

神學論集

于斌



27

# 輔仁大學神學論集

第二十七號

(一九七六年春)

## 目錄

前言	五	
聖經的愛與儒家的仁	羅光	七
建設地方教會的意義及其在啓示中的根據	房志榮	一七
「上主之言的諦聽者」	溫保祿	二九
教會學簡史(一)	鄭文卿	五九
新婚姻法草案	張春申	五九
儀	NAVARRE 著 金象遠譯	八一
教會禮儀簡史	鄒保祿	一一一

牧 靈

耶穌的教學……………宋 稚 青……………一二三

如何處理感覺和情緒——牧民諮商的課題……………朱 蒙 泉……………一三七

書 評

基督徒的禱……………劉 賽 眉……………一五一

## 序 言

本年（一九七六）對我國教會來說，可謂「建設地方教會年」。雖然沒有什麼官方的文告聲明這一點，但由我國主教團秘書處研究設計小組，首先徵詢各方有關建設地方教會的意見，再寫成草案；根據草案再徵詢各方意見，這樣「吞吐往返」了四、五次，終於寫成了「建設中國地方教會草案」，讓大家更能集中注意力，討論這個切身的問題。

這裏願意問一句：地方教會有沒有「一張圖像」？這張圖像又是怎樣的？相信我國地方教會的圖像尚不存在，我們必須找出它來，或努力使它出現。這要求我們：

1. 多少忘記一些傳統、或西方教會的圖像，這張舊像只可以之為借鏡，為參考，不可以之為模範，為典型，否則地方教會的真實面目永遠不會出現。

2. 多用些想像力，藉以看出並深信天主的啓示，能激發本地人嶄新的、活生生的反應，由之而建立我們的教會。「難道我的手短小而不能施救？或者我再無救助之力？」上主說。（依五十二）

3. 想像力當然不是建立地方教會的原動力，而只是條件，用以清除不必要的包袱。建設地方教會的主因或原動力是天主聖神。問題在於我們是否真相信並依賴聖神的德能和意願勝過相信、依賴我們自己的。（參閱宗一八）

4. 聖神的工作是多方面的，並有很多的層次。祂藉某些人將天主的啓示給當地的人在具體情況中加以講解，藉另些人將基督的福音向教外人宣揚；而所有的基督徒不必先了解全部啓示便能按照自

己的信仰而生活，在實踐中力行建設地方教會的工作。

5. 在我國教會目前的情況下，建設地方教會的具體途徑就是積極地與主教團的七個委員會合作，真正做到「共同負責，特殊作證」的理想。

輔仁大學神學院謹遵主教團秘書處的指示，以「建設地方教會」為主題，舉辦本院第五屆神學研習會，十二篇演講涉及地方教會與文化、教育、政治、社會、其他宗教等各方面的問題。演講之外尚有討論，藉以澄清問題，並加強每人對地方教會的意識。這一切將在下期神學論集發表。

本期可視為「建設地方教會」專刊的先聲。十餘篇文章中半數討論啓示、聖言、與教會。聖經與信理兩欄的四篇文章的確可以在建設地方教會的聲浪中提供不少有益的反省資料。其中尤以「上主之言的諦聽者」一篇長文道出天主之言在任何教會中所應扮演的角色。相信讀者對該文著者的工夫及譯者的表達能力都會感到欽佩和感激。

本期有兩位新作者與讀者見面，雖然他們的大作在其他報章雜誌中並不罕見：一是在臺南大專學生中心工作的鄭保祿神父，一是在臺南碧岳神哲學院擔任神師及教授的宋稚青神父。前者能於忙碌的生活中抽出時間做學問，十分值得欽佩，本刊今後還希望發表他的作品使內容更為充實。後者是將其大作中的一章抽出預先在此發表，該章的第二部分將在本刊繼續登出。其他作者都是本刊讀者所熟悉的，故不另加介紹。

聖經

## 聖經的愛與儒家的仁

羅光

(六十四年十二月二十一日聖經講座講稿)

### 一、聖經的愛

聖經一書是一本愛的歷史，記述天主對人類的愛。我們講世界歷史時，稱世界歷史為救恩史，把世界歷史分為三個階段：救恩的預許時期、救恩的實現時期、救恩的完成時期。救恩的完成時期，將在世界終窮以後，出現未來的新天新地，而世界歷史實際上祇有救恩預許時期和救恩實現時期。救恩預許時期在基督降生以前，為聖經的舊約時期，救恩實現時期在基督降生以後，為聖經的新約時期。整個聖經記載天主的救恩，救恩即是天主對人的愛。

#### 1. 舊約記述天主對人類的愛

舊約開端的第一章，記載天主創造天地萬物。天主創造天地萬物，是天主愛的表現，特別在創造人類原祖時，天主更表現祂的愛，天主按照自己肖像造人（創一26）又立人為萬物之主，管理宇宙間的萬物（創一28）把人安置在樂園裏（創二8）。

可是人却背叛了天主，妄想成為和天主一樣偉大（創三5），使後代的子孫——整個人類遠離了天主，陷入罪惡和喪亡的深淵。天主愛惜所造的人，乃許下給人類一位救主，使人類再歸向天主的救恩

(創三15)，這就是救恩預許時期的開始。

罪惡由原祖背命的一刻，進入了世界，第一次最慘酷的表演，就是加害殺死他的親兄弟。由兄弟間的互相殘殺，流為男女的淫亂，以至於使天主後悔造了人，竟以洪水淹沒了人類（創第六章、第七章）。但天主保留了諾厄一家，而且第一次和人類訂約，不再因人類的罪而毀滅人類。

訂立盟約是天主愛人類的標記，在盟約裏天主愛人類的愛由降福來表現，人對天主的愛由遵守誠命來表現。從第一次訂約後，天主繼續和人類訂約，祂和亞巴郎、梅瑟，最後由基督訂立新約。天主和人類的愛形成了一部盟約史。這部盟約史便是聖經。

在舊約時代，天主所訂的盟約是為預備救恩的來臨，即預備救主的降生。天主選擇了亞巴郎和他的子孫以色列民族、作為人類的代表，成為天主的選民。舊約明白說出天主因愛而選了以色列民族。申命記第四章第三七節說：「他由於愛你的祖先，纔選擇了他們的後裔。」申命記第七章第八節說：「由於上主對你們的愛，並為履行他向你們祖先所起的誓，上主纔以大能解救你們。」申命記第十章第十五節說：「上主只喜歡了你們的祖先，鍾愛了他們，由萬民中揀選了他們的後裔。」在歐瑟亞先知書裏天主自己第一次說明對以色列的愛。第十一章第一節說：「當以色列尚在童年時，我就愛了他，從在埃及時，我就召叫他為我的兒子。……是我的仁慈的繩索，愛情的帶子牽着他們，我對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的慈親，俯身餵養他們」。這裏天主把自己的愛比作像父母對兒子的愛。厄則克耳先知書第三十四章，天主把自己的愛比作有如牧童對羊群的愛。「因為上主這樣說：看，我要親自去尋找我的羊，我要親自照顧我的羊。」聖詠第二十三篇歌頌上主牧人的愛：「上主是我的牧者，我實在一無所缺。」

天主訂立盟約，以父母和牧童的愛愛人，人對盟約該怎樣呢？天主在依撒意亞先知書第四十八章第十四節說：「我所愛的必實行我的旨意。」人按照和天主所訂的盟約，應該遵守天主的誠命。舊約出谷記第二十章記載天主頒佈了十誡，但在頒佈以前，天主訓示以色列人說：「除我之外，你們不可有別的神。」（出二十3）申命記第五章梅瑟重申十誡，第六章第四節梅瑟說：「以色列，你要聽着：上主我們的天主，是唯一的主，你當全心、全靈、全力，愛上主、你的天主。」梅瑟又說：「如果你們聽從這些法令，謹守遵行，上主、你的天主必照祂向你們祖先所起的誓，對你們守約施恩。祂必愛你們，祝福你們。」（出七12、13）

人對天主的愛是人民對於君王的愛，盡心遵守規誡，以避免懲罰，而能得福。但這種人民對君主之愛，在以色列用以對於天主時，則加上報恩之情；因為天主曾經顯靈，把以色列民族從埃及救出，將巴勒斯坦給了他們。在聖詠裡，這種知恩報愛之情很是顯明。撒落滿王却又以另一種愛來表現以色列人民對天主之愛，就是雅歌所描寫的男女之愛，以男女之愛比喻人對天主的追求。

舊約所講的愛，就是以上所講的天主對人類之愛，人類由以色列作代表，也是以色列人對天主的愛。

至於對於旁人的愛，舊約裏祇有一句話，就是肋未記第十九章第十八節所說：「但應愛人如己，我是上主。」這是上主的一項積極的命令，消極的命令在同一章裏列舉很多，在十誡裏也有好幾條屬於消極的愛：即不可傷害別人的生命、身體、名譽和財產。

因此對於舊約聖經所說的愛，最重要的是天主對人的愛。天主的愛，第一是造物主創造人類之愛，按照天主肖像造人，立人為萬物之主；第二是父親希望子女回家之愛，預許救恩，選擇以色列民



族作爲人類的代表，以得救恩。次要的是人對天主的知恩報愛之愛，全心愛唯一的天主。最後是愛人如己之愛。

## 2. 新約說明愛德的本質

希臘文新約，爲表示愛，不用普通的愛，而用 *agapa*，英文譯爲 *charity* 和 *love* 意義不完全相同，我們的中文翻譯則爲愛德。實際上相當於儒家的仁。但新約所說的愛因着基督而予以超性化。

新約的愛，在聖若望的書信裏解釋得很明白。愛是從天主來的，因爲天主先愛了我們。天主怎樣愛了我們呢？祂實現了在舊約所預許的救恩，遣派了唯一聖子，降生成人。聖若望在第一書第四章第九節說：「天主對我們的愛，在這事上已顯示出來，就是天主把自己的獨生子派到世界上來，好使我們藉着祂得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是祂愛了我們，且派祂的兒子，爲我們做贖罪祭。」

天主聖父之愛由聖子基督顯露出來，基督說：「我來是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」「我是善牧，善牧爲羊捨命。……我爲羊捨棄我的性命。」（若十，15）基督自己承認這種爲羊捨生之愛是最大之愛：「人若爲自己朋友捨棄性命，再沒有比這更大的愛情了」。聖保祿宗徒因此說我們人應當盡心愛基督，愛天主聖父，因爲聖父聖子給我們人類一個極大的愛。他說：「誰能使我與基督的愛隔絕？是因苦嗎？是因窘迫嗎？……靠着那愛我們的主，我們在這一切事上，大獲全勝。因爲我深信：無論是死亡、是生活……或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛隔絕。」（羅八 35-39）

基督給予人的愛有超性的神效，使我們和天主合而爲一，我們同人又在基督內合而爲一。耶穌在最後晚餐向聖父祈禱說：「我在他們內，你在我內，使他們完全合而爲一，爲叫世界知道是你派遣了我，並且你愛了他們。」（若十七23）

因着這種合一的愛，基督乃給我們一條新的誠命：「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。」（若十五12）基督愛人，是因受聖父的派遣來救世人，祂在人身上看到聖父，爲愛聖父而愛人。祂命我們也該因愛祂、愛天主而愛人。聖若望宗徒說得很清楚：「因爲不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛他所看不見的天主。我們從他領受了這命令，那愛天主的也該愛他的弟兄。」（若望一書四20~21）

因此，基督把愛天主和愛人的兩條誠命，常結合在一齊，似乎成了一條誠命。因此聖保祿宗徒也以愛的誠命包括一切的誠命。他說：「因爲誰愛別人，就滿全了法律。」（羅十三8）

聖若望宗徒更上層樓，而把愛的本體說出來。「因爲天主是愛……天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若望一書四8~16）

聖若望用「天主是愛」這句話說明了聖經的愛的本質。愛是將自己所有的善分給被愛的，天主是愛，因爲天主是善，善便顯將自己的善向外分送，因此天主便是愛，愛就是生命。

天主向外施善，第一使萬物生存，從無中創造萬物，給人以生命。第二，使犯罪而墮落於死亡的人，再得生命，所以基督說自己來爲使人得更豐富的生命。第三使生命發揚，在縱的方面，使人的生命和天主的生命相合爲一，在橫的方面使人們的生命相合爲一。這樣便達到了愛的目的，因爲愛是爲結合爲一。

## 二、儒家的仁

儒家的仁起源於孔子。最先講仁的書是論語和易傳。論語不是孔子所作，而是門生記述孔子的話，易傳普通說是孔子所作，現在雖有很多人懷疑，但究竟代表孔子的思想。

易經乾卦的文言：「君子體仁足以長人。」這個仁字表示愛人。繫辭說：「安土敦乎仁，故能愛。」（繫辭上、第四章）朱熹註釋說：「蓋仁者，愛之理，愛者，仁之用。」繫辭又說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁」（繫辭下、第一章）。在這一段話裏，易傳把聖人之仁和天地好生之德相結合，仁和好生之德意義相同，而仁為愛之理，就在於好生之德。

論語一書講仁的地方很多，意義也很複雜，每一次門生問孔子仁是什麼，他的答覆都不相同，他是因人施教：或說是愛，或說是守禮，或說是端重，或說是謹慎言語，或說為下學而上達。因此我們以孔子所講的仁為全德，包含一切的善德，也就是孔子所說：「吾道一以貫之。」（論語、里仁）的一貫之道，孔子的仁字可以貫通他的全部思想。

論語的仁字和易傳的仁字，是否相同？易傳的仁為天地好生之德，論語的仁有沒有這種意思？有一次孔子對門生說自己不想再教學，不再多講話了。門生問道：若是夫子不講話了，我們將來用什麼話去教導別人？孔子乃說：「天何言哉！四時行焉，萬物生焉，天何言哉！」。孔子主張法天，天不說話而行動，天的行動在於四時運行，使萬物化生。孔子的這一段話不就是易傳所說的天地有好生之德嗎？

易經講天地的變化，變化的目的在於使萬物化生，易傳說：「生生之謂易」（繫辭上、第五章）。

中華民族以農立國，農人眼中所看見的和所希望的，是春夏秋冬、季節的更替，五穀發榮滋長。他們對於整個宇宙，祇看見五穀的生長和收成。因此，易經以爲天地的變化，在使萬物化生。

宋朝理學家便以天地變易，化生萬物，稱爲天地好生之德，也稱爲天地之心。又以生命稱爲仁，如桃仁、杏仁。天地之心愛護生命。人得天地之心爲心，天地愛護萬物的生存，人也愛護萬物的生存，這種愛稱爲仁。

儒家的仁來自天地，天地在易經雖由乾坤作代表，然而在乾坤以上，天地代表上天。儒家說天地好生之德，天地之心爲仁，心和愛不是天地所有，而是掌管天地的上天，或稱皇天上帝所有。上天愛天地萬物，所以使他們生存，使人有生命。仁，來自上天之愛，上天之愛在於給萬物和人以生命。

理學家再進一步，乃說因着仁，人和天相合爲一，即人心和天心一樣有仁，這是天人合一論。又因着仁，人和萬物合而爲一。張載在西銘裏說：「民吾同胞，物吾與也。」王陽明在大學問裏說人心愛護一切物，因着這種仁乃和萬物同爲一體，因爲人在生命上，和天相合爲一，因人的生命由天而來，和萬物也相合爲一，因爲在生命上彼此相通。

這樣儒家的仁使人和上天相合爲一，使人和萬物相合爲一。既然相合爲一，乃有愛。孔子說：「是故仁人之事親如事天，事天如事親。」（禮記、大昏解）。儒家也常說「仁民而愛物。」仁，乃是愛之理，愛爲仁之用。

中庸第二十二章，以至誠的人發揚了自己的人性，乃能發揚別人的人性；發揚了別人的人性，乃能發揚萬物的物性；發揚了萬物的物性，便能贊天地的化育，然後乃能與天合一。中庸的這種思想就是理學家一體之仁的根據。中庸以人性和物性相連，發揚人性就能發揚物性；發揚人性和物性，都是

發揚生命，贊助天地化育萬物的大業，這就是理學家所講的仁。

中庸說明先該發揚自己的人性，以發育自己的生命，仁愛便由自己開始。發育了自己的生命，便發育別人的生命，仁愛由自己而推到別人，這是儒家的推己及人，也是孔子所說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（論語、雍也）。由仁民而達到愛物，仁者乃以萬物為一體。儒家的愛因着仁之理，由自己推到整個宇宙的萬物，因為萬物為天地所生，天地之心愛護萬物，人得天地之心為心，而且在生命上和物相合為一，人便愛了萬物。

### 三、結 論

由上面所說，我們得到一個很有意義的結論。聖經的愛以天主為根基，天主之愛使萬物有生存，且使人有相似天主的生命。不幸，人因罪惡喪失了這種生命，天主的愛許給人救恩，派遣聖子成人，聖子愛人，以自己的生命賜給人，人因着基督的生命，上與天主合而為一，下與世人合而為一。因此愛天主愛人成了最大的誡命，且成了同一的誡命。聖經的愛乃是生命，而是天主的生命。因此，愛也該是人的生命。

儒家的仁以天地之心有好生之德為仁，天地之心為皇天上帝的代表，仁便以上天為根基。天地之心在天地的變化中顯現出來，因天地的變化為化生萬物，化生萬物即是上天之仁。人之心由天地之心而來，人心便有天地之仁，也就愛護自己的生命，又愛護別人的生命和萬物的生命，努力使生命發揚，便是人心之仁。儒家的仁也就是生命。生命以精神為主，發育精神生活的一切善德都包含在仁之內。

兩者互相比較，聖經的愛和儒家的仁，有相同之點，也有異點，相同的是：二者都來自天主，因為儒家的上天即是天主。聖經的愛和儒家的仁都表示生命，又是人的生命中最重要活動，為一切善德之首。所不同的是：聖經的愛直接由天主自己表現出來，聖經的愛給與人以天主的生命，即是超於人性的生命；儒家的仁由天主因着天地的變化而表現出來，天地的變化給與人的生命，是人本性的生命。兩者在倫理道德方面，聖經和儒家都以仁愛為最大的誠命和最大的善德。有聖經之愛的人，稱為聖人；有儒家之仁的人，稱為仁人，兩者都是完人。

因此我們可以說：由孔子到基督的路是一條直路，是從下向上的路，也可以說是孔子所說：「下學而上達」（論語、憲問）。

## 友誼與貞潔中的分辨神類

王敬弘

這篇短文是對廿六期神學論集甘易達神父所寫「友誼與貞潔」作一個補充，提供守貞者與異性友愛中的一些分辨神類的原則。

首先要再三強調的是：守貞者與異性間深刻的友愛是出於天主的恩賜，「可遇而不可求」。對它固然不必存恐懼之心，但也不可主動追求；因為主動追求這種經驗的人，其動機以自我為中心的成份很大，也很容易走入岐途。但是對天主任何的恩賜，人都可作準備接受的工作。為了準備接受這項恩賜，最好的方法是在神師的指導下，在與天主的交往中有更深的愛與被愛的經驗，與異性有一般而多元的交往，並在這些交往儘可能地自然大方，促進彼此的人格成長。

如果體會天主漸漸或突然恩賜這項禮物，應從開始就在神師或者另找一位有經驗者前坦白受導，不自作主張，不輕舉妄動。如果，兩個人以任何的藉口秘密進行，其動機都值得懷疑，並且，在秘密中，不但易受魔鬼的欺騙，而且也易受自己私慾衝動的控制。有時等到鑄成錯誤，悔之已晚。天主的恩賜在自私的運用之下可能成為致命的毒藥。這種深刻友愛的經驗是自天主的愛開始，在耶穌的愛內進行，藉天主聖神的引導而完成。絕不是憑着人的思慮和明智能結出果實。所以在全部過程中，應不斷地依以下的幾個原則分辨神類。

(下轉80頁)

# 建設地方教會的意義及其在啓示中的根據

房志榮

——在談建設地方教會時首先應該交代的是「建設」二字。什麼是「建設」中國地方教會？基督信仰傳到一地，普通要經過「仿效」和「適應」的兩個階段，然後才能生根，建設起來（註一）。我國五十年來的神職和教友大約都有過「仿效」階段的經驗：無論是禮儀、神學、靈修……將西方的一套搬過來，依樣畫葫蘆一番，這就是仿效。梵二大公會議前後，我國一如世界其他各地，開始感到適應的必要，舶來的神學思想和結構必須以適合當地人民需要的方式講解並傳授，必須「譯成」當地人民的語言。這種適應的工夫是必須做，且不能間斷的，但若停留在此，絕不會有本地教會的出現。要想有中國地方教會，必須積極地從事建設。這建設包括兩大步驟：對地方教會重要性的意識化，對地方教會要勇於負責。這是一九七四年世界主教會議以來的新趨勢，也是聖神在推動着整個教會所走的新方向。本文分以下各節來討論：教會、啓示、聖經、神學與本位神學、教會訓導權。

## （一）教會

地方教會問題是全部教會學的一部分，而傳統的教會學都是從普世教會及其結構出發，甚至停留在此，連梵二大公會議的教會憲章草案也不例外。不過此一憲章的最後定稿在某些章節已有決定性的突破（註二），容許用另一種結構原則來講教會學，相稱於東西教會分裂以前（公元第九世紀）或更老的教會結構，那就是以地方教會爲重的結構原則（註三）。



依此原則，天主的教會在於各個別的教會，其中每一個代表着整個的教會。因為只在地方教會或團體中，信友聚在一個具體的地點，圍繞着聖言和聖體的祭壇，使教會成一事件，使整個教會可以捉摸。每個地方教會不是普世教會的一所行政處，而是整個教會的縮影。當然，各地方教會不得自足，而必須互相關聯；只有地方教會的主教與其他主教過着共融的生活時，他的教會才是整個教會的一部分。由此關聯，每位主教應該為普世教會操心，這也是梵二大公會議一再強調的（註四）。教會的統一因此不僅來自羅馬聖座的中心約束力，也須經過主教職權的外圍向心力。這樣由許多地方教會互相聯繫而建立起來的大一統教會才是活力充沛而多彩多姿的。反之，自從羅馬首席中心的概念發展以來，多元的感受漸漸消失，而羅馬拉丁教會日益懂成了普世教會（註五）。

關於教會還有一點必須澄清。今日將教會懂成單純聖統的人固然已經不多，但以教會為奧跡而使之脫離現世，結果弄的面目全非的危險仍然存在。教會固然是基督的奧體，但也多次被稱為基督的新娘；既然如此，就不能常與基督同化，或被視為基督的化身。事實上，教會的社會幅度使它成爲一羣在旅途中的天主子民。甚至有時教會也是不貞的童女，長着嘉禾及莠草的田地，包羅着好魚和壞魚的網。不願聖經關於教會所說的這種種，便會錯覺地給予教會一個它所沒有的絕對性。教會的存在是爲了服務，是爲促成來日萬民在天國內的合一，因此教會須承認自己的暫時性。教會是未來人類的統一記號和聖事，但並不是那個統一本身。只有當我們意識到制度化的教會本身不是一個目標時，我們才能明確地看清，教會因了它的暫時性，必須與其他的制度有別，不必像其他制度般地念念於自己的生存與長壽，並不知不覺地趨向制度性的僵化（註六）。

## (二) 啓示

對教會的正確了解源於天主的啓示。啓示是什麼？啓示與信仰的關係又是怎樣呢？這是本段要略予交代的。一般人對啓示的懂法不免有些偏差。他們認為啓示是一些永遠的、不變的真理的綱要，天主按照祂不可測量的決意將這些真理告訴人，因此是一些只有天主知道的秘密，是人類得救的完整救誨。今日聖經神學研究的結果却認為，啓示是由一些被召回的見證人所解釋的歷史事件。

就以舊約來說，以色列民族接受天主的啓示並不是一件簡單的事，而是經過許多適應的步驟，許多作見證的中間人。天主概念的淨化，在協根的神廟同盟會，迦南繁殖神的威脅，達味時代神權政體的讓位於國家組織，先知們對王國制度的批判，放逐時期對天主概念的加深神學反省，聖經創造論克服巴比倫的創造神話，最後，晚期猶太教所受的強大希臘影響等——天主的啓示就是經過這許多歷史事件而傳達於人的。

因此應該說，啓示是在歷史事件中的天人交談，不是天主單方的灌輸。歷史事件不能沒有人，天人交談更少不了人。啓示既是爲人而有，自然也得靠人而存立，換句話說，人的自我奉獻、自由答覆、總之，人的信仰，是啓示的構成因素之一。這樣，啓示實在是雙方的：一方面有天主，以其自主的、授與的態度走近人，將其絕對的奧秘讓人知曉；另一方面有人在歷史中對此超越事件的體驗，歷史是此體驗的中介。

這樣懂法，才會發覺啓示基本上是救恩史：天主啓示自己，是要人得到救恩，而此救恩是在歷史中得到。這救恩不僅是一連串的中性的事件，而且是一系列延續不斷的許諾和滿全；這些許諾和滿全

在歷史中發生着，直到最後決定性的滿全。所說的延續性並不排斥因危機、判決所造成的中斷，因為它所靠的最後是天主的忠信，天主忠於祂由永遠決定，在時間內許諾的救世計劃。救恩史在世界史裏完成，同時拯救有罪的世界，給以新的希望。最後救恩史離不開天主的聖言，因為是這聖言將歷史解釋成救恩史，使這歷史前進，是這天主的聖言召叫人，恩待人，許給人一個未來。

上文說過，人的信仰是啓示的構成因素之一，這一點還得略加解釋。人在認識一物時，必須按照該物的特性去認識。天主的特性就是總不能把祂當作一個普通物體來認識。因此用任何方式去認識天主，必須首先跳出主體——客體這個一般認識行動的格式。說得清楚些：天主不限於是說話者或被說出者，而同時還是人內在的條件因素，讓這個說出能被聽取，否則，人所聽到的仍是人關於天主所說的話，而不是天主自己的話（註七）。

能聽及能信、是出自恩寵，這個非受造的恩寵，事實上就是天主自己。只有當啓示自己的天主成爲由聽而信者的內在構成因素時，才能將啓示當作天主的話來聽，否則所聽的話會被人「吞滅」而完全失去其爲啓示的效用。換言之，如果天主的話不在聖神內去聽，去說，那麼就會被人有限的精神視野所困，成了人的附屬品。反之，人若與天主的恩寵結成一體去接受啓示，啓示的話經過見證人的口便成了天主的話，這話超出其本身，指向人直接與天主相遇的機緣，在那裏天主慨然將自己無邊無際、不可捉摸的遠景展示給人（註八）。

### (三) 聖 經

在講過啓示的特徵以後，才能進一步討論聖經。聖經與啓示並不盡同，因爲啓示指謂天主整個的

教人行動，而聖經是予以報導，啓示超過聖經，就像事實超過該事實的報導一般（註九）。聖經也並不是天主生活的言語，却能變成死文字。聖經內的已存資料常能加以解釋、批評、實現，甚至糾正，一如在「山中聖訓」中所發生的，因為耶穌的那些話的確把西乃山來自天主的法律加以糾正（註十）。

聖經本身指出，天主說話常經過人，天主傳授給人的，由那些體驗過的人傳授下來，天主向人開放是藉那些向天主開放的人所說的話。這樣聖經中的資料常能一再解釋，並且這種解釋的任務是沒有終了。每一時代應將聖經變為己有，這種無休止的釋經正是天人之間的無終了之交談。由此可見，聖經也就是教會生活的表達，只是不應將此表達僵化，好像過去已將其全部意義探掘一空，因為一如上述，聖經的解釋是一個無止無休的進程，每個時代、每個文化都應有其貢獻。教會的信仰意識在這種不斷的新的挑戰下才越發深刻豐富；教會在它多元的傳統裏才會認定：聖經固然是天主的話，但常在人所聽的、所懂的、所繼續傳遞下來的話中達到各時各地的人。

聖經在與任何民族接觸時，首先能提出兩個重點來作比較的對象，即救恩的歷史性及團體性兩點。救恩不是循環式的回到衆生之母、大地的胎中；也不是讓自己寂滅或與一個宇宙大我合而為一；却是在歷史中朝着一個目標發展前進，與一個歷史人物密切相關，有一個超越的天主統馭一切，最後將有世界末日的完成。聖經所持有的歷史性及團體性澄清後，便可與不同文化的特色對照：例如印度對世界的悲觀看法：人生是一個不斷的輪迴；中國對世界的樂觀看法：宇宙人類有其內在的和諧（註十二）。透過聖經與文化的對照，漸漸完成天主與各國人民的交談。

#### (四) 神學與本位神學

建設地方教會的意義及其在啓示中的根據

神學的任务是一方面忠於天主的啓示，另一方面也顧到不斷在變化的世界。爲能給具體的人一個答覆，神學不該跳過人對自身存在的基本了解而不顧。人對自身的這種了解不僅是個人的，還是位際間的和歷史性的。神學的答案應顧全整個的人，不與人所生活的精神氣氛脫節，却由人各種的體驗中衍生。神學不必預先假定一個現成的完美人生哲學，但任何一種對人生的了解，神學應根據啓示的真理予以批判，予以估價，而不可不問不問地輕易掠過。

如此做去，便會逐漸產生本位神學。本位神學要把西方（基本上是拉丁羅馬）教會傳統所保存的啓示表達清楚，其目的是讓啓示的內容真能答覆某一固定地區和世代的得救問題。因此本位神學像任何神學一樣，也包括三個要點，即啓示，周圍的世界，及教會。

本位神學將是本地及外籍傳教士共同努力的結晶，將以本地人民及文化爲主體，以西方歷史爲借鏡。在今日科學的時代，這將非少數專家所能達成，而必須大家合作。本位神學所着重的是服務，即教會爲某一特殊的社會秩序所應從事的服務，免得人將基督訊息看成一個純宗教性的業務。總之，本位神學是福音的翻譯和新解釋，是把基督的意願和行徑再度提出，讓祂與本地文化的思想方式建立起生活的交談。

在這種情形下，「羅馬」的角色只是在旁「輔導」，學習着聽取各地方教會的聲音。羅馬不能給亞洲人及非洲人限定內容，預告他們的神學應該有何面貌。因爲本位神學正是要將各地的真理寶藏發掘出來，以致富教會，這些寶藏在地下埋沒已久，只有整個教會對新成立的各地教會有所期待時，後者才會有堅定的信心。關於這一點，教會憲章第十三號有很精闢的言論（註十二）。

## (五) 教會訓導權

果如上述，教會訓導權將有何作用？多元的神學不能再像從前那樣、可以用邏輯的推理來決定取舍，羅馬對各地的本位神學既不認識，也不能全認識，那又如何判斷呢？這種情勢不將危及宣信的統一嗎？

不錯，在未來，教會訓導權的「語言準則」將特別針對宣信，而不太干涉神學，這當然不是說各地的本位神學將與訓導權的語言準則脫離關係。所謂的「語言準則」是在一定的「語言範圍」內發生，並受歷史條件的左右。人一方面應努力把握這準則的意義，另一方面却應讓它向未來開放，因為一切語言準則基本上都能變化。這不是說內容能與形式分離，或人能隨時給內容穿上新的語言形式，而無損於內容本身。「語言準則」不等於「語言形式」，而是「語言範圍」內的一個現象，或者說，是思想形態的事。在某一語言範圍內所產生的思想結晶能整套的搬入另一語言範圍，而不致使原來的思想變質。不然的話，此一文化圈和彼一文化圈的人彼此就無法溝通了，這是相反每天的事實和經驗的。

上文說過，訓導權主要的涉及宣信，但連這宣信也不能在某一神學語言以外表達出來。任何宣信的格式都要利用某種神學，而這神學並不因此便能擺脫它的歷史條件。這一事實的後果是：連經訓導權所格式化的觀點仍不能不帶有某種伸縮性。因此，今後的訓導權，必須用比以往更大的信任讓各地的神學負責保存共同的宣信，即使他們須將之譯入另一個語言範圍亦然。需要時仍可設定界線，不是用來判斷真假，而是用來說清：在教會內某種說法不能成立，因為它與宣信所指的事實不合，或至少

使之隱晦不彰。

不過今後訓導權的首務不是劃定界線，而是保護那些將一個共同的宣信譯至各種語言範圍的神學；教會應將神學的多元看作一個必須有的財富，因為這正顯示，神學家們不再逗留於天空中翱翔，而是在努力答覆人們關於救恩所懷的先入之見；他們知道由此先入之見到承認耶穌基督所帶來的歷史性的救恩是一段多麼艱鉅緩慢的過程。

教會訓導權至今所有的肯定說法，與其說是新的信理繼續發展的起點，毋寧說是一個共同宣信的已有表達，多元的神學將以之為參考。在此必須澄清：信仰及宣信固然少不了言詞（話語），但這話語不循環於自己之內，而是經過概念指向天主的奧秘及現世的事實，二者（即天主與世界）固然不能不經過話語來向我們說明其意義，但二者並不就是話的本身。正因實體與言詞間有這種區別，一切真實的翻譯方為可能，也正因了這種區別，才能在不同的表達方式中有一個共同的實踐。一個共同的信念，雖有不同的表達方式，在教會內仍然能藉着共同的禮儀及聖事的實踐顯示出來。這種實踐不必先有概念化的共同信念，而能以共同信念為目標，讓它在共同的實踐中慢慢出現。共享及合一不僅是概念領域的事，而且也屬於實踐的領域。多元的神學能藉着共同的實踐顯露宣信的合一，甚至促成這種合一。人能在一同實踐真理中走向宣信的合一，或保證隱晦中已有的合一（註十三）。

## 結 論

在建設中國地方教會的開始或同時，明瞭建設地方教會的真實意義是不可或缺的。要想明瞭建設地方教會的意義，便不得不以啓示的概念和事實為出發點。因此本文的五個段落以教會為開始（一），以

教會訓導權爲結束(α)，以啓示爲解釋教會的出發點(β)，再以聖經(γ)及神學(δ)爲啓示的報導和解釋。這可算作建設中國地方教會草案的意識化部分。草案以下各段則可視爲實踐或對教會「共同負責與特殊作證」部分(註十四)。這和梵二大公會議各文件的結構頗爲相似。四大憲章中的「教會」與「啓示」二憲章主要是道理並促進意識化，「禮儀」及「教會在現代世界」二憲章則講實踐並講對教會及世界負責。其餘九條法令、三則宣言(註十五)更具體地講共同負責、特殊作證的人、工具，及各式各樣的思想形態和生活情況。建設地方教會與建設普世教會不僅有許多接觸點，並且有許多重疊面。

回到地方教會的重點上來(註十六)，我們可說：地方教會的建立是天主啓示的一個要求。因爲啓示不是天主單獨的說話，人只消極地予以接受。啓示是天主與人在歷史中的互相交談，人的反應，人的答覆，人的信或不信是這交談不可或缺的一部分，是構成啓示的因素之一。這交談不是在天主的永恒中，而是在人的歷史裏發生，並繼續進行。每人有每人的歷史，每個民族文化有每個民族文化的歷史，不是他人或其他民族文化所能代替的。外籙傳教士能給天主的話作見證，能激發本地人答覆天主的話，但不能代替本地人與天主交談。這是天主的啓示及人的信仰的一個特性：經過各種言詞，經過各種見證，最後要人從自己的內心，要每一文化從自己的根底去答覆天主。

如果啓示是天主與人在歷史中的交談，聖經便是這交談的記錄；如果啓示包含人的信仰，那麼聖經便是有信仰的人所組成的教會所作的活表達。不過須避免把聖經變成死文字，却應加以解釋和活用，使聖經成爲人與天主交談的活工具。這樣聖經藉着它所指出的人類救恩的歷史性和團體性，每個人和每個文化都能找到自己的位置，及應該努力的方向和目標。

神學不是聖經，但聖經裏確實有神學。梵二的啓示憲章二十四號稱「聖經的研究當視作神學的靈



魂」，可見二者之間關係的密切。原來聖經的作者們無非是把天主的啓示傳達給他們當代的人民，同樣神學家們也無非是向同代的人解釋這個啓示。啓示常是一樣，但這同一啓示在聖經各種不同的書裏，因了時代和地點的不同有許多不同的面貌。同樣神學在不同的地區和不同的文化裏也有不同的面貌，本位神學由之而生。

最後教會訓導權對世界各地多元的神學仍有其重要角色，不是來干涉神學，而是維持宣信的統一。需要時可劃定不可逾越的界線，但更重要的是比以往更信任各地的神學，大家一齊負責來保存共同的宣信。神學的多元並不是威脅教會的危險，而是教會的一大富源，值得保護與鼓勵。此外，共同的宣信不僅指信念，也指行動或實踐的一致。抑有甚者，在概念化的共同信念之前或之外，共同的實踐能表達並促成宣信的合一。由此可見，本草案以下所講有關實踐及負責各段是多麼重要（註十七）。

## 附註

- 丁 參閱 HANS-WERNER GENSICHEN: "Einheimische Theologie und Ökumenische Verantwortung" in *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, I, Kaiser Verlag München 1965, p. 17.
- ① 參閱「教會總章」26號，及全部「教會傳教工作法令」
- ② 參閱 J. RATZINGER: *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*. Köln 1965, p. 68.
- ③ 參閱「教會憲章」23號；「主教牧職法令」6號；「教會傳教法令」28號。
- ④ 參閱 JOSEF MUELLER: *Missionarische Anpassung als Theologisches Prinzip*. Mission Studies

and Documents 31. Kschendorf, Münster Westfalen, 1973, Num 511.

