

神學論集

于斌



3

# 輔仁大學神學論集

## 第三號

(一九七〇年春)

## 目錄

聖	信	神	書
類型批判簡介.....	張春申.....一	潘霍華的「世俗化基督信仰」.....	Avery Dulles 著.....二五
		用聖詠祈禱的途徑.....	Albert Galin 著.....四五
		關於祈禱的新構想.....	簡惠美節譯.....四五
		祈禱究竟是什麼.....	蘇玉崑節譯.....七五
		評	資料室.....八八
		「天主教關於婚姻道理的新觀點」.....	金象遠.....八九

「啓示的神學」..... 蘭 有 信..... 九五

「教會爲一生活團體」講習會專輯

全省第一屆牧靈講習會兩次會議實況..... 林 德 明..... 一〇三

第一講 從人類學看教會..... 范 若 柏..... 一一一

第二講 由人類學看臺灣社會..... 范 若 柏..... 一二七

第三講 新約中的教會（見神學論集二）..... 房 志 榮..... 一二五

第四講 從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會..... 谷 寒 松..... 一二五

第五講 教會爲一生活團體的現在與將來..... 谷 寒 松..... 一三五

給參加臺南講習會的神父、修女們的公開信..... 一三七

臺中講習會中的自我檢討..... 一三八

我對臺中自我檢討會的思想..... 王 敬 弘..... 一四五

編後..... 一五一

聖經

## 類型批判簡介

張春申

類型批判 (Form Criticism, Formgeschichte) 在研究福音問題上，已經有了四、五十年的歷史，今天的聖經學家仍舊普遍地應用着，並獲得很多良好的效果。我們準備在此做一個簡單的介紹。這類文章在歐美的神學出版物中已不算新學說。但是在我國因為像福音歷史性一類的問題，尚未引起人們的興趣和注意，所以，筆者想這篇文章會有一些用途。關於類型批判，全文將分四節介紹：

(一) 產生與目的

(二) 假定的原則

(三) 批判的過程

(四) 我們對於類型批判的評價

### 一 產生與目的

自從十八世紀，雷瑪陸 (H. S. Reimarus) 首先根據他的理性主義，對於福音的歷史價值徹底否認以來，西歐基督教的陣營中，層出不窮地出現許多學說，來解釋福音的內容。一般說來，那些學說多少都有其特別的哲學背景；然後根據這些哲學成見，構想一張「歷史」上耶穌的肖像。例如相信理性主義或自然主義者，就以爲福音記載的一切超自然現象，都沒有任何歷史價值。這樣經過了一百多

年，其中最有名的是基督教自由主義時代；在學術界中，有關福音歷史性的研究，泛濫得幾乎不可收拾。當時一般有見識的學者都感到需要有一種嚴格方法來控制這個局面。

大約在第一次世界大戰時，有人便注意到那時的所謂類型批判的方法，而欲把它應用到福音研究之上。在此之前，龔格 (Hermann Gunkel) 已經採用這個研究一般文學作品的方法，去分析古經中的創世紀與聖詠，竟得到意料之外的效果。之後，他的兩位學生底柏流 (Martin Dibelius) 與步特曼 (Rudolf Bultmann) 便跟隨他，把類型批判應用到福音上去。一九一九年，底柏流出版了「福音形成史」(Die Formgeschichte des Evangeliums)。同年，史密特 (Karl Ludwig Schmidt) 出版了他所研究的有關對照福音的構架：「耶穌生活的構架」(Der Rahmen der Geschichte Jesu)。這本書給福音的類型批判奠定一個基礎，從此，大家承認福音並非由一位作者一氣呵成。相反的，三部對照福音都是由許多不同的片段和單體編輯而成的。史密特的研究就成為類型批判的出發點；關於這一點，我們大致可以接受，但是以後還要作比較詳細的討論。二年之後，步特曼出版了「對照福音之傳承的歷史」(Die Geschichte der synoptischen Tradition)，這也是一本重要的著作。

把類型批判應用在福音研究上，究竟目的何在？前面我們說過，當時一般研究福音的人，往往根據自己所持的哲學立場去解釋福音，然後判斷它們的歷史價值；他們並不先嚴肅地分析及審查福音材料的來源，然後再下結論。類型批判的主要目的，便是研究福音的形成過程，追問在耶穌升天之後，或者在宗徒時代的教會中，耶穌的言行怎樣由口傳階段，漸漸地有了文字記錄，並且經過不同的變遷；最後流傳到福音作者的手中，由他們編輯而成為今日的福音。既然福音大體上是由許多不同的片段和單體組織而成，類型批判就是經過分析與審查來決定那些片段或單體是來自極古的目擊證人，那些

片段或單體只是在流傳中增添的材料。這種工作顯然的對於材料的歷史價值的判斷很有關係。所以類型批判的目的乃是審查福音所包含各種不同材料的形成歷史。其實類型批判的德文原名 *Formgeschichtes*，正是意謂形成的歷史；當然，客觀地根據形成歷史，而判斷福音的歷史性，要比根據哲學成見的結論要合理得多了。

其次，類型批判在分析與審查福音材料的形成中，同時可以決定在這形成過程中，有什麼動機，或者有什麼規律，使耶穌的言行在初期教會中，逐漸由口傳階段而進入成文之階段；由簡單的核心成長為不同的單體與片段，最後編成福音。這自然也有助於對福音歷史價值的判斷。

有關福音類型批判的目的，我們可以引證底柏流的話說：「類型批判具有着雙重目標。首先，它藉着解釋與分析，設法說明有關耶穌的傳承的來源，並且因此深入我們的福音和它們的史料在成文之前的階段。此外，它還有一個目標：它設法澄清最古傳承形成的目的與真正的用意。我們應當指出為什麼初期教會傳述耶穌的故事，為什麼又把那些故事口授筆錄，延綿流傳。同樣地，我們應當審查耶穌的語錄，並且追問為什麼教會把它們背誦抄寫了下來。」總之，類型批判的主要目的是確定福音的內容和有關耶穌的傳承；同時它也設法了解它們形成的時代背景。

## (一) 假定的原則

為達到它的雙重目標，類型批判的工作相當複雜。事實上，不論底柏流或者步特曼，在批判過程中，都假定一些原則。我們為了清楚起見，先提供他們假定的四個原則，而在下一節中，我們將會發現這四個原則怎樣滲入了他們的批判方法，以及對於福音歷史價值的判斷。我們可以稱這四個假定的

原則：爲文學原則，歷史原則，社會學原則和哲學原則。

## 1 文學原則

類型批判的文學原則，消極方面是針對福音的結構而說的。按照這個原則，福音中屬於時間與空間的連結辭，大都是編輯者的作品；換句話說，那些辭句並沒有真正的時空價值，而只是福音作者們爲了把許多不同的片段和單體聯結成文所用的編輯工具而已。所以福音中記錄的前後兩件事，並不一定是按它們時間上的秩序，記載在同一空間中發生的兩件事，也並不一定是在同一空間中發生的。

至於積極方面，這個文學原則認爲有關耶穌傳承的最古階段，是在一些按照猶太、希臘通俗文學的規律而產生，流傳，發展與形成的福音片段中保留着。因此爲得到最古的有關耶穌的傳承，應用類型批判的學者必須諳熟通俗文學的規律，才能發現最純淨的福音片段。

## 2 歷史原則

類型批判的歷史原則屬於歷史批判的範圍，這原則假定初期教會並不是爲了保存歷史的緣故，而去收集有關耶穌的傳承。他們只是爲了應付「生活環境」的需要，才採錄耶穌的言行。這種需要是多方面的，例如：宣信，護教、禮儀，等等。根據這些不同的需要，在初期教會中，漸漸形成了有關耶穌言行的種種福音材料。譬如福音中最後晚餐的史料，便是根據初期教會禮儀生活的需要而產生的。

由此我們可以了解，爲什麼類型批判如此重視初期教會的「生活環境」的研究。因爲惟有如此，才能確定福音的不同材料的來源。然而此處我們已經可以見出這個歷史原則可能有的後果。如果初期

教會對於耶穌的歷史絲毫不感興趣，那麼誰否認福音的歷史價值已經不遠了。其實下文所說的社會原則正走上這條路去。

### 3 社會學原則

類型批判假定的社會學原則，是用來設法審定福音材料的真正作者；根據前面的文學原則，福音中含有不同來源的種種片段和單體。這些材料並不是福音作者的創作，他們只是編輯者而已。大體上，不論底柏流或者步特曼，都認為福音的真正作者，不是任何個人，而是初期教會集體意識的創作。

歷史原則與社會學原則合在一起的結論，便是有關耶穌的傳承和保有傳承的福音材料，並不關心歷史上的耶穌；它們只是初期教會的集體意識，且爲了各種生活上的需要而創造的。

### 4 哲學原則

類型批判的哲學原則簡單說來就是否認超自然的存在；一切超自然現象都不可能是歷史性的。對於這個哲學原則我們不必多加以發揮；相反的，在提供了類型批判的四個原則之後，我們不能不加上下面一點很重要的說明。

我們在介紹底柏流與步特曼的批判過程之前，先綜合地把他們假定的四個原則提出來。而這四個原則，幾乎都不能爲我們所接受，我們在第四節還要詳加討論。我們對於第一節所說的類型批判的雙重目標基本上是同意的，因此對於類型批判爲達到目標而應用的種種解釋與分析的方法，大體上也將



贊成。從此看來，在底柏流與步特曼標榜的類型批判上，可以區分假定的原則與應用的方法。人們可以不接受他們攙入方法的種種原則，但是同時接受他們應用的方法。事實上，在第一次世界大戰時，正是爲了控制福音歷史性研究的泛濫局面，人們感覺需要一種嚴格的方法，而類型批判方法正滿足了這種需要。可是，應用這種方法的創始人，却在批判過程中加上自己的原則。因此在下節中，我們可以到底柏流與步特曼非但沒有挽回過去的局面。反而在福音歷史性的研究上，製造了徹底的懷疑主義；如果我們了解這一個說明，那麼也會明瞭爲什麼在一九六四年，羅馬聖經委員會頒佈的有關福音歷史性的訓告中，一方面贊同類型批判的方法，而另一方面又警告方法中攙入的原則了。

### (三) 批判的過程

這一節中我們準備比較詳細地說明類型批判處理福音的工作過程。這也是最長的一節。我們將把批判過程分成四個步驟介紹：1 批判的出發點；2 材料分類；3 福音形成的歷史；4 不同類型的價值批判。

#### 1 批判的出發點

類型批判的出發點便是將福音的結構拆散，而讓各種不同的片段和單體紛紛獨自出現。按照上述的文學原則，福音並不是前後貫徹，一氣呵成的記錄，它們都是編輯者編排後的作品。至於福音中的時間性的連結詞，譬如「那時」，「那一天」，「就在那時刻」，「耶穌講完這些話以後」好像給人在時間上連結兩件事跡的印象，而事實上只是編輯者的手跡而已。史密特的著作，對於這個出發點的

貢獻最大。他說：「大部份傳下來的有關耶穌的材料是片段，都是獨立的事件或言語，這些史料是在沒有時空背景的形式下，保留在團體中的。」「第一批講述耶穌故事的人，幾乎不注意時空的背景，他們只是關心單獨的片段。在禮儀用途中，這是自然的事。」大體上，史密特認為他的論證只是不適用於受難事跡之上而已。

關於這個類型批判的出發點，我們除了一些保留之外，實在應當同意。我們主日彌撒中誦念的福音片段便是一個很好的例證。我們可以輕而易舉的把它們從全部福音中摘出，而又不需要前後的片段之補充去了解它們。這不正是說明那些片段，在編入福音全書之前，原已獨立存在了嗎？其次，如果我們比較三部對照福音，可以看出許多片段和單體在次序的佈置上有顯著不同。至於三部對照福音與第四福音，對事件前後的安排上有着更大的出入。譬如潔淨聖殿——若望把它記在公開傳教之初，而對照福音卻記在耶穌死前數日。不但對於單獨事件如此，甚至耶穌整個傳教生活也有不同的秩序。對照福音好像記載耶穌傳教時只過了一次巴斯卦節，而若望却記載了三次。這種種都證明史密特之論證。但是我們在大體同意之後，仍舊可以指出福音某些部份，並非完全沒有時空上的連繫。這也是史密特自己所承認的。譬如瑪爾谷福音記錄的在葛法翁的一個安息日上（谷一、21—30），耶穌先在會堂中講道，驅逐一個邪魔，後來到伯多祿的岳母家中治好了她，到了晚上又治好了許多患各種病症的人。最後，在翌日早晨他起身遠避群眾。這一部份材料給人的印象是一連串原來在一起的片段，所記載的事跡也都該在時空上互相連結的。總之，福音中有一部份材料，並非完全沒有時空的背景；而大多數的片段卻是如同史密特所說的，都是單獨的事件。它們只是在經過福音作者的編輯後，才互相連結在一起。

以上我們對於類型批判的拆散福音結構，讓各種不同的片段和單體出現的工作有了一個說明。但是這不過是整個福音批判過程的起點而已。

## 2 材料分類

福音類型批判工作的第二步驟便是材料的分類，這並不是一件極難的工作。福音材料包含許多內容不同的體裁，並用當時猶太和希臘通俗文學的各種類型表達出來，這些都自然地幫助這第二步驟的工作。但是底柏流和步特曼在材料分類上却有着差異。不過對類型批判來說，不同的分類並無重大的關係。我們綜合兩人的意見，把福音中所有的不同片段和單體分類如下。

當然最基本的分類是耶穌的行為和言語；類型批判却進一步的把福音材料歸納在四種範疇之內：(1) 語錄，(2) 簡短事件，(3) 長段記錄，(4) 軼事。現在我們將對每一範疇加以簡單地說明。

(1) 語錄 (Logia)：包括一切沒有任何敘事和上下文的單純教導與宣講材料。步特曼又把語錄區分為四種類型。「智慧語錄」：包括耶穌如同智慧導師一般所說的話(瑪六、19、34，七、12-20)。「先知與默示語錄」：包括耶穌宣講天國來臨，呼籲悔改的話。「律法語錄」：包括團體規則(瑪五、21-六、6)。「自我語錄」：包括耶穌談到自己的地位與使命的話(谷一、17)。

(2) 簡短事件 (Short Narratives)：底柏流和步特曼二人都以專門的希臘名詞為這類的材料命名，因為在希臘文學中也有着類似的範疇。步特曼又把它區分為兩種類型：「辯白與訓誨的簡短事件」和「傳記性的簡短事件」。「辯白與訓誨的簡短事件」的重點在於指出耶穌的一句話。事件的敘述只是為這句話製造一個客觀環境而已。譬如：弟子或經師的詢問；耶穌在安息日治療病人；弟子飲食之

前沒有洗手等的事件，都能導致耶穌說出一句辯白或訓誨的話（谷、二、11-12；24）。至於「傳記性的事件」所記錄的是耶穌生活中的一些資料。它們大都是動人觀感的小故事，或者寫描主的音容，同時也為鼓勵安慰教會團體。

(3) 長段記錄 (Ample Narratives)：這些材料對於事件的境況敘述得比較詳細。它們大都是關於奇跡的記載。譬如平息風浪奇跡的記錄，具有不少枝節：狂風大作，波浪打進船內，耶穌却在船尾依枕而睡等等（谷五、35-40）。底柏流稱這個範疇中的材料為短篇小說 (Novellen) 類型。而步特曼則稱之為奇跡故事 (Miracle Stories)。類型批判發現福音中的奇跡的故事，都有相同的三段形式結構。第一段是描寫病況；第二段是奇跡性的治療。步特曼觀察到福音中對於治療的記錄，大半非常簡單。他以為這是因為初期教會避免耶穌寫成一位希臘世界的行奇跡者的緣故，原來希臘的奇跡故事對於治療的記錄總是非常的複雜。奇跡故事的第三段是四周人的反應。普通他們都顯出驚訝與讚嘆。這是長段記錄的結構，步特曼比之為希臘的奇跡故事。

(4) 軼事 (Legenda) 這個範疇包括耶穌與弟子生活中的事跡：童年故事，受誘，顯容，苦難，復活都是這類的材料。軼事與我們今日聖人傳記中的故事相似，但是這並不一定指它們是杜撰的故事。以上我們把底柏流與步特曼的分類綜合地陳列了出來。四個範疇中尚含有很多不同的類型。材料的分類也會影響歷史價值的判斷；如果某一類型與猶太或希臘文學中的類型相似，批判者便會按照後者的規律去判斷前者。我們將在第四步驟中再次看到。

### 3 福音形成的歷史

類型批判在開始第三步驟工作之初，已拆散了福音的構架，同時也將福音的材料分門別類。按照前面所述的文學原則，福音中不同類型的材料，應當符合一般文學的規律。爲此在批判過程中，不能不把福音材料與猶太希臘文學的材料做一番互相比較的工作，這也是底柏流和步特曼所顧到的。但是比較只是方法，而批判的第二步驟之目的，乃是追問福音中的那些材料怎樣在初期教會中產生發展及形成的。底柏流的書叫「福音的形成史」及步特曼的「對照福音之傳承的歷史」，顧名思義，都是以批判過程的第三步驟爲目的而工作。

爲達到這個目的，底柏流和步特曼有着相同的原則。他們二人都認爲必須確定那些不同的福音材料的「生活環境」(*Sitz im Leben*)。換句話說，批判者必須追溯至初期教會，確定那些福音材料在什麼情況中，爲了什麼需要，有什麼目的而產生的。「生活環境」這個類型批判上的專門名詞來自龔格。它並不涉及耶穌的生活，而指的是「福音材料在起初無意識地成形的境況」。只有在確定了「生活環境」之後，始能正確地判斷福音的歷史價值。這是類型批判的二位創始人所共同承認的。

但是怎樣能夠確定福音中不同的材料的「生活環境」呢？這裏在方法上，底柏流與步特曼開始分道。底柏流用的是演繹法；他以初期教會的宣講職務爲出發點，考覈耶穌的言行怎樣自口傳的階段，一直到編輯成福音書。步特曼則用溯源法；他自福音中現有的不同材料出發，根據文學的規律，追溯到那些材料的原始形態，而確定它們不同的「生活環境」。所以二人應用了兩個不同方向的方法，設法確定福音材料形成的歷史。以下我們分別把二人的研究簡單地作一報告。

底柏流研究福音材料的形成的出發點是初期教會的職務，特別是宣講；他的名言：「在起初已有宣講」(*Am Anfang war die Predigt*)。正是說明一切材料的淵源是教會的宣講。有關耶穌的傳承是

在初期教會的宣講中形成的。宗徒們起初傳揚的是救恩奧跡，以及與之相連的苦難復活。在宗徒大事錄中，我們保有着他們宣講的大綱。

不久，宣講的大綱已經不足應付環境的需要，他們必須應用「簡單事件」（一些構想或寓言性的故事，為烘托出耶穌的教誨），來講述主的行為和言語。這種材料的類型很是簡潔，爲了引出主所說的話，不可能再在事件上有詳細的描寫。

此後，「長段記載」漸漸地出現，這種類型的目的不是指明耶穌是救主，而是證實他是施行奇跡者。爲此講述「長段記載」的人不是宣講者。他們都是說故事的人，因此他們儘可能地加上個人的技巧。

如此底柏流解釋了爲什麼在初期教會中，有着上面兩種不同的類型。他認爲「長段記載」較「簡單事件」後出，不是來自福音的證人，而是一些無名的說故事者的作品；由於裡面想像的成份相當濃厚，因此歷史價值便難於保證。底柏流這樣應用了他的演繹法，對於福音材料的年代和價值訂立了審查的標準，也確定了福音形成的歷史。當然我們這裏的報告是非常簡單的。不過我們可以看出初期教會中如何產生的解釋，好像缺少客觀的律則，多少是建立在想像之上。

事實上，步特曼也正因爲這個緣故，拒絕應用以初期教會爲出發點的演繹法。相反，他自福音現有的材料出發；設法把這些材料在過程中增添的因素刪除，一步一步地追溯到它們在初期教會中產生的原始面目。應用了這個溯源方法，步特曼希望確定福音形成的歷史。在這方法上，真正的問題該是根據什麼標準，我們可以刪除今天福音中的材料之所有的增添部份，而得到它們的原始面目呢？

怎樣可以使這份工作不流於主觀呢？

步特曼在另一本名叫「對照福音的研究」(Die Erforschung der Synoptischen Evangelium)的書中，對於刪除增添因素的工作，有着幾點原則性的指示。他說我們有好幾種方法用來制定一些福音材料在流傳中增添的規律。譬如我們可以觀察瑪爾谷福音的材料，在瑪竇和路加福音裡有了何種變更，因而看出變更的規律。同樣我們可以觀察瑪竇與路加福音怎樣編輯了「主的語錄」文件，因而發現他們在編輯工作中變更材料的規律(步特曼如同一般的聖經學家，在對照福音問題上持的是雙源論，即是瑪爾谷福音與另外一份稱為「主的語錄」的文件是瑪竇和路加福音的史料)。再進一步，步特曼認為根據上面的觀察而得到的規律，可以應用在瑪爾谷福音上，而測定早於瑪爾谷福音的材料的原來面目；同樣也能推測到「主的語錄」原來應有的結構。總之，應用了那些規律，我們可以自瑪竇和路加福音的材料，追溯到早於瑪爾谷福音的材料的面目。這樣不是可以確定福音形成的歷史了嗎？當然這是非常精細的工作，必須專家才能成功。

其次步特曼尚想我們可以觀察今天福音中的材料怎樣在後代教會中傳授，尤其怎樣在偽福音中受到變更，這樣也有助於認識初期教會有關耶穌的傳承流傳到福音成書中間的歷史。最後，步特曼特別注意到猶太和希臘文學與福音材料相同的文學類型，他以為它們應該受到相同的文學規律所支配。

以上可以說是步特曼在溯源工作上提出的原則性的指示；下面我們將具體地說明幾條福音材料增添的規律，這也是步特曼自己所制定的。

第一、福音的片段或者事件都是非常簡單的，它們發生於極短的時空背景之中；除了苦難故事之外，福音中沒有一樁事件繼續超過兩天的。一般說來，只有兩個對話人物出現，至多三人。原來比較

複雜的敘述超過那些平常的說故事人的能力。這條文學規律實在是一般通俗敘述的現象。

但是當那些簡單的片段或事件，在不斷的口授筆錄的傳遞中，基本的面目雖然不變，而枝節方面却受到幻想與描寫的影響，因此有了不少增添。譬如瑪爾谷（九、17）記載一個父親帶領附屬的兒子去見耶穌；而路加（九、38）却說那是他的獨生子。瑪爾谷記載一個人有一隻手乾枯了（三、1）；而路加（六、16）說那是右手。瑪爾谷只說大司祭的僕人之耳朵被削下（十四、47）；而路加却說那是右耳（二、50）。至於這件事在若望福音中更詳細地說明僕人的名字是瑪耳曷，削他耳朵的門徒是伯多祿（十八、10），這都是對照福音所沒有的。

這條文學規律可以說明福音材料在形成歷史中的枝節上之增添。步特曼尚指出在福音形成歷史中，人物之名的產生，無姓名的人物漸漸地用名字指認出來。譬如瑪爾谷並沒有說預備逾越節晚餐的一位門徒是誰（十四、16）；而路加却說是伯多祿和若望（二二、8）。瑪爾谷說門徒請求耶穌講解比喻（七、17），而瑪竇說那是伯多祿（十五、15）。總之，枝節的增添實在是福音形成歷史中的一條規律。

第二、步特曼說在形成過程中，原始材料的間接敘述常會變更為直接敘述。瑪爾谷七、32說：「耶穌明明說了這話。伯多祿便拉他到一邊。開始諫責他。」而在瑪竇福音中，伯多祿便拉耶穌到一邊，諫責他說：「主，千萬不可，這事絕不會臨到你身上！」（十六、22）又如瑪爾谷只記載「兩天後就是逾越節和無酵節」（十四、1），而瑪竇福音却這樣寫道：「耶穌講完了這一切話，便對他的門徒說：『你們知道，兩天後就是逾越節』（二六、2）。同樣我們尚可以比較谷、十五、37；路、二三、46；谷、十四、23；瑪、二六、27。

第三、原始材料中的耶穌四周的人物，漸漸地在福音形成歷史中被列在界定的範疇之中。譬如耶



耶穌的敵人一定是經師和法利塞人，他們一定都是懷着不良的動機。這裡我們可以提出相當有趣的一段記錄。一名經師詢問耶穌最大的誡命事件，在瑪爾谷福音中尚保存着原始的面目，他的動機相當純正，而且受到耶穌的讚美（十二、28-34）。但是在瑪竇福音中，讚美的話已經刪掉，一開始這位經師便顯出存心不良要試探耶穌（三、34-40；路、十、25）。總之，耶穌與經師和法利塞人有着敵對的態度是真的，不過把他們籠統地都歸入耶穌敵人的範疇中，那是後代的構想。

上面幾條是在福音在形成歷史中，材料演變的文學規律。有能力的注釋家才能對它們做真正的評價。步特曼自己根據那些規律，設法確定福音中的材料怎樣在初期教會中產生、發展、形成的歷史。我們已經把底柏流和步特曼對於福音的形成歷史的研究方法，簡單地介紹過了。大致來說，兩種方法都有價值。今天不少研究福音的人仍在應用。

#### 4 不同類型的價值批判

假定底柏流應用他的演繹法，步特曼應用他的溯源法，研究了福音材料的產生、發展、形成之後，在整個批判過程中尚有第四步驟，就是對於不同類型的價值批判的工作。下面把二人對於四種不同範疇的材料所作的批判分別記錄出來。

(1) 語錄：這範疇的材料之來源，最不容易探溯。它們都是簡潔的單體，沒有上下文的連接，因此無法藉着文學分析加以控制。按照步特曼的判斷，大部份的語錄都是在巴勒斯坦教會中產生，這可從它們的文筆上看出。有一部份來自希臘教會。很多的「智慧語錄」與猶太的智慧及經師文學相似，因此步特曼說初期教會把不少來自猶太文學的美麗語錄歸於耶穌名下。至於「先知與默示錄」中，應當

具有耶穌自己宣講的話。但是類型批判者認為初期教會與先知也說了不少「先知與默示」性的話，這些話漸漸地也算作來自耶穌本人。「律法語錄」中不少的話與古代先知在反對表面的虔誠所說的話非常接近。由於它們劇烈成份，應當承認是耶穌的話。至於有些關於團體生活，以及傳教工作的規律，大概都是初期教會自己的創造；這也是類型批判的結論。最後，步特曼把一切「自我語錄」當作初期教會為表達自己對於耶穌的信仰而創造的。

總之，根據類型批判的研究，語錄中有很多是耶穌自己的話；但是文學分析却不易予以證明。

(2) 簡短事件：步特曼認為這些都是為襯托耶穌的一句比較重要的話而製造出來的事件，因此幾乎沒有價值。但是底柏流却認為這是福音宣講者為了需要例子而保留的材料；因此它們的來源相當古老，含有來自目擊證人的報導。不過他也承認在傳授中，這些材料受到初期教會創造力的影響而有了變更。

(3) 長段記錄：按照類型批判，這個範疇中的材料都應屬於猶太和希臘文學中的奇跡故事之類型，最大的緣故乃是福音中的奇跡故事沒有任何特殊的因素，這證明初期教會只是隨從了四周的文學類型而創造了那些故事（谷五、1-20）。譬如，為底柏流，革辣撒驅魔的故事原是一個猶太人的奇跡故事，後來轉用在耶穌身上。加納變水為酒的奇跡來自外教地區，因為奇跡的施行者顯出好似一位酒神。步特曼對於奇跡故事的判斷也是相當極端；他堅持耶穌從來沒有施行過真實的奇跡。雖然他承認可能有些事件給予奇蹟故事的形成一個根據；但是多數的奇跡故事都是來自希臘教會。因為在這地區中，耶穌被視為神話性地降來人世的天主子。

(4) 軼事：這些都是神話性的材料。初期教會創造了它們，為能使天主子降生為人，受難、復活的

神話具有「歷史」以及「具體」的形式。步特曼這樣的判斷，使人不能不想起十九世紀用神話來解釋福音的史脫勞（D. F. Strauss），同時我們也可以明瞭為什麼人們要稱步特曼為「重生的史脫勞」了。

底柏流，尤其步特曼，對於福音中不同類型的歷史價值判斷，最後必定領人走上懷疑主義。假使我們把他們所認為的初期教會創造的材料自福音中刪除，剩下有關歷史上的耶穌的因素，恐怕沒有什麼內容了：納匝肋的耶穌自信是一位先知，他按先知的方式宣講與行動；但是究竟做了些什麼，講了些什麼，這已經不易判斷。最後他悲劇性的死了。其他的一切：神聖來源，救世使命，他用來自證的言語與奇跡，他的復活等都是初期教會的信仰與禮儀所創造的。這是二位類型批判創始人對於福音歷史價值所作的判斷的結果。

我們前面已經說過，類型批判應用的方法可以與假定的原則分開；批判過程中的第四步驟實在都是建立在假定的原則上，如果他們的原則不能接受，那麼這裡所有的歷史價值判斷自然地不能接受，不過另一方面，類型批判應用的方法還能有可取之處，這是我們應當辨別的。

#### 四 我們對於類型批判的評價

一般說來，我們表示重視類型批判應用的方法；而對於四個假定之原則，我們已經說過基本上不能同意。這裡我們先分四點批評，最後再提到方法的問題。

### 1 文學原則的批評

我們在第二節介紹文學原則，以及在第三節介紹批判的出發點時，大體上已同意史密特的論證，雖然同時也表達了我們的保留觀點。的確，福音的構架顯出相當的人造性，但不能就此肯定福音作者只是幾位收集者，把不同的片段和單體任意連結成書。今天研究福音編輯的學者，都知道福音作者有着編輯的目的。其次，他們也不能像有些人所想像的，在編輯上可以隨心所欲的安排材料，他們自己生活在教會團體之中，可能尚有目擊證人在一起。爲此泰勒 (Vincent Taylor) 說：「假使類型批判是對的，那麼一切弟子在耶穌復活之後，立刻被提升了天堂。」所以，雖然我們不能斷定許多片段的正確時空背景，但是福音中耶穌生命的大概次序是不該懷疑的；加利肋亞宣講，群眾的冷淡，北部地區的逗留，門徒的特殊訓練，默西亞使命之逐步啓示，走向苦難。

至於材料的分類，類型批判似乎有些勉強；他們太求系統與範疇，而不注意具體事實。福音中的類型都不是單純的。每一福音材料的類型需要特殊的分析，當然應當把它們與雷同的猶太希臘文學中的類型比較，但也不可忽略它們自己的特殊因素。底柏流認爲「簡單事件」是初期宣講者應用的例子，因此相當古老；然而他又有什麼根據說「長段記錄」便是後期的產品呢？其實，我們可以發現這兩種類型同時存在於宗徒大事錄的初期教理中。

