

神學論集

于斌



70

輔仁大學神學論集

第七十號

一九八七年冬

總目錄見 (30) (50) (70)

目錄

前言.....房志榮.....四二一

聖經

耶穌受洗的奧義.....柯成林.....四二三
時辰禮讚中的聖詠.....蔡素美、李碧圓.....四一九

信理

教會歷史中的基督論(三).....張春申.....四四一
道德經中論及天主聖三嗎?.....區華勝.....四五七

禮儀

從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵……………周克勤……………四七一

靈修

看山又山忘古今——試談「悟」的心理意義與靈修成長……………徐可之……………五〇一

從美感經驗看基督徒的靜觀祈禱……………林逸君……………五二一

試談孔子與耶穌的人格教育……………劉美貞……………五三一

大公運動

臺神、輔神聯誼會報告……………高冠羣……………四二八、四五六、五七〇

邁向互相承認的聖職……………廖上信……………五三九

哲學與神學

為教會現代需要服務的哲學……………魯布林哲學國際編譯中心中文部譯……………五四五

書評

「馬克斯分析與基督宗教信仰」(註一)一書的評介……………武金正……………五七一

分類目錄……………五七九

前言

房志榮

本期（第70號）神學論集結束了本刊的第十八個年頭。我們除在第30期後編了一個總目錄以外，以後每五年，亦即每二十期有一篇總目錄。這樣在第50期599頁至615頁有31至50號的總目錄。本期未有51至70號的總目錄，請讀者盡量利用。此外輔大神學院還在民國七十三年元月編了一冊七十五頁的「神學論集第一至五十期文章內容分類索引」，將來到了一百期時，或許要編一冊類似的分類索引。

本期的十二篇作品中，有幾篇特具批判性質，特在此略加解釋。首先是台南碧岳神學院聖經學教授區華勝神父的一篇有關道德經與天主聖三的文章。作者不贊同成世光主教在「太初有道」一書中所表達的意見，即我國在莊周時代已有三一論的啓示。所作的分析及所引的證據頗具說服力。這在釋聖學裏來說，是一種不可或缺的歷史批判程序，務將原作者或一部古代著作的原意推敲出來。但最近幾十年來，釋經學有一新發展，就是把「文」與「人」分開。在用歷史批判方法看出著文的人要講什麼以後，再看文的本身能說出什麼，這時便會有新的發現，每每超乎該文作者的原意之外或之上。原來人的語言自有其獨立性，一旦寫成文字，便自立起來，脫離原作者的控制，讓後代的人按其新的時代背景予以解釋。用這種新釋經學的方法，成主教當然可以在天主的啓示下來談「太初有道」，來談「止於至善」，因為「道」和「至善」，就是能接受許多不同解釋的字眼和概念。

另一篇批判性的文章也出自碧岳神學院的一位教授，即周克勤神父的手筆。這篇長達一萬九千多字的作品是本刊68、69號的適當補充。該文已在標題上點出其重點：中國祭天與彌撒祭筵。把彌撒說成

祭筵，可糾正時下我國教會偏重祭祀而少提聖筵的習慣，也即刻指明彌撒祭筵與中國傳統中的祭天有所不同。在中國祭天中，供奉上帝神位的祭台高居首位，始終是禮儀進行的中心。在彌撒聖祭中，焦點是祭台上的祭品——基督，而不是祭台。因此，神父面向教友更好。若背向教友，便夾在祭品與教友之間。在此作者認為羅總主教所嘗試的領聖體禮是費解的，「因為假使爲了尊敬祭台，而『撤退聖體聖血』至小桌上舉行領聖體禮，好似聖體的筵席有損於祭台的尊嚴，這似乎有違彌撒祭筵的本質，使人覺得輕重不分，本末倒置」。

最後還有一篇批判性極廣的譯作：「爲教會現代需要服務的哲學」。說它批判性極廣，因爲該文將美國及西歐的天主教哲學加以批評，而以波蘭的魯布林新興哲學爲今後就讀神學前的較好準備。當今教宗若望保祿二世在當選教宗之前，曾在魯布林天主教大學教授過二十四年的哲學，他本人便是魯布林哲學的主要哲人之一。波蘭全國二十四座教區大修院都採用這一哲學，嚴格按照克拉克考夫宗座神學院的六年讀書計劃執行。（見該文末的拉丁文 *Ratio Studiorum*）。現在美國和加拿大有意急起直追，把十五册波蘭文的魯布林哲學譯成英文，供天主教各大修院使用。本中譯文是編譯中心主任方濟各·若·賴思高的一篇講話，由編譯中心中文部譯出。

耶穌受洗的奧義

柯成林

(谷一9)；11；瑪三1)；17；路三21)；22；若一32)；33)

耶穌受若翰的洗禮這回事，是四部福音都記載的：可知主的受洗為初期教會是重要的一件事，教會以節日來表達這重要性。但就初期教會而論，應該辨別受洗本身和與它相連的聖神降臨，以及從天上來的聲音。最後這兩件事，四部福音都同樣重視，但有關耶穌受若翰洗禮的事却不然。

獨有馬谷質樸地報告這件事，不覺有任何問題：「耶穌從加里肋亞的納匝肋來，在約但河裏受了若翰的洗」(谷一9)。其他的三部福音作者似乎感覺耶穌受若翰的洗禮，是一件尷尬的事。何故？有兩個理由。第一個理由是表面的：若翰死後留下了不少門徒。他們把老師放在耶穌以上：耶穌不是受過若翰的洗嗎？第二個理由是神學性的，若翰所施的洗是悔改的洗禮，而悔改假定有罪。馬谷這樣描寫若翰的洗禮：「洗者若翰在曠野裏出現了，宣講悔改的洗禮，以得罪之赦。」(一4)耶穌不是無罪的嗎？無罪的耶穌領受悔改的洗禮不是矛盾嗎？其他的聖史都感覺到其中存有問題。

因此路加首先敘述黑落德怎樣「把若翰囚禁在監裏」(三20)，結束了他的使命。此後才提及耶穌受洗的事，卻避免提出若翰的名字：「衆人受洗之後，耶穌也受了洗。」(三21)

若望更進一步連耶穌的受洗隻字不提，但間接加以暗示，他重視的是若翰給耶穌所作的見證：「我看見聖神彷彿鴿子從天降下來，停在祂身上。我本來不認識祂，但是那派遣我來以水施洗的對我

說：「你看見聖神降下來，停在誰身上，誰就是要以聖神施洗的人。」（一32-33）。有關這以聖神施洗的人，他以前已經說過：「他在我以後來，我卻當不起解他的鞋帶。」（一27）又說：「在我以後來的（指時間），成了在我以前的（指地位）：因為祂原來是在我以前的。」（一30）最後這一句話指向若一1-2，是關於聖言的。

瑪竇的反應更為明顯。他寫道：「耶穌從加里肋亞來到約但河若翰那裏，要受他的洗」以後，引述若翰與耶穌的對話：「若翰想要阻止他（「阻止」原文為過去未完成時態，隱含「一再地」之意）說：「我本來應該受你的洗，你却到我這裏來嗎？」他明示耶穌超越他，他就是第7節所說的那一位：「祂在我以後來，我卻當不起解他的鞋帶。」但是耶穌回答說：「你暫且（原文 *quoniam* 意為現在，目前）容許我罷！」這一句話暗示耶穌自認比若翰大。他所以仍然要受洗的理由是：「我們應當這樣完成全部的義。」（三15）就是完全實行天主的旨意：這一句解決了問題：若翰便給耶穌施了洗。

既然耶穌受洗是天主的旨意，其本身必定有其意義。有些學者想過，耶穌的行為表示祂的謙德。祂從公開生活開始，就踐行這一重要的德行，正像祂歡迎一切勞苦而負重擔的人到祂跟前來，跟祂學習（即做祂的門徒），因為他是良善心謙的（瑪十一28-29）。

他加入要求領受悔改洗禮的罪人行列，和他們一起站在河邊，可說是謙德的表示，但用於他的受洗却不太適當。無罪的耶穌要求悔改之洗，不能稱為謙德，因為真正的謙德須有真理作為基礎。因此一個有罪的人要求悔改之洗，公開地表示他是罪人，這是謙德的行為，而耶穌卻是無罪的。

另外一個意見更值得我們注意，就是耶穌的受洗暗示祂在自己身上接受了全人類的罪，代表一切有罪的人受洗，這樣象徵祂是那要「除免世罪的天主羔羊」（若一29）。

這意見在聖經中有其根據，如伯前二24：「祂親身承擔了我們的罪，上了木架，使我們死於罪惡，而活於正義。你們因祂的創傷獲得了痊癒」。亦見格後五21：「天主曾使那不認識罪的，替我們成了罪（即待他猶如罪的化身），使我們在他內成爲天主的正義（獲得成義之恩）」。這樣來講，耶穌受洗自有其深遠意義。

在三部對觀福音裏，聖神的降下和天上來的聲音是受到注重的一點。按照馬谷（最早的福音），耶穌一人（在一種神視中）看見天「裂開」（默示性語法）及聖神「如鴿子般降下」，同時聽到由天上（天主）來的聲音：「你是我的愛子，我因你而喜悅」。

聖神降下及天上的聲音都和耶穌受洗緊緊相連（是在耶穌從水裏上來的當時發生的），而所聽的聲音又與「看見」有密切的關係，因此這聲音也必然是耶穌一人聽到。這樣便可以說，這一事件，聖神的降下和天上來的聲音，是耶穌默西亞地位的祝聖。（註一—四）

瑪竇的描寫不是直接的，而有講要理（Catechesis）的方式。天上的聲音不說：「你是……」，而「祂是我的兒子……」。這樣瑪竇的敘述得到了宣告耶穌爲默西亞的特性。

路加寫道：「衆人受了洗，耶穌也受了洗。祂正祈禱時，天就開了，聖神藉着鴿子的形象降在祂身上；並有聲音說：『你是我的愛子，我因你而喜悅。』」

這裏值得注意的有兩點：1. 路加只提及而不描寫耶穌的受洗，可見他不注重耶穌受洗這件事。他所着重的是後面的一部分，即聖神的降下和天上來的聲音。2. 在這受洗後的一部分，路加略爲改動，加上兩句話：

第一句：耶穌「正在祈禱時」天開了，聖神降下。耶穌的祈禱是路加所一再強調的（見五16；六

12；九18 28；十一1；廿二41），時常與耶穌生活中較爲重要的事相連。路加無疑地願意表達耶穌與天主密切的聯繫，同時強調祈禱在生活中的重要。

第二句：聖神「藉着鴿子的形象降在祂身上。」路加「藉着……形象」一句，其目的在於強調聖神降下的真實性。

總結：耶穌受洗的奧義：

1. 耶穌受悔改之洗，象徵祂是有罪人類的救主，正如伯前二24節所說：「祂親身承擔了我們的罪，上了木架……；你們因祂的創傷得了痊癒。」

2. 聖神降到耶穌身上，祝聖祂爲默西亞：若一33：（若翰的作證）：「那派遣我來以水施洗的對我說：『你看見聖神降下來，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。』我看見了，我便作證：祂就是天主子（默西亞）。」以後耶穌在納匝肋會堂裏讀到依六一1~2：「上主的神在我身上，因爲祂給我傳了油，派遣我向窮人傳報喜訊，向俘擄宣告釋放，向瞎子宣告復明，使受壓迫的獲得自由，宣佈上主恩慈之年。」讀完後，祂對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」（就是在他身上應驗了）（路四18~21）。依撒意亞先知書的這一段，可以說是默西亞生活的「藍本」，耶穌將來在聖神的引導下要加以履行。福音給了我們一些具體的例子，如谷一12：「聖神立即催促祂到曠野裏去。」亦見瑪四1；路四14：「耶穌因聖神的能力，回到加里肋亞。」瑪十二28（耶穌的話）：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼天主的國已經來到你們中間了。」

3. 有關天主的話：「你是我的兒子，我所喜愛的」，上文已說過，所附加的「我所愛的」一句話，說明耶穌與天主的父子關係是特殊的，超越一切其他的父子關係。爲若翰這話指示耶穌默西亞與

天主的特殊關係，而福音的作者大約已經聽懂「天主聖子」的意思，因為撰寫福音時，這一信理已經是普遍的信條了。

附註

附註1：瑪三17節的「你是我的愛子」在聖詠第二首的第7節有其先例。天主在國王登基的時候對他說：「你是我的兒子」。繼續所說的：「我今日生了你」，有天主今天（登基的日子）使他成爲國王的意思。「你是我的兒子」這一句只是表達國王與天主的父子關係。對耶穌所說的是：「你是我的兒子，我所愛的那個（*the one I love*），這一句話表示，耶穌與天主的關係是特殊的，超過一切其他人與天主的「父子」關係。

附註2：馬谷說：「那時候，耶穌從加里肋亞納匝肋來」。請注意，耶穌是和其他的人一樣有本省（加里肋亞），故鄉（納匝肋），也有系屬。納匝肋人關於他說過：「這人不不是那個木匠嗎？他不是瑪利亞的兒子，雅各伯、若瑟、猶達、西滿的兄弟嗎？他的姊妹不是也都在我們這裏嗎？」（谷六3）他們看他是和自己一樣的一個納匝肋居民，他們社會的一分子，正如若望所說，「於是聖言成了血肉（*swatx*：一個軟弱的人），居住在我們中間。」（若一14）。

附註3：按照谷一5，所有受若翰洗禮的人「承認自己的罪」。關於耶穌却不提這件事。正相反，天上來的聲音稱祂是天主的兒子。這樣，馬谷暗示耶穌沒有可承認的罪。

附註4：鴿子在這裏是聖神的象徵，它在敘利亞和巴勒斯坦被視爲神聖的鳥；爲撒瑪黎雅人是天主光榮的象徵；在猶太教裏也會是聖神的象徵。

臺神、輔神聯誼會報告

高冠羣

長老會台灣神學院、與輔大神學院兩院師生，共八十餘人，於五月卅日下午三時，在輔大神學院舉行一年一度的聯誼聚會。今年的研討主題是：邁向互相承認的聖職。主要是採用由普世教協(W.C.C.)所編訂有關聖職的聲明(LIMA Statement on Ministry)作為研究的材料。

此次聚會是由輔大神學院作出安排，先由院長房志榮神父向台灣神學院致以熱烈的歡迎，為聚會揭開序幕，然後彼此介紹在座的教授，並互贈紀念品。研討會旋即開始，首先由谷塞松神父及廖上信牧師，分別以天主教及長老會的立場，對聖職問題作出反應：

谷神父根據利馬文件的內容，分五個步驟討論：①文件的寫法：這文件雖已表達出合一的態度，但在所用的辭彙上，缺少採用天主教所用的名詞，如：靈能（聖神）、會吏（執事）：等。②聖職：在天主教現在比較動態的神學思想上，不再用神印這名詞來表達，而更是指出領受者與天主的特別關係。綜合而言，利馬文件與天主教的立場是一致的，接受此文件的內容，與天主教的立場不衝突。③聖職的形式：文件中所提出的三種聖職形式：主教、長老、會吏，天主教完全接受，但可惜未提及伯多祿的職務。致協委員會的執行祕書 Bro. Max Thurian 曾在最近講了一些有關伯多祿職務的話：「全世界的基督徒需要有一共同的發言人，此人應有些權威，以能增進合一」。由於他是利馬文件的編者，他有此思想，證明在寫此文件時也應有此思想。④需要革新的地方：在執事方面發展很慢，而且執事的職務多是管理財政，與聖職沒有多大關係，同時近來因中央政權較強，故主教地位降低、權

時辰禮讚中的聖詠

蔡素美
李碧圓

導言

教會初期，教友團體和個人在固定時刻舉行祈禱（參閱宗一14，二42-46，三1，十3、9等）。不久這種特定時刻的祈禱習慣便傳遍了各地，並且形成了有規律形式的團體祈禱，配合着一些很有意義的禮節，我們稱爲時辰禮讚或日課。例如有關「光的慶祝」(Luceat lux)的禮節，羅馬依波理的宗徒傳統這樣記載着：「星期六晚上，即主日前夕的起始，信友們慣常聚集在一起舉行晚禱，這稱爲『光禮』。他們點亮了燈，象徵復活的基督，其間亦誦念聖詠一四一首，其中第二節最爲適合：

願我向祢行的祈禱像馨香上升，

願我的手高舉，如同晚祭的高騰。①

隨着時代的演進，今天教會內的時辰祈禱主要部分是晨禱（讚美經）及晚禱，這兩個祈禱是每日課經的樞紐，此外有日間禱、夜禱、誦讀日課、守夜祈禱（第一晚禱）等，這些祈禱（除了誦讀日課外）是在一天內規定的時辰舉行，其中包括一首讚美詩、三首聖詠，聖經選讀及禱詞等，而聖詠佔有相當重要的部分。

天主子民的公開和團體祈禱是教會的首要任務，時辰禮讚是教會團體祈禱的重要方式之一，不僅以個人名義，且以整個天主子民「教會」名義來祈禱。今天在羅馬教會內的時辰禮讚似乎只成爲神職

人員或會士的本分。東正教會一直到現在保持原來的傳統：神職人員跟教友一起舉行時辰禮讚。一般信友很少參與，這是爲什麼呢？其困難因素很多，主要原因之一恐怕是對聖詠的含義，來龍去脈不夠了解，而在時辰禮讚中，聖詠佔有很大的分量，因此我們就對時辰禮讚中的聖詠加以探討，好使我們每日的時辰禮讚更爲豐富，更加貼切。

一 「聖詠」的字源

按希伯來原文有幾個不同的名稱，通常所見的是 *MINHON*（歌曲），是伴隨絃弦歌詠的。此外有 *shir*，這種歌曲在歌詠時樂器可有可無。在希臘文七十賢士譯本大都可以找到 *psalmos* = *song for stringed music*），意即詩歌（爲弦樂之用）的標題，或豎琴伴奏之歌，英文即延用此名 *Psalm*，猶太教會稱之爲讚美詩（*TEHILLIM* = *Hymns*）。由以上這些字源可以看出聖詠最好是加以歌唱，且有樂器伴奏，則更能表達其中的美妙。

一一 舊約的聖詠祈禱

聖詠集大約歷經一千年的時間方才寫成，可分爲三個時期。

1. 先知前 這一個時期的祈禱較具原始性質，是慶祝雅威在選民歷史中所行的救援工程（如出埃及，過紅海）；以色列民族看到雅威的奧祕、大能與榮耀而產生崇拜與敬愛的祈禱，在慶節禮儀中

感恩讚美天主，此時以色列民族對盟約有堅定的信念，渴望毫無保留的爲此奧跡及所受的恩惠報效天主。如詠一九，二九，四六，四八，六〇，七六，八〇，一一四，一一五等等。

2. 先知期 先知們強調宗教的內在化，因爲當時雖然各處聖所的敬禮鼎盛，但是社會上沒有正義，到處欺壓無辜弱小，人民道德生活腐敗，只在敬禮中用禮品賄賂雅威，以逃避雅威的種種要求與義怒。先知們大聲疾呼，要求人民內在的革新、行正義，使生活符合倫理道德並與所行的敬禮相配合。如亞五21—25；歐八13；依一11—15，依三三14—16；詠一四，一五，五〇，五二，五三，七五，八一，九五。

3. 放逐後 放逐異國的許多災患及本國所受的重大屈辱，使以色列民族發展成各種悔罪的禮儀，如詠五一，六九，一〇二。

滿含希望的祈禱也特別加強，如窮困者投靠天主的信賴，詠一六，九一，一一三，一二三，一三一。

放逐時與別的民族接觸，也漸漸產生蘭明雅威宗教的普遍性的聖詠，如詠九六，九八，一〇〇。聖詠所表達的是天主子民在各種生活情況中所做的祈禱，如勝利、歡樂、信任、絕望、疾病、死亡等時候，將他們的各種情緒都帶到天主面前與天主交談，也就是將國家、民族、團體、及個人的救恩史都展現在天主面前，向天主讚頌、祈求、哀禱、感恩與懺悔，響應天主的啓示與召叫。

公元前數世紀，這些禱詞便被蒐集在一起，並定名爲耶路撒冷聖殿的正式歌詠集，這也就是我們今日聖經裏的一五〇首聖詠。

我們把以色列民族的全部救恩史，以聖經劃分爲十一課題，配合着聖詠舉例說明，就可以看出來

以色列民族如何在祈禱中響應天主的召叫。

1. 對創世的反應 創一；詠一九，二九，一〇四，一三六5—9，一四八。

靜觀在宇宙威能中的天主，讚頌造物主，朝拜祂、宣揚天主的光榮，以忠誠的愛奉行天主的旨意，依賴敬畏上主，並企望正義國度的到來。

2. 造人 創一26—28，詠八。

人是天主的肖像，能分享天主性，向天主感恩。

3. 天主的神聖 依六；詠九三，九九，九九。

顯示天主的威嚴、超越、神聖，讚美天主給人的聖召。

4. 出埃及 出三一—一八；詠六六，七七，一〇七，一一四。

在聖殿奉獻感恩祭，感謝天主對全民族所賜的救恩。

5. 讚美盟約的天主 出一九—二四；詠二四，四七，五〇，六八，一〇六，一〇七，一一一。

天主跟以民立了約，假如以民遵守盟約，天主不會放棄以民，祂是忠信的，時候到了祂會來，這些聖詠是朝望的聖詠，表達天主子民要在一生的歲月中尋求天主。

6. 從埃及到福地 出；肋；戶；申；詠七八，八〇，一三五，一三六。

是讚美詩歌，主要以天主為救恩史及宇宙的主宰。

猶太人在很多慶節上，特別是在逾越節晚餐詠唱阿肋路亞聖詠，詠一一三—一一八。

7. 從聖祖到進入福地 創—民；詠七八，一〇五，一三五，一三六。

在讚美詩的形式下歌唱天主在救援史中所完成的豐功偉業，人類歷史在天主的掌握中，天主藉歷

史向人說話，完成祂的計劃，就是選祂的子民，賜給它幸福，祂的顯現給與人類歷史一個意義。

8. 天主對耶路撒冷的救恩事蹟 撒下六；詠四六，四八，七六，八四，八七，一二二。

這些聖詠唱出猶太人對天主賜與耶路撒冷的救援而懷有的感恩之情，更唱出了這救援所堅定的盟約，堅定了猶太人對其首都、天主之城、達味之城的傳統愛慕之情，激發他們將來對天主的忠實滿懷希望。

9. 新盟約 耶三一 31—34；則三六 24—28；詠五一 12—14。

惟有天主的神能革新人的心和精神，祂是生命之泉，這樣罪人才有喜悅與力量。

10. 默西亞爲王 依九 1—6，依一一 1—5；米五 1—3；詠二，七二，八九，一一〇，一三二。

登極聖詠是晚期的作品，指向末世天主的王國，是期待默西亞的祈禱，向外邦人開放，有和平之意。

在聖詠一一〇中，國王是雅威的義子，他也是司祭，審判者和救主。

11. 默西亞是受苦的僕人 依五三，詠二二。

期待着默西亞將會賜與所有民族永生，這是一首全人類希望的詩歌，雅威僕人在奉獻贖罪祭之後方進入生命。

三 教會的聖詠祈禱

1. 教會爲什麼仍用舊約的聖詠祈禱？

(1) 耶穌基督自己——聖詠的歌詠者

沒有人像耶穌基督一般的祈禱；祂和天父的結合、信賴、安全感、服從等經驗是非常特殊的，祈禱是祂的呼吸，是祂對天父的效忠，是祂存在的說明，即祂整個人的歸向天父。在祂誦念聖詠時，整個的心神貫注於猶太教慣用的形式中；以祂身上所放射的光芒照耀它。祂不是來廢除法律，而是來完成它，使祂民族的祈禱更趨完善。例如在納匝肋的家庭中，十二歲上耶路撒冷聖殿時，祂詠唱着登聖殿歌；詠一二〇——一三四。

「我喜歡，因爲有人向我說，

我們要進入上主的聖殿……」（詠一二二）

每年逾越節的盛筵中，祂唱那幾首偉大的阿肋路亞聖詠（詠一一三——一一八），爲慶祝上主爲祂的民族所行的偉跡。每逢安息日，耶穌進入會堂祈禱，並在會堂裏講解古經中影射祂的預言（路四16——21）。當時的會堂禮儀中，讀經一採自梅瑟五書、讀經二採自先知書、中間唸聖詠，等於我們現在的答唱詠……。祂在垂死時引用聖詠三一6「父啊！我將我的靈魂交在祢手裏」（路二三46）來表示祂完全的信賴和棄絕自己的態度。此外，更能展露耶穌心靈在那一刻所感受的生命之冷酷的是詠二二：「我的天主，祢爲什麼捨棄了我？」瑪二七46；谷十五34；引用詠二二2，在十字架上發出的

這句話，成了祂在日色瑪尼山園祈禱的回應。默西亞負荷着祂的民族，經驗到以民在拒絕祂的救恩下所受的挫折。可見耶穌由孩提時代直到十字架上最後的一聲吶喊都採用了聖詠中的詞句。

(2) 新約時代的聖詠祈禱

新約時代應用不少聖詠，有的指出預言的應驗，有的是耶穌自己用來祈禱的。例如有關祂的苦難：詠二二 2（谷一 5 34；瑪二 7 46）「我的天主，我的天主，祢為什麼捨棄了我？」詠三一 6（路二 3 46），「父啊！我把我的靈魂交託在祢手中。」詠四一 10（谷一 4 18；若一 3 18）「吃過我飯的人，也舉腳踢我。」有關默西亞的光榮：詠八 3（瑪二 16）「你由嬰兒和吃奶者的口中，備受讚美。」詠一一〇（瑪二 2 44；谷一 2 35 | 37，一 4 62；路二 42 | 43；宗二 34 | 35；希一 13，八 1，十 12 | 13；伯前三 22。）「上主對我主起誓說：『你坐在我右邊』」。詠一一八 22 | 23（瑪二 1 42；路二 27 | 28；宗四 11；伯前二 4、7；谷一 2 10 | 11）「匠人棄而不用石頭，反而成了屋角的基石：」。詠一一八 26（瑪二 1 9；谷十一 9；路十九 38；若十二 13）「奉上主之名而來的應受讚頌，我們由上主的殿內祝福你們。」有關信友將成爲天主的義子：詠八二 6（若十 34，六 9（瑪七 23）。除了這些福音的預報外，耶穌還在聖詠裏看到「以神及真理」朝拜上主的完美祈禱的預備，而將聖詠的完滿價值發揮出來。雖然舊約的人民是在現世的幸福及默西亞主義等色彩下作祈禱，但在這底下仍隱藏他們非常真實的祈禱。在他們詛咒與呼求報復的聲浪中，有着向天主正義求救的苦衷；義人近視的自信能變爲依賴天主的孺慕之忱；所以耶穌自己使聖詠成爲天主子民的永恆禱詞，使聖詠有新的意義，新的幅度。

(3) 論及基督的聖詠

基督自己聲明：「你們自己研究經典，因為你們認為其中有永生，正是這些經典爲我作證。」（若五39）基督在祂復活後清楚說：「凡梅瑟的法律和先知以及聖詠上關於我所記載的話，都必須應驗」。（路二四44，27）在耶路撒冷曾有過一次關於聖詠一一〇的辯論：法利塞人聚集在一起時，耶穌問他們說：「關於默西亞你們以爲怎樣？祂是誰的後代？」他們回答說：「達味的。」耶穌向他們說：「那麼達味因聖神的感動，爲什麼稱祂爲主說：『上主對我主說：你坐在我右邊，等我把你的仇敵放在你的腳下』。那麼，如果達味稱祂爲主，祂怎麼會是達味的後代呢？」沒有人能夠回答祂。從那天起，沒有人敢再問祂了。（瑪二二41—46；谷一二35—37；路二〇41—44）耶穌以「達味的後代」和「達味的主」兩句似乎矛盾的話來暗示真正的默西亞大於一般人所期待的默西亞；耶穌基督因祂的人性是達味的後裔，因祂的天主性是達味的主，祂以第三人稱指自己，並肯定這聖詠是論及祂的。按照這些指引，新約已經光照並描繪出聖詠中的祂。

(4) 聖詠中指向基督的聖詠

在聖詠中不僅提及基督，也指向基督。那些論及雅威的聖詠也轉用到基督身上，視基督爲天主。希伯來書對這點有特出的觀念：希一5；詠二7「你是我的兒子，我今日生了你」，希一5；詠九七7「天主的衆天使都要崇拜祂」，希一10—12；詠一〇二26—28「上主，你在起初奠定了下地，上天是你手的功績」……同樣，老人西默盎在聖殿中所詠唱的讚主曲也將上主的名字、頭銜和屬性轉用到基督身上（路二29—32）。教會將它放在每晚的夜禱中誦唸。此外，主顯節、耶穌升天、顯聖容、耶穌基督、基督君王的禮儀中，不是也慣於引用論及天主的聖詠來讚美基督嗎？聖教會——天主子民的團體、基督的奧體、在耶穌離世之後仍繼續以聖詠作爲禮儀的正式禱詞，以基督對聖詠的態度來研究

並利用聖詠，使之成爲天主子民的禱詞，人不知如何讚美天主，惟有以天主的話來讚美天主最爲適宜。因此教會用聖詠祈禱便是聖詠的第二次降生。

2. 教會如何利用聖詠作爲時辰禮讚

聖詠的分配不必隨數目的次序，却須按聖詠的類別，因爲每首聖詠都是在一個具體的環境中，爲了一個固定的目的而寫的。知道了聖詠的類別，再注意時季的性質，兩者相配合，就覺得利用聖詠祈禱是一件有意義的事了。例如在將臨期，誦讚帶有末世色彩的雅威爲王的讚美詩，詠四七、九三、九六—九九等。聖誕節及主顯節可用王國聖詠二、四五、七二等。封齋期可用哀怨、悔罪的聖詠（例如詠五一，二五，三二，三四，九五，一〇三，一二〇，一二三，一三〇）；復活期可用感恩的聖詠（例如詠六六）。將臨後期可用智慧及歷史的聖詠。主日最好用讚美詩及王國聖詠（例如詠一一〇，四五）。星期五是紀念耶穌苦難的日子，最適宜用個人哀禱的聖詠。爲每天不同的時辰選擇恰當的聖詠更爲重要，如晨禱宜用抒情的讚美詩，晚禱宜用戲劇性的感恩聖詠，午間用智慧聖詠，夜禱用依賴天主的聖詠。至於在某些節日前夕所作的守夜祈禱，必須明瞭守夜祈禱的意義，方能選擇適當的聖詠來配合。大節日前夕祈禱原是爲思念，期待吾主的末日來臨，夜的黑暗代表現世的惡勢力，信友以祈禱與黑暗搏鬥，直到旭日東昇，即主的來臨。此外有誦讀日課，內容較長，主要題目是個人祈禱，如個人的哀禱，詠一〇四等。在這些聖詠裏，撫今追昔，緬懷着天主在過去所完成的救恩而期待，懇禱教會及人類尚需要完成的救恩。如此聖詠及禮儀配合得恰當時，聖詠便必會得到新的深度，發生新的音調。

四 用聖詠祈禱的困難

1. 現在神職人員及會士唸日課，有時只是在盡本分，而缺少內在祈禱的精神，主要的原因大概是聖詠本身的困難。

2. 聖詠是古代以色列民族的祈禱詞，有它時代背景的缺陷，如只爲自己的民族祈禱，祈求只限於現世，禱詞中有呼求報復的殘忍祈禱，也有法利塞人面對弱者的高傲自信的態度。

3. 聖詠文學上的問題，聖詠是古老的外國文學作品，文字不易懂，希伯來詩體也是我們所不習慣的，字義方面，如正義、聖德、真理、審判等與我們的解釋不同，圖像的表達方式我們也不了解，如鷹表示青春，角表示能力，心表示思想，飲酒表示命運。

聖詠古老，原稿遺失，譯文不一致，所以不能確知每首聖詠之後的歷史背景。

4. 不清楚作者的本意而有主觀猜測的危險。如詠四五9的沒藥與耶穌下葬無關，而是帝王敷油的香液。

5. 日課禮儀以聖詠祈禱，安排了一個框架，有時適合祈禱者的心境，但有時却限制了祈禱者不能暢所欲言地與天主交談。如痛苦時較難高興地讚美天主。

6. 聖詠較少有積極寬恕仇人的禱詞。

五 怎樣用聖詠祈禱——答覆「四、用聖詠祈禱的困難」

1. 時辰禮讚是以教會的名義祈禱，是神職人員及會士的義務，不了解此義務就會成爲負擔。所以首先要了解時辰禮讚是教會的祈禱，盡量不要一個人單獨唸日課，而要與團體一起誦唸，這樣才是正式的教會祈禱。意識到教會的幅度，以歌唱的方式並以樂器伴奏也能幫助人把內在精神表達出來，更好是常常練唱，才能更趨於完美。

2. 聖詠碰到人生的各種情況，祈禱的範圍廣，所以個人及團體都可用聖詠祈禱。

憤恨、驕傲、苦痛、詛咒是人生真實的一面，聖詠就教我們學習把人認爲不好的，不敢提的，把它帶到天主面前，不壓在心裏。將各種體驗直接坦誠的與天主交談，才是完整的人生，聖詠如不提這些不好的部分，就不能代表真正的人生。

3. 一再的重複唸、祈禱、默想、閱讀。爲了熟悉聖詠的表達方式，慢慢進入聖詠的祈禱氣氛，進一步的方法是嚴格的探討研究。

4. 要意識到翻譯的責任重大，講道者、釋經家，要小心仔細的註解、詮釋。

5. 該注意的是要使一個團體的祈禱得以實現，須製造一種祈禱的氣氛，指出一個大體的方向，然後朝此方向做，就可以自由地祈禱。其實在團體內也應該超越個人的心境。

另一點是意識到這是教會團體的公共祈禱，教會內有很多人具有各種不同的心情，用聖詠在時辰禮讚中祈禱是很有意思的，可體驗到教會的各種情況。

6. 爲補充聖詠的消極面，可用禱詞爲仇人祈禱，並藉對經、讀經等各部分的配合，使聖詠祈禱成爲教會的完整祈禱。

參考書目

1. 天主教中國主教團體禮儀委員會，每日頌禱(一)日課禮儀總論(台北，天主教教務協進會出版社民國七十年初版)。
2. 房志榮，于士鐸合譯，絕妙禱辭——聖詠(台中，光啓出版社六五年初版)。
3. 居佛，聖詠——聖詠結構及意義(台北，華明書局六六年初版)。
4. 韋瑟·阿多——韋氏舊約導論(台北，道聲出版社五六年初版，頁三一—四)。
5. 李振邦撰，宗教音樂(台北，天主教教務協進會出版社六六年初版)。
6. Albert Seiler，簡惠美譯，用聖詠祈禱的途徑，神學論集第一卷第三號(一九七〇年)，頁四五一—七四。
7. 陳濟東——聖詠在今日禮儀上的應用，神學論集第一卷第五號(一九七〇年)，頁三八三—四〇一。
8. 思高聖經學會編著，聖經辭典(香港，思高出版社六四年初版)。
9. Mary Perkins Ryan, Key to The Psalms, (CHICAGO: Fides Publishers Association, 1957)
- 註· Li, Deiss, Early Sources of the Liturgy (London: GEOFFREY CHAPMAN, 1967) pp. 65-66.

