

神學論集

于斌



2

輔仁大學神學論集

第二號

(一九六九年冬)

目錄

聖經

福音歷史價值的研究

張春申 (一三一)

復活：歷史與宣信

A. Dulles S.J. 著
黃素蓮譯 (一四五)

關於原罪的一些問題 (續完)

P. Grelot 著
馬谷編譯 (一五七)

大公會議

大公會議成就的回顧

E. Schillebeeckx 著
王秀谷譯 (一七九)

簡述「論教會在現代世界」牧職憲章

岳雪峰編譯 (一九七)

信理

新約中有關「教會是一個生活的團體」的觀念

房志榮 (二二三)

牧靈神學

主日與主日彌撒——主日的意義

狄剛 (一二七)

權威與服從的新觀念

F. Muller C.M. 著
李哲修節譯 (一二四七)

傳教學

為什麼需要中國神學？

于中原 (一二四六)

當代傳教神學

Catalino Arévalo S. J. 著
莊德亨譯 (一二五五)

今日傳教神學所面臨的難題

資料室 (一二六六)

書評

聖經：思高聖經學會譯釋

房志榮 (一二六七)

聖詠的祈禱

項退結 (一二七五)

通訊——編後

(一二七九)

福音歷史價值的研究

張春申

福音的歷史價值問題雖然很早便已發生，但是真正的爭論可說始於十八世紀；我們這篇論文便是要比較完整地把研究這個問題的歷史作一鳥瞰和簡明的介紹。全文分四個階段：(一)教條主義時代，(二)基督教自由派時代，(三)類型批判時代，(四)今日的趨勢。

(一) 教條主義時代

我們稱這第一個階段為教條主義時代，因為這個時代在面對福音歷史價值的時候，大都不是應用今日所謂的內在批判的方法，而只是根據了自己神學或哲學上的立場來承認或否認福音的歷史價值。

譬如：教父們並不感到需要證明福音的歷史性，為他們四部福音是由天主聖神靈感促使而寫成的，因此先天地不可能有任何錯誤或反對歷史的記錄。如果有人起來指出福音含有任何自相矛盾的記載，那麼他們解答的方法也不是根據什麼科學性的分析，而一概是教條主義的神學理由罷了。第二世紀的仇教者羅馬人柴蘇(Celsus)曾經理會到瑪竇和瑪爾谷福音說只有一位天使在復活後出現於空墳前；而路加與若望福音却說有兩位。對於這點福音中的不相調和，奧立振(Oriens)絲毫不感困難地說兩者都是歷史性，因為前兩部福音所報告的是一位天使移動墓石，而後兩部福音所記載的是一位穿着白衣的天使顯現給婦女們，這種解釋由今人的眼光來看並沒有批判精神，而只是出於奧立振自己對於

福音原有的神學立場。同樣地，聖奧斯定並不是沒有理會到四部福音間有互相矛盾之處，但站在他對聖經神學的立場而言，他不能不想出很多我們現在認為不科學的方法來解答。譬如瑪竇福音第八章中記載百夫長親自到葛法翁求耶穌醫治僕人，但是路加福音第七章中却說他打發自己的朋友去的。為解答這件事的歷史問題，聖奧斯定並不應用任何分析而說路加的記載是歷史事實，而瑪竇則是象徵性的說法，因為朋友去也可以算作親自去。

其實，這種教條主義的態度，不只保護福音歷史價值的教父是如此，初期教會的敵人也只以此來攻擊福音的價值。上面所提的柴蘇在公元一八〇年所寫的反對教會的書中，充滿了對於基督的神性與奇跡的嘲笑。然而這並不是因為他真正研究了福音，而只是他的理性主義無法接受任何福音記錄的超自然現象，因此也不可能承認福音的價值。

以上所說的只是古代的教條主義，我們看出了他們處理福音歷史價值的態度。然而真正對此問題做熱烈爭論的時代是始於十八世紀的啓蒙運動。下面我們要介紹幾位主要的人物。

也許第一個可以介紹的是雷瑪陸 (H. S. Reimarus 1694—1768)，他是漢堡東方語言的教授，在生時寫了「理性敬禮者之辯白」，但從來沒有勇氣出版。他死後別人為他發表了一些片段，可以看出他對於福音有着系統性的攻擊。他說耶穌只是一位充滿野心的政治家，他想煽動着身披羅馬人的統治，結果失敗被釘十字架上。後來他的門徒偷去了他的屍體，且揚言他已復活；把他的政治動機改變為宗教性的，因此耶穌成了人類的救主。由此可見福音的記載絲毫沒有歷史價值。繼雷氏之後，有海德堡教授保祿斯 (H. E. G. Paulus 1761—1851) 殊途同歸地否認福音的價值。他應用自然的解釋來剷除福音中任何超自然的因素。福音的記載，往往被他區分為事實的真相和福音作者的想像。事實真相

當然是有的，而想像只是作者的添加，所以沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是基督曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行，至於步行海面，乃是福音作者的想像之產物。不管雷瑪陸或保祿斯，我們認為都是教條主義者，他們之如此批判福音，不是具有任何科學性的根據，相反，這都是出於他們的理性主義的成見，因此先天地不可能接受超自然現象，也不可能接受福音的記錄。

後起的司德勞 (D. F. Strauss 1808—1874) 雖然也剔除福音中的超自然因素，然而他却比保祿斯更為徹底。他認為如果福音具有歷史價值，那麼奇跡不能自耶穌生平中剔除。但是，既然奇跡與歷史是不可能共存的，那麼福音便不可能有歷史價值。司德勞本人應用「神話」來解釋福音。他說福音中的超自然記錄都是神話，都是理想化了的耶穌的表達。在初期教會中開始流傳的是耶穌的史跡，但是漸漸地便在神話的形態中變化、創造、點綴而成福音中的記錄。司德勞並不否認耶穌的歷史性之存在與一些主要事跡，不過凡是帶有奇跡性的，與歷史演進不合的因素他認為都是神話。事實上經過了他的解釋，福音所餘而屬於歷史的只有耶穌的存在與幾次重要事件罷了。至於其他記載都不是屬於歷史上的耶穌，而是初期教會集體創造而成的神話性的基督。為此，歷史上的耶穌和神話中的基督幾乎是兩個完全不同的人物，我們今天認識的幾乎只是神話中的基督而不是歷史中的耶穌。後來在第三個階段中我們要為什麼類型批判的重要人物步特曼要被人稱為「復活的司德勞」。

反對司德勞的神話解釋的是包爾 (F. E. Baur 1792—1860)，他是新狄平根學派的創始人。對於宗徒時代的教會歷史，他應用了黑格爾的正反合的辯證法。「正論證」是猶太基督教的伯多祿主義，這是狹窄的地區性的教會。「反論證」是希臘基督教的保祿主義，這是世界大同性的教會。在這正反

的辯證中，產生了「合論證」，這是宗教時代的公教會，它由正反兩股勢力折衷而成，也能爲二者所接受。但是在這個辯證性的結構中，有不少初期教會的文獻不能完全適合，因此新狄平根學派便不得不大刀闊斧地把那些文獻重新加以與傳統相反的解釋。包爾爲更合乎邏輯，便把福音的著作年代都定得相當晚，並且也將任何不合格的文獻視爲僞作。他說瑪竇福音的來源是伯多祿主義中的希伯來福音，而路加福音的來源便是保祿主義中的瑪西翁福音；兩部福音都爲了遷就對方而有了妥協，然而真正綜合二者的是瑪爾谷福音。由此看來，福音的記錄只是宗徒時代教會的辯證性之過程，所以並非耶穌事跡的歷史。

司德勞應用神話，包爾應用哲學來解釋福音記載的形成。因此歷史上的耶穌漸漸地在他們的教條主義的解釋中消失。事實上再進一步，便要有鮑奧爾（B. Bauer 1809—1882）這樣的人來根本否認耶穌的存在，整個教會成了一部神話。

以上所介紹的人物都是德國的基督教徒，爲結束這個教條主義的階段，我們要介紹法國的勒南（J. Renan 1827—1892）。勒南在拉丁的語系地區中相當著名，然而在日爾曼基督教圈子中並不甚受器重。如其他教條主義者，他對於超自然現象，對於奇跡等等，早已先驗地有了理性主義的立場，因此福音不可能有歷史價值，他說：「至於福音中一部份是野史，這是明顯的，因爲它們充滿了奇跡與超自然。」有關歷史上的耶穌，勒南認爲我們所知極少。他的確是有的，他來自加里肋亞的納匝肋，他宣講過也給門徒留下了極深的印象……其他的則不可知了。

至此，我們可以結束福音歷史價值研究的第一階段。我們可以顯著地看出在這階段中的人物，都沒有開始應用今日的內在批判。他們只是根據了自己在神學或哲學上的立場而對福音的價值承認或否

(二) 基督教自由派時代

對於福音歷史價值的判斷，基督教自由派時代已經開始受到文學批判的影響，我們將以此為出發點。不論司德勞或包爾，為適合他們神話的或辯證性的解釋，都把福音的著作年代定得相當晚，因為神話之創造以及辯證的過程都需要一段時間才能完成。司德勞以為福音都是第二世紀末期的產品，而包爾認為瑪竇福音是三部對照福音中最早完成的，即在公元一百三十年。路加福音第二，是在公元一百五十年。瑪爾谷福音則在最後成書。這二人對於福音著作年代的訂定與傳統完全不合，而且他們之如此訂定，並非有什麼文學的或者歷史的根據。事實上，這只是他們教條主義的要求而已。

司德勞與包爾有一相同點，他們都接受一個古老的說法，以為瑪爾谷福音是瑪竇及路加福音的撮要，所以是在二者之後成書。可是後來司德勞的弟子魏斯（C. H. Weisse 1801—1866）與另一名叫味克（C. G. Wilke 1786—1854）的聖經學家同時研究對照福音的經文，而得到了同樣的結論：即瑪爾谷福音比瑪竇和路加早出。他們認為有二大文獻是福音傳統的來源，便是瑪爾谷福音與一部叫做「主的語錄」的集子。這兩部文獻是瑪竇與路加的來源，這裡我們已經有了對照福音問題上的一個理論：二源論。由於這理論的出現，在福音歷史價值研究的歷史上有了兩大後果。第一是新狄平根學派的壽終，因為它不但把福音年代定得太晚，而且三部對照福音成書的次序也不合二源論的研究。一八六三年霍慈曼（H. J. Holtzmann）又翻新了二源論的研究，宣稱傳統上對於福音著作的年代相當可靠，因此二源論的第二個後果乃是回到傳統。

二源論盛行的時代，也正是基督教自由派神學家寫耶穌歷史的時代。在這時代中，瑪爾谷福音因其古老性，而受到普遍的重視，且常常成爲註釋家的珍品。而其他幾部福音，因了自由派所持的歷史主義的原則，都受到擯棄。所謂歷史主義是十九世紀的產物，它對於史料取捨的標準有其特殊的主張：歷史應當如同自然科學，譬如物理學與化學一般力求客觀。自然科學的對象都是事物界的不受主觀因素影響的現象，因此其研究也顯得嚴密正確。歷史也應當尋求這樣未受主觀因素影響的中立目證者的報導，一切有了主觀成份或者後出的資料便不應爲理想的歷史學家所應用。在這樣的理論下，瑪竇福音與路加福音，因爲成書在後，而且應用別的資料，所以不爲隨從歷史主義的自由派神學家所應用。他們重視的是古老的瑪爾谷福音。

自由派神學家應用了瑪爾谷福音，再加他們隱約中尚保留的前一時代的理性主義，給我們製成了一幅道學家的耶穌肖像，歷史上的耶穌所宣講的是內心的，個人的宗教；他不想創立一個宗教，他不想望有形的團體，他也不自以爲有什麼超自然的來源。

其實把瑪爾谷福音視爲珍品的作家，在自由派時代中尚是保守的，他們至少還接受一部福音的價值。後來在魏色 (J. Weiss 1863—1914)、威爾浩森 (J. Wellhausen 1844—1918) 的研究之下，發現瑪爾谷福音也不是第一手的資料，它也應用過其他的史料。不過真正給與這部福音的價值以打擊的是萊德 (W. Wrede 1859—1906)，他說瑪爾谷福音中也充滿了神學，那裡一開始便有了默西亞意識的信仰，爲此我們不能根據這部福音來寫耶穌的歷史；至少不能不抱着批判的眼光去應用它。因此在自由派神學家的歷史主義的標準下，福音的歷史價值成了嚴重的問題。

後來，不少批判家由於對瑪爾谷福音失去信任，而集中興趣於「主的語錄」。散見於福音中耶穌

需要的話，正是自由派神學家所需要的。譬如哈納克(A. von Harnack 1851—1930)認為在瑪竇與路加二部福音中的耶穌的話，都是瑪竇宗徒以阿拉美語在公元五十年寫成的。利用了這些資料，哈納克在他著名的「基督教本質」一書中，給了我們一張耶穌的肖像，他宣講的中心便是天主是人類的父親，他具有「天主子」的意識，因此也是默西亞。哈納克把耶穌的奇跡分成五類，然而一類一類地否認它們的歷史價值，總之，凡是超自然的便不能接受，而屬於倫理道德的因素都是歷史性的，這是由派神學家的歷史上的耶穌。

我們在基督教自由派時代中，可以看出一個過渡與妥協的記號。對於福音的作者問題與著作時期，他們應用文學批判而走回傳統的說法。然而對於福音歷史價值的解釋，他們卻沒有放棄教條主義時代，雷瑪陸與保祿斯所有的哲學立場。雖然他們力求不明顯地表示任何哲學原則，但是却無形地站在那些立場上，因此他們對於福音的價值有着相當消極的態度。最後他們創造的一張道學家的耶穌像，因經不起後人的研究而終告失敗，此將引領我們介紹給與自由派神學家嚴重打擊的末世主義。

一八九二年，魏色發表了他的「耶穌對於天國之宣講」。大體上，他說歷史上的耶穌決不是自由派神學家所描寫的一位道學家。耶穌是自己時代的人物，不是十九世紀自由派時代的倫理學家。耶穌有他自己時代的期望，他和當時人一樣等待天主末世的來臨。他們等待那偉大莊嚴的時辰，天主一舉而毀滅世上罪惡的王國，而建立和平，正義與幸福的王國。這是達尼爾先知書中所報告的人子所要領受的天主之國，也是稍後默示錄文學與偽經中所詳加預告的末世。而這個天主之國便是耶穌宣講的中心，但是魏色說耶穌生時不能也不願意建立這個天國，他只是宣講天國的即將來臨，不過當他發現當代的猶太人拒絕他的報導時，他便想自己的死亡會加速天國的來臨，而且也會為自己帶來默西亞的光

榮，他將以人子與默西亞的身份從天降下，審判罪惡的世界，而建立永遠的義人的天國。因了魏色的研究，自由派神學所塑造的道學家便由一位熱誠的宗教家所取代了。

魏色的發現為後來的石維慈 (A. Schweitzer 1875-1965) 接受而成為解釋耶穌生平的基本原則。在他身上，末世主義到了高峯，同時不論在保守的英國或在摩登主義風行的法國，都受到了出乎意料的歡迎，而自由派的神學也因此走向下坡。不過末世主義對於福音的歷史價值並沒有什麼積極的估計。事實上，福音中的耶穌雖然宣講天國的來臨，但是同時也堅決地表示願意建立一個持久與可見的團體。如果耶穌像末世主義所想的等待世界的立刻毀滅，那麼不可能尚有意願在地上建立一個團體。這也是末世主義自己所清楚見到的；然而為了末世主義的原則，他們不惜把福音中一切相反的資料剔除，而說那不是來自耶穌本身的資料，而是初期教會的創造。因此末世主義與自由派神學一般，為了繪製一張耶穌像，不惜割裂福音，只承認適合自己需要的資料。結果福音的歷史價值便不完整了。

以上我們介紹了研究福音歷史價值的歷史的第二階段，在進入第三階段之前，我們願意把批判歷史主義的凱樂 (M. Kahler 1835-1912) 介紹一下，因為他的確在思想上是走進第三階段的橋樑。一八九二年，凱樂面對自由派神學作了一次有名的演講。他說我們有兩種處理福音的方法，一種便是歷史主義所提倡的科學性，專門性的批判方法，另外一種便是視福音是信者對於耶穌的作證。按凱樂的意見，第一種方法決不可能引領我們得到一張有宗教意義的肖像，因為耶穌的真正意義不可能為血肉之人所得，不可能從生硬的客體事件所知，而是特殊地啓示給宗徒的。事實上，福音乃是在初期教會之信仰中寫成的，不可當作普通的歷史文件來處理。它們不會適合歷史主義的要求，供給有關耶穌的中立性的客觀資料。因此科學性的歷史方法，以凱樂看來，一定要走進一條沒有出口的絕路，唯一可

取之道乃是在信仰中接受福音中的基督。凱樂先知性的對歷史主義的抗議，當時並沒有爲人所重視，直到二十世紀二十年代，人們才開始發現他對福音性質之認識的正確。然而另一問題是：即使福音是教會的作證，但是我們應用科學的方法，是否可能在那裡發掘出耶穌生活中一些重要事跡的真相？這便是以下兩個階段中所要討論的。

(三) 類型批判時代

在第一次世界大戰前後，對於福音歷史價值的問題之研究，大家深感需要更嚴密的方法，爲預防無數沒有根據以及粗野的假定的出現，於是開始了類型批判之應用，當柏林的貢該(H. Gunkel 1862—1932)應用類型批判方法於創世紀及聖詠之研究，而得到相當的成功時，他的兩名學生底拜利(M. Dibelius 1883—1947)和步特曼(R. Baltmann)也改良了這個方法，用來研究福音。(有關類型批判，非本文所可詳論，必須專文介紹)

按照類型批判的結論，福音並非一氣呵成且具有單純性的文學作品，而是由許多類型不同的有關耶穌生平的片段故事集合而成。那些片段的故事，原來互相關係，只是在初期教會的團體中，由於不同環境而產生的。初期教會有時爲了禮儀的需要，有時爲了教理的需要，有時爲了護教的需要，有時爲了紀律的需要……漸漸地產生了那些有關基督的不同類型的故事，它們便用來爲解決當時教會的問題。那麼究竟那些片段是否具有歷史價值而供給我們耶穌生平的資料呢？步特曼在這點上是相當消極的，他認爲那些故事都是初期教會的創造，它們告訴我們的只是教會當時的情形，而不是歷史上的耶穌。他在一九二六年說：「我實在認爲：有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因

爲初期教會的史料，對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是支離破碎的，往往只是些野史而已。除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有」。在此我們可以看出爲什麼今人要稱他爲「復活的司德勞」了，因爲他們兩人異口同聲地說不能認識歷史上的耶穌。

步特曼的消極態度爲信徒製造了極大的不安，然而他自己却認爲是理所當然的。他強調前面所提的凱樂之對於歷史上的耶穌和信仰中的基督的區分，他認爲歷史方法是世俗的工具，不能供給我們信仰的資料。我們信仰的是宗徒們宣講中的基督。從此歷史和信仰之間有了不可逾越的鴻溝，而福音的歷史價值幾乎蕩然無存。

我們對於類型批判時代，介紹得當然不夠，然而要詳述此一方法，在一篇鳥瞰的論文中是不可能做到的，不過我們至少可以得一結論，就是在此新方法的批判下，步特曼的態度是完全消極的，其實，步特曼在應用此方法時，也具有他個人的哲學立場與聖經註解的特點。而今天下不少聖經學家，同樣應用類型批判的方法，在福音歷史性之研究上，却得到了意想不到的積極效果。我們在下一個階段中要多少見到。

(四) 今日的趨勢

今日對於福音的歷史價值，漸漸地在走向積極的方面。步特曼把歷史上的耶穌和信仰中的基督絕對割裂，這已不爲近人所接受。即使大家承認福音是信仰的文件，然而從不同的角度上，仍舊可以指出歷史的價值。我們把這個階段，分成四派來介紹。

第一派我們可以用耶肋米亞 (J. Jeremias) 做代表。這派仍舊主張應用科學的研究方法，他們認

爲即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果，福音是信仰的文件，然而我們仍舊能夠從這些文件中發掘歷史的面目，因爲今天在研究上，學者有着前人所沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批判的啓示，有考古學家發現的谷木蘭的圖書，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。耶肋米亞對於耶穌所講的譬喻的研究便是一個好例子，他深入耶穌的時代，而把福音中的譬喻的原來面目指出。

站在耶肋米亞一邊的尙有泰勒 (V. Taylor)，他許多有關福音的研究，證實耶肋米亞的觀點。他說：「近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求。」所以按照這第一派的學者，科學性的研究尙能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

第二派學者對於科學性的歷史研究並不注重，他們的態度比較傾向教條性。他們認爲步特曼可以高呼科學方法不能認識歷史上的耶穌，然而這沒有什麼可怕，因爲福音的記錄仍是我們接觸基督的資料。庫爾門 (O. Cullmann) 承認福音不是客觀的科學資料，但是他說這並不證明福音的作證是神話。相反的，福音中的記錄都是信仰的表達，它是以歷史來作爲自己的對象，因爲福音宣告納匝肋的耶穌是以色列的基督。接受福音的宣告，便是接受宣告中的事件之真實性。

英國的陶德 (C. H. Dodd) 非常有系統地研究了初期教會的宣講，他說教會一開始宣講，便把耶穌生平的大概包括在內，尤其是他的死亡與復活。既然福音基本是佳音，那麼不論初期教會或者我們今天的信者，在接受這佳音時，不能不同時承認那些事跡之可靠性。

所以第二派的聖經學者，並不像前一派之強調科學性的研究。然而他們却強調地說福音中的耶穌應當是真實的，因為教會初傳的真理與能力完全建立在耶穌的真實生命之上。

第三派包括的是數位斯干的納維亞路德派的學者，他們也堅持福音的可靠性。他們認為對於福音歷史價值的研究，從來沒有人提出福音傳授的特殊性質。為這一派的學者，真正解決問題的關鍵在於有系統地研究巴勒斯坦的耶穌和初期教會的口傳方法。如果我們稍微注意拉比教授的方法，便會發現福音的資料不可能受到所謂野史與神話的沾染。耶穌自己按照猶太拉比的方法教授，他的門徒也生活在這種口傳的環境之中。如同其他拉比，耶穌一定教導自己的弟子背誦一定形式的字句，甚至配以一定格式的手勢。這樣他把自己的言語與行爲，在口傳的方式下，傳授給門徒。其實福音的內容也清楚地證實了這種口傳的方式。

根據那些斯干的納維亞聖經學者，聖神降臨之後，門徒們在耶路撒冷栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。而我們的福音大體上是出版了耶路撒冷教會、在門徒監督下保存的傳統。瑞典著名的註釋家李森非（H. Risentfeld），認為福音雖然含有編輯上的更改，但是大體上保存着在記憶及口誦中流傳而來的有關耶穌的言行。這些傳統最後應當回溯到耶穌自己；可見福音具有歷史價值。

第四派也就是我們最後要介紹的一派，是與步特曼稍有出入的學者；有些是他的學生，我們可舉出克斯曼（E. Kasemann），博克斯（E. Fuchs）與美國人魯濱遜（J. Robinson）。他們認為誰若從福音的記錄中發掘耶穌生活的客觀事跡以及他的言論之正確內容，便是犯了一個嚴重的錯誤。這樣處理福音的方法，給人的印象乃是福音是第二手的資料。我們應當知道福音記錄的基本意向不是報告外

在的事件，而是宣告耶穌的意念與音訊。福音作者把那些意念與音訊在耶穌的弟子與仇敵，以及在他的仰慕者與批判者的存在性的反應中表達出來了。今天的讀者可以懷疑耶穌是否事實上把福音作者放在他口中的默西亞名號加在自己身上，但是福音中的一字一句却無可懷疑地反映出耶穌對於四周人的影響。他所做的一切，所講的一切，都是充滿了決定性的意義，好似天主之國已經在他身上露出了曙光。因此今天的一位歷史學家，如果他的心靈對於福音的宗教意義是開放的，那麼他會在耶穌的人品與言行上，發現不可隱沒的特點。這是福音對於耶穌的報導之「歷史價值」。按照這一派的學者，過去對於福音研究之失敗的原因是歷史主義，因為福音的資料不可能歸納在歷史主義所要求的史料的範疇之中。而今天的存在性的或者「位格性」的歷史學，要求與過去的人物有着真實的會晤，更能適合於福音價值的批判。

總之，如同魯濱遜所說，我們今天的人有兩條與耶穌相遇的道路。一是藉着教會的宣講，一是藉着福音。前者接受教會的作證，後者存在性地接觸耶穌的證人所指示的意義。然而兩者都要求我們有一個自決。為第四派學者，所謂福音的「歷史價值」，不是實證性的，而是導致我們了解耶穌的存在意義。

我們把步特曼之後的四派對於福音價值的思想介紹完了，可見由不同的角度，大家的態度都比較積極。然而方法上仍舊有着對於福音的處理之基本區別：第一派與第三派多少認為自福音的史料中可以應用科學的方法，發掘出歷史上的耶穌之某些重要言行的真相。而第二派與第四派多少認為不需要這類的科學性之工作，因為這將破壞福音的眞義。因這兩種不同的方法，今天的信證學也具有兩種不同的態度，可參考本期杜勒斯著，黃素蓮所譯「復活：歷史與宣信」。

結 論

在介紹福音歷史價值研究之歷史的四個階段之後，我們不能不理會到幾乎所有近代學者都是基督教的，這是否由於教會有關聖經研究的限制太多，以致天主教聖經學家缺少創造性的假設？我們希望在梵蒂岡二屆大公會議後，天主教聖經學家，在教會的鼓勵之下，關於福音歷史性也會有一些有價值的見解。

參閱：

Léon-Dufour, *Les Evangiles Synoptiques* (Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, pp. 145—162)

Ricciotti, *The Life of Christ*, pp. 179—216

Musser, *Leben-Jesu-Forschung*, LTK B. 6, Col. 859—864

Dalles, *Jesus The Christ: Some Recent Protestant Positions*, *Thought* 1964 pp. 359—379

復活：歷史與宣信

A. Dulles S. J. 著
黃素蓮 譯

今天在信證學上，有兩種很不同的處理福音資料的方法。二者都知道福音是特殊的文學類型。但是第一種方法仍舊以為應用科學性歷史方法可以發現福音的歷史真相，用以作為信仰的基礎。第二種方法並不否認科學性歷史方法的可能，但是却以為純粹中立性的客觀事實，對於信仰無濟於事。因此為達到信證學的目的，這方法認為一方面應該指出福音的內容、性質、作者等等的特點，另一方面又應該發掘與培養聆聽者的宗教意識。「復活：歷史與宣信」一文關於復活奧跡，可以具體地使我們認識這兩種方法；當然作者自己對於第一種方法並不贊同。這篇譯文是杜勒斯神父 (Avery Dulles) 所著信證學與聖經中的基督 (Apologetics and the Biblical Christ) 一書的第四章 (The Resurrection: History and Confession)。因此譯文中有一二處假定前面幾章，但是即使不加說明，也不妨礙了解，至於作者所引用勒未神父的書是 *Sous les yeux de l'incroyant*。

(編者)

我們已對照兩種皆以新約為基礎的信證學 (註) 之形式。第一種形式是根據歷史批判學的基本要領，而以科學及歷史法則進行的。第二種形式則對聖經的證據採取較寬大與合乎人性的態度，並明顯地注重有關價值的問題。第一種形式企圖透過初期教會的信仰，應用福音所記述的，以及可由歷史方法：信證學是 *apologetics* 的試譯，這樣可與信理學 *dogmatic* 相配合。前者證明啓示的可信性，後者追究啓示之理等等。

法確定的事實，來對此信仰做一理性的證明。第二種形式——我稱之為宣言——同時指出基督的主要事跡和基督徒對此等事跡所作註解的可信性，而引導探究者對二者一併加以同意。

為說明以上兩種信證學的不同，我們現在把有關基督復活的問題作為例子加以論列。

歷史批判方法對此奧跡的證明，在邏輯上並無欠缺。在三段論的格式中，這證明可以如此簡述：福音是可靠的歷史來源；而且它們肯定的是基督肉身的復活；因此基督肉身的復活是事實。既然我們不能懷疑福音的作者所願意描述的基督復活是真實的，且是肉身的，那麼，上面三段論中的大小前提受到承認，所以結論便無可置疑。因此，為第一形式的信證學所存留下來的的工作，只是答覆反對者的設難。（這節的邏輯性，假定前面幾章，不清楚的地方讀者不必太加注意——譯者）

實際而論，這兒有四個不同的理論。有些反對者，如雷瑪陸 (Reinmarus) 認為復活的故事，完全是捏造的，但這與初期信友顯明的真誠態度格格不入。別的人，如保祿斯 (Paulus) 曾說，復活道理只是一種錯覺；基督從未真正的死去，他只不過處於一種昏迷狀態中，其後再由此狀態中蘇醒。然而福音說得很清楚，復活的生命，並非只是回復到原來的生命，而是一種最高的境界，一種天上光榮的開始。第三種理論，認為整個復活的敘述是神話或傳說。為反駁此一論調，歷史批判派所堅持的是福音之可靠性；這是他們在這問題上假定為當然的。

無可置疑的，最嚴重的設難可說是第四種，那便是認為復活的顯現是幻覺。但是這個設難也可解答。幻覺如何能在這許多機會上，在這許多日子內，又在這許多見證人身上發生呢？此外，復活的救主，不只為一、二感官所覺出，而是能摸到，能看到，並且也能聽到的。再者，在新約中不斷地肯定祂與門徒們飲食，而在祂離去之後，有着幻覺所不能解釋的持久性結果，例如一隻空杯或一堆魚骨

最後，幻覺論沒有考慮到四部福音所堅持的空墳。

根據以上的理由，歷史批判方法的信證學認為，基督自死者中復活的結論是完全顯明的了。既然論證是以歷史方法進行的，因此在經院神學教科書的術語上，其結論可以稱為有「歷史的確定性」。在我們剛撮要過的論證裡面，有不少是有效且需存留的。但是，在整個問題上，誰若假設福音的每一細節是見證人的精確記錄，這未免過於簡化問題。它要求人們同意任何反對者或任何對此問題受過良好教育的信友所不易承認的假定。一旦我們細想福音敘述的眞正性質時，某些困難就開始產生。

第一應當注意的是福音中有關基督顯現的記述比較晚出，其中有些通常認為是屬於福音資料的最新一層。例如瑪爾谷福音大多數版本中的最後幾節（十六章九—二十節）大概並不屬於瑪爾谷福音的原始經文。不論這幾節福音是瑪爾谷後來親自寫的抑是出自他人之手，其內容顯出部份的依靠其他福音。因此信證學家不能把這段福音當作可靠的獨立證據來引用。若望福音第二十一章也有同樣的困難。批判家通常認為此章是第四部福音的補充，它好像是出自不同作者之手。有些人把它劃為第二世紀初期的產品。如此，有關基督復活後的顯現只剩下三段記述，確實可歸於福音作者：瑪竇二十八章，路加二十四章及若望二十章。實際上，有關這些記述之錄入福音之前的史前史，我們沒有任何指示。我們只知道它們是出現在復活事件發生後三十年至七十年間，或四十年至八十年間寫成的福音手冊之中。從歷史學家的觀點而言，這明顯地產生了困難。事情發生後這樣久才有的記述，而且又不能確實地追溯到目證人，這實在與理想的歷史資料相差甚遠。

第二，我們必須觀察到這三段記述彼此之間有很大的出入，路加只論及在耶路撒冷及附近的顯現，單就他的福音而論——我們把他 在宗徒大事錄更進一層的記錄放在一旁——所有的顯現都在復活主

日那天發生。若望第二十章亦有類似的報導，他所記載的只是復活主日與八天後基督在耶京的顯現。相反，瑪竇只描述基督在被釘後，在加里肋亞門徒們前的那次顯現。他的語氣好像是積極的排除任何有關基督在猶大顯現於門徒的暗示。他表示復活的基督打發婦女去告訴門徒們到加里肋亞去見祂。假使瑪竇福音的作者知道在耶京的顯現，他會如此報導嗎？耶路撒冷與加里肋亞對基督復活的兩個傳統是非常不易調和的。許多基督教學者相信加里肋亞的顯現代表着教會初期的信仰，而耶京的故事則為前一傳統較後之擴大。

第三個困難是有關復活事跡的文學類型。它們屬於不同的種類。有些事件是以明晰和簡單的筆法敘述的，有着古老傳統資料的特質。別的記事，如路加福音所寫的厄瑪烏旅程和若望寫的海濱顯現有高度的技巧，實出自精練文學家的手筆。任何口傳約有半世紀之久的故事，大概會比那兩段記述更簡單與粗劣。在一篇以類型批判派的方法來研究基督現顯的重要文章裡，陶德（C. H. Dodd）教授認為這些非常詳細的文學記述，在某種程度是受到信理、護教以及禮儀生活的影響而構成的。他特別指出分餅主題的再三出現，看起來是在暗示着聖體聖事。