- ㉔ 參照 *Op. Cit.* p. 58f.
- ㉕ Cf. H. VORGRIMMLER: "Offenbarung" in *L 77h K<sup>2</sup> VII*, 1116.
- ㉖ Cf. K. RAHNER: "Wort Gottes" in *L 77h K<sup>2</sup> X*, 1235-1238. J. Müller, *op. cit.* pp. 59f, 94f, 101f
- ㉗ 參照 J. RATZINGER: *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in RHNER/RATZINGER: *Offenbarung und Ueberlieferung*, p. 34.
- ㉘ SCHELKLE (*Wort Gottes*, in: *Wort und Schrift* 16) 引出以下的結論:「在聖經中有些地方雖明言是天主的話,最後不一定就是天主的話。因為聖經中有些事是暫時性的,是不完整的,甚至也能有人的限度及人的缺陷」。
- ㉙ 參照 CHOAN-SENG SONG: "Die zeitgenössische chinesische Kultur und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Theologie" in *Theolog. Stimmen aus Asien I*, pp. 52-72. J. Müller, *op. cit.* pp. 103, 281, 283.
- ㉚ 參照 Josef Müller, *op. cit.* pp. 286, 293f.
- ㉛ 參照 Josef Müller, *op. cit.* pp. 287-290. 「啓示憲章」8, 10號。
- ㉜ 一九七五年十月三十一日「與主同行」手冊,李震神父「道理綱要」語。
- ㉝ 九條法令爲:「主教牧職」,「教會傳教」,「教友傳教」,「傳播工具」,「司鐸職務」,「司鐸培養」,「修會生活」,「東方天主教會」,「大公主義」,三項宣言爲:「信仰自由」,「教會對非基督宗教態度」,「公教教育」。

- (B) 參照 ALFREDO MARRANZINI, S.J.: "Teologia della Chiesa Locale" in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3012 (20 dicembre 1975) pp. 543-553
- (C) 本文原爲主教團秘書處所擬之「本草案」指研究設計小組所擬定的「建設中國地方教會草案」。

信理

## 上主之言的諦聽者

溫保祿著  
鄭文卿譯

——論卡爾·拉內 (Karl Rahner) 的人性學——

卡爾·拉內所出版的書，數量之多幾乎令人望而却步。在十大卷的「神學研究」(Schriften Zur Theologie)裏所收集的都是學術性的短文和演講。拉內在很重要的神學大辭典和參攷書中如：Lexikon fuer Theologie und Kirche, Sacramentum Mundi, Handbuch Zur Pastoraltheologie, 及 Mysterium Salutis 等書中發表了無數的文章——其中有些是高度學術性的。又在「爭論中的諸問題」(Questiones Disputatae)。這一叢書中，有好幾卷是出自他的手筆。他所出版的書中也包含有默想，講退省及有關靈修和鐸職危機等各方面的書和文章。他接受教會報紙的訪問，也接受教外雜誌如：Spiegel 和「新聞週刊」(Newsweek) 等雜誌的訪問。他的演講、文章和出版的書籍差不多涉及任何可以想到的題目。

但在一次講論神學方法的演說中①他說：他所寫的最後一部有系統的著作，乃是他于三十年前，即一九四一年所發表的「上主之言的諦聽者」(Hearers of The Word)②。

在「上主之言的諦聽者」一書中，拉內嘗試為宗教哲學提供一個基礎③。因為該書對哲學和神學均具意義。他描寫該書的內容為「基本神學的人性論」④。因此「上主之言的諦聽者」一書，在拉內的第一部哲學著作「世間的精神」(Spirit in the World)和他的無數神學著作中，處于居中的地

位。

「上主之言的諦聽者」是以「世間的精神」為根據，並從基本神學的角度加以發揮。前者把後者作一撮要的敘述，這樣「上主之言的諦聽者」乃為拉內的以後神學著作提供一個哲學的基礎。拉內（在「世間的精神」中所得到的，又在「上主之言的諦聽者」中予以提要敘述；並更為深入）的哲學洞見，對於拉內所涉及的廣濶神學領域，幾乎處處都有幫助。研究一下拉內如何在他的哲學（本文第一部）和他的神學（本文第二部）裏把人視作上主之言的諦聽者，便可以帶領我們到達拉內神學思想的基礎與核心，也能够幫助我們了解拉內在當代許多神學問題中所採取的立場（本文第三部）。

### 壹：從哲學的角度探討人為上主之言的諦聽者

拉內在「世間的精神」一書裏，根據聖多瑪斯的理論，于詳細探究了有限知識的形上學以後，對於人是否自我開放以接受天主的啓示一點，陳述自己的立場如下：

「如果我們用這種態度來了解人，則人能够諦聽究竟天主說了話沒有，因為人知道天主是存在的；天主能够說話，因為祂還未被人所知。」<sup>⑤</sup>

拉內在「世間的精神」的最末一頁裏才達到如上的結論，即人常常是自我開放的以接受天主的啓示。這個結論變成了拉內的第二部（也是最後一部）哲學著作「上主之言的諦聽者」的中心論點。為着正確了解拉內的基本觀念（以及下面對拉內的基本觀念所作的解釋），我們必須記住，當「上主之言的諦聽者」初版之時，拉內已經在教授神學。因為他專注于神學的工作，以致無法再回到哲學工作上去。他把自己哲學著作的再版事宜委託給他的學生梅茲（J. B. Metz）辦理。雖然他轉而從事很多

種神學的研究，他的基本觀念絲毫沒有改變<sup>⑥</sup>，但亦未曾停滯不前。他早先的看法如今表達得更為清晰，早先的觀念如今是從新的、更寬廣的角度去看。雖然後來的清晰觀念合乎早先的看法，但在拉內的哲學著作裏，這些新的觀念並不明顯可見，而且神學著作常常不指出這些新觀念和拉內哲學的關聯。因此，爲着一睹拉內思想的全貌，我們可以利用，有時甚至被迫利用拉內的後期作品。

我們既無法在這裏詳細報導拉內的重要而精心的哲學著作，我們只有把自己局限在拉內的中心思想上，即人的精神的超越性上。

## 一、一切精神行爲的超越性

依照拉內的想法，人之聆聽天主之言的能力並非是一種額外的能力，而乃是一種奠基于人的基本結構上的機能，即基于人的精神趨向普遍存有的超越性<sup>⑦</sup>。因爲人的超越性與他之有聽見上主之言的能力係同一回事。所以這種超越性以及他嚮往天主的趨勢是一切知識行爲<sup>⑧</sup>和一切自由抉擇所不可少的因素<sup>⑨</sup>。

這種視人爲具有超越性的看法，正是響應了聖多瑪斯的教訓<sup>⑩</sup>，並構成了拉內神學的主要哲學基礎。以下我們只要舉一個簡單的例子，來探討此種觀點的正確意義。因此我們要問：我們怎能說，即使在最簡單的知識行爲中，我們亦隱隱地知道天主的存在？

### (一)、人的知識之基本結構

一切知識……只要它斷定某些事物爲真實的，則這個知識便發生在以「肯定一般的存有」爲背景

的範圍之內<sup>①</sup>。因此，一切知識行為有相同的結構，並總包含下面兩個成份：

1. 在前景部份，我們所面對的都是有限事物，諸如人，動物，物質的東西，個別的行為等。不論我們知識的對象多麼偉大，他們總是有限的。即便我們嘗試去想一些無限的事物，我們也必然的把它當做有限的事物來想，因為我們總是能夠想到一些比這更多和更大的事物。

2. 但是我們的一切知識行為和一切問題都發生在以「是」來表達的存有的視野內。因為不論我們想什麼，說什麼，問什麼，我們不能不用「存有」的概念來問，來說：這「是」什麼？它「是」什麼？（這個或那個）？或不是（這個或那個）？這個「是」什麼？

因此，我們對於此物或彼物作一陳述之前，或發出任何問題之前，必須先對「是」有一先行的領悟。對「是」這個先行的領悟乃是我們所最為熟識的知識。因為我們對任何事物的了解只能用「它是這個」或「它是那個」來表達。但是這個「是」的意思也是最為捉摸不定的和最困難了解的。因為即使問一個關於「是」的意思的問題，也要倚賴對「是」的先行領悟上，然後才能問：我們在一切判斷上和我們在一切問題中所用的這個「是」究竟是什麼？

這種先行領悟的「是」的範圍是沒有限度的。它可用于任何可以想像的事物，因為在「存有」之外，我們無法想像任何事物。「存有」的範圍好像是無限的，它包含一切的可能性和一切的實有物。雖然「存有」看來絕非認識的客體，但它呈現一種絕對無限的性質。

## (二)、作為人的知識之背景的「一般性存有」和對「天主

## 的存有」之肯定

### 1. 拉內的立場及此立場所引起的問題

知道一切知識都發生在「一般存有」的視野之內，或發生在以「存有」為背景的范围之內<sup>⑫</sup>；知道「任何知識無由產生，除非先對呈現在一切知識之中而永不衰竭的「存有」有所認識」，是並不困難的。因此，我們同意拉內的看法：

「正因作判斷和自由行動乃人的生存所不能缺少者，是故對於存有以及其對此存有的無限性的先行領悟 (Preconcept)，也是人的生存之基本結構所不能缺少的部份。」<sup>⑬</sup>

但拉內所急忙加上的如下主張：「在這一種知識行為所需要的先行領悟中，也包含有對天主存有的肯定，<sup>⑭</sup>」是很難了解的。

我們怎能說，對於一般性存有的預先領悟，確能證實「無限存有」的實有，而不僅是我們理智的一種作用而已？而且，縱使我們可以說，對於一般性存有的預先領悟，證實了「絕對存有」(esse absolutum)的實有，我們又如何解說這個「絕對存有者」就是大家所謂的「天主」呢？<sup>⑮</sup>

### 2. 解決此問題的原則

在「世間的精神」<sup>⑯</sup>和在「上主之言的諦聽者」<sup>⑰</sup>中，從對一般性存有的領悟過渡到「天主存在」的肯定，其間有些突然，而且措辭難以令人了解。雖然如此，這兩本書均包含有如下的成份，足以作證以上的結論為正確：



## (a) 知識和實體 (reality)

「判斷所達到的就是實體」<sup>18</sup>。當我們判斷說：阿花是一隻狗，我們的意思不是把「狗」和「阿花」這兩個概念連結起來，而是指向某一事物的實有本身。

聖多瑪斯和拉內都認為：「存有」(to-be)乃是唯一以自身為基礎的基礎<sup>19</sup>。

## (b) 肯定有限事物的存有的先決條件

肯定一個有限存在物的實際性係以肯定「絕對的存有」的實際性為先決條件<sup>20</sup>。

簡言之，因為：「阿花是一隻狗」這個斷語肯定了：(a) 一個「有限存有物」的 (b) 實際存在，所以，我們能夠說，對於「一般性存有」的預先領悟，包括對於「絕對存有」的實有之肯定。這一點我們必須逐步予以解釋。

## 3. 肯定「有限存有」之實有，如何包括「絕對存有」之肯定？

## (a) 一切「有限存有物」均有問題

一切判斷均可簡化為如下的形式：這個(東西、動物、人)是(如此這般)。一切問題所問的都是同樣的事：究竟一個「有限的存有物」是或不是(這樣或這一類的)。表面上看來，世上最明顯的事無過于「有限存有物」之實有。但是實際上世上最有問題的也是這個「有限存有」之「存有」(to-be)，因為針對着這個看來毫無問題的「有限存有」之實有，我們不能不發出所謂「形上學問題」，問及存有物之存有究竟是什麼<sup>21</sup>。只要這個問題一旦被提出，因其必要性係發自人的存在<sup>22</sup>，它動搖了一切安全的基礎。因為這個問題和一切事物都有關係，一切事物均受其質詢，它粉碎了所有的安全

和習見，只剩下我們所唯一熟悉的，對於無限神秘的存有之那先行領悟。在這個尖銳的問題衝擊之下，一切有限的存有物——不論其如何充實——看來都成爲有問題的，有如懸掛在虛無的深淵之上，岌岌可危。因爲它們不是純粹的存有 (being pure and simple)，而是統統被限定于這個存有之內，不能成爲那個存有物。每一存有物和每一存有物之總和也不過是實現存有之一小部份。每一存有均有所肯定，同時（在某些方面）也有所否定。每一「有限存有物」都有一份存有，但都不是純粹的存有。我們作一切肯定或否定時所根據的背景是較爲自明的，「有限存有物」的實體則較爲不自明。形上學的問題把一切都倒置了：看來是捉摸不定，遠不可及和無邊無際的背景，現在變成了唯一不成問題的實體；相反地，那些出現在我們理智的前景裏的種種事物，看來是自明的實體，現在却變成大有問題了。

(b) 「有限存有物」的實有

然而這些不穩定的「有限存有物」是實實在在的存有。雖然它們不是純粹的存有，但它們仍然存在。雖然它們被「非存有」(non-being)所浸潤，它們仍然存在。它們不是幻影，而是堅實的、令人迷惘的實體。

(c) 「無限存有」的實體應予肯定

我們是否能够肯定這些以「存有」與「非存有」而構成的有限事物的實際存在，而同時又否定，不與「非存有」相混合，亦不受任何限制的「存有」實際存在？或者，我們是否能再進一步說：只有先肯定「無限存有」的實有，然後我們才能肯定「有限存有」的實有？

如果我們一方面了解到形上學問題的衝擊力，剝奪了一切「有限存有」的宛若自明的實體，一方

面也注意到這些有限物無可置疑地存在着，我們便會了解，肯定「有限存有物」的實有，實際包含而且假定我們已經肯定了與其絕對不同的「存有」的實有。這個與「有限存有物」絕對不同的「存有」，必定超越形上學的質詢，也必定和一切「有限存有物」不同，它不受任何限制，它包含一切實體。這個「存有」必定是「存有自身」，不與任何「非存有」相混合。

因此，我們知道，肯定任何「有限存有」的實有，即包括且假定先已肯定了「無限存有」的實有。

#### 4. 無限存有和我們所謂的「天主」

但是，那個在一切理智判斷中所肯定的「無限存有」是否就是我們所謂的「天主」？

因為「世間的精神」和「上主之言的諦聽者」兩書有其特殊的目標，也可能因為我們在上面所指出的理由，拉內沒有證明這個「絕對存有」不但是「哲學家的天主」，也是我們所有信者所喊的天主。不過「天主」的特徵可以在「絕對存有」裏看出來。

他不是我們可以把握的東西，但他呈現在一切事物之中，作為支持一切事物的基礎。他不被限定在「存有」的某有限範圍之內，而是存在於一切事物之中。沒有他，一切有限的實體都要陷入無底的空虛之中。即使有人否認他的存在，但在否認之時，即已證實了他的存在。他是真正不可思議的，因為在我們一切的判辭中不能不用的「是」，只能適用於有限物體，因而不是以表達那不類世世物的那一種實體。他和人的內心狀況(inmost being)有無限的密切關係，一切偶有事物因他而存在，一切偶有事物是他所安置的。因此，他必定是「意志」<sup>23</sup>。因此他展示了一切信者所稱為「祢」的天

主的特徵。

## 5. 撮要

以「世間的精神」，「上主之言的諦聽者」及拉內的其他作品為基礎，我們已到達了拉內所反覆申述的論點：在信仰基督啓示之先，人在他的一切知識行動和自由行為之中，已經和那位格性的，稱為天主的奧秘相會面<sup>24</sup>。

## 一一、對於超越界的優惠經驗

### (一)、這些優惠經驗的重要

拉內在「世間的精神」裏用了四百面的篇幅作詳盡的論證以後，才達到如下的結論：人能夠開放自己以接受天主的啓示。在「上主之言的諦聽者」中，他的論證更詳，但較難于了解，因而須加補充說明。如果人必須先了解這些論證然後才能認識天主，恐怕他們永遠不能知道在一切的知識中和一切的抉擇行動中，他們所面對的是誰。日常的忙碌生活會壓住那本來已經十分微弱，十分黯淡的，對於包圍着並支持着生命的那種奧秘的體驗。拉內知道這一點<sup>25</sup>，因此他舉出幾個經驗<sup>26</sup>並指出在這些經驗裏，人之嚮往天主的超越性比較明顯地呈露出來。

### (二)、這些優惠經驗的特徵

人和天主相對的這種優惠經驗，係建立在人之一切知識和自由行為所表現的趨向天主的超越性

上。但在這些經驗裏，隱存在人的心靈深處的嚮往天主的趨勢，突破了平日的例行生活而呈露出來。對於存在深處的經驗，不論是積極的或消極的，都顯示出人心嚮往天主。這些經驗沒有純粹是消極的（即僅僅經驗到缺乏），也沒有純粹是積極的（即僅僅經驗到「圓滿」或「富裕」）。因為一切經驗都是為明白表達那基本的經驗，即對「有限存有物」的實體之神秘的經驗。因此，在焦慮之時，即人經驗到自己的絕對可懷疑之時；和在面對死亡之時，即人經驗到自己的絕對無能力之時<sup>⑦</sup>，人仍然經驗到，他是被神秘地支持着。同樣地，在不可言喻的快樂之中<sup>⑧</sup>，在無法根除的希望之中，我們經驗到，在我們的生命之中，有一種超越我們那無可否認的有限性，暫時性和庸俗性的力量在鼓舞我們。在經驗到有絕對約束力的道德要求之時<sup>⑨</sup>，人感覺自己隸屬於一種絕對的權威，並受命於它。在知交相遇之時，或在相愛之中，人經驗到自己受別人無條件的接納，也經驗到自己無條件地接納別人。這時他們又經驗到自己正面對着一種超越自己正面對着一種超越自己和友伴的脆弱而有限的存有的能力。這樣，人在其脆弱不安的深淵和在其存在的高峯，均發現自己是被一種無限的力量所支持着，並和一種無限的力量相遭遇。

### (三) 我們所謂的「天主」是什麼意思？

這些經驗，因其具有如此深度，清晰地揭開了我們在一切行為中所面對的那一位的特徵。因為就是從這些經驗中，我們導引出來那神秘地存在於我們生命之中的那一位的名字，因此，這些經驗也有助於澄清我們所謂的「天主」究竟是什麼。

因為我們必須想像天主是不受任何限制的，掌握有「存有」的滿全性，我們可以稱祂為「單純的存

「有」，「無限的存有」或「絕對存有」。

因為祂無處不在且永遠不會變成直接知識的對象，又不能用言語來表達，我們可以稱祂為「奧秘」。「奧秘」這個名稱已經變成拉內最喜愛的天主專名。不論何時他對現代的人說到天主之時，總愛用這個名字。

因為人經驗到祂乃是真、善、美的源泉，我們可以稱祂為「絕對的善」或「善的滿全」。

因為人經驗到絕對的命令是由祂發出，我們可以稱祂為「一切責任的本源」。

又因為人經驗到召喚人的天主，要求人對祂的召喚作位格上的回應，我們可以稱天主為「有位格的，絕對的祢」。

既然一切有深度的經驗均指向天主，故天主可以有無數的名字。天主的一切名字均有助於人一再地認出，他們心裏早已認知的那一位。

有了這個了解，現在我們可以探究卡爾·拉內的哲學人性論的實際意義。

### 三、把人視為「上主之言的諦聽者」之實際意義

卡爾·拉內不但把這種人性的哲學觀應用到他的神學的一切領域裏，同時也指出這種哲學觀的當前的實際意義，特別在有關對付無神論的問題上。

#### (一) 無神論者對天主的經驗

人與天主的關係，若依照拉內的想法，則「福音的傳播者從不曾見過一位以前與天主毫無關係的

無神論者。如果福音的傳播者所面對的是自由的，成熟的人，那麼他在原則上是遇到了一位、對我們所稱為天主的，已經有了真實經驗的人。」<sup>(22)</sup>

即使有這樣的人，「天主」這兩個字對他已經沒有意義，即使他從不向天主祈求，只要他——不論在快樂或失望時——意識到自己的有限存在的神秘，尤其是當他感覺到自己正面對着一個有絕對約束力的道德命令之時，他已經面對着天主。在他的一切自由行為之中，他已經面對着天主。因為：「假如他真正知道什麼是絕對的忠信，完全的誠實，為他人的好處不私地犧牲自己，以及其他類似的基本情操是什麼，那麼他多多少少也認識了天主。」<sup>(23)</sup>

## (二) 應付無神論的方法

如果一個自由的、成熟的人不能完全沒有對天主存在的經驗的話，那麼福音傳播者的工作就在於如何使用一種引人進入基督奧秘的教學法 (mystagogia)，去幫助無神論者意識到「自己對天主的超越經驗」<sup>(24)</sup>。換言之，福音傳播者不應認為，他應傳授給非教徒一種他以前毫無所知的，有關一個客體的知識。他應當指證，非教徒於經驗到絕對的忠誠，完全的真實，不可言喻的快樂及絕對的可懷疑性之時，他已經經驗到教徒所稱謂的「天主」。

## (三) 福音傳播者自己對天主的經驗

說到如何對待無神論者之時，拉內非常強調，福音傳播者自己應當有對天主的基本經驗。拉內寫了一本有關鐸品的書<sup>(25)</sup>。該書的第一部份便是討論這個問題。他指出，對天主的經驗是神父和所有的

人所共有的經驗，倘無這個經驗，基督信仰所特有的概念便失去其意義。在一篇文章裏<sup>⑥</sup>他說，教會之所以無力對付無神論，其主要原因之一就是，在福音傳播者身上缺乏此種對天主的經驗。

## 貳、拉內的「人爲上主之言的諦聽者」與他的神學人性論

卡爾·拉內在他的哲學著作裏，指證哲學能够達到如下的結論：在一切知識行爲和自由行爲裏，人處處與天主碰面。因此，「人的基本情況在本質上乃是永遠與天主相對的情況。這個天主是自由的，因為祂懷有許多無可估計的與尚未實現的可能性。」<sup>⑦</sup>「雖然依人的經驗和哲學能够窺見這個天主就是「一切責任的本源」，就是「有位格的，絕對的祢」，就是「意志」，而因此與人的命運有關，哲學不能知道究竟這個天主有否對人說過話，或者究竟祂是否一直保持緘默。哲學更不能知道，天主有關祂對人類命運的計劃有何啓示。

因此哲學所提供的一切答案，又引起新的和更迫切的問題。在我們的一切行動中所面對的這個天主究竟是誰？這個自由的天主，「懷有無可估計的許多可能性」的天主，對於人的命運究竟作了什麼決定？簡言之，對於我們人來說，這個天主究竟是誰？對於天主來說，我們人究竟是什麼？

哲學不得不提出這問題，但不能解答這個問題。可是基督徒相信，天主曾經在以色列的歷史中和在耶穌基督的生命、死亡和復活裏對人說了話。這種基督徒的基本信仰，不但回答了作爲「上主之言的諦聽者」的人，不得不問而無法自行回答的問題，同時也修正了我們對於「人心嚮往天主」的看法。

因此，「作爲上主之言的諦聽者的人」這個題目，反覆出現在卡爾·拉內的神學人性論裏。



## 一、超自然的「存在之基本狀況」

### (一) 天主的「自我揭露」計劃塑造了受造的世界

「天主願意把自己的一切傳達給人，把愛情——就是天主的本體——向人傾訴。這是天主的唯一真正計劃。任何其他事物的存在，都以賜給永恆的愛之神蹟為目的。」<sup>③⑧</sup>

如果天主對受造物的自我啓示和自我給予，在祂的意願裏居首要地位，那麼人的結構以及世界的結構受此計劃的影響，都要把此計劃反映出來。<sup>③⑨</sup> 因為：「人的具體實質是什麼 (quiditas) 完全取決於天主」。所以：「天主的有約束力的安排，不僅是從天主發出的命令，而且是人的最內在的深處。」<sup>④①</sup>

「上主之言的諦聽者」由於其精神的超越性，常與天主碰面，他所面對的這個天主並不決定保持緘默，而決定了把自己揭露，把自己賞給人。祂把人造成為這種自我揭露的接受者。天主因其自由而永恆的抉擇，把自己介紹給人，並為達成此目的而塑造了人的具體存有。

### (二) 超自然的「存在之基本狀況」

因此，人於實際聽到天主說話之前，於實際接受天主的自我給予之前，甚至當人任意地拒絕天主賞賜的時候，人仍然是朝着與天主相遭遇的方向前進。因為人心嚮往天主的自我啓示與自我給予的恩賜，這種嚮往塑造了人的整個結構，並因此構成了人的一切行動的基礎。為此，人心嚮往天主可稱為

「存在之基本狀況」；又因人心嚮往天主和受造精神體的超越性並不完全是一回事，它引導人趨向一種超越受造物的能力之目標，因此，這個「存在之基本狀況」又稱爲「超自然的存在之基本狀況」。

「超自然的存在之基本狀況」乃是人所受的，客觀的，本體上的，由天主之恩寵加於人的本性之上而因之是超性的修飾。但事實上，它在現實的世界裏亦從不缺乏。<sup>④</sup>

信仰所宣佈的信息，業已揭開了人作爲「上主之言的諦聽者」的新的深度：神學於論及天主之時變成了人性學，因爲它已經揭開了人的存有之最深度的宗向，也揭示了人要變成無限天主的愛情伴侶的號召。

## 二、恩寵的經驗

### (一) 超越的經驗和恩寵的經驗

人因着其精神的超越性與天主相遭遇，人又因着「超自然的存在之基本狀況」與天主相遭遇。在兩種情形中，所遭遇的是同一的天主。因此，拉內把精神超越的經驗和對「天主所賞賜的恩寵」的經驗，甚至和「被人所接納的恩寵」的經驗視作同一回事，假如我們經驗到精神的超越性，那麼：

「我們（至少是我們生活在信仰中的基督徒）事實上也已經經驗到超性界的事理。我們的這種經驗常常是很清晰的和不可言喻的……不過我們知道，我們所體驗到的實際上不僅是我們自己的精神，而是生活在我們內的天主聖神。」<sup>④</sup>

拉內把超自然的經驗（也就是與天主相遭遇的經驗）與恩寵的經驗視作一回事。這個看法，究竟

拉內堅持到何種程度，可由下面兩篇文章看出。這兩篇文章基本上包含同樣的材料，但所取的題目不同：一篇命名為「對恩寵經驗的反省」(Reflections on the Experience of Grace) ④③。另一篇則為「現代人對天主的經驗」(Gotteserfahrung Heute) ④④。

因此，那些優惠的超越經驗和與天主交往的經驗，同時也是（天主所賞賜的恩寵或已被人所接受的恩寵）優惠的恩寵經驗。

「……無限渴望的經驗，極度樂觀的經驗，無法平息的不滿經驗，一切喜樂之有限性的痛苦經驗，對死亡的反抗經驗，與絕對的愛相遭遇的經驗，對罪的經驗，深沉的，仍然持續的希望的经验等……都包含着對恩寵和對本性的經驗。」④⑤

## (二) 「人心嚮往天主」的實際意義

拉內再次指出這種「人心嚮往天主」的看法的實際意義。如果人不但嚮往可能的啓示，而且也嚮往實際賜予的啓示，那麼福音的宣講並非傳達給人任何完全新的真理：

「福音的宣講不過是明白地喚醒那因着天主的恩寵原已潛存在人的存有深度裏的思想。此種恩寵永遠包圍着人，包括罪人和非信友在內，成爲人的存在之無法逃避的背景。……」④⑥

## 叁、「上主之言的諦聽者」與卡爾·拉內的整個神學

卡爾·拉內之以人爲「上主之言的諦聽者」的看法，關係神學的基本論題。拉內自己的作品便已足够證明這種人性論的豐富含義。下面我們只能簡單地報導一下拉內自己在神學的各種領域裏所達到

的幾個重要的結論。

## 一、神學

### (一) 神學和哲學

在「上主之言的諦聽者」裏，拉內業已指證，哲學與神學係彼此獨立而又關係密切的兩個學科。哲學指出人是開放的，不得留神諦聽從天主而來的可能啓示；天主對人所說的話在人心內總要和哲學打交道<sup>(47)</sup>。哲學的「最終目的乃是把我們之有諦聽上主之言的必要，予以有系統的陳述。」<sup>(48)</sup>天主對人說話，要求人作全人格的回應。因此，「不能不以人的異於信仰的哲學知識爲其條件。」<sup>(49)</sup>拉內知道人的具體存有係受「超自然的存在之基本狀況」塑造而成，因此他接着說：

「哲學和神學雖然有別，但它們之間有統一性，其彼此接近的程度，實較我們迄今所省察到的更爲接近。」<sup>(50)</sup>

「超自然的存在的基本狀況」使人的整個存有都傾向於接受天主的自我揭露。因此，哲學所討論的是「純本性的人」的自我了解，也論及天主的恩寵在人身上所產生的種種影響。當哲學論及人的時候，它已經涉及天主恩寵的工作。

### (二) 神學和人性論

在「上主之言的諦聽者」中，拉內業已指出，哲學的人性論和神學之間有密切的關係，因爲哲學

人性論之最終目的即在於把我們之有「諦聽天主之言」的必要，予以有系統的陳述。<sup>⑤1</sup>

但是「今天的信理神學也必須變成神學的人性論」<sup>⑤2</sup>。因為「啓示乃爲使人獲得救恩的啓示，所以，神學在根本上乃爲使人獲得救恩的神學」<sup>⑤3</sup>。換言之，因爲神學的主要任務是講解基督的救恩，又因爲我們需要先了解人的具體存有，他的抱負，他的困境和他的需要，才能了解福音解救我們的意義，所以人性學爲神學的先決條件。<sup>⑤4</sup>

