

神學論集

于斌



4

輔仁大學神學論集

第四號

(一九七〇年夏)

目錄

聖經

舊約與天主的救援計劃..... P. Grelot 著..... 一五三

宗座聖經委員會對福音歷史的訓示..... J. A. Fitzmyer, S. J. 著..... 一七一

耶穌受誘奧跡的研究..... 張春申 講述..... 一九五

信理神學中基督論的新趨勢..... 資料室..... 一一四

信理

魯濱遜主教與現代神學文體的探求..... Paul Tihon, S. J. 著..... 一一五

教律

教會法的過去、現在、與將來..... 劉志明..... 一三七

教會史

利瑪竇的摯友李我存.....張 奉 箴.....二四七

神 修

今日神職人員的苦修生活.....K. Rahner, S.J. 著 單 國 璽 譯.....二六七

書 評

天主子—救世主.....陸 志 誠.....二八一

我要見到天主.....項 退 結.....二八五

如何實現對佛教的交談（特載）.....項 退 結.....二九〇

編 後.....二九一

聖經

舊約與天主的救援計劃

P. Grelot
馬谷 譯 著

爲使讀者在看本文時有一個頭緒，今先將本文所要討論的各問題列出一個綱目如下：

第一節

舊約在救援計劃中的地位

一、救援計劃是什麼？

1. 聖經所說的救援

甲、非基督諸宗教中的救援

乙、聖經啓示裡的救援

2. 救援計劃與聖化歷史

甲、救援計劃的兩個目標

a 歷史的自然目標

b 本性和恩寵

乙、凡俗歷史與聖化歷史

二、救援計劃的階段

1. 原始階段：由起始至亞巴郎

2. 由亞巴郎至耶穌的暫時措施

舊約與天主的救援計劃

3. 決定性的措施（階段）：新約
4. 救援的完成

結論：舊約的地位

第二節 基督奧跡臨在於舊約中

一、以色列奧跡是基督奧跡的預演

1. 天主言語的奧跡

甲、舊約中的天主言語

乙、言語的奧跡與基督的奧跡

2. 天主子民的奧跡

甲、以色列、天主的子民

乙、天主子民的奧跡與基督奧跡

3. 天主盟約的奧跡

甲、盟約的民族、以色列

乙、盟約的奧跡與基督奧跡

結論：基督奧跡的預在

二、在基督奧跡內生活的以色列

1. 事實

甲、基督奧跡是以色列信仰的對象

乙、基督與跡是成義的本源

2. 基督臨在和行動的方式

甲、不同的解釋

乙、舊約裡基督與跡的標記。

救援計劃包括天主爲拯救有罪的人類所用的各種方法，在時間上它囊括自開天闢地及人類墮落到世界末日最後審判的全部歷史紀元，而以一件歷史事實爲重心，這件大事便是基督的十字架和復活，人類的得救原是藉着這件事實現的。下面我們先看舊約在天主計劃的進行中所有的地位；以後再看基督的與跡怎樣已在舊約中活動；雖然在舊約裡基督本身尚未出現於世。

第一節：舊約在救援計劃中的地位

一、救援計劃是什麼？

救援的觀念含有兩個成分：消極方面是拯救一個人，使他脫險，脫免疾病痛苦等；積極方面是使被拯救的人重獲幸福美滿、健康安定的新生活。不過這只是救援的一個普遍解釋，要想明瞭基督信仰的啓示給救援一詞所帶來的各種色彩，還得加以更明確的判別。

1. 聖經所說的救援

甲、非基督諸宗教中的救援：救援的觀念在非基督諸宗教裡也不生疏。新約時代的希臘宗教及佛

教就是兩個有代表性的例子。

希臘宗教因對人性有善惡二元的概念，把人靈的解救當做希企的對象。人靈本屬於上天，如今却禁錮在有形的及有歷史變遷的塵世裡，因而今世生活實是降級和衰落。解救靈魂人人做得到，只須他運用適於擺脫肉體羈絆的伎倆；柏拉圖式的默觀，禁慾主義者的無懼；神秘的禮儀，有救拔力的認識 (gnosis)。這一切都沒有超性的成分，沒有聖寵的干預，更沒有什麼在歷史中實現的救援計劃，因為按照希臘宗教的假定，救援的本身就在於逃出歷史的領域以外。

佛教的精髓是「走向解脫的路」。它要救人脫離痛苦的羈絆，不僅是現世生活的痛苦，還有永遠輪迴投胎的痛苦。解脫的路既不是哲學，亦不是禮儀或苦修，原來菩薩本人就不是獲致救援的中人，而只是給人傳授自己的新發現的老師。每個人應該解脫自己，把內心的慾望完全制死，這就是說，只要把對現世虛幻事物的慾望，還該把對生存的渴望也置於死地。如此一切痛苦的根株被剷除，人就可進入涅槃。涅槃裡並無真幸福，但也沒有任何痛苦。這一解救的方法裡也沒有任何從上面來的聖寵，而只是一種逃避現世，甚至逃避一切可想像的存在的技术罷了。

乙、聖經啓示裡的救援：這一救援的觀念由舊約始就和以上所說的種種救援觀念不同，到了新約而全備無遺。人該解脫的可憐境界不是他原有的處境，而是一種墮落的處境。人類的墮落來自自由意志的過失，其後果除了直接負責人以外，還波及他們的後代。人既和天主斷絕了關係，也就從有史以來，和整個受造界，和他的同類——其他的人，甚至在他內心和自己不和協起來。因此救援必須恢復人內心方面的，社交方面的，以及與整個宇宙的统一與調協。但在那一切以前人必須先與天主再度和好：可見救援的問題歸根結蒂是一個宗教問題。抑有甚者，按照新約的啓示，人所要恢復的那個處境是一個

超越的境界，那裡人可走近並分享天主的固有生命：這一超性的展望要超過任何希臘神秘者的最大膽的想望。

人專憑自己，無論用什麼精巧的技術，也不會達到這種境界：唯有天主可以拯救他。天主也確確實實願意救他，但並不是把人一個個地從這「本質敗壞」的歷史世界超拔過去，而是在歷史的核心投入一股救援的力量，它有移風易俗，扭轉現世潮流的能力。這才是天主的計劃，它藉着基督而實現（參閱弗一：9—10）。進入這一計劃，人便踏上了得救的坦途，他不必逃避他所生活的現世歷史，而能由有罪人類的悲慘結局達到得救人類的光明終站。換句話說，救援不是逃出歷史之外，而是進入歷史之中，因為天主正是為此救援而創立了歷史。

2. 救援計劃與聖化歷史

甲、救援計劃的兩個目標：

a 歷史的自然目標：救援計劃的最後目標，依上所述，是超性的。但這並不阻礙人類歷史，按照造物者的意旨，有其真實性和自己的目標。人之在世是為主宰大地，使之臣服（創：一·28）人的一個做主宰的權利藉着他逐步征服世界，改造世界，而在歷史的過程中慢慢變成事實。同時，人類應該繁殖而充滿大地（創：一·28）藉此，在個人與社群逐步區分時，人性的潛在富源能以各種形式開花結果。此外，人類藉着征服世界而改變自己生存的條件，並藉着社群關係而得到複雜的經驗，這樣慢慢對人性有更深的認識和自知，而用藝術，文學，哲學等加以表達。可見人類可說是向着一個自然的成全境界逐步邁進，就像一個嬰孩走向成年期一般。但這人類隱約中所感覺到的目標，雖然能使歷史的

本性界各方面有其意義，却不是歷史的最終目的。它只是中間的、附屬的、與超性界密切相連的一個目標。

b 本性和恩寵：人類走向這一目標的時候，感到原始罪惡的後果壓身，原來人在自身及社會關係上都受到重創（*vulneratus in naturalibus*）。他的一生已不是繼續發展式的和諧長大，而是一段「辯證式的」路程，其間佈滿了各種障礙：人的障礙，大自然的障礙，人群彼此之間的障礙。人類統一的建立不斷受阻於一種分化的力量，而在每個個別團體裡合群的需要及個人自由發展之間恒常有一種緊張的局勢。不唯如是，人類每時每刻都有背棄天主，獨自去達到自然目標的趨勢，而以此目標為最終目的。這種自負必將造成他的最後失敗。

就在這一點上，救援計劃也有一個很清楚的目標：天主要救人脫離種種危險，使他充分發掘他本性的富源而達到自然目標。但這一目標的附屬性有一重大的事實相伴：即惟有提拔人進入超性生命的天主聖寵能同時治療墮落人性的創傷。沒有聖寵，人也得不到真實的本性或全。人所期望的新人唯有在基督內，分享着祂苦架及復活的奧跡方可產生。這樣，凡俗歷史本身最後仍不得不流入聖化歷史的超越水平裡來。

乙、凡俗歷史與聖化歷史：可見在凡俗歷史的表皮下面另有一個歷史在進展，那就是救贖的聖寵為拯救人類，為準備真正的新人——耶穌基督的降臨，編織而成的歷史。世間的一切都多少與此有關聯，原來聖寵使一切——連罪惡也不例外——都促成救援計劃的最後實現，不過相關聯的理由和方式自然很不相同。

事實上，在人類歷史裡有一大串特殊的故事是天主上智直接指向救援的實現的。這些故事不折不扣

扣地是人類歷史中的天主的行動。藉着這些事故聖化歷史實出於凡俗歷史之上，前者並賦與後者以超越的意義。這些事故涉及一個社團，一個天主召爲自己民族的社團。先是以色列，後是聖教會。教會成爲天主子民是始自耶穌的降生成人，祂藉十字架及復活使現世歷史步入最後的階段。到了這個階段，依權利來說，整個人類都被召請加入天主的子民，使得凡俗的歷史最後全爲聖化的歷史所攝取。那時「這個世界的形象將消逝」（格前：七·31），因爲它的天賦任務業已完成。這就是聖經的歷史觀，和救援計劃的觀念緊緊相連。

二、救援計劃的階段

1. 原始階段，由起始至亞巴郎

聖經敘述人類歷史所以要囊括開天闢地以來的各世紀，無非是因爲它要把救援計劃加以整體的解說。因此聖經中有關亞巴郎蒙召前的那些篇幅（創：一—十一；德：四四，1—18；智：十，1—15；宗：十四·16—17；十七·24—28；羅：一，18—31；五，12—14）雖不是科學性準確的論著，而是平民化及意象的描述，却有重大的意義。這些篇章告訴我們由人類起始，罪惡即已存在，而散發其毒素。人類社會確實在天主的判斷及盛怒之下度日。

雖然如此，救贖的聖寵也在那裡工作，在敗壞的人類裡仍有真心拜主的人：如亞伯爾，厄諾市，哈諾客，諾厄；這些義人自有他們的宗教制度，預兆着來日啓示的法律，那就是一方面，他們的良心代替法律（羅：二·14—15）；另一方面他們用以表達崇敬的標記確有崇拜和聖化的價值（創：四，3

15；七·213；819；八·2021；九·316。最後天主已開始顯示祂的救援意旨：祂藉方舟救了諾厄並和他立約——這實是救援和盟約的最初底稿，要等耶穌基督來予以完成。

歷代神學對此原始階段都很感興趣，而稱之為「自然律階段」或「諾厄盟約」階段，事實上聖經啓示以外的一切宗教及思想潮流都能在此階段相會，而一切宗教或遠或近地都與此救援計劃相銜接、遙遙地預兆着福音的法律及以耶穌之血蓋印的永遠盟約。不過在那些宗教與耶穌之間還須有一個中間階段，來直接地為救援鋪路。

2. 由亞巴郎至耶穌的暫時措施

這就是舊約階段，這一階段的底子和前一階段相同，即人類的罪惡在世上散發其遺毒，但在這灰色的底子上却射出三道曙光：首先是現在在歷史裡有一個天主的民族，而不只是敗壞世界中偶然遺下的一些義人，這個民族的歷史意義豐富，因為它有一股內在的活力，直趨基督將要帶來的救恩。第二，這一階段有天主的許諾，這些許諾由亞巴郎（創十二·113，7；十三·1417；廿二·1618；廿六·415）至衆先知（撒下：七·616），至諸啓示錄，漸漸發展。日益清晰。最後這一階段裡有法律和制度，由天主授與世人，使他們能有效地與祂合一。這些法律和制度也慢慢發展而形成一個複雜的整體。

如此天主的計劃已不僅是人類歷史表皮下面不可見的事實，而是局部已經揭露。並且這一暫時性的措施，是向着一個目標前進，這目標就是救援。歷代神學稱此暫時措施為「梅瑟法律」，或「舊法律」。（羅：五·1314）

3. 決定性的措施（階段）：新約

最後，時日的滿全到了（迦：四·4）。準備的時日過去，末日的時間到來。這並不是說今世的歷史已經到達末日，而是說「新世界」已與道成人身的事實齊來，臨在於歷史的中心。這種末日的看法是嶄新的；在世界終窮之前這個末日的世界已經在有效的標記下隱約的存在：先在耶穌身上，耶穌復活後，藉着聖神在教會及其聖事的分配上。如此「教會時代」是聖化歷史的最後一期，其間天主的子民逐步納入人類全體，按照人們藉信德響應福音的尺度。

4. 救援的完成

到了盡頭才實現一切信友的期望，即基督在榮耀中的重來。當救贖工程拯救人的身體脫離今日這種腐朽的悲運、完全顯示出天主子女的榮耀時，那時救贖的大功便告完成。藉着肉體復活而揭幕的新世界才是救援計劃的全部完成（羅：八·19—25；格前：十五·22—28；默：廿一）。

結論：舊約的地位

可見在救援計劃的進展中，暫時的措施（舊約）有一個不可缺的地位，因為它是整個人類前後兩個時期中間的鎖鏈：那兩個時期就是原始階段及教會時期，在這中間的階段救援計劃已有部份的揭曉，救贖的聖寵已在那裡工作，這救贖的聖寵就是基督的奧跡。在審視舊約的各種成分之前，且略看基督的奧跡如何在舊約裡工作。

第二節：基督奧跡臨在於舊約中

一、以色列奧跡是基督奧跡的預演

舊約是以以色列民族被選及以民突出其他民族之上與天主結約為起點。這一宗教性的事實已開始揭示天主的意向，其中並有三個救援計畫的特點指明在舊約裡確能着到基督奧跡的預演。

1. 天主言語的奧跡

甲、舊約中的天主言語：在救援的實現裡，主動常來自天主。舊約中天主與人的會話，都是因為天主先說話。言語的重要可由以色列宗教裡受天主默感，代天主說話的人所扮演的角色看出來。這些人可廣泛地稱之為「先知」。他們的權威實在伸展於信道，法律，敬禮以及對來日的希望的各種發展中。是他們藉自己帶來的信息引領天主的選民走向基督。他們的外貌却非常不同，由聖祖亞巴郎及盟約的中間人梅瑟，至狹義的先知們，以至保留法律及敬禮的司祭，以及保存經書而予以智慧教導的經師就是他們的不同面貌，但他們都有一個共同點，即他們是天主言語的服役者。

天主的言語是多方面的，它同時是啓示，許諾及生活的準則。而聽取的人也隨着激起多方面的反應，因為是誠實的天主啓示，人該報之以堅決的附和，這就是信德；因為是歷史的主人所作的許諾；入該報之以毫無保留的企望（望德）；因為是最高主宰給祂所愛的民族所立的生活準則，它所要求的就不僅是來自畏懼的服從，還是對祂意旨的孺慕（申：五·32—六，13）（愛德）。對主動說話

的天主，入應報之以適宜的宗教態度，這種態度已爲天主的言語所規劃。這一答覆實在已是真正的神化生活，其結構與基督徒的生活一樣，那就是信，望，愛三德。（見格前：十三・13）。

乙、言語的奧跡與基督的奧跡：「從前曾多次並以多種方式，藉着先知對祖先說過話的天主，在這時期的末日，藉着子對我們說了話」（希：一・1）。由希伯來書信的這兩句話可見新舊約裡所揭曉的是同一天主言語的奧跡，舊約裡尚不完全，新約裡却已全然揭曉。這是因爲聖子不僅是父的使節，而還是言語本身，即父的言語（若一，11-13；若一書・一，11-12）。基此，子向人所要求的信、望、愛的反應與舊約裡天主言語所要求的一樣。同時子最後以天主言語的姿態揭曉自己，讓人明瞭祂確實已隱然地臨在於舊約中，原來任何先知向人宣講的任何言語，無非是這個本質言語的反響，爲這本質言語的親身來臨預備道路。

2. 天主子民的奧跡

甲、以色列天主的子民：天主的言語是向某一人的集團說出，並交付給這集團：這是救援計劃的另一特點。在舊約裡這集團是一個被選被召的民族：以色列（創十二・1-3；申：七・7-8；依一五一・2等）。這一超性的，白給的選擇使以民成了一個「聖民」、一個「司祭的王國，受祝聖的國家」（出：十九・6；申：七・6；十四，2）。它雖生活於此世，與其他國家共甘苦，但它並不全屬於這個世界，它在其他民族間爲天主作證，受委任以禮儀奉事天主。救援計劃就在它的歷史命運裡實現。誰要有分，非加入此一民族不可。

乙、天主子民的奧跡與基督奧跡：救援計劃的普遍性，與這一特殊民族的召選頗格格不入，這的

確是舊約中貌似矛盾的矛盾之一：天主對人的愛情爲能具體化，可以捉摸，須在人間有所區分，選擇，但以色列的被選擇又像把其他人類置諸度外。天主的子民沒有以民歷史的支持無由存在，但這一支柱的狹窄似乎不能支持以民所以被選的普遍性目的。爲消除這一矛盾須候末期的到來，那時基督將要拆毀以民與其他民族間的藩籬，藉自己的十字架使他們與天主和好，合二者爲一身，此後他們只形成一個民族（弗：二·14—16），那時天主子民的奧跡才真完美無缺。

不過話又得說回來，即便那時，以色列的被選依舊保存其深湛的意義，因爲是藉此選擇，天主的子民方在歷史經驗的水平上開始存在。以色列好似一棵良木，其他國家要想進入救援計劃，非接在這棵良木上不可（羅：十一·16—24）。所以在以色列的奧跡裡除了爲基督的來臨作一種外在的準備以外，還有更深遠的一層意義，那就是天主子民，教會奧跡的真實的預演。

3. 天主盟約的奧跡

甲、盟約的民族，以色列：在舊約裡天主及其子民之間的關係是藉盟約一詞界定的，盟約這個字指定天主自己採取的一種「措施」，這一措施依照某一固定的方式使雅威成爲以色列的天主，而以色列成爲雅威的子民（申：廿九·12；肋：廿六·12；耶：七·23；……則：十一·20……）。因此以色列的被選是在西乃山的盟約裡得到歷史的認可（出：十九等），以前聖祖的盟約只是一種前奏（創十五及十七）。西乃山盟約使以色列成了雅威的「所有物」（出：十九·5；申：七·6），和祂的財產（申：九·26）。不過這些法治的概念不能充分地說出以色列與天主之間的深切連繫，因之又有表達情緒的意象加入：雅威是牧者，以民是羊群（詠：八十·2；九四·7……）；雅威是園丁，以民

是葡萄園（依：五·1—3；詠：八十·9—11）；雅威是父親，以民是長子（出：四·22；歐：十·1）；雅威是新郎，以民是新娘（歐：二·4；耶：二·1—3；則：十六·8；依：五四·4—10）。這些方式從此便保存其在救援計劃結構中的永恒價值。

乙、盟約奧跡與基督奧跡：事實上在救援實現的措施裡，新約用同樣的詞句說明天主與其子民之間的關係：藉耶穌的血（瑪：廿六·28；希：九·15—28）所締結的完美的、永久的盟約產生一個新的民族，來繼承以色列所有的特權（伯前：二·9；默：五，10）。但天主與人締約的奧跡，如今得到一個舊約難以逆料的深度：天主與人類的合一是在耶穌身上實現；天主子取得人性而成被贖人類的首腦，人類成了祂的身體或新娘（弗：五·25—30）。在舊約裡進入歷史的尚不完美的盟約奧跡，藉着道成人身而告完成：最後還有一個後果：十字架。

結論：基督奧跡的預在

因此舊約不僅是基督奧跡歷史上的準備。舊約雖是暫時性的措施，却已有決定性措施的某些特點。在「滿全時期」應該進入歷史經驗的基督奧跡所以已開始在舊約裡揭曉，是因為在某種方式下祂已經在那裡；這開端的實現，在某種尺度下且分擔為來日保留着的全部實現。如果在歷史進展的角度來看救援計劃，那麼天主所以給人說話，並為自己選一民族，而與他締約，全是為了將要來臨的基督。抑有甚者：在準備時期完畢後將成人身的天主之道既因其天主性與萬世萬代同時，那麼在祂的歷史使命達成之前，祂已隱約地在過去的一切世代裡工作；這就是說，天主是藉着祂，在祂內給以色列說話。立祂為自己的民族，與他締約。這樣隱約中預演了來日要完成救援的那件大事（基督的來臨）。

二、在基督奧跡內生活的以色列

至今我們只看了舊約裡天主的行動，如今我們該觀察以色列方面的行動，因為救援計劃為以民是一個生活的事實。這一方面仍舊是基督的奧跡遍佈了舊約的經緯，因為以民已預先活過基督的奧跡而受其神惠。

1. 事實

甲、基督奧跡是以色列信仰的對象：這裡信仰是指人對說話的天主所作的答覆，接受天主的言語（得前一，6—7），而整個的人都深入其間。這就是新約所說的使人成義的信德（羅：三·28……），它並使人能成為天主的子女（若一·12）。以經院神學的詞彙來說，那就是活的信德，包括望德和愛德（2^a 2^{ae}, q. 4, art. 1 et 3）。以心理構造來說，這一信德在新舊二約裡並沒有什麼不同，雖然亞巴郎及其神裔後代所信的天主言語最後終在基督——天主的聖言身上，以位格的方式啓示出來。

但如果我們只在宗教的認知方面着眼，那麼新舊約的認知對象還能說是相同的嗎？換句話說，在舊約裡就已相信基督奧跡及其所包含的一切，如對天主（聖三）的認識以及救援計劃的步驟（降生及救贖）？新約裡有些地方果然說得很清楚：亞巴郎因見到基督的日子而雀躍（若：八·56），依撒意亞見過「祂的光榮」（若：十一·41；參看一·14的此種說法）；亞巴郎及我們的其他信德祖先遙遙看到並問候天主許諾的實體（希：十一·13—14）。根據上述，聖教傳統常說舊約的信者確曾認識在基督內給我們充分啓示的主要奧跡，否則他們就未曾踏上救援之路（cf. 2^a 2^{ae}, q. 2, art. 7, in corp.）

。但這一肯定需要一些解釋：舊約的信者怎能預先得這種認識呢？聖多瑪斯加以闡明說：信德的對象在新舊約裡實質上應該是相同的，因為無論是新約或舊約所信的無非是雙重奧跡，就是那使我們見到有福的天主本身奧跡及引我們到天主的路。具體說來那就是基督奧跡，我們藉祂方可走入光榮（2^a 2, q. 1, art. 8, in corp.）。