教會歷史中的基督論(三)

張書申

第六節 加采東大公會議後的基督論

加采東大公會議的信理是處於兩者之中：一是降生成人聖言的單一位格；一是天主性與人性的完整。大公會議之後，獨尊濟利祿的歐迪克方式的一性論，在幾位著名人物，尤其在安提約宗主教塞弗路（Severus of Antioch）的影響下，遍及東羅馬帝國各地——埃及、敘利亞與小亞細亞的大部分地區；甚至君士坦丁堡也有可觀的一小部分一性論者，連朝廷之內也不乏同流者。在道理上與一性論對立的，首先是嚴格的加采東主義；但是主要的是新加采東主義。基督論的相爭，同時牽連政治力量，構成非常複雜的歷史。若要詳細介紹，幾乎都需要專著。按照本文的宗旨，筆者嘗試較有次序地說明加采東大公會議之後的基督論。

加采東大公會議之後，自基督論而說，主要思潮可分為四種：

一 嚴格的加采東主義

二 嚴格的安底約傳統

三 一性論

四 新加采東主義

嚴格的加采東主義保衛加采東大公會議，反對所有將大公會議視為奈思多略主義的抗議。此一

思潮所肯定的是：同一位格上有兩個性體之結合；耶穌的人性從未獨立一旁，它常是「在聖言」內。嚴格的加采東主義謹守加采東大公會議的辭彙。爲此濟利祿基督論中的「十二絕罰」以及有名的字句：如「成爲血肉的聖言之唯一性體」、「聖三一受了痛苦」，一概不再應用在兩個性體的基督論中。

一一 嚴格的安底約傳統，亦即奈思多略主義，在加采東大公會議之後，不斷爲人揭發；但是揭發者往往爲了過度保衛自己的立場，而以有色的眼光提出控告。事實上，公元四五三年之後，直到第五世紀末、第六世紀初，除了在帝國之外的波斯不論，可說已經沒有重要的危及教會的奈思多略主義了。如果在此階段之後尚有攻擊奈思多略主義的行動，其政治意義更重於神學意義，此可見於下述的君士坦丁堡第二屆大公會議。

一二 歐迪克的一性論在加采東大公會議中已被摒棄，代之者是官方的兩個性體。不過大公會議之後，一性論不但未絕跡，反而更加發揮。此處僅從神學方面介紹一性論：①人物 ②思想。

1. 人物——最著名的有三位：弟茂德 (Timothée Elure 歿於四七七年)、費洛塞 (Philoxène of Mabougé 歿於五二三年) 和塞弗洛 (五三八年逝於埃及)。其中聞名於後代的是塞弗洛，所以繼起的一性論亦稱塞弗洛主義。他出生於比西地 (Pisidie)，在亞歷山大里亞攻讀文學與修辭學，奉教之前又學習法律。四四八年在的黎波里 (Tripoli) 領洗；繼而度隱修生活，後成爲巴勒斯坦的領袖；此時他開始攻擊加采東之兩個性體論。後來自五〇八年至五一一年，三年之久住在君士坦丁堡。當安底約宗主教充軍時，塞弗洛被選爲繼任。五一五年在帝爾 (Tyb) 會議中他清楚地相反加采東大公會議，甚至公開棄絕大公會議及其信理公式。後來當猶斯弟尼安皇帝召集各地主教在君士坦丁

堡協商合一時，他態度強硬，保護一性論。五三六年被判決，五三八年死於埃及。

2. 道理、思想——就基督論在東方的兩個主流而論，一性論顯然跟從亞歷山大里亞主流。一性論者爭論激烈，往往以反對對方之筆著書，所以不免有失平衡，無法平靜地述說自己的思想。爲此他們的基督論令後人讀來有不完整的感覺。由於過度反對奈思多略主義，一性論一味專注於降生奧跡中的唯一不變的聖言，造成道理方面的單向。於是基督論中某些因素如此突出，以致其它因素雖不否認但也褪色不少。這是一性論給人不完整感覺的緣由。其實，當一性論者簡單地講論基督時，並無任何缺失。基督是眞天主，是眞人；與聖父同性同體、與我們同性同體；在祂身上神性與人性並不混雜、並不混合、並不轉變；祂在先存的永遠中與救恩的歷史中是唯一與同一的個體，祂完成天主與人的工程。正統的道理對於一性論還能有什麼更多的要求嗎？只是在神學著作中，一性論神學家對加采東主義中所有不合自己的思想形態與表達方式的因素，特別顯得敏感。也許因這原故，他們對於基督內持久的二元因素寫得不夠明顯。不過一性論者事實上知道也承認基督內的二元，必要時他們會提出權威性的公式，一絲不苟地將它表達出來。

一性論在道理方面毫無疑惑地是傳統的。其實，當時無論哪一方面的神學家都是秉承傳統，追隨濟利祿；至於塞弗洛只是極端而已。他不只持守「成爲血肉的聖言的一個性體」，而且應用濟利祿的字句來攻擊兩個性體之說。總之，一性論的大神學家始終是活在加采東大公會議之前的時代中，他們無法如同大良教宗與四五一年的大公會議，更進一步清楚地說明基督內兩個持久的性體，以及兩者之互不相混。他們之所以拒絕大公會議，並不是出於希臘文化中神秘性的天人界線不分，也不是來自一套哲學；眞正的原因該是對於奈思多略主義的極度敏感，凡是兩個性體的說法爲他們都脫不了奈思多

略的陰影。總之，後期的一性論倒更是如同濟利祿一般尊重聖經與傳統，與亞略及亞波利主教的一性論不同。

四 新加采東主義不易介紹，其神學思想無法與當時的宗教政治分別而論，所以必須稍加發揮；不過我們仍要力求簡要的介紹：①導言 ②發展 ③結論。

1. 導言——新加采東主義之決定性勝利，是在公元五五三年的君士坦丁堡第二屆大公會議中。不過，在此之前它已經混在嚴格的加采東主義中；之後，它的發展在基督論歷史上更爲重要。其若干思想通過聖若望、達瑪瑟與聖多瑪斯影響了後代神學。

究竟什麼是新加采東主義呢？這是基督論的一股思潮，它謀求將濟利祿的「十二絕罰」與加采東大公會議的信理公式整合；「十二絕罰」是一性論始終無法放棄的要件。在基督論上，新加采東主義應用兩個公式：一性和兩（個）性（體）；認爲那是正確表達信仰的基本條件。不過，新加采東主義最初出現在一性論蔓延的地區，在思想方面更是一性論，而少有積極內容。相反，其政治氣味倒是極爲濃厚。到了猶斯弟尼安皇帝執政時，新加采東大公會議才成爲基督論的一派。

2. 發展——可以分爲三期來說。第一期：自加采東大公會議至公元五一八年（猶斯定皇帝即位）；第二期：自五一八年至君士坦丁堡第二屆大公會議（五五三年）；第三期：五五三年之後。

第一期：自加采東大公會議至公元五一八年。

關於加采東大公會議，東方所有主教，除了一位之外，都予以接受。今日發現有少數資料雖然接受大公會議，但同時表示保留；或者說大公會議的公式需要正確地說明，否則能使人誤解；或者說大公會議批准全部濟利祿的思想，尤其「十二絕罰」；或者說「兩個性體」的公式與「一性」的意義是

相同的。最後一種意見與自公元五〇九年至五一八年之間的新加采東主義初期神學家相同。爲此，嚴格而論，第六世紀初葉尙無新加采東主義。

鑒於初期新加采東主義的發祥地正在安底約、小亞細亞以及巴勒斯坦，這都是塞弗洛一性論的勢力範圍，可以斷定新加采東主義的誕生，是爲了對付一性論，而且也有政治動機在內（保護加采東大公會議得來的帝國合一）。當時的政治情況是這樣的，爲了帝國合一，皇帝宰諾（Zeno）得到各宗主教簽署同意書，停止一性論之爭。一性論在繼位皇帝亞納大西（Atanase）時，由於後者奉一性論而勢力大增。五〇八至五一二年塞弗洛與費洛塞去君士坦丁堡得到一性論的勝利。此時嚴格的加采東主義被打擊得幾乎消失，而應付一性論的只有新加采東主義。亞納大西尙願維持宰諾時代的同意書，然而塞弗洛強迫他放棄保留態度，另佈對加采東大公會議清楚地表示敵意的公文，造成五一二至五一八年一性論的高峯。不過，亞納大西皇帝並未要求人接受一性論。

在此期間，唯一可以提出的新加采東主義神學家該是文法家若望（John the Grammarian），他的思想富有代表性。爲他而論，濟利祿的公式與加采東的公式爲了保證確定的正統都是需要的，他也保護「十二絕罰」。但是另一方面他是這個時代第一位神學家在基督論中採用了卡帕都西亞教父的詞彙。他的基督論集中在位格的結合上；耶穌基督的人性從來沒有一個時刻與神性分開存在，它的存在與它和聖言的結合是同一事實。此一解釋將爲新加采東主義神學家共同承認；事實上，過去從來沒有如此清楚地一方面應用兩個性體的名詞；另一方面指出位格（聖言與人性）的結合。亞歷山大里亞基督論的特點、聖言「獨尊」的動態性，在文法家若望的基督論中得以保存。位格的結合之意義是人性從未與神性分開存在過。若望的影響限於塞弗洛的安底約地區，並未普及君士坦丁堡以及巴

勒斯坦。所以塞弗洛于公元五一九九年著書駁斥文法家若望。

總之，第一期的新加采東主義與亞納大西皇帝的政治有關，旨在應付駁斥一性論。不過，在文法家若望著作中，顯示出新加采東主義的系統性內容。

第二期：自五一八年至君士坦丁堡第二屆大公會議。

公元五一八年儒斯定一世皇帝即位，實際上惟猶斯弟尼亞是賴；後者於公元五二七年繼位，崩於五六五年。爲此基督論在此期的發展、極受猶斯弟尼亞皇帝的影響，而且皇帝本人也是當時神學家之一。

在儒斯定皇帝時，住在溪德 (Scythes) 的隸屬拉丁禮隱修士，竭力保衛加采東大公會議，反對奈思多略主義的任何痕跡。他們引進了神學歷史中的名句：「聖三中的一個，受了肉體之苦。」這名句本身並無錯誤，唯表達上有些過火。不過受到隱修士馬森西 (Marcellus) 極端化之後，難免有一性論的色彩；事實上，他對一性論有所偏愛。溪德隱修士引起的事端導致猶斯弟尼亞召開五三二年的「會議」，圖謀解決塞弗洛的一性論所造成的分歧。「會議」初期，嚴格的加采東主義得勢。最後一天，猶斯弟尼亞親自出面，央請與會者設法使羅馬同意名句：「聖三中的一個。」結果並未受到羅馬教宗支持；相反，却對它有所保留。因此引起馬森西極大不滿，變本加厲地又攻擊安提約學派，亦即奈思多略主義。整個事件引起了猶斯弟尼亞在基督論的不同思潮中、對新加采東主義發生好感；同時也孕育了後來攻擊安提約學派的念頭。

五三二年的「會議」並未達到目的，猶斯弟尼亞在五三二年至五三六年間重新實行制裁一性論的政策；同時在皇后德奧道拉 (Theodora) 的影響下不斷妥協，力謀挽回強硬分子。公元五五一年，

皇帝自己在其著作「正確信仰介紹」(*Expositio rectae fidei*) 中顯示十足的新加采東主義：耶穌人性從未單獨存立，自始便結合在聖言的位格上。爲此人性結合的對象不是神性，而是結合在聖言的位格上。幾乎同時安提約宗主教，亞米德的艾弗倫(*Ephrem of Amid*)，也在他的著作發展相仿的新加采東主義思想。

五五三年召開的君士坦丁堡第二屆大公會議，並無教宗維吉留的首肯。其實大公會議自身並不願意制定新的信仰公式。所發表的文獻中，前十條(施四二—四三二)以消極絕罰方式表達了新加采東主義的基督論。至於第十一至第十四條，則棄絕了神學歷史上有名的「三章」。(施四三三—四三八)

所謂「三章」屬於奈思多略派的三位安底學派巨子，即默蘇斯的德奧道(*Theodor of Mopsuestia*)，塞浦路斯的德道勒(*Theodoret of Cyrus*)和艾德撒的依巴斯(*Ibas of Edessa*)。君士坦丁堡第二屆大公會議所引述有關三人和三章，其來源該是猶斯弟尼亞所發表的禁令：對德奧道其人與其著作，德道勒的著作，以及依巴斯之信件棄絕。

關於大公會議棄絕三章，神學上問題很是複雜：一方面大公會議文件反對了教宗維吉留在五五三(？)年五月十四日的法令；另一方面教宗却在五五四年二月二十三日保留性地批准了大公會議。比較可以接受的立場是：三章思想究竟是否屬於所指的三人，大公會議無意加以肯定。至於三章按照字句所表達的也是大公會議所了解到的，應該是棄絕的對象，因爲十足代表奈思多略主義的異端。對此實無人再持異議。

總之，君士坦丁堡第二屆大公會議清楚顯示新加采東大公會議的高峯。不過是否它須如此攻擊安

底約派，製造「三章」事件，今日看來，實在無此必要。爲此，這作爲教會第五屆大公會議的君士坦丁堡第二屆大公會議，爲西方教會並不重要。一般只知其三章問題。至於東方教會因此而在基督論方面轉向濟利祿的「十二絕詞」。但是此一新加采東基督論並無加采東大公會議一般的權威；後者的信理公式始終視爲極度重要。而且新加采東主義的性體結合於位格，使降生聖言的存在有時極難分析，未來的單意志論將爲此證明。

新加采東主義的神學家在上文二期中已介紹數位。至於拜占庭的雷翁修（*Leontius of Byzantium*），雖然一般基督論歷史家認他爲泰斗，不過按照繆勒（*Charles Moeller*）的研究，雷翁修是嚴格的加采東主義者。他認爲位格是「爲己的存有」（*Being for itself*），但是由於他對位格的定義既不一致，並未爲新加采東主義神學家所重視。

總之，加采東大公會議的公式是一位兩性。而新加采東大公會議的基督論中，人性結合於聖言的位格（*Kathypostasis*），因此是在位格內（*enhypostasis*），此一結合，在聖言動態性的「獨尊」中，始能顯示單一中的多元。

第三期：自五五三年大公會議之後

五五三年君士坦丁堡第二屆大公會議之後，新加采東主義從此決定性地，幾乎整合在東方傳統之中。此後的神學家繼承前期，吸取新主義中各家之說，因此少有創造性的思想。直到第六世紀末，新加采東主義保存兩個特色：其一是折衷，將前期不同神學家所用的公式，勉強聯在一起，互相謀合。其二便是在下節討論的單意志論問題的前夕，新加采東主義中，濟利祿的影響日益高漲；在聖言「獨尊」之傾向下，第三期的神學家特別強調基督完備的知識，耶穌人性的「神化」，以及光榮的變容。

埋伏了單意志論的危機。此點下文將清楚介紹。

3. 結論

加采東大公會議處在兩端之間：一面是位格的單一，因而引伸出基本的信理，即人性結合於位格；另一面保護兩個性體的完整，「它們在保全各自的特性情況下，大家結合成爲一個位格」（施五四九）。嚴厲的加采東主義着重於「它們在保全各自的特性情況下」；而新加采東大公會議將「大家結合成爲一個位格」儘量發揮。後者在加采東大公會議的基督論中引進了濟利祿主教的獨到的直覺，即聖言的唯一位格降生成人。在這一點上新加采東大公會議反映了教會的意識，它始終作證基督是單一的，是一個神聖的存有；爲了徹底地保護，於是五五年的君士坦丁堡第二屆大公會議摒棄了安提約傳統中所有危及此中心道理的因素；於是有了三章問題。我們必須承認，若非濟利祿與新加采東主義，始終不可能將聖言位格與提昇的人性之結合、如此尖銳地說出。加采東大公會議的字彙如果需要按此方向說清，不得不承認新加采東主義的貢獻。

另一方面而論，實在必須拘泥於濟利祿的字句嗎？尤其拘泥於他用語中最難了解的「唯一性體」，以及自「十二絕罰」引伸出來的名句：「聖三之一受了痛苦」嗎？其實濟利祿本人並不如此，公元四三三的「合一之書」中，他早已放棄了那些字句。加采東大公會議在這一點上跟隨了濟利祿。再者爲了確定「……結合成爲一個位格」與唯一的神聖位格，實在必須將安提約傳統一古腦兒消滅嗎？猶斯弟尼亞一度摒棄安提約傳統，事實上不是使耶穌的真實人性：肉身與靈魂，相當長久地被忽略了嗎？真理的這一方面：兩個性體，如同它的另一面：單一位格，在加采東大公會議中同樣重要；它代表安提約傳統中所表達的完整救援論：人性，整個人性、肉身與靈魂的得救。爲此，絕對不可以由於

安提約傳統在基督論中對位格之存在性的單一犯了錯誤而忽視在救援論上的極大綜合。假使濟利祿活在新加采東主義時代，也不致如此，他曾說過：即使奈思多略也有真理的一面。

總之，新加采東主義的過激，使基督論又失去了平衡，如同公元四四九年，由於歐迪克而產生的厄弗所地方會議，使基督論失去平衡一樣。未來幾乎又要一個世紀，神學家終於重新肯定耶穌人性的意義。這便是下節所要討論的單意志論。

第七節 君士坦丁堡第三屆大公會議和單意志、單力論

所謂單意志論即指基督只有一個意志能力與行為。這個理論認為：既然基督只有一位，所以只有一個意志能力，一種意志行為；只有聖言的位格、意志、行為。以上是單純的概念性說明。不過，在神學歷史上單意志論的內容，必須根據不同的基督論始能確定。本節分為：1. 單意志論的前身；2. 第七世紀的單意志論之爭與君士坦丁堡第三屆大公會議（六八〇—六八一）。

一 單意志論的前身

較早的亞略主義、亞波林主義、亦即聖言與肉身結合的主流，都孕育單意志論；由於聖言取代靈魂或精神而與肉身結合，於是降生成人的耶穌基督，唯有聖言是精神生活的來源，顯然只有一個意志了。

至於正統的「一性論」神學家，承認基督的靈魂，但是並不正確地視它為自決的來源。比如塞維

洛主義、嚴格地墨守亞歷山大里亞的濟利祿，認為基督的一切行動皆由聖言推動。耶穌的人性自各方面而論，僅是聖言的工具而已。爲此追隨塞維洛的「一性論」者，在降生成人的天主之內，無法應用二元的觀念，基督沒有兩性、兩能力或意志；雖然它同時並不否認神性與人性真正的不相混淆。二元只是顯揚在基督之外，產生於神性效果與人性效果的差別上；不過效果却來自一個根源、一個能力。單意志論的前身，同時也受到第六世紀初之僞狄尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite）所擾之人而天主的行動（Theandric activities）一詞的影響不小。僞狄尼修視爲具有保祿宗徒之弟子的權威。不過單意志論前身與大良教宗的思想是不能相容的：「即聖言行其聖言行爲，肉性行其肉性行爲」（施二九四）；我們知道，事實上，後來塞弗洛公開否決加采東大公會議。

二 第七世紀的單意志論之爭與君士坦丁堡第三屆大公會議（六八〇—六八一）

第七世紀的單意志論之爭，自神學觀點而論，它是新加采東主義高潮的效果。但是在東羅馬帝國中，神學之爭始終具有政治動機。這次的爭議依舊爲了拉攏帝國中的分裂分子、一性論者。在此爭論中，加采東大公會議的公式繼續保存。一成不變地爲大家所接受。同時却也採用討好「一性論」的公式：「一個意志」「只有一個能力」。在此分作三個階段來介紹，不過應當承認單意志論之爭的神學歷史，還須專家詳細繼續研究！

第一階段：東羅馬帝國皇帝艾拉克留（Heraclius），由於埃及與敘利亞「一性論」者之民族主義、愛國主義極爲強烈，遂致力將裂教引回帝國與教會。六二二年皇帝在出征波斯途中，在阿美尼亞與「一性論」首領保祿會晤，首次企圖以單意志論、單力論作爲和解。對此企圖竭力支持的神學家

是君士坦丁堡宗主教賽吉 (Sergius)，他本人是「一個人而天主教行動」的高唱者。於是開始一場書信「遊說」。賽吉致書當時有名的神學家，其中之一却是馬克西摩精修 (Maximus the Confessor) 請他們自教父著作中證明基督的「單力」。

賽吉的遊說頗有成果。亞歷山大里亞的席流斯 (Cyrus) 宗主教接受和解，不過，已將「一個人而天主的行動」解釋得非常極端，適合「一性論」的論調。(有關這句公式，事實上馬克西摩精修也加承認，不過他非常詳細地說明其意義，下文中將指出。) 和解聲中出現了耶路撒冷隱修士索福洛尼 (Sophronius) 的反對，因為它顯明與大良教宗的文件不合，不過隱修士却無法自教父著作中引出明顯的論證。結果雙方同意，不論「一個能力」或者「兩個能力」的公式，一概都不應用：因為基督的神性行動和人性行動是出自同一的天主聖言。這正是賽吉宗主教的立場，後由皇帝的詔書中加以敘定。

第二階段：六三四年索福洛尼任耶路撒冷宗主教，在他的「會議文件」中，引證大良教宗，再度反對「單力」的公式。他肯定同一基督在兩個性體的能力中行動。於是賽吉一方面放棄「單力」之說；另一方面却上書教宗歐諾里一世 (Honorius)，表示雙重能力導致雙重意志；此說引人不安，有危於基督的單一。教宗歐諾里答函中，附和賽吉，認為應由專家研討「一個能力」或「兩個能力」。然而教宗書信中却又出現了「一個意志」的字句(施四八七、四八八)，成為神學歷史中的一宗公案。必須承認在六八一年舉行君士坦丁堡第三屆大公會議中已故歐諾里教宗受到棄絕(施五五二)。但今日所存歐諾里教宗的兩封遺書是否真實，學者意見分歧。不過，對於今日所存書信中所說基督的「一個意志」，基督學專家認為這是「倫理性的一個意志」，亦即基督人性意志常與神性的意志完

全相合爲一，亦即基督常常承行天父的旨意。

結果賽吉的立場得到教宗的支持，如上文所述，爲皇帝所採用，六三八年公佈爲詔書。

然而雙方爭論並未平息。繼位皇帝波斯當（*Constantians*）在賽吉的繼位人保祿宗主教幫助下，於六四七年又頒佈文件，禁止繼續對於「一個能力」或「兩個能力」，「一個意志」或「兩個意志」的爭論；雙方皆應接受最初四屆大公會議的信理，過去爭論中所有的學說一概不受任何處分；惟繼續爭論者將被處罰。皇帝禁令壓制了爭論，但羅馬教宗却提出抗議，此事將於下段述說。

第三階段：關於第七世紀的爭論，具有決定性貢獻的神學家是馬克西摩精修。

他將濟利祿、僞狄尼修、塞弗洛思想中的積極因素，成功地與加采東大公會議的公式綜合，並且比前人更爲深湛地解釋了「意志」、「能力」與「性體」、「位格」的關係。他故意應用自己的字彙，將位格的定義，從自然範疇的客體，解釋爲存在（位格）範疇的主體；同時又與本質和性體區分清楚。根據這個近乎現代的存在哲學，他說明了基督的單一；而不再多論兩個性體的結合。後者他認爲必然會錯誤地導致一性論。其實加采東大公會議原則上早已捨棄了自性體層面討論結合的路綫。馬克西摩根據加采東的路綫，有力地說明了基督的知識與自由、人品的意志與能力；同時又聯結在神聖的位格之上。這樣他便建立了一個奠基於加采東大公會議的基督論與救援論；兩者常是辯證地顯示單一與二元。

馬克西摩精修本人支持對抗東羅馬皇帝的羅馬教宗馬丁一世。六四九年，教宗馬丁召開拉特朗會議（施五〇一—五一二），摒棄艾拉克留和公斯當的詔書。公斯當皇帝命令他在意大利的代表逮捕教宗，將他囚禁於君士坦丁堡，後被充軍，逝世於六五四年。不過在拉特朗會議中，「單意志論」、「

單力論」早已被棄絕。

公元六六八年，皇帝公斯當坦（Constantine Pogonatus）即位，爭論又起；皇帝決定在君士坦丁堡召開大公會議。在此之前，教宗亞加督先在羅馬召開會議（施五四六—五四九），決定完全接受馬丁一世主持過的會議。

公元六八〇年，君士坦丁堡第三屆大公會議揭幕，公開棄絕了所有持「單意志論」、「單力論」的神學家。（施五五一—五六〇）其中最有關係的話便是：「我們還按聖教父的道理，同樣地宣講，在祂內有兩個性體的意志與兩個性體的不分、不變、不能離、不相混淆的行爲。而這兩個性體的意志，絕不像那些失敬的異端人所說的，會自相矛盾的；其實，祂的人性的意志，不倔強、不抗拒，反而甘願服從天主性的全能意志。」（施五五六）

至於馬克西摩精修對於偽狄尼修所說的「人而天主的行爲」，有鑒於其來源神聖，也加以接受；不過他却予以正確的分析，他認爲基督有三種不同的行動方式，即：

a、天主性的或純粹天主的行動：如創造、保存和管理世界的工程。

b、人性行動：聖言爲行動主體，透過人性而完成人性的行動，例如看、聽、交談、死亡。可以廣義地稱之爲人而天主的行動。

c、結合行動：聖言爲行動主體，透過祂的天主性，但以人性作工具而完成某些工程。如行奇跡。

狹義地說這一類行動才可稱之爲人而天主的行動。

可見馬克西摩對於公式（人而天主）的解釋與一性論大有區別。

結 論

基督論的兩個主流：聖言與肉身結合和聖言與人結合；經過厄弗所大公會議，尤其出自濟利祿在「合一之書」的讓步，早已得到初步的平衡。不過，由於歐迪克的固執濟利祿的一些字句，再度產生混亂，結果在加采東大公會議中，由教會訓導的公式得到表達上的平衡。

不過濟利祿的權威始終未減，而他的對於聖言「獨尊」之動態基督論，並未在加采東大公會議中得以表達；遂再度造成一性論的洪流，將平衡又加以動搖。果真，一性論表達上的極端，超過了濟利祿原有的思想。

至於新加采東主義確實削弱了加采東大公會議的信仰言詞，而向一性論作某種程度的讓步。當然在神學思想上，清楚發揮了濟利祿的聖言「獨尊」的動態基督論。但它造成的君士坦丁堡第二屆大公會議，實在不必要地捨棄了安底約傳統。

新加采東主義的極度發展，正是「單意志論」、「單力論」的萌芽。而君士坦丁堡第三屆大公會議再度恢復了平衡。不過它比加采東大公會議已有進步，因為除了保存一位兩性的公式外；同時動態性地發展了聖言動態性的「獨尊」。東方基督論從此以後完全確定。

但是兩個主流所產生的分離者：奈思多略論與一性論並未絕跡，代表它們的教派至今依舊存在。

柄不夠，實需改善。⑤邁向合一的理想：在過程中須面對不少困難問題：如獨身與結婚、女性聖職的問題等等，在文件中主要指出當面對問題時彼此如何一步步地邁向合一。最後谷神父引用拉內神父的建議：拉內神父認為教會的合一是不可能的，他提議應讓每一教會維持它的制度，關於教宗職務的問題，應強調接受教宗合一的服務，並不一定是接受同一的制度。

廖牧師按文件的內容歸納為三方面討論：(1)教會的共識：奉耶穌的名而設立的教會，均對自己以下的確認：①教會確認自己是上主的子民、是新生命的羣體：在那裏基督的勝利得以彰顯，萬物得以更新，故教會必須尋求適當的見證及服事形式，以宣認它的信仰及申述它的希望。②教會認識自己為祭司的羣體：教會中每一分子都能參與服事的工作，但為有效的服事，教會設立了聖職人員來擔任重要的工作，以造就並建立基督的身體。③教會公認使徒的傳統和聖職是其信仰的根基：教會以使徒的信仰和服事作為自己見證生活的模式、同時也藉聖職人員來保存及實現使徒的信仰，成為教會在歷史中延續的有力表現。④教會公開按立聖職人員：一方面得到聖靈的力量、另一方面因羣體的公認和禱告而得到支持。⑤教會授予聖職人員權柄來執行其職責：此權柄是一恩賜，是為了愛羣體以達成職責而使用的，而非個人所擁有。(2)教會的歧見：教會在聖職上所產生的歧異，主要是其制度和形式，如聖職人員的限定、聖職的形式、按立的形式與條件等。(3)教會互相承認的聖職：上述的形式和制度上的歧異却成了教會互相承認的障礙。「承認」一詞有三重涵義：①它指接受別教會聖職的有效性。②指以具體的行為表示彼此的接納：如共吃聖餐，共同行按手禮等。③許可別教會的聖職人員無條件地在自己教會中服事。綜合而言，「互相承認聖職」確是教會邁向合一之路中所必要的條件。在「承認」的層面上所表達的合一是否定制度和形式上的多元性是基督教會的特色，「合一」並非「合併」，

道德經中論及天主聖三嗎？

區華勝

「鐸聲」253期24—31頁，劉順德主編介紹成世光主教的兩本大作「太初有道」及「止於至善」（台南聞道出版社），其中特別推薦成主教能引用老子道德經四十二章的「道生一，一生二，二生三」，王弼的註：「已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。」及莊子齊物論的話：「既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。」來解釋天主聖三的道理，並強調天主降生前的莊周時代（約紀元前三六九—二八六年），我國已受到三一論的啓示（見「太初有道」11—24頁，尤其21頁後）。

對此種論調，本人不敢苟同，以下試舉數點疑難，願與大家商榷。

壹

成教所提出的並不是新創的論調。原來從前已有過學者及傳教士，懷着小孩子般的天真情緒，抱着新發現的興奮及樂觀，一味在中國古籍中追求東方與西方的共融，搜尋天主啓示的蛛絲馬跡。廿多年前，本人曾讀過一點老子哲學，記得在一本意文的譯註中，竟然有人說在道德經中可以找到舊約的天主之名——耶和華；理由是道德經十四章的「夷」「希」「微」與耶和華發音近似，或爲耶和華的變音。這個論說真是不攻自破，略識聖經的人都知道耶和華是源于十一世紀的錯誤的讀法，根據撒瑪

黎雅人及教父們的傳授，古代以色列人是以「雅威」來稱聖經中的天主之名（JHWH）的（註一）。

一九三七年出版的意文神哲學字典 F. Varvello, *Dizionario etimologico filosofico e teologico* (Torino: SEI, 1937) 在「天主聖三」Trinità 一項目中，有兩句是引用老子道德經的：

甲 Si sa ordinarmente che tre sono tre, ma si ignora che tre sono uno. 意謂：「一般來說，人只知三爲三，而未知三爲一也。」這句話大概出自十四章的「此三者不可致詰，故混而爲一。」

乙 Le divine generazioni cominciano colla prima persona; questa prima, considerando se stessa, genera la seconda; la prima e la seconda, amandosi vicendevolmente, respirano la terza; queste tre persone hanno tratto tutto dal nulla. 譯成中文：「天主之生，始于第一位；此第一位『作自我欣賞』而生第二位；第一位與第二位『彼此相愛』而呼出第三位；此『三位』從虛無中造化萬有。」（意文中有刻劃線的部分，在譯文中以雙引號表示）。這一句就是四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」了。

這部意文字典裏的語句讀來好像是神學課本的論題，真可以說是畫蛇添足，牽強附會了。不過這不是字典作者本人的翻譯，而是從在他以前的學者或傳教士抄錄下來的。

貳

成牧又以老子的「道」跟若望福音的「道」拉關係，這樣一來便產生了兩個問題：

甲 Logos 一詞或其他與它相稱的詞在古典希臘、後期希臘、及猶太的哲學、宗教、與文化的背景裏有着很廣泛而複雜的內涵，這裏不必多費筆墨。無論如何，若望福音引言中的「道」不但跟上述的各種文化體系所指的有貌合神離之處，甚而跟新約的其他著作所談的亦不相同，而獨樹一幟。若望的「道」所指的是降生成人的耶穌和他的行事，是一個活生生的對象（註2），而不是一個抽象或玄想的哲學或神學的觀念（註3）。而老子的「道」又怎樣呢？對這個問題，中外學者至今仍衆說紛紛，莫衷一是：有些說它是物外的、超然的，甚至有意識和位格的（註4）；有些則認為它是象內的、自然的（註5）；這些互相懸殊的解釋大概與中國古文的過分簡潔有關吧。無論如何，即使我們採取前者最有利的解釋，也不得不承認，老子所講的「道」究竟是「是哲學家的神，而非宗教家所信仰的神」（註6）。

乙 成牧在「太初有道」書中一開頭就有這麼一句話（11頁）：

「『自本自根』的造物主，可以稱為天主，也可以稱為道；如同可以稱為Deus，也可以稱為God一樣。」——這句話中的「道」顯然是指天主父。

隨著，成牧即引用了已故吳經熊博士翻譯的若望福音的引言：

「太初有道，與天主偕，道即天主，自始與偕……。」

用思高聖經學會的白話譯文：

道德經中論及天主聖三嗎？

「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在：……。」——這裏所稱的「道」或聖言無疑是指天主子。

那麼這究竟是指天主父或天主子呢？成牧一開始就交代不清，以致書中後來的解釋有頗多牽強附會的地方，在邏輯上有欠合理。

恐怕有人會說，這樣的混亂是出自若望本人的。他不是說：「太初有道，與天主偕」，就是說：「起初聖言（即天主子）與天主父同在」嗎？接着不是又說：「道即天主」，也就是說：「天主子是天主父」了嗎？

其實不然，為澄清這個問題，我們必須參考希臘原文。原文第二句的「天主」與第三句的「天主」所指的並不一樣（為了方便起見，這裏用句不用節）。前者有指定冠詞 (*o theos article*)，*ho theos*，指的是天主父；後者沒有指定冠詞，單是 *theos*，指的是天主的本性。中文及拉丁文沒有指定冠詞，其他西歐文字（英、法、德、意、西、葡等）有指定冠詞，但在「天主」一詞前不用，故不能將原文的仔細分別和盤托出。照理中文的翻譯應該是這樣的：

「太初有道，與天主偕，具天主性，自始與偕……。」

或：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言具有天主的本性，祂在起初就與天主同在……。」

這樣就不會混亂了，而成牧註譯的混亂可能真的是受了吳博士或思高聖經學會譯文的影響。

叁

「太初有道」的作者，在沒有將「道」的意義交代清楚以前——道是原本自根、先天地生的天主父，同時又是「道成人身」的天主子——就被王弼及莊子註老所用的「言」字迷住，立刻將它比附若望福音中的「聖言」。成牧的立論來得太浮泛，太唐突了，以致破綻層出。今試舉以明之：

甲 成牧有意借道德經四十二章的幾句話來闡明聖三的道理，但我們在書中翻來覆去也找不到有直接解釋該章句的地方，而所引用的王弼或莊子的話究竟與老子的話有出入，在形式及內容上看來都不盡相符。譬如說，老子謂：「一生二，二生三。」莊子則曰：「一與言爲二，二與一爲三。」而王弼註：「有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。」

乙 「太初有道」在解釋王弼及莊子時有下面的話（22—23頁）：

「我們用今日語體文譯說王弼的註：既已經是「一」，那能沒有「言」，那能不說話呢？」

有了「一」有了「言」，不就是「二」嗎？然後「一」與「二」自然就生出了「三」。

「我們驚奇在天主降生以前的莊周居然說出了天主三位之間的神祕關係：天主第一位（

父）生第二位（言）；第一位與第二位又共發第三位（神）。」

從上面的話，我們可以發現：

（一）「道生一」的問題，並未加以闡述。而我們在這裏也只好暫時將它置之不理。

（二）成牧在註釋時疏忽了基數（cardinal numbers）的分別，或混亂互用。現在讓我們來分

析一下：

1. 莊子的「①一與言爲二，②二與一爲三。」顯然這兩句話的數目字是基數，而非序數，即使我們不知道清楚它們指的是什麼。成牧既以「一」代天主第一位（父），以「二」代天主第二位（子或聖言），以「三」代天主第三位（神），那麼我們就套用到莊子的話上去吧，試看有什麼效果：

①句：天主第一位與天主聖言成爲兩位（作基數解）；但現在怎樣去了解②句呢？若說：兩位與天主第一位成爲三位（作基數解），則爲正統教義所不容；若改說：第二位與第一位共發第三位（全作序數解），對教義來說是無問題了；但在說文解字方面看來是行不通的，豈非又要將①句作序數解：第一位與聖言成爲第二位呢？這種顯得教義而顧不得解字、顧得解字而顧不得教義的捉襟見肘的詮解是不可能被接受的。

2. 王弼註裏的數字無疑的也是基數，而非序數：「有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。」方才我們所作的評語在這裏也可適用，無須多贅。

丙 此外，用思念、心語（*Verbum mentale*）來闡釋三位一體中的第二位是神學上的推戴，被稱爲心理比照法（*psychological approach*）（註7），最初由聖奧斯定（第四、五世紀）提倡，後經聖多瑪斯加以發揚，成爲拉丁教會的普遍理論。希臘教會的三一論並無這種解說。但歸根究蒂，奧斯定是受了若望的影響。老子莊及王弼分別是公元前六、四及三世紀的人。這樣從思想發展的歷史反覆推想起來，我們不但很「驚奇」，而且十分懷疑我國真會這麼得天獨厚，受到三一奧理的啓示比若望早七百個年頭，而比奧斯定竟然早了十個世紀。

肆

現在讓我們來簡略地解釋一下老子和莊子的話吧。這是一種嘗試，筆者不敢冒昧認為可以解前人未能盡解的問題。

既然王弼依附莊子，跟莊子大同小異，我們可以不理他而注意莊子。先將老子和莊子並列，或互相發明，或分別異同，再旁引西洋哲學來加以闡明（註8）。

老子道德經第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

莊子齊物論：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。」（註9）。

從上下文比較起來，不難發覺老子和莊子所講的不盡相同。前者由道出發而止于萬物，並着眼于萬物的根本結構，可以說是形上學。後者一開始就認定天地萬物的存在，但他的起點是一而不是道，而終點是三或無數，與老子的道德經比較起來，主要的是中間多了一個「言」字，可以說，莊子所強調的是認識論和理則學。

甲 「言」是什麼？

我們用老子和莊子的話來說明言是什麼。老子說：「知者不言，言者不知。」（五十六章）又說：

「多言數窮。」（五章）「不言之教，無爲之益，天下希及之。」（四十三章）而莊子在齊物論中有更詳細談到「言」的地方：「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷦音，亦有辯乎？有無辯乎？道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存，言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。」又說：「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有咻也。請言其咻：有左有右，有論有議；有分有辯，有競有爭，此之謂八德（得）。六合之外，聖人存而不論，六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯……夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，言辯而不及……故知止其所不知，至矣，就知不言之辯，不道之道？」