再者，底柏流藉着初期教會宣講的作用，解釋「簡短事件」與「長段記錄」的來源。那麼他用什麼來解釋「軼事」類型的產生呢？事實上，他不是以宣講作用，而是以動機來解釋「軼事」。他認爲「軼事」的產生，由於人們對於某些人物感到特殊興趣，因此製造了一些事件來表揚他。這樣他實在已經從「類型批判」的範圍走進「內容發生」的問題了。他從文學批判走進了事跡的批判，這是一種錯誤。

底柏流與步特曼處理「奇跡故事」類型的方法非常膚淺。許多福音奇跡的結構並不同他們所想的是三段形式。而且他們尚忽略了許多福音奇跡特殊的因素，以後我們要重新提起這一點。

類型批判的文學原則要求把福音材料的文學類型與猶太希臘文學中相同的類型比較，因為福音傳承與猶太希臘的通俗宗教傳承大致相同。結果耶穌的語錄可以比諸經師的語錄；福音的「簡短事件」可以比諸希臘的所謂「短事」(Apophegm)的類型；福音的奇跡自然可以比諸希臘的奇跡故事。文學類型相同，類型批判者便說歷史價值也應該相等。結果，因為猶太希臘的傳承明顯地充滿幻想與杜撰，所以福音傳承也被視為沒有價值。

對此，我們應當有所辨明：一個傳承的價值在於產生它的環境的可靠性，而不在于表達傳承的文學類型。我們承認猶太經師爲了教導一條倫理訓誨，有時想像一些簡短故事來說明。難道因此我們便有理由肯定福音的「簡短事件」，都是想像出來爲表達耶穌的話嗎？難道我們不能看出兩個傳承的不同環境嗎？經師傳統在數世紀的流傳後才成文的；福音傳承在耶穌死後四、五十年中就形成了。而且經師傳承的淵源不知有多少經師；福音傳承的來源只有耶穌一人。

我們應當承認福音奇跡故事與希臘文學中的類型相似。大體上我們也可以與步特曼同樣承認三段形式。但是三段形式實在是最自然的敘事程序。我們還能想出別種敘事的程序嗎？無論如何，相同的類型仍不能決定奇跡的真僞。不過福音奇跡尚有自己的特點。步特曼也理會到它的簡單與不加鋪張。當一個希臘奇跡故事敘述，愛司古拉庇爲一位懷孕了五年的女人接生，小孩生下來立刻會走會玩，好像五歲的小孩一樣。自然誰聽了它也會懷疑，因爲故事的想像成份太離奇了。事實上，在偽福音中許多類似的奇跡故事，都被後人所擯棄。但是福音的奇跡故事的面目不同。它們都是相當簡潔：一句

話，一個手勢，瞎子能看，聾子能聽，故事也便結束。當然這裡我們並不以此證明福音奇跡的歷史價值，但至少類型批判不應忽略這些特殊因素。

總之，類型批判的材料分類與比較工作是重要的，有助於了解福音的形成，但是過度的系統化應當避免。

## 2 歷史原則的批評

類型批判的歷史原則強調初期教會並不注重耶穌的歷史；他們更不想寫一部耶穌傳。尤其在他們期待末日即將來臨的心理之下，他們只望將來；因此他們設法感動人，歸化人……爲達到這個目的，他們按照不同的需要註解耶穌的言行。

初期教會的確不想有一部份按照近代歷史主義爲標準的耶穌傳。他們沒有留下許多人們想知道的耶穌的事跡，譬如三十年在納匝肋的生活，他的心理等等。流傳下來的僅是有關救恩的事件，它們不能滿足人的好奇心。然而我們也不能否認初期教會傳遞下來的福音材料，的確表達了耶穌生命的一份史實。如果他們力求感動聽衆，這並不即說他們歪曲事實。如果那些材料缺少細節，這並不就是說不可靠的。

也許初期教會並不注意近代人心目中的「歷史」，但是他們也關心事實。宣講者沒有報導耶穌全部生活，但是他們願意告訴確實的事件。我們怎麼能够想像初期教友爲接受信仰而犧牲一切，假使宣講的材料都是底柏流和步特曼判斷中的「簡短事件」，「長段記錄」以及「軼事」呢？

而且，我們還可以追問，初期教友的確對於歷史不感興趣嗎？事實上，福音中有些片段，它們的

來源好像與信仰的關係不大，只是爲了滿足教友要知道耶穌和他的門徒的生活的願望而寫的。瑪爾谷十五章說：「基勒納人西滿，是亞歷山大和魯富的父親」，如果不是有關當時人的歷史，這又有什麼用途？總之，類似批判的歷史原則有它的可取之處，但是也不能極端地推用。

### 3 社會學原則的批評

類型批判假定初期教會有一種特殊的創造能力，同時以此解釋福音傳承的來源。耶穌在福音中的言語和行爲不是他所說所做的，而是教友團體在不知不覺中形成的。

底柏流較步特曼謹慎，他承認「簡短記錄」來自耶穌的見證人，因而也承認它們的歷史性。至於「長段記錄」與「軼事」，它們的來源便不可靠了，因爲這些類型的產生離開耶穌的時代與地區很遠。底柏流認爲福音傳承，在巴勒斯坦流行極短時間之後，便在希臘地區的安提約基和大馬士革教會團體中發揚，那裡已經沒有目擊證人的存在。因此，那些團體自由地把耶穌創造爲一個奇跡施行者，這樣可以與外教人中的奇跡施行者競爭。最後，又把耶穌提升爲天子，世界的救主。「軼事」的來源便是爲應付這種神化的需要。

步特曼也是這樣解釋，只是他根本不提任何目擊證人：一切類型的福音材料都是初期教會的作品。對於這條社會學原則，我們應採什麼態度？的確，我們對於耶穌的目擊證人具體身世知道得很少。但是無論如何，我們不能相信，耶穌復活之後十年，他們都已死去。相反的，保祿書信和宗徒大事錄都證實，公元六十年，主的兄弟雅各伯與其他門徒在耶路撒路生活着。難道在安提約基和大馬士革，兩個福音傳承流行得非常順利的團體中，便沒有來自巴勒斯坦的教友了嗎？

假使類型批判，按照十八世紀的杜賓根學派，把福音著作年代都移在第二世紀，我們還能理解社會學原則中的初期教會的作用。但是，他們大體上也承認福音成書於耶穌死後三、四十年，這便使我們不易接受初期教會的創造能力了。在這時候便沒有一人曾經見過耶穌了嗎？門徒們一個也不剩下了嗎？那些曾見過聽過耶穌的人，都突然失蹤了嗎？

其實，類型批判假定的創造能力與初期教會的組織不能配合。初期教會不是一群無名的教友的團體，相反這是一個以宗徒為中心的組織。我們可以把福音中記載的宗徒和宗徒大事錄所記載的做一比較。初期教會以他們為中心，因為他們自若翰授洗起直到耶穌升天與他生活在一起，他們也自主那裡領受了特殊的職務。在這樣的團體中，自由創造根本無法實現，一切都在「復活的證人」的領導下進行。類型批判引用近代社會學的理论，強調群眾在一切社會，宗教與政治運動中所扮演的角色。不過，我們也得辨明在那些運動中群眾所演的角色的特點。他們只是答覆，或者擴大一個鼓動，但是鼓動是別人傳播給他們的，不是他們自己所創造的。群眾用自己的方式來表達一個思想，但是他們不是思想的來源。

我們只要翻閱幾個重要時代的歷史便可知道，決定性的運動來源常是一些鼓吹者，他們才是真正的開創人。希臘哲學不是希臘民衆的創造，我們必須先有像蘇格拉底，柏拉圖，亞里士多德那樣的哲人。在歷史上這樣的例子不勝枚舉。那麼對於一個受到猶太主義，希臘主義反對的超越性的宗教，我們將怎樣解釋它的來源呢？如果這個震撼世界的宗教運動不是來自耶穌和他的見證人，我們將怎樣解釋呢？難道我們可以相信這是一群無名教友的團體，漸漸地創造出來的嗎？



## 4 哲學原則的批評

最後，我們要批評類型批判的哲學原則；其實我們只是揭露它的面目罷了。雖然類型批判的方法相當新穎，但是底柏流和步特曼假定的哲學原則很是古舊，這是十七、十八世紀對超自然的可能性的否定。這條哲學原則肯定「歷史」和「超自然」是兩個互相矛盾的名詞，因此不能不從「歷史」中刪除「超自然」。

我們甚至可以說，是這個哲學原則隱藏在其他三個假定的原則之後，同時支配着它們。初期教會假如充滿創造能力，那麼很容易把基督的宗教視為神話演變的結晶，它的來源便是一群無名教徒的團體。這個社會學解釋正是爲了呼應哲學原則，而刪除「超自然」。歷史原則有着相似的作用，團體不注重歷史，不想寫「傳記」，它自由地按了禮儀，護教等等的需要而註解事實，因此在「歷史」與「信仰」之間掘了一條不可跨越的鴻溝。這也有助於哲學原則之對一切「超自然」，屬於信仰範圍中的福音材料，加以懷疑而捨棄。最後，在文學分析的分類與比較之下，福音材料與猶太希臘文學中的材料便成爲同一水準的產品，這也答覆了哲學原則，把福音材料視為幻想與杜撰。

所以，歸根結底，如果我們信仰天主的超越能力進入人類歷史的真實性，如果我們信仰降生與跡，天主聖子成人的真實性，我們便不能同意類型批判的哲學原則。因此我們也不能同意他們對於福音材料所作的歷史價值的判斷。這是整個問題的焦點。

但是另一方面，我們又應當看出類批判研究福音的方法。誰要完全了解福音，不能不隨同他們一

起確定福音的形成歷史。爲了更詳細地說明這一點，我們把類型批判的可取之點簡單地列述於下。

根據批判過程的出發點，我們明瞭了福音的人造構架。因此我們再也不應該對於福音中能有的敘述空隙，表面矛盾等現象，發生不必要的驚奇與困難。我們不應該法知道福音作者在編輯時不願告訴的因素。

由於類型批判的着重福音片段的「生活環境」，我們今日知道爲什麼有些片段和單體保留在傳承之中；也知道它們的存在理由。這非常有助於聖經的註釋。

福音傳承是在初期教會團體之中形成的，類型批判者的假定促使人們研究這個團體的性質。今天我們更加了解初期教會的「宗徒性」，因此，通過那些「復活的見證人」，我們能夠接觸歷史上的耶穌。

最後，文學的比較也使我们更加注意福音的類型。這樣我們再也不去按照近代歷史主義的標準，判斷福音的歷史價值，同時也避免了許多不必要的困難。

以上我們大概地介紹了類型批判方法上的可取之點，事實上，今天不少的天主教聖經學家，像龍杜福 (Léon Dufour) 與狄本 (J. Dupont) 等人，都應用這方法而得到極大的效果。所以我們在簡介類型之批判之後，不能再提出假定的原則與應用方法的重要區別。爲說明這個區別，我們把一九六四年羅馬聖經委員會頒佈的「福音的歷史真理」訓告中的一段譯在下面，也作爲全文的結語。

「在正當情形下，註釋家可以審量在「類型批判方法」中，有什麼合理的因素，能夠用來更圓滿地了解福音。但是他們也應當謹慎，因爲在這方法中，攬有幾乎不能接受的哲學與神學原則，它們通常在文學工作上，不但破壞了方法本身，而且破壞了結論。有些類型批判

方法的推動人，由於理性主義的成見，迷失了方向。他們不接受超自然次序與天主在世界中藉着嚴格的啓示的干預；他們也不接受奇跡和預言的可能性與存在。有人懷有錯誤的信仰概念，好像它與歷史真理毫無關係，甚至與之不能兩立。有人先決地否認啓示文件的歷史價值和性質。最後有人忽略宗徒作為基督的證人的權威，忽略他們的職務和對於初期教會的影響，反而高舉這個教會的創造能力。這些意見不但相反天主教教義，而且也缺少科學基礎，與歷史方法的正確原則不合。」

信理

# 潘霍華的「世俗化基督信仰」

Avery Dulles 著  
王秀谷 譯

潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 是現代「世俗化的基督信仰」背後的最具有影響力的人物之一。保羅·凡標倫 (Paul van Buren) 「福音的世俗意義」一書 (*The Secular Meaning of the Gospel*) 一開始便引用潘霍華的一大段話。約翰·魯濱孫 (J. A. T. Robinson) 和哈維·考科斯 (Harvey Cox) 二位在他们最近的暢銷書裡——*Honest to God* (Robinson) *The Secular City* (Cox)——幾乎每頁都看出他們受到潘霍華影響之深。威廉·哈密敦——這位曾引起軒然大波的上帝死去的美籍神學家 (*Death-of-God theologian*)——在所著「基督的新精髓」(*New Essence of Christianity*) 內，聲明：此書無非是想把潘霍華原來計劃寫出而未及寫出的「基督教精髓」一書，真正寫出的一項企圖而已。哈密敦說：「就其整體而言，拙著實應歸功於潘霍華；潘霍華曾分析出「世界的成年」，拙著便可視為對『世界成年』的一個神學響應」。魏德·邁塔 (Ved Mehta) 在所著「新神學家」裡說：「已故的潘霍華，大約比我們時代的任何其他神學家，影響教會神學家更多！他透過這些神學家，所間接影響的各種基督徒當然也更多。」這句話說得並不算過火。

當然，目前流行的「潘霍華崇拜」風氣會僅是一種時尚，但我們在此談一談潘霍華神學的某幾方面，仍有充足理由。潘霍華，身為一位大公主義色彩很濃的思想家，意識到天主教與耶穌教之間分裂的荒謬性，骨子裏他對古老的基督教精神遺產抱持着一顆深為忠誠的心，儘管他說過幾句格言式的

話，帶有搗毀偶像的味道——而這幾句話，經常被人引用，又經常是斷章取義地被人引用。潘霍華將他的這份深度忠誠、配以對今日時代要求所有的道地先知型的感受性。雖說大約他對第二屆梵蒂岡大公會議的教長們直接的影響並不算大，可是他的著作實際反映出許多對同樣問題的關切。那末，我們在此討論潘霍華神學，除能對所謂「基督教的俗世現象」有所領悟外，也能幫助我們看出所謂「大公神學」(ecumenical theology)的潛能及其限量。

對潘霍華短短生活的素描，幾乎到處可見。父親是一位傑出的神經學及精神病治療專家，因而他本人是出身於柏林的一個有高等教育、却多少帶有不可知論色彩的家庭裡。他的兩個哥哥都作了科學家。他在中學時代便決意作神學研究了。大學是在杜平根 (Tübingen) 讀完的，於一九二七年，獲神學學位 (licentiate)。神學論文是自由神學家瑟伯爾教授 Seeburg (一八五九—一九三五) 指導的；論文題目是：「諸聖相通——對教會社會學之探討」(Sanctorum communio)，在此論文內，潘霍華企圖將巴爾特的辯證神學和特爾慈 (Troeltsch) 的宗教社會學熔於一爐。在他這部早期著作裡，明眼人已能辨認出他日後幾個主張的痕迹，諸如：揚棄宗教個人主義，主張教會深入俗世，以及他包羅萬象的基督學等皆是。然而最有意義的一件事，大約就是在他這本早期著作裡，他便將教會的「神」方「人」方，將教會學的神學幅度和社會學幅度，都保持在「一種「動的平衡」上，而不犧牲任何一面。

此一論文由潘霍華於一九三〇年自費印出，當時很少有人注意，但二十五年後（一九五五年），巴爾特便會說：

「如果瑟伯爾有其功績，很可能便是：他的門下出了這樣一個人（潘霍華），也出了這樣一篇論

文（諸聖相通）；這篇論文，因其視綫的寬度和深度，贏得我們極深的敬意……我承認我自己也很難够得上潘霍華當年樹立的標準，也很難由我的視綫，用我的語言，說得比這位青年當年所說的再少一些，或再弱一些」。

潘霍華在西班牙巴塞羅納（Barcelona）的德僑區工作一年後又回到柏林，於一九二九—一九三〇間，完成了他的研究院論文「實現及實物」（*Act and Being*）。在此，潘霍華由其路德會基督徒立場立論，對巴爾特獨有的啓示和恩寵的一面倒，有所批評。他認為：依隨巴爾特辯證神學的學者，將「上帝與人同在」，給片段化得太利害了；他個人則主張：在基督的身體——教會——之內，上帝之監臨於祂的子民，不祇是偶爾行動，實際也經常融合。

在一九三〇—一九三一年，潘霍華去紐約的聯合神學院（Union Theological Seminary）講學一年。他很佩服任浩·尼布爾，但對其他一般美國神學家則認為平庸無奇。他在紐約的黑人區（哈蘭）度了一個暑假，愛上了黑人的靈歌（*spirituals*）。在他回憶他的美國感受時，特意寫了一篇「沒有宗教改革的耶穌教」，在那裡，他幾乎以插語方式說：「黑人問題解決，是白人教會的未來決定性工作之一」。

一九三一年，他返回德國，參加了柏林的系統神學的教授陣營，同時並以社會文化工作配合他的學術活動。他這一期的言論語調，可由他的基督學講義看出。一九三三年，納粹黨勝利，這件事徹底變更了他的生活路線。潘霍華見到德國的路德教會不敢挺身而起，抗議納粹的教會新法，驟感失望，遂於一九三四年辭去教職，前往倫敦工作，並參加倫敦的「生活與工作運動」（*Life and Work Movement*）。

翌年，他又回到德國，在芬肯瓦 (Finkenwalde) 興辦一座訓練神學生和新牧師的修院。教會同人面對迫害時的怯懦使他相信：純理智式的大學訓練，為神學生教育實不完整。他便是在這時期給一位朋友寫信說：

「今天，整個牧師教育，都是教會的事了。（我們應有）隱院式的學校，在這裡，純粹教義，山中聖訓，以及（教會）禮儀，都能認真教學。現在大學裡，三者皆不認真；而且在目前情況之下，認真也屬不可能。」

芬肯瓦修院的與外隔絕，與其說是為了成全個人，無寧說是準備每人日後的使徒工作。他曾寫：「並非隱院式的隔絕，而是加深研究如何到外面去生活，才是真正目標」。這兩句話，正好把這所新修院的理想——這所修院於一九三七年被納粹封閉——也把潘霍華本人當時的理想簡賅地道出。

由神學觀點而言，潘霍華一九三三—一九三九這一階段，白特閣 (Bertels) 很正確地稱之為「返回狹路」階段。它是一個加深思考階段：在此期內，他對「追隨基督」一事的整個後果都反復思考過。便是由這一階段的初期產生了他的名著：「使徒的代價」：他在這本書裡抨擊一般人們解釋「祇靠信仰稱義」那條路德道理，進而主張：是基督徒，便有步基督之後塵，而負起自己十字架的責任。他指控說：「我們路德宗的基督徒，像一群老鷹，聚在便宜恩寵的屍體上，在這具屍體上，我們吸取毒殺『追隨基督』生活的毒液。」到了一九五五年，巴爾特將這本書，譽為如何依福音中基督芳表而塑製我們生活的最佳書籍。他說：「（在這本書裡）內容處理得如此有深度，又如此恰確，叫我幾乎真願長篇大論地抄寫一遍。因為我個人對這些事也不能指望比這位闡述使徒精神、生活上也有完成使徒精神的準備、並且實際也真地完成了使徒精神雖死不辭的人，所說的話，再說深些好些。」

此期寫出的另一本書，是「生活在一起」。這是一本討論社團生活，社團祈禱的書，特為芬青瓦修院而寫。修院中人，有些並不贊同潘霍華所規定的默想、懺悔、禮儀生活。一九四〇年，潘霍華去一座本篤會修院小住，出乎他意料之外，他發現「使徒的代價」和「生活在一起」被採用為餐廳讀物。

一九四〇年，我們進入潘霍華一生中的最後的奮鬥期。先是，他又到美國（一九三九）走了一趟，仍是住在紐約的聯合神學院，然而不久他便給尼布爾寫了一封信說：

「我現在得到結論：我來美國實在是一個錯誤。在祖國歷史上困難期間，我應該跟德國的基督徒生活在一起。如果我不跟我的同胞同受今日的憂患，戰後我也就沒有參加教會重建的權利了」。

一九四〇至一九四三之間，潘霍華秘密地參加了地下工作，企圖借助於高級情報人員，打倒希特勒，而他個人又摻進反抗希特勒並計劃暗殺希特勒的「小夥人裡」。他的幾個近親——包括三哥 Klaus——都參與了這項暗殺計劃。事發後潘霍華於一九四三年四月被蓋世太保逮捕，二年後（一九四五）被處死刑。白斯特先生 (Beist)——他的一位同獄——將四月八號最後星期日描述如下：

「潘霍華牧師主持了短短的一個禮拜，給我們講了幾句話，我們皆為之動容，他選字選得那樣恰當，正好把我們獄中心情，以及監禁所帶給我們的思想和決心表達無餘。他還沒有作完最後的祈禱，門便推開，進來了兩個看來可怕的便衣人員，說：『潘霍華先生，準備一下，跟我們來！』『跟我們來』這幾個字——在囚犯聽來，祇指一件事：被絞。於是我們給他說聲再見——他把我拉到一邊說：『這便是結局……但在我，却是生命的開始。』以後他託我給齊徹特的主教送個消息，這位主教是德國牧師之友。

不出幾天潘霍華便被絞死。



這最後一期——由一九四〇到一九四五——由神學觀點看來，是最有意義的一期，儘管在這一期內，人家不准他印書，他也不曾寫成一本專書。他在地下工作的苟延殘喘的存在方式下，將他對基督徒與世界之間關係的深思寫了出來；後人將這些文字收到一起，以「倫理學」一書問世。稍後，他在寂寞的鐵窗生活日子裡，寫了不少深有反省味道的信件，在這些信件裡，吐露了他計劃倡導的一種嶄新「沒有宗教味道的」(non-religious)講解福音方式。

「倫理學」現行本是他在一九四〇—一九四三年間寫的短文，主要包括對基督徒生活的四種不同研究。這些文章已經表示出來：他越來越認為「俗世聖德」的種種潛能。無疑地，瞭解此書的鎖鑰，便是其中的「高度基督學」(*high Christology*)。早在此書第一部的「教會與世界」一章裡，已有以下數語：

「面對着偽基督，祇有一個能久能大的事實——基督自己。祂是聖經、教會、神學的核心和力量，但也是人類、理性、正義、文化的核心和力量」。他又說：「我們越專門地承認、頌揚基督是我們的主子，祂統制權的幅度也越讓我們看得出」(五六頁，五八頁)。

到了書的第二部，潘霍華描繪出一套「取形倫理學」的特殊學說——也就是說：基督願在我們中間此時此地所取的具體形式而生活。他主張：就「取形」而言倫理學，這種倫理學，只有靠在基督監臨於教會的形式上方會實現。依潘霍華的想法，對於「現代文化之流向虛無深淵現象，教會應負一部分責任，教會目前面對着一個史無前例的任務——便是奉命給一個變得仇視基督的世界，證明基督仍是主子。

在第三部裡（寫於一九四〇年末）潘霍華想出幾個觀念，頗足代表他的最後思想階段，也頗足助

人了解他的「獄中書簡」(Letters and Papers from Prison)。觀念之一，便是所謂「末世前夕」(penultimate)的觀念，指末世前的準末世之事。他辯稱：由於上帝降生成人，本性生命成爲末世前夕的生命，而此末世前夕的生命，正是指向末世的稱義恩寵。基督徒在「末世」與「末世前夕」之間不能捨此取彼；二者實是相輔相成的。懷着正當動機給餓肚子的人一塊麵包，就是合乎「末世前夕」的精神的行動；它給末世鋪路，它給基督來臨鋪路。

在倫理學之最後一部，潘霍華寫出了一種「宇宙基督學」，叫天主教的讀者，立即聯想到德日進神父，以及「教會在現代世界」憲章（參閱四五號），談論基督是宇宙的元始與終極。他說：

上主的旨意，在耶穌基督身上顯示出來，並臻於圓滿；此一旨意，實總括着整個宇宙。只有靠着信仰耶穌基督，人才能以涵詠於整個宇宙之間，而不至被宇宙的變化多端所肢解。基督便是「上主願叫整個的圓滿神性居住其內的」(哥二·9, 19)，基督便是「藉着他使萬物——無論地上的或是天上的——一一重歸於好」(哥一·20)，而基督的身體——教會——便是在一切內充滿一切的圓滿」(弗一·23)。

潘霍華以此包羅萬象的基督學爲根據，進而揚棄他所謂「神修」與「俗世」之間的「靜止性敵對」(static opposition)；他拒絕以「兩種境界」(two spheres)方式去思想。他主張：依據教會的新約理論，「所有的人，都是基督身體所吸引、所懷抱、所攜帶的」。即便我們將教會懂得再窄些，視之爲「信者團體」，教會的功能，也不是自別於俗世；反之，教會是要向俗世招手，請它來參加基督身體的；說老實話，俗世早已屬於基督身體了。教會之不同於俗世，因爲教會在信仰上肯定上主與人類修好之一事實；但此一事實，實在是整個世界所共有的。」(二〇六頁)

潘霍華對基督、教會、以及整個人類間的聯帶關係，反復思考，發現了一個神學基本原則：就是

「代理」或「爲人負責」(deputyship)。他說，我們的生命之原基督，是降生成人的上主之子，他完全是爲我們負責而生而死；從此人生皆在基督之內，骨子裡成爲「代人負責」的人生。只有不私自的人才有負責的人生，也就是說：只有不私自的人才有真正的人生。好的人生，便是「爲他人」的生活，但這種人生——在此潘霍華警戒我們——並不將「他人」視爲絕對。假如視「他人」爲絕對，那便是忘記了：降生的上主耶穌基督才是真人，才是絕對的人——是由基督，一切人性汲取其本身價值。他說：「是在真人——耶穌基督——內，整個宇宙被吸引，被懷抱；也是在基督內，整個宇宙有其開端，有其實質，有其歸宿」。

爲我們眼前的目的，這樣對倫理學稍爲分析一下便算够了。這些小小觀察，爲研究潘霍華最後的、同時也最難解釋的名著「獄中書簡」，可以提供一個必要的背景。在「獄中書簡」的後半部裡，他經常提到他的新計劃——說是當時盤旋在他內心的事——就是計劃「把基督信仰用一種非宗教的方式加以解釋」(a non religious interpretation of Christianity)。他認爲：自教會初葉以迄於今，教會的傳統解釋福音方式，一向是宗教色彩的；這些解釋方式根據着一個前提，說：人是一個宗教性動物，人由於人性自然走向俗世之外、之上的實有。可是依潘霍華的看法，現在我們發現：這個宗教性前提，並非就其爲人心而言的人心之先天範疇；反之，它只是受時間限制的一種人心現象而已，在過去幾世紀內，宗教的領域愈縮愈小，時至今日，我們正走進一個「人乾脆不再有宗教性」的時代。這便等於說：「今日基督信仰整個機器的主要控制器失掉了」，突然，我們面對着「如何向全然俗化的人們談上帝」這個問題，如何面對着全無宗教性的人，基督仍能成爲主呢？

步特曼 (Bultmann) 在他給新約「剔秘」(demythologizing) 過程中，已經向「俗化」

(secularization) 基督福音信仰方面，邁了相當驚人的幾步；但在潘霍華看來，步特曼只作了一半工作，因為步特曼還沒有看出：要給現代人解釋新約，不僅「秘思」(Myst) 需要重新解釋，新約的整個福音，也需要重新解釋。分析到家，連步特曼的計劃，都是依據耶穌教中自由主義的宗教性前提。

潘霍華要將心中的大計劃表達於外的時候，他自己也只能吞吞吐吐。但在他看來，教會宣講中用的一切傳統用語都有問題：

「什麼補償、救贖、重生、聖靈、愛仇、十字架、復活、生活於基督，作基督門徒——這一切的一切，都變得既成問題，又很遙遠，弄得我們幾乎不敢再講了。在（洗禮的）傳統禮節裡……我們只是向着某種新的而有革命性的東西暗中摸索，既尚不能瞭解它，也尚不能講解它。」

那末，基督福音精神，一時仍是一種大部隱晦的東西，我們在此精神內僅能以我們的行動，而不能以清楚的語言表達出我們的信仰。

依我對潘霍華計劃瞭解的方式而言，他的計劃建立在兩個命題上：一個消極命題和一個積極命題。他的消極命題是：基督教會既不是，也不應被視為一個「宗教」；而他的積極命題則是：基督教會可以，也應該是俗世的。我們現在將這兩個命題加以檢討。

潘霍華對宗教的看法，頗借重於巴爾特的早期思想：早期的巴爾特主張，基督信仰、決非世俗宗教之一，反之，它給世俗宗教敲出了喪鐘。當時，巴爾特認為：宗教是出自人心企望的產品，是人性潛能的最高企圖；而基督信仰却正不是人的成就。他主張：基督信仰是上主的話，告訴人說：人要憑自己的力量上升到神的境界，凡此種種努力都是愚妄和罪行。

潘霍華在「獄中書簡」不少地方，說出他對「宗教」的個人看法。他說：宗教人、是不在今世而在來世尋求神聖的人。依宗教人的看法，救恩只是由今世的解脫而已。他們把上帝看作在某一處的神明，好給人間的困難提供解決；好給人間的脆弱提供保障，好給人間的危險，提供避難所。於是，宗教成爲一種「邊緣現象」；人力失敗時，宗教才上場。那末，「宗教」的領域，擺在「俗世的行動」一邊，而成爲人生經驗的一特殊部門。宗教只在內省的和主觀的範圍內打圈子，披上個人主義和內省主義的外衣。

我們一把握住潘霍華對宗教的這種看法，便不難看出：爲何潘霍華主張現代人——就其現代化而言——是非宗教的。人文科學和自然科學突飛猛進，將宗教的領域愈擠愈小；近代史的總趨勢，一直在一再地減少宗教控制的事物。科學的進步，叫人不再像牛頓時代那樣，拿上帝當作理論的托架。潘霍華辯稱：同樣現象，也發生在政治、倫理、哲學等方面。人再不能把上帝看作一種玄妙的超人力量，人力失敗時便靠上帝來幫忙。

便是在這種脈絡裡，潘霍華說出了他的著名句子：現代人到了成年。他認爲：便是按照上帝自己的安排，人現在既對自己負責，也對生活其間的世界負責。「上帝在告訴我們：我們應該以『沒有上帝也能活得很好的人』的方式生活下去」。這是我們時代的驚人事實。因此我們需要把福音作一番全新的新解釋。

潘霍華說：「（今日）官方教會最易受到的誘惑，是阻止『世界的成年（期）』，而設法把人趕回童年」。〔教會〕正在想盡方法，給到了成年的世界，證明：沒有上帝的蔭庇，世界便活不下去」（一九五頁）。現代護教學採取的口號是：即使各種世俗問題可由人自己解決，但像死亡、罪過一類

