

神學論集

于斌



97

# 輔仁大學神學論集

第97號 1993年秋 總目錄見(30)(50)(70)(90)

## 目 錄

前 言 ..... 編 輯 室..... 301

### 聖經

《聖神默感》通諭與今日的讀經運動(9,200字)

..... 房 志 榮..... 305

以赤子之心看聖詠一三九篇(7,200字) ... 林 素 鈴..... 313

### 信理

耶穌基督的天主(8,500字) ..... 張 春 申..... 323

罪、罪感與中國文化(19,000字) ..... 鐘 鳴 旦..... 335

### 教會史

崇高的神父和學者——利瑪竇(30,000字)

..... 李 小 紅..... 363

## 大公運動

- 《公教要理》對梵二大公精神的反應(8,500字) .....  
..... 潘家駿..... 403
- 由大公主義法令看《祂的教會》通諭(12,000字) .....  
..... 林耀堂..... 417
- 舊約先知文學對交談的貢獻(6,000字) ... 胡淑琴..... 433

## 牧靈

- 教會對種族主義的看法(4,000字) ..... 鄒保祿..... 443

## 資料室

### 大陸人權掃地——青年集會遭公安

- 人員毆打逮捕 ..... 香港來稿..... 312,402
- 證嚴法師與黑人樞機 ..... 房志榮..... 442

# COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 97

Fall 1993

---

**PREFACE** ..... 301

## **HOLY SCRIPTURE**

The Encyclical Letter *Divinio Afflante Spiritu* and Today's  
Biblical Movement

Mark Fang, S.J. .... 305

To Look at *Psalm 139* With a Child's Heart

Maria Lim, M.S.C. .... 313

## **DOGOMATIC THEOLOGY**

The God of Jesus Christ

Aloysius B. Chang, S.J. .... 323

Sin, Guilt, and Chinese Culture

Nicolas Standaert, S.J. .... 335

## **CHURCH HISTORY**

An Eminent Priest and Scholar - *Matteo Ricci*

Yang Hsiaohong ..... 363

## **ECUMENICAL MOVEMENT**

*Catechism of the Catholic Church* and the Ecumenical Spirit  
of Vatican II

Charles Pan, C.M. .... 403

*Ecclesiam Suam* Seen From the *Decree on Ecumenism*

Peter Lim ..... 417

Contribution of Old Testament Prophets to Dialogue

Maria Teresa Hu, F.I. .... 423

## PASTORAL THEOLOGY

How the Church Sees Racism

Rev. Paul Tsau ..... 443

ARCHIVE ..... 312,402,442

\*\*\*\*\*

**COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN** is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R. O. C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY

**Annual Subscription** (by ordinary mail)

Taiwan: NTS360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

**Single Copy** (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NTS100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

**Registered Mail** (Please add per year):

Taiwan: NTS36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

**Editor's Office** (and exchange):

Collectanea Theologica  
Faculty of Theology  
Fu Jen Catholic University  
242 Hsinchuang, Taipei Hsien  
Taiwan, R. O. C.

**Co-publishers** (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY

Grand Building  
15-18 Connaught Road, C,  
Hong Kong  
(for Hong Kong and Macau only)

KUANGCHI PRESS

Hsin Hai Rd., Sec. 1, N. 24,  
100 Taipei,  
Taiwan, R. O. C.  
(for all other countries)

## 前 言

本期神學論集蒐集了九篇文章：聖經兩篇，信理兩篇，大公運動三篇，教會史及牧靈各一篇。今將每篇的作者和內容略作介紹如下。

〈聖神默感通諭與今日的讀經運動〉一篇，是筆者應香港思高聖經學會的陳維統神父之邀，給《聖經雙月刊》所撰寫的文稿，已於該刊第100期（1993年7月）頁6~9登出。思高聖經學會今年有一大喜事，就是學會主席董思高已於1993年3月20日被教宗若望保祿二世列為真福。今年又是〈上智天主〉通諭公佈一〇〇週年，〈聖神默感〉通諭公佈五〇週年，兩道通諭是天主教會研讀聖經的里程碑，值得紀念一番。同時正逢《聖經雙月刊》發行到100期，可以把幾件盛事一同紀念慶祝。〈聖神默感〉一文在此重登，適可用來向思高聖經學會表達祝賀與謝忱。

〈以赤子之心看聖詠一三九篇〉是助傷會修女林素鈴上舊約智慧書課程所寫的報告。這不是一篇聖經學研究，而是根據幾篇可靠的聖經詮釋，將聖詠作者的刻骨銘心的話與自己一生的遭遇相映而寫出的心路歷程。在現階段的我國教會，如此讀經，有其創造性和價值。

張春申省會長神父的〈耶穌基督的天主〉一文，不但根據保祿、若望、希伯來書信和四福音作了深刻的神學反省，指出基督宗教的特點是大公無私的愛，是用十字架表達出來的愛，是在十字架奧跡上耶穌和天父都有份的愛，並且經過基本神學的橋樑而談到在宗教交談中，如何從世間痛苦與罪惡的視野，提出一些交談的重點。

〈罪、罪感與中國文化〉這篇近二萬字的文章是比利時耶穌會

修士鐘鳴且的大作。本刊第88期(1991年夏)已發表過他的一篇文章〈中西文化交流的研究與本位化的概念〉。如今這篇關於罪與中國文化的作品是他在神學本位化的努力上的另一貢獻。他在文末說的好：「本文的目標是嘗試進一步探討基督教的罪感文化與中國的樂感文化怎樣可以彼此補益……西方與中國相提並論時，能不能迴避『基督』的問題？」鐘修士已升任執事，九月將在比國晉升鐸品，我們藉他這篇大作的發表，祝他熔學者、司鐸、傳教士於一身，而達到愈顯主榮、廣濟人靈的目標。

〈崇高的神父和學者——利瑪竇〉這一標題已出現在本刊第93期(1992年秋)。不是鬧雙胞，而是一文分兩次到達編輯室的結果。先到的是該文的緒言、結束語、重要參考文獻、目錄及致謝。編者當時認為該文頗具啟發性，又不知全文是否會來，就發表了。今讀到全文，深感作者楊小紅研究認真，態度客觀，頗能代表大陸許多青年學者願對中國傳教史實事求是的作風。讀者自己可以去評嗜。

三篇關於大公運動的文章都是1992~1993學年下學期上大公主義課的學生所作的報告。這三篇習作每篇都有其特色：把《公教要理》這本新書中有關梵二大公精神的某些因素提出來讓大家注意，是很合時宜的。大公主義法令和《祂的教會》通諭彼此有密切的關係，二者均以交談、對話為現世代的急需。最後，交談的重要可溯至舊約先知。鄒保祿神父的〈教會對種族主義的看法〉觸及普世的牧靈問題。

## PREFACE

The present issue of our magazine is composed of nine articles, two of them on Holy Scripture, two on Dogmatic Theology, three on Ecumenism, and one each on Church History and Pastoral Theology.

"The Encyclical Letter *Divino Afflante Spiritu* and Today's Biblical Movement" is an article written by the subscribing editor in response to Rev. Mark Chen's invitation for a contribution to the one hundredth issue of the *Biblical Bi-Monthly* published by the Franciscan Studium Biblicum in Hong Kong. This institute of biblical studies is celebrating the beatification of its patron, John Duns Scotus, by Pope John Paul II on March 20, 1993. This year is also the centenary of the publication of the Encyclical Letter *Providentissimus Deus* and the fiftieth anniversary of the publication of *Divino Afflante Spiritu*. These two milestones for the biblical study in the Catholic Church deserve indeed a commemoration. Taking the opportunity of this occasion we express to the Studium Biblicum Franciscanum our sincere congratulations and gratitude.

"To Look at Psalm 139 with a Child's Heart" is a report written by the Sacro Costado sister Maria Lim for the biblical course on the Wisdom literature of the Old Testament. It is not biblical research, but based on a few good and reliable commentaries, it takes the incisive words and deep emotions of the psalmist and then confronts her own adventuresome life with them. At the present stage of our local Church this way of reading the Bible is not lacking creativity and value.

The article by the Jesuit Provincial, Fr. Aloysius B. Chang, on "The God of Jesus Christ" is a theological reflection based on Paul, John, Hebrews, and the four Gospels. It depicts as specific of Christianity universal and selfless love; love expressed on and by the



Cross; love shown with the mystery of the Cross by both Jesus and His Father. Using fundamental theology in the dialogue between religions, it shows that horizons for solving human problems of sorrow and guilt adopted by different religions are essential points for dialogue.

"Sin, Guilt, and Chinese Culture" is a long article by the Belgian Jesuit Scholastic and Sinologist, Nicolas Standaert. He says at the end of the article: "The purpose of the present writing is an attempt to investigate a little more on the sense of guilt in Christianity and the sense of joy in the Chinese culture, and to see how they can complement each other...When China meets the West is it possible to avoid the problem of Christ?"

"An Eminent Priest and Scholar - Matteo Ricci" was published summarily in issue 93 (Fall, 1992) and is presented here in its complete length. It is quite representative of young scholars in mainland China who are making a new evaluation of the history of the Catholic Church's mission and missionaries in China.

The three articles in the section on the Ecumenical Movement are exercises of theologate students for the regular course on ecumenism. The topics chosen Catechism of the Catholic Church, Ecclesiam Suam, and Prophets and Dialogue are indeed relevant.

Finally Rev. Paul Tsau touches on a relevant pastoral issue, racism.

# 《聖神默感》通諭與 今日的讀經運動

房志榮

今年是教宗比約十二世頒佈《聖神默感》通諭五〇週年。香港思高聖經學會的陳維統神父囑咐筆者寫一篇短文予以紀念。這一劃時代的通諭有施安堂神父的中文譯本<sup>①</sup>，筆者將原文拉丁語寫成的通諭重新閱讀一遍<sup>②</sup>，發現其中有不少寶貴的意見，為今日的讀經運動仍大有參考價值。下面便分三段略加介紹：一、通諭的結構與目標；二、五十年來教宗推動讀經的努力；三、研讀聖經的各種方法和途徑。

## 一、《聖神默感》通諭的結構和目標

本通諭共分三十段寫成，有的段落很長，有的較短。下面談到分段或引用通諭原文時，便用1~30的號碼指出其段數或出處。1~2段是諸言；29~30段是結論；中間3~10段介紹歷任教宗推動研讀聖經的簡史；11~28這一大段簡述現代研究聖經所採用的各門學科，及所獲得的成果；然後指出今後研讀聖經應遵循的途徑。

至於公佈這一通諭的目標可由通諭的開始和結束時所說明的對象得知，那就是「尊敬的弟兄和親愛的子女」，指向全球所有的主教和天主教信徒。內容上，一方面是為紀念教宗良十三世頒佈《眷顧周詳的天主》有關聖經的通諭五〇週年，另一方面是把五十年來聖經學上的長足進展及今後研讀聖經時應注意的事項，向教會的整個天主子民作一交代。「本通諭是研究聖經學各種科目的主要規範……我們鼓勵所有從事這項研究的教會子女日益見其重要性及其

可嘉獎的一面」(2段)。

平信徒、司鐸、主教應如何促進聖經的認識和愛慕，在通諭的第26段有剴切的勸勉。「平信徒，特別是司鐸們，對許多世紀以來衆多天才爲天主聖言所累積的寶庫，的確有嚴重義務加以廣泛和聖善的運用……司鐸們藉勤修聖經，並藉默想、祈禱化爲己有後，要在講道、釋經及訓詞中精確地把天主聖言的財富提煉出來……主教們則須努力在託付於自己的信友們身上日益增進並成全對聖經的尊敬」。爲能達到這些目標，修院的培育十分重要。「爲未來的教會司鐸，聖經該是個人靈修生活清澈永流的泉水，同時也是將要接受的宣講職務的食糧和力量」(27段)。

## 二、五十年來歷任教宗推動研讀聖經的努力

通諭的第一部分(3~10段)可視爲進入正題前的一個歷史導論。教宗比約十二世意識到他出的這道通諭將在天主教聖經學界發生巨大的作用——五十年後的今天(1993年)聖經學歷史證實了他這一預感，因此在他縷述第二世紀前半葉聖經學的許多進步現象以前，先要把前三任教宗在推動聖經學研究上所作的貢獻略作交代。

良十三世於1892年在耶路撒冷建立了「聖經學校」，委託道明會總導師負責。教宗親口讚美這所學校說，由這裡「聖經事業獲致不小的成長，來日的成長將會更大」。1893年良十三世公佈了《眷顧周詳的天主》(一般譯爲《上智的天主》)，爲天主教學者開啓了研究聖經的門。1902年，即良十三逝世的前一年，他又設立了宗座聖經委員會，召集學者專家，盡力按照時代的需求鑽研天主的話，撰寫論著，不僅避免錯謬的氣息，也不妄然發表意見。

聖教宗比約十世於1904年，想爲天主教學校提供足夠的老師以講解聖經諸書，規定了上述宗座聖經委員會頒發聖經學碩士及博士

學位的方式，以期獲得這些學位的人，面對如此崇高而坦率的科目（聖經）能善盡厥職。兩年後，即1906年又頒佈法律，規定在神職修院研讀聖經的方式，其目的是使修生們不僅自己認識、了解聖經各書的寫法和道理，並且能爽快坦然地從事天主聖言的服務，甚至靠天主的啓迪著書駁斥謬論。最後於1909年成立了宗座聖經學院，託給耶穌會辦理，教宗親自寫下學院規章和紀律，成爲羅馬城內對聖經作高深研究的中心。學院的宗旨是把聖經學本科，及所有與之相關的學科，按照公教會的旨趣予以推動。因此學院必須具備高深的師資及一切有關聖經知識的設備。果然，九十多年來，羅馬聖經學院培養了許多聖經人材，目前在世界各地教授聖經學。

教宗比約十一世爲推動研讀聖經做了兩件重要的事。一是一九二四年決定在修院教授聖經的人必須有獲自聖經委員會或聖經學院的學位，就像教神學或教律的人應有相稱的學位一樣。同時也勸勉各男女修會總長及全球主教們派學生到宗座聖經學院就讀，以考取學位，教宗自己且予以經濟上的資助。另一件事是把前任教宗比約十世於一九〇七年已委託本篤會會士修訂聖經拉丁通俗本的任務於一九三三年重新予以肯定，並在羅馬興建一座聖耶樂隱修院，增設圖書館及其他研究工具，讓本篤會會士專心從事此一工作（如今此一工作已經完成，通俗拉丁文修訂本見輔大神學院圖書館）。

### 三、研讀聖經的各種方法和途徑

除了簡介歷任教宗的各種努力外，通諭的第10段也列舉教會各層在研讀聖經、推廣聖經上的許多事工和成果。然後通諭的第二部分（11~28段）就用很長的篇幅歷數當時（即五十年前）聖經學已有的許多進步情況。

#### 1. 首先是考古學的斬獲：

各地出土的文物使我們對古代的語言、文學、事件、風俗習

慣，以及禮儀有更多的認識。此外，衆多古草紙及古手抄本的發現和研究，增加了對古人的公私機構，書信往來，特別是有關救主時代的體認。對教父們如何解經也作了廣泛而深湛的研究（11段），由之得知教父們，像聖思定和聖耶樂，非常重視根據原文研讀聖經，因為聖作者所用的原文比任何譯文，那怕是最好的古譯文，也更有權威，更有分量（12段）。

## 2. 其次是原文考據：

聖思定有句名言「未訂正的文本應讓位於訂正過的文本」。這門學問今天名爲原文批判，廣泛而有成效地應用於各種古籍的訂正，而在考據聖經原文上也能用來消除手民的誤抄，後人的畫蛇添足，詞句的倒置或重複，及其他的種種缺陷，使得聖經的文字盡量恢復其原形。原文考據的規條所達到的穩固與可靠的程度已使欺騙或浪用的手腕很容易被揭穿，這爲表達對聖經文學的尊敬確是一個值得珍視的工具（13段）。

## 3. 釋經者的最大任務是發掘聖經的真意並加以闡明：

爲此首先必須勤勉地藉多種語言的認識，比照上下文及其他類似的出處，清晰地識別並界定聖經文字的「字義」；此外也須注意教會的訓導，教父們的解釋，及「信仰類比」。不以歷史、考古、語言學，及其他學科的知識爲滿足，還深入每本書，每一章節的信理及倫理的神學內涵，使得聖經的解釋不僅有助於神學家，也爲司鐸及信友的聖善生活提供豐盛的營養（15段）。

## 4. 字義以外也須注意聖經的「靈義」：

天主極明智地安排了舊約中的種種，以預報新約將要成就的事。寫聖經的人所表達的字義，天主能用來說出更深一層的靈義，因爲只有天主能知道，並能給我們啓示這一層靈性的意義。這一靈義救主本人的確曾在四福音書中給我們指出；宗徒們步武著老師的芳踪，也曾藉宣講和寫作予以承認；教會的一貫傳統道理顯示聖經

靈義的存在；最後，極古老的禮儀習俗也加以運用，提供一個「祈禱之律即信仰之律」的例證（16段）。

以下再略談研讀聖經的途徑。在談論個別問題以前，先須奠下一個原則性的基礎，就是現代關於默感神學的懂法。出發點是肯定聖經作家（hagiographus）在寫聖經時是聖神的工具，但他是一個活的、有理性的工具。因此他在被天主推動時，完整地運用自己的器官和能力，結果在他寫出的書中，誰都不難認出他的性格、面貌，及一些個別的特徵。既然如此，釋經者就該：

(1)盡量利用現代研究的成果查看作者的性格及生活條件，他所面對的時代背景，他所採用的書寫的或口頭的資料，及他用來表達自己的說話方式。這樣才能更充分的了解作者為何許人，他的作品要說的是什麼。因為誰都知道解釋文字的最高準則是看清並界定作者所要說的那些話（19段）。

(2)辨別古代東方作家與今日作者的差異；只憑文規、語言學，及上下文的對照尚嫌不足，還得設身處地，回到東方的古代遙遠世紀，借助於歷史、考古、人種學，及其他學科，來分辨、查清古代的那些作家到底用了哪些所謂的「文學類型」來表達他們的思想。這一點無法預先設定，近幾十年的辛勤研究卻顯示古代近東確實有不同的文學類型來作詩、撰寫法律，或描述歷史事件。近代研究也昭然揭示，在古代近東各國中，以色列民族在撰寫歷史上，因其古老及敘事的忠實十分突出；這一方面來自天主默感的神恩，另一方面由於聖經歷史的特殊宗旨，即宗教性質的宗旨（20前段）。

(3)注意到聖經作家一如其他古代作者一樣，他們曾廣泛採用各種敘述和闡明的技巧，某些閃族的慣用語法，誇大的說詞，甚至甲詭的詞句，其目的是把所說的更深刻地印入讀者的腦中。這一切與天主的默感並不衝突，因為凡是人所用的說話方式，聖經作者都可以用，只要無礙於天主的聖善和真理。就像取了肉軀的天主聖言，

除了罪過以外，一切與人相同（希四15）。同樣，用人間語言所表達的天主的話，除了錯誤以外，也在各方面與人的話沒有兩樣（20後段）。

## 結語

此外通諭還有一些鼓勵人勤讀聖經的話，可以當做這篇簡介的結語。

上文說的那些努力、方法和途徑也許會引人把研讀聖經視為畏途。通諭加以解釋說，研讀聖經的種種困難不應使人灰心喪志，因為在人文學科裡就像在大自然中一樣，發芽成長是一個緩慢的過程，必須經過漫長的歲月才能看到開花結果。將此現象用在聖經上更加如此，一如教父們，特別是聖思定早已觀察到：天主在自己所默感的書裡故意撒下許多困難的種籽，以激勵我們更專心地去翻閱研究；在感到我們悟力的有限時，那是一件好事，因為如此我們可以操練虛心自處（24段）。

聖耶樂關於聖經所說的一些雋語一向是膾炙人口的。「不認識聖經就不認識基督」一句已為梵二啓示憲章所引用③。《聖神默感》通諭還引了聖耶樂的其他名句可以用來結束本文：

「今生今世，如果有何物支持智者，勸服他在世界的驚濤駭浪中屹立不搖，心平氣和，我想那首先該是默想聖經，體認聖經吧。」（28段）

「優遊於其中，予以靜觀默想，別無所知，別無所求，你們是否覺得在此紅塵已找到天國的居所？」（29段）

### 注釋：

- ① 參閱《聖經文獻選集》頁一九六至二二一。施安堂神父譯稿。1981年溝子口天主堂出版。

- ② 見Enchiridion Biblicum, PP.200~227. Neapoli-Romae 1956.
- ③ 見〈天主的啓示教義憲章〉25號。《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，中國主教團秘書處出版，1975年，P.135。



## 大陸人權掃地

### 青年集會遭公安人員毆打逮捕

香港來稿

據最近由大陸來港的一位人士報導，今年七月十一日上午九點鐘，在福建省古槐鎮青山村，有250位天主教十八歲以上的青年聚集在一大廳裡，由一位年輕老師演講，學習《青年的人格》課程（該書由慈幼會出版）。忽然有四名公安人員闖進廳內，其中有第一科科長名池任飛者，拍拍講師的肩膀說：「我是公安人員。」他們即刻將大廳的四道門關起來，一人開始拍照，另三人一一問青年學子的名字，並收奪他們的書本。

一青年起來發問：「我們自己組織學習班有何不對？《青年的人格》這本書有何不好？」警員不容分辯，用槍座打那青年（此公安人員名陳偉）。此時其他青年都站起來問陳某為何打人。四名公安人員感到情勢緊急，即刻打電話求援，叫來十幾名警員，持著槍，帶來捉人的手銬。「授軍」來到前，一名外教女青年嚇得奪門而出，想逃脫會場，卻被一名公安人員看見追上，一個巴掌打去，眼鏡落地，人被抓回，坐在凳上痛哭。她出去找眼鏡時，手提包被扣下，裡面有錢和鑰匙。

這時另一女青年責怪公安人員不該如此對待一個纖弱女子，得到的回應是拿出電棒，猛打那個發出正義之聲的女青年。青年們已忍無可忍，全部站起來和他們理論。公安人員要把那位講課的修士帶走，青年們包圍過來加以衛護。終於公安人員惡毒地把一青年打得當場吐血，然後昏去，那位修士卻已突圍溜走。警員的洩恨方式是把六位包圍過來的青年抓住（其中一位是女青年），送到古槐派出所予以扣留。後來村幹保出四位，另外兩位被押在監裡，他們的名字是鄭寬濤、石建康。警方提出的罪名有三：

1. 宗教非法聚會（其實是所謂的人民政權欺負人民所立的惡法）
2. 圍攻公安人員（其實是無辜青年的自衛）

（下轉402頁）

# 以赤子之心看聖詠一三九篇

林素玲

## 引言

從入會、初學、發願至今已五個寒暑。在奉獻生活中，每天都是值得讚美與感謝。但是，我並不一定天天意識到。雖然，每天都有祈禱，卻不見得天天「在」祈禱。

這學期的課程中，房神父開了「智慧書詮釋」。當開始詮釋聖詠時，我被一首首的美妙意境所吸引。讚嘆聖詠作者的妙筆，將人生際遇與天主的關係，與大自然的關係，與人的關係，描寫得如此扣人心弦。而這豈不就是我每天唸日課時，所讚誦的，如詩如歌的動人祈禱嗎？在我的腦海中，不是常會浮現出一些圖像，教我時而沈醉，時而傷感，有時喜極而泣，甚至對吾主天主滿懷叩首致謝之情懷嗎？面對這些自然流露的赤子之情，我常選擇不同的聖詠來表達內在的感受。一方面表達對天主的情誼，一方面也由中汲取天主的愛情。

因此，為表達我如何在具體生活中，體會天主在我這微小生命中所灌注的愛，本文願以赤子之心來品嚐這篇聖詠。品嚐天主如何了解人心，與人親密來往的過程。

首先，欣賞不同的詮釋；而後，從我個人生命的體驗中與聖詠作者間共鳴聯繫，看出天主的臨在，全能、全知，的確超越時空，不論生活在那個時代，在什麼地方，天主都有辦法滲入。

## 壹、不同詮釋的重要訊息

聖詠所表達的是天主子民在各種生活情境中所作的祈禱。在今

天禮儀中，無論彌撒、日課經，或其他公共與私人的祈禱中，常用聖詠的章句表達教會及信友的情緒與急需，歌頌天主的大能與慈善。本篇聖詠就是表達對天主全知的讚美。

### 一、根據絕妙禱辭的詮釋：

由19~24節看出：詩人遇到一些無信者說出非常刺耳的話。不過詩人的反應不只限於這樣普通的情形，甚且遠而超之，深深反省天主全知的奧秘。

詩人對天主為何讓祂的仇敵生存的問題，雖沒有找到一個答案，但他肯定一切的一切都逃不出天主的掌握。在晦暗的景況中，詩人歌唱天主奧秘的智慧，驚嘆並信賴這個全知的天主。

1~6節：雅威洞徹我的肺腑。我的行動和思想，祂全知曉。藉祂奧秘的智慧，在我未言動之前，祂已預知。

7~12節：我不得逃脫天主。無論是天上，或亡者的幽府，到處祂都在。無論逃到東，或逃到西，祂常先我而至。連黑夜祂也洞察無遺。

13~18節：天主知識的奧秘。是祂在我出世前塑造了我，祂預知我一生的事跡。這種知識完全超越我的理解力。

19~24節：詩人目前的問題：無信者的存在。詩人描述不願與惡人為伍，願天主將惡人殺死。最後祈求天主判斷，助他走生命之路。

### 二、根據神諭⑤提供的訊息，以不同思潮迭起的方式，描述天主的臨在：

#### 第一思潮（1~6節）：深入的臨在

我意識到我的存在，及我靈肉雙方的生活條件，是天主教我生活，教我思想，我沒有一刻能逃避祂的眼目。因為祂深入我內的程度比我自己還要深入。這種了不起的臨在果然超越我的想像，但的確是靠它，我才得以生存。

**第二思潮（7~12節）：普通的臨在**

天主的臨在對我如此，對世間一切也如此。有時我想逃避躲閃，找一個地方孑然孤立，但怎麼可能，連黑暗也掩蔽不了天主炯炯的目光。原來祂就是光明，是祂創造了一切，克服了所有的黑暗。

**第三思潮（13~18節）：愛的臨在**

不用害怕，不用焦慮，這個浸透了我並包羅一切存有的臨在是一個愛的傑作，愛的結晶。這種高深莫測的愛，果然超越我的想像，但它是鐵一般的事實。

**第四思潮（19~24節）：要人抉擇的臨在**

愛的要求是絕對的，疾惡如仇是真愛的自然流露。騎牆兩可，投機取巧都是愛的勁敵。惡人無非是逃避天主的臨在，不知真愛為何物的人。根子在於妄自尊大，不接受比他們更大的天主。

相反，義人善用自己的自由，悠遊於天主愛的臨在裡。如鳥之臨空，魚之得水。他不但不逃避天主的臨在，還深深渴望為天主所認識，所領導。這就是每個人所作的抉擇。

**三、根據韓承良著聖詠釋義：**

作者藉此聖詠盛讚天主的全能、全知、全善和處處都在的屬性。富有神學深奧意義；還論及天主以無限明智安排人類：闡明天主與人類的關係，無論人往何處去，都脫離不了上主的手掌。天主深知人心的隱秘，連事物始生之初，心意初動之時，天主皆瞭若指掌。因此，作者有些費解的是：為什麼還有那麼多的惡人？居然以偽裝、欺詐、誣陷等來得罪天主，不聽天主的勸諭，而固執於惡。由於作者對天主的熱愛和忠誠，遂對怙惡不悛的人深惡痛絕，視為勢不兩立的死仇。

**貳、個人經驗與聖詠作者間共鳴的聯繫**

## 一、天主普遍的臨在：

有時我想逃避躲閃，找一個地方孑然孤立，但怎麼可能？

天主先召叫我成爲一個快樂的爲病人服務的護士。剛開始時，本著服務救人的情懷，熱心於照顧病人。有愛心、有耐心。但是，好景不常，當我嘗盡了生、老、病、死，時時與憂者同憂，與樂者同樂的工作後，對一個尚未成熟的年輕護士而言，卻開始產生厭倦，不再願意面對愁眉苦臉的病人。於是，藉著逃避工作，變換環境紓解內心的痛苦。

一九八一年，逃到沙烏地阿拉伯，在那兒隱藏了兩年。我不是像曠野的隱修士去找天主靜靜談心，我去展開另一種生活的追求：舒適的物質享受，出國旅遊，購買名牌、昂貴的消費品，讓工作的倦怠與壓力暫時被這些誘人的感官所麻醉。可是，內心那股無名的空虛與孤獨卻無法隱藏。當我看到回教徒每天五次虔誠的面向麥加朝拜時，到底我的天主在哪裡？

但是，頑梗的我仍不想面對現實。回台灣後，又開始害怕同樣的職業倦怠。在百思不解，不知何去何從的心態下，又有了避難所，躲進了台北護專，至少有二年可以逃離討厭的工作。然而，天主的神不讓我封閉自我，祂敲開我的心，不讓我繼續逃避問題。因爲，空虛與孤獨繼續侵蝕我，使我不安。此時，我才開始問：「爲何我要逃？爲何我要工作？我活著又爲了什麼？……」而孩提時代的信仰種子也開始萌芽；我看到天天唸玫瑰經的阿媽，也看到常跪在耶穌聖心和聖母聖心像前祈禱的媽媽。很多聲音撞擊我，我實在搞不清生活方向。當我發出求救訊號時，在基督生活團的大妹建議我：找一位輔導神師，參與基督生活團的陶成。

誰也沒想到，就這樣在輔導與團體的鼓勵與支持下，護專畢業時，我的心已被轉換，護理工作在我心中重新定位，我不再害怕，

又重回醫院，喜樂的穿梭於病患間。

上主！我往何處，才能逃脫你的神能？

我去那裡，才能逃避你的面容？

我若飛向日出的東方，

我若住在海洋的西方，

你的右手仍在那裡引導著我，

你的右手還在那裡扶持著我。

## 二、天主深入的臨在：

祂深入我內心的程度，比我自己還要深入。

一九八五年，我參加基督生活團第十三屆信仰生活月。當時上了一些聖經的課。也粗淺的認識教會發展的歷史，概略的比較東、西文化，也具體的認識一些台灣教會的組織，生活上也學習祈禱和其他學員度團體生活。當時，我體會到如同初期教會時的信友們一起在主內生活的喜悅，而心生「入會修道」的渴望。最後三天的避靜中，弘宣天神父以幻燈片為我們介紹聖依納爵的一生，更加深我的渴望，也切願如他一樣愛主事主。「聖依納爵能，我也能」。但是，在面對具體生活的考驗時，我竟然裹足不前，有太多的東西割捨不下。有一天，突然想起聖依納爵因戰爭、腳斷，而改變了他的一生。我竟向天主祈求，也讓我斷一條腿，而一併割去我所有的束縛。但是，祂並沒有成全我的願望。「這是超越我理智的奇事，也是我不能明白的妙理。的確，我的舌頭尚未發言，上主，看，你完全熟悉。上主，你鑒察了我，也認清了我」。

你認清了我，你認清當時的我是何等軟弱、無能。別說斷一條腿，可能連斷一根指頭，都會丟了信仰，而與你斷絕關係的。

你早就安排我去照顧那位動心臟手術的黃先生。他是長老會的基督徒，心臟手術後，原本住在心臟外科加護病房，因受不了外科病房的嘈雜，而轉到我所服務的心臟內科加護病房。在照顧他的過

程中，我們因著共同的信仰而成了好朋友。言談中，他不時的表露出信仰在生病過程中的力量。他說：「開刀那天，我已把靈魂交在上帝手裡。」但是，卻在我沒有心理準備的情況下，我的同事遇見我就說：「黃先生今天大吐血，胸腔的傷口也一直出血，我們拚命輸血，好像也無法……」天啊！當我去看他時，實在於心不忍，腫得一點都不像他了，他無法說話，他已失去意識了。我躲進更衣室，我無法接受這事實。然而，他的話卻一直在我耳邊迴響：「我已把靈魂交在上帝手裡。」為什麼他能接受？而我反而不能接受呢？直到天主擦乾了我的眼淚，才有勇氣再去面對他。往後的一個星期中，我在沒有言語的交談中，照顧這已受盡痛苦的天主肖像。的確沒有俊美，沒有華麗，可使我瞻仰；沒有儀容，可使我戀慕。受苦的基督向我說：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做。」（瑪二十五41）「上主的旨意是要用苦難折磨他；當他犧牲了自己的性命，作了贖過祭時，他要看見他的後輩延年益壽，上主的旨意也藉他的手得以實現。在他受盡了痛苦之後，他要看見光明，並因自己的經歷而滿足；我正義的僕人要使多人成義，因為他承擔了他們的罪過。」（依五十三10~11）

是受苦的基督讓我看見祂復活的光榮。「唉！無知的人哪！為信先知們所說的一切話，你們的心竟這般遲鈍！默西亞不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路二十四25~26）

我終於明白了，我要割捨的，天主已為我作了。祂不但不需要我的一條腿，更讓我領受「死而復活」的新生命。於是，我說：「上主！請看，我已來到為承行祢的旨意。」

上主，你鑒察了我，也認清了我，  
你由遠處已明徹我的思考。  
的確，我的舌頭尚未發言，  
上主，你已經知悉周全。

### 三、愛的臨在：

存有的臨在是一種愛的傑作，愛的結晶。這個臨在滲透了我，並包羅一切。

「的確，我何時在暗中構形，我何時在母胎造成，我的骨骸你全知情。是你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我」。