由以上的引證，可見「言」就是我們今日所謂的邏輯分析和推理。「言」與「道」是對立的，道是無限制的、不可言喻的、超越分析和推理的；「言」是有限制的、散漫的、偏而不全的（註10），是以容易生出門戶之見而引起紛爭。西洋哲學也承認直覺的認識勝過推理的認識。而教義神學、尤其是玄祕神學更強調最高的認識境界——真知——是天主賦與的默觀和神視。只可惜直覺的認識和神視都不是我們人類所持有的。不過西洋神哲學沒有像老子莊子一樣因此而消極起來，主張「因噎廢食」，叫人「絕聖棄智」，從此不分成毀、不辯是非、不論大小、不議長短。依我看來，西洋神哲學不像老莊流于消極厭世的理由是由于前者找到了後者所未有的基本分析工具：transcendentia 超越（六合之外）性；invocatio 同名同義語；equivocatio 同名異義語；analogia 同中有異、異中有同、若即若離的比擬語。以下我們將有機會應用並闡明這些詞語。

乙「道」與「一」是什麼？

道德經直接或間接論「道」的地方不少，而論「一」的地方亦有數處，我們先將它們列出，後來再比較兩者的關係。

道德經一開頭就說：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。」

廿五章說：「有物混成，先天地生……可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」

五十二章稱：「天下有始以爲天下母，既得其母以知其子，既知其子復得其母，沒身不殆。」

四十二章云：「天下萬物生於有，有生於無。」

第二章說：「有無相生。」

從以上的平行對偶，我們可以列出以下兩行對立的名詞：

1. 道、天地之始、常無、無、母。

2. 名、萬物之母、常有、有、子。

第十章：「載營抱一，能無離乎？」

廿二章：「聖人抱一爲天下式。」

卅九章：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞，其致之一也。」

一爲萬事之本始，萬物之統宗。一又是一切數目的基本，天地間萬象雖殊，終歸於一。用今日的

哲學術語來說，一是神學、形上學、宇宙學、倫理學、和認識論的一貫原理。

一既然是這麼重要，那麼它與道的關係又怎樣呢？是否應作等量齊觀呢？絕對不：因為一為道所生，為道之子，道為一之母。「夫唯道，善貸且成」（四十一章）。只有道才是「自本自根……神（生）鬼神帝，生天生地」（莊子大宗師）。道與一雖然皆同為物（ens, being），惟道是物物之物，而一是得（受）物之物。一是道之動，道之發，道之用。有人稱道為無極，一為太極。道與一是「同出而異名」，彼此間有同中有異、異中有同的若即若離的比擬的關係（註11），也就是說，相當於以上所列的A、B兩行對立的關係。如果用士林哲學的術語來說明，則「道」是「絕對有」（*ens infinitum, ens a se, ens increatum, ens per essentiam*，而「一」是「相對有」、「受造有」、「從屬有」、「稟賦有」（*ens finitum, ens ab alio, ens creatum, ens per participationem*）。

丙 「一」與「三」是什麼？

（一）道德經沒有明言「一」「三」的地方，是以釋經者們的意見頗有出入。大多數以「二」指陰陽，以「三」指三才，即天、地、人。前者可能根據四十二章所稱的「萬物負陰而抱陽」。後者大概出自廿五章：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」意謂：宇宙間有四大，除道以外就是天、地、王。而王是人中之傑，人王相通，本不難明。自然界中一切現象，各有規律，各得其所，雨露霜雪，四時順序，百物應生，循環不息，人在其中，參天地之化育；這與創世紀一章廿六節及聖詠第八篇所載，人稟命掌管世間事物之理相同。

(二)前段的解釋不是不可能成立的，但在上下文中讀起來不免有點勉強。筆者本人卻以為「二」與「三」是虛數，而非實數，也不是什麼事物的代名詞。就如「一乾二淨」、「三心兩意」、「四分五裂」、「三番五次」、「三教九流」等形容數量之多之謂。「二」、「三」似應解釋為萬物化生的種種過程。

五

最後，讓我們回過頭來，重新研究一下以上所引述過的莊子和老子的話吧。

先說莊子齊物論的：天地與我並肩生存，萬物跟我同屬一類——由於對偶的關係，這裏所謂之類應是「物」或「有」(ens)的統稱。)既然大家都同屬於「有」一類了，那就可以來分析麼？既然已稱為同屬一類了，難道就再不能分辨麼？物一經分析，就開始發現有差別了，若再深一層加以分辨，則彼此的差別也就更大了。這樣一步一步的往下去，則無人能知道會到什麼地步為止。由絕對的有到相對的有就已經經歷過不少分辨的過程，那麼從相對的有到相對的有之間的分辨自然就更繁更多了。到這裏為止，莊子的看法是很對的，但他接着所下的結論，我們卻不能贊同。他說：既然萬事萬物的分析剖辨是如此紛紜，容易引起爭論，倒不如不勉強分別異同，任其自然更好。

爲了更清楚說明莊子的「言」字的意義，我們還要借用西洋哲學爲判斷物性所用的系列或層次 (*praedicabilia vel Arbor Porphyriana*)，它們主要的是 *Genus, species, differentia* 類，種，屬；而每一層次又可再分爲上，中，下三部。「物」或「有」屬於最高也是最籠統的類，若

就此一層次來說，人與木石爲一，與禽獸無異，但人究竟非木石禽獸，必有其它判別的標準。世間之物可分有機的與無機的，有機物有動物和植物之分，而動物又可分有理性的及無理性的，依此類推，萬物則果然是判然有別，井然有序，不可混爲一談。

那麼老子道德經四十二章的話又怎樣解說呢？道生一，道是一的根，絕對有是相對有的因；道與一同爲物類，絕對有與相對有同屬于有，只是這裏所說的物和有都不是同義語，而是比擬語，道與一之間有一段不可跨越的距離。另一方面，一是萬物之理，也可說是萬物之因。世間萬物，從外面看來，林林總總，五花八門，但從形上的本質看來，則始終源歸于一。一與萬物同爲物，同爲有，這裏所說的物和有是同義語。

莊子的立論是從認識論和理則學出發；而老子則着重形上學的推敲。不論老子或莊子都沒有講到天主聖三的道理，這是可以斷言的。

附註

註① B.W. Anderson, *God, names of, The Interpreter's Dictionary of the Bible II*, (New York: Nashville: Abingdon press, 1962), 409.

註② 見若望壹書 1:1-2。

註③ G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 69-136.

註④ 見杜善牧著（西班牙文），宋雅齊譯：老莊思想分析，（光啓，民國64年），12-45頁。

註⑤ 參閱張其鈞著：老子研究（中華叢書委員會，民國47年），113頁。

b 張其鈞著：老子哲學（正中，民國53年），12頁。

c 吳康著：老莊哲學（商務，民國55年台5版），11、15、70等頁。

d 胡汝章著：老子哲學新解（台南王家出版社，民國57年），195、196頁。

e 胡哲敏著：老莊哲學（中華，民國58年台3版），49、61頁。

f 陳鼓應著：老子今註今譯及評介（商務，民國59年），39頁；作者為加強個人的觀點，在45、46頁中還徵引了梁啟超、章太炎、夏曾佑、胡適、及徐復觀等人的說法。

g 福永光司著（日文），陳冠學譯：莊子—古代中國的存在主義（三民，民國58年），115、117、129等頁
見註④杜善牧書，45頁。

註⑦ K. Rahner, in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, VI, (London: Burns and Oates, 1970), 302-3.

註⑧ 我們不能否認，西洋哲學，尤其士林哲學無論在表達的型式或處理的方法上，都比我國諸子哲學嚴謹、連貫而有系統。

註⑨ 參閱老莊的近代註解：

a 清朝宋常星：道德經講義（三民，民國59年）。

b 張默生：老子白話句解（香港時代書局，無日期）。

c 清朝魏源：老子本義（華聯，民國57年）。

d 張默生：莊子新釋上、中、下三冊（綠洲，民國58年）。

e 胡適著：莊子詮詁（商務，民國56年台一版）。

道德經中論及天主經三嗎？

f 錢穆：莊子纂箋（香港東南印務出版社，民國52年四版）。

g 吳康：莊子衍義（商務，民國55年）。

h 蔣錫昌：莊子哲學（商務，民國26年），147-149頁。

i 王先謙：莊子集解（二冊）（商務萬有文庫，民國28年再版）。

註⑩ 英文 *discourse* 一詞，相當于拉丁文的 *discursus*。此詞由 *discurrere* 引伸出來，有東奔西跑的意義，見韋氏大辭典。

註⑪ 莊子也說：「物物者非物」（在宥篇），或「物物者與物無際」（知北遊篇）。

從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵

周克勤

輔大神學院於中華民國七十五年元月下旬舉辦神學研習會，討論「聖教禮儀與傳揚福音」問題。會中台南教區王守身副主教曾應邀示範本位化的彌撒祭天大禮。同年二月十七日至二十一日，台南教區神職弟兄於新竹市納匝肋院舉行年退省。結束當日，也曾依據類似的本位化禮規舉行感恩祭。這兩次禮儀活動，再度引起大家對彌撒禮儀本位化的興趣和討論。事後筆者對此問題偶爾續作思考，並抽空參閱了手邊的少許資料。如今不揣譎陋，把個人的一得之愚寫出來，以與大家分享，並就教於方家。

壹 原則性的澄清

討論彌撒禮儀的本位化，以及彌撒與中國祭天的關係時，我們常會聽到下面這種說法：我們的彌撒就是祭天大禮。這話並沒有錯，但需要進一步的澄清。因為彌撒不只是祭天大禮；而且即使就祭天大禮來說，彌撒也不盡同於中國的祭天，二者之間存有不容忽視的重大差別。

彌撒與十字架的祭獻和聖體聖事是分不開的。「在主的聖筵——彌撒中，天主的子民共聚一堂，由司祭主禮，代表基督，舉行『記念吾主』的感恩聖祭。……在彌撒聖祭中，十字架的祭獻得以垂之久；彌撒聖祭是由兩部分所組成：就是『聖道禮儀』和『聖祭禮儀』。這兩部分密切結合，形成一個敬禮行為。的確，在彌撒中為信友準備『天主聖言』和『基督聖體』的雙重聖筵，使他們得以接受

陶治和滋養。」(彌撒經書總論7~8節)所以，目前通用的「彌撒聖祭」或「感恩祭」，在名稱上，實際只道出了彌撒之「祭」的一面，而忽略了其「筵」的一面。相反的，另一種「祭筵」的說法，雖不多見，却更宜於表達彌撒的全面意義。「在最後晚餐時，基督制定了逾越節的祭獻與聖筵(Sacrificium et convivium paschale)……。」(彌撒經書總論48節)「當彌撒結束、分送聖體完畢後，所剩餘的祭餅(聖體)繼續實現基督的臨在……。教友們去朝拜這在聖體聖事內臨在的基督，也是非常合理的一件事，但不應忘記，這祭餅是在彌撒中、在逾越祭筵中所祝聖的；並且，這祭餅的祝聖也是為供人在領聖體時領受……。」①「晚餐廳舉行的『感恩祭』，和耶穌復活後，教會依命舉行的『分餅』彌撒祭，與十字架上的流血祭，是同一祭祀……。」②「分餅」彌撒祭是重行十字架上的祭獻……。「分餅」彌撒聖祭，同時又是聖事。主耶穌基督以建立新約祭祀，建立了聖體聖事，作為新約祭祀的祭宴，使參與聖體祭獻的人，得參與聖體祭宴，分沾救贖的實效。」③彌撒中，既有「祭」，也有「筵」。現在我們就根據這種「祭筵」的說法，來比較彌撒祭筵與中國祭天，以確定二者之間的同異和關係。

首先從「筵」的方面來看，如前所說，彌撒是雙重的聖筵。第一，它是天主聖言的聖筵：「聖道禮儀最重要的部分，是由恭讀聖經、和讀經間的歌詠所組成……。在恭讀聖經和詮釋聖經的講道時，是天主在向祂的子民講話……。恭讀聖經是為信友準備天主聖言的筵席，並為他們做開聖經的寶庫。」(彌撒經書總論33~34節)中國祭天中的讀祝文、奏樂，只是人向上帝講話，而不是上帝向祂的子民講話。第二，彌撒也是「基督聖體的聖筵」。「在最後晚餐時，基督制定了逾越節的祭獻與聖筵……。彌撒聖祭既是逾越聖筵，為準備妥善的信友，更好遵照主的命令，領受祂的聖體聖血，作為精神的食

糧。分餅禮和其他預備禮，都直接引導信友領受基督聖體。」（彌撒經書總論48及56節）中國祭天中也有所謂的「飲福」和「受胙」。「三獻已畢，皇帝飲福受胙。飲福是皇帝受祭天的酒……：。受胙，是皇帝接受祭天的祭品。這種典禮，象徵皇帝在祭天以後，蒙受上天的福助。……福胙要帶回宮，在宮中享用。回宮後，皇帝以胙分賜王公大臣，稱爲賜胙。」③福胙的享用是祭天之禮結束以後的事，不是皇帝與陪祭的官員在祭天之禮進行中共享。換言之，福胙的享用，並不構成祭天大禮的一部分。所以，中國祭天的郊祭，只是祭，而不是筵；天主教的彌撒，則既是祭，又是筵。

即使從「祭」的方面來看，中國祭天與彌撒聖祭之間，也有很大的差別。第一，就「祭司」或司祭來說，中國祭天的主祭者是皇帝，他雖是人中至尊，但終究是人；而彌撒聖祭的主祭者則是天主第二位基督自己——主教神父是「以基督的身分 in Persona Christi」舉祭。第二，就「祭品」來說，中國祭天的祭品是牛、酒、餅等物；而彌撒聖祭的祭品則是基督的聖體聖血。「在彌撒聖祭中，祂（基督）一方面臨在司祭之身……；另一方面，祂更臨在於聖體形象之內。」（禮儀憲章7節）所以在彌撒的感恩經中，聖教會特別祈求天主「聖化人類所獻的禮品，使之成爲基督的聖體聖血，並使這無玷的祭品，成爲我們領受的人救恩的來源」（彌撒經書總論54節）。第三，就「祭台」來說，由於祭品的不同，祭台在中國祭天和彌撒聖祭中所擔任的角色和重要性也隨之有所不同。這需要進一步的分析和說明。

在中國祭天的郊祭中，供奉皇天上帝神位的祭台或祭壇，是全部禮儀進行的中心。供玉帛、供饌、及獻爵等禮，都是「皇帝陞壇，詣上帝位前」，跪而獻之④。也只有這時，這些物品才成爲祭天的祭品。所以在祭天禮儀的進行中，祭壇的重要性超越祭品的重要性。舊約時代猶太民族的祭祀，也

有類似的情形。「如此祭壇就成了至聖的，凡觸摸祭壇的，也成爲聖的。」（出二九三七）耶穌譴責法利塞人的言詞，也間接證實了舊約這種祭壇聖化祭品的思想。「禍哉，你們瞎眼的繻導！你們說……誰若指着全燔祭壇起誓，不算什麼；但是誰若指着那上面的供物起誓，就該還願。瞎眼的人哪！究竟什麼更貴重：是供物，或是那使供物成聖的全燔祭壇呢？」（瑪二三一六、一七）但是到了新約的祭獻，由於祭司和祭品都是基督自己，祭台與祭品的關係發生了重大的變化。「法律既然只有未來美物的影子，沒有那事物的真相，所以總不能因着每年常獻的犧牲，使那些願意親近天主的人得到成全……爲此，基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，却給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看哪，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來爲承行你的旨意。』前邊說：『祭物和素祭，全燔祭和贖罪祭，已非你所要，已非你所喜，』這一切是按照法律所奉獻的；後邊說：『看哪，我已來到，爲承行你的旨意；』由此可見，祂廢除了那先前的，爲要成立那以後的。我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而爲永遠的祭獻得到了聖化。」（希十一，五、十）「事實上，基督『如同被牽去待宰的綿羊』，可是祂並不是綿羊，祂又像『一隻默不作聲的羔羊』，但祂並不是羔羊。因爲預像已經消逝，所預示的真理已經來到：天主代替了羔羊，一個人取代了綿羊；這個人就是基督，祂包括萬有。……原來，法律爲聖言所取代，……誠命變成了恩寵，預像變成了事實；羔羊變成了聖子，綿羊變成了一個人；人又變爲天主。」（每日頌禱，復活八日慶期星期一誦讀二）「基督說：『我祝聖我自己』（若十七一九），也就是說：我奉獻我自己，作爲馨香無玷的祭品。因爲按法律的說法，凡獻於祭台上的祭品，都被稱爲『被祝聖的』。所以，基督爲了衆人的生命獻出祂的肉體作爲祭品；然後祂藉着祂的肉體，在我們內種植了生命。」（每日頌禱，

復活期第三週星期六誦讀二)雖然說「凡獻於祭台上的祭品都被稱為被祝聖的」，但是新約的祭獻，不是祭台或十字架使祭品成聖，而是基督祝聖了祂自己，並藉自己的流血犧牲祝聖了祭台或十字架。「祂(基督)『是奉獻者及被奉獻者，祝聖者及被祝聖者』。」⑤「君王流聖血，聖化了粗重的木架；木架支持救主身，何其榮光！」(每日頌禱，聖週晚禱讚美詩第三節)彌撒聖祭是以不流血的方正式重行基督在十字架上的祭獻。所以，同樣地，不是彌撒中的祭台祝聖了祭台上的祭品——基督的聖體聖血，而是祭品祝聖了祭台。正因如此，原則上可以說：哪裏有基督的自我奉獻和犧牲，那裏就有祭台。或更簡捷地說：基督自己就是祭台。「基督藉着祂在十字架上的自我犧牲，完成了舊約的祭祀。……祂自己充當了司祭、祭台、和羔羊。」(復活期頌謝詞五)所以，雖然說「這祭台是主的餐桌(mensa dominica)，是整個聖祭禮儀的中心」(彌撒經書總論49節)，但如作進一步的分析，應更明確地說：真正作為整個聖祭禮儀中心的不是這「祭台」之「台」或「餐桌」之「桌」，亦即不是這「祭台」或「餐桌」本身，而是那「祭台」之「祭」或「餐桌」之「餐」，亦即那在祭台或餐桌上祭獻自己，並親臨於餅酒形下供人飲食的基督⑥。「聖體聖事是神聖的行爲，……因為聖週四的晚餐是神聖的禮節，主要的及重要的禮儀，經過這禮儀，基督為我們犧牲自己的性命，祂自己以聖事的方式舉行祂的苦難和復活的奧蹟——每台彌撒的中心。」⑦職是之故，祭壇或祭台在彌撒聖祭中所扮演的角色，遠不如它在中國祭天中所扮演的角色那樣重要。在彌撒聖祭中，祭台應把首位讓給祭品——餅酒形下的基督，自己退居其後，就像洗者聖若翰所說的：「祂應該興盛，我應該衰微」(若三30)。祭台象徵基督。被象徵的基督在彌撒中既已親臨，那原來作象徵的便應隱退。對彌撒禮儀本位化來說，這一點頗為重要。

從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭儀

另有屬於原則性的一點也需要澄清：禮儀行爲的外在適應與內在基本精神。記得在十幾年前舉辦的一次司鐸座談會上，一位神父特別強調彌撒禮儀革新或本位化的重要性和迫切性，認爲只有如此作才能提高教友參與主日彌撒的興趣。另一位神父問說：假使舉行彌撒的方式變換之後，教友仍不前來參與彌撒，應該怎麼辦呢？那位神父頗爲激動地答說：那就來個「今日新，明日新，日日新」，天天換個新樣式作彌撒！當時我很自然地聯想到過去在西德聽到的一則故事：在基督教人口佔絕大多數的某一地區，有一個天主教的堂區，由一位年老而體弱多病的神父擔任主任。教友散居在幾個不同的村莊，非常虔誠，大多數都前來參加老神父的主日彌撒。一位基督教教友看到這種情形深感困惑，便問一位天主教教友說：「你看，你們的這位神父年已老邁，行動遲緩，衣著邋邋，講話口齒不清，……他所主持的宗教禮儀，應該不會引起參與者的興趣，而你們却每逢主日都來參加集會；他究竟有什麼迷人之處？」那位天主教教友答的很好：「我們主日前來聖堂，既不是聽神父演講，也不是看神父表演，而是與神父一齊舉行彌撒聖祭，敬禮天主」。這則故事絕不抹殺禮儀革新的重要性。但是它至少提醒我們：宗教禮儀究竟不同於電視上的綜藝節目，不能一味迎合觀衆的個人興趣；外在適應之外，還須顧及禮儀的客觀本質，以及參與者應有的主體或內在基本精神。

「慈母教會，爲使基督信衆在禮儀中確能獲得豐富的恩寵，切願設法對禮儀作一全盤的整頓。……在進行整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質明白表達出來……。」（禮儀憲章21節）「應依照信友個別團體的素質與環境，而適當地舉行彌撒聖祭，爲能引導信友，在身心雙方充滿着信、望、愛三德，有意識地、主動地、完備地參與禮儀。因爲這是教會所渴望的，禮儀的本質所要求的。……舉行彌撒聖祭就如所有的禮儀一樣，取用有形的標記，以培養、增強、並表達信

德。」（彌撒經書總論 3 及 5 節）「因此，教會操心集慮，切望信友參與這奧蹟時，……要他們藉着禮節和經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動……。」（禮儀憲章 48 節）爲使教友能「體會」彌撒奧蹟，必須先使他們對彌撒的本質等有所認識。「神聖禮儀並不涵蓋教會的全部行動，因爲人在走近禮儀之前，首先應爲信德及悔改蒙受召叫。……因此，教會對尚未信仰的人傳報得救的喜訊……。但是對有信仰的人，教會則應時常宣講信德及悔改，此外還要準備他們領受聖事，教訓他們遵守基督所命令的一切。」（禮儀憲章 9 節）所以，認識之外「還要準備他們領受聖事」，亦即幫助他們具備應有的基於信望愛三德的虔誠或主體精神。「教會有維護及加強聖體聖事神聖性的特別任務。……聖體聖事的神聖性，始終表達於神學詞彙及禮儀中。對聖體聖事奧蹟客觀神聖性的意識，是天主子民信仰的一部分，甚至他們的信仰是由這意識而加強。因此，尤其今日彌撒聖事服務的人，應擁有充分的活潑信德……。」⑧「聖體奧蹟的另一宴席即主的聖體宴，也要求對於人們從今日禮儀改革觀點加以思考。……關於這問題，無論從主持聖體敬禮的牧人方面看，或是從天主的子民方面看，都需要有福音中所說的警覺，尤其是教友們的信仰意識，在這方面應加以振作及敏銳化。」⑨

「藉着禮儀，尤其在感恩聖祭中，『履行我們得救的工程』，因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示於人。原來教會的本身就是屬人的同時也是屬神的，有形兼無形的……。不過，其屬人的成分，應該導向並從屬於神爲的成分，有形的導向無形的……。」（禮儀憲章 2 節）所以，彌撒禮儀之人爲的及有形的革新或外在適應，應導向那神爲的及無形的成分。不僅如此，它還應基於或源自那神爲的及無形的成分。客觀方面，所有彌撒禮儀的革新，應基於、並

爲了更適宜地表達彌撒的本質。主觀或主體方面，所有彌撒禮儀的革新也應基於、並爲了增進參與者應具備的精神或信仰。這種情形似可比作銀行的複利存款：彌撒的本質和參與者的信仰猶如本金或基礎，禮儀的革新猶如利息。禮儀的革新能更宜於表達禮儀的本質和增加參與者的信仰，就如存款之利息滾入本金後能增加原有的本金。但不應忘記：這一切都應以原有的本金爲基礎。假使原有的本金爲零或根本沒有本金，則也無從生利，不能達到複利中所謂利上加利的目的。同樣，彌撒禮儀的革新，假使只注重人爲的、有形的標記之換新，而忽略、甚至偏離了那神爲的、無形的基礎，即那彌撒的本質和參與者應有的信仰，則也不能達到禮儀革新的目的。其經常換新的、多采多姿的外型和表演，即使能提高觀衆的興趣和參與，甚至能吸引更多的新的觀衆，由於它缺乏應有的內涵或基礎，它仍然猶如建築在沙土上的房屋，禁不起雨淋、水沖、風吹（瑪七26-27）；它的效果必然只是表面的和短暫的。

貳 彌撒禮儀本位化的嘗試

近十幾年來，已有許多人分別在不同的場合，作過彌撒禮儀本位化的嘗試，即參考或仿效中國祭天大禮來革新彌撒禮儀。其中因印行成文成書而流傳較廣及影響較大的，就筆者所知，似應爲羅光總主教與成世光主教的嘗試。羅總主教的「中國祭天的郊祭」一文，刊載於鐸聲第十五卷第二期（民國六十六年二月）一至七頁。該文原爲民國六十五年十二月廿四日在輔大神學院的演講。其第一、第二部分分別介紹中國祭天的郊祭及「郊祭禮儀」；第三部分則是「一種嘗試」，即仿效祭天禮儀修改彌

撒禮儀中某些禮節，並於演講當日，與神學院師生舉行了「這種仿效祭天禮儀的彌撒」。成世光主教關於彌撒與祭天的討論，主要載於「太初有道」二四〇—二五六頁及「止於至善」二四三—二五四頁，討論面比較廣，而且也比較深入；「太初有道」二五〇—二五六頁並附有詳細的「彌撒禮規」。

兩位主教的嘗試，基本上有一共同點，那就是比較偏重於「彌撒祭筵」的「祭」面，以及強調對祭台應有的尊重。這是可以理解的，因為中國的祭天只有「祭」，沒有「筵」，而祭台或祭壇是祭天禮儀的中心。

羅總主教的嘗試將彌撒的祭、筵分開舉行：「祭」在祭台上，「筵」及其他部分，則在祭台前另外安置的小桌上舉行。「在祭台上供一盤水果，一盤米。中間鋪聖布。在祭台前空敞處放一小桌，上置彌撒經本和聖布。」（同文第六頁）在祭台上舉行的祭獻性的禮節計有：迎祭品——提前在唱「上主，求你垂憐」時舉行，獻餅酒——稱為「初獻」，成聖體禮——稱為「亞獻」，聖三頌及天主經——稱為「終獻」。這些禮節皆由主祭站在祭台前（背向教友）主持，而且每次獻禮完後，應立即退回小桌前。此外，領聖體禮前，陪祭尚須到祭台前，「撤退聖體聖血」到小桌上，由主祭在小桌上舉行領聖體禮——在小桌上的所有禮節，主祭都是站在小桌後，面向教友。一台彌撒中，往返於祭台與小桌間計達五次之多。（同文六—七頁）羅總主教未曾明言加放小桌和聖體祭、筵分開舉行的理由。但由該文內容看來，理由可能有二：一為表示祭台的尊嚴；二因為在中國祭天大禮中，在祭壇上舉行的只有「祭」。前者似應為主要的理由。

成主教之嘗試的重點似乎也是在「祭祀」方面，並特別強調祭祀與祭台的尊嚴性。「彌撒是我教會的祭天大禮。梵二大公會議以後，大家喜歡用聖體禮儀代替彌撒，實則二者都是指祭祀天主，因此

今日主祭者在聖祭禮開始時，邀請與祭者和他一起祈禱的詞句完全沒有改變。梵二前是說『聖祭』，梵二後還是說『聖祭』。……近來有些人，特別在歐美地區，舉行彌撒聖祭時，過分強調最後晚餐的儀式，而忽略了彌撒的祭祀性。於是有的人行祭如同聚餐，不拘形跡。我不否認最後晚餐在彌撒中的意義。……但基督的最後晚餐與祂十字架上犧牲祭獻是連在一起的，是一整體的逾越奧跡，人不能把它分割爲二。」（止於至善，二四三—二四四，二四六頁）「有些地方已經在彌撒中摻入過一些中國祭天的儀式，比如春節彌撒，或其他集會時的彌撒。如今擬定一項彌撒儀式，經文不變，只加強其祭祀性。……由奉獻禮開始，主祭面向祭台，率領與祭羣衆向天父行祭禮，如同舊日彌撒禮規一樣。僅在舉揚聖體聖血時面向與祭羣衆，以便大家崇拜。……祭台上也不放經書架與酒水壺，以示祭台之尊嚴性。……奉獻經和感恩經應該背誦。如有困難，可用一經牌，平放在祭台上，以資誦念。」（太初有道，二五〇—二五一頁）由於着重點是在彌撒的祭祀性，彌撒中聖體祭禮的「筵席性」(convivium)「」，在儀式或禮節方面，似乎未能獲得充分的重視與彰顯。或許由於此故，實際按此禮規舉行彌撒時，成主教有時不再是「僅在舉揚聖體聖血時，面向與祭羣衆」，而是在成聖體聖血時就已面向與祭羣衆：即拿起祭台上的麪餅和聖爵後，便轉過身來面向與祭羣衆，然後才唸「你們大家拿去吃。……你們大家拿去喝。……」成聖體聖血的經文，並舉揚聖體聖血。

「近年來有不少的人在想而且也說：如何使彌撒禮儀更合乎中國祭天禮。因爲彌撒本來就是基督以自己作犧牲而祭祀天父，爲人贖罪，祈福，謝恩的大典。」（太初有道，二五〇頁）筆者認爲這種基本心態似乎不夠周全，只道出了彌撒禮儀本位化或中國化的前半，而忽略了其比較更爲重要的後半。正如在一般神學本位化裏，基督的中國化應進一步指向中國的基督化，指向基督；同樣，彌撒

禮儀的中國化也應反轉來，進一步指向彌撒。「在進行（禮儀）整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質，明白表達出來，並使基督子民儘可能容易理解，並能完整地、主動地、以團體形式參與典禮。」（禮儀憲章21節）「合乎中國祭天禮」只是彌撒禮儀本土化的途徑，而不是終點。在彌撒中摻入中國祭天儀式，不是單純的爲使彌撒禮儀合乎中國祭天儀式，而是爲使中國人藉着比較熟悉的祭天儀式、能更容易體會或理解彌撒的本質，並激發自己更大的參與感和虔誠。所以，真正的目的是表達及理解彌撒的本質。但如前所說，中國祭天與彌撒祭筵之間存有基本的差別，中國祭天儀式顯然並不足以彰顯彌撒本身和彌撒禮儀的本質。因此，假使在禮節方面固執於中國祭天禮，亦即把「合乎中國祭天禮」當作主要目的或標準，彌撒的某些基本因素或性質便將被忽略，無法達到禮儀革新的全部目的；而且對教友來說，也會得不償失。

祭台的方向，一直是梵二之後引起爭論的問題。就彌撒爲「祭」來說，祭台似乎應背向教友；但就彌撒爲「筵」來說，祭台又似乎應面向教友。「因此，祭台之面向教友或背向教友，教會從未曾有硬性的規定。彌撒總論（262）僅指示，祭台應與牆壁分離而建立，以便在舉行慶典時能面向教友。」⑩「大祭台應與牆壁分離而建立，爲使司祭能面向信友舉祭，並易於環繞行走。」（彌撒經書總論，262節）在實際情形中究應如何，除要取決於彌撒之本質外，還要考慮到本土文化。依照二位主教所擬訂的彌撒禮規，聖言的筵席部分，亦即聖道禮儀部分，都是在祭台前的小桌或讀經台面向教友舉行；但是彌撒的「祭」禮，則皆由主祭站在祭台前、背向教友主持。是否必須這樣呢？能否採取另一種方式？

聖言的筵席或聖道禮儀部分，宜面向教友舉行，目前這幾已成爲大家的共識，少有爭議。但是聖

體的筵席或聖體祭禮部分，由於這聖體聖筵同時也是聖體聖祭，便能因偏重「祭」或「筵」，而形成背向及面向教友舉行的兩種不同主張。就「筵」而言，就如聖言的筵席，聖體的筵席也宜於面向教友舉行，這可說是筵席本質的要求。就「祭」而言，如只注意合乎中國祭天禮的要求，無視於彌撒的本質，自然會主張聖體祭禮應面向祭台及背向教友舉行。但若願兩方面兼顧而無所偏廢，結論就可能不完全一樣了。

前已指出，在中國祭天和彌撒聖祭中，祭台所扮演的角色並不完全相同。在中國祭天中，供奉上帝神位的祭台高居首位，始終是禮儀進行的中心。在彌撒聖祭中，至少在感恩經和領聖體禮部分，祭台應把首位讓給基督，使基督成為聖祭禮儀的中心。「祭台的主要功用是為舉行感恩祭，此感恩祭只能在祭台舉行。祭台上高懸的十字架是為提醒我們，這張桌子是獻祭的場所，所以稱為祭台。祭台上（或旁邊）點燃着的蠟燭告訴我們，很快就要舉行一種活生生的祭祀，這項祭祀的祭品就是那已享受光榮的祭品——復活的基督。」^①「現在開始整個彌撒聖祭的中心與高峰，就是感恩經，是感謝與祝聖的經文。」（彌撒經書總論 54 節）所以，雖然說祭台的「位置應是真正的中心，使整個信友團體的注意力，自然地集中於此」（彌撒經書總論 26 節），但至少從感恩經開始，與祭羣衆所應注意的焦點既不是這祭台，也不是十字架，甚至不是在聖體櫃內的基督——雖然是同一基督，而是祭台上的祭品，即藉着祝聖經文臨在於祭台上餅酒形中的基督。因此，梵二以後，教會希望最好不要在舉行彌撒的祭台上安放聖體櫃，供奉聖體；更禁止了歷史久遠的彌撒中明供聖體的敬禮——假使祭台上正在連續明供聖體（如舉行所謂四小時敬禮），舉行彌撒聖祭時必須暫時中斷^②。焦點既是祭台上的祭品——基督，而不是祭台，主祭者無論於祭台前或祭台後主持這聖體祭禮部分，都能注意到自己眼前的祭品——

基督，沒有什麼差別，但對與祭的教友來說，主祭者站在祭台後、面向教友，比站在祭台前、背向教友、並夾在祭品——基督與教友中間，當更有助於使祭品——基督成爲教友注意的焦點，以及整個團體——主祭者和與祭羣衆的共同焦點。

從祭台與祭品孰輕孰重一點來看，最使人感到費解的是羅總主教嘗試中的領聖體禮。領聖體禮前——司儀員請陪祭者到祭台前，撤退聖體聖血。陪祭者從祭台上捧聖體聖血到小桌前，執提爐者，捧燭者前行。信衆唱『除免世界的天主羔羊』。（同文，第七頁）然後照現行禮規在小桌上舉行領聖體禮。假使我們是仿效彌撒禮儀革新中國祭天禮，加入原來沒有的「筵」的成分，即使主祭與陪祭和與祭羣衆，在典禮進行中共同分享祭品——中國祭天禮中的祭品，的確應當如此作，以示祭台或祭壇的尊嚴性。但我們是採用中國祭天儀式舉行天主教的彌撒，而在彌撒中，這祭台就是主的餐桌（彌撒經書總論49節）。尤其是彌撒中的祭品是基督自己，遠遠貴於祭台，重於祭台。假使爲了尊敬祭台，而「撤退聖體聖血」至小桌上舉行領聖體禮，好似聖體的筵席有損於祭台的尊嚴，這似乎有違彌撒祭筵的本質，使人覺得輕重不分，本末倒置。

「最後晚餐時，基督制定了逾越節的祭獻與聖筵，因而十字架上的祭獻，……在教會內得繼續不斷地呈現在我們眼前。基督拿起麵餅，感謝了，分開，交給祂的門徒說：『你們大家拿去吃，這就是我的身體。』祂同樣拿起杯來，感謝了，交給祂的門徒說：『你們大家拿去喝，這一杯就是我的血。你們要這樣作，來紀念我。』因此教會將聖祭禮儀某些部分依照基督的言語和行動而予以制定。即：成聖體聖血：藉基督的言語和行動，完成基督在最後晚餐時所制定的祭獻，當^中藉餅酒的形體，把自己的體血交給宗徒們吃喝，並命令他們常要舉行這項奧蹟。」（彌撒經書總論48、55節）「爲了

將十字架上的祭獻，以聖事的方式，活現在我們眼前所用的祭台，也是天主的子民、被召而來在彌撒中分享的主的聖筵。」（彌撒經書總論 259 節）「經過祝聖，麴形和酒形以聖事性不流血的方式表現祂（基督）為救贖世界在十字架上奉獻給天父的流血的贖罪祭。」⑬彌撒的祭獻與十字架的祭獻是同一祭獻，但舉行的方式不同。十字架的祭獻是以流血的方式，而彌撒的祭獻是以不流血的方式，亦即（聖體）「聖事」或「聖筵」的方式。針對十字架祭獻的流血方式，彌撒祭獻的不流血或聖事、聖筵方式，便構成彌撒聖祭的特點。「在進行（禮儀）整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質明白表達出來。」（禮儀憲章 21 節）「修訂彌撒禮典時，務必使每一部分的特點及其彼此之間的聯繫清楚表現出來。」（禮儀憲章 50 節）既然如此，假使我們利用聖筵的方式，亦即主祭面向教友的方式，舉行彌撒中的聖體祭禮部分，使彌撒之祭品貴於祭台，和藉聖筵以舉行祭祀的神聖本質和特點，不僅在經文上，而且也在禮節上，充分並清楚地表現出來，豈不更合乎禮儀革新的精神嗎？至於說「有的人行祭如同聚餐，不拘形跡」（止於至善，二四六頁），這只是某些個人的偏差，不是制度使然。用主祭面向教友的方式舉行彌撒中的聖體祭禮，同樣能作到肅穆，維持其聖餐、聖筵的莊嚴。

