

周克勤 著

神學本位化點滴

碧岳學社思想叢書
聞道出版社印行

周克勤 著

神學本位化點滴

碧岳學社思想叢書
聞道出版社印行

我要永遠歌頌上主的仁慈

（聖詠第八十八篇第二節）

神學本位化點滴 目錄

自序

七

第一篇 「中國哲學的特質」讀後

九

第二篇 從「天命之謂性、率性之謂道」看中西哲學之比

二三

第三篇 從宋明儒的儒佛之辨說起

五一

壹、宋明儒與佛教

五三

貳、天主教與儒佛

五七

參、從儒佛看當前本位化問題

六〇

肆、結語

六七

第四篇 淺釋儒家倫理與天主教倫理的形上基礎

壹、儒家倫理與心性

一、「心者一身之主宰」——主宰心

二、心與情意——情意心

三、心與理——天理良心

四、心與性

貳、儒家倫理的心性與天

一、從「天命靡常」看位格神的天或位格天

二、從「有常天命」看位格神的天或位格天

(一) 宗教、天命與位格天

(二) 「天命」——詞與位格天

(三) 「天生烝民」與位格天

(四) 論語與位格天

(五) 孟子與位格天

(六) 中庸與位格天

六九

七一

七二

七三

七九

八一

九二

九四

九八

九九

一〇〇

一〇三

一〇四

一〇六

一〇九

(七) 天地、天地之道與位格天	一一二
三、先秦儒家倫理的心性與天	一一六
四、宋明儒家倫理的心性與天	一二三
(一) 天地萬物與理氣	一二三
(二) 理氣與天	一二五
(三) 自然、主宰與天	一三〇
(四) 自然之天與主宰者天	一三三
(五) 心性與天	一三七
五、結語	一三九
參、天主教倫理與心性	一三九
一、造物主與物性、人性	一四四
二、人性自然秩序與善惡	一四六
三、人性固有之理與善惡	一四八
四、人之良心與善惡	一五一
五、唯個人良心是從	一五六

肆、天主教倫理的心性與天

一、自然法律、自然理性與永恆法律

二、自然法律、永恆法律與造物主天主

三、順人而行與順天而行

四、順天而行與宗教事天

五、結語

第五篇

基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律

壹、整體的自然道德律

貳、自然道德律是道德生活的基礎

參、從中庸看自然道德律的體、用或常、變

肆、從禮或人爲道德律看自然道德律的常與變

伍、從知止、正名、自我完成看自然道德律的常與變

陸、自然道德律與正心誠意

柒、自然道德律與實用主義的求變、求新、求自由

捌、自然道德律倫理體系

一五七

一五八

一六〇

一六三

一七二

一七五

一八七

一九一

一九七

二〇二

二〇六

二一〇

二一三

二一五

二一八

玖、從本性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係 二二〇
拾、從超性的、整體性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係 二二二

第六篇 「你對神學本位化的意見如何」讀後 二二九

壹、神學本位化中的「古」與「今」 二三一
貳、神學本位化中的「常」與「變」 二三四
參、神學本位化中的「中」與「西」 二三六
肆、教會傳教工作法令與神學本位化 二三九
伍、結語 二四一

第七篇 從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵 二四五

壹、原則性的澄清 二四七
貳、彌撒禮儀本位化的嘗試 二五五
參、彌撒禮規試擬 二六八

第八篇 漫談神學本位化中的提升 二八三

壹、從道、聖言與 Logos 看提升	二八五
貳、提升之路	二九四
參、結語	三〇六

自序

過去在修院接受培育時，曾經讀過幾年神學；但大致僅止於此而已，未作進一步的研究，不是什麼神學家。一九六二年初自歐洲返回亞洲服務後，在不同的時間和場合裡，關於涉及神學本位化的問題，曾作過演講，也寫過幾篇文章。不過，它們彼此之間沒有直接的關係，談不上系統。如今把它們收集在一起付印，聊為自己的晉鐸五十週年留念。由於只是些零星的文章，所以取名為「神學本位化點滴」。

於此共收集了八篇文章。第一、二兩篇，先為神學本位化的工作消毒，即澄清國內學者對天主教教義和神哲學的誤解，試圖掃除工作之路上的障礙。第三、四、五諸篇，闡釋天主教倫理和作為中國主流文化的儒家倫理，並比較其同異，希望能找出二者之間的交集，為進一步的溝通和融合作準備。最後三篇才正式觸及到神學本位化的問題：第六篇和第九篇是在說明和分析神學本位化工作的性質；只有第八篇所討論的，真正屬於神學本位化的實質內容。

一九五二年五月三十一日，在西班牙巴塞隆納的第二十五屆國際聖體大會上晉鐸。五十年來，日日生活在仁慈天主的寬容和愛護裡，深信將來仍是如此。所以，無論是回顧已往或瞻望未來，我都應該誠心誠意地高聲喊說：「我要永遠歌頌上主的仁慈。」（詠八八2）

最後，也感謝「哲學與文化」和「神學論集」的負責人，同意我把發表在其刊物上的文章，收入這冊文集裡。

主曆二〇〇二年二月
於台南碧岳學社

第一篇

「中國哲學的特質」讀後

此文刊載於「鐸聲」月刊第十、十一期（中華民國五十二年八月）。當時，本人是在新加坡中華方濟會新創立的安道社會學社工作，也是於民國五十一年（一九六二年）初從歐洲返回亞洲之後，首次嘗試與教外學者作學術性的切磋。在幾位同道的指引和鼓勵之下，這篇文章也確定了本人從事研究工作的大方向。拙著「道德觀要義」（上中下三冊），可算是之後一系列研究的成果。

民國三十八年（一九四九年）大陸變色之後，不少學者從內地逃到了香港以及台灣，其中有些從事於振興中華固有文化的工作。不過在推崇儒家學說之餘，他們往往有意或無意地貶低其他宗教與文化，立論稍嫌偏頗，值得商榷。牟宗三教授的這本「中國哲學的特質」，多少反映出了當時「中國精神文明天下第一」的思考模式。

最後，關於本人發表此文時所用的筆名「姚思周」略作解釋。本人洗名若瑟，西文全名習作 Joseph Chou。「姚思」可視為 Joseph 的另一種譯名，以「姚思周」代替「若瑟周」。其次，「姚」一字通「遙」，亦有遙遠之意。本人原籍山東省平原縣第八區周莊。身在海外，取此筆名，也是在提醒自己不要忘本，應常遙思家鄉。

作者 謹識

(一)

「中國哲學的特質」是牟宗三先生的近著，民國五十二年一月在香港出版，並被列為「東方人文學會叢書」之一。全書共有十二講，原是牟先生在香港大學校外課程部的十二篇演講。據作者在「小序」中說，這些演講當時並沒有底稿，講述時，由王煜同學筆錄，後由作者修改付印成書。每講都有獨立的題目，但內容是一氣貫通的，第一講的題目是：「引論：中國有沒有哲學？」作者的答案是肯定的，並指出中國哲學特重主體性與內在道德性，以後的諸講摘要介紹中國儒家的天、天命、天道、性、仁、智、義等中心思想。

牟先生在講述時，間而涉及西方哲學和來自西方的「耶教」。為了使人更易瞭解中國哲學的特質，這些比較有時是必要的；不過，作起來並不十分容易。中國哲學包含很廣，西方哲學又何嘗不如是？比較時如不審慎從事，即使博通古今和學貫中西，亦難以作得盡善盡美。

牟先生在學術界的地位，盡人皆知。但在該書中談及西方哲學和「耶教」時，仍不免予人以偏概全的印象。牟先生在序中說：「口講與自己撰文不同，而筆錄與講述之間亦不能說無距離。如果我自己正式撰文，也許比較嚴整而詳盡。」這也許是構成該書美中不足的重要因素。無論如何，下面的幾點商榷，不是筆者向牟先生班門弄斧，而是藉此指出社會上對天主教哲學和天主教

教義的普遍誤解和隔膜，以作同道交換意見和謀求補救方法的參考。

(二)

既然說是中國哲學的「特質」，那麼凡屬於這「特質」範圍的，自然就是中國哲學所獨有的，是其他哲學所沒有的，或縱然有而未受到重視的。牟先生先用人的主體修為或道德實踐來標明這「特質」，繼而指出這道德實踐有「天命之謂性」作為形上的客觀基礎，並認為西方哲學和西方的主要宗教——耶教，對道德人生的這主、客二大支柱，加以忽視，甚或完全否定。牟先生筆下的這種中西強烈對比，有沒有事實和思想史上的根據？

(甲) 西方沒有好的人生哲學？

牟先生說：「西方哲學……，不重主體性，而重客觀性。它大體是以『知識』為中心而展開的。它有很好的邏輯，有反省知識的知識論，有客觀的，分析的本體論與宇宙論，它有很好的邏輯思辨與工巧的架構。但是沒有好的人生哲學。」（四頁）又說：中國式的哲學「是以『生命』為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。這是獨立的一套，很難吞沒消解於西方式的獨立哲學中，亦很難吞沒消解於西方式的獨立宗教中。」（五頁）作任何比較，應先確定比較

的標準。假如比較甲乙二人孰高孰低，必須用同樣的尺去測量他們，絕不應用的大尺寸量甲，用小尺寸量乙。牟先生的哲學定義是：「凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學。」（三頁）這和西方狹窄的哲學定義相去何止千里。如以牟先生的哲學定義衡量歷代西方的思想，則普通所說的西方哲學史，實際祇是西方真正哲學史的一部分，比較中西哲學時，也便不能再以普通所說的哲學史為資料標準。因為，在牟先生的哲學定義之下，西方涉及道德實踐法則的修身思想，亦應視為哲學思想，而這些思想在普通所說的西方哲學史中並沒有被提及。

如說：西方哲學沒有好的人生哲學，這裡「西方哲學」的「哲學」一詞究應怎樣解釋？按西方狹窄的哲學定義抑或按牟先生的哲學定義？如是前者，則是用兩種不同的標準去比較中西哲學，未免有失公正；如是後者，牟先生的論斷就值得商榷了。

西方哲學家有他們比較狹窄的哲學定義，他們談道德哲學，但不細究道德實踐的法則。我們能說：西方哲學家不盡談中國式的人生哲學，因為後者所涉及的，遠遠超過西方哲學研究對象的範圍。但在比較中西哲學時，似不宜籠統的說：西方哲學沒有好的人生哲學。這易為人誤解為：西方根本沒有好的人生哲學。「中國精神文明天下第一」的想法，多少和這種含糊不清的中西哲學比較法有關。

（乙）西方沒有「天命之謂性」的思想？

牟先生在第三講中說：「于是西方思想中的天命，對於人類是永恆地可望而不可及，他們只講神差遣耶穌來救贖，卻不講『天命之謂性』而正視人自己之覺悟。」（十八頁）西方果真沒有「天命之謂性」的思想？凡對西方哲學「參與或分有」理論（Participation）和自然法（或譯為性律）有認識的，當不難找出這問題的答案。

（丙）何謂主體性？

牟先生在第一講內說：「用一句最具概括性的話來說，就是中國哲學特重『主體性』（Subjectivity）與『內在道德性』（Inner morality）。」（四頁）「內在道德性」比較易於明瞭，孟子曾說過：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（告子上）然而，「主體性」是什麼？牟先生沒有直接予以正面的答覆，也沒有指出「主體性」和「內在道德性」究竟有什麼不同。不過，讀過該書以後，讀者能獲得一些探究「主體性」意義的線索。

在引論中，牟先生說：「現在德國有一位名叫謬勒（Müller）的，他講述海德格的存在哲學，文中即宣稱柏拉圖、亞里士多德、下賅中世紀的聖多瑪，以及近世的康德、黑格爾（包括費息特、謝林等），都是主體主義……。據我們看，說柏拉圖、亞里士多德、下賅中世紀的聖多瑪等，是主體主義，未免牽強。他們當然涉及主體（靈魂、心等），但是他們並不真能成為主體主義。必發展至康德、黑格爾，主體主義始真能徹底完成。」（七頁）這裡所說的謬勒，當是慕尼黑大學哲

學教授 Max Miller，他的有關著作「存在哲學在當代思想界之意義」已由張康譯文中文，載於「現代學人」雜誌第四期二一—八九頁。牟先生所提及的章句，在該文的第二部和第六部（第三十一和四十六頁），讀者可以覆按，不再贅錄。

講述中國的天命與天道時，牟先生說：「天命與天道既下降而爲人之本體，則人的『真實的主體性（Real Subjectivity）』立即形成。當然，這主題不是生物學或物理學上所謂的主體……，而是形而上的、體現價值的、真實無妄的主體。孔子所說的『仁』，孟子所說的『性善』，都是由此真實主體而導出。中國人性論中之主流，便是這樣形成的。在宗教則無真實主體之可言，這是道德與宗教大異其趣之所在。西方人性論的主流中，人性 Human nature 直截地是人之自然，沒有從超越的上天降下而成的人之主體。」（十七頁）在第四講內，牟先生更特別的指出：「西方人性論中所謂人性 Human nature, nature 之首字母 n 小寫，其實它就是自然的意思，而且恆有超自然（Super nature）與之相對。」（二十頁）這是說：西方人性論中所謂人性是形而下的。

牟先生頗受康德學說的影響，而康德是相反異律倫理 heteronome Ethik 而堅主自律倫理 autonome Ethik 的。其中思想是：人的自律意志有它內在的道德律，不應受任何本身以外的事物（如神的意志或經驗界的物質享受）所支配。利用這種自律倫理，康德一面反對中世紀以神律爲中心的倫理說，一面攻擊當時在英國盛行的快樂派倫理說。

筆者私意認爲：牟先生或是根據康德的自律倫理來批評西方和解釋中國的人生哲學，所謂主

體性，實是康德的自律Autonomie，只不過易以現代存在主義喜用的一個名詞而已：(a)上面所引的「在宗教則無真實主體可言，這是道德與宗教大異其趣之所在」，是指自律和神律的柄鑿。所以牟先生在書中多次批評「耶教」，認為基督徒只知卑屈依從上帝，喪失了生命的自主。(b)解釋中國的天命時，牟先生說：「人不必事事想及天志，只要當下肯定天命給自己的光明主體即可。這時，反觀天命、天道本身，它的人格神意味亦已隨上述的轉化而轉為『創生不已之真幾』，這是從宇宙論而立論。此後儒家喜言天道的『生生不息』（易繫語），便是不取天道的人格神意義，而取了『創生不已之真幾』一義。」（二十一頁）這裡牟先生所強調的，是內在的，不再和位格神有關係的道德律，天命變成了康德的自律。(c)牟先生特別指出：中國哲學的「人性」是形而上的，西方哲學的「人性」則僅是大自然中的一環。這大概是隨康德而攻擊西方經驗主義的人性觀，和由之而來的快樂派倫理說。

假如上面我們對牟先生沒有誤解的話，我們至少應將下列幾點指出：(a)康德所瞭解的中世紀的倫理說，僅是中世紀末葉的唯名主義和倫理神學上的實證主義，而這兩種學說都不是中世紀倫理學說的主流。康德對中世紀的批評既沒有搔到癢處，牟先生的論斷自也不會深中肯綮，這與不諳古代和中世紀的「自然法」學說有關。(b)經驗主義的人性觀，絕不是西方人性觀的主流。(c)儒家的「主體」究竟是什麼？如以康德的自律來解主體，還能概括的說中國的哲學特重主體性嗎？因為孔孟和孔孟以前的人，大都認為天是有位格的神，而天命是這位神的命。如儒家的主體僅指

「個體」(Subject, Individuum)，則士林哲學的「人格」或說「人的位格」(Persona humana)足可與這主體媲美。在西方哲學的諸流派中，究竟那一派的倫理學說更接近儒家的倫理學說，這是值得中國現代學者們研究的一個問題。

(丁) 對耶教的批評有什麼根據？

在這本書中，牟先生對「耶教」不無批評。所謂「耶教」，乃指一切信仰基督的宗教派別，天主教亦包括在內。(a)對「耶教」根源牟先生說：「恐怖(Dread)或怖慄(Tremble)恆為宗教的起源……，故耶教的根源顯為典型的怖慄意識……恐怖意識，為宗教意識中典型的皈依意識，皈依便是消解自己的主體，換句話說，就是對自己的存在作澈底的否定，即作一自我否定(Self-negation)，然後把自我否定後的自我依存附託於一個在信仰中的超越存在——上帝那裡。……在耶教，恐怖的深淵是原罪，深淵之超拔是救贖，超拔後之皈依為進天堂，靠近上帝。天堂是耶教的罪惡意識所引發的最後歸宿。」(十三、十四頁)(b)「耶教以上帝(神)為中心，教義已經規定好，問題只在人能否虔誠祈禱。人是很難『宏道』的。」(四十一頁)(c)「耶教教人放棄一切具體生活中具體分際，父母兄弟國家都不在眼下，教人全心皈依到上帝處，所以不可能保持『分際』的道德觀念，不能表示倫理的道德性(Ethical morality)，只能表示純粹宗教上的道德觀念。雖然摩西接受的十誡中有一誠說當孝敬父母，但是這種孝敬在人心內並無內在的根據，而且聖經

沒有說對自己的父母與對他人的父母應有什麼差別？」（四十五頁）類似的批評還很多，我們無法盡錄。牟先生向來被認為是治學嚴謹和學貫中西的學者，對「耶教」竟概括的作這種評介，不知他究竟有什麼根據。至少就天主教教義和天主教哲學方面來說，我們能夠究問：牟先生是根本不瞭解？誤解？甚或曲解？

（三）

研究和比較中西文化時，中國學者的某些治學態度是值得商榷的：

（甲）批評西方古代和中世紀時，多以歐美近代主義學者的引述和評論為依據，態度有失客觀，參考書籍的缺乏是造成這種現象的重要原因。

（乙）某些仍堅持「中國精神文明天下第一」的人，視吸收中國文化為解救西方現代危機的唯一途徑。我們不否認中國文化的偉大，以及它對世界人類能有的貢獻；但若說西方文化中沒有一點足以挽救其現代危機的力量，我們無法苟同，問題是：西方是否知道發掘和利用其本身所有的精神力量。世界上沒有一個從任何觀點看來都十全十美的文化。孔子說：三人行必有我師焉，這句話亦適用於任何文化中的精神部分。

（丙）許多人視西方近代文化為西方文化，視西方文化為基督文化，對「耶教」的某些誤解

乃淵源於此；其實，任何文化以民族爲主體，而任何民族亦有其個別的環境和歷史背景。世界上沒有一個文化是純粹的基督教文化或耶教文化，歷史上也沒有一個時代是完善的耶教時代。嚴格說來，所謂「耶教文化」是一種至公的精神，一種超越一切文化而又應打入一切文化的精神。它能影響具體文化的形成和發展，但本身不爲任何文化所囿。

(丁) 現代中國學術界有一種相當普遍的矛盾現象，即是一面相反唯物主義，一面又堅決否認任何精神個體的存在。談社會談道德，他們相反唯物；談人性談宇宙起源，則又主張唯物。使他們陷於這種矛盾而不自覺的，是來自西方的自然進化學說。至於自然進化學說本身是否站立得住，這批人並不加以追究，僅知信奉而已。

(四)

中國神職有吸收中西傳統的精華，以建立中國天主教思想基礎的任務。從事這項工作時，自不能和一些教外中國學者接觸，亦不能不顧及他們的治學態度。筆者私意認爲：對崇奉科學主義和實用主義的人，任何正面的論辯，都不會有什麼積極的意義，採用間接辦法，介紹現代西方反科學主義和實用主義的思想，收效或能更大。對另一批推崇儒家學說的學者，我們應暫且拋開宗教性的理論，從介紹士林哲學的「天命」和「人道」思想作起，而且宜先談「天命」的內在性，

確定了雙方的共同觀點以後，再對天主教思想試作進一步剖析。此外，我們迫切需要一部以科學和哲學觀點辯駁自然進化學說的專著。

最近，余英時先生在其「釋海外中華」一文中說：「何要以介紹西方的新東西？又如何介紹法？照說今日台港各種刊物上面已有不少翻譯和介紹西學的作品，似乎可以填補這個空缺了，但細按之則殊不然。一般通俗刊物上的作品至少犯了兩個重大的錯誤：第一是雜亂無章，作者或譯者大抵是順手拈題，並無一定之計劃，使讀者不能得到有系統的知識，對於五花八門的所謂『西方』根本不能抓著要領，大有無所適從之感。第二是門戶之見，作者或譯者對自己所介紹的學理或學人常常推崇逾份，失去其在西方學術系統中原有的面貌。（例如中國人心中之杜威、羅素等決非西方人心中之杜威、羅素）……今後我們必須以極平實穩健的態度從事有系統的西學介紹工作，積久自能提高一般社會上的常識，並逐漸培養知識份子（尤其是大學生）的理論水平。」（祖國周刊五三七期四頁）

以上余先生這些切中時弊的話，亦值得我們深省。我們是否應針對當前的需要，從事更有系統地介紹天主教思想工作？比如說編著一部現代天主教叢書？在法國有一部 *Je sais-Je crois* 現代天主教叢書；英國有 *Faith and Fact* 叢書，是前者的英譯本；德國亦有 *Der Christ in der Welt* 叢書，它們足可作我們的參考。編著這樣的叢書，並不需要另組學社集體工作。開始，應有一、二人充任主編，負責徵求工作人員，然後大家議定工作方針和計劃，至於具體的寫作工作，乃由工作人

員分別在自己已有的崗位內進行，這稱不起什麼組織，對工作的進行，亦沒有什麼嚴格的硬性規定，這只是一種工作上的配合，既能提高效率，又能節省人力。假如這項叢書計劃值得考慮，「鐸聲」的編者或和「鐸聲」有密切關聯的徵祥學社，是否能負起發起的任務，與已有的幾個學社以及對此感興趣的同道們覓取必要的聯絡？

天主教書籍和刊物究竟擁有多少非天主教讀者，是值得研究的問題。向教外學術刊物投稿，當然需要加倍的審慎和準備。不過，學有專長的聖職人員很多，而且所學的範圍也很廣，許多人蹉跎不前，不是沒有能力，而是自覺寫作經驗不足，不敢貿然嘗試，在這方面，深望有人起帶頭作用，激勵大家打入教外的學術刊物（「大學生活」不失為對知識青年最具影響的刊物），為天主教文化另闢一塊新園地。

第二篇

從「天命之謂性、率性之謂道」 看中西哲學之比

按此文原是拙著「道德觀要義」的全書結語。「哲學與文化」月刊的主編，認為文中的敘述切中時弊，有助於糾正在中西哲學比較上所出現的某些偏差言論。於是在商得相關同意之後，在「哲學與文化」第二卷第五期（中華民國六十四年五月）予以轉載，希望有更多關心中西文化交流的人能讀到它。

文中所提到的幾位當代著名儒者雖然多已作古，但他們所代表的思潮仍然繼續存在，而且不斷擴展。有鑑於此，遂也懷著與「哲學與文化」之主編的同樣期望，把它收入這本文集裡。這對神學的本位化也會多少有所助益。

編者按：本文原係周教授所著「道德觀要義」的全書結語，主題顯豁，段落分明，足可自成一章。在時興比較哲學與比較文化的今日，作者以開明的精神與求真的態度，根據客觀的哲學史實與思潮原委，試圖澄清國人在「比較」方面不當的偏差，為東西哲人「心同理同」作了註腳。本刊特商得作者與版權所有人同意轉載。原書屬安道社會學社叢書，商務印書館發行，先知出版社代為經銷。

近幾十年來，比較中西哲學的中國學者，大致可分為兩派：一派尊崇英美等尚實用、功利的哲學新說，否定中國儒家的心性之學和西方的傳統哲學；主張全盤西化的學者，大都來自此派。另一派則以致力重振中國固有文化及儒家心性之學的時儒為主幹，他們大都從儒家的「天命之謂性、率性之謂道」基本思想出發，來比較中西哲學。這篇結語所涉及的，主要為後者。

欲比較中西哲學，應先確定「哲學」的內涵與外延。何謂哲學？那些思想可算是哲學思想？應以何種標準來比較中西哲學？在這最基本的問題上，已經有困難和爭執發生。牟宗三教授說：「中西哲學，由於民族氣質、地理環境，與社會形態的不同，自始即已採取不同的方向。……說哲學，中國沒有西方式的哲學。……原來中國學術思想中，合乎西方哲學系統的微乎其微。……中國

學術思想既鮮與西方相合，自不能以西方哲學為標準來定取捨。若以邏輯與知識論的觀點看中國哲學，那麼中國哲學根本沒有這些，至少可以說貧乏極了。若以此斷定中國沒有哲學，那是自己太狹陋。中國有沒有哲學，這問題甚易澄清。什麼是哲學？凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學。中國有數千年的文化史，當然有悠長的人性活動與創造，亦有理智及觀念的反省說明，豈可說沒有哲學？任何一個文化體系，都有它的哲學。否則，它便不成其為文化體系。因此，如果承認中國的文化體系，自然也承認了中國的哲學。問題是在東西哲學具有不同的方向和形態。說中國沒有『希臘傳統』的哲學，沒有某種內容形態的哲學，是可以的。說中國沒有哲學，便是荒唐了。」（註一）徐復觀教授說：「近三十年來，有人以為西方哲學，是以知識為主。若以此作標準，便認為在中國歷史中並無可以與之相對應的哲學；於是把原用的『中國哲學史』的名稱，多改為『中國思想史』的名稱；我覺得這是一種錯誤。西方的所謂『哲學』，因人，因時代，而其內容並不完全相同。希臘以知識為主的哲學，到了斯圖噶學派（Stoic School），即變成以人生、道德為主的哲學。……則在中國文化主流中，對人生道德問題的探索，及其所得的結論，當然也可以稱之為『哲學』。」（註二）

時儒之比較中西哲學，大抵以牟、徐二位教授的上述「哲學」意義為準。這種比較法，一面將西方「哲學」的範圍縮小，一面卻又將西方「哲學」的範圍擴大。第一、雖然理論上，時儒以「凡是對人性活動之所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學」，將哲學的範圍伸展至理

智活動所能及的一切事物；但在實際上，由於中國哲學是以人生道德爲主的哲學，時儒多只依人生道德觀點來比較中西哲學，換言之，他們多只比較中西的人生哲學或道德哲學。這無形中將西方哲學的範圍縮小。第二、根據西方的「哲學」概念，哲學有自己的治學觀點及方法；唯有符合此種觀點及方法的，才能稱爲「哲學」或「哲學的」。例如，一若其他「科學」，哲學亦須有「系統」。尤其是，哲學是普遍尋根究底的學問，是求變中之常，末中之本，以及常中之常、本中之本的學問。準此，並非凡「對人生道德問題的探索，及其所得的結論」，都可稱爲道德哲學；亦非凡是有關人生道德的思想，都可稱爲道德哲學思想。西方歷代治哲學思想史者，莫不注重此點。像英國當代著名哲學史家柯布登（E. Copleston），在其所撰哲學史中，便曾明確的說：「我們必須分清道德哲學本身，與人類之沒有系統的道德見解。」（註三）但時儒依人生道德觀點比較中西哲學時，卻並不注重此種分別；實際上，他們係認爲凡是有關人生道德的思想，都是道德哲學思想。這無疑又將西方哲學的範圍擴大。

時儒中，根據儒家「天命之謂性、率性之謂道」的道德思想，來比較中西哲學的，往往視西方哲學爲一種重「智」主義。按照他們的解釋，西方哲學的「重智主義」，大約有下列幾種不同的面目或層次：

一、謂西方哲學重智，是說它重知識論，重神界及自然界之知，但不重人

有關於此的言論，在時儒的著述中，可謂俯拾即是。例如：「它（中國哲學）沒有西方方式的以知識爲中心，以理智遊戲爲一特徵的獨立哲學，也沒有西方方式的以神爲中心的啓示宗教。它是以『生命』爲中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。這是獨立的一套，很難吞沒消解於西方方式的獨立哲學中，亦很難吞沒消解於西方方式的獨立宗教中。」（註四）「西方所講的學問，只是外在的知識，與生命無關。中國所講的學問，以前的人所謂的『大學之道，在明明德』，現在的人都不當作學問……。大家須知中國所謂的學問，即明明德的學問，是生命的學問。」（註五）「中國文化與西方文化，自始即有顯著的不同，而發展的過程中，所形成的特性與缺點，也有很大的差異。大體上來說，中國文化，乃是德性的文化；而西方文化，則是智性的文化。中國文化，因其是德性的文化，所以特別尊重人的地位，特別注重倫理道德政治與教育，其基本性格是入本主義與人文主義的；西方文化，因其是智性的文化，所以特別注意宇宙自然的現象，特別看重神和物的存在，其基本性格是神本主義或物本主義的。……西方文化的最大特徵，不是把人生交給上帝，就是把人生交給物質，他們沒有把他們的人生，交給他們自己，所以他們並沒有真正是屬於他們自己的人生。」（註六）「西方的哲學傳統向來以知識論爲主。翻開任何一本西洋哲學史的著作，在西方文化中佔據崇高地位的耶穌、保羅、奧古斯丁以及中世紀的神學大師都沒有分量。在哲學界顯赫一時的人物，多半是在知識論的建構上有成就的學者。他們的著作和他們的生活言行甚至宗教信仰，和道德實踐都沒有什麼直接的關係。」（註七）以上這些言論無異於說：西方的

重智哲學，根本沒有人生哲學或道德哲學；即使退一步講，勉強承認西方哲學有人生哲學或道德哲學，則它也只不過是「知識論形上學宇宙論之附篇」（註八）。但事實上，西方哲學並非如此。

「希臘哲學家多分哲學爲三大部：物理學（Physics）、倫理學（Ethics）、論理學（Logic）。此所謂 Physics，即今所謂 Metaphysics，近人所譯爲『形上學』或『玄學』者。此所謂倫理學及論理學，其範圍亦較現在此二名所指爲廣。……此三分法，自柏拉圖以後，至中世紀之末，普遍流行；即至近世，亦多用之。」（註九）僅此西方哲學的「三分法」，已足以說明：西方哲學決非如許多時儒所說，只談知識論（論理學）、談神談物（物理學），而不談人（倫理學）。其次，在這「三分法」中，「倫理學」也決非只是「論理學」與「物理學」的附篇。像在柏拉圖的心目中，誠如德著名哲學史家文德班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）所指出者，形上學正是爲了倫理學或道德哲學而被提出討論，主要乃是爲道德奠基的道德形上學（註十）。單就篇幅而言，已難謂亞里斯多德的三部倫理巨著只是其形上學及知識論的附篇。以後的斯多噶派哲學家，更是以倫理學爲其哲學討論的重點（註十一）。「我要攻讀哲學的時候，我沒有落在一個詭辯者的手裏，也沒有只是坐在書桌旁邊變成爲一個分析三段論的人，也沒有忙著研究自然界現象。」（瑪谷斯奧利略，沉思錄卷一第十七節）「世上最可憐的莫過於那種人，苦苦的要研究一切事物……，殊不知他們需要的只是如何體認並且供奉他內心的神明。所謂供奉即是保持其純潔，勿使沾染一點熱情、輕率，以及對於從神或從人們而來的任何事物的不滿。」（同上，卷二第十三節）

所以針對時儒的上述見解，我們可以說：一、大體上，希臘哲學家研究形上學，旨在爲其倫理學奠定堅固的基礎；並非如牟宗三教授所說，「只是滿足知識的條件」（註十二）。二、柏拉圖、亞里斯多德等希臘哲學家，無疑是注重人生道德及「倫理學」的哲學家；雖然他們沒有像大部分中國儒者似的，專重專談人生道德（註十三）——此亦適用於以後的西方傳統哲學家。三、張君勱教授對所謂「希臘哲學以知識爲主」的批評，也有助於我們窺探問題的真相。他說：「……蓋覺五四以來之智識界對於治西方哲學之不努力，而所知之淺嘗至於如是也。希臘哲學以蘇格拉底、柏拉圖、與亞歷斯大德爲主。蘇氏以定義爲方法，反對詭辯派以人爲本位之主張。其方法爲定義，爲邏輯。然其背後爲『是非有絕對標準』：如善、如公道、如美、如勇、如克制等等即爲此種標準。及在柏氏手上，乃名之曰意典（Idea），而成爲宇宙間之本體。與吾國不可須臾離之『道』極相似。其入手方法爲定義，因而吾國人疑其不離智識。然其所討論之題材，無一種對話不以道德爲根據，可謂與孔孟哲學之注重仁義而智爲四德之一者一也。吾國方面誤於希臘智識即爲道德之語，乃以爲希臘人所治者爲知識論。實則希臘所謂知或智，乃道德之知或智，此由於蘇氏所謂『知道自己』之知而來。惟其爲道德之知，乃能爲自己之知。倘爲外物之知，或自然之知，則蘇氏所謂『自知』者，不能成其爲鎖鑰矣。」（註十四）四、歷代天主教神哲學家，以天主及人爲討論之主要對象，自不能謂他們忽略了談人。其次，他們談人，雖較著重天人關係；但由於他們是在「天命之謂性、率性之謂道」的基礎上談天人關係，他們所說的「事天」中含有「率性」，他們所說

的「宗教」中含有「道德」；他們實有，而且重視以人之心性為基礎的「倫理學」或道德哲學。五、西方哲學偏重知識論，乃是近代特有的現象，並非自始即已如此。根據本書諸章所述，我們至少可以確定：西方傳統哲學，不但注重道德哲學，而且其道德哲學係以「天命之謂性、率性之謂道」為基礎，與儒家的道德哲學原屬於同一基本類型。

二、謂西方哲學重智，是說它只知重思辨理性所研討的人性哲學，而不知重屬於實踐理性範圍的人生哲學

這是說，雖然中西哲學都討論人的心性，但由於討論的觀點不同，兩種心性學卻不可相提並論；換言之，西方哲學中雖有心性之學，但其心性之學卻不是中國儒家式的心性之學。唐君毅教授曾如此分析這一點：「中國心性之學在今日所以又為人所誤解之主要原因，則在於人恆只把此心性之學，當作西方傳統哲學中之所謂理性的靈魂(Rational Soul)之理論，或認識論形上學之理論，或一種心理學看。……中國之性字總譯為Nature。此Nature一名之義，在希臘斯多噶哲學，近代之浪漫主義文學，及斯賓諾薩之哲學中，皆頗有一深厚之意義，足與中國之性字相當。但自基督教以Supernature之名與Nature之名相對後，則Nature之名之義，在近代日淪於凡俗。而在西方近代之自然主義唯物主義哲學興起以後，我們談到Human Nature通常總是想到人之自然心理、自然本能、自然慾望上去，可以卑之無甚高論。……然而照我們的了解，則認為把中國心性哲學當

作西方心理學或傳統哲學中之理性的靈魂論，及認識論形上學去講，都在根本上不對。而從與超自然相對之自然主義的觀點去看中國心性哲學，因而祇從平凡淺近處去加以解釋，更屬完全錯誤。西方近代所謂科學的心理學，乃把人之自然的行為當作一經驗科學研究的對象看。此是一純事實的研究，而不含任何對人之心理行為作價值的估量的。傳統哲學中之理性的靈魂論，乃將人心視作一實體，而論其單一不朽，自存諸形式的性質的。……而中國由孔孟至宋明儒之心性之學，則是人之道德實踐的基礎，同時是隨人之道德實踐生活之深度，而加深此學之深度的。」（註十五）牟宗三教授也說：「在中國古代，由於特殊的文化背景，天道的觀念於內在意義方面有輝煌喧赫的進展，故此儒家的道德觀得以確定。西方的文化背景不同，西方人性論中所謂人性 Human nature, nature之首字母n小寫，其實它就是自然的意思，而且恆有超自然（Supernature）與之相對。此超自然始有超越的意味，它屬於神性而不屬於自然世界（natural world）。」（註十六）

唐、牟二位教授之上述言論，值得商榷之處頗多，今試略舉其重要者如下：

（一）「物各有性、性各不同」；中國之「性」字，同樣具有多種意義。即使專以「性」指儒家倫理中的人性，亦復如此，像荀子所說的「性」，即非孟子所說的「性」。西方哲學，基本上以「性」（nature，或其他西語之相當名詞，如 natura、Natur 等等）泛指各物所具之性。其次，西方歷代雖有內容不同的種種人性觀，但在用字方面，一般皆名「人性」之「性」為 nature。為此，研究中西歷代種種不同的人性觀，應分別深究其學說的內容，根本無法單就「性」字的字面

意義，來斷定某一人性觀的性質。亦爲此，就事論事，譯中國之「性」字爲 nature，並沒有什麼不妥。假使有人根據自己的或西方近代的自然主義人性觀，來解釋儒家的「心性」之「性」，這僅是他個人的錯誤，與譯「性」字爲 nature 無關。

(二) 天主教神哲學家所說的人之 supernatural，主要乃指超越人之有靈本性的「聖寵」(grace) 或「天主義子性」。因此，他們所說的「人性」或人之「本性」，仍爲有靈的本性 (rational or intellectual nature)。換言之，天主教神哲學家所說的人之 supernatural，並非意謂只超越「無靈的大自然界」或所謂「自然世界」。因此，他們所說的人之 nature，或他們稱人之本性爲 nature，亦非意謂人之本性只屬於無靈的大自然界或所謂自然世界。天主教的 supernatural 與 nature 之分，並未改變他對人之有靈本性原有的看法，亦絲毫未降低人之有靈本性的崇高地位。其次，近代自然主義雖亦有 supernatural 與 nature 之分，並用以分別指「超自然世界」及「自然世界」；但此與天主教的 supernatural 與 nature 之分，並沒有任何因果關係。復次，天主教及近代自然主義者，皆有 supernatural 與 nature 之分。這兩種分法，表面上固然相同，但骨子裏卻有天淵之別。職是之故，如果根據近代自然主義的 supernatural 與 nature，來解釋天主教的 supernatural 與 nature，以及其與此密切相聯的人性觀和道德觀，自然會發生毫釐千里的錯誤。舉例來說，天主教倫理和西方傳統倫理的「自然理性」(natural reason)，實即儒家倫理的「天理良知」。假使有人根據 natural 形容詞，而釋 natural reason 爲「人接受文化的自然能力」，甚或釋之爲「研究大自然的理

性」——這「假使」並非作者嚮壁虛構——，則他對天主教倫理的體系，顯然不會進一步獲得正確的了解。

(三) 西方近代自然主義的人性觀，與儒家的人性觀，二者誠然不可同日而語。但是不應忽略：西方近代自然主義的人性觀，並不能普遍代表西方的人性觀。

(四) 西方「傳統哲學中之理性的靈魂論，乃將人心視作一實體，而論其單一不朽，自存諸形式的性質的」。事實上確是如此，換言之，西方傳統哲學，確有屬於思辨理性範圍的人性哲學或所謂「哲學的人類學」(philosophical anthropology)。不過，這並非西方傳統哲學討論人之心性的全部。一如儒家哲學，西方傳統哲學，同樣有屬於實踐理性範圍的人生哲學或道德哲學，同樣以人之心性為「人之道德實踐的基礎」。像上述哲學之「三分法」中的「倫理學」，顯然是屬於實踐理性範圍的人生哲學，而不是屬於思辨理性範圍的人性哲學(註十七)。其次，西方傳統倫理，係普遍以人之心性為「人之道德實踐的基礎」，並非只斯多噶派如此。本書諸章先後指出的率靈魂、率人性、率理性、率自然理性、率正當理性等西方傳統倫理的基本原則，諒能證實此點(註十八)。復次，亞里斯多德、多瑪斯等西方傳統哲學家，明言「智德」之「智」(prudence, practical wisdom)，係屬於實踐理性，並釋之為「善生之術」。這也可以說明：西方傳統哲學中的「智」，決不只是思辨理性的智；西方傳統哲學確有屬於實踐理性及人生哲學範圍的智。

(五) 所以，正如我們前在第十二章第三節中所指出者：忽略西方傳統哲學中的實踐理性。——

「從而誤把其論人所說的「理性的存在」，解爲「思辨理性的存在」，這應是時儒認爲西方傳統哲學只有人性哲學而無人生哲學的主要原因。上述張君勳教授對所謂「希臘哲學以智識爲主」的批評，亦可佐證我們的此種論斷。

三、謂西方哲學重智，是說它只重人生道德的理論，而不重人生道德的實踐或工夫

「西方哲學，一般而言，是重知識、重理論，而不重人格、重實行。」（註十九）「希臘最初的哲學家都是自然哲學者，特別著力於宇宙根源的探討。……至希臘第二期的哲學家才開始注重人事方面的問題，如蘇格拉底所言正義、美、善、大等概念，柏拉圖所主的理想國，及亞里斯多德倫理學所謂的至善、中道（Mean）、公平、道德意志、友誼與道德之類，都是人類本身而非身外的自然問題。然而，他們都以對待自然的方法對待人事，採取邏輯分析的態度，作純粹理智的思辯。把美與善作爲客觀的求真對象，實與真正的道德無關。由於他們重分析與思辯，故喜歡對各觀念下定義。如辯不說謊或勇敢即爲正義，由此引申以求正義的定義，顯然這是理智的追求。……中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知識的，中國哲學則是重實踐的。」（註二〇）

任何「教」與「學」，都多少包含「理論」及「理智的追求」。在這方面，重實踐的儒家人

生哲學，亦不能例外。像孔子與其弟子間種種有關「問孝」、「問仁」的討論，無疑也是「理論」；像漢唐儒的「性之三品」說，宋明儒對「仁」、「義」的劃界——如朱子強調愛之「差等」屬於義，而非屬於仁——，時儒對「理」、「道」、「命」等的分門別類，也難以說它們不是「理智的追求」。一般來說，「理論」——不管它有無嚴格的系統——乃實踐的嚮導。理論與實踐既能並行不悖，則重理論的未必就不重實踐。西方哲學家之治人生哲學或道德哲學，固重分析與思辯；但這尚不足以說明，他們只重人生道德方面的思辯之知，而不重德性及實踐，或其探討人生道德，僅是爲了滿足理智對知識的要求。

「人生之過程不過是一個點，基本質是流動的，其知覺是模糊的……。那麼在路途中能幫助我們的是什麼呢？只是一件東西——哲學；這便是說，把內心的神明保持得純潔無損……。」（瑪谷斯奧利略，沉思錄卷二第十七節）「所以你要勉爲一個單純而善良的人，純潔、嚴肅、平易、愛好公道、敬畏天神、寬厚、仁愛、勇於負責。永遠要努力保持哲學所要把你薰陶成的典型。」（同上，卷六第三十節）「一個人在他自己範圍裏毫無虛矯的作成爲一個公正的、有節度的、崇拜天神的人，那是何等的哲學家的風度。」（同上，卷十二第二十七節）斯多噶派哲學家，大都把哲學與道德實踐直接連繫在一起，逕視哲學爲善生或正當度生的學問（註二）。其他西方傳統哲學家，雖未如斯多噶派學者一樣，逕把哲學視爲人生哲學或道德哲學；但在重視德性及道德實踐方面，卻與斯多噶派學者並無二致。像爲西方傳統倫理或人生哲學奠定理論基礎的亞里斯多德，在

其系統化的倫理學裏，便曾一再強調道德實踐的重要，謂其倫理學的目的，非只使人「明於德性」，而是指導人「亟求具有此德性，努力實行之，多方以進於善」——詳見本書《道德觀要義》第十二章註二四一至二四四。

重理論或重思辯，不必然否定重實行或重實踐。這類的實例，在中國哲學思想史中，亦可謂在在皆是。像墨子的倫理學，含有比較更多分析及思辯的理論成份；自然不可單單憑此，便斷定墨子比較更不重實踐。與論孟比較起來，宋明儒的著述無疑已更系統化及理論化；但這也不足以說明，宋明儒不再像孔孟一樣重視道德實踐。時儒中，有的正在努力以西方重分析及思辯的治學方法，整理及發揚中國的儒學；這同樣不必意謂他們已背叛了儒家重實踐的傳統。所以，根據西方傳統哲學的重思辯，便認為它不重實踐，係與儒家哲學處於對立的地位；這種推斷並不能成立。張君勱教授深悉西方傳統哲學的重思辯，但他卻獲有完全不同的結論。他說：「吾國孔孟之教，與古代希臘柏拉圖與亞歷斯大德二氏所云德性在致知之中者，初不相遠。柏氏對話論克制、友誼、勇氣、公道各篇，《共和國》之斥強權昌公道與夫治國者之應為哲人，尤合於吾國內聖外王之古訓。此時希臘哲學，雖以定義、概念辯證為出發點，然於德性，初不忽視。……近代歐洲之重知輕德，名為沿襲希臘哲人理性之舊貫，實與希臘人之崇尚意典並由思辯以返於德性者相去遠矣。」（註二二）

西方哲學「重智」的治學方法，應是導致時儒有上述誤解的主要原因之一。一般來說，西方

哲學家認為「學問」的任務，在於系統的探討普遍之理。因此，在討論道德哲學時，他們主要是由下而上，亦即主要是由末中求本，由變中求常，旨在為末或變找出普遍有效的標準或基礎。他們的目的，是使人能以常濟變，根據普遍有效的道德標準，支配具體的道德生活。但囿於他們的「學問」概念，他們不再繼續討論，個人應如何在各個別環境中個別地去實踐此點（註二三）。借用儒家的術語，可以說：他們治人生哲學，旨在找出「致良知」所需之「常」，使人能實際藉以致良知；此外，他們亦強調個人個別致良知的重要，並概括指出致良知需要兼知普遍之理及具體道德生活中的個別事物。但他們認為：繼續討論個人具體道德生活中的個別事物，實際指導每個人應如何具體地實踐道德，已不是治學者的任務。因此，西方哲學家並不因人因時因地而教。相反地，儒家人生哲學的重點，正在於教人如何具體地致良知。儒家之討論人生道德，主要是由上而下，在肯定普遍之理或常的基礎上，指導人如何實際以常應變。準此，能說西方的道德哲學並不直接討論具體的道德實踐；但卻不宜逕謂它不重道德實踐，或它所討論的「實與真正的道德無關」。

在這問題上，尚有一點應予指出：一如中國儒家，西方亦有由上而下，直接指導個人具體致良知或實踐道德的修身思想及理論。祇是礙於其「哲學」的概念，西方哲學家並不視此種修身思想及理論為「哲學的」。時儒之比較中西哲學，既已將「哲學」的範圍擴大，認為所有關於人生道德的思想及理論都屬於哲學，都是哲學的，則自應將上述西方的修身思想及理論劃入「西方哲

學」的領域。如此一來，便不能再逕謂西方哲學並不直接討論具體的道德實踐，自然也更不能指責西方哲學只重「理論」而不重「實踐」。

四、謂西方哲學重智，是說它重理智而輕意志

牟宗三教授說：「西方文化系統是個智的系統，我們的文化是個仁的系統。……由智的路所彰著的一切都是根於『知性』。『知性』是成『知識』的根源。而『實踐』的根源則是『意志』(Will)。故成功實踐的條件是從『意志』出。西方也講『意志』(Will)，也講『道德』(Moral)，但西方對此始終講不好。蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，開啓智的路。所以希臘精神使人成爲理智的存在。至基督教出，才使人成爲道德的存在。但是他們的學人，並不能就耶穌的道德宗教之德操而言道德的心性。他們對於『智』與『意』總是講不好。他們認爲『意志』是橫衝直撞（只見到壞的一面），須有理智來監視（此即爲理智主義）。他們對意志了解不夠，故對『神意』（上帝的意志）也講不好。在正宗的神學家聖多瑪，也認爲上帝的意志，似也應服從理性。故意志之自由與自律，在他們未能統一起來。認爲上帝的意志，要受理性之法則的支配。意志之自由與理性的法則，認爲是對立的，沒有統一（如統一則境界不同）。此爲『主智論』。……直至康德出來，才把意志(Will)講好，認爲意志不僅有壞的一面，而且有好的一面。他講的『意志』(Will)，是道德的意志(Moral Will)，是有理性的意志(Rational Will)。講

理性(Reason)是道德的理性(Moral Reason)。但他這種說法，在西方太孤，很少有人能領會。」

(註二四)

從理智與意志的關係，來看西方的倫理思想史，其中確有一種「倫理的重智主義」(Ethical intellectualism)。在此點上，以「天命之謂性、率性之謂道」為基礎的西方傳統倫理，亦不例外；但其「倫理的重智主義」，只是相對地重理智甚於重意志，並不是如牟宗三教授所說，把理智(理性)與意志、理性的法則與意志的自由置於對立的地位，未能予以統一。

先就神(上帝或天主)的理智與意志來說，多瑪斯(聖多瑪)明確指出：在天主，理智與意志是二而一，都同於天主的本體。天主的本體即是聖善，並為人間一切聖善的最高標準。為此，就事論事，謂天主的理智(智慧)是聖善的最高標準，或謂天主的意志是聖善的最高標準，實際亦是二而一，彼此原無分別；僅是照人所習有的思想法，理論上宜謂天主的理智(天主理智的智慧或理)是聖善的最高標準。借用儒家的術語，也可以說：天主即道；而天主的理智與意志是二而一，皆同於道。故謂天主的理智是道，或謂天主意志是道，實際原無分別。僅是照人習有的思想法，理論上謂天主的理智是道比較更為相宜；因為照我們在人之精神生活中所習見的，知「道」、示人以「道」、據「道」以引導人生的，亦即予人生以道德標準的，是理智而非意志。所以，天主的意志就是自己的聖善；換言之，天主意志之為聖善，乃本性使然。在天主意志的活動中，無所謂「應」或「受支配」(註二五)。其次，天主教倫理的特質，正在於它要人「師法基

督」，率自己的「基督徒性」、「天主義子性」、「超性的信望愛之心」而行。天主教的學人，並非如牟宗三教授所說，「並不能就耶穌的道德宗教之德操而言道德的心性」。

就人的道德實踐而言，西方傳統哲學家，自當以蘇格拉底的重智色彩最濃。他從「知識即德」出發，認為「人無甘心行惡」，宛若惡行係完全出於無知，如此把道德實踐，全部歸諸理智，忽略了意志對道德實踐的重要性。柏拉圖雖然沖淡了蘇格拉底的重智色彩，但仍未能充分正視人的意志，沒有提供一套「道德意志」的理論，以說明意志對道德實踐的重要性。在亞里斯多德的倫理學裏，經已獲得矯正。

前在本書第五章及第六章裏，我們已先後指出：根據亞里斯多德和多瑪斯等傳統哲學家：一、意志有自主自決的能力，並非像傀儡似的一面倒向理智。二、意志是道德行為的根源，沒有意志的自主自決活動，就沒有道德行為。三、意志決定道德行為的價值或善惡。四、遠在康德以前，多瑪斯便曾明確地說：唯有善的意志，才能不加任何限制地逕被稱為善；唯有具備善的意志或意志之善的人，才能不加任何限制地逕被稱為善人。五、屬於實踐理智或理性的「智慧」(practical wisdom, prudence)，與直接或間接以意志為主體的「涵養之德」(moral virtues)，彼此相輔相成。人沒有智德，便不會有真正的涵養之德；人沒有涵養之德，也不會有真正的智德。所以，對人的道德實踐來說，智德與涵養之德，理智與意志，實際同樣重要。在此意義之下，大體上並不能視西方傳統倫理為重智主義。

從道德實踐來看理智與意志，二者實際同樣重要，不容有任何偏廢。但西方傳統哲學家的討論，並不以此結論為足。其好思辨和喜尋根究底的精神，促使他們繼續作理論上的探討。他們進一步要問的是：在這實際上不可偏廢的大前提下，理論上，究竟應以理智及其智德為主，抑或應以意志及其涵養之德為主？前在第七章討論「一以貫之」時，我們已經指出：由於出發點不同，亞里斯多德、多瑪斯，以及他們的追隨者，大抵以理智及其智德為主；奧斯定及後來的方濟學派，則大抵以意志及其涵養之德為主——宋明儒對大學「格物致知」或「窮理」與「涵養」的爭辯，略微與此相似。此是亞里斯多德、多瑪斯等有時被視為「重智者」或「主智者」(intellectualist)的主要原因。

依上所述，可見西方比較「重智」的傳統哲學家，並未把理智與意志置於對立的地位。蘇格拉底的重智主義，實際以為意志完全倒向理智，二者猶如一體，故主張知識即德。亞里斯多德雖將理智與意志分開，確定了意志的獨立自主性，但他也清楚說明意志與理智的關係是相輔相成，而非對立。中世的天主教神哲學家之中，適是「重智」的多瑪斯，比較更強調意志與理智之間的和諧。他反復說明：一、就其本質而言，人的意志乃是一種「理性的情」(intellectual or rational appetite)及「理性的意志」(intellectual or rational will)，自始即與理性或理智和諧相處，好從理性行事，並喜追求理性所示之善。二、人的理性或理智，自然而知天理或自然道德律的普遍原則，並用以引導人生；人的意志有好從理性行事的天賦或自然傾向；二者合為人的德性或德端註

二六)。所以，多瑪斯並未「認為『意志』橫衝直撞（只見到壞的一面）」。誠然，在亞里斯多德、多瑪斯等傳統哲學家看來，人的意志不是生來就已從容中道或固執於善，它能被誘離棄理性，不從理性的指導，因此需要涵養。但儒家心性之學中的「意志」，又何嘗不然？儒家的「人心」與「道心」之分，已可說明：一、心之所可，實際並非常常中「道」或「理」。二、儒家的「道心」理論，固已把「道」及「心」予以統一，但儒家並不以為人生來就已具備純粹的道心。換言之，在儒家看來，聖人之心，固是「渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道」，但並非人生來就已是聖人，就已具備聖人之心。儒家的「心」或「意」，同樣需要「道」或「知道」之「智」作為嚮導。在此點上，實沒有理由，把西方傳統的心性之學與儒家的心性之學，形容為相背而馳。

「直至康德出，西方才知有理性的意志及道德的理性，才知有實踐理性」，時儒中諸如此類的說法，正顯示他們是如何忽視了西方的傳統哲學。念及此，對於上述種種誤解，便不會感到驚奇了。

結語

近幾十年來，國人對於西方哲學的介紹，及中西哲學的比較，無疑已有很大的成就；而且部分學者的有關治學態度，亦允稱認真、嚴謹、公正。雖然如此，在這方面，顯然仍有一些地方值

得商榷，仍有一些偏差有待修正。

否定「天命之謂性，率性之謂道」，而尊崇西方近代實用、功利等哲學新說的中國學者，不但隨西方近代哲學家攻擊西方的傳統哲學，而且認為中國所固有的心性之學也一無是處。因此，他們以西方近代的哲學新說為標準，高唱所謂全盤西化。俗語說的好：物極必反。或許是爲了對抗這種極端的「崇洋」，有些時儒，不但肯定中國傳統心性之學的價值，而且往往把它推崇至「天下唯此一家」的獨特地位，宛若西方從古至今，完全沒有基於「天命之謂性，率性之謂道」的心性之學，這無疑是矯枉過正，走向另一極端。「心之所同然者何也？謂理也義也。」（孟子告子上）此處所說之「心」，乃汎指天下所有人心，不是僅指中國人之心，更不是僅指中國儒者之心。所以，時儒這種「天下唯此一家」的想法說法，實際並不符合儒家原有的心性之學。王道說：「爲什麼中國人研究西方文化的，恆不能相當重視中國文化？我覺得此中最主要的原因，……第一是研究西方文化的大都只是接受近代的西方文化，不曾從西方文化的源頭處去看東西海聖哲有其心同理同的地方，所以覺得中國的學術思想總是陳舊落伍。（不從雙方歷史背景仔細比較的理解現在，而據憑所見於現在者以推論歷史文化，自不免蔽於一隅。）」（註二七）研究西方文化，比較中西文化，忽略「從西方文化的源頭處去看東西海聖哲有其心同理同的地方」，如果是一錯誤，則爲任何人都是錯誤，儒者自然亦不例外。中西哲學，彼此自然有所不同；但在其心性之學的基本要點上，亦不能不有所相同。凡以認真、嚴謹、公正態度研究及比較中西哲學的，終會發現此

