

神學論集

于斌



33

輔仁大學神學論集

第三十三號

一九七七年秋

目錄

序言

四首讚美天主的聖詠：詠八、廿九、一一七、一四八……………房志榮……………三三五

神學

教會「本位化」的癥結……………張春申……………三四七

共融乎？祭獻乎？……………胡國楨……………三六三

中國對帝—天的信仰（續完）……………羅光……………三九九

梵二以後的神學……………Christopher F. Mooney, S.J. 著
鄭文卿 譯……………四一九

神修

展望修會生活與教會及聖體的關係……………Mark P. Said O. P. 著
傅文輝 譯……………四三九

牧民

天主教的入世精神

——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色

歐陽文璋……………四五七

向中國大陸傳揚福音

資料室……………三四六

聯合陶成額新血

簡惠美……………三六二

指「陸」爲馬談「邊緣信友」

陸達成……………四一八

序 言

本期神學論集只有七篇文章，兩篇是譯文，另外五篇是著作，今將各篇略加介紹於後。

聖經欄所詮釋的四首聖詠都是讚美詩的類型。根據本刊第十八期（一九七三年冬）的一篇文章「聖詠的五大類別」，讚美詩以外，其他四大類別是哀禱、感恩、王國、訓誨。聖詠集的一百五十首聖詠都能歸納到這五大類中。由每一類選幾首聖詠加以詮釋，可以幫助讀者更深一層體味這些禱詞的含義和情調。本刊擬陸續刊登其他類別聖詠的擇要詮釋。

這期神學欄共有四篇文章。第一篇「教會「本位化」的癥結」是作者向臺灣男女修會會長聯誼會所作的一篇演講，然後根據錄音寫成。整篇文章的癥結可說就在「本位化」三字所用的引號上，這在口頭上說出時須另加說明，而寫成文字，加上引號，即一望可知。

「共融乎？祭獻乎？」也是一篇討論本位化的文章，文中所主張的是彌撒禮儀中應並行的兩個方向。這一主張是大家所易於接受的。本文的貢獻則在於指出神學傳統及中國文化都供給充足的理由使我們同時兼顧彌撒的雙重意義，既是共融，也是祭獻。我國教會的傳統彌撒幾乎全着重於祭獻的一面，而忽視了共融的意義。只有在近幾年的小團體彌撒中才發揮了彌撒的共融作用，這一趨勢值得在基督徒的各種團體中推進，身受其惠的人會體驗到，秉持共融的心情參與彌撒，才能使彌撒聖祭成爲整天生活的中心和高峰。

「中國對帝——天的信仰」在本刊第卅一期已發表其第一部分；此一信仰的存在；如今登出其第二

部分：此一信仰的意義，而將全文登完。誠如在卅一期的序言中所說過的，「這類作品爲神學的本位化十分有用，因爲先將中國思想以信仰的立場整理清楚，然後才能將之與天主的直接啓示相比，最後才能發現二者的異同，及互相闡釋之道」，這也就是哲學與神學交談的園地。

神學欄的最後一篇「梵二以後的神學」是一篇很有用的譯文，它指出未來神學的三個主要問題區，即方法論，基督論，及天主論，神學並要從分析文化着手。此外在教會的中央神學研究與外緣之間應該有更多更好的溝通。將來所需要的不一定是衝突的解除，而是一種了解，了解在教會中央與外緣之間的衝突是一種健康的現象，因爲它顯露出「超越」與「內在」這兩個事實之間的緊張情形，而這緊張正是基督徒生活的特徵。

神修欄關於修會生活的展望也是一篇譯文，這爲在男女修會中度奉獻生活的人是值得一讀的，作者可謂語重心長，道出了近來修會生活的弊端及其改進之道。該文標題已指出，那就是注意修會生活的教會幅度，並以聖體聖事爲整個修會生活的中心。

最後牧民欄的「天主教的入世精神——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色」是輔大理學院教授歐陽璋及孫志文二位神父的佳作。這是七月在馬尼拉天主教大學會議中的一篇演講詞，作者同意將它在此發表，以饗本刊讀者。

四首讚美天主的聖詠（註）

房志榮

壹 詠八：因受造物而讚美天主

甲、結構：本聖詠的結構非常簡單，標題不在內，共有九節：

小引是兩句驚嘆詞（2）。

主體：縷述天空及天空的星月以及世上的人，說他們都是天主的奇妙化工（2-9）。

收尾：重複小引中的一段（10）。

主體又分為兩個詩節：在第一詩節裏（3-5）詩人因天主的工程讚美天主，特別是星月之夜所見的天空，及反躬自省所發現的人的自身（可與李白的「床前明月光……」相比，一個思天，一個思鄉，然而天鄉兩字能够並應該合在一起）。在第二個詩節裏（6-9）詩人在天主的受造物中特別抬舉人的崇高和偉大，由天使一直比到地上的牛羊，空中的飛鳥，及海中的游魚。

乙、道理：整篇聖詠充滿了對天主、造物者的驚訝佩服，這不但在小引、結尾以及主體的第一部分如此，即便在主體的第二部分也是如此，因為在這第二部分雖然詩人特別注意到人，但所有的動詞都是以天主為主詞（Weiser），這就等於說，人如此高貴，是因為天主使他這樣。這一點不是憑空而說，我們若將本聖詠與創世紀第一章比照，不難看出它們完全是在同樣一條思路上：先造天地、月亮、星辰、天空、海洋、飛禽、走獸，最後天主才造人，派他掌管這一切。

天主的光榮是這樣的大，這樣的彰明較著，以致吃奶的嬰孩也知道瞻仰它而充滿了驚異（3a），這自然是詩人的一種說法，但他却用這個嬰兒的自然表情責斥那些愚人和惡人（見詠十四1-3），他們看不出，或不願承認天主創造宇宙人類的大能（3b）。

在驚嘆宇宙的偉大工程以後（4），人反觀自己，頓覺情緒複雜紛紜，甚至互相衝突，一方面人站在一望無際的星空之下，便覺自己渺小之極（人是什麼，人子又算什麼？）；另一方面又明明知道這個弱不堪憐的人正是天主特殊照顧的對象（……你竟對他懷念不忘……你竟對他眷顧周詳？）。

第二詩節（3-5）充滿了造物者天主的光榮，第二詩節（6-9）則充滿了有形世界之王，萬物之靈的人的光榮。但是人的光榮並不與天主的光榮衝突，因為人的一切特權都由天主而來，都要回到天主那裏去，這就是上面所示意過的，6-7節裏的四個動詞都以天主為主詞。可見這首聖詠的確是以天主為中心（theocentric），人雖高於其他受造物，但仍如其他受造物一樣，屬於天主權下。因此人的光榮，不但不剝奪天主的光榮，反而彰顯天主的光榮，使之更為燦爛。

6-7兩節普遍地論及人的高位，先把人與天上的神明（厄羅亨）相比，說人與他們相差無幾，這樣好像在他頭上戴了一頂花冠，以後再把其他的受造界放在人的腳下。

8-9兩節一樣地數出人所掌管的動物：家畜和野獸，地上的動物，空中的動物，及水裏的動物。

聖詠的收尾，上面已經說過，是重複小引裏的一個驚嘆句。

本聖詠在新約裏應用的次數相當多：瑪廿一16；格前十五27；弗一22；希二6-9。這表示本聖詠意義的豐富，很容易應用到默西亞身上，因為基督是一切受造物中最優秀的，詩人在本聖詠中針對

人所說的一切，特別適用於耶穌身上。

貳 詠廿九：天主在大自然界的工程

甲、結構：本聖詠包括：

小引（1~2）：邀請衆神讚美天主。

主體（3~9）：描寫波浪及其後果。

結論（10~11）：見天主坐於王位上及祈禱。

乙、思想的進展及道理：本聖詠描寫海中的波浪，給以宗教的意義，詩人在波浪中看到天主，或者說得更恰當一些，要在這個自然現象中以詩人的手法來描寫天主的顯現（Theophany）。

第一詩節（1~2）使得有些詮釋家（Delitzsch, Briggs, Weiser）想起彌撒中的光榮頌這首讚美歌。這不無道理，因為這兩節聖詩把我們領到天上，去參加那裏的禮儀，詩人請天上的衆神讚美天主。這一邀請已指出整篇聖詠的主題，就是天主的光榮和讚美——在天主顯現中所啓示的。至於是哪一種顯現：下面要說明。

主體共有四個詩節，即3~4；5~6；7~8；9。每一詩節描寫波浪的一個階段和效果，說出這個波浪怎樣由海中向曠野裏進行。

3~4節：詩人看見波浪由海面而來，並且聽到雷鳴。這裏應特別注意這三個 *gol* 及天主的鳴雷。“*gol Jahwe*”這裏（思高）譯爲「上主的聲音」，但更好譯成：「聽！雅威怎樣怎樣……」，因爲

希伯來文有時用這個字 *gol* (聲音) 當做質詞 (*particle*)。令人注意一個聽覺的現象，就像用 *ninne* 「看！」叫人注意一個視覺的對象一樣。可見在這一詩節裏，詩人看見波浪由地中海水面翻騰而來，並且聽到它澎湃的聲音，這都顯示天主的大能和光輝。

5 ~ 6 節：波浪已經沖擊到黎巴嫩對面的赫爾孟山，力量如此之大，致使那些高大堅固的香柏樹爲之折斷，那些高山峻嶺被振撼得像小牛一般地起舞。

7 ~ 8 節：現在暴風雨已抵達曠野，雖然這裏說卡德士，但大約不是指南部的曠野，而是指腓尼基東部的一片曠野。這裏詩人特別提出閃電，及曠野的振動。

9 節：描寫暴風雨的最後一個效果。有人將 9 b (劉光森林) 譯爲「雅威使林中麋鹿流產」，也許是對的。最後詩人又回到天廷，而聽到大家向天主高呼「光榮！」

10 ~ 11 節 (收尾)：一個神視：天主由永遠以來做王，並坐在洪水，即天上的水之上 (見創一 6 ~ 7；七 11；八 2；達三 60；詠一四八 4)，世上的雨水都從那裏來。最後一節聖詠說出詩人充滿著信賴的一個願望，這又使以上所提的那些學者想起天使頌歌的第二句話：「世人在地享太平」：詩人說：在困厄中，天主要給他們以平安。這樣，詩人在暴風雨中所見的天主光榮、在人世間有暴風雨過後的平安寧靜與之相應。

今日大家認可這首聖詠作者將一首迦南人歌唱暴風之神、巴耳的說法用在雅威身上，藉以肯定雅威能使暴風雨升起，也能使天氣晴朗。

叁 詠一一七：天主的仁慈

甲、結構：這首極短的聖詠却有讚美詩所應有的一切因素，因為它有一個小引（1）請萬民讚頌上主，一個主體（2），說明為何要讚美天主，最後希伯來還有一句 *Halleluja* 可以算作收尾。

乙、內容及道理：聖詠雖短，却含有既深且廣的道理：一開始的邀請句就是指向一切的民族和國家，毫無狹窄的地域觀念，這樣即刻進入了亞巴郎所得的許諾（見創十二3；十八18；廿二18；廿六4；廿八14），及先知們，特別是依撒意亞所描寫的遠景裏（見依二2；4；四五20；25；六〇1；16）。保祿在這節聖詠裏看到萬國萬民的皈依，及他們的信德和恩寵（羅十五11）是很有道理的。

為什麼天下萬民應該讚頌上主呢？在第2節裏舉出天主的兩個屬性為理由，就是 *hesed* 和 *emet*。不是抽象的屬性，而是具體的，在歷史中所表現的屬性。聖經中論天主所說的 *hesed* 是指天主對人類的慈悲：和善，仁愛，願救人助人的無盡無休的傾向（Zorell）。在聖經裏，特別在聖詠中，提到這一天主屬性的次數非常多，或者呼喊它，或者讚美它，多次也和第二個屬性 *emet* 連用（見詠廿五10；廿六3；四〇11；五七4；11）。

emet 也是天主所特有的一個屬性，它指真理而言，但不僅指認知一方面的真理，即希臘人所說的 *aletheia* 而也指情緒及效果一方面的堅定可靠，或所說的話及所許的事的必定實現。這種堅定可靠，這種所言不虛就是天主忠信的保證，因此能供給我們信仰的基礎。總之，這裏的真理不是希臘人所說的真理，而是閃族人所懂的真理。

天主的仁愛與忠誠加惠於「我們」，這個「我們」是指以色列，不過天主加給以色列的一切恩惠常是爲了普天下的萬國萬民，這在以色列民族的老祖宗受召選之初，天主卽曾一再的說過。祂對亞巴郎說：「地上萬民都要因你獲得祝福」（創十二3），又對依撒格說：「地上的萬民都要因你和你的後裔蒙受祝福」（創廿八14）。

現在教會是新以色列（迦四21~31羅九6—9），教會以其「最高聖事」的資格，是天主仁愛及忠誠的最高對象，在教會內或藉著教會，天下萬民要蒙受天主的祝福。

這樣解釋聖詠，才能領會聖詠所含的完滿意義，也就是說在這短短的幾句簡單的話中，實在道出了教會的至公性，及其傳教的使命。

肆 一四八：一般的讚美歌

甲、結構：本聖詠有兩段平行的詩節，即1~6節及7~14節；每一詩節都清楚地顯示著讚美詩的各種因素：

小引：1 (2~4 5~6)

7 (8~12 13~14 a)

主體：2~4

8~12

總述應該讚美天主的各種受造物

收尾：5~6

13~14 a

說出應讚美的動機

附句：14 b

乙、道理及詮釋：本聖詠與約伯書第卅八章及三幼童在火窖裏所唱的讚美歌（希臘文達尼爾書三52-90）非常接近。不過本聖詠與約伯書的相似並不決定它的文學類型；而只是在總述大自然的受造物上用了一個相似的名單而已（見 G. V. Rad, *Hieb XXVIII und die altägyptische Weisheit* V. T. III, pp. 293-301）。約卅八是一篇智慧文學作品，而詠一四八却明顯是一首讚美詩，只是它所用的受造物的名單是採自智慧文學的作品而已。

按照 Weiser 的意見，本聖詠是一首發揮盡致的讚美歌大前奏，是司祭們在隆重的禮儀中所歌唱的，因此本聖詠按照它的形式來說，可算是一首隆重的邀請歌；但按內容來說，也能算一首頌揚造物者天主的讚美詩，因為它邀請一切的受造物，天上的和地上的，都來讚美天主，正因為牠們都是天主所造的。

兩個小引完全是平行的：

1 a：請你們由天上讚美上主、

7 a：請你們由地上讚美上主、

1 b：請你們在高處讚美上主、

7 b：海怪和所有的深淵

Bellarmino 給這兩節聖詠作註說：「由天上」是指天使所住的地方，意思是說：你們住在天上的，應由你們天上的住所讚美上主。下面一句「你們應在高處讚美上主」意思相同。至於下面的「你們應由地上讚美上主」，是因為天主在起初創造天地……這一句話的意思是：在地上的一切，以及屬

於大地的一切都應該讚美上主。

在主體的第一段詩節裏(2~4)詩人指點天上的受造物請它們讚美天主，並把它們分成三個等級：先是有靈性的天上受造物；他的諸位天使，他的一切軍旅(2)。軍旅能指天使的隊伍，或天上的所有居民，這樣便只是前一句話的重複。

「太陽和月亮……燦爛的諸星……」(3)，這些碩大的天體雖然光輝美麗，但仍舊是天主的受造物(創一14~19)，因此像其他的受造物一樣，理應讚美天主，這是以色列信仰宣誓的一部分，爲了解其意義，必須看看先知們怎樣責怪人把天體(或天軍)當神明來崇拜(見依廿四21；卅四4；四〇26；四五12；耶八2；十九13；索一5；也見申四19；十七3)。

最後所邀請的天上受造物是最低級的，它們好像只是其他天體的容納器：「天上的諸天……天上的大水」(4)。「天上的諸天」是指高天，即穹蒼外的天。穹蒼把天分成內天和外天，內天裏懸掛着日、月、星辰；外天才有天主的宮殿。「天上的大水」是指混沌初開以前的那個元始海洋(見創一26；七7；詠卅三67；一〇四6)，這個大水就是天主的腳凳(詠廿九10)。

可見在這第一詩節(2~4)縷述各種受造物時，有兩個不同的動向：一個由上而下，由天使到日月星辰，到那些無靈的元素，這是由資格高的到資格低的動向。另一個動向是純物理界的，是由下而上的：由內天的日月星辰到穹蒼外的高天，而一直到天外的洪水——天主的寶座前。

在主體的第二詩節裏(8~12)詩人請地上的受造物讚美天主；這裏和第一詩節一樣，也分有靈性的受造物及無靈的受造物，只是無靈的在先(8~10)，有靈的在後(11~12)，與第一詩節合

排，便形成了一種交叉對仗 (chiasmus)：○ || 有靈

2 ○ × 8-10 | × || 無靈

3-4 × × ○ 11-12

無靈的受造物這裏也分爲三種，並且也按著兩個動向排列，排法却與第一個詩節相反。按資格來說，是由最低級的到最高級的（礦、植、動、人），按物理或自然的次序來說，却是由上而下。先從大氣層的現象開始：

8：電火與冰雹、白雪和雲霧，

以及遵行他命令的狂風暴雨。

以後一對一對地把農業界的主要受造物說出，並且用交叉對仗的排列方式；原來松柏長在高山上的果樹則是普通小山的出產：

9：山岳和一切丘陵

果樹與各種柏松

最後才是動物界的受造物 (10)：野獸和家畜，爬蟲和飛鳥。這裏不提魚類，大概是因爲在小引中 (7b) 已約略提及。

有靈的受造物——人分成兩種，即公務人員和私人。在第11節裏國王與元首，百姓與法官排列得既有普通的對仗，也有交叉對仗。

在第12節裏則請各種性別及各種年齡的人讚美天主：少年人與童貞女，老年人和兒童。Catal

lino 寫道：少年男女是戰場上及家庭事業的中堅分子。在他們的四周，一方面有那些已達到人生旅途的高峯並很快就要過去的人——老年人。另一方面有些剛邁出他們最初的步伐，而朝人生遠大理想向上爬的人——兒童。

兩個結論（5 〉 6 和 13 〉 14 a）也是互相平行的，雖然不如小引那樣的整齊。在這兩個結論裏，應該受到讚美的都是雅威的名字：

5 a、13 a：「請讚美上主的名字」以下便說出應讚美天主的動機：為那些天上的受造物是天主創造及管理世界的大能，為地上的受造物是天主名字本身的崇高和尊威：

5 b 〉 6：「因為上主一命，它們立刻受造，
他確定的位置，留至永恆，
他頒佈的法律，永不變更」。

13 b 〉 14 a 「因為只有他的名字高貴，他的尊威遠遠超越天地，上主使自己百姓的頭角高聳」

可見在第一個結論裏詩人所特別留意的是天主言語的效能，以及受造界的秩序及穩固。在第二個結論裏，注意力集中在天主名字的光榮上，特別是顯現在以色列民族歷史裏的光榮（他使自己百姓的頭角高聳）。

14 b 是後加的一句按語。

最後我們可將這首聖詠的神學道理撮要的說出：這是一首萬物齊聲歌唱造物主及天地主宰的讚美詩：天地——神人、星辰、山嶽、植物界，以至大氣層的各種因素和宇宙的元始動力都被召請到天主的座前，來承認他的能力和主權。這種宇宙萬物的大合唱給我們說出一個很深的神學道理：整個受造界

的統一或一致；整個宇宙不但從天主出發，也向天主邁進。這個統一或一致因此有兩個動向：由上而下是天主藉著創造的行動使萬物生存；由下而上是萬物藉著它們的歌頌和讚美回到一切的源流——天主那裏。

雅威的名字是受造物讚美的對象，名字就是指天主自己，不過是在一個特別的觀點下指謂天主，是指將自己啓示了給受造界，並與受造界有親密往來的天主（見創十七1；出三14；六2）。本聖詠的作者在天主的工程裏看到天主確實啓示自己是造物者，是主體（見智十三1-15 19；羅一19-32）。

基督徒在念這首聖詠時，不能不想起另一個名字，藉著他，天主「最後，在我們這些日子裏，向我們說了話」（希一2）；他由天降下爲把父啓示給我們（見瑪十一27），以後又上升，「升到諸天之上，好能充滿一切」（弗四10）；他因了自己的屈尊就卑，謙虛自下，得到了天主的舉揚，獲得了一個名號，這名號「超越其他所有的名字，致使上天、下地和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二8-11）。

註：聖詠大致可分爲五大類，即讚美，哀禱，感恩，王國，訓誨。本文所詮釋的四首聖詠屬於第一類別，即讚美詩。

關於聖詠的分類法請參閱拙作：「聖詠的五大類別」，載於「神學論集」第十八期（一九七三年冬，四六一-四八一頁）。該文曾列入「絕妙講詞——聖詠」一書中（房志榮、于士鐸合譯。輔大神學叢書之九，臺中光啓出版社，民國六十五年初版）。

向中國大陸傳揚福音——光啓社已錄成廣播詞

資料室

輔大神學院十位同學用一個學期的合作研究時間，共同研討，分頭撰寫的十篇廣播詞，已由臺北光啓社錄成五卷卡式錄音帶，寄往梵蒂岡電臺，向大陸廣播。神學院檔案室保存一套，以供同學收聽參考。今將十篇講詞的內容介紹於后：

本節目的總標題是「新世界」，每次播出時間為二十分鐘，這二十分鐘分成四個單元：1 新世界的現象；2 生活的體驗；3 福音的見證；4 我們一齊來建立新世界。撰寫廣播詞的人每人根據一個不同的子題，按照四個單元的格式寫下去，單元與單元之間配以適當的音樂。以下是十位同學所撰定的十個子題：

- 一、新世界在今日的標記
陳瀚鴻
 - 二、如何欣賞生活
呂長椿
 - 三、新世界的人所最怕聽到的消息
宋進財
 - 四、在新世界的英雄
王志偉
 - 五、新世界中的朋友
蔡素琴
 - 六、新世界裡的家庭生活
嚴任吉
 - 七、新世界中年人的理想
張珠娟
 - 八、新世界裡有痛苦嗎？
尹美琪
 - 九、新世界的幸福
賴碧華
 - 十、新世界就在眼前
黃琦玲
- 在此特向光啓社各位同仁深致謝意，他們的慷慨合作使這一小小計劃得以成功，他們錄音的高水準及音樂配合的恰當使這些廣播詞生色不少。

神學

教會「本位化」的癥結（註）

張春申

關於教會本位化，在臺灣討論得很多；尤其一九七六年在主教團所訂建設地方教會大題下，有關本位化的文章，猶如雨後春筍，相繼出現在報紙雜誌上。各類研習會也以此為主題。因此，在這裏無需再介紹本位化的許多基本問題，現成的資料已經充沛。況且幾年前，我們自己在「天主教學術研究所學報」第二期也發表一篇「梵蒂岡第二屆大公會議與教會本地化」的專文。所以本文願透過初步原則，設法深入地提出問題的癥結，透過教會的奧跡性，進入本位化的內涵。

入題之前，先要對本文的標題稍加說明。在題目中，把「本位化」這個各詞置於括號中，因為它含有特定意義；教會不是世界上隨意而生的一個團體，在信仰的角度下，它是天主的能力，經過耶穌基督而創造的團體，是一個奧跡性的團體。因此，舉凡涉及教會的問題，均需在此前提之下探討。職是之故，教會的本位化也不能完全根據普通的文化現象來解釋，却應把它放在教會的奧跡中了解。總之，教會本位化的工作，分享了它的奧跡性，我們不能不把這個名詞置於括號中，表示有其特定意義。

本文分五大部份逐步闡述：首先，解釋普通文化學上的名詞，因為教會雖然是奧跡的團體，却生活在人的文化中間，所以，需要解釋清楚幾個最基本的文化學上的名詞。正確的了解詞義之後，可以進到第二部份，探討教會與文化之間的關係。第三部份是針對中國教會與「本位化」所面臨的現實問題。然後，第四部份則具體的問：究竟中國教會的「本位化」，應採取什麼途徑？最後，以一個簡單

教會「本位化」的癥結

的結論作結束。

(一) 名詞的解釋

(1) 文 化

提到本位化，第一個瞭解到的概念就是進入本地的文化，因此要問：文化一詞作何解釋？在人文科學上，普通名詞難於取得大家一致同意的定義；其構思，見人見智。若參考文化書籍，五花八門，可以說，每一位作者自下定義，雖然定義與定義之間不乏含義相同的。我們採用一書的作者說，就文化這個名詞，他曾找到三百個定義，可見作者們所認為的文化，多少有些區別，不願輕易與人苟同。由於我們並不專題研究文化，在此，試取其中之一作為起點。

文化是出自社會團體，具體而論，是社會團體的生活方式，生活風格，在羣體共居中產生。因此文化總括個人，團體的許許多多生活因素，彼此之間互為關係，成爲一個具有結構的整體。我們可以這樣爲文化下一個定義：它是社會團體經過經驗與學習，而形成的具有結構性的生活方式。按此定義的內容，無論在哪一種文化中，都包括兩部份：一爲精神性的，另一爲軀體性的。

昔日經院哲學對事物有型質之分：在此，質爲文化的軀體部份，是在文化中的人性基本需要。人的基本需要可分爲個人的需要，意即個人生理上，心理上，精神上的需要；團體的需要，有家庭方面，人際關係方面，彼此的來往，組成社團方面的需要；此外，尚有整合的需要，個人人格需待整合，

團體內在盼望和諧。在文化中，整合的需要，一般說來，屬於藝術，倫理，宗教等方面；我們討論的教會便是滿足人的整合需要。有個人與團體的需要，不必再加說明，這裏解釋一下整合需要。譬如：團體爲什麼聆聽音樂，欣賞藝術？爲的是在音樂與藝術的陶冶中，團體和諧，得到整合。在倫理方面，社會中人的來往假如沒有文化背景中的倫理標準，不可能整合。至於宗教，泛指人與天主的關係，具有宗教情操的人，方能與天主整合。團體亦復如此，天主創造的團體，唯獨生活在宗教的氛圍內，才會使團體的團體中的個人和諧圓滿。以上我們指出了文化的軀體或質的部份；不論哪一種文化；東方或西方文化，中國或美國或歐洲文化，全都有個人需要，團體需要和整合需要。

在文化的軀體方面，中外一樣。造成文化之間分野的是型，即文化的靈魂。它淵源於社會、環境中的思想型態。因着冷暖環境之不同，農工社會之各異和東西思想模式之差別，產生某一文化中特有的思想型態。因着環境、社會、心理以及其他種種的不同，思想型態也不同。

文化是靈魂與軀體的結合，即型與質的結合。當文化的靈魂：思想型態，進入文化的軀體：各種需要時，就產生了不同的文化。思想型態在團體社會中，造成團體中個人需要之不同，因而形成諸如東方與西方文化中精神、心理上的不同，甚至在生理上也有高矮的體差。團體需要方面，譬如也有中、美家庭制度各異。甚至藝術、宗教方面，歐亞的表達方式迥異。簡言之，一個特殊的思想型態進到生活的各種需要上，形成一種文化。這文化的形成是爲使生活處於穩定的狀態中，讓文化中的人和諧，不衝突，安穩的生活着，正常的發展下去。

從文化的內涵可看出它的特殊點，它的性質。一般而論，在正常的社會中，文化常有其連綿性，就是繼續不斷的發展下去，常是穩定的。因此，可以知曉，何以教會要進到文化中，改良文化，使之

成爲基督文化。這樣，教會方能在這個地區，與它的文化共長久。假使教會只顧個人的歸依，人命幾十年，人死之後，教會是否仍能在此地區綿延？所以，除非教會與文化相合，藉着文化的連綿性，才得以在當地生根。個人會過去，無根可言，更談不上連綿。

雖然文化連綿不輟，但這並不意味着它一成不變，在不少情況下，它能發生變化，而改變的因素甚多。例如在更迭的時代潮流衝激下，思想型態改變，或某種特殊人物出現，帶來新的思潮。假如思想型態變動了，那麼團體需隨之改變。改變的現象有兩種：修正和革命。前者，今日我們不喜多提，此乃由經中共之辱罵修正主義，但實際上，凡文化都在修正。教會也不例外，試看宗徒時代的教會和今天的教會，令人有「此非彼也」之感。一個基督的教會，然而它却不斷的在修正。

另一種文化的改變是革命。革命即文化的思想型態之徹底變化、翻新。例如從農業社會一變而爲都市社會，其內在的需要全然改變，只能名之以革命，這在人類文化歷史中，十九世紀的工業革命最爲顯著。爲使我們的概念清楚起見，在此拿農業（農村）社會文化與工業（都市）社會文化作比較。在農村文化和都市文化中都有個人、團體與整合的需要，可是農業社會和工業社會的思想型態不一樣。農村中的人源於同一血統，友情深厚，淺者仍可呼名道姓，相同的宗教信仰更拉近彼此之間的關係。都市中的人却只在作用上建立關係。換句話說，維繫於彼此之間的是上司與屬下，老闖與夥計，主顧買賣之關係，事事言理，其情也薄。農村社會中的價值觀是愈老愈古愈是上品，其價值愈高。反之，都市社會中老的舊的不合時尚，應該扔掉，以效率的高低，功用的大小來衡量一事一物的價值。農業社會在組織、決定上以權威爲主，長者掌權，他是團體結構的主幹，左右一切。工業社會以民主起家，凡事討論，表達意見，靠投票來表決，思想型態大相逕庭。至於行動，農業社會遵照祖傳的風

俗習慣、傳統，日復一日，年復一年的依古風而做。工業社會則事事依賴試驗，合則採用，不合則棄之如敝屣。以上所舉種種極為不同的思想型態迫使個人、團體、整合的需要上也隨之不同。譬如目前臺灣尚存的農村社會可看到，村民的生活相當規律，條理井然；有節奏，有次序，人可在家清閒的享受三餐美味烹調的可口菜肴。然而都市生活却不然，人人好像一部機器，趕着上班下班，幾片三明治就可以餓口。此外，村民彼此之間來往頻繁，相聚機會不勝枚舉，農忙之餘，樹蔭下納涼，吹簫，拉胡琴，一股祥和寧謐的氣氛。返觀城裏人，却鄰里不識，不僅沒有那一份閒情逸緻，還得爲控制噪音，絞盡腦汁。總之，從實際生活的百態可以洞悉思想型態使文化產生特殊的面貌。