的最後問題依然存在，爲解決這些，則仍需要宗教來解決。但潘霍華對這種護教手段加以白限，認爲這是利用人的弱點，因而也是於理無據的，可羞恥的，並且沒有基督徒風度的手段：

「無理無據，因爲依我看來，這正彷彿想把成人擠成青年一樣，也就是說，想把成人事實上不須依賴的事情，叫他偏去依賴……可羞恥的，因爲這便等於爲了人家既感陌生又不甘心接受的理由，而利用他的弱點。沒有基督徒風度，因爲這是拿『人宗教性的某一特殊階段』代替了基督本人。」（一九六頁）

好！可是潘霍華舉出什麼新方式來代替這種護教方式呢？當時潘霍華在監獄暗室裡，寫出殘篇斷簡式的信件，他自知對這個他認爲必要的新方式——將聖經思想，重新由俗世眼光來加以解釋——只能描繪出一個殘缺不全的開始。他發現：今日的教會處於像第一世紀皈依的猶太基督徒教會同樣的情況之中，第一世紀的猶太基督徒，首次看清：原來「服從上主」，並不必死守摩西（梅瑟）法律。

潘霍華所謂「世俗解釋」究係何指？爲說明這一點，他遂檢討「獲救」一觀念，作爲實例。依「宗教性解釋」方式，基督教會應視爲種種藉以由世界解脫而獲救的宗教之一，弄得教會的強調，安放在死亡劃出界限的那一面（二〇五頁）。可是請問，這個真正是福音和保羅所揭發的基督信仰之特色嗎？潘霍華的答覆是：「我敢說，這並不是。在基督徒復活的希望，與教外人神話式常生希望之間的不同處，便是：基督徒復活希望，將基督徒在一種全新的人生方式下，送回地上人生來」。

潘霍華在他的「獄中書簡」裡一再指出：舊約經常談及健康、魄力、財富等，視爲上主降福之果；在新約裡，耶穌所照顧的、所招喚的，也是人的整個人生。祂治好病患，給衰弱者打氣。疾病死

亡，看作罪惡之果，甚至看作個人罪惡之果。福音講的「十字架」，並沒有任何方面否定：生命、健康、魄力是上主頒賜的眞正福祉（二二〇頁；二三一頁等）。

可見潘霍華，拒絕透過任何規避俗世，以尋求上主或天國。他堅持：上帝的超越性並不包括「離開世物」，相反地，上帝的超越性正是使上帝無所不在地直接臨在（於世物）。上帝是「在中間的超越」。基督是我們走向上帝的道路，在基督身上「天的」存在於「人的」形式——「不像在其他宗教裡，或存在於獸的形式——那種怪異、混亂、遙遠，而又恐怖的形式——或存在於抽象的形式——那種絕對的、形上的、無限的等等的形式」——基督則全然是人（二三八頁）。

基督之來到人間，並未像苦修的隱士一樣，到曠野裡自己修行；基督是爲別人負責而生活的人。那末，作基督徒也就不指在某種特殊方式下熱心（或表演宗教）；反之，它指以堂堂正正的人，而負責地去生活（二三三頁）。潘霍華在另一處更清楚地說：「我說的「俗世方式」是這個意義：正面地接受人生，包括它的一切責任和疑問，它的一切成功和失敗，以及它的一切經驗和孤單。便是在這種人生裡，我們才算整個投身於上主的懷抱，才算跟橄欖山園的基督，一起同受人世的苦痛，一起徹夜不眠地看護人世」（二二六頁）。這一長句，美妙地把潘霍華虔誠的兩個特色結連在一起；他既徹底接受俗世，他又對蒙難的基督有一種神秘的崇敬。

那末，我們也就不難瞭解：爲什麼潘霍華的「無宗教色彩的基督信仰」計劃，能在今日引起驚人的共鳴。因爲一則他坦白得叫人佩服；他坦白地把他內心的困惑、熱望、和信念公諸世人；這對今天的一代，具有直接的吸引力。今天的一代，對教會當局談宗教時老生常談所夾雜的濫詞久已倦厭了。潘霍華則直截了當地說：

「我們真正信仰的是什麼？我說真正信仰，也就是我們信仰得足以把生命拿來作賭注的是什麼？……那些陳舊的神學爭辯，尤其那些不同宗派間的爭辯儘管隨時仍會一觸即發，然而這些爭辯再不會享有真正值得信仰的分量。……基督福音是不會因這些問題而存亡的。巴爾特和作證教會曾經勸過我們，去躲到「教會信仰」的戰場裡去，躲開這個乾脆的問題；我們真正的信仰、切身的信仰究竟是什麼？從此可見，連在作證的教會裡也缺少新鮮空氣」（二三八頁）。

「缺少新鮮空氣」一句話，叫我們聯想到近代一位教宗說的「打開教會窗子」，又叫我們聯想到教宗保祿提倡教會與現代世界之間應有坦白會談，也說了的幾句話。近來，天主教學者已在寫「教會內的坦白」一類書籍，那末，在這種時代裡，我們就不能規避潘霍華所提出的一類問題。這當然並不是說（潘霍華本人也無意這樣叫人想）：個人信仰只是純粹私人的修養，無須參予「教會信仰」便可得到，或無須採納教會劃清其信仰時所作的重要決定便可得到的。

潘霍華的強調「教會應該重新採取服務人羣者的角色」，也是今日天主教會裡一股有力思潮的先聲。即使他的措詞比二屆梵蒂岡大公會議文獻尤為激烈，但二者所表示的關切則屬一致。例如潘霍華曾說：（一三九頁）

教會只有在為人類而存在時，方有本來面目。教會應重新作起，把它的一切財富分給貧困。聖職人士的生活，應單靠信友的自由捐獻，或者可能本人應參加某種世俗職業。教會必須分擔世間的社會生活，而且不是居高臨下式的分擔，却是幫助人類，服務人類。教會應告訴人們：不拘他的生活崗位何在，「生活於基督」都是指「為別人而生活」。

今日有不少基督徒——包括天主教信友在內——對於過去五個世紀裡，教會與俗世間交往歷史之消極



感到有些難以爲情。潘霍華指斥教會會想給自己造一個隔離的世界，而由此對所謂「俗」的世界，一再展開並不體面的權力之爭。他這說法是有道理的。官方教會對世界進步的漠視，對世界價值之輕蔑，甚至爲了護教目的而設法剝削世界，也真的次數太多了。但最近教會的全盤力量，則是在尋求如何加深與世界的交往上。現代的教會忘不掉其本身特殊使命，進而尋求給它與俗世間的歷史路線，建設一種比較積極的關係。潘霍華既然會爲這種交往呼籲甚力，他也就值得我們在此細心研究。

另一點潘霍華有先見之明的地方，是他指出給現代人傳報基督福音之日益困難。基督教正統學派亦即像巴爾特等所代表者——在潘霍華心目中，實犯有「啓示實證主義」之弊。這些教會人士躲在聖經神學和教義神學的傳統語彙的後面，似乎對俗世喊說：「這就是福音！你愛要不要！」一擺出這種「要不要活該」的態度，那末現代的俗人認爲福音既不能懂，又不高明，便乾脆不要它了。假如潘霍華到一九六二年能聽到教宗若望二十三世要人將基督福音重新「用現代思想的文學形式」予以表達的話，我想他一定會振奮起來。顯然，若望所談的「重新表達」一事，需要我們把聖經的用語和概念細心重新解釋一番，潘霍華以前向此方向的暗中摸索，爲我們至少應算一個有益的刺激。

潘霍華還有值得我們稱譽的一點，那就是他認清：我們正走進一個「連基督徒本人想表達出自己信仰事實，也日益困難」的時代。他也說：「這是我們（基督徒）自己的錯誤」：（一八七頁）

在過去那些年月裡，教會一直爲自我生存而掙扎，彷彿教會本身便是「目的」一樣，竟因此失掉了跟人類以及整個宇宙言歸於好的機會。而今，我們的傳統語言變得既無力表達，又不肯表達，於是我們今天的教會弄得只在教徒之間，祈禱一下、行一下善……當然，我們也不配講先知的話，可是（我相信）總有一天，基督徒又要蒙召去強而有力地宣講上主的話，甚至強得大地爲之一新。」

潘霍華所指出現代基督徒作證的弱點，實有不少眞理。不論過去或現在，教會的集體式自私，確是教會不能講話有力而領人皈依新生活的理由之一。我們應該平心靜氣地接受我們證道的含混和無力，而設法利用潘霍華所提倡的「忘我式服務」，除掉含混和無力的根由。他的智慧之言是：「給教會的話帶來分量 and 力量的，不是抽象的論辯，而是具體的榜樣。」（二四〇頁）

談來談去，還是讓我們談一談關於潘霍華最基本的一個問題好了：潘霍華認為我們正在走進一個「宗教便要作廢」的時代，究竟他說得對不對呢？如果眞的這樣，他又認為這是上帝所積極安排的時代，他也對嗎？他所謂「無宗教的基督福音」可能成立嗎？理當實現嗎？

爲答覆這些問題，大部分在乎一個人怎樣懂「宗教」二字。潘霍華本人——正如前面提過——把「宗教」懂得既偏狹，又惡劣，他是沿用由費爾巴哈（Feuerbach）及巴爾特所用的意義。他想：宗教祇是個人事，祇是內心事，祇是一種投向上帝、以補世界之不足的事。如果教會真是這種定義下的宗教，那末這種宗教自然會不利於世界的進步。然而，這種宗教定義，並未顧及傳統上一般人對宗教的懂法。據傳統懂法，宗教一詞總括人對上天取得聯繫活動之總和，兼包私人的與公眾的，也兼包禮拜與服務。聖經上說：「純正無瑕的宗教（虔誠），是照顧患難中的孤兒寡婦，保持自己不受世俗的玷染」（雅一：27）。那末，如果潘霍華肯於把宗教懂作也包括「犧牲的使徒精神」在內，他便絕對不會把宗教視爲一時發生的現象，也不會把宗教看作與純正基督教會敵對的東西了。

正式的祈禱和禮拜，永會在教會內佔有一席之地，正像在潘霍華的一生裡，也曾佔有一席之地。便在他鉤劃出「清查基督信仰」（taking stock of Christianity）的「獄中書簡」那一部分裡，他仍請朋友給他祈禱，並許下爲他們祈禱。當時，他仍舊繼續閱讀聖經，仍舊用聖經作默想題材，但凡可能

也給同獄的基督徒主持宗教節目，可見：潘霍華之指斥宗教，並無意廢除這些虔誠事工。無疑地，他確實否認這些事工在基督信仰內佔有第一把交椅；可是聖經也說：與其不先跟弟兄和好而給上主獻禮，倒不如不獻的好；前後並不背道而馳。

人們談宗教的衰落，但人們所指的，往往是宗教的「減低神秘色彩」或「反神聖化」。在「反神聖化」的過程中，確實有些傳統的虔誠形式，滿有道理地被人檢討，被人修訂。但這很難說是一般人所謂宗教死亡前的病徵。我們舉目看一看現代智識界人士，便能理會到：現代人對神的問題和最高價值的興趣仍很濃厚，至少為那些並非沒有思想、膚淺之至的人確是如此。潘霍華本人還不是一樣？他本人對宗教的問題還不是興趣很濃嗎？

儘管如此，潘霍華却作過令人困惑的聲明，說什麼「上帝現在讓自己從世界被排擠出去」(九頁)。這種話，出自一個強調「上帝的位置，並不是在世界的邊緣，乃在世界的中間。」的人口，究竟有何意義？上帝怎樣能由世界中間裡被人擠出去呢？是誰把上帝從世界擠出去的呢？潘霍華又拿「基督死在十字架上」與「上帝的被排擠」作一比較，問題更變得複雜了。他是說他願站在釘死基督的人一方面嗎？他是給「上帝死去」喝采嗎？潘霍華在一篇文章裡曾說：「上帝在告訴我們，我們應該像沒有上帝也能活下去的人那樣活下去。」那他簡直像無神派人士的口氣了，說什麼「現代人沒有上帝的假設(God-hypothesis)也能生活」。我們要正確地對以上種種句子、予以解釋，實在很不容易。

我們由潘霍華其他著作來看，甚至由包括着以上句子的「獄中書簡」之其他部份來看，有一件事是相當清楚的：就是潘霍華不是提倡理論的或實用的無神主義。他所關切的是願建立「世界的自

立」，不要教會（機構）的侵佔！但他在另一處明說：「直接在上帝面前、無所謂自立」（倫理學三六二頁）。他在考慮「自律—他律的對立」（autonomy-heteronomy）時，曾建議過：「自律—他律可以融合於「基督律」（Christonomy）—融合於更高的統一」（二九九頁）。潘霍華有一個原則說「神律就是耶穌基督帶給我們的法律」。如果我們研究「獄中書簡」的隱晦句子，把它看作潘霍華引用原則的實例，那末就會清楚多了。依潘霍華的看法，正像基督並不要弄地上權力，上帝也不要人拿祂當作地上權力的藉口。又正像基督對政治問題和科學問題拒絕作答，上帝也不要人去找祂解答這些問題。在這種意義下，上帝逼着我們「沒有祂活下去」。

聽來似乎矛盾，但實際上，只有基督徒能這樣地沒有上帝活下去。潘帝華深信：我們需要透過基督而顯示出來的上帝，才能看清世界的「不要上帝」和「拋開上帝」（ungodliness and Godforsakenness）。在基督內，我們可以愛這個世界，而不將世界與上帝相混。上帝之降凡入世，叫我們也肯像上帝那樣愛這個世界，而看到基督死在十字架上，又叫我們不要陷於拿世界當作上帝的誘惑。他說：「純正的入世（genuine worldliness）只有以耶穌基督在十字架上的呼聲為根據方能實現」（倫理學二九八頁）。

有的護教方法，要人從負責世事參予方面撤退，以鞏固教會本身；潘霍華對這種護教學，施以攻擊、不遺餘力。但稍後，他自己似乎在建立另一種護教學，以「信仰的解放力量」作為基礎的一種護教學。他在獄中觀察同人空襲時的反應，指出基督徒信仰的偉大力量，它能給人一種「全面生活」的意味。無信仰者，只能過不穩定的片面生活，而基督徒的信仰却能把我們同時導進人生的各種幅度。真有信仰的基督徒，在他的內心，可以同時容納上帝和世界；他的人生觀是多幅度的，是多聲部的。神

聖的和世俗的集於一身，既不割裂，也不混淆，正像基督的神性和人性之集於一身，共成一位基督一樣。基督「分性而不分位」的信條，給潘霍華一種暗示，他藉之對人生的世間色彩和人生的超越基礎之間的辯證關係有所領悟。

「多聲部音樂」的比喻，可以用來澄清潘霍華的幾句話，尤其他說「上帝不再存在於世界」，「上帝只存在不自私的愛的境界」等等。潘霍華曾說，在音樂裡，必須有一個美麗而清晰的主音，以支持配音或對位音，免得它失迷；也只有這種多聲部音樂，才能表達出人的全面。上帝既要我們永遠全心愛祂，同時又不要我們敷衍或減低愛借大地之心，在這種情形下，上帝必須形成我們生活的主音。愛借大地算是配音——由愛上帝的健全主音來支持着。

是的！潘霍華曾說過：我們應該像沒有上帝一樣地在世界生活下去了；但是假如我們握定了這一句話，彷彿這句話便是他整個神學而只按字面去懂，那是極易引人誤會的。「即便沒有上帝」(etiam Deus non daretur) 這句話，是他由十七世紀自然律神學家 Hugo Grotius 引用的，這句話與潘霍華的徹底以基督為中心的學說非常不調協。但是我們不應忘記：如果潘霍華主張「與我們同在的上帝，是遺棄我們的上帝」(獄中書簡二二九頁)，他也深信這個句子倒轉過來的道理——就是他深信：遺棄我們的上帝，是與我們同在的上帝。這一點，可由他最後寫的信件裡很清楚地看出來(二四三頁)：

萬事之鑰，是「在基督內」。凡我們由上帝所期待所祈求的一切，都是在基督身上找到……：我們當應生活得接近上帝，因為這才是新生命之新處；在上帝內，無事不可能，事事皆可能；沒有上的旨意，地上權力無法動我們一下；即使危險，也只能叫我們更接近上帝而已。為我們自己，任何事物我

們都不肯自居，然而我們可以爲所有事物而禱告。我們的快樂隱藏在苦痛裡，我們的生命隱藏在死亡裡，而在整個過程中，我們都享有一種美妙的融合境界。

那末，潘霍華的「無宗教色彩基督信仰」計劃，絕對不是否認「超越」和「神聖」。他只是不把上帝看作世界權力以上或以外的東西，因爲這樣一來，上帝便成了一種外來的力量，而世界便不能自立了。然而另一方面，假如爲了肯定世界而廢除上帝，在潘霍華看來，也是同樣不對。因爲這樣一來，便把相對的弄成絕對的，便把末世前的弄成末世的，便把世界弄成上帝來崇拜了。潘霍華在殉難的基督身上，看到了「放棄世界的上帝」，他由此汲取力量，能以基督孤苦的方式以生以死。他這種與殉難基督合而爲一的精神，使他在去受絞之前安然地說：「這是結局……爲我，這是生命的開始」。

這是潘霍華的「十字架神學」。現代人被夾在世界空虛和神的表面引退二者之間；這個十字架神學，給他提供一劑很猛烈的藥。現代焦急的人，一方面反抗十九世紀蒙昧主義裡庸俗好施的上帝；一方面仍對基督犧牲的仁愛精神感到吸引力，於是易於聽基督要他來作「犧牲門徒」的呼聲。潘霍華用他驚人之筆，將基督的相貌鈎畫成「爲別人（犧牲）的人」。他以咄咄逼人的直率之筆和頭腦清醒的寫實作風，把教會由趾高氣揚的美夢中喚醒，叫它負起虛心作證和熱心服務的職責來。他所熱望的是一個開放的、悔改的、忘我的教會，今日好多真誠的基督徒同有這熱望。

潘霍華的神學自有其缺陷，與其說來自他所說的話，勿寧說來自他所沒有說的話。他的思想趨勢像巴爾特一樣，是堅決「唯基督的」(mono-Christic)；他不斷談基督，却很少談聖父或聖靈。而且雖然他承認基督的神性，但他不多提它，寧願長篇大論地談基督人性的圓滿。在他談救世的神學思想裡，他太偏重復元人的「人」生了，把希臘教父們心愛的另一主題——人被提昇到神的境界——

全然忽略了。

尤其是在他的晚期著作裡，他很顯然地精神集中到十字架上去；當然他所說的並不錯：十字架應當作一個徵記，告訴我們：上帝不嫌世界之俗而愛世界，以及我們也該同樣去做。然而一部「十字架神學」不拘如何淵深，除非用「光榮的神學」來補充，總是不完整的。遠自教會產生之日，基督徒音訊的核心，便正是說：十字架，儘管表面是個終局，實際並非終局。被宰殺的羔羊現已備受光榮了；世界所棄絕的基督，現已回到世界上。基督透過祂的聖靈，而每日致力於世界的更新。基督不僅接受我們這個有罪惡的人類；實際，他也藉他的恩寵，由內心變化我們，使我們得以分享他的上主之子的榮銜。

這些都是潘霍華神學裡的缺陷：這些缺陷，一部分由於他的特殊（神學）傳統使然，但可能一大部分，是由於他所處的患難之秋，以及他生活的日子暫短使然。可是這些缺陷並掩不住他那有啟發性的遠見之偉大。儘管我們第二屆梵蒂岡大公會議的成就着實驚人，但我仍想：要將潘霍華所說的徹底學習好，可能還需數十寒暑呢！

本文譯自杜勒斯神父「教會的幅度」(The Dimensions of the Church, Newman, 1967) 六章五章 (The Church in Bonhoeffer's worldly Christianity)。

# 神修用聖詠祈禱的途徑

Albert Gelin 著  
簡惠美 節譯

## 一、通過聖詠和天主相遇。

### 1. 藉標記尋找天主。

- (1) 創造的標記。
- (2) 歷史的標記。
- (3) 聖殿的標記。
- (4) 以色列的標記。
- (5) 言語的標記。

### 2. 在標記之外找到天主。

## 二、聖詠中期待天主救恩的祈禱。

### 1. 期待歷史的救援。

### 2. 期待個人的救援。

## 三、基督和聖詠。

### 1. 基督——聖詠的歌詠者。

### 2. 基督——聖詠的英豪。

## 用聖詠祈禱的途徑



(1) 論及基督的聖詠。

(2) 指向基督的聖詠。

梅瑟向雅威說：「求祢把祢的榮耀顯示給我。」上主答說：「我要使我的一切美善在你面前經過。」（出：三十三，18-19）在這短短的天主與人之間的對話中，概括了整個聖經的主要意義。就如耶穌所舉浪子回頭的比喻，雅威懷有父親的心腸，是祂俯就了人類。歐瑟亞先知曾論及雅威說：「是我教了以色列邁步，雙臂抱着他們，用愛情的帶子牽着他們，我對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的雙親，俯身餵養他們。」（歐，十一，3-4）

人也在禮儀中坦然承認自己的軟弱，需要天主的扶持；我「就像斷乳的幼兒，在母親的懷抱中。」（詠131）

聖詠集確是一廣大無際的祈禱河流，有如厄則克耳先知所形容的，它來自聖殿，這諾大建築物中會說話的石頭，而聖教會從中選擇了材料。雖然如此，現代人一打開聖詠集，首先碰到的困難是覺得無味，有些聖詠並不滲入信友的心靈。這是因為缺乏對以色列民族，對聖詠的文學類型及歷史背景的認識與了解。

某些近代個人主義者抗議說：「用一部份聖詠給我們解說內修生活是對的，但是並非這些談及以色列的生活實況，他們的光榮、不幸、希望……的聖詠。」

站在聖經立場上，救恩不是純粹個人的事，誠然，聖經中的人物不會想到、除了他自己之外的一個社會性的救恩。「救恩在聖教會內，聖教會外無救恩。」這句話有着一個天主要我們團結一致的奧

跡。我們完全處在一個團體救恩時代，有時必須爲了它的擴展而受苦。

但是，以色列民族並非如申命紀所要求的理想的以色列。在受過了放逐的屈辱、痛苦之後，他們建立了以個人爲出發點的以色列，可是在天主面前，個人和團體是分不開的。他們藉着一連串的因果關係，在祈禱中彼此幫忙鼓勵。古經中有許多個人虔誠祈禱的例子：亞納求子的禱詞，（撒下：一，9—19）達味感激天主賞賜給他一繼承者的感恩詞，（列上：一，48）達味的悔罪，（撒下：二十四，10）厄里亞爲一剛失去兒子的寡婦祈求（列上：十七，20），這些都表示簡單的、樸實的個人的虔誠，然而，這些個人禱詞因着團體性仍代表着整個團體。

個人自發的禱詞差不多是無定形的，爲了在禮儀中得到正確的表達，須要有所更改。聖詠是來自生活具體的經驗，可是應用到禮儀時，要求這些自然禱詞有種模型、格式，如同交響樂曲遵行某些規格，聖詠也須和一種體裁、一種公認的典型一致。

個人自然的禱詞應用到聖殿禮儀時，可簡短縮爲兩大範疇：一是窮困者和痛苦者的聖詠。例如猶太國王希則克亞生病時祈求說：「上主！求你記憶我如何懷着忠誠齊全的心，在你面前行走；如何作了你視爲正義的事。」（依，三十八，3）病人到聖殿獻上贖罪祭或求愈時，也用聖詠祈禱：

「我靜默不言，有口不開，

因爲這事是由你安排。」（詠：三九，10）

另一個是那些受到不公平審判的人到聖殿中向天主訴哀怨：「上主義民的審判者！上主，請照我的正義；護衛我的權利。」（詠：七，9）「求你不要把我的靈魂和罪人們一起收去。」（詠：二六，9）此外，還有坐監的，出遠門的或放逐的人，渴望回到雅威那兒獻上感恩祭；詠一一八，10—14。

## 一、通過聖詠和天主相遇

上面所提的通常禱詞；婦人求子；被告、坐監或病人哀訴他們的災患；另有虔誠者向天主的陳述。如果單是爲這些，人要說不必到聖殿去。這是真的，可是因爲聖殿是天主的所在處，有着古老的，幾乎普遍性的禱文，每個人都會吟誦，而且給他們一種指引；如此，聖殿變成以色列宗教的中心，在那兒，不斷的有擁擠的人羣來往進出。聖詠特別含有朝聖者在主前所表示的貧困和讚頌，哀求和朝拜之意。

現在要更深一層的研究這祈禱的秘密和如何達到其目的——與天主相遇。

舊約中多次提到天主顯異象給某些傑出人物。可是聖經的道理曾肯定：人不能看見天主而仍保存生命。聖若望也在他福音的開端中重覆過，沒有人見過天主，只有身爲天主子的獨生子給我們講述祂。所以，聖經的語詞中，「看見」這兩個字，幾乎全指接近的關係；天主接近祂的朋友們，並臨在於他們之中。另一種表示，是慣常用的；天主在祂的先知耳旁說話。

事實上，信仰中的天主總是隱晦不明的。即使聖母瑪利亞也不例外，她的表姊曾對她說：「信了上主對你說的話是有福的。」聖保祿曾論及和天主相遇說：「天主造了人類，是爲使他們尋求天主，他們可以摸索而找到他；其實他離我們每人並不遠。」（宗：十七，26—27）

聖保祿這句話指明了我們道路中的幾個階段；摸索尋找天主，爲在標記之後遇到祂，其實祂離我們每人並不遠，因爲「對我祂是比我自己還親密的。」（聖奧斯定）我們不能放棄追尋在標記後面的天主，聖詠將引領我們走上這條路線。

## 1 藉標記尋找天主

(1) 創造的標記：立刻呈現在我們眼前的是創造的標記。聖經中提到，人類處於一友好世界中，穹蒼歌頌天主，萬物讚美上主；星辰的讚頌，「山岳舞蹈歌唱」（詠九八，8），海洋歡悅。希伯來人曾對廣大無邊的海洋懷着畏懼，但它仍出現在著名的、富有畫意的優雅聖詠一〇四首中。

汪洋大海，一望無際，

其中水族，不可數計，

大小生物，浮游不息。

在那裏有舟有船，往來航行，

還有你造的鱷魚遊戲其中。（詠一〇四，25-26）

此外有聖詠二九是一首從黎巴嫩山起始，而止息於卡德士曠野的暴風雨景色中，歌頌天主顯示的詩歌。

天主的衆子，請讚美上主，

請將讚美光榮，歸於上主。

上主的聲音劈斷了香柏，

上主打斷了黎巴嫩香柏。

.....  
上主的聲音射出火舌。

上主的聲音搖撼橡樹，剝光森林；

凡在他殿中的都齊聲高呼：「光榮」。(啓一九，1、5、7、9)

通過了那些特別可體驗的，令人讚嘆的標記——雷聲，閃電，雲，風顯示天主的啓示。

在聖經的傳統中，天主顯現於西乃山：「早晨山上雷電交作，濃雲密布，角聲齊鳴，此時在營中的百姓都戰戰兢兢。此時西乃全山冒煙，因為上主在火中降到山上；冒出的烟像火窖的烟，全山猛烈震動。」(出；十九，16，18)

這段天主顯示的方式，使人感到有些原始，但是仍值得我們探討，事實上，在聖經中它正是創造標記的縮寫。

(2) 歷史的標記：創造的標記其價值是無可爭辯的，現在另加上一個給人類啓示天主的標記——歷史。以色列信仰的根基是天主引領著歷史，它是天主的顯現。天主使歷史有意義，因為天主在歷史中實行祂的計劃；天主在每一件事中說話。

尤其是以民歷史，更享有這特權；從出埃及經過曠野中的盟約，到進入福地等等。聖詠一三六的感謝頌，正是作者以詩的形式來描述感謝天主在以民歷史中，如何屈就自己來俯聽、引領、保護以民。這首偉大的阿肋路亞讚美詩，在家庭中和聖殿中時時被詠唱着。

但是歷史不是靜止不動的；歷史重演於當今的禮儀中，它無限制地延長著，歷史是一個奧跡。當禮儀中詠唱聖詠，遊行之際，同時也重演著，紀念著歷史。最主要的是瞭解歷史重演著，並不是一件過去的事跡，它就是「今日」的禮儀，在禮儀中人類抓住歷史。

請大家齊來，一齊伏地朝拜。

向造我們的上主屈膝示愛。

因為祂是我們的眞神，

我們是祂牧養的人民，

是他手所引導的羊群。

今天該聽從他的聲音；

「不要再像在默黎巴那樣心頑，

也不要像在曠野中瑪撒那天！

你們的祖先雖然見過我的工作，

在那裏他們還是試探我、考驗我。

四十年之久，我厭惡了那一世代，曾說：

這百姓心中迷惑，不肯承認我的眞道，

因此我懷着恨怒而起誓說；

他們決不得進入我的安所。」（詠九五，6—11）

在禮儀中歷史就是天主的標記。

（3）聖殿的標記：天主的第三個標記是聖殿的標記。厄則克耳的預言中稱耶路撒冷爲「上主在那裏」（則四八，35）即上主的聖殿。他的觀點影響了許多聖詠。例如八四、2—5的朝拜聖殿歌：

萬軍的上主，你的居所是多麼可愛！

我的靈魂对上主的宮庭渴慕及緬懷。

我的心靈以及我的肉身，  
向生活的天主踴躍歡欣。

萬軍的上主，我的君主，我的天主。

.....  
上主，居住在你的殿宇，  
常讚美你的，真是有福！

詠二七，41-6：對天主發依恃之情。

我有一事祈求上主，我要懇切請求此事；

使我一生的歲月，常居住在上主的殿裏，

欣賞上主的甘飴慈祥，

瞻仰上主聖所的堂皇。

.....  
要在他帳幕裏，獻歡樂之祭，

要向上主謳唱讚美的詩詞。

然而要知道，在聖詠中聖殿的標記不是一明確的標記；天主不只是存在於某一地點。古時的聖所是容易搬動的，約櫃是由一公尺長七五公分寬的箱子製成的，這樣使人容易了解天主的無所不在。由石頭造成的聖殿給與人此種印象：天主是如此的偉大，聖殿不能容納祂。依撒意亞六十六章提到放逐回來後所建的第二聖殿：

上主這樣說：

「上天是我的寶座，

下地是我的腳凳，

你們還能在那裏給我造殿宇，

建我休息的地方呢？

這一切都是我手造的，

這一切都是我的，上主的斷語。

我要垂顧的是貧苦者，懺悔者

和敬畏我言語的人。」（依；六十六，1-2）

達味要求建造第一座聖殿時，上主曾藉先知的口拒絕說：（撒下；七，6）「直到今日，我從沒有居住過殿宇；我不要一所聖殿，而是要以色列；我住在以色列中。在將來要誕生的達味後裔，厄瑪努耳