但對此雙重奧跡的認識能有明暗不等的程度，目前我們的信德是顯式的（explicit），比較清晰。過去好多方面是隱式的（implicit）的信德，含糊不清。同一信德奧跡的本質隨着世紀的進展逐步顯露，直至最後形成清楚的信德條例（2^a 2^{ae}, q. 1, art. 7, in corp.）。如此舊約裡啓示的進展並未改變信德對象的本質，而只叫人對信德的隱式的附和一天比一天顯式化，而完全的顯露是為新約保留着。事實上我們如今相信已在歷史出現的基督奧跡，過去的人（B. C.）則是相信將要來到的基督奧跡，它已在各種形式下被許諾，被摹畫，而在救援計劃的概念裡是常包括在內的（2^a 2^{ae}, q. 1, art. 7, in corp.）。

乙、基督奧跡是成義的本源：「亞巴郎信了天主，這就算做了他的義德」（創：十五·6）。在新約裡亞巴郎的這種成義被看做信友成義的最高典型（迦：三·6；羅：四）。這一對比意義深重。它假定在舊約裡對基督奧跡的信仰，雖然是隱式的，却和目前有同等的救援後果。新約如此，舊約諸經典對此道理又有何說法呢？

舊約果然有以下諸概念：義德（創：七·1；申：六·25；詠：五·13……），聖德（出：十九·6；申：七·6；肋：十九·2；智：七·27），與天主的友誼（依：四一·8；編下：二十·7；智：七·27）。以上三者都伴同罪惡的寬赦（詠：卅二·1—5；五一·3……）三〇：依：四十·2

(及靈的淨化(則：卅六·25；詠：五一·4·9)；由此種種而達到一種真實的天主與人互通的生命。聖詠集裡滿佈提及這一生命的詞句，不把它當做理論的，不可企及的東西，而把它當做活生生的經驗，由之流出幸福(詠：一·一一九)，快樂(詠：五一·14)，平安(詠：一一九·165)，慰藉(依：四十·1)。這種經驗自然有其代價：心地潔淨，恪守規誡；但它並不是人事努力的結果，而是天主的恩惠，是祂的愛情，仁慈，寵幸的效果(見出：卅三·19；申：五·10；耶：卅一·3；卅二·18；詠：十八·51)。是祂洗淨人心(詠：五一·4·9)，在心上寫上祂的法律(耶：卅一·33)，在某種意義下再造人的存在(詠：五一·12)。舊約有些地方更準確地把這種救援的實現歸功於天主的智慧(箴：八一·九)或祂的神的恩賜(詠：五一·9；智：九·17)。按照末世論的口論這種與天主互通的生活是末期的特徵，但這並不阻礙它在舊約裡也是一個現實的事實，有些經典便保存了義人和聖人的紀念，新約仍予以保存(見希十一)。所以我們必須把成義及聖德的境界看做事實界，由舊約始天主就把它分給世人，這裡新約已預為扮演，但不僅在信仰的認識上，還在救贖的效果即聖寵的分配上。實際上，新約為界定我們在基督內與天主度的共同生活，仍舊用同樣的詞彙。這就表示新舊約裡的神修經驗確是相同的，也就是說舊約的經驗應視為基督奧跡預獲的效果。

這個道理在教父和歷代神學家中的一個典故，聖奧斯定說，從創世以來一切的義人都以基督為首腦(*Enarr. in Ps. 36, 3; PL 36, 385*)。聖多瑪斯遙相呼說應：除非人顯式地或隱式地相信基督，決得不到聖神的聖寵。但相信基督就屬於新約了。因此一切在恩寵之法律下的人都屬於新約(1^a 2^a, q. 106, art. 1, ad 3)。他又說：往昔的祖先和我們一樣，屬於同一教會的身體(3^a, q. 8, art. 3, ad 3)。這樣基督的奧跡不僅在舊約已被認識，它已經在那裡工作，拯救義人。這同一原則也伸入救援計劃

的原始階段，就是在暫時性的措施（舊約）尚未建立之前。有句古諺說得好，教會由亞伯爾開始。

2. 基督臨在和行動的方式

歷代神學家對基督奧跡的預獲效果並無異議，但還有兩個值得研究的問題：基督的聖寵「怎樣」在舊約裡行動；和藉着那些可捉摸的「標記」基督的聖寵進入天主子民（以色列）的生活中？

甲、不同的解釋：西方的神學追隨聖奧斯定及聖多瑪斯之後，以為在舊約中的義人及我們所領受的聖寵之間並沒有質一方面的區別，而只在團體性的制度上認定有很大的區別，因為往昔的法律制度不像目前的聖寵制度，不能憑着自己使人成義。

但西方有另一思潮（Iren., Tertull., Chrysost., Cyr. of Alex., Petav. 及某些近代神學家）更注重救援計劃中末世來臨的「大事」的主要角色：基督及聖神的歷史使命決定了世間天主臨在及天恩施佈的新紀元。所以致希伯來人書敢說舊的制度沒有成就什麼（七·19；九·9；十·1），並說聖祖們未見到許諾的對象而去世，他們只遙遙地予以問候（十一·13）。

上述兩種看法都是正確的，但後者更與救援計劃的一個基點相合。不錯，舊約中導致救援的歷史進程已經開始，救援的恩寵已在那裡工作，但充份的聖化效果還是為下一期保留着；其時聖言成人，將天主的民族作為自己的身體；其時聖神在教會內親為禮品，並把信友當作自己的宮殿而居住。由此角度來看，基督降入靈薄獄的道理便覺意義深長了：在那一刻往昔的衆義人接受了整個的救恩，將他們預先獲得的效果加以成全。

乙、舊約裡基督奧跡的標記：制度的不同附帶着標記的不同，每個標記都標明基督奧跡的臨在和

效果。新約裡人們藉着有效的標記：教會及其聖事直接與聖言接觸並與聖神親切往來，由此而獲有救援的保證（格後：一、23；五、5；弗：一、14）。舊約裡基督尚未來臨，世上尚未建立種種救援機構，那一切只是許諾和企望的對象，但仍不缺乏一些標記爲之宣告，爲之摹擬，使人的信德有所依歸而因之成義。那就是1：聖化歷史，在這歷史中信德方有一個指涉的界限來描繪自己的對象。2：暫時性的各種制度（Institutions）當做此一信德的不完備的聖事。至于爲宣告未來救援的多番許諾，所用的是一種隱喻的言語。這樣舊約歷史及制度佔住思想的第一層面，經過此一層面才能見到所許的救援。

如果舊約是新約的一個動的預演，那末舊約就像是一部影片預報它所象徵的事實。在研究舊約的各種構成成分時這一點不可忘懷。舊約的象徵特性爲救援計劃的統一是不可或缺的，因爲救援計劃在世上須分不同的階段實現。下一章將討論舊約的三個基本層面，即法律制度，選民的歷史，及新約的許諾。

本文譯自

P. Grelot: *Bible et Théologie*, chap. II. L' Ancien Testament et l' économie du salut, pp. 33-41. Desclée,
Paris 1965

宗座聖經委員會對福音歷史性的訓示

王敬弘譯

本文譯自 *Theological Studies* 廿五卷（一九六四）三八六一—四〇二頁。宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）一九六四年四月廿一日發表了「對福音歷史性真理的指示」（*Instruction Concerning the Historical Truth of the Gospels*）譯文見附錄。作者予以介紹，詮釋和批評。譯文之正文是按作者原著。但讀者刪除了一些與我國讀者無甚關係之註解。（譯者按）。

自從教宗良十三世在一九〇二年成立宗座聖經委員會以來，它常常被人視為天主教聖經研究的警察。可是，如果我們仔細看看它近年來的許多活動，就會發現它的工作方向顯然地要積極得多。當聖經研究發生了錯誤或是過份的傾向時，它就會發出文件（現在也以訓示的方式來代替過去的法令）警告或提醒人的注意。但是，一般講來這些文件都有它積極的特性；所以在天主教的圈子，人們對它的印象，不再是一個僅為糾察錯誤的委員會。但是天主教以外，人們對它仍有相當惡劣的印象。無論如何，聖經委員會最近所發出的訓示（註一），正顯示出來它以何種的態度，來處理一個使近代天主教內外研究聖經者感到困惑的問題。這項訓示是有關「福音的歷史性真理」，這個問題正是近年來不少天主教友所關心的問題。實際上，這是一個很古老的問題，但現在却為人用一種新的方式提出。這一點可從羅馬聖部在一九六一年六月對這個問題所發表的一項勸導文件（*Monitum*）看出來（註二）。不過這個文件的態度相當消極，並沒有給這個問題帶來光明。現在聖經委員會的訓示却是一項積極的文件，具有相當的重要性。因為今日天主教對福音研究的傾向以及教會對他們一般的反應都值得使我們仔

細研究這項文件，爲能體會它的意義。

自從這文件發表以來，由報紙上對它的各種反應，我們可以看出它的措辭是非常有機智的。因爲不同的人對它做完全相反的解釋（註三）。但如果我們仔細考察，這文件並沒有要天主教研究聖經的人信服那種基本學派的解釋。這種學派完全按照字面的意義肯定它的歷史性，這項文件也不是譴責任何一種對福音歷史價值的近代意見。雖然它把從類型批判所提出來有問題的假設，相當詳細的分類，但是這樣做都是爲承認類型批判所用方法的價值而鋪路。這項文件，將是歷史中第一次官方對此方法的贊同及誠懇的接受，福音材料的傳統之形成中有三個不同的階段。這個文件的拉丁文題目是 *Instructio de Historica Evangeliorum Veritate*。它給人的第一個印象會使人認爲形容詞 *Historica*（歷史的）最爲重要。但是如果我們仔細分析這文件的正文，最重要的卻是前置詞 *de*（關於）。第三段（註四）提出問題的時候，却把 *Historica* 這個字省略了，這是非常有意義的。它的原文是「*quod multa scripta vulgantur, quibus veritas factorum et dictorum quae in Evangelis continentur, in discrimen vocatur.*」（有許多通俗性的作品，對福音所記載的事物和語言的真理發生疑問）（註五）。如果我們從文件的後半篇來觀察似乎它故意省略了這個字。因此事實上雖然它的題目上有歷史性上的真理，但是這幾個字在正文中只重現過一次；那一次是公開譴責類型批判方法中許多哲學和神學的假設。這些假設是天主教註釋家不能採用的（註六）。在其他積極的指示上，「歷史性的真理」一詞從未再現。由此可見聖經委員會更注意的是對於福音真理的性質作一個簡略的描述，而不僅是重新肯定福音都是具有歷史性的。

在前三段的介紹之後，委員會對下列各種職務的人做一個指示。這些人是甲、註釋家，乙、在修

道院或類似學院中教授聖經的人。丙、宣道者。丁、爲一般信友著作的人。戊、聖經學會的指導者。在丁項下，特別要求各地主教對有關聖經的著作加以注意。這些人的稱呼除了甲項以外，都是用斜體字印出；也許甲項未用斜體字印出乃手民誤植。因爲在後面的指示中，談到註釋家時仍用斜體字印出了。以上是這項文件的結構（註七）。它的結論包括兩個段落，最後保祿六世在一九六四年四月二十一日加以批准。

前 言

這項文件首先提到教會對於聖經的關注，這也是天主教註釋家工作的背景。它提醒註釋家們不僅依賴自己的才能、資歷，也要依靠天主的幫助和教會的指導。在第二段中，它對今天在教會中有許多解釋聖經專家的事實表示欣慰，也明顯的提示事實上他們都遵從教宗的鼓勵。這句話無疑是回答一些莫須有的批評。因爲有時在天主教內有人批評註釋家們用他們新的解釋來減弱人的信德。由於在聖經的討論中，很容易激動感情，所以這文件鼓勵大家注意愛德的精神，它重覆在「聖神啓迪」(*Divino afflante Spiritu*) 和「警醒注意」(*Vigilantiae*) 這兩項文件中的忠告。在不同的引證中也加上一句評語，它說就是如熱羅尼莫這樣有名的聖經學家，也不一定能夠圓滿地處理一切有關聖經的難題。第三段指出委員會發表這訓示所針對的問題及狀況。

對註釋家的指示

在整個文件下面十五段中有八段是針對註釋家而發的，(四)十一段) 如果把這部份和其他部份

相比較可以看出它主要的訓示。因為對修道院教授、宣道者、一般作者以及聖經學會的指導人所寫的不過是些訓誨性指示，並提醒他們必須明智的行動。雖然在對註釋家的訓示部份也包括了訓誨和注意，但是只有在這部份中我們才可以看到積極信理上的訓示（註八）。

第四段包含對天主教註釋家的訓示。它勸註釋家從以前各種對福音解釋的貢獻中獲得益處，特別是從教會的教父和聖師取得靈感；這實在也是跟隨教會自己的榜樣。但是它也應該利用「理性和天主教解釋學的規範」。這裏所指用「理性」就是在一切文學中，都承認的批判學規範。這些規範是一切語言學家和解釋家，在處理古老文件和文學時所應用的文學和歷史的批評原則。加上「天主教的」這幾個字是說天主教註釋者應該遵守的原則。（例如：聖經是默啟的書，它包含了天主的啓示。聖經某些片段語言學家不能夠有一個確定的解釋，但是這些片段在教會的傳統中都有它的意義。）文件中特別又指出歷史方法所帶來的幫助，也應該加在理性和天主教解釋學的規則之中。然後委員會再一次的提醒註釋家們應用文學類型的研究，並且重提比約十二世的話。教宗曾說過這是註釋家們不能夠忽略的責任。（註九）第四段最後的一句話是促請研究福音證據的性質及對註釋學家訓示的一個大綱。（第七、十段）。

第五段是討論在福音研究中，應用類型批判方法的問題。委員會很清楚的分辨「合理的因素」以及有問題的「哲學和神學的原則」。這些前設常常與方法相混淆，以致使應用這些方法所得來的結論也腐壞。此處不能仔細研究這些方法和有缺陷的前設。（註十）我們應該特別注意在這個訓示中列舉了六條天主教註釋家所不能接受的「原則」。這六條原則就是：一、否認超自然的秩序。二、否認天主以一種嚴格的啓示干預了這個世界。三、否定奇蹟的可能性和存在。這三條原則都是來自唯理主

義。四、信仰和歷史的真理互不相容。五、差不多先決的否認啓示文獻的歷史價值和性質。六、輕視宗徒的見證而過分強調早期教會的創造力（註十一）。委員會在分辨了類型批判方法中「合理的因素」和「哲學和神學的原則」之後，就進入了第六段。在此它用了另一區分，那就是使合理的類型批判方法所得的結果應用在福音研究上。事實上，天主教註釋者早已有一段時期應用了這區分。這個區分使我們能對「福音見證的性質；初期教會的宗教生活以及宗徒傳統的意義和價值（第四段）做一個正確的估價。」

人們曾經把許多名字加在「聖傳的三個階段」（*Tria tempora traditionis*）上。這項事實有時容易讓人感到混亂。但實際上不同的名稱只是提出這個問題不同的幾方面；不同的名稱是出於對類型批判爭辯歷史不同之階段而已。有些作者認為它是對福音原文三種不同層面的了解；另外一些人認為它是福音材料三種情況。後者所用的名詞是來自德國類型批判中，對「生活情況」（*Sitz im Leben*）所有的發展。在第一次世界大戰後，德國類型批判的前驅應用這個方法。他們把福音的每一個故事，都給它一個生活環境；並用它解釋早期教會中創造這個故事的生活情況。按這些前驅的看法，生活情況原是教會的生活景況，後來因為對這個問題發生了爭辯，因而產生了耶穌的生活情況；那就是說耶穌傳教時所遭遇到的情形，因而使他說出或做出某件事。如果要想很確定的找到這些生活情況，需要非常精細而困難的研究。最後福音中之生活情況是根據前兩種生活情況而形成的。雖然，追溯耶穌和早期教會的生活情況是合理而有意義的問題。不過最重要的却是在福音中的情況，那就是說某件事情在福音中怎樣與其他耶穌言行相連；以及聖史們怎樣運用了那些傳說的資料。不論人喜歡用那個名稱來稱呼這三種情況而願用它表達某些特別的意義，但整個看來，大家都在說同樣的事情；那就是：為了解

因默啓而寫成的福音關於耶穌的教訓和生活到底告訴了我們些什麼，我們一定要做三重的區分。這個指示的第六段中很清楚地表示了這個重點。

第七段開始，曾把主、基督 (*Christus Dominus*) 這兩個字加以斜寫。實際上是用了一個更適合第二個階段特性的名稱。此處也許用納匝肋人耶穌來得更好。無論如何這裏所要講的是耶穌的生活環境，耶穌所言所行，還有耶穌所選擇的門徒親身所見所聞。我們應強調兩件事，那就是：第一門徒所見所聞能夠給耶穌的生活和教訓做見證；第二件是耶穌曾把自己的教訓用不同方式表，達以適應不同的情況，使他的教訓能够被理解而保留。這一段文件的前幾句話多次引證了新約，但其後的部份大多是用一種推理的方法寫成，不過它無疑的表現了這個傳統的第一個階段。

這個階段就是耶穌親口所說的話 (*Ipsissima Verba Jesu*) 對基督徒來說這可說是最重要的階段。基督自己所說的話遠比早期教會和他的門徒們所傳播的話要來得重要。但是有一點却值得我們注意，聖經委員會並沒有堅持福音是第一階段傳統一字不易的記錄。

第八段是討論傳統的第二階段。這段文件會強調宗徒們所作的見證，以及他們在傳道中爲了使他們的信息合乎聽衆的需要而做的適應。

即使委員會說在復活之後宗徒們「忠實的解釋了耶穌的生活和他的言語。」但這却是特別指伯多祿在宗徒大事錄十·36—41所發表的演說，而不是指任何的福音而言。伯多祿的這個講詞被 C. H. Dodd 認爲是耶穌生活的撮要；也是早期教會傳道的一個範本。許多人認爲瑪爾谷福音就是這個撮要的擴張。但是我們必須注意，在伯多祿的傳道中，並沒有引證任何耶穌的話。不過這篇講道，却被認爲是耶穌生活和話語的「忠實的解釋」，這實在是一種不可忽略的重要暗示。

在這段文字中，委員會正確地反駁了一種錯誤的見解，因為有些人認為耶穌復活和聖神降臨的經驗使宗徒們得到一種新的信仰，同時也摧毀了宗徒們對耶穌生活的記憶，改變了他們對耶穌的印象，使祂成爲某種「神話性」的人物。

雖然委員會駁斥了上列錯誤的見解，但另一方面却堅持宗徒們因爲第一個復活節所有的經驗，以及在聖神降臨中受到真理之神的光照，他們對耶穌的所作所爲有了更完全的了解，而把它們加以傳播。委員會更引證了在若望福音中這種更完全了解的例子（一·22；十一·16，十一·51-52）。這三段福音原文非常一致，但是委員會並沒有指出更完全的了解只限於這三段中。這一段強調宗徒們爲適應聽衆的需要，曾對宣講的辭句和形式加以改變，對觀福音中某些差別也是由於這種適應而產生。所以福音中現有的記載並非只來自聖史最後的適應。

這一段的結尾曾提到宗徒們在傳教時所用的「各種不同的宣講方式」。因爲他們要對「希臘人和野蠻人、聰明人和愚笨人說話」。因爲他們與各種不同階層接觸，自然也影響到對他們所宣講信息的適應。因此我們必須分辨在這種適應中所應用的「文學類型」，而加以恰當的估價。無疑的，委員會在這裡所指的，就是類型批判的方法。不過，文件中特別指明，雖然可以在新約中發現某種文學類型（要理、故事（註十二）、見證、聖歌、光榮頌、祈禱），但是他們是否爲聖史中所應用，至少是否大量的應用却是另外一個問題。無論如何，此處的要點是指出在這個階段所有的基督教傳統，的確是在各種不同的文學類型中發展。因此，研究福音的人一定要分辨它們並對他們加以估價，但是更重要的一點是委員會承認在這些指明的類型之外，還有未指明的其他類型。這些類型也爲當時人所應用。至少在福音中，我們可以找到族譜、比喻、奇蹟故事和米德拉市（midrash）等等。

第十一段有關傳統第三個階段的討論是最長的一段。最令人注意的是它強調聖史們每人爲自己選擇了適合特殊目的的方法。委員會公認在這個階段的傳統中，有一種選擇、綜合、解釋的過程；並且對讀者需要的適應也影響了這種過程。聖史們常把一個事件從一個環境轉移到另一個環境。所以聖經註釋家必須找出爲何聖史們在某一環境敘述耶穌的某些言行。這也可以說，委員會已經默許了應用編輯批評學 (Redaktionsgeschichte)。這種批判是在類型批判學以後的一種對福音研究的最新發展。後者是研究福音文學類型和它的產生過程，而編輯批判學却是研究編輯的歷史，這也就是說福音的最後編輯者如何把某一事件或片段應用在他的作品中。

委員會在勸勉註釋家尋找聖史們的意義以後，才討論在這種編輯過程中，有關「真理」的問題。聖史們把吾主耶穌的言行，用不同的秩序編輯出來，或是不按原來的文字表現他的言論，但是這毫不影響一個故事的真理。在這種過程中，聖史們仍然保存了它們的意義。委員會只提到「真理」，但卻沒有特別說明它們是「歷史的真理」。也許有些人願意知道在聖史們的編輯工作以後，「歷史的」這個字到底有何意義？如果一個人要問：「如果不是歷史性真理的問題，那麼是什麼樣真理的問題呢？」它的答案却是「福音的真理」。在第十段中似乎已指出了這一點。在那段的末尾，曾引證了聖奧斯定的話。雖然，奧斯定對福音的認識並不像委員會訓示的認識那樣的複雜，但是却給了足夠的暗示。委員會在討論了福音傳統三個不同階段的結尾特別指出，如果一位註釋家沒有小心的注意福音傳統所有的各方面，他並沒有完成他的任務。實際上，這就是表示這三個階段的區分是「最近研究所產生可讚美的成果。」然後委員會又做了下列有意義的聲明：「由最新研討的結果中看出來，基督的教訓和生活，很顯然地並不只是爲了便於紀念它們，而却是爲了「宣講」，因此給教會一個信德和倫理的基

礎。」因此委員會默認了福音的真理，但並不是基本學派 (Fundamentalist) 所說那種按字面死板解釋的真理。

在對註釋家最後的一段話中 (第十一段)，開始承認在註釋學方面尚有許多嚴重的問題。註釋家們能夠而且應該自由的應用他的技巧和天才，這實在是重覆了比約十二世關於天主教註釋家應享自由的聲明。不過，現在的訓示，在註釋家的工作與教會訓導權之間的關係，却加上了一些有意義的說明，所以我們必須把兩種原文相提並列。

聖神啓迪

因此尚有許多非常重要的事情，天主教的註釋家們在討論和解釋這些事情的時候，應該自由的用他們的技巧和天才，而使每一位都能够爲了全體的益處貢獻成果，也因此使神聖的教義能够繼續發展，並且保護教會的光榮。

訓示

但是還有許多最重要的事，天主教的註釋家，在討論和解釋它們時，能够而且應該自由地運用自己的技巧和天才。因此每個人都能爲了全體的利益貢獻自己的所有，也不斷地促使神聖教義繼續進步，也準備和更加支持教會訓導的判斷權而保護教會的榮譽。