如果復活的故事是後起的，彼此之間難於互相調和，且在某些情形下可能受到文學想像的修正，那麼信證學家不能假定福音中每一細節必須代表一項重大事件，也不能以此假定作為論證之基礎，不論聖經註釋家對這些記述的事實內容做何種結論。試問，一位真正的歷史學家是否能以純粹的理性批判工具，毫無疑惑地建立起在復活主日，基督在晚餐廳中吃魚，或在復活第三主日，他再度顯現時，曾邀請多默宗徒觸摸祂肋旁的事實？反對者會想這些細節能是穿插進去的，當然這並非毫無且的，不過信理的理由勝於歷史的理由。他將說可能福音作者為了反對任何幻象論（Docetist）的傾

向，而用了那些穿插來教導教會有關復活肉身之真實性。

以上是歷史學家考察新約所記載有關復活的記錄時所面臨的困難。當我們誠實地面臨這些困難時，我們便能開始了解，為什麼有這許多現代學者感覺到基督的復活在歷史根據上，尚不可稱為確定。

然而，在決定歷史是否能證明復活的事實前，至少讓我们也承認它為信證學毫無疑問地能是富有價值的工具。譬如，正確的歷史研究能排除一些已有相當進展的，比較荒謬的學說；它亦指出，復活的信仰並非受了東方神秘宗教的影響而形成的晚期傳說。相反的，基督自死者中復活，自始是基督信仰中的主要因素。

可是證實上述幾點最有力的根據，並非來自大家認為較為晚出的福音，而是來自宗徒大事錄和保祿書信。一般認為在宗徒大事錄前幾章中，聖伯多祿與其他門徒們的所謂初傳的宣講，有着足够的理由可以代表初興教會的教導。這些宣講中的早期的專有名詞，閃族語言的構造，和初級的神學皆指示我們，路加在寫作時緊隨着最早的，大概是巴勒斯坦史料。這些宣講清晰地表明基督肉身之復活是教會信仰的樞紐。

為說明歷史在復活問題上的價值，還有更重要的資料，就是保祿宗徒在格前十五章，三至七節所記載的所謂復活傳承 (paradosis)。在此保祿看起來好似逐字的引用，大概他在大馬士革領洗前或當他在基督被釘後不到十年時，訪問耶路撒冷城所聽到的信仰宣誓。這個宣誓肯定基督確實被釘十字架，埋葬後第三日自死者中復活，且在幾個不同的情況中顯現於不同的門徒們。在第十一節，保祿提醒他的讀者，這是宗徒們異口同聲的宣講；「不拘是我，或是他們，我們都這樣傳了，你們也這樣信

了。」這是教會極早信仰基督真實復活無可反駁的鐵證。

那麼，歷史是否能使我們更進一步的肯定，復活並非只是初期基督徒的信仰，而是一件真正發生過的事呢？在此如同先前討論有關基督的奇跡時一般，我們遇到了不同的意見。許多歷史學家認為在科學立場上，他們有義務假定所有的事物皆有其自然的解釋，並以此假定去從事研究。他們將儘量擬想自然的解釋，只要它們能有近似的真實面目。當他們認為無能為力時，他們將乾脆的說他們手中有無法解決的問題。然而無論如何，對於真正的復活，他們將認為這是件太超乎尋常，過份違反人類普遍經驗的事，他們不會接受以之為科學性歷史資料。

達味休謨 (David Hume) 最可代表這類無信仰歷史學家的態度。在他的著作「人性的領悟」論奇跡一章中，他提出下面一個假想的案件：

設想所有研究英國的歷史學家同意伊利沙白女王於公元一六〇〇年一月一日逝世，在她死前死後，按照她階級的慣例，曾為她的御醫與全朝官員所目睹；她的繼承人為國會所公認和宣告；但在埋葬一個月後，她再度出現，重登寶座，且執政三年之久；我必須承認對那麼多奇妙事件的發生應當感到驚訝，但是不能有一點兒偏向去相信這樣奇跡性的事件。

在此種情形下，休謨表示，他會很爽快地否認史源的正確性。史源含有錯誤的假定，無論怎樣不可能，總比這樣的一個巨大奇跡尚較易置信。

那些否認基督復活道理的歷史學家們，幾乎共同堅持宗徒們有着某種幻覺的經驗。此一理論能為如洛亞西 (Loisy) 和高格 (Goguel) 一般富有技巧的鼓吹者，若有其事地提出。真的，我們偏於設想宗徒們是強壯而穩定的人，他們有能力區別事實與幻想，但是我們也得記住他們是處於一種非常

緊張的環境中。他們曾因聖週五的事件而勞累，也因期望中的默西亞王國之突然瓦解而驚嚇，他們爲深愛的老師之死而落入痛苦的深淵，同時又因害怕遭到同樣的命運而戰慄。在這種種情形下，他們可能較往常更易感受非常的心理經驗。無疑的，空墳的發現不能輕易的與幻覺論相調合，然而我們必須記得，這件事首先是在事情發生後下一代才寫的福音中報導的，難道這不可能如同步特曼(Bultmann)所說是一件晚期的傳說嗎？或者，即使承認墳墓因了某種緣故，確實發現是空的，然而這件事本身，可能正好帶來了促成幻覺的緊張與興奮。

幻覺假設實在含有許多不可置信之點。如果一位無宗教信仰的歷史學家，認爲這是一個適當的答案，他就錯了；但是，如果他因了自己的科學要求而想幻覺假設比肉身復活的假設更可接受，那麼人家會原諒他的。

相信基督的歷史學家，大概認爲科學性的歷史沒有權利否認復活，但他並不因此必須肯定任何歷史學家應以純粹的歷史名義來堅持復活事跡的發生。威廉·亞卜萊(William Albright)教授是一位虔誠的基督信徒，同時也是一位卓越的歷史學家，對此問題，他在從「石器時代至基督教」一書中(*From the Stone Age to Christianity*, Baltimore: John Hopkins Press, 1946 p. 300)有着非常謹慎的反省：

福音所記的……乃是對於一些目證人所作報導的反省，他們曾經飽受深刻的經驗與經歷身心的極度緊張，凡是感到日常經驗與超越世界之間的界線消失在自己眼前的人，不會清楚地區分什麼是自然層次所見之事與什麼是超自然層次所見之事。如果說後者爲「幻覺」，未免太使人誤解，因爲無論歷史家或心理學家對那樣的事，沒有別的方式處理。這裡歷史家沒有權利否認他們所不

能反證的事。他們有絕對的權利去揭穿欺詐、妄信、民間流傳的顯明例子。但在真正的奧跡前，他的責任是止步，而不企圖跨進他無權過問的世界。

在宣佈歷史應當立刻停止對復活有所肯定時，亞卜來提出了一個非常嚴重的問題。許多天主教徒聽到復活從歷史中挪開時的不舒服是可以了解的。自信徒的立場而言，難道復活不是一件歷史的事實嗎？爲天主教徒，復活是客觀發生的事件，基督的肉身在一確定的時間與空間離開墳墓；復活的基督顯現並非如亞卜來的語氣可能暗示的，只是精神界的經驗，而也是感覺的現象，基督真實的肉身被門徒們的肉眼所見。

然而，我們或許可以承認在某種意義下，復活是超歷史性的。復活並不是簡單地返回人間存在的條件中，而是基督的肉身升入永遠的光榮。自復活主日起，祂的真正處所是空間與時間所不能衡量的領域。沒有人見到基督自墳墓中走出，恐怕那是無形可見的。不但如此，連顯現亦非一般歷史科學所能控制的事件。祁東 (Jean Guitton) 在他有趣的著作「耶穌的問題」(*The problem of Jesus*) 中這樣寫道 (二二四頁)：

如果歷史事件是普通可檢定的，那麼顯現就不屬於歷史。雖然顯現的對象是一個在他死前曾爲許多同時代人所認識的人物，但是復活的基督却沒有像祂在受審及受難時一般，公開的顯示自身於衆人。狹義的說，歷史所知的只是任何正常人可證實而不需有特殊方法就可認識的事件……在我看來，假使底培里 (Tiberius) 或達西都 (Tacitus)；菲洛 (Philo)，比拉多 (Pilate) 或若瑟 (Josephus) 當基督顯現時也正在室內，他們也將一無所見。

爲保護這一主張，祁東能够合理地引用新約作爲支持。詳細閱讀復活的記載後，我們會覺到爲

看見復活的基督，或至少爲認出他來，必需有特殊的知識與恩寵。聖伯多祿在宗徒大事錄第十章說：「基督並不是顯現給所有的人，而是給天主所預揀的見證人」（四十一節）。根據新約，這些預先揀定的見證人就是從前的門徒。就連這些特選的見證人也不容易在復活的形態中鑑定出耶穌來。瑪達肋納將祂誤認爲園丁。往厄瑪烏去的兩位門徒是在耶穌給他們解釋聖經後，以及在謝恩禮的進行中方始認出祂來。在提庇黎雅海邊，只有鍾愛的弟子辨認出祂來而高喊「是主」，其他的宗徒並沒有那麼清楚地識別祂，否則福音不可能記載說他們不敢問祂：「你是誰？」（若，二十一章第十二節）。

這些記載集合在一起，反映出初期教會的一個傳統，便是要有超過耳目普通的能力才能辨認出復活的基督。顯現是奧妙的事，非平常的觀察所能接觸到的。宗徒們並非只憑他們的肉眼見到復活的耶穌，而且還有賴於一種超性光照的助佑，他們的視覺能力受到信仰之光的堅固。用聖多瑪斯深刻的句子來說，門徒們「在耶穌復活後是以信德的眼光看見生活的基督；至於祂的死亡，他們清楚知道是件明顯的事實」（神學大綱，叁，五五，211）。

宗徒們宣講復活的體裁和他們聞知復活事跡的形式是完全一致的，假使他們的信心只是出於感官的證據，那麼他們可能引用同樣的證據去說服別人。然而他們清楚地意識到他們自己的信心主要的超性光照的效果。所以他們在猶太同胞前並非以奇象的報告者，而是以啓示宣講者的身份出現。在他們最初的宣講中，例如在宗徒大事錄前幾章裡的宣講撮要中，他們不去自找麻煩地詳述他們如何確信的經過。他們更不企圖以歷史的證據來說明事實。相反的，他們講話如同權威性的見證人，他們傳報信理，如同一件人人應當接受的事。因爲他們自視所說的話乃是天主所委派的宣講者的話。是的，他們標出超乎尋常的記號，例如，他們親自醫治病人，但是他們並不想從那些記號裡演繹出道理來。他

們充滿了聖神，先知般地解釋記號的真正意義。伯多祿說：「我很高興告訴你們和全以色列的百姓：是憑納匝肋人耶穌基督的名字，即是你們所釘死的，又是天主從死者中所復活的；就是憑這人，這個站在你們面前的人好了。」（宗，四章十節）

現在讓我們的注意力從宗徒大事錄轉到福音。這裡的記載有較多的枝節，和較詳細的體裁。敘述較為充實亦較有結構。但是，這些依舊是權威性的作證，不是一般的證據。福音作者僅願告訴我們教會所熟悉的基督復活顯現的故事。一位現代的歷史學家，會找出理由來抱怨那些材料太晚出，太浮泛，太不一致，太受禮儀或信理的動機所影響，它們不是完全值得相信的。更基本的是，他將認為復活概念本身過於奇怪，即使具有世界上最好的證據，也難以接受。這一點，我們曾經聽過休謨的意見。

但是，如果我們改變立場，由無信仰的歷史學家改為宗教的探究者，那麼以上的證據就有它新的一面。所謂宗教的探究者，是指熱衷尋求與天主來往，渴望救恩喜訊的人。對這些人，基督復活的訊息，不只是一件奇妙的事件或是一件破壞宇宙規律的事，他們將要從聖經故事的全部結構內審量其中的記載。那裡，天主怎樣從痛苦中救出，怎樣以光榮賞報祂選民的行為，有一幅和諧的圖案。而基督靈魂與肉身的光榮，正好給予古代以色列的宗教歷史一個合適的結局。在聖神降臨的全景中，它成爲一個新的世界性之救恩的磐石，復活的基督藉着派遣祂的聖神，揭起歷史末期之幕。因此，復活成了天主從所有罪惡的損害中，給予救贖希望的中心事件，藉着復活的基督，全人類，也可說是整個的創造，恢復與天主原始的結合。在基督身上，天主成了救贖的主宰與完成者。

從救恩的觀點來看，復活是含有最高意義的事件。它呈現出以色列天主的美善。它既是啓示與救

版，甚麼它也能被認為是一件合適與可能的事。勒未 (Levie) 神父在我們已引的著作中，應用了許多物理與信證學密切相連的因素。他指出復活若與救贖的意義分開，則將是一件多麼不能相信的事：

如果我們不顧道理的一面，如果我們否認信理與神學在我們的信證學中，有任何發言的權利，那麼，在公元三十年四月納匝肋人耶穌的復活就成了一項不能懂悟，不能想像的事件。因為它沒有意義，並且違反任何正常的情形。以普通歷史學家的身份，我將無可選擇，除了將一切有利於復活的文件，限制於我習慣可以視為真實的範圍內去解釋，如果我的解釋遇到嚴重的困難，那麼，在我看來，它們還是比莫名其妙的復活更可容忍。

在遭受任何歷史證據的批判之前，復活事跡的宗教意義使它首先顯出含有某種表面的合理性。畢竟，為什麼天主不應該在舊以色列抵達宗教的完成和新以色列即將誕生的歷史交界時期，顯示一件絕對特殊的事呢？難道祂不可以為這位超越的宗教導師，做一件祂的確不會為伊利沙白女王或巴辣巴或般雀比拉多做的事嗎？一旦我們瞥見基督復活乃是天主的行爲和它的潛在意義，那便沒有理由再擬造沒有出路的假設，譬如，連結性的空前未有的集體幻覺，或者有關空墳的偽詐故事。

上面有關復活真理的初步合理估測，加上我們對於門徒們作證的特質之研究，便凝固而成爲純真的可信性。我們前章所定的辨別真正啓示之標準，便也完美地印證在復活奧跡的初期宣講之中。它表達新教會的一致信仰，並且毫無疑惑地受到接受。然而此一事件，從各方面看，又是一個違反宗徒們及當時的人事所期望的事件。一個在世界終窮之前的默西亞的個別復活，是他們從來沒有想到的事件。難怪在福音中我們看見門徒們在基督重新顯現時驚慌失措。

最後，我們應當注意的是復活的見證人，因了他們的經驗而完全有所改變，面對面的與復活的基

督交往，使他們成爲新人，成爲福音的奴隸，急切地催促他們向整個世界有力地宣講喜訊。猶太人抗議此一信理爲褻聖！希臘人則認爲是瘋狂。但是，不論威脅或嘲笑都不能使門徒們緘口不言。他們的信心和宣講的說服能力來自何處？宗徒們自己解釋說：他們並不輕率地相信，因爲復活的基督親自給了他們有關祂的勝利和他們傳報佳音任務的充份保證。此一解釋，如果我們接受它，則完全說明初期教會的信仰與宣講，而其他的假設都會遭到嚴重的困難。

歷史批判方法的信證學把復活奧跡自神學範圍內拖出，而置之於人間奇事之平面上，我想，這種做法沒有任何用處。對某些人，此種方法給人一種虛假的安全感；他們妄想科學歷史能够實際地證明此一基督信仰中的基本信條。對於其他的人，此種方法樹立了一個可怕的障礙，因爲它好似在鼓吹應用科學歷史的工具來做中立性的研究，並以此爲信仰的理想準備。許多謹慎的人，在誠實地分辨資料後，覺得應當承認，事件究竟如何發生再也不能如此容易地重新組織起來。而這些人，在對歷史證據的評價上，可能較歷史批判的信證學家更爲準確。

如果我們希望感到古代對於復活作證的折服力量，我們最好站在新約所指點的地位上。這些記述是爲信徒與真誠的探究者所寫的宗教性的作證，真誠地尋求與天主來往的人，能在聖經中找到信仰的堅固根據。事件本身的宗教意義與門徒宣講的超越特質合在一起，使人完全可以相信，基督的確給祂所召選的朋友、顯示祂嶄新的與光榮的存在。

關於原罪的一些問題 (續完)

P. Grelot 著
馬谷 編譯

三、神學的反省

由以上種種可見今日對創世紀的神學了解和聖教古代及中世紀的「歷史傾向」的詮釋已截然不同。但這一事實並不應造成一個藉口，而說近代詮釋學不忠于聖教傳統，或說教父及中世紀作者對創世紀首數章的演繹毫無價值。我們必須明瞭往日神學家的生活背景，才能知道他們所說的究竟是什麼。他們所以要強調聖經敘述的歷史事實，是因為當時有很多關於人類起源及惡的來源的描述，全屬神話，哲學玄想或詩境構造。當日神學家們便想用啓示道理的事實與之對抗（如聖奧斯定：*De Genesi contra Manichaeos*, P. L. 34, 173—229）。在那些非啓示的學說裡，自有人以來，人的自由的運用——這個歷史深度，完全不存在。而在聖經裡這却是極受重視的一點，因此才可明瞭天主子降生救贖的大業。環繞着聖教會的古代氣氛裡只有一種思想，對於宇宙，人類及文明的來源，注意到「歷史」這個概念，那便是伊比鳩魯派 Lucretius: *De natura rerum, Canticum quintum*。但這一點積極思想所付的代價却很大，那就是物化一切，人的自由及與生活天主的關係都不復存在（因此 Lucretius 在近代馬克思主義信徒中大受歡迎，他們封他為辯證唯物論的鼻祖）。為抵制這些當代的學說，神學家們自不得不倚重聖經裡的宇宙論及人類學。雖然他們未必將經典字義估價得當，也沒有適宜的工

具來批判其語言，但至少他們從中吸取了人類歷史性的一種意義，來與今日藉觀察的科學而得到的結論遙相呼應。這樣說，倒並不是給古人找遁詞，而是要指明今日的神學反省是繼續古人而前進的。爲能作到這點，必須明瞭古人周圍的思想脈絡（脈絡與上下文同義，但所指較廣，因爲文字外的生活，文化背景都包括在內）。

1. 原罪與人化問題 (Hominisation)

甲、人的本質與自由

一旦放棄「動物種類由開始即已劃定」的老看法而接受種類漸次演變的新觀點，即刻有一大串問題發生。從生物學方面來說，人類的崛起應該放在動物的譜系那一枝節？這一枝節在成人之前一段歷史又是怎樣？心理學方面，有什麼特殊的跡象區分人的心理及一般動物的心理，使我們看出人的出現的確是踏入一個新境界，一個新穎的存在，這存在且和我們眼前的存在沒有質的區別？形上學方面，因爲這一現象一方面深深植根於給它備路的動物界，另一方面又能自動發展而進入一個禽獸心理絕不能介入的內心領域，那麼這樣一個新現象的發生，需要怎樣一個原因的干預？

關於第一點，有資格說話的是古生物學家。他們須將各種假設配合起來，使得所能觀察的基料都不致遺漏。神學家對此事實的問題沒有任何先見：無論向着人進化的步調如何，他常認爲那是創造行動的後果，他可隨着時代，將以下創世紀裡的這兩句話用新的語言來表達：「上主天主用塵土造了人，在他鼻中吹了一口生氣，他便成了一個活人」（創：二·7）。至於天主用了多少貫串的次因實現

了這一行動，聖經沒有啓示而讓人自己去發掘。

第二點，人的心理特徵更加重要。這一點聖經確然提到人面對禽獸界所有的地位。創一·28明言男女二人按天主的肖像受造後，受命管轄空中的飛鳥，海中的游魚及一切在地上行動的走獸。創二·19—20說人受權給走獸，飛禽及野生的動物命名，表示他是牠們的主人；但他在牠們之間找不着一個「適於自己的助手」。這無非表示在生物之中，人是一個特殊階級，不得和那些給他預備來路並隸屬於他的族類相混。可是在劃定這個特殊生物的本質時，聖經却沒有任何抽象的構想，堪與希臘哲學家所提供的相比，聖經自然不與 *Animal rationale* 「有理性的動物」這個說法衝突，但他在作人獸之辨時所採取的却是另一個方向：人剛一受造，即刻在運用自己的靈性自由上受到考驗，他必須在自己與造物主的關係上作一個有決定性的選擇，不幸樂園中這一考驗的結局是原罪。換言之哲學抽象地分析人的各種官能，這些官能的總和就是人的心理；聖經却以存在觀點在人的行動裡看人的本質。行動上劃定人並使人獸懸殊的乃是人的自由的稟賦。關於自由，哲學自然仍能分析自由行動的結構，以及自由的運用對人前途的影響。但這一切都在聖經的視野之外。聖經對自由所關切的唯一問題，是它在人與天主之間的關係上所有的腳色。

我們知道在那一個層次上生存的經驗可列爲人的經驗：那就是幾時我們運用選擇的能力用以塑造我們的倫理及靈性存在的那些行動。這類的動作在生物界出現以前，不能說有人類的存在。相反，一旦它確已出現，那些動作的主人就真是我們的祖先。應該注意的是這一關並不是漸漸地，由次於倫理，次於靈性的經驗，於無形中慢慢進入倫理的及靈性的意識。不，這一關的越過比由無生至有生的關還要突出、明顯。意識的運用固然在清晰上有不同的程度，並受外在因素的支配而改換其形態。

人的行為也固然能在善與惡的範疇裡因了各式各樣影響而受到不同的分類，甚至某價值的絕對性每每難以確定。但把行為分入善與惡的範疇，並或隱或顯地將之歸入一個絕對的存在，認祂為一切價值的標準，實是無可逃避的事實，只有在這種情形下人的自由方有意義。

這種分辨善惡及知道選擇的現象是和人的歷史同始終而不可與之分離的，因為它確是人類歷史的基層，其他的層次都建於其上。因此幻想人類受過天主的一次考驗而獲得勝利，以後就可無憂無慮地在此下土過着樂園的生活，那都是幼稚的想法。事實上不僅是一般信友，就是神學家有時也會問：「如果亞當沒有犯罪，人類該是什麼樣子？」但是應該知道，我們自由的特性就是產生這樣一個有決定性的考驗，和創三章用意象的語詞寫出的一樣。這樣一來，是不是還值得假定一個沒有犯過罪的人類狀況？因為如此的假定等於說，有史以來所有的人都無間斷地善用了自己的自由，答覆了天主的聖寵。相反的可能不也很大嗎？

果真將罪惡引入人世的最初考驗是在人運用自由的伊始，我們要問有那些條件讓人的自由好像甦醒過來，使他度一種至今沒有度過的新生活？這就是整個個人化問題的中心和撮要。有關創造的神學對此不給予任何解答，因為創世紀是用擬人法寫造世的行動，並且這一行動是容許次因參與的。至於生理與心理的條件到了什麼程度方容許有真實的神靈經驗發生，很難先天地加以界說。在人的精神裡有好幾個行動的層次，彼此多少有些關聯，但它們的形態也的確有別，並可發生相當的變化。比方我們為了實際的需要去研究大自然及其規律，征服世界，滿足求知慾等……，這種種認知作用本可與倫理及靈性的經驗分家，因為二者屬於我們生活經驗的兩個不同領域，即我們與外在世界的關係及我們與天主的關係。同樣抽象的哲學週思是一種運用理性的技術，為更直觀，更具體的倫理及神性經驗並不

是不可少的。本乎此，即便是「先邏輯」階段（prelogic stage）或「野蠻」的原始人，原則上也能有第二種經驗（倫理及神性的）。如果史前的人類留下的遺蹟，經過審察後要我們承認在悠長的世紀中，人有過很大的變化，這種心理的重大變化並不阻止人在其粗淺的智力官能下一開始便感到倫理及神性的選擇問題。無論如何，沒有任何理由叫我們想人類一起始便被注於某一階段，不論這一階段是我們目前的經驗，或是文化史，民族學等所能證實的一種生存，依神學來說，人的身體及悟性上的發展無不是天主計劃中的一部分。人在逐漸克服自然，改變世界時，也在自己族類的界限內慢慢成熟。天主從無中令人存在，或天主創造人的行動，本不必成於倏忽之間，而是可以逐步完成的。

乙、獸類變人類

究竟在何時何刻發生這「類」的變化尚無法確定。古生物學能追溯外形的變動，但不得深入心理的變化……

我們先祖的心理經驗既然沒有留下多少痕跡，因此我們所說的逐步進展，無非是一種臆測，而真正的進入人類的新階段，非超過一道關不可：這道關是精神和心理界的反省良知，倫理及靈性的良知，以及悟性的認知。

何時發生了那個有決定性的考驗呢？應該是越過那一關的同時：因為是在此刻良知出現，是在此刻暴露出內化的深度及向絕對存在（即天主）的嚮往。在這一刻人表現自己良知的途徑，就是運用他所獨有的自由，他藉此決定自己和天主的關係。應該有多長的時間來作這一決定呢？並不須很長，具體說來，就是為獲得自知為作一選擇所需要的時間。可見對人類起源的進化看法，不但不使原罪的事

實消逝，反使人類當初所受的考驗有個着落，而原罪無非是這一考驗的後果。進化觀也要求人不把他自己的心理現狀投射到第一代人的身上去。理由就是，雖然自由的運用在基本上沒有什麼不同，但運用的方式却很不相同，因為整個心理狀態剛由前一階段進化而來，和我們眼前所有的一定不會盡同。

2. 原罪與多偶論

甲、此一問題的目前狀況

在論聖經所敘述的原罪時我們曾說過，任何良知（或自知）的甦醒必須是在和另外一人發生關係的時候。社交經驗由互相辨認而喚醒對方備有新條件的特殊心理，這就是說人與人之間的關係在人化的過程上是絕不可少的，因此設想只有一人（或男或女）生兒育女，而他（她）的配偶仍留在非人狀態，即便生理上許可，心理上却絕不可能。所以在轉變時至少該有一對，也許更多。如果是一對，便爲人類單偶論（同祖論）；如果更多，便爲人類單支論（anaphyletism，一個支派，但有一對以上的配偶）。如果好幾群人各不相關，甚至來自不同的族類，平行進化，而因互相結合，混血而成一個族類，那就是多支論（polyphyletism）。

人類古生物學的研究，時至今日，尚無人主張人類的多支論。Boné 撮要的說（一九六二）：全部人猿（還不是人）的起源是單支的，再往上推，方有多支論的可能（即多支中的一支進化爲人）。近代人類學可說是堅決地傾向單支論。那麼也就不必在神學裡討論多支論的各種假設，並追問它們是否與原罪的道理符合，那大概是捕風捉影。但在單支論裡，還有神學上的理由要人一定要認定單偶論

嗎？果真如此，一切天主教學者便再不能先天地認爲任何多偶論（數對配偶）爲可能，却該將他的研究工作朝向證明單偶論的路綫發展。但若這種束縛不存在，而天主教學者有自由從事客觀的研究，那就表示單偶論並不是直接由信德供給的定論，而僅是用以更容易衛護信道的較妥假說而已。

若以聖經爲出發點，那麼就該依照上文所提過的創世紀最初幾章的文學特點來說。這些篇幅真願意追述人類有史之初所體驗過的事實；但其中所用的描述是約定的，和我們的歷史文絕不相同。因此誰要繪製圖表，清楚地把歷史的成分與象徵的成分分開，比方說亞當與厄娃這對夫婦是歷史，而厄娃由亞當的肋旁造成便是象徵，那是無法自圓其說的。所用語言及文學形式的一致性都不容許作如此的剖解。原來關於人類起源的這個事實，我們只有一個約定的、象徵的語言媒介。爲正確明瞭其意義及學理上的牽連，必須對此語言加以正面的批判。新約的引徵固可帶來光照，但仍須認定新約的教誨目標。比方亞當厄娃的歷史性一定不可與達味及斐撒白的相比，因爲前者無非是藉一種約定的方式，那大家所熟知的「名祖」（*eponym*），來道出人類的起源。所以不可由創二章及三章引出神學結論，而說人類來自一對配偶。也許這是真的，但須靠其他證據，不可靠聖經。羅：五·12、15—19又怎樣呢？此處四次都用「一個人」來指定亞當。爲能答覆這一問題，必須看此一說法的上下文。這裡亞當的提出無非是給基督做陪襯，基督是新亞當（五·14），藉此指出他的救贖職務。另一方面，保祿推理的力量全在於一個輝映，一個對比：就像亞當是人類的罪源，同樣基督是人類救贖的淵源，兩方面的原因只有一個，兩方面的後果都是普遍的。即便（*dato, non concessio*）亞當果真代表多數人，而他的罪約定地指點集體的罪，保祿論證仍保存同樣的力量，原來這種論證須用大家所公認的及具體的說法，除此說法外也沒有其他追述人類起源，這個歷史事實的途徑。因此不可僅靠保祿的這一說

法結論到人類的單偶論，却應該尋找其他的證據。簡言之，最先該做的事，是把「元祖父母」這一個約定的說法的內含及其牽連的一切清楚懂得，方能作其他的推究工夫。

乙、人類一統及多偶論

以上種種告訴我們：亞當這個名祖 (eponym) 是代表人類一統的一個意象，這個一統不僅是包括抽象的本質，還包括具體救援計劃裡的起源，蒙召、歸宿。無論目前世界的民族、國家，語言是怎樣分歧，創世紀都把它們全體依照一個連續的族譜 (創十章) 歸為「亞當」，藉以證明它們都是一家，唯有罪惡使這個家庭解體 (參閱宗：十七·26)。世人所共有的罪惡與痛苦的景況都來自這個「在亞當內」的一統。也就是這個一統使整個人類能在耶穌基督內得到救贖：天主子藉着降生成人，分享衆人所共有的「血和肉」 (希：二·14)，來照顧與祂相似的弟兄 (希：二·16—17)；正因祂是「亞當之子」 (參閱路：三·38)，方可成爲新亞當 (格前：十五、45—49)。可見這並不只是原罪的事，人類一統和救贖的道理緊緊相連，並且是在這一方面最與信道有關。這種一統自然該有某種生理上的基礎，單偶論不用說是最方便的解釋，但多對配偶形成一個團體的假設也能給以足夠的解釋嗎？

好像不能。因爲一方面罪惡情況的承傳似乎離不開生命的承傳。人如果不是從同一祖先生出還能說是彼此一家嗎？那簡直像是一種法律的做作了。另一方面基督與世人的團結，基礎就在於祂取了「人的血和肉」。如果祂不是與所有的世人有同樣的一對祖先，還能說祂的血管裡流着與我們相同的血液嗎？這和整個救贖的道理關係實在太密切了！

以上所提出的這些問題都有相當分量，但仍該注意不可把言詞與一些有關原罪承傳及救贖實現的

個別學說混爲一談。關於原罪承傳，脫利騰大公會議所說的「藉承傳非藉仿效」不可誤解爲 Traduc-tianismus。「靈魂遺傳論」的方式，好像爲果的原罪只因衆人出自犯罪的一對原祖就已得到相稱的解釋。至于有關救贖一點，也不可讓推理硬化到「物理」學說的程度（希臘教父中有很多例子），以致使基督愛情的重要角色被隱蔽，原來這愛情才真是祂與有罪人類之間的鎖鏈。也許神學還沒有仔細研究過人與人團結的這個問題：橫的一面，縱的一面，在物理，心理，靈性各層次上，團結究竟有什麼作用？在何種條件下方真能說在多人之間有一統或一致？「倫理的一統」「倫理的團結」這些說法好似慢慢失去了它們具體的、真實的內容，其實正是在這一方面（即倫理的或精神的一方面）人與人之間的關係達到最高的密度。

誰肯正視以上的這些觀察，便不會太敵視人類起源有某一團體存在的假設。古生物學所樂道的變異普通不是個體的，而是整個族類的。新類起始的變異固然逃避人的觀察，但只要一有變異，整個動物的族類，凡合乎條件的，都會變入新類。人類學自然也有話說，並有調劑作用，就是人化並不像其他變異一樣，只是一種物理的轉變，而還達到一種全新的心理境界——內向的境界——唯有這一境界能容許一個屬神的靈魂的灌入，這已就是天主創造的行動。從這一點看來，雖然某個動物族類能變，並適於轉變，並不一定應該全部變成人類：造物主並不受自己所立的生命進化律的束縛。話雖如此，天主普通仍舊依照這些法律行事。因此，說人類由動物界循此生命律突變出來，對天主毫無不恭。但如此仍能保持人類一統，並解釋世人，另外是基督，與此「集體亞當」的連繫嗎？如果這個「亞當」只是一種虛構，還能堅持一個原罪，而不更該說有多少個人或配偶，就有多少原罪嗎？

