

神學論集

于斌



1

# 輔仁大學神學論集

第一號

## 目錄

發刊詞.....	(三)
于序.....	(五)
羅序.....	(七)
聖經	
關於原罪的一些問題.....	(九)
P. Grelot 著 馬谷 譯述	
信理	
對現代神學家的忠告.....	(三三)
Yes Congar 著 狄剛 譯	
追論現代有關聖體聖事之問題.....	(三九)
張春申	
原罪的性質與原罪的流傳.....	(五九)
房志榮	
倫理	
不斷的皈依.....	(六七)
B. Haring 著 王秀谷 譯	

宗教學

「場合倫理」學說.....蘇玉崑.....(七五)

佛學與天主教神學.....羅光.....(八五)

天主教合一運動的新里程.....陸達誠.....(九五)

書評

「耶路撒冷聖經」(英文).....房志榮.....(一一一)

天主教教理新編.....溫保祿.....(一一八)

附魔在今日——事實與解釋.....項退結.....(一二五)

資料室

雷永明神父評「天主教教理新編」.....(三二)

十字架或天秤？救援論中的賠償理論.....(三八、五八)

教理新編與聖經(討論題材).....(一一〇)

## 發刊詞

輔仁大學附設神學院雖然已有三十八年的歷史（按本院於民國十九年創立於上海），但直至民國五十六年附屬於輔仁大學以來，才正式以中文講授神學。如今爲配合口授的教讀工夫，本院在校長于樞機及臺北總主教羅光的鼓勵下，決定由民國五十八年始發行「輔仁大學神學論集」，好使神學的知識與認識，能藉着文字，透過教室，達到我國更廣大的群衆。

用中文講神學，用中文寫神學，這不僅是一個方法的問題，還是我們要達到的目的之一。天主用以啓示自己的希伯來文及希臘文，與教會傳統的拉丁文，都是神學院必修的課程，我們非常重視。可是認識這些文字及其他有關的文字只不過猶如幼兒的學步，他還有一段很長的路程需要走完。這段路程在中國來說，就是用中國的語言文字，用中國人的腦和心，來明瞭，來表達天主的啓示及教會的傳統。

天主的啓示源遠流長，教會的傳統雄厚悠久，中國的文化博大精深，應該從何處着手爲宜呢？這樣的問題不是這裡所能討論的，本神學院也不敢自詡能於最近的將來獲得圓滿的答案。不過我們的確準備着各按所能，每位師生獻出一己的微力，或從事翻譯，或從事著述，或介紹西方研究的成果，或鑽研我國的思想與文化，大家朝着神學本位化的方向前進。有了中國本位神學，我們才能與世界神學思潮爲伍，而與他們並駕齊驅。

不過神學院不是一座孤島，在神學院以外還有不少的神父，修女及信友對神學甚感興趣，並有他

們自己的見解、經驗或問題。這一方面，希望「神學論集」能成爲大家討論神學問題的公開園地。循此方向，臺北總主教區有幾位神父願與神學院分擔編輯與寫稿的責任，其他各地，本刊也延請了基本的投稿人員。今將「神學論集」編輯委員列表如后，藉以可見本刊園地所涉及的範圍（以姓氏筆劃爲序）：

王秀谷：神學動態，書評

王愈榮：禮儀，教理

狄剛：靈牧，神修

金象遠：倫理，教律

房志榮：聖經，通訊

張春申：信理，教父

項退結：宗教學，傳教學，教會史

## 神學論集序

于 斌

梵蒂岡第二屆大公會議邀請大家竭智殫力，爲教會研求革新。幾年來，經各方的苦心鑽究，教會的收穫實在不少，但混亂也隨之而起。輔仁大學神學院在此時發刊神學論集，正可予以適時的選擇，存其精華，除其糟粕。深望本論集執筆諸君，在信仰和思想上下切實工夫，在舉世滔滔的今日，能給人們指出一條明白正確的途徑。則本論集不應僅是介紹「新」說的「雜」誌了。

輔大神學院的使命，尤在致力向中國智識界宏揚天主的聖道。道原是不分國家畛域，當爲全人類所共有共享的，但傳佈和接受的方式，却需因時地而制宜，不可膠柱鼓瑟，一成不變。當聖道傳到希伯來時，希伯來人便以他們的天才來接受和傳遞，當聖道傳到希臘羅馬時，希臘人羅馬人又以各自的天才來接受和傳遞；聖傳傳到中國，國人也當以固有的天才來接受傳遞，所謂「入夷狄則夷狄之，入中國則中國之。」但聖道傳佈中國已數百年，迄未能深入國人心靈，成爲中華精神國寶的一部份，主要原因，便在至今缺乏有心的才士，能不落西方的窠臼，致力用中國的思維方法，來接受消化聖道，然後介紹傳遞給國人及後代。聖保祿曾以「我也是希伯來人」格後：拾壹：廿一自豪，本校神學院的教授們，該有「我更是中國人」的抱負，在本論集中，撰寫爲中國學人能了解，能接受的神學篇章。

天主的聖道是超越人智的格前：貳八。但「道成肉體，居我人間」若：壹：十四。就爲遷就人們，使一般民衆都能接受而遵行。基督說：「大智博學所見藏不悉者，小民則蒙父啓示。」路：拾貳：拾一天主的聖道實在是一

極高明而道中庸」的。西方神學家們，在某段時期，把整個神學圍於邏輯的框架中，使主的聖道被「束縛」（第後：貳）。他們在一些空洞的觀念上，作鉤玄探妙的遊戲，終至「淪於空寂」無補於實際生活，遂為現代人所揚棄。中國學問雖亦講「經虛涉曠」（都向註莊子天下篇），但始終注重「性命之學」，不脫離人倫日用。基督說：「我來給人生命，給更豐富的生命。」（若：十）拾·十 如何以中國之所重，匡西方之所偏，以闡發啓示的聖道，本論集該是解答這課題的最佳園地。

負責編輯本論集的教授索序於余，特書此以畀之。

一九六九年六月三十日聖保祿紀念日

## 卷頭語

羅光

新神學的名詞，有人愛聽，有人不愛聽。愛聽的人，以爲新神學代表前進，代表改革；不愛聽的人，以爲新神學乃是時髦，乃是紊亂，乃是背經叛道。但是不管愛聽或不愛聽，新神學已經是一樁事實，我們不能不加以研究。在新神學裡確實有進步，有改革；也確實有紊亂，有錯誤。因此，我們不能不用心去研究它的內容。

新神學的出發點，可以說是從三方面進行：一方面是從聖經研究所得的新解釋，以聖經的新解釋改革以往的神學；一方面是從基督敎的神學，求天主教神學的新意義，使兩家的神學可以有共同的色彩；一方面是從當代的哲學去解釋神學，改變了士林神學的內容。還有些人講神學完全隨從一己的思想。新神學便顯出紊亂無章，而且一般趨勢都是艱深晦澀。爲一般讀者需要有人加以解釋。

我們在臺灣，少有研究新神學的機會；因爲新神學的書籍既沒有，介紹新神學的雜誌也看不到。或許有人認爲這是一樁好事，天下從此太平，信仰不能動搖。我則以爲這是一種可怕的現象，怕我們對於當代神學，將成爲門外漢；怕偶爾聽見或看見二三論新神學的講演或文章，我們不能辨別真偽，因好新奇而盲從；怕因沒有良好的預備，一旦新神學隨從外來的年青神父修女而來時，我們中間要起風波。因此，我認爲目前我們便應該研究新神學。

今年初春，我邀耶穌會區長朱勳德神父來公署商量，請他催促耶穌會所主持的神學院出一神學雜



誌，季刊或月刊都好。朱神父立刻讀成我的主張，且說神學院原有出版類似刊物的計劃。

這種刊物現在由房志榮教授神父主編，第一期已預備出版。房神父要我寫幾句卷頭語。我很高興看見神學雜誌（現在的名字雖不同，內容則同）出刊問世，我更希望臺灣、香港、澳門，以及海外各地的中國神父修女和教友，大家一致予以支持，使我們中國在神學研究上，不落於人後。

民國五八年七月五日天母

## 關於原罪的一些問題 (註)

馬 谷

「原罪」指兩個不同的，雖然互相關聯的概念：一種境遇或一個行動。首先原罪指一種境遇：人出生入世時，因為是作惡犯罪的人類的一員，他所接受的，不只是一個混沌的存在，而還接受到具體存在的條件，這條件就包括惡的有力干預。幾時原罪指這種境遇而言，就被學者稱爲「爲果的原罪」(peccatum originale originatum)。其次，原罪指過去的一個不幸的行動，因了這樣一個人的自由行動，惡勢力便進入了人類的歷史。指這個行動而言的原罪，被學者們稱作「爲因的原罪」(peccatum originale originans)。

### 一、問題的所在

#### 1 聖經詮釋的問題

原罪的問題首先是一個聖經詮釋的問題。大部分經文涉及「爲果的原罪」，至於「爲因的原罪」，聖經很少提及。格後十一·3；弟後二·14；德廿五，24·智二·24等處的暗示都以創三爲根據。羅五·12—19好像有新的成分，其實不然，因爲此處所以強調亞當在人類起始的重要性，無非是要襯托出基督救世者的重要性。關於人類起源羅馬書信所依據的仍是創世紀第三章。因此要正確解釋以上

各經文，必須先準確地權衡一下它們所依據的這節經文（創三）。

要想正確解釋創三可不簡單，教父，學者甚至脫利廉大公會議後的神學家都未曾做到好處。他們把這屬於救援史的一段敘述納入一般歷史的範疇內——雖然他們對歷史本身的符號意義（象徵性）要比我們更敏感。近代研究的結果證明這一看法是絕對不夠的。一方面在人類起源和創一至三章的作者之間很難設想有一個未中斷的傳統，使上述作者具有一個有關原祖生活的「證件」；基此，他們敘述中就缺乏「歷史」類的一個構成因素，這不僅是依近代「歷史」二字的意義，即便古代中國、希臘亦然；歷史須依據證件，須有見證。另一方面若將此一敘述與近一百多年來所發現的東方文獻相較，即可看清它們的寫法和所用資料並不屬於「歷史」類，這一點下文還要探討。因此必須追究創一至三章所顯說的究竟是什麼。如果因它提示救援計劃的起點而確實屬於聖化歷史，我們還要追問：它與一般的「歷史」究竟有什麼關聯，除了一個約定的格式外它對人類的起源真有一個素描嗎？

## 2 古生物學的新發現

一個多世紀以來的學術研究使人對世界，生命及人類起源的看法完全改觀。由靜的看法轉為動的看法，由所假設的創世之始即已劃定的種類和定律轉為一個不斷在創造，普遍在演進的宇宙。專以生命來說，一切生物確是以人為其發展的極峯。雖然所經過的路程迂迴曲折，有進有退，因此引起突變，漸變，淘汰，適應等不同的假設，但就大體來說，無疑是一個有階梯的進程，每一階梯呈現着繼往開來的延續性，這就是說，進化論就大體言已不可再視為一個純粹的假設，因為沒有任何其他的假設可以像進化論一樣解釋生命所呈現的一切現象，並積極地指明生命有它的歷史，而人類歷史就是這

個浩大龐雜的生命現象的最後階段。

一旦認可進化的事實，自然就有許多問題發生，這些問題超越自然科學的領域而伸入形上學的疆界。比方在生物演進的表皮下面是否有個指揮者（的智力），人的精神出現是怎麼一回事等等。有人給進化的事實加以無神論的解釋，須知這種解釋絕非來自科學的實驗觀察（那又怎麼可能？）而是出於另有源流的宇宙觀和人生觀。

科學的進化思想與主張創世的形上學毫無衝突可言。問題只在解答進化學說所倡言的種種是否與創世紀所描繪的人類原始合得來。如果人類祖先是史前獸類的一支派，它的大腦根據古生物學是隨着心靈狀態及實用技術而逐漸發展，那麼在這古生物學所揭發的人類原始心靈的幼稚狀態及創世紀所言人類始祖所受的考驗是否有衝突？

還有一個不能不發出的問題：人類所從來的那顆根株是什麼樣的性質：是一枝（*phylum*）或是多枝（因而產生一枝論 *monophyleticism* 或多枝論 *polyphyleticism*）？如果是一枝，是一對夫婦或是好幾對（因而產生單偶論 *monogemism* 或多偶論 *polygemism*）？這些問題的解答關聯到教義的好幾個方面：人類的統一，衆人在「亞當」內的互關，那個「爲因的原罪」是怎樣實現的……同樣「爲果的原罪」也隨之激起一連串的問題：它只是一種自然生存條件？只是人內心的傾向於絕對和無限使人對自己繫于獸性的生活條件感到痛苦和不適？原來勞作的辛苦，懷孕的不便，疾病和死亡都是禽獸的日常經驗，這一方面禽獸與人類之間實在沒有多大距離——唯一的分別是人類的精神一介入，便使我人心理的良知與禽獸的感受有質的不同。

### 3 解析心理學的觀點

近代心理學家的研究也不無與傳統的原罪道理相抵觸的地方，特別是對「爲果的原罪」的解釋。唯物論哲學所提供的設難本不屬於我們所要討論的範圍之內，因爲它們雖然有時是些正確的觀察和真實的困難，但它們所表達的基本異議是發生在這裡所討論的問題之前。其他的多方研究却眞觸及生存的中心問題：惡與自由，良知活動的各種條件局限與結構，推動我們的基本活力以及有時在我們內互鬥的心靈潛力。爲這類的研究基督教（廣義，下同）有罪，罪的來源，以及惡的最後原因諸道理都非常值得參考。這些道理正如很多類似的神話一樣，直達人類心靈的基層——就如今日學者用嚴密的科學方法加以分析，解釋而希圖得以把握和控制的一般。只不過古神話以及基督教神學建基於其上的聖經敘述，既然都是科學時代以前的產物，也許它們所代表的無非是一種最初的嘗試，要把人類的思想型態定形化，把它們有機地編入某一種對存在所持的概念，以及解決心靈生活中潛意識的鬥爭。

創世紀首數章所描繪的人類原始狀態及最初的墮落，似乎可由哲學家及心理學家加以分析解剖，分解後不但各種符號（symbols）的細節畢露，即便整個的聖經敘述也被縮減到再沒有歷史成分，只剩下新發現的心理深度。這樣一來，不但把創三章看爲歷史已因近代聖經文學批判及語言鑿別不復可能，而且所僅存的一些歷史成分也可能因心理的分析而化爲烏有了。

以上三方面是今日有關原罪的問題所應注意的。其中有可取的成分，但也有不少假設，必須用批判的眼光加以分析而定取舍。原罪的問題是介於好多科學的交界處。要想發現整個的眞理，必須在這些有關的學科中建起一個眞誠坦白的交談。

## 二、詮釋學的探討

### 1 創世紀第三章是一篇智慧文學的作品

#### 甲、救援歷史及智者的反省

至今一般神學家都把創二、三章當做歷史讀，這種讀法真和我們今日給予「歷史」這兩個字的意義合得上嗎？爲答覆這個問題，先須釐清「歷史」這兩個字的意義：它的對象是什麼？它用什麼方法達到自己的目的？說歷史是爲記載過去的事跡，那是不無歧義的，因爲「過去」及「事跡」並不像物理學所研究的事體那樣的可以捉摸。因此我們不如說歷史是要追蹤並瞭解以往的人們有過的生活經驗。這一經驗，雖有心理及社會的慣例（*constants*）可循，却總不會整個的重複，而是在每一刻形成一個整體，其中時空的成分，人與人之間的關係，以及一種內在的深度，糾纏在一齊，不可分離。歷史學家可以從不同的層次去審閱這個經驗：外在可見的現象；對自己及對他人所有的心理關係；或對天主的宗教關係。他又可從不同的切面去剖析這個經驗，全看他是否以個人，以大小不同的團體，以國家或整個人類爲統一各因素的原則。但無論怎樣，在描繪這個經驗之外必須加上一個解釋：是這個解釋叫人明瞭那個經驗的意義，一如生活於其中的人所了解，後果所顯露以及在悠長的歷史中從事冒險的全貌所提示的一般。在時空的層次上來說，歷史學家在描述過去時，該力求最大的準確性（其程度按照證件的性質及文學作品在該歷史學家寫讀的環境中所有的約定價值而不同）但他的作品

要想真實可靠，必須使過去人們的內心經驗再度生活過來，並對它的進展給以適當的解釋。爲能作到這一點，無論是那種文化和它約定的文學形式及其成果，都非乞靈於在場人的證據（見證）不可。這一證據可能是直接的或間接的，並能有很多不同的源流，這一切都須正確地領悟，詳細地比較。

這些「史學」規矩也能用在創世紀第三章上面嗎？關於乞靈於見證一點，自然不行。沒有一個口傳的或書寫的傳授能把人類原始狀況保存到這章經典書寫的日子。不僅如此，就是創四至十一章裡所有的史前或上古史的一些模糊的歷史輪廓，創三的作者也無處去尋。也許有人會設想有一個直接的啓示來補救歷史證件的不足，使作者有些人類原始的「史料」，但這種設想是毫無根據的。天主的默感永遠不豁免聖經作者去作歷史的考究，去蒐集有關的資料。原來聖經作者所受的「奇恩之光」（*charismatic light*）不干預過去事實的外在描述，而直達過去事實在天主計劃中的意義，就是說，這是一個宗教性的解釋問題，毫不干涉人爲重建過去所用的種種方法。話雖如此，創三所屬的這部作品，其原意終究還是歷史性的，雖然和近代的歷史意義不同：無論這篇經典是怎樣編寫出來的，它終究是聖化歷史撮要的一部分，這個聖化歷史的目的是指明天主的計劃怎樣在宇宙及人類的形成上逐步地實現。作者在這裡所注意的層次爲宇宙是形上的，不是物理（或自然科學）的，爲人類是心靈的經驗，不只是社會的或與宇宙的關係。這樣才算把聖化歷史的真實對象釐定清楚，它和一般的人間學問的確是有別的。因此不該要求這篇東西以寫實的筆法寫出人類原始及最初生活的實況，只須它能切合啓示的具體需要而按它對啓示的解來追敘過去就已足夠。這一追敘是從那裡來的？它的基本資料是什麼？它的特點和價值又是如何？這就是我們所願知道的。

關於創二、三章，學者如今公認，這是所謂的「雅威典」聖化歷史的開端，這個歷史在梅瑟五書

裡延續下去，並和以後的「史書」敘述，特別和達味王座繼承的歷史，有密切的關係。以上一切都能是所羅門王朝的作品，以後只有過一些擴充。但五書的作者們（或編輯們）却將創二、三章放在「司祭本」的創造敘述後面，這個司祭本的敘述（創一·1—12·4）是充滿着禮儀風味的。這一合併使神學內容突然殷實起來，因為二者的文學證據雖各不同，但確實是互相補充的。創三裡的問題多，解答問題的意見也分歧，諸如「分辨善惡」，「食禁菓」……都有不同的解釋。但有一件不可否認的事，就是這篇東西絕不是一個民間故事，天真無邪，毫無含蓄。相反，它是一篇智慧文學的作品，深刻著所羅門王朝開始發展的智慧運動的印號；對人生問題的掛慮，所用的言詞及筆法。東方智慧所慣於反省的課題：善與惡，幸福與不幸，智慧與罪惡，人生與死亡……如今因了天主的啓示，因了祂的救援計劃及各種許諾的事實，因了盟約及法律所劃定的生命規章而面目一新。男女之間的關係，誘惑，罪惡等等的心理分析，都來自人生事實的精密觀察，這在箴言及其他智慧書裡是不無相同點的。

智者的反省可算是思考神學的一個初稿，這裡面信仰的要領藉着實際生活各種問題的介入而漸漸成熟。可見討論創三時，我們確已踏入了神學的領域。

## 乙、智者的反省與神話的說法

在創二、三章裡有不少神話的說法，如天主以泥土塑造人的身體並在他的鼻孔裡噓氣（二·7），由人的肋骨製造女人（二·22），於涼風吹拂的正午在園中散步（三·8），叫躲藏着的男女在祂面前露面（三·9—11）；還有樂園本身的存在（二·8），園中的生命樹（二·9；三·22），人由園中被逐出（三·23），園門有革路濱及火箭看守（三·24）……因了這種種，有人頗想把這一敘述



歸入神話之類，認為即使有其價值，也是非常籠統的，有賴象徵的解釋，加以闡明。

爲討論這個問題，必須把「神話」這兩個字的兩種含義分開來講。如果以神話爲一種敘述的構造，藉以把世上的典型事實及人的作爲投向「世初」，好像當初衆神也如此生活，他們的歷史堪作人們的楷模，那就該說創二、三章和古代的神話毫不相干（創一更加無分）。在聖經裡，天主並無歷史；禮的生活沒有一點在時空內演出來。不錯，有一個「聖化歷史」，但這仍舊是世界的人類的歷史，所以說「聖化」，是因爲它實現造物者所定的計劃。創一至三章無非將此計劃揭露，追敘時空歷史的起點，這個時空歷史就是我們的舞台；由第三章起歷史中的人類與生活的天主之間的這幕戲劇開始上演，我們每人都有這幕戲的經驗。準此，聖經關於人類原始的敘述所有的深度是任何其他東方文獻所不能企及的。

但「神話」還有另一個意義，即王秀谷教授所譯的「秘思」。它指人的想像所作的一種努力，藉以具體地描畫出某些事實，這些事實雖完全超越感覺經驗，但它們在宗教生活經驗中的地位却是不能否定的。本來這裡只說「象徵的語言」已足，大家都知道在宗教的詞彙中象徵的應用是絕不可少的。不過，幾時對天主，對祂的行動，對人與祂的關係等等加以象徵的描繪，而這些描寫組成前後一貫的系統，甚至把我們內心的感受演爲時空的語詞，使得天主和人猶如戲中的演員，各有自己的角色。那時象徵語言實在已成立了「神話語言」。這時的問題便在於正確地懂得這個語言，並在可捉摸的象徵和示意的行動下發現我們生存經驗的各方面。這種語言大可用來表達天主的啓示；而實際上創三就是用這個方法。上文所揭露的不同用途（用以虛構神明或用以描寫宗教經驗）並不改變語言的結構，而僅指定語言的意向。

## 2 自由與犯罪

在其他東方文獻中，如巴比倫的創世詩及基卡墨示（Gilgamesh）的史詩裡，都缺乏人生經驗的一個基本因素，就是自由，人藉以選擇善惡，決定他在神面前的態度及他自己的命運。在創三裡這「自由」因素却佔着最重要的位置，要想明瞭這一章的章旨，非抓住這個重點不可。這裡已不是什麼「神話」的資料，而是我們一切生存問題的精髓。

### 甲、認識善惡

關於善惡之辨，聖經的敘述是很聰明的。兩株樹是很好的象徵，含義豐富。「生命樹」是代表「生命或死亡」的決擇，而「知善惡之樹」代表另一相聯繫的問題：怎樣做方可得到生命，方可躲開死亡的羈絆？這本是以色列和一切東方古國的智者反省的焦點。這一問題的答案依照聖經對人與天主之間的關係的看法是現成的：生命既是天主的恩賜，那末要想得到生命就非靠天主不可，就得清楚地意識到造世的智慧所規定的，什麼是人的善和什麼是人的惡。這樣一來，為試探人的這棵樹很自然地是「知善惡之樹」了。

這裡所謂的認識並不是對事物的本質或結構所有的抽象認知，也不是對善的形上思考，以色列的智者們所關心的是具體的對象。他們給一切近東智者們反省的模式加以啓示的看法，而為自己，為別人尋求一個具體的，有存在意義的「辨別」；不是辨認事物的本身，而是辨認人的各種行爲。為估量人行爲的價值，他們有兩個標準：天主要人做的是什麼；人所做的一切必然產生的後果。

關於我們所討論的這個地方，學者們對「認識善惡」一詞的含意見不一。撒下十四·17有同樣的說法，它給我們一個初步的解釋：「善與惡」指謂萬物的總和，使相反的事物也溶合在一起（見撒下十四·20）。那末知善惡樹應代表普通的，超越的，天主所獨有的智識。亞當和厄娃要藉本身經驗，用詐取的手段將它占為己有，是超過了造物主給他們的本性所劃定的界限。這一解法把握住了一個重要的觀念，配做智者反省的對象。但還有其他的平行文請人重視此問題的倫理方面。

列王紀根據一個古老的文件記載所羅門於登極之初在基貝紅所作的祈禱：王向天主求「一顆適於分辨善惡的心」（列上三·9；見三·11）；天主果然賜給他「一顆智慧而聰明的」（三·12）。真正的智慧就在於「分辨善惡」，由之而有態度及行動的選擇。這一智慧必須去求，並由天主手中當做恩惠接受。厄娃却不如此，她用一種被禁止的手腕企圖獲得那個「認識」，因為在她眼中那棵樹「為獲得智慧是值得希圖的」：這就是褻聖的，竊奪智慧的行爲。

申命紀對此有一個很好的註腳，它越過一些國王職分的具體問題，給國王清楚地指出選擇的必需要：「看哪！我今日將生命與善，死亡與惡都陳明在你面前。……我已將生命與死亡，祝福與詛咒，陳明在你面前！所以你要揀選生命，使你和你的子孫得以生存」（申卅·15、19）。以色列被置於善與惡，祝福與詛咒，生命與死亡的抉擇之下，是因為他藉天主的言語，從祂那裡認識了應選擇的兩端，他只須下一個決斷就行。樂園的考驗就是這類的決斷之一。樂園裡人不遵從天主的誠命，不聽給人啓示的天主言語，却循著其他的路徑想獲得那個「認識」，這就造成罪惡。這樣不僅是以色列，而是每一個人都不斷地立在這個十字路口；他的選擇決定他在天主前的位置和他自己的命運。人類的歷史就是人的自由的歷史，這部歷史不會有別樣的一個開場。先知們所用的言詞和以上說的極其相近，

見亞五·14 | 15；依五·24；五·20 | 21；七·14 | 15。

以上所引的各處經句都和人的自由，這個基本問題有關：不是指運用自由的心理條件，而是指自由在人性上及人命運的定奪上所有的意義。除了天主爲管制人的各種行爲所定的特殊規律外，還有這樣一個非常重要的事實，就是人自己擇定善與惡。人專靠自己，不能得到那個「認識」，只能在天主智慧的領導下加以「辨別」。這一切很自然地指明人在天主前所有地位的特點，創三自不得不加以思考。