委員會鼓勵註釋家們服從教會訓導權的指示，而不忘記宗徒們宣講了這些福音，而聖史們受到了默啓以致「沒有任何錯誤」。然後委員會引證了伊肋內的話，來結束了對註釋家的指示。

對在修道院或是類似學院中教授聖經者的訓示

在第十二段中包括了對在修道院和在類似學院中教授聖經者的訓示，它勉勵他們按照這科目的尊

嚴以及時代的需要而教授聖經。在訓示了註釋家應用類型批判去解釋聖經以後，也同樣的訓勉修道院的教授們能够應用這種方法；在今日的時代中，不能够忽視它。但是委員會堅持這種文學批評方法的應用，本身絕不是一個終極的目的，它只是用來找尋天主透過福音作者所願表達的眞義而已。教授們應該在這一切之上，強調福音的神學意義；而文學批評只是用來找出神學的工具。聖經教授們所訓練的人是將來的司祭。這些人應把聖經當作他們一生命力的來源。這項勸勉完全是採了一項積極的態度。唯一消極的因素是警告不要把文學批評當做一個目的。

對宣講者的訓示

委員會在對宣講者的訓示中首先堅持他們應該宣講「教義」。它引證了弟前：四·16。這個文件最強烈的一次消極的指示在此出現，「他們應該完全避免提出一些虛榮而尚未充分證明的新奇事物。」但是，我們必須適當的去了解這種警告。因為委員會立刻允許小心的解釋已經「可靠地證明了的新意見」。這裏的問題是很明顯的，因為眞理不能够有兩個標準，一個是爲了註釋家和聖經教授，另一個却是爲了信友。如果我們對於委員會的訓示估價是正確的話，如果聖經委員會對文學類型以及在解釋福音上用類型批判的方法予以承認的話，那麼這種方法也應該是一種可靠的，證實了的「新意見」。因此，也應該把這方法對一般的信友加以解釋和應用。此外，委員會也給了宣講者另一個提示，就是他們不應該把聖經中的意見，加上許多與眞理不合的想像出來的細節。然後結束了這一段的訓示。

對爲信友們寫作書籍者的指示

對訓導者所要求的明智，現在也加在一切以聖經爲題材，而爲一般信友們寫作的人。（第十四段）他們應該注意天主言語的豐富，然後應該認清不離開教會傳統和公共教導的神聖責任。他們可以研討聖經學中的新發現，但是却要注意避免「崇尚新奇者輕率的解釋」。「對新奇事物有害的衝動」，不應該使他們盲目地傳播那些爲解決困難而用的實驗性的方法。

委員會提醒主教們對於在雜誌或報紙中所發表的有關聖經的文章，應當仔細的審查。（第十五段）

對聖經學會的指示

結 論

聖經委員會在結論中說，唯有大家遵從這些指示，才能够使對聖經的研究爲一切的信友產生有利的效果。然後引證了弟後：三·15—17做爲結束。

最後的幾點批評

如果我們考慮了在天主教會內當時所發生的許多事情，我們就能體會到聖經委員會指示所有的意義。我們這裏所提到的並非是指拉特朗大學和宗座聖經學院中間所有的衝突。這種衝突很不幸的使教會對這個重要聖經問題的態度顯得非常暗淡和誤解。我們所指的是來自世界各處對天主教近代聖蹟

研究所有的不同的反應，以及在教會保守的圈內想使天主教聖經的解釋和對福音敘述的了解變成一種基本學派的企圖。在這種情形之下，聖經委員會在它的訓示中所表示的意見有極大的重要性。事實上它對許多近代聖經研究的傾向給予官方的批准（註十三）。

但是另一方面，委員會在某些事務上保持了沈默，引起了許多問題。首先委員會對對觀福音的問題，好像隻字未提。雖然它承認聖史在編輯時，「曾經應用了並選擇了為特定目標適合的方法」。並且，也承認聖史們曾經選擇、綜合並且轉移事件的秩序等等，但是似乎委員會很顯然的不願意加入如何解決這個問題的辯論中，而表示一種立場。（那就是說是否一個人應該選擇比較古典式的二源學說，或是 Vaganay 以及 Léon-Dufour 修改過的理論，以及其他有關口傳傳統的理論或是瑪竇福音最先出現的理論。）這是一個非常複雜的問題，也許永遠也不能夠得到使一切人滿意的答案。因此委員會對這種辯論採取一種開放的態度。可是對於這個問題保持緘默，却使委員會的聲明對這種情形有一種過份簡單的看法。那些非天主教研究福音的學者一定會最先想到這個問題。如果一個人對這個問題不採取某種立場，他如何能夠討論福音傳統的歷史性呢？我們在此能替委員會在這方面保持沈默找出幾個理由；我們想到的理由之一就是；委員會很顯然的只給予一種概括的訓示，而並無意結束對對觀福音問題的辯論。

其次就是聖史們在編輯時，對耶穌言論再解釋的問題。最近聖經學家曾提到聖史們並沒有寫出耶穌自己所說的話，却是把另一種比較完滿的形式放在耶穌的口中；甚至於某些詞句完全是福音作者在編輯過程中所增加的。現在舉幾個例子來看：瑪竇對於真福的增加（註十四）對於天主經的增加以及在有關離婚的片段中增加了「除非」那一個子句。還有就是瑪：十六，16 b | 19 所有複雜的問題，委員

會雖然在對福音歷史的真理上做了相當完整的聲明，但却沒有反對近代天主教聖經研究在這方面所採取的觀念。委員會確定的承認聖史們的編輯工作。（第九段）在提到福音作者所做的編輯工作中，也暗示了對耶穌言論再加解釋的性質。它寫道：「他們選擇了一些事情，也把一些事情加以綜合，把另一些事情按照教會當時情況加以解釋。……」（第九段）

這就是應該對某些地方教會按其不同的情形而用了不同的方法發展傳統所保留下的道理。某些著作家就根據這種方法來解釋，在有關離婚的片段中瑪：五·23和十九·9所用的「除非」那一個子句。福音作者增加這些字句，是針對在當時初期猶太基督教會中所有的問題。我們也可在宗：十五·20及廿一·25中找出他們某些反應。不過，委員會的聲明並沒有很顯然的承認這種編輯工作；但另一方面也並沒有否認。因此對這個今日非常嚴重的問題保持了沈默。這件事也是有意義的。

在這個文件中最有意義的事，就是聖經委員會鎮定而坦白的承認今日的福音中所包含耶穌的言行並不是傳統第一階段中所有的資料；甚至於也不是在第二階段中所用的形式，而只是聖史們在最後階段綜合編輯時所產生的形式。這種形式，雖然反映了以前兩個階段的變化，但是對第二階段的反應比第一階段來得更多。我們應該記住，在這編輯工作中所採用的形式是天主對聖史們默啓的形式。聖史們受到聖神的默啓，綜合寫下了這些記述。這個默啓保證了他們福音的真理，而免除了一切錯誤。但是我們也應該記得，教會在官方的聲明中沒有討論默啓的性質。神學家在推論中也沒有討論歷史性是默啓的必然效果。那就是說默啓的結果只是沒有錯誤，也就是說在他們所肯定的事物中免除了一切錯誤，所以免除錯誤的反面，並不是歷史性而是真理。這裏真理有許多不同的形式，有的是詩人的真理和歷史的真理；有的是修辭上的真理以及法律上的真理；有的是神話性的真理和福音性的真理。如

果福音的某一段包括了歷史性的真理，並不只是因為它是受到默啓而寫的。福音是天主默啓的理由與福音是具有歷史性的理由完全不同。默啓保證福音歷史性的真理，並不超過及保證在斐理伯書二章對基督頌歌的詩歌性的真理。這種保證不是數量上的保證，而是質量和類比式的保證。這種默啓式的福音真理，不是爲了讓我們得到一個對基督的教訓和生活的「回憶」，而是它被宣講時所用的形式，「而能給教會信仰和倫理一個基礎」(第十段)。

聖經委員會的訓示，並不是要對福音的歷史性的一切問題做一個結論。對於福音歷史性的討論仍然會繼續進行，並且現在有了更大的自由。這一個指示將會引起許多的注意。我們希望我們對它的分析能够幫助人更進一步的了解它所帶來的種種問題。

註解

註一：原文見羅馬觀察報 (*L'Osservatore Romano*) 一九六四年五月十四日第三頁。本文所附其翻譯之分段悉按原文，但在每段前即以中文數字，以便引證。其中阿拉伯之數字爲原文所有。

註二：Acta Apostolicae Sedis (AAS) 五十三卷 (一九六一) 五〇七頁。

註三：參看紐約時報 (一九六四年五月十四日) 三十七頁「梵蒂岡警告研究聖經者：任何不由信德所得註解的結論均爲無效而應被拋棄；給研究方法限定範圍；除非學者小心注意「各種偏見」，才能正確地接受近代歷史研究法。」紐約前鋒論壇報一九六四年五月十四日第七頁「梵蒂岡對聖經學者開亮綠燈。」

註四：參看註一。

註五：這句話是一九六一年宗座勸導文件 (*Montium*) 的一個迴響。但是現在這句話之簡單辭句却是很有意義的。在勸導文件中抱怨各種流行意見和看法。

註六：拉丁原文爲：Alii a falsa notione fidei procedunt ac si veritatem historicam non curet, immo cum eadem componi non possit。第五段（有些其他的人，具有一種對信仰錯誤的觀念，好像以爲信仰與歷史的真理無關，或甚至和它不能並容。）其下面一句則爲：“historicam vim et indolem documentorum revelationis”（啓示文件的歷史成份和性質。）此處歷史的一詞含意已較廣。

註七：外文中之斜體字是表示特殊注意的地方。但在中文無法恰當表示。原文之阿拉伯數字並具有一定之規則，所以它們並不能指出原文之結構。

註八：正如宗座聖經委員的其他文件一般，這個訓示也不是「不能錯誤」的。教宗比約十世在他的自動手諭「聖經的優越性中」(Præsentia Sacrae Scripturae) (AAS 40 [1907]723—26; EB 96—98)曾提到委員會之訓示和決定，「對在安全的路線上推進及指導聖經研究是很有用的」。以上的話指出它們的實用目的和意願。但是，教宗比約第十世又說：「……所有的人在良心上有責任服從聖經委員會過去和將來的訓示；正如他們服從教宗所認可，由宗座聖部所發出有關教理的法令一般。」委員會一九三四年二月廿七日在一個回答 (Responsum EB 159) 中又重述了教宗以上的話。神學家們會對於委員會決議的性質有所辯論：到底它是紀律性的文件，抑或教理的文件？大多數人都想它們不僅是紀律性的，而是間接教理性的。也有人討論它們所關心的是真理或是安全。

註九：路斐尼樞機主教 (Cardinal Ruffini) 是宗座聖經委員會的委員之一。他公開地反對研究聖經的文學類型。他會在一九六一年八月廿四日羅馬觀察報上發表了“Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici” 這篇文章出現於如此重要的報紙，並被主管教會研究和大學的聖部送給所有意大利的修院院長，因此爲不少人尊重服從。其英文譯文出現於 *America Ecclesiastical Review's* Literary Genres and Working Hypotheses in the Recent Biblical Studies 362—61。在這篇文章中，路斐尼樞機甚至於在間接地引用了比約十二的話後，認爲文學類型的研究是「荒謬」的。宗座聖經委員會的這篇指示可以澄清它所引起的一切混亂了。

註十：關於這一問題簡明的討論，可參看張春申神父之「類型批判簡介」。神學論集第二卷一期。

註十一：這第六項原則特別是針對一些德國更正派的類型批判學者而發的；完全揚棄了他們對「初期教會團體」的神學。參看

V. T. O' Keeffe, "Towards Understanding the Gospels, Catholic Biblical Quarterly, 21 (1959) 171-89 當然，我們也可以有一種合法的方式說初期教會「創造」了有關耶穌的故事。就以離婚的問題為例：當時之生活情況 (Sitz im Leben) 可能是爲此問題而爭辯或解除幾個實際上的問題。於是大家回憶耶穌對此事所說的話，並「創造」出一個說這些話的故事。這個故事可能繼續流傳而成爲解決相似案件的法規。如此在教會中經過一代的時間，最後它成爲福音傳統之一部份。但是，主要的困難在於「創造」一詞當指無中生有，因此也許用「形成」一詞比「創造」較爲恰當。

註十二：拉丁原文爲 Narrationes 有些人以爲應譯爲「敘述」。在第九段中，它的單數的方式出現，其意義應爲「記事」，因爲它暗指路：一·一。但是無論「敘述」或「記事」都不如「故事」兩字一般充分地表達這種文學類型。有人會以爲「故事」二字意義不確定，它也可以指「寓言，神話」等。雖然它的確可能有這些含意，但是並非常常如此。一般說來並非「故事」就是代表出自臆造，而「敘述」則爲事實。此處用「故事」不包含任何不正確的意義或一種價值判斷。

註十三：雖然這項文件的訓示大部份是對聖經注釋學者而發的，但是信理神學家及其他的人也應注意它所有的意義。有些現在仍認爲福音是耶穌言行圖畫和敘音式的記載，完全可以死板地用來做爲信證的根據。委員會的這項指示很清楚地對這種想法下了一個判斷。

註十四：參閱瑪：五·三—十及路：六·二十—二十二有關真福之片段。兩者之數目及字句均不相同。中文方面尙未有討論這方面的書籍。

附錄 有關福音歷史性的訓示

一、慈母聖教會，「真理的柱石和基礎」（註一），在她向人傳播天國救恩的工作中，常常應用聖經。她也常常保護它，免得受到各種誤解。因爲有關聖經的問題，從來不會完全解決。天主教的註釋家，應當毫不氣餒的去解釋天主的言語，以及答覆向他提出的各種困難。他更應該努力的使聖經的意義更加明顯、清楚。他不但應該很堅定的依靠自己的能力，而且在一切之上依賴天主的幫助和教會

的光照。

二、今天在教會中有許多忠實的子女，在有關聖經的事務上成爲專家，以應付時代的需要。這實在是一個極大喜樂的泉源。他們跟隨着教宗的訓導，完全獻身，全心而毫不倦怠的奉獻自己來做這種嚴肅而艱辛的工作。「其他教會的子女應該牢牢的記住。對於這些在上主葡萄園中工作的果敢工人，對於他們的成果，我們不但應該以公平和正義去判斷，而且也應該用最大的愛德去批評。」（註二）因爲即使如熱羅尼莫這樣傑出的註釋家，有時在解釋較難的問題時，也是沒有完全成功。（註三）應該注意「辯論尖銳的論戰，不能夠超出互相友愛的範圍。也不應該在辯論中使人對天主啓示和聖傳的真理也好像發生疑問。除非大家保護彼此之間的協和，以及尊重某些原則，不能期望如此衆多人不同的研究，能在這種學問上得到很大的進步。」（註四）

三、在今天的時代中，註釋的工作比任何時候更爲需要。因爲有許多通俗性的作品，對福音中所記載的事物和言語的真理發生疑問。爲此之故，宗座聖經委員會爲了實行教宗所託付給自己的任務，認爲應該訂立，並堅持下列數點。

四、天主教的註釋家遵從教會的指導，應從早期的解釋者中，特別是從教父和教會的聖師對聖經所有的認識中獲得利益；但是他也應該把他們的成果向前發展，爲了使福音中不變的真理和權威顯出他們全部的光輝。聖經註釋家應該精確的固守理智的原則和天主教釋經學的規範，他也應該勤奮地應用現代一般的歷史方法。這種方法仔細地考查資料來源，然後確定他們的性質和價值。他也應該應用原文批判、文學批判及各種語言的認識。註釋者也應注意教宗比約十二的忠告，他勸告說：「明智的研討聖經作者所用的表達方式和文學形式而做一個真實而正確的解釋。他必須信服，如果疏忽了在這方面

的工作，不可能不給天主教的註釋學帶來嚴重的損害。」（註五）比約十二藉這個忠告宣佈了一條對舊約和新約註釋的普通規則。聖經作者在寫作時曾應用了當時通行的思想和寫作方式。最後註釋者應該應用一切可能的工具，更深入的探討福音見證的性質，初期教會宗教生活，以及宗徒傳統的意義和價值。

五、如果環境需要，解釋者也可研討「類型批判方法」中所含合理的因素；以得到福音完整的了解。但是他應該小心，因為常常有許多不能夠容忍的哲學和神學的原則與這種方法相混，而使這種方法和它在文學方面所得的結論走入歧途。這並非是一件稀有的事。因為這種方法的提倡者，由於他們的唯理主義的偏見而被引入歧途。他們拒絕承認超自然秩序的存在以及具有人格的天主以嚴格狹義的啓示進入世界的這個事實。他們也不承認奇蹟和預言的存在和可能性。其他的人具有一種對信仰錯誤的觀念，好像以為信仰與歷史的真理無關，或甚至和它不能相容。有些人幾乎先天的就否認啓示文件的歷史成份和性質，最後還有些人輕視宗徒們對基督所做見證的權威，以及他們對初期教會的影響；而強調初期教會的創造力。所有這些觀點不但與天主教的道理相違背，而且也缺乏科學的基礎而遠離歷史方法正確的原則。

六、爲了適當的判斷福音所傳播內容的真實性，註釋者應密切地注意基督的生活和教訓，怎樣經過三個傳統上不同的階段而傳給我們。

七、基督、我們的主自己選擇了門徒（註六）。他們從開始就跟隨了祂。（註七）看見了祂的工作，聽見了祂的言語，而因此成爲祂生活和教訓的證人。（註八）當吾主以宣講來解釋祂的教訓時，祂用了當時所流行思想的方法及解釋的方法，祂使自己適應聽衆的思想形態，祂注意使祂的教訓

爲門徒們所容易記住，並映在腦海中。這些人正確的瞭解了耶穌的奇蹟和其他生活的事跡，把這一切做爲使人因着它們而相信基督，並且用信德來接受救恩的道理。

八、當宗徒們爲耶穌作證時，他們首先宣揚了主的死亡和復活（註九）。他們忠實解釋了祂的生活和言語（註十）。但是，當他們宣講的時候，在所用的方法上也考慮到他們的聽衆所有的生活及環境（註十一）。在耶穌自死者中復活後，他的天主性很清楚的被認識了（註十二）。信德非但沒有毀滅傳下來的記憶，而且更加使之堅定。因爲信德是建立在基督所做、所教上的（註十三）。基督也沒有變成一位「神話」的人物。雖然從那時起門徒們就把耶穌當做主和天主子；但是祂的教訓並未因崇拜的結果而變形。另一方面，宗徒因着耶穌受榮耀的事件，以及真理之神的光照（註十四），對主的所言所行有更完全的了解（註十五）。他們把這些傳達給他們的聽衆，這是無可否認的。因此正如耶穌在祂復活後，「向他們解釋」（註十六）舊約和祂自己的話（註十七），宗徒們也按照他們聽衆的需要，解釋耶穌的言行，「爲眞道服務而獻身」（註十八）。他們宣講時，用了各種適合他們目的和聽衆思想形態的不同方法。因爲他們對「希臘人及化外人；對有智慧的人及對愚笨的人」（註十九）都是負債者（註二十）。但是他們所用來宣揚基督的各種形式，應該加以分辨而予以適當的估價。例如：要理、故事、作證、聖詠、光榮頌和祈禱詞等，以及其他在聖經中和當時人所用的類似文學形式。

九、這種原始的訓導最初僅靠口傳，然後才筆之於書。因爲不久以後許多的人就嘗試「着手編成了記述」（註廿一）。四位福音的作者爲了教會的好處，寫了關於主耶穌的事。他們所用的方法適合於自己所特定的目標。在所傳下來的許多事情中，他們作了選擇，又把某些事情加以綜合，把

另一些事情，按照教會當時情況加以解釋。他們應用一切（可能的）工具，使他們的讀者能够意識到向他們所傳播事情的真實性（註廿二）。的確，聖史們從他們所承受的一切中，所選擇的，是那些適合不同情形的信衆和自己心目中的目標的事，並且也使自己的敘述適合於同樣的狀況與目的。因為記載事物的意義，也因安排次序不同而變化，所以聖史們按照耶穌的言行對讀者能發生的好處，而在不同的情況中解釋傳播它們。因此，註釋家們應找尋聖史們在敘述某件言行時所用的方法及上下文中找出聖史們的意義。聖史們雖然把主的言行用不同的次序來安排（註廿三），但是並未因此影響到故事的真實性。因為聖史們雖然沒有逐字逐句的表達了耶穌的言語，他們所用的不同的文字却保存了原有的意義（註廿四）。正如聖奧斯定所說：「每一位聖史相信這是他的責任；就是按照天主所願意的，在他自己的記憶中所保存的這些事物，用某種次序傳達出來，一點也不減少福音的真理和權威。這是因為聖神按照自己的意願給每個人不同的指導（註廿五）。他也管制了這些聖史們的思想，使他們記得所要寫的材料。因為祂要使這些書具有無上的權威，所以祂許可某位聖史用這種方法編輯他的敘述，另外一個則用其他不同的方法。任何一位熱心人，只要勤勉的用理智並藉天主的幫助去尋找，將會找到其中底蘊」（註廿六）。

十、聖經註釋者除非注意到這些有關福音來源和組成的事情，而且應用最近研究的成就，就不能够完成尋找聖史們所願說的是什麼的任務。從最新研討的結果中可以看出來，耶穌的教訓和生活之所以被記錄下來，並不只是爲了便於記念它們，而却是爲了「宣講」，因此給予教會一個信仰和倫理的基礎。解釋者應毫不厭倦而仔細地考察聖史們的見證，而能够發揚福音深刻而永久的神學價值，也清楚的顯示教會的解釋是如何地需要和重要。

十一、但是，還有許多最重要的事，天主教的註釋家在討論和解釋它們時，能够而且應該自由地運用自己的技巧和天才。因此每人都能爲了全體的利益貢獻自己的所有，不斷地促使神聖教義繼續進步，並預備及更加支持教會訓導權的判斷，而保護教會的榮譽（註廿七）。但是他應該常常準備着服從教會的教導，不要忘記宗徒們爲聖神所充滿而宣講福音，而福音也是在聖神的默感下寫成的，使聖史們不犯任何錯誤。「我們除了從福音中得知我們救恩的計劃外，我們並沒有從任何其他入中得到。宗徒們按照天主的聖意；曾一度宣講的，後來用聖經傳給我們的，是我們信仰的基礎和支柱。所以說他們在沒有獲得完整的知識前就宣講了，這是錯誤的。甚至有些人膽敢說自己是宗徒的糾正者。事實上，自從我們自主死者中復活後，他們穿上了自上而來的能力。當聖神降臨到他們身上時，他們就爲完備的知識和各樣的神恩所充滿。他們到世界各地去以天主的福音及宣揚天主慈恩的信息，向一切人傳播天國的和平。」（註廿八）。

十二、3 對那些在修院和其他類似學院中執教的人，「他們首先應關心的是……按照聖經應有的尊嚴和時代的需要去講授聖經。」（註廿九）教師們首先應該解釋它的神學教訓，因此使聖經能「成爲教會司鐸們神修生命的純潔而無缺的泉源，以及成爲宣講工作中的食糧和力量。」（註卅）當他們應用批判學的藝術時，特別是文學批判，不應該只把它當做一個目的，而應該應用它們，更能了解天主藉聖史們所表達的意義。因此，他們不應該在中途停留，只因着文學上的發現而滿足，却應該顯示因着這些工具，對啓示的教訓有一個更清楚的認識；或是在某些情形下，駁斥某些錯誤。執教者如果遵循這些規範，可以使他們的學生，在聖經中發現它的確能够「使心靈提升到天主，滋養自己的靈魂及加深內修的生活。」（註卅一）

十三、4 那些講道教訓基督信衆的人，應有極大的明智。在他們傳達基督的教訓時，應記住聖保祿的警告：「應注意你自己和你的訓言，在這些事上要堅持不變。因為你這樣做，才能救你自己，又能救你的聽衆。」（註卅二）他們應完全避免提出一些空洞尚未充分證明的新奇事物。對於已經堅定證實的新意見，應針對聽衆的需要小心地加以解釋。當他們敘述聖經事件時，不要憑想像而加上與事實不符真理的細節。

十四、爲一般信友著述的人，更應該注重明智的德行。應該小心的把天主言語中所包含的天國財富顯示出來。使得信衆們……能被感動，而且正確的燃起他們的心火，改善他們的生活。」（註卅三）他們更應把絲毫不離開教會公共的教訓和傳統，視爲他們神聖的責任。他們固然應當利用在聖經科學上最新的進展，但是他們應該完全避免創造新奇的輕率意見（註卅四）。他們絕對不能因對新奇事物的衝動，而散佈一些對某些困難嘗試性的解釋。他們應加以明智的選擇和嚴肅的明辨，否則將影響許多人的信德。

十五、宗座聖經委員會認爲需要提醒有關聖經的書籍和雜誌、文章，應屬於當地主教權下。因爲主教們管理宗教事務及與信友們的宗教教導有關的事。（註卅五）因此，各地的主教應該極爲注意的考察這些一般性的讀物。

十六、5 那些負責聖經學會的人，應該忠實的遵守宗座聖經委員會所訂立的規範（註卅六）。

十七、如果這些事情都被遵循的話，聖經的學習便會給信友們帶來利益。即使在我們今日，每人也能體會聖保祿書信中的話：「聖經能使我們憑着那在耶穌基督內的信德，獲得得救的智慧。凡受天主默感所寫的聖經，爲教訓、爲督責、爲矯正、爲教導人學正義，都是有益的，使天主的人成

全，適於踐行各種善工。」（註卅七）

十八、教宗保祿六世，在一九六四年四月十三日特別接見以下簽名的秘書，批准了這項文件並命令公佈。

羅馬一九六四年四月二十一日，委員會秘書 Benjamin N. Wambacq, O. Praem.