神學不但以人性論爲先決條件，而且神學本身就是人性論。因爲神學所闡明的信仰，不是對於無關痛癢事的中立報導，而乃是涉及天主對人的計劃：「啓示講論人的來源，人的目前狀況及人的生活目標。」<sup>⑤5</sup>

### (三) 神學和非基督宗教間的交談

就人心嚮往天主之自我給予這一點來說，卡爾·拉內的立場暗含對於非基督宗教予以新的估價的可能性。因爲：「人的超越性（即便是因天主的恩寵而被提升起來，解放出來的那種超越性）能夠以不同的方式，在種種的名稱之下、表現出來。」<sup>⑤6</sup>所以：「我們能夠說：無論在什麼地方，只要個人作一道德上的抉擇……他的道德抉擇也夠被認爲是一種被超性恩寵所提升的，並與他的得救有關的信仰的行爲。」<sup>⑤7</sup>因此：「基督徒在遇見其他宗教的教徒之時，他不僅是遇見了一個純粹的非基督徒，而是遇見了一個被認爲在某一方面已經是不具基督徒之名的基督徒。」<sup>⑤8</sup>

這種把人視爲以天主之恩寵爲宗向的看法，不但影響我們與非基督徒個人之間的關係，也影響我們對非基督宗教的評價。

「由於人有社會性，人在以前的社會裏甚至比今天更為團結。我們不能想像，這樣的人能夠在絕對私人的，內心的生活裏，處於自己所生活的宗教團體以外，達成其與天主之間的關係。既然爲了能得救，人必須要做有宗教信仰的人 (homo religiosus)，那麼他在大家所生活其中、不得不生活其中的當時當地的宗教信仰裏，必須會有做一個有真信仰的人的機會。」<sup>69</sup> 因此：「基督時代以前的其他宗教也不能自始便被認爲是不正當的宗教，而應被視爲極可能有積極意義的宗教。」<sup>70</sup>

## 二、上主之言的諦聽者和基督宗教的中心奧秘

因着精神的超越性，又因着「超自然的存在之基本狀況」，人能與在基督身上啓示自己的天主相遇。因着人心之嚮往天主的性質和人的整個存有的方向，基督宗教的許多中心奧義對於人而言，並非無關痛癢和彼此不相關聯的理論，而是闡明呈現在人的生活之中的奧秘。對於探求人的生活深度及了解基督福音的意義的人而言，每一奧秘和全部奧秘都具有內在的可信性。

### (一)、人的具體存有——恩寵——啓示

#### 1. 超自然的存在之基本狀況——恩寵

因爲天主邀請人來分享祂自己的生命，這種召喚塑造了人的整個具體的存有。因此，人在其具體的存在中發現了賜人恩寵的天主。人只要接受自己存有的高度和深度，便接受了天主的恩寵，也就是

接納了天主自己；人若棄絕自己的存有，他便棄絕了天主的恩寵和天主自己。雖然恩寵不是人的存有的一部份，但人是在自己的天賦存在裏找到了恩寵。

## 2. 超自然的存在之基本狀況——恩寵——啓示

如果天主賞賜的恩寵，被人接納的或棄絕的恩寵，係活躍在每一個人的心中，則我們還可把我們的理論往前推進一步。假如我們（和拉內一起）假定：（a）因着天主普救世人的意願，天主所賞賜的恩寵把每人的理智力都以不可言喻的方式提升到一個超自然的平面上<sup>64</sup>。（b）假定我們又根據聖多瑪斯的想法認為，這種讓人自由決定要否接受的「存有的聖化」（*centitative divinization*），即使人不以信仰接受它，它仍然使人的基本的主觀氣質變成超性化<sup>65</sup>。那麼，我們就可以做以下的結論：

對於任何人而言，這種「超自然的存在之基本狀況」本身便構成了天主的啓示。這種啓示是藉着天主在恩寵中的自我給予而傳給人的<sup>66</sup>。

說得更簡單一點，既然天主誠懇地把救恩賞賜給一切的人，又因為這種愛和友情的賞賜總不強制人的接受，或無視人的自由，因此天主也把祂自己和祂的仁慈賞賜、啓示在人的存有深處。

拉內把「超自然的存在之基本狀況」和此種啓示視為同一回事。從這個看法中，拉內得到很多的結論，如對無神論、非基督宗教、對神學和哲學應採何種態度等。他也認為他的看法能幫助神學重新探討啓示神學及信仰神學中未受足夠注意之處。諸如：「在啓示的接受者身上，啓示如何產生？」，「剔除神話的解經法」（*demythologization*），蘊存的信仰（*fides implicita*），信仰的統一性的問題<sup>67</sup>。

## (二)、恩寵，三位一體，天主降生——奧秘之間的統一性

恩寵的天主把自己的臨在呈現給人心，並把自己的內蘊傳給人。天主的此種召喚，塑造了人的整個存有，因此整個基督信仰的奧秘，可以在恩寵中找到。因為「三位一體和天主降生這兩端信理都包含在恩寵的奧秘裏」<sup>65</sup>。

### 1. 恩寵和三位一體

恩寵的奧秘係包含在三位一體的奧秘裏，因為恩寵並非一種和天主自己有別的恩典，而乃是天主的自我給予。假如我們在信仰中打開我們的心，則：

「聖三便在信仰的經驗之中和我們會面……以絕對的方式將自己給予世界的，又身為天主竟與我們人接近的奧秘，就是那個絕對原始的，非被生的天主父；由于這個出于自願的自我給予而不得不親身在人類歷史上有所作為的那個「原理」(principle)就是天主子；所給予的並被我們所接受的那一位，就是天主聖神。因為此三種不同的關係是我們與自我給予的天主之關係，所以我們可以說，此三種關係係天主自己內的事。」<sup>66</sup>

### 2. 恩寵和天主降生

天主降生成人是恩寵的奧秘。因為天主聖言與其人性之結合的奧秘，就是創造一個與祂不同的，但適于接受祂的自我給予的接受者<sup>67</sup>。因此，「我們立刻可以說，二性一位的結合並非天主無限奧秘



以外的又一奧秘。它就是這個奧秘的至高無上的形態。」<sup>68</sup>

### (三) 基督信仰之中心奧秘的可信性

拉內之所以要證明基督信徒信仰中之各種中心奧秘之間的統一性，並非純為神學上的理由，也是為着要指出每一奧秘及奧秘全體之內在可信性。<sup>69</sup>

#### 1. 天主降生

如果我們了解人是朝着天主而開放的，那麼天主降生的奧秘便已失去神話的味道。

「天主降生是絕對的奧秘，但也是可明白的奧秘。我們幾乎可以認為降生這件事之所以是難以了解，並不在於降生這件事本身，而僅僅是在於以下的事實：即絕對的奧秘竟然就在此時此地於納匝肋的耶穌身上發生了。」<sup>70</sup>

即使此種事實性也呈露某種程度的可信性。「當我們渴望着天主的無限接近之時……我們尋找着天主的臨近究從何方而來，從而體驗到我們不可向精神上去尋找，而應該向世上的居處中去尋找，我們只能在耶穌身上可找到所尋求的。因為在耶穌頭頂上，天主的星星也為之駐足。只有在耶穌面前，我們有勇氣跪下。快樂地哭泣着祈禱：「聖言成了肉身，居住在我們中間」。<sup>71</sup>

#### 2. 三位一體

同樣地，如果我們了解人的超越性，相信恩寵的奧秘，那麼三位一體的信道便不再是一個謎，不

再是對人的服從性的測驗，以測定人是否服從天主的命令，去相信天主所說的一切話。它變成基督徒信仰所宣稱的唯一奧秘的明期化：

「基督徒信仰所真正要宣佈的究竟是什麼呢？不是別的，乃是宣佈這偉大的奧秘仍然是一個永恆的奧秘。不過這個奧秘願意在絕對的自我給予中（所給予的乃是無限的，不可了解的和無法表達的存有；乃是自甘臨近人心的存有。它的名字就是天主。），把自己的內蘊賞賜給那些體驗到自己的限制與虛無的人。」<sup>(72)</sup>

宣講這種恩寵的無所不包的奧秘，對於業已經驗到自己精神的超越性的人而言，此宣講的本身有其可信的憑證。「人係植根于不可解的奧秘之深淵中<sup>(73)</sup>」，這奧秘自我顯現其使人得以滿全的臨近，而不是嚴酷的審判<sup>(74)</sup>。雖然人覺得一難以接受和難以相信，這種絕對的奧秘是臨近而非遙遠；是無私的愛情而不是把人投入自己的虛無中的審判。「人能够在自己身上和在他所面對的奧秘上找出可以相信的充份理由。因為他不得不問自己：

「在這世界上和在人身上，不論在內心或在外表，不是有許多光明、許多快樂、愛情和光榮，使得我們能够說，這一切只有絕對的光、絕對的快樂、愛情和光榮，才能加以解釋嗎？」<sup>(75)</sup>

## 評 價

拉內以人為「上主之言的諦聽者」的看法，由于它的深奧，富于理論及實際的含義；又由于它對神學的各個部門和對於開放的教會生活及教會傳教事業等有驅策和統一的力量，這個看法令人感到印象深刻。這篇文章論及拉內思想中的一個基本概念，足以顯示拉內是「被一切神學問題所驅使，同時

也策動一切神學問題的研究使之前進。」<sup>(76)</sup>

正因拉內策動神學之整體使之前進，我們不能希冀他對神學的各部門都以同樣的步伐和同樣的強度前進。在上面我們業已看出他的神學思想中的幾個弱點：雖然拉內主張，人在一切抉擇的行爲中都與天主打交道，但他並不會把人在這一方面的超越性詳加研討，而他把人在知性方面的超越性則講解得很多。我們亦已指出：當拉內主張「一般性存有」乃是我們一切知識的背景，並由此推論我們在一切理智行爲中也肯定了天主的存有之時，他的理論缺乏明白的說明。

確然，這些哲學基礎上弱點，有很多理由可以加以解釋，諸如：他的兩本哲學著作「世間的精神」和「上主之言的諦聽者」有其特殊的目的，他的全心從事神學的教授，他在耶穌會內的各項活動，他在梵二大公會議中的活動，以及教會內的日常生活都很可能是造成此種缺憾的理由。

不過拉內有些向一面傾的出發點，影響了他的全部神學。他的神學強烈地強調基督徒信仰奧秘之可認知性及實體性之一面，但沒有詳細論及此信仰與實際人生之關聯及與人生之利害關係。例如：在他的基本著作「上主之言的諦聽者」中，其思想的出發點及全書的主要問題，就是形上學的問題：「什麼是自有的存有？」<sup>(77)</sup>。在大部份人的生活中很少會問到這個問題。因此問題遠不如人生的意義問題來得迫切：「人的生命究竟有無意義，有抑或沒有？人究竟有無一個歸宿之處？」。布龍岱 (Blondel) 就是用以以上的問題作為他的論文「行動」(L'Action) 的開端。

同樣地，拉內在一篇有關俗化運動及無神論的文章裏<sup>(78)</sup>指出<sup>(79)</sup>，為什麼天主教神學迄今未能克服無神論的主張，其理由是：(1) 神學停滯在擁護有神論，反對無神論上。(2) 缺乏心理學和社會學上的研究，此種研究為着成功地宣傳有神論是不可缺少的。至于更為基本的問題如：為什麼人應對有神論發

生興趣？有神論的世界觀對於個人和社會有何貢獻？在拉內的著作裏甚至連提都不會提起。而且拉內的主張：「將來有神論可能變成少數對人的生命深度有特別研究的專家的事」，也不是一個令人滿意的答案。

拉內在基督論方面用力甚多，爲的使基督徒對於聖言降生成人這基本信仰，不致被人疑爲神話。他亦已指出天主降生在納匝肋的耶穌身上這一事實的可信性。可是，他雖然對死亡的神學很感興趣，但在解釋「救恩係藉着耶穌的死亡與復活而得到」一點，未作相同份量的努力。而這一點正是聖保祿神學的主題。因此，在拉內的神學裏，比較注意天主降生的事實和可信性，而較不注意基督死亡和復活的救人的意義。

對本性及恩寵間之關係問題，拉內之卓越貢獻主要是在于把這種關係放在「人心嚮往着天堂福樂中之天主的自我給予」這個背景裏去看。因此，人之嚮往與基督及其教會相遇及人對與基督及其教會相遇有實際的興趣一點，多少是被忽略了。

不過，綜合說來，卡爾·拉內對神學的貢獻遠超過他的缺點和弱點。他的思想已經向許多神學家、普通信衆，甚至無神論者提出挑戰，同時也刺激了他們，啓發了他們。因爲他關心神學上和基督徒生活上的一切問題，他經常地推動神學的研究，使之向前邁進。

#### 附註

著作名稱縮寫：

Dictionary

Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. Concise Theological Dictionary.

- Herder/Freiburg. Burns & Oates/London 1965
- Hearers  
 SM V  
 Karl Rahner, Hearers of the Word. Herder & Herder N.Y. 1969  
 Sacramentum Mundi, VI. V. Herder & Herder N. Y. 1970
- ST I-IX  
 Karl Rahner. Schriften zur Theologie. 9vls. Benziger Einsiedeln-Zuerich-Koeln
- Spirit  
 TD  
 Karl Rahner, Spirit in the World. Herder & Herder N. Y. 1968  
 Theological Digest 1968
- Theol. & Anthropol  
 Karl Rahner, Theology and Anthropology in: Word in History. Sheed & Ward, N. Y.
- TI I-VI  
 Karl Rahner, Theological investigations. Helicon Press/Baltimore.  
 Darton, Longman & Todd/London English Translation of "Schriften zur Theologie"
1. 卷 ST IX pp 79-126  
 2. 卷 ST IX, p. 80  
 3. 卷 Hearers p. 3  
 4. 卷 Hearers p. 169  
 5. Spirit p. 408  
 6. 卷 Spirit p. xlvii  
 7. 卷 cf. Hearers p. 53

8. 參 cf. Hearers p. 65
9. 參 cf. Hearers p. 65. 拉內對於知識的超越性詳加討論，但對於人的意志的超越性則有些忽略。在下文中，我們的精神在討論也限定在人的知識方面的超越性。但在最後「評價」的一段裏，我們將要指出，拉內忽略了人的精神在意志方面的超越性，對他的神學將會產生何種結果。
10. De veritate 22,2 ad 1. 「一切認知者，在任何被認知的事物中，均隱隱地見到天主。」這句話拉內在「世間的精神」二二六頁及在「天主聖言的諦聽者」六五頁中均加以引述。「天主……因其係萬物最後的目的，存在於一切目的中。」
- 11 參 Dictionary p. 381-382
- 12 參 Ibid
- 13 Hearers p. 63
- 14 Ibid
- 15 cf. Thomas Aquinas S. Th. I 2, 3
- 16 pp. 179-182
- 17 pp. 63-64
- 18 Spirit p. 170
- 19 參 Spirit p. 158
- 20 參 Hearers p. 64
- 21 參 Hearers p. 33
- 22 cf. Hearers p. 53

- 23 cf. Hearers pp. 86-87  
 24 参 Dictionary p. 369  
 25 cf. ST IX pp. 177-196  
 26 cf. ST IX pp. 161-167. ST VIII pp. 211-212  
 27 参 Dictionary p. 382  
 28 参 Ibid.  
 29 cf. ST VIII 198  
 30 cf. ST IX 168  
 31 to the following cf. Dictionary, p. 382  
 32 TD 52  
 33 Ibid.  
 34 参 Ibid.  
 35 Karl Rahner, *Einnebung priesterlicher Existenz*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1970 pp. 17-21  
 36 ST IX pp 195-196  
 37 Hearers p. 94  
 38 TI I P. 310  
 39 参 TI I P. 302-303  
 40 TI I p. 302

- 41 參 Dictionary p. 161  
 42 TI III pp. 88-89  
 43 TI III pp. 86-90  
 44 ST IX p. 176-191  
 45 TI IV pp. 183-184  
 46 TI IV p. 181  
 47 cf TI VI p. 73  
 48 Hearers p. 172  
 49 TI VI p. 74  
 50 TI VI p. 77  
 51 參 Hearers p. 172  
 52 Theol. & Anthropol. p. 1  
 53 Theol. & Anthropol. p. 9  
 54 參 Theol. & Anthropol. p. 10  
 55 Theol. & Anthropol. p. 5  
 56 TI V p. 124  
 57 Ibid.  
 58 TI V p. 131  
 59 TI V p. 128  
 60 TI V p. 125



- 61 參 SM V p. 350  
 62 參 Ibid.  
 63 參 Ibid.  
 64 Cf. SM V pp. 350-353  
 65 Theol. & Anthropol. p. 11  
 66 TI IV p. 70  
 67 參 TI IV p. 68  
 68 TI IV p. 69  
 69 Cf. TI V pp. 3-22 "Thoughts on the Possibility of Belief Today". ST VII pp. 54-76  
 "Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube."  
 70 TI IV p. 120  
 71 Ibid.  
 72 TI V p. 6  
 73 TI V p. 7  
 74 參 Ibid.  
 75 Ibid.  
 76 Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen*. Herder. Freiburg Basel-Wien 1965 p. 410  
 77 Hearers p. 34  
 78 ST IX pp. 177-196  
 79 ST IX p. 178

# 教會學簡史 (一)

張春申

本文將沿循歷史發展之順序，依次分六個時期討論：第一個時期是教父時代，以至第六與第七世紀；第二時期是中古世紀與經院神學時代，約從第九世紀至十五世紀初葉；第三時期是十六世紀之後的基督教與反基督教的時代；第四時期是十九世紀教會學短期復興時代，兼涉及十七與十八世紀；第五時期為梵一大公會；最後第六時期是梵二大公會議與當代的教會學。

## 第一章 教父時代 (二、三、六、七世紀)

這時候教會尚無系統神學，我們僅能從教會的具體生活現象中，概括地獲知當代教會的自我意識。我們先討論教會當時所關懷的問題，並從其問題的關懷中辨識教會的自我體認；然後深入教會在那時所發生的重要問題，由問題而發掘教會在其所反映的教會學。

### 第一節 一般的思想

在教父時代，教會最關心而表現得最活躍的一面，是向世界宣講與報告喜訊。因為教會自身經驗到了救恩；套句現代的神學術語說，教會實在體驗到自身的聖事性，它的存在是要將自己所經驗到的救恩有效地傳達給世界。向世界宣講救恩是教會存在的使命。

教父時代可謂制訂信理的時代，因為在宗徒之後，有些人宣講與教會的經驗不同的道理，教會意

識到有捍衛自宗徒傳下來的純正道理的責任。雖然那時制訂的信理中，沒有一條是有關於教會學問題的，但是從教會自覺有捍衛純正道理的責任來看，它已意識到自己負有訓導的職責，體驗到自身是「導師」。

同時教會曾不斷在聖體聖事中，讓耶穌的死亡與復活在自己身上延續下去。它一直生活在很深的巴斯卦奧蹟的經驗裏；我們可以這麼說：這時代生活中的教會學是「基督身體」。

當時教會中教區與教區之間來往頻繁，有互送聖體的習慣，將感恩禮中分開的聖體，由人奉送至另一教區。一地區的主教也給其他教區寫信。教會是生活在共融中，或更明確地說，是生活在「主教團」(Collegiu episcoporu, 指普世主教團)的共融中。在教父時代這種教會內共融的現象，即天主教團的教會學，至十一世紀以後，幾乎完全被淡忘，直至梵二大公會議時方重被提起。

## 第二節 重要的問題

第四世紀之前，教會中流傳着一句話：「整個教會在地方教會中，地方教會在整個教會內」。這句話不能以地理位置的分配來衡量，就像美國的聯邦制度。它所表達的是教會的性質，意思是，教會之成爲教會，它來自基督的一切因素，在整個教會中，也在地方教會內同樣出現了。地方教會分享整個教會，不是物質性分割的分享，而是整個教會在地方教會的出現。

西彼連(Cyprianus, 200-258)就是在這樣的一個時候，說出了他那句名言：「主教在整個教友團體中，教友團體就在主教身上」；意謂地方教會的信仰與行動在主教身上的出現。接着他申述主教的職務：教會內只有一個主教職務，每一位主教與其他主教共同分享這同一的職務；就是藉着聖事祝

聖禮，主教受聖進入一個職務，分享這一個職務，而在地方上他成爲當地的主教。加上地方教會在整個教會內，整個教會在地方教會中的概念，我們見到的是一幅活龍活現的教會內真正共融的圖像。

第四世紀之前的這一聖事性的主教職務的概念，到了中古世紀時淪爲法律的概念，以爲主教的職務是純屬法律的制度，甚至由於忘掉了其聖事性的真理，而誤將主教與神父混同，區別僅在於權限不同罷了。直到梵二大公會議才重新發現這久被掩蓋的真理，主教的職務原來是在聖事中獲得而達於法律制度上的。

我們舉兩個事例以說明這時代主教職務的聖事性與共融性。一個例子是當時的祝聖新主教禮，當一個人要受聖爲主教時，附近所有教區的主教都要一齊來給他祝聖，將他接受到主教的團體裏來。另一實例是，從安提約基的聖依納爵流傳下來的書信中，我們發現，他有時寫信給某位主教，有時是直接書名寫給某地方的教會，這證明在他的思想中，主教是在地方教會中，而整個地方教會是在主教身上。

對於羅馬主教的特殊地位問題，一般常引證瑪十六19以支持他的首席權。但是這節經文在教父時代初期並未受到重視。雖然西彼連曾引用羅一8，承認羅馬主教有特殊的地位。不過我們應當注意，西彼連所謂的羅馬主教有特殊的地位，並沒有牽連權力的問題，而是如同聖依納爵主教所說的，羅馬主教對於其他教區的主教應做愛德上的領導者。這是基於歷史上的事實，因爲聖伯多祿與聖保祿都是在羅馬殉教的，爲此當地的主教意識到自身負有關懷整個教會的責任。當然，我們要承認，羅馬主教的這種自我意識，在神學上能够有所發展。不過在最初四世紀中，無論是東方教會或西方教會，所謂羅馬主教的首席地位，均不能以後來的法律上的首領 (caput) 稱之。

然而，在第四世紀之後，情況有了些微的改變。我們先討論西方教會在這方面的進展。這時候的西方教會，可以用一句話勾劃出來，即所謂權力、法律與制度性的教會學已經開始萌芽。因為君士坦大帝皈依以後，從地窟出來的教會，很自然地普遍模倣國家的組織方式；因為教會本身並沒有自己組織的方式。這種模倣並非好現象，因為國家所注重的不是精神，而是權力。至於用來表達主教團的「collegium」這字，原是羅馬法律上的名稱，指的是一個組織，在這組織中，大家權力均等。不過，教會學神學家指出，當西彼連在使用這字時，是應當將它放在括號裏的，換言之，表示與羅馬人法律上的用法有了不同的意義。為此，我們在這一時代裏所見到的西方教會，一方面自然地採取國家的組織制度，另一方面仍小心地保留着自初期教會承襲下來的教會意義。

對於主教團的思想，一般而論，仍承襲第四世紀以前的傳統。主教的受祝聖，是先經選舉的過程，然後在聖事中進入主教團，稱之為「繼承宗徒」。不過我們也注意到，聖良一世教宗 (Leo I, 440-461) 對於主教團，除說了一個恩寵、一個使命之外，同時也說了一個權力。主教團在恩寵性之外，業已加上了權力性。

我們可以問：西方教會如何將主教聖事性的職務，在法律制度上予以表達呢？三四三年的賽底清會議 (C. Sardicence)，官方正式啓用首領的名銜尊稱羅馬教宗 (鄧一三七)。雖然如此，我們還是能夠追問，這種稱謂是何含義？是由於特殊的歷史資格，羅馬教會意識到自己在整個教會中是一個很特殊的教會，它是頭，別的教會是身體？因為它是愛德上的領導者？但是，當時的幾位大教宗，諸如依諾森一世、鮑尼法一世與聖良一世，均有法律性的傾向。在他們的觀念裏，羅馬教會是頭，就是一切權力的集中點，其他的地方教會是身體。他們的權力就是來自頭的泉源。從今天的神學觀點回顧，

這種論調有其可斟酌的地方：無論如何，發表這種聲言的人，已將教會的聖事性轉變為權力，肯定頭與身體的差別，羅馬教會有其他教會不能有的首席權，他們的權力一概來自羅馬教會的授予。

西方教會正在走向法律之途徑時，我們發現東方教會所注重的仍是主教團的聖事性與共融。不過我們要深究探討的是，東方教會如何將主教團的共融在制度上具體的表達出來。

第七世紀時，東方教會在 Trullo 地方召開所謂 Quinisext 會議，目的為對君士坦丁堡第一與第二屆會議作紀律上的訂定。其文件遵循三個原則：①首席權 (Primatus)，即教會內最高管理權，應屬於五個宗主教。所謂五個宗主教，就是相傳來自宗徒的教區的主教；這五個教區是君士坦丁堡、亞歷山大、安提約基、耶路撒冷與羅馬。②雖然教會內最高管理權屬於五個宗主教，但是教會內有所決定時，必須召開地方會議 (Synod)，徵求地方主教們的意見。③整個教會是一個光榮、讚美天主的團體。

對於羅馬主教，由於伯多祿與保祿在此獻身致命的緣故，東方教會承認它對整個教會負有特殊的責任，甚至在五個宗主教制度內仍保留了他的特殊地位。不過東方教會所承認的首席權的性質不明確，可以確定的是，他們不承認羅馬教會在性質上與別的教會有所區分，也不贊同頭與身體的講法。當教會有所決定時，尤其關於信仰上的問題，應以召開會議的方式決定。每一教會均從聖神領受其恩惠，原則上不需要羅馬教會常給他們規定該怎樣做或怎樣想。如同主婦與婢女的關係應絕對排除，一切要經過會議的商討。但是，在另一方面東方教會也承認，羅馬教會對整個教會有其特殊的地位，這地位是精神上的，即聖依納爵主教所謂的愛德上的首領。

## 結 論

第四至第六世紀的教會論，可以引梵二教會憲章22號來概括說明：「按照很古的一種風紀，設立在全世界的主教們，彼此之間，以及他們與羅馬主教之間，經常在統一、愛德及和平的聯繫下，息息相通；同樣地，他們召集會議，衡量大家的意見，對重要的問題作共同的決定」。這段文字表達了教父時代濃厚的主教團共融的意識。不過在這同時，東方與西方教會不同的傳承，也顯出了離異的端倪。

## 第二章 中古時代與經院神學（九—十五世紀）

關於這時期的介紹，我們分四節討論：第一節，中古時代一般的思想。第二節，中古時代中的重要問題。第三節，經院神學時代標榜的教會學。第四節，西方大分裂時代至佛勞倫斯大公會議的反動潮流。

### 第一節 一般的思想

中古世紀的西歐，在民族大遷徙之後，正屬日耳曼人與法蘭克人的天下。西方教會生活在所謂野蠻民族中間，事實上教會內的共融，普遍受到了威脅。一般教友是所謂的野蠻人，知識低落，不懂拉丁語，不能真正參與禮儀，面對着普遍說來受較多教育的神職人員，無形中在教會內形成了神職界與世俗教友兩個階級的區分。不過這時候教會尚保存着教父時代傳下來的、教會是基督身體的概念。

至於羅馬教會方面，由於東西羅馬帝國分裂以來，在與君士坦丁教會權力相爭之下，自教父末期之後，又推進一步，更強調了自己的權力。教宗尼各老一世（858~867）開始以「基督的代表」自稱，教宗若望八世（872~882）也加以沿用，以致歷代陳陳相因，蔚成風氣。在此之前，教會中早已有這種說法，不過那是在聖事中指主教代表基督施行聖事。而到了這時代的教會，認為教會的權力是來自基督直接的授予，則在其自身權力的強調下，以基督的代表來尊稱羅馬主教，已成爲法律上的名稱。

瑪十六19；耶穌賦予伯多祿天國鑰匙之權。按過去的講解，是指整個教會有開啓天國的鑰匙。但是自教宗賈理篤一世（217~222）以來，這節經文已變成羅馬教宗一人之權威的證明。

第九世紀之後，教會開始將教會內歷代法令與文獻搜集成冊。這些集子中間不無後造的贗品，爲的是要肯定已有的權力。其中有一本冊子後來就被名之爲「假法令」（pseudo-Isidore），內容真假混淆，影響後日很大，著名的君士坦丁大帝給予羅馬教宗的領土狀便是一例。

就在高唱羅馬教宗的權力之際，縱令於第九世紀的西方教會中，我們仍然發現一股反勢力的暗流在沸騰，揭發大公會議高於教宗，申辯大公會議所做的決議案，教宗不能更改。對此，在還沒有做信理定斷以前，暫且不置可否，我們只將事實提出來。而其中信言最力者是一位法國主教英克瑪（Hincmar 845-882）。

當時的東羅馬帝國，皇帝向來干涉教會的內政，由君王召開公會是很普遍的現象。東方教會的神學家對此抱着兩個不同的見解，一者認爲教會是獨立的，君王不得干涉；另一個則承認君王有權干預教會。由東方教會首先面臨的這一政教之爭的問題，至中古世紀之後，西方教會亦備受其困擾。



對於羅馬教會的態度，東方教會一再抗議其君主專制的體制，攢斥首領與肢體的表達方式；只有在平等互惠的原則下，仍然承認羅馬主教的首席地位，而這首席地位亦不過是個榮譽罷了。

## 第二節 中古時代的重要問題

爲了解中古時代中教會學的演變，我們舉出兩件重要問題予以說明。其一是教宗額我略七世的羅馬教會學及其發展，按宮格 (Y. Congar) 稱，整個教會學關鍵性的轉變就發生在這位教宗身上。其二是與教宗額我略七世的羅馬教會學相對的，隱修院神學及法令專家。

### (一) 額我略第七的改革 (一〇七三—一〇八五)

教宗額我略第七所處的時代，教會內瀰漫着對立現象。由於知識的懸殊，無形中在神職界與世俗教友之間，形成了兩個階級。由於政教相爭，教宗與君王始終相持不下。而且按照當時的制度，神職人員雖是由主教予以祝聖，但是甄選與實際授予職權的工作却落在君王及當地諸侯的手中，因而在教會內產生出許多聖職買賣的現象，造就出不少愚蠢的神職人員來，甚至有些司鐸連成聖體經都不會唸。爲徹底改革教會，爲整頓風紀，教宗更是義正辭嚴地要與君王針鋒相對、短兵相接了。另一方面，教宗與主教們的關係，因爲教宗不斷地強調自身爲首領的權力，認爲主教們的職權是由他分流出去的，遂引起了主教們的不滿。在此爭權奪利的局面下，當時的曠野中却出現了不少有聖德的人；這些來自隱修院的人，對太物質化的生活看不入眼，認爲教會的現狀已失去它神聖的本色。這的確是個對立不和的教會，外有政教之爭，內有神職界與教友分成兩個階級，教宗與主教團未獲得妥協，教會

的世俗傾向與其神聖性背道而馳。

教宗額我略七世是位聖人，在此內憂外患之下，他力圖改革。在他的改革進行中曾留下了這樣一段史話，在與當時羅馬君王亨利四世相爭的一個回合中，他將君王開除教籍，君王為免失去民心與諸侯的擁護，遂身披苦衣，在義大利加諾薩（Canossa）地方向教宗懺悔謝罪。這次的凱旋，奠立了教宗進行改革的基礎。而加諾薩地方因此名垂青史，成為歷史典故。後來德國鐵血宰相俾斯麥在與羅馬教宗相爭時，就意味深長地說：「絕不去加諾薩」。

教宗額我略七世在改革教會的同時，顯示了他的羅馬教會學。位居羅馬宗座，是基督的代表與教會的首領，要改革教會，他自認責無旁貸。當時的聖人們也一致推許，只有他能够改革，這是天天主智所賦予他的神聖使命。但若是徹底改革，則大家應服從他的命令。在此服從改革下，教會學上所牽涉的問題是有關羅馬教會與其他地方教會之間的關係。整個教會一變而為教宗的教區，地方教會的主教宛若他的本堂神父。羅馬方面所派出的代表，到了地方教會後，竟然也喧賓奪主，凌駕當地主教之上。在此羅馬權勢日益擴張之下，主教團共融的實現頓成泡影。這種強硬的作風必然難逃衆恨，在天主教的反對與君王的宿怨難消下，最後教宗額我略七世晚年流落他鄉，死於充軍中。

現在我們談談教宗額我略七世的羅馬教會學在教會學上所產生的後果及其發展。其影響所及自十一世紀以至十三世紀，少許牽涉到十四世紀。教宗額我略七世的改革，在教會歷史上留下最顯著的是賦與樞機制度的新意義與擴張羅馬教會名稱的用途。十一世紀的樞機制度，本來是羅馬近郊堂區的「本堂神父」。因為在羅馬近郊，屬教宗管理區有許多的堂口，需要人員管理，教宗遂派他周圍的人代他去管理，有六品樞機、司鐸樞機與主教樞機之分。後來這些樞機與教宗演變成一整體，形成普世

