

古典基督徒著作 (二)

神思

第
80
期

主題 古典基督徒著作 (二)



神思

第 80 期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 80 February 2009

神 思

第八十期

二零零九年二月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「保祿年」

目錄

- | | | |
|-------------|---------------------------|----------------------|
| <i>v</i> | 前言 | 編者 |
| <i>xi</i> | 陳日君樞機賀詞 | |
| <i>xii</i> | 湯漢主教賀詞 | |
| <i>xiii</i> | 耶穌會中華省會長詹德隆神父賀詞 | |
| <i>1</i> | 大額我略《厄則克耳證道集》 | 黃克鏞 |
| <i>22</i> | 聖多瑪斯·亞奎諾的《神學大全》 | 斐林豐著
陳德康譯
韓大輝校 |
| <i>60</i> | 《不知之雲》 | 嘉理陵著
蘇貝蒂譯 |
| <i>81</i> | 拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略看
《天主實義》 | 蔡惠民 |
| <i>103</i> | 61-80 期分類目錄、作者目錄 | 編者 |

作者簡介

黃克鏞

本篤會神父，於義大利 Camaldoli 修院作隱士，任該會總會長參議，亦從事研究工作。

斐林豐

慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授聖經與西方哲學史，亦為慈幼會修院院長，負責培育工作。

嘉理陵

耶穌會神父，香港聖神修院神哲學院榮譽教授，曾教授新約聖經多年，香港基督生活團神師，《神思》編輯委員會成員。

蔡惠民

香港教區神父，香港聖神修院神哲學院神學部主任，教授教義神學，《神思》編輯委員會成員。

前言

《神思》創刊至今剛好二十年，首先感謝天主對《神思》的眷顧與祝福，使它在困難中仍屹立不搖。二十年來，除了編輯委員嘉理陵神父、韓大輝神父、吳智勳神父、黃鳳儀修女不斷撰稿外，更得到眾多作者的支持，其中尤以高夏芳修女、劉賽眉修女、羅國輝神父、黃克鑣神父、斐林豐神父、麥健泰神父、陳滿鴻神父、陳繼容博士、梁宗溢神父、張春申神父、黃懷秋教授、及已故的郭年士神父貢獻最多，為中國教會提供大量漢語神學文章。此外，多位翻譯的兄弟姊妹更默默地在背後支援我們，使《神思》一年復一年的順利出版，願天主祝福他們的慷慨。

感謝陳日君樞機、湯漢主教、耶穌會中華省會長詹德隆神父在百忙中為《神思》創刊二十年寫賀詞。本期《神思》繼續上期的主題「古典基督徒著作」。

黃克鑣神父的文章介紹大額我略《厄則克耳證道集》，說明該著作是額我略當教宗期間在羅馬的宣講。全書共 22 篇講道，分上下兩卷；聽眾包括隱修士及一般教友，內容屢次談論「默觀」的主題，是有關「默觀」經典之作。黃神父按照四個項目探討該書有關「默觀」的思想，即（一）默觀與聖經、（二）默觀的準備、（三）默觀經驗的描述、（四）默觀生活與服務生活的關係。文章令人從該名著對默觀有深入的認識。

斐林豐神父一文簡介聖多瑪斯的巨著《神學大全》，該書的第一集是「論天主」，第二集是「論理性受造物朝向天主」，第三集則為「基督是我們歸向天主的道路」。從《神學大全》的結構看到一絕妙的循環

鋪排，即受造的人類通過道路基督，回歸天父。全書基本單位的每一節都有一結構，即先帶出論題，繼而提出立場相反的意見，然後是他對論題不同的看法，接著是定斷的陳述及確定答案，再回應開始的反對意見。作者認為《神學大全》有兩特點：第一，它是真正的神聖神學，完全來自聖經和聖傳的天主啓示；第二，它是極爲開放的神學。教會極重視《神學大全》的思想，認定它在後現代的世界及中國仍有一定的地位。

嘉理陵神父的文章介紹十四世紀佚名神秘家的《不知之雲》。他認為該書談及的默觀工作時，更重視「修成的默觀」(acquired contemplation)，因爲可以靠鍛鍊獲得；至於「傾注的默觀」(infused contemplation)，只能靠天主的恩賜。嘉神父分析出該書中由默觀工作而生的多個重點：例如默觀與「雲」、默觀工作與愛的工作、默觀與無法理解的「黑暗」、默觀與默想、默觀生活與使徒生活、默觀與治療創傷、默觀與謙遜等。

蔡惠民神父一文先說明利瑪竇的傳教策略，即認同古代儒家思想，但排斥佛道思想的影響，然後引入基督信仰的內容，提升儒教的思想。《天主實義》一書，正是將這三重傳教策略展示出來。書中不以聖經的啓示作證明，而選擇理性和邏輯思維作論據。全書共分八篇，涉及天主論、人性論、末世論等課題。蔡神父只集中討論利瑪竇如何運用這策略去演繹「天主」的概念。利氏對創造者天主的論點多來自聖多瑪斯的《神學大全》，他所作的文化適應嘗試，對把信仰融入文化，達到福傳的目標，仍有重要的參考價值。

本期《神思》得到蘇貝蒂女士及陳德康小姐幫忙翻譯，我們再次感謝她們多年來經常性的支援。

Contents

- v Foreword
Editorial Board
- xi** Congratulatory Message from Cardinal Zen
- xii** Congratulatory Message from Bishop Tong
- xiii** Congratulatory Message from Fr. Louis Gendron
S.J., Provincial of Chinese Province, Society of
Jesus
- 1** Gregory the Great: *Homilies on the Book of
Ezekiel*
Joseph Wong O.S.B. Cam.
- 22** St Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*
Lanfranco Fedrigotti, SDB
Translated by Ivy Chan
- 60** Anonymous: *The Cloud of Unknowing*
Seán Ó Cearbhalláin S.J.
Translated by Purple So
- 81** Saving Confucius, rejecting Buddha: Reading
Matteo Ricci's *The True Doctrine of God* from
the perspective of his Missionary Policy
Peter Choy
- 103** Analytical Index to Issues nos. 61-80
Editor

FOREWORD

SHENSI/SPIRIT has completed twenty year of publication. First of all we give thanks to God for His providential care and blessing, so that in the midst of difficulties publication could continue steadily. During these twenty years, apart from the continuous provision of articles by the members of the Editorial Board, Fr. Seán Ó Cearbhalláin S.J., Fr. Savio Hon S.D.B., Fr. Robert Ng S.J., Sr. Emily Wong F.M.M., we have received much support from a wide range of authors, especially those who have contributed most frequently: Sr. Maria Ko, F.M.A., Sr. Goretti Lau, S.P.B., Fr. Thomas Law Kwok-fai, Fr. Joseph Wong O.S.B. Cam., Fr. Lanfranco Fedrigotti, S.D.B., Fr. Thomas McIntyre S.J., Fr. Stephen Chan O.F.M. Dr. Anna Chan, Fr. Thomas Leung S.J., Fr. Aloysius Berchmans Chang S.J. Professor Theresa Wong Wai-chau, and the late Fr. Edward Collins S.J. For the Good of the Chinese Church they have contributed a great number of theological articles in Chinese.

Furthermore, we have enjoyed the back-up support of many friends who have helped up quietly with translations over the years so that *SHENSI/SPIRIT* could continue regularly and smoothly. May the Lord bless them all for their great generosity.

We extend our heartfelt thanks to Cardinal Zen, Bishop Tong and Fr. Louis Gendron S.J., Provincial of Chinese Province, Society of Jesus, for their Congratulatory Messages on the twentieth Anniversary of the founding of *SHENSI/SPIRIT*.

The current issue continues the theme of the previous one and introduces more Christian Classics to our readers. Fr. Joseph Wong introduces the writings of Pope St. Gregory the Great on the Prophet Ezekiel. These writings contain the sermons which Gregory preached while Bishop of Rome.

The whole collection contains 22 Sermons, divided into two volumes. The congregations which heard these sermons included enclosed religious and the ordinary faithful. Gregory spoke several times on the topic of contemplation and what he has to say constitutes one of the classic treatments of that subject. Fr Wong discusses Gregory's thoughts on contemplation under four headings: (1) Contemplation and Scripture; (2) Preparation for Contemplation; (3) The Experience of Contemplation; (4) The Relationship between the Contemplative Life and the Active Life. The article provides the reader with an extensive acquaintance with the doctrine on contemplation taught by this classic work.

Fr. Lanfranco Fedrigotti introduces St Thomas Aquinas' massive work, the *Summa Theologiae*. Part One of the *Summa* deals with the question of God; Part Two discusses the relationship of rational creatures with God; Part Three deals with the doctrine of Christ as our Way to God. The structure of the *Summa* illustrates a wonderful progressive arrangement: the rational creature, following the Way which is Christ returns to God. Each section of each unit in the whole book has a similar structure: the topic is introduced, then contrary opinions has brought forward; then there is a discussion of different ways of looking at the topic; finally the author systematically describes and affirms the correct answer to the questions raised, confuting the contrary positions introduced at the beginning. Fr Fedrigotti suggests that the *Summa* is marked by two special characteristics. First of all there is its genuine sacred theology coming from the revelation of God in Scripture and Tradition. Secondly, there is its markedly open theology. The Church has a profound respect for St Thomas' *Summa*, and affirms its ongoing value in a post-modern world and for the Church in China.

Fr. Seán Ó Cearbhalláin's article introduces the work of an anonymous fourteenth century mystic, *The Cloud of Unknowing*.

He suggests that in discussing the “work of contemplation”, the anonymous author puts greater emphasis on “acquired contemplation” for it can be attained through assiduous practice. On the other hand, “infused contemplation” is a special grace which only God can grant. Fr. Ó Cearbhalláin analyzes a number of important points arising from the book’s doctrine of the “work of contemplation”: “cloud”; the work of contemplation and the work of love; contemplation and ineffable darkness; contemplation and meditation; the contemplative life and the apostolic life; contemplation and healing; contemplation and humility.

Fr Peter Choy explains Matteo Ricci’s missionary policy, namely an acceptance of ancient Confucian thought and a rejection of the influence of Buddhist thought and then elevating Confucian thought by the insertion of Christian doctrine. Ricci’s book, *The True Doctrine of God*, is an elaboration of these three elements of his missionary policy. The book does not have recourse to Scripture for proof of its doctrine, but rather uses reason and logical thinking to forward its argumentation. The book is divided into eight sections: discourse on the approach to God, discourse on human nature; eschatology, etc. Fr Choy concentrates on the way Ricci uses his missionary policy to explain the concept of God. Ricci’s discussion of God the creator is taken from the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas. His attempt at cultural adaptation with a view to establishing the compatibility of faith and culture helped him attain his missionary purpose and still possesses great reference value.

Ms. Purple So and Ms. Ivy Chan have translated articles for this edition of *SHENSI/SPIRIT*. Once again we would like to express our heartfelt thanks to them for their unfailing help and support over these twenty years.

陳日君樞機
香港主教



CARDINAL JOSEPH ZEN, S.D.B.
BISHOP OF HONG KONG

「神思」創刊至今已屆二十年，出版了八十期。正如胡振中樞機在創刊賀詞所說：「空谷足音，今人鼓舞；荒漠甘泉，萬眾渴望」。

香港是一個小地方，能有一班博學之士在二十年內不斷把他們對神學的心得與教內、教外讀者分享，實在難得。他們其實都是重任在身的教會棟樑，能在百忙中貢獻時間、精力從事寫作。本人敢代表中國教會的信友大眾向各位作者及編輯致萬分謝意。

願主給你們毅力，再接再厲把「神思」辦好，愈顯主榮。



陳日君

陳日君樞機 敬賀

二零零九年一月三日

湯漢
助理主教
天主教香港教區



Most Rev. JOHN TONG
COADJUTOR BISHOP
CATHOLIC DIOCESE OF HONG KONG

《神思》創刊雙十周年誌慶

讓福音真理
提升人性美質
為中華文化
注入天國價值

湯漢

CATHOLIC DIOCESE CENTRE, 16 CAINE ROAD, HONG KONG. TEL: (852) 2524 1633 FAX: (852) 2810 4619

香港堅道十六號天主教教區中心 電話：(852) 2524 1633 傳真：(852) 2810 4619

email: bishophk@pacific.net.hk

天主教 耶穌會

澳門 崗頂前地四號
Tel : (853) 28937557
Fax : (853) 28937553



The Society of Jesus

Largo de Santo Agostinho, N°4
Macau (S.A.R.), China
E-mail: gendronlouis@yahoo.ca

《神思》已二十歲了！恭喜！

胡振中樞機一九八九年時曾祝賀《神思》：「以活水長流，勉日新又新。」的確，活水長流二十年了，並以每期一個新的主題，日新又新。

吳智勳神父於發刊詞曾表示《神思》希望「滿足」比一般神學及神修課程「更廣大的需求。」當時的編輯委員會覺得「力量微薄」並抱着「試一試」的心態發起《神思》。二十年後的今天《神思》仍健在，篇幅加倍了，又有網路版，而且每一期都準時出版！

非常感謝歷年來的編輯委員們及所有的作者。可望《神思》繼續常年服務廣大華人區的讀者！



耶穌會中華省省會長

二零零九年正月

大額我略：《厄則克耳證道集》

黃克鏗

前言

額我略聖師約在公元 540 年出生於羅馬城一貴族家庭，年輕時接受了羅馬學府的古典教育。573 年出任羅馬城行政長官，但不久即辭去官職，獻身度隱修生活。他將自己在羅馬城的祖業改建為隱修院，與其他同道一起度隱修生活。579 年教宗把他擢升為執事，並派遣前往君士坦丁堡出任駐宮廷教宗代表。額我略帶領了一些隱修士同行，以便在君士坦丁堡可以繼續度隱修生活。

590 年教宗逝世，額我略被選為繼位人；他不得已接受了這艱鉅的任務，當教宗直至 604 年辭世。那時北方蠻族(Lombards)已入侵意大利，羅馬城也曾一度被圍攻，幸得教宗以厚金使之退卻。教宗在任期內一面須保護人民的安全，一面要捍衛信仰的正統，他的任期可說是充滿內憂外患的考驗；但額我略始終能以羅馬人傳統的責任感和毅力，履行教宗的任務。可是由於他本人對默觀生活的深切嚮往，加上當教會牧者職務的繁重，額我略多次透露對於往日在修院中度隱修生活的眷戀。默觀遂成了聖師靈修著作的主題，他對於默觀生活與牧靈服務生活彼此的關係有格外深入的反思¹。

大額我略是著作特別豐富的一位教宗，作品大多以詮釋聖經為體

1 參 Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1994, 34-79; 作者以「默觀」為主題介紹大額我略靈修思想。

裁，其中最重要及篇幅最長的是《約伯傳倫理釋義》²，共 35 冊；是從靈修及倫理實踐角度寫的聖經注釋；這是額我略在君士坦丁堡任教宗代表時，給予同行隱修士的訓話錄。其次是《厄則克耳證道集》共 22 篇講道，分上、下卷。上卷詮釋厄則克耳蒙召作先知的神視(則 1:1-4:3)，下卷詮釋先知有關新聖殿的神視(則 40)³。這些證道是額我略當教宗期間在羅馬宣講，聽眾包括隱修士及一般信友。額我略的著作也包括《福音證道集》、《牧靈指南》、《對話錄》及其他一些聖經釋義，以及八百多封書信⁴。

大額我略在基督宗教靈修學史佔重要地位，聖師代表教父靈修及中世紀靈修的橋樑；他一面繼承了教父時代，尤其奧思定及嘉先的靈修思想，一面開創了中世紀代表隱修院文化的靈修傳統⁵。一如《約伯傳倫理釋義》，《厄則克耳證道集》也屢屢談論「默觀」的主題，包括了聖師有關默觀和神秘主義的主要言論；可視為有關「默觀」的經典之作。可是額我略不是系統性地討論默觀這題目，他的有關默觀的訓導散見於各篇證道，即使在一些證道裡，聖師也提供較長篇的連貫

2 拉丁文及意大利文對照：*Moralia in Job*, ed. Marci Adriaen, in *Opere di Gregorio Magno*, vols. I/1-I/4, Roma: Città Nuova, 1992-2001; 以下簡作 *Opere*。英譯本：*Morals on the Book of Job* by S. Gregory the Great, Oxford and London: Parker & Rivington, 1844-50.

3 拉丁文及意大利文對照：*Homiliae in Ezechielem*, ed. Mercii Adriaen, in *Opere di Gregorio Magno*, vols. III/1-III/2, Roma: Città Nuova, 1992-93; 英譯本：*Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, tr. Theodosia Tomkinson, Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008; 以下簡作 *Homilies*。

4 大額我略全部著作可見於拉丁文及意大利文對照：*Opere di Gregorio Magno*, vols. I-VII, Roma: Roma: Città Nuova, 1992-2008.

5 參 Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, New York: Fordham UP, 1961, 33.

性討論⁶。筆者嘗試按照以下四個項目探討該書有關默觀的思想；一·默觀與聖經；二·默觀的準備；三·默觀經驗的描述；四·默觀生活與服務生活的關係。

1. 默觀與聖經

按照教父傳統，默觀與聖經有極密切的關係，默觀主要表示領略聖經文字裡蘊藏著的「屬靈意義」(spiritual sense)。在談論默觀時教父們屢次使用「神秘」(mystical)一詞，這詞的希臘文 *mystikos* 原來是「隱藏」的意思，教父用以表示在聖經文字裡隱藏著更深的意義，發現和領會這意義便是一種「神秘」或默觀的經驗⁷。額我略承受了這教父傳統，因此，他有關默觀或神秘思想的著述都是以詮釋聖經為題材，主要是於《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》。在這兩部著作裡額我略多次使用「神秘」一詞，大概每次都與對聖經的更深領略有關⁸。

在《約伯傳倫理釋義》序言裡，額我略說明他詮釋時採用的方法是依照聖經的三重意義：「歷史意義」(historical sense)，「寓意解釋」(allegorical/ typological sense)，及「倫理意義」(moral sense)⁹。有關聖

6 以下是《厄則克耳證道集》討論默觀較重要的部分：論默觀本身：*Hom. in Ez.* 1.7.8-10, 1.8.13-17, 1.8.30-32, 2.1.16-18, 2.2.1-3, 2.2.12-15, 2.3.8-11, 2.4.15, 2.5.8-11, 2.5.17-20, 2.7.10；論默觀與行動：*Hom. in Ez.* 1.3.9-13, 1.5.12-13, 1.10.24, 2.2.7-15, 2.3.22, 2.6.5。

7 參 Louis Bowyer, *History of Christian Spirituality*, vol 1. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York: Serisbury, 1963, 405-416; idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990, 149-171.

8 參 McGinn, *Growth of Mysticism*, 41 and note 56.436.

9 *Ep. Leandro* 3; *Opere*, vol. 1/1, 85.

經的三重意義來自奧力振(Origen)提倡的釋經方法，但額我略本人特別偏重聖經的倫理實踐的意義，認為這對於基督徒靈修生活格外重要。

一般來說，額我略更喜歡談論聖經的雙重意義，即「歷史」或「文字意義」，及「屬靈」或「神秘意義」。聖師以不同的圖像解釋聖經的兩種意義，他把聖經比作「燧石」(silex)，表面看來是一石塊，但敲打燧石可以生火，這表示在聖經文字意義裡隱藏著屬靈意義的火焰¹⁰。聖師也把聖經比作「食物」和「飲料」，像取用食物一般，聖經的屬靈意義必須經過咀嚼才可以嚥下；但文字意義比較淺白，可以像飲水一般直接喝下去¹¹。

額我略闡釋《厄則克耳》以下經文：「我觀望時，看、有一隻手向我伸來，手上有一卷書。他把那卷書在我面前展開，內外都寫著字」(則 2:9-10)。聖師對「內外都寫著字」作以下解釋：在外面寫的是聖經的歷史或文字意義，在內卻包含經文的寓意解釋或屬靈意義。聖師更提出那隻手象徵基督本人，祂把書卷展開，表示基督親自給信徒講解聖經，使他們明白隱藏著的屬靈意義(瑪 13:37-43; 路 24:25)¹²。

額我略詮釋聖經時，目的格外在於顯示經文的屬靈意義，但他也重視聖經的文字意義，認為是建設屬靈意義的基礎；而且文字意義比較明顯，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。因此，在解釋加納筵

¹⁰ *Hom. in Ez.* 2.10.1; *Homilies*, 439.

¹¹ *Hom. in Ez.* 1.10.3-7; *Homilies*, 183-187.

¹² *Hom. in Ez.* 1.9.29-20; *Homilies*, 176-177.

變水為酒的奇蹟時(若 2:1-11)，聖師指出耶穌首先吩咐僕人把石缸灌滿水，然後祂才把水變為酒；這表示信徒必須先設法了解以水為代表的文字意義，然後耶穌才把水提昇化成代表屬靈意義的美酒¹³。

額我略引述厄則克耳有關活物和輪子的神視：「活物行走時，輪子也跟牠們一起轉動；活物由地面升起時，輻子也升起」(則 1:19)。聖師把活物解作聖徒，把輪子比作聖經。透過這經文聖師對於信徒與聖經彼此的關係表達了創新的見解：天主聖言與讀者一起增長，信徒越深入了解聖經，聖言也越深入進到信徒身上，充份發揮它的能力。配合上述經文來說，當信徒停留在聖經的文字意義時，象徵聖經的輪子也只能停留在地面；當信徒受到默觀神恩的光照，領略聖經的屬靈意義時，就好像活物由地面升起，而輪子也隨著上升¹⁴。

在釋經時，額我略強調舊約和新約的統一，他引述厄則克耳先知論及四個輪子結構的式樣，「好像輪子套在輪子中」(則 1:16)。聖師認為這話表示新約已藉著「寓意」的形式隱藏在舊約的文字裡；舊約所作的許諾在新約實現，舊約所暗示的事情在新約明顯地宣佈出來。聖師也表示那將舊約與新約聯繫起來的便是基督本人，在祂身上可以找到舊約文字所隱藏著的屬靈意義¹⁵。額我略以基督為中心的寓意釋經方法在《厄則克耳證道集》上卷第二篇證道清晰表現出來，聖師把先知在革巴耳河畔被召時看到的神視，與耶穌開始傳道時在約旦河受洗看到的神視相比，表明厄則克耳先知是耶穌的預象。先知看到的四活物雖具有不同的形像，但同時又「都有人的形狀」(則 1:5)；因此，

13 *Hom. in Ez.* 1.6.7; *Homilies*, 98-99. 《厄則克耳證道集》上卷，第六篇證道全篇談論聖經的各種意義，包括額我略有關寓意釋經的重要言論。

14 *Hom. in Ez.* 1.7.8; *Homilies*, 117-118.

15 *Hom. in Ez.* 1.6.12,15,17; *Homilies*, 102, 104-106.

額我略認為四活物一面代表四位聖史，但同時也象徵基督本人——降生成人的天主子，眾人的典型。¹⁶

2. 默觀的準備

依額我略的見解，默觀是來自天主的恩賜，但為了接受這恩典，我們必須作適當的準備。聖師提出的準備可以分為遠預備和近預備兩方面；前者包括內心的淨化及皈依的過程，後者是指排除分心雜念及一切圖像，以便達致內心寧靜的狀態。

2.1. 淨化與皈依

額我略在他的著作裡數次引述《創世紀》所載雅各伯與天使搏鬥的一幕(創 32:25-33)。經過了一夜的搏鬥天使看到自己不能制勝，便在雅各伯大腿窩上打了一下，使他的腿失去力量，只能以單腿走動。聖師把雅各伯的兩腿比作人的兩種願望：對天主的渴慕及對世界的貪慾；聖師表示默觀者不能同時保持這兩種願望，當天主的愛在我們心中增長時，肉性的願望便自然減退；兩者的增長是成反比的。雅各伯整夜與天使搏鬥可比作淨化的過程，天亮時他只能以單腿行動，表示這世界的吸引對他已失去力量，他整個人只靠天主的愛的單腿支持¹⁷。

額我略屢次提出「肉性」(caro/flesh)與「靈性」(spiritus)的對立，他也列舉一些這兩種不同傾向的內容。肉性的傾向是：貪戀現世的事物、喜愛暫時勝於永恆、企圖向仇人報復、慶幸敵人的失敗等；靈性

¹⁶ *Hom. in Ez.* 1.2.5-7, 19-21; *Homilies*, 44-45, 54-57.

¹⁷ *Hom. in Ez.* 2.2.13; *Homilies*, 288-289; 參 *Mor. in Job* 4.33.67; *Opere*, vol. 1/1, 375.

的傾向剛好相反：愛慕天上的事物，卻輕看現世短暫易逝的事物，因著仇人的喪亡而感到哀傷等¹⁸。由此可見，額我略所指的「肉性」不限於肉體的貪慾，卻表示因著原罪而墮落的人性，這墮落後的人性是與聖神的引導相違背的。事實上在上述同一段文字裡，額我略對「肉性」和「靈性」的傾向也有更詳細的描述。他列出的「肉性」的傾向相當於保祿《迦拉達書》描述的「本性私慾的作為」，而「靈性」的傾向卻相當於「聖神的果實」（迦 5:19-23）¹⁹。因此，額我略提出的皈依的基本意義是從「肉性」轉向「靈性」，表示不該滿足本性的私慾，而要順從聖神的引導。

在談論悔改、皈依及默觀時，額我略喜歡使用 *compunctio* 一詞，有「刺痛」之意。這詞在《宗徒大事錄》出現：「他們一聽見這話，就心中刺痛(*compuncti sunt corde*)」（宗 2:37）。這「刺痛」可以來自內心的悲傷或喜樂；因此，額我略談論兩種內心的刺痛：「畏懼的刺痛」(*compuncti timoris*)及「愛的刺痛」(*compunctio amoris*)；這兩種刺痛都是來自天主的恩典，一般以流淚表達出來²⁰。

2.2. 超越圖像

額我略在《厄則克耳證道集》上卷的第五篇證道留下了有關默觀的長篇和重要的言論，討論進入默觀的近預備、默觀的意義、默觀生活與服務生活的關係等課題。這裡我們反思進入默觀的近預備，聖師

18 *Hom. in Ez.* 1.5.2; *Homilies*, 83-84.