我的媽媽生長在一個外教背景家庭。結婚之後，因婆婆信奉天主，在生活中，對神的敬拜，常有衝突。明智的媽媽不再堅持自己的信仰，在她孕育我時，開始接受福音、聽道理，大妹出生後，我們母女三人一起受洗。「我尚在母胎，你已親眼看見」。祂召選了我，先相信祂，以後再慢慢認識祂。雖然，我也曾羨慕別人是在自由意志的抉擇下選擇要或不要。而我的媽媽並不問我要不要，先洗了再說。然而，上主啊！祢就那麼放心的把我放在這樣一個母親的手裡。因為，祢知道，她會幫助我長得健康、活得正常。在我們的家中，媽媽默默的承擔了許多痛苦，她全心的愛家和孩子們。而她對天主的信靠是：「我實在沒有能力養你們七個孩子，是天主在養你們。」這是真實的，因為爸爸的收入有限，這麼多孩子不只要吃飯，還要受教育。或許因著這樣的信靠，從她的生活態度讓我看到：她愛孩子，卻不佔有他們。因此，我們就在祂和她的目光下自由發展。雖然我們都曾使她痛心，使她難過，但她的寬容與愛總勝過我們給她的傷害。而我就在這樣的母胎中被孕育，在這樣的愛中成長。我只有讚嘆身為天主的愛女是何等幸福！也不再去計較「我要」或「我不要」自己作選擇了。

天主以媽媽的愛告訴我祂是誰？是我後來認識祂、愛慕祂、跟隨祂的基礎。因此，我要說：

天主！我讚美你，因我被造，驚奇神奧；

你的工作，千奇萬妙！

我的生命，你全知曉。



天主！你的策略，對我何其深奧！

你策略的總數又是何其繁浩！

#### 四、天主的臨在，要求人作抉擇：

逃避天主的臨在，是不知真愛為何物的人。

天主既如此全知又全能，又如此深愛著我，為何我要逃避呢？實在是未認識真愛為何物，未與天主相遇、相知、相結合，未嚐到愛帶來生命動力的滋味。

天主的啓示，在耶穌基督身上表達的是愛的邀請。祂邀請每一個人，但是，人是否願意接受，的確受了太多因素的阻礙。

一九九一年，我認識一位教地球科學的老師。她說：「天主實在偉大，有人告訴我，從大自然的規律與奧秘中，可以體驗到神的存在。但是，我可以用科學的解釋來反駁。」「如果說天主的愛是靠體驗，不能用科學證明，那是你們的體驗，我並沒有體驗到。」「我實在相信有神，可是，我沒辦法接受。」

她曾患鼻咽癌，動過手術，生命中忍受了相當大的痛苦與壓力。在我認識她時，仍受著化學治療後遺症之苦。

依我自己理性的推論，在她生命痛苦的階段，也有修女陪伴著她渡過每一個難關。她也覺得痛苦似乎是接近耶穌的機會。既有如此深刻的逾越經驗，為何還體會不出天主的愛呢？難道天主不將恩寵給她嗎？難道不是父所吸引的，就不能到父那裡去？除此之外，再也沒有第二條路嗎？

當我陪伴這位知識淵博的老師約半年後，開始感到無能為力。因此，向我身邊的姊妹、同學、師長分享我的經驗，他們都誠摯的回答：「我為此祈禱。」就在過完聖神降臨節的一個星期二的晚上，我邀請她一起唸「聖神禱文」。她竟然邊唸、邊停、邊落淚：「這些就是我心裡想講的話，這裡都代替我說了。」「你看！求祢馴服頑強的人，溫暖冷酷的心。」「我對我的孩子太嚴格了，我真

巴不得他們現在變得小小的，我可重新抱在懷裡愛他們，我好像沒有好好的愛過他們。」我還能說什麼，只陪她也哭也笑，因聖神已在我們心中親自呼喊：「阿爸！父啊！」回家前，她告訴我：「我願意接受洗禮。」

我聽到一個母親被天主敲開心門後的心聲，也看到一個人的皈依，實在是天主主動的、白白的恩賜，在想不到的時刻發生了，而人能作什麼呢？只能全心全意的投誠。

我們痛恨不信者，厭惡背叛者，是很自然的反應。但是，此聖詠作者卻引導我們去反省：我們對天主的忠信。

天主，求祢檢察我，洞知我的心曲；

天主，求祢考驗我，明悉我的思慮。

求祢察看我，我是否誤入歧途，

求祢引導我邁上永生的道路。

如果，我們不善用自由，生活於天主愛的臨在裡，那將比一個不信者更可惡、更可悲啊！

## 結 論

這確實是一篇令人讚嘆的聖詠。其結構精密，信息豐富，形色優美。個人只是截取生命中某些與天主來往的親密經驗，尚不及作者體驗之豐富。不過，如此的反省整理後，更發現生命之可貴、可愛，被愛之甜美，再次發現生命史與救恩史結合之更深意義。感謝房神父觸發我的靈感，使我有意寫下來。感謝尚在初學的小妹，在與她分享之後，她細膩的道出，三位一體的天主在我生命的不同階段彰顯出來。待重新再讀自己寫過的這些生命歷程後，赫然發現的確如此。由天父出發，碰觸基督之後，生命為之彰顯，又在聖神降臨的恩寵下，領受聖三完滿的經驗。真是感謝吾主上主如此帶我、領我、愛我。只願這微薄的小生命，蒙受主的大恩，能繼續為傳報

救恩的喜訊而貢獻心力。

神學真是一門美的學問。一年級時，我還想停留在愛天主就好了，但是，現卻讓我體會到讀神學的喜悅。本來宗教經驗，與天主來往的關係，確實很難表達，內心有許多的感受，卻不知如何訴說。然而，在讀神學的過程中，發現理智的悟性慢慢被打開，愛天主不再是空泛的感覺而已，而是扎實的，有基礎的。雖然，在某些點上偶有難懂的奧秘性，卻因此體會愛的關係是生活的，是有生命的，在動態的過程中，有其穩定的基礎，卻又常給人有煥然一新的感覺。這不就是天主聖三的奧秘嗎？

#### 參考書目：

- ① 韓承良：聖詠釋譯，思高聖經學會出版，69年12月初版第829頁。
- ② 房志榮、于士鐸合譯，絕妙禱辭——聖詠，光啓出版社，65年12月初版，第61～62頁。
- ③ 神學論集第5集，一首講天主無所不在，處處都在的聖詠，光啓出版社，59年9月，第410、422、436頁。
- ④ 思高聖經，聖詠第一三九篇。

# 耶穌基督的天主

張春申

耶穌宣講的主題是天國臨近或天主的國臨近（瑪四17；谷一15）。究竟天主是誰？耶穌基督的天主與舊約「亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主」（出三15）有所不同嗎？他的天主又與以色列民族之外的其他民族的天主有所不同嗎？如果不同，那麼耶穌基督的天主有何特點？本文自一、聖經與神學反省；二、基本神學；三、宗教交談，探討這個問題。

## 一、聖經與神學反省

### 1. 格林多前書（一18~25；二1~16）：

保祿對於我們的問題提供了最為明確的答覆，他將天主的自我啓示與被釘在十字架上的基督連結在一起，顯出天主的特點，同時指出祂不同於以色列民族與其他民族的天主。

(1)保祿在上述經文中有多次之多（一23；二2，8）重說「被釘在十字架上」。之前責斥黨派之分時，他早問說：「難道保祿爲你們被釘在十字架上嗎？」（一13）而且他強調自己不知道別的，只知道被釘死在十字架上的基督（二2），這是他宣講的內容。

(2)保祿同時表明十字架的道理正是基督宗教的宣講，與代表以色列民族的猶太人，以及與代表其他民族的希臘人有不同之處；猶太人要求的是神蹟，亦即德能；希臘人要求的是智慧。爲他們，被釘十字架上的基督或是絆腳石，亦即懦弱；或是愚蠢。

(3)保祿認爲十字架的道理來自天主，「拯救那些相信的人」（一21）的道理。繼而他以辯證的形式，肯定被釘在十字架上的基督，爲蒙召的人卻是天主的智慧和天主的德能；天主的智慧雖爲

希臘人視為愚妄，但比希臘智慧更為明智；天主的德能雖為猶太人視為懦弱，但比猶太德能更為堅強（一22~25）。因此十字架的道理啓示了天主的德能與智慧。以色列民族認識的天主之特點是以神蹟啓示的德能；希臘民族認識的天主之特點是以神話啓示的智慧。那麼十字架道理啓示的更為聰明、更為堅強的天主的特點究竟是什麼呢？

(4)保祿說被釘十字架的基督是天主的奧蹟，今世的權勢沒有認識祂，否則決不會釘死耶穌（二6~8）。這個奧蹟天主藉著聖神啓示給信者，惟有屬神的人始能領受（二10~16）。

(5)的確，惟有信者接受十字架道理、被釘在十字架上的基督之啓示。然而信者不能不尋求對十字架啓示的了解。因此在信仰的光照下，我們逐漸深入天主啓示的堂奧。

(a)十字架是羅馬帝國處死罪大惡極之奴隸的刑具。死刑象徵罪犯不再為社會接受，消滅他的生命，不容他繼續存在，因為他非但無用而且有害。耶穌為羅馬人與猶太人聯手處死，象徵「今世有權勢的人中沒有一個認識她」（二8），「她」指的是天主的智慧，天主的奧秘。

(b)然而十字架的奧秘是什麼呢？被釘十字架上死亡具有兩面，一是肉身生命的被殺，另一是精神的面對死亡之自由。被殺時的痛苦：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五34）；臨終的自由抉擇：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中。」這是上主僕人的死亡。保祿自己紀念主的晚餐與主的死亡時，表示他是為了天主，為了人類（參閱格前十一23~26）。但還沒有如同若望著作一般，清楚地用了一個「愛」字。

## 2.若望著作：

若望對於本文中耶穌基督的天主與祂的特點問題，直截地給我們表達出來，雖然並不像保祿一樣，與猶太人和希臘人的天主觀比

較。

(1)若望福音已經把天主的特點與十字架上耶穌的死亡連結起來。「天主這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（三16）。註釋家已在這節經文中見出亞巴郎與依撒格父子，以及創世紀中亞巴郎獻子的故事。無論如何，在這段經文的上文，若望清楚地提出耶穌十字架上的死亡：「人子也應照樣被舉起來，使凡信的人在他內得永生」（三14~15）。

(2)若望壹書可說把福音的思想，進一步地指出：「……因為天主是愛。天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命……他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。」（四8~10）

(a)愛是天主的特點，若望在諸多天主的屬性中，只以愛來肯定祂：天主是愛。

(b)天主的特點與耶穌基督的生與死連結，在「這事」上顯出來。福音序言中，天主聖言亦即天主的啓示，「成了血肉，寄居在我們中間……滿溢恩寵與真理。」（若一14）天主的愛在降生奧蹟中已開始顯示出來。又在「為我們做贖罪祭」上顯示出來，這是救贖奧蹟。天主是愛的啓示與降生及救贖的基督相連，一是開始一是完成（若十九30），完成在十字架上。如果耶穌的死亡顯出天主是愛，那必定該是十字架上的殉道。死亡本身是模稜兩可的，惟有殉道的死亡，始能象徵愛情，「愛情猛如死亡」（雅八6）。

(c)保祿說天主的智慧比希臘智慧更為明智，天主的德能比猶太德能更為堅強。天主什麼德能？天主什麼智慧？應用若望思想，該說愛的智慧，愛的德能。耶穌基督的天主之特點是十字架上顯示的愛。這並不是說天主不再全能，不再全知。而是說天主的全能不再顯示，除非透過愛；天主的全知不再顯示，除非透過愛。天主的愛是祂顯示自己的典範，其他一切天主的屬性都在典範中顯示出

來。甚至天主的無限也是愛的無限。在愛的典範內，希臘人的智慧反而變成愚妄（格前一20），猶太人的德能反而變成懦弱了。

現在可以這樣的肯定：天主的啓示與十字架道理相連：被釘在十字架上的耶穌基督啓示天主是愛。這是耶穌基督的天主與代表以色列民族的猶太人的天主，以及與代表其他民族的希臘人的天主之不同所在。

(d)雖然今天我們常聽說一切宗教都是講愛，根據以上所說，我們必須追問：一切宗教講的愛是相同的嗎？對於十字架道理啓示的愛，我們還能再說些什麼嗎？這有待下文。這裡尚可附加一點思想。假使保祿當時認識東方中華民族的傳統，可能他會加說：中國人要求的是聖德，被釘十字架上的基督為中華民族是缺德，但為信者，基督卻是天主的聖德，因為天主的缺德總比人更為聖德。當然這並不是說天主不再聖德，而是說天主的聖德不再顯示，除非透過愛。

### 3. 希伯來書與新約其他著作：

這篇著作的一、二兩章幾乎也在處理本文的問題，我們可以用來重複上文；同時應用新約其他著作繼續反省下去，為的是瞻仰耶穌基督的天主之特點。

(1)開宗明義作者表示天主的啓示，藉著耶穌基督已經圓滿，所謂「在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」（一1）。末期即是最後的時期，因此不會再有新的啓示；所以該是圓滿的啓示。為什麼耶穌基督啓示的天主已經圓滿，不再有新的？因為他是天主的兒子，此與古代的先知與祖先不同（一1）；「他是天主光榮的反映，是天主本體的真像」，這與若望福音序言中的聖言一樣（若一1）。為此希伯來書作者應用猶太經師的方式，引經據典對於天主子超越天使地位作了一番證明（一5~14）。

(2)另一方面，希伯來書作者似乎又與保祿羅馬書一般（羅一

4)，認為耶穌基督的天主子身分的「被立」是「因所受的死亡之苦，接受了尊崇與光榮的冠冕」（希二9，參閱五7~9）。為此，可說在這末期內，祂藉著被釘在十字架上的耶穌基督，對人類說「完」了話。

(3)天主的啓示與祂自己的兒子的苦難連結。我們繼續尋求了解，延伸上文的反省。

(a)十字架上耶穌的死亡，一方面是回應天父的旨意，另一方面是給與人類的得救；即是為了天主，為人類。基本上這是耶穌決定性的自我超越，一是接受天父，一是自我給與人類；所以是愛：愛天父與愛人類。

(b)天父不能不牽涉在十字架事件中，因為被釘的是祂自己的兒子。天父有祂喪子之痛，接受自己旨意的完成，兒子的死亡，為人類的死亡。因此，十字架事件也啓示天父的自我超越，給與自己的兒子，給與人類。基本上這是天父決定性的自由抉擇，一方面藉著耶穌基督的死亡，祂與自己的兒子認同，於是十字架的死亡成了天父的死亡。另一方面祂與自己的兒子一起，完成了十字架上為人類完成的贖罪祭。於是降生成人的永遠聖子，完全「建立」為人間的天主子，同時也「建立」為眾子的首領。「其實，那為萬物的終向和萬物根源的天主，既領導眾子進入光榮，藉苦難來成全拯救眾子的首領，也是適當的。」（希二10）

(4)四福音，尤其對觀福音中，耶穌被釘十字架上時，路過的人，司祭長與經師，連與他一起釘在十字架上的人都辱罵他，要他從十字架上下來（參閱谷十五29~32）。而耶穌大喊一聲死後，天地之間一片靜默，象徵天主從此進入永恆的靜默。這誠表示被釘十字架上的耶穌基督是末期的啓示。天主藉著他說「完」了後的靜默，從此讓人自由地回答。因此「對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』」（谷十五36）。第二福



音提早寫出教會面對耶穌在信辭中的回答，因為十字架的道理，完全啓示了天主。

(5)那麼耶穌的復活又有什麼啓示功能呢？奇怪的是保祿說：「因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二2）。他忘了復活奧跡嗎？格前十五章不是全部在討論復活嗎？甚至他說：「如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五14）。

原來作為天主啓示的內容而論，被釘十字架上的基督已經完成（若十九30）。至於耶穌從死者中復活，此乃提升到永恆的天主生命中去，肯定他來自天父，回歸天父（若十三1），於是他在世的啓示成了永恆的啓示。因此耶穌復活在啓示的內容上並不增加什麼，但卻從他的復活顯出永恆的光輝。總之，十字架上的死亡與高舉天土的復活是天主啓示的兩面：沒有被釘十字架上的耶穌，死而復活將無內涵；若耶穌不曾復活，他在世的生死見不出永恆意義，兩面結合，於是天主在降生成人的聖言內，說「完」了話。這也可由信仰經驗來說，信仰是聖神內的經驗，接觸到復活的基督；然而這個經驗將是飄忽沒有內容，假使復活的不是被釘在十字架的基督。為此默示錄中展開天書的是「一隻羔羊，好像被宰殺過的」（五6；參閱全章）。

(6)在十字架上，天父與自己的兒子之間的給與和接受之愛，早已永遠地內在於天主。「在太初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（若一1）。太初的同在是「位際」性的動態，即是「生」的活動，「那在父懷裡的獨生者，身為天主的……」（一18）。十字架啓示「天主是愛」，在永恆中，天主早已是愛。至此神學反省無法不進入天主聖三。

(7)天主聖神內在於天主，祂是「生」的行動；聖父是生者，聖

子是被生者。也可說聖神是「愛」的行動；聖父是愛者，聖子是被愛者。天主是生生之德，是愛。進入救恩史中，天父是根源與終向（希二10），祂因聖神由童貞女（路一35）生聖子於人間；祂仍因聖神無限量地與降生成人的聖子一起工作（若三34；五19~20）；祂末了因聖神從死者中復活了耶穌（羅八11），生他於永恆。「天主已給我們作他們的子孫完成了，叫耶穌復活了，就如在第二篇聖詠上所記載的：『你就是我的兒子，我今日生了你。』」（宗十三23）。不過，這生生之德是愛。為此自啓示論而說，啓示的是天主自己，是天主聖三啓示自己，也是天主聖三自己進入歷史與人交往訂約。自啓示的媒介，被釘在十字架上的基督而說，他是天主子，在聖神內與天主同在，因此可說十字架早已內在於天主聖三。假如十字架不可說內在於天主，被釘十字架上的基督怎樣能是末期（最後）的啓示呢？

（8）耶穌基督的天主是誰？是生命，這生命是愛。但是什麼樣的生命？什麼樣的愛？那可不能一概而論了。一切宗教都說愛，但說的是什麼樣的愛呢？保祿可不會一概而論。

## 二、基本神學

基本神學部分是答覆信仰的理由，猶如伯鐸前書說：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」（三15）。這並非向人證明信仰的真實。信仰的真實來自天主的啓示、祂的權威。然而信仰並不悖理，甚至正是人性之所求所望。否則天主為什麼啓示人呢？這是基本神學需要證實的，即答覆信仰的理由。本文探討了耶穌基督的天主之特點，即天主藉著被釘在十字架上的基督的自我啓示。現在準備答覆信仰它的理由。大體上先是積極地應用對應方法指出耶穌基督的天主正是人心所嚮往的；繼而消極解答這個信仰常遇到的困難。

## 1. 天主的自我啟示與人性的嚮往：

聖奧斯定曾說：「人是天主所創造，如果得不到天主，則永遠不安。」現在簡單地自耶穌基督的天主來看人性的需求。

(1)愛是人性最為基本的需求，愛與被愛結合各種性質的人際關係。古往今來的詩歌文學繼續不斷表達人性愛情的需求。然而愛在何方？破碎的愛情故事往往是人生經驗。即使成功的愛情，時常惴惴不安，本質上直到生命的結束，總不完成，因為愛是自由與許諾。人性之愛情誰來保證？愛情本身是保證；但人的保證絕對可靠嗎？可靠性在那裡？愛的需求怎樣始能滿足？

(2)耶穌基督的天主是愛，但不屬人之本性，而是靈性層次，即今日心理學上所說的超個人層次，或基督宗教所說的「超性」。天主的愛已在十字架上啟示它為「末期」，即決定性的，不會反悔的永恆許諾。

(3)信仰耶穌基督的天主，愛的需求才會如同聖奧斯定所說的安，亦即滿足。人造來便是為的這個。但靈性層面的愛是以信仰為基礎，至少在現世生命中是如此。所謂屬靈之愛。

(4)屬靈之愛結合天人之間的關係，同時提升人性層次的愛，於是所有不同性質的人際關係都以靈性之愛為基礎。所謂愛天主與愛人為一是也。愛天主之愛，深入愛人之愛，是同一的愛。所以屬靈之愛整合了人際之愛，建立了人間愛的共融。

(5)天主的愛祝聖與堅固人性的愛，使它進入永恆。於是人世間，即使愛情破碎，然而堅持愛情一方的愛永不落空，因為這個愛即使能為人拒絕，甚至玩弄，但天主常是愛情的最後接受者，終極「被」愛者。永恆常存。

(6)天主是愛，與被釘十字架上的耶穌基督相連，這表示愛是十字架，愛是死亡，然而愛情勝過死亡。這是愛天主與愛人的基本信仰經驗，也源自天主的特點，愛的特點。

(7) 信仰主愛，人類最爲基本的愛的需求定爲圓滿。否定天主是愛，人間的愛永無著落。爲此信仰耶穌基督的天主是非常合乎人性的，是合理的。爲什麼理智看不出來呢？你信祂，你將看出愛的合乎人性，合乎理性。您不信祂，您永不會看出愛的合乎人性，合乎理性。因爲信仰有自己的眼睛。它看出的合乎人性，合乎理性是內在於信仰的，不是抽象與外在的。這也等於說，認識天主必須在天主之內；天主之外什麼也沒有，怎樣認識到祂呢？

## 2. 天主的自我啟示與理性的困難：

傳統的神證早已遇到這樣的困難，即人間各式各樣的痛苦與罪惡。痛苦與罪惡是無可否認的，面對這個世界，假使天主是全能的，那麼祂一定不善，否則祂怎會忍心創造它。假使天主是聖善的，那麼祂一定無能，否則祂怎樣不能改造它。於是理所當然地更加造成相信耶穌基督的天主之困難。愛在何方？這個痛苦與罪惡的世界是祂愛的創造嗎？基本神學消極方面旨在答覆這個困難，不過面對的已是耶穌基督的天主。

(1) 痛苦與罪惡爲傳統神證帶來了困難，過去的答覆是比較理念性的。受造物本質上含有痛苦與罪惡的可能性，此並不損創造之天主的全能與聖善，而是受造物本質之有限性使然。傳統神證的答覆將痛苦與罪惡歸諸受造物自身，天主絲毫不牽涉在內。於是爲什麼創造，始終難於合乎人性，合乎理性的回答。這個世界爲什麼存在？痛苦與罪惡是如此尖銳與真實！天主爲什麼創造？

(2) 耶穌基督的天主是愛，愛是天主的自我啟示，是典範。天主的其他屬性該在典範之內懂悟。這個世界與其痛苦及罪惡的存在是與天主密切有關的，甚至可說天主自己負責。出自永恆的創造是愛，不是抽象的全能和聖善。天主創造之愛並非止於人類及世間的痛苦與罪惡；實乃祂同時自我牽涉在內而承擔一切，爲了與人類一起超越痛苦與罪惡。的確痛苦與罪惡的世界是天主創造的，祂牽涉

在內，然而天主的創造爲的是愛，爲的是偕同人類承擔與超越痛苦與罪惡。傳統神證所謂創造爲了天主的光榮，該是在愛的典範之內的光榮，因此是十字架的光榮。

(3)傳統的神證並未注重耶穌基督的天主，而是理性主義時代萊勃尼茲的天主；消極的它無法答覆困難。至於耶穌基督的天主面對世間的痛苦與罪惡，祂甚至可說「無奈」，然而祂早在基督身上承擔一切，爲了超越一切。天主是愛。瑪竇福音中有幾段經文，很能表達這個思想。

福音記錄耶穌最初施行三個奇跡，以及綜合他的奇跡行動之後，表示應驗先知預言而引證依撒意亞一句話說：「他承受我們的脆弱，擔荷我們的疾病」（參閱瑪八1~17）。

由於奇跡，耶穌的名聲四揚，瑪竇福音首次表示法利塞人譏刺怎樣陷害他之後，接著記載他便離開。福音又指此乃應驗先知的預言，引證的又是依撒意亞，其中一段說：「他不爭辯，也不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音；已壓破的蘆葦，他不折斷；將熄滅的燈心，他不吹滅」（參閱十二15~21）。這已在遙指十字架上天主的靜默。

(4)爲此，痛苦與罪惡不應是信仰耶穌基督的天主之困難，倒該透過十字架使人發現天主的特點。這個世界爲什麼存在？爲的是天主與人同在，承擔與超越痛苦與罪惡；爲的是愛，沒有痛苦與死亡的愛不是天主的愛。因此，面對被釘在十字架上的耶穌基督，面對天主歸回永恆的靜默，信者不以痛苦與罪惡爲困難，而將承擔一切，如同耶穌一般超越一切。愛情勝過死亡。

### 三、宗教交談

這裡不是處理教會有關宗教交談的問題（參閱：見證一九九二年十一月第222期，張春申，宗教交談的人性基礎，頁75~81；全

上一九九二年十二月第223期，宗教交談的神學反省，頁72~80），而是將本文的問題：耶穌基督的天主，自世間痛苦與罪惡的視野，提出一些交談的重點。

### 1. 猶太教：

創世紀已經反省世間的痛苦與罪惡，但一概推在人類身上。原始的創造是沒有痛苦與罪惡的。雖然如此，天主許下救恩，即是原始福音。在這基本模式下，表示人類是痛苦與罪惡原因，天主以種種大能方式救人。諾厄的故事如此，基本上在以色列民族的救恩史中亦是如此。出谷紀是這個模式的標準事件，痛苦與罪惡或者來自埃及法老王，或者來自頑抗的以色列人，天主總以奇跡異能救援自己的子民。天主是救主，救人於痛苦與罪惡之中，救援工程便是象徵德能的奇跡。此後的民長與王朝的救恩史繼續延伸傳統的模式。

猶太民族經歷流亡充軍之苦後，對於痛苦與罪惡，不再限於自作自受的因果觀念，卻產生了承受一切而代表世界贖罪的超越思想。這在第二依撒意亞先知書的上主僕人詩歌中，表達得非常清楚。作為上主僕人的以色列民族，代表人類承受世界的痛苦與罪惡。後來基督宗教便視耶穌為上主僕人。至於猶太教直到耶穌時代不易接受默西亞上主僕人的功能。但無論如何，上主僕人被派贖罪的思想對於苦難具有積極的看法。其實今日的猶太教，經過二十世紀集中營的大屠殺，視數百萬猶太人的死亡為人類性的祭獻。這是否會有天主在人身上承擔痛苦與罪惡的意味呢？

### 2. 回教：

來源上，回教與猶太教信奉的神明，不無關係。但穆罕默德啓示的阿拉是絕對超越的；一切的一切絕對屬隸於祂，無不受制於祂。雖然可蘭經中，人的自由意志難能證明也難能否定；不過決定論是回教神學的優勢。阿拉絕對自由吾行吾素，祂能寬恕所有不信者，也能責罰所有信者。但祂是絕對公正的。阿拉的公正與人間的

公正不可相比。甚至可說，世間的痛苦與罪惡都是阿拉所定的，於是幸福與聖德也該如此。因此，痛苦與罪惡不是信仰阿拉的問題。阿拉的絕對超越了所有問題。

### 3. 佛教：

佛陀釋迦牟尼正視世間痛苦與罪惡，悟出真理，同時感念眾生沈迷，所以教誨萬民。「四諦」顯示世間痛苦與罪惡的真相、原因、解脫與修行的次序，所謂「苦、集、滅、道」。至於「緣起」旨在說明一切現象，包括痛苦與罪惡在內，都是種種因緣集解而生。「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」。因此佛教並無終極實體，一切皆為現象（這是佛教的無神論）。

根據四諦，認出世間痛苦與罪惡（苦）其來源（集）與消失（滅）；但滅必須仰賴方法（道），始得解脫痛苦與罪惡，實現涅槃。於是痛苦與罪惡的問題得以解答，痛苦與罪惡的生命得以解脫。

然而佛教的道理雖然訴諸經驗與理性，至於緣起、輪迴等等仍舊需要信仰（皈依三寶）。而且這種自力救援論，也難免衍生淨土宗那樣的他力教義。

### 4. 天主教：

保祿在自己的文化宗教背景中，標榜十字架道理，以及被釘十字架上耶穌基督的天主之特點，祂不同於「亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主」，也不同於其他民族的天主。天主的特點是愛，承擔痛苦與罪惡之愛。今日我們在宗教的多元背景中，是否應該根據宗教交談的原則，深入探討人類的痛苦與罪惡問題，互相了解對方。這當是一個共同的出發點，因為幾乎所有世界性宗教都是為了人類的救援。而且也該自這個問題，交談到每個宗教的信仰的特點。本文認為該是如此。

# 罪、罪感與中國文化

鐘鳴旦

最近有不少談到罪、罪感與中國文化的文章發表。比如，台北新出版的雜誌《哲學雜誌》中（一九九三年一月）有齊墨的〈樂感文化與罪感文化：論基督教與中國儒家文化的一個差別〉一篇<sup>①</sup>。作者的目的是在探討基督教對中國儒家的補益之處。他覺得中國和西方大多數基督教神學家一直在做使基督教中國化的努力，試圖貫通基督教和儒學。但是他認為他們是在否認或未認清兩者的矛盾與差異的基礎上做這種努力和嘗試。文章的立論則與這種主流觀點相反，首先承認並凸顯基督教與儒學的不同與對立，然後再論述異質的基督教對儒學的補益作用。在作者的眼中，基督教與儒學的最大不同就是罪的概念：「罪」與「罪感」是基督教的核心理論，而「原罪」論卻最難為中國人所接受<sup>②</sup>。但是他以為儒家與基督教相提並論時，不能迴避「原罪」問題。

隨著齊墨提出的問題，本文的目標是嘗試進一步探討基督教的「罪感文化」與中國的「樂感文化」如何可以彼此補益。在探討之前，先要研究「中國究竟有沒有『罪』或『罪感』之概念？」這個問題。如果有的話，「罪」和「罪感」在中國思想中有什麼意義？本文的出發點是最近討論較多的「中國有沒有懺悔傳統？」的問題，此「懺悔」的問題跟「罪」的問題有密切的關係。

## 懺悔

對「罪」的思考應從何著眼？這是法國哲學家里克爾在《惡的象徵》一書的第一個問題<sup>③</sup>。他認為原罪概念最經不起與哲學直接衝突的檢驗。首先應當從「思辨的」表達方式退回到「自發的」表



達方式，即是「懺悔」。既然對人之罪惡的懺悔是由宗教意識而來的，懺悔仍然處在哲學所感興趣的範圍之內，因為它是一種表達，一種人類對他自身的表達；而且，任何表達都可以也應當歸納為哲學論述的一部分。

所以分析罪與中國文化的第一個問題是：中國有沒有懺悔傳統？在南京金陵神學院汪維藩教授的看法中，「中國文化缺乏懺悔的意識。自古到今，中國從來沒有產生像奧古斯丁的《懺悔錄》的文學作品。」因此我們能了解為什麼現在人把巴金的《隨意錄》當作當代中國文學的精華，因為巴金用懺悔的心態去回顧一九五〇年以後，特別是文化大革命的大事。一個文藝批評家說：「巴金和全中國人民一起表示懺悔（認罪）」。汪維藩認為巴金能這樣做可以追溯到基督教對他早期的影響④。

劉再復和林崗有同樣的看法。他們認為「中國新時期的文學，從總體上說，是譴責有餘而自審不足，即缺少懺悔意識」。他們從文學的角度進一步分析懺悔的意義⑤。

對他們來說懺悔的意義是什麼？「所謂懺悔，就是主體以自我譴責的方式，內在的表現為自身對道德責任的承擔。因此，懺悔是良知意義上的自我審判。良知的責任與法律責任不同。法律是人對道德承擔的最低限度，它要求人們的行為符合一定的外在強制性的規範。它關注的是行為的外在方面，即行為引起的社會效果；而良知關注的是行為的內在方面，即行為的動機。良知是善的意志的本源……良知的命令也是絕對的命令……如果在某個時刻良知無法發出這種命令或者意志違反這種命令，那就是良知的缺陷。因此，只要良知未滅，主體就會面對自己的過失進行懺悔，重新對良知進行確認。」⑥

作者這種懺悔的定義有幾點值得重視：一、懺悔是良知意義上的表達；二、良知責任最重要的不是外在在法律責任而是關注內在方

面；三、經過懺悔主體重新對良知進行確認。

此外，值得注意的是其所謂的懺悔，並不能當作普通的「認錯」、「檢討」，而與宗教性的「告解」也有一點不同。「認錯」和「檢討」涉及的是一個實際的過失行爲，也就是違背社會共同規範、準則或法律的行爲。一個人可以沒有過失的行爲，但不等於沒有良知責任。懺悔則是自我內在的對話。懺悔主體在懺悔的時候，面對的是最真實的自我。

劉再復與林崗的看法，主要是受到（西方）近代文學中所描述之懺悔意義的影響。他們分析的作品包括伯爾的《列車正點到達》、（日本）夏目漱石（1867~1917）的《心》，與陀斯妥也夫斯基（1821~1881）的《罪與罰》。在他們的分析中，這類小說裡面人物的懺悔，其實完全超越了現世的法律責任，完全可以說他們在現實世界裡是無罪的，但是，對無罪之罪的懺悔卻昭示讀者對形而上層面的良知責任的領悟。「懺悔對無罪之罪的領悟就成了承擔責任的方式。」⑦

這種看法給作家新的責任。劉再復和林崗認爲一個作者一旦完全全認同於社會通行的道德標準，以至於把外在的道德標準當成自己解釋故事的思想根據，他就逃避了作爲一位作家的責任。因爲他在追問「誰是凶手」，而且是按照世俗的道德標準判決人世間的是非善惡。「真正高明的敘述者沒有必要這樣做。現世的事情應由現世的管理去解決。文學則是關心靈魂的事業，在這個超越世俗的精神世界裡，作者不知道誰是罪首，也沒有必要追問一個具體的凶手。也許人人都是，也許人人都有責任。但這種責任只是良知的責任，絕不是因果關係帶來的責任。」⑧這樣描述文學的任務是值得注意的，因爲文學到底不是司法檔案，也不是審判紀錄，而是要幫助讀者面對自己並和自我對話。