(2) 本位化

嚴格而論，本位化是自無文化進入文化，因了無意識的學習、效法、教育、觀察而本位化。事實上，每一個人都是不斷的在本位化；新生嬰兒赤裸裸的來到世界上，沒有任何文化，但是，他在生存的具體文化中，開始學習、成長，汲取出生地的文化，因而本位化了。這時，可以說他是中國文化中的人，或美國文化中的人。所以從無文化到成爲某個文化的人是爲本位化。

(3) 同化

同化是不同文化的社團直接來往，在文化上產生變化。設若兩種不同的文化互相接觸，並存於同一的時空中，互相影響。它們之間能有強弱之分，有時，弱的一方禁不住強大文化的入侵而完全消失自己的身份，徹底的同化於另一種文化。有時，它們的勢力亦能均等，則只停留在某種程度上的影響

。試舉留學生爲例，中國學生到美國就讀，身受美國文化的震盪，起初覺得不適應，但是慢慢的，在某些範圍逐步同化於當地的文化。

把文化、本位化和同化三個名詞相繼解釋之後，現在根據名詞的意義來探討第二部份：教會與文化的關係。

(二) 教會與文化

此部份可分兩個步驟討論：先混統的談及教會與文化的關係，特別指出教會面對文化之特殊點；然後，進到動態的一面，即看傳教教會介入一文化中，會發生的現象。

我們的教會有來自天主，來自耶穌基督的許多救恩因素，因之，教會是在人間的奧跡性團體，它超越文化，同時又內在於文化。一方面，耶穌基督的教會超越文化：文化本是人的創造，是社會團體所形成的，但是教會中有些因素，諸如天主的啓示、耶穌基督、福音、救恩等，不是出於某文化中的人，而是超越人，超越文化，直屬天主。這些超越因素因着它們的超越性，能進入的人的文化中，如同瑪竇福音廿八章所講的「使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗。」假使教會不是超越的，不來自耶穌基督，則它在各民族間所行的將是文化侵略。

但是，強調教會超越文化時，萬不可忽略另一方面：教會內在於文化。從來沒有一個教會不內在於某文化的，譬如耶穌在猶太文化中降生、成長，這表示耶穌基督的救恩與猶太文化連結在一起。此外，我們又指稱在歐洲的教會，在美國的教會，在中國的教會……，明顯的表達教會不單是超越文

化，同時又內在於文化。所以，超越與內在是教會文化的兩面；教會不是某一部份超越，另一部份內在，而是整個教會超越與內在於文化。由於如此的內在性，從古至今無抽象的教會，乃是具體的地方教會，世界各地只要有一個教會團體存在的地區，就是一個地方教會。有人誤指羅馬地區的教會為普世教會，這是一項錯誤，因為那地區的教會也是內在於羅馬地區，稱之為羅馬教會。

總而言之，無論那一個地方教會，因着它的存在於人中，有其內在性，同時，因着耶穌賦予的種種來自啓示的因素，又超越人文。假使教會只是完全的內在於人類文化中，則無需宣講，可是正因為內在於地方的教會又是超越人文，所以，任何一個教會都應該努力實現它的超越性。換句話說，即本着教會的傳教本質，從事傳教教會的活動，克盡傳教的使命，沒有信仰的人不能討論教會的這個事實，他只會認為教會在文化侵略，因為他不懂或否認教會的超越性。然而，教會正由於其超越性，其使命，應成為普世萬民的教會。至此，已經在靜態的一面討論了教會與文化的關係。下面在動態上，即一個已經在某一地區生根的教會，願宣講，把基督的超越性滲入另一個文化中，這個傳教教會需具備那些因素。

富於奧跡性的傳教教會進到一地區文化中，情況特殊，一方面它要傳教，一方面要在當地文化中本位化。事實上，沒有一個教會進到一個文化中完全如同上述的本位化。前面提過，不論哪一個傳教教會踏入一個地區，不是帶去抽象的耶穌基督的教會，它已具有一個名副其實的地方教會頭銜；美國的教會或其他地區的教會，所以，很難說這樣的教會進到一個地區是致力於單純的本位化。因為單純的本位化，依照以上所說，自無文化進入文化，而傳教教會已經先和某一個文化結合了。傳教不是單純的本位化，反而具有上面所說的現象。例如一個具有美國文化的教會到傳教區時，它應同化在傳教

區文化中，若沒有發生這樣的同化作用，無怪乎歷史上要稱之為殖民主義，指責它是文化侵略。

因此，當一個傳教教會進到一個地區，意識到自已本有的文化，應同化於當地文化中。但是此同化也不是單純的同化，還有其特殊點。正因為傳揚的基督福音，具有超越性，故此同化也不是單純的同化。假如是單純的同化，教會就喪失耶穌基督的面貌，更不用談把耶穌基督的救恩帶給當地文化了。是故，傳教教會與文化的關係：一方面要本位化，但是又不完全是本位化，因為它已經和文化結合了。另一方面要同化，但是又不完全是同化，否則就失去了超越性，天主的救恩。在是與不是的辯證性中，所以，以下我們要講的本位化是在括號中的「本位化」，蘊含着我們所指的特殊意義。

設若在救恩史中，教會真正有過單純的本位化，那只是耶穌自己和宗徒團體；耶穌自無文化中降生在猶太文化裏，無意識的學習、教法、教育、觀察而本位化。宗徒團體則早已在他們的本位文化中接受耶穌基督的福音，除此之外，其他的傳教教會一概是在括號中的「本位化」。試舉保祿思想言行中的「本位化」為例。

聖保祿爲了傳福音曾說：「我原是自由的，不屬於任何人；但我却使自己成了衆人的奴僕，爲贏得更多的人。對猶太人，我就成爲猶太人，爲贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成爲在法律下的人，爲贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成爲法律以外的人，爲贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成爲軟弱的，爲贏得軟弱的人；對一切人，我就成爲一切，爲的是說要救一些人。」（格前九19~22）這是保祿的「同化」，但又不是單純的同化，因為他還表明他之所以如此與各種人同在，是爲了贏得他們，使他們成爲基督徒，他自始自終堅持把基督的福音，超越的救恩帶給一切人。

又保祿對於吃祭肉問題可給予適應文化的實例。在猶太文化地區時，清楚的講明不許吃祭肉；然而，他到希臘文化的格林多城時，他「同化」了。在那環境中的希臘人不可能不吃祭肉，因此他說：「至論吃祭神的肉，我們知道：世上並沒有什麼那神；也知道：除了一個天主以外，沒有什麼神。因為雖然有稱爲神的，或在天上，或在地下，就如那許多『神』和許多『主』，可是爲我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出自祂，而我們也歸於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有」（格前八4~6）。既然除天主之外沒有真神，外邦人所祭的是假神，吃祭肉無所謂損益，可以吃。但是，這個「同化」不是把耶穌基督的福音遠遠拋在天際，他又說：「但你們要謹慎，免得你們自由的抉擇，成了軟弱人的絆腳石。因爲，如果有人看見你這有知識的，在邪神廟裏坐席，他的良心若是軟弱，豈不受到鼓勵而去吃祭神的肉嗎？那麼，這軟弱的人，基督爲他而死的弟兄，也就因了你的知識而喪亡……因此，倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永遠不吃肉……」（格前八9~11、13）。保祿還是把耶穌基督的愛德置於首位，這是他宣講的重點。

至此，可以看出教會的「本位化」工作，相當錯綜複雜，由於它是奧跡性的團體，所以當我們討論建設地方教會或「本位化」時，千萬別忘掉，它不同於任何的人間團體，應把它的奧跡性牢記在心。在此前提之下，「本位化」工作實際上已分享着奧跡性，是屬於聖者和智者的工作。

傳教團體或個人從事「本位化」工作時，由於這工作要傳揚的是來自天主的救恩，除非個人或團體具備真實的信仰，不能着手「本位化」的工作，純正的「本位化」先是天主的能力，是祂的救恩藉復活基督的教會進到民族中間，所以，天主的救恩是一股力量，不斷的推動着教會，教會中的個體，把救恩帶進文化中，反過來說，如果一個教會團體對「本位化」的工作漠不關心，可能團體缺少深沉

的信仰，缺少個人對耶穌基督的完全投身，即缺少屬於天主的聖者，因為只有如此的人才能實在負起「本位化」的工作；只有這樣的人在「本位化」工作上不會發生錯誤。天主的能力在他的生命中予以信仰的分辨，在許多場合中，面對某一文化，他能指出此文化的哪些因素不適合教會的信仰，哪些因素教會需要吸收，哪些文化尚待改良。「本位化」工作首先要聖者的出現，擁有深厚信仰的基督從團體，因為這是天主的工作。

其次，需要智者，究竟我們的教會要進入影響的是怎樣的文化？這牽涉到對於文化的認識，對於教會的神學、禮儀、組織等的認識。在專門性的研究下，設法使表達信仰的禮儀、道理、組織等，實在與文化結合，這是待智者發掘的工作。當教會兼備聖者之時，「本位化」工作的實現也就指日可待。兩者缺一不可，否則，「本位化」工作停頓，或屢犯錯誤，步伐零亂。

在教會歷史中，「本位化」工作的功臣都是同時為聖者和智者，例如利瑪竇，還有其他一些著名的傳教士，在「本位化」上頗具貢獻。今年中國教會特別紀念雷鳴遠神父誕生百週年，正是我們「本位化」的典範。他是聖者，在篤實的基督信仰中，內在的力量催迫他把耶穌基督超越的救恩帶進中國文化中，因此，他經歷多番挫折，面對困難、挫折、失意之事，他恆常的以聖者姿態生活，至少，在他的傳記中寫着他從不反抗。他不貪求權勢地位，他注意的是中國教會的「本位化」；同時，在列強的控制下，中國的知識份子紛紛起來要求獨立、自決，喚起民族意識。他以智者的能力洞悉當代中國教會急迫需要由中國主教來治理中國教會，並且挺身為中國教會聖統的「本位化」奔波。總之，只有當教會齊集聖者與智者，才是良好的「本位化」團體。當一個人既聖且智，才是從事「本位化」的真正人物。既然，目前臺灣教會在積極的展開「本位化」工作，我們應對此兩點加以注意。

在闡明了「本位化」工作須具備的兩個因素之後，進而要探討怎樣傳教教會才算在「本位化」上成功。換言之，怎樣傳教教會才算變成地方教會。

教會由傳教可成爲地方教會，一方面教會本身在文化中具有整合作用：降生。另一方面本地文化受到教會之宣講成爲基督教文化：提昇。我們回顧文化的軀體包括個人的需要，團體的需要和整合的需要，一個成功的「本位化」教會就是在它的實質降生中，滿足了整合需要；教會使個人和諧，團體之間不衝突，整個文化處在穩定的狀態中，爲達此目的，教會需在信仰的表達上，即在組織、禮儀、道理上，配合當地文化的思想型態。當教會的禮儀儀式，管理方式，宣講語言與該地區的思想型態吻合時，則教會進入當地文化，與之「同化」了。當地人在教會的信仰中，不再有人格分裂之苦，意即不再體驗到自己身上有社會人和教會人的雙重人格，而是整合爲一了。

同時，基督的教會富於超越的救恩內涵，教會降生在某一地區宣講時，不僅使該地區的需要整合，配合其思想型態，而且更因着教會的奧跡性，影響該思想型態；使此思想型態中不良的因素革除，優良的因素善加利用並且發展之，使之提昇，成爲基督教文化。簡言之，教會「本位化」的完成是教會真實的協調在所處的文化中，使一切的需要在他的整合作用下穩定。同時，教會影響當地的思想型態，造成新的基督教文化。

(三) 中國教會與本位化

我們已經反覆探討了教會「本位化」必須注意的種種因素，這一部份中國教會與「本位化」實在

是上面所談的理論的延續。

在廿世紀末葉的今日世界，「本位化」不再是傳教區的專利品，而是各地教會的新問題。我們不要認為歐洲的教會早已完全生活在自己的文化背景中，和諧自如。也許中古時代，有一段時期，它享此聲譽；但是處在急速變化的世界中，全球各地的教會都感到「本位化」刻不容緩，歐洲教會亦不例外。其實，今天某些西方國家已不配再用基督教文化的名字，他們的神學、禮儀的語言必須改革，必須「本位化」。譬如意大利今日在轉變中，從農村文化到都市文化，在價值觀，管理，生活……等型態上均有俗化傾向。意大利的教會曾經是結合在農村社會文化中的教會，在那模式的文化中「本位化」了。可是，一個與農村社會文化結合的教會若要真正進入現代文化中，非重新展開「本位化」工作不可。

事實上，今天的教會已在多方努力。例如教會的管理：從以羅馬教宗為中心的教會變成集體負責，以教會團體為中心。這是教會學的大轉變，從神學方面來看，兩種治理方式都可成立，但是，從文化學的觀點着眼，一度以羅馬教宗為中心曾經合乎時尚的教會學，現在面對新的文化，缺乏立足點，不能應用，需要另一套與新文化相宜的教會學。另外，教會的禮儀，在神學「本位化」的途徑上看出，昔日在農業社會中，一日連着望幾臺彌撒，一望幾小時的情形，在今日一切講求效率，快速的工業社會中，不可能重演，因此，梵蒂岡第一屆大公會議要澄清禮儀的要義，參與的重點，並且加以簡化。此外，道理方面，像原罪的講解都需要再適應。凡此種種已經指出：「本位化」的工作不單指亞、非二洲而言，乃是全世界的教會共同面對的問題。

中國教會的「本位化」可能複雜的因素比較多，雖然中國教會近幾年來致力於「本位化」，但是

西方文化色彩仍在。誠然，如陶懷德代辦所言，臺灣的傳教經費百分之八十來自外援，自己只付出百分之二十，在自養方面，「本位化」仍然遙遠。中國教會在進步是有目共親的事實，但若有人說我們的教會還有「洋」味，我們也難以矢口否認。

中國自己的文化也在變化中，從農村到都市；農業到工業；輕工業到重工業；小企業到大企業。在此文化變遷中，暫時不談教會，單看臺灣地區的文化，在變中呈現的不穩定；一方面，力求恢復傳統，保持古人優良傳統思想；另一方面，新時代中個人的團體生活方式，迎合現代正在造成一個新的中國文化。因此，中國教會「本位化」工作是雙重的。它既要使自身的西方色彩同化於中國。同時它又要合乎時代的變遷，「本位化」於現代的中國。如何進行此項工作？我們正在摸索中，儘管如此，大家仍舊奮力而為，希望有朝一日，中國教會是「本位化」的教會；它的禮儀、道理、管理適應現代中國的思想型態，同時，將來「本位化」的教會又能傳播福音，使現代中國思想型態改變為基督文化。那時，教會內的人不再受雙重人格之苦，因為不管他是在社會中，抑是在教會內，一樣是道道地地的中國人。同時，基督的福音深深影響現代中國思想型態，使中國文化提昇為基督文化。這個「本位化」的理想似乎不可及，但應在望。

(四) 中國教會本位化的實踐

雖然我們已經看到教會「本位化」的遠景，究竟我們怎樣參與此項工作？一如上述，因教會的超越性，其「本位化」是分享教會的奧跡性，這常假定教會是聖者的團體，團體中的人深具基督徒信

仰；信仰在推動、引導他們。此外，智者的工作並進，一方面研究，加深認識在遽變中的文化，另一方面創造「本位化」的神學，禮儀、管理來表達信仰。現在我們不再論及聖者的一面，因為這需要長篇的神修道理來互相勉勵。

至於智者的工作可以分爲兩種：科學性的實踐和常識性的實踐。所謂科學性的「本位化」，是在教會團體中，有些人已經對文化有科學性的認識，另一些人對教會中的禮儀、組織等也有科學性的認識，在科學的基礎上雙管齊下，互相綜合，才是可靠的「本位化」工作。此外，尚有常識性的「本位化」。教會在一個文化中，雖然缺乏科學性的認識，然而根據一般常識，也可以看出一些端倪，文化的變化狀況，大家就依據常理，經驗，共同討論，進行此項工作。臺灣多次舉行的牧靈研習會，只不過是常識性的討論文化的變化，也是常識性的嘗試創造「本位化」的神學、禮儀、管理。職是之故，真實從事教會的「本位化」，在智者的工作方面包括科學性和常識性的方法，但也不要把它們區分爲二，有時兩種方式可以同時進行，只是輕重不同而已。

客觀的探討了教會「本位化」的工作必備的條件之後，如果我們反省一下臺灣教會，從一九七六年以來的「本位化」工作，我們得坦白承認，它只是在常識性階段。試問：我們有多少專門研究文化學的人才，由嚴格的科學方法探討文化的變更？有多少禮儀學專家，教會學專家？故此，當前的臺灣教會不能輕言科學性的「本位化」。儘管如此，我們也無需操之過急，最後，教會「本位化」的工作乃是天主的工程，祂總是能以超人的措置，用祂的方式，使我們「本位化」。事實上，臺灣教會上下一體，實在願意在天主聖神領導之下爲「本位化」盡力。

(五) 結 論

面對現今的臺灣教會，可以如是結論：「本位化」工作常常需要聖者，換句話說，臺灣教會的「本位化」要求整個教會具有根深蒂固的活潑信仰生活，若在此團體中經驗不到耶穌基督的救恩，不能奢談「本位化」！教會自養即是一例。即使我們的教會中，信友的經濟富裕，家財萬貫，但是如果沒有實在被耶穌基督征服，甘心為基督完全奉獻的聖者，怎麼可能捐獻錢財來建設教會？但是常識性的「本位化」更需聖者的工作。需要無數的「雷鳴遠」、「利瑪竇」在天主的推動下，常識性的試驗。這樣的試驗在聖者信仰意識領導下，不會誤入歧途。不是凡事可接納，凡事可行。也許有時不能接受，應拿出勇氣來加以批判。因此，除非聖者，難以負起此項重任。總之，「本位化」工作絕不可以輕忽牧靈，應使信友在禮儀，在祈禱中經驗到復活的主，信仰紮根。那麼即使常識性的「本位化」工作，也會產生滿意的效果。

註：本文是根據今年六月七日，應男女修會會長聯合會議之邀，在彰化靜山所作演講的錄音而所寫成的文章。

聯合陶成額新血

簡志美

三年前，臺灣修女會會長聯合會靈修小組衝破重重難關，毅然的舉辦了首屆臺灣初學聯合陶成班，我適巧回國，遂參與此工作行列。為期一個月的陶成班，在許多位神父，修女盡心盡力合作之下，得到相當滿意的結果。至少，當初開辦之前所有的顧慮、困難，一掃而空，代之而來的是受惠者初學們積極性的評估和建議，期望類似的陶成班年年續辦。這一樁事情的功臣首推靈修小組負責人王立堅修女，我更因她是我的同學，神學院造就出來的人才，沾光不少；至於，我們因工作上的來往而促進的友情，更不在話下。

三年來，我們連續舉行了初學、暫感修女陶成班，巡迴推廣服務遠到臺東，甚至，初學導師研習會所得到的結果仍是很積極，間接的也鼓勵我們再接再勵服務下去。

至於臺灣修女會會長聯合會本身的進步，更是有目共睹的事實，尤其是今年舉辦的兩次會長研習會，促進了會長們彼此之間的感情交流，再不只停留在會議桌上的碰頭，而是兄弟姊妹共融之樂，體會到有人與我共同担負建設教會的重任。

今年六月，第一次男女修會會長聯合常年大會，又是一項創舉。從與會者離去時，興奮愉快的表情，可寄語來年再次的聯合，勢在必行。

凡此種種經驗，使我感受極深，特別是下列三點：

第一：我深深的感謝天主和主內的兄弟姊妹，賜與我在聯合會的服務工作；這使我擴大了視野，加深教會一體性的意識。特別是與分屬不同修會的修女工作，除去往日的隔閡，存在於我們之間的是一份親切的姊妹之誼，攜手往同一的目標前進。

第二：急切需要教會內的合作。不僅是修會與修會之間，更是整個教會打成一片，反映在天主內，我們是一家面貌。據說，高雄教區已組成教區神父與教會會士的聯誼，這是可喜的現象，我們更寄望他們在工作上也合作無間。

第三：我們需要有人獻身於超個別修會的工作，換句話說，就是為整個教會服務。具體的，我們靈修小組已經感到江郎才盡，盼望新血加入。

短短幾年的經驗不足掛齒，但是，我在此期間身受的恩惠却難以忘懷。讓我們同聲感謝天主在我們的身上，我們的工作範圍內，所沛降的無數恩典，也誠切的彼此代禱。（轉載66、8、15輔神校友通訊）

共融乎？祭獻乎？

胡國楨

——彌撒禮儀本位化應並行的兩個方向

目前臺灣天主教會內，在禮儀改革方面，有着兩股似乎不能共存的暗潮。

中年以上的神父、教友，對中國傳統式的祭壇、祭天儀式，普遍有着強烈的認同感，一提到禮儀本位化，立刻就應該怎樣把彌撒變成一個中國傳統式樣的「祭天大典」，於是中國傳統的服飾、儀節、樂器、歌曲全出籠了。

年輕的一輩，生長在工業、經濟快速發展的時代裏，在他們的學習歲月中，要花相當多的工夫吸收各方面進步極快的新知識。有些新東西，連老師都還沒來得及弄清楚是怎麼回事，就被編入中學教科書了。前幾年的新數學、新理化、新生物、把中學老師搞得昏頭轉向，就是個很好的例子。這些青年，在中學到大學畢業（中國文史科系學生例外）這段學習歲月中，花在研讀中國歷史及古文的時間，總共加起來，也不會超過全部學習時間的十分之一。而且一談到拜拜，他們就會連想到落伍、狂歡、勞民傷財的迷信行爲。他們對中國古樂的感想是沈悶，對中國傳統式祭壇的感想是令人昏昏欲睡，他們實在不願意在緊張的工作之餘，再到教堂來接受如此的精神壓力，假如再加上神父冗長並充滿教訓口吻的宗教八股，就更令他們覺得受不了了。他們希望彌撒趨向活潑，跟參與者一起分享經驗，共同體會天主教的化工，共同接受聖神的帶領，在基督內表現出愛的合一。這是家庭式的共融彌撒。

共融乎？祭獻乎？

現在中國教會面對這兩個具體的傾向，應在彌撒禮儀改革上，採取怎樣的態度？走那個方向才合理？要回答這個問題，理應先從彌撒本質及現代中國人的心靈需要着手。本文就是希望以神學觀點來尋求可行之道，全文分兩大段：

(壹) 以神學觀點看彌撒本質

(貳) 依時代徵兆提可行建議

壹、以神學觀點看彌撒本質

二十年前，筆者參加初領聖體的道理班，傳教老師教我們背「要理問答」，我永遠忘不了的是第一問：

1. 問 你爲什麼生在世上？

答 爲恭敬天主，救自己的靈魂。

其中，與本文有密切關係的是第二八六、二八七及二八八三問，今節錄於下：

286 問 彌撒是什麼？

答 是成聖體，祭獻天主的大禮。

287 問 彌撒怎樣是祭獻天主的大禮呢？

答 因爲在彌撒中，吾主耶穌自爲司祭，將祂的聖身寶血，隱藏在麵酒形內，當作祭品，獻與天主聖父，這樣重行十字架上的祭獻。

288 問 彌撒內獻耶穌與聖父、是什麼意思？

答 爲欽崇天主，感謝天主，求天主赦罪，求天主賜恩。①

特利騰後的偏差

這一全然祭獻性的彌撒定義，究其原因，應該追溯到十六世紀的特利騰大公會議。當時的與會教長們，過分擔心原始更正教的異端主張，會把彌撒的祭獻因素完全抹殺。所以才發表了一篇傾向祭獻的「論彌撒聖祭道理」②。隨後的神學家們大都沒有真正研究體會與會教長的心情，也沒有平心靜氣地分析大公會議時代背景因素，就按文件字面意義順勢推演下來，也不考慮聖經及教父時代的看法。歷經數百年，彌撒在教會內就僅成了爲求贖罪的「祭獻大禮」了。好不悲哀！竟然把彌撒多方面的豐富意義擅自排除：如聖神的賜予、紀念性、團體共融性、主的晚餐、感恩的宴會等等。

且不論特利騰大公會議時代人們所用的「信仰」和「異端」二詞，其含義要比十八世紀啓蒙時代以後所用的更爲廣泛，我們絕不可把特利騰大公會議的「信仰定斷」，視同梵一之後所說的「不能錯誤的啓示真理」③；即便特利騰公佈的文件本身，都沒把下列兩大主要論點協調得清楚：

(甲) 彌撒是「真實的正式的祭獻」。(DS1751)

(乙) 彌撒與基督十字架上所自獻的「祇是奉獻的方式不同」。(DS1743)

所以，特利騰之特別強調彌撒祭獻性，並不是與會教長（及神學顧問們）已準備好一套完整的彌撒神學，認定彌撒只有祭獻幅度，否定其紀念、共融等幅度④；而是要避免把彌撒視爲毫無真實祭獻意義的純紀念性禮儀罷了。

共融乎？祭獻乎？

今天我們研究彌撒本質，應該暫時把特利騰公會議稍有偏差的理論擱置一旁，直接回到新經及教父時代，看看初期教會的觀點若何。

(一) 紀念性的感恩宴會

這是有極堅強聖經根據的：聖體聖事（感恩禮、彌撒）是由耶穌基督親自建立的聖事。

「你們應行此禮，為紀念我。」（路廿二19；格前十一24-25）

這是耶穌在最後晚餐中給宗徒留下的遺言。一千九百年後的今天，我們以教會學的眼光來看，這真是一句相當重要的遺言。宗徒們牢牢地記住了這句話，並切實地進行了。這樣才發展出今天世界上，有組織的教會團體，因為有組織，才能對現世世界有實際影響力。若不然基督信徒大概和佛教徒一樣，只是一羣有共同信仰的「個人」，只好把理想和期望放在天上或身後，不可能羣策羣力，以行動來改造這個世界，使之成為「地上天國」。

耶穌升天後的第一個五旬節，聖神降臨了。因為宗徒們的首度宣講，第一批的三千信徒領了洗（宗二41）。此後，宗徒們便時常召集他們「團聚、擘餅、祈禱」（宗二42），也「挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食」（宗二46）。接着，他們宣講的地區逐漸擴大，領洗入教的成員日漸增多，信友的文化背景日漸複雜，且遍佈亞、非、歐各地。雖然如此，這些基督徒彼此間有著深厚的認同感；在多元的外在發展條件下，仍然保持着基本的統一；進而演變出有中心、有組織的普世性教會團體。促使上述現象發生的因素，除了那看不見的同「基本信仰——主耶穌基督復活了！」——之外，就

是靠着各地基督徒團體不斷舉行具體可見的「擘餅」、「主的晚餐」（格前十一20）、「感恩禮」（Eucharistia）^⑤。

禮儀經文

這些聚會擘餅行動來自耶穌本人的命令，主持人重復耶穌最後晚餐的動作，重述耶穌最後晚餐說過的話。不過，這個禮儀行動一次又一次地舉行，推廣流傳，時過境遷，各地區逐漸發展出彼此稍有出入的固定「禮儀型式」，禮儀中誦唸的「禮儀經文」也稍有不同。在三部對觀福音的作者編寫福音及保祿宗徒給格林多教會寫第一封書信時，都採用了不同型式的禮儀經文，編入他們的作品內（谷十四22~25；瑪廿六26~29；路廿二14~20；格前十一23~26）留存到現在。仔細閱讀這四個記載，發現可以分作兩組：瑪爾谷及瑪竇一組；路加及保祿一組。根據聖經學家的研究，一致承認兩組「禮儀經文」所來自的原始傳承，都在耶穌逝世後十年之內就產生了^⑥。這個事實，一方面可以證明耶穌確實在最後晚餐中親自建立了這件聖事；另一方面，也可使我們放心地肯定：在這兩組的敘述中，包含了耶穌在晚餐廳中親身做的事和親口說的話之涵義。我們以其作為基本材料，分析其意義來探尋彌撒本質，是可行且合理的。

主的晚餐

首先，我們可以發現這四個敘述在形式上雖有不同，但在其基本架構上顯然都有着不能隨意變更的要素：就是以耶穌的名義，祝聖餅酒成爲祂自己的體血，然後分給在座的信友吃喝。這顯然是感恩

共融乎？祭獻乎？

禮（彌撒）的核心：主耶穌親自邀宴信友，把自己的體血分賜給他們享用。而且這「主的晚餐」，最初只在「主的日子」（星期日，而非星期五）舉行（宗廿七；宗徒訓言錄十四1；猶斯定·Apologia I, 67），可見邀宴的主人是經過死亡而復活的主耶穌。席間紀念的也是經過死亡而復活的主耶穌。

紀念的意義

也許有人會懷疑「擘餅禮」的紀念性，因為瑪爾谷及瑪竇的一組經文，缺少這句相當重要的話：「你們應行此禮，為紀念我。」這點容易解釋：這句話本來只是一個命令，可以不必列入正式的禮儀經文中，只要在禮儀規程的註腳上加以說明，讓人注意到就够了；初期教會的某些地區團體大概就是這麼做的，巧合的是瑪爾谷和瑪竇所收集的也是這類禮儀經文。總之，每次舉行的擘餅禮都含有紀念性質，是不可否認的。

那麼，紀念有什麼意義呢？

「紀念」是古經禮儀崇拜行動的中心要素。我們應以同樣的方式來了解感恩禮（彌撒）的紀念意義。

「紀念」有「回憶」的幅度，就是使過去的某些事情在心靈上再次浮現出來；古經禮儀崇拜中的「紀念意義」有更深的內涵，更進一步地使這浮現在心中的過去事件，在此時此地「現在化」（representation）。

每當以色列民族舉行回憶天主救恩歷史的紀念性禮儀時，他們必抱着誠敬之心，真正地進入這個歷史事件中，分享這歷史事件所帶來的救恩實效，有如這一歷史事件真正地在此時此地發生。這點像

孔子所謂的「祭如在」（論語八佾篇），以誠敬之心，進入祖先的世界中，與祖先真正的交往。以色列民族的紀念性宗教禮儀就是如此；回溯祖先與天主在歷史中的交往事件，把這事件誠心誠意地擺在中心中，使得舉行禮儀的時刻和歷史事件本身發生的時刻合而為一，因而該事件的效果藉着這個禮儀行動，此時此地再次實現、此乃「現在化」之真義。