這些困難果然不可忽視。它們指出 *Humani Genes*「人類的」通諭所採取的立場。但若公正地

看清「多數配偶假設」中的另一重要成分，那些困難也就消逝於無形了。那個重要成分就是人的靈性位格：一個社會性的鍊鎖把他們連繫在一齊。人們一般的想法是：有一大群個體或配偶，偶然地在時空裡相聚，在渡入人的生活時，每個人或每對人單獨地受自己的考驗。這種想法全是臆測，沒有一點事實根據。原來轉變的「族類」成立一個真實的團體，不僅為給後代傳遞生理及心理的生活，還為給他們遺留靈性的新官能。在人間往來這個層次上，社會連繫已不僅是一件形體生育的事，因為形體生育已被嵌入一個更複雜的整體裡，這整體的特殊成分是倫理界和神靈界的，這一原則在縱的方面的連繫，固然世世代代有效，但在橫的方面的連繫，也普及到每一代的衆人之間的。在質問人類的連繫，另外是救贖及原罪，怎樣具體實現時，應該顧慮到這件事實。基督在攝取人性時，成了整個人類的親人，且一直追溯到人類的起源。如果人類不是起於一對夫婦，而是起於多對，為何這個救贖的愛情就不能照拂了呢？我們生下來便是「忿怒之子」，因為我們有生以來便背着一個罪惡的包袱，這個罪是與人類俱來的。這就是說如果為因的原罪比創世紀所描繪的更複雜，為果的原罪仍絲毫無減於它的真實性。這並不是說神學家該先研究科學，選用人類多配偶假設等，其實這些假設至今還沒有完全被證實。但神學家確實該測量自己信心的界限，免得把信道的基料與表達信道的思想方式混雜，後者並沒有前者所有的永恆價值。

至今所作的這些思考都還不夠。它們固然提出有關人類起源的各種格式，但關於原罪，說得還太籠統，究竟在獲得自知及自由的一刻，怎樣便生出了那個考驗還不清楚，這就是下面要說明的一點。

丙、自知的獲得與多偶論

如果導入原罪的考驗就是人化完成的這一事實，就是自知的獲得及自由意志的甦醒，那末無論是單偶論或多偶論，必須以心理的事實為特殊重要的一環。這一方面就不得不承認我們的無知了。一個兒童自由意志的甦醒我們是知道的，這是因為他出生於一個有定型的社會裡；但在人類之初究竟如何，就不易想像了。心理學告訴我們，社會關係是一個有決定性的成份，人是藉着這種關係經過別人而發現自己。創世紀正與此相吻合，因為它把亞當與厄娃，這個人與人之間的關係看得非常重要。這層關係，若仔細推敲起來，又該是怎樣的呢？

這一點上，人類單偶論的說法可說非常有利。男女配偶之間的關係撮要地包括生存的各層次，由肉慾的層次直至神靈的層次。在男女互愛中他們得到具體的認識，知道愛情就是把自己交出來，同時接受對方的自獻。這種種，實是兩個即要變成人的動物為在同時認識人是什麼的最好背景。雙方在本性上相同，但又如此的有別，二者連合起來就是人類的整體，印有天主肖像的尊嚴，男女兩個性別各自表達肖像的一面。因此，當初人獲得自知時，只有同性的交談可能性很小。造物主在一切生物內植下這個自然律的深根，使兩性相補充，相吸引，不只為繁殖，也為在異性上找到「與自己相似的助手」不無道理。如果人必須有性別，那麼初生的人類在獲得自知時，就應該在與異性交往往時獲得。在以上這些條件下，漸進地獲得自知，由童年至成年，一如我們今日這樣，不會是初生人類所走的路程。即便在生理及心理上要變的動物是由「嬰孩」期開始準備，真實自知的獲得只在兩個成熟的，一男一女的相遇中產生。略用幻想力，我們便能設想這個有決定性的相遇是如何發生的：某一剎那，男女互

相發覺在動物性的配偶之外，他們的生存有一個至今未曾覺察的深度：這一發現的剎那就是造物主創造他們神性靈魂的一刻，也就是他們越過一有形上界限的一刻。可是一個重大的生存考驗就在這同一剎那要雙方接受，他們既能自由選擇，就該一同去運用這個自由。換句話說，良知的曙光一透露，誘惑也就同時現身……這雖是一種假設，却有很多事實的成分，它和近代心理學及心理分析大體上並不衝突。這假設果然是接近單偶論的。誰主張多偶論，必須尊重這一基本要求：性別在人類良知初醒時有其角色。

總而言之，雖然我們知道得有限，但真能解釋人類起源的格式並不多。由多種動物演變的多支論既已不在話下，在一個要變的族類裡許多個體漫無區分的社會經驗也甚渺茫，剩下的就只有兩個可能了：其一，「人化」的經驗平行地爲要變族類中的好多對配偶所共有；其二：起始只有一對配偶有此經驗，由他傳給其他配偶，這樣引起一連串的「人化」。在第一種情形下，人類有好多個結晶點，在第二種情形下，只有一個，繞着這一點而起一種輻射作用。如果在第一種情形下同時有第二種情形的攙入，那自然要更加複雜。古生物學家也許要以此爲「文學」的構想。但有一事實是不可否認的，就是這裡所討論的問題更加觸及心理的成分，並不怎樣着重於形體的變化，因爲身體是指向心靈的。現在我們再看以上這兩種情形是否適用於神學。

創二，三章及其他與之有關或相似的經典對以上兩種情形是不加可否的。亞當既約定地代表罪源，人類從他而來，而有目前的處境，那麼一對或數對配偶都可用這個象徵的說法來表達。但仍該注意，人類原始的一統在以上兩種看法下却顯然不同。除開生理的基本統一不說，如果原罪發生於獲得良知的那一剎，那麼好幾對配偶便不能在獲得良和與自由之前形成一個人間社會，而是在原罪之後才

能形成那個社會。這樣又怎能說人類的一統是最初的，原始的一件事呢？這也許就是「人類的」通諭發出警告的理由；通諭上說：「信友不可支持以下兩種學說：或曰亞當之後，地上曾有過非從亞當出生，不以他為始祖的人（這樣他們也就未受原罪的沾染），或曰亞當乃指許多的始祖而言」。若說多對配偶在地理和歷史上相隔甚遠，而各自進行人化，那自然離人類一統的神學原則更遠了。

假設原始的配偶只有一對，在他的周圍激起一連串的變化，那就全然不同了。如此生物學所樂道的「族類的變化」既完全得到應用，而心理學的種種要求也得以滿足。人性的行為這樣好似經過一種學習和入門的工夫，而人的社會因了最初變化的一對人的決定性行為得以慢慢地建立起來。當然，天主的創造行動仍是這個神性良知甦醒的唯一超越原由，因為這個良知表示有一個人靈的存在。但造物主不僅利用預在的物質，就是一個動物的軀體，還要利用心理上的準備，使得新建的社會即刻有其結構，以別於其他一切動物的集團。這的確也是人的經驗的一個重要成分，必須在良知出現之初就存在。聖經的人類學給首長及國王以代表全體，及被攝入全體的重要位格和角色，這正與以上所描繪的人類一統在我人起源時所有的作用相投合，不管其具體的細節是如何出自臆測。這個描繪固然要求每一個良知甦醒時都受到一次以罪惡為終結的考驗（否則就該假定，在人化以前，惡就已存在於其身）。但在最初變化的一對配偶及以後變化的多數配偶之間仍有一個相當大的區別，因為後者與前者接觸而獲得良知時，大局已因前者的罪而定，換句話說，多數配偶在介入「變化的社會」之初，也就是他們與惡打交道的起始……

最後還有一點值得聲明的，就是雖然人類單偶的解釋為我們所採取，我們並不因此而否認在人類一統及原罪與多偶論的某些應用間仍有調協的可能，特別是上文所說的那種多偶論，即第一個越過自

知門限的人，的確曾是有罪人類的首腦，雖然在他的四周即刻形成了一個人的社會。明白了這一點，科學研究的自由便也得到了保證。神學家每每因着環境的驅使須將好多問題從頭想起；如果他真能藉此而在傳統的道理上分清什麼是一成不變的道理，什麼是隨時代及文化而變遷的描寫法，也就獲益匪淺了。總而言之，一個適度的多偶論為基督徒的人類學確有附帶的補充。兩性的結社固因男女之間的關係產生一個人性的完整肖像，但是如果這一對夫婦不能有效地同時向一個外界社會開放，那麼他們實在還缺乏一個基本的人生經驗。他們的後代在性生活上固能向「利他」的目的走，但為現實生存的其他方面，這仍不能彌補社會生活經驗的缺乏。狹義的單偶論，如果由人類起源內革除任何社會集團，那就是把第一對配偶孤立起來，這種孤立是和啓示的人類學不相符的。相反，如果第一對人間夫婦是一個社會的起點，那麼在人類的起源就具備完整社會經驗的一切特徵了。不過，這原是事實的問題，非神學家所能獨自解決的。

3. 原罪與人類現狀

甲、問題的所在

最後要研究的是人類的現狀，這是稍一思索便會發生問題的。構成人的因素本來受自然律的支配；有生命的要受苦，要死，這是再自然不過的。但問題不在這裡，而在於我們內心的深切的慾望與我們所有的惡的經驗有基本的衝突。原罪的道理便在這個現狀與我們有史之初罪惡的闖入世界這兩件事之間建立起極密切的關係。救贖的道理再加以鞏固，因為它所說的基督的勝利不僅是針對罪惡，還

是針對人類現象中與之有關的一切，特別是死亡——人對惡的經驗的極點。解決這些問題的答案可用兩句話說出：(1)天主並未製造死亡(智：一·13)，我們現狀中的一切「反性」的事並不由祂負責；(2)天主藉着救主基督的行動一心要把我們拯救出來。上文關於經典的分析也曾觸及這幾點。

由這些原則出發，教父及中古的神學家曾追問人剛從「天主手中」出來，尚未犯罪之前，情況該是怎樣。以上我們說過，他們為反對神話的虛幻，曾以聖經證據的踏實與之對抗，他們把創二、三章看成狹義的歷史。而以此為根據建起了原始狀況的素描。這步工作頗費了一番心血，聖奧斯定給創世紀首數章所寫的三個詮釋便是一個很好的證據。這種神學終於成了一種人類學，把人類初期的歷史分成兩大幕：第一幕是人類的出現，完整無缺，有樂園中的一切幸福；第二幕是罪惡的經驗使人進入目前的狀況，但仍不失去他超性的指歸。由尼撒的額我略所著的「論人的受造」到聖多瑪斯的神學集成(1 a q. 65—103)，這個雙幕劇並沒有變化，同時並與基督論及救贖論連在一齊，因為造物主的基本計劃最後唯有在基督，這個新人及重生的人類的首腦身上方得完成。人類受召來度聖寵的生活，當然在罪惡進入世界之前一開始就如此。但除此之外，既然樂園的種種象徵都被看為歷史的事實，那些神學家們還在這個聖寵生活上加上一連串的本性外的特恩(*dona praeternaturalia*)，並盡力加以描摹：沒有痛苦，沒有蒙昧，最後一切的冠冕是長生不死。把樂園中亞當的生活加以如此寫實的描摹，其實並不由基督徒神學家始，在猶太經典中本已肇其端(見 R. H. Charles *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 16f)。加爾大高及脫利騰大公會議的法令沒有正式估價上述的每個成分，但法令的措詞實為當代流行的神學所限制：聖奧斯定影響了加爾大高，聖多瑪斯影響了脫利騰。這樣一來，亞當於犯罪前形體不死便正式進入了大會文件裡：加爾大高會議明白說出(Denz., ...Schönmayer,

222))，脫利騰會議以之爲無可爭辯的假定(同處1151)。當然在這些肯定以外大會文件的重點在于聖德及正義的超性之恩，而亞當的罪究竟怎樣使他的肉身及靈魂受害，則未明言。無論如何，「人在本性上受傷」這個觀念已假定特恩的喪失，這是所有的神學家歸之於人類第一人的。

教父及中古的神學家在這一方面如今遇到兩大困難。以科學的觀點來說，假定一個軀體永遠不受苦，並不會死，好像是不可思議的。應該知道，人類既由動物界而來，由心理的角度來看固然是一個全新的現象，但在軀體上是和在它以前並爲它鋪路的動物延續不斷的。難道應該假定，對於人的軀體天主變更祂治世的常態而不斷施行奇跡嗎？另一困難來自詮釋學，用以描寫人類起源的語言既是約定的，特別樂園的象徵既屬神話語言(見上文)，那麼一個正確的語言批判便不容許把這類表達方式，用歷史的形式放入時空裡去，因爲那些說法的目的和作用屬於另一個世界。這並不是說樂園的象徵毫無意義，而是說把它固有的意義歷史化，反與原意隔離，並陷入一種假踏實主義裡，枉然以爲藉以能對人類始源知道什麼。至於古代詮釋家及神學家未作這種語言批判並不足怪，因爲他們那時沒有適當的工具。我們如今既然有這些工具，因而能在這一點超越他們，就該由往昔認爲是天主默感的成分內有所分辨。這樣，正確地解釋神話語言，必同時使中古神學的神話成分被剔除，原來中古神學藉着邏輯，的確給樂園生活繪了一幅充滿神話色彩的圖像。正像描述原罪一樣，這裡也應該從根做起，爲能從另一條路上去找出聖經作者施教的原意。

乙、由原始的完整到罪惡的現狀

如果良知及自由的甦醒果真在一對(或數對：dano non concessio)成人之間發生，他們自會即刻

運用先前就有的體力及感覺能力行事，那時進入歷史的這股神靈力量究竟有什麼效果，倒值得仔細衡量。首先該說，沒有任何理由教我們否認在此刻人蒙召參入超性生命，即向天主開放，與天主互通，沒有任何經典與此抵觸。此外，無論由生物學，或由心理學的觀點來看，那時顯然沒有家庭的或社會先例的壓力，不讓完全人化了的始祖以自我肯定的態度首次運用良知和自由。因此，脫利騰大公會議所肯定的原始聖德與正義絕不須再予以考問。誰相信救援計劃，並相信天主的造世行動是使這計劃開始進行，便覺這一肯定是很自然的。只不過仍須記取，這個基本的人化是指向一個更成全的境界；藉着克服四周的大自然及社會生活的經驗，人類隨着固定計劃慢慢得到頭腦及心靈的發展，使他所有的各種潛能一一實現。因此一切有關樂園中亞當的超人智慧的玄想都無立足的餘地；僅在自知及與天主的關係上，神性靈魂的甦醒含有某種宗教的認識，因為無此，倫理的良心及面對天主所作的抉擇都不可能，然而即便是這一宗教認識，在實際的形式上，仍須遷就那時人類的初步心理。

在追問原始完整期的人類生活是怎樣以前，先須問一下：這一時期有多長？答案在上文已隱約可見：可能很短，就是配偶的雙方在轉變時為能共同認識自己，所需要的時間，藉以看出自己與四周的動物界不同，看出自己可與天主交往，為一個有決定性的考驗並為作一個重要的抉擇，這已綽綽有裕。受造物的自然弱點藉以暴露無遺，二人不善選擇而墮入我們大家所知道的窘境。……所以由原始的完整渡入目前罪惡的現狀，很可能所需時間極短，就是在人間來往中激起自我意識所需要的時間。

這裡自然還能追問，如果受考驗的配偶都選擇得當而永遠保持聖寵，那時原始的完整又該帶來怎樣的後果呢？籠統的答覆是有的：那時人類的的生活一定和現在的狀況大不相同。但具體究竟怎樣却无法確定。舊約為建起一幅樂園的圖像，僅將人類痛苦的反面一一描繪，沒有勞作、懷孕、去世的痛

苦。這些有力的象徵只有一個消極的作用，就是否認天主造人是爲叫他受苦，叫他一出生就是罪人或傾向於惡。至於在未犯罪的假定下，事實究竟如何，絕對無法知道，這個不可知之數只好讓天主的全知去過問。其實我們本不必夢想一個虛構的世界，好讓樂園的圖象一一去實現。讓我們舉一個具體的例子：死亡。在我們的生存經驗裡，死不單是一個因器官用舊，必須發生的、靈肉分離的客觀事實，而還是一個主觀感覺到、領悟到的悽愴命運：死是墮入虛無，滑進不可知之數，死叫人惶恐，因爲死後是一片黑暗。聖經說死是罪的刑罰，原指這一切而言，其中心理的成分與肉體死亡的事實是同樣地重要。簡言之，聖經所說的死與其說是指一切形體所必有的自然解體，無寧說是指這一解體所引起的感受和經驗。如果與天主的友誼未經破壞，而有原始完整中與天主的家常往來爲死亡作背景，並說明死後的歸宿，那時同樣的器官解體的程序會在一種完全不同的情況下進行。Peguy 說得好：「原罪以後的死亡，以前無非是一自然的，寧靜的過世」。這一「過世」因了罪惡的侵入世界而變了質，而有些反人性。要是沒有罪的介入，這種「過世」無非是一個最後的轉變，人的動物軀體藉之會穿上一個新的存在方式，這正是肉體復活的本義，耶穌以「死者中的初果」的資格（格前五，20）已經得到這個復活。這一切都使有關樂園中亞當肉體不死的玄想無立足之地，而有關肉體的信道却屹立不搖，因爲樂園象徵的神話色彩都依它們的性質得到一個富有存在意義的解釋。

其他目前生活中帶有痛苦勞累的一切都可依此類推。如果不是人類一開始就和天主斷了友情而失去聖寵生活，那麼他與大自然的關係，他爲認識、克服自然所作的努力，以及管制肉體器官的規律與社會生活的實現等，都會在一個完全不同的脈絡裡露面。我們雖然不能知道那些情況到底是如何實現——因爲我們所有的只是相反的經驗，但有一點是明顯而確定的那就是與天主的關係——這個神靈生命

的基本問題，由人類有史以來就決定了人對其他一切生存問題所懷的態度：人與他人的關係，人與世界的關係。與天主的關係甚至決定了人對自己位格構造的看法，因為這一構造無非是各種內在能力的管制及這些能力為達到一個自由選擇的目標時的聯合行動。聖保祿在羅馬書內分析自我分裂及由之而激發的「內戰」時（羅：七·14—23），運用亞當的罪為例而予以推廣（羅：七·9—11；參閱創：二·17；三·1、2、13）意義實在深長。因此我們所遇的問題與原始考驗中所有的，本質上沒有兩樣。只不過這問題的解決為我們加重了困難，因為從我們有生以來，就已有一個惡的前例重重壓在我們身上。我們為克服自我：困難重重，是因為我們的起點就是一個奴化了的自由，賣給了罪惡的權下（羅：七·14）。我們這種現狀不可能是原始的，不可能在人的自由第一次被用以前就已存在。不錯，人因出自動物，也許還有很多尚未馴服，未入正軌，未完全人化的下等傾向——就是一般人用情慾二字所概括的一切。可是在人類獲得自知之明時，為入化這些獸性本能，不會像我們今日這樣艱鉅。因為那時還沒有前罪經驗的關聯，也沒有以後世世代代在記憶和神經上所刻下的那種向次於人的成分的低頭降服的習慣，在這一點上，如果罪惡沒有入世的話，人化的過程也必在另一種氣氛裡實現。

由上述種種，可見神學反省可遵循的途徑：知道利用近代科學的許多收穫來完成一門踏實的人類學，而同時無損於聖經及往日的神學家們所提供，所達成的積極成分。一個面面俱到的綜合報導不是容易做到的，因為所涉範圍實在太廣：除了詮釋學及神學以外，還有生理、心理、社會、心理分析、形而上等等學科需要顧及。誰能把握這許多研究部門呢？今日神學家的任務實非中世紀或文藝復興時期的同儕們所可比擬。這是值得叫苦的，然而樂趣也就在其中。

4. 亞當的罪是一必須

最後可一談原罪在救援計劃裡的位置。原罪可能不發生嗎？我們似乎要答應：是的；因為這樣，人的自由才能保全。殊不知這一肯定的另一面就是要叫天主治世計劃的方式有賴於人的抉擇。所以我們倒不如直截了當地承認我們無從知道天主統御世界及人的自由這兩件事怎樣相調和，相銜接，而寧願追問在天主的計劃內人的抉擇——有時與人的目的好似背道而馳，能有何種意義。有一事實是無可諱言的：原罪進入天主的計劃裡好像成了一種必須，使得逾越節的頌讚 (Præconium Pascale) 毫無忌憚地唱道：「O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!」

爲明瞭惡在顯露天主對人的愛情上所有的天授角色，應該將新約有關耶穌苦難所說的種種，在此對比一下。新約指出耶穌苦難同時是經書必須有的滿全和世人罪惡的極峰。經上所載的，「必須」在耶穌身上滿全 (路：廿二·37；參閱：廿六·54)；耶穌「必須」上耶路撒冷，受苦，被置於死地 (瑪：十六·21；谷：八·31；參閱：九·31；十·33—34；路：九·22；十七·25；廿四·7、26、44；宗：十七·3；若：三·14；十、16)；那麼聖經所載計劃的執行人，因此就卸去責任了嗎？由某一觀點來說，他們的確不會意識到自己在執行天主的計劃 (宗：三·17—18)。但是他們抗拒基督眞光，是犯了反抗光明的罪 (參閱若：九·41)。「假使我沒有來，沒有教訓他們，他們就沒有罪；但是現在他們對自己的罪沒有可推辭的。：假使我在他們中，沒有做過其他任何人從未做過的工程，他們便沒有罪；然而現在他們看見了，却仍恨了我和我父」。(若：十五·22—24) 對猶達斯的負責，耶穌說：「人子固然要按

照着他所記載的面去，但是出賣人子的那人却是有禍的！那人若沒有生爲他倒好！」（瑪：廿六，24）。所以是人罪在無意中完成天主的計劃；天主藉人罪啓示祂救贖的愛情，把自己的獨子交付給我們（羅：八·32）。「天主表現了他對我們的愛情，因爲當我們還是罪人的時候，基督竟爲我們死了」（羅：五、8）。這種愛情的奇特顯露，才襯托出原罪的意義。罪當然仍舊不失其爲惡，並無可辭其咎，但當它進入人類歷史時，的確給天主愛人的最高表現——基督死于十字架上——樹立了第一塊里程碑。本來造一個神性的人，能自由地決斷並選愛天主，已是非常愛情的顯露了；如今天主甘冒人犯罪的危險，却要尊重自己受造物的自由，其愛情更是如何；但受造物本身，正因自己的墮落而親身體驗到他本性的脆弱及其根本上的不足，如此方知轉向那唯一能拯救他的天主；同時罪惡既已進了歷史的經緯，就有充足的條件讓天主子來揭曉救贖的愛情能走多遠；不僅是道成人身的自謙，還情願接受死亡。「*O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti!*」。「*Exultet*」便是在這種觀點或展望下默想亞當的罪而認它爲「必須的」。

大家都知道中古世紀曾激烈討論天主降生成人的動機；多瑪斯派認爲天主降生的唯一動機是救贖人罪，思高學派却認爲即便人未犯罪，天主還是要降生成人。雖然前一學派站優勢，但後者也有其理由。誰毫無成見地閱讀致哥羅森人書中講論基督是「一切受造物的首生者」（一·15）和「死者中的首生者」（一·18），不能不讚嘆聖保祿在創世計劃（一切都是基督內，並藉他，爲他而受造的：一·16—17）與贖世計劃（身體與教會的頭，是藉着他萬有與天主重歸於好：一·18、20）之間所體認的投合或一致性。不錯，在天主計劃的前後兩幕之間，有罪惡的介入，但罪惡所改變的不是「他在愛子內所樂意定下的計劃：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有總歸於基督元首」（與哥平行的弗：

一·九·20) 而只是實現此一計劃的方式：人世既然有罪，天主子便於攝取「血肉之軀」之餘(希：二14) 接受與此相連的一切存在條件，直至苦難和死亡。因此我們可以設想天主在造人時就已看到來日聖子的降生，使他統一萬有而成爲天上及地上一切的首腦。當然，在造人與聖子降生之間，人類應該依照上文所說的方式漸漸自然長大。在人類未能肩荷降生的重擔，及天主的子民未受到積極的準備及相稱的教育以前，聖子是不會成人的。可是整個舊約的時間和我們所知的人類史前史的億萬年相比較算得什麼？基督降世後的約兩千年的歷史又算得什麼？基督降世來給祂以前的歷史做一個總結，這在人類的歲月裡固然是燃起了一把火炬，用以照亮了一切。但是如果和過去的許多世紀一比，仍舊能說祂是在歷史的末期來臨的。末了，祂的死去及祂復活後的顯現都給人指明人的歸宿是什麼：那是一個「在新天新地裡」蛻變了的生命，這確是一個不可言狀的事實，原始樂園的圖像倒是一個先知式的預告。原來這才是造物主創造人類時所遠望的結局。主的末世來臨與人類歷史的開端遙相呼應，不僅與人的歷史，還與整個宇宙的進化相呼應。爲能在一個纖小的衛星上有適於生命，適於造化，最後並有適於人類生存的條件逐步產生，也許在宇宙創立之初正需要那許多大星宿的出現。這一程序也在別處發生過，或在將來仍會發生嗎？我們無從知道，但也許我們應該避免被宇宙的衆多及碩大所眩惑：萬物在基督內歸根是質的問題，一切只有量的情事與之對比都無足輕重。專以種類進化來說，直至其中的一支終於進化成人，那在他以前和以外的種種未成功的嘗試，簡直可說是生命所作的數不清的浪費；只不過爲達到人的境界，這些浪費都是值得的。誰知道在生命以前的宇宙進化不曾有過類似的浩大「浪費」呢？無論如何，在聖子成人的基督身上我們有受造萬物的原因，途徑及歸宿以及重振有罪人類的救主，祂是原始和終了(Alpha和Omega) 祂是運轉太陽及其他星辰的愛情(Dante)。

大公會議成就的回顧

E. Schillebeekx 著
王 秀 谷 譯

由教宗若望廿三世透露召開大公會議的願望（一九五八年十二月）時起，到大公會正式揭幕（一九六二年十月）時止，為期將近四年；在這四年中，有些前進的文字發表，但今天任何瀏覽這些前進文字的人，面對着當時人們所表達的願望和企求，都會驚奇地發現：當時所謂激進派的刊物，以今視之，實際却顯得保守。的確，大公會議之向前邁進是如此之猛，致使其最後成果，遠遠超過當年的那些前進願望。此一事實便足說明：教會內的生命自一九六二年提高了速率，竟然叫一些人對大公會議的成就，事後感到有點迷惘。其理由却正是由於大公會議之召開：人是越吃越想吃的。

由宗教社會學的觀點而言，這也說明：一個終於普遍深入於教會領袖各階層的強而有力的巨潮，倏然沖開了所有的水門；而且如果這個巨潮，只遏堵在一角或一洞的偷偷摸摸的存在方式裡，那祇有延緩它疏散或成長的機運。

那末，結論是顯而易見的：天主子民與教會領袖之間的過度緊張情形，只有賴教會各階層間積極而又持久的交互滲透作用（*Osmosis*）方可避免——也就是由定期的舉行會議，並加以一種過渡期間能以上下溝通的機構——例如我們原則上已有的「世界主教會議」。

教宗保祿在大會四期會議之初曾說：「一個大公會議教義方面和牧靈方面的行動，即是愛天主愛人的行動」。那末，我們可以問一下：在這次大公會議裡，這種愛的行動，究竟採取了什麼具體形

式？在我們填寫這張賬單時，應先分辨清楚：第一種大會成績，是大會文獻——討論、批准、而後公佈了的那些文獻；第二種成績是四年之久大公會議的經驗，也就是說天下主教共聚一堂，既經常彼此接觸，也和神學家以及世界輿論經常接觸，其重要性極其深遠；第三種成績，便是由大會結論的具體結構以及與經過種種緊張鏡頭而終於產生的一方面去看。

在某些意義下，後兩種成績可能比「印出的成績」尤為重要，因其在輿論方面所扮演的角色尤為重要，而輿論則不獨反映大公會議的實情，抑且在世界輿論中提供大公會議真相。第二屆梵蒂岡大公會議的動力，那種鼓舞起全球主教們的精神，是顯然超越「記錄成績」範圍的，且對「大會後期將不會自縛於文獻的字面」有所保證。

大公會議之十六種文獻——包括憲章、法令及宣言——可由各種不同的觀點去研究。可由注目於其主要思想，亦即有意識或無意識地領導整個大會主題之思想去研究。此一研究方式能產生出不同的效果，某種程度之主觀解釋不能盡免。儘管如此，我們仍可以研究一切文獻的具體內容，由之發掘出一個基本思想，而這一個基本思想正好在不同文獻中由不同的角度披露出來。這並不是說：當年的大公會議本身，便有意識地而又有條理地看清、抓到，並發揮過這一個基本思想。蓋教會的生活，正像人的生活，都有一開始多多少少無意識的基本直覺，在支持着整個探討和思考的過程；只是在事後的效果上，我們才會把這個基本直覺納入條理，而使之成為有意識地思考題材。如果這樣作，人便會明白：正由於基本觀念只是冥冥地指揮思考過程，其總成績並非在每個細節上全然平衡，全然貫串的一體。本論文的目的，便是指出這一點來。

大公會議是一個宗教行動。那末，在每一屆大公會議的核心，都有宗教性的探討。單從新神學或

舊神學方面，或單從革新牧靈方法一觀點或沿用老的牧靈方法一觀點，來批判這次大公會議，都是不對的。在衍變的情形下，每次大公會議，却都是不變地研究宗教題材。教會的確基本上是一種宗教現象；不管大公會議的歷史情況如何，大公會議總是不變地而且專門地作着一項宗教呼籲：「你們先尋求天主的國度吧！」每次大公會議，都是此一呼籲的符號和證人。而這次第二屆梵蒂岡大公會議的特徵，便是在一個鉅變的世界中，在拋棄神聖形式而採取人性形式的世界中，呼籲宗教存在的問題。此一問題，是由各種角度提出的：由世間各大宗教的角度，由天主教會的角度，由大公主義的角度，以及由整個人類的角度；即由此論點，我願將大公會議的成就，提綱挈領地列出：

①一馬當先的第一成就就是正式聲明：人人都有權利根據個人良心深處的信念料理自己的生活。因此，任何人都不應被迫皈依某一特殊宗教。但此一「宗教自由」的肯定，同時也間接地肯定「人的良心，有尋求真理的責任——包括宗教真理在內」。只是宗教信仰、如不出自人心自由的皈依和道德信念，則無意義可言（信仰自由宣言2）。

當然，按照現代人的思想方式，宗教自由是本身顯然的權利。但我們不應忘記：多世紀來，歐洲的教會、曾飽經宗教間的流血事件。而且，說來慚愧，「宗教自由」觀念之奠定，與其說有賴於天主教或正宗神學家，勿寧說是有賴法律學者，有賴於公法，有賴於現代民主思想。天主教（唯我獨尊）的古老觀念，經過初期的一些困難，逐漸採取了所謂「容忍」態度；然而這種態度，如果細心分析的話，實際跟蘇聯一九三六的憲法一二四條，沒有多大分別；蘇聯當時也是容忍信徒宗教活動的自由，但只許反宗教人士作反宗教宣傳。天主教「容忍」的舊看法，也是只許天主教徒傳佈自己的信念；至

於談到容忍別人，那無非是要避免爭吵而已。二者都是根據以下想法：「我有真理；真理才有權利。所以我才有權利」。現今對宗教自由的宣言，當然，並非主張人對宗教可以漠不關懷，但它却主張人應尊重個人的人格尊嚴，包括個人的基本信念在內。由整個世界觀點而言，無疑地，此一宣言便是贏得民主掌聲最熱烈的文獻；它也剷除了世界猜疑教會的因緣。

②大公會議將「宗教幅度」(religious dimension)，視為人的基本因素。人類的宗教現象，實是人對其存在問題加深思索的解答。那末一方面，一切宗教的茁生，先植根於一種先於思考的 (pre-reflective)。骨子裡便含有宗教性的意識；而另一方面，(建立起來的)具體宗教，正是這種宗教意識的經過思考或納入主題的不同表現；這些具體宗教，正是這種宗教意義順照各民族國家的不同秉賦，而在歷史上的不同表現(非基1)。大公會議文獻裏，雖明言：天主由人類伊始便啓示了祂是救世的天主，而且天主的救世計劃包括所有人類(啓示3；現代19；非基12)；但大公會議仍避免將「非基督宗教」包括在「天主救世計劃」之內，免得人設想這些「非基督宗教」也是天主希冀的救世組織(正像修訂前的原文一樣)——按原文有：「各種不同的救世組織」語，亦能包括「非基督宗教」——譯者加。當時，有幾位神學家，尤其法國的幾位，深恐原文如不修訂，「非基督宗教」和「以色列救恩史」或「基督建立的教會」，便被放在同一水平線上了。

然而，大會最後通過的文字，確實主張：天主救世的計劃是「普遍的」——此普遍救贖，不能由具體人類的的生活事實割裂——並主張天主的此一普遍救世計劃，自人類在大地上出現時起便已展開。這個便足以指明：人對其存在基本問題解答的尋求，在世界各大宗教內納入主題，此事決非出乎天主教贖