在劉再復和林崗的眼中，近代的大陸作者失去了這種責任。主

要的原因是受馬克思主義的影響。馬克思主義「全盤性」地解釋了社會的意識形態，以致在思想文化方面確定了其至尊的地位，它本身所包含的對社會、對人生的解釋也就變成一種思想模式來提供給作家，而作家一旦接受了一種確定化的思想模式，就失去了自由尋找的精神。對懺悔作品相當有影響的是文學上的清算意識。這清算意識使得敘述者對歷史的恩怨、人事的恩怨有了一個簡單明瞭的歸結，那就是：發現了歷史罪人，並由歷史罪人承擔全部罪過。這種看法，便遠離了懺悔意識。懺悔意識把責任看成是普遍的，無所不在的，沒有什麼責任的局外人；清算意識則把責任看成具體的，不但具體到一個階級，而且具體到一個人。

在最後一段，劉再復與林崗分析像張賢亮的《男人的一半是女人》和劉賓雁的《第二種忠誠》這類的當代作品。他們認為新時期的中國大陸作家，經歷了一次良知的大覺醒，但是，就其良知系統的表現來說，它強烈地表現為良知的外在性內容，即對愛的召喚和對摧殘愛的社會作惡的抗議和批判；而良知的內在性內容則表現較為薄弱，不少作家在深層自我面前顯得無能為力，他們不敢面對自身的黑暗面來展開靈魂的對話和自我批判。「衝破『他人』的地獄固然不容易，但正視和衝破自我的性格地獄更難。然而，只有正視，才能有真誠的自我譴責和深邃的靈魂的對話。中國知識分子幾乎都有自己的心靈的古拉格群島，但能正視和展示的卻不多。」⑨

楊劍龍寫的〈『五四』小說中的基督教色彩〉這篇文章可以當作劉再復和林崗文章的補充。在作者的眼中，『五四』文學中也有「懺悔般」的作品，但這些作品的產生是因為當代作者受到基督教的影響：「與強調修身的儒家學說不同，基督教並不像孔孟注重個人的自我完善、反身而誠，它強調的是考慮自我靈魂的拯救，基督教的原罪感和對彼岸世界的企盼，使基督徒內心充滿著難以消解的靈魂博鬥和情感衝突。『五四』作家常以基督教虔誠懺悔般的敘述

模式，展示人物激烈的內心衝突，坦現人物的內在人格，例如郭沫若的〈落葉〉、王統照的〈十五年後〉、石評梅的〈禱告〉、張資平的〈約伯之淚〉、許地山的〈商人婦〉、冰心的〈一個軍官的筆記〉、盧隱的〈或人的悲哀〉等等。」<sup>⑩</sup>

劉再復和林崗的懺悔文學論很有趣，並對我們的題目提出一個很大的問題。因為，不管懺悔是「主體以自我譴責的方式」（劉再復和林崗），或是「罪的自發表達方式」（里克爾），中國文化沒有懺悔的傳統，這意味著中國沒有「自我譴責」或「罪」的概念嗎？

## 樂感文化

跟西方猶太—基督教的罪感文化作比較，中國文化是一種「樂感文化」。最近有不少的學者提出這樣的看法。讓我們把樂感文化概念當作我們進一步分析的出發點。

齊墨說明為什麼樂觀為儒家學者的終極價值。「樂」在中國哲學上具有本體的意義，它是一種「天人合一」的成果和表現。從人心出發去「為天地立心」，以「人道」合「天道」，達到「人與整個宇宙自然的合一，即所謂盡性知天，窮神達化，而得到最大快樂的人生極致」<sup>⑪</sup>。劉小楓有同樣的看法：「中國詩人的文化—心理意向的根本要素是什麼？對此，人們當然能夠毫不遲疑地說，就是樂感。對現世生命、人生、世界的執意追求，是儒道兩家的共同願望。在心理意向上，這種願望體現為把生命的快樂感受作為人生的極致。固然儒家所講的樂感與道家所講的樂感，仍然有心理意向上的差異。儒家的樂感自孟子以後往往帶有道德倫理性質，它是在心態的平和有序中的充盈大和之樂。道家的樂感則是超社會倫理、超歷史、與自然宇宙相契合的清虛恬然之樂。」

不過，這兩種性質不同的樂感又有相同的心理意向，即個體的

自足心態的盈盈快樂，其心理意向的最高狀態都超逾了外部事物的限制，轉向主體的情態本身。道德倫理也好，自然宇宙也好，都不過是獲求快樂的中介，主體情態的快樂才是最終的目的，因而，這快樂情態最終超逾了道德倫理和自然宇宙，成為終極性的真實。」

⑫

大部分的學者的確把孟子的「性善論」當作中國文化的樂感的基礎。甚至可以說，就像「亞當和夏娃偷吃禁果犯了罪」的故事是現代西方人心理情態的意識的或無意識的比喻，「惻隱之心」的故事變成中國人心理情態的比喻⑬。

為此，讓我們仔細的看孟子的故事：

「所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」⑭

有幾點值得注意：這個故事不是太初以前的故事，而是日常生活故事，同時還具有普遍性的特質，因為「人」指所有的人。既然故事含有救孩子的意思，但並沒有說明人到底去救小孩子了嗎，因為故事的重點是人心的基本態度，而不集中於他的行為。人本身原來有這樣的心，如他原來有「四體」一樣。最後，這個故事描寫的人是一個正常的人，更具體的說，作者認為或假定所有的人都是這樣，但是他也提出「非人」的存在。至少可以說，既然所有的人有惻隱之心，但所有的人也包含「非人」的可能性。

再進一步說明人心的本身，是孟子講的另外一個故事：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉；牛羊又從而牧

之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希；則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其達禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與！<sup>⑮</sup>

這個故事好像是「非人」即「禽獸」的解釋。這裡也有幾點值得注意：跟上述的故事相反，孟子這裡用一個「大自然」的比喻（山木、牛羊、晝夜、禽獸）。這自然的環境也說明人心的情形，因為像萌芽一樣，人心會自然的發展，只須要時間（晝夜）和「養」。人變成非人不是自然的而是從外來的因素而來的（郊大國的斧斤；牛羊）。而且重點不在人變成非人的過程，而是每一個人的原來的「美」。四個反問顯出這一點。（可以為美乎？）

這兩個比喻在中國哲學史上，特別在朱熹以後，更顯示了人的良心，即「本然之善心」（朱熹）的作用。「人性善」是宋代以後人性論的主流，但是，按照我們剛才分析的，孟子也不否定人的幽暗，即「非人」的存在。

對儒家傳統的「幽暗意識」，張灝有更詳盡的解釋。在張灝的眼中，所謂「幽暗意識」是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟。在西方傳統這種意識很強也很清楚；而中國傳統文化也有，只是幽暗意識表現的方式和含蘊的深淺有所不同而已。在儒家傳統中，幽暗意識可以說是與成德意識（如孟子：「人皆可以為堯舜」<sup>⑯</sup>）同時存在，互為表裡的。張灝認為：「儒家思想，尤其是宋明儒學，是含有幽暗意識這一層面的。之所以要這

樣強調，主要是爲了糾正一個很流行的錯誤概念，那就是儒家思想一味地樂觀，對生命的缺陷和人世的遺憾全無感受和警覺。但是這種強調並不就是對儒家與基督教在這方面不同之處的忽視。兩者表現幽暗意識的方式和蘊含的強弱很有差異。基督教是作正面的透視與直接的彰顯，而儒家的主流，除了晚明一段時期外，大致而言是間接的映襯與側面的影射。而這種表現的不同，也說明了二者之間另外一基本的歧異：基督教，因爲相信人之罪惡性是根深柢固，因此不認爲人有體現至善之可能；而儒家的幽暗意識，在這一點上始終沒有淹沒它基本的樂觀精神。不論成德的過程是多麼艱難，人仍有體現至善，變成完人之可能。」<sup>17</sup>

張灝的「幽暗意識」概念對我們的題目很重要，並對「儒家思想一味地樂觀」是個很重要的補充。

## 罪

所以，我們現在面對的問題是，既然中國傳統有幽暗意識，但究竟有沒有「罪」的概念？如果有的話，「罪」在中國思想史上有什麼意義？然後，我們也要問：中國樂感文化是否有「罪感」？

如果說「罪」是sin的意思，「罪感」是guilt的意思，表面上，中國就沒有sin，也沒有guilt。一九八九年在紐約出版的參考書，*Chinese Patterns of Behavior: A Sourcebook of Psychological and Psychiatric Studies*<sup>18</sup>，記錄三千五百多台灣、大陸和國外出版跟中國人的心理學有關的書籍和文章。大家都知道，sin和guilt在西方的心理學是一個大問題<sup>19</sup>。而這本參考書只有一個跟中國的sin與guilt有關的參考資料即：W. Eberhad, *Guilt and Sin in Traditional China*<sup>20</sup>。這好像證明中國缺少這類的概念。但是，中文還是有「罪」這個字，所以也有「罪」的概念。即使「罪」不一定有西方的意思。讓我們首先探討，「罪」在

中國傳統裡有什麼意思。

大概的說，「罪」的第一個並最重要的意思是「犯法」。這就等於西方的crime<sup>21</sup>。這個意義屬於司法的辭形變化表而包括以下幾點：一、先要有法律、法典或者至少（倫理上的）一些命令、誡命，才有所謂的犯法、犯罪；二、犯罪的程度相當嚴重，罪是在大事情上，像殺人、偷竊、奸淫等等。三、罪人一定要（經過正式的審判）被處罰；四、因為是大事，刑罰也相當嚴重（像死刑）。五、這個刑罰對罪人的家族會有影響。

讓我們舉幾個例子來說明這個「罪」的概念<sup>22</sup>。

一、《孟子》有一個很好的例子，說明怎樣把「罪」跟命令或禁令聯合起來。以下的命令是指向「諸侯」，大部分跟治國有關：

五霸，桓公為盛。葵丘之會，諸侯束牲載書而不歃血。初命曰：「誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。」再命曰：「誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。」再命曰：「尊賢育才，以彰有德。」三命曰：「敬老慈幼，無忘賓旅。」四命曰：「士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。」五命曰：「無曲防，無遏籟，無有封而不告。」曰：「凡我同盟之人，既盟之後，言歸于好。」今之諸侯，皆犯此五禁；故曰：今之諸侯，五霸之罪人也<sup>23</sup>。

二、罪的內容滿嚴重。有「殺人之罪」<sup>24</sup>或類似的罪：

凡民自得罪，寇攘姦宄，殺越人于貨，斃不畏死，罔弗憝<sup>25</sup>。

以下的兩個例子說明為什麼受的罪比桀大，同時為什麼天對夏降下災禍，來顯示他的罪惡：

惟受罪浮于桀，剝喪元良，賊虐諫輔，謂已有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷……<sup>26</sup>

夏王滅德作威，以敷虐于爾萬方百姓，爾萬方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒，並告無辜于上下神祇，天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪<sup>27</sup>。



三、罪人必須受罰的例子不少。並可發現到，那是天給君王的一個責任，他「不敢不」從。甚至像最後的例子更說明了不處罰罪也是罪。

帝曰：「咨禹，惟時有苗弗率，汝徂征。」禹乃會群后，誓于師曰：「濟濟有眾，咸聽朕命。蠢死茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎，肆予以爾眾士，奉辭伐罪。爾尚一乃心力，其克有勳。」<sup>28</sup>

有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正<sup>29</sup>。（參看：有罪不敢不赦<sup>30</sup>）

及陷於罪，然後從而刑之<sup>31</sup>。

天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉<sup>32</sup>。商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞<sup>33</sup>。

荀子也很清楚地強調不可以減輕刑罰：

以為（輕刑邪）人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也；罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣……刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕犯治之罪固重，犯亂之罪固輕也<sup>34</sup>。

四、因為罪的內容相當嚴重，刑罰也就嚴重。以上的例子談到「五刑」，即是：墨刑（黥：在犯人的臉上刺字）、劓刑（把鼻子割掉）、剕刑（砍去膝蓋骨）、宮刑（男子割勢，女子幽閉宮中）、大刑（死刑）<sup>35</sup>。但是最通行的刑罰還是死刑：

用罪伐厥死，用德彰厥善<sup>36</sup>。

要囚，殄戮多罪，亦克用勸<sup>37</sup>。

甚至有一些罪大惡極之罪，不是一個死刑就能包容得了的：

況於為之強戰，爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，此所謂率土地而食人肉，罪不容於死<sup>38</sup>。

五、懲罰罪犯，其家族亦受影響。商王受的「罪人以族」<sup>39</sup>在

中國歷史上不是例外。刑罰經常涉及罪人的父母、祖先、兄弟、妻子。但是文王的「罪人不孥」<sup>④①</sup>（犯罪的人本身受到懲罰，妻子兒女不受連累）才是理想的。

荀子有同樣的看法：

古者刑不過罪，爵不踰德。故殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟。刑罰不怒罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通……亂世則不然；刑罰怒罪，爵賞踰德，以族論罪，以世舉賢<sup>④②</sup>。

以上是「罪」的大概意思。但是我們要注意到以下三點：

一、以上的描述給「罪」的概念定了一個很嚴重的意義。這不是說，在古籍裡，所有的「罪」的用法都是那麼嚴重的。比方說，有「小罪」和「大罪」的分別<sup>④③</sup>，有一些罪只等於是錯誤（「過」，「故」）（*fault, mistake*）<sup>④④</sup>，有時候「罪」有「歸罪於」或「判罪」的意思<sup>④⑤</sup>。也有一些罪雖然不是殺人之類的罪，但給良知或良心不少的壓力（特別在宋明理學的解釋上），這主要是「得罪」別人的情況。不過即使在這個意義之下，對「罪」還是具有滿嚴重的概念。下面章子的事件說明這一點：因為他得罪了他的父親，他一生不敢接受妻子的侍奉。他認為不這樣做，罪就更大了：

……責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。夫章子，豈不欲有夫妻子母之屬哉？為得罪於父，不得近；出妻，屏子，終身不養焉。其設心（朱熹：以自責罰其心）以為不若是，是則罪之大者。是則章子已矣<sup>④⑥</sup>。

〔這種傳統的罪概念產生了一個「羞恥文化」。〕

二、佛教傳到中國之後，給「罪」的概念增添了新的意義，因為把罪跟「業」（*Karman*）、「因果報應」和「六道」（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天）這類的思想聯合起來。主要的改變是在現世發生的罪不立刻被處罰，而犯人死後才被處罰。這個概念對民間宗教有很大的影響。後漢代的經文已經記載不同的罪與在地

獄的有關的刑罰（像《佛說罪業應報教化地獄經》）。後來地獄的描繪變成越來越仔細。在明清代很有影響的「善書」裡面（像《太上感應篇》、《功過格》）跟罪有關的題目也相當多。佛教的罪概念，一方面保留中國傳統司法的一面，因為罪是犯了倫理法規並且罪人在閻羅地府的法院將被處罰；另一方面，把罪的概念擴大了，因為罪也等於失、過、惡，並包括暴力行為、財務、性生活、宗教在內；換一句話說，罪不只是犯了民法典，也是犯了佛教的教規和道德的規範。佛教和道教都有懺悔禮節④。

〔隨著這個新的意義，也產生了「罪感」或「有罪感」。〕

三、現在中國人的罪概念是這兩個傳統的結合。最基本的反應還是第一個概念，但屬於第二個反應也有。並且，現代中國人也有幽暗意識：得罪了別人，也會用良心去反省他的行為。

## 語言的問題

這樣分析罪與sin的相同與不同，可以發現到我們誤會的可能性也基於一個語言的問題。從歷史的角度來看，可以說：西方傳教士來中國以後採用適應法而以中國語言來宣導和解釋基督宗教的信仰。為了達成這個目的，他們遂以自己的西方基督宗教傳統為本，闡釋中國的文字、思想和傳統。在闡釋的時候，他們選擇性地接受某些中國觀念，而拒絕其他一些不合西方的思想。結果，他們就以一種詮釋過的中國辭彙來表達基督信仰。為了翻譯sin的概念，他們選了中文的「罪」這個字。違反法律或社會的規範（像殺人、偷竊）在天主教也算是一種罪；在這方面，傳教士的選擇比較接近儒家的概念。他們在某些方面也比較接近佛教的傳統：罪是犯了宗教的戒律並以此概念跟來世的天堂、地獄和最後審判聯合。因此，傳教士選擇「罪」這個字來翻譯sin的概念，可以說是相當合適的。

但是也要強調基督宗教的「罪」跟中國傳統的「罪」是不同

的。這跟近代神學的發展也有一點關係<sup>④7</sup>。十七到二十世紀的「罪」神學比較強調罪的司法層面：罪首先是犯了天主的「誡命」。這樣的解釋比較著重道德並跟末世論有關：直接上天堂的聖人很少，大部分人先去煉獄。近代神學開始強調以前也有但不那麼強調的另外一點，即罪是天主跟人之間關係的破壞。里克爾從哲學的角度也很清楚地說明了這一點：罪在具有倫理道德取向之前，先有宗教取向：「罪不是對抽象準則或價值準則的違背，而是對私人契約的違背……罪始終是一種宗教取向而不是道德取向……罪先是一種關係的決裂。」<sup>④8</sup>劉小楓也正確地了解這一點：「『罪』這個詞在希臘文中是『偏離』之意，就像射箭未中的。但在基督教的義理中，按照《聖經》的講法，罪是兩種破壞的惡果，即破壞了人與上帝的關係和人與人的關係，也就是破壞了我——他關係和我——你關係。」<sup>④9</sup>因為「罪」概念重視「關係」這一點，我們也能了解為什麼在西方文學中產生「懺悔」的作品更多。主體很可能沒有犯過什麼法律，但他跟人、跟天主的關係破壞了。因此他建立自我內在的交談，面對罪和真實的自我。

我們現在也體會到在教會中用了太多「罪」的概念，會引起不少人（教外的人跟教友都包括在內）的反感。比方說，聽到「我是罪人」或「所有的人是罪人」，受到中國傳統培育的人很自然的就會有這種消極的反應：「我不是罪人，我沒有違犯什麼法律！我沒有殺人，我沒有偷竊，我怎麼是個罪人。」這是典型的儒家傳統的反應。從文化交流的角度來看，這是一個容易了解的反應，因為他們以自己的思想概念為依據，來解釋早已翻成中文的基督教思想。可能教會要少用「罪」這個辭彙，而多用一些其他形容詞來表達基督教罪概念的原本意思：人跟天的距離拉遠了，人跟天之間的關係破裂了。

## 羞恥文化與罪感文化

分析「罪」的問題以後，我們現在要問：中國有沒有「罪感」？這個問題是文化人類學長久辯論的。這個世紀中，有不少的文化人類學家把不同的文化分爲「羞恥文化」shame-culture和「罪感文化」guilt-culture。

「羞恥」（或「羞恥」或「恥感」）是一種懊惱和委屈的感覺。只要某人惡的行爲沒有公開化，基本上沒有這個感覺，可是一旦公開，就會有羞恥的感覺，因爲羞恥是面對別人批評的一種反應。很重要的一點是這個感覺不能消除，甚至懺悔或認罪使情況更糟糕。羞恥的另外一些特點是：羞恥跟違反規律有關係（法規或正常行爲的規範〔「禮」〕）；羞恥也影響罪人的家庭；羞恥文化平常沒有末世論。最後可以說，羞恥等於失去階級、政治或社會地位，也可以說是光榮的相反：地位越高羞恥的機會越多<sup>⑤0</sup>。

從以上的描述，我們可以了解爲甚麼中國文化，尤其是儒家傳統，主要是一種羞恥文化。羞恥的大部分特點跟儒家的罪概念（罪的第一個定義）有密切的關係（違犯法規，罪的嚴重性，對家庭的影響……），並跟儒家的高貴文化（非常強調「禮」的文化）有關係。羞恥文化在社會地位越高的階級中表現得越明顯，並在這些階級中，以它作爲言行舉止規範的一種重要的教學法（「你這樣作就會丟臉，也讓家人丟臉」）。因此在儒家的反省中，惡行未公開亦可能已有羞恥感。

但是這樣的分析不要太兩極化。中國有沒有「罪感」？「罪感」（或「有罪」）是代表罪的意識的內在化和人格化。很可能沒有人知道某人犯了罪，但這人還是有罪感。因有罪而產生了「良心」：一個負責因素出現，去正視先知的召喚及其聖潔的要求。跟羞恥相反的重要一點是，罪感是可以消除的。經過認罪與立功贖罪，人可以解除有罪感<sup>⑤1</sup>。懺悔算是一個解放。

中國在佛教傳入後，特別是佛教的末世論（地獄關），而開始有罪感。因為犯罪者知道，他的惡行為雖不公開，保持未知（他也沒有羞恥感），但是超能力者知道他的行為並會在末世處罰他。行賄、社會地位的高低、個人的影響都無助於面對這個情況：死後一定會被處罰。於是罪感誕生了。這個新的罪感概念的內在化意味著：道德價值和行為規範存在，只要違背之，不管是隱秘的或公開的，故意的或無意的，都是罪。罪感更在社會上比較低的階級中瀰漫著，也是他們言行舉止規範的重要教學法（「你這樣作一定會被處罰下地獄」）。不過，罪感不限於信佛教的，對明代心學的良知和良心的兩個概念也有影響。按照吳百益的分析，明代末年有不少的「自訟」與「自責」之類的文章。這些文章對人性中所潛藏的罪咎和陷溺作深入的體認。從此，吳百益所作的結論是，明末清初儒家的罪感比他們的羞恥感強<sup>②</sup>。

比較中西文化時，把中國文化和西方文化對立是一種很普遍的現象。在這種看法之下，中國文化的一個基礎是「人性本善」論，而西方文化的基礎之一是「原罪」論。結果，中國是一種「樂感」或「羞恥」文化，西方是「罪感」文化。這樣的分類有道理，但是也不要將兩個文化看得太極端化。希望以上的說明夠清楚，雖然「罪」、「罪感」這類概念不一定等於西方的概念，但是中國文化也不完全缺少這些概念。因此，最好說，兩個文化之間的強度和重點不同。

我們看過，孟子強調「人性本善」，但他不否定「非人」的存在。中國的罪概念跟非人有關係，因為罪主要是犯了社會規範的一個嚴重行為。因為罪有那麼嚴重的意義，並因為只有現世處罰而沒有後世的拯救，所以人不容易認罪、懺悔。這也是為什麼中國懺悔傳統比較弱的一個重要的原因。認罪者只是丟臉並給家人恥辱。這是中國傳統的主流，並對現在中國文化有相當大的影響。但是中國

也有宗教性的罪感與懺悔（主要是佛教傳統）。所以更準確地可以說，中國文化比較接近樂感文化、羞恥文化。同樣的可以說西方文化比較接近罪感文化<sup>53</sup>。但是不要忽視大部分後現代主義的西方人對原罪有一種強烈的反感。

## 彼此補益

這樣分析中西文化的不同以後，我們要回到前文齊墨提出的計劃：「……首先要承認並凸顯基督教與儒學的不同、對立，然後再來論述異質的基督教對儒學的補益作用。」在結論裡，他指出文化交流的目的應在於獲取外來文化的新質素，使自己的文化得到改進、補益。因此，不只基督教的原罪對於中國儒學會成爲一種補益，同時「儒學的樂感文化對於在基督教罪感文化中生長的西方人來講，也有其不可抗拒的魅力。」<sup>54</sup>傅佩榮也有類似的看法：「筆者以爲千年以來原罪的解釋既然一再修訂，那麼是否可以改而強調『人是神的肖像』，以與中國的性善論相互發明。」<sup>55</sup>

基督教的「罪」論和儒家的「性本善」論怎麼會彼此補益？嘗試回答這個問題之前，先說明我們採用的方法：

一、事實上，「罪」跟「罪感」不是中國文化面對西方文化，或者西方文化面對中國文化的一個問題，而是兩個文化面對「人」的問題。這方面我們同意齊墨的看法：「無論在東方還是在西方，揭露人性中的黑暗，貶抑人的狂妄，均會遭到強烈抵制。」<sup>56</sup>不管在西方或在東方，人人都會面對他們本身的「幽暗」。所以，分析「幽暗」問題先要從普遍性的角度來看。而不要從特殊性來看。問題不是西方人對還是東方人對，而是西方人和東方人能不能一起看人類幽暗的問題。

二、從普遍性著眼不是否定文化的特色。不過，我們對文化特色也要提出一個問題。現在全世界有文化危機：中國文化是什麼？

是新儒家文化還是台灣麥當勞或瑪丹娜文化？同時可以問：西方文化是基督教文化還是法國或德國的麥當勞文化？老實說，雖然我們現在也不大容易看出什麼是純粹的中國或西方文化，但是我們仍可在其中看出它所保留的特殊精神。在這樣的情況之下，很難從每個文化的特殊性去分析幽暗意識，因為在很多方面，這個傳統已經不存在。

因此，我們要問：在文化危機中，某一文化還保留什麼？至少剩下來的是每一個文化的「文本」(text)。很可能在很多方面西方已經不是基督教文化，但是《聖經》仍然存在。同樣的，中國文化很可能在很多方面已經不是儒家文化，但是《論語》或《孟子》也仍然存在。所以中西文化交流，除了人際來往之外，也要同時研讀並運用兩個文化的文本。

三、這種方法是不是回到每個文化的「特殊性」，因為這些文本也是兩個文化的特殊性的來源。里克爾對這個問題的詮釋有所幫助<sup>57</sup>。在里克爾的眼中，任何一個人，如果他認為他的概念和他的分析只是實施他的語言或相類似的語言的特殊性，他就不會寫書的。換一句話說，不管《亞當和夏娃》故事的作者或《惻隱之心》或《牛山濯濯》兩個故事的作者都有達到普遍性的雄心 (ambition d'universalité)：在他們的眼中，亞當、夏娃、見孺子將入於井的人和牛山不只是猶太人或鄒國人的象徵，而是所有的人的象徵。但是，這種意欲達到普遍性的雄心，是否比一種求得普遍性的單純願望 (pretention d'universalité) 更進一步呢？里克爾的答案如下：「只是以自身的語言寫和思想的人，不可能區分出獲致真正普遍性的要求，亦即，達到普遍性真理的雄心，與受到文化背景、歷史、傳統限制而求得的普遍性單純願望。只有通過對話，長期的在各種文化之間進行著，才可能一開始在求得普遍性的願望中，區分出那些普遍性的和受背景限制的部分。然而，恰巧在這裡



表現出其矛盾性——這種通過與一個截然相異的文化的對照的過渡途徑，將不成爲一種『考驗』，如果有關各方不首先承認其求得普遍性願望，並願將這種願望提呈給外國人去判定的話。」

因此，讓我們在《亞當和夏娃》故事和《惻隱之心》或《牛山濯濯》兩個故事之間建立一個對話（交談），以發現它們怎麼能夠「同時地和相互地將各自所運載於其上潛在的普遍性，因此而彼此地釋放出來。」<sup>⑤8</sup>

## 普遍性

讓我們先從孟子開始，以上面從孟子引證的兩個故事爲背景來讀聖經《亞當與夏娃》。孟子的這兩個故事的重點是：人性本善。聖經的故事是相反的，在西人的記憶裡和故事的效果中人有原罪。這個印象也沒有錯，因爲亞當神話的一個作用是解釋惡的起源。但進一步分析會發現亞當神話的一個特點是竭力把惡的起源跟善的起源分開<sup>⑤9</sup>。所以孟子的故事鼓勵我們回到聖經裡，人清白的一面。有兩句話強調人本來是善：一、「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了男人女人。」（創一27）基督信仰歷史中的教父常用「天主的肖像」（*imago Dei*）概念來說明他們對人類的樂觀。二、「當時，男女二人都赤身露體，並不害羞。」（創二25）赤身不羞，是說未犯罪前純潔無罪的狀態。這一對天真的夫婦的赤裸無遮掩和因過錯而產生的羞恥心，表示此後巧言偽飾特點的整個交往中人的根本變化<sup>⑥0</sup>。不過我們要注意到，這兩句話雖然放在人所謂的「墮落」之前，但是這個「之前」不能從一個歷史的角度來看，因爲亞當故事不是歷史而是神話，亦即具有比真正歷史還多的意義，因爲神話嘗試用故事方式來解釋人的基本實在。

對這個問題，孟子的故事也有其助益。孟子說明人是性善的：「人」是所有的人，包括現代的人在內；「性」指本體論。這方

面，惻隱之心是最明顯的，但是牛山也有本體的意義，因為人可能變成惡人，雖然人的本性還是美的。亞當神話和孟子故事基本上具有一樣的本體論的一面：它們暗示在人的本質存在及其歷史存在之間既跳躍又漸進的一種若即若離的關係<sup>①</sup>。「人是天主的肖像」它的意義是：我們既是被創造的生命，又是清白的；因為創世的「善」顯示其「受造物」的地位。創世全然是善，而屬於人的善就是他存有天主的肖像。要強調的是：人之性善永不終止。因為人原先的善就是他具有一個受造物的地位；但除非一個人不再存在，他是受造物的地位也永不終止。那就是盧梭（Rousseau）的領會：人「生來善良」，但我們是在文明——即歷史——的統治下只把他解釋為「墮落的」。它尤其是康德以令人欽佩的縝密在《論根本的罪惡》（*Essay on Radical Evil*）中所領會的東西：人被「預定為」善，而「傾向於」惡；這「預定」和「傾向」的悖謬，集中了墮落這一象徵的全部意思<sup>②</sup>。於是可以結論為孟子「性善論」幫助我們回到基督教的「性善論」：人是天主的肖像。兩個「性善論」可說相互啓發。

讓我們現在交換立場而以亞當神話為背景來讀孟子的故事。以上已經說明，孟子雖然強調人性本善，但它也沒有否定「非人」的存在。於是我們可以問：惡從哪裡來？這可以說是中國哲學較少探討的題目。孟子、荀子、告子之間的辯論集中於人性是否善，而很少談到惡從哪裡來的問題。不過牛山的故事指示惡是因外來的因素而造成（郊大國的斧斤；牛羊）。同時讀亞當神話有助於了解這個問題。在亞當神話中，惡的象徵是蛇，這就是說人以外的因素。這點里克爾曾很清楚地說明：「如果我們始終領會蛇的主題的意圖，那應當說，人並不是絕對的惡人，而是後天性的惡人，因受到誘惑才變成的惡人；他並非做名詞使用的魔鬼（the Evil One, the Wicked One），而是作形容詞使用——惡的，邪惡的；他因反參

與，反模仿，因同意把《聖經》傳說原作者所描寫的狡猾動物做爲惡的一個來源，而使自己變得邪惡。罪就是屈從（To sin is to yield）。」所以，在人的歷史經驗中，任何人都發現惡是既成的；誰也沒有絕對地觸犯它。但是，當我繼承這惡時，我也犯了惡，並將它引入世界，所以我也應當負責的。因此，蛇象徵了人的某種東西和世界的某種東西，象徵了在我身上、在我們中間和在外界的混沌<sup>63</sup>。因此，亞當神話說明每個人犯罪的可能性，並說明我應承擔罪的責任，從而突顯出了我無責任的罪的起源，但任何時候由於我彷彿將惡「首次」引入世界，我分擔責任。「也許可以說，供認惡爲人的惡，引起了次一級供認，供認是非人的。」<sup>64</sup>

從這個角度，可以重新看孟子「非人」的描述。孟子以爲「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」這個「非人」有「不算人」或「不屬於人」的意思，換一句話說，是「禽獸」。牛山的故事也提到人「其違禽獸不遠矣」的過程。讓我們進一步研究孟子對人跟禽獸之間的關係的看法，因爲，孟子曾說：「人之所以異於禽獸者，幾希。」<sup>65</sup>

禽獸可以說是「沒有文明」甚至「亂」的象徵：

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖。五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國；堯獨憂之，舉舜而敷治焉。」<sup>66</sup>

這裡的禽獸也包括「蛇」在內。另一章有類似的形容：「當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定……禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菑……鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。」<sup>67</sup>

禽獸的行爲等於「橫逆」的行爲：「……君子自反而忠矣，其橫逆由是也。君子曰：『此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸，又何難焉？』」<sup>68</sup>

最後，人爲了不淪爲禽獸，須要「教」，亦即須要「五倫」：  
 「飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」<sup>69</sup>「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。」<sup>70</sup>

《聖經》的「蛇」幫助我們了解《孟子》的「禽獸」：兩者都是惡的象徵，兩個也說明惡是「非人」，是外面來的，因爲人性本善。但是雖然人性本善，每個人也有陷入「禽獸」行爲的可能性，惡也在人身上潛藏。

這樣的分析，就把亞當神話與孟子故事的「普遍性」釋放出來：一、人性本善；二、惡從人外來；三、人人都有陷入惡的可能性，並負作惡的責任。也可以說兩個故事提出人性的理想，並指出人性的事實。不過，這個理想的概念也不是完全靜態的。故事的特殊性說明它的動態的一面。

## 特殊性

發現到普遍性以後，現在可以看到每個故事的特殊性。這個特殊性不但跟上下文有關，也跟解釋史有關。

孟子的上下文完全是一個現世的脈絡（人，大自然），或負面的說，沒有世界以外的「他性」，也沒有超越性。這對「怎麼避免惡？」跟「人終極意向是什麼？」有很大的影響。爲了避免惡，人完全要依賴「人」，亦即個人的修養（修身）跟社會的修養方式（教）。爲了調整在社會上會產生的惡，社會建立了倫理的規範（五綱）或法律。犯這些規範或法律就是犯罪。對人終極意向來說，儒家（跟道家）把生命的快樂感受當做人生所追求的目標。儒家的樂感自孟子以後往往有道德倫理性質，它是在心態的平和有序中的充盈大和之樂。（道家的樂感則是超社會倫理、超歷史、與自然宇宙相契合的清虛恬然之樂）。總而言之，「樂感在儒（道）學中都在終極意向的意義上被確立下來，它是對心理情態本身的自足

