

神學論集

于斌



94

輔仁大學神學論集

第94號 1992年冬 總目錄見(30)(50)(70)(90)

目 錄

前 言.....編輯室..... 455

聖 經

近代釋經學有關路加的爭辯(19,000字) ... 區 華 勝..... 459

希臘文化對聖經的影響(4,200字) 鄒 保 祿..... 491

信理

社會正義的神學反省(2,000字) 張 春 申..... 497

爲什麼我是基督徒(7,000字) [德] J.B.默茨著

[四川外語學院]刁承俊譯..... 501

教會史

耶穌會士衛匡國與儒學西傳(24,000字)

..... [四川外語學院]朱 雁 冰..... 513

靈 修

簡介靈修與基督靈修 (9,600字) 徐 可 之..... 547

考 古

探尋湮沒的吐魯番摩尼古寺 (上) (7,600字)

..... [北京大學] 晁 華 山..... 561

牧 靈

科學與宗教信仰 (9,500字) 夢 人..... 571

怎樣幫助成人皈依基督和領受入門聖事? (8,400字)

..... 雷 思..... 583

資 料 室

分類目錄 二十四卷 (91~94期) 597

圖書館電腦化 房 志 榮..... 490,512

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 94

Winter 1992

PREFACE.....	455
HOLY SCRIPTURE	
The Lucan Debate in Modern Exegesis <i>Rev. Joseph Au</i>	459
Hellenism's Influence on Scripture <i>Rev. Paul Tsau</i>	491
DOGMATIC THEOLOGY	
A Theological Reflection on Social Justice <i>Aloysius B. Chang, S.J.</i>	497
Why Am I a Christian, by J. B. Metz <i>translated by Diao Chengjun</i>	501
CHURCH HISTORY	
Father Martino Martini, S.J. and the Transmission of Confucianism to the West <i>Zhu Yanbing</i>	513
SPIRITUALITY	
Spirituality and Christian Spirituality <i>Aloysius Hsü S.J.</i>	547
ARCHAEOLOGY	
Search for Buried Manichaean Temples in Turban (Xinjiang) <i>Chao Huashan</i>	561
PASTORAL THEOLOGY	
Science and Religious Belief 'Dreamer'.....	571
How to help Adults to be Converted to Christ and to Receive the Sacraments of Initiation <i>Aloysius</i>	583
ARCHIVE.....	490
	512
INDEX ANALYTICUS OF VOL. 24 (nn. 91 - 94).....	597

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: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (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

本期九篇文章的作者，有四位是讀者所熟悉的，他們都是神父，是本刊忠實的撰稿人。區華勝神父的〈近代釋經學有關路加的爭論〉是他的又一篇力作，詳盡地給我們介紹了近代學者～特別是德國學者，對路加的著作所作的許多研究。該文正文有八千五百字，而註釋比正文更長。這是作者的認真和負責，讀者則可根據所引的書目和文章繼續加以探討。其他三位神父，鄒保祿、張春申和徐可之，可說是文如其人，各以其特點給讀者講論希臘文化與聖經，社會正義的神學反省，一般靈修與基督靈修。

本期的另四位作者和一位譯者都是在此第一次和讀者見面，他們都是大陸人士。其中雷思目前在美國讀書，〈成人皈依基督〉一文是由加州寄來。其他四篇都由大陸輾轉寄來。刁承俊所譯的〈爲什麼我是基督徒？〉曾由目前在瑞士巴塞爾讀神學的劉小楓校閱修改過。朱雁冰的長文〈耶穌會士衛匡國與儒家西傳〉也是經劉小楓的介紹而由作者經香港寄給本刊發表的。

朱君在1992年9月7日的自我介紹信中寫說：本文「是我1987-88在德國從事研究的產物，當時我研究的總題目是〈孔子在十八世紀以前在德國的傳播〉。回國後，上海一家重要大學的教授要我的文章，並邀我參加了1989年12月召開的《儒家思想與未來社會》國際學術討論會。時至今年三月，我才被告知，原稿已不知下落。當時我的心情先生當能體會到。幸好我留有底稿。小楓先生了解此情形後，讓我將稿子寄先生。不知拙稿是否與貴刊宗旨相合，尚望察鑒。」該文內容請讀者自己去評賞。

大陸的第四位作者晁華山是北京大學考古學副教授，今年54

歲。1981年在北大獲考古學碩士學位，留校工作。該年10月由聯邦德國洪堡基金會贊助，在西柏林印度藝術博物館進行合作研究兩年之久。以後十數年在德、英、法、印、日、奧地利各國博物館和學府從事研究，教學，開會各種學術活動。以各種文字所發表之考古論文十八篇，專著五種。今年（1992）四月在南京開宏博獎學金兩岸中國學者會議，4月12日，會議最後一天，筆者與晁教授深入交談，「有欲罷不能之勢」（見《益世評論》70期，民國81年5月1日第五版《兩岸學者交流》）。這篇有關摩尼古寺的文章就是晁教授由北大寄給本刊發表的。

如果是一篇普通的考古文章，本刊無理由刊登，但摩尼教「係融合舊有之瑣羅亞斯德教，及基督教、佛教教義而成」（辭海「摩尼」條），就和宗教、神學有很密切的關係了。聖思定曾九年之久當過摩尼教的「聽者」（其他四級較高的成員依次而上是：「被選者」，360位長老，72位主教，12位宗徒），以後寫了一系列反對摩尼教的著作。此外摩尼教的善惡兩大原理用生命樹和死亡樹來表達，葡萄蔓、葡萄枝、行人、施主、珠圈鳥紋等等壁畫，都是一些值得探討的宗教象徵。本刊將連續三次登完晁文。

最後一位大陸作者夢人所寫的〈科學與宗教信仰〉，是大陸的一位天主教教友想在一個相信科學萬能的社會主義的氣氛裡談宗教信仰，用心良苦，因此放在牧靈欄。

PREFACE

Four of the authors of the nine articles in this present issue of our magazine are well known by our readers. They are priests and faithful contributors of this publication. Rev. Joseph Au again presents us a forceful article about the debate of recent exegetes, especially those of German authors on the works of Luke. It is a long article with 8500 Chinese characters with abundant footnoting. In fact the footnotes are longer than the article proper. This fact shows the author's seriousness and sense of responsibility. The readers are benefited by the long list of quotations that are a help to further research. The other three priest-authors, Rev. Paul Tsau, Aloysius B. Chang and Aloysius Hsü reflect faithfully in their writings their competence in their own field. They are- a historical presentation of Hellenism's influence in Holy Scripture; a theological-trinitarian reflection on social justice; a description of spirituality and Christian spirituality, respectively.

Four writers and one translator of the five other articles appear here for the first time. All are from Mainland China. The last writer named Aloysius is presently making studies in the USA and he sent his writing "How to help Adults..." from California. The other four manuscripts were sent from China. The translation of Metz's article "Why I am a Christian" made by Diao Chenjun has been revised by Liu Xiaofeng who is presently studying theology in Basel, Switzerland. It was also Liu Xiaofeng who suggested Zhu Yanbing to send the latter's long article (with 24,000 Chinese words) about "Father Martino Martini; S.J. and the Transmission of Confucianism to the West" to be published in our Collectanea. It is a well balanced and richly annotated article which puts Fr. Martino Martini in the rightful position due him in the history of East and West communication.

The fourth writer from China is professor Chao Huashan 54, of Beijing University's department of archeology. After obtaining a master's degree in Archaeology in 1981 he stayed on in Beijing University teaching archeology. On October of 1981 he went to Berlin to make research in Indian Arts museum for two years supported by the *Alexander von Humboldt Stipendium*. In the following ten years he travelled extensively in Germany, Great Britain, France, India, Japan and Austria. In these he either made research in their museums or taught and held seminars in their faculties. His publication on archeology amounts to some 20 articles and 5

books. I met him in Nanjing on April 1992 on the occasion of the Chinese *Humboldtianer* assembly. We talked extensively about Manichaeism and Christianity. This article is the fulfillment of his promise to write from Beijing.

It is needless to stress manichaeism's relationship to Christianity. We can mention St. Augustine who was a manichaean 'hearer' for nine years (the other four degrees are : 'electi', 360 presbyters, 72 bishops and 1 apostles). That enabled him to write several treatises against Manichaeism after his conversion. Besides, these archaeological findings of Manichaean temples showing their architecture and paintings are rich in religious symbols: tree of life and tree of death illuminating the two manichaean principles of good and evil; vine and branches; pearls and birds; contemplators and donors etc. The whole article with abundant illustrations will be published in three continuous issues of our magazine.

Finally, the author with a pseudonym of "dreamer" in the article "Science and Religious Belief" is a Catholic layman in Anking, China. In his article he is trying to talk about religious belief meaningfully and convincingly in a socialist society where science is considered almighty.

近代釋經學有關路加的爭辯

區華勝

前言

在目前英語的路加詮解中，相信斐茲米爾的詮解J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (The Anchor Bible 28, 28a; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) 是最詳盡的和最前進的，單看他的導論就分八個單元，共二八三頁，而第一單元「路加研究的現狀」（連參考書目）就有卅四頁。筆者不知有多少人讀過斐氏的導論，更不知讀過的人能對它了解多少，因為其中所論的多與德國近世紀以來的神學及釋經學有關。如果對這些學術的背景沒有較為深入的認識，是很難捉摸到「近代路加問題」的癥結所在的。這裡，筆者沒有意思把路加作品（第三福音及使徒行傳）各方面的問題拿來討論，筆者只想把路加問題最熱門的話題——近代釋經學有關路加的爭辯——（相當於斐氏導論的第一單元）略為介紹。為了客觀及獨立研究起見，筆者沒有預先參考斐氏的導論，故本文在敘述的方式上、在評論上、在取材上、甚至在內容上可能與斐氏有相同之處，也可能與斐氏有不同之處。無論如何，讀者不妨先看斐氏導論，再讀本文，或先讀本文，再看斐氏導論，相信都可得到互為補充、相輔相成的實效。

壹、爭辯的起因

一個學者，不論他是研究自然科學、數學、考古學、或經濟學……，在開始研究時，手頭已抓住某些假設作為不容置辯的公

理，只待日後才把它們與確鑿的事實和證據一起作檢驗及比較。這種情形在聖經釋經學方面亦無例外。

假設及學說往往有高度的爆炸力，能移山填壑，亦能傷人害命。以假設來做研究工作，猶如行走於佈滿地雷的地面，必須時時持有警戒之心。如這條原則適用於其他科學，對神學及釋經學則尤以為然。鹵莽草率的後果是難以估計的，這種後果對路加兩本著作的研究而言已日漸顯明。自一九五〇年起，在德國基督新教學術界的天空上濃雲密布，一場大風暴(1)吹遍了全球各地。

這場風雨的起因本是芝麻綠豆般的小事。原來十九世紀時，蘇溫壁 (Schwanbeck) 對使徒行傳的作者下過一句深刻的評語：「或不願意或無能力」把事實寫出(2)。一旦作者的誠實或能幹受到懷疑後，一項冗長、艱辛、甚至使人煩惱的歷史批判工作從此便展開了(3)。學者們對基督教會歷史探源所下的努力是值得重視的，但是我們不能不自然而然地問：我們是否可以把使徒行傳當作歷史課本來讀呢(4)？顯然的，作者一定沒有歐洲啓蒙時代引起的理性、唯理、經驗、實證等主義認為天經地義的意向及歷史尺寸。一如常常發生的，任何過分的行為最終逃不了後患。妄用使徒行傳為純歷史資料，必然會引來不利的反應及破壞性的效果。

時至今日，在研究使徒行傳的里程上(5)出了兩個極為重要的學者，即鮑爾 (F.C. Baur) (6) 及迪貝利烏斯 (M. Dibelius) (7)。他們倆各有擁護的人和反對的人(8)。雖然他們兩個在方法上有所不同，然而到最後仍是殊途同歸，也就是說，他們對他們所研究的那部書的歷史價值都採取了懷疑的態度。就整體來看，前者的「偏向批判」(Tendenzkritik) 比後者的「文體批判」(Stilkritik) (9) 產生了更壞的效果。

批判的浪潮一發不可遏制，直至走完全程為止。既然學術界公認第三部福音及使徒行傳均以路加為作者，那麼很自然的，初時對

使徒行傳的懷疑會慢慢伸展它的陰影到第三福音去(10)。但如果兩部著作依歷史看來都不可能是可靠的話，試問它們再有什麼價值呢？有些學者為這個問題找到了一個權宜的答覆，說它們有神學的價值(11)。然而這個臨時臨急架搭起來的避難所究竟不能給予路加真正安全的保障，好能擋住追蹤而來的質疑鬼魂。不需多時，路加這個「神學家」便被拖了出來受公審，被告犯了歪曲事實、濫造消息、竄改文獻等罪名。這些嚴重的指控震撼了同情路加的人，引起他們的反擊。於是為了保衛路加的聲譽，一場持久而激烈的決鬥便展開了，決鬥的目的是決定路加究竟是神學家或歷史家、是歷史家的成分多或神學家的成分多。在這場決鬥中，許多新約聖經的學者都陸續進入了沙場。

乍看下，爭論的課題好像只是有關表達方式的瑣事，而事實上卻牽連到一連串複雜的問題：神學的、哲學的、方法論的、釋經學的。衆人皆知，每一個神學家在開始研究聖經以前，不論在理智或情感方面已是定了型的人；他有自己思考的方式、宇宙觀、習慣及傾向。換句話說，在設法了解及闡釋經文以前，他就已經有了一些「成見」。這些是他作遠程旅行的一部分裝備。裝備是不能沒有的，只不過在某些情形下，裝備成了累贅。掃羅（撒烏爾）那套沉重而煩雜的鎧甲妨礙大衛（達味）去鬥巨人高利亞。今日不少人感到新約聖經這門學科有學究氣味及百病纏身(12)。雖然專書及鴻文層出不窮，但作者們連對基本慣用的術語，如歷史、神學(13)、末世論(14)、救恩史(15)等，都未能有一致的見解。不用說，這類情形並不是好使人振奮的。這裡涉及的不是學者們為做研究所需享有的自由權及多元化的問題，而是自我控制、自我批判、自我解脫成見及文化積垢的問題(16)。沒有這種自我的修行，新約聖經這門學術會漸漸失去它原有的魅力及影響力。目前有關路加的辯論，我們應該從近代聖經學一般爭辯的陪襯下去窺視及了解它(17)；它不是

晴天裡的一聲雷。暴風雨並非一朝一夕凝聚成的，它只有在極熱的地帶中才會醞釀出來的(18)。

近幾十年來，新約聖經的學術界分成兩個陣營：布爾特曼 (Bultmannian School) 及非布爾特曼學派(19)。這種情況恐怕在最近的將來仍然會繼續下去，在路加福音及使徒行傳的研究工作上，想來也不會例外(20)。下列四名作家是布爾特曼學派的代表人物。

1. 費浩然 (Ph. Vielhauer)

費氏於一九五〇年發表的一篇文章《論使徒行傳裡保羅的思想》“Zum ‘Paulinismus’ der Apostelgeschichte,” *EvT* 10 (1950/1), 1-15, 給現代人對路加問題的研討引起了刺激的作用，它對孔澤民 (Conzelmann) 的著作及韓慶 (Haenchen) 使徒行傳的詮解有很大的影響(21)。

費氏為文，從四方面把保羅在使徒行傳的演講與保羅書信的思想互作比較，結果他發現它們彼此間正如水火，互不相容：

(一)使徒行傳十七章保羅在雅典阿略巴古 (Areopagus) 的演講是以人為本的本性神學 (Natural Theology)，跟羅馬人書-18 後段的說法截然不同。

(二)路加筆下的保羅對猶太人及他們的法律所表現的態度，跟原來 (歷史中的) 保羅對猶太人的非議大相徑庭。

(三)在使徒行傳裡，基督論有「養子說」(Adoptionism) 的性格；救贖單是靠耶穌的復活；至於基督十字架的救贖意義及基督先存性 (Pre-existence) 的意義則沒有提及。

(四)最後，關於末世論，路加跟保羅及最初教會的想法亦大有出入。世界末日快要來臨的期望，在使徒行傳裡已被路加輕描淡寫了，取而代之者是救恩史的計劃、許諾及實現。

結論時，費氏說，使徒行傳的基督論是保羅承接前人的；使徒

行傳的本性神學、末世論、對猶太法律及猶太主義的看法則是保羅以後的教會思想。使徒行傳描寫的保羅跟保羅書信裡的保羅判然若兩人，可見使徒行傳的作者不可能是保羅的伴侶。使徒行傳的神學已失去了初期教會的特色，它有的是正在醞釀中的早期大公教會（Early Catholic Church）的精神。

2. 孔澤民（H. Conzelmann）

由於他對這方面的題材寫了不少宏文巨著，尤其是由於他那膾炙人口的大作《時間的中心》(22)，以及由此而引起的問題，孔澤民教授顯然成爲今日研究路加著作的泰斗之一。孔氏的基本觀點大概如下(23)：耶穌及他最初的信徒都期待世界末日快要來臨，但這樣的期待並未如期實現，爲此在教會中引起一連串的風波、徬徨、挫折(24)。到了第一世紀末期，當路加編寫福音及使徒行傳時，前人留下的權宜答案已失去了效能；把世界末日的日期慢慢向後推延已無力招架；一個決定性的答案是少不了的。這個答案終於給路加找到了：他貫徹始終地從手頭的傳統資料（馬谷福音）中把一切有關期待世界末日的描寫刪除，取而代之的有孔氏提出的救恩史的新潮學說(25)。這個學說解除了末世論調的主力，把世界末日的大限打發到遙遠而渺茫的未來。

孔氏的救恩史學說把救恩史分成三個時期（或階段）：(一)第一階段是舊約以色列的時代（包括施洗者約翰在內），它是預許救恩的時代。(二)第二是耶穌公開講道的時期（要注意的是：不是耶穌在世生活的時期，是以耶穌的童年生活不在討論之列）。這段時期是最有分量的，它是一切時間的極點、中點、高峰；它是救恩的時期。在這時期中，撒旦（魔鬼）會銷聲匿跡（路四13，18~21；廿二3，35~36）(26)。(三)第三是教會的時代，從耶穌升天到世界末日。依靠聖神，教會成了「新的以色列」，是救恩的承受人。即使救恩的時期已過，但回顧已往及前瞻未來的救恩事件，教會可以經

得起一切考驗。目前教會的命運是受困難及迫害 (Ecclesia Pressa)，她需要堅忍的耐力。此外，處身在世海浮沉中的教會應曉得如何隨遇而安。

路加除了是第一個倡起救恩史的神學家外，還是第一個利用世俗歷史來寫作的教會作家。教會俗化的歷程是由路加開始的。

3. 卡世民 (E. Käsemann)

卡教授與孔教授不同，他原不是專門研究路加的(27)，不過由於他對耶穌歷史生平的新探及初期教會的生活，寫了不少精闢獨到而發人深省的文章，使得他在學術界中一舉成名，他也因此對目前路加問題的爭議佔有重要的一席位。大部分這類的文章被收輯成兩部書，德文以 *Exegetische Versuche und Besinnungen* 的題目出版；英文則分別以 *Essays on New Testament Themes* 及 *New Testament Questions of Today* 的題目出版(27a)。在閱讀卡氏的文章時，讀者很快會得到一種奇異的感受：這些文章一方面頗有新鮮味及刺激性，另一方面它們也有使人不勝其煩的討厭性。這些文章猶如洗腦一樣，利用複述的力量三番四覆地重申某些固定的觀念，其中有兩種觀念尤為突出，即「早期大公主義」(Early Catholicism) (28) 及與保羅的「十字架神學」(Theologia Crucis) 對立的「凱旋神學」(Theologia Glorae) (29)。

4. 衛耿士 (U. Wilckens)

在他的論文 *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (《使徒行傳中的宣教言論》) (29a) 裡，衛氏以類型批判及傳承歷史批判的方法去研究使徒行傳的六篇宣教言論(30)，這些方法後來漸漸融會於編輯批判的方法裡去。衛氏以迪貝利烏斯類型批判的設想為研究的出發點，但他的結論卻比在他以前的迪氏更為激進，蓋後者承認使徒行傳裡的宣教言論有傳統的性格。衛氏以十分精密的分析，把上述數篇宣教言論跟以下數處的佈道宣講作一比較：科(格

林多) 前五3~8; 得前1~9~10; 希五11~62; 使(宗徒大事錄) 十四15~17, 十七22~31; 結果他以爲使徒行傳十三章以前所有的宣教言論都是路加的創作; 路加用他使徒時代以後的教會對希臘文化的外教人佈道的模式, 來編寫他根本不知也蒐集不到的初期教會對猶太人宣教的講詞。從這方面看來, 路加的確是當時釋經學界上的一顆新星, 但與保羅神學的巔峰造詣(十字架的救贖、信仰成義等課題) 相比, 則未免黯然失色了, 這與一個衰落時期的開始是息息相關的(31)。

在研究路加的問題上, 看過了布爾特曼的四條「支柱」後, 一個沒有偏見的讀者一定不難發現他們的弱點來。英國國教主教內里說得妙: 「德國的幽魂是不會好好地安眠下來的; 在布爾特曼的著作裡, 我們見到鮑爾(Baur)、施特勞斯(Strauss)、魏斯(Weiss)、史懷哲(Schweitzer)……一個個的幽魂在眼前經過。」(32)內氏說的倒是千真萬確。孔澤民研究路加的出發點是深受魏斯(33)及史懷哲(34)的「邏輯再來說」(Konsequente Parousia)(35)的影響。同樣, 費浩然、衛耿士、卡世民是受了鮑爾的影響(36)。

鮑爾用黑格爾(Hegel)的歷史哲學來解釋基督教會的起源。他的哲學成見教他們到處看見分化和對立。在他的影響下(37), 不少德國福音教(基督新教)的學者習慣從聖經裡挑出那些彼此差異的東西而大事渲染, 撇下那些彼此相同的東西, 也不顧及聖經中有教會正式承認的正典(Canon)問題(38)——換句話說, 他們在聖經的領域裡實行起一種類似「種族歧視」的政策(39)——。因此起初假定有彼得與保羅之爭(40), 繼而有耶穌與保羅之爭(當時的鬥爭口號是: 「捨保羅, 就耶穌」(“away from Paul, back to Jesus”)(41), 最後有保羅與路加之爭(不用說, 這次的口號

是：「捨路加，就保羅」“away from Luke, back to Paul” (42)。這裡我們可以看到神學的鐘擺如何左右擺動的一個最佳例子。

從上述最後的潮流看來，路加是遭到了貶值。他的歷史記載被看成不大值錢的二手貨；他的神學思想被認為是使徒時期以後的產品；路加所屬的時代是教會開始衰落的時代，那時信徒對世界末日嚮往的熱忱已失去了力量，而教會亦開始以聖統制及聖事的組織機構來應付世界繼續向前推移的歷史。在這種情況下，路加時代的教會已不能再了解保羅，對初期教會也再沒有充分的資訊了。順從這種思潮的人對教會大概有悲觀的看法(43)，同時對過去的黃金時代有無限的思戀；對他們來說：越古則越好(44)。

路加問題的爭辯為什麼在一九五〇年代會突然爆發出來呢？它的理由如下：

(一)第一個理由已由衛歌士指示了出來(45)。那是「辯證神學」(45a) (Dialectical Theology, 亦稱「危機神學」，或更好說「上帝聖言的神學」)所養成的氣氛。它開始以個人存在的問題代替救恩史來解釋聖經。

(二)另一個理由是德國的教會在一九三三年希特勒執政後所處的緊張局面(46)。這種局面卡世民在他Essays on New Testament Themes那本書的序言中已略略提過；而在Der Ruf der Freiheit (《自由的呼聲》)的書序 (Vorwort) 中有更詳細的敘述 (英文譯本Jesus Means Freedom (tr. F. Clarke; London: SCM, 1969) 沒有把它譯出)。

在歷史和個人背景的襯托下，我們才可以較易了解卡教授的觀點和詮解。不錯，他心愛的主題「早期大公主義」及「凱旋神學」未免失真，過分渲染。正如英國國教主教內理說的，是把十六世紀

宗教改革時期那種反羅馬公教的敵意，反射到第一世紀的基督教會(47)。不過這位熱心的教會牧師及自由戰士(47a)，猶如他以前的哈爾納克(48)，不僅批評羅馬天主教，也批評他所屬的德國福音教(49)。目前路加問題的爭辯所牽涉到的，不但是與冷靜的學術有關的教會學主要問題(50)，而且還牽涉到不少情感問題。

我們有理由相信，目前有關路加的爭辯，一如巴爾特(K. Barth)的辯證神學及布爾特曼的解除神話論，都是出於牧靈的動機。但動機好不一定能保證走的路也是好的。我們不妨問，為什麼有關路加的爭辯竟會在德國發起？在德國蔓延？甚而僅在路德派傳統的良朋密友中滋長？為什麼別些國家或別些教派的學者大部分都不受到它的困擾(51)？為什麼這些學者不接受他們德國同僚的某些課題及方法(52)？莫非「路加神學」—正如在爭辯中所顯示的—是過分受德國福音教(基督新教)文化及宗教環境的束縛及限制呢？是以我們不能以它為馬首是瞻了。我們這麼說，並沒有意思否認或輕視鮑爾、布爾特曼、孔澤民等人給神學及釋經學帶來的寶貴衝力，不過承認他們的功績並不等於要我們無顧他們的限度(53)。

貳 神學與歷史的互相關係(54)

神學與歷史、信仰與事實的互相關係是人日常生活經驗的一部分，可被稱做「對事的解釋」。它包圍著我們，它充滿了我們的空間。當我們打開一份報紙時，我們找到它；扭開一架收音機時，它在那裡。它出現在藝術、音樂、戲劇的場所；它寄居在我們的傳播媒體中。差不多沒有什麼訊息是沒有「解釋」的。即使人人寄以極度信賴的職業史家也不能放棄這一工具(55)。英國國教的白郎寧牧師說得好：「所謂『客觀』的歷史實在只不過是幻像而已。」(55a)

給往事留下有條不紊的記載乃是日記，而不是神學。聖經不是「一組對數表、一個烹飪處方、或一部化學教科書」(56)，也不是「一場足球賽的錄影」(57)。它是一部以信仰的亮光解釋歷史的歷史書(58)；它「既多於歷史，也少於歷史」(59)。

神學與歷史有密切的關連。兩者都錄在同一條錄音帶的同一線上。若說神學是宣講上帝救恩的聲音，那麼歷史就是配搭這聲音的襯托音樂；如果你想聽其一，你必須聽其二；如果你擦掉其一，那麼你就把兩者都擦掉了。若我們用亞里斯多德哲學的範疇來說明的話，那麼歷史就是素材 (Matter)，神學就是模式 (Form)；依理則來說，兩者判然有別，但依本體學來說，它們是密不可分的。在聖經每一項敘述裡有多少神學成分及多少歷史成分，是不容易確定的問題。這條總原則同時適用於舊約及新約(60)、猶太教會(61)及基督教會(62)的學術。受它影響的不但有路加福音及使徒行傳，只是在路加問題的爭辯興起後，它成爲變本加厲的嚴重吧了。

一如聖經的其他作者，路加在他的兩部著作中一面「記敘」、一面「闡釋」他親身的經驗(63)及從別人(64)得來的資料(65)，而這些資料大概又已經被其他的人加過工的了。這樣爲了解他的思想，追尋他資料的來源固然大有用處，但倒不如研究他實際寫下的東西來得重要。

那些以保羅去反對路加的人不要忘記，即使保羅自己也用起「闡釋」這副工具；在保羅講的話中也有些互相衝突的地方。舉一個顯著的例來說吧。在科林都 (格林多) 後書八章1~5節，保羅對科林都的信徒盛讚馬其頓的信徒的慷慨大方，目的是叫科城的信徒向他們看齊。十數節以後 (九章2節)，保羅倒轉來對馬其頓的信徒誇讚科林都的信徒，以引起前者對後者的羨慕。又科十六1~3節，保羅說他已在科林都爲耶路撒冷的教會發起了籌款運動；在科九2，他聲稱在阿該亞 (Achaia，科林都是本省的省城) 推動這項運

動已一年了—換言之，籌款的成績已有了保證—但接著下一節，保羅又開始說，他需要打發幾位弟兄去策勵這項運動，因為他怕所捐的款的數目是這麼少，以致使他在馬其頓省的信徒前丟臉。

不容置疑，路加與保羅之間有不同的地方，但這些不同的地方應儘量予以說明，而且要兼顧兩面，而不該只顧一面。例如保羅在加拉太書—17強調他皈依後曾到阿剌伯居留，但路加在使徒行傳中三次敘述保羅的皈依都沒有提及這事，對這個問題該怎樣去說明呢？說路加手頭沒有收到這樣的報告就足以給人滿意的答覆嗎？抑或使徒行傳的作者認為它是微不足道呢？是作者根本忘了它，抑或作者有特殊理由故意不提它呢？因那巴地（Nabataea）王阿勒達（Aretas）四世與羅馬政府關係不好，不提他及他的土地，路加是想不使保羅遭受政治的嫌疑(66)。

一個作者以文字—文字不常是一種相稱的媒介—向他的讀者傳達他的思想。如果沒有跟作者直接接觸的機會，讀者是很難認清他頭腦裡的保留及設定的。再者，讀者在書中看不見手勢，聽不到聲音—這兩樣東西為準確了解一則訊息的內容是不可或缺的—在無可奈何時，他們只好用想像來代替之。使徒行傳廿一25及廿三5的意義之所以這麼難以確定，正是由於缺乏視覺和聽覺的輔助。

很多時候我們也忘記，不僅聖經的作者，就是釋經的學者們也作他們的「解釋」。所謂神學「問題」不單是由前者來的，有時也是從後者來的(67)。任何人可以親做實驗，把三個不同教派（例如天主教、英國教、路德教派）的人寫的使徒行傳的「詮解」拿來比較，一定會得到很好的經驗。釋經學者不但根據他們的信仰（教派）及他們的時代(68)，有時甚至以他們不可預測的個人方法去解釋聖經。下面試舉兩個例子來說明。

本世紀初，蘇耳透(69)實際上用了跟衛耿士(70)後來用的一樣方法來研究使徒行傳裡的講詞的來源，他得到的結論是：如果不是

全部，最少一部分的講詞是根據保羅書信的格式編寫的，爲此，使徒行傳的作者與第三福音的作者不可能是同一個人——蘇氏的結論與衛氏的恰好相反。試問，誰有道理？

此外，蘇氏聲稱司德芬（斯德望）不但沒有反對聖殿或摩西法律，而且對之還十分敬重(71)。六十年後，貝黎(72)更廣泛地應用類型批判及傳承歷史批判的方法獲得結論說：當代所有基督徒及非基督徒論及猶太宗教的著作中，司德芬的態度是最激進和最有敵意的。

然而直到目前所說的還不算太壞，更壞的還要來。現代釋經者以他們不識自量的自我信心暨離奇古怪的解釋，竟有辦法把最單純的事實也扭轉過來(73)。使徒行傳裡用「我們」敘述的段落就是最好的一個例：一些過分愛好批判的學者竟興風作浪地說，這些段落是作者捏造出來以眩惑讀者，騙他們相信作者彷彿親在現場(74)。

土平根學派（Tübingen School）曾在四部福音及使徒行傳裡發現有某些「偏向」（Bias, Tendency）；他們稱之爲「神學」，與虛構、杜撰（Fiction）混爲一談。保守的學者對土平根的學說倒又反應過烈，他們一概否認有偏向的存在，他們認爲福音及使徒行傳是十足的歷史，不然的話，就完全是假的：歷史與偏向是不可共存的(75)。土平根學派及保守派都有一共同點，就是「非此即彼」的態度(76)。目前，也就是說，百多年後的今天，大多數學者已不再堅持這種斬釘截鐵、誓不兩立的態度，他們對使徒行傳已不像從前有這麼多質疑(77)。今天，他們已沒有困難承認「一部著作可以是歷史的記載，同時也是神學化的歷史」(78)，而路加是神學家，同時也是歷史家(79)。

今後有關路加福音及使徒行傳的研究多以歷史及聖經批判學的溫和派爲主流，如M. Grant(80), M. Hengel(81), K. Aland(82),

W. Neil(83)。

附註

本文所用外文書目雜誌的簡寫以The New Jerome Biblical Commentary列舉的為準，其餘較多用的如下：

- AHG Apostolic History and the Gospel (Essays presented to F.F. Bruce on His 60th Birthday; ed. W.W. Gasque and R.P. Martin; Grand Rapids: Eerdmans, 1970)。
- BC The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, I-V (ed. F.J. Foakes-Jackson and K. Lake; London: Macmillan, 1920-1933)。
- SLA Studies in Luke-Acts (Essays in Honour of P. Schubert; ed. L.E. Keck and J.L. Martyn; Nashville: Abingdon, 1966)。
- Mélibib Mélanges Bibliques (En hommage au B. Rigaux; ed. A. Descamp et A. de Halleux; Gembloux: Deculot, 1970)。