對以色列人來說，「紀念」不只把過去事件「現在化」，而且還有針對未來的意義在。「紀念」使人心浮現天主曾經做過的救恩行動，同時也使人心浮現天主的忠信，必定恩賜所許諾的。如此，參禮者就會對未來將要發生的事，抱着希望和信心。這個觀念在保祿記載的禮儀經文中，充分地顯示出來：「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。」（格前十一26）當然，感恩禮紀念的是主耶穌。但是紀念主耶穌的那些方面呢？

第一：紀念主耶穌和信友們的結合。

第二：紀念主耶穌建立了「新天主子民」。

第三：紀念主耶穌給「新天主子民」帶來了「末世救恩」。

主耶穌和信友的結合

「你們拿去吃罷！這是我的身體。」①

這是瑪爾谷及瑪竇組傳承的說法。路加及保祿組的話中雖缺「你們拿去吃」，但由遞餅行動看，也可知道包含了相同意義。

耶穌把自己的身體給我們信友做食物，這個行動有什麼作用呢？首先，我們看看「身體」是什

共融乎？祭獻乎？

麼？在希伯來語文中，肉身乃是一個完整的有機體，既有精神的一面，也有物質的一面⑧。所以「身體」就是整個的人，包括他整個生命所展現的（參閱詠八四3；六三2；箴十四30），不過這個生命是導向死亡的，與天主本有的永久生命不同（參閱創六3；戶十六22；廿七16；依四十六78；耶廿五31；詠五六5；七八39等）。耶穌把自己的身體給了信友們吃，很顯然，就是讓自己整個降生寓居人世的生命的，和信友們的生命相結合，信友也因而分享了基督和父之間所有的關係；信友們也因共同享用基督生命，而更加密切地成爲一體，增進兄弟姊妹友愛之情。由於可見擘餅禮中的共融性實在佔着極重要的地位。真正基督徒團體的建立，不可或缺。

建立「新天子民」

按多數古抄本，瑪爾谷及瑪竇關於杯所說的話是「這是我的血，盟約的血。」⑨而路加及保祿的則是「這杯是用我血所立的新約。」兩組敘述之不同，是由於用了不同的古經神學思想背景、來表達同一事實：耶穌基督建立了「新天子民」。

在分析兩組不同表達之前，我們先看看耶穌此地用「血」當作「盟約」的意義。「血」在舊約以色列人思想中，是代表生命（肋十七1114；申十二23），是代表一位血液在血脈內奔騰、且正受著外在暴力壓迫、面臨死亡威脅的人（創四10；加下八3；瑪廿七425；宗五28等）。可見，血的給予，和身體的給予都代表着耶穌把整個的生命交給信友。此處用「血」，更預言了自己將受到的苦難及死亡。耶穌以血作新盟約，即立自己的苦難及死亡做新盟約的基礎。現在，我們可以看看兩組敘述，如何描述這血的盟約建立起「新天子民」。

先看瑪爾谷及瑪竇，強調耶穌賜給信友的是「血」，是「盟約的血」。這是採自出谷記（廿四8），以梅瑟五書的西奈盟約的神學思想做背景。梅瑟拿血灑在百姓身上，表明天主與所有百姓立了盟約，建立了「天主子民」；同樣，耶穌也請信友喝下「盟約之血」，建立起「新天主子民」。

再看路加及保祿，強調耶穌所賜的是「盟約」，是「新的盟約」。這是以先知神學為背景的思想路線，取自耶肋米亞先知書：

「看，時日將到——上主如此說——我必要與以色列家和猶大家訂立『新約』，不像我昔日——握住他們的手，引他們出離埃及時——與他們祖先訂立的盟約；雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我這盟約——上主如此說——我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約——上主如此說——就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上；我要做他們的天主，他們要做我的人民。」（卅一31-32）

路加和保祿描寫耶穌把先知所說的「新盟約」交給了信友，這些信友因而已不再只是西奈舊盟約的「天主子民」，而成了真正以「新盟約」——耶穌血的盟約——建立起的「新天主子民」，與主耶穌的生命結合在一起的「新天主子民」。路加和保祿這一傳承，把這一思想發揮得比瑪爾谷及瑪竇傳承更徹底、更圓滿。

末世救恩

耶穌的身體是「爲你們而捨棄的」（路加及保祿組）^⑩；耶穌的血是「爲大眾傾流的」（瑪爾谷及瑪竇組）。同時耶穌還宣佈：「我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裏喝新酒的那一天。」

共融乎？祭獻乎？

(均見三部對觀福音，路加放在晚餐前，瑪爾谷及瑪竇則置於晚餐後)。

耶穌的分餅及遞杯二行動，實在包含着分賜自己的祝福的意義。我們很直接的就可聯想到，這祝福必是包括末世救恩的賜予。這末世救恩是整個基督宣講的核心(參閱合一14-15)，而且耶穌也常常在宴會的預像下表達出來(參閱谷二15-17平；瑪廿二1-14平路；瑪廿五1-13；若二1-11)。同時不論路加及保祿組以先知神學角度，或瑪爾谷及瑪竇組以西奈盟約的神學角度，所指出的「新天主子民」都含有這末世救恩的幅度。⑩

這末世救恩分施的對象究竟是那些人呢？瑪爾谷及瑪竇記載：耶穌是為「大眾」流血的。在舊約中，這個表達方式常針對漫無限制的普世觀點而發的。即普世所有的人類，都成了「新天主子民」，獲得了末世救恩。路加及保祿却把這漫無限制的普世觀點更具體化：為「你們」而捨棄身體。把焦點集中到在座參加擘餅宴會的信友身上。這並不是說路加及保祿把救恩普世性的寓意消除了，只是他們更具體地設法適合當時實際場合需要而有的措施。

接著要問：耶穌是怎樣地把這末世救恩帶給「新天主子民」的呢？「為大眾」受苦的思想，來自舊約第二依撒意亞「上主僕人之歌」的神學背景。上主僕人因受苦而承擔了大眾的罪過，使他們都成義了(參閱依五三11-12)。而且這個受苦之僕是「人民的盟約」(依四二6，四九8)。對了！耶穌正是扮演這個角色的人，最後晚餐廳中清楚表明了這點。此後，「新天主子民」與天主的盟約，不再根植於法律之上；却是建基於受苦之僕(耶穌基督)的愛情，他為全人類(大眾)的益處而在十字架上受苦所做贖價祭獻的偉大愛情之上上了。

若望福音的記載

分析至此，我們大體已經可以看出，純粹在初期教會禮儀經文觀點下的彌撒本質的梗概，本來就可以做一初步的結論了。但是筆者願意先稍提若望福音第六章中的兩段話：

「我所要賜給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而賜給的。」(51c)

「你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內便沒有生命。誰吃我的肉並喝我的血，必得永生，在末日我要叫他復活；因為我的肉是真正的食品；我的血是真實的飲料。誰吃我的肉並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活。這是從天上降來的食糧，不像祖先先吃了『瑪納』仍然死了；誰吃這食糧，必要生活直到永遠。」(53~58)

神學家一致公認：這是若望福音的「聖體聖事論」。我們發現前面分析出的要點這裏全有：吃喝耶穌體血，新天主子民，末世救恩。只有一點需要補充說明的：若望福音和對觀福音的末世觀不同。若望是抱著「既遂末世觀」(realized eschatology)，對觀福音則有「終結末世觀」(final eschatology)②。所以若望描寫的末世救恩在現世已經實現；而對觀福音却要等到「在天主的國裏喝新酒那一天」。

初步描寫性定義

現在筆者試以聖經記載做基礎，給彌撒(聖體聖事)一個初步的描寫性定義：

共融乎？祭獻乎？

「彌撒是經過死亡而復活的主耶穌，親自邀請信友參與的『紀念性感恩宴會』，席間耶穌以自己的體血作為新盟約，分賜參與者享用；因而與他們結合，以建立新天子民，分施末世救恩。」

(二) 基督及教會的祭典

耶穌自己的感恩行動（擘餅、遞杯）是在一個宴會中舉行的（參閱路廿二14~20；谷十四18~26；瑪廿六17~30）。同樣，在宗徒時代及隨後一段很長的時間裏，這感恩行動也是在一個普通餐會中舉行（參閱格前十一17~26特別是21節；宗二46；廿711；宗徒訓言錄九1~10）。信友們在「主的日子」，聚集起來舉行這個感恩宴會，以宣告主的死亡、慶祝主的復活、期待主的再度來臨（參閱格前十一26）。最初，他們感恩宴會的進行，跟主耶穌在最後晚餐廳中所做的完全一樣：先有擘餅、然後開始會餐，餐後才做遞杯行動（參閱格前十一25；路廿二20注意：「晚餐後」）。過了些時日，為了一些具體的理由，他們開始把這兩個聖事性的象徵行動（擘餅及遞杯）合併在一起舉行，全都放在餐會之後，這個程序在瑪爾谷及瑪竇組傳承中反映出來，同時宗徒訓言錄也有如此記載（十一）。歷史繼續前進，教會的禮儀生活型態也逐漸發展，最後這個聖事性的禮儀活動，就正式和宴會分開，而與團體晨禱儀式放在一起了。感恩禮的傳統儀程型態就在這個時候開始慢慢固定、一致化，一直延用到今天。今天「彌撒」的儀程形式和公元一六〇年左右，猶斯定教父在其作品中所描寫的相差無幾^⑬。

由上面的歷史進程，我們可以肯定在公元二世紀初葉以前，一般基督徒並沒有清楚意識到感恩禮

的祭獻性，更沒有把感恩禮視爲「祭典」的事實存在。所以在公元二〇〇年以前的教父著作中，很不容易找到一個把感恩禮稱做祭典的例子。直到戴都良 (ca. 180-222) 及希彼廉 (ca. 200-258) 的作品中，才開始把 *sacrificium* (祭獻的名詞)、*sacrificare* (祭獻的動詞) 及 *sacerdos* (祭司) 這一類字彙應用到彌撒上，而且用的不多^④。直到第四世紀，彌撒成爲祭典的傾向才明顯化、普遍化，例子俯拾皆是。如耶路撒冷的濟利祿 (ca. 315-386)：「感恩禮中，分賜給我們的基督是『贖罪的犧牲』。」默蘇斯的德道 (Theodore of Mopsuestia, + 428)：「真正祭獻性的紀念」。聖盎博羅削 (333-397)：「我們『獻犧牲』及『基督的血』每次都流出」。聖奧斯定 (354-430)：基督已經做了一次性的奉獻，然而祂仍每天在聖事中奉獻自己。^⑤

教會由宗徒時代開始，經過三百多年的反省，才慢慢發掘出彌撒——感恩宴會中的祭獻幅度。進而把彌撒稱爲「祭典」——禮儀性的祭獻典禮。這現象是怎麼發生的？

難道真的是像有人說的：因爲教會進入了充滿祭典的希臘文化世界中，人人都向各種神明獻祭，單單基督徒沒有，因而備受歧視和壓迫，每當大災禍發生時，就把一切罪過推諉給基督徒，認爲一定是這羣不獻祭的「無神論者」不舉行祭獻而觸怒了神明；因而招致大禍，教會爲了應付這種不利場面，常常辯稱自己的彌撒就是祭典，久而久之，這個觀念就定型了？

或是像另一些人所說的：人基本上需要有一個有形可見的禮儀，用以表達對神的崇敬和感謝。教父們在做神學反省時，也顧慮到了這點；恰巧教會的感恩禮和希臘文化中的外教人士的祭典，有很多相似處；也與舊約時代的祭典相近；於是按類比性的推論而結論說：感恩禮就是祭獻禮？

上述人士的看法一定有他們的部分道理。不過筆者以爲都不是真正的原因。真正的原因是下列事

實：從開始，感恩宴會就蘊藏著很深的祭獻幅度，只是不爲信友明白意識到，沒有在感恩宴會中具體地以言以行表達出來罷了。不過在教會生活歷史的發展中，祭獻幅度慢慢地愈來愈被意識到。這種意識逐漸在教會團體中加強，最後清楚到可以用行動表現，用言語文字表達的地步，這已是公元第四世紀的事了。這個說法是可以證明的。

我們回到記敘耶穌與門徒在一起舉行最後晚餐的「禮儀經文」，可以發現整個感恩宴會行動的頂峯，就是謝恩祈禱及其後的舉餅遞杯行動。這點使得耶穌的死亡成了感恩行動的中心，並因而祝聖了餅酒成爲耶穌祭獻性犧牲的禮物^⑥。由這點看，「感恩」及「紀念」事實上是一回事的兩面，都指向著同一基本特質：使得耶穌十字架的祭獻，在感恩宴會中，因着象徵性的紀念具體地「現在化」。但是，使得耶穌十字架祭獻在感恩宴會中「現在化」的因素，事實上並不僅是謝恩祈禱的話，也是教會在感恩宴會中所有的行動，即其奉獻；這就是感恩宴會所具有的第二個基本特質：教會的祭獻。由上述分析可知：從最開始起，感恩宴會就蘊藏着基督十字架祭獻及教會本身祭獻的兩個幅度。這點再加上下列這段古經的反省，很自然會推論出感恩禮是祭典。

瑪拉基亞先知書，在宣告猶太司祭們虛有其表的祭獻行爲，不再爲天主所悅納的同時，也預言將有新祭獻取代舊祭獻：

「惟願你們中有人關閉殿門，免得你們在我的祭壇上白白地點火！我不喜歡你們——萬軍的上主說——也不悅納你們經手所獻的祭品，因爲從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人爲我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品，因爲我的名在異民中大受顯揚——萬軍的上主說。……我是大王——萬軍的上主說：我的名在異民中必要受敬畏。」（拉一10-14）

初期教會只要反省到這點，就很容易把自己的感恩宴會視爲新的祭獻——「聖殿之外，時時處處，奉獻潔淨祭品」的祭獻。

事實上，在公元一世紀末的宗徒訓言錄已有下列記載：

「每逢主的日子，你們要聚會擊餅，感謝天主，首先承認自己的罪，好使你們所獻的祭成爲聖潔。

……關於這個獻祭，主曾說過：「無論何時何地，你們要向我獻聖潔之祭……。」（十四13）這是教會在一世紀末，已有人清楚意識到：感恩宴會有祭獻意義的證據。

第三世紀初（約二一五年），羅馬的依玻理（Hippolytus of Rome）所寫的感恩經（即現用的第二式）中，就有下列文字：

Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare
……*In unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti……* ⑭

譯爲中文：

「我們紀念基督的聖死與復活，向你奉獻生命之糧、救恩之杯，感謝你使我們在你台前侍奉你。

我們懇求你使我們在分享基督的聖體血之後，因聖神合而爲一。」⑮

依玻理的感恩已經包含有相當深刻的祭獻意義了，教會以此藍本，逐漸演變，到了第四世紀就發展出了現用的感恩經第一式，一直沿用至今⑯。其中充滿了祭獻意味。例如：

「全能的天主，我們懇切求你，命你的聖天使，將這祭品捧到你至高的祭臺上，呈獻於你神聖的

共融乎？祭獻乎？

尊威靈前：賜我們凡參與這祭獻的，在領到你聖子的聖體聖血之後，得以充滿一切天恩和聖寵。

②

很明顯，由第四世紀起，教會就已正式承認彌撒是「祭典」，這是很強的傳承證據，是教會在聖神的默導下，對宗徒傳授進一步的領悟，當然也屬於天主啓示的範圍②；不過這「彌撒是祭典」要遠比「聖母升天」、「聖母無染原罪」天主啓示的聖經幅度強多了。理由如下：

最後晚餐是耶穌預告十字架犧牲的「先知性行動」②，重複最後晚餐行動的彌撒，當然也是十字架祭獻的紀念行動，這「紀念」使得十字架祭獻行動「現在化」了，因而彌撒必定是「基督獻祭」的大典（但要注意的是彌撒的紀念不只爲十字架，而是整個逾越奧蹟，所以是紀念那「死而復活」的基督）。

彌撒之所以能使「基督的祭獻」「現在化」，完全要靠教會的奉獻行動，所以彌撒同時也必須是「教會獻祭」的大典。

彌撒中，「基督的祭獻」和「教會的祭獻」二者是一體的兩面，缺少一個，另一個也就不復存在了。

因此，彌撒不但是「感恩宴會」，同時也是「基督和教會的祭典」。

（三）感恩宴會蘊涵「心神祭獻」

耶穌以自己的血作爲新盟約，建立起新天主子民團體——教會。這新天主子民與西奈舊盟約所建

立的天主子民有所不同：是先知們預言的新天主子民。我們可以從先知的言論中發掘其特質——與舊盟約天主子民不同的特質。

請聽！

「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭。」（歐六6；並參閱撒十五22；瑪九13）

「因為你既然不喜悅祭獻，

我獻全燔祭，你也不喜歡。

天主，我的祭獻就是這痛悔的精神，

天主，你不輕視痛悔和謙卑的赤心」

（詠五一18-21）

——並參閱：詠四十七f；五十八f；依一11f；耶六20

先知們一向攻擊禮儀及祭祀上形式主義的虛有其表；強調對天主應有活的信仰，弟兄應有真的仁愛，並抱著虔敬懺悔的心、善度聖潔的倫理生活。以為這些生活事實本身已足當作真正的祭獻了；若缺少這些條件、形式化的外在禮儀就成了空洞無聊的表演。

耶肋米亞宣揚內心的宗教；厄則克耳要求崇高的聖潔。由巴比倫回國後，整個猶太主義的正式代言人無不重複這同樣的訊息。這種種運動所做的共同貢獻就是使人對天主的敬禮更內在化，更精神化；使人認清外在的敬禮該是內心情緒的一種表達，只有內在精神能賦予敬禮真實的價值。②

耶穌來了。他自己就是獻給天主的祭品（谷十45；弗五2）和逾越節犧牲的羔羊（格前五7）。

共融乎？祭獻乎？

他的一生就是一個愛的奉獻：他不求顯達，卅年之久做小木匠，肯定工作的價值；他退隱荒郊野外接受最深的歷煉，拒絕以顯本領的奇蹟抓住羣衆（瑪四 6；十六 1-4），拒用暴力的潛能贏得權勢（瑪四 9；若六 15），而唯天父是信是從（瑪四 1-11）；他特別喜歡結交沒有地位、沒有聲望的朋友（瑪十一 19），病弱有求必允，常常忙得連吃飯的工夫都沒有（谷三 20）；他在給人醫療中，趁機激勵人對天父的信仰、悔罪（瑪九 2；谷九 22-24）；心存不善的人來，他就智點邪曲（瑪廿二 15-22）；見聖殿被奸商玷污，就厲聲責斥，推翻桌檯，毫不留情（瑪廿一 12-13）；總之：他在人羣中生活——不爭辯、不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音、已壓破的蘆葦他不折斷，將熄的燈心他也不吹滅，直到他使眞道勝利」（瑪十二 15-20）。

他說：「人子來，不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，爲大眾作贖價。（瑪廿 28）」可見上述他生活中愛的奉獻，是走向愛的極峯的旅程，完成於十字架上那徹底的奉獻中。這是新盟約中眞正的祭獻，十全十美，毫無缺陷：既然有了內在絕對服從的情緒（參閱瑪廿六 39 平；斐二 9），又有祭品該有的本質——愛的生活。因此，這是一個贖罪的祭獻，也是一個共融的祭獻：服從完成了贖罪、愛達到了共融。

正因爲這祭獻是如此完美，所以只奉獻一次就把祭獻的所有幅度概括無餘，不需要再獻第二次了。耶路撒冷聖殿能消逝，各種牲畜的祭祀該結束，因爲那一切只是一再地，不成全地預演着基督的祭獻；基督一來便一勞永逸地將自己作爲唯一的奉獻。爲了救贖，爲了我們的聖化，做了一次而永遠生效的祭獻（見希七 27；九 12 26 28；十 10 12 14）^②。教會日後不斷地舉行「紀念性感恩宴會」，使這救恩性歷史事件一再地在各時各地「現在化」，令其功效不斷地在人間發生。

前面我們提過：除非在教會的奉獻行動中，基督這一次而永遠的祭獻不可能「現在化」，那麼，教會應奉獻什麼？

「天主是神，朝拜他的人應當以心神以真理朝拜他。」（若四23-24）

耶穌明白說出，新天主子民的奉獻絕對不是物質方面的，而是屬於心神方面的。聖保祿說：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心中喊說：『阿爸，父啊！』（迦四6）」，因此天主所要我們奉獻的是我們的心，受聖神指引的心。我們的心受到聖神祝聖後，即可成為受天主悅納的祭品（參閱羅十五16），因為如果我們讓基督的聖神住在我們內，我們就屬於基督，「身體固然因罪而死亡，但神魂却賴正義而生活」（羅八9-10）。

信友讓聖神在心中居住，身體儼然成了聖神的宮殿，成了光榮天主的處所（格前六19-20）。這話怎麼說？原來信友的心靈若接受了聖神的指引，其肉身必然獲得自由，而「不會放縱肉慾，却以愛德彼此服事（迦五13）；日常生活必定表現出「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五22-23）。耶穌一生不也時時處處表現如此嗎？這是日常生活中所有的愛的奉獻，是耶穌完成奉獻高峯——十字架最完滿祭獻的基礎。同樣，信友在聖神引導下也應在日常生活中，表現出這愛德的奉獻——這也是基督最後晚餐時所頒的最後命令：你們應彼此相愛（參閱若十五12-17）——以做為自己奉獻的高峯——彌撒聖祭的基礎。所以，聖保祿勸信友「獻上自己的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二1），亦即獻上信德及愛德的日常生活（參閱羅十二1；格後九12；斐二17；羅一九）。

因此，彌撒中教會所奉獻的，就是信友們信德和愛德的日常生活中之奉獻犧牲，是屬於心神方面

共融乎？祭獻乎？

的奉獻。換句話說，即信友們把日常生活裏所做的每一點每一滴愛德工作，聚集在彌撒——信友奉獻生活的高峯中表達出來。共融宴會是表達愛德奉獻的最佳方式，因為共融的基礎是愛德。一千九百多年前，耶穌自己在最後晚餐廳中，就是用這個方式、表達他一生的愛德奉獻。在那裏他把自己整個生命，以體血的方式交出，與宗徒們共同溶合在一起，這是指向天人共融，指向人在新天主子民團體裏真正共融的時刻。今天我們的彌撒除非能真正表達出這點共融性，便實在無法肯定地說，我們奉獻了我們應奉獻的「心神祭品」，進而使基督十字架的祭獻行動「現在化」。所以彌撒應是以感恩宴會方式表達心神祭獻的典禮。換句話說，彌撒是蘊涵著心神祭獻的感恩宴會。

現在我們可以給彌撒下一個較完整的定義了：

「彌撒是經過死亡而復活的主耶穌，親自邀請信友帶着日常生活中愛德奉獻的心神祭品，來參與的「紀念性感恩宴會」，席間耶穌以自己的體血作為新盟約的祭獻犧牲，與信友一起感恩獻祭，然後分賜參與者享用，因而與他們結合，以建立新天主子民，分施末世救恩。」

貳、依時代徵兆提可行建議

我們由神學觀點分析，知道彌撒是共融的感恩宴會，同時也是基督與教會的祭天大典。所以，我們若願彌撒以共融宴會的形式出現，它應蘊涵著「心神祭獻」的幅度；若願它以祭天大典形式出現，就該表現出共融性。

事實上，經驗告訴我們：很難把活潑輕鬆的共融宴會和莊嚴隆重的祭典兩種外表形式、同時放在

一個禮儀行動之中。假如以下情形發生一定很滑稽：全體肅立、行禮如儀的時候，又握手寒暄，互道安好。同樣下列情形也會讓人受不了：大家正高歌歡唱、互敘情懷的當兒，突然要大家全體肅立、誠敬收心。

怎麼辦？現代中國教會應該選擇哪一個？蘊涵「心神祭獻」的共融宴會？抑或有共融意味的祭天大典？

筆者認為應該二者並存，用於不同的時機。我們不妨把兩種彌撒的形式同時發展。平時及主日的彌撒可以採用小團體式的共融彌撒；每年每教區或全國性適時地舉行若干次中國祭天大典式的彌撒，比如春節、清明、孔誕、復活節等，並在像晉鐸、晉牧或聖體大會等重大集會上使用。

(一) 神學傾向及中國傳統上的理由

筆者作上述建議的理由如下：

- 第一：中國傳統上不隨意祭天。
- 第二：時代徵兆下的彌撒神學傾向共融。
- 第三：人心深處仍有祭獻的需要。
- 第四：中國式的祭天大典有很深刻的共融意味，並適合今日教會彌撒形式。

中國祭天傳統

中國傳統的祭天大典稱爲郊祀，是在京城南郊舉行的^②。

共融乎？祭獻乎？

郊祀在古代有春秋兩祭；漢朝祭天配祭五帝，便有春夏秋冬和夏秋之間五次祭典；明清兩朝每年祇在冬至日舉行一次；而且只在國家太平時才能舉行^②。因此，筆者以爲在中國社會中，提倡祭天是件值得做的好事，但不適合常常舉行。如此非但不合中國傳統習俗，好像也有違耶穌「真正崇拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四23-24）的教導。

所以筆者建議：我們應發展一套仿效祭天禮儀的彌撒形式，要莊嚴，要隆重，要配以「奏樂行舞」^③，要在大聖堂或禮堂中舉行，只是不要常常舉行，一年有若干次的教區大集會或全國大集會時舉行足矣！

中國自古一向只有皇帝才能祭天。春秋時代，齊桓公稱霸，便想行封禪的典禮祭天，管仲勸阻；論語記載：「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：『女弗能救與？』」對曰：『不能。』子曰『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？』」（八佾篇）季氏只是魯國諸侯的大官，却也登泰山祭天，孔子嘆惜季氏不知禮^④。所以筆者以爲也不需要讓任何可鐸都舉行這祭天大禮。全國性祭天由主教團團長主持；教區性祭天由教區主教主持。

時代徵兆下的彌撒神學傾向

每個時代的神學都有其時代性特徵，影響我們這個時代（梵二大公會議之後）彌撒神學特徵的因素，大致有下列三個：（甲）生活在緊張、快速、分工精細的實業化社會中，人們要求交流、共融；

（乙）近代的基本神學，對啓示和信仰的看法是位際性的；（丙）合一運動的推行。分述如下：

（甲）工業社會要求共融

在引言中曾提到，我們生活的世界正是發展快速、知識爆炸的時代。人們需要不斷地吸收新知，才能應付發生在周遭的情況，但是却常常跟不上步調；緊張的情緒隨時纏身，難得放鬆心情，欣賞世界，體會人生。每一個人，又都成了整個社會結構裏的螺絲釘，永遠嵌在定位，發揮那微不足道的功能；能代表自己的不過是個數字或代碼，自我的意義似乎完全消溶。每天面對的又是刻板運轉的機器或格式相同的公文，絲毫沒有創造換新的機會自我表達。

我們可以想像，壓抑在這個時代下的人們需求的是解放，由緊張的情緒中解放出來；需求的是發現自我，找到並不附屬任何結構的完全自我；需求的是自我表達，有個「你」在接受的自我表達。換句話說，人們需求的是人際交流、團體共融。而且因為學識專精，行業繁多，各行各業間，生活方式，思想形態愈趨不同，所以各種團體聚集的都是生活、思想相近的人士。他們一起討論共同切身的問題，分享彼此能够心靈感應的生活經驗。

這是時代的傾向，彌撒神學當然也免不了受這個因素的影響，自然而然會強調彌撒的共融性。而事實上，世界各地的年輕人（他們受的時代衝擊，比中年以上人士要直接、要尖銳），只有活潑輕鬆分享式的共融彌撒，才能吸引他們。經濟發展愈高的地區，這個現象愈是明顯。這是事實，我們不能否認。

(乙) 位際性的啓示觀及信仰觀

啓示論和信仰論可以說是天主教整個神學的基礎。自從十九世紀歐洲思想界出現浪漫主義潮流以來，神學界也逐漸走上重視「全人」發展的境界；對信仰和啓示的看法慢慢由靜態固定式的，走向動態發展式的，自然而然注意人本身及其所處的環境與他的關係。這個發展的方向，使得梵二啓示憲章

共融乎？祭獻乎？

很明白地顯露出啓示和信仰的位際共融性：

「不可見的天主（參閱哥一15；弟前一17）爲了他無窮的愛情，藉啓示與人交談，宛如朋友（參閱出卅三11；若十五14、15；巴三38），爲邀請人同他結盟，且收納人入盟。」（2號）

「對於啓示的天主該盡『信德的服從』（參閱羅一5；十六26；格後十5、6），人因此服從，自由的把自己整個託付給天主。」（5號）

在這共融性的基本神學的潮流下，任何神學問題的反省，必然也會走向相同的路。彌撒神學當然也不例外，是傾向共融性的。

（丙）合一運動

本世紀對整個基督教來講，是一個相當偉大、且極重要的時代。分裂的基督徒們意識到了：大家原是一體，在同一天父、同一聖神和同一主基督之下，怎能彼此矛盾，彼此衝突呢？於是大公主義應運而生，合一的呼聲愈來愈響，天主教也是積極推動的一環。

真正合一建基於神學上的一致看法，於是天主教及更正教的神學家們都儘量以對方的觀點，重新檢討各類神學問題。天主教神學家自然先把特利騰公會議以後全然祭獻性彌撒的看法擺在一邊，由另一角度研究，結果發現新經及教父時代的感恩禮中共融宴會的幅度居然是那麼的大，幾乎完全掩蓋住了祭獻幅度，至少在表面上看不出其祭獻幅度。這些神學家於是逐漸把彌撒祭獻性以外的各種豐富意義，逐一發掘出來，所以梵二以後的彌撒神學，要比以前全然祭獻的彌撒神學，傾向共融性，是不足爲奇的。

現代彌撒神學強調共融性，甚至有點忽略祭獻性的例子很多。一九七二年一月十日至十四日，輔

大神學院舉辦的第二屆神學研習會，主題是聖體聖事，統觀其整個內容，共融幅度是超過祭獻幅度的。^⑤

人心有祭獻的需要

雖然時代的傾向，令我們提倡共融式的彌撒。但是我們也不可忽略人生最深沈的超越幅度。人常常需要把自己的生命與神的超越永恆生命連接起來，以行動表示承認自己是歸屬於這永恆生命的一部分。所以各民族都有祭祀神的慶典，奉獻代表生命的植物糧食，或動物的血作為獻禮，用以表明對神恩賜生命的感謝，用以懺悔自己對神造生命的破壞——此乃贖罪之最深涵義。以現代的人類學及心理學方法，也可得到相同的結論：人需要以行動表明祭獻。^⑥