——上主與我們同在——中，祂將是上主真正的居所。」（若；二、19-21）

（4）以色列的標記：天主居住在以色列，這是以民的特殊標記。「人怎樣知道我和你的百姓在你眼中得寵，豈不是因你與我們同行，而我和我的百姓有別於地面上所有的人民嗎？」（出；三十三，16）「天主和我們同在」這意思，在聖詠四六首中不斷的重覆着：

天主是我們的救助和力量，

是患難中最易尋到的保障。

因此，縱使地動山崩，墮入海心，



我們也絕不會疑懼橫生；

與我們同在的，是萬軍的上主！

雅各伯的天主是我們的保護。(詠五十六，1-3、12)

所以，沒有人是孤獨的；祈禱是和天主最密切的結合的時刻，以色列是精神生活擴展的處所，公共的建築物，天主教會的所在。每一位都通過這活建築物結合於天主。因此聖詠集好幾次提到司祭擲成了這建築物，他們的聖德關係全體：

上主，請你和你威嚴的約櫃，

起來駕臨到你安息的家宅；

願你的司祭身披正義，

願你的信徒踴躍歡欣。

的確上主特別選擇了熙雍，

希望熙雍作為自己的王宮。(詠一三一，8-9、13)

藉着他們，天主降福人民：

上主所有的一切僕人，請讚美上主！

夜間倚立上主殿的人，請讚美上主！

請你們向聖所舉起雙手，讚美上主！

願創造天地的上主，由熙雅向你祝福」(詠一三四)

天主的使者先知們也和這民族同在，他們不僅是天主的傳令者，同時也是活的象徵，和他們密切結合就是找到天主。

在以色列民族中有貧窮謙遜者；他們是天主的「寵跡」；

因爲上主喜愛自己的百姓，

賞賜謙虛的人凱旋而得勝。(詠一四九，4)

貧困的人必將食而飽飫，

尋求上主的人必讚頌主；

願他們的心靈生存永久！(詠二一，27)

終於有一天，將在童貞瑪利亞身上集中全以色列，通過她，我們找到走向天主的捷徑。

(6) 言語的標記：「藉着我的話我和你同在。」Pascal 這樣說。現在我們看看禮儀：在禮儀中人民聽到，司祭的聲音無限期的提醒叮囑著：

請聽，我的百姓，我要警告你！

以色列！恨不得你能聽從我；

在你中間不應有別的神！

千萬不可崇拜外邦的神！

我是上主，我是你的天主，

是我由埃及國將你領出，

你張開口，我要使它滿足。(詠八一，9-11)

當朝聖者到了聖殿門口，請問司祭們允許進殿的條件時，他們回答道：

是那手潔心清，不慕虛幻的人，

是那不發假誓，不行欺騙的人。

他必獲得上主的祝福；

和拯救者天主的報酬。

這樣的人是尋求上主的苗裔，

追求雅各伯天主饒容的子息。(詠二四，4-6)

司祭們的話是上主的標記，「因着我的話，我和你同在。」

同樣，在聖殿庭院中，先知們的聲音也傳給了人民。先知們保存了傳統；他們生活在它內。他們

的話激昂熱烈。

天主却對惡人說：你怎麼膽敢傳述我的誠命？

你的口怎敢朗誦我的法令？

你豈不是惱恨規矩？

將我的話置諸腦後？

你遇見了盜賊，便與他同僚，

與犯姦淫的人，就同流合夥；

你的口出言不善，

你的舌造謠欺騙；

你既作了這些，我豈能緘口不言？

難道你竟以爲我真能與你一般？

我要責斥你，將一切放在你眼前。（詠五十，16—21）

以色列在禮儀中聆聽天主的話，從聖詠中領悟接受了聖言，以聖言滋養自己。「你們如果住在我的內，我的話也存在於你們內。」（若十五，七）「我仰賴上主，我靈期待他的聖言，我等候我主，切於更夫的待旦。」（詠一三〇，5—6）

## 2 在標記之外找到天主

以上所提都是藉着有形的標記、「寵跡」和天主相遇，但是，難道沒有一種對天主臨在的經驗，在這些標記之上的嗎？難道在聖詠集中，沒有存留一些更內心化、使我們更易理解的聖詠嗎？現在我們藉着經驗可以從旁推敲。約伯書大部份是由聖詠構成的，有着聖詠作者的感情。約伯這人物是否存在，是次要的事。他是一個模範，典型人物，爲的是教訓我們。約伯受苦，無依無靠，因爲他已失去了和天主結合的標記；他財產盡失，子女喪亡，健康和名譽全受損失，這些有形可見的、可觸摸的標記全歸煙消雲散，但是，也就是這些標記，使他不認識天主，看天主是爲人的利益的天主。

在他失去了一切標記之後，發覺自己面對的是一個强有力的、不容他吞嚥、呼吸的天主。儘管如此，這仍不足以奪去他對天主的信心與期望，他領悟天主的公義是一個奧跡，是他所不能解釋的，要

接近天主，須超過一切情況、代表、形象和標記：「我知道你事事都能，你所有的計劃沒有不實現的。是我以無智的話，使你的計劃模糊不明；是我說了無知的話，說了那些超越我智力的話。請你聽我發言；我求你指教我。以前我只聽見了有關你的事，現今我聽見了你。爲此，我收回我所說過的話，坐在灰塵中懺悔。」（約：四十二，21-6）這是一連串的上升，而止於安祥、依靠和沈默。一種宗教上深沈的靜默，完全的樂絕、交付、達到真正的「神貧」。

約伯的沈默重現於聖詠集中；詠一三一的作者，在過份複雜的途徑中尋找天主，因而他需要使自已內心空虛，讓天主住在他內。

上主，我的心靈不知驕傲蠻橫，

我的眼睛不知高視逞能；

偉大驚人的事，我不想幹，

超過能刀的事，我不想辦。

我只願我的心靈，

得享平靜與安寧；

就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中，

我願我的心靈在我內，與那幼兒相同。

以色列！請仰賴上主，

從現今一直到永久！（詠一三一）

另一聖詠作者，在消失了天主的標記時，反躬自省，在聖殿中沈默祈禱，終於發現天主比祂的恩惠珍

責百倍。

幾時我的心靈遭受酸苦，  
刺痛也會進入我的肺腑。

原來是我愚昧毫無理性，  
在你面前竟然好像畜牲。

但以後，我要常與你同處。  
你已經握住了我的右手。

你要以你的聖訓來領導我，  
最後引我進入你的榮耀。

在天上除你以外，爲我還能有誰？  
在地上除你以外，爲我一無所喜。

我的肉身和我的心靈，雖已憔悴；  
天主却永是我心的福分和磐石。（詠七三，21-26）

另有一聖詠指出上主才真正是他的產業，而緊緊依恃上主：  
上主，你是我的產業，是我的杯爵，

我要得你的基業，有你爲我守着。  
繩尺正給我落在優雅的區域，

我的產業實在令我稱心滿意。

用聖詠祈禱的途徑

我要讚頌引導我的上主，

我心連夜間也向我催促。

我常將上主置於我的眼前，

我決不動搖，因他在我右邊。（詠十六，5-8）

我們不應沈醉於這些甘飴的形像前，信德中的完全棄絕自己本非易事，它要求着很強的意志。

精神生活不是碼頭，靜止不動。和天主相遇需要集中注意，坦然地面對信德……度一個忠誠的生活，

天主按照每人能接受的尺度，照顧播種。

在納匝肋那不為人注意的小村中，曾有過一種虔誠的沈默，一種革新的沈默，存在於一羣等待天國的人之中，瑪利亞也是其中之一；她是信德最適合的代表人物。瑪利亞接受了天神造訪之後，成爲「我靈讚頌吾主」的作曲者；爲歌唱她和天主之間那偉大的相遇：聖言取肉軀。精神的神貧者瑪利亞使我們明瞭，天主愛慕心靈空虛者，且常在沈默中進到靈魂的深處。

我的靈魂頌揚上主，

我的心神歡躍於天主、我的救主，

因爲他垂顧了他婢女的卑微，

今後萬代都要稱我有福；

因全能者在我身上行了大事，

他的名字是聖的，

他賜仁慈與敬畏他的人至無窮世。

他伸出了手臂施展大能，驅散那些心高氣傲的人。他從高座上推下權勢者，却舉揚了卑微貧困的人。他曾使飢餓者飽饜美物，反使那富有者空手而去。他曾回憶起自己的仁慈，扶助了他的僕人以以色列。

正如他向我們的祖先所說過的恩許，（路，一，46—55）施恩於亞巴郎和他的子孫，直到永遠。

## 二、聖詠中期待天主救恩的祈禱

按照以上的描述，在聖詠中通過標記和天主相遇，就是信德，藉着信德向天主完全的開啓自己，只注意天主；正如羅一，17所說：「義人因信德而生活。」

可是更有價值的信德是在天主內的希望。信德是希望的基礎，信德寄託的對象是一位許諾的天主。祂仍然是一位神秘的天主；聖經中所有的作者都把這一點看作天主超越性的主要記號。「我面對天主的一切作爲，發覺人決不能知道在太陽下所發生的一切事。人雖然努力研究，終歸無法得知；縱然有智者以爲知道了，仍是一無所知。」（訓；八17）依撒意亞也說：「就如天離地有多高，我的行徑離你們的行徑，我的思念離你們的思念也有多高。」（依；五十五，9）聖保祿也說：「天主爲愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的。」（格前；二，9）

藉着聖詠的幫助，試看以色列如何期待，特別是如何利用聖詠作希望的祈禱。我們可分爲兩部分來討論：1 期待歷史的救援，2 期待個人的救援。



1. 期待歷史的救援：聖經給我們提供了救贖歷史的概況；因着天主的照顧，降福和憤怒，最後，降生取人性，天主啓示了自己，並進入了人類歷史中。結果歷史成了天主的顯現。天主在每一件事中引領歷史，並使之有價值。

盟約是聖經中的主要事件。它是雅威和以色列民族的相遇；一種力量和新禱的遇合，全能的創始者和弱小的被邀者的相遇。以盟約爲出發點，使兩者走向同一的道路，同一的終向——天主的王國；因此產生了希望，樂觀主義和末世觀，「上主和我們同在！」（詠四六）

很可能，在以色列每年一次的盟約慶節，或是在任何重大慶節中含有這個意義，使西乃山的片段重活於他們之中。在這些慶節中有招喚的恩寵，革新的恩寵。以色列民族之安於他們的產業、勝利和制度，對他們的希望是一誘惑，使他們熱中於現世。聖詠九五是在革新盟約中寫成的，第十一節所指的「安所」就是聖殿，它是聖地，天主的臨在之處；是希望的方向和指標，使人民從現世的掛慮中走向永生。

聖詠四七是一首凱旋的詩歌；無疑的寫於公元前十世紀戰爭結束之時。那時雅威集合祂的子民到聖殿前庭內，從八十九節看出，當異族也加入以色列團體時，才是真正天主子民形成之時。「你們都應該以詩歌讚揚。天主作王統治萬國。」（詠四七，8-19）

這一個新以色列民族將如聖詠八七所描述的：

「我要將辣哈布和巴比倫，  
列於認識我者的人群中；  
連培肋舍特，提洛和霍士民，

這些人都是在你那裏出生。

論到熙雍，人要稱她爲母親，

人人都是在那那裏出生；

至高者要親自使她堅定。」

上主要在萬民戶籍上留名；

這些人也都是在那裏出生。

人們要在舞蹈時歌唱說；

我的一切泉源都在你中。(詠八七，417)

十世紀時以色列已有了王國組織，根據當時先知的觀念，國王的任務是準備等待天國的來臨。

在禮儀中，他們關心着國王的一切，聖詠二二首是爲國王祈求勝利；聖詠七二首是求使他能公

正審判，治理百姓。

天主，求你給君王傳授你的權柄，

求你給太子傳授你的公正。(詠七二，1)

一個理想國王的形像，已和對天主王國的盼望相連。人民渴望等待一位公正、和平、富有憐憫心的國王。依撒意亞曾預言說：「大地充滿了對上主的認識，有如海洋滿溢海水。」(依：卅一，119)

豺狼將與羔羊共處；獅子將如牛一樣吃草，吃奶的嬰兒將遊戲於蝮蛇的洞口。地堂中所失去的一切將重新出現。可惜，在這盼望中夾雜着不純全的意念，即對一勝利的、光榮的、統治世界的政治默西亞的期待。有一天，耶穌將在曠野中受此種誘惑，以煉淨這些不成熟的期望。

詠九三——九九是王國聖詠。它們是在一小型的以色列時代寫成的；沒有普通國家所應有的政治情況；只擁有聖城和四周的郊區。就在這時候以色列更歸向他的天主。「天主召選了世上最卑賤的和受人輕視的。」（前格；一，28）天主爲了要顯示希望的最大幅度，常使用微不足道的工具。聖詠也是這麼一個工具，有一天，當小耶穌被祂的父母抱進聖殿時，它的預言也實現了。天主來了，沒人覺察；當時的大司祭視祂無異於任何嬰孩。唯獨西默盎老人的讚主曲和王國聖詠起了共鳴，他那極大的望德和那謙卑的禮節成了對比。

歷史繼續前進着；放逐之後，默西亞國王的幻影被擱置一旁，代之而起的是貧苦的默西亞形像。聖詠二二首是一首貧困受苦者的聖詠，後來逐字地應驗在耶穌身上，28—32節中重覆着對默西亞的期待與幻想。

整個大地將醒覺而歸順上主，

天下萬民將在他前屈膝叩首；

因爲唯有上主得享王權，

唯有他將萬民宰治掌管。

凡安眠於黃泉的人都應朝拜他，

凡返回於灰土的人都要叩拜他。

我的靈魂存在生活只是爲了他。

我的後裔將要事奉上主，

向未來的世代傳述我主，

向下代人，傳揚他的正義說：

「這全是上主的所作所爲！」

在這時期中，期望是如此的形形色色，甚至夢想著從天上升下一位來自天主、且將得到王位的默西亞，這裏有聖詠一一〇首，上主對默西亞說話

神聖光輝的王位，你生之日，已偕同你，

在曉明之前，好似甘露，我即已生了你。（詠110，3）

這王國將由於耶穌的到來和所給與的超性價值而實現，實非期待中的舊約民族所能料到的。現代的新以色列民族已達到成熟的階段，已經從那些摻雜着人類野心的夢想中淨化出來，而盼望著耶穌的重來。

2 期待個人的救援。首先我們看些聖詠：

凡一切依賴上主的人們，

請勇敢鼓起你們的心神。（詠卅一，25）

上主，求你向我們廣施慈愛，

有如我們對你所存的期待。（詠卅三，22）

因為我唯有仰望你，上主，

你必應允我，我主我天主！（詠卅八，16）

我的靈魂，你爲何悲傷，爲何憂苦？

期望天主！因為我還要向他頌祝，

因為他是我的救援，是我的天主。(詠四十二，6)

我仰賴上主，我期待他的聖言。(一三〇，5)

請看，上主的眼睛常關注敬畏他的人，

他的雙目常眷顧依靠他仁慈的人。(詠三十三，18)

以上幾節使我們確信「期待」上主的表達是聖詠虔誠的特徵。忠信於上主的人在此省察自己對盟約的態度，及團體面對盟約的態度而下此定斷；聖詠一〇二，8：「上主富於仁愛寬恕，極其慈悲，遲於發怒。」

期待個人救援的祈禱，都是以充滿期望之情祈求上主，使他能度富足的現世生活、長壽、幸福，保護他免於仇敵之患和貧困之災。

但是在聖詠中也有批評家指為絕望的禱詞，如聖詠八八可稱為典型：

上主，你為什麼捨棄了我的靈魂？

又為什麼向我掩起了你的慈容？

你的盛怒將我淹沒，

你的威嚇使我死亡。(詠八八，15、17)

在這片段中雖然實際上有許多修辭作用，但並不純粹是文學上的語調。聖經文學類型中，絕望的詩歌並不是最好的。它表示出那難以抑制的反應；對天主親密感情的流露，沒有絲毫的褻瀆，而是發自內心的信德；天主是窮困者的信仰與希望。聖詠是合乎人情的禱詞。

現在我們再回顧約伯：「我的希望究在何處？」(約：十七，15)「天主四面打擊我，使我逝去；拔

除我的希望，猶如拔樹。」（約：十九、10）聖詠三九、14說：「求你轉移你的目光，不要怒視我，使我一去不返之前，能得享安樂。」痛苦促使他們更熱心的祈求；因着信仰，使他們在困難中對天主倍增信賴與希望之情。保祿稱讚亞巴郎說：「他在絕望中仍懷着希望而相信了。」（羅四、18）

但是，到此為止，希望只是間接的和天主相遇；這不是人真正的目的，而更要達到死後幸福存在的啓示。救恩的觀點正在一步步的革新發現。從前遵行法律，實行善工，常進聖殿，有規律性的祭獻，是希望得到天主救恩的方法，然而新的觀念也漸漸形成了，這就是那些神秘的靈魂意識到自己和天主的來往。例如：

你要以你的聖訓來領導我，

最後引我進入你的榮耀。

在天上除你以外，爲我還能有誰？

在地上除你以外，爲我一無所善。

我的肉身和我的心靈，雖已憔悴，

天主却永是我心的福分和磐石。（詠七十三，24-26）

同樣，聖詠十六、10-11。

因爲你絕不會將我遺棄在陰府，

你也絕不讓你的聖者見到腐朽。

請你將生命的道路指示給我，

唯有在你面前有圓滿的喜悅，

永遠在你右邊也是我的福樂。

從這些末期的作品中，可體味到舊約中期待的含義已有了革新，使人預覺聖多瑪斯說的這句話：「主，除你以外，沒有任何酬報。」

### 三、基督和聖詠

從各種形式的聖詠出發，我們已進入了祈禱的奧秘中，體會到在祈禱中那股強而有力的信德通過種種的標記尋找天主。然後，注意到那共同的期待，回憶到救贖歷史，它將奧妙的結束於天主的國內；同時也發現在每人心中的希望是寄託在那永遠的生命內。這樣，我們襯托出一幅聖經人物的內在畫像，由他的祈禱可明白「告訴我你怎麼祈禱，我將說出你是誰。」顯然的，用聖詠祈禱仍有其缺點，我們承認，翻開聖詠集祈禱時，信友會感到那些企圖作為默想的題材和自己心靈的需要不合，這種困難可分為三方面：

甲：人類相信自己已經達到另一個倫理的水準（至少在理論上）；某些我們遇到的聖詠却是詛咒，祈求降禍；前面已提過，這些是那曾飽經憂慮心靈的表白，他們的眼界已被封閉，在此種情形下，不能阻止亞伯爾的血喊冤；那些祈禱是那擁有活潑信德的可憐人兒的呻吟，在那些祈禱背後隱着重建正義於世間的渴望；愛的啓示，尚未臨到他的心靈，以糾正那人性的自然的反應。

乙：人類相信自己達到另一神學的水準；聖詠集中的主要字句；平安、祝福、生命、救贖，為現代人有更大的意義，這些不是指着現世的賞報，而是超性的恩典。

丙：最後，現代人類相信舊約的歷史為我們已成過去。何以要列舉這麼多關於亞巴郎、梅瑟、達

味、放逐，重建聖殿和節日的事？這些事要求着我們作一龐大的歷史清除，我們已認識了基督！關於這一點可以答覆說：基督有着承先啓後的使命，聖經告訴我們基督來到歷史中的步驟，舊約指着祂所說的一切，對我們並非毫無意義，那就是我們的歷史；這個進展的救恩正是我們的。

現在我們將要走向一個新的領域，在它內基督是核心；基督是聖詠的歌詠者和英豪。

1 基督——聖詠的歌詠者：沒有人像耶穌基督一般的祈禱；這祈禱表示出一種難以形容的經驗；和天主父結合、安全感、信賴、服從等經驗。祈禱是祂的呼吸，祂對天父的效忠，祂存在的說明，如同神學家所說的，祂整個的人完全歸向天父。

聖路加在耶穌生命過程的決定性章節中，都設了祈禱的佈局；受洗，揀選十二宗徒，在山上，授與伯多祿職權，顯聖容，日色瑪尼山園，末了，十字架上。祂的祈禱全是以祂的使命為指歸。祂要鼓舞我們祈禱，天主經並非要使我们記起祂的語調，對父的完全依靠和對天國大公無私的抱負，而是因為祂臨在於那些因祂的名而相聚的人中。（瑪十八、20）

耶穌誦唸聖詠時，將祂整個的心神全貫注於猶太教慣用的形式中；以祂身上放射出的光芒照耀它。祂不來廢除法律，而是來完成它，使祂的民族의 祈禱更趨於完美。

在納匝肋的家庭中，瑪利亞是「我靈讚頌吾主」的作者，她教導孩子唱聖詠。耶穌十二歲而達到宗教的成人年齡時，「是法律的孩子」，祂開始了盟約一員的生活，加入了逾越節的朝聖。聖路加曾記載他們照慣例上耶路撒冷去，詠唱着登聖殿歌：

我喜歡，因為有人向我說：

我們要進入上主的聖殿！



耶路撒冷！我們的雙足，  
已經站立在你的門口。

耶路撒冷建築得好似京城，  
確是內部劃一整齊的京城。

各支派，上主的各支派都齊集在那裏，

按照以色列的法律稱頌上主的名字。

那裏設立了執政的座席，

那裏有達味王室的寶位。

請爲耶路撒冷祈禱和平；

願愛慕你的人獲享安寧，

願在你的城垣內有平安，

願在你的堡壘中有安全！

爲了我的兄弟和同伴，

我要向你說：祝你平安！

爲了上主我們天主的殿宇，

我爲你懇切祈禱，祝你幸福。（詠三三）

對耶穌來說，這只是一個開始。祂對於猶太禮儀年度的慶節永遠是忠實遵行者。每年逾越節的盛筵中，他也歌唱那首偉大的啊肋路亞，聖詠一三六，爲慶祝上主施與祂的民族的偉跡。安息日，祂也進

會堂講解在古經中影射到祂身上的預言。(路四，16—21)

但是，有一類型的聖詠能表示出耶穌的深沈宗教態度，和祂的內修生活；就是出自那一群「雅威的貧窮者」的聖詠。他們是虔誠者，神秘教徒，他們在精神上已預備好主的途徑。

耶穌說：「我是貧窮者」。若；十三、18中暗指猶達斯說：「吃過我飯的人，也用腳踢我。」這一節來自貧窮人的聖詠四一、10，耶穌在此重覆那無辜受迫害的義人的話。路加福音二十三、46在垂死的基督口中引用詠三一—6：「父啊！我將我的靈魂託於你的掌握。」表示祂完全的信賴和棄絕自己的交付態度。

但是，更好的禱文是聖詠二二首，它展露耶穌心靈在那一刻所感受的生命的冷酷：「我的天主，我的天主，你爲甚麼捨棄我？」在十字架上發出的這句話，成了祂在日色瑪尼山園祈禱的回音。默西亞負荷着祂的民族，經驗到以民在拒絕祂的救恩下所受的挫折。但是天父的旨意正要他經過這一番挫折：「阿爸！父啊！一切爲你都可能；請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的。」(谷十四，36) 在痛苦、流血汗之後，祂立即毅然地接受了天父的聖意；這一決定使祂面對苦難而獲得了平安。祂在十字架上有着驚人的痛苦、安祥、依靠和對祂的使命的信心。通過一首祂所認識且感受到的聖詠，祂找到了最適當的表達，這首聖詠應驗在祂身上：「我的天主，我的天主，你爲甚麼捨棄我？」(谷十五，34)

猶太人引用一個禱文，一本書或一個文件的開端，等於接受那禱文、書本或文件的全部。耶穌就是以祂對聖詠二二首全部的感受而發出這句哀嘆，在祂救贖工程的最後一刻，肯定祂對天父的依靠。這種呼喊，按照猶太人的感受，並非表示絕望或反抗，而是和舊約的虔誠和諧一致，意味着一種

和天主父來往的感受。

可是，聖奧斯定說，耶穌怎能誦念一個承認有罪的聖詠？在此這位偉大神學家將它應用於基督奧體上；他說我們不能將頭和肢體分開：「雖然我們的頭、基督遠離我們的視線之外，却因着愛德和我們結合。完全的基督是頭和肢體相連，是不能分離的。如果祂和我們在一起，在我們內說話，爲我們說話，我們也在祂內說話……看，你用祂的聲音告你的罪，然而並不是祂的罪……，而是祂的肢體的。」基督是普世的兄長，在祂內包含千萬人的心，祂會說各種語言。祂是唯一的司祭，是聖詠的絕妙歌唱者。

## 2 基督——聖詠的英豪

(1) 論及基督的聖詠：在此有基督自己的聲明：「你們查考經典，因你們認爲其中有永生，正是這些經典爲我作證。」（若五，39）基督在祂復活之後清楚的說道：「凡梅瑟法律、先知並聖詠上指着我所記載的話都必須應驗。」（路二十四，44）我們的信仰該是如此，基督是天主計劃的中心。天主爲其聖子的降生全準備好了，以色列是一個等待的歷史，有着預言類型的固有黑暗，基督的來臨逐漸驅散暗影。

耶穌自己使我們了解聖經的真諦。在耶路撒冷曾有過一次關於聖詠一一〇首內指默西亞的辯論：「法利塞人聚集在一起時，耶穌問他們說：「關於默西亞，你們以爲如何？他是誰的後代？」他們回答說：「達味的。」耶穌對他們說：「怎麼達味因聖神的感動稱他爲主說：『上主對我主說：你坐在我右邊，等我把你的仇敵放在你的脚下？』如果達味稱他爲主，他怎麼是達味的後代呢？」沒有人能回答祂一句話。從那天以後，沒有人再敢問他。」（瑪二十二，41—46）

耶穌和他們玩弄「達味的後代」和「達味的主」兩句似乎矛盾的話，爲設下謎語並安排一個起始，而以人人都可接受的爲出發點，來暗示真正的默西亞大於一般人所期待的默西亞；祂以第三人稱談到自己，並肯定這聖詠是論及祂的。按照這指引，新約已經光照並描摹出在聖詠中的祂。幾乎所有「雅威的貧窮者」的聖詠都影射到基督，論及基督，在聖教會的引領下繼續被詠唱着。

(2) 指向基督的聖詠：但是，聖詠集不僅提及基督，也指向基督！無疑的，更令人吃驚的是那些論及雅威的聖詠，也轉用到基督身上，視基督爲天主。

在這點上，耶穌是多麼細心的開導着！

聖枝日，耶穌進耶路撒冷時，小孩子們向祂歡呼，而經師、司祭們却視爲可耻。耶穌坦然的接受了歡呼，祂知道奧跡是啓示給小孩子（瑪十一，25）。聖詠八首就說雅威接受孩子們的讚頌。「由赤子乳兒的口中，你取得完美的讚頌；爲使恨你的人受辱，爲使仇敵有口無用。」基督是天主！

循着這方向，祈禱通過那些古老的、論及雅威的聖詠而指向基督。希伯來書信對這點有着特出的觀念。希一，10—12：「上主！你在起初奠定了下地，上天是你手的功績；諸天必要毀滅，而你永遠存在；萬物必要如同衣裳一樣破壞。你將它們捲起好似外套，它們必如衣服都要變換更新；但是你卻永存不變，你的壽命無盡無限。」而這段即是引自聖詠一〇二首對雅威所說的。

默示錄的開端（默一、23）說基督洞察人的肺腑，這是天主特有的屬性，按聖詠七，10：「公義的天主！惟你洞察肺腑和人心，願惡人的毒害停止，求你堅固義人！」

聖詠六八歌頌雅威在一次勝利之後登上熙雅山，臨在那兒。聖保祿在致厄弗所書中（弗四，8），就引用聖詠六八—19表示耶穌凱旋升天。

同樣，西默盎老人在聖殿中所詠唱的讚主曲也將上主的名字、頭銜和屬性轉用到基督身上。聖教會將它放在每晚的補充經中誦念。

各民族，請將光榮歸於上主，各家戶，請將威能歸於上主。

請將主名的光榮歸於上主！

請進入他的庭院奉獻祭物。

請穿聖潔的禮服叩拜上主，

普世大地，要在他面前顫抖！

請在萬民中高呼：上主爲王！

他穩定寰宇，使它不再動盪，

他以正義來治理萬邦。（詠九六，7-10）

西默盎老人重視王國聖詠的價值，而作一讚主曲來迎接進入聖殿、在他懷抱中隱藏着的天主，貧困人的天主，嬰兒的天主。

此外，主顯節，耶穌升天，顯聖容，耶穌聖體，基督君王的禮儀中，不也是慣於引用論及天主的聖詠來讚美基督嗎？

聖教會——基督的奧體，在耶穌離世之後仍繼續以聖詠作爲禮儀的正式禱詞，以其元首基督對聖詠的態度來研究和利用聖詠，使成爲天主子民의 禱詞。人不知如何讚美天主，唯有以天主的話來讚美天主最爲適當。

# 關於祈禱的新構想

蘇玉崑 節譯

## 序言

近代神學的發展，聖經學的研究，以及教會在各方面革新，激起了神學上的種種問題（如原罪、基督學、恩寵論，自然法等），神學家們不得不重新探討和評價，因而給神學界帶來了蓬勃的朝氣和活力。但是，美中不足的是未能把祈禱這一個非常重要的問題列為神學著作或討論的主要課題之一。雖然專論祈禱的著作不少，而且也不斷地發表，但是祈禱神學在近代革新的氣氛中，仍然沒有能夠獲得應有的重視。

雖然祈禱神學在今日似乎未能成為神學討論的重要課題是一件事實，但是這並不是說，在近幾十年中，祈禱神學沒有任何改變。例如谷斯凱力（Cuskelly）就是一個例子：他對於傳統上把祈禱分為推理、情感，和單純祈禱三個階段感到不滿（像唐克利 Tanqueray 和蒲藍 Poulin 等人）。谷氏利用現代對於人與人彼此間愛情深刻化的經驗，來說明人在祈禱開始的時候就已經有了推理、情感、和直觀的活動。但是，谷氏對於傳統論祈禱的批判，多半是從心理學或方法學的角度去看，因此，他的觀點和以往的大同小異，並沒有什麼基本上的改變；同時，他也沒有提出什麼新的祈禱神學的論點。祈禱不像其它神學主題那樣地受到人們的注意，可能是一種好的現象，因為至少它告訴我們，祈

禱不是什麼理論，而更是在於實行。另一方面，我們也不能否認，今日神學的發展，聖經的研究和教會的革新已經深深地影響了一般人對於祈禱的看法。所以我們很需要有人把這種影響的性質給大家提供出來以便討論。這樣，必定會激發起一些祈禱方面的新思考，以適應在這方面的新需要。