- (1) 參閱W.C. van Unnik, "Luke-Acts. A Storm Center in Contemporary Scholarship," SLA 15-32; 尤其是19ff.
- (2) Über die Quelle der Schriften des Lukas (1847), 74; 引用BC, II, 364, n.1的話; 參閱 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (15Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1968) = The Acts of the Apostles (tr. R.M. Wilson and Others; Oxford: Blackwell, 1971), 15.
- (3) 同上, 14-49。
- (4) 大體而言, 使徒行傳直到A. von Harnack (死於一九三〇年) 或M. Dibelius (死於一九四七年) 的時代被大部分學者視為教會的第一手資料。這時代的標準作者有Sir W. Ramsay, Ed. Meyer 及B.H. Streeter 等人。即使到目前, 這種思想仍存在著。
- (5) 為認識使徒行傳研究的歷史, 可參考K. Obermeier, Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der

- Apostelgeschichte (Bonn University Dissertation, 1975) ; E.J. Richard, *Acts 6 : 1-8 : 4. The Author's Method of Composition* (Washington : The Catholic University of America Dissertation, 1976 ; Published in Missoula : Scholars, 1978) , 1-8 ; A.C. McGiffert, "The Historical Criticism of Acts in Germany," *BC*, II, 363-395 ; J.W. Hunkin. "British Works on the Acts," *BC*, II, 396-433.
- (6) 參閱 S. Neill, *The Interpretation of the New Testament (1861-1961)* (Oxford University Paperback, 1966) , 19-28 ; W.G. Kümmel, *The New Testament : The History of the Investigation of Its Problems* (tr. from German by S.M. Gilmour and H.C. Kee ; Nashville : Abingdon, 1972) , 127ff ; Id., *Introduction to the New Testament* (tr. from German by A.J. Mattill Jr. ; London : SCM, 1966) , 112f ; Haenchen, *Acts*, (2), 17ff ; M. E. Andrews, "Tendenz versus Interpretation : F.C. Baur's Criticism of Luke," *JBL* 58 (1939) 263-276 ; G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Berlin : Trowitzsch, 1908) , 1-19 ; *Die Beurteilung des Judenchristentums seit F.Ch. Baur*.
- (7) Haenchen, *Acts*, ②, 34-37 ; W.G. Kümmel, "Dibelius als Theologe," *TLZ* 74 (1949) 129-140 = *Heilsgeschehen und Geschichte* (Gesammelte Aufsätze 1933-1964 ; hrsg. H. Grässer u. A. ; Marburg : Elwert, 1965) , 192-206 ; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris : Cerf, 1967) , 30ff, 43ff.
- (8) J. Jervell 是 Dibelius 的批評者之一，見 "Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte," *ST* 16 (1962) 25-41.
- (9) 根據 M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (4 Aufl. ; Göttingen : Vandenhoeck, 1961) = *Studies in the Acts of the Apostles* (tr. M. Ling ; London : SCM, 1956) , 3-4, 認真說來，「

類型批判」(Form criticism)不能應用在使徒行傳上；在使徒行傳上可以應用的是「文體批判」(Style criticism)。

- (10) 若這種情形發生在聖經神學的歷史上，那麼對孔澤民(Conzelmann)而言，這也是真的。事實上，孔澤民對路加所作的解釋是先受使徒行傳的影響的，正如一位東歐猶太裔學者P. Winter：“Besprechung von H. Conzelmann,” TLZ 81 (1956), 39 所說：“Obwohl er in seinem Buch häufiger Stellen aus dem Evangelium als aus der Apostelgeschichte zur Begründung seiner Ansichten herauszieht, ist es doch in der Hauptsache die Apostelgeschichte, die Conzelmanns Einschätzung des Werkes des Evangelisten bestimmt.”
- (11) P.S. Minear, “Dear Theo. The Kerygmatic Intention and Claim of the Book of Acts,” Int 27 (1973) 147f—針見血地指出：“……the label used in the circle of practitioners of redaction criticism that Luke was a theologian has become a deceptive truism and an anachronistic conception.”
- (12) R. Schnackenburg教授在德文第四版Gottes Herrschaft und Reich一書的補編(252—255)說——英文譯本God's Rule and Kingdom(tr. J. Murray; New York: Herder, 1963)沒有補編——, 254：“‘Theologische’ und ‘historische’ Blickweise unter den Forschern führen so zu erheblichen Differenzen der Auslegung und drohen sich zu einer Methodenkrise in der neutestamentlichen Wissenschaft selbst auszuwachsen, wenn es nicht gelingt, sich über den hermeneutischen Grundansatz zu einigen.” P. Stuhlmacher, “Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese,” ZNW 63 (1972) 18—26, esp. 25f 揚言「德國新約聖經學的日落西山」(“einem Niedergang der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland”)，並勸人不要作太多的假設和改革；W. Wink, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (Stuttgart: Kohlhammer, 1976),

Kapitel 1 稱現代聖經批判已臨破產的地步；B.C. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970)；B.W. Anderson, "The Crisis in Biblical Theology," *TToday* 27 (1971) 321-327；G.M. Landes, "Biblical Exegesis in Crisis: What is the Exegetical Task in a Theological Context?" *USQR* 26 (1971) 273-298；M.D. Hooker, "On Using the Wrong Tool," *Theology* 75 (1972) 570-581；J.C. Beker, "Reflections on Biblical Theology;" *Int* 24 (1970) 303-320；P.A. Verhoef, "Some Thoughts on Present-day Situation in Biblical Theology," *Weston Theological Journal* 33 (1970) 1-19；G.E. Ladd, "The Search for Perspective," *Int* 25 (1971) 41-62；P. Grech, "Contemporary Methodological Problems in New Testament Theology," *BTB* 2 (1972) 262-280；S. Neill, *Interpretation*, (6), 246ff, 257ff, 341ff；W.G. Kümmel, *Investigation*, (6), 405-406；Id., *Das Neue Testament im 20 Jahrhundert. Ein Forschungsbericht* (Stuttgart: KBW, 1970)。

(13) 把學者們對這些觀念所持的態度及有關著作列出是不可能也是不必要的。概括來說，對某些學者，神學有正面的意義，如van Unnik, "Storm Center," (1), 23-24: "The 'discovery' of Luke the theologian represents a great gain."；對另一些學者，神學有負面的意義，如U. Wilckens, "Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology," *SLA*, 60, 77, n.7 and passim。至於神學與歷史彼此之間的關係，也是仁智互異，有人（循舊約聖經及Midrash的路線）以正面看它，有人以負面看它；對前者來說，神學是（神聖的）歷史；對後者來說，神學是（實際）歷史的否定、是跟時空脫節的「意識型態」；它趨向於「理想」及「說教」（idealization and edification）。

(14) J.D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc: Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianism primitif* (Genève: Labor et Fides, 1969), 9f稱末世論這名詞是現代

- 神學議論的一個迷宮；另外可參考J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21 : 5-36 und 17 : 20-37* (Bonn : Hanstein, 1972), 22-37 ; R. Schnackenburg, *New Testament Theology Today* (tr. from French by D. Askew ; New York : Herder, 1963), 57-59 ; Id., *God's Rule*, (12), 114-117 ; E. Rasco, *La teología de Lucas : origen, desarrollo, orientaciones* (Roma : PUG, 1976), 147-172.
- (15) J. Reumann, "Oikonomia. Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte," *NTS* 13 (1966/7) 147 把救恩史一詞喻為「古以色列未有君王以前的狀態，每個人都可以根據他眼中認為對的來解釋它」。有關這詞定義的辯論，可參閱G. Schneider, *Parusiegleinisse im Lukas-Evangelium* (Stuttgart : KBW, 1975), 16f, n.44 (備有參考書目)。
- (16) O. Cullmann, *Salvation in History* (tr. from German by S.G. Sowers ; London : SCM, 1967), 187-193 批評類型批判的偏激，並規勸釋經學者要自制，不要任意。J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (tr. from German by D.M. Barton ; London : SCM, 1968), 258 在他論編輯批判論文的結論中也勸人小心，切戒偏激和鑽牛角。van Unnik, "Storm Center," (1), 30 呼籲：「我們必須嚴格批評我們沒有經過考驗的設定。」M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart : Calwer, 1979), 40 所用言詞更為激烈：「有一種批判不值得稱做『批判』，因為它不識自我批判。」
- (17) D.P. Fuller 在Bo Reicke教授的指導下寫了一篇有關路加神學的論文 *Easter Faith and History* (London : Tyndale, 1968)；在這篇論文中，他用了大部分篇幅 (27-187) 說明及分析這問題的哲學背景。
- (18) 參閱C.K. Barrett, *Luke, the Historian in Recent Study* (London : Epworth, 1961)；A.J. Mattill, *Luke as a Historian in Criticism since 1840* (Vanderbilt University Dissertation, 1959 ; with ample

bibliography in 469-634) ; J. Dupont, " Les problemes du livre des Actes entre 1940-1950," *Études*,(7), 11-124 ; Id., *The Sources of Acts. The Present Position* (tr. from French by K. Pond ; London : Darton, 1964) ; Haenchen, *Acts*,(2),14-49, 90-112, 116-132 ; M. Rese, "Zur Lukas-Diskussion seit 1950," *Wort und Dienst : Jahrbuch der theologischen Schule Bethel NF 9* (1967) 62-67 ; Id., " Neuere Lukas-Arbeiten. Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage," *TLZ* 106 (1981) 225-237 ; Id., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh : Mohn, 1969), 11-25 ; Rohde, *Rediscovering*,(16), 153-239 ; Zmijewski, *Eschatologiereden*,(14), 8-22 ; W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen : Mohr, 1975) ; W.G. Kümmel, " Das Urchristentum," *TRu NF* 14 (1942) 81-95, 155-175 ; 17 (1948) 3-50, 103-142 ; 18 (1950) 1-53 ; 22 (1954) 138-170, 191-211 ; C.S.C. Williams, " Commentaries and Books on St. Luke's Gospel," *Theology* 62 (1959) 408-414 ; Id., " Luke-Acts in Recent Study," *ExpTim* 73 (1961 / 2) 133-136 ; F.F. Bruce, " The True Apostolic Succession. Recent Study of the Book of Acts." *Int* 13 (1959) 131-143 ; I.H. Marshall, " Recent Study of the Gospel according to St. Luke," *ExpTim* 80 (1968 / 9) 4-8 ; Id., " Recent Study of the Acts of the Apostles," *ExpTim* 80 (1968 / 9) 292-296 ; D. Guthrie, " Recent Literature on the Acts of the Apostles," *Vox Evangelica* 2 (1963) 33-49 ; J. Kodell, " The Theology of Luke in Recent Study," *BTB* 1 (1971) 115-144 ; E. Grässer, " Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart," *TRu NF* 26 (1960) 93-167 ; Id., " Acta-Forschung seit 1960," *TRu NF* 41 (1976) 141-194, 259-290 ; 42 (1977) 1-68 ; R.B. Ward, " The Speeches of Acts in Recent Studies," *Restoration*

Quarterly 4 (1960) 189-198; W. Neil, *The Truth about the Early Church*, (London: Hodder, 1970), 9-72; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris: PUF, 1957), 1-19; W. Bruners, "Lukas-Literat und Theologe. Neue Literatur zum lukanischen Doppelwerk," BK 35 (1980) 110-112, 141-151; C.H. Talbert, "'Shifting Sands.' The Recent Study of the Gospel of Luke," Int 30 (1976) 381-395; Rasco, *La teologia*, (14), 3-92, especially 28ff, 176ff.

- (19) K. Stendahl, "Biblical Theology," IDB, I, 420-421; Schnackenburg, *Theology Today*, (14), 34-37.

在對歷史的耶穌所作的新研究中，布爾特曼以後的學者跨過了布爾特曼，然而在對路加的研究上卻沒有多大的進步，為此我們不必費心為他們再作分類，見R.H.Fuller, *The New Testament in Current Study* (New York: Scribner's, 1962), 86-100。布爾特曼學派的人用存在主義解釋新約，對經文的歷史價值多有懷疑，或至少不感興趣。另一學派則以教恩史為釋經的主要原則，這一派的關鍵人物可以以庫爾曼(O. Cullmann)為代表，見他的兩部代表作*Christ and Time* (tr. from German by F.V. Filson; Revised ed.; London: SCM, 1962); *Salvation in History* (tr. from German by S.G. Sowers; London: SCM, 1967); 英國國教及羅馬天主教近代的學者與此派人士多有情投意合的地方，可參閱W.W.Gasque, "The Historical Value of the Book of Acts. The Perspective of British Scholarship," TZ 28 (1972) 177-196; E. Rasco, "Dos estudios sobre la historia de la salvación," Greg 48 (1967) 326-339; Id., "Hans Conzelmann y la 'Historia Salutis': A proposito de 'Die Mitte der Zeit' y 'Die Apostelgeschichte'," Greg 46 (1965) 286-319; J.S. Kselman and R.D. Witherup, "Modern New Testament Criticism," New JBC § 70: 71-72.

- (20) 事實上，布爾特曼有關路加所說的並不多，他研究的主要對象是保羅及約翰，但引起近代學者對路加福音及使徒行傳爭論的基本原則在他的

- The Theology of the New Testament (tr. K. Grobel ; London : SCM, 1952), II, Part IV, 尤其是111ff, 123ff, 186f 已有了暗示。
- (21) 實際上，費浩然的議題並不新鮮，它是鮑爾及他的士平根學派(Tübingen School) 遠聲的回響，可參閱K. Schrader, Der Apostel Paul, 1836在費浩然撰寫此文的前六年，T.E. Bleiben, "The Gospel of Luke and the Gospel of Paul," JTS 45 (1944) 134-140已列出了路加及保羅互相差異的五大特點。
- (22) Die Mitte der Zeit (3 Aufl.; Tübingen: Mohr, 1960) =The Theology of St. Luke (tr. G. Buswell; London: Faber, 1960). 即使批評孔氏的人也承認此書的價值。W.C. Robinson盛讚本書所展示的是「典型思想」；H.F.D.Sparks, JTS ns 14 (1963) 454-457認為本書「將會成為同類書中的一部古典」；G. Bouwman, Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode (Düsseldorf: Patmos, 1968), 23稱本書為「開山之作」("bahnbrechendes Werk")；Bo Reicke, TZ 11 (1955) 130-132評估本書是「二次世界大戰後新約研究的巨著之一」；對W.G. Kümmel, "Lukas in der Anklage der heutigen Theologie," ZNW 63 (1972) 151來說，本書是當今研究路加的「基本」讀物；在van Unnik, "Storm Center," (1), 23看來，本書是一部劃時代的創作。
- (23) 在Rasco, La teología, (14), 31ff有更詳細的介紹。
- (24) 但在Die Geschichte des Urchristentums (4 Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1978) =The History of Primitive Christianity (tr. J.E.Steely; Nashville: Abingdon, 1973), Ch. 11, § 3, 孔氏又否認有這種危機的存在。
- (25) 但看在W.G. Kümmel, "Heilsgeschichte im Neuen Testament?" Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg; hrsg. J. Gnllka; Freiburg: Herder, 1974), 437-457; Rasco, La Teología, (14), 147-152 的討論。
- (26) 孔澤民教授雖然小心翼翼地做分析及分類的工作，但這裡他顯然犯了疏忽，他不知怎樣把耶穌苦難、復活升天這段時間放入他的框架中。試問，

苦難是耶穌傳教生活的一部分嗎？若是的話，則孔氏所稱的第二時期——時間的中心，救恩的時段——就不是像他所強調的沒有撒旦或誘惑了；而另一方面也是很顯明的，教會——第三時期的主角——是直到聖神降臨時，才被建立起來。孔氏立論前後不一致已有學者指出，如J.G. Lyre, *Exaltation: Considered with Reference to the Resurrection and Ascension in Luke-Acts* (Princeton University Dissertation, 1975), 173ff; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München: Kaiser, 1965) = *St. Luke Theologian of Redemptive History* (tr. R.H. and I. Fuller; London: SPCK, 1967), 122, n.2; Wilckens, "Interpreting," ng," (13), 80, n.41.

- (27) 在Rasco, *La teología*, (14), xv-xl, 所列的總參考書目中, 卡世民的名字只出現在非專論路加的部門中 (Sección III: Estudios de temas biblicos no específicamente lucanos)。不過有好些機會, 卡教授亦觸及一些有關路加的重要問題, 如 *Jesus Means Freedom* (tr. F. Clarke, London: SCM, 1969), 116-129; *Question*, (27a), 21f, 49, 165, 236f.
- (27a) E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (tr. W.J. Montague; London: SCM, 1964); *New Testament Questions of Today* (tr. F. Clarke; London: SCM, 1969)。
- (28) 這稱謂有多種意義, 見S. Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Stuttgart: Kreuz, 1976), 30-52, 不過今日通用的意義起源於馬丁路德, 再經鮑爾傳來 (Ibid., 10ff, 30ff)。正如十九世紀有何茲民 (H.J. Holtzmann) 專研「早期大公主義」, 今日二十世紀則有卡世民 (Ibid., 44ff)。學者中否定「早期大公主義」者大有人在, 如R.R. Williams, "Church History in Acts: Is It Reliable?" *Historicity and Chronology in the New Testament* (Theological Collections 6; London: SPCK, 1965), 145-160 (本文作者是一位英國國教的主教, 在本文最後一頁他公開表

明他與同教的聖經神學家C.K. Barrett有不同立場)；Hengel, *Geschichtsschreibung*, (16), 59, 102；F.V. Filson, *Three Crucial Decades. Studies in the Book of Acts* (London: Epworth, 1963), 18；L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh: Bertelsmann, 1954), 294ff, 304f；J. Panagopoulos, "Zur Theologie der Apostelgeschichte," *NovT* 14 (1972) 137-159；另外還有W. Michaelis, W.G. Kümmel, O. Betz, R.M. Grant, H. Flender, P. Borgen等人, 見Rasco, *La teología*, (14), 39f, n.96.

- (29) 但正如G. Braumann, "Das Mittel der Zeit. Erwägungen zur Theologie des Lukasevangeliums," *ZNW* 54 (1963) 121, n.13說得好, 路加神學大體說來也是「十字架的神學」, 只不過跟保羅的不一樣吧了。此外可參看F. Schütz, *Der leidende Christus: Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969)；A. George, "Le sens de la mort de Jésus pour Luc," *RB* 80 (1973) 186-217；K. Stalder, "Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in den lukanischen Schriften," *Internationale kirchliche Zeitschrift* 52 (1962) 222-242；Barrett, *Luke*, (18), 59ff；H. McLachlan, "St. Luke's Doctrine of the Atonement," *HibJ* 17 (1918/9) 688-693；L. Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 63-143；A.M. Ramsey, "The Cross in St. Luke's Gospel. A Study in His Editing of Mark," *Theology* 25 (1932) 250-259；R. Glöckner, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Mainz: Grünewald, 1976), 155-201；R.F. Zehnle, "The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology," *TS* 30 (1969) 420-444.
- (29a) U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchener Verlag, 1961: 3 Aufl., 1974)
- (30) a) 二14~39；b) 三12~26；c) 四9~12；d) 五30~32；e) 十

34~43; f) 十三16~38。在一九七四年的第三版上，作者加上了司德芬的證道。

- (31) 有關保羅在阿略巴古的講詞，孔澤民教授所持的態度也是一樣，見H. Conzelmann, *The Address of Paul on the Areopagus*, SLA 217-230.但請參看C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (Repr. 2nd ed.; New York: Harper, 1951); J. Dupont, "Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent," RB 69 (1962) 37-60=Études 133-155; P. Schubert, "The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts," *Transitions in Biblical Scholarship* (Essays in Divinity, VI; ed. J.C. Rylaarsdam; Chicago University Press, 1968), 235-261; E. Schweizer, "Concerning the Speeches in Acts," SLA 208-216; C.F. Evans, "Speeches in Acts," M&Bib 287-302; E.E. Ellis, "Midrashic Features in the Speeches of Acts," M&Bib 303-312; Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apostelgeschichte 1-7* (Zürich: Zwingli, 1957), 38ff, 66ff, 77f, 101f; N.B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies* (London: Tyndale, 1957), 1-40; F.F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (London: Tyndale, 1945), 9-28.
- (32) Neill, *Interpretation*,(6), 222.
- (33) 參閱J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck, 1892).
- (34) 參閱A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr, 1913) = *Quest of the Historical Jesus* (3rd ed.; London: Black, 1954; New York: Macmillan, 1968).
- (35) 英語稱它為 "Consistent Parousia" or "Thoroughgoing Parousia" (「邏輯再來說」或「貫徹再來說」)。下面是史懷希給它的描述, *Quest*,(34) (1954), 358: "The whole of Christianity to the present day, its inner effective history, depends upon the 'delay

of Parousia, ' i.e., on the non-fulfillment of the parousia, on the abandonment of the eschatology, on the progressive and self-developing de-eschatologizing of the religion which was consequent on this abandonment. "

- (36) 參閱Vorlesungen über neutestamentliche Theologie (hrsg. F.F. Baur, 1864 ; Darmstadt : wissenschaftlicher Neudruck, 1973) .
- (37) 事實上, 鮑爾是受了馬丁路德的影響。把新約分成不同等級是馬丁路德於一五二二年教授聖經時開始的, 見Schulz, Mitte, (28), 12ff.
- (38) 有關新約正典的議論, 可參閱E. Käsemann (hrsg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion (Göttingen : Vandenhoeck, 1970) ; Id., Essays, (27a), 95-107.
- (39) 全部聖經是在一千多年長的時間裡寫成的, 自然會包括許多不同的處境及觀點。它們有些彼此間顯然有對立, 例如聖殿宮廷的神學對沙漠的理想; 申命記的改革對耶利米 (耶肋米亞) 新盟約的前瞻; 以斯拉、尼赫米的教條對露德、約拿、第二以賽亞及智慧文學的大公思想; 箴言及達尼爾給順境與逆境不同的評價等。面對這一切, 我們應樂觀其成, 而不應大驚小怪。它告訴我們好幾件事: (一) 聖經神學是生動的神學, 它顧及各種不同的歷史實況並加以反省; (二) 神學既是人爲表達上帝啓示而下的苦功, 就如所有人爲的事都有其限度, 那麼神學自然也不例外; (三) 上帝的事或作爲是既深且奧, 爲能廣泛理解它們, 時間和多方面的經驗都是必要的。健全的多元性是植根在聖經裡的, 是以把聖經的某一思想去鬥另一思想而不把兩者互相協調乃是神學的壞政策; 「挖肉補瘡是不智之舉」。這條原則當然也得用於新約。P.S. Minear, To Heal and to Reveal. The Prophetic Vocation according to luke (New York : Seabury ; 1976), 152 : " To be content with our own canon within the canon is very dubious testimony to faith in Scripture. "
- (40) 但請看F. Mussner, Petrus und Paulus -- Pole der Einheit (Freiburg: Herder, 1976) ; K.L. Carroll, " The Place of James in the

Early Church," BJRL 44 (1961/2) 56, n.1; W. Dietrich, Das Petrusbild der lukanischen Schriften (Stuttgart: Kohlhammer, 1972).

- (41) 這一假定起源於本世紀之初，參閱W.G. Kümmel, "Jesus und Paulus," Heilsgeschehen, (7), 81-106, 169-191 439-456; J. Kaftan, Jesus und Paulus. Ein reitschrift gegen die religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede (Tübingen: Mohr, 1905); G. Bornkamm, Paulus (2 durchgesehene Aufl.; Stuttgart: Kohlhammer, 1969), 234-244 = Paul (tr. D.M.G. Stalker; London: Hodder, 1973), 228-239; J. Blank, Paulus und Jesus, Eine theologische Grundlegung (München: Kösel, 1968); W. Radl, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchung zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (europäische Hochschulschriften XXIII, 49; Bern: Lang, 1975); J.W. Fraser, Jesus and Paul. Paul as Interpreter of Jesus from Harnack to Kümmel (Berkshire: Marcham, 1974); E. Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (4 Aufl.; Tübingen: Mohr, 1972); F.F. Bruce, Paul and Jesus (London: SPCK, 1977).
- (42) 參閱G. Harbsmeier, "Unsere Predigt im Spiegel der Apostelgeschichte," EvT 10 (1950/1) 352-368; O. Bauernfeind, "Vom historischen zum lukanischen Paulus. Eine Auseinandersetzung mit Götz Harbsmeier," EvT 13 (1953) 347-353; Id., "Zur Frage nach der Entscheidung zwischen Paulus und Lukas," Zeitschrift für systematische Theologie 23 (1954) 59-88; W. Eltester, "Lukas und Paulus," Eranion (FS H. Hommel; Tübingen: Mohr, 1961), 1-17; P. Borgen, "From Paul to Luke: Observations toward Clarification of

- Theology of Luke-Acts," CBQ 31 (1969) 168-182; M.S. Enslin, "Luke and Paul," JAOS 58 (1938) 81-91; Id., "Once again, Luke and Paul," ZNW 61 (1970) 253-271; A.W.F. Blunt, *The Acts of the Apostles* (Oxford: Clarendon, 1922), 245-249; C.W. Emmet, "The Case for the Tradition. The Paul of Acts and the Paul of the Epistles," BC, II, 265-297; H. Windisch, "The Case against the Tradition." BC, II, 298-348.
- (43) E. Benz 教授說，人對教會史有兩種對立的看法：持續與斷層；持第一見解者是羅馬天主教，持第二見解者是各改革派的教會。G. Ebeling 教授是現代路德教派最出名的神學家之一，他曾有句名言：「教會史給人看的是墮落的歷史」，見 G. Ebeling, "Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für protestantische Theologie und Kirche," *Wort und Glaube* (Tübingen: Mohr, 1960), 25f: "Kirchengeschichte stellt sich dar als Geschichte des Abfalls."
- (44) 這條原則則有實際及理論的兩種用途。首先，它在最近的過去推動了人對歷史的耶穌作狂熱的探索。其次，它引起了每每為學者們所指責的一種過分單純的設想，那就是：(一) 早期作品代表早期思想，見 Dodd, *Preaching*, (31). 13ff; J.L. McKenzie, *The Power and the Wisdom. An Interpretation of the New Testament* (Garden City: Doubleday Image, 1972), 61-63; Neil, *Truth*, (18), 30; R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas* (Zürich: Zwingli, 1948), II, 105; (二) 早期作品是較短的，見 C.F. Evans, "The Kerygma," *JTS* ns 7 (1956) 40; (三) 早期作品是較重要的，見 H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (3 Aufl.; Stuttgart: KBW, 1970), 174.
- (45) Wilckens, "Interpreting," (13), 71ff.
- (45a) 參閱劉小楓著作《走向十字架的真理：二十世紀神學引論》(香港三

聯；台北風雲時代；一九九〇年），六一頁後。

- (46) J. Jervell, *Luke and the People of God. A New look at Luke—Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972), 14.
- (47) Neill, *Interpretation*, (6), 186ff.
- (47a) 卡世民教授生於一九〇六年七月十二日，在希特勒納粹統治期間為魯爾煤礦區蓋爾森基興城（Gelsenkirchen）工人團體的牧師，因加入反納粹的宣信教會（Bekennende Kirche）被捕，他是解放神學的鼻祖之一。自一九五九年為土平根大學新約聖經教授。一九七七年，他在阿根廷做社會工作的女兒伊麗莎白被當時獨裁的軍政府殺害而使得他聲名大噪。
- (48) A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrichs, 1902), 153ff.
- (49) Käsemann, *Questions*, (27a), 249f.
- (50) 可參閱E. Kasemann and R.E. Brown, "Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology," *NovT* 6 (1963) 290—308兩人的對話；此外，J.W. Drane, "Eschatology, Ecclesiology and Catholicity in the New Testament," *ExpTim* 83 (1971/2) 180—184.
- (51) 這裡只需提及一些名字就已足夠了：Dodd, T.W. Manson, Bruce, R.H. Fuller, Reicke, Jervell, van Unnik, P.H. Menoud, Borgen, Ellis, Neil, Dupont, A. Ehrhardt.
- (52) 我們必須補充說，這些課題及方法也不為所有德國的福音教學者所接納，如W. de Boor, O. Stählin, Flender, Kümmel, H.W. Bartsch, H. Hegermann.
- (53) R.N. Longenacker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmanns, 1975), 52—57.
- (54) 這裡指的是聖經神學，因為思辨或理論神學既與歷史脫離，故沒有這個問題。下列是一些一般性或特殊性的參考書目：R. Bultmann, *Jesus* (Tübingen: Mohr, 1964), 7ff (論Historie 及Geschichte 的問題)；G. Greshake, *Historie wird Geschichte* (Essen: Ludgerus, 1963)；G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (tr. from German by I.

and F. McLuskey with J.M. Robinson; New York: Harper, 1960), Ch.1 (論福音書中的信仰及歷史問題); J. Barr, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments* (London: SCM, 1966), 65-148 (論啓示的歷史、預像及寓言等觀念); A.M. Ramsey, "History and the Gospel," TU 102 (Berlin: Akademie, 1968), 75-85; W. Pannenberg, "Biblical Faith as Heilsgeschichte: The Meaning of Redemptive History in Human Existence," *The Christian Scholar* 39 (1956) 25-31; Id., "Five Meanings of the Word 'Historical'," *The Christian Scholar* 47 (1964) 327-330; I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), 21-102; J. Peter, "Salvation History as Model for Theological Thought," *SJT* 23 (1970) 1-12; W.Pannenberg (ed.), *Revelation as History* (tr. from German by D.Granskou; London: Macmillan, 1969); L. Malevez, *Histoire du salut et philosophie* (Paris: Cerf, 1971); J.M. Robinson and J.B. Cobb (ed.), *Theology as History* (New York: Harper, 1967); M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums* (5 Aufl.; Tübingen: Mohr, 1966) = *From Tradition to Gospel* (tr. B.L. Woolf; New York: Scribner's, 1965), Ch.11 (論文學類型、歷史及神學的關係); A. Richardson, *History Sacred and Profane* (London: SCM, 1964); J. Reumann, "Oikonomia=Covenant. Terms for Heilsgeschichte in Early Christian Usage," *NovT* 3 (1959) 282-299; Id., "Oikonomia. Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte," *NTS* 13 (1966/7) 147-167; Id., "Heilsgeschichte in Luke: Some Remarks on Its Background and Comparison with Paul," TU 102 (Berlin: Akademie, 1968) 86-115; M. Hengel, "Kerygma oder Geschichte," *TQ* 151 (1971) 323-336; Ed. Lohse, "Lukas als Theologe der Heilsgeschichte," *EvT* 14 (1954) 256-275; C. Ghidelli, "La

- storia come rivelazione negli Atti degli Apostoli," *Dei Verbum* (Atti della XX settimana biblica; Brescia: Paideia, 1970) 111-127; A. Beauduin, "Histoire et théologie dans le livre des Actes," *La foi et le temps* 7 (1977) 431-447; D.L. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress, 1980); J. Mánek, "Geschichte und Gericht in der Theologie des Lukas," *Kairos* 13 (1971) 243-251.
- (55) M. Grant, *Klassiker der antiken Geschichtsschreibung* (München: DTV, 1981), 10f; P. Henry, *New Directions in New Testament Study* (London: SCM, 1980), 125-129.
- (55a) W.R.F. Browning, *The Gospel according to St. Luke* (London: SCM, 1960), 19.
- (56) F.C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament* (New York: Macmillan, 1959), 128.
- (57) L.E. Keck, *Mandate to Witness. Studies in the Book of Acts* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1964), 23.
- (58) G. von Rad, "Typologische Auslegung des Alten Testaments," *EvT* 12 (1952) 23; A. Ehrhardt, "The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles," *ST* 12 (1958) 46. 舊約一小部分的作品如友弟德、約伯、多俾亞及約拿可能是例外。
- (59) Keck, *Mandate*, (57), 22.
- (60) G.E. Ladd, "History and Theology in Biblical Exegesis," *Int* 20 (1966) 54-64.
- (61) A. Hertzberg (ed.), *Judaism* (New York: Washington Square Paperback, 1963), xi; N.M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: Schocken, 1970); M. Buber, *Moses. The Revelation and Covenant* (New York: Harper 1958), 13-19 (論傳奇及歷史); A.J. Heschel, *The Prophets* (New York: Harper, 1962), II, xii, xiv.
- (62) W. Marxen, *Der Streit um die Bibel* (Gladbeck: Schriftenmissi-

- onsverlag, 1965) ; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (Düsseldorf: Patmos, 1966) .
- (63) 根據不少學者的意見，這是使徒行傳第二部分用「我們」的字眼描寫的傳教行程：十六10~17；廿5~廿一18；廿七1~廿八16。
- (64) 路加在福音（見一1~4）及使徒行傳的第一部分都用了別人的資料，至於第二部分的某些段落顯然也用到。
- (65) 對觀福音批判的方法使我們清楚看見路加到處修輯編改他得來的資料，他用它們，卻不為它們所牽制〔Enslin, "Luke and Paul," (42), 82〕，正如使徒們不覺得需要把耶穌的教訓凍結成死板的公式一樣〔Minear, To Heal, (39), 166〕。
- (66) H.E. Russ, Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte (Wüzburg: Arena, 1967), 72. 其實，像這樣的掩護動機在使徒行傳裡到處都有，參閱Enslin, "Luke and Paul," (42), 83 ; 88f ; Id., "Once Again," (42), 269.
- (67) L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (3 Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1978), 31-51指出神學是受研究者對下列三種歷史觀所取態度的影響，或根本由這三種歷史觀所決定，(一)純歷史觀；(二)積極歷史觀；(三)救恩史觀。
- (68) 參閱W. Bieder, Die Apostelgeschichte in der Historie. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte des Missionsbuches der Kirche (Zürich: Zwingli, 1960) .
- (69) W. Soltau, "Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte," ZNW 4 (1903) 128-154.
- (70) Wilckens, Missionsreden, (29a) .
- (71) Soltau, "Herkunft," (69), 148ff.
- (72) J. Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte (München: Hueber, 1963) .
- (73) W.C van Unnik, "Once More St. Luke's Prologue," Essays of the Gospel of Luke and Acts (Neotestamentica 7; The New Testament Series of South Africa: University of Pretoria,

1973), 9 批評詮釋路加的學者每每忽略路加本人在他福音的序言中明明表示下過的功夫。

- (74) 參閱Neil, Truth,(18), 38的評論。
- (75) A.J. Mattill, "The Purpose of Acts: Schneckenburger reconsidered," AHG 113f.
- (76) J.M. Robinson 在Schweitzer, Quest,(34) (1968), xiiff的引言。
- (77) J. Munck, Paul and the Salvation of Mankind (tr. from German by F. Clarke; London: SCM, 1959), 79f特別選出使徒行傳來說明, 因為正如A. von Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament I: Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (Leipzig: Hinrichs, 1906), 87所說, 所有新約聖經批判犯下的錯誤都集中在使徒行傳的研究上。
- (78) Mattill, "Purpose," (75),114; Hengel, Geschichtsschreibung,(16), 38, 42; Bruce, "Succession," (18), 134-135; A.C. Winn, "Elusive Mystery: The purpose of Acts," Int 13 (1959) 156.
- (79) Gasque, History,(18), 309 (全書的結論); Marshall, Luke: Historian and Theologian,(54).
- (80) 參閱M. Grant, Jesus. An Historian's Review of the Gospels (New York: Schibner's 1977)的書序。
- (81) Geschichtsschreibung,(16).
- (82) Geschichte der Christenheit (Gütersloh: Mohn, 1980), I,16.
- (83) Truth,(18).