點。「第二屆東西哲人會議」的討論結果，便是很好的例證。「在這六週的會議上，各會員的思想和主張，雖不完全相同，然差不多所有的會員都同意的是，東方與西方，只是地理上的名詞，不是思想上或哲學上的名詞。在思想上或哲學上，東方有的，西方亦有。西方有的，東方亦有。……西方不能專有某一思想，東方亦不能專有某一思想。所謂『東海有聖人焉，此心同，此理同，西海有聖人焉，此心同，此理同』的話，是被證實了。」（註二八）

上述「天下唯此一家」的想法說法，除了心理方面的因素以外，亦與研究西方哲學時的取材不當有關。牟宗三教授說：「了解中國文化，亦須了解西方文化；而且現在反省地了解中國文化，亦常隨了解西方文化的程度而定。在西方文化方面，如果不了解它的文化生命之徹上徹下的主要特徵，以及其中之幾個主幹，如希臘的傳統，基督教的傳統，便無法說是了解西方文化。在中國方面，如果不能徹上徹下把握而且通透其文化生命之主流（儒家）以及其旁流（如道家佛家），亦無法說得上了解中國文化。」（註二九）這是從事中西文化研究者必須牢記的基本要點之一。然而，我們將根據什麼去研究希臘的傳統和基督教的傳統？有一句是可斷言的：正如不能在中國「打倒孔家店」的著述中，發掘中國儒家的真相；同樣也難以在西方近代新說對西方傳統文化的抨擊中，尋獲西方傳統文化的本來面目。方豪教授說得好：「為中西思想作比較研究時，必須各窺其底蘊。孟子不稱『儒』；孔子亦有『君子儒』、『小人儒』之分；荀子則分『大儒』、『賤儒』、『雅儒』、『俗儒』；或區為『真儒』、『偽儒』。為此，對我國歷代儒家學說，必須加以抉擇，

取其精華，揚其糟粕，以發見儒家真面目。對西方思想亦應如此，若捫拾五百年來一二學人的異說，以論衡近二千年的西方宗教、西方倫理、哲學等，豈能中肯？何況基督教典籍的翻譯工作，不及佛教什一。如只取一部新舊約全書，在全書中只取其一經，一經中只取其一章，一章中只取其一節，如此斷章取義以論西方文化，即難逃井窺之譏，亦非學者應有的態度。」（註三〇）在這方面，我們似應有所反省和警惕。二十世紀初葉以來，西方哲學界有一句口號：回到哲學家去。其義是說：不要單憑十九世紀哲學家對傳統哲學的批評，去了解傳統哲學；應自己直接去閱讀傳統哲學家的著作，直接去研究他們的學說。這項運動，修正了十九世紀對傳統哲學的偏激批評，並帶來了對傳統哲學的新估價。爲了正確了解西方傳統哲學，這「回到哲學家去」，無疑也是國內學者應該選擇的道路。

尊師重道和崇拜權威，仍不失爲我們學術界的特徵之一。我們並不反對尊師重道和崇拜權威的正當精神；而僅願針對當前學術界的有關情形，指出值得檢討的兩點：一、在學術方面，沒有人能夠樣樣都是權威。某人在一方面是權威，在另一方面可能不是權威。準此，被尊爲權威者與崇拜權威者，都應認清權威的界限；尤其是崇拜權威者，必須有所辨識和取捨，決不可一味盲從。「哈萊博士(Dr. Holley)，我對於你關於天文數理的高見，一向樂於領受，因爲你是研究有素的；但是你對於基督聖道，最好不要隨便發言，因爲你關於此道，我素知你毫無研究，並且我敢斷然的說，你根本是一個門外漢。」（註三一）大科學家牛頓的這番話，明確道出人應如何運用自己的

權威，以及如何接受他人的權威；而此決不相反真正的「尊師重道」精神。二、如果我們細心閱讀近二十年來有關中西哲學比較的著述，不難發現下一事實：大多數人，只是跟在其所崇拜的幾位「權威」後面人云亦云，並不是基於自己的研究心得。因此，被尊為「權威」的人，必須審慎從事。一個人，在學術界的地位及聲譽愈高，對其聽眾及讀者，尤其是對青年學子的影響愈大，則其一字一語亦愈應謹慎。否則，誠如張康所說，貽笑事小，但貽害事大：「在我們中國學術界，——我們這個至今還相當知道尊師重道，崇拜權威，從而較缺乏獨立運思精神，尤其缺少研究世界思想優良條件與環境的學術界，——如果有人不小心的話，那就貽害大了，貽笑還是小事。」（註三二）

在此「道德觀要義」一書裡，作者討論了道德觀的基本問題，摘要敘述了中西學者對道德的主要看法，並對時儒有關中西哲學之比的某些意見提出商榷。於此，作者願鄭重申明：這種討論和商榷，僅是學術上的磋磨，絲毫不曾減少作者對有關學者的敬意，以及對其重振中國儒家心性之學及溝通中西文化工作的支持。雖然如此，在我們這個講究尊師重道的社會裡，假使有人以為作者在本書中的討論，對他個人，或對他所崇拜的學者，乃是一種不敬，則作者在此願向他預致歉意，並請他以中國儒家所固有的恕道精神予以原宥。

附註

註一：中國哲學的特質，（民國五十二年香港出版），一及三頁。

註二：中國人性論史，先秦篇，（民國五十二年台中出版），序，九頁註1。

註三：「We have to distinguish between moral philosophy as such and the unsystematised moral judgments of mankind.」
A History of Philosophy, vol. I, p. 499。台灣影印本由台北雙葉書店發行，民國五十六年出版。

註四：牟宗三：中國哲學的特質，五頁。

註五：牟宗三：人文講習錄（七）：人生雜誌，第九卷第十一期，（民國四十四年四月十六日香港出版），八頁。

註六：黃雲生：中國文化與人類前途：人生雜誌，第二十二卷第十期，（民國五十年十月一日香港出版），二七至二八頁。

註七：杜維明：儒家的新考驗：人生雜誌，第三十一卷第八期，（民國五十五年十二月十六日香港出版），四頁。

註八：「存在主義乃一尚未定成形，而可向不同路向發展之哲學。此哲學之劃時代的意義，一在其以真實存在，必須兼為自覺的存在，而唯人為真自覺的存在。由是直下以人之存在為哲學思索之中心。此便不似西方傳統哲學之以人生哲學，為知識論形上學宇宙論之附篇。」唐君毅：中國人文精神之發展，（民國四十七年香港出版），七三頁。

註九：馮友蘭：人生哲學，（一九六〇年香港版），七至八頁。

註十：「Measured by its first motive, Plato's theory of Ideas is an outspoken ethical metaphysic. Consequently Ethics was the philosophical science which he chiefly and most fruitfully built upon.」History of Ancient Philosophy, (New York, 1956), p. 204。

註十一：參閱：The Manual of Epictetus, 48, 52。

註十二：人文講習錄（五）：人生雜誌，第九卷第七期，（民國四十四年二月十六日香港出版），六頁。

註十三：參閱：F. Copleston: *A History of Philosophy*, vol. I, pp 490-497。

註十四：希臘哲學以道德抑以知識為主問題之討論：民主評論，第十四卷第十六期，（民國五十二年八月十六日香港出版），十六頁。

註十五：為中國文化敬告世界人士宣言：民主評論，第九卷第一期，（民國四十七年一月一日香港出版），八至九頁。

註十六：中國哲學的特質，二〇頁。

註十七：亞里斯（士）多德在其「倫理學」的結語裡，明言他的倫理學和政治學構成他的人生哲學：「前人於立法一事，既未研究，故吾今擬自為之，且如能研究政治學之全部，則人生哲學可以完成矣。」向達譯：亞里士多德倫理學，（民國二十二年上海出版），二五七頁。

註十八：「Now, if we look at the moral philosophies of Plato and Aristotle, this fact is apparent, that in either case the standard of conduct is measured by their conception of human nature. J. F. Copleston.: *A History of Philosophy*, vol. I, p.500。

註十九：謝幼偉：人生與思想：人生雜誌，第二十一卷第四期，（民國五十年一月一日香港出版），三頁。

註二〇：牟宗三：中國哲學的特質，九至十頁。

註二一：參閱 F. Copleston: *A History of Philosophy*, vol. I, p.394。

註二二：儒家倫理之復興：人生雜誌，第二十一卷第五期，（民國五十年一月十六日香港出版），十七頁。

註二三：西方哲學界有句諺語：哲學不管瑣末之事 *De minimis non agit philosophia*。西方傳統哲學家，以及康德和德國理想主義的代表們，莫不堅持「哲學」的此種概念。

註二四：人文講習錄：人生雜誌，第九卷第七期，（民國四十四年二月十六日香港出版），六頁。

註二五：參閱：Thomas Aquinas: *De veritate* (The Truth), XXIII, 6。

註二六：參閱：Thomas Aquinas: *De virtutibus in communi* (on the Virtues in General), art. 5。

註二七：我對新儒學的若干意見：人生雜誌，第十卷第五期，（民國四十四年七月十六日香港出版），八頁。

註二八：謝幼偉：第三屆東西哲人會議紀要：民主評論，第十卷第十八期，（民國四十八年九月十六日香港出版），十九頁。

註二九：介紹「中國文化之精神價值」：人生雜誌，第五卷第八期，（民國四十二年七月二十一日香港出版），五頁。

註三〇：中國文化與西洋文化的主流：出版月刊，第二卷第八期，（民國五十六年一月一日台北出版），二〇至二二頁。

註三一：章力生：世界名人宗教觀，（一九六三年香港出版），二六至二七頁。

註三二：W. Jaeger 著，張康譯：歐洲古典人文主義與神學，譯者的話：現代學人，第八期，（民國五十二年二月台北出版），一〇八頁。

第三篇

從宋明儒的儒佛之辨說起

此文是本人以「姚思周」筆名發表，刊載於「鐸聲」第十五卷第四期（中華民國六十六年四月）。當時，在台灣的天主教會內，尤其是在某些女修會內，煽起了一股佛、道熱，紛紛邀請和尚道士蒞臨演講，學習他們的坐禪或打坐；有的甚至嚴命修會全體成員參加，年邁外籍修女亦不例外，近似一種有危險走火入魔的狂熱。

宋明儒學到了佛教的某些修為方法或工夫，但他們並不止於這些方法或工夫，而是利用它們進一步「敬天理」。我們做基督徒的，做天主子女的，還應該超越儒家的敬天理，再進一步止於愛基督、愛天主。當我們到基督聖體龕前朝拜基督或天主時，縱使與基督或天主只是面面相對，什麼也不想，什麼也不說，但那絕不是全面的虛寂，基本上仍有埋在心靈深處的動，即理智的肯定或信真實的天主，和意志的愛天主；而這「愛天主」是一切修為的目標。如果我們忽略這目標，而專注於佛家提供的修為途徑——一種並非不可取代的途徑，我們便會像聖保祿宗徒所說的，在我們人生的賽跑或拳擊賽中，「是如同無定向的」或「是如同打空氣的」（格前九26）。

本文只能算是雜談，不是什麼論著，因為它並沒有詳細周密的取材及思考，更沒有什麼創見。在這裡，筆者僅願利用手邊的些許資料，把自己因最近所見所聞而有的幾點感想，拉雜地寫出來，以與諸位同道共享，並就正於方家。

壹、宋明儒與佛教

大抵說來，不拘在理論或實踐（修爲）方面，宋明儒者都深受佛教的影響，這是大家所共認的事實。不過，宋明儒雖然有時引佛入儒，但並未以佛作儒或盲目地將儒予以佛化。因為他們對佛學都具有相當精深的造詣，明瞭儒佛二家基本上的分野，以及由此而引出的種種差別。

「佛學之與吾儒，雖有略相似處，然正所謂貌同心異，似是而非者，不可不審。明道先生所謂句句同，事事合，然而不同者，真是有味。非見得親切，如何敢如此判斷耶！」（朱子答吳斗南）。朱子所謂「心異」，乃指實質上的差別。而此實質上的差別，一言以蔽之，即是「實」與「虛」（或空）的差別。

「佛不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄。」
（張載大心篇）

「儒者之學，大要以窮理爲先。蓋凡一物一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短各自準則。書所謂天敘天秩天命天討，孟子所謂物皆然心爲甚者，皆謂此也。……且如釋氏擎拳豎拂運水般柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可與入堯舜之道者，正爲不見天理，而專認此心以爲主宰，故不免流於自私耳。前輩有言：聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也。」（朱子答張欽夫）

「佛教以心爲法，不同理之當有當無也。心以爲有則有，心以爲無則無。理與心二，謂理爲障，謂心爲空，此其所以差也。」（胡文忠語錄）

「彼（佛）見得心空而無理，此（儒）見得心雖空而萬理咸備也。……要之，佛氏偏處，只是虛其理。理是實理，他卻虛了，故於大本不立。」（朱子語類）

此於大本上「實」與「虛」的差別，直接影響到二家的修爲理論。所以，雖然表面看來，儒佛所說的似乎相同，實際上彼此卻有天淵之別。

「但今欲爲儒者之學，卻在著實向低平處講究踐履，日求其所未至。……性命之理，只在日用間……。但每事尋得一個是處，即是此理之實，不比禪家見處只是籠侗恍惚之間也。」（朱子答陳衛道）

「或問：釋氏亦務養心，然要之不可以治天下，何也？先生曰：吾儒養心，未嘗離卻事物，只順其天則自然，就是功夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看作幻想，漸入虛寂去了，

與世間若無此子交涉，所以不可治天下。」（王陽明傳習錄下）

儒家的修爲理論以天理爲中心，而佛家則否。因此，儘管儒家也像佛家一樣談「靜」或「打坐」，但卻未曾止於「靜」或「打坐」。儒家從「靜」開始，進而談「敬」談「誠」，只把「靜」看作一種準備，真正的修爲在於「敬」和「誠」。

「須是靜坐，方能收斂。……靜坐非是要如坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。及其有事，則隨事而應，事已則復湛然矣。不要因一事而惹出三件兩件，如則雜然無頭項，何以得他專一。」（朱子語類）

「問：儒者到三更時分，掃蕩胸中思慮，空空靜靜，與釋氏之靜只一般；兩下皆不用，此時何以分別？先生曰：動靜只是一個，那三更時分空空靜靜的只是存天理，即是如今應事接物的心；如今應事接物的心，亦是循此天理，便是那三更時分空空靜靜的心。故動靜只是一個，分別不得。知得動靜合一，釋氏毫釐差處，亦自莫捨矣。」（王陽明傳習錄下）

「吾昔居滌時，見諸生多悟知解，口耳異同，無益於得，故教之靜坐。一時窺見光景，頗受靜效。久之，見有喜靜厭動，流入枯槁之病；或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說良知。」（王陽明語錄）

「纔說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。」（二程遺書）

「學者不必遠求，近取諸身，只明天理，敬而已矣。」（二程遺書）

「敬則心存，心存則理具於此而得失可驗。故曰未有致知而不在敬者。」（朱子語類）

「如今看聖賢千言萬語，大事小事，莫不本於敬。收拾得自家精神在此，方看得道理盡。看道理不盡只是不曾專一。或云主一之謂敬，敬莫只是主一。」（朱子語類）

「主一是專主一個天理。……教人爲學，不可執一偏。初學時，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。……初學必須思省察克治，即是思誠，只思一個天理。到得天理純全，便是何思何慮矣。」（王陽明傳習錄上）

「聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理，而無人欲。則我之欲爲聖人，亦惟在乎此心之純乎天理，而無人欲。」（王陽明示弱弟立志說）

「舉佛氏語曰：千種言，萬般解，只是教君常不昧。此說甚好。問：程子曰：佛氏之言近理，所以爲害尤甚。所謂近理者，指此等處否？曰：然。他只是守得這些子光明，全不識道理，所以用處七顛八倒。吾儒之學則居敬爲本，而窮理以充之。其本源不同處在此。」（朱子語類）

王陽明說的好：「以循理爲主，何嘗不寧靜？以舉靜爲主，未必能循理。」（傳習錄上）所以，敬中有靜，但靜中未必有敬。靜中如有敬而指向天理，則是儒家的靜。但如靜中無敬而落入

空虛，這便是佛家的靜。正因如此，程伊川和王陽明不喜談靜；而其他宋明儒者之談靜，亦莫不強調儒佛二家之不同。

貳、天主教與儒佛

從天主教立場來看前述宋明儒的儒佛之辨，我們無疑是要站在儒家之「實」的這一邊。因為一如儒家，天主教也承認「天生烝民，有物有則」，承認天命之性，承認人性實有內在的天理天命作為人生活動的準則。

「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力；又給他定了法律和誠命。……賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵、和能思想的心，使他們充滿知識與理解力。給他們創造了精神的知識，使他們的心富於辨別力，使他們能分別善惡。」（德十五5，6）

「幾時沒有（梅瑟）法律的外邦人，順著本性去行（梅瑟）法律上的事，他們雖然沒有（梅瑟）法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上了。他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅二14，15）

「無疑地，所謂沒有（梅瑟）法律的外邦人，順著本性行（梅瑟）法律上的事，不是指守安息日或朔日，或舉行（梅瑟）法律上所寫的祭祀，因為這種法律並沒有寫在外邦人

的心上；而是指他們自然所能察覺的事，例如勿殺人，勿犯姦淫，勿偷盜，勿作假見證，應孝敬父母等等。」（奧利振語）

「然而他（保祿）所說的沒有法律，不是說完全沒有法律，而只是說沒有成文的（梅瑟）法律，但有本性的法律。……天主教在起初造人時，就已將本性的法律置於人內。但本性的法律是什麼？它即是我們生而就有的知善知惡的良知。」（金口若望語）

「至於說我們有寫在心上的本性的法律，（保祿）宗徒已教之在先。他嘗寫道：外邦人大半順從本性行法律上的事；他們雖未讀（梅瑟）法律，但在心上卻寫有法律的功用。」（盎博羅修語）

「他們——曲解並譏諷聖經的邪教人——何時才能明瞭，舉凡理智開啓的人，即使是邪惡的人，天主亦在其良心之內發言？因為是誰將本性的法律寫於人心之內？不就是天主嗎？（保祿）宗徒下面所說的，即是指本性的法律：幾時沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律，這樣的人彰顯法律的功用已刻在他們的心上了。」（奧斯定語）

天主教和儒家都承認人生有實理作為準則，即所謂天命天理。但在進一步討論天命天理時，二者的見解亦非完全相同。天主教特別注重天命天理是天所賦於人的命及理，以天為本源，而此「天」是超越的及有位格的真神。由此，在理論上，天主教尚越過人的天命天理，特別強調人與

天或位格神的關係，亦即特別強調天人之際的宗教面。而儒家的理論則比較偏重天人之際的道德面，強調人所具天命之性的擴充。尤其是到了宋明儒，有位格的天或至上神幾乎全被置諸腦後；無位格的理或具此理之心，成了宋明儒學的重點或中心，深深染上了汎神論的色彩。正因如此，一位儒者談人性談修爲，可以談到「實理」爲止；但一位天主教人士之談人性修爲，卻必須超越此無位格的實理，而上溯至實有的位格天或至上神，即造生萬物及萬物所有之理的天主。

天主教與儒家的主要分別，當然是在於天主教所獨有的「理」或「道」，在於那「生命的聖言」（若壹一1），即在於天主教所說的恩寵或超性，在於爲恩寵或超性之源的基督。因爲在這方面，天主教可毫無顧忌地說：天下獨此一家，絕無分號。

「天主教在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話。但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一1：2）據此，啓示可分爲兩種：一是引文前半（希一1）所說的多種方式的啓示；一是引文後半（希一2）所說的啓示，即藉基督而有的啓示，或基督親自給我們的啓示。現在有人主張：中國古籍中亦含有天主的啓示。縱使如此，中國古籍中的啓示，充其量只能是屬於第一節所說多種方式的啓示，不能與基督的啓示混爲一談，當然更不能取代基督的啓示。

基督啓示的主要內容，是天人之間的特殊關係，以及這關係的中斷與恢復。「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，爲把在法律之下的人贖出來，使我們獲

得義子的地位。」（迦四4：5）「基督天主性的大能，就將各種關乎生命和虔敬的恩惠，賞給了我們，……為使你們藉著這些恩許，……能成為有分於天主性體的人。」（伯後1：3-4）「你們原是賴天主生活而永存的聖言，不是由於能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生。」（伯前1：23）「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去。」（若十四6）「因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（宗四12）「你們既然接受了基督耶穌為主，就該在祂內行動生活，在祂內生根修建，堅定於你們所學得的信德，滿懷感恩之情。」（哥二6，7）我們藉基督而成為有分於天主性體的天主子女。所以天主教的「天主慈民」，比儒家的「天生慈民」，又多了一層深的意義。

站在儒家的立場，是「人到純乎天理方是聖」。站在天主教的立場，固然也肯定基於天理的聖，但尚應更進一步強調「人到純乎基督方是聖」。天主教的聖境，是保祿宗徒所說的：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦二20）

參、從儒佛看當前本位化問題

宋明理學與西方偏重宇宙之理及理性的斯多噶哲學，頗多近似之處——正因如此，承襲宋明理學的時儒大都推崇斯多噶哲學。教父們的某些神哲思想，曾受斯多噶哲學的影響。例如教父們

之討論本性法律或自然法，其基本思想固然是取自聖經，但名詞的運用，理論體系的形成，卻從當時的斯多噶哲學獲得很大的助益。仿效「引佛入儒」的說法，我們也可以說：教父們確曾引希臘哲學、斯多噶哲學入天主教哲學神學。雖然如此，教父們並未盲目地接受希臘哲學，或將信德的寶藏全面予以希臘化。他們一面接受希臘哲學的優點，利用希臘哲學來闡明教義，一面也正視二者之間的不同，指出希臘哲學的缺陷或不足。像聖奧斯定就曾譴責斯多噶學派的忘本——忽略位格天或至上神，並明言教外哲學所稱之德、善的不足：「心靈之德原是值得讚美的：像辨別善惡的智，使人人各得其宜的義，抑制肉情的節，平心承受煩難的勇，它們都是偉大的，都值得讚美。斯多噶學人，願你竭盡己力讚美它們！但請告訴我：你由何處獲得它們？……德使你快樂，善事使你快樂：我知道，你渴望它們。然而你無法使德自你內流出，你（本身）是乾枯的。」（講道集第一五〇篇）「你們在福音上聽主耶穌說過：我就是道路、真理、生命。……我不是向你說：你應尋找道路。道路（耶穌）自己到你那裡說：起來行走吧！……誠然，你會發現有人生活良善而不是基督徒。他們跑的好，但不是在（耶穌的）道路上跑。」（講道集第一四一篇）

教父們當時所從事的，正是我們現在所高唱的「本位化」工作。因為他們是在利用當時當地的文化，向當時當地的人，來介紹基督的教義。所以，在本位化的工作上，教父們已為我們樹立了值得效法的典範。第一、站在基督徒的立場上，我們必須認清及堅持自己不容放棄的信德寶藏。第二、作為中國人，應深入研究我們的固有文化，認清它的性質，以及它與信德寶藏的關係。

本位化是一種適應。既是適應，則一面有擺脫，一面有攝取。擺脫的是舊的（趕不上時代的）及外來的，攝取的是新的（合乎時代的）及固有的。現在一般的看法是：當前中國教會在神學上應予擺脫的，是西方的傳統。第一、因為它是西方的，不是我們中國文化所固有的，所以應予丟棄。第二、因為它是傳統、是舊的，已趕不上時代，所以沒有保留的價值。不過，在這裡我們必須注意：西方傳統一面有它的外衣——染有希臘哲學色彩的外衣；一面也有它用這外衣所包裹的內容，即信德的寶藏，而信德的寶藏是超越的，無所謂古今中外。所以，假使我們把西方傳統視為累贅或包袱，則應予丟棄的，只是那包袱的外衣或所謂「包袱皮兒」，而不是包袱中所包的東西。我們的本位化工作，是在替信德的寶藏脫去西方染有希臘哲學色彩的舊包袱皮兒，而換上一件中國式的新外衣。假使我們不分表裏的將整個包袱丟掉，便等於迷失了方向，忘記了自己基督徒的身分，而只有中國人的立場。如此則最後本位化所得到的結果，也只不過是中國文化及中國的人文主義而已。

其實，梵二大公會議教會傳教工作法令第二十二節的兩段話，已很簡明地把本位化工作的輪廓畫出。

「天主的聖道就是種籽，在天降甘霖所灌溉的良田內發芽，吸收養分，加以變化，而同化為自己的東西，好能結出豐碩的果實。的確，就像基督取人性的計劃一樣，生根於基督、建基於宗徒的新生教會，把基督所繼承的各國的全部財富，都納入奇妙的交流中。新生教會，從所屬各民

族的習慣傳統、智慧道德、藝術科技中，把那些足以稱揚大造的榮耀、闡發救主的恩寵、並使教友生活走上軌道的事物，都全盤承受過來。」天主聖道的種籽，吸收各國各民族的文化而予以同化，這就是本位化。所以，第一要分清那是種籽與那是良田及養分；第二不要忘記「同化」的重要性，因為這是目的。唯有如此，才能避免本節稍後所說的混合主義。像禮記禮運有關世界大同的一段，無疑是一篇值得熟讀的文章，而它所形容的也是一很高的理想境界。不過，這篇沒有什麼宗教意味的文章，並不屬於「種籽」，只能算是「養分」，有待種籽去吸收，更重要的是，有待種籽去同化。所以在採用中國經籍方面，我們至少似可以這樣說：我們容或可從混合的步驟開始，但絕對不可止於這種表面的混合。

「為實現這項計劃，必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族의哲學與智慧，經過什麼途徑，信仰可以尋找理智；又可以看出各民族의習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調。這樣就會找到在整個教友生活的範圍內，進行深度適應的道路。這樣作法，將會避免一切混合主義及虛偽的立異主義的踪影，基督生活將會符合每一個文化的天賦特性，個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中。」二十二節的這第二段話，提示我們的主要有以下三點：

一、整個教會的傳統，雖然基於歷史上的種種因素，穿戴著西方的外衣，但仍有其重要性，是本位化工作的支柱之一，不容一筆抹殺。梵二大公會議以後，有些教會成員在思想或行動上，將教會傳統和教會法律一腳踢開，不屑一顧。這種態度值得商榷，而且也很危險。現在是注重中西文化交流及對外開放的時代——想想我們年輕一代的服飾、長髮和吉他等等。拋開信德的寶藏不提，兩千年來，西方教父和聖師們在教會內努力所創造的傳統，和至少也含有基督精神的西方傳統文化，果真是全無價值嗎？不經研究、批判而斷然加以拒絕，是否是感情用事及有悖對外開放的精神？再就受攻擊最厲害的教會法律來說，有些法律固然是純粹人爲的法律，但也有些法律原本就是天主的法律（本性的法律或信德的法律），教會只不過是用比較具體而明確的話寫出，予以成文化而已。倘若不分皂白地概予拋棄，將來恐怕真會出現「無法無天」的局面。何況社會上形形色色的組織，不拘大小，都莫不有自己的章程，要求自己的成員共同遵守；傳佈於世界各地的基督教會，在這方面，自然也不能例外。

二、我們必須從信仰的角度去研究我國文化，以確知那些因素可與信仰協調，那些因素不宜採納。毫無批判地接受教外學人研究的成果，將是不智之舉。盲目信從佛教人士介紹坐禪的言論，即是一例。

三、我們採取比較具體的本位化的適應措施時，一方面須是根據前面所說的對教會傳統和本國文化的研究成果——新知識，一方面應是針對當今整個教友生活範圍的需要。既是根據新的知

識，起碼應先明瞭所引入的新東西究竟有什麼性質，以免實行時本末倒置。再以佛家的「打坐」爲例來說，前已指出，打坐只不過是一種方法而已，與儒家的敬誠和天主教的默想、避靜（退省）不可混爲一談。其次，這種方法能夠發生弊端，使人誤入歧途（見前王陽明語）。其次，打坐也不是到達「靜」的唯一方法，尚有其他途徑可行。所以，儘管打坐本身有積極的利用價值，但似乎沒有必要讓整個團體帶著供鋪蓋的毛毯或浴巾，到聖堂內打坐，以準備——甚或代替——傳統的默想。另一方面，新的措施必須適應當今的我國教友，以他們的需要爲根據，以他們的心靈建樹爲目的。有些失傳的東西也許是太古老，當代人頗難領悟，甚至連名詞的意義都弄不清楚。如果將這樣的東西原封不動的搬出來，讓教友們讀、做，未必就是「適應」。同樣，假使一位神父主持堂區團體彌撒時，不管彌撒原有的經文和程序，隨興所至任意更改，使教友們無所適從，這種罔顧教友需要的作風，對教友似乎也難以有所建樹。新的適應措施似當以地方教會爲單位或主體，其中的一個個別份子或小團體，似不宜任意而爲。試想，假使每位主持堂區彌撒的神父，都各有自己一套獨特的彌撒禮儀，教友們將會有怎樣的感受？反過來說，倘若一個熱衷於革新的教友團體，擅作主張，今天要求神父如此做彌撒，明天如彼做彌撒，天天變換新的方式，這也超出了適應的範圍。無論在思想或行動上，我們都應該躲避「虛偽的立異主義」。

在本位化的過程中，採取具體的適應措施，就像醫生的處方或工程師的設計，表面看似容易，實際卻是整個過程中最難的一環。因爲：第一、這需要對教會傳統、本國文化、當前中國教友的

處境及需要等等，有充分的認識。第二、必須正確及適當的運用上述諸般知識，而這一點需要豐富的經驗和閱歷——一位剛從醫學院畢業出來的實習醫生，與一位臨床經驗豐富的「老」醫生，其分別即在於此。亞里斯多德在其倫理學中曾經指出：年少之人能精於幾何明於數學，成為這些學科的出色學者；但是由於個人閱歷不足，難以在道德領域裡成為智者。在道德領域裡如此，在宗教方面亦然。道德及宗教的智慧，或道德及宗教生活中的實踐智慧，並不像理論知識一樣，能很快學得；它需要長久的磨練，是在實際人生中逐漸以慢工磨出來的。職是之故，教會過去雖然沒有明文規定，實際上卻很少讓一位新領洗的教友直接入修院修道，或讓一位入會不久尚未發終身願的會士出任修會會長，大都要求一段過渡的準備時期。即使聖保祿宗徒也曾明言，作監督的「不可是新奉教的，怕他妄自尊大，而陷於魔鬼所受的判決」（弟前三6）。試想一位新教友或會士，自己對教義或本會精神既無深刻的認識，又沒有充分的教友或會士生活的體驗，如何能去輔導他人？再者，人在一知半解所謂「半瓶醋」的階段，比較容易狂妄自大，行事草率，誤己誤人；這大概是聖保祿宗徒的出發點。教會需要像年輕人的熱火和衝力，但這熱火和衝力也需要接受教會的輔導，以指向正確的目標。

粗略言之，對中國教會來說，所謂本位化，一面是基督的中國化，一面是中國的基督化；前者是途徑，後者是目的，二者相輔相成，都是本位化的組成要素。假使沒有基督的中國化，當然無所謂本位化。但如基督的中國化不是指向中國的基督化，則只是一種失去聖道種籽的變態生長，

是上主麥田中的莠子，不是真正的本位化。儒佛之經典無論具有多高的價值，不能取代天主聖道的種籽。孔孟佛老不拘有多麼高尚的人格，也不足以取代基督。

肆、結語

拉雜寫了不少，都是些老生常談，沒有什麼創見——這一點筆者已聲明在先。不過問題是：我們有沒有讓我們的教友，尤其是我們的願度或在度獻身生活的青年教友，了解這些老生常談，以及在推動本位化的工作上注意這些老生常談。我們無需培養好辯的精神，專門去找教外人士爭論，以彰顯我們宗教的特質。但至少我們自己應該了解自己的立場，了解他人的立場，從而能辨別本末及權衡輕重。否則，現在迷於佛家的打坐，將來也許有一天會迷於少林武當的中國工夫。打坐及中國工夫都有值得一學的價值；雖然如此，似乎沒有必要把它們看作本位化中的重要一環。人非聖人，孰能無過。一般說來如此，在本位化的工作上亦不例外，何況我們還是在摸索及實驗的階段。我們絕對不可因噎廢食地採取不作不錯的態度，以求無過——於此我們應向那些積極推動本位化工作的弟兄姊妹致敬。然而另一種態度似乎也嫌偏激，趨向另一極端，那就是所謂的：儘可放心大膽地去作，錯了亦沒有關係。合乎中庸的態度應是：在承認正誤尚有客觀標準的前提下，要審慎從事，盡可能的多作少錯。

第四篇

淺釋儒家倫理與天主教倫理的

形上基礎

此文刊載於「哲學與文化」月刊第九卷第二期至第九期（民國六十八年五月至十二月）。拙著「道德觀要義」曾從各種不同的角度，來分析和比較儒家倫理與天主教倫理。「哲學與文化」的主編，希望並建議我進一步對兩種倫理的形上基礎，也作同樣的分析和比較，使讀者對兩種倫理能有更深一層的了解。我欣然接受了這一建議，於是撰寫了此文，送「哲學與文化」發表。

此文分為四主要部分。第「壹」部分介紹儒家倫理的內在形上基礎，即心性。第「貳」部分繼續介紹這內在形上基礎的基礎，即天，並對心性與天的關係，以及「天」的各種釋義，扼要加以分析。第「參」部分討論天主教倫理的心性，如本文集第一、二篇所指出者，這是最為許多當代儒者忽視和誤解的部分。第「肆」部分討論人之心性與天主之永恆法律及天主的關係，指出天主教倫理可從人之心性出發，透過奉行永恆法律而止於事天或孝愛天主；也可從孝愛天主出發，藉創造論與永恆法律而落實於率人之心性。

任何討論人生道德的學說，任何倫理體系，都有某些形上信念或學理作為自己的基礎。這些形上基礎，無形中在支配著整個學說的理論，以及與此理論相關的道德實踐。

在本文裡，作者僅願就管見所及，對儒家倫理及天主教倫理的形上基礎，分別作一概括和淺近的介紹，然後稍作比較，指出其基本同異。至於深入的探討，就有待方家去執筆了。

壹、儒家倫理與心性

這第一部分，著重介紹儒家倫理與心性的關係，逐步說明心性為儒家倫理體系的基礎。介紹既是淺近的和概括性的，立論只能就大處著眼。

人是萬物之一，屬於這有形的宇宙。雖然如此，人卻因有道德生活異於及超越這有形宇宙及其萬物。「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。」（荀子王制篇）人類道德生活的體驗，也普遍印證了這一基本事實：在人的形體之內寓有一主體因素，它不但不受形體的鉗制，反而能支配或主宰人的形體以及整個人生；同

時也因這主宰，而使人生活動邁進道德的領域，從而有善有惡，有義或不義。儒家稱這主宰的主體因素為「心」。

一、「心者一身之主宰」——主宰心

道德主體「心」的第一主要功用是「主宰」。「心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使訕申，心不可劫而使易意。是之則受，非之則辭。」（荀子解蔽篇）「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂大情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（荀子天論篇）「魚我所欲也，熊掌亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也……非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能無喪耳。」（孟子告子上）所謂取舍，是心的扶擇、定奪，是志或心之所之，不受外力的強迫。「心者一身之主宰，……志者心之所之。」（朱子語類卷五性理二）「子曰：三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（論語子罕）「三軍之勇在人，匹夫之志在己，故帥可奪而志不可奪，如可奪則亦不得謂之志矣。」（朱子集註）「心主宰之謂也，動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。」（朱子語類卷五性理二）「或問靜是性動是情。曰：大抵都主於心，性字從心從生，情字從心從青。」（同上）「人之一身，知覺運用，莫非心之所爲。」

（朱子答張欽夫）「耳目之視聽，所以視聽者，即其心也。」（朱子語類卷五性理二）「夫心者，身之主宰。目雖視，而所以視者心也。耳雖聽，而所以聽者心也。口與四肢雖言動，而所以言動者心也。故欲修身，在於體當自家心體，……此便是修身在正其心。」（王陽明傳習錄下）「汝若爲著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢能勿視聽言動，須由汝心。這視聽言動，皆是汝心。」（王陽明傳習錄上）人在具體道德生活中的行止，以及如何行等等，都取決心的主宰或主宰心。

單從「主宰」的活動或功用來看「心」，諸儒的意見大致相同。心的主宰活動，一面以情欲爲對象，一面也有當守的規範——道或理。「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？」（荀子正名篇）我們應繼續就欲和理來分析心的主宰活動。

二、心與情意——情意心

「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」（荀子正名篇）性、情、欲三者，一脈相連；而情、欲是人生活動的底或動力，沒有情欲，也就沒有真正的人生活動。天之所與人者，有大體和小體。換言之，人性中含有大體之性和小體之性。所以，人也就分別有來自大體和小體的情欲。「今之人性，目可以見，耳可以聽。……今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。……若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性

也。」（荀子性惡篇）「口之於味也，有同耆焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也義也。……故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（孟子告子上）「天下之士悅之，人之所欲也……。好色，人之所欲……。富，人之所欲……。貴，人之所欲……。」（孟子萬章上）「生，亦我所欲也。義，亦我所欲也所欲。……欲貴者，人之同心也。」（孟子告子上）「富與貴，是人之所欲也。」（論語里仁）「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。」（禮記禮運）所有情欲活動，基本上必須成爲心的欲惡，成爲「心之所之」或「心之動」，始才有善有惡，進入道德領域。

心有屬於自己的好惡，亦能好惡小體之所好惡。大體說來，凡是由心所發出的好惡，不拘是屬於大體或小體，能是不偏不倚中節中道，亦能是有過與不及或失於中庸。基此，人生而有的情欲，能促人向善或趨於中庸，亦能誘人脫離中庸之道，陷入過分與不及。面對這同一事實，儒家孟荀因論點不同而有所謂性善性惡之爭。

「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」（孟子告子上）「由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。」（公孫丑上）「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳

矣。」（告子上）「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。且旦而伐之，可以爲美乎？……人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者。是豈人之情也哉？」（告子上）孟子根據人生來就有的向善之情而主性善，強調人有爲善之才。但是孟子並未否認人所固有的情欲，亦能誘人脫離正道。「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（盡心下）既稱「寡欲」，顯然並非所有欲皆能發而中理中節，而寡欲的對象也絕非專指小體之欲。「孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。……欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。」（告子上）即使孟子自己所強調的惻隱、羞惡、辭讓、是非之心或四端，本身亦非發而皆自然中理中節，能有過與不及。孟子自己對墨子兼愛說的批評，便是最好的例證。「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。……體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴，此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」（告子上）小體及大體的情欲，都能使人脫離正道，需要加以節制。否則，「寡欲」等修身工夫便成爲無的之矢。

從道德教育的觀點來看，我們了解孟子的用心。然而就事論事，孟子的性善說無疑是一種理論的偏執。「孟子之論盡是說性善，至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此卻似論性不論氣，有些二備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾一齊圓滿了。」

（朱子語類卷四性理一）「氣有昏明厚薄之不同，然仁義禮智亦無關一之理。但若惻隱多，便流爲姑息柔懦。若羞惡多，便有羞惡其所不當羞惡者。……如墨子之心本是惻隱，孟子推其弊到得無父處，這個便是惡，亦不可不謂之性也。」（朱子語類卷四性理一）

孟子根據性、情、欲中之善者而明言人性本善，以爲惡乃來自後天的人爲的陷溺。荀子恰好與此相反。他根據性、情、欲中之惡者而明言人性本惡，以爲善乃來自「偽」，亦即後天的人爲的教養修養。「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。……古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治；是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。」（性惡篇）但實際上，荀子並未主張人性全惡；他承認「偽」所完成之善，亦有內在於人的先天基礎。他承認主宰道德人生的心，除「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」外，尚生而具備向善之情，好利之外，同樣也好義。「夫樂者，樂也；人情之所不免也，故人不能無樂。……樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。……使其曲直繁省廉肉節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。」（樂論篇）「義與利者，人之所兩有也。雖堯舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀紂亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。」（大

略篇）惟其如此，荀子才能說出像下面這樣的話：「禮以順人心爲本，故亡於禮經而順人心者，皆禮也。」（大略篇）

所以，孟荀的性善性惡說，立論重點儘管不同，但實質上也有基本相同之處：第一、二人皆從性向或情欲之先天動向來談人性善惡。第二、二人皆承認人的善惡有內在於人的先天基礎，並非完全來自外鑠於人的後天因素。二人都在遵循孔子之「爲仁由己」和「克己復禮爲仁」的思路。從「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也」的觀點出發，可以說：人人生而皆如可以雕琢的璞玉，都有玉的素質。沒有人生而全無仁心或性全惡，猶如不可彫刻的朽木。也沒有人生而具備完完全全的仁心或性至善，自始便隨心所欲不踰矩，不需要任何人爲的雕琢。

「心者一身之主宰，意者心之所發，情者心之所動，志者心之所之，比於情意尤重。」（朱子語類卷五性理二）「情是性之發。情是發出恁地，意是主張要恁地。如愛那物是情，所以去愛那物是意。情如舟車，意如人去使那舟車一般。」（同上）「性情則一。性是不動，情是動處，意則有主向。如好惡是情，好好色惡惡臭便是意。」（同上）宋明儒對情意的解說，大致尙與先秦儒同；但對「欲」卻逐漸發展出一種偏執的言論。先秦儒論「欲」，認爲「欲」和「情」一樣，有善有惡，端看其是否中理。宋明儒偶而也還有類似的說法：「性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如我欲仁之類。不好

底，則一向奔馳出去，若波濤翻浪。大段不好底欲，則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。」（朱子語類卷五性理二）但一般說來，宋明儒喜用「欲」或「人欲」指「滅卻天理」的「不好底欲」，從而主張天理人欲不兩立。「心譬水也，性水之理也。性所以立乎水之靜，情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。」（朱子語類卷五性理二）

「人欲云者，正天理之反耳。」（朱子答何叔京）「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。」（朱子語類卷十三學七）「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。」（王陽明傳習錄中）這種偏執的理論，招來了後人不少的誤解與批評。

綜上所述，儘管理論上諸儒不無爭議，但在實質上，無不承認人的情欲或情意本身能善能惡，其實際為善為惡，端看它們是否合於不偏不倚或無過與不及的中庸之道。「子曰：道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也。」（中庸第四章）「君子之行，順乎理而已，無所事乎矯。然有氣質之偏焉。偏於柔者，矯之以剛，然或失則傲。偏於慈者，矯之以毅，然或失則刻。偏於奢者，矯之以儉，然或失則陋。凡矯而無節則過，過則復為偏。故君子之論學也，不曰矯，而曰克。克以勝其私，私勝而理復，無過不及矣。……故克己則矯。不必言矯者，未必能盡於克己之道也。雖然，矯而當其可，亦克己之道矣。」（王陽明矯亭說）「率性之謂道，誠者也。修道之謂教，誠之者也。故曰：自誠明，謂之

性。自明誠，謂之教。中庸爲誠之者而作，修道之事也。道也者，性也，不可須臾離也。而過焉不及焉，離也。」（王陽明修道說）消極方面，中庸是說無過與不及；積極方面，中庸是中道中理；所謂「不偏之謂中，不易之謂庸；中者天下之正道，庸者天下之定理」。中庸之道、理，是心主宰情欲應予遵守的規範。所以，還須更進一步由道、理來透視人的主宰心。

三、心與理——天理良心

依儒家倫理，治情的近標準或具體標準，是聖人「因人之情」而制定的禮，是聖人之道。「聖人耐以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也。必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何爲人義？父慈子孝兄良弟悌夫義婦聽長惠幼順君仁臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂人之利。爭奪相殺，謂人之患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尙辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？」（禮記禮運）「故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之。」（禮記禮運）但是禮、聖人之道，最後皆以天道天理爲本；天道天理是治情的最高標準。「故禮義也者，人大端也，……所以達天道順人情之大寶也。……故聖王修義之柄禮之序，以治人之情。」（禮記禮運）「孔子曰：夫禮，先王承天之道，以治人之情。」（禮記禮運）「顏淵問仁。子曰：克己復禮爲仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（論語顏淵）朱子註釋這段話說：

「己，私欲也。禮，天理也。天理之節文謂之禮。」（集註）「禮者，因人之情，而爲之節文，以爲民坊者也。」（禮記坊記）

客觀的天道大理，同時亦內在於人性人心，成爲人行事的內在主體準則。儒家倫理所強調的，正是這做人或道德的內在性及主體性。「聖人與我同類者。……至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。」（孟子告子上）「無是非之心，非人也。……是非之心，智之端也。」（孟子公孫丑上）「是非之心，人皆有之。……是非之心，智也。……非由外鑠我也，我固有之也。」（孟子告子上）「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（孟子盡心上）「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能。是故謂之良知。是乃天命之性。」（王陽明大學問）「夫良知即是道。良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。」（王陽明傳習錄中）「天理在人心，亙古亙今，無有始終，天理即是良知。」（王陽明傳習錄下）「性即理也，在心喚作性，在事喚作理。」（朱子語類卷五性理二）「許多道理，皆是人身自有的。雖說道昏，然又那曾頑然恁地暗，也都知道善好做，惡不好做。」（朱子語類卷九學三）「爾那一點良知，是爾自家底準則。……天命之謂性，命即是性。率性之謂道，性即是道。……道即是良知。良知原是完完全全，是的還他是，非的還他非。是非只依著他，更無有不是處。這良知還是你的明師。」（王陽明傳

習錄下)

所以，人生而就有的是非之心或天理良知，就是主宰心據以治情或主宰道德人生的內在標準。先秦儒之談良知或是非之心，著重一個「端」字，要人繼續不斷地積極加以充擴。宋明儒，尤其是屬於所謂心學派的儒者，則大抵主張「良知原是完完全全」，從而認為培植的工夫，基本上無非是消極地「去人欲」而已。無論如何，所有儒者都會同意這一點：人的主宰心，自然而知人性所固有的理或天理，並依據此理主宰人的道德生活。簡言之，主宰人道德生活的，是人所固有的「天理良心」。在這道德主體裡，既有主宰心，又有性之理。心與理或性，是道德人生的二大支柱，也是儒家倫理的主要理論基礎。「心與性」，這是我們繼續要探討的問題。

四、心與性

朱子說：「論性，要須先識得性是個甚麼樣物事。」（語類卷四性理一）又說：「諸儒論性不同，非是於善惡上不明，乃性字安頓不著。」（語類卷五性理二）理論的偏執，確是造成諸儒人性善惡之爭辯的主要原因之一。

「告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則，犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」（孟子告子上）其實，孟子在這裡並沒有駁倒告子。因為，雖然對犬、牛、人來說，都是「生之謂

性」，但由於犬、牛、人分別各有其內容或實質不同的生，所以也分別各有其內容或實質不同的性。犬、牛、人之性在實質方面的不同，無礙於「生之謂性」的普遍形式定義。

「性者，天之就也。」（荀子正名篇）「生之所以然者謂之性。」（同上）這與告子的「生之謂性」同義。性是「生之自然之資」，指天生的本性；凡是與生俱來的素質，都屬於性。依此，犬所有的生之自然之資是犬之性，牛所有的生之自然之資是牛之性，人所有的生之自然之資是人之性。

嚴格說來，談人性，必須兼顧人的所有生之自然之資。然而，儒者大都從人的倫理道德出發討論人性，而倫理道德所注重的是規範、理想。職是之故，在人實際所有的或實然的種種生之自然之資中，儒者理論上特別強調那合乎規範、理想或應予充擴及發揚的一面，亦即所謂應然的一面；不過亦未完全忽略或否定其他的實然素質。歷代儒者之論性，包括強調「生即理」的宋明儒在內，實際有廣狹二義；廣義的「性」，泛指人所有的生之自然之資；狹義的「性」，指其所願特別強調或偏重的一面。

「子曰：生相近也，習相遠也。」（論語陽貨）在這人之「性」中，兼有「爲仁由己」的「己」，和「克己爲仁」的「己」。孔子上承古代的思想，未曾明言人性善或人性惡，但認爲人都有仁質善質，只是程度高低不同而已。就好像玉石雖然有好有壞，但終究都多少具有玉的素質。「玉不琢不成器，人不學不知道」，玉的素質，是玉石接受雕琢的基礎。同樣，人的仁質善質，

也是進一步學或修德工夫的基礎。從此看來，在「性相近也」的大前提下，孔子論性的重點，乃偏向於「人之生也直」。

前論「心與情」時業已提及，孟子荀子的性善性惡說，理論上雖然各有所偏，但也分別承認「寡欲」的「欲」和「好義」的「心」，亦為人的生之自然之資，亦即屬於廣義的人之性。

「天命之謂性。」中庸一書，從「天命」出發論性，簡截了當的說出性即命即道或理，強調人性之理想或應然的一面。雖然如此，中庸的作者並沒有忘掉，人生而還具備一個有待「修」及「誠」的身：「修身以道。……故君子不可以不修身。……誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」（中庸第二十章）「天命之性」（狹義的性），加上「修身」的「身」，才是人實際所有的人之性——廣義的人性。

綜上所述，先秦儒的人性之辯，理論上各有所偏，但實際上都未脫離「生之謂性」的基礎。宋明儒對此亦有深刻的了解。所以，雖然他們大抵都是遵循孟子及中庸的路線，強調性善之說，然而也曾明確指出基本上不應有所偏廢。「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。」

（二程遺書卷六）

「人之所以生，理與氣合而已。」（朱子語類卷四性理一）人生而就有的「理」，宋明儒稱之為「天命之性」、「天地之性」、或「義理之性」。人生就有的「氣」，則稱之為「氣質之性」。宋明儒之論性，大體上可歸納為以下三點：

一、「性」有廣狹二義：狹義的性，分別單指義理之性或氣質之性，但以指義理之性為主，所謂「性即理也」。廣義的性，則兼指義理之性及氣質之性而言。

二、狹義的性或義理之性無有不善，因為天命或理無有不善。氣質之性有善有惡。廣義的性因是合義理之性及氣質之性而言，所以也有善有惡。賴此三項原則，宋明儒一面調協先秦儒的爭議，一面也答覆當時門人的問難。

三、義理之性及氣質之性雖同為人之性，但有重輕之別、主輔之分。站在倫理道德的立場，必須重義理之性，以義理之性為主，不可本末倒置。職是之故，宋明儒理論上仍然偏於強調性善甚或至善。

茲略事徵引，以扼要說明上述三點：

「生之謂性。性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。……善固性也，然惡亦不可不謂性也。」（二程遺書卷一）

「性即理也，當然之理無有不善者。故孟子之言性，指性之本而言。然必有所依而立，故氣質之稟不能無淺深厚薄之別。孔子曰性相近也，兼氣質而言。」（朱子語類卷四性理一）

「至於孔孟言性之異，……則夫子雜乎氣質而言之，孟子乃專言其性之理也。雜乎氣質而言之，故不曰同，而曰近。蓋以為不能無善惡之殊，但未至如其所習之遠耳。」（朱子

答宋深之）

「性也，只是一般。天之所命，何嘗有異？正緣氣質不同，便有不相似處。故孔子謂之相近。孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者說與人，道性無有不善。

即子思所謂天命之謂性也。」（朱子語類卷四性理一）

「孟子說性善，他只見得大本處，未說得氣質之性細碎處。……論性不論氣，這性說不盡。論氣不論性，性之本領處又不透徹。苟揚韓諸人雖是論性，其實只說得氣。」（朱子語類卷四性理一）

「生之理謂性。性只是此理。性是合當底。性是天生成許多道理。……性是實理，仁義禮智皆具。」（朱子語類卷五性理二）

「性即理也，當然之理無有不善者。……人之所以有善有不善，只緣氣質之稟各有清濁。」（朱子語類卷四性理一）

「性只是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明，則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來天理勝。蔽固多者，則私欲勝。便見得本原之性無有不善，孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本與夫反本窮源之性是也。只被氣質有昏濁則隔了，故氣質之性君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。故說性須兼氣質說方備。」（朱子語類卷四性理一）

「問：生之謂性，告子亦說得是，孟子如何非之？先生曰：固是性；但告子認得一邊去了，不曉得頭腦；若曉得頭腦，如此說亦是。孟子亦曰形色天性也，這也是指氣說。又曰：凡人信口說，任意行，皆說此是我心性出來；此是所謂生之謂性，然卻要有過差。若曉得頭腦，依吾良知上說出來，行將去，便是停當。然良知亦只是這口說，這身行，豈能外得氣，別有個去行去說？故曰論性不論氣不備，論氣不論性不明。氣亦性也，性亦氣也，但須認得頭腦是當。……問：古人論性，各有異同，何者乃爲定論？先生曰：性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是這個性，但所見有淺深爾；若執定一邊，便不是了。……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。」（王陽明傳習錄下）

「至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。」（王陽明傳習錄上）

「性一而已。仁義禮智，性之性也。聰明睿知，性之質也。喜怒哀樂，性之情也。私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。……若無有物欲牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道。」（王陽明傳習錄中）

依上所述，性既有廣狹二義，心與性的關係也應分開來說。第一、就其廣義而言，性包括人

的所有生之自然之資，人之心自然也屬於人性，是性的一環。第二、就性即理而言，朱子認為心、性雖有密切的關係，但彼此有所不同。朱子主張心統性情，反對「心即理」之說。「性者心之理，情者心之動。」（語類卷五性理二）「心主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非龍侗與性情爲一物而不分別也。」（語類卷五性理二）心統性情。情出於氣而有善惡，所以心也因「合著氣」而有善惡。「心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。……性纔發便是情，情有善有惡，性則全善。……只有性是一定，情與心與才，便合著氣了。」（語類卷五性理二）「今人往往以心來說性，須是先識得方可說。如有天命之性，便有氣質。若以天命之性爲根於心，則氣質之性又安頓在何處？謂如人心惟危道心惟微，都是心；不成只道心是心，人心不是心。」（語類卷四性理一）但如從「性無不善」的「性」或天命之性來看心，則亦應承認心無不善。所以，雖然朱子論性的重點是性即理，雖然他主張心、性、情彼此不同，然而也不願人過於強調心、性之別，甚至有時也明言「心之本體本無不善」。「性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一。此處最當體認。」（語類卷五性理二）「孟子言惻隱之心仁之端，羞惡之心義之端，極說得性情心好。性無不善，心所發爲情或有不善。說不善，非是心亦不得。卻是心之本體本無不善，其流爲不善者，情之遷於物而然也。」（語類卷五性理二）

王陽明不只主張「性即理」，而且進一步強調「心即性」、「心即理」，將心、理、性視爲

一體。「經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心，心也，性也，命也，一也。」（王陽明稽山書院尊經閣記）「心之本體即是性，性即是理。」（傳習錄上）「是故至善也者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，皆其至善之發見，是皆明德之本體，而所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，固吾心天然自有之則，而不容有所擬議加損於其間也。有所擬議加損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。」（親民堂記）「問……當理與無私心，如何分別？先生曰：心即理也。無私心，即是當理。未當理，便是私心。若析心與理言之，恐亦未善。」（傳習錄上）

一如性可分爲義理之性及氣質之性，心亦有所謂「道心」、「人心」之分。「人心惟危，道心惟微。」（書大禹謨）「人之有生，性與氣合而已。然即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質，以其主理而無形，故公而無不善。以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行。以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹，所以有人心道心之別。」（朱子全書卷四十四性理三）「其曰天命率性，則道心之謂也。」（朱子中庸章句序）「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」（朱子答鄭子上下）「人自有人心道心，一個生於血氣，一個生於義理。……一則危殆而難安，一則微妙而難見。必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，乃善也。」（朱子語類卷六十二中庸一）「然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，

則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。……必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云爲，自無過不及之差矣。」（朱子中庸章句序）「問道心人心。先生曰：率性之謂道，便是道心。但著此人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰微。依著人心去行，便有許多不安穩處，故曰惟危。」（王陽明傳習錄下）。