## 乙、變成天主

創二、三章的敘述用神話的說法把人在世界上及在天主前的狀況具體地寫出。天主在伊甸所種的花園有兩種作用：一方面它是與天主家常相處的地方，亞當與厄娃背命後將由園中逐出；另一方面它是整個世界的縮影，讓人加以管制和使用。這裡創一·26 | 31與二·5 | 24所述相似，彼此補充，共同建起一個聖經的人性論，一個勞作及以人制物的神學：園中的菓木全供人食用（三·2；見二·9）；人的任務是看守並培植這座樂園（二·15）；人給動物起名字表示人是動物的主人（二·19 | 20）；一句話，人將克服大地，統制大地（一·28）。既然克服大地，以人制物是人使命的要求，那麼對知善惡樹的禁令應該代表一個不同種類的事實：這就是我們所要說的。原來，所謂的「認識」並非指世物而言，而是指世物爲人的真正價值在那裏，或更進一步，人在天主前的位置是怎樣。事實上，人的受造身份向他所要求的第一件事，就是人承認自己是受造，接受這個人的生存的基本定律。果然，人所受的誘惑正是在這一點上作祟，蛇所說的話很清楚：「天主知道，你們在那一天吃了，你

們會開了眼睛，如同天主一樣，認識善惡……」（三·5）。禁菓——就是假智慧——的魔力在於人幻想：一旦得到它（禁菓），就會和天主一樣。

在此我們真正觸著了人罪的根蒂。個別的罪行固然可按它們所干犯的誠命加以類別，但這種以法律為依據的判斷能使罪惡的真實嚴重性障蔽不現：本來在任何罪的骨子裡面都該認清那真實的罪，那就是僭奪造物主的獨有特權，認為憑一己之力可以認識善與惡。人只有兩條路可走：或在天主前自認是受造，或企圖越過受造者的界限，把自己看做價值的創造者，「把善喚為惡，把惡喚為善」（依五·20）；這才是最基本的問題，捨此便無法了解天主的法律。因為這個法律並不是由外界加給人的一個負擔，而是人的整體所不可缺的一部分，它給人作下某一種界說。生存為人無非是與天主保持一個合理的關係。但人能毅不走這條路，却要自己做天主；他在這上面所作的抉擇便也決定他與世界周旋的態度。這就是自由的偉大所在！「天主真說過：你們不可吃園中一切樹上的菓子嗎？」——「園裡樹上的菓子，我們都吃，唯有園子中央一棵樹的菓子，天主曾說：你們不可吃，也不可摸」（創三·1—3）。園中的一切果實都是為人享用的，但「認識善與惡」（按以上所說過的意義）却是另一回事！這一敘述的作者確實把他眼中所認為的罪惡的本質投射在原祖父母身上，一切個別的過犯都少不了這一本質，都以它為最深的動機，作者同時又把罪惡的宗教性揭露，因為罪是人的自由在天主前的一個抉擇。任何事上人都不能不對天主有所抉擇，就是接受或抗拒自己是一個受造物：這是人的生存的一條絕對定律，多多少少地為人所意識，所接受或所抵抗。這位古代作者對這一點感覺深刻，他就把亞當和厄娃所受的考驗放在這上面。這種考驗正是我們所共知的，在生命的每一周折裡都有它。

這篇敘述的結構良好，前後一貫：佈景是樂園（二·8），元祖父母面對禁菓（二·16—17），這

劇人生之戲使一幕一幕地在我們眼前展開：天主立意，造了配偶（二·18—25），女人受誘惑（三·1—5），男女同入網（三·6—7），負罪的良心開始反應，要逃出天主的視線（三·8），二人被喚出來受審（三·9—13），判決的宣告（三·14—19），判決的實施（三·22—24）……只須把握住原則，這種約定的意象並不難懂，而在意象下的主題確毫無神話色彩，它無寧是歷史中人類經驗的產物，它是人類歷史的核心。這篇敘述是經得起語言分析的，只須分析得當，便不難發現其中對人生反省的結果。在這裡面作者對人生實況及對生存意義的三種反省互相銜接。這就是他放在啓示光照下的兩個基本因素，藉以照出它們的真實意義來。在現世生活的種種災殃之上，甚至在死亡的威脅下，他診斷出一個更深的原由：一切災禍的根源：人與天主之間關係的破裂：由靈性角度看過去的罪惡。這一真理絕不因爲能普遍地應用，就不許它的第一次實現是在人類有史之初。恰恰相反，正因為它能普遍應用，所以亦能實現在人類的始祖身上！但既然任何證件缺乏，又怎能用具體的方式將此真理在始祖身上表達出來呢？我們知道在這篇東西寫成的那個時代，以上的道理流傳在各種典型及固定格式的敘述中，以有血有肉的英雄爲主角。此外，某一部落的生活，他的各種特徵，以及他的一切生存經驗慣於投射在一個真實的祖先或一位名祖（epovyn）身上，藉以追述他們的歷史源流。亞當這個人物就是這種情形，他是人類的名祖，佩帶著人類的名字（Adam 一詞的含意是「人」）。這樣一來，亞當的罪在它普遍的性質上，實在是一切人罪的原型：不僅是有意冒犯天主的一項法律，還是要「變成天主」。

### 3 罪惡與在天主前的自知

#### 甲、自我意識(良知)的初醒

只在樂園的罪裡看到一個普遍真理的象徵式的表達：就是全人類在天主前都是罪囚，還不夠。這敘述的脈絡(上下文)給我們呈現一部聖化歷史，追述天主的計劃在世上的進展。作者把始祖放在我們眼前，無非是要說人類對於惡的經驗是有一個起點的，這一起點他放在人類歷史的開端；自由的考驗及緊隨著的罪惡是人類歷史的第一件事，它為以後的一切事件是有決定性的。作者自然無法從外界的觀察所得，或依據什麼證件來描寫人類的第一件事。但他却能依據我們自己的罪惡經驗，和啓示的光照由內部去了解那一件事的性質。這樣他反倒觸着了人類歷史的最深處：世上有人出現，就開始了自由的歷史；與第一次自由的執行開始了選擇的戲劇，這一場戲的第一幕便是一個失敗。

這一懂法與傳統道理的精華是相投的。最顯著的例子是聖保祿致羅馬人書五·12—21：「就如罪惡藉着一人進入了世界，而這樣死亡殃及了衆人，因為衆人都犯了罪」(五·12)。創世紀的敘述細節這裡完全集中在兩個因素上，兩個決定我們現世生活結構的因素：罪惡與死亡。但保祿對原罪的本身說的很少，他所用的語言是抽象的：是一過失(羅五·15, 17)，是一叛逆(五·19)……抑有甚者，保祿為使人類的起源及人在耶穌基督內所得的救贖前後相映，特把人類的起點集中在亞當一人身上。這一格式化實在把創三內的心理描寫遮掩住了，此外原罪與人的良知在天主前的初醒的關係也變得暗淡無光。這一因素(關係)確是攸關匪淺的，沒有它，人的自由所受的考驗就失去了具體的內容。

## 乙、良知及社交的經驗

爲追述人類良知的初醒，創三的作者不描繪一個單獨個人在他心裡面對天主而趨向崩潰，却描繪着一對男女，使人類原始的這一幕獲得一個非常重要的社會深度。原來人的良知不僅使他覺察他與世界的區別，還叫他領悟他與別人的關係，沒有他人就不得建立自我。理論上說來，這個人與人之間的關係本可建立于兩個同性的個人之間，但把這關係放在亞當與厄娃，一對配偶之間却能收一箭雙鵰之效：一方面作者這樣能具體地指出由這一對夫婦所出生的整個族類的發端；另一方面這一鳥瞰便囊括了人性的全部。所謂人性並不是那個抽象的，同樣適用於一切個人的「人的本質」，而是實際上人性必具備的男女性別 (sexual bipolarity)。罪惡——這個人與天主發生關係的序幕——就是一對配偶所演的戲：他們由彼此間的關係而在天主前意識到自我，並聯合在一齊拒絕天主，與祂斷絕關係。

由這一角度去讀全篇敘述，就會發現它的濃厚的生存 (existential) 色彩，即便今日的心理學家也不會否認這一點。不錯，整個的悲劇一幕一幕地上演，儼然是由外拍攝的一部電影；但事實上是一個約定的蒙太奇 (montage)，它的細節不該叫我們失去它的原意。起點是天主的造男造女 (一·7—9、15—24)；因爲男性的個人不是爲獨立生存的，應該給他一個「適合於他的助手」(二·18)。在動物界無處可尋 (二·20)；而人在她身上却找得了自己的「骨中之骨，肉中之肉」(二·23)。作者置於人口中的這一驚嘆無非是藉意象的語詞道出了一個共同人性的自知；這爲人也確是走向完全自知的初步，由異性那裡獲悉自己是什麼。這和人到成年時，愛情的甦醒給人所作的自我啓示是同一理。從此，這一對配偶自知是同出一源，便能「離棄父親母親而成爲一體了」(二·24)：二人成



一體的合一境界使這雙方的互相自我發現，這個人類良知的共同醒寤，得以蓋章完成。

可是這一成就在雙方尚未在天主前有一共同的自知以前，還算不得完備，因為是人與天主的關係決定人的命運，人在世上要與自己的造物主交談。爲追述這一點，一棵象徵的樹（知善惡樹）是一個表達的方法：它是禁令的對象（二·16—17），男女二人對此禁令所採取的共同態度，就是他們初醒的自由（意志）的有決定性的考驗（三·1—7）。這一共同的抉擇選該具體的表達出來，不可失之于空洞。作者心理學的機敏及他對性的精闢感悟便在此一現身手了。他確知夫婦二人在天主計劃中的位置不同，因此他先明言男人是由天主那裡得到禁令的首領（二·16）而女人只是「與他相似的助手」（二·18），是男人用全部感情所依附的配偶（二·24）。但在受誘惑的一幕裡，兩性的位置却顛倒過來：女人先受了蛇的蠱惑而來勾引男人（三·6）；她利用男人對她的依戀來一要做人類首領的腳色——在這千鈞一髮的時候，在這他們二人須共同抉擇的一刻。頃刻間，二人因犯罪而互相得到的自知從根受到摧殘。受誘惑前，「二人赤身露體，並不感到羞愧」（二·25）。犯罪後「他們的眼開了，見到自己赤裸裸的」（三·7）。羞愧的興起明示二人的關係中起了騷擾：他們在互相傾慕上感到羞愧，就是說，他們已不能再開誠相見，以天主的臨在所照耀的真實關係爲基礎；而陷入了一個虛假的情景，這裡天主已預先被革除。天主判決也指出這種愛情的降級：「你的戀慕使你追尋你的丈夫，他要管轄你」（三·16）。男人的爲首的職分變成了統治權，在男女之間的關係上引入了主奴的辯證法；反過來，女人所感到的戀慕驅使她變爲誘惑者，已不再提示她爲相似男人的助手之職了。

由以上的分析可見本篇敘述的作者認爲人在世初所受的考驗少不了人與人之間的關係，這層關係爲人在天主前意識到自己是不可缺的。有關原罪的神學必須注意到這一點才對，不然會把罪的觀念看

爲描象的及純個人的事。罪的竄入人類的歷史必須經過一個個人的及社交的行動，由之雙方的彼此關係以最大的深度相關聯。認識別人並藉別人認識自己可在天主前進行，也可把天主置於一旁；對待別人本着佔有的行動（藉統治或藉戀慕），或把他當做天主白賜的恩惠來接受；禮遇別人以天主爲二者之間不可少的愛情聯繫，或者企圖把人當做自己的天主，或把自己當做別人的天主；這就是所有考驗的關鍵。……有人問這裡所用的象徵是否藉「認識」兩字來指性生活的罪。用智慧書的一般傾向來解釋這篇東西，「性罪」的解釋是沒有多少根據的。但既然躬與其事的是一男一女，有關係的這一點自然多少要介入一些，因爲這裡正是男人和女人藉着彼此的認識而發現了自己。

## 4 原罪與人生實況

### 甲、歷史中惡的奧跡

要知道聖經作者對原罪與人生實況之間的關係想什麼，必須將這一考察伸入全部聖化歷史——創二、三只是這個歷史的一小部分，或隨著「雅威典」的敘述層次，或隨著梅瑟五書的層次。那時便可看出人生的各種痛苦都被視爲各式各樣的罪的後果，創四至十一的種種敘述尤其是如此。這些篇章裡的幾個大畫幅可說是追述著構成古代人民生活各大社會事業的肇始及人類文明的上進：畜牧生活與農耕生活（四·2），城市生活（四·17）與沙漠中的社會生活種類（四·20—22），航行技巧（六·14—16）與種植葡萄的園藝（九·20），大王國（十·8—10）與美索不達味亞的大城市的建造（十一·2—3）等。可惜的是，每到一新的段落，人類的腐敗必帶來很多的惡事：弟兄相殘殺（四·

8)，多妻制（四·19）與沙漠中殘酷的報復（四·23—24），洪水所典型化了的天然人禍（六·5—18·14），邦國與語言的分裂（十一·5—9）……惡既在人心生了根，它便成了我們生活着的歷史的一分子（因數）。當然，這個惡，首先屬於宗教界：在拒絕天主的法律的具體形式下不承認生活的天主，其當然的後果便是置人類於天主的審判之下，以致「天主的忿怒從天上顯示於人們的各種不敬與不義上」（羅一·18）；因為「他們不肯藉着認識把握住天主，天主就讓他們陷於昏愚的心思，去做那些不相宜的事……」（羅一·28）。

這種對歷史的宗教解釋把以色列內來自盟約神學的結論沿用於整個人類：一如上文所引過的申命紀中所說的（申卅·15—20），在冒犯天主的法律，行惡與遭禍三者之間有一個聯繫。在人類的發展中好像每一件社會性的事件都從起始就被「原罪」所腐化，我們也繼續受其遺毒。這層思想特別在巴貝耳塔的故事上受到重視，這一故事就是把人類統一的破壞和文明在宗教一方面的腐敗連在一齊。（註：創十一·1—9與創三有很多的相似處，前者可稱為「社會及文明的原罪」，所以在研究原罪問題時不可不注意）。這樣每人在出生時已背着祖先業罪所積累的境遇的包袱。由人生實況中所顯露的奧跡出發，便能窺測這奧跡的源流盡頭有罪的奧跡。果真把視線投向世間所有民族的各個世代，我們所發現的是同一可憐的實況。如是不得不到人類的始原那裡去找出發點，要在這個原始階段找出那個其後果壓在整個人類身上的「原罪」。可見創二、三裡描寫人類始祖的一幕確和古代作者對人類現況的默想有密切的關係。

## 乙、惡的奧跡與天主的計劃

這裡首先應該注意聖經關於天主唯一的概念絕不容納任何二元論，一如伊爾宗教或他處所主張的。整個受造界都是天主的功程，為此根本上不能不好。這就是創一的疊句所一再重複的（天主看了好。）所以如果世上有惡，並不是指獨立存在的惡，而是指人而言，必須在人的某一方面去找理由，一切「本體」惡的解釋是不能立足的。「雅威典」在敘述人之原始時清楚地肯定這一點；故意把人受考驗及犯罪以前的情景與我們目前的這種情景對立。人犯罪以前的那種情景，一如上文已提過，必須用「神話」式的語言來追述：那種幸福的生活正是我們目前情景的反面。惡的象徵是有的，這象徵的一個細節並且滲入創三裡，來給誘惑的現身說法一個面孔（蛇），同樣也有一個樂園的象徵，不斷在我們的夢境裡浮現（註）。由各種象徵的成分裡，我們所保留的，普通不外是與別人的關係以及我們在此世的狀況；創二把這一切放回它們的原位，使它們得其深意：那就是人和天主的親密往來。

這一語言的心理及約定成分使任何人一看就懂，也就是為此它不容許人在裡面找人犯罪以前生活的「歷史」寫實。它的幅員要廣闊的多：它藉意象的語詞讓人明瞭，天主對人的計劃根本上常是要他完全幸福，這個幸福無疑隸屬於與祂互通生命之下，但也驅退我們目前所有的一切災禍（惡）。我們須知，原始的罪是在一個走向「復得的樂園」這個救援計劃裡方有其位置。創三暗中已使人瞥見這一無

（註）這一象徵是由人所嘗到的各式各樣的惡而起的反應所構成。它的確洩漏不少人性秘密；因為它無非是由人深刻的、內在的活力結晶而成；而聖經給人說：這活力倒並不騙人，人本是為了這種樂園生活而受造的，雖然如今除了一個象徵的描述外，他已不能作其他的設想。

限的天際，它在天主的判決裡加入一個許諾說：「我要將仇隙置於你（蛇）和女人之間，你的後裔及她的後裔之間；他要擊傷你的頭顱，你要傷害他的腳根」（創三·15）。歷史將是一場鏖戰，這場大戰裡人類要和惡勢力敵對，惡勢力在起始得到第一次勝利。但在這場決鬥裡天主並不是中立的：祂可說是加入了人的這一邊，給人保證他的後裔將要擊傷蛇頭，是這個保證和許諾賦與聖化歷史真實的意義（註：這裡仍是以約定的描述說明天主指揮聖化歷史進展的種種意向，並不能說這是一個可藉歷史考證把握得住的「原始啓示」。創三的上下文指出一個系統化了的擬人法的運用，天主的言論（創三·14—19）被放入亞當與厄娃與他們的審判官交談的框架裡面）。

這一許諾果然是以天主一再的判決爲里程碑，直至最後的、有決定性的判決爲止，但它仍舊是指向一個先知書慢慢揭露其性質的終局：那就是天主對目前重壓着人類的惡的全面勝利；那時人類將重新獲得失去的樂園。這樣，世初樂園的追述獲得一種先知書性質的意義，因爲它在一切信者的眼前呈現出他們希望的對象。由此可見爲何人覺得生活的現況與自己的願望及本性相違：原來的確是如此，因爲天主造人本不願他過眼前這種生活，却要人在樂園的幸福裡與天主共同生活。世初樂園的「神話」不是一個沒有根據的幻想構造，而是一個真理的表達。這個真理如此植根於人心，以致它的象徵說法爲所有的聽衆所接受。我們可以用適當的方法分析這個由許多世代的集體記憶釀成的典型說法；但唯有把它放入啓示所開啓的展望裡方能發覺它的極終意義。

再說到人生現況上來，我們知道創三·14—19無非是在天主的判決的形式下把這些現況撮要的說出，放下蛇的受詛咒（四·14）不說，人的刑罰在此用幾個普遍的事實加以追述（註：社會方面的惡這裡暫不提及而留到下面幾章去追述，巴貝爾塔的故事是其極點）。這些事實除了它們的本身實體

值以外，還證明它們已負著很深的創傷：夫婦之愛降級（三·16b），母性帶來衆多痛苦（三·16a），勞作是與叛逆的大自然爭戰（三·17a—18），末了現世的生存無可避免地走向死亡（三·18）。

天主造人並不是要他去經歷這種痛苦；痛苦是和罪惡的經驗不可分離的。有人也許要問：那麼爲何天主讓受造的意志如此節節失敗？答覆是：我們不可忘記兩件同樣重要的事：一方面，天主不可造自由的人而不讓他有真實的自由，創三所述便是這個真實的自由；另一方面，罪惡及死亡的竄入世界並不會改變天主的慈愛計劃；相反，它們使天主的慈善藉着一個許諾的措施而更彰顯，從此這一許諾便隱伏在整個的歷史下面。以上這些觀察自然仍不解決全部原罪的問題。但以聖經爲根據，它們確把原罪放入一個整體的框架裡而使之獲得其確定的意義。即便原罪本身是一個惡，却仍逃不出天主的計劃，這個由造世始，至永生止的計劃。原罪也並不會使天主的計劃「改絃更張」，好像原始的計劃因罪惡遭到失敗而天主換上一個新計劃，從此完全以基督的救贖爲指歸。這都是一些擬人法的描述，誰以機智去讀創世紀，絕不必作這種種想法。關於原罪的後果最多只能說：自從有史之初，人藉自由所作的壞的抉擇，在質上決定了我們的目前生活條件，雖然天主的旨意原是要我們得到我們所自然嚮往的生命和幸福。從此可見，原罪的觀念，就是本文開始所說的「爲因的原罪」，實是爲解決人生問題的樞紐。

詮釋學的探討至此爲止。往昔對創二、三的「歷史」看法應毅然地放棄；那種以爲裡面有人類原始狀態的描述的想法，也因近來的研究而不能立足。在仔細分析這一著作的過程及其中的象徵性或「神話」因素以後，倒重新露出基本上與傳統看法相接近的道理來。這個道理真觸着了人生的神學及歷史的神學。（下期續完）

註：這篇介紹文字取材於 P. Grelot: "Réflexions sur le problème du péché originel", Nouvelle Revue Théologique 99 (1967), pp. 337—375; 449—484。此文旁徵博引，專是註腳就有二二九條之多。這樣一篇長文要想逐字逐句譯成中文，不但有拖泥帶水之嫌，也不見得完全適合於我國的讀者。因此擇要加以介紹，避免不太重要的枝節問題。雖然如此，在介紹完畢之後，發現仍有三萬字之多。今為幫助讀者在閱讀時，能將前後思想貫串起來，特將所介紹的各節大小標題排列於后；這樣，在選讀時也有線索可尋。

關於原罪的一些問題：所檢討的各節標題目錄

一、問題的所在

1. 聖經解釋的問題
2. 古生物學的新發現
3. 解析心理學的觀點

二、詮釋學的搜索

1. 創世紀第三章是一篇智慧文學的作品
  - 甲、救援歷史及智者的反省
  - 乙、智者的反省與神話的說法
2. 自由與犯罪
  - 甲、認識與犯罪
  - 乙、變成天主

### 三、神學的反省

3. 罪惡與在天主前的自知
    - 甲、自我意識（良知）的初醒
    - 乙、良知及社交的經驗
  4. 原罪與人生實況
    - 甲、歷史中惡的奧跡
    - 乙、惡的奧跡與天主的計劃
- 
1. 原罪與人化問題 (Hominsation)
    - 甲、人的本質與自由
    - 乙、獸類變人類
  2. 原罪與人類多偶論
    - 甲、此一問題的目前狀況
    - 乙、人類一統及多偶論
    - 丙、自知的獲得與多偶論
  3. 原罪與人類現狀
    - 甲、問題的所在
    - 乙、由原始的完整到罪惡的現狀
  4. 亞當的罪是一必須

關於原罪的一些問題



# 雷永明神父評「天主教教理新編」

資料室

## 優點

是中國教會史的里程碑。

在意大利、法國及日本也在準備新教理本，但尚未完工。荷蘭本及中文本是梵二後最早出現的教理本。

本教理超過教會以往的各種教理本，真做到了教宗若望廿三世所倡言的「趕上時代」。

聖經、禮儀，教友的使徒工作，社會正義，合一運動……這些以往的教理書不提或不多提的道理却遍佈了本教理的每一章節。最可貴的是本教理以基督的奧跡及愛的誠命為其經緯，而以具體的，有力的說法和次序（教恩史的次序）說出了基督信仰的精華。

這本「教理新編」為中國的天主教會是一個禮品，是一個恩寵。

## 可改進的地方

「使徒」（本教理所採用的）沒有舊有的「宗徒」兩字好。前者雖譯出了 apostolos 的原意，但不如後者道出了「十二位」的特殊地位和使命。

「彌撒」改稱「感恩祭」固然附合希臘文義，但有時也不妨仍用「彌撒」兩字。這是國際間的說法，在中國近代字典上，甚至教外人所寫的小說裡，也沿用這個稱呼而人人能懂。

作者們在用中國文化講解天主教道理時，實際上只限于儒家一個派別。這一方面似乎應將視線拓寬而顧到整個的中國宗教情勢。原來有些天主教道理在墨子，佛教（另外是淨土宗），以至老子及莊子的思想裡，能找到比儒家更貼切的旁證。

一九六頁及一九七頁的「不可行邪淫」（do not commit obscene acts）應是「不可姦淫」（do not commit adultery）。

在解釋彌撒聖祭時，應將彌撒與十字架祭獻的神秘關係說得更清楚。在第四十二節討論祈禱時，若加上一個言簡意賅的「天主經釋義」，必會生錦上添花之效。

Sunday Examiner

(Hong Kong)

August 15th, 1969, p. 11.