19 《迦拉達書》列舉「本性私慾的作為」以淫亂，不潔開始，繼而列舉仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦……等毛病；而「聖神的效果」卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和……等。

20 *Hom. in Ez.* 210.20-21; *Homilies*, 455-457; 額我略把這兩種「刺痛」分別比作梅瑟所建會幕內銅祭台及金祭台（出 40:1-6）。

扼要地描述這過程如下：

第一步是收斂自己(*ut se ad se colligat*)；第二步是觀察收斂後的我；第三步是超越自我，把注意力集中於默觀那不可見的創造者。但除非首先學習從理智的眼目排除一切有關這世界或天上事物的圖像，並從思想中拋棄和踐踏一切來自視覺、聽覺、嗅覺、觸覺及味覺的東西，人便絕對不能收斂自己²¹。

在這裡額我略引述厄則克耳先知有關重建聖殿神視的一句經文：在新的聖殿裡「門與門相對」(則 40:13)。聖師注釋那彼此相對的兩度門，他表示人的靈魂是精神體，因此，必須放棄一切有形體的圖像，才能觀看自己的靈魂，這是進入第一度門。當人能以超越圖像的方式觀察自己的靈魂時，他便能進一步窺見那無形無像的造物者，這是進入第二度門。這兩度門是相通的，透過自我「收斂」(*recollection*)及「內省」(*introversion*)可以進入第一度門；從這門又可以通往第二度門，即是對天主的「默觀」(*contemplation*)²²。

在《約伯傳倫理釋義》額我略也表達了類似的反思，聖師認為假如靈魂能撇下一切有形的圖像，以超越形像的方式認識自己，那麼，人便能通過自己開啓一條導致認識永恆事物的途徑。這樣，靈魂好比一具「階梯」(*scala*)，人首先從外界的事物提昇返回自身，然後再通過自己往上攀登，趨向天主²³。在《約伯傳倫理釋義》另一處，額我略指出這種靈魂的皈依和提昇是來自恩寵觸動(*compunctio*)的結果，靈

21 *Hom. in Ez.* 2.5.9; *Homilies*, 339-340.

22 參 Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London: Constable, 1926, 97-101.

23 *Mor in Job.* 5.34.61-62; *Opere*, vol. 1/1, 445.

魂因受到外界的吸引分散於許多事物，現在受到恩寵的感動而醒悟，勉力使自己「集結歸一」(in unum se colligere)，使能以愛心默觀那唯一而無形的存有²⁴。

額我略強調爲了默觀無形無像的天主，必須放棄一切思想和圖像，包含繼承了教父的傳統，尤其來自嘉先的曠野教父靈修傳統。這種超越概念和圖像的祈禱稱爲「單純祈禱」(pure prayer)，日後在中世紀繼續發展，14世紀英國佚名神秘者所著《不知之雲》(*The Cloud of Unknowing*)，便是這種傳統的傑出代表之作²⁵。

3. 默觀經驗的描述

在額我略以前，教父討論默觀時很少討論默觀的「經驗」，而額我略談默觀時卻多次使用「經驗」一詞，他一般使用拉丁文 *experimentum*，但偶然也用了 *experientia* 這詞；在他以後的中世紀靈修作者對默觀「經驗」的探討和分析便漸趨普遍²⁶。「默觀」一詞在額我略的著作裡也廣泛地應用，不易確定每次使用的含義。在額我略《福音證道集》的英文譯本，譯者通常把 *contemplatio* 譯作 *attentive regard*，即「專注」的意思。筆者認爲這譯名很恰當，因爲默觀的核心意義便是體驗天主的臨在，或對天主臨在的「專注」²⁷。這「專注」一詞還有另一好處，它可以包含「觀看」和「聆聽」的經驗；事實上，聖師多次談論默觀的這兩種經驗。聖師也談論「渴慕」的經驗，指出

24 *Mor in Job*. 23.21.42; *Opere*, vol. 1/3, 323.

25 *Conf.* 10.3.6; in John Cassian: *The Conferences*, tr. Boniface Ramsey, New York: Paulist, 1997. 372-375; Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh, New York: Paulist, 1981.

26 參 McGinn, *Growth of Mysticism*, 71.

27 *Gregory the Great: Forty Gospel Homilies*, tr. David Hurst, Kalamā 200; Cistercian Publications, 1990.

渴慕是默觀的主要內涵。

額我略以幾個基本圖像描述默觀的經驗，比如聽到天上的「聲音」，看到天主永恆的「光輝」，感覺到內心的渴慕的「熱火」等。讀者也許要問，上文額我略提出進入默觀的必需條件是排除一切圖像，達致無念的境界；現在聖師卻以「聲音」、「光明」、「熱火」等圖像描述默觀的經驗，這是否自相矛盾？但我們該注意，聖師提出該放棄的是一切來自身體感官的圖像，而他所說默觀時的視聽是指以「心靈的耳目」去聆聽或觀看。聖師注釋《厄則克耳》以下經文：「人子，你要用你的眼看，用你的耳聽」（則 40:4）；聖師解釋先知在神視中聽到的囑咐。要用「你的」眼看，用「你的」耳聽，認為這種加強語氣的方式表示邀請先知不要用一般身體的感官，卻要用心靈的耳目去聽或看。聖師說：「只有屬靈的人才擁有『心靈的眼目和耳朵』(oculi atque aures cordis)。他們以理智看見無形的事物及聽到對天主的無聲讚頌。」²⁸有關心靈感官的言論已可見於奧力振和奧思定的著作，後來發展為中世紀有關「靈性感官」(spiritual senses)的靈修思想。²⁹

3.1. 以心靈的耳朵聆聽

在《約伯傳倫理解義》額我略多次以「聆聽」的經驗解釋默觀，但《厄則克耳證道集》聖師一般以「觀看」描述默觀的經驗；有關聆聽的敘述不多，其中一次是引述厄里亞先知在曷勒布山上與天主會晤的經過。聖經記載，當厄里亞聽到天主的聲音，「即用外衣蒙住臉出

28 *Hom. in Ez. 2.2.2; Homilies*, 280: "Truly eyes and ears of the heart are only possessed by the spiritual who see the invisible through the understanding and hear the praise of God."

29 參 Karl Rahner, "The Doctrine of the 'Spiritual Senses' in the Middle ages," in *Idem, Theological Investigations*, vol. 16, London: DLT, 1979, 104-134.

來，站在洞口」(列上 19:13)。即時厄里亞「用外衣蒙住臉」，額我略解釋厄里亞的動作含有兩種意義，首先，蒙住臉表示在天主面前的謙遜和尊敬，這是默觀者應有的基本態度；其次，聖師指出蒙住臉也表示把耳朵掩蓋，不聽外界的聲音，卻以「心靈的耳朵」靜聽那來自內心的聲音³⁰。在《約伯傳倫理釋義》，聖師也詮釋天主在曷勒布山顯現的一幕，在那裡聖師格外提出在暴風、地震、烈火過後，厄里亞聽到「輕微細弱的風聲」(列上 19:12)；那聲音流露出了永恆真理的甘飴，使默觀者心靈陶醉³¹。

在注釋《厄則克耳》的一節經文時，額我略也討論「聆聽」的默觀經驗：「那時，在活物頭頂的穹蒼上發出一種響聲；活物即站住，就斂起翅膀」(則 2:25)。聖師認為「來自穹蒼的聲音」與「來自穹蒼之上的聲音」是有分別的。前者表示有關天使的言論，後者表示來自天主的聲音。當活物聽到來自穹蒼之上的聲音時，「即站住，就斂起翅膀」。這表示信德在默觀時專注於造物主的偉大能力，感到自己的力量微不足道；於是他們「站住，斂起翅膀」，停止一切理智的活動，以「靜默的心」(*tacita mens*)聆聽天主那「不可言喻的智慧」，並接受祂無言的教導³²。

3.2. 以心靈的眼目觀看

額我略有關默觀經驗最常用的描述是「觀看」，而觀看的對象是「光」，如「真光」、「永恆之光」、「無形及不可見的光」……等；最多次出現的是「無限之光」(*lumen unscriptum*)³³。聖師也把默

30 *Hom. in Ez.* 2.1.18; *Homilies*, 277.

31 *Moralia in Job.* 5.36.66; *Opere*, vol. VI, 449-451.

32 *Hom. in Ez.* 1.8.15-17; *Homilies*, 142-143.

33 參 Butler, *Western Mysticism*, 109-111.

觀者的理智比作「百葉窗」(slanting windows)，光線的進口處是狹窄的，但由於默觀者的愛，這光進來後可以在他心中擴展，使他心中的愛和熱忱增長。聖師又表示那懂得「持守心靈」(cor intus habet)的人才能領受默觀的光；這光是無形及超越圖像的，假如我們專注於外界的事物，企圖在思想中以有形體的圖像描繪這無形之光，那麼，這無形之光便無法進入我們的理智³⁴。

這在默觀時看到的超越圖像、非物質的光能在人心中帶來喜樂，聖師把這內心的喜樂稱為：「內在甘飴的甜美」，「內在寧靜的神味」，「寧靜的隱秘喜樂」³⁵.....。但聖師也屢次提醒我們這種默觀的經驗是短暫易逝的，人的精神不能長久停留在默觀的境界。在默觀時靈魂對永恆的事物像透過鏡子般窺看；由於自身的軟弱，靈魂感覺受到抗拒，從這崇高的境界墜下。折回原來的處境³⁶。聖師在另一篇證道說，當靈魂在默觀時沉浸於內心寧靜的光輝中，但那些分心雜念的噪音很快又回來，使靈魂陷入困擾與昏暗中。因此，聖師引用《默示錄》的經文說：「天上靜默了約半小時」(默 8:1)；表示靈魂在默觀時享受的寧靜只能維持短暫的時間。³⁷

額我略也提示，人在現世透過默觀看見的光輝與聖人們在天上享見天主的性質不同，現在是「藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時候就

34 *Hom. in Ez.* 2.5.17-18; *Homilies*, 347-348; 額我略在同一篇證道提出排除圖像是進入默觀的必需條件 (*Hom. in Ez.* 2.5.9)，與這裏的言論前後呼應。

35 參 Butler, *Western Mysticism*, 113-115; 額我略格外喜歡以 *quies* (平靜) 描述默觀的狀態。

36 *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, 90; 參 *Hom. in Ez.* 2.2.12; *Homilies*, 288; 在此處額我略使用 *reverberatio* 一詞，即「折回」之意。

37 *Hom. in Ez.* 2.2.14; *Homilies*, 290-291.

要面對面的觀看了」(格前 13:12)³⁸。聖師表示沒有人在默觀時能以心靈的眼目正視天主「無限光輝的本身」(ipse incircumsriptus luminis radius)·人在默觀短暫地看到的不是天主本身，卻是在天主之下的存有事物。就如雅各伯說自己看見了天主，其實只是看見了與他搏鬥的天使(創 32:31)³⁹。

額我略認為《厄則克耳》的一句經文對這討論很有啓發性；先知稱自己看到的神視為「天主光榮之模仿的顯示」(visio similitudinis gloriae Domini)(則 1:28)；聖師解釋說，先知不稱他看到的神視為「天主光榮的顯示」，卻說是「天主光榮之模仿的顯示」，理由是當人尙在血肉之軀時不能觀看天主光榮的本身，只能看到這光榮的反映或模仿；在永恆中才能面對面地觀看⁴⁰。

3.3. 內心渴慕之火

「光」是額我略談論默觀的重要圖像，但聖師更多次採用的是「火」的圖像；與火、熾熱、焚燒有關的詞語在他的著作裏頻頻出現⁴¹。有時聖師也將光與火熱的圖像連在一起，例如他說默觀的光能在人心中產生使熱忱和愛增長的結果；聖師也把默觀者發出的言語比作閃電的光明，能在聽者心中燃起渴慕之火⁴²。

默觀與渴望的密切聯繫格外基於兩個原因：其一，默觀的經驗是短促易逝的，因此，在人心中掀起對天主更大的渴慕之情；其二，默

38 *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, 90.

39 *Hom. in Ez.* 2.2.14; *Homilies*, 289-290.

40 *Hom. in Ez.* 1.8.30; *Homilies*, 154-155; NRSV 則 1:28b 的譯文是：“This was the appearance of the likeness of the glory of the Lord.”

41 參 McGinn, *Growth of Mysticism*, 39.

42 *Hom. in Ez.* 2.5.17; *Homilies*, 347; *Hom. in Ez.* 1.5.13; *Homilies*, 91.

觀的經驗像透過鏡子觀看，是永恆中享見天主的提前嚐味；因此，默觀者心中熱切渴望將來面對面享見天主的圓滿喜樂。聖師引用《雅歌》新娘的話表達這種渴慕：「夜間我在床上，尋覓我心愛的；我尋覓，卻沒有找著」（歌 3:1）⁴³。聖師也多次引用聖詠的詩句表達靈魂的焦渴：「天主，我的靈魂渴慕你，好像牝鹿渴慕溪水」（詠 42:2）。由於額我略強調愛與渴慕是默觀的主要因素，他被譽稱為「渴慕聖師」（Doctor of desire）⁴⁴。

透過厄則克耳先知神視中看到的異像，額我略說明這渴慕之火是來自基督本人和聖神的，聖師闡釋以下經文：

「在這狀如寶座之上，有一個外貌像人的坐在上頭。我望見在他相似腰部的上面，好像有發亮的金屬，內裏和周圍好像一團火。我又望見在相似腰部的下面，好像有火的形狀，周圍有光環繞。環繞在周圍的光，狀如落雨時雲彩中所出現的虹霓。」（則 1:26-28）

聖師解釋那坐在寶座上外貌像人的便是降生成人的基督。那外貌像人者腰部以上的火，聖師解作在降生前，天使在天之上瞻觀基督天主性的光榮時，對祂產生的熱愛；而腰部以下的火卻表示降生後，世人受到基督人性的吸引，對祂表達的愛；聖師指出是同一的基督在天使和世人心中燃起對祂的愛火⁴⁵。聖師繼續解釋《厄則克耳》的經文：

43 *Hom. in Ez. 2.7.11; Homilies, 384.*

44 參 Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, 25-36; Idem et al., *A History of Christian Spirituality*, vol. II, *The Spirituality of the Middle Ages*, New York: Seabury, 1968, 25-29.

45 *Hom. in Ez. 1.8.23,26,28; Homilies, 149-153; 額我略引述聖經，解釋「天主是吞滅的*

「環繞在周圍的光，猶如落雨時雲彩中所出現的虹霓」；聖師表示虹霓的彩色中也帶有「水」與「火」的顏色（即藍色和紅色），因此，虹霓可以象徵聖神。在基督來臨後，聖神的德能也在世界上彰顯出來，祂以水洗淨信徒，並在他們心中燃起神聖的愛火⁴⁶。就可以說，在人心中的愛火是來自基督及祂的聖神的。

這渴慕之愛不但來自基督，而且也指向基督。額我略引述厄則克耳先知有關聖殿的神視：「他來到面朝東的門樓……量了內室：長一竿，寬一竿」（則 40:6-7）。聖師以《雅歌》的「洞房」(thalamus)詮釋聖殿的「內室」，說這「內室」表示那些藉著愛與新郎結合者的心靈，這些靈魂燃燒著對新郎的渴慕，他們已失去對現世事物的留戀，唯獨對所愛者懷著深切的渴望和愛慕之情。聖師又引用《雅歌》新娘出自肺腑的話以表達這內心的渴慕：「我因愛受到創傷(vulnerata caritate ego sum)」（歌 2:5）。聖師表示那些感受不到這愛的創傷的心靈才是真正患病的，愛的創傷反帶來心靈的健康和喜樂⁴⁷。

受了愛的催使，人靈渴望能早日目睹新郎的面容，但因為尚須留在这世界上，未能立時如願以償，這造成內心的創傷——因愛成疾。在這受創傷和等待的時期，唯一的安慰是看到自己的等待能對人有益處，可以把自己內心的火通傳給別人，使他們也在自己的心中燃起對天主的愛火。聖師表示這便是那些因愛成疾的人在耐心期待時能有的

烈火」（希 12:29；申 4:24）；“Our God is a consuming fire.” God is said to be a fire because He kindles with the flames of His love the minds which He fills.” (153).

46 *Hom. in Ez.* 1.8.29; *Homilies*, 153-154.

47 *Hom. in Ez.* 3.3-8; *Homilies*, 298-299. 《雅歌》2:5的經文，額我略用了古拉丁本：vulnerata caritate（因愛受創傷）；思高譯本作「因愛成疾」。

慰藉⁴⁸。

4. 默觀生活與服務生活

默觀是額我略聖師著述的主題，在談論這主題時，他也多次討論默觀生活與服務生活彼此的關係。從他個人的歷史來看，這不是一個純理論的問題，卻是切身的問題。當聖師在君士坦丁堡出任教宗代表及日後在羅馬當教宗時，由於職務的繁重，使他常懷念以往作隱修士時享受的清靜及默觀氣氛。就可以說，在眾多教父聖師當中，額我略對這兩種生活的關係作了特別深入的反思。

4.1. 兩種生活的比較

對於這兩種生活方式額我略採用了傳統的名稱：「默觀生活」(contemplative life) 及「服務生活」(active life)。他解釋 active life 表示從事對近人以愛德事工或服務工作，包括物質和精神方面的；因此，中文可譯作「服務生活」。而 contemplative life，即「默觀生活」，表示專注於對天主的愛，一心渴望看見天主的聖善；但不從事外在的服務工作⁴⁹。聖師指出對近人的仁愛工作；是當人生活在這世界上時才會遇到的需要；為此，在現世生命結束時，服務生活也隨著完結。但默觀生活剛好相反，我們在世界上只能像透過帳幔一般觀看天主，在永恆中才能面對面享見天主，那時才開始圓滿的默觀生活。由於默觀生活是永恆的，額我略依從奧思定的意見，認為默觀生活高於服務

48 *Hom. in Ez. 2.3.9; Homilies, 299.*

49 *Hom. in Ez. 2.2.8; Homilies, 285-286.*

生活⁵⁰。

額我略也將這兩種生活與一些聖經人物作比較，瑪爾大和瑪利亞是這方面的最佳人選。瑪爾大忙於伺候的工作，代表服務生活；瑪利亞坐在主的腳前聽祂講話，代表默觀生活。聖師指出兩姊妹的作為都是好的，耶穌稱讚瑪利亞是因為她「選擇了更好的一分，是不能從她奪去的」(路 10:42)。聖師認為這話表示默觀生活是更好的一分，且將在永恆中延續，不會終結⁵¹。

額我略也把這兩種生活方式比作雅各伯的兩個妻子，他舅父拉班的長女名叫「肋阿」，這名字有「勤勞」之意；她雙眼無神，但勤於操作，且富於生育子女；聖師把她比作服務生活。拉班的幼女「辣黑耳」，表示「看見事物的開端」；她雙目明亮能察看事物的根源，但不能生育；聖師把她比作默觀生活。聖師指出默觀生活由於不從事服務或施教的工作，因而不能產生精神的子女；他認為這是默觀生活美中不足的地方。拉班按當地習慣先把長女嫁給雅各伯，過了七天才把幼女也嫁給他為妻。這樣，雅各伯先後娶了肋阿和辣黑耳，並終身與她們度夫妻的生活（創 29:16-30）。聖師解釋這表示人必須首先度服務生活，然後進入默觀生活，並且必須一輩子保持這兩種生活方式的配合⁵²。

4.2. 兩種生活的配合：「混合生活」

在比較了兩種生活之後，額我略提出對於默觀生活與服務生活彼

50 *Hom. in Ez.* 2.5.12; *Homilies*, 342-343; 參有關奧思定的意見，參 McGinn, *Growth of Mysticism*, 75.

51 *Hom. in Ez.* 2.2.9; *Homilies*, 286.

52 *Hom. in Ez.* 2.2.10-11; *Homilies*, 287-288.

此關係的解答，聖師的意見不是要人從兩種生活方式中選擇一種，卻是要把兩種方式配合，成為日後多瑪斯(Thomas Aquinas)所稱的「混合生活」(mixed life)⁵³。額我略對這課題的反思首先是回答教會內負起牧者職責的神職人員的問題，其次也是為了解答隱修士，尤其負有鐸職隱修士的艱難。當然，聖師的討論也可以更廣泛地應用於一般信徒身上；事實上，聖師認為天主把默觀的神恩賞賜給教會各階層人士，包括在俗的信友⁵⁴。

額我略表示一位模範的牧者，或稱「當道者」(praedicator)，不該為了喜愛默觀生活而忽略使徒工作；或為了服務的急切需要而把默觀置於次要地位。聖師指示基督本人給我們留下了榜樣，祂白天在城市中施教行奇蹟，夜間卻獨自在山上祈禱。祂訓示宣道者不該為了喜愛祈禱而放棄服務，或為了過度的工作而忽視默觀的喜樂；但該從默觀的寧靜中取得靈感，作為從事宜道時傳授給別人的神聖內容⁵⁵。在基督身上我們可以看到「混合生活」的完美榜樣。

額我略叮囑牧者必須把默觀與服務配合，理由是兩者相輔相成，是彼此補足的。聖師注釋厄則克耳先知在神視中看到四「活物來回走動，迅速有如閃電」這經文(則 1:14)，聖師把活物的來回走動解作默觀與行動的交替，他指示牧者須由行動轉向默觀，又由默觀走向行動，兩者循環替換。聖師認為默觀表示注意的集中，及精神的提昇，容易使人感到疲乏；因此，從事點觀的時間不能太長，待過了一些時

53 參 Butler, *Western Mysticism*, 265-266; McGinn, *Growth of Mysticism*, 75-79; McGinn 稱譽額我略為“Doctor of the Mixed Life” (79).

54 *Hom. in Ez.* 2.5.19; *Homilies*, 348.

55 *Mor. in Job.* 6.37.56; *Opere*, vol. 1/1, 529-531; 參 *Mor. in Job.* 28.13.33; *Opere*, vol 1/4, 57

候便須返回行動，然後又再進入默觀，這樣兩者不斷交替⁵⁶。

額我略有關默與服務的配合，其中格外重要的意見可見於他對《厄則克耳》另一經文的注疏，先知在神視中看見聖殿四周的圍牆，有人「用測量的竿量了牆：寬一竿，高一竿」（則 40:5）。聖師解釋這聖殿圍牆可以象徵教會或個別人靈，牆的寬度代表對近人的愛，而高度代表對天主的認識；圍牆高度與寬度相等，這表示我們愛近人的寬度相當於認識天主的深度。我們越能伸展對近人的愛便越能加深對天主的認識；反過來說，我們越是認識天主也越能愛近人⁵⁷。聖師的用意是要把這反思應用於默觀與服務的關係，當人越是透過默觀加深對天主的認識，便越會感到熱衷於與別人分享的需要，使別人也能更認識愛慕天主。

額我略表示那偉大的宣道者保祿便是懷有這種精神，他固然渴望脫離現世的生命，與基督結合；但為了信徒的好處，他卻甘願留在這塵世，以便繼續履行宣講和服務的工作（斐 1:21-26）。對天主的渴慕以及願意導引別人歸向天主的熱衷在保祿心中互相響應，表現了默觀生活與服務生活配合的典範⁵⁸。

結語

在《厄則克耳證道集》額我略聖師詮釋厄則克耳蒙召作先知的的神視（上卷），及先知有關於聖殿的神視（下卷）；這《證道集》也給我們留下聖師有關默觀的重要言論。《證道集》雖然不是有系統地討論這主題，但在多篇證道裏聖師講解了有關默觀的重要課題，如談論

56 *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, 89-90.

57 *Hom. in Ez.* 2.2.15; *Homilies*, 291-292.

58 *Hom. in Ez.* 2.3.10-11; *Homilies*, 299-300.

觀默必需的準備，提供有關默觀經驗的描述，討論默觀生活與服務生活的關係等。因此，本書可視作論默觀的手冊或指南。

在解釋《厄則克耳》時，額我略用了寓意釋經方法，他按照教父傳統提出聖經不同層面的意義，即「文字」或「歷史意義」，及「屬靈」或「神秘意義」，而屬靈意義又包含寓意解釋及倫理意義。額我略詮釋《厄則克耳》的目標在於透過文字或歷史意義顯示隱藏著的屬靈意義；依照教父傳統，發現聖經的屬靈意義便是默觀的主要內涵。因此，默觀成了《厄則克耳證道集》的主題。

額我略聖師被譽稱為連貫教父傳統與中世紀靈修的橋樑，本文格外討論了聖師在三方面承先啓後的橋樑作用。首先，額我略在釋經時依從教父方式，不但採用寓意釋經法，也廣泛引用聖經不同部分的經文以解釋《厄則克耳》，或談論有關默觀的主題⁵⁹。透過《厄則克耳證道集》聖師提供了寓意釋經的示範，他一面繼承了奧力振和奧思定的釋經方法，一面也發揚了這種寓意釋經，使成爲中世紀普遍採用的釋經方法⁶⁰。

額我略的第二項橋樑作用是談論默觀的「經驗」，聖師指出默觀必需的準備是排除一切思想雜念及圖像，使注意力從外界返回內心，然後再通過自己，歸向天主；這是繼承了奧思定提出的進入內心，歸向天主的靈修途徑。但額我略更詳細地談論默觀的經驗，描述如何以

59 以下是一些額我略引用來談論默觀的聖經題材：雅各伯與天使搏鬥，厄里亞在曷勒布山上聽到「輕微細弱的風聲」，《雅歌》描述新娘與新郎的關係，以及肋阿與辣黑耳，瑪爾大與瑪利亞兩對姊妹等聖經人物。

60 參 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris: Aubier, 1959. 537-548: "Le moyen age grégorien".