教會賴以建立的樞紐 (cardo)，分享教宗的權力，成爲教會最高機構。

至於羅馬教會的名稱，在教會學歷史上，其含義也曖昧不明。最初由於伯多祿與保祿在此殉道，因而大家承認此地的教會在精神上具有特殊的地位，亦即所謂在愛德上的領導者。後來當教會從它的聖事性走向制度上的肯定時，羅馬教會強調自身在性質上就與別的地方教會有所區別；言下之意，它是頭（首領），其他的教會團體是身體。歷史再往前推進，當兄弟鬩牆，基督教會分裂時，羅馬教會也包括了普世教會的含義，然而在教宗額成略七世之後的中古時代，羅馬教會是指由教宗及其樞機團所構成的教會最高管理團體。

我們的問題是，既然樞機與教宗形成了教會的最高權力機構，那麼主教團是什麼？在羅馬教會學發展下，十一至十三世紀的教會，關於主教是宗徒的繼承人有了這樣的講法：在耶穌傳教期間，宗徒們日日與耶穌相偕；聖神降臨之後，宗徒們被派往各地傳教。那麼所謂主教是宗徒的繼承人，便是說他們繼承了聖神降臨之後分散普天下去傳教的宗徒們。至於樞機人物也得稱爲宗徒的繼承人，因爲他們經常與羅馬教宗相聚，如同宗徒們常和在巴肋斯坦傳教的耶穌在一起一樣。在這種新意義的說法下，至少還承認了主教是宗徒的繼承人；但是，當時的教會法對於「團」的註解是這樣的，所謂「團」是「在同一地方上……」——中古世紀附加上去的新註解；因此後來居上的樞機團反而有取代主教團的趨勢。

我們承認，主教在神學上的概念，在教父時代並非很明確，但當時總是不斷地重述主教的職權是來自他所領受的聖事，職權是聖事的表達罷了，因爲他已在聖事中加入了主教的團體。主教這種聖事性之職權的概念，至十一、十三世紀方起了變化。這時代不無受到熱羅尼莫的影響，甚至提出主教與

司鐸在神品聖事上沒有區別。熱羅尼莫本人不是主教，對當時的主教却常抱着消極的態度，對主教的職權也不大肯定，曾說主教與司鐸並無多大分別，他們的權力都是從同一個神品聖事中獲得的。這樣的觀念在中古時代又有新變化，因為當代神學以為神品聖事所產生的效果僅限於祝聖聖體，那麼的確看不出來主教與司鐸有何差異了，因為主教所做的，司鐸同樣也能做。（這樣的註解實在有了偏差，因為主教與司鐸所領受的神品聖事本身就不同，聖事所賦予的職權亦有所差異。真正的區分在於對教會團體的牧職，主教對整個教區負有全部牧職權，司鐸是分享主教的牧職權。然而在中古世紀的神學註解下，主教對教會的職權不是得自領受的聖事，而是由教宗授予的，祝聖的聖事只不過給主教帶來一個徒有榮譽性的虛名罷了。在這樣的神學觀點下，從教父時代傳下來的主教團的概念，業已面目全非。而今天我們因了梵二之對主教權職務的肯定，知道主教藉祝聖的聖事進入主教團的共融內，其意義是：主教在主教團內為整個教會負責。）

對於樞機以及主教團和教宗之間的三角關係，中古世紀有了變相的說法。以前教會已開始引述瑪十六19證明教宗是基督的代表，現在變本加厲，在羅馬教會學的背景下，首領與身體的概念出現了這樣的一個圖像：教宗之於主教（更好說是樞機）的關係，宛如基督之於宗徒的關係；因為教宗是基督的代表，而主教是宗徒的繼承人，故此這圖像是頗對稱的。但是，教父時代給我們傳下來的教會面貌並非如此，那時教宗與主教們形成一個主教團，就像伯多祿與其他宗徒們構成一個宗徒的團體一樣。教會本身是一個共融的團體，其中有教宗與主教們形成的主教團，教宗是在教會之內。如今在極端的羅馬教會學下，教宗被推崇到教會之上，站在教會之外管理着教會。

正當主教團及教會內的共融受到嚴重的威脅之時，爭權的風暴正無情的襲擊着教會之際，聖神如

一縷清風從曠野吹拂過來，因為在教會內聖神常在。

## (二) 隱修院神學與法令專家(十二—十二世紀)

### A 隱修院神學

制度化的教會學正處巔峯狀態的時候，潛修於隱修院的一批人，關切教會的神聖生活與其內在性的一面，其中為首的是當時歐洲的一代偉人聖伯爾納多(1090~1153)。聖伯爾納多自稱為怪人，但他實在是一位先知性的人物。他曾自問是否是一個真正的隱修人，因為他經常在外奔波，積極參與當代的教會。因着他的聖德，他曾調停了兩位教宗的爭執，定斷他們的真偽，而不致使教會趨於分裂的局勢。他駁斥了崇尚理性的亞伯拉德(Peter Abelard)偏激的學說，捍衛了教會純正的信仰。當時聞名的十字軍，是他四出演說，鼓動有心人組成的。而且他在羅馬的隱修分院，後來出了一位教宗，即教宗歐日尼三世(Eugenius III, 1145~1153)；他曾給他這位教宗弟子寫了一部書「深思」(De Consideratione)，在這部書中充分顯示了他的教會學的觀點。他說，教會生活最重要的不是外在，甚至也不在於聖事生活的多寡，主要的是於內在，教會生活應當是精神性的。後來馬丁路德就是在這傳統下走向極端化的。他諄勸他的教宗弟子說，教宗應當是一位僕人，他必須以謙遜的態度服務教會。在那時代，這誠然是一股先知性的潮流，它是聖神從曠野吹拂過來的隱修院精神。

### B 法令專家

中古世紀另一股緩衝的潮流是來自所謂的法令專家(Decretist)。1140年，一位教會法令家葛拉先(Gratian)，將歷代教宗頒佈的法令彙集成冊後，並加上了簡單的難題解答，即今天教會學上

有名的「葛拉先法令集」(Gratian Decret)，因此，這本書不僅是一部法令集成，且是一本法令學論。後來凡是學着葛拉先的風範，對歷代法令文件做研究批判的，均被稱為法令專家。

中古時代的法令專家，一面反映出教宗額我略七世的羅馬教會學，另一方面也保持了古代的主教團的思想，因而對於前者有了某種的制衡。他們甚至提出來：「教宗不能被審判，除非他在信仰上有異端」——這一聲言很有關係，因為言下之意即承認教宗在教會內有特殊的身分，但是這身分賦予他的權力並非無限制的。不過法令專家對後代教會學影響最大的還是另外的一面。在神學解釋中，他們將神品聖事(Ordo)與職權(Jurisdiction)分開。聖事只引人加入主教團，並不賦予人職權。反過來說，不經聖事也能取得權力；影響所及，十四世紀時，教會甚至認為教友不領神品聖事也可任教宗之職。

## 結 論

中古時代，尤其自教宗額我略七世的羅馬教會學之後，事實上，教會已由動態的教會學轉入靜態的教會學。所謂動態的教會學，因為在教父時代所注意的，常是天主聖神如何在這教會團體內行動。中古時代的教會學是靜態的，因為焦點已轉移到制度上，這團體是由基督所建立的，有了來自基督的一切制度，這制度尤其奠基於羅馬教會，教會自然地生活下去。沒有了聖神的教會學，只有在制度上僵化了。就是在这背景下，才能產生教會學上的“societas perfecta”概念，即教會是一個「完整的社會」。因為在教宗額我略七世的羅馬教會學中，面對國家，教會是一個獨立的團體；面對基督，教會教宗做為基督的代表，有首領，也有身體，誠然是一個完整的社會。但是在這樣一個自足的教會

學裏，基督與聖神的臨在竟黯然無光。

### 第三節 經院神學（十一—十三世紀）

對於經院神學中教會學的發展，我們分初期，盛期及教宗鮑尼法八世時代三個階段加以介紹。

#### （一）初期

對於經院神學的初期，我們只要提出幾個重要的概念來與奧斯定的時代做一比較，即可一目了然。

稱教會為基督的身體，自古已然，但是在奧斯定時代更注意聖神學，就是說，教會所以能結合成一個基督的身體，是因了在教會內聖神的臨在；經院時期則是偏重在基督論上來講教會是基督的身體。當一個教會學特別注意聖神學時，則更強調教會的共融，因為在同一聖神下大家形成一個共融的團體。但若教會學所偏重的是基督論，那麼也要注意頭的概念，而強調權威。

關於聖體聖事，在奧斯定時代，基督、聖體聖事與教會是相連不可分的概念，基督臨在聖體聖事中；在聖體聖事中大家進到基督的身體；聖體聖事是教會最高出現的時候。至於經院神學在聖體聖事中所注意的，却是施行人從神品聖事所獲得的權力；因着神品聖事的領受，現在他能够祝聖聖體，施行聖事了。我們承認，經院神學片面的關懷，是受了時代背景的影響，因為那時候隱修院的神父們，開始獨自在小祭台舉行彌撒，神學要追問：憑什麼他們能够單獨的做彌撒？所得到的答覆是，因為他們領受了神品聖事。事實上，在奧斯定時代，對於神品聖事所討論的是領受人負有的教會職務，主教

與神父各有其不同的牧職。到了經院時期，神品聖事所重視的却是印號，而印號所表達的是聖事所賦予的特殊權力，遂在教會內造成了階級主義，有了神父與教友之分。從以上輕描淡寫的比照下，顯而易見的，經院神學在制度與權力的強調下，已失落了奧斯定時代的共融氣氛。

在政教相爭時，經院神學還標榜教會神權論。在這理論下，教會是人世間最高的權力機構，羅馬教宗是天人的中介。論到國王的權力，則是來自教會最高的權力，處於教會神權之下，是為教會服務的。

此外，在經院神學的初期，教會出現了所謂的宗教法庭。早在十二世紀時，在非正式的形態下，宗教法庭業已在教會內存在，目的為審斷誰在道義上講了異端。將它正式組織起來的，是教宗額我略九世於一二三一年二月。無可否認的，宗教法庭的設立曾犧牲了許多歷史上先知性的人物。

## (二) 盛期

教會學上常提出的一個問題，即為何在經院神學的盛期，教會學在經院神學中達到最高峯時，竟然在多瑪斯與文德的著作中也找不到一篇題名為「論教會」的文章？對此，學者們提出不同的解釋：一般給予的解釋是，在經院神學的盛期來臨之前，彼得隆巴(Petrus Lombardus)曾撰寫了一部神學集成，名為“*Libri IV Sententiarum*”，在他以後的人要寫神學大全時，都以為之為藍本。而在彼得隆巴的這本神學集成中沒有教會論，因此後來的神學家也沒有編寫教會論。彼得隆巴確實影響了十二世紀的神學作家，不過這一理由太膚淺。另有學者提出，在經院神學的盛期，教會的一些問題往往是在法律上的糾葛，而非信理上的爭論，因此沒有人做教會學的專論。同這一解釋相關的一個見解說



，教會學的討論常發生在有異端出現時，爲反駁異端而強調教會的另一面，這個時候沒有教會論的異端出現，故此在經院神學的盛期缺少了這一篇幅。還有學者認爲，多瑪斯與文德的時代是使用亞里斯多得的哲學系統，其範疇不足以發揮教會論；這一理由是不充足的，因爲當時甚至最玄奧的聖三論都在亞氏的哲學範疇內討論了，爲教會論那有不能發揮之理？我們認爲較可能的一個理由是，多瑪斯與文德之所以沒有一篇教會論，是因爲教會論出現在他們所有討論的信理中，即每一部分均有教會的幅度，他們也就沒有再另闢一章做專題討論的必要了。

經院神學雖不做教會學專論，但仍然有他們的教會學觀點。一般說來，多瑪斯的老師大雅博(Albert the Great)有回歸教父思想的傾向，他以基督奧身和聖神學講教會。至於多瑪斯本人，在教會學上實在呈現了平衡的現象，一方面承認教會有其極深的內在因素；因着聖神與恩寵，教會成爲一個團體。另一方面指出教會外在的因素，例如聖事制度；在天主對教會的計劃裏，這些外在的因素，是爲使教會藉以達到內在的恩寵。文德是一位樞機主教，在他的口中，則教會學免不了要籠罩在教宗君主專政的形式下。

這時期主要的思想進展有三：首先是「平行的訓導權」的提出。當時的巴黎大學，神學討論之風鼎盛，提出教會內雖然已有教宗與主教等官方的訓導權，但是還有與之平行的另一訓導權的存在，即神學家，他們對教會也負有宣講的責任。後來的神學家雖然不沿用「平行的訓導權」稱謂，不過他們在教會內確實具有這樣的作用。第二個思想進展是，這時所謂「教會不能錯誤」的觀念，已經開始邁向一八七〇年梵一大公會議的教會論。經院神學對此主要的概念是，就整體而論，教會在信仰上不能錯誤，事實上羅馬教會也沒有錯過，而且爲了伯多祿與保祿的緣故，歷來教會有關信仰的問題，都是

奉羅馬教會爲圭臬。至於說教宗個人在某種情況下不能錯誤，在當時時機尚未成熟。最後是有關教宗圓滿的權力；經院神學在時代背景中，一方面強調教宗的治理權，另一方面還是保持可以與之抗衡的另一傳統，就是說，教宗也能成爲異端人，此時教會能够密問他；對於教會內某些因素，例如由基督建立的七件聖事等，教宗不能取消。教宗擁有很大的權力，但非無限，而當他與大公會議一起時，他的權力愈臻圓滿。

### (三) 亞味農教宗鮑尼法第八(一二九四—一三〇三)

這時的教會論，在政教龍爭虎鬪中各執一詞。就其理論趨向，我們暫且將之分爲極右、中間與左派。

屬於極右派的是教宗鮑尼法第八本身。猶如教宗額我略第七與亨利四世之爭，他也與當時法王斐理伯四世在政教權力上有了爭論。一三〇二年，教宗鮑尼法第八頒佈了「一個聖教會」(“Unam Sanctam”)詔書，文件中表達了他對於政教關係極右的思想。他說，教宗擁有的權力，直接針對教會，間接亦涉及國王。就是當國家的君王在倫常上出了差錯，或有相反教會的行動時，教宗能予以干涉；至於教宗本人若有了偏差，則惟受天主的審判，而不受人的判斷(鄧八七〇—八七五)。

處於中間派的人，一方面不滿當時教宗與主教團之間一面倒的關係，另一方面也同情國家，認爲教宗的詔書對國家的權力講得太過份了。他們評論道，宗教與國家各有其權力的範圍和對象，教宗管理教會，君王治理國政，兩不相擾，誰也不必說誰屬已權下，兩者的權力都來自天主。論到教宗與主教團的關係，他們說，教宗也是一個主教，只是在性質上與別的主教有差別罷了。至於其他主教權力

是否由教宗來的，他們毫不猶疑地斷然否定；權力是來自職分，是由基督直接授予的。而且，除非與大公會議一起，教宗不能擅自定斷信理；這個時候還未欽定「教宗不能錯誤」的信理，所以他們對此尚能自由討論。當教宗神智不清時，他們認為還可以由大公會議公佈，教宗已喪失能力。中間派人士有意在教宗與主教團之間做一制衡作用，是一目了然的。

在信理上最有問題的還是屬於左派的主張。巴度亞的馬西利 (Marsilius of Padua) 提出，聖經是權威；不過在他的說法中，聖經還屬於一般的權威。他並且應用亞里斯多德的政治學，將教會歸劃在國家的治下。他侃侃而談，國家負責管理一切的人民，教友是國家的人民，自然是屬於國家的管轄，而非屬教會的權下。大公會議僅是人為的組織，一如其他人間任何的社團，當然是歸屬國家轄下。他更慎重地提出，教宗的權威的確是歷史上的發明。後來理性主義的詭辯，在他似是而非的議論中，已能窺見一斑。另一位左派名士是歐克罕 (William of Ockham)，他是位道地的個人主義者，推崇聖經是最高權威，主張教會內應尊重個人的自由，法律越少越好。二人與後起的基督教思想很有關係，尤其後者更深深地影響了馬丁路德。

#### 第四節 大分裂時代至佛勞倫斯大公會議 (一三七八)

一四一七年

對於教會學在這時代中所經歷的考驗，我們分別從極端的精神主義與大公會議主義的問題，做個面概括的介紹。

## (一) 極端的精神主義

這時代的背景，一般說來，崇尚個人的自由與創造之風，已開始在歐洲大陸蔓延。教會方面所表現的，却依舊是令人沮喪的腐敗，並且在同一時候出現了三個教宗，即亞味農的本篤十三、羅馬的額我略十二以及比薩的若望廿三。在真假教宗爭辯中，西方教會陷於史無前例的混亂與分裂中，直至一四一七年教宗馬丁五世即位，大分裂方告終止。另一方面，在教會內另有一部分人，基本上秉承了聖伯爾納伯的精神傳統，但實際上是走到了極端的精神主義，其中最負盛名的二人是威克利夫(John Wycliffe, +1384)和胡斯(John Huss, +1415)，通稱為極端精神派。

對於教會學的問題，一般而論，極端精神派者是在相反當時教會的腐化下，提出他們偏激的精神性教會學的觀點的。按照他們的講法，真正的教會是無形的教會，僅屬於蒙預選者的教會。至於平常所謂的教會，裏面能有確實蒙預選的人，但是在教會內的人不一定都是蒙預選的人。教宗雖然在(m)教會內，但不一定是屬於(c)教會的；教宗能够是遭天主所棄絕而預定要下地獄的。這無形的教會學已顯示拋棄外在制度的傾向。

威克利夫與胡斯兩人對於權威的態度是，惟有內心的真理是從。在教會內所要接受的是真理，僅在真理之前人應該完全順從。倘若教友自覺到內心的真理與教會的訓導相悖時，教友應當捨棄教會的訓導而服從自己內心的真理；對此，就是正統人士也是這樣講，不過正統人士就指的是在非常嚴重與特殊的情況中。然而這兩位極端精神派者，是用一般性的語言，不加以分類地泛指日常的事情。這樣下來，不由分說，我們知道只能造成混亂。

## (二) 「大公會議主義」

在三位教宗對教會失去了控制之下，公斯當大公會議於一四一四年召開了，參加的有主教、樞機以及君王派來的代表，歷時四年結束。其中一四一五年的會議，公佈了一道與教會學有關的法令，即“*Haec Sancta*”，曾引起了後來神學家的爭論，是否這法令含有「大公會議主義」的因素？此文件肯定大公會議的權力是來自基督，不過這一肯定尚不足發生思想上的問題，產生問題的是文件中的另一處：「爲了（避免）教會中間的分裂和改革，教宗在信仰問題上可由大公會議來審判」。這一決議是否基本上肯定大公會議高於教宗呢？按照今天一般的批判，答案是否定的。否定的證明理由很多，不過其中最根本的理由該在於一四一七年選出的教宗馬丁五世，及接其位的教宗歐日尼四世，是否批准了公斯當大公會議？批准的意思又是什麼？公斯當大公會議已於一四一八年，由教宗馬丁五世下詔核准了。但是對於教宗核定所及的範圍，學者意見不一。而在教宗歐日尼四世的時代，人們對於公斯當大公會議的決議，已有了「大公會議在教宗之上」的誤解。總之，這段歷史是混亂的，但是在大公會議文件的分析批判下，公斯當大公會議所呈現的，並非肯定「大公會議在教宗之上」的「大公會議主義」，而是一個有平衡作用的教會學，使主教團的權力在教會內能夠與羅馬教宗分庭抗禮。

但是一四三一年在巴西里召開的會議，雖然舉着公斯當大公會議的旗幟，事實上是誤解了公斯當大公會議，因而確實是個大公會議主義的會議。由於這個與教宗分裂的會議不被承認，後來相繼而起的公會也因此淡忘了公斯當大公會議，及其支持的平衡的教會學。

## 結 論

制度性教會學的肯定，教宗額我略第七是一個轉捩點，自此以降，西方的教會學淡忘了古老的主教團共融的傳統，而這正是東方教會所保持的。東西方教會就是在十一世紀，羅馬教會學的時代中分裂的，雖然在十三世紀時曾一度企圖和談，但未成功，影響至今，仍在分裂中。羅馬教會學所忽略的是聖神學，因而失落了教會的共融概念；對於東方教會所謂宗徒四散傳教的教會，不加以注意，因此也缺乏了對普世負責的教會學。另一方面，東方教會在共強調下，整個教會由五個宗主教平等管理，以及信仰問題應經由會議決定，所反映的是一個共同負責的思想；這是在羅馬教會學中所找不到的。最後，羅馬教會學所忽略的是主教團共融的概念。（待續）

(上接16頁)

(一)不妨害自己與天主之間的關係：如果這項友愛是來自天主，也在他內進行，那麼藉着具體人際之愛，雙方會更深地認識天主的奧秘，更深地在耶穌內合一，所以絕不會擾亂自己的祈禱，反之，藉着對愛的新體驗，能在祈禱中更易經驗聖三之愛，而內心常充滿來自聖神的喜樂與平安。

(二)不妨害自身的責任與工作：如果這友愛來自天主，絕不會妨害一個人承行主旨。自身的責任與工作是天主聖意的具體表現。實際上，有了這個友愛經驗更會使自己歡欣喜悅地努力為天主奉獻。這種友愛不會使人神魂顛倒，反而使人平常地善盡職責。

(三)不尋求肉性的滿足：這一點在甘神父的文章已相當詳盡地敘述了，所以不必再多說。

與其他異性的交往：如果這次友愛是來自天主，一定更促使自己人格成熟，也能改善加深與其他異性的交往。如果雙方有任何一方因這經驗使自己的社交範圍減縮，甚至只與對方一人來往，這是一個危險的記號，表示它很可能不是來自天主。

給對方真正的自由：因為這種友愛是來自天主，天主的愛是彼此忠信的保證，所以彼此要有完全的信任，尊重對方的人格及私生活的權利，絕不可以任何方式強求或脅迫對方為自己的利益犧牲。因為真正的愛必需有真正的自由。如有任何其他強制因素在內，愛已被變質了！

(下轉110頁)

敬律

## 新婚姻法草案

J. NAVARRETE 著  
金象遠譯

在介紹新婚姻法草案條文及納教授的注釋之前，譯者願意向「神學論集」的讀者交代幾句話。首先，閱讀這篇文章，是總復習我們讀過的教會婚姻法的好機會。屢次有同道問譯者：「現行的婚姻法中，哪一條改過了，哪一條仍有約束力？大公會議後這幾年，有關婚姻聖事，出了不少新法令。我們這些傳教的本堂神父怎麼能都看過呢？」現在那些法典修正委員會的專家們，已經把長而難懂的種種新法令纂修成簡短的律文，研讀起來就省力多了。

這篇文章是一九七四年冬季，在額我略大學的「法律倫理禮儀學誌」上發表的（註）。該大學的婚姻法教授納神父分章印出婚姻法修正草案原文，再加上簡短的注釋。凡是與現行婚姻法不同的新法律，都以斜體字排印。

在本文中，全部修正條文併在一起，這是為了印刷製版的方便。每段注釋起始，僅把新的或修改過的法律意譯出來。但是，只有新字句沒有新內容的，就略過不翻譯。敘述了納神父對每章的注釋之後，如果需要的話，譯者要加上一些有關的中文資料。此外，這些條文只是草案，並沒有法律的約束力。可是其中不少的是已頒布的新法令的「濃縮」，所以現在就該遵行。這也是譯者在附語中要指出的。

註：“Schema iuris recogniti ‘De matrimonio’. ‘Textus et observationes’ in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 63 (1974) 611-658.



## 總則：一——七條（現行法一〇一二——一〇一八條）

法律要意 第二條第一項：「婚姻是男女全部生活的密切結合，其自然的本性，即指向生育教養子女」。第四條第一項：「任何有效婚姻（亦）稱適法婚姻」。第三項：「任何無效婚姻，以當事人至少一方善意結婚，而至雙方均明知無效之事實者為限，謂之誤認婚姻」。第五條：「領受聖洗人之婚姻，雖然只是一方領受過聖洗，……也該依教會法之規定……」。第六條：「婚約（訂婚）之事，由主教團各自制定法律，……」。

注釋 最重要的改變，是第二條給予婚姻的描述。不再說首要目的及次要目的了。起草人的解釋是，這個修正完全依照梵二大公會議「喜樂與希望」憲章內的婚姻道理。訂婚一事，因為各地風俗習慣不同，更好編訂地方法。其他的一些修正，是名詞的確定。「適法婚姻」在現行法典中有着前後矛盾的意義。這裏它的定義清楚了。不過納神父指出，在下面一百多條修正律文中，再也看不到這個名詞，乾脆完全刪除這個名詞不是更好嗎？

「誤認婚姻」(m. putativum) 看來有了新的定義，這為牧職方面有關係。因為婚生子女（適法生子女）是由有效婚姻或誤認婚姻懷胎或產生的（現行法第一一四條，新法第九一條依舊）。新法第四條第三項加上「任何」(quodvis) 一字，似乎願意廢棄宗座法典解釋委員會一九四九年一月二十六日之解釋，即婚姻締結係指「於教會前」。照這個解釋，有責任遵守却完全沒有遵守天主教結婚方式的，雖是善意，也不構成誤認婚姻。這個解釋在新法中將無約束力。

譯者附語

講婚姻聖事不再以首要目的和次要目的為關鍵概念，是梵蒂岡第二屆大公會議的訓

誨。今天就應該這樣宣講，不必等新婚姻法的頒布。有關這方面的參攷資料，請看拙著「性愛·婚姻·獨身」（光啓一九七五年出版）六四—六九頁。

「適法婚姻」名詞在現行法典中，前後使用得不一致。參閱趙慶源著，「天主教婚姻法淺釋」（安道社會學社一九六七年出版）一五頁（下簡稱「趙書」）。一九四九年後，教律專家關於「誤認婚姻」的解說，見趙書一六一—一七頁。

## 第一章：婚前應行事務：八—十六條

**法律要意** 第八條第二項：「於死亡危險中，或迫切舉行婚禮的情況下，如不能得到其他證據時，除有反證據標識外，結婚人之誠實聲明，必要時也可宣誓，說自己為曾經領受聖洗人，並非因任何限制而被禁止人為已足」。第九條：「主教團應訂定有關婚前考詢及預告等事項之規則」。第十五條第二項：「主任司鐸應妥善準備婚禮之舉行，為顯示出聖事的尊嚴，並使結婚人及觀禮人主動地參與禮節」。

**注釋** 比較第八條第二項的條文及現行法典的第一〇一九條第二項，就可看出堂區主任司鐸在證婚一事上，將有更大的權柄與自由。不僅在結婚人死亡危險中，就是婚禮迫切要舉行的情況下，主任司鐸就可看情形自行定奪了。

「婚姻預告」全聽讓主教團自行規定。因此，現行法典之一〇二二至一〇二六條及一〇三〇至一〇三一條，在將來就要廢止了。事實上，「婚姻預告」在我國許多教區從未實施過。

納神父指出新婚姻法草案第八條第一項的辣丁文似乎有筆誤：valide ac licite 應改成 invalide

ac illicite.

## 第二章：泛論婚姻限制：十七—三十一條

法律要意 第二十条第三項：「主教團可依照特殊情况制定禁婚的或否認的特殊限制」。第二十一條：「只有在天主教內受洗的或歸奉的，而且沒有正式或公開背棄天主教的人，方受純教律限制約束」。第二十四條第一項：「地方正權人在本區外對所屬教民，在本區內對任何人，皆可免除一切教律限制，但聖座保留其免除權者除外」。第二項：「聖座保留其免除權的限制如下：1 缺乏結婚法定年齡至一年以上者；2 由司鐸品、執事品及特典聖愿所發生之限制；3 法典第一〇七五條第二目及第三目制定之姦殺婚姻限制；4 由直系血親，或由旁系二親等參合一親等之血親所發生之限制；5 由直系姻親所發生之限制」。第二十七條第二項：「前項所謂不能請示於地方正權人，如果僅藉電話或電報才能及時申請，就算不能請示」。

注釋 這一章新法的改變相當多。主教的權力增加。主教團可以制定婚姻限制。不過，納神父認為，最好全辣丁教會，至少文化習俗相同的各教會，對制定婚姻限制要統一。否則，在一個國家內，某種結婚無效，走到另一個國家，同樣的結婚就成了有效的，勢必引起混亂。

依照梵二大公會議「主教在教會內靈牧職守法令」第八號乙的訓示，主教有權豁免所屬信友不守教會公共法律，除非最高教會當局已經特別加以保留。這是一項非常重大的改變。以前是最高教會當局給主教權力，主教才有權力（教會法第八十一條）。現在是主教本身就有權力，除非聖座爲了公共利益限制主教使用這權力。換句話說，有豁免權是常規，無豁免權是例外。教宗保祿六世在「主教職

務」自發手諭中，聲明他保留了什麼。這手諭在一九六六年八月十五日生效。新婚姻法第二十四條只是把這手諭中有關婚姻的規定寫成法律條文。（參閱趙書五〇〇至五〇五頁）

別的一項改變，是遵守婚姻限制法律的主體。現行法第一〇一六條規定，一切領受聖洗者，皆該遵守教會婚姻法，因此，也就受婚姻限制的約束。事實上，這樣的規定是行不通的。將來的婚姻法第二十一條依照現實情況，作了新的規則。

梵二大公會議的神長願意來日的新婚姻法廢止低級與高級限制之分別。修正委員會遵行他們的意思，取消現行法第一〇四二條。同時也取消過於繁瑣的「使用免除」的行政法規，即一〇四八至一〇五四條，一〇五六至一〇五七條。這為將來傳教的、而不是教會法官的同道們，就省事多了。

最後的一項改變，如果為教會最高當局批准，為牧靈工作同道也會帶來不少方便。新婚姻法第二十六至二十八條給予豁免一切教律限制的權柄。它的條件就是現行法第一〇四三至一〇四五條指出的「性命危險」及「急迫情況」（參閱，張希賢「倫理神學綱要」七四〇—七四三節）。修正委員會建議在性命危險中，連由司鐸品來的限制也可豁免；但在急迫情況中，這限制是惟一不能豁免的限制。

### 第三章：禁婚限制：三十二—三十九條

法律要意 第三十四條：「兩個領過洗的人，其中一方是天主教教友，另一方是非天主教人士，他們的婚姻本身，為夫婦雙方精神上的完整融合是一種阻礙，沒有地方正權人的豁免，禁止結婚」。第三十五條第一項：「地方正權人得依照時地和當事人的情況豁免此限制，只要有正當理由」。第二項：「請求豁免限制時，天主教教友應表示準備排除失落信仰的危險。此外，還有嚴重責任作誠

實的許諾，盡其所能使一切所生子女在天主教會內受洗及受教育」。第三項：「在適當時刻，應通知非天主教一方，天主教一方對以上所作的許諾，使之清楚知道天主教一方之許諾及義務」。

第三十六條：「主教團應規定用何種方式作以上說的許諾：口頭的、書面的，或在證人前；以及用何種方式可以在外署有證明；用何種方式通知非天主教一方」。第三十七條：「地方正權人及其他牧者要照顧混合婚姻中的教友及他們的子女，不缺乏實踐許諾的心靈助佑，促進夫婦婚姻家庭生活融洽。因此，希望上述牧者和其他教會團體的牧師們交往，誠懇、審慎、互信地完成之」。

注釋 在這一章內，納神父的注釋是學理方面的，討論婚姻法的結構問題，為在「前線」上傳佈福音的同道，實際的用途不大，所以就從略了。有關混合婚姻，納神父請讀者參閱他的文章 (Petitica, 1970, 415—469)。

譯者附語 新婚姻法第四十四條（見下）指出，一位天主教教友與一位未領過洗的人結婚，求豁免限制的程序，與這一章的第三十五至第三十八條相同。這兩種婚姻限制，即現行法說的「宗教不同」及「信仰不同」，在臺灣、港、澳是屢見不鮮的。傳教士如果仍舊按照法典說的種種規條辦理這樣的案子，而不注意新法令（一九七〇年十月一日生效）的條文及精神，則會遭遇到許多不必要的難題。

一九六六年三月十八日教義聖部頒發過一項有關混合婚姻的法令（譯文見「鐸聲」四十三期），而目前我們遵行的，是一九七〇年四月二十九日公佈的新法令（譯文見「鐸聲」九十二期）。中國主教團於今年六月廿四日舉行會議，曾研究並通過在混合婚姻新法令中，主教團應作之規定。王愈榮主教在今年十月十五日的「教友生活」上，把這些規定寫出。下面是主教團決議的幾個要點：

天主教一方的許諾普通應以書面爲之。假如非天主教一方堅決反對天主教教友用書面作以上許諾時，可口頭爲之。以口頭作許諾時，須在神父及兩位證人前。這一許諾的事實應記錄在婚配冊子上。神父可經由證人或介紹人將此許諾通知非教友一方。

譯者按：同道們請注意，作許諾的只是教友那一方。這是不會有大困難的。黃帝子孫看重人情，所以把這許諾通知非教友一方時，要避免「法律公事味兒」太濃。客客氣氣地說：這是教友一方的良心職責，一個人有了寶貝可愛的事物，當然願意親人分享；而信仰的幸福平安是人生最大的珍寶，自然而然地該使子女也在可能的範圍內領洗受天主教教育。這樣「本位化」地實行羅馬制定的法律，平常也不會有問題的。千萬要珍重這個撒下福音種子的好機會。很多非教友的一方，是首次與教會的代表談自己的切身事情。混合婚姻不是理想的，但是「木已成舟」，我們就該盡全力使這對夫婦和他們的子女生活在主內。