註解

- 註一：第卅三、卅五
- 註二：「聖神啓迪」通諭 (*Divino afflante Spiritu* (第46段 (EB 551; AAS 35 [1943] 3193; RSS 101)
- 註三：參閱「聖神恩保」通諭 (*Spiritus Paraclitis*) 二、三 (EB 143 RSS 50)
- 註四：宗座通函「警醒注意」 (*Vigilantiae*) (EB 143; RSS 33)
- 註五：聖神啓迪第38段 (EB 550; AAS 35 [1943] 316; RSS 98)
- 註六：谷：三、14；路：六、13。
- 註七：路：一、2；宗：一、21—22
- 註八：路：廿四、48；若：十五、27；宗：一、8；十、39；十三、31。
- 註九：路：廿四、44—48；宗：二、32；三、15；五、30—32。
- 註十：宗：十、36—41。
- 註十一：把宗：十三、16—41與宗：十七、22—31做一比較。
- 註十二：宗：二、36；若：廿、38。
- 註十三：宗：二、22；十、37—39。
- 註十四：若：十四、26；十六、13。爲原文之註十五，因翻譯語氣的關係與原文註十五互調。
- 註十五：若：二、22；十二、16；十一、51—52；參閱十四、26；十六、12—13；七、39。

- 註十六：路·廿四·27
 註十七：路·廿四·44, 45；宗一·3。
 註十八：宗六·4。
 註十九：羅一14。爲原文註廿。因爲翻譯語氣的關係與原文註十九互換。
 註廿：格前·九·19, 23。
 註廿一：路·一·1。
 註廿二：路·一·4。
 註廿三：參閱金口若望 (John Chrysostom), *Hom. in Matth.* 1, 3 (PG 57, 16—17)
 註廿四：聖奧斯定, *De consensu Evangelistarum* 2, 12, 28 (PG 34, 1090—91; CSEL 43, 127—29)
 註廿五：格前·十二·11。
 註廿六：*De consensu Evangelistarum* 2, 2, 51—52 (PL 34, 1102 CSEL 43, 153)
 註廿七：「聖神啓迪」第47段 (EB 565; AAS 35 [1943] 319; RSS 102)
 註廿八：聖依肋內 *Adversus haereses* 3, 1, 1 (Harvey, 2, 2; PG7, 844)
 註廿九：宗座通函「因爲在有關聖經的事中」(*Quoniam in re biblica* (EB 162; RSS 36)
 註卅：「聖神啓迪」第55段 (EB 567; AAS 35 [1943] 322; RSS 104)
 註卅一：「聖神啓迪」第25段 (EB 552; AAS 35 [1943] 311; RSS 93)
 註卅二：弟前·四·16。
 註卅三：「聖神啓迪」第50段 (EB 566; AAS 35 [1943] 320; RSS 103)
 註卅四：宗座通函「因爲在有關聖經的事中」(*Quoniam in re biblica*) 13 (EB 175; RSS 38)
 註卅五：Instruction *De conscriptionibus biblicis* (EB 626)
 註卅六：同上 (EB 622—33)
 註卅七：弟後·三·15—17。

耶穌受誘與跡的研究

簡惠美記錄

本論文是我講授的基督學中的一部分材料，由簡惠美修女記錄，又根據我的講稿而寫成；最後我又修改一週。大體而論，對於應用類型批判以及歷史批判有一些示範性。——張春申識

『那時，耶穌被聖神領往曠野，爲受魔鬼的試探。他四十天四十夜禁食，後來就餓了。試探者就前來對他說：『你若天主子，就命這些石頭變成餅罷！』』他回答說：『經上記載：『人生活不只靠餅，而且也靠天主子口中所發的一句話。』』那時，魔鬼引他到了聖城，使他立在殿頂上，對他說：『你若天主子，就跳下去吧！因經上記載：『他爲你吩咐了天使，他們要用手托着你，免得你的腳碰在石頭上。』』耶穌對他說：『經上又記載：『你不可試探上主，你的天主子！』』魔鬼又把他帶到一座極高的山上，將世上的一切國度及其榮華指給他看，對他說：『你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你。』』那時，耶穌就對他說：『去罷！撒彈！因爲經上記載：『你要朝拜上主，你的天主子，惟獨事奉他。』』於是魔鬼便離開了他，就有天使前來伺候他。』（瑪：肆·一—十一）

『聖神立即催他到曠野裏去。他在曠野裏四十天之久，受撒彈的試探，與野獸在一起，並有天使服侍他。』（谷：壹·十二—十三）

『耶穌充滿聖神，由約但河回來，就被聖神引到荒野裏去了，四十天之久受魔鬼試探；他在那日期內什麼也沒有吃，過了那日期就餓了。魔鬼對他說：『你若天主子，命這塊石頭變成餅罷！』耶穌回答說：『經上記載：『人生活不只靠餅。』』魔鬼引他到高處，頃刻間把普世萬國指給他看，並對他說：『這一切權勢及其榮華我都要給你，因爲全交給我；我願意把它給誰就給誰。所以，你若朝拜我，這一切都是你的。』耶穌回答說：『經上記載：『你

要朝拜上主，你的天主；惟獨奉侍他。」魔鬼又引他到耶路撒冷，把他放在聖殿頂上，向他說：「你若是天主子，從這裏跳下去罷！因為經上記載：『他為你吩咐了天使保護你，他們要用手托着你，免得你的腳碰在石頭上。』」耶穌回答說：「經上記載：『不可試探上主，你的天主。』」魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等待時機。」（路：肆·一—十三）

序 言

耶穌受誘，在教會中極早便成了一個嚴重的問題。如何解釋天主子受誘？怎樣魔鬼能接近祂？如果說祂真的受誘，那麼，這和祂天主子的地位與尊嚴怎能相稱？爲了保持耶穌之偉大，一個古老的傾向就說，誘惑並沒有真正接觸到祂，爲祂本身誘惑是沒有意義的。所謂耶穌受誘，只是爲我們立下受誘的榜樣，對祂自己一點作用也沒有。如此，上面的一切困難都解決了，再也沒有人因此感覺不安。耶穌允許魔鬼誘惑祂，爲叫我們知道怎樣去處理它，怎樣去揭露它的真面目。多麼好的倫理教訓！恐怕也是最淺薄的答覆！

這種倫理解釋，反而製造出一個不小的困難，它使整個奧跡成了一個喜劇。以這喜劇來立榜樣，作示範，那麼，這根本不是榜樣，示範。如果耶穌之受誘爲祂自己毫無意義，則爲我們根本不是受誘的榜樣。如同降生成人一樣，除非天主真正是人，爲我們才有意義，否則祂用了人的形像來活一個像人的生活，根本不能答覆我們人的問題。受誘應當是天主成人的一環，與降生一樣的真實。

上述的倫理解釋之缺點乃是沒有聖經的根據，並且膽怯地自己製造了一個神學立場。我們這篇論文設法盡量偏重於福音的研究，然後再加上對於誘惑的神學反省，全文分下列三部分：

一、奧跡內容之分析。

二、奧跡之來源問題。

三、奧跡之神學反省。

一、奧跡內容之分析

三部對照福音有關受誘奧跡的記錄，顯然地可以區分為兩組：一是瑪爾谷的短短記錄，另一是瑪竇與路加的記錄；今天幾乎一切聖經學家都承認這裡有着兩個傳統。但是如果再要研究瑪爾谷的短文與三次受誘的關係，那麼，專家們持有兩種不同的意見：一是認為瑪爾谷的短文來自三次受誘，只是福音作者把三次受誘扼要地一提，以便有他自己所需要的幾個要點；另一說是瑪竇與路加的三次受誘對話乃發揮了瑪爾谷的短文，三次對話乃是一種「演述」(Midash)。當然在這兩種不同的意見之外我們也可想到第三種說法，即兩組記錄根本是來自兩個不同的史料。因為問題太專門，我們無須再繼續下去。我們把分析受誘之內容分為兩段：(一)是瑪爾谷的，(二)是瑪竇與路加的。

(一) 瑪爾谷福音的內容：這裡雖然只有簡短的兩節話，但是如果我們仔細默想，也可以發現不少的意義。受誘記錄在若翰預報將有一位更強者要來，及耶穌受洗之後；在耶穌宣講天國之前。在此，我們可先看瑪爾谷思想的次序，也可看出耶穌的地位。若翰預備道路，報告一位更強者；在領洗時我們見到了那位更強者。耶穌受誘正是這位更強者用事實來顯出祂所領受的聖神，與祂勝過撒殫的能力。因此我們可以在祂身上看到天國的開始。所以耶穌的領洗、受誘、宣講都是在引領我們認識末世時期的來臨。

瑪爾谷的記錄中包括了下面幾個因素：聖神催祂走入曠野，四十天之久受誘，與野獸在一起，並有天使服侍祂。我們可以簡單地解釋，並尋出中心思想。

(1) 聖神催祂入曠野：這裡瑪爾谷與瑪竇不同。按照後者，耶穌進入曠野是爲了受誘惑。魔鬼在耶穌單獨地禁食之後，因了祂身體的疲倦而去試探祂。但照瑪爾谷福音，好像誘惑是耶穌在曠野整個時間中有的，不像瑪竇所說，是在四十天之後。

首先我們可注意「曠野」的聖經意義。曠野並不只是一個受誘的地方，相反地，也是人與天主來往最理想的地點。歐瑟亞先知曾論到天主再度與自己的子民和好說：「爲此，看，我要誘導她，領她到曠野和她談心。」（歐：貳·十六）其實，在先知心目中以色列人民四十年在荒野之中，乃是與天主結合最好的時刻。

此外，瑪爾谷也在他處如此記述：「清晨，天還很黑，耶穌就起身出去，到荒野的地方，在那裏祈禱。」（谷：壹·三十五）「耶穌向他們說：『你們來，私下到荒野的地方去休息一會兒！』」（谷：陸·三十一）爲此，曠野之第一意義乃是與天主親密的地點。所以耶穌在荒野中受誘正是說明魔鬼誘惑的目的，是要使默西亞自與天主的親密結合中分離。

(2) 四十天受誘：是將以色列民族四十年在荒野中的一面和天主相近，一面處於誘惑中的歷史在耶穌身上重演。

(3) 與野獸在一起：曠野之與天主相近，和平相處，也許並不引起我們注意。但是與野獸爲伍，一定應使我們注意相似的神學意義。這是依撒意亞先知所提的末世情況：「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿；牛犢和幼獅一同飼養，一個幼童即可帶領牠們。」（依：拾壹·六）「豺狼和羔

羊將要一齊放牧，獅子要如牛犢一般吃草，塵土將是大蛇的食物；在我的整個聖山上，再沒有誰作惡，也沒有誰害人：上主說。」（依：陸拾伍·二十五）以上兩節是地堂中和平的反映。耶穌與野獸在一起說明祂是新亞當，祂創始這個末世和平時代。

關於瑪爾谷的敘述我們分析到此為止，其目的好像是把受誘說成撒彈要把耶穌自與天主親密來往中分離，使祂有一個與天主不和的處境，也使祂默西亞的使命化而為零。

但是我們得承認；真正把受誘的內容說明的是瑪竇與路加。

(二) 瑪竇福音與路加福音的內容：在我們對兩部福音所述受誘加以分析前，先提出一個屬於兩部福音敘述的觀點。今天人們承認瑪竇的敘述受誘是針對着以色列民族過去的歷史，他要指出以色列的受誘怎樣在耶穌身上重演一次，但是耶穌超越而且完成以色列歷史。至於路加的敘述是指向未來，即看耶穌的受難與復活，這是救恩的完成。以上這個基本不同的點觀給我們指出受誘在基督學上的意義，現在我們深入一層分析兩部福音的敘述。

三次受誘的次序在這兩部福音中是不同的；瑪竇福音的第二次、第三次正是路加福音的第三次、第二次。因此有人問究竟那一個是原始次序。今天大都承認是瑪竇的，而路加爲了神學理由將次序倒置。但也有些人說路加的是原始次序，因爲那裡三個誘惑很順理地首先是對自然能力之誘，其次對人的能力之誘，最後是對天主的能力之誘；也很順理地是肉身的、心理的、精神的三個境界之誘。但是這說法不敵瑪竇福音次序之根據古經「歷史次序」的證明。在古經中：

(1) 申：捌·三一「人生活不但靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語而生活。」這節是根據出谷紀十六章。

(2) 申：陸·十六——「你們不可試探上主你們的天主，如同在瑪撒試探了他一樣。」這節是根據出谷紀十七章一—十七節。

(3) 申：陸·十三——「你要敬畏上主你的天主，只事奉他，只以他的名起誓。」這節是根據出谷紀三十二章。

所以按照以上所取自古經出谷紀的「歷史次序」，瑪竇的三次受誘的次序該是原始的，路加爲了神學理由而加以更動。

(1) 瑪竇福音的內容：我們從作者的以色列歷史爲背景的思想中，簡單地把受誘的內容一說。在瑪竇福音中，耶穌乃是新梅瑟，就如古梅瑟在曠野中率領了以民，新梅瑟也就代表了新的民族在荒野中四十天之久受誘惑。

第一：魔鬼誘祂變石頭爲餅，而耶穌答以申：捌·三說：「人生活不只靠餅，而且也靠天主口中所發的一切言語。」這是反映出谷紀十六章，以色列人在曠野中抱怨沒有吃飽的事，而後有瑪納的奇跡。在這事上，以色列人懷疑上主，而要求一個奇跡來使他們信服，但是耶穌却戰勝了這誘惑而不懷疑天主。

第二：魔鬼誘祂從聖殿頂上跳下，天使將前來救祂，而耶穌答以申：陸·十六說：「你不可試探上主，你的天主！」這是反映出谷紀十七章一—十七節，因爲以色列人沒有水喝，向梅瑟抱怨，想用石頭打死他，這又是另一件試探上主之舉。但是耶穌却拒絕了誘惑，祂不願從聖殿跳下試探上主，要求天使來救，如同祂後來未從十字架上跳下來一樣。這是天主忠僕所受的誘惑。

第三：於是魔鬼在高山上升誘耶穌朝拜牠，而許以普世。耶穌答以申：陸·十三說：「你要朝拜

上主，你的天主，惟獨事奉祂。」這反映出谷紀三十二章所載，當百姓見梅瑟上山不下來，於是有了鑄金牛而朝拜之舉。而耶穌拒絕了這個誘惑，此乃政治性默西亞主義的誘惑。

至此，我們可以相當清楚的看出瑪竇記錄的意義，在古經裡三次誘惑中以色列人都失敗了，因他們對天主沒有完全的信賴心，只顧物質的需要。耶穌重歷以色列的經驗，然而祂是完成者，祂勝過了以色列的無法勝過的誘惑，因此可見祂是新梅瑟，在領洗中，祂率領新子民出谷，而在曠野中祂率新子民戰勝魔鬼。

(2) 路加福音的內容：在寫出路加福音記述耶穌受誘的特點前先得將祂與瑪竇作一比較，可看出他在編輯上獨到之處，然後才能知其目的。當然二者之間有着許多小異，我們不能，也不必一一舉出，而只提出有關的事。

路加於三次受誘結束時，不像瑪竇所述：「就有天使前來伺候他。」相反地說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等待時機。」可見作者寫到這兒一定是為後來之事伏筆，所謂「且看下回分解」，等待魔鬼何時再來。此種筆法路加福音不只是用了一次，例如：當三部福音記錄了黑落德因了耶穌的名聲開始不安，想他是若翰重生，而獨有路加加上一句「便想法看看祂，」這也是為下文伏筆，而下文乃是在受難歷史中之「黑落德見了耶穌，不勝欣喜，原來他早就願意看看耶穌，因為他曾聽說過關於耶穌的事，也指望祂顯個奇跡。」（路：貳拾叁·八）那麼，我們應當問，受誘後來之伏筆在何處出現呢？

注釋家發現在耶穌受難時，魔鬼再度出現為主角。耶穌受難之始，三部對照福音都以茹達斯的出现為題，但是路加却多加上一句：「那時撒彈進入那名叫依斯加略的猶達斯心中」（路：貳拾貳·

三)。可見魔鬼一時離開了，現在又重新出現了，耶穌自己看得非常清楚。因此路加福音與其他兩部福音一樣在耶穌向那些來逮捕祂的人說：「你們拿着刀劍棍棒出來，好像對付強盜！……」之後，單獨寫了一句「但現在是你們的時候，是黑暗的權勢！」（路：貳拾貳·五十三）由此，無可懷疑地看出，路加之受誘記錄乃是耶穌受難的先聲。如同在受誘時，耶穌與魔鬼交戰，同樣地在苦難時，耶穌再次與魔鬼交戰。第一次牠失敗了，以後又捲土重來。在受難事件中，牠好似有三天的勝利，但是終被復活之光戰敗。這是路加福音中受誘奧跡的特點，指向未來的受難與復活。

現在我們可以發問：路加爲什麼把耶穌受誘的次序顛倒了，而把在耶路撒冷聖殿頂上的誘惑置於最後？

有不少聖經注釋家將這次序的顛倒歸於路加福音中的地理因素。他的地理安排爲：加里肋亞—自加里肋亞至耶路撒冷之旅程—耶路撒冷，此一清楚的安排竟使路加不提斐理伯的凱撒勒雅事件的地名，使人有耶穌直接自加里肋亞去耶路撒冷的印象（玖·十八，二二）。因此他們想由於這個緣故路加將三次誘惑的次序調換讓耶路撒冷的誘惑處於最後。這一說法有部分理由，但並不完全，因爲它忽略了耶路撒冷在路加福音中，不僅是一地理名稱，而且是一神學地名，它是在救恩史上佔有重要地位的城市。我們不必審查路加福音與宗徒大事錄上一切有關耶路撒冷的句子，而只要看那些與耶穌有關的，那麼便可明瞭耶路撒冷乃是默西亞完成先知預言的城。譬如有關耶穌顯聖容，三位福音作者都提及耶穌與梅瑟及厄里亞對話，獨有路加寫道：「他們出顯在光耀中，談論耶穌的去世（出谷）」，即他在耶路撒冷必要完成的事。」（路：玖·三十一）顯聖容之後，耶穌與宗徒們動身，路加用了非常莊嚴的筆法：「耶穌被接升天的日期就快要來到，祂便決意面向耶路撒冷走去。」（路：玖·五十二）耶

路撒是耶穌被提冷升之處。以後，路加聖史在耶穌的路程中，不斷引人注意，這是去耶路撒冷的旅程，例如：路：玖·五十三；拾叁·二十一；拾柒·十一；拾玖·十一。當他們將近耶路撒冷，瑪爾谷只是如此記述：「當他們將近耶路撒冷，到了貝特法革和伯達尼……。」（谷：拾壹·一）而路加則充滿意義地說：「耶穌說了這些話，就領頭前行，上耶路撒冷去了。等到臨近貝特法革和伯達尼……。」（路：拾玖·二十八—二十九）可見耶路撒冷在第三福音中的重要性了。總之，路加顯表示耶路撒冷為救恩完成的地點。（在顯榮之前，不僅有了受誘的記載，而且也描述了耶穌童年時代的兩件事；西默盎的預言，（路：貳·三十四—三十五）與十二齡在聖殿，（路：貳·四十一—五十）這兩件事都和苦難與復活有關，同時也都是發生在耶路撒冷。）

因此，我們現在可以明白，為什麼路加把三次誘惑秩序顛倒，把耶路撒冷放在結尾。這樣，三次誘惑之後，魔鬼只是在耶路撒冷暫時離開耶穌，苦難時再度在耶路撒冷出現；這次不是為誘惑，而是施展最大勢力來磨難祂，為此，受誘是耶穌與魔鬼的決定性相持的一個前奏。

我們經過以上的研究之後，對路加福音記錄的受誘可下此結論：耶穌的受誘應當在苦難歷史的遠景中取得了解。受誘使我們明瞭，苦難史中的最大仇敵，乃是隱藏而不露的撒彈。而另一方面受難歷史却讓我們徹底領悟受誘的奧跡，它是在預備，在報告，同時也朝向受難。默西亞與魔鬼之爭的完成地點是耶路撒冷。

這樣，我們除了從瑪竇福音的以色列背景中了解受誘外，又從路加的耶穌苦難史中了解受誘，而這一切都使我們看出耶穌的地位，祂是默西亞，新民族的首領，祂將導引這民族脫離人類仇敵之手，但是這一切的完成是本着天主忠僕、受苦的默西亞的身份。