本文的目的正是針對這種需要，願意把幾個近代神學思潮概括地介紹一下，同時也指出它們如何影響一般人對祈禱的態度，進而激發在祈禱神學上的新思考。但是，對於本文所採用的方法，作者願預先在此聲明。本文是把不同的神學思潮以及它們對祈禱的影響簡單地介紹出來，在結構上可能給人一種不聯貫的感覺，同時也可能有許多重複之處。雖然作者竭力避免這種缺點，但因限於本文的性質，仍難做到完美的程度。

## 信言「天主死亡」的運動 ("The Death of God" movement)

「天主死亡」神學是現代宗教思潮比較聞名的一個。雖然這個運動的興起和結束主要的是在天主教會之外，但是它却深深的影響了公教神學家 and 一般信友。

「天主死亡」運動是一個集合很多不同的、甚至於不相干的神學思想而形成的。作者，在這個範圍裏，只有過激派的神學家(學者)，如阿爾特澤 Alitzer 凡標倫 Van Buren 哈密敦 Hamilton 等人才是絕對否認「天主的存在」。值得注意的是，也正是這些過激派的學者們，把他們自己的哲學系統絕對化了，例如阿提塞把黑格爾 (Hegel) 的辯證法絕對化；凡標倫毫無批判地採用了英國初期的實證主義。他們從自己絕對化了的哲學系統裡引出了「天主不存在」的結論。所以自然地，為這些過激派的學者們，祈禱是毫無意義的，因為他們否認天主的存在。他們把基督信仰 (Christianity) 看成一

種從事社會工作和人文工作的純人文主義。

雖然基督宗教的傳統可以支持「工作就是祈禱」的說法；但這並不是說，祈禱就等於工作，即便最好的服務工作也不能取代祈禱本身。當然，最好的社會工作是人對天主答覆的內在組成因素，因為愛情的實現，只有在行動上才可以看得出來。但是，我們也不應該因了過份強調這種為人服務的社會工作，而忽略了祈禱的另一面：它是超越的天主在人心裡與人親切的交談。

嚴格而論，「天主死亡」神學運動的首創者——潘霍華 (Bonhoeffer)——並沒有提出「天主不存在的極端論調。他所願意表達的靈感，是一個「沒有宗教性的基督宗教」(Religionless Christianity)。在這點上，正如同很多大思想家，不能從那些自認爲是他們的追隨者的道理中認出自己的門徒一樣，潘氏也很難分辨出誰才是他真正的弟子，因爲一直到他被納粹處死前夕，他自己並沒有寫出任何最後的論調。在他從獄中給友人的一封信中他曾說：『我慣常不是被已經獲得的結論，而是被對於即將來臨的問題內在的預感所引領着。』(一)他所謂的內在預感就是一種「沒有宗教性的基督宗教」。他認爲真正的基督信仰應該革除宗教。什麼是宗教呢？他曾多次企圖解答這個問題，但是總是得不到滿意的答覆。他所給予人的印象是，禮儀毫無意義，因爲禮儀把信友們聚集在一個安遠的團體內，只注意教會以內的事情，如領多少次聖體，建造多少聖堂等等，而可以從世界上真正的生活奮鬥中獲得暫時性的逃避。因此，他認爲以上所說的以及其他如神職人員對罪的態度等等，都是宗教組成的因素。而這些東西却正是真正的基督信仰所應該加以擯棄的。

我們在這裡看得非常清楚，潘氏根本不否認天主的存在；相反的，他自己有很深刻的信仰生活。他曾經持續不斷地向一位有位格的天主祈禱，也正是因着這位有位格的天主的臨在，使他度過了多年



的牢獄生活。他自己親身體驗到天主教在基督身上不只教導人如何去死，而且還教導人如何去克勝死亡。潘霍華曾經應獄中同伴的要求，為他們編了很多在內容和結構上，與聖詠極其相似的經文。所以，向一位與人說話，聆聽人祈求的有位格的天主祈禱，是潘氏所謂基督宗教不變的本質之一。吳爾威 (Woolwich) 的主教指出潘氏的問題之一是『在沒有宗教的情況下，敬禮和祈禱到底有什麼意義？』(一)所以在潘霍華試圖革新基督宗教的時候，他對祈禱並未加以懷疑；相反的，因着他個人對祈禱的親身經驗，淨化了他的信仰：天主以一種超越的臨在「干預」了世事。而且只有懷着信仰的人才會有這種信念。

因着對於殘酷戰爭的體驗，潘氏也清楚地意識到天主的義怒。當然，他不把擬人的天主當做戰爭的原因，而是因為人對天主的不忠——罪惡——造成了更大的不幸。他絕對不希望天主如同「機器製造的天主」一樣會把人從宇宙中拯救出來；相反的，他希望人們在歷經戰爭痛苦的折磨之後，能依照基督信徒的原則來重建新的生活。雖然，他的希望未能實現，但是他對天主的態度却表現得很清楚：天主願意藉着人的精神革新世界。

潘霍華的「沒有宗教性的基督宗教」的論點得到了吳爾威的主教魯濱遜的支持，並且後者用他自己的方法加以發揮而成了新的理論，即神學語言及其基礎——形上學——是現代真正基督宗教的阻碍。同時，因着這種理論，魯濱遜也指出了祈禱的不可能。(二)當然，我們可以同情他個人在祈禱上的失敗，包括他在攻讀神學時這一方面的經驗。他認為在神學院裡雖然有祈禱的最好條件，諸如時間、地點、靜默、神師、古典的神修著作、祈禱指南、和其他的幫助，但是這些都不幫助他祈禱。相反的，他所發現的，只是一種如同大廈裏的靜默和內在的反抗。他還發現，在神學院裏另有很多人具有和他相同

的經驗。因此，他得到了安慰，認為所有關於祈禱的說法和著作都是無用的。他這種看法引起共鳴；那些在神學院以外對祈禱有同樣經驗的人，也得到了「一種解放。不過，這只是外表的解放而已。

其次，吳爾威的主教還用現代思潮中的新名詞，如「存在的深度」，「存在的基礎」，「人與人之間關係的深度」，來代替形上學的比喻，說明天主教在神學上的意義。但是他這樣的做法，並未能幫助人對天主的觀念或祈禱有更深的了解。

## 隱退的天主

在近代神學的詞彙中，「隱退的天主」是一個很引人注目的名詞，並且也是近代神學思潮所共同產生的一個綜合性的印象。雖然我們不能給它下一個明確的定義，但它所表達的意思，簡單地說：天主已不像人以往所想像的一樣，在形體上與我們很近。這種印象不但在普通人，而且在神學家們中間都相當普遍。下面我們用幾個神學思潮上的實例來加以說明。

近代神學家們對於「聖體變質」的問題，討論得相當激烈，這裡我們不談在此辯論中的理論分析，只是指出有人主張耶穌「藉着標記的臨在」的說法，代替過去耶穌「藉着主體在麵酒形下的臨在」的說法。因着這種看法，使一般信友們對於「耶穌在祭臺上或在聖體龕內的臨在」的看法有所改變，並漸趨淡薄。它所帶來的後果是，他們不再特別強調聖體的保存，聖體降臨，以及拜聖體。

其次，近代神學家們和詮釋學對基督的天主性這問題，也有重新研究。雖然他們仍然承認耶穌的天主性，但是他們現在所強調的，不再是基督的天主性，而是祂的人性。而且這趨勢越來越明顯。例如，有人主張耶穌的知識的有限性以及祂意識的發展。總之，他們願意把降生成人的聖言看成一位

真正的人。

進化論也影響了人對天主的觀念及祂治理世界的看法。進化論告訴我們，每一物種都是從另一物種進化而來；他們有一共同的來源，而不是天主直接創造的。甚至於在非公開的著作中，有人提出，天主不是直接從虛無中創造人類，也沒有直接創造第一個人的靈魂，他們認為，人類的到來可以用「天主自然地與物種的合作」來解釋（the theory of God's natural co-operation with what appears to be the natural ability of species on this earth to surpass themselves）<sup>(註)</sup>當然，這種假設還沒有成爲公開的神學討論的主題。

即便在倫理神學上，近來也有了新的趨勢。人們已不像從前那樣以爲天主直接地干預人的倫理生活，好像立法者和執行者一樣。以前，自然法不但被視爲倫理生活的標準：一部制定好的法典，而且自然法的本身就是「天主的旨意。」因着這種說法，所以當人們在談論天主的時候，往往會談到天主的懲罰和報酬。而現在，從進化論的觀點看，人逐漸認清他有改善世界的責任，因之也認出了指導進化中的變化的進化規律。以前，人們對天主的印象就好像沙爾特所說的「製造者天主」(Sartre's Dieu Fabricateur) 一樣，祂制定了一部完美和不變的道德法典，處罰不遵守者，賞報守法的人。而現在，人們對於天主的觀念已有所改變，雖然人們同意，人是天主所創造的，有一種定的本性，作爲行爲的標準，但是他們更注意「人創造世界」(德日進神父所著書的題名)的觀念。天主的意思是叫人按照這種方式求進步；天主對人來講不是一位立法者和執行者，而更是一位用祂無限愛情的力量來幫助人發揮他最大的潛能。

這樣的例子還很多；以上幾個簡單的實例，已足夠指出近代神學思潮有一共同的特點，就是天主

已不再像以往一樣，可以感覺得出和可以捉摸得到。天主已不再被認為不斷地忙於世上的事務，好像沒有天主的干預，一切事情都無法完成一樣。我們也逐漸認清，整個人類在今天已經發展到了一個相當成熟的地步，科學已經使我們能夠控制我們生活的大部份。在這種情況下，天主慢慢地隱退了。但是這並非說「天主不存在」或「信仰沒有了」，而只是說明，把天主當做宇宙內的第一原因，不斷地與第二因合作的觀念逐漸消逝。天主不再像人一樣，不停地重新安排，管理這個世界，特別是自然界；相反的，祂更是超越一切原因的原因，親自臨在於宇宙內，幫助人為自己的救援盡最大的努力。

## 對祈禱的影響

以上所介紹的「天主死亡」神學運動和幾個近代神學思潮的實例，目的並不是為保護或批判它們，而是要指出近代神學在這方面的發展。現在，我們要繼續討論這些新思潮對一般信友的祈禱生活可能有的影響，因為當天主的觀念在這些新思考中有所改變的時候，基督信徒的祈禱必然也受到擾亂。當然，這種影響是隨人而異，深淺不同，特別是要看個人對於整個教會內的新思潮意識的深淺而定。

為了更清楚地看出這種影響，我們首先應該對祈禱有一個最起碼的了解；目的不在替祈禱下一定義，而是為了討論的需要起見。按傳統的說法，祈禱是「向天主舉起心靈」，而近代的看法，祈禱則是「整個人的心神對於天主臨近的答覆，無論是用言語，用象徵的行動，或用思考」。不管我們採用那一種說法，在祈禱中對天主的信仰是絕不可少的。

從以上對近代神學新思潮的了解，我們知道天主教在宇宙內的臨在不是形體上的，而更是一種親切的「我—你」的關係的臨在。現在，爲了更深切地明白這一點，我們可以拿兩種不同的臨在做一個比較。第一種臨在，強調在宇宙中工作的天主，特別是指做那些人也可以做的事情的天主。這樣的天主與人的關係，就像工廠裏的工人們一樣，彼此間並沒有什麼親切的「我—你」關係。這樣，天主被視爲「機器製造的天主」，人或是用迷信的方式去接近祂，或是懷着怕懼的心情向祂祈禱。這種對天主的觀念，不但影響一個人的私下祈禱，還影響他的公共禮儀，參與彌撒和領聖事。他越來越用非「我—你」關係的方式去注意天主做什麼和要求什麼，以增加他個人的功勞或獲得自己罪過的寬恕。

第二種臨在是強調一位在歷史中藉着先知們，特別是藉着降生成人的聖言，與人發生親切的「我—你」關係的天主。這一種臨在的說法給「聖經神學」帶來了靈感。甚至於耶路撒冷聖經在注解中，把以色列人渡過紅海這一件事情的記載，解釋爲一種敘事詩的文學類型，是來自不同的傳承，記載雅威對以色列人決定性的保護行爲。從這裡，我們可以非常清楚地看出，聖經神學有一種趨勢，它所強調的不是天主改變自然規律或人的身體，而更是強調天主如何進入人們的心靈裏，使他們成爲真正的領袖，完成偉大的事蹟，像出谷紀裏的梅瑟一樣。

甚至於新經中所記載的基督所行的奇蹟，根據聖經作者的意向和福音的整體來看，也不是整個新經的中心。這些聖蹟的真正意義應該在信德的範疇裡去了解。聖蹟不是爲用來誘發人們向基督發出信仰或是報酬信仰的行爲，而是基督按照具體的需要而行的。基督藉着聖蹟把祂的恩惠給予有具體需要的人，進而與他建立起一種親切的「我—你」的關係。這並不是說，我們完全否認在聖蹟中個人的信心和祈求的效果，而只是指出聖蹟最深的意義，是天主願意藉着聖蹟感動人心，使他能够真正地皈依。

天主，接近祂，並與祂建立起真正的友誼關係。

所以，我們的祈禱不應該常是在撫慰或祈求一位大能的合作者，也不是在自然界中和自然過程中去發現一位沒有位格的天主。我們的祈禱應該是以天主對人親切的「我—你」的啓示認識一位有位格的天主。這是一位有信仰並且把自己完全奉獻給天主的人，接近天主的態度。雖然他也承認天主照管大自然及其自然過程，但是他更是整個人來認識和愛慕一位生活的天主。

近代的神學新思潮不但告訴我們天主在宇宙內的臨在是一種親切的「我—你」關係的臨在；是一種在人心靈上的臨在；同時還鼓勵我們去尋求天主真正的面貌。不過，在這個世界上要想完全認識天主是不可能的，就如聖教新經大神學家巴爾特（Barth）所說的：「如果我們以為我們可以把天主放在口袋裏，可以用話來形容和指祂的屬性，說明祂的行動的話，那麼我們所恭敬的天主已經不是真天主，而是一個偶像。近代在神學上的研究也告訴我們，雖然我們常在這個世界上尋求天主，但是却永遠無法完全得到祂。因此，「希望」應該成爲我們祈禱中很重要的一部份；也因此，我們應該常常忠於祈禱，尤其是當我們的希望變得很渺茫的時候更應當如此。」

## 祈禱上的「對立」

從以上近代的神學思潮對祈禱所有的影響看來祈禱本身正在或將要經歷一種淨化的過程。這裡，我們無法預言它的結果；但至少我們可以說，這是發展新祈禱神學的一個很好的開端。現在，我們願意把祈禱上的幾個問題或「對立」提出作一個簡單的討論，藉以激發在這方面討論的興趣。

今日祈禱上最顯著的對立是「公共的敬禮」和「個人的祈禱」。這種對立的根源好像來自人的思

維方法，因為人的思考在強調整體的某一部份時，很難不忽略其它同樣重要的部份。現在我們不能不感覺到，在公開敬禮和個人祈禱之間有一種對立。這種對立不但是因為對公開敬禮的特殊強調的後果，也是因為禮儀的革新大大地減少了半公開的敬禮——九日敬禮，玫瑰經，聖體降福等等——而這些半公開式的敬禮却是公開敬禮與個人祈禱間的「媒介」。當然，為解決這方面的對立，只是強調着說（像教會官方所頒佈的有關禮儀的文獻中所指出的）：「對於禮儀的重視與革新並不是要把許多個人的祈禱革除」一類的話，仍然無濟於事；我們應該積極地在祈禱的整體脈絡裏，對這兩種不同的祈禱方式的相輔相成予以適當的重視。

為什麼人們會把這兩種不同形式的祈禱看成對立的，而不是互相補充的呢？其重要的原因，也許是因為人們認為團體與個人都具有同樣的地位，而且兩者是不同的，甚至於是兩個相對的個體。這種錯誤的看法有兩種原因。第一個原因是把團體看成了一個已經組成了的「東西」，個人可以加入或退出。但是，一個團體，在任何的層次上或任何人的範疇內，都不是一個已經組織好的東西，而是一個不斷的在組成，不斷在團體內每個人的心靈中形成的集團。一個團體的成長和繼續是因着團體中個人與他人之間的合作和交流，以及個人對團體的貢獻。

第二個原因是在人的生活裏沒有任何一個範疇——宗教、教育、經濟、和其他——是被一個團體而且只被這個團體所形成和管制的。一般說來，個人是生長於一個業已形成的團體或家庭裏。如果一個人回答另一人主動的交談的話，那麼他就與這個人組成了一個團體。實際上，一個人一生中不斷地在建立關係，而這些關係有的是永久性的，有的却是暫時性的。他與其他個人繼續不斷地建立起越來越大的團體，不過他可能按照相反的比例，與不同的團體有不同的深度與廣度的關係。

這種現象在教會中也是一樣。有的人希望教會的生活只限於公共敬禮；不過，他們可能由於太強調公共敬禮而忽略了一具有同等重要性的因素：個人祈禱。這樣，他們幾乎無法避免地對教會在團結和社會工作方面希望太多。但是教會是由各個體間數不盡的種種關係所組成的，因為每個人是藉着他而走向天主。所以人在互相需要的催促下，聚集在一起舉行象徵性的禮儀；並在團體的禮儀生活中堅固、加深、和擴展他們與天主的關係，以及他們彼此間的關係。

今日祈禱的第二個對立是「心禱與口禱」。經驗告訴我們，這種對立是假的，因為我們不可能說話而同時沒有思想；也不可能思考，而沒有記號。把心禱和口禱看成兩種不相干的，甚至對立的祈禱，是一真正的危險。為補救這一危險，只是在默想的末了留出一段時間作口禱，或在公共的禮儀中規定出一定的時間為個人的默想和祈禱是不夠的；而必須在這兩者中取得一個平衡，找出它們之間相輔相成的正確關係。

「心禱與口禱」的另一問題是人們往往把心禱變成一種純粹的思考訓練；研究信仰中的某些道理。另一方面，口禱也能變成一種唸固定和死板的經文，而沒有什麼思想；最後條文式的經文恐怕會因着被重複不斷的應用而被認為具有一種半魔術性的能力，用以爭取超性的功勞。吾主耶穌在這方面有明白的教訓：『你們祈禱的時候，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』（瑪六一）。

最後的一種對立是：求恩祈禱和其它種類的祈禱。這對立的產生，一方面是因為求恩佔去了祈禱絕大部份的時間，特別是在一般信友中間為然；另一方面乃是由於我們認為求恩祈禱是一種次等的祈禱，而其他種類的祈禱是比較高貴的祈禱。



有一件事值得我們注意。教會鼓勵信友們做求恩的祈禱；某次教會公共祈禱的調查結果指示出，求恩祈禱佔有重要的部份，例如在降臨節以後主日的集禱經就是如此。如果天主接近人的時候，給人很多許諾，那麼人對天主的答覆帶有求恩，也就是再自然不過的事了。所以問題不在於我們的祈禱主要的是求恩祈禱；真正的問題在於所求恩惠的種類和優先次序。降臨節後的集禱經叫我們向天主祈求愛天主之情；求在侍奉天主時享有平安與喜樂；求天主保護我們脫免災禍和罪惡，使我們能體驗到天主對我們的寬恕與仁慈，領導我們依照祂的旨意去生活。從這裡我們可以看出求恩祈禱應有的優先次序。正如吾主耶穌教導我們應如何祈禱一樣，我們該首先求天主王國的來臨，祂的和平和許諾；然後，再求我們的日用糧和我們罪惡的寬恕。

## 結論——祈禱的新方向

既然本文並不是專題討論祈禱，而是試圖提出近代神學思潮對於一般信友的祈禱態度能有的影響，所以我們在這裡並沒有提出什麼具體的理論或結論。但是，由於對近代神學思潮的反省，及我們對天主的觀念的革新，因之對祈禱也有了更進一步的了解。天主已不再是一位無位格的創造者或管理者，不斷地與第二因合作，重新安排與管理世上的事。相反的，祂是一位自我啓示的天主，一位生活的天主；祂親自進入人類的歷史，藉着以色列民族，先知，特別是聖子耶穌基督，不斷地親臨人心。因着對天主觀念改變，我們已不再把祈禱看成向一無位格的天主機械式的呼求，而更是整個人對於天主的親臨最自然的反應與答覆。天主在宇宙的臨在既然是一種親切的「我——你」關係的臨在，所以在祈禱時的態度不是別的，就是回答天主的召叫，與祂建立這種親切的「我——你」關係。

從這種親切的「我—你」關係的角度來看，祈禱就成了基督信徒生活的中心；或更清楚地說，祈禱就是基督信友的信仰生活，也就是他的信仰，因為只有天主的自我啓示（即天主對人所講的話）被一個人接受和回答時，他才能有真正的自發反應；而這種自發反應不是別的，就是祈禱本身。巴達撒（Hans Urs von Balthasar）說祈禱是『一種交流，在這交流中，天主的話是主動的，人純粹是聆聽者。所以我們應該首先聽天主的話然後藉着祂的話學習如何去回答祂。』(B)的確，在祈禱中我們不但學習去回答天主，而且學習如何去回答祂。

I D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (London: SCM Press, 1967), p. 178

II J. Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press, 1963), p. 84

III *Ibid.*, pp. 91-94

IV Cf. R. North, *Teilhard and the Creation of the Soul* (Milwaukee Bruce: Publishing Co., 1967)

V Hans Urs von Balthasar, *Prayer* (London: Geoffrey Chapman, 1961), p. 12

VI *Herder Correspondence*, May 1969, pp 133-142: "New Thinking on Prayer"

## 祈禱究竟是什麼？

資料室

按最原始的意義來說，祈禱是有靈的受造物向造物主所懷的一種內心頂禮，受造物覺得有義務向造物主頂禮膜拜。但祈禱的意義不止於此，它還有更豐富的内容。

在一個更深的層次來說，祈禱是一個答覆。原來天主願意人和自己一同治理世界，祂會將自己的計劃告訴過人。這樣，天主和人類建立了一個交談，所有的人都是這個交談的對象，因為天父大公無私，任何人都能給祂一個答覆。這一層意義的祈禱實在已將人提昇到一個更高的境界，用我國民間的說法來表達，就是使人羽化而登仙。

但在人類廣袤的歷史裡，天主曾召叫了一些人，特別做自己的朋友，對自己實踐救援計劃的步驟向他們揭露，和他們有過親密的交談。最後，在人類歷史的末期，天主聖子取了一顆人的心，這一顆人心和天主的交談從此便成了無止無休的。

我們祈禱的對象必須以基督的生活來加以照明和確定。在滿足任何具體的需要以前，祈禱出自一個內在的要求，這個要求要人按照各自的真實情況而生活。以耶穌來說，這就是要求祂按照身為天主的真理生活。因此當耶穌在更深人靜，退到山裡去祈禱時，並不是祂需要得到一個特殊的援助或光照。祂自己會說過，天父知道我們所需要的一切。耶穌所以祈禱，是要逗留在天父那裡，將祂人性的意志與祂整個的存在調協一致。耶穌的存在是什麼呢？耶穌的存在是從天父那裡接受一切，是父將天主性通傳給子，是父使耶穌的人性充滿了恩寵和活力。祂留在這種光明之下，才是耶穌內心的基本嚮往，雖然祂使命的種種任務往往逼着祂打斷這個深刻的會談。

但耶穌是一個僕人，祂在人世間的存在受着祂所負使命的限制，所以耶穌的祈禱行（下接一〇二頁）

書評

## 天主教關於婚姻道理的新觀點

金象達

J. David, SJ

*Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage* (Paris: Desclée 1967)

Trad. de l'allemand par A. Liefoghe, pp. 160.

本書是「重新估價」(Remise en cause)叢書之一。這部叢書由 B. Haring 及 V. Schurr 主編，其目的在介紹神學諸主要問題的現況。達衛神父的這本書，重心在討論調節生育的倫理性。但爲了解這問題的正反各方面的理由，不得不先說明婚姻聖事的種種基本觀念及它們的歷史和最近的演變。

作者首先概括地描繪出婚姻道理的新趨勢，以過去幾十年的天主教婚姻神學作襯托。他帶有幾分誇張的語氣說：『四十年前看來是確定的許多論說，今日已在動搖了；過去多人激烈地否認的論點，而今天差不多看成是明顯昭彰的了。』(十一頁)於是他把一九一七年頒布，次年生效的教會法典，庇護十一世的「聖潔婚姻」通諭(一九三〇)，以及梵蒂岡第二屆大公會議的「論教會在現代世界牧職憲章」(一九六五)(下簡稱喜樂與希望憲章)作一比較。

教會法典中有關婚姻聖事的性質最主要的兩條是一〇一三條第一項：『婚姻之主目的爲產生及教養子女；從目的爲互助及療情慾。』及一〇八一條第二項：『稱婚姻合意者，乃指雙方交付及接受爲

天主教關於婚姻道理的新觀點

實行生育子女之適當行為之永久及專屬身權之意志行為。」

達衛神父承認教會法律的文字不能代表當時教會的婚姻神學。然而，照他看來，錯誤在當時的神學家把這兩條法律當作婚姻神學的基礎，把枯燥無味的，以權利義務為經緯的法律觀念應用到豐富的美麗的生活事實上，造成了教會人士對婚姻聖事所懷有的狹窄的、無吸引力、無生趣的神學觀。（十八頁）

庇護第十一世的「聖潔婚姻」通諭寫成時，正是許多反婚姻、反貞操的學說盛行猖獗的時代。教宗爲了攻斥這些有害天主教婚姻神聖的種種謬論惡習，便頒發這篇通諭。這個動機可由通諭的導言中看出。

達衛神父稱這篇通諭是偉大的（二十三頁），但是他認爲整篇通諭的立場及語調是「自衛性的」：「它願意保留天主教有關婚姻的觀念及習俗，而反對當時的流行病、錯誤及過份的時尚。」（十八頁）此外，這篇通諭，依作者達衛的批評，過於地隨從聖奧斯定的婚姻神學，幾乎只引用了聖奧斯定的論著。（二十頁）因而在婚姻行為（房事）中「只看到這行為有的生殖能力及性慾快感，而不够注意到這行為是在表現、在實踐配偶二人的整體的、親切的「你—我」關係。」（三十頁）

在「喜樂與希望」憲章中，教會對今日有關婚姻的種種學說及生活習尚，已不再取自衛的態度。教會設法在錯誤中找到其中包含的片面真理，在偏差中看出人心對眞善美的追求。因此，在指出各種流行病及弊端之後，憲章繼續說：「雖然如此，婚姻和家庭制的力量與堅強仍然昭彰於人目前。因爲今天的社會所有深刻的轉變，雖然製造了不少困難，却多次在不同方式下顯示出婚姻與家庭的眞正性質。」（四十七號）

達衛神父說，梵蒂岡第二屆大公會議，把婚姻不再看做僅是爲了本身之外的目的而存在的一種程度或工具。（七十八頁）婚姻比這要豐富美麗多了，『大公會議注重婚姻的整體觀，把它看成二人永久的整個生活的共融，……是人心最深的活力——愛——的充實的完滿的開花結果。』（全）而每一婚姻行爲『是表現是實行夫妻之間的愛情、體貼及親切的情感。』（六十六頁）換句話說『今天教會的訓導權承認婚姻、夫妻之愛、夫妻的結合不只是爲了生育而存在的工具，而它們本身即有個人的、倫理的、宗教的價值。』（六十七頁）

當然毫無疑惑地夫妻關係及性生活，如果看成一個整體，那麼它對生育子女有着本質的關聯（*relation essentielle*），這是「喜樂與希望」憲章內幾次明白說出的教訓。（四十八號、五十號）然而，照達衛神父看來，婚姻神學的主觀因素即「夫妻之間相互的親切關係以及二人之間的愛」在大公會議文獻內受到更多的重視與闡揚（二十頁）。達衛神父甚至說論到婚姻的目的及意義，清楚地明顯地是夫妻之愛在首位，也講得最詳細。（六十四頁）大公會議文獻不把生育子女說是婚姻的「目的」，而是它的「冠冕」「極其卓越的成果」。（六十九頁）

歸結到調節生育的倫理性呢？他說：『……婚姻首先是男女之間愛的關聯。這關聯有它獨立的價值，並不僅是因爲能生育子女才有價值。』（六十六頁）『婚姻行爲不再視爲個別的隔離的行爲，而是整個婚姻生活必須指向生育子女，而不是每一個別的婚姻行爲（房事）該直接地有此指向。』（七十九、八十二頁）只要保存了整個婚姻生活對生育子女的本質關係以及婚姻行爲中的人性尊嚴，就可以讓個別的婚姻行爲僅直接爲了增加夫妻之愛，而不直接爲了生育子女。（七十九、八十頁）至於用什麼方法使得這婚姻行爲不會生育子女是次要的問題（八十三頁）該由夫妻二人來決定（八十七頁）。

在這書的最後三章已不討論婚姻的神學，而是講方法論（教會訓導權及自然法）及社會學、哲學的解釋。因此我們從略介紹這三章的內容。下面我們願對此書作一簡短的批評。

總括地說，這本書確能符合書名「天主教關於婚姻道理的新觀點。」它扼要地把梵蒂岡第二屆大公會議以後的婚姻聖事神學的新注重點和新學說描述出來，且能與過去的婚姻教義加以比較，使人看出婚姻的神學的歷史演變。而且頁數不多，為願意「追上時代」而工作繁重的同道是本值得一閱的書籍。

但是站在學術的眼光來看，書中有數點欠缺科學性的準確及客觀；尤其是在解釋大公會議的文獻時，有的地方主觀的見解使得作者未能平心靜氣地追究推諉「喜樂及希望」憲章的真實意義。這憲章的寫成及核准（大公會結束前日）頗有一番複雜的過程。為明瞭大公會議究竟對婚姻聖事講了什麼，沒講什麼，必須要把原有的草案，大公會議教長們的批評、建議，以及起草委員會的解釋都逐條研究。這番工作，看來作者並沒有做過。

例如，作者在幾處說過，依照「喜樂與希望」憲章，生育子女不被認為婚姻的目的，而是冠冕或卓越的成果。我們看不出作者在憲章內有何根據說生育子女不被大公會議看做婚姻的目的。在憲章第五十號說：夫妻之愛及整個家庭生活有多種目的，其中之一是生育教養子女。原文如下：「真正的夫妻之愛以及出自夫妻之愛的整個家庭生活方式，其目標就是夫妻們在不輕視婚姻其他目的條件下，(non posthabitis ceteris matrimonii finibus)毅然地準備和造物主及救主的聖愛合作，因為祂就是通過夫妻來擴展並充實自己的家庭。」此外，第四十八號第一段及五十號第一段都說：「婚姻制及夫妻之愛，本質上更是指向(ordinatur)生育及教養子女」。照我們看來，大公會議憲章是為一

切人頒發的，因此儘量避免神學術語如「目的」一類的詞彙，而用衆人能明瞭的話說出同樣的事實。

達衛神父一再地強調大公會議重視夫婦之愛，甚至說它佔有婚姻目的及意義的首位。這樣的說法會使人想大公會議重新立定婚姻目的價值次序 (hierarchy) 首要目的是夫婦之愛，次要目的是生育教養子女。這種能使人誤解的語調及說法是本書的另一缺點。大公會議對婚姻各目的的價值次序不願討論，不願有任何決定。因為憲章的性質是牧職的，願與整個世界交談，因此一切神學術語都儘可能地避免，雖然一百九十位教長建議加上婚姻目的價值次序這樣的字句。(註一) 誠然「喜樂與希望」憲章講論夫妻之愛頗爲詳細，但可能這只是因爲以前教會的文獻講得不够多。大公會議決無意抹殺生育子女的重要性。起草委員會發言人明說：『在憲章內至少十次提及生育及教養子女的首要性 (honorem primordiale)。』(註12)

我們對此書這樣批評，並不是說我們主張今天必須仍然依照教會法典一〇一三條說的婚姻首要目的。我們只是願說：該用客觀科學的眼光研究大公會議文獻，不該以主見曲解大公會議的婚姻教義。附帶地我們願指出：教會法典一〇一三條第一項，是教會文獻中第一次這樣顯明地說何爲婚姻首要目的及次要目的。而主張婚姻次要目的的本質地附屬婚姻首要目的是庇護十二世時方有的教義。(註三)

達衛神父說得很對，許多神學家犯了錯誤，把法律的狹窄觀念應用到豐富的、美麗的婚姻神學上去。梵蒂岡第二屆大公會議改正了這個錯誤。今後神學家該由聖經、禮儀、信理神學中多多研究講解婚姻聖事，爲使現代的人更易領略婚姻的神聖偉大。

達衛神父似乎把意義 (sens) 及目的 (fin) 二詞混用。(六十四頁) 一位德國神學家不分辨這兩個詞在婚姻神學中的含義有些令人驚訝。因爲注重婚姻中主觀因素、個人價值，強調夫妻愛的重要性



的幾位先鋒如 D. von Hildebrand, H. Doms 都清楚分辨這兩個詞在婚姻神學中的含義。H. Doms 著名的論著書名便是 *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau: 1935)。

最後論到調節生育的倫理性，達衛神父認為調節生育的方法是次要的問題。我們該知道，這書是寫在教宗保祿六世的「人類生命」通諭（一九六八）之前的。而在這通諭頒布之後，調節生育的方法成了許多熱烈的及困難的爭辯的導火線。誰看不出安全期調節生育的方法與一般用的人工避孕方法（墮胎不在內）之間的神學的基本差別，便也絕不會領悟教宗保祿六世的「人類生命」通諭。

(註一) 大公會議普榮及希望憲章草案：Terminus denuo Recognitus necnon Expositio modernorum。第二部，二十一—二十三頁。  
(註二) 同上，十三頁。

(註三) U. Navarrete, S. I., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vat. II*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 56 (1967) 368, 369.