關於婚姻儀式，一九六六年的法令已經廢除法典一一〇二條二項及一一〇九條三項。今天混合婚姻也可在天主堂內舉行婚禮。同非天主教的領洗人士結婚，還可奉獻婚姻彌撒（參閱，中國主教團一九六九年九月廿三日批准的「婚姻禮典」導言第八節）。地方正權人可以豁免混合婚姻遵行法定儀式，其理由之一，依照中國主教團的規定，是如果非天主教一方拒絕見神父。

## 第四章：否認限制：四十五至五十二條

法律要意 第四十三條第一項：「一方是在天主教內受洗的或歸奉的（而且沒有正式或公開背棄天主教信仰的），另一方是未曾領受聖洗的，如果沒有地方正權人的事先豁免，結婚無效」。第四

十五條第一項：「已晉陞爲司祭或執事的聖職人員結婚無效」。第四十六條：「曾失發貞潔永久公愿者結婚無效」。第四十八條：「意圖與某人結婚而殺死此人或本人之配偶者，結婚無效」。第四十九條第二項：「二親等內之旁系血親間結婚者，其婚姻無效」。第三項：「血親限制不多重化」。第五十條第一項：「任何親等之直系姻親間結婚者，其婚姻無效；一親等之旁系姻親間結婚者亦同」。第二項：「姻親限制不多重化」。第五十一條第一項：「假姻親直系一親等以內者結婚無效」。

**注釋** 本章內納神父只是指出將來的婚姻法與現行婚姻法有何不同。爲了篇幅的限制，麻煩讀者同道把前面譯出的法律要意同現行婚姻法（趙慶源神父的書內有法典條文）一比較，就可看出二者的差異。新婚姻法確實是簡單多了。

新法第四十三條第一項括弧內的條文，是委員們爭辯是否要加上去的幾句話，贊成與反對者各佔半數，所以寫在草案內時，加上個括弧。現行婚姻法一〇七九條「神親限制」將被取消。

## 第五章：結婚之合意：五十三—六十八條

**法律要意** 第五十三條第二項：「稱婚姻合意者，乃指意志行爲，因着它，夫婦結盟彼此建立永久的、排他的配偶共同生活，這生活自然的本性即指向傳生及教養子女」。

**譯者附語** 這一章極其複雜，新的因素引入不少。納神父有兩篇專文討論結婚合意的問題。但是，依照譯者的看法，這一章更是爲婚姻法專家特別該研究的，而且該多少有過辦理教會內離婚案件的經驗，才能明瞭每個文字的意思。此外，一般正常的人，結婚時的合意，多是無瑕疵的。而傳教的同道所接觸的人正是這些一般正常的人。因此可以不太注意這一章的法律。只是第五十三條第二項，指

出新婚姻法中，合意之標的要比現行法說的「對身體的權利」，更適合現代人的心理狀態。這是梵二大公會議及教宗保祿六世的訓示（「人類生命」通諭8），現在就應該向準備結婚的人如此宣講。

## 第六章：結婚之方式：六十九—八十一條

法律要意 第七十一條第一項：可給神父或執事普遍的證婚權。第七十三條：如果沒有證婚權的神父或執事證了婚，教會給予根本治療，追溯到舉行婚禮之時，算爲有效。第七十五條：「婚禮可在男女任何一方之堂區舉行，只要在此堂區內有住所或居所，或居留一個月。有正當理由，且有此堂區主任司鐸之許可，即可在別處舉行。二人均是遊客，且無一個月的居留，即在停留當地之堂區舉行」。第七十七條第一項：「男女一方是在天主教會內受洗或歸奉的，而且沒有正式或公開地背棄天主教信仰，就該遵守上述結婚方式〔否則結婚無效〕」。第七十八條第二項：主教團可編訂適合本地習俗的婚禮。

注釋 梵二大公會議的神長訓示，一方面固然要堅持遵守教會訂定的結婚方式，避免隱密私下結婚的種種害處；但另一方面則該儘可能減少因結婚方式不合法而生出的無效婚姻。無效婚姻有許多惡效果。婚法修正委員們遵行這樣的訓示，在新婚姻法中，仍舊保持現行婚姻法的正常及非常方式。但修改法律條文，避免無效婚姻發生。讀者念了本章法律要意的各條新法律，就可看出那些委員的苦心了。

## 第七章：秘密結婚：八十二—八十五條



## 第八章：結婚之時期及處所：八十六—八十七條

## 第九章：婚姻之效力：八十八—九十四條

### 法律要意

第八十七條第二項：「地方正權人可以准許婚禮在私人房屋或其他適宜處所舉行」。

第三項：「天主教教友與未曾領洗者結婚可在聖堂或其他適宜處所舉行」。

### 注釋

這幾章較短，改變也不多。第七章取消「良心婚姻」這一名詞，換成「祕密婚姻」。第

八章廢止現行法一一〇八條，即將臨期及封齋期中不得有婚姻大禮祝福。這是符合梵二大公會議「禮儀憲章」78，及禮儀聖部一九六四年九月二十六日之訓令70—75。第九章簡化現行法，並引入梵二大公會議的婚姻道理。有關這婚姻道理，前面已經提過，這裏不再重說了。

## 第十章：夫妻之分離

### 第一節：婚姻關係之解除：九十五—一〇四條

#### 法律要意

第九十七條第一項：「兩位未領洗人之婚姻，爲了其中一方信仰之利益，這一方接

受洗禮，而另一方離棄之，就可藉保祿特權，在領洗一方舉行新婚姻後解散，依照本條第二項，及一一〇一和一〇三條的規定」。第一〇〇條：「領洗之一方有權利締結新婚……」。第一〇一條：「即使在受洗後，地方正權人爲了重大的理由，也可豁免宗教不同與信仰不同的限制，遵守第三十五至三十八條及第四十四條的規定」。第一〇四條：「只要婚姻雙方之一不是領過洗的，羅馬教宗

就可爲了信仰的利益解散之。可是當這樣的婚姻之雙方都領了洗，而且再有過房事，就不得解散」。

注釋 新婚姻法第九十七條第一項，要比現行法一一二〇條的條文好多了，簡明地說出使用保祿特權的各條件。依照現行法一一二三條，受享保祿特權之一方該同天主教教友締結新婚。新法一〇〇及一一〇一條說明，這人也同非天主教領洗者或未領洗者結婚。第一〇四條，是目前教宗解散婚姻權力範圍的神學道理的撮要。現行法一一一九條，未遂婚姻藉修會顯愿解散，這條法律將被取消。

譯者附語 享用保祿特權的一方，不必須同天主教教友結新婚，現在主教就有權力許可，不用等到新婚姻法生效。這是教宗保祿六世自發手諭 *Pastorale munus* 給予主教們的第二十條權力。這手諭是一九六三年十一月卅日頒布的。手諭原文見「宗座文錄」一九六四，五一—五十二頁。

## 第二節：夫妻分居：一〇五——一〇九條

法律要意 第一〇六條第三項：（一方通姦），無罪之一方自行與之分居，應在六個月內告知有關權威，爲得是決定這樣分居是否該繼續下去。第一〇八條第二項：主教團應規定夫妻分居之合法理由。

## 第十一章：婚姻之補正

### 第一節普通補正：一一〇——一一四條

注釋 這一節的改變更是名詞方面的，當然改了名詞，也有實際的法律效果。決定如何重發婚

姻合意，現行法用「隱密」和「內心」這樣不易捉摸的範疇作尺度。新婚姻法則說：「如果可以證明」和「如果不能證明……」，這就比較容易作判斷了。

## 第二節：根本治療：一一五——一九條

法律要意 第一一七條第二項：「因神律或性律限制而致無效的婚姻，除非限制消滅，不得治療」。第一一九條第二項：教區主教亦可根本治療，除非該婚姻之限制的豁免，由聖座保留；或者該現已消滅的限制出自神律或性律。

注釋 第一一七條第二項改變了現行法的一一三九條第二項。今天確定的道理是教宗可根本治療因神律或性律限制而致無效的婚姻。納神父有專文講此事，見 *Per. 1963, 329-380*。新法第一一九條第二項，是教宗手諭「主教職務」第十八項所講。所以現在主教就有權力，不必等到新法頒布。其實我國教區首長早就有各項特權處理這樣的無效婚姻。現行婚姻第十二章「再婚」將被取消。

譯者附語 傳教士屢次能遇到的，是因為不守法定方式的無效婚姻。假如有足夠理由需要根本治療的話，主教現在已經有權這樣做。這是手諭 *Pastorale munus* 給予的第二十一及二十二條權力。此外，我國教區首長早就由一九〇八年起得到豁免遵守婚姻方式的特權，至今仍有此權（趙書，二九六頁）。為避免無效婚姻發生，有時該使用這項特權——教宗至今仍保留給自己的特權（「主教職務」手諭的第十七項）。

*Canones praeliminares (cc. 1012-1018)*

Can. 1 (CIC 1012) - § 1. Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos.

§ 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.

Can. 2 (CIC 1013) - § 1. *Matrimonium est intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae, indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur.*

§ 2. Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

Can. 3 (CIC 1014) - *Matrimonium gaudet favore iuris; quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur, salvo praescripto can. 103 (CIC 1127).*

Can. 4 (CIC 1015) - § 1. *Matrimonium quodlibet validum dicitur (etiam) legitimum.*

§ 2. *Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est; ratum et consummatum si coniuges inter se (humano modo) posuerunt conjugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro.*

§ 3. *Matrimonium quodvis invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat.*

Can. 5 (CIC 1016) - *Matrimonium, utpote humanae consortionis principium et fundamentum, civilem quoque societatem spectat; sed cum matrimonium inter baptizatos initum adnumeretur inter novae legis sacramenta, disciplina eius et cura, quod ad integritatem sanctitatemque attinet, a Christo Ecclesiae commissae sunt. Matrimonium baptizatorum, etsi una tantum pars sit baptizata, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus.*

Can. 6 (CIC 1017) - § 1. *Matrimonii promissio sive unilateralis sive bilateralis seu sponsalitia reguntur iure particulari, quod a competenti Conferentia Episcopali, habita ratione consuetudinum et legum civilium, si quas sint, statutum fuerit.*

§ 2. *Ex matrimonii promissione non datur actio ad petendam matrimonii celebrationem; datur tamen ad reparationem damnorum, si qua habeantur.*

Can. 7 (CIC 1018) - *Pastores animarum officii sui conscientia tenentur, ut munus impertiendi catecheticae instructionem de matrimonii sacramento adimpleant, secundum normas a competenti auctoritate ecclesiastica tradendas.*

CAPUT I. *De iis quae matrimonii celebrationi praemitteri debent* (cc. 1019-1034)

Can. 8 (CIC 1019) - § 1. *Pastorum animarum officium est pro temporum locorumque necessitatibus omnia pericula a matrimonio valide ac licite celebrando remediis opportunis arcere, ideoque antequam matrimonium celebraretur constare debet nihil eius validae ac licitae celebrationi obsistere.*

§ 2. *In periculo mortis vel casu urgentis celebrationis si aliae probationes haberi nequeant, sufficit, nisi contraria adsint indicia, affirmatio contrahentium sincera et, si casus ferat, etiam iurata, se baptizatos fuisse et nullo detineri impedimento.*

Can. 9 (CIC 1020) - *Conferentiae Episcoporum statuunt normas peculiare quod attinet ad investigationes faciendas examine sponsorum, publicationibus matrimonialibus aliusve mediis opportunis, quibus diligenter observatis, parochus procedere possit ad matrimonio assistendum.*

Can. 10 (CIC 1021) - *Catholici qui sacramentum Confirmationis nondum receperunt, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id possint sine gravi incommodo.*

Can. 11 (CIC 1027) - *Omnes fideles obligatione tenentur impedimenta, si qua norint, parochi aut loci Ordinario, ante matrimonii celebrationem, revelandi.*

Can. 12 (CIC 1028) - § 1. *Loci Ordinarius proprius pro suo prudenti iudicio potest ex legitima causa a publicationibus etiam in aliena dioecesi faciendis dispensare.*

§ 2. *Si plures sint Ordinarii proprii, illius est dispensare in cuius dioecesi matrimonium celebratur; quod si matrimonium extra proprias ineamur dioeceses, cuiuslibet Ordinarii proprii.*

Can. 13 (CIC 1029) - *Si alius quam parochus, cuius est assistere matrimonio, investigationes peregerit, de harum exitu quamprimum per authenticum documentum certiore illum reddat.*

Can. 14 (CIC 1032) - *Matrimonio vagorum parochus, excepto casu necessitatis, ne assistat, nisi, re ad loci Ordinarium delata, licentiam assistendi obtinuerit.*

Can. 15 (CIC 1033) - § 1. *Parochus sponso, secundum diversarum personarum conditionem, doceat sanctitatem matrimonii, mutuas coniugum obligationes et obligationes parentum erga prolem.*

§ 2. *Parochus curet de paranda celebratione matrimonii, ita ut dignitas sacramentalis eluceat et coniuges ac ceteri adstantes actuose participant ritum sacrum.*

Can. 16 (CIC 1034) - *Parochus graviter filiosfamilias minores hortetur ne nuptias ineamt, insciis aut rationabiliter invitis parentibus; quod si abnuerint, eorum matrimonio ne assistat, nisi consulto prius loci Ordinario.*

CAPUT II. *De impedimentis in genere* (ca. 1035-1059)

Can. 17 (CIC 1035) - Omnes possunt matrimonium contrahere qui iure non prohibentur.

Can. 18 (CIC 1036) - § 1. Impedimentum *prohibens* secumfert grave vetitum contrahendi matrimonium; quod tamen irritum non redditur, si, non obstante hoc impedimento, contrahatur.

§ 2. Impedimentum dirimens et prohibet matrimonium contrahendum, et impedit quominus valide contrahatur.

§ 3. Impedimentum quamvis ex alterutra parte tantum se habeat, matrimonium tamen reddit aut illicitum aut invalidum.

Can. 19 (CIC 1037) - Publicum censetur impedimentum quod *publico ex facto oritur vel quod alio modo probari in foro externo potest*; secus est occultum.

(N.B.: Formula huius canonis denuo revidenda est).

Can. 20 (CIC 1038) - § 1. Supremae tantum auctoritatis ecclesiasticae est authentice declarare quandonam ius divinum matrimonium prohibeat vel dirimat.

§ 2. Eidem supremae auctoritati privative ius est alia impedimenta matrimonium prohibentia vel dirimentia pro baptizatis constituendi; *salvo praescripto § 3.*

§ 3. *Conferentiae Episcoporum, attentis peculiaribus adiunctis, impedimenta particularia sive prohibentia sive dirimentia constituere possunt.*

Can. 21 (novus) - Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali aut notorie ab ea defecerunt.

Can. 22 (novus) - Sola suprema Auctoritas Ecclesiae potest impedimenta iuris ecclesiastici abrogare aut illis derogare salvo iure Conferentiae Episcopalis abrogandi impedimenta ab ea instituta vel illis derogandi.

Can. 23 (CIC 1039) - § 1. Ordinarii locorum in suo territorio commorantibus et suis subditis etiam extra fines sui territorii, vetare possunt matrimonium in casu peculiari, sed ad tempus tantum, *gravi de causa* eaque perdurante.

§ 2. Vetito clausulam dirimentem una Suprema Auctoritas Ecclesiastica addere potest.

Can. 24 (CIC 1040) - § 1. *Ordinarii locorum proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes ab omnibus impedimentis iuris ecclesiastici dispensare possunt, exceptis iis, quorum dispensatio Sedis Apostolicae reservatur.*

§ 2. *Impedimenta Sedis Apostolicae reservata sunt:*

- 1) *Impedimentum aetatis, quoties aetatis defectus annum excedat;*
- 2) *impedimentum ortum ex diaconatu vel presbyteratu vel ex sollemni professione religiosa;*
- 3) *impedimentum criminis de quo in can. 1075, §§ 2, 3;*

4) *impedimentum consanguinitatis in linea recta et in linea collateralis usque ad secundum gradum mixtum cum primo;*

5) *impedimentum ortum ex affinitate in linea recta.*

Can. 25 (CIC 1041) - Consuetudo *nyum* impedimentum inducens aut impedimentis existentibus *contraria* reprobatur.

Can. 26 (CIC 1043) - Urgente mortis periculo, locorum Ordinarii, ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi proles, possunt tum super forma in matrimonii celebratione servanda, tum super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici sive publicis sive occultis<sup>2</sup>, dispensare proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes, remoto scandalo.

Can. 27 (CIC 1044) - § 1. In eisdem rerum adiunctis de quibus in can. 26 (CIC 1043) et solum pro casibus in quibus nec loci quidem Ordinarius adiri possit, eadem dispensandi facultate pollet tum parochus, tum *minister sacer rite delegatus*, tum sacerdotes qui matrimonio, ad normam can. 76 (CIC 1098), § 3, assistit, tum confessorius, *si agatur de casu occulto*, pro foro interno in actu sacramentalis confessionis tantum.

§ 2. *In casu de quo in § 1, loci Ordinarius censetur adiri non posse, si tantum per telegraphum vel telephorum ad eum possit recurri.*

Can. 28 (CIC 1045) - § 1. Possunt Ordinarii locorum sub clausulis in fine can. 26 (CIC 1043) statutis, dispensationem concedere super omnibus impedimentis de quibus in citato can. 26 (CIC 1043), quoties impedimentum detegatur *vel, quamvis antea cognitum tunc solum ad notitiam Ordinarii aut parochi deferatur* cum iam omnia sunt parata ad nuptias, nec matrimonium, sine probabili gravis mali periculo, differri possit usque dum a Sancta Sede dispensatio obtineatur.

N.B.: - Si Superior Instantia, pro can. 26 (CIC 1043), concedat facultatem dispensandi, urgente mortis periculo, etiam ab impedimento proveniente ex sacro presbyteratus ordine, tunc redactio huius primae paragraphi canonis 28 (CIC 1045) denuo corrigenda erit quia, ad mentem Consultorum, in can. 28 (CIC 1045) impedimentum ex sacro presbyteratus ordine proveniens excludendum erit a facultate Ordinariis concessa.

§ 2. Haec facultas valet etiam ad convalidationem matrimonii iam contracti, si idem periculum sit in mora nec tempus suppetat recurrendi ad Sedem Apostolicam *vel, quod attinet ad impedimenta a quibus dispensare valet, ad Ordinarium.*

§ 3. In iisdem rerum adiunctis, eadem facultate gaudent omnes de quibus in can. 27 (CIC 1044), § 1, *sub eiusdem canonis clausulis*, sed solum si casus *natura sua vel tantum facto* sit occultus et ne loci quidem Ordinarius adiri ad normam can. 27 pos-

<sup>2</sup> De impedimento proveniente ex sacro presbyteratus ordine, remittitur ad instantiam superiorem.

sit, vel nonnisi cum periculo violationis secreti; *quoad confessarium servandum est praescriptum can. 27 (CIC 1044).*

Can. 29 (CIC 1046) - Parochus aut sacerdos de quo in can. 27 (CIC 1044), de concessa dispensatione pro foro externo Ordinarium loci statim certiorum faciat; eaque adnotetur in libro matrimoniorum.

Can. 30 (CIC 1047) - Nisi aliud ferat S. Paenitentiariae rescriptum, dispensatio in foro interno non sacramentali concessa super impedimento occulto, adnotetur in libro diligenter in secreto Curiae archivo de quo in can. 379 asservando, nec alia dispensatio pro foro externo est necessaria, etsi postea occultum impedimentum publicum evaserit; sed est necessaria, si dispensatio concessa fuerat tantum in foro interno sacramentali.

Can. 31 (CIC 1055) - Dispensationes super publicis vel notis impedimentis Ordinario oratorum commissas, exsequitur Ordinarius qui litteras testimoniales dedit vel preces transmisit ad Sedem Apostolicam, etiamsi sponsi iam in aliam dioecesim discesserint non amplius reversuri, monito tamen Ordinario loci in quo matrimonium contracturi sunt.

### CAPUT III. De impedimentis prohibentibus (1058-1066)

Can. 32 (CIC 1058) - *Votum publicum temporanae castitatis perfecta, dum obligat, matrimonium prohibet.*

Can. 33 (CIC 1059) - Qui lege civili prohibentur nuptias inter se inire ob cognationem legalem ex adoptione ortam (vel ob tutelam), vi iuris canonici matrimonium inter se contrahere prohibentur.

Can. 34 (CIC 1060) - *Matrimonium inter duas personas baptisatas, quarum altera sit catholica, altera vero non catholica, cum natura sua plenae spirituali coniugum communioni obstet, sine praevia Ordinarii loci dispensatione, prohibitum est.*

Can. 35 (CIC 1061) - § 1. *Ab hoc impedimento mixtae religionis Ordinarius loci, pro temporum, locorum personarumque rationibus et adiunctis, dispensationem concedere potest dummodo iusta causa habeatur.*

§ 2. *Ad impetrandam dispensationem, pars catholica declaret se paratam esse pericula a fide deficiendi remove. Eadem insuper gravi obligatione tenetur promissionem sinceram praestandi, se omnia pro viribus facturam esse, ut universa proles in Ecclesia catholica baptisetur et educetur.*

§ 3. *De his promissionibus a parte catholica faciendis, pars non catholica tempestive certior fiat, adeo ut constet ipsam vere consciam esse promissionis et obligationis partis catholicae.*



Can. 36 (CIC 1062) - *Conferentiae Episcoporum est, secundum propriam territorii competentiam, statuere modum quo hae declarationes et promissiones, quae semper requiruntur, faciendae sint, sive ore tantum, sive etiam scriptis, sive coram testibus; tum rationem definire qua de ipsis et in foro externo constet et pars a catholica certior reddatur; itemque edicere quae alia sint, pro opportunitate postulanda.*

Can. 37 (CIC 1063) - *Ordinarii locorum alique animarum pastores curent, ne coniugi catholico et filiis, e matrimonio mixto natis, auxilium spirituale desit ad eorum officia conscientiae adimplenda, atque coniuges adiuvent ad vitae coniugalis et familiaris fovendam unitatem. Qua de re, optandum est, ut iidem pastores relationes instituant cum ministris aliarum communitatum religiosarum, easque sincera probitate et sapientii fiducia conforment.*

Can. 38 (CIC 1064) - *Conferentiae Episcopales Apostolicam Sedem certiore reddant de iis quae circa matrimonia mixta ad normam cann. 36 (CIC 1062), 77 (CIC 1099) § 3, 79 (CIC 1103) § 3 pro sua competentia decreverint.*

Can. 39 (CIC 1065) - *Matrimonio eius, qui notorie aut catholicam fidem abiicit, etsi ad communitatem acatholicam non transierit, aut societati ab Ecclesia prohibita (reprobatae) adscriptus est, parochus ne assistat, nisi Ordinarius loci, servatis normis de quibus in can. 35 (CIC 1061), ad singulos casus (convenienter) aptatis, licentiam dederit.*

#### CAPUT IV. De impedimentis dirimentibus (cc. 1067-1080)

Can. 40 (CIC 1067) - § 1. *Vir ante decimum sextum aetatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt, firmo praescripto can. 20 (CIC 1038) § 3.*

§ 2. *Licet matrimonium post praedictam aetatem contractum validum sit, curent tamen animarum pastores ab eo avertere iuvenes ante aetatem, qua, secundum regionis receptos mores, matrimonium iniri solet.*

Can. 41 (CIC 1068) - § 1. *Impotentia coeundi antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive absoluta*

sive relativa, matrimonium ipso iure naturae (ex ipsa natura matrimonii)<sup>3</sup> dirimit.

§ 2. Si impedimentum impotentiae dubium sit, sive dubio iuris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum, *nec, stante dubio, nullum declarandum.*

§ 3. Sterilitas matrimonium nec prohibet nec dirimit, *firmo praescripto can. 58.*

Can. 42 (CIC 1069) - § 1. Invalide matrimonium attentat qui vinculo tenetur prioris matrimonii, quamquam non consummati, salvo privilegio fidei.

§ 2. Quamvis prius matrimonium sit irritum aut solum quolibet ex causa, non ideo licet aliud contrahere, antequam de prioris nullitate aut solutione legitime et certo constiterit.

Can. 43 (CIC 1070) - § 1. Matrimonium inter duas personas, quarum altera sit baptizata in Ecclesia catholica vel in eandem recepta (*nec actu formali aut notorie ab ea defectit*) et altera non baptizata (*vel: quarum altera sit catholica et altera non baptizata*), in initum *sine praevia Ordinarii loci dispensatione*, est invalidum<sup>4</sup>.

§ 2. Si pars tempore contracti matrimonii tamquam baptizata communiter habebatur aut eius baptismus erat dubius, *praesumenda est, ad normam can. 3 (CIC 1014)*, validitas matrimonii, donec certo probetur alteram partem baptizatam esse, alteram vero non baptizatam.

Can. 44 (CIC 1071) - Quae in cann. 35-38 (CIC 1061-1064) praescripta sunt applicari quoque debent matrimoniis, quibus obstat impedimentum disparitatis cultus.

Can. 45 (CIC 1072) - § 1. Invalide matrimonium attentant clerici in sacro presbyteratus et diaconatus ordine constituti.

§ 2. *Etiam diaconi coniugati, de quibus in can. X, ad novum matrimonium contrahendum inhabiles sunt.*

Can. 46 (CIC 1073) - *Invalide matrimonium attentant qui votum publicum perpetuum castitatis emiserint.*

Can. 47 (CIC 1074) - Inter virum et mulierem abductam vel saltem retentam intuitu matrimonii eum eo contrahendi, quamdiu *sub illo influxu subiectionis ipsa permaneat*, nullum matrimonium consistere potest, *nisi postea mulier, deliberata voluntate ac sponte, matrimonium eligat.*

Can. 48 (CIC 1075) - *Qui intuitu matrimonii cum certa persona inveniendi, huius coniugi vel coniugi proprio mortem intulerit, invalide hoc matrimonium attentat.*

Can. 49 (CIC 1076) - § 1. In linea recta consanguinitatis matrimonium irritum est inter omnes ascendentes et descendentes tum legitimis tum naturales.

<sup>3</sup> De verbis « ex ipsa natura matrimonii » loco « ipso iure naturae » hic fuit exitus suffragationis: placet 6; non placet 6.

<sup>4</sup> Verba inter uncos posita, sunt emendationes propositae a Consultoribus, super quas medietas suffragiorum habita est.

§ 2. In linea collateralis irritum est usque ad secundum gradum inclusive.

§ 3. *Impedimentum consanguinitatis non multiplicatur.*

§ 4. Numquam matrimonium permittatur, si quod subsit dubium num partes sint consanguineae in aliquo gradu lineae rectae aut in primo gradu lineae collateralis.

Can. 50 (CIC 1077) - § 1. Affinitas in linea recta dirimit matrimonium in quolibet gradu; in linea collateralis usque ad primum gradum.

§ 2. Affinitatis impedimentum non multiplicatur.

Can. 51 (CIC 1078) - § 1. Impedimentum publicae honestatis oritur ex matrimonio invalido, post instauratam vitam communem et ex notorio vel publico concubinato; et nuptias dirimit in primo gradu lineae rectae inter virum et consanguineas mulieris, ac vice versa.

§ 2. *Matrimonium invalidum comprehendit etiam matrimonium civiliter contractum, quod est propter defectum formae canonicae invalidum.*

Can. 52 (CIC 1080) - Qui lege civili inhabiles ad nuptias inter se inundas habentur ob cognationem legalem ex adoptione ortam, nequeunt vi iuris canonici matrimonium inter se valide contrahere.

#### CAPUT V. De consensu matrimoniali (cc. 1081-1093)

Can. 53 (CIC 1081) - § 1. Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.

§ 2. Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum.

Can. 54 (novus) - *Sunt incapaces matrimonii contrahendi:*

1) *qui mentis morbo aut gravi perturbatione (animi) <sup>5</sup> afficiuntur ita ut matrimonialem consensum, utpote rationis usu carentes elicere nequeant;*

2) *qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda.*

Can. 55 (novus) - *Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anormaliam psychosexualem obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt.*

Can. 56 (CIC 1082) - § 1. Ut consensus matrimonialis haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua corporali, procreandam.

§ 2. Haec ignorantia post pubertatem non praesumitur.

<sup>5</sup> De addendo verbo « animi » exitus suffragationis fuit: placet 6, non placet 6.

Can. 57 (CIC 1083) - § 1. Error in persona invalidum reddit matrimonium.

§ 2. Error in qualitate personae, etsi det causam contractui, matrimonium non dirimit nisi redundet in errorem personae.

Can. 58 (novus) - Qui matrimonium inuit deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum invalide contrahit.

Can. 59 (CIC 1084) - Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non afficiat voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem.

Can. 60 (CIC 1085) - Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem non necessario excludit.

Can. 61 (CIC 1086) - § 1. Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.

§ 2. At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad vitae communionem, aut ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.

Can. 62 (CIC 1087) - Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et iniuste, etiam inconsulte incensum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium.

Can. 63 (CIC 1088) - § 1. Ad matrimonium valide contrahendum necesse est ut contrahentes sint praesentes una simul sive per se ipsi sive per procuratorem.

§ 2. Sponsa consensum matrimonialem verbis exprimat; si vero loqui non possint signis aequipollentibus.

Can. 64 (CIC 1089) - § 1. Ad matrimonium per procuratorem valide ineundum requiritur:

- 1) ut adsit mandatum speciale ad contrahendum cum certa persona;
- 2) ut procurator ab ipso mandante designetur et munere suo per se ipse fungatur.

§ 2. Ut mandatum valeat, illud subscribi debet a mandante et vel a parochi aut Ordinario loci in quo mandatum fit, vel a sacerdote ab alterutro delegato, vel a duobus saltem testibus.

§ 3. Si mandans scribere nesciat vel nequeat id in ipso mandato adnotetur et alius testis addatur qui scripturam ipse quoque subsignet; secus mandatum irritum est.

§ 4. Si, antequam procurator nomine mandantis contraxerit hic mandatum revocaverit aut in amentiam inciderit, invalidum est matrimonium, licet sive procurator sive alia pars contrahens haec ignoraverit.

Can. 65 (CIC 1090) - Matrimonio per procuratorem contrahendo parochus ne assistat nisi adsit iusta causa et de authenticitate mandati dubitari nullo modo liceat, habita, si tempus suppetat, Ordinarii licentia.

Can. 66 (CIC 1091) - *Matrimonium per interpretem contrahi potest; cui parochus ne assistat nisi de interpretis fide sibi constet.*

Can. 67 (CIC 1092) - § 1. *Matrimonium sub conditione de futuro valide contrahi nequit.*

§ 2. *Matrimonium sub conditione de praeterito vel de praesenti initum erit validum vel non, prout id quod conditioni subest, existit vel non.*

§ 3. *Conditio autem de qua in § 2 licite apponi nequit, nisi cum licentia Ordinarii loci scripto data.*

Can. 68 (CIC. 1093) - *Etsi matrimonium invalide ratione impedimenti vel defectus formae initum fuerit, consensus praestitus praesumitur perseverare, donec de eius revocatione constiterit.*

#### CAPUT VI. *De forma celebrationis matrimonii* (cc. 1094-1103)

Can. 69 (CIC 1094) - § 1. *Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur assistente parochi vel loci Ordinario vel persona ab alterutro delegata coram duobus testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in cann. 73, 76 (CIC 1098) et 77 (CIC 1099).*

§ 2. *Assistere matrimonio est praesens requirere manifestationem contrahentium consensus eamque recipere.*

Can. 70 (CIC 1095) - *Parochus et loci Ordinarius vi officii valide matrimoniis nedum subditorum, sed etiam non subditorum assistunt, intra fines sui territorii, a die initi officii, quandiu valide officio funguntur.*

Can. 71 (CIC 1096) - § 1. *Parochus et loci Ordinarius, quandiu valide officio funguntur, possunt facultatem intra fines sui territorii matrimoniis assistendi, etiam generalem, delegare sacerdotibus et diaconis.*

§ 2. *Delegatio facultatis assistendi matrimoniis ut valida sit determinatis personis expresse, imo si de delegatione generali agitur, scripto dari debet.*

Can. 72 (novus) - *Delegatio specialis concedenda non est nisi postquam provisum sit de omnibus quae ius constituit pro libertate status comprobanda.*

Can. 73 (novus) - *Matrimonium contractum assistente sacerdote vel diacono, facultate assistendi carente, Ecclesia a momento celebrationis in radice sanat, dummodo matrimonium celebretur in ecclesia vel oratorio publico et assistens ab auctoritate ecclesiastica non sit prohibitus ne matrimonio assistat.*

Can. 74 (CIC 1097) - *Assistens matrimonio illicite agit nisi;*

1°) a paroocho vel ab Ordinario loci matrimonii licentiam obtinuerit, quoties vi delegationis generalis agit;

2°) constituto sibi de libero statu contrahentium ad normam iuris.

