨瓦臘尼加，意爲麥哲倫地或麥哲倫洲。

此後龐迪我奉萬曆帝命爲利氏輿圖撰圖說，未成而卒。後由艾儒略於天啓三年（一六二三）增補續成，名職方外記，共六卷，前五卷記五大洲，第六卷爲四海總說，島嶼、水族、物產及船隻航行等。此外清初西士所撰有關地理方面的有利類思、安文思與南懷仁合著的「西方紀要」，以及南懷仁的「坤輿全圖」，分東西兩半球刊印，並「坤輿圖誌」。其後乾隆年間蔣友仁來華，更把當時新知道的地方增補入「坤輿全圖」，這些都是明清之際傳入中國的西洋輿地學。

康熙年間，有一件事在我國地理史及世界地理史上值得大書而特書的，就是全國輿地圖的測繪。這事全出於西洋教士之手，現參考蕭一山著清代通史第一冊六八二、六八三頁，將各省測繪的年代、人名列表如下：

測繪年代	測繪地域	測繪者
康熙四七年	蒙古	費隱、白晉、雷孝思、杜德美
康熙四八年	滿州、直隸	費隱、雷孝思、杜德美
康熙四九年	黑龍江	費隱、雷孝思、杜德美

康熙五〇年 山東

雷孝思、麥大成

康熙五〇年 山西、陝西、甘肅

杜德美、費隱、山遙瞻、湯尙賢

康熙五一年 河南、江南、浙江、福建、臺灣

雷孝思、馮秉正、德瑪諾

康熙五二年 江西、兩廣

麥大成、湯尙賢

康熙五二年 四川

費隱、山遙瞻

康熙五四年 雲貴、兩湖

費隱、雷孝思

山遙瞻因辛勞過度，爲瘴氣所襲，竟殉職於雲南邊境。雷孝思完成兩湖地圖測繪後，於五十六年返抵北京。聖祖又派在京從西士習數學的喇嘛二人往西寧、拉薩等地測繪。朝鮮圖則得自朝鮮宮中。各圖都經雷、杜、費諸氏重加審定，最後復由杜德美集其大成。五十七年全國告成。全國有一總圖，各省並有分圖，共三十二幀，帝命名爲「皇輿全覽圖」，並諭內閣學士蔣廷錫曰：「此朕費三十餘年之心力，始得告成，山脈水道，俱與禹貢合。爾將此圖與九卿細看，倘有不合之處，有知者即指出。」後九卿奏稱：「從來輿地圖記，往往前後相沿，雖有成書，終難考信。……此圖誠開闢方圓之至寶，混一區夏之鉅觀。」足見帝對此圖之成，其得意可想而知。

康熙六十年木刻印刷，仍爲三十二圖、此後，我國的地圖無一不以皇輿全覽圖爲根據。

此圖後由馬國賢携往歐洲，製成銅版四十二幅。法國王家地理學家唐維爾曾根據此圖作成「中國新地圖」，在巴黎出版，又收入杜赫德的「中華帝國全誌」中，一七三五年出版。法國學者雷繆沙驚嘆說：「這樣大規模的測量工作，歐洲當時還沒有做過，竟然由幾名傳教士在八年之間完成了，怎能不令人驚奇他們的這種熱忱與毅力」（費賴之五三一頁）。

不但如此，而且雷孝思與杜德美在測量之際，發現經度長度因緯度上下而有所不同，由此證實地球為橢圓的事實，亦為世界地理學上的一大貢獻。（方豪著中國天主教史人物傳第二冊三〇一頁）

又在測繪中國地圖中殉職的山遙瞻神父，西名Boutour，他的華名，在以前的著作中，自黃伯祿於光緒九年出版「正教奉褒」起，都作潘如，大約是音譯。方豪根據他的墓碑改正（中國天主教史人物傳第二冊二九九頁）。

## 二、天文與曆法

西士繼與地輸入我國的重要西洋科學為天文與曆法。首先介紹西洋天文曆法的也是利瑪竇。萬曆二十八年，利氏在進貢表末就曾說過：「臣先於本國，忝預科名，已叨祿位，天地圖及度數，深測其秘，製器觀象，考驗日晷，並與中國古法胾合，倘蒙皇上不棄疎微，令臣得盡其愚，披露於至尊之前，斯又區區之大願。然不敢必也。臣不勝感激待命之至」（錄自徐家匯藏書樓古抄本）。

天文為授曆的要務，中國古時已極重視，截止明季已有三千餘年的歷史。明代所用大統曆，原係元郭守敬的「授時曆」之舊，沿襲舊規，不知修正，故屢生時差。西士東來之後，就注意及此，利瑪竇曾著「乾坤體義」（一六〇五），上卷專言天象，述日月蝕由於日月與地球的相掩，及七曜與地球的比例。並著有「經天該」（約一六〇一），將其時西方已測知諸恒星，造為歌訣，以便觀象者的記誦。又曾製渾天儀、地球儀、地球儀等。當時學者如徐光啓、李之藻、周子愚輩都與利氏交往，跟他學習。後李之藻得利氏口授，編「渾蓋通憲圖說」，這是國人介紹西洋天文學的第一部書。

萬曆三十八年（一六一〇）十一月朔日蝕，欽天監預推不驗，於是五官正周子愚上疏言：「大西

洋歸化遠臣龐迪我、熊三拔等携有彼國歷書，多中國典籍所未備者。乞視洪武中譯西域曆法例，取知曆儒臣率同監官將諸書盡譯，以補典籍之缺。」（梁家勉編著徐光啓年譜九五頁）但臺官墨守舊聞，奏入留中不報。萬曆四十一年，李之藻上疏言：「大西洋國陪臣龐迪我、熊三拔、龍華民、陽瑪諾等，……洞知曆算之學，携有彼國書籍甚多……其言天文曆數，有我中國先賢所未及道者。迪我等不徒論其度數而已，又能明其所以然之理，所製窺天窺日之器，種種精絕。伏乞勅下禮部，亟開館局，首將陪臣迪我等所有曆法，照依原文譯出成書，……觀文成化，不無補益也。」然朝廷以庶務因循，無暇開局。

但那時傳教士仍繼續輸入西方天文曆法之學。熊三拔於萬曆三十九年著「簡平儀說」，四十二年（二六一四）又著「表度說」，說明立表取日影，以知時刻節氣之書。陽瑪諾於四十三年著「天間略」，對於「諸天重疊，七政部位，太陽節氣，晝夜永短，交食本原，地形粗細，蒙氣映差，蒙映留光」，都設爲問答，反覆說明其義。

崇禎二年（一六二九）五月初一，日食，大統回回推測都誤，徐光啓依西洋預推而驗，帝切責欽天監官。監官戈豐年等言：欲循舊法，不能無差，乞開局修改。禮部並於七月十一日再上疏，開列修改曆法事宜四款。十四日奉旨：「這修改曆法四款，俱依議。徐光啓見在本部，著一切督領，李之藻速與起補，早來供事。該部知道。」（王重民輯徐光啓集卷七治曆疏稿一，三二九頁）徐光啓於七月二十六日上疏陳修曆大綱十事，用人三事，請造急用儀器十種，度數旁通十事，共三十三條。用人三事之二即推舉西士龍華民、鄧玉函二人，並採用西法，與大統舊法會通。

八月初一日奉旨：「這條議曆法，立論簡確，列款明確。修正歲差等事，測驗推步，參考諸家，

西法自宜兼收，用人精擇毋濫。李之藻著遠催前來。儀象急用，工部委官督造；度數旁通有關庶績，一併分曹料理。該衙門知道。」（徐光啓集卷七治曆疏稿一，三三二—三三九頁）。

九月十五日，光啓領到開設曆局勅書，並鑄給關防，遂於二十二日正式開局（徐光啓集三三九頁）。

崇禎三年四月初二日，鄧玉函病故，徐光啓於五月十六日又上疏推舉西士湯若望及羅雅各二人。十九日奉聖旨：「曆法方在修改，湯若望等既可訪用，著地方官資給前來，該衙門知道」（徐光啓集三四五頁）。

崇禎四年（一六三一）正月二十八日，禮部尚書徐光啓進呈曆書二十三卷及總目一卷，共二十四卷，計開：

曆書一套六卷內：

曆書總目一卷

日躔曆指一卷

測天約說二卷

大測二卷

曆表一套一十八卷內：

日躔表二卷

割圓八線表六卷

黃道升度表七卷

黃赤道距度表一卷

通率表二卷

（徐光啓集卷八、治曆疏稿二，三七—頁）

崇禎四年八月初一日，禮部尚書徐光啓續進曆書二十卷，計開：

測量全義十卷

恒星曆指三卷

恒星曆表四卷

恒星總圖一摺

恒星圖像一卷

揆日解訂訛一卷

比例規解一卷

（徐光啓集卷八、治曆疏稿二，三八—六頁）

次年四月初四日，禮部尙書徐光啓第三次進呈曆書三十卷，計開：

月離曆指四卷

月離曆表六卷

以上係速臣羅雅各譯撰

交食曆指四卷

交食曆表二卷

以上係速臣湯若望譯撰

南北高弧表一十二卷

諸方半晝分表一卷

諸方晨昏分表一卷

以上係二臣指授監局官生推算

(徐光啓集卷八，四〇四頁)

五月四日，特旨簡用，徐光啓以禮部尙書兼東閣大學士。(徐光啓年譜一九三頁)

崇禎六年七月二十五日、光啓奉旨：「加太子太保，文淵閣大學士。」(徐光啓年譜二〇〇頁)

崇禎六年九月二十九日，光啓「曆法修正告成，書器繕治有待，請以李天經任曆局疏」中稱：「大馬之力已殫，痊可之期尙遙。新成諸書共六十卷，如黃平象限共七卷，……恒星總圖八幅，以上三十卷，略皆經臣目手，業已贍繕。如火土木經度三卷，三星緯度一卷，三星表用法一卷，三星緯表一卷，日躔考二卷，交食蒙求一卷，夜中測時一卷，古今交食考一卷，日月永表二卷，金水二星曆指二卷，日月五星翕望弦等表一卷，火星加減表一卷，金水二星表四卷，高弧表五卷，甲戌乙亥二年日躔細行二卷，恒星出沒二卷，以上三十卷，尙屬草稿，內經臣目者十之三四，經臣手者十之一二，亦可續寫進呈」(徐光啓集四二五頁)。

是年十月七日，光啓病逝。「內閣以計聞，特賜祭，贈少保，諡文定，遣專使護喪回鄉。」(徐光啓年譜二〇三頁)

崇禎七年(一六三四)，李天經繼任督修曆法。七月十九日進呈曆書二十九卷，計開：



五緯總論一卷 日躔增一卷

五星圖一卷

日躔表一卷

火木土二百年恒表並歲周時刻表共三卷

交食曆指三卷

交食諸表用法二卷

交食表四卷

黃平象限表七卷

木土加減表二卷

交食簡法表二卷

方根表二卷

另恒星屏障一具

(徐光啓年譜，二〇九頁)

崇禎七年十一月二十四日，李天經再進呈曆書三十二卷，計開：

「五緯曆指八卷 五緯用法一卷

日躔考二卷

夜中測時一卷

交食蒙求一卷

古今交食一卷

恒星出沒表二卷

高弧表五卷

五緯諸表九卷

甲戌乙亥日躔紕行二卷

以上所列五次進呈之曆書，共計一百三十七卷，是所謂「崇禎曆書」（徐宗澤著「明清間耶穌會士譯著提要」二四四頁，據治曆疏稿抄本百五五頁）。

上列五次所進，合計為一百三十五卷，加上一摺一屏，正好「一百三十七」之數。

梁家勉著徐光啓年譜中，第五次進呈曆書，係根據光啓崇禎六年九月二十九日疏中所列三十卷。數目與上開只差兩卷，而內容與徐宗澤所列大有出入。但據現在尚保存的部分書的書目看來，似乎徐說比較更合事實。

上述的這部「崇禎曆書」非常重要，把當時西洋的天文曆法的學說大多已介紹了過來，奠定了我國此後數百年的曆政。

崇禎曆書入清以後稱為「西洋新法曆書」或「新法算書」，四庫全書提要稱：「新法算書一百卷

。明大學士徐光啓，太僕寺少卿李之藻，光祿寺卿李天經，及西洋人龍華民、鄧玉函、羅雅各、湯若望等所修西曆也。」

故此書在崇禎年間似爲一百卷，後順治二年有補刊本，一百三卷；北平故宮圖書館書目有西洋新法曆書一百三卷，諒即順治補刊本，此外尚有康熙十七年補刊本，中有康熙永年表，卷首有康熙十七年南懷仁序。

西士不特譯著了許多天文曆法書，同時也製造了不少儀器。崇禎七年，日晷、星晷、望遠鏡等儀器告成，李天經奏聞。上命太監至局驗試。旋又令若望將儀器親實進呈，督工建臺，上亦親臨觀看，分秒不錯，頗爲嘉獎。原先湯若望、羅雅各在曆局造成儀器多種，除徐光啓所請造之外，又有象限懸儀、象限立運儀、象限座正儀、三直遊儀、渾蓋簡平儀等等，不下數十種。（中國近代史論叢五頁）

崇禎八年（一六三五），新法書器既成，屢測交食凌犯俱密合，方欲頒行，又因舊派阻撓，未即實施，不久明亡。

一六四四年五月，清兵入京，城中空房不足安插，命城內居民限三日內，盡行遷居外城。湯若望以曆書鑄版堆積纍纍，並測量天象各種儀器，件數甚多，不但三日內不能悉數搬盡，且必難免損壞，特奏懇仍居原寓。翌日即付上諭一道，准西士湯若望等安居天主堂，各旗兵弁等人，毋許闖入滋擾等語（正教奉饗二十一頁）。

順治元年八月朔，日食，上遣大學士馮銓，督率湯若望暨欽天監監正戈承科等，各帶自推的日食圖表，登臺憑驗。驗得西洋新法密合天行，而舊法大統歷差兩刻，回回歷差四刻。具題。奉旨行用新法（正教奉饗二十三頁）。

同年十一月，奉上諭，「欽天監印信，著湯若望掌管。所屬官員，嗣後一切占候事宜，悉聽舉行。欽此。」若望具疏辭。未荷上允（正教奉褒二十四頁）。

順治十七年（一六六〇），南懷仁奉召來京，纂修曆法。

那時西教士因精於曆法，益得政府之信任，但也愈引起舊派曆官的妬忌。順治駕崩不久，就有排教復曆的風波。康熙三年，徽州人楊光先，世習疇人之學，上書禮部，攻擊新法，著「闢邪論」，摘湯若望新法十謬，又誣若望陽假修曆之名，陰行邪教。帝下議政王等推議。光先闢邪論所摘雖妄，而王等不通曆法，無從分辨。但謂：「若望進二百年曆，夫天祐皇上，歷祚無疆，而若望止進二百年，爲大不合。」四年，議決若望及監官等八人凌遲處死。帝命若望免死。但新法被廢止，復用大統曆，舊派既勝，楊光先遂爲欽天監監正，吳明烜爲副（中國近代史論叢八頁）。

康熙五年七月十五日，湯若望病故。

康熙七年，上察得欽天監監正楊光先、監副吳明烜等，自驗舊法疏差，迭行竄改，乃歷年推測，仍屢與天行不合。康熙八年正月二十四日，欽命吳明烜、南懷仁等同赴觀象臺測驗。南懷仁測驗，逐款皆符，吳明烜測驗，逐款皆錯。於是將吳明烜交吏部議處，命南懷仁爲監副。懷仁懇辭官銜，只願供職。蒙允。楊光先原應處斬，上念其年老，免死遣回。於回家途中，病發而死。從此新舊之爭乃告結束（正教奉褒四八頁）。

康熙十三年（一六七四），南懷仁奉命製造的儀器業已告成，安列於觀象臺上，又將各種儀器的製法、用法、繪圖造說，並用儀器測驗所得列爲表冊，共一十六卷，名爲臺儀象志。懷仁又繼湯若望之業，於康熙十七年，完成預測七政交食三十二卷，預測至二千年，名康熙永年曆。遺書與前述的

皇興全覽圖，號稱爲康熙時代文化變璧。旋奉旨，南懷仁著加通政使司通政使職銜。懷仁上疏辭。未允。

康熙二十四年（一六八五），帝召安多入京，襄理曆法。

康熙二十六年十二月二十八日，南懷仁卒。帝諭：「今遽爾溘逝，用軫朕懷，特賜銀二百兩，大緞十端，以示優卹遠臣之意」。又遣官致祭，並諡「勤敏」。傳教士中死後獲諡的，只有南懷仁一人而已。

康熙二十七年，上以闕明我諸練曆法，著頂補南懷仁治理曆法。

康熙三十三年（一六九四），上召紀理安佐理曆政。

康熙三十七年，上召巴多明佐理曆政。

康熙五十二年（一七一三），帝命諸臣編纂「律曆淵源」，此書直至雍正元年始成，共分三大

部：

一爲曆象考成，共五十二卷，計上編十六卷，下編十卷，表十六卷，又後編十卷。據費賴之（六四七頁）稱，此後編十卷爲西士戴進賢與徐懋德於一七三八年（即乾隆三年）所續成。

二爲律呂正義五卷，前四卷論中國音樂，爲國人所著，第五卷爲西洋音樂，爲徐日昇、德理格兩西士所著（見後音樂條）。

三爲數理精蘊五十三卷，爲代數、幾何、三角等學（見後數學條）。

康熙五十五年，戴進賢奉召佐理曆法。

雍正二年（一七二四），徐懋德任欽天監監副。

雍正三年，戴進賢任欽天監監正。

雍正六年八月，巴多明卒。

乾隆八年（一七四三），劉松齡任欽天監監副。

同年十月十七日，徐懋德卒。

乾隆九年，戴進賢成儀象考成三十二卷。黃伯祿及徐宗澤均謂是書成於乾隆十七年，似誤。因戴氏已卒於乾隆十一年。此據費頰之（頁六四八）說。又徐宗澤（頁四一一）謂此書收入律曆淵源第四部，誤。似與曆象考成後編混爲一談。

乾隆十一年（一七四六）三月初九日，戴進賢卒。

同年，劉松齡奉旨補授欽天監監正。

同年，鮑友管奉旨補欽天監監副。

乾隆三十六年（一七七二）九月初五日，鮑友管卒。

同年，高慎思奉旨補授欽天監監副。

乾隆三十九年，劉松齡卒。

乾隆四十年（一七七五），安國寧奉旨授欽天監監副，旋授監正。

乾隆四十五年（一七八〇），高慎思奉旨補欽天監監正。

乾隆四十六年，索德超奉旨補欽天監監副。

乾隆五十年（一七八五），湯士選奉旨任欽天監監副，旋升監正，兼管國子監算學館。

乾隆五十三年六月初六日，高慎思卒。

乾隆五十八年，索德超奉旨晉欽天監監正。

嘉慶元年（一七九六）十一月初四日，安國寧卒。

嘉慶六年（一八〇一）十一月，福文高奉旨授欽天監監副。

嘉慶十年，索德超卒。

同年十二月，李拱辰奉旨補授欽天監監副。

嘉慶十三年（一八〇八）閏五月十三日，湯士選卒。

同年六月，福文高奉旨補授欽天監監正，兼理算學館事務。

道光二年（一八二二），畢學源奉旨授欽天監監副。

道光三年，李拱辰奉旨補授欽天監監正，兼管算學館。

道光四年正月初二日，福文高卒。

道光六年九月十四日，李拱辰卒。

同年，高守謙奉旨授天監監正。

道光十七年（一八三七），高守謙因病告假回西。此後欽天監內再無任職的西士了。

（以上西教士在欽天監任職各條均見黃伯祿著正教奉褒）

計自明崇禎二年（一六二九）徐光啓設曆局之初，即推薦西洋傳教士龍華民、鄧玉函入局修曆以來，至清道光十七年（一八三七），二百餘年間，西洋教士在欽天監常任修曆製器著譯等重要工作，甚至自清朝伊始，監正監副等職，幾乎常由教士擔任，也可見西士對我國天文曆法方面貢獻的重大及影響的深遠了。

### 三、數學

利瑪竇等西教士於傳入西洋天文地理曆法之外，同時介紹到我國而與天文曆法相關的便是數學。因為西洋科學的根本總離不開數學。最先介紹西洋數學到中國來的也是利瑪竇。

利氏到中國以後就著有「乾坤體義」(一六〇五)，此書的下卷專門言數。這是西方數學輸入中國之始。利氏到北京之後，徐光啓、李之藻、楊廷筠等學者同他往來，跟他學習，並開始譯介西書。最先着手的爲數學書，因數學是各種科學的根本。而數學書中最先完成的是利瑪竇徐光啓合譯的「幾何原本」六卷。幾何原本爲希臘哲人歐幾里得所作。但利徐所譯的是利氏的老師丁氏所編。徐光啓譯此書很是審慎：「反覆展轉，求合本書之意，以中夏之文，重復訂正，凡三易稿。」(利瑪竇序)清代學者非常重視此書，四庫全書提要謂：「光啓反復推闡，文句明顯，以是弁冕西術，不爲過矣。」

幾何原本之外，利瑪竇同李之藻譯有「圓容較義」(一六一四)，專論圓的內接外接等，又同徐光啓譯「測量法義」(一六一七)，是一部應用幾何學。又有羅雅各從希臘亞奇默德的圓書中摘譯圓周率的計算，及圓球圓柱等的各要題，名爲測量全義，出版年不詳。後戴震因之於一七四四年作策算。(費賴之一九〇頁)

西洋算術方面，有李之藻從利瑪竇演譯的「同文指算」(一六一四)，書凡十卷，所述比例、級數，都是以前中國所未曾聽到過的。

到了崇禎曆書告成，連西洋的平面三角，弧面三角也傳入了中國。崇禎四年徐光啓進呈「割圓八

線表」及「大測」二書。前者言平面三角，後者言弧三角，都出自曆局西士之手。

順治時，薛鳳祚從穆尼各譯「天步真源」，以加減代乘除，折半開方，是對數術傳入中國的開始。

康熙末年，西士進講內廷，才輸入代數之學，當時以譯音稱爲「阿爾熱巴拉」或借根方程。不過那時西洋的代數已經發明四次方程式的解法，而康熙五十二年（一七一三）命諸臣編纂的律曆淵源中的數理精蘊，雖是集當時所輸入西方數學之大成，但其中所述僅及二次方程式的算法和應用。

數理精蘊，書凡五十三卷，上編五卷：數理本源、河圖、洛書、周髀經解、幾何原本；下編四十卷：首部、線部、面部、體部、末部；又表八卷：八線表、對數闡微表、對數表、八線對數表。「是書貫通中西異同，辨古今長短，爲清代習算學者之圭臬。」（辭海）由上開目錄看來，此書除首數卷外，都是傳教士所引進的西洋數學。

此外爲數理精蘊所未及的，則有杜德美的周徑密率及求正弦正矢捷法各一卷（費賴之引阮元疇人傳）。明安圖（滿人，康熙五十五年任欽天監監正）於乾隆三十九年（一七七四）刊行的割圓密率捷法，又名求周徑密率捷法，也是杜德美所授。割圓術中的杜術，即出於杜德美（方豪引梅穀成「赤水遺珠」）。

## 四、物理學

曆數輿地之學而外，同數學有密切關係的就是物理學。天啓六年（一六二六），湯若望撰「遠鏡說」，這是西洋光學傳入中國的第一部書。遠鏡說首言遠鏡的用法，末言其製法，中則言其原理，光



在水中的屈折，光經過望遠鏡的屈折，凹鏡散光，凸鏡聚光。以及凹凸鏡相合以放大物像各現象，及其解釋，敘述得極其詳細。

最先輸入中國的力學是熊三拔所著的「泰西水法」。利瑪竇到中國之時，正逢明末，對於當時中國的水旱饑饉，很是痛心。研究原因，知是由於水利不修所致，於是打算將泰西的水法傳入中國，與水利來振興農業。不幸利氏於一六一〇年逝世。於是熊三拔繼利氏之志作泰西水法一書，由徐光啓筆錄問世（一六一二），以供當時的採用。後來徐光啓著農政全書，水法一卷即採用熊書。至於徐氏著全書受西士的影響自不待言。但熊氏這書偏於應用，原理不夠詳盡。

稍後，天啓七年出版的奇器圖說就要詳細得多了。奇器圖說由鄧玉函口述，王徵筆受。張蔭麟誤稱艾儒略著，向達謂：「王徵從金尼閣遊，摘譯西書，成奇器圖說」，也易令人誤會。今據費賴之及徐宗澤「譯著提要」改正。書的第一卷言重心、比重等原理凡六十一條；第二卷述槓桿、滑車等原理凡九十二條，每條都有例證；第三卷言應用上述各原理，以起重、引重、轉重、取水及用水力代人力諸器，各器及其用法都有詳細的圖說。四庫提要謂「其製器之巧實爲甲於古今，書中所載，皆裨益民生之具，其法至便，而其用至溥」。

方豪在「中國天主教史人物傳」第二冊一七九頁稱，康熙十七年或十八年南懷仁曾發明利用蒸氣力推動的自行車模型和一艘小汽船。

此外，向達與張蔭麟都提及奇器圖說序中嘗稱有「自鳴鐘說」一書，大約也是述說力學上的原理的，但不知何人所作，成於何年。

按利瑪竇貢物中有「自鳴鐘」一項。羅總主教利瑪竇傳中，在利氏進貢後有這樣一段記載：「兩

架自鳴鐘最使皇上愜意，喜爲天下奇物。八天後，鐘忽停止，皇上立刻命太監田爾耕向西洋人追問究竟。利神父向田爾耕解釋鐘錶的用途，計時計劃，週轉不息。但爲使鐘錶準確計，又使鐘錶不停，須一個人專門管理。因是皇上應指派太監一人管理鐘錶，並稱在三天以內授予太監管理之術。田爾耕將利瑪竇的話一一奏稟。神宗皇帝派四個欽天監太監向利瑪竇學習管理自鳴鐘。於是利龐兩位神父遷居欽天監內，三日三夜，教導四人自鳴鐘的一切秘密。四太監把利瑪竇所說的話筆之於書。」（利瑪竇傳一一九頁）

而且方豪在「中國天主教史人物傳」第一冊利瑪竇傳中說：「馬相伯年幼時，上海鐘錶業者都奉利瑪竇爲祖師，有利公塑像，每月朔望都受鐘錶業者的膜拜。」因此自鳴鐘說一書，很可能是由利氏口述，聽講者所筆記的。

後來我國學者方以智著有「物理小識」一書，戴震因西人龍尾車法，作贏旋車記，因西人引重法，作自轉車記。

## 五、礮 術

明朝末年，一面倭寇特盛，一面滿清崛起，外患日急。那時士兵的素質既差，器械又不精，無法對付。徐光啓「從西洋利瑪竇學天文歷算火器，盡其術」（明史徐光啓傳），曾力請多鑄大礮，以資城守。天啓元年（一六二二），兵部議招寓居澳門精明火礮之西洋人，來內地協助攻禦。天啓三年，艾儒略、畢方濟奉旨前往（澳門），招勸殷商等，集資捐助火礮。教士陸若漢、西紳公沙的西勞，率領本國人多名，攜帶銃礮，前來效力。寧遠、涿州等處，屢次退敵。後登萊之役，公沙的西勞及同伴

從利瑪竇開始傳入我國的西方科學

多人陣亡，陸若漢亦受傷。（正教奉褒一四、一五頁）

崇禎九年，兵部疏稱「羅雅各等，指授開放銃礮諸法，頗爲得力」。（正教奉褒一六頁）

崇禎十二年十二月初六日，畢方濟上疏，獻富國強兵四大政策：「一曰明曆法以昭大統，二曰辨礦脈以裕軍需，三曰通西商以官海利，四曰購西銃以資戰守、……更乞勅部由澳聘取熟諳製銃西士數人，以授製藥點放之術，摧鋒破敵之奇。」（正教奉褒十七、十八頁）

崇禎十三年，兵部傳旨，著湯若望指樣監造戰砲。若望先鑄銅砲二十位。帝派大臣驗收。驗得精堅利用。奏聞。詔再造五百位。（正教奉褒十八頁）

上又命若望教放銃法，條纂火藥城守等書進呈。明年正月，命若望與吳惟英講究火器於都城，以資演練。四月周延儒出督師，請諸火器，命若望隨征。若望爲空心礮臺式。懷宗覽大悅，褒嘉之。旋上命若望赴薊督師前傳習火器等項。若望嘗授焦勗譯火攻擊要一書，成於崇禎十六年（一六四三），於諸式火器之鑄法、運用法，以及子彈火藥火箭地雷之製造，莫不詳述。（張蔭麟文一七頁）

入清以後，吳三桂反，康熙十三年八月十四日，上遣內臣至懷仁館舍，傳旨着南懷仁盡心竭力，釋思製礮妙法。懷仁回奏：製砲之說，臣固略知。然其製法究未精習，既承諭旨，勉造砲式一位，先行進呈，聽候飭驗。十四年三月，砲式告成。十四日奉旨着內大臣同南懷仁往蘆溝橋試放一百彈。內大臣回奏：驗得砲式堅固，鉛彈中鵠。四月十九日奉旨依式製造。自十三年迄十五年，共製大小砲一百二十位。上親臨觀驗試放。十九年十一月初四日，南懷仁奉旨鑄造戰砲三百二十位。二十年八月十一日，砲位告成，奉旨著工部侍郎黨古里同南懷仁往蘆溝橋試放，着八旗砲手隨去，學習正對星斗之法，隨去砲手約有二百四十名。十月十九日，上率領王公及內大臣等，幸臨試放砲場，諭八旗官員，

各領砲手放驗，俱適中本鵠。天顏喜悅。獎慰曰：爾向年製造各砲，陝西、湖廣、江西等省，已有功效。今之新砲較爲更好（正教奉褒八十頁）。二十一年正月二十七日，南懷仁著成「神威圖說」一冊，中分理論二十六，圖解四十四，於銃砲之術說明甚詳，進呈御覽。

此後，國家承平，火器無所用，再不聞有令教士製砲的事。

## 六、採 礦

崇禎十二年（一六三九），畢方濟上疏獻富國強兵策中有「辨鑛脈以裕軍需，……蓋造化之利，發現於礦，第不知脈絡所在，則妄鑿一日，即虛一日之費。西國……論五金礦脈，徵兆多端，似宜往澳取精識礦路之儒，……循脈細察，庶能左右逢源。」

崇禎十六年，湯若望奉命赴薊督軍前，除教授火器水利外，並及採礦之法。翌年晉王審柱也疏請若望往營開採事。（張蔭麟文一八頁）

可惜不久明亡，未能實行。但西洋的採礦術在宋應星的「天工開物」及方以智的「通雅」中已有痕跡可尋。他們都提到鑑別礦物等，似乎都受有西士的影響。

以上都是所謂科學。而當時西士傳入中國的，科學而外，藝術、哲學、語言學等也有相當的傳入，現在再分別略敘於下：

## 七、藝 術

### 1. 西 畫

從利瑪竇開始傳入我國的西方科學

利瑪竇居肇慶時，小教堂中供有聖母像（利瑪竇傳四五頁）。到北京進貢時，貢物中更有「天帝圖像一幅，天帝母圖像二幅」。後來又送過四幅西畫給程大約，程氏視為至寶，刻入他的「程氏墨苑」中。崇禎十三年（一六四〇），湯若望代巴伐利亞國王進呈天主降生事蹟圖像（耶穌行跡圖）一冊，及蠟製三王來朝耶穌聖嬰像一座。明清之際傳入中國的西洋畫既多屬人物，於是中國畫風上最先受到影響的便是寫真。明末受西洋畫影響的畫家中最有名的為曾波臣（鯨）。到了清朝康乾年間，並有西洋教士如郎世寧、王致誠、潘廷璋、艾啓蒙、安德義等畫家供職畫院。郎世寧能融會中西畫法，善繪人物、花鳥，尤工繪馬，畫有乾隆帝南巡圖、百駿圖、十駿犬等。民國五十九年六月及稍後，郵政總局曾就他的百駿圖，發行過兩套郵票，各七枚，並就他的十駿犬也發行過兩套，各五枚；六十六年末，又就他的駿馬發行下年度的馬年郵票兩枚，均非常精緻，極受歡迎。