在道德生活裡，人應以道心去支配人心，或使人心聽命於道心。但這不是說，人有兩個或數個不同的心；心只是一個。「心只是一個心，非是以一個心治一個心。」（宋元學案晦翁學案上）「人只是此一心。今日是，明日非，不是將不是底換了是底。今日不好，明日好，不是將好底換了不好底。只此一心，便看天理人欲之消長如何爾。」（宋元學案晦翁學案上）「蓋心一也。自其天理備具隨處發見而言，則謂之道心。自其有所營爲謀慮而言，則謂之人心。」（朱子答張敬夫）「夫謂人心之危者，人欲之萌也。道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。惟精惟一，則居其正而審其差者也，緇其異而致其同者也。能知是，則信執其中而無過不及之偏矣。非以道爲一心，人爲一心，而又有一心以精一之也。夫謂操而存者，非以彼操此而存之；舍而亡者，非以彼舍此而亡之也。心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡。」（朱子觀心說）「只是此心。但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處。」（朱子答何叔京）「心一也。操而存，則義理明，而謂之道心。舍而亡，則物欲肆，而謂之人心（亡不是無，只是走出逐物去了）。自人心而收回，便是道心。自道心而放出，便是人心。」（朱子答許順之）「心一也。未雜於人，

謂之道心。雜以人偽，謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理。語若分析，而意實得之。」（王陽明傳習錄上）

從以上有關道心及人心的敘述，不難看出：儒家倫理的「心」，實際上也廣狹二義：狹義的「心」，分別單指「道心」或「人心」，但以指「道心」為主。廣義的「心」，則兼指「道心」及「人心」，或合「道心」及「人心」而言之。

儒家倫理的心、性皆指向理，理是內在於人或人所固有的基本道德規範，是人所共由之道。但這道或理在人內須有所依附，須有一主體，而這主體就是心。「問：心是知覺，性是理，心與理如何得貫通爲一？曰：不須去貫通，本來貫通。如何本來貫通？曰：理無心，則無著處。」（朱子語類卷五性理二）「性字從心從生。……性是有此理。且如天命之謂性，要須天命個心了方是性。」（朱子語類卷五性理二）心與性（理），可說是爲道德主體的陰陽二極，缺一不可。「道者人之所共由，德者己之所獨得。……存之於中謂理，得之於心爲德，發見於行事爲百行。德是得於天者。」（朱子語類卷六性理三）道與德，可說是人之道德或做人功夫的陰陽二極，而心是做功夫處。「心主乎性而行乎情，故喜怒哀樂未發則謂之中，發而皆中節則謂之和，心是做功夫處。」（朱子語類卷五性理二）

本來，既然「心主乎性而行乎情」，或簡言之，既然「心統性情」，不宜只知強調心、性，而忽略情的重要性。「舊看五峰說，只將心對性說，一個情字都無下落。後來看橫渠心統性情之

說，乃知此話大有功，始尋得個情字著落，與孟子說一般。孟子言：惻隱之心，仁之端也。仁，性也。惻隱，情也。此是情上見得心。又曰：仁義禮智根于心。此是性上見得心。蓋心便是包得那性情。性是體，情是用。心字只一個字母，故性情字皆從心。」（朱子語類卷五性理二）雖然如此，但由於論情往往又須回到心與性，在儒家倫理的體系裡，包括朱子的在內，「情」的重要性遠遜於「心」和「性」，無法與心和性鼎足而居——儒家之「仁」，含有較多「情」的成分，但其重點仍然在心和性。

儒家倫理可稱為心性倫理。性或理是形而上的。「性是形而上者，氣是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓，至於形又是渣滓至濁者也。」（朱子語類卷五性理二）但心之本體如何？諸儒之論心，尤其是先秦儒之論心，多從其功用上說起。從心的功用來看，首先可推斷出心不是甚麼：心不是如「耳目之官」或如「肺肝五臟之心」。「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（孟子告子上）「汝若為著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿聽言動，須由汝心。這視聽言動，皆是汝心。……所謂汝心，亦不專是那一團血肉。」（王陽明傳習錄上）「問：人心形而上下如何？曰：如肺肝五臟之心，卻是實有一物。若今學者所論操舍存亡之心，則自是神明不測。故五臟之心受病，則可用藥補之。這個心，則非菖蒲茯苓所可補也。問：如此，則心之理乃是形而上否？曰：心比性則微有跡，比氣則自然又靈。」（朱子語類卷五性理二）「只有性是一定，

情與心與才便合著氣了。（朱子語類卷五性理二）據此，當可進一步積極斷定心蘊有氣。「心者，氣之精爽。」（朱子語類卷五性理二）心有精爽之氣而為「虛靈」。「虛靈自是心之本體。」（同上）「問：靈處是心抑是性？曰：靈處只是心，不是性，性只是理。」（同上）「所覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也。」（同上）雖然如此，心靈之知覺卻又不能離理。「問：知覺是心之靈。固如此，抑氣之為邪？曰：不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。……所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。……心與理，……本來貫通。……理無心，則無著處。」（同上）所以，如從心之「理」來看心，一如理是形而上的，心亦應是形而上的。但如從「氣」來看心，當謂心是「氣之虛」、「氣之靈」。至於這虛靈之氣究竟是形而上或形而下，諸儒說法不一。不過有一點是可以確定的：這虛靈之氣，遠遠超越耳目口鼻四肢五臟等所具之氣，與理同為人之倫理道德的基礎。

心與性，是儒家倫理的基礎。但心與性皆來自天，以天為本源。所以，必須進一步討論心、性與天的關係，才能對儒家倫理的形上基礎，有一徹底的了解。

貳、儒家倫理的心性與天

「性是有此理。且如天命之謂性，要須天命個心了方是性。」（朱子語類卷五性理二）「性

是許多道理，得之於天而具於心者。」（朱子語類）諸儒之論心論性論天，雖然不盡相同，但基本上都承認人之心性係來自天，是天之所命。因此，在確定心性為儒家倫理的基礎之後，應進一步探討這基礎的基礎，以說明天在何種意義之下而為儒家倫理的根本。

天命之謂性。天所命於人者，就是人之性；人之性的內容，也就是天之命的內容。正因如此，天命或天之「命」，也像人之「性」一樣，實際有廣狹二義。「天生烝民，有物有則。」（詩大雅烝民）「此（大體小體）天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」（孟子告子上）「且如天命之謂性，要須天命個心了方是性。」（朱子語類卷五性理二）廣義的天命或天之命，總括天所命或賦於人的一切：物及則，大體及小體，性（理）及心等等。狹義的天命或天之命，則專指其中的應然一面或善面，亦即天所命於人的仁義禮智之心性，尤其是仁義禮智之理。儒家倫理之討論天命，比較偏重這狹義的天命。

儒者喜將「天命」分為基本不同的兩種：一是「靡常」或無常的天命，一是有常的天命。前者主要是指詩書中「作之君作之師」的天命，亦即天或上帝選立某人為天子的天命。受命為天子者，如不敬德惠民，便會喪失其所受之命，因此稱為「靡常」或無常。有常天命主要是指人性所固有的理、則，亦即天藉命人以性而賦於人的理、則；此種天命與人性一樣，是持久的、固定不變的。概括言之，凡人皆具人性，所以也皆有這種有常的天命。分開來說，每一個人，除與所有的人共為「人」之外，還進一步有其個別的名分，如為父、為子、為夫、為婦、為君、為臣等等。

每一個個別名分，也有其固定或有常的天命或理，如為人父者之理是慈，為人子者之理是孝，為人君者之理是仁，為人臣者之理是忠等等。儒家倫理中的「五倫」和「十義」，都是指這種個別的名分和相關的有常天命或理。

「天」在中國古籍中亦有數種不同的意義。「問經傳中天字。曰：要人自看得分曉，也有說蒼蒼者，也有說主宰者，也有單訓理時。」（朱子語類卷一理氣上）時儒多稱蒼蒼者天為自然之天或形天，主宰者天為人格神的天或人格天——案：易「人格」為「位格」較更恰當——，單訓理的天為義理之天或性理之天。準此，人與宇宙萬物所固有的理或有常天命，就是性理之天。於此所要討論的，是天命與「位格神的天」的關係，尤其是，人心性中的有常天命或義理之天與「位格神的天」的關係。

一、從「天命靡常」看位格神的天或位格天

「作之君作之師」的無常天命，來自帝、上帝、或天，充分表達出「天」是有意志的「主宰者天」或「位格神的天」。在這方面，儒者似乎沒有甚麼值得重視的爭議。「人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有。詩書中就常有『皇皇上帝』、『對越上帝』，『上帝鑒汝，勿貳爾心』之語。……都表示一個有意志的天。」（註一）「照我們的看法，中國詩書中之原重上帝或天之信仰是很明顯的。……在中國人生道德思想中，大家無論如何不能忽視由古至今中國思想家所重視之

天人合德，天人合一，天人不二，天人同體之觀念。此中之所謂天之意義，自有各種之不同。……然而此天之觀念在中國古代思想中，明指有人格之上帝。」（註二）不過，時儒之討論無常天命，往往忽略了很重要的一點，那就是：在這「作之君作之師」的無常天命中，寓有一種有常天命，而這有常天命和無常天命同出一源，即上帝或位格神意義的天。儒家的「敬德」觀念有助於說明這一點。

唐君毅特別強調中國詩書中天命與敬德的關係。他說：「綜觀中國思想中之天命觀而發展，在詩書中之天命觀，乃天直接以言命有德之人王，而人王即以其德繼此天命。此初爲一宗教性的自上下垂，而人自下上承之原始形態之天命觀。」（註三）「見於周初之詩書中之天命觀之第一特色，爲人所共知而最易見者，即天命靡常之觀念。……與此天命靡常，上帝於人之未來無預定之觀念，相連之又一中國古代宗教思想中之觀念，爲天之降命，乃後於人之修德，而非先於人之修德者；而其命於人也，乃兼涵命之更努力於修德，以自定其未來之義。……蓋天之降命既後於人之修德，而人受命又必須更顧命而敬德；則人愈敬德而天將愈降命於其人，其人即愈得自永其命，而天命亦愈因以不已。是爲天之降命與人之受命，同其繼續不已。故詩書中屢言人當修德以永命，又屢言『敷前人受命』（大誥）。」（註四）牟宗三亦有相同的看法：「無常的天命，取決於人類自身的敬德與明德。如果墮落了，不能敬德、明德，天命必然亦隨之撤消。所以如欲『受天永命』（召誥語），必須『疾敬德』。否則，『惟不敬厥德，乃早墜厥命』（亦召誥語）。」（註五）所

謂「顧命而敬德」；「顧命」自是顧天之命，而「敬德」基本上應是敬天所命之事。「子曰：事君，敬其事……。」（論語衛靈公）朱子註說：「君子之仕也，有官守者修其職，有言責者盡其忠，皆以敬吾之事而已。」（集註）「天便似天子，命便似將誥敕付與自家，性便似自家所受之職事。如縣尉職事便在捕盜，主簿職事便在主掌簿書。」（朱子語類卷五十九孟子九）臣受命於君，而有其職事或官職之性。臣如敬其所受之職事，即是率、盡其官職之性，亦即是敬君事君。同樣，天子受命於天，而有其爲民之君、師的職事或性。天子必須敬其所受之職事或率其天子之性而行，才是敬天事天，才能保持其所受之天命。

天子由天所領受的命或職事，究竟有甚麼內容？「惟天生民有欲，無主乃亂。唯天生聰明時父。」（書經仲虺之誥）「皇天眷命，奄有四海，爲天下君。」（書經大禹謨）「天佑下民，作之君，作之師。惟其克相上帝，寵綏四方。」（書經泰誓上）「天子作民父母，以爲天下王。」（書經洪範）「惟天惠民，惟辟奉天。有夏桀弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯降黜夏命。」（書經泰誓中）「今商王受，弗敬上天，降災下民。……皇天震怒，命我文考，肅將天威。……以爾有眾，底天之罰。天矜于民。民之所欲，天必從之。」（書經泰誓上）「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠是懷。」（書經蔡仲之命）天子由天所領受的命或職事，乃是「克相上帝寵綏四方」，「作民父母」，「奉天惠民」；一言以蔽之，乃是儒家五倫十義中的「君仁」。這是天子敬德敬事的內容，也是天子能否永保其命的關鍵。中國古代的堯舜禹湯文武和桀紂，都由天領受

了同樣內容的職事或天命。所以，「作之君作之師」的天命，就天子的人選而言，是無常的；但就天子所領受的天命內容或職事而言，卻是有常的。「無常」及「有常」，乃是同一天命的兩面；而這兼爲無常及有常的天命乃是來自位格神的天。

牟宗三更進一步，將「敬德」應用到「天命哲」的觀念上去。「在孔子以前的典籍早已有『敬』和『敬德』，進而有『明德』的觀念。今引尚書爲例。召誥有言：『惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！』可知召公在對其侄成王的告誡中，已由憂患（恤）說到敬了。召公認爲無窮無盡的幸福，都是上天所降，但是切不可只知享福而忘其憂患。永遠處在憂患之中，持著戒慎虔謹的態度，天命才可得永保，否則上天撤消其命。……至於天命，召誥又說：『今天其命哲，命吉凶，命歷年。』這三句的意思，可注意的是天不但是命吉凶，命歷年，且命我以明哲。天既命我以明哲，我即當好好盡我的明哲。盡我的明哲，那就是敬德，就是明德慎罰了。無常的天命，取決於人類自身的敬德與明德。如果墮落了，不能敬德、明德，天命必然亦隨之撤消。……中國古代的『天』，仍有人格神的意味，例如上一講已引用的召誥語：『今天其命哲，命吉凶，命歷年。』分明說出『天』可以降命，亦可以撤命。公道的天對人有降命，人的生命才有光輝發出。否則，如西方之視人爲首席動物，生命不得不淪爲一團漆黑，毫無光輝可言。……天既降命而成爲人的性，形成人的光明本體，但是單有本體不足恃，仍須倚賴後天的修養功夫，否則天命不能定住，輕鬆一點說，天命是會溜走的。」（註六）這進一步說明：不只是無常

的天命，即使是與這無常天命相關的有常天命，以及人生道德的光明本體或主體，亦能是來自位格神的。有常天命及光明本體，不但相反高高在上的（超越人及宇宙萬物的）位格神的存在，而且能是以此天為其本源。實際上，中國古代確有如是的信念：無常天命、有常天命、以及人的光明本體或主體，皆是來自位格神的天，皆是此天之所命於人者。據此信念，我們至少可以引伸出一種消極的結論，那就是：當代儒者所說的人生道德的內在性、主體性、和天命的所謂道德法則化等等，都不必否定「天」的位格神意義。把握住此點，下面的複雜問題就比較容易整理了。

二、從「有常天命」看位格神的天或位格天

論及儒家有常天命與位格神的天或位格天的關係，我們可以發現時儒中有三種不同的意見：一、依上所說，認為有常天命與位格天之間並無衝突。而且還能更進一步，承認中國古代以及大部分先秦儒都肯定有常天命係來自位格天，雖然先秦儒討論的重點是天命於人的心性，而不是天人間的直接交往。二、另一意見則視有常天命與位格天如水火，有常天命如位格天的剋星。所以，有常天命的理論一旦建立，位格天便被淘汰或「垮掉」。三、此外，尚有介乎前二者之間的另一種意見：它一面認為有常天命並不否定位格天的存在，一面卻又不願承認二者之間有積極的連繫，主張有常天命不是、甚或不可能來自位格天。

(一) 宗教、天命與位格天

時儒之否定有常天命與位格天之間的積極連繫，有時是源自對位格天及敬天宗教的誤解。「普通宗教，在肯定神的權威前提之下，爲了求得赦罪或得福而行各種儀式。這實際是爲了滿足人類的自私。……日人狩野直喜博士認爲孔子之所謂天、天命、天道，皆是宗教地意義，而不應附以哲學地意義，這恐怕與論語整個的精神不合。……若果如此，則孔子五十以後，應當過著宗教生活，何以六十的耳順，七十的不踰矩，卻無半點宗教氣氛呢？……假定孔子心目中的天，是人格神的存在，則他會成爲一個宗教家，他便會和一般宗教家一樣，認爲神是通過他自己來講話。……一般所說的事天，總要通過宗教的儀式而見，正因爲天乃在人心之外，在人心之上。」（註七）這猶如說，宗教人士之敬神或事天：第一、只知有神的啓示或外加於人的無常天命，而不知有天藉命人以性而賦於人，以及內在於人心人性的有常天命；基此，第二、只知藉服從神的啓示或外在天命，及可見的宗教儀式，而不知藉實踐有常天命或盡心盡性，來敬神或事天。其實，這兩點都是誤解，而且不難予以澄清。

誠然，宗教重視神的啓示，但並非不知有像儒家所說的內在於人心人性的有常天命——或「天命之謂性」式的天命。其次，雖然「普通宗教，在肯定神的權威前提之下，爲了求得赦罪或得福而行各種儀式；雖然「一般所說的事天，總要通過宗教的儀式而見」；但卻不可只據此而釋事天

及宗教。這正如，雖然一般人認為禮樂無非是一些客套儀式及絃管歌唱，但卻不可只據此而釋禮樂。客套儀式及絃管歌唱只是禮樂之末，還未道出禮樂之本，不能用以概括禮樂的要義。同樣，宗教的外在事天儀式只是事天及宗教之末，還未道出事天及宗教之本，不能用以概括事天及宗教的要義。本文後面的討論將要指出：儒家倫理和天主教倫理都主張宗教的根本在於人的孝天之心或精神。此種孝天的宗教，以「天命之謂性」或天爲人之本爲基礎，以「報本反始」爲宗旨或目的，以盡心盡性爲報本反始或孝天的主要方法或途徑。它們都認為：正因「天命之謂性」或天爲人之本，宗教的事天要求道德的盡心盡性，而道德的盡心盡性亦要求宗教的事天。人的宗教與道德，不但不是扞格不入，而且是相輔相成；二者皆直接或間接地指向同一位格天，相偕導人返歸同一位格天。

（二）「天命」一詞與位格天

在有常天命與位格天的問題上，還可發現時儒中另有一種值得商榷的治學態度。那就是：根據有常天命的「天命」一詞，而逕自否定位格天的存在。其有關推論大致是這樣的：天命之謂性，所以人性以及萬物之性就等於天命，就等於天，從而無所謂異於人性及萬物之性而高高在上的位格神的天。「人格神性質的天命，隨政治的混亂而開始崩潰。繼之而起的，則是法則性質的天命。……經過孔子畢生的努力，而自覺到法則性的天命，實生根於人自身之中，而將人性與天命融

合爲一。……孔子在事實上已將性與天道結合在一起；但子貢卻只能說出『性與天道』的漠然觀念。一直要到代表子思思想的中庸上篇，才能清楚說出『天命之謂性』的話。」（註八）「以『天命』爲即是人之所以爲人的性，是由孔子在下學而上達中所證驗出來的。……『天命之謂性』，這是子思繼承曾子對此問題所提出的解答；其意思是認爲孔子所證知的天道與性的關係，乃是由『性由天所命』的關係。天命於人的，即是人之所以爲人之性。這一句話，是在子思以前，根本不曾出現過的驚天動地的一句話。『天生烝民』，『天生萬物』，這類的觀念，在中國本是出現得非常之早。但這只是泛泛地說法，多出於感恩的意思，並不一定會覺得由此而天即給人與物以與天平等的性。……『天命之謂性』，決非僅只是把已經失墜了的古代宗教的天人關係，在道德基礎之上，與以重建；更重要的是：使人感覺到，自己的性，是由天所命，與天有內在的關連；因而人與天，乃至萬物與天，是同質的，因而也是平等的。……我們可以這樣說，只有在『天命之謂性』的這一觀念之下，人的精神，才能在現實中生穩根，而不會成爲向上漂浮。」（註九）根據『天命之謂性』，可以說人性及萬物之性等於天命；但如逕自說人性及萬物之性因之就等於天，與天是同質的、平等的，那就值得商榷了。因爲『天命』與『天』並非完全相同，『天命』不能涵蓋或盡『天』的意義。

「天命之謂性亦是理。天命如君之命令，性如受職於君。」（朱子語類卷四性理一）「心大概似個官人，天命便是君之命，性便如職事一般。」（朱子語類卷五性理二）「天便似天子，命

便似將詰敕付與自家，性便似自家所受之職事。如縣尉職事便在捕盜，主簿職事便在主掌簿書。」（朱子語類卷五十九孟子九）官人所受之命，等於天子所出之命或君之命或君命。因此能說：一官人所受之職事或性（如縣尉之捕盜），與君命的內容相同，等於君命。但不能進一步說：官人的職事或性（如捕盜）與天子或君是同質的，或官人與天子或君是平等的。當然更不能因此而直截斷定：原沒有一高高在上的天子或君；所謂天子或君，無非就是官人所受之君命或內在於官人之君命，無非就是官人之職事或性。因為，雖然官人之職事或「性」就等於「君命」，但「君命」與「君」並不完全相等，「君命」不能涵蓋或盡「君」的意義。同樣，「天命之謂性」，是說「天命於人的，即是人之所以爲人之性」。據此，能說人之性等於天之命或人性等於天命——猶如說官之性等於君之命或官性等於君命。就人而言，亦能進一步說：人與天有一種內在的——藉自己內在人性而有的——關連。但不能因此而說人性就等於天，或人與天是同質的、平等的；甚或否定有一高高在上的天，認爲天無非就是人與萬物所具有的天命。因為，雖然人之性等於天之命，或「人性」等於「天命」，但「天命」與「天」並不完全相等，「天命」不能涵蓋或盡「天」的意義。「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」（書經召誥）假使根據「天命之謂性」和「天命哲」，而斷定「性」和「哲」不只等於天之「命」，而且也等於「天」，與「天」是同質的、平等的；自然也應根據「天命吉凶」、「天命歷年」，而斷定「吉凶」、「歷年」不只等於天之「命」——是「命」的內容，而且也等於「天」，與「天」是同質的、平等的。說「吉凶」、「歷

年」就等於「天」，與「天」同質、平等，顯然是荒謬的。由此也可看出：根據「天命」一詞而逕自否定位格天的推論方法，是多麼值得商榷。

綜上所述，「天命之謂性」，只是說天所命於人的，即是人之所以爲人之性，指出人之性等於天之命或人性等於天命，但沒有人性即天或等於天的意義。其實，「天命之謂性」的說法，或「天命之謂性」式的「天命」，本身並沒有積極指出，命人以性的天究竟是甚麼意義的天。所以，我們至少可以作成這項消極的結論：「天命之謂性」式的「天命」，本身並沒有說出，命人以性的「天」，不再具有位格神的意義。準此，建基於「天命之謂性」之上的人文、道德，本身也並否定或相反位格神意義的「天」，以及敬事此天的宗教。此外，經傳中敘述天降有常之命於人的方式有多種，「天命之謂性」僅是其中之一。討論有常天命與位格天的關係，「天命之謂性」之外，必須也兼顧其他敘述方式，立論才不致流於偏激。當然更不可以無視於客觀的差異，將自己認定的某一種方式，強加於其他方式之上，在不同的事實基礎上，妄作相同的解釋。

(二) 「天生烝民」與位格天

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假于下。保茲天子，生仲山甫。」（詩經大雅烝民）儒家倫理十分重視此詩，尤其是此詩的前半。自孟子始，歷代儒者大都釋「則」爲內在於人的天理性理；並把「民之秉彝，好是懿德」作爲性善的根據。朱子註此詩說：

「言天生眾民，有是物必有是則。蓋自百骸九竅五藏而達之君臣父子夫婦長幼朋友，無非物也；而莫不有法焉，如視之明、聽之聰、貌之恭、言之順、君臣有義、父子有親之類是也。是乃民所執之常性，故其情無不好此美德者。而況天之監視有周，能以昭明之德感格于下，故保佑之，而爲之生此賢佐，曰仲山甫焉。……昔孔子讀詩至此而贊之曰：爲此詩者，其知道乎，故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。而孟子引之，以證性善之說。其旨深矣，讀者其致思焉。」（詩集傳卷第十八）根據此詩，我們似已可以確定：第一、民、物、則均來自天，或天爲民、物、則的本源。第二、此「則」基本上爲來自天的常道或有常天命。不拘此「則」泛指天地間的常道，或已進一步專指內在於人的天理性理，在「天」與「則」之間，無疑存有一種因果關係。第三、「天生烝民」的「天」，與「天監有周」的「天」相同。這是說，生烝民並賦民以則的天，亦即詩書中「作之君作之師」的天——主宰者天或位格神意義的天。

（四）論語與位格天

「子曰：天生德於予。」（論語述而）這句話指出一種先天的天人聯繫。但這句話可能只是個別地針對孔子或其他有聖德之人而言，其普遍的意義並不明顯。在中國古籍中，「論語」一書最沒系統，因此在解釋上也最能引起爭議。同樣的一句話，可能獲得兩種甚或數種以上完全不同的解釋。徐復觀說：「道德的普遍性、永恒性，正是孔子所說的天、天命、天道的真實內容。孔

子『五十而知天命』的『知』，是『證知』的『知』，是他從十五志學以後，不斷地『下學而上達』，從經驗的積累中，從實踐的上達中，證知了道德的超經驗性。這種道德的超經驗性，在孔子便由傳統的觀念而稱之爲天、天道、天命。」（註十）又說：「孔子在事實上已將性與天道結合在一起。」（註十一）在儒家倫理思想發展的過程中，孔子的仁，已爲道德的普遍性、永恆性、內在性或主體性奠下基礎。這一點，該是大家所共認的。但是孔子釋仁所提及的性、天命、天道，與位格天的關係如何？即使孔子曾稱性、天命、天道爲天（朱子所謂訓理的天）——事實是否如此姑且不論——問題仍然存在。我們仍可以問：在孔子看來，此訓理的天，與彼主宰者天或位格神意義的天，究有甚麼關係？孔子是否還承認位格天的存在？從其「法則性質的天命化掉人格神性質的天命」和「道德化掉宗教」的基本觀點出發，徐復觀的答案是否定的。「在孔子心目中的天，只是對於『四時行焉，百物生焉』的現象而感覺到有一個宇宙生命、宇宙法則的存在。他既沒有進一步對此作形而上學的推求，他也決不會認爲那是人格神的存在。假定孔子心目中的天，是人格神的存在，則他會成爲一個宗教家，他便會和一般宗教家一樣，認爲神是通過他自己來講話，而決不能說『天何言哉』？並且以他的弟子、後學，對他信仰之篤，也決不致把他所把握的人格神，在其承傳中化掉得乾乾淨淨。」（註十二）但據唐君毅的看法，「孔子亦未嘗謂此天（人格神的天）爲不存在。唯孔子之所重，在人自己之求仁立志。」（註十三）牟宗三則更進一步肯定地說：「把天命、天道說成形而上的實體，或『天命流行之體』，這是了解儒家的『天』的一個

方式。但是孔子所說的『知我其天』，『知天命』與『畏天命』的天，都不必只是形上實體的意義。因為孔子的生命與超越者的遙契關係實比較近乎宗教意識。孔子在他與天遙契的精神境界中，不但沒有把天拉下來，而且把天推遠一點。雖在其自己生命中可與天遙契，但是天仍然保持它的超越性，高高在上而為人所敬畏。因此，孔子所說的天比較含有宗教上『人格神』的意味。而因宗教意識屬於超越意識，我們可以稱這種遙契為『超越的』遙契。否則，『知我其天』等話是無法解釋的。……孔孟雖講性與天道，但亦有上帝意義的『天』。如『知我者其天乎』？『獲罪於天，無所禱也』。『天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何』！都表示一個有意志的天。」（註十四）在這裡，我們可以加問一句：孔子所說「知我其天」及「獲罪於天」的天，是否就是那「天生德於予」的天？假使答案是肯定的，自然也應進一步認為孔子承認位格神的天是人之德、以及性與天道的本源，因為人之德係立於人之性與天道的基礎之上，沒有性與天道就沒有德。

（五）孟子與位格天

「孟子曰：從其大體為大人，從其小體為小人。……此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」（告子上）所謂大體，乃指人所固有的仁義禮智之心，以及人心所同具的理義。「孟子曰：……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，

或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：天生烝民，有物有則；民之秉夷，好是懿德。孔子曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。……至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也義也。」（告子上）這些話指出：人人都由天獲得仁義禮智之心及仁義禮智之理；人人都與天有一種以人性爲媒介的先天聯繫。基於這種先天的天人聯繫，人始能藉存心養性、盡心盡性以達致後天的天人合一。「孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）在這裡，孟子所說的「天」是否仍與詩烝民「天生烝民」的「天」一樣，係指位格神意義的天？

否定的意見，喜將討論重點置於孟子「盡心知性則知天」和「存心養性即事天」的思想上，認爲孟子的天不再是高高在上的位格天，而只是一種至理至善的名稱。徐復觀說：「落實下來說，心的作用是無限的，所以他（孟子）說『萬物皆備於我矣』（盡心上）。因此，心的擴充也是無限的。『盡心』，不是心有時而盡，只是表示心德向超時空的無限中的擴充、伸展。而所謂性，所謂天，即心展現在此無限的精神境界之中所擬議出的名稱。……實則心之外無性，性之外無天，因此才能說『存其心，養其性，所以事天也』。若心之外有性，心與性之外有天，則盡心並不一定能知性；而存心養性，亦不能直接稱之爲事天。一般所說的事天，總要通過宗教的儀式而見，正因爲天乃在人心之外，在人心之上。……孟子以爲存心養性即所以事天，這便將古來宗教之所祈禱，完全轉換消納，使其成爲一身一心的德性的擴充。在自身德性以外，更無處可以安設宗教的

假像。」（註十五）若果如此，應怎樣去解釋孟子的「此天之所與我者」？既然人的大體（心）和小體都是天所賜於人的，顯然人之大體或心並不等於天，亦不能涵蓋天的全幅意義。所以，唐君毅的有關解釋，應比較更為切合孟子的原意。他說：「孟子此段言盡心知性則知天，存心養性即事天。其所謂天之初義，自是直承詩、書、左傳中所謂『矜於民』、『愛民』而『懷明德』之天而說。以天為『義』為『兼愛』之墨子之說，亦與中國傳統思想中之天，義不相違。……孟子言盡心知性則知天，存心養性即事天，乃直下於吾人之自己之心性上知天。由自己之心性，所以可知天者，則以人為天之所生，心性即天之所以與我。今盡天之所以與我，而為我所固有之心性，以知天，則其知天正為最直接者。天以此心性與我，我即存之養之以事天，則事天正為最直接者。墨子所謂天為兼愛，天為義，亦皆可由我之心性原具仁義禮智之端，加以直接證實。」（註十六）

中國儒者之論天，主要是從人與天的關係出發，不是像西方神、哲學家一樣，去探究神或天的本質本體。記住此點，便不難明瞭所謂「盡心知性即知天」，因為此處所謂「知天」，乃就人的道德或做人而言。「心大概似個官人，天命便是君之命，性便如職事一般。」（朱子語類卷五性理二）君所命之官，從其做官的立場來看，如能知自己的職事或官職之性，就是知君之命、君之志、知君對自己的要求，也就是知君。在這知的基礎上，如果進一步守其職、敬其事，完成君之命、君之志、或君對自己的要求，也就是事君。同樣，從人之道德或做人的立場來看，由於心性皆天之所命於人者，代表天之命、天之志、或天對人的要求，人只要盡其心而知其性，便是知

天之神、天之志、或天對人的要求，亦就是知天。在這知的基礎上，如果進一步存其心養其性，完成藉人之心性而示於人的天之神、天之志，亦就是事天。「仁人之事親也如事天，事天如事親。」（禮記哀公問）「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？……父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子傾步而弗敢忘孝也。」（禮記祭義）養、敬父母所生之身體，就是孝親事親。同樣，「天生烝民」，「此（大體小體）天之所與我者」。人養、敬天所賦與自己的大體（心性）小體，就是孝天事天。雖然父母高高在上，有異於子或子以外的存在，沒有人認為「子存養其身即是事親」不可思議。同樣，雖然天高高在上，有異於人或在人以外的存在，「人存其心養其性即是事天」似亦不應費解，除非是已有先入為主成見，只願以某一種固定方式，去了解古籍中的天人關係。

（二八）中庸與位格天

中庸開宗明義就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」時儒中有人認為：在儒家倫理思想發展的先秦階段裡，中庸一書代表著道德和人文精神的巔峰；至此，位格神的天和宗教已完全被淘汰或化掉。在本文前面的討論裡，尤其是在有關「天命一詞與位格天」的討論裡，我們已經指出：「天命之謂性」的說法，只意謂天所命於人的即是人之性，或人之性等於天之命；但並沒有進一步說明「天」的性質，並沒有說出命人以性的天不再是位格神意義的天。其次，中

庸書中像「思知人不可以不知天」（二十章）的文句，亦能是如同孟子的「盡心知性則知天」，不必含有否定人格天的意義。復次，後儒之釋「天命之謂性」，亦並非都認為此與位格天的存在形如水火。以朱子為例，他就曾把「天生烝民」和「天命之謂性」相提並論，甚而間接指出，生人或生烝民的天，就是命人以性的天。「天命之謂性。命便是告筮之類；性便是合當做底職事，如主簿銷注，縣尉巡捕；心便是官人；氣質便是官人所習尚……。天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處。氣有昏明厚薄之不同，然仁義禮智亦無闕一之理。」（語類卷四性理一）「問：子罕言命。若仁義禮智五常，皆是天所命；如貴賤死生壽夭之命，有不同。如何？曰：都是天所命。稟得精英之氣，便為聖為賢，便是得理之全，得理之正。……又曰：天之所命，固是均一；到氣稟處，便又不齊，看其稟得來如何。稟得厚，道理也備。嘗謂命譬如朝廷誥敕，心譬如官人一般差去做官，性譬如職事一般。……天生人教人許多道理，便是付人許多職事。」（語類卷四性理一）「今復以一事譬之。天之生此人，如朝廷之命此官。人之有此性，如官之有此職。朝廷所命之職，無非使之行法治民，豈有不善？天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善？」（玉山講義）「大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之以復其性。此伏羲神農黃帝堯舜所以繼天立極，而司徒之職典樂之官所由設也。」（大學章句序）綜觀以上幾段引文，可見「命人以仁

義禮智之性」的天，即「天降生民，與之以仁義禮智之性」的天，亦即「必命之以爲億兆之君師」的天。換言之，「天命之謂性」的天，仍然是詩書中「作之君作之師」的天。

在天人關係的問題上，中庸一書確有其值得注意的特殊因素：第一、在儒家倫理思想發展史裡，「天命之謂性」理論上完成了天命的法則化及內在化。天之命就是人之性，就是內在於人性或人性所固有的命、道、理、則。第二、在詩書的位格天或主宰者天與人之間，中庸安插了天地、天地之道，而且也承認它們爲天地間人、物的本源。「天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多；及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多；及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。」（廿六章）「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」（二十章）「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（廿二章）「仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也。」（三十章）唐君毅綜合中庸这方面的思想說：「中庸之首句『天命之謂性』，因爲偏在人上言人性之原於天命，與大戴禮本命之泛言萬物之性原於命略不同。然中庸之歸於言人能盡其性，則能盡人性盡物性，正見中

庸亦有以天命偏降於物，以成人物之性之思想。凡此諸言，皆大體相類似，而同為自宇宙上言天命之分降流行，以成人物之性命者。是便與孔孟之直就人道之義，以通天道之命者異。」（註十七）前已指出，「天命之謂性」的說法，本身並未否定「天」的位格神意義。然而，承認天地、天地之道為人、物的本源，乃是以內在於天地或宇宙的因素來解釋人、物之生。這與詩書中的「天生民、物」是否抵觸？換言之，凡是承認或講述天地、天地之道生人與萬物的，是否就已不再承認位格天的存在？

（七）天地、天地之道與位格天

「天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。」（易繫辭上）「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」（易乾卦文言）「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」（左傳成公十三年）「我們在經書子書上，常遇到天、天地、乾坤、道、自然、陰陽、五行、虛、理、氣、心一類的觀念。……我們如果執著這些差異的名詞，不求會通，那麼，中國先哲的宇宙觀幾乎是紛亂如麻，但是，我想這種種不同的說法，可以歸結到一個共同點上去。這便是：宇宙是一個包羅萬象的大生機，無一刻不發育創造，無一地不流動貫通。孔子說：『天何言哉，四時行焉，百物生焉！』（論語陽貨）易傳的作者更以大生之乾，廣生之坤，合而言之，稱頌天地之大德曰生。」（註十八）

在儒家思想發展的過程中，中庸易傳所代表的一路，理論上比較偏重天地生萬物、人物貫通、以及聖人配天等思想；但也不應忘記，這些思想原是中國古籍所共有，即使那些明確承認位格天的古籍亦不例外。詩書一面說「惟天生民有欲」、「天生烝民」、「天作高山」，一面卻也說「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」（書泰誓上）。同樣，禮記郊特牲既說「天地合而萬物興焉」，又說「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也」。孟子亦有近似中庸易傳的思想：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有動者也。」（離婁上）「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。……有大人者，正己而物正者也。」（盡心上）雖然如此，孟子非但沒有因此而否認詩書中的位格天，反而與孔子一起稱贊詩大雅烝民的「天生烝民，有物有則……」，並引之以證明自己的性善之說。

「詩云：『予懷明德，不大聲以色。』子曰：『聲色之於以化民，末也。』詩曰：『德輶如毛。』毛猶有倫。『上天之載，無聲無臭。』至矣。」（中庸第卅三章）「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」（中庸第三十章）「詩云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰文王之所以爲文也，純亦不已。」（中庸第廿六章）「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」（論語述而）「詩云：不愆不忘，率由舊章。遵先王之法而過者，未之有也。……爲政不因先王之道，可謂智乎？」（孟子離婁上）一如儒家，墨家也根據詩書

中的記載，頌贊古代聖王的法天或德配天地，從而奉之爲行事的楷模。「凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者，爲之。凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者，舍之。」（墨子貴義篇）「反聖王之務，則非所以爲君子之道也。……此上逆聖王之書，內逆民人孝子之行，而欲爲上士於天下，此非所以爲上士之道也。」（明鬼下）「周頌道之曰：『聖人之德，昭於天下，若天之高，若地之普。若山之承，不坼不崩。若日之光，若月之明，與天地同常。』則此言聖人之德，章明博大，埴固以脩久也。故聖人之德，蓋總乎天地者也。」（尚賢中）「是故古之仁人有天下者，……一天下之和，總四海之內，焉率天下之百姓，以農臣事上帝山川鬼神，利人多，功又大，是以天賞之，鬼富之，人譽之，使貴爲天子，富有天下，名參乎天地，至今不廢，此則知者之道也，先王之所以有天下者也。」（非攻下）「子墨子曰：……今若夫兼相愛交相利，此自先聖六王者親行之。……泰誓曰：『文王若日若月乍（作）照，光於四方於西土。』即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月，兼照天下之無有私也，即此文王兼也。雖（唯）子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。」（兼愛下）「然則奚以爲治法而可？故曰莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天。天之所欲則爲之，天所不欲則止。」（法儀篇）「故子墨子置天之志以爲法儀。非獨子墨子以天之志爲法也，於先王之書，大夏（雅）之道之然：『帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏以革，不識不知，順帝之則。』此語文王之以天志爲法也，而順帝之則也。」（天志下——參閱前所引中庸第卅三章）

從以上的徵引，不難窺見儒墨的相同處，以及二家與詩書的關係。所以，方東美曾如此說：「說到此處，我們馬上連類及於墨子。墨子發明兼愛之旨以言仁義，其能洞見一貫的道德標準，也與儒道兩家相同，關於此層，他自己說得非常具體而透澈。法儀篇曰『天之行廣而無私，其施厚而不得，其明久而不衰，故聖人法之。』試問這裡所謂法儀，與孔子『天地之無不持載，無不覆幬，……四時之錯行，……日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖』之大德，……更有甚麼差別？」（註十九）但是墨子卻明確地釋此法儀爲天或上帝之志，承認天地、天地之道之上，尚有一主宰者天存在。朱子之釋先秦儒，也曾將「天命之謂性」、「民受天地之衷以生」、「上帝降衷于民」相提並論：「至於孔孟言性之異，則其說又長，未易以片言質。然略而論之，則夫子雜乎氣質而言之，孟子乃專言其性之理也。……以理而言，則上帝之降衷，人心之秉彝，初豈有二理哉？」（答宋深之）「所謂中庸戒懼謹獨二事，甚善。但首章之說性，或通人物，或專以人而言，此亦當隨語意看，不當如此滯泥也。蓋天命之性雖人物所同稟，然聖賢之言本以修爲爲主，故且得言人而修爲之功在我爲切，故又有以吾爲言者。如言上帝降衷于民，民受天地之衷以生，不可謂物不與有。」（答陳才卿）凡此種種，至少可以消極地指出：「民受天地之衷以生」和天地、天地之道生人生物的思想，並不相反詩書中的「上帝降衷于民」和「天生烝民」，亦即並不否定上帝或主宰者天的存在。易以積極的說法，我們似可借用唐君毅的話來加以說明：「左傳成公十三年『民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作威儀之則，以定命也。……』此段文之前數

句，可與詩經『天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德』合看。皆似頗近孟子中庸所謂天與我以心之官，天命之謂性之說。」（註二〇）誠然，先秦儒並沒有進一步討論「上帝降衷于民」、「天生烝民」、與「民受天地之衷以生」的關係，沒有深入說明「上帝降衷」、「天地之衷」、「民之秉彝」三者之間的聯繫，尤其是「天地之衷」與「上帝降衷」的聯繫。但是由於朱子也曾用「民受天地之衷以生，所謂命也」，來註釋詩大雅蕩的「疾威上帝，其命多辟，天生烝民，其命匪諠」（參閱詩集傳卷十八），我們或可嘗試作如下的分析：「民之秉彝」，或民由上帝所領受的「衷」——不拘釋此「衷」為「理」或賦之以更廣的含義——，乃是「天地之衷」的一環；而人及天地所有之「衷」，皆來自「上帝降衷」，以上帝或主宰者大為根源。天地之衷猶如民所有之衷的近本，上帝或主宰者天則是遠本或根本。這種解釋雖然只是推測，但與先秦儒的基本信念，諒不會相去太遠。

三、先秦儒家倫理的心性與天

墨子明確承認天為人與萬物之本，並要人知恩圖報。「子墨子曰：……且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰：以磨（磨）為日月星辰，以昭道之；制為四時春夏秋冬夏，以紀綱之；雷（震）降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否，為王公侯伯，使之賞賢而罰報；賊（賦）金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財；自古至今，

未嘗不有此也。今有人於此，驩若愛其子，竭力單務以利之，其子長，而無報乎父，故天下之君子，與（舉）謂之不仁不祥。今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若豪之末，（莫）非天之所爲，而民得而利之，則可謂否（厚）矣。然獨無報夫天，而不知其爲不仁不祥也，此吾所謂君子明細而不明大也。」（天志中）先秦儒雖沒有如此明確的言論，但大體說來，他們承認天爲人、物之本，似應爲不容置疑的事實。前面的種種討論，諒能多少說明此點。孔子曾如此稱贊舜的受命爲天子：「故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之。』故大德者必受命。」（註二一）朱子註釋最後一句「必受命」說：「受命者，受天命爲天子也。」（中庸集註）所以，生物的天，生民的天，作之君作之師的天，均係指同一天，即主宰者天或位格天。

古籍中的宗教祭天，亦有助於說明先秦儒承認天爲人、物之本。「唯聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也。鄉之，然後能饗焉。……郊之祭，大報天而主曰，配以月。……君子反古復始，不忘其所由生也。」（禮記祭義）「天垂象，聖人則之。郊所以明天道也。……萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。……祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。」（禮記郊特牲）「子曰：……郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」（中庸第十九章）宗教祭天的精神在於報本反始，而這種傳統宗教精神直接爲孔孟等所承，顯然孔子等仍承認天爲人、物之本；否則，將無法解釋人爲甚

麼應懷著報本反始的心情，來祭天或上帝。唐君毅說：「關於上帝之存在問題，誠更為儒家所罕言。然儒家亦實未嘗反對人之出自仁心而祈禱上帝者。如湯之禱雨於桑林，郊祀之禮中之祈天之助，使五穀豐登，國泰民安，固為儒家所許。……此傳統精神，為儒家所承。故先秦儒家之于上帝或天之神，雖未嘗如西方宗教之明顯視為一人格，更未嘗如西哲之勤求證明其存在之道，然實亦未嘗否認其存在。孔子有知我其天之嘆，畏天命之言。孟子有盡心知性則知天，存心養性以事天之言。……孔孟之未嘗明白反對中國古代宗教，而否定天神，正見中國古代之宗教精神，直接為孔孟所承。孔孟思想，進於古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人之仁心仁性，即天天道之直接之顯示。由是而重在立人道，蓋立人道即所以見天道。」（註二二）所以，孔孟等仍和古代宗教一樣，承認上帝或天的存在，以及天為人、物之本。孔孟思想所表現的不同或進步，是它把重點由上帝或天的無常天命移至有常天命，著重於從天賦於人的心性——如孟子的心官和理義——，來看人與上帝或天的關係。

綜上所述，我們可就「儒家倫理的形上基礎」觀點，作出以下幾點結論：

一、人生道德的規範，人的心性，都與天命密切相關，都是來自天命，以天命為本源；而在先秦儒家典籍裡，此天命主要是指上帝或位格天之命；出命或授命之天，乃是有意志的主宰者天。

二、主宰者天之出命或授命於人，能有直接和間接兩種方式。直接的天命乃是一種耳提面命式的天命，是天躬自向業已生存的人頒命。詩書中「作之君作之師」的天命，表面上都近似直接

天命，但有時也能予以不同的解釋。間接天命的頒發，是借助於一種媒介；上天透過此種媒介，向人顯示自己的意旨。間接天命的媒介，能是多方面的：甲、能是一種行事。「萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否，天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命之乎？曰：否，天不言，以行與事示之而已矣。……昔者堯薦舜於天，而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」（孟子萬章上）墨子「天志」的昭示，亦有此種間接方式：「曰殺不辜者，得不祥焉。夫奚說人爲其相殺而天與禍乎？是以知天欲人相愛相利，而不欲人相惡相賊也。」（法儀篇）乙、天亦能藉制定天地間的常道，以向人顯示自己的意旨。「上天之載，無聲無臭。」（詩大雅文王）「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命。」（書甘誓）孔子的「天何言哉，四時行焉，百物生焉」，實際亦能作如是解。丙、人生道德的普遍法則或常道，亦能是媒介之一。「天敘有典，敕我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。」（書皋陶謨）「天有顯道，厥類惟彰。今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自絕于天，結怨于民。」（書泰誓下）狎侮上天所頒示的五倫常道，就是弗敬上天和自絕于天。丁、最後，人、物之性本身，亦能是上天顯示其意旨或命令的媒介。「天生烝民，有物有則。」（詩大雅烝民）「天命之謂性。」（中庸第一章）「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」（孟子萬章上）此種內在於人性的天命或則，乃是與生俱來。朱子說得好：「天生烝民，有物有則。只生此民時，便已是命他以此性了。」（答陳衛道書）乙、丙、丁三種媒介所代表或所顯示

的天命，都是一種有常或法則性質的天命。惟其如此，把天命分爲「人格神性質的天命」和「法則性質的天命」，宛如「法則性質的天命」不可能來自人格神意義的天，實際乃是一種誤解，在先秦儒家的典籍裡，並沒有根據。

三、先秦儒家倫理思想發展的過程，可說是天命或上天之「命」從直接到間接、從外在到內在、從客體到主體的發展過程。而中庸的「天命之謂性」和孟子的「良心」，則是這天命間接化、內在化、主體化過程的終結或完成。從源頭上說，天命是人的心性之源。但從道德實踐或人表現上說，人乃是藉心性以顯天命，亦即藉自命以心性所固有的命（道、理、則），以立或明天命。上天之「命」和人心性所固有之「命」，乃是同一「命」的兩面——參閱朱子「朝廷之命」和「官職之性」的譬喻。唐君毅曾就孔子的天命說明這種「二而一」的關係。「此諸問題，吾嘗思之而重思之，嘗徘徊於『孔子所謂天命，乃直仍舊義中天命爲天所垂示或直命於人之則之道』與『孔子所謂天命唯是人內心之所安而自命』二者之間。而終乃悟二者皆非是。蓋若果孔子之所謂天命，即舊義中天所垂示或天直命於人之『則』之『道』之義，此明爲自詩書以來之通義，墨子尚直承之，以成其天志之論者。此義易解，孔子不當言五十而知天命。至如孔子之所謂天命，唯是人內心所安之自命，則孔子十五志學，三十而立，四十不惑之諸階段，已時時有自命、自求、近思、篤行、行心所安之事，亦不當言五十而知天命。……上述之疑難所自生，初皆源自不知孔子之天命思想，實乃根於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。……故孟子之釋曰，無義無命。此即

言義之所在，即命之所在也。……唯是孔子先認定義之所在，爲人之所當以自命，而天命斯在。此見孔子所謂天命，亦即合於詩書所謂天所命人之當爲之『則』，而與人之所當以自命之『義』，在內容上爲同一者。孔子所謂畏天命，確仍與孔子所重之反求諸己，行心所安，依仁修德之教，可說爲二而一之事。」（註二三）孔孟等先秦儒仍承認詩書中「生烝民」、「矜於民」、「愛民」的上帝或天，但在有關天命或天人關係的討論上，重點卻有了顯著的轉變。先秦儒好似在天人之間安插了「心性」一環：「天」主要是透過命人以「心性」，與「人」建立了最基本的關係，而「人」也主要是透過存、養、盡天所命於自己的「心性」，以追求與「天」的合一。藉此轉變，儒家有了所謂「心性倫理」；而在中國倫理思想發展史上，這「心性倫理」構成了儒之所以爲儒的特質。

四、由於天命的內在化及主體化，出命之天，亦即詩書中的上帝或主宰者天，逐漸退隱到人生舞台的幕後。因爲誠如牟宗三所說，當天命「轉爲光明的主體時，人不必事事想及天志，只要當下肯定天所命給自己的光明主體便可」（註二四）。「天之生此人，如朝廷之命此官。人之有此性，如官之有此職。朝廷所命之職，無非使之行法治民，豈有不善？天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善？」（朱子玉山講義）假使一位國君沒有任何立法和人事制度，親自處理國內所有大小事務，自然會經常出現在政治舞台上，與人民有直接的交往。但若國君制定常法，並授權給朝廷所命之官，使之行法治民，人民便不易意識到國君的臨在。天與人的關係亦復

如是——參閱前「心官」之說。所以可以說：論孟等先秦儒家典籍，尤其是易傳中庸，不再像詩書那樣重天人的直接交往或天的位格性。然而，正如「行法治民」並不否認官職和法皆係來自高高在上的國君；同樣，天命內在化主體化所形成的儒家心性倫理，也並不否認人的心性（心官及其仁義禮智之理）皆係來自高高在上的天。在先秦儒家心性倫理體系中所消失的，是詩書中位格天出命的「直接方式」，而不是位格天本身。換言之，先秦儒仍承認詩書中的位格天是人的心性之本。

五、主張先秦儒家心性倫理已化掉或推翻位格天的意見，係來自以下幾種成見或誤解：第一、誤認位格天不能頒發有常天命，忽略了即使詩書中「作之君作之師」的無常天命，已寓有一種「君仁」的有常天命。第二、誤認肯定位格天的信念，一定會只重宗教而漠視道德，忽略了宗教與道德並不牴觸，先秦儒之兼重道德和宗教的祭天，便是最好的例證。第三、誤認凡承認位格天的，必定會自認是天或上帝的代言人，忽略了這純為個人的成見，事實並非如此；像明確承認天或上帝的墨子，從未曾以上帝的代言人自居。此外，一種治學態度的偏差，也助長了對心性倫理與位格天關係的誤解。有些儒者，似乎忘記了思想發展史中的時間因素，企圖完全以宋明儒的宇宙論本體論，來解釋先秦儒的倫理思想，以及其中的天人關係。至於在心性與天的問題上，宋明儒究有甚麼主張，與先秦的關係又如何，我們將繼續加以討論。

四、宋明儒家倫理的心性與天

宋明儒上承易傳中庸的思想，創造了一套相當完整的宇宙及本體論，企圖以內在於宇宙的因素，來解釋天地間的人物之生以及變化。朱子曾將古籍中的天分為蒼蒼者天、主宰者天、及訓理之天。對於天人關係的討論，先秦儒偏重於天的主宰意義，尚未普遍直接稱天命、天理爲天；其所謂「天」，主要是指超越整個宇宙、高高在上的主宰者天或位格天。宋明儒則偏重於蒼蒼者天及訓理之天，釋「天」爲天地、天地之道、天地之理、天地之氣等等。那麼，在宋明儒看來，天地萬物是如何形成的？天、天地、天地之道……又是如何生萬物及主宰其變化？儒家倫理的心性，與天究竟有甚麼關係？

（一）天地萬物與理氣

「宋學的特色，即理氣心性二者的研究，前者乃『實在』的研究，哲學上所謂本體論，後者則心理倫理諸方面的問題。」（註二五）宋明儒之討論理氣，雖然彼此不無差異，但大體上把重視理氣看作宋明儒學的特色之一，諒不致有人質疑。在宋明儒看來，天地萬物基本上都是由理氣合成的。「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。」（朱子答黃道夫書，

文集卷五八）「人之所以生，理與氣合而已。」（朱子語類卷四）「人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。」（朱子語類卷六）「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。……或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理；然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。」（朱子語類卷一）理氣之二元，又可上溯而合爲一元。若是偏重從「理」的一面來看，可稱此一元爲太極。「蓋其（周敦頤）所謂太極云者，合天地萬物之理而一名之耳。」（朱子隆興府學濂溪先生祠記，文集卷七八）「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽亦只是理，靜而生陰亦只是理。……有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」（朱子語類卷一）但如偏重從「氣」的一面來看，此一元則可稱爲太虛。「萬物皆祖於虛，生於氣。氣以成體，體以受性。」（司馬光潛虛）「虛者，天地之祖，天地從虛中來。」（張子語錄）「太虛無形，氣之本體。」（張載正蒙太和篇）「太虛者，氣之體。氣有陰陽屈伸相感之無窮……陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也。合則混然，人不見其殊也。形聚爲物，形潰反原。」（張載正蒙乾稱篇）「以是知萬物雖多，其實一物無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已。」（張載正蒙太和篇）「天地初開，只是陰陽之氣，這一個氣運行……。」（朱子語類卷一）「陰陽只是一氣，陽之退便是陰之生，不是陽退生又別有個陰生。」（朱子語類卷六五）「自天地言，只是一個氣。」（朱

子語類卷三）「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。」（張載正蒙太和篇）「天地之間，只有氣，更無理，以氣自有條理，故立此名耳。」（明儒學案卷五十）「氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（朱子語類卷一）理論上偏重「氣」時，承認氣中涵理；理論上偏重「理」時，亦承認有理便有氣及無氣則理無掛搭處。所以，無論是「太極」或「太虛」的一元論，實際都寓有理氣的三元論。

（二）理氣與天

人物之所以生，理與氣合而已。人物如何生的問題，也就是理氣如何合的問題。從氣方面來看，人物之生係來自氣的聚合、交感、氣化、或流行運行。「有理便有氣，流行發育萬物。」（朱子語類卷一）「太極動而生陽，……靜而生陰，兩儀立焉。……五行一陰陽也，陰陽一太極也。……二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。」（周敦頤太極圖說）「氣塊然大虛，升降飛揚，未嘗止息，是所謂絪縕。……浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流行，山川之融結，糟粕煨燼，無非氣也。」（張載正蒙太和篇）「早梅冬至已前發，方一陽未生，然則發生者何也？其榮其枯，此萬物一個陰陽升降大節也。」（二程全書遺書二上）「天地初開，只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓。裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者爲天，爲日月，爲星辰。」（朱子語類卷一）「陰陽雖是兩個