圖書館電腦化

房志榮

輔仁大學大眾傳播系創立人故張思恆神父，十多年前曾給神學院耶穌會團體作過一次演講，說不久的將來，誰要參考一本珍貴的書，可以足不出戶，把世界任何地區的珍藏帶到自己的房間裡來加以研讀。這種頗似神話的預言已在逐步實現了。下面便是兩個具體的例子，一是黃德寬神父七年前在美國加州柏克萊讀書時經驗，另一個是艾立勤神父（Fr. Louis Aldrich SJ）今年（1992）暑假在紐約耶穌會福爾旦大學圖書館寫博士論文的感懷。今試予以分別介紹，以供有心人參考。

黃德寬神父在他即將由保祿修女會上智出版社出版的一本四萬字左右的小書《天啊，感謝你，讓我活上來！》的第五章〈再嚐電腦威力〉裡寫道：「1985年我到柏克萊讀書，有空就到加州大學校園裡逛逛。一天走進總圖書館，發現桌上放著一排終端機。瞄了一眼螢幕旁的使用說明，我就開始查詢。那是交談式，並用選菜單的方式來回答的。它問我需要什么服務，我按一：選書查書。它立刻問：查哪一類書？我用鍵盤輸入神學，馬上出現菜單：一、聖經神學，二、信理神學，三、倫理神學。我再按二，選信理神學，它又問作者。我腦子裡的信理神學家當時只有張春申神父（那時的耶穌會中華省省會長），就信手打了A. B. Chang, S. J.。接著出現一列張神父的著作。我隨便選了一本，結果電腦螢幕上出現：『若你需要用這本書，請向館員登記，兩星期後來拿。』」至此是黃德寬神父的話。

艾立勤神父在他11月14日由羅馬寄給神學院的傳真信裡說，他今年暑假是在紐約度過，因為他的博士論文指導老師暑假不在羅馬，而在紐約。說到博士論文，艾神父笑用Murphy's law的三步曲，來描寫他最後五六月裡所感到的困難，就是要完成一件事的困難比想像的大，該付出的時間比預估的多，怕有什麼問題出現，真的會出現。至於指導老師，就像跟你賭

（下接512頁）

希臘文化對聖經的影響

鄒保祿

前言

希臘文化，尤其自亞歷山大帝（Alexander the Great 357—323 B.C）不僅對歐洲和西亞有所貢獻，而且對聖經也有很大的影響，今分析之。

甲：時代背景

亞歷山大，希臘文稱為「保護人者」（Alexanderos），是馬其頓菲立浦（Philip of Macedonia 382—336 B.C）的兒子和繼承人。他倆人在希臘史中有如我國唐高祖和唐太宗。亞歷山大不僅是一個卓越的軍事天才，更是一位大政治家。

亞歷山大大帝於公元前三三六年即位，次年便統一了整個希臘。同時又帶領大軍東征。在極短時間之內便征服了波斯帝國和印度一帶。他的版圖跨歐、亞、非三大洲，為古代的一個大帝國。

在亞歷山大大帝東征時，於公元前三三三年抵達依蘇斯（Issus），便南下至泰耳（Tyre）和埃及等地（三三二年）。又北上經過耶路撒冷和大馬士革等地，因此以色列也劃為希臘版圖之一。

在亞歷山大大帝領導下，他把希臘文化（Hellenism）傳給近東和中東諸國，例如波斯、巴比倫和埃及等地。

當亞歷山大大帝要征服阿拉伯時，卻病倒在巴比倫的空中花園附近，終於在公元前三二三年五月十八日與世長辭，享年三十四歲。

①。

乙：希臘文化

這裡所說的希臘文化是指亞歷山大大帝東征西亞和中東以後的文化（323—146B.C），史稱Hellenism。它與當地人民的生活起了很大的變化，自然也影響到猶太人的生活習慣。

巴比倫的斯多噶派人狄奧則尼（Diogenes of Stoic）在公元前二世紀採納且實行希臘文字、習慣和宗教。近水樓台的猶太人也很自然地採用希臘的一些風俗習慣。

繼承亞歷山大大帝遺業的托勒密王朝（Dynasty of Ptolemy）更把希臘文化普及到近東一帶的希臘化都市。在敘利亞、小亞細亞和美索不達米亞一帶，我們可看到希臘化的城市，例如安弟約基（Antioch）、勞狄西亞（Laodiceas）、阿巴美亞斯（Apameas）②。

猶太人在托勒密王朝統治之下，成立了自治政府。它由耶路撒冷的大司祭和大會（Great assembly）所管理。這種會議（Gerousia），或稱長老會（Council of Elders）曾為厄斯拉（Ezra）和乃赫米亞（Nehemiah）在兩個世紀之前已成立了。它的七十個會員乃由貴族家庭中選出。它的一些法規（Dibre Soferim）便形成猶太人的傳統習慣③。

丙：聖經譯本

在希臘文化統治之下的猶太人，即在公元前三世紀左右，開始編譯自己宗教的作品，他們終於形成了一本希臘文的聖經，史稱七十賢士譯本（Septuagint）④。

此譯本的不同部分是在不同的時代和不同的環境而編成的。它包括一切希伯來文的版本，但是在編排方面卻有些不同，同時又加

上一些希伯來聖經沒有的章節。

這些附加的資料包括：

(1)其他希伯來的譯本：例如友弟德傳，瑪加伯上和訓道篇等。

(2)希臘作品，例如厄斯德拉上，多俾亞傳，撒羅滿智慧、巴路克，瑪加伯下。

(3)一些補編，例如厄斯德爾傳、蘇撒納和達尼爾先知書等。

(4)瑪納瑟 (Manasses) 的祈禱、厄諾克 (Enoch) 和厄斯德拉下卷⑤。

希臘文聖經便形成今日聖經主要部分之一。

丁：生活方面

在生活方面，希臘人相信多神論，他們經常建蓋不少廟宇以敬拜他們的神，可是猶太人卻主張一神論。他們在自己的會堂中，經常高唱 "Shammai Israel, Adonai Eleena, Adonai Echod"。解為「聽啊！以色列民，天主是我們的神，祂是唯一的」。

在衣食住行方面，猶太人與希臘人有共同點，就是希臘人的科學、哲學、文學、藝術、吃喝宴樂和運動等，猶太人都盡享受之。在藝術方面，猶太會堂採納希臘式的建築⑥。

被希臘政府所委託的猶太人要說希臘語言、住希臘式的房屋，甚至說一些希臘神的好話。

「國王隨後諭令全國，使各國民族合成一個民族，全放棄本國固有的禮俗，於是各外邦民族都表示服從君王的諭令，也有許多以色列人甘心接受他的宗教，向偶像獻祭，褻瀆安息日」（加上-41）。

希臘名詞也用在猶太人身上，例如安德肋、菲立浦和亞歷山大等。有些猶太人名也改用希臘文的音調，例如Joshua改為Jason。

一座希臘式的體育場在耶路撒冷成立了。「他們依照外邦人的

風俗，在耶路撒冷修建了一座體育場，且彌補割損禮的痕跡，背離聖教，為服務外邦人的規律，自甘墮落」（加上-14）。

塞婁西德王朝的安提約古（Antiochus Epiphanes of Seleucid）為了要統一其帝國，希望各地人民拋棄自己原有的文化，而採納希臘的政治、經濟和宗教的制度。由於壓力太大，便引起猶太人對宗教方面的不滿。一神論的猶太人怎能接受多神論的希臘教呢？因而引起了瑪加伯（Maccabees）的反抗。

政治和文字的統一卻給耶穌基督的使徒鋪下了一條道路，即使他們容易地以希臘文宣傳主的福音。

戊：思想方面

猶太人採納了希臘人的一些思想，例如斯多噶人（Stoic）主張世界是一個廣大的物體，它為一個理智且積極的原則所推動，而它稱為「理智」（Reason），而理智就是神。他們認為一切的人，自由的和奴隸，希臘人或野蠻人都分享這個理智。為此衆人是平等的，這些人在這世界該彼此視為兄弟姐妹一樣。這種思想正如我國所說的「四海之內皆兄弟（姐妹）也」的精神。

己：新約方面

新約採用不少希臘文化的思想，這可從聖保祿的著作看到，例如有關衆人得救的問題，他說：「我原是自由的，不屬於任何人，但我卻使自己成了衆人的奴僕，為贏得更多的人，對一切的人，我就成為一切，為的是要救一切的人」（格前九19-23）。

在解釋唯一之神時，聖保祿首先使用希臘之名詞，然後給他們解釋真理，「衆位雅典人，我看你們在各方面敬畏神明，因為我行經各處，細看你們所敬拜的神，也見到一座祭壇上面寫著給未識之神」（宗十七22-23）。保祿給希臘人解釋說，他們所說的這位「

未識之神」就是他所相信的創造宇宙的天主（宗十七24）。

在解釋宇宙的奧秘時，保祿也採用希臘文化說：「為使我們知道祂的旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃」（弗-9）。

保祿也採取希臘運動思想來解釋教會的信理，例如他說：「你們豈不知道在運動場上賽跑的，固然都跑，但只有一個得獎賞嗎？你們也應該這樣跑，好能得到賞報。凡比武競賽的，在一切事上都有節制，他們只是為得到可朽壞的花冠，而我們卻是為得到不朽壞的花冠」（格前九24-25）。

他又說：「以前你們跑得好！有誰攔阻了你們去追隨真理呢」（迦五7），「將生命的話顯耀出來，使我到基督的日子，有可自誇的，那我就沒有白跑，也沒有徒勞」（斐二16）。

同樣地，聖若望使徒用「光」、「真理」和「牧者」來寫他的福音，深受到希臘文化的影響，他的宇宙觀和「聖言」降生成人的思想受到當時的諾克斯（Gnosticism）的影響。

路加福音也受到希臘文化的影響。例如在解釋衆人得救問題時，他與希臘人的想法很接近，他解釋了耶穌基督是衆人的，「我給你們報告一個為全民族的大喜訊，今天在達味城中為你們誕生了一位救世主，他是默西亞」（路二11）。

總而言之，從上所述，我們可以看到希臘文化對聖經有很深切的影響。

結論

希臘文化在亞歷山大帝之前，可說是自擁有的且保留在自己的本國，但自亞歷山大帝東征後，將它傳遍近東和中東各地，成為衆人所有的文字。公元前一四六年，希臘雖然被羅馬所征服，但是它的文化仍為羅馬帝國和教會所繼承，直到現在，仍然為衆人所重視。

(一九九二年七月二十四日脫稿於維琴尼亞州港口鎮美國海軍醫院)

注釋

- ① How did they die? p.2.
- ② Encyclopedic Dictionary of Bible, p.975.
- ③ Will Durant op. cit. p.580.
- ④ George A. Buttrick op. cit. p.35.
- ⑤ 同上p.580.
- ⑥ Dictionary of the Bible, by John McKenzie SJ, Collier Burke on Hellenism, p.352.

主要參考書

- ① Illustrated Encyclopedia of World History
by Longman-Ivy Leaf, London 1989.
- ② How did they die?
by Norman and Bethy Donaldson, St. Martin's Press N.Y. 1989.
- ③ Encyclopedic Dictionary of the Bible
by Louis F. Hartman CSSR-McGraw-Hill Book N.Y. 1965.
- ④ The story of Civilization vol II
by Will Durant, Simon & Schuster N.Y. 1966.
- ⑤ The interpreter's Bible vol I
by George A. Buttrick-N.Y. Abingden-Cocksburg Press 1953
- ⑥ Alexander the Great and the Hellenistic World
by A.R. Burn, The English Universities Press 1964
- ⑦ Hellenic History
by Boisford P. Robinson, MacMillan Publisher N.Y. 1969
- ⑧ 神學論叢~九十一期：房志榮寫的「七十士譯本」一文。

社會正義的神學反省

張春申

公元第四世紀天主聖三信理欽定，對此神學家也見出其政治意義。教會明確地捨棄一位一體的天主論，該是拒絕政治的極權形態。至於三位一體表示政治上單一的權威，應以多元方式執行。啓蒙時代的康德的確也視基督宗教信仰中的三位一體的啓示，具有政治倫理之功能。本文旨在表達有關社會正義的一個反省，也從天主聖三論出發。

(一)天主論的一體與位際

筆者已在十五年之前提出芻議，以東方的一體範疇補充西方的位際範疇^①。當時也以三位一體的天主論作為闡明。另一方面，天主自身綜合一體與位際也是明顯的事。有關三位一體的神學反省，歷史上確有二路，一自性體、一自位格。神學反映於人學，今天筆者擬以聖三論的二路探討社會正義。

(二)社會正義的二路思維

正義的抽象理念是得其所宜、給其所該。一般而論，落實於社會正義時，西方倫理，尤其自啓蒙運動以來，重視個人、人格。鑒於人格尊嚴，國家社會應該維護基本人權，這在聯合國人權宣言中非常突出。然而東方倫理，至今猶傾向於以團體利益為先，社會主義根據團體所有所得，個人各按其職、其需而得其所宜、所該。

二路思維都肯定社會正義，然而出發點各有不同，猶如天主聖三論中一自位格、一自性體之差別。聖三論歷史亦曾記錄，自位格

生發，確保三位分明，然而易有三神論之危險以致傷及一體真義。而自一體出發，確保唯一真神，然而易有形式論之危險以致傷及三位真義。今天社會正義的二路思維導致相同的後果。比如西方社會中人位尊嚴之提倡，造成工人權益的擴張，以致資方無力競爭，破產倒閉之例頻頻出現，甚至影響國家的前途；至於東方社會主義國家的集體制度，惟有國家權利是從，抹殺個人基本需求，人轉變成機械性的工具。

總之，基督宗教神學不論自性體或自位格出發，都有曲解天主聖三論的危機。同樣，重位格或重一體的思維，都有破壞社會正義的陷阱。

(三) 教會社會思想的立場

有關社會正義，今天已有兩種主義，一是集體的社會主義，一是自由的資本主義。簡言之，前者主張集體，後者主張個人：集體共產與個人自由。天主教羅馬教宗若望保祿二世在「社會事務關懷」通諭中，清楚表示教會訓導既不贊同社會主義亦不主張資本主義②。而當東歐共產主義國家一一擺脫社會主義制度之後，同一教宗在「一百週年」通諭中，仍舊表示並不因此接受資本主義，除非予以修正③。至於修正之處，無非引進社會性的因素。換言之，即位際範疇與一體範疇是互相補充的。

天主聖三神學歷史中，東方教會根據救恩史中父、子、神三位之作用次序，清楚以位際關係表達。但在尼采大公會議欽定的信經中，經由聖達修主教的領導，教長肯定「同性同體」作為父子之間的一體。西方教父聖思定視天主為精神體。但也以靈魂為精神體、靈魂有理智、記憶、意願來說明一體內有父、子、神三位。為此，東、西教會保持正統之聖三神學無不兼顧位際與一體範疇。此有助於社會正義之神學反省。

(四) 日本經濟發展的模式

日本經濟發展聞名於世界，其中因素當然極多，不過識者認為其兼顧一體與人位之基本態度頗有貢獻。日本工業結構極重團隊之一體，甚至富有族群色彩，此是東方傳統。但是東方世界中西化最強的是日本，至少二次大戰以來，君主立憲鮮明，民主政治得以清晰，因此人權精神逐漸奠定；於是綜合東方與西方、一體與位際。對於經濟發展，此種執中模式非常有效，以致洋溢於全球。當然日本是否具有地球村之世界宏觀，運用同一執中模式，注意人類問題那又作別論。無論如何，其社會正義得自執中模式而定。

在此也可提出陰陽消長之道，性體與位格，自天主聖三論而言，實乃陰中有陽、陽中有陰。一個性體包含三位、三位自立於一個性體而有神學所謂Perichoresis，三位相互寓居說。神學用於人學亦即二個範疇之兼顧。但具體落實於社會正義則有賴於執政者之中道。中道之「中」乃是動態性之「執中」，而非一成不變之「中」，此有待於識時機的政治經濟眼光，猶如日本武士道之執劍擊「中」。社會正義之維護，實乃「中」道，兼顧社團之體與個人之位的適得其「中」。

至於亞洲四小龍之經濟發展，一時曾以儒家傳統作為解釋。也許與上述對日本之解釋相連，但在台灣，際此過渡時期，能執其「中」否？

(五) 結論

本文反省僅是偶發，因此偏而不全，無法登入神學之堂。筆者討論社會正義之時，多年以來提議之一體範疇、中道以及陰陽消長之說一一出現，遂隨筆記下，與同好者分享。

附註

- ① 張春申，中國靈修芻議，民國73年再版，光啓，頁162—170。
- ② 論「社會事務關懷」通諭，天主教中國主教團78年8月，初版41號頁63。
- ③ 「一百週年」通諭，中國主教團秘書處；87年7月，初版，42號，頁74、75。

為什麼我是基督徒

〔德〕J.B. 默茨 著

刁承俊 譯

編者按：哲學家羅素曾撰《為什麼我不是基督徒》的小冊子，申言他不信基督教的理由。那麼，信仰基督的學者是否就不能陳述其信仰的有理的理由了呢？德國圖賓根大學的文學教授、天主教徒Jeus約請當代一些著名天主教神學家和學者，就「為什麼我是基督徒」問題申言理由，結集成書，至少是對羅素問題的一個回應。

這裡譯出的是德國明斯特大學天主教基礎神學教授默茨的回答。其人我們已久聞其名，不再介紹，僅需提及，其回答是頗富個性的。

本文首次以《非詢及者的負擔》為題，發表在瓦爾特·延斯W. Jeus出版的《為什麼我是基督徒》(Werum ich bin Christen)一書中，慕尼黑，1979年版，第253—263頁。

在我開始履行自己對於本書所許下的諾言時，我心裡感到毫無把握，最後竟產生了對整個計劃的抵觸情緒。但我很快也就看到，對於該計劃的這種抵觸同我的基督信仰的那種理解和自白，多少有些關係。看來正是由於我的基督信仰，我才在這個計劃當中受到歡迎。在這裡，荒謬之處又在哪兒呢？是在我身上，在作者身上，在一個不願意用任何一種恰如其分的問題來提問，而且首先是對問題本身就產生懷疑的作者身上，還是在計劃本身呢？我懷疑這個計劃。因為您要出版這本書，所以我深信，表現這種懷疑，說明我的保留意見，就不會被認為是某種藉口，不會被看作是赤裸裸地、可

以說是採用非辯證法的方式拒絕在本書中最好不作出的答覆。我想用對該計劃的兩個反問，來表達自己那些與此同時要將我對基督信仰的自白公之於衆的考慮。

(一)在這裡，到底會問到誰信仰基督的理由和動機？

我首先想到的又是那個列有被詢問的作者的名單：幾乎全是所謂的基督神學知名人士！一大堆對我來說，與之合作既意味著巨大的榮幸，同時也意味著極大的精神樂趣的那些人的名字。在這裡我陷入沉思。

那麼，這是不是一個基督宗教反省精英（或者說得更通俗一點：是聲名顯赫的基督徒）的自白書？在這樣一種選擇中，又暴露出哪一種事先決定的，對基督信仰的理解呢？這種選擇難道就不表明關於基督信仰的答覆，從一開始就會在某種樣板中介紹出來，即在我們社會勞動分工的樣板中——同所有使分工變得明顯可見的，所有從憲法的角度來看，在分工中仍然是不知不覺的（但卻偏偏要受到基督信仰呼喚，變得明顯可見的）東西一道介紹出來？在這兒是反省主體，在那兒就是「大眾」；在這兒是生產出來的自白，在那兒就是已經消費的自白吧？這樣一來，豈不是一切都置身於我們這個交換和使用社會的秘密壓力之下？

。須知，在這個社會中，這時就連自白和傳記也都變成了備受歡迎的商品，變成了交換對象。在這裡，基督信仰不也是被弄到從屬於市民社會那個虛偽的整體的地步嗎？這樣一來，該信仰不也就必不可免地被說成是市民的宗教信仰，而且被當作這種信仰來利用嗎？如果「我的基督信仰的」自白應當具有某種意義的話，那麼，這是否就能使基督信仰那個必然提到的真實明朗呢？

有一陣，我試圖把這樣一些類似的問題重新壓下去。直接著手

研究本書書名所提出的問題不是更有意思，而最終不也是更為糟糕的嗎？難道說，這種情況對於那類很難將其反省同他們的自白割裂開來的神學家而言，不正是可想而知的事情，所以致使他們的神學看起來本來也就像對於探究自身基督信仰的一種密碼注釋嗎？從這個意義上講，我也是在試圖首先就自己神學論文中預先表達的關於我信仰基督的理由對自己進行解釋。

那種論戰性地、幾乎可以說是宗教政治般地論述所謂的神正論問題，即具有受難經歷的上帝問題，成為我在神學方面關注基督宗教的中心。從傳記的角度看，這很可能與我年輕時非常嚴酷的戰爭經歷有關。此外，也與我慢慢意識到我的基督宗教神學境遇就是「奧斯威辛後的」境遇有關，最後還與我不斷把注意力集中到世界上遭受苦難和壓迫的情況，包含著偏偏是對我們基督徒提出的一個明確無誤的反問這一事實有關。對我來說，在我的基督信仰中，一再涉及到一種廣泛團結和絕對公道的、有承載能力的基礎。

要知道，我們能夠生存下來，能夠建造天堂，都是因為這些犧牲者和戰敗者付出了代價。但是迄今為止，倖存者還沒有一種慷慨激昂的鬥爭能夠改變他們的命運。在我眼裡，基督宗教對某一上帝的信仰——在這個上帝面前，過去的苦難並不會心甘情願地在某種不可名狀的進化的深淵之中銷聲匿跡——不會對於在為爭取全面解放、爭取所有人都能成為主體的、持續不斷的鬥爭中的那個堅定不移的準則作出擔保。在我們那些得到社會承認的知識，僅僅只按某一種毫無目的的進化之想像中的整體行事的地方，不光是上帝會變得簡直無法想像，而且就連每一種對於全面解放的無私興趣都會逐漸消失。

要是沒有這個中斷大自然那毫無憐憫之心、不斷產生漠不關心的連續性的上帝，沒有這個就連昔日的事情也會受其侵害的上帝，全面解放人類的所有論證最終都會被證明只不過是一種無關緊要的

進化的詭計而已。對我來講，這個上帝就是人們渴望的那種廣泛團結和公義的可靠基礎——並非現在，也可以說是在採用時代精神的法令時才是如此，而是人類有史以來就是如此的。

我就到此爲止了。我是否談到了我的基督信仰呢？我談到了典型的個人的基督信仰，而且使用的是教授語言，全憑想像，對一切都兼收並蓄，沒有真正考慮到主體和處境，過於強調教育意義，因而顯得老氣橫秋。但是，基督宗教首先並不是一種學說，一種需要盡可能保持「純潔」，盡可能站在「時代頂峰」的學說，而是一種實踐，一種需要更爲徹底的生活的實踐。沒有這種實踐，就連基督福音中概念性的、令人安慰的力量也是陌生的，難以實現的。我們基督徒有一個簡單的詞可以說明這種實踐，這就是「追隨」，追隨貧困、受難、順從的耶穌。

我把探討自己基督信仰的問題引到追隨的這一實踐上來，並不是幻想要藉故開脫自己，使自己擺脫需要用才智來說明理由的困境——完全撇開它恰好證明神學在理論上的幼稚這一點不說——因爲在這時，實踐也許會直接接受在我們這兒生效的、科學的闡述模式，然後再試圖從「純理論」的角度進行批評並保持自己的實用性。

基督宗教的上帝觀念本身就是一種實踐的觀念：起義的故事（《出埃及記》）、皈依和追隨的故事、高昂著頭和解放的故事，可以說都屬於這一觀念的概念。上帝的這一「概念」不能通過絕對的反省，或者通過理論上的仿造來獲得、來捍衛或者駁斥；它畢竟只不過是回憶和故事取之不盡、用之不竭的儲備的縮寫而已。它們並非輕鬆愉快的，而是危險的回憶和故事。因爲它們首先並不是要引導人們去反思，而是引導人們去調查，因爲它們只有在追隨的這個實踐中才顯示出自己拯救的力量來。

並不存在一勞永逸，「從純理論」的角度來駁斥懷疑下述情況的問題——這些情況就是：認爲宗教是麻醉人民的鴉片，或者說對

於人民來講就是鴉片，認為傳統的表達方式是一種錯誤意識的表達方式，可以說是創造物的一種錯誤的嘆息。也不存在卓有成效地、「從純理論」的角度來反抗試圖通過下述辦法來奪走基督宗教的真實性的問題——這裡所說的辦法就是：把基督宗教作為吸收社會上產生的各種失望和挫折的、備受歡迎的手段，作為有助於我們社會生活精神穩定的社會保健工具，「有條不紊地」裝進我們的市民社會中去。

我認為，這裡只存在著通過被實踐的追隨、通過追隨那個把走自己的路的上帝稱為他的和我們的「主」之人所進行的反抗。因此，只能得知和轉告如下情況：基督宗教的上帝並不是一尊麻木不仁的偶像，不是一位不堪忍受的、在富麗堂皇的「上界」正襟危坐、我們的渴望和苦難很難接近其身邊的君主；他並不是封建主義主僕關係的反映和確認——不是早就被人識破的上古時期統治制度遺留下來的、歸根結蒂總要反對解放的殘餘。祈禱的神秘主義不會發展成為敵視人類的逆來順受，宗教不會用上古時期的恐懼和暴力一再毒害我們經過艱苦鬥爭得到的自由意識——所有這一切都只有在同上面所說的追隨有關聯的情況下才變得明顯起來。

對於基督徒來說，信仰和追隨在這裡正相互接近——之所以如此，至少因為這種信仰（在我眼裡）從來就不是一種僅僅為人們所信奉的、在嚴格轉向內心世界和具有個人特色的情況下，毫無反抗地擴展到一切關係和一切「自然」行為中的信仰。基督徒的信仰是一種具有深刻影響的信仰，是一種反抗的信仰。儘管這種情況往往很難在載有過多順應史和政治上的順從史，以及缺少大量不順應史和政治上的反抗史的基督宗教歷史上看到，但是，基督信仰卻仍然是一種具有反抗性的信仰。

基督信仰過於頻繁地被人妄稱為想像中的非政治性信仰。這種信仰誤以為自己生活在超越政治關係的內心深處和私人生活之中，

任何時期都不可能生活在這些範圍之外。因此，它大力促進這種本來就有的適應性，總喜歡把統治關係妄稱為「自然而然的」關係。

我想要說的是：如果追隨耶穌就是用來解釋基督信仰的真正實踐，那麼我偏偏作為資產階級的神學教授，就會陷入必須對這一問題作出解釋的一種特別困難的境地。我們社會在基督宗教內部預先確定的勞動分工，最終會首先在神學教授身上發揮明顯的作用。神學教授那些工作條件，他那種受到社會苦難經驗和異化經驗特殊保護的生活狀況將使這一點顯得更為突出。

對於他這樣一位職業神學家來說，從哪種意義上看確實有可能，而且也允許成為追隨的那個共同的主體呢？我想起了齊克果，不是想起那個沒有世界的存在主義者——他經常被人稱為存在主義者——而是想起市民社會和基督宗教這一宗教的熱情的批評家。齊克果使當時的神學教授同追隨者處於一種針鋒相對的關係中：他是基督宗教界的一個代表人物。在這裡，基督宗教界反正也只是在追隨的基督宗教已經被廢除，或者已經在某種市民宗教之中銷聲匿跡之後才出現的。因此，對於我和我對基督信仰的研究來說，至少存在著前面業已提到過的一個很大的困難。

即使人們並不懷疑職業神學家的任何一種基督宗教的判斷能力，但只要他們僅僅只在社會預先確定的勞動分工中研究神學，他們就要避免把他的判斷能力理解為示範性的、有代表性的判斷能力。當然，要是我們當今的基督宗教不想從一開始就陷入一個分裂出來的教派認識上的孤獨之中，科學神學對於這種基督宗教來說，就是絕對必要的。

但是，這種神學之所以獲得它的基督宗教判斷能力，並非來自自己本身，而是來自一個共同的、追隨基督的信仰。因此也可以說是同其他人，首先是同那些在這本書中沒有出現、而且將來也根本不會受到青睞的人，一道獲得這種判斷能力。

(二)是誰在這兒詢問我的基督信仰？

我應當在誰面前為我基督徒的身分辯護呢？如果像在這兒那樣，詢問的這個主體仍然不明確，或者像一般人所說的那樣，如果人們認為這種詢問是「自然而然」、「理所當然」之事，那它仍然不能說是無主體的、無動於衷的。

首先，我不能不猜想到這就是市場的社會、交換的社會，和在那裡詢問著的使用的社會。可是我怎麼能夠回答這個社會，說它「沒有罪過」呢？難道它就沒有隱藏我作為本國的基督徒不能不了解到的那些以特殊方式向我提出質問並進行挑釁的人們？難道它不是要把我的市民基督信仰本來就該在他們面前為自己辯解的那些人們隱蔽起來？難道我就不該在窮苦人和被折磨的人面前，在受壓迫者和企業職工面前，在默默無言的受苦受難者面前為自己辯解？難道我就不該感到自己首先受到那些人——甚至在遍及全世界的基督宗教內部，這些人都生活在另外一面，生活在地球陰暗的一面，生活在我們成果纍纍的歷史的背面，生活在困苦、壓迫和貧窮之中——對我基督徒身分的詢問？難道他們在耶穌那兒不是享有特權的人們，難道他們就不該成為我所注意的中心人物？當然，他們向我打聽的既不是種種「論據」，也不是種種「觀點」，而是我可以回歸到同他們生動活潑的團結一致的能力。

我知道，基督宗教並非勝利者的宗教。它恰好是在受損害、受壓迫的生活中賦予人們以力量和希望。但這絕不意味著授權處於這個世界光明一面的市民基督徒，可以由此得出關於基督宗教希望的一種普遍的，嚴格轉向內心生活，並具有個人特色的形式，然後又可以用這種形式來回答別人的大聲疾呼。

如果我要在他們面前為自己的基督徒身分辯護，那我寧可碰上自己只能猶豫不決地覺察到和說出口的一種迥然不同的、異乎尋常

的無理要求。然而，並不是我們在給追隨的種種無理要求下定義，並不是我們在提出考查這種追隨的種種條件，除非我們已經把它重新解釋為那種僅僅為人們所信奉的追隨。這樣一來，我們正好藉口這種追隨，試圖堅定不移地走我們自己的路，而不是走耶穌的路。

追隨耶穌並不是模仿或者欽佩，而是按照他的「精神」，按照他的「志向」參與研究新的情況。譬如在民族主義思想占據統治地位的時期，它會引起整個民族被弄得聲名狼藉的嫌疑。在社會上的種族主義恣意妄為的環境中，它會引起背叛種族的嫌疑。而在世界上存在著極其尖銳的社會對立時期，又會引起出賣有產階級觀念中具有說服力的利益的嫌疑。