乾隆帝於平定新疆準噶爾及回部之後，為給他的輝煌戰果留一紀念，乃於乾隆三十年（一七六五）特命郎世寧與王致誠、艾啓蒙、安德義四宮廷畫家繪製「得勝圖」。圖共十六幅，其中由郎世寧署名的有兩幅，由王致誠署名的有三幅，由艾啓蒙署名的有一幅，由安德義署名的最多，共有七幅，其他三幅則未署作者的名字。

同年七月，帝下令將這些得勝圖寄往歐洲，選歐洲第一流的銅版雕刻家雕版印製。先送出四幅，令製版後各印百張（繼又加印一百張）後，再將原圖、銅版、銅版畫，一併交還。當即由郎世寧把上諭譯成法文，並寫了一封委託書給法國皇家美術院院長，一併寄往法國。這工作由法王路易十四的御用雕刻家郭新（Cochin）承辦。直到一七七二年，法國政府方把這四幅畫的銅版及所印的二百套畫一起送到了北京。乾隆帝看了，大為讚賞。

清代中國名畫家中，如焦秉貞、冷枚、唐岱、陳枚等，皆用西洋畫法作畫，而焦秉貞的耕織圖，參用西洋透視法作成，尤為有名。據向達稱，乾隆時蘇州桃花塢有西洋風的雕版年畫甚多。這是西洋美術影響到民間的一斑。而清初六大畫家之一的吳漁山（歷）的畫很少西洋畫風，但以名畫家而篤信天主教，後來更晉升為司鐸的，不得不推他為第一人。

繪畫而外，明清之際的中國瓷器，也時時可以看出西洋的影響，磁器上採用西洋圖案，或仿西洋式製作的不少。北平故宮博物院有一室，專門收藏乾隆時代所造的琺瑯器具，內中圖案竟十之七八是西洋風格的。不過其時醉心於西洋事務的大都是皇帝貴胄，而未普及於民間。

## 2. 音 樂

在利瑪竇的貢物中有西琴一張。這張西琴當為西洋樂器傳入我國之始。艾儒略在泰西利先生行跡中稱這琴為「鐵弦琴」，而我國人又稱他為「七十二弦琴」。續文獻通考卷一百十樂器條，述此琴的形狀：「七十二弦琴，明萬曆二十八年西洋人利瑪竇來獻其音樂，其琴縱三尺，橫五尺，藏櫃中弦七十二，以金銀鍊鐵為之。弦各有柱端通於外，鼓其端而自應。」

萬曆帝見西洋獻的西琴，願聽西樂，便派四名宮廷樂技來向利瑪竇請教。利氏自己已習彈琴，便派龐迪我教他們。年輕的兩人學了十天，學會了西琴樂曲；年老的樂技，其中一人已七十歲，費了一個月，仍不能記住樂調。樂技們於是請求將樂調譜成中國歌詞，以便記憶，也便於和唱。利氏乃作「西琴曲意」八章（利瑪竇傳一二〇頁）。曲意八章利氏附刊在「畸人十篇」末。吳相湘先生近代史事論叢第二冊三八二—三八五頁曾特別錄出。

利瑪竇之後，來華的其他西洋教士也有進貢過西琴的，如崇禎十二年，畢方濟在貢物中有「西琴一張，風簧（風琴）一座」（正教奉慶畢方濟疏）。後康熙年間，徐日昇以精通音樂奉召入京，也進呈過豎琴一張，風簧一張。康熙十八年，帝命樂工奏國樂，當時徐日昇就將樂工所奏曲調用音符記下，等樂工奏完，他照樣重奏一過，好像練習有素似的，連一個音符都不錯。使帝大為驚奇。從此帝也潛心學習西洋音樂，經過多次的練習，後來帝也能唱幾支西洋樂曲，跟著耶穌會士合唱而極合乎節拍。帝嘗說：「西洋音樂的優雅是舉世無比的，徐日昇的技術是中國無匹的。」（近代史事論叢三七八頁引民國二十六年二月十九日天津上海大公報史地週刊文）

康熙五十二年，御纂「律呂正義」，前四卷為我國音樂家所作，第五卷續編，即為徐日昇與德里格所作。律呂正義續編總說中說：「有西洋波爾都哈兒國人徐日昇者，精於音樂，其法專以弦音清濁二均遞轉和聲為本。……又有壹大里呀國人德里格者，亦精律學，與徐日昇所傳源流無二，以其所講聲律節奏，覈之經史所載律呂宮調實相表裏，故取其條例形號，分配於陰陽二均高低字譜，編集成圖，使談理者有實據，而入用者亦有所持循云。」（譯著提要三二五頁引）

又據康熙五十四年硃筆刪改德里格馬國賢上教王書稿，知帝曾命德里格教三皇子音樂：「至於律呂一學，大皇帝猶徹其根源，命臣德里格在皇三子、皇十二子、皇十六子殿下前，每日講究其精微，修造新書。……」（民國二十一年故宮博物院出版「康熙與羅馬使節關係文書影印本」第六通）

吳相湘先生曾於民國二十五年在國立北平圖書館發現一本德里格遺作「律呂纂要」草寫稿，書頁第一頁右上角鈐有「康熙皇三子誠親王殿下賜」十一字，及一精繕本。他認為此一草本即精繕本的母本。他更與四庫提要「律呂纂要」相比，內容相合；又與律呂正義續編比較，發現精繕本的內容詳於

續編。結論是續編係根據纂要刪節而成（近代史事論叢三九三頁）。

### 3. 建築

明朝末葉，西洋人初到中國，大都聚居於澳門一帶，澳門葡萄牙人的建築，高棟飛臺，櫛比相望。利瑪竇到肇慶後，建造的新居也是二層西式洋房。清代廣州的外國商館及十三洋行的房屋，也都是模仿西洋式的建築。至於教士傳教內地，建立教堂，如萬曆間北京的天主堂，也是西洋式的。民間採用西洋式的建築或西洋建築中的零件，想必也有，只是文獻不足。

可是明清之際，在建築方面，採用西洋方式最著的還要推官家。乾隆帝幾次南巡，每到一處都要點綴園林，那時揚州的澄碧堂即是仿十三洋行中的碧堂而作。而其時規模最偉大，建築最富麗的，自然要數乾隆所建的圓明園和長春園了。圓明園風景絕佳，清初在中國供職的西洋教士寫信回國稱此爲「萬園之園」，與法國的凡爾賽宮相提並論，其富麗可想而知。園中四十景最爲著名，四十景中有水木明瑟一景，即是仿西洋的噴水池而做的。但西洋建築最多而又最偉大的，第一要推長春園。長春園在圓明園東，由圓明園的福海繼續向東走，通過圓明園的明春門，就是長春園。據乾隆御製詩引「預修此園爲他日優游之地」。即乾隆帝擬仿康熙歸政典故，以備乾隆六十年壽登八十五以後，游憩之地，所以修建得特別精緻。這個園苑是中西合璧的，其中專仿西洋式的建築有諧奇趣、蓄水樓、花園門、養雀籠、方外觀、竹林亭、海晏堂、遠瀛觀、大水法、觀水法、線法山、湖東線法畫，共計十二處，總稱爲西洋樓。這園秀麗的風景，雄偉的建築，和華麗的裝飾，原是世界所罕見的。

在偉大的圓明園與長春園的建築過程中，有兩位西洋教士是必須提出的，那就是郎世寧與蔣友



仁。

郎世寧，義大利人，康熙五十四年（一七一五）到中國，是一位傑出的畫家。據法韋爾在「北京誌」所載：「乾隆二年（一七三七），帝命郎世寧與畫院名家沈源、孫祐起草圓明園圖樣。」乾隆十二年，帝又命世寧在西洋人中尋找能作西洋水法（噴水池）的人。關於此事，郎世寧傳考略（石田幹之助著，賀昌羣譯，國立北平圖書館館刊第七卷第三四號一—二八頁）引「教士書札」（第二十一冊四二〇—四二二頁）說：

「一七四七年，某月某日，帝於殿上閱西洋圖畫，適見繪水法圖樣，帝願郎世寧命說明之，復問在京西洋人中，有能善此者否？世寧固答有其人。乃退而謀諸教士，遂上言蔣友仁最適於此。帝即召之，命其造於圓明園洋館之附近，並云費用勞力，皆不限制。友仁奉命，刻苦精勵，日夜弗措。是年秋，第一水法工程竣事，帝與諸臣行幸，見之大喜。復自行於園中相瓦，命世寧與友仁共作一洋館設計圖，於其近處更增設水法。」（劉鳳翰著圓明園興亡史三七頁）

蔣友仁，法國人，乾隆十年（一七四五）來中國。二年以後，參加長春園大水法工程。他當時寫信給法國朋友說：「一七四五年，余奉清帝命，以數學家名義，行抵北京。二年後，蒙清帝委派，指導水利工作。」（教士書札第四冊一二〇頁）

洋館或西洋樓是一組西式宮殿建築，在長春園澤蘭堂的北邊，也就是長春園的最北部，俗名就統稱那一羣建築為「西洋樓」。大水法是西洋樓中諧奇趣前面的一個大噴水池。

西洋樓與大水法的建築構圖，內部設計，與工程監督，就是前面所提的郎世寧與蔣友仁，以及其他傳教士王致誠、馬國賢、艾啓蒙、潘廷璋等歐洲人的傑作。這些建築，在中國宮廷裏算是創舉，所

以大家感到非常稀奇。尤其對大水法的成功，嘆為觀止。乾隆十二年秋，蔣友仁使第一大水法（諧奇趣前）開始噴水，造成宮廷裏空前的奇蹟。當時歐洲人敘述它說：「當清帝坐在寶座之上，望見左右兩邊巨大的水塔及其附屬物，前面復有噴水環集。其分配之法，頗費匠心。池內、池邊、巖石上，製有「禽獸合戰」、「羣犬逐鹿」等噴水奇觀，其狀極富有大自然的情調，足以增加人的英豪氣概。其中第二座宮殿下所設的噴水池，曾耗費蔣友仁的莫大腦汁。因中國人以十二獸類代表一天的十二時辰，他就擬製一時計，連續噴射清泉，無時或斷，每兩小時的時間，有一獸湧射水泉，他獸繼之，依次輪流，周而復始。」（清康乾兩帝與天主教傳教史一九六頁）

西洋樓都是白石砌成，並加以精細的雕刻，屋頂為中國所特有的琉璃瓦蓋的，建築風格為巴魯克式，比如諧奇趣，樓房石柱皆用漢白玉，柱頭柱身仿照羅馬式，花紋刻工活潑美麗，為中國宮殿所未有。正樓兩側有五色琉璃八角亭，樓前有噴水池。像這樣中西合璧，且調和的極為完整的建築，是以前所沒有的。這給我國建築藝術開了一個新的方向。

## 八、哲 學

明天啓三年（一六二二），艾儒略著西學凡，是歐西大學所授各科課程的綱要，分為文、理、醫、法、教、道六科。教為教會法的省稱，道為當時神學的譯名。而當時的理科，統統包括在斐祿所費亞之內，斐祿所費亞是拉丁 *Philosophia* 一字的音譯，今日稱之為哲學。哲學又分五門：論理學、形上學、倫理學，而當時的數學及物理學也統歸入哲學。

稍後，傅汎際與李之藻完成了中國第一部宇宙論及第一部論理學的譯本，即「實有詮」六卷及「

名理探」十卷。這兩本書，都是當時葡萄牙頗負盛名的高因勃拉大學亞理斯多德哲學的講義。實有說是一部宇宙論，出版於一六二八年，李之藻在序文中說：「乃先就諸有形之類，攝取形天、土、水、氣、火，所名五大者而創譯焉。」名理探，今日稱爲論理學或理則學。首五卷爲五公稱，即宗、類、殊、獨、依；次五卷爲十倫府。李之藻公子序中稱此書原爲三十卷，傅李兩人已譯成十餘卷，崇禎四年（一六三一），之藻奉召入京修曆，因而中輟。

此書出版年，徐宗澤「譯著提要」謂刻於崇禎四年（一六三一），但李天經序於崇禎九年，之藻公子序於崇禎十二年，且序中稱：「丁丑（崇禎十年——一六三七）冬先生（傅汎際）入都，示余刻本五帙。」故到那年，刻本還只五帙，即五卷。故此書的十卷本最早不能早於崇禎十二年（一六三九）。

名理探，民國十五年，北平輔仁大學有首五卷的影印本，民國二十一年，上海光啓社重印十卷本，後商務印書館又編入萬有文庫第二集出版。

較先，畢方濟著有「靈言蠡勺」，是中文書中第一部論靈魂的書，初刻於天啓四年（一六二四），民國八年有陳垣的重刊本。

高一志著「空際格致」上下二冊，無序，無目次，無刊刻年月。書中論宇宙間的火、氣、水、土四大原素。高一志原名王豐肅，沈淮教難後重回中國內地時（一六二四年）才改爲是名，故徐宗澤推想此書係刊於一六二四年之後。

康熙二十七年，王宏翰成「醫學原始」四卷，第二卷全錄空際格致。近世上海聚珍仿宋印書局有羅氏排印本。

高一志另撰有修身西學，五卷，崇禎三年初刻，是一部根據亞理斯多德學說的西方倫理學。民國十二年，上海土山灣第四版印行。

斐錄彙答，二卷，高一志撰，崇禎九年刊。斐錄爲斐祿所費亞（哲學）譯音的簡稱。巴黎國立圖書館及梵蒂岡圖書館都有藏本。

## 九、語 言 學

金尼閣在萬曆四十六年（一六一八）由歐洲回華時，帶來了教宗及歐洲各國所捐贈的圖書七千餘部。據方豪稱現在北平北堂圖書館中，可確定爲教宗保祿五世所贈者有二百五十七種，不能確定者有一百五十六種，合共四百十三種（中國天主教史人物傳第一冊一八二頁）。七千餘部書中第一部譯成中文的是遠西奇器圖說，出版於天啓七年（一六二七）。但金尼閣對我國學術最大的貢獻是於一六二六年出版了一部西儒耳目資，共三卷。上海東方圖書館藏有天啓六年的原刻本，首卷爲「譯引首譜」，一百一十一頁，卷二爲「列音韻譜」，一百五十五頁、卷三爲「列邊正譜」，一百三十五頁。書前有張問達、王徵、韓雲、張纁芳、與金尼閣等序二十四頁，全書共四百二十五頁。首卷是音韻學的總論，次卷是用拉丁二十五字母的子音與母音拼成的字音，依次排列中國字，末卷是按字的邊旁排列中國字，而以西文拼其音。書名西儒耳目資者，意即用爲來華的西教士學習中文的資助。是書以西洋字母配合洪武正韻編成，是部合中西方法，以研究中國文字的書。毋怪乎當時文人視爲奇書。張纁芳序中曰：「未親字之面貌，而先聆厥聲音者，一稽音韻譜，則形象立現，是爲耳資。既睹字之面貌，而即辨其誰何者，一稽邊正譜，則名姓昭然，是爲目資。」張問達序中曰：「僅僅二十五字母，衍而成叶

韻，直截簡絕，無一毫勉強拘礙之弊，立總立全，分經分緯，才一縱橫交羅，而萬字萬韻無不悉備於其中也者。……且多發前人之所未發，補諸家之所未補。至於開音察母，檢畫知音之法，開卷便得其韻其字，恐從來無此奇捷。……其裨益我字韻之學，豈淺鮮哉！」

此書曾經我國語言學家羅常培在民國十九年出版的中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第三分發表的「耶穌會士在音韻學上的貢獻」一文中加以介紹。文中稱「可以執簡馭繁，由渾而析，是明末耶穌會士在中國音韻學上的第一個貢獻」。

民國二十二年，北京大學與北平圖書館曾出影印本。

明末方以智的新字母參用的金尼閣譜就是這書。清初劉獻廷的新音，參以泰西鑛頂（即拉丁）話，諒也直接受了西儒耳目資裏拉丁字母的影響。

雍正七年（一七二九），帝令巴多明在宮中設「譯學館」選滿漢子弟，入館習拉丁文，儲備外交人才，並派宋君榮襄理（中國天主教大事年表四五頁）。一七三二年，宋君榮寫信給 *Societ* 神父說：「拉丁班進行得很好，有好幾名學生拉丁話說得相當流利。」後來錢德明說這個譯學館曾延續了十五年之久。這譯學館可能是我國的第一所正式的歐洲語言學校。

此外，西洋教士在我國醫學及生物學等近代科學上也有貢獻，不及一一敘述。

附記：爲免排字上的困難，本文在西教士的姓名下未即附加西名，而在文末另列一中西姓名對照表，用作參考。

本文主要參考書目

- |                     |   |         |                 |
|---------------------|---|---------|-----------------|
| 蕭一山著                | 清代通史  | 臺灣商務印書館 | 民國五十二年          |
| 向達著                 | 中西交通史   | 上海中華書局  | 民國二十三年          |
| 包遵彭 李定一編            | 中國近代史論叢第一輯第二冊   | 臺北正中書局  | 民國四十五年          |
| 張蔭麟著                | 明清之際西學輸入中國考略(收入中國近代史論叢第一輯第二冊內)                          | 臺北文星書局  | 民國五十四年          |
| 吳相湘著                | 近代史事論叢第二冊   | 臺北文星書局  | 民國五十二年          |
| 劉鳳翰著                | 圓明園興亡史  | 臺北文星書局  | 民國五十二年          |
| 利瑪竇著                | 利瑪竇奏疏(古抄本)  | 臺中光啓出版社 | 民國四十九年          |
| 羅光著                 | 利瑪竇傳  | 香港真理學會  | 民國五十六—六十二年      |
| 方豪著                 | 中國天主教史人物傳三冊   | 臺中光啓出版社 | 民國五十五年          |
| 馮作民譯                | 清康熙兩帝與天主教傳教史  | 上海中華書局  | 民國三十八年          |
| 徐宗澤著                | 明清間耶穌會士譯著提要   | 上海土山灣   | 光緒二十年           |
| 黃伯祿編                | 正教奉褒  |         | 民國二十一年          |
| 北平故宮博物院編            | 康熙與羅馬使節關係文書影印本  |         | 民國五十二年          |
| 王重民輯                | 徐光啓集  |         | 民國五十二年          |
| 梁家勉著                | 徐光啓年譜   |         | 民國七十年           |
| 顧保鵠著                | 中國天主教史大事年表  | 臺中光啓出版社 | 民國五十九年          |
| 德禮賢著                | 中國天主教傳教史  | 臺灣商務印書館 | 民國五十七年          |
| L. Pfister<br>(費賴之) | Notices Biographiques et Bibliographiques... (入華耶穌會士列傳) |         | 一五五二—一七七三) 一九三四 |

從利瑪竇開始傳入我國的西方科學

DElia

Fonti Ricciane

Roma

一九四二—一九四九

(民衆讀本)

西來經十中西經字彙釋

利 羅 贊	Matteo Ricci	邊 若 安	J. — Adam Schall
羅 明 益	St. Fr. Xavier	范 禮 安	Al. Valignani
羅 方 西	Mich. Ruggieri	金 尼 居	Nic. Trigault
石 方 西	Fr. de Petris	郭 儒 略	Laz. Cattaneo
龐 迪 我	Did. de Pantoja	艾 文 略	Jul. Aleni
利 類 思	L. Buglio	安 友 思	Gab. de Magalhaens
南 觀 仁	Ferd. Verbiest	蔣 友 仁	Mich. Benoist
費 觀 仁	Xav. Fridelli	白 德 美 督	Joa. Bouvet
雷 孝 思	J. — B. Regis	杜 德 美	P. Jartoux
察 大 成	J. — Fr. Cardoso	山 濠 瞻	Fab Bonjour
湯 世 賢	P. — V. du Tartre	馮 秉 正	J. — M. — A. de Mailia
德 無 語	Rom. Hinderer	馬 國 賢	M. Ripa
(聖 經 歷)	B. d'Anville	杜 赫 德	Du Halde
(聖 經 分)	Abel Rémusat	熊 三 拔	S. de Ursis
龍 華 民	N. Longobardi	陽 瑪 諾	Em. Diaz
羅 華 各	Jac. Rho	安 瑪 諾	Ant. Thomas
羅 王 國	J. Terrenz	閱 明 我	Ph. Grimaldi

紀理安	Kilian Stumpf
戴進賢	Ign. Kögler
徐日昇	Th. Pereira
劉松齡	Aug. von Hallerstein
高慎思	J. d' Espinha
索德超	Bern. d'Almeida
福文高	D. Joa. Ferreira
畢學源	Caj. Peres
穆尼各	Nic. Smogolenski
陸若漢	J. Rodrigues
郎世寧	Jos. Castiglione
潘廷璋	Jos. Parzi
安德義	J. D. Salusti
高一志(王豐肅)	Alph. Vagnoni
錢德明	J. - M. Amiot

巴多明	Dom. Perrenin
徐懋德	And. Pereyra
德理格	Th. Pedrini
鮑友管	Ant. Gogeisl
安國寧	And. Rodriguez
湯士讓	Al. de Gouvea
李拱辰	J. Riberio
高守謙	Serra
畢方濟	Fr. Sambiani
公沙的西勞	Gonzálves Teixeira
王致誠(白德尼)	Denis Attiret
艾啓蒙	Ign. Sichelbarth
傅汎際	Fr. Furtado
宋君榮	Ant. Gaubil

從利瑪竇開始傳入我國的西方科學



## 天主教的權利法案

王敬弘編譯

一九八三年一月廿五日，在梵蒂岡舉行了一項長約十分鐘簡單而隆重的儀式。在這項儀式中，教宗若望保祿二世，在七位教廷最高級的輔佐陪同下，簽署了三大厚本修訂完成的新教會法典；同時，教宗宣佈這個新的法典將於今年將應期的首日，即十一月廿七日起生效，作為管理全球七億九千六百萬天主教友信仰生活各方面的規則。（註）教宗也很高興地宣稱這是「一項具有歷史意義的事件。」

先教宗若望廿三世，於一九五九年宣佈準備召開梵蒂岡二次大公會議的同時，也宣佈願意對一九一七年頒佈的教會法典予以修訂。一九六五年，梵二大公會議結束之後，在主教們的領導下，許多神學家及教會法律學家就積極展開修訂法典的工作。按照統計，有二百位主教，一千多位各方面專家參與這項艱巨而繁雜的過程。它共經歷了十六年時期，開了六三七五小時的各種會議。一九八一年，負責修訂法典的委員會，終於將新的法典草案送呈教宗作最後的審查。一九八二年夏，教宗在一連串的午餐中，約見了許多專家，對新法典加以檢閱。他對專家們說：「我不是一位教會法專家；但是，我是一位立法者。我願意了解我將要頒佈的法律究竟有何內容。」

新的法典共有一七五二條法律，取代並簡化了一九一七年舊法典的二四一四條法律。它願意把梵二大公會議文件的精神及所作的種種革新融入法律的條文中。它不再把教會只視為一個君主式統制管理的社會；而強調教會是信友所組成的團體，在教會的歷史中，新法典首次列出了一般信友所有的權利和義務，提高了他們的法律地位。美國教會法典學社的執行協調主任 James Provost 神父說：「新的法典是在妥協

（下轉四二頁）

# 利瑪竇對我國教會的啓示：

## 文化工作的教會幅度

張春申

### 一、明季溝通中西文化第一人

中國近代史中，西洋學術的輸入是傳教士的貢獻，這是不爭的事實。而首先將西洋文物和思想帶來我國的，該是利瑪竇神父。另一方面，利神父也把中國文化介紹到歐洲。所以方豪神父在中西交通史上讚譽利子：「實爲明季溝通中西文化之第一人」。

### 二、介紹西方學術的動機

不過自利瑪竇神父自己而論，一定沒有現代傳教學所說的「文化傳教」，甚至「社會發展」等等概念，作爲說明輸入西洋學術的理由，因爲這些概念是現代傳教學的產品；十六、十七世紀的耶穌會士是聖方濟沙威的後繼者，爲他們傳教便是宣講福音、授洗、引人進教。

那麼利瑪竇輸入西洋文物與學術，爲他自己究竟又有什麼意義呢？也許最簡單的答覆便是，以此接觸教外人士，進而等待機會宣講福音。這種說法似乎太表面，接近機會主義；鄭聖冲神父的說明比較深入：「他知道迎合時代需要，明末的文人政治，大多流於空談王天下之道，而無具體學術爲佐，利瑪竇看準這個弊病，蓄意介紹西方科學使當代學人折服，他認爲一旦中國士大夫對西方學術心服，

對福音上的奧義自然較易接受，於是向中國學人介紹幾何學、代數、三角學、水利學。」（鄭聖沖，利瑪竇神父的傳教特色（上），教友生活周刊，七十一年五月二十日）。不過我們仍舊可以追問，為什麼「對西方學術心服」了，便會「對福音上的奧義自然較易接受」？

### 三、文化工作的教會幅度

利瑪竇神父在信札中曾經告訴他的朋友說，向中國人傳播福音的困難之一，便是他們對外國人的輕視與懷疑，導致封閉自大的態度，不易接受自外傳入的道理。因此，利子與中國學人交往中，多方表示除了地大物博的東方中國，西方也有偉大的國家；而他設法介紹的便是教會，事實上，按照他當時的神學思想而論，教會與教皇劃分不清。中國人認識了教皇國或教會，消極方面可以剷除唯我獨尊的態度；積極而論，由於教會的倫理與信仰，或者能够使他們較易接受，因而在實際生活上產生效果。

在那本堪「準備福音」的「天主實義」第八篇中，便可以窺測利子所介紹的教會。我們把其中一問一答錄在下面：

「中士說，貴邦既然信仰天主教，人民必定淳樸，風尚必定正雅，願意聽聽你們的風尚。

西士說：人民信奉聖教，常是各有不同的，故信奉的雖然說是同樣道理，但不能有同樣風尚。但是我們西方許多國家，大體可以說以學道奉教當作業務的。因此雖然是各國的君王也都很注意保存道的正傳。

又立有最尊貴的品位稱做教化皇（教宗）專門代替天主，頒佈教令，以訓導世界為自己的職責。

異端邪說，不能在那些國家之間立足。主持教會者的地位，享受有三個國家的庇護（安利瑪寶的時代，教宗有幾塊地盤，握有主權，土地與人民，俗稱教皇國，現在教宗還擁有梵蒂岡，爲國際所共認）。然而教化皇不結婚，故沒有承襲的後嗣，只選擇賢者繼位，其餘國家的君王都臣服於他。因爲他沒有私人家室之累，所以專門服務公益事業。既然沒有子女，就專以無數人民爲子女，所以盡心竭力教導衆人。親自不能做到的，就委託有才德的人，在許多國家中代替教誨治理。信奉天主教各國的人，每七天中，停止交易一天，禁止各項工作，不拘男女老幼，尊貴卑賤的人，都聚集在聖殿（教堂）裏，參與彌撒祭禮，詮釋聖經。」（言文對照天主實義，劉順德譯註，頁一九九—二〇〇，光啓出版社）。

利瑪竇對於教會，尤其「教化皇」與「教皇國」具體的介紹，實在反映出中國傳統中的堯舜時代：以德服人的王天下政治，選賢與能，某種程度的禪讓，人民的德性。這一切不能不引發中國人想起古代的理想，而心嚮往之。當然自歷史眼光而論，利瑪竇已經把那時的教會、「教化皇」、「教皇國」，以及西方天主教國家理想化了；事實上，我們知道一切並不完全如此。至於傳教士自身，便得在修身與其他方面，證實他們所介紹的教會。因此，利瑪竇在幾何學、代數、三角學、水利學各方面的知識，也多了一層教會幅度。傳教士來自西方，來自「教皇國」。甚至可說，他們奉「教化皇」之命東來中華。因此在他們的道德生活，以及學問上，必須給予中國人一個衝擊，使他們承認除了偉大的東方中國之外，還有在道德與學問方面，不亞於他們的西方教會。如果中國人能够接受西方的學術，那麼爲什麼不能進而考慮教會所傳的福音呢？由此可見，爲利瑪竇而論，傳教不是個人自己的事，而是教會的事，與它不能分開。

傳播福音的教會幅度，今天更爲傳教學所強調。果然究竟在傳教工作中，怎樣顯示教會幅度，由於環境的不同以及各時代神學思想的差別，無法完全斷定；不過教會與傳教工作相連在一起，兩者之間構成密切的相互關係。利瑪竇引人認識的教會支持他自己所傳一切的可靠；但是，教會由於傳教士的工作與生活，更加顯得可信。有關利子傳授西方文化而論，一方面，由於他所介紹的教會的性質，使人了解他教導西方學術的動機與精神；他沒有別的企圖，只是爲了授道，這已經含有教會的大公精神；另一方面，利瑪竇在科學上的高水準，使人實際會聯想到教會生活各方面的豐富，因而接近福音。這是我們對於鄭聖冲神父所說：「……一旦中國士大夫對西方學術心服，對福音上的奧義自然較易接受」所作的教會幅度的註解。

#### 四、文化工作的教會幅度的反省

利瑪竇時代，文化工作的教會幅度，爲我們臺灣教會是一個啓示。在慶祝他來華四百週年紀念的日子裏，值得大家反省一番。爲什麼教會這樣重視文化工作？教會的文化工作究竟有什麼特點；換句話說，與別人的文化工作又有什麼不同？教會的文化工作如果要達到它特有的目的，要求一些什麼？那麼我們以上所寫的一切，大概可以作爲答覆。文化工作本身的意義與價值，教會如同別人，同樣地認定與尋求；不過在工作中，多了一層教會幅度。這應當從兩方面來說明，首先，由於教會認真推行文化工作，而且它工作的水準與品質，即使不一定比別人都高，至少並不落後別人，那麼這會引起社會大眾肯定教會的本身，它對人類知識的看重與推行；它爲了這個目標所有的犧牲與獻身；因此有人會繼續探討教會的性質。其次，也可以看出教會的文化工作需要教會生活的支持。一個吸引大眾的

教會，它有遠大的理想、聖善的情操、高尚的道德，它的文化工作會受到社會歡迎。總之，教會的面貌與它文化工作的水準，是密切結合在一起的。沒有前者，即使文化工作水準高，有人會懷疑教會文化工作的動機。沒有後者，即使教會的面貌好，有人會惋惜教會爲什麼去做那種低水準的文化工作。

至少針對本節前面三個問題，我們可以簡單地回答第三個問題：如果臺灣教會要達到文化工作的特有目的，它必須具有一個吸引社會大眾的面貌；在理想、精神、道德生活各方面吸引社會大眾的面貌；同時它的文化工作，不論教育、大眾傳播、學術研究各方面，得有足夠的水準與品質。

## 五、結 論

在此，我們附帶記載今年八月，彰化靜山舉行的亞洲主教會議傳教工作研討會中的一段插曲，由於大家都津津樂道韓國教會近年來之士氣高昂，成績卓越，於是一天晚上請了一位韓國傳教的法國主教出來給大家作一番說明。最能引起大家注意而忘不掉的，該是他再三強調韓國天主教會在社會大眾前的面貌，它在今天的韓國，代表一種崇高的理想，吸引追求理想的人熱衷地研討它，最後加入它的行列，這對我們臺灣的一般傳教工作，值得注意；對文化工作，也是同樣值得注意的。

(上接三六頁)

的情況下所寫出的文件；但是，當你看過了它的一七五二條法律之後，會發現它對教會有一種嶄新的看法，即把教會視為信友的結合團體，而不是一個精神化的民法政府。」

在法典中很清楚地列出，信友們有權利領受聖事，在信仰的境遇中接受教育，並能向教會官方要求作公平的申訴。教會機構所僱用的人員有權得到合乎正義的新資和健康保險。他們有權利「集會結社」。有些教會法典學家把這一點解釋為也包含組織工會。新法典也大大地提高了女人在教會中的地位。梵蒂岡教會法典修訂委員會的主席 Rosalio Jose Castillo Lara 宣稱：「除了首鐸一事以外，男人和女人在教會中完全平等。」這種說法可能有些過火，但是，在絕大部份的情況中，男女信友現在具有平等的地位。例如，女人可以在教會各種事業機構中擔任經理，以及在教會法庭中擔任法官，在此之前，這都是不可能的。