# 啓示的神學

簡有信

R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Desclée, 1963 ; *Theology of Revelation*, Alba House, N. Y. 1966, 1967,

聖教會所有的奧跡和真理都以啓示爲基礎。但是，直到一九三〇年左右，神學家們並沒有特別研究啓示的特質。第二世紀初期的拉丁文課本，雖然都以啓示爲起點，但它們的方式是信證學的，它們很簡單地下定義說：啓示是「天主作證的話」（「LOCUTIO DEI ATTESTANS」），以後便討論啓示的存在，可能、重要、等幾個問題。近幾十年來的神學更新，使神學家們認爲我們必須更徹底地研究啓示的觀念，除了啓示的信證學以外，我們還需要一個啓示的信理學。

爲了實現這個願望，這幾年以來，學者們寫了不少的作品。這些作品中，拉徒萊的「啓示的神學」佔有特殊的地位。是的，在拉徒萊以前，神學家的研究只是片面的，而拉徒萊的研究却把關於啓示的各種因素綜合起來，使之成爲一個信理學的啓示論。

拉徒萊的啓示論，循着普通信理神學的方法，包括一下五個重點：I、啓示之聖經觀念；II、教父之啓示觀念；III、神學家之啓示觀念；IV、教會訓導權之啓示觀念。V、神學之反省。拉徒萊對聖經、教父、訓導權、神學家的闡明不一定常有創造性，但他表達良好、豐富，而又具體。因此這部著

作可作為將來十幾年以內探討的對象。拉徒萊自己的反省也很寶貴；除了說明啓示的特質，即啓示與歷史、言語、基督的關係以外，並指出啓示和其他事實的關聯：如啓示與創造、信仰、教會、奇蹟、末世等。這種反省雖然次於有關聖經、教父，教會等反省，却開闢了一條新路線，以啓發更完滿和更深刻的研究。無論怎樣，拉徒萊的「啓示神學」在啓示論的世界裡已成了一部劃時代的作品。

本書內容豐富，條理分明，是一部綜合性的著作。今介紹其中一章：「第二十世紀的啓示神學」（頁207—244），以概其餘。

第二十世紀前半葉，基本神學是建立在梵蒂岡第一屆大公會及反近代主義的文件上。關於啓示的神學定義也以這些文件的見解為基礎。那時，教會必須對付理智主義和誓反教的企圖，並保護教會關於啓示的觀念。雖然作者們所注重的不同，但他們對於啓示的重要因素都持相同的意見。他們注意啓示行動的超越性，以及啓示對象的信仰價值：所啓示的是一個真理的系統。言語的類比說明天主怎樣把祂的旨意傳授給人。顯然的，這言語不只是人的言語，而還是給人的一種超性的光照。對這言語的答覆不是知識，而是信仰。因此，啓示的言語稱為「證言」，天主啓示時不但說話，而且還作證並要求信仰的同意。

在這些作者中，Gardell, Garrigon-Lagrange, Dieckmann 三位的貢獻特別大。他們的研究結果包括許多寶貴的因素，但也有不少缺點。以上的作者隨着聖多瑪斯重視先知的啓示，不過他們幾乎完全忽略了基督的啓示。再者，他們對啓示的聖經探討相當躊躇不決，甚至全然沒有。啓示的定義以語言學或教會訓導權的文件為基礎；然後，這些作者趕快討論啓示可能性的問題。他們當時忽略了一個事實：所談的啓示並非任何一個啓示而，是由以色列與基督所來的啓示。他們注意啓示的真理，但是

忘記了啓示者和被啓示的天主。關於天主和人的親密來往，他們絲毫未提。

總之，以上的作者對啓示的觀念，尤其是對信證學的探討方面，實在有不少的貢獻。至於啓示的整個事實，神學家們在最近十幾年來才對之發生興趣，並要更新啓示的信證學。

## 更新的因素

許多因素造成這種更新的趨勢。

神學家對於信證學者所作的探討不滿，這是更新的起點。前者覺得後者的見解太注重理智，並使基督教成爲一個眞理的系统，沒有忠信地利用聖經和傳統。

另一方面，誓反教的學者，因他們豐富與高深的研究，也刺激了教會的思想家。目前的誓反教神學家在著作及書評裡常討論啓示的問題。大體上說，他們反對把啓示太客觀化，好像啓示只是某一個關於天主眞理的代表。相反，他們特別主張啓示爲天主本身的顯現，並爲天主和人的親密往來。此外，誓反教的神學家也很注重啓示的歷史性。啓示是跟歷史事件有關的事實。啓示不但在歷史中實現，而且就是歷史。總之，行動、往來，事件，這一切都是誓反教學者所特別注意的。

在教會內，許多活動同樣的啓發了對於啓示神學的興趣。其中最重要的是聖經學及教父學的更新。詮釋學和聖經神學所注重的是：一、以色列的進展和教育；啓示是由黑暗至光明的過程；爲了確實的領悟這過程，應當注意每一個主題，如天主、盟約、默西亞、天國、救恩、恩寵等，並不要太快把過程的每一方面連合起來。二、啓示的歷史性：天主只在歷史中，並藉着歷史將祂救恩的行動顯示出來。三、啓示是以許多形式和說法，即「文學類型」表達出來的。四、天主計劃的統一和延續，雖

然其間不無退步和嘗試的現象。五、天主言語的主要特徵在於它的活力和位格的關係。

雖然教父學的研究沒有聖經學那麼發達，但是教父們已經對於啓示的神學作了很大的貢獻，是不難知道的。他們特別指出基督由於降生成人成爲天主父的啓示者；他們把先知和宗徒們對於啓示的責任與基督的責任對照，同時闡明先知和宗徒如何相同，如何有別。舊新約的同一和區別，啓示的進展，天主的教導，啓示的歷史性與救恩性，這一切都是所要闡明的題目。

一九三六年至一九三九年間，神學家關於神學的本質和方法有了激烈的爭論。在這爭論中，Chenu 和 Chailier 佔着特殊的地位，他們對於啓示的觀念有了深刻的洞悉。他們的研究指出了以下幾點：啓示的歷史性，因爲啓示不只是真理和信條的系統，也不是某一個抽象的哲學；啓示的超越性，因爲啓示不只是公開宣佈的消息，而且是非受造的聖言所給的證據；啓示的親切和活力；天主以仁慈把自己交付給人，邀請人答覆，爲能享受祂的生命和幸福；啓示的自由性；啓示是以仁慈的天主爲主動者。

同時，就是由一九三六至一九四〇年左右，另外一個思想潮流，所謂的「宣講神學」，也有了它的貢獻。雖然這個神學沒有發表新的啓示觀念，不過它使我們注意幾個啓示的重點：啓示的進展或進步；啓示的計劃和工程；啓示的歷史性；啓示是藉着歷史事件而形成的；啓示與基督的關係；基督是啓示者。啓示的中心和對象；天主的言語是親密的話和救恩的話。

當宣講神學發展時，神學家也開始討論與之有關的問題：講道的問題。關於這點，信理神學的反省是比較晚的：一九三六年開始，直到最近方充分發展。這神學的研究猶如宣講神學一樣，主要的注重啓示的歷史性，救恩性；啓示的進展以及基督爲啓示的中心。當然，天主言語的效力成爲最注意的

一點。

同樣，「信道發展」的問題也引起了神學家研究啓示的觀念。爲了領悟這發展，首先必須說明啓示是什麼。這個問題，基本上，學者們已闡明清楚；但是他們的說法各有不同。

最後，我們可以提出討論信仰的神學對啓示神學的貢獻。啓示與信仰是有關的事實。爲領悟其  
一，須二者兼顧。在研究信仰的神學家中，Alfaro無疑最努力於闡述信仰和啓示的關聯。猶如啓示是天主向人走的第一步，同樣信仰就是人向天主走的第一步。Alfaro注重恩寵的因素，啓示是親密的、救恩的、超性的。他也指明信仰在舊新約中有不同的解釋，因爲在舊新約中啓示的觀念是在不同的階段。

## 今日的啓示神學

雖然我們可以承認，啓示的神學在教會內有了比較緩慢的發展，但是我們也不應當誇張這缺點。因爲這神學本來已包括在其他神學論裡——如聖三論，降生聖言論，教會論，信仰論等。此外，許多著作和文章也談到啓示；關於天主言語的研究同樣間接的討論啓示。新的啓示神學把那些分散的因素綜合起來，使之成爲一體。

啓示神學首先注重基督的啓示是一個特別的啓示，不是任何一種啓示，因爲它超越人心的想望。爲知道啓示是什麼，必須研究聖經。既然聖經不是用科學的方式寫的，那麼爲了解啓示的事實該藉着現象的探討。這是 Nidebcher 和 Bults 所用的方法。

在我們中間的基督是啓示的本身；在基督內一切都啓示出來了。這看法代表很多神學家的見

解。這些神學家都主張必須將啓示與基督連合。因為天主揀選了聖言的降生爲實現啓示，所以「耶穌基督，成了血肉的聖言……以自己整個的親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮的復活，最後藉着派遣來的真理之神，圓滿地成就了啓示……」（參閱天主啓示的教義憲章第四節）。但是，他們很少證明基督如何以降生的方式來啓示，基督這個人的話怎能包括天主的真理；降生的奧秘也跟人類言語的「類比價值」和啓示的類比的問題有關，而學者差不多不提這個問題。

神學家一致地注重啓示的歷史性。天主藉着以色列的歷史事件和基督的親臨顯示給我們。天主進入了歷史是爲了與人交談，祂的干預成爲一個歷史，即救恩的歷史，而且人類的歷史正因救恩的歷史得到意義。最後，啓示不但在歷史中發生，成爲歷史，而且人類的歷史藉着天主的說明成了啓示的工具，啓示是藉着歷史的事件而進展。關於這一點，神學的研究還能繼續前進：啓示和歷史究竟有什麼關係？歷史的事件如何啓示天主？歷史的啓示含意何在？尤其是過去的啓示和現代的人類，以色列的歷史和中國人怎樣有關？天主是否、並如何、利用中國的歷史和文化來顯示祂自己？這一切問題都還沒有闡述清楚。

啓示的親密性是另外一個時常討論的題目，所討論的很豐富。論天主，啓示無非是天主和人的親密往來；天主的「我」和人類的「我」藉啓示互相交談。啓示以位格爲主，它在表示任何真理以前，先顯現天主自己：啓示的天主有名號；祂「說話」，召叫人，並答覆人要求；祂表示祂的旨意，要求，及內心的生活；祂與人類立盟約，並願意與人作朋友；祂獻出自己的愛和生命。在基督內，生活的天主就在我們中間，基督講道、教訓、作證。以上是天主的一方面。人一方面，我們聽天主的話，

或以信仰或以反對來答覆。這樣，啓示成了天人的交談。

關於言語和證據，目前哲學和心理學的作品有不少貢獻。這些作品幫助我們更深刻的領悟啓示爲「天主作證的話」(「Locutio Dei Attestans」)。是的，聖經的啓示是一個言語和證據的現象。在言語的分析上，所闡明的不只是言語位格和交談的方面，還是言語的自由和仁慈的方面；原來言語在它最高超的一面，即當它表明奧秘時，實在是天主最豐富的恩惠。因此，言語的類比不應使天主言語的唯一性暗淡；這話以天主爲主動者；這話不但表達天主的旨意，而且它也預言及執行救恩；這話包括兩方面；它是外在真理的宣揚——即是先知的、基督的、宗徒的宣揚；又是內心恩寵的動作——即是聖神在心內的動作。

## 結 論

近來返回聖經和教父的趨勢使啓示的神學面目一新。這神學把啓示的各方面比以前分析得更清楚：啓示是天主的行動，是歷史的事實並歷史本身，是知識和信息，是天主和人的往來與交談。這神學指明啓示是過程，教育和計劃。這神學注重天主言語的特殊效力，以及天主與人藉這言語所發動的往來。至於啓示的真理，這神學除了提出標記、概念、訊息，這些道理如何使人領悟奧秘或奧秘者以外，也很注意啓示的事實，啓示的天主。最後，這神學重視基督爲啓示的作者，中心和對象。這一切因素自然並不全是新的，不過，目前的神學家正努力將這些因素貫穿起來，使啓示的信證學成爲啓示的信理學。



(上承八八頁) 動總不是超時空的、光榮之中的祈禱享受。大博爾山的顯聖容是耶穌一次特出的祈禱，「正當他祈禱時：梅瑟和厄里亞同他談話：談論耶穌的去世，即他在耶路撒冷必要完成的事」(路九29-31)。天主的一切道路最後都指向苦難與復活。因此耶穌的祈禱是要準備祂的意志完全依附、接受天主的救接計劃，祂全部的使命就在完成這一計劃。

由上所述，我們可以更進一步地說，我們的祈禱是有分於基督的祈禱。基督的意識清醒透明，祂的意志善長無缺，祂的祈禱是對自己的存在及使命的完全的歸附。相反，我們只是得救的罪人，一度曾遠離天主，如今對天主的光照及鼓舞依舊是若即若離，態度並不鮮明。但是我們仍舊祈禱，或更好說，需要祈禱。首先是因了天父的慈祥，只要人略有表示，祂莫不慨然俯就，聖成人的心願。其次因了我們在基督奧體內的合一。因了這個合一，基督的盈溢流入我們心內，使我們受到恩寵的推動。如此，我們的祈禱參入基督永遠的代禱中，一同昇向天主。

最後，我們的祈禱還有另一個方式與救世主的奧跡相合：這個奧跡本身成了我們默觀的對象。基督所以能顯聖容，是因為祂的天主性把祂內在的光榮揭露出來，這樣，父的光榮在基督身上得以彰顯。我們就是在基督內，並藉着基督而尋到天父：「誰看見了我，就是看見了父」(若十四9)。所以我們一切的祈禱都可以集中在耶穌的奧跡裡。

總括來說，任何祈禱無非是人心對天主救接計劃的依附。在基督心內，是對祂的存在及使命的依附，而在我們心內，是藉着由基督來的信和愛的恩寵，來依附我們做天主子女的條件或情勢及我們的聖召。經由祈禱，我們才意識到我們的存在及我們的地位或身分，而藉着我們對天父旨意的依附，我們便成了祂救接計劃的合作人。

一旦果真認清了祈禱的性質和意義，關於祈禱的本分，甚至祈禱的價值所說的一切，便都是多餘的，因為那時祈禱成了一個內發的要求或急需，逼着人心要在頂禮膜拜中，要在感恩報愛中，走向更高更深的境界——天主的境界或國度。誰被這種恩寵的事實所攫取，所包圍，一有可能，他自然要祈禱。

參閱：Ch. A. Bernard, S. J.: *La prière chrétienne. Etude théologique*. Desclée de Brouwer, Bruges, Paris 1967, pp. 361-369.

# 「教會爲一生活團體」講習會專輯

## 全省第一屆牧靈講習會兩次會議實況

林德明

### 籌備緣始

臺南及臺中分地舉行的第一屆全國牧靈講習會共有三百八十餘位神父、修士、修女參加，是歷史上的一件空前的盛舉。而且二地會議的氣氛都十分融洽，討論熱誠坦白，大家對當前教會問題作進一步的瞭解，交換意見，使全體參與會議的人士均甚感興奮。這次講習會可說爲未來教會內的合作精神又奠下一塊基石，並且希望以後每年舉行一次。

早在民國五十七年五月間全省修會會長聯合會議時，在教廷駐華大使艾可儀總主教鼓勵下，各修會會長們蓄意增強合作精神，爲此決議成立牧靈委員會，負責推動牧靈方面合作事宜，並主辦講習會，使全省神父、修女能聚集討論、學習，以求進步，趕上時代。牧靈委員會由道明會林德明會長主持之。林神父邀得各修會合作，八月中旬在嘉義本篤會院召集了第一次會議，到會的有十四位神父、修女，當時大家都覺得要辦好講習會該先有：一、全省的通訊以便聯絡傳遞消息。因此創辦「一心通訊」，由耶穌會韓力行修士主持之。二、全面的調查和計劃，以便認識需要，擬定主題，同時亦爲明

際在臺教會人材情況。臺中范賦理神父負責此事，並已於今年上半年出版「天主教在臺人員人材剖析」。三、積極籌備講習會，瑪利諾會德保祿修女負責推動。臺北文生會慕天智神父準備了一份主題大綱，實地調查小組也組織起來，並邀請了人類學者范若柏先生協助。

五十七年十月會長們再度聚會彰化靜山，通過牧靈委員會計劃，贊助此次講習會，並決定其主題爲：「教會本地化——教會爲一生活團體」。

五十八年九月會長聯合會在輔大召開時，牧靈委員會做最後報告。爲了實際居住困難，該講習會只得分地召開。因爲輔大在學年期中無法借用，改在臺中及臺南兩地舉行，幸蒙臺南成主教、臺中蔡主教、衛道中學周會長、王校長、李震神父及碧岳修院胡院長慨允協助，方得順利成功。既分兩地召開，使更多神父、修女能參加講習，臺南以國語，而臺中以英語爲主要語言。

## 會議經過

臺南會議於十一月四日（星期二）上午九時開幕，至七日（星期五）下午七時閉幕，歷四整天，地點爲臺南碧岳修院。在開幕詞中，臺南成世光主教強調所有的神父、修女都要加強學習中國文化。開幕禮中並曾宣讀教宗的賀電及祝福，教廷大使艾可儀主教也附信鼓勵，並預祝講習會成功。四天中成主教每天出席，並參加小組討論，自我檢討等各種會議。會中成主教曾多次發言，對各種問題深表關切，也顯示出主教對各問題明白了解。每天中午有共祭彌撒，成主教兩次主祭講道。第三天試用「新禮彌撒」，由臺南教區禮儀專家李鴻泉、孫靜潛二位神父講解指導。

會議期中臺南的神父、修女的熱情招待，尤其是碧岳修院神父、修士的服務精神，聖功女中及仁

愛會修女的招待均令人衷心感激。李震神父爲服務小組主任，指揮大局，籌備一切，會中又兼任主席、司儀，功不可沒。先後參與會議者達二百十餘人。由於國語爲會議語言，本籍人士自然比外籍爲多，修女也多於神父。許不同的教區及修會神父、修女共聚一堂，超越國家、省籍界限，共同討論，感人頗深，真正表示團結一致的教會大家庭精神。

臺中會議於十一月十日（星期一）傍晚開始，至十五日（星期六）晨散會。大會籌備工作及會議期間，由於臺中教區神父、修女合作無間，得以順利進行，會場在衛道中學天主教學生中心。此番會議中，衛道會神父、修士熱情招待服務，令人感動。開幕詞中，臺中教區蔡文興主教強調教會中國化之必要，並謂必由中國神職來領導完成。蔡主教也參與了四天的會議及討論。第一日彌撒共祭時，由蔡主教主祭。先後參加臺中講習會的神父、修女共有一百七十八位。神父借住衛道中學宿舍，修女則住在學校對面傳教學校房舍內，因語言關係，參加的本籍神父、修女不多。全體人數中神父佔半數以上。以年齡分，年輕的似比年老的多。不同國籍的神父、修女聚在一堂，一本愛護教會熱誠，檢討教會當前問題，感人殊深。

在兩地會議中同時有兩個展覽會。一爲新竹甘致良神父主辦的「現代神學要籍展覽」，展出書籍二百餘冊，琳琅滿目，並印有書目一種出售。另一展覽爲臺東錫質平神父所籌辦的進化論畫片及聖經地理歷史畫片二組，製作精美，引人入勝。臺南會議中尚有聯歡餘興之夜的節目，臺中則有幸請到世界著名的鋼琴家多昂先生開演奏會一次。

臺南及臺中兩地演講內容相同，臺中除因房志榮神父不能出席，由施惠淳神父代講外，一地主講人也相同。

## 講習會的意義

近年來臺灣傳教工作停滯，教友熱心減退，世俗物質思想盛行，教會內普遍感到不安，年輕的一代更迫切要求行動，大家都覺得有共同聚會討論的必要。

牧靈委員會多方考慮探詢後，以爲當今教會的主要問題爲本地化，教會在其神學、禮儀、外在生活形式上充份中國化後才能成爲中國社會之一部份，才能成爲生活的教會。基於此一信念，委員會積極展開籌備工作。首先我們該認識中國社會，對中國社會的價值觀及團體組織觀念有相當瞭解。范若柏先生利用他的研究及許多神父、修女供給的資料，在演講中指出中國社會的特點及價值觀念，幫助傳教士深刻認識，以便真能滲入中國社會。范先生並以樹木接枝比喻來說明教會與中國社會的關係。在人類學演講及討論會中關於中國社會中的團體觀念與家庭關係尤爲注意；此點與臺灣教會發展很有關連，一般人對教會的事業及教會生活不關心，因爲他們認爲個人的責任首先及於家庭，另一方面教會如能表現出對家庭的貢獻，也就容易爲中國社會接受了。

在「由聖經看新約時代的教會」演講中，房志榮、施惠淳二位神父指示出教會在新約中，如何爲吾主預見爲生活團體，及此一觀念在宗徒時代的表現；這種探究對我們傳教工作也很有關係。我們需有新約時代的彈性來面對現代社會的變化。我們也該對現代教會中的新奇恩，那些天才專家們更注重些。

以後谷寒松神父做一歷史鳥瞰，教會與不同文化民族接觸後所生的磨擦，所發生的交流，及彼此的影響。教會的生活在歷史上有過許多演變，我們的傳教士在中國爲福音作見證也該隨時應變。

在五次專題演講以後，講習會開始進入高潮。首先我們要反省教會的現狀。在臺灣的教會是一生活的教會嗎？或者只是一嚴謹的組織而缺乏活力？教會在那幾點上能適應中國社會？又在那些方面失敗了？在反省會中每人反省，並把自己的經驗、失敗、及個人或團體的缺點自由公開提出。這種自由發洩確能幫助彼此瞭解與同情。會議中檢討小組（包括各種年齡的人）每天檢討並計劃改進會議進行的情況與氣氛，以求達到圓滿的效果。

以下約略提出幾件會議中討論的教會問題癥結：

一、當前教會中最大的問題為「代差」問題，即年老與年輕二代思想的距離。許多神父、修士、修女非常坦白提出此點。若干老年人或許習慣於隱惡，對若干青年的坦白語言感到驚訝，但豈不知逃避諱言此一現實問題，實在並無好處，反使問題更加嚴重。教會中也有這種部屬的抱怨，本是理所當然的，這也不只是國際性修會才有的問題，中國人中也有同樣嚴重的問題，年青的一代與領導者間的隔膜很大。

年青的一代認為年老的一代不瞭解他們，不信任他們，這是他們每天生活中深深感到的事實。有許多年輕傳教士因此要表現敗興不滿，不耐耐當前的情況，他們認為教會沒有勇氣負起為基督作證的責任。他們急於選擇他們的路線和他們的工作方式。

年老的一代呢？他們受不了年青人的作風，認為他們不懂事，自己沒有經驗而妄自批判過去的一切。他們以為年青的神父、修女常願革新，談論新觀念、新計劃，空談而不切實際。他們想只要年青人實際工作數年後就同自己一樣了。

這種雙方不同的觀點坦白交談，有人或許見怪，但這正是會議中最豐富的一段，在場的人都很有感

動，這真是一種交談，雙方誠意尋求增進彼此瞭解，彼此信任，以期在教會中建立合作辦法。大家的決心是誠摯的。

二、另一點大家都感到痛心的為合作問題。許多人認為教會須有一個通盤計劃；各教區及修會都不能不先做全省需要的客觀科學分析及人力估計，教會組織該向企業界學習，教會內許多人材都未能充分利用，各教區修會尤應為教會公益通力合作，例如社會服務中心如要辦得好，真對社會有影響，僅一個修會就無法支持，這些都是共同的願望。有人或許譏笑這些意見太理想不切實際，但我們不可忽略這些教會新血的懇求和願望，他們生長在新時代中懷有新觀念，他們對現狀不滿，却充滿精力，亟願貢獻心身力量，使教會成爲一生活的團體，光芒萬丈。

三、本籍及外籍傳教士的關係也是一再提及的問題。教會中國化而沒有一強大的本地神職界是不可能的，爲此培植本地司鐸、修女一事極受重視。但此問題並不如「代差」問題那麼大，因爲正如一位中國神父說得好：「我們不太在乎什麼中國、外國之分，我們更該問什麼是對的，什麼是好的，什麼是有用的，外國神父、修女帶給我們的好的我們也都要。」

此外本省籍神父、修女呼籲目前在臺的傳教士學習臺語。不懂臺語自然不能打入本省人的社會。對外籍傳教士來說，他們的工作成效全要看他們對語言及文化的瞭解如何。在臺南會議中大家都一致同意下屆的講習會該以認識文化及社會背景爲主題。

還有許多問題提出討論，限於篇幅，我們不一一舉出，此二次講習會的主題演講及討論會撮要將印成專書發售。

總之在講習會中最令人欣慰的是交談精神，大家坦白交換意見，參與講習會的都深信本著友愛精

神，坦白交談，許多困難可以迎刃而解，達到同心合作的目標。

## 未來展望

本年度的講習會是由本省男女修會會長聯合會計劃組織的。我們自始就覺得有與教區神職界聯合之必要。彼此合作組織這樣一個全省性講習會，已是難能可貴，爲此籌備小組的人員只能在邀請方式下拉攬志同道合，意味相投的人組成，以便順利工作。事實上此次講習會如無臺南教區神父們合作是無法成功的，有了這次經驗後，我們相信今後必能擴大組織，會集全省人材。

民國五十八年七月主教會議已決定與修會會長聯合會組成一混合的牧靈委員會，以後的工作將由此混合牧靈委員會主持，我們且拭目以待。（袁國慰譯）

（修會聯合會牧靈委員會主席 林德明）

民國五十八年十一月廿四日



# 第一講 從人類學看教會

范若柏先生講

以下所講的是若干人類學上的原則和觀點，它們與臺灣教會的發展能有關聯。希望如此能幫助大家以人類學的眼光，來研究這問題，這樣或許能給許多老的問題提出若干新的解決方案。

最基本的問題是怎樣使教會成爲一個生活的團體；教會是一個社會，臺灣社會也是一個社會，在兩個社會彼此發生接觸時，應怎樣彼此適應？我們所要講的分二部份：第一部先提出幾個簡單的基本觀念，第二部份再提出臺灣社會的幾個基本特徵。

我們知道每一個社會有其特點，如法國有法國社會，中國有中國社會，法國社會不是中國社會。一個社會特點在於它有它自己對事情的看法，有它自己的宇宙觀，有其支配事情的方法；這些東西從歷史上傳下來，不必是寫在書上的，而可能是由祖先傳下來的生活方式，我們稱之爲風俗習慣，或傳統，今天人們更愛稱之爲文化觀點，或社會文化背景。

一個社會文化背景有兩個層次，這兩個層次是分不開的，但爲談話方便起見，我們先分出一個比較粗淺的層次，就是風俗習慣，如衣、食上的不同等。這是最易分辨，最易理會，在文化交流上也是最易吸收的層次。第二個層次更深入於社會人士的思想，他們的人生觀、宇宙觀、以及他們處理事情的方式。這是真正使每個社會有其獨特處的一點，所以才有中國社會、法國社會之分。可是這層次不像第一層次那樣，往往不容易理會，社會交流的困難就在於此，但交流的重點也在於此，其後果是思

想方式的改變。

我們說社會有其不同，但並不是說完全不一樣，我們都是人，有共同的希求，只不過是文化不同，人性表達的不同，滿足希求的方式不同而已。一個社會強調這一點，另一社會則強調另外一點，因而社會發生了區別。生活在一個社會內的人，看見的是他自己的文化，自然而然他就想這是唯一的並且唯一可能的文化，無論如何，這一生活方式爲他更舒服，更順心，更方便；別人的生活方式是外來的。生活在裏面的人不自覺有需要改變或適應別人的地方。這樣，兩個社會發生接觸時都有了成見，每人想自己的更好，別人的是錯的，各拿自己的一套來估量、判斷別人，難免誤會叢生，因而分出你，我來。