計劃之外。總之，除了（其他宗教）的偏差及誤解之外，大公會議在一切宗教內，都承認有其顛撲不破的價值：這些宗教的一切精神的、道德的、以及社會文化的價值，均為教會所承認，甚至亦為教會所願推進者（非基督？）。因此，任何由其他宗教轉入天主教會的人，均不必放棄其民族的宗教遺產。大公會議文獻暗示：皈依基督並非出賣一個民族的文化歷史秉賦，而且這並不僅指那不能消化西式教義的亞洲人或非洲人。進一步講，「東方教會法令」和「合一運動法令」都曾強調：教會思想的西方表達方式，不得壟斷；同一宗教觀念和信條，可在其他地域以不同的方式來表達；在道理方面如此，在生活方式以及整個禮儀感受方面也是如此。這種看法，正像「教會傳教法令」所明明承認的——對教會的傳教課題影響至鉅（傳教：3、15、16、18、19、26；現代44）。

這是教會史上破天荒的一件事：教會正式放棄了它的「宗教專利權」。這給我們帶來一個新的態度，一個對「非基督宗教」以及尋求中之一般人類的新態度。

另一方面，關於此文獻聲明，不應有誤解發生。此一聲明的目的，並非建立一個「非基督宗教」的神學，亦非細看一下非基督徒獲救機會的問題。正像官方註釋清清楚楚地說：

「此一聲明的目的，並非縷述那些宗教的缺陷，而是指出人們及其宗教間的關係，作為會談與合作的基礎。這便是為何本宣言對任何交互撮合世人之事，特予注意……尤其考慮世人之所同，藉此導致善隣式的接觸」。

那末，假如宗教史學家指控：此一聲明遮掩「非基督宗教」的缺陷，那他們是批判失當。蓋官方解釋說得好：

「要點並非提供有關猶太人及其宗教的全面真理，而是提供猶太人及教會間聯繫的全面真理。此

一原則，適於對非基督宗教的整個宣言」。

但這不是說：本宣言不含教義成份。官方解釋一處說：「本宣言只是提供會談的神學性及牧靈性基礎」。另一處又說：「本宣言的目的，並非提供其他宗教的全面解釋，而是樹立依隨啓示的道德實際標準，以便與別人會談合作」。如果一個人不願誤解宣言，或想根據這個大公會議文獻建立一套「以色列神學」的話，就必須顧及上述文獻的基本目的。本文獻當然有不少神學色彩，但其真正焦點，則係「與非基督徒會談之可能」。

③基督的教會，比起其他大小宗教，稱爲「宗教生活之全」（非基2）。事雖如此，但教會也曾有舊約中的天主啓示爲之鋪路。人類一在大地上出現，天主便展開他的普遍救世計劃；（啓示3）有着這種背景，天主乃在這世界史的某一時機（*Kairos*），召回了亞巴郎，作爲新民之父——此一新民，由梅瑟和先知們授以純正的一神信仰，且逐漸養成期待救主的希望（啓示3）。那末，救主（基督）的教會，實已萌芽於舊約的啓示，而以以色列民在教會啓示中也自有一席（非基4；教會9、16）。

但啓示究竟是在耶穌其人其事上集其大成的，是耶穌透過他的聖死與復活派遣了（啓示之源）聖神（啓示4）。那末，基督教會才是（天人之間）最後的、有決定性的、不可重演的、且又無以復加的盟約（啓示4）：基督便是「天主子女所組成的新民族大公民族的元首」（教會13）。只有基督才是「救恩的中保和道路，並在他的身體——教會——內，居我人間」（教會14）。

這種曾在不少宗教內成爲主題的宗教感受，先具體而微地在舊約啓示裡獲得了它純正而具體的意義，最後在基督身上臻於圓滿境界：基督在天下萬邦中，建起教會，以永久維繫他的救世工作。所

以，大公會議主張的重點乃是按照天主的旨意，人類宗教性在「基督教會」內，獲得了基本形式（教會1）；客觀的說，採取教會形式的基督宗教，實是人類一切純正宗教性的成熟表現。現代的人類，儘管大約還懷着一顆宗教的信心，甚至基督信徒的心靈，却（似乎）在揚棄教會的形式；爲了鋪設一種對現代人類的牧靈途徑，本屆大公會議才舉出幾個基本原則來。

一方面，大公會議坦白地承認整個人類的宗教價值，甚至承認它便是「福音的準備」（教會16；傳教3）；而另一方面，大公會議也清楚地聲明：由於教會信仰救主基督，基督教會自有其絕對獨特性（教會5、8、9、13、14、17；啓示4；傳教7）。教會是普遍的救恩聖事（傳教1）；「在基督內，教會是聖事，是天人合一及整個人類合一的標記和工具」。現代人類的無力呻吟，渴望着愛情、正義、和平的世界大同，這種理想，既已在教會身上超越地象徵出來，又實際在教會身上找到其相當可觀的實現。此外，本屆大公會議之談教會，拋開了以往那種純粹聖統觀點，而主要地由在「聖統」一事上，強調點大爲變動：聖統本身放棄了它的教會壟斷，而首先將教會之所以爲教會，劃歸「天主子民」——爲了天主子民，聖統方有其服務性的領導職權。

尤其由於現代世界的統一趨勢，教會與其他宗教間的歷史大會合、已屬可能（非基2）；此一現象，將各種宗教間會談的問題，及每一宗教作自我反省的問題，史無前例地清清楚楚擺在我們面前。然而，地上教會、自知有其獨特風格，基本上只能自視爲傳教性的（宗教）——即使面對已有不同宗教信仰的人，仍是如此（教會17；非基2）。傳教活動、實是教會的「絕對必要」（傳教17）。而「傳教活動不是別的，就是天主教世計劃的顯示和完成，天主在世間，在人類歷史上，藉傳教活動明顯地完成救恩史」（傳教9）。所以在世界史上，天主是透過傳教而顯示出來，並在他自我顯示之中，實現接

恩史，完成救恩史。

可見梵蒂岡第二屆大公會議有關宗教所下的結論，都是分析入微地寫就。大公會議，一方面承認一切宗教皆有其純正宗教性的核心，而另一方面，也遵循着聖經以「天主子民」基督身體，聖神宮殿」描述教會與蹟的方式，維繫教會的絕對獨特性（傳教5；司鐸1）。這個獨特教會與蹟，便在天主教會裡找得到——儘管它似乎仍帶着一層烟幕，有待進一步的晴朗化（教會8、15）：

「這個默西亞民族，雖然目前尚未包括整個人類，在表面上頗像一個小小的羊羣，可是已經成爲全人類合一、期望及得救的堅固根源。基督把生命、仁愛和真理融合在這個民族中，使它成爲萬民得救的工具；好像世界的光、地上的鹽、派遣它到全世界去」（教會9）。

可見教會既是救世的人羣，也是救世的組織。那末由此觀點而言，教會之爲世界的救恩聖事，原則上既非東方的，亦非西方的；只是按照那給教會定型的民族，教會才產生了東方面孔或西方面孔（東方1至16；大公14至17）（按此處東方指東正教、或希臘、斯拉夫民族——譯者）；而且由於教會傳教活動，尤其在所謂「第三世界」——中國文化、日本文化以及非洲文化區域——裡的傳教活動，未來的教會還會產生更多的面孔呢！（傳教15、19、20）

④可是，基督教會一取「救世聖事」的姿態站在世界面前，它便立即碰到「基督徒間分裂」的具體史實。於是，大公會議的宗教問題研究，也就揭示出「大公」或「合一」的具體需要（大公1；傳教8；司鐸9）。天主教在本屆大會裡，雖不放棄其「基督教會爲救恩是必要的」宗教信仰，但已正式放棄了「天主教獨佔基督教會或信仰」的態度。此一放棄——不獨放棄「唯我方是宗教」的專利，也放棄了

「唯我方是基督宗教」的專利，甚至在某種程度上，也放棄了「唯我方有基督信仰的真正教會形式」的專利（蓋非天主教的基督信徒社團，本屆大會議也呼之爲「教會」或「教會社團」也（大公14、19））——因了此一放棄，就必急於樹立起一個在福音方面更爲純正的宗教形式，適用於教會，希望這樣，教會能以提出它的教理方面之合法要求，而使在所有人的心目中，都看來真實無欺。這便牽引到整個教會同時在深度和潤度方面應有「宗教日新」（aggiornamento）的問題了。

⑤在「啓示憲章」裡，整個教會——包括教友和聖統——史無前例地特意作一番自我檢討，尤其在初期宗徒時代教會和教會聖經的批判性權威之下作此檢討（啓示21）；當然，它也不會忽視教會的歷史拓展，只是連教會的歷史拓展，也是由聖經和救恩事實而汲取活力的。大公會議希望：能從這種「由聖經重新汲取活力」而導致整個教會的精神刷新。

影響基督宗教感受者，莫大於一種信徒們都能感覺也都能體驗的禮儀。第二屆梵蒂岡大公會議一開始便推動禮儀革新，此一開始正好將大公會議的精神灌輸到信徒心裡——尤其藉着禮儀本身。所有信友都在積極參與禮儀，這會具體地說明：不只神父、修女，實際是所有的基督徒，都蒙主召叫走向「基督徒生活的圓滿及仁愛的成全」（教會40）。

想把整個教會的歷史面孔「再度福音化」的努力，能在有關教會各階層的文獻裡看出：在神父、修士修女、以及在俗信友方面都是如此。而且，又由於教宗首席權和世界主教集體權的左呼右應，一種新事實出現了：即是教會內的多元性統一。不僅「地方教會」與「大公教會」之間的關係從此修訂了，同時基督信仰也可以更深地在個別民族文化裡植根。如此，教會便能以克服它與世界間的隔

離。

⑥大公會議又提出另一個問題：在有教會組織的基督信仰，與我們生活其間的這個俗事頻繁的世界之間，應有何種關係？實際，這種聯繫原則已在「教會傳教法令」裡建立起來，在那裡強調：教友的聖德不僅限於教會之內，也應指向日常生活的世界（教友2；4；7；教會31；36）。

鄭重地由「人生宗教幅度原是天主恩賜」一方面看宗教性，便會牽涉到人類地上未來和人類絕對未來的問題：也就是，處理地上生活和天國間的關係——這是教會一再宣講，又在天下邦國到處播揚的。這是「教會在現代世界憲章」的園地（按此憲章在公佈之前，一直稱為「第十三草案」）。

地上教會便是天國的種子或開始（現代5）。「教會在它的拓展過程中，期待着天國的最後實現，並滿懷信心而又盡其所能地致力於與其光榮之王作最後的結合」。教會的這種「末世動能」看法（教會58），換句話說，教會的這種「致力於天國的最後實現」看法，在現代人類把地上命運抓到自己手裡，而汲汲於追求人人平等的地上天國的今日，自然發生問題——人類本身已經發現了自己的歷史和動能角色了。到了這種地步，「教會與世界」問題嚴重至極。「第十三草案」有一句很有意思但也很容易令人迷惑的話，它說：「教會是人之超越的徵記和保障」（現代67）。這句話可視為整個憲章的基本看法：儘管人生活於地上歷史之中，又自有其地上歷史的一套未來計劃，人仍有其超越而絕對的命運。

關於「教會與世界之間的問題，確是人言紛紛，甚至在大公會會議場上，便可理會到各種不同的趨勢。各式各樣的誤解都表面化了，即在「第十三草案」之中，也能找到一些分歧意見的痕跡。有

的人心裡想的是「教會和教會外無信仰世界的會談」——這又立刻牽涉到人文無神派和馬克斯無神派也是會談對象的問題。而另一些人則認為「世界」係指人生的整個世俗幅度，並主張：人人皆蒙召叫，來在基督的教會內，給自己的同一人生的宗教幅度、整理出來一個方向。這兩種意見在「教會在現代世界憲章」裡滙合起來，成爲它的主要課題：教會——便是由當時同聚於大會會場的教長所領導的天主子民——要把他對「人的現象」的想法，納入幾條基本命題來說明：一方面，人是透過他的具體秉賦，偕同在這個世界裡的其他人而實現自我的；但另一方面，同時人也是走進歷史的生活天主，通過信仰他的人羣所分別召叫的人。走進歷史的天主就是說：天主在聖子身上降生成人，並成爲人類動盪歷史的元始和終極。以上幾句話，不僅畫龍點睛地說出憲章的內容，也清晰地標出憲章的較深意義。教會在此，向天下所有肯於聽取它對「人的看法」的人，用大公會議的話，將人類在二十世紀的情況裡及歷史所限定的時機中 (*kairós*)、所描述的「人的看法」、介紹出來。在這種意義下，「教會在現代世界憲章」，真可說是極適於二十世紀情況的一個「佈道」 (*kyrigma*)：它是針對着現代人對現代問題和希望之具體感受的一個答覆——一個充滿福音精神的答覆。原來，對「教會及世界」這個雙重問題的基本答覆，已在「教會憲章」裡簡短地介紹過，而今在「教會在現代世界憲章」裡再度提出 (教會2；現代42)。原文在上面已經引證過了，就是：「教會在基督內實是一件聖事，也就是說，教會是天人及人類合一的徵記和工具」。教會由於自己跟天主合而爲一，因此也就成爲全人類合而爲一的有效徵記；教會是因教友與天主合一而產生的「人與人間合一」的社團。便是在這種普遍的融合方面，教會演出聖事的角色；它是「普遍融合」的有效徵記。說它「有效」，因爲重點不在教會本身上，而在「人與人間的合一」上；教會只是天主在大地上救世行動的「工具」，所以教會只

有服務人羣。說它是一個「徵記」：因爲合一的效果是藉着演出「徵記」角色的教會而得以完成，也就是說，在這世界上，教會是一個昭然若揭極有意義的事實：事實上「一羣人在基督內顯然與天主結合，這是既成事實（而且正在成長中）。在這種意義之下，可說教會是「教恩已到我們中間」的事實；這樣看教會，教會也有它的本身價值了。從另一方面看，「徵記」和「實效」只是同一件事。教會就其爲「聖事」而言，它本身預先體驗到「融合」之樂，而此融合之樂，也是它要具體地帶給整個個人的。也就是說，教會之所以能實現人類的融合，正因教會本身是一個融合的社團，它是天主的子民，因而它也是互爲弟兄的社團，教會是「在天下萬邦之中樹立起來的標準和徵記」。「教會在現代世界憲章」，與稍前的「教會憲章」有內在的關係；它辨識出基督徒與世界之間的存在聯繫，並認爲這種聯繫，一方面是教會不可或缺的，而另一方面，又是帶有深不可測的奧蹟情調的。

儘管這個「教會在現代世界憲章」並非盡量發揮，但它已經論及我們這個時代最基本的問題；這個基本問題，曾被約翰·魯濱遜(John A. T. Robinson)等人通俗地指點出來過。問題的核心便是「如何在宗教與世界之間的鴻溝上，建成一座橋樑」：許多人使他們信仰與日常(世俗)生活之間有了裂隙，這應算是我們這個時代最嚴重的缺陷(現代43)。這所說的，就是當年依撒意亞先知所痛斥的「安息日信徒」：他們一方面「天天尋找天主，也喜歡認識天主的道路」；而另一方面；却又不肯「鬆開不義的鎖鍊，解開軛上的繩索，好叫被壓榨的人獲得自由……飢餓的人，他們不給他吃；自己的弟兄吃苦，他們也不理睬」(依五八；現代43)。

「教會在現代世界憲章」一再地呼籲說：一個基督徒，正因他的信仰，便應對世事和世人、負起一種特殊的責任(現代34、43、21)。歸根結柢，此一呼聲，原是提醒我們記起基督當年所說的話，

不是按照正統方式祈禱「主啊！主呀！」的人，便能進入天國；而是那些在具體的人間融合關係上，給祈禱作事實證明的人。

有人指摘「第十三草案」過於樂觀，甚至有人竟說它是「德日進派」的東西。可是，我們不應忘記：憲章原文，實際警告我們：不要把「改進世界，使之成爲一個更適於人生活的世界，使之成爲一個更適於人生活的世界」，與「天國的拓展」混爲一談（現代39）。按本憲章的看法，天國之出現在塵世之中，是來自上天的恩賜，而不是「從上面」自己生長出來的東西。它說：「教會的使命是一個宗教性的使命，正因此一事實，教會也是一個人文化的有力因素」（現代11）。在這個脈絡之中，大公會議反對「人與天爭」一類的看法（現代34）。它說：「天主雖同是教主和造物主，雖同是人類史和救恩史的主宰，但在他的亭毒之下，受造物——尤其人——的獨立自主，不僅不會取消，反因而得以恢復其尊嚴，得以鞏固其尊嚴」（現代41）。那末，我們便不能將「天主的國度」與「天主對處於具體歷史情況中的人的亭毒」對立起來；總而言之，天主的亭毒，還不是世間一切活動的最後源頭和基礎嗎？

「期待新天新地的希望，不僅不應減弱，而且更應增強我們建設這個大地的心火。因爲新人類家庭的團體，便是在此成長；而此團體，已能給新天新地提供一種雛型；……在一種玄妙方式之下，可說天國已在地上」（現代39）。

「天國玄妙地已在大地之上」，這種看法的後果是顯而易見的：「人性尊嚴，兄弟融洽，以及自由的價值（請注意與『平等、自由、博愛』之關係！）——這些都是我們人性與努力的成果。我們用基督的精神，並依基督的指令，在大地上爭取這些成果之後，終有一日，我們要再度看到這些成果——但

那時這成果將是毫無污點、光輝奪目、全然昇華的——那一天，就是基督將「永恆而普遍的統制權，真理及生命的統制權，聖德及聖寵的統制權，正義仁愛和平的統制權」、交還給天主聖父的那一天（現代39）。

就教會是一羣在聖統領導之下圍繞在基督身邊的信友團體而言，教會既負有揭示天主奧蹟——也就是揭示人生終極歸宿的使命，那末教會便應透過這種揭示的活動，將人本身存在的意義，披露出來（現代40；41）。正是由於這個理由，我們才說：在教會內，一位信友「更」是一個「人」（現代41；*magis hominis*）。教會便由於它關心「人」的問題，它是站在這個世界核心的：所以「教會根據委託給它的福音，提倡人權，並承認和重視各地提高人權的今日運動」（現代41）。我認爲我們不得不承認：這種語調，和往昔我們由聖書裡聽到有關「世俗」的語調，確實不同了。儘管如此，大公會議同時又警告我們不可誤會。它說：

「我們經常受到一種誘惑：以爲我們的權利，只有由天主法律的一切標準解放時，方能保持完整。但人走這條路，不獨不能保全人格尊嚴，反而使之消失」（現代41）。

「教會在現代世界憲章」討論教會對世界的影響之後，轉回頭來，討論教會由世界能學些什麼。說老實話，在歷代的大公會議歷史上，我們這是首次打破了「單行道」的作風；現今教會不再如數家珍地只講自己帶給世界的好處了，彷彿世界被拋在天主的恩寵之外，只是漆黑的一團。現今教會也說：教會借鏡於人類的加深自知，和人類的新奇經驗，而逐漸日益成熟；教會向世界也學習了不少東西——只是有時學習得晚一些（現代42）。

大會在這個脈絡之中，列舉「現代社會運動」，「社會化過程」，以及「人類對世界合一的關切

等等；而且在論文化的篇幅裡，也談到宗教語言能由人類意識的演進、學習些什麼（現代58；62）。由上述的種種世界貢獻，教會領悟到：教會本身並不為任何個別文化，或政治經濟社會體系所束縛（現代42）。因而現今的大公會議可以聲明：基督徒多元現象（Christian pluralism）是可以存在的。這種看法的影響之一，經由大公會議描述如下：

「教友不應將自己的牧羊人，看得總是如此智慧，以致能對各種發生的問題——即便是大問題——馬上就有具體的答案；教友也不應認為牧羊人應該有個答案，彷彿這是他們的使命一樣」（現代43）。

此外，這個「教會在現代世界憲章」也結束了中古世紀留給我們教會的「國家、政治」觀念。如果我們讀這一段憲章文字，而不會忘掉教會史的有關背景的話，我們總覺得：教會寫出這一段文字，不會不對自己的過去、臨時臉紅一陣。憲章總算坦白，它不僅對教會的過去，連對教會的現在，也不怕認錯——措詞當然是很謹慎的。它說：「連在我們這個時代，教會也並非不知：在負責宣揚福音者的人性弱點，與其所宣揚的福音之間距離是何其大」（現代43）。在本憲章的另一段中，連伽利略的不幸事件也間接地提出了（現代36註7）。教會是要由多世紀來的經驗教訓有所學習。我們在此聽到了教會的「新精神」——這是我們一向很少能由官方的教會組織聽到的！

關於這個（保守派斥為）「世俗化的」新精神，如何能以成為「教會在現代世界憲章」第二部份的骨幹，我們無法在此詳盡地研究。總之，這個新精神原是基於我們對天主的信心，我們相信天主是我們的造物主，而此造物主又同時是我們不配獲得的救恩之主（甚至應說：我們生活其間的整個具

體事實，都以天主恩寵的角色，與我們接觸；這包括人生日常瑣事，也包括人與人間的交往，更包括現代人類的偉大希望。便是這個基於信賴天主的新精神，成為「憲章」第二部分的骨幹，使此一憲章「在福音及人類經驗的光明之下」（現代46），對現代五大迫切問題，劃出幾條解決的路線，甚至也使此一憲章，在章末回顧之時，公開承認自己的不成熟。這些經過，我們無法在此詳盡地研究。然而，有一件事，我們總該說明，那就是：假如這個憲章的新精神，推不動我們信衆——包括教友、神父、主教，假如信衆既不依此新精神而生活，又不依此新精神而行動，那末深恐會有一股「世俗主義」的洪流即將發生。因為假如真的那樣，教會再也不能在今日的世界上拿出自己存在的理由來。現今已有所謂「世俗化基督主義」的（secularized Christianity）地下神學趨勢，其影響所及，已在不少國家裡可以理會。我們與其對此趨勢大敲警鐘，勿寧把教會安放在二十世紀世界的真誠期望和人文經驗裡。在這裡，我們站在四海兄弟之中，並面對着我們的四海兄弟，我們才能將人的視線，引向教會的宗教社團，叫所謂「外邊的人」能以在近距離內，又在真實生活中，看一看可能便是他們自己生活終極目的」的生活；或至少看一看教會對人類能有的真正價值。「憲章」也曾強調：無神主義的普遍增強，一部分責任，要追到我們基督徒身上；由於基督徒過去的講道方式和生活方式，我們將天主的面孔弄得朦朧不明，甚至扭曲變形；我們不曾成功地使生活的天主，能由我們的生活中被人認知（現代19）。為解決這種無神主義的問題，我們不應只靠一個俐落的天主「觀念」，我們也應依靠教會的生活本身，也就是依靠天主子民的生活本身（現代21）。

第二屆梵蒂岡大公會議的紙上成就，確是非常可觀：不僅文獻繁多，而且其教理，其語調，也很使人興奮。在此，大公會議對教會的主張是：教會便是人類純正宗教性的流露，由天主聖意的安排，

又由基督建立起來；因此，基督的教會實是宗教的圓滿。在此，大公會議放棄了不少一向（多少意識地）自己保留的專利。現今、教會承認：在教會外面、也有純正的宗教性，也有清晰的基督信仰，甚至也有教會的原始特徵；現今、天主教徒不再將「聖統」與教會混為一談。上述的四種專利現象，是舊日教會在一種「向心態度」下（centripetal attitude）幾乎居之無愧的；這當然往往是無意識的，但偶爾也曾是有意識的（把真的教義扭曲一下而發為宏論）。但這次大公會議，打破了天主教大公會議的整個歷代傳統，把上述的四種專利，在一種新的「離心態度」下（centrifugal attitude）全部公開放棄。除上述四項而外，教會在大會裡又獲得了一種新的「頓悟」（insight）：就是「宗教自由」；教會對「人人有依據社團福祉的要求，並按照自己良心的信念，而思想、生活的權利」加以肯定。這是一個新的「頓悟」，至少由官方教會而言，這是「頓悟」——官方教會，曾向自己的許多信徒要求過高的「理智犧牲」（intellectual sacrifice）。

由教會的過去而論，大會的這五項基本命題，究竟會給教會的未來帶來什麼實際效果，實在是無法估計的。但依我個人的看法，它對整個教會的未來，要比公斯坦丁大帝在第四世紀、立基督教為國教時給西洋歷史帶來的影響更為深遠。

此外，如果我們再加以「向世界的斬新開放精神」，再加以「對天國宗教性和超越性有更銳敏的意識」，我們可以斷言：第二屆梵蒂岡大公會議不會不使大地更新；至少如果大公會的指示不僅是置之高閣的文獻，而能成為基督徒的生活事實時，定會如此。儘管西方學者，能對「社會傳播工具法令」，「司鐸之培養法令」，「公教教育宣言」，「修會生活革新法令」，甚至一部分「主教在教會內職守法令」等文獻的平庸、不盡滿意，然而這幾種文獻的美中不足處，決不足以減低其他文獻的重要性。

但同時我們也不應忘記：在有關係院生活的那個法令裡，有它的新課程規定；這便說明，以往教會內的偏重士林神學，到此已告正式結束；純粹「觀念式」的思想由聖經已經割離；這種思想方式也已正式結束。今後的神學思想，就再度基本上根據聖經了。這是探索真理的截然不同而更帶存在味道的方向——這是本屆大公會議一切文獻的特色——它今後也會成為教會內的準繩。假如有幾個事件，我們覺得無法瞭解，甚至偶爾也使我们震驚，我們自會為之惋惜；但由歷史的記憶中，這些事件都會很快地消逝。而真正重要的事則不會被人忘記；它會在明日的教會裡、具體地發展成熟。

至於我們個人方面，我們也可以推敲一下：這次大公會議能有如何不同的經過？甚至可以推敲一下：這次大公會議是否真地抓到現代的問題了？當時的大公會，在全世界心目中，究竟有什麼意義呢？我們也可以自問一下：大公會議的不少宣言，儘管在教義方面穩健——例如說「教會是人格尊嚴提高的徵記與保障」這句話——是不是一碰到具體事實的鑿板上，聽來有些「空虛」？

以上種種，都沒有掩飾的必要；「教會在現代世界憲章」也承認這一點。大公會議的產品、並非一成不變的成品，而是一個作業。一面有天國的光明，另一面對着我們生活其間的世界；我們便是在這種情況中，聽取這次大公會議的幾個基本主體：宗教性，基督信仰、和對教會（天主子民）的關切。這就是放在我們肩頭的擔子，我們自應好自為之。

本文譯自齊助貝著第二屆梵蒂岡大公會議：「真正的成就」(Vatican II: The Real Achievement, by E. Schillebeeckx OP, Sheed & Ward, 1967) 一書之第83—88頁。

簡述「論教會在現代世界」牧職憲章

岳雲峯編譯

壹 總 論

「教會與現代世界憲章」（本文內將如此簡稱此憲章）是梵蒂岡第二屆大公會議僅有的四憲章之一，我們必須透過整個大公會議議程，才能瞭解本憲章的偉大。

有人說：梵蒂岡第二屆大公會議是新的五旬節，因為在參與大會的教父們的研討下，完成了輝煌的「教會憲章」後，洗盡了「衛道式的教會學」的塵埃，把教會的真面目重新呈現出來，揭開了教會的一個新時代的序幕。

「教會與現代世界憲章」便是開創這時代的里程碑，也是劃時代的傑作；換句話說，本憲章是「教會憲章」的碩果，沒有後者的出現，前者不會產生；但若是有了「教會憲章」而沒有「教會與現代世界憲章」，此次大公會議將會失去一半的成果，而且教會也將依舊被人認為殘缺不全。因為「教會憲章」是探究教會的內蘊，而「教會與現代世界憲章」却具體地論到教會的使命，即教會與人及世物的密切關係，尤其是與現時代的關係。

我們二十世紀七十年代的世界問題，不是中古時期的教會所能解答的。為此在論及教會與世界時還得加「現代」二字。

(一) 大公會議的三個目標

按教宗保祿六世「祂的教會」通諭所說的：這次大公會議的目標有三：認識自己；歸向基督；與世界聯繫。

(1) 教會應深究自身的奧蹟；在聖神的光照推動之下，教會發現了自己是基督在時間與空間內的延續。

(2) 教會在自己身上找着了基督，必須使自己完全肖似基督，成為聖德的模範與泉源；故此有常常革新的必要。

(3) 教會應解脫自己走向世界，去與現代的人們交往並與他們交談。

整個大公會議的不同文件，都是這三個目標的見證，特別是教會與現代世界的牧靈憲章，確是一個最有力的中心文獻，向世界宣示了教會的愛。

(二) 若望廿三世與保祿六世是交談的教宗，也是一教會與「世界」的教宗。

按照福音精神，教宗若望廿三世感覺到教會必須走向世界；是以他有了天主的感召，獻給了教會與世界一個難以衡量的禮品——大公會議。在此次大公會議召開的前一個月（一九六二年九月十一日）他在廣播中說：「世界需要基督；這應是教會的使命，將基督帶到世界中。世界有它的困難，常是帶着憂愁尋找解答……這些艱苦和困難，常存於教會心中。爲此這些世界的難題，也成了此次大公會議

的討論重點，大會希望能用很清晰的語詞給予解答。這是人類尊嚴的要求，也是教友的聖召」。

保祿六世繼續了前任教宗開始的「教會與世界的交談」。他在白冷城朝聖時（一九六四年正月六日）曾說：「我們非常同情世界。若世界對基督信仰陌生；但基督信仰對世界並不陌生。應該知道，世界為各基督宗教的領袖是眷愛與尊重的對象。這種愛，透過教會，表現出天主對世人所懷的美妙之愛。這便是說，基督宗教的使命是在人群中散佈友誼的使命，是一個瞭解、鼓勵、推進、舉揚的使命，一言以蔽之，是救援的使命」。

（三）聖言的降凡在教會內繼續

教會繼續生活着基督在時間與空間內降凡的奧蹟：如同聖言「取了肉軀，在我們中間架起了自己的帳篷」（若：i·14）。同樣，教會在人與萬物的世界裏，是酵母，是聖事，是有效的得救記號或工具。

「教會與現代世界的憲章」證明了這一切，因此，教會深深感到自身和人類及其歷史有着密切的聯繫。

貳 本憲章的來龍去脈

本憲章名「論教會在現代世界牧職憲章」，又名「*Gaudium et Spes*」又名「第十三議案 Schema XIII」。

這一憲章是於一九六五年十二月七日，大公會議閉幕前一日最後通過的一個文獻。

投票人	2391
贊成	2309
反對	75
廢票	7

本憲章之完成有過一段不平凡的過程：

(一) 籌備期

在大公會議籌備期間，曾經擬出了七十件議案，却沒有一件是針對教會與世界問題的。在第一期會議結束時，才有 Suencus, Montini, Lercaro, Doepfner, Léger 五位樞機主教提醒大會要對這問題加以研究。

一九六二年十二月七日若望廿三發表聲明，將七十議案歸納成十六件，並加上一新議案，那就是「教會為推進社會公益的行動與原則 *De principis et actione Ecclesiae in promotione boni societatis*」。這就是本憲章的產生而成爲第十七議案；後來因爲議案由十六件縮爲十三件，於是本憲章被大家稱爲第十三議案。

(二) 本憲章的第一個草案

第一草案名「*De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*」論教會在現代世界內的有效。由教義及教友傳教兩委員會在 Ottaviani 及 Cento 二位樞機領導之下起草。

從一九六二年二月開始工作，於三月廿五日完畢，草案共分六章：①人的美妙聖召；②人在社會裡的地位；③婚姻與家庭；④文化進步的推動⑤經濟與社會正義；⑥各民族團體與和平。

(三) 魯汶大學的草案

當第一草案完成不久，若望廿三世去世，Montini 當選教宗，他重申繼續召開大公會議的意願；看過第一草案後，他覺得太長，於是囑意 Suenens 樞機重新擬定一個草案。

Suenens 召集魯汶大學的專家起草，他們特別論及人的尊嚴，其它的材料都顯得次要。這一草案 (adrumbratio) 名 *De activa presentia Ecclesiae in mundo-aedificando* 「論教會在建設世界中的主動臨在」。只有短短十三頁；但於一九六三年十一月廿九日呈上委員會時，却沒有通過。

四 第三個草案

魯汶草案被推翻後，當然應該重新起草；但以前兩次的草案仍有其價值，於是又成立一個小組委員會，由 Guano 主教為主任委員，Ilaering 神父為秘書。

原文為法文，一九六四年二月在 Zurich 完成，後來譯成拉丁文，並獲得委員會的通過，新草案共四章：①人的完整聖召，②教會奉事天主及服務人群的使命；③信友面對生活的世界應有的態度，④現代信友的最重要的任務。