歐美教友所特別感到興趣的是：對一項婚姻宣佈無效的法律權力。一九七〇年，教宗給予美國和澳大利亞的信友一項特別的豁免：他們本教區所設的教會法庭在審查之後，可以宣佈他們的婚姻無效。如果，教會法庭宣稱他們的婚約自開始就未有效地訂立，那麼男女雙方就可以自由地再次結婚。美國及澳大利亞的主教團也有權力擱置（免除）對婚姻有效性作第二次判決。在世界其他各地，對婚姻的有效或無效，必須經歷二次判決。此外羅馬不復審美國的婚姻案件，而卻可以複審世界其他地區的案件。修訂的新法典基本上肯定了美式制度，只對某些程序加以修改。新法典認可嚴重的心理不正常是使婚姻無效的理由之一。（其他的理由有：性無能，假結婚，或以前已有效地結婚等。）美國於一九六八年只宣佈三三八件婚姻無效，一九八一年，宣佈無效的婚姻約達三六〇〇〇件。其理由之一就在於接受嚴重的心理不正常可使婚姻

(下轉九四頁)

# 自聖方濟沙威到

## 利瑪竇的傳教方法

張春申

有關方濟沙威在東方傳教，究竟付過多少洗禮，自最離譜的傳奇數字幾百萬，已經降為比較合乎歷史的三萬數字。不過無論如何，十年的傳教生涯有這樣的數字，實在是令人稱羨的。至於利瑪竇神父呢？他究竟付過多少洗禮，我們沒有可靠的參考資料；不過自當時耶穌會羅馬總部暗示，他授洗的教友不多；以及他在當時北京十年，只建立了一個不大的基督信徒團體而論，大概付洗的數字遠不如方濟沙威。但是利瑪竇好像在他的書信中認為，即使他歸化不多的知識份子，其影響遠超過十萬教友的進教。

這篇並不完全屬於學術性的短文，便是檢討一下自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法，可能給與今天中國教會一些反省的資料。

### 一、沙威在印度、麻六甲以及抵達日本傳教

我們引用一位作家的話簡括沙威傳教的方法與過程：「生活在二十世紀的我們，要想徹底了解聖人的行爲，不致發生誤解，必須先把他生活背景的两件事探討清楚。聖方濟生活的第一個特點就是他和政權間的關係：他是宗座公使，也是葡國國王的代表。按當時的習俗，他曾動用過葡國軍隊，不是用來強迫教外人信教，而是強制不法奸商循規蹈矩。因此，我們可能會認為，他固然盡力傳佈福音，



但他同時也在從事殖民事業。第二個特點是由語言的隔閡和神學觀念而引發的。聖方濟認為他的任務是把人救出惡魔的掌握，使人免下地獄。所以他毫不遲疑地給成千上萬的人施行洗禮，大力地排斥其他宗教。只有在他遭受種種困難阻礙後，才了解其他的宗教和文化內也含有真理，這些真理就是人奔赴天主前的「落腳石」（聖方濟·沙威靈修簡史，良·杜佛神父著，盛常在譯）。

這段話中，已經顯出方濟的傳教方法，在葡國殖民主義下，以及後來在日本有所不同。當時在印度也並非沒有文化與宗教，甚至相當高級的文化與宗教，可是由於客觀環境給予傳教的優勢，便沒有機會對於那些文化與宗教作稍為積極的評價。不過一旦到了日本，它並不在葡國的勢力控制之下，因此在傳教工作中並不怎樣佔優勢，大量付洗自然不可能，於是聖方濟沙威已經開始初步在生活與態度上有所適應。甚至見到當地的文化與宗教，可以成爲奔赴天主前的「落腳石」。便在這種新發現中，導致他先要進入中國，結果死在上川島上。

## 二、耶穌會士在澳門傳教

雖然我們今年慶祝利瑪竇來華四百週年；不過之前耶穌會已在澳門落腳，建立會院。原來澳門在明朝嘉靖間租賃與葡人通商，崇禎初葡國開始在那裏設官。所以普遍地推行葡化；即使傳教僅是爲一些中國文化邊緣的人付洗入教，甚至還要爲他們起一個葡名。耶穌會當時應用的傳教方法也是如此。

同時耶穌會士還是一再嘗試進入中國內地傳教，在澳門準備人才；領導遠東傳教的是聞名的范禮安神父（參閱神學論集八期），他要求會士學習中國語文，而且在生活上採取中國的風俗習慣。比利瑪竇早進入內地的羅明堅神父便是先在澳門如此準備；而駐在澳門的同會弟兄却不以爲然。

### 三、羅明堅與利瑪竇二位耶穌會神父的傳教異同

羅明堅與利瑪竇二位神父，早在歐洲同時東來，不過前者比後者先來澳門，而且年齡也比利瑪竇較大，所以在學習言語方面，遠不及他。一五八三年二人得准留在肇慶，羅明堅居於上司地位（參閱神學論集七期）。

大家知道當初二人都是按照范禮安神父的指示，適應中國風俗習慣，而以中國僧侶服飾出現。這想來也是與耶穌會規矩有關。聖依納爵會祖規定自己的修會不定制服，耶穌會士在西歐國家，每到一處，採取當地神職界一般的衣著。那麼到了中國，自然會採用當地宗教界人士的服裝，起初以僧侶服飾出現，一是適應本地風俗，一是基於合乎耶穌會規矩。

不過在羅明堅神父的思想中，僧侶服裝除了適應，還更有一層傳教意義。在他後來的著作中可以看出，他在當時的中國一般老百姓中間，發現宗教情操非常之深，只是滲着不少所謂迷信色彩。因此，只要向他們直截了當，宣傳降生成人的天主，那麼那些宗教情操很深的老百姓一定會棄邪歸正，領洗入教。因此傳教士身著宗教界人士的服裝是相當有關係的，這代表他們的道理屬於宗教界的，自然受到那些渴望宗教的中國人接受。事實上，羅明堅短短幾年的傳教並不成功，在一五八八年便派回羅馬，繼續發表這方面的著作。

至於利瑪竇神父，首先我們今天不要以為他是一位在傳教理論上，領先幾世紀的神學家。其實不然，甚至對於他受的神學培育，後人中還有微辭呢！不過他是一個非常實際的傳教士，因此更易在具體的環境中，發現一些可行之道。當時的僧侶在中國社會中，只能說是邊緣人物，利瑪竇神父早該覺

察到的，一旦當他與瞿太素結交之後，使他了解僧侶服飾並不利於傳教。瞿太素家世非凡，父親官至禮部尚書；他自己幼讀羣書，資質聰明，他從利瑪竇神父學習數學，而利神父也由他更加認識中國社會。於是在一五九五年改穿儒服，自稱道人。

此一改變，將利瑪竇引進中國社會的主流士大夫階層，同時摸索出一種新的傳教方法，這在利瑪竇南昌寄居時期漸漸定型。原來利瑪竇已自宗教界走進世俗界；僧侶是宗教人士，與人來往處理宗教問題，至於儒生是世俗人士，與人來往處理一般學問。於是利瑪竇的傳教，不再如同羅明堅一般直截了當打動中國人的宗教情操，而必須由講學開始。爲此他不公開講道、舉行禮儀。在肇慶時代，開始便蓋一座聖堂，公開讓人參觀，而利瑪竇此時注意的是客廳。總括說來，利瑪竇的傳教方法是「世俗化」了；與當時的士大夫、學者交往應酬，談論道德學問，除非對方追索，並不立刻論及信仰；這實在是今天傳教學上所說的 *Preevangelization* 「準備福音」。

不過，基本上當時的耶穌會士，大家都尋求的是歸化整個中國，而且大家都同意，若要達到目的，必須得到皇帝的准許傳教，甚至能够接近皇帝而歸化他，那麼一舉便能使全中國成爲基督徒。所以他們都想藉着教廷派使與明朝接觸是唯一捷徑。至於羅明堅之派回歐洲也有此一動機。但是由於當時教廷自身變動較頻，無法實踐耶穌會士的構想。利瑪竇也便在這種背景下，繼續傳教工作。

#### 四、今天的傳教學看利瑪竇的傳教

耶穌會遠東特派長上范禮安神父，對中國傳教士，只是簡單規定學習中國語文，適應當地的風俗習慣，至於在宗教方面從未想到適應問題。

利瑪竇神父遵從長上的規定，不過漸漸地已經超過范禮安所規定的領域了。他不但穿儒服，而且進入中國士大夫社會之後，可以說不但在談吐中，而且已經在生活中吸取了儒家的倫理道德。只要不與信仰相左便够了。實在他不是傳教的理論家，由於實踐的天分，或者我們可說信仰的態度，有了一種今天傳教學上所相當欣賞的途徑。如果應用傳教學的名詞，實際上他已在作「生活交談」。在生活上他與儒者來往，無形中吸取了對方的優點；相對地，我們也可以證明，他的信仰生活在來往中也受到對方的景仰、讚嘆；甚至稱他為西方聖人。但是這一切在傳教上的意義，大概他自己直接並沒有我們今天這樣的意識與肯定。

可是當時的耶穌會自己的傳教士之中，並不是大家都同意他的作風，有人批評他用在交友的時間比傳教來得多！

不過另一方面，利瑪竇自己之所以着力於儒學，特別是四書的研究，還得具體地在他的時代中說明。首先，四書是明代官方考試的指定資料，為大家所熟讀。利瑪竇為了訓練自己的耶穌會傳教士，四書自然是良好的課本；他自己研讀，也是為了教育同會傳教士。

其次，為了傳教的需要，中國古書的研究也有必要。自羅明堅的傳教方法而論，只要直接宣講降生成人的基督，打動中國人的宗教情操便可。但是利瑪竇的「世俗化」傳教，必須有一種「準備福音」的工作。「準備福音」包含好多不同的內涵：或者自理性與傳統出發，先證明一些信仰假定的真理，如神的存在、賞善罰惡等等；或者指出教會的道理實在並不違反一個民族的傳統思想，甚至與他們的理論是互相配合。利瑪竇對於中國古籍的研究，便是使他適應當代的士大夫，注意「準備福音」，然後等待傳播信仰的時機。關於他這方面的態度，最好比較一下他的「天主實義」與羅明堅的「天主

實錄」。

利瑪竇漸漸地形成的傳教方法，自然不是爲了羣衆性的歸化，而更是個別性的論道。在他所處的社會階層中，實在也只有此途。因此歸化的士大夫事實上不可能很多。但是他仍與當代的傳教士一般，渴望中國歸化；他寄望歸化的士大夫能够一旦影響皇帝，達到目的。直到他死，作爲信仰團體而論，他並沒有建立很大的團體。但是，自今天傳教學看來，他的「生活交談」的影響，甚至「救恩性的影響」却又難以估計了，當時北京與利子交往人士的多是歷史可稽的，尤其在京試之時。

## 結 論

今天的傳教學，即便自梵二大公會議來，已有好多不同的理論，曾經熱烈討論的「準備福音」，已經漸漸地不再多提出，當然其中某些因素，是大家接受了的。反而羅明堅的想法，在今天傳教學上，更受人注意。不過，本文中利瑪竇的「生活交談」，却又成爲當代傳教學的熱門話題。我們在傳教主保聖方濟沙威慶日發表此文，首先是紀念沙威逝世四百三十週年、以及羅明堅神父在中國廣州把天主十誡譯成中文四百週年；其次是對那些偉大傳教士應用的方法作一回顧。實在只希望中國教會從他們不同的嘗試中，採取教訓，針對目前的情況，發現自己的傳教有效方法。正如主教團爲紀念利瑪竇神父來華四百週年所發表的第二封牧函中所說的：「對我國教會現況做一次合乎科學的社會調查，以便找出傳福音之阻礙及停滯的原因，並找出突破宣傳福音障礙的有效方法」。合乎科學的社會調查爲第一個「找出」應該有助，至於第二個「找出」大概值得參考一下前人用過的方法，以及當代傳教學等等的研究呢！

## 聖經的族長史與中華世系圖

房志榮

自從拙作「創世紀研究」出版以來，又是十年了。兩年前再版了一次，但原封未動，沒有增減任何材料。跟族長史有關的部份在該書的一五五至一九九頁。勒南以族長史爲「人種誌的神話」。委爾豪森認爲族長史不只是王國時期的產物，並且還反映王國時期的本身。阿爾特見到族譜與一個民族的結構和宗教有密切的關係，因此給族長史一個更積極的評價。瑪爾定·諾氏承認族長們並不是傳奇人物，也不是一些部落的位格化，更不是神明的化身。但諾氏仍然以爲「關於族長們的時間、地點、來源，及生活情況，我們沒有任何根據來作歷史的肯定」。

到了俄爾柏來、這位語言學、考古學及聖經學專家，族長史的歷史價值才得到學術性的肯定。他所用的方法是尋找積極的證據。這假定：一方面不用我們這個時代的觀點批判古代文件，另一方面蒐集大量古代文物以供參考比較，最後還要對聖經的宗教訊息採取同理心的態度，這樣才不致誤解聖經。這一方法有其穩固的哲學基礎：在一個民族的存在裏，更重視人民的記憶力，而不像委爾豪森那樣，太高抬了人民的想像力。事實上，以色列民族的確是一個富於記憶的民族①。

文字告訴我們歷史事實，也能歪曲原始的事實，因此文學的研究與歷史的研究必須互相補充。美國學者孟登和便作了一個成功的嘗試。他的一本小書「法律與盟約在以色列及在古代近東」證明了梅瑟時代用盟約制度來表達天人之間的關係是合乎歷史背景的，因爲在公元前兩千至一千年之間赫特王

國就用過多種的盟約與隣國建立彼此之間的關係。在大國與小國的條件是所謂的「臣服盟約」，以色列與天主訂約便用了臣服盟約的格式②。

以上這些題材在過去已多少作過一些交代。最近十年又有些關於族長史的資料或著作出現。有的是由外文譯成中文的，如「古經之風俗及典章制度」③，有的是西方學者的繼續研究，如德國聖經學家 Claus Westermann 的創世紀十二（五〇導論④），有的是臺灣學界對古代文化的研究，如「中國神話與傳說」⑤。把這些資料加以介紹，並互相比較，能幫助讀者進一步認識聖經，並促成天主啓示的本位化，也讓中國文化增添普世天主教會的光輝。因此本文分兩部分加以闡述：先看創世紀的族長史有什麼意義和訊息，再比較的方式看中國的神話與傳統給我們所描繪的中華世系圖有什麼意義和訊息。最後在結論中說明二者之間的關係。

## 一、族長史的源流、意義和訊息

族長史基本上是三個不同的源流編組而成的，這一方面大家還是按照源流或文件學說把創十二（五〇作以下的分配⑥）：

J : 12 13 15 16 18 19 24 26 33 38 39 43 44 47 (共十四章)

E : 20 21 22 31 40 41 42 (共七章)

P : 17 23 36 (共三章)

J + E 27 29 30 32 37 45 (50) (共六章)

J + P 34 ; E + P 35

J + E + P : 25 28 46 48 49 50 (共六章)

至於創十四章是非常特殊的一篇文字，至今學者們所達到的唯一共同結論是：它是J E P各文件以外的一種古文件，大概出自以色列民族以外的一個古文化⑦。

在聖經學所用的批判或分辨方法中，源流分析以後，是分辨出不同的文學類型，因為源流學說所不能解決的問題，可以藉着傳授歷史的研究來找解答。例如多多考慮族長史的傳授過程，就會發現它原有三個不同的部分，以後才合併為一。卅二、卅五是許多個別的敘述小單元連續而成；卅五、卅六已有些較大的單元；卅七、卅八則是一個整體的、具連貫性的敘述。只靠文字分析不可能達到這種結論。但從不同的來源或傳統便能分別出這些不同的內容，這就是文學類型批判所作的工作。這樣所達到的另一個結論是：J E P這些源流不能視為一般的作者，而只能把他們看作一些傳授人，他們把自己所接受到的繼續傳下來。這就等於說，有關族長史的資料比J E P這些文學源流更加古老，資料可以直接達到或追溯到族長本身。

當然，用文學類型來分辨族長史的個別因素和分辨聖詠或先知書不同，因為聖詠和先知書都有固定的格式或模型，而族長史的敘述却每次不同。如果一定要在族長史裏找出一些基本的構成因素，那麼可以分為三種：就是敘述的（包括族譜及路程），及一系列的許諾。其中敘述佔最重要的地位和部分，下面我們要特別講解敘述的意義。

敘述有很多的方式，很久以來有不少學者以北歐民族的家庭故事或傳說為例，而把聖經的族長史當作家庭傳說（Sage）。另有學者根據族長史裏的一些主題，如兄弟間的競爭，以飢饉解決一個局勢，人變石頭等而說族長史是童話（Märchen），與天方夜譚相似。也有人說族長史是傳奇，故事、



小說。最後還有人稱族長史為神話，但他們所指，非一般的神話，而是指天主直接的與人往來。我們最好把族長史看作純敘述，而去追尋這敘述的意義。

族長史固然不是嚴格的歷史傳記，但也不是傳奇小說，而原先是一些口頭的敘述，由族長的直系後代開始，然後代代相傳，一代一代地敘述下來。為什麼族長的後代要這樣一代一代地敘述呢？因為在敘述自己的祖先及祖先的往事時，後代的人會找到自己，會知道應該向誰認同。這樣，為古人來說，他們的存在是在代代相傳上體驗出來。古人還沒有我們今天的這種個人概念，也沒有照片，信函或其他書寫的證件可以流傳後世。他們與先人唯一的溝通方法就是敘述祖宗的往事，對祖先的記憶也只能在敘述中得以實現。敘述能把各代之間的距離縮短，因此為古人來說，敘述有其重大的生活意義。

可見口頭敘述實在是族長史的最初淵源。如今我們先看看書寫的族長史所經歷的幾個約略過程，然後再指出口傳的敘述為何有其可靠性。目前創世紀所記載的族長史大約經歷了以下的寫作過程：

1. J 已有一個全部族長史的輪廓，他又加上引論（十二 1 } 3），與一些轉承、結論、及連結性的篇幅。

2. P 在族長史裏的成分證明族長史的增刪工夫一直到放逐巴比倫時期沒有停止。

3. 有些較長的藝術描寫（若瑟的歷史；黎伯加；雅各伯與厄撒烏並與拉班）都是比較晚的作品，雖然其中能有很古老的因素。

4. 一些有神學意味的敘述，如創十五 1 } 6，廿二 1 } 19 及含有關於人民或土地許諾的敘述也是較晚才寫出的。

5. 關於各支派（氏族）生活的敘述，或提及迦南地的聖所或定居生活的風俗、習慣、制度等等

的敘述則較早，但是也不會早到族長自身的時期。

在這書寫的敘述以前便是口傳的敘述了。口傳與書寫有什麼分別呢？在口傳的敘述中講與聽的人在時空上很近，並且講與聽同時完成。書寫的敘述不然，寫與讀的人在時空上距離遠，並且可能距離很遠，並且寫與讀一定是在不同的程序上完成的。但書寫的敘述有一個優點，就是能够長期的保存、流傳，歷久而不變，口傳的敘述就不那麼容易了。因此長期的口傳的確有它的問題。

長期口傳的主要問題不是所傳的可靠與否，而是在一段很長的時間內，傳者與受者，或講的人與聽的人能否形成一條不斷的鍊子，好能忠實可靠地一代傳一代。這就需要有一個團體的存在，而以團體的方式恒心忠實地傳授下去。原來記憶也能分爲個人的記憶或集體的記憶。個人的記憶只會延伸至三代，但集體的記憶是與一個團體的存在共存亡的，它所記得的是關於該團體的事件。

除了一個團體的存在以外，口傳的敘述還須有興趣來推動，這興趣最初並不是講述歷史，因爲早期的口傳限於一些短小、簡陋的單位（一首歌，一則成語，一個敘述……），而歷史已假定一個整體觀，把個別的事件歸納其中（如達味王位繼承的歷史）。族長史沒有歷史的特徵，也沒有歷史的興趣。那麼敘述族長史的興趣在哪裏呢？講族長，聽族長，爲在講和聽中與族長保持聯繫，這就是講的人和聽的人在敘述族長史時所懷有的存在性的興趣。既然如此，不可能所講的都是虛構，因爲敘述原來就是講發生過的事。事體是那些，枝節的增減是次要的，這在今天已爲所有的文化史所證明，下面我們也將這一點用在中華世系圖上。

講過了族長史的源流及意義後，現在可以略談族長史的訊息。這可分爲各部分的訊息，及每位族長的特殊訊息。第一部分創十二~廿五講父母與子女之間的關係，其訊息是祝福。第二部分創廿五~

卅六講弟兄之間的關係，其訊息是平安。第三部分創卅七、五〇講家庭諸成員之間的關係，其訊息是和好。三部分所包括的範圍越來越廣，其所造成的人際關係也越來越多，越來越複雜，直至形成一個民族，而為聖經第二部書出谷紀作了準備。以個別族長來說，若瑟、天眞、坦誠、忠信，是受神領導者，是天主眷顧的化身。雅各伯是十二氏族的始祖，天主給他起名以色列，他在此名字下使十二個氏族統合為一。他一生大部分時間生活在福地之外，是一個受神考驗的人，一輩子要跟不同的對象作戰：跟天主、跟人（創卅二），跟阿蘭人（他衆妻的民族），跟哥哥厄撒烏（以色列的弟兄民族，厄東人民的祖先），跟迎南居民（創卅四），終於死在異鄉埃及。關於依撒格的報導不多，他能稱為在迎南地生根的族長（創廿六），連爲了娶妻也不許他離開這個許地（創廿四）。

最重要的訊息當然是在亞巴郎身上，他是一個信者和旅行者，因了相信而勇往直前的人。爲明瞭亞巴郎訊息的中心地位，必須知道族長史在聖經其他諸書之間的位置。原來族長史編入梅瑟五書，是以色列王國早期（公元前第十世紀）神學家兼敘事者滿含歷史意識的安排，跟其他古代近東各大國不同。因爲在美索不大米亞與埃及各大國的敘述中，原始時期以後即刻有王國時期（我國也不例外，見下文），而聖經却不然。以色列王國初期的作者認爲他們的民族史是由好幾個不同的階段連結而成的：族長史是馳向埃及的路

出埃及（得救）是馳向曠野的路

佔領福地是馳向建立王國的路

所以族長史不是獨立存在的，而是一個歷史架構的一部分，這架構用三個階段準備着猶太人以色列的成立，也就是王國時期：入埃及↓出埃及↓經曠野、入福地。

出埃及的起始與族長史的起始是相呼應的：出一（三與創十二1）4 a 相呼應；以色列聽到一個名叫、一個許諾，它隨從這個含有許諾的名叫而起程。亞巴郎也是聽到、隨從一個含有許諾的名叫而起程。個人的蒙召與回應與一個民族的命運有如此密切的關係。

這層關係不限於族長史與以色列史之間，也不限於亞巴郎與族長史之間，並且還存在於亞巴郎與新約之間。爲了解這一點，創十五6有一句關鍵語：「亞巴郎相信了上主，上主就以此算爲他的正義」。保祿在羅四3引用這句話，然後在四9、12發揮了這句話的意義，而稱亞巴郎是所有未受割禮及已受割禮者的始祖。這是新舊約的匯合處，這裏有使二者合而爲一的基礎，亞巴郎的形象毫無限制、毫無保留地爲新約所接受。他不像梅瑟、代表着法律，是一個反面的消極的形象。他也不像雅各伯（以色列、代表着一個古老的、已過去的天主子民。他被新約無條件地接受過來，而使新約與舊約連成一氣，密不可分。亞巴郎因信成義，基督徒也是因信成義，因此亞巴郎跟所有信基督的人站在一起。但因爲在信仰上亞巴郎在先，基督徒在後，所以爲基督徒來說，亞巴郎也是他們的始祖，是他們的信仰之父——這就是族長史的最高訊息。

此外亞巴郎也使教會與會堂合而爲一，因爲亞巴郎的名字在猶太教及基督宗教受到同樣的尊敬。在伊斯蘭教裏也是如此，可蘭經中亞巴郎是出現次數最多的一個聖經名字，伊斯蘭教實在可以稱爲亞巴郎的宗教。由此種種可見，在今日大公運動中，及在與猶太教及回教的交談中，亞巴郎佔有一個怎樣特殊的地位。

## 二、由族長史看中華世系圖

## 1. 中華世系圖簡介

所謂的「中華世系圖」是指聯貫出版社於民六十一年初版，六十三年修訂版，再於民國七十年第二次修訂的一張圖表。它將盤古、天皇、地皇、人皇歸為北京人時期，這一期無跡可考，只能把它與創世紀第一～三章相較，而與其他中國古籍一同研究中國古代關於創造的看法，這不在本文範圍之內。

以後是六個氏，共傳五十世，前五個氏無年代，第六氏神農才有年代，他們是：

有巢氏（傳九世）：構木爲巢，結繩爲政；好生惡殺，羽衣厚塗。

燧人氏（傳四世）：鑽木取火，立臺傳教；師道興，交易起。

葛天氏（傳四世）：始作樂，興貨幣；封禪泰，天下平。

無懷氏（傳六世）：風調雨順，世用太平；食俗居生，天下趨文。

伏羲氏（傳十九世）：畫八卦，造書契；制嫁聚，作甲曆。

神農氏（傳八世，共五二〇年：公元前三二一八～二六九八）：

嘗百草，製醫藥；日中市，教民耕。

以上這些關於各氏的描述部分可與創四、五、十、十一相較，都是一些關於史前史的構想，所以也不在本文的範圍之內。

到了黃帝就不同了，黃帝跟他的四代子孫合稱五主，共三四一年（公元前二六九八～二三五八），這個數字離歷史的價例已相去不太遠。若再看看每一主的年齡，地點，及所作的事和所表現的成績

，未嘗不可把他們視爲中華民族的族長：

1. 黃帝軒轅氏，一〇〇年（公元前二六九八始）：生於軒轅之丘，故曰軒轅氏，國於有熊，故亦曰有熊氏。以土德王，土色黃，故曰黃帝。爲建國之始祖，創造發明，戡平內外，奠定建國之根基，凡開物成務之道，宮室器用之制，均於是時大備。黃帝敗榆罔於阪泉，誅蚩尤於涿鹿，會諸侯於金山，逐葷粥（讀如：薰玉）於漠北。修德撫仁，以仁易暴，以信與仁爲天下先，垂衣裳而天下大治，尊爲中華民族始祖。

2. 少昊金天氏，八四年（公元前二五九八始）：黃帝次子，以金德王，爲此曰金天氏，能修太昊伏羲之法，故曰少昊。

3. 顓頊高陽氏，七八年（公元前二五一四始）：黃帝孫，年十歲佐少昊，二十即帝位，初國於高陽，故曰高陽氏。

4. 帝嚳高辛氏，七〇年（公元前二四三六始）：黃帝曾孫，年十五佐顓頊，受封於辛，後王天下，號高辛氏。

5. 帝皞，九年（公元前二三六六始）：帝嚳長子，嗣爲帝，封弟放勳爲唐侯，在位九年（一曰八年），政微弱，諸侯歸唐侯，遂禪位。

帝堯陶唐氏，一〇〇年（公元前二三五七始）：帝嚳次子，姓伊耆，名放勳，初封陶，後徙唐，故稱陶唐氏。其號曰堯，史稱唐堯。繼兄舉爲天子，有德政，民與唐衢擊壤之歌。子丹朱不肖，乃禪位於舜。傳道統：允執厥中；公天下：天下爲公，禪讓成風；行民政：道德爲尊，禮讓爲國；選賢與能；設官封職，無爲而治。

帝舜有虞氏，避堯之子二年，在位四八年（公元前二二五五始）：顯頊五世孫。初賦畝，曲盡孝道，民多隨之。唐堯舉使攝政，乃除四凶，舉八元八愷，天下大治。後受禪接帝位，有天下之號，曰有虞氏，其號曰舜，史稱虞舜。以子商均不肖，傳位於禹。舜傳道統四語訣：人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中；定國號爲中華：中爲道目，華乃國名，合稱中華；以孝齊家治國：逆來順受，曲盡孝道；制禮作樂：作南風歌；卿雲歌；授職各盡其能，敬敷五教，五倫昌明；征服三苗，命禹治水。舜襲堯禪讓之德，五讓天下，第五次讓天下於禹。

夏禹，避舜之子二年，在位八年（公元前二二〇五始）：夏道尙忠：忠於國，忠於民，忠利之教。禹治洪水：三過家門而不入，公而忘私，寸陰是惜。禹創溝洫之制，發明水田種稻；頒夏曆，制田賦，立法治，定九州，重學制，鄉序（教育）始興。中國之名首見禹貢。進入玉器時代：玉有堅貞之德，人德始於夏。禹爲大孝：孝經始於夏法。

但家天下，就是把天下傳給自己的子孫，也是從禹的兒子啓開始，時爲公元前二一九七年。從此三代（夏、商、周）及以後的各朝代（秦、漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐、五代、宋、元、明、清）都是家天下的制度，把天下看做皇朝的家私，人民成了皇族的傭工。一直要到國父孫中山推翻專制，建設民主共和才以天下爲公，回到唐堯虞舜的公天下的民主體制。所以說中國的道統是來自堯舜禹湯文武周先孔子而直抵國父爲繼承人和振興者是很有道理的。

## 2. 由創世紀了解中華世系

聖經是天主的話，但它是用人的話及人的歷史和傳統寫成的。用聖經中的一部書——創世紀來解釋

中國傳統，不是把二者等量齊觀，而是把二者的人一方面的傳統互相比較，互相照明。這至少爲我們中國基督徒是一項具有雙重目標的嘗試：既幫助我們進一步了解自己的文化，又使我們用自己的傳統去了解聖經，而能看出一個民族已有的是什麼，尚缺少的是什麼。在我作比較和互相照明時還該注意，所比較的不僅是內容或某些說法，還包括寫作的程序及人對天地萬物的看法，以及人對自己的生存與倫理道德的感受。那時我們會不時發現「人同此心，心同此理」的大原則。只是聖經在人心天理之外，多了一層天主的明確啓示，靠這啓示人才能發現、達成他生命的整個意義。

創一12短短兩句話說出了啓示的信仰：是天主創造了天地，在創世前天主的神運行在混沌的水面之上。只有創一2的前一半「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗」這兩句話在我國古傳統裏有相應的描寫。五運歷年記：「元氣鴻濛，萌芽滋始；遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和是爲人也，首生盤古」。述異記：「盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古」。盤古氏又曰渾敦氏<sup>⑧</sup>。

創世紀一章由第三節起所描述的天主創造天地日月人類正是三字經所說的「三才者，天地人；三光者，日月星」。最大的區別是一個沒有聖經啓示的文化，不敢清楚地肯定一個造物主，而以我國的陰陽之說及無極太極之分來代替創造論：「乾坤未判，天地未開之初，名曰混沌之世。此時無有日月天地風雲雷雨山川草木飛禽走獸，以及魚鱉昆蟲。且日未明，陰陽未分，天地之體合而爲一，清濁不分，昏昏濛濛，故曰混沌。混沌者，乃無極也，無極，不分陰陽。無極而生太極，始分陰陽。太極之元氣，動者屬陽，動極則靜，靜者屬陰。靜極而動，陰動生陽，陽靜爲陰。一動一靜，始分陰陽，天地開闢，乾坤定矣」<sup>⑨</sup>。這種說法比起創世紀第一章來實在相去甚遠，也就是說，自發論遠不如創造



論。聖經的創造論並且把重點放在人身上。創一已將人的受造描寫得與其他所有受造物，即天地日月星都大不相同。創二、三又特別把人的受造及人的自由意志，交談的本能及作決擇的責任予以詳細陳述，實在把人的地位及尊嚴襯托得十分顯赫。這更非人本主義的文化把天地人並列，把陰陽男女一律看待的作法所可比擬。

但一進到人間的傳統及人際的關係，說到中華世系的三皇（伏羲、神農、黃帝）及五帝（少昊、顓頊、高辛、唐堯、虞舜）<sup>⑩</sup>，就可以與創四、五、十、十一及族長史作一些比較，下面我們把中國傳統所用的詞彙、說法及內容與創世紀的全部內容略相參照，便可看出中國及希伯來古文化在對文明的創始及祖先的生活上確有比創造論及自發論的比較上有更多的接觸點，雖然另一方面二者之間的區別也是很明顯的。

黃帝以土德王，土色黃，故曰黃帝。聖經中人類的始祖「亞當」其實也是「黃土」的意思。雖然思高聖經已在創三8把它當人名提出，但法文、德文的譯文都要到創三17才把它當人名「亞當」譯出，其理由是只在這裏「黃土」沒有冠詞（the），因此可視為人名<sup>⑪</sup>。而南美西班牙文的現代譯本在聖經正文中從未把「黃土」譯為人名亞當，而都譯成（男）人。「亞當」只在聖經正文外的標題上寫出<sup>⑫</sup>。黃帝以德撫仁，以仁易暴，以信與仁為天下先。這不能不使人想起天主向諾厄所說的話：「我決定要滅絕人類。世界充滿着他們的暴行，我要把他們跟世界一起消滅」（創六13）。