耶穌本人不是就落得個如此下場？他不就是作為背叛那些表面上為大家所接受的價值的叛徒而被釘死在十字架上的嗎？在他那條道路的盡頭，他所有的東西，就連各種尊嚴，各種軟弱無力地忍受著的共同之愛的威望都已被人剝奪。因此，他的這條道路就是他順從地容忍上帝及其在人世上的苦弱無力之路。

可是，我們的追隨會不會也非得一再達到這種唯命是從的境地不可呢？要追隨順從的耶穌，就不允許我們把上帝意志的奧秘，同我們所熟悉的生活方式那毫無奧秘可言的自衛意志混為一談。而且這種追隨還可以使我們看起來就像是背叛自己市民生活的叛徒似的。如果我們不直截了當地提出這一問題，仁愛那種團結一致確實就有可能變成另外一種樣子。這種出於仁愛那堅決團結一致，儘管帶有偏見，但卻毫無破壞性的仇恨的基督宗教辯解，很容易落一個愚蠢或者空想的名聲。就是說，這種辯解很可能被階級鬥爭的那些久經考驗的戰略家們認為內容貧乏或者毫無用處，被那些只知道交換當中的團結一致，而且充其量只不過在言詞上賭咒發誓要否認資本主義不人道的後果的人們斥之為背叛。

但是我卻感到，為我們這裡的基督徒身分所作的這種辯解，對

於我們基督徒來說，提出了越來越明確，越來越難辦的要求。我可以非常簡單地把它叫做對於追隨順從的耶穌之無理要求。誰都可以看到，這種順從同順應氣質和奴才精神毫不相干，而是同最大膽的實踐密切相關。

在有些地方，在我們這兒，尤其是在貧窮國家的教會裡，存在著進行追隨的這類實踐的種種行動。在問到我成為基督徒的動機時，本來我就應該談到這些基督徒，而不是談到我。他們自己在本書中幾乎都沒有出現。對於他們的關注以及那些同他們打交道的經驗，都是在為我自己的基督徒身分辯解，都是在闡述基督信仰對於我們、對於這個時代所產生的影響。他們增強了我自己的基督信仰，使我在這方面變得豁然開明。同他們一起，我可以一輩子談論仁慈和安慰、犧牲和感恩，而不用在神學批評的緊張不安中，立刻又想到我自己生活中那些仁慈和安慰、犧牲和感恩可能具有的目的，或者說不用想到它們在基督宗教的歷史當中，事實上是神話式的，或者是政治上的濫用。

我同他們一道獲悉，這些「沒有可用性的價值」恰好就是反抗價值，就是在一個等價交換和全面使用的世界上的起義價值。我同他們一道，在看到他們時，到底體驗到了甚至在我的基督信仰中所能具有的反抗能力。這就是對於平庸陳腐、麻木不仁，或者仇恨的那種咄咄逼人的神化的反抗，是對於把人貶低為純粹的勞動力、貶低為溫順地正常運轉著的機器、貶低為隨機應變的動物，或者採取全部行動來實施赤裸裸的犯罪行為的反抗。

在他們的基督徒身分中，存在著真正的示範性力量，很可能還存在著真正的前途哩。借助他們以及同他們的團結，我一生都需要，而且我也試圖在自己的神學中，加以表述的這種基督信仰的「意義」在我心中豁然開朗了，其效果比通過我信仰經驗自身的反省還要好。

在結束時，我還要在某一方面強調基督信仰對於當代的意義。有誰或者說有什麼東西，來解釋持續不斷地為所有人團結一致的人類生存作保，反對暴力鎮壓，自然也是反對制度化的仇恨的動機呢？我認為，對此僅僅只有我們所熟知的資產階級個性形成過程的原則——以及這一原則所依據的自治、占有、成果和穩定——還不夠。可是，這些導致一種新的、一種仍然不會是由於別人壓制引起的個性形成過程的力量，到底應當從哪兒來呢？在不放棄真正的團結的情況下，那些成為反抗一種由於失去個性，或者仇恨被系統歪曲了的團結的力量，又應當從哪兒來呢？在這裡，真正的團結一定會要求我們不反對其他更為弱小的、被剝奪社會和經濟權力的、獨立的團體和階級，而是同他們一道實現個人的主體，實現自己自由的主體。

那麼，追隨的一種基督宗教的實踐，在這裡是否能獲得示範性的力量呢？這是一種雖然來自於用暴力否定個人、也否定資產階級個人同時並存的實踐，但卻並非把基督宗教的同資產階級的個性形成過程的原則融為一體的實踐；這種實踐之所以為所有的人尋找一種沒有仇恨的團結，尋找一種非常具體的、同我們資產階級生活赤裸裸的黑白顛倒的團結，那是因為它遠遠超過同類聯盟關係當中的任何一種聯盟關係，遠遠超過任何一種針對最窮困者的人道主義。

在這裡，我看到了我們這裡基督信仰的「這種」社會狀況，看到了對這種信仰的挑戰。而對這種情況，正如教會長老和政治家們所斷言，因而也是作為下述方式來頌揚的那樣，要是人們用「社會趨向於宗教的轉折」這一方式，來說明我們這裡基督信仰的社會狀況，這會使我產生極大的懷疑。我自己認為這一過程很成問題。就是說，我認為在這樣轉向宗教時，我們的社會肯定不願意超越自身，開始一種新的、團結一致的生活，而是希望在轉向宗教時更為堅決地保住自己，僅僅保住自己——使用自我維持的各種手段，甚

至也使用宗教的手段。

在這裡，社會本來就把這種宗教視為在為現狀所發表的辯護詞中的一個有經驗的同謀。一種希望不加批判地將這一過程作為創新來加以頌揚的基督信仰，也許會更加忘乎所以地陷入純市民的宗教裡。有時候，我也曾經懷疑本書是否也會產生在這種「趨向於轉折」的觀點中。

(上接490頁)

博一樣，每次你以為快要收場了，他就把賭金抬高 (upping the ante)。

另一方面，紐約的福爾旦大學圖書館很令人欣賞，比起羅馬的額俄略大學圖書館來要好上許多倍。福爾旦大學圖書館把所有雜誌上的文章都輸入電腦，來圖書館尋找資料的人可操作電腦得其所需。艾神父的論文是研究法國的名哲學家馬里坦 (1882-1973) 的道德理念，所以他按下「Maritain」一詞，螢幕上即刻順序為出現三百多篇文章，每篇文章的作者、標題、刊物名稱、文章的提要都一一出籠。他按下另一鍵鈕，電腦就會把你所要的資料印出來給你。艾神父深覺不虛此行。他的論文終於已由指導老師及第二位審閱老師通過，12月2日是為論文辯護的日子，他請神學院團體為他代禱。過來人都知道，護題不會成問題，這裡用不上Murphy's law。倒是寫題和找資料的階段是非常辛苦的。一座電腦化的圖書館能給學子幫很大的忙，也推動整個大學和國家的知識進步。

耶穌會士衛匡國與儒學西傳

朱雁冰

衛匡國 (Martino Martini)，1614年生於意大利的里雅斯特，1632年入耶穌會，就學於耶穌會羅馬學院 (Collegium Romanum)，1643年來中國，多年在杭州居留傳教。1650年，他作為耶穌會中國傳教團的全權代表奉派回歐洲，在波及於歐洲和中國天主教內外的「中國禮儀之爭」中，尋求歐洲宗教和思想界對於耶穌會的理解和支持。1657年四月離開歐洲，1659年回到杭州，1661年病逝。

他這次歐洲之行有一個中國青年陪同，這可能是由耶穌會士帶到歐洲去的第一個受過教育的中國人，此人名叫鄭瑪諾 (西名 Emanuel de Siqueira, 1633—1673)。後來入耶穌會，在衛匡國就讀過的羅馬學院學習哲學和神學，1671年返國作教士。

衛匡國逗留歐洲的七年間，足跡幾乎遍及整個西歐，會見了各界人士並與有關方面商談，促成了他的三部主要著作的出版：De bello tartarico historia (韃靼戰爭史, Antwerp 1654)、Novus Atlas Sinensis (中國新地圖集, Amsterdam 1655) 和 Sinica historiae decas prima (中國上古史, München 1658)。

1654年六月，他在安特衛普跟荷蘭萊頓大學的東方語言學家雅可布·戈爾 (Jacob Gool, 1596—1667) 詳談關於中國的情況，回答了後者的問題。戈爾對中國懷有濃厚興趣，他在跟衛匡國的交談中發現，所謂契丹十二年周期的波斯文名稱，跟中國的十二地支是一致的。隨後，他就此寫成 "De Regno Catayo Additamentum" (關於契丹王國的附錄)，附於衛匡國的《中國新地

圖集》發表。這兒所說契丹即指中國。附錄以圖表形式列出甲子紀年名稱的漢字和漢字的羅馬拼音，並跟阿拉伯文的名稱相對照。這是中國甲子紀年法第一次被詳細地介紹到歐洲。

衛匡國在他生命的最後兩年，忙於教務。在他去世那一年，他根據西塞羅和塞涅卡關於友誼的言論，寫成《求友篇》一文。張安茂、徐光啓之孫徐爾學，和祝石爲之作序，同年刊行於杭州。另外，衛匡國還有一些用漢文撰寫的神學著作，其中最重要的是《真主靈性理征》，這是一部傳統的神證論著作。但是在證明神之存在的論述中，他結合中國思想界的實際情況，著重批駁宋儒的理學觀點。此書於1918年由馬相伯（1840—1939）作序，在上海重印發行。

衛匡國全面繼承了利瑪竇研究中國文化，從而適應中國文化的傳教方針。但是，他的中國文化研究在一定程度上超出了傳教這一實用主義的目的，開始建立在科學的基礎之上。當然，他畢竟是一個歐洲傳教士，因此他對中國文化的介紹，尤其對儒家思想的理解，不可避免地帶有歐洲人的偏見和基督教色彩。

一、三部中國史地著作

在討論衛匡國的儒學觀以前，有必要了解一下他的三部主要著作的內容，這樣便可以在一個更爲廣闊的背景前考察他的儒學觀，從而正確地認識它的價值。

《韃靼戰爭史》可以說是一篇紀實性報導，出版於清軍對南明的戰爭尚未完全結束的1654年。由於這篇報導以衛匡國的親身經歷爲背景，而且非常及時，所以，它的拉丁文版一出現就成爲暢銷書。接著於同年在科隆和羅馬、1655年在阿姆斯特丹重版，同時作爲1655年出版的《中國新地圖集》的附錄跟地圖集一起流傳。據統計，這本小冊子在1654年至1706年之間被譯成九種歐洲語言，發行

了二十一種版本。比衛匡國稍後的德國作家哈格多恩 (Christian W. Hagedorn) 的《艾宮——偉大的莫果爾》(Aeyquan oder der grope Mogol, Amsterdam 1670), 和哈佩爾 (Eberhard Werner Happel) 的《亞洲的歐諾加波》(Der asiatische Onogambo, Hamburg 1673), 這兩部以中國為題材的長篇小說, 都從《韃靼戰紀》取得其基本素材。

衛匡國在他這篇報導的前言中指出, 他是為了回答歐洲人士對他所提的有關中國的國情、民族和文化的問題, 而寫作這一本「歷史小書」的。他說: 「我集中敘述了四十年以來在這個幅員廣闊的帝國所發生的一切動亂」①。這四十年, 大抵從明萬曆年間的反教事件 (1616—1617) 前後開始, 到了1650年衛匡國返歐時止。這的確是動盪的年代: 遍佈全國的農民起義、明王朝滅亡、清界進關入主中原、「海盜」和葡、西、荷殖民主義者在東南沿海的活動、人民的抗清鬥爭、南明諸王交替稱帝。所有這些情況在這本小冊子裡都有所反映。

在這些大事件之中, 穿插了耶穌會士在這一動亂中的遭遇: 魯德照 (A. Semedo) 在廣州被清軍逮捕和獲釋後受到禮遇, 利類思 (L. Bullio) 和安文思 (G. de Magelnaens) 在成都同張獻忠的交往, 他本人在清軍占領溫州時的經歷, 南明永曆王室的信仰基督等。

書內附有中國地圖和四幅插圖。正文後附有耶穌會士潘國光 (Francisco Brancati, 1607—1671) 1651年11月14日發自上海的信、瞿西滿 (Simon de Cunda) 發自福建的信 (未注明日期)、聶伯多 (Petrus Canevari) 1652年3月20日發自漳州的信。這些信件報導了衛匡國1650年離開中國以後的情況: 「年輕有為的順治」親政; 中國在攝政王多爾袞死後情況的好轉; 南明永曆皇帝潰敗, 耶穌會士瞿安德 (Andrea-Xaverio Koffler) 隨同王室一

起出逃，鄭成功（？，拉丁文名為Quesingus）不斷襲擾大陸。另外，還附有一封1654年6月從中國發往布魯塞爾致衛匡國的信，未注明發信人，信中報導了天主教士在中國重獲活動自由的情況。

《韃靼戰爭史》不僅反映了明清兩代交替時的中國社會情況，而且也為研究耶穌會在華教士同當時各派政治勢力的關係提供了資料。從中不難看出耶穌會士實行迎合當地文化、因地制宜的傳教方針的徹底性——在傳教的前提下，可以同任何政治勢力合作。

像他的前輩利瑪竇一樣，衛匡國寫作此書和其他作品，除了他學者的研究欲望之外，還有一個實用主義的目的：向歐洲介紹中國情況，讓人們認識到中國基督化的價值，從而支持耶穌會在中國的傳教活動。這一點在該書的開篇，即給波蘭和瑞典國王約翰二世（Johannes II. Kasimir, 1609—1672）的獻辭中表現得很清楚：「上帝為陛下對教會和教團的最有力支持，保佑陛下和最受愛戴的王室全體成員長壽以及國泰民安。」②在其後的《致讀者》中說得更明白：從它（指中國）廣闊的幅員和衆多的人口，基督徒讀者當能認識到，這對教皇派往各地教士們為上帝增添榮光的事業而言，是多麼豐碩的收穫。這正如主所說的：「收穫是豐碩的，收穫工卻很少。」③

看來，衛匡國不虛此次歐洲之行，由於他的遊說，教皇亞歷山大七世（Alexander VII. 1655—1667年在位）於1656年3月23日頒布「聖諭」，認可耶穌會在華所執行的傳教方針。1657年衛匡國返回中國時，帶了10名年輕的教士補充耶穌會在華的「收穫工」隊伍。

《中國新地圖集》是衛匡國的同時代人，荷蘭地圖繪製學家讓·布雷奧（Joan Blaeu）所編，用四種歐洲語言（包括德語）出版的《新地圖集》（Novus Atlas）的第六卷，後來它又被收入當時歐洲出版的多種地圖集中。地圖為銅版刻製、彩色手工印刷；裝

頓很精美，是「十七世紀地圖繪製中最受人稱羨的成就之一。它不僅使當時歐洲繪製的中國地圖大大前進了一步，而且直到今天，在歐洲仍然是唯一的包括比例約為1：1500000的15幅分省的中國地圖集。」④這部地圖集為對開本（32.5×50cm），開始是一篇長達20頁的前言，接著是17幅地圖：一幅中國全圖、十五幅分省圖，及一幅日本列島圖。其間的文字說明共171頁。最後是附錄，即上文提到的戈爾編製的中國甲子紀年表。

衛匡國在前言中敘述了中國的地理位置、自然環境、居民、城鄉狀況、手工技藝、建築、科學、宗教、中國王朝紀年表、中國長度單位等。最後介紹了女真族的歷史、語言、習俗、宗教和同漢族的關係。

這部地圖集確認契丹（Cathay）和中國是指一個國家，從而糾正了歷史上長期把這兩個名字當成不同國家的明顯的錯誤。這一點雖然在1615年出版的利瑪竇的《中國札記》中曾經指出過，但由於它的流傳不如衛匡國的地圖廣泛，沒能完全消除歐洲人的錯誤觀念。萊布尼茲於1691年給耶穌會士科漢斯基（A.A. Kochanski）的信中說：「只有中國，沒有契丹。對此，我讀過衛匡國的著作和戈爾的研究後，認為是毋庸置疑的了。」⑤

衛匡國編製他的地圖集的主要參考資料是羅洪先（1504—1564）對元代朱思本（1273—1333）所繪《輿地圖》加以增補於嘉靖34年（1555）前後刊布的《廣輿圖》。羅按照明代行政區域，將朱圖分成小幅，把它變成爲兩直隸和十三布政司（省）的省圖，又按明制更改地名，詳加記注。羅圖是康熙以前最精確的中國地圖，衛圖的體例和省名完全依據前者：諸省分圖也大體一致，只是在細節上有些差異。此外，他也可能參考了明末出版的《皇明職方地圖》。

但是，儘管如此，《中國新地圖集》在歐洲是空前的，所以德國學者里希特霍芬（F. von Richthofen, 1833—1905）稱衛匡國是

「關於中國的地理知識之父，他編繪出版了地圖集。這是我們所擁有的關於中國的最完整的地圖範本。」⑥

《中國上古史》一書的完整標題是“*Sinica Historiae decas prima, Res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*”（《中國史前十部分。從氏族起源到基督誕生為止的遙遠亞洲的史實》）。從全書內容和編寫體例看，衛匡國所說的「前十部分」，是指從傳說中的伏羲到漢代的十個姓氏的王朝；即伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、商、周、秦、漢。他寫作此書，所根據的主要參考材料是《史記》，並以《史記》的「本紀」作為他敘事的主線。他原計劃寫三卷，但後兩卷未寫成。第一卷共分七章，按帝王更迭順序和年代敘述了從伏羲到漢哀帝元壽元年（基督降生前一年）所發生的重大事件。

在馮秉正（J.A.M. de Moriac de Mailla, 1669—1748）根據《通鑑綱目》等中國文獻編譯、由葛魯賢（Jean-Baptista G.A. Grosier）增補出版的十三卷本《中國通史》（*Histoire générale de la Chine, Paris 1777—1785*）出版以前，衛匡國的《中國上古史》是歐洲關於中國早期歷史的唯一著作。它於1658年初版於慕尼黑，1659年再版於阿姆斯特丹，1692年在巴黎出版法文譯本。

《中國上古史》不單單具有一般歷史書籍所應有的信息價值，它還以它的編年向歐洲傳統的世界史構想提出挑戰。在當時的歐洲，習慣上把歷史分成教會的和世俗的兩種，教會史以聖經及其以後的教會文獻為根據，世俗歷史的史料則是其他方面的文獻。但是關於人類的遠古歷史，由於缺乏史料，不論教會史還是世俗史，則只能依據《舊約全書》所提供的材料，所有其他文獻只能說是不可靠的傳說和神話。但是，由於《舊約全書》版本不同，所提出的歷史紀年也不一致：根據《希伯來聖經》，從創世到洪水，人類經歷

了1656年，根據撒馬利亞五經^⑦則是1307，而七十子希臘文譯本提出了三種可能：2242年、2262年或2256年。

在衛匡國關於中國歷史、地理和現狀的著作問世前不久，他的同時代人、愛爾蘭大主教詹姆士·阿舍爾（James Ussher, 1581—1656）在他的《舊約全書和新約全書的紀年》（*Annales Veteris et Novi Testamenti*, London 1650—1654）一書中，根據《希伯來聖經·摩西書》認定，世界在公元前4004年被創造出來，洪水發生在創世後1656年，即公元前2348年。1700年以後，英國印行的權威性聖經版本的邊緣空白處，都根據阿舍爾的《舊約全書》的分期標注年代。可以說，《舊約全書》和阿舍爾編年主張，成為當時歐洲治史的基礎和其他民族的遠古史的驗證標準，一切與此不相符的歷史記述全被貶之為不可靠的傳說。

但是，衛匡國在他的《中國上古史》中，稱伏羲為中國第一個皇帝。他指出，在洪水（公元前2349年，按阿舍爾的算法為公元前2348年）之前，中國已經存在過七個帝王。他說，中國史書記載，在公元前3000年前後發生過一次洪水，它可以被看成是《聖經·創世紀》中所記載的洪水。他斷言：「他我可以肯定，東亞在洪水之前已有人居住。」他說：「中國古代人在挪亞時代就已經知道上帝的存在，因為他們接近那個時代，甚至跟挪亞同時存在。」^⑧人們可以據此進一步推斷，既然伏羲並非第一個中國人，而是第一個中國皇帝，那麼在他之前很久很久，中國已經存在著人類的活動了。於是，按照衛匡國所提出的中國紀年，不僅中國史書記載的洪水早於聖經的記載，甚至中國人也可能在上帝創世之前就已經存在了。

衛匡國這一動搖聖經紀年的論斷，在當時的歐洲史學界引起了一場激烈爭論。有的說，中國紀年表證明，「聖經的編年有計算錯誤」^⑩。有的甚至斷言，挪亞在洪水之前就在中國生活，並在此建造了他的方舟；進而認為，中國語言可能是巴比倫語言混亂以前人

類所使用的原始語言^⑪。甚至在中國禮儀之爭中，一直激烈反對耶穌會的多明我會士納瓦勒泰（Domingo Ferdinand Navarete）也附和衛匡國的紀年法^⑫。

對中國紀年持懷疑態度的也大有人在，他們的主要理由是，作為中國紀年基本依據的天象記載是不精確的。有的認為，中國文獻記載的顛頊時代的五星連珠不是發生在公元前2513年，而可能是公元前2012年^⑬。有的人據此斷定，中國文化不可能有那麼古老，因此也不會形成對《舊約全書》的挑戰^⑭。這場爭論持續了一個世紀之久^⑮。

今天我們看這樁公案時，倒不在於判定誰是誰非，而是爭論本身的意義：一向視歐洲文化即人類文化，把基督信仰看成至高至上的宗教，其他民族為蠻夷，其他宗教為異端邪說的歐洲思想界，終於注意到了歐洲之外的另一種文化的獨立存在，這一文化甚至促使他們不得不重新論證自己文化的價值。也許這比衛匡國的歷史著作所介紹的中國遠古歷史的信息價值更加重要。

二、關於孔子、儒家和儒家經典

衛匡國沒有評介孔子和儒家學說的專著，他的評介零散地見於他的《中國上古史》和《中國新地圖集》的文字說明。把這些零散的言論集中起來，人們便會發現，他對孔子和儒家學說理解之全面和深刻，超過了《中國哲人孔子》（Confucius Sinarum Philosophus, Paris 1687）問世前在歐洲出版的所有論及此一題目的著作。

在《中國上古史》這部嚴格按照中國王朝編年順序記述歷史事件的著作中，衛匡國在〈周靈王〉一章中提到孔子的誕生。在周景王和周敬王，即孔子所經歷的兩個君主的統治時代的紀事中，詳細介紹了孔子生平，這包括他的家世、婚姻，他的離家出走和遍遊列

國，他的政治主張和短暫的出仕，他居家著書立說和收徒授業，他死後所享受的殊榮等。

衛匡國對孔子生平，不是乾巴巴的敘述，而是把孔子放在一個具體的歷史環境中，在廣闊的背景前突出他的形象。他寫到，孔子生活在一個「遍地烽火，令人沮喪的時代」^{①⑥}，一個「中國古代的淳樸風尚和仁政熱情全然被冷落的不幸時代」^{①⑦}。他說，在這樣一個時代，許多哲人都隱居山林，而孔子卻面對現實，「不放棄影響政治生活的嘗試」^{①⑧}。他引《論語·微子》中長沮、桀溺的故事證明，孔子不聽隱者勸說，拒絕退隱歸耕。他所說的孔子所處的「不幸時代」，即孔子所為之哀傷的「禮壞樂崩」的時代。

他跟孔子一樣，沒有認識到這「禮壞樂崩」的「不幸時代」恰恰是中國文明在前進的時代，也許這文明的進步不得不令人付出道義的代價。不過，衛匡國看出了孔子本人和儒家學說的一個基本特點：始終面對人生和社會。這就是孔子所說的「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」^{①⑨}

關於孔子在中國歷史上的地位，衛匡國寫道，歷代君主都給予「孔子嫡傳後代」以世襲「貴族頭銜」(reguli dignitas)^{②⑩}。爲了表示對孔子的崇敬，每個城市都建有「孔子學校」(Schule Confucii，按即文廟)。在這兒，人們「講書解惑，爲所受學業對先師表示感激之情」^{②⑪}。衛匡國總結說，孔子是「受到人民高度推崇的中國哲人，他奠定了儒家的地位並解釋其學說」^{②⑫}。他受到「整個帝國官員和學者的崇敬，他的著作和言論不容修改」。在辯論中，只要一說先師「本人所言」(Ipse dixit)，任何反對論證必須放棄^{②⑬}。他引用孔子的弟子顏淵的話來說明中國人對孔子的崇拜：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」^{②⑭}。

衛匡國是把儒家作爲一種宗教介紹給歐洲的。他說：「這個民族有三種宗教或教派 (Religionen od. Sectae)，其中第一種我

們稱之為哲人教派 (Secta der Weisen)，第二種為崇拜偶像者教派 (Secta der Abgöttischen，按即佛教)，第三種為伊壁鳩魯教派²⁵ (Secta der Epicurer，按即道教)。」²⁶所謂哲人教派即儒家，衛匡國稱之為儒教 (Lukiao)，它「就其事業本身和威望而言，都超過其他教派，因為它治理國家，而其他教派是不許從政的。」²⁷衛匡國說，在偶像崇拜者教派傳入中國以前，「在中國只有唯一一個人人所共奉的宗教，即文人或哲人教派 (religio litteratorum seu philosophorum)。它並非孔子所創建，在他之前很久即已存在，但經他才形成的。據說，此教不敬偶像，只供奉一個叫作上帝 (Xanti) 的唯一一個神 (unum & solum numen)。」

②8

衛匡國著重指出，儒教成員的唯一的目的是，國家「得到公正而完善的治理，高尚道德和良好風尚得到發揚。」²⁹這個教派討論的問題涉及天、地、人三個方面。衛匡國說：「他們關於天和地的科學完全針對自然，討論生命 (Geschöpfe) 的起源、生成和滅亡，討論天的運動和星辰運行，以及兩種天文學 (按指占星術和天文科學)，討論土地耕作和測量³⁰。他注意到，儒家關於人的科學的討論的完全是道德問題，作為這門科學對象的人「是具有理性思考和治國才能的社會動物。」³¹他介紹了儒家調節人際關係的三綱五常和禮儀制度。

• 接著，他評論說，由此可見，「睿智、敬畏神明和自我克制的力量，受到廣泛而真心實意的推崇。公正和以己度人或者平等待人的美德被極力高揚，並要求人們加以遵守，似乎完美品格的最高冠冕就繫於此」³²。他在這兒所說的「以己度人和平等待人」指的是孔子說的「己所不欲，勿施於人」。他的先輩利瑪竇認為，這實際上是解釋基督宗教關於博愛 (Caritas) 的誡命「別人加諸你，而你不願接受的東西，你也不要加諸別人」。他以此證明儒家學說中

存在著跟基督教義相近的東西³³。衛匡國並沒有重覆利瑪竇的論斷，他僅僅認為這是中國人所追求的「完美品格的冠冕」。

另外，關於儒家的未來觀，他寫道：「這個教派不關心未來，也不去加討論，主要原因是他們對出現在他們眼前的事，不善於分析和理解。」衛匡國注意到了儒家不關心來世，但卻沒有認識到其原因在於儒家「執著人間世道的實用探求」³⁴，而並非對「眼前的事不善於分析和理解」。

衛匡國十分推崇儒家教育人追求高尚德操的努力，他說，儒教「教導所有的人認真實踐內在和外在的道德，這就是說，實踐道德是因其善、是爲了道德本身的緣故，而不是爲了其他目的。實踐道德，他們說，不是爲了得到他人的獎賞：道德本身可以使人得到滿足。在這廣闊的世界上，沒有什麼東西超越它的美」³⁵。也許我們可以說，衛匡國第一個認識到儒家學說在於教導人「在人道和人格的追求中取得某種均衡」³⁶。他也不同於利瑪竇，後者在他的《天主實義》中，是把儒家的爲道德而道德、不求來世獎賞的人格追求作爲缺點加以批判的³⁷。

在《中國上古史》漢武帝一章的記事中，衛匡國敘述武帝採納董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議，決定出版五經和孔孟著作時，介紹了儒家經典的內容。他稱《易經》是中國最古老的書，他在《中國上古史》的許多章節，尤其在該書開篇介紹中國人的世界起源說的一章，詳細介紹了《易經》的內容、陽陰符號、八卦構成和六十四卦系統。他第一個把六十四卦圖³⁸介紹給了歐洲，而且首先將《易經》譯爲「變易之書」(Mutationis liber)，這個拉丁文意譯名稱至今爲多種歐洲語言譯本所採用。

他說，《易經》是「一部非常珍貴的書」，它本來是一部包含著「畢達哥拉斯式神秘哲理」³⁹的書，但遠比畢達哥拉斯出現得早，它的作者據說是於公元前2952年在現在的陝西，即在「其家鄉

建立王室的伏羲氏」^{④〇}。衛匡國之所以把《易經》這部他認為「主要是討論生滅、命運、天文和某些自然原理的著作」，和畢達哥拉斯學說相提並論，因為據他說，《易經》不僅用線的組合，而且用數揭示出符號所包的秘密（*arcana figurarum*）。這一點跟畢達哥拉斯學說是一致的。

他把陽陰符號——和——分別稱作一和二，他稱一是第一個陽，二是第一個陰，九是最高、最完善的陽；十是最不完善的陰^{④一}。他說，中國人認為這些數和符號可「直接用於有效地治理國家和實現道德律令」。他聲稱，這是孔子對《易經》的解釋^{④二}。衛匡國說：「但是，今天這本書主要用來占卜吉凶，於是便偏離或否定了它的本義；令人吃驚的是此書所受到的高度推崇，中國人希望從中得到啓迪，預知不可知的事和預言一切。」^{④三}

我們可以看到，衛匡國在他對《易經》的介紹中，沒有區別開原為占筮書的「經」和借解經發揮自己的哲學思想的「傳」。而且把它跟畢達哥拉斯學說相比，也似嫌牽強。但儘管如此，在南懷仁（*Ferdinand Verbiest*, 1623—1688）和《中國哲人孔子》一書出版之前，他對《易經》的介紹是最詳細的。

衛匡國認為《書經》是中國第一部古書。他的《中國上古史》中關於堯、舜、禹、太甲事跡的敘述，便參考了《書經》^{④四}，而且直接引用了諷諭太康居其位不謀其事的《五子之歌》，他稱之為「湯的宣言」的《湯誓》，以及《酒誥》等篇中的一些段落^{④五}。他稱《書經》為「書之教誨」或「書之書」（*Librorum doctrina, sive Liber librorum*）。他說，這是中國最早十二個王朝的歷史總結，從堯開始，「記述和解釋了中國第一個皇帝的治國之道」，記載了「賢明君主們的名言善行」^{④六}。

《詩經》是衛匡國介紹的第三部中國古書。他說，儘管有理由說《詩經》是「詩歌創作」，但它「顯然是解釋事物的性質」、「

記述帝王的善行或惡跡」的，「只是未用散文而是用詩行罷了」^{④7}。他引用《史記·周本紀》的話說：「懿王之時，王室遂衰，詩人刺之」。藉以說明《詩經》的社會功能。

他指出，詩歌「在中國是很古老的」，其目的是「教人以禮尚」。它「一般都不使用跟我們的詩歌相當的幻想手法」^{④8}。他解釋說，那些「專記古代帝王善行的詩」以其所記事跡「威嚇小人、鼓勵君子去追求道德」。還有一些詩則「緊密結合自然」，描寫「風花雪月之類」^{④9}。衛匡國儘管沒有明確提到《詩經》中的風、雅、頌，但實際上卻指出了三者題材上的差別。在他看來，詩歌在中國的地位是非同尋常的，因為他注意到，《詩經》是參加科舉考試者的必修經典之一^{⑤0}。

衛匡國對《禮記》的介紹比較簡略，他稱《禮記》是「關於禮儀和道德的書，它規定人們從事各種活動的程序，不容絲毫忽略」。他說：「就其一絲不苟的嚴格程度而言，它不同於教導人們遵守道德的書，因為它強制要求人們絲毫不差地遵守一切繁文縟節。它同樣認真對待敬神儀式。」^{⑤1}

《春秋》是被作為孔子的著作介紹給歐洲讀者的。衛匡國說，孔子在他這部歷史著作中「記載了好的和壞的國君的事跡」，目的在於「消除戰亂和社會弊端」，勸誡國君「治理好國家」，同時也「表達了他對醜惡現象的厭惡和對道德的讚美」^{⑤2}。衛匡國在《中國上古史》中敘述春秋時代的章節裡，稱《春秋》是「譴責國君的書」，孔子藉此「說明所有國君應聽命周天子和恢復中國古代帝國的法律，解釋法的價值和用途，表達了對戰亂所造成的弊端的厭惡」。他說，孔子「歷數諸侯們的惡跡」，指責他們「背離周天子」的行為^{⑤3}。