心靈的耳朵聆聽天主的聲音，以內心的眼目去觀看天主的光輝，以及在心中燃起對天主熱切的渴望等；聖師對默觀經驗的描述影響了日後一些中世紀靈修作者深入分析默觀經驗的趨向。

額我略的第三項橋樑作用是對於默觀生活與服務生活關係的反思，這是聖師特別關注的問題。在這方面他也接受了奧思定的意思，認為服務生活只限於這個世界，而默觀生活將在永恆中延續、沒有終結；因此，默觀生活高於服務生活。但額我略也清楚表示，就如愛主愛人構成同一愛德的兩面，默觀生活與服務生活也必須彼此配合，不可分離；聖師指稱基督本人及偉大使徒保祿是這方面的最佳榜樣。日後聖多瑪斯提出默觀與服務配合的「混合生活」，稱之為最完善的生活方式；指示了「在行動中作默觀者」(contemplative in action)的靈修途徑。由此可見，額我略聖師對西方拉丁教會靈修傳統，尤其有關默觀的訓導，扮演了承先啓後的橋樑角色，堪稱為中世紀靈修大宗師。

簡介聖多瑪斯·亞奎諾的《神學大全》

斐林豐著
陳德康譯
韓大輝校

今天（2008 年 9 月 6 日）我使用雅虎搜尋器，輸入 *Summa Theologiae*（聖多瑪斯·亞奎諾的名作較正確的名稱）¹，得到 664,000 項搜尋結果。我輸入 *Summa Theologica*（較通用的名稱），得到 1,470,000 項搜尋結果。雖然不是所有項目都與《神學大全》有關，但是這結果顯示大眾對聖多瑪斯·亞奎諾和他的曠世巨著興趣不減。搜尋結果第一頁列舉最重要的參考資料，其中包括維基百科(Wikipedia)²的超連結。維基百科提供的參考資料有出自西班牙 University of Navarre 的 Enrique Alarcón 的《聖多瑪斯·亞奎諾全集》(*Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino*)，當中有信息學先驅耶穌會會士 Fr. Roberto Busa 著名的《多瑪斯著作索引》(*Index Thomisticus*)³。《多瑪斯全集》

* 此譯文的原有英文版將登在菲律賓——神學雜誌〈LANTAYAN〉。

- 1 按 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Volume I: The Person and His Work*. Revised Edition, Translated by Robert Royal, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, 147. 「似乎多瑪斯沒有為其作品命名。我們採用了最古老及獲（古手抄本）廣泛引證的名稱《*Summa Theologiae*》（非 *theologica*）[...]
- 2 http://eu.wikipedia.org/wiki/Summa_Theologica. 維基百科對神學大全的介紹全面，但是我們會參考下文所列更具權威的緒論。
- 3 *Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa S J in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*, at <http://www.corpusthomisticum.org/stho000.thml>. 我們必須多謝 University of Navarre 和耶穌會，他們在電子網絡上的貢獻，使我們能在互聯網上讀取此著作。

(*Corpus Thomisticum*) 採用的文本是「良版本」(按教宗良十三世的遺願命名)。到目前為止，它仍是《神學大全》的最佳評註本，雖然「此評註本仍有待按良版本委員會(Leonine Commission)擬訂的準則重新修訂。此委員會訂立的準則令它得享今日的盛名。」⁴

本文在解決一個重要難題後，便會讓聖多瑪斯·亞奎諾親自介紹他的《神學大全》。接著，我會評論《神學大全》的兩個基本特色，並略述慈母教會對聖多瑪斯·亞奎諾的推崇，及他在今天這後現代世界的。

1. 《神學大全》一本尚未完成之作 (Opus Imperfectum)⁵

聖多瑪斯·亞奎諾在其有生之年，沒有完成他的巨著《神學大全》。

4 評語出自 Jean-Pierre Torrel, *Saint Thomas Aquinas*, I, 147-148, 此良版本曾由下列人士／機構印刷出版：

-Studium dominicani, Ottawa, 1941-1945, 5冊，版面較小

-Edizioni Paoline, Roma, 1962, 輕便一冊裝

-Marietti, Torino, 1948, 4冊

-Biblioteca de Autores Cristianos (Nos.77.80.81.83.87), Madrid, 1963ff. 輕便 5 小冊裝
水準較高的《神學大全》英譯本有：

-St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries, T. Gilby and T. C. O'Brien, ed., London-New York: Blackfriars, in conjunction with McGraw-Hill Book Company, New York, and Eyre & Spottiswoode, London, 1964-1973, 全 60 冊 (拉丁原文及英文譯文並排，注釋豐富)

-St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, First Complete America Edition in Three Volumes, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York-Boston-Cincinnati-Chicago-San Francisco: Benziger Brothers, 1947-1948 (只有英文譯文，注釋豐富，第 3 冊的索引非常有用)。除非另有註明，本文將引用此譯本。

5 術語，指「未完成」的作品，非指「未完善」的作品，雖然人的作品總有不完善的地方，《神學大全》也不例外。

爲何他沒有完成此項工作？他的去世並非工作終止的原因，因爲他在離世前數個月，已決定停止寫作。聖多瑪斯於 1265 年在羅馬開始撰寫《神學大全》，當時雖然有其他更迫切的工作，但是他亦已花了七年時間在《神學大全》上。「毫無疑問，這顯示他非常重視《神學大全》。」⁶可是，他最終決定將工作放下。我們值得花點時間，就他爲何停止寫作這問題尋找答案，特別是因爲有人以此事推斷他的所有著作，尤其是《神學大全》，是一文不值。

事實上，聖多瑪斯的決定是令人驚訝的，因爲他一直將天主的真理向他人通傳，並視之爲生命中的主要職責(chief duty)。眾所周知，聖多瑪斯主張默觀生活比活躍生活優先，同時他也認爲將默觀所得的與他人分享比純粹默觀爲佳。他之所以這樣說，因爲他將活躍生活分爲兩類。「活躍生活的工作有兩種。一種是由豐滿的默觀而延伸出來的，如：教學和講道。〔...〕而這勝過單純的默觀。的確，正如照明勝過單純的發光；同樣，把默觀之事向人傳述，也勝過單純的默觀。另一種活躍生活的工作，完全是在於外面的活動。〔...〕所以，修會之中最高級的，就是那些以教學和講道爲宗旨的修會。它們非常接近主教的完善〔...〕。」⁷（譯按：本文於《神學大全》的中譯，先參考周克勤等之翻譯，再作相應的收改，看聖多瑪斯·亞奎諾，《神學大全》，共 17 冊，周克勤等譯，中華道明會、碧岳學社聯合發行，2008。）

爲什麼聖多瑪斯終止了他視爲主要職責的工作，不再向他人通傳默觀所得的真理 (contemplata aliis tradere)? 「主要職責」(chief duty) 一詞出自《駁異大全》(*Summa contra Gentiles*) 的第一冊第二章。聖多

6 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 147.

7 ST II-II Q188 Art 6 in c, 稍後會解釋代號的意義。

瑪斯說：「我必竭盡所能，將宣揚天主教信仰（Catholic faith 為普世人的信仰）的真理視為己任，並將反對此真理的謬誤擊破。正如 Hilary 所說：『我清楚知道，為報答天主，我必須以此為我一生的主要職責。我的所言所思，全為宣揚天主』。」⁸

究竟他為什麼終止撰寫《神學大全》？在他去世前三個月，即 1273 年 12 月 6 日，聖尼古拉慶日，在那不勒斯的道明會會院(Dominican Studium)，聖多瑪斯封筆⁹。1274 年 3 月 7 日，他在福薩諾瓦(Fossanova)的熙篤會隱修院(Cistercian Abbey of Fossanova)去世。在封筆之日，他已完成了有關告解聖事的論文(《神學大全》第三集 90 題 4 節)的一半。

對聖多瑪斯在那不勒斯渡過的最後日子，一位近代的傳記作者如此描述：「離開巴黎時(1272 年)，多瑪斯帶了多部未完成的作品，在有待完成的重要工作中，居首的當然是《神學大全》(於 1265 年在羅馬動筆)。抵達那不勒斯時，他只完成了第三集的首數個問題(約 20 個問題)。內容大概是他對基督論、二性結合於一位及其後果的研究，這算是思辨 (speculative) 神學的部分。所以在那不勒斯逗留期間，聖多瑪斯完成了有關基督論的餘下問題，並開始寫作有關聖事神學的部份。」¹⁰ 去世前數年，他的默觀傾向愈加明顯，「人們見證了多瑪斯

8 Saint Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith. Summa contra Gentiles*, Book One: *God*, translated with an Introduction and Notes, by Anton G. Pegis, Garden City, New York: Image Books, 1955, 62, 引用 St Hilary 的說話取自他的 *De Trinitate*, I, 37 (PL 10,48).

9 直到去世前數天，他只寫了一封短信：致 Montecassino 隱修院院長的信函(the *Epistola ad Bernardum abbatem casinensem*). 參 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 290-291.354-355 及 Jean-Pierre Torrell, *Aquina's Summa, Background, Structure & Reception*, Translated by Benedict M. Guevin, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005,16.

10 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 261.

對默觀和祈禱的熱愛，並對此津津樂道。在向聽眾大胆講論(逾越奧蹟此艱深題目)前，他先向主角人物請教，所以他來到十字架前，在他的師傅面前打開自己的筆記簿，並交疊雙臂成十字，祈禱。...在此背景下，接著下來的故事，發生在那不勒斯，當時多瑪斯正撰寫有關基督苦難及復活的問題。他一如以往，大清早便到聖尼古拉小堂祈禱。小堂的管理人道明(Dominic of Caserta) 在旁觀看。他看見多瑪斯昇到空中，有聲音來自十字架苦像。「多瑪斯，你為我作的宣講很好，我應怎樣獎賞你？」——「主，我只要你。」¹¹

同一傳記作者如此描述聖多瑪斯人生旅程的最後數個月：「上文記載的事件可令人更明白多瑪斯最後數星期的生活。1273 年 9 月 29 日，多瑪斯再以參事身份參與其羅馬會省會議。按巴爾多祿茂(Bartholomew of Capua) 所述，數星期後，當多瑪斯在聖尼古拉小堂舉行彌撒聖祭時，他經驗到奇妙的轉變(fuit mira mutacione commotus)。巴爾多祿茂是從若望(John of Giudice)得知此事，而若望則是由雷鉅納(Reginald)口中知道經過。『該彌撒後，多瑪斯不再執筆或作口述，他甚至棄掉他的寫作資料(organa scriptionis)。當時，他應正埋首於《神學大全》的第三部份有關告解聖事的專題論文。』雷鉅納對多瑪斯放棄寫作一事，非常驚愕和不理解。師傅只簡單地說：『我無法繼續。』一段時間後，雷鉅納再問師傅，他仍然得到此答案。『我無法繼續下去。對我來說，我所寫的一切與我看見的相比，如稻草般

11 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 284-285, 及 Jean-Pierre Torrell, *Aquinas's Summa*, 285. 亦可參閱 Reginald M. Coffey, "St Thomas Aquinas", in *St Thomas Aquinas, Summa Theologica. First Complete American Edition in Three Volumes, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, Volume Three*, New York-Boston-Cincinnati-Chicago-San Francisco: Benziger Brothers, 1948, 3603-3071.

(straw)一文不值。」¹²

多瑪斯此番說話是否表示其作品的價值應大打折扣？若我們肯定，也應肯定《神學大全》可能是有史以來一個人性理智的最高表現¹³，便可明白這問題所帶來的衝擊。這意味聖多瑪斯的「稻草」言論說明一點：就經驗天主而論，理智的卓越成就和超性的奧秘經驗有天淵之別。不容否認，前者的層次比後者低。人超性奧秘經驗之高深，非憑人力以言語可向他人講述清楚。聖多瑪斯的經驗正正也是聖保祿宗徒的經驗。在格林多後書，聖保祿說：「若必須誇耀——固然無益——我就來說說主的顯現和啓示。我知道有一個在基督內的人，十四年前被提到三層天上去——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，惟天主知道——我知道這人——或在身內，或在身外，我不知道，天主知道。他被提到樂園裏去，聽到了不可言傳的話，是人不能說出的。對這樣的人，我要誇耀...」（格後 12：1-5）。

所以，我們不但不應貶低《神學大全》的價值，反之，從聖多瑪斯的「稻草」言論，我們得瞥奧秘是如何深不可測，而聖人從此奧秘汲取滋養和力量，幫助他以心和明悟作反省、推論、默想和默觀。

聖多瑪斯意識到天主的真貌與人對天主的表述，兩者之間有天壤之別。此意識滲透聖多瑪斯的所有著作，而不只限於他最後及最偉大的著作《神學大全》。「多瑪斯的神學觀，不論是在《駁異大全》、《神學大全》或是《語錄》(Sentences)¹⁴，都有一以否定方式表達的前設。

12 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 289

13 在基督宗教神學的範疇，新教神學家 John Macquarrie 稱《神學大全》為「有史以來最偉大的系統性神學」。見 *Principles of Christian Theology*, New York: Charles Scribner's and Sons, 1966, 3.

14 聖多瑪斯的三部主要神學著作。

我們須謹記，此前設一直陪伴多瑪斯，雖然我們發現在他生命的後期此前設最明顯。」¹⁵ 聖多瑪斯證明天主存在（第一集 2 題後，在第 3 題的前言，他說：「當確定一物的存在之後，下一個問題就是此物如何存在，以進而知道它是怎樣的物或是什麼。可是，對於天主，我們不可能知道祂是什麼，而只能知道祂不是什麼；所以，我們沒有辦法討論天主如何存在，而只能討論祂如何不存在。」

耶穌對聖多瑪斯所說的：「多瑪斯，你為我作的宣講很好。」與聖多瑪斯向雷鉅納修士所說的：「我所寫的一切如稻草一文不值。」兩者並無矛盾，只是指向不同層次。耶穌向多瑪斯所說的話指向旅途中的人的過渡境界(*in via level of the homo viator*)，而人對天主的認識是來自信德光照的認知。聖多瑪斯向雷鉅納所說的則指向超性奧秘經驗可達到的光榮境界(*in gloria level*)，而信德是人面對面得見天主的先驗。我們可再次將聖多瑪斯所說的與聖保祿的說話互相比較。聖保祿說：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。現今存在的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛。」(格前 12:12-13)。

聖多瑪斯的臨終遺言可證實我們的分析。「與雷鉅納真情對話後，在 3 月 4 或 5 日，多瑪斯領受了臨終聖體，並按習慣，誦唸信經。... 多瑪斯的說話值得在此複述，因為可再印證多瑪斯臨終時對自己的著作的評價。『(主！)我領受祢，是祢成為我的靈魂獲得救贖的代價。」

15 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 112. 感謝他深入精確的類比分析。「多瑪斯為自己找到論述天主的有效方法，讓他可正確地認識和論述天主，同時在神聖奧蹟前謙卑，因為神聖領域意味圓滿境界，是人無法領會。」(*Ibidem*, 113)

我領受祢，是祢成爲我在旅途得到力量的陪伴。因著祢的愛，我學習、細察、勉力。我宣揚祢，傳授祢。我從沒有口出惡言，即使有的話，也是出於無知。我不執著自身的錯謬。在講授此聖事或那課題時，若有不妥當的地方，我任由羅馬聖教會處置。我聽命於聖教會，直至生命的終結。」從多瑪斯這番說話，我們更正面，所以也更精確地去理解他的『我所寫的一切如稻草』是完全可能的。嚴格來說，稻草是農耕用語，說明事情的輕重，此言將穀粒比作事實，包著穀粒的穀殼比作言語，言語不是事實本身，卻指謂和導向事實。當多瑪斯達已到事實的本身時，他認爲毋須再受言語束縛，但是這不表示多瑪斯認爲他的作品毫無價值。簡言之，他已超越言語。翌日，多瑪斯接受病人傅油，並誦唸有關經文。三天後，即3月7日星期三的清晨，他領過聖體後便離世。¹⁶

我們以兩位當代學者——福音學者及《神學大全》的評論員——的說話作爲此前導討論的總結。福音學者是 W. Graham Scroggie，名著 *A Guide to the Gospels* 的作者。他在「致讀者」所提及的第七項建議是聖多瑪斯「稻草」說的現代版。W. Graham Scroggie 這樣說：「與其假設自己對福音有知倒不如假設無知，因爲愈學習便愈確信，所知的是那麼瑣碎，未知的是何等偉大！」¹⁷《神學大全》的當代評論員說：「多瑪斯的工程最令人驚訝的地方是它接近完成的階段，如此接近以至觀望者如置身在理性的主教座堂前，因那強勁之美而屏息呆望，卻忘了那尚未完成的聖物祭衣房。」¹⁸

16 Jean-Pierre Torrel, *Saint Thomas Aquinas*, Volume I, 292-293, 斜體出自原文。

17 W. Graham Scroggie, *A Guide to the Gospels*, London-Glasgow: Pickering & Inglis 1948. 1979, 26.

18 Walton Farrell, *A Companion to the Summa*, Volume I: *The Architect of the Universe* (corresponding to the *Summa Theologica I.A.*, New York: Sheed & Word, 1941. 1952, 10.

2. 聖多瑪斯口中的《神學大全》

解決了聖多瑪斯「稻草」說的問題後，我們讓他親自介紹《神學大全》。事實上，多瑪斯是介紹《神學大全》的最佳人選。¹⁹ 從《神學大全》前言部份的首數段，我們已可看到聖多瑪斯對《神學大全》的介紹。以下是《神學大全》的前言：

「公教真理的有識之士，不應只栽培高級班，也須顧及初級班，按照宗徒《格林多前書》第三章 1 至 2 節所說的：「我把你們當作在基督內的嬰孩。我給你們喝的是奶，並非飯食。」在這著作中，我們所提出的目的。所設定的目標，是採用合乎初級班的認知方式，來傳授屬於基督宗教的種種事宜。我們注意到，初學這等道理者，面對許多不同作者的相關著述，感受到莫大的阻力。部分是由於無益的問題、論文和舉證的繁雜；部分是因為初學者當知之基要道理的講授，不是按學習本身的程序，而是依詮釋書卷的需要，或者是為因應專題的辯論；部分也是基於相同教材的重疊和反複討論，往往會使聽眾精神上感到吃力和混亂。所以，我們努力避免這樣的和類似的阻力，並試圖賴天主的助佑，把屬於聖道的種種事宜，在教材容許的範圍內，簡短而明晰地提出來。」

讀者可能感到出奇，聖多瑪斯的前言，看來輕描淡寫。一方面，

19 當然本文參考了多本具價值的神學大全入門的著作。例如剛引述的 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1, 5-22; Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa, An Introduction and Interpretation*, New York: Alba House, 1985, 特別是 ix-xxxix; Jean-Pierre Torrel, *Saint Thomas Aquinas*, 1, 特別是 142-159.261-266; Jean-Pierre Torrel, *Aquinas's Summa* 的全部；具創見及無可比擬的作品 G. K. Chesterton, *St Thomas Aquinas*, Garden City, New York: Image Books, 1933. 1956.

他說作品的對象是初學者。另一方面，他一再的大膽地說會「講授屬於基督宗教的種種事宜」及「屬於聖道的種種事宜」。

一方面，他講授的方式和遣詞用字都是適合初學者，同時亦考慮到初學者的局限和需要及他們面對的困難。「(聖多瑪斯)所關心的是那些求知卻不得滿足者、弱小者和初學者，他們飢餓已久，卻不獲飽飫。他希望能避免一切會令初學者感到混淆，妨礙他們的前進，或令他們感到氣餒的東西。」²⁰

另一方面，他的目標是帶領初學者進入天主藉聖神在基督內啓示的全部真理，親自體驗其廣闊高深。「在其極簡短的前言，他當下已承認打算討論與基督宗教相關的一切。觀其言行，這表示他打算在永恆的走廊上流連，不錯過世上任何事物。」²¹

以初學者為對象與聖多瑪斯的雄心壯志，兩者並非對立。反之，兩者同指向對方。Walter Farrell 說：「老套的妝扮掩蓋不了其年青的俊美。[...]由於初學者輕鬆地面對起初步的艱苦。多瑪斯懷著熱忱為熱衷者撰寫《神學大全》，他以愉快的心情，憑無限的自信，挑戰最高深的課題，以年輕人的永不言敗的鬥志面對探索奧秘所遇的挫折，以年輕人對理想的追求和樂意犧牲的精神接受真理及其一貫性的結論。他帶著年輕人熾熱的心和無限的活力向崇高的目標進發。」²²

2.1 《神學大全》的鳥瞰

《神學大全》第 2 題首段，聖多瑪斯給讀者《神學大全》的大綱。

20 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1.9.

21 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1.9.

22 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1.7.

「聖道之主要目的是傳授有關天主之知識，不僅是關於天主本身，而且也兼顧天主為萬物的本源和目的，特別是為理性受造物的本源和目的。因此，為了致力於展示此一聖道，我們首先要討論天主(第一集)；其次討論理性受造物之朝向天主(第二集)；復次討論基督，因為就其為人而言，基督是我們歸向天主的道路(第三集)。」

由此可清楚知道聖多瑪斯將《神學大全》(ST)分為三個主要部份：引文附註一般寫作 ST Ia 或簡寫 I (讀作《神學大全》第一集 *Summa Theologiae, Pars Prima*)；ST IIa 或簡寫 II (讀作《神學大全》第二集，*Summa Theologiae, Pars Secunda*)；ST III 或簡寫 III (讀作《神學大全》第三集，*Summa Theologiae, Pars Tertia*)²³。第二部份再分為二；引文附註寫作 ST Ia-IIae 簡寫 I-II (讀作《神學大全》第二集第一部，*Summa Theologiae, Prima Secundae*)；ST IIa-IIae 或簡寫 II-II (讀作《神學大全》第二集第二部，*Summa Theologiae, Secunda Secundae*)。

由於聖多瑪斯未完成整部《神學大全》便已離世，他的秘書，可能是他忠實的兄弟雷鉅納(Brother Reginald of Piperno)，從聖多瑪斯的早期著作 *Scriptum super Sententiarum* 收集資料，為《神學大全》加上第三集補篇。此補篇一般寫作 ST III Suppl 或簡寫 Suppl (讀作補篇 Supplementum)²⁴。

每一集和補篇有問題(Questions)若干條：第一集 119 條；第二集

23 除羅馬數字外，亦可使用阿拉伯數字：1a 或 I；1a-2ae 或 1-2，2a-2ae 或 2-2，3a 或 3. Pars Prima 即第一集；Pars Secunda 即第二集；Pars Tertia 即第三集。Prima Secundae 即第二集第一部；Secunda Secundae 即第二集第二部。

24 可參 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 147.

第一部 114 條；第二集第二部 189 條；第三集 90 條；補篇 101 條；總數 613 問題（猶太經師認為梅瑟五書共載有天主誠命的數目與《神學大全》的問題數目相同）。每一條問題再細分為若干論題，稱為節（Articles），全書共「3125 節」²⁵。

當代學者從《神學大全》三集的結構看到一絕妙的循環鋪排，天主的受造物（人類）通過道路（即聖言降生的耶穌基督）回歸天主。「事實上，此脈絡必出現於所有以信德和信經為本的神學思想：由全能創造者天主，到藉基督降世的天主，祂引領人回歸進入祂的光榮。」²⁶但是不同學者對此脈絡的理解有別。「M. D.-Chenu 建議從新柏拉圖學說的流出（exitus）和回歸（reditus）的角度去認識《神學大全》。[...] 此主張的吸引之處是簡單易明，但缺點是未能直接涵蓋第三集。[...] 按 M.V. Leroy 所說，不應放棄流出——回歸的角度，但是必須清楚這只適用於《神學大全》有關救恩工程的部份。在此之前，聖多瑪斯已建立另一偉大學說，簡單純粹地重立教父在「神學」（theology）和「救恩計劃（economy）之間所建立的。「神學」相當於第一集的起始部份（2-43 題），處理有關天主本身的問題，接著「救恩計劃」部份是《神學大全》的其餘部份（由第一集 44 題開始）。這 393 條問題的結集應從流出——回歸的角度去理解。[...] 此解釋既完整，差別又細微，似乎與聖多瑪斯所說的一致。無論如何，我們必須加上 Leroy 所言：「簡單來說，在新柏拉圖主義者出現之前，『此角度』只是基督宗教的觀點。」[...] 所以，多瑪斯只是返回眾所週知的聖經主題——末世論，而末世論回應

25 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxxiii. 我們亦引用此作者對《神學大全》的結構的仔細分析，將其描述分五步列出，方括號內為刪減或補充資料，另對誤印和誤譯的地方稍作修正。

26 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 153-154.

創世論，因為只有那創始的一位能結束。」²⁷

2.2 總論每一部份

在每一部份的開始，聖多瑪斯首先就內容作詳細介紹。在第一集 2 題 1 節的前言(*ST I Q2 Art I Prologue*)，就第一部份，他說：

「至於討論天主，可分為三部份。我們要討論：第一，有關天主本質 (*essentia*)的一切；第二，有關天主位格的區分的一切；第三，有關受造物之出於或本於天主的一切。」

在第二集第一部的前言(*ST I-II, Prologue*)，他說：

「按達馬森諾(*Damascene*)的講法，人是按天主的肖像造成的，所謂肖像，乃是指理性、自由意志及行為主權(見《論正統信仰》卷二第十二章，*De Fide Orthod* ii.12)。講論了典範，即天主，並論及一切按其意志及以其德能由祂衍生的存有，現在要研究的是祂的肖像，就是人，而人是其行為的根本，具有自由意志，及行為主權而言，如今就此觀點研究人。」

第三集的前言(*ST III Prologue*)，聖多瑪斯說：

「按天使的證言，因為我們的教主耶穌基督『要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來』(瑪竇福音第一章 21 節)，祂在自己內給我們指示了真理之路，使我們經由這真理之路因肉身復活，而可以獲得永生的真福。我們業已討論了人生的終極目的、德性與惡習，現在我

27 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 151-156.

們應該繼續討論人類救主和祂賜給全人類的恩惠，以完成全部神學任務。

關於此一論題，首先，討論救主本身；第二，討論祂使我們得救的聖事；第三，討論永生的目的，我們藉著祂，並經由肉身復活而達到此目的。

關於第一點，共有兩個問題需要討論：第一，論聖言成爲肉身的奧蹟；按這奧蹟；天主爲救贖我們成爲人。第二，論我們的救主，亦即降生成人的天主之作爲及其苦難。」

聖多瑪斯沒有完成第二點的下半部，亦未開始就第三點動筆。第一點的第二題就是《神學大全》「論基督之生平與救世事蹟」的部份 (STIII Q27-59)。

3. 《神學大全》的基本單位——節(Article)

《神學大全》共有 3,125 節，是聖多瑪斯用以建築他的《神學大全》的磚塊。每一節的結構完全相同，可以下列五個步驟分析：

首先每一節的題目以問題形式表達，並以拉丁文「Utrum？」作開始，意思是「究竟」、「是不是」。每節的題目已精確地帶出論題。引文簡寫 拉丁：art，中文：節

1. 在此基礎上，聖多瑪斯列出多項與其立場相反的意見。[首項對立意見以「Videtur quod...」作開始，意思是「似乎...」。更正確來說，在一些版本，「Videtur quod...」簡括說明反對者的立論，被視爲一獨立段落處理，有別於首項對立意見，所以它應是所有對立意見的前言，而非只指向首項對立意見。][...]

引文簡寫 拉丁：arg，中文：質疑

2. 接著下來是聖多瑪斯對論題的看法，以不變的格式，用「Sed contra」意「反之」作開始，帶出他的論點。[...] 引文簡寫 拉丁：sc，中文：反之
3. 每一節的主體(*corpus articuli*) 是最重要和斷定性的部份。它為正討論的問題準備、陳述和確立答案。答案是以短句「Respondeo dicendum」作開始，意思是「我解答...」。引文簡寫 拉丁：co，中文：正解
4. 在提出答案和有關證明後，此最後部份回應開始部份的反對意見：如 *ad primum*, *ad secundum*, 全書共有約 10,000 個回應。引文簡寫 拉丁：ad, 中文：釋義

我們可以《神學大全》第一集，第一題，第一節作例子，說明每一節的結構和內容。現舉例分析如下²⁸：

第一節 哲學學科之外，是否還需要另外一種教學或學問

所有關第一節，我們討論如下：

質疑 哲學學科之外，似乎不需要另外一種教學或學問。因為：

1. 人不應該追求超越理性的事物，依照《德訓篇》第三章 22 節所說的：「超乎你能力的事，你不要研究。」可是那些隸屬於

28 原文英譯本出自 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxxiii-xxxvi.