從另外一個角度來看，當然也可以說：我們既然是在中國舉行彌撒，最好也用比較接近中國祭天的方式，使中國教內教外人士能更易明瞭彌撒之「祭祀」的意義。然而我們不應忘記，禮儀負有表達基督奧蹟和教會本質的責任，而且不能有任何偏廢。「藉着禮儀，尤其在感恩聖祭中，『履行我們得救的工程』，因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示給他人。：：禮儀又能把教會顯示給教外的人，好像樹立於各國之間的旗幟，將散居的天主兒女，齊集麾下，直到

同屬一棧一枚。」（禮儀憲章2節）因此，如前所說，在禮儀本位化的工作上，我們不宜一味地求示教會與本國文化的「同」，也必須將它們之間的「異」——例如彌撒異於中國祭天而獨有的「聖筵」意義，積極地、清楚地表達出來，使人也能看到教會之異於或超越本國文化的特質。否則，禮儀所顯示的，僅是教會的一面，而不是它的全貌。以下兩點似可作為禮儀本位化的原則：一、假使禮儀本位化後，能更表達禮儀的本質，使參與的人能更容易明瞭禮儀的意義，提高自己的參與感，應盡力積極地去做。二、假使禮儀本位化後，使原應表達的禮儀本質變成隱而不彰，甚或積極杜塞了它的彰顯，便須審慎從事，不宜削足適履。所以在彌撒禮儀本位化的工作上，假使彌撒某一部分的本位化——每一部分各有其特點，合乎第一原則，便可放手去做；但如有第二原則所說的情形發生，便不宜再堅持本位化。

主祭面向或背向教友主持彌撒的聖體祭禮，只是彌撒禮儀本位化中的一點，雖然是相當重要的一點。除此以外，對於禮儀本位化中應注意的其他許多問題，成主教在他的著作中都曾論及，他的分析和建議也都值得我們深思，並盡量斟酌採納。

「遵守禮儀以行聖事，應出之於內心的虔誠，不可如同一般人所說的『行禮如儀』，徒具形式。：『莊敬』是禮儀的外表，『虔誠』是禮儀的內心。沒有內心的虔誠，不會有外表的莊敬；沒有外表的莊敬，也顯不出內心的虔誠。二者是相輔相成的。」⑭「中國人敬神，最講究誠敬。誠在心中，敬在態度上。……祈禱和祭祀，最要有誠敬。不誠不敬，祈禱祭祀只是形式，毫無實質的意義，沒有用處。」（太初有道，二三四、二四七頁）成主教對誠敬等的種種討論，讀者可自行參考。筆者於此只願提出多少曾引起爭議的兩點，略作陳述：其中一涉及舉止，一涉及唸經。

成主教主張：「主禮者在彌撒中默唸的經文，應該一律高聲唸，使參與彌撒的教友聽到，使參與彌撒的教友分享。我們常抱怨教友們不懂彌撒的意義，但若我們清晰的、緩慢的誦唸彌撒的各段經文，連以往默唸的，或不唸的（因為是默唸，所以就有人不唸），都高聲誦唸出來，教友們聽久了，自然就明瞭彌撒中的意義，不再感覺枯燥。」^⑮這種主張完全是遵循梵二原則，符合禮儀的真正精神。對於經文及禮節的處理，除應表達禮儀的本質之外，還應「使基督子民儘可能容易理解，並能完整地、主動地、以團體形式參與典禮」（禮儀憲章21節）。「因此，教會操心集慮，切望信友參與這（至聖聖體）奧蹟時，不要像局外的啞吧觀眾，而是要他們藉着禮節和經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動……」（禮儀憲章48節）基於這種要求，彌撒中過去許多由主祭默唸或只與輔祭對唸的部分，現在都已改爲由主祭高聲誦唸，並由全體與祭教友高聲回答。實際上，依照現行的「彌撒規程」，主祭尚應默唸的只是少數比較簡短的經文（參閱彌撒規程：11、14、20、24、130、131、134、138諸節）。此外，奉獻餅酒的兩段經文既可默唸，也可高聲誦唸。「主祭將聖盤和祭餅——聖爵——稍爲舉起，默唸：上主，萬有的天主……。若不唱『奉獻詠』，以上經文可由主祭高聲唸之；然後信友可歡呼：願天主永受讚美。」（彌撒規程19～21節）

對於奉獻餅酒經文的處理，爲我們提供了一個很好的範例。第一、原來規定要默唸的，不但可以高聲唸，而且還增編了教友的歡呼詞，表達出這是整個團體的奉獻。第二、規程中只說「可」，並未說「應」高聲唸之，主祭有選擇的自由。但實際上，不唱奉獻詠或聖歌時，神父們大都已習於高聲唸這兩段經文，因爲高聲誦唸顯然要比默唸更有意義。反對者或許會分辯說：只有在這裏彌撒規程註明「可高聲唸之」，其它經文處則未註明，所以那些經文仍然不可高聲唸，只能默唸。其實梵二以後，

在這些不涉及彌撒禮儀本質及基本原則的細節上，教會並不希望我們像梵二以前那樣「死」聽命，它比較更樂意見到並採納「符合真正禮儀精神」的建議（禮儀憲章 37、38 節）。因為制定彌撒規程的有關人士，無論是多麼高明及博學的專家，總也難免有考慮不周的地方，需要進一步的修訂。例如制定彌撒規程之初，原編有「奉獻詠」，但現在取消了；反之，本已取消了梵二以前原有的主祭拭淨聖爵時的經文，而現在却又恢復了（138 節）^①。像上述那些規定要默唸的經文，尤其是以「我們」名義或針對「我們」唸出的經文，為什麼必須要默唸而不可高聲唸呢？舉例來說，福音結束時，主祭高聲唸「以上是天主的聖訓」，教友也一齊高聲回答「基督，我們讚美你」，主祭隨即改為默唸「願所讀的福音使我們改過遷善」。既然是「使『我們』改過遷善」，包括與祭教友在內，主祭假使繼續高聲唸這句話，使教友也能清楚聽到，豈不更符合禮儀的精神和要求嗎？所以，從根本上說，除了囿於習慣或行事過於被動之外，似乎沒有什麼別的有力理由支持我們拒絕高聲唸彌撒的經文。

「使彌撒中的姿態適應本國人民的稟性，是主教團的職責。」（彌撒經書總論 23 節）有關這方面的適應，成主教說：「如今有些教友，摹仿歐美姿態，表示進步；領聖體時，或雙臂交叉胸前，或負手背後，或左右搖擺，一副漫不經心的樣子，好似他前去所領的不是基督的聖體，而是一件可有可無的東西。反觀我國拜神佛的人，莫不是合掌當胸，目不斜視，專心一意的頂禮禱告。我們高唱禮儀本位化，要從這些地方去觀察，去學習，不要單在書本上下工夫。」（太初有道，二三頁）對祈禱時合掌當胸提出異議的人，有的是基於「太過摹仿佛教」的顧慮，有的則認為沿用西方伸張雙臂祈禱的方式沒有什麼不好。「中國人的祈禱姿態是合掌當胸。雖然有人說：合掌當胸是佛教人的樣子。但佛教今日在中國已不是外國教，而是中國的了。」（太初有道，二四六—二四七頁）「中國人禱告，以

合掌當胸爲敬。彌撒中主祭者伸張雙臂唸經，不是中國人的祈禱方式。有人在彌撒中上香，擊磬，但不合掌，因爲他們說：『合掌是佛教徒的樣子。』不錯，佛教徒誦經時是合掌當胸的；但佛教徒也不上香，擊磬嗎？爲什麼採用佛家的上香和擊磬，而拒用他們的合掌禱告呢？況且佛教傳來中土兩千年，已經成爲中國的宗教了，更何況誰能證明佛教傳來之前，中國人禱告不是合掌當胸的？』（止於至善，二四六—二四七頁）的確，即使合掌當胸、上香、擊磬等最初源自佛教，但現在已不限於佛教，而成爲中國人的普遍文化產物。在學術領域裏亦有類似情形。像宋明儒喜用的「明心見性」等術語，或是直接取自佛教，或是受到了佛教的影響。它們雖與佛教有如此深的淵源，但我們不會因此而拒用它們，因爲它們現在已變成中國儒家以及整個學術界的普遍產物了。

對於另一種異議，成主教也提出了他的答覆。「有一次，我和一位客籍神父談合掌祈禱，他說：『我問過村裏的教友，他們認爲神父在彌撒中伸手唸經很好。』淳樸的村民已經看慣了神父在彌撒中伸開雙臂唸經，哪能對神父說不好？哪敢對神父說不對？今日我們講究禮儀本位化，不能全以習慣西方模式之人的觀點爲準繩，因爲他們跳不出西方模式的窠臼。我們應當透過中國歷史觀察中國社會的一般禮俗，作爲禮儀本位化的參考。假如全體中國人民，除了天主教聖職人和基督教牧師以外，都是合掌禱告的，那就說明合掌禱告是中國人共有的姿勢，我們應該取法，以求禮儀本位化。」（止於至善，二四七頁）「不能全以習慣西方模式之人的觀點爲準繩」，這是我們時常應該提醒自己的。幾年前一位西德友人來台旅遊，提出了我們未加重視的一個問題。他說：百貨商店陳設的服裝模特兒像，爲什麼盡是些西方白人的面孔，而不是你們自己中國人或東方人的面孔？據實的答覆應該是：因爲大家都已習慣了，如果換成中國人的面孔，倒會使人覺得怪怪的，恐難迎合顧客們的興趣。難道就應這

樣「習慣」下去嗎？無論是一個個人、一個團體、一個國家或民族，如果迷失了方向，便會迷失自己。迷失之後，如欲重新找回自己，應先矯正方向。人的興趣能有偏差，人的習慣也能偏離正道。所以，不能一味迎合人的興趣和習慣，而應輔導它常在正路上向前邁進。教育負有目標導向的責任，一般教育如此，特殊的宗教教育——禮儀革新是宗教教育的一環——亦復如此。希望我們不要因對現有的一切都已習以為常，而怠忽了我們所負的使命。

叁 彌撒禮規試擬

以下的「試擬」，就本位化方面來說，係以成主教「太初有道」二四〇至二五六頁的講說為基礎，只是根據本文前面的討論作了部分的變更與補充，所以不能算是一種新的嘗試。

「禮節……要適合信友的理解能力。」（禮儀憲章 34 節）基此，在嘗試彌撒禮儀中國化時，似不宜採用中國古代祭天禮中的初獻、亞獻、賜胙等名詞。一方面，這些名詞未必適合表達彌撒有關部分的性質；另一方面，為現代的中國人來說，這些名詞也已生疏，它們的涵意恐只有少數人明瞭。盡量保留現已通用的詞彙，比較更能符合禮儀的要求。

一 說明

現有的「彌撒規程」——感恩祭典(1)至78頁，1至145節——，自然應是普遍的基礎。所謂本位化或中國化，只是對「彌撒規程」中不涉及彌撒本質的某些部分略作變更或補充，以適應中國文化。有的

變更或補充淺顯易見，有的則需要解釋。

1. 普獻禮：

「……上香，獻花，獻果，應在聖道禮之前，即彌撒開始的時候。這是中國人祭祀的普通儀式。」（太初有道，二五二頁）如果場地許可，特殊慶典的彌撒可先舉行此禮。由於這是一般的獻禮，不同於彌撒中的獻餅酒禮和獻聖體聖血禮（聖體祭禮），在找到更合適的名詞之前，可暫且稱之為「普獻禮」。

本位化中有採納或適應，但也宜有提升。像獻餅酒禮中的注水入酒，就是一個很好的實例。「在聖爵中注入酒以後，又注入一點水。酒中攪水是耶穌那時代猶太人喝酒的習慣，當代的希臘人、羅馬人也有同樣的習慣……。但是不久，這種簡單的、實用的動作，却披上了一種象徵的意義和價值。」^①國人多在靜默中上香、獻花及獻果。我們不妨藉着簡短的經文將這些動作予以基督化，提升它們至一更高的境界。

香、花、果獻後，應放在什麼地方？似不宜放在祭台上，因為這將妨碍信友觀看祭台上所舉行的禮儀（參閱彌撒經書總論 289 節），而且這些禮品與即將在祭台上舉行的彌撒聖祭沒有直接關係。如放在祭台前面或旁邊，也將會妨碍彌撒禮儀的進行。某些聖堂除具備現在舉行彌撒的祭台外，還保留了過去緊靠牆壁的祭台，似可把它裝飾成供檯或供桌，以放置獻過的香、花、果。如借用聖堂以外的其他場地，如體育館、禮堂等，可在祭台後方另設一長方形的檯、几、或桌，作為供檯或供桌。聖堂祭台後方如有足夠空間，也可採用同樣辦法。

2. 彌撒開始的儀式：進堂詠至集禱經

這一部分只「具有開端、引導和準備的作用」(彌撒經書總論 24 節)，還未進入聖道禮儀或聖言的筵席。其次，這一部分的主要性質是主祭率領與祭羣衆向天主悔罪、讚頌和祈求。所以，假如我們願意使彌撒禮儀盡可能適應中國祭天之禮，這一部分倒是更宜於面向祭台舉行：即像普獻禮一樣，主祭站在祭台階前，面向祭台，率領身後的與祭羣衆一齊向天父行禮。

「在舉行禮儀時，聖經是極其重要的。」(禮儀憲章 24 節)「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體一樣，因為特別在聖禮儀中，教會不停地從天主聖言的筵席，和從基督聖體的筵席取用生命之糧，而供給信友們。」(啓示憲章 21 節)既然如此，也宜把教會對聖經的尊重，在彌撒的禮節上表達出來。因此，主祭可親捧聖經進堂，以後恭放在祭台上兩支蠟燭之間。讀福音前，負責宣讀的神父或執事，先至祭台，恭迎聖經到讀經台，然後宣讀福音。宣讀完畢，可將聖經留置於讀經台，亦可恭送聖經至預先安放在供檯的經架上。

3. 獻餅酒禮：

「這一部分(聖祭禮儀)的開始稱爲準備餅酒禮，傳統的名稱爲『奉獻禮』(Offertory)，但此名稱會使人對此部分的主要意義誤解，即將準備餅酒的禮節誤認爲是『奉獻』的禮節。爲此我們改稱爲『準備餅酒』。」^⑮梵二以後，某些西方神學家爲了使感恩經的奉獻意義更爲突出，有意沖淡這一部分的奉獻意義，於是以「準備」代替「奉獻」^⑯。實際上這是一種矯枉過正。奉獻餅酒的「奉獻」，當然不同於感恩經部分奉獻基督體血的「奉獻」，但奉獻餅酒仍不失爲一種奉獻，而且兩種奉獻之間存有密切的關係。「彌撒經書總論」48 節之(一)，確實用了「預備」一詞；但是該處所說的是「預備禮品」(Praeparatio donorum)，而不是「預備餅酒」。「餅酒」一詞太過中性，而「禮

品」，尤其是呈獻給天主的禮品，常含有「奉獻」的意義。這一部分禮儀的主要性質或意義不在於「將餅酒和水送上祭台」（彌撒經書總論 48 節），而在於把這些送上祭台的物品，當作禮品呈獻給天主，使它們在感恩經部分被祝聖為基督的體血。針對感恩經部分而言，這奉獻餅酒的禮儀行為是「預備」；但就這一部分禮儀本身而言，則也是奉獻。因此，有關這一部分的主要禮儀用語，仍然是「奉獻」（*offerre, oblatio*）、「禮品」（*dona*）、「獻禮」（*oblata*）。即使那些企圖沖淡此一部分之「奉獻」意義的神學家，亦不得不承認此點。「獻禮經的專有任務是使我們意識到，我們所供奉在祭台上的這平常的禮品，將成爲一種特別的祭品——爲感恩祭所應呈獻的祭品。『獻禮經』的拉丁原文爲 *Oratio super oblata*，這是羅馬禮儀中最初用的名字。」^②

教宗若望保祿二世說：「但是他們（教友）由於共同司祭職與他（主祭）一起，從奉獻餅酒到祭台上時開始，奉獻這餅酒所代表的精神祭獻。因爲這禮儀行為，差不多在所有的禮儀中都以隆重的形式舉行，具有一種精神價值及意義。餅和酒在某種意義之下，象徵聖體集會所奉獻給天主的一切。：凡以信德參與聖體禮的人都注意到，這是一個祭獻，是一個『祝聖的奉獻』。因爲奉獻到祭台上的餅酒，以及伴以參加者的熱心和精神奉獻，最後予以祝聖，如此真正地、真實地及本質地成爲基督爲我們犧牲的聖體，和爲我們傾流的聖血。因而經過祝聖，麵形和酒形以聖事性不流血的方式，表現祂爲救贖世界在十字架上奉獻給天父的流血的贖罪祭。……面對這在祭台上以聖事的形式所修訂的祭獻，奉獻餅酒，連同教友們的虔誠，仍然有它們獨特的貢獻，因爲經過司鐸的祝聖，它們成爲聖體。」^②

教宗的這些話，無論是不是針對上述某些西方神學家的偏差意見而說的，至少發揮了澄清的功能：奉獻餅酒的「奉獻」，不是「祝聖的奉獻」或「祭獻」，但終究還是一種「奉獻」，其所具備的「奉

獻」價值和意義是不容許用「準備」加以沖淡，或甚至抹殺的。

奉獻餅酒一方面奉獻，另一方面還不是祭獻或祝聖的奉獻，即還沒有進入聖體之祭禮和筵席的範圍，因此也宜於仿效中國祭天方式，面向祭台舉行。這是主祭與教友全體的共同奉獻，教友應該像主祭一樣，肅立着參與並高聲回答。依照現行的作法，教友倒好像是坐着觀禮似的，並不符合奉獻的意義。

舉行獻餅酒禮時，是否可由主祭默唸奉獻經文，而由教友同時詠唱適宜的聖歌？這是見仁見智的問題。筆者個人認為：假使與祭羣衆都深深明瞭奉獻餅酒禮的意義——例如修會、修院、神職團體的彌撒——兩者同時進行似無不可。但如與祭羣衆對獻餅酒禮還未具備必要的認識，或在特殊慶典中有教外貴賓應邀觀禮，高聲誦唸經文或許更爲適宜。當然，如果偏重於從「團體行動」角度來看這問題，便只有否定主祭默唸經文和教友同時唱歌的適宜性，因爲這等於雙軌進行，有違主祭與教友間的交流合一和團體行爲的整體性。「由於舉行彌撒聖祭本質上就是一種團體的行動，主祭與信友間的『對話』以及『歡呼』，便具有可觀的重要性。這不只是公共慶典的外在標記，而且能培養並促成主祭與信友間的交流合一。」（彌撒經書總論 14 節，參閱 15 節）實際上，某些堂區的主日彌撒已在採用一種近乎兩全其美的作法：獻餅酒禮開始時（信友禱詞結束後），主祭就座，全體唱奉獻歌曲，並派教友代表收集獻儀。歌畢，主祭接納教友桌上的餅酒等禮品，然後舉行奉獻禮，並高聲誦唸奉獻經文。

獻餅酒禮中的「洗手」時間，也是引起爭議的一個問題。「洗手的禮節仍舊保留了在奉香之後，因爲司祭的手可能由於接受教友奉獻的禮品或手執香爐而把手弄髒。然而這只是一種象徵性的洗潔禮。這洗潔禮存在於所有禮儀中，只是位置不同，通常是在一個重要行動之前。」②所以按照常規，

主祭洗手應在接受教友奉獻的禮品之後和奉獻餅酒之前，只是因為可能有奉香禮而改在奉獻餅酒及奉香之後。但是絕大多數的彌撒實際沒有奉香禮，少數有奉香禮者可被視為「例外」。合理的規定應該是：洗手通常是在奉獻餅酒之前，只在遇到有奉香禮的例外情形時，可採取權宜措施，將洗手延至奉香之後。現行的「彌撒規程」却把這種權宜性的例外定為常規，這種規定本身就值得商榷。尤其是本位化的彌撒已把羅馬式的奉香改為中國式的上香，並提前在彌撒開始時舉行，獻餅酒禮中再沒有奉香。所以實在沒有理由再堅持現行「彌撒規程」的不合理規定，應當改採成主教的建議：「主祭洗手在奉獻餅酒之前，不在奉獻餅酒之後。中國祭祀有盥洗禮，常在祭祀之前。而且奉獻餅酒之後洗手，好像觸摸了不潔之物，實在不合情理。」（太初有道，二五一頁）

4. 感恩經及領聖體禮：

前已指出，彌撒的特點就是以不流血的聖體聖事、聖筵方式，舉行十字架的祭獻。既為聖體的「筵席」，所以這一部分宜於面向教友舉行。獻禮結束後，主祭從祭台前轉移至祭台後，面向教友。這位置的轉移可比作赴筵時的入席，頌謝詞可比作頌揚、感謝及祈求天主的飯前經。成聖體聖血則是基督把我們奉獻的餅酒祝聖為自己的聖體聖血，以祭獻天主父，並賜給我們分享。

全部感恩經及領聖體禮經文，主祭宜高聲誦唸。因此「彌撒規程」123節的領聖體前經，不妨將「我」改為「我們」，並加結語詞「祿是天主，永生永王」，隨即由信友全體答應「啊們」。如此主祭引導全體與祭羣衆準備自己恭領聖體，比較更合乎「團體形式參與」的意義。

「領聖體前之『平安禮』」，移在「彌撒禮成」之後，以保持祭祀中的肅敬。」（太初有道，二五二頁）此外，在整個感恩經及領聖體禮的過程中，都是在主祭的率領下，「整個信友團體，偕同基

督，頌揚天主的偉大工作並奉獻聖祭」，以及「遵照主的命令領受祂的聖體聖血，作為精神的食糧」(彌撒經書總論 54、56 節)，都是信友團體與天主聖三的直接交往。如今加入信友的互祝平安，就好像加入了一段不大協調的插曲，使這一部分的禮儀不能一氣呵成。其次，領聖體前舉行平安禮，固然可以使信友「以言詞和姿勢為教會和大家庭祝禱和平團結，並為表達相親相愛」(彌撒經書總論 55 節)；但如移至領聖體後舉行，除仍能達到同一目的之外，還能進一步表達大家是在所領受的同「主內合一團結，並相親相愛。平安禮延後舉行，應該是無損於它原有的神學意義。至於說移在「彌撒禮成」之後，或許不如移在主祭降福羣衆及「彌撒禮成」之間。因為平安禮屬於彌撒，是彌撒禮儀中的一環，宜在宣告彌撒結束之前舉行。

領聖體後經如只被視為領聖體禮或聖體筵席的結束，主要目的在於感謝聖體，好似我們的飯後經，當然宜於由主祭面向教友誦唸。但如認為它是整台彌撒的結束，並指向將來，強調並祈求與祭羣衆今後生活的基督化^②，也可像集禱經一樣，由主祭站在祭台階前，面向祭台誦唸。不過這仍應顧及實際情形。若是一位神父舉行彌撒，而且於祭台上洗拭聖爵後不需要就座，自然可站在原處，面向教友誦唸領聖體後經，並主持禮成儀式。但在共祭彌撒中，由於通常是主祭就座，並由另一位神父洗拭聖爵，主祭也可隨後至祭台階前，面向祭台誦唸領聖體後經，然後轉身面向教友主持禮成儀式。無論如何，主祭不宜在座位前斜對教友誦唸領聖體後經——集禱經亦然——，因為在國人看來，從聖堂的一個角落裏率領與祭羣衆向天主祈禱，這似有失端正莊敬。

一一 禮規

根據以上諸點說明，茲將略作變更或補充的禮規簡述如下，其餘仍照目前儀式舉行的則從略。

1. 聖所（祭台區）佈置：由於部分彌撒禮儀面向祭台舉行，祭台後方不宜設置任何座位，包括主祭之座位在內。主祭和輔祭座位應置於祭台旁邊——依輔祭人數之多寡置於一邊或兩邊。祭台上面以及周圍的裝飾，「務使一切都很協調，不妨得信友觀看祭台上所放的一切和所舉行的禮儀」（彌撒經書總論289節）。彌撒開始時，祭台上點燃蠟燭兩支，中放一經本架，正面朝向教友，以備供奉聖經。

2. 進堂式：三輔祭分別捧香、花、果，另一輔祭捧彌撒經書或抱十字架，主祭親捧聖經。捧香者或抱十字架者前導，五人魚貫進堂，至祭台前一字排開，暫不行任何敬禮。主祭到祭台前，不作停留，立即步上祭台，將聖經供奉在經架上。後返祭台前，與輔祭一齊向祭台及聖經敬禮。如有陪祭神父，則輔祭應在主祭身後適當距離處另排一行，但應左右分開，每邊二人，勿與主祭陪祭重疊。

3. 普獻禮：上香，獻花、果，均按目前一般儀式舉行，惟加唸簡短經文。主祭接過禮品，略微高舉，高聲誦唸奉獻經文，後偕全體與祭人員向祭台方向鞠躬，將禮品交與陪祭或輔祭送往供檯——參閱前說明一。獻香、花、果之經文，分別試擬如下：

主祭：「上主，我們把這三炷香奉獻給祢，願我們每天的晨禱、午禱和晚禱上達到祢台前，在你面前有如馨香，蒙祢悅納。」或「上主，我們把這炷香奉獻給祢，願我們的祈禱上達到祢台前，在祢面前有如馨香，蒙祢悅納。」（詠一四〇2）信友：「啊們！」

主祭：「上主，我們把這鮮花奉獻給祢，願我們的生活遵守祢愛主愛人的聖訓，散發基督的芬芳。」（德三九19，格後二14）信友：「啊們！」

主祭：「上主，我們把這鮮果奉獻給祢，願我們的心田承受祢聖言的種子，並以堅忍結出百倍的果實。」（依五五11，路八15）信友：「啊們！」

4. 致候詞至集禱經：普獻禮畢，主祭偕同排之陪祭或輔祭轉向教友，向信友致候，簡介並邀請信友虔誠參與本日的彌撒。然後偕陪祭或輔祭轉向祭台，率信友舉行懺悔禮，唸或唱垂憐詠、光榮頌與集禱經。自普獻禮至集禱經，主祭、陪祭及輔祭均肅立於祭台前，信友亦然。

5. 聖道禮儀：集禱經畢，主祭等就座。讀經一、二照現行儀式進行。福音前，主祭先唸「全能的天主……」，然後迎聖經至讀經台，宣讀當日彌撒的福音。如由陪祭神父或執事宣讀福音，亦應先求主祭降福，後迎聖經，不可手捧聖經求主祭降福。福音宣讀畢，可照前面說明二，將聖經留置於讀經台或恭送至祭台後方之供檯。聖道禮儀開始，主祭或釋經員可作簡短勸語。例如「主說：『人生活不只靠餅，也靠天主口中所發出的一切言語。』（瑪四4）教會藉聖道禮儀的恭讀聖經，為我們預備了聖言的筵席。現在讓我們懷着虔誠的心聆聽天主的聖言，攝取我們靈魂的生命之糧。」「聖言的筵席」應為一切勸語或介紹的中心思想。

6. 獻餅酒禮：本部分面向祭台舉行。信友禱詞或奉獻歌曲畢，主祭偕陪祭或輔祭至祭台前中央，接納教友奉獻的餅酒等禮品。奉獻餅酒前先行洗手禮，面向祭台奉獻餅酒之後，轉身面向信友唸「各位教友，請你們祈禱……」，待信友回答畢，轉向祭台，唸獻禮經。如前說明三所指出者，信友宜肅立參與奉獻餅酒禮。

7. 感恩經及領聖體禮：獻禮經畢，主祭（偕陪祭）繞至祭台後方，面向教友，舉行聖體聖祭和聖筵，大致照現行方式進行。平安禮前，主祭仍唸「願主的平安常與你們同在」，但不唸「請大家互祝

平安」，平安禮移至禮成式時舉行。高聲唸規程 133 節之領聖體前經，可改「我」為「我們」，並加結語詞。至於領聖體後經，可照前面說明四的分析，於祭台後或祭台前誦唸。本部分禮儀開始時，主教或釋經員可作簡短勸語。例如「主說：『你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內，便沒有生命。』（若六 53）現在我們要赴教會為我們準備的聖體筵席。主基督即將藉着主祭（與共祭）神父，把我們所獻的餅酒祝聖為自己的體血，以獻祭天父，並賜給我們分享，作為靈魂的食糧。讓我們懷着歡欣與感激的心情參與這聖體祭筵，並把我們與基督一齊獻於天主聖父，以光榮至聖聖三。」

彌撒聖祭是一種敬禮行為，但這整體分為兩個主要部分，即聖道禮儀和聖祭禮儀，亦即聖言的筵席和聖體的筵席（彌撒經書總論 8 節）。就其為「筵席」而言，宜於面向信友舉行，這也是彌撒異於或超越中國祭天的地方。二筵席前各有準備儀式：聖言筵席前有「普獻禮」、懺悔禮、垂憐詠、光榮頌和集禱經；聖體筵席前有洗手禮、奉獻餅酒和獻禮經。這些準備儀式的性質，較為接近中國的祭天，可仿效中國祭天儀式面向祭台舉行。二準備部分中各有一次，主祭轉身面向信友，邀請他們準備自己赴筵。所以彌撒的前後兩部分大致是循同樣的程序進行。

結語

筆者不是研究禮儀的專家。不過禮儀本位化不只是禮儀專家的責任，所有基督徒，尤其是聖職人員，都應貢獻一己的心力。希望本文的分析和討論，不致全面是隔靴搔癢，而對彌撒禮儀本位化的推行能多少有所助益。

附註

① 趙一舟著：我們的彌撒（見證月刊社），十八頁。

② 思高聖經學會編著：聖經辭典，一七五七條，七六七—七六八頁。

③ 羅光總主教：中國祭天的郊祭，鐸聲第十五卷第二期（中華民國六十六年二月），五一—六頁。

④ 參閱註③。

⑤ 教宗若望保祿二世：論聖體典禮及敬禮，鐸聲第十八卷第十二期（民國六十九年十二月），十六頁。

⑥ 拉丁文的 *mensa* 一字含有雙重意義：一是指餐「桌」、食「桌」、或筵席所用的桌「桌」；一是指桌上的餐、食、或席，頗似中國「桌席」的說法。簡言之，*mensa* 能指一席「桌」，也能指一桌「席」。例如彌撒經書總論二五九節中的 *mensa Domini*，就根據上下文的意義譯為「主的聖筵」，而不再譯為「主的餐桌」。二者比較起來，聖筵、聖餐的意義自然要重於餐桌的意義。

「這祭台象徵耶穌基督，祂是行祭的司祭、祭品和中間人。」（趙一舟：我們的彌撒，一一頁）被象徵的祭品——基督既已親臨，那原來作象徵的便應隱退。

⑦ 同註⑤。

⑧ 同上，十六—十七頁。

⑨ 同上，二〇頁。

⑩ 趙一舟：我們的彌撒，十二—十三頁。

⑪ 同上，十二頁。

⑫ 參閱趙一舟著：我們的聖事（見證月刊社），九五—九六頁；我們的彌撒，十九頁。

從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵

- ⑬ 同註⑤，十八頁。
- ⑭ 成世光主教：禮儀與傳福音。該文將發表於「福傳大會」的紀念刊上。
- ⑮ 同上。「太初有道」所說的，主旨相同，但比較簡單。「所有主祭默念的經文，一律高聲朗誦，使教友們聽，使教友們分享，使教友們參與。」（二五一頁）
- ⑯ 另如，「彌撒經書總論」55節說：「感恩經要求大家虔誠地、肅靜地恭聽，並依照禮規歡呼答應，積極地參與。」但是中國主教團於一九六九年翻譯出版的「新訂彌撒常用經文」，第28節却說：「主祭在所有彌撒內——都可高聲念感恩經。」既是「可」高聲念，自然也「可」默念。假使主祭默念又怎能要求教友恭聽？所以一九八二年以後翻譯出版的「感恩祭典」，就把28節的這句話刪掉了——前後兩次翻譯都是根據拉丁文。這又是從當初「可」高聲念改為後來「應」高聲念的實例。
- ⑰ 趙一舟：我們的彌撒，一一二頁。
- ⑱ 同上，一〇八頁。
- ⑲ 趙一舟神父之「我們的彌撒」，「是根據 A.M. Roquet 神父的「La Messe d'aujourd'hui」編譯」。見該書版權頁。
- ⑳ 同上，一一八頁。供奉是奉獻行為的延續。
- ㉑ 同註⑤，十七—十八頁。引文中「祝聖的奉獻」之「」號，是筆者附加的，以提醒讀者注意這關鍵性的詞句。
- ㉒ 趙一舟：我們的彌撒，一一五頁。
- ㉓ 參閱趙一舟：我們的彌撒，一九七—一九九頁。

看山又山忘古今

徐可之

——試談「悟」的心理意義與靈修成長

中國文化傳統中談到「悟」的地方很多，但從心理角度來予以說明的却非常少，筆者在個人有限的接觸中（所翻閱過的新書著作中），一直都未能有緣讀到。由於沒有這方面的參考資料，僅能依照個人的一些感受和對心理方面的有限了解整理出以下幾點，並以獻曝的心情提供給大家來相互參照，分享，印證。當然，我們對悟的探討，重點並不是祇在尋求如何完全了解，而是更願藉着對悟的認識，使我們對切身的奉獻生活有更深的領悟與體驗，並因此體驗而使我們在具體生活中，能日益感到踏實、充實，日益走向和諧圓融。至於有關「悟與靈修成長」的部分，其中除個人的一點體驗外，那更是許許多多在輔導過程中所有幸「看」到的成長逾越與美果。全文綱要如下。

壹、悟的心理意義

一 日常生活中的悟

悟與了解有所不同

悟更是「融會貫通」

二 悟的發展過程與心理因素

心理發展過程

主要心理因素

三 結語——真悟與假悟

貳、悟與靈修成長

一 基本條件

面對真實——自我接納與欣賞

心有所寄——為誰辛苦為誰忙

二 日常體驗

生活踏實——靜觀皆詠讚

內心充實——生死仰天心

三 圓通忘言

搬柴運水成妙用

月現湖心水無痕

結語

壹 悟的心理意義

一談到悟，很多人都會覺得「玄」妙莫測，甚或談了半天，最後仍是一頭霧水。為避免跌入此種玄霧中，我們先從人皆有的之日常生活經驗着手，相信這樣不僅會更具體，而且還可使人感到親切。

然後再從這些切身經驗來探察其心理過程與意義，最後扼要指出真悟與假悟（或正悟與錯悟）的辨識標誌。

一 日常生活中的悟

首先我們看悟與了解（懂得、明白、知道等）有何不同，然後再以實例說明，悟如何更是生活體驗——融會貫通。

悟與了解有所不同。一般所說的了解、懂得、懂悟等多是在理智層面上，比如 $3 \times 5 = 15$ ，意思是：就如 $5 + 5 + 5$ （三個 5 加起來）也等於 15，但是數字多的時候加起來就很麻煩（比如九個 5，十七個 5 等），所以用 5 的倍數來乘就簡便多了。再如日常所說的知道、明白等，也大都是指我們對生活中一些事物的了解，比如從泰山到靜山（先到桃園或新竹，再乘火車到彰化，然後再轉乘客運到靜山站）——知道當走的路，明白如何去走而到達目的地。可是在日常生活中我們也有這樣的實例，比如「悟以往之不諫，知來者之可追；實迷途其未遠，覺今是而昨非」①；或如「少年不識愁滋味，愛上層樓，愛上層樓，為賦新詞強說愁；而今識盡愁滋味，欲說還休，欲說還休，卻道天涼好個秋！」②像這樣的覺悟、感悟，和前面的了解、懂悟等，便有顯著的不同。現在就讓我們多「看」一下這分別究竟何在？其不同之點到底又是什麼？

悟更是生活體驗——融會貫通。詞典上所給的幾種解釋中（比如覺悟、了悟、醒悟等），我覺得「悟，心解也」最能說明這方面的意義。換句話說，理性上的認知與了解和生活中的「悟」，其最顯著的不同的，就是後者已由理智層面上的「知道」而進入了生活中的體驗，碰到了「心」；由理性的知道而

變爲「心裏」明白，由理解進而成爲心解。舉個實例就會顯得更清楚。朱自清的「背影」我們以前曾引用過，現在用在這裏也很合適：「作者所描述的背影，是他二十歲那年在浦口火車站所看到的：父親一定要自己送他上車才放心；找好座位後，父親又來回穿過鐵道，爬月臺，爲他買水果；最後要走了，還再回頭看他。但作者當時對父親爲他所作的這一切，不但不感動，反而覺得是多餘、無用，大可不必。過了兩年以後，等他讀到了父親的信：『我身體平安，惟膀子疼痛利害，舉箸提筆，諸多不便，大約大去之期不遠矣。』那時他才「體驗」到這「父心」的親、切、溫、厚——『唉！我不知何時再能與他相見！』在淚光中他重溫這背影的深情，同時也愧悔自己當時『真是太聰明了！』天下父母心，對出自書香門第的朱自清來說，一定很早就知道了。但一直到他二十歲的時候，他對此依然只是理智上的知道而已。此後由於兩年多的睽違，再加上父親的身體日益衰弱，使他在這段想念與回憶中，逐漸對他早已熟知的『天下父母心』有了生活上的體驗——心有所悟。③