中國祭天大典有共融意味

古代皇帝祭天大典，在迎神、行三獻禮之後，皇帝要飲福受胙。飲福是皇帝受祭天的酒；受胙是皇帝接受祭天的祭品（通常指祭肉）。福胙要帶回宮，在宮中享用。回宮後，皇帝以胙分賜王公大臣，稱為「賜胙」。^⑦

這「賜胙」的共融意味甚濃，皇帝首先接受了上天的福助，進而與王公大臣們分享，真是表明了君臣一體，「有福同享、有禍同當」的共融精神。我們若把這種精神和主祭信友共領聖體、共飲聖血的禮儀配合，不就達到「祭天大典中表現出共融性」了嗎？（請參閱附表：臺北聖家堂春節彌撒——試仿祭天古禮）

共融乎？祭獻乎？

何況，中國古代祭天也有配祭天帝及天帝的，人帝即上古的賢明君主：太皞、炎帝、少皞、黃帝、顓頊等^③。我們也可稍微修改配祭的觀念，以配合我們舉行紀念聖人聖女的彌撒（請參閱筆者試作的「至聖先師孔夫子、教會聖師多瑪斯、紀念彌撒大典」；其經文本刊上期已刊出）。

此外，清朝在冬至日祭天以外，還有祈穀、祈雨等祭祀^④，我們也可仿此典禮，發展出求恩等彌撒。我們可以在整套的中國祭天典禮儀式上，發展出一套完整的中國祭天式彌撒樣式來，以應各種場合的需要。

經過上述四個角度的分析，我們可以斷言：在理論上，今日中國教會彌撒禮儀發展，採用以上建議是相當合適的：既顧到中國傳統祭天習俗，也配合當代彌撒神學傾向；更重要的是使彌撒禮儀恢復了新經及教父時代的原有面貌——平日舉行的紀念性感恩宴會；並補充改良了其不足之處——適時舉行祭天大典。

(二) 牧靈上的好處

筆者建議：平時及主日採用小團體共融彌撒；大節日、大集會舉行盛大祭天大典彌撒。除因上述現代神學及中國傳統上的理由之外，還顧慮到牧靈上的好處。現分述如下：

- 第一：可滿足今日人類神修生活的整體需要。
- 第二：共融彌撒易於「參與」，而祭典彌撒易流於「望」彌撒。
- 第三：共融彌撒可促成真正基督化團體的建立。

第四：有時舉行盛大祭典彌撒，可以提醒教友彌撒仍有其祭獻幅度，平時參與的共融彌撒應包含「心神祭獻」——愛德奉獻生活作後盾。

滿足神修生活整體需要

近十多年來，不少的著名神學家，以詮釋保祿書信的方法結論出：「神修生活應當排除禮儀」^⑤。他們主張基督徒只要有良好的神修精神、善度愛德的奉獻生活就夠了。張春申神父曾爲文從神學角度，對這種主張加以批判，並指出不論由個人、團體或從面對世界各方面來看，信友的神修生活都需要禮儀^⑥。這方面筆者在此不再重複。

筆者由較實際的觀點看，以爲所以會有這種對禮儀強烈反感的現象發生，主要是過去太偏重祭獻性的彌撒，令信友感覺不到能與神修生活發生關聯使然。用一句比較神學的話說：信友日常生活中愛德奉獻的「心神祭獻」，無法在純祭典式的彌撒禮儀中「象徵」地表達出來。所以禮儀生活與神修生活就脫節了。在這種情形下，彌撒實在很難說是信友神修生活的高峯，真的只剩下古經中先知們同聲斥責的形式上的祭獻行爲，當然應該「關閉」行這種彌撒禮儀的「殿門」（參閱拉一10），毫不足奇！

我們若舉行小團體的共融彌撒，彌撒本身就已經是一個愛德奉獻的具體象徵。參與者在輕鬆氣氛中彼此分享生活中的樂趣，分擔生活上的苦痛，共同感謝，共同祈恩，此時真忘了只謀求自我的利益，而爲別人，爲團體奉獻，達到日常愛德奉獻的高峯。因而可以看出互愛互助，奉獻犧牲的眞價值，可以看出彌撒禮儀與神修生活的一體性，也可體會到禮儀生活表達深度教友生活和信仰生活的眞意義。

共融乎？祭獻乎？

上文已指出：現代人類需要有共融的經驗；現在由牧靈觀點看，共融彌撒也是最能表達「真正」心神祭獻意義的彌撒形式。我們多舉行這種形式上的彌撒固然不錯。但長久如此，信友心靈中，直接向天主表示謝恩、贖罪的需要就會被壓抑，所以適時地舉行一次祭天大典彌撒，為平衡信友整個的神修生活，有其需要。

「參與」和「望」彌撒

常常聽人說：天主教教友每主日只是「望」彌撒。筆者認為，這一流弊的產生，也是過去太偏重祭獻性的彌撒形式所造成。祭典中，主角當然只是主祭者，陪祭和與祭者的「觀禮」成分極濃。現在雖然祭臺改為面向教友，假如司鐸、教友仍然視彌撒為一純祭典，「望」彌撒的習慣勢必繼續存留在天主教中。除非我們把彌撒真正的面貌——紀念性感恩宴會——表現出來，便很難革除「望」彌撒的舊習。我們應把彌撒帶出聖堂，帶入信友家的客廳（初期教會即如此），帶入工廠、學校的交誼室，帶到郊野名勝的花園草地（野餐式的宴會）；讓參與者真正體會到：我們在一起，並非十分嚴肅的聚會，而是親朋好友的歡樂餐會，大家一起聆聽天主的言語，分享彼此所有的生活經驗，共享基督體血生命。這樣教友們會意識到這感恩宴會的「主角」是「我們大家」，司鐸也只是參與這個共融宴會的一員，最多兼代了基督——宴會主人身份而已。當然，在舉行共融式彌撒時，仍應注意到「紀念」幅度，尤其在成聖體的前後，「祭如在」的誠敬心情不可沒有，如此，基督逾越奧蹟才可能「現在化」，使參與者分享基督帶來的末世救恩。

真正基督化團體的建立

初期教會之所以建立起基督徒團體，「擘餅禮」之功不可抹殺。「望」彌撒時代的教友，團體意識薄弱，尤其都市化、工業化社會形成以後，這種現象更為普遍；其最大原因還是純祭典式彌撒造成。純祭典式彌撒中，每個人的心只注意到與天主的上下關係，很難同時顧慮（或根本忽略）與同伴們的交往關係。長此以往，儘管你我同屬一本堂區，每星期同「望」一臺彌撒，你我之間最多只對方也是教友而已，根本談不上是朋友，更別說有較深的交往，形成真正的基督化團體了。

假如，我們能聚集學識程度，生活背景相似的一個個小團體，時時做家常式的小聚會，因為參與者學識程度、生活背景相似，必能有很深的心靈交往，其間若再以天主言語的聖經及基督生命的體血做為連繫中心，真正堅實的基督化小團體必然形成。若全教區都是這種基督化團體，難道還怕不是一個以教友團體為主的成熟地方教會嗎？

這是筆者主張多舉行「共融宴會式彌撒」最重要的理由：藉以促成真正基督化團體的建立。房志榮神父也曾在民國六十二年第四屆全國牧靈講習會上提過類似的意見。⑤

適時行「祭典」提醒教友意識「心神祭獻」

教友平常多參與共融式的彌撒，多注意兄弟姊妹彼此間的友愛關係，自然在表面上沒有了與天主間具體可見的上下關係，或許連生活及彌撒中應有的「心神祭獻」也淡忘了。當然我們應該提醒他們平常與天主個別來往的祈禱生活，但假如每年在適當的時節舉行盛大隆重的祭天大典，就可解決這一問題。直接以有形可見的祭獻大典，讓教友們深切地接觸體會彌撒所有的祭獻幅度，不但滿足其心靈

深處的獻祭需要，也同時提醒他們別忘了，彌撒即便以共融宴會方式舉行，仍應以「心靈祭獻」——愛德奉獻生活作為基礎才是。

由牧靈需要上來，平常及主日讓教友參與小團體的共融彌撒，再配以適時的祭天大典，只有好處，沒有壞處。教外同胞也會因而逐漸了解：天主教不但有中國傳統思想做根基，更能適合當今中國時代社會需要；不致被視為純洋教，也不會被譏為古董了。

結 論

每一位關心中國教會本地化的有志之士，都注意到禮儀應如何適應現代中國社會的問題。筆者願意指出我們的工作方向不應只是單純的「本地化」——封閉式地只顧慮中國傳統思想及習俗；更應考慮中國今日「本位」的問題。

「位」、甲骨文作「立」：人站的地方（位置）。小篆作「立」：从人立，古代君臣相聚於朝堂之上，各人所著之位置，上下左右，咸有一定，不可凌亂。故位之本義作「列中廷之左右」解，（見說文許著）乃朝（讀潮）會時，臣屬肅立於朝堂左右而列班之處，亦即當立之處；此各人當立之處即位。②

所以，我們在發展「本位教會」時，應考慮我們當今所處的「位置」，影響這「位置」的因素，不只是「地域」，其他如時代潮流、社會發展傾向，人們生活實況等等，也都應包含在內，梵二以後教會當局一直鼓勵各方人士注意「時代徵兆」，也是由不同角度推行「本位教會」的實例之一。我們切切不可太割地自限，以為「中國教會禮儀」就是「傳統祭天典禮」式的，不然會遭時代淘汰。

亞洲的教會是年輕人的教會，自由中國臺灣及港澳等地的教會也是年輕人占多數。我們展望及發展明日活潑信仰的中國本位教會，不能不考慮這批年輕人所經歷過的體驗，在他們成長歲月中所碰到的問題，所渴求的東西。當然我們也不否認發展「中國本位教會」時，應站在中國自古以來的一貫道統思想體系之上，因為這究竟是中國人的根，不論時代如何的變，這道統思想總會明顯或潛在地影響中國人言行思想的。

筆者當然曉得要按本文所建議的方式發展，實際困難必然會有，但並非沒有解決之道^⑤。筆者以一個神學生的身份，由聖經及教父神學上分析彌撒本質開始，進而由時代神學傾向、中國傳統習俗及牧靈需要上來考慮，提出一個可行之道，可能這一建議的構思並不健全，有待教內先進指正。也願以此給中國教會禮儀革新運動，做拋磚引玉的小小貢獻。

註脚

- ① 「要理問答」(香港、真理學會、一九五五年九版)、頁五七。
- ② DS. 1738-1760: 施安堂譯本、頁四九七—五〇三。
- ③ 谷塞松, 「聖秩聖事講義」(輔大神學院、民六五學年度)、頁四〇(中文)、頁一六(英文)。
- ④ 依 DS 1739, 也暗示了彌撒有「紀念最後晚餐」的意義。並請參閱: 溫保祿著「聖體聖事講義」(輔大神學院、民六五學年度)、頁六二(中文)、頁一〇(英文)。溫神父以為特利騰主張的彌撒祭獻性有三層意義: 十字架祭獻的「現在化」(representation); 「紀念」十字架祭獻(commemoration); 分施十字架祭獻的贖罪「功能」(application)。
- ⑤ Eucharistia 最早出現在保祿和路加的禮儀經文中(格前十一24; 路廿二19), 公元一世紀末葉, 這個字已很

共融乎。祭獻乎。

普遍地應用作為擘餅聚會的名稱。

- ⑥ 參閱：Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, (SCM Press: 1966, London) pp. 138-203. 及 Johannes Beth, "Eucharist" *Sacramentum Mundi*, II, pp. 257-258.
- ⑦ 本句節自瑪廿六26：是瑪爾谷、瑪竇組傳承。但大部分瑪爾谷福音古抄本缺「吃」字，「思高聖經」譯法同瑪竇福音，是採用了少數抄本，*Jerusalem Bible* 譯作 "Take it, this is my body." 「現代人的福音（天主教版）」及浸信會出版的「新舊約全書」都把「吃」字譯出了，可能是為遷就中文語法的完整。
- ⑧ A. Gelin 著，傅文輝譯，「聖經的人性觀」（臺中光啓，民六三年十二月初版），頁八。
- ⑨ 「思高聖經」譯作「新約的血」，是採用了少數抄本，(J. B. C. 42:86—Inferior mss. add "new".) *Jerusalem Bible* 譯作 "This is my blood, the blood of the covenant." 「現代人的福音（天主教版）」譯作「這是我的血，是印證天主與人立約的血。」浸信會出版的「新舊約全書」譯作「這是我立約的血。」
- ⑩ 本句節自路廿二19：大部分格林多前書古抄本原文是「為你們的身體」，少數古抄本作「為你們學開的身體」。「思高聖經」、「現代人福音（天主教版）」及浸信會出版的「新舊約全書」均加「捨（或犧牲）」，或許是為中文語法的完整。*Jerusalem Bible* 譯作 "This is my body, which is for you."
- ⑪ 先知神學視新天子民是生活在末世救恩下的人民，沒有問題，至於西奈盟約神學的這一幅度，請仔細閱讀出廿四9~11描寫的「天主盟約宴會」，就可了解。
- ⑫ 參閱：J. B. C. 78:62-92
- ⑬ 參閱：PG (Migne) 1, 305-306 (Apologia, I, 67)
- ⑭ 戴都良·sacrificum: PL (Migne) 1, 1181-1183 (Liber de Oratione, XIX)
sacrificare: PL (Migne) 1, 699-701 (Liber ad Scapulam, II)
sacerdos: PL (Migne) 2, 926~927 (Liber de Exhortatione Castitatis, XI)

- 希彼廉·PL (Migne) 4,371-399 (Epistola, LXIII)
- ⑮ 濟利祿·PG (Migne) 19,702 (Catechesis Mystagogia, V 21)
 德道·R. Tonneau et R. Devresse (eds.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1949.
- 盜博羅創·PL (Migne) 16,452 (De Sacramentis, Liber V 25)
 奧斯定·PL (Migne) 33, 363 (Epistola, XCVIII 9)
- ⑯ 按金象達神父給 Lercher, "In missa offertur Deo verum et proprium sacrificium" 一文所做的綱要(筆記), 「禮儀經文」中的祝聖餅酒, 所用的「祝聖」三字("dari", "tradi", "effundi") 均有祭獻意義。筆者沒有找到本文, 故特在註釋中提出, 並向金神父致謝。
- ⑰ 請參閱·J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, (Benziger Bro. INC.; 1951, NY.), Vol. I, pp. 28-29
- ⑱ 錄自感恩經第一式。
- ⑲ 請參閱·G. Podhradsky, "Canon of the Mass", *New Dictionary of the Liturgy* (Geoffrey Chapman; 1967, London), pp. 48-49
- ⑳ 錄自感恩經第一式。
- ㉑ 請參閱梵二啓示憲章第八號。
- ㉒ 請把最後晚餐行動和下列先知行動加以比較: 依廿1~6; 耶十三1~11; 十八1~2; 十九; 廿四; 廿七~廿八; 卅二; 則四1~3 9~17; 五; 廿四3~14; 卅七15~28。
- ㉓ 請參閱: 房志榮, 「聖體聖事在舊約中的準備」, 神學論集⑩, 卷四(一九七二), 頁一九六。
- ㉔ 同上註。

共融乎? 祭獻乎?

- ②⑥ 注意：此處希臘原文的「神」及「心神」是同一字，跟「聖神」也是同一字。
- ②⑤ 羅光、「中國祭天的郊祭」、鐸聲卷十五（民六六年）二、頁一。
- ②⑦ 同上、頁二。
- ②⑧ 同上、頁五。
- ②⑨ 同上、頁一、二。
- ③① 請參閱：神學論集⑫、卷四（一九七二）。
- ③② 請參閱：Louis-Marie Chauvet, "La Dimension Sacrificielle de L'Eucharistie", *La Maison-Dieu*, 123 (1975), pp. 47-78. 英文摘譯在 *Theology Digest*, 24 (1976) 3, pp. 253-257. 本文提出：R. Girard 用人類學方法：G. Rosolato 用佛洛伊德的心理學方法，分析出人心最深處需要有流血祭獻的衝動。
- ③③ 同註②⑥、頁五、六。
- ③④ 同上、頁二。
- ③⑤ 同上、頁六。
- ③⑥ 請參閱：張春申、「禮儀與神修」、神學論集⑫、卷七（一九七五）、頁四二七、四四二、尤其在頁四二九、四三一。
- ③⑦ 同上、頁四三三、四四〇。
- ③⑧ 參見中國主教團牧靈委員會編、「第四屆全國牧靈講習會專輯」、頁三四、三六。
- ③⑨ 見高樹藩編纂、「正中形音義綜合大字典」（臺北正中、民六三年）、頁〇六一。
- ④① 困難之一是：若每主日所有教友參與的都是「小團體」共融彌撒，主日彌撒的數量勢必大增，司鐸必定不夠分配。筆者以為這個困難可以從改變「主日」的觀念及增加司鐸數目兩方面著手：
- (一) 所有人的「主日」——放下自己工作，專心事奉天主的日子——都定在星期天，為目前及以後的工商社會

，已不再適用了。現在軍隊、工廠、商業機構都以輪流休假代替星期天假日了；爲何教會不也讓每位教友親自己的狀況，選擇自己的「主日」呢？如此就可緩和所有司鐸在星期天忙不過來的現象。

(二)增多司鐸數目的方法如下：

(甲)可以召回離職司鐸，賦予有限神權，只讓他們主持小團體彌撒。

(乙)考慮聖特教友團體的領袖（已婚及未婚者）爲司鐸，若願慮被選者之學識（一般的及神學的）或能力，可能不足以從事較廣泛的牧靈工作，可以限制其工作範圍（例如：山地、漁村、工人團體；……）及工作項目（只主持彌撒）。

(丙)可再考慮女性司鐸之可能性。雖然教廷教義部在一九七六年十月十五日，發佈了「有關婦女接受司鐸職問題的聲明」（王愈榮主教全譯文發表在教友生活週刊、民六六年二月三日第四版），指出「教會……不認爲自己有權力讓婦女領受鐸品」，但是他們的理由却只是「時下的論據有疏忽重要因素的危險。」可見教義部並沒有積極地完全關閉「女性司鐸可能產生」之門，只在盼望各方教會人士繼續努力，尋求更多「論據」，以至「重要因素」不破「疏忽」之時爲止。若女性司鐸在天主教會內出現，本文的建議實行起來一定不成問題。

附表

臺北聖家堂 春節彌撒

——試仿祭天古禮

1. 在祭臺下面正中置一方案，如同臨時祭臺，祭臺上置聖爵，酒、麵餅、水。

共融乎？祭獻乎？

2. 彌撒時，主禮和共祭（陪祭）神父不上祭臺，祇有主禮者三獻時登上祭臺。
3. 從彌撒開始直到信友禱詞、禮儀和普通彌撒相同。（此時祭祖）
4. 信友禱詞畢，主禮在臨時祭臺，預備酒水、洗手、陪祭神父將聖爵和麵餅捧上祭臺。
5. 司儀「唱」初獻，主禮登祭臺。
司儀「唱」獻餅——主禮獻餅——聖詠團不唱歌
司儀「唱」獻酒——主禮獻酒——獻酒畢唱歌
主禮退至臨時祭臺，念……奉獻誦
6. 司儀「唱」亞獻，主禮登祭臺，成聖體聖血
司儀「唱」獻聖體——「唱」獻聖血
聖詠團唱——我們傳報祢的死亡，我們歌頌祢的復活，我們……
主禮退至臨時祭臺，誦經……到「我們希望在天國永遠同享祢的光榮。」
7. 司儀「唱」終獻，主禮登祭臺，捧獻聖體聖血，唱「藉着基督……」
獻聖體聖血
主禮退至臨時祭臺，唱天主經
8. 司儀「唱」分酢，分送聖體，將聖爵捧到臨時祭臺。
9. 分送聖體後，和普通彌撒相同。

中國對帝——天的信仰（續完）（註）

羅光

（二）信仰的意義

從商朝到民國，對於「天」或「帝」的信仰，乃是我中華民族的正式宗教信仰，祭天大典為朝廷最隆重的典禮，皇帝登基時一定要聲明是承受天命。我們現在就研究這種信仰的意義。

（1）帝字和天字的意義

（甲）

帝字在甲骨文和金石文中的字形，吳大澂認為像花蒂的古蒂字（21）。王國維也說「帝者，蒂也」（22）。黎正甫主張帝字與奈字為一，他舉葉玉森居殷契鈎沈所說帝在卜辭中即是奈字以作證。「卜辭帝字與奈字形尤相近，奈象積薪，既如前述。帝字亦必從奈字演化而來，而帝之初義當與奈同，即柴祭天神。或帝與奈本為一字，帝即禘，奈與禘皆為祀天帝三祭名。」（23）

「耐廟稱帝，為殷人尊祖最崇高的禮。曲禮下說：「措三廟，立之王，曰帝。」鄭注：「同之天神」。周書君奭：「殷禮陟配天」。俞樾羣經平議曰：「商時生稱王，死稱帝。」故卜辭之「帝甲」

，易歸妹及書多士所言「帝乙」，史記所載夏殷之王皆以帝名，這些都是尊祖配天，耐廟稱帝，視之如神，並非生時稱帝的。」(24)

周以前君王不稱爲帝，死以後，配天稱帝。周朝的君王也常稱王。正式稱爲帝乃是秦始皇。史記說：「寡人以眇眇之身，與兵誅暴，賴宗廟之靈，大王威伏其事，天下大定。今名號不更，無以稱成功，傳後世，其議帝號。丞相綰，御史大夫馮，廷尉斯等，皆曰：……臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇、有秦皇，秦皇最貴。臣等昧死上尊號，王爲秦皇，命爲制，令爲詔。天子自稱朕。王曰：去秦，著皇，采上古帝位號，號曰皇帝。他如議。制曰：可。」(史記，秦始皇本紀)

帝字的字義，開始時究竟怎樣，現在無法考訂。解爲帝、解爲衰，解爲禘，都有所根據；但不能斷定究竟那種解釋爲原始的字義。

甲骨文中帝已有「唯一尊神」的意義。金石文和書經詩經常以帝爲「唯一尊神」，與「皇皇上天」同義，但在殷時，殷王死後稱帝。秦始皇自稱皇帝，漢朝又有五天帝或六天帝的稱呼，以後便少用「帝」以稱唯一尊神了，而代以周朝唯一尊神的稱呼：「天」。

(乙)

大字在甲骨文和金石文裏，都像一個人頭頂着東西，可以說是頭頂上的天。又有人說天字在甲骨文和金石文像人的頭，「說文」中以天爲顛。郭鼎堂說：「那巨大的頭腦便是顛，便是天。樹頭稱顛，山頭稱顛，日月星辰所運行的最高的地方稱天。……天字起初本沒有什麼神秘的意思，連後人所說的從一大，都是臆說。」(25)

黎正甫解釋天與大相通，因為在甲骨文裏，天和大確是混而不分。大字爲人形，且像立體正面的人形，和王字也相似，代表有地位及不可侵犯的人。淮南子道應訓篇說：「老子曰：天大、地大、道大、王亦大。域中有四大，而王處其一焉，以言其包裹之也。」(26)

黎氏又說天和道相通。道字在甲骨文爲象形，象形的頭和髮，而且加有走動的形象，像一個人在走路。所以「道」代表天道，因此「道爲大」。(27)

儒家在傳統的思想裏，沒有把「天」和「道」互用，祇是把天和道連在一起，而成「天道」一名詞。

老子不信神，但主張有宇宙的源起，源起稱爲「道」。他是從形上學和宇宙論的哲學觀點討論「道」。

我們若從比較文字的研究來說，則有學者以爲我國的帝字和天字，同梵文、希臘文、拉丁文、以及巴比倫文表示至高尊神的字音相近，可能同出一源。(28)

至於道字代表宇宙源起，在字音上與希伯來文的最後字母相同。希伯來文的最後字母有時也用來代表尊神。

(2) 帝和天都代表同一的「至高尊神」

(甲) 至尊

從甲骨文、金文、書經和詩經的文據裏，我們可以很確定地說：商周時代的中華民族，信仰一位

最高的尊神。這位尊神的稱呼是「帝」「天」，或在帝字和天字上，加上別的形容大與尊高的字，如「皇天」。這種對於尊神的信仰，從古代一直傳到了清末。

「帝」或「天」所代表的尊神，是至高的，又是唯一的尊神。因為從甲骨文、金文、以及書經詩經得知，從來沒有另一個神明，在「帝」或「天」以上。

至高尊神的思想，在論語裏表現很清楚。孔子說：

「獲罪於天，無所禱也。」（論語，八佾）

「巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。」（論語，泰伯）

歷代祭天的典禮，也表示「天」爲至尊的信仰。在一切祭祀中，「郊」典爲最隆重的大典，由皇帝親自主祭。皇帝爲國家的至尊，稱爲「天子」，代天行道。

唐會典說：「永昌元年九月，敕天無二稱，帝是通名。承前諸儒，互生同異，乃以五方之帝，亦謂爲天，假有經傳互文，終是名實未當，稱號不別，尊卑相渾。自今郊祀之禮，惟昊天上帝稱天，其餘五帝皆稱帝。」（29）

「元帝即位未郊，張九齡建議曰：天者有神之君，王者所受命也，自古繼統之王，必有郊配：……」（30）

(乙) 唯一

帝和天代表至尊之神；既是至尊，便應當是唯一。在最古的典籍裏，「帝」或「天」，常是唯一的尊神，其餘的六種天祇都在以下，絕對不能和「天」同列。

但是在我國歷代儒家的宗教信仰中，「天」爲唯一至尊，有時遭遇到難題。難題是天地、五帝或六帝，五天或六天。

五帝或六帝，五天或六天，我們在前面已經講到，這種信仰出自漢朝的緯書，或以五行之精，或以星晨之主神，變成五帝或五天，和上古的「帝」或「天」相混，鄭玄引以註釋經文，於是進入了儒家的門。前面所引唐會要和明會要已經解釋清楚。現在再引另兩篇唐會要和明會要加以補充。

「永徽二年，太尉長孫無忌等奏議曰：據祠令及新禮，並用鄭玄六天之義，圜丘祀昊天上帝，南郊祀太微感帝，明堂祭太微五天帝。臣謹案，鄭玄此議，唯據緯書，所說六天，皆爲星象。而昊天上帝不屬穹蒼。故（鄭注）月令及周官，皆爲圜丘所祭昊天上帝爲北辰星耀瑰寶。又說孝經郊祀后稷以配天，明堂嚴父母以配天，皆爲太微五常。考其說舛謬特深。按易云：日月麗乎天，百穀草木麗乎土。又云，在天成象，在地成形，足以明辰象非天。毛詩傳云。元氣昊天則稱昊天，遠親蒼蒼天則稱蒼蒼天。此則天以蒼昊爲體，不入星昊三例。且天地各一，是爲西儀。天尚無二，焉得有六？是以王肅羣儒，咸駁此議。又檢太史圖丘圖，昊天上帝座外，別有北辰座，與鄭玄不同。得太史令李潛風等狀，稱昊天上帝圖位，自在壇上，北辰自在第二享，與北斗並列爲星官之首，不同鄭玄據緯之說。：又案史記天官書等，太微官有五帝，自是五精之行，五星所奉，以其是人主之象，故說之曰帝。」

(31)

「文彬案，太祖釐正祀典，革除天皇、太乙、六天，五帝之類，去嶽鎮、海讀、城壇諸神封號，改從本稱，盡洗漢唐以來陋習。又分祀天地、舉千數百年相沿之誤，一旦整飭，洵爲萬世法守。」(32)

「帝」或「天」獨尊的信仰，所遭遇最大的難題，則是對於「地」的信仰。

關於古代對於「地」的敬禮，現在我們略為研究。

「地」在古代有兩種敬禮，一種是皇帝祭地的典禮，稱爲北郊；另一種，則是社。「社」祭的意義是祭土地之神，皇帝以全國的土地爲國土，乃祭全國土地之神，稱爲「太社」。諸侯以封邑爲土地，祭封邑土地之神。禮記祭法說：

「王爲羣臣立社曰大社，王自立社曰王社；諸侯爲百姓立社曰國社，諸侯自立曰侯社，大夫以下成羣立社曰置社。」

每個鄉里則有里社，村中有土地廟。

祭地典禮最早的記述爲甲骨文。王國維殷墟考釋說：

「貞，泰於土，三小宰、卯一牛、沈十牛。」(33)

「貞，勿泰年於拜上。」(34)

郊祀成爲國家大典之後，皇帝祭天必祭地。天地的祭典分別舉行；但有些朝代也合祭天地。

「古者，祭天於圓丘，在國之南；祭地於澤中之方丘，在國之北。所以順陰陽，因高下，而事天地以其類也。方位既別，而其奈壇壝坎樂舞變數，亦皆不同。而後世有合祭三文，則天子册萬歲之年，親享南郊，始合祭天地。」(35)

社祭在古代稱爲社稷，春秋兩祭，爲求豐年，爲謝豐收，主用木。也有用石爲主。社爲土地之神，稷爲五穀之神。(36)

「貞元五年九月十二日，國子祭酒包佺奏，春祭社稷，准禮，天子社稷皆太牢。至大歷六年十月三日敕，中祀少牢，社稷中祀，至今未改，敕旨宜准禮用太牢。天寶元年十月九日敕，社爲九土之

尊，稷乃五穀之長，春祈秋報，祀典之尊。如聞祭官祇事，不全備禮，朕永惟典故，務在潔誠，俾官吏之盡心，庶蒼生之蒙福。……」(37)

社稷的祭典，和「天」的唯一獨尊，沒有問題。土地之神和五穀之神，當然不能和「天」相比，和「天」相爭衡的神，乃是「地」，因為祭天稱爲南郊，祭地稱爲北郊。兩種祭典同稱爲郊，「天」和「地」，似乎同等。

天地的思想，在我國的哲學思想裏，始於戰國，在易經和中庸裏表示很明顯。易經以乾坤並稱，中庸講天覆地載和天廣地厚；因此乃有天地並列，代表陰陽兩儀。但是在易經中，乾坤雖然並列，乾則常列在坤以上。因此，古代郊祭雖分南郊北郊，南郊祭天則常居第一，北郊祭地常在南郊以下。而普通所謂郊祭大典，常指祭天典禮。至於說乾坤代表陽陰，陽陰代表男女，是否天地也代表至高男女之神？在古代文據和典籍裏從來沒有這種信仰，從未有以皇天上帝爲至尊之男神，以后土爲至高之女神；因為我國歷代對上天的信仰都是信上天爲無形無像的精神體，不分男女。因此「上天」在我國歷代的傳統信仰裏乃是唯一的尊神。