理性的事物，在哲學學科中已有充分的研究。是以，哲學學科以外的其他教學或學問是多餘的。

- 此外，教學或學問所能研究的唯存有者(ens)而已：因為凡所「知」者唯「真」而已，而「真」與存有者可以互換。可是，凡為存有者，包括天主在內，在哲學學科中皆予研究討論。所以在哲學中有一部分稱為「神學」或論天主之學，正如哲學家(Aristotle, 384-322 BC)在《形上學》卷六第一章所指明的。是以，除哲學學科之外，並不需要其它教學或學問。

反之 《弟茂德後書》第三章 16 節卻說：「凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的。」可是，天主所默感的聖經，並不屬於由人理性所發明的哲學學科。所以，除了哲學學科之外，另有一種為天主所默感或啟發的學問，是有益處的。

正解 我解答如下：為了人的得救，除了由人理性所探討的哲學學科之外，還需要某種根據天主啟示的教學或學問。首先是因為人之指向天主有如指向目的，而這目的卻是超越理性的目睹或認知的，依照《依撒意亞》第六十四章 3 節所說的：「是人從未聽過的，耳朵從未聽過，眼睛從未見過」。人既然應該把自己的意向和行為指向目的，那麼人就必須先認識那個目的。是以，為了人的得救，需要把某些超越人理性的事物，藉由天主的啟示而揭示於人。

而且，有關天主的事物，即使是那些人的理性所能探討的，人亦需要天主的啟示來教導。因為由理性所研究出來的有關天主的真理，只有少數人經過長時間才能獲得，而且摻雜有許多錯誤；可是，人的得救完全有賴於對此一真理的認識，因為人的得救就在於天主。因此，為了使人更容易、更確實地獲致得救，人需要由天主的啟示來教導有

關天主的事物。

所以，除了以理性所研究的哲學學科之外，還需要有一種基於啓示的教學或聖道。

釋疑

1. 雖然人不應該用理性去追究那些超越人知識能力的事物，但若這些事物已爲天主所啓示，則應該用信德去接受。因此，那裡第 25 節繼續說：「因為，你已見到許多，人類不能理解的事」。而聖道正是關於這些事物的。

2. 不同的認知原理或出發點，產生不同的學問。因爲天文學家和自然或物理學家都證明同一結論，比如說「地球是圓的」；但天文學家是用數學的方法，即無視於物質的抽象方法，而物理學家則是用觀察物質本身的方法。是以，同樣的事物，哲學學科根據其爲自然理性之光所能認知的一面來研討它們，而另一學問則根據其爲天主啓示之光所認知的一面來研討它們，這並無不可。所以，屬於聖道的神學，與被列爲哲學之部分的神學，二者不屬於同類。²⁹

從上述對《神學大全》首節的分析，我們知道聖多瑪斯的論說方法是原始的問答形式。「聖多瑪斯基本上是採用蘇格拉底的方法，但是經完全發展後的模式。大家都對提問習以爲常。一而再的必恭必敬地處理回應問題，此手法非常吸引。自滿的無知者和不可理喻的自大者永不提問，而人是出於不慎誤向愚者發問。無論如何，提問是找尋真

29 直到此部份的《神學大全》英譯出自 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxxiii-xxxvi；中譯周克勤。

理的心靈活動，而傳播真理所帶來的喜樂是無可比擬的。孩童和學者是活的問號。由於多瑪斯的寫作對象是懷著童心的學者，所以《神學大全》內的每一節均是一條問題，需要直接了當的答案。此表達方式是適當的。為能清楚闡釋論題，每一節都會引入異見者(虛構或真實的)，並極具說服力地論述相反意見，甚至令多瑪斯的門生也感到有點疑惑。³⁰」

4. 《神學大全》－ 跨越時空，對神學和哲學思想有深入研究的 神聖神學(Sacred Theology)

本文餘下的部份，會與大家一同鑑賞《神學大全》。過去一百年，許多學者對《神學大全》作深入研究，並著書立說與大眾分享心得。我會利用學者們著作的片段，鑲嵌出一幅《神學大全》的圖畫。慈母教會高度評價聖多瑪斯的作品，首先，我們看一看當代多瑪斯學者如何陳述其原因：「天主教會極重視多瑪斯的哲學及神學思想，其中原因包括：多瑪斯的思想基本上是真確的；它對澄清啓示教義有突出成果；重新確定聖經和教父的訓導地位，多瑪斯的綜合是有深度、清晰和完整的。」³¹ 我將這多個原因歸納為二，對我來說這兩個原因是基本的，同時展現了《神學大全》內容的兩個基本特點。

4.1 《神學大全》是神聖神學(Sacred Theology)

上文引述的文章片段，顯示《神學大全》此著作是神聖神學（譯按：神聖 Sacred 強調此學問源於天主）。聖多瑪斯的神學思想是真正

30 Walter Farrel, *A Companion to the Summa*, I, 18.

31 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxvi.

的神聖神學，即完全來自天主的啓示，正如聖經³²及教會傳承保存了天主的啓示。聖多瑪斯於《神學大全》展示的神學思想，主要是聖經和教會神學，它運用人最深的渴求和向外探索的理性，並使渴求得以實現，理性得以拓展。³³ 只要瀏覽《神學大全》近代英譯本³⁴的索引——《神學大全》引用的聖經章段或《神學大全》解釋的聖經章段(共 86 頁)便可得知聖經在《神學大全》的地位。至於教會傳承，聖多瑪斯採用了教父和教宗的著作，大公會議和地方主教會議的文獻等。教父方面，他同時參考了東方和西方的教父作品。在東方教父中，他引用了亞歷山大里亞學派和安提約基亞學派的教父作品。他對託名狄奧尼修(Pseudo-Dionysius)(不意識到其 pseudo-epigraphy)和聖若望達瑪森(St John Damascene)有特別興趣。當然，在所有教父中，被尊為聖師的聖奧斯定地位最特出。「《神學大全》引用他的作品超過二百五十次。」³⁵

參考資料雖然豐富，然而聖多瑪斯並非不分輕重。憑藉信德，他認為聖經和教會訓導的作證是絕對首要。正是這原因，教宗若望保祿二世在主教會議後發出的宗座勸諭——《我要給你們牧者》(*Pastores dabo vobis*)³⁶勸諭——多次引用聖多瑪斯。在第 53 號，教宗說：「聖

32 有關此點，參 Wilhelmus G. B. M. Valkenberg, *Words of the Living God, Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St Thomas Aquinas*. Publications of the Thomas Institute te Utrecht, New Series, Volume VI, Leuven: Peeters, 2000.

33 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxiv

34 St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, First Complete American Edition in Three Volumes, 3565-3651.

35 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xxv.

36 *Pastores dabo vobis*. Post-Synodal Apostolic Exhortation of His Holiness John Paul II to the Bishops Clergy and Faithful on the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.

多瑪斯就極清楚肯定信德是神學的習性(habitus)，也是運作的永恆原則(“Fides, quae est quasi habitus theologiae” 信德就如神學的習性)³⁷，而整個神學的目的是為滋養信德。」³⁸ 在第 55 號，教宗論及神學的教會訓導功能，說：「除了伯多祿與宗徒，教宗與主教的訓導外，並無其他『平行』的(神學家的)訓導。教宗加上註釋：『聖多瑪斯：「我們更應遵照教會權威的規定，而不可單獨隨從奧斯定或熱羅尼莫，或其他任何一位聖師的權威主張。」』³⁹「不論是熱羅尼莫、奧斯定或任何一位聖師，都從不反對他(教宗)的權威，而為維護個人的主張。」⁴⁰

作為神聖神學《神學大全》，由始至終，它回應聖言，述說天主，向天主說話。「聖多瑪斯視神學為思辨知識，他強調天主是他從事『學問』(science)的『主體』(subject)。此學問的內容全從天主的角度出發，不論是從天主本身，或從天主創造或命成的事物作起點。[...]天主是『神學的主體』是專用語，但是，[...]也是不可忽略的真理的自然流露：視天主為主體，亦即是說神學並不將天主縮約為『客體』(object)，甚至不是神學家可概念化的、純然存留明悟中的客體。作為主體，天主是我們認識和愛慕的位格神(因為祂的自我啟示，讓我們能認識和愛慕祂)，天主是我們在祈禱中呼求和相會的對象。當多瑪斯說神學基本上是思辨性的，他的意思是神學首先是默觀性的。對他來說，思辨和默觀在此的意義相同。因此，[...]若對天主的研究、學習、反思，只有在祈禱中，找到其源頭和終結。東方教會經常說神學是光榮頌，多瑪斯會加以解釋，在默觀中出現的朋友固然帶來喜悅，但若能歌頌讚

37 *In Lib, Boethii de Trinitate*, v, 4 and 8.

38 *In I Sentent.*, Prolog, Q1, A, 1-5.

39 *ST II-II*, Q10, Art 12.

40 *ST II-II*, Q 11, Art 2 ad 3.

美祂，就會喜上心頭，感到豐足。」⁴¹

說《神學大全》是神聖的神學，是我們能給予此作品的最佳稱謂，因為「神學是智慧，古老有如無盡的歲月，新穎好比永恆的青春。[...] 神學家所處理之事必與太初和終極有關，聖人亦然，但前者在理性領域中探索，後者在實踐領域中交往。涵蓋兩者的總則可說是：『敏於行事，勤於無懈，圓於永恆。』⁴² 因為對天主的愛是窮此生也不能透徹體會，對天主的認知亦然。」⁴³ 而聖多瑪斯既是神學家，又是聖人。

為對聖多瑪斯如何闡述他的神學能略窺一斑，我們將注意力集中於「論基督之生平與救世事蹟」(ST III Q27-59)此部份。聖多瑪斯認為具體地稱這部份為「與人性結合的天主子的事蹟和苦難」更合適。他列出這部份的架構，「此討論分為四部份：第一，我們討論與祂進入世界有關的事物(ingressus)；第二，討論與祂生命歷程有關的事物(progressus)；第三，討論祂的離開這個世界(exitus)；第四，討論與祂今生之後，蒙受舉揚有關的事物(exaltatio)。」⁴³ 從「論基督之生平與救世事蹟」，我揀選了第三集 46 題 3 節的主幹部份作為例子。聖多瑪斯問：「是否另有其他比基督受苦受難更適宜的方式來解救人類？」問題的預設是單憑天主的聖意，基督毋須受苦，人類也能獲得救贖。聖多瑪斯與聖奧斯定的答案一樣，但是聖多瑪斯的解釋及論據更豐富：

反之 奧斯定在《論天主聖三》卷十三第十章說：「除了藉基督

41 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 156-157.

42 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, I, 17.

43 ST III Q27 Prologue

的受苦受難以外，沒有救治我們苦患的其它更適宜的方式。」

正解 我解答如下：一種方式所包括的有益於目的的因素愈多，也就愈適宜於使人達目的。可是人藉基督的受苦受難而獲得解救，除了從罪惡中被解救以外，其中還包括許多關係到人之得救的因素。

第一，因為人藉此而知道天主是多麼愛人，並受到激勵以還愛天主，人的完成得救即在於此。所以，宗徒在《羅馬書》第五章 8 及 9 節說：「天主表現了祂對我們的愛，因為當我們還是罪人的時候。基督就為我們死了。」

第二，因為基督藉此給我們立了在自己的受苦受難中所顯示的服從、謙遜、恆心、正義和其它種種德性的榜樣；這些德性為人的得救都是必須的。所以，《伯多祿前書》第二章 21 節說：「基督為我們受了苦，給我們留下了榜樣，叫我們追隨他的足跡。」

第三，因為基督藉自己的受苦受難，不但從罪惡中解救了人，而且也為人掙得了成義的恩寵和真福的光榮，正如下面第四十八題第一節、第四十九題第一及第五節所講論的。

第四，因為藉此而加給人更大的責任，必須維護自己不再陷於罪，按照《格林多前書》第六章 20 節所說的：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。」

第五，因為這能有助於人到達更崇高的地位。因為這顯示出：正如人為魔鬼所打敗，並受了魔鬼的欺騙；同樣地，也是人戰勝了魔鬼。正如人是死有應得；同樣地，也是以死亡而勝過了死亡，正如《格林多前書》第十五章 57 節所說的：「感謝天主，祂藉耶穌基督賜給了我們勝利。」

所以，我們藉基督的受苦受難。比只藉天主的意願而獲得解救或救贖，更為適宜。』

從聖多瑪斯的論說，可知他曾對史實和基督苦難奧蹟作深入反省。另一方面，我們也清楚見到聖多瑪斯的反省是完全依循天主聖言和教會傳承(此處指聖奧斯定)的指引。再者，在天主聖言方面，他的焦點集中於降生的聖言、我們的主耶穌基督身上，祂的一言一行蘊藏深不可測的啓示。「聖多瑪斯·亞奎諾如眾週知，雖精於理論，卻意識到聖言降生進入人類歷史的重要性，而他正是為論述此點不斷努力，使其著作真能名副其實，多瑪斯所希望的是將耶穌之『生平的奧蹟』化作『神的言論(theology)』，我們會更容易明瞭多瑪斯的想法，若我們回顧保祿的做法，他將天主的救恩計劃及此計劃在耶穌身上所完成的方式總體地視為『奧蹟』。若基督的一生就是天主愛的奧蹟，而這奧蹟在歷史中展示和實現，那麼基督的一言一行也是『奧蹟』，因為祂的言行意指和實現那整全『奧蹟』。[...]可肯定說，他是有意建立一套可被視為具體的或存在的基督學，就意向而論，這與二十世紀末所努力而為的敘述神學相似。」⁴⁴

4.2 《神學大全》——是開放的神學足以深深影響不同世代的神哲思維

廣闊開放是聖多瑪斯的神學特色。不同年代、不同學派的思想家固然有所貢獻，多瑪斯神學不但開放於他們的思想，對與他同期的人亦然，不論他們是老師或學生。「在神學學系，學生聽有關聖經和龍巴(Peter Lombard)的《神學語錄》(Sentences)的講課。課程的主要部份是

44 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 262-264.

學生在教授的指導下，就其揀選的神學題目進行辯論或嚴肅討論，提出論據、反駁、回應和總結。教授會安排將討論最嚴謹精彩的結論作為隨答論題(Quodlibet)刊出⁴⁵，而整個學年內的課堂討論結果則以問題辯論(Questiones disputatae)⁴⁶的形式出版。聖多瑪斯與學生的隨答論題和問題辯論，為他日後獨力撰寫《神學大全》作準備。

在《神學大全》每一節的首部份，聖多瑪斯先精確客觀地列舉反對意見。這反映他在大學進行辯論時的功夫。他已習以為常，在提出自己的觀點前，先重複反對者的論點。很多時，他的「對手」也會讚歎：「多瑪斯，謝謝你！你比我更能清晰有力地論述我的觀點...。」順帶一提，假如聖多瑪斯陳述對手觀點時的表現，也能得到讚賞的話，可想而知，他在提出自己的論據時的表現該是何等出色！G. K. Chesterton 就此方面說：「只有他的才是道地的演繹外，其他的難以成為演繹。」⁴⁷故此，在大多數的情況下，要大幅度地作出比聖多瑪斯更高水準的陳述似乎是難乎其難。

多瑪斯神學的開放性可由他對理性的態度可見一斑，他尊重、信賴理性的能力，並認定此能力有助深化啓示的內容，雖非全然予以領略。《神學大全》是一部深入討論不同年代的哲學思維。「《神學大全》處理的問題可以輕易地從希臘的學院、現代大學的圖書館，甚至是任何時代的人(不論年齡)的心思念慮中找到。問題包括：善與惡、存有與生成、改變與進化、人的終向、知識、天主、產業、國家、享樂、責任、世界的起源等。」⁴⁸「在此，哲學須盡其用，在此人的理性完全

45 Edward J. Gratsch, *Aquinas' Summa*, xvi

46 有關此點，參 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, I, 59-69.

47 G. K. Chesterton, *St Thomas Aquinas*, 39.

48 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, I, 6.

發揮，因為此項任務值得人投放其心思及潛能。勞心勞力，努力不懈的回報是神學將哲學可能出錯誤的領域收窄，積存的力量如洪流獲得釋放，導入真正的哲學探索。」⁴⁹

聖多瑪斯持續不斷與亞里士多德的哲學對話凸顯他的神學的開放。然而，亞里士多德是大師級中的中一個，多瑪斯和古希臘羅馬時代和中世紀來自阿拉伯的猶太裔傑出學者保持緊密溝通，亞里士多德只不過是眾多學者之一。當中享負盛名的學者包括：恩培竇可斯 (Empedocles)、阿拉克薩哥拉 (Anaxagoras)、德謨克利圖斯 (Democritus)、柏拉圖 (Plato)、西塞祿 (Cicero)、辛尼加 (Seneca)、波菲里 (Porphyry)、波其武 (Boethius)、亞維采那 (Avicenna)、亞維布隆 (Avicebron)、阿威洛哀 (Averroes)、邁蒙尼德 (Maimonides)。⁵⁰ 但聖多瑪斯不是一位折衷主義者，也不是純粹地將各家各派的精華作摘要陳述。「多瑪斯將先賢尋找智慧的辛勞成果和尋得的真理篩選，去蕪存菁。[...] 這巨匠一生論證辯駁，無形中為《神學大全》作準備。從多瑪斯早期的作品，我們得知精煉的過程是緩慢的，當中他對師傅的理論有保留的認同或帶有條件的反駁。雖然他與古代的士林學者；與亞爾伯 (Albert)、文德 (Bonaventure)、奧斯定 (Augustine) 和其他教父；與柏拉圖 (Plato) 和亞里士多德 (Aristotle) 的意見不一致，但毋礙他大胆提

49 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1, 18-19.

50 參考資料見 St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, First Complete American Edition in Three Volume, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, Volume Three, New York-Boston-Cincinnati-Chicago-San Francisco: Benziger Brothers, 1948, 3652-3661: "Doctors of the Church and other Ecclesiastical Authorities to whom reference is made in the *Summa Theologica*."

出自己的解決方案。」⁵¹

聖多瑪斯與亞里士多德的關係需要作特別澄清。假如說聖多瑪斯的哲學思想是秉承亞里士多德，這是因為前者認為後者的思想與耶穌基督的福音較相符。G. K. Chesterton 以看似怪異，卻又是真實的三點突出此思想：「聖多瑪斯沒有將基督調向亞里士多德，反之，他將亞里士多德調向基督。[...] 當聖多瑪斯堅持天主和天主的形象藉物質來接觸物質世界時，他不單止成為亞派門生，更成為基督徒。[...] 當聖多瑪斯令基督徒的世界分沾『亞里士多德』的特色的同時，亦令世界更具『基督』的特色。可以說，當聖多瑪斯跟隨亞里士多德的步伐時，他選擇了一條謙下的路；正如天主選擇了在若瑟的工場工作一樣。」⁵²

我們可注意到，在《神學大全》，當聖多瑪斯利用亞里士多德的哲學思想時，他不只是亞里士多德的追隨者。聖多瑪斯會更正亞里士多德的謬誤，並超越他，特別是聖多瑪斯因受到亞拉伯哲學家啟發，認為存有物(Being)主要是由存有(Esse)和本質(Essentia)組成，情況猶為明顯。雖然他沒有忽略本質是基礎，但是強調的是存有，所以他可被視為一位存在主義哲學家。故此，在 *An Aquinas Reader* 一書的編者在導言的開首便說：「細閱過所有章节後，發覺聖多瑪斯的思想基本上屬存在主義。此說旨在論證事實，並非是要唱反調。每一受造物是存有者，同時與其他萬物和天主有關連。這些關係對受造物來說是必要的，我們甚至可稱之為受造物存在的必要條件。這些基本不可缺少的關係不應視為等同亞里士多德學派關係分類中的『依附體』(accidents)。[...] 柏拉圖將所說的肖像與型式(forms)扯上關係，奧斯定視肖像為神所擁有的意念，亞奎諾則將肖像理論轉化為參與論。他認

51 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, I, 7-8.

52 G.K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, 28.36.42.

為受造物本質上可有限地分享（參與）存在，及一切由存在而有的美善。在此框架下人『成爲肖像』（to image）意謂仿倣至高者的典範『成爲存有』（to be），因而具備靈性、一體性、認知、生命和自由。就存在與行動而論，這就是成爲天主的肖像，爲此，人的惡深植於不成爲天主的肖像。亞奎諾是勉力點出：美善的核心在於「存有」，一切受造物均參與存有。從形上學看，存在貫通所有萬物，但又使每個個體與眾不同，就如奧斯定的看法，他認爲人存在根植於『爲天主而趨向天主』（ad Deum）的事實上。由於人與所有受造物分受存在，故從平面看，人與所有受造物相關連，人就是在世界上。這是因爲每個個體基於「存有」成爲自立的、個別的、與眾不同的，但也因「存有」而與一切結合。⁵³

將上文簡述的第一及第二基本特色（神學的神聖性及開放性）組合起來，我們可勾畫及正確理解聖多瑪斯·亞奎諾如何看待神學與哲學的關係。《神學大全》指出神學和哲學（形上學）雖然是獨立並存的知識範疇，但是兩者可完全結合。

「向現代讀者提出有關神學與哲學的關係的問題，亞奎諾有兩個回應。第一個回應是必須重新組織此問題，應問的是神學將哲學納入其內的轉化。神學之於哲學的關係是整體和部份的關係。第二個回應是基督宗教的神學若要發揮其作用，應比哲學更能深入全面論說哲學家所關心的議題。若基督宗教的神學不能做到此點，亞奎諾不會視之爲神學。」⁵⁴ 若說哲學是神學的「一部份」，指的當然是在其範圍內

53 Mary T. Clark, ed., *An Aquinas Reader*, Garden City, New York: Image Books, 1972, 7-9.

54 Mark D. Jordan, "Theology and philosophy", in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed., Cambridge: Cambridge University Press,

是自主。聖多瑪斯認為知識可分等級，而神學位於最高等級。他同時也強調每一種知識在其所屬等級內有其自主性。⁵⁵ 正如 G. K. Chesterton 說，他一直「維護附屬事物的獨立性。他堅持附屬事物在其所屬範圍，享有其本身的權利。[...]『在父親的家我是女兒，在我家中我便是女主人。』在同一意義下，他強調人的尊嚴，有時人的尊嚴被侵吞純粹是因為人對天主的了解不求細緻和準確。」⁵⁶ 雖然高層次的知識超越低層次的知識，但仍會尊重低層次的知識的自主性及其不可抹煞的貢獻，聖多瑪斯認為超越指更高更廣的境界，故此支持和包容低層次的，而非將之破壞及排斥於外。「哲學不被取代、破壞或淡化，因為恩寵不破壞本性，反而予以成全。更高層次的智慧不取代哲學，反而予以聖化。恩寵的聖化和成全是多瑪斯一直要活出來的基調。[...] 多瑪斯認識天主，便愈加認識自己，不只是自己，而是所有人。[...]他解讀人心內的秘密，自己的或他人的內心，看見他們的狹隘、懦弱、庸俗、甚至是污穢，他看見他們遠離天主可淪落到的地步。同時，他亦看見他們的高瞻遠矚、頑強鬥志、敏於悔改、無私忠信，他看見他們親近天主可提升到的境界。在天主和人的二重奏中，前者無限美善，後者力求至善，多瑪斯就這樣演繹他的生命交響曲。」⁵⁷

1993, 248. In the same volume, see the highlighting of philosophically valuable content in the Biblical Commentaries of St Thomas Aquinas: Eleonore Stump, "Biblical Commentary and philosophy", in *The Cambridge Companion to Aquinas*, Norman Kretzmann and Eleonore Stump, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 262-268

55 有關此點，參 Benedict M. Ashley, "Thomism and the Transition from the Classical World-View to Historical-Mindedness" in Deal H. Hudson-Dennis Wm. Moran, ed, *The Future of Thomism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1992, 109-121.

56 G. K. Chesterton, *St Thomas Aquinas*, 39.

57 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, I, 19-20.