字，然卻只是一氣之消息，一進一退，一消一長。……只是這一氣之消長，做出古今天地間無限事來。」（朱子語類卷七四）「一元之氣，運轉流運，略無停間，只是生出許多萬物而已。」（朱子語類卷一）「天地之氣，運轉無已，只管層層出出人物，其中有粗有細，如一物有偏有正。」（朱子語類卷九八）「天地之初，如何討個人種？自是氣蒸結成兩個人，後方生許多萬物。……氣化是當初一個人無種，後自生出來底；形成卻是有此一個人，後乃生生不窮底。」（朱子語類卷九四）「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語、動作、思慮、營爲、皆氣也，而理存焉。」（朱子語類卷四）

氣的交感、聚合、流行寓有理，人物之生因此亦係來自理或天理、天命、天道的流行。「及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只是氣凝聚處，理便在其中。……氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（朱子語類卷一）「致中和，天地位焉，萬物育焉，何也？曰：天命之性，渾然而已。以其體而言之則曰中，以其用而言之則曰和。中者天地之所以立也，故曰大本；和者化育之所以行也，故曰達道；此天命之全也。……大本不立，達道不行，則雖天理流行未嘗間斷，而在我者或幾乎息矣。」（朱子中庸首章說，文集卷六七）「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者。形而上者，則是密也。」（二程全書遺書十五）「道則自然生物，今夫春生夏長了一番，皆是道

之生。……道則自然生生不息。」（二程全書遺書十五）「天道流行，發育萬物。」（朱子語類卷三）「太極之有動靜，是天命之流行也，所謂一陰一陽之謂道。」（朱子太極圖說解）「夫天命不已，固人物之所同得以生者也，然豈離乎人物之所受而別有全體哉？觀人物之生生無窮，則天命之流行不已可見矣。但其所稟之氣有偏正純駁之異，是以稟而生者有人物賢否之不一。」（朱子答張欽夫，文集卷三十）

理氣合而生人物。在這合的過程中，理氣互有影響或限制。「問：人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形。若人品之不同，固是氣有昏明厚薄之異。若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶，亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？曰：惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」（朱子語類卷四）「觀人物之生生無窮，則天命之流行不已可見矣。但其所稟之氣有偏正純駁之異，是以稟而生者有人物賢否之不一。物隔於氣而不能知，眾人亦蔽於欲而不能存，是皆有以自絕于天，而天命之不已者初亦未嘗已也。」（朱子答張欽夫，文集卷三十）「二氣五行交感萬變，故人物之生有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生。自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞。物得其偏，故是理塞而無所知。」（朱子語類卷四）「問：枯槁有理否？曰：才有物、便有理。天不曾生個筆，人把兔毫來做筆。才有筆，便有理。」（朱子語類卷四）但「人把兔毫來做筆」時，顯然已識筆之理；換言之，筆之理已在支配著做筆的活動。據此，應當說未有

筆之先，已有筆之理。同樣，氣之聚合或人物之生，也已受到人物之性或理的支配，受到理的限制，所以也應說未有人物之先，已有人物之理。「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽亦只是理，靜而生陰亦只是理。」（朱子語類卷一）「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理。未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，卻旋將道理入在裏面。」（朱子語類卷九五）「徐問：天地未判時，下面許多都已否？曰：只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物。」（朱子語類卷一）「有這動之理，便能動而生陽。有這靜之理，便能靜而生陰。既動，則理又在動之中。既靜，則理又在靜之中。曰：動靜是氣也；有此理爲氣之主，氣便能如此否？曰：是也。」（朱子語類卷九四）「疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。」（朱子語類卷一）「天道流行，發育萬物，有理而後有氣。雖是一時都有，畢竟以理爲主。」（朱子語類卷三）人物所稟受之理與氣，「都相離不得」。人物之生中的氣之流行與理之流行，亦「都相離不得」。但大體言之，宋明儒將討論人物之生或理氣之合的重點，似乎置於理、天理、天命、天道流行的一邊，而時儒之釋宋明儒或發揮自己的見解，亦多強調此點。「天命純是一條生化之流。……因此，宋儒有天命流行的老話。流行不息的天命流到個體X的時候，便形成X之性。流到Y的時候，便形成Y之性。『於穆不已』的天命永遠流行，永遠在生化創造。而真實的創造之幾流到我的生命，便形成我的性，從此可見『性』之宇宙論的根源。」（註二六）

在宋明儒本體論宇宙論的體系裡，「天」主要是指天地間人物所稟理氣的源頭，是理氣之所從出。大體言之，此「天」可指：一、爲源頭的氣或太虛（朱子釋太虛爲理）。二、爲源頭的理或太極。三、爲源頭的氣以及理。四、人物所稟受的氣及理，尤其是理，就其來自天而言，亦可稱爲天。「由太虛有天之名，由氣化有道之名。」（張載正蒙太和篇）「天只是一元之氣，春生時全見是生，到夏長時也只是這底，到秋來成就也只是這底，到冬天藏斂也只是這底。」（朱子語類卷六）「由太虛有天之名，這全說理。由氣化有道之名，這說著事物上。」（朱子語類卷六十）「問：如何是天者理之所從出？曰：天便是那太虛，但能盡心知性，則天便不外是矣，性便有那天。」（同上）「天者，理也。神者，妙萬物而爲言者也。帝者，以主宰事而名也。」（二程全書遺書十一）「天之所以爲天者理而已。天非有此道理，不能爲天，故蒼蒼者即此道理之天。」（朱子語類卷二五）「所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。……所謂天者，理而已。」（上蔡語錄）「性字不可一概論。生之謂性，此訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理也。今人言天性柔緩、天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善，曰天者自然之理也。」（二程全書遺書二四）「蓋天者理之自然，而人之所由以生者也。性者理之全體，而人之所得以生者也。」（朱子盡心說，文集卷六七）「性以賦於我之分而言，天以公共道理而言。天便脫模是一個大底人，人便是一個小底天。吾之仁義禮智，即天之元亨利貞。凡吾之所有者，皆自彼而來也。故知吾性，則自然知天矣。」（朱子語類卷六十）「天即人，人即天。人之

始生，得於天也。既生此人，則天在人矣。凡語言動作視聽，皆天也。只今說話，天便在這裡。」（朱子語類卷十七）「夫心之體性也，性之原天也。」（王陽明傳習錄中）「君子之學，心學也。心、性也。性、天也。」（王陽明謹齋說）「先天而天弗違，天即良知也。後天而奉天時，良知即天也。」（王陽明傳習錄下）上述涵義之天，基本上固超越天地間的個別人物，但卻並不超越宇宙或在天之外之上，可稱為廣義的「自然之天」——狹義的自然之天單指蒼蒼者天。也可借用時儒所喜用的名詞，稱之為宇宙論性質的天，以別於位格神性質的天或主宰者天。

（三）自然、主宰與天

人物之生來自氣的聚合，但氣是如何聚合而生人物？初步的答案是氣自然而生或不得然而生。「天地之初，如何討個人種？自是氣蒸結成兩個人，後方生許多萬物。……當初若無那兩個人，如今如何有許多人。那兩人便似而今人身上蟲，是自然變化出來。」（朱子語類卷九四）「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」（張載正蒙太和篇）但「自然」或「不得已而然」含有一種固定的秩序。「生有先後，所以為天序。小大高下，相並而相形焉，是為天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。」（張載正蒙動物篇）此種天秩天序主要是「理」的秩序。「天地之氣，雖聚散百塗，然其為理也，順而不妄。」（張載正蒙太和篇）「夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？

天理如此，豈可逆哉？」（二程全書遺書十一）但宋明儒復又強調，這天理秩序是「非有安排」的自然秩序。「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。」（同上）「理出於自然，故曰天理。所謂莫之爲而爲，莫之致而至也。」（二程全書遺書十八）所謂「非有安排」或「自然」，主要是針對人爲而言。「詩曰：天生蒸民，有物有則。……萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉？」（二程全書遺書十一）「萬物只是一個天理，己何與焉？至如言『天討有罪，五刑五用哉；天命有德，五服五章哉』，此都只是天理自然當如此，人幾時與？與則便是私意。」（二程全書遺書二上）「所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。……任私用意，杜撰用事，所謂人欲肆矣。」（上蔡語錄）「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁。天地之所以爲天地者，順此理而無私耳。人與天地並立爲三極，安能自私而不順此理乎？」（陸象山與朱濟道書）

雖說天秩天序是「自然如此」，但這「自然如此」，以及其所以自然如此之「道」，卻不能「全無主之者」，或「必有爲之主宰者」。那麼，這主宰者是甚麼？宋明儒有所謂人之心是主宰的說法。「心主宰之謂也，動靜皆主宰。……心統攝性情。」（朱子語類卷五）「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」（二程全書遺書十八）「情之未發者性也，是乃所謂中也，天下之大本也；性之已發情也，其皆中節和也，天下之達道也；皆天理之自然也，妙性情之德者心也，所以致中和立大本而行達道者也，天理之主宰也。」（朱子太極說，文集卷六七）

然而宋明儒也明確指出，人之心實際是順天理天道主於身或統攝情，天道天理是心主宰活動的規範，而非對象。正如朝廷所命之官，只是在行朝廷所立之法，以治朝廷之民，而不是自己爲民立法；同樣，稟有天命之性的人，亦只是在使萬物順治，而不是自己爲萬物立法或作則。「夫有物必有則。父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。萬物庶事，莫不各有所。得其所則安，失其所則悖。聖人所以能使萬物順治，非能爲物作則也，惟止之各於其所而已。」（二程全書伊川易傳四）真正的主宰者，應是那爲萬物立法者或作則者。宋明儒進一步談天地之心或天心，惟其所強調者是天地的好生之德或仁。「發明心字，曰：一言以蔽之，曰生而已矣。天地之大德曰生，人受天地之氣而生，故此心必仁，仁者生矣。心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。且如程先生言仁者天地生物之心，只天地便廣大生物，便流行生生不窮。」（朱子語類卷五）「天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。」（朱子仁說，文集卷六七）論及天地之心的主宰意義時，宋明儒同樣指明實際是理爲主宰。「問天地之心亦靈否？還是漠然無爲？曰：天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思量。伊川曰：天地無心而成化，聖人有心而無爲。問天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰意否？曰：心固是主宰的意，然所謂主宰者，即是理也。不是心外別有個理，理外便有個心。」（朱子語類卷二）「天之生物之心，無停無息。春生冬藏，其理未嘗間斷。到那萬物各得其所時，便是物物如此。乾道變化，各正性命。各正性命，是那一草一木各得其理。變化是個渾全底。」（朱子語類卷二七）「忠即是實理。忠則一

理，殊則萬殊。如維天之命，於穆不已，亦只以這實理流行發生萬物，牛得之爲牛，馬得之爲馬，草木得之而爲草木。維天之命，於穆不已，不其忠乎？……乾道變化，各正性命，不其恕乎？」（朱子語類卷二一七）「忠者天道，恕者人道。此天是與人對之。天若動以天也之天，即是理之自然。」（同上）

在宋明儒的本體論宇宙論體系裡，對於人物之生及其變化，對於所謂天秩天序，初步能說理是主宰者。由於理即自然之天，亦可說自然之天即是主宰者。但問題並未因此而徹底獲得解決。一物之如此，可以說是自然如此，也可以說自然之理使之如此。但天地間人物之理又是怎樣決定的？最後是誰在爲萬物作則而基本上予以主宰？宋明儒並未忽略這項問題。「蒼蒼之謂天，運轉周流不已，便是那個。而今說天有個人在那裡批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。這裡要人見得。」（朱子語類卷一）「或問：以主宰謂之帝，孰爲主宰？曰：自有主宰。蓋天是個至剛至陽之物，自然如此運轉不息。所以如此，必有爲之主宰者，這樣處，要人自見得，非言語所能盡也。」（朱子語類卷六八）單憑理或自然之天，無法圓滿解決「主宰」的問題，必須進一步探討理或自然之天與主宰者天的關係。

（四）自然之天與主宰者天

「詩曰：天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。故有物必有則，民之秉彝也，故好是

懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉？」（二程全書遺書十一）「天生烝民，有物有則；只生此民時，便已是命他以此性了。性只是理，以其在人所稟，故謂之性。……故伊川先生言天所賦爲命，物所受爲性，其理甚明。」（朱子答陳衛道，文集卷五九）「以理而言，即上帝之降衷，人心之秉彝，初豈有二理哉？」（朱子答宋深之，文集卷五八）「此理塞宇宙，古先聖賢，常在目前。蓋他不曾用私智，不識不知，順帝之則，此理豈容識知哉？」（陸象山與張輔之書，全集十二）「人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形。」（朱子語類卷四）宋明儒以詩書中的上帝之降「衷」、帝之「則」，以及天生烝民的「物」、「則」，來解釋其理論體系中的理、氣。既然如此，這「理」和「氣」，尤其是「理」，是否係來自詩書中的上天或上帝，以此上天或上帝爲自己的本源及主宰？

宋明儒的基本態度，是盡可能用內在於天地間的理氣來解釋人物之生及其變化，不求助於外在的干預。因此，詩書中一些言及上帝或位格神之天的章句，宋明儒每喜用「理」來加以解釋。例如，對於詩書中的「上帝降衷於民」、「天佑民作之君」、「作善降百祥，作不善降百殃」等，朱子認爲「也只是理」。「此三段只一意，這個也只是理如此。氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管任地循環去，無有衰而不盛者。」（朱子語類卷一）唐君毅也曾舉例說明此點。「於此可舉二例，如：朱子注論語獲罪於天，注：天即理也。按二程遺書十一已有此言。又語類八十一釋帝命文王，曰：文王要恁地，便是理合如此，便是帝命也。」（註二七）不過，宋明儒注經亦

曾明言上帝爲天理或自然之天的主宰。例如，朱子注詩大雅文王說：「命，天理也。……上帝，天之主宰也。」（詩集傳卷第十六，可參閱同卷皇矣篇集註）其次，視天道、天命、天理即帝即天的注經方式，只排除天或上帝無「理」、或不循「理」的主宰活動，不必否定理係來自天或上帝，因爲天或上帝能是藉爲萬物作則或理而予以主宰。「惟皇上帝，降衷于下民，便有主宰意。」（朱子語類卷四）「所謂惟皇上帝，降衷于下民，此是說帝以此理付之，便有主宰意。」（朱子語類卷六八）所以，把天人關係局限在天爲人物所作之則或所命之理的範圍之內，認爲天的所有活動無非是理，並不妨礙承認天或上帝的存在，以及肯定他爲人物的本源及主宰。

釋宋明儒的「理」爲詩書中的帝之「則」或上天之「命」，能有兩種基本不同的態度或方式：一是如前所說，承認上天或上帝的存在，並認爲天或上帝藉爲人物作則或命人物以性而予以主宰。依此意見，可說自然之理或天係來自上帝或主宰者天。一是否定上帝或主宰者天的存在，認爲詩書中所說天或上帝，無非就是命或理。「問：命之不齊，恐不是真有爲之賦予如此，只是二氣錯綜參差，隨其所值，因各不齊，皆非人力所與，故謂之天所命否？曰：只是從大原中流出來模樣似恁地，不是真有爲之賦予者，那得個人在上面分付這個。詩書所說，便似有個人在上恁地，如帝乃震怒之類。然這個亦只是理。如此，天下莫尊於理，故以帝命之。」（朱子語類卷四）依此意見，無所謂上帝或主宰者天，所謂主宰者，只不過是理或自然之天而已。這一意見，實際沒有解決「說道全無主之者又不可」的問題。至於宋明儒的態度究竟屬於那一種，由於他們自己表達

的曖昧不明，後人的解說也莫衷一是。對這問題作進一步的探討，將超出本文的範圍。於此，我們僅願針對本文的需要，指出三種基本可能的解說。

「天之生此人，如朝廷之命此官。人之有此性，如官之有此職。朝廷所命之職，無非使之行法治民，豈有不善？天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善？」（朱子玉山講義，文集卷七四）在一個法治的國家裡，首先是有常法或普遍之法，其次是有立法者和司法者。而在一個君主政體的國家裡——並非只有民主政體才識法治——，國君或朝廷是最高的立法者和司法者。天地間有常法或理，而天秩天序或自然秩序是理或法的秩序。這一點是宋明儒所共同承認的。在這基礎上：一、如果承認上帝或主宰者天命萬物以此理，並循此理統治萬物，此近似西方哲學中的位格神論——Theism，唐君毅譯之為超神論（註二八）。二、如果承認主宰者天只是為物作則或立法者，不是司法者，無所謂天監在下和賞善罰惡，此近似西方哲學中的自然神論Deism。三、如果只承認有理，認為所謂上帝或主宰者天只不過是此理而已，則此近似西方哲學中的汎神論Pantheism。當代治中國哲學思想史者，有的認為宋明儒並沒有脫離位格神論的基礎（註二九）；但以汎神論——或至少接近汎神論的思想——來釋宋明儒學的，為數較多。對於天人問題，方東美表明他自己採取的立場，「既不是Deism，也不是Theism，而是Pantheism」，亦即是「把這個高高在上的God the most high拉下來貫注在整個世界裡面」（註三〇）。這未必就是宋明儒的立場；但這立場的形成，無疑是受了宋明儒的影響。

對於「天」的問題：一、宋明儒所說之天，主要係指自然之天。二、自然之天與上帝或高高在上的主宰者天，並不牴觸，因為「訓理」之天或天所指之「理」，能是來自上帝或主宰者天。在這點的基礎上，我們可進一步討論宋明儒家倫理的心性與天。

（五）心性與天

宋明儒家倫理同樣是心性倫理，而且承認心性係來自天，以天為基礎。但在宋明儒宇宙本體論的體系裡，此天主要是指理氣，是內在於宇宙的自然之天。於是天命流行、天理流行、一元之氣聚合流行、理一分殊等等，成了充實先秦古籍中「天生烝民」、「天命之謂性」的內容。在儒家思想發展的過程中，先秦儒的主宰者天，逐漸讓位給宋明儒的自然之天。然而如前所說，這主要是「天」字意義的轉移，訓「理」的自然之天不必否定主宰者天的存在。至於在自然之天之後，宋明儒是否尚承認有一主宰者天為人心性的根本，很難找出一概括而明確的答案。我們或可這樣來說：在先秦儒家倫理裡，詩書中的主宰者天，逐漸退隱至道德人生舞台的幕後，不過我們知道他還確實在那裡，而且基本上還擁有主宰權。在宋明儒家倫理裡，至少已看不清楚這主宰者天是否還在道德人生舞台的幕後；他可能還在那裡，但也可能被拉進人生舞台或這個世界，由「上司、君王」一變而成為天地間人物的「同工、僚屬」（註三一）。

在本文的引言裡，我們曾經指出：一倫理體系的形上基礎，「無形中在支配著整個學說的理

論，以及與此理論相關的道德實踐」。在逐步找出宋明儒的「自然之天」之後，現在可回轉頭來，看這自然之天的理論，對宋明儒家倫理體系的影響。從自然之天的理論出發，宋明儒進而強調：一、天人一體、天地萬物一體，因為基本上都是一理一氣。宋明儒雖然仍效先秦儒談「天人合一」，但其根本精神卻是「天人本無二，不必言合」（二程全書遺書六）。二、由於天人一體，所以：天也、命也、道也、理也、心也、性也……，一也。三、在天命、天理流行與性即理、心即理的基礎上，強調人性粹然至善及良知原是完完全全。四、由於心、性至善，道德實踐或修養的重點，落在氣的涵養二面；而「去人欲」或「滅人欲」，成了涵養的主要內容。「去得人欲，便識天理。……減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑，何等簡易。」（王陽明傳習錄上）朱子理論上較重「窮理」，但這只是五十步與百步的差別，基本精神還是相同的。「許多道理，皆是人身自有的。……只是見得不完全，見得不的確，所以說窮理，便只要理會這些了。」（朱子語類卷六）但一般人為甚麼「見得不完全，見得不的確」？仍然是歸咎於所稟之氣的不夠清明。所以，朱子同樣說：「有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者，為聖為賢，如寶珠在清冷水中。稟氣之濁者，為愚為不肖，如珠在濁水中，所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也。」（朱子語類卷四）「聖人千言萬語，只是教人存天理滅人欲。人性本明，如寶珠沉濁水中，明不可見。去了濁水，則寶珠依舊自明。」（宋元學案晦翁學案上）假使這種「去人欲復天理」的道德實踐或修養論值得商榷，則其所依據的心性至善、和一理一氣一體的種種學說都應予以檢

討。

五、結語

「人類應該效法天道的流行不息的這種思想，與夫人類應該效法天道的生生及秩序的那些思想，都是我國古來早已存在的思想，而我國儒家道德哲學的基礎就在於是。我國儒家往往從天道的流行不息來推知天道之爲誠爲忠，往往從天道的生生來推知天道之爲仁爲恕，往往從天道之具有秩序（或條理）來推斷天道之爲道或理。程朱諸子的哲學理論，大抵都是把我國這種傳統思想加以承襲，並予以發揚光大的。」（註三二）這段話道出歷代儒者的共同點，他們都把天道視爲儒家心性倫理的基礎。但大體言之，先秦儒是在肯定主宰者天的基礎上談天道；而宋明儒的天道論則逐漸脫離或至少無視於這基礎，天道成爲內在於宇宙的自然之天。基此，我們可以總結起來說：儒家倫理的形上基礎可以分作三個層次：一是人的心性，二是天道或宋明儒的自然之天，三是詩書以及先秦儒的主宰者天。不拘宋明儒和時儒對主宰者天的態度如何，不可能把主宰者天從儒家倫理體系中一筆勾掉。

參、天主教倫理與心性

時儒之泛論宗教，或專評強調神啓的基督宗教，大都認為宗教主張人類本身沒有道德或善的內在基礎，其知善識惡全賴源自天或神的外在教訓及命令；而這種教訓及命令，也係以職業宗教人士或宗教家為媒介，主要是間接的。「從宗教的立場來看，眾生世人都是既無知又可憫的，唯其無知與可憫，故需要教訓與拯救。……因為眾生世人在本質上是既無知又可憫，因而是被成就的對象。」（註三三）「自天意之在何處表現看，我們皆知在希臘傳統中，神意由先知代達，在希伯來之猶太教及後之基督教傳統中，上帝之旨命由先知及僧侶教士傳達。」（註三四）「于是西方思想中的天命，對於人類是永恒的可望而不可即。他們只講神差遣耶穌來救贖，卻並不講『天命之謂性』而正視人自己的覺悟。西方思想中的天人關係，依然停滯于宗教的型態。」（註三五）「所以基督教的罪乃是扣緊違犯神之律法而顯。『……這種罪惡觀完全由神、人的外在關係而顯，並非直接扣緊人之本質而言罪。所以這種罪惡論而稱之為外在的罪惡論。這是罪的一種外延的說法。這種說法實在不能盡罪惡的意義。尤其是道德宗教裏的罪惡觀，更不應止於此而以此為已足。」（註三六）借用儒家的術語而綜合起來說，時儒大都認為：天主教倫理固主張「率天命之謂道」，但其所說「天命」係專指外在的天命，而不是「天命之謂性」式的內在天命；換言之，天主教倫理不是在「天命之謂性、率性之謂道」的基礎上主張「率天命之謂道」，亦即不是主張「天命之謂性、率性之謂道」，從而也沒有人的心性作為人生道德的內在基礎。

天主教的倫理體系猶如一座二層建築物。基層是人之本性層，亦即一般所說的人性層。上層

是所謂啓示層，也可稱為超性層。所謂「超性」，係汎指來自天主而超越人之本性的一切，它們超出人的認知範圍，都是天主格外啓示於人的。由於屬於超性的一切，非人本性所能希求，都是天主白白施予人的，這超性層也可稱為恩寵層。天主教倫理注重啓示、超性或恩寵，但並未因此而忽視人的本性。在屬於本性或基層的道德領域裡，天主教也和儒家一樣，從其創造論出發，主張「天命之謂性、率性之謂道」，強調人性以及其所固有的法律（自然道德律或自然法或自然法律）和良心，就是人生道德的內在標準。在上層或啓示層的領域裡，天主所啓示的法律——基督的福音——是人進一步應守的準則。啓示的法律和人性所固有的法律，都是來自造物主天主。它們雖然在基督所救贖的人內合而為一，但仍然各自保持其原有的本質。人（之本）性所固有的法律，不但未為啓示的法律所廢棄或取代，反而是啓示法律的基礎，正如人（之本）性是人之超性或恩寵的基礎。

面對西方當代形形色色的倫理新說，積極維護人性所固有的自然道德律或自然法，並強調它的重要性，幾已成為天主教倫理的特徵。「（自然）道德律的基本義務，植根於人的本質、本性、及倫常關係。……基督徒法律的基本義務，就其超越自然道德律處而論，乃植根於超性秩序的本質，這秩序是救世主天主親所建立的。」（註三七）「如果社會秩序涉及道德，或進入道德範圍，教會便有权，斷定某種社會秩序，是否符合那堅定不變的秩序，即創造並救贖人類的天主，通過自然法和啓示而宣佈的秩序。（教宗）良十三世在其通諭內，便引證了上述自然法和啓示；

因爲自然法的指教及啓示的真理，猶如兩條河流，河道雖有不同，卻出自同一泉源：天主。」（註三八）「在德教範圍內，師、生能於何處，具體、容易而有把握地找到天主教的道德律？在造物主刻於每個人心中的法律內，和啓示內……。寫在人心中的法律或自然道德律，以及超性啓示的真理和誠命，都已由救主耶穌交付於其教會的手中，作爲人類的道德寶藏，並使她（教會）去向萬民宣講闡釋，完整無損地代代傳遞下去。」（註三九）「如所週知，現代各國所遭受的諸般禍惡，全部肇端於一個至巨至深的根苗，即否認普遍性倫理原則的存在，並在私人、國家及國際關係上，唾棄公認的生活典章。一言以蔽之，自然法已爲人的健忘和詆毀所汨沒。」（註四〇）「其實，造物主曾在人性深處，深刻下一種秩序。人的良知不僅能發現這秩序，而且命令人嚴格遵守。」（註四一）「這種經過戰爭的考驗和不幸後，爲萬民所期待的新秩序，應當起造在永久不朽的倫理法的磐石上。這倫理法，乃造物主經由人性而頒佈，並以不可磨滅的字跡，深刻於人心的法律。天下各國的輿論，應當一口同音地，全力責成並推動人人恪守之。」（註四二）「自由本身乃人需要法律的第一基本原因。……法律乃人行動的指針，……深刻於人性的自然法是一切法律的首腦。」（註四三）

一九六二年至一九六五年，天主教舉行「梵蒂岡第二屆大公會議」。參加會議的全球主教們，重新肯定了上述天主教自始就有的基本信念。「構成現世秩序的一切：生活和家庭的財富、文化、經濟、藝術、職業、國家政治、國際關係等，以及他們的發展和進步，都不僅是人達到人生終極

目的的幫助，而亦有其特殊、上主所賜的價值；無論是就其本身看，或就其作為宇宙現世秩序中一部分看，都是如此；『天主看了祂所造的，樣樣都很美好』（創世紀第一章卅一節）。它們這種自然的美好，從它們和人的關係——它們之所以受造，原是為人服役——而取得了一種特殊的尊嚴。終於上主樂於將本性界和超性界的一切，都統一在耶穌基督內，『使祂在萬有之上獨佔首位』（哥羅森書第一章十八節）。這一決定不僅未剝奪現世秩序的獨立性，它本身的目的，本有的法則，本有的方法，對人的利益，而且還使它的性能力和價值更為加強，同時還使它與人生的使命諧調起來。』（註四四）「由於基督的意願，教會是真理的導師，她的職責是宣揚並權威地教授真理——基督，同時以自己的權威，闡明並確證由人性本身流溢的倫理秩序之原則。」（註四五）「大公會議鑒於人類的墮落，立意首先提示人們萬民之自然法及其普遍原則，繼續有效，人類良知日益堅決主張並大聲宣揚這原則。蓄意違反這原則的行為，和強制人們執行這行為的號令，構成滔天的罪孽；其屬下亦不能以盲目的服從而辭其咎。」（註四六）

天主教倫理體系的基層，是人性及其所固有的自然道德律；而人性與自然道德律則「奠基於天主，祂是造生人類的全能大父」（註四七）。所以誠如教宗碧岳十二世所說，天主教創造論的宇宙觀，促使它以人性的自然道德律為人類社會及道德的基礎。或如吉爾森所說，天主教道德義務論的形上理論基礎，不是天主的啟示，而是創造論（註四八）。國內一般學者之評論天主教倫理，多只隱約看到了它的救世和啟示，卻全忽視了作為救世及啟示基礎的創世和位於人性之內的天主

法律——自然道德律。針對這種偏差，我們將從天主教的創造論開始，逐步展示及闡明天主教倫理中的心性，以及此心性與天或造物主天主的關係。

一、造物主與物性、人性

「天主看了祂所造的，樣樣都很美好。」（創世紀第一章卅一節）天主教的創造論扼要指出：一、宇宙萬物，包括有靈之人在內，皆由天主所造，皆來自天主。

二、宇宙萬物雖同出一源，但物各有性，性各不同。而其所以如此，亦係基於造物主天主的造物計劃。奧斯定說的好：萬物「連它所以為『性』，都是由上主得到的。」（註四九）「祂（天主）為一物所作的，即為該物之性。」（註五〇）借用儒家的說法，那就是：天主所命於一物的，即是該物之性；或簡言之，天（天主）命之謂性。

三、凡物皆善，凡性皆善：廣泛地說，凡是從虛無、無有進入實有，藉而實際存在的東西，都可稱為善或好。奧斯定說：「什麼『好』都沒有，不就等於虛無嗎？為此，只要一樣東西存在著，它是好的。為此，凡存在的一切，是好的。」（註五一）宇宙萬物之間，物各有性，性各不同。一物與他物比較起來，比上不足，比下有餘；但與虛無比較起來，萬物皆為比下有餘。所以萬物之間的差別，只是「好」的等級差別，只是一種「不如……那麼好」及「比……更好」的差別，而非好與完全不好的差別。其次，任何物之性，對於有該物之性者來說，亦都是好的。例如對馬

來說，馬之性是好的。一匹馬如全有馬之性，亦即全有「馬」所當有的生之自然之資，則是一匹好馬。一物如果沒有「馬」的任何生之自然之資，則根本不是馬。一匹馬如果有部分「馬」所當有的生之自然之資，就其有此部分而言，是一部分的「好」馬；但就其缺少某應有的部分而言，則是一匹部分「不好」的馬；這樣的馬既不是完全好，亦不是完全不好。由此可見一般所說的「不好」，乃指殘而不全，指部分缺少其所當有，是一種缺陷。「缺陷並不因其他原因，只因違反那有缺陷之物的本性，才成為『惡』的。……因為缺陷違反本性，所以缺陷越減損本性之全，便越增益缺陷之惡。」（註五二）「惡不過是善之不存，及軼脫本性而違反本性的事。」（註五三）「每個東西之善，要根據其天性的條件去看。」（註五四）一物有所當有為善，缺少其本性所當有為惡。由此可見，一物的本性本身是善的，而此本性就是判斷該物實際是善是惡的內在標準。

四、凡物皆有其率性活動的傾向及能力：受造的萬物，在自己的「有」和本性裡，都具備順性而行的傾向和能力，而且都會實際有順性的活動。換言之，天主並未將萬物創造成死的工具。「天主規定的自然秩序，是每個物體，依照自己本性的特點，發出動作。……天主的仁善和上智，照顧萬物，不是直接包辦萬物的動作，而是推動萬物，各盡己力，發出自己本性能有的動作。」（註五五）「那運轉乾坤，亭毒萬物的天主，給每一樣東西賦與了一個『形式』——一物特有的內在動力動向等——，使它趨向由造物主所指定的目的。這樣，『祂從容治理萬物』，如同智慧篇第八章第一節所說的。」（註五六）

五、一物之活動，如符合該物之本性，即是善；如違反該物之本性，即是惡或不善。一物之性，是判斷該物活動善與不善的內在標準。「凡適宜者，既為適宜者，必具有善之意義；同樣，凡不適宜者，既然不適宜，便具有惡之意義。」（註五七）「每個東西之稱為正直及善，在於它達到自己的尺度。」（註五八）「凡宜乎一物之性及適合的，對該物來說，便是善的。」（註五九）

六、依上所述，人性就是人生活動善惡的標準。「物有固定的本性，必有固定的動作。……有人類界限固定的本性，這是確然的定理。所以人必有某些動作，它們與人性相適合——它們就因而是正當的。……總結全論，人行動的善惡，不但因為是否合法，而且因為是否合於本性自然的秩序和規律。」（註六〇）唯其如此，天主教倫理也和儒家倫理一樣，乃是「直接扣緊人之本質本性」而言善惡而言罪，主張離棄人性之所宜就是犯罪：「因為犯罪無非就是離開那適合天性者。」（註六一）下面我們要繼續分析人性如何而為道德或做人的標準，或人性內究有那些因素，來決定人行為的善惡。

二、人性自然秩序與善惡

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人，造了一男一女。天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物。」（創世紀第一章二七、二八節）「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力，又給他定

了法律和誠命。……按照自己的本性，賦給他德能。……賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵和能思想的心，使他們充滿知識與理解力。……使他們能分別善惡。」（德訓篇：第十五章十四節、十五節，第十七章三至六節）天主所創造的人，一面有唇舌、眼目、耳朵所屬的身體，一面有充滿知識與理解力，以及能思想的心或靈魂。人的靈魂是天主的肖像，也是人藉以異於禽獸而為人的因素。因此，按照天主賦予人性的自然秩序，靈魂為大為貴，身體為小為賤。靈魂應當管治身體，不可輕重倒置。「人的心智，根據天主法律的誠命，管治自己，歸向自己的天主，服從天主；別的一切事物，在人以內者，也受到治理，服從理智。物本性自然的秩序，需要低級服從上級。……依照本性自然的秩序，人的身體是為服務靈魂；人靈的下級能力，是為服從理智；猶如萬物中，物質是以服務形式為目的，工具是以供主動者任用為目的。本著這樣的自然關係，服務者應幫助任用者，而不應妨礙之。所以，人費心力，照料身體，培養靈魂的下級能力，藉以幫助理智完成動作，不妨礙它應得的福善：人這樣作，是本性自然正當的事；如果不這樣作，當然就是犯罪。從此可見，酗酒，……荒亂無度，妨礙理智的動作，沉淪於情欲的陷阱，……剝奪理智判斷的清明和自由：這樣的事，便本性自然是惡劣的。」（註六二）「這是我所要說的：人之所以高於牲畜者，不拘是什麼，叫它心智也好，叫它心靈也好，或者二者都叫也好，（因二者在聖經中，都找得到），如果它統管那構成人的其他任何部分，那人就算是有條不紊了。我們看到我們不僅與牲畜，而且與樹木花草都有許多相同之點。……當較優者屈服於較劣者時，那就不得稱之為『好』秩

序，甚至連『秩序』都算不得了。」（註六三）「如每一人的內心尙無和平，即是說，如每一人，本身不守天主制定的秩序，則在人群間，亦無和平可言。一如聖奧斯定作此答問說：你的靈魂願意克服你的慾情嗎？那麼，請她服從至高在上的，然後她才會克服在下的；這樣你便會得到和平：真正的、確實的、至有秩序的和平。甚麼是這和平的秩序呢？天主命令靈魂，靈魂命令肉體：沒有比這更秩然有序了。」（註六四）易以儒家的術語來說，那就是：人的大體應支配小體，但大體應受天命及天的支配；人之心智或心，不可成爲被「人欲」所左右的「人心」，而當是固執於天命及唯天是從的「道心」。

三、人性固有之理與善惡

靈魂支配身體。但靈魂的主宰不是絕對的或任意的，靈魂亦需要遵循天主的法律或自己所固有之理。「人之理性本身尚不是事物之準則。人之所作所爲的公規和標準，乃是天然賦於理性的原理。」（註六五）這天賦的原理，就是前面所說的，天主在造人之初，就已刻於人性人心的自然法律或自然道德律。

聖經舊約中所記載的基本法律，是天主在西乃山向梅瑟及以色列民族所頒發的「十誡」；以色列民族習稱之爲「梅瑟法律」，或逕稱之爲「法律」，並以擁有法律爲其殊榮。然而十誡既是人類的基本法律，自然應爲古今中外之人所共有，其存在不可能只限於以色列民族，更不可能只

限於梅瑟時代及其以後的以色列民族。

前已指出，天主在「祂從容治理萬物」的原則下，造人之初，就賜給了人自決的能力、理智、能思想的心、和法律，使他充滿知識，能分辨善惡。所以，人自己就是自己的法律。保祿宗徒在致羅馬人的書信中，曾闡釋此點，以糾正當時某些猶太人的錯誤。他說：「凡在（梅瑟）法律之外犯了罪的人，也必要在法律之外喪亡。凡在（梅瑟）法律之內犯了罪的人，也必要按照法律受審判。因為在天主前，不是聽法律的算為義人，而是實行法律的才被稱為義人。幾時沒有（梅瑟）法律的外邦人，順著本性去行（梅瑟）法律上的事，他們雖然沒有（梅瑟）法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上了，他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅馬書第二章十二至十五節）這為我們至少說明了三點：一、以色列或猶太民族以外的所為「外邦人」，雖然沒有梅瑟法律，但同樣知善惡，知與善惡有關的法律；他們根據自己行事是否符合此法律而自判無罪或有罪，且亦將依此而受天主的審判。二、外邦人所知的法律，以人的本性或人性為基礎，順此法律而行等於順人性而行；故實可說：人性便是做人的道德標準。三、外邦人所知的做人法律，以人之心為主體。梅瑟法律刻在石版上，而此法律則刻在人心內。石版是死的，人心是活的。刻於人心的，是法律的活知識，而非法律的死條文；換言之，人心不是儲存法律條文的檔案，而是活的是非之心。因此，外邦人所知的法律，係指那些人心自然而知的法律，亦即人的良知或天理良心。「外邦人雖然不認識梅瑟法律，但天

主已把有關道德的重要法律，即行善避惡的天性，『刻在他們的心上了』，此即所謂自然法律，亦即天理良心。人的良心不但證明有自然法律的存在，而且同時又是一個裁判者，因為無論我們作了什麼善惡，不管有無人知道，總要受到良心的贊同或譴責。」（註六六）

天主教教會初期的神學家，都不約而同的把握住聖經上的這種思想，並借用當時希臘哲學的術語來加以發揮。「無疑地，所謂沒有（梅瑟）法律的外邦人，順著本性行（梅瑟）法律上的事，不是指守安息日或朔日，或舉行（梅瑟）法律上所寫的祭祀，因為這種法律並沒寫在外邦人的心上；而是指他們自然所能察覺的事，例如勿殺人、勿犯姦淫、勿偷盜、勿作假見證、應孝敬父母等等——按即十誡條文。」（註六七）「我們要爭辯的是：在有寫於石版的梅瑟法律（十誡）以前，已有一非手寫的法律，它為人自然而知，亦為古（梅瑟以前）聖祖所遵守。」（註六八）「天主將怎樣審判梅瑟以前的人呢？……保祿願意指出：他們原有本性所教導的法律，顯然知道當作的事。」（註六九）「至於說我們有寫在心上的自然法律，（保祿）使徒已教之在先。……這自然法律不是（人手）寫的，而是天生的；它亦非藉誦讀而得，而是由每個人的天然活泉內發出，並為人的心靈所汲取。」（註七〇）「難道以色列民族就沒有自然法律嗎？當然有，因為他們也是人。唯有在他們脫離了人類本性的假設之下，始可說他們沒有自然法律。」（註七一）

人類既然自然就有自然法律，又何必另有十誡的頒佈？那是因為自然法律沒有獲得它所應有的尊敬與實踐。「願自詡獨享上主法律（梅瑟法律）的猶太人聽此；普世萬民都獲有自然法律；

唯因此原始法律受到了破壞，方才有梅瑟法律的頒佈。」（註七二）「既然在我們的心靈上，有造物主親手銘寫的真理，……人不可不知，在梅瑟法律以前，就已有此真理。……然而，爲了使人無可推諉，人所棄而不讀的內心真理，又爲（天主）重新寫於石版之上。這並非因爲他們沒有銘寫於心的真理，只是因爲他們不願閱讀。映入眼簾的真理，促使他們去閱讀原在良心中的真理；這猶如，藉著來自天主的外在勸言，人被迫返歸其內心。……由於人醉心於外物，遠離自己，始有明文法律（十誡）的頒佈；不是因此法律沒有寫於人心，而是因你逃避你的本心。天主無所不在，洞悉你的一切，祂召叫你重回你自己以內。爲此，對那些捨棄本心法律的人，明文法律（十誡）所呼籲的，無非是：叛逆者，返歸你的本心！」（註七三）

四、人之良心與善惡

「天主在起初造人時，就已將自然法律置於人內。但自然法律是什麼？它即是我們生而就有
的知善知惡的良知。因爲我們不待學，自始即知……。」（註七四）「天理即良知」，這是中西傳統共有的思想。天主教神學家也沿襲希臘哲學的說法，有時稱此「良知」爲「自然理性」——自然而有、而知自然法律的理性。在具體生活裡，理性尚應進一步「致良知」，亦即將普遍的自然法律應用到個別的事物。這項工夫，一面含有理性的推理，一面也需要意志的止於善或良知。從事於這種工夫的理性，進而稱爲「良心」，有時稱爲正直或正當理性（註七五），即是有智德的理

性。「智德就是用於行為上的正當理性」（註七六）綜合起來說：負責指導道德人生的，是自然而有而知（良知自然理性），及正當致或應用普通自然法律於個別事物（良心正當理性）的心或理性，它就是倫理善惡的主體標準。「在你所作的一切事上，應信賴你的良知，因為這就是遵守誠命。」（德訓篇第三二章二七節）「你要保持良心提醒你的事，因為沒有比你的良心更忠實的；善人的良心有時預告實情，遠勝於七個坐在高處觀望的哨兵。」（德訓篇第三十七章十七、十八節）「我在天主前，作事為人，全憑純善的良心。」（宗徒大事錄第二三章一節）「既然在人內是以理性為主，並指導其他機能；屬於其他機能的自然傾向，也該受理性之支配。所以，人都該按理性指導其傾向，這為所有的人都是正確的。」（註七七）「道德訓令，本來皆是關於善良風俗的。既然人的風俗是在於其與理性的關係，而理性是人性行動之根本，與理性相合的風俗便是好的，不合便是壞的。……由此可見，道德訓令既然是關於善良風俗的，乃是與理性相合的，而人的理性之判斷，都多少根據自然理性。故凡道德訓令，都必然屬於自然法律，但方式不同。有的事情，任何人的理性立刻就能判斷是否當作：例如，『應孝敬你的父母』，還有『不可殺人，不可偷盜』……。有的事情較為複雜，要由有智慧的人判斷是非。」（註七八）

「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力。」這自決的能力，稱為意志或自由意志。「既然人沒有自由意志，便不能過正直的生活，那末為什麼該賦予人自由意志的理由，已經足夠了。我們也能明白，自由意志是為此（度正直生活）而賦予的。……當上主懲罰罪人時，你想牠豈不是

無非在說：你爲什麼沒有依我賦予自由意志的用意——也就是行善——使用你的自由意志呢？」（註七九）沒有意志的自決，就無所謂倫理的善惡；意志自決是善行的基本條件。但意志唯有自決服從前面所說的「正當理性」，才能有善行，有促人行善的美德。「沒有『正當理性』，美德都不能存在。……我們賴以善生的美德，乃是大善。而我們『無之仍能善生』的任何形體之美，乃是最小之善。至於我們無之不能善生的心靈能力，乃是中等之善。……身爲中『善』的意志，一旦依附『不易之善』，……人就抓到幸福生活了。這種幸福生活——也就是心靈依附『不易之善』的心境——乃是人本然的、首要的善。那無人能以濫用的一切美德，都存乎此善之中。……於是，意志本身雖是一種中『善』，若依附了公諸大家的不易之『善』，就獲得人生一切大善首善了。」（註八〇）所以，意志必須自決地依附直接指導自己的正當理性，依附正當理性所彰顯的大家所共有的自然法律——天主所賦予人性人心的法律，依附自然法律的根源——天主。非如此，人不可能有美德有善行。其次，意志之自決依附正當理性，尚應懷有正當意向或目的，亦即止於善或有善意。「意向使行爲爲善。……勿過於注意人作什麼，當注意他作時仰望什麼，當注意他將善於駕御的精力指向何方。」（註八一）「道德的善惡，基本上繫於意恚；而意志之爲善爲惡，藉目的而得以識別。」（註八二）所以，由主體來看行爲的善惡，「惡意或意志之惡，乃是一切罪惡的根源。」（註八三）而「人之實際行善，乃因人有善的意志。」（註八四）「什麼是善的意志？就是願意堂堂正正地生活，以臻於最高智慧的那種意志。」（註八五）換言之，以度正真生活爲目的，而

依附於正當理性的意志，就是善的意志，也就是「正當意志」。正當理性及正當意志，二者合為道德生活的主人翁，決定人行為的善惡。

「使行為成為善或惡的，無非就是愛善或愛惡。」（註八六）而人的意志生而就有好從理性行事的自然傾向或善情。「人內有遵循理性的向善之傾向，這是人所專有的。」（註八七）「每人皆自然傾向於按理性行動，而這就是按德性行動。」（註八八）「按種類之天性來說，在人的理性中自然就有些關於知識及行為的原理……，而在意志中對合於理性之善有一種自然嗜慾。……由此可見，我們按天性便具有德性之傾向與端倪，但沒有完美的德性。」（註八九）簡言之，人的理性生而就有良知或為自然理性，而人的意志生而就有好從良知或自然理性行事的善情，二者合為天賦的德端，是人類道德生活的起點。

意志有本身的好惡之情，亦能好惡身體之所好惡，將身體之情化為自己之情。人之諸情，不管是屬於靈魂的或身體的，個別地說，本身都是好的。在具體道德生活裡，情欲活動的善惡取決於主宰它們的意志。「重要的，是看人的意志。若意志是惡的，它們（諸情）的活動也是惡的；若意志是正直的，則其活動不但不可指責，反而當受讚揚。在一切（情的）活動中都有意志，也只有意志最為重要。」（註九〇）而意志於此的為善為惡，端看它的主宰是否服從正當理性及恪守自然秩序。「人自然所傾向者，理性自然便認為是善，是該追求的；與之相反者是惡，是該避免的。根據各種自然傾向的秩序，而有自然道德律之指令的秩序。」（註九一）因此，天主教倫理雖

屬宗教倫理，卻堅決反對普遍的禁欲及「無情」說。「有人告示你們當毫無所愛？這萬萬不可！如果你們毫無所愛，勢將意懶心灰，可憎亦復可憐。愛吧！但當注意你們所愛的是什麼。」（註九二）「如果『無情』是說心靈不會再有任何情感，有誰不斷定這種麻木不仁比一切過失更為邪惡？」（註九三）「如果某些人，懷著怪誕不經的虛榮心，自詡不受任何情感的振奮、鼓勵、挫折、打擊，與其說他們獲致真正的安寧，勿寧說他們喪失了整個人性。」（註九四）「誰若拂逆正當理性，而一味戒絕快感，好像是厭惡快感本身，便是一個冷感無情的（惡）人。」（註九五）「凡是相反自然秩序的，都是有罪的。……所以，誰若這樣遠遠避快感，甚至不願意那些為保存本性所必需的，就犯罪，因為他相反自然的秩序。這是屬於冷感惡習的事。」（註九六）

愛是人的基情，其他諸情皆由愛引發，所以人不能不有愛的生活。然而，人之愛的生活，應在自己正當理性及正當意志主宰下，成為有秩序的愛的生活。愛是道德人生的動力，正當理性及正當意志則是主宰，三者合為道德生活的主體，缺一不可。所以，奧斯定曾由「愛」出發來闡釋人的道德：「依我看來，『愛之秩序』即是『德』的簡明定義。」（註九七）「在現世，除非愛其所當愛，便不會有德。」（註九八）「概括言之，對於正直度生所當有之德，我的概念是：愛其所當愛即是德。」（註九九）奧斯定乃以有秩序的愛貫徹整個道德生活：所謂修德或做人，基本上只不過是愛而已。

五、唯個人良心是從

天主教倫理主張唯天主是從，唯天主的法律（天命）是從。但天主在造人之初，已將此法律植於人性之內，同時又賜給人理智或能思想的心，以及自決的能力。在天主仁善、睿智、及從容的治理下，人於是成為自己道德生活的主人翁。「正如把船交給舵手，是要他駕駛；同樣，也把入交給了他的理性及意志，就像德訓篇十五章十四節所說：上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力。」（註一〇〇）人的理性及意志，亦即人的良心，應支配人的道德生活；良心成為天主的聲音或代言人。「舉凡理智開啓的人，即使是邪惡的人，天主亦在其良心之內發言。因為，是誰將自然道德律寫於人心之內？不就是天主嗎？」（註一〇一）藉此「天命之謂性」式的創造論，「唯天主是從」和「唯天主的法律是從」，進而也成為「唯個人良心是從」。

「所有天主教倫理學家都同意：良心的每一種指示，都給予意志一種服從該項指示的義務。實際上，一旦他們決定『行為的道德價值端視意向而定』之時，以上這點便成為不可避免的。」（註一〇二）「常按自己的良心行事，這是基督徒作事的標準：你良心認為善的，應當實行；你良心認為惡的，應當躲避。」（註一〇三）「良心猶如人之最內在最深奧的核心；人斂其心神，孑然隱退到這裡，只偕同自己，或更好說，只偕同天主——良心是天主之聲的反響——和自己。在這裡，人決定行善或作惡，選擇勝利之路或失敗之路。縱使人願意，也無法擺脫良心。不拘人是稱讚它，

抑或咒棄它，人總要同它一起走完人生的全程。在人面對天主審判的時刻，它亦將作一誠實無偽的見證，決不受賄賂。用一古老而意義深邃的譬喻來說，良心實是一座聖所，在其門檻以前，人人都應止步。」（註一〇四）「在良心深處，人發現法律的存在。這法律的來源並不是人，人卻應服從之。這法律的呼聲告訴人應當好善行善並戒惡；在必要時，這呼聲便出現於人心：這事應當執行，那事應當避免。人擁有天主在其心內銘刻的法律，而人性尊嚴就在於服從這法律；在來日，人將本著這法律而受審。良心是人最秘密的核心和聖所，在這聖所內，人獨自與天主會晤，而天主的聲音響徹於良心至秘密的角落。」（註一〇五）「人是通過自己的良心而領會、認識天主法律的指示；人必須在一切活動上忠實地隨從良心，俾能達到自己的歸宿——天主。所以不應強令人違反良心行事，也不應阻止人依照良心行事。」（註一〇六）

上述一切，著重於揭示天主教倫理體系中的心、性。在下一部分，也就是本文最後一部分，我們將深入探討此心性與天（造物主天主）的關係——天主教倫理的心性與天。

肆、天主教倫理的心性與天

在前一部分裡，我們揭示了天主教倫理中的心性，說明了天主在造人之初，就已將有關道德的自然法律植於人性人心之內。換言之，自然法律為人性所固有，而人的自然法律或良知也自然

認知此自然法律。現在我們要進一步探討，人的自然法律和良知與天或造物主天主的關係。

一、自然法律、自然理性與永恒法律

從人自然而有自然而知一方面來看，人性所固有的法律稱為「自然法律」。但此法律係來自天主，是由造物主天主植於人性之內，基本上乃是天主的法律。由於天主是永恒的，此為天主所制定的法律遂稱為「永恒法律」——或簡稱永律。易以儒家的術語來說，那就是：由於天命之謂性，人性所固有的理也就是天命或上天之命。自然法律與永恒法律，原是同一法律的兩面。

永恒法律是天主統治宇宙萬物的立法，代表天主的智慧和旨意。「永恒法律是天主命令恪守自然秩序及禁止擾亂自然秩序的理智及意志。」（註一〇七）「顯然地，既然世界為天主所照顧及管理，……整個宇宙為天主之理智所統治，則宇宙統治者天主所有的統治之理或計劃，理當具有法律的性質。由於天主理智對萬物的計劃不隸屬於時間，而是永恒的，……這種法律自當亦稱為永恒的。」（註一〇八）「永恒法律不是別的，只是天主智慧指導（受造物）一切行為及活動的理或計劃。」（註一〇九）「永恒法律是天主的統治之理或立法，故凡隸屬於天主統治的，亦隸屬於永恒法律。」（註一一〇）前已扼要指出；天主是以「天命之謂性」的方式，統治及照顧宇宙萬物。這是說，天主按照自己的計劃創造了萬物，並在創造之初，將其法律分別植於萬物之性以內，使萬物各有其本性，以及合乎其本性的活動能力、秩序與理。基本上，萬物的本性及其自然法律，就

代表天主的立法或永恒法律。正因如此，造物主天主的永恒法律，受造萬物的物性及其自然法律，所指原是一回事，只不過是論點不同而已。「永恒法律不是別的，只是天主智慧指導（受造物）一切行為及活動的理或計劃。」（註一一）「（受造物之）性不是別的，只是置諸物內的藝術計劃，亦即天主的藝術計劃，它使物奔向其固定目的。」（註一二）「（人的）自然法律不是別的，只是置諸人內的（天主）計劃，它指導人的行止各得其宜。」（註一三）性、自然法律是置諸或實現於受造物內的永恒法律。

受造萬物，都由造物主天主領有永恒法律，但內容及方式不盡相同。宇宙之中，唯人具有理性之知，能主宰自己。因此嚴格說來，唯人才算真正具有法律，而其服從法律與否，才有善惡或道德性質。「法律既然是規則和尺度，可以按兩種方式存在於一物內：一是在規範者和度量者內——制定法律者內——，一是在被規範者和被度量者內——接受法律者內——；其所以被規範和被度量，是因為分有規則和尺度。……既然凡受天主上智之管轄者，皆受永恒法律之規範和度量，顯然萬物都多少分有永恒法律，即由於永恒法律之影響，各傾向於其專有之行動和目的。在萬物中，以有理性的受造物特別受天主的照管，因為他分有天主的照管能力，能照管自己和別的東西。為此他也分有永恒之理，因之而對正當之行動和目的具有自然傾向。有理性之受造物所分有之永恒法律，即稱為自然法律。故此聖詠集（第四篇）說：『……上主，你給我們印上了你儀容的光輝。』這猶如說：自然理性之光，使我們知道什麼是善什麼是惡，此乃屬於自然法律；而自然理

性之光，無非就是天主之光刻在我們之內的印記。由此可見，自然法律無非就是有理性之受造物所分有之永恒法律。」（註一一四）

二、自然法律、永恒法律與造物主天主

「起初天主創造了天地。」（創世紀第一章第一節）所謂「起初」一語，指明「創造以前什麼都沒有，惟獨有天主。是以聖教會對於物質永有說加以駁斥，並且指出這種謬論是相反天主教信仰的。原質和自原質所發生的萬物都為天主所造。『天地』包括萬有，即言宇宙。『創造』原文『巴辣』，在聖經中常用來表示天主的一種特殊作為。」（註一一五）造物主天主是自有的，超越宇宙萬物的位格神，這是天主教的基本信仰。因此，天主教神哲學家是將創造宇宙比作造物主的藝術創作：造物主猶如藝術家，永恒法律猶如創造之理或藝術計劃，受造物猶如藝術作品。「創造萬物的藝術，即是天主之至上和不變的智慧。」（註一一六）「天主以自己的智慧而為萬物的創造者，其與萬物，猶如藝術家之與其藝術作品。」（註一一七）「自然萬物之依賴天主的理智，正如（人的）藝術作品之依賴人的理智。」（註一一八）「永恒法律與人之理性秩序的關係，猶如藝術與藝術作品的關係。」（註一一九）