至於唐堯的傳道統：「允執厥中」，公天下：「天下為公」，行民政：「道德為尊，選賢與能」及虞舜的傳道統四語訣「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，定國號為中華，中為道目，華乃國名，以孝齊家治國，制禮作樂，五倫昌明，以及夏禹的忠於國，忠於民，頒夏曆，制田賦，立

法治，定九州，重學制，鄉序興。「中國」首見禹貢，孝經始於夏法等等，不管其根據什麼典籍，或出自什麼年代，總之，都是中國人在敘述自己的祖先，而要在這些敘述中找到自己。這裏，基本的問題不是這些敘述有多少歷史價值，或有多少考據，而是這些敘述是否能在一個民族裏，一個團體裏世時代的傳授下去。事體就是那些，枝節可增可減。

這些敘述的訊息就是中華民族的道統，因了這道統，中華民族有了他的特色，世界沒有另一個民族提出這種道統。這道統到底是什麼呢？它首先是一個「中」字，就是中道、中華、中國的原意本不是自大自尊，把自己的國家民族放在地球的中心，像今日各大國或各大洲所繪的地圖那樣，而是指道目，不偏不倚，公正客觀。堯以之傳舜，舜更以四語訣加以闡明，而傳諸禹。於是不但有了中道的理想和目標，還說出了中道的意義，及達到這目標的步驟。「人心惟危」是描寫人心的多變，因此必須加以防範；「道心惟微」是說上帝的旨意神妙莫測，因此必須努力追尋；「惟精惟一」說出了人追尋上帝旨意時的態度：既精誠，又專一；「允執厥中」：所要達到和執持的是一個中道，一個平心；換句話說：不讓人心蒙蔽道心，而要人心持平、中正、開放，讓微妙的道心來領導多變的人心」<sup>⑬</sup>。

道統的另一點是「公天下」，這是堯舜所身體力行，孔子在禮運大同篇所說的「大道之行也，天下為公」。國父倡導革命是想促進大同世界的出現，使人不獨親其親，不獨子其子，老有所養，壯有所用，幼有所教，正如前總統 蔣公所說的「禮運篇所謂『大同』，就是 總理一生革命的最高理想」<sup>⑭</sup>。

道統的第三句話是「忠孝仁義」，正如韓愈在「原道」中所解釋的。他說完仁義道德是什麼以後繼續寫道：「是故以之為己，則順而祥，以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平；以之為天下國

家，無所處而不當……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉」。但 國父稱得起是這一道統的傳薪人，並且把它發揚光大<sup>⑤</sup>。

根據以上所說種種，我們可以把中華民族的道統用十二個字簡明扼要地說出，就是「允執厥中，天下爲公，忠孝仁義」。第一句四個字指人與天（造物主）的關係，第二句指人與宇宙萬物（包括他人在內）的關係，第三句指人對自己及與他人的倫常關係。這和傳授道統的另外兩本小書思想一致，重點相同。「大學」的「明明德」是針對人自己，「親民」指人與同類即他人的關係，「止於至善」則是整個人類所趨赴的目標，所走向的歸宿——天、造物主。「中庸」證明這一懂法是正確的：「天命之謂性」：一切物性、人性都來自天命，即天所授，天所造，這是整個存有與天的關係。「率性之謂道」：人只要持平、公正、隨着物性及人性處世爲人，就是走在正確的道路，這是人對自己的做人原則。「修道之謂教」：人除自己外，還有別人，人彼此之間的關係是教和學，所教所學的無非是處世爲人之道，好能明心見性。

### 結論：中華道統與族長史的訊息

在研討創世紀的族長史時我們說過，古代近東文明大國像蘇麥、阿卡、巴比倫、埃及，在敘述他們的歷史時，原始時期一過，即刻有王國的建立，人民以國王爲他們的君主，國王的賢愚影響着全國人民的生活。國王行仁政或好戰喜功，就會波及整個地區的民生禍福。我國古代歷史也不例外，不但原始時期或神話階段過去後，即刻有王國時期，並且分皇、帝、王、侯，整個民族的命運繫乎帝王的手中。所幸我們最初的帝王堯舜禹湯都是聖王，爲中華民族奠定了穩固的基礎，立下了道德的規

範。

以色列民族則不然，他們在由原始時期渡入王國時期之間還夾着一個族長時期（四百多年）及一個民長時期（二百多年）。這期間他們的祖先有下到埃及，受埃及人的奴役數百年之久，然後出離埃及，穿越曠野，進入福地的種種經驗。這一切都是指向以色列掙脫奴役，獲得天主的救恩，承認上主是他們的救主恩主。事實上，聖經的救恩史是從出谷紀開始的，創世紀只是一個準備，一個前奏曲，也是一個得了救恩的民族追述自己的祖先，好能有所認同，而肯定自己的身分（創十二～五〇）。然後再往上追溯，好能向整個人類認同，而把自己看做人類的一分子，其他許多民族中間的一個民族（創一～十一）。

也許有人要想，以色列民族受埃及人的奴役，需要天主的救援，但中華民族並沒有那樣流落國外，需要任何救恩。在歷史的層面上來說，這話沒有錯；但另一方面，這話並沒有把握住歷史的意義，更沒有顧到天主啓示的目標。原來出埃及只是一個起點，天主救人的一個具體表現。其最後目標是要救人脫離任何形式的奴役，民族國家之間的奴役，人羣社會內的奴役，人與人之間的奴役，直到個人內心的奴役。正如日後保祿所說的；人犯罪，就是罪惡的奴役。天主救恩的最後一站無非是救人脫離罪惡的羈絆。中華民族在其悠久的歷史中受過多種形式奴役的煎熬，今日也不例外，並且有過之而無不及。只靠道統已經不夠，還需要天主真正的救恩，這是聖經族長史給中華道統的第一個訊息。

在創十二以前，有一個史前史的構擬（創一～十一），那不是神話，也不是歷史，而是一些內容豐富，結構精密的神學反省。除了講天主的造世，人的地位、成就、文明，及一系列的族譜和人種分佈圖以外，有一半的篇幅是講人間的一件鐵一樣的事實，山一般的重負，人的罪。創三～十一所寫的

人罪並不誇大，也不悲觀，而是坦誠地、善意地要人面對這個如山如鐵的事實：個人的罪及人類的罪，而企圖有所補救，有所治療。先是元祖父母個人的罪（創三），然後是加音、亞伯爾弟兄之間嫉妒及互相殘殺的罪（創四），再後是人類殘暴淫亂的罪（創六、九），最後是民族高傲自大的罪（創十一、九）。但聖經講罪從不以罪為收場，而是每次講罪都有一個相稱的救恩許諾為之處理善後。元祖的罪後有原始福音（創三十五），加音殺弟後，上主在他額上做了記號，警告遇見他的人不可殺他（創四十五），洪水滅世後，天主重新跟人立約，並以彩虹為記號，以後再不以洪水毀滅大地（創九、八、十七）。巴貝爾城塔因興建不成，建築者各自分散後，天主召叫亞巴郎來繼續跟人交談。可好「亞巴郎相信了上主，上主就以此算為他的正義」（創十五、六）。中華道統的傳授中不易提到罪惡的一面，而我們的聖賢之書也都是隱惡揚善。這當然有它積極的作用和效果，但是否也會因此而沒有真正面對人間罪惡的整個事實？我認為族長史以前的人類生活展示（包括人的成就和人的罪行）是道統的一個補充訊息，其意義在於看到整個的人，面對真實的人。

最後族長史的中心訊息「因信成義」為擁有道統的中華民族也是一個好消息，甚至不可或缺的一個訊息。亞巴郎因了他的信仰被稱為萬民之父（羅四、三、十二），這和中華民族以黃帝為始祖並無衝突，因為亞巴郎是所有受割禮及未受割禮者之父不是因了血統，而是因了信仰。只憑血統，天主能從石頭中給亞巴郎興起子孫來（參閱瑪三、九），但若需要信仰，那就非靠每個人自由地、心甘情願地相信不可。我們能百分之百地做黃帝的子孫，也能百分之百地做亞巴郎的子孫，一個是生理血統的層次，一個是宗教信仰的層次。用聖經及信理的言詞來說，一個是創造的層次，一個是救恩的層次。

中華民族的道統在創造的層次可說已登峯造極，但仍需有救恩層次的補充、的完成。族長史的前

兩個訊息——意識到我們民族和個人是受各種形式的奴役所壓迫、所摧殘，體驗到文過飾非、閉眼不看人間的罪惡是抹殺人類歷史整體的一面及真實的一面——如今第三個最高訊息是保祿所說的「天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督耶穌內普及於萬民，並使我們能藉着信德領受所應許的聖神」（迦三14）。可見亞巴郎只是救恩的起點，他領我們到耶穌基督面前，這位造世的天主聖言（參閱創一），及取了人性成了我人中的一員的聖言（參閱若一1-18）。耶穌基督的救恩及祂的救世救人之道才是中華民族道統的目標和滿全。在體驗中華道統之廣之深上，國父以後，應推先總統蔣公為最。他在民國廿六年耶穌受難節證道詞中說過：「余對總理信仰之篤，雖無宗教之關係，然實無異於宗教，此即宗教式之信仰。此余所以始終成爲總理救國救民的信徒，而今且成爲耶穌救人救世之信徒也」⑬。這和他在三十八年之後告別人世的遺囑中所說完全一致：「自余束髮以來，即追隨總理革命，無時不以耶穌基督與總理信徒自居」。在民國四十一年之證道詞中他又說過：「人生不可須臾無宗教信仰」⑭。中華道統與信仰基督塑造了二十世紀中華民族的兩位大偉人。在踏向第二十一世紀的歲月裏，及那以後的千秋萬世，中華道統與基督之道仍將是中華民族要走的康莊大道。

註：

- ① 參閱拙作「創世紀研究」頁一五五-一五八（臺中光啓出版社）。
- ② 同上頁一五九-一六〇；神學論集⑦（一九七一）頁一-六。
- ③ 羅蘭德富著，楊世雄譯：「古經之風俗及典章制度」（光啓）
- ④ Claus Westermann: *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament*. "Einleitung zur Vätergeschichte, Genesis 12-50" pp. 1-149. Neukirchner Verlag 1977.

- ⑤ 李亦園主編、段芝撰：中國神話與傳說——世界神話叢書之一。臺北地球出版社，民六十六初版，民七十年二版。
- ⑥ 見艾樂道編釋：世界三大宗教的文學淵源（摩西五經的研究），道聲出版社，一九六八。
- ⑦ Claus Westermann, *Genesis 12-50pp.* 219-223.
- ⑧ 見最新增訂本「辭海」「盤古氏」條。臺灣中華書局，民國六十八年版。
- ⑨ 國語注音三字經註解，頁十五。臺北 同光出版社，沒有出版年代。
- ⑩ 有關三皇五帝的人物在古傳統中的說法很不一致。註五所引的「中國神話與傳說」交代如下：「三皇是那三位呢？說法頗有不同，有人說「三皇」是「天皇」、「地皇」與「人皇」；也有人以為應該是「伏羲」、「女媧」與「神農」；更有人主張是「盤古氏」、「燧人氏」與「祝融氏」（頁一四九）。關於五帝同書說：「五帝的傳說也與三皇的傳說一樣，其所指的人物有各種不同的說法：一般而言，五帝是指「黃帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「帝堯」和「帝舜」（頁一五九）。本文所採用的是另一種傳說。」
- ⑪ 見 *Traduction Oecuménique de la Bible. Ancient Testament Gen. 3:17 (note)*: 1976
- ⑫ 聖經公會的「現代中文譯本」則在創三20將「亞當」與「夏娃」當作人名首次譯出。
- ⑬ 見「分辨神類的神學」，神學論集⑤一九八〇，頁三九〇。
- ⑭ 田桂林編著：「國父思想體系」，頁廿一。臺北憲政論壇社民國六十五年初版。
- ⑮ 見柳嶽生文「三民主義與孔孟之道」在金耀基等所撰文集「三民主義與儒家思想」。臺北中央文物供應社出版，民國六十七年，頁一九三。
- ⑯ 見王蔭周：「先總統 蔣公之宗教思想」，中央日報，民七十二年十二月廿六日
- ⑰ 同上文。

# 真福八端？

Herman Hendrickx, cism著  
王敬弘譯

譯者按：本文係摘譯書中的一段，在行文上好似無頭無尾，但是它的内容却是完整的。

瑪竇和路加對真福各有不同的寫法。瑪五3~12包含了真福八端（九端？）。在路六20~26，先有真福四端，然後有四個禍哉。按照現在的推測，這兩種寫法都沒有記述耶穌原來所說過的話。我們不是能夠說他們每一個人增減了些什麼？或是說他們原來共有的來源究竟為何。讓我們把這兩種寫法用平行的方式排列，而仔細把它們比較一下。

## 壹、兩種寫法

瑪五3~12

3. 神貧的人是有福的，因為天國是他們的。
4. 哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。
5. 溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。
6. 慕義如飢渴的人是有福的，因為他們要得飽飫。

路六20~23

- 20 你們貧窮的是有福的，因為天主的國是你們的。
- 21 你們現今飢餓的是有福的，因為你們將得飽飫。你們現今哭泣的是有福的，因為你們將



7. 憐憫的人是有福的，因為他們要受憐憫。  
8. 心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。  
9. 締造和平的人是有福的，因為天國是他們的。  
10. 爲義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。  
11. 幾時人爲了我而辱罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們，你們是有福的。  
12. 你們歡喜踴躍罷！因為你們在天上的賞報是豐厚的，因為在你們以前的先知，人也曾這樣迫害過他們。

要歡笑。

六八

- 22 幾時，爲了人子的原故，人惱恨你們，並棄絕你們，並且以你們的名字爲可惡的，而加以辱罵詛咒，你們纔是有福的。  
23 在那一天，你們歡喜踴躍罷！看哪，你們的賞報在天上是豐厚的，因為他們的祖先也同樣對待了先知。  
路六 24 ~ 26  
24 但是，你們富有的是有禍的，因為你們已經獲得了安慰。  
25 你們現今飽飫的是有禍的，因為你們將要飢

## 貳、基本的經文

以批判的眼光，若把瑪竇和路加的經文加以比較，我們就可以得到下列的基本經文：

- (1) 貧窮的是有福的，因為天國是他們的。
- (2) 哀憫的是有福的，因為他們將得到安慰。
- (3) 飢渴的人是有福的，因為他們將得到飽飫。
- (4) 幾時爲了人子的原故，人惱恨你們，並棄絕你們，並且以你們的名字爲可惡的，你們是有福的。你們歡喜踴躍罷！因為你們在天上的賞報是豐厚的，因為在你們以前，人們也這樣迫害了先知。

這段基本經文包含了四端真福。從前三端真福來看，只要把瑪竇所加上的「神貧」及「慕義」，就可看出瑪竇的寫法較接近原有的共同資料。聖經學者一般都接受路六22妥善保存了第四端真福的前

餓。

你們現今歡笑的是有福的，因為你們將要哀慟哭泣。

26

幾時衆人都誇讚你們，你們是有福的，因為他們的祖先也同樣對待了假先知。

一半（就是爲人子的原故……你們是有福的）。至於後半（你們歡喜踴躍……迫害了先知們），瑪竇的經文好像更接近原來的文獻。

這基本經文的前三端真福，在結構上非常相似，都很簡短，用第三人稱複數；而且每一端有兩個子句。前半是指人類貧窮和哀憫的人現在要稱爲有福的動機（「因爲……」）。至於說話者或是寫作者爲什麼敢把這前後兩半連接在一起，文字的本身並沒有清楚地表示出來。不過，我們應該指出在第二、第三端的真福中用被動式（將受到安慰，將得飽飫），這是對天主行動表示尊敬的委婉寫法，真實的意義是說：天主將安慰他們，天主將飽飫他們。

基本經文的第四端真福的寫法與前三端有所不同，較爲長些（有許多同義字），人稱也不同（用第二人稱），教導人們歡喜踴躍（命令式的），內容也不一樣（爲耶穌而受迫害）。由於這種區別，我們必須對這兩種不同的真福分別予以討論。我們先要看真福第四端；然後再看前三端。關於每一端真福，我們將討論誰，爲什麼？是什麼？何時？……這些問題。

### 1. 受迫害者的真福

這一端真福很清楚的是對門徒而講的。他們將要受到仇恨、指責、放逐和排斥。他們受到迫害是「爲了人子的原故」。所以，這端真福並非對一切受苦的人講的，而只是對那些爲基督而受苦的人講的。

他們被稱爲是有福的，因爲他們「在天上的賞報是豐厚的」，這個動機可以被稱爲末世性的動機

：強調他們現在的處境是暫時性的。不過，「在天上」不應該僅爲是指一個地方；它的意義是「在天面前」。同時，也對救恩史作了一個回顧，好像是指出一個額外的安慰……在過去，先知們的處境並不更好！過去和將來都在天主的計劃中。耶穌用受迫害的先知們來提醒祂的門徒；祂也想到祂自己的命運。祂預言了跟隨祂的人的命運：他們將爲祂的原故而受迫害。

這端真福到底包含了些什麼？「賞報」的隱喻常有一種未來的意味；但是，也假設門徒知道了這帶來希望的理由，也能使他們在迫害中（現在）體會到真福。

耶穌很顯然地沒有在祂公開生活開始時期宣佈了這端真福，而是在祂公開生活快要結束時，在與門徒告別的情況中宣布的。祂知道祂將要遭遇到什麼；祂也告訴祂的門徒所將有的遭遇：「門徒不會大過老師」（瑪十24）。我們應該特別去看一些表示同樣思想的章節，它們表達了耶穌在世生活的末期所有同樣的憂慮（參閱瑪二十三29-36；谷十三9-13）。

好像不是耶穌，而是後來基督徒的傳統（初期教會Q來源），把這第四端真福與前三端連在一起。它是一端真福，但是結構與內容和前三端差別很大。按照現在寫出的方式來看，門徒們只有在耶穌死亡不久以前的情形中，或更好說在耶穌死亡以後的情形中，才能够對它真正地了解。對前三端真福來說情形並不相同。

## 2. 貧窮者的真福

聖經學者幾乎都接受：這前三端真福並不是指三種不同的人：貧窮者、哀憫者和飢渴者，而是他們從社會貧窮大眾受壓迫的人中，取出三種樣品：第一端真福與依六十一1神諭有關，它指明應向窮

的人宣揚喜訊：「上主的神臨到我身上，因為上主給我傳了油，派遣我向窮人傳報喜訊……」。哀憫者真福的靈感也來自同一神諭：「宣告上主恩慈的喜年……安慰一切憂苦（哀憫）的人」（依六十一2）。廣義來講，飢渴者的真福是針對依六十一章中所說的將受到天主安慰的一羣人。例如依六十一6「你們要享用萬民的財物」，及依四十九10「他們不餓也不渴」。

「貧窮者」這名詞究竟指誰？是否指那些沒有財物，沒有權利的人？是的。這段經文要求我們改變自己的思想，好能適合聖經的基本思想型態，那就是：天主站在貧窮人這一邊。耶穌所宣講的救恩是從神聖天主所來的先知性的訊息。這天主把貧窮人從他們存在的糞土中提拔出來，而安慰他們（詠一一三7）。天主在被壓制和妄用的人中『建立祂的寶座』，使他們歡樂（依五十七15，參閱四十九13）。在整個的舊約中，我們都可以看到天主對窮人的關心。一個人想要熟悉聖經對天主的看法，必須學習去接受隱藏在聖經思想中、天主對某一個階級人的偏心著重『理性光照』（“enlightened”）的宗教觀念，常把天主和人之間的關係，視為一種理性上的態度。有這種想法的人，在聖經中看到天主注意到一個人的社會地位，會感到驚駭。任何一個對聖經觀念感到興趣的人，一定要漸漸習慣於一件事實：人和天主之間的關係，完全建立在人不可分割的存在上。①

為什麼貧窮者被稱為是有福的呢？在第四端真福中，受迫害者被稱為是有福的：那些為耶穌而受苦的人，常會得到賞報。他們之被稱為有福的，是因為他們具有一種宗教倫理的品質。不過，這種因果關係並不能運用在前三段真福上。它們稱某些人有福，並不是因為他們爲了耶穌的原故而貧窮，而是在物質上真是貧窮。因此我們不能說：這些窮人被稱為有福，是因為他們內在的心情。有些著名的學者曾作如此的解釋；但是這種想法並不正確；真正的重點却在別的地方。

從這些真福看來，首先，它們是天主白白送的禮物，是祂的恩寵。在人對天主反應以前就已存在。貧窮者受到特殊待遇的理由，並不是出於他們自己的德行，或是內在的心境；而是天主對待他們的態度。從歷史的文獻可以看出，在整個的中東地區，以及在以色列，國王們都對貧窮人有所許諾，要特別保護他們。這項所謂「貧窮者的特權」的基礎，並不是因為在觀念上把貧窮認為是一種理想的生活境界；而是建立在對一位理想國王的施政方針上。這在宗教的範疇中也同樣是真實的：宣稱神是權利被剝奪的窮人的保護者，這並不是因為他們比別人更熱心，而是因為說神對他們有一種特別的喜愛。在以色列人的宗教中，這一點更為真實。雅威是窮人的保護和防衛者。祂擔任起這個角色是出於正義，這並不是一種補償性的正義，好像特別是補償窮人對天主的熱心和信賴。我們這裏所討論的更是一種君王式的正義：天主保護這些人的權利，因為他們無能也無力保護自己；也不能夠依靠別人保護他們應有的權利。因此，在天國來臨時，貧窮者所有的幸福，並不是出自自己的正義或是熱心；而是來自天主的正義。他們被稱為有福的，並不是因為他們的貧窮，而是因為當天國開始的時候，天主的正義要改變他們的境遇。對在天國中其他有特權的人所作的研究，肯定了以上的解釋。在天國中「小孩子」和罪人都是有特權的，他們特殊的地位並不是來自他們特有的心境，而是由於天主對他們的態度。

耶穌對貧窮者、哀慟者、飢渴者講話。事實上，這些話都是同一個主題的變奏曲。這三端真福都是對在可憐境遇中以不同的方式生活的人所說的。他們被稱為有福的，並不是出自他們的德行、內在的心情，或是對天主國的開放；而只是因為他們貧窮，因此天主對他們的特殊態度使他們蒙祝福。

從某種意義來講，這些真福也有一種證明的作用。舊約時期，先知們有關貧窮和可憐人（參閱依

六十一(1~2等)所作的預言，在耶穌的言行中得到了滿全。天國現在來臨了！從貧窮人聽到喜訊，而被稱為有福的這件事實，證明了天國的來臨。這幾端真福引用依六十一的詞句向眾人宣稱「時期已滿，天主的國來了。」(谷一15；參閱瑪四17)。這些真福實在應該被稱為「默西亞的宣講」。

這項貧窮者的真福，到底包含些什麼？耶穌許諾他們給天國、安慰和飽飫，我們應該按末世性的意義加以了解，正如在第四端真福中一樣。「天國(現在)是他們的」，究竟有什麼意義？我們已經充分地證實，前三端的真福彼此之間親密的關聯。因此，如果把第一端真福的現在式與第二，第三端真福的將來的許諾作一對比，其中似乎有些難解之處。天國末世性的特徵、使人不能夠把第一端真福與第二、第三端真福相對立。因此，這整個的上下文，似乎在指向未來。事實上，在真福第一端中不用未來式的理由，是相當清楚的。因為那將意味着天主(現在)還不是君王。天國現在已經來了。不過，那些被天主邀請進入天國的人，還沒有完全經驗到它。但是，天國已經是他們的產業了。他們被稱為有福的，並不只是天國將有一天來臨，而特別是因為天國正在來臨中。有關哀憫者和飢渴者的真福，以這同樣的觀點，我們才能找到哀憫者和飢渴者真福的確實意義。這些人必須認為他們自己是有福的，並不是他們將有一天受到安慰和飽飫(天主知道什麼時候！)；而是因為耶穌已經出現了。依撒意亞所作的許諾實現的時期已經來了。天主正在建立祂的王國，使一切可憐者獲得益處。

耶穌到底在什麼時候宣佈了這些真福？我們可以考慮兩種可能性。與第四端真福相反，這三端真福可能是在耶穌公開服務的開始就已宣佈了。因為那時祂親自宣佈天主的國近了(瑪四17)。它們也可能是由耶穌派遣十二個門徒往加里肋亞的時期所宣佈的。我們從其他的章節中可以看出：耶穌交給門徒一些容易記得的短句，使他們便於宣講。

## 叁、瑪竇的解釋

### 1. 對經文的討論

瑪竇怎麼樣把他的原始資料「Q來源」加以編輯？把較古老的Q經文加以比較，我們就可以看到瑪竇的編輯手法和他所增添的字句了。

第一，在Q原有的真福中，瑪竇加上了「神（貧）」（瑪五3）及「（飢渴）慕義」（瑪五6）。第二，他（或者瑪竇以前的傳統？）加上了五端真福，就是溫良（瑪五5），慈悲（瑪五7），心靈純潔（瑪五8），締造和平（瑪五9），為正義而受迫害（瑪五10）。

對於Q文件中的第四端真福（瑪五11）及12，瑪竇特別強調它與別的真福分開的特性。但是同時他也把它與別的真福連在一起。他把頭八端真福（瑪五3）及10）安排在兩個詩節中（瑪五3）及瑪五7）及10）來表示它與五11、12分開。前八端真福在外表上非常近似，其希臘原文所用字的數目也幾乎一樣。原來的三端真福：貧窮、哀憫和飢渴，安排在第一詩節中；第二詩節是對另一組人講話（憐憫人的、心裏潔淨的，締造和平的；在這一組中，也應該加上瑪五5所說的溫良的人）。加上這第二組人，不只使福音作者在瑪五5插入一個溫良的人，而且也改變了第一個詩節整個的外觀。這一點我們可從加上「神」（瑪五3）及「慕義」（瑪五6）可以看出。因此，使第一個詩節的對象與第二個詩節的對象之間較為一致。這兩個詩節的整個結構，以及許多的細節上顯出相當大的平行性。「天國是他們的」這句話（瑪五10b）與瑪五3b相呼應。藉着這項重複，「因為天國是他們的」（這句話



變成了真福的主題。我們可以假設其他真福的另一半（「他們將受到飽飫」等等），只是這個主題的變奏曲而已。瑪竇按他寫作的典型方式，用一個關鍵字「正義」（瑪五6 a、10 a）給這兩個詩節作了一個框子。

原有關於貧窮的人，哀憫的人和飢渴的人的真福，現在被改寫為四端真福。在這四端真福中「貧窮的人」（希伯來文為 *ani*）——「天國是他們的」（瑪五3）與「溫良的人」（希伯來為 *anawim*）——「他們將承受土地」（瑪五5）相對應。瑪五4、6節的兩端真福，也用同樣的格式相對應。

在第二個詩節中，瑪五8、9兩節也是相對應的。（心靈純潔、締造和平——看見天主，將被稱為天主的子女。）因此，這一連串的真福變成有如聖詠般的詩句。由於每一端真福的後半都是用「因為他們」來開頭，更使這些話有一種韻律感。同時，在前一詩節中，四種有真福的人，他們的希臘原文都以P開始（*Pichoi, prais, penhoutes, peirates*）也都押韻。

瑪五10並不加進任何新的觀念，內容是從五11、12及前面幾節中摘取來的（例如「受迫害」——「爲了」是從瑪五11中取出；「天國是他們的」是從瑪五3中取出。）瑪五10顯然是出自瑪竇的編輯，而給兩個真福的詩節作一結論；並且把這兩個詩節與下面一個用散文寫成的真福加以連結。瑪五11、12這端真福，是對受迫害的基督徒團體所講的；其中強調基督徒受到莫須有的控訴。

## 2. 重點的改變

瑪竇所寫的真福，不僅改變了風格和擴充了內涵；八（或九）端所發生的作用，與原有Q文件頗有差異。

雖然真福原來是一種「默西亞的宣講」；但是並沒有指出人們應當操練的德行，現在瑪竇強調人內心所有的心情；例如「神（貧）」，「心靈純潔」，「飢渴慕義」、「溫良」和「憐憫人的人」，並不是指社會中某一階層的人，而是指懷有某種態度和倫理心情的人。在原始的Q文件中，貧窮者等等却是指社會上某階層的人。真福的第一部分（「……是有福的」）不僅是一種既存的事實（就是那些人在物質上貧窮，他們哀慟或飢渴），瑪竇用它們來表示接受天主所許救恩的必須條件。因此，他們所指的不再是一羣似非而是地有特權的人（貧窮的人將領受天國等等），而是一羣有德行的人（神貧）；他們努力於良好的福音生活。在瑪竇福音中，真福是在描述一些基督徒應該實踐的德行。真福的數目與瑪竇喜歡完整有關。在瑪竇福音的其他地方，也可以看出這種特性。真福八端幾乎可以說是一份完整的德目。

不僅物質上的匱乏（參閱文件的前三端真福），或是宗教上受迫害（參閱Q文件第四端真福）被稱為有福的。瑪竇對精神如此地關心，使他幾乎看不到物質的層次，溫良、憐憫人，心靈純潔、締造和平這些德行可以在相當有錢的基督徒中發現。事實上，原來的前三端真福，是向一些還沒有成為基督徒的人講的。但是，瑪竇顯然是在教訓其他的基督徒。對瑪竇當時面對的基督徒團體來說，宣講天主的國將要來臨，及天主白白給人而人不配得的禮物，已經不合時宜了，因為這些基督徒知道天國已經來臨了。因此瑪竇使真福原有的默西亞特性減弱，為了強調人們對天主的答覆也同樣地重要。不過，天主的國雖然出於天主自由的恩賜，但它也假設在人的內心具有某種基本的態度。

瑪竇中的真福偏重於倫理的精神是很顯明的。但是，我們應當記住以下兩件事：一、要想忽視真福八端的基督學的基礎是不可能的，因此它們不應該被認為只是基督徒得救恩所需要的德行的目錄。

這些真福假設一個人對耶穌基督有信德，是祂藉着宣揚真福而揭開了天國的序幕。第二、這些真福對倫理方面的強調，是在一個特別而絕對需要的狀況中發展出來的：莊嚴隆重地講天主把救恩白白地給予一切的人。這些真福對倫理的強調，並不是瑪竇所屬團體或是福音編輯者隨意的創作；而是在對末世論重新加以評價的時候，找到它的基礎和意義。這一點也可以從聽衆的改變加以解釋；耶穌原有的聽衆是在物質上貧窮的人；瑪竇福音的聽衆却是他所屬的教會。對這個教會而言，這些真福同時是一種安慰，也是一種訓誨。瑪竇對倫理上的強調，並不像人常常提到的，把這些真福末世的特性削弱了。

附註：

- ① I. Hermann, *Encounter with New Testament. An Invitation* (N.Y.: P.J. Kennedy and Sons, 1965), pp. 116-17.

本文譯自 Herman Hendrickx, c.s.c.m., *Sermon on the mount* (Manila: E/Api, 1979) pp. 11~20.