在這部份作總結時，我們可舉例證明聖多瑪斯神學的開放性，以證明天主存在的可能性和必須性為例，他首先提出反對意見(STI Q2)。這些意見反映人有困難理解天主。在他所羅列的困難中，有些是他回顧的，有些則是他預見的。事實上，現代思潮所泛起的疑團，正是他預見的困難中，最為尖銳的。(STI Q2 Art1-2-3)。

第一集第二題第一節：

「天主存在是不是自明的，[即毋須證明他的存在]？」

質疑 『天主存在』似乎是自明的。⁵⁸ 因為：

[反對意見 1] 為我們來說，我們自然而知的事物，就是自明的，例如：第一或基本原理(*prima principia*)。可是，如大馬士革的若望在自己的著作卷首所說的：『對天主存在的認知，是每個人自然或生而就有的。』(《論正統信仰》卷一第一章)所以，『天主存在』是自明的。」

[作者按：主張「經驗」天主的人是此立場的擁護者。現今此觀點非常普及，尤其是在東亞洲地區。]

「[反對意見 2] 此外，所謂自明的事物，就是那些只要知道了詞義，立刻就知道的事物。哲理在《分析後論》卷一第三章

58 在我們引用的 *Summa Theologiae* 英譯本，此句是作為反對意見 1 的首句。事實上，如上所述，此句是所有反對意見的前導，目的是說明與聖多瑪斯相反的立場。此相反立場以所有反對意見(不只是反對意見 1)提出的理據作支持，因此我們將此首句置於其適當的位置，即所有反對意見之前。

裡，指出證明所根據的第一或基本原理就是如此：一旦知道了什麼是『整體』和什麼是『部分』，立刻就會知道一切整體都大於其部分。可是，一旦瞭解了「天主」這個名稱有什麼意義，立刻就可以看出天主存在。因為這個名稱的意義，是指那『不可能思想出有什麼比它更大者』的東西(或所能思想出的絕對最大的東西)。可是，那在思想中存在而又現實或事實上實際存在的東西，卻大於那僅在思想存在的東西。所以，『天主』這個名稱一旦被瞭解，天主的存在就立刻呈現在思想中，因此亦存在於現實中或實際存在。所以，『天主存在』是自明的。」

[作者按：這是有名的「本體論」(Ontological Argument)，最先由聖安瑟莫(St. Anselm of Canterbury, 1033-1109)提出，受康德(Immanuel Kant 1724-1804)批評，雖然康德的批評頗為著名，但遠在他作出批評前，聖多瑪斯已提出異疑。]

第二題第二節：

『天主存在』是不是可以證明的？

質疑『天主存在』似乎不是可以證明的。因為：

[反對意見 1] 『天主存在』是信德的條文。可是，凡是屬於信德的，都不是可以證明的，因為證明形成知識或明見，而信德的對象卻是未見之事物，這一點宗徒在《希伯來書》第十一章 1 節說得很清楚。所以，『天主存在』不是可以證明的。」

[作者按：這是信仰主義(fideism)的立場，為梵蒂岡第一次大公會議否定。]

「[反對意見 2] 此外，證明中的中詞意指那物的本身。可

是，如大馬士革的若望所說的，關於天主，我們不能知道祂是什麼，而只能知道祂不是什麼（《論正統信仰》卷一第四章）。所以，我們不能證明天主存在。」

[作者按：這源於否定神學，而此處應用在至高的存有者(Being)之上，立場過於偏激，持此立場者有海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)。]

「[反對意見 3] 此外，如果天主的存在被證明了，這只能是根據天主所產生的效果。但天主所產生的效果與天主之間不成比例，因為天主是無限的，而祂所產生的效果卻是有限的；在無限與有限之間是沒有比例的。既然不能用與原因不成比例的效果來證明原因，所以，似乎不能證明天主的存在。」

[作者按：這是休謨(David Hume, 1711-1776)提出的反對意見，頗為出名。當今很多思想家認為無法反駁休謨的論點，但是就此論題，聖多瑪斯的回應卻一針見血。]

Q2 Art 3 :

「天主是否存在？」

有關第三節，我們討論如下：

質疑 天主似乎不(實際)存在(或實際沒有天主)。因為：

[反對意見 1] 如果兩個相反者中之一個是無限的，那麼另一個必完全被消毀。可是，「天主」這個名稱就有這樣的意義，即是說，祂是無限的善。所以，如果天主存在的話，就不會有任何

惡了，但在這世界上卻有惡，所以天主不存在。」

[作者按：這涉及人面對最大的難題——惡的問題(Problem of Evil)，最終人在思考此問題時會質疑天主的存在。]

「[反對意見 2] 此外，凡由少數本源就可以完成的，就不需要更多的本源。假定天主不存在的話，在這個世界上呈現的一切，都可以用別的本源來完成。因為所有的自然事物，都可以歸諸一個本源，即大自然；所有的來自心志的事物，亦可歸諸一個本源，即人的理性或意志。所以，沒有必要假定天主存在。」

[作者按：這是自然主義(naturalism)常引用的論點。東方和西方經常以此作為否定天主存在的原因。]

5. 慈母教會對聖多瑪斯·亞奎諾的表揚

此部份的焦點會集中於梵二時代的教會文獻，從梵二的兩份文件，可看到慈母教會對聖多瑪斯·亞奎諾及他的《神學大全》推崇備至。這兩份文件分別是與教育及司鐸培育有關。

第一份文件是《天主教教育宣言》(*Gravissimum educationis*)。當教長們就理想的天主教大學或學系作出建議時，他們提及聖多瑪斯在文件第 10 號說：「教會對較高學府——尤其對於大學及學院——也深為關心。而且在一切屬於教會的學府內、教會以一種有系統的步驟謀求：每一學科各依照其固有原則、方法及學術研究的自由而作研究，俾使各科知識日益精深，並對時代進步中之新問題及新探討，予以極為精確之批判——以求深切了解；信仰及理性二者如何同歸於一個真理——這正是步武教會先師，尤其聖多瑪斯的後塵。由此但願天主教思想，能在提高高級文化的整個工作上，彷彿形成一種公開、穩定而

又普遍的臨在(Presence)；也但願我們學府的學生，能陶冶成：學識確實傑出、樂於在社會上負起更大職責，並在世間為信仰作證的人。」

第二份梵二文件是《司鐸之培養法令》(*Optatum totius*)。文件的第 16 號，在論及教義神學時，與會的神長說：「在講授教義神學時，首先應提出聖經論證；之後，應給修生講明東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的供獻，以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係（註 36）。然後，為能盡量完整地講明救贖的奧蹟，修生應學習以聖多瑪斯為導師，用推理方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係。」

在上文註釋 36，神長引用庇護十二世及保祿六世所說：「推介聖多瑪斯的學說，並不抵銷追求宣傳真理的競爭，而正是加以激發，並妥善指導。」（庇護十二世）「(教師)宜恭聆聖師們的言論，其中尤以聖多瑪斯為最，因為天神聖師的才華與其酷愛真理之精神，其探究、闡發，連貫最高真理之智慧，如此偉大，使其理論不唯是安置信德基礎的有力工具，且亦可作穩妥收獲健全進步美果的工具」（保祿六世）。⁵⁹

至於若望保祿二世，我們已看過教宗在《我要給你們牧者》勸諭中，討論神學的性質與功能時，亦認同多瑪斯的觀點。在他的《信仰與理性》通諭，若望保祿二世集中於聖多瑪斯對哲學的貢獻。「教宗良十三世的《永恆之父》通諭，為教會的生命完成了真正歷史性的一步。

59 英譯本於 Austin P. Flannery, ed., *Documents of Vatican II. The Concilia and Post Concilia Documents*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans 1975. 1984. 信函中譯本可見。

這通諭直到今日，仍是宗座完全針對哲學而發的惟一文獻。[...] 距今一世紀有餘，通諭中許多卓越的洞悉，仍未失去其實際及教育的意義；其中首要者，是關於肯定聖多瑪斯哲學無可比擬的價值。對教宗良十三而言，重新強調天使博士的思想是再度運用哲學以滿全信德需求的一條最好的正路。他寫道：『正當聖多瑪斯把信德和理智予以恰當的區分時，他用彼此的友誼把二者聯合起來：使二者各自保有自己的權利，也保持自己的尊嚴』。⁶⁰

2007年1月28日星期日，聖多瑪斯·亞奎諾紀念日，教宗本篤十六世發表三鐘經講話，提出相同論點。他說：「聖多瑪斯·亞奎諾是一位天賦的哲學家 and 神學家。他提供有效模式將信仰和理性兩者融滙貫通，使人類精神面貌的兩個幅度在互相接觸對話中完全得以實現。」聖座接著指出上文提及的聖多瑪斯思想的特點：「聖多瑪斯具高瞻遠矚的睿智，他成功為當時亞拉伯和希伯來兩套理念提供比較對證的機會，並帶來成果，因而他可被視為宗教文化交談的聖師，而且是跨越時代歷久長春。基督徒美妙地將理性與信仰結合，聖多瑪斯曉得如何將之展示人前，直到今天，對西方文化來說，仍是珍貴的遺產，有助於與東方和南方偉大的文化和宗教傳統進行有成效的交談。」教宗以祈禱結束：「我們求主，但願基督徒，尤其是那些在學術和文化界工作的基督徒，在愛的推動下進行交談時，能表達他們信仰的合理性，並為此作證。在聖多瑪斯·亞奎諾的代禱及瑪利亞上智之座的轉求下，我們祈求天主下此恩。」⁶¹

60 *Encyclical Letter Fides et Ratio of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason*, Pasay City, Philippines: Paulines Publishing House, 1998, No.57, 94-95.

61 Benedict XVI, "Faith and Reason in Dialogue", *L'Osservatore Romano*, Weekly English Edition, 5(1979), 31 January 2007, 1.

6. 聖多瑪斯·亞奎諾、後現代、及中國

一位近期作者寫聖多瑪斯·亞奎諾的生平，最後結語說：「多瑪斯在生時，已是一位具爭議性的人物，但他死後更甚。1323 年他被封聖，這給與他一些保護。雖然他有忠實的追隨者，但是他的教導仍挑起反對聲音。縱使 1567 年底護五世尊封他為教會聖師(Doctor of the Church)，然而情況沒有改善。反對聲音源於近期的錯誤觀點。這裡冒出一個不小的吊詭，他被譽稱為「doctor communis」，卻是如此卑微，以至他事實上並非那麼「一般」(common)，非 communis 一詞所言的兩個意義（即一般或公共之義），他是眾人仿效的聖師。（譯按：他被稱為博士或經師“doctor”，因為他能將聖經和傳統融貫一起“communis”）。⁶²

引用多瑪斯·亞奎諾的人常有，但認知他的人卻不多。他的成就，尤其他的傑作《神學大全》能得以保全，相信這是天主的安排，使之影響後世，為現世無數理性思辨的問題提供解決方案。

在《跨越希望的門檻》一書，教宗若望保祿二世說：「我們見證人透過綜合人類學，返回形上學(存有的哲學)的徵兆。若沒有參考指標不足以完整地討論人的存在，而參考指標是指天主。聖多瑪斯將之定義為存有實現(actus essendi)，此舉套用了存在哲學的語言。宗教哲學則將之歸類為人學經驗。主張交談的哲學家(*philosophers of dialogue*)如 Martin Buber、[...]和 Lévinas 就此人學經驗貢獻良多。我們現在已非常接近聖多瑪斯，但是我們所走的途徑，並非透過存有者(being)和存在(existence)，而是透過人和人之間的接觸，透過我(I)和你(Thou)。

62 Jean-Pierre Torrell, *Aquinas' Summa*, 16.

這是人存在的基本幅度、這一直都是人的共同存在(coexistence)。那些主張交談的哲學家從何處得知此道理？首先是來自他們由聖經所得的經驗。」⁶³

中國又怎樣呢？中國熟悉聖多瑪斯·亞奎諾嗎？當然熟悉。約 350 年前，在中國北方，意大利耶穌會士利類思(Ludovico Buglio)，以優雅的文言文翻譯 Summa Theologica 為《超性學要》，於 1654 年至 1679 年間進行，但未完成他的翻譯工作，此中譯本分 30 冊出版。第二版於 1930 年在上海發行。⁶⁴

近代有基督新教學術機構基督教文藝出版社將《神學大全》的精華翻譯出版，名為《聖多默的神學》，收錄於《基督教歷代名著集成》。編譯者為謝扶雅，編輯為章文新。⁶⁵譯著首頁道明出版的原因：「聖多默(聖多瑪斯)的思想今日頗見復興，其著作極受重視。本書之研究其思想，並非為好古，而是為表示基督教近代一種新鮮而活躍的思潮。」「本書...為研究基督教思潮所必讀之書。」最近，台灣傳來好消息，前台南碧岳學社社長周克勤神父和他的合作伙伴已重新翻譯整部《神學大全》。過去三十年，周克勤神父孜孜不倦埋首於此艱巨工作。出版此巨著(magnum opus)極具挑戰性，現已出版。我們祝願譯本的面世是一個新里程碑，將聖多瑪斯·亞奎諾在神學和哲學的貢獻帶入中國社

63 His Holiness John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, Edited by Vittorio Messori, New York: Alfred A. Knopf, 1994, 35-36, 標楷體出自原文。

64 有關資料參 B. Lahiff, "Buglio, Ludovico", in *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, 2, Detroit etc.: Thomson-Gale; Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2003, 675-676.

65 《聖多默的神學》，收錄於《基督教歷代名著集成》，章文新編輯，謝扶雅編譯，香港：基督教文藝出版社 1965¹1988²。在此版本前言部份的第 6 至 7 頁，我們找到聖多瑪斯·亞奎諾的“學習前的祈禱”(Prayer before study)中譯本。在第 24-26 頁，有關 Q2 Art 1 和 2 的部份，內文編排次序有誤，必須作出更正，才能正確了解聖多瑪斯的論點。

會和教會。

希望譯本能使中國「接觸《神學大全》，藉此曠世之作，與偉大的多瑪斯不斷接觸交流，從中獲益。」⁶⁶與聖多瑪斯接觸，非指與「多瑪斯主義」(Thomism)⁶⁷接觸，而是與實在論(realism)和萬古常新的哲學(philosophia perennis)接觸，當中包括常理的智慧(wisdom of common sense)及常存的哲學(Everlasting Philosophy)⁶⁸，這源於人和天主的奇妙相遇，前者常懷不斷探求的心智，後者是在歷史中不斷啓示自己的神聖造物主。

總結

我撰寫此文的目的是邀請大家走入《神學大全》。假若讀者閱讀此文已感到滿足，沒有受到推動去拿起《神學大全》閱讀和學習，我便徹底失敗。在完結前，我想引用一位當代聖多瑪斯門生 Fr. A.D. Sertillanges, O. P. (1863-1948) 的說話給予大家鼓勵。他說：「大前提是不要誤信假老師。直接走去聖多瑪斯那裏，學習《神學大全》...。」⁶⁹

66 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1, 8.

67 我同意 Mortimer J. Adler 和 John C. Cahalan 所說：「我寧願稱亞奎諾的哲學為實在論(Realism)，而非多瑪斯主義(Thomism)。正如 Mortimer Adler 所說，以個人名字命名其哲學思想有害無益。此做法無法表達思想的普遍性，多瑪斯的哲學思想是唯一的哲學其原則適用於(至少具此潛力)所有境況和經驗。」參 Mortimer J. Adler, *St. Thomas and the Gentiles* (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1938), 63-65 and n.65」(John C. Cahalan, "On the Training of Thomists," in Deal H. Hudson-Dennis Wm. Moran, ed, *The Future of Thomism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1992), 145.

68 G. K. Chesterton, *St Thomas Aquinas*, 198

69 A.D. Sertillanges, *The Intellectual Life. Its Spirit, Conditions, Methods*, Translated from

最後，我會讓 Walter Farrell (1902-1951)發言。他是出色的研究《神學大全》的美國學者。他在二次世界大戰時，撰寫了一套五冊的《神學大全良伴》(*Companion to the Summa*)。今時今日，此套著作仍是用現代語言演繹《神學大全》的珍貴工具。他下文的話不但適用於二十世紀，甚至於二十一世紀更為貼切。「(多瑪斯)不應被放在彩繪玻璃窗的框框內；他的著作也不是圖書館的裝飾。上天安排此人和他的著作出現，好能滿足二十世紀的需要。沒有一個世代，比二十世紀更需要終極答案，更需要行動計劃，更需要生活典範，因為二十世紀比其他世代，對人生意義、成功的生活元素、良好的生活模式，認知更少。在《神學大全》的三集裡，聖多瑪斯準確地提出這幾個研究：對神聖建築師及其完成的事工、人生目的及如何成功達至此目的的行為，也研究降生成人的天主——是祂使人肖似天主。」⁷⁰

the French by Mary Ryan, Cork: The Mercier Press, 1946, 111.

70 Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, 1, 22.

《不知之雲》

嘉理陵著

蘇貝蒂譯

1. 前言

神秘經驗是信仰經驗重要的一環，雖然不是每個人都能獲得這份經驗。

神秘主義是所有宗教信仰的現象。它可以是某種自然的神秘經驗，亦可以是更深層次與天主結合或相通的靈修經驗。

雖然我們未必能夠達至神秘經驗，然而閱讀神秘家的著作有助提升我們的靈性生活，因為他們的說話對於竭力愛主的一般教友有莫大益處。

神秘主義在天主教會悠久的歷史，可以追溯到新約聖經，尤其是聖若望及聖保祿的著作，但其他福音及書信也有神秘經驗的蛛絲馬跡。

神秘主義在教會不同年代，不同的宗教及政治環境興起。大部份的佛蘭德斯神秘家是十三世紀人物，而偉大的西班牙神秘家十字聖若望、聖女大德蘭和聖依納爵勞耀拉都是十六、十七世紀的人物。再者，在十四世紀，神秘經驗似乎到了巔峰，擴展到歐洲各天主教國家，包括德國、荷蘭、英格蘭和佛蘭德斯——這裏只是列舉了那些有神秘家著作的國家。有一個明顯的現象，就是當教會內偉大的神學家都是男性，各國有為數不少女性神秘家。十四世紀是歐洲文藝復興時代，

人們對藝術及古典文學趨之若鶩。這樣的「物質」或古典文化方面的發展，往往使很多人在心靈深處對靈性生活渴求。故此，神秘主義在十四世紀歐洲蓬勃起來。

2. 十四世紀英格蘭的神秘家

這時期在歐洲興盛的神秘主義也在英格蘭出現；那裏有一小撮神秘家及神秘主義著作。我們統稱之為「英格蘭十四世紀的神秘家」，包括：

李察·羅爾 (Richard Rolle) (生於十三世紀下旬，死於 1349 年)

《不知之雲》作者 (此書是十四世紀中旬作品)

華特·希爾頓 (Walton Hilton) (約 1343–1396)

朱利安·挪威治 (Juliana of Norwich) (約 1342–1413)

瑪格芮·坎普 (Margery Kempe) (約 1373–1438)

英格蘭的神秘家沒有太多著作。當其他神秘家 (例如十字聖若望和聖女大德蘭) 的作品是較全面及難明白，英格蘭神秘家的寫作則較直接簡易，因此適合初學者閱讀。

《不知之雲》是在這個環境下出現。這是一本佚名著作，通常稱它的作者為「雲的作者」。一般相信作者是一位男性，而不是一位女性。

3. 神秘主義

在討論《不知之雲》的學說之前，讓我先簡述神秘主義的本質。通常當我們聽到「神秘主義」一詞，便會聯想到很怪異的事，或是祈禱中有神視或飄升等現象。但事實上，神視或其他奇異的經驗並非神秘主義的必要元素，而這些事情的出現反而可能妨礙真正靈性生命的發展。

3.1 學者意見

「基督宗教神學家認為神秘家是以實驗性的方式與天主結合。」¹
下列一些節錄有助我們對於真正神秘主義的一些元素有點概念。

「首先，神秘結合是靈性上意識到與天主親密地結合。這是天主與人強烈的愛的結果……」²

「（神秘主義）着重天主在人靈內的臨在。因此，它是宗教信仰的最深層次。」³

「真正的神秘主義是宗教生活的普遍需求，也是人人都可以得到的——儘管它只是稱為個人祈禱或崇拜、或獻身生活、或練習「天主的臨在」、或藉着與天主相通來堅強內在生命。」⁴

3.2 辨別神秘經驗的原則

1 Hilda Graef: *Mystics of Our Time*, 10 頁；「實驗性的」(experimental) 指「來自經驗的」(experiential)。

2 同上，11 頁。

3 Georgia Harkness: *Mysticism: Its Meanings and Message*, 7 頁。

4 同上，716-717 頁。關於神秘主義的詳細討論，及界定神秘主義的困難，參看 David Knowles: *What is Mysticism*。

感官可能誤導我們，我們的幻想也可能為我們營造了一些經驗，因此我們必須問——我們以甚麼原則辨別神秘經驗的真實性？讓我提議兩個原則：

1. 福音原則
2. 由十字聖若望而來的原則

3.2.1 福音原則

「你們可憑他們的果實辨別他們」（瑪 7:16；路 6:43-45）。一個有神秘經驗恩賜的人會有一些明顯的福音素質，其中包括：

- 聖德的生活：一個遠離天主的人不可能與基督徒的神秘經驗扯上關係。
- 關心天國的事，並有傳教熱誠。
- 仁愛和謙遜的美德。
- 細膩的良知。

這些素質並不代表神秘經驗，但自稱有神秘經驗者必須擁有這樣的素質。

3.2.2 由十字聖若望而來的原則

- 「愈少幻想的元素，神秘經驗愈高。」
- 「幻想的異象」層次較低，甚至經常自相矛盾。
- 「智力的異象」較有價值，因為它不會被幻想欺騙。例如，深切洞見耶穌苦難的意義和價值可以是直接印在腦海裏，而絲毫沒有幻想其細節。

3.3 結合／相通

雖然這是一個很深奧的議題，又超出這篇文章的討論範圍，但全面探討神秘主義，必須考慮神秘經驗有否帶來以下其中一個結果：

- (a) 靈魂與天主結合，以至靈魂好像不再存在（類似聖保祿的經驗，他說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」(迦 2:20)）。
- (b) 靈魂與天主相通，猶如兩個人之間的相通一樣。
- (c) 以上 (a)(b)情況的混合，或兩者相繼地出現。

4. 《不知之雲》的作者

雖然《不知之雲》很快就廣為人知，但作者仍然能夠隱姓埋名。很多人嘗試找出他是誰，但徒勞無功。因此，別人只是以他最著名的作品稱呼他為「《不知之雲》的作者」。

有關《雲》的作者，我們可以推斷以下幾點。他是一位神父，一位神學家。似乎他曾經是一位修會會士，可能是道明會。因此，他可能認識德國道明會神秘家的著作，亦受其影響。他似乎離開修會過隱居生活。《不知之雲》是特意寫給一位男青年，這位青年感到天主牽引他到更深層次的祈禱，到更深的默觀生活。《雲》的作者認識羅爾的書。在幾方面他不同意羅爾的道理，尤其是覺得他太強調情感。

除了德國道明會神秘家的影響，《雲》的作者亦受阿勒約帕哥的官員狄約尼(Dionysius the Areopagite)及聖維克多的理查德(Richard of St. Victor)寫作的影響。因此，雖然《雲》的作者是一位原創作家，他仍不折不扣是天主教傳統中的一份子。

5. 《不知之雲》作者的其他著作⁵

這位作家寫了幾本書，亦翻譯或改編了一些拉丁文著作。他的作品包括：

1. *A Study of the Pursuit of Wisdom, entitled Benjamin*：這是一本精簡的英譯本，翻譯自聖維克多的理查德關於祈禱的著作，稱為 *Benjamin Minor*。這可能是《雲》的作者最早的作品。
2. *The Epistle of Discretion*。
3. *The Epistle of Prayer*。
4. *Denis' Hid Divinity. [Dionysius' Mystical Teaching (Dionise Hid Divinite)]*，譯自拉丁版的 *Mystical Theology*，它的作者是一位自稱阿勒約帕哥的官員狄約尼的人士。
5. *The Cloud of Unknowing* 《不知之雲》：無可置疑，是這位作家最著名的作品。這可能是他最早的著作，但無論如何是他年輕時的作品。書內有些道理被人誤會，結果引來爭辯或得不到認同。

5 這些著作各英文版書名略有出入，有些保留十四世紀的名稱，有些採用較現代化的書名。*The Epistle of Discretion* 有時稱為 *On Discerning Spiritual Impulses*。同樣：*The Epistle of Prayer* 或稱為 *A Letter on Prayer*；*The Book of Privy Counselling* 或稱為 *The Epistle of Privy Counselling*，或用現代化的名稱 *A Letter of Private Direction*。在一些文章中會用簡稱，例如：*A Study of the Pursuit of Wisdom, entitled Benjamin* 簡稱為 *Benjamin Minor*。*The Penguin Classics volume: The Cloud of Unknowing and other works*，Clifton Wolters 著，包括 *The Cloud of Unknowing*，*The Epistle of Privy Counsel*，*Dionysius' Mystical Teaching [Dionise Hid Divinite]*，*The Epistle of Prayer*。

6. *The Book of Privy Counselling*，亦稱為 *The Epistle of Privy Counselling*，有時亦會採用一個現代化名稱——*A Letter of Private Direction*。這書是《不知之雲》的姊妹作，是多年後寫的。裏面的道理更成熟、更肯定，孕育自較長久的經驗，亦在某方面比《雲》更細膩。

兩本 *Epistles (on Discretion, on Prayer)* 跟 *The Cloud of Unknowing* 及 *The Book of Privy Counselling* 有相同的主题，並用相同的概念及表達方式，但它們是較短的著作。這篇文章將會檢視 *The Cloud of Unknowing* 及 *The Book of Privy Counselling* 來引證作者的道理。

6. 作者的「狄約尼」背景

在六世紀初，一位不知名的作家，以「阿勒約帕哥的官員狄約尼」為名，寫了一套著作，包括四本專題著作及十封書信。這個名字取自宗徒大事錄 17:34。作者裝作他就是聖保祿在雅典裏的阿勒約帕哥（市集）宣教時轉化的狄約尼。這些文章假定是寫給聖保祿的愛徒弟茂德，教導他關於默觀和其他事宜的道理。

其中兩本專著在天主教神學的歷史中有巨大影響力，它們是 *The Divine Names* 及 *Mystical Theology*（一本嘲諷神秘生活的作品）。為我們來說，最重要是 *Mystical Theology* 裏涉及的道理。以下是「狄約尼」理論的幾個重點。

我們必須完全放下判斷力及智力的概念，而竭力與天主結合。這樣便會進入一種「不知」的境界。不是「無知」，而是智力的一種「安息」，超越了思想的需要，這是「不知之黑暗」（第一、二章）。

我們可以從一些肯定的稱號認識天主（例如：好、存在的、生命、智慧、權能等）。狄約尼在 *The Divine Names* 已論述過這些名稱。但是我們要由這樣稱呼天主進到另一個階段，說天主是「不」，目的是煉淨及深化我們對天主的認識（第三、四、五章）。因此，雖然我們可以用聖若望的詞彙肯定「天主是光」（若一 1:5），我們也該繼而說「天主不是光」。這是一個更高的層次，意思是天主遠超我們可以用「光」來表達的一切意思。其他給天主的稱號都是如是，因為人的言語只能表達人的概念。故此我們必須超越一切有關天主的肯定及否定詞，並斷言沒有任何肯定或否定詞能真正適用於天主。天主既是全部事物完美及唯一因由，祂超越一切肯定。同時，亦由於祂無限單純及絕對的特性，祂超越一切否定。祂不受任何局限影響，更超越一切局限。

這確立了陳述天主的「否定傳統」。「否定傳統」與使用肯定或宣布方式、以正面或否定語句講論天主截然不同。因此，以「否定傳統」的方法講論天主是近乎靜默，因為它抽離一切形容天主的言語，因此確定天主的不可言喻。

狄約尼的專作遺漏了一個重要的事項，就是愛的概念。為他來說，與天主結合好像只是理智上的事。他提及理智和理性方面的初步準備，只為進一步的神魂超拔鋪路。

7. 《不知之雲》的道理

作者並未有系統地處理這本書的道理，他甚至經常重複一些基本概念，有時從不同角度，有時是不同重點。第一點我想指出的是他選擇說「默觀的工作」而不簡單地說「默觀」。這可能顯示他着重「修成默觀」（acquired contemplation），是一種可以鍛鍊的祈禱方式，並可以進展到更深的默觀祈禱。「修成默觀」相對「傾注默觀」（infused

contemplation)。後者完全是天主的恩賜，不能靠鍛鍊獲得。下列 7.1 至 7.11 是《不知之雲》道理的一些重點，以饗讀者。⁶

7.1 「雲」一詞

既然《不知之雲》的作者翻譯了狄約尼一本專題著作為英文，很明顯他認同那本書的道理。事實上，他多次以認同的腔調提到狄約尼書中的道理。例如，偶然他會用狄約尼的「黑暗」一詞在自己的道理上，雖然他較喜歡用「雲」來作陳述。不可不知，作者正在陳述兩種「雲」。

「坐忘之雲」(A Cloud of Forgetting)：我們與一切事物之間設了一個距離或一度「防火牆」。我們把所有事物放在一旁，使我們不致分心。

「不知之雲」(A Cloud of Unknowing)：這片雲在我們和天主之間。我們要背向物質，面向這片雲，讓我們的心穿透這片雲，達到更深入認識天主的境界。當然，實在只有天主才可以發光穿透這片雲，讓我們認識祂。