August 22nd, 1969, p. 11

# 對現代神學家的忠告

Yves Congar 著  
狄 剛 譯

## 一、神學與靈修生活

首先我們要指出，靈修生活與神學研究如何密切相契，而且如何互相有所授受。

(一)神學對宗教生活的貢獻：神學對靈修生活是一種維護，也是一種輔助。神學防止靈修生活走入錯路；防止靈修生活上各種主觀主義的錯誤，也防止一種狹隘寒酸的門戶主義。神學可以使精神事物在一個人身上放射出更爲完滿的光輝，因爲神學可以使信仰影響爲數更多的信念、結論和看法。最後，神學是信仰和愛德的一項卓越的工程，是對上主的很崇高的頂禮，因爲神學是我們將理智奉獻與上主。

(二)靈修生活能夠也應當對神學有貢獻：首先，信仰的恩寵在構成神學的過程中絕對必須。一位失去信仰的神學家，也失去他神學家的「品質」。代替這一神學家的「品質」的，只有一些「皮毛」的意見，而這些意見却已與深究上主及其聖人的學問毫無關係。不過，應當指出的一點是：神學和愛德間的關係並不是純粹理性的問題。

無論如何，這可以使我们清楚地看到，一位失去了天主寵愛的「神學家」，在他的「神學」上所缺乏的種種。首先他要失去他神學研究工作的宗教動機以及對神學感到興趣的必要條件。他也要失去

從神學原則提取與生活有關的實踐結論的心意。例如對那些跟人心靈狀態有密切關係的奧秘：有關靈修生活、天使、聖母、罪過、補贖等真理，總之，對所謂信德精神的一切，他都不會感到興趣。

原來，一位神學家要想以一種適當的方式面對奧秘，談論奧秘，他必須有愛德、有興趣，而且還應有個人對天主事物的經驗。雖然神學的對象屬於理性和學術的範圍，但是就其根源來講它是超性的，就其內容來講它是宗教性的：神學所有的內容是那些我們看到了便會永遠幸福，而且導引我們進入永生的東西。」信仰的知識給神學家原則，信仰的知識却不止於言論、條文，而應表現於實際，即天主的生活和我們得救的奧秘。我們已經看到，信仰傾向於對天主的奧秘有超性的領會。因此，對一位神學家來說，度一種純潔、神聖、克己、祈禱的生活，實在是順理成章的事。神學家的工作只有靠上主的寵佑而且在一定宗教潛力的基礎上才可以完成。如果依聖女德蘭的話，一位信徒要正確無誤地去了解信仰的意義，必須有上主的聰敏及上智神恩，我們一定可以結論說：神學家也不能沒有這兩種神恩的輔助。

## 二、神學家在教會的生活

(一) 神學家應生活在教會中：神學家所以必須生活在教會中，有下面幾個理由。(1) 神學是一種學問，它需要合作。這樣，立刻便有了其他信友合作的問題，因為信友無不急於使自己的信仰到達一種合乎理性、有科學價值的地步。因此，我們無法瞭解，神學家如何能脫離信友的團體——即教會，而孤立起來。(2) 神學的發展有賴信仰的發展。可是，依聖保祿的意見（弗四章十三節；斐一章九節），信仰發展成爲知識，在於我們在基督奧體內的成長，我們是奧體的肢體。(3) 正統地認知信仰內容的條

件，是在教會內的共融，因為正確地瞭解這些內容是聖神的恩賜，而聖神是只將真理揭示給那些生活在愛情共融中的人。(4)最後，正統知識的有效批判準繩是訓誨的教會。因為教會除非具有一統一信仰的準繩，無法作為一個團體，無法使教會在統一的真理中生活。因此，無論是有關「聽取信仰」(audius fidei)和積極神學，或者有關「理解信仰」(intellectus fidei)和理論神學，我們都指出，神學家必須經常注意教會的訓導，要常具教會意識與教會訓導權的意識。

毫無疑感的，神學是一種學術，可是教父和教會最偉大神學家們的作品是爲了滿足教會在一定時期的需要，也是一個事實。也許他們是要爲教會辯護，也許是爲了靈修的需要，或者是爲了造就聖職人員、提高聖職人員水準，適應新的思想形式或追求新知。如果我們把這些作品都抽去，只留下純爲滿足求知慾而寫的東西，那麼我們應當將大部分傑作剔出去。無論如何，過於強調或發展那些在一定時間、一定環境中所出現的問題，而損及教義的正規平衡，或竟損及真理本身，都是非常危險的事。神學家不容拒絕爲教會服務。可是，爲了躲避這種危險，神學家應當具備爲任何學術工作都不能有的條件：批判的工具、與現實保持一定程度的距離、一種無私而能靜觀的氣氛、相當的空閑、赤誠、耐得住孤寂。

(二)教會可由神學家的作品獲益匪淺：聖奧斯定以爲，神學是一種學術，它可以滋養信仰、堅強信仰、保衛信仰，這一意見在教會作爲教會的歷史生命進程中也有其真理。使信仰發展到一定可理解的程度，爲傳達福音實際上是必須的；因爲人常會提出各種和當代思想與文化有關的問題。教會作爲一個團體也需要一種安全的處境，即在這一團體內總有人可以解答每個時代所提出的批判和要求。因此，教會聖統制自己也需要一批神學家，他們一方面具有報導的使命，另一方面，在從屬教會訓導權

裁奪的條件下，他們也有批評教會中教導工作的使命。最後，教會是一個教育中心，而且真正滋養信友的信仰，教會所以能够如此，因為在教會中，有一非常強烈的思想生活，表現在教理與工作中。因此聖奧斯定將博學者視為基督保護教會不犯錯誤，在真理中成長的得力人員。（參閱第一一八函—三十二節：拉丁教父全集卅二卷。）

（三）教會應當容許神學家真有為從事神學研究工作必不可缺的自由，並應設法為神學家提供獲得上述自由的條件：我們無意說，每個人都必要錯誤的自由或錯誤的權利。而只是由前邊所述教義與神學間的分別所提取的必然結論而已。教導萬民的教會以其無上權威和宗徒教導職責來講述並解釋信仰。但是，在統一的信仰中，教會固然是統一信仰的保護者和裁判，神學家却也有學術研究的餘地，神學家應負責地進行學術研究，並應合乎「*In necessariis unitas, in dubiis libertas*」（在必要的事上要一致，在可疑的事上要自由）這一格言的要求。

如此，教義與神學間的分別在教會內，在教會與神聖真理有關的使命上，是一個十分重要的分別。原來教會中有兩種為真理服務的基本方式。一種屬於教義方面，其使命是保全和持續信仰，使教義一代一代傳承下去。這一方式的本質並非在增長理性的知識，而是保護信仰的寶藏，並以權威解釋教義的涵義。以上是教會聖統制訓練權威應有的角色。另一方式是學術性和神學性的，其使命是創造和求進步，不是保全，而是研究和發現。因為，如果神學是研究無可增損，不能變易的資料，那麼神學本身的使命自然是借助理性的力量來將這種資料加以解釋。基此，神學應當自己去努力，在一定時間裡，有機會去超出教義的涵義；在教義只提供因素的地方去求綜合；在教義只給出發點的地方去求問題，用一句話說，去完成學術創發和研究的使命。

如此，神學研究工作，像任何學術研究工作一樣，要求在研究領域中一定程度的自由。實際上，如果否定了嘗試、假設、問題和解答的可能性，神學的研究根本不可能進行；另一方面，神學研究的結論，並不就是定斷了的，無可更動的真理，而還要經受批判的考驗，而且要使它們享受到思想界和工作界的合作，為神學自身的好處，也為一切人的好處。要拒絕在這個領域中冒險，或者決定神學應當做的，不過是重述過去所講過的東西，不過是宣佈那些無可指責不可批判的東西，的確是不瞭解神學的本質，因而導致神學的沒落。教宗本篤第十五世曾向雷道考夫斯基（Fr. Ledochowsky）說過：「有關不屬啓示的問題，我們應當容許辯論的自由。」

（本文譯自「*Spiritual Life*」季刊）

一九六八年夏118—119頁華盛頓加爾默羅會省出版）

## 十字架或天秤？

資料室

### 救援論中的「賠償理論」

在本「論集」的書評裡，溫保祿神父對以「賠償理論」來講救贖奧跡表示不滿。也許限於篇幅，他未能加以發揮，本刊編輯室願在此略加補充。

「賠償理論」源於坎特布里的聖安瑟爾莫（公元一〇三三—一一〇九左右），建立這理論的目的是要證明耶穌如此救世是一個必須，他所引的理由可綜合如下：人犯罪作惡是破壞正義的秩序，開罪至尊的天主，這破壞及開罪的惡果是無法彌補的，因為所得罪的對象是無限的天主，正像得罪一個乞丐和得罪一位皇帝，輕重大不相同一樣。人有無限破壞的能力，却没有能力做出無限的賠償工夫，因為用他有限的力量所做出的一切常是有限的。只有天主自己能恢復被人所破壞的秩序。可是天主不願以皇恩大赦的方式來恢復（祂固然能如此做，但這樣終究未觸及事情的本身），而願以無限天主的身份下降為人，再以人而天主的資格來做無限的賠償工夫。這樣一來，全部的救贖工程既出自天主的恩寵，又合乎正義的要求，而兩全其美。

這一理論果然有不少可取的地方，它的立足點堅實可靠，那就是信經上所說的「祂（耶穌）爲了我們人類，並爲了我們的得救從天降下」。然而這一理論的缺點，却在於它的嚴格的及機械式的法律系統，使天主的本像反而被蒙蔽，被歪曲。這個問題所牽涉的範圍很廣。首先就不該把基督本身和祂的事功完全隔開，好像祂做了無限的賠償工夫就萬事皆了，祂本身可以留於局外。但最重要的還是關於十字架的意義問題，讓我們在下面較詳盡地討論一下。

十字架不是一具天秤，人欠天主多少，便該償還多少，人欠的無限，所以也該付出無限的賠償。這樣去看十字架自然要把天主看成鐵面無情的暴君，渴望看到人血，看到自己親生子的血而後快。（下見五八頁）

# 追論現代有關聖體聖事之問題

張 春 申

這篇論文稱爲追論，因爲發表得相當遲晚，有關聖體聖事問題的討論高潮已經過去了。不過在我國這類論文還不多，也許尚有出版的價值。

一九六五年九月，教宗保祿頒佈了著名的關於聖體聖事的通諭：信德的奧跡。教宗表示他實在不能不以教會訓導者的名義，關於這個重要問題，發表並指出教會的信仰，爲的是不使因了大公會議而提高的對於聖體聖事的敬禮，受到一些不可靠的意見的影響而消失。通諭上的話相當清楚，教宗說他不能接受那些意見，而且他有責任警告教友不要聽了那些含有危險的意見而信仰動搖。那麼究竟教宗的通諭指的是那些對於聖體聖事有危險的意見呢？這篇論文便想把這問題提供出來，我們分四段討論：(一)問題的焦點，(二)新意見的來源，(三)反省與批判，(四)基督臨在的意義。

## (一) 問題的焦點

我們想法立刻把整個問題的焦點提出來。按照教會的基本信仰肯定，神父在彌撒中祝聖麵餅和葡萄酒的行爲是天主通過了他的充滿神力的行爲；這行爲將麵餅和葡萄酒變成了基督身體和聖血。因着這個行爲，麵包和葡萄酒真正的變了質，這便是教會文件中應用的一個叫做質變 (transubstantiation) 的專門名詞所表達的信仰，這個質變行爲不是屬於思想中、認識中、想像中，而實際上絲毫沒有變



化的行爲；它是屬於客觀的事物界，物質本身變化的行爲。然而教宗的通諭所指出的新意見却與此基本解釋有些出入。

其實現代關於聖體聖事的新意見所強調而叫人注意的事並不錯，可是它所忽視或者否認的因素將導致錯誤。在聖體聖事上，新意見強調的是聖事的標記性。我們可以這樣簡單地介紹這個思想：在神父祝聖之前擺在前面的當作食糧的麵餅和當作飲料的葡萄酒，而神父的祝聖只是加給它們一個新的目的，新的意義，或者更好說變化了它們的目的與意義。祝聖之前的麵包和葡萄酒，因了祝聖，失掉了當作普通的食糧和飲料的目的與意義，而有了一個新的宗教性的目的與意義，那便是基督建立聖體聖事的目的與意義。基督使麵餅和葡萄酒象徵自己的身體和聖血；彌撒中奉獻麵餅和葡萄酒，便是將加爾瓦略山上的血祭，在不流血的聖事性，象徵性中重演。基督把祝聖過的餅酒給我們領受，其新的目的與意義，便是象徵人類與祂，以及彼此之間的結合。這便是新意見着重的標記性，其實這非但沒有什麼錯誤，而且也是值得重視的。可是問題的焦點乃是這個意見所忽視或否認的因素：聖體聖事中的質變，屬於客觀事物界中的麵餅和葡萄酒的本質變化。按照基本的信仰，基督加給麵餅和葡萄酒新的目的與意義，那是因為祂經過神父的祝聖，把餅酒變成自己的體血；這絕對不只是加上目的和意義，而餅酒沒有存在性的，實在的變化。相反，客體的麵餅再也不是麵餅，客體的葡萄酒再也不是葡萄酒，而是基督的聖體聖血。這是問題的焦點。教宗的通諭特別提出來警告的，便是那些極端強調聖體聖事的標記性，極端強調它的新目的與意義的新意見；這意見忽略，甚至否認客觀的餅酒的變質。

其實真正的信仰並不否認祝聖後餅酒的新目的與意義，但是這新目的與意義的產生，基本上因為餅酒已經變成了耶穌的體血。客觀存在界有了本質的變化，那麼意義與目的上也該具有變化。我們

可以把其他聖事和聖體聖事比較。在別的聖事中，譬如在聖洗與堅振聖事中，在倒水與傳油的行爲上，基督賦與了新的目的與意義，那便是象徵救恩之洗滌與滋潤性的行爲。但是水在聖洗聖事中仍舊是水，油在堅振聖事中仍舊是油。然而在聖體聖事中，麵餅和葡萄變酒化成了耶穌的體血。爲什麼具有這樣的區別呢？那是因爲在別的聖事中，基督之臨在與基督在聖體聖事中的臨在不同。在別的聖事中，基督的臨在是行爲的臨在，祂的救恩行爲在倒水與傳油的象徵中接觸了我們；而在聖體聖事中，基督的臨在是祂的整體，祂的「自我」，祂的生命的臨在。麵餅和葡萄酒已經不存在了，基督藉着祝聖過的麵餅和葡萄酒的標記，親自臨在着。這是基督本質的臨在，與行爲性的臨在不同。如果有人一方面說聖體聖事有了新的目的與意義，另一方面却又說麵餅不變而尚在，葡萄酒不變而尚在，這便是教宗在通諭中所指斥的危險意見，因爲基本上這並沒有肯定基督的親自臨在。

所以我們可以如此總結全部問題的焦點說，新的意見所強調的聖事的象徵性，完全是應當受到重視的；但是它對變質道理的忽略，甚至否認，那是不可接受的；嚴格而論，因了這個否認，也使聖體聖事的象徵性失去了基礎。

## (二) 新意見的來源

指出了教宗的有關聖體聖事的通諭的焦點之後，現在我們可以介紹一些新意見形成的來源；其實不少因素也是我們應當吸收的；也許我們可以說不少積極的因素原本是我們信仰中存有的，只是沒有適當地提出來罷了。

一般說來，這些對於聖體聖事的新意見是和現代在神學上的尋求新了解，新的適應，並且尋求教

會中原始的傳承與教父的思想互相配合的。這個潮流自從第二次世界大戰以來極有創新。具體地在聖體聖事問題上，新的神學意見是對於過去幾十年的太注意聖事的「物理」與「化學」一面的反應與對抗。如果我們還記得，過去的神學聖事的神學不是太注意了一些麵餅和葡萄酒的化學結構了嗎？不是太注意了一些麵餅中澱粉的成分和葡萄酒中的酒精成分嗎？而且在討論基督在聖體聖事中的臨在時，不是費了太多時間在所謂質量問題上嗎？因此，聖體聖事好像失去了其宗教意義，而落進了物理學與化學的範圍中去了。而新意見正是對此而生的反抗；它只強調新的宗教意義與目的，其極端便是對於餅酒之變質的漠視。

果真，過去的聖體聖事神學，尤其在基督教之否認下，有其理由保護耶穌親自臨在的信仰。但是此一臨在，因為與上面所提的物理化學相連太緊，以致落入了一種靜的，物質化的臨在範疇中去了。基督在聖體聖事中，好像是一張聖像、一件聖物般被人朝拜；事實上朝拜聖體的敬禮多少生出這個不正確的態度。新的神學意見對於這個聖體聖事的流弊便大肆攻擊，它竭力強調基督在聖體聖事中的臨在是一個動的臨在；人物的臨在；那便是叫人注意聖體聖事的禮儀性的一面，注意參加聖事的人的互相團結，彼此組織成一個末世教會的一面。聖體聖事是集合天主的子民，與基督在標記中的相遇。結果因為極端的強調動的一面與行爲的一面，有些人忽略，甚至否認聖體聖事中本質的臨在；有些人認為不該有對於聖龕中的聖體有特殊敬禮。他們看來，這是個人主義，相反禮儀精神。這誠然是對於過去聖體聖事神學中靜的概念過度的反抗，否認了變質後在麵形象徵中的基督的親自臨在。

看了上面新的神學意見對於過去聖體聖事神學的攻擊之後，如果我們進到神學歷史中去，便可以發現教會中早已有兩大有關聖體聖事問題的主流。第一是盎博羅削的「物理派」，特別注意麵餅和

葡萄酒的變化問題，而漠視了聖體聖事的標記性。第二是奧斯定的象徵派，那便是認為餅酒基本上是標記，它們象徵超越的事理。新的意見乃是回到奧斯定的主流，把聖體聖事的象徵意義提出；然而他們却否認了奧斯定自己不否認的因素。

所以我們可以總結上面幾點說，教宗保祿指斥的新神學，實在是第二次世界大戰後的新勢力；它注意聖體聖事的宗教意義，動的一面與奧斯定的象徵主義。但是在這神學運動中，有走極端的人，他們將聖體聖事中，餅酒的變質，基督的親自臨在以及敬禮聖體等等忽略，甚至否認了。這是教宗特別指出有關信仰的危險因素。

上面我們大概把新意見的背景與傾向指點出來了；現在我們想把整個問題的焦點，也便是新意見對於麵餅和葡萄酒的質變的種種困難提出。

脫利騰公會議對於質變的道理，有相當清楚的論斷，它肯定麵餅的整個本質變成基督的身體，酒的整個本質變成耶穌的聖血。但是今天的新士林哲學在近代科學的研究下，開始理會已經不能稱麵餅和酒有着單純的本質了。這種亞理斯多德—多瑪斯哲學的對於本質的概念，在麵餅與酒上已經不能應用，因為今天大家知道餅酒是無數化學物的綜合。為此，那裡再有麵餅和酒的本質呢？脫利騰公會議所說的本質在那裡呢？過去曾經有人，譬如一九五〇年，羅馬額我略大學教授塞瓦集神父（Pfr. Selvaaggi），他便想把教會的信道在近代科學思想中表達出來。因此他認為所謂麵餅和酒的本質便是一堆化學物的本質，那便是分子、分子組、原子、電子……而在質變中不變的便是延長、磁性、電、動力等等。但是這種解釋非但不解決問題，而且使問題更為複雜。當時與塞瓦集神父相反的是哥倫布神父（C. Colombo）今日是保祿六世的神學顧問。他不贊成把聖體聖事當作物理學、化學一般討論，

而在現代的新意見中，便有人更進一步，非但要取消這種物理學，而且設法把質變完全解釋為認識上的、意念上的變化；而客觀的，存在的麵餅與酒沒有什麼變化。換句話說，只有新的意義和目的，事實上沒有質變。

為保護這個只是在認識與意念上，不是在事物上的變化的說法，有些新神學的支持者說：物質的最深意義便是進入人的平面，作為人間關係的標記的意義。譬如麵餅和酒的第一意義是人的食糧和飲料。但是當它們被用來為人間關係的標記，象徵互相團結，互相交流時，它們便有了更深的意義。而此更深的意義如同第一意義都是人的平面上的意義，都假定麵餅和酒的自然平面上的本質。麵餅和酒的物理化學結構是一群分子、原子、電子；但是在人的平面上却是成為食糧和飲料的麵餅和酒。而基督又把屬於人的用途的餅酒，指定為象徵其臨在，自我奉獻，與人結合，這不已是質變了嗎？

這種對於質變的解釋，好像有些強調奪理，其實却深受自從尼采以來流行的一種主觀主義的影響。物質本身實在沒有任何討論的價值；它的現實不是別的，只是對人，對我的意義。物質對我的意義便是它的現實，因此現實便成了主觀的經驗。如果將此基本思想用在聖體聖事上，所謂基督的臨在只是集體信仰中的經驗而已。彌撒中的麵餅和葡萄酒的新目的與新意義，便是它們的本質。至於客觀的，自然界的麵餅和酒的本質，實在是不值得討論的。

以上對於質變的新解釋多少受了近代主觀主義，存在主義的影響；自從一九五六年以來，新神學對於聖體聖事中的質變，便是在這種哲學背景中設法重新解釋的。具體一些，便是要用「變質」「變目的」來替代「變質」。這種對於聖體聖事的新神學，漸漸地進入了群眾耳中，也在普通教友讀品中發現，因此產生了極大的不安，也引起了反對。一位作者把麵餅和酒的質變，比作把一塊布製成一面

國旗之有了新意義。布變了嗎？又有一位作者把基督在餅酒形內的臨在，比作一個家庭主婦，把她歡迎客人的友情加在咖啡和蛋糕中表達出來。其實這一九五六年開始高度發展的新聖體聖事神學的種籽早已在一九四四年，德蒙舍神父 (Y. de Moncheville) 的一篇題名「真正的臨在」的手稿中出現了。這篇稿子是他私下與人討論的結果。當他在納粹戰爭中慷慨成仁後，人們便把它流傳，而大受歡迎。教宗庇護十二在他的「人類」通諭中，提出當時對質變的不正確解釋，便是指此而發的。

不過我們介紹至此，所有對於質變的新解釋，多少是站在概念層次上的。然而一九五五年，一位加爾文派聖經學者林赫 (Fr. Leenhardt)，在他的題名「這是我體」的書中，却從聖經學的立場上給新意見一個支持。根據他的意見，我們不應該按照希臘哲學的「存在」，而應該按照希伯來人的「存在」去了解聖體聖事。希臘人的「存在」是客觀的，事物界的「存在」。而希伯來人的「存在」却是指天主願意某物、某人成爲什麼的「存在」。所以是信仰中的，也可以說屬於超自然意義的「存在」；而不是客觀的，自然界中的「存在」。耶穌自己的肉軀性的身體是祂藉之而臨在的「工具」。而祂在晚餐中定下，從今以後麵餅和酒是祂臨在的「工具」，「是」祂的身體和聖血。此非希臘人概念中的「是」，「存在」，而是希伯來人信仰中，天主指定的超自然意義的「是」和「存在」。所以麵餅和酒不失其自然意義的「存在」，因此也沒有所謂質變；只是多了一層信仰上的意義罷了。這是林赫在聖經研究上與天主教信仰中的質變頗有出入的結論。

所以由於我們上面的介紹，可以看出關於聖體聖事的新神學意見實在有着不少屬於哲學的、神學的以及聖經學的支持。一九六五年正是這新神學的高潮，致使教宗保祿頒布了他的信德的奧跡通諭。我們再說一遍，通諭指斥的並不是新神學所強調的麵餅和酒祝聖後的新意義與新目的，而是它對於質

變的漠視，甚至否認；因而對於聖體聖事中基督的臨在有不着不正確的了解。下面我們主要的尙是想根據通諭，對新意見作進一步的反省與批判。

### (三) 反省與批判

首先我們得承認聖體聖事中，因了質變而有的基督的真實臨在的道理，只是整個聖體聖事神學中的一部分；它自然應當和其他部分配合，尤其和新神學所強調的屬於動的，行爲性的臨在互相配合。我們也得承認，假使整個聖體聖事神學只是在朝拜聖體和聖體降福上面，便是畸形的發展。

其實基督在晚餐廳中所說的話，已經由保祿神學和若望神學加以反省與發揮；然後再經過信仰的、祈禱的、教導的教會而傳到我們。主要的啓示便是耶穌基督是我們在餅酒形象中領受的主，祂也是祭祀的中心；這在聖體中的耶穌基督，曾生存於童貞女所生的肉軀中，也死亡在十字架上的肉軀中，現在是在光榮復活的血軀中。加爾瓦略山上的大祭所以能夠每天在我們的祭台上重演，救恩所以能夠流傳到我們身上，便是因爲奉獻的祭品和奉獻的司祭是耶穌基督；爲此，基督在餅酒內的臨在，誠然是與祭獻及領主不可分裂的信仰，也是與天主子民共同在主內結合不可分裂的信仰。這是聖體聖事的基礎，一切神學反省應當從此出發。

但是不論從歷史上看，或從神學上看，這基本信仰——包含基督的臨在，彌撒之祭獻性以及領受聖體聖血——的所以能夠保護與解釋，都是由於後代在教會生活中發展的質變道理，那便是麵餅與酒祝聖後之變成基督的身體和聖血。這質變道理由教父時代開始，一直到脫利騰公會議發展完成。

質變道理與整個聖體聖事之信仰既然如此密切，我們便該從這裡開始反省。但是首先我們應當知

道的，質變教義中的「本質」並不是與亞里斯多德哲學緊連在一起而不能區分的。事實上，所謂「本質」乃是說麵餅和酒是為世物中的真實事物，真實的不是屬於虛構的東西。因此，當我們與脫利騰公會議一起說：麵餅和酒的整個本質變成基督的身體與聖血時，這個變化該是在存在世界中發生的，而發生後之基督的聖體聖血也是事物世界，存在世界中的，不是一種虛構或想像。所以「本質」是指事物的現實性，實在性。所以教會應用「本質」一詞，並不指定一個宇宙哲學的理論，而是如同教宗保祿在他的通諭中所說的，這是表明常人根據了普通與必然的經驗，對於事物的了解。他們對於麵餅和酒的實在性，不虛性的經驗，叫他們用「本質」一詞來說明。因了這樣的一個對於「本質」的解釋，我們絲毫看不出有困難說：麵餅和葡萄酒再也不能按照亞里斯多德的哲學概念說是含有單純的本質的；它們原是一大堆不同化學元素集合而成的。其實聖體神學中的「本質」概念表達的是事物的實在性，無論如何，麵餅和葡萄酒今日仍舊是客觀的事物，它們仍舊是可以區辨的事物，因此我們有麵餅和葡萄酒的本質。

麵餅和葡萄酒有自己的本質，所以它們不能說只是一個稱謂，一個名字，或者一個對人的關係。雖然在神學上我們不必去把餅酒分析為分子、電子、質子等等；果真這些東西都在餅酒中。但是我們却不可說餅酒只是對人的關係而已，我們應當說：在我們面前的這塊麵餅和這些酒，含有使它們成爲餅與酒，成爲存在界的實物的因素。這因素便是我們所說的本質。餅酒有著對人的關係，但是這關係是由於餅酒的本質，由於使餅酒爲存在界的實物的本質所建立的。爲此，如果新神學意見一方面說在聖體聖事中，餅酒含有給人飲食的關係，基督將它們變化爲自己的體血，賦與它們新的超自然關係；而另一方面又說餅酒自身在存在界絲毫不變，這誠是哲學上的唯名論，同時也「真空化」了質變的內



容。因為如果本質指的是物質的實在性，現實性，那麼質變也應當是現實的變化，實物的變化。但是現在我們已經由對本質的反省與批判進入對質變問題中去了；也是我們反省與批判的中心。

我們在前面提起質變的道理對於聖體聖事中的基督親自臨在、與彌撒之祭祀性以及領受聖體等等信仰的關係，教宗保祿也在他的通諭中再三強調脫利騰公會議的定論：餅酒的質變是基督親自臨在的基礎。教宗也說因此我們有了一個新的意義和目的，但是他嚴格地區分說：這不是麵餅和葡萄酒自身有了一個新的意義與目的，而是因了質變麵餅與酒的外形有了新的意義與目的。這裡實在有關於整個質變問題的要點，我們把他的話引證出來，然後加以解釋：

「由於變質，無疑地，餅和酒的外形，便有了新的意義和新的目的；因牠們再不是通常的餅和通常的酒，而已成爲聖的事物的標記，精神食糧的標記。但其所以有新意義和新目的的理由，正是因爲它們含有新的「實物」，含有我們可以適當地稱爲「存在界的實物」。在那些外形下，並無以前所有，有的是完全另一實物。此不僅是由於教會信仰說如此，而在客觀事物界也是如此，因爲麵包和酒的本質或本性一變爲基督的體和血，除了餅酒的外形外，其他屬於餅酒的已一無所有。在此外形下，基督完整地，依其客觀的實在，具體地臨在，雖然不是如同物體的佔據一個地方一樣。」

這一段話爲我們明白教宗之對質變的解釋很有關係。他說在祝聖餅酒時，便是在質變中，出現的是可以適當地稱爲新的「存在界的實物」；換句話說，祝聖之前的餅酒變爲另一個「存在界的實物」。那麼究竟這個新名詞對於質變道理有什麼清楚的解釋呢？以下我們將設法加以分析。