無缺的肯定，它本身就表明個體心態已是無需外部條件的充盈的自足體。心理情態的自行發用，就足以實現自身的目的。」<sup>①</sup>這個樂感跟所謂「德感」聯合起來（天地人合其「德」，意味這個體的人當然稟有浩然的生德之氣）。「德感是樂感的根據和基礎，樂感是德感的宣暢發顯……德感與樂感共同構成了中國特色的文化心理意向結構……」<sup>②</sup>

亞當神話的上下文是一個創造的脈絡。超越人的天主創造了人，並跟人建立一種關係。這對「怎麼避免惡？」跟「人終極意向是什麼？」也有其影響。罪是破壞了人與創造他的天主的關係和破壞人與別的被創造的人的關係。爲了避免惡，人要走出他自己，走向天主，走向別人。但是人能不能完全靠自己，走出自己，跟天主再恢復關係？亞當的故事說明人因爲怕面對他的幽暗，也怕他的創造者。不過，恢復關係是從天主開始，因爲天主自己去找人，去拯救人。在這要強調的是「原罪教義」向來是爲了歸屬「拯救教義」。基督徒不去說：「我相信罪」，而說：「我相信對罪的寬恕」。《聖經》總是從拯救是使罪解脫的角度來談論罪。這充滿了墮落的悲觀主義，旨在更充滿拯救的樂觀主義<sup>③</sup>。因此，在基督教信仰與經驗裡，亞當神話的意義從基督論才能完全了解：因爲在「第二亞當」，即耶穌基督內，天主完全恢復了天主跟人的關係，並經過他的生活、在十字架的死亡和他的復活拯救了人類。第二亞當比第一亞當更偉大，第一亞當爲的是第二亞當。結果，人終極意向是參與天主的生活，但這不只是參與「一個世外」的天主的生活，而是參與「本身參與過了人類生活」的天主的生活。人要照「人」的肖像而重新被創造。

從這樣分析也會發現到中國的樂感文化和西方的罪感文化並不是完全相對立的。因爲樂感文化把生命的快樂感受當作人生所追求的目標，但是罪感文化不但不把有罪的痛苦感受當作人生所追求的

目標，而且也把生命的快樂感受當目標。我們這分析的態度是彼此補益。但也不能否定最後一段所提出的問題：中國文化能不能接受「在基督內的拯救」這個特殊性<sup>74</sup>？並且，因為現在西方文化已經不是基督教文化，我們也要問，西方文化能不能仍然接受同樣的特殊性來變成普遍性？這個問題已經超過我們探討的範圍。但是，本文序言的出發點是儒家與基督教相提並論時，不能迴避「罪」的問題，所以我們現在發現到可能西方與東方相提並論時，也不能迴避「基督」的問題。

## 結 論

本文的重點在研討「罪，罪感與中國文化」的問題。進一步研究西方是罪感文化和中國是樂感文化時，發現這樣分類有道理，但也不要太極端化。比方說，中國文化也有幽暗意識，也有「罪」概念，並不完全缺乏「罪感」。相反的，在西方人生所追求的目標不是罪感而是樂感（拯救）。所以最好說，中國文化比較接近樂感文化、羞恥文化，而西方文化比較接近罪感文化。兩個文化之間的重點和方法不同。

這樣分析提出一個具體的建議：為了更清楚的說明破壞跟天主、跟人關係的行為，可能在教會要少用「罪」這個字，因為在中文「罪」字主要的意思是嚴重犯法。

不過，本文的目標是嘗試進一步探討基督教的罪感文化與中國的樂感文化怎麼可以彼此補益。從兩個文化的本文開始，發現孟子幫助我們回到基督教的人性本善論：人是天主的肖像。聖經幫助我們回到孟子的非人論：每個人也有陷入「禽獸」行為的可能性。這樣分析並不否定特殊性，而提出新的問題：西方與中國相提並論時，能不能迴避「基督」的問題？

注釋：

- ① 齊墨，〈樂感文化與罪感文化：論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》（一九九三年一月），131-140頁。
- ② 傅佩榮表示有同樣的看法：「基督宗教的原罪說是中國人最大的絆腳石」：〈中國思想與基督宗教〉，《神學論集》32（1978），215頁；張春申引證這個看法：〈中國教會的本位化神學〉，《神學論集》42（1979），449頁。
- ③ P. Ricoeur, *The Symbolism of Sin*, Boston (Beacon Press), 1967, (里克爾,《惡的象徵》,翁紹軍譯,台北:桂冠), 1992, 3-10頁。
- ④ Wang Weifan, "Destruction, Reflection & Rebirth", in Peter Lee (ed.), *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, Lewiston, 1991, p.147-149.
- ⑤ 劉再復、林崗,〈懺悔文學論〉,《哲學雜誌》(一九九二年五月), 84-99頁。
- ⑥ 同上, 85頁。
- ⑦ 同上, 90頁。
- ⑧ 同上, 92頁。
- ⑨ 同上, 99頁。
- ⑩ 楊劍龍,〈『五四』小說中的基督教色彩〉,《二十一世紀》, 16(一九九三年四月), 94頁; 參看: L.S. Robinson, *Double-Edged Sword: Christianity and 20th Century Chinese Fiction*, Hong Kong, 1986; 關於其他中國近代與當代懺悔的例子, 參看: G. Barmé, "Confession, Redemption, and Death: Liu Xiaobo and the Protest Movement of 1989", in *The Broken Mirror*, 1991, pp.52-99; 許紀梅,〈從中國的懺悔錄看知識分子的心態與人格: 讀黃遠生《遠生遺著》的述感〉,《讀書》1(1987), 11-12頁。
- ⑪ 齊墨, 同上, 131頁; (引證李澤厚《中國古代思想史》論)。
- ⑫ 劉小楓,《拯救與逍遙》, 台北, 風雲時代, 1990, 210頁; 參看: Liu Xiaofeng, "Joy in China, Sin in Christianity? A Comparison" (transl. G. Evers), *China Study Journal* VII, 3 (1992), pp.17

-25；參看：傅佩榮的書評：《哲學雜誌》1（1992），122-124頁；梁舒，〈趨向於坐標軸的雙曲——淺談劉小楓的心路歷程〉，《金陵神學誌》（外）12（1990），70-82頁。

- ⑬ 因為孟子「性善論」是宋代以來儒家的主流，並因為本人引證的作者把它當作中國文化的樂感的基礎，所以我們以孟子作出發點，這並不是否定荀子在中國哲學上的貢獻。
- ⑭ 《孟子》，公孫丑，上，II A,6, p.202.
- ⑮ 《孟子》，告子，上，VI A 8, pp.407-409.
- ⑯ 《孟子》，告子，下，VI B 2, p.424.
- ⑰ 張頌，《幽暗意識與民主傳統》，台北，聯經，1989,pp.27-28；參看：Lo Ping-Cheung, "Sin. Liberalism, and Confucian Political Thought--A Comment on Chang Hao's Thesis", Paper presented at Conference, "Christianity in China: Foundations for Dialogue" Hong Kong, Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, May 29-30, 1992.
- ⑱ David Ho, John Spinks & Cecilia a Yeung, Chinese Patterns of Behavior: A Sourcebook of Psychological and Psychiatric Studies, NewYork, Praeger, 1989.
- ⑲ 比方說：J. Goldberg, La culpabilité: l'axiome de la psychanalyse, Paris, PUF, 1985.
- ⑳ Wolfram Eberhard, Guilt and Sin in Traditional China, Berkeley / Los Angels, Univ. of California Press, 1967.
- ㉑ 參看，齊墨，同上，135-136頁：「在儒家文化中……『罪』就是法律意義上的『犯罪』。由於儒家傳統中的道德與法律的界限不清楚，因此道德的過失也被視為法律上的犯罪」；也參看《大辭典》與《辭源》對「罪」的定義。
- ㉒ 因為以孟子作出發點，大部分的例子是從《孟子》引證的。《尚書》的例子也不少。《論語》只有六個「罪」字，並因為上下文不太清楚，因此就不容易引證。雖然孟子和荀子對人性的看法不同，但他們的「罪」觀點很相似。關於處理「罪」的行為，荀子比孟子更強調處罰的必要。



- ②③ 《孟子》，告子下，VI B 7, p.437-438.
- ②④ 《孟子》，梁惠王下，I B 2, p.154.
- ②⑤ 《尚書》，康誥，p.392.
- ②⑥ 《尚書》，泰誓中，p.291.
- ②⑦ 《尚書》，湯誥，pp.186-187.
- ②⑧ 《尚書》，大禹謨，pp.64-65.
- ②⑨ 《尚書》，湯誓，pp.173-174.
- ③⑩ 《論語》，堯曰，XX 1, p.350.
- ③① 《孟子》，梁惠王上，I A 7, p.147-148.
- ③② 《尚書》，皋陶謨，p.74.
- ③③ 《尚書》，泰誓上，p.287.
- ③④ 《荀子》，正論篇。
- ③⑤ 《尚書》，呂刑，p.605.
- ③⑥ 《尚書》，盤庚上，p.231.
- ③⑦ 《尚書》，多方，p.498-499.
- ③⑧ 《孟子》，離婁上，IV A 14, p.305.
- ③⑨ 《尚書》，泰誓上，p.284.
- ④⑩ 《孟子》，梁惠王下，I B 5, p.162.
- ④① 《荀子》，君子篇。
- ④② 《孟子》，告子下，VI B 7, p.438：「長君之惡，其罪小；逢君之惡，其罪大」；但是連小罪會被懲罰死刑：《尚書》，康誥，p.388：「王曰『嗚呼！封，敬明乃罰。人有小罪非眚，乃惟終，自作不典，式爾，有厥最小，乃不可不殺。乃有大罪非終，乃惟眚災適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。』」
- ④③ 《孟子》，離婁上，IV A 24, p.312：「曰：『子聞之也，舍館定，然後求見長者乎？曰：『克有罪』」。
- ④④ 《孟子》，梁惠王上，I A 3, p.132：王無罪歲。
- ④⑤ 《孟子》，離婁下，IV B 30, p.338.
- ④⑥ Wu Pei-Yi (吳百益) "Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39

( 1979 ) , pp.6-15.

- ④7 Cf. P.Schoonenberg, " Sin ", in Encyclopedia of Theology, K. Rahner ( ed. ), New York, 1975, pp.1579-1586.
- ④8 Ricoeur, op.cit., p.52 ; 70.
- ④9 劉小楓, 同上, 216頁。
- ⑤0 Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, 1946, PP.222-227 ( 潘乃德, 《菊花與劍: 日本民族的文化模式》, 黃道琳譯, 台北, 桂冠, 1974 ( 1992 \* 18 ), PP.202-207 ) ; Eberhard, op. cit. pp.1-4 ; 13-15.
- ⑤1 ibidem ; Ricoeur, op.cit., pp.64, 101-103, 143.
- ⑤2 Wu Pei-Yi, op.cit., pp.36-38.
- ⑤3 西方文化概念當然太廣。比方說, 在古代希臘文化中羞恥文化比罪感文化強: A. LaCocque, " Sin and Guilt ", in M. Eliade ( ed. ), *The Encyclopedia of Religion*, New York ( Macmillian ), 1987, vol.13, p.329 ; E.R.Dodds, " From Shame-Culture to Guilt-Culture ", in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. of Calif. Press, 1951, pp.28-63.
- ⑤4 齊墨, 同上, 138-139頁。
- ⑤5 傅佩榮, 同上。
- ⑤6 齊墨, 同上, 138頁; 劉小楓有同樣的看法: 劉小楓, 同上, 219頁。
- ⑤7 Ricoer, " Préface ", p.11 : 高宜揚, 《里克爾的解釋學》, 台北, 遠流出版社, 1991, 3頁。
- ⑤8 ibidem.
- ⑤9 Ricoeur, op.cit., p.233.
- ⑥0 ibidem, p.247.
- ⑥1 ibidem, p.163.
- ⑥2 ibidem, pp.251-252.
- ⑥3 ibidem, pp.256-261.
- ⑥4 ibidem, pp.313-314.
- ⑥5 《孟子》, 離婁, 下, IV B,19 p.325.

- ⑥⑥ 《孟子》，滕文公，上，III A,4,p.250.
- ⑥⑦ 《孟子》，滕文公，下，III B,9,p.279-280.
- ⑥⑧ 《孟子》，離婁，下，IV B,29 p.334.
- ⑥⑨ 《孟子》，滕文公，上，III A,4,p.251.
- ⑦⑩ 《孟子》，滕文公，下，III B,9,p.282.
- ⑦⑪ 劉小楓，同上，213頁。
- ⑦⑫ 同上，215頁。
- ⑦⑬ Ricoeur, *op.cit.*, pp.274, 307.
- ⑦⑭ 關於這個問題，也參看孫津評論劉小楓的《走向十字架上的真理》：〈難言之隱〉，《二十一世紀》9（1992），43-48頁。

# 崇高的神父和學者——利瑪竇※

楊小紅

## 第一章 背景和事略

### 1. 利瑪竇入華之際歐洲背景

在封建社會內部發展起來的手工業導致了生產力水平的提高和商品經濟的活躍，逐步突破了自然經濟的局限。到十五世紀前後，歐洲的一些先進國家，如意大利、英國、法國，儘管封建經濟仍佔主要地位，但資本主義生產方式的萌芽和雛形已在不同程度上出現，並且發展速度很快。西歐其他國家資本主義生產方式也在十五、十六世紀逐步形成。紡織、造紙、釀酒、玻璃製造、採礦、冶金和金屬加工等手工業技術有了較大的進步。彼時德國已有了馬力和水力的抽水機，使坑採礦成爲可能。德國的採礦工人在一五二五年已達十萬人。英國在一五四六年已有了僱傭兩千多工人的紡織品工廠。在十六世紀資本主義的工廠，手工業已成爲城市經濟的主要形式，生產力得到了很大提高。

西歐資本主義的發展是與新航路的開闢和對殖民地的掠奪密切相關的。一四五三年，拜占庭被奧斯曼土耳其滅亡，奧斯曼帝國占領了西亞，吞併了埃及和北非，控制了紅海、波斯灣和黑海通往地中海的交通線，向過境商人勒索大量捐稅。此外，歐亞大陸間的商業往來長期受制於埃及卡拉米商人和阿拉伯駱駝商隊，使得陸上運

---

※本文的緒言，結束語，重要參考文獻，目錄，致謝，已於本刊93期（1992年秋）344~348提前發表。今全文寄到，共有三章，79條注釋，在此完整刊出。

輸不僅速度慢、價格高而且還很不安全。因此西歐各國，特別是葡萄牙、西班牙、法國、英國等新興國家，早就熱切地希望擺脫意大利城邦對東西方貿易的壟斷，尋求從歐洲直航印度、中國的航路。一四九二年，意大利探險家哥倫布在西班牙國王資助下遠航印度，結果發現了新大陸——美洲。一四九七年葡萄牙貴族伽馬沿非洲好望角抵印度。一五一九年至一五二二年，葡萄牙貴族麥哲倫率領的船隊在西班牙國王的贊助下，成功地完成了人類歷史上第一次環球航行。

航海探險和地理大發現開闊了西歐人的眼界。一方面它使人們從航海事實中相信大地為球形的概念；另一方面，它使資本主義獲得了大量廉價的勞動力和廣闊的市場，從而加速了歐洲資本主義的發展。當然，中國的四大發明在歐洲的推廣應用，也是歐洲資本主義生產方式產生和發展的重要條件之一。

資本主義生產方式的興起為科學技術的進步奠定了經濟基礎和社會基礎。十六世紀前後誕生了一大批以實驗、數學為基礎的新學科，湧現出一大批超越時代的科學家。如哥白尼（Nicolaus Copernicus，一四七三～一五四三年，波蘭天文學家，提出太陽中心說）、麥卡托（Gerard Mercator，一五一二年～一五九四年，荷蘭地圖學家，用圓錐形投影法繪製世界地圖）、伽利略（Galileo Galilei，一五六四～一六四二年，意大利天文和物理學家，發明天文望遠鏡和作自由落體的科學實驗等）、刻卜勒（Johannes Kepler，一五七一～一六三〇年，德國天文學家，發現行星運動的三個定律）、笛卡兒（Rene Descartes，一五九六～一六五〇年，法國數學家，制定解析幾何，把變量引入數學）和哈維（William Harvey，一五七八～一六五七年，英國生物學家，發現血液循環）等。正是這些科學家的共同努力，使近代自然科學得以戰勝宗教神學而產生、發展。

十六世紀也是歐洲宗教發展史上的一個重要時期。當時羅馬天主教由於宗教改革運動而產生了新教，新教在北歐很快取得了優勢。與此同時，羅馬的天主教會也進行了「改革」。「改革」依靠的主要力量是耶穌會。耶穌會是由西班牙人依納爵羅耀拉（Ignacio de Loyola，一四九一～一五五六年）於一五三四年在巴黎創立的。爲了補償在宗教改革中天主教會所失去的教務和經濟地盤，羅馬教皇加緊向歐洲以外地區派遣佈道團。其中以耶穌會最爲活躍。耶穌會士除在北歐如波蘭、比利時、英國等國家盡力幫助恢復天主教勢力外，更重要的是他們在亞洲和美洲的活動。他們一方面打入宮廷和上層社會，以便加強羅馬教皇的政治力量；另一方面通過多辦學校和學院，以利用知識擴大其影響。一五五一年，依納爵羅耀拉在羅馬創辦羅馬學院，主要吸收十幾歲的青年入會，給予若干年的宗教灌輸和科學文化教育，然後派遣到各地活動。

羅馬學院採用當時大學的學制，一切都力求盡善盡美，很快成爲耶穌會各學院的楷模。該學院的課程表是這樣的④：「第一年，歐幾里德幾何、天文學原理；第二年，理論音樂、透視學；第三年，天文學從Purbach的行星原理講起，再加授些Ptoleny的Almagesta（即《天文學大成》）和Astrolabe（即《天文表》）。

一五七二年～一五七七年，利瑪竇在羅馬學院學習。他所修科目與上有所不同。第一年，算學；第二年，歐幾里德幾何學前四篇約五個月，應用數學一個半月，天文學Sphoera兩個半月，地理學兩個月，剩下時間讀歐幾里德幾何學的第五、六篇；第三年，Astrolabe（即《天文表》）二個月，行星原理四個月，透視學三個月，餘下時間讀鐘表製造和教會曆。

羅馬學院十分重視天文地理、算學知識。當時天文地理一科尚未分開，採用托勒密的著作教材。其中收集了西班牙、葡萄牙兩國探險家的新成就，在托勒密著作之後附加了幾章有關新發現的大

陸、島嶼的記述及新的世界地圖。學院裡經常舉辦討論會，探討神學和科學問題。作為這類活動中的活躍分子，利瑪竇曾參加Parthenic學會，專門討論神學與哲學問題。這裡的哲學意義很廣，包括科學在內。「該學會的會徽是：神學高踞殿內寶座，物理學和她的地球、算學和她的天球都跪在足前，它的格言是：給屬下制定法律。」⑤神學與物理、算學等自然科學間地位上的差別始終反映在利瑪竇以後的生活中。

值得一提的是，利瑪竇的恩師克拉維斯（Christoph Clavius，一五三七～一六一二年，德國人）教授，學識十分淵博，是全世界現行公曆（格里曆）的主要制訂者之一。利瑪竇入華後翻譯撰寫的西方科學著作中多數是以克拉維斯的著作為底本的。Clavi在拉丁語中有「釘狀」的含義，而古漢語中「丁」通「釘」，故中國史籍中稱克拉維斯為「丁」先生。

利瑪竇在羅馬學院尚未學完所有課程，便長途跋涉，來到東方，開始了他的傳教生涯。此後他在中國的一切科學活動都是基於他在羅馬學院所受的教育。

## 2. 利瑪竇來華時的中國背景

公元一三六八年明太祖定都南京，開始了明朝的統治。他針對元朝末年由於租稅過重和戰爭影響而使土地大量荒蕪，人口銳減等情況，制定了一系列發展生產的政策。在農業方面，獎勵屯墾，興修水利，注意栽桑，種植棉麻，減輕田賦和徭役。在工商業方面，改變元朝手工業奴隸的身分，減輕商稅，規定「三十稅一」。因此，明朝前期，農業、手工業、交通運輸和商業貿易等方面乃得到較快地恢復和發展。

嘉靖八年（一五二九年），明政府廢除了工匠輪班服役的徭役制度，改為代役租制。匠戶可以完全從事商業生產，只要繳納一定的貨幣就可以了。由於商品經濟的發展，明代中葉在一些地區和一

些手工業部門中已更爲明顯地出現了資本主義生產關係的萌芽。當時東南沿海一帶已有著名工商業城市三十餘座。主要手工業部門如紡織、冶鐵、造船、造紙、製瓷等行業已粗具規模。僅江南松江一地就有「數百家布號……而染坊、踹場商賈悉從之。」<sup>⑥</sup>在用工制度方面，已有如蘇州的「僱工之人，計日受值，各有常主。其無常主者，黎明立橋以待喚。緞工在花橋，紗工立廣化寺橋，又有以車紡絲者曰車匠，立濂谿場。什百爲群，粥后始散。」<sup>⑦</sup>在文化方面，明末學術風氣極其沈悶。統治者不僅大興文字獄，而且繼宋、元之後，借助政權的力量，提倡程、朱理學，將其作爲官方哲學。同時規定科舉考試只能用「八股文」，即文章必須按照破題、承題、起講、提比、虛比、中比、後比和大結這八段規定格式作，且專以四書五經命題，以朱熹等人注釋爲準。這一套恐怖與牢籠相結合的手段，使得文人不敢面對現實，也不善於實事求是地思考和研究問題，當然談不上去鑽研對解決實際問題有用的科學技術知識。

儘管如此，由於資本主義萌芽的產生和科學技術發展的繼承性，加之歐洲資本主義萌芽開始時的技術起點較低，因此至十六世紀之前，我國在一些科學技術領域裡仍然領先。特別在冶鐵、紡織、製瓷、園林建築等技術方面。

但在基礎科學方面，我國古代兩門主要科學天文學和數學卻幾乎處於停頓狀態。這種狀況的形成除了束縛科學發展的共同因素之外，明朝不加修改地沿用元代郭守敬等制訂的授時曆應是重要原因之一。授時曆初時是很先進的。但由於中國古代數學的限制，加之許多天體運動規律未被充分認識和掌握，日子一久，大統曆（即元朝授時曆）的錯誤越積越多，誤差也越來越大。在明代二百多年中，曾出現了多次大統曆的預報與實際氣象不符的事。如明史載：「崇禎初，日蝕失驗，光啓上言，台官用郭守敬法，曆次必差，宜及時修正。」<sup>⑧</sup>而要修正大統曆，則期待著數學上的新的重大突



破。因此三角學和幾何學方法的引入，已是中國天文學發展所必不可少的。這些卻正是當時歐洲天文學的特長。

儘管改曆呼聲越來越高，但曆法改革卻始終沒有進行。不僅如此，明朝還沿襲過去各朝代的作法，禁止民間研究天文，而且更進一步嚴禁民間研究曆法，凡違令者會被殺頭。明人沈德符在《野獲編》中記道：「國初學天文有厲禁；習曆者遣戍，造曆者誅死。」這不僅嚴重阻礙了中國古代天文學的發展，也嚴重阻礙了中國古代算學的發展。這一時期只有商業數學和珠算術得到了發展，而宋、元時代高度發達的數學方法卻沒有繼承下來，當然更無從發展了。然而，歷史總是向前發展的。明代生產力的發展、資本主義萌芽的產生，向科學技術的發展提出了要求；而對宋明理學的批判又為科學技術的發展掃除了一定的思想障礙。於是，明代後期再次出現了探求有用實學的風氣，在許多知識部門裡出現了總結經驗、進行探索的努力；產生了一系列重要的科學著作。李時珍的《本草綱目》、宋應星的《天工開物》、徐霞客的《徐霞客遊記》和徐光啓的《農政全書》等，均完成於這個時代。值得指出的是，明末中國天文學的發展除前述原因之外，還與利瑪竇等西方傳教士傳教過程中介紹的西方科學技術有密切關係。

### 3. 利瑪竇事略

利瑪竇（Matteo, Ricci, 一五五二～一六一〇年），意大利瑪塞來塔市（Macerata）人，出身於貴族家庭。少年時就讀於故鄉的耶穌會學校，一五七一年加入耶穌會，一五七二年至一五七七年在耶穌會創辦的羅馬學院學習。曾得到著名數學教授克拉維斯和著名神學教授伯拉爾彌諾（Bellarmino）等名師指點，相當廣泛地涉獵了自然科學許多領域的知識。正是在這些名師的言傳身教下，使利瑪竇成長為集虔誠的教士、淵博的學者於一身的耶穌會士。

一五七八年九月，利瑪竇從歐洲到達印度果阿；一五八二年抵澳門研習中文，翌年七、八月同羅明堅赴廣州，未獲准定居。九月十日應邀赴肇慶，贈自鳴鐘等物於制台郭應聘，獲准建教堂傳教。在與各級官員、文人交往過程中，利瑪竇介紹了西方天文、算學、理化知識，並將自鳴鐘、地圖、天象儀器、威尼斯製造的三稜鏡陳列室內，任人參觀。同一時期他還繪製了肇慶版世界地圖。

一五八九年八月赴韶關後，利瑪竇廣泛結交社會名流，攻讀儒家經典，宣傳西方科學技術知識；並接受瞿太素的建議，由西僧打扮改為儒服。一五九五年五月抵南京，因南京不敢允留而轉回南昌。在南昌，利瑪竇遇臨江府建安王，談論西方交友之道，並整理成《交友論》獻給建安王。一五九八年抵北京，因日本侵略朝鮮戰爭爆發，利瑪竇無法進謁明神宗，只好在京逗留一個月後赴蘇州、南京等地佈道。在南京遇開明官員吳中明，刻第二版世界地圖（南京版）。一六〇〇年離南京再赴北京，次年抵京，獻天主圖像、天主母圖像、天主經、珍珠鑲十字架、報時自鳴鐘、萬國圖志、西琴等禮物給神宗，因而引起明神宗的極大興趣，被待以上賓之禮。經過近二十年的努力，利瑪竇終於獲准在北京定居、傳教。

一六一〇年五月十一日，利瑪竇在北京逝世，葬於北京阜成門外三塔寺附近。

## 第二章 利瑪竇的科學活動

利瑪竇在中國的天文學活動很廣，包括製造天文儀器、觀測日月食、繪製世界地圖、向人們傳授天文學知識。這些活動在利瑪竇所居住過的城市肇慶、南昌、南京、北京等地影響很大。

### 1. 天文儀器的製造

方豪說：「西洋天文儀器之輸入，始自利瑪竇。」其實，外國人天文儀器的輸入並非始自利瑪竇。元朝阿拉伯人曾向皇帝進貢八

件天文儀器，但這些儀器一直被置入宮內，無人問津⑨。利瑪竇是第一個在中國製造西方天文儀器的人，並且還教會中國學生如何製造、使用這些儀器。這些儀器包括：地球儀、天球儀、渾天儀、日晷儀、象限儀和紀限儀。其中日晷製造的最多，文獻記載的也多。裴化行曾在其著作⑩中提到利氏製造天文儀器一事。

利瑪竇製造的天文儀器具有以下幾個製徵：

地球儀上面各地區地圖學的說明很少，但子午線、經緯度、赤道、熱帶、兩極、五帶劃分得很清楚。

天球儀是根據他以前在羅馬學院內看到的模型製造的。遺憾的是，利氏在羅馬學院內看到的模型已無從得知。

日晷儀是縱形的，和水平放置的中國日晷不同，這使明代士大夫們很驚奇。

儘管有關利瑪竇製造的天文儀器只有以上幾段話的說明（日晷在後面還將提到），並且這些儀器實物也早已散佚，但是利瑪竇製造的天文儀器，毫無疑問是和中國傳統的天文儀器不同的。

利瑪竇製作天文儀器，主要是用於贈送各地士大夫、官員，以擴大自己的影響。他在肇慶的住所裡「繪製日晷或把日晷刻在銅板上，把它們贈給各個友好官員，包括總督在內。當把這些不同儀器展覽出來並把其目的解釋清楚，指出太陽的位置，這時它們的設計者和製作者（利瑪竇）就被看作是世界上最大的天文學家。」⑪

一五九六年，利瑪竇在南昌致羅馬總會長的信中道：「我製作了幾座地球儀和天球儀，較日晷更複雜，上附有黃道二十四宮，而且根據不同的省分而宮的位置不同。因為要的人有的是從外省來的。再把它們置於一塊同樣的石質座上。另一天，我贈給南昌知府王佐兩架石製日晷。在南昌製作的日晷不同於那種緯度為三十六度赤道線的日晷，這是為緯度為二十度的南昌城應用的。上刻有黃道十二宮獸象，日夜的長短，太陽東起的時候，太陽走到一個星座和

走到正午的時刻。」<sup>12</sup>

利瑪竇到中國後，還經常得到羅馬學院讀書時的恩師丁氏（Clavius）的指導。利氏在給丁氏的信中說：「去年曾給您寫信，感謝您寄來的Astrolabic。您慷慨地待我，使我非常愉快；收到的書十分精美，今年我就用上了它。我不但讓中國學者觀看，他們對書中的圖案十分驚訝，而且又照其中說明，製作了一座石製日晷，上刻有日夜二十四小時。一小時相當於中國曆法上的一半，因為中國人一晝夜計十二時辰，非如我們由日出始，日落止，而是由半夜開始。他們由我撰寫的精美石印小冊子而知這點，因此引起中國人的好奇，這是他們從未聽說過的。」<sup>13</sup>

利瑪竇不斷製造天文儀器，名聲愈來愈大。他很激動地對他的同胞說：「照實來，我在他們心目中的位置，可以說是托勒密第二了。」<sup>14</sup>

利瑪竇於一五九八年至一六〇〇年居住在南京。在南京，他有幸參觀了「北極閣」天文台，第一次接觸了中國天文學組織機構，了解了明末中國天文學發展狀況的實情。他在後來寫的書中道：「北極閣藏有渾天象、渾天儀、量天儀等儀器，這些儀器製造得十分精美，不僅僅是外觀很美，經緯的度數和測量的標準也很精密。」<sup>15</sup>後來利瑪竇到北京欽天監也看到同樣的渾天象、渾天儀、紀限儀、象限儀、黃道經緯儀。他很快便發覺兩京的儀器係出自一人之手，即元代天文學家郭守敬。在北極閣，利氏發現使用郭守敬所製天文儀器的人中，有些人甚至不懂天文知識，把儀器的位置都放錯了。

利瑪竇不僅自己親手作天文儀器，還教中國人製作。在肇慶有瞿太素「拜利瑪竇為師，親自製作天文儀器，諸如天地儀、星盤、象限儀、羅盤、日晷及其他這類器械。」<sup>16</sup>李之藻也曾隨利瑪竇學習渾天儀、地球儀的理論與製造。利氏說：「他（李之藻）同時又

學習算學，製造許多儀器。他的府內幾乎到處都是儀器了。他學會了製造各種各樣的儀器，又按丁氏所教的方法，用金屬片製造渾蓋通憲圖。按照憲圖的意義，作圖說兩冊，文筆雅致，圖解明白，足以和我們的書籍相比，決不遜色。」<sup>⑮</sup>

《明史》中也提到利瑪竇製作天文儀器之事。「明神宗時，西洋人利瑪竇等人入中國，精於天文曆算之學，發微闡奧，運算製器，前此未嘗有也。」<sup>⑯</sup>「萬曆，西洋人利瑪竇製渾儀、天球、地球等器。仁和李之藻撰渾天儀說，發明製造施用之法。」<sup>⑰</sup>

## 2. 日月蝕現象的觀測及西方天文學的介紹

利瑪竇在中國的天文學活動的另一方面是觀測日月蝕，向中國人傳授西方天文學知識。

利瑪竇剛到肇慶時，就碰到兩次觀察日蝕的機會。一五八三年十一月二十日和一五八四年五月二十四日，這兩次日蝕出現時間都是由中國欽天監預報的，比較準確。使初到中國的利瑪竇情不自禁地大大讚美了中國科學一番。他在寫回歐洲的信中道：「他們計算日、月蝕的時間非常清楚而且準確，所用方法卻與我們不同，這些人（中國人）從來沒有和歐洲交往過，完全由自己的經驗，獲得和我們相似的成就，真是一件可以驚奇的事，何況我們的成績是因爲全世界人士的通力合作而得到的呢。」<sup>⑱</sup>

然而中國天文學發展到明代時，幾乎完全處於停滯狀態。大統曆的錯誤愈來愈多。一五九五年，利瑪竇在南昌遇到一次日蝕，這次欽天監預報有誤，而利氏自己不但觀察到這次日蝕，而且預報也比欽天監預報的準確。他說：「陰曆上月（九月）曾有日蝕，我數月前已告訴中國人。他們一般是由朝廷公佈，以便召集官吏，根據中國的習慣，屆時敲鑼救接受災的太陽和月亮，直到陰影消失為止。」<sup>⑲</sup>

南昌的這次日蝕比預測出現得早，因此市民很恐慌，紛紛跑來

問利瑪竇，爲什麼會有日蝕、月蝕？如何才能知道它們的準確時間？利瑪竇對人們說：「日蝕是月亮處於地球和太陽之間，月蝕是地球處於太陽和月亮之間。天體的星辰都比地球大，有不動的恆星，也有動的行星。」<sup>②②</sup>利瑪竇還向南昌的聽衆解釋道：日蝕並非全球各地都同時出現，有些地方蝕度大，有些地方蝕度小，江西位於帝國的中部，所以蝕度不大。他們表示信服。當時他們認爲「月蝕的成因是因爲當月之直徑對準太陽時，好像是由於害怕而驚慌失措、失色，光也失去而成陰暗狀。對夜之形成，則認爲是太陽落在地球旁邊的山後之故。還認爲，太陽只不過比酒桶底大一點而已等等。」<sup>②③</sup>