## 耶穌的知識與意識(下)

張春申

### (二) 耶穌的意識

意識與知識不同，人對客體的認識稱為知識，知識包含主客的相對；至於意識是人自我的認識或經驗，其中並不含有主客的相對，只是主體的經驗自己。意識與知識雖然不同，然而在人的認識中常是並存的。人在各類不同的知識與感覺中意識到自己。比如，當某人說：我知道這個或那個時，他對這個或那個客體具有知識；不過同時他有自我意識，因為他經驗到是他自己知道這個或那個。所以當人表達自我時，常是基於自己的意識；我知、我思、我感覺、我渴、我餓等等，都是自我意識的表達。

有關耶穌的知識，我們在上文中相當詳細地有所研討，現在同樣進入祂的意識問題。本文分為三節：(1)問題的焦點；(2)不同的答覆；(3)耶穌意識的分析。

#### (1) 問題的焦點

首先，這不是天主聖子在永遠生命中的自我意識問題，後者應該屬於天主聖三論的領域。我們處理的是耶穌基督的意識問題。

一、根據新約的記載，尤其在第四福音中，耶穌表達自我，或者祂的意識，的確顯出與衆不同。一方面祂說：「請給我一點水喝」（若四7），「我已有了食物吃……」（若四32），「誰吃我的肉，並喝我的血，……」（若六54），「我渴」（若十九28）。另一方面祂却說：「你們的父親亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到我的日子，他看見了，極其高興」（若八57）；「我就是復活，就是生命；信從我的即使死了，仍要活着；凡活着而信從我的人，必永遠不死。你信嗎？」（若十一25-26）。「父啊！現在，在祢面前光榮我罷！賜給我在这个世界上未有以前，我在祢面前所有的光榮罷！」（若十七5）。耶穌在現世生命中表達祂的自我意識，不但是真實的人，而且是真實的天主子。根據若望福音：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」的啓示，於是加采東大公會議確定了「同一個子——我們的主耶穌基督，具有完全的天主性，具有完全的人性，（是）真天主而又是真人……」（鄧三〇〇，施頁一一二）。因此也為後代神學界中所產生的耶穌意識問題奠定了根基：天主子在現世生命中，亦即與人性結合中怎樣意識自我？若望福音記載了天主聖言在人性生命中意識自己，因此祂說：「賜給我在这个世界上未有以前，我在祢面前所有的光榮罷！」（十七5）；可是神學界不能不探討究竟祂怎樣能够在現世生命中這樣意識自己。

二、其實耶穌意識問題只是神學歷史中，基督論上一個傳統問題的延伸，或者進入另一層面而已。教父時代幾屆有名的基督論大公會議，欽定了天主聖言位格與人性結合的信理。於是產生一千多年的神學研究，試圖解釋這個位格與性體的結合（hypostatic union）。至於耶穌的意識問題，只是傳統問題自存在層面進到認識層面，探討天主子怎樣在現世生命中意識自己。為此，不同地答覆位格與性體的結合，又將不同地答覆耶穌的意識問題。

## (2) 不同的答案

耶穌的意識問題在梵二大公會議以前的神學界中曾經熱烈一時，甚至教會當局也加以干預。時過境遷，我們只擬非常簡單地作一般的歷史介紹。其實，如果要求徹底討論，勢必牽涉基督論中形上學氣味極為濃厚的一些材料。自從第四世紀以來，基督論中有着嚴加保衛天主教性與人性完整的安提約基派；還有激烈地主張天主聖言位格與人性密切結合的亞歷山大里亞派。前者的困難是說明基督的一位、一主體；後者的困難是說明基督二個完整的性體。那麼關於耶穌的意識問題，將是舊事重提。

一、安提約基派繼承者以賈底耶 (P. Galtier) 為代表。究竟怎樣說明耶穌的意識呢？首先，人都有兩個「我」：在經驗、心理層面上的「意識之我」，和在人性深處的「本質之我」。前者是知覺功能的心理中心，後者是支持心理的人性中心。至於位格或主體並不直接出現在「意識之我」的經驗中。一般人的「意識之我」在反省中、經驗到自己是「一位格，那是由於人性與人位二者是二而一的緣故。經驗到自己位格的「意識之我」即可稱為「自我意識」。不過「意識之我」與「自我意識」為賈底耶而論仍是兩個不同的名稱，也指不同的內涵。

耶穌基督有「意識之我」，這是祂的心理中心，也有「本質之我」，這是支持心理的人性中心。然而祂的人性不是人位，所以祂沒有人的「自我意識」，於是必須追問：祂怎樣意識自己是天主子呢？祂的「意識之我」怎樣能在反省中肯定自己是天主聖言呢？

安提約基派的解答便是依賴在耶穌的榮福直觀上。藉着榮福直觀，基督「意識之我」，知道與天主子的位格、主體結合，於是才構成天主子的「自我意識」。由於榮福直觀，耶穌意識自己一切的最

後根源是天主聖言。

誰若熟悉安提約基派有關基督天主性與人性結合的困難，以及最後流爲奈思多略主義；誰若熟悉士林神學思高派對於位格的解釋，便不難發現賈底耶對耶穌意識的理論了。而在這思潮下，繼續發揮耶穌意識的幾位神學家的著作，愈來愈接近奈思多略色彩。一九五一年，教宗比約的「永遠君王」通諭中，足夠清楚地杜塞了這條思路：「……這些人把基督人性陷於這樣的處境，這樣的情況，使它（看起來），可以被視爲一個獨立的自立體，而像不在聖言的位格內存在。可是加采東大公會議，完全符合厄弗所會議，清清楚楚地肯定：我們救贖主的兩個性體（即天主性與人性），『合成一個位格，一個自立體』；並禁止：在基督內，置放兩個『個別體』竟使一體『被攝取的人』，完全具有自立主權的人，被安置於『聖言』左右」（鄧三九〇五，施頁一〇一一）。

二、亞歷山大里亞派的繼承者以巴蘭岱 (P. Parante) 爲代表，他根據多瑪斯主義主張的聖言位格與人性結合的理論，解釋耶穌的意識問題。

多瑪斯主義中，是聖言的存有實現人性，人性是由於聖言的存有而實現的。於是對巴蘭岱而論，聖言在人性內自我經驗，僅是自存在進入「作用」層次而已。天主聖言分享天主的性體，有祂的「作用」。聖言藉着自己的「作用」進入人性爲其中心；不只是意識的，也是存有的中心。爲此，巴氏不像賈底耶一般，區分「意識之我」、「本質之我」以及「自我意識」。他根據多瑪斯主義，肯定耶穌只有聖言的「自我意識」；聖言對在人性內的「自我意識」，是心理的中心。至少爲解釋耶穌的意識，並不需要榮福直觀。

一般說來，巴蘭岱在耶穌身上，反對賈底耶所持不同層次的「我」，深爲其他神學家贊許。但是

他繼承了多瑪斯主義傳下的位格與人性結合的困難；尤其聖言的「作用」進入人性的意識，不免使人感到基督論上「一性論」的氣味；這原是亞歷山大里亞派的陷阱。

三、賈底耶與巴蘭岱二人代表了繼承安提約基與亞歷山大里亞兩派的思高主義與多瑪斯主義，的確一時成爲神學界中爭論得不可開交的大事。由於當代的基督論並不強調形上學的討論，所以我們只作扼要介紹。爲了結束這場爭論，下面也只簡單地提出今天大家比較同意的一個解釋。

今天大家清楚地分辨知識與意識的不同。意識是自我經驗，雖然尚可分析爲「經驗者之我」與「被經驗之我」，然而二者並無主客之對立，只是自我透視的兩個。主客對立是知識的特點。其次，人的心理雖然可以劃分爲精神、意願、感覺、情緒、需求種種不同層面，人的自我意識出現在各個層面上，但是「精神之我」、「意願之我」、「感覺之我」……並不分裂，而是一個主體、或位格的出現。不過，另一方面，自我意識常是出現在人的活動中，使後者是有意識的活動。

根據上述的同意點，今天的神學家並不再接受賈底耶的立場；而且他解釋基督的「自我意識」，必須藉「意識之我」中的榮福直觀，這已將意識與知識混爲一談了。榮福直觀按照一般的定義是知識，不是意識。那麼究竟天主怎樣在人性心理中自我意識呢？這問題的答案爲當代神學家葛樂(J. Galot)而論，一方面似乎並不困難，他說這不是要解決，人的心理活動怎樣可以升上天主的平面，致使其中出現天主的自我意識；而是天主怎樣降入人的平面，而在人的心理活動中自我意識。由於降生奧跡，即聖言位格與人性結合，那麼祂在人的心理活動中自我意識，自該迎刃而解了。不過這答案另一方面又極困難，因爲自古以來的聖言位格與性體結合問題，真的是這樣完美說明了嗎？那麼又怎樣能完美地說明耶穌的意識問題呢？



當代神學家卡爾·拉內的確根據先驗神學，再度嘗試解釋傳統的基督論中心問題。我們不擬在此介紹。不過，一般而論，大家不以榮福直觀來說明耶穌的意識。天主聖言除了在永遠天主生命中自我意識，還在人性生命中自我意識。在耶穌身上，這個通過人的心理之自我意識，葛樂稱為「榮福意識」，拉內稱為「直覺神視」(intuitive vision)。

我們大概可以這樣結論：耶穌意識問題在現代神學界獲得了澄清，而不是解決。誰若肯定降生成人的奧跡，自然承認天主子在人的心理活動中自我意識的事實。

由於這裏正是討論耶穌榮福直觀問題的好機會，我們在介紹耶穌知識時已經有了伏筆，現在再提出來比較徹底地面對它。

榮福直觀是信者在永遠生命中的知識，這是天主自我通傳的直接形式，與信仰知識不完全相同。耶穌在世享有榮福直觀嗎？按照基本的神學方法，答案應當是自聖經以及教會傳承中探討。榮福直觀是後代教會中的專名，當然新經中並沒有這個名稱，不過保祿所說的「面對面地觀看」，一般都認為是榮福直觀，他說：「我們現在是藉着鏡子觀看，模糊不清；到那時，就要面對面地觀看了。我現在所認識的只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。現今存在的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛」(格前十三12-13；參閱若壹三2)。那麼耶穌在世時是否這樣認識天主呢？的確，若望福音中有一連串的話，容易令人積極地肯定，例如「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主的，祂給我們詳述了」(若一18；參閱三11、32，六46，八38)。不過這些章節中所指的「看見」，究竟是屬於降生成人的耶穌基督的呢？還是屬於永遠天主聖子的呢？多瑪斯雖然肯定耶穌的榮福直觀，不過對於那些經文更是說屬於降生之前天主子的知識，因此也不能稱為榮福直觀。

神學歷史中，一般認為聖奧斯定似乎是第一個人承認耶穌具有這種知識，但是這並不如此可靠。而奧斯定的追隨者聖富瞻爵（S. Fulgentius）甚至將耶穌的人性知識與神性知識相混，以為祂有天主的知識，導致後代神學的盲從。至於教會訓導當局也沒有對這問題正式表明立場。教宗比約十二世在「基督奧體」通諭中，只是按照神學傳統，提出基督的榮福直觀，但是大家知道那道通諭並無意權威性地支持這個神學傳統。

最後，同意基督在世享有榮福直觀的一些神學理由，似乎也並不有力。慣常應用的成全原則，今天反而受到自我空虛的神學所厭惡；為什麼降生成人的天主子必須享有永生的幸福？我們實在看不出有什麼矛盾，如果自我空虛的聖言在世時沒有榮福直觀；相反地，這將更合乎降生神學的要求。而且，榮福直觀這類的知識，為基督的救援工程也非必要。祂在世時的愛情普及人類，並不需要榮福直觀來使祂對所有得救的人類具有個別的知識。的確，基督的救援為人類贏得榮福直觀，然而祂自己不必早便在世享有榮福直觀。另一方面，基督的榮福直觀，在過去神學討論中，早已構成不易作答的困難。享有永福的人，尚能有功績性行為嗎？尚能經驗真實的痛苦嗎？為此，過去有些神學家鑒於這類困難，或者說十字架上，基督的榮福臨時中斷，或者在基督的知識中劃分互不相通的界線與鴻溝。但是這一切努力僅是顯出基督榮福直觀論證的弱點而已。

總之，經過當代探討，今天極大多數神學家不再承認歷史中的耶穌享有榮福直觀，同時也見不出在聖經與教父著作中有什麼根據。至於教會訓導對此並無任何聲明。榮福直觀是永福、光榮境界中的知識。根據降生神學以及耶穌的真實歷史過程，祂若在各方面與我們相似（參閱希四15），因此沒有榮福直觀；這將更為當代基督論所接受。但是耶穌基督天主子的自我意識，無論怎樣解釋，無論應用

什麼名稱，總是正統神學家所一致肯定的。

### (3) 耶穌意識的分析

由於卡爾·拉內有關耶穌意識，發表過一些相當精闢的思想，爲我們極具啓發作用，所以這裏將他較重要的思想加上我們的註解與簡化，予以介紹。

一、天主子具有兩種不同的自我意識方法：一是永遠生命中在天主性體內的自我意識，一是歷史生命中在人的性體內的自我意識。後者便是天主子與人性結合的延伸，自存在層面出現在意識層面。這個意識是天主子的人性意識，如同祂有人性知識一般。對於這個意識，拉內根據他的先驗基督論有極深的討論，事實上，也遭到批評的理論，我們不必進入介紹。拉內稱基督人性的自我意識爲直接神視，有別於榮福直觀。

二、拉內並不認爲歷史中的耶穌享有榮福直觀；後者深受希臘哲學影響。希臘哲學對於任何「無知」(nescience)皆視爲缺陷，因此來自成全原則的神學主張享有榮福直觀。其實，任何神學如果注意人的歷史過程、自由抉擇，不可能同時排斥人心的陰暗不決，模糊不清。「無知」簡直爲具有自由與創造的人是不可或缺的，「全知」爲人而論並非更加成全；耶穌的真實歷史過程不易與榮福直觀境界互相配合。

三、但是，基督具有直接神視，亦即天主子在人性層面中的自我意識，而且在拉內的先驗基督論中，這是基督精神生活的基本條件。直接神視不是客體性的知識，而是天主子臨在人性中的自我意識；它真實地顯出歷史過程中的成長與演變；這是拉內理論的貢獻，值得我們多加注意。

四、按照拉內的先驗方法，人的認識（包括知識與意識）由於精神生活的趨向無限，會有不同型態。爲了不使問題愈說愈複雜，我們只提出有關的兩種型態。譬如人對天主的認識，一種存在的、先驗的、非概念的型態是其他一切知識的基本條件。然而並非所有的人都有對天主反省的、後驗的、概念的認識。如果進入意識的領域，也有上述兩種型態。存在的、先驗的、非概念的自我意識在生命的歷史過程中，同時表達在反省的、後驗的、概念的型態中。自我意識的表達可說不斷在演變，一方面由於自我的成長，到了一定年齡才能反省；另一方面因爲表達自我的概念是學習中獲得的。只要觀察不同年齡的人，尤其一個經過不同年齡的人，自我意識表達的演變是非常明顯的。保祿說：「當我是孩子的時候，說話像孩子，看事像孩子，思想像孩子；幾時我一成了人，就把孩子的事丟棄了」（格前十三11）。

五、有關自我意識的兩種型態，如果應用在耶穌的自我意識上，可以說明基督論中一向視爲十分困難的問題。下面將基督的自我意識問題歸納成幾項結論：

第一、基督的自我意識是天主子的位格與人性結合在認知層面上的實況。是天主子在人性內的自我意識。自存在的、先驗的、非概念的型態而論，基督的自我意識便是天主子的位格與人位結合的意識化。

第二、自反省的、經驗的、概念的型態而論，基督的自我意識在祂的歷史生命過程中表達出來。表達呈現演變，因爲天主子的自我也在人性內成長，同時又通過學習而有不同的概念表達。

第三、基督自我意識的兩種型態之說，解決了基督論上一個棘手的問題。教會訓導基於降生奧跡，肯定基督自我意識貫徹始終：祂天主子的身分不是演變而得，乃是與生俱來。但是根據福音記載，

似乎又顯出祂自我肯定的演變。那麼，拉內提出的兩種不同的型態，倒不失為很好的綜合。

第四、耶穌生長在兩千年前的巴勒斯坦，猶太宗教與文化背景中。祂的自我意識是在這歷史中成長；祂學習一切來自猶太的概念，也在這個環境中表達自我。自反省的、後驗的、概念的型態而論，基督的自我意識的表達應該反映時代背景。的確，祂的自我不只唯一無二，而且來自天主；不過祂的自我表達却應用了當時猶太文化的概念。祂實在不能不用當時的概念，否則誰能懂得祂呢？

第五、當時猶太宗教中早有許多現成的概念，如默西亞、達味之子、天子子、上主僕人等等。耶穌如同當時的猶太人一般，知道那些概念的意義，祂知道當時對於那些傳統概念的了解，甚至不同的了解。如果在基督的自我意識反省中，發現那些概念無法完全表達自己，祂又怎樣能夠用來表達自己呢？今天不少福音批判家認為耶穌自己少有應用當時流行的，如默西亞等等名號自稱，在我們的分析中，倒也顯得相當合理。如果後代教會應用那些名號來稱耶穌，那是在復活信仰的光輝中將那些名號的概念改變了。至少後代教會對於默西亞、天子子等等的概念與猶太宗教的概念存着極大的差異。

第六、很多聖經學家在「阿爸、父啊」(谷十四36)中，認出耶穌親口向天主的稱呼 (*patrisima vox Christi*)。「阿爸」是阿拉美語中嬰孩對父親的暱稱，耶穌如此稱呼天主，是由於它能表達祂的自我意識：祂與天主唯一無二的親密關係。

第七、對於基督在人性內的自我意識，真實地可以指出一個演變的歷史：反省中表達出存在性的自我。在祂精神生活的歷史中，祂漸漸地實現與表達自我。祂不斷地、直到最後才完全成功地體驗出祂是什麼、祂是誰；才徹底地把握存在深處的自我。這是一個非常有意義的辯證：一方面承認基督自始具有的先驗的、非概念的自我意識，天主子結合於人性的自我意識；另一方面却又承認自我意識在

反省、探索、表達上的真正演變。

關於基督的意識，雖然神學界中一時討論極爲熱烈，甚至引起訓導當局的注意，可是今天已經不再是基督論的焦點。我們非常扼要地介紹，大體上已可使人見出問題的來龍去脈。

### (三) 耶穌的知識與意識

普通教科書中將耶穌的知識與意識清楚地分爲兩個問題，我們自己也在本文第一與第二部分介紹了兩個問題。不過，我們總覺得知識與意識究竟屬於同一個人的精神生活，應該互相關，所以設法做些綜合工作。下面提出三節：(1) 耶穌知識與意識的結合；(2) 耶穌知識問題的癥結；(3) 耶穌知識與意識和祂的末世啓示。

#### (1) 耶穌知識與意識的結合

意識的兩種型態是不分開的，先驗的存在性自我意識表達在後驗的反省性自我意識中，而後者又植根於前者。後驗的自我意識只是實現在種種不同的經驗裏，其中不少經驗都與知識有關。這裏舉出一些實例說明。首先，後驗的反省性自我意識是在與非我分立的經驗裏冒出。自我與非我分立的經驗便是理性、或感性知識。不論在理性或感性知識中，明顯地，主體面對客體；但同時隱含地，主體反省自我，這便是後驗的自我意識。我的理性判斷：「這是好的，那是應該的」，同時，我意識到自我在判斷。我的覺性感受：「多美！多醜！」同時，我意識到自我在感受。由此可見知識與意識的結合。假使沒有自我與非我分立的經驗，後驗的自我意識也不會實現。就耶穌的知識與意識而論，這也是

一樣的。

由於耶穌的知識與意識互相結合，因此可以原則性地指出祂知識的特徵。士林哲學的認識論有這樣一個原則：「吸收到的一切，是按照吸收者的度量而吸收到的」，知識是認知能力吸取可識的對象，由於認知者的度量不同，因而知識也不同。這條原則應用在基督論上必須非常謹慎，一方面得避免一性論的陷阱，堅持基督的認知是真實的人性能力，祂的知識顯出人性的內涵與限度；但另一方面也得避免奈思多略論，堅持是天主子藉着人性認知能力、吸取知識，那麼原則上這是天主子的知識，究竟耶穌基督的知識有什麼不同呢？福音研究的答覆當然相當重要，而且有助於神學反省。不過，我們至少可說：耶穌的知識是與祂的自我意識互相結合的；因此也應當說：是在一切人性經驗中，基督反省自我、繼續不斷地發現自我、應用來自理性與感性的認知表達自我。

## (2) 耶穌知識問題的癥結

根據上節的思想，也許可能指出耶穌知識問題的癥結所在。在本文第一部分中，一方面按照今日福音批判比較嚴格的結論，好像具體地不易見出耶穌知識的特點；另一方面福音又一般地肯定耶穌的知識與衆不同。自信理神學的角度，是否可以對此有所解釋呢？

我們以為耶穌知識與意識互相結合，也許可以對此問題有所說明。耶穌如果將自己的知識，祂傳授的知識不可能這樣中性，絲毫不染上祂自我的色彩；當然別人在祂的傳授中，注意到的是傳授的知識，雖然不能完全不注意祂的自我。同樣，耶穌如果將祂的自我意識流露，祂所流露的自我意識，不可能不透過祂吸取到的知識、或概念等等。不過別人在祂流露自我中，不是意識到祂的自我，而是有

了對祂的知識。至於基督論中有關耶穌的知識問題，至少在現代神學中，幾乎沒有人再將基督天主性的知識與人性的知識混淆；我們處理的是基督的人性知識。即使有關基督的人性知識，今天也無人去探討究竟基督知道多少，這是一個捉摸不到，也無法作答的問題；我們處理的是根據聖經以及神學反省，教會自基督表達中所吸取到的知識。簡單地說，現代基督論中有關耶穌的知識問題，已經演變為：教會傳承中保存的耶穌知識又有什麼特點呢？

一直到梵二大公會議的基督論，往往由於對於福音的研究不夠，只是依賴神學原則，因此所有的答案都不能滿足當代的需要。這在本文第一部分已經指出。

我們自己根據聖經學家的批判，以及耶穌知識與意識結合為一的分析，認為關於耶穌的知識有兩點相當反映福音資料的結論。第一、由於耶穌表達自己的知識，同時染上祂自我的色彩；即使表達普通知識，或者一般猶太宗教知識時，知識的固定內容並不超過常人時，由於是基督在表達，祂的自我無形中給與四周特殊的衝擊，導致當時人與眾不同的反應（谷一22，一27）。這也許可以作為解釋福音有關耶穌知識資料的一個因素。

第二、福音中有關耶穌認知的資料中，所有特殊、與眾不同的內容，基本上都是由於祂向四周的人、表達祂的自我意識。其實，耶穌的自我是關係性的，亦即天子與天主父的關係；只是在與父的關係中有了的自我。所以說耶穌表達祂的自我，即是說祂表達祂意識中與天主父的關係。上文中我們已經努力解釋了耶穌怎樣在人性經驗中反省自我、不斷地發現自我，以及應用來自理性與感性的認知表達自我。那麼我們同樣可說：耶穌在人性經驗中反省祂自己與天主父的關係、不斷地發現祂自己與天主父的關係，以及應用來自理性與感應的認知表達自己與天主父的關係。至於福音資料中所顯出耶



耶穌知的特殊點、與衆不同點，基本上是祂自我意識的流露、是祂與天主父關係的流露。

總之，對於耶穌知識問題，通過福音批判以及神學反省，我們認為癥結是耶穌自我意識的表達。福音記載同祂交往的人肯定耶穌的知識異於常人，根據我們的分析，基本上這不存在於耶穌的人性認知能力的特殊（降生原則）；而是由於耶穌自我的特殊、唯一無二（聖言成了血肉）。

### (3) 耶穌的知識與意識和祂的末世啓示

這一節是全文三大大部分的總結論；雖然第一部分與第二部分自身可以獨立，但是我們努力在第三部分中做些綜合工作。應當聲明的是，即使綜合工作不成功，第一部分與第二部分仍舊具有價值。當然結論不是重複已經寫過的，而是將所寫過的更加扼要地闡明，爲了清楚起見，我們縷述下列七點。

第一、耶穌基督是天主教恩史中的末世啓示者（希一12；弗三5-7），教會相信祂，自祂接受天主啓示的末世知識。

第二、作爲人類救恩史中的末世啓示者，耶穌基督的啓示來源，與任何先知截然不同；基本上，祂不需要天主自外啓示，也不需要灌輸知識，甚至也不需要榮福直觀；祂在人性生命中，反省、不斷地發現、以及應用來自理性與感性的認知表達祂自己、祂自己與天主父的關係。這便是末世啓示。爲此，我們還說，祂不但是啓示者，而且更是啓示。

第三、但是耶穌是在歷史背景中表達自我、自我與天主父的關係；具體而論，是在以色列民族的宗教歷史中，所以必須應用這個民族的思想方式、宗教源流、圖像概念……。而這一切，耶穌也是學習而得的。其實，末世啓示是在以色列歷史的綿延中實現的。

第四、在教會信仰中記錄的耶穌宣講資料，反映祂在自己時代背景的末世啓示：例如祂說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）。其實這個喜訊基本上沒有別的內容，除了耶穌自我肯定出現在人類歷史中，天主父藉祂最後臨近人類。這便是末世啓示，但是應用了耶穌在自己背景的話語。爲此，這是與耶穌的自我意識密不可分的啓示。

第五、福音中保存了的天國臨近的道理，都是來自同一根源：耶穌的自我意識。例如耶穌的比喻，耶穌的山中聖訓（瑪五21-41），都與耶穌的自我肯定相連，同時也啓示耶穌的自我與天主父的關係，即所謂天國臨近。

第六、今日所謂隱含的基督論（公開生活中，耶穌隱含地啓示自己的身分），與我們的結論是非常配合的。這同時也可由另一新經現象來說明：耶穌宣講天國臨近，初期教會宣講耶穌基督；原來天國臨近只是耶穌在自己時代表達祂的自我，以及與天主父的關係而已，所以初期教會明朗地宣講基督；基本上是一個喜訊。

第七、以上的結論，尤其關於耶穌在自己時代表達自我意識的解釋；都是屬於神學反省。如果聖經研究發現有不能完全接受的因素，當然尙當繼續討論或修正。

主與參考資料

- ① J. Galot, *La psychologie du Christ*, NRTn 1958, pp. 335-358.
- ② Idem, *Science et conscience de Jesus*, NRTn 1960, pp. 113-131.
- ③ E. Gutwenger, *La science du Christ*, Concilium 1966, pp. 81-94.
- ④ K. Rahner, *Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ*, Theol. Invest. V, pp. 195-215.

耶穌的知識與意識（七）

(上接四二頁)

無效。不過，新法典仍然禁止教友在民法離婚後再婚。雖然，按照新法律，不再把離婚而再婚者稱為重婚者；但是，他們在法律上的地位仍然混淆不清。

一九一七年的法典列有三十種行為會遭到自動絕罰 (Automatic excommunication) 的處分。新的法典把這些行為減為六類。對一般信友來說，只有直接攻擊教宗的身體，褻瀆聖體，及直接參與墮胎會受絕罰。對神職人員來說，洩漏懺悔聖事的秘密，赦免與他們本人犯邪淫罪的同伴，以及沒有羅馬的許可，祝聖一位主教，也將受到絕罰。

更重要的改變是新法典預期着有一天因為缺乏本堂神父的緣故，將由信友擔任管理人——他也能由女人擔任——他們除了不能行使少數為神職保留的聖事職務外，可以處理一切其他事務。教友管理人可以給人付洗、宣講、在彌撒中宣讀聖經、分送聖體，以及領導除了彌撒以外的許多禮儀，並管理本堂的經濟。在歐洲和拉丁美洲許多缺乏神父的地區，修女和教友們實際上已經擔負了這些責任。除此以外，新法典宣稱，幫助人們準備結婚，不只是神職人員，而是整個本堂團體的責任。

另一方面，新的法典也對從梵蒂岡二次大公會議以來，出現的一些自由發展加以限制。例如，司鐸諮議會對教區事務，除了扮演給予忠告的角色外，新法典未能給司鐸諮議會更大的權力。它也禁止神職擔任政治職務。新法典也沒有訂出規則，對個別主教在花用教區的經費上，新法典沒有訂出它應如何負公開的責任。每個國家的主教團現在有了法律上的地位。但是，為了使教會的管理更加集體化而創立的世界主教會議。在新的法典中，並沒有被視為代表全世界主教的集會。

這些改變可能產生使教會的權威更集中於羅馬，不過，新法典的許多方面證實了梵蒂岡二次大公會議的改革，將繼續的存留下去。

註：新法典只為拉丁禮儀的教會，為東方禮儀教會將頒佈另一略為不同的法典。本文取材 Time (Feb. 7, 1983) P. 46 及 Newsweek (Feb. 7, 1983) P. 24

# 梵二對教會與國家之間關係的看法

Marcel Dietz 著

向欣譯

## 前言

梵二大公會議改變了天主教官方對教會和國家之間關係的了解。它是本屆大公會議最戲劇化的效果之一。不但官方的觀點有劇烈的改變，而且教會生活的實際措施也受到了影響。

美國的天主教友，早已在這個問題上取得同意。但是，他們常常受到反對者的攻擊。這些反對者引證官方的文件，使美國天主教友受到困擾；也對他們的愛國主義發出疑問。即使在美國的天主教會內，當 John Courtney Murray 這般神學家們嘗試着按美國對教會和國家的經驗、來寫出一些與官方路線不相投合的理論時，也產生了激烈的爭論。

梵二改變了這一切，美國的神學家和主教們、對形成這項新的綜合論題，產生了極大的影響。

## 梵蒂岡大公會議以前

在梵二以前，絕大多數的時候這個問題被視為教會法的一部分而加以研究；並非按照神學的觀點去看它。Dietz 解釋說：這些教會法律專家所根據的推理是：國家的目的是在維護這個暫世的秩序。而這個暫世的好處，應該沈浮在人的永遠的歸宿之下，所以，國家應該保護，甚至推進靈性上的益處。

因爲天主教會是唯一的真教會，所以，理想的國家就是一個天主教的國家——宣揚天主教的道理，視它爲國家的宗教，並公開的支持它。國家爲了大眾的平安，可與應該對其他的宗教加以容忍；但不能給予其他的宗教與唯一真實的信仰同等的權力。

現代的俗化國家實施教會和國家分離的政策。在對待所有宗教一律平等上，犯了宗教無差別論 (Indifferentism) 的罪。國家與個人一樣，對真理不能不加區分。錯誤是沒有權利的。更進一步，教會對暫世的事情也有間接的權利，因爲自然居於超自然之下。

### 梵二對這問題的討論

Diet 指出梵二對這問題的解釋，幾乎都包括在「宗教自由宣言」及「教會在現代世界牧職憲章」之中，它們都對這問題有簡短的討論。

在宗教自由宣言的文件寫成之前，曾有激烈的討論。這項事實可以從有六個不同的文件草案反映出來。最後所得到的原則是：宗教自由是人的基本權利。無論政府和國家必須尊重它。最大的問題是能夠寫出一項清晰的文件，同時能被有信仰和無信仰的人所接受。第二個問題是找出這項權利的理論基礎。在第一個草案中，是從良心的概念來開始推理；但是，許多人認爲這個觀點過於主觀。最後，大公會議選擇了一項簡單的事實，就是一般都接受宗教自由是人的一項絕對權利；並且在大多數國家的基本法中都如此寫了下來。

## 宗教自由

大公會議很小心地給宗教自由下了定義，Diet 把它的各項因素作了一個撮要：

- (1) 宗教自由是一個人的確定的權利。
- (2) 從啓示和理性上都可以看出來，宗教自由的權利是以個人的尊嚴爲基礎的。
- (3) 這項權利的內涵是使人免於受到個人團體或任何人的權利的強迫及束縛。
- (4) 這種免除性有兩種意義，在宗教的事上，沒有一個人可以被強迫作違反他良心的行動。在合理的範圍之內，也沒有一個人能被阻止、按照他的良心採取行動。無論是在公開或私下單獨和別人一起的時候。
- (5) 宗教不只是一項個人的權利，它也擴展到宗教的組織。

Diet 解釋這些原則對公共的權威產生實際的後果：

- (1) 國家必須給予宗教自由法律上的地位。
- (2) 國家同樣地應該保護這個宗教上的自由，正如它保護所有不可變更的權利一樣。
- (3) 最後，在需要的時候，當公共秩序很清楚要求的時候，國家的權威能夠對宗教自由的實施加以限制。

這些原則隱含的指出，國家對宗教有一個固定的態度。消極方面來說，國家應該避免一切對宗教的強迫和束縛。積極方面來說，這種不加強迫和限制，不是來自無所謂或敵意，而是來自對人格尊嚴的一種深刻的尊重。

最後，這項宣言把目光轉向「有國教的國家」(「confessional state」)，但沒有用這個名詞。即使在此處，梵二堅持國家的首要責任是保持宗教自由。對某一宗教所給予的恩惠，必須被所有人宗教自由的權利所限制。天主教會應是一個宗教團體，也應該享有每個人能享有的宗教自由，而這項自由應該為國家所尊重。因此，天主教會也不應尋求與國家的特權關係，而使其他人的宗教自由受到防礙。

天主教會所有自由的基礎是：

- (1) 基督給予教會超然的使命。
- (2) 每人人格的尊嚴要求所有的人可以按照他們對宗教信仰的了解而生活。

## 進一步地區分

在「教會在現代世界牧職憲章」中(76號)，Diet 看出管制教會和國家關係的三項原則。

1. 教會和國家之間的區別永遠不能解除。否則，它將毀掉雙方的獨立性。教會不應當與任何一個政治系統或團體相混淆。

2. 教會和國家必須互相合作，兩者以不同的方式為同樣的人民的個人或社會的召叫而服務。

(請注意，大公會議是以服務，而非權利為基礎。)

3. 任何與人類基本權利或是救靈有關的事情，教會都有自由在這些事情上，宣講它的訊息，甚至那些與政治有關的事情。

梵二無疑的澄清了教會與國家的關係。這是第一次天主教官方的文件正式的承認，宗教自由的原則是一項普遍而絕對的權利。其所產生的效果爲何？

1. 教會接受了一項基本人權爲己有，而它是世俗社會早已經接受了。

2. 既然宗教自由是一項個人基本權利，所以，它優先於每一項其他的考慮。教會和國家都應受此原則的指引。這意味着國家應保持一種對宗教「開放的中立性」。這並不是它對公民所有的宗教信仰漠不關心；而是它尊重他們，按照自己良心在宗教事務上所作選擇的自由。對教會而言，這個原則意味着它不應當尋求一種有特權的自由，而應該以所有人所享的宗教自由爲滿足。教會不能尋求民衆的力量去獲得它獨特的目標；國家也不應該干預教會的內部事務。

3. 以上所說包含國家承認自己對宗教的事務缺乏能力，而教會也自制不干預屬於世俗生活的政治或經濟事務。

4. 但是，教會和國家的本身都不是最終目標。它們都是爲人服務。因此，人可以對兩者同時效忠，而沒有良心上的衝突。

5. 宗教自由必然隱含着教會和國家之間有某些分離，它排除了教會與國家的合一；這項合一曾一度被認爲是天主教道理中的理想。另一方面，兩者應尋求合作，所以，採取了一種中庸的分離之道。

本文譯自 "Church and State at Vatican II," *Theology Digest* 27 (1979) 110-112. 本文摘自 Marcel Diet,  
"Eglise et Etat selon Vatican II," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 54: 1 (April, 1978)  
pp. 145-160.