在藝術作品完成之後，藝術家和其藝術計劃或理，仍保有他們的超越性：第一、藝術家本身並未進入藝術作品之內，與之成為一體；第二、藝術家之藝術計劃或設計，雖然實現於已完成的

藝術作品之內，但亦仍存在於藝術家內，並未因下達於藝術作品而消失。天主教神哲學家將造物主之創造萬物比作藝術創作，其著眼處即在於此。第一、就造物主與受造物之關係而論，造物主在創造萬物之後，並未失其超越性，造物主是造物主，受造物是受造物，二者截然不同，沒有體的結合。第二、就永恒法律與受造物的關係而論，永恒法律無疑實現於受造物之內，但其實現的方式，不是類似「流遷」(migrare, wander)——一物自甲地流遷至乙地，便已離開甲地——，而是類似「印刻」(imprimere, impress, imprint)。永恒法律猶如帝王戒指上的印信，受造物猶如印封文書的封蠟(火漆)，天主之創造萬物猶如印封的行動。一如印信將其像印入封蠟以後，仍保有其超越封蠟的存在；並未離開帝王的戒指；同樣，永恒法律將其像印入受造物以後，仍保有其超越受造物的存在，仍是造物主的法律，並未離開造物主(註一二〇)。自然法律可以說是實現於受造物之內的永恒法律，但並不就等於永恒法律本身，當然更不就等於造物主天主。

天主之創造宇宙，與一般藝術家之藝術創作，也有明顯的不同之處。藝術家之創作需要原料，不能全然無中生有，而天主卻適是「從虛無中」創造了宇宙萬物。「天地在前，彷彿呼著：它們是受造的。……它們彷彿又呼著，它們不是自有的。……為此，主，他們是你造的。……可是，你怎樣造了天地？為做這樣偉大的工程，你可用了什麼工具？你不像一個普通的工匠，運用他的想像力，改變一樣物體為別一樣物體。這種能力，也是你造的。他把各種模樣，表現在早已存在的一種物質上，或土，或石，或木。這一切，假使你不造它，它從何而來？技師的肉身，他的指揮肢

體的靈魂，他運用的物質，他的藝術的天才，他的計劃的實現，他的靈敏的手法，他的審美的觀念，都是你賜給他的。這一切的一切，都稱揚你是造物主。可是你怎樣造了萬物？我天主，你怎樣造了天地？自然你不是在天地中，更不是在天地包有的水氣中，造了天地。你不是在宇宙中造了宇宙，爲了在宇宙受造之前，沒有什麼它可以廁身的地方。你手中也沒有什麼爲造天地用的東西，因爲那個你用以造化的東西，假使不是你造的，是那裏來的呢？有什麼東西不是因你存在而存在？所以，你說了一句話，就有萬物；你用聖言造了萬物。」（註一二一）

天主教倫理所依據的創造論或法律「天命之謂性」，迥異於宋明儒之「天命流行」的解說，而比較接近詩書中的「天生烝民，有物有則」。儒家認爲：「天之生此人，如朝廷之命此官。人之有此性，如官之有此職。朝廷所命之職，無非使之行法治民，豈有不善。天之生此人，無不與之以仁義禮智之理，亦何嘗有不善！」（註一二二）天主教倫理亦有類似的見解，它同樣可以說：天主之造此人，無不與之以永恒法律及好此永恒法律之心，亦何嘗有不善！「人可以給屬於自己權下的具理性的東西訂立法律，因爲他能以命令或宣告的方式，在這些東西的心靈上印上規則，以爲行動之根本。正如人能以宣告方式，在自己的屬下心中印上內在的行動之根本，天主也給整個自然界印有各自之行動的根本。故此能說天主命令整個自然界，就如聖詠集（第一四八篇六節）說的：『祂頒佈的規律，永不變更。』因了同樣的理由，整個自然界的行動和動態都屬於永恒法律之下。所以非理性物之服屬於永恒法律，與有理性的東西方式不同：非理性物是受天主之措施

的推動，有理性的東西是靠對天主之命令的理解。」（註一二三）就天生人物或天命之謂性而言，具有理性之人與缺乏理性之自然物是一樣的，因為都是為天主所造，由天主領受了自己的本性。但就命（永恒法律）或性的內容，以及率性或順則的方式而言，人卻異於其它自然物。人對實現於自己內的永恒法律——亦即自然法律，一面有理性之知，一面又有好從其行事之情。天主特別賜與人的這兩點，構成人的德性德端，使人生來就適於有德。「由上面所說的可以知道，屬於永恒法律之權下有兩種方式：一是以認知方式分有永恒法律；另一種是以主動和被動方式，分得行動之內在根本。按上面所說的，無靈物是以第二種方式屬於永恒法律的權下。但是有理性的東西，除了與其他東西相同的地方外，又有專有的性質，即具有理性，所以是以兩種方式屬於永恒法律的權下。因為如已說過的，他對永恒法律有所知；此外，有理性的東西對合於永恒法律者，又有一種自然的傾向。這正如（亞里斯多德）倫理學卷二所說的，我們天生來就是為有德性的。」（註一二四）

三、順人而行與順天而行

依上所述，可見天主教倫理中的天命（永恒法律），絕對不是「永恒的可望而不可即」。站在「天命之謂性」的基礎上，儒家倫理認為順人之心性而行，即是順天命而行、順天而行，亦即是事天，所謂「盡心知性則知天，存心養性即事天」。同樣，站在其上述創造論的基礎上，天主

教倫理亦主張順人之理性或良心而行，即是順天主的永恒法律而行、順天主而行，亦即是奉事天主。順天主之旨意或法律，與順人之理性或良心，原是同一道德標準的兩面。從源頭上說，天主的法律是根本或遠標準。但從表現上說，人的理性或良心負責直接指揮道德生活，是近標準。「一個行動是人性的行動，就等於說那是自願的。所謂自願的，或者是（直接）生於意志的，如願意和選擇；或者是意志所命令的，如外表的言語行動。人性行為之所以惡，是由於不足尺寸。東西的尺寸是根據一種標準，不合標準就是不足尺寸。人的意志有雙重標準：一是較近的及同質的，即人的理性；一是根本的，即永恒法律，就好像是天主的理性。」（註一二五）「為那些由意志而行動者，近的尺度是人的理性；最高尺度便是永恒法律。人性行動若按理性及永恒法律之秩序走向目的，這行動便是正當的；若離開這種秩序，便稱為罪。由前面已說過的，可知自願的行動若離開理性及永恒法律之秩序，便是惡的；若與理性及永恒法律相合，則是善的。」（註一二六）

「凡是違反藝術作品之理（或設計）者，也違反產生此作品之藝術的本質。永恒法律與人之理性的關係，就似藝術與藝術作品的關係。因此按同理，既然惡習和罪過相反人之理性，所以也相反永恒法律。故此，奧斯定在論自由意志卷三（第十五章）說：萬物之性，其所以為（如是之）性，都是由天主得來的；它們是天主的藝術作品，故此其遠離天主之藝術的程度，也就是其缺陷或惡習的程度。」（註一二七）「在一切有度量和標準的事物之間，善的就是那達到其標準的事物。……可是，如同我們在前面所講過的，人性行為有雙重標準：一是較近的及同質的，即（人的）理性；

一是高超的及卓絕的，即天主。因此，每一個善的人性行爲，必須達到（人的）理性或天主。」

（註一二八）

基於人爲天主所造，人與天主之間有一種生而就有的或先天的聯繫；這聯繫將人與天主結合在一起，而形成一種「社會」(societas)。因此，任何相反人性的行動，同時也是侵犯天人之間的聯繫，冒犯天主。在理論上，哲學家習稱人之理性爲道德標準，或罪惡是相反人之理性；神學家則習稱天主是道德標準，或罪惡是相反天主的旨意（永恒法律），冒犯天主。但在實質上，這是二而一事。「全心、全靈、全意愛天主及愛人如己，能否有一時，在一地，會變成一句不合理的格言？決不會的。爲此，違反（人之）本性的罪惡，如同瓊多瑪人的淫亂，沒有空間，沒有時間，永遠當受誅罰。就是在整個人類蹈了瓊多瑪人的覆轍之後，爲了天主的永律的不容侵犯性，也是不能解禁的。天主和我們的中間是社會。用淫亂糟踏天主給我們的本性，就是侵犯這社會。」（註一二九）「正如正直理性的秩序，是由人而來，同樣自然的秩序，是由天主自己而來。爲此，相反自然的罪，由於它們違反自然的秩序，也是侮辱統治自然萬物的天主自己。所以，奧斯定在懺悔錄卷三（第八章）裡說：『違反自然（人之本性）的罪惡，……永遠當受誅罰。……天主和我們的中間是社會，用淫亂糟踏天主給我們的本性，就是侵犯社會。』相反自然的惡習，也相反天主。」（註一三〇）「神學家們主要是把罪過看爲冒犯天主；哲學家們主要視之爲違反理性。」（註一三一）前面所說的「順人而行」，主要是指順人的天命之性而行，順人之領有永恒法律的理性或良

心而行，這也是人的義務。但在實際生活裡，卻並非人人都如此而行。「論及自愛，一種是人人所共有的，另一種是善人所專有的，第三種是惡人所專有的。人以爲自己是什麼，便愛什麼，這是人人所共有的自愛。不過謂人是什麼，能有兩種說法：一是就其本質本性（的組成要素）來說，依此說法，所有的人都以爲自己是由靈魂和肉體組成，實際也確是如此；而且所有的人，無論是善人或惡人，都愛自己，因爲他們都愛保全自己的生存。二是依據人的首要部分而謂人是什麼……，依此說法，並非人人所想的都合乎事實。因爲理性是人的首要部分，覺性及物性（覺官及肉體）僅佔次要地位。（保祿）宗徒稱前者爲內在的人，稱後者爲外在的人。善人以自己的理性或內在的人爲主，故他們的自我認識合乎事實。然而惡人卻將覺性物性或外在的人置於首要的地位。準此，惡人的自我認識既不正确，他們便不是真正的愛自己，只不過是愛其所想像的自己而已。唯善人是真正認識自己，因而亦是真正愛自己。……惡人之愛自己，是在愛外在的人的墮落；善人之愛自己，卻不是如此。」（註一三二）「人所具備的有二：即是靈性與物性。如上所說，人唯有按其靈性愛自己，才算是人的自愛。」（註一三三）「人躲避損傷自己的肉體和喪失世間的財物，這原是自然的事；但人如果因此而捨棄義德，便是背叛自然理性（或良知）了。」（註一三四）天主教倫理對人之自愛的這種分析，使我們不禁會聯想到儒家倫理的類似意見。「孟子曰：人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉，於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者

爲小人，養其大者爲大人。……此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」（孟子告子上）

由於在具體生活裡，人實際能以小害大以賤害貴，從人欲（私欲）而棄天命（天理），儒家除「天人合一」的理論外，尚有一種「天人對立」的說法。「天理人欲決不兩立，須得全在天理上行，方見人欲消盡。……聖人千言萬語，只是教人存天理滅人欲。」（宋元學案晦翁學案上）「聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲。則我之欲爲聖人，亦惟在於此人之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。」（王陽明示弟立志說）同樣，天主教倫理除上述「天主與人之間是社會」的理論之外，也有一種人與天主對立的說法：幾時人違反天主永恒法律所制定的自然秩序而愛自己，便是違反天主的旨意，犯罪冒犯天主。這樣的「愛自己」，與遵守天主的永恒法律或愛天主，自然也是決不兩立。所以就此觀點而言，天主教倫理同樣主張人應全心愛天主並棄絕自己。「合於秩序的（人之）自愛，是應當的和自然的，在追求適於自己的善。但相反秩序的自愛，以致輕視天主，才是奧斯定所說的一切罪過的原因。」（註一三五）「法律上說：你應當以你的全心……愛上主你的天主。那麼，你的心中尚剩有什麼，可用以愛你自己？……造你者索要整個的你。……你或許答辯說：如果爲我自己沒有剩下什麼，使我可用以愛我自己，……又怎可藉第二條誠命，命我愛近人如同愛我自己？……既要我以整個的我愛天主，又要我愛近人如愛自己。但是，我將以什麼愛我？又將以什麼愛你（近人）？……請莫沮

喪，……你願知道，你應以什麼愛你自己嗎？幾時你以整個的人愛天主，正是愛你自己。……你或許答說：我幾時沒有愛我自己？你幾時沒有愛造你的天主，便是沒有愛你自己。那時你自以爲是愛自己，實際卻是恨自己。因爲誰愛罪惡，便是恨自己的靈魂（內在的人）。」（註一三六）人惟有毫無保留地棄絕自己（的私意），全心愛天主，亦即唯天主的旨意是從，純乎永恒法律或人的自然法律，才能成爲聖人；而這正是完成自己和真正地愛自己。愛罪惡或相反自然法律秩序的愛自己，表面上雖似愛自己，實際卻是恨自己和損害人的尊嚴。這種虛假的愛自己，不合乎人性的愛自己，必須予以根絕。

從「天理人欲決不兩立」的基本立場出發，宋明儒有所謂「真吾」及「私吾」之分。「世之人，從其名之好也，而競以相高；從其利之好也，而貪以相取；從其心意耳目之好也，而詐以相欺；亦皆自己爲從吾所好矣。而豈知吾之所謂真吾者乎？夫吾之所謂真吾者，良知之謂也。……故夫名利物欲之好，私吾之好也，天下之所惡也。良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。……夫子嘗曰『吾十有五而志於學』，是從吾之始也；『七十而從心所欲，不踰矩』，則從吾而化矣。」（王陽明從吾道人記）此處所謂「真吾」，顯然與中庸的「天命之謂性」和「誠」密切相關。「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」（中庸第二十章）「子思性道教，皆從本源上說。天命於人，則命便謂之性。率性而行，則性便謂之道。修道而學，則道便謂之教。

率性是誠者事，所謂自誠明謂之性也。修道是誠之者事，所謂自明誠謂之教也。聖人率性而行，即是道。聖人以下，未能率性於道，未免有過不及，故須修道。」（王陽明傳習錄上）「故聖人之學，只是一誠而已。……誠是實理，只是一個良知。實理之妙用流行就是神，其萌動處就是幾，誠神幾曰聖人。」（王陽明傳習錄下）聖人之「從（真）吾而化」、「純乎天理」、「誠神幾」或「從容中道」，所指都是同一回事。所以，「誠」，一方面指人得之於天的天命天道或真吾，一方面也指人實踐天命天道或從真吾的工夫。

從其創造論出發，天主教倫理亦有類似的理論；其相當於儒家的「誠」的概念及名詞是 *veritas* (truth)，中文可譯為真理或真實。「這一倫理秩序，它的原則既是普遍的、絕對的、不變的，它乃完全以惟一的、真實的、有位格而超越萬物的天主為其客觀的基礎。天主既為一切真理的第一真理，一切美善的至高之善，祂亦為人類社會所能獲得生命的最深泉源，使社會組織完善，效果豐盛而合乎人性的尊嚴。聖多瑪斯對此曾作申述說：人的意志以理智為準則，它行善程度亦以理智為準繩，而人的理智則以永恒律為根源，此永恒律即天主的理智。」（註一三七）天主、天主的永恒法律，是真理的根源。天主藉創造將這真理分施於受造物，而使受造物各有其性及理。一物之性所含的要素，就是該物的「物性真理」或「本性真理」(*veritas naturae-the truth of the nature*)。「所以，凡屬於一物物性之結構的，就屬於該物之物性真理。……就如人的靈魂及肉體，是屬於人（之共）性的真理。」（註一三八）「每一物體，是根據構成它實體的（內在）因素，而有其本性的

真理或真實，例如真實的（活著的）人，不同於像上畫的人，是由於活人現有構成它實體的因素。」（註一三九）「每一東西的真理，就是他本身固有的實有之特性。」（註一四〇）由於受造物所固有之性係來自天主或其永恒法律，也可以說：一物的真理，即在於他實有按照天主創造計劃或永恒法律所應有的種種，在於他符合永恒法律及天主。或易以儒家的術語來說，由於天命之謂性，一物之物性真理或真實，在於實有天命之性，在於符合性所從出的天命及天。「人爲的事物，因其與我們心智的關係，而稱爲是真實的，就如一座房屋，因具有建築師心智內的形式之相似，而稱爲真實的。……同樣地，自然事物之稱爲是真實的，係因爲他們具有天主心智內之種別的相似，比如說一塊石頭是真實的，就是說它具有天主心智所預定的石頭特有性質。」（註一四一）

一物之物性真理，就是其活動標準。無靈之物不能主宰自己的活動，不會拂性或相反物性真理而行。人因具有理性和意志，而爲自己生活的主宰。理性的正直，在於依人的本性真理指導意志；而此「正直」即稱爲「真理」。意志如接受理性所昭示的真理，並依之行事，便也分享「真理」；否則，便是與真理背道而馳，陷入虛偽。「由於意志是理性（指導）之情，當那理性的正直，即那被稱爲真理的，銘刻在意志裡的時候，因意志的接近理性，而仍保持其『真理』之名。爲此，（以意志爲主體的）義德，有時也被稱爲『真理』。」（註一四二）「自然事物之依賴天主的理智，正如人爲事物（人的藝術作品）之依賴人的理智。是以，如果有人爲事物未能臻於工藝之形式，即稱之爲絕對當然的虛假，比如一個工人所製造的東西不合工藝水準，就說他製造了廢品。

可是在依賴天主理智的事物，與天主理智相比較，卻不可能找到虛假，因為在事物內所有的一切，都是來自天主理智的安排。惟有在有自由意志，有能力違反天主理智安排的行動中，才會有例外。而這也正構成聖經上稱為『虛偽和謊言』的罪惡：『你們愛慕虛幻，追求虛偽，究竟為何？』（聖詠第四篇二節）與此相反的德行，即服從天主理智之安排的德行，則稱為『生活的真理或真實』（*veritas vitae-the truth of life*）。如若望福音第三章第二十一節所說：『履行真理的，卻來就光明』。（註一四二）

「生活的真理或真實」，是貫徹整個道德生活的基本態度。「生活的真理，是使一物為真實的真理。……生活一如任何其他東西，是由於遵行它自己的規律和準則，亦即天主的法律，而稱為真實的；因為正直的生活，是要看它是否符合這種法律而定的。這個真實（*veritas*）或正直（*rectitudo*）是每一種美德都有的。」（註一四四）「所謂生活的真理或真實，……係指一個人在生活中完成了天主理智所安排的目標。」（註一四五）在具體生活裡，負責將天主理智所安排的目標揭示於人或人之意志的，是人自己的理性或良心。「習被稱為『良知』的『自然理性』，為涵養之德（以意志為主體的美德）指定目標。」（註一四六）所以，人如追求天主藉創造為人安排的目標，亦即人如履行實現於人性之內的永恒法律或自然法律，或人如履行人之理性或良心所揭示的本性真理，便是有生活的真理或真實。唯有如此做人，才是「真實地」做人或做「真實的」人。反之，人如棄天主的法律或人之本性真理，而從自己的私意，便是「虛偽」，便沒有生活的真理或真實。

爲此，天主教倫理要人依照真理、依照天主生活，而禁人依照自己或自己的私意生活。「幾時人依照真理生活，便不是依照自己生活，而是依照天主生活。……幾時人依照自己生活，這是說，依照『人』生活，便無疑是依照虛僞生活。其所以如此，非因人本身是虛僞，蓋人爲天主所造，而天主不可能是『虛僞』的創造者；乃因受造之人的真實及正直，在於不依照自己，而依照其創造者生活，這是說，在於棄私意而從天主的旨意。人不依照自己受造當有的生活方式生活，這就是虛僞。」（註一四七）針對人的做人行動或道德生活而言，天主賦予人的「永恒法律」（天之「道」），或人所固的本性真理、自然法律（性理），以及人的自然理性或良知，代表人的「真吾」；而與此相反的人的私意，則代表人的「僞吾」。從真吾爲善，從僞吾爲惡。

綜上所述，我們可得到兩點結論：一、上述「真理」，一方面相當於客觀的「誠」或天之「道」——天主的永恒法律，人的本性真理或自然法律；一方面相當於主觀的或主體的「誠」，亦即人履行客觀之誠的工夫——生活的真理。二、所謂「順人而行」，假使是指順人的「真吾」而行，則等於順天主而行；假使是指順人的「僞吾」而行，則此與順天主而行背道而馳。從其創造論的基礎出發，天主教倫理所否定的，同樣只是人的僞吾、私吾。

四、順天而行與宗教事天

既然順人之真吾或天命之性而行就是順天而行，自然可以說：率性即是事天。然而討論人的

行爲，不可只著眼於行爲本身，還須顧及人的主體態度。「事天」除率性的行動之外，尚進一步要求事天者應有報本反始之心。此可用「事親」之孝來加以說明。

「爲人子，止於孝。」心止於孝或以孝存心，是子女事親的主體因素。沒有此「以孝存心」，即使子女所行合乎孝道，其行亦不是真正的孝行。例如，假使子女奉養父母別具用心——如單爲討父母歡心以爭取更多遺產，其奉養行爲本身雖是事親或盡孝的行爲，但有關子女卻不是真正地事親或盡孝，其行亦沒有「孝」的道德價值。所以大體上說，人事親的孝行，比一般率性的善行，多了一項「自覺報本反始或事親」的主體因素，亦即「心止於孝」的主體因素。

宗教與孝頗爲相似，二者都是事人之本：孝是事人之本——父母，宗教是事人與萬物之本——天或上帝。「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭，大報本反始也。」（禮記郊特牲）「是故仁人之事親如事天，事天如事親。」（禮記哀公問）單就行爲本身而論，可以說：凡率性之善行爲，都是事天或孝天之宗教行爲。然而真正的宗教事天，尚進一步要求有率性行爲之人，必須心止於事天，所謂「存其心，養其性，所以事天也。」所以大體上說，人事天的宗教行爲，比一般率性的善行爲，多了一項「心止於事天」的主體因素。我們可以簡單地如此來比較道德行爲、孝敬行爲和宗教行爲：道德行爲是「自覺率性」的行爲，孝敬行爲是「自覺率性」、「以事親」的行爲，宗教行爲是「自覺率性」、「以事天」的行爲。三種行爲都含有「自覺率性」，這是它們的同。除此以外，孝敬行爲及宗教行爲，分別含有一般道德行爲所無的「以事親」

及「以事天」，這是它們的異。一些學者之不能辨別道德行為與宗教行為，乃因忽略了宗教行為中的「以事天」主體因素。

根據天主教的宗教觀，人以報本反始之心事天或天主，簡言之，孝天或孝愛天主，就是宗教。而孝天或宗教，乃屬於「天命之謂性」的自然秩序或率性範圍，是人應盡的義務。其次，孝天之「心」，是宗教之本；其他外在的一切，都須從此孝心導出。「所以，自然的秩序，要求受恩者，以報恩而轉向施恩者。」（註一四八）「從此一方面來看天主，即以祂為創造萬物、掌管一切的第一根源，而向祂致敬，這是屬於宗教的事。為此，天主自己也在瑪拉基亞先知書第一章第六節裡說：如果我是父親，對我的孝敬在那裡？」（註一四九）「人各按別於己者之不同的地位，及其所賜不同的恩惠，而對他們負有不同的義務。以這兩點來說，天主都應佔第一位，因為祂是最崇高的，大是造生和統治我們的第一根源。其次，生育和管理我們的根源，則為父母和祖國……，為此，除天主外，人對父母及祖國，負有最大的義務。所以，正如恭敬天主是屬於宗教的事，同樣其次恭敬父母及祖國，是屬於孝敬的事。」（註一五〇）「敬事天主也叫作宗教：因為用這樣的一些動作，在某些方式下，是人自己約束自己，和天主保持連結不離的關係——按拉丁文宗教 *religio* 一詞，係來自動詞「束縛」*religare*——；又因為人因本性自然的良知和良能，自覺有責任和義務，用人自己特有的方式，向天主表達尊敬的心意，因為天主是自己生存和一切福利與美善的根源。為了這些理由，宗教也叫作『孝愛天主』。原來吾人向父母表達正當的尊敬和光榮，乃是孝

愛的實行。由此觀之，得見向宇宙萬物的大父，表達尊敬和光榮的敬禮，也叫作『孝愛』，是情合理的。爲此，相反屬於敬事天主之事物的人，也稱爲『忤逆不孝』之人。」（註一五一）「對天主的敬禮有兩種，一是內心的，一是外表的。人既然是由靈魂和肉身組成的，二者都該用來敬禮天主：靈魂用內心的敬禮，肉身用外表的敬禮。……又因爲肉身歸向天主是靠靈魂，故外表之敬禮是以內心之敬禮爲本。內心之敬禮在於靈魂以智性和情感與天主結合。」（註一五二）「所以，宗教固然有內在的行動，有如主要的、本來屬於宗教的行動，可是也有那些外面的行動，有如次要的，導向內在行動的行動。」（註一五三）

「道德即宗教」的新說，近似前面的「率性即事天」，也需要進一步的分析和澄清。「道德即宗教」能有兩種迥然不同的解說：一是承認率性的道德中含有天（位格天）人關係，要人「自覺率性」、「以事天」；這是名副其實的道德即宗教。一是不再承認或完全忽視率性的道德中含有天人關係，從而只要求人「自覺率性」，不再要求人自覺率性「以事天」，甚或不再承認天（位格天）的存在；這樣的道德即宗教，徒有宗教之名，而無宗教之實，實際乃是以道德取代宗教。某些時儒所標榜的「人文宗教」，係屬於第二種，迥異於先秦儒之「祭天」和「事天如事親」的孝天或宗教精神（註一五四）。

五、結語

根據前面的討論和比較，似不難看出：第一、儒家倫理與天主教倫理，都是主張「天命之謂性、率性之謂道」的心性倫理。第二、二者都主張人的心性來自天，但對於「天」的解釋卻不盡相同。天主教的位格神論與創造論，比較接近先秦儒的「天生烝民」，而異於宋明儒的自然之天和「天命流行」。正因如此，天主教倫理學家可效先秦儒談「人心合於天心」，卻不能像宋明儒一樣，站在「天人同理同氣」的基礎上，談「天（天主）人一體」。第三、宗教的基本精神，是要人對天勿忘本，要以報本反始之心敬天事天。儒家思想發展過程中，「天」的位格神意義逐漸不被重視，敬天事天的宗教意識因而也逐漸淡薄。相反地，天主教倫理是一宗教倫理，它所強調的正是積極「孝天」的宗教精神，並以此精神貫徹道德人生。然而如此強調孝天的宗教，卻絲毫沒有否定率性道德的意義。「原來愛天主，就是遵行祂的誠命。」（若望三書第五章四節）「我們按照祂的命令生活，這就是愛。」（若望二書六節）而天主的命令，基本上就是天主藉創造實現於人性之內的永恒法律，亦即人所固有的自然法律。所以，孝愛天主者，必定率性而行；反過來說，率性而行者，也必定孝愛天主，因為孝愛天主屬於人之率性及良知的範圍，正如孝愛父母是屬於人之率性及良知的範圍。所以在天主教倫理體系裡，宗教的孝天與道德的率性，實際上都是指「率性和孝天」的整體。從孝天來看此整體，稱之為宗教。從率性來看此整體，稱之為道德。此亦即天主教倫理所了解的「道德即宗教」。「夫孝，德之本也，教之所由生也。」（孝經第一章）孝經的強調事親，以事親之孝貫徹人的道德生活，與中庸的「天命之謂性，率性之謂道」，

並不牴觸。同樣，天主教倫理之強調事天，以事天之孝或宗教貫徹人的道德生活，與天主教創造論中所含的「天命之謂性，率性之謂道」，也毫無牴觸之處。天主教倫理是以位格天或天主為其最後根源的宗教倫理，但這卻無礙於它同時也是「天命之謂性，率性之謂道」的心性倫理。

附註

註一：牟宗三：中國哲學的特質，（中華民國五十二年香港出版），九五—九六頁。

註二：牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：為中國文化敬告世界人士宣言，民主評論第九卷第一期，七頁。

註三：中國哲學原論，上冊（中華民國五十五年香港出版），六〇七頁。

註四：同上，五〇四、五〇五頁。

註五：中國哲學的特質，十六頁。

註六：中國哲學的特質，十五、十六、二〇、二三頁。

註七：徐復觀：中國人性論史（先秦篇），中華民國五十二年台中出版），八二、八七、八九、一八一頁。

註八：徐復觀：中國人性論史，一六二、一六三頁。

註九：徐復觀：中國人性論史，一一六一—一八頁。

註十：同上，八六頁。

註十一：同上，一六三頁。

註十二：同上，八八—八九頁。

註十三：中國哲學原論，上冊，五二四頁。

註十四：中國哲學的特質，三四—三五，九五—九六頁。

註十五：中國人性論史，一八〇、一八一頁。

註十六：中國哲學原論，上冊，五二四頁。

註十七：中國哲學原論，上冊，五三七—五三八頁。

註十八：方東美：中國人性哲學概要，（中華民國六十三年臺一版），一五頁。

註十九：同上。所謂「天地之無不持載：」諸語，係引自中庸第三十章。

註二〇：中國哲學原論，上冊，五一—頁。

註二一：中庸第十七章。徐復觀認為此章「與中庸本文無關」，但仍承認「它依然是孔門遺簡」——見中國人性

論史一〇六頁。

註二二：中國文化之精神價值，（中華民國四十九年臺再版），三二八頁。

註二三：中國哲學原論，上冊，五一四—五一六頁。

註二四：中國哲學的特質，二一頁。

註二五：渡邊秀方著，劉侃元譯：中國哲學史概論，（民六十年台三版），近世哲學，五頁。

註二六：牟宗三：中國哲學的特質，五三頁。

註二七：中國哲學原論，上冊，五八四頁。

註二八：參閱中國人文精神之發展，六三頁。

註二九：參閱羅光著：中國哲學思想史（二），（民六五年台北出版）。

註三〇：中國哲學對未來世界的影響：哲學與文化月刊，革新號第一期，（民六十二年三月出版），十二頁。

註三一：參閱牟宗三：中國哲學的特質，三八頁。

註三二：范壽康：朱子及其哲學，（民五十三年台北出版），一二八頁。

註三三：王淮：論宗教神話：人生雜誌，第二二卷五期，十六頁。

註三四：唐君毅：哲學概論，卷下，一〇二〇頁。

註三五：牟宗三：中國哲學的特質，一八頁。

註三六：陳癸淼：論儒耶對人及罪惡問題的教義：人生雜誌，第二二卷十期，六至七頁。

註三七：教宗碧岳十二世一九五二年四月十八日講詞：宗座公報，第四四卷四一七頁。

註三八：教宗碧岳十二世一九四一年六月一日五旬節廣播詞：見論社會問題（沈鼎臣同文都編譯，一九六八年台北出版），一三七頁。

註三九：教宗碧岳十二世一九五二年三月三日廣播詞：宗座公報，第四四卷二七二頁。

註四〇：教宗碧岳十二世：「教宗」通諭：見論和平問題（韓山城編譯，一九六六年台北出版），六七頁。

註四一：教宗若望二十三世：「和平於世」通諭：見論社會問題，二四六頁。

註四二：教宗碧岳十二世一九四一年聖誕廣播詞：見論公教政治理念（韓山城編譯，一九六五年台北出版），二四二頁。

註四三：教宗良十三世：「自由」通諭：見論公教政治理念，一〇〇頁。

註四四：（梵蒂岡第二屆）大公會議文獻：（中國主教團秘書處一九七五年出版），四六三頁。

註四五：大公會議文獻，六三三頁。

註四六：大公會議文獻，三〇二頁。

註四七：同註四〇。

註四八：參閱：教宗碧岳十二世一九四九年九月二五日講詞：宗座公報，第四一卷五五六頁，及 E. Gilson: The

Spirit of Mediaeval Philosophy, pp. 362-363.

註四九：奧斯定著，王秀谷譯：論自由意志，卷三第十五章，一五四頁。

註五〇：奧斯定著：Contra Faustum Manichaeum, 26, 3. PL. 42, 480.

註五一：奧斯定著，應楓譯，懺悔錄，第七卷十二章，一一四頁。

註五二：奧斯定著，論自由意志，卷三第十四章，一五三頁。

註五三：Joannes Damascenus: *De Fide Orthodoxa*, IV. 20. PG. 94, 1199. 中譯引自：東方教父選集（一九六四年香港出版），五一—頁。

註五四：多瑪斯：神學集成(*Summa Theologica*), I-II, 59, 5 ad 3.

註五五：多瑪斯：駁異大全(*Summa contra gentiles*)，卷三，第一三五章。見論萬事（呂穆迪譯述，一九七一年台北出版），六五二頁。

註五六：多瑪斯：神學集成，II-II, 23, 2.

註五七：多瑪斯：神學集成，I-II, 29, 1.

註五八：多瑪斯：神學集成，I-II, 19, 9.

註五九：多瑪斯：神學集成，I-II, 27, 2.

註六〇：多瑪斯：駁異大全，卷三第一二九章。論萬事，六一九—六二二頁。

註六一：多瑪斯：神學集成，I-II, 109, 8.

註六二：同註六〇。

註六三：奧斯定：論自由意志，卷一第八章，三七—三八頁。

註六四：教宗若望二十三世：「和平於世」通諭，參閱論社會問題二八八頁。

註六五：多瑪斯：神學集成，I-II, 91, 3 ad 2.

註六六：思高聖經學會譯釋：聖經，一七四一頁，註釋二。

註六七：Origenes: *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, II, 9; PG. 14, 892.

註六八：Tertullianus: *Liber adversus Iudaeos*, 2; PL. 2, 600.

- 註六九：J. Chrysostomus: Homiliae de statuis, XII, 4; PG. 49, 133.
- 註七〇：Ambrosius: Epistola 73, 2-3; PL. 16, 1305.
- 註七一：奧斯定：Enarratio in Psalmum 118, 25, 4; PL. 37, 1574.
- 註七二：Hieronymus: Commentaria in Isaiam Proph., VIII, 24; PL. 24, 283.
- 註七三：奧斯定：Enarratio in Psalmum 57, 1; PL. 36, 673-674.
- 註七四：J. Chrysostomus: Homiliae de Statuis, XII, 3; PG. 49, 131.
- 註七五：recta ratio (right reason) 如譯為「正確理性」，則不能將意志應止於善或知的一面譯出。
- 註七六：多瑪斯：神學集成，II-II, 47, 8.
- 註七七：同上，I-II, 94, 4 ad 3.
- 註七八：同上，I-II, 100, 1.
- 註七九：奧斯定：論自由意志，卷二第一章，六〇—六一頁。
- 註八〇：同上，卷二第十八、十九章，一一〇—一二頁。
- 註八一：奧斯定：Enarratio in Psalmum 31, 2, 4; PL. 36, 259.
- 註八二：多瑪斯：神學集成，I-II, 34, 4.
- 註八三：同上，I-II, 19, 4.
- 註八四：同上，I-II, 56, 3.
- 註八五：奧斯定：論自由意志，卷一第十二章，四五頁。
- 註八六：奧斯定：Epistola 155, 4, 13; PL. 33, 672.
- 註八七：多瑪斯：神學集成，I-II, 94, 2.
- 註八八：同上，I-II, 94, 4.

- 註八九：同上，I-II, 63, 1.
- 註九〇：奧斯定：天主之城，卷十四第六章，參閱吳宗文譯本，四八二頁。
- 註九一：多瑪斯：神學集成，I-II, 94, 2.
- 註九二：奧斯定：Enarratio in Psalmum 31, 2, 5; PL. 36, 260.
- 註九三：奧斯定：天主之城，卷十四第九章
- 註九四：同上。
- 註九五：多瑪斯：神學集成，II-II, 152, 2 ad 2.
- 註九六：同上，II-II, 142, 1.
- 註九七：奧斯定：天主之城，卷十五第二章
- 註九八：奧斯定：Epistola 155, 4, 13; PL. 33, 671.
- 註九九：奧斯定：Epistola 167, 4, 15; PL. 33, 739.
- 註一〇〇：多瑪斯：神學集成，I-II, 2, 5.
- 註一〇一：奧斯定：De Sermone Domini in monte, II, 9, 32; PL. 37, 1574.
- 註一〇二：E. Gilson: The Spirit of Mediaeval Philosophy, p. 351.
- 註一〇三：思高聖經學會譯釋：宗徒經書，上冊，五八一頁，註七。
- 註一〇四：教宗碧岳十二世一九五二年三月二十三日廣播詞：宗座公報，卷四四，二七一頁。
- 註一〇五：大公會議文獻，二二三頁。
- 註一〇六：大公會議文獻，六二四頁。
- 註一〇七：奧斯定：Contra Faustum Manichaeum 22, 27; PL 42, 418.
- 註一〇八：多瑪斯：神學集成，I-II, 91, 1.

- 註一〇九：同上，I-II, 93, 1.
 註一一〇：同上，I-II, 93, 4.
 註一一一：同上，I-II, 93, 1.
 註一二二：多瑪斯：In octo libros physicorum exposito, II, 1, 14.
 註一一三：多瑪斯：Scripta super IV libros Sententiarum P. Lombardi, IV, 33, 1, 1.
 註一一四：多瑪斯：神學集成 I-II, 91, 2.
 註一一五：思高聖經學會譯：梅瑟五書，二二頁註一。
 註一一六：奧斯定：論自由意志，卷三第十五章。參閱王秀谷譯本一五四頁。
 註一一七：多瑪斯：神學集成，I-II, 93, 1.
 註一一八：同上，I, 17, 1.
 註一一九：同上，I-II, 71, 2 ad 4.
 註一二〇：參閱：奧斯定論天主聖三，第十四卷十五章；多瑪斯神學集成，I, 93, 6; I-II, 19, 4.
 註一二一：奧斯定：懺悔錄，第十一卷四至五章，二一〇至二一一頁。
 註一二二：朱子：玉山講義，文集卷七四第二二頁。
 註一二三：多瑪斯：神學集成，I-II, 93, 5.
 註一二四：同上，I-II, 93, 6.
 註一二五：同上，I-II, 71, 6.
 註一二六：同上，I-II, 21, 1.
 註一二七：同上，I-II, 71, 2 ad 4.
 註一二八：同上，II-II, 17, 1. 參閱一二五之有關引文。

- 註一二九：奧斯定：懺悔錄，第三卷八章，四〇至四一頁。
- 註一三〇：多瑪斯：神學集成，II-II, 154, 12 ad 1-2.
- 註一三一：同上，I-II, 71, 6 ad 5.
- 註一三二：同上，II-II, 25, 7.
- 註一三三：同上，II-II, 26, 4.
- 註一三四：同上，II-II, 19, 3 ad 3.
- 註一三五：同上，I-II, 71, 4 ad 1.
- 註一三六：奧斯定：Sermo 34, PL 38, 212.
- 註一三七：教宗若望二十三世：「和平於世」通諭，（教務協進會譯本）二四頁。
- 註一三八：多瑪斯：神學集成，I, 119, 1.
- 註一三九：多瑪斯：駁異大全，第三卷二六章：論萬事，一二五頁。
- 註一四〇：多瑪斯：神學集成，I, 16, 1.
- 註一四一：同上。
- 註一四二：同上，II-II, 58, 4 ad 1.
- 註一四三：同上，I, 17, 1.
- 註一四四：同上，II-II, 109, 2 ad 3.
- 註一四五：同上，I 16, 4 ad 3.
- 註一四六：同上，II-II, 47, 6 ad 1.
- 註一四七：奧斯定：天主之城，第十四卷四章，參閱吳宗文譯本四七九頁。
- 註一四八：多瑪斯：神學集成，II-II, 106, 3.

註一四九：同上，II, 81, 3.

註一五〇：同上，II, 101, 1.

註一五一：多瑪斯：駁異大全，第三卷一一九章；論萬事，五七九至五八〇頁。

註一五二：多瑪斯：神學集成，I-II, 101, 2.

註一五三：同上，II, 81, 7.

註一五四：限於篇幅，對此問題無法作深入討論。讀者可參閱拙著道德觀要義第十二章第二節。

第五篇

基督徒規範、中國傳統規範
與自然道德律

每年年初，輔大神學院舉辦神學演習會，邀請不同人士蒞會演講，講稿則於會後刊登在當年的「神學論集」上。一九八七年（民國七十六年）的研習會主題是：今日倫理神學的一些問題，本人是演講人之一，講題是演習會主辦者擬定的，此文即是在這種情形下寫成的。限於時間，會中只能摘要講說，全文則於「神學論集」當年夏季的一期中刊出。

針對當代許多學者對自然道德律的誤解，文中根據儒家和天主教的典籍，先後從「中庸」、「禮或人爲道德律」、「知止、正名、自我完成」、「正心誠意」等不同的角度切入，說明自然道德律是古中有新、常中有變、和體中有用，是活的、而不是死的道德規範。自然道德律也促使人求變、求新、求自由，只是它也同時提醒人在這「三求」中，不要忘了自己是人，而忽略心性和天理或自然道德律的基礎，切勿「自由自主」地使自己「變」得「新」得不再是「人」。

自然道德律之外，基督徒規範還獨特地有它超自然或超（本）性的一面。文中最後對此也略作解說。

本屆神學研習會的主題是：今日倫理神學的一些問題。這篇演講所討論的則是：基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律。一方面著重的是「今日」；另一方面以中心思想則是「自然道德律」。許多人或許會因此而感到奇怪，因為在近代以及當代的倫理學著作裏，自然道德律往往被形容為古老的、靜止的或死寂的。有人或許問說：在探討千萬變化的今日倫理問題時，怎能還會提到這早已過時的自然道德律？實際上，自然道德律固然古老，但並不過時，因為它是萬古常新的。我們可以這樣說：自然道德律一方面是千古萬古不變，一方面卻又富於千變萬化；它既含有「常」，又含有「變」。我把這篇演講分為兩部分：第一部分——也是主要的部分（壹、至捌、），根據共同肯定天理或自然道德律的中國傳統儒家倫理與天主教倫理，簡單介紹自然道德律的內容，使大家對它能有一概括的認識，並澄清可能存在的某些誤解。第二部分（玖、至拾、）則在上述共同基礎上進一步指出天主教倫理異於儒家倫理的地方，以及前者所能給予後者的提昇。

第一部分：自然道德律淺釋

一物之理、律，能是指組織方面的或活動方面的。在道德領域內談理、律，所偏重的自然是

活動的一面。無靈大自然界的事物，亦各有其活動的理或律；其有規律的活動，或是基於力的衝擊，或是接受本能的指使，沒有理性的知或思慮，也沒有意志或主宰心的抉擇。人爲理性動物，兼有靈、肉或大體小體。他一方面有相似無靈大自然的活動和活動之理——如生理之理；一方面也有理性或大體方面的活動和活動之理——如論理之理及倫理之理。涉及人行爲是非善惡的倫理之理，稱爲道德律或規範。作爲規範，消極地講，是一種「坊（防）」，防患於未然或「禁於將然之前」（大戴禮記禮察篇），使人不致有所逾越而陷於不義或惡；積極地講，則是一種「導」，導人循規蹈矩而致力於義或善。

道德律如果是人自所制定的，稱爲人爲道德律（*lex humana, human law*）；如是天賦的、人性所固有的或與人之生俱來的，儒家多稱之爲天命、天道、天理；西方倫理學家則稱之爲自然道德律或自然律（*lex naturalis moralis, natural law*），意謂這道德律屬於人生而就有的自然之資，構成人性的一部分，爲全體人類所共有。——自然道德律偶爾也稱爲自然法，雖然嚴格說來，二者並不完全相同。職是之故，自然道德律常被形容爲：一、普遍的——中外之人所共有；二、永恒的或永久不變的——古、今、將來之人所共有；三、及絕對的——它的命、禁要求絕對的服從，不容有任何例外。道德人生千變萬化，因人因時因地而異，怎能會有這種始終如一的道德律作爲規範？爲了答覆這個問題，除了上述「人性」觀點外，還必須從「人生」的角度去探討、分析自然道德律。因爲自然道德律是整體的，兼有不可分的常、靜與變、動兩面。

壹、整體的自然道德律

西哲西塞羅說：「法律是一位啞法官，法官是一種會說話的法律。」（註一）自然道德律無疑含有一些天賦的基本規律，但由於這些規律寫在人心裏，或如多瑪斯所說，位於人理性的天然法庭裏（註二），自然道德律實際是會說話的活法律或法官，而不是啞然無聲的死條文。換言之，自然道德律即是「自然之能」，亦即是使人心靈能知義行義的自然之能。儒家稱這自然之能為「良知良能」。「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。」（孟子盡心上）「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（孟子告子上）所以這天賦的或自然的理或律，除指客觀的理、律之外，還兼指主觀的或主體心的良知良能，相當於中西倫理學家所說的德端或天然之德。兼從主、客兩方面去探討天理或自然道德律，才能逐步明瞭它的全幅意義。

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」詩大雅烝民的這些話，可說是中國傳統天理及率性理論的根本。孔孟都曾稱讚此詩，孟子更進一步在這詩上建立他的性善之說。「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也……」。詩曰：天生烝民，……孔子曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。……心之所同然者，何也？謂理也，義也。……故理義之悅

我心，猶芻豢之悅我口。」（孟子告子上）朱子解釋此時說：「言天生眾民，有是物必有是則。蓋……君臣父子夫婦長幼朋友，無非物也；而莫不有法焉，如……君臣有義父子有親之類是也。是乃民所執之常性，故其情無不好此美德者。……昔孔子讀詩至此而贊之曰：爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。而孟子引之，以證性善之說，其旨深矣，讀者其致思焉。」（詩集傳卷十八）客觀的則或理，與知、好此理的主體之心，合爲一個整體，不容有任何偏廢。在這共同基礎上，中庸一書與後儒的理學派，比較偏重於客觀之性、理的解說；而孟子與後儒的心學派，則比較強調理與心的關係。但所謂「心、性、理，一也」，則是他們共有的基本信念。

中庸開宗明義就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」朱子註說：「命猶令也，性即理也。……於是人物之生，因各得其所賦之理以爲健順五常之德，所謂性也。」（中庸章句）「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」（朱子語類卷五性理二）「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。」（同上）「性是實理，仁義禮智皆具。」（同上）「天理在人心，亙古亙今，無有始終，天理即是良知。」（王陽明傳習錄下）「良知者，孟子所謂是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能。是故謂之良知。是乃天命之性。」（王陽明大學問）「天命之謂性，命即是性。率性之謂道，性即是道。……道即是良知。」（王陽明傳習錄下）「心之體，性也。性即理也。……吾心之良知，即所謂天理也。……是合心與理而爲一者也。」（王陽

明傳習錄中）綜合起來說，儒家的天理概指內具天理、並且知此天理、好此天理之心，亦即天理良心。唯有空談天理而忘卻良心，使天理與良心分離，才會誤認天理是死寂的或一成不變的。

天主教聖經告訴我們：天主「照自己的肖像造了人」（創一27），「賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵和能思想的心，使他們充滿知識與理解力。……使他們能分別善惡。」（德十七5、6）「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力；又給他定了法律和誠命。假使你願意，就能遵守祂的誠命；成爲一個忠信的人，完全在於你自願。」（德十五14、16）爲天主所造的人，自始即爲一道德主體，具備能分辨、選擇善惡的心和決定行爲善惡的法律。舊約中所說的法律，多指「梅瑟法律」，即天主藉梅瑟向以色列民族所頒佈的法律。其中屬於倫理方面的，是以民當守的道德規範，以「十誡」爲其總綱。十誡所代表的道德律，原爲人類所固有，並非始於梅瑟時代。天主向梅瑟頒發十誡，從倫理方面來看，只是在重申舊命，促人返其本心，按照其固有的道德行事。正因如此，天主教神學家自第二世紀開始採用「自然道德律」一詞起，即認爲自然道德律與十誡的內容大致相同，十誡所命於人的，就是天主起初造人時置於人性人心內的法律。例如依肋奈（Irenaeus, 130-202）說：「天主先用祂自始即刻於人內的自然命令，這是說，先用十誡來勸諭他們（以色列民族）。」（註二）德都良（Tertullianus, 160-222）稱天主在造人之初即賦與人的自然道德律爲普遍的法律，又說，在這法律裏，「我們認出爲天主所制定及以後藉梅瑟所頒佈的命令，那就是，你當全心、全靈愛你的主天主，你當愛人如己，毋殺人，毋行邪淫，毋偷盜，

毋妄證，孝敬父母，毋貪他人財物。」（註四）多瑪斯明確指出，十誡彰顯自然道德律的命令，屬於每人都有其自然理性（良知）（註五）。奧斯定曾以媲美孟子「求其放心」的「返其本心」，來解釋十誡的頒發：「既然在我們的心靈上有造物主親手銘寫的真理，……人不可不知，在梅瑟法律以前就已有此真理。……然而爲了使人無可推諉，人所棄而不讀的內心真理，又爲天主重寫於石版之上。這並非因爲他們沒有銘寫於心的真理，只是因爲他們不願閱讀。映入眼簾的真理，促使他們去閱讀原在良心中的真理。……由於人醉心於外物，遠離自己，始有明文法律（十誡）的頒布；不是因法律沒有寫於人心，而是因你逃避你的本心。……爲此，對那些捨棄本心法律的人，明文法律所呼籲的，無非是：叛逆者，返歸你的本心吧！」（註六）

在新約內，保祿宗徒明言人自己對自己就是法律，或人的心性就是人的法律。「凡是在（梅瑟）法律之外犯了罪的人，也必要在法律之外喪亡。凡在（梅瑟）法律之內犯了罪的人，也必要按照法律受審判。因爲在天主前，並不是聽法律的算爲義人，而是實行法律的纔被稱爲義人。沒有法律的外邦人，如果順著本性去行（梅瑟）法律上的事，他們雖然沒有（梅瑟）法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他们的心上了，他們的良心也爲此作證，因爲他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅二12, 15）自第二世紀起，教父們就用當時希臘化哲學中的自然道德律和自然理性（良知），來解釋保祿宗徒的這段話——這是他們神學本位化的嘗試，一次十分成功的嘗試。「無疑地，所謂沒有法律的外邦人，順著本性行法律上的事，不是指守安

息日或朔日，或舉行法律上所寫的祭祀，因為這種法律並沒有寫在外邦人的心上；而是指他們自然所能察覺的事，例如勿殺人，勿犯姦淫，勿偷盜，勿作假見證，應孝敬父母等等。」（註七）

「天主在起初造人時，就已將自然道德律置於人內。但自然道德律是什麼？它即是我們生而就有
的知善知惡的良知。……天主將怎樣審判梅瑟以前的人呢？……保祿宗徒願意指出，他們原有本性
所教導的法律，顯然知道當作的事。請聽他說什麼：沒有法律的外邦人，如果順著本性去行法律
上的事……。」（註八）「至於說我們有寫在心上的自然道德律，（保祿）宗徒已教之在先。他嘗
寫道：外邦人大半順從本性作法律上的事；他們雖未讀（梅瑟）法律，但在心上卻寫有法律的功
用。這自然道德律不是（人）寫的，而是天生的；它亦非藉誦讀而得，而是由每個人的天然活泉
內發出，並為人的心靈所汲取。」（註九）「願自詡獨享上主法律（梅瑟法律）的猶太人聽此：普
世萬民都獲有自然道德律。……（保祿）宗徒論此道德律說：沒有法律的外邦人如果……。」（註十）
「舉凡理智開啓的人，即使是邪惡的人，天主亦在其良心內發言。因為是誰將自然道德律寫於人
心之內？不就是天主嗎？（保祿）宗徒下面所說的，即是指此自然道德律：沒有法律的外邦
人……。」（註十一）

所以，十誡或自然道德律，以及其相關的自然之義，乃以人的心性為內在的根源。「所謂自
然之義，乃是說，它處處都有相同的促人行善避惡的權力。其所以如此，乃因人性是此具有定型
之義的根本，而人性處處相同，在一切人內相同。」（註十二）「自然道德律」乃以善人惡人所共

有的普遍命令引導人。故它爲一切人都是相同的。」（註十三）「人人都多少知道真理，至少知道自然道德律的普遍原則。」（註十四）「誠然，正如在思辨領域裏，有一些自然而知的事，像不待證明而自明的原則……，在實踐領域裏，同樣有一些人自然而知其爲不待證明而自明的原則……，例如當避惡、勿偷盜，以及其他類似的原則。」（註十五）如果說二者之間應有分別，那也只能說是：爲人來說，道德方面的基本原則，比思辨方面的基本原則更爲顯明自然，更易爲人所能體認（*magis connaturalia, more connatural to man*）（註十六）。所以在道德領域裏，是非善惡的基本準則，不是司知的理性能力本身，而是刻有自然道德律的自然理性（*ratio naturalis, natural reason*）或良知（*synderesis*）。換言之，心或理性必須與自然道德律合一，成爲自然理性，始能成爲道德的標準。「人之理性本身尚不是事物之準則。人之所作所爲的公規和標準，乃是天然賦與理性的原理。自然理性是這些作爲的準則。」（註十七）但這「自然理性」仍不能盡「自然道德律」之義。「自然道德律令的秩序，是依據人之自然傾向或性好的秩序。」（註十八）「凡人自然所好的都屬於自然道德律，其中，人之好順（自然）理性而行，乃是人作爲人所獨有的。」（註十九）在人的道德生活裏，理性固然指導意志，示意志以自然道德律，但生而好自然道德律的意志，亦促使理性爲自然道德律服務，理性和意志相輔相成。一如多瑪斯綜合上述一切所說，人之道德生活，既有心智方面的自然之知，亦有意意方面的自然之好；引導人實踐道德的自然道德律，實際兼指人的自然而知和自然而好自然道德律，以及有關的心靈知、好能力。就其全部意義而言，自然道

德律無異於人生而就有的德端和道德主體。

貳、自然道德律是道德生活的基礎

「所以，凡聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人，把自己的房屋建在磐石上；雨淋、水沖、風吹，襲擊那座房屋，它並不坍塌，因為基礎是建在磐石上。」（瑪七24、25）人度道德生活，猶如建築房屋，必須先有堅固的基礎。「埋牆基為基，立柱墩為礎，是建築工程的第一步。引申為事物的開端或本原。」（見三民書局大辭典上冊八九八頁）人生而就有的「心」與「理」或自然道德律，猶如二柱墩或礎。人心之自然而「知」理「好」理，猶如把心、理連貫在一起的基或牆基。前已指出，這是道德人生的天賦基礎。在這基礎上，每人都能度好自己的道德生活。孟子說的好：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（告子上）「人之有是四端也，猶其有四禮也。有是四端而自謂不能者，自賊也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然（燃），泉之始達。」（公孫丑上）然而，人之道德建築或生活，不盡同於火之燃或泉之達（通），甚而也不同於植物與動物的生長。動植物的成長都有天賦的基礎，這是與人相似的一點。但是它們的成長都是遵循天賦的或自然的方向及程序，其間雖然也有變動和進化，但那不是它們自己設計的變動和

進化。唯獨具備天賦理性或心靈能力的人才能在天賦的心、性基礎上，進一步自己設計和完成自己的道德建築或生活。唯有人才是真正主宰自己的生活，創造和掌握自己的將來或歷史。借用多瑪斯的譬喻來說，唯有人才是自己道德航行的舵手。「猶如把船交給了掌舵者，使他掌握航行的方向；天主也把人交給了人的理性和意志，就如德訓篇第十五章十四節所說的，天主起初造了人，並任他由自己的心智來掌握。」（註二〇）

整體的自然道德律是道德生活的基礎，猶如道德建築的地下橫梁（包括二柱墩），是天賦的或人生而就具備的，人人所共有的，人私意所不能更改的；它構成人的德性或道德本質，是道德生活的本質面。在這本質的基礎上，人應自己往上發展或建築樓房，這構成道德生活或建築的直面或豎面。由於這豎面的發展或成長，如前所說，有待人自己設計、建築及完成，掌握在人自己的手中，當代學者喜稱之為人生的歷史面。這豎面或歷史面自然是時時處處在動在變。建築工程進行當中，建築物一層一層的升高——豎的變；而且每一層的設計和建造，都能由於時、地、人等個別因素，而與其他建築物不同——橫的變。同樣，個人或人類在發展過程當中，也是時時代代在變——豎的或歷史方面的變；而且每一時期或時代的變，也會受到個別人、地等因素的影響而有所不同——橫的或社會方面的變。所以如從具體人生或人的實際發展來看道德，自然應說道德時時處處在變。在此觀點之下，多瑪斯甚至毫不猶豫地說人性也並非一成不變（註二一）。