第一，我們可以說「存在界的實物」是與單單在思想中，意念中或倫理上的一切因素互相區別

的。存在界是具體的事物界。而思想所虛構，意念所賦定，或倫理上附加的協定，都不是通論所說的「存在界的實物」。人們能在一件事物上加上一個意義與目的，但是新的意義與目的，只是在思想與意念中，而不是在具體的實物存在界中。由於這個新名詞，我們可以清楚地看出，爲保祿六世，變質不只是一個思想與意念的事。基督不只是在餅酒上增加了一個意義與目的，好像在存在界中，麵餅依舊不變地是麵餅，酒依舊不變地是酒。不，教宗願意說，質變是一個新的「存在界的實物」的出現，那便是基督的體血，因此餅酒的本質在存在界中，由於祝聖，已不再有了。換句話說，麵餅實在變了質，葡萄酒實在變了質。可見這個新名詞是針對着新神學意見所說的；質變不又多增加了一個新的意義與目的，它是在存在界出現了一個新的實物。

第二，所謂「存在界的實物」能够是精神體，如同天使與人的靈魂，也能够是物質體，或精神進入物質體。基督的整體便是精神進入物質，聖言降生爲人的「存在界的實物」。爲此，雖然基督已經進入光榮之中，祂的整體享有這種光榮世界的特性，但是爲解釋祂在聖體聖事中的臨在，只靠祂復活的肉體所享有的光榮世界的特性是不够的。首先，這不能解釋在晚餐廳中，基督尚未進入光榮世界時，聖體聖事已建立而基督已臨在於餅酒外形中的事實。光榮的基督，即使因了其生活的特性而在宇宙中有着的一種臨在的方式，但是此與聖體聖事中特殊臨在的方式是不同的。前者不能代表後者，也不能包括後者。後者是光榮的基督，因了質變，而特殊地臨在於餅酒的外形中的方式；這與其他方式，譬如在其他聖事中，在聖經宣讀中，在教會祈禱中的基督臨在方式是不同的。這是一個非常困難的問題，光榮的基督，如同在禮儀憲章中所說的，有着各種不同的臨在方式，而各種方式之間也有着關係；但是我們又得區別這些不同的方式。總之，因着質變之故，基督的聖體聖血的「實物」在「存在

界」中臨在於餅酒之外形中，這與其他的臨在方式不同。關於基督的臨在，我們尚要在第四段中詳加討論。

最後，既然在質變過程中，基督於存在界中臨在於餅酒的外形中，因此我們不能不在聖體聖事上，有着經驗與感覺的平面和超經驗與理性平面的區別。因為我們的確在經驗與感覺的平面上，依舊見到餅酒的外形；而在超經驗與理性的平面上，相信基督的臨在。其實此一區別為常人及一般的哲學所接受：經驗世界的一切外形不能與使事物進入存在界的本質同歸於一。後者雖然不能想像得到，但是可以了解。聖體聖事不能缺少這個區別，在超經驗與理性平面上，我們相信一個「存在界的實物」（餅酒的本質），由於祝聖，變化為另外一個「存在界的實物」（基督的體血），雖然我們仍舊經驗到餅酒的外形。

我們比較詳細地分析了教宗通諭中的「存在界的實物」一個新名詞，這無非是把質變的現實性清楚地指出罷了。然而我們也得注意，教宗在通諭中也說質變過程中一個新的意義與目的的出現，可見教會並不忽略奧斯定的象徵主義。但是新的意義與目的如果是真的，不是虛構的，必須應當有在存在界的質變為基礎。沒有後者，前者只是在思想中，意念中；這是我們不能接受的唯名論。

在我們的反省與批判之終，我們也得討論一下加爾文聖經學家林赫的意見。我們應當客觀地說，希伯來人很會區分什麼是實物界，什麼是象徵界。他們知道天主能應用實物界的東西來象徵信仰中的意義，但是他們也知道天主的力量能進入實物界，為他們發生奇事。在聖經中，天主的話有時在一件事物上加一個新的意義與目的，而事物本身不變，譬如古經中的祭餅，達味請求司祭給的祭餅，是神聖的，但仍舊是餅。但是有時天主的能力使事物界發生變化，增多與消滅，在加納婚宴上，基督為表

現自己的光榮與對新郎的關心，使水變酒；這不只是象徵，而也是實在的變化。教父們以此來說明聖體聖事。爲此林赫所說希伯來人的「存在」、「是」的概念只指天主賦與在信仰中的意義，那實在是「一面之詞」；希伯來人也知道存在世界、事物界的「存在」。

我們在第三段的反省與批判到此結束。總之，今天我們果然應當對於新神學的反抗聖體聖事神學的「物理化」、「化學化」加以讚揚；重視他們提出的宗教的意義。但是我們却不能因此走上了極端，把質變道理的實在性推翻，我們也應當讚揚他們對於聖事的行爲方面，動的方面，人性方面，禮儀方面的強調；但是，我們却不可把聖體聖事中、好像靜的一面的基督在餅酒外形中親自臨在的道理漠視。

#### 四 基督臨在的意義

因爲關於基督的臨在，現代神學也有不少積極因素，所以我們特別加以討論。不過我們首先要做的、却是指出基督在聖體聖事中臨在的意義，這也是有些神學家所不肯注意的。

聖體聖事中，基督的親自臨在誠是延長天主聖子降生爲人的臨在；因此降生奧跡可以幫助我們了解聖體聖事。在降生奧跡中，天主的光榮輝耀於人間；我們可以這樣分析說：聖言之臨在於這血肉中，果真是爲了人類的救援，但是，在邏輯上，祂的臨在是先於一切救援行爲的。同樣，在聖體聖事中，基督的親自臨在，在邏輯上，也應當先於彌撒聖祭，先於領聖體的。臨在自身有着神聖的意義，有着絕對的價值，雖然我們也承認臨在的真理應當與其他在聖體聖事中的真理互相配合。祂的聖事性的親自臨在爲的是使十字架的祭獻，永遠不流血地流傳人間；爲的是團結整個教會在這宴席上。但是

祂的臨在的價值的可貴並不完全隸屬於祭獻及聖餐，其自身有着立足點。其實臨在的真理絲毫不使祭獻及聖餐，所謂動的，行爲的神學減輕。它們都是聖體聖事神學中的主要因素。我們看不出爲什麼爲了強調祭獻與聖餐便一定要降低，甚至否認聖體聖事中基督的親自臨在；而且在聖龕中的聖體，或者在聖體降福中的聖體都是在祭台上祝聖的，都是在重新舉行加爾瓦略山上大祭中，使基督的救恩出現時所祝聖的。爲此，對於聖體中的基督的朝拜，誠是延長我們在彌撒中的祭獻行爲，使這祭獻精神延長到我們一天的生活中去。而且，聖龕中的聖體也是爲的使人能隨時領取，爲的召請人分享祭獻後的糧食而互相團結。所以新神學之漠視這個親自臨在實是不可接受的。

脫利騰公會議，保祿六世的通諭，都說聖體聖事是我們的神糧，但這不是說因此它便不是我們朝拜的對象。聖體聖事實在完成了古經先知的預言，天主將永與自己的子民相偕的預言。我們承認這朝拜聖體的敬禮，在教會初期沒有，而是在聖神鼓動下，漸漸地在教會中盛行。以後我們在歷史中看出，對於這敬禮的低落，往往影響了整個教會的宗教生活。所以現代的新神學之漠視聖體聖事基督的親自臨在與對之的敬禮，誠是極端的路線。教宗不能不指斥這個因噎廢食的錯誤。

在降生奧跡的光照下解釋了聖體聖事中基督親自臨在之後，我們可以開始吸收一些近代思潮對於臨在的概念，來做一些說明。

我們有各種不同的臨在，最基本的可以說是東西的臨在和人的臨在，或者人格的臨在。東西是封閉的，完全沉沒在黑暗的物質中間，爲此它的臨在，只是限制於空間的臨在，至多加上一個有限的力量的臨在。因此這個臨在只是限制於物質的範疇中，它和四周的東西之關係也只是限制於力量的吸引及抗拒上。爲一個有理性的人來說，東西的臨在是一團黑暗；不能與它會談，不能與它交流的臨在。

東西的臨在只是爲人應用而已，而沒有屬於心靈的親切關係。所以我們可以說東西的臨在只是屬於外  
界的，空間的；它不能伸入內心，甚至發生彼此滲透的關係。這是一個冰冷的，死一般靜的臨在。可  
是人的臨在，人格的臨在，是怎樣的呢？真正的，屬於人性的臨在決不是如同同一件東西般地封閉在自己  
的物質中間。人格的主要特點便是開放，與別人交流、會談。爲此人格的臨在是建立在思想與愛情上  
的。一個人的臨在之出現，是當他把自己完全打開，讓人了解他的時候，也是當他張開雙手把別人接  
受，請別人進入內心的時候。然而這樣的臨在，必須有對方的答覆，才能完成。當別人也如同他一般  
打開自己，讓他了解的時候；也張開雙手把他接受，請他進入內心時候，這樣雙方的人格的臨在才完  
成。假使沒有上面所說的彼此的認識與愛情，即使二人在一起，而他們的臨在，爲彼此只是東西的存  
在而已。有了認識與愛情，他們的臨在已經不是封閉在空間與物質之中，因爲他們打破了這個範疇，  
彼此穿透了肉軀，進入對方的心靈；此誠是光明的人格之臨在。這是最基本的東西的臨在與人格的臨  
在的不同，東西不能滲透，嚴格而論，我們不能說在一件東西內，物質是互相排斥的，而我們却能說  
我在你內，你在我內，因爲因了精神的認識與愛情，我們之內，有着許多人的臨在。

我們用了一些普通的分析，發現了人格的臨在的意義。現在我們可以應用這個意義發揮基督的不  
同的臨在。首先我們應當注意避免說基督的「人格」的臨在，因爲「人格」在基督身上是沒有的；基  
督只有一個位格，那便是天主第二位。爲此當我們說基督的臨在，實在是天主第二位的，天主的神格的  
臨在。此不是否認基督是真正的人，但是肯定的是基督的臨在便是天主聖子的臨在。這是非常有關係  
的教義，因着這信仰，我們知道在基督身上臨在的是天主聖子；祂要在我們中間，打開自己接受我  
們。

天主是無形的神體，祂是無所不在的。但是爲我們有血有肉的人，一切臨在的經驗常是要經過身體的，因爲我們是進入肉軀的精神。我們的知識與愛情都是在肉身的行動與標記上完成的。天主聖子的降生正是爲適應人的條件；祂成爲人，臨在於人間，如此祂與人類有「你我」的關係，屬於人的關係。祂在血肉中的臨在便是把天主的內心打開，也是張開天主的雙手。這是基督的臨在；在此我們不必多加發揮基督在歷史上的臨在，這也是比較容易了解的。

然而基督升天之後，依舊要把祂的臨在延長在人間，延長在時間與空間中；其主要的方式便是聖事。下面我們先討論基督在一般聖事中的臨在，然後再指出聖體聖事中特殊的臨在。這雖然都是光榮基督的臨在，神格的臨在，可是其方式却是不同的，這也是我們必須分辨的。

聖事都是基督建立的象徵的行爲；聖事行爲不但象徵而且也賦與基督的思想與愛情。所以聖事誠是延長基督的救恩行爲於時間與空間之中。在聖事中，我們見到標記性的言語與行爲都是基督的思想與愛情的流露。因此在聖事中，基督繼續臨在於人間。我們在這裡不能發揮聖事神學，但是又不能不在下面簡括地再多說明一下普通的聖事中基督臨在的方式，爲的能與聖體聖事中的臨在方式，有一個比較清楚的區分。究竟在一般聖事中，基督怎樣臨在呢？我們答說這是行爲的臨在，這有別於本質的臨在，因爲一般聖事只是基督的象徵性的救恩行爲。如果我們說基督自己臨在於聖事中，那是因爲祂是自己的行爲的來源。果眞在聖事中，我們尚有施行人，他實現象徵性的聖事行爲，但基督是聖事的主因，祂通過施行人，將自己的思想與愛情流露於人間。祂的思想與愛情進入這些聖事性的行爲中，因此祂的確臨在於這些行爲中。所以我們說在一般的聖事中，基督臨在的方式是藉着祂的行爲。這不僅因爲祂過去建立了聖事，而且現在光榮的基督也在支配那些聖事行爲。

我們解釋基督在一般聖事中的臨在，爲能與聖體聖事中的臨在有一個區分。但是一般聖事中的基督的臨在也便是所謂行爲的臨在，在聖體聖事的舉行過程中也是有着的。在彌撒中間，我們不斷發現基督的行爲：祂是祝聖麵餅與葡萄酒的主祭，祂是奉獻彌撒的大司祭，祂藉着彌撒中的象徵行爲把自己的思想與愛情流傳人間，祂的行爲把整個教友團體結合在一起。這一切都是祂在彌撒中的行爲性的臨在。我們說祂臨在於祭禮中，因爲整個祭禮是祂的行爲。從這點而論，彌撒中基督的臨在方式與一般聖事中基督的臨在沒有重大區分。但是在聖體聖事中，基督還有一個特殊的臨在方式，那便是在祝聖餅酒之後，祂的整體，祂的生命，祂自己臨在於餅酒之外形中。這也是我們在討論教宗保祿的通諭時所肯定的臨在方式。這臨在與其他聖事中的行爲的臨在不相同。在其他聖事中，祂的思想與愛情，在象徵性的行爲中通達人間，所以我們說是行爲性的臨在。但是在聖體聖事中，祂自己整體地臨在於餅酒外形中。兩者都是光榮基督臨在於人間，前者是以行爲的方式，後者是以存在，本質的方式。前者是一個流動的，片刻的臨在，而後者是一個久留的，延續的臨在；眞如同行爲一會兒過去，而行爲的主體常在一概。此區分在其象徵性的標記上也可以看出，象徵一般聖事的臨在的是言語和動作，而象徵聖體聖事的臨在的是餅酒之外形，言語和動作是流動的，而餅酒的外形是持久的。

但是不論一般聖事或者聖體聖事的臨在，都是基督的臨在，祂經過這些標記把自己的思想與愛情表達出來。這是神格的臨在，是天主打開自己的內心，讓人認識祂；也張開自己的雙手，接受人類。但是如同我們上面所說的，這臨在的完成必須人類的自由答覆。

最後，我們將基督的聖事性的臨在介紹之後，再加上聖寵性的臨在，因爲這將使我們對於臨在神學有一個完整的介紹。我們不能在此充分地討論聖寵神學，但是所謂聖寵性的臨在便是天主聖三臨



在於我們心內，臨在於我們生命之中。普通我們說一個人在寵愛的境界中，便是說天主聖三臨在於他心中。因了信德，他通達聖三的內心；因了愛德，他接受聖三的友情。聖三誠然滲透了他，他可以說：他在天主內，天主在他內。這是聖寵性的臨在。

而這個聖寵性的臨在的來源是耶穌基督，是祂的救恩。但是救恩的正常的施與是聖事，基督在祂的聖事中，以行為和本質方式，向我們流露自己時，這是一個客觀的臨在。但是我們能夠具有不同的反應，我們能夠不答覆，那麼基督的臨在為我們如同一件東西一般，祂的臨在沒有完成。但是我們也能够自由地張開雙手接受基督的愛情，如此基督的臨在進入人的平面，為我們再也不是一件東西。而我們自己也在人的平面上臨在於基督的愛情之中。這樣，我們與基督已經穿透物質的標記，彼此臨在於心靈之中。這為我們便是聖寵性的臨在，從此我們可以看出，基督之一切臨在，都是為的使我們具有一個聖寵性的臨在。

以上我們已經冗長地應用了近代思潮對於臨在的種種分析，對於聖體聖事中基督的臨在加以發揮。我們可以在此做一個總結。基督在聖體聖事中的臨在，果真不是如同其他聖事一般的行為性的臨在；但是我們認為却不能說那是東西一般的臨在。臨在的是基督，祂是一切行為的根源，是愛情與知識的根源。所以基本上是一個動的，開放的臨在。面對這個臨在，如同面對其他聖事中的臨在，我們都需要答覆——信仰與愛德。而基督臨在之目的，也便是賦與我們信仰與愛德，使我們答覆祂的臨在，而有一個聖寵性的臨在。否則，基督的任何臨在的方式，為我們都是一件東西一般。在聖體聖事前，可以機械式地朝拜，領受其他聖事時，也可以機械式地接納。

這篇論文到此結束，我們做的只是把現代有關聖體聖事之問題，集在一起介紹而已。

參考：「信德的奧跡」，魏岳山等譯、鐸聲一九六五年九月 二七—二八；十月 六一—十八。  
「體變」「目的變換」和「意義變換」。

(E. Schillebeeckx, Transubstantiation, Transfinalisation, Transignification, Worship,  
1966 June, pp. 324—338.) 王秀谷譯、鐸聲、一九六六年、九月 四九—六五。

(上接卅八頁)

如果天主真是如此，那未免太可怕了，那種義怒叫人無法相信還有什麼愛的訊息存在。

但是聖經裡所含的十字架神學完全是另一回事。在其他宗教裡賠償，贖罪果然是人所做的事，用以恢復神人之間破壞了的關係，但新約聖經的說法却不是如此，不是人到天主那裡去做賠償的工夫，而是天主到人這裡來與他和好，天主的公義就是恩寵。這就是基督信仰給世界宗教史帶來的革命，新約裡不說：人去同天主和好（雖然本來應該如此，因為錯處在人，不在天主），却說「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）。

可見根據新約，十字架是一個由上而下的行動，不是人要給震怒的天主獻上什麼，却是天主出於至愛下到人間來拯救人類。果真如此，那麼基督徒的存在及他的敬禮生活便和其他宗教有着不同的新方向：他的朝拜，主要是以感激的心接受天主的救恩，因此基督徒的主要敬禮是彌撒，即感恩祭。在這個祭禮裡不是人帶來什麼禮品或功績獻給天主，而是人甘心接受天主的恩惠。我們光榮天主不是幻想我們真能贈與天主什麼！我們的一切所有不都是天主的嗎？——而是讓天主將祂所有的賜給我們，藉以承認祂是唯一的主宰。

參閱 J. Ratzinger: Einführung in das Christentum.

Kösel - Verlag, München. 1968, pp. 186-189; 230-233.

# 原罪的性質與原罪的流傳

房志榮

爲了解原罪的道理，我們不得不注意近代科學對宇宙及人類所獲得的新認識，這和聖經作者們所  
有過的實在很不相同。此外各時代所作的努力，由教父開始，經過各種大公會議或地區會議，直至中  
世紀以及近代的神學家們，都須略略認識。他們的說法不同，價值不等；多次願意說的比聖經更多，  
所以不一定常可以向他們領教。

## 一、世界的罪與原罪

最近聖經詮釋家們頗注意「世界的罪惡」（若望福音一章廿九節）這個聖經概念。不錯，關於這  
一概念，聖經實在講的不少。創世紀在敘述始祖墮落後即刻描繪技術文明及暴力的同時進展（創四，  
22—24），以及人類語言的分歧（創十一·1—9）。先知們的首要任務雖是給以色列宣講：指出他  
們的不忠並許給他們赦免，但他們也不忘尚有罪的外邦傳達天主的口諭（依十三—廿一；耶四六—五  
一；則廿五—卅二；亞一—二）。新約中的書信將世界或外邦的罪孽說得更清楚（弗四·17—19；伯  
後二·20；若一書二·16）。選民以色列不見得更好，他們的不忠代代相傳，直到他們拒絕了耶穌默  
西亞，方算抵達了不忠的頂點（瑪廿三，32；宗七，2—53）。聖經裡把世界的罪惡描畫得最露骨的  
要算智慧篇（十三章至十五章）及羅馬書信（一·18—32）。這兩處都說人的倫理生活的腐敗導源于

宗教上的錯謬及邪神的崇拜。可見在基督來臨前整個人類，不分猶太人或外邦人，都陷入罪中，這就是世界的罪惡。

「世界的罪」不只是大家所犯的罪，而還來自一個與生理遺傳平行的社會遺傳及精神遺傳。以色列的信者想經過歷史中一連串的罪，升到世初的第一個罪而把它加以描繪。並不是要這個世初的罪爲人類所受的一切痛苦負責，但是這個罪的確是最初破壞了人間的和諧。

那麼創世紀第三章所寫的人類第一對夫婦所犯的罪到底是個人的罪，或者只是一種格式，藉以說明精神遺傳這個定律？一般古老的看法認爲這是人類歷史之初一件個別事件的寫實，它給整個人類帶來很多不幸的後果。但近來有不少聖經詮釋家却否認創世紀第三章是一件個別事體的寫實，而以之爲一種比喻或寓言，藉以說明人類罪惡的普遍性這個事實。在這兩者之間還有一個折中的意見，就是創世紀第三章果然是一個普遍性的及格式化的描寫，但並不因此就否定了一個重要的成分，即藉遺傳流傳下來的罪，換句話說，創世紀第三章所寫的是無數個別罪惡的結晶。

我們現在便可以問：原罪就是世界的罪嗎？這是一個不容易回答的問題。但有一個聖經所描述的事實是不難認定的，即原罪是藉着世界的罪繼續存在，不斷翻新，並傳到我們身上。因此不該把事情看得太簡單，却該用聖經所包藏的無盡資源來補充，來給以平衡。有人說得好（Grelot）：一般的教理或神學教學從原罪直跳到聖言降生成人，活像二者之間沒有任何東西存在，既沒有積極準備救恩來臨的東西，也沒有令人日益感到救恩的迫切需要的新罪惡。但聖保祿却曾說：「恩寵的工作是在一大串罪惡之後方到達使人成義的境界」（羅五·16）。自然，爲有些人忽然要放棄聖教會裡這樣悠久的看法是很難的，他們無法不把原罪看做個別的罪，但大公會議及教宗的隆重定義並沒有直接欽定這種

看法（見下）。這裡應該注意，教會的定義並不是在宗徒們所傳下的啓示之外增加任何新的啓示，而是因了新的環境教會對已啓示的真理有新的認識，或看出它們與新的學說有沒有調和的地方或衝突的地方。因此詮釋學可以隨時提出新的觀點來講教會裁決。

## 二、教會訓導權與原罪

脫利騰大公會議于一五四六年擬定有關原罪的教義法令時，雖然隨着一貫的看法把亞當視為個別的人，但並沒有正式肯定原罪的獨一性，原罪的獨一為大會是一個假設，不是一個肯定。大會提到原罪的獨一是在一個副句裡，主句是講原罪的補救之道，即藉基督的血而得與天主和好。

關於原罪的後果大會沒有接受種種特恩的傳統寫法（犯罪前肉身不死，沒有疾病痛苦，不須操勞出力），而只公佈了一個法令，簡單地說：人因罪而失去的「是他一度有過的聖德及義德」*Sanctitatem et iustiam in qua constitutus fuerat.* (Denz. 788 和 DS 1511)。這一方式終於代替了最初草擬的一個方式「他受造時即有的聖德及義德」(*Sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuerat*)。這裡所謂的聖德及義德不一定就是以後神學家們所說的寵愛：「分享天主的性體」(伯後一·4)。大會以後還說基督信友的義德代替亞當所失去的原有義德，但並不說明是否超過那個原有的義德。

關於人的肉體，果然有一個省區會議，即加爾大高會議(四一八年)曾明言：第一個人，亞當有肉體的死亡，不是因了人的本性，而是因了人犯的罪(Denz. 101 或 DS 222)。但教宗 Zosimus 在他致整個教會論聖寵及原罪的信中並沒有明白批准這一信條(Canon)。同樣脫利騰大公會議雖然由加爾大高會議採取了另一信條，却沒有採納關於人肉體不死的一條。大會曾提起一個相似的絕罰：「

誰說亞當即便沒有犯罪，也必定要死，應受絕罰」(Qui ergo dixerit Adam omnino mortuum certam si non peccasset, anathema sit……)，但這個絕罰只存在檔案裡，沒有通過。

此外還有 Orange 的省區會議(五二九年)說亞當傳給他的後代子孫的是肉體的死亡，即罪的懲罰，和罪的本身，即靈魂的死亡(Denz. 175 或 DS 372)。脫利騰大公會議採納了這一信條，但略略加以變動，使原意大為改觀。大會說亞當傳給後代子孫的是肉體的死亡與各種懲罰，和罪的本身，即靈魂的死亡(Denz. 789 或 BS 1512)。這樣一變動，「死亡」兩字除了指肉體的死以外，便能包括聖經關於死亡所說的很多豐富的意義了。這就是說，除了生理的死亡以外，還有憂戚、恐懼、遠離天主……

教宗比約第十二世於一九五〇年在「人類的」(*Humani generis*)通牒裡對進化論不作任何責難，但對多偶論却不願贊同，他的語氣是「實在看不出 *nequaquam apparet*」多偶論(*polygenismus*)怎樣能與啓示真理的源流以及教會訓導權關於原罪所說的種種相合。解釋通牒的一些神學家們便抓住這一句話而聲言「看不出相合與否」，與「肯定一定不相合」是很不相同的。通牒只說「看不出」，所以還留下了讓人繼續研究的餘地。何況通牒本身並不是不能變的教會文件。事實上詮釋學的鑽研以及大公會議的歷史都慢慢給我們揭露，無論是創世紀，或聖保祿，或脫利騰大公會議的教長們，與其說是主張人類來源的單偶論，無寧說是要肯定人罪的普遍性。兩位羅馬神學家最近指出，由一九五〇年以來，當代神學家的意見已有很大的更動，藉着原罪的名義來反對多偶論的傾向越來越小，甚至有些人已毫無此傾向(Z. Alszeghy-M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evolucionistica*, Greg. XLVII, 1966, pp. 201—225)。

保祿六世于一九六六年在羅馬召開的世界神學家大會裡曾發表演說，裡面曾提及多偶論的問題。此一文件在第一次及第二次的公佈中已有了很大的更改，是很值得注意的。

Paulus VI: *Allocutio ad theologos* 1966

*Servitium* dell' Osservatore Romano: "partendo dal presupposto, tutt' altro che solidamente dimostrato, del poligenismo, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivato tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto e propriamente la disobbedienza di un solo primo uomo, Adamo, progenitore dell'intera stirpe umana, all'inizio della storia".