文化交流並不等於彼此接受。就如臺灣小姐也穿迷你裙，但穿迷你裙的臺灣小姐與在英法穿迷你裙的小姐想法是不是一樣呢？又如在巴黎、倫敦有中國飯館，但在外國吃中國炒飯不一定就知道中國飯是什麼東西。這只是一種很膚淺的交流。

教會與中國社會交流或可比做一種接枝作用。一個枝子接到一棵樹上去，接得好而活起來的，可結果實，接得不好就乾枯掉下來，或者枝子不一定死，但不結果實，永遠是一個寄生生物，不成爲樹的一部份。兩個社會相接觸時也有許多同樣的現象。如前面所說的，許多膚淺的交流，穿迷你裙，吃中國飯只是時髦，一會兒就過去了。當然我們所期望的不只是膚淺的交流，而是更深一層的真正接枝。換句話說，中國教會與臺灣社會的交流，應該是教會爲臺灣社會所接受，成爲其一部份。

以上這兩種交流不但每每不易分辨，反易引起誤會和自欺。我們能把一個沒有接上的枝子看成真正接上了。從教會中舉出一個值得我們思考的問題和例子來說，就是望彌撒這件事。在西方古老熱心

的社會裏，望彌撒不僅是到聖堂裡去坐半個小時，還包括個人情感作用，及許多熱心思想，社會關係在內。在臺灣教會裡，去望彌撒的教友是否也有西方古老熱心社會裡的人所有的想法和感覺？他們去望彌撒也許只是因為神父或修女催促他們去，或者希望神父送他們的子女到國外去，以及其他不得而知的理由。這些理由往往隱在望彌撒這件事後面，而我們不加以分辨。新教友對彌撒的看法與情感反應不一樣，因此如拿望彌撒這事來衡量我們傳教成功與否，或教友熱心與否的話，這個針對西方熱心社會也許適用的尺度，用在中國就不一定正確。從人類學觀點上說，常久做某件事不一定改變我們的看法，多望彌撒，不一定產生一種基督徒對彌撒正確的看法及應有的情感反應。諸如此類的其他例子還可由教會中找出來。所以假如我們講習會的目的是為啓發我們的思考與反省，我們要問一下教會是否與中國社會接枝成功了，並為教會事業的成敗找出一個合適的衡量尺度。今天我們要自己檢討，目前的中國教會究竟怎麼樣？從人類學的觀點來說，中國教會是不能脫離中國社會的，脫離中國社會，中國教會就是空的，因為二者都建立在同樣的人身上。以下四點特別值得我們反省、考慮。

第一點：我們不必事事悲觀，說我們的傳教事業全然失敗，而却要面對現實。剛才舉例說的只是消極的一面。其實任何兩個社會互相交流時，沒有完全接受的情形，而是拒絕和接受兼而有之。重要的是接枝程序的完成。我們要問：教會的風俗習慣有沒有被臺灣教友所接受？或者臺灣的風俗習慣有沒有被教會所接受？接上了是爲了什麼？失敗了，又是爲了什麼？所以第一點討論的是，教會文化背景與中國社會文化背景那些地方接得上，那些地方接不上？對這些事我們都有些經驗，從經驗裏我們每人去反省。

第二點：假如某些地方教會和中國社會接得上，我們要看彼此適應的速度，能不能進行得更快。

通常文化交流的過程是非常緩慢的，我們曾否亂闖，亂試？或者我們確知自己在做什麼，而能加增速度幫助二者的交流。教會方面該考慮爲真正適應中國社會應做那些改變。

第三點，要注意到，適應多少是一方面的。這不是誰對誰錯，那個好那個壞的問題。原來適應需要一方面主動，就是說，一方面覺得需要去適應，而另一方面不一定覺得需要。再具體一點說，教會覺得需要去適應臺灣社會，而臺灣社會却不一定覺得有此需要；因此，適應多少需要我們採取主動。我們要問，使教會能夠適應臺灣社會我們應做那些改變？從道成人身神學傳教學來說，我們怎樣把原則應用到具體？要想成功，必須從這兩個社會的最基本的社會文化背景着手，必須檢討教會並分析臺灣社會，這需要一種深刻的自我檢討和自我批判精神。我們無法適應，因爲我們不知道要適應什麼。所以在講習會中我們須說出共同的清楚的觀念。我們今天在這裡幹什麼？我們的目標是什麼？

爲籌備講習會，曾組織某些調查小組，從事多種調查研究工作：一是「臺灣人才剖析」；另有文化調查小組，在屏東、彰化二地進行調查。調查小組希望在會諸位從自己的經驗中，對此問題給以不同的回答，好能從多方面的經驗中得到多方面的答案。

現在我們略談臺灣社會。說臺灣社會是一個社會，未免太簡單。我們知道臺灣社會是很複雜的，從語言方面來說，臺灣社會至少可分成四個部份：一是講閩南語的，二是講客家語的，三是講國語的，四是山地同胞。當然語言不是使社會文化不同的唯一因素，上述的四部也不只因語言的不同而有別，語言以外還有思想，文化背景的分別，這是顯明的。此外，臺灣正處在變化過程中，我們有在城市長大的孩子，有受過高等教育與受過普通教育的老百姓，他們都不一樣。這樣一來，四個不同的社會又分成兩個不同的背景，兩個不同的人群。教會應注意這些不同之處，因爲這對將來工作的發展有

關，教會對每件事應有不同的答案，對每種人也該有不同的答案。當然剛才所說的六種或四種社會還不够，還能更細，更深的分下去，但現在我們無法做到，目前有上面的大概觀念做爲工作的起點已够。若問怎樣能使教會與臺灣社會彼此交流、接觸、彼此適應，我們馬上覺得這問題的複雜，換句話說，每個問題有六種或者更多的回答。現在我們只限於分析臺灣的農村社會，而這個社會主要的是閩南語的農村社會。

臺灣社會的特點就是中國社會的特點，這是以農業爲主的農村社會。換句話說，中國社會到現在爲止是以農村爲主的鄉土社會，真中心點是土地——田地。田地是農民靠之生活的，田地成爲其生活中心；田地是祖先一代代傳下來的，因此家庭與田地聯在一起，不能分開。所以有一位中國有名的社會學家說：「中國是鄉土社會」。爲了解中國社會文化，這一點是很重要的。中國社會文化許多特點與田地觀念是相聯的，其中第一特點是：因爲家庭與田地聯在一起，所以在整個社會文化中，家庭是一切的中心。下田需要勞動力，最有效的動力資源是家裡的人，家人同心合作，下田工作，才能有飯吃。家庭是一個生產單位，同時是一個消費單位，下田工作最可靠的是家裏的人，外人是暫時的、僱傭的，因此不可靠。家庭安全把個人籠罩起來，家庭式鄉村比國家社會都重要，這是自然形成的觀念。在這樣以家庭爲主的社會內，人的責任感及合作精神往往不出乎家門之外，在家同心合作，與外邊的人則談不上，因而養成一種「各人自掃門前雪」的態度，對整個社會缺乏社會意識。

第二特點也和家庭與田地聯在一起，在社會關係方面，除家庭份子外，熟悉的人，只有村子裏的人，同這些人才有社會關係存在。因他們生活在自己的田地上，生活在自己的村子裏，很少走動，因此有接觸、有來往的只不過是四鄰與村子裏的人。在一個村子內誰都認識誰，不僅認識個人，還認

識他的家，他的往事和過去。村民都離不開這村子，而從外面來的人就是外鄉人、外省人。同一村子裏的人彼此間有說不清的連繫關係在裏面，所以中國老年人說「認識你」時不是說：「我認識你」，而是要說「我認識你祖宗三代」，「我認識你，不僅僅認識你個人，連你家庭的情形我都知道」。換句話說，「你做好做歹都逃不了我」。因此同鄉彼此間有責任感和道義感。而外省人就不能取信於他們。這就是鄉土社會必然產生的後果。

以上這兩個基本顯明的特點，為我們建立一個生活團體的教會是很有關係的。如果我們強調家庭是生活的中心，那麼家庭以外的就不容易組成一個社團，因而談到教會問題就有許多難題。要把許多不同村子的人拉在一起，使他們覺得彼此是一個家庭，有家庭的氣氛和責任心，真是太難了。不要忘記，我們很容易指責教友自私、不合作，不管教會的事，恐怕這為他們是最自然不過的一種反應，為他們這不是自私而是明智，自然的做人態度。總之，在這樣的社會中長大的人很少認為除家庭外還有什麼責任，他也看不出有什麼理由在家庭外再去參加另一個更大的社團。倘若參加的話他對團體生活也沒有責任感和義務感，這樣組成的團體中的人往往彼此不信任。有不認識，不熟悉的人，就免不了有危險；如有人設法勉強把他們組織起來，他們就懷疑這人是不是另有企圖，要賺他們的錢或另有政治及其他的動機。

欲建立一個生活的教會而把他們彼此間的仇視消滅，需要我們很大的努力，與非常強大的動機。但要注意，他們這樣的態度不一定錯，那只是某一社會在某一文化背景中自然產生的若干思想、反應方式，我們不可認為這種方式是錯的，在這樣的社會裡建立起教會的生活團體，我們應該怎樣去着手，這是我們要考慮，反省、研究、討論的，這也是本講習會的目的。下次演講我們要更進一步分析臺灣的社會。（袁國慰譯）

## 第二講 由人類學看臺灣社會

范若柏先生講

我們今晨談話的目的在於強調臺灣教會的問題是一個很複雜的、多方面的問題。我們要考慮探究這些問題的某些根柢。

現在我要分析給大家看，幫助諸位思考，激發問題。我們並沒有答案，却希望講習會以後每個人都加入工作，幫助我們尋求解答。

請諸位在聽我講時注意以下三點：

一、我們在此報告的，是我們至今所發現並擬作的若干假設，並不是最後定論，這些假設需要各位的經驗去加以證實。

二、我們所提的大多是在臺灣閩南語農民社會裡所得的資料，但是對其他語言社會也可適用。

三、我們所用的方法可在其他子屬社會中使用。這是一種生活的研究方法。

我們現在來看一下研究小組的成績，原有的問題，「臺灣人的社團為何？」相當廣泛，我們只就一點，即「自然社團」來研究。

如就臺灣本省鄉村社會來說：自然的社團是很有限的，家庭是最明顯的單位，社團觀念最強最清楚的表現都與家庭有關。在城市居住的人却要差一些，大概因為城市中家庭較小，家庭對個人的社會角色及變動影響較少，而控制權也較小的關係。但一般說來，城市與鄉村居民都有很重的家庭感，很

少的人認為在家庭外可有社會團體。即在小村裡村莊社團的觀念也不發達，雖然對同村同鄉的人有一種特別情感。在村子內，臨時的合作之舉如修路、築堤是有的，但往往只是為服從上面的指示，而非自動組成的。這種合作隊在工作完成後即告解散。雖然口頭上說是公益，若無個人利害或某種個人關係，即少有人參加。這裡也有面子的問題：「不好意思」，他人的閒言亂語。無論如何，家庭之外的社團份子之間關係非常淡薄，以致我們中不少人在懷疑是否真能按照我們的想法建立一個教會團體。有趣的是口頭上人人都說同一村子應該團結互助，但事實上村民却缺少一種基本的社會意識，雖然他們每日見面，住在一起，彼此相識。我們的堂口往往包括很大的領域，那麼要團結教友就更難了，無法組成一個社團，即使組成了也難以維持。那麼我們建立生活社團的基礎是否要縮小？使得堂區內的人在日常生活中彼此有連帶關係？

在個人，家庭之外有的人認為國家也是一種社團，他們該為國家效忠。這恐怕是教育的結果，這樣說的都是學生或才離開學校的人。另一方面也可能因為他們看出在家庭與世界之間有一大空隙需要彌補。

所以大多數人把自己當做家庭一份子，以後才是社會一份子；為做社會一份子，他們有模糊的「權利」觀念，而無「責任義務的」觀念。只有家庭有權要求他們負責。

我們再試看他們怎樣看家庭，以期能從家庭組織的特點中找出與教會社團相似之處。為此我們對家庭內責任感、合作、互助、依恃、參與決策等，也許過份強調；但事實上一般人對家庭之聚合離散的原因有一種直覺，往往能說得一針見血，我們只把他們的話混合着我們的經驗與觀察，用社會學、文化學的術語說出罷了。



在家庭結構中，家庭份子彼此之間的關係有何優點和缺點？我們並不是說家庭關係能在教會中出現，這是不可能也不應該的。但是我們能以這種關係作起點來探討教會分子間的應有關係。更進一步我們雖不把教會變成家庭，但我們能建立起一種親屬氣氛，使得人在教會內覺得舒服，使人看出人與人之間的關係有多方面的連繫。

我們使用的語詞中最能引起反應的是「團結」，團結是家庭聚合最重要的因素。

第一、以密切合作來說或對外採取聯合陣線來看，團結使家庭合一。在家庭內此理想使大家有家庭精神，關懷家中的事，共同努力達到同一目標。此目標為「家庭的發展」，更具體的說，是財產經濟穩定，在地方上地位名譽增進，在鄰居前不比人差；對外說：家庭需要和睦，子女孝順，父親有權威而為一家之主，全家人都齊心合力。當然這像是理想，實際上只在外表得到實現。內部的糾紛爭吵，果然不可避免，但家醜不可外揚。家中常有爭吵是家庭的污點，有污點的家庭不受人尊重，鄰居也白眼看待，因此個人受到家庭污點的損害，原來不和睦的家庭中的人多少不為人信託，為此至少表面上要保持同心合意。因為經常強調這種理想，人自然壓抑內心不滿的表現，而同時維持社會上的面子。

第二、每個人在家內都有他的地位、身份。他有責任配合全家的結構，他要工作養家，否則受全家恥笑。弟兄間合作被認為是全家幸福的關鍵，個人在所不計。當然暗中的猜忌在所不免，總有人想自己做的太多或分配不均。家庭中分裂的原因是婦女妯娌間的糾紛。無論如何，怪妻子比責怪自己更容易。其實不和的緣因，往往是由於家庭結構本身的問題，而妯娌間的爭吵只不過是導火線。同時每個人有責任平息這些爭吵，解決這些問題，使得大家沒有怨言。像這樣過份強調重視合作與和睦，可

能也是由於事實上合作的不多，這種口頭強調是一種心理的補償作用。奇怪的是家人都認為個人有責任減少其中糾紛，同時又認為糾紛是不可避免的。這倒是很實用的態度。

第三、犧牲個人意見而求全家利益。個人行為取決於全體共同的目的，共同的意見。但「同心合力」的口號喊得雖響，却未必內心有如此的傾向，這種口頭強調也是為保持理想的一種工具。多數人指出同心合力為家庭和和睦的條件，但也都承認此理想不切實際。鄉村居民中的兩代差距越來越大，問題也越來越嚴重。思想意見不同，教育背景不同，使得思想表達亦有不同。總之，大家都認為同心合力必須有實際行為表現，否則家庭必要瓦解。雖然抽象地說，一旦有所決定，即便相反個人意見，也應該服從。

第四、家庭中每一份子為家庭利益貢獻已力，但自己也由家庭獲益。家庭的財富增加生活的穩定，個人因之實際受益。很少有人不求眼前的利益，這就是另一個內部磨擦的原因：分配不均或與期望不符等、實際利益問題。有眼前的若干物質效果才能維持長久合作。成功的家庭在於他們能把握這種平衡，家庭關係的變動多看這義務與利益二者怎樣調節。

第五、家庭領導者、家長的責任是為全家着想，他盡這職務時，往往不是經過討論，而是出於他個人的決定。自然家長與家庭份子間缺乏密切來往，家長的決定不需加以說明或提出理由，而且家長避免密切討論來往，以保持他的權威地位。大多數本地人認為這種制度是解決家庭內部紛爭最實際的辦法。

總結一句，這五點是：

一、家庭合一團結共同對抗外人，並求家庭經濟社會之實效。

二、個人屬於家庭，不得越軌，並有責任維持之。

三、犧牲個人意見，遷就團體決策。

四、有事共同策力，有福同享。

五、父親不偏袒，作家中決定，當代表家人一般意見。

此五點為瞭解家庭結構必需的知識。我們所以提出，因可幫助我們迅速適應以家庭為中心的社會制度，也可暗示我們若干家庭外的生活。

此外尚有兩點人事關係，雖然不限於家庭制度，但為我們很有意義，請各位用自己過去的經驗去體驗。

第一點有關共同決策。我理會到：村子裡一般的決策討論與我們西方人所想的不同。我們想到「討論」時是說：不同的意見大家提出來，以後共同研究一個解決方法。但在村子裡開會時，事實上在會議中差不多沒有什麼討論，也沒有人提出意見。恐怕在具體情況下，提出不同意見反倒不合適或不禮貌。西方式的討論沒有用，事情在肚裏決定好了，外面差不多沒有什麼表示。西方人靠着外在表示來判斷別人的反應，來解決問題，這一套反應在村子裡可說沒有。果然在一個小社會裡，大家都彼此認識知道，差不多直覺地明白要點何在；大家目標相同，自然不需要再明白表示理由，也不需去說服誰。每個人的反應在集會氣氛上就可以感覺出來，每個人的意見就在氣氛中表現出來了，事情就這麼自然決定了。

我們西方，所想像的一些外在表示，什麼熱烈擁護，責任感的表示等在這裡都沒有。有時我們想某一決定不實際，沒有代表性，而事實上，這個決定很可能是全體同意，一致贊成的。同時與會的人

往往只有接受大家的決定而予以支持。他們若不同意就不會去開會，或以後不參加工作，除此以外也別無辦法。西方式的自由在這種情況下是沒有的。大家的態度是：「坐下聽着不必吵，事情會自然解決的。」這種與西方不同的方式，不是漠不關心，而是一種不同的參與方式。

第二個特點與前者相關聯，可稱之為分散責任。我們都有這種經驗，在集會時沒有人願意出來負責或提出決策。一切決定該從全體而來；有福同享，有禍同當，大家都平安，不必個人冒風險。個人隱名在團體中有收取利益之機會，而出了禍事也不單獨蒙受損害。

同這點相連的就是根本不信任領導者。假使領導者是從與大家同等身份的人中選出的更是如此。熱心活動就要被人誤會另有動機。但同時大家又樂於讓這種人做領袖，反正以後出了事他負責，他挨罵。另一方面這種領袖只有虛名，因為別人不信任他，却口頭恭維他，一個人如熱心活動就有危險受人誤會，這種微妙的社會關係是一個中國社團的組成與維持的秘訣。一旦有人佔取領袖地位而自作主張，就立刻有瓦解的危險。他這樣做也真冒犧牲自己社會地位的危險。自然在村內很少人願意這樣做。

一位領袖在社會眼中是一隻犧牲羔羊，不能有光榮却應承担一初的過失。因此無人自動出來領導，而却順從團體大眾意願，他自己不可採取主動，要被人請才能動，否則別人就會懷疑他的動機了。

這種觀念自然使得領袖難做。假使我們查看一下做領袖的人，不難發現他們是德高望重，因某一種理由已有崇高地位，禁得住風波的人。他們有社會背景靠山，出頭活動也搖不倒的人。總之，一個人先要在某一方面成爲領袖，別人才會要他做領袖。

群衆對領袖的態度也是如此，既不信任也不關心。他們對社會的工作極少參與，因為他們想，反

正有人負責，弄不好也有人挨罵，何必硬擠進去參與其間呢？同時大眾却期望領袖對大家的意見表示服從，而把事情弄得人人滿意，皆大歡喜。

現在我們可以看出這些文化現象與臺灣教會的關係；我們可以做一番具體假想，有一位本堂神父希望建立一個活躍生動的教會團體，他希望教會內的人真能發揮他們的教友精神，團結一致，他自己也並不想居於領導地位而希望教友們能組織起來負責一切。這可說是一個西方觀點的教會。

神父由於他的教育背景及他的傳教目的，自然比較活動，他也不能不採取主動來推動教務。於是權勢漸漸集中在他身上，教友們也樂於把權柄都推給他，理由如上述，他是自然的領袖人物，他自然採取領導地位，教友也自然如此承認。他的教育，他（在教會中）的地位身份，尤其是他不是他們生活社會中的一份子，有時更尤其是他是外國人；可是一旦神父被綁在領袖座位以後，教友就把一切事都推給他，什麼都不管了，有時真使他不知所措。

神父在這種情形下，或者會過份活動，以補救他所認為教友不管不理的態度；或者太不活動，以致不能培養出教友領袖人材。總之，他怎樣做也不能使教友明白。這種文化隔膜的結果是教友離他更遠了。

再說在教友中也不會有人起而領導，這無異是對抗已有的領袖（即神父）。在中國人腦海中這是不可能的。此外再加上中國人對外國人的尊重更不難想像其結果。

諸位或許有相反的意見，但我所說的並不是結論，也不包括所有的情況，只是大概指出了社會的某些基本特點，其他的尚待我們去發掘。

由「臺灣人的社團是什麼？」這個問題我們建議大家考慮下列問題：

(一) 社團份子中彼此關係的連繫如何？

(二) 參與社團生活對其中份子有何意義？有何效果？

(三) 他有何期望？

(四) 他有何義務？

(五) 別人對新社團看法如何？根據什麼？原有的是否能重振？

(六) 成功的社團是怎樣的？失敗的又是怎樣的？

若干點我們今天已經講過了，我們請求諸位貢獻意見，首先要考慮到我們想像的生活團體為何？其次別人的反應如何？我們的期望與別人的看法有何不同？這些分別怎樣解決才符合社會文化的觀點？這就是我們要討論的。再進一步請您們每人自問做一位神父、修女，中國人或外國人，在推進此事上能有何貢獻？每個人引用在自己身上發問，並發掘新問題。我們每個人的觀點不同，於是我們可有不同的準則來判斷「生活社團」。再譬如說：我們在此講習會中有多少不同的生活團體？

我們研究調查小組對本講習會抱着很大的期望，希望諸位能找出新的問題，並考證我們所說的，以諸位的經驗去反省我們的調查，我們所說的只是一個開始，下一步的工作將更擴大組織，更有系統地研究，最理想的為在場諸位都能參加。不久以後，我們希望可以準備一份調查書。

現在在討論會中，我希望您們能把您們工作中的問題及現在有的問題提出討論。

今天所講的只為幫助諸位瞭解一種活的研究辦法，幫助諸位有一更清晰的觀念，怎樣在我們的生活中去發掘問題。(袁國慰譯)

## 第三講 新約中的教會——生活的團體

(「神學論集」第二號二—三頁)

## 第四講 從宗徒時代至梵蒂岡第二屆

### 大公會議的教會

谷寒松 神父講

Fr. Luis Gutheinz S. J.

上次的演講討論了宗徒時代的教會——生活團體。解釋過新約中有關教會及其組織的主要觀念，最後並引出一些結論，闡釋有關教會這個生活團體的基本道理。

本演講的目的是研究教會生活團體在歷史中的發展，就是說觀察教會在歷史過程中如何實行了有關生活團體的基本道理以至今日。這篇演講分爲下列五部分：

- 一、最初三世紀的教會生活團體。
- 二、第四世紀的重大社會變遷。
- 三、中古時代。

第四講 從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會

四、近代幾個世紀。

五、提要。

## 一、最初三世紀的教會生活團體

### 1 最初三世紀的地方教會

宗徒們在羅馬帝國的主要城市建立了教會；這些地方教會自信本身即充滿基督教會的奧蹟的完整性，而同時又與其他地方教會結合為一全球性的教會。

由於基督親自賦與他們特殊的使命，宗徒們都是出類拔萃的領袖。在他們所主持下的城市的教會便時常聚合在一起紀念基督最後晚餐的奧蹟。

我們知道保祿委派了弟茂德和弟鐸為繼承人，領導他們的教會。我們也知道在保祿、弟茂德和弟鐸的時代，每一個地區的信友團體都有一批「長老」(Presbyteroi)和「監督」(Episcopoi)，作他們的正式領導人。起初「長老」和「監督」原只是同一職位的兩種稱呼，前者大概是強調舊約團體與新約團體在結構上的連續，後者則指出領導信友團體的職務、功能和地位。

第二世紀的二十年代，在安提約基已有君主式的主教(monarchical episcopate)出現。這種制度如何自上述團體領導的形式演變而來，因史料殘缺，無從稽考。

公元一五〇年後不久，君主式的主教制度便成為各地方教會普遍接受的領導形式。

羅馬的克來孟和安提約基的依納爵對這事實所作的神學解釋是：這是基督賦予宗徒們使命的結



果。

## 2 地方教會的重要性

在最初三世紀，地方信友團體在教會中扮演很重要的角色。信友團體保存新約中宗徒團體的主要特徵，而主教是這團體團結一的中心。

各地方教會聯合成爲全球性的教會，第二世紀時安提約基的依納爵最先稱之爲「大公性的」(Catholic)教會。地方教會彼此間藉書信和拜訪互相聯結，基本統一信辭的形成更將他們在無形的主教—耶穌基督—內結合爲一。羅馬教會的領導地位爲大家所公認。

## 3 教會的精神特徵

### (一) 洗禮的重要性

初期教會將洗禮神學發揮詳盡，運用舊約中的預象來解釋在基督的洗禮和死亡復活的奧蹟。基督徒明白獻身於基督的意義。活於基督是各地信友團體活力的奧秘來源，所產生的英勇愛情之果，史無前例。

### (二) 甘願殉教的大無畏精神

唯有透視基督—生活團體的內在中心—我們才會明瞭這種神修精神。基督是第一位殉道者，全心

跟隨祂便也要在殉道中與祂結合。

### (三) 對「世界」的態度

福音教導我們要活「在這世界上」而「不屬於這世界」，要積極參與建設世界的工作而同時等待受造界在末世的圓滿結局。信友團體的生活表現了這種精神：一方面有苦行，隱修和修道等各種現象，信友團體對道行高超的基督徒極為重視，僅次於殉道者。（希臘思潮對這種運動的影響究竟有多深，不易確定；希臘人太輕視物質，將現實劃分為兩層：上層包括充滿神恩的靈魂，下層包括現世人生的事物。）另一方面，有生活團體的傳教動力，藉團體和個人新生活方式的見證，在外教社會裏，發生潛移默化的作用。教難迫使團體各分子更形團結，像一些被孤立的盟友甘願同生共死。歷史證實彌撒聖祭與其他禮儀的聚會是這種精神的重要泉源之一。

## 4 第三世紀教會內職權進一步的區分

地方教會的首長是君主式的主教；長老（神父）、六品和其他執事助理他執行各種職務。由於教會人數和地域方面的擴展，必須將幾個地方性信友團體歸轄於同一主教，而各團體有一神父直接領導。

隨着全球性教會的不斷擴張，漸有教省的形成，將幾個主教管轄的教會聯結起來。後來，這導致主教會議（Episcopal Synod）的產生。西方的羅馬和迦太基，東方的安提約基和亞歷山大里亞，在主教會議中都居領導地位。

終於各地教會公認羅馬主教為全球教會的中心。

## 二、第四世紀教會內的重大社會遷變

基督徒團體的超凡活力，竟能在教難中不斷增長，更進而在羅馬帝國的社會中發生了潛移默化的作用。

根據歷史記載，公元三一三年君士坦丁與李西尼 (Licinius) 舉行的米蘭會議，首次制定了宗教自由的原則，這就是等於羅馬帝國的最高政權、正式承認基督教會在帝國的宗教領域內征服了一片領土。君士坦丁於公元三二四年登極為東西羅馬帝國的皇帝時，基督徒引用聖詠歡呼說：「你們該向上主高唱新歌，因為祂行了奇事。」歐瑟比 (Eusebius) 就是用這一句話作為他所寫教會史第十冊的開端。

### 1 教會的新展望

在第四世紀並未出現像今日對各宗教持中立態度的國家。政教合一足當時的公認法則。既然基督教會表現出超凡的活力，順理成章地便該成為羅馬國教。這事實對教會生活團體來說，生出下述的後果：

(一) 地方信友團體可以自由擴展活動範圍，發揮其內在活力。

(二) 基督徒團體開始將世俗文化基督教化。這是一種新經驗，因為這些團體在教難時期一直在相當的孤立中生存。在這新情境之下，信理的正確問題隨之而生，成為教會生活中的要素。

(三) 基督教會成爲國教，享有特權，自然會有許多趨炎附勢的人，爲自身利害關係而加入基督徒的團體。最初三世信紀友素質的水準也就受到影響。

(四) 宗教與國家關係密切，便會發生依附國家和變成政治工具的危險。

與國家建立新的密切關係，教會生活團體也就以一種新面目出現：

## 2 教會的新面目

下列三種趨勢，可以概括教會生活團體的新面目。

(一) 權威集中在羅馬；教會開始強調其全球性，地方教會原有的重要地位逐漸消失。這種趨勢導致地方教會團體逐漸失去原有的親切感和活力。教會以龐大的信友團體爲重心，便要強調組織結構的重要性，好將信友組合起來。

(二) 教會開始仿效帝國的組織，建立君主式的直系聖職制度。這是在具體歷史環境中權威制度形成的一種方式。但是我們不能斷定這是唯一可能的和最接近基督福音的權威制度。事實上教會這種權威制度對教會生活團體有莫大的影響；在聖統權力、組織、制度支配着教會意識和法律趨於扼殺精神的氣氛中，如何能培養真正充滿弟兄友愛精神的團體？

(三) 教會發展爲一獨立健全的完整制度 (a perfect and complete society)，隨着歷史的進展要負起領導和聖化整個人類大社會的責任 (尤其在中古時代)。

## 3 教會團體中三種階級的形成

(一) 基督徒團體中的領導權來自基督，目的在於為生活團體提供必須的服務。由於上述第四世紀教會內的趨勢，具領導職位的人變成了天主子民中的特殊階級——就是從人民中選出的聖職人員(Clergy)。(二) 由於自第三世紀起，苦行、隱修和修道生活的相繼勃興，教會內便產生了修會會士這一階級。他們的獨身獲得教會的重視及推崇，修會會士成爲「成全的階級」。統治教會的聖職人員，自然不甘落後，於是獨身法律(Law of celibacy)逐漸也加在他們身上。(注意，這裏我們只論及獨身法律的歷史來源)

(三) 除這兩個「主要」階級，即聖職人員和修會會士以外，還有第三階級，就是一般信衆，他們的地位最低，由於人性軟弱，糾纏於世間俗務中。他們被稱爲俗人(Laicos)，但已失去原有Laos-Laicus，即「屬於天主子民」的意義，而被輕視爲無知，不重要的「附屬品」，並不真正屬於教會的核心。直到今日，教會受這三種階級區分之害仍然極深。除非我們開始溝通他們，我們將無法建立真正的基督徒團體。

### 三、中古時代的教會生活團體

從第四世紀起，集權的趨勢，聖統制的權威運用和教會漸漸地建立爲完整的社團，決定了整個教會和地方教會的生活方式，直到今天，在這樣的歷史背景下，我們簡單地來看看教會怎樣在中古時代具體地成爲生活的團體。