在理性方面的知識和懂悟是由少而多，由淺入深，同樣，在生活中的感悟與覺醒也是由小而大，由漸而澈——由逐漸的醒悟、心解而到達恍然大悟、澈悟，圓通忘言。這在下面還會提到，現在只舉幾個實例就夠了。比如「當我還是娃娃，我的心裏只有媽媽；當我漸漸長大，我的心裏除了媽媽還有星星月亮和花。當我漸漸長大，我的心裏只有夢想；當我眼光朦朧，當我唇邊浮現微笑，我的心裏又多一個他。」再如「童年」這首歌中所表達的：「總是要等到睡覺前才知道功課只作了一點點，總是要等到考試以後，才知道該唸的書都沒有唸；一寸光陰一寸金，老師說過，寸金難買寸光陰！一天又一天，一年又一年，迷迷糊糊的童年」。這些歌詞的作者一定都是「過來人」，並在成長過程中對童年無知、情竇初開、時間寶貴等，有了切身的體驗與覺悟。

對生命的體驗與感悟當然還可在多方面擴展並加深，就如陶淵明由「實迷途其未遠，覺今是而昨非」，到「採菊東籬下，悠然見南山……此中有真意，欲辨已忘言」④；聖思定由「我在我身外找你，我找不到我心之主」（我沉入海底，我悵惘，我失掉了尋獲真理的希望）⑤，到「主，你是無舊無新的美，我愛你太晚了，太晚了！你怎會在我內而我在我外？」⑥這些都是在生命的成長過程中，逐漸使在理智上早已知道的東西，有感於「心」而與其具體生活連接了起來；進而從這些生活體驗與覺悟中，日益對生命整體有更完整的心領神會，日益邁向貫通與圓融。

一一 悟的發展過程與心理因素

悟是什麼我們已大致指出，現在要進一步來探討一下：悟的心理過程究竟是怎樣的一回事？在此過程中引人到「悟」的又有哪些因素與條件？

心理發展過程 在日常生活我們大都有過這樣的經驗，偶然談到小時候很要好的某位親友或同學，或以前讀過的某篇文章或詩詞等，但一時記不得那位親友或作者的名字，雖然心裏很清楚知道，但就是想不起來，只好「不再」去想；可是過了一些時間之後（有時能是短短的幾分鐘，有時也能是累月經年），忽然那個名字出現在眼前而順口說出。這樣的情形有時更會在夢中出現。

不少文學家、詩人、音樂藝術家以及科學發明家等，在他們的創作、發明過程中都有過這「突現眼前」的驚喜體驗。這樣的實例很多，此處無須引述。對這些現象的心理過程，我們不妨以電腦來類比：心理潛能接受到資料後（一個人的名字，一種欲過不能的「難關」等），就是當事人已不再刻意去想了，但這部「潛能電腦」仍在繼續工作，潛移默化；到了適當時機（比如散步、休息、或睡眠

時），答案便忽然呈現出來。用更簡單的話來說，那就是一直縈繞「心」懷的人地事物，到時就會有「心喜、心滿」的答覆與發現。反過來說，如果「心」不在，那就不會有這樣的突現或頓悟。古代賢者早已了解到此中真義：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」⑦

主要心理因素 主要心理因素有三，就是年齡、智商、心理成熟。試分別說明一下。

1. 年齡 「三十而立，四十而不惑，五十而知天命」，孔子所表達的自我成長體驗，今天的發展心理學也正可顯示這「千古同感」的真實。當然更年青時也會有「悟」，但一般仍是在成年之後的時期。兒童時期的「悟」往往只是一些趣談。比如某小學一、二年級的學生去參觀一個農場，看到很多乳牛，有白的，有花的。忽然有個小朋友很興奮地對老師說：「啊！我懂了！」老師問他懂了什麼，他指着花乳牛說：「現在我懂什麼是咖啡牛奶！」

2. 智商 智商高低雖然和悟沒有絕對的關聯，但足夠的理解力則是達成心悟的必要條件。智能不足（比如所謂的「蒙古症」兒童）自然無法悟到什麼，而非非常聰明的人也並非一定就會（對生命）大澈大悟，因為這還要看我們在生活中如何發展運用我們的聰明才智。竊盜行家都是智能很高的聰明人，但如此利用才智會使人悟到什麼呢？反過來說，既有高度智能，生活又平穩踏實，那對生命整體就會更容易有所了悟，甚或澈悟。因為理解力強的人，自然會更容易看出「事物的關係」而融會貫通。

3. 心理成熟 對成熟的一些特徵我們在別處已討論過（參閱拙文「心理成熟與成熟的信仰」），這裏可用這樣的一句話來表達：面對真實，生活踏實，內心充實。說得更具體一點，那就是一個成熟的生命在各方面都會顯得喜悅和諧；在人際關係上更能推己及人，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及

人之幼——民胞物與，四海同根」；在對己對事上，常能盡其在我而樂天知命——「怡然與造物者遊」。這樣真實、平衡、樂觀的心境，再加上天賦的聰明才智，自然很容易「看得開，想得通」，很容易有生命整體的悟。佛家所說的「慧根」，筆者以為就是意指這種心境與才智的生命融會。但究竟如何，就要留待大家去體驗印證了。

三 結語——眞悟與假悟

總結以上所述，我們不難看出，對生命整體的悟，其心理意義就是在於對生命「有心」：一方面「渴望了解生命眞諦」而繁繞心懷；另一方面又同時在積極而樂觀地發揮生命活力，腳踏實地地在體驗生命的寶貴與喜樂，其結果自然是「加願以償」，有時甚或更超出了內心的想望而使人口呆舌結，渾然忘言。俗語說「皇天不負苦心人」，如改「苦」爲「有」而轉用在這裏，似也更有其眞切的意義呢。

此外，上面曾簡短指出「慧根」的心理意義，這裏更願順便分享一下個人對「頓悟、漸悟」的看法。禪宗裏的南頓北漸（當時惠能大師居廣東曹溪寶林寺，重頓悟。神秀住湖北荊南玉泉寺，倡漸悟，弘化皆盛，故有「南頓北漸」二宗之稱）^⑧，如用以上所說的「心理發展過程」來看，似乎會顯得更清晰可見。所謂漸悟是指發展過程而言（內心接受資料，逐漸潛移默化）；而頓悟則是指答案忽然呈現，內心豁然貫通。此二者不但毫無衝突，實則更是「因果」相連呢。當然「人有利鈍」（人的根性或慧根有銳利與粗鈍的不同），所以對悟自然有快慢的分別——根性銳利悟得快，根性遲鈍就比較慢。但此種快慢更是指在指過程的長短，而非在說頓悟與漸悟的本身。不是嗎^⑨？

最後要特別指出，悟也有真假的的不同，其分辨標誌是要看它們如何推動或妨害人性的開展與發揚。說得更清楚一點，假悟或錯悟不但無助於、甚或往往更有害於人的全面發展，使人的生活偏激、陰沉、不和諧。如身居要職，則此種錯悟更能禍國殃民。近代某些國家甚或宗教領袖，由於他們的偏激狂熱而帶給人類的災害，都是顯明而悲慘的實例。相反，真悟或正悟，其所以「真實、正確」，就是在於它們能日益展放人性的光輝與溫暖，使人的生活日益和諧、喜樂、圓融。就如印度的德蘭修女，如果我們今天能多有幾位像她那樣澈悟「基督愛內人類手足一體」的話，我們這個世界不是就會更溫暖，更和諧嗎？

貳 悟與靈修成長

就如在前言中所說過的，我們探討悟不只是為如何完全了解，而更是要藉此體認來滋潤、開展我們的靈修與奉獻生活。現在就依照以上對悟的了解，一一放在我們的具體生活中，看看如何能藉此整合，而使我們逐步體悟奉獻生活的真實、喜樂、和諧——圓通忘言。

一 基本條件

悟既有其必要的心理因素，自然在奉獻生活中也不例外。除足夠的年齡與智力外，我們特別指出「面對真實與心有所寄」來表達奉獻生活中所應具有的心理成熟。

面對真實——自我接納與欣賞 從正反兩面來看，其間的強烈對比我們便會一目了然。不面對真實的種

種困擾，我們可歸納成短短的一句話，也就是成語所說的「自討苦吃」（或自尋煩惱）。比如在團體中我們常會接觸到以下的一些情形：(1)在內心深處覺得自己不行，很糟糕，樣樣不如人；生不逢時，命途坎坷；「天主在哪裏？」生不如死……。像這樣的「心境」，在生活中會悟到什麼？(2)在人際關係上很怕失去他人的重視與讚賞，拚命討取他人的歡心、青睞、支持；隨他人的情緒之風而飄搖，任他人之青白眼來擺佈。——這樣的人際交往，如何使人領悟天人間的真實舒放，悠然忘言？(3)對團體常感到人心虛偽險詐，必須隨時多加防範；當權者更可怕，絕對要少碰為妙；外面隨和嘻笑，內心緊張恐懼，夜晚驚夢失眠……。這樣的團體生活，怎能引人悟到和諧共融而手足情深？

成長就是會把所發生的一切事故整合為生命的體驗，特別是從消極的經驗中看到積極的成長方向。如果我們已在上述的情況中生活過了相當長的一段時間，那至少要開始問：這些煩惱有什麼用？已經煩惱、痛苦了這麼久（三年、五年、十年……）是否夠了？這樣的反躬自問，可說是靈性生命的「開竅」——悟的開始。當然在靈修奉獻生活的此一階段中，很需要真實可靠的輔導來引領幫助；從信仰角度來看，這就是天父藉着人在照顧其心愛子女（或基督愛護其小羊羣）的顯明標記。我們說這些煩惱是自找的，是自討苦吃，初聽乍看之下似乎很難令人接受，因為我們「明明知道」，這些都是來自外在令人討厭、痛苦的人、地、事、物。是的，這份感覺完全真實具體，但在以下的「積極面對」過程中，我們將會發現，這內在的矛盾也自有其內在的紓解。

面對真實的自己，依照我個人的一點輔導經驗，首先就是要調整我們的自我形象。具體的作法是：先寫出自己的優點、才能、成功等，以五十項為原則；可分兩三次來作，每次設法找出十五至二十項。消極的一面（缺點、失敗等）暫時不看，並不是否認，而是暫時放在一邊，不去注意它們。進

行的細則這裏無法多寫，開始時最好由輔導來幫助。這「練習」的中心是針對以下的心理實況：(1) 很多人的自我形象相當消極；(2) 太強調消極因素，對自己的優點才能不夠欣賞，甚至抹殺，因而形成一個以偏蓋全的心理「假象」；(3) 此假象既嚴重地歪曲事實，因而由它所引發的生活悲觀消極，都可能根本偏差，完全不符合事實；(4) 此假象早在兒童時期已基本形成，所以我們一向「習慣如此」，如要加以調整，自然需要一點時間和耐心。

找出這些優良後，不僅在心理層面上加以肯定，而同時更整合於信仰中來感謝、讚頌天父——祂給了我這一切，祂對我真地很好。只有經過生活與信仰的這番整合，我們的感謝、讚頌才會逐漸變得真誠由衷，心口合一。因為當我們在內心深處自覺「很糟糕」的時候，就是口中大聲唱「我們全心感謝天主……」，內心的不滿卻在說：「我這麼可憐、差勁，就是因為祢（安排的不好）！如果我生了一個更理想的家庭，有更多才能……，一定不會像現在這個樣子！」可能有人會說，我很少這樣抱怨過天主。是的，不是用言語，也不是有意識地在如此作，但內心的根本矛盾也正是在此：一方面相信我是由天主而來，祂是一切的主人，同時對我自己的「存在與所是」非常不滿，甚至無法接受；這二者放在一起的「心境」，我們叫它什麼呢？此外，在自我整合的過程中，很容易會遇到「雙重」的困難，一是自以為一看就會，不必「小題大作」；另一是多欣賞自己，很容易引人發驕傲，這和靈修中的最基本課題「謙遜」，豈不正相違背？試分別多說幾句。

一個從小就「習慣成自然」的東西，不可能很容易就會改變。而自我假象，一如上面所說過的，是我們從小已經習慣如此。對度奉獻生活的兄弟、姊妹來說，除非在進修會以前已經作過此種調整，一般都是二、三十年以來一向如此，從不曾想過這方面需要什麼改變與整合。所以能看到此種內在深

度的分裂不合，在心靈成長上可說已經跨出了很大的一步；但幾十年已經習慣的一種假象，如果以爲一看就可調整過來，那是否完全不切實際？經驗也告訴我們，越是肯認真「練習」，腳踏實地去做，越是在短時間內就會獲得顯明的改變（一般來說，半年左右就會感到不同，其可靠標誌是：當事人在具體生活中日益感到輕鬆、喜樂，對一切覺得更積極）。反之，自以爲不必小題大作的人，不腳踏實地用「心」去練習，常是費更多的時間，吃更多的苦，最後還是要重新開始！以上我們曾說，不面對真實是自討苦吃或自尋煩惱，在此已經有顯明跡象可見，但以下會顯得更清楚。至於欣賞自己是否違反謙遜，這裏可暫就理智方面來說，面對真實不可能與謙德相左，因爲真正的謙遜就是要人面對真實。以下我們更會從生活體驗中清楚看出，其反面（不面對真實）正是驕傲虛偽的根柢所在。

心有所寄——爲誰辛苦爲誰忙 自我形象比較正確真實之後，進一步就是在具體生活中日益加深這「心口合一」的欣賞、感謝、讚頌。一方面更積極地盡其在我，發揮天賦，同時也更深入去體驗信仰與奉獻生活之基本事實：「這是我的愛子，我所喜悅的！」我們越能體驗到「我真是天父的心愛子女」，我們的生活就越會根深柢固而穩定充實。關於這點記得在別處已有所發揮，這裏不再重述^⑩。但一般對「心有所寄」的較深體驗，和身心發展的階段之間，也有其「天然」的關聯與需求。中國文化傳統中的三十而立，就如前面已經提過，從心理角度來說，確可顯出其身心成長的完整意義。人到三十歲時，一般會感到要「安定下來」；三十以後，這份安定的需要會與日俱增，越來越強。尤其是女性，如到三十五歲左右而尚未完成終身大事，就是沒有外在壓力（比如父母親友），自己在內心也大都會「急着」想找到歸宿，好能盡快讓自己安定下來。這和二十出頭時的海濶天空、熱情理想等，相比之下，真令人有不可同日而語之感。所以對一般人來說，就是藉着成家立業後而找到人性的這份自然

安定與滿足。由此人性之自然需要來看，奉獻生活中之心有所寄似已不言而喻。更有進者，正因為奉獻生活沒有自己的家庭和子女，所以在心靈方面就更需要有「處」可寄——在生活中日益體驗到內心深處最寶貴的那一位，非祂莫屬。這份安定與歸屬感，從初學起就要用心培養而打下基礎，此後隨着年齡的增長，配合着身心發展的自然需要，逐步使之加深、加強而堅貞不移。反過來說，如果生命已接近不惑之年，而仍是心無所寄或喪失其所寄，內心之空虛悲觀甚至絕望毀滅，都是可預見的不幸後果。

一位還不到四十歲的職業婦女，和一位男士住在一起已有十五年，而一直沒有正式結婚。鄰居和同事都覺得他們終究是會結婚的，但有一天男方忽然宣佈要和另外一個女子結婚。這婦人完全不知道男方會愛上別人，所以對他一直是死心塌地而寄望終身。這突如其來的消息真如晴天霹靂，她被打得精神崩潰，倒了下來。但幾天之後，她好像很快又恢復了正常，仍回原處上班工作，和以前沒有很大分別。可是在幾個星期內，她開始衰老！皮膚滿是皺紋，頭髮變為灰白，體重大減而身體萎縮，整個人變得非常憔悴。於是很快被送進醫院救治，雖然經過各種檢查和最好的醫療照顧，但始終找不出原因，而且病勢越來越嚴重，不到一年她便與世長辭了①。

這是一個很少見的特殊個例，一般我們自然不會嚴重到如此地步。但對奉獻生活來說，尤其為正在「不惑之年」左右的兄弟、特別是姊妹，這罕見個例也很可作為我們日常生活的寶貴參考與借鑑：每天工作、勞累之餘，我們內心覺得充實、滿足，還是空洞茫然、煩燥苦悶？有否很容易覺得乏累，好像是「未老先衰」？還是忙累中會感到心安理得，晚上躺下就能「含笑」入睡？……在此「心有所寄」或空無所寄，和上面所說的肯否「面對真實」又合了起來。說得更清楚一點，不論是感到內心

充實、滿足或撲空、悵惘，一定要面對真實才能獲得助益，才能整合為生命的成長體驗——逐漸對生命有所了悟。反之，如不面對真實，則不論如何「自圓其說」，終究還是要落到自己身上而自食其果。幾年前有位獻身者，以「謝卡」和我分享其靜修心得：「『心安理得』是這一次避靜的最大收穫。：希望我的這顆心從此不但『心安理得』，同時更『把心放在基督身上』！懷着一顆『不動之心』而與基督『白首共此心』」。能寫下這樣的感受與分享，我們一定覺得當事人的奉獻生活不會再有什麼大問題，至少不會有「聖石」問題，不是嗎？但事實告訴我們，奉獻生活不在於會「說」什麼，而是在於如何面對真實地去「生活」。上述之獻身者於事後一年左右離開了修會（請不要去多「猜」這是誰，更重要的是把所發生的一切整合為積極的成長體驗與活力）——不面對真實與自討苦吃就是如此地因果相連。

一一 日常體驗

就如學任何技藝，我們必須認真練習才能「苦盡甘來」，逐漸到達心手相應的境界而揮灑自如。對靈修奉獻生活的「體驗」也是這樣。有了以上所說的必要條件之後，這裏要簡短指出，在日常生活應如何認真「練習」，逐漸加深對生命的真實體驗。配合對悟已有的體認，我們不妨以「生活踏實，內心充實」，來表達從事此種練習時的心境與方向。

生活踏實——靜觀皆詠讚 依據個人和在輔導中所獲得的一些體驗：我們的生活踏實與否，和能否突破生命中的主要「盲點」密切有關。首先可說是「志在必得與合理化」，其負面影響常使我們生活撲空，而我們卻「看」不到。志在必得的積極意義自然是表示：決心、毅力、擇善固執、有志竟成等。

但這些積極「心境」往往會與合理化（無濟於事的一種心理自衛方式）結為一體，使我們生活在「心盲」的努力中而不自知。空鵬在學生時代非常勤勉，力求上進；進入教會後更是胸懷大志，要為祖國教會貢獻一切。讀書培育過程中成績不錯，晉鐸後被派往某處堂區負責牧靈工作。但他在此工作中覺得有「大才小用」的委屈，不久就向長上申請出國深造。一般都認為他有中等才能，如果全心投入牧靈工作，很可為地方教會大有貢獻。但空鵬覺得自己天賦優異，一定要有博士學位才能實現其神聖使命。其深造過程在此只能長話短說，由於自視甚高，當然要選擇最有名的學府；而讀書又未完全專心，結果考試不能通過。最後不但讀書不成，而且也放棄了鐮職，甚至連信仰都有了問題。

在輔導過程中筆者更看到不少的積極成長實例。如將此正負兩面合在一起，再加上個人生命中的一點體驗，可歸納為這樣的一個模式：我們「喜歡」的就一定想辦法要得到（在心理方面會找出各式各樣的「理由」，說服自己和別人為何一定要如此）。反之，如果我們不喜歡，我們也同樣會找出各種理由而予以拒絕。其實此種本能傾向，我們從小都多多少少經驗過。比如小時候不喜歡上學，會摸着牆走彎路，有時也會頭痛、肚子痛；回到家裏很快就痛了。這模式的「不踏實」，到此可說已碰到了根，露出了「真相」。所以「踏實」的練習也就顯而易見：僅就人的層面來說，首先要深切體認，這樣「合理化的志在必得」，不但不幫助人積極成長，反而使人停滯於幼稚、封閉中——「自以為是」。再加上靈修與奉獻生活的基本要求，此種合理化必須從根加以調整：在日常生活中，尤其我們度奉獻生活的兄弟姊妹，必須主動地把握機會，練習超越此種本能傾向，在「小事」上多多去體驗「天主藉着人在引領照顧我」的真實、平安、喜樂。如果我們把「志在必得」用在超越此種「不踏實」合理化的上，我們的靈修與奉獻生活自然就會日益踏實，日益有所體悟。反過來說，如不肯認真練

習，那麼以上所說的自討苦吃也自會不言而喻。

再者就是「操之在我的絕對化」，可說是靈修與奉獻生活中的另一個主要盲點。簡而言之，其模式為：「我詳加計劃，全力以赴，結果必然會實現」。此種「盲」與不踏實，是在於把「計劃」實現「成就」（反之就是失敗）認為是絕對的——非此不可。而事實上中國文化傳統也告訴我們，「謀事在人，成事在天」（或「盡人事，聽天命」等）；只要我努力作我能作的——盡其在我，至於事之成敗利鈍，我皆可，也應該全無愧恨而心安理得。如將此生命體驗帶入靈修與奉獻生活中，天父的照顧豈不更顯得親切動人？祂看我們盡心努力就非常滿足，而事之本身為祂原是可有可無！如果計劃的「不實現——失敗」我們能「看」作加強、加深對天父之「信任、孺慕」的好機會，我們的生活便自會因此練習而日益踏實、穩定、和諧——靜觀皆詠讚，天心不言中。反之，如果不會利用這些機會來認真練習，事實上也不改變什麼，惟有徒增煩惱、痛苦而已。我們小時候讀書作功課，不是很多次都是在父母的勉強下而完成的嗎？比如不作完功課就沒有糖果吃和玩具玩等等。長大之後，對父母的這些「勉強」我們都會感激不盡，終生難忘。同樣，假如在靈修奉獻生活中，樣樣都照我們的計劃實現，那麼我們對天父的信任又如何落實呢？假如事事都非「如我所願」不可，那我們所誦念的「願祢的旨意奉行在人間，如同在天上」，是否完全空洞、矛盾、可笑？其實此種心態，雖然我們往往並未清楚意識到，一方面是非常幼稚，不可理喻（就如孩童時看到小老虎非常好玩，就哭鬧着非要媽媽抱回家不行）；另一方面，又可說是「目空一切」，連信仰的基本條件也抹殺了（信仰的起碼條件是：相信天主的智慧比我的大，祂能用一些我想不到的方法，讓一些我一下無法了解的事情發生等；再加上基督的啓示，天父非常照顧我們，祂心愛的子女）。這可使我們清楚看出，在此「非如我願不行」的模式

中，不論我們意識到與否，自討苦吃已是勢所必然，而目中無「天」的驕傲根柢也同時暴露無遺。

內心充實——生死仰天心 以上的一些練習可說主要還是對事，這裏要進一步指出的更是「直指人心」。突破、超越了「合理化、絕對化」的盲點後，我們已開始接觸到心與生命的本身。換句話說，除對人、地、事、物要練習體驗其可有可無外，對自己的生命本身也必須去體驗「死生有命」⑫的真實、可貴（中國文化傳統），並進而體驗生死有「父」的欣幸與充實。「貪生怕死」原是人之常情（保護生命更是人之天職），但如方法不當，使「貪生」保命適為傷害生命，而怕懼死亡卻正是加速死亡，這時我們就必須加以調整，不是嗎？說得更白話一些：越「擔心」生病，病就會更多；越「怕」死，死得就更快，而且還會更苦。這在另一篇拙文中已和大家分享過，此處就不再重贅⑬。但這裏要加上一點，尤其為我們度奉獻生活的兄弟姊妹，就是：基督帶來的「豐富生命」是否已使我們的生命日益豐富而充實？如果我們已與「生命」打成一片——擁有生命之源，而對此生的死亡仍和一般人一樣擔心恐懼，甚或怕得要命，那豈不是矛盾之至，令人啼笑皆非？在此如能認真練習，超越此種「心虛」的矛盾可笑，生命活泉便會由心底湧流奔放，使我們清楚體驗到究竟什麼是「生命充實」——惟有心會而不易言傳的充實。有了這番體驗後，我們的心自然會完全「安」定下來，不再輕易掉進「庸人自擾」的陷阱裏，更不會再輕易受到外在事物的激盪與騷擾。相反，在一切外在的「風雲變幻」中，內心深處卻是「靜觀皆自得，生死仰天心」。「生命好消息」到此開始成爲生活傳真，無須多言了。

三 圓通三

經過以上的積極練習與體驗後，依據我們對悟的體認，其結果自然是不負對生命「有心」者的熱望，而且還往往會超出我們的期望，使人口啞舌結，渾然忘言。在此我們就以簡短的兩點來表達這「無言勝有言」的心境，希望不是畫蛇添足吧。

搬柴運水成妙用

中國禪宗傳統中很強調日常生活，使人在最平凡的生活能「明心見性」，就如唐

代一位居士所說的：「神通並妙用，運水及搬柴」⑭。對我們的靈修與奉獻生活來說，真正的成長、成熟也是如此——逐漸會在平凡的生活體驗到「祂」的親臨。這時的一切都顯得單純、自然、和諧，如果和以前的複雜、忙亂、矛盾等相互參照，我們會清楚「看」出，當時的煩惱、痛苦原是我們自己在「無理取鬧」！就如小時候我們玩小汽車、小飛機等，本來是小巧靈活，非常好玩；但我們會自作聰明，把它們一一拆開，最後成了一堆零件，無法拚合起來。這時我們會生氣甚或哭鬧着給媽媽說：「妳看，都不好玩！」聖思定「找回自己」之後，就如以前已經提過，不禁感嘆高呼：「主啊，祢是無舊無新的美，我愛祢太晚了，太晚了！祢怎會在我內而我在外？……祢在我身邊，我卻醉心於世物，遠離了祢」⑮。這時對過去的自作聰明、糊塗可憐等，雖然比以前看得更清楚，但在內心深處卻更是充滿着無盡的感激與喜樂，而不再是悔恨、苦澀、悲痛。這時對工作、事物的本身好像都「看透」了——根本不值得我們「志在必得」，它們全是可有可無；但同時又是很寶貴，很有意義，因為我們清楚意識到，天父所喜悅的就是我如此工作、生活，儘管在外表上是「運水搬柴」一樣的平淡無奇。基督的「鄉居」生活這時顯得特別親切而「韻味」無窮：一心中悅天父，對自身的一切需要毫無

掛慮；大自然的飛鳥野花都任天父的照顧下優然自得，祂心愛的子女又當如何呢？——生命活泉心底湧，別有天地與人間⑬。

月現湖水水無痕 此種境界的第二個特徵，在中國文化傳統中稱之為「中和」——喜、怒、哀、樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和⑭。人在自己的生命有了「中和」，對其他一切便更會接納欣賞而使人盡其才，地盡其利，事盡其宜，物盡其用。我們的古聖先賢所體驗到的「天人合一」就是這樣來「參助天地之化育」而與天道相合⑮，甚或「同於大通」而到達坐忘⑯。禪宗的「十牛圖」中以「人牛俱忘」來表達此時的自性圓通，而面對人、地、事、物時已是「見山又是山，見水又是水」的清淨自如⑰。這些對生命的熱切追尋與深切體驗，正可用來表達我們的靈修與奉獻生活的當前心境。其不同之處自然是在於對「根、源」的體認：前者對「天、道」或圓通真如已是無言可言，但我們在此卻能體驗這一切是在「父子情深」的交流共融中！以下的一個小小實例或許更能表達出這兩者之間究竟有何異同。

兩三年前，一位修會的姊妹參觀一個佛教書畫展，事後和筆者分享了她很欣賞的一幅對聯：竹影掃階塵不動，月穿潭底水無痕。從「鏡花水月」（鏡中花、水中月都是影，都是空）的角度來欣賞，這幅對聯的作者確已有了「不凡」的體悟。但一般的困難是，「鏡中花、水中月」固然是影是空，但鏡外之花、天上之月又如何呢？……此後不久我有機會在天祥小住，正值暑假，一天晚上看到曇花開放，質素香清，淡雅宜人。就在此驚喜讚嘆之際（生平第一次看到曇花開放），忽然對「鏡花水月」與「父子情深」之截然不同有所了悟，同時也浮現出了一幅對聯：曇開午夜芳有道，月現湖心水無痕⑱。內心如此圓明「有父」時，還有什麼話要說呢？

結語 對生命「有心」並在日常生活中肯認真「練習」，其結果自然是水到渠成而悠然忘懷。但在靈修成長過程中，這「有心」並非集中在「悟」上，好像把悟視爲必須達成的目標；而是衷心有「祂」，和祂一起日益體驗「根源」上的無盡活力與充實——「父子同心一體」的終極真如與圓融。在靈修輔導中多次會有幸看到深具「慧根」的兄弟姊妹，有時更能分享到「豁然開悟」的心靈喜悅。去年春天的一次神操靜修中，在分享此「心悟神樂」之餘，還留下了一個小小記錄：

春雨初霽一空新，日暖風和舞鳴禽；

應時草木青芭滿，順性身靈喜意深；

花衰果旺隨妙化，理得心安自乾坤；

流水四季天行健，看山又山忘古今。

祈願藉着在這方面的真誠分享和手足之間的互愛互助，能引發更多的天賦「慧根」，及時綻放出「澈悟」的千秋花朵——「父子情深」的永恆圓融。

附註

- ① 陶淵明「歸去來辭」（古文觀止）。
- ② 辛棄疾「醜奴兒」。
- ③ 參閱「神學論集」55，119，120頁。
- ④ 陶淵明「飲酒詩」第五首（陶淵明全集）。
- ⑤ 「懺悔錄」，應楓譯，光啓，民國五十年三版，81頁。
- ⑥ 同上，189頁（卷十，第二十七章）。

- ⑦ 大學傳七（四書讀本）。
- ⑧ 參閱「六祖壇經」頓漸品第八。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 參閱「神學論集」55，123~125頁。
- ⑪ Paul Adams *The New Self-Hypnosis*, Parker, N.Y., 1970 (3rd ed.), pp. 30-31.
- ⑫ 論語顏淵（十二）。
- ⑬ 參閱拙文「心廣體壯自圓融」。
- ⑭ 「禪學的黃金時代」，吳經熊著，商務，民國七十三年十二版，62頁。
- ⑮ 「懺悔錄」，189頁。
- ⑯ 參閱「神學論集」61，427頁。
- ⑰ 中庸第一章（四書讀本）。
- ⑱ 中庸第二十二章。
- ⑲ 莊子大宗師。
- ⑳ 參閱「禪詩牧牛圖頌彙編」，杜松柏編著，黎明，民國七十二年。
- ㉑ 一切都由天父而來，皆自有其天性或「道」；當一切充分發揮其天性而顯示出來的和諧自如（就如曇花之開放），也正是在揭示天父之美善真如（雖然只是有限的一點點而已）。當湖水平靜時，天上之月自會映現湖心，清澈圓明，無可描繪。人之心湖清澈平靜時，其天性之原本真貌！父之肖像，不是也自會呈現無遺嗎？

從美感經驗看基督徒的靜觀祈禱

林遠君

前言

似乎是很不自量力，我選上了這本四百多頁的「文藝心理學」（註一），作為這次讀書報告的基本材料。也許是受到書中那套美學原理所吸引；因為作者朱光潛先生（註二）丟開純以哲學系統所演繹出來的美學理論，而從另一個角度，把文藝的創作和欣賞、當作心理的事實來研究，歸納出一些可適用於文藝批評的原理。雖然作者以西方文藝為論據的起點，並舉出許多西洋哲學名家、心理學家的分析和理論；不過，作者的觀點是客觀的，立場是穩固的，有取捨衡量的標準。他適當地折衷調合，把文藝、心理、哲學熔於一爐，鑄煉成一套美學理論，並舉出中國文藝，如詩、畫、書法，甚至音樂、舞蹈等的藝術創作和欣賞，加以證實和解釋。

在閱讀此書的過程中，引發了我很多的思考和反省，也分辨了可以接受的和不能接受的。例如對於作者所提及的「宗教也是擬人作用」的說法（註三），是不敢苟同的。不過，大體來說，我對該書相當讚賞，特別是它所指出的美感經驗，主要是形相直覺的活動。所謂美不僅在直覺的形相（物），亦不僅在主體對形相的直覺（心）；它是在心與物的關係上，是心藉物的形相（意象）來表現情趣。在這樣的了解下，使我聯想到這些道理，與基督徒的靜觀祈禱，在某種角度下的連貫性和相關點。在今日教會中仍有很多關注靈修的人，不斷在探索、追尋靜觀祈禱的究竟。如何解釋在靜觀中既實在而又

抽象的情況？如何描述這些天人交往的「藝術」？於是我嘗試從美感經驗中幾個主要的觀點，來看基督教的靜觀祈禱。本文分爲三部分：

壹、美感經驗的說明

貳、從美感經驗看基督徒的靜觀祈禱

參、靜觀與基督徒的整體生活

壹 美感經驗的說明

根據「文藝心理學」書中，作者的美感經驗分析：「大致上是採納意大利美學家克羅齊 Benedetto Croce, 1866）（註四）的觀點，把美感經驗解釋爲「形相的直覺」。「指出「名理思考」與美感經驗，在藝術活動中的相輔相成。

一 美感經驗

形相的直覺：所謂美感經驗是心知物時的心理活動。克羅齊把「知」分爲兩種：名理的 Logical 和直覺的 Intuitive。「名理的知」是指對於諸個別事物的關係的知識，即涉及本身以外的事物或意義。「直覺的知」是指對於個別事物的知識，即不旁遷他涉，只全神灌注在事物的本身。心知物就是指在直覺的活動中，事物本身是一個獨立自足的意義或圖形。換句話說，形相是直覺的對象，屬於物；直覺是心知物的活動，屬於我。在美感經驗中，心所以接物者，只是直覺。物所以呈現於心者，

只是形相。美感經驗是一種聚精會神的觀照。在純粹的直覺中只有一個意象，沒有抽象的思考、意志和欲念。形相對我來說，它的意義和效用暫時消失，由此進入物我兩忘的境界，它的結果是物我同一。心理距離：要進入這樣的一個單純的意象世界，須在事物和實際人生中，闢出一種適當的距離，把我和物的關係，由實用的變為欣賞的。這種距離，一方面是超脫現實，另一方面卻又與事物有切身的關係。指的是我和事物在實用觀點上的隔絕；而在美感經驗觀點上，我和事物的距離却又幾乎兩相疊合。正因如此，藝術把人從實用的時空世界搬到另一個世界去，無障無礙地來諦視美的形相。

物我同一（移情作用）：在凝神觀照時，除了所觀照的對象外別無所有；於是在不知不覺中，由物我兩忘走到物我同一，由物我同一走到物我交注；於無意之中，以我的情趣移注於物，以物的姿態移注於我，我的情趣與物的情趣往復迴流。這種移情作用常伴着美感經驗，不過它並非美感經驗本身，也不是美感經驗的必要條件。

二 心理思考與美感經驗

如上所述，美感經驗是單純的直覺，不帶任何名理的思考。這並不是說，美感經驗與名理思考毫無關涉，而是說兩者在作用的平面上不能同時共存；不過，它們彼此間却有相輔相成的作用。因為美感經驗是不能由整體的生命中分割出來的。無論就創造或欣賞來說，都不能說「物」只具有單純的形相，沒有實質、成因、效用種種意義。因為一切現象都有它的前因後果，美感經驗也不例外，它與人的實際生活有着密切的關係。其實，在美感經驗中，精神專注於孤立、絕緣的意象，這個意象的產生須借助於聯想。聯想是知覺、概念、記憶、思考、想像等的心理活動，意識在活動時就是聯想在進

行。聯想愈豐富，則意象愈深廣、愈明晰。一位藝術家在突然得到一個靈感，見到一個意象以前，往往經過實際生活的體驗、觀察、反省、做學問等長久的準備。換句話說，頃刻的美感經驗，往往有幾千萬年的遺傳性和畢生的經驗、學問來做背景。這樣看來，我們不難明白，在藝術活動中，美感經驗可以說是領略美的境界，而美感經驗之前的名理思考是一種了解，為的是更能幫助進入美的境界。而美感經驗之後的名理思考，則是美感的反省和判斷；也是在此一時刻，人才覺察到美之所以為美。所以說，美感經驗與名理思考兩者不可或缺，是相輔相成的。

經過上述對美感經驗的說明，和它與名理思考的關係後，下文將以美感經驗為主，同時也不減低信仰超越性的幅度；從這樣的角度下來看基督徒的靜觀祈禱。

貳 從美感經驗看基督徒的靜觀祈禱

一 「形相的直覺」與靜觀

什麼是靜觀？甘易逢神父給靜觀所下的定義是：「靜觀是目向天主，是人在天主面前，實體在根源面前的心馳神注。整個的靜觀是基於實體一旦會意了他的所以然，而轉向其本源的一個主要動作。

」（註五）從美感經驗來看，靜觀這一活動是癡神的觀照，是直覺的活動，是全神貫注於意象本身。在純粹的直覺中只有單純的意象世界，沒有抽象的思考、聯想，更沒有想像和感覺。在靜觀的境界中，有些是有清晰意象的，而且整個人的心神為意象所吸引，人單純地凝注於意象本身，而達到物我兩忘的境界。有些靜觀則是沒有清晰意象的，個體在很深的沉寂中，渾然而忘我。