L'Osservatore Romano 16 Julii: "partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo, negano più o meno chiaramente, che il peccato donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo, "primo uomo", figura di quello (Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 22; cfr. anche n. 13) commessa all'inizio della storia"

### 三、原罪是藉着生育而流傳

脫利騰大公會議將這層意思說了三次：原罪是藉繁衍而流傳 (D. 790)，藉生育而沾染 (D. 791)，人在受孕之初即已染上不義 (D. 795)。這個道理反映着教父及中世紀神學家們的思想，意義上本來沒有什麼含糊不清的地方。但另一方面也該留意，這個道理從來沒有用真正的信條來定斷，而只是在一個插句裡 (D. 790)，或絕罰後的一個解釋裡 (D. 790)，或一章道理釋義裡順便說



出。此外，生育二字的含義也沒有仔細劃定清楚，而從上下文來看，似乎是針對「不是藉仿效」(non imitation)而言。這一說法有其具體的歷史背景，因為按照 Passius 的懂法，原罪的流傳無非是人明知地、自由地仿效亞當的罪而已。這種極端的道理自然不能接受。但「不是藉仿效」並不一定就是完全藉生理的繁衍，而還有其他的因素須同時顧到。

藉着生育來傳授一個靈性的缺點好像是一件奇怪的事。膚色、體態可以遺傳，但神靈界的缺欠怎樣可以遺傳呢？這一方面，我們不該只注意科學所要求的準確性，却該注意聖經的想法和說法。在智慧書裡，弟子被稱為老師的兒子；在新約裡歸正的外邦人被稱為亞巴郎的後代(迦三·7、29；羅四·16)；罪人被稱為魔鬼的兒子(瑪十三·39；若八·44；宗十三·10；若一·3、10)。這些地方都告訴我們，倫理的影響雖與生理上的生育無關，仍可稱為父子的關係。耶穌向尼苛德摩說的「生於肉的是肉」(若三·6)，不可太按照生理的關係去懂，因為馬上祂加上了一句「生於神的是神」，這顯然不是肉體生育的問題了。

創世紀慣於把一個民族或部落的歸宿及特性繫於一個老祖宗，但這並不僅指生理上的生育，而還包括很多靈性的因素，如祝福、詛咒、父教(創十八·19)。所謂的民族或部落，在族長時期，無非就是一些大家庭。把人類的一般現況歸於亞當(人)的一個自由行動，就像把一個民族的特點歸於他的祖宗一樣，不需要分清生理的、心理的及社會的各種原因。在古代，家庭幾乎是唯一的教育場所，而子女也就是他們父母的產品，遠遠勝過今日。因為古代沒有我們近代的這些學校、夏令營、電視、無線電等等的影響力。因此把遺傳的許多因素混沌的看在一起，為創世紀是一個很自然的事，而我們却喜歡把那些因素分開來看。

現代的分析心理學能幫助我們多明瞭一些遺傳的特徵。首先，在未成年的嬰兒及懂事理的成人之間沒有一個共同的尺寸，來測量在他們身上所施行的動作所能發生的後果。嬰兒爲得到正常的發展，絕對需要感情的接觸，只有形體的營養不能使他們操練靈性的官能。在這個時期嬰兒對於左右加於他們的精神傷害極其敏感，而他們的反應不必常是仿效性質的，例如對付無情，他們不必報以無情，而能報以懦弱、畏懼。這一些嬰兒時期所受的影響，有時能構成他們人格的一部分，有時只留下一些膚淺的痕跡。

這些心理學的觀察使我們看出在純生理的遺傳以外，還有不少心理的因素能解釋人罪的普遍遺傳：爲一個嬰兒，環繞着他四周的人事關係，有很多是害多益少，嬰兒又不能脫離這些關係而形成，就像他不能脫離飲食而生活一樣。這就是說，在嚴格的生理生育及成年人的有意仿效的中間地帶，還有很多社會的及心理的影響是無法估計的，這一切對人的形成及他的心理構造都不可少。因此脫利騰大公會說這一切生理的及靈性的遺傳「非藉仿效」而來是順理成章的。

可見在每一人身上因了器官及心理的遺傳實在已有某一種倫理性質的錯亂，及對天主的漠然無知。原來環繞人的教育氣氛，因受過罪惡的腐蝕，不能在幼小的嬰兒身上產生完全正直及健康的好影響。外邦社會崇拜邪神及倫理敗壞的素描在新舊約裡都有（智十三—十五；羅一·18—32）。

創世紀把人受的一切影響都概括在父子的關係上，雖然有時也指出這些影響是屬於不同的性質的。教父們——特別從聖奧斯定以後——把這個父子關係看成了純粹的生理生育，而以之爲傳流原罪的因緣。他們以爲性行爲多少是有罪的，這樣世上的人一出生自然都不免有罪了。人人有罪是真的，但把男女的交合常看爲罪行却與聖經原意不合。

中世紀的神學家給原罪下的定義是根據天主白白賜給人類始祖，亞當的特恩。特恩一開始就失去了，從此由始祖出生的世世代代自然便不再有這特恩。正像中古的封建制度中，侯爵因罪失去皇帝所賜的特恩一樣。今日的看法不同，全靠生理生育的遺產因此也不那麼重要了。

「生於肉者爲肉」（若三·6）。任何人無不是人的後代。人不能不依賴他的來源；是好是壞，過去的歷史必與每一個新生的人有分。既然人類及其四周的一切爲罪惡所沾污，由之而出生的人也必受到傳染；在他能加防禦之前這一傳染已由各種人間往來成了事實。人是血肉，是說他的思想和願望是屬於塵世的，是說他無法親近天主（申五·26）。人要想進入天主的國，必須受再生的洗禮，必須先讓聖神加以革新（若三·3—6）。

參考書：A.-M. Dubarle: *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1967, 2<sup>e</sup> ed.

# 不斷的皈依

(B. Häring)

海 令 著  
王 秀 谷 譯

基督徒弟道應有其動能——這一點非常基本。就此動能之一部分而言，我們可以在此揭發「不斷皈依」之道。

在十九世紀的所謂羅馬型的倫理神學課本裡，只有由「靜止」的一面介紹道德，僅將道德的最起碼限度鈎畫出來，而罩在天下人的頭頂上。但另一方面，十九世紀也曾有倫理神學的革新——尤其塞肋和希爾社二位（John Michael Salier and John Baptist Hirscher），功績最大；塞肋日後被祝聖為拉底斯堡 Ratisburg 主教，而希爾社則係狄平根（Tübingen）大學倫理神學名教授，後又任夫來堡等大學教授；此一革新運動，將新的道德的核心，一手抓到，舉世世人——這就是「皈依」之道。這些革新健將，原是遵循着教會的偉大傳統；但塞肋和希爾社二人，仍應為此付出代價——因為人們不瞭解他們；連有聖德的人也不例外。

塞肋是很受學生熱愛的一位教授。先是，他在狄利根（Dillingen）開始用德文講解倫理神學。學生們很驚奇地發見：原來聽德文（本國語言）比聽拉丁文，竟能學得更多。然而，塞肋的同事們禁止他這樣亂來，禁止他，用「活語言」沾辱「神學」。塞肋並未立即「皈依」他們的主張，於是他們轉而上訴國王。可惜國王感到：用德文給青年修士講授倫理，是蠻合乎情理的。終於，他們去找富格旺族 the Fuggers。富格旺族是經常借錢給國王的。富格心一動，遂即聲明：禁止塞肋用德文講學，為

借錢之必要條件。結果……。

但塞肋之受學生熱愛，並非僅因他曾用德文講學，尤因他講學時採取「動能步驟」，尤因他講學時所採步驟的新精神。他的學生爲之興趣盎然，也肯於爲之埋頭苦幹；但同時，也就越來越對其他教授感到不滿意。終於，塞肋被免教職。塞肋本人，仍是捫心無愧而快活如初，深信自己只是依自己學者良心而作。稍後，他先後在蘭西胡 (Landshtut) 大學、慕尼黑大學裡，成爲倫理神學的偉大革命者，最後，他被祝聖爲拉底斯堡主教。直至今日，塞肋的影響，還能在拉底斯堡教區的倫理神學及牧靈神學革新方面生動地感到。在該教區內，很少有神父離職，也很少有神父在獨身方面發生問題。這應歸功於塞肋主教——和他的繼承人兼弟子魏特曼主教 (Wittman)。

另一位在十九世紀揭發倫理神學的「動能」特徵者，便是席爾社——一位虔誠的基督徒。(他在革新「要理講授法」方面也大有貢獻)。他倡導的主要觀念，是「上主的國度」，是上主仁愛的督促力量。

他也爲之受過折磨——這是基督徒生活中不可盡免的，也是基督徒生活中的正常現象。席爾社不喜歡 Kleugan 的新士林派神學而對之稍有怨言。當然，以今視之，席爾社對一種死神學發的怨言似乎太客氣了。他曾在本書裡，對不肯鼓勵「英勇基督徒生活」的新士林神學加以批評。便爲了這件事，「席爾社」被列入「禁書引得」裡去。但不久，勞敦堡 (Rottenberg) 的座堂會議選他作主教。這樣一來，他倒感到困擾了；他親自給會議諸公寫了一封信，申斥他們不應把名列禁書引得的人，推舉爲主教，以致沾辱教會的尊嚴。他感到像自己這種處境的人，不應作主教，毅然拒絕主教職。不久，他又遭遇了同樣困難：人家推選他作夫來堡主教。他又婉辭了！

從此看來，倫理神學的革新，並不會釀成「革命」；相反地，這些革新人士皆有其偉大的仁愛精神和謙虛精神，欣然接受了必然的困擾。實際，他們所遭受的困擾，並不大於聖多瑪斯當時所遭受者，也不大於任何革新教會人士在其時代內所遭受者。這種困擾是必然的，正因：逾越奧蹟便是十字奧蹟和復活奧蹟！

現代的倫理神學的革新和第二屆梵蒂岡大公會議中所深切感到的革新氣氛，皆基於一種信念：深信：上主透過祂的無限恩寵，賦予我們一種日新又新皈依的可能，一種不斷皈依的可能，一種並包個人和教會之皈依的可能。遠自教會初期便有所謂第一皈依和第二皈依之別。第一皈依指：由死亡走向生命，由罪過的陰影走向上主的生命、仁愛、和恩寵。第一皈依的聖事是洗禮。凡在信仰上接受基督並將理智和意志獻給基督的，便在信仰中生活，也便接受「信仰聖事」——洗禮；他們便這樣皈依而「生活於耶穌基督」。然而他們需要「整個」的生活；他們需要上主恩寵不斷的動能，以冀在生活中，精益求精地實現基督的死而復活。所謂第二皈依，便指這種不斷的皈依。在某種程度下，告解聖事便可視為「重行第一皈依」的聖事；假如有人陷入重罪而沉淪到罪惡的黑暗裡去，他仍有特殊聖事去獲得上主的慈悲；仍有第二洗禮——告解聖事。但為大多數基督徒，告解實是第二皈依的聖事，實是不斷皈依的聖事：它是洗淨小罪以及種種小缺陷的；告解是上主仁愛督促我們的有力徵記，要我們感到：我們應該再良善些、再純潔些、再慈悲些、再聖化些！

第一皈依自有其偉大處，不可忽視；假如有神學家認為：一般正常基督徒的一生，常須「重行第一皈依」，彷彿基督徒總也不免陷入重罪，那真是一種罪過，一種不相信上主聖言有其偉大及力量的罪過！

一次，我給幾位神父講退省，在開場白裡，我順便說了說：通常我不將我的會友神父看作犯大罪的人，假如其中一個有大罪，那真值得我們大家日夜爲之祈禱、賠補了！一個受過洗禮的人犯大罪，是相當不尋常的！

講完後，有一位老總鐸，顯然感到非常困惑，竟然公開地向我說：「神父，這一點我不能接受。人活着不犯罪，怎能辦得到呢？」於是，別的神父反問：他犯的都是哪些大罪；他遂把諾爾丁 (Nolin) 課本裡印出施行聖事時可能犯大罪的二百多情況，說出一大串來！

假如連作神父都幾乎不免犯大罪，那我根本不要作神父了。但那位老神父一時心血來潮，聲稱：犯大罪之所以如此之易，正因可犯之法如此之多；並聲稱：連兒童也有多條法律的限定，要他們必須表明他們的大罪，否則受到「永遠下地獄」的威脅。

可惜，這樣的態度，由第一皈依的喜訊裡，剔除了（洗禮應有的）力量。Kirdgasser 在他論罪過及救贖的一本書裡，證明：宗徒們在當年宣道時，認爲一位在聖神熱火內受過洗的基督徒竟然跌回大罪境界，是特殊的、難以置信的、全然不正常的。

由於基督駐留於受過洗的基督徒身上，基督徒便能駐留於基督聖愛中；這是新約神學的基本動能，也是基督徒的合理希望；我們講授倫理神學時，應該提高這個希望、這個信心、和這個快樂。

因此，我們不應過甚其詞！假如當年倫理學家不曾過甚其詞，我們今天便不會往往聽到媽媽對自己三、四歲的孩子說：「你那樣作，耶穌就不愛你了」。「耶穌會不愛我」，這真是再糟不過的事。媽媽不說：「你那樣作，我就不愛你」；因爲她覺得這樣說，有損於作媽媽的尊嚴；但她却說：「耶穌不愛你了」！上主的大慈大悲，我們也該顧及呀！如果一個人真正體會到上主的忍耐與慈心，這種

心情會成爲他不肯獲罪於天的強而有力的動機。

第二皈依。透過洗禮，我們正式地死於小體的私慾，而被提昇到基督的新生命境界。但我們仍感到它的誘惑。這就等於說：我們天天要扼殺私慾：不是扼殺熱情或感情，而是扼殺私慾——邪惡的慾望。爲作到這一點，便要在生活於基督方面成長，尤其透過「服務精神」，透過大公無私地爲人服務的精神。但在這場打擊小體私慾的過程中，真正力量或動能，並不主要地基於恐嚇或禁令；真正力量，是上主的榮光和我們對復活基督的信仰——相信主子生活在我們中間，並爲着最後的榮光而陶冶我們。畏懼心仍會有一點，但那不應是奴隸性的畏懼；而應是一種神聖敬畏之心，應是一種子女再不敢獲罪於天父的敬畏之心；只有在次要的意義下，我們也怕被懲罰——而且正是按照我們還沒有脫離的奴隸性的程度而然。至於最深最强的動機——那真正能改變我們生活，而幫助我們彼此背負十字架，並背負主的十字架的動機——實是主內的喜樂與對主的信心——相信主生活在我們身上。那末，我們可以看出：整個基督徒生活是成長中的生活；但並不像一根草茁長那樣，純屬普通生命現象。基督徒的生活是透過上主的雨露和陽光而成長的。也就是說：任何來自上主的——每日的十字架也好，每日的快樂也好，每日的恩寵也好——我們無不欣然接受，視之爲上主的禮品。接受這樣東西，便是人的最高行動。並非由於個人私意得逞，人方成長；而是使人看出上主的工化者，方使人真正有所行動。也就是：對主的全然依恃和全然接受，方使人真正有所作爲。我們人人都需要不斷的皈依，而且我們所需要的，甚至不限於信望愛的成長。蓋福音告訴我們：耶穌本人的智慧和友善，在神和人前，與日俱增；當然，這是指耶穌的人性經驗，而不指他的神性。他的神性生命當然無所謂不斷的皈依；因爲由其爲神而言，他自無始之始，便是至聖聖者；但在他的人性經驗上，在他的人性上，則顯然仍有「成長」。



聖母也是有不斷成長的；但她一直沒有小體的私慾，沒有原罪。因此她的一生，也不便稱為「不斷的皈依」；也應稱為不斷的成長。至於我們的生活，自然也應有不斷的成長；但我們凡人，不對我們小體的私慾苦戰一番，則難談成長；不繼續地克制私欲，則難談成長。容我再重覆一遍，我不是說「將感情或熱情置於死地」；我們須有深度的感情；例如快活的熱情、懺悔的熱情、依恃上主的热情皆是。在此，我順便提出教宗若望日記裡的幾句話；他說：他一生基本原則之一，是在每次犯錯後，一方面誠心懺悔，而另一方面則又全心依恃上主；事後他便快快活活地工作下去，彷彿耶穌給了他一個和平吻。諸位在此看到的，是一顆充滿人情味的心靈，生活着一個充滿懺悔、喜樂、依恃等等熱情的生活。也正因此，若望顯得那末平易近人，同時他又有那末強大的魄力。我們無須抑壓、扼殺、或閹割感情，可是我們總該給它們整頓出一個正當秩序呀；故此，我們必須奮鬥，必須對我們內心深處之一部宣戰——那一部，就是自私之欲，以自我作為中心的驕傲。

基督徒生活是一個全面皈依。此一全面皈依，在不同人的生活裡，也有不同的工夫。我們看一看元寶的譬喻：並非每人一律接受五個元寶；有的五個、有的兩個、也有的只接受一個。主的恩寵，各不相同。祂是愛，但也是主。凡祂所造生，他固無一不愛；但祂也是無上自由的，祂可以隨心所欲的分賜恩寵，而其恩寵之不同，正好成為人的規律。假如人無須主的光照便能自己看清事天職責，又假如人無須主的賜予便能自己有所奉獻的話，那末人就變成神了！只有人承認自己所奉獻者無非主的賜予，他方能穩立在受造物的角色裡；也只有人扶擇將主所賜予者奉還於主，他方能穩立在第二亞當——基督——的國度裡。

原祖的罪，就是想入非非的私慾；想要壟斷一些東西據為己有，想不依賴上主的恩賜而有自由意

志，想把上主不會賞賜的東西搶過來，想保持自己的絕對獨立；由之，我們失掉了上主的力量、快樂、和友誼。基督的一生，由最初一秒到最後一秒，都彷彿在說：「祢賞賜了我身體；看！我來承行祢的旨意」。基督不僅拿出幾件東西獻給天父，他將所接受的一切——他的整個人性——都在十字架上奉還給天父了。

我們是參與基督邁越奧跡的人，參與他的聖死和復活。由我們決意將我們所接受的一切奉還給天父的那一剎那起，我們才開始作真正基督徒。那末，根本不必再問：我有責任追隨此一主的靈感嗎？有責任利用此一主的恩寵嗎？反之，上主透過他的恩寵，在我內心呼喊我時，我自應聽取他的呼聲，自應聽取祂爲了人類需要而發出的呼聲。我們不應忘記：如果一個人只像奴隸一樣地想「我作上主通過一般法律要我作的事」，那他與新約的自由之律，相去也太遠了。這樣的人不再是「個人」；人如果僅僅摸着一般法律邊緣打轉，他便陷入了集體主義的泥沼。但上主創造的是「個人」，而對每人都用個人之名來呼喚；只是祂所呼喚的，是向「天」和「人」展開心胸的個人，是肯於作基督奧體之一肢的個人。這樣，人只有在接受上主恩寵——人性的和超人性的都包括在內——並以之作爲自己生活的準繩時，方能成爲有品格的人，方能找到上主用以呼喚他的本名。

如果有人僅僅墨守一般法律，並視之爲金科玉律，不敢越雷池一步，那他便陷於沒有面孔的生活態度，陷於沒有品格的生活方式了。法律只是一部分而已；但那尤爲重要的，那產生法律的，那被稱爲法律之全的，究竟是什麼呢？這便是：接受更基本的一條原則：「我如何把受之於主的一切，奉還給主」。這是「元寶之律」，顯然，上主要根據他所分施的元寶來審判我們的，正像保祿宗徒所謂「根據基督恩寵的數量」(secundum mensuram donationis Christi)。這個恩寵的數量，便是每個個

人應去扮演的角色。每人角色不同，無關宏旨；而每人應按照上主所指定去充其量地生活，則關係極重。如果人能把所受於上主的一切，奉還上主，那他便真是上主的忠僕了。

(本文譯自：*Toward a Christian Moral Theology*, by Bernard Haring, University of Notre Dame Press, 1966, pp. 106-118)

## 「場合倫理」學說（或新倫理學說）

蘇 五 崑

自從福來呎 Joseph Fletcher 的「場合倫理」（又名「新倫理」）於一九六五年出版後，「場合倫理」學說又死而復生，並似乎以更大的力量向公教倫理法則挑戰。原來，「場合倫理」學說於第二次世界大戰後已開始萌芽、成長，在五十年代中逐漸形成了一種倫理學說。當時，一方面由於這新倫理學說與公教倫理有原則上的分歧，另一方面，因為這新倫理學說傳播極快，影響極廣，尤其在青年中，所以教宗比約第十二世於一九五二年先後幾次向信友們提出警告，並指出這新倫理學說的危險及錯誤論點（一）。一九五六年，聖職部又在一訓令中正式指出這新倫理學說在原則上與公教倫理法則有衝突，聲明為教會所擯棄；並嚴禁在修道院內，公教大學中，講授或傳播此倫理學說。不過，「場合倫理」學說不是像表面上呈現的那麼簡單，特別在具體的倫理生活判斷上，有時這新倫理學說更「受人歡迎」。在二十世紀的今日，倫理生活有江河日下之勢，人們對於遵守倫理法則感到困難。在這樣的情況下，「場合倫理」學說的復生能對社會有更大的影響。

我們已經知道教會對於「場合倫理」學說的批判。教宗比約第十二世的指示，聖職部的訓令，仍然有效。這篇短文不是提出教會新的態度，只是願對「場合倫理」學說做一個比較客觀的研究，設法正確地瞭解其謬理，以及探知教會擯棄這新倫理學說所持的理由。茲就下列幾點討論：

## 什麼是「場合倫理」學說

因爲 situation 「場合」一詞是這新倫理學說的「關鍵」，我們應該先研究一下這詞的意義。『場合』是指一個人具體的、客觀實存的、唯一無二的、此時此地而不可重複的環境；而這環境包括這個人的一切（他的性格、家庭背景、教育等），和他與外界（事物、社會、他人和天主）的關係。換言之，『場合』指的是一種「關係」，個人在具體環境中與外界事物、他人、及天主的關係。因爲組成這關係的種種因素是活的和不斷變換的，所以某人在某時、某地的「場合」常是唯一無二的，不可能重複的。

瞭解了「場合」這一詞，我們可以討論什麼是「場合倫理」學說。首先應該指出「場合倫理」學說不是一套有系統的科學理論，也不是一套完整的哲學體系；而是一種「倫理學說」，代表一種對於倫理生活的基本看法和趨向，而這基本看法與趨向會影響——及決定——人的倫理判斷和他整個倫理生活的方向。因爲它只是一種學說，主張此一學說的學者們對某些倫理問題，意見可能分歧；對同一倫理判斷的見解，也可能有程度上的差別。但是，他們對倫理生活及倫理判斷在基本原則和態度上是相同的。下面我們要看看他們的基本原則和態度是什麼。

「場合倫理」學說首先否認有一客觀的、永不改變的「倫理秩序」；人在具體的「場合」中應遵循個人內心的判斷和理智的靈魂。言外之意，這新倫理學說否認自然倫理律和天主所啓示的倫理法律，因爲教會告訴我們，「客觀倫理秩序」是存在的，它並是由自然倫理法律和天主所啓示的倫理法律所組成的。

在否認了客觀倫理秩序存在之後，什麼是倫理生活及倫理判斷的最後準則呢？「場合倫理」學說主張倫理判斷的最後準則是誠實、愛、及良心。在具體「場合」中，一個人應該誠實，對自己誠實，對他人及天主誠實。有了這基本的誠實態度，他應該按照「愛」的法律，順從良心的指引去判斷，什麼是善，什麼是惡，或應該做什麼，不應該做什麼。此派有些人更進一步強調「愛」的法律是唯一、最後的倫理準則。福來呷在他的「場合倫理」一書中說：「愛使一切成爲好的……在具體「場合」中，最富於愛的事，是對的，是好的。」(A)另一處他說：「基督徒的判斷準則是愛。」(B)所以，按照新倫理學說，只要一個人的態度誠實，只要他有「愛」的意向，只要他依照自己良心的指引，他什麼都可以做，而他所做的一切，都因他的「誠實、愛、及良心」變成好的倫理行爲。因爲客觀的倫理秩序不存在，所以這三點（誠實、愛、及良心）就變成了倫理判斷的最後準則。

「場合倫理」學說更進一步解釋人如何在具體「場合」下，依照上面三個最後準則，做倫理上的判斷。他們主張在做倫理判斷上，人與天主有種「直接」的來往。當一個人完全瞭解自己具體「場合」的需要，當他有了對自己、他人、和天主坦率而誠實的態度，當他依據「愛」的法律斟酌，並順從自己的良心時，（那時）天主聖神直接引導他做倫理上的判斷，而他的判斷常是正確的。按照這新倫理學說，人即是天主的子女，應該與天主直接來往，不需要受種種法律的約束，這才是天主子女貞正愛的表現。

爲了更清楚地瞭解上面三個基本原則，我們看看主張「場合倫理」學說的人如何解決一些具體問題。

兩位未婚女青年各與一已婚人有不正當的來往，經過一段相當時間後，其中一位女青年決定斷

絕這種曖昧關係，因為她認為同一位已婚者發生不正當的關係是相反倫理道德。可是，另一位青年，仍然繼續他們之間的來往，因為她認為他們是真誠的彼此相愛。按照「場合倫理」學說，只要這兩位女青年都是誠實的，只要他們有真正「愛」的意向，只要他們遵循各人的良心指引，他們的倫理決定雖是完全相反，但都是對的。另一實例，假如一位信友在教難時期，在具體的「場合」下，爲了「愛」的原故（例如，救全家人的生命），依據這新倫理學說，他可以背棄天主。

從這兩個實例中，不難看出「場合倫理」學說否認任何客觀倫理準則，強調「個人、主觀的」倫理態度，聲稱倫理行爲不是絕對的，而是相對的，而其相對性是根據具體「場合」和個人需要而改變。

## 公教倫理法則

上面我們很簡單地看過「場合倫理」學說的基本論點和兩個實例，下面我們再根據公教倫理準則，對於這新倫理學說來做一個客觀的批判。

教會對於「場合倫理」學說的態度是非常清楚的：教宗比約第十二世及聖職部都已曾公開表示這新倫理學說爲教會所摺棄。在一九五六年聖職部所頒佈的訓令中，有一段這樣說：「（主張「場合倫理」學說者）堅持倫理行爲最後準則不是建立於客觀倫理秩序上，而是根據人的內在判斷和理智的靈魂……依此學說，人性和客觀倫理標準不是絕對不變的，而是相對的，常因環境的需要，及具體「場合」的要求而改變。

顯而易見地，這新倫理學說在許多地方上相反人的理智和客觀真理；其中也包括「相對主義」和

「時代主義」的錯誤……這些都是相反公教傳統中的倫理訓誨……聖職部經過深思熟慮以後，禁止教導或傳播這「場合倫理」學說。」(b)

教會所以以此堅決的態度擯棄「場合倫理」學說，是因為這倫理學說「相反人性的理智（人性）和客觀倫理的真理」。具體來講就是：「場合倫理」學說否認客觀倫理秩序的存在，並否認它是倫理判斷上的最後準則。這也是教會所不能接受的。公教倫理清楚告訴我們，倫理行爲和倫理判斷的最後標準是外在的、永不改變的、客觀存在的倫理秩序。這客觀倫理秩序不是別的，而是由人性而來的自然倫理法則（例如，行善避惡）和天主所啓示的倫理法律（例如，天主十誡）。自然倫理法則是基於人性，也就是「人所以爲人」的理由；是天主創造人時，銘刻於人性上的基本法律。再者，因爲人性在「本質上」是不變的，所以建立於人性上的自然倫理法則也是永恒不變的。(c)