道德人生或建築的向上發展，時時處處在變，但這變絕對不可脫離建築物的基礎。借用現代

建築技術的說法，支撐著整個建築物的直柱鋼筋，必須連結在地下梁及柱墩的鋼筋上，直柱的鋼筋應是柱墩鋼筋的延伸，否則便不會有堅固的建築物。同樣，道德生活或建築的向上發展也必須豎立於道德的基礎之上，亦即天賦的心、理和良知良能之上。人爲設計的「變」，必須連結在天賦的「常」或共同基礎上，必須是「常」的延伸，否則便不會有健全的道德人生。舉例來說，一位商人頭腦靈活，經營有方，成了千萬富翁，使自己的生活方式多采多姿。但若他是一位奸商，發的盡是不義之財，則他的事業無論如何成功，他的人格卻一文不值，他的道德建築卻已坍塌，因為他的道德生活脫離了天理良心的基礎。「奸商」的稱謂，便是他道德墮落或人格破產的最好說明。

地下梁和柱墩是整個建築物的基礎，但由於埋在地下不易爲人發現。同樣，天理良知或整體的自然道德律，也是隱身於具體人生的深處，必須穿過表面的「變」和「異」，才能發現這「常」和「同」的存在。探討道德問題時，人應時常提醒自己：不要蔽於變而不知常，和蔽於異而不知同。孟子曾舉例說明此點。「故凡同類者，舉相似也；何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲蕢也！』屨之相似，天下之足同也。……心之所同然者，何也？謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳。」（告子上）不同人的腳彼此有所不同；即使是同一人的腳，在從初生到成人的發育過程中，也時時呈現出變與不同。但是在這變與不同的深處，仍有常與相同。西哲包爾森（Paulsen）的舉例也十分恰當。「嚴格說來，實際不可能有一普遍有效的道德……。至於說每一民族各有不同的生活內容，因而亦各有其特別的道德，這是不容置疑的

事實。……一如英國人及黑人各有其不同的飲食，他們亦各有其不同的道德……。惟在一種狹義之下，確能有一種普遍的道德。祇要眾人的本質和生活條件具有一些基本相同點，健全的生活發展亦即有一些為眾人都相同的基本要求。像醫學範圍內的營養學，就能宣告一些普遍有效的飲食原則。……在這種意義之下，道德亦能提供一些普遍有效的基本定理。」（註二二）就其基本意識型態而論，包爾森並不屬於肯定自然道德律的學者陣營。正因如此，他的例證顯得更有力量，而且也幫助我們澄清了一種相當普遍的誤解。傳統的自然道德律理論，並不主張所有道德律或規範都是普遍的、一成不變的。普遍的、一成不變的只是那些道德的基本原理，亦即天賦的自然道德律或天理。它有如天賦的不變的人生憲法。在這不變的基礎上，不僅可以，而且應當有進一步的人為的變。

人自創歷史，也生活於自創的歷史中。但人的生活也必須超越歷史。海霖（Bernard Häring）神父曾如此形容基督徒生活的歷史性和超越性：「人底成長絕非純由於突如其來的、內在潛力底發展與培養，而是在歷史底時間與空間內逐漸長成的。人在歷史的重要時機，完全由自己決定，卻也同時為歷史之整體底偉大的意義所左右。……假若沒有創造力的個體與一去不再回的『此刻』，也就沒有所謂歷史。……人，在他每一個行動中，都不由己地背向過去而面向未來，然而人卻是超越時間底洪流的。人底一舉一動，都是對那召回他的、永生的天主所作的回答：不是『唯』，便是『否』。上主透過歷史的情況，給人頒下祂的號召，召回人採取歷史性的行動。所

以人的回答底最後對象與歸宿，終究還是超越歷史、卻又為歷史之主人翁的天主。所以歷史本身，在它每一個此時此刻中，在它歷史性的時機中，是與超越性遙遙相對、面面相觀的。歷史，就其整體而言，也祇有以超越性為歸宿時，才能算得上是真正的歷史。」（註二三）基督徒的生活如此，一般人的生活亦不例外。人的每一個行為，都是背向過去而面向未來。但人在確定及把握歷史的方向時，不只要瞻望將來，往前看，還要往內看及往上看。為他踏出去的每一步，人須向自己的天理良心負責，向賜給他天理良心的上天或天主負責。由於天主是藉著祂刻在人心上的自然道德律在人的良心內對人說話，人的一舉一動，無論服從良心與否，既是對良心所作的回答，也是對天主所作的回答。「良心猶如人之最內在最深奧的核心；人斂其心神，孑然隱退到這裏，只偕同自己，或更好說，只偕同天主——良心是天主之聲的反響——和自己。在這裏，人決定行善或作惡，選擇勝利之路或失敗之路。縱使人願意，也無法擺脫良心。不拘人是稱讚它抑或咒棄它，總要同它一起走完人生的全程。在人面對天主審判的時刻，它亦將作一誠實無偽的見證，決不接受賄賂。」（註二四）歷史是人的歷史，與人性密切相關。歷史行為是人的行為，屬於人的做人或道德，與天理良心密切相關。因此，海森神父借用歷史哲學家德爾普（A. Delp）的話說：「所謂歷史也者，就是人在實質之『存在』與『形成』間的張力。」（註二五）人的形成，人的創造性的自我成長或歷史，如與有常的人性和天理良心脫節，那將有如脫韁之馬，伊于胡底。人類在歷史上所演的悲劇和所遭受的浩劫，往往就是這樣形成的。像我國歷史上的堯、舜、禹、湯、文、武

和桀、紂，他們都是改變歷史的所謂歷史性人物，但他們有的被尊稱為聖王，有的則被貶為暴君。英雄造時勢；但造時勢的未必就是真英雄，他們能是梟雄、奸雄。一般所說的「歷史的教訓」或「歷史的裁判」，也足以顯示出歷史無法脫離超時間性的是非善惡的準則。所以，歷史的時間性不容脫離歷史的超越性，而歷史的「變」，也不容脫離人性和道德本質或德性的「常」。

綜上所述，作為道德基礎的自然道德律，其本身不變，但它向上的發展卻時時處處在變。下面我們將從不同的角度進一步說明它的常與變。

參、從中庸看自然道德律的體、用或常、變

中西傳統倫理都認為：合乎中庸便是德。所謂中庸，是說適中或無過與不及。例如數字4是數字2與6的中庸數字，因為4位於2與6的正中，距2與6都是2，不偏不倚。由於這樣的中庸或有關的判斷普遍有效，不拘什麼人判斷，不拘在什麼時候或地方判斷，結果都是一樣，所以稱為以物為主的絕對中庸，或數學的中庸。

人的實際生活極為複雜，人之具體行為的中庸往往因人因時因地而異。例如飲食有節是一種德。所謂有節是說適量或用量適中，無過與不及，即飲食不是太多，也不是太少，而是恰到好處，或合乎中庸。但這合乎中庸或以中庸為準則的適量，卻因人因時因地而有所不同。張三吃三碗飯

是適量，但李四可能吃一碗飯就已是適量，而趙五也許必須吃四碗飯才是適量。即使是同一人，也可能因一日三餐時間的不同、身體狀況的不同、或居住地的不同，而分別有不同的適量。這種中庸因而稱為以人爲主的相對中庸。絕對中庸代表常、不變，相對中庸則代表變、無常。

相對中庸雖然因人因時因地而變或無常，但在其變或無常的深處，卻仍有常道或普遍的定理，作爲變的基礎或準則。就以飲食適量來說，不拘是何人在何時何地的適量，基本上都是根據養身或維護健康的飲食之理或道，而且也是爲了實踐這飲食之理或道，亦即爲了達到養身或維護健康的目的。簡言之，所謂合乎中庸的飲食有節，基本上是合乎這飲食的定理或常道。飲食有節中的種種變化，都是基於這飲食之常道或定理，亦止於這飲食之常道或定理。所以朱子在註解「中庸」一書之前，就一針見血地指出：「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。」（中庸章句）相對中庸既有萬事的殊與變，也有一理的同與常。

相對中庸所根據的常道或定理普遍有效，可以稱爲以人爲主的絕對中庸。因此可以說：無論何人，無論在何時何地，凡是飲食合於養身之道或維護健康之理的，就是飲食有節，就是合乎中庸，亦就是德。相對中庸固是合乎人、時、地等之宜的變，但同時也是合乎常道或定理之宜，是常道或定理的應用。而且有些常道或定理，尤其是消極的普遍禁戒，根本無所謂過與不及。亞里斯多德在說明相對中庸的變之後，就曾刻意地指出此點：「但非各種感情與動作均可有（相對）中庸也。有數種之事，吾人一見其名，即知不義，如狠惡、無恥、嫉妒之於感情；姦淫、盜竊、屠

殺之於舉動，皆是也。蓋其本體即爲罪惡，非因爲之過與不及而然也。此等感情與舉動，永不能出於正常。以姦淫論，非謂吾人允許相當之人、於相當之時、行之以相當之法，遂爲正當也，凡涉足於此等事者，罪無可逃。」（註二六）以國人特別重視的普遍孝道來說，絕對不可以說：打罵父母六次太多，打罵兩次太少，打罵四次才是適中，或合乎中庸。因爲打罵父母本身或本體即爲不孝和罪惡，一次都不可以打罵，或絕對不可以打罵，根本無所謂相對的過與不及。所以，一般所說的中庸，既含有合乎人、時、地等之宜相對的變，亦含有基於普遍定理或道之絕對的常，而且常是變的基礎。這就如朱子引用程子的話所說的「不偏之謂中，不易之爲庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。」（中庸章句）不易不變的庸，或天下之定理，是不偏不倚之人生正路的準則或基礎。

儒家「中庸」一書，如上所說，「始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理」。這「一理」，是指天理、天命、天道或誠。「中庸者，不偏不倚，無過不及，而平常之理，乃天命所當然精緻之極致也。」（朱子中庸章句）儒家的中庸，是以不變的天理應萬變的事物，亦即是智或致良知。因此既要知天理，又要知萬變的事物。「且如今爲此學（格物致知）而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木一器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。」（朱子答陳齊仲）「不復以講學問辨爲事，則恐所以持身接物之際，未必皆能識其本原而中於機會。」（朱子答劉仲則）窮天理以求識其本原，明人倫、講聖言、通世故，以求中於機

會，分別道出了中庸之「天理之所宜」和「事之所宜」兩面，而這也就是王陽明的致良知：「能致良知，則心得其宜也……。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止，當生則生，當死則死。斟酌調停，無非是致其良知，以求自慊而已。」（傳習錄中）如此致良知，便彰顯了中庸第二章所說的「君子中庸」：「君子之中庸也，君子而時中。」中庸的宜乎天理與宜乎事物合成一個整體，「是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化語默動靜之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。於升降周旋隆殺厚薄之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。」（王陽明博約說）

致良知，盡吾心之天理或自然道德律，就是智，亦就是古希臘著名倫理學家和天主教倫理學家所說的正當或正直理性（*orthos logos, recta ratio, right reason*）。「智是應用於行為的正當理性。」（註二七）而正當理性是把普遍自然道德律應用於具體生活中個別事物的實踐理性，是做人的正當計劃，屬於道德人生。「藝術是人創作的正當計劃，而智則是人立身行事的正當計劃。」（註二八）因此，智亦被形容為「正直度生之術」（*ars recte vivendi, art of right conduct*）（註二九）。術，無論是創作之術或正直度生之術，都含有原理及原理的應用。原理的應用因人因時因地而變，但原理本身不變。自然道德律是正直度生之術的原理，不應因其應用方面的變，而忽略其本身方面的不變或常，亦不應因其本身方面的常，而忽略其應用方面的變。

肆、從禮或人爲道德律看自然道德律的常與變

天命之謂性。人人生而具備人性，具備天命天理與好天理之心——仁。但人不只是人，有「人」的名分；而且還進一步有彼此不同的個別名分，如男女、父子、君臣等等。儒家常提的，有關於五倫的十名分，以及相關的十人義，例如父慈子孝。但這十人義仍是普遍的規範；爲了助人在具體生活中實踐人義，乃進一步有禮的制定。所以禮是人爲的、比較具體的道德規範。「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟恭；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂人之利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？」（禮記禮運）「修身以道，修道以仁。仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」（中庸第二十章）「禮者，因人情而爲之節文，以爲民坊者也。」（禮記坊記）「民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也；非禮無以辨君臣上下長幼之位也；非禮無以別男女父子兄弟之親，婚姻疏數之交也；君子以此之爲尊敬然。」（禮記哀公問）禮作爲客觀的規範，是具體爲義之道；作爲主體的規範，是克己或勝私復禮之心，基本上是指對天理的敬。

禮的制定兼有常和變的雙重標準。「禮者何也？即事之治也。君子有其事，必有其治。」（禮記仲尼燕居）「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。……故禮義也者，人之大端也，……所以達

天道順人情之大寶也。」（禮記禮運）所以禮一面是治事、治人之情，須因人因時因地而變，以求事、情之宜；一面也是爲了達天道，爲了實踐仁義，所以必須「承天之道」，以義、仁以及不變的天理爲基準。「禮也者，理之不可易者也。」（禮記樂記）「禮也者，理也；樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。」（禮記仲尼燕居）「故人情者，聖王之田也。修禮以耕之，陳義以種之，……本仁以聚之……。故禮也者，義之實也。……仁者，義之本也。」（禮記禮運）禮的制定如果脫離了仁義、天理，勢將成爲大人弗爲的非禮之禮：「非禮之禮，……大人弗爲。」（孟子離婁下）

禮一如中庸，既有合乎天理之宜，亦有合乎事、情之宜，前者猶如體、常，後者猶如用、變，二者相輔相成。「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（論語雍也）「天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，……是皆所謂文也。……文，顯而可見之禮也。禮，微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，……求盡其條理節目焉者，博文也。求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者也，故曰博。禮根於心而一本者也，故曰約。博文而非約之以禮，則其文爲虛文，而後世功利辭章之學矣。約禮而非博學於文，則其禮爲虛禮，而佛老空寂之學矣。是故約禮必在於博文，而博文乃所以約禮。二之而先後焉者，是聖學之不明，而功利異端之說亂之也。」（王陽明博約說）宋儒的敬義之辨，雖未明言禮，但所論無異是禮中「主一之敬」（體）與「濟之以義之敬」（用）的體用關係。「問：敬義何別？曰：敬

只是持久之道，義便知有是有非，順理而行，是爲義也。若只守一個敬字，不知集義，卻是都無事也。」（二程語錄卷十一）「敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。……須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」（朱子語類卷十二學六）

天主教倫理承認天主的永律或人性所固有的自然道德律是道德的根本，但同時也肯定人爲道德律的重要性，並強調人爲道德律必須因人因時因地而變。多瑪斯闡釋此話說：人爲道德律是人所制定的規範或法律，以具體指導人的行爲。就其制定者而論，人爲道德律必須變，因爲人的智力有限，衡事度理能疏忽不周，故其所制定的道德律亦能不盡完善，有修正的必要，而修正是一種變。其次，就人爲道德律所指導之人而論，人爲道德律尤須變，因爲人的具體道德生活含有許多因人因時因地而變的個別因素。從橫的方面看，同一時代的人分爲許多性格不同、生活環境不同的民族；從縱的方面看，每一民族亦有其與時俱進的歷史變遷。上承自然道德律、下因個別因素而指導人行爲的人爲道德律，除非亦隨人、時、地等個別因素而變，便不會完成它所負的使命。故多瑪斯說：儘管人爲道德律不可朝定夕改，但由於它所負責指導的道德生活在變，它不可能完全不變（註三〇）。奧斯定稱人爲道德律爲有時間性的法律，認爲它固不可脫離永律，惟無須如永律似的普遍劃一；正當的有時間性的法律，能正當地因時因地而變。「是故，謂正當所行之事應一成不變，並非正確。如果環境與時俱變，顯然地，正當理性要求對過去所認爲的正當做法有所

改變。基此，當反對者說不當作任何改變時，真理會大聲疾呼地答以：『不當不變』，因為變如合乎時宜，二者（新舊做法）都會各得其宜。」（註三一）

但另一方面，人爲道德律也當由自然道德律中導出，當本諸人性及人之自然理性或良知。任何違背自然道德律的人爲律，乃是不義之律，不堪稱爲道德律。奧斯定曾直截了當地說：「我認為不義之律不是法律。」（註三二）多瑪斯也引申這話說：「一如奧斯定所說，不義之律根本不是法律。因此，法律權力的大小，有賴於其義的大小。在道德範圍內，合乎理性規律的『宜』者稱爲義。但理性的基本規律是自然道德律。所以一人爲律在某種程度之下源於自然道德律，亦即具有某種程度的法律性質。如果有違背自然道德律之處，即不再是法律，而是破壞法律。」（註三三）由於自然道德律彰顯天主的永律，也可以說：「任何人間之立法者，……必須就教於永律，依照永律的不變原則，分辨當前所應命應禁。」（註三四）

泛論道德律，當謂永律或自然道德律是全部道德的根本；站在這普遍永恒的基礎上，人可正當地自制及修正有時間性的個別道德律。道德律中所含的永律或自然道德律猶如體，永恒不變；它所含的人爲因素猶如用，不但可以，而且應當因人因時因地而變。奧斯定在其懺悔錄中嘗自責幼年時未能領會道德中這種體用打成一片的關係。他說：「我當時還不知道，……我也不認識那個內心的正義。它不以習俗爲裁判的標準，而以全能天主的永律爲標準。它根據地域時代，制定各時代各地域的風化。……是不是爲此，正義是變化無常的呢？不，它不變，變的是它駕馭的時代。」

時代的所以變，理由就在時代的因素中。……我還不知道：那個聖賢們所服從的正義，怎樣同那些從它產生出來的一切法規，在一種至高無上的系統下打成一片。它的根本雖絕不動搖，可是它隨著不同的情形作不同的適當的表演。」（註三五）

伍、從知止、正名、自我完成看自然道德律的常與變

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（大學經文）朱子註說：「止者，必至於是不遷之意；至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。」（大學章句）朱子繼續註解大學八條目之「知止而后有定」說：「止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。」所以「知止」是指應知目的之所在，而人之最高目的或理想即是生活完全天理化。生活完全天理化，臻於至善的人，便是聖人。

但如前所說，人不只有「人」的名分，還進一步有許多個別名分。大學傳第三章於是也進一步舉例說：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」朱子註說：「聖人之止，無非至善，五者乃其目之大者也。學者於此究其精微之蘊，而又推論以盡其餘，則於天下之事皆有以知其所止，而無疑矣。」每一個別名分，有其當守之天

理或當行之人義。個別的知止指向合乎個別名分的人義，猶如孔子之正名所說的：「君君、臣臣，父父，子子。」（論語顏淵）

人之許多個別名分，各有其當求之目的，當盡之道理。而人作為人，亦有合乎其「人」名分的目的與道理，此乃每個人自我設計、自我創造及自我完成的共同基礎，亦即變中之常。「不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」（中庸第二十章，參閱孟子離婁上）朱子註說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」（中庸章句）「誠者，自成也；而道，自道也。」（中庸第二十五章）在這「人」之名分與相關之誠或天理的共同基礎上，每個人應進一步根據自己自然的名分（如「子」之名分）與自選的正當名分，並針對時地等個別因素的需要，設計、創造並完成他的自我。這是常中有變。

自我或「吾」有真偽（私）之分：「誠是實理，只是一個良知。」（王陽明傳習錄下）「夫君之所謂真吾者，良知之謂也。父而慈焉，子而孝焉，吾良知所好也。……故夫名利物欲之好，私吾之好也……良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。……『七十而從心所欲，不踰矩』，則從吾而化矣。」（王陽明從吾道人記）所以脫離了人性和天理良知，便沒有「人」的自我完成。天理代表真吾，而脫離天理的「人欲」（私欲）代表私吾。所以知止的另一說法，就是要人勝私復理或復天理去人欲，以達到純乎天理的聖人境界。「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是

學。」（朱子語類卷十三學七）「聖人千言萬語，只是教人存天理滅人欲。」（宋元學案晦翁學案上）「只要去人欲，存天理，方是功夫。」（王陽明傳習錄上）「聖人之所以爲聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲。則我之欲爲聖人，亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此心之純乎天理而無人欲，則必去人欲而存天理。」（王陽明示弟立志說）

西方倫理學說中近似儒家真實無妄或真實無僞之誠的，莫過於中世天主教神哲學家的真理、本性真理及生活真理。天主就是真理，是一切真理的根源。在道德領域內，爲天主刻於人心的自然道德律，代表天主的命令或旨意，是人性所固有，稱爲人之本性真理。人依自然道德律生活，一方面是承行天主的旨意或愛天主，另一方面也是實踐人性所固有的真理，具備及彰顯生活真理，即生活有如真人；否則即是虛僞，亦即是犯罪（註三六）。「幾時人依照真理生活，便不是依照自己生活，而是依照天主生活。……當人依照自己生活時，這是說，依照人生活，而不依照天主生活，便無疑是依照虛僞生活。其所以如此，非因人本身是虛僞，蓋人爲天主所造，而天主不可能虛僞之創造者；乃因受造之人的真誠及正直，在於不依照自己，而依照其創造者生活，這是說，在於棄私意而從天主的旨意。人不照自己受造當有的生活方式生活，這就是虛僞。」（註三七）奧斯定另一種人之「愛天主」與「愛自己」的說法，也頗似宋明儒的「存天理，滅人欲」。在一次講道中，奧斯定說：「法律上說：你應當以你的全心……愛上主你的天主。那麼你的心中尚剩有什麼，可用以愛你自己？……請莫沮喪，宛若在你內再沒有什麼，足可使你喜樂似的。……你願知道，

你應以什麼愛你自己嗎？幾時你以整個的你愛天主，正是愛你自己。……你幾時沒有愛造你的天主，便是沒有愛你自己。那時你自以爲是愛自己，實際卻是恨自己。因爲誰愛罪惡，便是恨自己的靈魂（內在人）。」（註三八）唯有全心棄絕自己私欲（滅人欲），而奉行天主旨意（存天理）愛天主的人，才是真正地或真實無僞地愛自己。

人人都有「人」的名分，和人性所固有的天理或自然道德律——常。每個人進一步尚有自然的個別名分（例如生而爲人之子，有「子」的名分），亦可自選及改變其他許多個別名分（例如工、農、兵、學、商界的種種名分）——變。但這些個別名分的變，不容脫離人性及天理之常的基礎；而且每種個別正當名分都有自己當守之理或義。所以在這千變萬化的人生裏，知止、正名提示於人的是：第一、你不要忘記自己是誰，是做什麼的。第二、你不要忘記自己終究是具備天命之性的人，是依照天理良心做人的，應在天理良心的基礎上，設計、創造並完成一個合乎天命之性的自我。

陸、自然道德律與正心誠意

正心誠意基於知止——知止於天理，落實爲致知格物。致知是致良知，是知應用普遍天理或自然道德律於萬事萬物。所以必須先心止於天理，而求心意之止於天理稱爲正心誠意，亦簡稱爲

涵養。但欲求心之止於天理，必須先知天理之所在，而求具體事物中天理之所在稱為窮理。朱子偏重於釋格物為窮理。王陽明則認為誠意（心止於天理）是根本，而窮理是枝是葉，並且未能正視窮理的實際困難，於是也把格物看作誠意的工夫。雖有此差別，但兩派共同承認：涵養窮理猶如修身或道德的陰陽二極，不容分離。前已提及，王陽明主張「約禮必在於博文，而博文乃所以約禮，二之而分先後焉者，是聖學之不明」；博文即是窮理。朱子說的更為明確：「思索義理，涵養本原。……涵養窮索，二者不可廢一。……涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔見成；兩處便不得。」（語類卷九學三）所以離開天理，便無所謂正心誠意，無所謂涵養。

天主教倫理學家之中，如所週知，奧斯定比較喜歡從意志之愛出發，討論人的修德；多瑪斯則比較更重視理性（自然理性與正當理性）之知。奧斯定主張愛其所當愛即是德，或遵守愛的秩序即是德；但他同時也承認，沒有正當理性德便不能成立，因為意志的愛有賴於理性的知（註三九）。多瑪斯則強調順理性而行等於順德而行。他稱理性之自然而知自然道德律為理性的「自然正直」或誠（*natural rectitude of the reason*），認為意志必須遵從理性指示實踐自然道德律，才能使自己成為正直或誠之（*rectification of the appetite*），所以意志的涵養是在分享理性的正直或美善。但他同樣也承認理性的正當有賴於意志的正當，唯有善的意志才能使人成為善人（註四〇）。即使在神學領域裏，信德之知與愛德之行也是相輔相成：信德須是以愛德行事的活信德（迦五6）；

而愛德則應持守真理（弗四15），是「從真實無偽的信德生出來的」（弟前一5）。所以，主體的愛或心意的正與誠，不容脫離客觀的信理和倫理——天理或自然道德律屬於此理。海霖神父說的好：「心意的正與誠，正在誠心誠意地追求客觀的理。正心倫理與誠命倫理，原是形影不可相離的雙胞姊妹，應該攜手合作，並駕齊驅才行！」（基督之律卷一69頁）真實的愛，無偽的正心誠意，不會不辨是非，更不會顛倒是非。

柒、自然道德律與實用主義的求變、求新、求自由

實用主義的基本論點是：世界上沒有一成不變的真理，也沒有永恒弗替的固定價值；人的生活在於應付環境，而真理和價值只是人應付環境的方法和工具。胡適博士當初自美學成返國，極力推介實用主義。他曾如此說明這派學說的真理論：「真理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。真理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處，所以才給他們『真理』的美名的。我們所謂真理，原不過是人的一種工具，真理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西：都是我們的工具。……這便是實驗（實用）主義的真理論。」（註四一）——實用主義因此也稱爲工具主義。真理是工具，是我們用來應付環境的工具。因此，凡能應付環境的，凡能行得通的，就是「是」，就是「善」，否則便是「非」，便是

「惡」。「所以『好』或『不好』，完全繫於『行得通』或『行不通』。……杜威心目中的科學的道德觀，……其精神即在於此。」（註四二）環境隨時隨地在變，應付環境的工具必須隨之而變。如果現有的工具已不足以應付新的環境，則必須改用新的工具：人必須「窮則變」，以期達到「變則通」。在這求變求新的發展過程中，「一切標準、原則、規則，和一切教理與信條，悉將被視為假。」（註四三）人應自由地、不受任何先天、普遍規範約束地求變求新。求變、求新、求自由，這「三求」應可道出實用主義的基本精神。

我們自然肯定人應求變求新求自由，但我們進一步強調這「三求」都應以天賦的自然道德律或天理作為基本的規範。首先事實告訴我們：「變則通」未必然就是「是」，就是「好」或「善」。像國難當頭，那些寧死不屈以身殉國的人士，最缺少變則通的實用精神，但他們獲得的評價是「忠」；相反地，那些賣國求榮、左右逢源、無往不利的所謂識時務的俊傑，儘管他們富有變則通的實用精神，他們所獲得的評價卻是「奸」。所以這「變則通」，能是能非，能善能惡，端看它是否合乎一更高的評判標準。

前已指出，每個名分都有自己應追求的目的——知止，都有自己應予遵守的理或義。合乎義否，是可變或不可變的標準。依照中文一般廣義的用法，凡是不能以義自守或固執於義的，稱為失節變節。因此，人在生與義不可得兼的關鍵時刻，常以此來警惕及鼓勵自己：生死事小，失節事大。許多仁人義士就是這樣寧願不變不通而殺身捨生，成仁取義的——可參閱加下六18-31殉道

者厄肋阿匝爾所表現的不變不通精神。所以針對實用主義的求變求新，應予強調的是：人固應求變求新；但失節變節之變，失節變節之新，絕不可求！

同樣，自由亦非漫無標準。從消極方面來說，自由意謂排除無理的外在干預。從積極方面來說，自由意謂忠於與自由有關的名分，忠於該名分的目的和應守之義。一名分的目的和應守之義，就是該名分所有自由的規範。亞里斯多德曾舉例說明自由選擇的性質：「吾儕之所審量者，非目的，而為達目的之方法。醫士之於病者，非為應行治癒與否。……政治家，非為應否立法治安。總之，蓋無有對於目的而再四思量者。目的預先在先，而後思慮，應用何種方法。」（註四四）這正如儒家「知止」所說的，一名分之固有的目的，必須加以肯定，並以它為選擇方法的準則。因此，要求醫生儘快治癒病症，不可因圖利而故意拖延；要求國民愛國報國，不可為私利而賣國求榮，絕不是違反他們的自由。屬於「人」名分的目的，或人作為「人」的知止，是止於天理或自然道德律或永律，這是人類自由的基本準則。因此奧斯定說：「只有那些……依附永恒律的人，才真有自由。」（註四五）易以儒家的術語，也可說：只有那些「隨心所欲」、但「不踰矩」的人，才真有充分的自由。

海霖神父的倫理神學新著，首冊先以英文寫成，一九七八年，分別以三種版本在美國、英國及澳洲出版。德文版一九七九年在西德問世。英文版書名是 *Free and Faithful in Christ*，詹德隆神父在他的「基本倫理神學」裏譯之為「在基督內的自由和忠信」，並說這本新書的主題「暗示基

信徒的自由不該是『隨便的』，而是忠信地在基督內生活」（三七—三八頁）。但這本新著德文版的書名卻改爲 *Frei in Christus*，意謂「在基督內的自由」，把「忠信」一詞除掉了。是不是因為德國的基督徒不需要忠信地在基督內生活呢？當然不是。因為「自由」一詞，除非予以誤解或曲解，原應蘊有「忠信」的意義。至於英文版書名之所以加上「忠信」一詞，是因為英語語文的關係，或是因為英語區域內的讀者深受實用主義的影響，有明確標示的必要，我們不得而知。但藉著這英文書名，海森神父無疑明確地——不只是暗示——表達了這一重要思想：自由和忠信原是形影不可相離的雙胞胎姊妹，應該攜手合作，並駕齊驅才是！正如基督徒的自由，要求基督徒忠於自己基督徒的名分；同樣，人的自由也要求人忠於自己的名分。所以在這求變、求新求自由的發展過程中，人常應警惕自己：不要「自由自主」地使自己「變」得「新」得不再是「人」！

但人究竟是什麼？人性究竟有哪些內容？我們承認天理或自然道德律為人性所固有，是天賦的道德規範，以它為自由的準則，故要人以天理之常應萬事萬物的變，所有的變須是基於天理的變。實用主義則否認人性內含有任何先天道德規範，所以他們所主張的變都是以變濟變的機巧之變。自然道德律倫理與實用主義倫理的基本差別，不是前者主張常，後者主張變；而是前者主張變中有常，和常中有變，後者則主張沒有常，只有變。

捌、自然道德律倫理體系

回顧這第一部分所說，整體的自然道德律包括心、理以及心的自然知理好理，構成人的道德本質，是道德的基礎。如從這方面來看自然道德律倫理，可稱之為本質倫理。但這基礎既有理，亦有心，是活的基礎；作為道德主體的心，必須以自己的良知良能向上發展，藉致良知或應用普遍天理於具體生活中的萬事萬物，使自己在道德方面成長。從心之為道德主體來看這向上的發展或成長，可稱之為位格倫理，因為所謂「位格」就是指「自主的個體」。但如從具體生活中的萬事萬物來看這成長，由於萬物時地等個別不同的因素造成個別不同的成長，可稱之為個性倫理——以「個性」為所有個別因素的總稱。所以本質倫理需要進展為位格倫理及個性倫理，而位格倫理及個性倫理必須立於本質倫理的基礎之上：三種倫理相輔相成，組成一完整的體系。本質倫理猶如這道德建築物的地下基礎——橫面，位格倫理及個性倫理猶如它的豎面。無論先從橫面或先從豎面出發來探索這道德建築物，只要不半途中止或以偏概全，總會獲得全面的了解。這就如王陽明所說的：「會得時，橫說豎說，工夫總是一般。若泥文逐句，不識本領，即支離決裂，工夫都無下落。」（傳習錄上）朱子下面的話亦具同義：「若認得熟，看得透，則玲瓏穿穴縱橫顛倒，無處不通，而日用之間行著習察，無不是著功夫處矣。」（玉山講義）

一般都稱自然道德律倫理為本質倫理，但不應忘記：它不是孤立的死本質倫理，而是要向上發展成為位格倫理及個性倫理的活本質倫理。本質倫理所討論的，多限於道德的基本因素或原理，

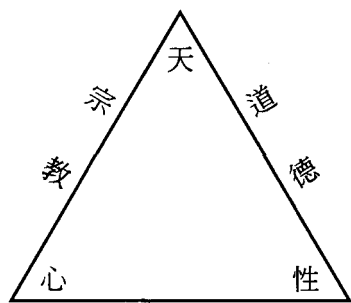
不夠具體，需要位格倫理及個性倫理的補充，但並不因此而喪失它的重要性，因為它是整個倫理體系或道德建築物的基礎。其實每種學科都有類似的情形，連自然科學亦不例外。最近由於李遠哲博士的返國，激起了國內學者對自然科學的討論，並從各方面對國內的科學研究加以檢討。「中央研究院院長吳大猷認為，在談論這一問題前，應先了解科學的範疇和涵義……。沒有基礎科學根本就談不上應用科技的發展，也談不上能發展出國人自己的科學。」（聯合報七五年十二月廿一日第三版）醫學、法學界的知名人士，也都曾針對自己的學科發表過類似的意見。本質倫理是倫理學體系內的基礎倫理學。

第二部分：從自然道德律看儒家倫理與天主教倫理

第一部分是根據儒家倫理與天主教倫理的共同意見，扼要地解釋自然道德律，也等於是從自然道德律來看或比較兩種倫理。不過第一部分偏重於兩種倫理在心性道德方面的同，現在進一步簡略說明它們在天人關係或宗教方面的同，尤其是它們的異。

玖、從本性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係

儒家倫理與天主教倫理都承認：作為道德基礎的心、性（理）皆來自天，皆為天所命所賜，所以人的心性自始就與天有一種聯繫，可稱為先天的聯繫或天人合一——附圖三角形由上而下。人應在天賦心性的基礎上向上發展，藉心性活動上升至天，以達致人為的或後天的天人合一。此種天人合一的途徑有二：一是主體心就性，藉率性或奉行天命活動——實踐道德——上升至天，這是道德的途徑，可稱為道德的天人合一。一是心懷報本反始或孝天之情直接上升至天，可稱為宗教的天人合一，因為宗教之德基本上就是指孝天。兩條天人合一途徑相輔相成。因為道德要求人對天有知本及報本反始之心——宗教，而宗教或孝天也要求奉行天命或實踐率性的道德。「孟子曰……存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）人存其心養其性，就是實踐道德，就是成己成身，但人也應該同時以報本反始之心把這一切指向事天——宗教。反過來說，報本反始的事天——宗教，也應指向存心養性——道德；存心養性是事天中不可或缺的要素。「是故仁人之事親也如事天，事天如事親，是故孝子成身。」（禮記哀公問）就如孝子之事親帶來自己的成身，仁人之事天也帶來自己的成身。孝子之事親與成身，仁人之事天與成身，原來各都是同一事的兩面，或二而一事。



上述道德與宗教的相輔相成，係以承認「天」為詩書中的上帝或超越的位格神為前提，大致

可代表先秦儒家的意見。迨至宋明儒，「天命之謂性」之「天」的位格神意義漸被沖淡，「天」多被釋為宇宙內無位格之天命、天道或天理。天人關係是偏重於奉行天命的道德面，而報本反始的孝天或宗教面漸被忽略。所謂事天，只不過是奉行天命或不逆其理而已。天人關係好像已不再是位格之間的關係。至於時儒，則大都不承認位格天的存在，自然也就無所謂孝天的宗教。即使偶爾談到宗教，也不過是只有道德而無宗教的所謂人文宗教而已。

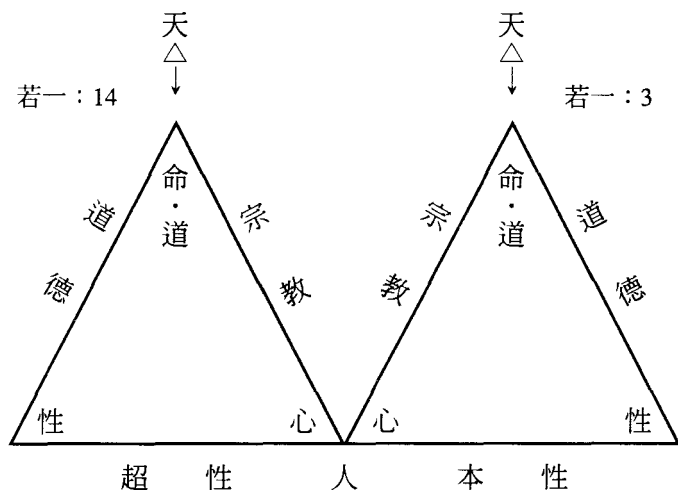
一如儒家倫理，天主教倫理也承認「天命之謂性」是天人合一的先天基礎；或如多瑪斯所說，天主是受造萬物的終極目的，乃因祂是受造物的第一原因（註四六）。但天主教倫理特別強調天主的超越性。歷代神哲學家都喜歡把造物主天主譬為藝術家，受造萬物譬為藝術品，其目的就是在維護及強調天主及其永律本身的超越性。因此在「天人關係」的問題上，天主教倫理比較接近先秦儒家倫理，而異於宋明及當代儒家倫理。其次，即使與先秦儒家倫理比較起來，天主教倫理也比較強調天人合一的宗教面，即從孝天之心來看整個人生。「孝弟也者，其為仁之本與？」（論語學而）在天主教的倫理體系裏，這句話要改為：孝天也者，其為仁之本與？從天主教的「天人關係」理論來看，這應是一種提升，一種尚屬於自然或本性道德領域內的提升。

拾、從超性的、整體性的「天命之謂性、率性之謂道」看天人關係

「自然道德律的基本義務植根於人的本質、本性及倫常關係。基督之律的基本義務，就其超越自然道德律處而論，乃植根於人之超性秩序的本質，這秩序是救世主天主親自建立的。」（註四

七）基督徒兼為受造之人（本性）和天主子女（超性），必須兼做「人」和「天主子女」，兼盡己之本性超性，以達致完整的天人合一。關於本性的天人關係，前已論及。但為了正視天主教倫理特別強調天主之超越性的特質，附圖已略作修改。三角形內之「命，道」，可指實現於人內的永律，亦可指聖言或道。既然人與萬物都是藉著聖言或道而造成的（若一3），聖言或道必定也以某種方式——雖然尚不是以「道成肉身」的方式——進入受造之人，或人之本性之內。

藉著道成肉身或聖言降生成人（若一14），受造之人成為基督徒，獲得超性，被提升為天主子女。其主體心獲得新的生命德能——信、望、愛三德，也獲得新的生命之理——信理、超性之理或超性之性（圖內簡稱為「性」）。他必須以這獲得超性信、望、愛德能的主體心，懷著子女孝愛天父之情——超性的孝天或宗教，去實踐信理或超性之理——超



性的道德。這超性的道德與宗教，同樣是相輔相成，彼此不可分離的。唯有如此，人才能完善地結合於道成肉身的基督，並經由中保基督結合於天父。這種超越人之本性的天人關係，是儒家倫理所沒有的。唯其如此，面對儒家倫理，天主教倫理負有予以增強及提昇的使命。這就如「為中國教會祈禱文」中所要求於中國基督徒的：「對祖先的文化遺產，有真正的認識，能虔誠的承繼，更以信德之光予以淨化、增強和提昇。」

被提升為天主子女的人，兼具本性及超性的人，只是一個主體或位格，所度的是一個生活；他所面對的，是同一個天主，同一個基督。所以他的超性和本性、以及屬於超性和本性的一切，均在他的同一主體或位格內合在一起——圖中兩個三角形以心為軸心合在一起——，形成一個整體。他應在這整體的心性基礎上，藉著整體的宗教與道德生活，經由基督，回歸賜他以本性及超性的天主，追求全面的天人合一。

導人經由基督回歸天主，應是倫理神學的主要使命。所以，無論何時何地討論何等特殊的問題，我們基本上所追求的，不是運用技巧走法律邊緣，或鑽法律漏洞，而是找出合乎當前具體環境的更佳方法，使我們能忠於基督、忠於天主，而這也就是我們在基督內的自由。

附註

註1 · De legibus, I, 6.

- 註二：參閱多瑪斯：Thomas (Aquinas)：S.T. (Summa Theologica)，I-II, 71, 6 ad 4.
- 註三：Contra haereses, IV, 15, 1; PG (希臘教父文庫) 7, 1012.
- 註四：Liber adversus Iudaeos, cap. 2; PL (拉丁教父文庫), 2, 599-600.
- 註五：參閱多瑪斯：S.T. I-II, 98, 5c; II-II 56, 1c.
- 註六：聖詠講述，五七・一・PL 36, 673-674.
- 註七：奧利振 (Origenes, 185-255)：Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos, II, 9; PG 14, 892.
- 註八：金口若望 (Ioannes Chrysostomus, 348-407)：Homiliae de status, XII, 3-4; PG 49, 131-134.
- 註九：盎博羅修 (Ambrosius, 340-397)：Epistola 73, 2-3; PL 16, 1305.
- 註十：葉羅尼謨 (Hieronymus, 344-420)：Commentaria in Isaiam Prophetam, VIII, 24; PL 24, 283.
- 註十一：奧斯定 (Aurelius Augustinus, 354-430)：De sermone Domini in monte, II, 9, 32; PL 34, 1283.
- 註十二：多瑪斯：In decem libros Ethicorum expositio, V, 12.
- 註十三：多瑪斯：S.T. I-II, 91, 5 ad 3.
- 註十四：多瑪斯：S.T. I-II, 93, 2c.
- 註十五：多瑪斯：同註 12。
- 註十六：參閱多瑪斯：S.T. II-II, 47, 15c.
- 註十七：多瑪斯：S.T. I-II, 91, 3 ad 2.
- 註十八：多瑪斯：S.T. I-II, 94, 2c.
- 註十九：多瑪斯：S.T. I-II, 94, 4c.
- 註二〇：多瑪斯：S.T. I-II, 2, 5c.
- 註二一：參閱多瑪斯：S.T. II-II, 57, 2 ad 1.

- 註二一：F. Paulsen: *System der Ethik*, Bd. I, S. 18-20.
- 註二三：基督之律，卷一，一〇七一—一〇頁。
- 註二四：教宗碧岳十二世：一九五二年三月二十三日廣播詞，宗座公報，卷四四，二七一頁。
- 註二五：基督之律，卷一，一〇七頁。
- 註二六：（尼克馬克）倫理學，向達譯，卷三，第六章。
- 註二七：多瑪斯：S.T. II-II, 47, 8c.
- 註二八：多瑪斯：S.T. I-II, 57, 4c.
- 註二九：多瑪斯：S.T. I-II, 58, 2 ad 1.
- 註三〇：參閱多瑪斯：S.T. I-II, 97, 1.
- 註三一：書信一三八，四：PL 33, 526. 參閱論自由意志，卷一第六及第十五章。
- 註三二：論自由意志，卷一，第五章：PL 32, 1227.
- 註三三：多瑪斯：S.T. I-II 95, 2c.
- 註三四：奧斯定：論真宗教，三一，五八：PL 34, 148. 參閱多瑪斯：S.T. I-II, 93, 3; I-II, 95, 4; I-II, 95, 3.
- 註三五：懺悔錄，卷三，第七章：PL 32, 688-689.
- 註三六：參閱多瑪斯：S.T. I, 16, 6; 1, 17, 1; I-II, 109, 2.
- 註三七：奧斯定：天主之城，卷十四，第四章：PL 41, 407.
- 註三八：證道集，三四，七—八：PL 38, 212. 參閱多瑪斯：S.T. II-II, 25, 7.
- 註三九：參閱奧斯定：天主之城，卷十五，第二十二章：論自由意志，卷三，第十八章。
- 註四〇：參閱多瑪斯：S.T. I-II, 94, 3; I-II, 63, 2; II-II, 53, 5; I-II, 62, 2; 1, 5, 4 ad 3.
- 註四一：胡適文存，第一集，三〇九—三一〇頁。

註四二：謝扶雅：當代道德哲學，一七四頁。

註四三：杜威：論建善。見陳伯莊選編：美國哲學選集，一四三頁。

註四四：倫理學，卷三，第五章。

註四五：自由意志，卷一，第十五章：PL 32. 1238.

註四六：參閱論真理，二二，二。

註四七：教宗碧岳十二世：一九五二年四月十八日講詞；宗座公報，卷四四，四一七頁。

第六篇

「你對神學本位化的意見

如何」讀後

此文刊載於「鐸聲」月刊第十卷第四期（中華民國六十一年四月）。當時，「鐸聲」的「大家談」一欄，提出「神學本位化」的問題，邀請大家參加討論。許多神父和對此問題感到興趣的讀者，紛紛各自從不同的角度切入，提出寶貴的意見。此文只是對神學本位化的性質，和從事這項工作者的態度或精神，試作概括性的探討和分析，未提具體建議，也未觸及「神學本位化在中國」或建立中國神學的內容。

鐸聲主編劉鴻蔭神父一再來信催稿，但我自己的腦海裡卻仍然是一片空白，絞不出什麼東西來。最後想到了這個變通和近乎取巧的辦法：把自己讀完「大家談：你對神學本位化的意見如何」所有的幾點雜感寫下來，一面可就正於諸位同道，一面也可還債交差。好在「大家談」中是可以無所不談，而且是不拘形式。讀完鐸聲第十一卷第二期有關「神學本位化」的許多高見之後，立即可以體會到「大家談」一欄的種種益處。其中之一是：由於它能集思廣益，讓不同的人從不同的方面去探討相同的問題，它一面可以使人對問題有一比較完整的認識，一面也可以彌補或修正一些能夠造成誤解的偏執言論。

壹、神學本位化中的「古」與「今」

神學本位化的「大家談」中，最引人注意的，似為「古」與「今」的問題。「本位化並不是全盤古董化。……本位文化究竟為何物，所以亦應注意今天的國人思想。」「神學本位化是針對現代人、現代中國文化所作的創造性活動，絕不是考古或復古。考古研究古籍，只是爲了更瞭解現代中國成長的背景而已。」「我認爲神學編輯組所從事的研究，必須廣泛的引起討論，必須是活

生生的題材，而不應是古代歷史的陳跡；同時應當客觀衡量我國及遠東的當前局勢。」諸如此類的言論，雖然本身並不一定否定傳統，而且它們的作者有的也附帶說明了此點，但總難免予人以「古今可以分家」或「古無關重要」的錯覺。

假使我們是僑居海外，與國人少有交往；或者，我們在國內傳教工作上所接觸的，多是青年人或一般知識水準不算太高的民眾；便不易發現中國古籍的重要。由此出發，我們可以有不太注重或甚至漠視古籍的想法或言論。但是，白景心神父在中興新村的經驗，和他的有關報導，卻道出了問題的另一面，同時也糾正了我們在思想上可能有的偏差。此外，在同一期的鐸聲內，楊成斌副主教建議：「關於日課中的內容誦讀部份，除聖經、教父、聖賢傳記之外，或可選一些我國古聖先賢的東西，印成選讀，供同道們選用。」相信許多神父都有同感。古聖先賢的東西既然可以列為日課經文或「聖書」，供人誦讀，自然還有它們值得重視的價值存在；在神學本位化或建立中國神學的工作上，似不應忽略這些寶藏而不知加以利用。

重視聖經和「時代的特徵」(*signa temporum*)，可說是梵蒂岡第二屆大公會議的主要精神之一。雖然如此，它並未忽略了把聖經與現代或當今時代連繫在一起的傳統。它一再強調：爲了解聖經，爲了應付當今的時代，必須也去認識和發揚傳統。「降生成人的聖言之淨配，即受了聖神教導的教會，勉勵著日益獲得聖經更深的領悟，爲不停地用天主的言語，牧養自己的子女；因此，教會合理地提倡對東西方教父以及聖禮儀的研究。」(天主啓示的教義憲章，第廿二節)「聖

經之研究應是全部神學的靈魂……。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。」（司鐸之培養法令，第十六節）「聖職人員的知識必須是神聖的，因為取自神聖的泉源，用以達到神聖的目標。所以特別該取之於聖經的閱讀及默想，但也該由研究教父及聖師以及其他傳統文獻取得豐富的培養。」（司鐸職務與生活法令，第十九節）

借用溫保祿神父「脫殼化」的比喻，我們殆難以說：教會在西方的傳統，對於了解啓示沒有任何積極的貢獻；兩千年來，它只是在掩蔽著啓示，使啓示的真相不得彰顯。即便是果真如此，單單爲了「脫殼化」，仍不能不去研究傳統。因爲如欲作到「脫殼化」，必須先能分辨穀的米和殼，而這需有對穀的認識。所以大公會議以後，仍有不少西方的神學家，在那裡默默的繼續翻譯和研究歷代教父和聖師的著作。他們猶如在幕後工作，不像那些站在前台表演的神學家惹人注目。但對整齣戲的演出或啓示的了解來說，前者的工作仍屬必要，不能抹殺其工作的價值和貢獻。

下面的事實，似也能充作上述思想的佐證。二次世界大戰以還，由於世界上政治和軍事力量的變遷，西方漸漸掀起了一股「認識中國」的熱潮。但是，他們並不以閱讀幾本介紹當代中國的西文書籍爲足；他們自己去學習中國的語文和研究中國的傳統文化，有的甚至專門鑽到中國古籍裡，去從事於翻譯和註釋的工作。能說他們的工作沒有意義嗎？

一個民族的歷史和文化，是有連續性的。離開中國傳統，無法了解當代的中國人，包括那些

高喊打倒傳統的當代中國人在內。神學的本位化或建立中國神學，絕對不是「復古」或「全面古董化」；但它應和傳統打成一片並予以發揚，而傳統裡無疑也含有「古」的成份。建立中國神學，應該著眼於現在和將來。只是現在和未來的發展不可忽視傳統，正如發揚傳統也不可忽視現在和未來。

貳、神學本位化中的「常」與「變」

「大家談」中神學本位化的另一問題，是常與變的問題，而這與上面所談的「古與今」也有密切的關係。神學是生活的反省，不可與生活的實踐脫節。因此，神學的本位化亦不可與其有關民族或本地教會的生活脫節。然而，神學不是社會學科，它對生活的反省，不能單以生活的事實為對象，不能以找出事實的真相為滿足；它負有啓發和指導生活走向基督的使命。而在這啓發和指導的工作上，它絕對應該顧及生活中的「變」，顧及「時代的特徵」或當代人所處的「現實」，這是梵蒂岡第二屆大公會議所特別強調的。但是大公會議同樣也警告我們，不可重蹈實證主義的覆轍，只知以變濟變，完全忽略、甚至否認永恒不變的真理。當代神學的理論重點固在於應付「變」，但不應忘了「常」的重要，基本上要以「常」去應付「變」。「為能使基督民眾更有把握的在聖禮中獲取豐富的恩寵，慈母教會切願把禮儀認真的作一全盤整頓。原來禮儀中包含不能

改變的成分，即天生所定的，但也有可變的成分，可以隨時代而改變；如果有不甚切合禮儀本質、或不合時代的成分，混入其中，則更必須加以修改。」（禮儀憲章，第廿一節）「大公會議鑒於人類的墮落，立意首先提示人們，萬民所共有的自然法及其普遍原則，繼續有效，人類良知日益堅決主張並大聲宣揚這原則。蓄意違反這原則的行為和強制人們執行這行為的號令，構成滔天的罪孽；其屬下亦不能以盲目的服從而辭其咎。……故關係至重者，是人人應有可能，來培養正確而符合人性的責任感，而這責任感應在不忽略時代和事實的條件下，尊重天主的法律。」（論教會在現代世界牧職憲章，第七九及八七節）所以，從「常與變」的觀點出發，大公會議真正願當代基督徒所作的，基本上無非是：「在啓示的光明中尋求人類問題的解答，把永恆的真理應用於現世變幻的情況上，並以適合現代人的方式傳達永恆真理。」（司鐸之培養法令，第十六節）

我們是基督徒，應該肯定天主教藉其聖子基督啓示的永恆真理。但我們也是中國人，同樣也應該肯定天主教藉中國人的「天理良心」，和藉中國古聖先賢的教誨，所啓示我們的永恆真理。尤有進者，由於我們中國基督徒的生活是整體的，不能分解為兩半，——一半是中國人的生活，一半是基督徒的生活——，必須先將上述兩種永恆真理融合為一整體，然後才能完善地用以指導我們現世變幻的生活。所以，一方面，「社會及文化的演變，可以說就是天主在這一時代給我們所說的話」；但是另一方面，必須也承認天主利用許多不同方式所啓示的那些永恆真理，更是天主給我們所說的話。基於環境的需要，神學的本位化工作，理論上可以強調「變」的一面，但亦不

應忽略其中之常，使人誤認爲我們放棄了天主啓示的永恒真理。

依上所述，從事於神學本位化工作的人，不能不肯定常、古或傳統；問題的關鍵是應如何去運用它們。我們不能食古不化地一味墨守成規，但是我們儘可以活用文化中的古、常去發揚傳統，並用以應付當今的變幻生活。在此觀點之下，研究古和常絕對不是迂腐或開倒車；因爲既應活用它們，便不能不認識它們研究它們。針對當代生活中的變而去研究古、常，這也是神學本位化中的重要一環。

參、神學本位化中的「中」與「西」

從中與西的觀點來看神學的本位化，大家似乎公認下列諸點：

一、天主的啓示是爲古今中外所有的民族，本身是超時空的；單單就此而論，無所謂中西，無所謂神學的本位化。但天主啓示不同於空泛的抽象觀念；它是生命的言語，應活生生的打進各個民族的生活。神學的本位化，發生在不同的許多民族，根據自己的文化，接受天主同一啓示的階段。

二、正如基督之來，不是爲了廢除法律和先知，而是爲了予以完成；同樣，基督的啓示不但不廢除中國的固有文化，而且予以成全。我們作爲中國的基督徒，一方面肯定中國固有文化的高

尙，一方面也承認它需要超性的昇華，需要基督啓示的成全。但是反過來說，正如袁國慰神父所提出者，「天主的啓示也需要中國的固有文化；因爲神學本位化不只是爲了就合中國人，其主要意義更因爲耶穌基督要真正完全地降生在人間，必要收容佔全世界人口四分之一的中華民族及其文化。教會需要中國，來使她的神學更豐富；沒有中華文化的貢獻，教會的神學思想也不會達到圓滿的境界」。

三、教會在西方已有二千年的歷史。西方教會的神學思想，包括當代的新思想在內，無論是如何的片面，我們總不能否認它的價值，以及它對宏揚天主啓示所有的貢獻。正因如此，

四、在神學本位化或建立中國神學的工作上，絕不可削足適履，完全揚棄西方教會二千年來的神學思想，使得教會的神學更爲貧乏。因爲「本地神學是大公教會中的神學，而且是教會中的多元的一個具體表達。它不但代表本地教會，而且供給別的地方教會作爲參考。因此本地神學並不失掉它的教會性，或者可以說國際性。」西方教會的神學，可作中國教會的參考；正如我們努力要建立的中國神學，將來也可作西方教會的參考。