註・主要參考資料

- ① Ch. Duquoc, *Christologie, Essai Dogmatique, I. L'homme Jésus.*
- ② K. Rahner, *Dogmatic Reflections on the Knowledge and self-Consciousness of Christ, Theol. Invest. V. pp. 193-198.*
- ③ J. Galot, *La psychologie du Christ, NRTTh 1958 pp. 335-358.*
- ④ Idem, *Science et conscience de Jésus, NRTTh 1960, pp. 113-131.*

禮儀

# 特利騰與梵二禮儀改革的比較

郝保祿

## 前言

特利騰大公會議（一五四五—一六三年）和梵蒂岡第二屆大公會議（一九六二—一九六五年）在教會歷史上是兩個主要的轉捩點。拋開其他方面不談，僅在禮儀方面，我們可看到它重大的發展和特點。今將這兩屆大公會議對這方面的改革做一個比較，以五個重點分析如下：

## 甲、禮儀神學

特利騰大公會議的召開是針對當時宗教改革家對教義的曲解、而重新強調教會教義的真實性：例如論教會和聖事等信理、強調當信的道理。可是却忽略了它在禮儀方面的發展，大概在當時的教長們無意要發展一個禮儀神學。究其原因，有以下三點：

### ① 對禮儀的無知

在宗教改革時期，由於教會中普通對禮儀生活的無知，往往把許多禮儀的行動按照想像來解釋，而忽略了對聖經的啓示和教父們的解釋作個深入的探討。

### ② 迷信

信友們對於禮儀多多少少帶有迷信的色彩，以為禮儀舉行得愈多愈好。多舉行則愈產生效果。當時人又相信，只要人做一些外表的善舉，天主的恩寵便自然會降臨到人們身上。

特利騰與梵二禮儀改革的比較

### ③ 神學上的腐敗

當時在神學上也有某些腐敗的理論盛行著：特別是恩寵論。唯名論的思想毒素侵蝕得很深，以致在聖事生活中忽略了人性自由的一面。

爲此，基督教徒遂發動宗教和禮儀生活的改革。他們的原意本是要復興教會原有的精神生活，但可惜由於種種因素的影響而走向另一個極端，而且造成不可挽回的分裂。

然而到了梵二時代，大會強調禮儀神學的發展。即是說以基督復活的奧蹟爲教會敬禮的源泉和中心。這正如禮儀憲章所說的：「以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救世工程」（第6條）。

又說：「爲完成如此大業，基督常與祂的教會同在，尤其臨在禮儀中……因此，禮儀實應視爲耶穌基督司祭職務的施行。其藉外形所指，一方面按照每人的本有方式而實現聖化，另一方面由耶穌基督的奧體，包括首腦及其肢體，實行一個完整的公開敬禮」（第7條）。

從此可知，梵二的確發展了一個禮儀神學。它是以基督復活奧蹟爲中心的一個神學。「從此，教會迄未放棄聚會、舉行逾越奧蹟，即宣讀全部經書中有關於祂的一切，舉行感恩禮，藉以顯示祂對死亡的勝利」（第6條）。

禮儀神學的發展是梵二特色之一。

## 乙、禮儀改革

特利騰大公會議的教長們在禮儀改革方面不外修改以往教會在十二、三世紀所用過的彌撒經書和

日課，例如聖碧岳五世（一五六六—七二年）所刊出彌撒經書（一五六八）和日課（一五七〇），主要是以英諾森三世的彌撒經書和一二二三年方濟會所用的日課為主而集其大成，但沒有很大的改變。

碧岳五世改革羅馬彌撒，正如他在 *Quo Primum* 憲章中所說的目標是「各位教宗的標準和禮儀」。這就是所謂的「碧岳五世彌撒」的特徵。

但到了廿世紀，尤其是梵二時代，禮儀有很大的改變，它不只是保存良好的傳統，更使信友們能積極地參與一切禮儀。

梵二不只注重彌撒經書和日課的修改，更涉及其他的禮儀書和聖樂等。尤其是強調所有的信友們該完整地、有意識地和主動地參與一切禮儀。特利騰大公會議沒有做到這一點，因為受到了一些限制（參考 Cheslyn Jones: *The Study of Liturgy* p. 243）。

這是特利騰與梵二的異點之一。

### 丙、教宗與主教的合作

在特利騰大公會議之前，主教有權蒐集他們自己的禮儀和經書、禮儀按各地的風俗習慣而行，地方的主教有權規定禮儀事項：例如安弟約基的主教聖依納爵說：「聖餐的儀式在主教領導之下是合法的，因為主教在哪裏，教會就在哪裏」。二世紀之後、味多教宗（一八九—九九年）所規定羅馬主教的最高權利，為整個教會所公認。

按照特利騰大公會議的構思，一切禮儀事項均由羅馬宗座處理。這也是教宗碧岳五世，格來孟八世和保祿五世的意思。尤其是自從一五八七年後，席斯篤五世（一五八五—九〇年）創立聖禮部後，

一切皆由聖禮部負責。「羅馬所說的，一切都決定了」(Roma locuta, causa finita)的諺語，代表特利騰大公會議的惟一無二的精神。凡聖禮部所規定的一切禮儀事項，各地教會均要絕對服從。教會法典也說：「只有宗座負責批准禮儀書」(第一二五七條)。

但自一九六三年十一月三十日，保祿六世頒佈「牧職」(Pastorale Munus)親筆論書之後，情形大為改變。教宗一方面給與主教們不少權利，另一方面也給他們在禮儀方面的獨立性，即可在自己教區內規定一些禮儀規則。「根據法律所賦予的權力、在規定的範圍內，管理禮儀事項，也屬於合法組成的各地區性的主教團權下」(禮儀憲章第22條)。

在實際的牧靈方面，梵二也說：「尤其有關施行聖事、聖儀、遊行、禮儀語言、音樂以及藝術的適應權力，由地方教會負責管理」(第37條)。

教會不該是君主專制，而是民主團體管理。所以教宗和主教團互相合作的精神，的確是梵二的特色之一。

## 丁、多元性

特利騰大公會議在禮儀方面強調它的惟一性。碧岳五世的彌撒經書和日課是要普世教會遵守。當然我們不能否認這惟一性的功效。因為它代表教會的惟一性。

這種惟一性是當代社會所傾向的。因為在當時的歐洲君主，都有「惟我獨尊」的態度，例如法國的路易十四世曾說：「國家即朕」。教會受到當時社會的影響，而主張惟一是很自然的。

可是到了梵二時代，若望廿三世(一九五八—六三年)打開窗戶的精神，使教會在各方面，尤其

在禮儀方面，走向多元性的發展。例如在論東方禮儀時，它說：「慈母教會以同等的權利和地位，看待所有合法認可的禮儀，願其保存於後世，從各方面得以發展」（禮儀憲章第4條）。

它又說：「地方教會應仔細慎重考慮，關於此事，在各該民族的傳統與天賦之中，何者可適宜於敬天之禮」（40條）。

「大家應明白，爲了忠實地保存基督傳統的完整及促成東西方教會的和好，對於東方教會極豐富的禮儀和祖傳，予以了解、敬重、保存和發揮，將具有極端的重要性」（大公主義法令15條）。

所以從梵二的文件中，我們可看到教會內的多元性（Diversity within unity）。這種多元性的現象，是一件必然而且是有益的事，因爲它既可彌補各種傾向的美中不足，又可糾正彼此間的缺陷。

## 戊、用本國語

十六世紀時，馬丁路德（一四八三—一五四六年）曾提倡用德國文字以代替拉丁文來行聖事和禮儀，但未獲得許可。

及至特利騰大公會議時代，改革家們提出用本國語言來行祭時，也遭到反對，它說：「雖然彌撒對於信衆含有不少教訓，但教長們認爲不便以各地方的語言去舉行」（見施安堂譯訓導文獻選集第一七四七條）。

禮儀專家瓊斯分析其原因，教會是怕姑息教徒之故（Cheslyn Jones. op. cit. p. 243）。有些教長們並不反對使用本國語言，只是認爲時機尚未成熟。

梵二時代，情形大爲改變。爲了牧靈方面的需要，教長們很激烈地討論這新語言的重要性。

實際上，早在一九四七年、碧岳十二世在「天主中保」的通諭中提倡用本國語。他說：「採納地方語言對信友在禮儀中有很大的利益」。

梵二說：「在拉丁禮儀內，除非有特殊法律規定，應保存使用拉丁文……但在彌撒中或在行聖事時，使用本地語言、多次為民衆有益處，可使用之」（禮儀憲章第36條）。

以前，魚與熊掌不可得兼，現在可兼而有之了。

所以自梵二以來，拉丁文不再被視為行禮儀的主要語言，而是以本國語取代其地位。「由拉丁文譯成本地語言，在禮儀中使用，須經地區主教批准」（第36條）。

從拉丁文到本國語言行禮儀和聖事，的確是很大的轉變。因為它使「基督的子民儘可能容易理解、且能完整地、主動地以團體形式來參與典禮」（第21條）。

的確，用本國文行聖事是梵二在禮儀方面的主要特色之一。

## 結 論

從上得知，我們看到這兩屆大公會議對禮儀方面的異同。我們不能批評它哪樣好或壞。因為由於時代環境的不同，教會隨著它的變遷而改變，同時以最恰當的方式去領導它的子民。我們只能用基督所說的舊衣與舊皮囊，新布和新酒的譬喻來表示這兩屆大公會議的精神。

在主張地方化教會之際，梵二的精神更偏重於這方面的發展。我希望主教們能多利用此權利以我國的風格來吸引更多的人走向天主。

## 基督徒的分辨神類

### 與中國人的「涵養」與「省察」

胡國楨

分辨神類在基督徒靈修生活中佔有極重要的地位，因為透過正確的分辨，才能在生活環境裏找到天主的旨意，而遵行之。

耶穌勸人慎防假默西亞（瑪廿四4-5），而該以辨別時代徵兆的方式體認默西亞時代的來臨（瑪十六3）。聖保祿勸人「應當考驗一切，好的應該保持，各種壞的要遠避」（得前五21-22），這裏說的「考驗」就是分辨的意思。聖若望的作品中也充滿了類似的警語和勉句（尤其若望壹書）。

梵二時代，教會也很重視分辨神類在靈修生活中所扮演的角色。以司鐸的使徒性靈修為例：梵二所頒「司鐸職務與生活法令」指出：司鐸應「順聽基督聖神的養育和領導，以便在靈修生活上得以穩定」（12節）；也應把「時常準備不徇私意，而只尋求派遣他們者的旨意」的「心靈狀態」視為從事司鐸職務時，「最需要的德行」之一（15節）；還應當「欣然聆聽信友的意見，友愛地考慮他們的期望，承認他們在人類活動的各種領域中所有的經驗與專長，好能和他們一起辨別時代的徵兆」（9節）。由以上的引文①，可知司鐸使徒性靈修的分辨神類心態，不只該應用來從事個人的分辨，還應有團體分辨的能力。

不單是司鐸，所有基督徒都應培養這種分辨神類的基本心態。不只是在使徒性的工作方面，日常生活裏也應有個人及團體分辨的能力。



## 一、何謂「分辨神類」？

分辨神類。「神類」究竟何指？是指我們做人處事、行動言語時在內心所有的一些推動力。這些推動力能影響我們判斷事物，啓發我們行事動機，誘導我們意志動向，甚至決定我們做人處事的標準。

分析形成這些推動力的因素：部分來自理智思考，及因其而獲得的知識、經驗、與對宇宙萬事萬物性質的了解與把握；部分來自情感好惡，及因其而產生的情緒衝動；還有部分來自一些莫名其妙的「靈感」，這些「靈感」既不是由理智思考而得的結論，也不是因情感好惡產生的結果。

毫無疑問，上述三個因素彼此間是會相互錯綜影響的。理智思考有時會改變情感好惡；情感好惡有時也會壓制扭曲理智思考的方向；至於那些莫名其妙的「靈感」，也常常有意識或無意識地遙控著我們理智及觸動我們的情感。假如我們做人處事，毫不加以分辨地就隨我們內心所有的推動力而行，不管這推動力所來何自，不辨視這推動力是否由「仁愛」「慈善」的情感所萌發，也不考量依此動力推動的方向行事是否合乎宇宙萬事萬物變化事實的理則；如此行事，依常理判斷也是不可的。辨別這推動力的導向，審視它是否帶領我們走向更真、更善、更美、更聖的境界，便稱爲「分辨神類」。

這些被稱爲「神類」的推動力，總括起來有兩種：一種有益於人格的成長，順着這種推動力而做人處事，正是合乎天主聖意，讓我們走向更真、更善、更美、更聖的境界；在依納爵神操傳統裏，稱這種有益的推動力爲「神慰」。另一種有害於人格的成長，若順着這種推動力做人處事，必定與天主聖意背道而馳，會讓自己愈來愈陷入罪惡的深淵，爲私慾偏情及世界邪惡勢力所控制，而不能超脫自

拔；在依納爵神操傳統裏，稱這種有害的推動力爲「神枯」②。依納爵神操書中建議：初步從事神修生活的人在做神類分辨時，應該先設法在表面上分清這兩種推動力的面貌，順從有益的一種生活行事，預防並抵制有害的推動力影響我們③。（上述屬神操書分辨神類規則甲組）

是否每一個由表面看起來是「有益」的推動力（神慰），都真正有益，可幫助我們的人格成長？並不盡然。所以在依納爵神操傳統裏，強調一個人格已發展到某一程度，不再以本能的滿足作爲自己人生目的的人，還該進一步在思考及行動的開始時、過程中及完成後作反省，細細考察這一看似「有益」的推動力，是否使思考及行動的結果變得比開始時的狀況差些？推動的方向若不合乎宇宙萬事萬物的變化事實理則，雖然這推動力是由「仁愛」「慈善」的情感所發，看似是「有益」的，但終究會顯露其「有害」的本質。一個度神修生活的人，應不斷地在生活中做這種反省，以便能熟悉這種看似有益、其實有害的內心推動力，體驗並設法了解類似的推動力慣常發生影響力的方式，逐漸讓自己意識到這種「假神慰」的詭計，使它愈來愈不會使自己受騙，而順其行事④。（上述屬神操書分辨神類規則乙組）

## 二、中國傳統學者的類似智慧

中國傳統學者爲學做人首重修養工夫，修養工夫的第一步就是分辨。大學之道三綱領之首就是「明明德」，而要終於「止于至善」，這就是我們所謂「分辨神類」的一種表現。

宋明理學家（至少程頤、朱熹一派）所努力建構的一整套哲學思想體系，由其本體論、宇宙論、人性論、以至修養論的終極目的，就是希望在肯定「天命之謂性」的「人性本善」的基礎上，以理論

確立「人在這私慾橫流的有限世界中，能成聖成賢、上合天理天德」的可能性，並且找出一修養途徑，幫忙人完成「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。……致中和，天地位焉，萬物育焉」（中庸一章）的「中和」境界。

「喜怒哀樂」程朱派學者稱之為「情」，是人心發動時的第一個表現。按照正統儒家的說法，人心中所存有的完整「人性」——由天命而來的天理之性——是純善的，良心、良能擁有「仁義禮智」之道體本身。道體本身是執中而不偏不倚的。所以，平日在人心尚未發動有所表現之前，應做「涵養工夫」，令整個人的存在時時處於「中」的境界。

可是，人心不可能永遠不發動，而促使其發動的推動力又不是那麼單純，因此人心發動時所表現的喜怒哀樂，就不能被保證一定合乎「中」道——天理之性，良心、良能擁有的「仁義禮智」道體本身，也不一定就會被表現得得當。所以，人的修養工夫的目的，就在如何使人心每一次發動、有所表現時，都能「中節」；也就是能避免受不當推動力的影響而做出有偏倚的表現。若然，就達到了「和」的境界。一個人若能達到既「中」又「和」的境界，他就達到「天地位焉，萬物育焉」的境界了。這境界換句話來說，也就是「與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶」（易乾文言）的天人合一境界；用基督徒的術語來說，就是「合乎天主聖意」了。如何才能達到這個「和」的境界？應有「省察工夫」——「隨事省察，即物推明」（朱子文集卷六四）。

他們所說的「涵養工夫」，廣義的說，應包括大學八條目中的「格物、致知、誠意、正心」四個步驟。朱熹強調：

「涵養中自有窮理工夫，窮所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔見成兩處便不得。」（語類卷九）

「存養與窮理工夫皆要到。然存養中便有窮理工夫，窮理中便有存養工夫。窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底。」（語類卷六三）

在平日、心尚未發動之前，要用功考察宇宙萬事萬物的基本性質（理），徹底了解並把握其變化及不變的理則，這是天理天道流行的根本原理，也就是令「天地位，萬物育」的基本法則，「仁義禮智」道體本身的顯現必依此而行。人心發動、做人處事若能合乎這些原理法則，必然會「中節」，仁義禮智、良心良能必定自然流露。徹底了解並把握這些宇宙萬事萬物基本性質的工夫，就是「格物、致知」，或稱「窮理」。既了解並把握住了這些基本性質，就應該堅定自己的意志，誠誠懇懇地接受，不再使心猶疑，受其他有所偏倚的觀念或理論影響，此乃以「敬」的心情來行「誠意、正心」的工夫。

至於他們說的「省察工夫」，又是如何？朱子說：「隨事省察，即物推明。」即使上述的「涵養工夫」做到了，每次心發動時的推動力是否一定來自自己已守好的「誠意、正心」呢？若然，必定「中節」。可是誠如本文前節所說，心發動時可能受莫名其妙的「靈惑」的影響，即使涵養工夫做得再好，仍不能保證必定「中節」，所以事後的省察很重要⑤。省察一方面可以避免自己在「已發之際」受到人欲之私的影響；另一方面亦可在「已發之後」，考量自己是否完全堅守「敬」的態度，面對那些「不當」的內心推動力所影響；而且也可考量已發的每一行動事物的動向，是否合乎前述「窮理」所

得的宇宙事物基本性質的變化或不變的法則，可以做繼續「涵養工夫」的基礎。

以「敬」的態度，不斷地做涵養及省察工夫，兩者都須重視「格物致知的「窮理」工夫，如此就有可能在人格上逐漸成長，達到事事「致中和」的境界。此即朱子所謂：

「已發未發，不必太泥。只是既涵養，又省察。無時不涵養省察。若戒懼不睹不聞，便是通貫動靜，只此便是工夫。……若謂已發了，便不須省察，則亦不可。如曾子三省，亦是已發後省察。」（語類卷六二）

「格物致知」的「窮理」工夫最重要，是涵養及省察二者之根本，朱子也曾提及：

「思索義理，涵養本原。」（語錄卷九）

「大本用涵養，中節則須窮理之功。」（語錄卷六二）

至此，我們大體可以肯定，程朱一派學者主張的修養工夫所包含的「涵養」及「省察」，相當於依納爵神操傳統中所強調的分辨神類，而且已超過了甲組的規則，更相似讓靈修生活已達某一程度的人實行的乙組規則了。

### 三、「易經」在修養工夫及分辨神類上的用途

「易經」在一般人的眼中，是一本相當奇特而神秘的書。碰到它的第一個思想必定是「卜筮之書」，用來算命的術數迷信玩意兒，沒有什麼道理。如果我們真的只是如此看的話，就太冤枉它了。

誠然，易經的卦爻辭（經文）很可能是出自西周初葉朝廷的掌卜筮之官吏<sup>⑥</sup>。但是這並不意味着這些文字沒有意義，毫無價值。否則這本書也不可能在中國傳統的人文及科學學術思想上發揮那麼大的影響力。在科學方面，中國古代的數學、物理學、化學、天文學、地理學、醫學、戰術、音樂音律……等，無一不用易經所表達的一套理則規律來說明。在人文方面，各家各派的社會、經濟、政治、甚至於教育等學說的根本哲學思想，都多少應用了易經所表現的本體宇宙觀：平衡、對應、和諧以及生生不息的循環關係。戰國末年到漢朝初年間的一些學者，為解釋易經卦爻辭（經文）所寫的十翼（傳文）<sup>⑦</sup>，對於後來中國近兩千年的人文哲學思考的方式及方向，都有了決定性的影響。

為什麼易經有那麼神奇的大功用，竟能够包容下那麼多看起來南轅北轍、似乎風馬牛不相及的學術思想理論呢？易經的寫作過程或許能給我們提供答案。易繫辭傳有云：

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（下二章）

「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭屬以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」（上八章）

「噴」是雜亂的意思，此處說明宇宙萬事萬物之繁多紊雜。「會通」、「典禮」，是說「天下之動」的變化是有不變的理則規律可以理解，可以貫通了悟的。綜觀上述兩段引文的大意：易經卦、爻、辭的作者（不必肯定是包犧氏、西伯昌及周公三個人<sup>⑧</sup>。也可視為很長一段時期發展形成最後定本，其間貢獻心力的所有智者的總稱），首先觀察分析了宇宙間各種事物變化的現象，然後歸納綜合，抽象出其間共通的變化理則，用陰陽兩個符號的組合排列方法表現出來，這就是各卦爻符號的畫象。可是單單這些畫象符號尚不足以完全清楚說明這變化中的原理，所以加上「辭」來說明。

假如易之為書，真是如此歸納綜合宇宙萬象之變化律則，而用最抽象的符號和言辭表達出來的話，理當可以用它來解釋天下的一切。從事實上，中國歷史上一切的學術幾乎都與易經發生關係的角度來看，似乎也證明了這個說法的可靠性，而且歸納出來的這個系統還算大體上符合事實。

宋明理學家整套哲學思想的出發點，就是易經思想中的本體論和宇宙論，藉此他們說出「人上合天德」的可能性，修養工夫有了理論的基礎。易經對他們為學做人的重要性，還不只如此在理論上的基礎；在修養工夫上也很被借重。

前節我們已指出，修養工夫兩步驟的「涵養」及「省察」中，都必須包含「格物致知」的「窮理工夫」。而易經在這「窮理工夫」上佔了很重要的位置。程頤在他所著的「易程傳」的序言中有言：

「易……其為書也，廣大悉備，將以順性命之理。通幽明之故，盡事物之情，而示開物成務之道也。」

而易經表達這些道理的方式，就是使用卦爻之象與解釋卦爻所用之辭。所以程頤接着在序言中勸人：

「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」

他的意思是：修養工夫中的「窮理工夫」所需要先明瞭的「宇宙萬物的變化理則」，在易經中都表達出來了，所以一個從事修養工夫的君子，不論在平時（居）的「涵養」，或有事之時（動）的「省察」，都可由易經所說的道理中獲得啓示，找到天道天理流行的根本原理。總之，研究體悟「易理」是「窮理工夫」相當要緊的一環。

基督徒的分辨神類，尤其是程度已達依納爵神操所述乙組規則的人，不能只考慮那稱為「神類」的內心推動力是否表面看起來「有益」，而該更進一步詳查這一推動力是否使其推動的思考或行動的結果比開始時更好。除非這「神類」的推動方向合乎「宇宙萬事萬物的變化理則」，否則它的本質是傾向「有害」的，不可順之推動而思考行動。由這個角度看，基督徒若能有機會讀易，研究易理，洞悉「宇宙萬事萬物的變化理則」，對其分辨神類工夫的實行當有莫大助益。

註：

① 引文以中國主教團秘書處所編譯：「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」的譯文為準。頁三八四、三八八、三七二。

② 在依納爵神操中所說的「神慰」與「神枯」，與愉悅和痛苦（無論心理上或生理上）毫無必然關係。這些有益或有害的內心推動力，並非能用感官或精神上的愉悅或苦悶來表明，而是以其推動人心靈趨向天主、或遠

基督徒的分辨神類與中國人的「涵養」與「省察」



離天主而定。

- ③ 請參閱神操書，總號三一三～三一七，分辨神類規則甲組，尤其是第五、六兩條規則（三一七～三一九）。
- ④ 請參閱神操書，總號三二八～三三六，分辨神類規則乙組，尤其是第五、六、七等三條規則（三三三～三三五）。

⑤ 此處所說即使涵養工夫做得再好，省察仍然必要的理由，程朱等人並未明白說出，但是他們一再強調省察在修養工夫中是不可或缺的。統觀他們對人之所以會行惡的理由只是「心不覺於天理，而抉擇了人慾」，可是為何一個人一直以「敬」的心情涵養自己，仍然不能保證他的言行一定上合天理，而仍需不斷省察，再配合不斷地涵養才行的終極理由，卻沒有較圓滿的解釋。筆者爲了本文思路上的連貫，才加上這一說明，其靈感來自依納爵神操。

⑥ 請參見：古史辨，第三冊，顧頡剛著：「周易卦爻辭中的故事」。

⑦ 現在我們讀到的「易經」，摻雜了兩大部份：原始作品卦爻辭（經文）及後人對卦爻辭的發揮解釋，即十翼（傳文）。十翼包括 傳（上、下），象傳（上、下），繫辭傳（上、下），文言傳，說卦傳，序卦傳，雜卦傳。十翼把卦爻辭及整個易經六十四卦、三百八十四爻，整個系統組織中所有的人文思想觀念較清楚地指點出來。由其文章結構及思想表達上看，十翼作者必定是一羣儒家學者，所以傳統上學者認爲是孔子所作，也不是毫無意義的一種說法。

⑧ 西伯昌是周文王生時的封號。史記周本紀及漢書藝文志都說西伯昌被商紂王囚禁在羑里時曾「演易」，將八卦重爲六十四卦，並演成三百八十四爻，同時作了卦及爻辭。參閱：高懷民著、先秦易學史（東吳大學出版、商務總經銷、民六四年初版）頁八八～九一。而另一傳統說：伏羲畫卦，文王作卦辭，周公作爻辭。見戴君仁著、談易（開明、民五九年二版）頁一。

# 手足情深樂天倫

徐可之

——漫談奉獻生活真諦

## 引言

享受天倫之樂，我們大都認為，那是很「自然」並理所當然的事。至於其能有、甚或時常會有的「不樂」的一面，在傳統中很少有人去特別留心「過問」——也許因為太「不自然」，有違人之常情吧？但近二、三十年來，由於教育、心理、以及大眾傳播的普及，「代溝、懇談、親子關係」等，已逐漸成爲家喻戶曉的話題。而且在具體情況下，大多數人已勝過「家醜不可外揚」的傳統阻力，敢於面對真實，盡力尋求克除、治愈此種「不樂」的障礙與創傷，並進而強化、加深、甚或「重建天倫之樂」的基礎和有關因素。信仰生活，尤其是獨身奉獻生活，在這樣的具體社會環境中，一方面好像是「超然物外」（棄家修道不是要人擺脫這些束縛嗎？），另一方面又好像對這些十分依戀、讚賞、視爲楷模——信仰團體，特別是獨身奉獻團體，現在不是大都很強調家庭氣氛，和諧共融？此外更令人感到「驚奇」的是，修會團體雖然非常重視增強「家庭」間的溝通與關懷，但就在這樣的家庭氣氛中，不是也有不少的「芳心——雄心」，變得「相當」孤寂、冷寞、甚或萬念皆灰？這當然不會是推動、加強「團體家庭共融」的本意，那問題又是在哪裡呢？面對這「盤根」錯節，複雜棘手的「一團困難」，往往會令人感到，乍碰之下總是顯此失彼，不知道要從哪兒着手才好。筆者依據自己在這方

面所學到的一點知識和經驗，努力把它們整理了一番，現在更以獻曝的心情，提供給大家，特別是在奉獻團體中負責陶成工作的兄弟姐妹，來共同分享、參照、互勉。全文分三部分：

### 一、生活是一整體

生活是體驗，無法只以理智去了解

體驗奉獻生活，特別有賴於家庭生活體驗

### 二、人性的終極向往

基督受洗，顯示人性原本真貌

新約洗禮，重建人性終極圓融

### 三、天人間的圓通與共融

父子同心或相左

手足情深或相殘

### 結語

## 一 生活是一整體

以偏蓋全，好像是我們都很容易有的一種傾向；尤其在今天如此快速變化的社會裡，由於科技日新月异，學術必須專深，分工必須精密，人也因此而成爲各式各樣的「專家、專才」。這種專精的努力，一方面當然給我們帶來無數的進步成果和福利，但另一方面，也自有其難以避免的消極副作用。比如，在這樣長期的「專門」努力中，可能使人對生命更不容易有完整的感受與體驗。而這種不完

整却和人的整個生活非常有關，信仰、奉獻生活自然也不例外。

### 生活是體驗，無法只以理智去了解

依照個人的一些輔導接觸和經驗，信仰生活，特別是獨身奉獻生活，多次會面臨這樣的一個大問題：體驗不到什麼。在個別談話中，有不少人會說：祈禱很不好，什麼也想不出來；有好多東西我想不通，也就懶得再去想；心裡覺得好煩，思想上好像一片空白。從這些簡短的表達中，我想很容易使人感覺到，奉獻生活中有不少人，把「想」得出、「想」得通，以及類似的感受，認為是好的、成功的祈禱；反之，當然就是失敗的祈禱——而祈禱又是奉獻生活的中心！除此以外，還有一種常見的困難是，許多人以為在祈禱中一定要「感覺」到才行；如果感覺不到，那還有什麼祈禱的效果可言呢？面對這「理智與感覺」兩方面的難題，我們首先必須說明什麼是「體驗」（當然也包括祈禱中的體驗在內）。然後在此體驗中，再去看待理智與感覺所扮演的角色，以及它們怎樣才能與整個生活體驗配合起來。

朱自清的「背影」我想很多人都讀過吧。作者所描述的背影，是他二十歲那年在浦口火車站上所看到的：父親一定要自己送他上車才放心；找好座位後，父親又來回穿過鐵道、爬月臺，為他買水果；最後要走了，還再回頭看他。但作者當時對父親為他所作的這一切，不但不感動，反而覺得是多餘、無用，大可不必。過了兩年以後，等他讀到了父親的信：「我身體平安，惟膀子疼痛利害，舉箸提筆，諸多不便，大約大去之期不遠矣。」那時他才「體驗」到這「父心」的親、切、溫、厚——「唉，我不知何時再能與他相見！」在淚光中他重溫這背影的深情，同時也愧悔自己當時「真是太聰