值得補充的是：上面這段話是利瑪竇寫回歐洲的信中提及的，僅能代表南昌市民對日月蝕成因的認識。事實上，中國古代的天文學家很早就認識了日月蝕發生的科學道理。如關於日蝕，公元前一世紀的劉向就清楚地知道是月亮遮掩的；張衡認識到月蝕是由於月亮進入地影造成的。公元二世紀的劉洪則指出黃白二道有六度的交角，只有當太陽月亮在黃白交點附近15度半（赤經）以內相遇時，也即只有當月亮距離黃道1.6度（赤緯）以內時，才能產生交蝕。這就是交蝕能否發生的蝕限。總之，先人已經認識到日蝕的發生與否，主要是看太陽射向地球的光是否被月球掩蓋。由此可見，中國古代天文學發展和市民的天文知識幾乎完全脫節，中國古代天文學是超自然的、政治的。

利瑪竇通過這次日蝕預報，名聲大增，是他來華十幾年來最成功的一次表現。他說：「他們（南昌人）對我推理的精細讚佩不已，對我們的數學、哲學與信仰，無不表示景仰，以爲我是一個萬能博士，是歐洲絕頂聰明之人。作日晷，中國人都以爲我是了不起的數學家。」<sup>②④</sup>很多人來拜利瑪竇爲師，有的要學習製作儀器，有的要學習記憶術，還有的要學習西方科學，更有的人堅持認爲，利

瑪竇一定懂得煉金術，要不他遠離家鄉，為何有用不完的財富，所以也有人硬要學習煉金術。

南昌有位叫謝仰年的讀書人，他對利瑪竇說：「只憑老師曆算的學問就可以破除那些虛妄的神話，比方他們說一到黃昏，太陽就落到山背後躲起來，日月蝕是因為仙人何老漢作怪等等，這些鬼話就一下子戳破啦。」<sup>②5</sup>

一六〇一年利瑪竇終於來到北京。這年一月十五日出現日蝕，十二月九日出現月蝕，次年七月四日又出現日蝕。利用這幾次日月蝕，利氏乘機測得了北京的經度。

一六〇三年五月十一日出現日蝕，這次日蝕欽天監推算時刻誤差較大。初虧時刻約差三刻鐘左右（ $42'36''$ ），蝕既時間約差一刻鐘（ $14'12''$ ）<sup>②6</sup>，而利瑪竇對這次日蝕的推算又比欽天監準確。然而利瑪竇並沒有足夠的天文學書籍從事日月蝕的推算工作。他說：「雖然我沒有很多有關天文學書籍，但利用部份曆書和葡萄牙文書籍，有時推算日月蝕比欽天監推算得還準確……所以我說，我沒有相當的書籍，不能從事修曆工作，實在沒有人相信我的話。」<sup>②7</sup>

利瑪竇還把格里曆和中國陰曆考校訂正了。他說：「我已把格里曆書譯成中文，並和中國所用的太陰曆相配合，這樣使中國籍的教友可以知道，一年中哪些節日是固定的，哪些節日是不固定的，以及中國的二十四節氣等。中國每年印刷曆書，要花很多錢，當他們看到我們的曆書簡單清楚，一目了然，非常驚訝。」<sup>②8</sup>

一六〇七年二月二十六日的日蝕，欽天監竟誤測為二月一日，誤差達二十五天，偏差愈來愈大。利瑪竇當時是這樣描述中國天文曆算的：「中國人以前關於天文曆算原有很好的知識，尤其在算學方面有很好的成績。他們的星座和我們的不一樣，因中國人把不發光的星（指慧星）也計算在內。他們不去解釋現象和外表，只是竭力地推算日月蝕和行星運動，就此他們還犯了不少錯誤。」

「明代典制只准負責製曆的人研究天文學。因怕人們借了天象之名，醞釀什麼陰謀叛亂之事，因此宮內供養了很多闈宦的天算者，其餘一部分在宮廷之外。上述曆算者分爲兩個衙門，宮內宮外都一樣分法。一個衙門是照中國古法推測的，一個衙門是照波斯的法則推算的。其後，宮內宮外再合在一起，比較結果，互相協助。每一衙門都有觀象的高台和平台。爲測天象，製作了曆算用的紫銅儀器。這些儀器模式很大，樣式很舊。每夜都有一人整夜在外守候，留意觀測天空有無異常現象或彗星出現，以便翌晨奏奏皇上，同時還應解釋主何凶吉。」<sup>②9</sup>

利瑪竇從此看到明末中國曆法改革的需要。而這個需求正是可以使他們站穩腳跟，獲得地位的好時機。他說：「……我有一件事相求，這是我多年的希望，至今未獲得回音，此事意義重大，有利於傳教，那就是派遣一、二位精通天文學的神父或修士前來中國服務。因爲其他科技，如鐘錶、地球儀、幾何學等，我略知一二（這是利氏的謙遜），同時又有許多書可以參考。但中國人對行星的軌道、位置以及日月蝕的推算更重視，因爲這對編纂曆書非常重要。」<sup>③0</sup>

「我建議，如果能派一位天文學者來北京，把我們的曆書譯成中文，這件事並不難，卻會使我們更加獲得中國人的尊敬。」<sup>③1</sup>

「希望你把此事向總會長神父美言幾句，因爲此事非常重要。派遣一、二位精通天文曆算者前來中國，長住北京，並請務必提醒他們，攜帶必要的書籍，不能希望歐亞或其他地方能夠幫助我們，因爲印度公學也沒這類書籍。」<sup>③2</sup>

艾儒略在《大西西泰利子行蹟》中也提及此事，他說：「利子以道之廣傳及朝家（按「朝家」此處家疑是廷）重典，俱未可一人獨任，因寄書本國，招一、二同志，多攜西書同譯。」<sup>③3</sup>

利瑪竇的請求終於得到了結果。一六一四年，比利時神父金尼



閣返抵羅馬，由教皇保祿五世頒賜大批書籍，後金尼閣又從歐洲募集大量科學書籍，後人稱「七千部書」。對此，近人方豪寫道：「利瑪竇至中華，晉見朝廷，其國君感甚，特命傅、金二位（金指金尼閣神父，傅指傅汎際神父），遠東繼（按疑為結之誤）好，除帶上進貢方物外，還攜有裝潢圖書七千餘部，皆天人之學及曆法度數之書。」<sup>③4</sup>

一六二〇年，金尼閣攜書再次入華，隨同他一起的有鄧玉函、羅雅谷、湯若望等神父。正是這幾位神父與中國學者徐光啓、李之藻、李天經等人合作完成了《崇禎曆書》的編纂工作，這是明末清初中西文化交流的重要成就之一。毫無疑問，這一成就與利瑪竇的努力是分不開的。

利瑪竇還向中國人介紹地圓說、南北極、五大洲等天文學知識。

「地圓之說，始自利瑪竇。」事實上，西方的地圓說、地球儀早在元代就已傳入中國。據《元史·天文志》載：「苦來亦阿兒子，漢言地理志也。其制以木爲圓球，七分爲水，其色綠；三分爲土地，其色白。畫江、河、湖、海，脈絡貫串了其中；畫作小方井，以計幅員廣袤，道里之遠近。」這裡的「小方井」是指經緯線。儘管西方地圓說概念並非始自利瑪竇，但若論影響所及，可能要從利瑪竇算起。

利瑪竇刻「兩儀玄覽圖」時，爲使明代中國人接受地圓的概念，他擔心圓錐投影不足以說明地爲球形的事實，特別在地圖的兩邊加繪了南北半球圖。因此，從利瑪竇世界地圖中可以看到當時世界上先進的麥卡托圓錐投影製圖方法的應用與介紹。對此，利氏解釋道：「南北半球之圖與大圖異式，而同一理，小圖之圈線，即大圖之直線，所以分赤道、南北晝夜長線之各緯度者也。小圖之直線，即大圖之圈線，所以分東至西之經線也。稍微更置縱橫，可以

互見。若看南北極界內地形與夫極星出地高高度數，小圖更爲易睹矣。」<sup>35</sup>這裡利氏把經緯度製圖法引入中國。

清初，劉獻廷在《廣陽東記》中說：「瑪竇善言談，多秘術。其言天體若雞子，天爲青，地爲黃，四方上下皆有世界，如上界與下界，人足正相對。」<sup>36</sup>並且進一步認爲：「地圓之說，直到利氏東來而始知之。」儘管事實並非如此，後人還是習慣稱地圓說是明末清初利瑪竇來華之後，由他傳入中國的。

利瑪竇還向人們解釋地球上南北極、經緯度和五大洲。

利瑪竇在其一六〇三年繪製的世界地圖自序中道：「竇初衍入輿圖於中國。形惟一球，南北定二極，東西爲五聯，均爲三百六十度，以應天度。」<sup>37</sup>這裡的「五聯」即「五大洲」。馮應京也爲該圖作序，他說：「西泰子輿圖，大都以天度定輪廣，以日行別寒燠，以五大洲辨疆界。」<sup>38</sup>

此外，郭子章、徐光啓也談到利氏介紹的南北極、經緯度、五大洲。

郭子章（利氏南京版地圖縮小版作者）說：「利生之圖說曰：天有南北兩極，地亦有之；天分三百六十度，地亦同之；故有地球、有地球、有經線、有緯線。地之東西南北一周九萬里，地之厚二萬八千六百餘丈，上下四旁，皆生齒所居，渾淪一球，原無上下，此則中國未聞之說者。」<sup>39</sup>

徐光啓說：「天有經度、緯度，地亦有之。古曆上有天之經度，至回回曆乃有天之緯度……唐以來始知有地之緯度，故言北極出地某處若干度凡十三處，而元人廣之爲二十九處。若地之經度惟利瑪竇諸陪臣始言之，亦惟彼能測驗施用之。故交食時候，非用此經度，則不能必合也。」<sup>40</sup>

明史中也記載了「五大洲」概念的輸入情況。「意大利居大西洋洋中，自古不通中國。萬曆時，其國人至京師，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；第三曰利米亞洲，亦百餘國；第四曰亞墨利加，地更大，以境土相連，分為南北二洲；最後得墨瓦腊泥加洲，為第五，而域中大地盡矣。其說荒渺莫考，然其國人充斥中土，則地固有之，不可誣也。」<sup>④</sup>這裡的利米亞洲指非洲，墨瓦腊泥加洲（Magellanica）為麥哲倫的異譯，指南極洲。

事實上，明末清初已有相當一部分士人接受了利瑪竇所介紹的西方天文學。徐光啓在受命修曆之前，每逢有交蝕發生，他總要使用西法預推，結果「大率與天相合。」李之藻在「清譯西洋曆法等書疏」中指出，西方教士攜有彼國書籍極多，「在京仕紳與講論，其言天文曆數，有我中國昔賢所未及者，凡十四事（……）。」<sup>⑤</sup>這十四事中有若干涉及西方地理學概念的陳述，諸如地圓、氣候變化、經緯里差……

### 3. 三次世界地圖的刻印出版及其影響

利瑪竇天文學活動的另一重要側面就是刻印出版世界地圖。

利瑪竇在中國繪製地圖有近二十年的歷史。他本人繪製的共有三個版本，即一五八四年肇慶版，王泮刻板，圖名是「山海輿地地圖」；一六〇〇年南京版，吳中明刻板，圖名是「山海輿地全圖」；一六〇二年北京版，李之藻刻板，圖名是「坤輿萬國全圖」。一六〇三年北京還有一個很重要的增訂版，圖名是「兩儀玄覽圖」。此外，摹繪版、縮小版、梓工偷刻版，共達十幾版之多。

第一版世界地圖是利瑪竇到達肇慶的次年刻的。當時利瑪竇在住所牆上掛了一幅用歐洲文字標注的世界地圖。來訪的中國士人對此很感興趣。利瑪竇告訴他們，這是整個世界全圖和說明。他們希望看到用中文標注的世界地圖。此時，利瑪竇已稍知漢文，故肇慶知府王泮「命利氏刊為之，使盡譯原圖上之注釋，且擬刊印，以佈

全國而收衆譽。」<sup>④③</sup>正如利瑪竇在一六〇二年的「坤輿萬國全圖」自序中所敘：「壬午（一五八二年），解纜東粵。粵人讀圖所遇諸國，以垂不朽。彼時，竇未熟漢語，雖出所攜圖冊與積歲札記，細譯刻梓，然司竇所譯，奚免無誤。」<sup>④④</sup>

儘管王泮曾出資印製了相當數量的肇慶版地圖，贈給當地相識之人，並且利瑪竇本人曾於一五八四年十一月三十日寄回羅馬一張肇慶版世界地圖，范禮安也曾於一五八四年十二月二十八日將兩張相同的刻本寄回歐洲。然而，令人十分遺憾的是，這版具有重要歷史意義的第一版世界地圖（在中國刻印的）早已佚失了。

利瑪竇第二版世界地圖是到南京後刻的。一六〇〇年利瑪竇遇南京吏部主使吳中明（安徽歙縣人），吳中明「要求利瑪竇修訂一下他原來在廣東省繪製的世界地圖，給它再增加些詳盡的注釋，他想在他的官邸裡掛一份世界地圖，供大家觀賞。」<sup>④⑤</sup>利瑪竇十分高興地接受了這一要求，開始大規模修訂肇慶版世界地圖，繪製了「山海輿地全圖」。吳中明在地圖序中談到利氏製圖情況，他說：「鄒子稱，中國外如中國者九，裨海環之……利山人自歐羅巴入中國，著山海輿地全圖……山人淡然無求，冥修敬天，朝夕自盟，以無妄念，無妄動，無妄言。至所著天與日月星遠大之數，雖未易了然，其說有根有據，並載以俟知者。」<sup>④⑥</sup>

此後，貴州巡撫郭子章（郭青螺）把利瑪竇南京版地圖縮印成小冊子。仍依利瑪竇所製體例，分世界為五洲，以五部分列各國。郭子章在此圖序中多次流露對利瑪竇學識、德行的欽佩和景仰。他說：「不謂四千載後，大西國利先生持山海輿地全圖入中國，為鄒子忠臣也，則此人證書也。且利子居中國久，夫書而中國也，則中國人也……予因其圖大，不便觀覽，乃規而小之為冊，而圖中細說分注於左右。」<sup>④⑦</sup>利瑪竇在一六〇五年七月二十六日寫回歐洲的信中也提及此事。他寫道：「貴州巡撫郭子章（字青螺），不先告知

我，便把此圖翻印成書，並把所有地、湖、河、山等名印在上面，還把奇特的風景或出產也一併寫在上面，附有詳細的說明與數字的統計。在序言中談到改為書本印刷的益處何在，序文撰寫十分典雅。後面附一問題：利子瑪竇為一洋人，如何精通這些事情，對此講了許多理由。最後結論道，利氏在華二十餘年，已不能再稱他為外國人了，而應視中國為他的故鄉和大漢民族為他的同胞。」<sup>④⑧</sup>

南京版地圖無論在精工細作還是在發行數量上，都遠遠超過了廣東肇慶版。該圖從南京發行到全國各地，到澳門甚至日本。然而，據台灣東海大學林東陽教授考證，南京版世界地圖也已失傳。該版地圖是彩色版，其特點是用五色以辨五方，猶如十六世紀文藝復興時代流行於歐洲的地圖。

第三版世界地圖是利瑪竇到北京後繪製的。這幅地圖是在李之藻的要求和鼓勵下完成的。該圖共有六個版面，六篇序言。除利氏的一篇自序外，還有李之藻、陳民志、楊景淳、祁光宗及吳中明的序文。

利瑪竇一六〇二年～一六〇四年間的信件僅存一封，並且也未提及北京版世界地圖。幸好利氏自序中談到該圖一些情況。序中道：「辛丑（一六〇一年）來京。繕部我存李先生夙志輿地之學，自為諸生編輯是書，深賞茲圖，以為地度之上應天躔，乃萬世不可易之法。又且窮理極數，孜孜盡年不舍，歎前刻之狹隘，未盡西來原圖什一，謀更恢廣之。余曰：此適數（按疑是敵之誤）邦之幸，因先生得有聞於諸夏矣，敢不匾意，再加校閱。乃取敵呂原圖及通誌諸書，重為考定，訂其舊譯之謬與其度數之失，兼增國名數百，隨其楮幅之空，載厥國俗土產，雖未能大備，比舊亦稍瞻云。」<sup>④⑨</sup>

由於此圖包容大量地名與說明，因此面積相當大，每幅為69cm×179cm，共有六幅。全圖第一幅面的上下刻有兩個耶穌會印（上為卵形，下為方形），第六幅面之下刻一卵形印。儘管當時

印數頗巨，但今天國內也無一張遺本。據北京圖書館善本部與圖組孫果清先生介紹，南京博物院有此圖摹繪本（彩色）。只有羅馬梵蒂岡圖書館、日本東京帝國大學、日本宮城縣立圖書館、巴黎、倫敦等六處藏有該版原圖。

這裡有必要提到一六〇三年的北京增訂版「兩儀玄覽圖」，這版地圖是喜好地理的李應試（李保祿）繪製的，它是在北京版世界地圖基礎上增為八幅的。在圖的第一幅和第八幅上刻有兩個小圖，共有八篇序文。除利氏自序兩篇外，李應試、常胤緒、馮應京、阮秦元、侯拱宸、吳中明也為該圖作了序。據北京圖書館孫果清先生介紹，遼寧省博物館有一幅「兩儀玄覽圖」。

利瑪竇來華刻印世界地圖之際，中國也有自己的世界地圖。實際就是中國的十五個省，在它周圍的海中，再放置了幾個島，以代表中國人所知道的外國，所有這些島嶼加在一起，還不如一個最小的中國省大。中國位於世界的中央，是一個龐大帝國。利瑪竇看到這樣的世界之後，便抹去了福島（即今卡內里群島）的第一條子午線，在地球兩邊各留下一道邊，使中國正好出現在中央。這個傳統一直延續下來，利氏的後繼者艾儒略、湯若望、南懷仁在繪製世界地圖時，繼承了這個作法。直至今日，我國印刷出版的世界地圖仍把中國置於中央。

利瑪竇世界地圖有兩個顯著特點，其一就是上面提到的中國被置於世界地圖的中央。這可能是為迎合中國人的「唯中國獨尊」的觀念而作的移轉。艾儒略曾向明代士人隱約指出「大地為一圓體，無所謂『中』的地位。」<sup>⑤</sup>其二利瑪竇世界地圖大量地介紹了西方天文地理知識。利瑪竇的地圖以赤道為中心，平分地球為南北兩半球，並畫了南北二回歸線，南北二極圈線。相應地把氣候分為一個熱帶，兩個溫帶、兩個寒帶。圖中吸收了地理大發現的最新成果，繪出了南北美洲、非洲南半部，以及大海中一些島國的位置和形

狀，並作了扼要說明，大大開闊了中國人的眼界。不僅如此，利瑪竇還在其世界地圖上，對當時世界各國的方域、文物、風俗盡量加以介紹，使中國人了解了中國和世界其他各國在地理上的關係，大陸和海洋分佈情況，彌補了中國古代人民對世界地理認識的不足。此外，在利瑪竇繪製的世界地圖中，許多洲名、海名和地理學專有名詞的譯名一直沿用至今，如亞細亞、歐羅巴、地中海、尼羅河、羅馬尼亞、羅馬、古巴、大西洋、加拿大、南極、北極、經緯線、赤道、北極圈等。

值得指出的是，利瑪竇在中國首先把實地測量經緯度的結果用於地圖製作。他所介紹的利用日蝕測量經度的方法和經緯製圖法，給中國地圖學的發展帶來了一次大飛躍。

#### 4. 西方科學著作的翻譯出版

利瑪竇博學多能，涉獵十分廣泛。他深知，面對一個航海、天文、地理與製圖學仍停留在中古水平的閉塞國家，只有盡可能廣泛地、詳細地向中國人介紹西方先進的天文地理學知識，才能較好地為中國人所接受。因此，除上述天文地理學活動之外，利瑪竇還和中國學者徐光啓、李之藻等合作翻譯撰寫了許多西方科學著作，努力向中國介紹西方先進科學技術。

一六〇六年至一六〇七年，利瑪竇和徐光啓合作翻譯了歐幾里德的《幾何原本》前六卷，採用利瑪竇在羅馬學院學習時的老師丁氏（Clavius）的十五卷拉丁文譯注本為藍本，這是傳教士來華後翻譯的第一部西方科學著作。

歐幾里德《幾何原本》是一部具有嚴密演繹體系的數學名著，它從十個公理出發，按嚴格的邏輯證明推出四百六十七個命題。它的傳入，不但對中國數學，而且對中國天文、曆法、水利、測量、聲樂、軍事、財會統計、建築、機械、繪圖、醫學等都產生重大影響。這是因為數學乃「衆用所基」，能為許多學科所用之故。

值得提出的是，利瑪竇為何僅譯《幾何原本》的前六卷呢？

一種觀點認為：利瑪竇及所有的傳教士，不過是西方殖民者配合其軍事、政治、經濟侵略的一支先遣隊，所以他們傳播的科學不但不夠先進，而且還留有一手<sup>⑤1</sup>。不把《幾何原本》譯完就是這個想法的表現。

另一種觀點認為「《幾何原本》卷七至卷十五，講的是立體幾何，翻譯起來難度要大得多，徐光啓是量力而行的。所以他譯完《幾何原本》前六卷後，就同利瑪竇譯另一部數學著作《測量法義》。」<sup>⑤2</sup>

還有一種觀點認為：「利瑪竇譯完前六卷，認為已達到他們用數學籠絡人心的目的，因此沒有答應徐光啓譯完全書的要求。」<sup>⑤3</sup>

本文認為上述觀點皆為主觀臆想，未考史實的武斷結論。利瑪竇、徐光啓僅譯《幾何原本》前六卷的根本原因是利瑪竇本人在羅馬學院讀書時，沒有學過卷七至卷十五的內容。這一點，可從利瑪竇所修課程表中看出。他在讀二年級時，學了《幾何原本》前六卷的內容，後九卷應是在最後一年的討論課上學習。由於利瑪竇讀完第三年，即懇切要求出國傳教，並且獲得了批准。因此，他沒有讀完課程便離開了羅馬前往東方。利瑪竇沒有必要向徐光啓解釋這些。他可以自學完了再譯。《利瑪竇中國札記》論及此事時，利瑪竇推說自己傳教工作繁忙，要看看中國士大夫對這前幾卷譯本的反應，再繼續翻譯。事實上，利瑪竇並非沒有時間從事《幾何原本》後九卷的翻譯工作。因為在譯完《幾何原本》前六卷後，他立即開始著手翻譯另一部關於陸地測量的數學著作《測量法義》。

利瑪竇和李之藻還根據丁氏的《實用算術概論》，合作編譯了《同文算指》一書，把西方筆算正式引入中國，有力地推動了中國古代算術的發展。

同一時期編譯的西方科學著作還有：比較圖形關係的幾何學著



作《圓容較義》，以及有關天文、曆法的《渾蓋通憲圖說》、《經天說》和《乾坤體義》等。

此外，利瑪竇還是把西洋油畫傳入中國的第一人，並通過油畫把西方繪畫的透視學原理傳入中國。

利瑪竇在中國二十八年，雖為傳教奔波操勞，但對中國科學文化的發展起到了較大的推動作用。正是這一點，使利瑪竇及其後繼者獲得了明末清初中國士人乃至皇帝的尊重，從而為天主教的傳播打下了良好的基礎。

### 第三章 利瑪竇科學活動的宗教目的

利瑪竇於一五八三年抵達中國廣東肇慶，一六一〇年卒於北京。在長達二十八年的歲月裡，利氏不僅傳播西方天主教，同時也傳播西方的科學技術，從而揭開了中西文化交流史上嶄新的一頁。正如法國著名史學家伯希和（Pierre Pelliot）先生所說：「沒有任何接觸比這種接觸更為重要，這不是馬可波羅來華的那種交往，這亦不是珠江三角洲上第一支葡萄牙船隊。真正的接觸是思想、精神與心靈的接觸。它就是抵達明朝的利瑪竇與耶穌會士們以及天主模糊不清的信息。」李約瑟也指出：「在文化交流史上，看來沒有一件事足以和十七世紀耶穌會傳教士那樣一批歐洲人的入華相比，因為他們既充滿宗教熱情，同時又精通隨歐洲文藝復興和資本主義興起而發展起來的科學。」<sup>⑤4</sup>

利瑪竇與耶穌會士的來華，是近代中國科學史、文化史上一個重要的里程碑，標誌著一次新的更大規模的中西文化交流的開始。而科學與宗教同時輸入則是這一時期中西文化交流的顯著特點。

#### 1. 科學與宗教，孰輕孰重？

怎樣看待中西文化交流史上先驅人物——利瑪竇？這是中西文化交流史上一個重要問題。既不能因為利瑪竇在中國製造了多種多

樣的天文儀器，多次繪製世界地圖，傳授幾何學等，而把利瑪竇僅僅看成一個對中國科學發展做出貢獻的西方科學家。也不能因為利瑪竇在中國刻有《天主實義》等，進行過種種宗教活動，而把利瑪竇僅僅看成遠道而來的西方傳教士。事實上，利瑪竇傳播天主教與傳播科學技術的活動始終是緊密結合的。因此，評價利瑪竇應從以下兩點出發。

第一，利瑪竇的主觀目的主要是傳播天主教，傳播科學是一個次要目的，是為達到其主要目的的手段。客觀上，由於利瑪竇當時在羅馬學院受過良好的科學教育，使得他對長期寄居的中國，在科學上作出了巨大貢獻，這是不容否認的事實。

第二，從利瑪竇所處的時代看，傳播天主教在中國剛剛起步，中國官方對此還存有戒心；而同一時期的中國對於西方科學的需要卻十分迫切。因此，利氏可以公開傳播科學知識，而傳播天主教則需處處小心。正因為如此，利瑪竇在其製作的天文儀器上，地圖解說裡，《幾何原本》序中，刻上或印上天主的聖名、天主教教規，使科學傳播與宗教傳播相互溶合、交叉傳播。這種科學與宗教相互溶合、交叉傳播的策略獲得了成效，這也說明傳播科學與傳播宗教並不矛盾。

利瑪竇始終把傳播天主教作為自己的第一位工作。這一點在他的書信集中隨處可見。如在一五九七年的信中，利氏道：「來信說有人願意看到更多的人歸化的消息，神父，您知道，我和我的同伴日夜所想念的，無非就是這件事。我們離鄉背井，如今住在這裡，穿中國衣服，吃中國飯菜，住中國房子，說中國語言，無非也就是為了這件事……」<sup>⑤</sup>在一六〇九年二月十五日的信中，利氏又說：「神父，您知道，請求中國皇帝恩准自由傳教之事，就是我日夜所思所念，也可以說，是我多年希望能夠得到的。只可惜中國的政情與其他國家不同，不但神父您，連那些已到中國而未到北京的傳教

士，都不易明瞭要達到這個目的有多難，不但不易達到，而且連去求的可能也沒有。」<sup>56</sup>

儘管利瑪竇處在天主教在華傳播的「開荒年代」，儘管自由傳教十分困難，他對於天主教傳播的前景仍抱有樂觀態度。同一封信中，他列舉了持樂觀態度的八條理由：

「第一，……但我們卻日漸受人重視，教友的數字與品質也有增無減……

第二，在這個帝國中有許多富有價值的文學作品、科學與哲理，而在中國最受人推崇與追求的便是這些學問。因此似乎不難皈依中國士大夫信仰天主，因為我們的信仰合情合理，容易明白。如果士大夫們相信我們，而其他的人也就更容易皈依了。

第三，在這裡用書籍傳教是最方便的方法，因為書籍可以在任何地方暢行無阻。這裡很多人皆可看書，很多事皆可由書籍傳授，講話便沒有那樣方便，這是我們的多年經驗之談。目前我們的教會已因四、五種印刷的書籍而傳開了（按指《天主實義》、《交友論》、《二十五言》與《畸人十篇》等）。在此之前因無教會書籍，只有用語言和其他方法傳教……假使可能的話，把我們宗教有關的一切皆筆之於書，那麼聖教會只要一些指點與訓誨便可因而自傳了，尤其在沒有神父的地方。

第四，中國人一般而言，天質聰慧，他們的書籍、語言、衣冠及朝廷龐大的組織；整個東方無不對之景仰倍至。因此，如果我們能給他們教授科學，不但可以使他們成為專家，而且因此也能使他們接受我們的宗教，他們自然會感激所受的大恩……雖然迄今我只不過教授他們一點數學與宇宙學，但已使他們佩服得五體投地。有學問的人多次對我說，他們原在暗中摸索，是我們給他們指點了迷津；這僅指我教他們的有關數學的自然科學；假使我教他們更深奧的學科，如物理、形上學、神學與超性學的話，不知他們會用何種

話表示他們的謝意了。

第五，中國人也傾向於事天修身，也許有人持相反的意見，不過這是我經過仔細觀察所得的結論。中國人自古就遵天理，且比我們歐洲人守的更完善。

第六，中國教友更容易保存信仰，因為這裡安康太平，有時一百多年也不會有戰亂……

第七，我們迄今和中國士大夫們交往謹小慎微，他們異口同聲地稱譽我們為學者、聖賢……現在我們中間已有許多品行端正、對神學有研究的神父，大家更勉力學習深奧的中國學問，因為只知道我們自己的學問，而不通曉中國人的學問是毫無用處，於事無補的。

第八，我切願藉書籍之助傳播聖教……藉我所撰寫的書籍，稱讚儒家學說而駁斥另兩家宗教的思想（指佛教、道教），但並非直接攻擊，只是他們의思想和我們的教義相衝突時，才加以駁斥……同時我也設法聯絡其他知識分子，採取同一步伐，駁斥儒、釋、道三派。本世紀有不遵循傳統的士大夫提倡新奇的思想，我也不客氣地加以駁斥，因此使不少現代學人信仰了天主，成為好教友，他們時常告解，領聖體，且盡可能還為神聖信仰作宣傳。」<sup>57</sup>

利瑪竇強調，為傳播天主教，不但要通曉西方的學問（可傳播的學問），也要通曉中國人的學問，從而知道怎樣向中國人輸入西方的學問。正因為如此，早期的利瑪竇就十分重視學習中國語言文字和經籍，努力了解中國社會，順應中國社會，以求得天主教義與中國傳統儒家思想的統一，藉以培植天主教在中國植根的土壤。

值得指出的是，利瑪竇對於佛、道兩教的認識僅限於他對尋常佛、道教徒的了解，沒有悟透「佛」、「道」內含的深奧道理，因而誤認為「佛」、「道」兩教俱為封建迷信（不排除普通佛、道教徒的確是迷信），加之受與他來往的士大夫們對佛、道消極態度的

影響，故利瑪竇對佛、道兩教的批駁多有偏頗。

利瑪竇是怎樣把傳教溶合在傳播科學的活動中呢？一五九六年他製作石刻日晷送給南昌的建安王，並在這個日晷上刻有兩句勸言：「一，由於其機械、格式與其顯示的種種時間等，這一切如無太陽皆失效用，因此我聲明，只有良好的法律與勸言，假如沒有天主給予我們良好的、有效的法律，那一切也都枉然。另一句勸言：基於歲月如梭，已往者已不能追回，未來者也不在我們手中，所以奉勸大家要珍惜現在的時日，多行善，勿做無益之事。」<sup>59</sup>（按這裡引的是譯文，原文應是文言文。）他自己也說：「這樣利用石片也能宣揚天主的真理。」<sup>59</sup>

利瑪竇在其繪製的世界地圖中寫道：「此歐羅巴有三十餘國，皆用前王政法，一切異端不從，而獨崇天主上帝之教，凡官有三品，其上主興教化，其次判理俗事，其下專治兵戎。土產五谷、五金、百果，酒以葡萄汁為之。工皆精巧，天文性理，無不知曉。俗敦實，重五倫。物匯甚豐，君臣康富。日時與外國相通，客商遊遍天下……歐羅巴者……不信輪回而極信天堂地獄之說。古國人多去家修行，即巨家資，棄而不顧。男人三十以外乃娶，無二室者，百姓如此，君公亦如此。有三十餘國，各國主統之，另有教主，其教主不娶；即國王尊師之……」<sup>60</sup>

一六〇七年《幾何原本》出版。利瑪竇於次年寫給耶穌會總會長的信中道：「……我曾給您寫信，內容就是這位紳士（徐光啓）和我一起把歐幾里德的《幾何原本》譯成中文，此舉不但把科學介紹給大明帝國，提供中國人一種有用的工具，而且也使中國人更敬重我們的宗教。」<sup>61</sup>

為了達到其自由傳教的目的，利瑪竇朝思暮想有一日能見到中國的最高統治者——皇帝。

一六〇一年一月二十七日，利瑪竇在呈獻給萬曆皇帝的奏疏中

寫道：

「臣先於本國，忝於科名，已叨祿位。天地圖及度數，深測其秘，制器觀象，考驗日晷，並與中國古法吻合。尚蒙皇上不棄疏微，命臣得盡其愚，披露於至尊之前，斯又區區之大願，然而不敢必也。」<sup>62</sup>隨疏呈獻的貢品有：天主圖像一幅，天主母像一幅，珍珠鑲十字架一座，報時自鳴鐘兩座，《萬國圖誌》一冊，西琴一張等物。

利瑪竇在奏疏中，想「得盡其愚，披露於至尊之前」的正是有關天文、數學知識。其目的是想見到「至尊」——皇帝。同樣，他把《萬國圖誌》（即歐洲第一版銅板印製的世界地圖，列入貢品，也是希望萬曆皇帝閱讀此圖，進而召他至御前，討論有關世界的問題。