在第三期會議中對此草案有了很激烈的討論，建議書長達九百頁，故此不得不重新考慮並擬第四次草案。

（五）最後草案

小組委員會又聘請七位主教並許多專家，他們中有神職人員也有教友，重新起草工作。這次是在 Africa，從一九六五年正月到二月為這草案工作。

草案完成後先由委員會通過，然後由聯絡委員會呈給各主教。

此草案的內容特別強調：基督宗教的人學，現世事物與行動的神學，教會面對世界的權利，於一九六五年九月廿一日呈大會討論。

最後決定性的草案於一九六五年十二月二日排印完成，而成了大會的第十三議案。

此議案曾經獲得教友的鼎力協助，小組委員會分成七組工作，每組不只有教父和專家，而且還臨時請教了對各種問題有研究的專門人材，足見此議案成功之難以及工作人員的認真精神。

卷 本憲章之結構及其基本論點

「教會與世界憲章」是本屆大公會議最長的一個文獻，這是本憲章的特點之一。

此外，本憲章的結構也不同于其它的文獻：除了一個緒言外，還有一個引言；然後有正文兩大部分；外加一個結論，這一切為本憲章特點之二。

在結構上本憲章也是最緊湊及分章最清晰的文獻，此為本憲章特點之三。

在緒言裡論及教會對現代世界問題的關懷。

在引言中述說人在現代世界中的處境。

正文第一部分論及教會與人的聖召。

第二部分則提到現代世界比較迫切的幾個社會問題。

最後在結論中指示信友面對世界應盡的任務。

若就整個內容來說，可以看出教會是多麼迫切地願與世界交談，而且交談的幅度越廣越好。現在僅就本憲章的最主要的論點分述如下：

(一) 人是本憲章的樞紐

本憲章的中心思想是「集中於人，集中於整個人，即人的靈魂，肉體，心情，良知，理智及意志」。(3節)

大公會議的重點便是要建立一種「基督宗教的人學」並獻給世人一個「基督宗教的人文思想」，為此大公會議要從兩方面去論人：

(1) 人的整體：應從人的整個構造，人的存在以及人的行動去論人。

人是由靈魂，肉體，理智，良知及自由所構成。

a. 面對天主：人是按天主的肖像所造，將要歸到天主那裡；但從人生的經驗，人又體驗到聖寵與罪過的並存。

b. 面對他人：人是需要社團的：如家庭，地方團體，以及整個人類。

c. 面對世界與世物：人有使命管理，改造並按天主的計劃為人服務。人類歷史便是證明。

(2) 人的存在：大公會議爲了研究人的實質，特別願意從人的具體存在去深究，故此特別關懷人

的痛苦，偉大、成功，危機，能力，柔弱，特別是人的死亡與贖，從人的具體因素去研究人在今天的真實性；換句話說，不是把人看成一個靜物，而是一個生活的人，也就是一個生活在時間與空間的人。

(3) 大公會議爲了對付「無神的人文主義」而提倡「基督宗教的人文主義」。

前者想消滅天主後才可拯救人的尊嚴並加強人的尊嚴。

相反地，教會却堅信「承認天主決不違反人性的尊嚴，因爲人性尊嚴正奠基於天主，並靠天主來玉成」。(21節)

教宗保祿六世說：「我們也是，並且比其他的人更是文化的創造者」。(大公會議閉幕詞)

(二) 世間的事物與天主之國

本憲章的中心思想既是論人，便不能不論到人與他生活的世界之間的關係。

但是世界是什麼呢？在經過認真的討論後，大公會議從許多不同的觀點向世人宣示：「世界是人類歷史的舞臺，世界有着人類奮鬥，失敗和勝利的記錄。在信友看來，世界乃由天主聖愛所造化所保存；雖不幸爲罪惡所奴役，却爲戰勝魔鬼的基督，以其苦架及復活所救贖，目的在它依照天主的計劃獲致改造而臻於完善」。(2節)

以上的觀點，可說是一個最好的現世事物的神學論，也是從天主的計劃看世界的最好釋義。

見證。現世的事物本身是善的，因爲「世界乃由天主聖愛所造化，所保存」；而且也是天主施愛的顯明

可惜的是天主所創造的美好世物，却被惡神所侵蝕，故此需要天主的救援。

世物還需要人力的勞作，勞作是改造世物的力量；使世物爲人以及社會服務。故此本憲章也論到工作的偉大價值，因着工作，人能應天主的召叫繼續造物主的創造工程，爲自己的兄弟謀幸福；也能參與基督的救贖，讓天主的計劃在人的歷史中實現。

人的工作基本原則，是使人獲得人格的全面發展。「人類活動既源出於人，亦應以人爲其歸宿。人類由於活動，不僅可以改變事物與社會，而且可以多所學習，完成自身，並培育自身的智能，甚至跳出自身小天地而超越自身。這種進步如不爲人所誤解，較諸所能積蓄的財富價值猶大」。(35節)

大公會議多次提醒人，世物的秩序是爲了人，並因人而達到最後目的。爲此大公會議很清晰地衛護世物的獨立性與本身價值。「如果世物的獨立指受造物及人類社會，擁有固有定律和價值爲人類逐漸發現、運用並駕馭，則要求這類獨立，是對的。這不獨是我們現代人的要求，而且亦符合天主聖旨。揆諸造化工程的本質，萬物皆各具有其穩定性，真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重。故此各門科學的研究方式，如果真是科學方式，而又依循倫理原則進行，則不可能反對信德；因爲人世間的一切和屬於信仰的種種，都發源於同一天主」。(36節)

(三) 人的社團特性

論到人性的完整，大公會議也特別強調人的社團特性。

人的社團性的現象乃是以人的位格爲中心：因爲人的本身有其需要他人幫助的地方，而人的才幹

又使他能幫助別人，由此構成人的社團組織，其最深意義便是人彼此服務。

這種社團性並不只是出於人的天性，而且也是人的道德義務，那便是為推進公益，每人該為社團獻出自己。大公會議特別強調克勝自私，強調人該自動地積極參與社會活動。

但是大公會議也認清了社團性的多種因素。雖然人都是生活在同一世界裡，有着同一的起源，同一的性體，同一的使命，同一的歸宿，因此組合成一個大家庭。但是除了這些自然社團外，人還能組合其它的社團。

另一方面，大公會議也注意到，因了人的才能或其它條件不均等，人應克服因性別，種族，社會地位，經濟條件等所能產生的歧視，因為這是違背天主的計劃。

那末在任何社團內應注重公義與愛的美德。

(四) 天主的計劃在歷史中

本憲章論人是從人的存在去認識完整的人，故此歷史也是論人的一個重要角度，因為人在歷史內努力求進步，並走向圓滿的境界。

整個的人類史都表現着人盡其所能不斷地求其生活的完善；但大公會議引證聖保祿的話，說這一切都是天主的計劃：「一切都是你們的；你們都是基督的，基督是天主的」（格前：三·22—23）。這一重要的觀點，很明顯證實人是萬物的主人，他的使命是使萬物為人服役，使萬物成爲有效的工具，來建立自己及兄弟們的人格；這樣一切受造物是爲幫助人獲得基督的救援，最後基督要把世界獻給聖父。

人的歷史，雖然從外表看來好似矛盾，但這一切都非出自偶然，而是每一史實都在天主的計劃中完成歷史最終目的：爲的使人能够獲得在基督內所完成的天主救恩。「人類整個歷史充滿着反黑暗勢力的鬭爭。依照基督的聖言，這鬭爭由世界肇造伊始，將延續至末日。人既生活在這鬭爭中，又想堅定於善，則必須作戰。同時，除非仰仗天主的聖寵，努力奮鬥，則不可能保持自身完整無瑕」。(37節)

(五) 教會在世界上的存在意義

大公會議的中心論題乃教會奧蹟，故此最要緊的文獻是「教會憲章」，但本憲章却補充了教會憲章的不足。我們可以從三方面論教會在世界上的存在意義。

(1) 教會在世，是基督降生奧蹟的延續。正如基督所說：「你們不屬於此世，却生活於此世」。

所以教會在世界上的存在與行動是教會本身的奧蹟，也是延續基督降生的奧蹟。

(2) 教會在世界上的使命是宗教性的，因爲它是人類獲救的超然機構；教會對人及社會的態度是給予人與社會一種援助。「教會尤其醫治並提高人格尊嚴，鞏固人類社會結構，並將人們日常生活，沉浸於高深意義中。所以教會深信通過其成員及其整個團體的活動，可能非常有助於人類家庭及其歷史的改造，使之更爲適合人性」。(40節)

(3) 教會與世界彼此互助

「歷代的經驗，科學的進步，潛在於各式文化內的寶藏，都是人性所賴以更充份地表達自身，並替人們開拓邁向真理的新途徑。這一切亦有裨益於教會」。(44節)

「教會甚至承認，連人們已往和現在對它所有的敵視與迫害，亦能對它多所裨益」。 (44節)

六 信友是教會與世界的橋樑

論到教會與世界的關係，有賴在俗信友去具體實現。若整個教會生活在救主降世的奧蹟內，信友們正是這奧蹟的具體表現，因為他們在現世俗務中的特殊使命，使他們能「循着天意，透過世物，尋找天主之國」(教會31節)。

大公會議的文獻中，「教會憲章」第四章，「教友傳教法令」以及本憲章等構成一個很完整的大憲章，宣告在俗信友在教會內負有對於世界的特殊使命，他們是教會與世界的橋樑，應該建立起兩者之間的關係，那就是「聖化世界」(consecratio mundi)。但大公會議特別告訴信友不要把世界與超性界混爲一談。故此說：「固然，在此世我們沒有永久的國土，而應尋求未來的國土，但如果信友認爲可以因此而忽略此世任務，不明白信德更要他們各依其使命滿全此世任務，則是遠離真理」。

(43節)

大會中曾有一位教友在旁聽，他是國際天主教青年會會長，以後他發表演論說：「我們深深地領悟了保祿六世描寫信友的使命乃是「橋樑」，這意味着我們是教會，也是世界；我們非常希望因我們的合作，在大公會議後能在各種組織中發生更大的效果，並使我們合作能力的幅度擴大。我們向天主子民呼籲，在教會訓誨的領導及聖神的感召下，謹遵本憲章的原則彼此合作，並與其他的宗教徒以及整個人類家庭合作；在愛的結合下，我們要按着天主的計劃建設我們今天及明天的世界」。

(七) 完人基督

一九六五年聖誕節文告中，保祿六世重新提到大公會議的兩個目標：一是教會面對自己，一是教會面對世界；教會面對自己，認識了與基督的密切關係：「教會認識了在自己內的基督，為此應忠信於基督的訓言，讓基督浸潤在整個教會內，使教會陶醉」。

教會憲章的道理完全是建立在基督身上的，即所謂「基督中心」思想，本憲章則是這種思想的延續；任何難題都能在基督內找到解答，基督存存人間，與人同在，「只有在降生的基督奧蹟內，我們獲得光照人的奧蹟的真光，因為基督是新人」；人的共同相關也只有基督降生奧蹟內獲得最豐富的理證；面對人的行動，基督的使命乃是訓導人走上愛的途徑；並以其死亡與復活，滌淨並成全人的行動；只有在基督內才找到歷史的中心及最終意義。「基督是人類歷史的終向，歷史及文明所有的願望皆集中在祂身上，祂是人類的中心，人心的喜樂及其願望的滿全」。(45節)

幾乎所有的大公會議文獻都充滿了這種以基督為中心的論調，也是在基督之光內，教會才認識清楚對世界該負的任務。在論到人的難題時，教會願人將自己的視線完全投向基督身上，基督是人的楷模，這是基督宗教發展人性的原則。「唯有依自己肖像造生人並救人於罪的天主，才能對上述問題提供圓滿的答覆。而這點又是依仗祂的聖子降生成人的基督的啓示」。(41節)

肆 本憲章的精神

從本憲章的命題便知道它的精神是牧靈性的，為此也簡稱「牧職憲章」。

本憲章是本屆大公會議的整個中心思想的反映；也可以說本憲章的精神正是透視福音精神的一面鏡子：「人子來不是受服事，而是來服事人」（谷：拾·45）。「因為人子來，是為尋找及拯救迷失的人（路：19、10）。」「我是善牧」（若：10、14）。

教宗若望廿三召開此次大公會議的動機不是「宣判他人的過錯；而是要寬恕他人」。「今日教會必須與其周圍建立關係」（保祿六世「祂的教會」通諭）。「但為達成這目標，再沒有比對上述諸難題，同人類直接交談更妙」（3節）。

(一) 教會是人類的婢女

為了認識本憲章的精神，必須從教會的使命去看教會毫無現世的野心，其唯一目標是在聖神領導下，繼續基督的工作；而基督降世，則是為替真理作證；是為拯救人類，而不是為審判人類；是為服務人類，而不是為受人服務。」（3節）

保祿六世說：「教會自稱為人類的婢女，正是在她透過大公會議的盛典，無論是訓導者或是牧靈者都負起了這同一的使命；服務的觀點佔了中心位置」（大公會議閉幕詞）。

若望廿三在開幕時說：「教會曾經受到許多的誤會與攻擊。現在，基督的淨配——教會要以寬仁代替嚴厲。面對當前的種種需要教會只願呈顯自己的道理，而不要判斷他人……透過此次大公會議，教會要高舉宗教真理的火炬，要向世人顯示如同人類的母親，只有良善，忍耐，仁慈，寬厚，即使對分離的子女也是如此」。

在閉幕時，保祿六世說：「善心的撒瑪利人的故事，成了此次大公會議精神的例證」。

在這偉大的文獻中，教會的婢女真像從教會對世界的眷愛以及服務完全顯露出來。

(二) 忠實於福音精神及對世界的關注

本憲章的牧靈精神不只是內在的，而且在佈道的方法上可以看得出来，本憲章務必要保存福音的精華，一成不變，但同時也注意到現代人的生活條件，本憲章的努力及其功績便是最好的說明。

這種忠實於福音精神以及對世界關注的態度，具體地說明了教會面對真理的兩種使命：一是教會是真理的基石與砥柱（弟前：叁·15），一是教會同時也是真理的學徒，這就是說教會不斷地在聖神的領導下深究真理的意義，按着啓示的真理，一步步地面對着現代環境去實現。「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑難，即現世及來生的意義，和今生與來世的關係」（4節）。

(三) 傳授愛的奧蹟

聖若望說：「天主如此愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，叫凡信他的不至喪亡，反而得有永生。因為天主沒有派遣子到世界上來為審判世界，却是為叫世界藉着他而獲救」。（若：叁·16、17）

天父及聖子對世界的愛是沒有日落的時候，因為是永恆的；這種愛，透過天主聖神在教會內成了昭示世人的記號，這就是說：「教會是天主教世界的愛情聖事」。

本憲章願有力地、清晰地重申這種天主對世界的愛，便是說在聖神的光與力的領導下讓世人看出教會是世界得救的愛情機構。

這種愛的意義可以從信友們在世界上所行的愛德表達出來：信友是一個愛情聖事的教會成員，信友自動地參與教會對於世界顯示愛情的行列，並且生活在這愛內。

但世界在基督內的得救，有賴每一個人的努力：「不是口稱『主！』的人將進入天國，而是承行天主意旨，真正着手工作的人才能進入天國。而天父的意旨是要我們以言以行在一切人身上，承認並熱愛我們的長兄基督，而為真理作證，並將天父聖愛的奧蹟傳報與他人」。(93節)

新約中有關「教會是一個生活的團體」的觀念

房志榮

小 引

一個對天國的來臨憂心如焚的人不會安於小成，而對現實感到滿足。他除了以熱烈的祈禱祈求「爾國臨格」以外，還要糾合大家的力量，與大家合作，來改善目前的組織及生活方式，藉以加速天國來臨的步伐。

如果世界各地教會都在求新求速，希圖遵循梵二大公會議的指示，迎頭趕上急劇變動的世界局勢和人類文明，中國教會尤其需要檢討反省，群策群力，取人之長，補己之短。正因為我中華大國歷史悠久，文化深厚，國人易於留戀過去，養成靜的、保守的態度和習慣。另一個阻止我們前途的障礙是言語的隔閡，雖然傳播工具的發達能使我們知道每天世界上所發生的大事，但較深的思想，較重要的內幕實情仍舊不是電波或銀幕所能傳遞的，仍須藉着厚厚的書，密密麻麻的字，以及複雜的思想結構才能有所領悟。

因此我覺得這次的工作小組(Workshop)是一件很有意義的事，它能幫助我們戰勝那雙重障礙：靜的、保守的態度及與外界隔絕的孤獨。這是我站在中國人的立場所能說的。至於客籍教士自然也有他們的工作要做，在會議結束時希望能顯露出來。

現在就讓我進入我所要講的題目。這次大家集會討論的總題是：「教會是一個生活的團體」。其意義是：教會是一個社會，一個團體，一個家庭；在這教會內天主稱為父，子，及聖神；我們稱教會本身是母親，是家庭，是故鄉；在教會內我們有手足之情，彼此是兄弟姊妹，應忠厚，友愛，樂於同居共處，知道同舟共濟，同甘共苦。……「教會是一個生活的團體」就是指這一切而說的。我的這篇演講的任務是要研究一下這樣的一個教會，這樣的一個生活團體在新約聖經裡怎樣透露出來。我們分兩部分來討論：一、新約用那些詞句和說法來指謂這個生活的團體——教會；二、這個生活的團體——教會在新約裡是怎樣組織成的；末了我們才下一些結論。

一、新約中有關教會團體的基本概念和說法

1 教會團體的根由是基督的十字架，原來耶穌的死不僅是為猶太民族，也是為使那些散處於四面八方的天主的兒女聚集起來，成爲一個民族（若：十一·51—52）。基督以十字架救贖了人類，賺得了人類（格前一·12—13）。

耶穌死於十字架上，是給教會團體植根，而復活起來的基督才使教會團體建立起來。祂明知天上下下的權柄已都屬於祂，因此祂毫不猶疑地命祂的弟子們去使萬民成爲祂的門徒，因父及子及聖神之名給他們付洗（瑪：廿八·19—20）。宗徒們應該從耶路撒冷開始，藉耶穌的名向萬邦宣講悔改，使他們獲得罪的赦免（路：廿四·47）。

耶穌的名從此便成了教會生存的基礎，因爲耶穌以外沒有任何人使我們得救，在人世間也沒有另外一個名字堪稱爲我們的救援（宗：四·12）。宗徒和弟子們在開教時，的確是用耶穌的名驅魔治病（

宗：四·10；十六·18），傳報天主的國（八·12），成績卓著。

2 天主聖神在各教會所扮演的重要角色隨處可見，在撒瑪黎雅的教會（宗八15-17），在凱撒肋雅の教會（十一·15、17），在厄弗所的教會（十九·2、6）。

聖保祿明白地教導說：從同一聖神那裡有人獲得了信心，有人獲得了治病的奇恩，有的能行奇跡，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言（格前：十二·8-10）。稍後他把這些奇恩分成以下幾種：「第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的」（格前：十二·28-30；參閱羅：十二·6-8）。聖若望將聖神的任務放在耶穌的臨別贈言裡加以描寫：他是護慰者，是真理之神（若：十四·16-17），他要把宗徒們引入一切真理（十六·13）。

3 以上所說是關於天主第二位聖子，及天主第三位聖神與教會的來由，教會的基礎，教會的建立，以及教會中各種任務之間的密切關係。這個教會與天主第一位、聖父之間的關係又是怎樣的呢？天主聖父在新約裡與教會的關係顯然是以家主的姿態出現。教會被稱為「天主的子民」或「天主的團體」，這兩個稱呼都來自舊約。前者在新約裡並不多見（見伯前：二·10；希：四·9；十一·25）；後者保祿有時用來指個別的教會（格前：一·2），有時用來指全體教會（格前：十五·9；迦：一·13）。

此外，基督徒是「被選者」（羅：八·33；哥：三·12；伯前：一·1；二·9），是「蒙召者」（羅：一·6、7；八·28；格前：一·14；猶：1）。誰揀選？誰召叫？自然都是天主父揀選召叫，這就是若望所說的，除非蒙父恩賜的，誰也不能到耶穌那裡去（若：六·65）。在福音的傳統裡我們有國王為太子辦婚宴的比喻（瑪：廿二·1-14），有家主培植葡萄園的比喻（瑪：廿一·33-40）等等。國王，家主都是指天主父而言。

最後，基督徒還有一個意義深長的稱呼：「聖者」，這個稱呼也能指個別的教會，或較廣泛的教會（格前：一·2；斐：一·1；格後：一·1；羅：一·7；哥：一·2），而特別是要指出弟兄間互助的精神及友好的關係（哥：一·4；費：5；羅：十二13），因為他們是同一個天父的子女。

4 除了以上所提出的對教會及基督徒的直接稱呼以外，聖保祿還在格林多前書裡用一連串的比喻來闡明教會這複雜的事實，使人通過這些意象或象徵而更深領悟那藉普通的言語所不能懂得的。

保祿把教會比做一棵樹，種植的人不算什麼，灌溉的也不算什麼，唯有使它生長的天主值得人敬仰（格前三6—9）。保祿又把基督徒比做一個建築，一座聖殿。這建築的基礎是耶穌基督，這宮殿的住留者是天主聖神。除了基督這個基礎外沒有任何其他的基礎，而天主聖神的宮殿也不容任何人加以毀壞（格前三9—17）。

保祿所用的最長也最生動的比喻是把教會比做人的身體（格前十二12—26），這和我們把弟兄間的親密關係稱爲手足之情是同一道理。不過保祿在這裡用身體的比喻，其重點在於指出教會內奇恩的不同。就像人身上的四體百肢有貴、賤、高、低，同樣教會內的奇恩也有高低上下的不同。但是肢體的貴賤與每一肢體的是否重要無關，同樣教會內奇恩的不同等級不但不互相排擠，還互相輔助，互相補充。在教會內不應該斤斤於彼此所受奇恩的不同，（奇恩不是爲炫耀自己，而是爲他人、爲教會服務的），却應該追求那更大的恩賜，即超越一切，永存不朽的「愛」。

5 由以上所講的教會與天主，天主子及天主聖神之間的密切關係，不難看出組成教會的各份子，即基督徒彼此之間應有的連繫和統一。保祿在格前裡特別強調「一個身體」（十·17），那是在指在聖餐中大家同享一個餅、因之合而爲一。這一個身體是被釘者之體（*σῶμα τοῦ θρασίου*：十·16），和受聖

揚者之體 (Ceteris cor modico: 十一·27)。這為基督徒都有深義，他們的確是有樂共享，有苦同受。

為保持團體的和諧一致，必須有一定的生活秩序，不仗仗自己所受的奇恩而製造混亂（格前：十四·26—33）。新歸正的外邦教會和耶路撒冷的基督徒團體也合為一體。前者為耶京的弟兄所作的大量募捐就是一個很好的外在表示（格後：八·九）。但連繫一切基督徒的最堅強的鎖鍊是耶穌基督的福音。因此保祿要把他所講的福音帶到耶路撒冷去，讓那裡的宗徒批准，免得他白白地奔跑，徒然地跋涉（迦：二·2）。在這一點上保祿既然對自己非常嚴格，對那些傳播另一個福音的人也直言不諱，他說他們把「被釘者的喜訊」說成了一堆空話，他說他們的態度拖泥帶水，不像自己的光明磊落（格後：十一·4、13；斐：三·18—19）。

聖若望將這基督徒彼此之間的合一，以及他們與耶穌及與聖父的合一更說得毫無保留。他為我們寫下了耶穌的臨別禱詞，其中有一段說：「父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內；我在他們內，你在我內，使他們完全合而為一」（若：十七·21、23）。若望福音裡的葡萄樹與葡萄枝的比喻（十五），若望書信的強調弟兄的互愛與合一，都指着合一與互相關聯的基本道理而言，此處不贅。

二、生活的團體——教會在新約中的組織與管理

1 談到新約中的組織與管理，首先有耶穌的榜樣和教誨為基本的原則，這個原則用一句話說出，就是「為人上者應以服事他人為己任」。這句話我們今日聽來，不足為奇，但在耶穌的那個時代並非如此。在希臘的文明世界裡有自由人與奴隸之分。服侍人，為人服役是奴隸做的事，自由人不屑為

之。猶太人的傳統對人有比較平等的看法，並有「愛人如己」的誡命（肋：十九·18、34），不過這條誡命本來只限於本國本土的人。耶穌的作風和訓誨才真是有革命性的，把服侍人與受人服侍的關係完全顛倒過來。三位對觀福音的作者都給我們記下了耶穌這段精彩的訓詞：「你們知道：外邦人有首長主宰他們，有大臣管轄他們。在你們中却不可這樣；誰若願意在你們中成爲大的，就該作你們的僕役；誰若願意在你們中爲首，就該作你們的奴僕。就如人子來不是受服侍，而是服侍人，並交出自己的生命，爲大眾作贖價」（瑪：廿·25—28；谷：十·42—45；路：廿二·25—27）。這就是耶穌所立的新標準，新規範。祂自己以身作則，先做給人看：「是誰大呢？是坐席的，還是服事人的？不是坐席的嗎？可是在你們中間却像是服侍人的」（路：廿二·27；參閱若：十三·1—15）。

2 初期的教會把耶穌所說的爲人服役施諸實行，這首先在於「爲眞道服役」（宗：六·4），即給人宣講天主的聖言，不僅給尚未相信基督的人講，也給教內的人講，即給基督徒講（宗：四·33）。另一個爲人服役的具體方法，是把自己的財產取出，供那些有急需的弟兄姊妹們享用（宗：四·34），這樣充分地表現出他們彼此之間的連繫和互相關切。這一物質上的服役以後特別交給六品施行（宗：六·1）。宗徒們執行他們的職權也在於作重要的決斷，決斷作得好，本身就是一個重要的服務行動。這樣在耶路撒冷會議中，宗徒們決定了由外邦歸正的基督徒不必再肩負梅瑟法律的重擔。而所以禁止他們取用某些食品，是要他們與猶太基督徒之間保持友好的關係（宗：十五·28—29）。同樣，在安提約基雅城，保祿堅持無論是外邦人或猶太人，大家應該在一起用飯。這裡的一同用飯就像耶京的財產共有，極富親密往來、互通聲息的意義。因此在這一點上保祿竟敢當面指出刻法（伯多祿）舉止的不當

3 保祿自己又是怎樣行使他的職權呢？首先他明言他的職權是主所賜與的，但這個職權不是為被而是為建樹（格後：十·8；十三·10），而糾正信徒們的過失及惡習的確是建樹，不是破壞。

保祿說他應被人視為基督的下屬（*Hypetes*）及天主奧秘的管家（*oikonomos*）（格前四1），他的宗徒使命就是服務教會團體。服務之道最重要的在於光明正大，毫無掩飾地說出天主的道理。保祿很坦誠，他說他不以狡猾行事，不給天主的道理打折扣，他一心一意地只想宣揚真理，顯示真理。這樣他坦然無懼地在天主前，讓眾人憑着良心去判斷他。他何嘗不是宣揚基督，願大家認基督為主？他的確是爲了基督的緣故而甘願作衆信友的公僕（格後：四·2、5）。

爲真理服務的目的是要使世人與天主和好。原來天主曾藉基督先使保祿與自己和好，以後再把這個使雙方媾和的職務交給了他，讓他說出雙方可接受的話。如此宗徒保祿實在是代替基督來做天主的大使，天主主要藉着他來勸勉世人。所以保祿才說：「我們如今代替基督請求你們：你們與天主和好罷！」（格後：五·18—20）。以上是保祿宗徒對教會的職權所有的基本看法。

4 我們若將以上所說作一綜合，那麼宗徒們的職權，也就是他們爲教會服務的範圍不外乎以下幾種：

a 製造一個「初傳」（*Kerygma*）的形式，把耶穌的生活及道理放入一個簡明的格式裡，讓人相信祂是救主，一如宗徒之長伯多祿在宗：二·14—36所做的。

b 已經信奉基督的人，仍舊需要繼續的培養，這進一步培養弟兄的任務便也落在宗徒們的肩上，他們以言語，以行動完成這一任務。那些領了洗的人「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，分餅，祈禱」（宗：二·42），「宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活，在衆人前大受愛戴」（宗：四·33）。

c 藉着財產共有，使信仰基督的人團結一致，和衷共濟。「在他們中，沒有一個貧乏的人，因為凡有田地和房屋的，賣了以後，都把賣得的價錢帶來，放在宗徒們腳前，照每人所需要的分配」（宗：四·35）。

d 在洗禮後，給信友們分施聖神，用我們今天的話來說，就是給他們付堅振。伯多祿和若望由耶路撒冷到撒瑪黎雅就是為完成這一任務（八·14—17）e

e 作權威性的決定：什麼是基督信仰中的重要部分，什麼是當實踐的規誡（十五·18—29）。在以上幾種任務上我們不難看出，伯多祿普通佔着特殊的位置。

在這種以奇恩為主的領導方式，及宗徒們過世後教會內漸漸興起的制度化領導方式之間並沒有任何衝突可言，因為無論是督導（羅：十二·8），或是管理（格前：十二·28），或是宣講福音，從事聖化（弗：四·11—12），都是同一聖神在教會所做的工作（格前：十二·4—11）。此外保祿宗徒本人，雖然非常看重先知的奇恩，但他仍然以為須藉着其他的聖神奇恩加以真假的辨別（diakrinein）（格前：十四·29），免得那些真正由聖神來的恩寵反而被抹殺（羅：十二·6b）。

5 最後我們可以看看新約裡管理教會的種種方式和職務。我們常遇到的「長老」（presbyteroi）一詞似乎並不是指他們年齡的長幼，而更是指他們在信仰生活上的年齡。實際上就是指那些成熟的教友而言。至於司祭（hiereus）一詞在希伯來書裡是指受舉揚的基督（希：五·5及很多其他地方），而在默示錄裡每用以稱呼整個信仰基督的人民（默：一·6；五·10；廿·6），但很奇怪的，新約從不用這個字來稱呼任何教會的職員。

在教會職務和管理方式上，十二位宗徒有其特殊的地位是很容易了解的。在兩次重要的情勢下特

別提出「十二位」來，以表明他們的職權和責任。一次是宗徒宣講的開創：伯多祿就同十一位宗徒站起來，高聲向他們說：（宗：二·14）。另一次是六品制的建立，這一新規定也歸於他們「十二位」的決策（宗：六·4）。在宗徒大事錄以外，保祿特別提出耶穌復活後曾顯現給「十二位」，要他們去為復活的主作證（格前：十五·5）。最後在默示錄裡，十二宗徒成了新耶路撒冷城的十二塊基石（默：廿一·14）。

三、結論：新約中的教會與今日的教會

1 在耶路撒冷的基督徒團體——教會，當時堅持着兩個原則，認為是天主所啓示的：

① 福音應該先向以色列宣揚（宗：二·39；三·26；五·31）。

② 「主的再來」所以延擱，只是為等待以色列全體接受基督（宗三19—29）。

保祿果然依照這兩個原則去做，但是結果以色列人很少接受福音，倒是外邦人更容易信服，保祿是在厄弗所失敗以後（宗：十九·8），才改變了他的主張：主的再來固然要等以色列歸正，但在以色列歸正以前，外邦人先要歸正（羅：十一·25—26；羅馬書信寫於五六年）。這一改變使保祿成了外邦人的宗徒，他的使命一直伸展到我們今天。

2 宗徒們在外邦所建立的教會就是天國的降臨下土。教會既是進入天國之門，那麼拒絕教會，就是拒絕天主的國。這個教會與天主的國之間的關係是宗徒大事錄裡所再三提及的（見宗：十四·22；十九·8；廿·25）。

這一層關係在瑪竇福音裏顯得更加清楚，因為瑪竇福音是在路加福音及宗徒大事錄以後寫成，他除了馬爾谷福音及耶穌言論集（Q）以外，還有宗徒教會的經驗可作資料，那些經驗就是耶穌昇天後

三十年的教會生活。

這樣教會與全世界及全人類的關係便在新約的觀點下建立起來：福音是為向全人類傳揚的，而教會所到達的地方，人們應該予以接受，否則便是自絕於天主國的大門之外。下面我們要看天主是根據什麼原則，用什麼方法要人接受福音，加入教會。

3 在初期教會的歷史裡有一個很明顯的事實和原則，就是復活後的主的旨意是：人必須藉着別人方可得救。最好的一個例子是外邦人科爾乃略領洗進入教會。路加在宗十——十一章裡加以詳細的敘述，就像他敘述保祿歸化一樣的仔細。科爾乃略雖然在領洗前已接受了聖神（宗：十·44），但必須從人的手裡領受洗禮。以後伯多祿在為自己辯護時曾經說出理由，那就是主耶穌所說過的，宗徒們都已領過若翰的洗禮，以後藉着聖神降臨而完成（宗：十一·16）。現在科而乃略先領受了聖神，那麼還要藉着洗禮而完成。

另一個很明顯的例子是保祿宗徒自己的歸正。他雖然見過復活的基督，但仍舊需要領教於人。路加曾再三予以描述（宗：九·1—19；廿二·4—16；廿六·12—18）；而關於直接受到基督的啓示，並見到復活的基督一事，保祿在他的書信中確曾明言（迦：一·15—16；格前：九·1；十五·8）。

從此可見，教會內的權力果然是來自復活的基督，但這個權力的執行還是在人的手裡。這就等於說教會確實是一個超性的奧跡，但同時也是一個可見的社團。初期教會如此，今日也如此。

4 原則已如上述，但初期教會用什麼方式向外拓展，勸人接受福音呢？這雖是一個實際行動的問題，但它的根子是在神學裡。由希臘文化歸正過來的基督徒於是便建立起他們的初步神學。他們先根據希臘文聖經建起一種簡單的信證學，以證明耶穌基督確是舊約裡先知們很久以來就預言過的默西

亞——人類的救星。其次他們建立起一種「名號」的神學。耶穌基督得了「主」(Kyrios) 這個名號，因為祂就是天主，就是雅威（這個希伯來字在希臘文聖經裡譯為 Kyrios）。如此舊約和新約便連成了一氣：舊約裡的天主——雅威，在新約裡成了人——耶穌基督。耶穌在世完成了祂的工程以後，又獲得了「主」的名號，顯出祂是天主——雅威。

不過耶穌回到父那裡去，不是單獨的回去，而是帶着祂所救贖的人民一同回去。世人要和耶穌一同回去，要和耶穌一同受榮，必須先和祂一同受苦。受苦受辱固然是達到幸福的路，但最後的原因還是因為受苦受辱是愛情的要求。真正的幸福無非是永恆的相愛，而真愛必須受到苦辱的考驗。因此初期教會的神學特別注意耶穌是「上主的僕役」(ebed Jahveh) 這個角色，而建立了服役的神學，及十字架的神學，這在新約各著作裡隨處可見，這為宣揚福音是最好的一條路：基督徒如同基督一樣，是為給人服役，是為在世受苦，這樣才能為人類帶來真幸福，帶來永久的幸福。這與今日的所謂「開發神學」(Theology of development) 不但不衝突，還相輔相成，因為「服役」和「受苦」常是一切開發工作中不可或缺的因素，或多或少，也與開發的成果成正比。

5 由上述種種可以看出，新約中的教會的確是一個生活的團體，有其內在的活力和組織，有其向外發展的原則和方式。但另一方面，教會也確實隨着外界的需要而更動其非屬於福音本質的因素。由猶太教歸正的基督徒仍舊守他們的梅瑟法律，但由希臘文化歸正的基督徒就不必遵守。同樣在行使各種職權的形式上，以及職員的分配與指定上，在新約裡，直到宗徒時代的結束，還在不斷地更動與進展。

因此要想知道，教會的基本組織和管理方式究竟能有多大的改變和進展，只靠新約中所能知道的

宗徒與初期的教會組織尚嫌不夠，而應該繼續研究在以後的各世紀裡教會對自己的意識如何，這就是下一次演講的主要對象。

今日的基督徒，因受着整個人類文明進步的影響，對人的尊嚴以及人的自由意志的至高價值非常重視。另一方面他們對「教會是天主的子民，是一個生活的團體」這個意識急劇加強，因此以往那種過度強調權威的教會觀念已顯得過時，不爲人所歡迎，並且實際上也不再有效。教會的治理方式可說也在走向「民主化」的路。

這個趨勢及動向合乎宗徒教會的精神及耶穌的訓導嗎？由以上所講過的種種看來，我們的答覆應該是肯定的。在福音由希伯來文化轉入希臘文化時，那些人爲的屬於某時某地的個別文化背景便露出他們的本態：爲忠於基督的福音，那些人爲的成分不是必要的，可以，並且應該隨時隨地而制宜。

參考書目

Principal articles:

DELLING, Gerhard: "Merkmale der Kirche nach dem NT", *New Testament Studies* 13 (1966s) 297-316.