明了！」

「天下父母心」，對出自書香門第的朱自清來說，一定很早就知道了。但一直到他二十歲的時候，他對此依然只是理智上的知道而已。此後由於兩年多的不相見，再加上父親的身體日益衰弱，使他在這段想念與回憶中，逐漸對他早已熟知的「天下父母心」有了生活上的體驗。這可清楚看出，理智上的知道和生活上的體驗能夠完全不同；而感覺也能和它們兩者都不相合，甚或恰恰相反。作者當時的「感覺」是：父親所作的都是大可不必（「其實那年我已二十歲，……是沒有什麼要緊的了；我那時……總覺得他說話不大漂亮；我心裡暗笑他的迂」）。兩年多以後他對這感覺的了解是，「我現在想想，那時真是太聰明了！」有了真正的生活體驗以後，理智上的知識才成爲「眞知」，心裡的感覺才變得「落實」、可靠。對一般的生活體驗是如此，對奉獻生活的體驗可說更是如此。

### 體驗奉獻生活，特別有賴於家庭生活體驗

從以上的敘述中，我想我們不難看出，很多人在「理智與感覺」方面所遇到的「祈禱困難」，一定要設法把它們慢慢帶進「體驗」中，才能使它們顯出其原本眞貌，才能引它們與眞實生活打成一片。佳蘭在修會中很有人緣，工作能力又強，所以時常忙得「不亦樂乎」。表面上笑口嫣然，穩定充實，使好多人都樂意與之交往、合作，並對其愛心與喜樂，感到不勝讚賞與欣羨。但在其眞實生活中，尤其是在安靜中要面對那「生活的一位」時，她的「芳心」多半是混亂、迷茫、一片空白。在理智上她很清楚知道，奉獻生活不在於忙很多事，讀很多書，而更是在於把「心」放在「祂」身上。爲解決祈禱的困難，她也很努力去找輔導交談，而且談過很多很多。不少的「神修嘉言」她都會背會說，甚

至也能用來幫助、鼓勵別人，應如何去加強，更新他們的奉獻生活呢！可是她自己在感到「生活乏味」時，一般是用閱讀（自己喜歡的書刊、文章等）、觀賞（影劇、書畫展覽等）、郊遊（爬山、划船、健行……）等，來排遣、調劑。這樣的「分裂」生活，經過了相當長的一段時間以後，她覺得無法再「逃」了。在一次靜修中，她取下了「剛強、能幹、活躍、歡樂」的面具，讓自己的熱淚沿頰而下，顯示出了她的真實面目——溫暖、熱情、純樸、親切，使以往的面具一下變得像小丑，那麼空洞、可笑。

經過這次的生活體驗，佳蘭的「祈禱困難」——時常想不出什麼，覺得迷茫、空白，現在已大都消失，不再是問題了。雖然她還是一樣忙，但她現在忙中有「真樂」，甘心「為他人作嫁衣裳」；而且會更容易找到時間去面對「祂」，心裡越來越明白，自己究竟是在為「誰」辛苦為「誰」忙。

奉獻生活中的這樣「體驗」和改變，當然是天主的很大恩寵，但這恩寵是在具體的人身上發揮作用，而具體的人都帶有其家庭背景和成長過程中所留下的一切。潔如在修會中已三十多年了，對修會規矩，團體日程，都非常用心遵守，可說從來沒有違犯過。每天的神業和按時的月省、靜修等，都準時參加，絕不會「偷工減料」。由於「天性」沈默寡言，和團體之間也就自然平靜、淡如，很少會有摩擦出現。但在這外面的「一片平靜」中，潔如有着一段痛苦的過去；祈禱中她雖然把這些不斷當作「全燔之祭」而獻給天主，可是一直無法化解其內心深處的那個「結」。從我們所能了解的成長經驗來看，潔如和佳蘭之間的顯著不同，那就是後者有一個很溫暖、和諧的家庭背景，特別是有一位死心塌地，默默為這個家而付出一切的媽媽在後面。母親對家庭的死心塌地，和佳蘭對奉獻生活的「心在」或不在，能很有關係，不是嗎？如果從這關係去看她對「心上那位」的體驗與改變，豈不更會令

人讚嘆「天人之間」的發展和成長，是那麼「自然」而又微妙？

## 二 人性的終極向往

上面已大致描述了什麼是生活體驗。信仰生活、奉獻生活、和一般的生活體驗，是不可分的一個整體；度奉獻生活的人，只有在真實的體驗中，才能把理智和感覺方面的東西融會起來，而與整個生活打成一片。知道了什麼是體驗之後，現在我們就看看，在奉獻生活中要「體驗什麼」；如果太廣太多的話，至少希望能找出其最基本的重點和因素。

### 基督受洗，顯示人性原本真貌

對觀福音對基督受洗的描述非常簡短：基督受洗後從水裡出來，天為祂開了；聖神有如鴿子降下，停在祂上面；有聲音從天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪三13-17；谷一9-11；路三21-22）。傳統的那張基督受洗畫像，用強光來表示天開，用白鴿象徵聖神，以天空濃雲之後的白鬚老人來代表天父；基督則以白巾圍腰，雙目下垂，端莊安祥地立在那裡。這副圖畫我們大都相當熟悉，也許講道理時也曾用過多次。它對福音記載可說完全忠實，但對基督受洗的真正內涵却似乎很少表達。如果以「心」去體會這受洗的情景，那好像在這圖畫以及福音的文字之外，而別有「天」上與「人」間。

「天開」實在不容易想像（除了用強光衝射的方式來表達之外，似乎很難再找出其他方法），但如以此來象徵心靈方面的「天人相通」，那可能就會顯得生氣煥發，躍然「心」上。如果再能意識到

，這「天人之間」已是好久好久就失通了，多少世紀以來人一直痛苦掙扎，但都無法修復。而現在忽然有「人」給打通了，那豈不令人「漫捲一切喜欲狂」？……原來天人之間本是融洽暢通的，但由於人的自作聰明，不要自己的生命之主作主人，而要自作「主」張，要和祂一樣。結果並沒有改變「祂是主人」這事實，而改變的却是人與祂之間的和諧關係：由融洽而分裂崩離，由暢通而阻塞斷絕。漫長的分離、中斷、不通，從此開始，自作聰明的人也只有到處在暗中摸索，深深體驗自己的愚昧、赤裸、迷茫、無助。現在基督受洗——全心接受天父是生命之主，是祂的父，在祂這「人」身上，天人之間恢復了暢通與交流！天人相通的效果是，天主把自己的滿盈生命豐富地通傳給人，使天人之間有着生命的交流——「聖神如鴿降下，停在祂上面」。人有了天主的生命，天父就高興地指着人說：「這是我所喜悅的！」天父在此所宣示的愛子，基督以其整個的生活與行動來證實：父的愛子，常作父所喜悅的。這在「盡付須臾悅父心」中，已有更多的引證和說明，這裡就不再重述（參閱神學論集53）。

### 新約洗禮，重建人性終極圓融

基督在自己的洗禮中所顯示的，原來就是人與天父之間應有的和諧與共融，就是人性原本就該顯出的廬山真貌。在祂自己受洗時所發生的事跡，基督要全都帶入新約的洗禮來照樣完成。這可使我們更了解在新約洗禮中，天人之間究竟發生了什麼：我們和天父之間又通了！中斷的關係就此恢復；天主的生命通傳到我們身上來——「由水及聖神再生」；天父對受洗後的我們說：這是我欣悅的子、女——「成爲天父的子女」。人性中「想成神」的最深渴望就此實現！人子就此而成爲天主子。當然這



「成爲」尙在成長過程中，一直要等到回歸父懷時，才能達成天人之間的終極圓融。但基督在此已捷足先登，並給我們留下了詳確的路程和嚮導，而且還在父家那邊爲我們「準備地方」呢。在成長過程中，基督是以整個生活和行動來中悅父心——顯出祂真是父的愛子；我們的信仰和奉獻生活，不也是整個就在此嗎？換句話說，如果我們能在具體生活中，逐漸「體驗」到這事跡的真實與活力，那我們的好多「祈禱困難」以及許多生活問題，不是也就會大半消失不見嗎？

鈍悟在修會中已十幾年了，除起初的三、四年外，一直都在心裡悶悶不樂，覺得自己不受重視。同初學的甚或後來的，大都得到了更多的培育和進修機會，就是自己遲遲不能去深造；好像多年都是在「勞改」，看來一生就要這樣被「埋沒」犧牲掉！如果這樣的奉獻生活有「聖召問題」，我想誰也不會驚奇吧。鈍悟好幾次想離開或轉入另一修會，但在作最後決定之前，還是先去作了一週的靜修。在安靜的祈禱中和輔導的協助下，這位深感「棄如敝屣」的會士，逐漸「看」到了生命的一線眞光：不管我們自身是怎樣的卑微、軟弱、有限，如果天父已眞眞實實地使我們重生爲祂的心愛子女，那就沒有誰再能改變這事實！更有進者，如果我們把一切都能放在祂的手中，努力作我們能作的一點點——盡其在我，那天父就會衷心快慰，非常滿意。如果天父很高興滿意，那我至少也可以、且也應該心安理得了，不是嗎？（如果天父很滿意，而我仍不滿意，那我又在不滿意「什麼」呢？……那我「相信——奉獻」的又是「什麼」呢？……）靜修完後，鈍悟好像成了新人——父的心愛子女，努力中悅父心。

不只鈍悟是如此，可說凡對這事跡有眞實體驗的，都會驚喜歡呼，千古同感。保祿在羅馬書信中所分享的感受就是最好的先例：「弟兄們！……你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊惡

懼，而是使你們作義子。因此我們呼號：「阿爸，父啊！」聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。……而且我們也知道，天主使一切協助那些愛祂的人，獲得益處……使祂所召叫的人成義，分享祂的光榮。面對這一切，我們可說什麼呢？」寫到這裡，保祿似乎心熱如焚，情不自已地呼出了他那千古傳誦的「光榮子女大凱歌」（參閱羅八12~30，31~39）。「靠在主懷中」的那個門徒，雖然對此有不同的看法和感受，但他所指的事實以及其終極圓滿，仍是完全一樣。他強調我們是「由天主所生」而成爲祂的子女。當然這和血肉之生非常不同，但確是真「生」：由肉生的屬於肉，由神生的屬於神（參閱若三3~8）。既是由父所生，那就真是祂的子女，而不是一種美麗的象徵說法：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱爲天主的子女，而且我們也真是如此！……現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似祂，因爲我們要看見祂實在怎樣」（若壹三1~2）。人性能有的完美光輝，人心最深渴求的終極圓融，「就是這個！不是嗎？」

### 三 天人間的圓通與共融

基督不僅使我們成爲天主的子女，祂同時也使我們和祂並彼此之間，成爲手足一體。上面已指出，這就是人性能有的完美光輝與終極圓滿；下面我們要面對的是在具體生活中（包括信仰與奉獻生活以內），人性常會碰到怎樣的不完美、不圓滿。

### 父子同心或相左

心理分析學派用「閹割焦慮」或去勢恐懼，來解釋父子間的許多複雜感情問題，以及因此而造成的心理葛藤。對這種解釋的正確與否，我們暫不多問（許多心理學家已另有理論和說明），我們只注意它所指出的事實：父子以及親子間的問題和困難。以往對這些事，尤其是在中國的傳統家庭中，大都視作「家醜」而避免提及，當然更不可「外揚」。令人慶幸的是，對這些問題的恐懼和不好意思，現在已大都過去；代之而起的，是對此越來越坦然、開放，就事論事。其實只有面對、克服這些困難，天倫之樂才能更穩定、充實。這不僅為一般家庭是如此，為信仰與奉獻生活可說更是如此；因為家庭背景，尤其是親子間的那些消極因素，常會非常影響一個人的生活，甚至終生都無法改變。

在「青年路德」(Young Man Luther)一書中，厄力克森(Erik H. Erikson)詳細分析、介紹了馬丁·路德的童年、青年、入會、晉鐸，以及他為何脫離天主教會，並那麼激烈地反抗羅馬教宗等。作者清楚指出，這一切都是路德小時與其「嚴父」關係所導致的後果。換句話說，路德內心的「父子情感葛藤」，是這一切事件的幕後動力和說明。其整個過程可以這樣扼要地陳述出來。馬丁·路德的爸爸是一個礦工，工作很辛苦；他對小馬丁管教很嚴，甚至有時小馬丁怕挨打而逃出去，不敢回家。小馬丁很聰明，長大後爸爸希望他當律師（很像這裡的父母，希望自己的子女能進臺大讀醫、當醫生一樣）。但青年路德決定要進修會（表面上是他在一次大雷雨中許過願），其潛意識是反抗、報復父親的凶悍管教——「你要我當律師，我就是不要！」這樣的修會生活當然不會使他心安理得（雖然讀書很好，很受修會重視），晉鐸也沒有帶給他喜樂。在羅馬「鍍金」時，更使他對腐敗的羅馬教廷感到厭惡。回國任教時不聽羅馬的指示，最後公開反抗，特別是反抗教宗。其潛意識中對爸爸的反抗與報復，在另一個 Papa（教宗）身上，空前激烈地全發洩出來了。

當然，這是歷史往事，我們無法聆聽路德本人來說明，但這分析至少已將整個事件的起因結果，給交代的清清楚楚，且不加褒貶。此種因果在今天的奉獻生活中，雖然事情的大小輕重能非常不同，仍是屢見不鮮，甚或處處都有呢！對權威的反抗、討厭、敬而遠之，我想很多人都知道，這能和「嚴父」的管教非常有關。如果在奉獻生活中能意識到這些，至少可使我們在對天父的體驗上，更容易找出其深淺難易的關鍵在哪裡（當然是從我們方面而言）。了解並建立我們自身的「父子——親子」的天倫關係之後，我們才能更容易去體驗基督的「父子同心一體」的深情與摯愛，才能更「欣賞」祂那盡付一切悅父心的妙用與圓融。從對基督的這些體驗與欣賞中，我們自然會對「父心」的廣、濶、高、深，有更動人的體驗與領會——比「誰言寸草心，報得三春暉」更令人口啞舌結，渾然忘言！

### 手足情深或相殘

人倫的父子以及親子關係，能使人安享其樂，也能使人深受其苦，並不是「自然」就一帆風順。兄弟姊妹間的手足情誼，可說更容易會發生矛盾，而且好像就和人的歷史一樣久遠。加音殺亞伯爾的故事，不就是在說明手足相殘的原始悲劇嗎？雅各伯與厄撒烏之間的「勾心鬭角」，若瑟由「死刑」改換為賣往埃及等，和聖詠作者所吟唱的手足之情，「看，兄弟們同居共處多麼快樂！多麼幸福！」，是怎樣的一種強烈對比！中國文化傳統中的孔融讓梨，並不多見（所以傳為美談），而小時候兄弟姊妹間的爭吵打架，我想很多人都有「親身」的經驗吧。更嚴重的是，從這些小時候的不和會發展為長大後的不睦，甚或手足相殘。鄭伯克段於鄆，曹植七步而成「煮豆燃萁」，是我們都熟知的兄弟悲劇。當然更令我們向往的是，「但願人長久，千里共嬋娟」（蘇氏兄弟），或「共看明月應垂淚，一

夜鄉心五處同」(白氏兄弟及叔姪)等手足情深的真實流露。對奉獻生活來說，這手足之情的矛盾與融洽，能有很大的影響，因為這些也就在我們內。

克勉在團體中很有愛心，常會「自動」去幫助、照顧和他同年或比他更小的弟兄。對年長的(當然包括長上在內)，他大都「敬」而遠之；對他們的勸導，尤其是指責，不管是講得多麼溫和並富有愛心，他「本能」地覺得討厭，無法接受，雖然在表面上常是不動聲色。終於在輔導過程中，他意識到這和他對大哥的態度非常有關。克勉五歲喪父，家境清苦，一切都由寡母和大哥努力維持。他下面還有一弟一妹，上面有兩個姐姐，大哥比他大十歲。父親去世時，大哥正在國中三年級，畢業後就放棄讀書，為能全力工作來幫助家庭。從小學到國中完，大哥對他很嚴。特別是小學五年級時，他有一次逃學去看賽鷓，事後學校發現，通知了家裡。但這已是一週以後了，而克勉以為早已過去，家裡沒有人知道。那天放學後他正好回家比較晚，大哥想他又跑出去玩，所以一見就拉了過來，什麼也不說，把他痛打一頓。從此他含恨在心，很少再願和大哥有什麼接觸。國中完他離開了家，半工半讀，專科畢業後，進入了修會。

像克勉這樣的成長背景，修會的「友愛共融」為他能是很大的吸引——「在家裡給大哥管得那麼苦，進會以後再也不會這樣！」但手足情誼上的矛盾，「自然」也會在奉獻生活中出現；有此種困難的人，往往會把它們投射在他人身上而不自知。如果在團體中能意識到這些，一定會對奉獻生活中的「手足情深」大有助益，不必多贅。基督自己的那個小團體，在這方面為我們常是最好的先例。他們雖然都跟隨了老師，但他們之間並不和諧(每人都有自己的背景，誰不想自己更重要呢?)他們和老師之間也有顯著的「不通」。值得慶幸的是，儘管「風吹雨打」，他們還是沒有飄散；終於在老師

離去後，慢慢醒「悟」了過來——「真理之神要把你們引入一切真理。」他們彼此之間的「爭論」和與老師之間的「絆足石」，就此消失；他們開始「了解」葡萄樹與枝的一體真意，開始「覺得」應該爲自己的弟兄付出一切，就如「祂愛他們到底」一樣。有了這樣的「體驗」之後，衝動好強的伯鐸，成了一位甘心「爲羊羣犧牲性命」的善牧；一定要「爭得首席」的若望，從此不再想爭，而終生強調「要彼此相愛，如同祂愛了我們一樣——因爲那一位爲我們捨棄了自己的生命，我們也應當爲弟兄們捨棄生命」（參閱若壹三11-24）。

同樣的老師和其真理之神也在我們中間——「天天同你們在一起」，那是否同樣的「體驗」也應該在我們中間出現呢？是的！如果我們能「盡其在我」，努力作我們能作的一點點，「真理之神」就會沛然降臨，「生命之光」就會盡掃我們的黑暗。說得更清楚一點，如果我們一方面努力去了解、整合，我們在「人倫」中帶有的矛盾與葛藤，另一方面更同時每天面對基督，以全心來體驗「與祂共爲一體」的真實與活力，那祂的真理之神就會像「強風」颳來，吹散我們生活上的濃厚烏雲（各式各樣的「想不通、迷茫、煩亂」），使我們能極目青「天」而悠然忘懷；那祂的真理之神，就會像「火舌」飛臨我們心頭，熔解我們內在的種種分裂、恐懼、防禦，使我們能以生活來彼此說出「萬方新言」（無條件接納、給與、「肯爲弟兄捨棄生命」的新語言）而手足情深。讓我們拭「心」以待！

## 結 語

一般的生活，尤其是信仰與獨身奉獻生活，只有通過「體驗」，我們才能領會其完整與真諦。反過來說，如果體驗不到奉獻生活的真、實、動人的親切與活力，那它可能只是一種理想，甚或幻想。

因此我們首先分享了什麼是真實的生活體驗，同時也以實例來指出一些常見的困難——它們怎樣會使人體驗不到，或至少使人不容易體驗到。對奉獻生活的體驗，一般我們都是以家庭生活背景為基礎；因此，只有面對並疏導成長過程中的消極因素與心理葛藤，奉獻生活才能顯出其豐滿的活力與圓融。隨後我們指出這圓融究竟在哪裡。基督以其洗禮給我們揭示了人性真貌，恢復了久已中斷的「天人相通」。祂更以新約洗禮，使我們「由水及聖神再生」而成為天父的子女，同時也使我們和祂並彼此之間，成為手足一體。信仰與奉獻生活的最基本體驗就在這裡：父的心愛子女，努力中悅父心；基督內共為一體，生活中手足情深。在此種「努力——生活」中，人性尋獲自己的最深向往，達成自己的終極圓融。但最後的問題是：這基本體驗既是如此重要，那為什麼在奉獻生活中，有那麼多人好像都體驗不到？在實例中我們除了提及「心不在」能是重大原因外，我們特別陳述了「親子關係」中的感情困擾，能在此帶來很大的阻力和困難。「人倫」中的困阻獲得疏導，「天倫」上的共融自然就更容易暢通，團體間的手足情深也就會更顯明可見。經過這番冗長、笨拙的整理之後，奉獻生活的基本重點似已顯得相當清楚；如果用固有文化的傳統方式來表達的話，可能就是這樣：

由神所生屬於神，父之子女悅父心；

基督愛內成一體，手足情深樂天倫。

# 對意識流的省察

George A. Aschenbrenner, S.J. 著  
陳寬薇譯

修會會士日常生活中，最先銷踪隱蹟的，通常是良心的省察工夫。造成這現象的緣因很多，但總括一句多少都在認定（並不明顯表示），忙忙碌碌的一天中，省察並沒有立竿見影的實用價值。本文的重點就是要指出，那許許多多的原因以及最終的認定，都是因為誤解了修道生活中的省察工夫。省察必須與分辨神類相提並論，省察便是在自己的生活中，每天更深入地作分辨的功夫。

## 對意識流的省察

這一代的年輕人，大多數都認為「興之所至」才是人生。如果興緻受挫，那麼人生也就凍結了。在這樣的觀念下，要求省察的生活，和興之所至的生活，兩者之間就相去甚遠了。省察的思考性像脫水一般，將即興從生活中脫得一乾二淨。這些人不同意蘇格拉底的主張，即不經過省察的人生是不值得活的。在他們看來，聖神就在即興中，因此，只要不利於即興發展的，也就是非聖神者。

這種論調忽略了一項事實，其實從我們的意識和經驗中，流溢出來的即興有兩種：一是好的，屬天主的；一是壞的，不屬於天主的。我們每人都會遇到這兩種即興的推動。一些有急智而又口無遮攔的人，往往很能逗得大家高興，成為大家注目的對象。大家也公認他們是別具即興智慧的人；但是，他們所受到推動而表現出來的「即興」，並不一定常是好的。因此，一個願真正全心愛天主的人所面對的挑戰是，不只讓自己受到即興的推動；而且也能够從不同即興的推動中，分辨出那些是來自天主



的，並在生活中實際表達出來。我們這樣做，就是讓真正屬神的即興推動。在每天的生活發揮作用。但在這之前，必須先學習感悟到這種屬神的推動。省察工夫在此就有它重要的角色了。

我們既將省察與分辨神類相提並論，那麼省察的對象就是自己的意識，而不局限於良心了。省察良心具有狹隘的倫理含義。修會會士的每日省察，固然和預備告解的省察不同，但事實上，我們總把兩者幾乎同等看待。我們最爲關注的是，在一天中我究竟有了什麼好行爲，什麼壞行爲。

在分辨神類的工夫中，主要的關注點不是行爲的倫理善惡。而是注意主怎樣在我的情感意識中，感召我、推動我（往往頗具即興意味）。意識中所發生的一切，比以法律眼光去判斷行爲的善惡來得早，也更爲重要。每日省察中，應該優先注意的是，自己如何在每時每刻的意識中經驗到「父的吸引」（若六44）；或是經驗到自己的罪惡本性靜悄悄地誘惑哄騙我們，以微妙的心態遠離意識中的天父。這層工夫比只注意自己的行爲反應有意義多了。本文所關注的是這種意識的省察，只有這種省察才能使我們讓內心所發生美妙的、好的即興推動——也就是父的觸摸，聖神的催促——清楚地呈現，並使我們與它們合作。

### 省察與身分識別

我們所談的省察，並不是富蘭克林式（Ben-Franklin）的自求完美。我們所談的是一種信仰經驗，它增長我們的敏銳性，對天主之神觸摸我們時，所用的獨特而親密的手法能即時辨認。當然，這樣的增長需要時間。這樣說來，省察就是一項日日新的工夫，每日重新喚醒自己的修道者身分——我這個血肉之軀！爲天主所愛，在祂的邀請下，進入祂的愛情世界。我必須先將自己投入基督內，抓住

自己的身分，才能面對天父，做真正的省察。我要抓住的身分，就是按照自己所體驗的修道神恩，效法基督，做一個貧窮、貞潔和服從的人。

可惜，我們的日省工夫往往太含糊、太籠統，結果不同的修道身分，也不見得有什麼區別了（耶穌會、道明會、方濟會等）。如果每日省察變成一項正視個人獨有的修道身分的工夫，在其中不斷體驗主的微妙呼喚，強化自己的身分，那麼省察就會顯出它真實的價值了。我們每一次省察，都要掌握住自己的修道身分，我們不是以基督徒的一般身分省察，而是以一個擁有獨特召喚和恩寵的基督徒的身分省察自己。

## 省察與祈禱

反躬內省的過程，實際上就是一種祈禱。空洞的思索，或不健全的自我觀察是有危險的。但是如果不用心思索，回想生活中自然而然而所遇到的事情，那麼又只是停留在表面層次，我們便不能感悟耶穌在我們內心深處的微妙操作。省察的實效，和它的祈禱特性，與個人平時持續不斷的靜觀默禱，是相關聯的。否則，省察便流為塑造完美形象的一種思索罷了。天父以祂自己的節拍透過我們的靜觀默禱，向我們逐步啓示在基督內的全部奧蹟真象。有靜觀素養的人能在多神不言的相遇中、體會父在基督內的啓示。基督之神居住在我們心中，使我們能够感悟、能够「聽」到邀請之音，要我們整頓並歸向父的啓示。缺少這一層整頓和歸向的行爲，靜觀便成爲空洞不實的了。

這樣的一種敬仰、委順（羅十六26）的「信仰的服從」，及非道德主義的自我整頓和歸向，就是每日的省察工夫，也就是每日認清主耶穌的邀約，天天加深對祂的歸向，另外認清抵觸自己歸向主的

種種，而不與之同謀。不在靜觀中觸摸父在基督內的啓示，每日的省察就顯得空虛，久而久之便萎縮而枯死了。我們若不靜「聽」父的啓示之道（和我們的方法截然不同——依五五八、九），省察就變成一項塑造形像的工作，是人爲的，是本性的完美。更糟的是變成歸向自己了。

沒有靜觀的省察是無意義的。日常疏於靜觀默禱，那麼感悟天主，歸向天主的美妙經驗就少了。當然，缺乏省察的靜觀默禱，也會和實際生活脫節，默禱的時候顯得非常神聖，但却和全天的生活劃分爲二，結果，現實生活中毫無與主共遊的氣息。省察使我們把對天主的觀照帶入日常起居，它是我們隨時找到天主的重要方法之一，不是端端正正跪下祈禱時，才能找到天主。

## 分辨神類的心境

踏上修道生涯，開始學習省察時，所學的是每日特定的十五分鐘的祈禱。它給人的印象相當形式化，甚或有做作之嫌。其實，問題並不出在這省察祈禱上，而是出在我們身上。我們尚在起步階段，心境未能完全通達，還不懂得在每日省察時，明辨自己的神恩。既然是起步階段，個人生活並沒有太深的通達融會，固定的功課雖顯形式化，却是很有價值的。修道生活的初學階段，不可避免這個過程。其實，對所謂的「資深」修道者而言，如果有意重整自己的省察工夫，也不免要經歷一次的。

實行之初，要把握住省察的宗旨，否則，省察就被完全誤解了。特定的省察功課，其最終目的是發展明辨神恩的心境，不僅在省察當時，在那十五分鐘或半小時有此心境，而是要持續保有這種心境。這實在是一種天恩，非常重要的天恩，撒羅滿王早有所求（列上三九、一三）。我們也應不斷祈求這分天恩，同時敞開胸懷任其發展。每天省察便是這層發展的一項基本要求。

因此，依納爵神操中所提供省察的五個步驟（43號），實有待我們從信仰中細加體驗，把它們看成基督徒自我領悟的層次。這個自我領悟的層次，是天主在我們心中逐步拓展的。當我們面對世界和一切現實真象，在其間漸漸成長時，天主也就順勢導引，在我們心中舒展領悟的層次。如果我們讓天父藉着現世的生活經驗，將我們的心逐步轉化為祂聖子的心，成為基督真正的門徒。那麼，這步驟分明的省察，如今看來就是融會為一的整體作用，不再顯得做作或不自然了。所以，省察的五個步驟，沒有一個要求固定的時限。主要的是日日新的心靈開放。

聖依納爵在他晚年的生活中，對心靈的每一個活動和傾向都加以反省，對每件事情他都要辨明，確定符合以基督為中心的那個真實的自我，這便是規律化深度省察工夫的流溢。初學者或「資深」修道者，都需要同時注意兩點：一是每天奉行十五分鐘或半小時的省察，培養明辨天恩的心境；另一方面必須讓自己的省察功課與自己心境的進展、現實生活的環境互相呼應配合。此外，我們都知道一些很美的、很合理的理由，使我們放鬆這門功課，因為我們已到達那即時辨明的境地了！其實，這美麗的理由只會阻止我們在日常生活中。對聖神和祂的途徑更為敏感。

現在讓我們根據以上所談的，來看看聖依納爵的省察步驟：

### (1) 懇求神光

依納爵的神操中，是謝恩省察的第一步。最初的兩個步驟可以互換。筆者建議以祈求神光作為省察的開始，是適當的。

省察並不是用我們的記憶本能和分析能力回顧今天某段時間內所發生的事。省察是在聖神引導下

，細心觀察自己的生活，勇敢大方的響應天主在我內心的呼喚。我們在此要捕捉的是，對自己的奧妙生命的一種欣賞性的觀察。當然，沒有父的啓示性的恩寵，我們不可能獲得這分欣賞的眼力。基督徒必須謹慎，不要被局限在本性能力的世界。我們這科技時代，最容易造成這危險。基督徒在重視人際交往之餘，在信仰領悟中，超越時空的界限，超越有限的自然因素，能發現一位天父，祂藉着一切事物流露祂的愛和祂的事業。所以，我們以求神光作為省察的開始，讓天主的神光經過我們的本性能力而運作，使我們能更進一步看清自己，看清天主眼中的我！

## (2) 且思且謝

基督徒在世界上的地位，是窮人的地位，一無所有，連自己也不例外；可是，祂在生活的每一點滴裏，却又滿渥恩寵。我們一旦自我陶醉，忘却原本的貧窮，便喪失了所有的恩寵，然後會提出要求，認為這個那個都是我們應得的，結果造成令自己憤恨的挫折；或者認為擁有一切都是自然而然的。真正貧窮的人，珍惜任何微小的恩賜，由衷感激不盡。我們的信仰領悟越深，越自認貧窮，也就越多承受恩賜，生活變得謙虛、愉快和感激。

祈求神光之後，我們的心應流露一股真誠的謝意，感謝天父在這一天中所賜的恩惠。一天以來所遇到的事物，我們可能並沒覺察其中的天恩，但此時，在這思索性的祈禱中，我們能從不同的角度看那些事物。此時激發的感謝之情，能幫助我們，對往後隨時遇到的事，較為敏感而發覺天恩之所在。我們的感激應集中在具體的、個人獨有的恩賜上，不論是顯而易見的大恩，或表面看來微不足道賞賜都是一樣。我們常把一切都看得太理所當然了！但天主會逐步引導我們，看清一切的一切全是天

恩。感謝祂，讚揚祂是再恰當不過的事了。

### (3) 考查行爲

進到這一步，我們多半是急速掃描剛做過的事情，將它們歸納爲好的，或不好的行爲。這一點正是不應該做的。真應注意的是，從上次省察到現在，這段時間內，我遇到些什麼？自己內心的狀況怎樣？真正有意變化的問題是，內心發生什麼變動？天主在我心中做了些什麼？祂向我要求什麼？其次才輪到察看行爲。

省察的這一步驟，假定我們已經能覺察自己的感受，情緒和最微弱的衝動，而且毫不退却；相反的，已懂得正視這一切。天主就是在這充滿感情，很自然很堅定，但有時又顯得朦朧不清的心境深處推動我們，和我們做最親密的往來。我們要整理明辨的，就是內心的感受、情緒和衝動，然後才能認清天主在我們內心深處的呼喚。前面已經提過了，省察就是把握這份心靈自覺的主要方法。