對於神學本位化，雖然很難找出一個簡明的定義，但是大家似乎都有一個模糊的概念，能夠描繪出它的輪廓。在建立中國神學的工作範圍裡，至少能發現下列幾種供我們研究和融合的要素：一、天主的啓示、二、中國的固有文化、三、西方教會的神學思想、四、當代中國人所處的「現實」。我們可以說：建立中國神學的工作，基本上，無非就是融合上述四種要素的工作，或針對

當代中國人所處的「現實」，而融合前三要素的工作。

如上所說，在實質上，本地神學仍然保持一種教會性或國際性。其次，由於思想傳達工具的進步，和思想交流機會的增多，在思想方法上，各個民族間的距離也日漸縮短。雖然如此，無論在實質上或方法上，現在似還不能說再無所謂中西之分，從而也再無強調神學本位化的必要。就方法而論，中西表達思想的方式容或不易界若鴻溝，但是它們之間總有不少的分別。退一步講，即使中西表達思想的方式完全一致，其所研究的題材也沒有分別，我們仍能採取與西方不同的，比較更適合我們中國人的說法與重點。就實質而論，中國文化與天主啓示及西方神學思想之間，顯有不同——不必是矛盾，所以更難以否認這方面的中西之分。正因如此，個別的針對某一部份工作人員而言，可以說：「若你對中國思想有素養，你可把中國思想融會到現代神學裡去；若你這種素養根底淺，你儘可以申述現代神學家的思想，不必多化費時間去鑽研中國古書。」但若我們視建立中國神學為一整體工作，便應該說：我們中國的天主教徒，應該對中國思想有素養，應該把中國思想融會到天主教神學裡去；若我們還沒有這種素養，或者我們這種素養的根底淺薄，便應該儘快地去爭取這種素養，或加深它的根底。我們中國天主教徒當中，至少有一部分人去鑽研中國古書。

介紹西方現代神學家的思想，確是中國教會的當務之急，大家都已看到了這點，六月初即將舉行的「神職進修講習班」的「講材構想」可資印證。但是嚴格地講，這僅能算是建立中國神學

的部份準備工作或序幕。我們可以說：「中國神學具有二極：一極是中國的文化，另一極是天主的啓示，或向現代人介紹天主啓示的現代西方神學。神學本位化或建立中國神學，乃是融合二極爲一體的工作。」職是之故，捨棄「中國文化」這一極，便無所謂「中國」神學或神學的「本位化」。所以梵蒂岡第二屆大公會議也特別強調：對於本地神職人員的培養，一面「要配合於聖經所載的救贖奧蹟的指示」，一面也「應該和應付本國的特殊思想與生活方式的顧慮調協起來。……要有開明而銳利的頭腦，使能認清本國的文化，並能夠加以辨別；在哲學及神學課程內，要能發現本國傳統及本國宗教和基督宗教的關係」（教會傳教工作法令，第十六節）。在解釋這項傳教法令時，教宗保祿六世也曾有更爲具體的指示：他要各地的主教團「設立學術團體，探求民眾對宇宙、對人和對天主的想法，並採取其中之真、善成分，供作神學的研究。這種神學研究，給應行的『適應』提供基礎，這也是上述的學術團體應研究的課題。」（四項法令實施準則，參、第十八節。參閱鐸聲第五卷第一期十九頁）

肆、教會傳教工作法令與神學本位化

梵蒂岡第二屆大公會議教會傳教工作法令的第三章，是「論局部的教會」。其中第廿三節談到了神學本位化的問題，而且對本文前面所談的古、今、常、變、中、西，在實質上是面面俱顧，

沒有任何偏廢。茲把它引述於下，以供同道們參考：

「天主的聖道就是種籽，在天降甘霖所灌溉的良田內發芽，吸收養分，加以變化，而同化為自己的東西，好能結出豐碩的果實。的確，就像基督取人性的計劃一樣，生根於基督、建基於宗徒的新生教會，把基督所繼承的各國的全部財富，都納入奇妙的交流中。新生教會，從所屬各民族的習慣傳統、智慧道德、藝術科學中，把那些足以稱揚大造的榮耀、闡發救主的恩寵，並使教友生活上軌道的事務，都全盤移置過來。」

為實現這項計劃，必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲學與智慧，經過什麼途徑，信仰可以尋找理智；又可以看出各民族習俗，生活意識，和社會秩序，如何能夠與天主啓示的道德相調諧。這樣就要找到在整個教友生活的範圍內，進行深度適應的道路。這樣作法，將會避免一切混合主義及虛偽的立異主義的蹤影，基督生活將會符合每一個文化的天賦特性；個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中。只要使伯多祿聖座的首席權保持完整，使之主持整個的愛德公會，新的局部教會，襯飾以自己的傳統，便要在教會的共融中，佔有自己的位置。

因此，值得期待，而且極合時宜的一件事，就是使各國主教團在廣大的社會文化區域內，彼

此聯合起來，同心協力，來實踐這項適應計劃。」

伍、結語

綜上所述，可見神學本位化或建立中國神學的工作是多面的。從它的橫切面來說，可以分爲古、今、常、變、中、西，或中國文化、天主啓示、西方神學思想、當代中國人所處的「現實」等面。從它的縱切面來說，建立中國神學的工作至少可以分爲三層：一、第一層是表面上眾人都能見到的一層，亦即直接融合橫切面的種種因素爲一體的工作，假使把中國神學比作一所待建的房屋，則這第一層直接融合的工作，相當於建築工人直接建築房屋的工作。二、第二層是「近準備」的工作，即準備建立中國神學或建屋「材料」的工作，亦即針對融合或建築工作所需，將質料或原料「加工」的工作，例如照圖製作門窗的工作。三、第三層是「遠準備」的工作，即一般搜集、研究、改良原料的工作，例如研究改良製造磚瓦水泥等所用原料的工作，或一般研究聖經、中國文化的工作。這種「遠準備」雖與第一層融合或建築的工作沒有直接的連繫，但爲第二層的「近準備」工作卻十分重要。所以，上述三層工作乃是一脈相連，三者缺一，中國神學便難完成。討論神學的本位化或建立中國神學，絕對不可只著眼於第一層的直接融合工作，而忽略第二、三層的間接準備工作。何況，不拘誰，如願作好第一層的融合工作，對於屬於第二、三層工作的材

料，自己也必須有所認識和了解，因為「融合」不僅是「拼湊」，正如一所房屋不僅是一個堆積建築材料的拼盤。惟其如此，從事於第一層「融合」或「建築」中國神學工作的人，如只在神學方面有素養，則必須進一步去學習和認識中國文化；同樣，如他只在中國文化方面有素養，則也不能不去學習和認識神學。在這裡，我們應該注意和戒避一種不健全的心理反應，那就是：我們要慎防在自私和自負心的蒙蔽下，對於自己應該知道而實際尚不知道的一面——不拘這一面是神學或中國文化——，不但不去努力學習，反而予以輕視，抹殺它的重要性和價值，下意識地欲藉此而為自己的怠惰辯護。

從事於建立中國神學的工作，誠如王秀谷神父所說，我們應有「前有古人，後有來者的意識，肯於由前人接過棒子來，也肯於給後人遞下棒子去」。但是另一方面，我們也必須正視這個特殊時代付與我們的特殊使命，勇敢地負起它來，不作任何推託。基此，第一、我們應認清建立中國神學是大家的工作，不能只依賴幾位受過特別訓練的神學家。建立中國神學的工作既是多面的，每人總能找出自己可以効力的地方。第二、工作應有緩急之分：在不影響整體計劃的前提下，優先從事那些中國教會目前亟需作的工作，或那些唯有我們這一代能勝任的工作。第三、但也不能太過於急功近利，只顧目前的需要，作些治標而不治本的表面工作；我們應該針對建立中國神學工作本身的需要，試圖制定一個比較深遠的計劃，並為這計劃奠定良好的基礎。

從事於建立中國神學的工作，對內亦必須具有開放的態度。這是說，每一位工作者，應該學

習重視其他工作同仁的工作，不要單單蟄伏在自己的角落裡，只知欣賞自己的所作所爲，而忽略其他同仁的貢獻。關於這一點，那些實際上從事於第一層直接融合工作的人，或理論上比較強調此一層工作的人，以及那些比較偏重於「今」和「變」的人，似乎更應注意，因為他們比較更有危險過河拆橋，忽略第二、三層間接準備工作的價值，以及從事此種準備工作者的貢獻。所以，消極方面，我們應該力避有意或無意的互澆冷水。人的興趣是多面的；建立中國神學的工作亦是多面的，而且每一面都有它的價值和重要性。我們沒有理由根據個人的興趣和片面的見解，而輕視其他人的興趣和工作。積極方面，我們應該彼此勉勵，使每個人根據自己的能力、興趣和環境，作他所能作的工作。若你具備必要的種種條件，可以從事於第一層的融合或建築工作，希望你不畏艱難不辭辛苦，毅然地挑起這副重擔來。若你不能和少數神學家一樣，站在第一層或幕前表演，你儘可作一些幕後的準備工作，因為這樣的工作同樣重要，而「你的父親在暗中看見，必要報答你」。總而言之，建立中國神學的工作是多面的，需要大家分別從不同的方面共同努力。願大家彼此聯合起來，同心協力，負起時代付與我們的這項使命。

最後，幾位同道的具體建議，值得大家認真考慮，並希望將來有更多類似的具體建議提出。

第七篇

從禮儀本位化

看中國祭天與彌撒祭筵

此文刊載於「神學論集」一九八七年冬一期。在禮儀革新和本位化的聲浪中，應如何舉行彌撒成了當時討論的熱門話題。假使彌撒只是敬禮天主的祭祀，或只是主的聖筵，問題會比較簡單。但是實際上，彌撒既是祭祀，又是聖筵。因此，如果單從、或偏重於從中國古代的祭天大禮來衡量彌撒，並據以試擬彌撒的禮規，立論便會不夠周延。其次，在中國古代的祭天大禮裡，和在彌撒聖祭裡，祭台所扮演的角色不盡相同，祭品和祭司也有天壤之別。如果過於片面強調祭台的重要性，要彌撒的祭品、祭司配合祭台，也會使識者覺得輕重不分或本末倒置。針對這些基本要點，本文第一部分作了「原則性的澄清」，這也是全文的重點所在。

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

壹、原則性的澄清

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

彌撒與十字架的祭獻和聖體聖事是分不開的。「在主的聖筵——彌撒中，天主的子民共聚一堂，由司祭主禮，代表基督，舉行『記念吾主』的感恩聖祭。……在彌撒聖祭中，十字架的祭獻得

以垂之永久。……彌撒聖祭是由兩部分所組成：就是『聖道禮儀』和『聖祭禮儀』。這兩部分密切結合，形成一個敬禮行為。的確，在彌撒中爲信友準備『天主聖言』和『基督聖體』的雙重聖筵，使他們得以接受陶冶和滋養。」（彌撒經書總論7, 8節）所以，目前通用的「彌撒聖祭」或「感恩祭」，在名稱上，實際只道出了彌撒之「祭」的一面，而忽略了其「筵」的一面。相反的，另一種「祭筵」的說法，雖不多見，卻更宜於表達彌撒的全面意義。「在最後晚餐時，基督制定了一種逾越節的祭獻與聖筵（*Sacrificium et convivium paschale*）……」（彌撒經書總論四八節）「當彌撒結束、分送聖體完畢後，所剩餘的祭餅（聖體）繼續實現基督的臨在……。教友們去朝拜這在聖體聖事內臨在的基督，也是非常合理的一件事，但不應忘記，這祭餅是在彌撒中、在逾越祭筵中所祝聖的；並且，這祭餅的祝聖也是爲供人在領聖體時領受……。」（註一）「晚餐廳舉行的『感恩祭』，和耶穌復活後，教會依命舉行的『分餅』彌撒祭，與十字架上的流血祭，是同一祭祀。……『分餅』彌撒祭是重行十字架上的祭獻。……『分餅』彌撒聖祭，同時又是聖事。主耶穌以建立新的祭祀，建立了聖體聖事，作爲新的祭祀的筵宴，使參與聖體祭獻的人，得參與聖體筵宴，分沾救贖的實效。」（註二）彌撒中，既有「祭」，也有「筵」。現在我們就根據這種「祭筵」的說法，來比較彌撒祭筵與中國祭天，以確定二者之間的同異和關係。

首先從「筵」的方面來看，如前所說，彌撒是雙重的聖筵。第一，它是天主聖言的聖筵：「聖道禮儀最重要的部分，是由恭讀聖經、和讀經間的歌詠所組成……。在恭讀聖經和詮釋聖經的講道

時，是天主在向祂的子民講話。……恭讀聖經是爲信友準備天主聖言的筵席，並爲他們敞開聖經的寶庫。」（彌撒經書總論三三—三四節）中國祭天中的讀祝文、奏樂，只是人向上帝講話，而不是上帝向祂的子民講話。第二，彌撒也是「基督聖體的聖筵」。「在最後晚餐時，基督制定了逾越節的祭獻與聖筵。……彌撒聖祭既是逾越聖筵，爲準備妥善的信友，更好遵照主的命令，領受祂的聖體聖血，作爲精神的食糧。分餅禮和其他預備禮，都直接引導信友領受基督聖體。」（彌撒經書總論四八及五六節）中國祭天中也有所謂的「飲福」和「受胙」。「三獻已畢，皇帝飲福受胙。飲福是皇帝受祭天的酒……。受胙，是皇帝接受祭天的祭品。這種典禮，象徵皇帝在祭天以後，蒙受上天的福助。……福胙要帶回宮，在宮中享用。回宮後，皇帝以胙分賜王公大臣，稱爲賜胙。」（註三）福胙的享用是祭天之禮結束以後的事，不是皇帝與陪祭的官員在祭天之禮進行中共享。換言之，福胙的享用，並不構成祭天大禮的一部分。所以，中國祭天的郊祭，只是祭，而不是筵；天主教的彌撒，則既是祭，又是筵。

即使從「祭」的方面來看，中國祭天與彌撒聖祭之間，也有很大的差別。第一，就「祭司」或司祭來說，中國祭天的主祭者是皇帝，他雖是人中至尊，但終究是人；而彌撒聖祭的主祭者則是天主第二位基督自己——主教神父是「以基督的身分 in persona Christi」舉祭。第二，就「祭品」來說，中國祭天的祭品是牛、酒、餅等物；而彌撒聖祭的祭品則是基督的聖體聖血。「在彌撒聖祭中，祂（基督）一方面臨在司祭之身……，另一方面，祂更臨在於聖體形象之內。」（禮儀

憲章七節）所以在彌撒的感恩經中，聖教會特別祈求天主「聖化人類所獻的禮品，使之成為基督的聖體聖血，並使這無玷的祭品，成為我們領受的人救恩的來源」（彌撒經書總論五四節）。第三，就「祭台」來說，由於祭品的不同，祭台在中國祭天和彌撒聖祭中所擔任的角色和重要性也隨之有所不同。這需要進一步的分析和說明。

在中國祭天的郊祭中，供奉皇天上帝神位的祭台或祭壇，是全部禮儀進行的中心。供玉帛、供饌、及獻爵等禮，都是「皇帝降壇，詣上帝位前」，跪而獻之（註四）。也只有這時，這些物品才成為祭天的祭品。所以在祭天禮儀的進行中，祭壇的重要性超越祭品的重要性。舊約時代猶太民族的祭祀，也有類似的情形。「如此祭壇就成了至聖的，凡觸摸祭壇的，也成為聖的。」（出二九三）耶穌譴責法利塞人的言詞，也間接證實了舊約這種祭壇聖化祭品的思想。「禍哉，你們瞎眼的嚮導！你們說……誰若指著全燔祭壇起誓，不算什麼；但是誰若指著那上面的供物起誓，就該還願。瞎眼的人哪！究竟什麼更貴重：是供物，或是那使供物成聖的全燔祭壇呢？」（瑪二三16,19）但是到了新約的祭獻，由於祭司和祭品都是基督自己，祭台與祭品的關係發生了重大的變化。「法律既然只有未來美物的影子，沒有那事物的真相，所以總不能因著每年常獻的犧牲，使那些願意親近天主的人得到成全。……為此，基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看哪，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行你的旨意。』」前邊說：『祭物和素祭，全燔祭和贖罪祭，已

非你所要，已非你所喜，』這一切是按照法律所奉獻的；後邊祂說：『看哪，我已來到，為承行你的旨意；』由此可見，祂廢除了那先前的，為要成立那以後的。我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而為永遠的祭獻得到了聖化。」（希十1，5，10）「事實上，基督『如同被牽去待宰的綿羊』，可是祂並不是綿羊，祂又像『一隻默不作聲的羔羊』，但祂並不是羔羊。因為預像已經消逝，所預示的真理已經來到：天主代替了羔羊，一個人取代了綿羊；這個人就是基督，祂包括萬有。……原來，法律為聖言所取代，……誠命變成了恩寵，預像變成了事實；羔羊變成了聖子，綿羊變成了一個人；人又變為天主。」（每日頌禱，復活八日慶期星期一誦讀二）「基督說：『我祝聖我自己』（若十七19），也就是說：我奉獻我自己，作為馨香無玷的祭品。因為按法律的說法，凡獻於祭台上的祭品，都被稱為『被祝聖的』。所以，基督為了眾人的生命獻出祂的肉體作為祭品；然後祂藉著祂的肉體，在我們內種植了生命。」（每日頌禱，復活期第三週星期六誦讀二）雖然說「凡獻於祭台上的祭品都被稱為被祝聖的」，但是新約的祭獻，不是祭台或十字架使祭品成聖，而是基督祝聖了祂自己，並藉自己的流血犧牲祝聖了祭台或十字架。「祂（基督）『是奉獻者及被奉獻者，祝聖者及被祝聖者』。」（註五）「君王流聖血，聖化了粗重的木架；木架支持救主身，何其榮光！」（每日頌禱，聖週晚禱讚美詩第三節）彌撒聖祭是以不流血的方式重行基督在十字架上的祭獻。所以，同樣地，不是彌撒中的祭台祝聖了祭台上的祭品——基督的聖體聖血，而是祭品祝聖了祭台。正因如此，原則上可以說：哪裏有基督的自我奉獻和犧

牲，那裏就有祭台。或更簡捷地說：基督自己就是祭台。「基督藉著祂在十字架上的自我犧牲，完成了舊約的祭祀。……祂自己充當了司祭、祭台、和羔羊。」（復活期頌謝詞五）所以，雖然說「這祭台是主的餐桌（mensa dominica），是整個聖祭禮儀的中心」（彌撒經書總論四九節），但如作進一步的分析，應更明確地說：真正作為整個聖祭禮儀中心的不是這「祭台」之「台」或「餐桌」之「桌」，亦不是這「祭台」或「餐桌」本身，而是那「祭台」之「祭」或「餐桌」之「餐」，亦即那在祭台或餐桌上祭獻自己，並親臨於餅酒形下供人飲食的基督（註六）。「聖體聖事是神聖的行爲，……因為聖週四的晚餐是神聖的禮節，主要的及重要的禮儀，經過這禮儀，基督為我們犧牲自己的性命，祂自己以聖事的方式舉行祂的苦難和復活的奧蹟——每台彌撒的中心。」（註七）職是之故，祭壇或祭台在彌撒聖祭中所扮演的角色，遠不如它在中國祭天中所扮演的角色那樣重要。在彌撒聖祭中，祭台應把首位讓給祭品——餅酒形下的基督，自己退居其後，就像洗者聖若翰所說的：「祂應該興盛，我應該衰微」（若三30）。祭台象徵基督。被象徵的基督在彌撒中既已親臨，那原來作象徵的便應隱退。對彌撒禮儀本位化來說，這一點頗為重要。

另有屬於原則性的一點也需要澄清：禮儀行為的外在適應與內在基本精神。記得在十幾年前舉辦的一次司鐸座談會上，一位神父特別強調彌撒禮儀革新或本位化的重要性和迫切性，認為只有如此作才能提高教友參與主日彌撒的興趣。另一位神父問說：假使舉行彌撒的方式變換之後，教友仍不前來參與彌撒，應該怎麼辦呢？那位神父頗為激動地答說：那就來個「今日新，明日新，

日日新」，天天換個新樣式作彌撒！當時我很自然地聯想到過去在西德聽到的一則故事：在基督教人口佔絕大多數的某一地區，有一個天主教的堂區，由一位年老而體弱多病的神父擔任主任。教友散居在幾個不同的村莊，非常虔誠，大多數都前來參加老神父的主日彌撒。一位基督教教友看到這種情形深感困惑，便問一位天主教教友說：「你看，你們的這位神父年已老邁，行動遲緩，衣著邋遢，講話口齒不清，……他所主持的宗教禮儀，應該不會引起參與者的興趣，而你們卻每逢主日都來參加集會；他究竟有什麼迷人之處？」那位天主教教友答得很好：「我們主日前來聖堂，既不是聽神父演講，也不是看神父表演，而是與神父一齊舉行彌撒聖祭，敬禮天主。」這則故事絕不抹殺禮儀革新的重要性。但是它至少提醒我們：宗教禮儀究竟不同於電視上的綜藝節目，不能一味迎合觀眾的個人興趣；外在適應之外，還須顧及禮儀的客觀本質，以及參與者應有的主體或內在基本精神。

「慈母教會，為使基督信眾在禮儀中確能獲得豐富的恩寵，切願設法對禮儀作一全盤的整頓。……在進行整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質明白表達出來……。」（禮儀憲章二二節）「應依照信友個別團體的素質與環境，而適當地舉行彌撒聖祭，為能引導信友，在身心雙方充滿著信、望、愛三德，有意識地、主動地、完備地參與禮儀。因為這是教會所渴望的，禮儀的本質所要求的。……舉行彌撒聖祭就如所有的禮儀一樣，取用有形的標記，以培養、增強、並表達信德。」（彌撒經書總論二及五節）「因此，教會操心集慮，切望信

友參與這奧蹟時，……要他們藉著禮節和經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動……。」（禮儀憲章四八節）爲使教友能「體會」彌撒奧蹟，必須先使他們對彌撒的本質等有所認識。「神聖禮儀並不涵蓋教會的全部行動，因爲人在走近禮儀之前，首先應爲信德及悔改蒙受召叫。……因此，教會對尚未信仰的人傳報得救的喜訊……。但是對有信仰的人，教會則應時常宣講信德及悔改，此外還要準備他們領受聖事，教訓他們遵守基督所命令的一切。」（禮儀憲章九節）所以，認識之外「還要準備他們領受聖事」，亦即幫助他們具備應有的基於信望愛三德的虔誠或主體精神。「教會有維護及加強聖體聖事神聖性的特別任務。……聖體聖事的神聖性，始終表達於神學詞彙及禮儀中。對聖體聖事奧蹟客觀神聖性的意識，是天主子民信仰的一部分，甚至他們的信仰是由這意識而加強。因此，尤其今日彌撒聖祭服務的人，應擁有充分的活潑信德……。」（註八）「聖體奧蹟的另一宴席即主的聖體宴，也要求對於人們從今日禮儀改革觀點加以思考。……關於這問題，無論從主持聖體敬禮的牧人方面看，或是從天主的子民方面看，都需要有福音中所說的警覺，尤其是教友們的信仰意識，在這方面應加以振作及敏銳化。」（註九）

「藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，『履行我們得救的工程』，因爲禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示於人。原來教會的本身就是屬人的同時也是屬神的，有形兼無形的……。不過，其屬人的成分，應該導向並從屬於神爲的成分，有形的導向無形的……。」（禮儀憲章二節）所以，彌撒禮儀之人爲的及有形的革新或外在適應，應導向那神爲的

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

貳、彌撒禮儀本位化的嘗試

近十幾年來，已有許多人分別在不同的場合，作過彌撒禮儀本位化的嘗試，即參考或仿效中國祭天大禮來革新彌撒禮儀。其中因印行成文成書而流傳較廣及影響較大的，就筆者所知，似應

爲羅光總主教與成世光主教的嘗試。羅總主教的「中國祭天的郊祭」一文，刊載於鐸聲第十五卷第二期（民國六十六年二月）一至七頁。該文原爲民國六十五年十二月廿四日在輔大神學院的演講。其第一、第二部分分別介紹中國祭天的郊祭及「郊祭禮儀」；第三部分則是「一種嘗試」，即仿效祭天禮儀修改彌撒禮儀中某些禮節，並於演講當日，與神學院師生舉行了「這種仿效祭天禮儀的彌撒」。成世光主教關於彌撒與祭天的討論，主要載於「太初有道」二四〇—二五六頁及「止於至善」二四三—二五四頁，討論面比較廣，而且也比較深入；「太初有道」二五〇—二五六頁並附有詳細的「彌撒禮規」。

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

羅總主教的嘗試將彌撒的祭、筵分開舉行：「祭」在祭台上，「筵」及其他部分，則在祭台前另外安置的小桌上舉行。「在祭台上供一盤水果，一盤米。中間鋪聖布。在祭台前空敞處放一小桌，上置彌撒經本和聖布。」（同文第六頁）在祭台上舉行的祭獻性的禮節計有：迎祭品——提前在唱「上主，求你垂憐」時舉行，獻餅酒——稱爲「初獻」，成聖體禮——稱爲「亞獻」，聖三頌及天主經——稱爲「終獻」。這些禮節皆由主祭站在祭台前（背向教友）主持，而且每次獻禮完後，應立即退回到小桌前。此外，領聖體禮前，陪祭尚須到祭台前，「撤退聖體聖血」到

小桌上，由主祭在小桌上舉行領聖體禮——在小桌上的所有禮節，主祭都是站在小桌後，面向教友。一台彌撒中，往返於祭台與小桌間計達五次之多。（同文六一七頁）羅總主教未曾明言加放小桌和聖體祭、筵分開舉行的理由。但由該文內容看來，理由可能有二：一、為表示祭台的尊嚴；二、因為在中國祭天大禮中，在祭壇上舉行的只有「祭」。前者似應為主要的理由。

成主教之嘗試的重點似乎也是在「祭祀」方面，並特別強調祭祀與祭台的尊嚴性。「彌撒是我教會的祭天大禮。梵二大公會議以後，大家喜歡用聖體禮儀代替彌撒，實則二者都是指祭祀天主，因此今日主祭者在聖祭禮開始時，邀請與祭者和他一起祈禱的詞句完全沒有改變。梵二前是說『聖祭』，梵二後還是說『聖祭』。……近來有些人，特別在歐美地區，舉行彌撒聖祭時，過分強調最後晚餐的儀式，而忽略了彌撒的祭祀性。於是有的人行祭如同聚餐，不拘形跡。我不否認最後晚餐在彌撒中的意義。……但基督的最後晚餐與祂十字架上犧牲祭獻是連在一起的，是一整體的逾越奧蹟，人不能把它分割為二。」（止於至善，二四三—二四四，二四六頁）「有些地方已經在彌撒中摻入過一些中國祭天的儀式，比如春節彌撒，或其他集會時的彌撒。如今擬定一項彌撒儀式，經文不變，只加強其祭祀性。……由奉獻禮開始，主祭面向祭台，率領與祭群眾向天父行祭禮，如同舊日彌撒禮規一樣。僅在舉揚聖體聖血時面向與祭群眾，以便大家崇拜。……祭台上也不放經書架與酒水壺，以示祭台之尊嚴性。……奉獻經和感恩經應該背誦。如有困難，可用一經牌，平放在祭台上，以資誦念。」（太初有道，二五〇—二五一頁）由於著重點是在彌撒的祭祀

性，彌撒中聖體祭禮的「筵席性（convivium）」，在儀式或禮節方面，似乎未能獲得充分的重視與彰顯。或許由於此故，實際按此禮規舉行彌撒時，成主教有時不再是「僅在舉揚聖體聖血時，面向與祭群眾」，而是在成聖體聖血時就已面向與祭群眾：即拿起祭台上的麵餅和聖爵後，便轉過身來面向與祭群眾，然後才唸「你們大家拿去吃。……你們大家拿去喝……」成聖體聖血的經文，並舉揚聖體聖血。

「近年來有不少的人在想而且也說：如何使彌撒禮儀更合乎中國祭天禮。因為彌撒本來就是基督以自己作犧牲而祭祀天父，為人贖罪，祈福，謝恩的大典。」（太初有道，二五〇頁）筆者認為這種基本心態似乎不夠周全，只道出了彌撒禮儀本位化或中國化的前半，而忽略了其比較更為重要的後半。正如在一般神學本位化裏，基督的中國化應進一步指向中國的基督化，指向基督；同樣，彌撒禮儀的中國化也應反轉來，進一步指向彌撒。「在進行（禮儀）整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質，明白表達出來，並使基督子民儘可能容易理解，並能完整地、主動地、以團體形式參與典禮。」（禮儀憲章二二節）「合乎中國祭天禮」只是彌撒禮儀本位化的途徑，而不是終點。在彌撒中摻入中國祭天儀式，不是單純的為使彌撒禮儀合乎中國祭天儀式，而是為使中國人藉著比較熟悉的祭天儀式，能更容易體會或理解彌撒的本質，並激發自己更大的參與感和虔誠。所以，真正的目的是表達及理解彌撒的本質。但如前所說，中國祭天與彌撒祭筵之間存有基本的差別，中國祭天儀式顯然並不足以彰顯彌撒本身和彌撒禮儀的

本質。因此，假使在禮節方面固執於中國祭天禮，亦即把「合乎中國祭天禮」當作主要目的或標準，彌撒的某些基本因素或性質便將被忽略，無法達到禮儀革新的全部目的；而且對教友來說，也會得不償失。

祭台的方向，一直是梵二之後引起爭論的問題。就彌撒為「祭」來說，祭台似乎應背向教友；但就彌撒為「筵」來說，祭台又似乎應面向教友。「因此，祭台之面向教友或背向教友，教會從未曾有硬性的規定。彌撒總論（二六二）僅指示，祭台應與牆壁分離而建立，以便在舉行慶典時能面向教友。」（註十）「大祭台應與牆壁分離而建立，為使司祭能面向信友舉祭，並易於環繞行走。」（彌撒經書總論，二六二節）在實際情形中究應如何，除要取決於彌撒之本質外，還要考慮到本位文化。依照二位主教所擬訂的彌撒禮規，聖言的筵席部分，亦即聖道禮儀部分，都是在祭台前的小桌或讀經台面向教友舉行；但是彌撒的「祭」禮，則皆由主祭站在祭台前、背向教友主持。是否必須這樣呢？能否採取另一種方式？

聖言的筵席或聖道禮儀部分，宜面向教友舉行，目前這幾已成為大家的共識，少有爭議。但是聖體的筵席或聖體祭禮部分，由於這聖體聖筵同時也是聖體聖祭，便能因偏重「祭」或「筵」，而形成背向及面向教友舉行兩種不同主張。就「筵」而言，就如聖言的筵席，聖體的筵席也宜於面向教友舉行，這可說是筵席本質的要求。就「祭」而言，如只注意合乎中國祭天禮的要求，無視於彌撒的本質，自然會主張聖體祭禮應面向祭台及背向教友舉行。但若願兩方面兼顧而無所偏

廢，結論就可能不完全一樣了。

前已指出，在中國祭天和彌撒聖祭中，祭台所扮演的角色並不完全相同。在中國祭天中，供奉上帝神位的祭台高居首位，始終是禮儀進行的中心。在彌撒聖祭中，至少在感恩經和領聖體禮部分，祭台應把首位讓給基督，使基督成為聖祭禮儀的中心。「祭台的主要功用是為舉行感恩祭，此感恩祭只能在祭台舉行。祭台上高懸的十字架是為提醒我們，這張桌子是獻祭的場所，所以稱為祭台。祭台上（或旁邊）點燃著的蠟燭告訴我們，很快就要舉行一種活生生的祭祀，這項祭祀的祭品就是那已享受光榮的祭品——復活的基督。」（註十一）「現在開始整個彌撒聖祭的中心與高峰，就是感恩經，是感謝與祝聖的經文。」（彌撒經書總論五四節）所以，雖然說祭台的「位置應是真正的中心，使整個信友團體的注意力，自然地集中於此」（彌撒經書總論二六二節），但至少從感恩經開始，與祭群眾所應注意的焦點既不是這祭台，也不是十字架，甚至不是在聖體櫃內的基督——雖然是同一基督，而是祭台上的祭品，即藉著祝聖經文臨在於祭台上餅酒形中的基督。因此，梵二以後，教會希望最好不要在舉行彌撒的祭台上安放聖體櫃，供奉聖體；更禁止了歷史久遠的彌撒中明供聖體的敬禮——假使祭台上正在連續明供聖體（如舉行所謂四十小時敬禮），舉行彌撒聖祭時必須暫時中斷（註十二）。焦點既是祭台上的祭品——基督，而不是祭台，主祭者無論於祭台前或祭台後主持這聖體祭禮部分，都能注意到自己眼前的祭品——基督，沒有什麼差別；但對與祭的教友來說，主祭者站在祭台後、面向教友，比站在祭台前、背向教友、並

夾在祭品——基督與教友中間，當更有助於使祭品——基督成為教友注意的焦點，以及整個團體——主祭者與祭群眾的共同焦點。

從祭台與祭品孰輕孰重一點來看，最使人感到費解的是羅總主教嘗試中的領聖體禮。領聖體禮前「司儀員請陪祭者到祭台前，撤退聖體聖血。陪祭者從祭台上捧聖體聖血到小桌前，執提爐者，捧燭者前行。信眾唱『除免世眾的天主羔羊』。」（同文，第七頁）然後照現行禮規在小桌上舉行領聖體禮。假使我們是仿效彌撒禮儀革新中國祭天禮，加入原來沒有的「筵」的成分，亦即使主祭與陪祭和與祭群眾，在典禮進行中共同分享祭品——中國祭天禮中的祭品，的確應當如此作，以示祭台或祭壇的尊嚴性。但我們是採用中國祭天儀式舉行天主教的彌撒，而在彌撒中，這祭台就是主的餐桌（彌撒經書總論四九節）。尤其是彌撒中的祭品是基督自己，遠遠貴於祭台，重於祭台。假使為了尊敬祭台，而「撤退聖體聖血」至小桌上舉行領聖體禮，好似聖體的筵席有損於祭台的尊嚴，這似乎有違彌撒祭筵的本質，使人覺得輕重不分，本末倒置。

「最後晚餐時，基督制定了逾越節的祭獻與聖筵，因而十字架上的祭獻，……在教會內得繼續不斷地呈現在我們眼前。基督拿起麵餅，感謝了，分開，交給祂的門徒說：『你們大家拿去吃，這就是我的身體。』祂同樣拿起杯來，感謝了，交給祂的門徒說：『你們大家拿去喝，這一杯就是我的血。你們要這樣作，來紀念我。』因此教會將聖祭禮儀某些部分依照基督的言語和行動而予以制定。即：成聖體聖血：藉基督的言語和行動，完成基督在最後晚餐時所制定的祭獻，當時基

督藉餅酒的形體，把自己的體血交給宗徒們吃喝，並命令他們常要舉行這項奧蹟。」（彌撒經書總論四八、五五節）「爲了將十字架的祭獻，以聖事的方式，活現在我們眼前所用的祭台，也是天主的子民、被召而來在彌撒中分享的主的聖筵。」（彌撒經書總論二五九節）「經過祝聖，麵形和酒形以聖事性不流血的方式表現祂（基督）爲救贖世界在十字架上奉獻給天父的流血的贖罪祭。」（註十三）彌撒的祭獻與十字架的祭獻是同一祭獻，但舉行的方式不同。十字架的祭獻是以流血的方式，而彌撒的祭獻是以不流血的方式，亦即（聖體）「聖事」或「聖筵」的方式。針對十字架祭獻的流血方式，彌撒祭獻的不流血或聖事、聖筵方式，便構成彌撒聖祭的特點。「在進行（禮儀）整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質明白表達出來。」（禮儀憲章二二節）「修訂彌撒禮典時，務必使每一部分的特點及其彼此之間的聯繫清楚表現出來。」（禮儀憲章五〇節）既然如此，假使我們利用聖筵的方式，亦即主祭面向教友的方式，舉行彌撒中的聖體祭禮部分，使彌撒之祭品貴於祭台，和藉聖筵以舉行祭祀的神聖本質和特點，不僅在經文上，而且也在禮節上，充分並清楚地表現出來，豈不更合乎禮儀革新的精神嗎？至於說「有的人行祭如同聚餐，不拘形跡」（止於至善，二四六頁），這只是某些個人的偏差，不是制度使然。用主祭面向教友的方式舉行彌撒中的聖體祭禮，同樣能作到肅穆，維持其聖餐、聖筵的莊嚴。

從另外一個角度來看，當然也可以說：我們既然是在中國舉行彌撒，最好也用比較接近中國祭天的方式，使中國教內教外人士能更易明瞭彌撒之「祭祀」的意義。然而我們不應忘記，禮儀

負有表達基督奧蹟和教會本質的責任，而且不能有任何偏廢。「藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，『履行我們得救的工程』，因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧跡，和真教會的純正本質，並昭示給他人。……禮儀又能把教會顯示給教外的人，好像樹立於各國之間的旌旗，將散居的天主兒女，齊集麾下，直到同屬一棧一牧。」（禮儀憲章二節）因此，如前所說，在禮儀本位化的工作上，我們不宜一味地求示教會與本國文化的「同」，也必須將它們之間的「異」——例如彌撒異於中國祭天而獨有的「聖筵」意義，積極地、清楚地表達出來，使人也能看到教會之異於或超越本國文化的特質。否則，禮儀所顯示的，僅是教會的一面，而不是它的全貌。以下兩點似可作為禮儀本位化的原則：一、假使禮儀本位化後，能更表達禮儀的本質，使參與的人能更容易明瞭禮儀的意義，提高自己的參與感，應盡力積極地去做。二、假使禮儀本位化後，使原應表達的禮儀本質變成隱而不彰，甚或積極杜塞了它的彰顯，便須審慎從事，不宜削足適履。所以在彌撒禮儀本位化的工作上，假使彌撒某一部分的本位化——每一部分各有其特點，合乎第一原則，便可放手去作；但如有第二原則所說的情形發生，便不宜再堅持本位化。

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

「遵守禮儀以行聖事，應出之於內心的虔誠，不可如同一般人所說的『行禮如儀』，徒具形

式。……『莊敬』是禮儀的外表，『虔誠』是禮儀的內心。沒有內心的虔誠，不會有外表的莊敬；沒有外表的莊敬，也顯不出內心虔誠。二者是相輔相成的。」（註十四）「中國人敬神，最講究誠敬。誠在心中，敬在態度。……祈禱和祭祀，最要有誠敬。不誠不敬，祈禱祭祀只是形式，毫無實質的意義，沒有用處。」（太初有道，二三四、二四七頁）成主教對誠敬等的種種討論，讀者可自行參考。筆者於此只願提出多少曾引起爭議的兩點，略作陳述：其中一涉及舉止，一涉及唸經。

成主教主張：「主禮者在彌撒中默唸的經文，應該一律高聲唸，使參與彌撒的教友聽到，使參與彌撒的教友分享。我們常抱怨教友們不懂彌撒的意義，但若我們清晰的、緩慢的誦唸彌撒的各段經文，連以往默唸的，或不唸的（因為是默唸，所以就有人不唸），都高聲誦唸出來，教友們聽久了，自然就明瞭彌撒中的意義，不再感覺枯燥。」（註十五）這種主張完全是遵循梵二的原則，符合禮儀的真正精神。對於經文及禮節的處理，除應表達禮儀的本質之外，還應「使基督子民儘可能容易理解，並能完整地、主動地、以團體形式參與典禮」（禮儀憲章二二節）。「因此，教會操心集慮，切望信友參與這（至聖聖體）奧蹟時，不要像局外的啞吧觀眾，而是要他們藉著禮節和經文，深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖活動……。」（禮儀憲章四八節）基於這種要求，彌撒中過去許多由主祭默唸或只與輔祭對唸的部分，現在都已改爲由主祭高聲誦唸，並由全體與祭教友高聲回答。實際上，依照現行的「彌撒規程」，主祭尚應默唸的只是少數比較簡短的經文（參閱彌撒規程：十一、十四、二〇、二四、一三〇、一三一、一三四、一三八

諸節)。此外，奉獻餅酒的兩段經文既可默唸，也可高聲誦唸。「主祭將聖盤和祭餅——聖爵——稍爲舉起，默唸：上主，萬有的天主……。若不唱『奉獻詠』，以上經文可由主祭高聲唸之；然後信友可歡呼：願天主永受讚美。」（彌撒規程十九—二十一節）

對於奉獻餅酒經文的處理，爲我們提供了一個很好的範例。第一、原來規定要默唸的，不但可以高聲唸，而且還增編了教友的歡呼詞，表達出這是整個團體的奉獻。第二、規程中只說「可」，並未說「應」高聲唸之，主祭有選擇的自由。但實際上，不唱奉獻詠或聖歌時，神父們大都已習於高聲唸這兩段經文，因爲高聲誦唸顯然要比默唸更有意義。反對者或許會分辨說：只有在這裏彌撒規程註明「可高聲唸之」，其它經文處則未註明，所以那些經文仍然不可高聲唸，只能默唸。其實梵二以後，在這些不涉及彌撒禮儀本質及基本原則的細節上，教會並不希望我們像梵二以前那樣「死」聽命，它比較更樂意見到並採納「符合真正禮儀精神」的建議（禮儀憲章三七、三八節）。因爲制定彌撒規程的有關人士，無論是多麼高明及博學的專家，總也難免有考慮不周的地方，需要進一步的修訂。例如制定彌撒規程之初，原編有「奉獻詠」，但現在取消了；反之，本已取消了梵二以前原有的主祭拭淨聖爵時的經文，而現在卻又恢復了（一三八節）（註十六）。像上述那些規定要默唸的經文，尤其是以「我們」名義或針對「我們」唸出的經文，爲什麼必須要默唸而不可高聲唸呢？舉例來說，福音結束時，主祭高聲唸「以上是天主的聖訓」，教友也一齊高聲回答「基督，我們讚美你」，主祭隨即改爲默唸「願所讀的福音使我們改過遷善」。

既然是「使『我們』改過遷善」，包括與祭教友在內，主祭假使繼續高聲唸這句話，使教友也能清楚聽到，豈不更符合禮儀的精神和要求嗎？所以，從根本上說，除了囿於習慣或行事過於被動之外，似乎沒有什麼別的有力的理由支持我們拒絕高聲唸彌撒的經文。

「使彌撒中的姿態適應本國人民的稟性，是主教團的職責。」（彌撒經書總論二一節）有關這方面的適應，成主教說：「如今有些教友，摹仿歐美姿態，表示進步；領聖體時，或雙臂交叉胸前，或負手背後，或左右搖擺，一副漫不經心的樣子，好似他前去所領的不是基督的聖體，而是一件可有可無的東西。反觀我國拜神佛的人，莫不是合掌當胸，目不斜視，專心一意的頂禮禱告。我們高唱禮儀本位化，要從這些地方去觀察，去學習，不要單在書本上下工夫。」（太初有道，二三五頁）對祈禱時合掌當胸提出異議的人，有的是基於「太過摹仿佛教」的顧慮，有的則認為沿用西方伸張雙臂祈禱的方式沒有什麼不好。「中國人的祈禱姿態是合掌當胸。雖然有人說：合掌當胸是佛教人的樣子。但佛教今日在中國已不是外國教，而是中國的了。」（太初有道，二四六—二四七頁）「中國人禱告，以合掌當胸為敬。彌撒中主祭者伸張雙臂唸經，不是中國人的祈禱方式。有人在彌撒中上香，擊磬，但不合掌，因為他們說：『合掌是佛教徒的樣子。』不錯，佛教徒誦經時是合掌當胸的；但佛教徒不上香，擊磬嗎？為什麼採用佛家的上香和擊磬，而拒絕他們的合掌禱告呢？況且佛教傳來中土兩千年，已經成為中國的宗教了，更何況誰能證明佛教傳來之前，中國人禱告不是合掌當胸的？」（止於至善，二四六—二四七頁）的確，即使合掌當

胸、上香、擊磬等最初源自佛教，但現在已不限於佛教，而成爲中國人的普遍文化產物。在學術領域裏亦有類似情形。像宋明儒喜用的「明心見性」等術語，或是直接取自佛教，或是受到了佛教的影響。它們雖與佛教有如此深的源淵，但我們不會因此而拒用它們，因爲它們現在已變成中國儒家以及整個學術界的普遍產物了。

對於另一種異議，成主教也提出了他的答覆。「有一次，我和一位客籍神父談合掌祈禱，他說：『我問過村裏的教友，他們認爲神父在彌撒中伸手唸經很好。』淳樸的村民已經看慣了神父在彌撒中伸開雙臂唸經，哪能對神父說不好？哪敢對神父說不對？今日我們講究禮儀本位化，不能全以習慣西方模式之人的觀點爲準繩，因爲他們跳不出西方模式的窠臼。我們應當透過中國歷史觀察中國社會的一般禮俗，作爲禮儀本位化的參考。假如全體中國人民，除了天主教聖職人和基督教牧師以外，都是合掌禱告的，那就說明合掌禱告是中國人共有的姿勢，我們應該取法，以求禮儀本位化。」（止於至善，二四七頁）「不能全以習慣西方模式之人的觀點爲準繩」，這是我們時常應該提醒自己的。幾年前一位西德友人來台旅遊，提出了我們未加重視的一個問題。他說：百貨商店陳設的服裝模特兒像，爲什麼盡是西方白人的面孔，而不是你們自己中國人或東方人的面孔？據實的答覆應該是：因爲大家都已習慣了，如果換成中國人的面孔，倒會使人覺得怪怪的，恐難迎合顧客們的興趣。難道就應這樣「習慣」下去嗎？無論是一個個人、一個團體、一個國家或民族，如果迷失了方向，便會迷失自己。迷失之後，如欲重新找回自己，應先矯正方向。

人的興趣能有偏差，人的習慣也能偏離正道。所以，不能一味迎合人的興趣和習慣，而應輔導它常在正路上向前邁進。教育負有目標導向的責任，一般教育如此，特殊的宗教教育——禮儀革新是宗教教育的一環——亦復如此。希望我們不要因對現有的一切都已習以為常，而怠忽了我們所負的使命。

參、彌撒禮規試擬

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

「禮節……要適合信友的理解能力。」（禮儀憲章三四節）基此，在嘗試彌撒禮儀中國化時，似不宜採用中國古代祭天禮中的初獻、亞獻、賜胙等名詞。一方面，這些名詞未必適合表達彌撒有關部分的性質；另一方面，為現代的中國人來說，這些名詞也已生疏，它們的涵意恐只有少數人明瞭。盡量保留現已通用的詞彙，比較更能符合禮儀的要求。

一、說明

現有的「彌撒規程」——感恩祭典一至七八頁，一至一四五節——，自然應是普遍的基礎。

所謂本位化或中國化，只是對「彌撒規程」中不涉及彌撒本質的某些部分略作變更或補充，以適應中國文化。有的變更或補充淺顯易見，有的則需要解釋。

（一）普獻禮

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

本位化中有採納或適應，但也宜有提升。像獻餅酒禮中的注水入酒，就是一個很好的實例。「在聖爵中注入酒以後，又注入一點水。酒中攪水是耶穌那時代猶太人喝酒的習慣，當代的希臘人、羅馬人也有同樣的習慣……。但是不久，這種簡單的、實用的動作，卻披上了一種象徵的意義和價值。」（註十七）國人多在靜默中上香、獻花及獻果。我們不妨藉著簡短的經文將這些動作予以基督化，提升它們至一更高的境界。

香、花、果獻後，應放在什麼地方？似不宜放在祭台上，因為這將妨礙信友觀看祭台上所舉行的禮儀（參閱彌撒經書總論二六九節），而且這些禮品與即將在祭台上舉行的彌撒聖祭沒有直接關係。如放在祭台前面或旁邊，也將會妨礙彌撒禮儀的進行。某些聖堂除具備現在舉行彌撒的

祭台外，還保留了過去緊靠牆壁的祭台，似可把它裝飾成供檯或供桌，以放置獻過的香、花、果。如借用聖堂以外的其他場地——如體育館、禮堂等，可在祭台後方另設一長方形的檯、几、或桌，作為供檯或供桌。聖堂祭台後方如有足夠空間，也可採用同樣辦法。

（二）彌撒開始的儀式：進堂詠至集禱經

這一部分只「具有開端、引導和準備的作用」（彌撒經書總論二四節），還未進入聖道禮儀或聖言的筵席。其次，這一部分的主要性質是主祭率領與祭群眾向天主悔罪、讚頌和祈求。所以，假如我們願意使彌撒禮儀盡可能適應中國祭天之禮，這一部分倒是更宜於面向祭台舉行：即像普獻禮一樣，主祭站在祭台階前，面向祭台，率領身後的與祭群眾一齊向天父行禮。

「在舉行禮儀時，聖經是極其重要的。」（禮儀憲章二四節）「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體一樣，因為特別在聖禮儀中，教會不停地從天主聖言的筵席，和從基督聖體的筵席取用生命之糧，而供給信友們。」（啓示憲章二二節）既然如此，也宜把教會對聖經的尊重，在彌撒的禮節上表達出來。因此，主祭可親捧聖經進堂，以後恭放在祭台上兩支蠟燭之間。讀福音前，負責宣讀的神父或執事，先至祭台，恭迎聖經到讀經台，然後宣讀福音。宣讀完畢，可將聖經留置於讀經台，亦可恭送聖經至預先安放在供檯的經架上。

(二) 獻餅酒禮

「這一部分（聖祭禮儀）的開始稱為準備餅酒禮，傳統的名稱為『奉獻禮』（Offertory），但此名稱會使人對此部分的主要意義誤解，即將準備餅酒的禮節誤認為是『奉獻』的禮節。為此我們改稱為『準備餅酒』。」（註十八）梵二以後，某些西方神學家為了使感恩經的奉獻意義更為突出，有意沖淡這一部分的奉獻意義，於是以「準備」代替「奉獻」（註十九）。實際上這是一種矯枉過正。奉獻餅酒的「奉獻」，當然不同於感恩經部分奉獻基督體血的「奉獻」，但奉獻餅酒仍不失為一種奉獻，而且兩種奉獻之間存有密切的關係。「彌撒經書總論」四八節之（一），確實用了「預備」一詞；但是該處所說的是「預備禮品」（*Preparatio donorum*），而不是「預備餅酒」。「餅酒」一詞太過中性，而「禮品」，尤其是呈獻給天主的禮品，常含有「奉獻」的意義。這一部分禮儀的主要性質或意義不在於「將餅酒和水送上祭台」（彌撒經書總論四八節），而在於把這些送上祭台的物品，當作禮品呈獻給天主，使它們在感恩經部分被祝聖為基督的體血。針對感恩經部分而言，這奉獻餅酒的禮儀行為是「預備」；但就這一部分禮儀本身而言，則也是奉獻。因此，有關這一部分的主要禮儀用語，仍然是「奉獻」（*offerre oblatio*），「禮品」（*dona*），「獻禮」（*oblata*）。即使那些企圖沖淡此一部分之「奉獻」意義的神學家，亦不得不承認此點。「獻禮經」的專有任務是使我們意識到，我們所供奉在祭台上的這平常的禮品，將成為一種特別的

祭品——為感恩祭所應呈獻的祭品。『獻禮經』的拉丁原文為 *Oratio super oblata*，這是羅馬禮儀中最初用的名字。」（註二〇）

教宗若望保祿二世說：「但是他們（教友）由於共同司祭職與他（主祭）一起，從奉獻餅酒到祭台上時開始，奉獻這餅酒所代表的精神祭獻。因為這禮儀行為，差不多在所有的禮儀中都以隆重的形式舉行，具有一種精神價值及意義。餅和酒在某種意義之下，象徵聖體集會所奉獻給天主的一切。……凡以信德參與聖體禮的人都注意到，這是一個祭獻，是一個『祝聖的奉獻』。因為奉獻到祭台上的餅酒，以及伴以參加者的熱心和精神奉獻，最後予以祝聖，如此真正地、真實地及本質地成為基督為我們犧牲的聖體，和為我們傾流的聖血。因而經過祝聖，麵形和酒形以聖事性不流血的方式，表現祂為救贖世界在十字架上奉獻給天父的流血的贖罪祭。……面對這在祭台上以聖事的形式所修訂的祭獻，奉獻餅酒，連同教友們的虔誠，仍然有它們獨特的貢獻，因為經過司鐸的祝聖，它們成為聖體。」（註二一）教宗的這些話，無論是不是針對上述某些西方神學家的偏差意見而說的，至少發揮了澄清的功能：奉獻餅酒的「奉獻」，不是「祝聖的奉獻」或「祭獻」，但終究還是一種「奉獻」，其所具備的「奉獻」價值和意義是不容許用「準備」加以沖淡，或甚至抹殺的。

奉獻餅酒一方面是奉獻，另一方面還不是祭獻或祝聖的奉獻，即還沒有進入聖體之祭禮和筵席的範圍，因此也宜於仿效中國祭天方式，面向祭台舉行。這是主祭與教友全體的共同奉獻，教

友應該像主祭一樣，肅立著參與並高聲回答。依照現行的作法，教友倒好像是坐著觀禮似的，並不符合奉獻的意義。

舉行獻餅酒時，是否可由主祭默唸奉獻經文，而由教友同時詠唱適宜的聖歌？這是見仁見智的問題。筆者個人認為：假使與祭群眾都深深明瞭奉獻餅酒禮的意義——例如修會、修院、神職團體的彌撒——，兩者同時進行似無不可。但如與祭群眾對獻餅酒還未具備必要的認識，或在特殊慶典中有教外貴賓應邀觀禮，高聲誦唸經文或許更為適宜。當然，如果偏重於從「團體行動」的角度來看這問題，便只有否定主祭默唸經文和教友同時唱歌的適宜性，因為這等於雙軌進行，有違主祭與教友間的交流合一和團體行為的整體性。「由於舉行彌撒聖祭本質上就是一種團體的行動，主祭與信友間的『對話』以及『歡呼』，便具有可觀的重要性。這不只是公共慶典的外在標記，而且能培養並促成主祭與信友間的交流合一。」（彌撒經書總論十四節，參閱十五節）實際上，某些堂區的主日彌撒已在採用一種近乎兩全其美的作法：獻餅酒禮開始時（信友禱詞結束後），主祭就座，全體唱奉獻歌曲，並派教友代表收集獻儀。歌畢，主祭接納教友呈上的餅酒等禮品，然後舉行奉獻禮，並高聲誦唸奉獻經文。

獻餅酒禮中的「洗手」時間，也是引起爭議的一個問題。「洗手的禮節仍舊保留了在奉香之後，因為司祭的手可能由於接受教友奉獻的禮品或手執香爐而把手弄髒。然而這只是一種象徵性的洗潔禮。這洗潔禮存在於所有禮儀中，只是位置不同，通常是在一個重要行動之前。」（註二二）

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

（四）感恩經及領聖體禮

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

全部感恩經及領聖體禮經文，主祭宜高聲誦唸。因此「彌撒規程」一三二節的領聖體前經，

不妨將「我」改為「我們」，並加結語詞「你是天主，永生永王」，隨即由信友全體答應「啊們」。如此主祭引導全體與祭群眾準備自己恭領聖體，比較更合乎「團體形式參與」的意義。

「領聖體前之『平安禮』，移在『彌撒禮成』之後，以保持祭祀中的肅敬。」（太初有道，二五二頁）此外，在整個感恩經及領聖體禮的過程中，都是在主祭的率領下，「整個信友團體，偕同基督，頌揚天主的偉大工作並奉獻聖祭」，以及「遵照主的命令領受祂的聖體聖血，作為精神的食糧」（彌撒經書總論五四、五六節），都是信友團體與天主聖三的直接交往。如今加入信友的互祝平安，就好像加入了一段不大協調的插曲，使這一部分的禮儀不能一氣呵成。其次，領聖體前舉行平安禮，固然可以使信友「以言詞和姿勢為教會和大家庭祝禱和平團結，並為表達相親相愛」（彌撒經書總論五六節）；但如移至領聖體後舉行，除仍能達到同一目的之外，還能進一步表達大家是在所領受的同一天主內合一團結，並相親相愛。平安禮延後舉行，應該是無損於它原有的神學意義。至於說移在「彌撒禮成」之後，或許不如移在主祭降福群眾及「彌撒禮成」之間。因為平安禮屬於彌撒，是彌撒禮儀中的一環，宜在宣告彌撒結束之前舉行。