二、奧跡的來源問題

談到受誘奧跡的來源，就進入一個非常困難的問題中；即這奧跡的內容是否來自耶穌自己，是祂親自告訴弟子們的？抑或初期教會團體，由於對耶穌的了解或者爲了某種需要，而製造出來的呢？這問題在基督學上攸關匪淺，多少和耶穌受誘事件的真實性有所關聯。我們分兩部分來研究：首先是受誘奧跡來自初期教會的假定，次爲將這奧跡來源歸之於耶穌。

(一) 初期教會為來源的假定

近代類型批判派學者中，有些人傾向於否認福音中有關耶穌的事蹟的歷史價值，而普遍地以爲一切福音資料來自初期教會的創造。至於耶穌受誘事件，他們認爲由於初期教會爲了下列幾種不同的掛慮而產生的：

(1) 護教目的：有人認爲初期教會爲答覆敵對他們的猶太人，而製造了耶穌受誘的事。當時猶太人說：耶穌不是默西亞，因爲祂沒有行奇跡，尤其是默西亞的奇跡。面對這困難，爲了信證需要，宗徒們就製造受誘之事，以證明默西亞不是不能行奇蹟的，而是不願行奇蹟，因爲要求默西亞行奇跡是來自魔鬼，爲耶穌本人所拒絕。

但是這個假定不能自圓其說，這好像初期教會對於耶穌行過奇跡，抱無所謂的態度；好像初期教會不以耶穌的奇跡爲默西亞的標誌似的。其實只要審查教會初期傳承，恰巧相反：宗徒們非常重視奇跡，視之爲默西亞的標記。是的，耶穌沒有變石爲餅，但是有五餅二魚的奇跡；祂沒有自聖殿跳下，

但是曾在水上行走。所以假定猶太人反對耶穌的默西亞地位，而說祂沒顯奇跡；假定初期教會承認耶穌沒有行過奇跡，而製造出受誘事件來辯護，實在都與新經中表達初期教會的態度不合。

(2) 教理目的：有人說這記錄並不在於辯護耶穌的默西亞地位，而是爲了講要理的目的，爲給初期教友一個標準的宗教態度，一個表率，因爲初期教會生活於困難之中，受到希臘人，羅馬人的壓迫，爲鼓勵他們，叫他們聽命，忍耐；別妄想祈求耶穌以奇跡來解決困難。所以宗徒們製造了這段受誘，使教友效法耶穌自己，不以奇跡來求出路。

這個假定無可否認的，有其教導作用，耶穌的一切言行爲教會都是榜樣；但是也有其不妥之處。我們可以問爲什麼要製造如此一個記錄？此記錄中，耶穌所受的誘惑與初期教會情況實大有距離。如果表達耶穌也勝過初期教會所受的誘惑，那麼應製造另外三種例子的誘惑，爲更能使初期教會的信友安心接受自己所受的困難。

(3) 神學目的：有人假定耶穌確實受了天主子對天父服從所應受的考驗，這在宗徒時代已有此說法。宗徒們爲說明這問題，就自聖經中尋找了一些句子，編成一個「演述」，成了我們今日福音中的三誘。這個假定與下面我們的解釋不遠，但是我們認爲這樣美的「演述」，非宗徒們所能爲，也非初期教會的集體作品。

如此，我們已經揀選了幾個支持受誘記載來自初期教會的假定而加以說明，同時也指出其不當之處。現在還要指出反對來自初期教會之說的三個嚴重困難。

(1) 三誘的資料不可能產自初期教會，因爲它遠勝他們的能力。這裡我們所有的是一個非常嚴密組織的、充滿神學意義的、對於耶穌的使命有充分了解的記錄；這必須具有特殊智慧的人才能創造得

出來。三誘的記錄中含有深度的宗教觀，詩的因素，以及非常吸引人的圖像，這一切優點集合起來，不能是來自宗徒團體，而更應是來自耶穌自己。

(2) 這個記錄中的耶穌，實在與初期教會信仰上的耶穌有着距離。宗徒們在復活之光輝下，信仰耶穌是默西亞，是天主子，所以不可能描寫撒殲接近他們信仰中的主。其次，假使他們創造了這記錄，也不會引用如三誘中，聖經上的幾句話。相反，如聖詠第二首，也是初期教會常用在耶穌身上的聖詠，將更適合在第三誘中答覆。

(3) 在三次誘惑中，雖然沒有顯著地說明耶穌的默西亞地位，但是這個記錄中的默西亞意義是不可否認的。它是政治性，現世性默西亞的誘惑，所以耶穌拒絕了。而我們知道，等待有權力光榮的政治性默西亞的心理，已不是初期教會的問題，他們實在不必創造三誘來說明耶穌的默西亞真義。他們的迫切問題乃是基督為什麼尚未第二次重來，為此，我們又可看出假定初期教會創造三誘記錄的不合歷史。

至此，好像已經看出三誘的來源不是初期教會。現在要問，那麼究竟耶穌受誘記錄來自何處？是耶穌自己嗎？

(二) 耶穌自己為來源之說

確定三誘記錄來自耶穌的方法是這樣的：一方面我們指出耶穌時代的中心問題是什麼，另一方面我們再指出三誘記錄反映出的時代背景是什麼；如果兩者互相吻合，那麼至少可以確定三誘記錄是耶穌時代的產品，而不是初期教會的創造。下面我們把幾個積極支持三誘來自耶穌的理由加以介紹：

(1) 耶穌力拒他人要求徵兆：我們根據福音，在耶穌傳教期間，不斷發現這個情況；在宗教上，耶穌顯出祂有着權威，不怕違背傳統；在行動上，祂不怕顯出負有一個神聖使命；於是猶太地方宗教領袖要求祂顯徵兆以證實此一地位。谷：捌·十一「法利塞人出來，開始和他辯論，向他要求一個來自天上的徵兆，想試探他。」同樣，瑪：拾陸一·；路：拾壹·十六。對這些要求耶穌認為是誘惑而拒絕了。此外還有受難時，黑落德的要求（路：貳拾叁·九），在十字架上，也有人如此要求（谷：拾伍·三十二；瑪：貳拾柒·四二—四三；路：貳拾叁·三五—三七）。

耶穌的拒絕使弟子驚訝，他們見祂行過奇跡，因此不能不想這為祂是輕而易舉的事，為什麼不滿足宗教領袖們的要求呢？為此，在這情況中，耶穌要向他們解釋。三誘事件來自耶穌，正是為向宗徒們解釋不行徵兆的理由。

第一個誘惑實際上不在於顯奇跡以充飢，而是要因此徵兆顯出祂是天主子；第二個誘惑也不在乎得到天主的扶持，而是使試探者看出祂真是大主子。這種急於探知耶穌地位的要求，實在無異於宗教首領之要求徵兆：因此耶穌的答覆實在不只是為了魔鬼，而更是針對着那些要求徵兆的宗教首領。默西亞的使命不是奇跡，而是對天主父的信賴，祂只依靠天主父的話，祂不試探天主，祂只奉侍天主。因此可見受誘事件之內容完全是耶穌生命層次中的，它應當在復活以前成功，因為復活之後，天主已經用了一個徵兆證明耶穌的使命，所以沒有耶穌時代要求徵兆的問題，更沒有製造這記錄的需要。

(2) 宗徒們在耶穌復活前的政治默西亞期望：關於這層我們前面已經提起，我們不能否認宗徒們在耶穌生時有着當時對默西亞為王，以及權力，光榮等概念，如谷：拾·三十七載伯德二子的要求；谷

：捌·二十七—三十三。伯多祿在承認耶穌爲默西亞之後，還表示出這一傾向。爲他們、苦的默西亞是不可能的——魔鬼不是想耶穌不該受餓嗎？——因此我們看出受誘記載是針對這思想態度爲向宗徒們解釋。有人早已看出「去罷，撒殫！」這句話與伯多祿受斥事件的關係，爲此有人也想耶穌是在斐理伯的凱撒勒雅事後向宗徒們講了受誘事件，以告訴宗徒們他們在祂身上期待政治性默西亞乃是魔鬼的誘惑。

(3) 耶穌與魔鬼：關於這一點，我們不能詳加發揮，主要是在說明受誘記錄中，耶穌與魔鬼之相持，完全符合耶穌在傳教時期對魔鬼的態度與觀念；而初期教會，因了復活的經驗，已不再作如是思想。

不管今日的構想怎樣，我們應承認耶穌在福音中是非常鄭重地反對魔鬼，祂視魔鬼爲大敵，祂得處理並勝過魔鬼。在祂對伯多祿的申斥中，已看出魔鬼要設計使祂的使命迷失，因此祂指出這個奸計。

苦難前，耶穌對宗徒預言（路：貳拾貳·三十一），他們將被魔鬼捉弄；而莠子的比喻（瑪：拾叁·二十四—三十）乃是魔鬼——仇敵破壞播種。這却顯出魔鬼對於祂的使命抱有的陰謀。耶穌不但知道魔鬼想破壞祂使命的完成，也知道自己的使命是面對此一仇敵——這使我們了解福音中驅魔的意義（路：拾壹·二十；瑪：拾貳·二十八；谷：叁·二十七），魔鬼的王國已因了祂的使命而衰敗。爲此，驅逐魔鬼證明祂的王國權勢已失，天主的王國已經展開；這是一個標記，耶穌預報的喜訊——天國已近的記號。

在耶穌傳教時期，魔鬼雖然已經基本上失敗，然而耶穌還沒有完全凱旋，魔鬼仍設法損壞耶穌使

命的成功；是牠撒播莠子；是牠煽動弟子，破壞他們的信仰；是牠想利用伯多祿來動搖耶穌的使命；也是牠在受誘與跡中，想法預防自己的失敗，因此我們看出受誘記載中的魔鬼誠爲耶穌傳教時代中的魔鬼。

而初期教會的看法並非如此，復活的光改變了他們的看法。爲他們，魔鬼已經徹底失敗。所以爲了他們的時代背景的需要，他們不會創造誘惑耶穌，設法使祂「迷失」的魔鬼。爲此，根據以上三個理由，受誘與跡的記錄應當是耶穌時代的產品，而不該如同有些類型批判家所想的，來自初期教會的創造。

至此對於耶穌受誘與跡的來源，做了一番概要的研究，但是問題尙未完結，現在我們應用結論的方式，把問題繼續發展下去。

(三) 結 論

(1) 我們已經看過受誘與跡來自初期教會的創造不能成立，因而指出應當來自耶穌本人，但並因此說瑪竇、路加福音中一切的字句，文件都來自耶穌。

(2) 如果是初期教會的創造，當然這記錄的內容只是由想像製造而成的；但是如果來自耶穌，問題就更複雜了；這能够是祂講述自己經歷的事實，也能够是祂爲了傳述道理，而用了想像、寓言形式來講演，爲能更加生動。可見對於事實的發生與否，並不因了記錄來自耶穌而解決。

(3) 爲了回答上面的問題，顯然的可有兩個極端性的答覆。第一，這完全屬於想像，是一個故事、寓言；如同耶穌講的拉匝祿富人的故事，有亞巴郎與富人，一在地獄，一在另外一邊的對話。而在

受誘記錄中，我們也有登高山而見到世界之想像性的對話。第二，乃是咬文嚼字，把三誘記錄中所寫的一切枝節都視爲真實，都具有嚴格的歷史性。

(4) 中庸的態度便是認爲耶穌開始傳教時，的確有受誘經驗；天主子對於服從聖父而受誘的經驗。耶穌爲了需要而編出三誘的「演述」，將這基本受誘經驗向宗徒們解釋。

(5) 受誘發生似乎是在受洗後，如同以色列列過紅海在曠野中受誘；但耶穌傳述自己受誘是在斐理伯的凱撒勒雅事件之後，也是伯多祿阻止他去耶路撒冷成仁以及宗徒們表示不能了解受難奧跡之後。

如此我們結束了這個受誘奧跡來源的問題，現在多少可以放心地說，耶穌受過誘惑，那麼在神學上是否容易接受天主聖子受魔鬼的誘惑呢？

三、奧跡之神學反省

我們怎樣解釋耶穌的確受過誘惑呢？如果我們實在承認耶穌真的受誘，那不是對於耶穌完整的聖德有所妨礙嗎？我們前面已經提過，有些教父爲避免這樣的困難，便以奧跡的教育性，表率性來解釋一切。我們當然不該忽略此點，但是如果只看到這一點，就好像把三誘的真實性一面棄而不顧了。其實，如果耶穌爲了我們的緣故而受誘，那麼祂的誘惑應該是真實的才能成爲我們的表率。爲此，在這部分神學反省中，我們設法在耶穌之人性上，在祂降生成人的境界中，尋找受誘的可能條件。如此，我們可以談到表率。致希伯來書中，有一段可以引起我們注意的話（希：伍·七一九），耶穌所以成爲我們的模範，乃是因爲祂親身經歷了走向成全的道路。爲此，我們不怕困難地承認耶穌真實地受誘，如果在反省中遇到不能超越的困難，那麼我們坦白地承認理智的有限。我們的進行分兩大段：（一）

兩種不同的誘惑；(二)耶穌受誘之可能。

(一) 兩種不同的誘惑

神學家把誘惑分爲二種：(1)「偏情與塵界」之誘，(2)「客體境界」之誘，今說明於下：

(1) **偏情與塵界之誘**：這種誘惑的來源是「偏情」與「塵世」；如果感受這種誘惑，則指出在受誘者身上早已有罪（本罪或原罪），雖然受誘不是罪。偏情使人不能全心歸向天主，而塵世是人的興趣，與天主之精神格格不入。如果有人感受偏情與塵世的誘惑，這假定了這個人處於一個與天主的關係非正常的境界中。所以如果有這兩種誘惑，便證明人必須經一番奮鬥之後，天主才處於他生活中應有的位置；因此也證明了，人尚沒有絕對歸向天主，這是不忠（原罪或本罪）的後果。即使生活在聖寵中的人也能受此誘惑。

這樣的誘惑耶穌不能受，因為祂是無罪者，祂的心靈不在罪的平面上。祂的心完全歸向天主，祂的食糧是天主的聖意，爲此耶穌不能有任何一種不以天主爲中心、爲終向的內心經驗。所以三次受誘不應在這方面去反省；但是事實上，福音告訴我們耶穌爲魔鬼所誘，因此我們得找第二種誘惑。

(2) **客體境界之誘**：偏情與塵世之誘，假定受誘者本人處於一個有罪的處境，至少罪之後果的境界。而客體境界之誘，乃是魔鬼把一個清潔無罪的靈魂所處的客體境界，加以似是而非的解釋，希圖因了這樣的解釋，使清潔無罪的靈魂墮入錯誤及罪過，因而失去主體原有的無罪。處於這個境界中而受誘的人原是清潔無罪者；並不假定他已經與天主的意願相左，而是假定他處於一客體境界中，這境界能給予魔鬼一個曲解，一個陳述錯誤與犯罪的機會，在此我們舉一個聖經中的例子，創世紀中厄娃

所受之誘。(此與原祖父母之歷史性問題無關)

厄娃是無罪清潔的靈魂，在她身上沒有任何與天主相左的傾向——偏情與塵世；但是她所處的客體環境，可能讓魔鬼製造錯誤與罪過的機會，因此而失去內心的平衡。地堂中一切的果實，她都可以吃，唯獨生命樹上的不可摸也不可吃。這個客體境界給與魔鬼一個機會而使厄娃懷疑，犯了錯誤，失去內心的平衡與信賴天主的心。事實上，魔鬼使厄娃看出客體境界的不平常，牠問：「妳吃園中一切果子嗎？」這是個客體境界的問題。厄娃回答說是天主的命令……於是魔鬼故意以天主的嫉妒、小氣、怕人吃果子……來曲解這客體境界。結果厄娃懷疑天主的行爲、意向，她的理智受到攻擊，她的內心失去平衡。這是墮入客體境界之誘；是真正的誘惑。假定的不是厄娃原本有任何罪的境界，而只是一個客體境界的不平常，超越她的智慧。

因此，客體境界之誘只假定一個不清楚的境界，誘惑只是爲使人體會到其兩可性，由此而懷疑。如果我們要把耶穌受誘事件認真地解釋，也許該在客體境界之誘上着手。

(二) 耶穌受誘之可能

在耶穌受洗時，天主的聲音指出了天主的忠僕、受苦的默西亞的使命。但是這個客體境界，天主的忠僕、受苦的默西亞的境界爲理性並不甚顯明，也並非不可能給與魔鬼似是而非的解釋的機會。

在耶穌這方面，祂的清潔無罪並未曾把祂自具體境界中提昇出來，世界爲祂是一個經驗的圈子。在人的層次上，這境界對祂也是隱晦不明的。魔鬼就利用了這個人的經驗爲出發點，曲解祂的使命。第一次誘惑，飢餓中變石爲餅，目的不在於吃飽，而是爲什麼默西亞不能使用祂行奇跡的能力，

解決一切，而偏要受苦受難。這正是引起懷疑客體境界不信賴天主的誘惑。

第二次誘惑，攻擊耶穌對於天主絕對的信賴。爲什麼不經驗性地試探一下，看看天主是否與默西亞同在。這是要求天主顯赫的徵兆，正是天主忠僕、受苦的默西亞所不該有的徵兆。所以又是另一個對客體境界的誘惑。

第三次誘惑更爲清楚，它正是後來耶穌在傳教期間所不斷遇到的難題。多少次人們如同魔鬼般的要求奉祂爲王……爲什麼祂不能是一個有權力、光榮的默西亞？……這種來日要聽到的疑問，魔鬼在第三次誘惑中使祂預嘗了。

因此可以說，耶穌的客體境界是這樣容易被人曲解，是讓魔鬼製造誘惑的領域，這並不妨礙耶穌的聖德。而且我們也相信，耶穌與天主父之間的親密關係，並未免除祂生活經驗中，對於使命的模糊不清，因爲這個使命包括一切顯著的失敗，十字架及死亡。我們承認天主地位的奧跡，但這不應當叫我們把山園中的痛苦，十字架上的感受，都使之真空而失去內容。由於這個緣故，我們不肯把三次誘惑視爲一件表面文章；相反地，而認爲這是天主忠僕、受苦的默西亞所遭受的真實誘惑。至於三誘的記錄，只是用了「演述」來表達這個基本受誘經驗而已。

這樣我們的神學反省與聖經的分析可以互相配合，同時保持了受誘奧跡的真實性。

信理神學中基督論的新趨勢

資料室

因了近來人類學 (anthropology) 的進步，今日的基督論不僅像以往那樣注重「道成肉身」的事實，還注重這事實的種種後果；為更進一步地明瞭天主的救援計劃。天主子就是有位格的人，而這個人就是有位格的天主；不再將基督的人性與位格游離分開。原來耶穌的一個人性行動就是天主救世的愛在人的形式下出現。這樣一來，基督的話是天主的話，不過是用人言說出；基督的舉止就是天主帶有人形的舉止。在耶穌基督身上，天主子，藉着人言向人說話，是一個位格向另一個位格說話。

這種對基督的人性條件以及人一方面的富源的注意使得基督論在很多觀點下面目一新，最先受到影響的是啓示的神學，因為如果藉着道成肉身，天主真正進入人的圈子裡來，那麼後果應該是：人的一切或人的所有幅度都被用來表達那個絕對的位格。基督為盡好自己先知的職務，除了藉着自己所說的話以外，還用祂的行動，祂的姿態，祂的榜樣，總之，用祂整個的為人來啓示天主。這種看法「在論天主啓示」的憲章裡已經指出。在啓示的神學裡基督既佔有中心位置，信仰的神學自然也更加以基督為軸心。信仰不被視為一個卓絕的行爲，高高地懸在天主的言語上，好像只輕輕掠過地上及基督身上，不，信仰乾脆以基督為中心；所信的是天主，但這個天主是在耶穌基督身上顯露出來，傳遞過來。（下轉第二三六頁）

信理
魯濱遜主教與現代神學文體的探求

Paul THON, SJ. 著
王愈榮 譯

一九六三年三月，有思想不到成就的小冊子「向上帝攤牌」(Honest to God)一書出版了。在此書問世前，魯濱遜主教曾在「觀察者」星期日報上，發表一篇題目很刺激人的文章：「我們對天主的概念應該消失」。這篇文字比那本書還要令人起反感。其後果是很壯觀的。發行人愛德華(David Edwards)在第一版時發行了六千本。以後他又再版了好幾次，但並沒有發現這本書有什麼新穎。可是在幾個月內，在英國、美國及澳洲等地發行了三十五萬冊，而且開始翻譯成德文、法文、瑞典文、荷蘭文、丹麥文、義文及日文。雖然議論紛紛，可是有一件事實：「向上帝攤牌」一書，是第一本暢銷的嚴肅神學書籍，到現在已經售出一百萬冊。

在一兩年的爭論和批評以後，時髦首先已成過去，而且應該宣佈魯濱遜也已過去。假如魯氏出版的書，讀者就不會再有那麼多了；新奇的休克現象已經平息了。大部份人只保留了某種反感或某些聽來批評的回憶而已：例如說這本書曖昧不明，與步特曼(Balthmann)、潘霍華(Bonhoeffer)及田立克(Tillich)等作家相近——而這些作家之間共同點很少。甚至有些人說：「魯主教在寫這本書時生病了」。職業神學家的批評更簡單：書中很少有新東西。「大部分在書中所討論的題目，不過是用無稽之談講些平淡無奇的东西」。但是此種批評太方便了，不是說明本書的成就。再者，果然魯濱遜實在沒有被人完全了解自己，蓋他能被人因此列為無神主義或汎神主義，或指責他的一切隸屬於

俗化了的人的判斷之下。

假如我們聽聽作者本人的話，便會發現他對本書所引起的反應，是第一個覺得驚奇的人。依他看來，「向上帝攤牌」一書，比他先前的作品並非更多（或更少）有混亂或矛盾的成份（或沒有先前的書那樣混淆不清）。很少人知道這是魯氏的第八本著作，而且也很少有人知道以後他還寫了四本書。作者說，假如「向上帝攤牌」一書被人曲解，與其說由於我所說的，無寧說是由於我不曾說的：「我把大部份我所信的事物，視為當然的事物」。比如他在「耶穌與祂的來臨」(Jesus and His Coming) (一九五七年)一書所深刻討論的復活和來世的問題，他以為再討論是不必要的。對魯濱遜的公平論斷，不應該祇根據他孤立的某一著作，必需把握他整個的思想。這種方法不但不會消除魯主教革新直覺的力量，或如哈密頓 (William Hamilton) 所說的把他的革新直覺都「融化在聖水裡了」；相反地，我們發現「向上帝攤牌」的成功，在於首次把魯濱遜多年來要說的，使別人聽到了。他以後的作品，尤其是「探測上帝」(Exploration into God) (一九六七年出版)一書，不過是堅定這種評價，更顯示出他的研究的幅度和嚴正，而他思想的意味也較人們有時認定的更為穩健。