在對《春秋》的介紹中，最令人注目的是，衛匡國從「西狩獲麟」的記載引申出了基督宗教的內容，給孔子這位中國哲人投上了

西方基督宗教的靈光。所謂「西狩獲麟」是《春秋》記載的最後一件事，原書中說「十有四年，春，西狩獲麟。」全書至此告終。所記「十有四年」指哀公十四年，即孔子死前兩年的公元前481年。⁷⁰在解釋《春秋》的《左傳》中，關於此事的記述已有所發揮：「十四年春，西狩於大野，叔孫氏之車子鉏商獲麟。以爲不祥，以賜虞人。仲尼觀之，曰：『麟也。』然後取之。」

《史記·孔子世家》的記述與《左傳》大體相同，但在記述事件經過之後，補充寫道：「孔子曰：『河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！』顏淵死，孔子曰：『天喪予！』及西狩獲麟，曰：『吾道窮矣！』喟然嘆曰：『莫知我夫！』後世儒者對此事大事渲染，加上了神秘主義的色彩。宋代學者胡仔在他的《孔子編年》中綜合上述記載和後儒的渲染作了如下描述：

「春，西狩於大野。叔孫氏之車子鉏商獲麟，析其前左足，載以歸。叔孫以爲不祥，以賜虞人。孔子觀之，曰：『麟也，胡爲來哉！胡爲來哉！』乃反袂拭面，涕泣沾襟。叔孫聞之，然後取之。子貢問曰：『夫子何泣爾？』孔子曰：『麟之至，爲明王也，出非其時而見害，吾是以傷焉！』先是，孔子因《魯史記》作《春秋》……及是西狩獲麟。孔子傷周道之不興，感嘉瑞之無應，遂以此絕筆焉。」

衛匡國在《中國上古史》中對此一事件的描述跟胡仔基本一致，但卻作了完全不同的解釋。他首先強調這一事件的真實性，他說，此事已經「爲一位中國哲學家（其本人爲基督徒）所確證了」，這使我（衛匡國）高興不已，因爲孔子已預見到那個人格化的言（Verbum carnem）的到來。他滿懷急切的期待歡迎他，他甚至具體地知道他可能在中國紀年法的哪一年降臨。」⁵⁵

這兒所說「人格化的言」，即「道成肉身」，指耶穌。在衛匡國看來，孔子無異於基督宗教的先知，從「西狩獲麟」這一類似聖

經所記載的「奇蹟」的事件，預見到了耶穌的即將降臨，他借向他確認「西狩獲麟」事件的中國哲學家之口，對他的論斷作了解釋：孔子預見到帶給世界以巨大幸福的「真正立法者」(Verus legislator)，即耶穌的到來是可能的。

首先，這位中國哲學家解釋說，隨著麒麟的出現，「將隨之降臨一位最聖明的英雄」，所以他的出現是「奇蹟性」的，具有深刻含義。其次，假想的麒麟和「神的羔羊」(Agnus Dei)在寓意上是相合的，前者是明主降臨的先兆，後者指耶穌。「西狩獲麟」發生在公元前481年，這一年是甲子紀年法的庚申年，而耶穌誕生的一年也是庚申年。麒麟被殺於城西門之外，耶穌也是在耶路撒冷西門之外受難的。最後，這位中國哲學家說，孔子的哭是出於高興，他結束他的《春秋》，是由於他要以此宣布「他的學說應讓出地方」，迎接「真正立法者」的降臨。衛匡國說：「我要讓讀者自己去評價這位中國哲學家的原始解釋。」⁵⁶

三、關於儒家學說

衛匡國對儒家學說評介大致可分為下述幾個方面。

(一)所謂「全部哲學的基礎」

衛匡國認為，儒家「全部哲學的基礎」(totius philosophiae fundamentum)表現在「第一本書的第一個句子」，即四書的第一本《大學》的開篇之句：「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。」⁵⁷

他根據朱熹對這一段話的注釋⁵⁸，說明了他的論斷：「大學者，大人之學也。這包含自我完美和使他人完美，從而使每個人都達到唯一的善，這就是至善。」⁵⁹他解釋道：「個人的完美對每個人而言，在於用理性之光照亮自己的內心並使之發出光芒，使自己不致偏離自然法和自然規定(lege natura praeceptisque a natu-

ra insitis)。」⁶⁰

可以看到，衛匡國所稱的中國「全部哲學」，實際上，指的是儒家倫理哲學。具體就《大學》這本書而言，則是儒家的政治倫理哲學，即我們通常說的「內聖外王」之道。他所說的「用理性之光照亮自己的內心並使之發出光芒」，是對「誠於中，形於外」⁶¹的闡發。他把「至善」解釋為「自然法和自然規定」，這表明，他跟他的前輩利瑪竇一樣，仍然從基督宗教自然神學的觀點評價儒家學說⁶²。按照自然神學觀點，人的道德行為是人本性中的自然傾向的表現，而這種自然傾向的根源在於上帝賦予人類內心的一種行善避惡的道德自然律。因此，衛匡國的解釋無異於說，儒家的儒理準則無非是中國人藉助上帝（Deus）所賜的理性和邏輯推理能力認識到的行為規範，儘管他們並未受到啓示。

衛匡國進一步解釋說：「然而，沒有真正的知識和關於事物的真正科學，這（按指「至善」）是不可能達到的；因此必須研究哲學，人們從中認識到可做和應避而不做的事。通過這門科學，我們指導我們的理智（Consilium），端正我們的意念（Voluntas），這就是說，我們以行動使這兩者達到完美程度，以便在思想上沒有、也不希望有不符合理性的東西。由於持之以恆，便會達到軀體和情感（Corpus et sensus）的完美，達到外在儀表的完美，而這種儀表的完美只能來自一個沃土般的美的心靈（mens）。」⁶³衛匡國這一大段話，是對《大學·1》中所提到的格物、致知、誠意、正心、修身等概念的發揮。

《大學》的開篇句被當成儒家「全部哲學的基礎」，這只是衛匡國本人的理解，他並沒有進一步展開討論。跟他同時的耶穌會士安文思（Gabriel de Magalhães, 1610—1677），在他成書稍後於衛匡國的《中國上古史》的著作中，曾提到《大學》中的這段話，不過更側重這句話的語言上的和對於基督宗教傳播上的價值。

安文思說，《大學》開卷的十六個字，最足以說明中國的「語言之美」和「這個民族的高度智慧」⁶⁴。他把這段話歸於孔子名下，他認為這段話最適於用來解釋在中國傳布基督福音的任務。他解釋說，傳教士的首要任務是「完善自己，然後循序漸進達到至善」。至善就是「至高無上」，「包含其他所有一切的善」，因此，他斷言，至善「只能是上帝的稱號」⁶⁵。相比之下，衛匡國的評價更少基督宗教色彩。

(二)關於「五達道」、「三達德」和儒學其他範疇

衛匡國說，儒家的倫理學（*scientia moralis*）完全針對社會，它建立在「五個次序或名分」（*ordines seu tituli quinque*）之上，這五個次序是：君臣、父子、夫婦、昆弟和朋友。這是「大者和主要者（*magnus et cardines*），為中國哲學家所廣泛討論。

66

另外，中國人關於「溫文舉止的次要一級（*parvus gradus*）的規定有三千多項」⁶⁷。他說，孔子所倡導的三種主要道德是智、仁、勇（*prudencia, pietas ac fortitudo*）⁶⁸。衛匡國這兒所講的「五個次序或名分」即儒家的五倫。他把五倫和智、仁、勇結合在一起加以討論。由此我們可以推知，他所根據的是《中庸·20》，在這兒五倫和智、仁、勇分別被稱為「五達道」和「三達德」。

他所說的「次要一級的規定三千項」出自《中庸·26》，「禮儀三百，威儀三千」。按照朱熹的解釋，「三達德」是人的內在品格，它是達到「五達道」這些外在社會倫常秩序要求的前提。他說：「達道雖人所共由，然無是三德則無一行之。」⁶⁹衛匡國沒有直接解釋兩者之間的關係，只對「三德」作了解釋。他說：「正如孔子所說，智使人們知道認識禮（*ritus*），勇使人們實踐和完善禮，仁使人們參與禮和與禮融合。」⁷⁰

衛匡國歸在孔子名下的這段話查無出處，也不見於朱熹註解。

不過，從上下文看，衛匡國是把儒家的外在社會倫常規範概括為「禮」的，他還描述了智、仁、勇在人們踐禮過程中的作用。從這一點看，他的解釋並未違背儒學的精神，而且可以說跟朱熹的註釋是一致的。

衛匡國深知「仁」這個概念對於儒學的價值，他幾次提到「仁」，並作了自己的解釋。他把「仁」譯為*pietas*，這個拉丁文詞的基本含義是感恩戴德之愛，如對上帝、對國家和父母之愛。它具有漢語中的虔敬、忠、孝等詞的涵義，這跟《論語》上的一段話倒是一致的：「孝弟也者，其為仁之本與！」^{⑦①}

我們可以看到，不論*pietas*，還是《論語》上的句子，都沒有涵概「仁」這個範疇的全部內容^{⑦②}。不過，衛匡國對於「仁」的解釋要比*pietas*的涵義廣泛得多，儘管其中不乏基督宗教色彩。他說：「對中國人而言，仁不僅是指對上帝（*Deus*），對父母和人們相互之間的愛，而且也包括對一切人的愛，因此，他們把它定義為心的美德（*Virtus cordis*）和愛的準則（*regula amoris*）。這就是說，我對所有的人行善，對一切人寬厚。」^{⑦③}他這兒所說的「心的美德和愛的準則」，直接來自朱熹的註釋：「仁者，愛之理、心之德也」^{⑦④}。

衛匡國在另一個地方將仁和義並列，他解釋說：「義（*justitia*）不僅意味著恆久的意志這樣一種美德，讓每個人意識到自己的義務，而且它也引申為一切符合理性的行為。仁不單單指人們對上帝（*Deus*），對父母或互相之愛，更指對全人類的愛。所以他們訓義為正確行事的法與和諧原則（*lex et convenientia*），釋仁為正確施愛的理性或準則（*ratio sive modus*）。」^{⑦⑤}他所稱的中國人對仁義的定義，同樣直接引自朱熹注：「仁者，心之德、愛之理；義者，心之制、事之宜也。」^{⑦⑥}

衛匡國把「恕」稱作「推己及人的美德」，他既沒有像利瑪竇

那樣，把「恕」字譯為帶基督宗教色彩的詞*caritas*（博愛），也沒有採用柏應理的音譯加解釋的方法。他強調說明，這種美德就是孔子所經常提到的「己所不欲，勿施於人」，這項規定達到了「至善至美的程度」（*summa perfectio*）⁷⁷。

與「恕」相聯繫，他評論了孔子說的「以直報怨，以德報德」的原則。他認為這是孔子對待報償問題的態度，這表明孔子「既不贊成也不反對，對敵人行善事」。他解釋說：「這並非出於怯懦」，害怕實現英雄美德，而是為了分清敵友：對敵人不加害，對朋友多行善⁷⁸。衛匡國把所怨者解釋為敵人（*inimicus*），把所應報德者解釋為朋友（*amicus*），「直」被理解為對所怨者的容忍態度，這些都跟孔子的原意有些距離。但總的看來，他採取的是客觀討論的態度。

兩百多年以後，蘇格蘭新教士里雅各（James Legge 1815—1897）在他譯的四書中，對「以直報怨」的翻譯倒是準確的，但他的評註卻不無他那個時代所帶給他的傲慢的偏見，「所謂『以直』（with *straintness*），即『以正直』，（with *justice*）。孔子的倫理距離基督教義的標準多麼遙遠，由此節可以清楚地看出來。」⁷⁹不知里雅各在這兒所說的基督教義的標準是什麼，是指耶穌提出的「要愛你們的仇敵」⁸⁰的要求，還是指他的告誡：「誰要跟世界做朋友，誰就是上帝的敵人！」⁸¹

（三）關於孟子和「中國哲學的精神」

衛匡國高度評價孟子，他認為在孟子的著作中，可以看出「中國哲學的精神」（*philosophiae sinicae genius*）⁸²。他說，孟子是「傑出的、富有辯才的哲學家」，師承孔子之孫子思，在中國其地地位僅次於孔子。從他對於孟子思想的評介中可以看到，他所稱的「中國哲學的精神」表現在孟子關於仁義的說教、仁政思想、義利觀、人性說、養氣說，這些論題基本上包括了《孟子》一書的主

要內容。

衛匡國認為，仁義是孟子所宣揚的仁政的指導原則，仁政的目的是利民，義和利兩者是一致的。他似乎試圖把中國思想史上從孟子開始，持續兩千年之久的義利之爭統一起來。為此，衛匡國虛構了一個孟子問道於子思的故事。

他首先讓子思立論：「子思向孟子解釋說，利民（Populi lucrum）可以被視為是仁政的目的；因為真正的利（germanum lucrum）來自仁義。」⁶³然後他描寫了兩人的對話：「一天孟子問已經年邁的思，最佳的治國之道首先是什麼。思答：『利民。』孟子反對說：『所有聖賢當主張教民以仁義，用這兩個美德指導人民的行為，我不明白，為什麼您將利置於首位。』思答：『您如果分析一下（便會發現），這兩者是一致的。我所說的真正的利來自仁義。一國之主如不仁（non pius），就會危害他的臣民和自己的威嚴。如不義，他們的政府只不過是盜跖之徒藉以逃避懲罰的庇護所。他們能給人民什麼利？（人民）除了擔心家室覆亡，還能得到什麼呢？《易經》上有言：利者，義之和也⁶⁴。我們趨利，是爲了使所有提倡道德的人都能過安靜的生活。』」⁶⁵

這個故事儘管是虛構的，但這種義利觀卻並非衛匡國憑空捏造。只是這不是子思的思想，而是來自朱熹《孟子集注》中程頤的解釋：「君子未嘗不欲利，但專以利爲心則有害。惟仁義則不求利而未嘗不利也。」⁶⁶朱熹雖重義輕利，但他的《集注》中的解釋卻接近程頤的觀點：「仁義根於人心之固有，天理之公有。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理則不求利而自無不利，徇人欲則求利未得而害已隨之。」⁶⁷可見，衛匡國讓子思提出的「真利來自仁義」的論斷，脫胎於程朱的解釋：「惟仁義則不求利而未嘗不利也」，「循天理則不求利而自無不利」。

另外，衛匡國讓子思所提出的義利統一說，也可以在中國古代

典籍中找到根據，除了他提到《易·乾·文言》以外，《國語》上有「義以生利」⁸⁸的說法。這些都可能是這位熟悉中國古代典籍的傳教士的根據。

從上述故事的角色分配上可以看出，衛匡國對孟子思想的理解是正確的。儘管的故事結局是孟子被子思說服，接受了後者的統一的義利觀，但在故事之後引用《梁惠王上》的有關段落，強調孟子恥言功利的思想⁸⁹。

衛匡國深知，人性論是孟子思想的一個重要方面，他說，孟子寫了一篇論人性的文章（按：指《孟子·告子》），其中集中論述了他跟告子辯論的要點。他說，孟子認為，「人表現出來的善是人的本性，正如水之往低處流。作惡並非人的本性，所以人只是無意或者被迫作惡，正如水被施以強力，違背其本性流往高處一樣。」⁹⁰他在介紹了告子「性無善無不善」的見解以後評議道，兩人的意見是一致的，因為告子是「就人性本質」（*essentia*）而言，孟子則是以「人性的功效」（*efficientia*）和「向善傾向」（*in bonum propensione*）為根據立論。他總結說，兩人「意見一致，表述不同」⁹¹。

衛匡國說，孟子「詳盡而完美地敘述了內心活動的調節和外在情感（*animi motus componendus & externus sensus*）；同時他令人嘆服地討論了不動心和勇敢（*constantia ac fortitudo*）。他將勇敢分為內在的和外表的；所謂內在勇敢是指人們不害怕、不畏懼，也不懷疑勝利，它要求人們不要膽怯。外在的勇敢是指一個人不作任何有悖於理性的事，不義或者悖於理性（*injustum vel a ratione alienum*）就是懦弱（*dibilitas*）。」⁹²

在這兒，衛匡國把孟子的「養氣」說理解為單純的「調節內心活動」，而沒有注意到「養氣」說的社會倫理意義。對此孟子解釋得很明白：「其為氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，

非義襲而取之也。」⁹³在孟子看來，氣必須符合義和道的要求，否則便會飢乏而「不充體也」⁹⁴。養氣的方法則是「集義」，使「理性凝聚為意志」⁹⁵，這樣，個人行為便自然符合義和道的準則。換句話說，義變成爲內在的倫理準則，而「非由只行一事偶合於義，便可掩襲於外而得之也。」⁹⁶這便是孟子跟告子的區別的所在，後者認爲，「仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」⁹⁷

衛匡國對所謂內在和外表的勇敢的區分，以及他對此所作的解釋，倒是暗合告子「仁內義外」的含義的。衛匡國試圖根據孟子關於北宮黜和孟舍兩人不同勇敢表現的描述⁹⁸，對勇敢作出此一歸納分類，但卻違背了孟子的原意。另外，他把「不動心」譯作constantia，也不盡恰當。這個拉丁文詞相當於斯多噶派所用的希臘文詞Evnadeia，用來說明一種恬淡寡欲的精神狀態。孟子說「不動心」時的上下文是「我四十不動心」，這跟孔子所言「四十而不惑」是同一個意思。可見，衛匡國的選詞跟孟子的原意尚有距離。

不過，假如我們確認，衛匡國的選詞說明他在孟子和斯多噶派之間覺察出某種相通之處，那也並非毫無道理。斯多噶派追求的理想人格是恬淡自然、克制情感，忍受痛苦和以德操爲個人幸福所在的智者。孟子說：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」⁹⁹同樣把德操置於至高無上的地位。兩者在高揚道德這一點上是一致的，而他們所追求的理想人格也有相近之點。

最後，衛匡國評介了孟子跟他的同時代人可以稱得上中國的最早的「重農主義者」許行和墨者夷之的辯論¹⁰⁰。他將後兩者與萊爾修斯¹⁰¹相比，認爲他們都同樣是苦行哲人，不明白社會分工的必要。他指出，孟子所說「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人」這同樣指的是社會分工¹⁰²。

四 祭祀禮儀和仁政之道

衛匡國強調中國人對祖先和亡故親人的祭祀禮儀的倫理性質和它同治理國家的關係。他說，自這個民族的童年起一直到今天，「他們不停地為父母和家人修建名叫『祠堂』的殿宇。」他們的目的是在「通過崇敬死者教育子女尊敬在世的父母」，其中沒有包含「敬神」(nominis cultus)的意味，這只是「民間儀式」(civiles ceremoniae)。

衛匡國在這一點上，跟利瑪竇的看法一致^⑩。不過，他進一步指出了祭祀禮儀同治理國家之間的關係。他說，孔子在他的著作中多次教導說，仁政之道(boni regitiminis forma)是跟這類禮儀分不開的，因為「從這些禮儀程序中可以得出君主、大臣、隸屬之間的秩序；從這些禮儀程序可以得出治理國家的禮儀；從這種敬畏態度可以得出對待父母、尊長和君主的敬畏。」他的這段話是言之有據的，孔子說過：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

⑩

不過，衛匡國沒有指出，孔子在這兒以及在其他許多地方所提到的治國必須遵循的祭祀禮儀，並非一般的「民間禮儀」，而是指君主對於天地和先王祭時的一整套禮儀規定，尤其是他所推崇的周禮；因為周禮是「將以祭神(祖先)為核心的原始禮儀，加以改造制作，予以系統化、擴展化，成為一整套早期奴隸制的習慣統治法規。」^⑪在生活於「禮壞樂崩」的時代的孔子看來，這套法規體現了仁政之道，他經常言及的「復禮」就是恢復這套法規。

衛匡國肯定這套禮儀的民間性質與倫理意義，否認他是敬神、敬拜偶像的儀式，其用意不在於評價這些祭祀禮儀本身，而是藉此為在「中國禮儀之爭」中受到天主教內外攻擊、處於困境的耶穌會進行申辯。這一點在他下面一段話中表現得很清楚：「我們可以斷定，中國人不會如此愚蠢，像對待神明(Numen)般地來敬拜剛

剛亡故的祖父母、雙親、兒女、姐妹、弟兄或其他血親。在那種殿宇中供奉著一個家族的所有死者的、而非一、二個死者的名牌。母寧說，這種禮儀是表示他們對死者的懷念和尊敬。」¹⁰⁶

他聯繫後來傳入的敬拜偶像的佛教，著重指出：「這種殿宇在沒有接受偶像之前業已存在，即便現在，儒教依然不承認偶像。」

¹⁰⁷衛匡國的結論是，中國人的祖先崇拜沒有宗教涵義¹⁰⁸。

(五)關於儒家的世界起源說

《中國上古史》開篇第一段介紹了中國關於世界起源的種種看法，其中說：「大多數中國人相信世界有其起始之時，但他們的意見互相矛盾，很不一致。屬於主要教派的儒家認為世界的產生『純屬偶然』（temere ac casu）；另一些人則與其相反，但距離真理同樣遙遠，他們說，世界是被持續不斷地（ab aeterno）創造著的。」¹⁰⁹

衛匡國進一步描述了這兩種世界起源說，他寫道：「少數哲學家背離他們的古代哲學家，荒謬地認為，渾沌（chaos）是世界的起源和本根（initium et principium）；由此，至上至極者（summum，按：指“太極”）不用物質，或者說只藉助精神創造出物質的萬物。然而，他們把此一至上至極者分別叫作陰和陽的兩種『質』，（qualitates）。陰是隱蔽的、未完成的；陽是公開的、已完成的。我們可以把它們稱作兩種原素（principia）。」

¹¹⁰。

接著，衛匡國說明，這兩種不同原素分別用兩種不同符號表示，兩種符號的不同組合產生六十四種圖形。他列出一張六十四卦圖並解釋說，這是伏羲創造的，全部載於《易經》一書內。他認為，這很像畢達哥拉斯用來解釋世界的數的體系。

我們不難看到，衛匡國的這段話是對《易傳》的宇宙生成圖式的不完整的描述，原文是：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，

四象生八卦。」^⑩他把「太極」譯為summun（至高至上、至終至極），把陰陽稱作兩種principia（原素、原質）。這些都是他比他的同時代會友龍華民等人高明之處，後者斷定不僅陰陽，而且太極都是物質性的。

但是，衛匡國對太極、陰陽、渾沌之間的關係的解釋是錯誤的。太極是原初本體，而不是創造的主體，由太極生出陰陽，而不是太極被分為陰陽。《易傳》的宇宙生成圖式中，不包括渾沌。《易傳》以前的《左傳》和《莊子·應帝王篇》中出現的「渾沌」或「渾敦」是人格化了的，它作為有秩序的世界的對立者，最後要被放逐，要麼被殺害^⑪。最終完成儒家宇宙論的朱熹，把宇宙生成前的原始狀態稱作「混沌未分」，他也用「渾淪」一詞說明此一狀態：「方渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗」^⑫。渾沌在這兒即陰陽未分之氣。衛匡國的貢獻在於他把儒家宇宙觀的這些概念介紹給了歐洲，儘管他扭曲了原意。

衛匡國所指的認為「世界持續不斷地被創造著」的「另一些人」，從上下文看指的是邵雍（1011—1077）。他寫道：「中國人的一本討論自然的書記載了一種奇怪的計時法。在該書中，世界從開始到結束被說成相當於12個時辰（Horae duodecim）^⑬，即整整一天的時間。一個時辰為10800年……天產生於第十二個時辰，即午夜；地產生於第一個時辰；人被創造於第二個時辰。」^⑭

衛匡國說，《論自然》（De Natura）這本書預言了普遍的社會變革和混亂，以及隨之而來的國家動盪，然後一切都重新回到它們所由產生的渾沌中去。他說，假如按照這種時間計算法推算，中國的遠古歷史便大大超超過埃及和迦爾底的傳說時代^⑮。

這兒所稱《論自然》，是衛匡國給邵雍的《皇極經世》（共十二卷）一書加的標題，就其內容而言，他的這個標題也並不錯；因為書中以易數論述了宇宙起源、自然演化和社會歷史變遷。邵雍在

收入該書的《元會運世》(共六卷)中,根據一年十二個月,一月卅日,一日十二個時辰,一個時辰三十分的計數法,把宇宙的一次生滅過程稱作一元,一元經歷十二會,一會為卅運,一運十二世,一世卅年。一元,即人類的一次生滅過程,實際上是一年的放大,共129600年。衛匡國所說的10800年,不是世界的一次生滅過程所經歷的時間,而是一會的時間。世界的一次生滅過程也不是被描寫為十二個時辰,而是十二個月,即一年。

另外,在天、地、人產生的時間上,他的說法也是錯誤的。邵雍假定的時間本來是,天開於子會(第一會),地開於丑會(第二會),人產生於寅會(第三會)。人類社會發展到己會(第六會),即唐堯時代,達到興盛的頂點,從午會(第七會),即從夏到宋代,便由盛到衰,到戌會(第十一會),萬物滅絕,到亥會(第十二會)大地不復存在,然後新的一元開始。世界便是這樣周而復始,循環不已。這就是衛匡國所說的,「世界持續不斷地被創造著」。

四、結語

衛匡國關於儒家的介紹在當時是空前的,只是由於這些介紹不是以後來的《中國哲人孔子》一書那樣的專著形式出現,而是散見於他的史地著作之中,因而沒有引起歐洲讀者的充分注意罷了。

從上文我們不難看到,他對中國文化,尤其對儒家是抱著一種欣賞態度進行評介的,為此甚至不惜冒犯被歐洲史學界奉為圭臬的聖經編年。但是,正如本文開始會指出的那樣,他畢竟是歐洲天主教傳教士,他的價值標準仍然是基督教義。他一方面用基督教義的精神翻譯和解釋儒家的一些重要概念,另一方面試圖證明,對基督宗教所供奉的神的信仰在中國是古已有之。

他在《中國上古史》明確無誤地指出,孔子時代的中國人「可

能已經認識到了真神（*Deum verum agnovisse*）。」他提出的根據是，首先，「當時在中國既無偶像，也沒有偶像崇拜者，人們敬奉唯一的天。」衛匡國的意思是，當時敬拜偶像的佛教還沒有傳到中國。他認為中國人所敬奉的天是「神所創造」、是「神所選擇的居室（*Sedes*），藉以顯示他的壯美、燦爛的光輝。」^⑪他說：「孔子說過，人的理性來自天。天上的一切都是無形的，是最為完美和至高無上的（*Perfectissimum ac summum*）。」^⑫

他在這兒引用的所稱孔子的兩句話，前一句是《中庸》的開篇句「天命之謂性」，這句話很難列在孔子名下；後一句是《中庸》最末一個句子「上天之載，無聲無臭，至矣。」「上天之載，無聲無臭」是孔子引用的《詩·大雅·文王》的兩句詩，藉以說明為君者的不顯之德猶如上天所作的事，沒有聲音可以聽到，沒有氣味可以聞到。孔子認為，這樣的德才稱得上「至矣」——達到了頂點。

衛匡國把「載」理解為「裝載之物」，所以便把「上天之載」譯成了「天上的一切」。實際上「載」在這兒作「事」解。衛匡國的用意在於說明，中國人所敬奉的天即基督宗教信仰的（*Deus*）。他的這一論斷是有針對性的，因為耶穌會內外的反對者認為，中國人敬奉的天是人們仰面可見的蒼蒼藍天，是物質性的，容忍中國人祭天無異於迎合異端^⑬。所以，衛匡國進一步指出，沒有哪一個中國哲學家認為，我們的理性是我們的眼睛所看見的藍天賦予的^⑭。

儘管衛匡國在他的《中國上古史》開卷一章曾不無遺憾地指出，中國人「都閉口不談萬物的最高和唯一創造者。在如此豐富的語言中竟沒有神（*Deus*）這個詞^⑮，但是，像他的前輩利瑪竇一樣，他認定中國古書中「上帝」一詞即基督宗教的“*Deus*”。他說，中國人「用上帝一詞稱謂天地萬物的最高主宰」。他進而斷

言，「中國古人在挪亞時代就已經知道神的存在」，因為中國人「接近挪亞那個時代，甚至跟後者同樣古老」⁽¹²²⁾。

在《中國新地圖集》中，他重複他的這一論斷說，中國人認識到萬事萬物有一個「唯一和終極的本原，尤其在古聖先賢的典籍中，有許多關於治理著萬事萬物的至高無上的主宰的記述」⁽¹²³⁾。在上文提到的他對「西狩獲麟」的評述中，孔子無異於預言耶穌降臨的先知了。

澳大利亞的盧爾(Paul D. Rule)指出，耶穌會士傳到歐洲去的孔子，在許多方面是經過拙劣扭曲了的、基督化了的形象⁽¹²⁴⁾。此言確實有道理，就衛匡國而言，也是如此。發現和區分這些扭曲之所在，對於研究儒家學說在歐洲的傳布具有重大意義，這也是本文的目的之一。

他們之所以這樣做，固然是由於基督宗教偏見，和他那個時代加給他們的局限性，但更重要的是為了向歐洲天主教會和公眾說明，「這個民族的精神是多麼適宜於接受基督宗教信仰」⁽¹²⁵⁾，從而一方面得到他們對耶穌會中國教團的支持，另一方面加強耶穌會在「禮儀之爭」中的地位，擺脫歐洲教會內外對它的指責。

我們也許可以設想，假如沒有這些歷史原因，他們對儒學的評介至少會更少基督宗教色彩。客觀地看，這些扭曲的報導並沒有完全掩蓋住儒家學說的本質，也沒有影響敏銳的歐洲思想家從中了解儒家思想的基本精神。萊布尼茨正是根據耶穌會提供的情況，寫出他討論中國哲學的書信的。

從歷史上看，在評介古人和外來思想中產生扭曲現象，筆者冒昧直言，雖不是通病，至少屢見不鮮，只是程度不同而已。本民族的文化傳統和價值觀念，使人們習慣於以自己的價值標準評介外來思想，在外來思想中尋找跟自己的價值標準一致和相近的東西，或者完全相反的東西——這實際上就是在對兩種思想加以比較，只是

不像今天的文化比較學者那麼自覺罷了。今天，在評價儒家思想時，國內外學者因價值取向不同而各有自己的側重點，誰能保證這其中沒有扭曲呢？

注釋

- ① Martino Martini, *Histori von dem Tartarischen Kriege*, [I], Amsterdam 1654, S.5.
- ② Martini [I], S.4.
- ③ Martini [I], S.6.
- ④ Yorck A. Haase, *Einführung zu "Novus Atlas Sinensis"*, Faksimile von Einleitung, Karten und Naclsatz von Reich Japonia, Stuttgart 1974。除了這一種真跡複製版，為獻給1981年10月的里雅斯特紀念衛匡國學術討論會的里雅斯特自然博物館（Museo Tridentino di Scienze Naturali）也出版了一種仿真本，開本比原版略小一些。
- ⑤ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1964, Bd.7, S.488.
- ⑥ F. Richthofen, *China, Ergebnisse eigener Reisen*, Berlin 1877, Bd.1, S. 656.
- ⑦ 公元前四世紀之前流傳於撒馬利亞，用古希伯來文寫成，比通行的《希伯來聖經》出現較早。
- ⑧ 《希伯來聖經》的最早希臘文譯本，公元前三到二世紀用通行的希臘文編譯而成，傳說七十二位猶太學者應埃及法老之邀在埃及亞歷山大城翻譯的，故名。
- ⑨ Martino Martini, *Sinicae Historiae Decas Brimes*, [II], München 1658, S.2.
- ⑩ Isaac Vossius, *Dissertatio ae vera aetate mundi, qua ostendetur natale mundi tempus annis 1440 vulgarum anticipare*, Den Haag 1659.
- ⑪ John Webb, *An history essay endeavouring a probability that the*

- language of the empire of China is the primitive language, London 1669.
- ⑫ Navarete, An Account of the empire of China, London 1676.
- ⑬ Simon de la Loubere, Description du royaume de Siam, Amsterdam 1700, II, S.309 ff.
- ⑭ Anciennes relations des Indes et de la Chine, Paris 1718.
- ⑮ 關於這場中國紀年的爭論詳見Edwin J. van Kley, Europes discovery of China and the writing of world history, American Historical Review, 76/1971, S. 358--385; Hartmut Wahavens, China illustrata, Weinheim 1987, S.17-21.
- ⑯ Martini [II], S.126.
- ⑰ Martini [II], S.128.
- ⑱ Martini [II], S.127.
- ⑲ 《論語·微子》18·6.
- ⑳ Miartini [II], S.133.
- ㉑ Martino Martini, Novas Atlas Sinensis, [III], 1655 Amsterdam, S. 13,14.
- ㉒ Martini [II], S.120.
- ㉓ 同上。
- ㉔ Martini [II], S.132, 顏淵語見《論語·子罕》9·11。
- ㉕ 衛匡國之所以將道教稱作伊璧鳩魯教派是由於他在兩者的學說中發現了相似之處。如伊璧鳩魯要求人們擺脫對神靈和對命運惡魔的恐懼，心神保持寧靜，盡享人間的歡樂。道家，如莊子，則教導人超脫生死，追求人的本體存在。實際上兩者有很大的差別；伊璧鳩魯認為享樂的前提是堅定不移的靈魂和高尚的道德；莊子並不太關心倫理問題，主張忘我，「呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬」（《莊子·無道》），讓人回歸為無異於動物的自然的人。
- ㉖ Martini [III], S.8.
- ㉗ 同上。
- ㉘ Martini [II], S.328.