Can. 75 (novus) - *Matrimonia celebrentur in parocchia ubi alterutra pars contrahentium habet domicilium vel quasi domicilium vel mensuram commorationem; alibi celebrari potest cum licentia parochi huius loci si adsit iusta causa. Matrimonium autem vago- rum qui nec mensuram commorationem habent celebretur in paroecia ubi actu commorantur.*

Can. 76 (CIC 1098) - § 1. In mortis periculo si haberi nequeat sine gravi incommodo assistens ad normam can. 70-71 (CIC 1095, 1096), matrimonium valide et licite contrahitur coram solis testibus.

§ 2. Extra mortis periculum, si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo assistens ad normam can. 70, 71 (CIC 1095, 1096), matrimonium valide et licite contrahitur coram solis testibus, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam.

§ 3. In utroque casu, si praesto sit alius sacerdos vel diaconus qui adesse possit, vocari et una cum testibus, matrimonii celebrationi « adesse » debet, salva coniugii validitate coram solis testibus.

Can. 77 (CIC 1099) - § 1. Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta est nec actu formali aut notorie ab ea defecerit, salvis praescriptis § 2<sup>e</sup>.

§ 2. Si pars catholica, de qua in § 1, matrimonium contrahit cum parte acatholica ritus orientalis, forma canonica celebrationis servanda est tantum ad licitatem; ad validitatem autem requiritur praesentia ministri sacri, servatis aliis de iure servandis.

N. B. - De obligatione servandi formam canonicam quando orientales contrahunt cum latinis ipsa forma adstrictis (cfr. CIC, can. 1099, § 1, n. 3), Consultores censuerunt quaestionem serius tractandam iri, consiliis initis cum Orientalibus.

§ 3. Quoad matrimonium inter partem catholicam de qua in § 1, et partem acatholicam, sive baptizatam sive non baptizatam, si graves difficultates formae canonicae servandae obstant, Ordinaris locorum ius est ab eadem in singulis casibus dispensandi, salva tamen aliqua publica forma celebrationis; Conferentiae autem Episcoporum est normas statuere quibus praedicta dispensatio honorari ratione ac licite concedatur.

Can. 78 (CIC 1106) - § 1. Extra casum necessitatis, in matrimonii celebratione servantur ritus in libris liturgicis, ab Ecclesia probatis, praescripti aut legitimis consuetudinibus recepti.

§ 2. Conferentiae Episcoporum facultatem habent, probante

\* Quinque Consultores (contra quinque) vellent eximere a forma canonica baptizatos in Ecclesia catholica qui extra eam educati fuerint.

*Sede Apostolica, exarandi ritum proprium matrimonii, congruentem locorum et populorum usibus ad spiritum christianum aptatis, firma tamen lege ut minister sacer assistens matrimonio praesens requiratur manifestationem contrahentium consensus eamque recipiat.*

Can. 79 (CIC 1103) - § 1. Celebrato matrimonio, parochus loci celebrationis vel qui eius vices gerit, etsi neuter eidem asterit, quamprimum adnotet in matrimoniorum registis nomina coniugum, ministri assistentis ac testium, locum et diem celebrationis matrimonii iuxta modum a Conferentia Episcoporum praescriptum.

§ 2. Quoties matrimonium ad normam can. 76 (CIC 1098) contrahitur, minister sacer, si celebrationi adfuerit, secus testes tenentur in solidum cum contrahentibus parochum aut Ordinarium loci de inito coniugio quamprimum certiores reddere.

§ 3. Quoad matrimonium cum dispensatione a forma canonica contractum, Conferentiae Episcoporum normas edant, quibus modus communi ratione determinetur, quo de hoc matrimonio in registis matrimoniorum et baptizatorum constet.

Can. 80 (novus) - § 1. Matrimonium contractum adnotetur etiam in registis baptizatorum in quibus baptismus coniugum descriptus est.

§ 2. Si coniux matrimonium contraxerit non in parochia in qua baptizatus est, parochus loci celebrationis matrimonii notitiam initi coniugii ad parochum loci collati baptismi quamprimum transmittat; nec acquiescat donec peractae adnotationis notitiam receperit, quae processui praematrimoniali adiungenda est.

Can. 81 (novus) - Quoties matrimonium vel convalidatur pro foro externo, vel nullum declaratur, vel legitime praeterquam morte solvitur, parochus loci celebrationis matrimonii certior fieri debet, ut adnotatio in registis matrimoniorum et baptizatorum rite fiat.

## CAPUT VII. De matrimonio secreto celebrando (cc. 1104-1107).

Can. 82 (CIC 1104) - *Ex gravi et urgente causa loci Ordinarius permittit potest ut matrimonium secreto celebretur ad normam cann. 83-85 (CIC 1105-1107).*

Can. 83 (CIC 1105) - Permissio matrimonii secreti secumfert:  
1° omissionem publicationum matrimonialium ad normam can. 9 (CIC 1020) praescriptarum;

2° obligationem gravem secretum servandi ex parte Ordinarii loci, ministri assistentis, testium, et alterius coniugis altero non consentiente divulgationi.

Can. 84 (CIC 1106) - Obligatio secretum servandi, de qua in can. 83, 2° (CIC 1105), ex parte Ordinarii loci, cessat si grave scandalum aut gravis erga matrimonii sanctitatem iniuria ex secreti observantia imminet.

Can. 85 (CIC 1107) - Matrimonium secreto celebratum in peculiari tantummodo registro, servando in secreto Curiae archivo de quo in can. 379, adnotetur.

CAPUT VIII. *De tempore et loco celebrationis matrimonii* (cc. 1108-1109)

Can. 86 (CIC 1108) - Matrimonium quolibet anni tempore contrahi potest, *secundum probatos libros liturgicos*.

Can. 87 (CIC 1109) - § 1. Matrimonium inter catholicos vel inter partem catholicam et partem acatholicam baptizatam celebratur in ecclesia paroeciali; in alia ecclesia aut oratorio celebrari poterit de licentia Ordinarii loci vel parochi.

§ 2. Matrimonium in aedibus privatis vel in alio convenienti loco celebrari Ordinarius loci permittere potest.

§ 3. Matrimonium inter partem catholicam et partem non baptizatam *in ecclesia vel in alio convenienti loco celebrari poterit*.

CAPUT IX. *De matrimonii effectibus* (cc. 1110-1117)

Can. 88 (CIC 1110) - Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum; matrimonium christianum confert praeterea *sacramentalem gratiam qua coniuges ad sui status officia et dignitatem roborantur et veluti consecrantur*.

Can. 89 (CIC 1111) - Utrique coniugi aequum ius et officium est *ad ea quae ad consortium vitae coniugalis pertinent*.

Can. 90 (CIC 1113) - Parentes *ius (primarium)* <sup>†</sup> et gravissimum officium habent proles educationem tum physicam *et socialem et culturalem*, tum moralem et religiosam pro viribus curandi, *mediisque ad haec necessariis providendi*.

Can. 91 (CIC 1114) - Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo.

Can. 92 (CIC 1115) - § 1. Pater is est quem iustae nuptiae demonstrant, nisi evidentibus argumentis contrarium probetur.

§ 2. Legitimi praesumuntur filii qui nati sunt saltem post *dies 180* a die celebrati matrimonii, vel intra *dies 300* a die dissolutae vitae coniugalis.

Can. 93 (CIC 1116) - Filii illegitimi legitimantur praeterquam per rescriptum Romani Pontificis, per subsequens matrimonium parentum sive validum sive putativum\*.

Can. 94 (CIC 1117) - Filii legitimated, ad effectus canonicos quod attinet, in omnibus equiparantur legitimis, nisi aliud expresse cautum fuerit.

<sup>†</sup> Circa verbum « primarium » exitus suffragationis fuit: placet 5, non placet 5.

\* Consultores, post recognitionem can. 93 (CIC 1116), statuerunt unanimiter suppressionem can. 1051.



CAPUT X. *De separatione coniugum* (cc. 1118-1132)ART. I. - *De dissolutione vinculi* (cc. 1118-1127)

Can. 95 (CIC 1118) - Matrimonium ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.

Can. 96 (CIC 1119) - Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam a Romano Pontifice dissolvi potest iusta ex causa, etsi alterutra pars sit invita.

Can. 97 (CIC 1120) - § 1. Matrimonium, *initum a duobus non baptizatis, solvitur ex privilegio paulino in favorem fidei partis, quae baptismum recepit, celebratione eiusdem partis novi matrimonii, dummodo altera pars non baptizata discedat, ad normam can. 97 (CIC 1120) § 2 - 101 (CIC 1124) et 103 (CIC 1127).*

§ 2. *Discedere censetur altera pars si nolit pacifice cohabitare cum parte baptizata sine contumelia Creatoris, nisi haec post baptismum receptum iustam illi dederit discedendi causam.*

Can. 98 (CIC 1121) - § 1. Salvo praescripto § 2, ut pars baptizata novum matrimonium contrahere valeat, pars non baptizata semper interpellari debet:

1°) an velit et ipsa baptismum recipere;

2°) an saltem velit cum parte baptizata pacifice cohabitare, sine contumelia Creatoris.

§ 2. *Haec interpellatio post baptismum fieri debet; at Ordinarii loci, gravi de causa, permittere potest ut interpellatio ante baptismum fiat; idem, gravi pariter de causa, ab interpellatione dispensare potest, sive ante sive post baptismum, dummodo ex processu saltem summario et extraiudiciali constet eam fieri non posse aut fore inutilem.*

Can. 99 (CIC 1122) - § 1. Interpellatio fiat regulariter de auctoritate Ordinarii partis conversae, a quo Ordinario concedendae sunt alteri coniugi, siquidem eas petierit, induciae ad respondendum, eo tamen monito fore ut, induciis inutiliter praeterlapsis, eius silentium pro responsione negativa habeatur.

§ 2. Interpellatio etiam privatim facta ab ipsa parte conversa valet, imo est licita, si forma superius praescripta servari nequeat.

§ 3. *In utroque casu de interpellatione facta aequae eiusdem exitu in foro externo legitime constare debet.*

Can. 100 (CIC 1123) - *Pars baptizata ius habet novas nuptias contrahendi:*

1°) *si altera pars negativae interpellationi responderit;*

2°) *si interpellatio legitime omissa fuerit;*

3°) *si pars non baptizata, sive iam interpellata sive non, prius perseverans in pacifica cohabitatione sine contumelia Crea-*

toris, postea (sine iusta causa)° discesserit, servatis can. 98-99 (CIC 1121-1122).

Can. 101 (CIC 1124) - *Etiā in casu usus privilegii paulini, Ordinarius loci, gravi tamen de causa, dispensare potest ab impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus, servatis praescriptis can. 35-38 (CIC 1061-1064) et 44 (CIC 1071).*

Can. 102 (CIC 1125) - § 1. *Infidelis, qui plures uxores simul habuerit, ad fidem catholicam se convertens, si durum sit ei cum earum prima permanere, potest quamlibet ex illis, ceteris dimissis, retinere. Recepto autem baptismo, renovandus est consensus matrimonialis, obtenta etiam, si opus sit, dispensatione ab impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, servatis aliis de iure servandis. Si istae conditiones non verificentur, recurrendum est ad Sedem Apostolicam in singulis casibus.*

§ 2. *Ordinarius, prae oculis habita conditione morali, sociali, oeconomica locorum et personarum, curet ut primae uxoris aliarumque dimissarum necessitatibus satis provisum sit, iuxta normas iustitiae, christianae caritatis et naturalis aequitatis.*

Can. 103 (CIC 1127) - *In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris.*

Can. 104 (novus) - *Matrimonium initum a partibus, quarum una saltem baptizata non fuit, a Romano Pontifice dissolvi potest in favorem fidei, dummodo matrimonium non fuerit consummatum postquam coniuges baptizati fuerint.*

## Art. II. De separatione manente vinculo (cc. 1128-1132)

Can. 105 (CIC 1128) - *Coniuges habent ius et officium servandi communionem vitae coniugalis, nisi legitima causa eos excuset.*

Can. 106 (CIC 1129) - § 1. *Propter coniugis adulterium, alter coniux, manente vinculo, ius habet solvendi vitae coniugalis communionem, nisi in adulterium consenserit, aut eidem causam dederit, vel illud expresse aut tacite condonaverit, vel ipse quoque adulterium commiserit.*

§ 2. *Tacita condonatio habetur si coniux innocens, postquam de adulterio certior factus est, sponte cum altero coniuge maritali affectu conversatus fuerit; praesumitur vero si per sex menses vitae coniugalis communionem servaverit, neque recursum apud auctoritatem ecclesiasticam vel civilem fecerit.*

§ 3. *Si coniux innocens sponte vitae coniugalis communionem solverit, debet intra sex menses causam separationis deferre ad competentem auctoritatem, quae, omnibus consideratis circumstantiis, decernat utrum separatio legitime protrahi possit sive temporanea sive perpetua.*

Can. 107 (CIC 1130) - *Potest laudabiliter coniux innocens*

*alterum coniugem ad vitam conjugalem rursus admittere, quo in casu iuri separationis renuntiat.*

Can. 108 (CIC 1131) - § 1. *Si alter coniux vitam communem sive coniugi sive filiis periculosam vel nimis duram reddat, huic legitimam praebet causam dicedendi, auctoritate Ordinarii loci, et etiam propria auctoritate, si de ea certo constet et periculum sit in mora.*

§ 2. *Conferentiarum Episcoporum est causas separationis, pro moribus populorum et locorum circumstantiis, statuere.*

§ 3. *In omnibus casibus, causa separationis cessante, vitae consuetudo restauranda est (nisi in decreto separationis aliter statutum sit).*

Can. 109 (CIC 1132) - *Instituta separatione coniugum, opportune semper cavendum est de educatione filiorum catholica et civili.*

## CAPUT XI. *De matrimonii convalidatione* (cc. 1133-1141)

### Art. I. - *De convalidatione simplici* (cc. 1133-1137)

Can. 110 (CIC 1133) - § 1. *Ad convalidandum matrimonium irritum ob impedimentum dirimens, requiritur ut cesset vel dispensetur impedimentum et consensus renovet saltem pars impedimenti conscia.*

§ 2. *Haec renovatio iure ecclesiastico requiritur ad validitatem (convalidationis), etiamsi initio utraque pars consensum praestiterit nec postea revocaverit.*

Can. 111 (CIC 1134) - *Renovatio consensus debet esse novus voluntatis actus in matrimonium quod renovans sciat aut opinetur, ab initio nullum fuisse.*

Can. 112 (CIC 1135) - § 1. *Si impedimentum sit publicum, consensus ab utraque parte renovandus est forma canonica, salvo praescripto can. 77 (CIC 1099) § 3.*

§ 2. *Si impedimentum probari nequeat, satis est ut consensus renovetur privatim et secreto; et quidem a parte impedimenti conscia, dummodo altera in consensu praestito perseveret, vel ab utraque parte, si impedimentum sit utrique parti notum.*

Can. 113 (CIC 1136) - § 1. *Matrimonium irritum ob defectum consensus convalidatur, si pars quae non consenserat, iam consentiat, dummodo consensus ab altera parte praestitus perseveret.*

§ 2. *Si defectus consensus probari nequeat, satis est ut pars, quae non consenserat, privatim et secreto consensum praestet.*

§ 3. *Si defectus consensus probari possit, necesse est ut consensus forma canonica praestetur.*

Can. 114 (CIC 1137) - Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma, salvo praescripto can. 77 (CIC 1099) § 3.

Art. II. - *De sanatione in radice* (cc. 1138-1141)

Can. 115 (CIC 1138) - § 1. Matrimonii irriti sanatio in radice est eiusdem convalidatio, a competenti auctoritate concessa, secumferens dispensationem a lege de renovando consensu, de qua in cann. 110-114 (CIC 1133-1137), et dispensationem impedimenti, si adsit, necnon retroactionem, circa effectus canonicos, ad praeteritum.

§ 2. Convalidatio fit a momento concessionis gratiae; retrotractio vero intelligitur facta ad momentum celebrationis matrimonii, nisi aliud expresse caveatur.

Can. 116 (CIC 1140) - § 1. Si in utraque vel alterutra parte deficiat consensus, matrimonium nequit sanari in radice, sive consensus ab initio defuerit, sive ab initio praestitus, postea fuerit revocatus.

§ 2. Quod si consensus ab initio quidem defuerit, sed postea praestitus fuerit, sanatio concedi potest a momento praestiti consensus.

Can. 117 (CIC 1139) - § 1. *Matrimonium irritum ob impedimentum dirimens vel ob defectum legitimae formae sanari potest, dummodo consensus utriusque partis perseveret.*

§ 2. *Matrimonium irritum ob impedimentum iuris divini vel naturalis sanari nequit nisi postquam impedimentum cessaverit.*

Can. 118 (CIC 1138 § 3) - *Sanatio valide concedi potest etiam alterutra vel utraque parte inscis; ne autem concedatur nisi ob gravem causam et nisi probabile sit partes in vita coniugali velle perseverare.*

Can. 119 (CIC 1141) - § 1. Sanatio in radice concedi potest ab Apostolica Sede.

§ 2. *Concedi quoque potest ab Episcopis dioecesis ipsisque in iure aequiparatis, in singulis casibus, etiamsi plures nullitatis rationes in eodem matrimonio concurrant, impletis conditionibus de quibus in can. 35 (CIC 1061) pro sanatione matrimonii cui obstat impedimentum mixtae religionis vel disparitatis cultus; concedi autem ab iisdem nequit si adsit impedimentum cuius dispensatio Sedi Apostolicae reservatur ad normam can. 24 (CIC 1040) § 2, aut agatur de impedimento iuris divini vel naturalis quod iam cessaverit.*

(上接80頁)

以上五項不但是開始這項友愛旅程的分辨原則，而且也是在全程中不斷分辨的原則。因人的軟弱，我們會有失敗的可能和事實。但有了這些分辨的原則，可以幫助自己找出失敗的癥結，而立刻加以改正，重新再往前走。如果不遵守這些原則而仗恃個人一己判斷的話，必定會瞎子互相領路，跌入坑內，不能復起。

正如甘神父所說，這種友愛是出自天主的恩賜，由於它是如此的珍貴，雙方所以必須以感恩之心接受，在耶穌內藉聖神和神師的引導，以心血和愛情去培養它，才能使它開花結果。如此不但可使雙方愛德增進，而且也更能夠為天主之愛向別人作證，使人分享愛的美果。

禮儀

## 教會禮儀簡史

鄒保祿

教會禮儀史可分爲兩大階段，以特利騰大公會議爲轉捩點。其理由是在此會議前東西教會在禮儀方面有相稱的發展。但自此會議後，西方教會以羅馬禮儀爲主，採取拉丁文爲統一語言，而且直屬羅馬聖部管理，一切均得經羅馬聖部的許可後才能實行。至於東方教會，包含很多種禮儀，但沒有重大的改變，仍然保有其古色古香的傳統。

第二屆梵蒂岡大公會議可能是教會禮儀另一個轉捩點，給教會創另一新紀元。

### 一：自教會初期至特利騰大公會議時代

#### 甲：第一世紀至第四世紀

禮儀本意是敬禮的行爲。教會主要的敬禮是彌撒聖祭。所以一提到禮儀，便與彌撒有關。彌撒聖祭便成爲禮儀的中心。

教會初期彌撒的舉行是做猶太人的習慣。包含兩個因素：誦讀古經（後來才加入新經）和講道。其次便是舉行聖餐。彌撒多在傍晚舉行。

教會初期除了聖經外，沒有其他禮儀書。到了第二世紀，羅馬方面才有雛形的行祭經本。

Didache 書內有敘述舉行聖祭的經文：如祝福麵餅、酒、水和感謝辭。

聖儒斯定寫了兩篇 Apologies。第一篇敘述舉行聖洗和聖體的禮節。

聖喜波利多的「宗徒傳統」(Apostolic Tradition) 是第三世紀初教會最重要的禮儀書，包含舉行彌撒和聖品的經文。又提及聖洗和堅振聖事。這本書影響到埃及和敘利亞等地。此外，尚有 The Didascalia of the Apostles，來自敘利亞。

## 乙·第四至第七世紀

第四世紀初禮儀書可分兩大類：第一類是禮儀原文和收集：

1. The Anaphora of Addai and Mari.
  2. The Strasburg Papyrus.
  3. The Apostolic Constitutions.
  4. The Testament of Our Lord Jesus Christ.
- 第二類是以禮儀解釋其倫理教義問題：

1. The Catechetical Institutions of St. Cyril of Jerusalem (347).
  2. The Baptismal Catecheses of St. John Chrysostom (386).
  3. The Treaties on The Sacraments and on Mysteries of St. Ambrose (390).
  4. The Catechetical Institutions of Theodore of Mopsuetia (428).
- 在埃及土木斯主教沙拉比爾(公元三五〇年)寫了一本祈禱經文——The Euchology of Serapion of Thmuis，包含行祭主要的結構。沙主教可稱為亞歷山大城希臘禮儀的先鋒：聖馬爾谷或稱聖濟利祿的哥弟克式(Coptic)的禮儀即以此為藍本。

四世紀末在安弟約基城有「格來孟禮儀」的出現，基於聖喜波利多的「宗徒傳統」。從這禮儀又產生聖雅各伯禮儀和西敘利亞禮儀。最後又發展成聖巴西略和聖金口若望的禮儀。

聖奧斯定抱怨有些主教用不相稱的人寫禮儀書。因此有些非洲會議，如迦太基（三九七）和彌來（四〇二）會議禁止那些未經會議批准的經書，一切經文必須有了准許後才可使用。

聖亞博羅削在他的「論聖事」和「論奧蹟」中也談及禮儀經文。

到了五和六世紀時，有 *Lectonaries*, *Antiphonaries*, *Libelli* 和 *Sacramentaries* 禮儀書出現。

從第五世紀起，尤其第六和第七世紀時，聖良一世、聖則拉西和聖額我署教宗對羅馬禮儀特別注重，禮儀方面有輝煌的成就。

在東方教會禮儀也有相當的發展。耶路撒冷城的濟利祿、聖金口若望和 *Mopsuetia* 的戴奧多祿可說是其中柱石。厄德撒的雅各伯 (*James of Edessa*, 684—688) 為西敘利亞人寫了一本古老的集成。七世紀時伊索雅伯 (*Isho-Yab III*) 為東敘利亞人也寫了一本禮儀書。

### 丙：第八至第十二世紀

公元七百八十九年查理曼大帝頒發 *Admonitio Generalis* 敕令，使羅馬禮儀通行帝國各地。這時有 *Eight-century Gelasian* 禮儀書，包含法國禮節和一些經文，傳遍法國一帶。將羅馬禮儀傳入英國者，可歸功於聖奧斯定和他的傳教士。他後來成為第一任坎特布里主教。

*Sacramentaries* 一書不只包括彌撒，更包含有 *Antiphonales*, *Processional Antiphons*，內容



講解彌撒和教會日曆。同時又有 *Ordines Romani* 出現。這便成了我們今日所用的彌撒的原本。

這時期禮儀的發展是改編和綜合以往的禮儀書。禮儀論文也漸發展於各地。

在東方教會禮儀的發展也很可觀。從安弟約基的 *Anaphora* 傳到亞歷山大，而成爲聖巴西略的 *Anaphora* 和聖額我略的 *Anaphora*。又有從拜占庭的 *Anaphora* 譯爲亞美尼亞文。因此在東方翻譯的工作是極重要的。

## 丁：十三、十四世紀

各種禮儀書籍在這時可說完全編集成了。教宗英諾增爵三世 (1198—1216) 的 *Pontical* 傳遍各地。禮節師們漸漸又編了一些教廷聖堂的禮節，到了十六世紀時演進成教會禮儀書，後來便成爲 *Ceremoniale Episcoporum*。

方濟各會在傳佈教會禮儀方面，如彌撒、日課和羅馬禮儀，扮演很重要的角色。

## 二：從特利騰大公會議至第二屆梵蒂岡大公會議

### 甲：特利騰大公會議 (一五四五至一五六三年)

中世紀末葉禮儀發展的衰退可說來自誓反教的影響和教會本身的腐敗。在召開此會前夕，不少教區和地方性的會議要求修改禮儀和恢復基督應有的精神。因此召開這次會議有兩個主要目的：反抗誓反教，史稱反改革和改革教會內部。

爲反抗誓反教，教會設有調查部和禁書部。爲改革教會內部，教宗設法提高神職人員的禮儀生活。

此大會議分三大階段：一五四五至一五四八年、一五五一至一五五二年、一五六二至一五六三年。第一階段針對誓反教定了許多當信的道理。第三階段才關注禮儀問題。

一五六二年九月十七日的第二十二會期可說是禮儀維新的開始。解釋彌撒祭獻的眞價值和舉行禮節應守的項目。

大會又要求修改日課和彌撒經書，但這要花費很長的時間。很多主教不耐煩地回到他們的本教區，而將這案卷交給教宗處理。

會議神長們要求重改禁書部，要理書、彌撒經書和日課。這都在一五六四年元月二十六日比約四世的 *Benedictus Deus* 敕令中核准。

## 乙：會議後期禮儀的發展

比約四世於一五六五年十二月逝世，繼任的教宗比約五世，是一位很熱誠且聖德非凡的人。他認爲教會不需要兵器和軍隊、主要的武器是祈禱、守齋和聖經。

在他的任期內，羅馬日課（一五六八年）和羅馬彌撒經書修改完畢。在 *Quod A Nobis* 和 *Quo Primum Tempore* 兩道敕令中他命令：除某些團體有特准外，全球教會該用羅馬彌撒經書舉行聖祭和用羅馬日課。

爲了解決禮儀問題，教宗西斯篤五世於一五八七年成立了聖禮部，命該部修改 *Pontificale Ri-*

tuale 和 *Ceremoniale* 禮儀經書。

一五八二年的額我略日曆，是禮儀上的一大改革，全歐洲皆用此曆法。這不得不歸功於額我略十三世。英國到了一七六二年方採用此曆。

格來孟八世才頒佈 *Pontificale Romanum* (1595) 和 *Ceremoniale Episcoporum* (1600)。一六一四年保祿五世頒佈 *Ritale Romanum*。

### 丙：從十七世紀到比約十世時代

按德國禮儀家克老瑟 (Theodore Klauser) 的報導，從聖禮部的成立到比約十世登基為止，三個多世紀中，禮儀方面顯示平靜而無重大改變。這時的禮儀多注重內在的發展——研究禮儀的合法性和推崇聖人的敬禮。

這時代稱爲 *Era of Rubricists*。聖禮部對禮儀規程的解答很多。一八九八年良十三世收集 *De-creta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum*。對禮儀的解答，最著名的書是加汪第 (*Gavanti*) 的 *Thesaurus Sacrorum Rituum* (1628)。

### 丁：比約十世至若望廿三世時代

比約十世和比約十二世是現代禮儀改革出名的教宗。他們不但注重禮儀經書的修改，更注重實行的方法。

比約十世個人對聖體的敬愛使他想到了那些不能領聖體者的損害。他覺得禮儀的舉行與教友日常生

活有相當的隔離。他認為問題的本身不在於教友方面，而在於那些照顧且領導他們的神長們。神學家們沒有定斷多次領聖體的條件。在理論上他們都贊成聖體聖事是救贖的方法，然而在實際上他們却不知如何進行。

因此登基後，比約十世頒佈「勤領聖體」的諭旨（一九〇五年）、解釋多次和每日領聖體是吾主耶穌和教會所期望的，而且適於一切信友。

教宗同時明白天主的愛與父母的愛對孩童們是同樣重要的。為提早領聖體與辦告解、於一九一〇年頒佈了「兒童領聖體」諭旨。

除此之外，尚有其他禮儀改革，如一九〇三年在 *Tra Le Sollecitudini* 詔書上提倡額我略聖歌和聖樂運動，修改 *Graduale Romanum* (1907)。又重訂羅馬日課（一九一一年）。

教宗比約十二世也說明禮儀的重要性（見 *Mytici Corporis*, 1943），又將聖經運用在禮儀書中（*Divino Aflante Spiritu*, 1943）。同時又提倡私人敬禮，屢次辦告解、舉行聖體降福、領聖體後的謝主經及念日課等神功（*Mediator Dei*, 1947）。

教宗又放寬聖體齋法和薄暮彌撒的舉行。聖體齋法本是規定由子夜起直到次日領聖體前，禁止取用任何食物和飲料。此法始於第四世紀，中世時已普及各地。

比約十二世於一九五三年將空心齋改為，飲料可限於一小時以前。四年後（一九五七年），教宗又將守聖體齋的時間縮為三小時：此一時長內禁用硬性食物。一九六四年，保祿六世又將此法縮為一小時前禁止食物（由領聖體前一小時，而非由彌撒開始算起）、水和藥品可隨時取用。

聖事是為人，而非人為聖事立的。耶穌說：「人們不把新酒放在舊酒囊裏。」（瑪九17）同樣地用

舊法律配給現代人是不相稱的。教宗比約十二很明白這個道理，因此在一九五三年的「至耶穌基督」諭旨中解釋禮儀改革的理由。教會並沒有改變主律，而改變的是教會法律。時代的變遷、社會的環境，個人心理上的發展，以及太空時代的變動，都是禮儀改革主要的原因。

此外，教宗又注重禮節的簡化（一九五五年）、新訂聖祭的條件（一九五七年）、許可用本國文唱聖詠（一九五八年）。至於 Rubrics 的新法、Roman Pontifical 的修訂和為成年人的要理的重整要等到若望廿三世時（一九六〇、六一、六二年）才完成。

### 三：第二屆梵蒂岡大公會議至現在

#### 甲：第二屆梵蒂岡大公會議時期（一九六二至六五年）

這會議最主要的改革可說是禮儀的改革。大會第一項文獻便是「禮儀憲章」、頒佈於一九六三年十二月四日。這天剛好是特利騰大公會議開幕四百週年紀念。但此會議却顯示幾個異點：

1. 雖然在特利騰大公會議曾提及敬禮的重要，但從未形成一種正式的禮儀神學。該會議却達到了這一點（見禮儀憲章第五至八節）。

2. 特利騰會議的神長們只注重彌撒經書和日課的修改，但未注意其實行的方法。此會議不單修改彌撒經書和日課，更注重其他禮儀和聖樂的發展，尤其對信友的積極參與彌撒和其他聖事很是關心。

3. 在特利騰會議時代，主教們不理會禮儀的改良，而將權柄交給聖體部（一五八七年）。一九六三年十一月三十日保祿六世的親詔書 Pastorale Munus 却說明主教的牧權而同時給他們很多權

柄，使他們能就此行事（禮儀憲章第二十二條）。

4. 特利騰會議注重禮儀的統一性，各地方教會和各修會除有特准外，都該遵守羅馬禮儀是惟一無二的禮儀。第二屆梵蒂岡會議却打破這種觀念，而主張所謂「統一中的多元」。東方禮儀，若得到許可，亦可實行。

5. 特利騰會議的神長們曾要求取消拉丁文行聖事的規定，但大會拒絕此項改革。梵二却大開門戶。爲了牧靈的需要，可用本國語舉行聖事（禮儀憲章第三十六條）。這也是若望二十三世留下的偉大精神。他認爲教會應該是至公的，而不該總是羅馬式的。

## 乙：梵蒂岡會議後期至今（一九六五至一九七五年）

自第二屆梵蒂岡大公會議閉幕以來，教會內部有了很大的改革，其中以禮儀改革最爲顯著。今將禮儀方面的改革分述如下：

### 1. 彌撒方面

一九六八年五月二十三日在彌撒中加添了三個正典（Canon），一共有四個正典。第一個是所謂羅馬正典，可用在平日及瞻禮日，尤其是復活節和聖神降臨節，以及宗徒和聖人彌撒。

第二個正典最短，可用在普通日子。這是基於第三世紀（二一五年）聖喜波利多的「宗徒傳承」。

第三個正典可與第一個輪流使用，適於平日和瞻禮日。第四個正典敘述救贖歷史。來自安弟約基

的傳統。

一九六九年四月三日聖部頒發新的彌撒經書。其中有很多改變：如取消彌撒前的聖詠四二篇，彌撒的最後福音也廢除了。的確，彌撒經書比以前簡單多了。

一九七〇年三月二十二日聖部又刊出新讀經集，包括三年輪流為主日與瞻禮日所用的讀經，和兩年週日的讀經。

同年六月，又有新的拉丁文羅馬彌撒經書。這是四百年以來首次全部修訂本。

聖儀部又許可司鐸們在星期六下午舉行主日彌撒，使信友們能在週末盡主日本份（一九七〇年元月十日）。

爲唱經彌撒，聖禮部在一九七二年八月二十四日頒發新的法則：Ordo of Sung Mass——包括額我略聖詠，以代替 Graduale Romanum。

一九七三年十月二十二日教宗保祿六世批准「兒童彌撒指南」，使兒童們能在孩提時代多接近聖體。

## 2. 七件聖事的新面貌

聖事既然是爲人而立，因此教會將禮儀盡量簡化，使人們不但了解和參與，而且更希望分享其效果。

首先，將臨終聖事改名爲傅油聖事，使患重病者能領這聖事。新儀式發表於一九七二年十一月三十日，次年元月十八日刊出。一九七四年元月一日生效。

嬰孩領洗的新儀式於一九六九年三月十九日批准、次年六月一日公佈。一九七二年元月六日又發表成年授洗的儀式。

堅振聖事的新儀式發表於一九七一年八月十五日，父母可作自己孩童的證人。這證人也可用領洗時的同一人。

一九七〇年又刊出新的晉鐸典禮書，一九七二年九月十四日，教宗保祿六世取消小品的晉升典禮。要晉鐸者可由晉陞六品開始。此法於一九七四年生效。

關於婚姻聖事，在第二屆梵蒂岡會議的文獻中多所說明：如「教會在現代世界」憲章論及婚姻的神聖性和當守的法律。其舉行的新儀式於一九六九年三月十九日批准，一九六九年三月十九日批准，次年六月一日生效。