雖然如此，我們不應該希望魯氏用正統神學，或英國教派的格式來表達。這說明了一件他自己曾觀察過的事實：是某種年齡的人，無論是不是專家，都誤解了他的意思，這是因為他們對他的觀點缺乏領悟。「向上帝攤牌」一書的獻辭是：「獻給史蒂芬和加代利納以及他們的一代」。史蒂芬和加代利納是魯氏的兩個孩子，他們那時才十多歲。這一獻辭，並不表示他的神學言論不嚴肅。反而更顯示福音「傳達」的必然需要，此一需要以前可能被忽略，而今日比任何時代都更亟需。

一、走向適合現代的神學語言

本文的第一部分，在略為介紹了作者以後，將敘述看來是魯濱遜主教的基本意向：追求一種新的神學語言，真正能成爲我們現代人的語言。第二部分將介紹他如何把這種方法應用到神學的中心問題，就是天主的問題上。天主的問題是他常討論的，也是他最後一本書所特別討論的問題。最後，我們作一個簡短的結論，對這一種新的文體予以評價，並作一個概括的斷語。

學者和教士

自一九五九年起，約翰魯濱遜(John A. T. Robinson)出任位于倫敦東郊和泰晤士河畔的伍利芝(Woolwich)教區的主教。他依英國教的方式以教區的名字簽署爲：約翰伍利芝。他對自己同時是教授和教士一事覺得很滿意。這是受了他家庭的影響；他的父親和祖父都曾經擔任過坎特布里主教大堂的議員。他曾在劍橋大學就讀，後來成了該校神學教授，教授新約，並任克萊爾學院(Clare College)的主任，藉此在一座英國教大學內同時擔任學術和宗教的職務。

魯氏在他最後一本書內，曾敘述他的思想演進過程以及他所受到的影響。除了柏第爾夫、康德、齊克果等外，無疑地要特別舉出布伯(Martin Buber)，因了他的「我和你」以及人與人之間會談的哲學思想。從他這一個研讀哲學的時期開始，魯氏就探索有關「天主的位格」這問題，這也是他爭取大學獎金的一個問題。卜魯諾(Emil Brunner)所著有關於「人與人會晤中見真理」(Wahrheit als Begegnung)一書對他的影響，不過堅定了他這方面的研究路線和他的哲學論文(一九四五年著，未

出版)，題目是「祢就是有」(Thou Who Art)，是當時馬斯科教授(E. L. Mascall)剛出版的。「祂是有」(He Who Is)一書的明晰對照。和當代所有非天主教的神學家一樣，學生時代的魯氏也受到巴爾特(Karl Barth)的影響。但是他和大部分英國教派的人一樣，他反對潘霍華所稱的「啓示的實證論」。在魯氏看來，巴爾特對所有哲學的排斥，以及他所謂「新正派對自然神學所有的近乎病態的抗拒」，在思想上，和在註釋聖經的基本主義(Fundamentalisme)是同樣不可忍受的。最後，我們指出韋伯的「上帝與位格」(*God and personality*, C. C. J. Webb)一書的影響，使他發現了，在神學思想史上，Boetius對「位格」所下定義的嚴重影響，即「位格」是「理性的單獨自立體」(*rationalis naturae individua substantia*)。把位格定義成自立體，把組成位格的內在關係抽象化，這個在魯氏看來，是把對天主的觀念，用天主是鐘錶匠的自然神論的方法去思慮，結果正是走向這一上帝的「上帝之死」。我們將重談到這一點。總之，需要自這一時期，即一九四五年前，舉出他的思想方向是了解天主是一個無條件的「祢」，祂並不是在人們會晤的「後面」，而是在人們的會晤中，並經由這種會晤而向人談話，向人施恩。

「切身」(Relevance)的問題

學生時代思想上的主要興趣，以後漸漸地沖淡了。魯濱遜沉浸在他的聖職之內，他在作論文後，他的初期戰爭是在牧靈工作中開始的。是在和普通信友的接觸中，或更好說，是與我們這一時代的人，這個大部分已經俗化的人，也就是我們自己，魯氏更清楚地看出福音為我們這一時代的意義的大問題。如何使這個人接受基督的佳音？如何佳音能為人了解？這種顧慮不單是學術性的，而是真正傳教

性的。他從來沒有放棄過這種顧慮，即使是在劍橋大學的教授時期也是如此。我們可以從他的作品看出來。

從他在一九五〇年出版而最近修訂後再版的，「最後，天主」這第一本書起，他就努力「填補新約末世觀念和廿世紀的見解之間的距離」。在他第二本書「妙體——保祿神學的研究」(*The Body, A Study in Pauline Theology, 1952*)的序文裡，他特別提到「法國是傳教區嗎？」(*France, pays de Mission?*)那不是偶然的。他的第三本書「耶穌和他的再來——一個教理的出現」(*Jesus and His Coming, The Emergence*)，重談基督再來的題目，他用以下這句特別的聲明開端：「常逼迫我們自己問自己有關末世問題的這個現代世界，已使末世的解釋有了問題：怎麼樣使現代人能了解而感覺有意義？」。切身——Relevance——這一個很難翻譯的字，成了近代安格魯·撒克遜神學中的主要動機 (*leit-motiv*)。它指出使人立刻看出某一命題的活力，不是基於理論而是基於經驗。任何一端教義，除非「能改變我們的生活」，或「為我們有用」，為現代人——我們——就不算是有「切身」的關係。任何時刻魯濱遜都沒有想放棄福音中的內容；但是他也不斷地證明我們所沿用的介紹福音的方法，使現代的人陷於漠不關心。問題是在知道如何使世人能接受福音。應該注意，他並不是要把福音去遷就一個時代的善變的思想形態，魯氏說：「我不是在尋求世俗人所能吞下的東西；我自己就是這個世俗人，正在尋求可吃的東西」。魯氏深信做一個基督徒，不應該放棄做一個廿世紀的男女。

既然是神學，「切身」的關懷並不違反學術的要求。魯氏在「耶穌與祂的再來」的序文中寫道：「任何持久的事，都不會有損于專門的範圍。可是這書的本意是超越純粹的學術性」。今日更甚於往日，每一個神學家都應該同時探求基督的福音，並真正依「世俗」的方式來談論。由此，他需要避免

應用過於神秘的字句，只讓專家們去研究他主張的正確立場。例如，如果他用適當的方式，向我們這一時代說明有關基督的再來一事，他該自己考慮「如何把這件事在獨立電視節目中播出，或在每日鏡報中刊出」。我們要知道，這種想法是魯氏在一九五九年，在劍橋大學做教授時就有的。從這一構想中，對神學家就引伸出實用的結果。假如神學專家，願說他這一時代的語言，這也是他的義務，他便應該到現代的人所生活的環境內去生活。不要關在自己的圖書室內，在一個純粹的大學環境內發展，而要在給我們社會對未來具有意義的選擇、並帶來希望的環境中去求發展：例如在團體生活的中心，普通大學內，職業訓練中心，在那些人們思想並運用大眾傳播工具的地方，在那些作政治決策的地方。只有在這種條件下，神學才能恢復它的地位。因為用信理的方式介紹高深的教義如聖子降生、救贖、天主聖三及聖寵等，以及介紹深奧並且表面看來「不切身」，必須藉信德而承認的不可探測的奧秘的時代已經過去。

魯濱遜和他的學術來源

因為魯氏急於要與今日的人晤談，使他在「向上帝攤牌」書中，接近像潘霍華、田立克及步特曼等不同的作家。人們曾因此指責過他，可是他知道以上作家意見的不同；也就是爲了這個緣故，他自問：他的創作處，歸根結蒂，是否便在於將他們熔合在一起。再者：「我從來沒有想他們是說同樣的事，或者我們可以把他們協調在一起，而不致誤會原義。可是至少田立克、步特曼，以及貝特蓋（Eberhard Bethge）代表潘霍華（貝特蓋是潘氏的通信者及作傳者），都客氣地向我表示，我曾正確地介紹了他們的思想。我所做的是故意把他們每個人的思想抽出一部分來，同時我又覺得這些部分，

是從不同的角度討論同樣的問題」。這個問題，也就是使福音的喜訊在今日更易了解的問題。魯濱遜對田立克所感到的興趣，不是田氏的柏拉圖式的本體哲學，而是他不用「最高實體」這個有問題的名詞來談論天主（我們以下還要討論）。他贊成步特曼的是：放棄舊式的宇宙哲學，並以存在的術語解釋福音；而不同意步氏對海德格的存在主義的支持，同時也不贊成步氏的歷史性的懷疑論；以解釋聖經者的身份說，他覺得步特曼過於誇大。自從他第一次讀潘霍華的著作後，魯氏就有了極深刻的印象，這是因為他發現在潘霍華的思想中，有對俗化的人真正先知的描寫，以及對向俗化的人宣揚福音的問題的徹底辦法。魯濱遜結論說，這三位作家都已對聖經的人格主義（Personnalisme）根深蒂固，而且同時準備在根本改變過的環境中探測它的表達方式，並不放棄他們的定見。因同樣的理由，使魯主教也同情其他不同的人，如德日進（常在他的「探測天主」一書中提出），伯爾格，科克斯或溫特等。事實上，這些作家都特別注意在具體的環境中，就是在社會中生活的人。他們所關心的是像魯濱遜在「妙身」書中所寫的：「我們所關心的是……社會化的人」；這個人今日受到羣體的現代奴役的威脅，猶如奧威爾（George Orwell）在他可怕的預言性小說「一九八四年」中所描寫的一樣。可是對這種奴役，福音却供給一種解決辦法：不是個人主義，而是人與人之間的相倚關係。這一解答的關鍵也就是在保祿對妙身所作的定義上，同時說明了各肢體的團結和異點。我們可以看出，魯濱遜的愛好是很有定向的：他常注意的是和現代的人，在他的生活（或具體）環境內會晤，為的是表示在那裡，不是在別的地方，不是在幻想的世界內，基督的福音會帶來光明，和使人自由的能力。

從另一端開始

「一個幻想的世界」：用這句話來描寫許多基督徒，對基督信仰世界的感受，可能有些諷刺，尤其當我們看過去許多人生活在這種環境，一點也不感到不舒服。即使今天，也有不少基督徒不感覺這些困難。魯氏所要說的不是這些人，而是其他與日俱增的羣衆。

對於這些羣衆，魯主教說，那就與錢幣的危機相仿。教會內所訂定的信理條款、倫理規則和禮儀細節等會晤的制度，已不再流通。在多少尚保持傳統的團體內，這種錢還通用；可是在此團體以外它的交換價值已漸漸降低：「因爲用古舊的表達方式，信理看來已毫無內容」。爲恢復錢幣的原來價值，最好的辦法似乎是換一種新的錢幣，同時避免兌換中的損失。可是如何改革幣制呢？這就是魯氏在他「新的改革」一書中所稱的「從另一端開始」。

「從另一端開始」，首先是在原則和實際上，接受我們提出過的「切身」的要求。就是放棄從堅持古老格式開始，不管它們是最隆重的大公會議所討論過的，或是聖經上的，而要從人與事物和其他的人所處的具體環境爲出發點。從另一端開始，就是描寫人的經歷，一直到這種經歷在真理中生根的深度。這並非首先追問事物的「本身」，而是認出它們「爲我們」所有的真理。「爲我們」，也就是我們即將演變成的深深俗化了的人。常要問：「這爲我們今日有何意義？」不是永生的問題，而是我們切身的問題。魯濱遜寫道：「真理的道路，爲我們這一代，是從生命開始，而不是從信理開始。假如一個人要求另外一個人，在認識某一端道理所願釐定的經驗前，接受這端道理，那麼等於是要別人拒絕這端道理——不但是因爲這端道理成了一個空論，而且這樣給予人們一種（從外面）強迫人接受結論的印象。神學受到遺棄，就是由於人們不以爲它真正地尋求真理」。更普遍的是，我們同時代的人「不了解『送上門的』真理，無論是教義或倫理，假如我們這樣做，問他們接受不接受，大多數都

會說：「不接受」。他們要像多默宗徒一樣說：假如我不見他手上的釘孔，我不信。魯氏說，這種態度無疑地會落在任何事上。可是福音給我們指出，這種態度也能落在一種新約所述的完整信德的表示上：吾主，吾天主。此外，魯氏又指出這是完全合乎聖經的接近真理方式：先知們常說認識天主的途徑，是經由每日生活的環境和與人交往中的服從、誠懇和公義的。「當現代的青年表示，除非能證明是實在的、有效的、真的、充滿意義的，任何事對他說都毫無權威時，他很近於耶穌想要法利塞人了解的權威，在若望十章廿七節中，耶穌說：「我的羊聽我的聲音。」

魯主教自己也舉了幾個能表達這種接受福音喜訊的例子，他也以一種頗成問題的名詞稱之為「歸納的信仰」(foi inductive)。以下我們將看到它在追求天主中的應用。目下，我們看一看他怎樣談到基督的獨特性(unicity)以及它在類人歷史中的任務：

「人們對於獨特常起反感，尤其是在一個因受科學和歷史教育的左右，而在一個個人身上只見到是常規中的一個例子的社會中。當我們要介紹(耶穌的)獨特性，而在開始研究就得吞下這件客觀事實時，更是特別困難。基督在人們前是一個特有的類型——一半天主一半人，完全與我們不同——我們要接受它是基督教義中的一部分。可是從歸納方面說，我只能從承認基督是一個完全平常的人(真人——傳統的稱法)開始，他「為我是唯一的」，就是說在他身上「一切都存在」：他是以一種和穆罕默德與佛陀完全不同的方式，協調並證明我所認為最深刻的真理。我可以像初期教會般說：「耶穌是主」或與多默一樣說：「我主，我天主」。我也可以繼續以信經的說法來解釋，說基督是人類生命中天主的獨有表現，「父的唯一子」。可是我所最關心的是人們可以走這條路(並且感覺因為做了而被接受)，而不是知道他們已到達目的地(或感覺因為沒有做而被遺棄)。」

魯主教清楚知道，依常用的方式這種主張是很危險的。他具體指出：「這種歸納式的接受基督教義絕對不是想減低信德。也沒有消極的結果。而是強調除非『從頭開始』得不到結果——爲現代人和最初的宗徒一樣，應從完全人性的人的耶穌開始——雖然人們不得不在耶穌身上承認一些其他的事。」「以堅信的基督徒身份說，我深信在承認：我主我天主前，這條道路不得中止；可是我確信我們這一代大部分的人，應該像聖多默一樣，從經歷的困難中去發掘它。」

總之，是我們對耶穌基督的信仰，應該讓我們毫不猶豫地走上冒險的路。魯氏說，天主不需要我們的保護。他一定會給追隨他的人，以完全基督化而又完全適合我們社會的方式來介紹福音的能力。這也可見魯濱遜是反對理性主義的。

他對信仰的冒險所作的辯論，並沒有使他忘記他不列顛的良知。當他指出實際的解答或承諾時，比如他在「新的革新」一書中，以及早已在他的散文集「論教會在世界上」，他常勸人們「同時從兩端開始」。例如，他勸人們改革現有的制度，並舉出制度的優點，可是同時他建議創設一種新型的宗教，試驗性的或探測性的職務，新式的團體，聖事的新的應用辦法等。對於這種種以及純神學的思想，魯濱遜是英國教會「中間路線」的代表，不過他略偏左而不偏右。

二、今日如何再尋得生活的天主？

值得清楚地研究一下新語言中的另外一個例子，是有關天主的問題，沒有它就沒有信德和宗教及神學可言。今日，天主成了新聞 (God is news)，天主上了廣告或雜誌的封面，即使人們提到他，爲的是說「他已經死了。」

說天主死的論調不是新的。這論調的流傳才是新的事。我們還得正確地注意這一現象。魯氏特別指出，根據最近的測驗，八四％的英國人相信天主，而難以置信的是還有四三％的人常向天主禱告。在美國這一數字還要高，在一九六五年被徵詢的人民中，有九七％相信有一個天主。從這些統計的數字，很難作一個評論。事實上，假如根據他們對其他問題所作的答覆，那麼八四％信天主的人也可能成爲無神論者了。魯氏說：「這些測驗反映出一件事實，就是傳統的問題——你信有一個天主存在嗎？——似乎不是一個好問題了。有些人回答信，因爲他們不願意否認某些事。可是真正的答覆，很可能是「否」。相反，我是深信天主實有的人，但我可能因爲遲疑不作直截了當的答覆，而列入那一六％的人中」。

那麼現代的實情究竟如何呢？這就是魯氏在「向上帝攤牌」的最初幾章中所想說的，而在「探測上帝」一書中說得更具體而有力。現代的實情，是「某種」有神論已壽終正寢。或者，假如不重視這個「某種」的微妙說法，那麼也可以乾脆說是有神論已壽終正寢了。

從對意象的批評到「這個上帝」的死

並不是要知道爲談論天主用那一種意象 (image) 最好。有些人以爲「向上帝攤牌」主張最好談論一個我們內心的天主，而不要說一個「在天上」或「在那邊」的天主。問題並不是單純的用一種意象替代另一種意象。假如一種意象爲某一個人是好的，那麼最好保存它。可是今日叫我們驚奇的是，無論用什麼代表的方法 (意象)，我們的精神一引向天主，就好像引向一個實有，一個和我們與別人不同的實有，它是一個外人，一個在具體的存在中沒有地位的實有。

魯濱遜就是在這裏——繼潘霍華之後——對所謂「先天的宗教性」提出非議。不應該以爲這種批評，就是魯氏否認人能利用理智談論天主。相反地，他接受自然神學。可是他所反對的是談論天主時，給予他一個在我們「其他」經驗——世界和別人的經驗——之旁一個「位置」的方式。爲此，當他要評論有神論的消失時，他重新拿出潘霍華所作的天主是「濫竽充數」(bouche-trou)的批評。同樣在他「新的宗教改革」後段所公佈的有關：「一個真正現代的人能不作無神論者嗎？」題中，也這樣做。他輕易地證明在智力運用上天主是多餘的（就是說在我們對世界的科學觀念中，不需要天主這一假設），在感情方面天主也不是不可或缺的（在成年時，天主父的意象應該取消），而且天主是倫理方面不可忍受的（假如人要獨立，他應該製造他自己的價值，一個絕對的「有」，在他面前會消滅他的自由；而且，惡的存在，使這樣的一個天主成了不可辯護的）。

根據同樣的理由，魯氏採用了田立克對「超自然」的批評。這句話爲我們天主教徒——我們常用「超性——超自然」來形容我們與基督的會晤中，祂給予我們的神秘而意想不到的救恩——特別能引起誤解。爲魯氏，超自然是指把天主放在某種「超世界」中，他成了大建築家；或超級的統治者，或與辦出人意料的事的暴君。

問題在於知道：是否今日還能談論「這個」天主而不受誤解，在於知道：我們是否還應該應用「天主的存在」的術語來講（這句話常使人感到是指一個固定的實有），是否所有關於天主是某一個或某一種事物的說法，必然地使他成爲一個恍惚的幻象。魯氏的意見是這個天主，這個和我們所生活的世界完全兩樣的天主，這個有神論所指的天主，今日已死。

也就是在這種意義下，魯氏和美國的神學家同意天主的死，但這並不阻礙他爲了其他不同的理由

而批評他們。他說他們既然還自稱爲「神學家」，那便表示他們還需要繼續談論天主，雖然避免用這個天主的名字，原來這名字也不過是個未知數「x」，用來指示我們生活的現實所顯示的無限幅度，一種必要的縮寫。說天主的死，是一種有用的語言，它說明「爲成千累萬的人，天主並未被告認而僅成了一個已死的天主」的事實。他已不再是中古時代神學家們的極實在的實有（*ens realissimum*），他的實體已經沒有內容，他對自由意志來說已不再是必須追求的對象。他不過成了談話的資料，而且這種談話已漸漸失去有生氣的意見的交換。在談論天主時，必需要加上其他的許多解釋，才能使人推知在談些什麼。

消極的或否定的神學 (Une theologie negative)

天主教的神學家聽到這種語言後，自然地會想到傳統所稱的否定神學。類比論（*analogia*）所主張的也就是說：我們對天主所作的確定都來自經驗，因此必然地含有否定的意義。在承認天主是良知、自由、愛以後，我們應該說：天主並不是像我們用的這些觀念所表達的那樣。用來設法講天主的語言免不了會有「似是而非」（*Paradoxe*）的情形。在應用於天主的最純粹的觀念，和這一觀念在受造物身上所代表的東西之間，沒有任何可以抽出的共同點。只有人類語言的象徵性開放（*l'ouverture symbolique*），以及它所表達的有意義的方向，才可使我們論天主的語言不無內容（假如能說「內容」的話）。維持這種開放的，也就是在肯定和否定之間不斷地存在着的牽引力（*la tension*）。在這裡引證一段多瑪斯的文字不無功用，他的話可以說是最徹底的，雖然它反映出奧秘神學的傳統。他說：「當我們用排斥法（*la voie d'exclusion*）走向天主時，首先我們否認他有肉體的一切，

然後否認智力事物本身，幾時這些智力事物是我們經驗的對象，例如善良和智慧。因此在我們的理解中，他只是有，僅此而已。可是最後，這個『有』在受造中也存在，我們就說他沒有這種受造物的『有』；這樣天主就存留在一種不可知的黑暗中。其實，這種無知，就其屬於今生而言，最使我們完美地與天主結合」。魯氏不會拒絕這一段引證，也不會反對奧秘的神學。他自己就引證聖多瑪斯，贊成多瑪斯不肯用通義的觀念 (*concepts univoques*) 來談論天主。他也特別注意神秘家的經驗，可是我們不必驚奇他特別注意他們的否定方法 (*via negativa*)。

不過，這些對傳統的引證不應該叫我們單把魯濱遜的思考視為清晰，而就此事。類比論的好處——也是弊端——實際就因為它是一種理論。英國主教(魯氏)所關心的是人類具體的精神狀況，人類越主張他們的自主，也就似乎愈來愈進入對天主認識的否定價值。就是面對這種情況，魯濱遜建議開闢一條確定的路線：「從另一端開始」。因為雖然說是否定的，還是需要談論天主。不是因為習慣如此而已，乃是因為在我們對實體和歷史的整個經驗，「此類事物」是絕不可缺的：「我絕對不是要輕視天主，而是要把他放在我們生活的中心：是在人生活的中心，天主才得其所哉，一如耶穌對我們所說的一般」。

天主在我們的生活中心

假如天主為我們應該是一個「最實在的有」，那麼只有一個與祂相晤的方法：就是從那為我們最真切，真正對我們生活有關的地方出發，雖然乍看來，這並不怎麼「宗教性」。換句話說，要從我們今日具有的最敏感的那些價值開始，例如正直、愛正義、團結、個人的責任感、人的重要性、人與人

之間關係的特性等。只有在我們真正注意這些價值的情況下，才能使我們說「這是天主」，或者像聖經中的雅各伯一樣說：「上主實在這地方，我竟不知道」。我們呼求天主，不再是爲了填補某種需要；當我們在把握這種事實的情況下，我們不能不說他並非滿足我們的生活。這樣，在一種極爲特殊的方式下，我們不得不說有像一位絕對的「祢」，有像一位溫良的「祢」者的存在，而我們將這個「祢」稱爲天主。我們不會談論和我們生活無關的其他事物或實體；可是我們「在所有事物的中心，我們感覺到一種猝然而來而又捉摸不到的一個『祢』的信念。最後，「把生命看作對這一卓越實體的（祢）的開放，答覆和順從種種關係的事實，就是叫不得不用「天主」一詞的信徒，有別於無信仰的人文主義者的地方」。