靜觀祈禱與默想不同，靜觀祈禱不是思考、推論、反省……的理性活動。如以聖經作為反省的材料，對照自己的生活；或以福音中的耶穌為典範，檢討自己為人處事的心態；或由比喻中聯想到天父的仁慈，天父和我的關係；或在祈禱中與天父、與耶穌基督作心靈內的交談。這些祈禱的方式是在聯想、思考或實用的層面上。無可置疑的，這些都是很有價值，甚至很美的祈禱，但都不是靜觀的祈禱。事實上，很多人都覺察到，愈是在思考層面上活動的人，愈難採用靜觀的方式做祈禱。因為每一事物的概念，都會由於他的博學、思辨及分析而聯想到與此概念的關係上；如此，單純的直覺就消失於無形了。

靜觀祈禱也不在於心動、熱情，充滿動力的心理感覺。在靜觀祈禱中既然是沒有相互間的對談，沒有想像，沒有思考和反省；也不太可能清晰地分辨「你」、「我」，更不會有意志和情感地興起。它是純粹的直覺活動，只凝注於意象本身，是一種「無所為而為」的神注。所謂感受、情趣和美感，是在靜觀祈禱之後，才回憶起來而有所評價的。在靜觀的時候只是心領神會，如魚得水，無論如何是難以旁遷他涉的。拿聖五傷方濟各來說吧！他可以徹夜不寐，張開雙臂，雙目向天，毫不厭煩地一遍一遍重覆誦唸：「我的天主，我的萬有！」事實上，他這句話已由於對天主所有的認知和體驗，逐漸地轉化為一個極單純的意象。換句話說：他已由口禱轉變而為靜觀的祈禱了。而就在那一刻，他已進入無限美善天主的奧祕中，當人如此心馳神注，整個沉浸在天主內，一切內在的、外在的活動彷彿都停頓了，因為在這一剎那間天主與人相遇了。

二 「心理距離」與靜觀

人處在一個競爭性的社會中，一切都講求效率、實用的價值。於是，人對於一般事物的看法都有了一種「常態」。譬如說：糖是甜的；乘車比走路快；看到太陽，立刻想到出門方便……等。這些「常態」幾乎完全佔住人的意識，以致人很難在日常生活中「見山是山，見水是水。」也許有時人需要如同叔本華所說的，「丟開尋常看待事物的方法」，去發現事物的平常的一面。靜觀的道理也是如此，它是一種不沾實用目的的祈禱。是拋開一般實用的價值而進行一些「無所爲而爲」的觀賞。正如前文所說的，它與反省的、思考的祈禱是有分別的。因爲反省是查看自己的行爲和心態是否合乎基督所要求的標準；目的在於修正基督徒的生活。思考會使人聯想到天父的慈愛，幫助人更領略與天父的關係。但靜觀祈禱本身不帶有上述這些實用目的。這並不是說，行靜觀祈禱的人從不反省、思考；而是說，人在靜觀中，不帶有這種理性的活動而已。

一如上述，不沾實用目的，拋開尋常對事物的看法，意思是在事物和我中間留出一種適度的距離來。這就是美感經驗中所說的心理距離。在凝神專注的觀照中，人進入物我兩忘的境界，理論與實用價值似乎都不存在；人爲天主所提昇，突破了天人間的某種距離，彷彿超越了平常所了解的天人關係，被吸引到人之所能到達——與天主距離最近——的極點。雖然如此，人在此刻，仍能非常清晰地意識到，天主是天主，我是我；也就是在這樣巧妙的距離和關係中，無窮美善的天主向人揭示了祂莫可言傳的奧秘。

三 「移情作用」與靜觀

所謂「移情作用」是把在我的知覺或情感，外射到物上去，使它們成爲在物的。平常我們對於人、地、事、物的了解，能起「設身處地」，或「推己及人」的同情和共鳴，主要是基於外射的作用。但外射作用却不盡是移情作用，因爲外射作用是單向的，由我及物，物我不必同一。移情作用則是雙向的，不但由我及物，也由物及我，物我必須同一。

在凝神觀照單純意象的祈禱中，有些是有清晰的祈禱圖像的，有些則是無清晰的祈禱圖像。有清晰圖像的祈禱，能來自移情的作用。舉例來說：一個人在靜默中，內目神注於這樣的「一幅圖像」——每次耶穌一抬頭，就看見父，一看見父的面容，祂就心曠神怡，立時體會到父的旨意，滿心愉悅地做父所喜歡的事。這種圖像的產生，用人的言語來描寫，是有時間的次序和限度。在意象方面來說，是極其單純、整體而不帶思考性的一種直覺。意象產生的同時，人不知不覺地由物我兩忘，走到物我同一，即在某種距離下與耶穌合而爲一。耶穌對父的情懷移注（吸引）於我，我的情與耶穌的情相合，而在這一刻中，耶穌對天父的「心」彷彿轉爲我對天父的「心」了。

叁 靜觀與基督徒整體的生活

一 信仰是靜觀祈禱的基礎

描述靜觀祈禱時，似乎容易使人產生某種錯覺，以爲它是一項獨立的行動；其實它與基督徒的生

活有緊密而不可分割的關係。一個人能進入靜觀的境界，絕不是偶然，而是藉着信仰而來的。信仰一方面來自天主的恩賜，和人對真理的渴求；另一方面，信仰也有它的過程，就是從認識信仰的對象開始，透過種種知覺、概念、思考、觀察和反省，逐漸在實際生活中，體認到神人之間的關係，從而向絕對者發出真誠的信念和愛慕。這樣看來，信仰在基督徒的生命中長期醞釀着。可以說，基督徒的靜觀往往有日積月累、世代傳承下來的信仰做背景；也有個人畢生對信仰的認知和體驗做媒介。因為在靜觀中人以整個的自我（心身、理智、情感……）在無限的天主面前，以信仰、以虔誠來專注於整個的「祂」。所以靜觀祈禱雖然不帶有絲毫的理性活動，却涵蓋了人對天主所有的知識、領悟、經驗、信心和愛。——這是靜觀者在聖神的推動下，對信仰所做的長期而恆久的努力。

二 靜觀與行動的相輔相成

既然靜觀祈禱不是一項獨立的行動，而是基督徒整體生活中的一部分。那麼很自然地它與宇宙其他的受造物，特別是「人」有肯定的關聯。人在靜觀中只是暫時脫離現世的一切實用價值，而專注於絕對者天主，獲得天主的特殊垂顧，經驗到天主的全美全善。雖然這些內心深處的領會，絕非世上任何言語和符號所能比擬，而像是永恆直觀的淺嘗，然而這種祈禱是短促而一瞬即逝的；往後靜觀者有如目睹耶穌顯聖容的三位大宗徒一樣，不能永遠停留在超越的層面上，而必須腳踏實地，回到有限的時空世界。正如雅各伯書所說的：「沒有行爲的信德是死的」（雅二14—17）。靜觀者需要面對自己的信仰，在生活中不斷地做抉擇。在平凡和具體的生活中，繼續體認這種天人之間的關係，並向世界傳達並作證所體驗到的天主。他的生活需要以祈禱中的天主，作為動力的泉源；也需要在行動中表達

天主在人身上的能力。如果基督徒真能如此把生活視爲一個加強天人關係的「空間」和「範疇」；那麼天主聖神將會在他身上工作，改變他，吸引他進入天主聖三的共融中。並在唯一的天主內與兄弟姊妹們，和一切受造物契合爲一。綜合來說，基督徒的整體生活就是靜觀和行動，靜觀與行動是相輔相成的。靜觀祈禱推動着基督徒的行動，透過信仰的行動，無形中塑造了靜觀的有利「環境」，等待天主的再度親臨。再說，天下的道理大部分是殊途同歸的；靜觀與行動相輔相成的道理，還不是耶穌基督訓示的愛主愛人的總綱嗎？降生成人的天主子耶穌基督——世界和人類的中心——親自走進人類的歷史中，是祂首先開闢了這兩條具體的路：一條是通向天主的；一條是通向人的，而祂自己便是這兩條道路的交通樞紐。祂指示給普世人類：「誰看見祂，就是看見父。」（若十四九）「愛天主的也該愛自己的弟兄。」（若壹四二一）

結 論

以上由美感經驗中領悟的靜觀現象，僅是從我有限的知識和祈禱的經驗中所作的嘗試。我得承認，人的看法和言語的表達是有限的，不能完全說明神人之間的交往，也不能描述天主在人心深處所造成的經驗。因此，我深深感受到人在天主面前的貧乏和限度。如果本文較強調以主體的人爲出發點，即自下而上看天人關係，則必須從上而下來補充這種不足的現象。因爲往往有些事理超越人的理智層面；內在於人的能以各種不同的科學方法加以分析。但超越的幅度則超乎人所能達到的範圍；若非天主主動地答覆人內在的渴求，人永遠不能超越自身有限的層面。（註六）祈禱也是如此，特別是

靜觀的祈禱，主動者常是天主自己，祂是愛，是萬事萬物的開端和起步；是祂首先行動，並主動地進入人的生命中，把自己無可言喻的奧祕和旨意啓示給人。（註七）這對人來說，無異是一項額外的恩賜。基督徒是在聖神的帶動下開啓心目，全力開放於天主，在自由中獻上信德的服從和愛的回應。（註八）

附註

註一 文藝心理學，朱先潛撰。民國73年3月初版，漢京文化事業有限公司出版。

註二 朱先潛，筆名孟賈，生於一九一七年九月十九日，卒於（今年）一九八六年三月八日，北平。安徽桐城人，一九一六桐城中學畢業。一九二二年香港大學畢業。先後留學英、法等國，曾任教於清大、川大、武大及北大。遺有「給青年的十二封信」、「談美」、「文藝心理學」、「西方美學史」等著作。「文藝心理學」在民國25年完成。

註三 文藝心理學，47、48頁。

註四 克羅齊是意大利美學家，唯心派或形式派美學的集大成者。唯心派是十九世紀德國唯心哲學所醞釀成的一個派別。這派的開山始祖是康德，其後的重要人物有席勒、黑格爾、叔本華、尼采等人。

註五 靜觀蹊徑，第一章。甘易逢著，民國57年。光啓出版。

註六 救恩論入門，第二章，人對救恩的渴求。溫保祿著，民國74年9月初版。光啓出版。

註七 啓示憲章，2號。

註八 啓示憲章，5號。

試談孔子與耶穌的人格教育

劉美貞

本文無意將孔子與耶穌在人格教育上作比較，只是以一個中國人又是基督徒，感到承受了祖先的倫理人格薰陶，復有耶穌的倫理教導，在個人倫理生活中做人處事得到很大的啓發，所以願意在此介紹兩者的人格教育特色，並加上個人的反省。

文中所談範圍僅集中在論語孔子對弟子的指點教誨；及福音中耶穌對門徒、羣衆的倫理教訓，其他則非本文所願涉及。

孔子的人格教育

一 人格教育的德目

1. 忠信：子曰：「民無信不立。」（顏淵），又「言必信。」（子路）曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」（學而）可見忠信爲做人之首要條件。子夏曰：「事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。」（學而）事父母、事君，即言忠。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」（衛靈公）由此可知，忠信可以事親，可以事君，可以處人，甚至蠻荒之地，亦可以通行無阻。

2. 仁愛：樊遲問仁。子曰：「愛人。」（顏淵），司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也詘。」（顏淵

問仁：子曰：「克己復禮爲仁。」（顏淵）「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（雍也）由此可見，仁本於愛心，能克己以愛人，以己推人，本愛己之心愛人，己立立人，己達達人，此即仁之道也。

3. 寬恕：子張問仁於孔子。子曰：「能行五者於天下，爲仁矣！」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。」（陽貨）可見寬爲行仁之必要條件之一。子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（衛靈公）孔子認爲自己所厭惡的，勿施於人，此爲恕道，亦即常以己愛人，爲別人着想。所以寬與恕可謂一理之兩面，能恕自然對人寬，寬恕是對人之厚道，亦即做人的基本態度。

4. 質直：子曰：「君子義以爲質。」（衛靈公）又曰：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」（雍也），孔子以義爲質，文禮形諸外，須質樸與文采相配合，始爲君子。「直」亦爲一種道德。子曰：「孰謂微生高直？或乞醢焉？乞諸其鄰而與之。」（公冶長）孔子認爲微生無醢而轉向鄰家借而與之，有失直之意。葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣！」（子路）孔子認爲子爲父隱，父爲子隱，正保全了慈與孝，此就是直。子曰：「以直報怨，以德報德。」（憲問）以直報怨可予爲惡者以懲罰，使其不再作惡。足見直亦合乎義。質含義，直又含義，皆有正直合宜之意。

5. 莊敬：季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬。」（爲政）子曰：「不莊以涖之，則民不敬。」（衛靈公）孔子認爲對民衆應恭莊嚴肅，則民必然尊敬。「子謂子產，有君子之道曰焉。其行己也恭，其事上也敬。」（公冶長）子曰：「言忠信，行篤敬。」由上可知，

做人做事均須具有莊嚴尊敬的態度，也是做人的品德，尤其從政者更須具備莊敬的德行才是。

6. 剛毅：子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申根。」子曰：「根也慾，焉得剛？」（公冶長），又曰：「剛毅木訥近仁。」（子路），毅常與剛相連，是有堅強的意志。對於中道而廢者極加嚴斥。子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（子罕）匹夫貴在立志，意志堅定，任何人都奪不去。臨難毋免，貧賤不移，威武不屈，非剛毅之人不能爲之。

7. 遜讓：子曰：「能以禮讓爲國乎，何有？不能以禮讓爲國，如禮何！」（里仁）又曰：「泰伯其可謂至德也已矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」（泰伯）可見孔子如何讚美遜讓了。又讚美周朝曰：「三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也矣！」（泰伯）孔子亦欣賞以大事小，以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，這些都是遜讓。但君子亦有所爭，曰：「君子無所爭，必也射乎？揖讓而升，下而飲；其爭也君子。」（八佾）君子之爭是射，揖讓而升，下相對飲，是以禮化爭的。又曰：「當仁不讓於師。」（衛靈公）即是見義勇爲，不必推讓也。可知權勢榮利，可講遜讓，如義理則不必謙讓矣！

總之，孔子爲道德人格之典範，在論語中談及的德目甚多，以上不過舉其要者加以介紹，尙有不少，無法在此盡述。

二 理想人格的標準

1. 士：古代的「士」原是指一些有辦事能力和有學問見解的知識分子而言。孔子時代，士已經成爲一般不從事農工商業的知識分子，是準備從事政治工作者。孔子的教育就是教授學生一些辦事的知

能、和文化道德上的陶冶，並給「士」立下品格修養的標準：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁）又曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」

2. 君子：「君子」之本義原為君之子，周初時已盛行，後來封建制度破壞，「君子」便成為代表個人人格的名稱，即指德行才能出衆的人。孔子與弟子相處，常以「君子」為人格修養的標準。在論語中多得「不勝枚舉」：如「君子不重則不威，學則不固；主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」（學而）「君子謀道不謀食，耕也，餒在其中矣，學也，祿在其中矣，君子憂道不憂貧。」（衛靈公）孔子有時把君子與小人對比，以說明君子之人格。如「君子周而不比，小人比而不周。」（為政）「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁）

3. 賢人：說文：「賢，多才也。」玉篇：「有善行也。」孔子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（里仁）孔子稱讚顏回曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。賢哉回也！」（雍也）孔子亦認為賢者應有所避。曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」（憲問）

4. 善人：即指有德行之人。子曰：「善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。」（述而）可見善人不易得。又曰：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也。」（子路）可見善人之德治功效。子張問善人之道。子曰：「不踐迹，亦不入於室。」（先進）即善人質美，行事一本天性，故不踐前人之跡；但未經學問，亦不能入於室也。故善人雖佳，不經學問，亦不能達到高超理想。

5. 成人：即完美無缺的人。朱熹云：「成人猶全人。」子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣！」曰：「今之成人者，何必然？」

見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣！」（憲問）成人要具備智勇與藝，又要無欲，還要「文之以禮樂」。成人包括甚廣，即君子與賢者，其德行上有所成就，特別稱爲成人，據孔子之言，其備有智勇藝等德行，亦不過是「亦可以爲成人矣。」可見成人還有更高的境界。

6. 大人：大人是居高位而臨衆人之士者，君子畏之。故大人之人格必甚高潔。子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（季氏），孔子又稱頌堯曰：「大哉堯之爲君也。」（泰伯）即讚美堯爲大人。堯爲聖君，而讚美爲大人，足見大人近似聖人。所謂大人，或相當於廣義的君子，其所以特別稱爲大人，表示其人格偉大之處。

7. 仁者知者：仁者近似聖，有時孔子將仁與聖並列。「若聖與仁，則吾豈敢？」（述而）子貢曰：「如有博施於民而能濟衆何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！」（雍也）明白表示仁者的恩澤已近聖人了。「仁者不憂，知者不惑。」（憲問）「仁者安仁，知者利仁。」（里仁）仁者安居仁道，知者知仁之可安，且知仁之於他有利。又曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」（雍也）知者如水周流無滯，故樂水。仁者似山安固厚重，故樂山。因此知者愛動，仁者愛靜；知者常樂，仁者常壽。此乃自然趨向也。仁者知者亦爲孔子人格理想的目標。

8. 聖人：爲孔子人格之最高者。傳：「於事無不通之謂聖。」子曰：「聖人、吾不得而見之矣！得見君子者，斯可矣！」（述而）「若聖與仁，則吾豈敢？」孔子自謙不敢承認爲聖人，但後人均將聖人之頭銜加諸孔子。太宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也！」可見聖人即理想人格之最終目標也。

總之，孔子着重人格的修養，他把理想的人格分爲若干種，也可說是人生努力的階段，並且立下一些準則，以爲一般人修養的目標。

耶穌的人格教育

一 倫理教訓

1. 愛主愛人：最高的倫理準則是愛天主，愛近人。有一個經師問耶穌說：「誠命中哪一條是第一條呢？」耶穌回答說：「第一條是：你應當全心、全靈、全意、全力愛上主、你的天主。第二條是：你應當愛近人如你自己。」（谷十二 28—31）耶穌同時代的猶太人知道愛天主就是敬拜那唯一的創造他們、照顧他們的天主；但愛近人則在每時代有不同準則。究竟誰是「近人」？耶穌在「善心的撒瑪黎雅人」的比喻（路十 25—37）中指出了不是決定「近人」的範圍、而只愛那範圍內的人，而更是準備好作別人的近人，即是那些所遇到的任何需要我幫助和憐憫的人。

2. 彼此相愛：愛近人延伸到彼此相愛。耶穌說：「我給你們一條新命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們。」（若十三 34）相愛更是從心底裏出發的。耶穌說：「你們一向聽說過：『不可殺人。』……我却對你們說：凡向兄弟發怒的……或向自己的弟兄說：『傻子』就要受裁判。」「你們聽說過『不可姦淫』！我却對你們說：『凡注視婦女，有意貪戀她，他已在心裏姦淫了她。』」「你們一向聽說過：『以眼還眼、以牙還牙。』我却對你們說：不要抵抗惡人，而且，若有人打你的右頰，你把另一面也轉給他。」「……（瑪五 21—42）

3. 愛仇人：更深更大愛的要求是愛仇人。耶穌說：「你們一向聽說過：『你應當愛你的近人、恨你的仇人。』我却對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱。……你們若只愛那愛你的人，有什麼特別呢？你們應當是成全的，如同天父是成全的一樣。」（瑪五43—48）

4. 交付自己：耶穌的倫理教訓最徹底的表達就是交出自己的生命。「人若為自己的朋友捨命，再沒有比這更大的愛情了。」（若十五13）

二、倫理總綱

「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。」

哀憫的人是有福的，因為他們要受安慰。

溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。

慕義如飢渴的人是有福的，因為他們要得飽飫。

憐憫的人是有福的，因為他們要受憐憫。

心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。

締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。

為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」（瑪五3—10）

耶穌的人格教育特色：是肯定天主的絕對，肯定人的價值，能面對生命的限度，甚至交付出生命。

結語

正如前言所說：本文無意將孔子與耶穌作比較。不過既在同一文章中介紹兩位的人格教育特色，

自然「相對」地看出其差異。基本的差別：孔子的人格教育重視自力和個人德性的修養，所以有很多德目及不同的人格標準。耶穌的人格教育，除自力外也強調他力，愛的推動力來自天主。因而兩者的道德實踐方式也不同：孔子的道德實踐在於理想人格的實現——成仁成聖——而擴及家庭倫理、政治理想。耶穌的倫理實踐是指向別人，超越自我，以天主為倫理生活的中心，而尊重人的無限價值並澤及仇人。

中國基督徒既承襲了孔子的道德人格，和耶穌的倫理價值觀，自然會有進取、安命的態度。而倫理生活的動機不只是「自我實現」，更是「自我超越」追求「天國的實現」。

最後，展望國人接受耶穌福音的可能，論語中孔子的人格教育，實在是準備接受福音的管道。深信「在福音及人類文化間存在着許多的聯繫。自天主啓示自身與其子民，至藉着祂降生成人的聖子充分發顯自身與人類時，曾依照各時代所有文化，而發表了談話。」（牧職憲章 58）孔子在耶穌降生前五百年推出如此豐富的文化，豈是偶然！

參考書目：

1. 宋錫正 孔子的人格教育 孔孟月刊 十六卷 十一、二期。
2. 成世光 天人之際 聞道出版社印行。
3. 楊慧傑 仁的涵義與仁的哲學 牧童出版社印行。
4. 詹德隆 基本倫理神學 光啓出版社發行。
5. McDonagh, Emda "Gift and Call" (Abbey Press, St. Meinard, Indiana, 1975)

邁向互相承認的聖職

廖上信

謝謝輔大神學院對這次聯誼會所作的安排，使我們從雙方的立場，各自回應普世教協 (W.C.C.) 信仰與教制委員會所制訂有關「聖職」(ministry) 的聲明 (LIMA Statement on ministry)，以分享對方，促進彼此間的了解，邁向教會的合一。

我今願從長老教會的信仰立場，把這篇聲明讀後的一點感想，作為我個人的回應。首先，為使大家有一概念，讓我提一下，本聲明是以六點敘述教會的聖職：

1. 上主對全體子民的呼召
2. 教會與聖職人員
3. 聖職的形式
4. 使徒傳統的繼承
5. 按立聖職
6. 邁向互相承認的聖職

我把這六點的聲明內容歸納為三方面，向諸位說明：

一、教會的共識——奉耶穌基督的名所設立的教會（包括天主教和基督教）均對自己有如下的確信：

1. 基督教會確認自己是上主的子民：教會深知自己是一新羣體；耶穌一生的服事、死和復活

奠定了這一個新羣體的基礎，而福音的信息和聖禮的恩賜則繼續不斷地把這羣體建立起來，它也認知自己是新生命的羣體；其生命是基於基督只有一次勝過罪惡和死亡的權勢而所賜予的。因基督的救贖，人能在祂裏面找到自由，彼此饒恕和相愛的心。人的心思和意念就被引向天國的完全實現，在那裏基督的勝利得以彰顯，萬物得以更新。為此終極的目標，教會被召來宣講和預示這上主的天國；它帶着聖靈釋放和更新的能力以及擁有聖靈所賜不同的恩賜來實踐它的使命。它必須尋得適切的見證和服事的形式，宣認它的信仰，申述它充滿希望的緣由，與人分享天國的喜樂與榮耀。

2. 教會認識自己為祭司的羣體：「人人祭司」是一句適切的話，用以描述教會參與服事的情況。雖然教會中的每一分子都能參與服事的工作，為有效的服事，教會設立了聖職人員來擔任重要的工作。聖職人員主要的責任是：透過宣講和教導上主的話、舉行聖禮、領導羣體參與崇拜、實踐使命和關懷服務等，來造就和建立基督的身體。

3. 教會公認使徒的傳統和聖職是其信仰的根基：教會透過持守使徒的傳統和聖職參與基督的使命之延續；它不僅以使徒的教訓作為自己信仰的基礎，也使徒的信仰和服事作為自己見證生活的模式。教會亦藉着聖職人員來保存及實現「使徒的信仰」；正確地傳遞使徒的聖職和保存其信仰成為教會在歷史中延續的一有力的表現。

或許在教會中有對「使徒傳統和聖職」一詞作不同的解釋，諸如天主教特別重視使徒彼得在使徒傳統中所扮演的角色，而長老教會則僅以新約正典作為依據，但教會總是公認使徒的傳統和信仰是它的信仰根基。

4. 教會公開按立聖職人員：聖職人員必須為上主以及全羣體所接納；按立禮是上主和羣體的一

個行動，被按立者在這行動中一方面得到聖靈所加添於他們的服事力量，另一方面因羣體的公認和禱告而得到支持。

5. 教會授予聖職人員權柄來執行他們的職責：「權柄」是爲着執行職責而賜予的。因此被按立聖職者的權柄不應被誤解爲個人所擁有；它本身乃是一種恩賜，是爲了要在羣體中進行教導而設的。權柄的運用必須表現出聖職人員在上主面前負責的態度以及在行使時能得到全部羣體的忠誠合作。故此，這權柄須由愛心來約束的，爲愛全羣以達成職責而使用的。

以上五點可爲普世教會共同所接受的；亦即教會對自己應有的認識，長老教會也不例外。

二、教會的歧見——教會在聖職上所產生的歧異，主要的是其制度和形式。

1. 聖職人員的限定：有的教會完全不接納女性爲聖職人員，有的是半接納的，例如女的可當長老，却不能當牧師，也有的是全然接納。台灣基督長老教會全然接納女性爲聖職人員，女的和男的有同樣服事的機會。我們認爲，不接納女性爲聖職人員的教會乃承襲其一貫的傳統而不敢作突破性的改變。

2. 聖職的形式：雖然新約聖經沒有提供一個聖職模式，作爲將來教會的藍圖或不變的準則，聖靈時常引領教會因應實際環境而採用不同模式。教會在第二、三世紀清楚地建立了一個三重制的聖職形式，亦即主教（或稱監督）、長老和會吏（或稱執事）。爲着教會的合一，使徒性的工作即由主教以新的方式執行，而他却成爲一較大地區衆教會的領袖。

這篇有關「聖職」的聲明雖採三重制聖職可作爲今日教會合一的標誌和途徑的立場，但它却同時指出「教會在實踐它的使命和服務時，需要信徒用不同方法來表達和實行會吏、長老和主教的工作」。

以其外在的聖職形式而言，長老教會代表整個教會中最民主的教會之一；它採代議式的二重制；教會中只有長老和執事兩職位，牧師身為教導的長老而「長老」即指管理的長老。即使如此，長老教會不但不反對三重制的模式，反而在整個教會聖職的運作上發揮了「用不同方法來表達和實行會吏、長老和主教的工作」之事實。今天教會的三重制聖職不僅有終身主教制，也有任期主教制，而長老教會的中會議長的職責可說相當於任期最短的主教。一個中會（presbytery）是由一較大地區的眾教會派出它們的牧師和代議長老（長老中的代表）參會所組成的，由中選出議長一人，其任期為一年。議長的主要職責是在促進教際間的和諧與合作，以表現教會的合一。

3. 按立的形式與條件：教會內存有不同的按立形式，這源自對新約聖經中所描述按手禮所作不同的闡釋，但我們不可把其中之一種變成惟一有效的形式而排斥其他的形式。就以長老教會的封牧按立儀式而言，這是屬於中會的事；由中會議長親自主持，邀請所有在場本宗的牧師出來一起按手在被封者的頭上，以禱告來封立他。

至於按立聖職的條件，雖各教會以上主的呼召和聖靈的恩賜作為基本的條件，但這要求其他的條件，諸如個人對聖經的認識，禱告和靈修的生活，人情事理的熟識等。在這些條件中要作一個牧師或神父所要求的是神學院的教育，而神學教育制度往往成為教派之間不能互相接納的因由；亦即某教會只能接納某些神學院的畢業生作為教牧人員。台灣基督長老教會只接受台灣、台南和玉山三所神學院的畢業生，但也有接納由美國神學院獲得同等資格道學碩士（M. Div.）者而予封牧的實例。

三、教會互相承認的聖職——上述形式和制度上的歧異却成了教會互相承認并接納其聖職的障礙。教會必須努力達成互相承認聖職所表現的合一教會。「承認」一詞又作何解釋呢？它有三重的涵義：

1. 它指接受別教會（指自己宗派之外）聖職的有效性。例如有主教繼承制的教會當學習接受非主教制却有使徒信仰和宣教使命的教會。這是三種「承認」行爲中比較容易做到的；這我們通常以聖職的稱呼來表達；當我們叫一個人是某某神父或某某牧師時，我們就接受了他的聖職。雖然有時候僅憑這麼一叫是不能算是真正的接受別教會聖職的有效性，但這有效性的表達是免不了這麼一叫的。長老教會無疑地接受別教會聖職的有效性。

2. 它指以具體的行爲表示彼此的接納，諸如同施聖餐和互相按手等確屬實際的例子。若能在一聯合聚會中由一位天主教的神父和一位基督教的牧師或兩位不同教派的基督教牧師共同來主持聖餐禮，這禮儀性的行爲是彼此接納的最佳表現。可惜，依我所見，長老會的聖餐禮僅由牧師一人主持，這可就沒有機會以同施聖餐來表示彼此的接納。至於互相按手之事，台灣基督長老教會可說還沒有做到。在中會議長所主持的封牧按手禮中僅邀本宗在場牧師一起按手禱告，並沒有讓其他教派的牧師，甚至天主教的神父參與此事。

3. 它指許可別教會的聖職人員無條件地在自己教會中服事，例如一位循理公會的牧師若受聘（一地方教會的聘請）即可在長老教會中牧會。我在美國的教會中看見有這種「承認」，但台灣基督長老教會還沒有做到如此的開放。既然這件事與聖職的條件有關，誠如上述聖職的條件一項中指出，我們的長老教會僅承認其屬下三所神學院的畢業生爲聖職人員的候選人，別教會的牧師是否可能在長老教會中牧會之事，就言之過早了。

結論來說，我們都確認「互相承認聖職」是教會邁向合一之路中所必要的條件。在「承認」的層面上所表達的合一是否定制度和形式上的多元性，是基督教會的特色。我們絕無意圖將它劃爲一，成

爲單一制度的教會。這不但不可能，也失去了合一的意義；因爲「合一」並非「合併」，所以需要彼此的接納、互相的承認。再者，這多元性的特徵正顯示教會是活潑、有生氣的羣體，並非一呆板「千篇一律」毫無彈性的羣體。我們必須在意圖更改外在的形式與制度之外謀求合一的實現。

為教會現代需要服務的哲學

一九七九年十一月九日至十日

在美國華盛頓天主教大學學術討論會上的講話

方濟各·若·賴思高 著

魯布林哲學國際編譯中心中文部 譯

譯者的話：魯布林大學，在它的傑出哲學家卡羅·沃耶希拉 (Karol Wojtyła) 當選為教宗若望保祿二世之時，一夜之間，名揚全球。

西方學者方始發現，一種新的基督敎哲學，即魯布林多瑪斯哲學 (Lublin Thomism)，在這所波蘭天主教大學發展了起來。

魯布林的哲學家們，在他們的實在論形上學體系內，從瑪利丹 (Marsilio Ficino)、紀爾松 (Gilson) 對多瑪斯·亞奎那形上學的存在主義解釋出發，不僅採取了馬丁·海德格 (Martin Heidegger) 和加俾·馬賽爾 (Gabriel Marcel) 等現代存在主義者的某些可取的見解，而且兼收了麥克斯·席勒 (Max Scheler)、羅曼·印夏爾登 (Roman Ingarden) 等現象主義者的方法論。

魯布林多瑪斯哲學，成為波蘭全國二十四個教區大修院課程的基礎。青年司鐸攻讀了這門新的公敎哲學，運用到講授敎理和牧靈服務工作中去，獲得了顯著的成效。

這套哲學刊印於魯布林哲學大師們所撰寫的十五卷著作中。令人遺憾的是，至今只有波蘭原文版

為教會現代需要服務的哲學

問世。

本編輯委員會，在主任方濟各·若·賴思高神父博士領導下，由美國、加拿大的學者所組成，從事這套譯著有成就的著作，以期美國、加拿大各大修院也能加以採用，獲得同樣成效。第一冊英文譯本可望在一年半之內出版（譯註一）。

凡有意各盡其能協助此項編譯工作的人士，歡迎與編委會主任接洽。來信請寄到瑪莉出版社轉交（譯註二）。

引 言

這次講話，我想談一談哲學對波蘭教會當前的需要、所作的獨特的服務。今分下列四個專題討論：

- 一、教宗若望保祿二世與魯布林大學；
- 二、魯布林多瑪斯哲學；
- 三、波蘭修院的課程設置；
- 四、切實可行的設想和建議。

一 教宗若望保祿二世與魯布林大學

一年前，當波蘭樞機主教卡羅·沃耶蒂拉當選教宗的喜訊傳來時，舉世爲之喜出望外：這是四百五十多年以來第一位非意大利原籍的教宗。

在短短十二個月裏，新教宗無可爭議地成爲今日世界最享盛名、最受敬仰的國際偉人。當他訪問墨西哥，訪問他自己的祖國，訪問愛爾蘭，以及最近訪問美國時，千百萬羣衆簇擁在他身旁。又有千百萬羣衆紛紛湧向羅馬朝謁教宗。去年夏天，本人也去羅馬覲見教宗，留下令人難忘的回憶。

教宗若望保祿二世博得各界人士的愛戴。他既周旋於士林顯要之間，又深入天主子民的生活，同淳樸微末者打成一片，深受敬愛。一個月之前，他訪問聯合國，竟用十多種不同的語言講話。的確，他享有普世萬民的景仰。①

自從梵二大公會議以來，哲學界即使沒有全被埋沒，至少也有被打入冷宮，讓神學界，特別是那些囂張跋扈、標奇立異的神學家，獨霸天下。今天連哲學界人士，也把這位新教宗視作自己的代言人。卡羅·沃耶蒂拉在魯布林天主教大學執教達二十四年之久，所教的是哲學，而不是神學。哲學界人士對新教宗自然有着特別親切的知己之感。

（沃耶蒂拉教授獻身哲學的精神令人驚羨，可從下列事實看出：當他榮膺羅馬伯多祿宗座之職時，在魯布林尚有三項博士論文的指導工作尚未結束。他竟然貫徹始終，在梵蒂岡日理萬機中堅持予以完成。

顯而易見，這位前倫理學教授之當選羅馬教宗，自然引起全世界對魯布林大學哲學院的注意。二

十四年來，教宗若望保祿二世在波蘭境內這所唯一的天主教大學內所教的哲學，究竟是什麼樣的哲學？爲了答覆這個問題，讓我們先簡略地考察一下魯布林大學哲學家的工作。

二 魯布林多瑪斯哲學

雖然波蘭學者，諸如鮑欽斯基 (Bocherski)、特瓦道斯基 (Twardowski) 和羅曼·印夏爾登等人，在分析哲學和現象主義哲學方面，做了大量高度創造性的工作，但是這兩個學派的思想，對波蘭人民的生活所產生的影響則微乎其微。與此相反，由魯布林思想家發展起來的基督教哲學，却成了這個處於無神主義控制下的天主教國家，保持團結統一、精神奮發的強大動力。②

大約一年前，新士林哲學、一九七八年春季號 (The New Scholasticism)，刊載安德肋·恩·伏茲尼基 (Andrzej N. Woznicki) 的題爲「交談的多瑪斯哲學與辯證的馬克斯主義」一文。現摘引它開場的一段話，藉以提供一些魯布林爲哲學、爲波蘭教會當前需要作出貢獻的背景。

伏茲尼基說：「在波蘭，多瑪斯·亞奎那的哲學，不僅生氣勃勃，欣欣向榮，而且推陳出新，有所創新，繼續提供新的哲學見解。」③

從這位卡羅·沃耶蒂拉的高足所說的這段話，不難看出：與北美修院和大學普遍貶低（若不是根本廢棄）多瑪斯哲學的現狀恰恰相反，波蘭已經發展了一門新型的朝氣蓬勃、切實可行的基督教哲學，爲教會現代的需要而服務，成效卓著。

只要對教會在波蘭的狀況作一番仔細的觀察，這一點就昭然若揭，發人深省。儘管波蘭處於無神主義壟斷的境況之下，波蘭天主教却呈現一片欣欣向榮的生機，遠勝於目前西歐、北美各地的教會。

波蘭教堂到處禮拜者人滿爲患，座無虛席。有的教堂每逢星期六和主日，竟然舉行十九台彌撒。去年夏天，本人訪問華沙，所到教堂，無不盛況如此。各修道院的入學人數也達到了飽和點。各種女修會既未廢除會服，也未革除祈禱和團體生活；公寓式的生活更是無人問津。申請入會者排成長長的候選名單。僅以克拉考（KRAKOW）聖若瑟會爲例，便有二百多位女青年申請入會，等候錄取。最後，目前波蘭祝聖的司鐸，人數之多，已超過本國實際的需要，使波蘭教會有能力向外輸出司鐸，到國外其它教區去服務。例如美國新澤西州紐瓦克教區，最近便接納了六位來自克拉考的波蘭司鐸。

波蘭教會如此朝氣蓬勃，欣欣向榮，恰恰與美國教會的狀況形成強烈的對比。在美國，修道院人去樓空；麥基瑟德司祭班“陣容紊亂”——借用喬治·凱利蒙席在其得獎傑作“爭奪美國教會之戰”內所說的話（George Kelly, *The Battle For the American Church*）——成千上萬“鬥勁冲天”的修女出會還俗；整個情勢，暮氣沉沉，病態紛陳。④顯而易見，波蘭教會行事的準則在美國還沒有找到。