STANLEY, D. M.: "Authority in the Church: A New Testament Reality", *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 555-573.

STANLEY, D. M.: "Kingdom to Church: The Structural Development of Apostolic Christianity in the New Testament", *Theological Studies* 16 (1955) 1-29.

Secondary articles:

BOURKE, Myles M.: "Reflections on Church Order in the New Testament", *Catholic Biblical Quarterly* 30

(1968) 493-511.

BOVIS, A. : "Le peuple de Dieu et sa mission prophétique", *Vie Spirituelle* 117 (1967) 275-288.

CONGAR, Y. M. J. : "L'Eglise, Sacrement universel du salut", *Eglise Vivante* 17 (1965) 339-355.

DEJAIFVE, G. : "L'Eglise, A Propos d'un ouvrage récent" CH. Kang : *Die Kirche*, *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 1085-95.

GAUDE, G.-BUIFF. M. Du : (Des apôtres aux pasteurs) . *Les fonctions ecclésiales dans l'Eglise primitive*. *Evangelie* 64 (Paris 1966, Ligne Catholique de l'Evangelie 5-73) .

TCHAO, J. : *Le Christianisme devant la Chine de demain*, *Eglise Vivante* 17 (1965) 256-272.

新約中的教會及今日在中國教會

(討論題材)

一、基督的福音經保祿傳開以後，便打破了以色列選民及外邦民族之間的界限。為中國教會作想，如何打破許多不必要的界限：國與國之間，教區與修會之間，各修會彼此之間，聖職人員與教友之間……？

二、福音傳到之地，應為人所接受，將之當做得教的泉源及行事為人的最高準則。中國各地教會團體及團體份子是否如此尊重福音，並努力按福音精神來生活？如果不然，或太不够水準，是為了什麼？師資缺乏？教導及訓練（教理，宣講，禮儀）的方法欠佳？神學貧乏？……如何來補救？

三、復活後的主基督所定下的「以人救人」的大原則在傳教或宣揚福音的工作上有什麼後果？教士的培養，教友的訓練，社會的建設，所謂直接或間接傳教的問題？

四、初期教會慢慢建立起她的信證學（Apologues）及各種神學。應該如何建立一套適合中國的信證學，耶穌名號的神學（君子先正名，名不正，則言不順），服役的神學，十字架的神學，希望（或未世論）的神學？

五、如何一方面保存教會的內在活力與基本組織（*ek ivre divinus*），另一方面盡量發揮其向外發展的潛能及適應的能力。實行上這就等於如何調協奇恩與制度，君主與民主，自由與服從，信仰與理智，地方教會與中央教會等等——這些不可偏廢而又易於失去平衡的事上。中國人愛中庸之道，容易趨向平衡。但也有一個危險，就是由中庸步入平庸，結果庸庸碌碌，安於小成。所以我們必須愛思索，多反省，不斷尋求更好的途徑。

主日與主日彌撒

狄剛

——主日的意義——

一、主日——文化生活中一個值得注意的現象

每七天過一次主日，大家都已那麼習慣，似乎體驗不到，主日是人類文化生活中一個極其值得注意的現象。主日使我們的城市、鄉村每個星期改變一次面貌：它使各種營業停歇，使人們都離開辦公室、工廠；將他們聚集到教堂裡，到娛樂場所，到大自然的懷抱中，到運動場上。在西洋，這現象已經有了近兩千年的歷史。

主日是個有很多層次的現象。大家都知道，主日是出於基督信仰的傳統，它可以說是每週基督信徒強化信仰生活的「交點」。可是，主日也已成爲世界性的社會生活重要因素了。因此，我們要探討一下主日的秘密；一步一步地，由外向內去探索主日的富藏。首先我們要看主日在現代經濟中的意義以及現代經濟所給予主日的威脅。

二、機械與精神

機械以及與機械密切關連的工藝技術對人類最榮譽的供獻，不僅是減少了體力活動的勞苦，而且

普遍地減輕了人類工作的苦役。在過去人辛辛苦苦完成的一件一件的東西，在今天機器只要由人稍微動一動便可以製造成千的出來。按一個鈕，動動輪盤，起重機便舉起最重的東西。過去需要多年的大建築物，現在只需要幾個月便可完成。人較前自由。物質的壓迫放鬆了。人高貴的一面，人的精神可以得到更多有利的發展：發展更高貴的享受，完成更高的理想。人獲得自由的真義，顯然不在于空虛，無所事事，而是要人登上更高的人生境界，使人真正得到解放。

三、一個新問題——主日與工作週

現代人不僅要藉機器的幫助來縮短工作的時間，還要節省工作過程中的費用，使工作過程合理化；機器不但要以最少的成本製造而發揮最大的效能，操縱機器的人也要儘量去配合機器的運作特性。於是產生了一個問題。機器不應當停止，操縱機器的人應當分班接替無間工作。他休息的日子不一定在主日，而是在他的工作週結束新班接替之時。

從純經濟觀點看，這應是十分有利的工作方式。一方面工作無休止地進行，既免去使機器重新開動的費用，又提高生產率；另一方面勞動者也無任何虧損，只不過在工作曆上動一個小手術，便可以獲得一份可觀的利潤，何樂而不為！我們能夠站在宗教立場上，認真地去反對嗎？

四、主日的神學

從經濟觀點看，好處很多是顯然的事，我們無法反對。但是，除了經濟觀點外，還有別的觀點不容忽視。不少現代人已漸漸體會到於工藝技術中一種可怕的法則：就是一切可能性人都要利用，只要

能生產，便一定要設法鑽營。風景儘可以破壞，山谷任他荒蕪，村莊可以沉入水庫中，什麼水力都要利用。在非洲許多地區，由於工業化強有力的推行，很多非洲人已失掉了他們原有的和平，被無情地剝奪去他們的恒產；從而損傷了他們高貴生命的根株，這都是工藝技術強橫進行闖下的禍。這種不顧一切的推進工藝技術很像一列沒有司機的火車，不管任何信號，直闖過去，它的結局不難想見。我們以為，在這個火車前，應當為主日豎立起一個大信號。但是，誰知道這信號是否會受到注意呢？

五、主日——安息的日子

基督的教會給人帶來了主日，隨着主日全人類工作生活中都有一個週期性的安息的日子。當然，在基督以前，西洋的上古時代，也有節日，而且為數不少。羅馬皇帝奧古斯都時代，羅馬每年固定的節日可考的便有四十五個之多，隨時發佈舉行的還有八十個。不過，當時的節日只為所謂自由的羅馬公民而設。到基督的教會來臨時，才消除了自由公民與奴隸之間的分野。在天主前人人平等。主日是為一切人而立。

可是，如果只以主日為安息的日子，只是一個放下工作，恢復體力心力的日子，如果主日終於只成了「週末」（在今天星期六也漸漸和主日處於同一平面上，共同組成週末）的話，也是對主日的真義一大誤解。主日不僅是安息日，主日也不僅是「週末」，主日從來就不僅是「週末」，不僅是安息日。根據教會歷史我們知道，在主日天停工安息，是有了主日後五百多年才開始實行的。事實上，主日天停工安息的目的，是使人有暇參加主日的敬禮活動。在仇教的時代和社會裡，主日安息根本無從談起，連主日的敬禮也大都只在凌晨舉行，以便信徒在敬禮後去工作。公元三一三年教會取得信仰自

由後，主日天的敬禮便定在每天最好的時刻，即早晨的第三個時辰（相當於我們的九時），信徒都放下俗務，穿上最好的服裝去參加彌撒聖祭。

六、主日的敬禮

於是，主日便成了基督信徒每週最重大的一個日子。這一天的中心是對天主的頂禮，首先當然是第三時辰的彌撒聖祭。終中古時代，這一情況始終未變。在彌撒聖祭以前，聖職人員以歌唱聖詠來準備聖祭，在夜晚時唱晚經來結束這一天。初時，晚經只由聖職人員誦唱，非一般信眾的責任；第六世紀後，公衆的輿論，教會的法律，甚至政府方面才都要求停工安息，使大眾更踴躍參加敬禮活動。對此舊約的安息日和日爾曼民族的傳統觀感均發生過一定程度的影響。不過，主日的中心仍在對天主的敬禮。一個安息的日子，或者一個節日而沒有對天主敬禮的活動，是一件不可思議的事。實際上，不僅對信仰基督的人應當如此，對任何有心人也應是如此的。任何節日都必與神有關。「對神的敬禮是一切節日的原始型態。」（Joseph Pieper *Westum-Dichtung-Sakrament*, München 1954）

主日天最重要的節目，是基督信徒共同舉行的彌撒聖祭，這也是自古至今教會過主日一貫的傳統方式。教會古代的典籍（*Didascalia*）告訴我們，連在教難時代，教會領導者也不放鬆勉勵信徒盡量全體出席主日彌撒聖祭。對中古時代的人，除非有特別理由，主日天全體出席彌撒聖祭也是一件自然而然的。當時的城市很少超出一萬居民，而這些不算大的城市所建築的相當大的聖堂，一方面固然可以解釋為出於當時人的榮譽心要求，另一方面也真是基於實際的需要，因為照當時教會的看法，全城居民，無論貧富，貴賤，大小，老幼都應當聚集在一齊參與同一的聖祭。

我們現代人却已漸漸失掉了這種感受。我們已經完全習慣在主日或慶節日上，在不同的時刻去參與彌撒。聖堂在這些日子裡可以有三五次聚散信徒的機會。不過，在信徒心目中有時總會覺得，這種情景並不正常，也不理想，特別是在每年的聖主日和復活節日上。在這樣的日子，許許多多信徒衆多的堂區都感到聖堂空間不夠，必須設法解決。感到至少在堂區生活的這種高潮時刻，要設法避免堂區信徒團體的分裂，而想到了興建聖堂必須要照顧到這一方面的問題。

從教會傳統的主日和慶節上，我們體會到任何真正慶典都有一個不可或缺的因素：共同性。一個人如果沉思，反省，他可以獨自在小室中做，或者在聖堂安靜的一個角落進行；如果他要舉行慶典，那便只能和自己志同道合的人一同去做。舉行慶典是表現出共同有的思想，共同有的快樂，共同有的振奮。慶典要求同一思想在許多人身上產生共鳴。人需要這種共鳴。人不僅需要安靜，不僅需要沉思的時刻；人也需要舉行慶典；他需要別人——「同人」——使他個人的人性得到完成。

七、主日的危機

上邊所說的在主日上可體驗的「共同性」，在近代激變的社會中，已漸漸消失。近年來，因為禮儀改革有成效，似乎有好轉的跡象。很多人雖然不同時進聖堂參加主日的敬禮，但是，在他們與人一同唱歌祈禱，一同前去領聖體時，似乎又學習到了大家都屬一個團體，在主內都是弟兄，連主日的停工休息似乎也有了共同享受的感覺。在主日天，四分五裂各奔前程的家庭成員，都由辦公室、工廠、學校、商店返回家中，使家中有一種慶典的氣氛，也許有時全家會出動遠足、郊遊、野餐。如果不是家庭主持這種主日天的活動，很可能由其他的團體來推動，總之，大家能夠因為有這種主日天，享受

一種與朋友共處的樂趣。主日有時也代替了普通民間節日國家性節日，有些節日多移到星期天舉行。大城市的市容往往也使人很明晰地意識到主日的意義：平常日子熙來攘往的車輛和行人都不見了，門庭若市的商店和真正名符其實的市場都關門休息。人們都着了節日的服裝或悠閑街頭靜靜欣賞商店櫥窗的陳列，或開車到山水宜人的去處，有人到運動場去，有人去游泳，電影院、咖啡廳特別擁擠，聖堂的鐘聲則呼招一批人去向天主頂禮。主日在大家心目中仍有它的意義，它也是仍能將許多人連在一起的重要因素。

不過，爲了經濟的原因，傳統的工作與休息方式爲一些人已經有變動了——他們失掉了共同休息的日子——那麼將來有什麼情景出現呢？那些在主日天以外的日子休息的工人，他們會享受到自由、休閒的樂趣嗎？實在難以思議。他們事實上與大眾脫節，成了孤獨的，與別人不相干的人，縱然他們着了節日的服裝，但他們身邊的人都不是邊節的人；縱然他們自己像在節日那樣去享受娛樂，他們也無法製造出普遍歡渡節日的氣氛，他們失掉了與其他人之間的「共同性」，他們得不到心情上的共鳴。在家庭中也一樣沒有辦法，因爲家中其他的人有他們各自工作與休息的週期，在其他場合也一般。

當然，這並不是說，今後主日的命運已經判定。事實上，在過去，在個別的企業部門，爲了特殊原因，總有人無法參與主日或慶節的共同活動。飯店的客人要有飯吃，火車、汽車在主日天反而更加忙碌；很可能在工商界最近的將來便有新形勢產生，需要特殊的工作曆，不必一定去配合主日、節日。但是，我們應當未雨綢繆，認清這個問題的嚴重，尋求解決的辦法。

工藝技術的進步，工商業經濟的成長起飛本身都是好事，原無可厚非；但是一旦牽連到人類精神

生活時，便不容無可無不可了。工藝技術是爲了供人應用，不能反過來役人。主日不僅是個停工安息的日子，而還是使人擺脫掉工作的重擔，自覺到作人的尊嚴，在這個憂患重重的人生途中嚐味到天主，汲取力量以負重致遠。

八、主日——主的日子

一直到現在我們只從外面來看主日。停工安息只是教會過主日的副產品，而且是較後期的副產品。主日本身的意義和價值還須向深處尋求。當然，只有基督信徒能完全瞭解主日本身的意義和價值，因爲它們存在於主日的敬禮中。

主日是屬於天主的日子；主日能使基督信徒的意識常保清醒明確，使基督信徒不致陷入物慾漩渦中去。主日是天主的日子。天主的日子是什麼意義呢？

主日可以說是一個屬於天主的日子，是一個我們滿全頂禮天主職責的日子。毫無異議的，主日給我們的第一個責任是敬禮天主。就像許多城市和鄉村中的聖堂高出一般住屋，直指天空那樣；一個星期內也應當有一天越過其餘的日子，幫助我們學心向上。可是，爲什麼這一天應當是現在的主日，而不是別的一天呢？爲什麼教會沒有繼續選用舊約的安息日（現在的星期六）呢？

這些問題的答覆我們恰好可以在「主日」這個名稱去尋求。主日之所以稱爲主日，是因爲主耶穌基督死在十字架上後，證明了祂真正是主，祂有力量越過死亡的深淵，進入復活的榮耀之中。

主日實在可以稱爲「基督日」。

因此，主日的名稱與基督的教會一起開始存在；我們且有很明確的證據，知道在宗徒時代已經舉

行主日。聖保祿宗徒在致格林多人前書第十六章第一至三節中曾寫道：「關於爲聖徒捐款的事，我怎樣給迦拉達各教會規定了，你們也要照樣做。每週的第一日，你們每人要照自己的能力積蓄一點；各自存放着，免得我來到時才現湊。」這信中所說的每週的第一天，便是我們的主日。在這一天，宗徒時代的信徒聚集一堂，祈禱、奉獻。另一處也有記載，聖保祿宗徒在特洛阿，跟信徒們在「一週的第一天」相聚「分餅」，並向民衆講道。（宗徒大事錄第廿章第七節）甚至於「主日」這個名詞在宗徒時代已經成立。聖若望宗徒在默示錄第一章第十節記述，他自己神魂超拔是「在一個主日」。從此世世代代的延續下去，教會稱這一天爲「主日」。希臘文是 *Kyriake*，這個字從 *Kyrios*（意思是主），拉丁文則是 *Dominica*，這個字從 *Dominus*（主）。一切屬於羅馬文語系的語言也都從拉丁文來稱主日。法文是 *Dimanche*，義文是 *Domenica*，西班牙文是 *Domingo*。只有德文保留了基督教盛行以前的名稱 *Sonntag*（日曜日）。

在西洋從教會創立日起，兩千年來，在主日天大家聚到聖堂裡敬禮天主，是一件爲任何人都理所當然，不言而喻的事。

早在公元一五〇年時殉教者聖猶斯定在一篇護教的文章中便講起：在主日天，無論是城市，或是鄉村的人，大家都共聚一堂，舉行敬禮天主的儀式，閱讀聖經，爲各種意向祈禱，奉獻餅酒，誦念隆重的謝恩經，餅酒成爲基督的聖體聖血，信友都領受這聖體聖血。這是基督降生後第二世紀時主日敬禮天主的大致情形。在當時，基督信徒的這種聚會是冒了很大危險。基督信徒躲避教外人的廟宇，舉行他們自己的聚會。他們冒着生命的危險堅決拒絕接受羅馬的國教。因爲不接受國家信仰，在當時是違反國法，應受重刑。當時羅馬政府並不反對人有不同於國教的信仰，實際上，當時流行着很多不同

的宗教觀，不同的哲學思想。違法應受重刑的，並不是因為基督信徒的信仰與國教有異，而是因為基督信徒自己有特殊的集會，特別的敬禮。這些集會和敬禮引起了極其荒誕的流言。因此也一再招致了政府的疑忌與迫害。但是基督信徒堅決地保持主日的敬禮。羅馬皇帝迪奧克萊強 (Diocletianus) 迫害教會時，北菲阿比提那 (Abitina) 地方的信徒被捕後，向法官聲明，他們如果不過主日，便不是基督的信徒 (Sine Dominico non possumus)。主日對當時信徒的意義重大到了生死存亡的地步。

現在我們要問：有什麼內在的因素迫使早期基督信徒冒生命危險，雖死不辭來舉行主日呢？又是什麼理由使今天的信徒，成千累萬的信徒每主日進聖堂行敬禮呢？當然，我們知道有不少信徒進教堂是習慣成自然，有一些信徒是具有要好守規誠，免下地獄的心情。這些人是講不出來主日敬禮的真義的。事實上，在教會最初的三個世紀，並沒有主日必須進堂行敬禮的誠律。究竟為什麼基督信徒「必須」要守主日呢？

九、主的紀念

基督在祂受難前夕建立了聖體聖事，並給弟子一個命令，要他們舉行彌撒聖祭，紀念祂。教會便在主日天完成這個任務。但是，我們可以相信，縱然基督未曾立彌撒大祭，未曾給弟子什麼命令，他們也一定會想出一個使基督的音容意願永垂久遠的紀念方式的。我們也很有理由相信，他們大約會選取主日這一天，作為特別紀念基督的日子。因為基督對人類——對我們每個人——的意義一旦為人接受，人便不能再擺脫掉這意義的影響。因為人的生命通過基督獲得了一個新的基礎。

基督保證我們跟全能天主之間的親密關係，祂給我們保證天主想念我們，喜愛我們。基督親自踏

過人生的道路，祂走在我們前面，祂曾經穿越痛苦的黑夜，祂也為我們開闢了走向天主榮耀的道路，最後，祂把一切願意追隨祂的人聯合起來，聚集在祂偉大神聖的教會大團體中。

基督信徒生活中的希望是產生自基督所作所為的一切。真正基督的信徒沒有那些遠離上主生活者的苦痛和失望。他生活在光明之中。因此，我們應當經常去瞻仰那給予我們生命以新基礎的那位，我們不容將祂忘懷。

而基督主動地屈就了我們。因為祂知道，我們如何需要祂，祂不僅把祂的教言留給我們，通過教會中祂的代表領導我們，祂還遺留給我們祂神奧的聖體聖事。在每個星期的主日天，我們都舉行這件聖事。主日與主日彌撒遂成了相得益彰，不可分割的一件事。

主日，主的日子，它有一個使命要完成，即是要我們常常紀念主基督，對我們的恩情，而且要使這紀念活潑常新。因為，這一天是基督以祂光榮的復活，完成了救贖人類大工程的日子。

也許有人說：如果要在每週選一天特別紀念基督救贖人類的工程，似乎選取星期五較為合適，因為是在這一天基督受苦受死救贖了世界。這個想法本身很有道理。可是初期的教會選取了主日，也有很好的理由。很多世紀來，教會愛用戰爭的形象來表現救贖人類的工程。

早在基督啟示後在曠野中受誘惑時，祂已開始了與魔鬼及罪惡的鬭爭。這場鬭爭貫穿了祂全部三年傳教生活。基督驅魔及指責法利賽人偽善都透露出這一鬭爭的消息。在基督人人生涯最後的幾天裡，祂的鬭爭也進入決定性的階段，達到了最高峯：祂被一個弟子出賣，被污辱了，被鞭打，被釘上十字架，祂在鬭爭中似乎失敗了——而這似乎的失敗在祂復活的那天清晨轉變為光輝的勝利。這一復活的事實使人看出來，祂的受苦和死亡均出於自願，正為了贖罪，為克服死亡。

基此，不難瞭解，每週的紀念日似應訂在主日；正如每年教會禮儀生活的高潮應是復活節日。星期五是戰鬪的日子，戰鬪只是勝利的前奏。因此，過去教會常將齋戒定在星期五，以示信徒願分擔主的苦難，在星期天，在主日却要以感激的心情，愉悅的心情來紀念基督的勝利，是這勝利給我們帶來了自由與和平。

在這一意義下，梵蒂岡第二屆大公會議，在一九六二年十二月四日公佈的禮儀憲章第一〇六節中決定了：「教會沿用着導源於耶穌復活之日的宗徒傳統，在每一週的第八日，即所謂主日的那一天，慶祝復活的奧蹟。在這一天，基督徒都應該集會，聽取天主的聖言，參與彌撒，紀念吾主的受難、復活與榮福，感謝天主『藉耶穌基督由死者中的復活，重生了我們，為獲得那充滿生命的希望』（伯前：壹·三）。因此，主日是一個提醒鼓勵教友熱心的基本慶節，也應該是一個歡樂和休工的日子。其他的慶典，除了確屬極其重要者以外，不該超越主日，因為主日是整個聖教年曆的基礎與核心。」

十、聖體聖事

為了紀念祂，主親自建立了聖體聖事。基督所做的這事，恰好是我們在主日天所要做的事，即紀念祂以及祂為我們所行的一切。

「你們要為紀念我而舉行這事！」這是祂給我們的命令。因此，在每次彌撒聖祭中，成聖體後，司鐸所念的第一篇經文中，便有這樣的語句：「主，因此我們作祢僕人的，和祢的神聖子民，紀念祢的聖子，我們的主基督神聖的苦難，和祂從死者中的復活，以及光榮的升天……」這是說，在成聖體後，在我們面前祭臺上所陳列的就是救贖工程的再度完成，是聖保祿宗徒所說的那「你們是用高價買

來的」的「高價」(格前：陸·廿)，這「高價」補償了世界的罪愆，現在又出現在祭臺上。因為基督奉獻出來的身體和祂流出的血，現在是以兩相分離的形式，陳列在祭臺上。這身體和血就是那位在死後第三天復活，在天上享受榮華，是我們的光明，我們的生命的主。因此，很自然地便產生出這類的祈禱來：我們聯合一齊，為紀念基督，我們充滿了感恩和愉悅，因為我們因基督的苦難和復活而成爲天主的子女，我們並以子女的身份頌揚天主我們的慈父。

這一基本思想我們在彌撒聖祭禮儀中可以隨處發見。彌撒聖祭便是一種感恩的紀念。大家都知道，比如彌撒聖祭第二部分聖祭禮儀中，種種準備工作結束後，司鐸與信徒朗誦「頌謝詞」以前，誦念的便是：請衆感謝主，我們的天主。大家答說：這是理所當然的。我們真可以說，彌撒中，準備聖祭和領聖體之間的一段禮儀全部是一偉大的「感恩頌」，這一感恩頌在聖、聖、聖的「歡呼歌」裡達到高潮，同時也爲成聖體聖血前的經文鋪路，最後進到奉獻經去。因此，這「感恩頌」是愛用 Eucharistia (即感謝) 這個字來稱彌撒聖祭。也因此我們稱聖體聖事爲感恩的聖事。每一次，彌撒聖祭中我們誦唱「頌謝詞」：「主，聖父，全能永生的天主，藉着我們的主基督，我們時時處處感謝祢，實在是理所當然的，並能使人得救。」我們會體驗到一種神聖的興奮。教會爲不同的慶節編製了配合各慶節特性的「頌謝詞」，譬如在復活節期中，我們誦念的是：「由於我們的巴斯卦羔羊——基督已完成了犧牲，我們更當隆重地讚揚祢。因爲基督真是消除世界的羔羊，祂以聖死摧毀了我們的死亡，並以復活恢復了我們的生命。」在升天節的「頌謝詞」裡則是：「基督復活以後，曾顯現給自己的全體門徒，又當他們瞻仰之際，自舉升天，爲使我們分享祂的天主性。」

不僅彌撒中的聖祭部份是一首頌謝詞，第一部分的「聖道禮儀」也是以感恩爲重心。彌撒聖祭開

始後，爲什麼要朗誦書信和福音呢？爲什麼我們要如此重視讀福音？連在普通彌撒中我們也要肅立恭聽福音宣讀，而且要做十字聖號。更不必提大禮彌撒了，大禮彌撒中，宣讀（或歌唱）福音時，還要用蠟燭和乳香。我們所以要如此，因爲我們願意在成聖體聖血領聖體聖血以前，想念起基督的音容，回憶祂一生的偉大事蹟；祂在加利肋亞的活動，祂行的奇蹟，祂的教訓和祂用的譬喻所發生的神效，一直到苦難死亡回到天父的身邊。當然彌撒聖祭照它當前的形式看，它無法完全發表我們的感恩心情，它也沒有足夠的時間和空間，使我們瞻仰基督的全部豐功偉業。因此教會把基督的一生重要事跡分到一年中一定的季節裡去。於是產生了所謂的「禮儀年」，有一定的節日，也有主日，在這些日子我們可以聽到基督一生重要的事迹，一年一年的輪轉，提醒我們，爲了我們的得救，發生了什麼事。同時也是使我們不要只以一年一度的慶節和紀念爲滿足，而要至少每週一次有一個「主日」去紀念基督，在這一天，我們紀念祂的一生，尤其祂以苦難、聖死和復活所完成的救世工程，而且在世界各處，凡有人的地方，一切信心尙未全泯的人，都應當至少在這一天，在主日，參加紀念基督的活動。

我們決不容小視這種活動的意義。兩千年來，全世界的基督信徒每週這一天都特別紀念基督。大家都聚集在聖堂裡，無論是在都市，或是在鄉村，到處有聖堂，到處的聖堂都是爲了這個目的而建築起來的。不受外力的強迫，也沒有物質的利誘，大家聚集在一齊，爲了在一個小時內，在基督爲他們所開出的一種高超的境界裡遨遊，汲取力量，提高心志，再回到家中和他們的日常生活中去。

這是教會對天主予人的憐愛之情的一種答覆：兩千年前，天主藉基督觸動了大地；在復活日的早晨天使移去了墳前的石門；世界因此而顛棟，又何足爲奇呢？從此後，每個主日可以說都應是天主進

入人類歷史所引起的震盪的繼續波動，每年有五十二次，要使人類受到震動；這震動在有人類之日是不會停止的。

十一、教會的祭獻

主日，是我們紀念主及其光榮復活的日子，但主日的意義並不止於此。主日還有更高的目標：主日要擁有我們全部的生活，我們的辛勞和工作，我們的快樂和苦痛，要把它帶到天主前，聖化它。如果每主日我們能够意識到，做了基督信徒我們得擁有什麼財富，因為基督以祂的死亡和復活為我們開出了一條道路；如果每主日我們能體驗到自己是基督偉大祭獻的見證，這祭獻，基督不只在生時完成了一次，而且在升天後，仍舊以神奇的方式重新完成於彌撒聖祭中，在祭台上；我們可以說，已經由主日獲益不少，不過，這還不能算獲得了主日彌撒的最高效用。

(一) 彌撒要求我們每人自己的祭獻

彌撒是一種虔敬的紀念儀式，也不僅是基督藉着祂的代表、司鐸在祭台上重行十字架上的祭獻，它還要我們每人自己的祭獻。

我們知道，有不少基督信徒以為基督為我們死在十字架上，我們要得救只須信仰祂，靠祂的功勞，道德方面不要有大錯誤，不必操心費力，便可有個幸福的結局——得救。

主日的彌撒却堅決反對這種看法。當然，每次的彌撒聖祭，常是基督主持奉獻，是祂藉司鐸的口說出：這就是我的身體，這就是我的血。是祂將自己的體和血奉獻給天父，像祂在十字架上所做的

樣。不過祂也說過：「當我從地上被舉起來時，便要吸引衆人來歸向我。」（若：拾貳、卅二）祂要求人追隨祂，祂在世時經常向信仰祂的人作這種要求。祂也特別要求人在犧牲上追隨祂。在十字架上祂獨自一人做了奉獻，祂孤苦無告，祂甚至爲最忠於祂的人遺棄，像祂在過去多少個黑夜，在巴肋斯坦的山中，獨自一人祈禱。在祭台上祂不願獨自祈禱奉獻。因此在成千成萬的地方修建了祭台，好使信徒聚會，和祂一齊行祭。因爲彌撒是基督和祂的教會共同奉獻的聖祭。

這一點對我們非常重要，它使我們在人生旅途中不致迷失方向，我們生活的方向是走向天主。

無論什麼人在不熟識的地區走路，要想前進，最應注意努力的是把握住方向。迷失方向，縱然只是很少幾度，也不能達到目的地，所謂「失之毫釐，差以千里」。人生途中，方向也是最要緊的事。可惜，在人生旅途，迷失方向的災禍也經常能夠發生。而且這種災禍要比任何其他災禍都更可怕。可是我們有一位來幫助我們：基督走在我們前面，在祂的祭獻上祂也是我們的模範。