這一點，在利瑪竇給耶穌會總會長的信中也曾提及，信道：「今年（一六〇八年）初，我曾把大張《世界地圖》呈獻給中國皇帝。皇帝非常高興，希望能多有幾張（大約十二張，為掛在不同宮殿中）。可惜原版不在京師，其他的版已破損不能用了。於是我被召見皇宮，吩咐我要多印幾份。太監們聽說原版不在北京，非常害怕，恐怕皇帝不信。於是我向他們建議，如給我一段時日，至少一個月，我可以繪一張更完美的地圖。於是太監們把我的意見回稟皇帝，皇帝不願我花錢又費心，便命工匠在宮中照我呈獻的地圖刻板，不久便印了不少張，很多殿中都掛起了我繪的『世界地圖』。這對我們傳教士十分有利，因為在此地圖中有不少耶穌之名，皇帝也知道很清楚，還有本會的徽章，上為耶穌聖名的簡字。不少大儒寫有序言，盛讚我們與我們所有的一切，當然皇帝與皇子們都可以看到……希望皇帝或皇子看到我們刻印在上面的有關教會的道理，我們歐洲的風土人情。巴不得皇帝有一天想見我們，追問我們教會的事才好。」<sup>63</sup>

遺憾的是，萬曆皇帝一直把更大的注意力放在歐洲生產的精巧大鐘上，世界地圖僅作為稀有字畫之類東西而被掛在宮殿內，並且那時的萬曆皇帝除宮中之人，已不見外人。故利瑪竇直至逝世也未見到皇帝。

## 2. 利瑪竇傳教思想的影響

利瑪竇從不否認他的宗教目的，科學僅是他和知識分子接觸的媒介。利用這一媒介，利氏在中國結交了許多著名學者，學術傳教相當成功。那麼，利氏的追隨者們——明末士大夫階層中的天主教徒們是否因為利氏的學術而信教呢？他們又是怎樣對待科學與宗教的關係呢？這都是值得研究的問題。

稻葉君山在《清朝全史》書中寫道：「明末天主教之徒之所以信教，是感於西人卓越的科學思想，而非絕對信仰他們的宗教。」<sup>①</sup> 徐光啓在《中國近三百年學術史》中指出：「徐光啓輩因要研究西人的科學而奉教。」<sup>②</sup> 黃節《徐光啓傳》認為：「徐光啓信奉天主教的意圖，是陽尊其教，而陰取其象數之學之為己用。」<sup>③</sup> 一九八二年在徐光啓逝世三百五十周年紀念學術討論會上，關於徐光啓的科學觀與宗教觀的主流看法也是認為徐光啓入教的動機是為了學習西方先進的科學知識。

本文認為上述觀點有失偏頗。僅從徐光啓、李之藻的入教過程就可以得出，他們並非是因為要研究西學而入教。

徐光啓，松江府上海縣人，萬曆二十五年（一五九七年）舉人。萬曆二十三年，徐光啓與西方傳教士在韶州初次接觸。那時他「屢試不中，又失愛母，單身在外省教書，且當壯年氣盛的年齡，心中怎能不憂憂若有所失呢？下了館，常獨步閒游。一次，他走到護城河西的一座泰西教士的住宅外。他早已聽到人家說泰西教士利瑪竇，便敲門進訪，在中堂見到牆上供奉的天主畫像，神氣栩栩如生，不覺肅然起敬，跪地敬禮。一位泰西教士出現，名叫郭仰

風（居靜）。利瑪竇那時已往南昌。談話後，光啓感到泰西教士有中國君子之風，他便有心研究教士所傳之道。」<sup>67</sup>

萬曆二十八年（一六〇〇年），徐光啓赴北京應試，途經南京，為拜訪其老師焦竑，偶然認識了利瑪竇。儘管利瑪竇當時四十八歲，比徐光啓大十一歲，但兩人卻一見如故。「這僅是一次短暫的相會，因為保祿正匆匆趕回家去，當時他可能只獲知基督徒所信仰的上帝乃是萬物的根本原理。」<sup>68</sup>

萬曆三十一年（一六〇三年），徐光啓因事返回南京，並拜會了羅如望神父。「他進屋時在聖母像前禮拜，而且在首次聽到一些基督教的原理後，馬上就決定信仰天主教。那一整天直到天晚，他一直安靜地思索著基督教信仰的主要條文。他把基督教教義的一份綱要，還有利瑪竇神父教義問答的一個抄本帶回家去……通宵讀它們，第二天回去之前，他已經記住了整本的教義綱要。他請羅如望神父儘可能地給他解釋某幾段，因為他必須在年底以前趕回家，而他想要在動身前領洗。為了弄清他是否真正嚴肅地對待此事，神父要他來接受教誨，每週一天，每天一次，他對此回答說：不止是一次，我要一天兩次……他在動身回家的那一天受了洗……」<sup>69</sup>

此時，徐光啓和利瑪竇的交往尚不深，也沒有開始合作翻譯《幾何原本》，只是看過利瑪竇繪製的地圖。從上述徐光啓入教過程可見，徐光啓入天主教在先，研究西學在後。

那麼，李之藻又是怎樣信教的呢？

李之藻，浙江仁和人，生於嘉靖四十五年，萬曆二十二年舉人，萬曆二十六年進士。萬曆二十九年他在北京初次拜見利瑪竇，詢問有關「山海輿地圖」問題。此後，李之藻經常向利瑪竇請教天文、數學問題。除此之外，他還經常和利瑪竇討論天主教教義，誠心誠意信奉天主教。無奈，教規中不容娶妾，李之藻又不願休妾，因此利瑪竇遲遲不肯為他授洗。儘管如此，李之藻仍十分熱心於天



主教的傳播事業。正如利瑪竇所言：「這位友人（李之藻），雖然由於某種障礙而未入教，但是他如今在自己的家鄉，印刷我們的書籍，稱頌我們，讚揚我們的學術、我們的宗教，他希望我們的聖教在他的家鄉傳揚。因此他如今把在北京印的天主教實義，又在家鄉再版。」<sup>⑦⑩</sup>

一個偶然因素促使李之藻下決心休妾、領洗、皈依天主教。「萬曆三十八年二月（陰曆），之藻忽患病，京邸無眷屬，瑪竇躬為調護，親切如家人。及病篤，自忖必死，立遺言，請利瑪竇主之。瑪竇慰藉備至；之藻幡然，參徹於生死之際，遂受洗禮……」<sup>⑦⑪</sup>

誠然，李之藻與利瑪竇最初交往是緣於西方科技，並且此後有關科技交往活動也很多，但由上述入教過程可知，李之藻入天主教也不是為了研究西方科學。

然而，徐光啓、李之藻究竟因何而入教呢？我認為徐光啓、李之藻信奉天主教是因為深信天主教教義與早期儒家思想相吻合，深信天主教能使國家長治久安。當然，對天主教傳教士，特別是對利瑪竇等人的高尚品德、偉大人格的欽佩也是徐光啓、李之藻入教的重要原因之一。

利瑪竇熟讀中國經書，發現孔子的話很有理性。並且設法從先秦典籍中找出「上帝」、「天帝」等字眼，將其比附為天主教的天主。如在《天主實義》中所說：「吾國天主，即華言上帝，與道家所塑玄帝玉皇之像不同。彼不過一人，修居于武當山，俱亦人類耳；人惡得為天地皇耶？吾天主，乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：『郊社之禮，以事上帝也。』……周頌曰：『執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。』又曰：『於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。』商頌云：『聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗。』雅云：『維此文王，小心翼翼，昭事上帝。』易曰：『帝出乎震。』……禮云：『五者備當，上帝其饗。』又云：『天子親耕，

衆盛積鬯，以事上帝。』湯誓曰：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』又曰：『惟皇上帝，降衷于下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。』金縢周公曰：『乃命于帝庭，敷佑四方。』上帝有庭，則不以蒼天爲上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。』<sup>⑳</sup>

利瑪竇這種藉儒傳教，並盡可能尊重中國的傳統和習俗的方針深受廣大知識分子的歡迎。如徐光啓、李之藻等。

徐光啓在《泰西水法》序中道：「泰西諸君子，以茂德上才，利實於國；其始至也，人人共嘆異之；及驟與之言，久與之處，無不意消而中悅者。其實心、實行、實學，誠信于士大夫也。其談道也，以踐形盡性，欽若上帝爲宗，所教戒者，人人可共由。余嘗謂其教必可補儒易佛；而其緒餘更有一種格物窮理之學，凡世間世外，萬事萬物之理，叩之無不河懸響谷，絲分理解，退而思之，窮年累月，愈見其說之必然而不可易也。』<sup>㉑</sup>

這裡，徐光啓不僅高度評價了利瑪竇等傳教士及其所傳宗教，而且認爲天主教與儒家思想統一。

李之藻進一步論述道：

「彼其梯航琛寶，自古不與中國相通，初不聞有所謂義文周禮之教，故其爲說，亦初不襲吾濂洛關閩之解。而特于小心昭事大旨，乃爲經傳所紀，如券斯合。獨是天堂天獄，拘者未信，要于福善禍淫，儒者恆言，察乎天地，亦自實理……嘗讀其書，往往不類近儒，而與上古素問、周髀、考工、漆園諸編，默相勘印。顧粹然不詭于正，至其檢身事心，嚴異匪懈，則世所謂，比而儒者，未之或先。信哉，東海西海，心同理同。』<sup>㉒</sup>

徐光啓、李之藻不但看到天主教與儒學相通，而且也從利瑪竇等傳教士的身上感受到天主教的犧牲、寬恕、平等、博愛精神。

在駁斥沈灌對天主教的攻擊時，徐光啓說：二

「臣累年以來，因與考究講求，知此諸臣最真確……實皆聖賢

之徒也。其道甚正，其守甚嚴，其學甚博，其識甚精，其心甚真，其見甚定。在彼國中，亦皆千人之英，萬人之傑。所以數萬里東來者，蓋彼國教人，皆務修身，以事天主，聞中國聖賢之教，亦皆以修身事天，理相符合，是以辛苦艱難，履危蹈險，來相印證。欲使人人為善，以稱上天愛人之意。其說以昭事上帝為宗本，以保身救心靈為切要，以忠孝慈愛為功夫，以遷善改惡為入門，以懺悔滌除為進修，以升天真福為作善之榮賞，以地獄永殃為作惡之苦報。一切戒訓規條，悉天理人情之至。其法能令人為善必真，去惡必盡。蓋所言天主生育拯救之恩，賞善罰惡之理，明白真切，足以聳動人心，使其愛信畏懼，發于由衷故也。」<sup>⑦5</sup>

李之藻在《畸人十篇》序中贊道：

「西泰子浮槎九萬里而來，所歷沈沙狂颶，與夫啖人略人之國，不知幾許；而不蓄不害，孜孜求友，酬應頗繁；一介不取，又不致乏絕；殆不肖以為異人也。覩其不婚不宦，寡言飭行，日惟是潛心修德，以昭事乎上主。復徐叩之，其持議崇正辟邪，居恆乎不釋卷經，目能逆順誦。精及性命，旁及象緯輿地，旁及勾股算術。有中國先儒累世發明未晰者，而悉倒囊究數一二，則以為博聞有道術之人。迄今近十年，而所習之益深，所稱妄言妄行妄念之戒，消融都淨；而所修和天和人和己之德，純粹益精，意期善世，而行絕矜畦；語無擊排，不知者莫測其倪，而知者相悅以解。間商以事，往往如其言則當，不如其言則悔，而后識其至人也。」<sup>⑦6</sup>

不容置疑，徐光啓、李之藻不但仰慕利氏等傳教士所傳播的天主，也敬仰他們的學問、人品。

光啓在《幾何原本》序文中寫道：

「顧惟先生（利瑪竇）之學，略有三種，大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端，別為象數。一一皆精實典要，洞無可疑，其分解擊析，亦能使人無疑。而余乃亟傳其小者，趨欲先而易信，

使人繹其文，想見其意理，而知先生之學，可信不疑，大概如是。

」<sup>⑦⑦</sup>

這裡不難看出，徐光啓不僅自稱是利瑪竇的學生，而且聲稱自己僅傳了利氏「格物窮理」之小學問，並且想以此小學問去助利氏傳的大學問——「修身事天」。

光啓與利瑪竇合作，先後翻譯、編寫了《幾何原本》前六卷、《測量法義》。

同樣，李之藻經常向利瑪竇請教有關天文、數學等問題，根據利瑪竇講授的筆記，編寫了《乾坤體義》、《渾蓋通憲圖說》、《圓容較義》、《同文算指》等書。在為上述譯著所寫的序中，徐光啓、李之藻多次讚美恩師的學識。

除論述天主教與儒學根本相通之外，利瑪竇還論證天主教於國家太平也是大有好處的。他在一六〇九年致巴范濟神父的信中說：「利用良好讀物與推理，對讀書人逐漸介紹我們的教義，讓中國人知道，天主教的道理不但對中國無害，對中國政府還大有幫助，它為帝國締造和平……現在對這裡沒有天主教已能長期享有太平，那麼如果天主教能在這裡廣揚，未來的日子不是要太平萬世了嗎？天主教過去也曾多次化戰亂不睦為祥和啊！」<sup>⑦⑧</sup>

正因為受到利瑪竇這種思想的影響，徐光啓十分欣賞歐洲的「天主世界」。他在「辨學章疏」中贊道：

「蓋彼西洋鄰近三十餘國，奉行此教（天主教），千數百年，以至於今，大小相卹，上下相安，路不拾遺，夜不閉關，其久安長治如此……」<sup>⑦⑨</sup>

對於徐光啓來說，天主教不僅能實現其信仰上的追求，而且也有助於他實現自己齊家、治國、平天下的政治抱負。因此，徐光啓在第一次聽了天主教教義之後，便決定信奉天主教了。

結束語

利瑪竇作為中西文化交流的先驅者，為西學東漸、東學西漸譜下了不朽的詩篇。

利瑪竇在中國開闢了一條學術傳教的道路。他及其後的湯若望、南懷仁等傳教士傳入中國的天主教和西方先進的科學知識，都在中國產生了巨大反響。士大夫中，徐光啓、李之藻等不僅接受了西方的科學知識，而且也接受了傳教士傳來的宗教信仰；李贄、方以智、梅文鼎等僅接受西方科學知識，排斥與之同來的天主教；楊光先等則一概排斥。至於萬曆、崇禎、順治、康熙諸帝，基本上是抱著取長補短的態度，利用西方來華人才，吸收西方科學知識，同時適當允許傳教士的正常教務活動。

通過對利瑪竇科學、宗教活動的同時研究，不難看出，在利瑪竇入華後的二十八年生涯中，他始終奉行傳教第一，傳播科學為輔的政策，並且相當成功。

在研究耶穌會士時，不僅要弄清耶穌會士生活的中國舞台和他們受教育的歐洲背景，他們與葡萄牙殖民者間的關係，而且要弄清耶穌會的歷史地位和作用，以及耶穌會內部和天主教內部關於利瑪竇傳教方式的分歧和鬥爭等等。只有這樣，才能對這一複雜的歷史現象作出較為合理的評價。此外，有必要對我國四十年有關利瑪竇等明清耶穌會士的研究作一反思，實事求是地評價過去的研究成果。對於一些錯誤觀念要堅決撥亂反正，還其歷史真面目。

誠然，利瑪竇傳入中國的西方先進科學受到了不少明末士大夫的歡迎和接受，但這些人的科學知識和治學態度均不足以從事西學的流傳推廣工作。並且，李之藻、徐光啓等士大夫的努力也是十分有限。部分士大夫們的進步的人文精神、大同理想在一個封閉社會裡基本上不起作用。事實上，士大夫階層一直受到傳統文化的束縛，古老地理知識的制約，因此，他們不能夠正確地判斷中國處在

十六、十七世紀世界歷史大變動裡的位置。當歐洲人從中西文化交流中吸取經驗知識時，大多數中國人不是迷醉在「泱泱大國」的夢境裡，就是毫無理性地排斥、拒絕西方的科學。這種保守的心態顯然不適於立即接受近代西方的新事物。

### 注釋

- ① 艾儒略，《大西利先生行蹟》（與《辯學遺蹟》、《明浙西李之藻傳》合訂），鉛印本，1919年。
- ② 雲先克魯寧（Vincent Cronin）著，思果譯，《西秦子來華記》，香港公教真理學會，1964年。
- ③ 羅光，《利瑪竇傳》，台灣學生書局印行，1979年。
- ④ Henri Bernard "Matteo Riccis's Scientific Contribution to China".
- ⑤ 同④。
- ⑥ 顧公燮，《消夏閒記》轉引杜石然等編著《中國科學技術史稿》，科學出版社，1983年。
- ⑦ 民國二十二年刊《吳懸志》卷五二，上，風俗。
- ⑧ 《明史》，卷三二六。
- ⑨ 李約瑟，《中國科學技術史》，第三卷，科學出版社。
- ⑩ 同④。
- ⑪ 何高濟、王遠仲、李申譯、何兆武校，《利瑪竇中國札記》，中華書局，1983年。
- ⑫ 羅漁譯，《利瑪竇書信集》，光啓出版社、輔仁大學出版社聯合發行，1956年。
- ⑬ 同⑫。
- ⑭ 同⑫。
- ⑮ 方豪，《中西交通史》，台北，中國文化大學出版部，1983年。
- ⑯ 同⑪。
- ⑰ 同⑫。

⑮ 《明史》，卷二十五，天文一。

⑯ 同⑮。

⑰ 同⑮。

⑱ 同⑮。

⑲ 同⑮。

㉑ 同⑮。

㉒ 同⑮。

㉓ 裴化行著 (Henri Bernard)，王昌祉譯，《利瑪竇和當代中國社會》，上海土山灣出版社，1943年。

㉔ 同④。

㉕ 同⑮。

㉖ 同⑮。

㉗ 同④。

㉘ 同⑮。

㉙ 同⑮。

㉚ 同⑮。

㉛ 同①。

㉜ 方豪，《方豪六十自定稿》，台灣學生書局，1969年。

㉝ Pasqual M. D'Elia SJ "Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese on Father Matteo Ricci." Monumenta Serica (Journal of Oriental Studies), 1961年。

這篇文章是意大利神父德禮賢收集了1938年至1960年關於「利瑪竇世界地圖」的研究發現，其中有利氏地圖第二版（南京版）、第三版（北京版）的序文，見附錄。

㉞ 劉獻廷，《廣陽東記》。

㉟ 同㉞。

㊱ 同㉞。

㊲ 同㉞。

㊳ 徐光啓，《徐光啓集》王重民輯校，上海古籍出版社，1984年。

- ④1 同《明史》卷二百二十六，外國七。
- ④2 徐宗澤，〈明清間耶穌會士譯著提要〉，中華書局，1989年。
- ④3 同①①。
- ④4 同③⑤。
- ④5 同①①。
- ④6 同③⑤。
- ④7 同③⑤。
- ④8 同①②。
- ④9 同③⑤。
- ⑤0 艾儒略，〈職方外紀〉，上海商務印書館，1936年。
- ⑤1 蕭蓬父，〈粉碎迷信洋人的偽科學〉，新建設1958年，第九期。
- ⑤2 施宣圓著，〈徐光啓〉，江蘇古籍出版社，1984年。
- ⑤3 杜石然等編著，〈中國科學技術史稿〉，下冊，科學出版社，1983年。
- ⑤4 同⑨。
- ⑤5 同①②。
- ⑤6 同①②。
- ⑤7 同①②。
- ⑤8 同①②。
- ⑤9 同①②。
- ⑥0 同③⑤。
- ⑥1 同①②。
- ⑥2 同③。
- ⑥3 同①②。
- ⑥4 稻葉君山，〈清朝全史〉。
- ⑥5 梁啟超，〈中國近三百年學術史〉。
- ⑥6 黃節，〈徐光君傳〉，國粹學報（史篇），1906年，1卷10期。
- ⑥7 同③。
- ⑥8 同①①。
- ⑥9 同①①。
- ⑦0 同①②。



- ⑦① 陳垣，《陳垣學術論文集》（浙西李之藻傳）。
- ⑦② 利瑪竇述，《天主實義》上卷，清同治七年，重刻本；線裝二冊。
- ⑦③ 同④②。
- ⑦④ 同④②。
- ⑦⑤ 同④①。
- ⑦⑥ 同④②。
- ⑦⑦ 同④②。
- ⑦⑧ 同④①。
- ⑦⑨ 同④②。

### 參考文獻

- ① 《中世紀「上帝」的文化——中世紀基督教會史》，張綏著，浙江人民出版社，1987年。
- ② 《中國天主教的過去和現在》，顧裕祿著，上海社會科學院出版社，1989年。
- ③ 費賴之著（Alogs Pfister），馮承鈞譯，《入華耶穌會士列傳》，商務印書館發行，1936年。
- ④ 德禮賢（Pasqual M E'Elia），《中國天主教傳教史》，台灣商務印書館。
- ⑤ 徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》，上海土山灣印書館，1938年。
- ⑥ 張星烺編注，《中國交通史料匯編》，中華書局，1977年。
- ⑦ 《科學史及其與哲學和宗教的關係》，W.C. 丹皮爾著，李珩譯，張今校，商務印書館，1987年。
- ⑧ 《中國天文學源流》，鄭文光著，科學出版社，1979年。
- ⑨ 《中華天文學發展史》，劉昭民著，台灣商務印書館發行，1979年。
- ⑩ 《中國天文學史》，中國天文學史整理研究小組編著，科學出版社，1987年。
- ⑪ 《中國地理學史》，王庸著，上海印書館，1938年。
- ⑫ 《考利瑪竇的世界地圖》，洪煊蓮著，禹貢半月刊油印本。
- ⑬ 《中國地圖學史》，盧良志編，測繪出版社，1982年。

- ⑭ 王萍，《西方曆算之輸入》，台灣精華出版社，1980年。
- ⑮ "Catalogue of the Peitang Library" Peking Lazarists Mission Press, 1949, H. Verhareren. C.M. (《北堂書目》，遣使會出版社)
- ⑯ 梁家勉編著，《徐光啓年譜》，上海古籍出版社，1981年。
- ⑰ 王欣之著，《明代大科學家徐光啓》，上海人民出版社，1985年。

(上接312頁)

### 3. 撕毀公安人員證件 (完全是誣告)

這樣一張莫須有的罪狀，他們還要強迫兩位坐監的青年簽字，不簽就打，結果打得傷痕纍纍。一位當日參加學習的平裝修女曾以錢賄賂，七月底以前兩次前去探訪，二青年把傷指給修女看。但她帶去的食品和日用品他們自己卻用不著，吃不到，因為大陸監牢裡一向是舊犯欺新犯的人間地獄，見面禮是每人打新犯五拳。有一位陝西年輕神父坐監沒有被打，感到十分憐憐。這兩位青年一位廿一歲，另一位廿三歲，皆初中畢業，不在學。今仍在監中，誰能向他們伸出援手？

七月14日上午，公安人員再到青山村上述的聚會場所，把電燈、電扇、各種裝飾和設備，著意地予以摧毀破壞。本文開始所說的那位由大陸來港的人士，曾於八月初親身去看過。是一座精心設計的大廳，於1992年建成，佔地二百平方公尺，可容納數百人。磨石子花紋地板，牆壁粉刷精緻，有講台和各種現代設備。奇怪的是公安人員不顧他們為民保母的身分，一再前來打擾人民的治安，狠心搗毀小民以血汗和愛心建起的學習場所。這是一個什麼國家！

# 《公教要理》對梵二大公精神的反應

## 略讀「至一、至聖、至公，從宗徒 傳下來的」教會標誌

潘家駿

### 壹、前言

一九九二年十一月，《公教要理》出版，此《教理》的出版相距梵諦岡第二屆大公會議的召開剛好是一個世代——三十年。而在一九五九年正月廿五日那一個宣告全球性合一的大公會議的日子，不為歷史變遷所淹滅，是一個具有象徵性宣告的日子。

此日，教宗若望廿三世被「天上的記號」所暗示，被「上天的力量」所推動（按他自己的話），突然並率直地宣佈召開大公會議，這宣報就如「春天的花，忽然而生」（同上）。為全世界而言，這宣告猶如閃光，一九六二年十月十一日，這道閃光納入了人的歷史軌轍中，梵二大公會議開幕。這會議猶如火戰車，飾著光輝，載著教會走向未來。誠如若望廿三世在大會開幕時，一段引燃人心烈焰的話所期許的：「這會議所透射出的光芒，對教會而言，將是永不乾涸的精神泉源，當教會自它汲取了新的力量之後，它將毫無所畏地瞻望未來，而我們也必須喜悅地，懷著無畏之情，置身於時代所要求於我們的工作中，同時也走在教會二十世紀以來所走的道路上。」

言猶在耳，三十年後的今天，教宗若望保祿二世在《宗座憲

章：信仰寶庫》(Constitution Apostolique: Fidei depositum)中，對梵二作了以下的回顧：「梵二願意和殷望闡明教會那由宗徒所傳下來的牧人的使命，並且藉其福音真理的光輝，帶領所有的人尋覓及領受那遠超一切的基督之愛。」兩位教宗在歷史的洪流中相隔三十載，但都同時洞悉了大公會議所透露的光華，使前者的先知性預言和後者的反省回顧相互輝映。

今日教會對梵二的迴響響徹在三十年來革新的長廊中，而落實在《教理》中，所以這《教理》是「由梵二所開始的教會更新的一部分」。也是梵二之後，教會在不斷地革新當中，所反省和思考的初果。

本文是從顯示教會的基本輪廓和使命的四個標誌：「唯一、至聖、至公，從宗徒傳下的」來看《教理》對梵二大公精神的回應。這也是從梵二所開墾出的許多道路和許多門扉中，找出一條初階和一扇入門來認識公教大公思想的基本態度和原則。

## 貳、《公教要理》中，四個教會標誌的中心思想：（《教理》811,866—870）

《教理》首先援引了《教會憲章》（以下簡稱《教會》）第八號中所說的：「這就是基督的唯一教會，是我們在信經內所承認的唯一、至聖、至公，從宗徒傳下來的教會。」之後，指出這四個標誌的關係性是密邇無間，不可離析的。這些標誌並非淵源於教會自身，而是基督透過聖神賜予了祂的教會並賦予使命，所以教會不只是靜態地固守這承自基督的特質，而也步出新娘的閨闈，實現基督所賜予的特質。這些特質扼要地指出如下：

教會是唯一的，因為它有同一個主；宣認同一的信仰；源自同

一個洗禮；由同一的聖神賦予生命；並爲了同一的希望，且透過此一希望，所有的鬭裂將被克服。

教會是至聖的，因爲至聖的天主是教會的締造者；教會的淨配基督爲了聖化教會，而以其聖身與教會結合，將自己交付給了教會，聖神賦予教會生命，因此儘管它是由罪人所組成的，但仍是貞淨無玷的。在聖人們身上顯示出了教會聖德的光芒，而在瑪利亞身上，我們全然看到了教會至聖的化身。

教會是至公的，由於它向世人宣告圓滿的信仰，在它內保持並支配圓滿的救恩方法，且被派遣到一切人，向芸芸衆生宣講，它在本質上，即帶有傳教的特性。

教會是從宗徒傳下來的，因爲它是建立在羔羊的十二位宗徒的堅實基礎上，牢不可破地穩立於真理之中。基督便是藉著伯鐸和其他宗徒治理教會，並且他也臨在於宗徒們的繼承人，即教宗和主教們身上。

教會在其深邃及終極的層面上，是唯一、至聖、至公，從宗徒傳下來的。在它內已經存在並在末世將要完成的天國，在現世以象徵，而在來世要完全實現在那些與基督結合，被祂贖回的人身上。《教理》一方面指出了公教的圓滿性，但也承認在此一組織之外「仍有許多聖化及真理的要素存在（教會8）。」真理和聖化之神向組織外的人們開啓了得救之道。

## 參、對梵二大公精神的回應：態度及原則

大公精神應建立在信仰向度的基礎上，而也只有以信仰之鑰才能了解教會四個標誌的特質。此四個標誌就是教會的神聖源頭，當

我們回溯本源時，我們將可以明白天主對基督徒，甚而整個人類合一的心意。此一天主的心意透過教會在歷史中的表達，雖然疊有分裂，但教會仍然「鑑於它的神聖性，與屹立不移的穩定性，使成爲一種偉大的、永恆的可信動機，也就是自己屬神使命之不可不信的證據（DS3013）。」

### 一、教會是唯一的（《教理》813~822）

《教理》從教會這條滋養基督徒生命的長河中，以溯其根源，勘其過程，匯納百川三個步驟來着教會的唯一性。

#### （一）溯其根源——教會合一的神聖奧蹟

《教理》以聖三奧蹟指出教會合一的真諦，「此一奧蹟的最高模範與根源，就是父、子在聖神內，一個天主在三位內的合一（大公2）。」從這一根源，我們也清楚地看出天主對基督徒合一的終極目標，而這合一是指在教會內的共融，因此從教會的本質來看教會的唯一性。《教理》以教父克萊孟（Clément d'Alexandrie）的美妙言辭作爲註腳：「多麼可奇的奧秘！只有一位宇宙的大父，獨一的宇宙之聖言，以及唯一的聖神，三者處處無間，又有唯一成爲母親的貞女，我喜稱這母親爲教會。」

在聖三共融的純一中，我們也可以窺見到天主工程中的繁複，所以在教會中我們也能看見此一繁複與純一並存的奧蹟。對此，《教理》的表達是：「從起初，這唯一的教會就以一種繁複的多樣性呈現出來，這種多樣性是源於天主所賦予的各樣恩惠和領受恩惠的各色人等，在天主子民的合一中，匯聚了各種不同的民族和文化，因而在教會這一基督的奧體中，存在著各種不同的恩惠、職務、身分以及生活型態。此一豐富的多樣性並不與教會的合一相違背。」

這說法正與《教會憲章》所宣示的相契：「在教會的共相交融中，也有個別的教會合法存在，擁有其特殊傳統（教會13）。」《教理》是就教會的空間向度而言，事實上，若就時間的向度來看，教會不僅屬今日，也屬過去和未來，它經過不同的文化、世紀，不斷地吸收每一時時代的特性，而完成它神聖的統一性，這統一是以基督所賜予的合一為基礎。

在《大公主義法令》第二號中，對於基督所賜予的合一有充分的描述。在這描述中，特別強調了：1.合一的聖事——聖體聖事。2.合一的根源——聖神。3.合一的職務——從宗徒和伯鐸而來的職務。《教理》也以下列幾點作為旅途教會中，合一的可見聯繫，與《大公》前後呼應：1.聖神的果實——愛德。2.宣信受自宗徒的唯一信仰。3.神聖敬禮的共同慶祝，特別是聖事方面。4.藉聖秩聖事的宗徒繼承，成就天主大家庭內兄弟般的和諧。值得注意的是，「愛德」在《教理》中被提到了明顯的位置。這些合一的元素都是天主所用的接合劑，是在修砌教會工程中黏結基石的水泥和石灰。

## （二）勘其過程——合一的裂痕

對於造成分裂的責任歸屬問題，《教理》以《大公主義法令》第三號表達了教會自梵二以來的一貫洞察：「雙方都不能辭其咎。」因為這些使基督奧體合一發生裂痕的創傷，若沒有人的罪，就不會發生。在面對分離弟兄們的時候，《要理》也持守了梵二的態度：「這些生活於基督信仰的人，不得責以分離之罪，公教會仍以兄弟般的敬愛看待他們，在聖洗內因信仰而成義的人……理應被公教徒看作主內的弟兄（大公3）。」並且承認有許多聖化及真理的



要素存在於有形可見的公教會範圍之外，如「書寫成文的天主聖言，聖寵的生命，信望愛三德，連同聖神內在的恩惠與有形可見的要素（大公3）。」在公教會之外的教會或（教會）團體也向聖神開啓門戶。因此基督的神也藉這些教會或（教會）團體，作為得救之門，而這些方法的德能是由基督那託付於公教會的圓滿恩寵及真理之中流溢出來的，所有的這些信仰遺產均源自基督，並通往基督。

### （三）納匯百川——朝向合一

合一是天主聖三的屬性，這內在而永恆的結合是「基督在最初賜給教會的，我們深信在公教內永存不失，並希望不斷地增長，直到世界末日（大公4）。」教會為了保持並完成此一合一的恩賜，應當不斷地祈禱和奮鬥。所以當耶穌面臨受難的勝利，祂仍然魂念心繫門徒們的合一，而不斷地向天父祈求：「願眾人都合而為一，父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我（若十七21）。」因此，基督徒對合一的渴望，實在是基督的一項恩賜，也是聖神對我們的召喚。為了答覆此一召喚，《教理》綜合《大公主義法令》提出了下列幾點：

1.更新：教會在強化對使命忠誠的過程中，繼續不斷地更新，更新是邁向合一的動力。

2.內心的皈依：「為了遵照福音，度更純潔的生活（大公7）」，因為是教會成員對基督恩賜的不忠而導致分裂。

3.聯合祈禱：因為「此種內心的皈依，生活的聖善，再配合上為基督徒合一的公私祈禱，應該視為整個大公主義的靈魂，這又可稱為精神的大公主義（大公8）。」

4.彼此友愛地互相認識(大公9)。

5.對信友的大公精神培育，以及對司鐸施予專門的大公訓練(大公10)。

6.神學家之間的交談，以及不同教會和(教會)團體彼此間的相遇(大公4,9,11)。

7.在為人群服務的各項領域中，基督徒彼此攜手合作(大公12)。

以上各途徑是全教會性的，因為合一是整個教會上下的關懷。然而也必須自覺及意識到要使所有基督徒融合在基督的唯一教會內，遠超人的力量和方式。在超性的事上，人益發覺得自己的能力綆短汲深，所以唯有寄望於「基督為教會的祈禱，聖父對我們的慈愛，以及聖神的德能(大公24)」。在聖三中與最高的奧秘合一，我們才能夠真正地走出自己的巴貝爾塔，與人合一，是聖三的愛使合一成為可能。

## 二、教會是至聖的(《教理》823~829)

《教理》指出教會之所以為聖，是因著教會的主及元首基督之故：「由於與聖父及聖神同被稱為『唯一聖者』的天主子基督，愛慕教會如同淨配，為它而交出自己，為能聖化它，又為了天主的光榮，使它與自己結合而成為自己的身體(教會39)。」所以教會藉著基督，並在基督內而得以聖化，且藉天主的恩寵，教會的神聖性將發顯在其成員的生命中，因為「每位教友，無論何等身分與環境，都被天主召喚，遵循個別的途徑，走向成全的聖德，勉力效法天父的成全(教會11)。」