- 29 30 31 32 同上。
- 33 Matheo Ricci/Nicolai Trigault, *De Christiana Expeditione apud Sinas*, Augsburg 1615, S.109.
- 34 李澤厚：中國古代思想史論，人民出版社，1986北京，304頁。
- 35 Martini [III], S.8.
- 36 李澤厚，29頁。
- 37 利瑪竇：天主實義，卷六「解釋意不可滅並論，死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所為善惡」。
- 38 Martini [I], S.6.
- 39 畢達哥拉斯 (Pythagoras，約公元前570-497 / 496) 發現，在自然界中存在著最合理的數的關係，於是他認為數是現實的本質。
- 40 Martini [II], S.6.11.
- 41 42 43 Martini [II], S.6-7.
- 44 Martini [II], S.24,26,39,61.
- 45 Martini [II], S.42,59,92.
- 46 47 Martini [II], S.307.
- 48 49 50 51 52 Martini [II], S.96.
- 53 Martini [II], S.105ff.
- 54 胡子：孔子編年，卷五。轉引自匡亞明：孔子評傳，齊魯書社，1985年濟南，96頁。
- 55 Martini [II], S.131.
- 56 Martini [II], S.131f.
- 57 Martini [II], S.129.
- 58 參閱朱熹《大學章句》。
- 59 60 Martini [II], S.129.
- 61 《大學》6。
- 62 Ricci / Trigault, S.29,109.
- 63 Martini [II], S.129f.
- 64 Gabriel de Maegelhães, *Nouvelle relation de la Chine*, Paris 1688, S.102。此書出於1688年，用葡文寫成，原題為：Doze excellencias da

China.1681年被帶回歐洲，譯成法文，以現名出版。

65 同上，S.105f.

66 67 Martini [II], S.130；參閱Martini [III], S.8.

68 同上。

69 朱熹：中庸章句20。

70 Martini [II], S.130.

71 論語·學而1.2。

72 後來《中國哲人孔子》一書的譯者們對大學、中庸、論語三書中所出現的仁字，根據上下文選取不同拉丁文對應詞，這種處理法倒是可取的。

73 Martini [II], S.130.

74 朱熹：論語集注·學而1.2。

75 Martini [II], S.81-82.

76 朱熹：孟子集注，梁惠王上1。

77 78 Martini [II], S.130f.

79 論語·憲問14·34，譯文和評注見里雅各（James Legge），The Chinese Classics, Vol.I, Oxford 1893, p.138.

80 新約全書·路加福音6·27。

81 新約全書·雅各書4·4。

82 Martini [II], S.166.

83 Martini [II], S.155.

84 語出《易·乾·文言》。衛匡國的拉丁譯文為：Lucrum est justitiae comes（利是正義的陪伴）。

85 Martini [II], S.155.

86 87 朱熹：孟子集注·梁惠王上。

88 國語·晉語。

89 Martini [II], S.156.

90 Martini [II], S.158.這段間接引文出自《孟子·告子上》，原文為：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過頰；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？是勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

- ⑨1 ⑨2 Martini [II], S.158.
- ⑨3 孟子·公孫丑上·2。
- ⑨4 朱熹：孟子集注·公孫丑上，2。
- ⑨5 李澤厚，50頁。
- ⑨6 同⑨4。
- ⑨7 孟子·告子上·4。
- ⑨8 同⑨4。
- ⑨9 孟子·告子上·8。
- ⑩0 孟子·滕文公上·4、5。
- ⑩1 萊爾修斯 (Diogenes Laertius)，生活於公元三世紀的希臘哲人。他的著作“De Vitis Dogmatibus et Apophregmatibus clarorum vitorum” (《著名哲人生平和言論》)一書輯錄了到伊壁鳩魯爲止的古希臘哲人的著述。
- ⑩2 Martini [II], S.159.
- ⑩3 Martini [II], S.329，另參閱Ricci / Trigault, S.107.
- ⑩4 中庸·19。
- ⑩5 李澤厚，10頁。
- ⑩6 ⑩7 ⑩8 Martini [II], S.329.
- ⑩9 Martini [II], S.2.
- ⑪0 Martini [II], S.3.
- ⑪1 易·繫辭上·11.
- ⑪2 參閱山田慶兒：空間、分類、範疇、載：辛冠潔等編：日本學者論中國哲學史，中華書局，1986北京，45—94頁。山田認爲，人格化的渾沌實際上依然是說明宇宙生成前的狀態。
- ⑪3 朱子語類，中華書局，1981北京，236頁。
- ⑪4 古羅馬人的計時法把一天分爲12horae，一個hora相當於現在的兩小時，也相當於中國舊時計時的單位時辰。
- ⑪5 ⑪6 Martini [II], S.4.
- ⑪7 ⑪8 Martini [II], S.131.
- ⑪9 樊國梁：燕京開教略，中篇，46頁。轉引自朱謙之：中國哲學對歐洲的

影響，1983年福州，122頁。

⑫⑩ Martini [II], S.131.

⑫⑪ Martini [II], S.2.

⑫⑫ Martini [III], S.8.

⑫⑬ Paul D. Rule, Kung-Tau or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianismus, doctoral thesis, Australian National University, 1972。轉引自Knud Lundbaek, The Image of Neo-Confucianism in 《Confucius Sinarum Philosophus》, Journal of the History of Ideas, Philadelphia 1983, 44, S.19-30.

⑫⑭ Ricci / Trigault, S.6.

簡介靈修與基督靈修

徐可之

引言

多年來一直在靈心成長、體驗，以及整合等各方面，不斷留心努力，並將所獲得的一些粗淺心得，隨時以獻曝的愚誠提供給大家分享、印證。對於一些「觀念」上的問題，大都略過不談，或刻意避免涉及。因為這些問題，一方面談起來相當乾枯乏味，同時另一方面，為一般的靈修「實用」，又幾乎都是可有可無。就如形上學所探討的何謂「存有」，聖事神學所講論的餅酒如何「變質」等，其本身雖然精深奧妙，但為一般人的生活與信仰來說，知與不知，又有什麼影響呢？當然為這方面的專業人士，或對這些問題有濃厚興趣者，此種探討與論著那就非常寶貴重要了。對靈修上的一些觀念，基本上可說也是如此。一兩年前（1990—91）由於《神學辭典》的需要，必須在這方面用「心」作一番整理和表達。現在將其中有關靈修的幾個「條目」編連在一起，並在編輯主任的認可之下，先在此刊出給「有興趣」的兄弟姐妹分享。綱要如下：

- 一 靈修的廣泛內涵
- 二 基督靈修真諦
- 三 基督靈修的一體多元
 - (一) 西方靈修
 - (二) 東方靈修
 - (三) 修院靈修
 - (四) 教友靈修

一 靈修的廣泛內涵

靈修 (Spirituality) 或神修 (六十年代以前通常都用神修) 是指身心修養的專門學識與習修過程。由於對「人」的存在和其終極嚮往有不同的認知與信念 (不同的哲學思想與宗教信仰), 因而對靈修的理論與實踐也有很多不同學說與宗派。比如基督靈修、儒家靈修、佛教靈修等。但就靈修本質而言, 一般都包括下列三點: (一) 人為萬物之靈, 是一個有「靈」性、有精「神」的存在; (二) 人性有其天然的終極嚮往與圓滿, 靈「修」就是要幫助人修持身心, 以到達此終極圓滿; (三) 修持身心的具體方法與步驟, 由初學入門到心靈長大成熟。在此共同的架構中, 當然仍有很多不同, 尤其對人性終極圓滿的修成與實現, 更有著本質上的差異。從整體來看, 可說有人性超越與自性圓融兩種不同信念與實踐。試分別簡述如下。

(一) 人性超越

此種信念下、實踐中的靈修, 首先是肯定人性自天, 人有其天然的根源, 所以人性自有其受之於天的「當循之道」。靈修就是要使人遵照此當循之道而生活, 日漸呈現出人性的原本真貌, 以達到天人合一的圓滿境界。中國文化中的「天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教」(中庸), 言簡意賅, 指出了此種靈修的最基本信念。如果再將此「修」道落實於「在明明德, 在親民, 在止於至善」(大學), 那就是儒家修持的基本過程與終極圓滿。在此整個過程中, 人與天常是相通的。「修」的起點是「在明明德」—明白看清人性本有的天賦「明德」; 說得更具體一些, 就是清楚體驗到「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心, 人皆有之」(孟子)。進而依此「明德」而生活, 並推己及人—「在親民」(即在生活中逐漸養成「四海之內皆兄弟」的大同胸懷)。最後此種「盡性知天」的靈修終

點是「在止於至善」—天人合一，就是人與其根源「至善」合而為一，「止」於天人共融的圓滿境界。

(二) 自性圓融

此種靈修的基本信念可用成語「自求多福」來表達，肯定一切都是操之在我。人性的終極圓滿就是人性自身的充分實現，不必過問人性之上是否更有其他存在，尤其是超越人性的至高存在；有些學說更明言否定此超越人性的至高存在。前者如狹義的人文主義，後者如唯理、實證、唯物等哲學思想與信念。就靈修整體來說，佛教的修持對此有相當徹底的信念與實踐。只要努力修行，人人可以成佛—這是佛教對人性的徹底肯定。但在人性之上，佛教靈修否定有神（造物主）的存在，也不相信人有不死不滅的靈魂。所以「佛教是徹底的無神論者」（聖嚴法師），但絕非唯物論者，因為「佛教相信：生命的因素是永恆的，就是精神不滅—沒有開始也沒有終結；本來如此，這就是生命的實際情況」（同前）。至於「見性成佛」的修持之道，最基本的實踐是「諸惡莫作」（戒絕殺生、偷盜、淫亂、妄語等），進而「衆善奉行」（比如救生、布施、誠實、慈悲等）；這樣使自己的六根日益清淨，心目逐漸明亮，終能解脫一切煩惱，而到達「我、法皆空」的真如境界。

二 基督靈修真諦

基督靈修（Christian Spirituality）是指依照基督所顯示的「生活規範」，而逐漸建立起來的身心修養的專門學識與習修過程。就動態方面來說，就是效法基督—依照其生活典範而生活；以靜態而言，即是集合這些生活經驗而逐漸整合為修持身心的專門學識—靈修學或靈修神學。說得更具體一些，一個基督徒的靈修生活，就是依照福音聖訓與教會傳承，在基督奧體（教會）內積極成長，以到達天人合一的終極圓滿。其發展情況可分為五點，簡述

如下。

(一)人藉著洗禮，由水和聖神而「生」為天父的子女；努力使此「新生命」積極成長茁壯，因而在生活中能日益呈現出天父子女的真正面貌，這就是基督徒靈修的基本內涵，也是天主子女的天賦使命與責任。但是人性自身的情慾衝動，和周遭環境中的不良風氣與各種污染，都能影響、甚至傷害、破壞此新生命的積極成長。所以(二)必須勝過這些阻礙與困難，使天主子女的生命不受到污染和傷害。基督以身作則，給我們樹立了克勝困難、誘惑的生活典範：對生活需要的過分掛慮，對人際熱情、讚賞的渴求與把持不捨，對財富、尊榮、權勢的貪、迷、甚至崇拜，基督皆以「經上記載」（天父的訓誨與心願）為準則，一一予以克除戰勝（參閱瑪四1—11），清楚顯示出「父的愛子」的天然真容與胸懷——一心常作父所喜悅的事，完全依照父的心願而生活（參閱若八25—30）。基督徒為戰勝傳統中所說的三仇（魔鬼、世俗、肉身），自古迄今，雖在方式上頗有不同之處，但基本上莫不以此「愛子典範」為依歸，今天的靈修趨勢更是如此。

(三)除消極的「不可與此世同化」（羅十二2）外，當然更要積極地「穿上新人—懷有基督所懷有的心情」（弗四23—24，斐二5）。其中最重要的是生活真實，「以心神以真誠朝拜父」（若四23），即使為此信仰而遭受迫害，甚或犧牲性命也在所不辭（教會傳承對此一直十分重視，認為此種捨生致命，是「穿上基督」的最好明証）。同時要對人，所有的人，一視同「人」，甚且「應當愛你們的仇人，為迫害你們的人祈禱」（瑪五44）；如此的「以善勝惡」，自然會發光照耀，「使他們看到你們的善行，光榮你們的在天之父」（瑪五16）基督徒靈修的內在活力和基督奧體的不斷成長茁壯，其秘訣就是在此，古今皆然，四海攸同。

四此活力的根源是基督，人必須與基督合而為一，才能活力充

沛，「正如葡萄枝若不留在葡萄樹上，憑自己不能結果實，你們若不住在我內，也一無所能」（若十五4）。和基督結合為一的方法，主要是藉著虔心祈禱與勤領聖事，尤其是聖體與和好兩件聖事。在感恩聖祭中，基督使自己的體血成為飲食，讓我們吃下去、喝下去；使我們與祂有真實的生命交流和共融，同時也使我們彼此之間，因著祂、在祂內，有同樣的合一與共融（就如葡萄樹之喻所表達的一樣）。藉此「生命之糧」的滋養，我們自己的生命（我們的才能、時間、所有、所是）也自當變成「飲食」，甘心給需要的人「吃、喝」取用，「因為祂為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命」（若壹三16）—生命的通傳、發展、成熟、圓融，就是這樣培育、長成的。在和好聖事中，基督使我們體驗祂的完全接納和寬恕—「不是健康的人需要醫生，而是有病的人；我不是來召義人，而是來召罪人」（瑪九12-13）。藉著基督的不斷接納、寬恕、建立，我們對自己以及彼此之間，也自然會學得更能接納寬恕，相互支持建立，逐漸流露出與基督成為一體的手足之情。當然，聖事的功效是在日常生活中，藉著虔誠的讀經、祈禱而發揮出來。除個人的「進入內室，向暗中之父祈禱」以外，還有團體性的聚會分享，「彼此教導規勸，以聖詠、詩詞，和屬神的歌曲，在你們內懷著感恩之情歌頌天主」（哥三16）。

(五)梵蒂岡第二屆大公會議（1962-1965）強調教會整體的靈修革新與成長，不僅是聖職人士和修會團體，而是所有信友都蒙召為「聖徒」，每人在其不同的生活中都有活出「基督全德」（天主子女的真正面貌）的天賦使命與責任。大會也同時強調指出，此種修德成聖並非只為獨善其身，而是要兼善天下—教會整體都應盡力，將「福音」（生命的好消息）帶給尚未「認識天父和祂所派遣來的耶穌基督」的兄弟姐妹。在梵二後的靈修革新努力中，就如教會在其不同時代的成長過程中一樣，也及時出現一些「運動」與團體，

來推動教會靈修更能配合時空的具體需要而成長發展（比如基督活力、聖神同禱、普世博愛、在俗團體、泰澤祈禱等）。所以基督徒的靈修，就整體來看，常是這樣在基督奧體內，藉著聖神的引導和推動，走向與天父的圓通與共融—人性所渴望的「天人合一」為終極圓滿。

以上所述，都是依據天主教會的靈修實況，至於十六世紀以來所形成的許多基督信仰派別（在我國通稱之為基督教），其個別靈修情況此處無法論及。

三 基督靈修的一體多元

（一）西方靈修（Western Spirituality）

「西方」在教會的傳統中，一般是指以羅馬為中心的拉丁語系地區，今天更是指歐洲和北美。拉丁和盎格魯撒克遜語系的文化思想型態，和在宗教信仰與靈修生活的表達方式上，自然和東方有相當的差異。在此特別指出它和中國文化為靈修之間的差異，其他自可不言而喻。

西方思想型態著重於理性分析，所以在靈修生活的祈禱方面也是以「三司默想」為主；而且在講解上，可將記憶、理智、意志的功能分析得清清楚楚，使初學默想的人很容易感到條理分明，有路可循。而東方則強調用「心」，要人去心領神會；所以教人「靜坐」，去慢慢體驗，使人逐漸「空」下心來，為能「看」到真相——明心見性和盡性知天的本意就是在此。對克修工夫來說，西方的「悔罪修德」的基本模式是：先將罪的本質與醜惡（或德行的尊貴與美好）分析清楚，然後再分別以相對的方法，一一予以克除（或加以修練培養）。比如驕傲，先界定其本質為何，然後指出其醜惡可怕，其不同等級以及其為害之大小輕重等，最後列舉其克除方法（由小而大，由淺入深，一一予以克除）。東方的「克己復禮

」是先從人性本身開始，教人「率性一修道」，使人遵照「天性」而生活。在人的天性中就有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，所以「人」在生活中應彰顯此天賦「明德」，不然的話，「人之所以異於禽獸者」還有什麼呢（孟子離婁下）？所以東方是教人怦然「心動」而奮起力行，是由心動到力行—誠於中而形於外。西方則是以「理智」的清晰、明亮，來說服、推動「意志」去努力獲得，而且是志在必得。在認知過程上，西方是鎖定目標，弄得一清二楚（就如西方醫學，手有病治手，腳有病醫腳，清楚了當）。而東方常是先看「整體」，要人從「根、本」上著手；就如治病主要是將「血氣打通」，疾病自會痊癒。

在此只是指出東西靈修的方式不同，並無任何褒貶之意。相反，此二者更可相互截長補短，整合為更完美的靈修方法。說得更清楚一點，理性分析是西方靈修工夫的特徵與「天性」，過去對「悔罪修德」是如此，今天所強調的「價值內在化」仍是如此—天性使然，應以之為榮。東方則注目於「整觀」全體，使人以「心」去體認人的天性真相；「克己復禮」就是依照天性而活一個真「人」的生活，使自己逐漸成爲一個「真人」。在克修方面，西方的分析透徹，目標明朗，大有助於東方的籠統概括、模糊不清的困難與不足（尤其是於靈修生活的淨化階段）。東方的反身而誠，靜觀自得，很能調整西方的分析太多，過於講「效率」的靈修努力，特別是在明化階段中。一旦進入「合一」境界，雙方的分別與特徵也就微不足道了—因爲真正的合一體驗，只能心領神會，是無法以語言清楚表達的。（至於禮儀上的不同表達，由於梵二對本位化的努力推動，東西方各在其不同的「盡性」發展中，彼此都能獲取互補的功效，甚或更好的整合）。

（二）東方靈修（Eastern Spirituality）

教會傳統中所說的東方是沿用古代羅馬帝國的說法（東方以拜

占庭爲中心，西方以羅馬爲中心），如以語言來分，就是指希臘和閃族語言的地區（以色列、敘利亞、阿剌伯、美索不達米亞等）。和西方拉丁教會相比的話，這些地區的靈修生活，自然有其顯著不同的表達方式—因而也稱之爲東方靈修。但今天所說的東方更包括中國、印度等亞洲地區（就如現在說西方，不僅指歐洲各國，也包括北美在內）。所以在此先簡短說明一般所說的東方靈修（近東或中東），然後再介紹一下今天所指的東方靈修（遠東或東亞）。

1. 東方靈修（近東或中東）

東方教會的禮儀可說是他們靈修生活的具體說明。一般來說，他們多利用有形事物來象徵所舉行的奧跡，比如圖像、燭光、多次獻香、美麗的詩歌、不斷的詠唱等。禮儀的中心自然是基督的生活奧跡—逾越奧跡。參加禮儀者聚成「基督的身體」，共同向天父表達感恩與讚頌，具體實行「天主子民的工作」—希臘文「禮儀」的原意就是「民衆的工作」。在感恩聖祭中大家和生活的基督合而爲一，藉著分享同一的「生命之糧」而有生命的交流與共融。東方的禮儀和祈禱常很生動地宣示未來—熱切期待基督的光榮來臨和宇宙的萬象更新。這不僅是末世信仰（基督再來）的生活傳承，更是爲旅途中的天主子民，多次是由於社會環境不利而遭受困難痛苦的子民，成爲面對生活挑戰的活力泉源。藉著「合一之神」的推動，使他們對周遭的分裂、仇恨，能一直懷有「終將和諧統一」的希望。

• 在祈禱生活上，東方靈修更是用「心」去體驗；強調進入內心的「寧靜」去默觀、體驗(Contemplate and experience)天主的臨在。此種體驗常含有神秘意味，因爲是人在心靈深處和「生命根源」的直接接觸，是每人親身去體驗「居住」在自己心靈深處的天主聖三一這只能以「心、神」去領會，無法用言語來表達，有時完全是無可言傳。當然，爲達成這樣的默觀祈禱，東方靈修有其自古相傳的「淨心法」，教人如何有效地克制偏情(Passions)，逐漸使身

心整合為一而達到「中和」(apatheia-passionlessness)。此外東方靈修也很重視聖像敬禮 (Icons)，尤其是天主之母的聖像。在此所表達的更是畫中人物的「神情與心境」(spirituality)，使在像前祈禱的人能藉此而舉「心」向上，渴望進入、懷有(相似)如此「屬神」的靈心境況。其最終目的當然是藉著有形事物的幫助，而達成與無形天主的合一。

2. 東方靈修(遠東或東亞)

近幾十年來，尤其是梵二大公會議之後，教會靈修方面興起一股「汲取東方靈修精華」的熱潮。對中國教會來說，《相逢寧靜中》(1979)，《無聲之樂》(1979)，《中國靈修芻議》(1978)，《吉光片羽》(1989)等幾本譯、著(均為光啓社出版)，都是這努力汲取與整合的實例。但就靈修內涵而言，禪宗與老莊的體驗與理想，應可在教會的正統默觀生活中，尋獲徹底的整合與完成；而儒家所追求的「參天地之化育」的內聖外王(天人合一的境界)，也正和教會的「寓靜觀於行動」(contemplative in action)的靈修理想不謀而合——「在一切中都能找到天主」的靈修境界，就是完美的「參天地之化育」和道地的「內聖外王」。

(三) 修院靈修 (Monastic Spirituality)

初期教會在長期的教難與迫害中，體驗到「捨生殉道」是與主基督結合為一的完美方式。教會獲得全面的和平之後，隱居曠野的修院靈修，是尋求以「不流血的方式」，來達成與基督的結合為一。他們放棄世上的一切，並不是消極的厭世或逃避，而是要積極地與基督一起「戰勝世界」(若十六33)。就如聖安當(十356)一樣，他們完全遵照基督的話，「變賣你所有的，施捨給窮人……然後來跟隨我」(瑪十九21)，並用強硬的方法(齋戒、苦工、誦經、祈禱等)，戰勝世界的「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」(若壹二16)。其目的是為「脫去舊人」，就是因順從享

樂的慾念而敗壞的舊人；「穿上新人」，即在心思念慮上改換一新，具有真實正義和聖善的新人（弗四22-24）。就如「醉心塵世」的人，一心追求此世的財富、聲色、權勢、尊榮等，這些「醉心天上」的人，同樣，或更好說，更是一心「追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊」（哥三1），陶醉於天人相契的交流與共融中。此種生活的本身，對世界的「驕奢淫佚」，就是一股生命的清流，就是在不斷「喚醒人心」的曠野呼聲—天國的呼聲。

修院靈修的特徵首先是「靜」，由斷絕塵世的騷攘而退入曠野的安靜，進而努力獲得內心的完全「寧靜」——hesychia (tranquility)，使自己的身心整合為一，完全順從天主的引導、推動而生活。再者就是以「心」—完整的心，去接觸天主，「體驗」祂的親臨（而不在於用很多的思想或推理），尤其是「住在」我們內心深處的臨在。第三，為幫助靈心的淨化與成長，通常更是強調遵守會規，接受輔導，比任何其他苦工、齋戒等都更能中悅天主。最後就是公共誦禱與禮儀，這是日常生活的中心，是團體的偉大而神聖的事務—「天主的工程」。他們一般都是早上三時左右起床，偕同萬有吟詠讚頌天主—熱切期待天主子女的顯揚，虔心促使基督早日地光榮來臨（羅八18-19；伯後三11-13）。

（四）教友靈修（Lay Spirituality）

在梵二大公會議所推動的教會革新努力中，教友靈修是其主要重點之一，自然受到了普世教會的關懷與重視。從教會的成長過程來看，教友團體本來就是宗徒們所一心關懷的「基督的身體」（格前十二12-13）和「天主的家人」（弗二19），渴望他們在基督內不斷成長聖化：「脫去舊人，穿上新人—懷有基督所懷有的心情，作天主的純潔無瑕的子女」（弗四21-24；斐二6-15）。宗徒們的這些「靈修訓言」，自然是福音聖訓的生活詮釋與落實：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五48）。所以

教友靈修的理想與目標從開始就已很明確具體，而且是一脈相傳，一直到今天。梵二大會所強調的「教友地位與使命」（教會憲章第四、五章），也正是此靈修傳承的「此時此地」的具體詮釋與落實。梵二後的「教友靈修」專文與著作，基本上也都是在努力推行梵二大會所渴望的教友生活革新，提供適應不同時空需要的講解與方法。從這些努力與資料中，可綜合出下面主要兩項：(一)生活與工作的聖化；(二)生活工作的福傳與小型教會團體。

1. 生活與工作的聖化

教友靈修的核心是家庭生活的聖化。所說的革新，一方面是「革除」有害於家庭聖化的一切事物，另一方面更是「更新」有助於家庭聖化的信仰認知與落實方法。首先是對婚姻聖事的信仰認知與生活落實：比如透過婚前輔導，使雙方更深入了解男女身、心方面的不同需要，並如何相互接納配合、忘我付出，以達成「二人成爲一體」的真正結合；在婚姻生活中如何日漸活出「聖」事的天賦功效—彼此「甘心爲對方犧牲自己」而相互獲得聖化，就如「基督愛教會，並爲她捨棄了自己，使她聖化」一樣（參閱弗五22-33）。再者就是子女的培育與聖化。一方面以父母的「天性」一心愛護自己的子女，同時也由信仰而接受此「天賦」使命，將生命的好消息「天主是愛」通傳給他們，使他們也成爲「天父的寶貴子女」。爲達成家庭生活和諧與聖化的雙重目標（夫妻之間與父母子女之間），真正的「祈禱」與領受聖事是非有不可的（祈禱就是個人和家庭必須有「面對根源」的時間，以適合每人生活情況的具體方法，真正能接觸並體驗到天主的臨在；領受聖事，尤其是聖體與和好聖事）。至於工作與職務的聖化，特別是在於以「基督心態」去面對、去操作：一方面視之爲「承行天意—中悅天父」的機遇與方法，同時也肯定努力工作、善盡職務，就是在建立、增進社會大家庭的福祉，就是在默默實踐「愛人如己」的天賦使命。

2. 生活工作的福傳與小型教會團體

梵二大會所強調的教友福傳使命，當然首先是在於日常生活工作上的「自然流露」：將天父心愛子女的喜樂、踏實、和善、真誠等特徵，自然地表達出來（誠於中而形於外）。但是「並不止於生活的見證，真正的傳教必尋求機會以言語來宣講基督……因為『基督的愛催迫著我們』（格前五14）」（教友傳教法令6）。為使此「生活傳真」與作證更生動有效，各地教會都在推行建立「小型教會團體」（或基信團—基層信仰小團體）；藉著相互的分享、鼓勵、幫助，使每人在整個生命（自然也包括靈修在內）的發展與成長上，能日益充實、穩定，逐漸邁向「天人合一」的真正交流與共融。

參考書目

- ① 陳文裕著，天主教基本靈修學，台北：光啓出版社，1988年，5—16頁；281—284頁；288—291頁。
- ② 呂穆迪譯，宗徒時代的教父，香港：真理學會發行，1957年。
- ③ 史南良培著，蔡秉正譯，新約的倫理教導，香港：明愛印刷訓練中心，1989年。
- ④ 張春申著，聖保祿論基督與教友生活，台中：光啓出版社，1959年。
- ⑤ 張春申著，中國靈修芻議，台中：光啓出版社，1978年。
- ⑥ 德日進著，鄭聖沖譯，神的氛圍（修訂本），台北：光啓出版社，1986年。
- ⑦ 伴渡、李純娟合著，吉光片羽—靈性修持新探，台北：光啓出版社，1989年。
- ⑧ 戴邁樂著，鄭聖沖譯，相逢寧靜中，台中：光啓出版社，1979年。
- ⑨ W. Johnston著，劉河北譯，無聲之樂，台中：光啓出版社，1979年。
- ⑩ 池鳳桐著，基督信仰探源，台北：恆毅月刊社，1989年。
- ⑪ 神學論集④（1980年六月），「靈修的意義」，張春申，147—157頁；「

基督徒的靈修」，溫保祿，159—171頁；「基督徒靈修傳統中的默想方法」，高士傑，217—236頁。

- ⑫ 侯景文譯，聖本篤的身世、會規及靈修，台中：光啓出版社、熙篤神樂院發行，1980年。
- ⑬ 梁湛美講述，蔡素美筆錄，「聖本篤的靈修」，神學論集⑤①，1982年四月，105—114頁。
- ⑭ 胡國楨，「中國基督徒的靜坐」，神學論集37，1978年十月，333—375頁。
- ⑮ 傅佩榮，「中國思想與基督宗教」，神學論集32，1977年七月，179—219頁。
- ⑯ 方東美著，馮滬祥譯，中國人的人生觀（The Chinese View of Life），台北：幼獅文化事業公司，1988年七版。
- ⑰ 牟宗三著，中國哲學十九講，台北：學生書局，1986年第二次印刷。
- ⑱ 楊慧傑著，天人關係論—中國文化一個基本特徵的探討，台北：大林出版社，1981年。
- ⑲ 釋聖嚴著，正信的佛教，台北：東初出版社，1985年十二月五版。
- ⑳ 聖印法師譯，六祖壇經今譯，台北：天華出版公司，1980年。
- ㉑ 吳經熊著，吳怡譯，禪學的黃金時代，台灣：商務印書館，1984年十二版。
- ㉒ 中國主教團秘書處編譯，梵蒂岡第二屆大公會議文獻，台北：中國主教秘書處出版，1975年，「教會憲章」，第二、四、五章，16—27頁；56—73頁；「教友傳教法令」，453—495頁。
- ㉓ 中國主教團傳教委員會編印，福傳文集，台北：中國主教團傳教委員會出版，1987年，113—140頁；501—585頁。
- ㉔ 陳明清夫婦，基督徒婚姻生活中的靈修，神學論集⑤②，1982年七月，273—279頁。
- ㉕ 房志榮、張春申等，教友在今日教會使命中的角色（第十二屆神學研習會），神學論集⑤④，1985年七月。福傳大會追蹤——大家來談小型教會團體（第十五屆神學研習會），神學論集⑤⑤，1989年七月。
- ㉖ 房志榮、徐英發等，教友靈修與小型教會團體（第十六屆神學研習

會)，神學論集②，1991年一月。

- ②7 Jess S. Breña (ed.), *Lay Spirituality Today—written by Lay People Themselves*, Taipei: Kuangchi Press, 1988.
- ②8 George A. Maloney (Ed.), *Pilgrimage of the Heart—A Treasury of Eastern Christian Spirituality*, San Francisco: Harper & Row, 1983.
- ②9 St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, New York: Paulist Press, 1982.
- ③0 Bernard McGinn, John Meyendorff, and Jean Leclercq (Eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York: Crossroad, 1985.
- ③1 J.A. Komonchak, M. Collins, D.A. Lane (Eds.), *The New Dictionary of Theology*, Dublin: Gill et Macmillan, 1987, "Spirituality", pp. 972-986; "Monasticism", pp. 670-673.