7.2 基督徒生活的四個階段（《雲》，第一章）

根據《不知之雲》的作者，基督徒生活的成長過程可分為四個階段：普通的、特殊的、獨特的和成全的。

6 在這篇文章裏，C = *The Cloud of Unknowing*；PC = *The Book of Privy Counselling*；C、PC 之後的數字 = 第幾章。

首先是作者稱為「普通」的階段，是一般基督徒的日常生活。

「特殊」的階段是指「天主待你格外仁慈，喚起你對祂的渴慕，加緊愛的連繫，吸引你更親密跟隨祂，繼而進入「特殊」的生活方式。天主召叫你做祂的朋友，在祂的朋友行列中，學習去活那較「普通」生活更成全的內心生活。」

第三是「獨特」的階段：「你現在活在生命核心深處，學習把你愛的願望指向最高者。」

基督徒生活第四暨最後的階段，作者稱為「成全」的階段。

作者斷言前三個階段可在今世開始與完成，但是「成全」的階段，「雖然在今世開始，卻將無止境地繼續至永恆的福樂。」

作者用以下的說話激勵我們默觀：「忘掉過去，展望明天。不管過去有何成就，專注並把握在你面前的，這樣做才是踏實。天主是嫉妒的愛郎，祂在你的心靈裏工作，並不容許干預者。祂需要的只有一個，就是你」(C2)。

7.3 愛的祈禱

作者的基本道理是「默觀的工作是愛的工作」。他的原則是：「人和天使都不能憑認知完全了解天主，但兩者卻能夠憑着愛完整地把握祂」(C4)。作者以不同方式多次重複這個概念，就是我們只能透過愛認識天主：

——「我們雖然無法理解祂，卻能愛祂」(C6)。

——「祂可以被愛接觸和擁抱，而決不能被思想接觸和擁抱」(C6)。

——「只有憑着愛能觸摸到天主自身，憑認知絕不可能」(C8)。

靈魂有兩個能力，兩者都某程度上可以接觸天主。「認知的能力」通常用在默想方面，作者也說有一種關於天主的認知（或經驗），恰似在天主自身內體驗祂一樣（C9）。儘管如此，這亦是愛的工作的效果，而這份認知也是透過「不知」而獲得的（C9）。

另外是「愛的能力」。既然愛擁抱一切，人可以藉着愛擁抱那位凌駕一切的天主；既然愛是永恆的，藉着愛對天主的認知也是永恆的（C4）。

愛包含分享。「一切在愛內得以分享；如果你愛耶穌，祂的一切都成了你的」（C4）。這分享包括分享你自己，因此愛令人忘我。一個真正的情人不僅愛他的情人勝過自己，而且他為所愛的人真的忘掉自己（C43）。

可以說，愛對於自己的渴望（亦是自己的可能性）具有創造力。為一切真正的情人，他們越愛，越渴望愛（C16）。為此我們不該用任何方法量度或限制我們的愛（C41）。「當我們談到天主的愛，可以肯定這在今世已開始的成全的愛，和那在永生中的愛是一樣的——兩者是同一個愛」（C20）。

根據這個道理，我們可以給祈禱和愛一個定義——祈禱是有人有意識地向天主開放，充盈着在善方面成長和懷着剋勝邪惡的渴望（C39）。基本上，愛意味着原原本本地把自己獻給天主。這包括你的意志在一切事情上，興奮樂意地和天主的旨意協調和合（C49）。

7.4 簡短的禱詞

愛的祈禱根本上是對天主熱切的渴求。作者教導我們這份渴求更

好以精簡的詞彙表達，而避免冗長語句。「把一切心願濃縮成一句話，以便牢記，儘量避免長語，要選用短句，例如「天主」或「愛」是最好的。不過要選那為你有意思的，然後把它銘記在心，讓它自然地留在那裏，這句話將是你在面對衝擊或在安寧中的護衛……當你開始推敲這句話的意思時，提醒自己它的價值在於簡單」(C7)。

作者繼續解釋這個道理和短詞的價值：「默觀者絕少用言詞來祈禱；若用言詞，也僅短短數語。事實上，言詞越少越好。是的，單音詞較冗長的更切合屬靈的事，理由是默觀者該不斷在心靈的巔峰上維持平衡與警覺 (C37)。我們得明白一句簡短的內心話，當不單是說出來或在思想中，而是從心靈深處湧出來表達整個人時，是有多大的力量 (C37；也參閱 C36)。作者借用聖保祿在厄弗所書 (3:18) 的圖像，解釋單音詞的短禱如何能夠直穿透高天，因為這祈禱是整個人的祈禱。「一個人這樣祈禱，是竭盡其心靈的高、深、廣、濶幅度去祈禱。他的祈禱是高的，因為他竭盡心靈全力在祈禱 (弗 3:18，高是指天主的大能)。他的祈禱是深的，因為他那句短詞包含着他的一切心意 (弗 3:18，深是指天主的智慧)。他的祈禱是廣的，因為假如他這份感覺持續，他會好像現在一樣永遠繼續呼喊 (弗 3:18，廣是指天主的永恆)。他的祈禱是寬的，因為他關懷所有的人，他為所有人的渴求跟為自己所渴求的一樣 (弗 3:18，寬 (濶) 是指天主的愛)。因此，當恩寵激動了人，使他在生命的高、深、廣、寬處喊出這焦急的呼聲，天主必會俯聽他。」作者用簡單的例子說明短詞的力量，例如在危急時，人會呼叫「救命呀！」或「火燭呀！」等短詞 (C38)。

7.5 赤裸的渴願，盲目的切望

純正的默觀是向天主自然地湧起的渴望，如同從柴火中爆出的火花一樣 (C4)。這「自然地湧起的渴望」是作者的理論的一個中心思

想。他最常以「赤裸的渴願」一詞來表達「自然地湧起的渴望」，但他也有用「盲目的切望」一詞。以下一些提及「赤裸的渴願」的例子可以幫助我們明白作者的理論。

「只管想着天主，是創造你、救贖你、引領你作此默觀工作的天主。不要讓其他關於天主的思想進入你的腦海。就是這一點已算太多了。一個赤裸對天主的渴願，一份唯獨渴望天主之情已足夠了」(C7)。在這段節錄中，作者已暗示了三位一體的天主（創造、救贖、引領）。稍後我會解釋默想和默觀的關係，和丟下一切思念的概念。

「單是盲目渴慕天主本身比你能做的任何事更有價值，更悅樂天主……」(C9)。

「默想一些議題是好的，你會獲益不淺，也在恩寵上成長。但相比盲目的愛，這種種就微不足道了」(C12)。

「在默觀中，單單因為天主本身，愛祂在一切受造物之上。的確，默觀的核心是赤裸裸的，只為天主本身而渴願祂」(C24)。

「渴望天主，切望今生能盡量見到及嘗到天主，像這樣的希望實際上是愛，而愛常帶給人平安」(C32)。

「忘掉天主以外的一切，抱着赤裸的渴望凝視天主，你的切望應除去一切私利」(C34)。

作者用「赤裸」、「盲目」等詞是指甚麼？他是指「完全沒有私慾」(C24)；「除去一切私利」(C34)；切望、渴願或渴望的焦點是天主（而不是天主的恩賜）；這份渴望並不是一些概念或思想。作者解釋「盲目」一詞：「是靈魂盲目的切望。我稱這份渴望盲目，因為比擬身體的活動

—— 例如觸摸或行走 —— 如果不是自我控制的，在某程度上可以說是盲目的」(PC18)。

赤裸的渴願是真正神慰的來源：「真正神慰的來源是深藏在純潔的心田內虔敬的切望……學習繼續停留在默觀的愛中那份盲目、虔敬、喜悅的切望」(C48)。

赤裸的渴願是通往天堂的途徑：「往天堂的途徑在於渴望。誰切望天堂，他的心神確實在那裏。往天堂的路途是以心願來量度，而非以空間距離 (C60)。因此，愛和願望構成屬靈的生命 (C60)。這也是聖奧思定的理論：「聖奧思定這樣解釋我所講的神聖願望：『一個真正基督徒的整個生命，是一種踏實的神聖願望』」(C75)。

7.6 黑暗

我們已經提過作者講及兩種不同的「雲」。首先是我們與一切受造物之間的「坐忘之雲」，然後是我們與天主之間的「不知之雲」。作者堅持在進行「默想工作」時，我們必須拋棄一切思念，儘管是聖善的思念。因此我們必須看看這事，即作者偶然以「狄約尼」的詞彙所稱的「黑暗」。我們在本文較早前也提過這點。「我談及的黑暗是指無法理解……原來在你與天主之間，隔着一層無法理解的黑暗」(C4)。

「思想不能夠洞察天主。爲此，我寧願丟下我能夠認知的一切，而選擇去愛我無法認知的祂」(C6)。

「拒絕所有思想，不管是好的還是壞的……直到我們有意識的腦海裏只剩下對天主赤裸的渴願」(PC1)。

「不知之雲」可以形容爲停止一切關於天主是「甚麼」的思想，

而只是簡單的意識到「祂就是祂」(PC1)。換句話說，我們不知道天主是「怎樣」的、天主是「甚麼」，我們只需要知道天主「是」(PC2)。

當我們願意忘掉一切而進入黑暗時，我們便可以為自己製造「坐忘之雲」。然後，天主會喚起我們的渴望，吸引我們接近祂，帶領我們進入「不知之雲」。因此，「不知之雲」是天主的恩賜 (C9)。

在努力赤裸地渴願天主的同時，我們對自己也該有同樣的態度——「我要你對自己的思想有如對天主般赤裸和單純，使你能夠心神合一地在靈性上與祂結合」(PC1)。

「沒有任何東西能帶領我這麼接近天主，除了赤裸恬靜地意識到瞎眼的我，並喜樂地把這一切呈獻給天主」(PC3)。

「你必須學習完全喜歡對你自己及對天主的那份單純靈性的意識」(PC22)，這樣我們便可以保持一個「整合的心」(PC3)，給自己和天主完整的臨在，因為這完整的臨在會在「分裂」中消失 (PC7)。因此我們可以頌念奉獻的禱文：「天主，讓我獻上完全的我，不必思慮祢的本質，而只是面對祢就是祢，沒有其他」(PC1)。

這樣，我們可以專注地存留在我們的心靈深處，給天主奉獻我們赤裸瞎眼的自我意識 (PC5)。我們必須是自願和在喜樂的愛中奉獻 (PC2)。因此，愛的祈禱、坐忘的黑暗，都能幫助我們集中思想和停留在心靈深處 (PC3)。

7.7 默想和默觀

雖然作者鼓勵我們達至「坐忘之雲」的階段，但他不相信我們可以立刻到達這個境界。我們必須經過默想的階段。因此，當我們談及

耶穌的思想、祂的慈悲及仁慈等議題，我們該肯定這些不是差劣的思想，而是好的、是聖善和寶貴的。其實，如果一個人希望有進步，卻沒有好好默想己罪、基督的苦難、天主的仁慈及尊威等，通常他會走歪路及無法前進。另一方面，假如一個人已長久思慮這些事，若他希望穿透他和天主之間的「不知之雲」，他必須把這些事擱置在「坐忘之雲」之下（C7）。「這樣的默想很有益處並帶來恩寵」（C12）。「反省天主的仁慈，因而愛祂、讚美祂，當然是值得稱道的事。然而，讓心神單單安息在天主親臨的意識裏，因天主本身而愛慕、讚美祂，卻遠勝一籌」（C5）。

7.8 動態使徒生活和默觀生活

在《不知之雲》第八章，作者介紹以瑪利亞和瑪爾大代表默觀生活和動態使徒生活的傳統理論，並在第 16 至 23 章詳加闡釋。然而，在討論中作者把靈性生活分為四個層面，而不是兩個。他把動態使徒生活和默觀生活再分別分為上等及次等的。

次等的動態使徒生活是充滿慈悲善行的生活，而上等的動態使徒生活與次等的默觀生活滙合。

當一個人開始默想靈性的事，就是次等默觀生活的開始；而當一個人進入「不知之雲」時，便是上等默觀生活的開始。

次等的動態使徒生活使很多人類的潛能未有發揮。只有在上等默觀生活內人類才開始提升，並與天主有一種昇華了的結合。這結合之深及親密使這人甚至可以說天主是他自己（PC12）。

因此，默觀是一種「赤裸的渴願」——盲目、虔敬、喜樂地渴求默觀的愛（C48），唯獨渴求經驗天主（PC12）。

作者肯定一個人必須經過他勾劃的人生各個階段，並暗示這條道路是開放給每個人，亦是每個人必須行走的。「經驗教導我們，有時必須把次等的動態使徒生活置在一旁，去度上等的動態使徒生活——按我們所說，它和次等的默觀生活是滙合的。同樣，到了一定時候，這些工作也需放在一旁，來進入更高層次的默觀生活」(C8)。

默觀工作能使「實體與渴望結合」。作者解釋：「天主是神，任何意願和天主結合的人，必須進入一個遠超世上一切的真實深徹的屬靈共融中」(C47)。

我們必須竭盡所能使我們對天主的愛不會與情感混淆，而是在我們內心深處屬靈的事，意思是心靈的淨化使我們的心「相似」本是靈體的天主(C47)。我們超越自身，達至近乎神聖的層次，但仍在天主之下。這事之所以成就，並非由於自然的進程，而是靠着聖寵，「因為這份在心神、在愛內及渴望中與天主契合是聖寵的恩賜」(C67)。

作者相信，在聖寵內與天主結合是這麼真實，以至它可以某程度上影響人的外表——「當愛的工作成熟時，人必會發現這份愛自然地統御了內外的一切舉止。聖寵吸引人默觀時，看來也使身體隨之變化。這人雖然可能天性有些缺點，現在卻顯得可愛。他整個性格變得吸引，良善的人樂於為伍，加上他身上散發出天主的感覺」(C54)。「我告訴你，若你遵守這愛的誠命和賦予生命的忠告，它會真正成為你靈魂的生命。內裏你會知道持久在天主的愛內的恬靜感覺；外表上，你整個性格會散發出天主之愛的美麗，因為永恆的真理使你與信眾們交往時必有最恰當的行為舉止」(PC6)。

7.9 默觀治療創傷

「人生來是爲了愛，其他一切事物是爲實現愛而被創造的」(C4)。假如人沒有墮落，默觀的工作是自然不過的。但事實上，我們需要復修和治療。現在「人可以憑着默觀的愛獲得治癒」(C4)，甚至完全治癒肉身(PC7)。這治療並非表面的事，而是「接觸到在我們內的罪根」(C12)。

天主白白賜給我們祂的恩寵，我們必須與祂合作，度一個不斷皈依的生命，無時無刻遠離虛假的事，不斷邁向真實的事。這個過程正是作者談論的默觀的工作，尤其在治療方面而言——「恆心默觀的人，必逐步離棄罪，並漸漸和天主更親近」(C4)。行補贖可以是好事，但補贖本身不能從我們的靈魂除去罪根。我們需要默觀的工作來治癒罪根(C12, C28)。

「治療」和「寬恕」有密切的關係。在這方面，作者再次以瑪利亞瑪達肋納爲例道出三件事。首先，「大罪人也可以悔改，皈向天主，得到寬恕和治療，並成爲默觀者。」其次，「罪赦的原因不是由於我們痛悔己罪，而是由於我們的愛——『她的那許多罪得了赦免，因爲她愛的多』(路 7:47)」。第三，「痛悔己罪的核心不該是爲了所犯的罪，而是因爲我們沒有好好的去愛」(C16)。

默觀或從它而來的治療所需的純潔的心，可以形容爲「超越一切痛苦的完整人格」(C29)。「智慧使人完整，並使人與天主結合」(PC6)。我們該牢記，治療不僅關乎剷除在我們內的罪根，它更滋養「實際的美善」。

這美善是甚麼？作者這樣說：「真正的美善是在每一個處境中，慣性地爲中悅天主而行動，或給處境一個適當的回應。只有天主是一切美善純正的泉源。人如果受天主以外的事物推動，儘管天主還是佔首

位，這人的德行仍不完全。這在謙遜及兄弟之愛兩項德行上更明顯。任何人在心靈與行為上有這樣的慣性已足夠了，因為他會擁有一切」(C12)。

知性是我們藉以辨別善與惡，善與更善，更善與最善的官能。但知性受罪創傷，因此我們需要恩寵。默觀的工作也治療知性(C64)。

為此，作者催促我們：「接受美好仁慈的天主，就是這樣的天主，簡單如一片普通的膏藥，將祂放在你的患處，就是這樣的你……提起患病的你，就是這樣的你，並讓你的渴望伸出來觸摸美善仁慈的天主，就是這樣的天主，因為觸摸祂是永恆的健康……提起患病的你，就是這樣的你，到仁慈的天主那裏，就是這樣的祂」(PC2)。

7.10 默觀與謙遜

從上文引用 C12 的段落，我們看到作者亦把謙遜和兄弟之愛與默觀工作連繫起來。他以另一方式表達：「默觀的愛是如何的精微徹底，它完美地含有謙遜和愛德(= 兄弟之愛)。同樣，在同一方式下，它也完美地包含其他的德行(C25)。「完美的謙遜是單純盲目的愛不可或缺的一部分」(C24)。

那麼，這謙遜是甚麼？

「說某人是謙遜，就是說他站在真理上，他認識和欣賞真實的自己。事實上，任何能夠看清和經驗實在和真實的自己的人，都不難謙遜，因為有兩件事是很明顯的。首先，他看到原罪後人類的墮落，悲慘和軟弱。其次，他認清天主本身的無上美好，和祂對人類的情深大愛」(C13)。

謙遜有兩個層次。首先是不完美的謙遜，等同自我認識，是由於清楚原罪後人類的景況而產生的認知。這類謙遜有其重要性，亦不是容易得到的——「要獲得真正的自我認識包含著汗水與辛勞」。作者亦稱這種謙遜為「來自經驗的謙遜」(C32)。

然後是完美的謙遜——這是由於經驗到天主的美善和愛情而產生的謙遜。作者稱之為完美的謙遜，因為它在永恆天國仍會繼續。不完美的謙遜不會保存到天國，在此生中也未必常常實踐(C13, 14)。

因此，要成為一位默觀者，你要「讓天主的超卓與美善教你如何謙遜，勝過思考自己的罪過，這樣才會修得完美的謙遜。況且，更要專注於天主，勝過專注自己的痛苦」(C23)。

既然完美的謙遜朝向天主，它必定與喜樂相連：「你越欣然工作，默觀也能越趨謙虛靈化。學習肉身和靈魂都溫良、甘怡、喜樂地愛。溫和謙恭地等候上主帶領你一步一步走，切勿無耐性地自己抓奪聖寵」(C46)。

作者已經提過謙遜和真理的關係。在耶穌身上我們看到真理、謙遜和溫良的典範。因此，難怪作者再一次強調這些素質為真正默觀生活的標記，他說：「一個人如果未能充分地沐浴在溫良與真理中，他不是一位真正的默觀者」(PC9)。

7.11 默觀與兄弟之愛

作者認為「仁愛」或「兄弟之愛」是默觀第二個必須的德行。在C24作者詳細解釋這個論點。他說默觀的愛產生實際的美善，尤其是仁愛。仁愛有兩方面——因為天主自身而愛祂，與及因為是天主的命令而愛弟兄姊妹。在祈禱時，祈禱者沒有特別專注個別的人，但由

於這個祈禱，沒有任何人是陌生人、是敵人。

8. 結語

在 C34 作者告訴我們，若有人問他怎樣才能夠正確地做默觀工作，他也不曉得回答。他只能說：「我祈求全能的天主，憑祂的慈祥親臨指導你。」作者多次說過深沉的默觀是天主的恩賜，但卻存在着一個自相矛盾的論點——假若默觀的愛沒有活存在一個人心中，他根本不會渴求這份默觀的愛！作者給我們一些建議，教導我們如何開始——我們需要培育三方面：研究（= 靈修閱讀），反省（= 思考），及祈禱。

「初學或稍有程度的默觀者若無閱讀或聆聽天主的聖言在先，便不可能有思考；他們除非花上一些時間認真思考，便不可能作真正的祈禱」（C35）。他甚至提醒我們默觀生活需要健康的身體，但若病苦侵襲你，那麼就耐心忍受吧！」（C41）。

.....

主內親愛的朋友，

請超越無盡的智力理解及研究，以你整個人欽崇主你的天主。

奉獻給祂單純完整的你，

完全的你，不多不少的你。（PC3）

拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略看《天主實義》

蔡惠民

在東西方的歷史上，意大利籍耶穌會會士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 是當中聲名顯赫的人物之一。他不單是中歐文化交流史中常被提及的一位，更是從事東西文化思想交流研究的學者不能忽略的對象。作為一位歐洲的傳教士，他因曾到訪中國而備受歐洲人注意的，同時他亦得到不少的中國人的愛戴，所以他在東、西方歷史上都受到景仰。

利瑪竇的成就，跟他對中國文化的適應和尊重是分不開的。當利瑪竇成功踏足中國後，便學習漢語，為日後的溝通和交流奠定基礎，方便日後的福傳工作。此外，有別於當時，即十六至十七世紀，其他傳教士的作法，利瑪竇選擇積極融入中國文化中。他穿漢服，學習漢文，遵守及奉行漢人的禮俗習慣，以求達到文化認同的目的，並向當時的官民展示友好的態度。他的努力得到了正面的回應，並為他在朝野中贏得了不少文人學者好友。除了適應中國本土文化外，利瑪竇更關心的是如何將西方的神學思想置於儒教中，從而令基督信仰可以在中國文化的背景中有效地傳播。《天主實義》便是他其中一本解釋教義的重要著作，是利瑪竇贈予問教者的漢文教義書。

為使讀者更能掌握利瑪竇當年在福傳本地化方面所作的努力，本文先會介紹利瑪竇的傳教策略及其背景，進而引用《天主實義》一書中的資料，分析利瑪竇如何透過傳教策略的運用，以基督信仰中「天主」的內涵提升中國文化中「上帝」的概念。

1. 傳教策略

於利瑪竇身處的年代，中國的哲學思想主要分為三家，分別是宋明理學、佛教和道教，當中以宋明理學的影響力最大。宋明理學之所以能在當時的哲學思想界享有如此獨特的地位，主要是因為東漢董仲舒提議「罷黜百家，獨尊儒術」，以致儒教成為了中國社會思想的規範，一直影響至今。雖然利瑪竇繼承了范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）的文化適應傳教計劃，但他卻沒有打算使基督教義適應於當時的宋明理學，相反他卻追本溯源，嘗試從古書中尋找儒教的根本精神，以配合基督教義的思想。利瑪竇所運用的策略被稱為「拯儒排佛」。究竟這是一個怎樣的策略？為何利瑪竇會選擇使用它呢？

利瑪竇決定以「拯儒排佛」作為進入中國文化的策略，皆因為他發現在中國古籍中，已有「上帝」觀念的記載，縱使稱謂不同，其實與基督信仰中的「天主」無異。不過，隨著歷史的發展，儒佛道三家之互動，儒家「上帝」的觀念演變成宋明理學的「理」或「氣」。因此利瑪竇引經據典，希望能證明古時的上帝即天主，並否定佛道思想對儒家的影響。這策略很清楚地展示於他的日誌和寄往歐洲的書信中。

1.1. 認同古代儒家思想

當利瑪竇與羅明堅(Ruggieri, 1543-1607)一起抵達澳門後，羅明堅發現中國人並沒有相似於基督宗教的「天主」或「創造」的概念，但卻早在古時已有崇拜「天」或「天地」的習俗。後來，基於利瑪竇對四書六經的研讀，他確信基督信仰中的天主就是這些經典中提及的「皇天上帝」——一位最高的神明，他與其他從屬的眾神明一直受世代中國人所敬拜。他曾在日誌中這樣提到：

因為在中國書中我發現，他們一直崇拜一個最高的神明，他們稱他為「皇天上帝」，或稱為「天地」；大概他們認為天與地是個有靈之物，與最高之神明，合成一個有機體。中國人也敬拜保護山河及世界四方的各種小神。¹

由於這位最高的神明被認為是好善妒惡的，遂形成了天地萬物間一股道德倫理的力量，並構成了中國自古流傳的一套賞善罰惡的思想：

儒教講論上天給壞人的懲罰，和給好人的賞報；但一般所想的都是現世的報應；在行善或為惡者本人身上的報應，或在子孫身上的報應。²

雖然在經典中，並沒有任何關於地獄受罰的記載，但當中卻可以找到關於靈魂不朽、不滅的學說，甚至有關於靈魂能夠永存於天堂中的信念的表達。利瑪竇指出：

關於靈魂之不朽，古人似乎沒有什麼懷疑，甚而好似他們想人死後在天堂仍活很久，但沒有講什麼是在地獄。³

此外，最令利瑪竇驚訝的是這些古人的道德觀。雖然他們並沒有接觸有關基督的教導，但他們竟能單從天賦的理性，明白到道德倫理的準則，並且能嚴加遵守。因此，中國古人並沒有崇拜偶像，而且相比於其他古代的民族，也是較少犯罪的：

1 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第一冊，（台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986），80頁。

2 同上，84頁。

3 同上。

古代的中國人無論做什麼，都盡力隨從理性之指導，他說理性是上天賦與的。中國人從來沒有相信，上帝及其他神明，會像我們羅馬人、希臘人，及其埃及人等所認的，做那些壞事。⁴

大體而言，利瑪竇發現這些古人的信念是受到理性的思維所引導的，這些信念不單沒有相反基督信仰的內容，甚至與部份的基督教義相配合：

過去這數年，我由良好的教師為我講解六經、四書，獲知如一位天主、靈魂不在不滅、天堂不朽等思想全都有。⁵

後來這種古人的信念藉著儒教的闡釋和發展，成為了一套富有人文哲學色彩，且有條不紊的學說。可惜的是，當中原有的神聖超越元素卻在這發展過程中被忽略了，這在利瑪竇其中一篇有關《論語》的文章中確定這一點：

他研究了論語以後，相信孔子確曾教人敬天，所有世事萬物都依靠天，而這個宗教卻毫不為偶像崇拜所染。孔子敬天，是中國的傳統，但他卻開始把超俗的思想改為倫理的思想，把著重神的觀念改為著重人和人與人之間的關係；……人對天的義務只須皇帝每年祭天一次，就算盡了；人對人的義務卻無時無刻不需要智慧、耐性、和大公無私的精神。宗教已經化而為處世的科學了。早期的思想家，很少注意到創世者為誰的問題，他們發明的神話和解釋，一般人並不相信。孔子也不理會這些問題，他相信人的理解

4 同上，80頁。

5 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第三冊，(台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986)，209頁。

力無法知天，也無法知道死後的生活。⁶

總的來說，利瑪竇視儒教為一種自然的人本主義，當中並沒有涉及神的概念。雖然如此，但幾百年來，中國人在儒教的文化思想孕育下，仍能免於犯罪和偶像崇拜。因此，利瑪竇從他的神學觀點出發，相信這些中國古人能透過聽從良心的聲音而得到救贖。