領聖體後經如只被視為領聖體禮或聖體筵席的結束，主要目的在於感謝聖體，好似我們的飯後經，當然宜於由主祭面向教友誦唸。但如認為它是整台彌撒的結束，並指向將來，強調並祈求與祭群眾今後生活的基督化（註二三），也可像集禱經一樣，由主祭站在祭台階前，面向祭台誦唸。不過這仍應顧及實際情形。若是一位神父舉行彌撒，而且於祭台上洗拭聖爵後不需要就座，

自然可站在原處，面向教友誦唸領聖體後經，並主持禮成儀式。但在共祭彌撒中，由於通常是主祭就座，並由另一位神父洗拭聖爵，主祭也可隨後至祭台階前，面向祭台誦唸領聖體後經，然後轉身面向教友主持禮成儀式。無論如何，主祭不宜在座位前斜對教友誦唸領聖體後經——集禱經亦然——，因為在國人看來，從聖堂的一個角落裏率領與祭群眾向天主祈禱，這似有失端正莊敬。

二、禮 規

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

（一）聖所（祭台區）佈置

由於部分彌撒禮儀面向祭台舉行，祭台後方不宜設置任何座位，包括主祭之座位在內。主祭和輔祭座位應置於祭台旁邊——依輔祭人數之多寡置於一邊或兩邊。祭台上面以及周圍的裝飾，「務使一切都很協調，不妨礙信友觀看祭台上所放的一切和所舉行的禮儀」（彌撒經書總論二六九節）。彌撒開始時，祭台上點燃蠟燭兩支，中放一經本架，正面朝向教友，以備供奉聖經。

（二）進堂式

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

(三) 普獻禮

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

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

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

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

(四) 致候詞至集禱經

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

(五) 聖道禮儀

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

「聖言的筵席」應為一切勸語或介紹的中心思想。

(六) 獻餅酒禮

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

（七）感恩經及領聖體禮

獻禮經畢，主祭（偕陪祭）繞至祭台後方，面向教友，舉行聖體聖祭和聖筵，大致照現行方式進行。平安禮前，主祭仍唸「願主的平安常與你們同在」，但不唸「請大家互祝平安」，平安禮移至禮成式時舉行。高聲唸規程一二三節之領聖體前經，可改「我」為「我們」，並加結語詞。至於領聖體後經，可照前面說明四的分析，於祭台後或祭台前誦唸。本部分禮儀開始時，主祭或釋經員可作簡短勸語。例如「主說：『你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內，便沒有生命。』（若六53）現在我們要赴教會為我們準備的聖體筵席。主基督即將藉著主祭（與共祭）神父，把我們所獻的餅酒祝聖為自己的體血，以祭獻天父，並賜給我們分享，作為靈魂的食糧。讓我們懷著歡欣與感激的心情參與這聖體祭筵，並把我們與基督一齊獻於天主聖父，以光榮至聖聖三。」

彌撒聖祭是一種敬禮行為，但這整體分為兩個主要部分，即聖道禮儀和聖祭禮儀，亦即聖言

的筵席和聖體的筵席（彌撒經書總論八節）。就其爲「筵席」而言，宜於面向信友舉行，這也是彌撒異於或超越中國祭天的地方。二筵席前各有準備儀式：聖言筵席前有「普獻禮」、懺悔禮、垂憐詠、光榮頌和集禱經；聖體筵席前有洗手禮、奉獻餅酒和獻禮經。這些準備儀式的性質，較爲接近中國的祭天，可仿效中國祭天儀式面向祭台舉行。二準備部分中各有一次，主祭轉身面向信友，邀請他們準備自己赴筵，所以彌撒的前後兩部分大致是循同樣的程序進行。

結語

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

附註

註一：趙一舟著：我們的彌撒（見證月刊社），十八頁。

註二：思高聖經學會編著：聖經辭典，一七五七條，七六七—七六八頁。

註三：羅光總主教：中國祭天的郊祭，鐸聲第十五卷第二期（中華民國六十六年二月），五一—六頁。

註四：參閱（註三）。

註五：教宗若望保祿二世：論聖體奧蹟及敬禮，鐸聲第十八卷第十二期（民國六十九年十二月），十六頁。

註六：拉丁文的 *mensa* 一字含有雙重意義：一是指餐「桌」、食「桌」、或筵席所用的桌——席「桌」；一是指桌上的餐、食、或席，頗似中國一「桌席」的說法。簡言之 *mensa* 能指一席「桌」，也能指一桌「席」。例如彌撒經書總論二五九節中的 *mensa Domini*，就根據上下文的意義譯為「主的聖筵」，而不再譯為「主的餐桌」。二者比較起來，聖筵、聖餐的意義自然要重於餐桌的意義。

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

註七：同註五。

註八：同上，十六—十七頁。

註九：同上，二〇頁。

註十：趙一舟：我們的彌撒，十二—十三頁。

註十一：同上，十二頁。

註十二：參閱趙一舟著：我們的聖事（見證月刊社），九五—九六頁；我們的彌撒，十九頁。

註十三：同註五，十八頁。

註十四：成世光主教：禮儀與傳福音。該文將發表於「福傳大會」的紀念刊上。

註十五：同上。「太初有道」所說的，主旨相同，但比較簡單。「所有主祭默念的經文，一律高聲朗誦，使教友們聽，使教友們分享，使教友們參與。」（二五一頁）

註十六：另如，「彌撒經書總論」五五節說：「感恩經要求大家虔誠地、肅靜地恭聽，並依照禮規歡呼答應，積極地參與。」但是中國主教團於一九六九年翻譯出版的「新訂彌撒常用經文」，第二八節卻說：「主祭在所有彌撒內——都可高聲念感恩經。」既是「可」高聲念，自然也「可」默念。假使主祭默念又怎能

要求教友恭聽？所以一九八二年以後翻譯出版的「感恩祭典」，就把二八節的這句話刪掉了——前後兩次翻譯都是根據拉丁文。這又是從當初「可」高聲念改為後來「應」高聲念的實例。

註十七：趙一舟：我們的彌撒，一一二頁。

註十八：同上，一〇八頁。

註十九：趙一舟神父之「我們的彌撒」，「是根據 A.M. Roguet 神父的 *La Messe d' Aujourd'hui* 編譯」。見該書版權頁。

註二〇：同上，一一八頁。供奉是奉獻行為的延續。

註二一：同註五，十七—十八頁。引文中『祝聖的奉獻』之『號』，是筆者附加的，以提醒讀者注意這關鍵性的詞句。

註二二：趙一舟：我們的彌撒，一一五頁。

註二三：參閱趙一舟：我們的彌撒，一九七一—一九九頁。

第八篇

漫談神學本位化中的提升

此文刊載於「神學論集」一九八八年夏一期。一位不贊成將 *logos* 譯為「道」的讀者，曾婉轉提醒我：聖經中的 *logos* 與中國哲學中的「道」不盡相同。二者之間確有差別。但我認為這不足以構成不得將 *logos* 譯為「道」的理由。我在文中曾經指出：聖若望宗徒深知他自己思想中的 *logos*，與當時斯多噶哲學中的 *logos* 迥然不同；但他還是採用了此字，以指天主的第二位——聖子。重要的是，就如我在文中所說的：假使我們效法聖若望的作法，譯 *logos* 為「道」，我們也應該像聖若望一樣，時時不忘予以提升，使人注意到此「道」之超越性及位格性的特質。

所謂提升，是將在下者高舉至在上者的境地，使下與上合而為一。但在這合一後的整體裡，仍不能完全忽視上、下二者之間原有的分際，以免只偏執其中之在上者而高估整體，或只偏執其中之在下者而貶低整體。在道理方面如此，在生活的實際方面也是一樣。例如，人的超性是分享基督的天主性，人的超性生活是與天主一起生活。在這基於分享的天人合一整體裡，如果只注重「渾然一體」或「打成一片」，而忽略天主與人之間的你、我分際，將有危險墜入汎神論的陷阱裡。正因為如此，在西方靈修思想史裡，少數神秘學家，因自己染有汎神論色彩之思想和言論，而受到教會當局的警告或譴責。

關於神學本位化，鐸聲第十卷（民國六十一年）的「大家談」，已作過充分的討論，其要點也已為大家提出：「所謂神學本位化，就是神學要合乎本國固有文化的意思。」（註一）「我們文化的本位可供基督神學以發揚光大資助！所以，皈依基督的應當認清其本位文化與基督教義的基本關係。」（註二）另一種常為大家提起的簡明說法是：所謂神學本位化，就是基督中國化和中國基督化。

基督的中國化應當指向中國的基督化，不是否定基督，也不是以中國本位文化取代基督教義中的啓示和信德。在「爲中國教會祈禱文」裡，有一段與此有關的話，它要我們中國基督徒「對祖先的文化遺產，有真正的認識，能虔誠地承繼，更以信德之光予以淨化、增強和提昇，以分享普世教會，全體人類……」。淨化和增強無疑已是一種提升，例如淨化中國天道觀中的多神、汎神思想，等於是趨向一神論的提升。但是嚴格地講，這裡所說的提升，應是指狹義的提升，即是指從本性到超性的提升，從自然、律法到啓示、恩寵的提升，從受造之人到天主子女的提升。在神學本位化的過程中，應隨時不忘這種提升。

壹、從道、聖言與 Logos 看提升

若望福音的序言（第一章 1-18 節），可充作本位化與提升的示範。「在現有全部新約各經典

內，多多少少都引用了一些當時希臘文化習用的術語，尤其是在聖保祿和較晚出的聖若望的著作內，更多這樣的術語。……新約的作者著書立論，傳授的只是基督的道理，基督的道理取證於舊約，所以他們傳授基督的道理也取證於舊約。引用舊約的經文，多半出自七十賢士譯本，大部分術語已見於七十賢士譯本，小部分術語雖不見於七十賢士譯本，但已為民間所習用，新約作者就用來說明基督的道理，並不是因為這些術語供給甚麼思想，而是因為這些術語比較適合於表達自己的心意；為此，用字雖然相同，意義卻完全不一樣，理由即在於此。」（註三）就關鍵性的中心思想而言，能說是「意義卻完全不一樣」。但在某些方面，也必須有所近似，甚或有所相同；否則，新約作者便不可能用它們來「說明基督的道理」或「表達自己的心意」。所以就其全部意義而言，似應說：不是「完全不一樣」，而是「不完全一樣」。這是說：既有「一樣」，也有「不一樣」。在「一樣」的基礎上，進一步說明其「不一樣」，指出並提供基督道理的新內容，這就是本位化中的提升。

若望宗徒在他福音的序言裡，稱降生成人的天主第二位——天主聖子——為Logos，中文通常譯為「聖言」或「道」。宗徒們生活於哲學史上所謂的「希臘化時期」。當時流傳頗廣的哲學學說，是斯多噶或斯多亞（Stoa）派的學說，已近似一種大眾哲學。「此派……以火為世界原質，一切存在由火構成。此派又將唯物論與汎神論的主張聯貫起來，主張原始的聖火即是上帝，亦即是內在的理性（Logos）。上帝是宇宙的意識。宇宙的生成程序概依神之意旨進行。因此，一切存

在不是原始的聖火（上帝自體），便是上帝的分化狀態。宇宙生成之後，上帝與宇宙構成靈魂與肉體的關係。上帝是推動宇宙運動變化的內在力量或活動原理。宇宙的生成程序是週而復始的循環過程：上帝自體或即原始的聖火分化而逐次產生空氣、水、與地，宇宙因之形成……。」（註四）所以，此派認為：「在這許多物質裡面卻有一個理性的 Logos，它才是一切存在的最後保證。而這 Logos 並不是在物質之外，而是在物質之中，與物質混為一體的。」（註五）斯多噶派的 Logos，能說是宇宙的起源和一切存在的最後保證，但它是完全內在於宇宙的，而不是超越宇宙的；它是無位格的生命力量或生命活動原理，而不是有位格的至上神。面對這種汎神論的 Logos，我們看若望宗徒怎樣用 Logos 來說明他的思想。

我們可簡單地分別從創造論、天主論、及救贖論的觀點，來分析若望福音的序言（1-18）：

一、「萬物是藉著祂（Logos 聖言或道）而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成。」（若1-2，參閱哥1-15-17）聖言或道，一方面是受造萬物的根源：「那做……天主創造萬物根源的這樣說……」（默三14）；另一方面，在創造的工作完成之後，祂仍臨在受造萬物之內。「天主聖言是無形的、不朽而非物質的，祂來到了我們人間。但是祂在此以前並非離我們很遠，因為祂臨在於受造物的每個部分，因為祂與父一起充塞萬有。」（註六）至此，若望宗徒的 Logos 與希臘哲學的 Logos 確有近似或「一樣」之處。或許正是因為有此「一樣」：

二、若望宗徒在序言的開端和結尾，都刻意指出了天主聖言或道的「不一樣」，即聖言或道的「超越性」和「位格性」。「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。」（若一1：2）「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一18，參閱三13）希臘汎神論哲學中的Logos，與神及萬物渾然一體，不分彼此，無所謂「與……同在」（註七）。若望福音中的聖言或道（Logos），雖為萬物的根源，並充塞萬物，卻又先萬物永恒而有，並超越萬物；祂雖與天主（父）同在，同為天主，卻又有別於天主（父），與天主（父）不是同一位格。聖奧斯定曾如此解釋這思想：「這受生者——子也稱為父的德能和智慧，因為父經由子創造並安排了萬物。因此聖經論及子說：『智慧施展威力，從地極直達地極，從容治理萬物。』（智八1）既然福音作者說『萬物是藉著祂而造成的』（若一3），那麼天主的獨生子便不是父所造成的。既然永恒智慧的天主永恒地享有自己的智慧，所以便不是依時間而生的。祂與父也不是不平等，意即祂並不低於父……。所以，凡認為子和父是同一位者，該被排除於公教信仰之外，因為聖言與天主同在（若一1：2），只能是與天主父同在，而一位獨自存在者，沒有與己同在同等者。」（註八）這種從汎神論的創造論到位格神論的創造論之提升，或更好說，從創造論中的內在汎神論到超越位格神論之提升，正是若望宗徒所要強調的「不一樣」處。

三、「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，

滿溢恩寵和真理。……從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。……從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我詳述了。」（若一14、16、18）自永恒與天主同在，並「做天主創造萬物根源的」聖言或道，藉降凡成人，進一步把天主啓示給人，使人藉由祂而來的恩寵與真理，成為新的受造物，藉祂的成為「人子」而成為「天主子」。「祂（天主）藉聖言創造了萬物，這聖言便也稱為天主的真理（若十四6）、德能和智慧（格前一24）……。這位聖言永存不逝不變，……『祂恒存不變，使萬物更新。』（智七27）至於祂之所以稱為聖父的聖言，是因為聖父藉著祂而見知於世人。……天主教所生的這智慧，被稱為祂的聖言，是最恰當不過的了，因為父的內在本性就是透過這智慧而曉示於善良的靈魂的。……『聖言成了血肉，寄居在我們中間。』以此而論，這位生於天主的同一智慧，便也曾經紆尊降貴，成為人間的一個受造物了。……以祂為天主的獨生者而論，祂是沒有弟兄的；但以祂為受造萬物的首生者而論，祂卻屈尊就卑，稱一切在祂以後，以祂為首，重生於天主的恩寵，成為義子的人們，為祂的弟兄（路八21）。這是宗徒的垂訓。」（註九）針對希臘哲學的Logos，這是更高一層的新的創造，新的提升：從本性到超性的提升，從自然到恩寵的提升。

中文應怎樣翻譯若望福音的Logos？思高聖經學會的「聖經」和蕭靜山譯的「新經全集」（光啓出版社），都譯之為「聖言」，吳經熊譯述的「新經全集」則譯之為「道」。台南成世光主教

比較喜歡「道」的譯法。他說：「基督教翻譯的約翰福音。也採用了『道』。『道』更合乎聖若望的本意。因為『道』在中文裡，不但有『言』的意思，比如『他言道』，『他說道』，而且也有『萬物之始』或造物主的意思。反過來說，中文的『言』字，只有『言語』，『說話』之意，而絕無『萬物之始』，或『造物主』之意。」（太初有道，聞道出版社出版，十一—十二頁）中文的「道」，確有萬物之始或根源的意思。問題的關鍵是：這作為萬物之始的道，究竟有甚麼性質？它絕對內在於宇宙萬物，是宇宙生命及活動的根源。但它是否也同時完全超越宇宙萬物——不只超越宇宙間的個別物，而是超越整個宇宙——，而為一有位格的至上神或造物主？

對於中國經籍中的「上帝」及其同義的「天」，殆難懷疑其超越性及位格性。但「天命」與「天道」，或更確切地說，天之「命」與天之「道」，是否也像「上帝」與「天」一樣，具備這兩種性質，則不無問題。一般說來，天命與天道，大都被釋為「內在於宇宙的」及「無位格的」。「中國儒家從天命天道說性，即首先看到宇宙背後是一『天命流行』之體，是一創造之大生命，故即以此創造之真幾為性，而謂『天命之謂性』也。」（註十）「儒家講天道，天道是創造性本身，而上帝也是創造性本身，如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神嗎？儒家的創造性本身，從人講為仁、為性，從天地萬物處講為天道。人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有。詩書中就常有『皇上帝』，『對越上帝』，『上帝臨汝，勿貳爾心』之語。孔孟雖講性與天道，但亦有上帝意義的『天』。如『知我者其天乎』？『獲罪於天，無所禱也』。……都表示一

個有意志的天。」（註十一）「老子言道，直謂之爲有物混成，而爲天下母，則道明爲一形而上之存在者，乃有生物之實作用，如母之能生子……。此有生物成物之實之形而上之道，初非孔孟荀之言中之所有。唯中庸謂『天之道，……其爲物不貳，則其生物不測』，此天之道，方可視爲形而上之生物者。而大戴禮記哀公問謂『大道者，所以變化，而凝成萬物也』，亦可釋爲實有一道，凝成萬物。其言亦與（韓非子）解老篇之『道者萬物之所以成也』之言相類似。此皆儒家之形而上思想之進一步的發展。至在道家，則莊子……視道爲『自本自根，自古固存』，道如爲一實體而有實作用……。然淮南子原道訓等篇，論道之覆天載地，始生萬物，則道之實體義最重。」（註十二）「此諸（宋）儒之所謂天道天理，自其本身言，實只是一道一理。謂之爲天道天理，乃就此理之爲一統攝性的提掣造化，而無所不在之大公之道之理而言。此道此理，就其自身言，實無形質，而爲形而上者。然又同時爲行於氣之中，爲一切氣依之而運行變化，以生生不已者。故爲一生生之性理，而非一般所謂事物之形式定律之理。……而天命實即人物之依此大公之道之理而生，而同時即具之以爲性之別名。或即此天道天理之既生此人物，而再自居於此人物內之別名。」（註十三）某些時儒企圖沖淡、甚至全面抹殺中國思想史中天道天命與天或上帝的密切關係，欲以天道天命取代或化掉天或上帝，固屬不當。但釋此形上之道有別於上帝或天，是內在於宇宙的、無位格的生生之道——宇宙萬物之內在的根源，似乎並未偏離「道」字的本意。退一步講，像下面的結論至少應可成立：「道」字著重於它是宇宙萬物的內在根源，其超越性及位格性——假使它有的話

——，並不明顯。

就其為萬物內在根源而言，中文的「道」的確相當接近希臘斯多噶學派的Logos，雖然它的汎神色彩較為淡薄。思高聖經學會似係根據此點，不願譯若望宗徒之Logos為「道」，而譯之為「聖言」。「聖若望久已領教了耶穌的行爲、訓示、光榮的復活升天，因而在聖神光照之下，他便確知耶穌是舊約內所講的天主的智慧，天主的聖言，即天主藉以創造萬物，發出語言，頒布法律而治理萬民萬物的那聖言，所以他稱耶穌為『聖言』(Logos)。新約的各位作者中，用這名稱來稱耶穌的，也只有若望一人。『聖言』這名詞指明耶穌永遠的神性，……那具有天主性的先存而且永存的神格……。由於以上的簡述，筆者認為聖若望的Logos是應譯為『聖言』的。『道』這一字卻只適合斯多噶派的Logos，對於聖若望的Logos，決不相合。」(註十四)實際上，「言」和「道」，或人類語言中的任何其它名詞，本身都不足以表達聖若望之Logos的全幅意義，都需要進一步的解釋與充擴，都需要提升。在中文裡，「言」無「萬物之始」或「根源」的意思，這能說是它遜於「道」的地方。但是換另外一個角度來看，正因為「言」沒有「根源」的意思，比較不易引起誤解。而「道」之為萬物「內在根源」的意義，能成為來自思想史上的一種包袱，這是說，「道」之接近汎神論的內涵，能掩蓋天主Logos之超越性及位格性，從而混淆Logos的本質，導致對Logos的誤解。

聖若望的Logos是否可譯為中文的「道」呢？自然可以，聖若望自己已給我們提供了範例。

聖若望長期生活於希臘羅馬化的環境中，對於斯多噶派的 Logos，以及其潛在的危險，不可能不知；但他仍然不顧這種潛在危險，並且還獨樹一格地稱天主之第二位為 Logos。不過，假使我們效法聖若望的作法，譯 Logos 為「道」，我們也應像聖若望一樣，時時不忘予以提升，使人注意到此「道」之超越性及位格性的特質，亦即此「道」的「神格」。像吳經熊譯述的「福音若望傳」，就曾注意到這種提升。它一面將若望福音的首句「在起初已有聖言」改譯為「太初有道」，一面立即附加註解說：「老子道德經第二十五章云：『有物混成，先天地生』。『太初』意同於『先天地』。太初有道，若望謂道先天地而有，而非如老子所謂有物混成也。『道』於希臘文為 Logos，……後譯為『聖言』。茲譯為道。『道』源於老子道德經。然老子雖以道先天地而生，為萬物之母，道之神性則未嘗言也。若望之『道』乃天主第二位聖子，為聖父之顯身，與聖父聖神同為天主聖三，一體不分。」（附註四七頁註一）只是此項註解或它所願表達的思想，往往為人所忽略，因此才需要時時不忘予以重覆，時時不忘它所提示的提升。

對於天主是否也可以稱為「道」的問題，我們似應考慮到以下幾點：第一，也是最重要的，「道」是否像天主一樣，「超越萬有」。「只有一個天主和眾人之父，祂超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。」（弗四 6）這話同樣適用所有受造物或宇宙萬有。天主一方面「貫通宇宙萬有，且在宇宙萬有之內」，一方面也「超越宇宙萬有」（參閱「每日頌禱」，復活期第六週星期二誦讀二，及常年期第七週星期四誦讀二）。中文的「道」，能說是「貫通宇宙萬有，且在宇宙萬

有之內」；但它是否也「超越宇宙萬有」呢？第二，如果用同一「道」字，既稱天主聖三的第二位——聖子，又稱三位一體的天主或天主父，在文字的運用上，將會遭遇到難以克服的混亂和困擾——例如若望福音第一章第一節的「太初有道，與天主偕，道即天主，自始與偕」，將會變成「太初有道，與道偕，道即道，自始與偕」。第三，即使稱天主為「道」並無不可，這種新的稱謂勢必將引起許多的爭議。我們既然已有古籍中位格神意義至為明顯的「上帝」或「天」，是否還有必要作這種新的嘗試呢？

貳、提升之路

「認識天主為他們（人）是很明顯的事，原來天主已將自己顯示給他們了。其實，自從天主創世以來，祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。（羅一19，20）既然聖言或道，「在起初……與天主同在……，萬物是藉著祂而造成的」（若一1，3），天主也藉著聖言以及聖言在受造萬物內的施為，啓示了自己。這種啓示通常稱為「自然啓示」——藉天命之性或物之自然之性而形成的啓示，有時也稱為廣義的啓示。在天人之間方面，西方哲學所說的自然法、自然理性或良知、天然德行……，中國儒家的天命天道、天命之性、天理良心……，都屬於這種啓示範圍。但是在這種自然啓示之外，天主還藉聖言或道的降凡成

人，完成了一種更高的啓示。「聖言成了血肉，寄居在我們中間。……從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。……那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一14、16、18）「但在這末期內，祂（天主）藉著自己的兒子，對我們說了話。」（希一2）聖言藉著自己的降凡，給人帶來了新的啓示、新的真理、新的恩寵，使人成為新的受造物，等於是一次新的創造。「所以誰若在基督內，他就是一個新受造物。」（格後五17）「若望（福音）的序言，一開始就涉及創世紀第一章的記述，在『創一』中，作者描寫天主藉祂全能的聖言，創造萬物；在『若一』中，聖史講述天主藉祂那位降生為人的聖言，重新創造、修繕，且聖化萬物，尤其是人類；在本質上，創世紀的第一創造，和若望福音的第二創造，互相對照，先後輝映。」（註十五）這種藉新的創造而有的新的啓示，稱為「超性啓示」或狹義的啓示，通常簡稱為啓示。神學裡所說的啓示，主要是指超性啓示；而神學也主要是指超性神學或啓示神學，即基於超性啓示的神學。

自然啓示與超性啓示，都是天主藉聖言或道給予人的啓示。「如果社會秩序涉及道德，或進入道德範，教會便有權，斷定某種社會秩序，是否符合那堅定不變的秩序，即創造並救贖人類的天主，通過自然法和啓示而宣佈的秩序。……自然法的指教及啓示的真理，猶如兩條河流，河道雖有不同，卻出自同一源泉：天主。又因本性和聖寵，一同會合於一個超性秩序內，而這秩序又獨由教會來管理，所以教會便負有陶冶人們良心的責任，連那些負責解決社會問題的人的良心，也

不例外。」（註十六）天主藉第一及第二次創造，分別為人彰顯了屬於本性的自然法，和屬於超性或恩寵的啓示真理，它們猶如兩條河流從同一泉源——天主流出。由於天主藉聖言——基督完成了兩次創造，這兩條河流也是經由基督而來，並在基督及其教會內合而為一。雖然如此，它們終究還是兩條不同的河流：它們從泉源流出的方式不同，河道不同，內容亦不相同。

天主藉新的創造——藉經由聖言降凡而完成的第二次創造，給予人的新啓示或超性啓示，是獨特的，超越古今中外所有個別民族文化——包括猶太民族文化在內，為它們都是「新」的。如果抹殺這一點，便不再需要去傳揚基督的福音，「去使萬民成為門徒」（瑪二八19），神學本位化的問題也就無從產生。其次，人雖然是經由外人外邦獲得傳授這新的啓示，但啓示基本上是由上、由天主而來；正如在自然啓示範圍內，猶太民族雖然經由梅瑟獲得傳授「法律」，但法律基本上卻是天主制定的，是由上而來。本位化中的「提升」，就是要某一民族文化，承認並接受這超性啓示的「新」，使自己藉以上升到某一更高的新境界。

「不能把本位文化代替神的啓示」（註十七）相信沒有任何從事於神學本位化的中國基督徒，會如此作；大家都會肯定「提升」的重要性，只是以啓示或信德之光提升本國文化的方法或途徑，能因人而有所不同。「皈依基督的，應當認清其本位文化與基督教義的基本關係。」依此，中國基督徒應當認清中國文化與基督教義的基本關係。但是，凡欲認清二者間之關係者，必須先對相關之二者本身有所認識，辨別及了解其同異。例如，對於我們經由西方神學所認識的基督教義，

我們應分清那些因素真正地屬於基督教義，那些因素只是西方神學迎合本位文化的解說；又在基督教義中，那些是屬於自然啓示的範圍，那些是屬於超性啓示的範圍，即所謂真正的「新」。針對我們自己的文化來說，我們應分清那些是我們應予淨化的，那些是我們應當虔誠承繼，並予以增強及提升的。從這種藉分析或區分而得的基本認識出發，才能進一步從事於融合或整合的工作；即採用合乎中國文化的途徑介紹基督教義——基督中國化；以及根據基督教義或以信德之光，增強及提升中國文化——中國基督化。融合或整合是終點或目的，分析或區分是起點或到達目的途徑。誰願對神學本位化作系統的或整體的研究，不能不從分析和區分著手；融合或整合之外，不能不同時也正視及肯定分析或區分的重要性。

凡願對神學本位化作系統或整體的研究的，不能不肯定分析或區分的重要性；但是並非所有的人都須作這種系統或整體的研究。凡願作好融合或整合工作的，都應對分析或區分的結果，即對中國文化與基督教義的基本關係，具備真正的認識；但並不需要每次都先從分析區分著手，或先作好這種鋪路的工作。人能是在肯定分析或區分之重要性，並熟悉分析或區分之結果的基礎上，進一步把講述或寫作的重點完全放在融合或整合一面。這似是台南成世光主教從事於神學本位化的基本態度。

成主教的「天人之際」、「太初有道」、和「止於至善」——皆由台南聞道出版社出版——相繼問世之後，深為廣大讀者群所喜愛，並獲得很多教內外人士的推許。在這三部從事於神學本

位化的著作裡，以及在其它同樣性質的短篇和演講裡，成主教的基本態度似是：對於神學本位化中的種種因素，深知其異或分際，但著重指出其同及強調融會貫通。「神學研究神，也研究人。西方神學依據天主的啓示，是由神而人，自上而下的發展；中國神學依據靈性的體驗，是由人而神，下學上達的尋求。這是東西方神學的不同點。惟此不同點，也只限於起步的時候，至於二者的終極，則完全一致，都是引人止於至善，到達天人合一的境界。」（止於至善，序，五頁）「天主降世以後的人類，除了本性生命之外，還能有超性的生命，即按照人的本性不能夠有的神性生命。條件是要接受並信賴天主降世的基督。」（太初有道，二〇四頁）「超性離不開本性，救恩須在實際生活中爭取。今日西方的教會人士也體驗到這一點。大家認為神學與現世生活脫節，是教友生活退化的一大原因。」（天人之際，緒論，三頁）「融會貫通」的工夫，要求我們對有關種種因素具備必要的認識，並且要作得自然。「在引用中國古聖先賢的言論印證天主的道理時，要緊是表現得自然，恰到好處，絕不可牽強，堆砌。……不過這樣的事，說起來容易，作起來難。無論我們編寫合乎中國思想的教義神學、倫理神學、或哲學或禮儀，都須具備以下幾個條件：第一，熟讀中國典籍外——至少五經四書，還要留意時下流行的語法，和現代文人的作品。第二，熟習教會神學真諦，最少也該知道個大概。否則，所寫出來的東西不是神學，而是俗學。第三，已經深入中國古典思想中的弟兄們，需要跳出古典的圈子，接受點西方的新思想。第四，對西方文化有造詣的弟兄們，需要擺脫西方範疇，吸取些中國的古東西。」（註十八）「我在台南碧岳修

道院講四書，……常有機會鼓勵修士修女們，讀好聖經神學，也讀好中國經典。……以求融會貫通。」（太初有道，自序，九頁）「我們在中國傳福音，傳聖道，不單要多讀教會經典，而且也要多讀中國經典，然後才能融會貫通雙方面的知識，使教會道理與中國道理打成一片，使基督徒生活與中國國民生活相合一。……只是在運用教會與中國的雙方道理時，切忌相互比照或堆砌，務必要自然，使雙方的道理水乳交融，合為一體。」（註十九）「融會貫通」及「務必要自然」，可說是神學本位化工作的兩項基本原則。

在這融會貫通的工夫裡，一方面自然是基督的中國化：「我們今天既然要神學本位化，要以中國人文介紹神學，就必須跳出西方窠臼，擺脫西方格調，試作新的佈局。」（天人之際，代序，七—八頁）「神學的使命，是要以文字或語言，給人介紹天主降世的基督。……福音是生活，不是學說。生活須適合當地的民情風俗，文化背景。所以在歐洲傳福音，要用歐洲人的格調。在東亞傳福音，要用東亞人的格調……。這是極其自然的事，沒有人能夠反對的。」（天人之際，緒論，六—七頁）但是另一方面，自然也有提升，有中國的基督化：「『至善』就是天主，我們必須借助神學，瞭解孔子『止於至善』的真諦。」（太初有道，三八頁）「基督教義講人性的善，較儒家更徹底。儒家說人的善性，是上天所賦：『天命之謂性。』基督教義講人的善性，是分享天主的神性。」（止於至善，三七頁）「中國的道統，引人止於至善；基督的愛，使人活於天主。至善即天主。止於至善，是外在於天主；活於天主，是進入天主的生命。止於至善，是具備了天人

合一的條件；活於天主，是得到了天人合一的生命。」（太初有道，二七七頁）「『天人合一』應在基督內開始，在基督內完成。因為基督是『天人合一』的元始和終結。沒有基督的來臨和提升，人類無法有真正的『天人合一』；沒有基督給的方法和神力，人類也無法度『天人合一』的生活。」（太初有道，二七三頁）只是像這些含有區分及對比的明顯提升，在成主教的有關著作裡，為數不多；常見的是一種比較含蓄的、幾乎是不著痕跡的提升。

如前所說，所謂「提升」，是在「一樣」的基礎上加入「不一樣」。含蓄的提升，就好像是在人不知不覺中加入了「不一樣」。茲試舉幾例加以說明：

一、「許慎……用了十六個深奧的字，講解這個簡單明了的『一』字：『惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。』……這是三代以來中國思想中相傳的一個信念：『道』只有一個，宇宙萬物是由這一個『道』造成的。……道是萬物的元始，道是宇宙的造物主。但『道』本身是怎樣的情形？這就論到了天主的本體。」（太初有道，十二—十三頁）「道是萬物的元始」：這化成萬物、並為萬物之元始的「道」或「一」，能是超越或內在於宇宙的，也能是具備或不具備位格的。前已指出，在中文裡，『道』的超越性和位格性並不明顯。「道是宇宙的造物主」：「造物主」一詞，除指萬物的元始和化成者之外，在教會內，同時也指這「化成萬物者」是超越的位格神，所以習與「天主」連稱，而謂「造物主天主」。在這裡，其超越性和位格性並不明顯的「道」，被解釋為其超越性和位格性至為明顯的「造物主天主」；從「道是萬物的元始」到「道

是宇宙的造物主」，隱含著一種重要的提升。

二、「尚書大禹謨記載舜王告誡禹王說：『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。』這四句話的意思不十分深奧，但說盡了人心與天主旨意的微妙關係。……道心是天理，天理是天主的旨意。……道心，天理，或天主聖意，對人生活的感應，有兩種方式：一是在人心中的潛移默化；二是在人事上的明白昭示。」（太初有道，二六、三〇頁）「道心是天理，天理是天主的旨意」：在這裡，儒家的「道心」、「天理」已被提升，加入了「借助於神學」的內容。因為天主教教義中的「天主的旨意」，除包括儒家的「道心」、「天理」之外——屬於第一創造，尚更含有以聖言降凡為基礎的「信心」、「信理」——屬於第二創造。這是以「信德之光」增強及提升中國固有的「道心」、「天理」。「道心，天理，或天主聖意」：這簡單的一個「或」字所代表的，是一種不著痕跡的提升。

三、與「道心」、「天理」密切相關的另一觀念是「止於至善」，因為「純乎天理」或道心，就是「止於至善」。「至於二者（中、西神學）的終極，則完全一致，都是引人止於至善，到達天人合一的境界。」（止於至善，序，五頁）「朱子註解『至善』，為『事理當然之極也』。……王陽明也說：『至善，只是此心純乎天理之極便是。』（傳習錄上）人的心純乎天理，是人心全然合於天主旨意，與天主同其所好，同其所惡。這樣的境界，是超凡入聖，是脫出人的本性生活，進入天主的神性生命，實現了天人合一的人神生活，如同基督一樣。……『與天地

合其德』的大人，以實際生活發揚天賦的德性，日新又新，不停的進步，終於到達純乎天理，活於天主，好天主之所好的善，惡天主之所惡的惡，心無旁務，唯天主是求，今茲如此，永遠如此，非止於至善而何？」（太初有道，十二—十三頁）引文中的「天賦的德性」和「純乎天理」，都加入了朱子和王陽明所不知的新內容。於是「活於天主，……唯天主是求」的「止於至善」，也就不盡同於「大學」和宋明理學心學的「止於至善」。儒家之「純乎天理」的「止於至善」或聖境，被提升至天主教之「純乎基督」的「止於至善」或聖境。

如前所說，中國基督徒所從事的神學本位化工作，是「以中國道理融合在教會道理中」，是「融會貫通雙方面的知識，使教會道理與中國道理打成一片」。所謂「融會貫通」或「融合」，能分為二種：一是平行雙方面的融合，即屬於同一層次之雙方面的融合，如一般所說的東西文化之交流；一是非平行雙方面的融合，即分屬於高低不同層次之雙方面的融合，這是上下雙方面的融合，含有提升。教會道理與中國道理的融合，基本上是超性與本性的融合或恩寵與自然的融合，所以應是上下雙方面的融合，其中含有中國道理的提升。含蓄的、自然的提升當然是正確的，有它正面的或積極的價值：它能使人比較容易領會到「教會道理與中國道理打成一片」，少有異樣的感覺；「天人之際」等作品受到廣大讀者群的歡迎，便是最好的說明。但是也不能完全漠視它可能發生的副作用，即它可能的負面的或消極的影響：由於這種「提升」隱而不彰，便有可能

「拉平」教會道理與中國道理，使上下雙方面的融合被誤解為平行雙方面的融合。

從事於融會貫通工夫的作者，必須對教會道理與中國道理兼具雙方面的知識，能分辨它們在實質上的同異，然後才能作到融合及自然的、含蓄的提升。同樣，讀者也必須對教會道理與中國道理兼具雙方面的知識，然後才能從字裡行間中去發現自然的、含蓄的提升。假使讀者只對雙方面的一方面具備必要的知識，對另一方面則所知寥寥無幾，甚或對雙方面都是如此，那麼，面對教會道理與中國道理所打成的「一片」，可能就只見到其合其同，而無法窺探其分其異，從而掩沒了其中的提升，並把雙方面拉平。這種「拉平」，能是以「教會道理」為準，把「中國道理」拉上去，認為中國道理中寓有全部教會道理，二者之間沒有任何實質上的差別——所以與肯定二者之間有實質差別的「提升」不同。不多年前，某些教會人士以四書代替聖經的論調，便近似這種拉平。「拉平」也能是以「中國道理」為準，把「教會道理」拉下來，用屬於自然啓示領域的中國道理，甚至於用人文化了的中國道理——即只講「天命、天道」而不再講「天」的中國道理，解釋屬於超性啓示範圍的教會道理。如此一來，教會道理便有可能被誤解為自然宗教或時儒所標榜的人文宗教（註二〇）。

「拉平」只見到教會道理與中國道理的「合」及「同」，理會不到其「分」及「異」。「提升」則兼顧其合與分或同與異，並使中國道理在「同」的基礎上接受教會道理的「異」或「新」；中國道理中的「天命之謂性」、「盡心盡性以事天」等天人之際或神學思想，也的確能夠印證及

發揚光大教會道理。在這一方面，我們應像「爲中國教會祈禱文」開頭所說的：「仁慈的天父，我們感謝你，使我們有幸生爲中國人。」但在另一方面，教會道理也有異於或超越中國道理的地方。因此在同一祈禱文中，我們繼續感謝天父說：「更因聖洗聖事成爲你的子女。」在天人之際（神學）的架構或形式裡，能分別填入兩種不同的內容或資料：一是教會和中國所同有的道理，一是教會異於中國所獨有的道理。神學本位化的工作，必須兼顧到合與分或同與異，使人在見到合及同的同時，也理會到分及異。唯有如此，才能避免變「提升」爲「拉平」的危險。今試以「大學」的「三綱領」爲例，略加說明。

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」這是「大學」之「三綱領」的架構，而這架構非常適宜於教會道理與中國道理的融合。「天主賦給人善良本性，所以順著善良本性作事，就可以行道行善，成聖成賢。成聖成賢的總綱是『仁義禮智』：起點是『誠意』、『正心』；過程是『克己復禮』；終點是『止於至善』。中華民族未被天主選爲接受啓示的民族，但中國古人憑天賦的靈性，想出來天地間有個『至聖』，並且以止於此『至善』（Bonum Supremum）爲人生的最高境界。無疑的，這個『至善』就是天主自己。止於天主，而活於天主，就是聖，就是賢。」（註二一）「大學首章所揭示的人生哲學的三綱領，我們無寧稱之爲『成德三徑』了。天主教中講神修學者，將修行過程分爲三段，即所謂鍊路（Via Purgativa）、明路（Via Illuminativa）、及合路（Via unitiva）。這是說：人生第一要務是創造奠定其人生價值。必須不醉生，然後才能免夢

死。一段有意義的生活首先在『明』其受自造物，偕其生性而來的『明德』，擺脫物慾的沾染蠱惑，使原來的道心發揮力量，對己求得洗滌污染而日新的其存心養性的建樹，闊大其爲『新人』的造詣，以期其企圖努力完全翕合賦之以人性的至善者大造的天心，像逐源歸本似地『止于』萬善之源的『至善』，如此，得臻其『天人合一』的大成。我們實沒有理由以爲如此演繹是穿鑿！根據這段基本思想去研究所有的中國經史，應當越研究越清晰地發現基督精神之與中國『斯文』的初無二致！……基督精神早已孕蘊于傳統的中國文化了！……」（註二二）

「我就是道路、真理、生命。若不經過我，誰也不能到父那裡去。」（若十四6）基督就是天人合一的道路。由於「萬物是藉著祂（基督）而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成的」（若一3），人藉盡天賦的誠善或仁義禮智之性，發揚光大天賜的明德，就是經由基督而回歸天主。但除此「盡誠善之性」或「明明德」的一條路之外，還有另一條藉聖言降凡或新的創造而築成的「超性」或「恩寵之性」的路，因爲「恩寵和真理卻是由耶穌基督而來」（若一17）。前已指出，這源自同一天主的兩條路，在基督與祂的教會內合而爲一（見前註十六）。所以，在同樣「三綱領」的架構裡，中國道理所填的基本內容是「盡誠善之性」；而教會道理所填的基本內容則是「盡誠善之性」和「盡恩寵之性」（參閱弗五1、四1）。所以內容不盡相同。其中有「一樣」：盡誠善之性；也有「不一樣」：盡恩寵之性。儒家的三綱領，借助於神學，加上「盡恩寵之性」（參閱太初有道三八頁），才成爲天主教的三綱領；而加上「盡恩寵之性」，就是本

位化中的提升。在上述二引文中，這種提升是含蓄的，僅能在「活於天主」和「基督精神」中略窺其端倪。正因如此，這兩種相提並論，但內容不盡相同的三綱領，便有可能被不明就裡的讀者「拉平」，被誤解為「全無二致」，而不再是「初無二致」。——類似的分析同樣可適用於「誠」、「純乎天理」等觀念上。——相反的，像下面的有關解說，由於也明確地指出二者之「不一樣」，便不會被誤解或拉平：「中國的道統，引人止於至善；基督的愛，使人活於天主。至善即天主。……止於至善，是外在於天主；活於天主，是進入天主的生命。止於至善，是具備了天人合一的條件；活於天主，是得到了天人合一的生命。」（太初有道，二七七頁。參閱本文前面類似的引文。）在這裡，天主教之「活於天主」的「止於至善」，明確地有別於中國道統中的「止於至善」。

參、結語

總結以上所說，筆者認為，在神學本位化的工作上：一、我們要整合不忘區分；二、對於來自中國文化的術語，我們要多運用，少引用。

一、整合不忘區分

融會貫通，自然的整合，是神學本位化的終極目標。西方神學有許多來自希臘文化的術語。現在遇到這些術語，神學家或一般基督徒自然而然所想到的，是它們在神學或教會道理中的意義，而不是它們在希臘文化中原有的意義——例如 *Logos* 一詞。希望將來有一天，我們也能這樣運用來自中國固有文化的天理、誠、止於至善、天人合一……。但是西方神學的上述成就，是千年以上努力工作的結果，而我們卻還是在起步的階段。現在遇到天理、誠、止於至善、天人合一……等名詞或術語，一般人——包括我們自己在內——首先所想到的，是它們在中國文化中的意義，而不是我們企圖借助於神學所賦予的新意義。作者寫作的個人興趣、方法，取材的重點，以及心目中的讀者等等，都能因人而異。因此，我們不能一律地要求所有作者都注意整合不忘區分。但是就大體來說，亦即就神學本位化的整個問題來說，至少在這起步的階段，我們還需要整合不忘區分。唯有如此，教會道理與中國道理才不致於被拉平，二者之間的真正關係才不致於被誤解。

二、多運用少引用

在借助於神學而提升中國道理的整合工作上，對於中國道理原有的名詞或術語，最好多予「運用」，而少予「引用」，除非同時也加以分析或區分。「一些教外學者，笑我們以老莊的『道』稱天主，也不喜歡我們以孔孟的『仁義』融合在教會的道理中，好像我們在冒犯他們的文化權。這是文化優越感的作祟，我們不必去理會。老莊的道與孔孟的仁義，是中國的文化公產，每一中

國人都可隨意運用，只要不違反其原意就行。」（註二三）「運用」是著重於大家所熟知的名詞或術語本身，而不理會它們的出處，所以不涉及相關之原書或原作者本意的問題；而「引用」則必須顧及原書或原作者的本意。例如，我們儘可採用或運用「止於至善」及「純乎天理」的說法，同時又借助於神學給予新的內容，把它們提升至藉基督而活於天主或「純乎基督」（迦二20）的層面。但若我們是一面引用大學一書的「大學之道，……在止於至善」，或王陽明的「至善，只是此心純乎天理之極便是」，一面直接作「純乎基督」的新解釋，這自然會引發思想史方面的爭議：即這「純乎基督」的新解釋，果真合乎大學作者或王陽明的本意嗎？同樣，我們儘可運用老子「三生萬物」的說法，解釋基督教義中天主三位一體的道理。但若我們在引用老子第四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之後，作這種解釋，甚至主張這種解釋更合乎老子的本意，這也自然會受到類似的質疑：在老子一書中，或在老子的思想體系中，果真能找到這種解釋的依據嗎？換言之，當初老子藉「……三生萬物」所願表達的，果真是基督教義中天主三位一體的道理嗎？同一問題，可分別從神學本位化的觀點和思想史的觀點，加以探討。由於觀點不同，結論或對某一結論的批判，也能有所不同。站在神學本位化的立場上，我們能認為自己借助於神學的新解釋，不無道理，不是附會，因為我們所注重的，可能只是有關思想中可資利用的某一方面。但站在治思想史者的立場上，能認為我們的新解釋在某一著作或其作者的思想體系中，並無根據，因為治思想史者所注重的，是有關思想的整體，所以考慮必須周全，面面俱到。我們固然可以說，

我們的新解釋只是進一步的引申，或是更深一層的探討，並不直接違反原著或原作者的本意，亦即與它們並無正面的衝突或矛盾。但是我們也難以否認，我們的新解釋有時難免會超出原著或原作者的本意，不是、或不符合他們當初所願表達的意義。而這種「超出」或「不符合」本意，能被視為一種消極的「違反」本意。神學本位化是以中國道理融合在教會道理中。「運用」中國道理已足以達到此目的，所以要盡量多加運用。「引用」而沒有分析，則能給人錯覺，好像我們是在用天主教神學詮釋儒學和老莊之學，好像是在根據天主教思想來研究中國歷代思想；所以最好要少引用。經驗已多少告訴我們：採用「引用」而不作分析的方法，一方面作起來費力而不討好；另一方面，由於節外生枝地能引發許多不必要的爭議，分散工作的方向與努力，對神學本位化的進行並無多大助益。

神學本位化既是神學要合乎本位文化，為從事這種工作的人來說，尋求神學與本位文化之同，應是順理成章的事。但是正因為有此心理的自然趨向，作起來必須格外謹慎，不宜逾分的刻意去求或強求。

在西方，第二世紀末聖格來孟（Clemens Alexandrinus）創立的亞歷山大里亞學校，可算是從事於神學本位化的第一個學術團體。它本是一所訓練望教者或研究教理講授的機構。但由於聖格來孟「對希臘思想和他自己的信仰之價值，都有極深的瞭解」，「他講述基督教義時曾大量採用古人的學說。……他借用了許多斯多噶派的思想，特別在道德問題方面，但他剔除了這派的唯物和

汎神的一元論。他最信任的是柏拉圖，時常加以運用，特別在道德和宗教問題方面」。「一件不容否認的事實，是希臘思想曾有助於基督教義之擴展；使它除平民外，也能接觸到知識階級；使它建立起一套完整的理論以滿足知識份子的要求。我們可以說希臘哲學像羅馬帝國一樣是天主上智的措施；因了羅馬帝國福音才傳到了世界各地；若只靠猶太思想而沒有希臘哲學，基督教義也不易在各地生根」。聖格來孟正式揭開了神學希臘化的序幕，「他在這方面的功績是無邊的，無人能與他相比」（註二四）。但另一方面，在採用希臘哲學的時候，「他常從寬解釋，許多他認為在柏拉圖中含有的基督教義上的道理，實際都找不到；例如關於聖三，十字架，基督之復活，主的日子，人生善惡兩種結局；他認為在柏拉圖的對話錄中，這些都可以找到……，甚而基督徒生活之基礎，即人與天主的父子關係，也可以在『蒂買物斯篇』裡找到。這些都是牽強附會的結果」（註二五）。繼承格來孟領導亞歷山大里亞學校的奧力振（Origenes），特別喜歡藉用希臘的理性哲學探討天主和三位一體的問題。「但由於他用詞不嚴格，他的學生中遂有人認為聖言只是第二等級的神：這乃是新柏拉圖主義，是正號的附屬說」（註二六）。後來再經過亞略異端在此問題上的推波助瀾——此派同樣毫無保留地將希臘哲學應用於天主聖三的教義，主張聖子低於聖父——，第四、五世紀的教父們，便比較謹慎多了。

聖格來孟揭開了西方神學本位化的序幕，聖奧斯定繼而為它奠定了堅固的基礎。奧斯定在這方面的成就和貢獻，是大家所共認的。與格來孟和奧力振比較起來，奧斯定的態度顯然是謹慎多

了。雖然如此，他和同時代的學者，仍難完全避免類似的偏差。在他皈依之初，奧斯定就「想用新柏拉圖派的表達方式講解他的信理神學。……他相信基督，但他到柏拉圖派那裡去找，並確信能夠找到適於解釋其信仰的哲學。……但是這個法則是帶有危險性的：因了他胸有成竹地尋找雙方相合的地方，故此他毫無根據地相信，在柏拉圖的思想中找到基督教義，或在福音中找到柏拉圖的學說。有時他誇大柏拉圖可供基督徒利用的部分，有時他誇大柏拉圖派受自啓示的影響：他說柏拉圖派借用了聖經」（註二七）。日後他矯正了自己的部分偏差，但在某些重大問題上，他仍然高估了柏拉圖派哲學，始終誤以爲它含有與基督教義相合的地方。「其中最著名的，是有關聖言的教義。在懺悔錄中，奧斯定說他在柏拉圖派的書中，曾讀到若望福音序言中所說的一切，連『聖言是生自天主』也不例外（卷七第九章十三節）。……到了四一六年，他仍以爲在這些哲學中，可以找到『天主只有一位獨子，萬物皆是藉祂而造成的』之證言」（註二八）。「在『天主之城』裡，他曾譴責那些想在柏拉圖的作品中尋找有其信理思想的基督徒思想家：『有些人愛柏拉圖，說他對復活一事，也有與我們類似的思想』（卷二十二第二十八章）。在『訂正錄』裡，奧斯定承認他自己未能完全避開這個暗礁（卷一第三章第二節）」（註二九）。

西方神學家已遠在我們之前，致力於神學本位化的工作。他們的成就和偏差，都可作我們的借鏡。

附註

註一：成世光主教：「有關神學本位化的幾句話」：鐸聲第十卷第七期二三頁。

註二：張維篤主教：「有關神學本位化的幾句話」讀後：鐸聲第十卷第十二期二頁。

註三：聖經辭典（思高聖經學會編著）：六六八條：希臘主義（李士漁撰），三二一頁。

註四：傅偉勳著：西洋哲學史（三民書局），一六一頁。

註五：鄒昆如編著：西洋哲學史（正中書局），一九一頁。

註六：聖達修（S. Athanasius）：論聖言降生成人，希臘教父文庫卷二五第一一〇欄。中譯引自「每日頌禱」，五月二日誦讀二。

註七：參閱 The Jerome Biblical Commentary，卷二，四二二頁，第一欄。

註八：奧斯定：論信德與信經，第三一四章。中譯引自：（奧斯定）基本教理講授選集（聞道出版社），二六頁。

註九：同上，二一四章；基本教理講授選集，二四、二五、二七頁。

註十：牟宗三：中國哲學的特質（香港人生出版社），五四頁。

註十一：同上，九五—九六頁。

註十二：唐君毅：中國哲學原論，導論篇（學生書局），三五三頁。

註十三：同上，五八五頁。

註十四：聖經辭典（思高聖經學會）：七二條：言、聖言（雷永明撰），三三一頁。參閱聖經雙月刊，第十卷第三期（民國七五年五月）二二頁。

註十五：同上。

註十六：教宗碧岳十二世一九四一年六月一日「五旬節」廣播詞，引言：宗座公報，卷三三（一九四一），一九

六至一九七頁。中譯引自：論社會問題（安道出版社），一三七頁。

註十七：岳雲峰：研究我國思想源流表達啓示之真諦：鐸聲第十卷第二期六五頁。

註十八：同註一：二三—二四頁。

註十九：成世光主教：發揚中國天道觀以傳福音：鐸聲第二三卷第五期二〇頁。

註二〇：例如在「太初有道」第十三頁裡，吳經能譯述的若望福音第一章第三節「微道無物，物因道生，天地萬物，資道以成」，與許慎的「惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物」，相提並論。一位熟悉聖經而對中國道理認識不多的讀者，便可能根據若望福音的「道」去了解許慎的「道」。同樣，一位熟悉中國道理而對聖經認識不多的讀者，也可能根據許慎的「道」去了解若望福音的「道」。前者是把中國道理拉上去，而後者則是把教會道理拉下來。

註二一：成世光主教：有關神學本位化的幾句話：鐸聲第十卷第七期，二四頁。參閱：止於至善，八一—一四頁；太初有道，三七—三八頁。

註二二：張維篤主教：神學本位化，此其時也！：鐸聲第十一卷第四期，六頁。

註二三：同註十九：十六頁。

註二四：蓋雷著，劉俊餘譯：奧斯定哲學導論（聞道出版社），八五、八六頁。

註二五：同上，八五頁。

註二六：同上，九〇頁。

註二七：包達理著，劉俊餘譯：奧斯定思想概論（聞道出版社），一一六頁。

註二八：同上，一一七頁。

註二九：同上，一一七頁。

國立中央圖書館出版品預行編目資料

神學本位化點滴／周克勤 著－初版.

－台南市：聞道，民91

面：公分.－（碧岳學社思想叢書）

ISBN 986-80123-4-1（平裝）

1. 神學－論文, 講詞等

242.07

91004779

版 權 所 有 · 翻 印 必 究

神學本位化點滴（碧岳學社思想叢書）

著者：周克勤

准印者：台南教區主教鄭再發

出版者：聞道出版社

地址：700台南市開山路一九七號

電話：(06) 2144037

傳真：(06) 2141148

郵政帳號：00318751

聞道出版社

登記證：行政院新聞局

局版臺業字第〇五八七號

印刷者：至潔有限公司

地址：108台北市桂林路28-3號二樓

電話：(02) 23026442

出版日期：二〇〇二（民九一）年五月初版

定價：新台幣貳佰伍拾元

ISBN 986-80123-4-1

聞
道
道