至此又假定一個真正的信仰生活——先傾聽，而後在行動中回答——「信者的基本態度是聽。聽天主的每一個聲音。他在多種不同的場合，不同的方法中，都能辨認天主的意願，聽到天主的聲音，而且必定以保祿式的信仰服從，響應天主……他的態度就是一個窮人的態度，完全接受、依靠和被動，很清楚自己是一個受造者」①。

如此說來，我們需要寧靜安然，虛懷受教的心境，這樣才能生活的每一片刻，與天主的聲音一唱一和，付諸行動。可惜，在這講求主動進取，講求效率和立竿見影的世界，如此的信仰論調，若不說是明明的，最少也是暗地裏遭受挑戰。

所以，在這第三個步驟中，最先注意的就是要回顧過去幾小時，天主怎樣在向我打招呼。可能擦肩而過，自己却毫不注意，但此時內心的畫面是清晰可見的了！其次，再注意響應招呼的行爲。我們常常視行爲本身爲首要的，而行爲中的「響應」意義却失去了。我們變成真正的自動自發者，而不是發自聖神，爲聖神所推動（羅八14）。原因是缺乏細膩的信心，日子就過得不像是天父的子女。信仰的透視下，在天國裏有分量的，是行爲之「質」（即響應性）勝於行爲本身。

回顧中並不要求每一秒鐘的生活重現一次，主要的是注意某些特別的細節和事故。這就讓我們想到聖依納爵的私省察了。

省察工夫中，這一步驟或多或少被人誤解了。我們多半在此盡力列出惡習，盡力設法征服它們，或者數點一些美德，順着機械化的預定進展，謀求自己的全德，將時間都花費在惡惡好善的工作上，而不按照實際的進展走向完美。所謂私省察，便是在心裏真誠、恭恭敬敬的會見天主。

不錯，我們一旦感到要鄭重其事愛天主，也就會認爲自己應該有所改變。太多的「不足」，太多的缺點都須修正。可是，天主並不要求一次全部調整。祂經常先在我們心中的某一處，呼喚我們有所悔悟而歸向祂，此時就是一個新生活的開始，祂在推動我們的心，要我們對某一點特加注意，以博取祂的歡心。往往這一點也正是我們要迴避的。我們不願聽見祂在這一點上所說的話，我們盡力躲開，故意去注意別的毛病。那些固然有待改進，但總不如這特定的一點來得迫切，也正是在這分干擾中，我們真能經驗主的愛情之語。我們常常認不清毛病的癥結所在，或是在其他毛病上下工夫，以遮掩這一點。初學者更須假以時日，才能逐漸認清天主所要求的悔悟何在（可能要經歷很痛苦的掙扎）。所以，初學者與其是徘徊在幾個既定的毛病上，倒不如善用這省察的時間，學習認清天主所意的私省

察是什麼。

私省察中所要求的同一悔悟和歸依，可能持續一段相當長的時期，但最重要的是對他那聲呼喚的注意和感覺。他在我們心中的某一處發出呼喚時，往往激起一種歉疚感，一種「健康」、「美好」的歉疚感（不是失神落魄的罪惡感）。這樣的歉疚感不可置之不理，而要全心注意並加以改進，在聖德的路上才能有所進步。我們將私省察看成是在體驗主對我們的愛情，那麼，便能明白為什麼依納爵要我們除了定時的省察工夫，每天還要早晚各一次，把自己的整個意識轉向天主，領悟祂的愛。

在這第三步驟中的核心問題，是信仰領悟下的有罪感的漸次增長。這是由於天父的啓示而有所領悟，它不同於沉重的道德觀，使人自承罪惡深重。真正的悔悟自己是罪人，在於信仰的持續深入，而這種悔悟最終引發的是感激之情——一個蒙救的罪人的歡唱。François Rostang 所著 *Growth in the Spirit* 一書的第二章，對罪與感激有精闢的論述。

#### (4) 傷痛和悔悟

基督徒的心是一顆歌唱的心，充滿喜樂和感激的歌唱。但是，一聲「阿肋路亞」，如果未經真誠的傷痛悔悟所滋潤，便會顯得相當虛浮不實。這一聲歡唱是罪人的心聲，他終日不忘自己是因於罪惡陷阱的，却又由於耶穌基督的勝利，而能除惡更新。因此，面對救主，我們總不能失却這一分奇妙的傷痛感。

只要我們將自己拱手相讓於天父，祂自會加深我們這份感情，將我們脫胎換骨，從罪人變成祂的子女。這裏所提的傷痛感，是針對從上次省察至今，這段時間內的某些行爲而言。在這些行爲上，我



們顯得自私，未能好好響應主的呼喚。這股傷痛感，尤應發自自己的不慷慨和欠真誠。此時的悔悟與傷感，既不是丟面子的事，也不是對自身的脆弱感到失望，而實在是一種信仰領悟，我們一天天明白，天父真的要我們全心委順於祂的愛。

經過這樣的解說，每日定時省察，並具體表達內心的傷痛悔悟，它們的意義應該很明顯了吧，而且這表達也應是上承第三步驟的考查行為自然流露的。

### (5) 再接再厲

最後的這一步，當然是前四步驟的產品。順序的進展，把我們引向即將出現的未來，這未來也將融入我的整體生活。在辨明利那的過去之餘，我們又是如何面對即將出現的未來呢？垂頭喪志或是害怕猜疑？如果此時真是這種心境，我們必須找出原因，並加以推敲琢磨。我們必須真誠正視內心對未來的感受，不可壓抑不顧，任其消散。

省察的整個系統過程，決定最後一步的出現。那麼，每一次省察終結時，對未來所定的志向，應該都是不相同的。如果每次都是同一收場，表示我們根本沒有踏着前面四個步驟的節拍認真省察。

當我們祈求更能認清上主的微妙呼喚，以及能增加信心、勇氣和謙虛，響應祂藉外在環境對我們所說的話時，必須抱着一個心願，在省察結束時，以一個更新的心境，更大的敏感性面對未來。尤其對主在內心某一處所發出的呼喚，所要求的悔悟，更要如此用心。

我們心中應滿懷希望，當然不是建立在自己的能力和功績上的希望，而是建基於天父在耶穌基督身上所顯的勝利，這分勝利，我們都藉着聖神而共享的。我們對天主的信任越深，越拱手相讓，由祂

領着我們生活，就越能從自己的虛無中經驗一種超然的希望：既是空洞惶恐，又是興奮高興。保祿宗徒致斐理伯書信的一段話（三7-14），道出了省察結束時的精神：「我不以為我已經奪得了，我只願一件事：忘盡我背後的，只向在我面前的奔馳」（三13）。

## 省察與明辨

本文結束前，讓我們對省察和明辨再說幾句話。

如果我們真按上述解釋接受省察，而且每日奉行不輟，那麼，它已不再是每天做上一兩次，附於定時默想之後的一項功課了。它已成爲一項工夫，更新並穩定我們信仰中的特有身分。我們會覺得它比每日固定的默想祈禱更不可放過。這似乎就是聖依納爵的看法。他從未提過省略省察的事，但却會說過爲了不同的理由，調整或濃縮每日默想的事。在他看來省察是核心問題，幾乎是不可廢除的。聽來有點奇怪，但當我們重新認識省察後，也就不覺得奇異了，反而會看清它與自己的身分肯定有如此密切的關係，又那麼能影響我們，時時處處找到天主。這麼一來，省察也就變成我們每日祈禱的核心所在了。

聖依納爵認爲，人生就是在萬事中尋獲天主。他在晚年時曾說：「隨時隨地，都能找到天主」（自傳99）。這是優入聖域的依納爵，對心中的天父常是一聲響亮的「是」，讓天主佔有他身心的每一點滴，他能在每一片刻都經驗安寧，踏實與滿足，也就是天主住在他心中（神操319）。此時，依納爵的身分肯定是真真實實地在基督內，即保祿所稱：「結合於祂，並非藉着我守法律而得的正義，而是藉着信仰基督而得的正義」（斐三9）。

隨時找到天主的依納爵，現在可以從內心的衝動、情緒或感覺，與那真實的自我膠着爲一的經驗中，到一切事物裏去尋找天主。當他發覺，由於內心的一個動向而感到裏裏外外的自我都很和諧，他是那個真實的自我時，他確認就是那一霎時聽到了天主的聲音。於是，勇敢而謙虛地積極響應。假如他所感到的是一種「打從心眼裏」的不和諧、騷擾和不安寧（與「從頭頂」就厭煩不一樣。要小心區分），使他不能找到基督內的「自我」，那麼他就確定內心動向來自「惡神」，便「抵制」此動向，以尋獲天主。（神操319）他遵循此道，細心辨明內心經驗，而在萬事中找到天主。明辨天恩變成全神貫注孝愛天主的一種生活藝術，他生活的每一片刻，都在實際的環境中，安然自樂的與造物主共遊。晚年的聖依納爵能憑內心的感覺，幾乎即時就找到天主，因為他的感情完全被天主抓住了。他即時能做的事，對一個初學者而言，可能需要數小時，或持續幾天的祈禱過程（要看事情的輕重），才能區分明辨。依納爵在他的一些著作中，用省察來談即時驗證和諧一致的「真實的自我」，他自己一天可以做上好幾次。但他同時也視省察是一天半個小時的祈禱功課。

本文所敘述的就是省察工夫的雙重涵義間的密切關係。

本文譯自·George A. Aschenbrenner, S. J., "Consciousness Examined," *Review for Religious* 31(1972) pp. 14-21.

雅威回答約伯，

夏偉

## 從當時藝術背景上解釋

約三十八章至四十一章 (James Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob

38—41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst

作者：柯樂 (O. Keel)

出版者：Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978

約伯是義人，無辜地受難。他的三位朋友（厄里法次，彼耳達得和左法爾）在三場辯論的過程中（約三）（二七）安慰、勸免和責斥他。他們講傳統的道理和智慧：「天道福善禍淫」，善有善報，惡有惡報：

「那有無辜者喪亡？

那有正直者消逝？

照我所見：那播種邪惡的，必收邪惡，

散佈毒害的，必收毒害。」（四7）（8）

雅威回答約伯，從當時藝術背景上解釋

約伯的朋友講這句話，表示約伯目前的災難是由於先前的罪過，因此他應悔改，如此，或可從現今的災患中解脫出來。至於約伯本人却深信自己清白無辜，朋友們所說的那些「安慰」和「智慧」的話，對他來說，未免隔靴搔癢。依約伯所見，惡人不但沒有惡報，甚且一世亨通，反而是義人受苦（參見廿一）。天主為何如此待人？難道天主是惡神？

「因此我說：都是一樣。

善人惡人，他一概滅絕。

若天災突茲降下使人猝死，

他便嘲笑無罪者的絕望。

大地落在罪人的手裏。」（九22-24）

約伯的三位朋友保護天主的完善與正義。天主是絕不會錯的，但是人時常犯錯誤。天主不是惡人，但是約伯才是惡人。三位朋友解決不了約伯的難題。因此他要求天主親自來給他回答他心中的困惑。

約伯書的結尾記載，上主從旋風中向約伯發言，共有兩篇所謂「上主的訓言」，即卅八1，四十二和四十六，四十一26。

上主如何解答約伯的問題？柯樂教授在「雅威回答約伯。從當時藝術背景上解釋約卅八章至四十七章」一書中用他獨特的方法（研究古代近東的藝術品；參見神論④（一九八〇年，頁五七三—五七

九)來解釋上主之訓言的意思。

在第一章和第二章中，柯教授討論卅幾年以來最流行的解釋法，即約伯的問題是存在性的問題，因此他需要一個存在性的答覆。主張此學說的釋經學家指出，約伯的問題來自一個具體的存在情況。約伯書的作者藉厄里法次描寫這種存在情況：

「看，你曾勸戒過許多人，

堅固過軟弱無能的手；

你的話扶起了跌倒的人，

堅固了膝弱無力的人；

但是現今災禍一臨於你，你就萎靡不振；

一接觸你，你就沮喪失意。」(四3~5)

由此可見，約伯與他三位朋友之間最大的分別就在於他們的存在情況不同：約伯受災患而三位朋友不受災患。在道理方面，約伯與三位朋友的立場大同小異。約伯，如同其朋友們一樣，相信天主應該是正義的，天主以祂的智慧管理宇宙。如今天主懲罰他是因為天主突然改變而毫無理由地成爲約伯的敵人。爲了解天主的作爲約伯願意跟天主談談。假如他有機會跟天主辯論，他已經獲勝了。結果天主顯現給約伯。主要的不在於天主講什麼，而是天主顯現給他。約伯最深刻的願望得以滿足。他收回向天主所提的控告說：

雅威回答約伯，從當時藝術背景上解釋

我知道你事事都能，  
你所有的計劃，沒有不實現的。

是我以無智的話，

使你的計劃模糊不明；

是我說了無知的話，

說了那些超越我智力的話。

請你聽我發言，

我求你指教我。

以前我只聽見了有關你的事，

現今我親眼見了你。

為此，我收回我所說過的話，

坐在灰塵中懺悔。」（四十二2-6）

以上的解釋法不能令柯教授滿意。他認為，「存在性」等詞是現今人的概念，古人不會這樣想。約伯書的作者不僅描寫一個名叫約伯的災難。更重要的是，他用約伯的故事來探討一個基本的問題，即人生的意義何在？義人又為什麼受苦？上帝是怎樣的神？祂的正義何在？祂對人類和宇宙又有怎樣的計劃？因此柯教授主張，約伯的問題不是他個人存在性的問題，相反地，約伯是一般人的例證。

在第三章中作者指出，約伯對天主的控告是：(一)天主創造宇宙不好，因為它沒有秩序，天主也不會繼續治理它，天主沒有一個好的計劃；(二)天主是霸王，人不能跟他講理，天主是惡神，因為祂不消滅邪惡。

在第四章中，作者證明他的看法。根據很多釋經學家的說法，天主在旋風中顯現給約伯很重要，天主向約伯講什麼話則是次要的。約伯得到天主的顯現，他便心滿意足。但是柯教授強調，在聖經中每次天主顯現給人都是爲了給他啓示些什麼。因此天主向約伯所講的話比顯現本身更重要。約伯跟他的朋友辯論時也常常要求跟天主親自講話。他結束他最後的辯論說：「願全能者答覆我！」(卅一35)

(一)上主的訓言開頭第一句話(希伯來原文用同樣的動詞!)說道：「上主由旋風中向約伯答覆。」(卅八1)

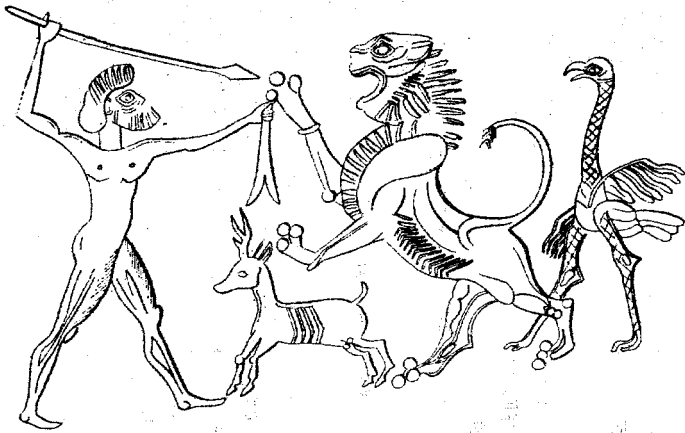
在第五章中，柯教授研究上主訓言的文學類型。他以爲上主的訓言是一篇爭論詞，包括設向，修辭祈使法，自讚等。

在第六章中，作者分析批判學的問題。

在第七章中，作者討論一些對上主的訓言所提出的傳統解釋法。

在第八章中，柯教授詮釋第一篇上主之訓言的第一部分(卅八1-38)。首先上主否認約伯有資格批評祂對世界的計劃，因爲約伯缺少知識和能力。天主便答覆約伯(特別在第三章中)向天主所提的控告：天主創造宇宙不好，因爲它沒有秩序，天主也不會繼續治理它，天主沒有一個好的計劃。天主用設難的方式指出，是祂奠定大地的基礎，是祂控制海洋(等於混沌)，是祂每天給晨光出命令將惡人從地上抖出去，是祂按季節送雨、雪和風，是祂叫星星按時升起，雲彩和閃電聽祂的話，按時報





(A圖)

曉的雄鷄和報告氣候改變的鸚鵡是從天主那裏得到智慧。因此可見，天主把祂的世界治理的很好；天主的確有一個很好的計劃，只是約伯不明白它。所以他不應該批評天主。

上主在祂第一篇訓言的後部中(卅八39-卅九30)如同在前部中一樣，拒絕約伯的批評。但是現在範圍較小一點。在前部中，天主指宇宙的秩序。後部的主題是十種動物，即獅子、烏鴉、野羊、野鹿、野驢、野牛、駝鳥、馬、隼(思高聖經：「鷹」)和兀鷹或老鷹。約伯書的作者為什麼選這些動物？一直到現在還沒有一個釋經學家提過使大家滿意的答覆。傳統的解釋法(例如動物的名單；牠們是可驚嘆的動物；牠們是特別兇猛的動物)不能使柯教授滿意。經過詳細的研究之後，他便主張，這十個動物大部分是可惡的動物，是人的對頭，因為牠們與人爭奪世界。獅子代表最兇的野獸；兀鷹吃人的屍體。馬代表戰爭；野牛代表恐怖的力量；野鹿和野羊逗留於人不可居住的山林；野驢和駝鳥流

浪於荒野，是人之文明生活的相反之圖形。這些動物都生活在荒林或荒野，人不能統治的地方。因此牠們妨礙人實行天主所給的使命：「你們要……治理大地，管理……，各種……生物！」（創一28）

根據柯教授的看法，約伯書的作者選這十個動物還有另外一個理由，那就是這些動物大部分都是古代近東國王的最普遍的獵物。國王有責任，保護國內的安全。所以他必須抵抗敵人，消滅害人的動物。在這裏柯教授引用很多古代近東的藝術作品來解釋他的看法（見圖A爲例：中亞述帝國時代——公元前十五至十三世紀——的圖章）。

在這樣古代的背景之上，柯教授了解雅威爲「野獸之主」。他管理所有的動物，同時也照顧牠們。（例如：卅八39~41）因此可見，邪惡在天主的受造物中仍然存在；但是這並不是說，世界混亂。天主有祂的計劃；祂是「野獸之主」，祂控制牠們的勢力，給牠們劃出有限的範圍（此乃「荒林」和「荒野」所象徵的）。這樣天主就答覆約伯的第一個控告。

在第十章中，柯教授詮釋第二篇上主的訓言（四十六~四十一26）。上主答覆約伯的第二個而且最嚴厲的控告：天主是惡神，因爲祂沒有消滅邪惡。天主回答約伯說：

「你豈能推翻我的評斷，

歸罪於我，而自以爲有理？」（四十八）

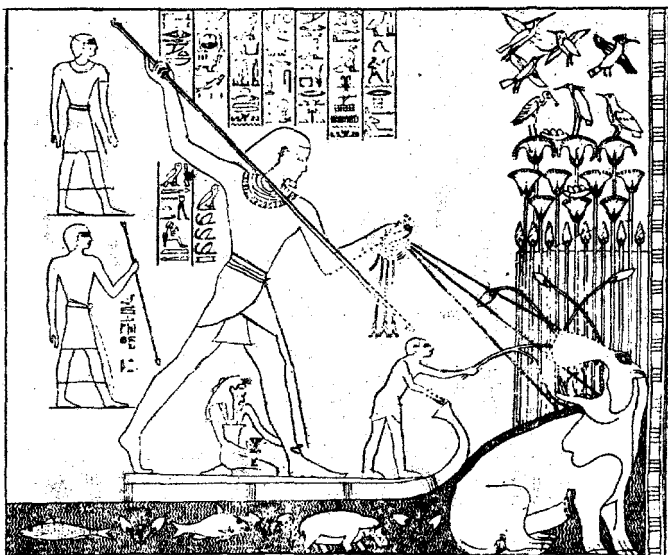
接着天主用兩種怪物來說明祂天天消滅邪惡。這兩種怪物是 Behemoth 和 Leviathan。柯教授，如同大多數的聖經學家一樣，認爲 Behemoth 就是河馬。Leviathan 是什麼呢？思高聖經在詠七十四14中

音譯該詞爲「里外雅堂」而新的日課且翻譯該詞爲「鱷魚」；在詠一〇四26中思高聖經翻譯該詞爲「鱷魚」而新的日課且翻譯「魚類」；在約三8中思高聖經又以不同的方式翻譯同樣的希伯來原文字，即「海怪」。柯教授主張，從在約四26~四十一26中對 Leviathan 所作的描寫可以得知，牠就是鱷魚。但是他同時也強調，鱷魚和河馬不僅是大自然的動物而已，更重要的是牠們象徵邪惡。接着他引用很多古埃及的藝術作品來說明，河馬和鱷魚這兩種怪物，在古埃及代表邪惡的最大的勢力。在古埃及法郎，尤其神化的活路斯 (Horus)，獵取河馬和鱷魚表示戰勝邪惡的權力（見圖B和C爲例）。根據柯教授的看法，約伯書的作者把埃及人有關活路斯打敗河馬和鱷魚的神話移轉到雅威的身上去，爲了稱讚雅威的偉大能力：只有上主能跟象徵邪惡的河馬和鱷魚決雌雄，並常戰勝。因此約伯承認，他曾稱上主爲惡人而自己爲義人，是完全錯了。

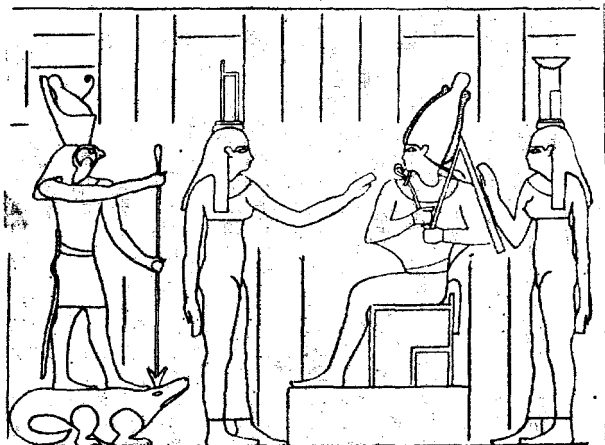
最後柯教授做一個綜合：上主的訓言不僅要求約伯謙遜地屈服在天主面前，而且祂也回答約伯的難題：約伯所遭遇的災患並不表示，世界混亂。第一篇上主的訓言證明，天主對宇宙的確有個很好的計劃。第二篇上主的訓言讓約伯明白，人所不能消滅的邪惡，只有天主能，且天主予以消滅。但是邪惡的勢力仍然存在於世界上，只是天主給它劃出某種範圍。

筆者大致上贊成柯樂教授對上主的訓言與對全約伯書所提的解釋法。過去釋經學家們也許太過分地強調，約伯的問題是「存在性」的問題而忽略約伯所代表的一般性人生意義的問題。可是柯教授反而太強調相反的意見而把約伯當做一個難題的例證而已。但是我們不要忘記，聖經內外的智慧文學很看重個人的生活經驗，甚至可以說，智慧文學提倡「個人主義」。所以約伯書的基礎是約伯個人的經驗和困惑，然後他的經驗，他的問題和他所得到的答覆有普遍性的作用。

雅威回答約伯，從當時藝術背景上解釋



(圖B)



(圖C)

還有一個較細節的問題是柯教授有關十種動物所做的解釋。他認為這十種動物「大部分」是可惡的動物（頁64—65）。「大部分」表示，他不能證明，十個動物全部都是可惡的動物。那麼，其餘動物有何意義？更重要的問題是：約伯書是否視這些「可惡」的動物為可惡？作者引用以色列以外的藝術作品（像亞述，埃及等）來證明他的學說；但是在上主的訓言中，這十個動物之可惡性不怎麼明顯。上主對這些動物的態度也不怎麼消極，相反的！祂饒養獅子和烏鴉，給野驢自由；駝鳥的快跑，兀鷹的騰空，隼的智慧，等都是上主賜給牠們的。若此，牠們的可惡性在那裏？

最後一個問題是柯教授對河馬和鱷魚的看法。作者認為，約伯書的作者把埃及人有關活路斯打敗河馬和鱷魚的神話移轉到上主的身上了。筆者不否認，以色列有時受異民之神話的影響（例如創一）。但是異民的神話在聖經作者的筆下已變得十分不同。因此可見，「埃及的神話移轉到上主的身上去」包括很複雜的過程。約伯書的作者到底有沒有引用埃及神話的色彩？假如有的話，他怎麼把異教人的傳統和以色列的信仰配合？柯教授都沒有說明。他以為，第二篇上主的訓言描寫天主獵取河馬和鱷魚並且把這兩個象徵邪惡的動物消滅了。在此處雖然有少數的句子提到打獵，但都不是上主在打獵的。連一句話也沒有說上主打死了河馬和鱷魚。

筆者認為，柯教授對約伯書，尤其是對上主的訓言，提供了很寶貴的材料和很有意思的學說。誰願意對約伯書作學術性的研究，非看他的著作不可。但是我們也不能說，柯教授解決了約伯書之所有的難題。約伯書的奧秘仍然存在。

# 聖詠作者的創見——聖詠與象徵

夏偉

(*L'imaginaire des psalmistes—Psaumes et symboles*)

作者·Louis Monloubou

出版者·Paris: Les Editions du Cerf, 1980

有些具有創造力的聖經學者常不限於他們聖經的小圈子，而勇敢地涉獵學習其他學科的知識，爲聖經學開闢新的研究途徑並謀求更深的了解。舉三個舊約學者爲例：H. Gunkel (1862—1932) 把當時的德國文學家對「童話」所做的研究方法運用到舊約上，引發後來的學者對梅瑟五書中許多敘述作了很豐富的研究。R. de Vaux, O.P. (1903—1971) 曾研究過考古學，人類學，古代近東的法律學，閃族語文學等學科而寫成了他的名著「古經之風俗及典章制度」(臺中：光啓出版社，民國七十年)。O. Keel (1937—) 跟美術史家學習古代近東的圖像學而在舊約學界開始一種新的研究方法(請參閱筆者的書評：神學論集，卷十二，第四十六號(民國六十九)，頁五七三—五七九)。

現在要介紹的書也是一本突破性的研究。作者孟陞步神父在法國的杜路斯城擔任聖經教授。在「聖詠作者的創見——聖詠與象徵」一書中，孟神父引用法國格樂諾布城大學哲學家人類學教授 H. Durand (杜蘭) 對人的想像力和象徵所做的研究。

孟神父認爲，聖經學者最近對聖詠的形式與結構加以不少研究。這是研究一篇文學作品的方向之一。第二種方向則應該注意到它的內容。這是孟神父在本書中要嚐試的工作。

孟神父對自己的方法解釋道：「本書的目標就是回到內容，回到基本的根據。研究象徵學便是個回到根源的途徑。因此我們在衆象徵之間的互相聯繫中再度體會到一種喜悅，那就是在人的想像中最深刻的結構。儘管我們工業社會的種種沖擊，象徵仍然繼續存在。而且我們的時代再度意識到，象徵在人的精神生活中扮演着很重要的角色。象徵目前雖然很受歡迎，但是了解象徵的方法却不容易找到……爲了勾劃出一種新的研究聖詠的途徑，筆者在本書中將探討聖詠的象徵語氣，確證它的存在以及探測它的份量。我們的研究分兩階段進行：第一、是要記述詩篇的象徵體系，第二、是探討聖詠的象徵體系以幫助我們對聖詠的內容有更深的了解。」（頁七、八）

我們都認識很多象徵，例如樹木、水、山、獅子、魚、鳥、人手、心、眼睛等。在許許多多象徵中有沒有一個系統可以用來整理這些豐富的材料？孟神父贊同杜蘭教授的看法。他說：「在人體的姿勢和象徵的表達之間有一種直接的關係。」（頁十三）人體的原始姿勢有三種：站、坐、走。

孟神父雖然把他研究的範圍侷限於一百五十篇聖詠，但是他在聖詠集找到了許許多多例子可以用來證明以上所提的原則。在本書第一部份中，孟神父記述他有關象徵體系的資料。這一部分念起來較乾燥無味。人的第一種姿勢是站、直立，包括起身、豎立，它象徵伸高、抑制和恐嚇。人站立成一直線，頭頂着天空，脚指着大地。上主則高高在上。在人的環境中可以發現同樣的姿勢。樹木、山、塔都往上指，鳥也在上面飛。敵人、羅網、猛獸、上帝審判等都象徵抑制。暴風、洪水、黑夜的顛慄、害人的瘟疫、地下的陰府等則象徵恐嚇。

人的二種姿勢是坐。坐著象徵休息、安寧、穩定、親切、分享、混合、同化、消化。人坐著表示，他不再走路，不再搜尋，他已找到了目的地、他的家鄉。在這裏孟神父指出三個主要的象徵。第

一是家屋。坐在家裡，跟自己的親友在一起，這就是快樂和幸福的典範。第二是聖所。聖所也是避難所，是獲享神的恩典之地。第三是杯爵和食物，表示命運、豐富、享受。宇宙也可有這種含意：黑夜不但是恐嚇的時機；它也是祈禱和默想的好時刻。水不但是可怕的洪水；它也賜給生命。動物不但是猛獸；牠也可以供人利用並作為悅樂天主的祭品。

人的第三種姿勢是走。走路表示尚未到達目標，尋求一個理想，企圖調和極端。似乎最強的象徵便是道路。人的行為尤其倫理行為常被比作一條道路；因此我們說「道德」。「往上走」這個圖像是象徵解放（從埃及的奴役和死亡的陰府中解放等），奉獻和祈禱。「兒子」的圖像也是和走有關係，因為他是後裔，他延長父親的生命之道。

以上是本書第一部份的最主要的內容。在第二部份孟神父嚐試用象徵學來幫助讀者更深刻地了解聖詠的內容並欣賞詩篇的文學之美。

首先孟神父引用杜蘭教授的看法：「人的象徵體系多多少少影響一篇文學作品的結構」。（頁一〇九）假如人的想像力與文學的關係是那麽密切的話，我們在研究與用聖詠祈禱時不能不注意這點。在聖詠第一篇第一節中，善人拒絕跟惡人為伍。聖詠三次強調這種拒絕：善人拒絕跟惡人同走，他不要跟他們站在一起，他拒絕坐在他們的席位上（這是原文希伯來文的次序；孟神父把它倒過來而寫道：走、坐、站）。孟神父認為，這三個具有象徵性的動詞不是偶然寫的，它們也不是隨便用的三個動詞而已。它們正好表達人的三種原始姿勢，涵蓋整個人生的所有一切。這三個動詞不但表示善人拒絕與惡人為伍，它們更深一層地暗示善人在他整個存在中不肯接受惡人的作風。

孟神父只發覺到一位釋經家注意到這三個動詞的特殊性；但是這位釋經家也不加以詳細說明，我



們在這裏可以加上：連很多聖經的譯文也不注意這三個動詞的特殊用法；例如中文的新日課。中國主教團禮儀委員會特別做了新的翻譯。它的翻譯如下：

「不隨從惡人的計謀，不與罪人同路，  
不與譏諷者為伍的人，真是有福。」

孟神父在聖詠第一篇中還發現一個很奇妙的對稱。本聖詠不但是在它的開端中引用了這三個重要的動詞。在它的結尾（5~6節）中儘管它並未採用同樣的詞，但是也提到這三個概念。在第五節第一段中詩人用「站」這個動詞：「審判之日，惡人決站立不住」（新日課的翻譯）。在第五節第二段原文不採用動詞，但是它提到「義人的集會」（新日課的翻譯比較自由：「在義人中間」），那就是「坐」的含意。在第五節中原作者兩次使用「道路」（思高聖經譯成「行徑」，新日課根本不翻譯），那就是「走」的含意。

孟神父還繼續分析很多詩篇，用他的象徵學來闡明聖詠的內容及寫詩的技巧。在此不需要逐一的介紹。我想以聖詠第一篇為例就夠了。

猶太教徒和基督徒都視詩篇為祈禱和禮儀的寶庫。但是我們使用聖詠祈禱時常常覺得不容易。孟神父給我們提供一個新的方法，使我們可以更深刻地了解詩篇的豐富內容並欣賞它文學的美麗。

孟神父的著作確是突破性的研究。雖然某些象徵的特點他並未注意到或解釋的太簡單，但是他給我們開闢了一條新的路線。我們可以在這條路線上繼續往前進。希望由此能導引莘莘學子作更深一層的研究。