（二）祭獻的意義

祭獻原是一種表示尊敬的獻禮行動，是向高於自己者的敬意表現。在過去，如果要向統治者表示自己的敬意和臣服之情時，便是獻禮品。我們向天主奉獻禮品，也是表示我們對天主的臣服、敬禮心意，我們承認祂是我們的主宰，我們願意服從祂的誠律。當然，這種心意，人可以用言語來表示，不過，用一種禮品，用奉獻的方式，究竟更爲有力，更爲有效。因此我們每週主日天，受到教會的邀請，參加基督向祂天父行的祭禮。當我們主日天聚集到一齊時，我們似乎不能只在思想上紀念基督，止於思想上的紀念。思想應當進行到實際行動。因此，在成聖體後，司鐸不停留在「主，因此我們作

祢僕人的，和祢的神聖子民，紀念祢的聖子，我們的主基督神聖的苦難，和祢從死者中的復活，以及光榮的升天；」這幾句經文上，而繼續誦念：「從祢賜給我們的恩物中，我們把純潔的犧牲、神聖的犧牲、無玷的犧牲：永生的神糧，和永恒救恩的爵杯，奉獻於祢尊威台前。」

司鐸並不說「我奉獻」，也不說「基督奉獻」，而說「我們——祢的僕人，祢的子民」。整個的彌撒都是建立在「我們」上：我們祈求，我們感謝，我們崇敬，我們奉獻。彌撒中，在每一重要階段開始時，司鐸常向大家，問候大家說：「願主與你們同在」，這就是為強調這個「我們」，並要照顧到，使大家都積極參加這個祭獻，大家都應當一同祈禱，一同歌唱，一同奉獻。因此，教會在最近禮儀改革進行中，要信徒回答司鐸的呼聲，用「啊們」來結束司鐸所念的經文，並同唱聖歌。這樣，在主日的彌撒祭獻中，祭獻應當真正成為教會整體的祭獻，教會是由我們組成，我們每一位信徒都是基督的生活的肢體。

我們用聖祭中的禮品願意表示對天主尊嚴的敬意和臣服之情，我們願意承認天主是我們生命的目的和歸宿，而且願意努力保持我們生命的正確方向。我們是基督的信徒，我們要緊緊追隨基督，祂引導我們走向天主及基督自己，祂是我們的主。彌撒祭獻是祂的祭獻，但是同時也應當是我們的祭獻，我們和祂共同行的祭獻。基督不僅很清楚地告訴過我們，祂也給了我們和祂共同行的形式。祂建立了聖體聖事，教導宗徒們去行這一聖事：他們應取麪餅和葡萄酒，用祂的話來變為祂的體和血。

餅和酒於是成為我們生命的營養品，同時也成為我們生活的模式，也表現出我們生活中辛苦和工作的真諦。因為餅和酒並不是已經做好生長在我們的田地裡和葡萄園中，我們需要辛勞工作，流血流汗。我們每個人的生命因此應當連同它的苦痛與辛勞被帶到祭台上，加入主的祭品中；恰如母親的手

握住了孩子的手，四隻手聯合起來，捧起來行一個共同的祈禱，舉向天父。

如此，我們榮傲的意志應委順天主的意志，我們沒有毅力的心靈應堅守天主的誠律，它們應溶解於救主英勇的犧牲中，祂不怕苦痛，不怕死亡，爲了人類的得救，一心只知道順從，完成天父的意志。因此，根據古老的傳說，信徒在彌撒中，不僅答應司鐸的祈禱和問候，而且親自參加獻餅酒的儀式，把餅和酒帶到祭台上，以表示他們把自己的祭品和基督的連合在一齊。在今天行聖祭時，便令教友以遊行方式親自將餅和酒送到祭台上，交給主祭的司鐸。

當然，奉獻餅和酒只是我們主日天祭獻的開始而非全部。我們本來應當奉獻的，我們可以奉獻的，也就是主基督親自所奉獻的：祂的體和血。這樣，我們便有了一個更大的使命：我們只用主基督所用過的餅和酒，獻給天父，爲表示我們的頂禮和崇敬，因爲餅和酒在成聖體後成爲基督的真正的體和血，而餅和酒却只代表我們的奉獻，只是一種象徵，而非我們真正的犧牲品，我們不僅學習主基督用祂所用的餅和酒，我們也應當有祂奉獻天主時的那種意識和感情——祂那對天主無上的愛情。這愛情熾熱了祂犧牲的心，這愛情是祂宣佈的第一條也是最大的誠律；還有那與第一條相似的對人的愛情。

現在我們是面對着基督信徒的真正人生觀了：我們信仰基督，不只是頂着一個基督信徒的名稱，我們是真正屬於基督、擁護基督的人。基督的信徒受基督精神的鼓勵和領導，以基督的精神解決他日常生活中的一切問題，無論是職業方面的或者是待人接物方面，他都以實現基督精神，完成天主意旨爲最高目標，連遊戲、體育、娛樂也不例外。

(三) 革新生活

天主聖子進入人類歷史，進入人的世界，祂負起了領導人類的使命，天主第二位聖子降生取人性成人，使人進入了一個新的境界。但是，人保有他的自由，他可以接受基督的領導，他也可以拒絕，基督並不強迫人追隨祂。基督在人類歷史上像一份酵母，改變個人的生活，使人日漸肖似天主，祂也影響人類的社會生活，使人類漸漸成爲天主的子民；祂要完成我們在天主經中所求的：願天主的國來到人間。

因此，一個主日又一個主日，我們作基督信徒的人受到教會的邀請，把我們的生命，我們的苦和樂，我們的責任和考驗，我們的艱難和失敗，都導入愛情和犧牲的生活大激流中，在基督的十字聖架旗幟下，追隨基督前進。社會萬惡，充滿毒辣的詆毀、險險的欺騙、狡詐的陰謀、兇惡的凌辱，家庭裡有貧、富、順、逆、甜、酸、苦、辣各種滋味，每個人也都有私心、貪慾、個性、脾氣，要想成己成人，齊家治國，談何容易？我們的確需要在每個主日天，在紀念主基督之際，能受到鼓勵，重新提起精神前進，在參與彌撒聖祭時，領受天主聖言和基督聖體聖血的滋養，使我們也真正有精神、有力量前進。這樣一來，雖然我們奉獻給天主的，微乎其微，我們從天主得到的却十分豐盛。我們奉獻給天主的小禮品，原應作爲我們對天主愛敬象徵的，却成了天主對我們愛護無限的表示，而且成了堅強我們人格的力量。

這是主日的意義及其豐富的內容。在教會中，主日已經有兩千年歷史了。但是，教會歷史上有多少人真正體驗到了主日的意義，也真正知道去開發利用主日的富源呢？有多少人主日進堂，是爲了聖堂

裡也有聖樂和禮儀所造成的氣氛？有多少人主日進堂，只因爲是教會的誠律？又有多少人主日進堂，是因爲習慣了。當然，這些原因都還是很好的原因，我們不能指責的；不過，生活是生活，不只是一段我們可以隨便敷衍的過程。我們應當生活得有意義，有內容，等閑不得。我們應當努力，使我們的行爲都有明確的意識，都有真正的內容。每個主日，在聖堂內的活動應當真正成爲我們生活的原動力才是。要勉力去瞭解主日的深刻而豐富的意義：它要教導我們，何謂基督的信徒，如何成爲一個名符其實的基督的信徒；它也是我們在時光之流中能汲取力量的處所，憑着這種力量，我們能成己成人，能在基督內重整人類社會，能把宇宙引向天主，歸順天主。

附識

一、本文資料全部取自 Prof. Dr. Josef A. Jungmann: *Sonntag—Sonntagsmesse* 的小冊。一九六六年八月第三版，西德 Butzon & Bercker 出版社。

二、但未直譯，有數處且略有增刪。特在此鄭重說明：不敢掠美，文責自負。

爲什麼需要中國神學？

于中原

假如神學不但如同其他科學一樣不停地演進，而且在歷史中不斷以新的姿態出現，那麼我們實須及早開始討論中國神學的種種問題。中國神學的問題基本上是觀念的問題，即是神學、文化、進化等觀念澄清的問題。同時也是歷史和事實的問題。

這裡所用「文化」一詞的意義與一般國人所了解的意義稍有差異。一提到文化，人們就會想到固有文化、歷史文物等。這些觀念意味着「歷史文化」的產物，而非文化本身。這裡所謂的文化，是當代的、生活的東西，其內涵是一現存社群思言行爲的標準及類型的總合。言與行是思想的外表或象徵。「文化思想」與籠統意義的「思想」不同，「文化思想」是人群思想中含有「意義」的部分。爲此，一個文化思想體系是由一個社群思想領域中所有的「意義」所組成。這文化思想體系內往往包含性質不同的一些小體系，這些小體系之間的磨擦與鬥爭造成整個體系的失調而趨於變化。這便是守舊派與前進派以及社會中五花八門之爭的原因所在。這些磨擦與鬥爭並非是必然的，然由於人對自己所發現的「意義」的過分重視往往使整個系統四分五裂。普通是經過正面衝突之後人才逐漸了解與容納對方的「意義」體系，鑄成更完整的體系。這種衝突演進的現象我們稱爲文化進展的現象。由上面的簡述可知，文化進展有其共同「意義」體系的起點，不同「意義」小體系的衝突過程，最後有再合一的終點。文化思想體系宛如一座建築物，有它完整的架構。在這架構的最基層我們找到「文化邏輯」。每一文化都有自己對事物關係的看法以及由此看法所演繹出來的思維層序，這便是「文化邏輯」。普通一談邏輯，便想到西方的邏輯，其實西方邏輯只是世界各種文化邏輯之一。文化邏輯是文化思想體系中最難改變的部分。

每個文化都有其組織與系統。雖然我們可以比較不同文化中某些具體個別的類型，我們無法比較

(下接二五三頁)

權威與服從的新觀念

李哲修節譯

對於權威與服從所有的種種困難，大都因為人們對於權威可能有不同的看法。多數修會的會憲和會規，是在一個與我們現在很不相同的社會結構下產生的，所以很自然的，凡與權威和服從有關的會規，都是仿照當時一般人對於權威的看法而制定。這種看法多少是有些專制性質的。

在那時代，權威之賦予某一個人，是因為他屬於某一個家族，換句話說，是由於他王室的血統，而不是由於他的資格。再者，上司（國王，諸侯）的權威是來自天主，國王為人民之父，有絕對的權威，他的統治如何，只須向天主負責，老百姓只須服從，因為服從國王就是服從天主。凡是背叛國王的人，就等於違反了神聖的秩序。較低的權威必須向最高的權威負責，而屬下只須服從他們就够了，較小的上司代表國王，向屬下宣佈天主的旨意。這種權威的觀念，在大公會議前的教會內，以及許多修會的會憲裏很清楚地反映出來。

現在我們試看，今日「民主式的」權威觀念如何。在這種觀念之下，權威是人民交付給上司的。人民選舉自己的領袖，領袖必須依照憲法的規定及民意代表所批准的方案治理人民，並向民意代表負責。一旦他沒有依照人民的意願管理的話，民意代表可以批評他，甚至罷免他。這樣，服從便建立在卓識、忠貞和團結上。服從便是接受個人選擇所帶來的後果。

可見一個接受過民主方式的教育，具有民主的權威觀念的人，一旦進入一個「父權及專制式」的

權威觀念的團體，必定難以接受這樣的權威。在開始修道生活的時候，也許不會太難，因為他（她）比較理想化。但是日久天長，困難必會增加，至會陷入進退兩難的窘境而痛苦不堪。這也不難想見，當長上認為權威來自天主，長上的意願就是天主的意願，而屬下却具有相反的看法的時候，其後果是怎樣。

有時候，問題會因下列的原因而更形困難：從前，在大多數修會裏，神父、修士或修女們的教育程度相差不多，長上往往是從那些受過較高教育的人們中選出來的。結果，因了他們的學識與經驗，在討論問題的時候，他們的意見往往是最有權威性的意見。但是在今日，由於教育程度一般地提高，一個長上所管理的屬下，往往是一些學有專長的專家，他們的學識和經驗往往遠勝過長上。這時，長上在決定某一件事情的時候，就不能不依賴團體中的份子所提供的意見和判斷，甚於自己個人的見識。在這種情形之下，父權式或母權式的權威便行不通，而長上所需要的是心理學的知識和經驗，及組織能力。他特別應該是具有豐富常識的人，這樣才能够使這些專家們融洽地生活在一起。

從以上的說明，我們可以看出，我們實在需要建立一種新的觀念，一方面能够符合現代人對於權威與服從的看法，而另一方面也顧到組成團體的份子間的變化。同時，這種新觀念也必須包含真正地效法基督。教會與修會團體都不是民主政府，似乎也不應該是。無論是教會內的或修會內的權威，基本上都是來自天主，因為天主賦給了從死者中復活的基督凌駕萬名之上的名號：Kyrios 引領百姓的天主。同樣，我們仍舊應該效法基督服從至死的榜樣，因此，我們基督徒的生活不能沒有克己。

我們現在不妨由上述的資料裡提出幾個問題來，並加以解答，以尋求一種服從聖愿的新觀念。

第一個問題：普通我們都說，一個人因服從聖恩，放棄個人的自由，是人所能夠做的最完美的犧牲。這種說法正確嗎？「人是自由的」到底有什麼意思？當人發覺自己處於必須採取行動的情況之下，他能面對這一情況加以反省和判斷，然後依照他所下的判斷而採取行動，介乎他發覺自己所處的情況和採取行動之間，有着一段考慮的時間，而能夠考慮正是自由行動的本質。所以說，當一個人在深思熟慮之後而採取了行動，他必定知道自己要做「什麼」並「爲什麼」要做。換言之，當人做一件事，知道自己做什麼和爲什麼做的時候，這正表示他的行動是自由的。

那麼，我們是否可以說，一個修道人放棄自由，就是放棄在行動前加以考慮自己要做什么和爲什麼做？不！因爲修道人的行動也應該是自由的，他應該和任何人一樣，在考慮之後才採取行動。任何人不可放棄他的自由，否則便是否定自己的人格。

但是我們的問題還是沒有解決。「放棄個人的自由」到底有什麼意思？我們知道，當一個人在考慮的時候，他必須顧及到許多因素。自由並不是做自己所喜歡做的事情。誰能這樣去做呢？每個人都應當顧及天主的旨意和道德的規律。結婚的人必須想到自己是已婚的人並顧及到自己的子女。行車必須遵守交通規則，否則便行不通。每一個人在考慮的時候，必須顧及到規則、法律、和環境等等因素。如果有人認爲這樣做是限制個人的自由，那麼他對於自由的觀念實在太貧乏了。因爲他把自由只解釋成做個人所喜歡做的。其實，自由的真正意義是在於我們採取行動的時候，知道做的是什麼和爲什麼去做。在這種觀念下，我們會發覺規則和法律是在使自由成爲可能。就如同風箏一樣，只要它的線還在我們手中，它就能夠在空中飛舞飄揚，一旦線斷了，它就會立刻跌落在地。

因着失發服從聖恩，一個人依照他所屬修會的會憲和會規，把長上的意願列入自己考慮的因素之

內。因此，一個人並不因服從聖恩而放棄個人自由，而是在許多其它法律和規則之外，給個人自由的運用加上另一條法律。

第二個問題：每一個人都是依據自己對於價值的一般領悟和價值觀，判斷他在一生中所遭遇到的各種不同境遇。這些價值的觀念是來自他所接受的教育，他的家庭，文化背景和他所屬的團體。這些對於價值的領悟，因人而異，因為它們一方面是個人獨特性格，而另一方面也是個人特殊歷史的結果。我們可以稱之為「個人觀點」。

一個修道人是否可以因服從聖恩而放棄自己的觀點，去順從長上的看法呢？這是否就是我們所說的：一個人因服從聖恩而犧牲自己的自由？

每一個人的受造都是獨特的。每一個人與另一個人也各不相同。依照天主創造的計劃，每一個人都應該按照個人的可能性與能力發展自己。

前面提過的「個人的觀點」可能是一個人人格的核心。因此，每一個人必須發展他自己獨創的價值觀念，並且發揮自己的見解以完成他人性的尊嚴。但是發揮個人見解的創新性與有一個典範和榜樣，並非對立的，正相反，它實在包含並假定模範，典型和人物。就像子女需要父母，學生需要老師做他們的模範一樣。

所以，我們並不因服從聖恩把長上的看法當做自己的看法，而是把他們的看法當做典型和模範，藉以塑造並發展我們自己的看法。以修會的精神做自己的模範，而這一精神是會祖的精神，也就是基督的精神。

一個好的模範或長上必須讓別人有自己的見解；若連最小的細節也加以規定，他必將窒息個人人

格，造出機器人，產生半成熟的人來。因此，我們可以下結論說：一個修道人藉服從聖憲，束縛自己依照個人的尊嚴，隨從一個模範，以及他所隸屬的修會的精神而生活。

第三個問題：服從有什麼意義？當許多人在一起要實現一個計劃，或完成一件工作的時候，不能沒有一個人或是一個小組來決定大家所應做的工作。如果沒有人負責起草工作計劃，合作便不可能。同樣，一個修會團體也不能沒有權威與服從。然而權威服從的方式却不必盡同，它可以按照工作的性質或團體內的份子而有所改變。一個司鐸的團體或修女的團體，需要不同的方式，必須根據男女不同的性格與處事的態度等等而定。

儘管如此，所有的修會都必須在教會內完成一項使命，而這一使命只有藉着合作才能够達成。因此，服從是為達到行動的一致，也是為獲得效率所不可缺少的途徑。

服從聖憲的主要理由，乃是為效法基督。藉着服從聖憲，一個修道人約束自己按照「一種經過認可的成聖方法」努力成全自己；遵循着他們的分位，「在愛德的道路上前進」。這個經過認可的方法是寫在受教會權威所保證的會憲裏。但正因為是成文法，會憲往往反映出歷史上某一時期的觀點。換句話說，會憲受環境的影響。因此，我們應該承認，在今日的觀念和看法與會憲制定時代的觀念與看法距離太大時，不免要制定新會憲。

就某一方面來講，法律或多或少，常是抽象的。我們不可能制定一條能預見一切不同情況的法律。因此必須有一種補救的辦法來解釋會規和會憲，並且制定一些例外。解釋的目的是為了萬一有無法預料的特殊情況發生，而例外的制定則是為保護會憲的精神，不至被文字扼殺。

有人會問：讓修會內的每一個人，在特殊的情況下自己去解釋會憲，或是決定要不要做一個例外，

不是最好的解決辦法嗎？我們的回答是：並不是每一個修道的人都有足夠的經驗，尤其是那些剛開始度修會生活的人。他們需要指導。而事實上，即便在修會裏生活已經很久的人，誰能說他不需要別人的指導呢？

其次，長上有責任教育和陶冶屬下，使他們成爲成熟的人。這就是說，當他們結束了陶冶之後，應該像成年人一樣地處理自己的事務，依照會憲的精神做事。如果需要的話，他們應該按個人的卓識與判斷，運用和解釋會憲。只有在有一位會士對於會憲的解釋明顯地違反修會的精神時，權威才應當加以干涉。每一位會士應當有機會隨自己的方法處理自己的事情，因爲當長上把責任交給他時，已經假定了他有依照自己所選擇的會規與會憲的精神完成責任的能力。

服從聖恩還可以使我們避免發驕傲。因着服從聖恩，我們接受了有時應該放棄個人的判斷並隨從長上的判斷的可能性。這樣，也就接受了我們有犯錯誤，或是別人的判斷比我們的判斷好，或至少和我們的一樣好的可能性。常想自己對，或比別人聰明，便是一種驕傲，但是每人有個人自己的意見卻不是驕傲。

有人說，像古老的會憲裏所說的，使自己成爲長上手中的工具，是服從最完美的典型。這種觀念是錯誤的：因爲它違反人性的尊嚴。固然這種說法大部份並不是依照字面解釋，但最好還是避免使用這樣的說法。每一個修道人應該用自己的腦筋辦事情，而長上也應該這樣地期待於他們才對。當一個做屬下的深信，如果按照長上的話去做，將會引起嚴重後果的話，他有義務向長上陳明。尤其是在屬下有長上所沒有的資料或知識的時候，更應當如此。因此，如果一個屬下明知依照長上的指示去做，將有犯錯誤的可能，而仍舊照着去做，他的行爲就不是一位忠信會士所應有的行爲。在這種情形之

下，如果他還說：「誰服從，誰就是對的」，他就錯了。一旦長上聽了屬下的報告之後，而仍然堅持屬下應該照他先前的指示去做，這時，屬下就應該服從。失發服從聖恩，就像我們作任何重大決定一般，都含有一種冒險。每一個做屬下的，有時得隸屬於聰明較小的長上，或容忍一位好長上的錯誤，這就是他所冒的險。但是愛德不也要求我們給予同伴們犯錯誤的機會嗎？我們自己不是也希望別人如此對待我們嗎？人生包含着我們或別人所犯的錯誤。冒險與錯誤並不是修道生活所獨有的。

本文譯自「天主教學術研究所學報」第一期（民五八年八月）：Rev. Frans Muller, C. M.: "Authority and Obedience" p. 7-14

（上接二四六頁）

任何兩個文化的整體或評判誰高誰低。這跟比較兩個人一樣，你可以比較兩個人的體重或某方面的知識，但你無法比較兩個「人」。爲此，一切文化都是獨立平等的，任何一個文化絕對不可爲任何理由去侵犯另一文化。文化是「人」的空氣，也爲了它與人的密切關係，任何一個文化不得侵犯另一文化的獨立完整。文化之間真正的善意只能表現在介紹自己的文化給自己所尊重的另一文化。文化權與人權之間的相似不是偶然的，因爲人群所以爲人群是在於文化。

以上簡介的文化和進化觀念可以幫助我們了解神學的本質。我們知道神學不是基督的啓示，而是人對基督啓示逐漸了解的整理；不是天主的真理本身，而是人的學問。既是多人整理出來的學問，那麼不能不屬於文化的範疇。我們實在可以說：神學即是聖言因聖神降孕於文化思想體系的結果。

初期教會有着當地的文化背景，在聖神的啓導下，他們根據自己的文化思想去整理整個教會的信

仰與生活，奠定了神學的基礎。長時期的系統整理使神學日臻完善。但由於西方文化的特殊傾向，神學漸漸從生活的文化思想中脫離出來而成爲與生活脫節的論理神學。即在神學趨向存在主義的今日，西方特有的文化邏輯仍舊散佈在神學思潮中。比方，過去強調理性的「信」，現在強調體驗的「望」，然這兩個觀念仍是對立的；信者的主體與救贖史的客體仍舊互相對待。這種文化邏輯和中國文化邏輯有着極大的差別。無論如何，今天的神學已隨着西方文化思想的轉變有了極大的轉變。

一切文化固然是獨立平等的，然同時也是相輔相成的。人不但有各種個別文化，也有一「人類文化」，不但個別文化在進化，整個「人類文化」也在進化。在「人類文化」中，中國文化佔有何等地位？在神學中中國文化思想又佔有何等地位？無論是從神學、文化、進化等觀念來看，或是從神學進化的現階段來看，中國文化思想體系都是非常重要的，換句話說，中國神學不但對今日中國教會是必需的，甚至對整個教會都是必需的。

統一與劃一不同，教會的統一不是來自文化，而是源於人性、聖言與聖神，文化是多姿多彩的，在不同的文化中，人性的豐富與和諧才能得以充分地表揚。爲此，不但傳統神學，任何文化表現，如拉丁文、士林哲學、教會法律等等都與教會統一無關。假如一個文化不知道自己的獨立存在，因而不能建立自己的神學系統，它不但對教會沒有能做的貢獻，教會對它的任何傳道工作也無從下手。

中國神學是中國文化思想體系中的一部門，即有關基督啓示的一部門，中國神學是中國人對聖經經文的感受與在生活中的體驗的總合。由於整個中國教會從未呼吸過自己文化的空氣，一時是很難找到自己以建立自己的系統。因此，我們不能不借重尙未西化而同時又能協助我們滙集信仰體驗的人們。

人的思想一天一天進化，神學也跟著一天一天進化；人類整個文化一天一天進化；建立在神學之上的信仰生活自然也隨着一天一天進化。中國神學不但是今天的工作，而也是明天、後天、甚至每天的工作。（完）

當代傳教神學

Catalino Arévalo 著
莊德亨 譯

(本年三月二十七日至三十一日，SEDOS—由二十九個傳教修會所成立的傳教問題研究中心—在羅馬舉辦一個傳教神學研討會。以下是出席該會的一位亞洲神學家·菲律賓耶穌會士 Fr. C. Arévalo, S.J. 的報告。)

舉辦這次研討會的原因，是由於二十九個傳教修會的總會長想替他們的傳教士針對今日傳教區兩大神學問題尋求解答：一、爲甚麼要傳教(註)？二、傳教與人類發展的關係。

第一個問題的產生，在於梵蒂國第二屆大公會議對非基督宗教採取了一種比較開放的新態度。第二個有關人類發展的問題，因爲教宗保祿六世的「民族發展」通諭而更形迫切。爲此，這不是一個純粹討論理論性問題的研討會，它的目的是試圖替傳教士尋求清楚和切實的答案。

會議是否成功

這問題目前很難斷定是或否。研討會之始，出席人士即已感到無法獲得簡短的答案。如果能解答傳教士的問題，會議便算成功，否則便是失敗。

會議有一個很大的缺點：就是由於真有實地經驗的傳教士出席的人數太少，以致過份注重歐洲神

(註)本文中「傳教」Mission 一詞，皆指狹義的向非基督信徒傳佈福音而言。

學家心目中的傳教神學問題。他們不明瞭傳教區的實際情況，討論問題時往往太理論化和抽象化。

會議的氣氛

這次會議是樂觀抑或悲觀？保守抑或前進？我想不能冠以一個簡單的形容詞。研討會一開始，就已清楚顯出兩種思想的主流。一種是以「危機」為出發點，認為教會的信仰、教義和傳統正面臨嚴重的危機，對當前教會內反傳統的潮流深感憂慮，因此致力於挽救狂瀾，維護傳統。

另一派則高瞻遠矚，極度樂觀。這些人深受德日進 (Teilhard de Chardin) 思想的影響，對宇宙在救恩史中的遠景，和一切宗教與基督宗教的關係，持一種開放的看法。一般而言，這是研討會中佔優勢的思想主流。不過這種思想的條理似乎仍不够分明。

這兩種思潮在會議中相互沖擊的現象，大致上反映出當前傳教神學的狀況。

會議通過的宣言，採取了相當令人滿意的折中立場，為大部分出席的神學家所接受，認為是這次研討會所能獲致的前進而又合理的適中結論。

對非基督宗教的不同立場

在討論中出現兩種不同的立場。其中一種，基本上反映出梵蒂岡第二屆大公會議的聲明，對非基督徒分享天主恩寵的看法，比最近幾個世紀天主教神學的傳統態度要大方得多。這種立場肯定非基督宗教內的真理成分。這些真理成分的來源，可能經過多種途徑，比如藉自然啓示、藉與猶太信仰傳統或基督信仰傳統直接或間接的接觸。這種論調與教會初期護教學家所說的「人靈皆有基督徒本質」極

相吻合。通過這些真理成分，天主的恩寵能深入這些宗教，將之淨化、提升，並引入福音的救援範圍內。爲此，非基督宗教的信徒，假如忠誠地按照他們的信仰生活，也能得救。教會承認這是天主各種的工作，祂的工作超越有形教會的界限。總而言之，這是梵蒂岡第二屆大公會議所肯定的比較傳統的，然而也够開放的態度。

另外一種立場是以「宇宙的救援史」(cosmic salvation history)爲根據點，從一個更寬大的角度去看非基督宗教的問題。持這觀點的人願意稱非基督宗教——當作一種「制度」(system)而言——爲救援的途徑，和救援的方法；有人甚且認爲它們是全然超性的制度。在這些人的寬遠視野裡，救援遠超過猶太基督宗教 (Judaic-Christian) 啓示的界限。他們認爲人類全部的歷史，從某種意義說來，就是一種救援史，這是仁慈聖父創始的工程，因此，爲大部分人類而言，就實實在在是救援的途徑。事實上，無論過去、現在、或不久的將來，猶太基督宗教的信徒在歷史上僅構成人類很小的一部分。我們該將人類的全部歷史看作天主救援的普遍途徑，不要將非基督宗教看作靜止的、不前進的，而應視它們爲在歷史中不斷發展的事實，天主就願用它們爲大部分人得救的方法。

當然，這一立場即刻引起基督教會的救援史在宇宙救援史裏的獨特性的問題。按照這種立場來說，基督教會究竟有什麼特殊的地位呢？會議中一位神學家說，基督教會的任務便是服務 (Dienstkönig)。猶太基督宗教的啓示可以說是爲世界服務，給宇宙救援史指出方向；它是恩寵的核心，獨具無比的一致性、合一性、和圓滿性；它滲透全人類的普遍救援史，給人類在宗教、文化、歷史、文藝等方面的努力指出清楚的目標，好能將人類的嚮往、願望與道德融合爲一體，引導人類邁向一種新的精神境界。爲此，基督宗教仍保留其超越地位，然而它的存在完全是「爲他」，它不斷注入普通救

恩史的廣大川流，產生淨化和澄清的作用。這種立論一方面維護基督宗教的獨特性，另一方面却用更整體化、更歷史性、和更全面的觀點透視非基督宗教在救援的大工程中的地位。

雖然這種觀點新近才受到注意，但也並非全然新穎，在教會初期像依肋內（Irenaeus）等人早已提出。依我看來，如果基督徒繼續不斷與仍在演進中的非基督宗教和文化擴大會談，近數十年內這種理論將極有發展。

傳教與人類發展

這個問題不像非基督宗教問題那樣引起爭論，雖然討論中也有意見分歧之處，但會議有關傳教與發展的結論基本上為全體出席神學家所接受。

在此，我想提出非常重要的一點：雖然大家在文字上同意，但並非每個人的詮釋都一致。舉例來說，試讀宣言中的這一段話：「從這角度看來，導致人的整體發展的工作是真正傳佈福音（evangelization）的途徑。這種工作超越現世的界限，具體說來，它牽涉整個的人，要求人精神自由的基本抉擇……。這是承認基督為世界之主的有力的活見證，我們應當肯定這種工作實實在在是傳佈福音的工作，具有明顯的宗教意義的行為」。持不同立場的人對這段文字的詮釋自會有差別。有些人會視發展為一種「福音前導」（pre-evangelization），唯有直接宣道和施行聖事才是真正的傳揚福音。但另一些人却會在上述同樣的一段文字中體察其更深遠、更豐富的意義。

大體說來，我認為這段話意蘊深長，值得細心研究體會，在短短數語裏暗藏着大量未經發掘的寶藏，有待我們去開發。不要忘記，「發展的神學」（theology of development）只在發展的初期，要

等待它研究發揮到相當程度時，我們才能體會到它的新穎！就是說，它對我們這時代有特殊的新意義，雖然它仍是與傳統一脈相連的。

在有關發展的宣言中，另有相當重要的一點，涉及教會和它的機構（如醫院、診所、學校等）在發展中的地位。教會應持的態度是服務而非「溫情主義」（paternalism），這是基本和實際的原則。教會為促進社會發展，是否該成立特殊的教會機構，抑或將教會的工作併入由政府或民間團體所主持的幅度更大的計劃中，而能給人類提供更大的服務？這一切都應當依上述原則來決定。

宣言中論及「俗化運動」（secularization）的一段，有兩點值得注意。第一，非基督宗教由於缺乏歷史性的觀點，直到今天大致上仍然與實存的物質世界脫節，俗化運動帶來歷史性的遠景和自由的精神，促使這些宗教認清人在自由和歷史中努力的意義。

第二，由於俗化運動將信仰與文化加以區分，基督宗教雖然原是自西方輸入，現在能洗脫西方文化的成分。這是積極和有益的一點。但另一方面，參加這次研討會的神學家對俗化運動消極的一面也深表關懷。哲學家黎柯（Paul Ricoeur）曾多次指出，社會的「理性化過程」（rationalization）在程序和方法上愈進步，「意義」會愈快消失。然而無論是在西方或在發展中的國家，基督信仰與傳教工作首先該灌輸的就是意義。意義不該在發展過程中消失，否則便失去了配合傳教與發展的原來目的。

一些意見

遠道從亞洲和非洲來的少數神學家，多少想到討論太注重觀念的精確，與教會在發展中國家裏每天遭遇的實際問題脫節，老一輩的歐洲神學家更易犯這毛病。這不禁使人聯想起世界基督教協會（W.C.C.