（順便談一點個人感觸：一個月之前，成羣的美國修女集合在華盛頓聖母始孕無玷大堂前，向當時正在美國進行訪問的教宗對抗示威。她們板着反共倒戈的臉孔，表情陰沉冷酷。而去年夏天，我在波蘭遇見的修女，却是人人英姿風發，喜形於色，洋溢着內心的平安、滿足和充實。兩相對照，令人愕然。）

因此，我們的論點是：波蘭教會精神狀態之所以如此健康奮發，關鍵在於這個新型的基督教哲學，在於波蘭全國二十四所教區大修院，全部講授這門新型的基督教哲學。

西歐和美國各國的教會享有較大的自由，不受世俗勢力的干擾。教會的活動也不受外界直接的挑

覺。大多數培養司鐸的修院，滿足於維持現狀。在哲學方面，還是使用着老生常談的經院作家的課本。書中脫離生活實際的刻板程式，很少涉及現實情況，只會窒息新穎和創造性的思維；對當代哲學界、思想界的新學派、新動向，更是自命清高，不聞不問。即使偶爾也擺出一些不恥下問的姿態，承認這些新學派、新動向的存在，也只是用一個三段論式的腳註，把它們輕描淡寫地發落乾淨。在它們這樣做的時候，正如埃迪恩·紀爾松（Etienne Gilson）所指出的，竟然還是打着「聖多瑪斯的旗號」。

事實上，早在二十世紀初葉，波蘭也曾使用過這些哲學課本。魯布林大學的首任院長易德濟·拉迪塞斯基神父（Fr. Idzi Radziewski）原是由比國麥希埃樞機主教的高足，於一九〇二年出版了麥希埃樞機的新經院哲學課本的波蘭文譯本，對波蘭產生一些影響。但是，到二十世紀中期，波蘭學者便發現這些課本的缺點，於是取消這些課本，而改用傑克·馬利丹（Jacques Maritain）與埃迪恩·紀爾松的著作，以及他們對聖多瑪斯·亞奎那實在論形上學現實主義的解釋，作為教材。紀爾松與馬利丹的著作，以驚人的速度，被譯成波蘭文出版，在魯布林大學及全國各修院被採用作為課本。⑤

此後，在最近二十年左右，魯布林天主教大學又發展了這門新哲學。就我本人所知，在美國只有屈指可數的極少數的學者通曉這門新哲學。本人在聽說這門新哲學之初，為了搜集有關的資料而煞費苦心。我的兩位教授：埃迪恩·紀爾松和安東·培基（Anton Pegis），本來一貫向我提供此類資料，不幸都在不久前相繼去世。

於是我寫信給凡爾能·布爾克教授（Vernon Bourke）請教。他是聖路易斯大學哲學院退休院

長，新成立的休斯敦多瑪斯研究中心執行主任，是一位國際公認的聖多瑪斯·亞奎那權威。

我問他是否能介紹一些有關新魯布林多瑪斯哲學的資料。布爾克博士在他一九七九年一月五日的回信中這樣寫道：「我認爲我們應對魯布林大學的哲學研究工作予以更大的注意。大約二十年前，他們曾寄給我一些研究多瑪斯的成果。都是用波蘭文寫的，我看不懂。從那時起，聖路易斯大學與魯布林大學之間互相交換資料。但是就我個人記憶所及，並未導致什麼具體的成果。十年前，我遷居到一所較小的住宅，送掉了許多藏書。現在有時自己想找一些單行本之類的書籍，竟往往也不易找到。」

「從閱讀中，我倒是熟悉了一位波蘭哲學家，名叫喬治·卡利諾夫斯基(George Kalinowski)。他不久前旅居法國。他有一本著作，書名是 *Le Problème de la Vérité en Marale et Droit* (Lyon Vitte, 1967)，很值得翻譯。他把聖多瑪斯在倫理思想方面的現實主義，與一個相類似的體系，一個直到湯姆斯·雷德(Thomas Reid)方告終止的悠久傳統聯繫起來！卡利諾夫斯基是一位多瑪斯主義者。他緊跟時代的發展，既熟諳歐洲大陸的思想，又了解英國的倫理學。」⑥

一九七八年夏天，在美國天主教哲學會主持下，和安德肋·伏茲尼基神父協助下，幾位學會委員首途訪問了波蘭，其中包括猶達·道蒂博士(Dr. Jude Dougherty)、喬治·麥克林神父(Fr. George McLean)、肯尼詩·史米茲博士(Dr. Kenneth Schmitz)等人。他們訪問了克拉考城，會見了以克拉考總主教卡羅·沃耶蒂拉樞機爲首席的波蘭哲學學會成員。

二十多年前，魯布林大學的哲學家們致書凡爾能·布爾克博士，試圖建立互換關係的宿願，今天終於在安德肋·伏茲尼基神父論文的附註中實現了。那篇論文的附註寫道：「以本文爲開端，新士林哲學，與波蘭天主教哲學家們合作，聯合進行一個研究項目。本文及其附錄的書目，即爲介紹波蘭

方面所從事的研究工作，提供了一個一覽表。」⑦

現在，本人試按個人的理解，盡量把魯布林多瑪斯哲學的要點，簡單扼要地勾劃出來。與亞奎那（Aquina）運用阿里斯多德的原理（Aristotelian principles）構成他自己的綜合性體系相似，魯布林的多瑪斯學者卡羅·沃耶蒂拉、阿爾貝特·克拉比略（Albert Krabiec）和達實斯·斯蒂岑（Tadeusz Styczen）等人繼承傑克·馬利丹和埃迪恩·紀爾松所發展的多瑪斯實在論形上學原則，並在此體系內，採用現代存在主義（Contemporary existentialism）最可取精華；同時，同樣有限度地採取現象學（phenomenology）的方法論（例如卡羅·沃耶蒂拉之借鑑麥克斯·席勒）⑧，再着重借鑑加俾·馬賽爾的「我——您」關係說（I—Thou relation），「共存」說（Co—esse）和「我們」（Nous）的概念，借鑑他的「是」（Être）優於「有」（avoir）的概念，以及人類神聖不可侵犯的尊嚴性。關於人的尊嚴性，教宗若望保祿二世，曾多次向普世萬民頒發通諭，不倦地捍衛人類的尊嚴性。⑨

重點在於人，而人則是行為的主宰，並不僅僅是抽象的本體或本性。這便是聖父最有學術價值的傑作「Osoba i Czyn」（「人乃行為者」）一書的主旨。⑩

安德肋·伏茲尼基神父的新作：「基督教的的人文主義：卡羅·沃耶蒂拉的人格存在主義」一書即將問世。（譯註三）羅馬的伏拉迪斯勞·魯賓樞機，為該書撰寫序言，備加讚揚⑪。著者在書中寫道：「沃耶蒂拉在汲取人的古典定義 Persona（人格）的同時，並未把自己局限於鮑埃西烏斯（Boethius）關於人是理性個體的定義的圈子裏，而是沿着亞奎那人性論的原則：Operari sequitur esse, praxis sequitur theoria, 即行為來自存在，實踐來自理論的原則，把人類行為

的整個範疇全部包括到人類現實的定義中，從而使原有的偏重人類理性單方面的定義，大為充實豐富起來。因此沃耶蒂拉的人性論哲學，是以人格為主導的，是具有活躍的能動性的。」^⑫

阿貝爾特·克拉比略在他的「Ja—Czlowiek: Zarys antropologii filozoficznej」(「我者人也：哲學的人性論綱要」)一書中，否定了海德格關於人的 Sein zum Tode (生存即是趨向死亡)的失敗主義定義，否定了這個趨向虛無的定義。他重新塑造這個概念，寫道：「作為生存即是趨向死亡的人，只有在他或她瀕死之際，當他或她作出關於天主永存……天主仁愛的具有決定性意義的徹底的個人抉擇時，他或她的人格的全部潛在性方始得到最終定型的實現。而天主永存、天主仁愛的真理，則始終存在於他或她的一生之中，是他或她一生不斷進行的人格自我塑造的過程的基礎。」^⑬

在沒有公開點名的情況下，卡羅·沃耶蒂拉成功地譴責了某種把人當作東西處理，把產品凌駕於人之上，把人視作手段而非目的的國家。教宗若望保祿二世指出，這種國家要求人們實行「奴隸式的一面倒哲學，也就是說，抱着唯唯諾諾，逆來順受的態度，要求人們實行一種消極被動的特殊形式，使具有人格自我塑造性的人，變成事態變遷的奴隸，而不是事態變遷的主宰，不能在自己的團體中自主地塑造自己的人生態度、肩負起自己承當的義務。」^⑭

因此，聖父反其道而行之，堅持以人為主，人優先於他的生產。生產的基礎在於人的自主性主體。所以教宗主張：「文化應在這個領域內發展，在人的自主性主體的領域內發展。文化現有的基礎不在於人的生產，而是首先在於人的人格。人的人格負有『自我塑造的使命』，而人格的自我塑造，再反轉過來照亮生產的世界。」^⑮

安德肋·伏茲尼基總結說：結果「魯布林多瑪斯存在主義的形上學學派，既富有承上啓下、推陳出新的創造性，又具有融會貫通、集其大成的綜合性的特點，明顯地表現於這個事實：即它的門徒，不僅從事諸如認識論、人性論和現代科學等具體哲學學科的研究工作，不受形上學基礎的限制，而且還開闢了聖多瑪斯形上學的新天地，對現代的新動向，例如勒奧夫——華沙學派的形式邏輯，加以密切的注意。這樣多瑪斯形上學家投身於當代重大問題的探討，使魯布林學派的門徒得以在思想領域、同無神主義哲學家不斷地進行對話。」^{①⑥}

這些富有創造性的魯布林思想家，也許將為現代有神論的存在主義，提供一個不可或缺的基础，使之成為真正的哲學，補足它原有的缺陷。雅斯塔（Jaspers），^{①⑦}布亞爾（Bouillard），^{①⑧}海內曼（Heinemann），^{①⑨}希阿卡（Sciacca），^{②⑩}萊恩哈特（Reinhardt），^{②⑪}法勃羅（Fabro），^{②⑫}以及特路阿方丹（Troisfontaines），^{②⑬}諸人都一致指出，存在主義執守極端的單一性和個別性，是它內在的一大缺陷。它迴避理性、迴避客觀性和普遍性。職是之故，充其量只能算作『哲學邊緣上的哲學』而已。^{②⑭}

魯布林大師們把亞奎那的形上學、把有神論與無神論兩種存在主義的見解，以及把現象學的方法論，統統熔於一爐，鑄成一個綜合體。事實證明：這綜合體系同現代無神主義思想交鋒，特別有效。

令人遺憾的是，這新的魯布林多瑪斯哲學，直到目前，仍然只有波蘭原文著作，大約十五冊。要欣賞這門新的基督教哲學，必須先精通波蘭文的哲學術語。幸而有些著者，為原著煞費心機地寫下了法文的摘要。例如克拉比略的 *Ja - Cziowiek*（「我者人也」）；卡明斯基和克拉比略的 *Z Teorii i metodologii metafizyki*（形上學的理論與方法）。教宗的巨著 *Osoba i Czyn*（「

人乃行爲的主宰」)的英譯本(Reidel)，也已問世。(譯註四)因此對於這門新哲學，我們還是可以多少得到一些片段的認識的。

三 波蘭修院的課程設置

現在我想談一談去年夏天在波蘭修院的一些見聞，特別是關於他們哲學課程設置的一些情況。波蘭共有二十四座教區大修院，教授哲學與神學。除三個最小的教區之外，其餘各教區都開辦自己的大修院，但都採用同樣的課程。(此外，各修會還另有爲其修士所設的修院二十五座。我們只談教區修院。)

七十八位波蘭主教，除三位之外，都考取了博士學位。那三位沒有博士學位的主教都年事已高，都被迫害而坐過多年的牢。然而他們在晉鐸之後也在研究院進修過兩年。還有幾位主教考取了兩個博士學位。例如卡羅·沃耶蒂拉。而首席主教斯蒂芬·維辛斯基(Cardinal Stefan Wyszyński)則考取了神學、教會法和社會哲學三項博士學位。(使人不難想見，一個教會領導當局，在學術方面享有如此高深的造詣和資歷，必不會被那些囂張跋扈、標奇立異的神學家所嚇倒)。

結果是許多波蘭主教在本教區或鄰近教區的修院中，擔任自己專長方面的教職。例如卡羅·沃耶蒂拉樞機主教每星期從克拉考到魯布林大學去講課，行程約二百五十公里。他在那裏教哲學，直到去羅馬參加選舉新教宗的會議時爲止。在那次會議上，他當選爲教宗，取名若望保祿二世。一位修士在修院攻讀，直到晉鐸，曾作過八九位主教的学生並不稀罕。主教們同樣也是本教區修院的活躍的行政者。他們親自「第一手」了解全體修生的情況，了解他們所要祝聖的青年司鐸，有着什麼優點或不

足，對於可以造就的「主教人材」，也能知之更詳。②⑤

關於修院哲學課程的設置，我了解到下列有趣的情況：

修生必須先讀完普通大學最初兩年的課程（The Tricennium），方得進入二十四座修院中的一座。在兩年內，必須修滿三十八個學分的哲學課程。哲學課程分配的具體安排，請參閱本書附錄的課程配置表（Ratio Studiorum）。②⑥（參閱本文末頁）

一望而知，系統課程包括：邏輯學、認識論、人性論、物性論、形上學、天主論、以及倫理學概論。修生要上整兩年的哲學史：第一年專修希臘和中古時代，第二年專修近代和現代。到第三年和第四年，還須加修十個學分的哲學，包括特殊倫理學，即社會倫理學、婚姻與家庭倫理學、以及醫葯倫理學。這樣每一位波蘭祝聖的新司鐸，須修滿四十八個學分的哲學課程，為他們的神學課程奠定基礎。

與此對比，美國修生的教育顯然低於水平。他們只有十八個學分的哲學，遠不及波蘭修生的四十八個學分。即使這十八個學分，往往還不是得自天主教大學，而是得自州立大學，或其它非教會的學院或大學。在那些大學或學院裏，基礎性的哲學課程，如人性論、天主論、形上學和倫理學，已被形形色色與天主教思想格格不入的東方哲學流派所取代：誇張遠來的異學祕傳，談玄說妙，多麼荒誕無稽！

四 切實可行的設想與建議

我確信今天美國修院的狀況，較之五年以前有些好轉，令人鼓舞。我的理由是因為我們有着像朗

諾德·勞勒神父及其同事這樣的熱心人，任勞任怨，百折不撓，籌備組織了這樣的專題討論會。在這種討論會上（包括本屆討論會），來自全國各修院的領導人，聚集一堂，分析形勢，診斷病象，擬訂改進的方案。這種做法本身，依我看來，就已經解決了當前問題的一半。

我們現在正進入第二階段，即實施改進方案的階段。在整個計劃中，這個階段更是困難，更爲重要。

今春，在勞勒神父統一領導下，美國天主教學者聯誼會（The Fellowship of Catholic Scholars）在聖路易斯，美國天主教哲學會（The American Catholic Philosophical Association）在多倫多，分別召開了關於司鐸培育的專題討論會。可以看出，大家幾乎完全一致同意以下各點：

一、美國修院的神學教育陷於紊亂。

二、神學方面的失敗，是由於廢除哲學課程而引起的。

結論：我們必須重新組織美國修院教育的哲學部門，以期由此而改善神學教育。

實施統一的哲學教學要求

制訂哲學教學要求最現實的辦法，是採用主教團司鐸培訓委員會所規定的哲學必修科目表。例如目前的六科（十八個學分），在五年內應增加到十科（三十個學分），作爲哲學主修的要求。這便能恢復以前所推行的教學要求。⁽²⁷⁾

鑒於越來越多的非教會大學的畢業生被錄取入神學院，故有必要在神學院建立一個甄別組，負責主持入學考試，對考生的哲學基礎知識加以甄別；使應試者知道，爲了準備入學考試，自己應當選擇講授公教哲學必修科的大學。

爲教會現代需要服務的哲學

哲學教科書

由於修院的入學人數大為減少，許多哲學教科書已經絕版停印。又因此類書籍的市場購買潛力很小，看來作家們也不會再寫新書。

鑒於魯布林的哲學書在波蘭修院極為成功，我們正在籌備進行翻譯，並準備採納這套課本，作為美國修院的教科書。我們已經建立了一個「國際魯布林大學編譯中心」(International Center For Translation of Lublin University Publications)。它的編輯委員會由美國和加拿大的學者組成，其中包括著名學者：安德肋·伏茲尼基神父；司蒂芬·敏基爾神父博士 (Rev. Dr. Stephen Minkiel)，本屆討論會的組織者之一；加拿大蒙特利爾的司蒂芬·維爾辛斯基神父博士 (Rev. Dr. Stephen Wiercinski)，教宗若望保祿二世論麥克斯·席勒的官方譯者。②

我們已經選定先翻譯阿貝爾·克拉比略的「Ja - Czlowiek」(「我者人也」)。這是一本極為成功的人性論哲學教科書(在波蘭，書名叫「哲學的人類學」)。預定十八個月之後出版。

我們歡迎願意協助翻譯、校對或其它出版工作的人士參與此項工作。請把姓名、資歷和住址通知我們。

最後一點意見：我認為我們必須克服一種美國人特有的思想障礙，即認為聖多瑪斯不合潮流，早已過時。我相信大家一定知道，新的多瑪斯研究中心正在休斯敦揭幕。該中心是由聖多瑪斯大學的一位知恩的校友赫尤·勞伊·馬歇爾 (Hugh Roy Marshall) 捐獻鉅款而建成的。

四個星期前，凡爾能·布爾克博士在休斯敦的命名典禮致辭中提到，他正在編輯一冊新的多瑪斯參考書目彙編，印刷商限制不得超過5,000條，但是新書如此之多，以致他迫不得已，只好刪除許多

書目。工作和研究正在開展。運用多瑪斯思想原則，解決當前世界問題的著作，到處都在編寫。標奇立異的神學家把美國基督教哲學倒退了二十五年。現在正是我們美國哲學界應當認識世界其它地區學者的優秀著作的時候了。我們應當挺身而出，在美國天主教知識界生活中，恢復真正的學術之風。只有哲學，而不是社會學、心理學或其它實驗科學，能為神學提供不可或缺的基礎和方向。我們若是照此辦理，我們修院的教育質量便會整頓一新，美國天主教生活的質量，也會隨之而煥然一新。

著者簡歷

方濟各·若·賴思高神父在美國聖瑪利亞大學獲得學士、S.T.B.和S.T.L.等學位。在多倫多大學獲得碩士和哲學博士學位。他在該大學的宗座中古世紀研究院，師從哲學大師埃迪思·紀爾松和安東·貝基思。他擔任美國威斯特哈特福的聖若瑟學院研究院和大學部的哲學教授，並主持一項研究工作，為*Summa de Bone*卷三(70 folios)準備一部完整的評註本。一九七三年，他取得法國存在主義哲學加侖·馬賽爾所授予的獨家版權，翻譯馬賽爾的全部二十九部劇本。第一部英譯本已經出版，其餘正在籌備中。目前，他兼任美國聖宗徒學院、聖宗徒修院哲學系主任、若望保祿二世生理倫理講座的聯席主任、國際常布林大學編譯中心主任、美國天主教哲學學會主席等職。

瑪莉出版社

MARIEL PUBLICATIONS

196 Eddy Glover Blvd. New Britain, CT. 06053 U.S.A.

為教會現代需要服務的哲學

NOTES

1. Cf. Maria Winowska, *Jean-Paul II: tout à tous* (Paris: Apostolat des Editions, 1979); Bolesław Wierzbianski, *Podroz jedności i nadziei: Jan Pawel II w Polsce* (A Journey of Unity and Hope: John Paul II in Poland) (New York: Bicentennial Publ. Corp., 1979); Daniel Henninger, "Reflections on a Pope's Visit" *Wall Street Journal*, CXCIV, 71, Oct. 11, 1979.
2. Andrew N. Woznicki, *A Christian Humanism: Karol Wojtyła's Existential Personalism* (New Britain, Ct.: Mariel Publications, 1970), p. 7; Mieczysław Gogacz, "Tomizm w Srodowiskach Uniwersyteckich XX wieku" (Thomism in Twentieth-century University Centers) in Stefan Swiezawski i Jan Czerkawski, eds., *Studia z Dziejow Mysli Swietego Tomassa z Akwinu* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1978), pp. 335-350; Albert Krapiec, "La Problematique et le developpement de la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin à l'Université Catholique de Lublin" in Stanisław Kaminski ed., *Saint Thomas d'Aquin pour le Septième Centenaire de sa Mort* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976), pp. 5-14.
3. Andrew Woznicki, "Dialogistic Thomism and Dialectical Marxism" in *The New Scholasticism*, LII, 2, 1978, 214.
4. George A. Kelly, *The Battle for the American Church* (New York: Doubleday, 1979), pp. 253-346.
5. Andrew Woznicki, "The Influence of Maritain in Poland" in The International Maritain Congress of the Institut International "Jacques Maritain" Sponsored by the American Maritain Association, Niagara University, May 28, 1977, p. 17; Bronisław Dembowski, "Encyklika Aeterni Patris w Polsce" in Swiezawski and Czerkawski, *op. cit.*, pp. 332-333; Zofia Zdybicka, *Czlowiek i Religia* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1978), p. 323; Albert Krapiec, *Metafizyka: Zarys Teorii Bytu*, 2nd ed., (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1978), pp. 21, 22, 430; Zofia Wlodek, "Sutтона

Interpretacja Podstawania Bytów Materialnych" in Swiezawski and Czerkawski, *op. cit.*, p. 32.

6. Letter sent to author on January 5, 1979.

7. Woznicki, "Dialogistic Thomism and Dialectical Marxism", p. 214.

8. "Nous n'avons présenté ici, en un grand recours, qu'une partie de l'acquis lublinien, celles du groupe de professeurs qui, dans leurs recherches, étaient plus étroitement liés avec le courant de la philosophie classique dont saint Thomas était le principal porte-parole. C'est précisément dans la section théorique de la Faculté de la Philosophie que travaillent des professeurs qui étudient dans un contexte nouveau, la problématique philosophique, non seulement au temps de Saint Thomas d'Aquin mais aussi aujourd'hui." — Krapiec, "La Problematique et le développement de la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin à l'Université Catholique de Lublin," p. 14; —, "Le idee conduttrici nella Filosofia contemporanea dell' 'uomo'" in *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, XXI, Numer specjalny, (Lublin, 1978), pp.3-16; Karol Wojtyła, "Das Problem der Erfahrung in der Ethik" in Kaminski et al., *op. cit.*, pp. 267-288; —, "Subjectivity and the Irreducible in Man" in A.-T. Tymieniecka, ed., *Analecta Husserliana* (Dordrecht, Boston, London) VII, 107-114; —, "O Metafizycznej i Fenomenologicznej Postawie Normy Moralnej" (On the Metaphysical and Phenomenological Foundations of Ethical Norms) in *Eihos Perenne: Memoriae P. Hyacinthi Woronicki, O.P. Annales Theologico-Canonicae* (Lublina Societas Scientiarum ac Litterarum in Universitate Catholica Lublinski, 1960), 99-124; Zdybicka, *op. cit.*, pp. 105-107.

I wish to express my gratitude and appreciation to Professors Stefan Sawicki, Zdzisław Chalewinski and Antoni Stepien of the University of Lublin Faculty for the highly informative meeting I was privileged to have with them at the University on July 3, 1979.

9. Woznicki, *A Christian Humanism: Karol Wojtyła's Existential Personalism*, pp. 54-58.

"The expression 'we' does not indicate only the plurality of human subjects; it also points to their mutual ties, to the

- fact that they constitute a certain unity. The expression 'we' receives its proper sense from that specific good, that value, which, by uniting many people deserves the name of 'common good'. The expression 'common good' may be interpreted also as a call to the community which consists of the people who define themselves by the pronoun 'we' — Karol Wojtyła, *Participation or Alienation*, Lecture delivered at Harvard University, Summer 1976, typescript, p. 15; cf. L. Kuc, "Uczestnictwo w człowieczeństwie 'innych'" (Participation in the Humanity of Others) in *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły "Osoba i Czyn"* (*The Discussion on the Work of Cardinal Wojtyła, "Person and Act"*) in *Analecta Cracoviensia*, Vol. V-VI, 1973-1974, pp. 183-190.
10. Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki, *Analecta Husserliana*, X (Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publ. Co., 1979).
 11. Władysław Kardynał Rubin, "Foreword" in Woznicki, *op. cit.*, p. 5.
 12. Woznicki, *op. cit.*, p. 27. Cf. Karol Wojtyła, "The Personal Structure of Self-Determination", "The anthropology of Thomas Aquinas is deeply rooted in the age-old traditions of Christian anthropology, while all the time it remains open to all the achievements of human thought, which have from various sides, amplified the conception of the person evolved by Thomism and also have confirmed its realistic character," in *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, I (Roma, Napoli, 1974), p. 387.
 13. L'actualisation définitive de sa potentialité personnelle se fait au moment de mort conçue d'une façon active, comme moment où l'homme acquiert des conditions complètes pour prendre la décision définitive, pleine, personnelle justement, relativement à la Transcendance, qui se posait lui tout au long de sa vie Ainsi donc la personne humaine en sa qualité d'"être-vers-la-mort" s'accomplit définitivement en tant que personne, alors pleinement libre, connaissant directement et capable de l'Amour Suprême, dans sa mort conçue de façon active, qui apparaît comme la clef de voûte de tout le processus de la 'construction' personnelle tout au long de la vie." — Albert Krapiec, "Ja-Calowiek" *Zarys Antropologii Filozo-*

ficznej (An Outline of Philosophical Anthropology) (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1975), p. 450.

14. Wojtyła, *The Acting Person*, 289. Cf. ———, "Osoba: Podmiot i Wspólnota" *Roczniki Filozoficzne*, XXIV, Zeszyt 2, 1976. "Il convient d'insister sur les actions interpersonnelles de l'homme, dans la mesure où s'actualise en elles le côté potentiel (dynamique) de l'être personnelle et y trouve sa plénitude. Car pour la constitution d'une vie véritablement humaine, l'activité d'individu à elle seule ne suffit pas (celle qui s'enferme dans le cadre de l'individu lui-même) il ne suffit pas non plus d'organiser la vie sur la ligne 'moi-toi'. *Indispensables sont aussi* des relations centrées sur le 'nous', germe de la communauté." — Krapiec, *op. cit.*, p. 451; cf. Frederick Copleston, Book Review of *The Acting Person* in *The Tablet*, Aug. 18, 1979; Leopold Tyrmand, "Poland, Marxism, and John Paul II" in *The Wall Street Journal*, CXCIII, Dec. 6, 1978.
15. Karol Wojtyła, "Il problema del costituirsi della cultura attraverso la 'praxis' umana, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 49, 1977, p. 515, quoted in Woznicki, *op. cit.*, p. 60.
16. Woznicki, "Dialogistic Thomism and Dialectical Marxism", pp. 225-226.
17. Karl Jaspers, *Reason and Anti-Reason*, trans. Stanley Godman (London: SCM Press, 1952), p. 63. Cf. Francis J. LeScoe, *Existentialism: With or Without God* (New York: Alba House, 1974) Third Printing, p. 4.
18. Henri Bouillard, *The Logic of the Faith* (New York: Sheed and Ward, 1967), pp. 158-59.
19. F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*. Torchbook. (New York: Harper and Bros., 1958), p. 148.
20. Michele Sciacca, *Philosophical Trends in Contemporary Thought*, trans. Attilio Salerno (Notre Dame: University Press, 1964), pp. 306-08.
21. Kurt Reinhardt, *The Existential Revolt* (New York: Frederick Ungar, 1964), p. 225.
22. Cornelio Fabro, *God in Exile: Modern Atheism*, trans. Arthur Gibson (New York and Westminster: Newman Press,

- 1968), p. 867.
23. Roger Troisfontaines, *What Is Existentialism?* Overview Studies. (Albany: Magi Books, 1968), p. 26. Cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2nd edit. 2 vols. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), II, pp. 434-43; Lescoe, *op. cit.*, pp. 20-21, 128-32, 407.
 24. Bouillard, *op. cit.*, p. 159.
 25. I am very grateful to Rev. Dr. Boleslaw Kumor, Professor of Church History in the University of Lublin, for much pertinent information concerning the seminary system and Philosophical curriculum in Poland. Professor Kumor, author of a four-volume definitive *History of the Catholic Church in Poland* is also a member of the Curriculum Committee for the Catholic Seminaries in Poland.
 26. *Ratio Studiorum pro ciclo fundamentali in Pontificia Facultate Theologica Cracoviensi*. I wish to express my gratitude to Dr. J. Chmiel, Pro-Dean of the Pontifical Theological Faculty of Krakow for making this *Ratio Studiorum* available to me.
 27. This work was already begun by the Priesthood Committee of the Fellowship of Catholic Scholars at its St. Louis meeting. The list should be ready for the 1980 Spring meeting. Co-Chairmen of the Committee are Rev. Dr. Frederick Jelly, O.P., Dean of the Josephinum School of Theology, Worthington, Ohio and Rev. Dr. Kenneth Baker, S.J., Editor of *Homiletic and Pastoral Review*.
 28. Karol Wojtyla, *System etyczny Maxa Schelera jako srodek do opracowania etyki chrzescijanskiej (Ethical System of Max Scheler as a Basis for a New Interpretation of Christian Ethics)* Polonia Sacra, VI (1953-1954), 143-161. Cf. Stephen Wiercinski, "Pope John Paul II: Philosopher and Theologian" in *Homiletic and Pastoral Review*, LXXIX, 7 (1979), 8-13.
I wish to express my gratitude to Dr. Jude Dougherty, Dean of the School of Philosophy, Catholic University, Washington for making available to me copies of Karol Wojtyla's two lectures delivered at Harvard University and Catholic University of America.
Dr. Vernon Bourke provided me with a copy of the lecture,

The Personal Structure of Self-Determination, for which I thank him very much.

I especially wish to express my gratitude to Msgr. John P. Wodarski of Holy Cross Church, New Britain, Ct., for help in conjunction with my visit and conferences with the Lublin University Faculty and the office of Cardinal Rubin in Rome.

譯註一：此書英譯本 "I—Man .. An Outline of philosophical Anthropology" , by M.A. Krapiec, translated by Marie Lescoe, Andrew Woznicki, Theresa Sandok et al. Publisher: Mariel Publications, New Britain, Connecticut, U. S. A., 1983.

譯註二：瑪莉出版社地址請參閱本文首頁。

譯註三：Woznicki, A Christian Humanism : Karol Wojtyla's Existential Personalism

譯註四：Cf note 10

RATIO STUDIORUM

pro ciclo fundamentali in Pontificia Facultate Theologica Cracoviensi

numerus indicat horae in hebdomade pro duobus
semestribus

ANNUS I

Introductio in philosophiam cum gnoseologia	2
Cosmologia I	1
Logica et methodologia generalis	2
Psychologia empirica	2
Historia philosophiae antiquae et mediaevalis	2
Historia salutis /biblice/	2
Geobiblica et archaeologia biblica	2
Historia Ecclesiae antiquae	2
Introductio in liturgiam	1
Introductio in theologiam vitae spiritualis	1
Introductio in theologiam generalem	2
Problemata de cultura christiana	1
Lingua latina	3
Lingua moderna /una ex tribus: anglica, gallica, germanica/	2
Exercitationes de methodologia discendi	1
Musica et cantus	2
Phonetica	1

ANNUS II

Methaphysica	2
Cosmologia II	2

Gnoseologia	2
Ethica generalis	2
Historia philosophiae modernae	2
Introductio in S. Scripturam	2
Historia Ecclesiae mediaevalis	2
Historia artis	2
Lingua latina	2
Lingua moderna	2
Lingua graeca biblica	1
Cantus ecclesiasticus	1
Phonetica	

ANNUS III

Theodicea et philosophia religionis	2
Psychologia religionis	1
Psychologia paedagogica	1
Exegesis Veteris Testamenti	3
Theologia fundamentalis	4
Principia theologiae moralis	1
Historia Ecclesiae modernae	2
Liturgica	2
Introductio in ius canonicum	1
Archaeologia christiana	0, 5
Lingua latina	2
Lingua hebraica biblica	1
Cantus	1
Seminarium pro exercitatione	2

ANNUS IV

Theologia dogmatica	4
Exegesis Veteris Testamenti	3
Exegesis Novi Testamenti	3

Theologia moralis	3
Liturgica	2
Patristica et historia dogmatum	3
Ius canonicum	1
Homiletica	1
Paedagogica	1
Cantus	1
Seminarium ut supra	2

ANNUS V

Theologia dogmatica	4
Exegesis Novi Testamenti	3
Theologia sacramentalis	2
Theologia moralis	3
Theologia pastoralis	2
Homiletica	1
Ius canonicum	2
Ethica socialis	1
Catechetica	2
Cantus	1
Seminarium	2

hoc anno concluduntur studia pro titulo
magister theologiae

ANNUS VI /pastoralis/

Problemata poenitentiae	2
Ethica vitae matrimonialis	2
Theologia biblica	1
Theologia spiritualis	2
Theologia pastoralis	2
Liturgica pastoralis	0, 5
Problemata oecumenica	1

Ius canonicum	2
Ethica vitae socialis	1
Medicina pastoralis	2
Variae exercitationes	

上接四五六

多元化的特徵正顯示教會是活潑、有生氣的羣體，所以我們必須在意圖更改外在的形式與制度之外謀求合一的實現。

經過了二位講者的思想引導後，參加者能在開放的心懷下坦誠表達出一些需要澄清的問題：如共食聖餐、教會組織上如何合一等，這確是一些在尋求合一路上所要面對的具體問題。無可否認，一起舉行聖餐是最隆重的合一表現，但必須要共同相信復活主以特別的方式臨於餅酒中這一信理，若還未走向這共同信仰的合一時，則仍未是舉行共食聖餐的適當時候。至於教會組織上，至少彼此應承認別教會的聖職有效，雖不要求走向一模一樣，而是基本上的信仰要合一；可惜，一直到現在，教會的地位仍是各教會間不能解除的障礙，雖然一向強調信理的合一比組織更重要，但天主教相信，聖統制雖在聖經未有說明，却是由耶穌傳下來的，故此為要達到此點的共識，仍有待彼此的努力。

在澄清問題之後，已經帶出了一些探討的路綫和方向，因此立即展開小組討論，仍以聖職為主題，各參加者均能在友愛而坦誠的氣氛下，分別對聖職人員的條件、職責及平信徒的參與等問題表達意見，直到下午六時卅分，在共進晚餐後，各小組即席作出簡報。由簡報中可以發現彼此在信仰上的共同點很多，縮短了彼此間的距離，在邁向合一途中向前跨出一步。最後齊集聖堂，以聖經誦禱作為聚會的結束。

此次聚會雖然在合一運動中只是一小步，却充分表現出基督教會在尋求合一上所作的努力，在分享彼此的立場中達致進一步的彼此了解。因此聚會雖然結束，但每人均明白這結束意味着新的開始：在突破制度上、教義上的差異上仍有一段漫長的路程，這就需要彼此的努力及祈禱來支持，以期達致信仰的共識，迎向一個合一而多元化的教會遠景。

「馬克斯分析與基督宗教信仰」(註一)一書的評介

武金正

本文介紹的是柯德 (René Coste) 一九七六年以法文執筆的大作。柯德是法國南部土魯斯市 (Toulouse) 一座天主教神學院的社會神學教授。本書不但反映一九七〇年代基督宗教和馬克斯思想在法國交談的高峯 (與一九六〇年代德國保祿學社 (Paulus Gesellschaft) 所出版的作品一樣) (①)，也具有現代性的意義。十年後美國的「世界」出版社 (Orbis Books) 出版了英譯本。此出版社是瑪利諾會 (Mary Knoll) 用來推動解放神學的一個組織。

(一) 該書的目的相當清楚，是以追求真理的態度來探討雙方，因此一方面劃分清楚雙方的立場，作爲彼此積極的挑戰，另一方面也提出雙方在歷史中彼此接近的努力。

該書除了引論和結論以外，主題的討論共有六章。引論中作者說明他對馬克斯的基本態度：「我們在信仰最深之處向馬克斯分析的批判開放，希望在完整的真理光照之下，從思想及行動上努力，以求重新整合我們自己的信仰 (24f)」。如此就可將我們原先受到馬克斯觀點所批判的信仰，在反省改善淨化後，能成爲對馬克斯觀點做客觀實在批判的信仰。因此作者雖然重視馬克斯本人的想法；却並不忽視其他的馬克斯主義者 (如列寧 V. I. Lenin 史達林 J. Stalin 毛澤東等)，以及新馬克斯主義者 (如盧森堡 R. Luxemburg 柯蘭斯 A. Gramsci 艾杜色 L. Althusser 佳洛蒂 R. Garaudy 薛佛 A. Schaff 布洛克 E. Bloch 柏蒂佛 N. Berdyaev 等)。作者在處理這些人的觀點時採取了折衷主義的立場，爲的是要提出一套有「系統發展」的分析理論 (17)。柯德分析的結果雖然不像布