因此可以希望無限慈悲的上帝，使許多按自然法生活的古人得到了救贖；那些盡力而為的人，得到了上帝慣常賜與的特殊幫助。⁷

至於對當時流行的宋明理學，利瑪竇卻有著不一樣的觀感。傳統的儒教發展到這個階段時，已經滲入了當時極為流行的佛教和道教思想。三家思想彼此融合，產生了一種三教合流的新思想，當中已不可能作出區別了。至於古代篤信宗教的儒教卻在三教合流的趨勢下，其發展受到阻撓，最後更淪為無神主義。利瑪竇曾提到：

現在最流行的，也是大家認為最明智的觀念，是所謂的「三教歸一」，即三個教派一起相信，自欺欺人，造成人生觀上的混亂現象；他們以為關於宗教的事，宗教越多，對國家越有益處。結果與他們所企望的正好相反；因為要想都信，實際等於什麼也不相信，對那個也沒有誠意。有的中國人坦白承認自己什麼也不相信，有的自以為有宗教信仰；實則大部分中國人像是沒有根的浮雲，懸

6 雲先·克魯寧 (Vincent Cronin) 著；思果譯，《西泰子來華記》(The wise man from the West)，(香港：香港公教真理學會，1964)，49頁。

7 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第一冊，(台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986)，80頁。

在無神主義的天空。⁸

利瑪竇從自身的研究和觀察結果了解到，當時的中國文化思想完全是受著儒、佛、道三教影響和支配的，而當中只有儒教，且是古代所表現的儒教才與基督信仰彼此相容。因此，他確信要在中國的文化中實現范禮安的夢想，最適當的策略必定是「拯儒排佛」，以及將基督宗教教義融入儒教之中，而當中又以後者為首要的工作。對他來說，儒教只是透過種種的儀式去處理人倫的關係，當中並沒有相反基督宗教教義：

儒教的目的是國家之和平安寧，及家庭與個人良好關係；在這方面，儒家的主張很好，合於自然理性，也合於天主教的真理。他們非常重視五倫，認為是人類所共有的，即父子關係，夫妻關係，君臣關係，兄弟關係，及朋友關係。他們以為外國人都不重視這些關係。⁹

此外，儒教是中國最古老的學派，是中國本土的產物。歷代習儒的文人，大多在朝中身居要職，掌管整個國家。而在學術方面，儒教文學作品的價值和數量，遠遠超過其他的學派。因此，如果基督宗教能在儒教的語境中傳教，肯定更容易為中國人所接納。

1.2 排斥佛道思想的影響

與此同時，利瑪竇認為淨化宋明理學中佛教的影響也是他的策略之一。儒教發展至他的時代已經面目全非，不再是傳統的儒教了。因

8 同上，94-95 頁。

9 同上，86 頁。

深受佛教和道教的影響，很多原有的觀念和思想被重新解釋，以「天」的觀念為例，在「理」和「氣」的哲學思維下，「天」不再是一位最高的神明了，而只是形上法則。利瑪竇嘗試引用傳統的儒教去淨化宋明理學：

但現在最普遍的意見，大概是五百年以來由佛教傳開的；他們認為整個世界，是由同一種質料形成的；世界之創造者，以及天地，人類動物，樹木花草，還有四種元素，共合成一個整體，一切都是此大體之肢體；他們說，既然萬物一體，所以該彼此相愛；又因為人與上帝是同質的，所以能夠與上帝相似。我們會設法反駁這種學說，不只根據理性，並且引徵古代哲學家們的言論。古代哲學家們的學說顯然與此不同。¹⁰

1.3 引入基督信仰的內容，提升儒教的思想

由於儒家對一切有關死後世界，或永恆生命都是採取「不可知論」的態度，所以利瑪竇認為基督宗教能為儒教注入新的知識，助他們超越在這方面的貧乏：

關於來生的事，他們不命令也不禁止人相信什麼，許多人除了儒教外，同時也相信另外那兩種宗教，所以我們可以說，儒教不是一個正式的宗教，只是一種學派，是為齊家治國而設立的。因此他們可以屬於這種學派，又成為基督徒，因為在原則上，沒有違反天主教之基本道理的地方；而天主教信仰，對儒家書中所關切的社會安寧與和平之實現，不但無害，反而大有幫助。¹¹

10 同上，84頁。

11 同上，86頁。

2. 《天主實義》的天主論

這個三重的策略成爲了利瑪竇在中國傳教活動的指引，而《天主實義》一書正是將這傳教策略清楚而透晰地展示出來。利瑪竇於一五九四年，即他進入中國十二年後，便開始編寫《天主實義》一書。他足足編寫了九年之久，直至一六零三年才告完成並出版。但事實上，草稿早在書本正式出版前，已廣泛流傳於文人與學者之間，而當中的一位朝廷的史料編纂者馮應京，在閱讀了草稿後，認爲此書有啓發人心之力，並爲它作序。

在此書內，利瑪竇藉著兩位東、西方學者的對話，逐步實踐他的策略。書中的兩位東、西方學者分別是代表了宋明理學和利瑪竇本人。由於本作品是爲中國人而編寫的，所以利瑪竇放棄了以聖經的啓示作證，而單純選擇理性和邏輯思維作爲論據，希望有助加強說服力。全書內容共分八篇，涉及天主論、人性論、末世論等課題。基於篇幅所限，筆者只會集中探討他如何運用這策略去演繹「天主」的概念。

2.1. 「天主」即「上帝」

在《天主實義》一書的第二章，利瑪竇開宗明義地表明「吾天主，即古經稱上帝也」¹²。爲證明他的理解是真實的，他在文中提出了不少的證據。首先，他從古代經典中找到一些詩歌文句，以支持他的論點。例如：

12 利瑪竇，〈天主實義〉，朱維鈞編，《利瑪竇中文著譯集》，（香港：香港城市大學，2001），25頁。

《商頌》云「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」
《湯誓》曰「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」¹³

雖然他對詩句的涵義沒有仔細解釋，但單從這些詩句的字詞已清楚地顯示「上帝」在古代是一位有位格的神。他關心人間的事務，執行「獎善罰惡」的工作。

其次，利瑪竇在文中證明這位最高的神明是被奉為道德倫理的力量，他的意願構成了道德生命的規範，並會親自確定世人是否正確地奉行他的旨意。所以說，人之所以被視為擁有高尚道德情操，這正表示他是依從最高的神明的意願生活。利瑪竇更進一步指出這些對神的觀念與近東閃族的王權概念，以及猶太歷史中表達的人神關係並沒有差異。為了證明他的說法，他引用了《湯誓》：

惟皇上帝降衷于下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。¹⁴

此外，利瑪竇亦在第四章中引用了《詩經》中一個關於周文王的故事：

詩云：「文王在上，於昭于天」；「文王陟降，在帝左右。」¹⁵

利瑪竇在這引述中帶出了雙重的訊息，分別是關於靈魂和天堂。首先，利瑪竇質疑文王死後遺體已腐化了，但仍升了天，這顯然地表示他是擁有靈魂的。其次，在這經典的故事中，我們確實發現有關於上帝的居所——天堂的記載。

13 同上，26頁。

14 同上。

15 同上，92頁。

利瑪竇憑著個人在中國經典古籍的深厚造詣，他輕易地引用不少詩詞文句來作為論據，以支持他的觀點。在他眾多的引文，當中有一篇是關於商朝第十七位皇帝盤庚游說人民遷都至般的事件，當中盤庚提到：

「失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰何虐朕民！」¹⁶

從盤庚的話可以清楚地看到中國古代的上帝，與舊約中的雅威是相似的，他會對那些未有善盡職責的君王，追討責任。而利瑪竇再進一步以盤庚的話證明靈魂的存在：

茲予有亂政同位，具乃貝玉。乃祖乃父丕乃告我高后，曰作丕刑於朕孫；迪高后丕乃崇降弗祥。¹⁷

這番話中提到盤庚的祖先死後，靈魂一直居於天上，幫助他的兒孫。因此，利瑪竇認為這些實是充份的證據證明人靈永存於天上的信念，早已存在於中國傳統的文化思想中，他更解釋這信念與基督教義是彼此相容的：

盤庚者，成湯九世孫，相違四百祀，而猶祭之，而猶懼之，而猶以其能降罪降不祥，勵已勸民，則必以湯為仍在而未散矣。¹⁸

此外，他再提出大臣周公和召公的例子，他們兩人向成湯和文王禱告，祈求兩位先祖在天上保佑國家社稷。這禱告的內容正反映出，

16 同上，43 頁。

17 同上。

18 同上，44 頁。

古人相信靈魂並不會隨死亡而消失的，他們會升天陪伴上帝的左右。利瑪竇特意以這兩個人為論據，主要是因為他們在歷史中是被尊為聖人，在中國文化中享有崇高的地位，所以他們言論絕不會是輕率之詞。

雖然利瑪竇輕易地從古籍中找到有關天堂存在的證明，但無法發現任何關於地獄的描述。由於他認為天堂和地獄的信仰是彼此緊扣，一方面的欠缺多少也會減低論說的可信性，於是他對這情況作出以下的解釋：

聖人傳教，視世之能載，故有數傳不盡者；又或有面語，而未悉錄于冊者；或已錄，而後失者；或後頑史不信，因削去之者。況事物之文，時有換易，不可以無其文，即云無其事也。¹⁹

為了引證天堂與地獄必然是並存，利瑪竇首先提出《尚書》的《召誥》中有關天堂的言論：

《召誥》曰，「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天。」²⁰

然後再指出雖然文中沒有提及地獄，但憑以上的內容，我們是可以推論出它的存在，因為天堂中只能有賢君，卻不會有暴君的，所以暴君只會在地獄中。

有天堂自有地獄，二者不能相無，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，則桀、紂、盜跖必在地獄下矣。行異則受不同，理之常，固不容疑也。²¹

19 同上，92頁。

20 同上。

21 同上，92-93頁。

最後，透過大量經典古籍的引證，利瑪竇再一次肯定「歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」²²

2.1.1. 「上帝」與「天」的彼此互換

在中國古籍中，「天」或「天地」同時是用來表示上帝，所以當利瑪竇將上帝等同為天主時，他同時指出古籍中的「天」與當時宋明理學所理解的「天」是相異的。

古書多以天為尊，是以朱註解帝為天、解天惟理也。程子更加詳，曰以形體謂天，以主宰謂帝，以性情謂乾。²³

利瑪竇首先引用《易經》：「帝出乎震」²⁴，證明上帝絕不可能是指宇宙穹蒼，因為「夫帝也者，非天之謂。蒼天者抱八方，何能出於一乎？」²⁵。他亦指出周公在《尚書》的《金縢》中曾說過「乃命于帝庭，敷佑四方。」²⁶因此，利瑪竇便再次證明上帝有自己的居所，所以這「上帝」不會是指宇宙穹蒼。借助以上的理據，利瑪竇詳加闡述他的論點：

蒼蒼有形之天，有九重之析分，烏得為一尊也。上帝索之無形，又何以形之謂乎？天之形，圓也，而以九層斷焉。彼或東或西，無頭無腹，無手無足，使與其神，同為一活體，豈非甚可笑訝者

22 同上，26 頁。

23 同上。

24 同上。

25 同上。

26 同上。

哉！況鬼神未嘗有形，何獨其最尊之神，為有形哉？²⁷

如果上帝並不是宇宙穹蒼，那麼古籍為什麼稱他為「天」？對此，利瑪竇有以下的解釋：

君子如或稱天地，是語法耳。譬若知府縣者，以所屬府縣之名為己稱，南昌太守稱謂南昌府，南昌縣大尹稱謂南昌縣。比此，天地之主，或稱謂天地焉，非其以天地為體也，有原主在也。²⁸

由於古籍的「天」其實是指掌管宇宙穹蒼的主人，所以利瑪竇選擇以「天主」或「上帝」稱之，以避免任何誤解。

2.2 反駁佛道的觀點

當利瑪竇證明了古籍中的上帝是相等於天主，而且解釋了上帝與天的名稱是可以互換後，他便進一步反駁晚明時期對於宇宙起源的錯誤觀點。對當時盛極一時的儒、佛、道三派的觀點中，利瑪竇較贊同儒家的觀點，而對佛、道二派則採取較批判的態度。

2.2.1. 「空」與「無」

中國大乘佛教和道教分別以「空」與「無」來解釋宇宙的起源，但這並非指「純空」與「純無」，而是指無始無終，無外相的意思。「空」和「無」是指宇宙的根源，整個宇宙都包含其中。不過，利瑪竇好像誤會了這兩字的意思，認為這觀念與基督信仰中的創造觀念是相抵觸的：

27 同上，27頁。

28 同上，28頁。

二氏之謂，曰無曰空，於天主理大相刺謬。²⁹

利瑪竇沒有從佛、道兩家的思想中去理解「空」與「無」的意思，卻單從字面去了解它們的意義。在士林哲學的思想中，宇宙的起源不可能是「空」與「無」的，因為按邏輯而言，如果自身一無所有，又怎樣能把性質與形體給予別的，而使之成為有呢？

上達以下學為基。天下以實有為貴，以虛無為賤，若所謂萬物之原，貴莫尚焉，奚可以虛無之賤當之乎！況己之所無，不得施之於物以為有，此理明也。今日空曰無者，絕無所有於己者也，則胡能施有性形，以為物體哉？物必誠有，方謂之有物焉，無誠則為無物。設其本原無實無有，則是并其所出物者無之也。³⁰

縱使宋明理學學者強調「空」與「無」並不是指「純空」與「純無」，而是「神之無形無聲」，³¹但利瑪竇依然駁斥他們這種觀點仍會使人誤會神是不真實的存在。

2.2.2. 「太極」與「理」

按利瑪竇的理解，宋明理學學者不單曲解了古籍中「天」的概念，他們同時也誤解了「太極」的涵義。利瑪竇指出古籍中只有關於對上帝的供奉，但從沒有提及供奉太極：

聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。凡言與理相

29 同上，18頁。

30 同上，18-19頁。

31 同上，20頁。

合，君子無以逆之。³²

利瑪竇質疑如果供奉太極是合理的行爲，爲何會沒有相關的記載，或習俗的保留。利瑪竇實在是暗示上帝是真實的，屬於中國傳統的一部份，相反周仲儀的「太極」卻是由不可信的來源所產生的非正統概念：

吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實，可知已。³³

在質疑宋明理學獨創的「太極」的概念時，利瑪竇注意到「太極」一詞早見於儒教中，於是他希望對此作進一步的評論，使自己的論說更完備：

夫太極之理，本有精論。吾雖曾閱之，不敢雜陳其辨，或容以他書傳其要也。³⁴

但事實上，利瑪竇好像從沒有編寫過這樣的著作。

利瑪竇對宋明理學另一個質疑便是「理」的概念。雖然當時對「理」的解釋分爲形上和物質兩個不同的學派，但大部份的宋明理學者都認爲「理既是一也是多」，是宇宙的萬物之源，也是萬物的形。利瑪竇努力證明天主是遠較「理」爲優越，而且祂更是創造者和超越萬物的。

根據利瑪竇所言，物類可以分爲兩種，分別爲「自立體」和「依附體」。「自立體」是指獨立存在的，如天堂、地球、靈魂、鬼魂等；

32 同上。

33 同上。

34 同上。

而「依附體」則是指那些必需依賴一個外在的主體而存在的物體，例如五德、五色。然後他便以白馬為例子來加以說明。他說如果一匹馬不是白色的，牠仍然是存在的，但如果沒有馬，就沒有顏色可言了。

天主是自立體，但「理」則是依附體，所以如果「理」必須依賴自立體而存在，那麼利瑪竇便合理地推論出「理」不可能是萬物的根源。再者，如果「理」是萬物之始，而又存在於萬物之中，那為什麼「理」現在不能產生萬物呢？

譬如今日有輿人於此，有此車理具于其心，何不即動發一乘車，而必待有樹本之質，斧鋸之械，匠人之工，然後成車？何初之神奇能化天地之大，而今之衰敝，不能發一車之小耶？³⁵

利瑪竇藉此反駁當時宋明理學中對「理」的理解，他們認為「理」既生萬物，但同時存在於萬物中。這種「萬物皆為同一的理」的思想，與利瑪竇的天主創造觀有明顯的矛盾，因為利瑪竇認為天主是萬物的創造者，並超越所有的受造物。如果「理」不是自立體，也不是無形的實體，利瑪竇便質疑「理」是否有智慧與意識？如果「理」是具備智慧與意識的無形實體，他便屬鬼神的類別；否則，上帝、鬼神、人類的智慧與意識是從何而來呢？

理者靈覺否？明義者否？如靈覺、明義，則屬鬼神之類，曷謂之太極，謂之理也？如否，則上帝、鬼神、夫人之靈覺，由誰得之乎？彼理者，以己之所無，不得施之于物以為之有也。³⁶

35 同上。

36 同上，23 頁。

2.3. 天主是宇宙的創造者

當利瑪竇駁斥了那關於宇宙之起源的謬論後，繼而便集中提出他個人，即天主教有關宇宙創造者的論說，而整個討論亦進入了高潮。在這個部份中，利瑪竇的論題與論點主要是來自多瑪斯的《神學大全》。

2.3.1. 天主的存在

據利瑪竇的觀點，不論是基督宗教的天主或是中國古籍中的上帝，他們都是宇宙的最高主宰，是在萬物之上的。他不獨創造了萬物，祂還在歷史中不斷看顧和滋養他們，直至永遠。利瑪竇認為對於這位最高神明的存在，根本無需多加說明，人只需仰觀穹蒼，便會明白：

人誰不仰目觀天？觀天之際，誰不默自嘆曰，「斯其中必有主之者哉？」³⁷

為進一步發展他的觀點，利瑪竇提出六個論點。首先，他從人的良心加以證明。人意識天主的存在，是與生俱來的，是自然的傾向：

今天下萬國，各有自然之誠情，莫相告諭，而皆敬一上尊。被難者籲哀望救，如望慈父母焉。為惡者捫心驚懼，如懼一敵國焉。則豈非有此達尊，能主宰世間人心，而使之自能尊乎！³⁸

其次，他以天下的動因，證明一切沒有生命物體的活動，皆出於天主：

37 同上，9頁。

38 同上。

物之無魂無知覺者，必不能於本處所自有所移動，而中度數。使以度數動，則必藉外靈才以助之。³⁹

第三，他再用鳥獸的天性證明天主的存在。好比人看見千萬枝箭飛射過去，每枝箭都中鵠的時候，雖然人沒有看見射箭的人，也知道定有射箭的好手才會百發百中：

試觀鳥獸之類，本冥頑不靈，然饑知求食，渴知求飲，畏憎繳而薄青冥，驚網罟而潛山澤，或吐哺，或跪乳，俱以保身孳子防害就利，與靈者無異。此必可尊主者默教之，纔能如此也。⁴⁰

第四，他指出物體皆有其動力因。按這動力因的規律推論，必有第一不動因，天主便是第一不動因。

凡物不能自成，必須外為者以成之。樓臺房屋不能自起，恆成於工匠之手。知此則識天地不能自成，定有所為制作者，即吾所謂天主也。⁴¹

第五，他更以萬物的秩序井然，以證明必然有一個安排秩序者：

吾試忖度，此世間物，安排布置，有次有常，非初有至靈之主詔予其質，豈能優遊於宇下，各得其所哉？⁴²

至於利瑪竇最後的論證，主要是指出萬物皆有元始，這元始便是

39 同上。

40 同上，10 頁。

41 同上。

42 同上，12 頁。

天主：

吾論眾物所生形性，或受諸胎，或出諸卵，或發乎種，皆非由己制作也。且問胎卵種，猶然一物耳，又必有所以為始生者，而後能生他物，果於何而生乎？則必須推及每類初宗，皆不在於本類能生，必有元始特異之類化生萬類者，即吾所稱天主是也。⁴³

利瑪竇的論據建基於既理性，也富邏輯的因果律，所以看似是沒有人會反對的，可是中國學者們並不是完全信服。於是，利瑪竇便進一步作出澄清，讓他的論點更有說服力。

為了明釋天主便是宇宙的主宰，他引用了多瑪斯的「四因說」來解釋事物之所以是他們，這分別為「質料因」、「形式因」、「動力因」和「目的因」。他指出天主是其他事物的所以然，即動力因和目的因，不是形式因或質料因，因為天主純全獨一無二，不能成為其他事物的本身：

吾按天主為物之所以然，但云作者、為者，不云模者、質者。蓋天主渾全無二，胡能為物之分乎？⁴⁴

利瑪竇更加強調只有一個天主，祂是一切的「第一因」，「天主固無上至大之所以然也。故吾古儒以為所以然之初所以然。」⁴⁵如果真的有兩位天主，他認為根本沒有辦法知道祂們彼此是否相等的。但如果祂們不是相等的，那即是其中一位是不及另一位，那這位較小的便不可以稱為最高和最重要的「因」；相反，如果兩位是相等的，那一位就

43 同上。

44 同上，13頁。

45 同上，14頁。

已經足夠。

使疑天地之間，物之本主有二尊，不知所云二者，是相等乎？否乎？如非相等，必有一微，其微者自不可謂公尊，其公尊者大德成全，蔑以加焉；如曰相等，一之已足，何用多乎？⁴⁶

2.3.2. 天主的本質

利瑪竇在向當時的中國人介紹有關全能，且超越的天主的概念時，他謹慎地強調人的理性是有限的，所以不足以徹底認識天主的本質。他指出人連世上最細小的昆蟲——螞蟻的本質也無法完全認識，又怎樣可能能夠完全認識那至高且最重要的「因」呢？

天下至微蟲，如蟻，人不能畢達其性。矧天主至大至尊者，豈易達乎？如人可以易達，亦非天主矣。⁴⁷

爲了使人易於了解天主的無窮性，他舉了一個譬喻去解釋：有一位君王向他的賢臣請教有關天主的真理，該賢臣初時請求君王給予他三天時限思考。三天過去了，當君王再次召見賢臣要求回覆時，大臣再要求六天的期限。期限一到，大臣又多求十二天，君王因而大怒，因爲他認爲大臣是在戲弄他。賢臣馬上解釋因爲天主的真理的無窮無盡，就如在晨曦時份觀日般，隨著太陽的上升，視象只會越來越模糊，永遠無法認清。

古有一君，欲知天主之說，問於賢臣。賢臣答曰：「容退三日思之。」

46 同上。

47 同上，15 頁。

至期，又問。答曰：「更六日方可對。」如是已六日，又求十二日以對。君怒曰：「汝何戲？」答曰：「臣何敢戲。但天主道理無窮，臣思日深，而理日微，亦猶瞪目仰瞻太陽，益觀益昏，是以難對也。」⁴⁸

除此以外，他再引用一個奧斯定的故事，以說明力圖徹底認識天主是一個如何愚昧的行爲。故事的內容是記述奧斯定在沙灘散步時遇見一位男孩的經過。奧斯定對小孩努力讓一個水池注滿水的行爲感到迷惑，遂向他問明因由。當奧斯定知道小孩打算將大海的水全注入水池中，便忍不住大笑起來。就在這時，小孩消失了，但他在消失前，留下了一番說話：「爾既知大海之水，小器不可汲，小窩不盡容，又何爲勞心焦思，欲以人力竟天主之大義，而入之微冊耶？」⁴⁹

天主就是如此無窮無盡、不可言喻的，所以利瑪竇建議最好的表明方法便是否定法：

庶幾乎舉其情性，則莫若以「非」者，「無」者舉之；苟以「是」、以「有」，則愈遠矣。⁵⁰

總結

簡單而言，爲了令天主的概念與中國文化聯繫起來，利瑪竇首先證明天主和古籍中的上帝是相同的。然後，他便利用這論據去駁斥宋明理學的「理」和「太極」的概念。最後，他企圖藉著福音中的真理的光照，爲儒家的人文思想引入神聖超越的一神基礎。這個三重策略

48 同上。

49 同上。

50 同上，16頁。

的成果在最初階段引起很多文人學者的興趣，部份更進一步立志接受信仰。當中以進士出身的翰林徐光啓為最著名的例子，他因著與利瑪竇的交情，和受到《天主實義》的影響而信奉了天主教。但無論如何，利瑪竇的影響只停留在文人學者的階層中，而且不能維持久遠。他的影響因著時間的流逝而逐漸消失，最後甚至為傳統儒教所吞沒。

今天教會對自身傳教使命的反省，繼續奉本地化和語境化為傳教工作的追求目標，然而這理想的真正涵義已經遠遠超過利瑪竇當年對中國文化所作出的適應。只有肯定聖神的工作，相信聖言種子在當中，並承認文化本身的價值，始能將信仰真正融入文化中，並對文化產生更新的作用，這才算是達到福傳的最高理想。雖然如此，文化適應仍然是整個過程中的重要一環，並且是首要的一步。因此，利瑪竇作出的嘗試，定能成為所有打算在中國文化中履行福傳使命，或繼承這兩大目標的人的重要參考。

分類目錄

題目	作者	期數	頁數
聖經			
競賽與獎賞——格前9:24-27研讀	黃鳳儀	61	1-9
猶太人的帳棚節：聖經中的慶節與 基督徒的關係初探	李子忠	63	30-54
梵二與聖經	房志榮	68	75-89
聖保祿書信中的「自由」	白敏慈	69	11-14
默想聖保祿的死亡神學	嘉理陵 郭春慶譯	70	1-10
托彼特和撒辣的死禱文	許灝韻	70	11-28
舊約中的誠信與謊言	伍國寶	71	1-15
新約中的誠實與謊言	嘉理陵 郭春慶譯	71	16-24
從若望福音第八章—— 耶穌與猶太人的辯論看「誠信與謊言」	何穎儀	71	25-39
聖經：神學的靈魂	嘉理陵 廖潔珊譯	76	1-14
耶穌、猶達斯、達文西……	Alegre, Xavie S.J. 郭春慶譯	76	15-40
一而三，三而一的福音	房志榮	76	41-52
聖經與禮儀慶典	陳繼容	76	53-83
聖經中譯：一些觀察和反思	勞伯堯 宋蘭友譯	76	84-103
對觀福音基督論脈絡	黃克鑣	76	104-124
聖經與神學：從《納匝肋的耶穌》一書 淺談神學家拉辛格的讀經心得	韓大輝	76	125-139
主，親愛的師傅	穆宏志	78	1-18