教會是神聖的，但在它的懷抱中卻有罪人，人的罪使聖潔無罪

的基督為補贖人的罪而來，因此教會雖是聖的，但同時也需要潔煉，不斷地實行補贖，追求革新（教會8）。相對而言，基督是罪人們的渴望，如大旱之望雲霓，亟需基督的生命傾注其中，所以教會聽了罪人們的呼求，它聚集被基督的救恩所攫獲的罪人們，走在成聖的道路上。而它就像母親一般，忍受它孩子們的過失，並為這些過失做補贖。它以基督的血和聖神的恩賜來治癒它孩子的罪傷，只有在心中孕育基督和聖神的教會成員，才能懷握愛的動力。愛德能「統馭各種成聖的方法，賦予生氣，並導向目的（教會42）。」《教理》以小德蘭的仁愛小路為引信友點燃這恆升的愛之火焰：「如果聖教會原是以不同的肢體組成的，它定不能缺少其最重要者，它必定有個心，而這心是燃燒著愛之火的。我看出來，這愛才是使教會其他部分活躍起來的動力。如果它停止了作用，則宗徒也將忘記了傳播福音，殉道者亦不灑其鮮血……我了解愛可謂包括了一切聖召，愛就是一切，它掌握一切時空，即是永恆。」

《教理》及《大公主義法令》中所揭櫫的革新、內心皈依等，其動力就是諸德。尤其是愛德，它乃是信仰張力的結果，它使信仰越出自我的雷池，設法進入他人，也進入天主的無上秘訣。從教會歷代諸聖的生命中，我們可以肯定上面的觀點，因為他們一直都是在教會最困難的時刻，以他們對成聖召叫的忠誠，而作為教會革新的泉源和肇端。事實上，我們不難發現，以愛德為聖律的革新運動，正是今日教會的一項特徵。教會的成員不應停留在某一種德性的自滿階段，而要不斷地前進。他們被邀請去愛並且一步步達到愛的滿全，這行動也能喚醒靈魂走向皈依，而進入至聖的福地。

三、教會是至公的（《教理》830~856）

教會是至公的，《教理》開宗明義地指出它的雙重意義：

(一)它是大公的，因為基督臨在它內。按安提約基的依納爵 (Ignatius de Antioch)：「那裡有耶穌基督，那裡就有至公的教會。」在教會內存在著以基督為首的圓滿奧體，而這意謂著教會接受了那來自基督的圓滿救恩方法，這方法是基督所願的，即健全和完整的信仰宣認、完整的聖事生活，以及在宗徒傳承內的聖職職務。在此一意義之下，教會在五旬節那日，就是「大公」的了（傳教 4），並且延續到耶穌再度來臨。

(二)它是大公的，因為耶穌派遣它向普世萬民傳揚福音。關於此，《教理》以《教會憲章》作為大公義蘊之所在，而更顯出其內蘊：「所有的人都被邀請參加天主的新民族，因此這個統一的、唯一的民族，為滿全天主聖意的計劃，應向全世界萬世萬代去傳佈，因為天主從原始即創造人性為一整體……這種大公特點，是天主子民的美質，是主的恩賜，公教會因此得以有效地不斷努力，使全人類及其全部優點都綜合在基督元首之下，集合於祂的聖神之內（教會 13）。」

因此之故，大公教會不應該被誤解為許多個別教會的總合或聯邦，它的大公性是因為有基督的臨在和祂所賦予的聖召和使命，並藉著在不同文化、社會和人文背景中，以及在世界各地不同觀點和形式的表達中獲得。存在於各地方教會的本位化教會紀律、禮儀崇拜、神學和靈修遺產展現了豐富的多樣性。這些個別教會藉彼此之間的合一相契，並繫於那地獄之門永不能勝過的羅馬教會，而呈現出完整的大公特質。

至論教會誰屬的問題，《教理》秉持了梵二的大公精神，以《

《教會憲章》點出了屬於或相關於教會的廣袤性：「天主子民的大公合一，所有的人都被號召到裡面，公教信友，其他信仰基督的人，以及天主聖寵所欲拯救的人類全體，在不同的方式下，都隸屬或奔向此一教會（教會13）。」這敘述中涵括了三種不同的信者及其所屬的方式：

第一種是天主教徒，這類信者是完整地參加了教會的社團，他們「領有基督的聖神，又接受其教會全部組織及教會內所設的一切得救的方法，同時在教會的有形組織內，以信仰、聖事與教會行政有共融的聯繫，並與藉著教宗及主教們治理教會的基督聯合在一起（教會14）。」

第二種是非公教的基督信徒，他們是「已經受洗，而享有基督徒的美名，但不承認全部的信仰，或不保持在伯鐸繼承人領導之下的共融統一的人們，教會自知有多種理由仍與他們相連（教會15）。」這相連的意義，正確地說，就是教會與他們「保持著某種不完整的共融（大公13）」，而特別是在與東正教的圓滿共融是藉著感恩祭的共同慶祝而指日可待。

第三種是指那些尚未接受福音的人，他們是「由各種方式走向天主的子民（教會16）」。而教會與非基督宗教的聯繫基礎就在於人類共通的本源和歸宿，即都來自天主，並歸向天主。是天主給予所有的人生命和氣息，祂並且要所有的人都得救贖。因此對於那些存在著真善美的宗教，教會待之「如同為接受福音的準備，是天主為光照眾人得到生命而賜予的（教會16）。」

如此，《教理》一方面從外擴的角度，把所有蒙受天主寵錫的人都迴環在教會氛圍的影響中，與教會有關。而另一方面，《要理

》也從內涵的角度，強調教會本身是人類重新發現合一及救恩的所在。它是聖奧斯定（St. Augustine）所形容的「復歸之所」，它也是聖安博（St. Ambrose）所描繪的那艘漲滿了十字架之帆，在聖神的氣息吹拂下，昂揚地航行在此塵世的船舶，也有教父把它比喻成唯一從洪水中得救的諾厄方舟。

站在以上的基礎，《教理》在論及「教會之外無救恩」的原則時，一方面謹遵聖經和傳統，強調所有的救恩均透過基督的奧體——教會，由元首基督而來，換言之，這一旅途中的教會為得救是必須的。另一方面，也不忽略那些在有形可見教會之外人們的客觀限制，而以《教會憲章》第十六號表達出教會的重新體認：「事實上，那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的。」這也說明了這個原則並非是針對那些非因自己的疏忽而不認識基督及其教會的人。這認識正體現了梵二以來，在教會中逐漸醞釀成熟的更新的大公主義，而也打破了教會與其他宗教對話的僵局。所以當教會為了帶給人類天主的救恩和真理，而執行它那來自基督的不可推卸的傳教使命時，它也能以「尊敬的對談」，敞開心扉，認識到「在各民族中所發現的任何真理與恩寵，就如同是天主隱秘地臨在」（傳教9）。

#### 四、教會是從宗徒傳下來的（《教理》857～865）

《教理》從三層意義來闡明以宗徒為基石的教會：

(一) 它被建立於宗徒們的基礎上，這些宗徒是由基督親自揀選及派遣，為福音作見證。

(二) 它賴在它內的聖神的幫助，保存及通傳那由宗徒所傳下來的

教導，美好的寄托，以及所聽到的健全道理。

(三)靠著在宗徒牧職內的繼任者，教會不斷地接受宗徒們的教導、聖化及領導，直到基督的再來。

由以上三點，可以知道宗徒們是超越時空，超越歷史境遇的巖石，他們的職權藉其繼承者而延伸至今世的終結，天主藉著宗徒及其繼承人護守及帶領祂的羊群。

「宗徒」並不只是一個名稱而已，他們被基督邀請離開自己的小船，跟隨祂去尋找另一海洋。在宗徒們身上，耶穌繼續祂特殊的使命：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們（若廿21）。」然而就如同「子不能由自己作什麼（若五19，30）」，同樣地，那些耶穌所派遣的人離了祂，也什麼都不能做。然而耶穌把宗徒們聯合到祂那受自聖父的使命中，接受了那派遣祂的聖父的一切，同樣地，基督的宗徒們也自耶穌領受了傳教的委任和完成使命的能力，如此指出了宗徒職務的超越性。

《教理》進一步援引《教會憲章》第廿號：「爲了要使他們所領受的使命，在他們死後仍得繼續，便把職務交給了他們的直接助手，好像留下遺囑，使之完成並鞏固他們開創的事業，並叮囑其繼承人照顧整個羊群。因爲聖神安置了這些人去牧養天主的教會，所以宗徒們便安置了這樣的人，並吩咐他們在自己死後要使自己的職務再由其他可靠的人去接受。」這指明了宗徒職務的永續性及權威性，透過宗徒及伯鐸的繼承者，時間和空間在教會內都被超越了。

教會與其根源存在著生命與信仰的共融，因此教會亦如宗徒捨棄自己的小船，投向世界，它也走出自己，被派遣向所有時空中的人說話。這傳教的使命是源自基督，因此傳教的行動也必須與基督

的生命合一，方能結出碩果。傳教事業是極具多樣型態的，但總不離開愛德，愛德是一切傳教事業的靈魂。

## 肆、結 語

《教理》對教會的基本概念是涵泳在聖經、傳統、教會訓導及教會聖人們的遺訓中，特別是梵二大公文獻。梵二大公會議雖已進入了歷史，但它指出了教會在時代裡的方向及該做的應時之舉，它成爲教會意識的象徵與工具，使教會在往後的日子不斷地「溫故」而「知新」，也使教會在前進的步伐中穿上嶄新合腳的靴履，而更穩健、更符合時代需要地前進。

一代過去了，但從上代開始的合一運動方興未艾，在合一運動的思潮中，我們看到了《公教要理》雖然在原則上強調諸教會，甚至全人類的同一軸心，歸於「唯一、至聖、至公，從宗徒傳下來」的同一欄檻，同一牧者，但是在態度上卻是以愛德行事，愛德驅使我們尊重一切自由和良心。而這也映照出自梵二以來的大公精神，即在合一的過程中，愛德被奉爲圭臬，強調彼此的尊重和友愛。但不論是教會的自我革新或在與分離弟兄的合作中，愛德常是要求致命般的犧牲與痛苦的。教會謀求合一，但合一必須經過愛的十字架才能得到。只有十字架的真理和本質吐露光華，合一才有希望。或許我們現在可以肯定若望廿三所得自天上的暗號就是合一的記號，而催動他的上天力量就是聖神所燃起的炎炎愛火。

### 西文參考書目：

- ① "Catéchisme de l'Église Catholique", Paris: Mame / Plon, Nov.



1992.

- ② Hastings, Adrian, "A Concise Guide to Documents of the Second Vatican Council", London: Darton, Longman & Todd, 1968.

**中文參考書目：**

- ① 中國主教團秘書處編譯，《梵諦岡第二屆大公會議文獻》，台北：天主教教務協進會出版社，1987。
- ② Jean Guilton著，錢志純譯，《保祿六世對話錄》，台北：輔仁出版社，1973。
- ③ 張春申，《基督的教會》，台北：光啓出版社，1989。

# 由大公主義法令看《祂的教會》通諭 關於「會談」的指導

林耀堂

## (一)前 言

資訊時代的來臨使資訊的傳遞頗為頻繁快速，整個大宇宙彷彿一個小家庭，空間的距離拉近了，但是人與人的距離卻漸形遙遠與模糊。大家以個人的小宇宙為大宇宙自居，而忽略了人際間真實的溝通和來往。

教會團體在面臨世界大環境的轉變之際，她本身也在調整自我的步伐，如何迎上時代大環境的挑戰？就逢此時代的轉捩點，天主教教會召開了梵蒂岡第二屆大公會議，來自五大洲的各國教長們，齊集一堂，人數是空前衆多，其目的也只是為了替教會擬出一幅新藍圖。

梵二會議雖由教宗若望廿三世召開，但在保祿六世的繼任期中，將此艱鉅的時代使命劃上一個美麗的句點。保祿六世的功勞是不可磨滅的，他誠摯地回應了時代的號召，願意在教會與世界的關係中，開發出一條新進路，而此進路就是由「會談」的思想開展出來。

《祂的教會》通諭和大公主義法令都是明顯在表達「會談」思想的重要性，這種尊重一與多的精神，也正是現今面臨多元文化的現象時，所要面對的挑戰。

所以本文便嘗試由時代背景的介紹，進而在文件本頁內容的分析上，來看這兩份文件為現今的台灣教會能有怎樣的意義和啓示。

## (二)時代背景的介紹

《祂的教會》通諭是發表於一九六四年八月六日，三個半月後，大公主義法令則於一九六四年十一月廿一日頒佈。兩份文件都是發表於梵蒂岡第二屆大公會議召開期間，又因這兩份文件通通是頒佈於保祿六世任職教宗期間，因此，對梵二大公會議的基本認識，和教宗保祿六世生平的描寫，對我們了解這兩份文件彼此內在的關係，相信會有所助益。

### 1. 梵蒂岡第二屆大公會議

衆所皆知梵二大公會議是教宗若望廿三世宣佈召開，同時他更指出另外兩項工作，就是教會法典的重新修訂，和羅馬教區主教會議的召開。這三項艱鉅的教會使命公佈以來，即可令人感受到一股新氣息。如果說整個世界大環境在經過人類浩劫的二次大戰後，經過十多年調養生息，迨六〇年代時，全人類才逐漸由戰爭的灰燼中，慢慢地復甦過來，以教會為中心的歐洲社會也在各方面有了長足的進步。在這般大環境轉化之下，教會與世界的關係，也正是到了應該做一調整的時刻。就在教宗若望廿三世指示以上三項工作進行時，大家也都相信他真的是為整個教會打開了一扇窗戶，使得聖神藉由鴿子的形像，飛入了整個教會，給它帶來一個新的面貌。

梵二大公會議的特色可由下列三點來加以說明①：

(1)梵二大公會議的組成在各大公會中最近乎理想：一個會議的召開，可貴之處在於它本身的自主性如何。即會議進行討論的過程是否完全出自與會代表的充分參與？抑或只是一種象徵性的形式會議？反觀教會歷史上召開的大公會，早期受到國家政治勢力的影響，會議召開常受皇帝或皇后的干預，教會本身的立場無法完全發揮自如；中世紀以來，則淪為消極性的為駁斥某人或某學派的異端，缺乏對全體天主子民勾勒出信仰生活的積極途徑。梵二大公會

議不僅擺脫了上述的包袱，同時在它的籌備及進行期間，完全由教會主動安排一切。按其本質，它乃是教會內部的要事，也自然地由教宗領導召開，絲毫不受外界的干預。

(2)出席教長空前眾多：無論是參與會議的教長數目，及全世界各洲各國的教長代表，這些龐大數目均遙遙領先歷屆大公會議的人數，實在使教會的大公性閃耀人前。

(3)訓導文獻特別豐富：包括了四份憲章、九個法令及三份宣言。其全部文獻內容就像個寶藏，需要我們逐漸去消化發揮，並逐步吸取靈修滋養和生活方針。

介紹完大公會議的特色後，可以看出這是面對真實的傳統該有的改進。這樣的改進是有其過程的，就是「改革的動向由深入基層開始，從基本、內部、和最恆久點出發；因為革新有它的目標，而非任意妄為。它帶來另一種教會形態，而不是另一個教會。」②

## 2. 教宗保祿六世：

教宗保祿六世任教宗十五年期間，一開始正是接續教宗若望廿三世所召開但未竟全功的梵二會議，這項艱鉅的使命也在他卓越領導之下得以圓滿閉幕。在他長達十五年的任期中，晚年由於體力及年紀的負擔，使得他將一些事務委由身邊的其他人士代為處理，如此的情況，多少亦遭到一些非議和批評。在這些微的非議和批評之外，我們可以確信「禮儀改革、共負責任的精神和合一運動，都是教宗保祿六世留給教會和他的承繼人的德政、三個主要的元素。」

### ③ 禮儀改革運動在梵二會議以後，在世界各地的地方教會蓬勃發展起來。這在禮儀上的革新，讓天主子民在禮儀舉行時，更進一步明瞭其意義，同時亦提高了個人的參與意識和認同感。尤其是一改傳統以拉丁文舉行西方禮儀的包袱，而以當地人民的語言來做為宣講「福音」——好消息的媒介。禮儀改革所造成的影響是呈連鎖性

禮儀改革運動在梵二會議以後，在世界各地的地方教會蓬勃發展起來。這在禮儀上的革新，讓天主子民在禮儀舉行時，更進一步明瞭其意義，同時亦提高了個人的參與意識和認同感。尤其是一改傳統以拉丁文舉行西方禮儀的包袱，而以當地人民的語言來做為宣講「福音」——好消息的媒介。禮儀改革所造成的影響是呈連鎖性

反應的，因為在帶動了平信徒的教會意識後，他們對教會事務的參與也愈形熱中。這也一改傳統以聖職為中心的領導模式，卻是一種全體天主子民共同負責的時代；而合一運動的推展，相信也是在以上的條件之下，更進一步的努力。因為「推進所有基督徒之間的重新合一，乃梵蒂岡第二屆大公會議主要目的之一。由主基督所創立的教會是至一且唯一的。」④而保祿六世德政的留傳，亦可在他生平中看出些許端倪。

(1)他富有革命精神：尤其是他面對「合一」的態度，「對於這問題，我們看不到一點一般人常認為是他的特性的猶疑不決。如果我們把他的工作放在歷史的透視點上，我們會再次發現，他是如何富有革命精神。」⑤當一九二八年合一運動剛興起時，教宗比約十一世是表示著相當輕視的態度；保祿六世卻指出合一其實是阻止冷漠——你信什麼實在無關重要——的態度的方式。另一方面，教宗保祿六世從修好的觀點出發，認為合一乃是聖神的工作，這無疑是基督徒宣佈一件好事的方式。

(2)他面對合一工作的真實性：「教宗保祿大部分的合一工作不是取自教義的言論，而取形於生活中的寓言或『姿態』。」⑥他於一九六七年到伊斯坦堡會見雅典的教長，和他並肩而坐一事，無疑扭轉了一千年的歷史。這般低「姿態」的舉止也常見於他在會見其他分離教派時表達出來，也在他訪問一些國家之際身體力行。

(3)對「教會外」事務的關切：他於一九六五年秋天（大公會議最後一期會議），親赴聯合國向全球代表高呼著名的口號「不要再有戰爭！」這乃是一種新「姿態」。「其實，直到那次大公會議之前，每當主教們聚集開會，他們幾乎只關心教會的問題，偶爾提到世界，亦不過譴斥世界的罪過和醜惡罷了。」⑦

在結束當時整個大環境的歷史背景介紹時，我們可以看出，在將近三十年以來，從我們不斷的學習和錯誤的經驗中，大公會議對

信仰自由看法的好些結論；無論是在基督化教育上、宣揚福音和傳教工作上，交談與作證的方式上，以及面臨多元化的社會情況，明顯地可以看出：信仰自由調整了今日的福音立場，同時看重團體和社會。而這方面的見解，可以注意到教宗保祿六世與大公會議的意見兩者是相合為一的。就如教宗保祿六世在一九六九年七月九日的談話錄說：「教會和她的每個子女生命中，正面臨一段更自由的時期，就是說減縮了規條和內在的束縛。基督信仰的自由意識更獲得了鼓勵，同時亦該詳知基督信仰的自由並未抹殺超乎人類智慧的天主神律、福音精神等。大公會議作為當代的代言和先鋒，大力呼籲自由；本人實樂於刻意體認這個歷史性的機會所帶來的一切。」

### (三)簡介大公主義法令的思想

大公主義法令是由第一章論大公主義的公教原則，第二章論大公主義的實施，第三章論及羅馬宗座與分離的教會及教會團體的關係，第四章則談及西方的分離教會及教會團體的關係。在此，我願對大公主義的實施做一結構性的介紹，為幫助我們了解如何將公教原則落實於其他教會及教會團體。這種媒介性的深刻認識幫助我們了解大公主義的實施本質為何，也就是為何我們應當從事這樣的工作。

論及大公主義的實施，首先要強調的是「更新」的精神：表現在個人重新去反省並加強個人身為基督徒的使命感，輔以內在的歸依，就是為了遵照福音，而度更純潔的生活。更新的精神不僅是基督徒生活的本質，也是在實施大公主義時當有的充分條件。因為「如果缺少內在的歸依，真正的大公主義就徒有其名，而不會成為事實。因為合一的願望是從心思的更新、自我的犧牲和愛德的自然流露所滋生而成熟的。」<sup>⑧</sup>

其次是行動上的配合與實踐，這表現在每一教會或信者團體為

合一所做的公私祈禱上，以及彼此努力尊重對方的立場，並願意真實地去認識對方的信仰。這樣的尊重和認識，尤其需要神學思考上的討論和交談，因為「從這樣的交談中，公教會的真實情況將更清楚的顯示出來。同時，分離弟兄們的心意情況也愈能了解，並能將我們的信仰更適當的給他們說明。」⑨

最後是有關大公訓練的說明，法令中特別提及應該重視牧人和司鐸在這方面的訓練和培養，因為「在比較教義時，應該記住公教教義內存有一個真理的層次，即所謂等級，因這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連。」⑩由這培養訓練的強調，可看出大公運動的推展因個人能力的有限，而需要一個合作的進行方式。因此經由更新的精神，行動的配合與實踐和大公訓練的強調，大家藉著服務性的合作方式，去「面對普世萬民，公認信仰三位一體的天主，以及降生成人的天主子乃我們的主救世者；彼此共同努力，在互相尊敬之下，對我們決不會落空的希望作證。」⑪這種服務性的合作方式，正是「基督是僕人」最佳的寫照。因為基督來到人間「不是來受服事，而是服事人」（瑪廿八），我們不應該忘記基督並不恥於身為僕人，卻在祂的生活中處處表現出僕人的圖像。

把大公主義法令第二章的內容，做一結構性的詮釋和介紹以後，我們可以歸納出下列二個思想：

### 1.一元性的中心思想

這也是每一教會或教會團體在進行大公運動時，最困難也是必需面對的問題。如果這些宣傳福音的人四分五裂，則宣傳福音的力量將會顯著地減少，這也可能是今日宣傳福音的最大弱點之一。因為「這種分裂危害向所有的人宣傳福音最神聖的工作，並阻止很多人接受信仰。」⑫這種期待教會表現出一元性的思想，亦見於教宗保祿六世在文告中的呼籲：「我們宣傳福音的人不應呈現給基督的信徒由於爭吵所分裂及分離的教會影像，而要呈現信仰成熟及由

於個別、坦誠及大公無私的尋求真理，在實際的各種趨勢以上能找一個相遇點。是的，宣傳福音的命運一定與教會所表現的合一見證休戚相關。」<sup>⑬</sup>

保祿六世同時在這份文告中指出，如果企圖教會是一普遍的事實，為了適應地方環境，而犧牲了這普遍的事實及統一，則宣傳福音便有危機失去它的力量，而消失於無形。他同時以歷史來證明，一旦一個個別教會與普世教會，及生活的、可見的中心分離（有時是出於善意，提出神學、社會學、政治學及牧靈上的理由），都很難逃脫兩個同樣嚴重的危險。一是畏縮的孤立主義，猶如從核心分裂一樣；另一則是，一旦與中心及給予它活力的其他教會分離，會失去自由，發現自己孤獨，並成為各種奴役及剝削力量的俘虜。

此一元性的中心思想，可以說是各教會在面臨具體的環境差異，而在表達上的適應和忠實時，都不得不地兼顧的事實。因為我們是一個以耶穌基督為中心的教會，所呈現出的只是「另一種」教會的型態，而不是「另一個」教會。

## 2. 多元化的表達向度

我們知道「教會性的『小團體』」(Small Communities or Communautés de base)之產生，是因為需要更深刻地度教會的生活，或由於渴望一個更合乎人性的幅度，而這種情形在較大的教會團體內很難實現。」<sup>⑭</sup>這些小團體成立的目的可能是為了深入地傾聽及默想天主聖言、領受聖事，而將一些在背景上具有相同因素的人聚集起來，如主日學、青年會、職工、同業的人、已婚夫婦、老年人等。

「在其他地區，小團體是由於嚴峻地批評教會的精神而組成，人們很快地詆譏教會為制度化的，並且與她對抗，自立為特恩團體，擺脫組織，只接受福音的啟示。」<sup>⑮</sup>他們的特徵是拋棄教會的聖統及標記，徹底反對教會，其構想常易於淪為妄想，有時甚至成



為政黨的犧牲品或工具。

大公主義法令的思想中，對教會亦有多元性表達可能的肯定。但它對小團體的肯定，明顯地是指向前者的概念，這也幫助我們進一步看出多元化的表達向度，是為使教會小團體更符合他們的最基本任務：就是適應宣傳福音的聽眾及宣傳福音的特優受惠人，為使他們立刻成為宣傳福音的人，是與教會宣傳福音的本質，密不可分的。

然而經由多元化而呈現出來的多種教會型態，這些信仰基督的教會，都有責任去分辨出版依基督的種種方式，什麼是有助還是威脅合一？或甚至破壞團體？這項責任明顯成為大公運動的核心。在活躍的多元化教會中，與基督的教會合一，是不可或缺的條件，這合一運動得配合各個別教會和基督信友團體的共同努力，使它形成基督的教會的充滿，並忠誠地履行耶穌有關祂教會的整個計劃。

介紹完大公主主義的一元性和多元化的思想，我們願意進一步回到梵二會議對基督救世的工作——教會，做一反省。因為「普世教會就好像是一個在父及子及聖神的統一之下，集合起來的民族。」<sup>⑩</sup>也就是說，在基督所建立的教會內，教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的表徵和工具。

所以「領有基督的聖神，又接受其教會的全部組織，及教會內所設的一切得救的方法，在教會的有形組織內，以信仰、聖事及教會行政與共融的聯繫，並藉著教宗及主教們而治理教會的基督聯合在一起的那些人，便是完整地參加了教會的社團。」<sup>⑪</sup>因此，我們所參加的教會是至一的，是屬於合一的教會及合一的天主的民族；也因此所有的人都應該被邀請去參加天主的新民族，所以這個合一的民族，為了滿全天主聖意的計劃，得具有超越時空的大公性，它應向全世界萬世萬代去傳佈。

教會除了具有以基督為中心的一元性，也具備了包羅萬象的多

元向度。這種多元向度的特點，是天主子民的美質，它是主的恩賜，公教會也因此能夠有效地不斷努力，「使全人類及其全部優點，都綜合在基督元首之下，集合於祂的聖神之內。」<sup>⑩</sup>然而，我們也知道，即使合一的教會被以多元化的型態表達出來，他們彼此也是休戚相關。因為基於這種大公精神的考量，每一教會都向其他教會及整個教會貢獻自己的優點，如此使全體及每一部分，都得以相通，在合一中尋求更圓滿的教會型態的呈現。

#### 四《祂的教會》通諭的思想

##### 1. 整體性的概念

通諭中除了前言——教會的途徑以外，共分洞察、革新與會談三章。這樣的結構安排，明顯地看出了「在本通諭內，我們向我們自身提出一個任務，即對一切人要更清晰的表示教會為人類得救的重要性，及教會衷心地希望她與人類應互相瞭解，互相愛護。」<sup>⑪</sup>所以教會的本質是爲了人類的得救，而欲將得救的恩寵，賞賜給人類時，她不可避免地要和整個人類世界有所來往。

保祿六世在通諭中，就是把「洞察」、「革新」、「會談」當成是傳播得救的恩寵給人類的途徑。

「洞察」的意義就是教會對她自己的自覺，爲此她應反省其根源、性質，使命和要給人類帶來的結局到底是什麼。實際上，如此洞悉教會的奧蹟，乃是一種成熟的及活生生的信德結果。同時內修生活的培養，也是教會的卓越精神的偉大泉源，是教會接受基督精神光照的固有方法，是她洞察宗教活動及社會活動的基礎，更是她在與世界辛苦接觸時，一種不可攻破的有力防禦，及其生命活力不息的泉源。

「革新」並不是說在事情的本質上有所更改，而是說要再次堅定我們的主意，爲了保持基督給自己的教會所留下的原來面目和輪

廓。它是針對教會與週遭世界的關係而言，耶穌基督那句分量頗重的話：我們固然應生活在世俗之中，但卻不應該成為世俗之人，這原則雖不易躬行實踐，然而在這時代，卻是適當之至。在革新的行動中，教宗強調首先我們該指出專務神貧的精神，這個德行一方面在基督福音裡，受到極大的推崇與讚揚，一方面使我們仰慕天上之事而存心進入天國。教宗接著指出愛德的重要性，因為愛德能解釋一切，使一切合乎正理，沒有一件東西不能因愛德而成功和革新的。「愛德凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐」（格前十三7），既然我們都知道，那麼現在不就是實行愛德的時候嗎？

「會談」是因著教會自我意識到她本身不同於一般的生活環境，而應該研究如何與現階段的社會取得聯絡。這樣的會談應該是教會與週遭世界的互動關係，更可說這種關係的建立，是來自於教會對本身的洞察和革新以後，必然會有的結果。然而在通論中雖未提及，但是我們卻不應該忘記，當在與週遭的世界進行會談以前，各教會本身與其他各信者團體的會談的重要性，更是值得我們重視與推展。

## 2. 經由洞察、革新而來的會談

會談的重要性，首先來自教會自我的洞察。教會固然與世界有別，然而並不意味著與世界完全隔離，也並不表示對世界漠不關心，也不表示畏懼，也不表示蔑視。因為教會雖與人類有所區別，但卻不與之相反，甚至可說與之密合無間。

基督化的生活，因著聖洗聖事中的巴斯卦奧蹟，我們有了聖化的意識，而有別於世俗化的生活；也因福音的生活方式所帶來的革新和救援，產生了一種新穎而與此世迥然有別的生活方式，這也是會談所要達致的效果。還記得基督那一道「往訓萬民」（瑪廿八19）的命令，是當時的宗徒，及傳承至今身為「宗徒」的我們無可避免的使命。此內在的鼓勵，是要我們發顯於外，普施於他人，而

成爲愛德的恩物，這就是「會談」。教會所以會談的原因和目的，不是爲了解決任何問題，而只志在整頓內心的生活而已。

在談到會談的一些具體做法時，保祿六世在通諭中指出；庇護十一世和庇護十二世均使用當代的語言，此做法豈不是把天人的思想，以某種程度彼此溝通起來嗎？若望廿三世誠意而公開地把天主的真道，盡可能適合當代人了解的程度和方式而介紹出來。這也是我們現今在思考如何宣講天主恩寵的福音時，無法避免的工作，也就是語言上的適應和表達。因爲「在我們把世界領向信德之前，更好說，欲把世界引歸信德之途以前，必須先接近世界並與之會談而後始能成功。」<sup>②</sup>

實際上，會談的至高起源是存在於天主本身的聖意之中，因爲在人類的整個救恩史中，無非就是天主和人類神奇莫測地運用了各種方式，展開並持續了一種漫長且神妙的會談。因爲「祂首先愛了我們」（若四10），因此我們應該首先要求與世人會談，不宜等待別人請我們同他們會談。同時會談的範圍也是沒有界限的，「無論向任何人舉行會談，並不是因爲他們的功德，也不是爲了將來的成果，所以我們的會談應是沒有界限，也不應以我們的利益是圖。」<sup>②</sup>雖是毫無界限，但唯願被邀請者皆是由於愛德的催動，而非出於無奈而來參加。

爲此，會談應視爲善盡傳教使命的方式，是聯繫人心的工具。教宗更在通諭中指出如下的特徵：第一，會談需要明瞭，談話的要求無非是所說的要能使聽者領悟。第二，我們的會談需要配合謙和，這也是基督的美德：「你們學習我吧，因爲我是良善心謙的」（瑪十一29）。在會談中最要不得的是驕橫傲慢、嚴峻刻薄、刺傷人心。第三，會談也需要滿懷依恃之情，不單對別人的權威具有信心，就是對別人的異見亦當歡迎。第四，會談需要有教育心理的明智，就是當用心了解聽者心理的偏向與道德。這樣的會談需要真理

與愛德雙管齊下，理智與友情相輔而行。

教會在進行會談時，一個重要的問題是：她如何適應文化和社會？適合時代的潮流至何程度？又能同時滿全她的職責？通諭中指出聖保祿的光輝榜樣：「對一切人我就成爲一切人，爲的是總要救些人」（格前九22）。因爲在人群之外，不能帶來任何救恩，欲給那些人帶來福音，則先該服膺他們的生活方式。只要是合乎人性而善良的風俗習慣，尤其是弱小民族的風俗習慣，均當遵循，藉以使人一則聽從我們，一則瞭解我們，爲的是以後不只了解和尊重別人，而且還盡力之所能與他人投意合。

末了，應當提到的是會談的對象的問題，保祿六世將具體的會談對象開放給大公會議去討論，這些會談的對象也就在大公主義法令、東方公教會法令、教會對非基督宗教態度宣言等文件中具體指出：包括了與分離的各教會、東方禮教會、無神主義，及以自我良心爲價值判斷的大衆。教會也明白會談任務的困難，因著人數上的差異、權限的範圍，人性的軟弱與成員的偏差，都是阻礙會談順利進行的絆腳石。然而，教會曉得自己是種籽、是酵母、是地鹽、是世光。爲此，通諭在最後指出要與之會談的對象，就是天主家庭的子女。「所謂天主家庭的子女，乃是指至一、至聖、至公，從宗徒傳下來而以羅馬教會爲首腦與領袖的教會。」<sup>22</sup>我們期望藉著與天主家庭子女的會談，把教會內部的關係，轉變成一個以愛德爲基礎的社團內各成員的彼此會談。但並不把服從之德擯斥於外，即使是要有必需的秩序之故，也應該以信德爲出發點，並應當在福音的謙卑精神內學習。

教宗在通諭結束時，表達了歡喜之情。因爲他親眼看到了所希望的會談，或是在教會範圍內，或是教會範圍外，都已經開始了這樣的會談。同時，這會談並無停止之日，因爲我們了解工作雖然有開始的今天，可能就會沒有結束的將來。這也好像爲旅居塵世的人