洛克所說的那樣玄妙：「只有無神論者才可能是個好基督徒；反之，也只有基督徒才能作一個好無神論者」(11)；不過他的看法却和巴特(K. Barth)很相似：一個真正的基督徒如果想要改善社會主義，應該先使自己成爲一個社會主義者。

接著柯德描寫並評論雙方立場的異同：探討雙方曾經有過的彼此水火不相容的思想，以及彼此相近的觀點，在歷史中研討二者起伏消長的過程，並指出雙方彼此向對方思想所提出真有意義的挑戰焦點。首先柯德籠統地描述馬克斯主義面對世界（尤其在宗教上）的觀點，這觀點與基督宗教雖然不同，却有些相似，只是二者透過不同的稜鏡來看世界和信仰的關係而已。他希望自己如同吉拉蒂(G. Girardi)和巴特等人一樣，能在面對馬克斯的挑戰之後，發揮出「馬克斯之後」的真正信仰(53f)。接著柯德比較馬克斯的世界歷史觀和基督宗教的天國來臨(64—101)，以及雙方有關人類學的觀念(102—139)。第五章提出一個對基督徒最有挑戰性的領域：愛或階級鬥爭的倫理基礎(140—180)。接著柯德針對馬克斯對基督宗教的批判，提出自己對下述問題的解答：基督宗教如何更進一步認出自己所應有的徹底革新因素(181—220)。結論中作者將個人對馬克斯的立場作了清楚的交代，並指出馬克斯主義的觀點何者基督徒可以同意，何者應予反對(220—229)。

(二) 現在筆者對書中較有分量的思想作一些整理。

人的價值的基礎何在，是馬克斯和基督宗教爭論的核心。馬克斯主張：真正的人本論就是「無神的共產主義」。爲了達到上述主張(合)必要先經過辯證法中的「放而存升」(Aufhebung)步驟(反)，在這「放而存升」的辯證過程中，必須尋獲人性中所含的各種「疏遠」(Entfremdung Alienation)：主要的兩個「疏遠」便是宗教和私產(104)。私產的存在使社會產生「主奴」

之間的懸殊階級。如果共產主義能成功地經過階級鬥爭而使無階級的社會完成，就能實現理想的人本主義境界。

馬克斯上述的分析，的確指出了一些有意義的看法（P. 87ff. - P. 141ff.）。但是我們應進一步追問：他所說的「階級鬥爭」究竟指的是什麼？他所肯定的「無產階級必定主動走向革命，並且是革命運動中的主力的看法是否切合事實？關於這一點，柯德同意裴洛（F. Perroux）在「階級和羣衆」一書中的結論：革命鬥爭的主動角色實際上並不是羣衆，更談不上無產階級，而是一小撮有能力操縱羣衆的人，煽動羣衆起來革命（150）。柯德認爲裴洛的說法比馬克斯的階級鬥爭論更說出了事實。換言之，馬克斯的說法並未將階級間的衝突和因而產生的革命現象的根本原因說出。

事實上，馬克斯階級鬥爭論中所用的「主奴」之分，並不是經過科學方法所得到的結論，而是他先有「社會必定有階級鬥爭」的結論，然後再給予以神祕性的肯定。其實每個社會都有鬥爭存在，所以總有人吃虧（就像時下西方工商業自由社會中有衝突，而衝突中工人常吃虧）；但衝突並非一定要導致生死之爭的決鬥，只要人肯尋找，合理的解決方法是很多的（147）。因此階級鬥爭的基本倫理立足點顯得過分偏狹且獨斷。此外，柯德還指出馬克斯主義對「中產階級」有改變社會的能力的可能性顯得無知（149）。

分析至此，柯德斷言：基督徒貿然參加馬克斯所主張的階級鬥爭，是一大錯誤（151f.）。

唯物辯證性史觀是馬克斯階級鬥爭及革命的立論基礎。這種史觀與基督宗教的信念不同；但不可否認，這種史觀也講出了一部分的真理（68）值得重視。尤其這批判性的真理可以提醒基督信仰的人士不可忽略人整體性的救恩；不過若將此唯物的辯證性史觀當做唯一的真理，來解釋歷史現象，

那就不能接受了（72）。同理，我們可以承認馬克斯的分析對尋求解決社會衝突是有幫助的，尤其有關經濟方面；但說它是唯一客觀的方法，就顯得太天真，缺乏批判的態度了（73）。至於「無產階級統治是歷史終點」的說法，更是沒有理由令人相信。馬克斯主義者艾杜色曾針對此點坦白地說過：事實上，在歷史的辯證過程中，從頭到尾不可能存在最後的終點（68）。換句話說，辯證的過程永遠不該停止。所以認為歷史辯證過程有其終點的說法，若不是幻想，也就已經不是辯證論了！

馬克斯歷史有終點的看法，實在無法以辯證性史觀的理論來單獨解決，這正是辯證性史觀無法突破的限度，必須用其他的史觀來補充，而基督宗教的史觀——天主國的來臨——正是填補這個空缺的適當材料。基督宗教的史觀有兩個基本主角：天主與人類。歷史的進行是由二者間盟約的締結和毀約的衝突事件交互發生，而走向圓滿：締約和毀約事件在歷史中交互展現天主的恩寵及人類的罪惡，這歷史過程可以讓人認出天主的恩寵及人類的罪惡也是會發展的。因此只要有人存在的地方，恩寵及罪惡也就存在。雖然理論上罪惡不應該在某些地方存在；但事實上罪惡因這些地方有人，所以也存在，最具體的例子就是教會。既然處處有罪惡，宗教界也有，所以針對宗教的批判就有其用處了（51）。這也就是為何基督徒應該視馬克斯主義或任何其他批判宗教的思想為積極挑戰的原因之一（121）。

馬克斯批判的宗教，事實上就是基督宗教。他以非常嚴厲的話來批判、指責宗教，說宗教只注意到超越，而忽略了社會、歷史等層面。以十九世紀歐洲宗教界的現象來說，當時教會的確太缺乏對社會及歷史等層面的關懷，馬克斯確實說中了當時教會的一些積弊，也道出了正常宗教所不應該呈現的面貌——「受壓迫者的歎息」「大眾的鴉片」……等等（75）。這是馬克斯和傳統的馬克斯主義者在宗教界所看到的罪惡的一面。假如宗教真的只是這樣，他們所說的「宗教只是人性的『疏遠』」就是

真的了，如此宗教當然該消滅。然而，今天有不少新馬克斯主義的信徒，已經看出宗教對人性也有積極貢獻的一面，如先知角色、愛、為正義而奮鬥的信念等，這些屬於恩寵的一面，可以提昇人性，所以他們也認為馬克斯主義和基督宗教應該彼此互相補足（131）。

馬克斯主張的無神主義。他隨着費爾哈巴 J. Feuerbach 的宗教觀念，認為「天主」是人思想的投射，因為是人「疏遠」的產品，所以一切超越都違反人性。雖然馬克斯主義者都不承認純精神的觀念；但他們也不能放棄一切「精神」的現象，如色文（J. Seve）勉強解釋靈魂為「無物理關係的動力；而它能給一個有位格性的生命」（115）。位格、靈魂、人權……等一些抽象的觀念，對他們來說很難解釋，原因是馬克斯主義者沒有對死亡——人最基本的問題——做適當的處理；如果人生最後只是虛無，那麼「為公道而奮鬥」、「為社會正義而犧牲」、「為理想而奉獻」等有什麼意義呢？所以傳說史達林會對戴高樂說過：「死亡終究要獲得最後的勝利」（119）。儘管馬克斯主義者常用美妙的文字來讚美他們心目中的偉大英雄；但是這個讚美事實上毫無實質意義，只不過在讚美這些人在虛無面前曾表現了勇敢的態度罷了。基督徒面對死亡的態度却完全不同，因為基督已戰勝了死亡，而他們也過着一個跟隨基督的生活而得以完成（131）。

最後我們進到以倫理為基礎的探討。

目的可以使一切方法和工具合理化是馬克斯的倫理觀點（145）。其歷史的目的是走上無產階級統治，所以用任何方式來領導它都好；而且愈有效愈好（169）！在這種倫理觀念下，雖然如「愛」、「友誼」、「犧牲」……都包含在內；但其價值是被目的所支配。具體地說：我們都好，而敵人都壞，如布洛費（V. I. Prokofiev）說得很清楚：我們俄國人否定宗教的倫理，因為它有清楚反動的

性質。一個真正的人道主義、一個確切人性的愛應該預想一個敵對人性的恨（156）。爲了愛人性而允許殺害具體的活生生的人，爲了走向倫理理想的完滿而生活行動在反倫理理想的境界。若再按照辯證論的規律，歷史該永遠在過程中，則人永遠是在反倫理的行動中（Anti Ethik）（171）。這不是一個野蠻的想法？無怪有不少新馬克斯主義反對它而提出新的倫理原則，如佳洛蒂所說的：一個使工人變成所有權力的主體的觀念不能用任何反此目的的工具和方法（174）。這是一個充滿希望的發展方向，它是基督宗教和馬克斯主義之間非常重要的橋梁。因爲基督徒無論對誰都應該愛，這是一種博愛而非自私的愛。如果發揮這種愛，則在他們當中沒有理由有恨存在。然而馬克斯的鬥爭倫理的確要求基督徒對愛、對「無效的愛」作反省，是否達到了愛主愛人的一致，以及是否愛人如己（151）。當基督徒以愛面對世界時，他體驗到天主是解放者，是救恩的主。每當他的信仰生活因惡的存在而受到批判時，他就再次被提醒：天主是解放者，所以基督宗教應常保存其「革命性」（182f）。

（三）最後我將提出此書的幾個問題。

柯德希望面對馬克斯批判之後能有「後馬克斯的信仰」，但它和吉拉蒂的不同（50f），因爲作者所強調的是「挑戰」。如果馬克斯的批判只是信仰的挑戰，那麼這關係就能算是雙方的交流關係嗎？更談不上所謂的「對話」，「交談」了！難道基督徒只能隨波逐流來面對馬克斯主義嗎？

的確作者很努力找出雙方的價值；但他使他們站在兩個堡壘中：一位基督徒不能同時是馬克斯主義者，一如水火（213）之不相容。什麼才是馬克斯主義者？一位學者採用馬氏的方法來研究社會、經濟、人文等是否算是馬克斯主義者？這裏我們碰到一個熱門的問題：解放神學是否站得穩？有不少歐洲和北美的當代神學家保持非常懷疑的態度（203f）。對此問題目下根據兩道由信理部所頒發的文

件②我們知道教會如何關心，並持有怎樣開放的態度。

以上所提的問題和作者所選的出發點大有關係。作者知道有早、晚期馬克斯思想，而他的研究以晚期馬克斯的思想為重點。當晚期馬氏的思想被公認而流傳時，早期的馬氏思想才在一九三二年期過「巴黎原稿」(Die Pariser Manuskripte)的出版開始受到學者的注意和研究，而形成新馬克思主義的潮流。大概說來，馬氏早期思想是站在哲學批判的立場而隨着啓蒙精神尋找人本主義。這裏宗教的批判是具有它的獨立性和重要性。晚期馬氏的思想中宗教雖然也是人疏遠的批判對象；但它已被視為社會的意識型態，統治的擁護者，並只是社會分析中的一部分罷了。這裏宗教的疏遠是在改革社會的用途上被發現的，它本身並不是研究的對象。當然我們都知道馬氏「早、晚期」都沒有下工夫去研究宗教究竟是什麼；但如果以早期的馬克斯思想為出發點，宗教無論是好是壞，總是一個獨立性的對象，那麼宗教在社會的作用不一定是其本身，而是它行動的後果。也許它目前不好，但它會有好的一面。這裏我們可以了解為何以馬克斯早期為出發點如布洛克、佳洛蒂、歐克默(H. Horkheimer)等新馬克思主義者，容易接近宗教的價值，也會以基督宗教來填補馬克斯的思想。這樣我們能避免「水、火」不相容和永遠敵對的「挑戰」，而能真正彼此了解、交談，甚至能為和平、平等而合作。

附註

註譯：①本書原名為·RENE COSTE, MARXIST ANALYSIS AND CHRISTIAN FAITH

NEW YORK: Orbis Books 1985 232pp. Translated from the French by Roger A. Couture, OMI and John C. Cort.

②E. Keilner (Hrsg.): Christentum und Marxismus-heute.

Gesprache der Paulus-Gesellschaft, Wien / Frankfurt / Zürich 1966

「馬克斯分析與基督宗教信仰」一書的簡介

④ Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith: Instruction on certain Aspects of the
'Theology of Liberation', Vatican, City 1984

Instruction on Christian Freedom and Liberation, Vatican City, 1986

分類目錄

51—70期，即卷十四至卷十八（一九八二年至一九八六年）

聖經

（一般性）

- 聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」……………房志榮 ⑤ 一九八二 〇〇一—〇三四
- 聖經對性愛·婚姻與家庭的啓示……………夏 偉 ⑥ 一九八二 二〇九—二三二
- 聖經的族長史與中華系圖……………房志榮 ⑦ 一九八三 〇四九—〇六六
- 聖經中三種鐸職所面臨的挑戰……………左婉薇譯 ⑧ 一九八三 六一三—六二四
- 聖言與道的和合……………謝扶雅 ⑨ 一九八四 一八三—一八七
- 聖經中是否描繪了一個暴力的天主……………王敬弘譯 ⑩ 一九八四 六一三—六二一
- 聖經中的天主子民及其角色……………房志榮 ⑪ 一九八五 一四九—一六二
- 聖經的社會觀：以窮人為優先……………房志榮 ⑫ 一九八五 五一—一五二六
- （舊約）
- 舊約中「事奉」用於禮儀上的各種意義……………王敬弘 ⑬ 一九八二 五〇九—五一八
- 天主在第七天「安息」……………顏 立譚 ⑭ 一九八二 五一九—五二五

聖經中的次經·····	譚璧輝譯	⑤7	一九八三	三六九—三八二
一首讚美天主聖言的詩篇——詠一一九之辭彙研究·····	趙士儀	⑤8	一九八三	五二一—五三五
追尋更深皈依的存在主義者——約伯真正的形象·····	潘貝頌	⑤9	一九八三	〇〇一—〇一四
原始民族的記憶法與以色列人的口傳傳統·····	胡國楨	⑤9	一九八四	〇〇一—〇一四
古經文學史·····	王敬弘	⑤9	一九八四	〇九六 et c.
古經分類法·····	夏偉	⑥0	一九八四	一六三—一八一
基督徒重釋聖詠第四十五(44)篇——基督與教會·····	夏偉	⑥1	一九八四	三一五—三三二
希伯來聖經中天主的概念·····	潘貝頌譯	⑥1	一九八四	三二三—三二九
舊約的天主觀·····	潘永達	⑥1	一九八四	三二三—三二九
舊約中君王與先知的關係·····	左婉薇譯	⑥2	一九八四	五八一—五九二
「古經之風俗及典章制度」下冊第十五章·禮儀年·····	張春申	⑥2	一九八四	五九三—六一一
「古經之風俗及典章制度」下冊第十五章·安息年·····	彭碧雲	⑥2	一九八四	五九三—六一一
亞巴郎·依撒格和耶穌的祭獻·····	黃德寬譯	⑥6	一九八五	五〇三—五〇九
「厄娃與潘桃兒」述要·····	黃德寬譯	⑥6	一九八五	五二七—五三四
時辰禮讚中的聖詠·····	夏偉	⑥7	一九八六	〇三三—〇四三
·····	劉俊餘	⑥7	一九八六	〇〇七—〇一九
·····	蔡素美、李碧圓	⑦0	一九八六	〇二一—〇三一
·····	蔡素美、李碧圓	⑦0	一九八六	四二九—四四〇

(新約)

新約中婚姻的不可分解.....	穆宏志	52	1982	321-332
瑪竇筆下的耶穌門徒.....	左婉薇譯	54	1982	527-536
眞福八端?.....	王敬弘譯	55	1983	067-078
宗徒大事錄中之宣講.....	趙夷譯	59	1984	015-020
瑪竇福音簡介.....	穆宏志	65	1985	327-352
保祿歸化.....	黃德寬	65	1985	353-373
保祿及其書信.....	黃懷秋	65	1985	485-501
費肋孟書價值何在?.....	柯成林	66	1985	485-501
耶穌受洗的奧義.....	柯成林	67	1986	045-055
	柯成林	70	1986	423-427

信 理

(一般性)

中國人的氣論與神學上的幾個課題.....	張春申	53	1982	341-368
試論基督徒詮釋中國經典的可能性·大學爲例.....	胡國楨	60	1984	189-211
簡介「有關解放神學某些觀點的訓令」.....	張春申	62	1984	457-465
武金正譯				
李秀華				
超驗方法 (Transcendental Method).....	康德賴雷	63	1985	011-018

- 拉丁美洲解放神學的兩個階段……………胡國楨 ①一九八六 〇七七—一〇二
- 「本位化」的神學：在亞洲及拉美……………房志榮 ⑦一九八六 一〇三—一二九
- 道德經中論及天主聖三嗎？……………區華勝 ⑦一九八六 四五七—四七〇
- （天主與世人）
- 天主的母性……………黃美基譯 ②一九八四 六二—六二九
- （基督與救贖）
- 基督的救援工程與其啓示工程之關係……………溫保祿 ⑤一九八二 〇三五—〇四七
- 葉寶貴錄
- 梵二以後的基督論……………鄭文卿譯 ⑤一九八二 〇四九—〇六九
- 溫保祿
- 基督的救援工程是釋放的工程（上）……………葉寶貴錄 ⑤一九八二 三六九—三八二
- 溫保祿
- 基督的救援工程是釋放的工程（下）……………葉寶貴錄 ⑤一九八二 五五三—五六八
- 葉寶貴錄
- 耶穌的知識與意識（上）……………張春申 ⑤一九八二 五三七—五五二
- 耶穌的知識與意識（下）……………張春申 ⑤一九八三 〇七九—〇九三
- 耶穌與基督教會……………譚璧輝譯 ⑤一九八三 三八三—三九〇
- 救主之母反映出聖三的作爲（上）……………岳雲峰譯 ⑤一九八三 三九一—四〇五
- 救主之母反映出聖三的作爲（中）……………岳雲峰譯 ⑤一九八三 五三七—五五二

救主之母反映出聖三的作爲(下).....	岳雲峰譯	59	一九八四	〇三五—〇五〇
耶穌的名號之一：人子.....	張春申	59	一九八四	〇二一—〇三四
從創造神話看猶太人的罪惡觀念.....	黃懷秋	60	一九八四	二二七—二三一
教會歷史中的基督論(一).....	張春申	66	一九八五	五三五—五六八
教會歷史中的基督論(二).....	張春申	67	一九八六	〇五七—〇七六
教會歷史中的基督論(三).....	張春申	70	一九八六	四四一—四五五
(聖神與教會)				
婚姻的聖事性.....	谷寒松	52	一九八二	二三三—二四三
婚姻聖事的延續：基督信徒的家庭.....	張春申	52	一九八二	二五一—二五六
聖事的結構具有教會性的特徵.....	岳雲峰	54	一九八二	五六九—五七四
梵二對教會與國家之間關係的看法.....	向欣譯	55	一九八三	〇九五—一〇〇
權威與服從.....	王敬弘譯	57	一九八三	四九五—五〇〇
對權威的透視.....	王敬弘譯	57	一九八三	五〇一—五〇六
司鐸意義在觀念上的再反省.....	胡國楨譯	58	一九八三	六二五—六四一
聖秩：服務的聖事.....	天放譯	58	一九八三	六四三—六五五
女司鐸或女執事？.....	陳月輝譯	58	一九八三	六五七—六六一
	李偉平			
對教會內權威之抗拒：一種多元學科的透視(上).....	趙一舟譯	60	一九八四	二一三—二二五

- 對教會內權威之拒絕：一種多元學科的透視（下）……………趙一舟譯 ⑥1 一九八四 三四九—三六六
- 和好聖事新詮——以「自覺」為倫理基礎所做嘗試……………胡國楨 ⑥1 一九八四 三三一—三四八
- 梵二及梵二以來的教友角色……………張春申 ⑥4 一九八五 一六三—一七六
- 由「在新世界中傳福音」勸諭看信友的角色……………溫保祿 ⑥4 一九八五 一七七—一八一
- 李秀華 ⑥4 一九八五 一七七—一八一
- 女性地位的初步探討……………陳淑愼 ⑥6 一九八五 五四九—五五六
- 聖事禮儀的教會團體幅度……………胡國楨 ⑥6 一九八六 三九九—四一五

倫理

- 性與愛的人學和其在倫理的效果……………詹德隆 ⑤2 一九八二 一八一—一九一
- 贊成腦死？維護生命？——美國主教團的困擾……………胡國楨譯 ⑤7 一九八三 四二五—四四〇
- 從心理—靈修觀點談自慰……………黃美基譯 ⑤8 一九八三 五六九—五八〇
- 信仰自由……………詹德隆 ⑤9 一九八四 〇六九—〇八一
- 詹德隆
- 主日倫理觀……………趙淑華 ⑥0 一九八四 二四三—二六三
- 趙淑華
- 倫理神學中的方法論……………吳良國譯 ⑥2 一九八四 五〇三—五二四
- 十誠的價值與限度……………夏偉 ⑥2 一九八四 五二五—五三三
- 夏偉
- 基本人權……………詹德隆 ⑥5 一九八五 四一—四三四
- 詹德隆

禮儀

- 以色列與排灣族婚姻觀比較……………尤間運 ⑥ 一九八五 五五七—五六八
- 禮儀與藝術……………趙一舟 ⑤4 一九八二 六一—一六三三
- 特利騰與梵二禮儀改革的比較……………鄭保祿 ⑤5 一九八三 一〇—一〇六
- 主日禮儀的演變……………鄭保祿 ⑤7 一九八三 四〇七—四一六
- 禮儀札記……………趙一舟譯 ⑥2 一九八四 四七九—五〇二
- 禮儀改革在梵二中的地位……………鄭保祿 ⑥5 一九八五 三九九—四〇九
- 歷代社會變遷對禮儀的影響……………吳新豪 ⑥8 一九八六 一六七—一七三
- 禮儀：在現代世界中的救恩記號……………谷寒松 ⑥8 一九八六 一七五—一九一
- 禮儀革新在臺灣：回顧與前瞻……………趙一舟 ⑥8 一九八六 一九三—二一二
- 以真理與心神朝拜父——天主啓示中的禮儀……………夏偉 ⑥8 一九八六 二一三—二四一
- 中國語文的象徵與禮儀……………房志榮 ⑥8 一九八六 二四三—二六九
- 認識與適應臺灣民間信仰與禮儀……………侯倉龍 ⑥8 一九八六 二七一—二九七
- 禮儀與教理講授……………王愈榮 ⑥8 一九八六 三〇三—三一二
- 婚喪禮俗今昔談……………龔士榮 ⑥8 一九八六 三一三—三四八
- 教會入門聖事與傳揚福音……………雷蕙琅 ⑥8 一九八六 三四九—三五七
- 禮儀與倫理生活……………詹德隆 ⑥8 一九八六 三五九—三七五

平信徒在禮儀及傳福音上的角色..... 郭彬生 ⑥⑧ 一九八六 三七七—三九九

盧心懋

禮儀神研會中的聖樂介紹與演唱..... 陳美津 ⑥⑨ 一九八六 二九九①〇〇

佳播詠團

禮儀神研會中的小組分享綜合報告..... 黃麗玲錄 ⑥⑩ 一九八六 一七四①〇〇

周克勤

從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵..... ⑦〇 一九八六 四七一—五〇〇

教 律

教會法中的婚姻..... 金象達 ⑤② 一九八二 二五七—二七二

新訂法典——一種有希望的美酒..... 趙一舟譯 ⑤⑦ 一九八三 四一七—四二四

教會的新法律..... 趙一舟譯 ⑤⑧ 一九八三 五五三—五五八

新教會法典評估..... 王敬弘譯 ⑤⑨ 一九八三 五五九—五六七

靈 修

聖本篤的靈修..... 梁 滋 ⑤① 一九八二 一〇五—一一四

蔡素美錄

聖依納爵神操書的結構和動力..... 高士傑 ⑤② 一九八二 一一五—一二三

心理投射與信仰成熟..... 徐可之 ⑤③ 一九八二 一二五—一四九

神修輔導活動中的三個重要環節.....	胡國楨譯	⑤	一九八二	一五一—一六八
基督徒婚姻生活中的靈修.....	陳明清	⑥	一九八二	二七三—二七九
盡付須臾悅天心——基督生活基礎蠡測.....	徐可之	⑦	一九八二	三九七—四一七
司鐸靈修.....	甘易逢	⑧	一九八二	四一九—四三五
陳寬薇譯	陳寬薇譯			
宋稚青譯	宋稚青譯	⑨	一九八二	四三七—四四三
天放譯	天放譯	⑩	一九八二	五七五—五九〇
王敬弘譯	王敬弘譯	⑪	一九八二	五九一—六一〇
守貞者的友誼與靈修經驗.....	胡國楨	⑫	一九八三	一〇七—一一六
基督徒的分辨神類與中國人的「涵養」與「省察」.....	除可之	⑬	一九八三	一一七—一三〇
手足情深樂天倫——漫談奉獻生活真諦.....	陳寬薇譯	⑭	一九八三	一三一—一四二
對意識流的省察.....	甘易逢			
高齡神修.....	李哲修譯	⑮	一九八三	四四一—四四七
與主同行——聖經中的「旅途」主題.....	黃美基譯	⑯	一九八三	四四九—四五六
聖方濟沙雷的把握今朝.....	陳寬薇譯	⑰	一九八三	四五七—四六四
對創造性祈禱的一種取向——聖公會的看法.....	陸達誠譯	⑱	一九八三	三六〇 etc.
中國靈修講習會二講.....	張春申	⑳	一九八三	五八一—五九四

中國靈修講習會又三講.....	張春申	60	一九八四	二六五—二八三
中國靈修講習會第六、七講.....	張春申	65	一九八六	四三五—四四九
新基督論中的神修——重新認識基督.....	譚璧輝譯	58	一九八三	五九五—六〇五
亞味拉聖德蘭與東方神祕經驗.....	陳寬薇譯	59	一九八四	一二三—一三四
新時代中的神祕主義——訪問威廉強斯頓神父.....	譚璧輝譯	59	一九八四	一三五—一四八
靜觀的培育.....	李哲修譯	59	一九八四	一四九—一六一
消極感受能促進積極成長.....	黃美基譯	60	一九八四	二八五—三〇一
內心深處的創傷.....	黃美基譯	62	一九八四	五四三—五五六
『我曾三次求主』——對軟弱的省思.....	季明慧譯	62	一九八四	五八〇—五八七
對成年基督信友的反省.....	王敬弘譯	63	一九八五	〇九一—〇九八
懷著希望和愛情向天主說『是』.....	斐德譯	63	一九八五	〇九九—一〇一
靈修輔導簡史.....	黃美基譯	65	一九八五	四五一—四五九
守貞生活——天主為使人去愛而給的禮物.....	王敬弘譯	65	一九八五	三七四—e.c.
看山又山忘古今：試談「悟」的心理意義及靈修成長.....	徐可之	70	一九八六	五〇一—五二〇
從美感經驗看基督徒的靜觀祈禱.....	林逸君	70	一九八六	五二一—五三〇
試談孔子與耶穌的人格教育.....	劉美貞	70	一九八六	五三一—五三八

修會

聖召的意義.....	張春申	⑤1	一九八二	〇七一—〇八二
路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒(上).....	高慧琳譯	⑤1	一九八二	〇八三—一〇三
路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒(下).....	高慧琳譯	⑤3	一九八二	四四五—四六五
今日修會生活趨勢.....	左婉薇譯	⑥1	一九八四	三七五—四〇八
今生不二屬，白首共此心——三願心理意義試測.....	徐可之	⑥1	一九八四	四〇九—四三三
修會的貞潔.....	張春申	⑥1	一九八四	四三五—四四八
從法典看獻身生活在教會內的使命.....	宋稚青	⑥1	一九八四	四四九—四五五
默觀生活在修會中的地位.....	宋稚青	⑥2	一九八四	五三五—五四一

教友

由世界、亞洲、中國、台灣看今日教友的角色.....	狄剛	⑥4	一九八五	一八三—二〇〇
教友在教會組織、行政及其他運動中的角色.....	郭彬生	⑥4	一九八五	二〇一—二一六
中國基督徒在思想及文化界的角色.....	傅佩榮	⑥4	一九八五	二一七—二五四
教友從政的基本認識.....	張忠民	⑥4	一九八五	二五五—二五七
談建設地方教會中教友的角色.....	王武昌	⑥4	一九八五	二五九—二六六
教友參與教會革新社會的角色與任務.....	李玲玲	⑥4	一九八五	二六七—二七六
教友如何運用傳播工具.....	蕭曉玲	⑥4	一九八五	二七七—二八七
BILA及義務使徒.....	汪德明	⑥4	一九八五	二八九—二九八

牧靈

韓國教友與韓國天主教.....黃德寬 ④ 一九八五 二九九—三二二
 教友在今日教會使命中的角色.....羅若瑟 ④ 一九八五 一八二e.c.

教宗關切中國教會的牧函.....編輯室輯 ⑤ 一九八二 〇四八e.c.

社會調查、時代訊號、信仰意識及教會訓導.....張春申 ⑤ 一九八二 一六九—一八〇

當代中國社會有關愛、婚姻與家庭的現象.....黃俊傑 ⑤ 一九八二 一九三—二〇八

婚姻生活與獨身(守貞)生活的關係.....張春申 ⑤ 一九八二 二四五—二五〇

婚姻牧靈神學的一般原則.....翁德昭 ⑤ 一九八二 二八一—二九七

有關生命的傳衍.....孫靜潛 ⑤ 一九八二 二九九—三〇八

自然調節生育的近況.....葉衛民 ⑤ 一九八二 三〇九—三一九

對破碎的婚姻、離婚與再婚者具體的牧靈態度.....王愈榮 ⑤ 一九八二 三三三—三三九

維護婚姻與家庭尊嚴.....編輯室輯 ⑤ 一九八二 一九二e.c.

教會的醫治服務.....王敬弘譯 ⑤ 一九八二 四一八e.c.

離婚——牧靈工作的一個難題.....王金良譯 ⑤ 一九八二 六三五—六五六

一九八〇年世界主教會議後的牧靈反省——離婚再婚.....向欣 ⑤ 一九八二 六五七—六七五

胡國楨譯

離婚與再婚……

向欣譯

54 一九八二

六七七—六八三

何謂「在聖神內休息」？……

編輯室譯

54 一九八二

五二六 ecc.

台灣地方教會使命的再反省……

谷寒松

57 一九八三

四六五—四八八

基本教義講授經驗談……

朱恩榮

57 一九八三

四八九—四九九

為什麼是這個人？……

資料室譯

58 一九八三

六〇六 ecc.

由牧靈角度看基要主義（附錄一篇）……

譚璧輝譯

60 一九八四

三〇三—三一四

大公主義

梵二以來大公主義的天主教原則……

房志榮

65 一九八五

四六一—四六九

大公主義之生活體驗……

陳潔如

66 一九八五

五七七—五八二

為什麼我們還不能合一？「合一教理」卷五簡介……

鄭麗娟

66 一九八五

五八三—五九九

台神、輔神聯誼會報告……

高冠羣

70 一九八六

四二八

邁向互相承認的聖職……

廖上信

70 一九八六

五三九—五四四

宗教

孔子所反映的基督面貌……

房志榮

61 一九八四

三六七—三七四

教史

神學思想發展簡史.....	鄭保祿	53	一九八二	三八三—三九六
從利瑪竇開始傳入我國的西方科學.....	顧保鵠	55	一九八三	〇〇一—〇三五
利瑪竇對我國教會的啓示：文化工作教會幅度.....	張春申	55	一九八三	〇三七—〇四一
自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法.....	張春申	55	一九八三	〇四三—〇四八
利瑪竇來華前驅.....	張奉箴	56	一九八三	一五七—一六六
利瑪竇簡史.....	張奉箴	56	一九八三	一六七—一七九
利瑪竇的靈修精神.....	詹德隆	56	一九八三	一八一—二〇二
利瑪竇的傳教特質.....	谷寒松	56	一九八三	二〇三—二一八
利瑪竇與儒學.....	成世光	56	一九八三	二一九—二二五
利瑪竇與佛學.....	羅光	56	一九八三	二二七—二三七
利瑪竇的中文著述.....	顧保鵠	56	一九八三	二三九—二五三
利瑪竇與教會本位化.....	張春申	56	一九八三	三三九—三五一
利瑪竇的友誼傳教.....	編輯室輯	56	一九八三	一八〇 etc.
利瑪竇的生活交談.....	張春申	57	一九八三	三五三—三五九
利瑪竇神父的心理探析.....	朱秉欣	57	一九八三	三六一—三六八
利瑪竇與中國耶穌會士.....	張奉箴	58	一九八三	五〇七—五一九
對路德的回顧.....	資料室輯	58	一九八三	五二〇 etc.
從天主教立場看馬丁路德.....	鄭保祿	59	一九八四	〇五一—〇六八

第二、三世紀神學簡史.....	趙淑華	80	一九八四	二三三—二四二
天主聖三信理思想的發展史.....	鄭保祿	82	一九八四	四六七—四七七
「額我略改革與歐洲」國際會議簡報.....	陳繼容	86	一九八五	五六九—五七六

神學家

紀念Karl Rahner 神父 (1904—1984).....	王敬弘譯	80	一九八四	二三三 etc.
卡爾拉內的回顧.....	林廣全譯	83	一九八五	〇〇一—〇〇九
八十歲的卡爾·拉內仍在問問題.....	許易風譯	83	一九八五	〇一九—〇二六
簡述賴雷幾個重要神學思想的發展歷程.....	胡國楨譯	83	一九八五	〇二七—〇五四
賴雷的象徵神學——其教會論及聖事論的根基.....	雷岱峰譯	83	一九八五	〇五五—〇七七
拉內論司鐸爲宣道者.....	趙一舟譯	83	一九八五	〇七九—〇九〇
卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻.....	房志榮	83	一九八五	一〇三—一一八
拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示.....	張春申	83	一九八五	一一九—一二八
帶我們進入奧祕.....	斐德譯	83	一九八五	一二九—一三八
憶賴雷.....	谷寒松	83	一九八五	一三九—一四二
卡爾·賴雷 (Karl Rahner 1904—1984) 年譜.....	輔神編	83	一九八五	一四三—一四七
卡爾·拉內八十歲對生命之反省.....	易風譯	83	一九八五	〇一〇 etc.

報導

拉內對馬克斯主義的批判..... 陳文團 ⑤ 一九八五 三七五—三九八

耶穌會東亞參贊區神學家會議簡報..... 王敬弘譯 ⑤ 一九八二 四八五—四九五

耶穌會東亞參贊區神學家會議共同聲明..... 王敬弘譯 ⑤ 一九八二 四九七—五〇八

天主教的權利法案..... 王敬弘譯 ⑤ 一九八三 〇三六-〇三〇

對神學家適當質詢程序..... 王敬弘譯 ⑤ 一九八四 〇八二-〇九〇

「天主造了男和女」：一項牧靈聲明..... 王敬弘譯 ⑥ 一九八四 一八二-〇九〇

第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學會議..... 房志榮 ⑥ 一九八四 五六一—五七九

宗教、神話、文學——專家艾利阿得已逝..... 編輯室譯 ⑥ 一九八六 二七〇-〇九〇

書評

合一聖經與大公主義..... 房志榮 ③ 一九八二 四六七—四八四

雅威回答約伯——從當時藝術背景解約38—41章..... 夏偉 ⑤ 一九八三 一四三—一五二

聖詠作者的創見——聖詠與象徵..... 夏偉 ⑤ 一九八三 一五三—一五六

簡介「天主實義」..... 胡國楨 ⑤ 一九八三 二五五—二六六

「天主實義」天主論的評介..... 胡國楨 ⑤ 一九八三 二六七—二八三

「天主實義」靈魂論的評介..... 岳雲峰 ⑤ 一九八三 二八五—三〇七

「天主實義」倫理學的評介.....	胡國楨	55	一九八三	三〇九—三二六
「天主實義」修養論的評介.....	宋稚青	56	一九八三	三二七—三三八
「台灣地方教會使命的再反省」譯後感(系列).....	劉巧玲等	58	一九八四	〇八三—一〇一
「原罪新論」簡評.....	岳雲峰	59	一九八三	六〇七—六一二
再論「原罪新論」——答覆岳神父的簡評.....	溫保祿			
	李秀華	59	一九八四	一一三—一二一
「神修指導的準備工作」評介.....	宋稚青	62	一九八四	五五七—五六〇
平心靜氣看「有關解放神學」的訓令.....	胡國楨譯	62	一九八四	四六六 a.c.
「拉內基督論中的聖言—象徵」一書簡介.....	武金正	65	一九八五	四七一—四七七
評王譯「信理神學」.....	張神父	67	一九八六	一三一—一六〇
「馬克斯分析與基督宗教信仰」一書的評介.....	武金正	70	一九八六	五七一—五七八
其他				
一封討論生活品質的信(附錄二篇).....	房志榮	58	一九八四	一〇三—一一一
為教會現代需要服務的哲學.....	魯布林國 際中心譯	71	一九八六	五四五—五五九