後代所信的玉皇上帝和西王母，乃是民間的信仰或道教的信仰，不是古代對於「上天」的信仰。

(3) 天爲無形無像的尊神

我國古代哲學雖對於精神和物質的分別，沒有明確的說明；但是對於精神體的無形無像則講得很清楚。

「神無方而易無體」。(《易·繫辭上》。第四)孔穎達疏義說：「云方體者，皆係於形器，方是處所之名，體是形質之稱。凡處所形質，皆係著於器物。……」「發微不可見，充周不可窮之謂神。」(《周子·通書·職幾德》)

「惟神也不疾而速，不行而至。」(《易·繫辭上》。第十)

「動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」(《周子·通書·動靜》)

所謂「神」，不是物質，沒有方位，沒有形像，不可見，行動不著痕跡，不為物質所牽絆；乃是一種精神體。中國古人不稱「天」為神，以「天」在神以上。「天」的精神體特性，當然不下於普通的神明。普通的神明都具有精神體的特性，中庸說：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：神之格思，不可度思，矧可射思！」(《中庸·第十六章》)

「天」當然是不可見，不可聞。詩經說：「上天所載，無聲無臭。」(《大雅·文王》)

然而「天」的無形無像，和老子道德經所說的「道」不同。「道」的無形無像，是因為「道」「變動不居」，所以便「惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精」(《道德經·第十一章》)。「道」因為是「恍兮惚兮」，乃沒有位稱，沒有意識。「天」則是有位稱，有意志，創立規律，主管善惡的賞罰。中國書經和詩經上的「天」或「上帝」是一位有意志的尊神，既不是塊然不靈，也不是和宇宙混而為一。因此，古人對「天」的信仰，不是多神信仰，也不是泛神信仰。

(4) 「天」與人的關係

書經和詩經不是講論抽象理論的典籍，每篇所說的事都是實際的生活。這兩種典籍中每次提到「天」，便說到「天」和人或人和「天」的實際關係。「天」不是冥冥在上和人發生關係的神，更不是塊然無靈和人漠不相干的神，而是和人有密切關係的尊神。

(甲) 天生人物

宇宙萬物由天而生，這個思想從古到今，常為國人所接受，也是國人傳統的信仰。

「天生蒸民，其命匪諶。」（詩。蕩）

「天生蒸民，有物有則」（詩。蒸民）

「天作高山，大王荒之。」（詩。天作）

我國的古禮傳統，使每一家人供一牌位，上寫「天地君親師。」每一家人也恭敬這座牌位。荀子解釋說：

「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」（荀子、禮論）

中國歷代儒家行文作詩，常提起造物者，心目中都信宇宙人物係上天所造。蘇軾前赤壁賦說：

且夫天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取。惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而爲色，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適。」

「天生人物」，雖爲中國傳統之信仰，但是天怎樣造生人物，則在我國傳統的信仰中沒有說明。盤古造天地，女媧煉石補天，乃是後代的神話。

道家以「道」爲宇宙萬物的根源，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（道德經第四十二章）。「道」常變動，乃生萬物。儒家講太極，易經說：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上。第十一）

太極和道都是形上學的名詞，和宗教信仰的「天」不發生關係。古代學者和民間的宗教信仰，從來沒有把「道」或太極、和「天」相聯繫，從來也沒有說「道」或太極是「天」或尊神。

所以我們不可以把「道」和太極的變化，作爲「天」生人物的解釋。我們祇能說：古人有「天生人物」的信仰，但沒有說明「天」怎樣造生了人物。

(乙) 天監臨人物

書經和詩經所說的「天」和人的關係，即是「天」對人物的監臨。人的生活看來由人自主，由人自己負責；可是人的自由很受限制，不僅是受自然環境和社會環境的限制，尤其是受「上天」的限制，人由「天」而生，人受「天」的監臨。「天」的監臨乃爲照顧人，爲人的福利。對於私人「天」予以照顧；對於「國家人民」，「天」也予以照顧。

「上帝監民……」（書經。品刑）

「皇矣上天，臨下有赫，監視四方，求民之莫。」（詩經。大明）

我國民間的信仰和學者的思想中，常有「命運」的問題。唐君毅先生說：「中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔子言知命，孟子言立命，莊子言安命順命，老子言復命，荀子言制命，易傳，中庸，禮運樂記言至命、俟命、本命、降命。諸家之說，各不相同，而同遠原於詩書中之宗教性之天命思想。」（38）

「命」的意義，指的人生所有遭遇，超出人的自由意志以上。貧富壽夭，常稱爲命。俗語說：「死生有命，富貴在天。」又說「一飲一啄，莫非前定。」

孔子在顏回死後，悲嘆說：「噫！天喪予！天喪予！」（論語。先進）

「子圍於匡、曰：文王既沒，文不在茲乎！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？」（論語。子罕）

「行或使之，止或尼之，行止非人所能也。吾之不遇魯侯也，天也，藏氏之子，焉能使予不遇哉？」（孟子。梁惠王下）

古代的皇帝常自稱「承天啓運」，自認登位爲君，乃屬天意。書經述說湯王、武王受天命討伐桀紂，創立新朝代。王船山在史論中說：

「宋興，統一天下，民用寧，政用人、人教用興；蓋於是而益以知天命矣。……帝王之受命，其上以德，商周是已。其次以功，漢唐是已。詩曰：監觀四方，求民之莫。德足以綏萬邦，功足以戡大戰，皆莫民者也。得莫民之王而授之而民以莫，天之事畢矣。」（39）

天監臨人物的信仰，爲我國傳統的信仰。信仰的解釋，學者互不相同。相同的一點，即是大家都

信仰「命」的存在。

(丙) 天操賞罰

「上天監臨四方」，並不是漠不關心。第一「天生人物，有物有則」，給人物立了行動的規律，第二，監視人遵行規律，加以賞罰。

「惟上帝不常：作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」（書經。伊訓）

天的賞罰不是呆板預先規定的，乃是按照人的善惡而定：行善有賞，作惡受罰。

「有夏多罪，天命殛之。」（書經。湯誓）

「今予發，惟恭行天罰。」（書經。牧誓）

書經所載湯王和武王的誓師詞中充滿這種思想。湯王和武王之所以出兵，都是因為桀、紂不守天的規誡，暴虐百姓，「天」乃命湯王和武王討伐他們，把他們殛殺。

孔子也說：「獲罪於天，無所禱也」（論語八佾）。諺語說：「因果不爽。」，因果兩字，雖出自佛教，但是善惡的賞罰則是儒家傳統的信仰。又說：「天道昭彰」「天道無私」、福善禍淫」。這些成語出自書經，書經的信仰成爲民間傳統的信仰。

但實際上，人們都有「賞罰不信」的經驗。行善的人並不一定得賞，作惡的人並不一定受罰。成語說：「伯道無兒。」語出晉書。鄭伯道名攸，當石勒兵亂時，他帶着一個兒子和一個姪兒逃難。他爲救姪兒犧牲了兒子，後來一生再不生兒子，於是人們便說：「天道無知，使鄭伯無兒。」詩經中有幾篇遭逢禍難的怨詩，悲怨自己無罪爲何遭天罰。「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四周。」

〔兩無正〕「昊天已威，予慎無罪；昊天大廡，予慎無辜。」〔巧言〕

儒家既不講身後的存在，便不信身後的賞罰。佛教則以因果報應可以延至三生。儒家却信人的生命在家族中延長，祖宗的生命和子孫的生命，合成一個生命。因此一個人的善惡賞罰，便由一個人的本身而可以延到他的子孫。

「曾孫，壽考、受天之祜。」〔詩經。南山〕

「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」〔易經。坤卦。文言〕

這種信仰在我國歷代的傳統中是最普遍流行的信仰。凡得了好處的人都說「托祖宗的福。」而在計文中普通却說：「罪惡深重，禍延考妣。」同時我中華民族也合成一個大家族，彼此生命攸關。君王作惡，天災人禍必定發生，使百姓遭殃。百姓作惡，人民也受禍。這種信仰在廿四史中表現得很明白，每逢天災，皇帝常下詔罪己。論語記堯帝說：

「百姓有過，在予一人。」〔論語、堯曰〕

「萬方有事，在予一人。」〔書經，湯誥〕

儒家的哲學家，有人反對這種信仰，荀子反對天的賞罰，王充反對命運。這種現象乃是學術界常有的現象，民間傳統的信仰並不因此而斷絕，及至現在科學昌明的時代，民間信仰仍舊存在。

(5) 人與天的關係

中國古人既有「上天」尊神的信仰，又有「上天」監臨人物的信仰，人對於「天」便不能不予以

尊敬崇拜，發生宗教敬禮的關係。

(甲) 敬 天

「天」至高至上，乃唯一尊神，造生人物，監臨人物。人對於「天」，敬禮崇拜。

「敬之敬之！天維顯思。」（詩經。敬之）

「敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天日且，及爾游衍。」

（詩。板）

「子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人知天命而不畏，狎大人而侮聖人之言。」（論語。季氏）

民間流行一句成語「敬天法祖」，每家供奉「天地君親師」牌位；這一切都表示國人敬天的心情。

國人的敬天和孝敬父母一樣，都注重在敬，而不注重在愛。基督的信仰引導人愛「天」；基督信仰的第一條誠命是全心全靈愛天主（上帝）在萬有之上。愛則親，親則近；愛「天」則和「天」相近；每一個人便和「天」發生親密的關係。基督教導人愛「天父」如父。國人對於父母祇講孝敬，敬則恭謹，恭謹則有距離；父子間橫亘着一層距離。國人對於「天」，更有一段距離。孔子說：「敬鬼神而遠之。」便是這種心理的表現。因此，祭天的大典祇有皇帝可以舉行，人民則只祭自己的祖宗。

(乙) 祭 天

敬天的最隆重表現爲郊祀。郊祀爲祭天大典，古代皇帝所舉行的大典中，除了封禪以外，這要算爲最隆重的典禮了。封禪也是祭天大典，皇帝以國家平治之功，奉於上天，在泰山祭天。這種封禪大典不常舉行，常例舉行的祭天大典則爲郊祀。

書經舜典上說：「肆類於上帝」。註：「郊祀者祭昊天之常祭。非常祭而告於天，其禮依郊祀爲之，故曰類。」

王治心的「中國宗教思想史」說：「祀天起於封禪，管子說七十二家封禪，歷舉無懷、伏羲、神農、皇帝、堯舜、以至於禹湯武王等，以明其起源。」(40) 這種考據不可靠，古史上可靠的封禪史事祇有秦始皇的封禪；而祀天的典禮則書經虞書已有記載。

禮記說：「郊之祭也，近長日之至也。大報天而主日也。祭於南郊，就陽位也。掃地而祭，於其質也。器用陶匏，以象天地之性也。於郊，故謂之郊。牲用騂，尚赤也。用犢，貴誠也。郊之用辛也，周之始郊日以至。(冬至後辛日)(郊、特牲)

「祭之日，王被袞以象天，戴冕璪十有二旒，象天數也。乘素車，貴其質也。旃有十二旒，龍章而設日月，以象天。天垂象，聖人則之。郊，所以明天道也。」(郊、特牲)

祭天大典由皇帝親自主祭，也祇有皇帝纔可以行郊祭，不能派官吏代祭。由堯舜直到清末，世代不絕，雖不常有三年一祭，然史書上記載祭天的次數很多。

(丙) 守天命

祭天爲敬天大典，由皇帝代表全國人民行祭。人民的另外一種不見諸形式的敬天，則爲遵守天命。所謂天命，不是以上所說的命運，乃是指上天給人所定的生活規律，或給人的一項重要使命。

孔子曾經說君子畏天命，小人知天命而不知畏。畏天命，則必遵守天命，違背天命就是罪惡。孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」

「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純……」（詩經，維天之命）

「迺知上帝命……天命不易……」（書經。大誥）

天命在我國哲學思想和民間的民衆心理上具有傳統的歷史。民衆的心理都以惡不能作；惡是違背自己的良心，國人誰也不願明目張膽地說作事違背天良。王陽明所以說人人都有良知，就是慣常作賊的人，也有良心的指責。良心稱爲天良，因爲是天生的，天生的良知來自「天」。

在我國哲學思想中，天命的解釋，隨着時代而有進展，書經中天命指上天對於人君所給的使命，這種使命，在孔子和孟子的思想裏，也指一個人從上天所領受的使命。同時也指上天所定的規律。桀紂不遵守天命，即在於不守上天的規律。湯王和武王所受的天命，則是起兵討伐桀紂，湯武遵行天命，便是執行「天」所給他們的使命。

中庸則說：「天命之謂性，率性之謂道。」中庸和後代儒家的遵守天命，則在於按照人性而行，中庸也稱之爲盡性。後來王陽明稱之爲致良知。

從另一方面說，儒家主張法天。

「法天的思想，出自經書。儒家既信天爲至上之神，又爲宇宙萬物的造生者，便也信天爲至善的神明。人是天所生的，人爲行善，當然該仿效天的行動。……儒家的理想人格，是爲聖人。聖人的行爲模範，乃是天。所以法天一點，爲儒家公認的原則。但是法天兩字的解釋，則隨着儒學的演變而有深淺的程度。」(41)

法天的「天」字和「天命」兩字的解釋相連貫。書經言天命，易經言天道，孔子講禮，中庸講性，宋儒論天理，明儒論良知。這一連串的思想都是講守天命和法天。法天即是守天食。

從此可知：國人對於天的信仰，不是抽象的或隔離的信仰，而是和每個人的生活密切相關的。

註：本文前段見神學論集卅期，頁七七至一〇三。

(1) 董作賓。甲骨文五十年。藝文書局。民國四十四年。頁一一二。

(2) 殷一萍。殷契徵叢。(油印本)。頁十五。

(3) 朱芳圃。甲骨文商史編，中華書局，民二十四年版，上卷、商史編第六、宗教。

(4) 孫海波。甲骨文編上。第一。藝文書局。頁一一二。

(5) 島邦男。殷墟卜辭類。頁一五七。總經銷臺北泰順書局。

(6) 屈萬里。尚書釋義。現代國民基本智識叢書第四輯。中華文化出版委員會出版。

(7) 屈萬里。詩經釋義。現代國民基本智識叢書第一輯，下冊，頁二八八。

(8) 中國文物圖說。故宮博物院手冊。頁七十一。

(9) 全上。頁十。

(10) 屈萬里。詩經釋義。下冊。頁二六一。

- (11) 全上。頁六一—七。
- (12) 胡適。中國哲學史、卷上、頁三百一十。商務、民國二十一年版。
- (13) 陳大齊。荀子學說，現代國民基本知識叢書第二輯。頁一三。
- (14) 屈萬里。尚書釋義。頁三九。
- (15) 全上。頁六十。
- (16) 唐會要。卷九上。禮樂志。頁一四二。
- (17) 舊唐書禮儀志。唐會要，全上，頁二〇一。
- (18) 明會要。卷七。頁九六—九七。
- (19) 大清會典。卷三十六。祭統。
- (20) 大清會典。卷三十七。大祀一。
- (21) 見古史辨第二冊。頁三十。(北平。國城書局。民十九年版)
- (22) 王國維。觀堂集林。初集。卷六。
- (23) 黎正甫。古文字之天帝象義溯源。大陸雜誌。第三十一卷第二期、民國五十四年七月。頁五〇。
- (24) 全上。頁五三。
- (25) 郭鼎堂。先秦天道觀之進展。頁六。見黎正甫所引。全上、頁五五。
- (26) 全上。頁五五。
- (27) 全上。頁五六。
- (28) 見於羅光所著中國哲學大綱。上册。頁五七。臺灣商務。民五十六年。
- (29) 唐會要。卷九上。頁一五。
- (30) 唐會要。卷九上。頁一六三。

- (31) 唐會要。卷九上。頁一四五—一四六。
- (32) 明會要。卷九。頁九三。
- (33) 王國維。殷墟考釋。前一卷。頁二四。
- (34) 同上。前四卷。頁十七。
- (35) 冊府元龜。見唐會要。卷九上。頁一五一。
- (36) 李文伯。社祭演變考略。大陸雜誌第二十六卷第十期。民五十二年五月。
- (37) 唐會要。卷二十二。頁四二五。
- (38) 唐君毅。中國哲學原論。上冊。頁五〇一。民五十五年版。
- (39) 王船山。宋論第一篇。宋太祖。
- (40) 王治心。中國宗教思想史。臺灣中華書局。頁二九。
- (41) 羅光。中國哲學大綱。上冊。頁一一二。臺灣商務。民五十六年版。

指「陸」為馬談「邊緣信友」

陸達誠

暑期青年寫作班再過三天將唱驪歌，這是我第一次參加這類活動，名義上還是主持人，事實中都是耕莘文教院文教科書郭芳賢先生策劃。他本人參加第四屆，而本屆已是第十二屆，每晨四節課，由兩位老師主講，下午有分組活動，討論作品，籃球比賽，參觀報社，電視公司……，晚上有座談會或排戲等活動。本屆班友共一百廿人左右，來自全國各大專學校，其中不乏五專三專的，有位五專一年級的同學小得可愛，當時曾懷疑是否她走錯了地方。老師中不乏知名度極高的作家，記者、導演、教授，如余光中，司馬中原，朱西寧，張曉風，段彩華，姚一葦，朱炎，高信疆，魯稚子，洛夫等。我也教四小時，題目是「馬賽爾存在哲學與文學的關係」。慢慢地，有人把我與馬氏聯在一起，甚至有一次有人叫我：「馬神父」，引得哄堂大笑。因此寫作會編輯的本期「文教通訊」，新聞組一組員以「指陸為馬」來作介紹我的一篇訪問專文。請恕我也以此種題目來略談與非教友交往的粗淺見解。

去夏離法前收到林道古神父信，要我接受耕莘文教工作及寫作班。我幾乎未加考慮就接受了。因為我覺得這類機會使我與教會邊緣之非信友同胞接觸。耕莘文教院辦的活動所吸引的學生或社會人士大部份是非教友，而來演講或主持節目之學人專家，大部份亦為非教友，因此這是一個向教外開放的宗教「機關」，是個處於教會邊緣的一座文化活動中心，基本上與本堂或純為天主教學生生活活動而設立的中心有所不同。這就使我想起馬賽爾在他四十歲時皈依天主教後常自稱為「邊緣信友」的事實。他願意不站在教會官方神學或哲學的立場，向教會外的知識份子解釋他所獲得的最深遠的生命美感，解釋的方式和詞彙要易於使門外人了解與接受，但其內容却

梵二以後的神學 (附註)

Christopher F. Mooney, S. J. 著
鄭文卿 譯

本文的主要論點是，梵二大公會議對於將來神學的重要性，要在「論教會在現代世界牧職憲章」(以下簡稱現代)裏去找。這不是說，梵二的其他文件，特別是那些有關教會團體、啓示、祭禮以及宗教自由等文件，在神學上並不重要。只是說，它們的重要性主要是在「現在」。無論從哪一方面看，它們所做的都是在神學理論上使教會趕時上時代，使教會對於自己在二十世紀裏所發展成的新的自我意識，更加明朗化。在梵二之有關主教團 (collegiality)、教會團體，合一運動，聖事性的祭禮，聖經的權威、良心的自由等文件中，均已涉及教會學的問題。這些問題多少年來一直是神學討論的題目。梵二大公會議所做的不過是把神學家們所已完成的工作，變成大公會議的結論而已。我也不想暗示，這些題目無需再作進一步的發揮，或在神學上更加精確化。這些的確都是必要的。大公會議文件的發表和註釋的工作，以及對此等文件的言內和言外之意的再思考工作，都要繼續進行。然而，此等神學不論其具有何等必要性，其主要目的不會是針對將來，而是把過去和現在的成就予以鞏固，從而保護神學的進展而已。本文所關心的正是這種進展的路線，包括神學上的假定 (presuppositions)，格調 (style)，和內容 (content) 等。這種進展的路線並不告訴我們教會從前或現在如何，而是告訴我們教會將來或許是什麼樣的。

凡讀過「現代憲章」的人，都意識到這憲章觸及了我們這個時代最基本的問題，即基督徒信仰與現代人所追求的「可信性」之間的距離問題 (credibility gap)。因此，該憲章的基本主張——教會

和世界，不論其所能運用的資源多麼不同，但都追求同一目標，即令人過着像人的生活——這非常重要。教會對於現代人能夠說些什麼，應當說些什麼，其中心點就是人自己①。教會有史以來，從未曾正式宣稱：「教會由於受託宣講福音……因此也要宣講人的權利。」教會從未曾公開承認：「它極為尊重今天世界各地提倡此種人權的種種運動」②。這是第一次，教會認可了今日世界的精神。它要「審察時代的訊號」，以便按照啓示的光照來解釋③。教會明白地承認，「有一種新的人文主義業已誕生。在這種精神裏，人是什麼，首先要按他對於同胞和對於歷史所負的責任而定」④。顯然地，現代人的渴望範圍極廣，種類繁多，在現代人的世界裏，宗教不過佔據一點邊緣的地位。然而正是這種人，教會想要和他交談，正是這個世界，教會盼望能夠予以協助，加以塑造。

可是，正如卡爾·拉內 (Karl Rahner) 所說的，教會之「想要了解現代人」的渴望，比那些更為現實的教會學問題，或其他曾經在梵二大公會議裏詳加討論的主題，更引起了其他遠較根本的問題⑤。「現代憲章」本身即承認：「最近在科學、歷史和哲學方面的研究和發現，引起了新的問題而影響我們的生活，並要求神學方面新的探索。尤有進者，神學家們在神學的固有方法和條件之內，應不斷尋求更為適當的方法，去把教義傳達給同時代的人；因為信仰的寶庫和啓示的真理是一回事，用什麼方式來陳述而不致損害其原有的意義和重要性，是另一回事」⑥。因此，在下文中我要簡單地討論三個基本問題，這些問題神學應認真地予以把握，以便和現代人有所溝通。它們在「現代憲章」中的曾被提及，或至少曾被暗示過，因為這三個問題都和教會所面對的現代的世界中的人有關。

壹

向將來的神學挑戰的第一個問題，就是方法論問題。在梵二大公會議以前，大多數的天主教系統神學家都認為，神學這門學問乃是一套衆所公認的知識，可以代代相傳而不必顧及人的生活變遷所產生的影響。然而「現代憲章」在其開宗明義的講解中，就是針對這種人生變易現象的意義而發的：「現代人心的動盪不安和生活環境的變遷，乃是更爲廣泛與更爲深遠的變革之一部份。由於這種深廣變革的結果，智力的陶冶愈加依賴數學、自然科學以及關於人自己的科學等等。至於實用方面，從以上的科學所產生的技術，則日形重要。科學精神對於文化環境和思想模式產生一種新的衝擊力……歷史本身發展得那麼快速，個別的人無法與之齊頭並進。人類社會的命運，變成一體不分。在過去，不同的民族各有其不同的歷史。於是，人類對於現實世界的看法，業已從靜態的過渡到動態的和進化的。其結果是產生了一連串新的問題，要求我們作新的努力，予以分析與綜合。」⑦

這種把現實世界視爲動態的和進化的觀念，對於神學研究時的心情和思想模式，不能沒有深遠的影響。心情受到影響，是因爲神學家對於資料的態度受到影響。啓示資料究竟可靠到什麼程度？在什麼範圍以內，啓示資料還可加以搜尋？直到最近幾年來，天主教的科學家才開始重視這一事實，即啓示的主要特性乃在於啓示的歷史性。天主係在歷史中並藉歷史把自己啓示出來，而啓示的真理雖然含有超時間的成份，却仍不免受時間和文化的限制。這是說，一個人所了解的某項真理，能够隨着他對於自己及其周圍世界知識的變遷，而作徹底的而非表面的改變。僅舉三個例子來說：我們現在對於教

宗不能錯誤、教會之外無救援和自然律等三端道理的了解，已和過去所了解的大不相同。因此，神學家們不能聲稱，他們對於有時間性的問題，擁有永恆確鑿的答覆。龔格 (Yves Congar) 說得好，「直到最近，天主教的神學還是那麼過份地強調啓示的超越性各面，這好像證實了尼采的判斷——基督教仍是一種大衆化的、新的柏拉圖主義。龔格接着又說，歷史和社會對於基督徒觀念的發展，並非只有偶然的貢獻，它們乃是超越的真理所賴以發展的基礎材料」⑥。

今天，大家大體上都同意，教義發展這個複雜的問題，大概在將來的一段相當長的歲月裏，要和我们結不解之緣。但要解決這個問題，有一個絕對重要的條件，即一種變易之感要籠罩着整個神學研究的心情。這就是說，神學和當代哲學、物理學及社會學之間的關係，要加以認真的探討。譬如倫理學業已承認，它無法對性生活或家庭生活作倫理上的陳述，假如它不知道心理學對於人說了什麼話，或社會學對於人類社會說了什麼話。如衆所週知，「現代憲章」的作者們爲達到所得的結論，大大地依賴社會科學的專家們的研究成果。可是迄今尚未被充份承認的是，即使對於基督教義的神學上的了解，也只有看其他學科對「實在」(reality) 說了什麼話以後，才能達到。現在，主張神學應從修院中的孤立搬到高等學府氣氛裏去的，已變成老生常談。但是，如果神學家們深信，此種與學術界間的交談，不會產生任何真正教義發展的結果，就是說，如果不能產生教義上的成長，使得對於其中意義有一種嶄新的洞見成爲可能的話，則神學與學術界間的交談，也不會有何成就。事實上，我們在教會學的園地裏，已經驗到這種成長的開始。但在基督論，末世論及天主論的範圍裏，迄今仍付闕如，令人扼腕。然而，也只有對於此種真正的發展趨勢，採取開放的態度，才是唯一能够帶領天主教神學安渡當前不安的過渡局面。在此時期片段的神學理論迄今尚未能給我們任何訊號，我們看出神學正朝向

一個新的整合方向前進。

此種神學研究上心情的變更，勢必影響到神學研究時的思想模式。迄今爲止，神學思想的模式是以希臘式爲主，着重抽象的問題，不重具體的問題，研究不變的人性，而不及人的實際經驗；強調永恆必要的一面，忽略現世和偶然的一面。可是「現代憲章」的進化觀，因其強調人及社會，必須走相反的方向，即朝向今日所強烈的主張的剔除希臘化運動的方向。一反過去把希臘的思想範疇，作爲闡明基督徒信仰訊息的規範。這也不是一件容易的工作。羅納甘 (Bernard Lonergan) 業已指出，這樣的反希臘化運動，需要最細緻的鑑別力，如果想要作得負責而又聰明的話。他寫道：「今天的天主敎神學面對一項艱鉅的工作，因爲希臘精神有其真正的限度，現代文化必須超越它，然而天主敎的神學，迄今尚未成功地超過它。可是，有些基於誤解或暗含的無信仰態度所作的狂妄聲明，對於反希臘化工作不但沒有幫助，反而嚴重地妨礙了它。」^⑨以上的這一聲明當然是說，在嘗試把基督徒信仰的訊息，投生在當代語言文化中時，是一個真正的冒險：即在使基本的基督徒信仰的真理變成可領悟的，並貼切於人的同時，它也可能被曲解或遭失落。然而這危險也就是我們爲了剔除閃族化的基督信仰所應付出的代價。爲了闡明在較爲具體的希伯來的時間和行動的範疇裏，聖經所肯定的是什麼，我們現在大部份的努力，是嘗試着恢復數世紀以來，西方人的理性所已失去的思想形式。這件工作不會完成於一夜之間，目前我們應對迷惘和焦慮之情，稍加忍耐。因爲這是人類生活在徹底改變的時期中所具有的特徵。

在結束這一段有關方法論的討論以前，我們要提醒大家注意，問題之所以產生，追根究底係由於這一事實，即在任何一個特定的時期裏，一門學問如何研究，端視其研究者對於自己的整套知識有何

感覺而定。自從梵二大公會議以來，天主教的神學家們一般地感覺他們已經不再有一套公認的知識。多瑪斯學說作為支持神學的哲學構架，業已大部份崩離析，而所謂萬古常新的哲學 (Perennial philosophy) 這一概念本身，今天已少有人擁護了。因此，我們現在已毫不清楚，究竟什麼應當保存，什麼應當揚棄，什麼應當予以改變。現在我們努力的方向似乎是朝向發現真理，而不是朝向保存真理，就是說，朝向原始性和創造性的神學研究，而不是朝向重述過去所已說過的話。因此，任何武斷的標準化計劃，都不會得到神學界的支持，如不立遭排斥，也要完全被忽視。現在的社會，大概要變成多元的社會，其中任何觀點都不會永久不變，而是每一個觀點都會因其誠實的態度而受到尊敬。在這種氣氛裏，顯然地，教會對於保障其自己的統一性方面，將少有所作為。然而，教會正可由於提倡多元的神學，沒有一種神學能夠對真理具有專利，並鼓勵神學家們在不同的層次上發言。因為教會如此行事，正足以表示它信賴神學界的判斷，同時也顯示它的真正大公性、它的誠實以及它對於文化及知識多元化的當前世界的接納態度^⑩。

貳

神學方法受到挑戰，起因於梵二大公會議對於歷史性的變遷予以認可，而導致我們現在研討對於神學題材的挑戰，也是梵二大公會議的結果。「現代憲章」提議有兩個問題區，應成為將來神學的注意焦點。第一個問題區是基督的教義與當代無神論之間的關係。事實上，有人辯稱，當前神學的主要任務就是要喚醒教會注意無神論問題的嚴重性，並協助基督徒在他們身上克服這個誘惑。神學可以達

成這個任務，只要它把其自己對於天主的言語的反省，與人的問題和疑問加以整合。因為無神論就是人的問題和疑問的一種順理成章的表現。「當前神學研究的主題是，人的自由在發展成一個邏輯性的無神論者的過程中，而此自由又不斷地遭遇天主的挑戰的問題……」。這不是說，神學家想要在觀念上使無神論者的問題、與天主言語之間獲得和解；更好說，神學家要窮盡人的最深層問題，因為神的挑戰就是當人的精神在活動的時候，方爆發出來。」^⑩