可見，先前我們對天主的說法，都是指出他是另外一個實有和他是超越世物的，魯氏則認爲今日唯一與天主相晤的辦法，是從天主和我們人並非二元，以及天主是在我人心內的觀點出發。信天主，並不是信「一個」實有的存在，而是領悟事實之交互性及深度。因此不能再說「天主允許惡的存在」，這是不可思議的，而要說「天主在我們的痛苦中受苦」。傳統的有神論是把天主和造物對立爲無限和有限，這就好像尼古拉（Nicolas of Cusa (Kues)）以及中古的神學家們一樣，把天主列在超越實有類之上，列在 *coincidentia oppositorum*「矛盾大綜合」的那一邊了（按此爲尼古拉語——譯者）。

我們可以看出魯濱遜之不贊同把天主視爲「一個」實有，並不是他反對有一切的超越性，也不是他選擇「一種封閉的宇宙的看法（以別於開放的——譯者）」，設法了解生命而不必借重任何超越性的事物——這正是他給予世俗主義體系的定義。可是魯氏的超越，真能顯示給我們的唯一生活的超越性：即在我們對世界及對別人的經驗之中而顯示的。有些人把魯濱遜看作無神論者，或主張神存在宇宙內

者，那是沒有看出他所要說的。他不將神學與人類學，自然的「你」與神性的「祇」相混。假如我能說「天主是愛」，我並不能下結論——如凡標倫 (Paul van Buren) 所作——說這等於說「愛就是天主」。

這種主張也沒有任何汎神論的嫌疑。而且成爲狹義的汎神論者也不是那麼容易。汎神論總是主張在天主及受造物之間有一種必然的聯繫，受造物成了天主本身的一個必然的剝那。可是魯濱遜不斷肯定我人對「無條件」的經驗，就是對某一自由和某一個愛的經驗。最能描述這種關係的術語，不是汎神論，而是「一切在主內的存在論」(panentheisme)，就是說，不是一切的事物都是天主，而是所有一切「在」天主內存在。這也就是他同情德日進的天主是「終結點」(point omega) 的說法。天主在人們前不再像一個「某個」，而成爲「神的氛圍」(milieu divin)，而是聚集人們的鎖鏈。這也就是魯氏由聖保祿致格林多人前書十五章廿八節中所領悟的，聖保祿看到在末日時，基督將一切重獻給父，「好叫天主成爲萬物中的萬有」。

祈禱「是和天主談話嗎？」

我們一定要問，在什麼程度中，這種親近天主還可以讓我們談論一個有位格的天主？魯濱遜自己曾多次回答這個問題。

首先，顯然地說「天主有位格」，並無意義；但說「天主沒有位格」(Dieu impersonnel)，更無意義。大多數想去走比位格神論 (theïsme) 者更遠的，實際上都愈陷愈深。說天主是有位格的，有保持人和天主的自由意志的好處。「消除這條劃線，那麼天主和人一樣都沉沒在無限的無位格的

絕對之中了」。也就是爲了這個理由，「如果唯一的辦法是以一個有位格的天主，和一個低於位格的絕對交換的話，我們盡量保持有位格的天主！」

要把天主當一個位格來談，那必需把天主看作一個「有」而放在其他的「有」之中，與別的有不同，猶如一個與果相離的因，但這有許多不便：使天主成了遙遠，多餘，死去的天主。因此，我們這一代許多的人，更願意有一個較比更內在而有生氣的天主，一個領導歷史發展的力量。魯氏說，這是較強的意象，可是能糾正相反的思想。

最後，我們免不了還是應用位格的說法，因為它是與人間往來的現實相連的。說天主是有位格的，主要並不是想他有位格的種種屬性，而是把現實看作會晤，以及對另外一個人最高度的愛。這就是耶穌和新約的整個福音給我們所說的：天主是愛，因此一個沒有愛的經驗的人不會「認識天主」。

這一爭論並不是純粹學術性的：因為與祈禱的可能性有關。如果天主不是「某一個」，那麼我能與誰說話？祈禱有什麼意義呢？這一問題是當魯主教在布魯塞爾作演講時，有人直接問他的：「我可以問您，當您祈禱時，您向誰禱告，您如何祈禱？」

在他的答覆中，魯濱遜盡量排除那種精神性的電話式的祈禱方式，一面講話，一面幻想着那不會有的回答。魯氏在他的「向上帝攤牌」一書中已經提出「非宗教性的祈禱是怎麼樣的？」問題。他說，在我們存在的某些時刻，創造我們生命的主宰，是在我們給與別人時顯示出來。假如一個祈禱使我們疏忽，天主在我們所遭遇的可見而生活的人中所表示的具體召喚，那就使我們失去了在此時刻唯一能與天主接觸的方法。整個神修傳統都證明這一點。一個差強人意的說法是把我日常生活中有深度的時刻稱爲祈禱，或說我們現代的路是從關切世界中開始。魯濱遜特別提出一本典型的書，就是天

主教教友熟悉的郭斯特神父 (Michel Quoist) 所著「祈禱」一書，他是從生活的具體事實，如：電話、鈔票、一張黃色圖片，世界的饑餓等事實作出發點的。

可是還得更進一步地問，在這種祈禱中，對「第二人稱而發的」禱詞，直接提到主，是否有點勉強。魯氏認為，恐怕應該深入我們神修狀況的真理中，而讓天主在祂願意的時刻，在最開放的時刻，將祂的實體顯示給我們，不是在和祂交談時，而是在分享祂的臨在時。

一定有人要說，這還算是祈禱嗎？這裏就得進入事體的精髓了。方才說的幾乎是喬裝的天主顯示，難道不能引起我們的欽崇、感恩、我們的有限和罪惡感嗎？這種種才是與祈禱不可分離的成份。此外，以上所說並不一定，有時仍能在傳統的形式中感到適意，並「和天主談話」。但是我們應該了解，某人在今日已不能做到這點，他們寧願繞過這些，而又不以為他們真正地停止了祈禱。

我們可能感到更驚奇的是，在這方面魯濱遜對耶穌並不太注意。但是，耶穌不正是「面向天主的窗嗎」？祂不是說過：「誰看到我，就是看見父！」這句現代神學的關鍵話嗎？我們不必深入這個魯氏願保留在另外一本書所要討論的問題，我們無論如何可以看出他所走的路綫，與基督徒思想的運動完全符合。福音不叫我們在「神聖的」境界中尋求天主，而要在與別人的日常生活中，在學習基督——為別的人——的生活上去尋找天主。

三、結 論

我們對魯濱遜主教的研究有什麼評價呢？以上所說的足夠指出，他是一個生活在信仰中的信徒，並急於要把這一信仰傳給現代的人。與齊肋貝神父 (P. Schillebeekx) 及其他的人一樣，我們相信他

的信仰屬於正統派，不但意向純正，而且，只要我們不斷章取義，他表達基督福音要義的方式也是純正的。這並不是說他的思想裏沒有「不太正統的」某些瑣屑（這是最願忠于基督福音的神學家都能有的）。在此，使信者得救的，更是他對實在基督表示忠信的意志，而不是他對關於基督的想法的忠信。

魯濱遜主教特別擁有這種「思想上的謙遜」。我想，也就是因為這種「顧及一切實有的意願」，使某些讀者感到不舒服。普通說來，偏向一方比較容易而且更得人心。但因他是英國人，魯濱遜常拒絕選擇一端而有損於其他方面。但這不阻撓他前進，却正好能避免一面倒的狂妄。有些人曾指責他說：他「同時要蛋糕又不要它」。正因他要顧及全面，他似乎繞過某些難題，或者甚至被視為混淆不清。我們並非說這種指責完全錯誤，可是我們以為這種混淆常是表面的。例如他對天主的說法，有性格和無性格，內在的和超越的，肯定和否決之間的爭論，實出自研究對象的本身。人是免不了這個困難的。

另外一個對他的指責，乍看似乎比較有根據而較嚴重，就是實用主義。這裏並不是說一定要有一種根據基督徒經驗的語言。魯氏所指出的「一身」需要是無法避免的，祇要他所表達的經驗不是孤立的主觀經驗，而是一個信徒團體的經歷。這和淺見的經驗主義是完全不同的。尤其我們不能說魯氏主張經驗的認識，特別是自然科學的知識，是一切知識的典型。

可是，他不是反對整個的形上學嗎？不是他說過也寫過，形上學已經過時了，在今日已毫無意義了嗎？

事實上，作者自己曾不止一次解釋這一問題。他說，形上學這個字本身就是混亂的緣由。特別是

在安格魯薩克遜的國家中——我們要加上這一句。假如我們以形上學代替一個多少與感官現象的世界隔離的理性世界的話，無論是自然的或超然的「那一邊」，那麼形上學對我們現代人已失去了意義（假如先前為他們有過意義）。可是如果形上學是指示「真正實在者」和「真正實有的事物」的知識，那麼魯濱遜不但不反對，他在不言中却談了很多類似的形上學。

這是不是一種良好的形上學呢？在這裏我們不但談到了理論的問題，還有傳播的問題（communication）。根據魯氏自己的術語來評論，他的說法不但是真理的傳播者，清楚表達作者所要說的，而且他幫助別人看得更清楚。實際上，這事大部分還是在於人們心靈的開放，有時也在乎讀者的年齡。至於對理論本身的評價，可以說他自己興起了對系統分類的過早憂慮。假如說魯氏是某事的見證的話，他實在是那些想說最後一句話的思想或廣泛綜合論的末路的見證——最後一句話，或者想把每件事和整個結構妥當處理的一句話——。現在即使是最大的神學家，也都感到不可能寫整套的「信理神學論」。我們現代的神學都是片段的；它的價值並不在它對整體結構的貫串與否，而在乎某一種研究方法之正確，以及在具體的情況中，能為信仰的經驗帶來光明的程度。無疑的這種研究方法，要在學術上立足，不能放棄它的貫串性。可是，既然知道它本身的不完整，可以毫無損害地放棄這一體系的表面。它一直還是對信仰的領悟（intellectus fidei），只是根據現代可能的方式而已。

這樣的思想常是在某方面不確定的。我們知道魯氏也有不確定的缺點。在閱讀他有關人，人的知識或死亡的著作時，很難有一種明晰的思想。這顯然是他的缺陷，也是幾乎不必指明的缺陷。我們也必需知道在魯氏的著作中，對神學語言的種種條件，尤其是對象徵，幾乎完全沒有作過基本的思考。可是這是我們現代神學作品的普遍現象。這種不確定並不是封閉或偏差。魯濱遜的思想和所有現代思

想一樣是開放的，研究性的。而且我們深信這種開放和研究是在正確的方向上。

本文譯自：Paul Thon, S. J. - J. A. T. Robinson et *la recherche, d'un style théologique pour notre temps*; *Nouvelle Revue Théologique*, Fevrier 1969, PP.149-168.

(上接第二一四頁)

本着同樣的精神，今日神學好似重新發現基督某些較大奧秘的意義：受洗，受誘，顯聖容，山園中的死前掙扎，苦難，復活。至於在救援論裡不僅注目於基督死亡的倫理與法律價值，還特別着意於我們的救援是在怎樣一些具體的行動裡完成的，那就是基督與死亡的掙扎，祂肉身上的痛苦，祂被釘於十字架，祂斷氣而死。這種以基督肉體的受苦與被釘來救援人類帶罪肉體的計劃，為明瞭基督所作的賠償及我們得救的奧秘，一定有其意義及重要性。道成人身不僅是過去天主在世間所完成的一件事（人類的救贖，教會的建立），好像現在已失去其意義，而仍然是一個永存的事實：天主子永遠是降生的聖言。在此下土基督在標記的薄幕下，在信仰的黑暗中啓示聖父，光榮聖父；將有一天，已經受到光榮的基督要把祂末世的光榮充分地顯示並分施給那些天主教交付給祂的人們。

在人類及心理學的影響下而受到革新的道成人身的神學，對基督論裡的一個較大問題近來引起了特別的興趣，那就是關於基督的知識及自知的問題。過去對這問題所作的解答不但不夠，有時且太簡化了問題，因為他們把基督的心靈按照邏輯分成不同的層次，沒有顧到在心理學上，這種分法是無法解釋的。目前的基督論更努力於聖經的研究，盡力隨從聖經的指點，而認為基督是利用當時慣用的言詞，圖像和概念一步一步地表達祂最基本的一個信念，即自己身為天主子的自知。

參閱·RENE LATOURELLE, S. J.: *Théologie Science du Saur.* Desclée, Bruges, Paris, 1968.
pp. 253-258: *Grands Axes de la Théologie contemporaine*, 2. *Problèmes de christologie.*

教律 教會法的過去、現在與將來

劉志明

天主教會是人的教會，也是天主的教會。她是人的教會，因為「她是一個歷史的社會現實」（教會在現代世界牧職憲章44節），「她超越時間和民族間的界限，向全球發展，並滲入人類的歷史」（教會憲章9節）。她是天主的教會，因為「天主聖神好像教會的靈魂，使教會體制表現生機」（教會傳教工作法令4節）。她也是人文和歷史的團體，因為「這個旅途中的教會在基督事上和屬於今世的體制上，仍得帶着她今世易逝的面目」（教會憲章48節）。由於基督的賜與，「教會固然擁有全部得救的方法，但却未曾也不可能立刻不斷地表現出全部行動；故在努力實現天主的計劃時，其行動均有其步驟，甚至有時在順利開展之後，却又不幸而後退，或停留在一個半成熟或缺陷的狀態中」（教會傳教工作法令6節），因此教會雖然因天主聖神特別的保護，不會走上錯誤的途徑，但是在行動時她常需要革新這個由人組成的體制，以適應時代，因為「教會由歷代經驗中明白，在她和世界的交往中，須不斷成熟之處尚多」（教會在現代世界牧職憲章43節），而且實際上「社會的進步使教會對這體制獲得更深刻的認識，更透闢的解釋，並更適宜地使這體制迎合我們這時代的情形」（教會在現代牧職憲章44節）。然而在每一個時代教會雖然常常革新自己以適應時代，但在革新中並沒有忘記了自己的本來面目，自己的宗旨，因此她制定了很多法則，以指示人的生活途徑，不會因着時代的謬說而盲從他人。

教會法的過去現在與將來

教會法的形成與其所受的影響

由於教會不是一個自由組合的社團，乃是以天子所流的血作爲代價贖回來的基督與體。宗徒們被召回的目的也不是只爲成立一個新的組織，却是叫他們在忍耐中產生果實，和遵守主的命令給世界帶來福音。所以教會的法則和其他國家的法則在原則上也有不同。這異點從立法者耶穌的作風和言談中，我們可很清晰地看到。耶穌的演講大都是預示式的，而不是學派的方式，更不是一位立法者的形式；他演講的內容論及悔改多於教條。耶穌有時也以一位具有權威的姿態出現，例如，耶穌首次遣派宗徒們去傳道時（瑪十章，一至十六節），和復活後的耶穌把自己的權力委託給宗徒們：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（若：二十章，二十一節）。總之，耶穌不但顧及向外的傳教工作，同時也未忘了內在的教養天主的子民的要務。

耶穌升天後，宗徒們在傳道時很快便接受了猶太人的法律體制，例如覆手禮。因爲當時一位學生完成自己的學業之後，均須經自己老師行覆手禮後，才能成爲老師或法官。聖經也指示給我們，當時教會的負責人由於環境的需要，建立了一項新的任務，委託特選的人負責，這便是「七位執事」，他們都是「有好聲望，且充滿聖神和智慧的人」（宗：六章、三節），他們也接受了覆手禮，具有權威地去執行他們的職務。由於這新的團體的人數日漸增多，和宗徒們的衰老與死亡，實際的問題便接踵而來。從宗徒保祿的書信中我們可以看到，他怎樣承接了社會的體制，以鞏固教會的健全，和使之代代相傳。爲了使教會按照創立者耶穌的標準而生存，他教導當時的信友，無論作什麼，都要在主內去完成（哥：三章，十七節）。他們都有義務去消滅他們團體中的不良份子（格前：五章，六節）；也應有

領導者的好榜樣（得前：五章，十二節）；他們還要嘗試一切，把握善的，躲避邪惡的，特別要遠離一切游手好閒，或不接受他們的傳授而生活的弟兄（得後：三章，六至十二節）；他們也應當捐獻一些物質的東西給爲他們宣講的人（迦：六章，六節）由於希臘文化的影響，和猶太人傳統的觀念，加上創世紀的記述，保祿雖然在致弟茂德前書的第二章第九節至第十五節論及女人的地位和任務時，定下了法則，但是我們只可視之爲適合當代的一種暫時措施，却不能視之爲天主教會的特徵。

從這些由社會環境的影響而帶來的規條，慢慢地演化成爲法律。在斐理伯書第一章第一節中我們首次念到監督 (Episkopoi) 和執事 (Diakoi) 的稱呼，「監督」這一名稱也是當時社會民法的一個普通的名稱。在獨立的城市中各政務院的職員都有此稱號；在附屬的城市中那些被上級監督遣來的執事人員也被稱爲 Episkopoi。從此可見教會承襲了當時社會的法律與體制。雖然如此這些原則也只是後來才變爲法則。領導者的權威也只是後來才變成了法律上的職務。

從初生的教會至教會初期的教父，我們很難指出法律如何演變。我們只知道在敘利亞的教會，在小亞細亞其他的教會，和在羅馬的教會都有各自不同的管理方法。當時法律的形成，最易了解的恐怕就是一個當時具體的原因影響了某一方面，再後才對整個教會成爲一項決定性的法則。總之，在格肋孟教宗的第一封信中，我們已讀到他以法律的觀念來解釋事件；在第二世紀末依來內也設法用法律作爲基礎去幫助建立更完美的教會體制。他們的學說都很明顯地來自羅馬行政法的傳統。如果我們從純粹法律的觀點去看，那首席權和最高主教統治權，如羅馬主教的權力，只能由他的學說中產生。教會初期的體制主要地來自羅馬法，但教會成爲有社會性與染有政治色彩的特質，却只在戴克來先 Diocletian 把偌大的帝國政體代之以一個有系統的完全的君主政體之後，因爲當時由於新的文化，政治，經濟和

社會的壓力，迫使他改變當代人在精神和物質上的環境。君士坦丁時代，由於君王愛戴教會，當時的主教們不單在社會上享有道德超卓的聲望，而且還能在民事上執行公斷的權力 (*Episcopalis audientia*)，由此一個不可避免的事實便促使國家的法律深深的滲入教會了。

的確如果沒有羅馬法作基礎，現行法的很多術語和觀念是難以理解的：例如，法庭 *forum*，統治權 *jurisdictio*，和品位 *ordo* 都源自羅馬法，尤其是現代的樞機團更是羅馬元老院的翻版。

在額我略七世至鮑尼法斯八世，歷史告訴我們，法律的演變不是直線的，却是四方八面而來的。最大的一個改變就是日爾曼人的入侵，和隨之而來的新的法律觀念。這種新的法律體制對教會是完全陌生的，但對教會的影響却不小：最顯著的是「私有聖堂」(*eigenkirche*) 和「俸祿」(*benefices*) 的產生。

以後時代的變易，政治的因素等等造成了教宗王國，也創立了很多新的律例。八、九世紀間，在歐西各國，教會法共有百餘種之多；不過當時的法律多是道德律，無法律上的拘束力。十二世紀初，法國法學中心包勞尼亞 (*Bologna*) 大學教授葛氏 (*Gracianus*) 集歷代的法律成書。學者尊之為葛氏律 (*Decretum Gratiani*)。此外，復有著名的額我略法令全集，保尼法第八法令第六編，和格來孟法令集。十六世紀初，合葛，額，保，格四集而成為教會法大全 (*Corpus Juris Canonici*)。直至教宗聖庇護第十於一九〇四年三月十九頒佈「艱鉅」諭令後，現行法典才着手編纂的工作。至其繼任教宗本篤第十五於一九一七年五月二十七日 (聖神降臨節) 正式頒佈，並規定翌年聖神降臨節 (一九一八年五月十九日) 實施。

現行法的檢討

現行的法典不但由初期教會承襲古教的遺訓，耶穌基督的訓令，和宗徒們的諭旨，而且還參照羅馬帝國等的法規和法例，以及民間的習慣和風尚，加上各地主教會議的決議和教中傑出著作家建議而成。無疑地編制現行的法典所經過的年代，和各學者們的努力是可想像到的。這本法典當然好處很多。在法典頒佈後，萬眾歡騰，各國主持教會的樞機及主教等額手相慶之餘，均紛紛修書，馳謝教宗，認為此舉不但為教會法界之榮，並且對治理教會必有極大的貢獻。教外學者也一致稱譽法典之完美，以為法治世界之精華。但是韶光易逝，從一九一七年法典頒佈到現在，在實行法例時常問題叢生，由於時代的改變，新問題更不斷增加，人不單認識自己生存的價值，而且也瞭解人與人之間的關係和責任。教會自從大公會議後已把初世紀那種以統治權觀念管轄（government）的方式，和中世紀封建體制原則下統治（ruled）教會的方式，改變為參與式（participation），要求大家兄弟般地合作來幫助教會，所以我們在讚頌前人偉績之餘，實不應忘記檢討，以應付現在和將來的種種問題，也使大家明瞭為何教會現在正進行重新修改現行法的工作。

耶穌升天前，不但把對外傳教的使命交給了宗徒們，「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪：二十八章，十九節），而且也命他們鞏固教會的內部，作神牧工作：「牧放我的羊群」（若：廿一章，十六節），「餵養我的羊群」（若：廿一章，十七節）。所以教會的工作，換言之，法典的對象也應兼顧向外的傳教工作，和對內的神牧工作；如果把這兩項工作分開，或只著重其一，則教會的發展和健全便會發生嚴重的問題。反觀今日的法典，實在缺少了內外兩方面的

兼顧。當然，保護法典的學者以爲教法並未禁止神牧的工作，並以之爲理由，爲之辯護。但是我們若客觀地看法典第六八二條，我們便會瞭解辯護將是多餘的了。此外，教會法的內容和某些法律進行的程序更使人費解：教會由於現行法的體制，等於是在國家中的國家，但這個國家所表現的，除了小部份的例外，却是歐洲十八世紀的形式。在婚姻案件中很多不必要的程序，使當事人非長期等待得不到最後的決定。法典第一零二二條所規定的婚姻預告，實在使人認爲教會法假定本堂內大家已彼此認識。關於主教和本堂神父，法典授與他們極大的權力，並假定他們都是智慧超卓，一切的決定都是合理而可行的；但對於他們的助手——副本堂或助理司鐸，則只在法典第四七六條略略提及，而忘却他們屬於同一的司鐸品位，並且同樣地正做領導養育天主子民的工作；尤其在該條第七項所言及，在今日看來簡直是一項錯誤——「副本堂屬於本堂神父權下，並由他以父親般的方式去教導他，指引他去管理信衆，還要監視他，此外至少每年一次要向教區首長報告關於他的一切」。的確，美國塔州聖安多尼總主教區輔理主教——立文主教 (Bishop Stephen A. Leven) 在一九六五年十月十六日在大公會議席間說得好：「副本堂或助理司鐸在司鐸職位和生活方案中，爲「被忘却的人」。因爲照聖教法典，只有本堂神父有法律上的地位，和管理教友的責任，但是在大的總教區或教區裡，一大半工作的司鐸常是助理司鐸，但是「無庸諱言地，他們做大部份的工作，然而他們却沒有法律的地位，也沒有什麼權利。」「他們常被稱爲小孩，被人以小孩般地對待。但他們並不是小孩，他是一個成年人」，「助理司鐸受挫折的問題，在教會中是嚴重的問題」(鐸聲五五年三月號)。對於女人的地位和任務，在教會中常是問題，她們並未完全享受法典第八十七條所給與的權利。她們從教會中所得到的，只是較低於男人的權利。在很多方面，她們常要等待男人的決定，她們的權利不能和男性領導者相比，在