客觀倫理秩序的另一組成因素，是天主因基督所啓示的超性倫理法律。基督是我們倫理生活的典範及目的；他來到這世界是爲成全「不完全」的自然倫理法則。正像天主因聖子救贖之功把人性提高到超性界，同樣的，祂也用啓示的倫理法律把銘刻在人性上的自然倫理法則「超性化」(d)。這樣，天主啓示的倫理法律，不但不摧毀或取代自然倫理法則，而且提高它、聖化它，使它成爲天主啓示的倫理法律的一部份。『照聖保祿宗徒的教訓，基督的法律包含了一切法律所要求的正義，自然法律所要求的也在內。』(e)

從它的組成因素來看，客觀倫理秩序的存在和永恒不變性是建立於一個極其堅固的基礎上：人性和天主的啓示。如果，人性和天主的啓示是不變的，不受時、空的限制，那麼建立於他們上面的客觀倫理秩序也當然有其絕對性。這也是公教倫理的基礎，也是我們不能接受「場合倫理」學說最基本的



理由。

「場合倫理」學說的另一原則是用誠實、愛情、和良心來做倫理判斷的最後準則。這點，按照公教倫理的要求，我們也不能接受。不過，我們首先應當說明，公教倫理不但不反對誠實、愛情、及良心在倫理判斷上的重要性，而且還積極地提倡信友努力持有誠實的態度，遵循良心的指引，發展愛情的法律。但是，另一方面，在肯定它們的重要性的同時，我們絕不能同意把誠實、愛情、及良心看做倫理生活的最後準則，而否認客觀倫理秩序的存在。因為，很明顯地，如果沒有一個客觀的倫理秩序，沒有一個絕對的倫理標準，我們就無法衡量我們自己的倫理判斷；無法知道什麼是真正的愛人行爲，無法判斷我們是否誠實，或是否順從良心的指引。(A)在這點上，我們不難看出「場合倫理」學說是受了「存在主義」的影響。(B)正如存在主義在哲學上對於「自我、主觀、自決、及個人的自由存在」的強調，「場合倫理」學說在倫理生活上也特別強調「自我的、主觀的、自主及自發」的倫理態度。按照這新倫理學說，只要一個人有誠實的態度，只要他遵循內心愛的意向，只要他對自己負責，他就可做一切；而他所做的一切也就變成了好的、對的。更進一步，依照這樣推論的結果，一切倫理行爲和倫理判斷是相對的。這點也是與公教倫理完全相反的。因為，如果一切皆是相對的，按照主觀的判斷，這樣就會產生兩個人（如在以上實例中的兩位女青年）在同一的倫理問題上，會有不同，或完全相反的決定；也可能發生，一個人對同一的倫理行爲，因時、地不同，而做出不同，或完全相反的決定。這種過分強調主觀判斷，個人誠實，及內心愛的意向，其結果是造成倫理生活上的混亂。所以，「場合倫理」學說，因為否認客觀倫理秩序的存在，就缺少一個堅固的基礎，好像建立於沙灘上的樓房，必經不起風浪的考驗。

最後，我們也應該討論一下「場合倫理」學說所提倡的「直接倫理判斷」方法。主張這新倫理學說者強調「我們是天主的子女」，「愛情是倫理唯一準則」(a)，所以在每一個別、具體倫理場合下，聖神直接指引我們。按他們的解釋，天主的真正子女，不需要法律，不需要教會的訓誨；所需要的是用他們真正的自由，遵守他們內心由天主直接而來的「愛的法律」。相反的，公教倫理教導我們，我們與天主的接觸往來常是間接的（除非有例外），通過客觀倫理秩序(b)。固然，基督在世時，曾指出猶太人對法律的錯誤看法，因為他們「把自己成義得救基於實行法律，認為得教的條件只是遵守實踐法律。」(c)聖保祿也特別強調基督信友的自由，闡述法律是死的文字，勸諭當時信友當有「藉愛德行事的信德。」(迦：五·6)同時教會也一貫地，（特別在現代）強調倫理生活不該只是消極地遵守法律成文，而該是積極地回答天主愛情的召叫。

但是，另一方面，無論是耶穌的教導，或是聖保祿和教會的訓誨，都清楚地告訴我們，天主子女真正的自由，不在於沒有法律，而是如何圓滿地完成法律。耶穌降生救世，不是來廢除法律，而是使法律上的一點一劃全部完成。祂又親自教訓我們：「有了我的誠命而遵守的，才是愛我的人(d)。」同樣，聖保祿在他的書信中也論及，基督信友的真正自由，不在於不受任何法律的約束，而在於更圓滿地遵守基督的法律，隸屬於基督的法律。而這法律却是「生命之神的法律」(羅：八·2)(e)。這樣，信友的真正自由，應該以愛的精神去遵守法律，因為遵守法律——特別是倫理法律——是愛天主的具體表現(f)。法律的目的是使人得到真正的愛，得到天主——「天主即是愛」。(g)

下面我們用一個簡單的撮要來結束這篇文章。「場合倫理」學說，因為受到「存在主義」哲學的影響，過於強調「主觀的、自我的、自決的」倫理態度；把主觀的誠實，個人的自由和愛，以及良心

的自決當做倫理最後準則。因而，這新倫理學說否認客觀實存的倫理秩序；這點是它的最大弱點，同時也是教會所以擯棄它的理由。因為，如果有人否認了由人性和天主啓示所組成的客觀倫理秩序，他則無法去衡量自己的誠實，無法去實行愛的意向，更無法知道良心的判斷是否正確。假若，人真正的按照「場合倫理」學說去度倫理生活，其結果，必是向「倫理價值相對性」的趨勢發展，一切倫理判斷都變成相對的，一切倫理行為都可用「場合」、「意向」、「愛情」來解釋；這樣，倫理標準將會逐漸消逝。

另一方面，公教倫理訓誨我們，客觀倫理秩序的存在和其永不變性；而這客觀倫理秩序是建立於人性和天主的啓示上——具體來講，是由銘刻於人性上的自然倫理法則和天主藉耶穌所啓示的倫理法律。再者，這客觀倫理秩序是永恆不變的，且具有普遍性。

當然，只承認客觀倫理秩序的存在是不够的，人還應該去遵守它。可是，在具體環境（場合）下，人不應只注意法律的文字，而忽略了真正的精神，因為法律本身不使人成聖，而使人得救的是「有愛情行為的信德」。所以，人在倫理生活上，常該有種積極的態度，以愛的精神去遵守法律。只有以這種積極的態度，我們才可以得到真正的愛——這是法律所希望的——成爲天主的子女，獲得天主子女真正的自由。

註一：Joseph Fletcher, *Situational Ethics* (Philadelphia: The Westminster Press, 1965), pp. 176.

註二：教宗比約第十二世先後兩次批判「場合倫理」學說。第一次是在一九五二年三月二十七日的電臺講話中；另一次是在同年四月八日對「國際女公教青年大會」訓話時。教宗比約第十二世於一九五二年開始注意到這新倫理學說的危險，並公開提出討論批判。

參見：John C. Ford, S. J. and Gerald Kelly, S. J. *Contemporary Moral Theology* (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1958), pp. 104—120.

註三：Situation 有人譯成「環境」，但譯「場合」似乎更好。

註四：Ford and Kelly, *op. cit.*, pp. 121—123.

註五：參見：保祿：「倫理神學來源簡史」，鐸聲第五十三期，民五十六年二月，第25—27頁。

參見：Joseph Fuchs, S. J. "Situation Ethics and Theology", *Theology Digest*, Vol. II, No. 1

(Winter 1954), pp. 26, 28.

註六：參閱：Fletcher, *op. cit.*, p. 65.

註七：參閱：*Ibid.*, p. 86.

註八：參閱：Gerald Healy, S. J., "Situation Ethics", *Philippine Studies*, 8 (1960), p. 301.

註九：參閱：路加譯：「庇護第十二世，對於新倫理道德的指導」，新鐸聲十（民四十六年三月一日）第25頁。

註十：現代一般神學家都一致表示，「自然法」基本上（本質上）是不變的。

參閱：金象達，「教會文獻中的自然法」，恒毅卷十三第三期（民五十二年十月一日）第二十三頁。人性在原罪後，本質上仍是好的。

參閱：Louis Dupré, "Situation Ethics and Objective Morality", *Theological Studies*, 28 (1967), pp. 253—254.

註十一：參閱第⑤中 Joseph Fuchs 的文章第26、28頁

註十二：參閱：金象達：「聖保祿書信中的自然法」，恒毅第十三卷第九期（民五十三年三月）第十三頁。

註十三：參閱：Dupré, *op. cit.*, p. 248.

McCabe 說，沒有客觀倫理準則，一個人就無法應用他自己的倫理標準，也無法衡量自己的「場合」。

參閱·McCabe, "The Validity of Absolute", *Commonweal* 83, (1965—1966), p. 437.

註十四·參閱·Ford and Kelly, *op. cit.*, p. 104.

註十五·參閱·Fletcher, *op. cit.*, pp. 65—86.

註十六·參閱·Fuchs, *op. cit.*, pp. 26, 28.

註十七·參閱·金象達·「聖保祿書信中的自然法」第13頁。

註十八·若，第十四章，第21節。

註十九·參閱·金象達·「聖保祿……」第13頁。

註二十·參閱·Dietrich and Alice Von Hildebrand, *Morality and Situation Ethics* (Chicago, Illinois :

Franciscan Herald Press, 1966), pp. 78, 79.

註廿一·若一·四·16。

# 佛學與天主教神學

羅光

(在輔仁大學附設神學院，民五八年正月十六日講)

## (一) 中國的佛學

在一篇講演裡，無論講得時間多麼長，決不能把中國的佛學都講說明白；不單是因為佛教在中國的歷史已經將近兩千年，也因為佛教在中國的宗派太多，有的說十二宗派，有的說十宗派，有的說八宗派，就說是八宗派，我們也不能一次都講完。因此，我祇能就佛教哲理的大綱，簡要加以說明；然後舉出佛教的宗派裡，可以代表中國佛教的四大宗派：即天台宗和華嚴宗，律宗和禪宗，把這四宗的特點舉出來，看看這些特點對於天主教神學可以有什麼關係。

佛教教義的大綱，在於四諦論和因緣論。

四諦乃是苦集滅道。佛教教義開宗第一章，就是苦諦，人生一切都是痛苦。生老病死是人生痛苦的代表。不過這四種痛苦，祇是痛苦中最大的痛苦，從生到老，人的生活常是在痛苦中輾轉。佛教假定這個最大的前題以後，第二章就要解釋痛苦是怎樣來的，這便是集諦。集諦，說明痛苦的結集。痛苦的結集，原因在於因緣，佛教乃有因緣論。

因緣論的骨架，以三生為範圍，前生的善惡造成了今生的果，今生因前生善惡的果而結集的行為，又將為來生的因。三生因果前後相聯，構成一個骨架，人生乃是骨架上的皮毛。佛教的因緣論，

通常稱爲十二因緣：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。十二因緣的意義，在於解釋『我』和『物』是怎樣而有的。假若沒有我沒有物，當然也就沒有痛苦，因爲有了我和物，痛苦纔能成立，我和物是怎樣來的呢？是由於『無明』。

『無明』即是愚昧，即是錯誤。我和物本來是不存在的，却因爲我自己愚昧，錯以爲是存在的，於是我和物便就存在了；而且我很固執地相信我和物是存在的，於是乃有『物執』和『我執』。既然相信我和物是有的，我便貪想利用宇宙間的萬物，以供我的享受，偏偏我却不能常有這種享受，於是便感覺到痛苦。前生的愚昧使我今生痛苦，今生的愚昧使我來生痛苦。一生接連一生，永遠沒有止境。佛教乃教人以滅諦，以消滅痛苦的因緣。

怎麼樣可以消滅痛苦的因緣呢？那就是道諦所講的救人大道。痛苦的因緣，根本在於愚昧無明。爲消滅痛苦的因緣，便要使人懂得正道，看事看得分明。

人的愚昧無明，究竟是怎樣來的呢？是因前世惡行所種的有漏種子，與生俱來，蓄藏在佛教八識的第八識阿賴耶識中，使人的認識根本上起錯誤，以無爲有。爲消除有漏種子，使變爲無漏種子，應該用善行和正觀。於是佛教乃有戒律和止觀禪觀。佛教從兩方面去消除有漏種子：一方面是觀，由理智方面去做工夫；一方面是行，由行爲方面去做工夫。止觀禪觀是屬於理智方面的，戒律和禪是屬於行爲方面的。消除了愚昧的人，便是得道的人，成佛不再輪迴，未得道的人，輪迴再生於世。

佛教在中國的歷史很久，按照漢法本內傳所載，佛教傳入中國，開始於漢明帝永平三年，西曆紀元後六十年，到今年已經有了一千九百多年的歷史。從漢末五胡亂華經過隋朝到唐朝，在六百年裡，佛教傳遍了中國，爲全國人所信奉。佛教高僧在這六百年裡，把佛教的經典譯成了漢文。佛教譯經歷

史，分爲三個時期，從第一世紀到第四世紀爲第一期，譯經工作爲私人工作，爲零碎工作，所譯多爲小乘經典。從第四世紀下半期到第五世紀末葉，爲譯經的第二時期，譯經工作爲皇家的正式工作，以鳩摩羅什高僧和覺賢高僧，分在南北兩朝，主持翻譯，所譯經典多爲大乘典文。第六世紀到第八世紀爲第三期，以玄奘法師爲主，完成了佛教譯經大業，宋朝收集全部佛經成了今日的大藏經。

## (一) 天台宗和華嚴宗

天台和華嚴宗，同是中國佛教的最高宗派。天台宗是南北朝末年陳隋間中國高僧智愷所創立。智愷號稱智者大師，他所根據的經典是印度龍樹菩薩的著作『摩訶止觀』。華嚴宗由陳隋時杜順禪師開端，由唐朝法藏大師集成，所根據的經典爲華嚴經。

天台宗智者大師的中心思想，在於止觀，用止觀以求慧。止觀雖是兩個字，實在的意義，則止即是觀，觀即是止。止的意義乃是寂靜，止於諦道而不動。觀的意義乃是觀照，以智慧之心，照見萬法皆空，而合於眞如。天台宗教導人心觀物皆是空，既是空便是假；然而在空與假之中，存有一個眞體，眞體稱爲眞如。一切都是空都是假，唯有眞如存在。眞如在一切萬有之中，萬有是眞如的假像，假像是我們人心的愚昧而造成的。止觀便教導人以自己的心去觀存在自己心裡的眞如。人心的眞如，是心的本觀，是人的佛性。人若能在心裡自覺又自證心的本體爲眞如，人心便得到了定，止而不動。人心到了這種止觀的程度，反觀萬物，覺到萬物是空又不是空，是假又不是假，而有一種中觀。天台智者大師所以倡一心三觀論，三觀即是空觀，假觀，中觀。人得到了中觀，便達到圓融的諦諦。一切萬物既有差別，又是平等。萬物本來沒有意義，萬物的意義乃是存在物中的眞如。人心若自證眞如，



和眞如相契合，便安定寂靜，不生不滅。

華嚴宗也立三觀，三觀是眞空觀，理事無礙觀，周徧含容觀。萬物是空，然而又不是普通所說的空，乃是萬有既空則空亦不存，必須泯絕萬慮，無所住着。但是在萬有皆空之中有一眞有。萬物之眞乃是理，即是眞心，眞心爲唯一的實體，萬物之中同有一眞心，眞心具有不變和隨緣而變的兩義，眞心不變，一理湛寂，隨緣而變則萬象森羅。萬物之理便相通，於是便有理事無礙觀。萬物之事理既相通，萬物便也相同，因爲同是一眞心，不單是相同，而且互相包含，一物包含另一物，一物也包含千萬之物，因爲同是一眞心。因此乃有周徧含容觀。這便是圓明清淨界，便是定慧。

天台宗有一句標語，即是『一念三千』。人的一個念頭包含三千世界，一念有眞如，三千世界也僅祇有眞如。華嚴宗也有一句標語，即是『一毛孔中無量佛』。無量的衆佛是眞心，一毛孔中也有眞心，一毛孔等於無量佛。

天台宗和華嚴宗代表中國佛學的哲理，哲理是佛教的認識方面和觀察方面，也可以說是佛教的理智方面。佛教還有行的方面。行的方面則是律和禪。佛教乃有律宗和禪宗。觀是眼，行是腳，用眼用腳才可以前進。

### (三) 律宗禪宗

佛教的戒律，乃是爲僧尼的團體而制造的。僧尼出家，修行佛道，若沒有一定的戒律，既不能精進，又不能保持團體生活的純淨。因此初期的佛教最重戒律，把律看在經以上。錫蘭和泰國以及南洋的佛教，都屬於律宗一派。由印度向北宣傳的佛教則重經不重律，中國的佛教屬於北宗，律宗因而在

中國便不盛行。中國高僧都研究經典，簡略了戒律生活。

佛教爲解脫人的痛苦，以戒定慧爲解脫之道。戒律爲佛教修行的第一步。人的痛苦起於貪戀，貪戀起於無明；爲解除人的痛苦，第一便該剷除貪戀，然後再改正無明。爲剷除貪戀，戒律乃是最有效的方法。同時戒律禁人作惡，便可免去有漏的種子；又使人爲善，可以種下無漏種子。因此，佛教無論那一宗派，都有戒律。南宗的戒律較比北宗的戒律特別多又特別嚴。

佛教修行的第二步，該當是坐禪。禪宗在中國很盛行，由中國流入日本，成爲日本佛教的特色。禪的目的，首先是使人的心能定，由定而能入慧，直接明心見性，立地成佛，和真心或真如融而爲一。

人心具有佛性，即是人心之內有真如，人心因着絕對的實體真如而存在。但是通常人不自覺心內有真如，人心像是一層鐵罩子，把真如罩在裡面；人心又像一層殼子，把真如包在裡頭。人要把這層罩子或殼子打破，真如纔顯明出來，人心便祇有真如，人便立地成了佛。

打破心的鐵罩或殼子的方法，即是修禪。坐禪還是淺近的方法，坐禪乃是禪觀，有些像天台宗和華嚴宗的觀法。禪宗的禪纔真是立地成佛的方法。打破心的鐵罩或殼子，不能用讀書明理的方法，也不能由念佛祈禱的方法；禪是不立文字，不修規律，而是用棒喝或參話頭的方法。這些方法是一些心理方面的方法，使人突然改變心理態度，驟信自己得了光明。禪觀不是用理智，而是用心的直覺；禪觀的對象不是宇宙的事物，而是無形無像的絕對實體——真如；禪觀的結果，不是看到一種真理，而是人心直接和絕對的真如相融合，人就消失了，存在的只有真如。人雖活着，心已經入定。人若死了，則就寂滅而入涅槃。

這種禪觀可以稱爲奧妙生活 (*vita mystica, mystic life*)，有些像我們天主教神修生活的奧妙生活；但是性質則完全不相同。

#### 四 佛學與天主教神學

簡略地說明了佛學的大綱，現在我們看一看佛學和天主教神學，有什麼相同，有沒有可以供我們神學採取的部份？我們要使神學中國化，是不是要採取一些佛學的成份？這些問題非常廣大，非常高深；我祇能簡單提出來，請你們繼續去研究。

(1) 佛學與天主教神學基本不同點。天主教神學以天主的啓示作根基，天主教神學的任務在解釋天主的啓示。啓示是來自天主，由天主而到人，是由上而下。啓示的真理乃是奧蹟，奧蹟超出人的理智；人不能懂明奧蹟的事理。佛教的教義以理智爲根本，佛教教義是人所想出來的，是人所以明瞭的。佛教教義由人而到眞如，由心而見性，是由下而上，由人而到佛。修禪而成佛，直接見到眞如而融合於眞如，乃是本性的定慧，而不是人和一超乎人性的神體相合。天主教的奧妙生活，則是天主顯示給人，而不是人用自己的力量使自己和天主相結合。人和天主相結合，是和一超於人性的神體相結合，使人的生活升入超性的最高境地。從這方面去看，佛學屬於本性界，神學則屬於超性界，兩者根本不相同。但是根本雖不相同，在講解方面可以有許多相同之處。

(2) 華嚴宗和天台宗的三觀，有可以爲天主教神學採取的地方。華嚴宗和天台宗代表佛教的積極性。佛教普通看來是消極的、是空的；華嚴宗和天台宗則在萬物皆空之中，設一絕對實體的眞心或眞如。佛教的一切觀或行，都是追求這個絕對實體，得到了這個實體以後，便空心一切。這是佛學與天

主教神學相同之點。這種追求唯一絕對實體的精神，也是天主教神學的精神。第一、佛學不是講眞如，而是追求眞如，以求人與眞如相融和；佛教的觀和行是一致的。我們天主教的神學，把學與行分開得太遠，神學單單講學理，却不講實行超性生活。梵蒂岡第二屆大公會議訓示我們改正這一點，要把學與行相結合。神學不僅講天主的奧蹟，還要講人怎樣愛天主而求和天主相結合。第三、佛學祇講有眞如，祇講眞如不生不滅，但總不講眞如的本性究竟怎樣，因爲這不是用觀念可以表達出來的。道家的老莊也祇講道的存在，而不講道的本性，因爲道是不可名不可言，應該稱爲無。道與眞如，本來是本性界的實體，但因爲是絕對的實體，人的相對理性就不能講說。我們天主教的神學，在講論天主時，我們講論天主的本性和天主的特性，而以嚴密的哲學系統和術語去講，結果我們有點忘記了天主的本性是奧蹟，天主是不能言不能說的，有將天主降低成爲我們理性對象的危險。目前的新神學乃起反感，要除掉神學上的士林哲學系統，甚至於不願用士林哲學的術語。在這一點上，當然不能過於走極端，不能完全採取佛學和道家的態度，對於絕對實體完全不講。但也不要過於理性化，過於系統化，把天主限制在一個理性系統以內，神學要使研究神學的人對於天主有偉大的印象，而不要將天主作爲我們理性的研究對象。第四、神學上可不可以用眞心或眞如來稱呼天主呢？我以爲不要用這類稱呼。當然「道」「眞心」「眞如」都是指着絕對的實體，但是內容則不相同。從絕對的實體方面說，天主可以稱爲道，稱爲眞心眞如；然而必定要把「道」「眞心」「眞如」的內容予以修正，纔可以符合天主的意義。從「眞心」「眞如」與萬物的關係說，和天主與萬物的關係也不相同。不過，萬物以眞如爲根本，萬物本身不存在；這一點可以借用爲解釋萬物的存在，以天主爲根基，天主不支持萬物的存在，萬物就成爲烏有。

(3) 禪宗的禪，可以給我們神學許多解釋妙觀 (contemplation) 的方法。坐禪是觀，稱爲禪觀，禪宗的禪乃是正覺，不是觀，而是心的自覺，是一種心知，整個的心直接見到真心或眞如，卽和眞心或眞如相融合。道家也主張一種心知，心知不用耳目，也不用心去推論，只用心去直覺。禪宗的正覺便是這種直覺。正覺是不能用言語文字傳達出來，而且一切言語文字在禪的正覺上，都失去了意義。我們神學上的妙觀裡欣賞天主，不是用耳目，不是用理智，而是我們整個靈魂直接和天主相接近，而有妙觀的直覺。然而我們在妙觀裡，我們的靈魂並不消失，就是在天堂的妙觀裡，靈魂仍舊保全自己的個性。在世上有過妙觀的聖人，對於自己的妙觀不能用言語文字去敘述。所以天主教神學的妙觀和佛學的禪，有相同之點，有相異之點。

儒家精神生活的最高點，是中庸所說的與天地參。然而沒有說究竟有什麼意義。道家精神生活的最高點，是莊子所說的合於道，莊子則用譬喻描寫這種生活爲眞人的生活，爲至樂境界。佛教精神生活的最高點是禪的正覺成佛，禪宗在不說又勉強說的方式裡，說了許多關於正覺境界的話。因此東西學者都以禪爲各宗教講精神生活的上乘。實際上天主教神學的妙觀，實在是精神生活的最高峯。然而因爲天主教的妙觀完全是天主的恩賜，人不能用自己的能力去修成；因此神學上不敢多講，更不敢以妙觀爲神修生活的目的。可是現在有許多神修學者，也標榜妙觀爲神修生活的目的了，人盡自己的力去預備，天主必不使人失望，而賞賜盡心預備的人以妙觀。

佛教的禪，用自己的力而修成，眞正可以達到正覺的境界否，常是一種疑問。眞正達到了，也不過是本性界的覺悟。天主教的妙觀是確實的，是充滿人心的，同時又是超性的，又是不可名言的。爲解釋這種不可名言的妙觀，我們可以借用禪的術語。

(4) 佛教對於罪的觀念很重。人生的痛苦都由罪來。前生的罪帶到現生，現生的罪帶到來生。罪爲惡業，業有業報。可是佛教對於罪的意義則沒有講明。天主教的神學也注重罪惡。救贖的歷史是以罪爲出發點，原罪世世流傳，本罪人人負有。因而乃有救主來救贖人罪的歷史。佛教爲得罪赦，完全用人本身的力量，沒有自上而來的救主。

(5) 佛教戒律的意義，在淨化人心。佛教僧尼所以能造成一種出世人的定型，也在於這些戒律。戒律在今日雖然很難全部實行，然而戒律之不可少，佛教人都認爲乃是教義的條件。天主教神學講修身重於尅慾。聖職人員和修會的規律就是我們的戒律，戒律的意義也在於淨化我們的心。但是天主教戒律的意義尚有補罪的意義，尙有結合基督而行犧牲的價值，這是佛教戒律所不能有的。

上面我簡單說了幾點，說的話雖是已經太長，但並沒有把題目上所標明的說完。題目是你們教務主任出的，題目實在太大。我祇能够在大綱上加以說明，希望你們繼續去研究。佛教在民間的信仰很深很廣，研究了以後對於我們傳教的方法，必定有幫助。至於佛學則不是民間的信仰，而是佛教的哲理。研究佛教的哲理，則可以有助於我們的神學。

參考書：羅 光——中國哲學大綱，下冊，臺灣商務印書館

何香林——天台宗止觀法，香港道風雜誌一九六八年十二月號

宇文宣——戒律與誠命，香港道風雜誌一九六八年十二月號

吳經熊——John Wu, *The Golden Age of Zen*, 陽明山一九六七年

吳經熊—John Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 1965, New York.  
國民基本智識叢書—中國佛教史論集(二) 中華文化出版事業委員會

## 天主教合一運動的新里程

陸連誠

一九六三年五月教宗若望病重垂危，消息傳來，全球震驚。終於在六月三日，若望低誦着：「希望他們合而為一（*Ut sint unum*）」而與世長辭。教宗駕崩消息傳到之處，各界莫不為之哀悼，連基督教徒也不例外。有兩位牧師宣稱：「這是歷史上第一次，誓反教哀悼一位教宗的死亡。」（註一）。的確，由於教宗若望的寬大胸懷、謙沖和藹，他博得了廣大人民——包括猶太人、基督教徒、佛教徒、甚至某些共產黨徒的同情與好感。教宗若望實不愧被譽為「普世的父親」和「大公的教宗」。（同註一）