信理

對羅馬教宗身上兩大特恩的神學反思	劉賽眉	62	1-8
拉內神學中心思想——天人合一	黃克鑣	66	1-22
公教神學巨匠——巴達沙 (Hans Urs von Balthasar)	阮媽玲	66	75-91
貢格——一位21世紀先驅的20世紀神學家	Bosch, Juan 弘宣天譯 李美蘭譯	66	92-96
論潘伯鐸的神學觀	武金正	66	97-124
洞察與歸化——與郎尼根懇談	關永中	66	125-137
厄弗所大公會議的背景、過程和意義	劉賽眉	68	30-41
淺談加采東大公會議	韓大輝	68	42-56
《天主是愛》與世俗主義	韓大輝	69	1-10
對觀福音基督論脈絡	黃克鑣	76	104-124
聖經與神學：從《納匝肋的耶穌》 一書淺談神學家拉辛格的讀經心得	韓大輝	76	125-139
聖多瑪斯·亞奎諾的《神學大全》	斐林豐著 陳德康譯 韓大輝校	80	22-59

倫理

運動員崇拜的反思	林純慧	61	10-22
從信仰的角度看現代的體育運動	陸永鴻		
基督徒對賭博的反思	谷紀賢	61	23-36
「運動的是與非」座談會	蔡志森	61	37-52
運動與信仰	黃家俊筆錄	61	53-64
生命之拳	關國欣	61	65-72
當今教宗若望保祿與倫理神學	姚友鴻	61	73-87
本納·海寧(Bernard Häring)與 天主教倫理神學	何奇耀	62	71-93
倫理神學家麥哥銘	關俊棠	66	23-40
	呂志文	66	41-74

人與自由	沈清松	69	15-32
世俗與社會正義	陳麗娜	69	87-97
俗世與死亡文化	王藝蓓	69	98-108
「預前指示」——醫療及倫理的探索	歐陽嘉傑	70	29-38
先秦儒家「生死問題」的探索	周景勳	70	65-86
我對自殺的反思	陳潔綺	70	93-106
神話中的死亡	麥家儀	70	107-116
從信友角度看死亡	黃榮	70	117-119
倫理中的誠信與謊言	吳智勳	71	40-50
從社會關係看誠信	陳滿鴻	71	51-56
婚姻與誠信	楊孝明	71	57-67
修道生活中的誠信	梁鳳玲		
修道生活——於愛中活出真實	徐錦堯	71	68-82
	白秋霞	71	83-94
	秦風譯		
誠信與謊言——商業倫理	Rothlin, Stephan	71	95-100
如何帶出追尋真理	梁柱新譯		
後現代與傳媒	蕭景路	74	90-97
天主教香港教區辦學：	胡路明	75	1-25
在變局中秉持教育理念	陳乃國		
天主教宗教及德育課程	天主教教育	75	26-53
	事務處		
矛盾與契機	張淑婉	75	54-60
耶穌會教育的特徵	狄恆	75	61-66
	張婉霞譯		
保祿教育觀概覽	黃金蓮	75	67-81
嘉諾撒教育	羅婉明	75	82-85
	霍慧敏		
慈幼會的教育智慧	韓大輝	75	86-105
明愛社區及高等教育服務的僕人角色	李崇德	75	106-116
有關天主教教育的訓導文獻	編者	75	117-121

神修

聖誕節	何詠儀	63	1-21
聖誕音樂與歌曲：聖誕期的反省	冀世安	63	22-29
五旬節——聖神、神恩與團體生活	郭春慶譯		
大耶穌聖像出遊	蘇信超執筆	63	77-102
耶穌會的現代面貌	鍾志堅	63	116-123
說熙篤會的不是	張春申	64	1-10
我愛慈幼會	李達修	64	11-22
後現代、方濟會、手足情	韓大輝	64	23-34
聖言會	伍維烈	64	35-45
德蘭加爾默羅修會	歐立仁	64	46-48
	香港加爾默羅	64	49-61
	赤足修女		
嘉諾撒修會	楊婉芬	64	62-108
聖方濟各沙勿略的傳教靈修	張春申	67	17-28
俗世中的見證	聖衣會修女	69	77-86
主題演講(一)：天人契合—— 依納爵羅耀拉的靈修奧秘	O'Leary, Brian	72	1-21
主題演講(二)：聖依納爵： 擁有永恆智慧的古聖賢人	陳德康譯		
	Coutinho, Paul S.J.	72	22-28
	董澤龍譯		
	趙汪宗奇譯		
主題演講(三)：「我在這裡」： 依納爵式的服務	Fleming, David S.J.	72	29-39
回應費林明神父的演講	田愛菁譯		
	劉家正	72	40-42
	郭春慶譯		
工作坊(一)：靈修指導——依納爵的模式	O'Leary, Brian	72	43-58
	許志行譯		
工作坊(二)：情感在依納爵靈修中 的意義與作用	董澤龍	72	59-64
工作坊(三)：神操中渴望的轉化	楊婉芬	72	65-72

工作坊(四)：依納爵靈修與領導實踐	劉家正	72	73-78
	趙汪宗奇		
主題演講(三)(A)：依納爵： 一位有著永恆智慧的中古聖賢	Coutinho, Paul S.J.	73	1-26
	秦風譯、柿子譯		
工作坊(六)：使命——依納爵靈修的核心	O'Leary, Brian	73	27-52
	董澤龍譯		
工作坊(七)：在《神操》中 我們學習了甚麼祈禱方法？	Fleming, David	73	53-61
	S.J.		
	王嘉儀譯		
工作坊(八)：《神操》的回憶和想像	Fleming, David S.J.	73	62-70
	謝婉華譯		
工作坊(九)：第三週及第四週 依納爵神操再檢視	Fleming, David S.J.	73	71-77
	袁子健譯		
工作坊(十)：在傳媒中尋找天主	Martinson, George	73	78-86
	郭春慶譯		
工作坊(十三)：依納爵靈修與領導實踐	劉家正	73	106-107
	趙汪宗奇		
工作坊(十四)：依納爵靈修與安寧療護	劉家正	73	108-110
	趙汪宗奇		
工作坊(十五)：在家庭生活中 活出聖依納爵靈修	劉家正	73	111-113
	趙汪宗奇		
朝聖的歷史與神學	嘉理陵	77	1-7
	郭春慶譯		
聖地朝聖	吳岳清	77	8-14
	陳德康譯		
「納匝肋」朝聖	吳詠儀	77	15-24
外邦人的宗徒聖保祿福傳之旅朝聖	李子忠	77	25-39
上海朝聖地——佘山聖殿簡史	姚景星	77	40-48
太原聖母朝聖	武俊維	77	49-60
韓國朝聖之旅有感	馮景達	77	61-69
聖雅各伯之路	冀世安	77	70-82
	周文霞譯		

到墨西哥瓜達盧佩聖母大殿朝聖	區加培	77	83-95
	韓沁妍譯		
	Profunditas		
	基督生活團譯		
聖像：信仰的視覺藝術	Kane, Eileen	78	19-25
	郭春慶譯		
畫像與十字架	謝明輝	78	26-46
畫像與祈禱生活	潘國忠	78	47-71
默想：魯勃廖夫的天主聖三畫像	麥健泰	78	113-129
	張婉霞譯		
卡拉瓦喬筆下的三幅「聖方濟」	伍維烈	78	130-150
哈哈鏡	白敏慈	78	151-154
	宋蘭友譯		
逾越之歌——奧斯定的《懺悔錄》	劉賽眉	79	1-16
愛的尋覓：簡介聖伯納的《雅歌講道集》	韓大輝	79	17-56
聖文德《靈魂進入天主的旅程》	夏志誠	79	57-68
聖女大德蘭《靈心城堡》簡介	關永中	79	69-86
小德蘭《回憶錄》	聖衣會修女	79	87-101
《師主篇》	閻德龍	79	102-108
大額我略《厄則克耳證道集》	黃克鏞	80	1-21
《不知之雲》	嘉理陵	80	60-80
	蘇貝蒂譯		
牧靈			
以牧者心腸要求召開梵三大公會議	關傑棠	68	125-132
《天主是愛》與世俗主義	韓大輝	69	1-10
信仰生活與世俗化漫談	周景勳	69	33-49
俗世與司鐸聖召	呂志文	69	50-76
俗世與福傳：在社群中傳福音	曾繁興	69	109-116
善終紓緩服務	陳丘敏如	70	39-50
殯儀與死亡文化	丘建峰	70	51-64
從安魂曲談死亡	羅家明	70	87-92

工作坊(十三)：依納爵靈修與領導實踐	劉家正 趙汪宗奇	73	106-107
工作坊(十四)：依納爵靈修與安寧療護	劉家正 趙汪宗奇	73	108-110
工作坊(十五)：在家庭生活中活出 聖依納爵靈修	劉家正 趙汪宗奇	73	111-113
教會歷史			
歷史上出色的教宗	蘇國怡 郭春慶譯	62	9-23
動盪世界中一教宗—— 淺談教宗聖大額我略之「大」	康建璋	62	39-55
教宗與耶穌會	陸鴻基	62	56-70
教宗之最	黎家賢	62	94-105
歷史中的女教宗	張思敏	62	106-114
影響初期教會的偉人：基督徒團體的角色	鐘鳴旦 黎明輝譯	65	1-18
范禮安：東來的巡察使 及耶穌會中國傳教之父	余安道 陳德康譯	65	19-40
羅明堅的詩	羅明堅	65	41-50
康熙皇帝與天主教	林雪碧	65	51-74
中國天主教報業先驅李問漁	林瑞琪	65	75-94
第一批國籍主教	梁德瑞	65	95-109
雷鳴遠神父與中國教會	彭家怡	65	110-122
為中國人成為中國人的福若瑟神父	張希賢	65	123-134
雷永明神父	曾啓賢	65	135-147
大公會議的「豆知識」和「冷知識」	康建璋	68	1-20
從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議	高夏芳	68	21-29
厄弗所大公會議的背境、過程和意義	劉賽眉	68	30-41
聖人			
亞西西聖方濟的逾越	胡健挺	63	55-76
依納爵與沙勿略	董澤龍	67	1-16

聖方濟各沙勿略的傳教靈修	張春申	67	17-28
方濟各沙勿略的生平	麥健泰	67	29-49
	廖潔珊譯		
聖方濟各沙勿略在日本	冀世安	67	50-64
	郭春慶譯		
傳教士聖方濟各沙勿略(1506-1552)	Gay, Lopez S.J.	67	65-81
	蕭瀟譯		
教宗烏爾冊封真福方濟各沙勿略 為聖者的諭令	劉勝義譯	67	82-98
兩顆被天主同一的愛所熾熱的靈魂	張婉霞譯		
	古理明	67	99-106
	袁志雄譯		
方濟各沙勿略最後的書信	蘇貝蒂譯	67	107-114
主題演講(二)：聖依納爵： 擁有永恆智慧的古聖賢人	Coutinho, Paul S.J.	72	22-28
	董澤龍譯		
	趙汪宗奇譯		
工作坊(五)：伯鐸·法伯爾—— 依納爵的首位同行者	O'Leary, Brian	72	79-97
	廖潔珊譯		
教理			
工作坊(十一)：教理講授與神操	錢玲珠	73	87-97
在後現代文化下的教理講授	林康政	74	59-78
拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略看《天主實義》	蔡惠民	80	81-102
禮儀			
感恩經第一式中的教宗	陳繼容	62	24-38
教會慶典——應如何進行， 對香港教區禮儀慶典的一點反省	楊正義	63	103-115
	陳德康譯		
梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀	陳繼容	68	90-124
工作坊(十二)：禮儀與依納爵靈修	錢玲珠	73	98-105
聖經與禮儀慶典	陳繼容	76	53-83
聖像(或聖像畫)在今日羅馬禮教堂的應用	羅國輝	78	72-90
洗禮空間與聖像	錢玲珠	78	91-112

宗教

特倫多大公會議與宗教交談有何相干？	梁德基	68	57-74
宗教與後現代主義	柯毅霖	74	1-10
	郭春慶譯		
道教·探討未來	湯偉俠	74	11-18
後現代視野中的伊斯蘭傳統	周傳斌	74	19-34
後現代與哲學	沈清松	74	35-58
達文西密碼與後現代	周秀明	74	79-89
拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略 看《天主實義》	蔡惠民	80	81-102

作者目錄

作者	題目	期數	頁數
四 劃			
天主教教育事務處	天主教宗教及德育課程	75	26-53
王藝蓓	俗世與死亡文化	69	98-108
五 劃			
丘建峰	殯儀與死亡文化	70	51-64
古理明	兩顆被天主同一的愛所熾熱的靈魂	67	99-106
白秋霞	修道生活——於愛中活出真實	71	83-94
白敏慈	聖保祿書信中的「自由」	69	11-14
白敏慈	哈哈鏡	78	151-154
六 劃			
伍國寶	舊約中的誠信與謊言	71	1-15
伍維烈	後現代、方濟會、手足情	64	35-45
伍維烈	卡拉瓦喬筆下的三幅「聖方濟」	78	130-150
七 劃			
沙勿略	方濟各沙勿略最後的書信	67	107-114
何奇耀	當今教宗若望保祿與倫理神學	62	71-93
何詠儀	聖誕節	63	1-21
何穎儀	從若望福音第八章——耶穌與猶太人的辯論看「誠信與謊言」	71	25-39
余安道	范禮安：東來的巡察使及耶穌會中國傳教之父	65	19-40
吳岳清	聖地朝聖	77	8-14
吳智勳	倫理中的誠信與謊言	71	40-50

吳詠儀	「納匝肋」朝聖	77	15-24
呂志文	倫理神學家麥哥銘	66	41-74
呂志文	俗世與司鐸聖召	69	50-76
李子忠	猶太人的帳棚節：聖經中的慶節 與基督徒的關係初探	63	30-54
李子忠	外邦人的宗徒聖保祿福傳之旅朝聖	77	25-39
李崇德	明愛社區及高等教育服務的僕人角色	75	106-116
李達修	說熙篤會的不是	64	11-22
沈清松	人與自由	69	15-32
沈清松	後現代與哲學	74	35-58
狄恆	耶穌會教育的特徵	75	61-66
谷紀賢	從信仰的角度看現代的體育運動	61	23-36
阮媽玲	公教神學巨匠——巴達沙 (Hans Urs von Balthasar)	66	75-91
八 劃			
周秀明	達文西密碼與後現代	74	79-89
周景勳	信仰生活與世俗化漫談	69	33-49
周景勳	先秦儒家「生死問題」的探索	70	65-86
周傳斌	後現代視野中的伊斯蘭傳統	74	19-34
房志榮	梵二與聖經	68	75-89
房志榮	一而三，三而一的福音	76	41-52
林純慧	運動員崇拜的反思	61	10-22
林康政	在後現代文化下的教理講授	74	59-78
林雪碧	康熙皇帝與天主教	65	51-74
林瑞琪	中國天主教報業先驅李問漁	65	75-94
武金正	論潘伯鐸的神學觀	66	97-124
武俊維	太原聖母朝聖	77	49-60
九 劃			
姚友鴻	生命之拳	61	73-87
姚景星	上海朝聖地——佘山聖殿簡史	77	40-48
柯毅霖	宗教與後現代主義	74	1-10

胡健挺	亞西西聖方濟的逾越	63	55-76
胡路明	天主教香港教區辦學： 在變局中秉持教育理念	75	1-25
香港加爾默羅 赤足修女	德蘭加爾默羅修會	64	49-61
十 劃			
夏志誠	聖文德《靈魂進入天主的旅程》	79	57-68
徐錦堯	修道生活中的誠信	71	68-82
高夏芳	從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議	68	21-29
烏爾朋	教宗烏爾朋冊封真福方濟各沙勿略 為聖者的諭令	67	82-98
十 一 劃			
區加培	到墨西哥瓜達盧佩聖母大殿朝聖	77	83-95
康建璋	動盪世界中一教宗—— 淺談教宗聖大額我略之「大」	62	39-55
康建璋	大公會議的「豆知識」和「冷知識」	68	1-20
張希賢	為中國人成為中國人的福若瑟神父	65	123-134
張思敏	歷史中的女教宗	62	106-114
張春申	耶穌會的現代面貌	64	1-10
張春申	聖方濟各沙勿略的傳教靈修	67	17-28
張淑婉	矛盾與契機	75	54-60
梁鳳玲	婚姻與誠信	71	57-67
梁德基	特倫多大公會議與 宗教交談有何相干？	68	57-74
梁德瑞	第一批國籍主教	65	95-109
許灝韻	托彼特和撒辣的求死禱文	70	11-28
陳乃國	天主教香港教區辦學： 在變局中秉持教育理念	75	1-25
陳丘敏如	善終紓緩服務	70	39-50
陳滿鴻	從社會關係看誠信	71	51-56

陳潔綺	我對自殺的反思	70	93-106
陳麗娜	世俗與社會正義	69	87-97
陳繼容	感恩經第一式中的教宗	62	24-38
陳繼容	梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀	68	90-124
陳繼容	聖經與禮儀慶典	76	53-83
陸永鴻	運動員崇拜的反思	61	10-22
陸鴻基	教宗與耶穌會	62	56-70
麥家儀	神話中的死亡	70	107-116
麥健泰	方濟各沙勿略的生平	67	29-49
麥健泰	默想：魯勃廖夫的天主聖三畫像	78	113-129
十二劃			
勞伯堉	聖經中譯：一些觀察和反思	76	84-103
彭家怡	雷鳴遠神父與中國教會	65	110-122
曾啓賢	雷永明神父	65	135-147
曾繁興	俗世與福傳：在社群中傳福音	69	109-116
湯偉俠	道教·探討未來	74	11-18
馮景達	韓國朝聖之旅有感	77	61-69
黃克鏢	拉內神學中心思想——天人合一	66	1-22
黃克鏢	對觀福音基督論脈絡	76	104-124
黃克鏢	大額我略《厄則克耳證道集》	80	1-21
黃金蓮	保祿教育觀概覽	75	67-81
黃家俊筆錄	「運動的是與非」座談會	61	53-64
黃榮	從信友角度看死亡	70	117-119
黃鳳儀	競賽與獎賞——格前9:24-27研讀	61	1-9
斐林豐	聖多瑪斯·亞奎諾的《神學大全》	80	22-59
十三劃			
楊正義	教會慶典——應如何進行， 對香港教區禮儀慶典的一點反省	63	103-115
楊孝明	婚姻與誠信	71	57-67
楊婉芬	工作坊(三)：神操中渴望的轉化	72	65-72
聖衣會修女	俗世中的見證	69	77-86

聖衣會修女	小德蘭《回憶錄》	79	87-101
董澤龍	依納爵與沙勿略	67	1-16
董澤龍	工作坊(二)：情感在依納爵靈修中的意義與作用	72	59-64
十四劃			
趙汪宗奇	工作坊(四)：依納爵靈修與領導實踐	72	73-78
趙汪宗奇	工作坊(十三)：依納爵靈修與領導實踐	73	106-107
趙汪宗奇	工作坊(十四)：依納爵靈修與安寧療護	73	108-110
趙汪宗奇	工作坊(十五)：在家庭生活中活出聖依納爵靈修	73	111-113
嘉理陵	默想聖保祿的死亡神學	70	1-10
嘉理陵	新約中的誠實與謊言	71	16-24
嘉理陵	聖經：神學的靈魂	76	1-14
嘉理陵	朝聖的歷史與神學	77	1-7
嘉理陵	《不知之雲》	80	60-80
十五劃			
劉家正	回應費林明神父的演講	72	40-42
劉家正	工作坊(四)：依納爵靈修與領導實踐	72	73-78
劉家正	工作坊(十三)：依納爵靈修與領導實踐	73	106-107
劉家正	工作坊(十四)：依納爵靈修與安寧療護	73	108-110
劉家正	工作坊(十五)：在家庭生活中活出聖依納爵靈修	73	111-113
劉賽眉	對羅馬教宗身上兩大特恩的神學反思	62	1-8
劉賽眉	厄弗所大公會議的背境、過程和意義	68	30-41
劉賽眉	逾越之歌——奧斯定的《懺悔錄》	79	1-16

歐立仁	聖言會	64	46-48
歐陽嘉傑	「預前指示」——醫療及倫理的探索	70	29-38
潘國忠	畫像與祈禱生活	78	47-71
編者	有關天主教教育的訓導文獻	75	117-121
蔡志森	基督徒對賭波的反思	61	37-52
蔡惠民	拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略 看《天主實義》	80	81-102
黎家賢	教宗之最	62	94-105
十六劃			
冀世安	聖誕音樂與歌曲：聖誕期的反省	63	22-29
冀世安	聖方濟各沙勿略在日本	67	50-64
冀世安	聖雅各伯之路	77	70-82
穆宏志	主，親愛的師傅	78	1-18
蕭景路	後現代與傳媒	74	90-97
錢玲珠	工作坊(十一)：教理講授與神操	73	87-97
錢玲珠	工作坊(十二)：禮儀與依納爵靈修	73	98-105
錢玲珠	洗禮空間與聖像	78	91-112
霍慧敏	嘉諾撒教育	75	82-85
閻德龍	《師主篇》	79	102-108
十七劃			
謝明輝	畫像與十字架	78	26-46
鍾志堅	大耶穌聖像出遊	63	116-123
韓大輝	我愛慈幼會	64	23-34
韓大輝	淺談加采東大公會議	68	42-56
韓大輝	《天主是愛》與世俗主義	69	1-10
韓大輝	慈幼會的教育智慧	75	86-105
韓大輝	聖經與神學：從《納匝肋的耶穌》 一書淺談神學家拉辛格的讀經心得	76	125-139
韓大輝	愛的尋覓：簡介聖伯納的 《雅歌講道集》	79	17-56

十九 劃

羅明堅	羅明堅的詩	65	41-50
羅家明	從安魂曲談死亡	70	87-92
羅國輝	聖像（或聖像畫）在今日羅馬禮 教堂的應用	78	72-90
羅婉明	嘉諾撒教育	75	82-85
關永中	洞察與歸化——與郎尼根懇談	66	125-137
關永中	聖女大德蘭《靈心城堡》簡介	79	69-86
關俊棠	本納·海寧(Bernard Häring)與 天主教倫理神學	66	23-40
關國欣	運動與信仰	61	65-72
關傑棠	以牧者心腸要求召開梵三大公會議	68	125-132

二十 劃

蘇信超執筆	五旬節——聖神、神恩與團體生活	63	77-102
蘇國怡	歷史上出色的教宗	62	9-23
鐘鳴巨	影響初期教會的偉人： 基督徒團體的角色	65	1-18

英文作者

Alegre, Xavier S.J.	耶穌、猶達斯、達文西……	76	15-40
Bosch, Juan	貢格——一位21世紀先驅 的20世紀神學家	66	92-96
Coutinho, Paul S.J.	主題演講(二)：聖依納爵： 擁有永恆智慧的古聖賢人	72	22-28
Coutinho, Paul S.J.	主題演講(三)(A)：依納爵： 一位有著永恆智慧的中古聖賢	73	1-26
Fleming, David S.J.	主題演講(三)：「我在這裡」：依納爵 式的服務	72	29-39
Fleming, David S.J.	工作坊(七)：在《神操》中 我們學習了甚麼祈禱方法？	73	53-61

Fleming, David S.J.	工作坊(八)：《神操》的回憶和想像	73	62-70
Fleming, David S.J.	工作坊(九)：第三週及第四週 依納爵神操再檢視	73	71-77
Gay, Lopez S.J.	傳教士聖方濟各沙勿略(1506-1552)	67	65-81
Kane, Eileen	聖像：信仰的視覺藝術	78	19-25
Martinson, George	工作坊(十)：在傳媒中尋找天主	73	78-86
O'Leary, Brian	主題演講(一)：天人契合—— 依納爵羅耀拉的靈修奧秘	72	1-21
O'Leary, Brian	工作坊(一)：靈修指導—— 依納爵的模式	72	43-58
O'Leary, Brian	工作坊(五)：伯鐸·法伯爾—— 依納爵的首位同行者	72	79-97
O'Leary, Brian	工作坊(六)：使命—— 依納爵靈修的核心	73	27-52
Rothlin, Stephan	誠信與謊言——商業倫理 如何帶出追尋真理	71	95-100

《神思》二十年來的主題

- | | | | |
|-------|-----------|-------|-------------|
| 第一期： | 基督徒的培育 | 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 |
| 第二期： | 基督徒團體 | 第廿二期： | 基督徒家庭 |
| 第三期： | 中國化靈修 | 第廿三期： | 《真理的光輝》 |
| 第四期： | 跟隨基督 | 第廿四期： | 婦女在教會及社會的地位 |
| 第五期： | 基督徒婚姻 | 第廿五期： | 四福音 |
| 第六期： | 聖依納爵神操 | 第廿六期： | 青年牧民 |
| 第七期： | 道成肉身 | 第廿七期： | 宗教交談 |
| 第八期： | 痛苦與希望 | 第廿八期： | 福傳 |
| 第九期： | 基督徒與社會參與 | 第廿九期： | 宗教與文化 |
| 第十期： | 祈禱 | 第三十期： | 教會內的聖召 |
| 第十一期： | 天國 | 第卅一期： | 認識耶穌基督 |
| 第十二期： | 聖體聖事 | 第卅二期： | 人的性愛 |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞 | 第卅三期： | 再談《天主教教理》 |
| 第十四期： | 戰爭與和平 | 第卅四期： | 邁向三千年 |
| 第十五期： | 神恩 | 第卅五期： | 退省 |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事 | 第卅六期： | 聖神 |
| 第十七期： | 創造與治理大地 | 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十八期： | 教會職務 | 第卅八期： | 生命倫理 |
| 第十九期： | 末世 | 第卅九期： | 聖父 |
| 第二十期： | 神修指導 | 第四十期： | 亞洲主教會議 |

- 第四十一期：現代天主教神學動向
第四十二期：多媒體福傳
第四十三期：科學與信仰
第四十四期：大禧年
第四十五期：教會傳統
第四十六期：十誡
第四十七期：教會本地化
第四十八期：社會倫理
第四十九期：聖人
第五十期：靈異與迷信
第五十一期：廿一世紀的基督信仰
第五十二期：平信徒團體
第五十三期：盟約與人生
第五十四期：現代科技與倫理
第五十五期：悠閒與娛樂
第五十六期：德行與罪惡
第五十七期：寬恕與希望
第五十八期：現代人的靈修
第五十九期：聖召與獨身
第六十期：信仰與藝術
- 第六十一期：信仰與運動
第六十二期：我們的教宗
第六十三期：我們的慶節
第六十四期：我們的修會
第六十五期：影響中國教會的人物
第六十六期：近代出色的神學家
第六十七期：聖方濟各·沙勿略專輯
第六十八期：偉大的大公會議
第六十九期：教會與俗世
第七十期：死亡文化
第七十一期：誠信與謊言
第七十二期：依納爵靈修（一）
第七十三期：依納爵靈修（二）
第七十四期：後現代與信仰
第七十五期：天主教教育
第七十六期：聖經：神學的靈魂
第七十七期：朝聖
第七十八期：畫像與信仰
第七十九期：古典基督徒著作（一）
第八十期：古典基督徒著作（二）

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