探尋湮沒的吐魯番摩尼古寺（上）

晁華山

第一節 考察

摩尼教3世紀由摩尼創立於伊朗，之後向西傳播到西亞與地中海國家；向東傳入中亞，以及我國新疆、中原和東南沿海，在東西方均延續到15世紀。近代對於摩尼教的研究開始於19世紀，主要依據基督教文獻。20世紀初在我國吐魯番發現摩尼教古寫本和寺院遺址，30年代在北非發現摩尼教古寫本，但是由於寫本相當殘破，遺址數量甚少，所以對摩尼教及其寺院的了解仍然很少。本文作者79年起幾度在吐魯番考察。從佛教石窟群落中甄別出數十個摩尼教洞窟。

從1902年至1907年，德國柏林的民俗博物館向新疆派出了三個考察隊，由格倫威德爾（A. Gruenwedel）和勒考克（A. V. Le Coq）領導，在吐魯番考察遺址和石窟，發掘出許多古寫本和其他遺物。1909年俄國科學院派出的考察隊，由奧登堡（C. O. Orgeheypr）領導，也考察了吐魯番石窟。1931年法國巴黎法蘭西學院哈金（J. Hacken）曾考察伯茲克里克石窟。

1905年至1913年德國發表考察簡報和圖錄，認為在高昌故城哈拉和卓有一座地面摩尼教寺院。1914年奧登堡發表考察簡報，認為伯茲克里克有一個摩尼教窟。1936年哈金發表其考察成果，認為伯茲克里克另有一個摩尼教窟^①。

1991年日本大阪大學森安孝夫發表研究回鶻摩尼教史專著，認為伯茲克里克的一個洞窟中有回鶻文摩尼教題記，這應是摩尼教窟

②。

第二節 現狀

1987年和88年這兩年的夏秋之際，作者在吐魯番地區考察石窟，因時間短促，只考察了吐峪溝、伯茲克里克和勝金口3個石窟群落，其中在勝金口只看了兩組洞窟①。以下對洞窟現狀描述所依據的是作者在現場的紀錄和目測建築圖，而補述的本世紀初狀況，則出自德國和俄國人發表的簡報、紀要和圖錄。本節只客觀描述，而論証其為摩尼教窟則在下節。

上述3個石窟群落均有摩尼教窟，首先從吐峪溝開始敘述。吐峪溝洞窟沿河分布，按位置分為4區②，其中3個區有摩尼教窟（圖2.1分區）。

西南區第2窟（簡寫SW2，文管所號第1窟克萊門茨第38窟）是個大窟（圖2.2，SW2平面），有前室和主室，主室正壁和兩側壁共開有5個旁室。主室正壁中部是七重寶樹神使圖，畫幅上下左右各分為7格，每格中心畫一棵圓冠樹，樹下4個蓮蕾，分格線是橫向和豎向的水池，池中波紋漣漪，水鴨嬉戲。圖幅兩側和下方有天神雲遊虛空。主室內其他壁畫脫落。旁室的白灰面上沒有壁畫，其中一個旁室的各壁面相交處畫6厘米寬的粗紅線。前室絕大部分已經塌毀，據克氏、格氏和奧氏的紀錄，畫有聯珠圈豬頭紋的飾帶、中亞式垛牆紋飾帶和穿西亞服裝的施主像。

北區第2窟（簡寫N2，文管所號第42窟，格氏苦修洞4號）的建築形制與SW2相似，不同的是與鄰近的N3和N4合用同一個前室（圖2.3，N2平面）。主室壁畫大部分保存，正壁畫題材與SW2相同，也是七重寶樹神使圖。從券腹到兩側壁上下分列，左右分格畫小幅畫，上半部約有三列「行者觀想」圖，下半部畫一列故事畫，另有橫列聯珠圈紋。所謂「行者觀想」圖畫面一半為僧人坐禪樣

式，另一半分別畫不同道具，如寶珠、寶樹、水池、樓閣、胡瓶等等。每幅畫一側有豎條題榜欄，但各欄內均未見字蹟。故事畫多畫天人、水池、寶珠、寶樹等等。有的旁室內也畫「行者觀想」圖。旁室內壁面相交處畫粗紅線，在各壁高出地坪100厘米處畫兩條水平粗紅線，兩水平線間以多條粗紅豎線連接。據格氏紀錄，各旁室均有刻劃的突厥文題記，有的現在尚保存。

中區第7窟（簡寫M7，文管所號第20窟，格氏大平台寺B4窟，克氏第46窟）和其他二十多個窟整齊地排列在一起（圖2.4，M7平面），這個窟原來和後室連通，後來將通道封堵，後室不再有出路。主室正壁壁畫題材和西南區第2窟、北區第2窟正壁相同，也是七重寶樹神使圖，上下左右各有7格，格中寶樹的細節與上兩窟略有不同。每個樹冠中有兩個白衣天神，有圓頭光。每棵寶樹下兩側各有1朵半開蓮花，花中各有一白衣仙女，只露出頭部。始側③券腹畫有日月宮圖，另有天女散花。始側壁畫「行者觀想」圖，形象與北區第2窟的相似，但保存有少量豎寫的中文題解，多有殘缺，現分條錄於後：

「行者觀想寶樹□□七重，□間有……」

「行者當起自心，生於西方極樂世界，□蓮□□□□」

「行者觀想樹葉，一□樹葉，作……樹，……有二寶幢」

「行者觀台上有四柱寶幢，幢上有寶□，夜幸天宮」④

本窟末側與始側類似，增加行者在極樂世界場面。後室各壁相交處畫粗紅線。

中區第6窟是第7窟的北鄰，兩窟建築形制相似。本窟主室地坪上現有1米多厚積沙，積沙面以上各壁無壁畫，但正壁與側壁相交處有粗紅線，與前述各窟畫粗線情況相同。後室積沙面已近窟頂，畫紅線情況不明。

中區第22、第23窟以第17窟中心線為軸（圖2.5，平面），與

上述第7窟、第6窟成軸對稱，這4個窟在第17窟外兩翼的終端。

第22窟有主室、後室和尾室，主室各壁高出地坪100厘米畫兩條水平粗紅線，各壁相交處畫粗紅線。主室和後室間有窄門道，門道上有小口。後室地坪比主室低100厘米，壁面塗淡綠色泥漿。尾室各壁高出地坪100厘米處畫兩條水平粗紅線，與北區第2窟旁室的粗紅線相同。

第23窟也有主、後室和尾室，主室各壁高出地坪約100厘米處畫兩條水平粗紅線，線寬8厘米，兩線間隔也是8厘米，兩水平線間是寬20厘米的紅方塊和白方塊交替。主室和後室間有低窄門道，門道上有小口，與第22窟相同。後室地坪下降約300厘米，各壁相交處畫粗紅線。尾室正壁前兩端地坪各挖一圓口布袋形窖，口直徑60厘米，底直徑90厘米，深70至80厘米，形狀規則，邊緣整齊，是古代挖成的。

以上4個窟的後室前端頂上有漏斗形口通到窟外上方。

北區中段第9（文管所號第37窟）、10、11窟（簡寫N9，N10，N11）的建築形制相近（圖2.6，平面與立面）都是縱券頂，只有主室一間，各壁面相交處有粗紅線。第9窟兩側壁下部有方幅畫，現可見到天人兩幅，「行者觀想」畫面幅，僅以細土紅線畫輪廓，畫法與西南區第2窟旁室相似。第10窟窟內積沙接近窟頂。第11窟積沙面距頂40厘米，僅可以看見前述粗紅線。

北區北段第39窟（簡寫N39，文管所號第29窟）分內外室（圖2.7，平面），外室各壁高出地坪約100厘米處畫兩條水平粗紅線，兩線之間又有豎紅線連接，與中區第22、23窟相同。在各壁頂部與平頂相交處畫一周粗紅線。在各壁白灰層下曾塗過土紅色。

北區南段第26窟（簡寫N26，文管所號第45窟）建築形制與北區第2窟相似，主室略小（圖2.8，平面）。壁面塗紅色泥層，再依次塗紅泥漿和淡綠色泥漿，有沒有壁畫。主室正壁末側上方有3橫

列刻劃的龜茲文題記。主室末側壁有刻劃漢文題記「此東白山寺□□□□」。

伯茲克里克的摩尼教窟若干個相鄰在一起，構成3組。大多數後來被改建成佛教窟，所以這裡所說的摩尼教窟全都是指這些窟的初建窟（圖2.9，組平面）。第1組有6個窟，即第8、9A、10A窟和第02、03、04窟。第10A窟（格氏第2窟）代表第10窟的初建窟，建築形制與吐峪溝北區第2窟相似，壁畫題材也相同，即正壁為七重寶樹神使圖，側壁為多幅「行者觀想」圖，紋飾帶與吐峪溝西南區第2窟相似，基本色調為藍綠色，旁有粗紅線。後來主室各壁塗白灰漿一層，將原有壁畫全部覆蓋，成為佛教窟。現在白灰漿層脫落的地方均露出了初建時的壁畫。

第04窟是第10A窟的南部，位置向後退縮。主室東西向長約6米，窟內積沙厚度有的在2米以上，壁面高出地坪約100厘米處有上下兩條水平粗紅線，與吐峪溝的摩尼窟相同，粗紅線以上有兩列故事畫，分別畫有胡人、獅等形象，有漢文榜題。

由此向南是第03窟和第02窟，窟形與第04窟相似，頂部塌毀1/3至1/2，積沙厚度在2米左右，壁面外露的地方沒有見到白灰漿面。

這一組窟的北端是第8窟，有前室、主室和後室。主室末側壁一個龕內畫粗紅線。後室各壁相交處畫粗紅線。本窟還有兩處刻劃的摩尼文題記，其中有人名稱號。

第9A窟在第8窟和第10A窟之間，現在看到的是改建後的佛教窟。初建窟的跡象在兩個地方可以看到，一處是中心方柱，初建的方柱較細，方柱表面僅有白灰漿面，看不到壁畫。改建時方柱周圍包了一層泥磚。另一處是在始道外側壁開始的地方，可以看到外露的初建時壁畫，雖然已十分模糊，但可以看出是藍綠色調。

第2組是第23至27窟（格氏第11至17窟）的初建窟（圖2.10，

組平面)，在窟後上方的崖壁面有5米高的草泥塗層。第25B窟（即初建窟）正壁有小龕，龕外未側有7豎行帕提亞文題記，字爲淡灰色，筆劃外緣用紅線雙勾，字寬10厘米，各行下部因泥層脫落而殘失，各行保存高度25至70厘米不等。

第274窟（即初建窟）正壁有帕提亞文和回鶻文題記，字母大小不等，墨水有灰、土紅和深土紅，共有10多行。始側壁裡端有帕提亞文豎行大字榜文4行，字寬20至30厘米，筆劃爲灰色，紅線雙勾，字體規整，字形美觀。右起第3、4行清晰可辨，但下半脫落。在改建的泥磚壁後尚保存多行。末側壁由裡端也有灰字榜文，但未用紅線勾勒，由此向前，在改建的磚壁後也保存多行。

第23B窟（即初建窟）狹長，可能原來就分爲主室和後室，後室正壁有精緻小龕，有塑製的龕楣、龕柱和龕台，高出地坪約200厘米；龕自身寬80厘米，高60厘米，進深30厘米。現在主室中部挖下去一個深200厘米的大坑，左右兩側深入兩側壁下。後室之上有第23A窟，通向第25A、25B窟。

第24A窟（即初建窟）正壁前埋有口朝下的大罐，罐中裝有殘骨，但其時代不明。

第26窟規模龐大，進深超過20米，前後有三進，主室旁有大側室。前室正壁有施主像，藍綠色調，有回鶻文人名榜。

第26B窟（即初建窟）始側和第26窟前室開有通道。

以上各窟後來全被改建爲佛窟，主要是縮短、變窄、降低，然後畫佛教壁畫。第26窟則只將初建窟壁畫以白灰漿覆蓋。

第3組是第34至39窟（格氏第21至26窟）的初建窟（圖2.11，組平面），中間的四個窟窟外門上方有水平一列六個方樑孔，向上50厘米有一列小椽孔，表明古代這四個窟前有共同的出檐；兩端的大窟門上方各有一個大明窗。因此這六個窟有統一的格局。

第38窟（格氏第25窟）初建窟，進深較短，使用相當時間後被

煙薰黑，後來洞窟被加長，成為本圖中所顯示的形制即第38B窟。本窟有主室和後室，主室始側壁中段有較低矮的寬通道連接相鄰的第39A窟，始側壁前有寬120厘米，高40厘米的平台，正壁前也有同樣高度，但寬150厘米的平台，正壁下半部向壁內凹進約40厘米，上半部弓形面並不凹進。正壁始側開低矮通道進入後室，後室與相鄰的第39窟連通。這個窟的建築形制相當特殊。主室壁面塗白灰漿層，正壁上半部弓形面有彩色壁畫，直接作於白灰面上，沒有其他底色。兩側券腹下緣也有一列同樣作法的壁畫。正壁弓形面壁畫是禮讚生命樹圖，畫幅中心是生命樹的三個樹幹從圓形水池中長出，池中有一對天鵝，樹上開十二朵大花，結出纍纍果實。樹下兩側有信徒、天使和諸神禮讚懺悔，讚辭、天使名與願文是回鶻文，寫在水池中和畫幅下的邊欄中。券幅下緣畫，在末側中部保存三幅，一幅是供奉的火焰寶珠，另兩幅是伎樂人，畫幅下有一列紋飾。始側券腹的畫已脫落，據格倫威德爾紀錄，一幅是宇宙景象圖，但實際上是摩尼教寺宇圖；另一幅是波斯摩尼信徒像。

第35A窟（初建窟，格氏第22窟）有主室和後室，以側道連通。後室正壁有一龕，末側壁有回鶻文摩尼教題記四豎行，其中兩行是灰字加黑色雙勾，這些題記文後來被煙薰黑。

第36A窟（初建窟，格氏第23窟）有主室和後室，其間有彎折通道，後室末側壁有一小龕。壁面其泥層和白灰漿層，後室未見壁畫。在作為摩尼教窟使用期間，通道曾被改建過一次。

第37A窟（初建窟，格氏第24窟）也有主室和後室，其間沒有通道。後室白灰漿層表面未見壁畫。後來本窟被改建，將主室拓寬1/2，並將兩室間門道縮小。

第34A（初建窟，格氏第21窟）是個大窟，進深20多米，也相當高。只有主室，牆面先塗泥層，後塗白灰層，其後段的五米長未見到壁畫，前段壁畫被後來的泥層覆蓋而題材不明。

第39A窟（初建窟，格氏第26窟）也是個大窟，只有主室，有兩處與相鄰的第38窟連通。

以上各窟後來都被改建成佛教窟，其中五個窟是縮短後在壁面塗泥層和白灰漿層，再畫佛教壁畫，因而原來主室的壁面全部或部分被覆蓋，所以原來壁面上的壁畫或榜文，現在已看不見。

在勝金口本人只考查了兩座摩尼寺，因而按位置分別稱其為南寺和北寺，格氏將這兩座寺院合編為10號，這也是克萊門茨編號。

北寺規模宏大（圖2.12，組平面），左右寬約40米，上下高約12米，從寺前地面到最高處窟頂共有五層平台，全寺有大小洞室15間以上。從寺前地面到主要的第三層平台有不同走向的台階道，主要洞窟建在這層平台上。平台正壁中心是大禮拜窟（第3窟），形體高大，氣勢恢宏。平台正壁兩側各有一窟，始側是縱長形窟（第2窟），窟內正壁有一小龕，正壁龕外是一幅大畫，在龕外兩側各畫一棵大樹，兩側壁各畫兩棵大樹，構成寶樹果園圖，中脊畫葡萄枝蔓和葡萄串。平台正壁末側開有一帶小旁室的大窟（第4窟），窟內正壁向內開大旁室，兩側壁開小旁室。主室正壁畫生命樹與死亡樹交叉圖，樹兩旁各有一信徒向樹禮拜。兩側壁各畫3棵大果樹，在220厘米高以下的壁面，現代人用泥層覆蓋，據格倫威德爾紀錄，每棵大樹下畫一坐在地毯上的穿法衣的高師，其身體有五股光焰。上述主平台中心的大禮拜窟（第3窟），其壁面後來被新泥層覆蓋。改畫佛教題材壁畫，於是全寺被改用作佛教寺院，原有壁面的壁畫和榜文已看不見，但各窟的建築形制似乎並未被改建。

南寺規模小於北寺（圖2.13，組平面），有10間大小洞室，東北側尚有一排附屬房屋。本寺從寺前地面到最上層寺頂，也有五層平台。洞窟開鑿於第1，2兩層平台。主要洞窟在第2層平台，平台正壁開一大窟，前室上有雨棚，主室橫長，寬闊高大，接著有3間後室，主後室是半球頂。這層平台的末側壁還有一個洞窟。這座寺

院後來被改建為佛教寺院，正壁的主後室被縮建為縱券頂，改畫佛教壁畫，但在前壁畫白衣彌勒，有圓形背光，手持淨水瓶。彌勒兩側有寶珠、樂器、有翼天使和施主列像。其他幾個洞窟原有的壁面也被覆蓋，有的改畫佛教壁畫。

注釋

第一節

- ① 德國確認的哈拉和卓摩尼寺是城中部的“k”遺址，其中保存有壁畫，出土摩尼教古寫本。奧登堡認為伯茲克里克第38窟（格氏第25窟）的二次窟是摩尼教窟，並刊布了該窟壁畫照片。哈金認為伯茲克里克第27窟（格氏第17窟）的初建窟可能也是摩尼教窟。
- ② 森安孝夫的著作見本文後附「引用書目」，他所指摩尼教窟是伯茲克里克第35窟（格氏第22窟）的初建窟。他還提到在第8窟（格氏第1窟的北鄰窟）有摩尼教題記。

第二節

- ① 1987年8月至10月和1988年8月至10月，作者帶領研究生在新疆吐魯番、焉耆、庫車和拜城實習考察石窟和地面寺院遺址，新疆自治區文化廳盛春壽曾參加部分考察。1991年2月至5日，作者在德國波恩大學宗教研究所進行合作研究，承蒙所長克林凱特〔H.-J. Klimkeit〕教授多方關照，使研究工作得以順利進行，在此謹表謝忱，合作研究成果將另外發表。本文插圖由北大考古系研究生王玉東描繪。
- ② 關於吐峪溝石窟，管理部門沒有公布分區與編號制，僅在幾篇有關該石窟的論文中看到零星編號，似乎並未將全部洞窟編號，也未分區。本文作者在當地調查時為作記錄和目測圖，而將見到的全部洞窟分區並編號，本文即使用了這個編號制，但同時也注明管理部門的編號。至於格倫威德爾和克萊門茨對洞窟的定名和編號，也分別注明。
- ③ 本文中稱說洞窟兩側各部位，不使用傳統的左右或按方位的東西南北，而採用佛教禮拜的右旋走向，分別稱為始側和末側。按這種稱呼法，正壁的兩半，前壁的兩半，券頂的兩半，兩側壁均可分別稱為始側和末

側，不因觀者面向不同而混淆，也不必考慮建築物的方位。

- ④ 德國格氏考察時大概也只能看到這幾則題解，他在著作 1 中刊布了德譯文，見第 320 頁。本文作者稱這種題材的畫為「行者觀想」畫，即取自這幾則題解，關於「行者」的含義，見下文第三節。

科學與宗教信仰

夢 人

作為中華人民共和國公民，在社會主義大家庭裡，有履行憲法和法律規定的義務，同時也有憲法和法律規定的權利，其中包括信仰自由的權利。

什麼是宗教信仰？一句話：就是信奉神。

或許要問：神，誰也沒有見過，一看不見，二摸不著，究竟有沒有呢？

世界上看不見的東西很多，應該知道，看不見的東西不等於沒有。

比如電流，人就看不見它，隨便亂碰，就有觸電危險。現在家用電器日益普遍，觸電事故常有所聞，所以切不可麻痺大意，雖然電流看不見，但確實存在。

再打個比如：許多人看見過他的祖父，至於祖父的父親（曾祖父）就不一定看到過了。雖未看到，但都知道有，不管上數到哪一代，都確信其有。

所以說，看不見的東西，不等於沒有。神，也是看不見的，但有許多方法能證明祂的存在。我這裡只想用自然科學來證明，包括天文學、動物學、植物學、數學、生態平衡學、人體生理學等來證明之。

從人造衛星到天體運行

談到人造衛星，人們比較熟悉。1970年，我國成功地發射了第

一顆人造地球衛星，全國人民、港澳台同胞、海外僑胞無不歡欣鼓舞，無比自豪。

一個國家的威望，常隨著科學技術高低而決定，我國第一顆人造衛星發射上天，雄辯地證明了我國工農業及科學技術的高度發展，也充分地說明了我國社會主義無比優越。

要想衛星上天，首先要解決的是速度問題，經過精確計算，一個物體發射的速度，每秒不少於7.9公里，才能抵銷地球引力，才能環繞地球運行。這個速度叫環繞速度，也叫第一宇宙速度。如果以每秒11.2公里的速度飛上天，那就能擺脫地球引力而繞太陽飛行，這叫脫離速度，也叫第二宇宙速度。要脫離太陽系，至少每秒16.7公里，這叫第三宇宙速度。

光有速度還不行，還需要有高度發達的冶金工業、電子工業、精密機械、高精度自動控制系統、高精度數學計算技術手段……因為只要在火箭製造上、設備上、配合上、方向上，稍有一點點差誤（那怕是千分之一或千分之二的差誤），就會偏離軌道及失敗。美國在人造衛星發射的六年中，衛星發射成功率只有54%，就是說將近一半失敗了，即使在三十年後的1986年，美國航天飛機，載有七人，發射後僅73秒鐘便突然爆炸，說明衛星（或飛船）上天，的確不是容易的事。

當時（1970）年，能發射衛星的國家只有五個：即中國、蘇聯、美國、法國和日本。日本雖號稱工業強國，70年也成功地發射了一顆衛星，可重量只有9.4公斤，只及中國衛星的二十分之一；美國第一顆衛星（1958年發射的）更是小得可憐，只有8公斤左右，而我國第一顆衛星是173公斤。之後，在不到一年的時間，于1971年3月，我國又成功地發射了一顆科學實驗人造地球衛星，重221公斤。1971年10月，美國也成功地發射了第一顆衛星，重65.8公斤，也還不到中國衛星的三分之一。

綜觀上述，讀者可以想見，當我國第一顆衛星威武上天，為什麼十億炎黃子孫是那麼歡欣鼓舞，那麼自豪了！

地球的天然衛星

三十多年來，由於這幾個有能力的國家相繼發射，環繞地球的人造衛星數以千計，這為數衆多的人造衛星，就像一只只美麗的蝴蝶翩翩飛舞在地球的周圍，把地球裝扮得分外美麗。但人們的肉眼難以看到她們，即使你善於觀察，看到的也只是一點微弱的星光。

我們再來看看地球的天然衛星——天空的月亮，情況又是如何？

月亮又稱月球，它是地球的天然衛星，景像大不一樣，人造衛星無法與其相比。它像懸在空中的大玉盤，皎潔明亮，寧靜柔和，非常美麗。給人一種安寧舒適，歡樂團聚的印象；有時也給人淒涼孤寂、悲愴離散的感覺，不管怎麼說，它極易引起人們的情感。所以不難理解，為什麼自古以來就成了詩人們抒發感情，吟詠作詩的對象。蘇東坡的《水調歌頭》：“明月幾時有，把酒問青天……”更被推為吟詠中的千古唱。偉大的中華民族一年一度的中秋佳節，就是以中秋明月作為節日的活動中心。

但是，人們常常為肉眼所欺騙，自從望遠鏡發明以來，月球的真實面目，已逐漸被人們所了解。尤其是自1969年以來，已有12人分批乘飛船登上了月球。在月球上工作最長時間的人，要算宇航員杜克，他曾於1987年3月來我國訪問，曾在上海佘山大修院發表了精彩的演說，詳盡地介紹了他在月球的情景與感受，他在月球上一共工作了七十二小時，並從月球上帶回岩石和塵岩90多公斤……

所以說月球的真象早已大白於世了。

月球距地球38萬公里，你若前往一看，未免大失所望，那裡沒有鳥語花香，沒有雞犬相聞，那裡沒有婆婆的樹影，也沒有叮咚的流水，因為那裡沒有空氣，也沒有水，因此也沒有風（空氣流動才成為風），沒有雲彩，沒有生物。它像一個巨大而死寂的石球。畫

夜溫差很大，白天，陽光照射處，溫度高達 127°C ，夜晚又可降到 -183°C 。所以奉勸大家，不要輕信詩人們的遐想，到月球上去生活，那兒並沒有什麼瓊樓玉宇，也沒有什麼桂樹玉兔，根本就不是什麼旅遊勝地。那兒只是滿目荒涼，一片死寂。

然而，這茫茫無知的巨大石球，卻不知疲倦的向前奔跑，它以每秒一公里的速度環繞地球運行，從不懈怠。由於它運行是如此規律，人們可以計算到它每分鐘應達到的地點，並可推算以後若干年每次日蝕和月蝕的具體時間，以及觀測日蝕和月蝕的具體地點。在我國大地上，除了在1992年12月10日5時57分—9時29分可以看到月全蝕外，在1993年6月4日（19：10—22：50）還可看到月全蝕，直到二千年，我國還可看到另外四次月全蝕（1995.4.15：38—20：56；1997.9.17.1：05—4：32；1999.7.28.18：25—20：47；2000.7.16.20：03—23：47）。

前已說過，月球是地球的天然衛星，所謂天然，就是說它不是人造的，也不是人發射的。月球直徑3476公里，重量為7400億億噸（ 7.4×10^{19} 噸），這樣大的物體，這麼大的重量，毫無疑問，人根本無力發射它。

月球究竟是誰發射的呢？難道是自己發射的麼？發射的動力是哪裡來的呢？請讀者思索一分鐘吧！

地球•太陽•銀河

說了月球，不能不說一下地球，它是我們人類賴以生存的地方，常識早已告訴我們：地球是圍繞太陽運行的一顆行星，它比月球大五十倍，直徑為一萬二千七百公里，周長約四萬公里，它能自轉，自轉一圈為一天。

地球不但自轉，同時也繞太陽公轉。

地球的確是一個龐大的物體，它不是幾噸幾十噸的重量，而是60萬億億噸（ 6×10^{21} 噸），它的速度不是每秒八公里十公里，它

的繞日公轉速度為每秒30公里。

你想過沒有，這樣大的地球，這麼大的重量，這麼快的高速，又是誰發射的呢？這要什麼樣的運載工具，要用什麼樣的火箭，才能發射它呢？人有這種能力嗎？

地球雖然如此龐大，可是十分令人遺憾，因為在太陽系九大行星中，地球只能算是極普通的一員，並沒有什麼值得驕傲的地方。論體積，天王星、海王星、土星、木星都比地球大得多。那個愛漂亮的土星（她有一個美麗的光環），就比地球大745倍，木星更大，是地球的1316倍。論速度，地球也差勁，跑不過水星和金星。水星最快，每秒跑48公里，金星成績也不弱，每秒跑35公里，地球每秒跑30公里，只好屈居第三。所以說，從太陽系角度來看，地球只是普通一顆行星，平凡得很，僅此而已。

談了地球，不得不說說太陽。因為太陽對我們太重要了，我們一刻也離不開它的光和熱，它是我們系統的中心，九大行星都環繞太陽運行。太陽本身也在運動，它帶著一班臣屬和大小官員（九大行星，和為數眾多的衛星及小行星，還加上數以千計的人造地球衛星和人造飛行體）環繞武仙星座方向作每秒20公里的等速運行。太陽系像是個大鐘錶，大齒輪套著小齒輪，小齒輪連著微型齒輪，像有隻看不見的手，給看不見的發條上足了勁，各個齒輪按各自預定的軌道，按各自不同的轉速，不停的運轉。

肉眼看太陽，不過月亮大小，實際上太陽比地球還大130萬倍。整個是個燃燒著的大火球，火力極大，光亮極強，晴朗無雲天氣，人眼不能直接對著太陽觀測，雖然太陽距我們有一億五千萬公里，但強烈的陽光立即會燒傷我們的眼睛，甚至能叫雙眼失明。

太陽表面溫度達6000攝氏度，由於地日距離如此恰當，又配合地球每天自轉一周，所以地面所受的溫度不致太冷或太熱。假如地球不是每天自轉一圈，而像月球那樣28天的時間自轉一圈，那麼長

長的白晝溫度將會像月球那樣，白晝可達 100°C 以上，夜晚又可降至 -100°C 以上，夜晚又可降至 -100°C 以下了。如此高溫和嚴寒，一切動植物將無法生存，又假如地球自轉的赤道面與環日公轉的黃道面不是成 $23^{\circ}27'$ 交角，那也會四季不分、五穀不結了；又假如地日距離不是現在的1.5億公里，若近一倍，將把地球烤成焦炭，若遠一倍，也把地球凍成冰球了……

太陽與地球的關係是如此重要，所以自古以來，太陽便成了人們觀測的重點對象。由於觀測手段日益精良，這個大火球的情況逐漸被揭開。從前有人認為太陽可能全身都是煤炭，但不對了，因為科學家計算，根據目前燃燒情況，不消五千年的時光，便把同體積的煤炭燒個精光。其實太陽已經燒過幾百萬年了，說明質量並非煤炭。現在測知：太陽總質量的98%是氫氦二種元素，其他元素甚微，總共只占2%，太陽中心受極大高溫和極大壓力的影響下，由四個氫原子聚變成一個氦原子的熱核反應，因而產生了目前極其壯觀的燃燒場面。太陽每秒鐘從表面輻射出90億億億卡的能量，科學家算出，照這樣燒下去，太陽還能燒100億年。（摘自簡明天文學手冊，1986年版）由於計算的不同，有的說還能燒300億年，有的說只有15億年。說法雖不太一致，但科學界對太陽總有一天燒完的看法是一致的。

科學家通過分光鏡分析證明：宇宙間一切星球，都有如上的同一性質和規律，也就是說所有星球都具有幼年、成年、老年三時期，也就是說宇宙中的天體都有著發生、發展和衰亡的過程；也就是說宇宙在向著末日挺進，也就是說宇宙有壽終正寢的一天。

現在再來看看銀河。

談起銀河，人們都很熟悉，俗稱天河。夏天夜晚，它像一條白雲橫貫在天空，多少年來，傳頌著美麗動人的童話，牛郎星和織女星隔河相望，牛郎星左右不遠處還有兩顆對稱的小星，像是牛郎挑

著一擔禮品，準備渡河探望織女。天河無船，每年只有七夕一次相會，那還是仰靠無數喜鵲臨時搭成的鵲橋才得過河團聚……。這樣的童話故事很能引發孩子們的想像，在夏夜納涼中，忘記了炎夏的暑熱，很快的進入夢鄉……。大人們是不會相信的。因為自望遠鏡發明以來，早已得知那像雲的東西，並不是雲，而是一顆顆巨大的恆星，因距我們太遠，為數又太多，肉眼已分不清一顆單獨的星，只能看到一片雲了。

銀河系範圍龐大，從這頭到另一頭有10萬光年的距離。本世紀初，天文學家統計銀河系中恆星數目有300億顆，由於觀測技術的進展，普遍認為有1200億—1400億顆恆星，也有人認為銀河系恆星總數可達2500億顆，現在一種新的估算，說它擁有3000億顆以上，有人硬說有4000億顆。

本世紀來，由於天文學的高速發展，陸續發現在銀河系外，還有許許多多同銀河系規模相當的龐大天體系統，稱之為河外星系。目前這類河外星系，僅現有的觀測能力去探測，總數就達10億星系。例如著名的仙女座星系，就屬河外星系，它距我們220萬光年，用肉眼尚能看到它像飄浮著的薄雲，有的離我們太遠，不說肉眼看不到，即使用最大的望遠鏡也只看到模糊的光斑，有的簡直太遙遠了，連現代最大的望遠鏡也看不到它們的蹤跡。目前發現離我們最遠的天體達300億光年，再遠的就不清楚了。

讀者思之，單在銀河系內，就有1400億到4000億顆恆星，而銀河系在天空中，只不過是無數群島中的一個小島而已，試想，宇宙間共有多少星星嘍！

前面曾介紹過太陽，是那麼威武壯麗，神氣非凡，可是說來十分遺憾，太陽在銀河系內卻是極其普通極其平凡的一顆小恆星。我們仰看空中的那些微弱無力的點點小星，實際上都是一顆顆大“太陽”，有的體積比我們太陽大，有的光度比太陽強。

晚上，天空中那顆最亮的星，名曰天狼星，體積比太陽就大七倍；牛星座的“昂宿六”星，其光亮比太陽強600倍；獵戶座b星（Rigel）光度比太陽強一萬八千倍；金牛星座Aldebaran星，直徑5000萬公里，體積為太陽的三萬八千倍；天舟a星，光強為太陽的八萬倍；Doradus星，光度為太陽的三十萬倍；目前發現最亮的星要算天蠍星座“捷塔一”星，是太陽光度的四十九萬倍；獵戶星座“參宿四”星，直徑4億公里，體積比太陽大2315萬倍；蜈蚣星座的天蠍星（Antares），體積要比太陽大二千五百萬倍。

長時間來，科學家公認御夫星座的“厄普西隆”星，是天空中最大的星，它的中國名稱叫“柱一”，經過多次觀測核實，最近一次觀測是在1982—1984年，測其主星直徑為二十一億公里，體積是太陽的34億倍。

上述這些可以得知，太陽與這些星球相比，哪有一點值得自豪的地方呢？

上面介紹了恆星的大小，現要說說恆星的速度。

古人觀測天象，對照幾十年幾百年的天象圖，恆星似乎位置不動，所以起名“恆星”。意即“恆而不動之星”意也。其實恆星都在動，有的還大動而特動。前面提到過的那漂亮的天狼星，每秒就飛行8公里；銀河對岸的織女星，每秒飛行14公里；牛郎星性急，每秒26公里；御夫星座的“車五二”星，每秒30公里；金牛星座的“畢宿五”星，秒速為55公里；1916年美國天文學家巴納德所發現的位於蛇夫星座的“巴納德”星，被天文界公認為“飛行能手”，目前正以每秒108公里的速度向我們方向飛來；你不要認為這是什麼特快的速度，我們的銀河本身也在運動，它帶著1400億顆—4000億顆恆星（包括我們太陽系）以每秒250公里的速度朝著麒麟座方向運動；有許多星群每秒的速度是300—400公里；有的慧星秒速達470公里；那漩渦的星雲每秒要跑1000—2000公里；科學家說它們