我國蔣夫人在同年四月十四日復活節證道時，也盛讚教宗若望所召開的大公會議向「分袂了的弟兄，即新教徒，表示了偉大的諒解與同情。」她又提及此次大會與其他大會不同，因為這次大會「謀求全世界基督徒的調和一致。」（註二）

在討論正題以前，我們認為有簡單敘述這位教宗對合一運動所作貢獻的必要。

教宗若望在加冕後不到兩個月就宣佈要召開一次大公會議（一九五九年一月廿五日）。並說明這次大會目的之一是謀求基督信徒合一的途徑。他也邀請了基督教弟兄委派觀察員來參加這次大會（註三）。一九六二年十月十一日，在大公會議開幕典禮中，教宗重申合一為大會目的之一。在大會的四期會議中，各位發言的教長，都秉承了教宗若望的精神，對合一問題充分表現了積極的態度。教宗若



望雖然未曾目睹在他的精神感召下產生的「大公主義法令」一文件之頒布（註四），但他在第一期會議後已讀過該文件的初稿，想他死也瞑目了。

由於本屆大公會議頒布的「大公主義法令」，天主教合一運動已進入了新的里程：天主教已正式加入世界性的合一運動。

## 合一運動的簡史

方豪神父在他的「論大公主義」中篇「合一運動的回顧」一文（鐸聲第四十九期）中，詳細地介紹了世界性合一運動的歷史。他提及教宗本篤十五曾婉辭過基督教的邀請，為委派代表出席國際宣教會議。一九二八年教宗庇護十一世更發表 *Mortalium Animos* 通諭，禁止天主教教友參加「信仰與禮制」會議，他說：「除非分離者返回基督的獨一真教會，便不能有基督徒的合一。」（方文，頁36）。基督教在一九四八年八月廿二日在荷蘭阿姆斯特丹產生了「世界基督教協會（The World Council of Churches，簡稱 W. C. C.）」，共有一百廿七個團體加入。一九五四年八月十五日在美國伊凡斯頓舉行該會第二屆大會，代表六百餘人，有一百六十三個團體，分屬四十六個國家。這二次會議，天主教都未派人參加。教宗若望登極後，局勢便改觀了。一九六一年在印度新德里舉行該會第三屆會議時，羅馬第一次派正式觀察員列席會議。而在去年（一九六八）七月在瑞典召開的第四屆會議中，天主教不但派有正式觀察員列席，並且其中三位還向該會作了演講。其中杜奇神父 R. Traci S. J. 表明天主教已決心參加世界性的合一運動，（此處指參加「世界基督教協會」。）他說現在問題不是「為什麼」或「會不會」參加，而是「什麼時候」及「如何參加」之（註五）。

## 合一運動的神學基礎

前面我們講了教宗若望及大公會議對天主教合一運動的影響，現在我們要問：天主教合一運動的神學基礎是什麼？天主教和非天主教的神學分歧點如何獲得解決？如何進行神學交談？合一有那幾類？這些問題我們要從神學家的著作，大會中討論內幕以及公布的「大公主義法令」中尋找答案。

天主教合一運動的神學基礎可以從對內和對外兩面來講。先說對外。十六世紀時，路德、加爾文、亨利第八等或因教義，或因教規與羅馬公教發生衝突，而引致基督教會的分裂，出現了所謂「誓反教」。十六世紀公教與非公教所處的世界，與今日廿世紀我們所處的世界大不相同。十六世紀雖然文藝復興時代——人類理智獲得大解放的時代，究竟當時歐洲爭執兩派都保持信仰，都在相信耶穌基督是神的大前提下，發生所謂新舊的衝突；並且當時歐洲文明所接觸到的外界非常有限，歐洲本土的思想爭執（這裡指在同一信仰下的神學爭執），便變成當時的時代問題。今日教會所接觸的世界，不是歐洲十六世紀的以基督文明為主的世界，而是一廣大的全球性的非基督文明世界。今日世界中人類之半受着無神政權的統治，根本沒有信仰自由，或沒有任何宗教信仰。另一半處於自由世界之人類，到處瀰漫着無神的俗世氣氛。原先不信基督的地區，現在皈依基督的比例還是很小。原先為公教或誓反教為主的國家，對神的敬禮正在遽然下降。有人以為在歐洲的天主教和基督教國家的領洗教友中，有比「外教」國家更多的無神論者。為他們「神已死亡」，因為信仰對他們毫無意義，對他們的生活毫無作用。今日世界大部份的人都患上了近視症，他們只注目於這個物質世界，汲汲追索物質名利，看不到有形世界以外及以後的事物和真理。天主教和誓反教共同面臨的外界是一廣大的不認識基督也

不信基督的世界，兩者有共同的責任來「征服」這外教世界，即引領人類中三分之二到人類的主基督那裡。試想我們面臨這樣一個世界處境，而有一共同任務來完成，那麼神學上的分歧就不應成爲絕對不能協調的困難了。在傳教區來講，信基督者的分裂，更是傳播福音最大的阻礙。所以，面對今日世界合一的需要實在非常明顯（註六）。

合一運動的神學基礎從對內來說，也是非常明朗。對內就是對基本上具有同一信仰的天主教和基督教的神學而言，兩方神學家近年來都強調救恩史在神學中所佔的首要地位。救恩史因自然啓示與宇宙盟約而伸展到人類整個歷史，整個人類都分享到天主的救恩。處於自然宗教中的人，由於謹遵良心法律，善度道德的生活，雖然他們未能聆聽福音，也能膺受耶穌贏得的聖寵。因此高尚的自然宗教由於其在啓示宗教外所有的道德和宗教上的貢獻，和它們對福音開路所起的作用，被譽爲「普遍救恩史」內的「合法宗教」（註七）。

如果非基督教在救恩史內已有如許地位，更何況那些「呼求三位一體的天主，並承認耶穌爲主和救世者」（註八）的基督教兄弟們的團體呢？尤其是今日誕生在基督教家庭的子女，對教會的分裂不負任何責任（大公法令，第三號）。相反地，他們在自己的教會團體內，由於洗禮及宗教生活，不單能獲得救恩，並且往往修到超凡的聖德。這些教會對它們的信徒來說，可說是「整個的聖事」the total sacrament（註九），這些教會與「拯救普世的聖事」之公教會 the universal sacrament of salvation（教會憲章第四十八號）當然有密切的關係。大公會議在討論「大公主義法令」第三章的標題時，就有一部份主教建議將「與公教分離的基督徒」改成「與公教有某種共融的基督兄弟」（註十）。從「分裂」到「共融」的看法上的轉變，與救恩史在現代的神學內取得的地位有很大的關係（註

十一)。

一直到現在，我們所談的都是積極一方面。信仰基督的人今日面臨一外教世界，而覺得應該携手合作傳播福音並挽救內在的宗教危機。在救恩史的神學觀點之下，我們看到基督教各教會對其信友所作的貢獻，它們為其信友可稱為「整個的聖事」。因着同一的信仰對象，和取用某些相同的獲得救恩的方法，基督教團體與天主教有着某種共融，他們是我們在主內的兄弟團體。

可是，話還得說回來。共融並不抹殺歷史上分裂的事實。十一世紀東西方教會分裂，十六世紀西方教會內部又有各種分裂。過去四百年來，雙方都將分裂的責任歸咎於對方。這次大會中首先有教宗保祿用教會的名義承認天主教在分裂上所犯的錯誤，他呼求天主和分裂的弟兄們寬恕，也表示寬恕對方所犯的錯誤。以後不少教長群起響應，如委內瑞拉樞機發表「自訴自訟」，法國于格主教發表「我們都該回頭」等演講（註十二）；最後起草委員會將這精神納入法令（第三號，註十三）。基督教觀察員對大會這種氣氛感到非常滿意，有一位觀察員說這是天主教第一次公開宣揚家醜：「洗骯髒的麻布」。（註十四）

## 會談與合一運動

分裂的過失是承認了，但分裂的效果如何消除呢？消除的途徑便是雙方進行友善的神學會談。會談 Dialogue 是本屆大公會議重要精神之一。願意會談是開放的標記，是相信別人也有真理的表示，也是否定真理的片面性、專利性。教宗若望不但在他的文告上宣揚會談精神，且在他的生活中，洋溢着微笑、溫暖和幽默，使人感到可親可近，若望的人格實在是會談精神的具體化。

大公會談不單是一種精神，更是一種神學，或可說是神學發展的結果。爲什麼從前的大公會議常常判決異端，將異端者逐出教會，而今日的大公會議不但不排斥他們，還邀請持有異說的教會代表列席，且願與他們以「同等地位」（大公法令第九號）來進行會談呢？

會談的神學來自天主教神學家對「公教」之「公」所有的新的領悟。他們認爲「公教」之「至公性」不能再從「量」的角度去解釋。從「量」的角度去了解「公」，便是要把教會延伸到世界各個角落，這是地理上的普及性。他們認爲應從「質」的角度來看至公性，這便是在同一的教會內有差別性和多樣性 *diversity and plurality*。這是根據剛格神父所說：天主賦人各種不同特恩，和基督聖寵的圓滿（註十五）。教會內在一致性下所表現的神學思想和禮儀生活上的多姿多采，是天主聖寵在教會中圓滿的表現。大公主義法令論東方教會說：「習俗與禮儀的分歧，不但不阻礙教會的至一性，而且更增加教會的光輝」（第十六號）。「所有這些在神修上、禮儀上、紀律上和神學上在不同傳統中的遺產，都該屬於教會的至公和從宗徒傳下來的特性。」（第十七號）

至於天主教與基督教中間的差別要複雜得多。在基督教各宗派間已有着很大差別，「世界基督教協會」不願限制盟員的教義，只規定了一個起碼標準，即相信天主聖三及耶穌爲主。這種基本信仰可作爲天主教和基督教弟兄會談的基礎。由於雙方都承認耶穌是主，雙方都尊敬聖經，雙方都將基督視爲教會合一的根源和中心，那麼雙方便有會談的可能。

天主教與基督教在神學上有幾個基本不同的地方，大公主義法令也指出了：「關於教會的奧跡與職位，關於瑪利亞在救世計劃中的任務等，我們確知他們與公教教義存有相當的距離。」（第廿號），如何解決這個神學距離以達到合一呢？我們一方面，應當積極地了解他們對這些問題之解釋，並給他

們解釋公教信仰的理由。法國公教學院院長白神父 Emile Blanchet 在大會中說：「我們在與基督教舉行神學會談時，切不可忽略舊反教創始人在所用的術語和語句後的宗教靈感；這些革新家對某些道理往往有極深遠的領悟，但因疏忽了其他方面而有了缺陷；我們應當藉心理學和歷史的幫助，透過他們所用的字句術語，去擷取他們的宗教智慧和靈感，然後再向他們講明有關的信仰。」（註十六）

了解別人是多麼重要，多次由於誤解別人的話，而發生了爭執。要講使別人能聽得懂的「話」，也要聽懂別人的「話」的真正意義，不加上主觀色彩，實是會談不可缺少的條件。所以參加會談的天主教人員不單應該精通自己的神學，也應該對基督教的神學著作做過一番精深的研究才行。這樣才可避免無謂的唇槍舌劍或自說自話了。

斐納神父在其「大公主義法令詮解」一文中，還提到一個很重要的問題。他認為直截地引用歷來大公會議和教宗欽定的信道（此即鄧辛格神學 Denzinger Theology），或神學教科書上的普通論證對大公會談毫無價值（註十七）。我們更應該向對方說明教會欽定這些信理的歷史因素和定這些信理的最後的意向。因為大公會議和教宗欽定某項信理，都是針對着當時某種錯誤，所以並沒有把啓示真理的每一方面都鋪陳出來。並且神學定義應在傳承的其他證據和聖經上不斷地予以反省和補充。

會談中應該避免「假和平主義」*Trêve*，我們不該把公教的基本信理為獲得協商而隱瞞或歪曲，譬如「教宗的不誤權」，只是在講的態度講的方法上應該適應會談精神。貝雅樞機也說過：「假和平主義和妥協主義不但無利於會談和合一，更能擴大雙方的距離」（註十八）。我們的基督教弟兄也不願意我們這樣作。

如果雙方都抱着開放的態度，互相尊重，互相信任而誠懇友愛地進行會談，我們相信這樣的會談

一定能慢慢地促成基督信徒的大合一。「大公主義法令」有關會談的指示簡單而完整，我們錄在下面，作為「會談」神學探討的總結。

「我們應該設法了解分離的弟兄們的心意情況。為達到此目的，我們必須根據真理，運用善意以從事研究。公教信友有了適當的準備以後，應將分離的弟兄們的教義，歷史，神修生活，禮儀生活，宗教心理學與文化等，獲得充分的了解。為達成此一目的，雙方面的集會最有幫助，尤其為討論神學問題。在會談中彼此以同等的地位相處，但參加者必須是力能勝任的專門人才，且具有主教的許可。從這樣的會談中，聖教會的實際情況將更清楚地顯示出來。同時，分離弟兄們的心意情況也愈能了解，並能將我們的信仰更合適的給他們說明。」（第九號）

## 一 一般性的合一工作

專門性的神學會談是神學家的使命。一般教友在促進合一上可以效勞的有社會工作和合一祈禱。英國的希南樞機說某些英國聖公會教士認為社會工作是「大公合一」唯一可作的事，因為社會工作不纏繞神學的爭論。印度賈西亞樞機也提倡天主教與基督教應在社會事業上進行合作來達成合一。他說：「理論分裂人，行動聯合人。Action unites, theories divide。」（註十九）。去年（一九六八年）七月在輔大神學院舉行的「社會工作之協調」講習會中，王長齡主教、雷法章博士和黃武東牧師都在會中作過演講，對兩方合作表示極大的誠意。可能在不久的將來，高雄將有一所合辦的大醫院。合一祈禱方面，教宗保祿六世在大公會議結束那天，親自率領大批主教在聖保祿大堂與基督教觀察員進行了合一祈禱；臺北這兩年的合一週都舉辦了合一祈禱。合一祈禱之意向，根據「實施大公主義法令」

內所說有下列數種：「促進和平，社會公義，人間的互愛，家庭的尊嚴等」。(註廿)

## 精神大公主義——聖化運動

最後我們要談精神的大公主義。精神的大公主義可說是合一的靈魂，這是法國顧多利神父 Paul Courrier 提倡的聖化自己運動。顧神父把「合一週」之目的「皈依羅馬」改成「聖化自己」(註廿一)。如果一切信仰基督的人都能實施「內心洗革，自我的犧牲和成熟的愛德」(大公法令第七號)，那麼合一的途徑就不會那麼困難了。本屆大公會中兩位教宗的謙遜態度，尤其是教宗保祿六世的公開「宣揚家醜」，實是精神大公主義的一種表現。周聯華牧師認為「誓反教」這個名詞應該用在「誓反自己」上才恰當，他要求：「人人都該自我抗議，自我更正，自我革新，日日自抗，日日更新，以今日的我革昨日的我，務使日日新又日新。」(註廿二)。聖保祿達到了這個境界：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」(迦二·20)。所以大公會議諄諄訓導我們說：

「一切基督徒應專心於基督化的成全，並依照各人自己的崗位，克盡厥職，務使教會在其妙身中具備耶穌的謙抑和克苦，能日日廉潔而更新，直到基督給自己顯示一個榮光而無瑕的教會。」(大公法令第四號)「我們應該懇求聖神恩賜我們，能真誠的自我犧牲，能謙虛和良善，並能以慷慨的友愛對待他人。」(第七號)

## 結 論

合一運動是本世紀歷史上一件大事，是宗教史上的一件最大的事。韶光凋逝，廿世紀的政治變故，



終將風流雲散，只在將來的歷史書上佔留一些篇幅；但基督信徒間的合一運動，必會推波助瀾地繼續發展，不斷地開花結果。因爲本世紀的合一運動，如大公法令緒言所說，是天主自己灌注給我們的渴望，也是聖神在我們內心感化的結果。天主教表明了合一的態度，並勸勉教友積極進行。我們雖然不能預見何時何刻，以何種方式，合一要具體地完滿實現，至少我們藉着正在推行的聖化自己運動，神學會談，合作舉辦社會事業來作共同見證等，已看到了合一的曙光，並且我們堅信合一的終極目標必將實現，因爲我們相信耶穌在晚餐廳向聖父所作的祈禱，不能不會實現的。

## 註釋

註一：見 Congar, *Report from Rome II* (簡稱 Congar II), p. 10

註二：見中央日報民國五十二年四月十五日。

註三：梵二觀察員共有五百六十四人，代表廿八個宗教。大會期，他們可向合一秘書處呈遞意見。教宗若望接見他們時說：「請讓我的心，在那裡你們會發現比話更多的話。」Congar: *Report from Rome I*, pp. 11—13. (簡稱 Congar I) 可謂肝膽相照。

註四：「大公主義法令」在梵二第三期會議中（一九六四年十一月廿一日）以二一三七對十一票獲得正式通過。觀察員中谷爾曼博士 Dr. O. Cullmann 評論這法令說：「這比敞開大門（此爲形容教宗若望精神之術語）還多，一塊新地破土了，從來沒有一份天主教的文件用這種口吻談論過基督教。」W. Abbot: *The Documents of Vat. II*, p. 338.

註五：Roberto Tucci, "Impressions of the Fourth Assembly", *America* (Aug. 3, 1968), 66—69; J. McLaughlin, "Making Things New", *Ibid.*, 69—72. 教友生活五十七年七月十八和廿五日兩期報告該

次會中另兩位天主教觀察員的發言。天主教很晚才非正式地參加基督教東方教等發起的「世界性的合一運動」，有其客觀的理由。剛格神父說：「天主教協助合一的方法，就是真實地表現自己。拒絕參加這一運動，即天主教對這運動所有的貢獻。正由於天主教採取的不妥協態度，這運動才有今日（這一種形式）的發展。」見 Congar, *Divided Kingdom* (London, 1959), p. 133. 此段錄自 B. Leeming, *The Churches and the Church* (1960), p. 179. 剛格的話解釋三十年前教會立憲之背景，時過境遷，或可說時機成熟，教會乃有今日之變策。

註六：取意自 G. Tavad, *Protestantism* (1959), p. 133. 印度孟買的神機 V. Gracias 在 "Serving the Poor Together" 一辭中說：「這世界為分裂的基督教會實在太強。」見 *Council Speeches of Vat II*. (ed. by Hans Küng, Y. Congar, O'Hanlon), p. 203.

註七：見拙撰「今日天主教對非基督教宗教的看法」，鐸聲一九六七年十一月，頁廿四至卅三。思想引用教宗若望，梵二大會法令，及 Schlette, Danielou, Rahner, Bea 等。

註八：這是參加「世界基督教協會」要求的基本信仰。見上引 Tucci 一文，頁六十八及「大公主義法令」第一號。

註九：見 J. Feiner 所撰 "Commentary on the Decree"，在 *Commentary on the Documents of Vat. II*, (ed. H. Vorgrimler), Vol. II, pp. 155—56. 作者又解釋說：「這『整個的聖事』不若公教所稱的七件個別聖事，但為天主用來將基督教化生活的富裕帶給個人或社會的工具」。此書簡稱 *Vorgrimler*.

註十：W. Becker 撰 "Decree on Ecumenism, History of the Decree" *Vorgrimler*, p. 36. 「主內的弟兄」(大公法令第三號)，因為「他們原出公教的胸脯。」見 C. Morcillo, "Dialogue is Possible," *Council Speeches* (後簡稱 C. S.), p. 156.

註十一：有幾位主教反對從救恩史角度來談大公主義，認為應把「教宗不能錯誤權」和「天主教的必須性」強調；且認為應說明基督教之所以獲得神恩，不是由於「分裂」，而由於他們與天主教向有的某種聯繫。見

天主教合一運動的新里程

*Vorgrimler*, p. 33.

註十二：教宗保祿六世於一九六三年九月廿九日演辭。見 *Congar II*, p. 150. 主教們發言有：Card. J. Humberto Quintero, "Confiteor" C. S., p. 150; G. Huyghe, "We Must All Be Converted", C. S. p. 197. 前者指出十六世紀教長之生活方式對教會分裂應負嚴重責任。

註十三：雖然尚有一百卅三位主教持有異議，廿五位表示自訟的語氣得婉和些，但極大多數主教都贊成將教宗的「自認自承」的思想納入大公法令內。見 *Vorgrimler*, p. 100.  
"to wash the dirty linen."

註十四：Congar I, p. 166.

註十五：Congar, *The Mystery of the Church* (1960), 此段錄自 *Vorgrimler*, pp. 89—90. 類似資料可見

Card. P. E. Leger, "Freedom and Diversity", S. M. Arceo, "The Church, an Open Community",

C. S., pp. 222—25, 179—84.

註十六：Emile Blanchet, "No Reunion without Theology", C. S., p. 208. 參見 G. Weigel, *A Catholicic*

*Primer* (1957), p. 68.

註十七：Vorgrimler, p. 116.

註十八：A. Bea, "Conference on Ecumenism in the Society of Jesus" *Woodstock Letters* (Summer 1967),

318—29. J. Heenan, "Ecumenism in England", Bea, "Clarifications", C. S., pp. 160—64,

116—17. *Vorgrimler*, pp. 110, 117.

註十九：J. Heenan, 見上註，頁一六三

註二十：「一九六七年基督徒合一促進秘書處公佈「實施大公主義法令」(王愆榮譯，鐸聲五十九期)，禁止給非公教徒施行聖體、告解和病人傅油三聖事，「聖事的舉行是施行者在他團體中所作的團體行為，象徵在信仰、禮

儀及生活中的一致」(第五十五號)。公教徒參加非公教禮儀時不准領其聖體(第五十九號)。貝雅樞機在死前最後文告中，亦清楚指出非公教徒要求領聖體之兩個必要條件：「一、對聖體的信心必須與天主教會的和諧一致。二、必須放棄參加他本教派舉行的同類儀式。」見善導報五十七年十一月三日。這些限制不該影響大公精神；東方拜占庭教會亦要求要領其聖體的聖公會信友必須接受他們的信理，見 Weigel, *A Catholic Primer*, p. 59.

註廿一：見 G. Tvard, *Protestant Hopes and the Catholic Responsibility* (1960), p. 54.  
註廿二：方豪著：「論大公主義」，*德聲*五十期，頁卅七。

#### 參考書

- Abbot, W. M., S. J., *The Documents of Vatican II*. N. Y.: American Press, 1966. 793 pp.
- Bea, A., *On Christian Unity*. N. Y.: Derby. (No date) 62 pp.
- The Unity of Christians*. London: Geoffrey Chapman, 1963. 231 pp.
- Unity in Freedom*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. 272 pp.
- Blanshard, Paul, *Paul Blanshard on Vatican II*. London: George Allen, 1967. 371 pp.
- Congar, Y., O. P., *Report from Rome I*. Liverpool: Charles Birehall, 1963. 132 pp.
- Report from Rome II*. Liverpool: Geoffrey Chapman, 1964. 206 pp.
- Duff, E. "Ecumenical Movement", *New Catholic Encyclopedia*, V, 100-101.
- Hans Kang, Y. Congar, D. O'Hanlon (ed.) *Council Speeches of Vatican II*. New Jersey: Dous Book, 1964. 288 pp.

- Johnson, K. "A Lutheran's Views of Vatican II", *Priest* (1968), 599-604.
- Leeming, B. "Ecumenical Movement", *New Catholic Encyclopedia*, V, 96-100 (The First part of the article.)
- The Churches and the Church*. London: Darton, 1960. 340 pp.
- Mc Laughlin, J., S. J. "Making Things New", *America* (Aug. 3, 1968), 69-72.
- Mc Redmond, Louis. *The Council Reconsidered*. Dublin: Gill and Son, 1966. 194 pp.
- O'Neill, Charles (ed.) *Ecumenism and Vatican II*. Milwaukee: Bruce, 1964. 146 pp.
- Ratzinger, J. *Theological Highlights of Vatican II*. N. Y.: Deus, 1966. 185 pp.
- Tward, G. *Protestant Hopes and the Catholic Responsibility*, Indiana Notre-Dame: Fides, 1960. 63 pp.
- Protestantism*. N. Y.: Hawthorn, 1959. 139 pp.
- Trisco, R. F. "Vatican II", *New Catholic Encyclopedia*, XIV, 563-72.
- Tucci, R., S. J. "Impressions of the Fourth Assembly", *America* (Aug. 3, 1963) 66-68.
- Villain, M. "The Debate About the Decree on Ecumenism", *Concilium* (April 1966) 59-69.
- Vatican II et le Dialogue Oecuménique*. Casterman, 1966. 237 pp.
- Vorgrimler, Herbert (ed.) *Commentary on the Documents of Vatican II*. West Germany: Herder and Herder, 1968. Vol. II. 414 pp.
- Weigel, G. *A Catholic Primer on the Ecumenical Movement*. Maryland: Newman Press, 1969, 68 pp.