聖體聖事的儀式的改變最顯著。一九七三年七月九日聖事部頒佈「兒童初領聖體和初辦告解」的論旨。又許可領聖體兼聖血。在一九七三年元月二十日保祿六世又許可在同一日領兩次聖體（見 *Immensae Caritatis*）。一九七二年六月一日聖部許可其他基督徒領聖體。

懺悔聖事的新禮儀於一九七三年十二月二日頒佈，次年二月七日刊出。敘述舉行這聖事的三個方式：私下告解、公共懺悔和團體告罪及赦罪。

### 3. 其他禮儀的發展

一九六九年五月九日教宗保祿六世宣佈為羅馬禮儀重整日曆，這新日曆於一九七〇年元月一日公佈。在這新日曆中以基督與蹟為中心，廢除不少聖人瞻禮，使日曆簡化。



廢除一些聖人瞻禮的原因有二：首先是有些聖人的存在可疑，因缺乏歷史的證據。其次是有些聖人是地區性的，不能代表整個教會。

一九七一年又有新喪禮的禮彌撒經書。將黑祭衣改爲白色，表示死亡不是可怕的。因爲基督以死亡戰勝了世界，所以該是光榮凱旋式的。

關於音樂方面的發展，一九六七年三月五日的「禮儀中的音樂訓令」，說明音樂在行聖事中的重要性。此訓令於該年五月四日生效。

一九七一年聖部又許可其他的油代替傳統的橄欖油舉行聖事。

以上便是十年來禮儀方面的改革，教會內部可說是創新。但是在實際方面還要靠主教和神父們的合作來推行。否則仍是紙上談兵。

## 結 論

教會的禮儀是由簡單演至複雜，由複雜再回至簡單。這的確是個重要的變化。實在說來，教會是在復古而非創新——恢復基督時代的精神。聖比約十世的「在基督內恢復一切」(Restaurare Omnia in Christo)和若望二十三世的「復新」(Aggiornamento)乃基於基督的精神。這兩位偉大的教宗可說是基督主義的恢復者。希望追隨基督者，能盡力聽從耶穌在世的代表，而推崇神聖禮儀的改革。

牧靈

## 耶穌的教學

宋稚青

### 第一節 教學的目的

學校是師生團體生活的杏園，也是師生各份子之結合的精神氣氛，但尤其是陶冶人，使人更完善為全部目標的團體。

#### 教學的意義

這裏所謂教學 (Instruction)，有「指導、報告、準備、形成等義，自報告之義，而作業教授之意出焉；自指導及其他等義，而學習輔導，精神活動之形成等義生焉。」(注一)

「教學」一詞，最初見於禮記學記篇的「建國君民，教學爲先」及「教學相長」，不過「教學相長」一語，是指教師一面教，一面可以學。宋儒歐陽修所作胡瑗先生墓表：「先生之徒最盛，其在湖州學，弟子來去常數百人，各以其經傳相傳授，其『教學』之法最備，行之數年，東南之士，莫不以仁義禮樂爲學。」其中「教學」二字，才是正式指教師教學生學習。」(注二)

保爾森 (E. Paulsen) 認爲對教導當從兩方面觀察，一是歷史的，把前輩的文化傳遞給後代；一是實質的，發展個人心身的潛能，使之臻於完善境地 (注三)。我們這裏專注後者，研究耶穌如何教導人，如何助人達到完善的境界。

教學既然發展心身的潛能，當然不是創造，而是教師領導學生奔向目的。受教者，至少在幼年時期，不能完全自動的教導自己 (Autoeducation)，而必須接受他人的協助。所謂自動教育，必須有相當教養的人才能優然爲之。

再者，在承認超自然的前提下，不可太過強調自然人的能力：「不少人過於推重自然人的能力，以爲人己之力即能完成一切，自抵於完善的境界。」(注四)

教學也可視爲教授的行爲，也可視爲教導的結果，更可視爲教導的精神。我們特別着重教學的行爲與精神兩方面。準此，教學可定義爲：「由成熟人的影響與指導，發展缺少教養的人的能力。」(注五) 發展能力當然包括智育、德育、體育。

### 教育觀點的重要性

無論小學、中學、大學都有一個共同點，就是一提學校，總聯想到教與學。

教即是說明一件事物，使學生接納、學習。學是領悟一件人教給他的事務，保存，簡化，實用。教與學要互相爲用，兩相配合，才能收到效果。

不過，我們談的是教學，側重教師方面。做教師的應當明瞭教學原則，尤其對人生觀，必須有正確的認識，忠誠的實踐。否則言者諄諄，聽者藐藐，收不到預期的效果。赫味爾說：「對人所抱的觀念，不但是全部哲學的關鍵，而且是整個教育的樞紐。近代與現代的思想家，大教育家爲不以人的認識來總攝他的學說，只注重人的某方面，因爲人有偏頗的關注，爲此組成了他的偏狹的主張。例如斯賓塞 (Spencer) 以人僅爲動物；斐希特 (Fichte) 把人視做一個國家；弗洛伊德 (Freud) 以情慾

左右人；亞得來 (Adler) 以人內只有力；笛卡爾 (Descartes) 以人思想決定人的存在；斯賓格爾 (Spengler) 把人的特徵歸於技能；柏格森 (Bergson) 則謂直覺者始為人；叔本華 (Schopenhauer) 則稱人唯意志；達爾文 (Darwin) 以人在做生存競爭；盧騷 (Rousseau) 特重人的感情；華特生 (Watson) 則以人的行為皆是反射作用；尼采 (Nietzsche) 則主張超人。」(注六)

對人的觀察一有偏見，即對人的訓練產生偏狹的觀點。

## 耶穌的教育觀

耶穌的教育觀如何呢？我們可從福音中的記述加以探討。耶穌要把人的能力完全發展。耶穌的教育學目標，是要人成爲完人，各方面都完善的人；「完善得如天父一般」。

完善就哲學的意義說，是一種實在性質，它促使事物達成目的。完善第一義是本質的完善，是組成一個事物的基本要素，給與該事物適當能力，以達成它的目的；其次是次要的完善，即促使一切自然能力獲得滿足。

我們的研究對象是人，故此拋開其他一切事物，單就人加以解釋。人的完善與從人的目的發掘，人的目的部分可以在今生獲得，但這不是最終目的，人對此也不能完全滿足，此外還有一個目的，是人類最後的目的，使人獲得完全的永不厭倦的滿足，這必須在來生才能實現。

關於耶穌對人的面面觀，我們另有專文報導，這裏不再詳述，但是對人的各方面加以正當的教導，把他們之間能有的從屬關係，先後秩序，都整理完善，予以正常的發展，這是本文研究的指標。人的完全發展只有一個方向，指導人的發展也必須掌握這個方向：這就是完善，達到人生目的的

完善。

## 第二節 感覺的教育

耶穌的教育固然注意精神，但從來不忽略肉體，注意智能教育，却也不拋棄感官的陶冶。在耶穌的心目中（傳授耶穌付託的真理的天主教會也是如此），人是完全的人，精神肉身結合爲一的人，並不把肉體視爲罪惡或污穢的事物。

### 感官的功用

感官是人接觸物質的官能，它的用途特別在於發現事物的美。它和人身體一樣，均爲天主的化工，所以就是本身用途講，它們都是好的。

但是感官不過是服務靈魂的工具。爲此靈魂乃是感官的主人。可是主人無權屠殺僕人，同樣靈魂不可消滅感官——例如佛教徒將人的感覺官能歸入圓寂，便是毀滅感官的修行法——反之，靈魂當發揮它這僕人的價值，使自己的人生豐富充實，促成人格的美滿進展。

我們藉感官，在物質界內攝取一種娛樂心身的符號，我們稱之爲美。

這種符號是天主賦與事物的；天主願意事物除其主要功用外，更饒有取悅我們感官的優點。譬如我們看到落日霞暉，聽到鳥語，聞到花香，自然感覺賞心悅目。（注七）

所以耶穌和祂所建立的教會「不但讓我們在自然界內觀賞天主的化工，而生美感；而且願意我們藉美的感觸，與創造美的大藝術家加深友誼」。

我們打開福音，留心細談一下，便知道基督如何欣賞大自然了。

「基督面對着白茫茫的麥浪凝神，面對玉簪花，讚美它的穿戴勝過大國王撒落滿；看到牡丹紅遍了大地，說它富麗勝於撒落滿的王袍；對於小鳥兒，則說沒有天父的准許，一個也落不到地下；看到母雞，便發揮天主對人的愛，說天主愛人，就如母雞掩護雛雞在雙翼下。

耶穌的比喻，大部採自自然界的景物：自譬為茂盛的葡萄樹；他提到無花菓，小芥子，珍珠，小偷，牛，迷失的羊，羔羊，魚，鴿子；這自然界的形形色色皆反映造物者的丰采。」（注八）

欣賞自然景色，必須應用五官。感官教育非常重要，正當與否，可能影響一生的禍福。善用感官，才能培養出好的智能。因為一切行爲的過程皆含有三種步驟，由感官而理智而意志：一件東西必須先經過感官，才能達到理智。哲學之一句名言道：「不經感官，理智便一無所有」(Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu)，例如瞎子不能分辨顏色，聾子不能領會聲音，因為他們沒有眼睛或耳朵；由感官進到理智的事物，理智便對它有一番接觸，產生所謂知覺，領悟，認識等心理狀態，然後才能引起惹恣的好惡。哲學之名言道：「不知者不貪」(Nihil volitum quin praecognitum)，故欲陶冶人格，不可不注意感官的培養。

### 觀察，由淺入深

耶穌教導人不忽視人的自然能力，隨時激發人的感官，加以利用，加以訓練。他在講解天主照顧的時候是在田野間，他很生動的利用了自然界的事物，以很吸引人的方式指點人的視覺：

「你們看，看那天空翱翔的飛鳥，」祂手指着飛舞的鳥給聽衆說，「牠們不耕種，不收割，也不

在倉裏儲存糧食，而你們的天父却養活牠們。」（瑪六27）

「你們觀察田野的百合花」，他把視線轉向萬綠叢中的白星點點在微風中搖擺着，聽衆隨着眼看過去，「看它們怎樣生長：它們也不勞動，也不紡織，可是，連撒落滿最大榮華中穿的也沒有它光彩。」（瑪六29）

法利塞人聯合黑落德派，給耶穌設難題，問祂可否給羅馬納稅。耶穌立刻引導他們觀察，並根據他們的觀察提出自己的論據，對他們說：「你們拿一個稅幣給我看看」，他們便遞給祂一塊「德納」（猶太人納稅需用羅馬的錢幣），耶穌指着錢問道：「這像和名號是誰的？」他們答說：「凱撒的」。耶穌說：「凱撒的應歸凱撒，天主的應歸天主。」（瑪二19—21）

門徒們起了爭端，大家競相辯論他們當中誰最大，由此而引伸到「天國裏誰最大」，這是一個相當重大的，而他們認為很難解決的問題，於是便提出來詢問耶穌。耶穌不肯抽象的答覆這個問題，便叫一個小孩到跟前來，站在他們當中。試設身處地的想一想，這多麼生動，多麼刺激門徒們的視覺，多麼容易引起他們的注意，耶穌在沒有答覆之前，門徒們該多麼感到驚訝啊！耶穌說：「你們若不變得像小孩子，絕不能進天國。所以誰自謙自卑如同這一個小孩，這人就是天國中最大的。」（瑪一八2—4）「無論誰因我的名字收留了這樣的一個小孩，就是收留我。」（瑪一八5；路九18）

耶穌提出運用感官的限制，不可祇憑外面的表現下判斷。他提醒門徒們注意，對法利塞人假善欺人的外表提高警覺，因為他們是「外披羊皮的豺狼」。（瑪七15）

人的視覺可能為自然界現象所眩惑，海市蜃樓，以假為真，巴爾麥（Balme's）聲稱：「對此要有尖銳的注意力。」（注九）

門徒們自上俯視耶路撒冷聖殿，頗爲驚奇聖殿的壯麗堂皇，不禁向老師讚道：「老師，請看，這是何等的石頭！何等的建築！」（谷三；第15）耶穌便利用這個機會給他們啓示了一項真理，預言它的毀滅：「你們驚奇這偉大的建築嗎？將來這裏絕沒有一塊石頭留在另一塊石頭上而不被拆毀的。」同時也預告世界末日的情况。

耶穌說這一切時，都是透過感官，揭露隱藏的真理。並且也借用感官領會的現象，譬解他講述的事理。「到了晚上，你們說：天色發紅，必要放晴。早上，天色又紅又黑，你們說，今天必有風雨。你們知道辨別天象，豈不能辨別時期的徵兆？」（瑪六214）又說：「你們看無花菓和各種樹木一發芽，你們看見了，就知道夏天已經近了。同樣，你們看見這些事情發生了，也應知道天主的國近了。」

（路廿一29—30）

有的事情，外表可能微不足道，甚至跡近惡劣，這時候，人的感官所領受的，也以外面爲憑，向智能作忠實的報導，智能據以下判斷。這是人之常情，門徒們也不例外，無可厚非。但耶穌有洞澈底蘊的慧眼，他會委婉的教導他們，撥開他們心中的雲霧，隨機指破他們的錯誤，引領他們到走上正路。

有一次，耶穌由門徒們陪伴，應邀在伯大尼賴人西滿家赴筵。席間，一個女人拿着一玉瓶貴重的香液，來到耶穌跟前，倒在耶穌的頭上，門徒們看見了，就大爲不滿，說道：「爲什麼這樣浪費？這香液原可賣許多錢，施捨給窮人。」耶穌立刻出來打圓場，解釋道：「你們爲什麼給這個女人難堪呢？她在我身上原來作了一件好事。窮人們常常有，而你們却不得常有我。她把這香液倒在我身上，原是爲安葬我而作的。我實在告訴你們，將來在全世界，這福音無論傳到那裏，必要述說她所做的



事，以紀念她。」（瑪六6-13）

耶穌觀察入微，有時不是祇憑生理的眼力，而是從他的神性的能力出發。可是祂有意教導門徒及後世的人，不可僅從事情的外表下斷語，而要多練習善意的推測，並根據做事的動機，做者的社會環境與心理，來辨別事情的價值。請讀下面這一節記述：「耶穌面對銀庫坐着，看衆人怎樣向銀庫裏投錢；有好些富人投了很多錢。那時來了一個窮寡婦，投了兩個小錢，等於一文銅錢的四分之一。耶穌便叫過他們的門徒來，對他們說：「我實在告訴你們：這個窮寡婦比所有向銀庫投錢的人都投的多；因為衆人投入都是多餘的，而這寡婦所投的却是需用之物，把自己所有的生活費都投入了。」（谷二41-44；路一114）

耶穌自己的行為力求公開：「我向來公開的對世人講話，我常常在會堂和聖殿內，即猶太人聚集的地方施教，在暗地裏我並沒有講過什麼。」（若十八20）祂教誨門徒及聽衆，要求他們光明磊落，表現得能使人人見了，光榮在天之父。祂說：「建在山上的城，不能隱蔽起來」，「人點燈，當放在燈檯上，以照耀屋中所有的人。照樣，你們的光應當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們的在天之父。」（瑪五14-16）

耶穌行奇蹟，有時候當着衆人，以公開證明祂的使命。例如：祂爲使法利塞人知道在地上有赦罪的權柄，就在他們眼前治癒了癱子。（瑪九6）

祂由觀察而動慈心。例如祂一見到羣衆，就對他們動了慈心，因為他們困苦流離，像沒有牧人的羊。於是對門徒說：「莊稼雖多，工人却少。所以你們應當求莊稼的主人派遣工人，來收祂的莊稼。」（瑪九36-38）

## 聽與看的重要性

祂答覆問題，往往採用一種啓發式，讓設問的人親見親聞，自作答覆。例如：監獄中的若翰派遣兩位門徒問耶穌道：「你就是要來的那一位嗎？或是我們應該等待另一位呢？」耶穌答覆他們道：「把你們所見所聞的回報若翰：瞎子看見，跛子行走，癱病潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人領受福音。」（瑪十一31-5）來人也許未懂清這一番話的用意，但當他們據實報告若翰之後，若翰必能指點他們，耶穌已承認自己是要來的那一位救世者了，因為耶穌問他的人看與聽的事實，正可與依撒意亞的預言印證，斷定耶穌為該先知所預言的救世者。

再例如：耶穌最初的門徒安德與若望弟兄兩人表示要跟隨他，問他說：「老師，你住在那裏？」他答道：「你們來看看吧。」（若一39）這是耶穌引導人實際觀察，親身體驗。

門徒們及後世的人如果能善用感官，一定能獲致幸福。耶穌說：「你們的眼睛有福，因為看得見。你們的耳朵有福，因為聽得到，的確有許多先知國王想看你們所見到的却未曾得見，想聽你們所聽到的而沒有聽到。」（路十23-24）的確，福音非常重視感官的運用，運用得當，即成為幸福的泉源。

我們以上所引用的各節福音皆是關於視覺的，最後也涉及聽覺，所以如此是因為這兩種感官運用最多，比其他感官更引人注意。本來，聽覺在福音的位置更為重要，因為耶穌教誨人皆以口講述，全部福音可說都是引用耶穌的言語，為領取他的訓言，非側耳恭聽不可。為表明「聽」的重要，天主聖父從天頒發給福音，宣佈道：「這是我鍾愛的兒子，你們要聽從祂。」（路九35；谷九6-7；瑪七5）

看和聽各有深淺不同的程度。浮泛的瞥見和深刻的注視，迥然不同；耳旁風似的聽和側耳靜聽也

相差很遠。淺看、淺聽僅能滑進意識，刺激意識的力量弱而不堅；但經注視和諦聽的事物，則由意志所主動，產生有效的後果。然而無論何種看或聽，或任何感官的功能，若不達到認識的階段，則徒勞無功；人的感官若不助人了解、懂悟，則毫無用處。須知感官隸屬於智能，應為智能服務，必如此才算發揮了它們的功能。

譬如同一個有意義的言語，嬰兒聽了，僅為了通入感官的聲音，却不能供給言語所表達的知識；但當進入成人的耳時，就不大相同了，成人除由感官接受音節外，更能明瞭音節所表的含義，面對福音的綸音，也有類似的情形，在場的人或後世談或聽福音的人，聽是都聽到了，看是都看到了，但是有人能懂得，有人却不能懂得。耶穌說：「有人看，却看不見，聽，却聽不進，也不了解。這正滿全了依撒意亞先知的預言（註十）：「你們用耳聽，却不懂得；你們用眼看，却看不見；因為這百姓的心遲鈍了，耳朵難以聽見。」（瑪十三13-15）

為進一步加強聽與看的程度，使人看而得見，聽而得聞，耶穌再三要求聽眾注意：「要留心你們所聽的」（谷四24）；「你們都要聽我，且要明白」（谷七14）；「凡有耳聽得懂的，務要激悟」（谷四23；七16；瑪一15）。這種深刻的「聽得懂」，有時在於聽的人的意志，如果他願意便聽得懂，否則便聽不懂，「如果你不願意懂……」但也有時不是人人能懂，「只有那些得了恩賜的人才能領悟」（瑪九11）。無論如何，耶穌常以言語，以事實刺激視聽，讓視聽給激悟鋪路。我們可以結論說：耶穌以教誨通過視聽，才進入心靈。

至論味覺、嗅覺、觸覺，耶穌未提倡運用，雖然有時候間接涉及。例如耶穌說宗徒們是地上的鹽，鹽若不鹹了，如何恢復它的滋味呢？（瑪五13）辨別滋味的感官是味覺。在復活拉匝祿之前，將要

揭開坟墓的時候，瑪爾大上前去攔阻，向耶穌說：「主！已經臭了，因為已死了四天了。」耶穌對他說：「我不是告訴過你；如果你信，你就會見到天主的光榮嗎？」（若一39-40）臭味是嗅覺的對象。關於觸覺，也有一段記述：多默不信耶穌復活，聲音非親手摸到不信。「我除非把手指伸到祂的釘孔內，把手探入祂的肋旁，我絕不相信。」八天以後，耶穌顯現給門徒們，對多默說：「把你的指尖伸到這裏來，看看我的手！伸過手來，探入我的肋旁！不要做無信心的人，却要做有信心的人。」多默回答他說：「我的主，我的天主！」耶穌對他說：「因為你看見了才相信，那些沒有見而相信的才是有福的。」（若一25-29）我們對耶穌的話稍加注意，耶穌不說多默觸摸他才相信，而是說他看見了才相信，前言後語好像不相呼應，其實這其間並沒有衝突，各種感官可以彼此協調，互相為用，正如前文耶穌說：「把你的指尖伸到這裏來，看看我的手！」嚴格地，手不會看的，但是伸手指的時候，沒有闔上眼的必要，眼正應與手配合着工作呢！希伯來書說：「我們應當以極大的努力觀察聽到的事情。」（希二）難道看到的事情就不觀察了嗎？

總之，感官本身無什麼重要，重要的是它能幫助人修成全，光榮天主。

### 感官的危險

正當運用感官，固然有利人格的發展，但是感官究竟是工具，不當把它當作目的，只求感官的滿足，而不顧心靈的受益或受害。

就感官本身說，它是乖戾輕浮的，如任其放肆無忌，則超於縱酒，貪虛榮，放僻邪侈，無所不為。為此，我們如願自制，不失自主，必須留心感官，控制它的行動，有時取消一切合法的享受，使

它們聽從理智的指導。人若妄用感官，便有陷於重罪的危險。耶穌說：「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏犯姦淫了。」（瑪五28）這充分說明妄用眼睛的危險。

耶穌對於妄用五官，提出嚴重的警告，要人以果斷擺脫它的羈絆。耶穌說：「若是你的右眼使你跌倒，剷出它來，扔掉它，因為你喪失一個肢體，比你全身投入地獄，為你更好。」（瑪五29-30）耶穌的意思顯然不是說眼睛引人犯罪，便剷下它來，而是說應該果斷的離開引人犯罪的機會。

耶穌說了一個「富人與窮人拉匝祿」的譬喻（路六19-30），這譬喻描述富人道：「他身穿紫紅袍和細麻衣，天天奢華的宴樂」。富人的罪惡無非是感官的快樂，他因此受罰，他從火焰中請求拉匝祿以「手指尖蘸點水來潤涼他的舌頭」，也表示他受的感官痛苦重大。我們因此可以斷定，耶穌藉這譬喻警告人勿過度貪享口腹的快樂，勿嬌養身體。路加聖史記述的四禍中之一「你們現今飽飫的是有禍的，因為你們將要哀慟哭泣」（路六25）。耶穌明白宣佈，感官的享受不但危險，而且若以此類快樂成爲人生的目的，則是有禍的，該遭詛咒。爲此耶穌說：「你們應當謹慎，免得你們的心爲宴飲、沈醉及生活的掛慮所累時，那意想不到的日子要突然臨到你們。」（路廿一34）

## 想像與記憶

與外感覺（五官）緊緊相連，互爲表裏的，還有兩種官能，即想像與記憶，士林哲學亦稱之爲內感覺。

耶穌講話最喜歡用譬喻、象徵、寓言，這一切都可以說是爲刺激聽衆的想像力，把抽象的事務具體化，使聽像發生活潑的印象。

舉凡當時猶太人熟知的事物，無論有關植物、動物、人事的，都是耶穌引用的資料，以闡明祂的思想。我們前面已經引述過，如飛鳥、玉簪，放在燈檯上的燈；再如建築在石頭上與建築在沙灘上的房子；以新布補舊布；新酒裝入舊皮囊。（瑪九16；瑪21；路536）「我派遣你們去，猶如把羊驅入狼羣」（瑪16）；「你們只洗淨杯盤的外面」（瑪78；瑪325）等等，福音中到處都是，這些都好像箭一樣射進想像內，使它採取行動，接納耶穌所講的道理。

我們初次談或聽到福音，一定對耶穌的想像力感到驚奇，例如耶穌說：「富人進入天國好難哪！駱駝穿過針孔也比富人進入天國容易」（瑪1921；谷125）；又如耶穌斥責法利塞人道：「你們把蚊子瀟出來，却把駱駝吞下去」（瑪224）；再如耶穌警戒人勿挑剔別人，吹毛求疵，勿嚴以待人，寬以待己，說道：「你們不要判斷人……爲什麼你只見你弟兄眼中的木屑，而對自己眼中的大樑竟不理會呢？你怎麼能對你的弟兄說：讓我取出你眼中的木屑吧！而你竟看不見你眼中的大樑呢？僞君子啊！先取出你眼中的大樑來，然後才能看得清楚，如何取出你弟兄眼中的木屑。」（瑪7316；路64142）以上各例及其他類似的語法，自然不可照字面懂，而當視爲由想像所渲染的誇大之詞。（註十一）

耶穌講道所採用的種種誇大說法，在我們後人看來，也許認爲耶穌過甚其詞，不切實際。但如曾研究一下演講學，或曾聽過各家的演講，則必然承認這是一種極吸引聽衆的方式。演講人的目的是要聽衆接受他的主張，而這種主張若和其他事理作比較，不用譬喻，不加生動的描繪，而只是抽象的平鋪直敘，絕難收到預期的效果。

關於記憶力，祇要留意閱讀福音的記述，便能察覺耶穌如何培養祂門徒的記憶。祂爲了使門徒們把祂講的道理或作的事情銘刻在心，往往重提祂講的材料，隨時隨地推動他們反省回憶。例如，有

次祂對他們說：「你們不記得五個餅分給五千人吃，多餘了多少籃子？你們不記得七個餅分給四千人吃，多餘了多少筐子？」（瑪十七9-10）祂往往提醒他們記念天主所賜的日常恩惠：「天主讓太陽出來，光照善人，也光照惡人，落雨為善人也為惡人」（瑪五45）；有時向他們講述歷史事件，像索多瑪，葛莫拉城的毀滅，羅特的妻子的遭遇（路十七32），使他們回憶舊約文句：「你們沒有讀過嗎？建築的人所廢棄的石頭，成為屋角的基石」（瑪廿一42；谷十二10）；「你們不曾讀過嗎？天主最初造人，是造了一男一女」（瑪十九4）；當祂要修正當時流行的錯誤觀念時，說道：「你們若聽古人說過，你們不可殺人……不可行邪淫……不可發假誓……以眼還眼……愛你的近人，恨你的仇人……」（瑪五21-43）。祂每說一項，立刻加以修正，殺人固然不可，罵人依然要受處罰；行邪淫是罪，懷邪念也是惡；眼債不可以眼償還，而且要忍受他人的侮辱；愛近人不可廢，恨仇人却當禁。

耶穌有時重提他們生活的插曲，回想他的教訓中心。例如：「在那時候我派你們去講道，不帶口袋，手杖，鞋子等，你們缺過什麼東西嗎？」他們答道：「沒有」（路廿二35-36）。你們要記住我曾給你們說的那話：沒有僕人大過主人的……」（若十五20）

祂要他們記住祂的話，以備未來印證：「我預先把這些告訴你們，以便將來時候到了，你們想起來我已經預先告訴你們了。」（若十六4）

總之，想像與感官記憶有相似的作用，就是五官接受的印象，外界的實物消失了，而想像與記憶尚可保存起來，使之再現，或加以追認，並勾出各種形象，編成新的意象（註十二）。耶穌充份的培養了門徒們這兩種官能，以他豐富而感人的言詞，領導祂的門徒和聽眾記憶祂和聖經的言語，使之在目前或在未來發生追求真理，嚮往聖善的作用。

# 如何處理感覺和情緒——牧民諮商的課題

朱蒙泉

從事牧民工作的人員，通常除了解決牧民信仰、倫理、生活和社交上種種難題之外，最常遇到的是感覺和情緒問題。其實感覺和情緒問題是時時伴同著信仰、倫理、生活和社交的經驗。如何處理感覺和情緒，也就深深地影響著如何面對信仰、倫理、生活和社交上的問題，是顯而易見的事。但是該如何著手呢？

技師清楚汽車的結構，遇到故障便會動手修理，醫生了解人體的組織和生理變化，遇到疾病也會對症下藥。要想處理感覺或情緒，也必得先了解其性質，然後才能予以合宜的處理。不過處理感覺或情緒，和修理汽車或治療疾病有一點基本上的不同。因為技師自己的汽車不一定要壞過，才會修理別人的汽車，醫生也不必有過百病叢生的經驗，才懂得病痛和治療方法。而處理感覺或情緒則不然，越是會「身歷其境」者，越能體會情緒的種種，也越能協助他人處理「剪不斷，理還亂」的情緒，所謂「將心比心」「於我心有戚戚焉」，這種「同是天涯淪落人」的心境，最能一語道破，最能「說出我心坎裏的話」。

因此若願適當地處理自己或他人的感覺、情緒，必須先對此二者有所認識，尤其從自身的經驗中去分析、了解更易領悟。

## 壹、感覺和情緒

感覺和情緒在日常生活中佔有相當重要的地位，小則影響個人意志、動向，騷擾親人、朋友，大



則足以決定個人的生死，或國家的存亡。在此先看一則個案實例：

某僱員是六口之家的家主，一次因判斷錯誤，使其公司蒙受幾千美元的損失。他受經理一番訓斥，並得到警告：若再有一次類似的事件發生，必定受到解職的處分。從此以後罪惡和恐懼的感覺時時縈繞着他的心靈，使他對職務沒有以往那樣自信，在家坐立不安，妻子兒女屏息地等待大難臨頭，朋友們也注意到他較以前沈默。他自己也發現心理上產生了變化，特別對妻子關係，和以往不同。爲此他叩門求見神父。他說明來由，却只是浮泛或不著邊際的細事，例如教管孩子或對宗教教育上和妻子發生異意等等一類的事。其實他的中心問題是他看不出來的，罪惡感和恐懼的情緒已經撼動了他的生活，到了多麼深的地步。

既然感覺和情緒日日與人形影不離，那麼何謂感覺？情緒？感覺和情緒是可經驗而不可描述的。高興或難過，憤怒或畏懼，與人同樂、相愛，都使我們在態度和交往上，添了一層色彩，加了一些音調。奧爾堡 (Allport) 認爲情緒是：「有機體受到震盪的情境」。情緒刺激我們爭取生存和發展成人，有時它們警告我們：情形危急，應當採取行動。有時它們和理智意志作對或抗衡。按亞諾博士 (Arnold) 之意：感覺是對經驗積極或消極的反應。它們往往由我們的好惡而來，其反應較情緒爲弱，對象也不那麼確定。而情緒則遠比感覺爲深、長、廣、濶、強烈，通常它附著在一定的對象或某特殊對象上。雖然如此，二者之間的界線實在不甚分明，也不易劃分。譬如某人到餐館吃飯，飯菜遲遲不來，他感到不舒服，等飯菜上桌，大嚼之後，却使他感到十分舒適愜意，這種舒服或不舒服即是一種感覺。但是若某人有特別怕上司的情緒，每次遇見上司之後，總是因細故對妻子或僱員發脾氣，這是由於對象 (上司) 激起他怕的情緒，但是他在上司面前只是敢怒而不敢表示，而將忿怒轉洩在妻

子或僱員的身上，他可能沒有注意到這二者之間的關係，反而認為別人有意與他過不去。

所以爲了解自己或求助者的出發點，必須先了解感覺和情緒之活動及反應。自發性是情緒的特性之一。譬如：兵士蝸藏在前線戰壕中，外面槍林彈雨，砲火連天，由於知道自己隨時有生命危險，所以他嚇得動彈不得；雖然他努力強作鎮靜，控制自己，鎮壓自己，不斷說服自己，說自己並不害怕。實際上他不能不怕，這種怕情自然而然地發生，即使他對自己的行動還有相當的自主能力，但對懼怕的情緒却一籌莫展，由不得已也。通常我們有一個錯誤的觀念，認為克己功夫越到家的人，對自己的情緒越有絕對支配的能力，可以呼之即來，斥之即去。其實並不如此簡單，因為怕懼、憤怒、嫉妬、罪感等情緒一旦發生，我們的意志不但無法直接干涉，而且它根本不受任何約束，甚至不知道它是怎麼來的。常聽被輔導者恍然大悟地說：「哦——原來是這麼一回事」。「啊！我明白了；是因為我自己肚裏有氣，才弄得別人也跟著遭殃」。由此看來，我們對情緒的發生，通常沒有意識，所以並沒有真正的責任可言。也就是說：在情緒最初發生之時，非屬人之意志行爲，它純是個體之自然反應，故無所謂好壞，更不必以道德標準衡量，定其罪狀大小。事實上，有時怕懼、憤怒、嫉妬、罪感等情緒影響個體之結果，即一般所謂有益或有害，必須按情形而論。譬如罪感令人感到不好受，爲躲避罪感，就會遵守道德規範，即使由於禁不住誘惑而犯了罪，但也會因此自求痛悔，改過及補贖的機會。若是置之不理，罪感越積越深，終似水之決堤，形成另一種宣洩。有的人酗酒，無非想以酒澆愁或以酒掩罪，在這種情形下，飲酒過度，可能只是內心罪感的外在表現罷了。有的人犯了罪後，並不以酒掩罪，但感到心情非常低落，一切都乏味難堪，這又是另一種表現法。再如怕懼有時爲我們是有益的，怕懼的經驗使我們遠離危險。倘使我們什麼都不怕，可能活得不會太久，因爲危險迫近眉睫，還