(C) 去年在瑞典烏普撒拉 (Uppsala) 舉行的第四屆大會的宣言，指出現代的神學家應是一個「置身於問題中的人」(engaged man)，他的職責不能僅限於自書本中取得知識，再將之傳授給另一批讀死書的人。許多人認為，今日教會的信仰與思潮，要求神學家「弄污他的雙手」，親身參與實地建設基督神國的工作。事實上教會的歷史一直都證實這種精神的需要，在神學發展的重要時期，神學界的領導人物常是獻身於牧靈工作的「教會之士」(men of the Church)。聖奧斯定是最好的例子。連中世紀的士林學派大師也不是終日埋頭於卷籍中；例如聖多瑪斯就常出入於宮廷，來往於大街小巷，執教於大學，並非關在修院中閉門造車。今日的情形也是一樣，傳教學家應當對傳教區工作有親身經驗。

固然，這並非將獻身於研究的神學家一筆抹殺，他們在歷史和神學方面的工作仍有其價值。但是他們不會成爲傳教神學的領導人物，有創造性的重要工作定將出自從事於傳教事業的人，他們融會貫通了學者專家的資料和綜合結論，再在傳教生活和行動中實地考證研究。

結 論

現在將這次研討會的主要結論分述於下：

一、爲什麼要傳教

傳教士一向深信給非基督徒傳教的迫切需要，但是今日這種信心已受到考驗。在許多地區，人口不斷增加，而歸化受洗者却與日俱減，有時甚至已完全絕跡。同時，一種新思想正在興起，它的趨勢

是承認在通往耶穌基督的救援道路上，非基督宗教有積極的地位。

果真如此，一連串的問題便隨之產生：我們是否仍該不惜一切努力歸化非基督徒？幫助他們在自己的宗教內成長和前進，不是更好嗎？歸依基督信仰豈非等於要他們拋棄傳統文化，使他們的生命失去重心？總之，今日傳教事業的真正動機是甚麼？

甲、非基督宗教與耶穌基督內的救援

首先我們該牢記一些真理：

1 天主聖神在每個人心中和每個民族中工作。但是由於非基督宗教是人欲尋求人生意義，而憑其宗教本能創始的。從這方面來說，不可能是救援的途徑，因為救援的唯一途徑源自天父的主動。祂遣發了祂的聖子來世，人要得救，便該藉信仰認識基督，並以愛來接受祂。

2 不過非基督宗教的確包含一些真正的價值，因此也成為導往福音的路，縱然它們也混雜了一些錯誤和歧異的成分。經過恩寵的淨化與提升，這些真理的成分能成為非基督徒接受救援的信仰與愛德的準備。另一方面，我們並不否認在這些宗教的信仰和禮儀中，能找出許多超性的成分——不論它們的來源是怎樣。

3 宣講福音的工作非但不因非基督宗教的存在而成為多餘，反而因之更形重要。說非基督宗教是福音的前導，意思就是說它們的存在指向基督，亦即是說唯有福音才能滿全它們存在的意義。如果這些宗教蘊涵超性的成分，便該追溯這些成分的來源，再將之引至圓滿點——就是活在教會內的降生的天主聖言。

乙、究竟為什麼要傳教

從這角度看來，傳教事業有繼續存在的必要：

1 如果天主的恩寵是助人歸向基督，傳教的目的便是導引人向這目標前進，直到他們對基督的奧蹟有完全的認識。

2 傳教使人認清真實的人性、人生的目的和真諦、以及達到合一與和平——當今人類的兩大基本願望——的有效方法。

3 基督曾訓令教會往普世傳報祂復活的喜訊和發揚福音的精神，其目的不外是使基督神國逐漸統御一切。傳教士為天主的光榮辛勞，邀請萬民歸依基督，成為祂的門徒，這樣教會才會顯出它的大公性，為天主的王國在來世的「新天新地」鋪路。

丙、傳教方法

在態度方法和具體行動方面，有幾點應當注意：

1 傳教士絕不是從零點做起，通過會談，他們會發現蘊藏在非基督宗教內的真價值，而設法加以淨化、提升，並將基督的福音注入其中。這是非常重要的。這樣，基督才不會被非基督徒視為「外人」，却顯出來祂就是他們一直在追求的那一位。「現在，我就將你們敬拜而不認識的這位，傳告給你們。」（宗：十七·23）

2. 欲有真誠的會談並得到美滿的效果，必須嚴守下列條件：

(1) 傳教士該全心全意地深入他們工作地區的非基督民族的文化，這樣才能實在藉體驗來瞭解他們的心靈，自他們的宗教傳統和可感性 (sensibility) 的深處認識他們的特性。

- (2) 傳教士的存在有歷史，該反映出基督降生、死亡與復活的奧蹟。
- (3) 個別的歸化應歸於全體民族的歸化和全人類的救援之遠景中。

二、傳教與發展

有真正傳教精神的傳教士常致力於人類的成長和發展。如果範圍僅限於堂區或教區，是不會引起什麼問題的。但是今日發展的組織正演變成非常複雜的問題，牽涉到整個國家，國際關係，甚至全世界。發展實際上已成爲專家的工作，一般傳教士不禁感到迷茫，看不出他們在發展中應扮演的角色。藉「傳教與發展」的神學的協助，他們應當一方面忠心履行傳佈福音的聖召，同時在發展的新體制內致力促進人的全面發展。然而，他們往往感到教會的傳教事業被人工技術的大機器吞沒了，並未能成爲發展的靈魂和原動力。

面對當前神學家的紛歧意見，傳教士深感困惑徬徨。如果有些神學家堅持宣講天主聖言與施行聖事的基本重要性和不可或缺性，那些由於具體環境要求獻身於發展工作的傳教士便覺得良心忐忑不安。如果另一些神學家強調發展的首要地位，則那些專心從事傳統式使徒工作的傳教士便不禁對自身的工作價值發生疑問。

今日傳教士面臨的主要難題，按參加這次研討會的神學家的看法，可歸納如下。

甲、傳佈福音與發展的關係

這裏所謂「發展」是指「民族發展」通諭中所講的：「我們要討論的是整體的發展，就是人的全面發展和全人類的發展。」實際上這是由福音的新訓令引伸出來的：「有如基督愛了你們，你們也該彼此相愛。」根據這種精神說來，助人整體發展實在是真正的傳佈福音的方法。這種工作與整個的人有關，要求人精神自由的基本抉擇，它的價值也就超越現世，指向永恆。

由於這工作牽涉到人的本身，發展不能僅視為客觀事物，而還是基督統御世界的有力的活見證。這種見證理應視為真實的傳佈福音的工作，及具有明顯的宗教意義的行爲。另一方面，這種作證只是傳佈福音的方法之一，我們仍需要宣講救援的真理之言，以向世人昭示天主召叫人的奧秘，和答覆今日人類的問題和渴望。

因此，這兩種傳佈福音的方法實在是二而一，必須相輔相成。後一種方法，即宣講聖言與施行聖事，使人明瞭發展的深奧意義，並給與發展帶來一種超越人性的動力。就基督徒是基督臨在世界上有形媒介而言，他們在發展方面的貢獻，是不可被取代的。因為接受和忠心聽從聖言，賦給人一種新精神，使人對開拓人類前程的責任有一種新的自覺和認識。

如果有人受環境的限制不能直接宣講福音，但本着傳教精神從事發展的工作，仍有真正的傳教意義；這種工作有助於天主和世間神國的全面擴展。然而傳教士應當自始即懷着這種傳教意識去從事發展的事業，並且視之為福音的有力的活見證，因為是耶穌首先這樣身教力行。

乙、教會一為救援機構的角色

教會對發展的一切貢獻全該秉承服務而非溫情主義的精神。「我來是為服侍人，而非為受人服侍。」

教會是否要建立或維持自己的機構，抑或加入非教會的組織中工作，應由上述原則決定。總之，在這方面，教會扮演的角色是教育性的，目的是以基督的愛煦育滋養人羣。

丙、西方的俗化運動是否應在傳教區推行

亞非人士感到西方的俗化運動已開始呈現種種病徵，另一方面，非基督徒正加緊努力，要將物質文明配合他們的宗教精神。不過，我們儘可希望這些在發展中的國家和民族，憑他們的固有民族性和天賦，會擷精取華，避免西方已經歷過的俗化運動的極端。

在此，我們該牢記「俗化運動」與「世俗主義」(secularism)的區別。

俗化運動的正確意義是承認世間事物應有的獨立自主性，而又不失人類活動指向基督救援的方

(本文譯自「Teaching All Nations」季刊，馬尼拉，一九六九年七月份 247—258頁)

今日傳教神學所面臨的難題

資料室

近年來神學家們對啓示、信仰、救援史，以及合一運動所作的反省，使教會的傳教行動面臨着前所未有的問題，下面是值得介紹的幾個：

1、既然天主確願人人得救，並用各種不同的方式救人，那麼一個可見的教會還有什麼存在的理由，教會又何必傳播福音呢？傳教區的迫切需要這裡能受到威脅，而天主啓示的超越性能爲個人的誠心善意所取代。這一問題的背後的確藏着主觀及相對論的危險。

2、許多非基督宗教在救援史裡究竟有什麼地位？說得更廣泛一點，無宗教信仰的一部分人類，在神學裡有何意義？

3、梵二大公會議及「教會傳教工作」法令都強調以聖善生活來作證的傳教方式。那麼傳教神學應將這一概念加以發揮，並明示作證式的傳教比其他方式更具活力。但另一方面，既然聖德之神在一切的宗教裡活動，爲何天主教會的聖德仍有標記的價值？

4、如今在俗信友的神學日見發達。怎樣可使這一神學闡明教會服務各民族的行動，以及爲協助各民族發展所有的，或所能有的貢獻？

5、怎樣按照大公會議的指點，使教會的傳教責任在事實及組織上得到兌現——首先要由主教們做起？

6、聖神在教會的傳教使命上有什么任務？個人奇恩的問題就和這個聖神的行動有關。

7、建立教會到底是什麼一回事？基督信仰的基本因素是什麼？怎樣可使這些因素與「傳教者」的那些民族的文化及思想方式游離分開？皈依基督的新民族怎樣可用他們的哲學和文化來加增對基督信仰的了解，並能做到什麼程度？

參照 R. LATOURELLE, S. J.: *Théologie Science du Salut*. Desclée de Brouwer.

Bruges. Paris. 1968. p. 165-166

書評

聖經：思高聖經學會譯釋

房志榮

香港，一九六八年十二月八日出版

三四百年以來，直至一九六八年年底，天主教信徒才能揚眉吐氣的說：我們終於有一本中文的新舊約全書。這就是思高聖經學會——特別是它的主任雷永明神父——數十年辛勤耕耘的成果。如今在聖堂的禮儀中，我們有一部印刷精良，形式大方的聖經，可以擺在書架上當眾宣讀。如今我們可以向國人介紹真實的全部聖經——連基督教聖經普通所沒有的七部次經（巴、多、友、加上、下、智、德）都包括在內。如今在教室上課，或私人著述，都有一部分整本的聖經，可以前後查閱，互相對照，信而有徵，方便可靠。這一切都是這部思高聖經給我們帶來的恩惠。

至於這部聖經所集材料的豐富及其用途的廣泛，更是有目共睹，不待贅言的。總論之外，每一類書有引論，每一卷書有引言。文內有黑體字的標題和分段，文外有註釋、插圖，書尾有附錄和彩色的地圖。這種種都幫助人更容易接近聖經，更深刻了解聖經。附錄中最引人注意的是二、四、六。附二是「聖經教義索引」，共分十二章，由天主的啓示至末世救援的完成，把與教義有關的聖經章節，都分門別類的排列出來，使人對教義問題願找出聖經的根據，有線索可尋。附四（甲）是「聖經與世界大事年表」，共分十一個時期，比「耶路撒冷聖經」的附一時代表多出兩個時期，那就是因為思高聖經補足了「七：猶太人民充軍時代：五八七—五三八」，及「十：羅馬共和國形成時期：六三—二七

二、兩個時期。思高聖經還有一個特點，就是除了把聖經的歷史與近東古國對照以外，頁底一欄還配合了中國的朝代年月，這是非常值得感激的。這一附錄裡的一個小缺點，是沒有像耶路撒冷聖經那樣把比較重要的人和事用黑體字或其他醒眼方法印出，這為使用的人大有幫助。附六是「年曆」，(甲)(乙)兩個表都排印得整齊醒目，能解除人對聖經中月份的算法，以及與之相稱的節期、農事等所引起的困惑。

以上所說的思高聖經的優點可說是其犖犖大者，還有其他很多貢獻不必在此盡數。下面我們要就其整體內容在今日聖經學界所佔的地位，略加發揮。我們所根據的是這部聖經裡所有的五十九篇一頁至十頁長的總論、引論、或引言。因為這裡所謂的整體內容不是指全部聖經的譯文，及其是否信實優美，而是指譯釋者對全部聖經，及其各部書的性質、來源、類別等所有的見地而言。在此筆者願預先聲明，評價別人的見地，或將之與其他意見相較，並不就是指摘它錯誤或荒謬，而只是說除此看法以外，還有其他的看法及可能，那一種比較恰當，比較適用，要讓讀者自己去裁決。講解聖經的人無非是要助人更正確、更深刻地了解聖經。面對任何講法，也要看它是否達到這個目的為定取捨的標準。

「新舊約全書總論」(1—3頁)將聖經內五花八門的著作分為三種：歷史書、先知書和知慧書。這種分法，雖然有「通常分為三大類」，「這是很廣泛的分類」等語句為之減輕肯定的堅決，但仍嫌含糊不清，並與聖經內一部分書的性質不合。原來希伯來人把舊約分成三部分：法律(即梅瑟五書)、先知、(其他)著作。這一分法為懂得新約裡耶穌指舊約所說的話(如路：廿四·44)大有幫助。值得我們注意。等到公元前第三、第二世紀，聖經由希伯來文譯成希臘文時，譯者才將「法律」稱為「梅瑟」、「五書」，將希伯來文的「前先知書」(包括蘇、民、撒下、下、列上、下)稱為「歷史書」，

將希伯來文的「後先知書」(包括依、耶、則及十二小先知)稱為「先知書」，將其他著作稱為「聖著作」(Hagiographa)。思高聖經雖也提到「前先知書」，「後先知書」(頁1145)及「雜集」(即上文所說的「其他著作」)(頁1297, 1387)，但沒有一處說出其原委或來路。至於把「五書」歸入歷史之類(這似乎是思高聖經的一貫看法)，很容易引人發生誤解。最後，把新約的書也照樣分成歷史書、訓誨書及先知書(頁1503)，那更是風馬牛不相及了。

「梅瑟五書引論」(頁5)：本頁第十一行末了的幾句話：「所以從歷史方面來看，五書有其統一的目標，實是一部上下一貫的著述」好似把歷史的進展和五書編寫的次序混為一談，其實這是兩件截然不同的事。比方申命紀一書並不是梅瑟歷史的直接記載，而是後人的投射和擬作。思高聖經在頁233也承認本書寫成的年代相當晚，只可惜它好似無意接受這一事實的許多其他後果。對梅瑟是五書的作者問題，思高似乎仍堅持本世紀初「聖經學委員會」所頒佈的法令，其實這已大可不必，因為在一九四八年同一委員會於致蘇哈耳樞機的信裡，已認可五書內能有不同的源流存在，並給天主教學者充分的自由去從事各種研究。

「創世紀引言」(頁4)有一句話，即「洪水和巴貝耳塔時代的人」，好似假定洪水及建造巴貝耳塔的敘述是歷史事實的寫照。其實創世紀的前十一章是神學多於歷史，只有透過各種不同寫法的外衣，把握住這十來章聖經所包含的豐富的、真實的啓示內容，才不致停留在「聽故事」，「增見識」的不成熟階段。

「出谷紀引言」(頁6)開始，說「出谷紀」一名比「出埃及記」更好，所舉的理由不能令人折服，因為這種講法把預像及含有預像的史實混為一談。中間一段說天主使以色列「成為特選的民族

「成爲神權政體的國民」。這兩句話相提並論頗不恰當，因爲神權政體僅佔以色列歷史的某些階段，做天主的選民却是以色列全部歷史的事。

「若蘇厄書引言」（頁383）。這裡沒有一篇「舊約史書總論」很是可惜。前面的「梅瑟五書引論」不能代替，因爲「五書」和「史書」各有千秋，是兩種性質很不同的書。在後面的「先知書總論」裡（頁1147）雖提了一句，但並未說出這六部史書的特點。何況那已離這裡很遠，不能幫助人明瞭眼前的這六部史書。本頁第二段說「聖教會視本書爲舊約史書的第一部」，稍欠正確，不如說「教會隨着希臘文聖經視本書……」，因爲希伯來人的看法，如果正確，也爲教會所樂意接受。事實上希伯來人的分法（法律、先知、著作）更易代表全部舊約，也使我們更容易懂得新約裡的說法（如路：廿四・44；法律、先知、聖詠）。關於以色列佔領迦南的事，有兩個不同的傳統，一個說是以武力征服（蘇一：十一章），一個說是慢慢滲透（民一章），似乎值得一提。

撒慕爾紀及列王紀引言（頁383—411）。如果說列王紀成書於充軍的時期（頁45倒數第四行），爲何說撒慕爾紀的成書年代，不能確知（頁383倒數第六行）？原來這兩部書是同性質的，並出自同樣史家之手。他們要用這一大部史書寫出，爲何以民在佔領應許之地七百年之後，又被從那裡驅逐出去。關於王國的成立，有兩個互相徑庭的傳統，一個說王國出自天意（撒上九：十章），另一個說來自人慾（八：十二章），頗值得在引言裡提出。

多俾亞傳引言（頁667）裡爲說本書不是狹意的史書，認爲應該研究它屬於何種文體。這裡「文體」二字是指「文學類型」而言。這兩個說法在幅度上有廣狹的不同：文學類型包括內容、形式及生活實況各方面，而「文體」按一般的懂法，僅指形式而說。在「新舊約全書總論」（頁2）裡，也有

以「文體」代「文學類型」的現象。

瑪加伯上下引言(頁 53)。本頁第 6—7 行給人的印象是亞歷山大死後，色婁苛朝即刻統制猶太人。但事實上，直至公元前二百年是埃及的托勒密朝統制巴力斯坦。在二百年左右色婁苛朝的安提約古三世才奪取巴力斯坦，而安提約古四世正式迫害猶太人。

智慧書概論(頁 797)。智慧書與「詩」的關係是偶然的，不是必然的，很多先知書的部份也是以詩體寫成，因此將智慧書稱為「詩集」的意見不值得注意。相反，「訓誨書」的稱呼，以及真正的智慧書是箴言，約伯，訓道篇，德訓篇及智慧篇五部書，雅歌及聖詠集是兩部特殊性質的書等事實不可不指明。此外智慧文學在古代東方的發展也不難簡明扼要地說出。

聖詠集引言(頁 837)。說「大部分聖詠為達味所作」，在今天是很不容易支持的一個論調。本引言把聖詠的分類弄的很糟，因為它把由不同的標準所能引起的類別混雜在一起，使人莫所適從。依純文學的標準來分，聖詠能是抒情的，咏史的，戲劇的。依文學類型來分，聖詠能是讚美詩，哀怨詩，感恩詩……這樣分開來說，我們才能看出抒情詩能包括讚美詩，哀怨詩……否則聖詠的分類不但不發生澄清作用，反會造成混亂。

約伯傳、箴言、德訓篇引言(頁 799、1009、1087)。約伯傳首尾的散文部分一定不是歷史(最多有一個事實的核心)，但這毫不損及本書的價值，因為它的重點是中間的對話部分。799 頁倒數第八行稱厄里烏是約伯的另一友人，顯然是一個錯誤。約伯的三位友人名厄里法次，彼耳達得，及左法爾。厄里烏是後到的一位中立人物，他要在約伯及其友人之間說一句公道話。

箴言一章至九章是近作一事已成公論，應該指出。箴廿五 1 節明言希則克雅王派人蒐集箴言，值

得大書特書，喚起讀者的注意。德訓篇的希伯來原文由上世紀末所發現的是全書的三分之二，不是三分之一。在本書希臘譯文（爲作者息辣的孫子所譯）的序言裡，舊約已被分爲「法律、先知和其他經籍」三部份，這是公元前第二世紀的見證，非常的寶貴。

先知書總論（頁 147—48）。介紹先知最好按照他們的「出生次第」（Genetic order），連同他們的社會、宗教等時代背景一齊講，才能使人有更清晰、更完整的了解。狹義的「先知」，即有著作留世的先知，應限於公元前第八至第五世紀。同樣，在介紹十二位小先知時（頁 149—148），若一味隨着編印的次序，就不得不由第八世紀的歐瑟亞跳到第五世紀的岳厄爾，再跳回到第八世紀的亞毛斯，這種腦袋體操是相當吃力而沒有什麼好處的。本來大小先知都應該放在先知書總論裡一齊討論才對，原來著作的長短只是一個次要的問題。這樣說來，亞毛斯不僅是「衆小先知中最早的一位」（頁 142），也是所有著述先知中最早的一位，他開了著述先知的先河。

依撒意亞引言（頁 149—50）。在今天還要堅持「依撒意亞爲全書的作者」（頁 146）倒數第三行）是很難證明的。所引的聖經出處，以及猶太教和基督教的傳說等都沒有說服的力量，都在近代依撒意亞詮釋裡獲得相當滿意的答覆。至於谷木蘭的希伯來文手抄卷將依撒意亞書六十六章連續抄在一起，也不證明依撒意亞爲全書的作者。谷木蘭抄卷的重要在於它比瑪索辣的原文要早一千年。在兩相比較之下，谷木蘭抄卷證實了瑪索辣聖經原文的可靠。

以上是筆者對舊約諸書的引論所有的一些觀察。舊約寫了一千多年，年代久，問題多而複雜，因此可說的、可討論的也比較多。新約內容的高超雖在舊約之上，但它的寫成是五六十年之間的事，因此關於時代背景的問題要簡單得多。此外，筆者對新約部分尚未仔細研讀，因此一時寫不出很多批判，

下面是依管見所及，認為值得提起的幾個觀察。

瑪竇福音引言（頁 160）。引言中段所言，給人的印象，是目前希臘文的瑪竇福音就是直接由阿刺美文譯出的，事實並不如此。我們現有的希臘文瑪竇福音成於馬爾谷及路加二部福音之後。它和阿刺美文的原著固然還有一層特殊的關係，但這層關係只能解答現有瑪竇福音中很小的一部分問題。

保祿書信總論（頁 173—36）。介紹保祿的十幾封信就像介紹十幾位先知的著作一樣，最好把寫每一封信的年代及當時的保祿生活背景說的更清楚，更有次序。如此，書信之間的彼此關係及保祿在思想上的轉變就有踪跡可尋。例如迦拉達書與羅馬書內容相似，哥羅森書與厄弗所書內容相似。在這兩種情形下，時間的次序不可不知，因為羅馬書是保祿首期神學思想的一個綱要，而激起他朝這個方向思索的則是迦拉達書。同樣，厄弗所書是保祿晚期神學思想的綱要，而哥羅森書裡已露出保祿的這種思想趨勢：基督是整個宇宙的救主。

雅各伯書引言（頁 1903）。今日的聖經學家大多認為除了長雅各伯、次雅各伯以外，還另有一位「主的弟兄」雅各伯。他不是宗徒，但他是有名的耶路撒冷城主教，死於公元六十二年。原來新約有好幾處將十二位宗徒與主的弟兄分開來說，而在十二位宗徒中，沒有一位是「主的弟兄」，見宗：一·13—14；格前：九·5；十五·5—8。

書評寫到這裡，筆者可以說是「心有餘悸」。這種寫法給人的印象是吹毛求疵，是專門挑剔人家的短處。我國文壇上也許這類書評尚不多見，但在歐美的學術雜誌上是司空見慣的。像思高聖經這部大書長處很多，罄竹難書，要想完全寫出，不但做不到，並且也不一定有用。相反，提出一些不同的看法和意見來，倒能使人稍稍領略，聖經的富藏的確是無窮盡的，我們能從很多不同的角度去明瞭，

去解釋，甚至窮畢生之力去
關於這部「聖經」還
人名地名的更變與統一等
了這部聖經，一切的討論

可以討論的問題，諸如譯筆的忠實與流利，註釋的內容與神學觀點，
想徹底討論這些問題中的任何一個，都非寫專書不可。無論如何，有
個基礎和起點，這是筆者認為最應該向思高聖經學會致敬並感激的。

書評

聖詠的祈禱

項暹結

Nolker Fuglister: *Das Psalmengebet*, Kösel-verlag, München 1965, 168 Seiten

每一位神父和念大日課經或小日課經的修士修女，每天接觸最多的禱詞就是聖詠。可是，一般人對聖詠往往不但沒有好感，而且似乎目之為「不得已的災害」：教會既把許多篇聖詠編入日課經，而又規定念日課經的責任，也就祇好「姑妄念之」了。何況日課經既以教會名義祈禱，差不多本身總會產生效果（*ex opere operato*），領悟意義與否無所謂，念得或好或壞也無所謂。

本書作者本篤會士傳神父却認為本身會產生效果的「客觀祈禱」根本是烏有公：無論公眾的或私人的祈禱，都必須是每一個體發自內心的行為（十三頁）。耶穌自己早已駁斥了那種像念符咒似的祈禱方式：「你們祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣；因為他們以為只要多言，便可獲得垂允。你們不要跟他們一樣……」（瑪：六·7）「天主是神，崇拜他的人應當以心神、以真理崇拜他。」（若：四·24）

既然如此，任何有念日課責任的人，就必須了解體味聖詠。否則，教會法律的條文固不難守，但每天死啃那莫名其妙的字句，究竟不是滋味。而且不懂涵意的熱切祈禱，聖人們誠然做得到，凡人如我們却很難企及。

傳神父這本書的中心思想是：聖詠是詩，因此必須以詩的形式了解、體味，以讀詩的方式利用它

來祈禱。詩的特色在於內容與形式合成一體。在普通文字中，優美的內容可以用平淡甚至拙劣的形式表達出來，詩却不然：它的內容可以說寄生在形式中。作者引用歌德「旅途者的夜歌」那首詩，我們則不妨任意以兩首絕句來說明：

「紅豆生南國，春來發幾枝；願君多采擷，此物最相思。」（王維）

李商隱的「登樂遊原」也是很好的例子：

「向晚意不適，驅車登古原，夕陽無限好，只是近黃昏。」

誰能把上面這兩絕句的內容與形式分開呢？第一首的思念之情和第二首中茫然如失的感受，完全與詩的形式打成一片。透過詩的形式，我也體味到詩人所有過的感受。

作者也引用了三篇聖詠作為例證。竊以為其中第二十二篇聖詠最為適當（香港思高聖經學會一九六八年出版聖經中第二十三篇，八六〇—八六一頁。標點則參考耶路撒冷聖經譯本更改）：

上主是我的牧者，

我實在一無所缺。

他使我臥在青綠的草場。

又領我走近幽靜的水旁；

還使我的心靈得到舒暢。

他爲了自己名號的原由，

領我踏上了正義的坦途。

縱使我應走過陰森的幽谷，

我不怕凶險；

因你與我同住，你的牧杖和短棒，

是我的安慰舒暢。

在我對頭面前，

你爲我擺設了筵席；

在我的頭上傳油，

使我的杯爵滿溢。

在我一生歲月裏，

幸福與慈愛常隨不離；

我將住在上主的殿裏，

直至悠遠的時日。

這篇聖詠的神學思想很清楚，就是上主愛人並與人接近。可是聖詠由於內容與形式打成一片的特性，却產生另外一種作用：它不但昭示我們並且使我們體味到天主愛我們，並和我們接近。本書指出詩所產生的三種作用，即溝通、同化、喚起。溝通就是把詩所表達的感情和感受直接傳播給詩的讀者；同化使讀者設身處地，完全站在詩人的境地；喚起使讀者尚未明朗化的固有感情獲得表達的機會。

這第三種作用——喚起，對我人應用聖詠祈禱這件事具有格外的重要性。

原來舊約是替基督鋪路的，尙未達到基督的完美境界（十七頁）。因此，屬於舊約的聖詠也有一些復仇、恃己之功、死後絕望等等思想。在誦念這些詩篇時，我人儘可不必拘泥於字面的意思，而應用詩句所蘊含的感情來表達我們個人的更高意境，而這也就是喚起的功用。

聖詠既是詩篇，所以本書作者非常強調：聖詠的譯文應當優美動人（五六頁）。說到優美的聖詠譯文，我們很自然地會想到吳經熊先生的聖詠譯義初稿，那本書在民國三十五年於上海商務印書館出版以後，立刻博得教內外人士的無條件贊賞。祇可惜文詞稍嫌艱深，中文程度較差者不易問津。思高聖經學會在出版新舊約合訂本以前，對聖詠格外加以修改，使它宜於念日課時的誦讀。的確，比起一九四六年初版的譯文已有了顯著的改善；對此我們應向思高聖經學會同仁表示由衷的感激。但就事論事，一九六八年的譯文，離詩篇所要求的優美究竟還有一段距離。極希望思高聖經學會延請學人合作，以期精益求精。

要領畧欣賞詩的意境，先決條件是內心的安靜與輕鬆。因此本書作者希望誦讀聖詠時不可躁急：那種趕快念完日課還債似的心情，決非領畧聖詠的合適情調。不但念日課如是，做彌撒與舉行其他禮節本來都應當富有詩的情調。匆促慌忙、敷衍了事的心境根本就破壞了欣賞、接受上天寵光的能力。

本書作者係本篤會主辦的羅馬聖安瑟宗座神學院的舊約教授。他非常致力於使教內同人對聖經與禮儀有較深刻的瞭解。竊以為這本關於聖詠的著作，對聖職界和男女修會會士都非常有用：它可能會替我們揭開一個簇新的天地呢。

通訊——編後

「神學論集」第一號問世以來，曾得到讀者的一些反應。除了口頭的鼓舞以外，還有一些書面的獎勵。我們將一部分節錄在下面，不是藉以自吹自擂，更不是自我陶醉，而是願用這個方式向那些寫信的同道致以誠摯的謝意，欽佩他們對神學、對教會的前途所表示的關切，同時向他們及所有的讀者聲明：我們接受他們的鼓勵，我們需要大家更多的鼓勵與合作，為能把這份「論集」辦得更好，更切合大家的需要。下面是幾封來信的節錄（每一段為一不同的人所寫）：

「你們編輯的『神學論集』，我們人手一冊，內容很不壞（某神學院教務主任）。

「我已拜讀了您們編輯的神學論集，不錯，值得嘉獎，這正是我們中國教會所需要的東西」。

「剛讀畢于樞機給『神學論集』所寫的序文，才恍然於該刊物職責的崇高與急迫」。

「惠贈『神學論集』乙冊已拜收，除衷心感激外，並向您致最誠懇的賀意。記得當我們在羅馬讀書時，曾多次談過此出版計劃，現在終於實現了。希望『神學論集』能够繼續按照計劃問世，給中國教會奠定一個新的哲學與神學基礎。我已閱讀了一遍，內容相當充實。恭喜！」

「今天接到『神學論集』創刊號，翻來覆去，一口氣看了一個多小時，感慨多，興奮更多。我看『神學論集』創刊號立論與研究的風氣，好像給我信心，像這樣的刊物，要是能堅決的向前挺進，會給中國天主教帶來旭日東升的朝氣。尚此，敬祝『神學論集』鵬程萬里」。

讀過這些鼓勵的信之後，我們不妨在此對未來提出幾個希望，一個對人，一個對事，一個對研討神學的氣氛和態度。對人，希望除了神職人員以外，修女和信友也發表他們的意見，提出他們的問題來討論。更希望散居世界各地的我國神職和信友，把神學也當做國際間思想交流的主要課題之一。賴着他們的援助，我們將不致落於孤陋寡聞。對事，希望本論集的讀者，多多注意每一期中他們所關懷，或他們所熟習的主題，好能根據他們的學識經驗，對那些有關的篇幅加以貼切的批判和適當的估價。孟子說：盡信書，不如無書。「神學論集」最歡迎就事論事的批評。對研討神學的氣氛和態度，希望國內首先開始蘊釀一種神學氣氛，這樣才能像先進國家一樣，有一天能將神學視為諸學之冠。這實在不是賣瓜的說自己的瓜甜，而是一切有神論者的一個起碼認識和基本信念。所謂研討的態度，無非就是批判的態度。天主的啓示並不要人盲目地去接受，在接受之前人必須有所認識，有所領悟（*intellectus quaerens fidem*），在接受之後還要不斷去發掘，去深究（*fides quaerens intellectum*），這就是神學的使命。

有了以上的三個條件，本「論集」的通訊才能達到學術通訊的水準。對神對人有真情摯愛者，受這種愛的推動而願日進於對神對人的認識，並將之傳達於自己的弟兄姊妹者，盡興乎來。

本期「論集」有一個遺憾，就是沒有一篇以中國文化直接討論神學的文章，於是「國貨」一篇，本期只好付闕如了。還希望讀者以後多寫這類的文章。