陳雄爲譯  
王愈榮譯  
方 豪著

大公主義法令  
實施梵二大公主義法令  
梵二大公主義法令研究  
合一運動的回顧  
在臺灣的合一運動

鐸聲社  
鐸 聲  
鐸 聲  
鐸 聲  
鐸 聲

民國五十五年  
民國五十六年八月  
民國五十五年九月  
民國五十五年十月  
民國五十五年十一月

共廿八頁  
26 | 37 頁  
23 | 34 頁  
32 | 41 頁  
31 | 39 頁

## 「教理新編」(教理講演班的討論題材)

資料室

### 新約：

1. 「基督是誰」這個問題如何用福音或保祿書信來答覆？
2. 爲何能說舊約也是基督所啓示的？
3. 找出那些章節的「閱讀」材料不是取自聖經。
4. 在教理第二章第十節至第廿一節的「閱讀」裡。

瑪爾谷  
路加  
若望  
其他新約各書

各引用多少次？  
是否引的恰當？

### 舊約：

1. 舊約的那些人物與基督有關係？有什麼樣的關係？
2. 由第一章第一節至第九節的「閱讀」資料看教授史的進展。
3. 舊約裡還有那些書沒有在教理新編裡引用？
4. 你如何用其他舊約的書(如德訓篇，聖詠集，約伯，訓道篇)來講授要理？

# 耶路撒冷聖經

房志榮

*The Jerusalem Bible, London 1966*

這本被譽為劃時代的聖經英譯本，在臺灣已經影印過兩次。臺大有人以此書為練習英文的讀本，其他天主教或基督教的人士對此書另眼相看，並孜孜不倦，加以研讀者，也大有人在。因此值得在這裡略加介紹，使得這本書的特點和優良真實呈現出來。

大家都知道這本聖經是由法文翻譯過來的。法文原本第一次於一九五六年出版，而英譯本是根據一九六一年的新版本。這本法文聖經所以有了如此的成就，是因為它是多數專家，經過多年的合作苦幹，譯註編寫出來的，實在稱得起是一部集大成的著作。原來在適合訂本問世以前，耶路撒冷道明會的聖經學院已延攬各方人材編了一系列的全部聖經詮釋，共分四十三冊。參加這分工作的主要譯註人共三十二位專家（其中道明會士最多，耶穌爾比斯會士次之，耶穌會再次之；其他還有本篤會、方濟各會、文生會、宣道會、慈幼會會士、及教區司鐸多位的合作）。編輯委員共十二人，其中一半同時為譯註人。

為將那四十三小冊集合為一大冊，又有一個由十一人組成的審閱委員會的成立。他們的任務是審訂那四十三冊的聖經譯文，將那些豐富的註解集中濃縮，未了再加上新的、綜合性的註釋，及頁旁以助前後對照的經文出處。全部工作的完成最得力於兩位世界第一流的聖經專家，他們都是道明會的神父，即負責舊約部分的 R. de Vaux 神父，及負責新約部分的 P. Benoit 神父。他們二人把各部經



書的序言加以調整和歸納後，又重新改寫了一遍。由於材料的豐富及二位學者學問的淵博，實在做到了言簡意賅，語中肯綮的地步。

略知法文原版「耶路撒冷聖經」的編著情形後，我們可以更容易了解英文版的同一聖經。從事英文翻譯及審閱的主要工作人共有二十七位，加上總編輯 Alexander Jones。聖經本文他們是由希伯來或希臘文譯出，非由法文，雖然他們經常參考法文的譯法。至於引言及註釋，則全是將法文譯成英文；在一九六一年以後問世的耶路撒冷聖經小冊新版，間或有所改進或增益的地方，英文版都會盡量利用。

英文版因是在梵蒂岡第二屆大公會議以後問世，因此着意遵從大會決議的指導，一方面要趕上時代 (aggiornamento)，另一方面要加增深度 (approfondimento)。因為要趕上時代，所以聖經要譯成今日的語言，使人能讀，愛讀；因為要加增深度，所以有許多注釋及聖經互相對照，互相解釋的地方的指出，務將歷史、考古、文學批判各方所獲得的成果盡量吸收利用，而同時還要避免派系的傾向，及膚淺不實的態度。有些要求幾乎不可能同時得到實現，比方要讀出聖經中每部書所有的本色，而又要使譯文為現代的人所愛讀，就很難同時兼顧。不過要緊的是知道有這一回事，而在註釋中力求補救。

這部聖經的特色可以分三方面來講：一、各部書或各類書的導論；二、六個附錄；三、所用的各種符號。

### 一、導論

舊約各部書或各類書的導論，上文曾經說過，都出自 R. de Vaux 的手筆，由他給每類書或每

部書所寫導論的長短，我們已能略見那些書的重要性，並認出它們應佔有的地位：

1. 梅瑟五書導論佔10頁
  2. 歷史書（蘇、民、盧、撒、列）導論共 8頁
  3. 編，厄上、下導論共 5頁
  4. 多，友，艾導論共 4頁
  5. 加上、下導論共 3頁
  5. 智慧書總論共 3頁
  - (1) 約伯導論共 3頁
  - (2) 聖詠集導論共 7頁
  - (3) 箴言導論共 2頁
  - (4) 訓道篇導論共 2頁
  - (5) 雅歌導論共 1頁
  - (6) 智慧篇導論共 2頁
  - (7) 德訓篇導論共 2頁
  7. 先知書導論共 27頁
- 新約各書的導論，也如上文所說，出自 P. Benoit，只有一個例外，就是若望著作（包括福音、書信、默示錄）的導論是由 M.-E. Boismard, O. P. 所編寫。各類書或各部書導論的長短如下：
1. 對觀福音導論共 10頁

2. 若望福音及書信導論共 6 頁
3. 宗徒大事錄導論共 5 頁
4. 保祿書信導論共 15 頁
5. 公函導論共 5 頁
6. 默示錄導論共 3 頁

由以上所指出的頁數可以看出，有兩類書的導論佔的篇幅格外多：舊約裡的先知書導論，共二十七頁，及新約裡的保祿書信導論，共十五頁。這一方面固然是因為先知書及保祿書信所包括的書特別多；但另一方面也因為先知在舊約，及保祿在新約，對於道理上的發展所佔的重要地位。在聖經各類書的編排上，雖然在先知書以前有梅瑟五書及歷史書，但事實上，先知運動是和以色列的歷史及著述的過程平行發展，而先知的特點是在深度上下工夫，宣講天主與人的關係究竟怎樣，領導人民走正路，實踐天主所啓示的宗教。同樣，新約裡，雖然保祿書信印在四部福音及宗徒大事錄之後，但在書寫的過程上，除開阿辣美文的瑪竇福音以外，大部分重要的保祿書信都是寫在福音之前。可見保祿論基督的種種稱謂著述也是和其他的新約著作平行發展。沒有福音及宗徒大事錄的記載，我們會覺得保祿的道理突如其來，但若沒有保祿的論著，我們對基督的認識就不够深刻。

## 二、附錄

附錄部分包括：1. 時代表；2. 阿斯摩乃及黑落得朝代表；3. 日曆；4. 巴比倫及馬其頓所沿用的月份名字，及聖經中所提的各種節期；5. 度量衡及幣制；6. 聖經論題索引；7. 地圖。其中以1. 時代表及5. 聖經論題索引最值得注意，今分述如后：

時代表共分九個時期，由公元前四千年始至公元後一百三十五年止；在這些年代的兩邊列出聖經及世界史的大事，右邊爲巴力斯坦及聖經中的歷史事跡，左邊爲世界，即近東其他國家的歷史：

- I 宇宙及人類的起源：創一——十一（造世及人類文明的民間故事）：？——公元前四仟——二仟年。
  - II 族長：創十二——五十；二仟——一仟五佰。
  - III 梅瑟與若蘇厄：出、戶、申、蘇；一五〇〇——一二〇〇。
  - VI 由民長至撒落滿：一二〇〇——九三一：民撒上、下，列上——十一；編上、編下一——九。
  - V 猶大及以色列南北國並立：九三一——七二一：列上十二——廿二；列下一——十七；編下十一——廿八、亞、歐、俄、米。
  - VI 南國猶大獨存：七二一——五八七：列下十八——廿五；編下廿九——卅六；索、鴻、哈、耶、則。
  - VII 波斯帝國時代的猶大復興：五三八——三三三：厄上、下，蓋、匝、拉。
  - VIII 希臘文化時代：三三三——一六三：加上、下，達十一。
  - IX 羅馬統治下的巴力斯坦，直至哈德良重修耶路撒冷：公元前六三——公元一三五。
- 以上是時代表的分期，實在已將聖經的歷史，也就是天主將自己啓示給世人的重要時期包括無餘。另一個值得注意的附錄是「聖經論題索引」。這一索引指出聖經啓示的歷史發展，及聖經神學的豐富資料和活力。法文原文的索引共有八頁，而英譯本又由專人負責重新編製，竟增加了一倍，而有十六頁。總編輯 A. Jones 說得好，「聖經論題索引」不是一個累贅，也不是偶然靈感的產品，而是一把鑰匙，爲那些認真的讀者及宣道者打開聖經的寶庫。用這個索引的人，不是研究那部書或那一

段聖經，而是願意知道，關於某一個神學思想，全部聖經說些什麼（序，頁VI）。

### 三、符號

製造符號，運用符號是日常生活中最習見的一件事。我們天天要用的語言文字實際上都是一些符號，而學習說話，或讀書識字，無非是要認清這些符號而能加以適當的運用。「耶路撒冷聖經」用了七、八種符號指點在讀聖經時應該留心的地方，最容易見到的有三種，即斜字體 (Italics)，箭頭 (✓) 及十字 (+)。斜字體表示，用這字體所印出的那些經句是引自其他的經書而來，或者與其他的經句極其相似。究竟引自何處，或與那些書的章節相似，則在頁旁標明。箭頭表示，以後的經書（即箭頭所指的書名及其章節）要引用這一段聖經。最後十字表示，凡章節之後帶有此一符號的，很值得去翻閱參考，因為那裡讀者能找到與眼前這段聖經有直接關係的註釋或參照。除了上文所說的「聖經論題索引」之外，這個加在某些聖經章節末尾的十字符號，最能幫助讀者進入聖經中的主要論題和思想。例如誰願知道「以色列的遺民」這個說法在先知書裡有何意義，有多大的範圍，他可查閱依四，3 (Is 4:31)，這裡有一段註釋說明「遺民」的意義和範圍，並且引徵很多與此有關的先知書出處，以供參考。

由上述可見，本聖經所常用的三個符號都與聖經各書的前後對照及互相闡明有關。這實在是研讀聖經的人應特別注意的一件事：用聖經來解釋聖經。有人初次聽說，「最後一位耶穌的使徒去世，天主公開的啓示就結束，從此不再有新的啓示加入聖經裡」，而略感失望。殊不知聖經這部天書包羅萬象，凡與人類救援有關及應該知道的真理都已概括無餘。耶穌使徒們的過世所以使天主公開的啓示結束，是因為使徒們是天主所特選的為耶穌作見證的人；耶穌既是人而天主，因此天主的啓示在耶穌身

上，並藉着祂的在世生活已完備無缺。經過數千年的傳承、研讀和採用，聖經的富源並沒有絲毫枯竭的跡象。我們深信，直至世界末日，聖經將永遠是一部為整個人類，為每一個單獨個人的採之不盡，用之不竭的寶書。

※

※

※

上面我們將「耶路撒冷聖經」的特徵與優點算是扼要地指出了。這就等於說這本書已盡善盡美，毫無可改進的地方了嗎？綜合各方面來說，在短時期內，要想出一部更完備的聖經全集合訂本，頗不容易。三十、五十年之後，等聖經學研究到了一個更新的階段，那時才會有另一部集大成的合訂本出現。英譯本除了一些印刷錯誤外，時代表Ⅶ的標題「由復興到波斯時代」顯然是誤譯。「聖經論題索引」「新娘」條(Bride)下面沒有列若三29是一個遺憾。這兩個例子指明，這本好書多用了以後，能慢慢發現其中的缺陷而隨時可以加以糾正和改進的。

## 中國主教團

### 天主教教理新編

教義委員會編撰

溫保祿

民國五十八年五月天主教教務協進會出版

## 一、前言

### 中國天主教教理新編之重要性

一國主教團出版新編教理課本，即表示該國教會生活邁入一新里程。教理課本並不是一本如同那些由學問淵博的作者所寫的神修或神學書籍。「一部教理課本，假如得到主教團的批准，便成爲教會訓導當局的重要文件」（Rahner-Vorgrimler, *Theological Dictionary*, p. 68）。藉着批准教理課本，主教們完成他們宣講福音的職務——這是他們職務中最重要的一項（教會憲章25節）。由於出版教理課本，他們要注意「用心教導兒童、青年、壯年人」，「並設法使成年的望教者對教義的學習，振奮起來或加以更好的適應」（主教職守法令第十四節）。教理課本反映出主教及本地教會教授教理的情形，以及日後教授教理時所要走的方向。

## 新編教理課本之需要

中國教會很久便覺察出有新編教理課本之需要。現今某些地區在教授教理時仍採用老的「要理問答」，這是一本枯燥而又充滿神學定義及神學用語的教理課本，因此很難為一般教友，更難為望教者所了解。這舊有的「要理問答」很難表示出我們的信仰是「活潑、明顯和有所作為的」（主教職守法令第十四節）。有些神父和傳道員對舊有的「要理問答」感到不滿，因此便採用一些其他教理譯本，例如：德國主教團編的「天主教要理」、「天國道上」、「雙重生命」等（以上各書均為光啓出版社發行）。然而許多人仍然感到需要一本專為中國教會，並經中國主教團所批准的教理課本。

## 教理新編一書之準備過程

民國五十六年九月中國主教團教義委員會召開第一次會議。會中決定編寫一本「教理普及本」。凡知道其他國家的新編教理課本（例如德國及荷蘭的教理課本）的經過數年時光才寫成的人，一定感到這新編教理不可能在短時期內完成。教義委員會的秘書劉順德神父不辭辛勞，走遍全島，訪問神父、修女及傳教員，聘請優秀的作者，並將編寫新教理的工作分配給一些神父和教友。編輯委員會極順利地編訂了初稿之後，分送給對此工作有興趣者修正，修正後再整編，經過了三番五次地修正，終於在尚不及兩年的工作時間內，已獲得主教們的批准，將這教理新編以「試用本」的方式出版問世。



## 教理新編之主要部份

這本教理新編分爲緒論（一一—五四頁）及正文（五五—二四一頁）兩部份。正文之後加上附錄（一四二—二六七頁），包括重要經文，天主子民的信經，聖教四規，天主教簡史及略語表。

### 二、教理新編之優點

從不同的觀點來看，這本教理新編的確是中國教會在講授教理上的一大進步。

#### 教理前導 (Precatechesis)

教理新編的緒論提供了「教理前導」所需的資料（參閱前言第十一頁）。這個緒論部分有二十節，其目的在於指出宗教對人生的重要性，並激發人對天國喜訊的興趣。換句話說，是爲準備慕道者的心，使信仰的種子能深植心內。緒論中除了這些爲一切慕道者所寫的篇幅外，尚有一些篇幅只爲某些慕道者所寫，例如：做學生的或許願意知道教會對宗教與科學之關係的看法，或教會對進化論的看法。有基督敎革新派背景的慕道者或許願意知道天主教對聖經的態度。這些人士都可在緒論中找到他們所需要的答案，爲幫助他們清除走向基督的道路上的障礙。這就是說，並非所有的望教者對緒論裡的一切問題發生興趣。因此傳教員該仔細選擇適合於每一位慕道者的題材。這緒論的目的僅僅是爲那些需要它的人士提供足夠的資料。以「教理前導」在教理新編內所佔的分量及位置來看，就可知道教授教理以前，準備階段的重要性，若無此階段，信仰就不能在人的生活之中根深蒂固。

## 以救恩史的演進爲大綱

教理新編的正文以救恩史的演進爲秩序（以創造工程開始，導向新天新地），在這整個過程中，基督是天主救援行爲的中心。這本教理新編以救恩史爲大綱，其目的是要強調，在這課本內所講述的並非是對天主的抽象觀念，而是要重述天人之間的關係史和預告其終了，並指出：我們在這來自天主而又導向天主的過程中所處的地位。

## 古經部份

這本教理新編既然以救恩史的演進爲大綱，所以也不能如同其他大多數教理課本：在講述創造記述及人的墮落之後，立刻由亞當跳到基督，而要講述天主如何對待世界上所有的民族，以及如何對待以色列選民。因此這教理新編答覆一個在許多望教者腦海中常出現的問題，即是：那些成千成萬生活在基督來臨之前的人，他們的結局如何？他們能否獲得救援？如何獲得？

有些傳教員，甚至神父們會感到無法向望教者及一般教友解釋古經部份，並且在編寫這本教理新編時曾有人建議刪除古經部份。但這些古經部份仍然保留着。那些在教授教理時不知如何解釋古經部份的人，至少應該記住我們不能隨意忽略啓示的任何部份。「這些天主默示（古經）的書，保有永久的價值」（啓示憲章第十四節）。既然這些有關古經的章節不能立刻爲大多數的傳教員所採用，則他們該對古經作深一層的研究，以便對隱藏其中的深長意義作進一步的了解。

## 教理新編的聖經基礎

梵蒂岡第二屆大公會議曾說聖經是「信德的最高準繩」，「所以教會的一切宣道，以及基督的宗教本身理當受到聖經的養育和引導」（啓示憲章第21節）。這本教理新編隨從大公會議的指導，書內大部份的「閱讀」都取自聖經，「道理」部份也往往只將所引用的聖經加以發揮而已。因此，這本教理新編要將天主對人默啓的意味深長的言語介紹給望教者及基督徒。

在這書中有時提及現代解經學家如何解釋聖經（例如第六十頁）的原則，現代人知道這原則後，才能對聖經有正確的了解。書中提及有關解釋聖經的原則，確實有助於成人及有科學頭腦的現代人清除許多對聖經眞理及價值的懷疑。

## 顧及中國的情形

教理新編（尤其在緒論中，但也在正文裡）注意到中國望教者及中國基督徒的問題。基督受難及復活的全部訊息固然應該毫無減損的陳述出來，但在不同的時代和文化中，以不同的方式講基督的福音並不損害信仰的統一。相反，這正表明教會有意識的胸懷，能容納在禮儀，神修及神學方面有本地特色的教會。

## 問答式與說明式兩者的綜合

這本教理新編採用論說及問答兩種方式，將教會的信仰陳述出來，這是很適合今天的中國教會

的。舊有的「要理問答」完全採用問答式，荷蘭教理課本却完全刪除問答式。而本教理新編則採用問答及論說兩種體裁。這種編排能使那些習慣於問答式的人感到滿意，他們能很快涉覽全書的重點或將各重要的講題作一撮要。而那些願意作精細研究的人，也能藉着逐字逐句的研讀而獲得答案。

### 三、教理新編的缺點

雖然教理新編有上述及其他各項優點，但也有欠完善之處。在尚不及兩年的時間內所編撰的這本教理新編，有不完善之處是意料中事，本書的作者們也深知此點，主教們只批准這教理新編作為「試用本」，其原因是以期日後能有所改進。

### 利用過多聖經術語

引用聖經是這本教理新編的優點之一，但也是缺點，因為有時候聖經的表達方式不能為現代人所了解。例如：第一〇九頁的「人因了原罪、本罪成爲魔鬼和罪惡的奴隸」，這句話能以現代的用語解釋，而書中所用的方式却能產生兩種後果：或不爲人了解，或被人誤解。此外，那一位傳教員，甚至神父能向一位望教者解釋第一一〇頁所引用的希八：六—十三，九：十一—十五的意義？誰又能解釋第二四一頁所引用的羅八：十九—廿一及格前十五：廿五—廿七的意義呢？

### 救援論

在講論到基督忍受痛苦及死亡時（尤其是第十七節；第卅三節（一）亦然），教理新編將救贖與贖以「賠償理論」（satisfaction-theory）的名詞，甚至用幾乎屬於加爾文派的名詞（第一一〇頁「代

人受難」)表達出來。固然在講論基督的救援時，「賠償理論」為拉丁教會所接受，甚至訓導當局也常引用這理論。但這種講法從未獲得確定，並且這種講法按照基督革新派神學家 Bulmann (Kerygma und Mythos 1, 20) 的看法，不能為現代人所了解。天主教的著名神學家們 (如 K. Rahner in Sacramentum Mundi. Germ. Ed. I 1168—1170) 對此種講法也不滿意。

#### 四、對教理新編的幾點期望

我們已經指出這本教理新編的一些缺點，為的是要指明日後修改時該由何處着手，並該朝那一個方向進行。此外，為使這試用時期有豐碩的成果，我願作以下幾點建議：

一、教理新編只印二千本，並且大多數只贈送給神父們，使這試用期內所想得到的效果，大打折扣。假若一位傳教員不能與他的道理班用這教理課本，他如何能判斷這教理課本是否能為不同年齡，不同教育程度，不同生活背景的慕道者所了解？因此，我認為在印書數量上應該增加，廣泛出售，只要賺回成本即可。

二、教理新編的作者應該開辦短期講習班，及發行各種手冊，為說明此教理新編之概要及用法，指示傳教員如何將這教理課本用於成人及兒童的道理班上。這種性質的講習班或研討會能使作者獲得有建樹性的批評，在修改第一版時，他們能以此為參考。

三、經過一段時期之後，應發出詢問表格，徵求有關下一版的修正意見。

四、第二版若能附加與聖經有關的國家的地圖，聖經年代與中國歷史年代對照表，圖片 (照片及繪圖) 則更為理想。

# 附魔在今日——事實與解釋

項 退 結

Adolf Rodewyk S. J. :

*Dimonische Besessenheit heute-Tatsachen und Deutungen*

Paul Patloch Verlag, Aschaffenburg 1966, 268 Seiten

今日似乎很少有人真相信魔鬼在這個世界行動。可是新約很明顯地告訴我們：魔鬼像「咆哮的獅子；巡遊尋找可吞食的人」（伯前：伍·八）；「基督取了血肉的本性，好能藉着死亡毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（希：貳·十四）。耶穌自己曾稱魔鬼為「世界的元首」（若：拾肆·卅）；他也曾多次把魔鬼從人身上驅逐出去。其實，魔鬼真正害人的地方，是使人犯罪離開天主。魔鬼不但煽動人的仇恨和其他種種惡劣情慾，而且歪曲人的思想。今日世界的不景氣，像我國大陸、越南、非洲、中東和全世界的種種混亂，很難想像沒有魔鬼的干預。天主為使人瞭解魔鬼的厲害，有時允許魔鬼附在人身上。本書所敘述的就是二十世紀所發生的一樁附魔事件。

本書作者是一位耶穌會神父，他親自做了三年多的驅魔工作。他之所以進行驅魔，是受了特里爾（Trier）教區主教的委託。大家都知道，天主教相信有奇蹟和附魔的事實，但對個別的奇蹟和附魔事件，却採取非常嚴謹的態度，沒有確切證據絕不肯定某一奇蹟或附魔事實。羅馬禮節書開宗明義就說：「驅魔者不要輕易相信某人被魔鬼所附」。羅神父把他驅魔的經過，原原本本地記敘在本書中。

羅德維克神父一八九四年生於德國科隆，一九一四至一九一八年第一次世界大戰時曾從軍，陸為

軍官。退役後進耶穌會。第二次大戰時他在特里愛醫院中任駐院神父職。就在這時他認識一位三十歲的女護士，她的丈夫在前線作戰。病人都很喜愛她，因為她工作勤快，態度又親切友善。她數次要求與羅神父談話，因為她覺得內心始終不得安寧。羅神父理會到：麥達（女護士的假名）平時那樣友善，但有時會驟然轉變，這時她說話傲慢無禮，對宗教尤其輕視。起初羅神父以為是精神病；但她談話的情形使羅神父逐漸懷疑她附魔。羅神父有一次嘗試念驅魔經；麥達對驅魔經非常敏感：立刻失去知覺。向她撒聖水也會引起很激烈的反應。某次，當她在這種狀況時，羅神父用拉丁語對她說話，她不但一點不表示驚奇，反會用德文予以答覆。麥達祇曾進過小學，從來沒有學過拉丁文。再三思考以後，羅神父就請示特里爾主教；主教對此事經過慎重考慮以後，就於一九四一年十二月十日以書面方式把驅除魔鬼的任務委託給羅神父。

這以後的幾年，羅神父就經常與魔鬼搏鬥。有一次麥達拿了一把小刀要刺神父，神父奪去小刀，接着就念驅魔經。麥達倒在地上，猛烈地用頭向地板亂撞；整個房間憑空冒起煙來。這是一九四二年一月廿九日的事。

那年復活節以後麥達的情形改善了許多：她已不再怕聖水、十字架等聖物，也不再懂得外國語文。卸白衣主日那天她又覺得不安；魔鬼又再度進入。麥達在魔鬼控制下用刀割傷自己。這樣魔鬼一再進入離去，直到一九四五年暫時停止。以後麥達到別處去，羅神父無法再照顧她。魔鬼直到她死以前還是騷擾她。她終於在一九五四年十二月十五日與世長辭。

由於驅魔的事發生在醫院中，所以有數位醫生都有機會仔細研究；他們都肯定這並非精神病。教區主教自己也有機會親自驅了一次魔。他和副主教都確信這是真正的附魔。

何以麥達會附魔呢？據說始於她祖母的詛咒：「妳將像畜生一樣地死去。妳始終不得安寧……」。領洗以前神父念的驅魔經本來是很好的驅邪方法；但可惜那位付洗的神父祇把驅魔經當作一種禮節看，根本沒有想到要驅魔。因此在麥達領洗時，神父念的驅魔經並未發生效力，魔鬼在付洗時佔據了嬰兒的身軀。六歲時麥達有一次到親戚家去，晚上大家念玫瑰經時，她突然亂吵亂鬧，怎麼也沒有辦法叫她安靜。不得已第二天就送她回家。麥達初領聖體的日子，祖母又再一次詛咒她，這時第二個魔鬼又附在她身上。奇怪得很，竟有人勸這樣的女孩子去當修女，麥達加入了一個新修會。修女們叫她幫助管理祭衣室。麥達暗暗地打開聖體櫃，拿出十二個已祝聖的麵形，放入十二個未祝聖的，又把聖體放在祭台階的地毯下面，讓神父用腳踏聖體。祇有聽告解神父逐漸知道了麥達的底細，但他不能說穿此事。回家渡假時，麥達就不再回修女院。不久她與一男人同居，二人一起用自己的血，寫了一紙「契據」獻身給魔鬼。納粹黨得勢後，麥達很快就加入他們的「青年訓練工作」。這時又有兩個魔鬼進入，麥達已成爲魔鬼的得力工具。在這樣悲慘的情況下，她在女修院時的聽告解司鐸始終在熱切替她祈禱。爲了替她贖罪，這位司鐸把自己的生命奉獻給天主；不久他就去世，享年僅五十四歲。一年以後，羅神父就發覺了麥達的附魔。

魔鬼何時附入麥達這一切，許多是由魔鬼在驅魔經壓力下招供出來的。羅馬禮節書規定，驅魔時應當問魔鬼的數目和名字，何時進入附魔者，爲什麼進入等等。

羅神父根據他自己的經驗，覺得驅魔最困難的一步是爭取附魔者的合作；他必須對驅魔者有信心，絕不對魔鬼寄以任何幻想，最後重新歸依天主。麥達終於做到了這一步，以後她雖然還是遭受魔鬼的毒害，但她的自由意志已經歸依天主，這在她臨死前表現得格外清楚。總之，麥達雖然一生苦惱



不堪，但她達到了最後歸宿：得到了救贖之恩。

何以天主容許附魔這樣慘痛的事發生呢？羅神父的答覆如下：一、使我們不要忘記，我們的敵人是多麼陰險可怕。二、使我們明瞭，天主並未把我們交給魔鬼；他同時把抵抗魔鬼的力量交給人類：教會中的驅魔品和司鐸品級就是天主的恩賜。三、聖物（聖水、十字架及其他聖物）的力量明顯地表現出來。四、其他許多信理也都得到佐證。

上面不過是本書的一些粗淺輪廓，尤着重於有關歷史事實的第一部份。本書還有七個部份，分別討論魔鬼、宗教範圍、危機期、肉體反應、心理反應、副心理學現象、魔鬼進入與退出；對第一部份所敘述的事實，逐一仔細分析。竊以為此書對附魔這一現象，的確具有獨特貢獻；作者態度的審慎尤值得贊賞。