不自知。自某種程度而言，任何情緒對我們或多或少都會有點益處，不論就身心等各方面觀之，它們會促使我們自衛或激發我們成長。當然，被罪感過度困擾的人則另當別論。

估計也是情緒的特性，情緒反應中必須經過估計這一步驟，譬如怕蛇的人，因為認為蛇是危險動物，所以當他在田野裏一見到蛇出現時，自然而然地對自己發出警告而逃之夭夭。情緒可以由個人經驗中學得，也可能自他人處得到。俗語說：「一朝被蛇咬，十年怕井繩」。這是經一事長一智的親身經驗。又如孩子要偷竊朋友的皮球，會感到有罪和不對，同時想起在學校看見老師處罰一位犯偷竊行為的同學，不由得打消這種念頭。這是前車之鑑的學習效果。每個人的經驗既然不盡相同，學習的機會也大有出入，所以各人的情緒經驗也與眾不同，這就是為什麼同一件事，對甲可能只是淡淡一笑，對乙却內心澎湃激盪不已。為輔導他人，諮商人員必須對求助者的出發點有充分的了解，對他過去的經驗，尤其是情緒經驗，和所受的教育，無論是家庭教育、學校教育、社會教育都能有所體認，才能協助求助者，才談得上如何解決問題。

情緒和智力有密切的相關，聰敏人的情緒生活遠較常人複雜，所以較難為人了解。海博（O. Hebb）曾說：「情緒紊亂可以用電器暫時故障來比擬，電器越複雜，故障越難修復，手續更為繁複，所需時間也更為冗長。」事實上，一個智者往往有：「相識滿天下，知己無一人」的慨嘆，就是這個道理。

情緒的發展和其他的機能一樣，是按不同階段漸進發展的。當孩子漸漸長大成人，他的身體不論其內部之變化或線條之曲折，也與日俱增，同時他表達情緒的方式也更趨成熟。嬰兒的情緒反應是不會持久的，但青年的情緒反應就要長久得多了。孩子們激怒時看來似乎很強烈，其實是非常膚淺的，

微不足道的事都會使他哭叫，但是五分鐘後，他把剛才發生的一切事都置諸腦後了。如果青年人還像四、五歲孩子那樣發脾氣，成年人還似五、六歲幼童畏首畏尾，則表示他們的情緒不够成熟，仍舊停滯在幼年的階段。他們需要心理衛生專家給予輔導，否則將永遠長不大，永遠有適應不良的現象發生，有害於自己，也影響他人。諮商人員欲了解某人的出發點，不能不對他的成熟程度和發展的歷史，瞭若指掌。若諮商人員以為一切人都和他自己同樣的情感，求助者會深深感到未被了解的悲哀或忿怒，增加諮商的困難。

## 貳、如何處理情緒

### 一、幾種普通的方式

處理情緒有許多不同的方法，可以毫不保留地表達出來，或順勢地予以疏導，也可以直接予以取締或鎮壓。有的人很容易表達自己的情緒，而另一類人則善於隱藏自己的情緒，他們可能經驗到相同的情緒，然而表達方式却大不相同，各有優點，也各有缺點。太容易表達自己感覺的人，能引起周遭人的反感，有許多情緒若直接表達出來，往往為社會所不允許。譬如公開號啕大哭或勃然大怒，都不會為人所接受。

情緒表達既然在有的場合下不合宜，疏導則成為較妥善的途徑，不過疏導情緒必得先認識自己的情緒，認識清楚之後方可採用間接表達的方法。譬如丈夫要對妻子發脾氣，為避免用言語或行動中傷她，他和兒子們在戶外打球，在競賽中將怒火發洩消散，如此不但將自己的情緒疏散於無形，另

一方面也增進親子間的關係。

不過在許多場合下，直接或間接表達都不可能時，我們就得用取締和鎮壓的方式來處理情緒。取締 (suppression) 是故意將情緒放在一邊，譬如每次我想到令我憤怒的思念時，我便把它驅逐出境，不去想它，也就不致憤怒。鎮壓 (repression) 是不故意地把情緒從意識中排擠出去，人只是不感到自己怒火中燒，那並不是說他不發怒，只是自己不自覺到在發怒罷了，他可能隱約地感到有些不舒服而已，他根本沒有意識到自己在發怒，更沒有意識到自己動怒的理由。譬如某青年每次一回到家就感到心裏發悶，笑不起來，他喜歡逗留在外面，因為他感到自由，暢快，他以可隨意地想、說、看、做他感到愉快的事，他不明白何以他不喜歡家，他恐怕也不會意識到他的內心竟有著一個絕然不同的世界。

從以上各種處理情緒的方法看來，我們不難看出鎮壓情緒的破壞性最大，對身心健康的損傷最甚。我們可能大到有的人似乎相當鎮靜，但在出其不意的時候，却對人大肆攻擊，他自己有時也說不上來其所以然。遇到這類情形，最重要的第一步是發覺並承認自己的情緒，一旦意識到自己內心的感受，他就能予以調節。與人交談是發覺自己的感覺，並把握其來源的最有效的方法。

## 二、情緒和諮商

在日常生活中，我們之所以去做某事，因為我們喜歡去做，我們之所以不去做某事，因為我們不喜歡去做。情感是許多行為的動機，沒有情感，生活會顯得非常單調，毫無情趣。沒有情感的推動，許多困難不易克服，許多有害的事也不會去躲避。所以感覺和情緒是個體活動的主要動機，大多數人

之所以求見諮商人員，也無非是因為他有些耐不住了，不得不硬着頭皮來討教。譬如婚姻關係惡化，使夫妻雙方有些焦急；因為不知生命的意義，而感到消沈乏味；對教會的改革感到不滿；有意放棄信仰，却又侷促不安……這些感覺或情緒促使他求助於諮商人員，很少人爲了理性的動機上門求助的。

非但如此，在較嚴重的情形之下，神經病患者也是由於感到心理痛苦，才自願開始接受心理治療和諮商，他能自始至終，數年如一日地請求治療，無非爲了減輕心理上的負擔。我們都希望從恐懼、憤怒、嫉妒和焦慮的苦海中跳出來，人人都渴望得到快樂、舒適、閑逸與平安。諮商人員和精神治療家正利用情緒的動機，予以適當的處理，使之康復。

情緒疏散 (emotional abreaction) 是諮商人員的工作之一——有時甚至是主要工作——。所謂疏散是指發洩與減弱衝突和鎮壓的強度。唯有在鬆散的氣氛中，求助者才敢言所欲言，盡量表達自己的感受。事實上，往往只要能談談自己的情緒，傾訴心中的憤恨和恐懼就足以減輕內心的壓力了。但該注意：有的時候談談自己的情緒，非但無法減輕壓力，反而會使求助者更陷入憂煩中，在這種情形之下，諮商人員應當不僅僅止於傾訴的態度，更須深入地了解並分析其情緒來源及反應的背景。求助者若能覺悟到這一點，又看到還有其他更有效的出路可循，他將樂於放棄過去一貫作風，踏上另一階層。其實，情緒疏散的結果，常常使求助者獲得更大的自主力與更合理的決斷力。

### 三、諮商中常見的情緒反應與處理方法

在牧民諮商中較常遇到焦慮、仇恨、罪感與悲哀四種情緒反應。

#### 1. 焦慮 (anxiety)

如何處理感覺和情緒——牧民諮商的課題

人生處處有焦慮，焦慮時時伴人生。等候兒子回來晚膳的母親惦念著：「怎麼這麼晚了還不同來？會不會……？」準備赴約的女孩站在衣櫃前嘀咕：「哎呀！穿那件衣服才好？」公司經理銜著煙，心裏七上八下的跳著：「明天這筆生意是否會成交？」焦慮，若欲更恰當地說，應是一種感覺，而非情緒。它有強弱，也可能以不同姿態出現，如著急，關心，不安。焦慮和恐懼非常接近，但較恐懼更為含糊不清，也沒有確定的對象。焦慮人的注意力是集中在未來隱約的危險上，他感到焦急，不對勁，但說不出究竟焦急的是什麼？這種忐忑不安的經驗，往往驅使人尋求出路，或求助於諮商人員。

焦慮常常伴同憂愁，焦慮的人問：「將來會發生什麼事？」憂愁的人則說：「一旦發生了，我怎麼辦？」有人為妻子的健康發愁，為自己的職業耽心（其實過去五年，年年順利），怕失去一位知友（其實恐怕也說不上是知友），怕自己約會遲到……他會把自己的憂愁投射在任何事物上，他為別人擔憂，只因因為他自己是個多愁善感的人。焦慮也像任何情緒或感覺一樣，能有益也能有害。演說家若感到些微焦慮，對他的登臺演說將有更大的影響，因為淺度緊張會使能力發揮盡致，唯有過度的焦慮才會使人生活、行動失常。亞諾博士對正常的焦慮和神經質的焦慮之區別作如此解說：「正常的焦慮之強弱與客觀的危險程度成正比，一旦危險消失，焦慮也不復存在了。神經質焦慮則不然，其強弱與客觀危險的程度不成比例，也不問客觀方面有無根據」。可見神經質焦慮確會阻礙機能的正常活動，使思想、推論和注意力失常。患神經病者常感到偏促不安，容易激怒，甚至會感到內心破碎支離，這樣的人需要專家特別照顧。

## 2. 敵意和憤怒 (aggressivity, anger)

敵意像焦慮一般不甚確定和清晰，所以說它是一種感覺更得當。它總是隱匿在許多偽裝的行為之下，如譏諷、輕蔑、批評和嘻噓，這些敵意常常被掩飾得很好，甚至令人感到冠冕堂皇，有理有據，所以有時諮商人員和求助者雙方都無法清楚後者的敵意究竟強烈到何種程度，影響他的行為到什麼地步。

敵意通常因生活上失意和不满而產生的，譬如某人認為他應當得到某種地位而得不到，就會不知不覺地在生氣，但是他自己可能毫不理會，毫不在意，他只感覺到有些不满、失意和消沈。這些感覺可能由別人開端，或由外界事件引起，但是基本恐怕是由於自己對自己不滿意。

敵意和憤怒的情緒對人們固然消極居多，但亦有其建設性的一面，它們能供應我們克服困難和推進工作的動機及衝勁。其實一個人若對自己的感覺、情緒能夠自覺，便能予以善用，不自覺或不承認它的存在，即使被它們所愚弄還莫名其妙，豈不可憐？若將敵意和憤怒的砲口對準別人，使人受害，自己還不知道呢！諮商人員若在求助者身上發現敵意與憤怒，不當認為是對準自己而發的，只因他是求助者最近的鎗靶，首當其衝，焉有不被轟擊的道理？切忌以眼邊眼，使諮商關係惡化，如此有違諮商的本意。

### 3. 罪感 (guilt feeling)

宗教和道德有密切的關係，所以牧民諮商者會遇到許多罪感的個案。罪感是一種痛苦的情緒，當我們發現自己的行為和道德、宗教的理想之間存有極大的距離時，我們會感到自己的卑微污穢。所以罪感乃是由自我評價不合格而產生的一種內心個別的感覺。罪感和怕懼在許多方面相似，我們可稱罪感為道德界的怕懼，因此它能催促人決心改變自己，遵守道德和信仰的規律。罪感通常可以懺悔聖事



消除，向司鐸告明、求赦、補贖、改過，爲正常的過程。牧民諮商人員的職務之一，即爲接受求助者告解，協助他從過錯中取得教訓，重新做人。

有的教友永不相信罪眞可以獲得赦免，因此不願意，也不敢請求寬赦。有的人因小過失而感到罪惡重重，甚至有時毫無過可言仍感到自己大逆不道，這都是病態的罪感。心窄的信友有將事實擴大，或有一種流動性罪感的情形，這種情形如浮萍一般地附著在任何事物或行爲上；使他感到苦痛萬分。有這種感覺的人，往往是成全主義者，他將行爲和生活的標準放得很高，完全超過自己能够達到的境地，他們需要精神治療家和心理學家的協助。

#### 4. 悲哀 (Grief)

悲哀也是常見的情緒之一。好友遠離，感到傷心；遺失珍貴的物品，心裏難過；親人亡故，哀戚不已。所以悲哀就是失去心愛的人與物時的一種心理反應。大多數人心裏難過時能痛哭一場，或向別人訴說一番，或讓時間過去，或反省、自責、內疚一下，就會感到好一些。丈夫失去了愛妻，便責怪自己在她生病時沒有好好地照料她，又痛恨自己的自私。感到悲哀時找司鐸傾訴自己的苦衷和消沉等等。總之，諮商人員無非造成一種接受和了解的氣氛，他的關心，使求助者更有效地處理自己的感覺，從團體中重獲心靈的安寧。

牧民諮商人員有時也會遇到無法克勝悲哀的人。譬如一年前失去丈夫的妻子，還每星期在墳墓前花上好幾小時，很少與朋友們來往，也不努力振作自己，開始一個新生活，每談到丈夫，就立刻哭泣，任何人用任何方法都不能動勉安慰她，這種人需要精神治療專家的協助。

#### 四、了解情緒的困難與方法

無論從事任何工作，皆須對之有所認識，有所了解，方能著手，方能整修與創新。對有形可見之物尚且如此，而且有時雖花費許多時間精力，還無法完全「懂得」；何況對無形無像，看不見，摸不著，來無影，去無踪的情緒？若欲妥善處理，豈不更須勉力去探索？再說我們潛意識的動機是十分複雜狡黠的，各人都有一套使自己或他人「不識廬山真面目」的絕招——隱瞞自己情緒的機構。我們多少都受社會風氣，文化背景的影響。譬如：男子漢大丈夫不應當「怕」，因為那是懦弱的記號。「好漢不提當年勇」「英雄有淚不輕彈」，才是真男子，要是「英雄氣短，兒女情長」，不免貽笑大方，遭受奚落。所以即使站在剃刀邊緣，心驚肉跳之際，外表上仍要裝得若無其事。若被人盤問：「有沒有需要幫忙的地方？」「老兄，您近來氣色不大好」，我們不是否認，便是顧左右而言他，避而不談，無疑認為情緒是可恥的事。類此種種都增加對情緒了解的困難。

不容易了解別人感覺或情緒的另一理由，是因為「自己說不上來究竟有什麼感覺」。過去的教育、經驗，使人們從小就學會壓抑自己不愉快的感覺，成人更自然而然地從意識中排除許多情感。譬如久待升等的職員，到了時候，別人高升了，而他却没有，他雖然感到忿怒，表面上只說自己有些運氣不好罷了。因為自小的教育使他認為公開忿怒不但有失風度，也是不許可的。經過長時期的壓制之後，不再感到自己真正的情緒了，即使合理的忿怒，也會感到不安與不應該，這是非常不合心理衛生原則的。諮商人員的任務就在協助人意識到真正的感覺，並且正視這些並非可恥的情緒。

了解別人的情緒和感覺，需要對他人敏感並對自己有經驗，諮商人員應當學會識別他人情緒的標

記。言語是情緒的標記之一。但是必須在坦誠和有自知之明下的言語才可採信。許多人怕用言語來表達自己真正的感覺，他們告訴你所希望聽的話，這話不一定確實表達其感覺，它恐怕只是一個煙幕彈而已。在這種情形下，諮商人員應藉助其他的標記來印證。口吻和手勢也是透露求助者情緒的標記。有的人不直接說自己在發怒，但是從他們摩挲手掌或高尖的語調中可以窺知他的情緒。有的人強顏歡笑，和他談話却神不守舍，甚至驢唇不對馬嘴。聰明的諮商人員應知充分運用觀察力，仔細地搜集這些蛛絲馬跡。另外，還可以從環境及常理中去推測，虎口逃生的人一定格外容易感到怕懼，剛剛與妻子爭吵過的丈夫必然有許多複雜的感覺。諮商人員亦可將自己的體驗推己及人，人同此心，心同此理，經驗越多，推己及人越為正確，所謂「雖不中，亦不遠矣」。

## 五、情緒經驗之交流

諮商晤談中，諮商人員的情緒與求助者的情緒彼此間你來我往，穿梭交流，各人按其過去的經驗給予對方答覆。有經驗的諮商人員對自己和他人內心所發生的種種，務須瞭若指掌，否則便會阻塞交流。今舉例說明：

某教友怒氣冲冲地來見神父，談話時對教會嚴厲地批評，有時還帶著譏諷的口吻。神父心中非常不悅，準備把該教友所提之意見，逐條予以駁斥，他認為該教友不合情理，無故對他個人和教會作無情的攻擊。豈不知這位教友自小受父親嚴格的管教，要求他在一切事上精益求精，十全十美。這種被壓迫的感覺早已使他常在不知不覺中和權威發生衝突，而今在神父面前攻擊教會，只不過由於不願，也不敢在自己父親面前發作，轉而把神父和教會當作父親的替身，敢怒敢言地大加撻伐。

遇到這種情形，神父當正確地辨別究竟發生了什麼事。除了對自己的情緒反應有深切了解之外，同時認清該教友的情緒轉移，才不會也跟著「講情緒的話」，被拖入無謂的爭執中。

每個人都得承認，因著過去的教育和經驗，使得我們在情緒上都有幾處弱點。例如有的人認為自己沒有資格和明智之士高談闊論。有的人不論初次遇見何人，立刻感覺自己不為別人所歡迎。牧民諮商人員和常人一般，有著不少的弱點，這些弱點影響他與別人之間的關係，除非他對自己的弱點相當了解，並且能夠接受，他難以應付揭他瘡疤的人。培育精神科醫生和臨床心理學家的過程中，有使其面對自身弱點的準備與實際的行動。牧民諮商人員也應當有類似的訓練機會，只有肯面對自己限度和缺點的人，在輔導別人時才會有效。

感覺和情緒是人的一部份，是人就該有感覺，就應有情緒，有情緒就得設法表達和處理。表達感覺和情緒是應該而且正常的事，只要不傷害自己或他人就行了。何況在某些情形下，我們還有權利表達自己的忿怒和怕懼，孔子有「是可忍也，孰不可忍也」的忿怒，乃至於「作春秋，而亂臣賊子懼」。諮商人員要想保持心靈平衡和以仁待人的涵養，不能沒有向他人或同事自我表達的機會，他不但會接受自己真正的情感，不予以壓制，他也會接受求助者的情緒，不論是積極或消極的情緒。這些情緒唯有在表達之後，求助者方能正確地予以估計，客觀地予以評價，有效地予以修正。

感覺和情緒是人格內強而有力的動機，從事牧民諮商的人員，無論在自身或在求助者身上，學習了解其性質和作用，將使之更有效地協助他人。

參考書

1. ARNOLD, MAGA B, Emotion and personality. Vol. I, II. New York: Columbia University, 1960
2. VAUGHAN, RICHARD, S. J., Introduction to Religious Counseling, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffe, N. J. 1969
3. 家庭動態心理學，朱蒙泉著，光啓。

書評

## 基督徒的禪<sup>①</sup>

劉賽眉

聖誕節前，一位朋友送給我四本靈修書籍，我隨手翻閱了各書的前言，其中一本名為「基督徒的禪」(Christian Zen, by W. Johnston S. J.) 引起了我最濃厚的興趣，遂騰空了幾個晚上，手不釋卷地把它唸完。最近，在香港的公教報上又得知該書的作者訪港並作神修講座及輔導，筆者遂願以微薄之閒讀心得，推薦此書與有志研究東西方神修特色，並有興趣於從事神修事務者。

首先，對該書及其作者作一簡略介紹：作者張斯敦為愛爾蘭人，耶穌會士，居日本二十餘年，專心研究東方神修及文化特色，習行禪宗不輟，曾隨名師學禪，頗有所悟；執教於日本東京上智大學，為神學教授，著有神秘學及神修書籍若干（著作名稱參閱公教報一九七五年十二月十九日第一版），對中古神修頗有研究。

至論「基」一書只有一〇九頁（包括一附錄）；封面之設計，即令人產生東西文化在基督宗教內融匯的感覺。該書大部份自作者本身之經驗出發，集東西兩方文化及神修特色於一身，文無矯飾，簡樸坦率，思想明朗，風格平實而稍帶幽默，讀之使人趣味盎然。

該書分為十一章及一附錄。第一章：自述其習禪之始；第二章：對談；第三章：一元及二元；第四章：基督徒的禪（之一）；第五章：基督徒的禪（之二）；第六章：基督；第七章：公案語錄；第八章：身體；第九章：呼吸的節奏與祈禱；第十章：進展；第十一章：悟；附錄：姿態。

從第一章開始，作者便毫不隱諱地敘述他在日本學禪的經過，從他簡略的描述中，讀者可以窺見

日本目前禪宗發展情況。在日本某些地方建有寬大的廟宇，作者亦曾廁身其中習禪。他認為基督宗教之所以不能够在亞洲地域生根植基，乃是由於未曾苦心向當地的文化及各大宗教學習；他更認為，若基督宗教輕忽像禪這一類的東方文化遺產，甚或對它採取敵視的態度，則基督宗教很難披上亞洲人的外衣，穿上亞洲民族的心態而成爲一地道的東方基督宗教。

當作者學習打坐時，他發現這些默觀的方法爲他並不新奇，聖十字若望早已用類似的方法默想。習禪之初並不容易，特別爲長期受西方教育，受西方傳統文化薰陶的傳教士。一般而論，西方着重推理，在默想中習慣定像，若空其思想與圖像，必須格外下工夫。作者告訴我們一個不可忘懷的經驗，那就是他第一次參與坐禪（類似我們的退省，通常爲期七天）；參與坐禪的人必須早上三時起床，打坐十次，每次約四十分鐘，直到早上九時才休息。最有趣的是每頓飯也在打坐的房內，即使用飯時亦不改打坐的姿勢。在坐禪中也有「講道」的部分，每晨由一位禪師講解佛家的哲學原則並訓示習禪的實際方法，此外，尚有所謂「個人輔導」部分，輔導的禪師聲明，在個別輔導中，他所關心的只是您習禪的經過及如何打坐，對於其他問題，如：經濟、家庭、心理……等問題他一概不管。在這一次的坐禪中，作者又從禪師那裏知道了其他宗教內也有禪，只是禪師稱其爲「不正統的禪」。作者在這次坐禪中也接受了個別的輔導，他與那禪師的對話亦十分有趣，現節譯如下：

禪師：「請告訴我您如何學禪？您在打坐時做些什麼？」

作者：「我想，我所做的就是您所謂的不正統的禪。」

禪師：「很好！很好！許多基督徒也是如此，可是，您如何懂不正統的禪？」

作者：「我所指的不正統的禪，就是面對天主而默坐，無言、無思想、無圖像、……」

禪師：「您的天主無所不在嗎？」

作者：「對的！」

禪師：「您感到自己在天主內嗎？」（被天主所包圍）

作者：「不錯！」

禪師：「您真的經驗到如此嗎？」

作者：「是的！」

禪師：「很好！很好！就這樣繼續下去吧，到最後您會發現天主消失了，只剩下您！」

本來，在這樣的對話中，被輔導者是不應當反駁禪師的，但作者却因禪師這話而驚訝，在我們的傳統神修上只聽過說：自我完全消失而只留下天主，而未曾聽過說天主消失而只剩下自我的。作者於是對禪師說：天主不會消失，消失的是我，而不是天主！」禪師答說：「對！對！都是一樣，這也是我的意思！」

作者離開禪師之後，內心覺得禪師的話使人大惑不解，後來經過他與友人談論，知道在禪內是沒有二元的，到最後天人合而為一，達到物我兩忘之境，因此，天人合一（或默觀）的最高境界。

當作者與他的禪友不斷地交談之後，他發現在禪內並沒有 Martin Buber 所謂的您——我關係，為他們沒有「神——人」，無「他」、亦無「我」，只有「一」。

作者在第三章中詳細解釋一元與二元的神修。他認為在佛教裡沒有二元的思想，但在基督宗教內一元與二元的思想並用：他以為一元與二元只是受造物經驗到造物主的兩種不同方式；在聖經中兼備一元與二元的的神修概念。的確，在古經中多次見到「您——我」的位際關係，天主猶如人一樣地與人



交往，這位關係在「盟約」的概念中特別明顯；在二元的神修概念下所產生的後果很自然就是神與人的交談，對禱、奉獻……等。但在聖經中我們同時可以找到另一種一元的神修概念，譬如說：「祂在我內，我在祂內」、「穿上基督」……等，在聖保祿和聖若望的著作中，一元的思想俯拾皆是。作者認為基督徒的祈禱達到高峯時就不再是「我與天主」的交流，而是「基督在我內與父」的交流；換言之，真正的祈禱不再是我的祈禱，而是基督的祈禱，是基督在我內呼喊：「阿爸！父啊！」在這樣的祈禱中，自我完全消失，消失在基督內。其實這也是尼西·額我略和聖奧斯定的神修——天主在人心的最深處。

由此看來，禪宗的一元思想與基督宗教的神秘家的一元經驗實在有可接觸和共通之處；同時，中古的神秘學也訓示走神修道路的人必須經過靈魂的黑夜，也就是說不用理智、思想去認識天主，而只用直觀和心去接觸天主。

當作者談到基督徒的禪的時候，他以為即使為那些對禪並沒有成見的信徒也會有困難，其困難源於兩點：(1)在禪中天主的地位；以及(2)在禪中基督的地位。關於這兩點困難作者都分別有所交代。在第四、五兩章，作者又談到禪的性質以及禪對現代東方信徒的意義。作者認為，按「禪」這字頗有「默想」之意，無怪乎那位禪師說在一切宗教內皆有禪，但這「默想」並非是在理智層次上的推想，而是指心靈的一種狀態，在這種狀態中的人能够意識到或洞察到一切事物的本質，這種意識延長在人的日常生活中，因此亦可以說禪就是生活，就是工作……。禪的默想並無一客體的對象，主要是返回整個人存在的最深處。作者還以為，禪為現代的神修學有「別秘」(demythologize)的作用。過去在猶太基督徒的傳統中，一切均以神為中心，用神去解釋一切現象，譬如說天下雨了，就說是神的作為

；又譬如說人走向邪惡就說是神使人心硬……等等。但是，在今日俗化的社會中，一切以人爲中心，再也不能接受這套以神爲一切現象的原因的解釋，而禪則是一種以人爲中心的方法，它只要求人相信獲得佛性和達到覺悟是可能的；在禪裏人只管跟着指示去打坐，努力達到「空」而至於大覺大悟。

公案語錄是禪宗很重要的因素，在第七章中，作者解釋何謂公案語錄，並把它與基督宗教的啓示（或更好說是聖經）作一比較。公案語錄是一些著名的禪師用以開啓其弟子的言語，通常是一些似是而非、既非又是的問題，這些問題不能用理智去解決，一切邏輯都對它束手無策，只有當人此公案，忘記自我，到最後甚至把公案也忘掉時，才真正達到解決之途。人面對這些似是而非，既非又是的問題必須經過一番掙扎和奮鬥，而公案語錄最後所要達到的目的是引人進入覺悟之境。有時候，這些問題表面看來非常的不合理，難於了解，甚至於近乎瘋狂，但它却能收到淨化和獲得智慧的效果。

作者更把我們的聖經言語與公案語錄作一比較，他認爲在福音中含有豐富的「公案語錄」，譬如說：「讓死人去埋葬死人，但你来跟隨我！」「那喪失性命的得到性命，那得到生命的喪失生命」；「這是我體我血」……。難道這些話不是超出人的理性、難於了解，甚至近乎瘋狂嗎？然而，信仰却能穿透這些言語；只有當人在信仰中接受這些話，並謙誠地實踐的時候，他才會深深地了解並經驗到這些話的真實性。有一位禪師說：如果基督徒知道如何去讀他的聖經，他們也能够從這些話中「覺悟」。在基督宗教內破此「公案語錄」的不二法門就是基督徒的深度信仰（信德之光）。

東方宗教對人的身體甚爲重視，一切宗教經驗均由人的身體出發。所謂默觀就是一種教人如何運用五官、以及其他官能的藝術<sup>③</sup>；對於進行默想的地方也甚爲重要，必須選擇；習禪的人大多數相信禪能裨益人的身心健康。作者認爲，過去我們的神修也相當注重人的身體，如果想度一默觀的生活則

必須控制五官及言行舉止，這種德行統稱之為「節德」。在禪裏節制是非常重要的德行，雖然其強調方式與我們有別。此外，基督徒傳統的神修學也曾談到，虔敬觀生活的人身上常發放著恩寵、喜悅、與平安的光輝，因為在默禱中天主的光榮滲透了默觀者整個的存在。

在此，我們可見不論佛教與基督宗教都認同人的得救是整體的；人雖然是精神與物質的結合體，但救恩却透過精神而進入物質，物質到最後變成了表達精神的標記，這也就是所謂的「誠於中，形於外」。對於「身體」在禪中的地位，作者在第八章中有更詳細的闡釋。

論到人的呼吸，在東方人的思想中，它具有特殊的意義，人的呼吸不只是人身體的一種功能，它與宇宙的生氣息相關，故此，若人使呼吸均勻有節，就意謂使自己與整個宇宙及一切生物的關係和諧有序。在猶太基督徒的傳統裏，呼吸與氣和聖神有關，這「氣」充滿宇宙。習禪者很注意呼吸的調節，呼吸的節拍不僅有助於人的修養，而且能幫助學禪者漸漸更深地進入內心；一般而論，像「南無阿彌陀佛……」等短句能夠幫助呼吸的節拍均勻；此外，在第九章裏，作者還說，當人動、生氣、以及有其他偏情時，呼吸會變得較為疾速而不均衡；但當人心平氣和、安謐寧靜之時，呼吸會比較緩慢而有節奏。

事實上，聖依納爵所著的「神操」中有「第三式祈禱」<sup>④</sup>，就是教人如何祈禱與呼吸的節奏相配合，其目的在使禱詞中的意義深深地滲入祈禱者的意識中。我們平日所誦唸的玫瑰經也有這樣的作，可惜今日的人漸漸已忽略了玫瑰經，其實，倘若慢慢地誦唸，單就修養方面而言，它的價值就不可抹煞了。

談到禪不能不談「悟」，「悟」是整個禪的軸心因素，習禪的人可以有不同程度的悟，但亦可能

終生坐禪而毫無所悟；這並不意味着他的努力徒勞無功，因為坐禪本身就是悟的一種形式，就如聖十字若望所說：默觀中的黑暗本身就是「悟」。為聖十字若望而言，無思想、無概念的黑暗就是信德，信德就是光。

基督徒在打坐中是否也可能達到佛教所謂的悟？作者把「悟」分爲三類：第一類是屬於人性的，就如柏拉圖是一個例子；第二類的悟特別屬於猶太基督徒，聖保祿在大馬士革的經驗以及梅瑟在不焚荊棘中所經驗到的皆屬此類；第三類則是所謂的「悔改」，悔改的意義首先是指心靈的改變，悔改者猶如瞎子復明，看見了天主的光榮。初期教會的宣講常常導人走向此內心深處的皈依，就彷彿禪師引導弟子達到悟的境界，然而，這「悔改」與禪宗的「悟」不盡相同，作者主要的意思是指：倘若基督徒採用禪的方法，在信仰及禮儀的氣氛中，這禪能夠幫助基督徒深深地進入悔改的喜樂。最後，作者更把禪的一些因素與現在流行的聖神同禱運動中的某些現象互相比較，讀者在書中的第十一章可窺見一斑。至於本書的附錄全在說明各種不同的打禪姿態，並有插圖加以說明，十分清楚。

最後，筆者之所以願意介紹此書，並非因為它談禪談得特別好，雖然我們並不否認作者對禪實在有相當的研究和身體力行的經驗。無論如何，在他身上我們看到了東西兩方文化和神修的相遇，也看到了基督宗教如何淨化及補充了禪學中之不足；主張芸芸衆生皆可擁有佛性的禪學，其一元思想常有瀕於泛神論之危險，而基督宗教啓示中的二元概念（位格關係）則可防止泛神的弊端；至於禪學中的悟，非常強調人的努力，而基督徒的禪雖然也很注意人的勞苦，但到底使人達到「悟」的境界的是信仰，而信仰又是天主白白的恩賜，非由人之功勞所邀得。無可否認，禪爲東方人誠然是一種較適合的默觀方法。按筆者所知，最近某地方亦曾用打坐的方法舉行反省，據參與此反省的一位朋友反應說，

坐禪的確幫助人集中精神、收斂、使人比較容易全神貫注地體驗到天主的臨在。

就如作者所說，如果中世紀的基督宗教能夠接受亞里斯多德的思想範疇、言語和概念等來表達基督的訊息，而造成中世紀的一段輝煌歷史，難道基督的信仰就不可能在二十世紀以及往後的日子裏，利用東方人的思想型態和文化遺產開創一頁與中世紀同樣燦爛的歷史嗎？

附註：

- ① William Johnston, "Christian Zen", Harper & Row, Publishers, New York, 1974
- ② 見該書 Chap. 4, P. 38
- ③ 同上 Chap. 8, P. 71
- ④ 見神操，聖依納爵著，光啓出版社，第一一頁。