在這裏成爲問題的是，不但我們應承認教義中的天主論應予徹底的重估，而且從事此種重估工作的神學家們，必須接受當今一切有思想的基督徒所經驗到的雙重經驗，即對於天主的信仰經驗，和在現代生活中天主不存在的經驗。神學家們並應接受雙重經驗，作爲他們職業觀點的一部份。「現代憲章」相當明確地斷言，對於無神論的普遍增長。基督徒自己應負部份責任，因爲他們弄模糊或歪曲了天主的肖像，或者在他們的生活中，未能使別人看出永生天主的臨在^⑪。因此，神學必須對深植在每一信者心中的冷漠和不信態度的根源，作遠較以前更爲深入的審查，然後天主的概念才能够予以淨化。「現代憲章」要求教友們「成爲活的和成熟的信仰的見證」，這種見證「必須遍及信者的整個生活，包括他的俗世幅度，方能發生效果」^⑫。成熟的信仰生活，必須爲自己在信仰上的掙扎，及如何克服信仰上的曖昧作證，而不在于背誦傳統的信仰論證。就是因爲此種使自己不致陷於不信的掙扎，信仰本身才會達到成熟的地步。

那麼，在我們所從事的辯證過程中，無神論的現象必須用以加深我們對於天主的教義的了解。今天反對基督有神論者，大都反對其絕對式的陳腔濫調。誓反教徒和天主教徒對此均有同感。馬塞爾 (Gabriel Marcel) 說過：「我們必須把視天主爲『因』的這一觀念除去，也必須把視天主爲集一切

因果關係於一身的觀念除去，或者更嚴格地說，我們必須把一切神學上所用的因果觀念除去。」他又接着說：「非常可能，尼采所宣佈的已死的天主，就是亞里斯多德——多瑪斯傳統裏的天主，即被視為第一動因的天主」⑭。事實上，從大多數天主教的神學家看來，「天主已死」運動已被用作一個迫切需要的轉變的基礎。這個轉變就是把整個有關天主的問題，從傳統天主教神學的基礎上，轉移到較廣闊的哲學基礎上。這就是說，將來的天主教神學應熟悉當代的俗世哲學。這一點舊反教的神學家們業已做到，並在神學的思考上正深受「過程哲學」(process philosophy)，存在主義，及(在某種程度上)語言分析的影響。此外，他們似乎大體同意放棄以天主為「不變的絕對」這一觀念。雖然大部份的天主教神學家還沒有走得這麼遠，但至少目前雙方都承認有這些問題，則是清楚可見的。

當然，這裏有一個基本的困難，即神學家們於談論到天主之時，不得不視之為本體論上的實體，因為基督徒的信仰就是建立在這個基礎上。可是我們今天談到天主時，必須從具體現象和人的經驗開始。若然，則神學家究竟應如何談論天主，至今尚無一致的看法。在這個園地裏，最大的進步可能是由羅納甘所達成。他的方法是研究人的理解與現代科學方法之間的關係。因為他現在相信，神學越來越接近經驗科學。這就是說，現在聖經和傳承所提供給神學的，不是「前提」而是「資料」，這個資料又須按照當代的技術和程序來解釋，其結果是，神學並不給予論證或確實性，頂多只給予蓋然性而已，一旦發現有更新的資料，又會導致更新的假設，和更多廣泛的判斷。在這經驗神學的作業中，其唯一的常數乃是對於歸化者具體經驗的反省。因為「若把歸化視為一個繼續不斷的過程。同時是個人的、團體性的和歷史性的，則歸化和活的宗教是一回事。」又「現代的經驗神學就是對於宗教的反省。」⑮。這種基礎的變更，即從客觀的神學陳述，轉變到作此陳述的思想主體的經驗，能够提供一

個全新的場地，來談論天主，一方面把天主視作本體論上的實體，同時又能忠於人生歷史上任何時代對於天主的經驗。

從羅納甘的這個方法易於看出，現代無神論的挑戰不僅是針對教義，而且也是針對靈修；無神論不但強迫我們重新思考、我們對於天主的概念是否正確，而且也逼迫我們重新思考、我們對天主的個人關係。這種雙重挑戰，現今已被所有的基督徒神學家所接受，不過也許沒有人比德日進之接受此種挑戰更富象徵性。不少的評註家業已指出，就是在德日進的影響之下，「現代憲章」才能够那麼清楚地認識無神問題的全面幅度。德日進從其自己的生活中、所發展而成的祈禱風格，事實上也就是產生自己自己的一種願望——希望生活在這個不需要天主的世界裏，能够有一種對天主的真實體驗。他所體驗到的這種經驗來自天主臨在並行動於人建造世界之努力中。因此他之頻頻談到天主臨在這個題目，和他之努力重新思考在這個不能進化的世界裏，天主之存在究有何意義這件事，是一體不分的。

⑯。因為從現代的人看來，只有在這種世界觀裏，把注意力集中在將來，集中在人作爲人所能有的成就上，我們才能談論天主，才能在朝拜和祈禱中與祂相遇。在這裏，德日進遭遇到一他自己作爲神學家所無法解決的問題，然而今天却在梅茲 (Johannes Metz)，彭能堡 (Wolfgang Pannenberg)，及墨特曼 (Jürgen Moltmann) 的著作裏加以重新思考，就是：世俗的末世觀和基督徒的希望神學之間的關係。

「現代憲章」討論末世論時，緊緊地把末世論和人在世界中的活動聯在一起，這是饒有意義的這種末世論較爲集中注意於人類整體，而不以個人爲注意焦點；較爲注意人在時間內的水平動向，比較不注意其向時間外的垂直動向。因此，這種末世論乃是一種努力，表示基督信仰在面對以將來爲

的現代思潮之時，並非毫無能力。「現代憲章」說：「我們渴望有一個新的世界，但此種渴望不應削弱，而應加強我們對於開發眼前世界的關心。因為新的人類家庭的雛型，是滋長發育在今世的，並且即使在現世已能給人以新時代的預感……正因現世生活的進步，對於改善人類社會能夠有所貢獻，所以它也是天主之國所最關心的事。」①⑦。「因此天主聖神不唯激發人們對於新時代來到的渴望，同時也激發，淨化並增強人們另一豪邁的志願，即設法使人類大家庭的生活，更為適合人性，並使整個大地朝向此目標前進」。「現代憲章」接着又說：「同一聖神把人從自愛的桎梏中解放出來，使他們能够把一切地上資源供作人類生活之用，並為將來世紀而奉獻自己，那時，人類本身將成爲天主悅納的祭品。」①⑧

梵二大公會議在這裏爲我們所繪出的赤裸裸的末世觀，就是二十世紀的人所最關心的事，他對於將來所懷的希望。正因其如此，這種末世觀與當代否認天主臨在的主力站在對立的地位。這種「反天主臨在」的主力，就是基於人的自主意識，及人爲自己命運的主宰之信念所產生的樂觀態度。梵二的末世觀也提供了一種與當代「反天主臨在」之主力相對抗的動力，主張人在世界上能够找到天主，就是說，它主張世人現在所創造的將來中，天主恰好臨在其中。當人的行爲最富創造性的時候，天主就在他的創造行爲中每天與他相遇。從這個遠景看來，人之經驗到天主的超越性，由人經驗到自己永遠奔向無止境的將來開始，這將來今世不能完全實現，絕非人所能企及①⑨。由此便可看出「現代憲章」對於社會問題的關切，及它對於人類同胞彼此之間，在公義與仁愛上應負的責任，所給予的明確指示。人就是在致力於當代經濟與政治的建設中，在他爲和平而奮鬥，爲建造新的世界文化與全人類的社會而努力時，找到天主，經驗到天主。

因此，天主的存在和我們對祂的經驗問題，以及我們之致力於實現人類的希望和抱負，有密切的關係。人類的這種反映聖經上天主永遠信守祂的許諾的保證，並有連帶關係。這種希望之不致流於烏托邦的白日夢，正是因為我們知道，出谷記和復活的天主，就是滿全我們希望的天主，而且所謂將來，事實上在基督身上業已來到。這就是爲什麼當「現代憲章」承認邪惡的分化力量能够藉着人心的虛榮和惡意，把人的能力變爲罪惡之時，仍能懷着如此純正的樂觀^②。基督徒能容忍這種事，因爲他發現，只有在天主身上，方能有使將來成功而不失敗的能力。因此，這種新生的希望神學，同時是復活神學，也是歷史神學。墨特曼說：「當天主宣佈祂的臨在時，這個遺棄天主的世界，便陷入痛苦之中。我們一旦開始愛這世界，我們就要因着世界的境況而受苦。而我們一旦發現這世界有希望，我們就會愛它。但是，如果我們聽到對於將來的成功許諾，足以對抗沮喪、無常與死亡之時，我們就會發現這世界有希望……確然，只有當我們談到開放的自然神論問題而感到痛苦時，我們才能對天主懷有希望」^②。

叁

迄今我們所討論的是，屬於梵二大公會議以後，成爲將來神學注意焦點之第一個問題區的問題，即基督徒有關天主的教義與當代無神論現象之間的關係。第二個問題區的重要性亦絕不低於第一個，且和第一個問題區緊緊相連：基督論與今後新人文精神之間的關係。在梵二大公會議以前，較爲普遍的共同信念是，基督宗教所專注的乃是人藉着基督並在基督內，對於天主的敬禮。因此，這種信仰的

推動力是默觀性的，並強調出世而不是入世。可是，在梵二大公會議中成爲主流的神學却主張，基督徒信仰專注的乃是人文教化及其在基督內的改變。因此，神學「不但應對啓示加以反省，而且多少也要解說，天主對於整個人類事務有何意義」②。尤有進者，此種「解說」只能放在基督論內，這就是說，只能參照存在於基督身上的那種人神關係才有意義。凡屬於人的事，必須在降生聖言的人性裏多少獲得實現，因爲基督取得人性，便顯示天主對於一切人性價值的最終計劃，這些價值雖然仍是人性的，但由於天主的作爲，它們註定最終都要超越自己。

整個「現代憲章」只有一個主題，就是努力思考基督帶來的救恩的奧秘，及救恩的目的：使人人性化，並使之神化。基督「以完人的姿態進入世界的歷史之中，將之收取於自己內並撮述這歷史……」，現在「透過天主聖神的德能，在人心內展開工作」③。在另一處又說：「除非在天主聖言降生成人的奧跡內，人的奧跡是無從解釋的」，就是祂「向人啓示了人之爲人及其崇高使命……因爲天主子降生成人，在某種程度內、與人人結合在一起……這一切不獨對基督徒有效，聖寵以無形方式，工作於其心內的一切善意人士，亦莫不皆然」④。最後又說：「天主雖是救主及造物主，雖是人類歷史和救恩史的主宰，但祂在處理一切時，不但不取消受造物，尤其人類的獨立自主，反而恢復其尊嚴並鞏固之。」⑤

「現代憲章」的這些聲明，在基督論上所產生的推動力，係集中在兩個彼此連鎖的區域，將來的神學家們對此應加以認真的思考。這兩個區域是：基督對於整個宇宙的救贖工作和人在人文生活與俗世生活方面所需的恩寵。這兩個區域彼此有連帶的關係。確然，過去所給人的印象是，基督徒的訊息乃是把人「從」世界中救出來。所謂啓示，對於俗世生活的意義無話可說，人在建造地上王國時所有

的成就，均與天主的作爲少有關係。神學講義把恩寵和救贖視爲單獨與天主及人的靈魂有關；又把基督的死亡和復活視爲與天主的造世工程沒有什麼關聯。這又加深了以上的印象。可是，這個態度現在已不再可能了。因爲天主聖言與創造者天主及救世者基督是同一天主，使得我們相信創造與救贖這兩件事不是彼此互不相干，而是彼此結成一項完整的工作。今天許多神學家，不論其是否德日進的信徒，的確都希望給予「天主降生」一個宇宙性的目的，不過他們同時也顯指出，基督如何在這個宇宙角色上實際完成了他的救世任務。因此，基督正因其爲救世者，所以同時也是創造者天主。在這個意義上，基督的整個奧秘是救贖性的，祂因着救贖，參與了人類共同的命運——痛苦和死亡。因此，藉着恢復天主的友誼以醫治罪的創傷的說法，應被解釋爲係使人解放，俾能成爲更完滿的人。人若與基督分離，不可能充份成爲人，所以，將來的原罪神學，若不能把原罪和人與基督分離的狀況連在一起講，是很難被接受的。

從以上所說，可知將來有關恩寵的教義，如有任何發展，均不能不牽涉到教外的及俗世的事物與天主之間的關係。基督的救世工作，不能被局限於傳統所謂的「宗教」範圍。因爲把教外事物基督化的意思，不是使教外事物減少教外的味道，而是幫助教外事物的本身，使之更加完美。這裏所遭遇的神學問題是雙重的：首先應明白說明恩寵有本體上的優先。因着恩寵，世界才歸向基督，與制度化的基督宗教無關；其次應在包括全人類的主天子民團體，與僅指教會的基督奧體之間，建立起正確的關係。今日的基督徒，不願從事任何與人類生活主要潮流無關的事。正如「現代憲章」所顯示的意願：基督徒要他們的教會接受人類全體。他們要教會和世界不以平行線的方式歸向基督。而要以互相滲透的方式歸向基督。這樣，教會雖然保持着基督奧體的身份，教會和俗世的分野便永遠地模糊了。又因

此而連帶地變成模糊的有：神聖的與俗世的區別；宗教的與教外的區別。今天，教會倘要成爲可信的教會，便不能與世界分離，正如基督降生爲着不與世界分離一樣。又受造的世界，如果沒有恩寵把它提升起來，其本身也不可能是完美的。②

從以上所說，又展露了另一個基督論上的問題，就是俗世活動的自主性。從一方面說，基督的人性活動不能因其係在天主聖言的控制之下，便說它是較不自主的。這就是「現代憲章」堅持俗世事務有其獨立性的根據。「如果俗世事務的獨立，係指受造物及人類社會擁有固有的定律和價值，應爲人類所逐漸發現、運用和駕馭，則要求這種獨立是對的。這不獨是我們現代人的要求，而且亦符合天主的聖旨。揆諸造化工程的本質，萬物皆具有其穩定性，真實性和美善，以及其固有定律和秩序」③。可是，從另一方面看，現代人之前所未有地意識到其本身的自主性，又正是他對於天主的附屬感，及對日常生活超越性的超越性，變成遲鈍的原因，我們需要一個神學的人性論，以便一切合乎人性的努力，在其人性的範圍內保持自主，但總不被視爲絕對的，不附屬於天主的發動與天主的自由。由是，恩寵的任務變成、使人在人性的成長過程之中，展現在天主的影響之下。如果採取這樣態度的人，把它視爲與天主的一種合作，以助成人格的發展的話，人文主義也不會變成一種偶像。這樣，人之經驗到自己的自由和創造性的自發，就會同時變成對天主的超越行動的經驗。

最後，除非我們把非基督宗教的思想，對於人類文化變遷的影響，加以認真的思考，基督論與新人文主義之間的關係，在將來恐怕永遠說不清楚。「現代憲章」明白地說：「現代人的社會及文化生活情形，有了深遠的改變，致使我們可說在人類歷史上是一個新紀元」。交通的快速「使人類更加廣泛地發現各種不同文化所擁有的各自的寶藏，而逐漸形成一個更爲普遍的文化。人類果能愈來愈尊重

各種文化的特點，則這普遍的文化便愈能推動發揚天下一家的思想」^②。面對即將來臨的世界文化，教會的態度顯然是開放的。「教會的使命既是歸化一切民族，不分時代與地區，因此它不被任何一種特殊的生活方式所限定……教會雖忠於傳統並意識到自己的世界性的使命，却仍能深入生活於各式不同的文化中」^③。可是，在神學的層次上，究竟世界各大宗教在天主（藉着基督）的救恩計劃中，佔據何等地位，迄今尚未作任何評估。其結果使得基督徒神學的基礎過於狹窄。從現代人之朝向全球統一的思想看來，基督徒神學不具任何意義。基督不論在哪一方面，若和整個人類的過去與將來的宗教經驗分離，其結果只有變成無意義。今天的基督徒是在探尋之中，探尋他在世界中所具有的身份。他想知道，當他面對下面這個尚未有答案的問題時，即天主的救贖性行動如何達到非基督徒弟兄的心中這個問題時，他對基督的信仰究有何意義。就是在這個思想背景之下，教會之作爲基督奧體的使命，應當加以重新檢討。這種檢討的工作，從業已開始的與猶太教的交談中，可能獲得極大的推動力。因爲猶太教乃是基督教會的來源，彼此的前途命運是一體的。在天主上智的安排之下，我們對於基督與猶太民族之間的關係，倘有更深入的了解，很可能就是更進步的基督論的開始。這種基督論將與任何即將出現的世界性人文主義有更密切的關聯。

肆

本文的主題乃是：梵二大公會議，通過它的「論教會在現代世界牧職憲章」，已經指出三個問題區的重要性。因爲它們在將來的神學研究中，勢必居主要地位。這三個問題區就是方法論、基督論和

天主論。我們討論的基礎，乃是建立在羅納甘多次所表明的信念上。他說：我們現在神學上所經驗的危機，並不是信仰上的危機，而是文化上的危機。目前古典文化的崩潰，也就是神學崩潰，因為神學的思想形態，乃是依存於古典文化之上的。他又說：「古典文化之被遺棄，不能沒有替代物。這個替代物又不能不走與古典文化相違背的方向。在此情形之下，勢必同時產生一種堅固的右翼集團，決心繼續生活在不復存在的世界中；和一種分散的左翼集團，時而醉心於此一發展，時而醉心於彼一發展。……可是，靠得住的也許只有一個不過於繁雜的思想中心，其多樣性不致過於分歧，其包容性足以調和新舊兩種觀點，其苦幹的精神堪承擔此過度時期的艱鉅，其力量又是以抗拒中途的妥協，而堅持全盤的解決方案，縱須長期等待亦在所不惜」⑤。我想大家也許同意，在最近的將來，「耐心的等待」必定要成為神學活動的特徵。這是說，神學家自己首先應注意到在發展中的世界。因為他們越了解現代人現在如何思想，他們便越了解為什麼現代人對於過去會有如此的想法。朱禮安·哈特 (Julian Hart) 說：「基督徒的神學研究不得法，因為它直到最後……才想到信仰在文化中的處境問題……」

：真神學應當從分析文化着手，否則它在系統性上便成為沒有意義的。」⑥

但是，以耐心等待為特徵的神學也該知道，在梵二大公會議之時和以後，在天主教會中央和外緣之間，有一種令人困惑的缺乏彼此溝通的情形。現在已變成非常明顯的事實是：外緣的神學研究方式和中央的神學研究方式之間有極大的不同。因此，天主教神學變成不穩定的，因為教會本身已變成不穩定的。由是，片段的神學乃成為不可避免的。此種片段的神學並非不穩定的根源，而是希望的泉源。當然這要看所有的神學家們是否都獲得信賴而定，包括那些外緣的神學家，他們的結論未必和羅馬的看法相符。否則，教義發展的均衡及其重估工作所需要的那種緊張便無法維持。舉例來說，羅馬

教會中心很容易地說，基督徒的啓示並非專在於基督的三三三。在這不能答覆外緣神學的迫切問題，他們問，建設地上王國與基督走向啓示之間，究竟是何關聯？因此，我們所需要並不是什麼句解除，而是一種了解，了解在教會中央與外緣之間所存在的這種衝突是一種健康的現象。因為它顯露出一「超越」與「內在」這兩個方向的緊張情形。而這個緊張又是整個基督徒生活的特徵。愛德華·史萊拜克 (Edward Schillebeeckx) 在這一方面所說的話可作為本文的最佳結語。他說：「正如自然與超自然之間的和諧關係，在人的道德生活上並非是一個已知數，而是一種充滿着衝突和冒險的工作。同樣，在神學思想的層次上，傾向於降生和傾向於反降生之間的和諧關係，也只能於衝突及爭辯之中戲劇性地來到……因此，從歷史上看，神學總要經過一段成長的危機，經歷此種危機以後，神學的面目總是顯得更為純淨些。」³³

附註 本文譯自 "Theology after the Council" from *The Making of Man*, by Christopher F. Mooney.

S. J. Paulist Press, N. Y. 1971 pp. 11-28

1. 見「論教會在現代世界牧職憲章」(以下簡稱「現代憲章」)第40, 41條。
2. 同右。
3. 同右第4條。
4. 同右第55條。
5. 見卡爾·拉內著 *The Church after the Council* (New York, 1966), 93
6. 見「現代」第67條。
7. 同右第5條。

梵二以後的神學

8. Yves Congar, in his paper at the Marxist-Christian Congress of Marienbad, April 28, 1967, Soon to be published in the proceedings, "Schöpfung und Freiheit"
9. 伯德羅·羅薩士著 The Dehellenization of Dogma 原載 *Theological Studies*, XXVII 1967, 347.
10. 羅氏 Robert C Neville 著 Current Issues in Christian Ecumenism 原載 *World Order* III, (1968), 30-34.
11. 見 Christian Dugnoc 著 Theology and Spirituality 原載 *Concilium*, Vol. XIX, Spirituality in the Secular City (New York, 1966), 97.
12. 見「現代憲章」第19條。
13. 同右第21條。
14. 見 Gabriel Marcel 著 Problematic Man (New York, 1967), 54.
15. 見伯德羅·羅薩士著 Theology in its New Context 原載 *Theology of Renewal*, Vol. I, ed, L, K, Shook (New York, 1968), 34-36 及 44-45.
16. 關於這個問題，德日進的思想詳見第七章。
17. 見「現代憲章」第39條。
18. 同右第38條。
19. 見 Johannes Metz 著 The Responsibility of Hope 原載 *Philosophy Today* X (1966), 280-281.
20. 見「現代憲章」第37條。
21. 見 Jürgen Moltmann 著 Resurrection as Hope 原載 *Harvard Theological Review*, LXI (1968), 146-147.
22. 見 Lonergan 著 Theology in its New Context, 41.

- 23 見「現代憲章」第38條。
- 24 同右第22條。
- 25 同右第41條。
- 26 詳見 Christopher F. Mooney 著・Teilhard de Chardin and The Mystery of Christ (New York, 1966) 67-145.
- 27 見 Edward Schillebeeckx 著 The Church and Mankind • 藍線 Concilium, Vol. I. The Church and Mankind (New York, 1965) . 69-101.
- 28 見「現代憲章」第36條。
- 29 同右第54條。
- 30 同右第58條。
- 31 Bernard Lonergan 著 Collection (New York, 1967) , 266-267.
- 32 見 Julian Hartt 著 A Christian Critique of American Culture (New York, 1967) xviii.
- 33 見 Edward Schillebeeckx 著 Revelation and Theology, Vol. I (New York 1967) , 161; 又同頁一作
著者・The Real Achievement of Vatican II (New York, 1967) , 88-90

(上接四一八頁)

是顛撲不破的永恆真理。由於對教會外非信友知識份子的關愛，他寧願於在這兩個世界的中間，而不願向教會的中心過份認同，這是一個冒險的地域，當時會受到教會當局監察，但這是教會的門窗，許多外人只藉這門窗而見到內涵，也能自由地進出一下。是哲學家，所以他不會以教義着手及結束他的反省；由於當了四十年的教外人，因此他很體會外面大千世界真面目和真正需要。由於在兩個世界的中間，他就處身於教會的邊緣，爲了一面受到教會母親神性光輝的照耀和滋養，一面把生活過的啓示用人性層次的語言向局外述說。可能這類的述說爲教友也是迫切需要的，因爲今日教會與外界世界已不能截分爲二，教友國家的教友很多名實不符，而傳教區之教友根本沒有一個絕緣的教會地域使自己苟安。是哲學家，所以要著，要想，要發現問題，要發明方式，使自己所信所活的喜訊能成爲周圍世界之光耀，使更多人活得更真實，更充實，更友愛，更幸福。邊緣信友實際上——一點不邊緣，是最積極的信教者，只是他站立的方位有所不同，因此他講話的方式也有所不同，難怪馬賽爾贏得大部份神學家的友情，教會當局雖未對他表示對馬利且那種的感激，但必不乏賞識他者，其功績讓後代歷史家來衡量吧！

一年來到耕莘文教院演講者或主持或參加活動的知識份子爲數不少，與他們的交往不算深刻，互授名片，對飲一杯，塞喧片刻，但這片刻之交往有時說不定能留下一個今後來往的基礎，彼此的同情與尊敬，對對方所學的興趣和讚譽，真誠無偽的態度，或能使外人更進一步窺察到這個深不可測古老宗教的內涵，而體驗一些這個宗教的人性面，多少留下一些善意的印象。「教會在現代世界」憲章所昭示的不是這種精神嗎？但只有人際接觸還是不夠的，我們需要更多的兄弟姊妹以這種開放的神修來準備自己且實際去體現「邊緣信友」的志向，要在更深的層次藉文學、哲學等創作來批判、分析教外思想及社會現狀，以激發邊緣外的人士靠向門窗的興趣，這個工作也不難，可以少以小開始，如何作，讓我們與聖神合作而嘗試去創造吧！（轉載民國66年8月15日「輔神校友通訊」）

神修

展望修會生活與教會及聖體的關係 (註)

Marl P. Scin O. F. M.
傅文輝譯

一 導 言

基督聖體內的可愛兄弟姊妹們！

在影響人類家庭之各種欲望中，對聖神的渴慕，無疑地是最強烈的一種，且更迫切地尋求滿足的一種。我確切知道：諸位都曾聽過那位希臘老哲學家的故事，他願意領養一個不會有「神明」觀念的兒童作試驗。可是，他發現那個兒童，有一天早晨竟向太陽膜拜，並向它的創造者發出熱愛及讚頌的禱詞。這故事告訴我們：人自其存在伊始，就不停地在尋找天主。即使在今天，在我們這俗化了的、不信基督崇尚聲色逸樂的世界裏，天主實是由其中被放逐了，但是「尋找天主」仍在進行，且比往日更為迫切。

今日的男女，遠比以前任何時代的男女，更為宗教人士強烈地所吸引、所征服、宗教人士不但有訊息傳報，而且又因他們的行爲，表現出他們真實的信仰。換言之，今日的男女，特別是年輕的一代，正在以更響亮的聲音，詢問「天主存在」及「天主對人類徒音」真實的、信而有據的、純正的見證。因為他們願意追隨這些見證，並尋獲天主，接納祂的訊息。世界以其逸樂和空虛，不能滿足他們

展望修會生活與教會及聖體的關係

的熱望。假如他們找不到那些見證，給他們分施「生命之糧」的見證，那末，這些人可能會永遠地喪失了。

所有的基督徒，因「聖洗奉獻（誓願）」的宏恩，都領受了這項使命：爲天主作證，並爲祂所派遣的救贖世界的聖子耶穌基督作證。但是天主由於自己的智慧，和對人的厚愛，並不以受洗的基督徒作證爲滿足，縱然這種作證曾達到了輝煌和英烈的最高峯。原來自教會建立伊始，主就召選了一批人，要爲祂的訊息，祂的福音，和祂的祭獻，以及祂的勝利——復活作特殊的見證。其中有的人被擢升爲司祭和其他聖職人員而成爲祂正式見證的；更有的蒙召，愈益親密地追隨基督，透過修會聖願，藉着徹底的奉獻而爲祂作證。就是針對這批蒙召者所作的奉獻，及生活方式，和他們當作的見證，我願意對其未來，和它所呈現的難題，來簡略地和諸位談談。

無疑地，「天主的召喚或聖召」，爲真正的修會獻身來說，是必要的條件。聖召在男女心中激起了一種對天主聖神最強烈，且最神秘的渴求。這種渴求只能以慷慨的答覆來實現，這種答覆便構成至高無上的愛德行爲，是完美的奉獻，和完全的自我空虛，是「一種全燔祭，人藉之將整個的自身，和他的所有物全盤奉獻給天主」，一如聖多瑪斯所說的（註一）。大公會議的教父們對修會身份的隆重聲明，並非沒有深奧的神學理由：「修會的身份在於更密切地師法耶穌，並在教會內繼續重演，天主子承行父命降世時所採取的生活方式，又將之提示給追隨祂的門徒」（註二）。因此，會士既然藉着公開矢發貞潔、甘貧和服從三願，並信守不渝，來響應天主的召喚，那末，他們就該憶起：他們如此追隨聖召，不僅已死於罪惡與世俗，而且還要只爲天主而生活。他們奉獻了他們的整個生命，而爲天主服務（註三）。

顯然地，這種奉獻和生活方式，如果信守不渝，爲獻身的人便形成一種實際取用不竭的豐沃神恩泉源，並構成一種難以抗拒的吸引力，引領他趨向主，並接受福音中的訊息。「大公會議的教父們宣佈說：矢發福音勸諭的聖願，好像彰明較著的訊號，能够並應當吸引教會的一切成員、有效地、敏捷地、實踐基督徒聖召的義務」（註四）。尤有進者，會士的獻身好像燈塔，又似光明和希望，照耀着天主的全體子民，因爲修會地位更明顯地向一切信友昭示：天國的寶藏現今已然存在這世界上，又佐證：基督因救贖所贏得的那新生和永生的事實；且預報肉身復活的實況，及天國的光榮（註五）。「最後還向一切的人揭示：基督君王宏偉超人的力量，和天主聖神的無限威能，正在教會內神奇的展開工作」（註六）。

有關會士獻身的偉大精神價值，及對整個聖教會的生活，並教會宣報福音的工作，所能有且該有的莫大威力和影響，我已作了說明。由此不難明白：教會的權威曾不斷地對修會生活，表示了很大的興趣和關懷。大公會議的教父們也曾隆重的聲明：修會是教會本身的主要成份，因爲不可否認地：修會與教會的生命和聖德是息息相關的（註七）。

就是「在聖神感召之下」，很多人從教會起初就「開始實踐福音勸諭，慷慨地追隨基督，並更切近地效法祂。」（註八）。在遵循神聖的目標下，許多人遂創建了修會，教會也運用自己的神權，欣然受理，並予以批准（註九）。

修會既然遵照「初期教會中，信友團體同心同德的榜樣」（註十）而形成，那末基督要「我們愛近人，猶如祂愛了我們」的神聖誠命，便能在修會中，更容易，更完美地實踐。這種因基督而互愛的團體，藉祈禱、福音的訓導和神聖的禮儀，特別藉聖體聖事，而日益繁榮滋長（註十一）。於是修會

生活對基督，對基督訊息的作證更強而有力，光耀而真實。也正是爲此，初期信友團體——修會團體的楷模——在採用的生活方式上，曾使那些目覩的證人，驚羨欽慕不已。至於修會所固有的義務，即襄助教會的救人使命（註十二）與促成基督妙體成長，在修會中較個人更易圓滿達成，無需多贅。大公會議的教父們告訴我們說：「不同的修會團體相繼誕生，在修會中精神寵恩源源而來，爲使修會成員在聖德上進步，並嘉惠基督的整個妙體。」（註十三）