之間有的秒速竟達7850公里；還有秒速一萬二千公里的；本世紀五十年代，初在雙女宮Geminis星座中發現一個小天體，科學家測其速度為每秒兩萬五千公里；此外還有螺旋的星雲，反地球方向運行，秒速達八萬公里。

親愛的讀者，上面所述不是“天方夜譚”的神話故事，而是自古以來，尤其是近百年來中外科學家長期研究的科學成果，因此，已成為中學生必知的自然常識而被編入課本中。

結 論

現在要問，這些運動的動能是哪裡來的？物體本身是不能叫自己運動的，必需一個外力才能叫它運動。試看現在環繞地球的上千顆人造衛星（包括我國發射的數十顆衛星）。誰能相信其中有一顆是自己飛上天的？當一個石子在空中掠過時，連幼兒園的小朋友也會發問這是誰丟擲的呢？同理，那些星星同是物體，它們各自的重量，只要如太陽同樣大小，就是若干億億億噸，若沒有一個雄偉的外力，能叫它們運動嗎？

不光運動，還要和諧的運動次序。試看這億億萬萬的星球，各自有各自的軌道，各自有各自的速度，有條不紊的運行著，即使在同一地點先後經過，也毫無碰撞的危險，讀者已經得知，這些星球就說如太陽大小，份量就不輕，速度又那麼快，有的快得驚人，一旦這樣的兩個星球相撞，後果將是多麼嚴重，宇宙的均衡立將遭到破壞，整個天體系統立將受到不可思議的威脅，由於星球彼此互相吸引，其引力大小與體積成正比，與距離成反比，任何兩星相碰，不用說立將引起連鎖反應，美妙而和平的宇宙，立將造成慘不忍睹的結局。

為什麼億萬年來，宇宙沒有發生這樣的悲劇？為什麼億萬年來，宇宙依然是這般和平而美妙，難道還看不出在億萬星辰間有著

和諧而穩妥的次序嗎？看不出有個權威者在指揮和維護這種次序嗎？

親愛的讀者，再請思索一分鐘吧！

宇宙就像個大鐘錶，是個由無數齒輪組成的大鐘錶，是一個高速運轉而又極其規律的大鐘錶，比人工的鐘錶複雜而精確得多，人工鐘錶，齒輪不過十個八個，走不多時，不是這兒磨損，就是那兒停擺，壽命有限。宇宙大鐘錶齒輪億億萬萬，運行精確，無需修理（實際上無處維修）。由於精確，人們可以計算它什麼時候到達什麼位置。人們可以寫出今後幾千年的日曆，並可以預算幾千年內太陽和月亮的全食、半食和環食，以及看得到和看不到的地點，下次哈雷慧星將在哪個時刻再現……的確，宇宙是個精確無誤的大鐘錶。

現在要問：這樣精確無誤的大鐘錶是誰設計的呢？是誰製造的呢？難道不需要設計者、製造者麼？

是岩石、礦物質在一起協議而成的嗎？這些無知的星球能在一起開會協議嗎？它們懂得物質間的引力計算和知道怎樣運用不同的速度來平衡這種引力嗎？

或者有人說，這種宇宙奇觀是偶然而成的，在多少億萬年前，宇宙間的物質突然來了個大爆炸，或刮起了一陣偶然大風，宇宙間於是乎就立刻形成了精確無比的大鐘錶。

科學家尊重事實，不講臆測，不興詭辯，科學家的追求就是思考、探索、統計、觀察和試驗，我敢說沒有一個真正的科學會迷信偶然，一切頭腦清醒的人也決不信偶然。

不知是否有人肯作如下的試驗：拿28個李白詩篇上的鉛字拋在桌上，看看拋多少次能偶然組成李白的詩篇；或拿一盒棋子（32顆）撒向棋盤，看看要多少次才能車馬砲將士相各就各位；或把一把音符拋在地板上，看要多少次能組成一首劉天華的《空山鳥語》

名曲；或者索性大膽一些，把鉛字房的鉛字搬出，任意拋撒看看幾時能偶然組成一本《四角號碼大辭典》。

宇宙，即使億億萬萬次大爆炸，決炸不出如此精確的大鐘錶來，只能是越炸越糟。偶然大風，也只能越吹越亂，最後只落得個粉身碎骨的下場。

宇宙，這高速運轉而又精確無誤的大鐘錶不是人造的，更不能是自造的，更不可能是偶然的。它必須有個製造者，這位製造者必須是最偉大的物理學家，最偉大的數學家，一切能量的泉源—神。

人，從傢俱上看到了木匠，從建築物上看到工程設計師，從測檢中看到電，從推理上看到了祖先。人，從宇宙觀測中看到了神，祂是宇宙的主宰，或稱造物主，天主教稱之為天主。

科學越進步，觀測手段越發展，越發現天主的偉大，越懂得天主的全能，越體會天主的無窮美善。

現在，我在下面介紹幾位知名科學家的話吧！

萬有引力發現者，偉大的天才物理學家牛頓說：「在望遠鏡的末端，我看到了天主的蹤跡。」

著名的天文學家兼數學家哥白尼說：「最能令人心靈向上，超脫塵世的是天文學，因為從中能看得到造物主。」

大發明家愛迪生說：「我敬佩世上所有的工程師，但我最最敬佩的是那位最偉大的工程師—天主。」

大科學家法俾爾說：「我不是相信天主，而是在科研中看到了天主……可以剝我的皮，不可剝奪我對天主的信仰。」

偉大的物理學家、相對論的重要創始人愛因斯坦說：「我對天主的信仰，使我畢生獲益良多，使我在科研中，即使遇到重大難題，也不失望，因為我想，答案必會找到，因為天主確係難測，但總不欺人。」

親愛的讀者，願意探索真理的人們，請多思考、多探索吧！因

爲心地善良的人們是易於接受真理的！請隨著科學家的探索和指引，去敬佩那位最偉大的工程師—天主，而成爲一名天主的信徒吧！

全世界信仰天主的人數極多，試以素以科學發達的德國爲例，全國總人口中信奉宗教的人占96%，他們基本上屬於兩個教派，即一半信天主教，另一半信基督教（摘自1979.1.23中國青年報）（註基督教和天主教，教義、福音基本相同）。

拉美國家信奉天主的人比重也很大，智利天主教徒800萬，占總人口的85%；巴西天主教徒9800萬，占總人口的88%；尼加拉瓜總人口230萬，信天主教的占91%；阿根廷的天主教徒2400萬，占總人口的94%。（摘自參考消息1987.7.3，第三版）

怎樣幫助成人 皈依基督和領受入門聖事？

雷 思

一 天主教在中國的情況

甲、中國教會是顆小小的芥菜籽

從歷史上看，她大約可分為五個階段：一，奈斯多利派（Nestorian）在唐朝（公元635年）時已傳入中國，這是從明朝的「大秦景教流行中國碑」的出土才知道的。目前存有十種景教文獻。二，在十三至十四世紀間，有過方濟各會傳教士的足跡，但不久完全消失（參閱天主教百科全書）。三，從利瑪竇進入中國大陸（公元1583年）大約到1775年這個階段。利神父吃中國飯，穿中國衣，尊重中國的文化和禮儀。那時他允許敬孔子，祭祖先。但有人卻在教廷告他，說他允許迷信，拜人爲神。結果Ex Quo Singulari禁令下來，扼殺了才誕生的本地化嬰兒教會。四，從鴉片戰爭，清朝不平等條約，「保教權」等，到1949年共產黨佔領大陸。五，從1950年中國教會全由中國神職領導，自治、自傳、自養到目前。

乙、目前大陸教會的情況

我因是寫「成人皈依」，不是寫史實，只能提一、二句。從一九五一開始，至一九五五年，一九五八年等多次對天主教神長、教友們大逮捕和大迫害後，共產黨認爲天主教很快就會消滅。但到了今天一九九二年，按官方的數字報導，教友有三百六十萬，比以前多了六十萬，而且還沒統計非官方教會（地下教會）的數字。現有

修院廿一座，修生八百，修女院卅處，修女一千二百，而司鐸只有一千左右，實在太少了！（“Correspondence” No.51）。

目前政府對地下教會仍在不斷地進行控制和迫害。因為他們怕教會影響國家的「和平演變」；尤其看到東歐和烏克蘭等國家，明顯受到天主教的影響。然而，中國教會這顆小小的芥菜籽，因著迫害和殘踏而深深地扎下了根。

丙、中國人需要精神文明

有關大陸一般宗教熱的形成和意識形態方面的探討，海外有許多觀察和分析文章，尤以撥雲教授的為中肯，他分析了知識分子接近宗教的原因。我現在簡化為五點：一，共產主義信仰的危機。此種危機不只出現在知識分子、大學生中間，在基層幹部和高幹中也相當普遍。二，精神的空虛。對於共產主義的神話和謊言感到受騙，希望探索到實在的精神信仰。三，知識分子從未得到過真正的尊重和信任。「六四」從更迫使他們在宗教信仰中去找尋人性的尊嚴，個人生命和人格的肯定，天人間和人與人間美滿的和諧與共融。四，四十年來受中共迫害的人群中，為數最多的是宗教信徒；而他們不怕威脅、利誘、坐監、勞改，決不背棄信仰，而且勤懇地、喜樂地為人民服務，不怨不尤，這裡一定有股精神力量在支持著他們。五，毛澤東的鬥爭哲學和恐怖主義，使人人沒安全感，尤其「文革」以後到了頂點，「六四」以後又加陰影。這樣迫使許多人嚮往和尋求生命的意義，人間真正的愛，能克服和超越恐怖的愛。而他們發顯在有宗教信仰的人身上有這種愛。

二 皈依的意義

人們既然發現了宗教對日常的精神生活有好處，他們自然會想方設法去尋求它。這時人很容易聽到天主的召叫。一九八五年我自青海勞改農場回上海後，遇到了好幾位以前的同學，他們問我還信

不信天主教？爲什麼好人要吃苦？我告訴他們，我人雖在勞改農場，心裡卻常常喜樂平安。而他們凡遇到一些麻煩，尤其遇到運動，就十分緊張，生活不安，這又是什麼道理呢？就是因爲我有信仰，有天主的聖寵的助佑，有天主同我在一起。他們中有幾位，願意知道天主教是什麼，如果適合他們心內的企求，他們願信奉。有的急著要借聖經閱讀。他們是否走上了所說的皈依之路？

甲、五種皈依的模式

皈依是從不信到有信仰，從罪惡感到積極反應，從漠不關心到追求真理。過去講皈依有四個模式，根據最近美國JSTB神學院的Donald Gelpi, S.J.教授所講，他把倫理皈依分爲個人和團體的倫理皈依，因此成爲五個模式：

一、情感皈依（Affective Conversion）：從情感憂鬱失調而決定轉變爲培育一個健康、平衡、和令人喜愛的，有情、有理的生活。

二、認知皈依（Intellectual Conversion）：決定從一個糊塗順從的生活，轉變爲積極尋求信仰，尤其喜愛和其他真理追求者進行研究討論。

三、倫理皈依（Moral Conversion）：決定從一個對自己毫無責任感的自私自利的生活，轉變爲把個人的選擇和判斷注重在倫理和道德的影響上。

四、社會政治皈依（Sociopolitical Conversion）即團體倫理皈依：從毫不思考地接受違背人的尊嚴的各種社會制度，到同別人合作來改革不公平的社會、經濟和政治制度，尋求受壓迫者的權利。

五、宗教皈依（Religious Conversion）：從對天主的無知或反對，通過經驗、感覺、歷史研究和天主對人的自我交流而轉變爲接受信仰。基督徒的皈依則有其特別的例證，即通過耶穌基督的啓

示，認識父、子和祂們派遣到世上來的聖神。

如果我們以大學生、教授、或通稱知識分子的情況來看，他們將是那種皈依？這要看推動他們的動力是什麼了。而且往往會數種皈依都有，不僅僅限於一種模式。一個從初中畢業就支援大西北建設而到新疆的朋友對我說：他的一生受了政府極大的欺騙，活在世上沒有意思。有一次去烏魯木齊的天主教堂，神父正在講道，說耶穌基督是道路、真理和生命。他聽了很感動，他想，或許耶穌能來救他，給他前途。他的悲觀情緒，漸漸改變為積極起來。這是屬於情感皈依？或者宗教皈依？另一位知識分子，他認為自己一直站在被壓迫者一面，為人類的自由和幸福工作著。誰知他崇拜的那些解放者漸漸成了絕權者、壓迫者、土皇帝或官倒，簡直不能使他相信，他要求解答。他很可能從社會政治皈依開始。

生活中，我們有無限的渴望，但天天碰到無數的限制。我們的精神生活，一方面生活於一種「渴望的境界」(World of desire)中，另一方面也生活於一種「限度的境界」(World of limits)中。要真實解決這個問題，就在於理性、倫理和宗教上的悔改，也就是所說的皈依。

乙、皈依的七個動力 (Dynamics)：

一、情感皈依賦與其他皈依活力。尤其是熱情、友情、愛情等，促使人整頓自我，協助他人，並且忘掉負面的憂情和愁情。

二、認知皈依積極推動其他的皈依。人們追求真理、對科學和智識的態度，給予他們皈依的經驗。

三、倫理皈依幫助其他四種皈依定位。使人的行為有其倫理價值和真實性。個人的倫理皈依，使人盡好責任，明確權利，在生活中養成良好的習慣（德行），良心時時平安。

四、宗教皈依居於情感和倫理皈依之中。它使人更能超越自己的喜好而保持對真理的開放態度，助人接受倫理責任和自我奉獻。

同時，當人無法超越自己時，能依賴天主的仁慈和救恩，不失望，也不歸罪於人。

五、情感、認知、倫理和宗教皈依，證實社會政治皈依。人們對社會的服務和供給，幫助增強社會責任。

六、社會政治皈依則藉著使上述的另外四個模式的皈依，由私化公；使個人的利益，擴展到為公共的利益，同時變得更真實。

七、宗教皈依使其他四種皈依轉化為更有價值。它製成一個充滿恩寵的，超越的參考模式。例如我的朋友們過去聽到的是「宗教是鴉片」，然而在與基督徒們接觸後，或是閱讀聖經和一些有關聖書後，覺得宗教對他們的實際生活有極大的幫助，在逆境中能堅強，在痛苦中產生希望。

丙、皈依基督

皈依基督促成整個的皈依過程：它既介於情感和倫理皈依之中，又在信德中轉化和提昇皈依的自然模式。所以在幫助朋友們皈依歸化時，我除了同他們講解「要理問答」外，重點幫助他們理解基督的福音和教會的禮儀。

一、福音中幾個重點：(1)悔改。「天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧！」（谷一15；瑪四17）。成人皈依始於悔悟。這悔悟就向過去的罪惡和它的勢力宣告斷絕關係，而把心扉向天主開放，(2)耶穌自己受洗的經驗。「耶穌受洗後，立時從水裡出來，忽然天為祂開了。祂看見天主聖神有如鴿子降下，來到祂上面；又有聲音說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』」（瑪三13-17；谷一9-11；路三21-22；若一26-33）。耶穌沒有絲毫的罪，但背負了世人所有的罪，在若翰前領受悔罪的洗禮，為我們立了表樣。(3)山中聖訓和怎樣做耶穌的門徒。怎樣的人是有福的？怎樣的人才能進入祂的國？耶穌講得非常明確，而且指明成為祂門徒的人，不只是相信祂，也要跟隨祂。需要的話，像祂一樣受辱罵、被迫害，就

如大陸教會許多可敬的主教神父們、修女們、教友們，一切真正的基督門徒所表現的，寧願被監禁，被流放，家破人亡，失業挨餓，也不能背棄天主，離開基督和祂的淨配教會。（參閱：瑪五1-12；廿八18-20；谷十三11-13；路十二11-12等）。

二，每逢節日，大瞻禮，我同他們介紹其意義和禮儀，例如耶穌聖誕，講天主聖子降生為人、童貞聖母瑪利亞、天使、聖誕節的禮儀和傳統習俗等。復活節講耶穌的苦難、聖死和復活；聖週禮儀的意義。聖神降臨節講教會的建立，聖神在教會、在每個人身上的功能等等。

三 入門聖事

當我的朋友們提出怎樣可以成爲一個天主教徒的時候，我必須同他們解釋，什麼是入門聖事，即什麼是聖洗、堅振和初領聖體。

甲、什麼是聖事？

過去的教理問答上說：「聖事是耶穌親自立的有形的禮節，爲表明、並賦給聖寵與領聖事的人」（§ 209）。

根據D. Gelpi教授，「聖事」這個名詞的意義包含下面六點：一，它是新約朝禮的一個標記和一項禮儀；二，它表達普世教會所分享的信德；三，它由教會中一名神職人員所主持（主教、司鐸或執事），以他們所朝拜的天主的名義和他們所在團體的名義而施行；四，它是由耶穌親自的傳教和服務經驗而來的；五，它先知性地向人們提出以下的挑戰：信仰耶穌基督是主，以及祂所宣講的天父，和祂們所遣發的聖神。它讓人們在信仰中得以進入耶穌基督的死亡、復活，以及遣發聖神的奧蹟之中；六，它賦給聖寵，增強和加深信德，產生和滋養人的超性生命。

Karl Rahner說，教會是一個聖事。Edward Schillebeeckx說，基督的人性，因其完全與天主結合，也是一件聖事。

乙、入門聖事的聖經依據

復活節前夜禮儀中給成人施行的入門聖事は聖洗、堅振和初領聖體。

一，聖洗聖事。1.在對觀福音中，我們首先看到的是耶穌自己受洗的經驗（瑪三13-17等，見前）。2.瑪廿八19：「所以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。」以及谷十六15-16：「……凡信而受洗的必要得救，但不信的必被判罪。」3.若望福音講到以水和聖神重生，猶如進入天國的一個條件（參閱：三5）；在他的「生命之水」和「醫治之浴」中，暗含著基督的受洗。4.保祿宗徒則一再強調，我們藉著洗禮與基督一起死亡，也同祂一起復活；脫於舊亞當，穿上新人一活於基督新亞當之中。（參閱：羅五12-20，六3-5等）。

二，堅振的依據在哪裡呢？宗一8：「但當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷和全猶太及撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」復活的基督，宣佈了三個「五旬節」（Pentecost）：含蓄地回憶起猶太人的五旬節（宗二1-42），撒瑪黎雅的「五旬節」（宗八14-17）；和預先說出外邦人的「五旬節」（宗十一48）。在最後晚餐時，基督說：「我若去了，就要派遣護慰者到你們這裡來」（若十六7）；「使你們有力量循光而行。」（十六13）領「堅振」是領受天主聖神，分享聖神來臨的奧蹟，也是聖洗的完成。

三，耶穌在最後晚餐時，立定了聖體聖事，在聖經中非常清楚。如：瑪廿六26-28；谷十四22-25，路廿二14-20；若望福音說到分享耶穌的肉和血，便是住在祂內，祂也住在我們內，才能得永生（見六51-58）。保祿述說聖體聖事猶如宣講「主的死亡」，直至祂再次來臨（格前十一23-29）。

丙、入門聖事的歷史和禮節

在初世紀，教會接受皈依的人，給他們付洗、覆手，然後參與感恩祭聖餐。第五世紀後，因嬰孩領洗，成人受洗逐日減少。孩子懂事後，有主教覆手擦油，舉行堅振聖事。脫利騰公會議肯定堅振為七件聖事之一。堅振是領受五旬節後的天主聖神，使領洗後的人，成為成熟的一員，度基督徒的生活，分享神恩，在教會內為基督、為教會作證。

梵二以後的成人入門聖事，常常在復活節前夕舉行，配合禮節意義，分為九步進行：

一，施禮者問候準備領受聖事的人，向他們和與禮者說明所要進行的禮節，並解說其重要性。

二，全體起立（或跪下），誦念諸聖禱文，為候洗者祈禱；使他們知道，他們將加入的教會是恩寵之源，是普世性的，歷史性的，也是末世性的。天主的諸聖人聖女，將幫助他們活好一個真正基督徒的生活，是他們的中保和轉禱者。

三，祝福洗禮用水。經文中敘述了水的意義：1.創世之初的水（創一1—3）；2.洪水（創七1—八19）；3.過紅海時的水（出十四15—31）；4.約旦河的水（谷一9—11等）；5.基督肋旁之水（若廿34—37）。

四，棄絕罪惡。候洗者棄絕魔鬼，象徵棄絕魔鬼的操縱和誘惑，悔恨自己過去的罪過，決心跟隨基督。隨後是，五，信德宣誓，公開表示相信三位一體的天主，皈依基督，成為祂的奧體教會內的一份子。

六，聖洗聖事。施禮者給候洗人付洗，領洗後，受洗者成了天主的子女，教會的成員。

七，在洗禮後，有三個釋義禮：1.擦油：表示分享耶穌的王者、司祭和先知的使命。2.授衣：表示穿上基督，保持領洗的純潔。3.授予燭光：表示新領洗者對基督的信德，猶如燭光照耀在衆

人之前。

八，堅振聖事。包括覆手禮和傅油禮。新領洗者領受聖神，分享五旬節聖神降臨的奧蹟，個人地、團體地、主動地、先知性地反對一切罪惡和不正義。他們生活於聖神的神恩之中；通過聖神建立的教會，獻身於宣揚天國的來臨。

九，禮儀的高峰是新教友在感恩祭典中，初次領受基督的聖體聖血。他們同整個教區團體一起參與新約的祭獻，以禮節的形式紀念基督的臨在，並領受祂的體血而達到入門聖事的完滿。

成人入門聖事是非常重要的。它們保證和提供今後繼續皈依的經驗。也就是說，這個進入教會的入門禮儀，具體表現在對基督的聖靈兩個方面的開放：繼續皈依，聖化自己；以及充滿神恩，服務人群。

四 培訓教理員幫助成人皈依

如果有一天，大批大陸成人皈依，誰來幫助他們？國外？海外？他們可以支援聖經和書籍，或許教授們的演講和上課；但如果他們不了解大陸教會的實際情況，可能很難有的放矢，幫助到點子上。我覺得最重要的是培育平信徒，本堂區的教友們，尤其許多優秀的婦女們，她們勤謹、明智、熱心，但她們仍是很保守，認為出頭露臉的事，都是神父們做的，她們不宜去管，所以要動員她們走出家門。那些新皈依的，尤其是學生和知識分子們，他們充滿神火，願意為教會服務，要鼓勵和幫助他們在團體中成長。

這樣，小小的芥菜籽才能出土，才能發芽。

甲、回顧過去

例如以前在上海堂區裡，多數是嬰兒領洗，成人皈依稱為「保守」，聽講要理問答，經過「考試」及格後，就能領洗。記得我有位伯伯，是法商電車公司的經理，他雇用的工人，必須是教友，尤

其是在車上售票的。他說教友老實規矩，不會「揩油」、舞弊等等。有些要去公司幹活的人，就打聽怎麼可以入教？托人介紹到附近的伯多祿堂去聽道理。隨後背教理問答，很快能領洗了。他們並非完全相信天主，熱愛天主，主要爲了找工作。所以許多成了「吃教徒」，國外稱之爲“Rice Christian”。不過有些心地善良的人，聽話唸早晚課，主日也「望」彌撒，後來成爲普通的信徒。但是到了一九五五年的「九·八」運動時，很多還是簽字背教了。造在沙灘上的房屋，禁不起風吹水沖就坍塌了（參閱瑪七24-27）。

相反，在震旦大學、徐匯中學或聖心女中等的許多願領洗進教的學生，經過較長時間的培訓，領洗者事先充分自由的決定，以及眞相信、眞痛悔的心理準備，不但皈依了基督，而且以後又在生活中爲主作證。很多人在「九·八」前後被逮捕入獄，放逐勞改，卻絲毫不能動搖他們或她們對天主的忠心，對基督的追隨和對教會的熱愛。

乙、建立一個較完善的成人慕道班

在美國，成人皈依要參加RCIA，即The Rite of Christian Initiation of Adults——成人入教典禮。禮儀同教理交錯著進行，不只是「聽道理」，還要在團體中體驗生活，打好根基。我覺得我們也可套用，當然不能生搬硬套，要依照本地實際情況來做。台灣方面聽說已做得很好，將來爲大陸也是一個經驗。

美國的RCIA有四個時期（Period）和三個階段（Step）。第一時期稱爲福音期或預備慕道期。當有人願意研究教理，開始閱讀聖經，要到教會中來看看時，要像復活的耶穌對厄瑪烏二門徒那樣，主動地親近他們，與他們交談。

當他或她響應天主的召叫，明確表示願意成爲基督徒時，可選個有意義的日子（如將臨期第一主日），伴隨一定的禮儀，收納他（或她）爲慕道人員，並讓他（或她）自己選一位代父母，這是第

一階段。

第二時期是接受教理的時期。以交談方式或團體分享方式，引領初步皈依者認識自己：過去怎樣在恩寵和罪惡的影響中的生活。喚起他或她對天主的渴求，增強其信德。

第二階段是甄選收錄和登記名字。慕道者在四旬期開始後的主日感恩祭中，經主祭者介紹後，由代父母伴同在專門的簿子上簽名。這不但表示其本人自願同意慕道，也表示教會團體已接受他或她為慕道者，正式進入慕道期。所以第三時期是淨化和教化的時期。以聖經為基礎，引領和伴隨慕道者與降生為人、傳教服務、死亡、復活升天的天主子接觸交會，讓基督的心轉化、堅強慕道者；讓聖神使基督的訊息，在慕道者內紮根，產生對天主信賴、奉獻的渴望，形成基督的人格、氣質和生活態度。配合教理講授，他們要學習參加感恩祭和團體活動，採用禮儀，協助福音深入心田。

第三階段就是舉行入門聖事。這個禮儀在復活節前夕舉行，所以要提前幫助領受者，深入了解入門聖事的象徵和意義。這樣配合聖週禮儀，領受者和與禮者均得益匪淺，因為禮儀的慶祝就是活生生的信仰成長經驗。

最後一個時期是繼續成長時期。領洗、堅振後，慕道者已成為一員正式天主教徒，是團體中的一份子了。信仰是生活，需要繼續成長。在當今複雜的社會中，充滿了各種挑戰，成人雖然閱歷豐富，但仍需繼續皈依，在聖神領導下，在團體中發展專業和各種神恩，依據自己的責任感，準備開始為團體服務了。在禮儀方面，到聖神降臨節，整個「成人入教典禮」完成。而在實際上，天國的奧秘和信仰的作證，為他們才真正是個開始。

在我離開上海前，我問朋友們是否願意領洗？我可介紹他們到某神父那邊去。他們說，信仰的種子早已在他們心中發芽，但是他們仍生活在這樣一個「共產主義」的國家中，人民政府雖然講著「

宗教信仰自由」，然而實際上控制得十分嚴，不知什麼時候又是一個運動，實在受不了。他們要找個合適的時機才能領受入門聖事。在這方面，我尊重他們的自由，並不斷為他們祈禱。

丙、在團體中成長

團體為新皈依的成長是十分重要的。去年聖誕前，紐約傳來一個好消息，沈靜領洗入教了。她是以前我在上海時同她講教理的，兩年前來美國，她主動要求領洗進教。不過她領洗後感到很孤單，那邊的中國人團體講廣東話，她聽不懂；到自己的附近堂區的美國堂口去，也找不到認識的人。我同她介紹上海來的蔡神父。蔡神父雖然十分忙，也願意幫助她，而她卻不常去。如果有個合適的團體，一定為她的繼續皈依是很有好處的。

教友團體是多麼重要。尤其現在是教友的時代，沒有生氣勃勃的教友團體，這個堂區也就死氣沉沉了。為恢復成人教理班，需要很多教理員，同時也需要培訓他們的人。堂區也可成立基信團、基督生活團，或者分成各個小組，如禮儀組，負責輔祭團、唱經班、彌撒中讀經等。福傳組可辦讀經班、信仰講座、宣傳聖召等。要幫助兒童們預備初領聖體，學生們領堅振；還有婚姻前輔導，組織夫婦懇談會；給生病或老年教友們送聖體……許許多多工作，都等著教友團體去做。為大陸的教會，現在只有「愛國會」，以上所說的團體都還沒開始。我們熱切祈求天父，願祂的神國早日降臨我中華。

這顆芥菜籽正在成長。「它將成為樹，甚至天上的飛鳥飛來，在它的枝上棲息。」（瑪十二32）

參考書籍：

- ① Gelpi, Donald: *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians*, JSTB 1991.

- ② Osborne, Kevan : Sacramental Theology N.Y. Paulist Press, 1968.
- ③ New Catholic Encyclopedia (3) McGraw-Hill Book Company.
- ④ 韋薇：“成人教理講授與福音傳播”，福傳文集二六六頁至二七三頁，中國主教團傳教委員會編，1987年。
- ⑤ 雷煥章著：一扇新門——道理、真理、生命，知音出版社，1986年。
- ⑥ The RITES of the Catholic Church, Pueblo Publishing Company 1990.

神學論集二十四卷91-94分類目錄

聖經

拉丁文通行本聖經	房志榮	(93) 320etc.
偽經	房志榮	(93) 410etc.
希臘文化對聖經的影響	鄒保祿	(94) 479-484
洪水，聖祖敘述的文學結構	房志榮	(91) 013-021
約伯之路	孫小玲	(91) 023-036
居魯士對舊約的貢獻	鄒保祿	(91) 037-045
聖詠一〇四首及其時代意義	簡鴻模	(93) 311-319
馬爾谷苦難敘述的基督論	黃懷秋	(91) 047-069
咒罵與祝福（迦三10-14）	林伯德	黃懷秋譯 (91) 071-093
葡萄園工（瑪二十 1-16）	林伯來	(92) 159-177
宗徒的軟弱 - - 格林多後書研究	黃懷秋	(93) 321-341
近代釋經學有關路加的爭辯	區華勝	(94) 459-478

信理

人類生命與基督徒的聖事	胡國楨	(91) 095-100
易經的宇宙論與多瑪斯的五道說	雷敦蘇	(91) 105-110
由仁道之領域入基督的天國	雷敦蘇	(92) 179-184
社會正義的神學反省	張春申	(94) 485-488
為什麼我是基督徒	默茨著 刁承俊譯	(94) 489-499
修會在教會中定位的反省	張春申	(92) 185-191

靈修

- | | | |
|---------------|-----|--------------|
| 隱修性的神秘與使徒性的神秘 | 張春申 | (93) 349-358 |
| 試從心理看明辨神類 | 徐可之 | (93) 359-378 |
| 簡介靈修與基督靈修 | 徐可之 | (94) 535-548 |

牧靈

- | | | |
|-----------------------|-----|--------------|
| 以信仰來看受刑人 | 曾炫美 | (91) 119-127 |
| 淺談婚前教育 | 楊瑞嬌 | (91) 129-138 |
| 正視人生問題有助於大學生接受福音 | 林素鈴 | (91) 139-148 |
| 今日台灣教會彌撒中的歌唱 | 陳琦玲 | (92) 239-260 |
| 逾越節與過年之比較 | 黃金昆 | (92) 261-274 |
| 高中生信仰小團體與聖經祈禱 | 劉佩容 | (92) 275-292 |
| 積極非暴力行動的真福精神 | 何麗霞 | (93) 379-392 |
| 何謂神修精神 | 胡淑琴 | (93) 393-409 |
| 曉明女中的「成人禮」 | 錢玲珠 | (93) 411-432 |
| 科學與宗教信仰 | 夢人 | (94) 559-570 |
| 怎樣幫助成人皈依基督和
領受入門聖事 | 雷思 | (94) 571-583 |

大公主義

- | | | |
|------|-----|--------------|
| 大公運動 | 房志榮 | (92) 193-201 |
|------|-----|--------------|

宗教

- | | | |
|-----------|-----|--------------|
| 佛教研究與宗教交談 | 莊嘉慶 | (93) 433-439 |
|-----------|-----|--------------|

教史

- | | | |
|-----|-----|--------------|
| 徐光啓 | 林立樹 | (91) 111-117 |
|-----|-----|--------------|

- | | | |
|-------------------------|-------|--------------|
| 中國人在科學事物方面進步緩慢 | 楊 堤譯註 | (92) 203-214 |
| 關於明末歐洲科技傳入中國
若干問題的研究 | 陳宏喜 | (92) 215-237 |
| 崇高的神父和學者——利瑪竇 | 楊曉紅 | (93) 343-348 |
| 耶穌會士衛匡國與儒學西傳 | 朱雁冰 | (94) 501-534 |

報導

- | | | |
|------------|---------|--------------|
| 聖高龍卡列品參禮觀感 | 房志榮 | (92) 178etc. |
| 台神輔神聯誼活動報導 | 何麗霞 林素鈴 | (93) 441-447 |

書評

- | | | |
|--------------------------------|-----|--------------|
| 十字架上真理的挑戰：
評劉小楓著《走向十字架上的真理》 | 孫小玲 | (92) 293-300 |
|--------------------------------|-----|--------------|

其他

- | | | |
|-----------------|-----|--------------|
| 探尋湮沒的吐魯番摩尼古寺(上) | 晁華山 | (94) 549-558 |
|-----------------|-----|--------------|