#### 1 日耳曼民族的影響

(一)當教會從第七世紀起開始積極地在日耳曼國家傳播的時候，日耳曼的社會結構免不了會影響到教會的生活。當時人民住在鄉村；因此開始有鄉村本堂的建立。這些本堂越來越淪入諸侯們的手中，幾乎脫離了主教們的管轄權。這個社會裏的封建制度，也就成爲教會團體的制度；所以它不能像我們在新約裏或者在教會最初三世紀裏所遇到的生活團體一樣。

(二)更進一步，日耳曼的重法觀念，自由意志主義和強烈的正義感深深地影響了基督宗教的整個宗教意識；我們可以從下面幾點看出它的逐漸改變：

(1)在新經裏是聖父及耶穌基督主動召叫祂的子民，而在日耳曼的宗教精神中，人的主動似乎擔任了更重要的角色。

(2)充盈於新約的宣講裏，普及於一切天主與人的關係中的愛德精神似乎漸漸地由日耳曼人的「正義」和「判斷」的觀念所取代；因之在宗教的生活裏，賠償、贖罪及陰暗的一面佔了上風。

(3)這種宗教精神似乎也在人與天主的關係間促成了一種個人主義和孤獨主義。

(4)由於越來越強調基督的天主性，而忽略了祂的人性，所以對於基督與聖父間親近關係的觀念也漸漸地滯失；人感覺到在天主與人之間，神父與教友之間有一種距離；教會的生活越來越變成一種法律問題和執行事務而已。在這種情形下，我們很難談到真正的生活團體。在那幾個世紀裏，人們制定了一些社會習俗和宗教儀式，這些也就是那時代唯一真正的宗教團體行動；我們更好稱之爲基督宗教的氛圍，而不叫它爲真正的基督生活團體。

## 2 修院生活的改革

我們可以期望在上面所說的這種教會裏發現一些精神的革新運動；復活基督的活精神一再地衝破法律的束縛。從第一世紀在 *Cuny* 的修道院開始，我們可以看到在修道院裏或其周圍的地方，有一種精神的革新。

### 3 城市的興起

城市興起的現象支配了第十三及第十四世紀。這一社會學上的現象導致了一個都市中許多堂區的建立。在這些城市中，不像初世紀一樣只有一個由主教負責的堂區，而是有許多本堂。在這幾個世紀裏，我們才可以說有基督生活團體，特別是在城市的堂區裏更是如此：教友們擔任了一個很重要的角色。

有一件重要的事情我們應當記得，整個中古世紀的社會是一個龐大的宗教化的氛圍。在這氛圍裏，基督宗教與俗世社會熔為一體。然而，團體大多從社會的需要和事務中去獲取靈感，而很少從教會裏去吸取。在這幾個世紀中教會的禮儀就是一個很明顯的例子：禮儀並不為普通一般人所了解，顯得被動、個人化，變成了一種使人觀賞的表演。我們可以看到各種奇怪的和外在化的禮儀行爲。總括而論：在中古世紀城市裏的基督徒團體是基於共同的社會生活和共同的基督宗教的氛圍，並不是源於個人信仰中對於復活基督的共同經驗和一種有意義的共同禮儀。

### 四、近代幾個世紀中的教會生活團體

1 我們已經看到了從第四世紀起教會內的主要趨勢，此外我們也看過在宗教生活方面日耳曼人

思想的影響。現在我們還要略提希臘哲學對於基督徒世界的影響，特別是從第十一世紀開始。希臘哲學在基本上是以尋求真理為中心的，分析事物客觀的本質，把一切事物都放在一個和諧的秩序中。這樣的宇宙是靜止的 (static)，非人格化的 (non-personalistic)。天主教的思想受這種思想的影響，產生了士林哲學和士林神學。這種思潮促使教會發展一個和諧的和統制完善的組織。在這種情形下我們很難期望有真正的充滿活力的基督信徒團體產生。我們可以從自身的經驗中找到證據！

在中古時代末期業已開始的俗化過程，並未受到教會積極的重視；相反地，教會越來越退避到一個小圈子內。我們仍然可以從自身的經驗中去證明這一點，一直到梵蒂岡第二屆大公會議，教會才採取了一種嶄新的態度。這一點我們要在下一次演講中提出討論。(莊德亨譯)



## 第五講 教會為一個生活團體的

### 現在與將來 (提要)

谷寒松講

第五講的目的是研究教會在今日如何了解它自己是一生活的團體，並如何實現這一理想。可分：

(I) 今日世界鳥瞰

(1) 現代思想

(2) 現代生活情況

(II) 現代世界中的教會：教會好像被從世俗化的大社會中排擠出來，而存在在於私人的範圍中，梵蒂岡第二屆大公會議對此現象作了全面而徹底的反省與革新

(III) 關於今日教會為一生活團體的主要傾向

(1) 神學反省上的改變 (參考梵二)：恢復聖經中教會為一生活團體的基本看法

(2) 「入世的傾向」必導致教會內社會性的改變

(3) 法律上的改變：對於已往法律和規律的不信任；地下教會，「第三種人」

(VI) 關於地方教會為一生活團體的主要傾向：

(1) 在神學方面的傾向

(a) 地方教會的重要性

(b) 有意義的禮儀問題

第五講 教會為一生活團體的現在與將來

(c) 俗化的大社會對個人成熟信德的挑戰

(2) 結構上的改變

(a) 從「一元」的地區性本堂到多元的功能的團體，後者需要集體的合作：神學家、社會學家、心理學家、司鐸以及為計劃和聯絡的專家們

(b) 從聖統管制的本堂到兄弟般的團體；一個人管理整個團體的時代已經結束；信友們將積極參加管理自己的團體

(v) 臺灣地方教會為一生活團體的現在與未來。

三個有決定性的問題需要回答：也可以用來作為小組討論的題目：

(1) 我們對權威的看法如何？

(2) 個人主義問題：

(a) 在基督信仰的傳統中

(b) 在中國的宗教傳統裡

(c) 在臺灣教會內不同的關係間

(3) 有意義的中國禮儀問題

(a) 我們真正了解禮儀的意義嗎？

(b) 我們現在的禮儀是否幫助我們得到生活團體的經驗？

(c) 為得到這種經驗的阻礙是什麼？

(d) 我們如何為現代的中國人創造一個有意義的中國禮儀？

## 給參加臺南講習會的神父、修女們的公開信

基督內親愛的兄弟姊妹：

願主的平安常與你們同在！

我們很慶幸得悉您們對在臺中舉行的「教會本地化」講習會表示深切的關懷。我們謹願藉這封信向您們表達參與這講習會的神父、修士、修女們的心意。

這次講習會是自十一月十日晚至十五日晨在臺中市衛道中學舉行，參加人數約一百六十位，臺中教區主教蔡文興也躬親出席。

講習會開始時，白景心神父給我們報導臺南講習會進行的經過，本籍神父、修女們의 感想和願望。我們非常感激您們的善意，您們寶貴的意見對我們實在具有很大的啓發性。

正如蔡文興主教在臺中講習會開幕詞中所指出，教會的本地化必須由中國人領導。這是一項艱鉅的工程，我們傳教士希望能秉承基督愛的精神，獻出我們的心身，分擔您們的辛勞，同心協力建設中國教會。

我們不清楚傳教士能在那方面真正有所貢獻。我們深知我們本身往往是教會本地化的障礙，或許我們首先要做的，就是消除許多我們從外國帶來的觀念和制度，使教會能在中國循本地的文化和社會環境自然發展，成爲自足自立、完全中國化的教會。

另一方面，我們希望能積極爲中國弟兄服務，爲基督愛的福音作證。要達成這使命，我們必須依照

成世光主教在臺南講習會開幕詞中所強調的，要加深學習中國文化。

我們深切感到我們的的生活和工作、必須適應中國教會在臺灣的具體環境和需要。但是很可惜，這次在臺中的講習會缺少本籍神父和修女參與指導，以致有許多問題無法找到適當的答案。我們盼望能有機會在另一個講習會中和您們共同研究討論，以解決我們在中國教會本地化問題上的疑難。

最後，讓我們同心祈求天父，希望在聖神的導引下，我們能在基督的聖愛內結合爲一。

臺中講習會全體神父、修女全啓

一九六九年十一月十四日

## 臺中講習會中的自我檢討

在這幾天裏，我們曾經學習和討論「教會是一個生活的團體」這個題目。我們看到教會如何充滿活力，富有彈性，使自己適應不同的環境和民族。今天的情形在教會的歷史上可說是一個「新的春天」。它應該給我們帶來新的希望。

不過另一方面，我們也不能否定目前的事實，我們知道今天有許多人，許多主的子民覺得沮喪，常常因爲挫折而灰心失望。我們這些神父、修士和修女們，這些「以爲基督作證爲職志」的人們，多少也有同樣的感受。因爲我們也屬於「天主的子民」，並由於與基督特別的關係，我們願意獻身爲人

服務。

但是，我們中許多人沒有經驗到教會是一個生活的團體——在教會具體的現況，在我們的團體生活和本堂生活中。我們「身為教會」並不使我們感覺自己的生活方式屬於一個富有理想的團體。這個團體本來應當該合乎時代，富有活力，按照福音的信息而生活，並且會適應我們所服務的人類。

現在讓我們反省一下，「教會為一生活團體的現在與將來」的演講中所說的幾個要點：近代對教會看法的特點之一，就是互通（Koinonia）。這個名詞表示：以一種內在的生命結合一致；同時，對整個的人類有一種一致而向外的行動。

我們這群「以為基督作證為職志」的人所最缺乏的，是我們對天主、教會和人類共同一致的了解。正為這個理由，我們也缺乏一種對人類一致的、開明的行動。在我們中間缺乏團結，是使我們感到挫折、失望的許多理由之一，而終使我們不知所措。我們有一種不健全的感覺，感到自己對人類的態度或許並不正確；感到在幫助這個人類社會，使他們成為「天主子民」的生活肢體時也許有錯誤。

由於缺乏「互通」，使我們的「作證」毫無活力，也使我們的「服務」（Diakonia）沒有生氣。因為我們的「服務」是散漫無力的。它主要是靠着各人的自動自發，而沒有整個團體的全心支持。

這個自我檢討的會議，目的是使我們注意自己。因為我們來此的真正目的固然是為了我們的「子民」；但是，討論怎樣把「生活團體」的觀念應用在這個社會上的時期，似乎尚未成熟。既然我們是互相關心的兄弟姊妹，就讓我們首先公開地討論我們的「互通」吧：就是討論我們的生活如何是一個「為基督作證職業性的團體」。在此之後，我們才能够在一個比較堅固的基礎上來考慮我們的「服

務」及我們的「作證」。最後我們才能把「生活團體」的觀念應用到這個社會上。

今日臺灣的教會面臨一個危機。它是一個危險的時期，但也是一個充滿機運的時期。教會的將來如何，完全要看今後數年中，我們這些「以為基督作證為職志」的人如何做。

谷塞松神父在他的演講中強調教會分為三部份，神職人員、修會會士和一般信友。由於教會的神職化，這三部份沒有得在教會的生活中得到充份的發展。這個問題我們保留到明天下午再行討論。今天我們要看我們自己這群在教會中擁有職務的人，就是所有的神父、修士和修女。

我們可以分三個不同的團體來看。第一個團體是本籍神職人員和修會會士。我們應該注意每人與教區神父、修女的關係，及他們所有經濟上的問題。除非我們有一個強大的本籍神職陣容，教會將不可能本地化。目前當務之急是預備領導地位的轉移，以及使本籍神職人員在經濟上能夠自給自足。

對我們每一個人來說，我們必須注意這個問題，對它有一種適當的態度和想法，並表現於我們對他們的關係中。中國神父與外國神父之間的隔離是一個事實。我們必須誠實地面對它，而逐步加以改良。

第二個團體，可以稱之為「年長一代的外國傳教士」。我們體會到區分這一類的人，不應該按照年齡，而應該按照他們的態度而決定。

這個團體大致包括了以前曾在大陸工作的傳教士。一般說來他們都傾向於保守。他們可能以中國人民的家長自居。他們這種態度會延伸，而用在中國神職人員和修會會士身上，因之而對中國人管理教會事務的能力缺乏信心。

這個團體的人非常強壯而堅忍，習慣於困難的生活環境。他們肯奉獻自己，並願意做很大的犧

牲。他們的需要也較少。他們對食物、衣著和生活環境，沒有什麼特別的要求。由於他們習慣在一個地方獨自工作，而在那個地方他們可能是唯一的神父或僅有的修女團體，所以他們有時會偏向於個人主義——他們確實受到信友們的重視。

近來，他們的傳教方法似乎效果越來越少。他們對這事感到深刻地關心，但却不把它表現出來，只是默默地受苦。

另有一批屬於這團體的人，他們是在二次大戰後曾與年長一代的傳教士在大陸工作了幾年，或是直接來到臺灣。他們所受的教育與年長一代的傳教士相同。因此，他們的神修生活、傳教方法以及傳教觀念，也完全相同。他們對那些以比較溫和的方式表現出來的新意見、態度開明。但是，他們把這個新觀念付諸實行時又很容易的溜回過去的老套。

大部份牧靈的工作，都由這個團體擔任。雖然這些神父可能是修會會士，但他們生活中的某些方面却並非修會生活，而與教區神父生活方式相似。他們不住在一個會院中；他們的工作使他們無法按一般修會慣有的秩序生活。他們兩星期或每月聚會一次，來保持某種程度的修會生活。

因為他們是修會會士，因此使主教與他們的來往發生困難和尷尬的情形。主教與他們沒有直接的關係，因為他們與修會的長上直接商量。這樣，屬於修會的傳教士在行為上表現出來自己主要的是修會的一份子，而在這個或者那個教區工作則屬次要。

如果在一個教區內大多數的傳教士都能够自由的隱藏在他們的修會長上之後，而修會長上可能不住在同一個教區，我們怎能希望一個主教把自己的教區做為當地的「天主子民」看待？在一個教區中，每個修會各自為政；而修會的神父、修女之間，缺乏互相瞭解和全心合作，我們又怎能期望教會

的行政能够有效地工作？

第三個團體是近十年以來到達臺灣的年青傳教士。如果我們想瞭解他們，必須明瞭現在西方的情形。我們若把今日的情形與廿五年前做一個比較，就可發覺現在需要更長的教育，以及爲擔負責任作更多的準備。

這就是說，從前一個人在廿一到廿四歲間就可昇神父或發永久的聖願；而現在，一般在這種年紀的人，是否能做一個永久的奉獻却有疑問。有些年青的傳教士到臺灣來時，並沒有做一個永久性的決定，而與比他們年長的一輩有很大的差別。他們需要更長的時間，去使自己適應而找到自己的道路。此外，他們的各種需要也更多，就像他們在祖國生活狀況中所習慣的一樣。

這種情形的特點，可以用下面的話描述出來：在以前，當一位較年長的傳教士，要把他的工作交給一個年青的傳教士時，他知道這位年青人與他做一樣的祈禱，有同樣的神修生活，也學習了同樣的神學。由於他自己寶貴的經驗，他在這方面是超過年青人的。所以年青傳教士唯一可做的合理的事，就是盡己所能，越多越快越好地吸收年長傳教士的經驗。

而今天年長的和年青的傳教士不再做同樣的祈禱。年長的傳教士甚至懷疑：「是否年青人作任何祈禱？」他們的神學觀點差別很大，他們對事對物的看法也大相逕庭。

因此，年長的傳教士很難把自己的經驗和卓見傳給年青人。又因爲年青人的教會背景與年長的不同，所以前者很難吸收後者的經驗。

此外，有些年青的傳教士也不願意去傾聽，深信他們所謂的過去教會對他們毫無用處。更進一步，這些年青傳教士並不對他自己有多大信心。在祖國時，他們生長在一個正在迅速改變



的社會和教會裡。他們的神學提出很多問題，却給予很少解答。他們到臺灣來時，並不清楚知道自己能有什麼貢獻。有些人來時，有意或無意的希望，亞洲或中國可能給自己一些益處。

正如年長一代的傳士是反知識的，年青的一代是反歷史的。這就是說後者只瞻望將來，對於過去却是完全近視，他們忘記了「現在」就是一個指向未來的「存在性的過去」。

上述的幾種環境形成了年長傳教士對年青者的意見（特別是長上們）：

一、年輕的一代不知道他們所要的是什麼。

二、他們非常的猶豫，不能決斷而全力從事實際工作。

三、他們只為傳教工作主體以外的邊緣問題而煩惱。

為了公平起見，年長的傳教士應該自問「這是真實的嗎？為何如此？」以及「我們接受他們、準備他們有一天繼承我們的事業，我們的做法是否正確？」

年老的一代應該了解年輕人有適應上的問題。不僅是因為他們來到了中國，還因為他們在中國所發現的教會的形式與他們的教育和思想方法不同。在這方面，他們也需要適應。此外，教會的將來成長，是要從他們的新思想方法、生活方式和對天主，教會和人的瞭解中生發出來。

年輕的傳教士應該小心體會到、他們傾向於把自己的文化的問題投射到中國社會中。許多問題只是他們自己的問題，而非這個社會的問題。他們不應該把兩者混淆。因為真正的危險，正是臺灣的社會也在改變；改變的途徑，好似合乎年輕傳教士心目中的模型，但由於歷史文化和心理的背景，這種改變每完全不同。

另一方面，年輕的一代在面對現實方面有更好的準備。他們正在摸索自己的道路，因此也更開放

而有彈性；比老一代的傳教士因文化產生的偏見較少。然而，他們拒絕適應自己認為已經過時的與基督往來的方法。許多人認為自己的修會會院是一不可避免的惡。一個人必須屬於一個團體。但是他們却不願意合力維持一個不實際的結構。他們在其他修女，神父的會院中，也發現有人同樣的感覺，需要和希望。這些人彼此之間的連繫，遠勝過他們自己會院團體的連繫。

我們也很容易找出其他使臺灣聖教會分裂的因素來，而使教會沒有足夠的「互通」。例如：在外國神父和本籍神父之間，幾乎沒有真正的交往。外籍神父也因着言語的不同而分成許多團體。神父和修女之間的合作和交往，幾乎少之又少。

把一切事和一切人集合在一起，只能使情況更壞。但是為年青一代的傳教士是否能這樣繼續下去呢？我們有這麼多不同的修會，加上聖統神職人員及每個人各自的計劃，如此我們是否真的能為臺灣的教會服務呢？

我們這群「以為基督作證為職志」的人，並不是一個有真正「互通」的生活團體。在這個自我檢討的會議中，我們應看看自己，不是為了互相爭吵，而是接受事實；並且向自己發問：什麼地方我失敗了？我能為這個「互通」貢獻些什麼？因為我們深刻的關心，所以我們不應懼怕把這些事情公開討論。因為我們知道最大的誠命是在彼此相愛中愛慕天主。因此，我們應在愛德中努力嘗試，達到能給每個人實用的建議，為了贏得更大的「互通」而工作，為給臺灣的教會帶來真正的益處。（王敬弘譯）

## 我對臺中自我檢討會的感受

王敬弘

去年在臺南和臺中所舉辦的「教會是一個生活團體」的講習會，實在是中國教會一個劃時代的創舉。筆者因為工作的關係均未能參加。但是由於個人與參加者的接觸以及看到所發表的報告，能夠對它略知一二。

在這種講習會中，有感情衝動，言語激烈的事發生，自是預料中的事；但是整個講來，它對將來教會會有良好的影響。由於最近談到了臺中自我檢討會議的報告，與我平日經驗和觀察相符的地方很多；所以願意把我對這份報告的意見提出來供大家參考。

首先，我覺得這份報告，把中國教會的神父和修女分成三大團體的看法雖然太簡略；但是卻也反映了現實的一部份真象。我覺得它把教會最大的缺點指出來了，那就是缺乏「互通」。這實在是一針見血的觀察。在以前教會的行政制度上只有著重於個人與長上之間的交往，而沒有真正的公共意見。並且有些感觸和意見，如在這種情形下公開講出來，只會引起別人的誤解和憤怒。不能夠得到大家的反應，反而於事無補。於是，許多人把自己想要說的話都壓在心理不說了。但是，原則上來講，這是一種不健全的情形。因為，即便他主觀所看到的是錯誤的，他也無從得到糾正。如果他是正確的，却不能夠發生合作的影響。所以，我願意就這個情形做進一步的分析。

一般來說，如果一個人長久壓抑自己的情緒和想說的話，在心理上一定發生不平衡的現象。如果

這種情形嚴重，就引起精神症狀。我們知道在心理治療的過程中，一位心理不平衡的精神病人，他首先所發出來的，大半部是激憤的情感，並且把過錯都歸在別人身上；對其他的人及事物都加以激烈的批評。但是，近代心理學的研究，認為這是一種到達痊愈的必經之路。在他吐露了許多心中的憂苦和激憤之後，就慢慢的會自我反省，發現自己在這種情形下也有許多缺點，也有許多過失，而慢慢能認識和了解別人了。只有在這個時候，他才對現實能有一個較清楚、較客觀而平衡的認識，這就是他走上痊愈的第一步。

這種過程對一個團體來說也是一樣的真實。當一個團體沒有公開的討論的機會，每個人的心裏都會有許多積壓的不平憤怒和偏見。一旦有了這種機會，各種過激的言辭都會發洩出來。有時，甚至於鬧得感情上不能夠控制。如果我們了解，這是走上心理健康的必經之路；那麼我們就不會對這種情形感到過份的驚訝或害怕。我們也不能因為只有少數人將覺得心理上有不可治愈的創傷而退却。因為受創傷的原因，不是由於外在的環境，而在於他沒有接受現實的勇氣。對於一味不肯接受現實的心理病人，連最好的心理專家，也是無法去醫治他的。

以上所說的情形，其實正是二屆梵蒂岡大公會議以後，在整個教會內所發生的情形。雖然有許多的人因此感到害怕、失望等等，但是筆者却認為未嘗不是一個到達健康的必經之路。固然，有許多人將因此而跌倒，但却有更多的人將因此而獲得益處。因為，這樣反而把許多不正確的宗教信仰和態度、意見、慢慢從教會裏排除。在經過一番淨化作用之後得到一個更完美、更平衡的教會。

所以筆者認為這次的講習會實在是一個非常好的開始；如果能繼續下去，一定能夠給整個的教會帶來莫大的利益。但是，在這個樂觀的前瞻中，我們常常要警惕，因為這實在是一個痛苦的攻驗。

淨化作用爲每一個人都將是痛苦的經驗，但只有在痛苦中死亡之後，才有復活的可能。

有些人一定會覺得這樣太危險。可是，按照心理學的解釋，如果情感過份長久地受到壓抑，有了精神病而不積極的醫治的話，最後無論給團體或個人帶來的都是一種永久的傷害；甚至於完全的崩潰。所以那些願意繼續壓制，而不肯把自己開放出來自我檢討的人，其實最後所受的害處將更大。

以上的說法，筆者認爲絕不違反天主教的道理。因爲在這一切人事環境中；天主聖神都在工作。天主聖神並沒有免除人所必經的痛苦，但祂却使這些痛苦和考驗結出聖善的果實。所以，在整個的改變中，我們所要受到的折磨和考驗將不會減少。但如果我們知道在祈禱和愛德中進行這種討論，我們相信天主聖神一定會讓整個的教會結出百倍的果實。

第二點、我想討論的就是在臺中講習會中，外籍傳教士一致認爲今日教會急需把領導權交給本地的神職人員，並且幫助他們在經濟上自給自足。在我看來，這真是一個天大的喜訊。這種工作的方向實在表示整個的傳教事業已經到達了成熟的階段。但是，要完成這一點也必須經過相當長的痛苦和折磨的苦路。

這絕不是用恐嚇和悲觀的態度談這件事，而是我們必須面對我們人性的現實。從近代心理學的分析，我們知道，權力慾和佔有慾是我們人類最強的慾望之一。在權力交替的過程中，一定會生出許多不平和磨擦，這實在是不可避免的。因爲在過去握有權力的人，並不一定每一個人都能以成全的愛德去使用權力，所以對屬下不公平的地方在所難免。可是一旦要把權力交給屬下，而自己變成服從的人，無論對那一方面來講，都會有一段不穩定的時期。許多新得到權力的人，對權力的應用方面也不能夠到達善盡美的地步，所以傷害和誤解的事情一定是在所不免的。

對那些交出權力而要服從別人的人，在心理的適應上，也不能立即完全改變。他看到以前的屬下對自己發佈命令，有時尚可忍受。可是萬一遭到了不公的處理，那就不容易了。所以一定有許多傳教士，會覺得本地神職人員，對他毫無感恩之心，而使他受不了；甚至覺得自己一生獻給中國教會，最後得來的不過是冷落和輕視而已。也許，有些人因此要返回自己的國家，這也不是不可設想的事情。

筆者在菲律賓住過幾年。那時候，正值某修會美國會士和非國會士權力交替的時期。而且那時菲律賓的國家主義旺盛，因此有些過去做過大事或當過長上的美國會士，因為心理上的壓力太大，紛紛歸國。但是這究竟還是少數，大多數人都能够做相當合適的改變。那時的長上也以非常的愛德和明智來處理一切，決不勉強人離開，也不勉強人留下。對一切的事情都按公平來處理。結果使那個修會在短短的幾年內，達到重新平衡的地步。在那幾年中，離開修會的非籍會士也不少，聖召也日漸低落。但是危機一過之後，聖召增加，出會的人也迅速的減少了。我想整個的來說，中國的民族主義不及菲律賓那樣激烈，而外籍會士也不只是一個國家；所以整個的中國教會將不會遭到如菲律賓那樣巨大的困難。也許別人有更多的意見，希望能提出來補充，討論。

剛剛說了權力上的轉移。現在要討論一下金錢上的轉移。在今日的社會結構和經濟系統中，權利和金錢實在是不可分的。即使外籍會士讓一切長上由本地神職來做，但如經濟權仍握在他們的手中，那等於枉費心思。可是，如果把金錢交出，看了自己辛辛苦苦捐募或努力得來的金錢，交給別人去使用，而自己使用時反受到限制，在心理上是很容易接受的。何況，本地人員一旦有了比較充裕的金錢，是否一分一文都能適當的應用也是一個問題。總會有些人在金錢的處理上不能够完全的合宜。這

時一定很快會有人攻擊說：「你看！他們不知道怎麼樣處理財政，把我們的錢白白浪費了。」這是以預料的批評。

但是，我們從另一方面看，當日外籍會士爲自己募捐的時候，浪費的事情也不在少數。只是由於本籍會士自己沒有錢，外籍會士所浪費的又是自己的錢，他們只好啞口無言。所以，有一次，一位中國會士曾說：「如果外國人把金錢交給中國人以後，看到他們浪費金錢而不加批評，正如他們從前原諒了自己在金錢上的措置不當一樣，那真是了不起的愛德了。」我想有很多人會同意這個說法。

雖然筆者說的好像偏重於困難和痛苦的一面，但整個的觀點其實是樂觀而積極的。要治愈一個疾病，要改變一種情形，最重要的是認識現況，接受現況，並認清自己的方法和目的。然後，還要把達到目標所有的困難認識清楚，庶幾做出一個比較平穩的計劃，減少許多不必要的畏懼或冒險。革新教會，使教會本地化，基本上是整個傳教事業的指歸。有了這個正確的大前題，並在天主聖神的引導之下，大家才會本着愛德的心，開誠布公，從交換意見，到具體實行，直至使這件工程完全成功。筆者熱烈的爲這事祈禱、努力，希望能眼見它有開花結果的一天。

## 編後

「神學論集」的一個基本任務是研究、討論目前的中國教會所最關心的神學問題。每一期的文字都朝着這個方向，本期也不例外。聖經欄的「類型批判簡介」把近半個世紀以來研究福音的方法和趨勢加以精簡的介紹和評價，這是研討福音中任何個別問題所不能不先具備的基本認識。以此為出發點，本刊以後希望能陸續發表各種討論福音問題的文字。信理欄的有關世俗化的基督信仰一篇，指出了今日基督徒之間一種可謂家喻戶曉的主張和運動。本文著者知識廣博，判斷正確，把俗化運動的先鋒、潘霍華的長短一一指出，使讀者有所適從。而譯者的理解力及表達能力正好將這些新思想用中文寫出，令人讀來毫無陌生之感。

這次的神修欄特將祈禱——這個信仰生活中不可缺少的因素提出討論。「用聖詠祈禱的途徑」一篇的作者是法國的名聖經學家，他已於六十年代之初逝世。他對舊約的研究，特別是「默西亞主義」及「雅威的貧困者」諸問題殊多貢獻。本篇所摘譯的小冊子是由數篇演講合成，作者果然知道以深入淺出的說法教人如何用聖詠祈禱。第二篇「關於祈禱的新構想」與前篇可說是相映成趣。讀過它也許對耶穌所說的「應恒常祈禱，總不鬆懈」的教訓能有更深的領悟。兩篇書評所涉及的範圍相信也是大家所關心的。能將原書取來讀自然更好，不能，經過這些評介，至少也能略窺一斑。

本期「神學論集」特劃出三分之一的篇幅接受刊登全國第一屆牧靈講習會的資料。此屆講習會所



觸及的問題大而且廣，多而複雜，當然非本「論集」所敢輕意負責，更談不上指揮討論。講習會中曾深切感到神學的重要，並清楚體會出一個教會的神學素養，非一朝一夕之功，亦非開一次會所能解決。本「論集」在這方面的確受到一番鼓勵，並加重了責任感。以後凡與神學有關的問題，儘可能在此研究討論，而其他問題則請與講習會主辦人商洽交代。

講習會的文件，這裡不必逐篇介紹，只須將最後兩篇提出略加檢討，對講習會的動向及今後討論應遵循的途徑便能有所領悟。「臺中講習會的自我檢討」一篇是十多人共同執筆寫成的，它代表一部分客籍教士對目前臺灣教會所有的一種看法。文中對教士們的「作證」與「服務」生活深表欽佩，但對於缺乏足夠的「互通」也直認不諱，因了互通的缺乏，使得作證與服務的生活未能達到應該達到的程度和境界。關於「代差」的問題，分析得可謂具體有力，相信年長的及年青的傳教士讀來都能有所裨益。

另一篇「我對臺中自我檢討會的感受」，是一位本籍神職人員的作品，他對中國教會缺乏互通的肯定完全贊同，並將「互通」的重要加以心理學的分析 and 解釋，最後還舉出梵蒂岡第二屆大公會議的趨勢和精神與之配合。關於領導權的轉移及經濟能力的移交兩點，作者可謂給客籍教士道出了不少衷曲，但本籍教士在這兩點上也有不少「反求諸己」的機會。

我們所殷切希望的，是大家本着同樣的進取精神，不讓這次講習會所激起的種種問題死去，却要再接再厲，循着這條已開拓的「互通」路線，在聖神的領導下勇往直前。