成了定律，不能不受到時間的限制。

## (五) 大公主義法令與《祂的教會》通諭的比較

經過以上針對兩份文件個別的說明以後，願在此再利用少許篇幅指出二者間的共同之處，及彼此內在的關連性，並藉此對現今的台灣教會做一些反省。

### 1. 二者的共同處

首先應該指出的是二份文件的歷史性意義，《祂的教會》通諭是保祿六世就任教宗以後的首道通諭，明顯地表達了他對教會本質的認識，及其使命的了解，並概括地指出教會與世界建立關係的必要性，完全一改過去「以教會為中心」的自大心態。緊接著發表的大公主義法令則更具體的指出與世界建立關係的途徑，顯然是對通諭中的思想做進一步的詮釋與發揮；然而大公主義法令的指示，早已隱約地藏通諭的字裡行間。這可由以下的說明看出。

二者均強調無論是與分離教會或其他各教會團體的對話，抑或是與世界進行的會談，其起源均來自於三位一體的天主。所以整個會談的過程表示了天主的聖意，也象徵著教恩史中天主與人的交談往來。因此，我們得以共同呼求三位一體的天主，繼續幫助我們進行這會談的工作。

他們也同時提到會談的無界限性，其對象是指向每一個人，因此而有對象的特殊性，這更突顯了兩份文件中不斷強調的合一性與超越時空的大公性。

其目標同是為要回到耶穌基督當時所建立的教會，因此藉由歷史的回溯工作與互相交談，都是在尋找初期教會擘餅、祈禱、共融的面貌，而非後來為人們所加上的諸多人為條件的教會圖像。

為此目標的進行，在實踐上無論是大公主義法令所強調的內在歸依的更新精神，還是通諭中強調我們要再次堅定我們的主意，其

實都是殊途同歸的方法進路。

## 2. 二者的差異點

如果將「會談」(共融)看成是二份文件的核心思想,那我們可說:「《祂的教會》通諭是會談的預像;大公主義法令則是會談的實現。」

從先前所提二份文件歷史性的意義,加上時間性的考量,我們可以看出:比《祂的教會》通諭慢三個月出爐的大公主義法令,經過梵二會議與會教長們更充裕的時間醞釀,又因為通諭強調得和週遭世界建立關係所造成的氣氛,大公主義法令遂指出在進行與世界的會談之前,基督的教會內部,各教會與其他信者團體預先的會談是必要的,因為「由主基督所創立的教會是至一而且唯一的。」

所以,大公主義法令不僅發揮了《祂的教會》通諭的會談思想,更進一步預視到根本的問題是來自於每一教會團體所應該有的會談工作。

## 3. 為現今台灣教會的意義

近年來教會也開始重視宗教交談的重要性,各個教會團體的組織,無論是本堂、醫院、學校、神學院,都開始推展這方面的會談行動,可說是開始了大公主義法令中,強調與其他信者團體的會談工作。雖然這第一步邁開得慢了些,畢竟仍有其努力的價值。然而在與生活週遭世界建立關係的會談,台灣天主教會內部明顯地缺乏這樣的活力,雖然偶爾能有一些零星的主動出擊。

在反省耶穌對「莊稼多,工人少」的感嘆時,我若不把「工人」當成是狹義的司鐸聖召來看時,而代之以基督徒來看待,這樣的寫照,似乎也滿符合台灣教會的現況。然而,我若能進一步看到耶穌之所以會有這樣的感嘆,是因為他先前已經努力有了一番作為之後,卻眼見群眾的反應仍是如此的冷漠,才有的這番感慨;那麼我自己或教會團體是否也有這番的努力過程呢?還是我將這樣的感

概，當成是一種消極性的逃避藉口呢？這是我們每一個人在進行會談工作時，值得反省的。

## (六) 結 論

經由以上對大公主義法令和《祂的教會》通諭的探討，我們可以看出二者對「會談」思想的強調，這般無論是教會內部或教會與世界的會談，都是目下得繼續進行的工作。實際上，這樣的會談也正是教會不斷提出「共融」呼籲的同義詞。台灣天主教會更是以「共融」當做迎接公元二千年來臨的核心主題，配以九個不同的對象去實施。如去年的「堂區共融年」，今年的「青年共融年」，及明年的「家庭共融年」。

我以為這樣的會談或共融，是須要有先前的「臨在」和「分享」。亦即藉由個人與個人，個人與團體，或團體與團體的彼此臨在、認識與認同；進一步得以彼此分享自己的一切，如此才得以獲致真正共融的成效，我想這也正是這兩份文件給我們最深刻的啓示。

### 註釋：

- ① 陳文裕，《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》（台北，上智，1989），頁23～25。
- ② 《大公會議改變了教會嗎？》（香港，公教真理學會，1978），頁15。
- ③ 《記者筆下的三位教宗》（香港，公教真理學會，1985），頁25。
- ④ 參閱大公主義法令第一號，《大公會議文獻》，（台北，中國主教團秘書處，1981），頁561。
- ⑤ 同註③，頁22。
- ⑥ 同註③，頁23。
- ⑦ 同註②，頁23。
- ⑧ 同註④，大公主義法令第7號，頁569。



- ⑨ 同註④，大公主義法令第8號，頁571。
- ⑩ 同註④，大公主義法令第11號，頁572。
- ⑪ 同註④，大公主義法令第12號，頁573。
- ⑫ 參閱教會傳教工作法令第6號，《大公會議文獻》，頁506。
- ⑬ 參閱《在新世界中傳福音》文告，（台南，聞道，1976），頁62。
- ⑭ 同註⑬，頁41。
- ⑮ 同註⑬，頁42。
- ⑯ 參閱教會憲章第4號，《大公會議文獻》，頁6。
- ⑰ 同註⑯，教會憲章第14號。
- ⑱ 同註⑯，教會憲章第13號。
- ⑲ 《祂的教會》通諭，（台中，光啓，1964），頁6。
- ⑳ 同註⑲，頁56。
- ㉑ 同註⑲，頁59。
- ㉒ 同註⑲，頁84。

# 舊約先知文學對交談的貢獻

胡淑琴

## 引言

交談是今日一種時代性的訊號。基督徒從信仰的角度亦蒙召與其他基督教派，與不同宗教信仰和文化背景的兄弟姊妹，甚至與無神主義者交談。聖經為基督徒而言，常是客觀的對照與啓示的泉源。本文試從舊約先知文學看三種對外邦人不同的表達和對交談的貢獻，並做簡單的反省，提出先知文學對今日基督徒在交談上的光照。

## 一、舊約先知文學關於外邦人的表達①

以色列的智慧文學作品一般而言常著重於人性，因此，這方面的材料有助於交談。先知文學中提及外邦人時，有不少負面消極的表達，不過也有積極的肯定，認為萬民都將歸向雅威。在某些章節中更肯定天主接納外邦人的現況。以下分別從這三方面簡單介紹，同時約略提出其天主觀。

### (一)對外邦人的消極觀點

以色列子民的宗教觀與盟約的概念密切相連，而盟約只限於一個民族，很難與天主計劃中的萬民普救說相符合。以民的罪的觀念是一種宗教性的概念，指對天主的盟約不忠信。先知們亦常援引盟約來譴責以民。當以民受外邦人之宗教風俗影響而敬拜其他神祇時，或當以民為了政治因素而與外邦人的勢力靠攏，不全心信靠雅威時，常被責斥為與外邦人或其他神祇行淫。在這樣的背景下，對外邦人的觀點常是消極否定的。在先知文學中有不少章節提到天主

將嚴懲外邦人的神諭（依十三～廿三；耶四六～五一；則廿五～卅二）。比較緩和的表達是將外邦人隸屬於以色列人民，成爲其奴隸或附庸（依四五14；六一5～7）。不過，先知們亦常指出，外邦人是天主用來懲罰以民不忠的工具（依十五～6；耶一13～15）。

先知們以擬人法描寫雅威的面貌：祂主動揀選了以色列歸祂所有，祂要求以民在宗教上不斷革新，常遵守西乃盟約的精神和聖潔的教義。因爲，唯有天主是神聖的，祂也要求以色列子民應該是聖的。祂徹底反對並懲罰罪惡，對以色列子民如此，對外邦人也不例外。

## （二）外邦人民將歸向雅威

先知文學中有些章節提到外邦人對雅威末世性的整體皈依。「到了末日，上主的聖殿山必要矗立在群山之上，超乎一切山岳，萬民都要向它湧來……」（依2～4）。米該亞先知亦提到熙雍將成爲神國的中心。第一位重複提到外邦人將歸向雅威的先知是第二依撒意亞（依四十～五五），其中最明顯的是在其四篇上主僕人的詩歌中。第二依撒意亞指出，上主的僕人並非藉著權勢或武力，而是藉著他的苦難和死亡來完成天主的救恩工程。他的神學觀直指基督十字架的奧秘，同時也指出天主的救恩不僅只爲以色列，同時亦是賞給人類。以色列因著與天主所訂立盟約而成爲萬民認識並歸向雅威的中介，而上主僕人的苦難終將使外邦人認出雅威爲他們所做的一切。到了公元前第五世紀的第三依撒意亞（依五六～六六），作者可能是集體性的。一位作者在依六六15～16消極地指出天主將毀滅一切，另一位作者以萬民的歸化作爲結束。萬民不僅來到耶路撒冷朝拜雅威，天主尚且要派遣他們到外邦人那裡，並要從他們中間選拔司祭和肋未人（依六六18～21）。

上述末世性的皈依與舊約的末世思想有關。當時的人相信天主會在末日毀滅一切，並重整一切。外邦人也是到了末日才整體性地

皈依雅威。至於是否有外邦人在末日之前即皈向雅威呢？在先知文學中並不見。耶肋米亞先知曾被一位雇士人厄貝得默肋客搭救（耶卅八7~13），他將因這善行而獲得天主的救援（耶卅九15~18）。此外，在約納先知書中，前半段提到水手們對天主的敬畏（納一16），後半段則提到尼尼微人的悔改。在這則寓言故事中，外邦人的水手和尼尼微人雖未必真正認識雅威，只是承認雅威的能力，不過他們因天主的慈悲寬仁而獲得救援。

雅威不僅是以色列民族的神，祂也是普世萬民的天主。先知們洞察出雅威內在愛的本質，祂是慈悲寬仁的，祂願意所有的人生活，不喜歡任何人喪亡。祂是現在，也是未來的天主，是萬民皈依的終向，是祂自己將帶領所有的人類邁向未來。

### (三) 天主接納外邦人的現況

厄則克耳先知在以民充軍期間責斥選民背棄上主，他們的行徑比索多瑪更令上主厭惡（則十六44~52）。索多瑪在希伯來文聖經中代表最墮落的外邦人，而以民對天主旨意的答覆竟然連索多瑪也不如。厄則克耳更進一步指出可為猶太人楷模的三位義人：即諾厄、達尼爾和約伯（則十四12~20）。他們三位的共同點是三人都不是以色列人。此處的達尼爾並非指聖經中的人物，而是一位出現在迦南古老故事中的傳說人物，他是一位正直並在衆神前為百姓有力轉求的人。至於約伯，按照約伯傳的記載，他是胡茲地方的人（約一1），屬於外邦人的領域。天主對於外邦人的正義行為將給予賞賜。

第二依撒意亞指出天主可以自由地揀選一位外邦人居魯士作為祂的牧人（依四四28）和受傅者（四五1）。為近東和以色列民族而言，牧人通常是國王的名號。在希伯來聖經中，雅威的受傅者常貼合在國王身上。第二依撒意亞用這兩個詞彙將一個外邦人認同為雅威所揀選的國王。同時指出，雅威和一個並不認識祂的外邦人之

間有著密切的位際性關係。

另外兩處對外邦人有類似肯定觀點的是在亞毛斯和瑪拉基亞先知書中。在公元前七六〇年的亞毛斯先知書中已記載：「以色列子民！你們對我豈不是像雇士子民？——上主的斷語——豈不是我由埃及領出了以色列，由加非托爾領出了培肋舍特人，由克爾領出了阿蘭人？」（亞九7）雇士是Ethiopia的希臘名，位於埃及之南，即今日的蘇丹，是當時的認知世界中南方的極限。先知以問句的方式表達：以色列並不比任何外邦人來得好。第二句則指出培肋舍特人和阿蘭人，他們是以色列長久以來的頭號敵人。天主對待他們竟如同對待選民一樣，在這些不認識祂並常攻擊選民的民族身上施行出谷的救恩工程。先知藉此肯定：萬民在天主眼中是平等的，即使他們尚未認識雅威，唯一真神仍在他們的歷史中施行救恩奇事。這種救恩普及萬民的思想在公元前八世紀已有記載，令不少學者感到驚奇。大部分學者相信這兩節是亞毛斯自己的作品，或至少是在他先知職務結束之後很快就編寫的。

瑪拉基亞先知在公元前約四百年時責斥以民，因為以民對百年前重建聖殿所激發的宗教熱忱已退落，對默西亞的期待也冷淡了。先知譴責司祭們瀆職（拉一6；二9），遂預言天主將要廢除他們的祭獻，卻要悅納萬民所獻的純潔祭品，「因為從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人為我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品，因為我的名在異民中大受顯揚。」（拉二11）這節有不同的詮釋：有的學者認為是指向末日幅度，萬民對雅威的崇拜。但今日許多學者認為其意義指：外邦人對其他神祇出自真誠的敬禮，亦即是對唯一真神的朝拜。因此，雖然人們對於唯一真神的認知不多，但天主仍接受他們在各處的焚香與獻祭。

由上所述，厄則克耳先知承認在外邦地區已有堪為楷模的義人存在，多位先知看出天主對其他國家的照顧，亞毛斯肯定萬民在天

主眼中是平等的，第二依撒意亞領悟到天主和一位外邦人之間密切的位際性關係，約納書指出天主對萬民的仁慈與寬仁，亞毛斯肯定雅威在各民族歷史中的救恩工程，瑪拉基亞更指出天主悅納萬民在各地所呈上的祭獻。以民對於他們祖先的天主—雅威—的認識，經歷了第六世紀巴比倫充軍的考驗之後，逐漸從原先半遊牧的民族神領悟到祂是唯一而超越時空的天主，祂的救恩工程普及所有人類，包括不認識的外邦人。

## 二、舊約先知文學對於交談的貢獻與省思

在這部分將從信仰的肯定、中介的概念和超越的聖三天主觀來簡單反省。

### (一) 信仰的肯定與革新

面對先知文學中對於外邦人之消極與排斥性的表達，我認為需要更深的反省。以色列在近東原是個少數民族，在充滿泛神氣氛的客納罕地區，後來又淪落到巴比倫的悲慘境遇，先知們不得不大聲疾呼，捍衛自己民族所信仰的對象，並以排他性的言語表達對外邦人的譴責。不過其核心目的是為了維護以色列對雅威之純正的信仰，和對盟約的忠誠。故先知在責斥外邦人的同時，常亦責斥以民，要求他們務必在信仰上不斷革新。這項呼籲對於今日的基督徒仍然有無限的價值。

對處於傳教區的基督徒而言，我們生長的环境和所接觸的人大都沒有基督信仰。面對聖經，或甚至某些教會性的排他性思想或表達時，有必要進一步了解產生這種表達或思想的歷史性背景，減少自己或別人對它的反感，並進一步思考在今日的神學意義，以便真實闡述來自慈愛天主的啓示。這種心態上的轉變是一種漫長的皈依過程，也唯有這種內在的皈依才會在我們內產生心靈的空間，渴望去認識別人的信仰，並與他們交談。

不過，交談的基礎是雙方對自己的信仰有深切的體認與信心。這種對信仰的完全臣服不能只靠理性的接納。從基督徒的角度而言，必須與所信仰的天主建立一種深度的、親密的、位際性的生活關係；承認天主是主，是聖的，而自己願意不斷地全人皈依祂、轉向他，成為屬於祂的人。教宗保祿六世曾「勸請一切的人，去做出活潑的、深切的及自覺的信仰行為，活於我們主耶穌基督內之信仰行為」，堅定而大膽地表達耶穌基督是要來到世界上的默西亞②。現任教宗在《救主使命》通諭中亦開宗明義地肯定，「基督是所有的人的唯一救主，是唯一能夠啓示天主並帶人歸向天主的人」（Rm 5）；同時，基督的救恩是獻給所有的人的（Rm 10）。在今日，排他性語言表達的重要性已逐日減退，但對於信仰的深度與廣度都要求不斷加深。基督徒個人與教會團體需對自己信仰的本質與身分之所是有內在的洞察，認識自己「在基督的心思中真正是什麼」，不斷革新與皈依，並且「唯唯諾諾服從基督的心情」③。唯有深深肯定並不斷革新對天主、對基督的信仰，基督徒的交談才是可能的。

## （二）中介的概念

先知文學指出萬民皈依雅威的末世幅度，並指出選民在天主普救萬民計劃中的中介性質。我們可以簡單反省以色列的中介角色。為猶太主義者而言，要加入這盟約民族的外邦人必須受割損禮，並遵守梅瑟法律。血統為他們而言也是非常重要的因素，再加上傳統的風俗習慣，不容易吸引在另一文化背景的外邦人。這並不完全是猶太人固步自封，而是在他們的觀念中，宗教信仰與文化傳統和生活是交織在一起的。若從基督信仰的角度來反省，既然脫胎自猶太信仰，且兩者又分享許多精神遺產，為何基督福音無法吸引大多數的猶太人呢？Hans Ucko指出兩者之間的對立可稱之為「福音與文化」的對立。他認為有必要釐清福音的本質是什麼？在文化中的

福音是什麼？在福音中的文化又是什麼？是否福音真的是普世性的嗎？基督徒宣稱舊的盟約、法律已被新的盟約和法律取代，難道天主的旨意真的是要廢除猶太人生活傳統中的妥協嗎？Ucko沈痛地指出，教會之「神學上的驕傲」很深地傷害了猶太人④。

從中華民族接受基督福音的崎嶇歷史來看，Ucko所提出的問題的確值得深思。我們固然無需嘆息已往，不過放眼現在，基督福音和來自西方為主流的神學思想與中華文化仍有不少需要澄清與交談的地方。在基督徒的生活傳統中，「義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許」都是我們的（參羅九4）。是否我們意識到：天主的召叫與派遣，信仰的恩惠，都是白白的恩賜，是爲了服務並陪伴在旅途中的兄弟姊妹一起邁向那昔在、今在、永在的天主？是否我們的中介角色足夠透明？現在的問題已不是「概念」的澄清，理論上已很清楚知道我們爲標記、爲聖事的中介性。問題是我們生活在一個傳統，在一個特殊的宗教文化內，而不夠去意識到這些給我們的影響。或許我們已多少習慣並封閉於自己的宗教文化，沾染「神學的驕傲」而不自知？

### ③超越的聖三天主觀⑤

以色列子民雖然明認雅威是超越萬有的唯一真神，是普世的造主，但卻常常把祂限定在特別的民族神中，這實在反映出人性的需要和限度，以及宗教信仰的私自性。基督徒相信那「使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」（瑪五45）的天主。不過我們也常不知不覺地希望天主站在我們這一邊，支持「我們的」真理！人性很不容易接納一個完全超越與自由，徹底不在我們想像與控制下的天主。這種狹隘的天主觀也許是交談時困難的癥結之一。

舊約先知文學所啓示的正是一個唯一超越的天主。基督徒所相信的不只是一神教，那或許是猶太教或回教，我們所相信的是耶穌



啓示的三位一體的天主。我們要培養怎樣的聖三天主觀才能有助於交談呢？既要肯定自己的信仰，又不能否定別人的信念，如何平衡呢？

### 1. 從天主論的角度：

雅威不僅帶領以民，祂也同樣帶領培肋舍特人和阿蘭人出谷。祂照顧選民，也同樣照顧其他的民族。可見整個救恩計劃根源是天主，是祂在萬民中進行其聖三的救恩工程，且已在實現中。基督徒的使命並非把救恩裝在背包裡帶給某個民族！可能我們只是透過交談，在雙方的皈依過程中，逐漸讓業已臨在的天主的救恩和豐富的生命從隱含到明顯。雖然在地理或人數上擴展有形的教會並非不重要，但若多注意天主聖三的使命，會減少不少交談的阻礙。

### 2. 從基督論的角度：

我們不必諱言，基督徒引以為傲的是我們有基督為導師，有天主所啓示的聖言，有基督在禮儀聖事、在聖言、在教友團體中的臨在。有基督的許諾……等等。好像基督是「我們的」基督，好像我們比別的人更「認識」基督。這一切都是真的，同時也是白白領受的恩惠，目的是要我們常住在基督內，並結出常存的果實。不過基督不只是「我們的」基督，不只是教會的基督，祂同時也是宇宙性的基督。上主僕人的救恩不只是為了選民，也是為了萬民。當我們把目光愈來愈集中在這位宇宙性的基督身上時，交談時不少的分歧也許會逐漸化解，尤其是與信仰基督的兄弟姐妹們交談的時候。

### 3. 從聖神論的角度：

舊約中的義人典範可以是外邦人，雅威可以與一個並不認識祂的外邦人之間有著密切的位際性關係，天主可以接受萬民虔誠的祭獻。可見真理與生命之神不只在信仰基督的人身上臨在，不僅在教會內，亦因天主的生生之德而普遍臨在於一切人，一切萬有之中。聖神引領著所有的人，真理並非彼此相抵觸，並非對立（relati-

ve)，而是在尋求的過程中相互聯結（relational）。聖神猶如風，「風隨意向那裡吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裡來，往那裡去」（若三8）。

### 三、結 論

舊約先知文學對外邦人三種不同的表達，對於交談的確提供了不少洞見。我們一方面在天主的助佑下，必須不斷深入地肯定我們的信仰，同時也必須意識到，不要以我們有限的思維局限無限超越的天主聖三。一方面認識自己中介的角色，同時亦透過交談，與其他兄弟姊妹在這旅程中一起歸向天主。這過程不免包含著張力與痛苦，但受自天主聖三的信德、望德與愛德會提供內在持續的力量。

註釋：

- ① 這部分主要參考Malchow, Bruce V. "The Prophetic Contribution to Dialogue", *Biblical Theological Bulletin* (1986), p.127-131.
- ② 教宗保祿六世，*祂的教會通諭*，1964，18-19頁。
- ③ 同上，見21和43頁。
- ④ 參閱Hans Ucko於1992年12月3日在輔仁大學附設神學院之演講："The Question of Mission and Dialogue as It Relates to Judaism and to Other Faiths", p.5-6.
- ⑤ 這部分的靈感採納張春申神父於1993年3月18日在神學院牧職研討時，關於大陸教會目前的僵局所提出的建議。

## 證嚴法師與黑人樞機

房志榮

天主教梵蒂岡宗教協談委員會主席安霖澤（奈及利亞籍），七月八日赴花蓮慈濟醫院參觀，和證嚴法師在靜思精舍作一個多小時的交談，可謂台灣宗教界的盛事。

證嚴法師的智慧和精神可由她與安樞機的交談中得知一二。首先交談的地點是靜思精舍，而不是工作繁忙、人群會聚的場所，像醫院或護專等等。這當然能有設備、習慣等方面的理由，但在精神的層次上來說，選靜思精舍作交談地點已是智慧的抉擇。人不能成天在動，總該有靜的時候。靜而思，思而禱，這樣才能由外在進入內心，由內心昇向超越，走向終極。深信證嚴法師懂得這一程序，日日由動而靜，由靜而動，才獲得與眾不同的智慧。

在交談中安樞機說，宗教為全人類所有，雖然宗教名稱不同，但所作所為都是為了一個「愛」字。這種說法比我們一般所聽到的「宗教都是勸人為善的」要正確的多，也更合乎天主教和佛教的本色。雖然過去在表達上二教有所不同，但這些年來證嚴法師所推動的慈濟事業已和天主教本世紀以來所強調的社會關懷相差無幾。

因此證嚴法師答稱：天主教說「博愛」，佛教講「慈悲」，其實都是相同的。佛教的「無緣大慈，同體大悲」，正是不分親疏，同樣付出真心關懷。

中國人無論到哪裡總以家族鄉情為重，過年過節總是以親人相聚為主，視他國人為非我族類，視沒有血統關係的人為「不管他人瓦上霜」的他人。這和猶太人及一部分舊約聖經所說的一樣：愛德須由近及遠，須愛你的鄰人近人。但耶穌基督和祂的門徒們的宣講已超過了這一界限：我們須愛所有的人。雖然每人能做的有限，但愛心和祈禱是無遠弗屆的。

# 教會對種族主義的看法

鄒保祿

## 前言

近年來，塞爾維亞攻擊波士尼亞、兩伊交戰，以及美國的黑人與白人問題，都是種族與種族之間的摩擦而引起的。最近又有德國新納粹反外僑等事。教會對種族主義（Racism）有何看法呢？今分析如下：

### 甲：種族起源

種族的起源可始於舊約時代<sup>①</sup>。諾厄的三個兒子閃、含和耶斐特可說是種族主義的開始。他們本屬於同一個家庭，但是後來由於遷居的地方不同，又受到環境的影響，人種便開始有異了。「人類就由這三人分佈天下」（創九19）。

到了中古世紀，歐洲人清楚地把世界人類分為三種，即一、黑皮膚且鬍鬚的非洲人。二、矮小且皮膚黃色的亞洲人。三、西歐的白種人。

從此，學者們便以這三種人來解釋人類的種族。到了二十世紀，學者又把世界人種分為九種：一、非洲人。二、美洲的印第安人。三、亞洲人。四、澳洲人。五、歐洲人。六、印度人。七、美拉尼西亞人（Melanesian）。八、密克羅尼西亞人（Micronesian）。九、波里尼西亞人（Polynesian）<sup>②</sup>。

從科學方面來看，沒有一個種族能說比另一個種族高超或低賤，因為每個種族都有其優劣點的。

種族主義的優越感產生一些不良的後果，即阻撓、隔離、殖民

地主義、奴隸制度，甚至大屠殺。南非的種族隔離制（Apartheid）、美國的印第安保留區，以及希特勒的屠殺猶太人，都是優越感所產生的後果。

學者們把種族主義分為兩種：首先是個人的，即個人對他人的偏見和輕視。另一個是團體式的，例如某些機構、學校和事業對某種人的歧視。

## 乙：聖經方面

在舊約中，猶太人自稱為「天主的選民」，這種觀念便產生最早的種族主義。但是，耶穌基督卻打破了他們的這種想法。在祂公開傳教時，說：「上主的神降臨到我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由」（路四17-21）。這些話是針對普世人類，而非指某種民族也。

在他升天前，耶穌對門徒說：「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪二十八19）。

「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷十六15）。耶穌希望普天下各種族的人都能得到天主的救恩。

聖保祿更把這些種族視為天主的家人，「所以你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人」（弗二19）。

耶穌在公審判時，要審判世界上的一切民族：「當人子在自己的光榮中，與眾天使一同降來時。他要坐在光榮的寶座上，一切的民族都要聚在他面前」（瑪廿五31-32）。就是說一切種族都在耶穌的統治下。

總而言之，從這些章節中，我們可得知耶穌對各種族是一視同仁的，祂真有我國「四海之內皆兄弟也」的精神。

## 丙、教宗言論

歷代教宗都隨從耶穌基督的聖訓，反對種族主義。尤其反對黑奴的販賣。在公元一八八八年五月五日的「在很多」(In Plurimis) 通諭中，良十三世教宗在致巴西主教們的書信中，特別強調廢除黑奴制度，認為這是不人道的。

庇護十一世在一九三七年三月十四日的「Mit Brennender Sorge」通諭中，向德國主教們解釋希特勒的優秀民族感，斥責納粹政府對猶太人的殺害。

庇護十二世也在一九三九年十月二十九日的「我們上任」通諭中，解釋人與社會的合一。次年的耶穌君王節，即在一九四〇年十月三十一日，教宗親自把十二位不同種族的神父祝聖為主教。同年又致美國主教團，特別關懷有色人種。

若望二十三也在「慈母與導師」(一九六一年)與「世界和平」通諭(一九六三年)，指斥世界的種族主義。

當今教宗若望保祿二世在一九七九年三月四日的「人類救贖」通諭中，強調重視種族的得救和尊威，「人類是教會最重視的，教會極關懷的是種族的真正權利和地位」。

同年十月，教宗訪問美國時說：「我期望一切愛自由與和平者能給一總的人機會，協助那急需者、貧窮的及無能力者」③。

今年(一九九三年)在致蘇丹國王信中，教宗說：「教會總不忘記且鼓勵你們去追求正義和平。在經濟、社會和政治的發展中去重視人類種族的尊嚴」。

雖然教宗們的言論是如此肯定，但不能完全使當代社會滿意。但至少減少教會的一些人士參與種族主義運動。

## 丁、神學家的看法

歷代的神學家們也擁護教宗的立場，反對種族主義。十六世紀

時，著名的西班牙道明會士戴拉卡沙斯（Bartolome de las Casas）曾促使西葡兩國國王擯除種族低賤的觀念。同時也認為那些被統治的民族文化，不管與教會傳統是否有差異，都該受到重視。

卡沙斯的這種觀念深深地影響另外兩位神學家，即維多利亞（Fancesco de Vitoria 1485—1546）和蘇亞來斯（Fancesco de Suarez 1548—1617）。前者是西班牙道明會士，後者為耶穌會士。

維氏是一位人文主義者和神哲學家，他曾被稱為「國際法之父」，在一五二七年至一五四〇年的演講中，他強調國際倫理觀念，即批論那些被征服的印第安人。他斥責西班牙政府征服美洲的方式，以及奠定正義戰爭的意義。同時解釋如何要善待那與本國不同的民族。在這方面，他採納聖奧斯定和聖多瑪斯的觀點，反對戰爭。

蘇亞來斯在一六一二年寫了一本《論法律》，解釋自然法與國際法的關係。在此書中他強調種族要受到尊重，和保護人權的原則。

美國神學家包姆（Gregory Baum）在他的《神學與社會》書中，認為團體的種族主義不僅對種族有害，而且更輕視整個社會，因為他們是在污辱天主的肖像也」④。

德國神學家卡爾拉內（Karl Rahner）認為梵二重新強調教會多種文化的交流，是此次大公基本神學的貢獻。他把梵二與耶路撒冷會議相比⑤。

美國是世界種族的大熔爐，它對種族主義是很敏感的。美國主教團在一九七九年十一月申明其立場說：「在我們社會和教會的種族主義是很惡劣的，雖然二十多年來改善不少，但種族主義仍然存在……我們希望大家要注意這種族主義，尤其是在種族和經濟正義的關係中。種族主義與經濟能毀滅我們的社會⑥」。

## 戊、梵二文獻

教會既然是至公的，所以很自然地包括一切種族的合一，即如耶穌所說的：「父啊！願衆人都合而爲一，願他們在我們內合而爲一」（若十七20）。爲此，梵二解釋說：「教會是一個有形的聖事，給全體及每個人帶來這拯救性的統一」⑦。

所以教會追隨耶穌基督的訓導：「基督徒的愛德實在是不分種族、階級或宗教，普及全人類的」⑧。

「教會勸告其子女及所有的人，以天主兒女的<sub>家庭</sub>精神，克勝各國及各種族間的糾紛，並替人類合法社團提供內在的穩固」⑨。

教會也鼓勵信友爲人類的正義與合一運動努力⑩。

一九八八年十一月三日，宗座正義與和平委員會公佈了「教會與種族主義」一文，文中說：「在教會內不該存在種族，或國家、社會條件或性別的不平等，因爲它是至公的。教會在實際上把世界各民族聚集在一起，使一總的種族分享同一個信仰」⑪。

## 結 論

重視各種族的聯合國在一九六五年召開會議時說：「任何種族之間的優越感言論在科學方面是虛偽的，倫理方面是可憎的，以及社會方面是不正義且危險的」⑫。

到了一九七三年十一月二日，聯合國再次聲明攻擊種族主義和種族歧視。保祿六世教宗立刻表示贊成此舉。

本人希望不僅教會和聯合國，其他國家都同心合意地消除這種觀念。使世界的各種族能如我國所說的「四海之內皆兄弟（姊妹）也」的精神，共聚一起且安居樂業。

注釋：



- ① Dictionary of the Bible—See Races.
- ② The World Book Encyclopedia Q&R. vol.10, Chicago, 1989, p.55.
- ③ Homily at Battery Park, N.Y., Pope John Paul II, Oct.1979.
- ④ Theology and Society—by Gregory Baum, Paulist Press, N.Y., 1987.
- ⑤ Racism in America, op. Cit. p.11.
- ⑥ Laser : op. cit. p42.
- ⑦ 教會憲章第九條
- ⑧ 教會傳教工作法令第十二條
- ⑨ 論教會在現代世界牧職憲章第四十二條
- ⑩ 同上第四十三條
- ⑪ The Church and Racism, by Pontifical Commission, Jurtilin et Pax. Vatican city, 1988. p.31.
- ⑫ Ibidem p.43.

主要參考書：

- ① Commitment : by National Catholic Conference for Inter-racial Justice, Spring 1993, See "Geographical Races."
- ② The World book Encyclopedia : Svol. Q & R. Chicago Illinois, 1989.
- ③ Brothers and Sisters to us : by US Bishops' Pastoral Letter on Racism in our Day, Nov. 14th 1979. By National Conference of Catholic Bishops.
- ④ Dictionary of the Bible : edited by James Hastings, Charles Scribner's son. N.Y., 1963.
- ⑤ Racism in America : by Robert J. McClory, Fides and Clareton, 1981.
- ⑥ America's Original Sin—a study guide on White Racism by Sojourners Washington DC, 1992.
- ⑦ Concern for the Church, by Karl Rahner, transl. by Edward Quinn N.Y., Orbis Book, 1979.

- ⑧ Theology and Society, by Gregory Baum, Paulist, 1987.
- ⑨ Laser : Creating Unity in Diversity, by Marina Herrera, by NCCIJ, 1985.
- ⑩ The Church and Racism—Towards a more fraternal Society, by Vatican City, 1988.