在描述修會生活的本質方面，特別在描述修會對全教會和實際對人類的作證方面，所能有（並所該有）的奇妙影響時，我特意博覽大公會議教父的言論與聲明，特別是「教會憲章」。在這些文獻裏，修會生活完全同教會生命的本身交織在一起，而修會生活彷彿淵源於該神聖體制的心臟。這樣我們可以確信；在這事上，我們擁有教會本身對修會生活的純真道理。由是，我們在嘗試辨明今日修道實際生活的缺失方面（如果有的話），以及在爲天主賜與教會偌大恩惠（修會）更爲光明的前途，而試圖提供補救方面，能有萬無一失的借鏡（根據）。由是修會可以再接再厲，大量貢獻己力，以使教會本身「不但慈善事業齊備，神職工作完善，以達成基督妙體的發展；而且還像新娘爲新郎整容一般，盛裝着子女的諸般恩寵，並在自己身上表現出天主的各種智慧。」（註十四）

二 修會生活在教會內的現況

我絕不以爲有任何必要，把今日修會生活情況描繪成悲慘的。但是同時，我也認爲設法將最近十五年或廿年中所發生的令人恐慌的事實，向會內或會外人吐露，是一種嚴重的錯誤。因爲未認清事

實真象、弊端之所在，弊端的種類，以及紛亂所從出的深固禍源，則不易尋獲良方，而對症下藥。我們必須承認：修道生活在現時正面臨不景氣的情況，而且會士們（大體來說），並未樹立，或表現出一種振奮人心或引人向善的榜樣。

梵二大公會議認為：重申有關修會獻身的神學教義，並頒佈一通「論修會生活之應時或適當革新的」（註十五）正式法令，實屬必要。這種事實絕不是無的放矢，而是在證明：會務進行，實際有偏差。但是不數年後，教宗保祿六世又認為：頒佈一通宗座勸諭——福音的作證，用以警醒並敦促所有會士克盡己責，實乃當務之急，刻不容緩（註十六）。

爲使人深信我所說的事實，我認爲每人只消環顧四周，並注意一下多少爲大眾所周知的事實，就足够了。爲什麼這許多人在慷慨的響應天主召喚之後，又離開了修會？而在不少的修會中、離會的數字相當令人恐慌。爲什麼在最近十五年內修會聖召如此降低？是修會生活失去了吸引力嗎？或是我們的修會生活，表現得不够理想，而不能取信於人？我們是否曾照我們的許諾，只爲天主而生活嗎？或者我們容許自己感染了世俗精神。我們是否勉力以信德和謙遜的精神，實踐我們的聖召，追隨我們的模範基督，走十字架的苦路？我們是否竭盡所能，在整個人類與天父修好方面，與祂通力合作，以完成我們的祭獻，爲能徹底的戰勝罪惡，而拔除世間一切不義和爭鬪的禍根？根據愚見，修會生活在世界各地遭受創痛，是一項信德的危機。我們竟把窗戶大開，讓驕傲的毒素，物質的逸樂逐漸進入我們的會院和我們的團體內，並使我們超性的愛受到致命傷，而這超性之愛原是指導我們生活的光明燈塔！

三 修會生活真正而持久的復甦良方

眞話實說，在此我們當斷言：我在以上所說的「事實」或「紛亂」中，有的可能不是由於人性的錯誤或疏忽所致。這可能是由於第二次世界大戰以來，社會和文化方面曾遭到劇變，從而使許多結構和方法，有些淪爲過時且失效，但人們仍在墨守成規，而不知汰舊更新，我們還該附帶說明：縱然有我在前面所說的現象，但修會仍在世界各地提供着純正而眞實的修會生活的輝煌榜樣。最後，我們也該承認，全球到處都呈現着修會復甦的跡象，那麼，這幅圖畫並不如乍看之下那樣悲觀。不過，嚴重的不景氣仍然存在，所以首先修會方面以及會員並其他人士，仍有嚴重職責，尋覓最佳藥方，而對症下藥，以使儘早達成修會生活眞正的復甦或革新。下面我將盡力提供幾項方法。

甲 精神革新列爲優先

修會在這方面革新的複雜工作，顯然地應列爲首要，並應作爲其他一切方法的基礎。捨本逐末，休想修會生活有眞正而持久的復甦。大公會議的教父們對於這點頗爲了然於胸。因爲修會生活旨在藉失發福音勸諭聖願，以追隨基督並與天主結合，是以「應鄭重而審慎地考慮：會士如不爲精神的革新所激勵，而只求削足適履，以迎合現代的需要，則毫無革新可言。精神革新應列爲首要，即便行使服務性的神職時亦不例外。」（註十七）

或許有不少修會正是在這一點上犯了嚴重的錯誤。這些修會眩惑於改革熱潮，希望盡可能廢除過時的生活方式，或淘汰一切自認為古老和有害的結構。這樣會方未曾利用充分的時間和思考，為修會革新作精神方面的準備。結果，他們或是改革的離了譜，或者準備了必要的工具，而無人通曉如何加以利用。這種錯誤如倍加努力，或可改正。因為精神或內在的革新要持續進行——縱使濃淡程度時而有所不同——又因為修會生活是藏着在愛德上不斷地與主更為契合，而循序漸進地皈依天主。

乙 會士對自己的獻身與承諾應有正確的觀念

我不曉得許多會士是否注意到：他們獻身的事實含有三項天主特別的「介入」。首先，會士應當堅信——關於這一點，大公會議的教父們絲毫不曾疑惑過——會士所隸屬而在其中公開發願的修會，乃是由於聖神對男創始人或女創始人的特別默感而成立的（註十八）。繼而教會權威當局又蒙同一聖神的引導，恭順地響應祂的啓迪，於是接受，世予批准：該修會和會規是一條更密切追隨基督的純正途徑（註十九）。每位會員的個人被召請，或稱為聖召，當在三點上來觀察：（一）看修會與其他修會的共同聖召；（二）修會的個別神恩；（三）修會在教會的特殊目的和使命。當聖神賞賜被選者該項特殊恩惠時，並不是普通地召請男女度修會生活，而是在蒙召人的內心，徐徐灌輸一種特別的邀請，為能追隨某種被批准的，更密切追隨基督的特別獻身方式（註二十）。聖神奇妙地敦請並催促人去追隨，總不使用暴力。是聖神賜與聖寵推動人的意志，主動加以接受。

我確知：如果每位會士，真正意識到自己的超性尊位，明白自己的蒙召，以及這種藉着天主聖寵

的實質的大力協助所作的慷慨響應，在天主眼中，是如何珍貴，那末，他們不但對自己的地位將有更正確的觀念，而且他們要更加珍惜天主對他們的厚愛，更嚴謹地忠於聖召，和對天主的答覆。會士因着一種「至愛以及顯光榮天主，事奉天主的承諾，在新而又特殊的名義下，既然將自己完整奉獻於天主，那末他們應該設法更清楚的明瞭：「完整奉獻」實際有什麼意義，（註廿一，異邦人的光明六章（44）），又在一個特定的修會中，在三顧的大前提下，奉獻和承諾，究竟包括些什麼。

丙 穩妥地固守修會的遺產

每人今天都承認：在許多度獻身生活的修會中，存在着「自我身分」和喪失固有精神的危機。許多獻身者，竟茫然不知：自身與其他會士實際有什麼不同，這種區別究竟何在。這種情勢的發生，來自很多因素，在此只提出幾項，以供參考。根據本人的意見，這種現象的主要原因，乃是會士膚淺地認識本會的神恩之性質和基本要素；極端地漠視研讀本會的發展史和遺產，並忽略一九一七年教會當局對修會所編訂的「修會通法」，旨在使喪失特色的修會，恢復到原有的水準（註廿二）。自然——並非所有修會受害相同，因為它們的處境各異。

大公會議的教父們不久便覺察到這種情形，並謀求補救。他們堅持：應辨明此一修會與另一修會之間所應有的差別。無疑地，公開發福音勸諭聖願，是也應是一切度獻身生活的修會所共有的。不過，尚有相異和特別的因素，是每一修會所獨有的。依照諸位教父的意見，這無異是一道命令：修會

應將這些獨有的因素再予尋獲——如果失落了的話——並加意維護。修會生活革新的主要推動力，是不斷重返整體的基督徒生活，並重返修會的原始靈感」（註廿三），原來：「修會擁有自己固有的特色和職務，是爲了教會的益處。故此，每一創始人的精神和目標，應當忠實地接納並保持，猶如每一修會的健全傳統應予保持一般。因爲這一切異點，正是聖神對創始人所施不同靈感的結果。原來祂願意自己的淨配——聖教會具備各種善功，準備它盡一切職務，以建立基督妙體，且以其子女們的諸般恩寵：：盛裝而出現，在自己身上表現出天主的各種智慧」（註廿五）「也就是爲了這理由，教會才保全並培育了各個不同修會的特色」（註廿六）。教會修正有關會士的普通法令，在準備上已接近完成階段，此法令特別注意修會的特色（註廿七），而教宗賢明地解釋了大公會議教父們的言論和意願，提供了頗爲適當的綱領，循着相同途徑以革新會憲（註廿八）。最重要的是：每一修會的遺產特別是該會本有的特色、神恩、目的、精神以及在教會內的使命，應予敬謹固守。然而，如果會士對修會本身沒有廣博精深的知識，對創建人的意向、理想以及精神沒有充分的了解，則難以達成。這需要每一修會體認，或重新發掘該會在基督內，在教會內的聖召，爲能保存本有的特色與精神，並爲實現自己的目的。

四 教會與修會生活的關係

我們乍看標題，似乎在對修會最重要的這一方面，全然不需要作任何強調。衆所週知：修道生活不能離開教會而存在，而且教會與修會間具有一種重要的聯繫。因爲會士們不但在教會內，而且他們就是「教會」，一如其他教友是「教會」一般，或許會士由於特別的誓願，和完全獻身於服務天主，

更是「教會」。我已與大公會議的教父們一同肯定說：「修會地位既由矢發三願而構成，那末，不可否認地：它與教會的生命和聖德息息相關」，縱然會士的生活方式不列於（神職）聖統制內，但却擢升到教會法定的地位。」（註廿九）

事實儘管如此，我覺得對於修會生活這一方面，更該加以強調。照我看來，許多會士像是表現出：他們不甚明瞭，或不確信自己的生活以及活動之所以名實相符，要看他們或修會對教會有何種服務，或有何種益處而言。無疑地，這種服務或益處當藉實踐修會聖召，並完成該會的目標和使命，來嘉惠聖教會。天主聖神透過對創建人的靈感，以及教會的批准，不斷興起新型修會，其終極目標則是：「會士在聖德上的進步，以及基督整個妙體的公益。」（註三十）

誠然，修會生活首先隸屬於教會神秘和神恩方面，其來源則在於天主聖神的神秘召喚，主要地在於被召選的人慷慨響應聖召，他以一種至高的愛德行動，並在一種新而特殊的方式下，全盤地奉獻，來事奉天主。當大公會議的教父們聲明：福音勸諭三願「乃是愛情的方法與工具……使實踐勸諭的人與教會和教會之秘蹟，在一種特殊的方式結合無間。」（註卅一），那時他們即公開承認了這一點。

以上所談，只是修會生活的一方面，但我們不能就此結論：教會當局對於修會生活無權過問，亦無責任與聞，或是認為教會當局의 每次介入，即是不可容忍的干預，曾有不少會士作如是想，這些人為敵對浪潮所惑，反抗法典及修會法的一切制定，這種情勢數年前曾橫掃教會。幻想着「教會的仁愛」，而反對「體制化的教會」狂潮，也侵襲到修會生活的領域。可能由誤解、誇張甚至錯謬來解釋這種反動情勢，但將這些為教會福祉而獻身於天主的人來說，則絕不能獲致諒解。無庸置疑的；教會能够，或許應當允准修會享有寬大而合理的自主。這些修會在教會原是特別的團體，又是藉聖神的奇

妙德能，並經教會批准而成立的，具有傑出和崇高的目標。會員之錄取要經過長期的準備，慎重的審查和不斷的考驗。由是，濫用交付給他們的自由，與辜負教會對他們的信任的危險的確不大。

我坦率地承認：會士與聖統權威間之融洽而和諧的關係，是一項微妙的難題。公正的解決之道，要求雙方秉持對教會和獻身生活的偉大愛心，這似乎是基本的一點。各階層人士要推心置腹，遵照修會在教會內固有的特殊目的和使命友善地討論各修會的傳教活動，這頗有助於開朗氣氛，並能防止誤解，會士們也要坦率承認：基督在有關福音勸諭方面，授與教會和其他部署，廣大的權力和行使的範圍。原來解釋勸諭，規定勸諭實施，成立修會和批准收錄會士之常規，並正確的監督，以能保持這種珍貴的恩惠，使之不失光澤，純潔無瑕，概屬教會當局的管理範圍。會士也該承認：由於天主的召叫而為教會工作，夙夜匪懈既是自己的責任，同時也是自己的榮譽和特恩，因為會士的聖召本身，即含有「使徒」的本質（註卅二）。

另一方面，聖統當局應欣然承認：修會生活和獻身的修會，在教會中擁有特別地位和職務。教會當局應對待會士像一羣成熟而能負責的人，應容許會士遵循創建人所遺留的、經由教會所批准的生活規範，和非主要的事項上，由修會內部管理當局所採取的健全方式，來處理自己的生活，主教們應協助會士履行他們的聖召，提供機會，以實踐該修會固有的使徒工作，要尊重修會的特別神恩，慎勿委託會士從事與其聖召，及修會的特殊使命不適宜的職務。

五 聖體聖事與修會團體生活

在舉行聖體聚會的日子，你們要聽到很多有關至聖聖體對每位信徒的需要和重要，這樣我在這裏可略而不談。但我仍願指出：這種對聖體堅實的熱忱，如果爲信友度聖善生活，並履行追隨基督的義務，是必要的條件，對會士更顯得不可或缺，因爲會士藉新而特別的名義，完全地獻身於天主，並藉着公開矢發貞潔、貧窮、服從三願，肩負起嚴重職責，以密切追隨基督，走上完全自我犧牲的道路。爲能負起他所甘心情願接受的「重擔」，他需要那由食用「生命之糧」及「羔羊之體」所攝取的力量，羔羊之體透過聖神而賜給人生命（註卅三）。

我願在此稍事停留，來就聖祭並聖事兩方面談談聖體與修會團體生活之間的密切關係。所願以我思想中的一個特別目的，並以我心目中的一種熱望來談這一點。我希望所有的會士，特別是那些專心在神學上研究修會生活的會士，要推敲，且仔細想想團體生活的要素，及其在修會生活中的地位和功能。本人在此無意坐在審判席上，來批評有人在這方面已進行的，或正在進行的實驗，但本人由於對修會生活的熱愛，不得不在此提出一項警告：在你着手推行有關修會團體生活的改革前，務要認真研究並衡量一切可能的後果。某一修會，由於團體生活的幾項改革，輕微地影響修道生活而遭受損失，在以後的歲月中將不易彌補。

大公會議的教父們強而有力地對我們說：「每一基督徒團體得以建立，莫不賴舉行聖體大祭而成長，莫不以聖體爲樞紐」（註卅四）。因爲：「一切對團體的精神教會，應由聖體聖祭肇始。」（註

卅五全上)。無疑地，修會團體應賴舉行聖體大祭而成長，以聖體爲樞紐，才能穩固地建立起來。事實上，修會團體是一個特殊型態的信友團體，它的典型——「修會」法令會如此說（註卅六）——當是初期教會的生活方式：信友團體同心同德，專心聽取使徒的訓誨，時常團聚，祈禱並擘餅（註卅七）。這即是何以大公會議的教父們說：共同生活應「藉福音訓言，神聖禮儀，特別藉聖體攝取營養」（註卅八）。由是，聖體構成團體的中心，乃是千真萬確的。

我個人深信：在隱修式的修會生活中，修士們一起在院長的監管下度團體生活，這種生活在教會初期數世紀相當普通，也只有這種修道團體歷久不衰，形成制度。其所以脫穎而出者，即是側重聖體聖事，而聖體爲修會生活確實重要。這些隱修修士在聖體祭禮內，藉着奉獻基督，就在對天主聖父的欽崇、朝拜、感恩、贖罪及求恩等中心敬禮中，逐漸建立起神聖的禮儀，表現着整個團體奉獻神聖的感恩犧牲：這種奉獻既將會友們結合在一起，又藉信德和愛德與基督相契無間。隱修士且在規定的時間共同祈禱，將整天整夜予以聖化，從而形成衆所周知的「日課經」或稱「天主神課」連同團體彌撒而成爲全部禮儀的高峯和圓滿行爲。稍後，這些修士和其他人接受教會的委派，在世間繼續基督人性在天主寶座前所不停作的事，以及教會由淨配處所接受應盡之本分，即不斷讚美天主，且爲人類的福祉呼求天主的憐憫。這種神課在哪裏，能比在修會中，圍繞著主的祭臺做得更好呢？會士藉聖願將自己當作犧牲，同自己所試圖追隨的基督的犧牲相結合。會友們共同神祕地爲基督體血所滋養。修士們並偕同基督，圍繞着基督而祈禱，他們在基督內，在彼此之間尋獲力量，安慰與鼓勵，以從事戰鬥、受苦，且爲實現他們的聖召，並履行教會的使命。

教宗在宗座勸導「福音見證」上曾對會士們說（註卅九）：「的確，不需要提醒你們教會禮儀在你們的團體生活中所佔的地位，禮儀中心原是聖體祭禮，在舉祭時，內心的祈禱和外在的崇拜連結在一起……你們的團體，因爲是在基督聖名內集合而成，自然，要把聖體，這「愛情的聖事，合一的標記，並愛德的維繫」當作衆人的中心。所以，這些會員以經堂爲中心，明顯地結合起來，乃是理所當然的。因爲在經堂內，基督聖體的臨在表示着團結一致，同時又使之成爲真實的：這應是每一修會團體主要的使命。」

修會團體在聖體大祭內致力於動作自我犧牲，並忠誠地充當教會的喉舌，爲欽崇、讚頌並祈求她的淨配和天主，這種至高的作證，神秘的豐碩成果，偉大的吸引力，世人無法衡量，亦無法全然明瞭。

結 論

像蜜蜂一般地由這花掠過那花，採集點滴甘蜜；同樣我也很快的由這論點談到另一論點。我並不奢望有多大貢獻，只是膚淺地掠過了主題。因爲題旨太廣，時間過於短促而筆者的智力又過低！但是，依照愚見，由這些論點中所引出的結論則是積極的。我對修會生活在教會中之未來，抱有一種樂觀的看法。只要一切有關推行真正革新者方面，先作一番嚴肅而真誠的努力，一如教會會勸告，並亦實成的。這事首先需要會士由衷承認會務進行有所偏差，而欠允當，因此應作一番忠實坦誠的審查，爲能找出情勢的真正原由，從而投下最佳和最適當的藥方。革新應涵蓋修會生活的每一面和全面。

首先，當務之急應是精神的和內心的革新，因為這是最重要的，也是一切革新的基礎。如果有人對修道生活的本質和含義、沒有真正的了解，定不能達成真正的革新。縱然在一切修道獻身中，其基本的因素並無二致，但是革新也不能視為一種抽象的東西。修會生活應按聖神所賜與男女會祖的默感，和教會的批准實質，在實際更密切地追隨耶穌的方式上多予考慮。因為天主聖神的默感及教會的批准當指引修會生活一切其他方面的革新。修會應特別注意妥保他們的遺產，尤其是他們的身份、精神、特色、以及在教會的特別目標和使命。這種忠誠的注意，特別在修訂會憲及其他詳細會規方面，應予表現出來。

教會的意識，特別對修會生活的意識（今日稱為奉獻生活的教會幅度（The ecclesial dimension of consecrated life）乃每位會士生活中不可或缺的成分。會士與教會，並與教會的救世及和解使命連結在一起，永不分離。假如會士不完全投入教會的生活和聖德，他們便毫無意義，毫無職份可言。會士有特殊的責任，遵照修會的特殊角色和目標，為教會提供一種特殊與輝煌的作證，且夙夜匪懈地為教會效命。

但修會企望達到一種真實純正的革新，而不浸潤並充滿深湛的聖體精神，簡直是妄想，實際也絕不可能。會士們應不斷地投奔聖體內的主耶穌前，為求得所需要的力量與恆心，默感與精神營養。假如會士以己身作全燔祭的日新奉獻，不與基督在十字架上的日新祭獻結合在一起，便毫無價值和效益。因為基督是楷模，祂是基礎、是泉源、祂是我們獻身的一切生活和一切使徒活動的巔峯。基督且是唯一的基石，在這基石上真實的團體生活應當建立起來。聖體是信德的聖事，是基督死亡和復活的

紀念，是「愛情的聖事，合一的標記，愛德的維繫，是超越宴會，在其中信友宴飲基督，心靈充滿聖寵，而未來光榮的保證也賜給我們。」（註四十）

我願結束我這篇講詞，敦請每位和一切會士，注意教宗保祿六世的呼籲和迫切的警告，為使會士針對整個教會的利益，繼續光照人間，而「作一個恆常尋求天主、專愛基督，為天國的成長而徹底奉獻的特殊證人。教宗保祿繼續說——沒有這種具體的標記，那使整個教會蓬勃的愛德便有冷卻之虞，福音中救世的貌似矛盾也有危險失效，信德之「鹽」在日益俗化的世界裏，也有危險失去滋味。」（註四一）

註 本文譯自 "The future of Religious Life in relation to the Church and the Eucharist" from

L'Osservatore Romano, Sept. 9, 1976

1. *Summa Theologiae*, II-II, 9. 186 art. 7, in corp.

2. 教會憲章（以下簡稱「教會」）六章44

3. 修會生活革新法令（以下簡稱「修會」）5

4. 全2

5. 全2

6. 全2

7. 全2

8. 「修會」1

9. 參見同處1

- 10 全上15
- 11 全上15
- 12 參見「教會」六章43；主教在教會內牧靈職務法令（以下簡稱「主教」）33；「修會」2c，8
- 13 「教會」六章43
- 14 「修會」1
- 15 參見「修會」
- 16 cf. Apostolic Exhortation *Evangelical Witness*, Published by Pope Paul VI on June 29, 1971
- 17 「修會」2e
- 18 「教會」六章43，45；「修會」1
- 19 「教會」六章45
- 20 全上43；修會1，7—9
- 21 「教會」六章44
- 22 cf. Beyer Jean S.J. *Verso un nuovo Diritto degli Istituti di Vita Consacrata*, Roma 1976 p. 19 ff., Said Mark O.P. *The present state of the Reform of the Code Concerning the Section "De Institutis Perfectionis" in Studia Canonica* St. Paul University Ottawa, Vol. 8, n. 2. 1974; Said Mark O.P. Reports in *Communicatores* II, 1970 P. 168-181; V, 1973 P. 47-49; VI, 1974, P. 72-93; VII, 1975 P. 63-92, etc
- 23 「修會」2
- 24 全上2 b
- 25 全上1

27. 26 「教會」六章 44
參見註 22
28. cf. *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* (Promulgated by Pope Paul VI on Aug. 6, 1966) II. Part I, n. 1. 19
- 29 「教會」六章 44—45
全上 43
- 30 「教會」 8
- 32 司鐸職務與生活法令 5
- 33 全上 6
- 34 全上
- 35 「教會」 15
- 36 宗二 42
- 37 「教會」 15
- 38 全註 16, 47—48
- 39 禮儀憲章 47
- 40 全註 16, 3

牧民

天主教的入世精神

孫志文
歐陽偉

——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色

「多元文化」是個不很明確的概念。雖然過去二十年中這個名詞曾廣泛的應用在人類學、哲學和宗教等領域，但它的意義仍舊很含混。就像隻「變色的蜥蜴」，「多元文化」的含義也隨著它出現的環境而染上不同的色彩。它可以指三方面而言；自由放任，融合與同化。

把多元解釋成自由放任的人認為，現代社會具有各種分歧的價值系統和生活型態。他們相信，這些價值系統和生活型態不可能有實質上的協調，因此便採取一種彼此容忍，「和平共存」的態度。他們強調容忍的必要，而拒絕給對立的看法提出價值判斷。這種立場在某些國家中，如重視個人自由並且實際體驗到各種不同團體間強烈差異的美國，具有特別的吸引力。

主張對「多元文化」採取融合的態度的人，雖也承認現代社會的多樣性，但却肯定的相信這些分歧有獲得一致的可能。這種融合主義把所有的因素都混合在一起，而沒有仔細考慮，到底那些因素可能是相互矛盾的，那些因素彼此是和諧的。結果，獲得的只是表面上的一致。凡是喪失了或是從未發展出批判性思考的文化，特別容易傾向於這種融合主義。

我們認為：輔仁大學要因應現代世界種種不同的觀念和生活型態，不應該採取上述兩種方式；輔大所應該宣揚的多元文化是那種藉著真正的同化而尋求統一的多元文化。當然這種方式需要對所有人類的經驗具有一種開放的胸襟。它要求在做任何判斷之前，先要彼此相互尊重，努力設法，儘可能的

去完全了解對方。其次這種方式需要明智的判斷力，以便尋求廣泛深刻的融合。這種方式絕不會疏忽了終極生命的問題，只有以這種方式，多元文化才能保障各種自由，而這些自由使得人格變得更充實，並且藉著鼓勵合情理的差別而加強了社會的團結。

身為天主教徒，我們相信聖神和祂浩大的恩寵。祂給教會和世界帶來了統一，也帶來了多樣性；兩者皆為祂賜予的恩寵，維繫這種統一的命脈即耶穌基督自己。正如一位學者所說：「雖然教會有許多明顯的缺點，也常會做些傻事，但是它所代表的，它所給予的是：每一個人全體中終極的團結：一個由各類不同的人所組成的團體，團結在一個人的四周；那個人是圍繞在周圍所有的人的中心：基督。」教宗庇護十二世曾經指出，有人褊狹的把天主教會與西洋文化相提並論，這是一項錯誤。「公教絕不把它自己認同於任何單一的文化，它準備和每一種文化訂立一項盟約。每一種文化當中凡是不違背天主工程的它都願意承認。」早期耶穌會士利瑪竇在三百年前便了解到這一點。所以很快的基督在中國便以一位中國學者的面貌出現。利瑪竇和他的同伴在本質上是天主教友，而整個生活態度卻如孔子所說的：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」

本文即以這樣的精神來進行研討；文中包含三個主要論題。首先要討論的是多元文化下的社會現象；目前在中華民國業已經驗到這個問題。顯然的，要培養那種在統一之中對彼此差異相互尊重的精神，中國將是個理想的場所。其次我們要討論公教大學在面臨這種挑戰時所擔負的職責。最後對於輔仁大學如何才能具體的有所貢獻，我們將提供一些建議。

壹 多元文化在中國造成的現象

我們只要稍微注意一下目前臺灣的情勢便不難發現，人們在生活方式和態度上的差異日益增加。今天的中華民國實在已是個多元化的社會。

政治現況

一九四九年大陸失守後造成的人類悲劇之一是，數百萬人被迫逃離他們祖先遺留下來的家園。結果來自大陸各省的人民齊集臺灣。他們的生活方式往往反映出不同的習俗、態度，甚至不同的語言背景。除了這些差異之外，臺灣本地的閩南人、客家人和為數大約二十四萬土著山胞部落間也存在著不少的差異。今日臺灣的人民，事實上是全體中國人的典型代表，因此很多差異便自然的可以感覺得到。至於臺灣特殊的政治情勢以及對軍事安全的需求、無可避免的也影響了傳統的生活方式。

經濟現況

雖然傳統文化不斷受到鼓勵重視，但是工業化和都市化也有它們的影響力。居住在臺北和高雄等大都市的人們，和居住在開發較為緩慢的東海岸鄉村地區的人們，在生活方式上有顯著的不同的。西方的影響隨著留學的中國人，外國工商教育界人士以及傳播媒介湧入。除了這些積極的推動力量外，對物質進步的熱烈追求也導致了精神上的不安。有些人因而認為，傳統的觀念與態度已不足以因應二十

世紀生活的實際需要。

宗教現況

中華民國憲法保障宗教信仰的自由，許多不同的宗教彼此相安無事的並存著。傳統的信仰認為天（天公）是最高的神祇，舊曆年的時候老百姓普遍都要拜天（天公），還有祭祖——相信生者死者能彼此溝通的具體表現。今天大部份的家庭仍都祭祖。最大的宗教是佛教，號稱有五百七十五萬信徒，雖然這個數目字不十分確定。道教據估計約有三百三十萬信徒。佛道兩教在領導階層方面劃分得很清楚，但是一般信徒却隨意把二者的傳統混合，造成一種融合性的通俗宗教，而無法劃清二者的界線。一般信徒所最關心的毫無疑問的是自己家庭的平安與福祉。至於基督宗教則始終視為一種外國輸入的宗教，甚至於某些篤信基督的教徒也有這樣的看法，因為基督教與中國文化模式尚未完全同化。信奉天主教和基督教的的人數各約三十萬人。另外還有大約四萬兩千五百名回教徒。

最近在報上出現一系列討論佛教的文章，顯示這種多元的宗教狀況已引起人們的關注。文章中曾列舉了一些參與社會活動的廟宇；而其中的批評則指出，有些人濫用無知民衆的信仰，也有人不自負責任的聚斂款項建蓋奢華的廟宇或舉辦浪費的慶典活動。大部分的文章都有一項基本的前提，即宗教沒有真實的目標，只是迷信而已；然而，它多少能造成一些好的影響，因此應該用來做為教育大眾的工具。有人呼籲佛教界應與政府合作增進國家的福利。相形之下，基督教會則因為能獻身社會，關心教育而受到讚美。換句話說，教會成了改善物質生活的機構。

當然，任何宗教如果與人類的經驗脫節便會喪失生機，只能放進博物館而變得與現代世界毫不相

關。有位作者說：「宗教的真義在於泛愛，在於幫助人類減輕痛苦和困難。宗教可說是激勵人們建立美好社會的一種教育。」但這種純粹獨人的態度，忽略了各大宗教中對真正超性事物的追求。在這一類的文章中，另外有位作者提出了較為深刻的見解：「人來自虛無，也將歸於虛無；在這片不可知的虛無當中，必定有一較高的權威來掌握人的命運。這種權威被人們以不同的形式崇拜，產生了各種宗教。儘管崇拜的儀式有所不同，而目標却是一致的。」

哲學現況

在臺灣的哲學圈子裏有四股主流：所儒家人文主義，科學人文主義，存在主義和自然派自由主義。大多數中國文學或哲學教授屬於新儒家人文主義者。他們相信，今日的世界需要一種真正的人文主義，而對儒學及古代文化價值的標準重新加以詮釋，是建立這種人文主義的關鍵。擁護新科學人文主義這一派的學者，則多半在國外受過教育。他們拒絕去研究超出經驗證實以外的資料。然而，像殷海光這樣的哲學家，他不是非道德論者，他所主張的人類理想也與基督的博愛精神極為相近。這一派的思想擁有現成的支持者，他們傾心於現代化的程度要超越他們對傳統的忠誠。此外，中華文化在教育體系中雖然受到擁護，但是官式的教育訓練卻偏向於發展科學的和實證的精神。

這兩派間的爭論可說最激烈。另一方面來說，存在主義和自然派自由主義並不代表正式的哲學學派。存在主義在大學攻讀文學的學生當中頗為流行。他們從存在主義中找到哲學上的理由，以便完全解脫外界的壓力。自然派自由主義則經由暢銷書，評論和影片產生影響力。它的前提是，在道德範圍內的完全解放：滿足任何自然的慾望，只要不傷害其他的人。這套哲學雖來自西方的影響，但根本上

是源於道家的自然主義。

文學現況

文藝界和哲學一樣，在傳統與現代之間有著激烈的論爭。例如從一九五四年開始，現代派詩人和藍星詩社便為現代西洋手法和古典傳統，理智主義和抒情主義以及傳統詩和白話散文間相對的優缺點展開過辯論。一九六〇年代創世紀詩社引入法國的超現實主義，全盤西化的呼聲一時甚囂塵上。然而他們的實驗却導致一種虛無主義和晦澀艱深的狀態，引起了那些對此感到陌生疏遠的羣衆的嚴厲批評。一九七〇年左右，新一代的詩人逐漸嶄露頭角，西洋文學在技巧方面繼續為他們提供了典範；然而詩歌必須在本土生根的需要已受到普遍的承認。

倫理現況

一九七七年三月初，一位海外中國人在臺灣報刊發表了一篇極有見地的文章。他認為臺灣在哲學與倫理學方面發展的步幅跟不上科學和科技方面驚人的進步，結果造成社會嚴重的不平衡現象。他承認西方社會也有許多顯明的問題存在，但他仍舊相信，美國在道德和進步之間求取和諧統一所獲得的成就要超過臺灣。他把這種成就大部分歸功於許多世紀以來，根據天主教的十誡以及對於愛的教義所形成的道德律已經深植於他們的文化當中。甚至連那些不信基督的人，一般說起來，顯然也比此地的人更能尊重法律和社會職責的內在和外在的限制。

這位作者對教育部最近的一項決定感到很沉痛，那項決定是，今後大學的研究所只許成立與十大

建設直接有關的學科研究。他預言，在以後的十年當中，人文教育如果不受到較大的重視，中華民國在道德方面將陷於嚴重的混亂。現存的道德價值標準與物質進步的不平衡將無法修正過來。另外一位本地的有心人說道：「毛並不急著來埋葬我們，因為他知道，我們會用我們本身進步的重擔把我們自己埋葬。」

年輕人的現況

面對著現存各種不同的價值體系與生活型態，年輕人強烈的感受到社會的矛盾。他們正處於必須認清自我以及自己所擔任的角色的關鍵性時刻。如果他們看到長一輩的人口裏說的是一種高尚的人生哲學，可是實際的生活却按照另一套標準，那麼他們便更難有所抉擇了。自然不少的年輕人藉著本身堅定的力量，加上父母、師長和朋友的幫助，能够勝利的渡過這一難關。但也有許多年輕人對社會各種不同的現況無法順應。

爲了要培養國民忠誠愛國，堅決反共的心理，我們在中小學裏也許過份倚靠機械式的重覆灌輸。當學生思考能力逐漸發展的時候，他們對政治方面的事物不是在心理上覺得困惑，便是在知識上覺得自己無知。其可悲的後果是，他們不再相信別人所說的話和所寫的文章。

許多年輕人認爲，只要有錢便能得到人生最大的幸福，他們除了對自己的家庭、朋友之外，拒絕承擔任何的社會責任。對各種婚姻型態及改變中的婦女社會地位這類問題，彼此不同的看法有時候也造成嚴重的挫折感。

一般人對宗教所抱的不同態度也可能導致觀念的模糊或混淆。假如各種宗教傳統只停留於外表的

形式上，而與人類實際生活經驗失去接觸，那麼它們的影響力將微不足道。然而大部分的年輕人，對隱藏在生命後面某些道理還是感到興趣。

有不少的年輕人，一方面渴望肯定傳統的文化價值，一方面又受到現代化的誘惑；處此夾縫中他們依舊能夠求得一種實際可行的協調。另外有些年輕人則對中西文化均停留於膚淺了解的地步，因而造成許多不幸的後果。

由於文化型態愈變愈複雜，建立在傳統文化型態上的道德極易崩潰。在各種不同的哲學思想交攻之下，許多年輕人變得不太能夠判斷什麼是對的什麼是錯的。簡言之，在這種多元化的社會中，青年要養成清楚分析和銳辨的習慣實在不太容易。

來自上一世紀的多元文化源流

上面提到的多元主義中，有許多是因爲過去三十年中臺灣特殊的歷史狀況而產生。其餘的則可遠溯至過去一世紀裏在大陸的種種進步發展所造成的影響。十九世紀時。來自西方的新「野蠻人」想要打入中國的領域之中。雖然中國有意忽略他們政治上的企圖，但却發現了西方的科學、科技以及西方的民主方式，個人自由和自覺。很多古老的價值觀相形之下失去了它們的吸引力和拘束力。一九一一年革命之後，各主要大學及前進的文藝界人士鼓吹一種合乎美的、科學的和民主的新生活方式。甚至還有些學者提議廢棄他們認爲業已無用的所有傳統文化。很不幸的，正當五四運動震撼了傳統文化，造成精神上的真空狀態時，共產主義乃乘虛而入。

歷史上的遠因

爲什麼這麼悠久而豐富的中國文化，在接觸到現代西方文化後會顯得不知所措呢？其中原因之一是來自西元十二世紀左右，在中國形成的一種對古代哲學的曲解。那時候全然沒有外來文化與中國文化競爭。

使「天」、「地」、「人」三才合一協調是古代中國文化的中心思想。爲了要保持整個結構的平衡，必須對形上的思想，物質的成就和人文的學說同樣的重視。但事實上，「人」所受到的重視要超過「天」與「地」。這種情形早在紀元前三世紀荀子的時期便開始了。荀子雖然忠於儒家思想，但他所採取的方法完全屬於不可知論和懷疑論範疇。柳無忌在所著的「儒家哲學簡史」一書中曾這樣說過：「中國人在荀子的時代便喪失了他們的信仰，迄今仍未尋回。」

紀元前二二一年秦始皇焚書坑儒之後，「人」的重要性更是不成比例的增加。法家統一了中國，結束了中國思想史上最最重要、最富創造性的時代。古典思想的形式化乃至於僵硬化在以後幾個世紀當中形成了一個問題。由於孔子學說中心部份的神聖宗教意識的失落而敞開了孔學俗化的大門。在一些振興儒家哲學的學術活動中所做的也許就是：強調儒學學術上的觀點而忘記了活生生的現實。以後歷史上那些政治家，表面尊崇儒術，而內心却都是駁刻、無情或沒有原則。他們更進一步的削弱了孔子的學說。

法家之後，「人」一分而爲三部：君、親、師。每一部份在社會和思想上均佔有重要的地位。

V.S. Pan 在「中華文化新評價」一文中這樣做結論道：「在我們的文化當中，人的成份佔了百分之

三，剩下各五分之一分別是天和地。」他也聲稱，近幾世紀「對師或者知識力量的偏重造成重大的損害。我們不能把師當做爲人師者，甚至還把師與學者混爲一談也不可以；師是過去經驗教導給我們的真理。」

孔子的智慧

由於孔子生於二千五百年前，他的一些觀念自然不能適用於今天的社會背景。然而他所遺留給我們的——即使是以後在中國歷史上加以發揚光大的——却是一種極優美、極富創造力的人文主義、人本位學說。如果有人認爲儒家的生活方式不再能夠產生道德上的影響力，是因爲這些人忘記了孔子的人文主義中宗教的和神聖的特性。他們除了拒絕孔子思想中無法應用於現代工業化社會的部份外，連那些適用於任何社會，任何時代的永恆真理也一併拋棄。其中最爲人所忽略遺忘的是「禮」所具有的深刻、神聖的重要性。

「天」是一種超越性、客觀性的實體，這是孔子學說的出發點。雖然天的形而上的性質從來未經討論過，但在根本上它是真實的。「地」與「人」這兩種實體則會不斷的改變，而且難以預測。孔子對人性中所秉受的「天命」懷著敬畏。這種人性所內涵的智慧便「表現」於禮儀當中。

對孔子而言，「禮」是維繫人與人間各種感情關係的一種形之於外的表現。禮也是隱藏著的宇宙真象的具體表現：天的證明。用形上抽象的方法來說明天命是不够的；藉著道德行爲把天命帶進社會生活中也是不夠的。「天命在現世社會中必須藉著美而莊嚴的禮儀來表達。缺少了這種光輝和諧的成份，智慧便不完美。」因此，具有象徵性的禮儀承認了人類精神上的特質，強化了人類的團體，使道

德能更深一層的實現。如果不是這樣，儒家會淪爲一種感情用事的人道主義。所以很多人表面上說是要愛所有的人，關心所有的人，暗地裏却儘做些欺騙別人，利用別人的事。

現代很流行一種觀念，就是把禮儀視爲迷信時代遺留下來的產物，在如今科學的時代已經沒有意義了。不幸的是，有些人純粹只重形式而用空洞的方式執行禮儀，正好支持了這種論調。事實上，與生活經驗結合的禮儀永遠能滿足人們的需要。就是在一個像美國這樣不拘禮儀的國家，也有愈來愈多的人承認這項事實。

John Updike，一位美國名作家，所寫的書在過去十八年當中銷售了數百萬本；他早期所寫的一篇極出色的故事以下面一句話作結論：「在美國我們需要禮儀。」在他研究美國中產階級的問題時，這一點成爲他的中心思想。儒家的禮儀中很多也許已經不切實際了，但是它們所代表的精神依舊存在。

文化復興

中國人一向講求萬物的和諧，梵蒂岡二屆大公會議曾以「在現代世界中的教會」爲題發表了一篇宣言，其中有一個問題值得我們再三思想：「如何才能夠增強、培育新文化的生命和成長，而又不失對傳統的敬仰與聯繫？」改變是重要的，但與傳統之聯繫也是需要的。不斷更新是有機物的生存法則，更新不是全盤否定傳統的價值，而是對傳統做去蕪存菁的工作，把其中有用的、相關的因素吸收到今天的新文化中。

如果我們以一種具有創造力的方法來接觸今天多元化的局面，我們中國是無所畏懼的。而且由於

中國豐富之歷史與哲學傳統，我們在這方面努力的勝算大過任何其他的文化。從古代始，中國文化一向有著同化入侵者甚或征服者（異族）的潛力。蒙古人、滿州人只是許多例子中的兩個例子。歷史中的中國對外來的影響是採取兼容併蓄的對策，不但兼容而且也以中國人民之利益做著眼點來吸收外來文化，例如佛教。

中國的哲學傳統一直注重能在分歧中創造真實統一的要素。這些要素就是誠、仁、中、行。「仁」就是人與人間的相互尊重，彼此容忍對方的差異，但更看重彼此相同的地方；共同努力，讓所有的人都參加進步的過程。「中」提出了做人處世以及解決問題上眾人達到一致看法的可能性。中庸這樣說：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」

這種平衡的境界是真實的生活經驗，同時包含了靜態、動態的真實原則，這也是一種在緊張中而生的平衡。現代的原子觀就是「中」如何運行最好的物理解釋。只有死是純粹的靜態。

自由中國已有一個遍及全國的中華文化復興運動的組織，本校校長于斌樞機主教是整個組織的副主席之一，中華文化復興運動的宗旨是在於強調傳統中國道德的形上根基，基本信念是：如果缺乏一個支持的架構，道德的瓦解將不可避免。同時它將努力吸收新民主和科學的元素。盲目的復古及全盤西化都將造成國家的災難。「代代相傳的文化在傳遞過程中常發生錯誤，我們應該從中學到教訓，避免在未來重蹈覆轍。」

談到文化復興的過程，值得我們注意的是歌洲文藝復興運動的主要精神並不是古典希臘羅馬繪畫、雕刻、建築、文學的再生，而是人文精神、科學技術必須灌入宗教和哲學中的新啓示。在今天的中國我們的新啓示正是相反的一種。近代經濟學、科學和科技的長足進步對於修正人文的偏差已綽綽

有餘，而另外一種新的不平衡恐怕已經形成；我們必須用相等的努力來加深我們在哲學、宗教領域的
了解。

貳 天主教大學：多元文化的工具

「人沒有遠景，就會喪亡。」（箴二九18）

今天自由中國迫切需要一個對現實的理性的看法，而這看法要能够融合文化傳統的價值和西方文學、科學、科技、自由企業經濟、國家政治體系、各派基督宗教中的有用的因素，來激發創造的生命力。就在這件工作上，大學就能有積極的貢獻。

大學是一個學習所有學問的場所

任何良好的大學都該開放於人類全部之經驗，學術的責任使人必須弄清楚什麼只是意見、什麼是真理；什麼只是推測的，什麼是已確定的。如果我們細心的讓不同的看法和不同的生活型態呈現，我們才能看得出來人類的價值和應該獻身的地方。所以宗教自由也是所有大學必需具備的特色。任何教派的教授都能在大學裏表達他們的信仰，可是對學生而言，他們永遠享有自由選擇宗教的權利。

哲學、歷史、中文、外文和其他各系所提出的課程，該能够讓學生接觸到文化歷史的全部範圍，包括過去、現在、西方和東方。再者這些系都在一所大學裏，在同一個地點與團體之內進行教育的工

作，所以大學科系間應該彼此互助，藉著多方面的交談而且在彼此敬重的氣氛下，大學在其內部該能得到一致的意見。在臺灣大多數的大學中，教授陣容中常有很多外國人，學生有充分的機會跟不同背景及文化的教授做個人交談。

基督宗教大學

所有教會大學，包括基督教和天主教，首先都必須達成一般優良大學所必須達到的義務。此外，基督宗教大學的建立還有另外一個目的：就是在高級教育的領域中給基督的信仰提出見證。所有的基督徒都相信耶穌基督，他們都接受聖經是上帝啓示給人的一个基礎，他們也都相信上帝永恆的目的是要創造一個天人合一，而且人與人之間團結互愛的世界，所以他們以愛心的服務來表達他們的信仰，並爲這理想的世界而努力。如果他們真的是以信仰做爲他們行動及力量的根源，那麼復活的基督團聚衆人的力量就應該在他們的行動中表現出來。

天主教和其他的基督教派常常在一些特定的問題上分歧，如教義、神學解釋、崇拜儀式、及對道德的看法。坦白的說，每一個基督教的團體對於基督徒該怎樣做才算是對福音忠貞的問題上很容易有個人不同的論點，就拿我們今天討論的問題來說，天主教和其他基督教的大學對於這種如何應付多元文化問題上就很可能有不同的看法和強調的重點，這些差異不但可以使我們看出我們之間不同的信仰，同時也涉及不同的歷史傳統。

天主教大學

在本文前言部份我們已經簡略說到天主教對多元文化的看法及做法，我們相信人在基督內的團結

並對社會所呈現分歧的各種文化保持開放的態度。這可以說是教會歷史中一個基本的教育模式，儘管在過去的歷史中有許多錯誤和開倒車的情形。

在天主教的意識中神和人是不可分開的團結在一起，首先天主教的思想是不斷的肯定上帝，上帝在耶穌身上完全變成了人。但這種信仰也沒有把上帝的神秘簡化成爲人的現象，或是模糊神秘的宇宙觀。天主教的信仰也不把人生看做是不知何處來，也不知何處去，發生過就算的事情，天主教不把人生當做是在一個不知名的地球上偶發的事件。經過二千年，天主教在某些時刻甚至是非常謹慎的不斷的來處理人類歷史和文化中所呈現的新面目，他們很仔細的把麥子和稗子分開，把好的、合乎人性的和破壞人的分開，而且把俗世好的因素融合到自己對人生和人生目的理解之中，而把它淨化成爲自己行爲表達的模式，甚或智慧。這就可以說是天主教的入世精神。

再從歷史上來看，我們也可以說天主教對接觸人的心靈和人的世界之態度要比其他宗教傳統更爲嚴肅，在今天的學術世界裏沒有其他一個宗教傳統具有這麼高的學術水準，如此的普世性和開放性。至少從長程的眼光來看，天主教對於所有合乎人性的事情都是開放的。

耶穌會學者德拉高斯達 (De la Costa) 神父在他意外逝世前的幾個月曾經發表了一篇演講，他很清楚的說明中世紀歐洲天主教大學如何吻合這樣的觀念。他說中世紀大學的產生是爲了滿足當時歐洲在理性上建立對現實看法的需要，這種努力的第一步便是了解傳統，調和傳統中間矛盾的因素或是至少在這矛盾中間做一個選擇。傳統中有一部份是非基督教的亞里斯多德邏輯，這兩種對現實的不同看法：一個是基督教福音，另一個是純粹異教的人文主義，二者能够調和嗎？

這種挑戰是很明顯的，天主教大學爲了要效忠它的歷史，必須保守天主教教義的完整，可是它也

必須用尊敬、開放、創意來回答它所生存的環境。在考慮了中國文化和天主教傳統的性質之後，我們可以發現此時此地正是做到天人合一，協調現世和永恒，理智和信仰最佳的時機和場所。

比如說對天和人意力的不均我們已談過了。孔子不討論天的形上問題，恐怕是在當時的社會中形上的真實是被視為理所當然的。另一方面，天主教的傳統永遠認識人一個既是位格又是神的心中來建造人之結構的需要。數世紀以來中國發展了一套在世上數一數二優良的人文主義系統，天主教傳統則給人類創造生產了一套形上真實而光輝的哲學，這兩者的結合如果以針對向現代社會施教的方式出現，能完全矯正天人之間的不平衡；如此理想主義也可以找到行動的道德根源。

爲了要達到融合的境界，我們的確需要嚴肅的思考，交談並對現時代思潮之價值做負責任的批判，輔仁大學如同其他任何大學一樣，應該做爲一個學習和開創前程的團體。

在天主教大學中的非天主教成份

天主教大學做爲一個學術思想的中心，需要一批能够思想，有獻身熱忱的教友。輔仁學生共一萬零四百八十九位，教職員九百四十二位，其中六百零二位學生和一百三十八位教職員是天主教徒，這數目雖少，但所要求的獻身精神則大。

再者，大學之每一份子都應該曉得大學特殊的宗旨和性質，基督教其他各派的學生和教職員，甚至是有宗教的人，對於輔仁大學都能有很大的貢獻，只要在彼此尊敬的氣氛中，大家的討論便能帶來一個健康的角度的觀點，而能避免閉門造車或形成一個封閉圈子的危險，從而督促我們實踐傳統中最好的部份。彼此合作可以達到一個更爲豐富一致的看法。

叁 一些具體行動的建議

現在還有一個很現實的問題，輔仁大學要如何將本報告所提出來的各種價值揉和在它的日常生活中？在目前輔仁剛剛按照國家的教育法規完成它的物質建設和組織不久，現在可以說是到了該要討論如何以具體的行動來為我們的信仰做見證的時候，我們應該用想像力、創造力來回答現代社會當中的多樣性環境。

1. 教室中的教學

要在我們多元化的文化當中尋求一致，每一個教授都應該強調創造性活潑的思考並跟學生合作，共同研究，而不要將價值強制套在學生身上，應該盡可能的跟學生對談，在彼此尊敬和了解的氣氛中討論。教授如果是個有反省力、有辨別力的人，不但能够使學生了解自己的欲望，並且也能發現自己真正需要的是什麼。好教授也不斷革新教學法來配合學生的學習情況。

把自己看做是教室中唯一權威的老師，以及習慣於填鴨式消極教育的學生。都很難做到開放的、討論的教學。他們縱然有心嘗試，可是交談失敗所引起的挫折和困擾，很快地使師生都想回到所謂傳統的封閉、單向的教學方法。事實上這種傳統的教學方法已經被濫用，孔子在批評當代教師時說：

現在的教師，只能念誦書本上的文字，發出很多問難的話語，迫切而頻繁地求進展，而不顧到學生的心安理得；使學生學習不是根據他們的自覺自願，而所教的又不能發揮學生的長處。老師所施教

的已是悖謬，學生所要求的也就不合理。這樣學生就會把學習看成神秘而痛恨他的老師，苦於學習的艱難而不知道學習的好處。學生雖然學完了學業，一定會很快地忘掉它。（禮記·學記篇）

定期的系上會議可以鼓勵教授研究尋找更恰當的教學法，而且給大家一個彼此討論的機會。

2. 課程強調的重點

在政府教育法規之範圍內，積極地對現行課程做一評價是可以做得到的，以下的一些建議能讓大學各系做個參考：

A 人生哲學課程

這課程是每一個學生所必修的，它能幫助學生得到一個形上和倫理的基礎。我們希望的是學生能以一個健康的倫理來生活，這種課程應該比其他任何的課程更能夠鼓勵多元的討論，讓不同的宗教傳統、不同的哲學立場彼此交會、衝擊，如此文化復興的影響力才能夠深入社會的基層，在羣衆當中紮根。很顯然的對人生哲學課程教授而言，最大的工作就是如何激發學生對於人生終極問題的關切，以及如何幫助學生建立一個哲學、道德上的認同。我們不但要在課堂中討論人生終極問題，同時教授與教授之間也要交換心得意見。

B 反共教育

一、反共課程 反共課程是自由中國哲學的一個工作，三民主義和軍訓之必修課程都跟整個國家的建設和政治使命；保衛建設臺灣、光復大陸有密切的關係。大學生分析和批判的能力都逐漸增高，在其他課程當中所得到的批判和分析能力日漸成熟，所以我們不能再有一些空洞、無意義的語言來教

授反共課程：因為我們這樣做會使學生毫不批判的就拒絕這個課程，認為這課程只不過是宣傳，而把課程中真實的意義棄之不顧，許多學生到了國外留學，因為對於共產主義的批判毫無準備而動搖了自己的立場，這實在是很可惜的。只有在真正了解而且能夠很開放熱烈地討論廣泛之政治問題的情況下，學生才能够真正的認識共產主義的邪惡。

二、校園中的神學家和哲學家應該與這些課程的教授討論來發展一個更為自然而且有想像力的政治教育課程。不過因為這是一個非常敏感的領域，我們絕對要注意這方面的討論是公開的而且是誠意的，並要不斷與政府官員接觸，我們的目標應該是加深這些課程的精神基礎，來幫助修正科技進步和哲學僵化之間的不平衡，這些本文前處皆已談過。

三、天主教所能特別貢獻的地方就是它能夠向社會和個人做一個基本的反共精神分析，要知道共產主義就是以社會做為他們整個理論系統的一個根基。雖然馬克斯曾保證在一個無限的心靈中所有人類將找到心靈最終極的完整。但這是不可能實現的，因為他沒有一個位格的中心——基督來做人類的核心，所有的共產主義只能夠拿出一個人造的上帝像史達林、毛澤東這般人物。這就是共產主義致命的弱點。

C 另外一種協調經濟成長、與社會道德低落不平衡的方法就是以價值取向的人文教育。在今天的現行的考試制度下有很多的學生所讀的科目跟自己的志趣並不相合，他們之所以就讀這些科系都是因為分數的關係，這些學生我們幾乎沒有辦法要求他們全心的放在系上之專門課程，結果一般科目的品質還有一般人文課程不能激發學生的興趣變得尤其重要了，在這些課程上學生能夠發展他們在現代社會工作生存所需要的批判和反省的能力。

如果把注意的焦點放在價值取向的教育，哲學、歷史、語言和文學的教授就不應該劃地自限，只教學生純粹的技巧和僵硬的歷史知識，他們應該讓學生體驗；人類許多文化所追求的都是同樣的真理，只是用不同的角度來接觸和觀察。教授應該用各種方法來邀請他們的學生將所學的放在生活經驗中去求印證。只知製造一些在外國語言、文化之皮相上能言善道，而對自己的文化一知半解的學生不是大學教授對國家社會的真實貢獻。即使是外語各系也應該感覺到不斷深入研究中國歷史、語言、文化、文學的需要，這一點包括了訓練學生能够批判的欣賞現代的臺灣思想、文學、音樂和藝術。

D 價值取向的教育對於理科學生來講尤其重要，由於科學方法的訓練，加上中學科學決定論的迷信之影響，理科學生常常無意識的就選擇了很狹淺的人生哲學，所以理科學生除了他們本科的訓練以外，最好也給他們介紹一些最現代、最新的、最有激勵作用的科學家之哲學思想，去思索關於科學和科技對於人類的社會以及人生終極問題之間的關係，來明白深刻的宗教觀點能够成全而且超越科學研究的範圍之外，這意義是深刻的。例如海易格教授在報告一個最新的科學研究——太陽黑洞的理論時，提出了發人深省的問題，他說：「那些以科學決定論為基礎的哲學系統在今天有愈來愈多的證據顯示他們的不切實際的情況下，他們還能有甚麼作為呢？像古典的共產主義完全是由一個十九世紀的思想模式為基礎的，而這模式在今天却逐漸變成了一個科學的笑柄。」

3. 科技整合的計劃

在理論上每一個人都知道這個計劃的優點，很不幸的科際整合的努力常常是失敗的，很多教授只知道維護自己學術地盤而使整個計劃失敗。為了致力於人生終極問題的思索和探求並向人整體的經驗

開放，那些有志於科際整合的人必須下大功夫去聽、去辨別，而且從不同的角度去形成發見價值之一致看法。

在目前各系之間可以說毫無溝通，各院各系之間都沒有促成師生對談的結構。科際合作研究或綜合課程能增強聚合性的多元文化。

4. 和其他基督教大學、機構交換研究計劃

出於同樣的動機我們應該和其他的基督宗教大學交換教授，發展共同的研究計劃。雖然輔仁大學神學院由於政府教育法規的限制在體制上不屬於學校，不過神學院仍然應該是第一個我們需要跟它合作的機構，在參考了我們有限的財源和能力之後，我們應該看出有關各種合作計劃，研究工作的輕重緩急。

在本文寫作的時候，華裔學誌社提議自己擔任支助輔仁的在歐洲唸書的畢業生的工作，而且願意做爲輔仁在西方學術的交換機構。這機構原先是聖言會一九三五年於北平創立的，它以研究中國文化的各個方面尤其是哲學和宗教爲宗旨，到了一九四九年以後這種研究工作移到日本、美國，現在是在德國，把研究成果透過國際雜誌向學術界分享。密切的與外界聯繫，能夠加強大學實現本報告所提供之希望的能力。

5. 一個科際整合和大學校際研究的交換中心

爲了便利實行以上一些提議，一個交換的中心需要在校園中設立，用最節省的經費，最簡化的人

事結構來做溝通交換的工作，把最新的研究心得讓校內各系分享，且讓各系人材能有集中會合的機會。

6. 自發性的研究小組

當然在校園裏有些人的個人價值剛好與本報告所提供的價值吻合，而且不必等待正式結構的出現，他們就能非正式的結合在一起，他們能够在相關科目上獻出他們合作的努力。這種對現況健康、有力、挑戰的回應，將來必定能够影響深遠，這樣的努力能證明我們是世上的鹽。

7. 宗教活動中心

本校宗教活動中心的物質結構現在已在計劃中，我們將要向整個學校宣佈我們對教會的看法。如果我們相信天主教傳統是：一方面以超性的真理為中心，一方面也向人的全部經驗開放，這個信仰就應該在宗教活動中心反映出來，雖然這個中心根本上是一個天主教崇拜的中心，但還是歡迎其他不同的宗教團體到這裏聚會，非基督教徒能够來這裏準備他們的社會工作，佛教徒到這裏進行他們的默思和討論，其他的基督教派能够在比做祈禱會，天主教教友來比做聖神祈禱或基督生活團的活動，難道還有更好的方式來提倡多元文化、鼓勵宗教交談的嗎？

8. 對談的焦點

我們拒絕兩種過份簡化的看法，那就是非天主教的宗教經驗沒有真實的價值，或所有的宗教傳統

在各方面都具有完全相等的超性價值；但是我們相信天主的聖神是已經而且不斷的在偉大的非基督教的宗教裏說話，就像祂在基督宗教的教會一樣，雖然這種泛教論的看法在臺灣仍然是在早期的階段，不過有許多事情是大學能够做得到，來倡導宗教間的交談。首先我們可以客觀地研究各宗教傳統的真實歷史。研究者應該能够在古典的文學和哲學當中發現福音肯定成的是什麼。問卷和抽樣調查、訪問都能發現在臺灣的人他們真實的信仰是什麼。他們的行爲又有何信仰的依據？這些工作都能够澄清通俗宗教的混雜性質，如此準備工作能够使我們的對談保持活潑，免於盲目相信宗教差異是無法協調的錯誤觀念。更深入且更嚴肅的研究能够指出有效的解決辦法。

結 論

人類的前途是否比今天的情況更好或更壞呢？這完全要看今天我們所做的選擇和所取的方向，美國有位思想家叫多瑪斯麥爾頓 (Thomas Merton) 寫道：「我們對前途滿懷信心，但我們寄望的並不是一個折衷主義或是綜合主義的時代，而是一個了解和接受的時代，這時代能够綜合而且運用在所有人類傳統中好而善的部份。如果這個世界要生存下去，人類文明要通過考驗，突破目前的危機而且再回到智慧的範疇，我們必須盼望一個新的世界文化，這文化能够把所有文明的哲學接受在內。」

基督教的學者有責任去了解甚至保護所有偉大傳統的遺產，不但保護這些真理免得受人踐踏，而且還能給自己的信仰提出正確的新看法，中世紀的隱修士和十三世紀的士林哲學保護了希臘和羅馬的傳統文化，接納了阿拉伯文化哲學裏好的因素，所以在我們面前也有更大的工作要做，今天是開始嚴肅思考我們責任的時候了。