某些情形下她們還比擬小孩：例如法典第二〇〇四條的規定。第五編論刑法部份，在今天看來，似乎教會以懲罰作恐嚇，迫使人同意並遵守現行法令，但這正表示當代的法學家忘却了福音的精神，尤其在應避免的絕罰（*excommunicatio vitanda*）在外教學者看來更覺可笑。在訴訟法中，教會由於金字塔形的聖統體制，對於人權的上訴方式常不如現代民法的法律系統開明……

法學的保護者當然會認為上述各項只是不忠實的描述，實際上他們認為可以加上些注釋，便能迎合時代。但是如果我們沒有忘却今天社會的進步情形的話，我們必定會承認現行的教會法的缺點很多；比如法律給與我們的觀念，和現代團體性的行動，彼此合作互助，和大家參與教會的新觀念，便是一個例子，因為在法律的體制下，教會內的一切都是從上而下，直線式的，但是現代的很多社會問題，實不容一人獨行獨斷，尤其在教會本地化的實行中，西方傳統的觀念更不能強迫東方人接受。

對修正中法典的期望

教會法需要自我革新，而且事實上教會也不停地盡力使它以現代化的面目面世，只不過進行比較緩慢而已。自第二屆梵蒂岡大公會議結束後，大家都明白現代社會的情形，和解決社會問題的急需，所以在將來修正後的法典中，毫無疑問地將會有很大的革新，和很多現代化的表現。但望這項革新和現代化的表現能徹底做到，並且在其法律的本來面目外，同時還顧及神牧與社會雙方。

法律方面：我們不必多談，因為有合葛氏律和葛、額、保、格四集而成的教會法大全為基礎，更參照現代文明國家的法典，加上專家們的研究與商榷，將來法律的系統自然比現行的教會法更為完美。

神牧方面：耶穌在世時所捨棄的是世間的虛榮，權力和特權，因此教會不應凌駕基督之上；在法典中，如盡談及權力和特權，便不是福音的精神。法律所規定的各事項應配合實際的環境，和人的能力，不應把目標提得太高，只使人的責任加重，難於或不能達到目的。傳統固然應保存，但並不是一味盲從，所以那些根本不能實現，或難以實行的法律，不必太表面化，使護法和守法雙方均能實行無阻，良心平安。教會雖然是全人類的教會，無民族，地區、階級的分別，但是絕不能因此要求一切的信友在任何方面都一致，所以教會應參照各民族的情形而制定法則。此外爲了使教會能更易發展，團體意識必須建立起來。

社會方面：

一、法典應確定權力，指出信友們的權限；在這權限內，任何人不能損害它。

二、要確定一切的信友在法律前都是平等的。無論男人或女人，年輕人或老年人，神職人員或普通信友，任何人均不容許以自己的地位干涉他人的權力與自由。

三、團體意識應在法律上清晰地建立，使將來教會的管理再不陷於由一個人獨行獨斷；反之由大家合力去解決。

四、適當的訴訟法應妥爲保護，使辯護人，反詰證人，與上訴較高級法庭等等的權利能順利行使；而且教會再不應容忍同一人任律師，判官，陪審官，上訴法官，甚至判決執行人的情形，以免流弊叢生。

五、應特別注重人的尊嚴和自由，因爲現代的世界很難明白爲何聖事比人還重要。

六、設立專門事務所，以確保冤屈者的補償，使那些受上級欺凌，或受到不公道待遇的人實際得

益。

七、教會的普遍法應只是原則性的，細節的條文應由各地主教團決定。

八、在法律的原則中應加上對大眾傳播，自我檢討，和責任的技術化原則。

九、怪誕和不合時宜的，對神職人員的懲戒罰的法律應予取消。因為對非信友會成爲惡表，對信友則會成爲莫名其妙的奧理，而且在今天根本難以實行。如有必要要停止他們的宗教職權，應經過適當的法律程序。

十、禁書的法令大可不必，因為教會既不能對抗出版商人，反之，禁書令能使該書更爲暢銷。

十一、關於婚姻法，法典應參照社會和心理對婚姻認識的原則而修正，使教會法不與民法完全脫節。

結 論

有些人認爲權威可以愛的拘束來代替，甚至認爲可取消法律。這種論調在現代的社會學家看來，實在太天真了。教會必然需要法律，沒有法律的幫助，今天教會的情形更難以想像；但是法律是爲人而建立的，所以應達到利人，而不是礙人的地步。法律只是一個工具，所以法律只應助人，而不應使人失去永生。法律的目的就是「人靈的得救」，基督所立的聖事都是爲人的。教會本身就是最大最奧秘的聖事，所以教宗比護十二說得好：「教會無論個別或集體地去訓練人的時候，常應按照基督的法律，並適合當時當地的實際情形，因爲這樣教會才能成爲人的倫理基礎。教會的目的是那本性良好，充滿基督眞理和恩寵的人類，他應受到尊敬和加強」。教宗若望廿三世在召開第二屆梵蒂岡大公會議

時，也特別強調這大公會議將是一個神牧的大公會議，所以將來的法律必會在神牧和社會的雙重原則下建立起來。可能仍不能盡遂人意，但仍將是一劃時代的革新。

(本文取材自 Concilium, vol. 48, *The Future of Canon Law*, Paulist Press 1969)

教會史

利瑪竇的摯友李我存

張奉 歲

徐光啓、楊廷筠和李之藻是利瑪竇的摯友。三人在明末幫助在華的天主教士，建立中華天主教傳教區的基礎，頗多貢獻，被譽為「中國天主教開教三大柱石」。他們三位再加上王徵，則被稱為「四賢」。徐光啓和李之藻，在國史上又被稱為明末協助西學傳入我國的「偉人」。本年適逢李之藻逝世三百四十年，謹草此文，以為記念。

本文有關李之藻的歷史資料，曾參閱新會陳垣所撰「明浙西李之藻傳」，和杭縣方蒙撰「李之藻研究」，在此特表謝意。

李之藻（一五六五—一六三〇）字振之，又字我存，領洗後聖名良，又字涼菴，號涼菴居士，涼菴逸民，東海波臣，存園寄叟，涼菴子，涼叟。嘉靖四十四年（一五六五）生於杭州仁和縣的武人之家。之藻自幼，聰慧拔俗，酷好算術並經世實用的科學。萬曆二十二年（一五九四）中舉人；二十六年（一五九八）會魁（中進士第五名），遣為南京工部營繕司員外郎。次年（一五九九），調京任職。萬曆二十九年認識利瑪竇，一見如故。該年冬在利子的口授下，譯成「經天該」一書。萬曆三十年（一六〇二）襄助利瑪竇刻印「坤輿萬國全圖」。暇時和利瑪竇研討天文，地理，水利，音樂，數學，理化，神學，哲學，倫理，宗教，以至政治，軍事等學。萬曆三十一年（一六〇三）利瑪竇的「天主實義」一書在京出版。不久（一六〇七）汪孟樸在杭州又重刻。在這重版中，有李之藻的「天主實義重刻序」

文。該年之藻出任福建學政。萬曆三十三年（一六〇五）和利瑪竇共編「渾蓋通憲圖說」。三十四年（一六〇六）任工部分司，沿河山東。三十五年，在浙江處州（括蒼洞天）爲「渾蓋通憲圖說」做序。次年（一六〇八）爲利瑪竇喻人十篇做序。喻人十篇的第六篇「齋素正旨，非由戒殺」，是利子和李之藻，於萬曆二十九年（一六〇一）在北京的論道書。萬曆三十六年「圖容較義」一書在北京譯竟。不久任開州知州，「被命守澶」（濮陽）。之藻在任內，曾與水利，修州城，料理州衙內的開支案牘，爲開州文廟創造樂器，選生徒爲六佾舞，著「類官禮樂疏」十卷等，頗有政聲。陳垣論及四庫著錄史部政書類時，對之藻的「類官禮樂疏」盛加讚譽，並論這書的完成，應在萬曆四十二年以前說：

『因數制律，自成一家，爲宋以來所未有。其書言歷代崇祀孔子之禮，并孔廟禮器樂器，圖繪工細，參西洋畫法。之藻於音樂，不獨明其理，且習其法，故疏解特詳，而終於鄉飲酒，鄉射禮，稽古證今，考辨賅博。其樂舞疏，持論尤精，謂：人生而成童，血氣筋骨，漸以充盈，有所不容遏，聖人因而導之以舞。迨身心性命之學興，而此道遂絕，已逾千載，蓋有慨乎言之也。是書不知撰自何年，其論射儀，有二百五十年來，文盛教洽，士大夫漸思復古之說，所謂二百五十年者，當爲萬曆四十五年。然觀其從祀沿革，則止於萬曆二十二年，從祀啓聖祀之周輔成，而不及四十二年從祀兩廡之羅從彥，是此書必成於萬曆四十二年以前，明二百四十年以後，爲之藻未受洗前一二二年所著也。』（註一）

陳垣的這種推定，是極可能的。

萬曆卅八年（一六一〇）三月，李之藻在京患病。病中利瑪竇殷勤地加以服侍和調護，李之藻病

中，許下摒出愛妾，因而得以領洗。領洗後，取名良。不久病癒，實踐領洗前的諾言，送妾出門，並且捐贈利子百金，爲修建聖堂的用費。艾儒略記載李之藻的領洗經過說：

『李公我存久習利子，服其器識，凡有所行，多與相商；覺從利子之言則順，間有不從，後輒有悔。時忽患病，京邸無家眷，利子朝夕於牀第間，躬爲調護，及病甚篤，已立遺言，請利子主之。利子力勸其立志奉教，得幡焉於生死之際而受洗。且奉百金爲聖堂用，而李公之疾亦痊矣！』（註二）

蕭若瑟神父，在天主教傳行中國考，論李我存的奉教說：

『李之藻字振之又字我存，浙江杭州人，萬曆廿六年，會試中式第五名，累官至太僕寺卿，因從利瑪竇講求西學，得聞聖教道理，遂傾心奉教。然因置有側室，爲教規所不許，未得領洗。萬曆三十八年春，偶患時疫，京邸無家眷，利公躬爲調護，親切如家人。之藻深德之，已而病篤，自忖必死，乃立遺書，請利公主之。利公慰藉備至。之藻感悟，泣求領洗，誓絕犯罪之端。瑪竇鑒其誠。遂與領聖水，取聖名曰良，既而之藻病大瘥，不數日，竟霍然痊愈，知係天主大恩，獻銀百兩於天主堂，以表謝恩之意。語人曰：「我此後有生之年，皆天主所賜，應盡爲天主用」。果然不虛所言。以後犬長熱心，幫助西士著書立論，發明教理，二十年如一日，厥功最偉。』（註三）

萬曆三十八年（一六一〇）五月，利瑪竇在京患病期間，李之藻曾爲他延請名醫診治。利子逝世後，李之藻等疏請葬地，兼獻贈棺木一具，並爲繪像。艾儒略記載李之藻獻棺木並繪像的經過說：

『利子……有頃忽閉目如有所思，乃安然坐逝矣。時萬曆庚戌年四月也。李公我存經其

喪事，市堅木爲棺，會士阻之不得。匠人欲速其工，懼天災而體變，李公曰：「勿亟。爾第加工。利子雖百日不壞。」越兩日始就木。自利子歿後，人多畫其像而景仰之。今太僕李公繪其像於聖堂左壁。」（註四）

萬曆三十九年（一六一一）李之藻丁父憂。他的父親，當利子生時，曾在京跟利子等學習道理；南下前，領洗入教。之藻回家料理父親喪事，路經南京，邀請郭居靜和金尼閣兩位神父並鍾明仁修士來杭州傳教，五月八日，便在之藻家中的臨時聖堂內，舉行第一台彌撒。聖三瞻禮日，遷居杭州城外之藻府中。六月，楊廷筠也因之藻並諸神父的講勸而領洗入教。郭神父和金神父便遷入楊府。這年十二月，徐光啓復除翰林院檢討。敦促禮部召李之藻等修改曆法。疏入留中。萬曆四十一年（一六一三），李之藻改銜南京太僕寺少卿，上疏請用西洋法修曆，並起用陪臣龐迪我，熊三拔、龍華民，陽瑪諾，以及開館翻譯西洋重要曆法等。明史志第七卷三十一，曆志中說「時庶務因循，未暇開局」。李之藻的「請譯西洋曆法等書疏」，是一篇敦請皇帝開館譯書，以吸收西方科學的文章，在研究當時的西洋天文學說，並曆算、及治中西文化交流史上，是一篇重要的文獻。現將全文、錄出如左：

「竊者恭逢皇上聖壽五十有一，蓋合天地大行周而復始之數。御曆紀元，命曰萬曆，則億萬年無算之壽考，與億萬年不刊之曆法，又若有機會之適逢。事非偶然，而其紹明修定之業，當有托始於今日者。邇年臺監失職，推算日月交食，時刻虧分，往往差謬。交食既差，定朔定氣，由是皆舛。夫不能時夜，不風則莫，詩人刺焉。欽諾昊天，敬授人時，堯典之所首載，以國家第一大事，而乖訛舛舛，不蒙改正，臣愚以爲此殆非小失矣。天道雖遠，運度

有常，從來日有盈縮，月有遲疾。五星有順逆，歲差有多寡，前古不知，藉後人漸次推測，法乃蕃備。惟是朝覲徵求，士乏講究，間有草澤遺逸，誦經知算之士，留心曆理者，又皆獨學寡助，獨智師心，管窺有限，屢改輿終，未有能確然破千古之謬，而垂萬禩之準者。伏見大西洋國歸化陪臣，龐迪我，龍化民；熊三拔，陽瑪諾諸人，慕義遠來，讀書談道，俱以穎異之資，洞之曆算之學，携有彼國書籍極多。久漸聲教，曉習華音，在京仕紳，多與講論。其言天文曆數，有我中國昔賢談所未及者，凡十四事。一曰：天包地外，地在天中，其體皆圓，皆以三百六十度算之。地徑各有測法。從地窺天，其自地心測算，與自地面測算者，皆有不同。二曰：地面南北，其北極出地高低度分不等，其赤道所離，天頂亦因而異，以辨地方風氣寒暑之節。三曰：各處地方所見黃道，各有高低斜直之異，故其晝夜長短，亦各不同；所得日影，有表北影，有表南影，亦有周圍圓影。四曰：七政行度不同，各自為一重天，層層包裹，推算周徑，各有其法。五曰：列宿在心，另有行度，以二萬七千餘歲一周，此古今中星所以不同之故，不當指列宿之天為晝夜一周之天。六曰：月五星之天，各有小輪，原俱平行，特為小輪，旋轉於大輪之下，故人從地面測之，覺有順逆遲疾之異。七曰：歲差分秒多寡，古今不同，蓋列天外，別有兩重之天，動運不同，其一東西差出入二度二十四分；其一南北差出入一十四分，各有定算，其差極微，從古不覺。八曰：七政諸天之中心，各與地心不同處所。春分至秋分多九日。秋分至春分少九日，此由太陽天心，與地心不同處所。人從地面望之，覺有盈縮之差，其本行初無盈縮。九曰：太陰小輪，不但算得遲疾，又且測得高下遠近大小之異，交食多寡，非此不確。十曰：日交食，隨其出地高低之度，看法不同，而

人從所居地面南北望之，又皆不同。兼此二者，食分乃審。十一曰：日月交食。人從地面望之，東方先見，西方後見。凡地面差三十度，則時差八刻二十分，而以南北相距二百五十里作一度。東西則視所離赤道以爲減差。十二曰：日食與合朔不同，日食在午前則先食後合，在午後則先合後食。凡出地入地之時，近於地平，其差多至八刻，漸近于午，則其差時漸少。十三曰：日月食所在之宮，每次不同，皆有捷法定理。可以用器轉測。十四曰：節氣當求太陽真度，如春秋分日，乃太陽正當黃赤二道相交之處。不當計日勻分。凡此十四事者，臣觀前此天文曆志諸書皆未論及，或有依稀揣度，頗與相近。然亦初無一定之見。惟是諸臣能備論之，不徒論其度數而已，又能論其所以然之理，蓋緣彼國不以天文曆學爲禁。五千年來，通國之後，曾聚而講究之。窺測既核，研究亦審，與吾中國數百年來，始得一人，無師無友，自悟自是，此豈可以疎密較者哉？觀其所製窺天窺日之器，種種精絕，即使郭守敬諸人而在，未或測其皮膚，又況見在臺監諸臣，刻漏塵封，星臺跡斷，學堂方索，尚不知爲何物者，寧可與之同日而論，同事而較也。萬曆三十九年，曾經禮部具題要將平素究心曆理如某人某人等，開局繕譯，用備大典，未奉明旨，雖諸臣平日相與討論，或窺梗概，但問奇之志雖勤，摘蕪之功有限。當此曆法差謬，正宜備譯廣參，以求至當。即使遠在海外，尚當旁求博訪，矧其歛琛求寶，近集輦轂之下，而可坐失機會，使日後抱遺書之歎哉！洪武十五年，奉太祖高皇帝旨，命儒臣吳伯宗等譯回回曆，經緯度，天文書副在靈臺，以廣聖世同文之化，以佐臺監盡參伍之資，傳之史冊，實爲美事。今諸陪臣真修實學，所傳書籍又非回回曆書等可比；其書非特曆術，又有水法之書，機巧絕倫，用之灌田濟運，可得大益。又有算

法之書，不用算珠，舉筆便成。又有測望之書，能測山岳，江河遠近高深，及七政之大小高下。有儀象之書，能極論天地之體與其變化之理。有日軌之書，能立表於地，刻定二十四氣之影線，能立表於牆面，隨其三百六十向，皆能兼定節氣，種種製造不同，皆與天合。有萬國圖誌之書，能載各國風俗山川險夷遠近。有醫理之書，能論人身形體血脈之故，與其醫治方法。有樂器之書，凡各鐘、琴、笙、管，皆別有一種機巧。有格物窮理之書，備論物理事理，用以開導初學。有幾何原本之書，專究方圓平直，以爲制作工器本領。以上論書，多非吾中國書傳所有，想在彼國，亦有聖作明述，別自成家。總皆有資實學，有裨世用。深惟學問無窮，聖化無外，歲月易邁，人壽有涯。況此海外絕域之人，浮槎遠來，勞苦跋涉，其精神尤易消磨。昔年利瑪竇最稱博覽超悟，其學未傳，盡先朝露，士論至今惜之。今龐迪我等鬚髮已白，年齡向衰，邇方書籍，按其義理，與吾中國聖賢可互相發明，但其言語文字，絕不相同，非此數人，誰與傳譯？夫今不圖，政恐日後無人能解。可惜有用之書，不允置之無用。伏惟皇上，久道在宥，禮備樂和，儒彥盈廷，不乏載筆供事之臣，不以此時繕譯來書，以廣文教，今日何以昭萬國車書會同之盛？將來何以顯曆數與天無極之業哉？如蒙俯從末議，敕下禮部亟開館局。徵召原題明經通算之臣如某人等。首將陪臣龐迪我等所有曆法，依照原文譯出成書，進呈御覽，責令時人子弟，習學依法測驗。如果與天相合，即可垂久行用，不必更端治曆，以滋煩費。或與舊法各有所長，亦宜責成諸臣，細心斟酌。務使各盡所長，以成一代不刊靈憲。毋使仍前差譯，貽譏後世。事完之日，仍將其餘各書，但係有益世用者，漸次廣譯，其於鼓吹休明，觀文成化，不無裨補。』（註五）

由這篇疏文，可見李之藻對利瑪竇的學識多麼欽佩，稱他「最稱博覽超悟」。此外也可見到之藻願翻譯的西學範圍相當廣泛，其中包括曆術、水法，算法，測望，儀象，日軌，輿地，醫理，樂器，格物，幾何等科。然而他所希冀的僅是「照依原文譯出成書，進呈御覽，責令疇人子弟習學，依法測驗」而已，並沒有進一步地倡導，吸收融會西學後，自己更應加以創作，發明。這點，李之藻似乎不及徐光啓。李之藻所願作和實際作的工作，僅是一些繙釋，介紹的瑣事，沒有進一步地加以深究西洋之所長及所短，而把水平提到批判並徹底研究和推進的地步。但是李之藻的文筆，清秀雋勁，他翻譯的書籍，在我國科學界中，是有相當地位的。稱他是明代數學、曆算學奠基人之一，並不過份。

萬曆四十一年（一六一三），李之藻把利瑪竇生前所講授的「同文算指」並「同文算指通編」刻版印行，公諸學界。兩年以後（一六一五），遷高郵制使，任勅理河道工部郎中，在修治河漕上頗有建樹。這年雲棲株宏，著「竹窗三筆」，開始反對天主教。

萬曆四十四年（一六一六）南京禮部侍郎沈淮，上「參遠夷書」，對天主教加以攻擊，發動所謂的「南京教難」，不候朝旨，遽興大獄，逮捕王豐肅神父，鍾明禮，鍾明仁等二十六人。這次教難延長一年之久。在教難中，徐光啓在京上「辯學章疏」，楊廷筠在杭州著「鴉鸞不並鳴說」，李之藻在高郵，都竭盡全力，以保衛聖教。明史列傳第一百六，卷二百十八對這次教難輕描淡寫說：

『淮改庶吉士，授檢討累官南京禮部侍郎，掌部事。西洋人利瑪竇入貢，因居南京與其徒王豐肅等倡天主教，士大夫多宗之。淮奏：陪京都會，不宜令異教處此。識者題其言。然淮素乏時譽，與大學士從哲同里閭相善也。』

這裏所說的士大夫，便是李之藻，徐光啓等。

萬曆四十五、四十六年，之藻任工部都水司即中提督河道兼督禾。

光宗泰昌元年（一六二〇），李之藻因母喪返里。十月因徐光啓的囑託，委派張燾赴澳門，購西銃。

熹宗天啓元年（一六二一）三月，後金兵取瀋陽，遼陽經略袁應泰等戰死。這年之藻任廣東布政使參政及監督軍需光祿寺少卿，兼管工部都水清史司郎中事。四月上「爲制勝務須西銃乞救速取疏」。五月曾上「謹循職掌議處城守軍需以固根本疏」，言明守衛京城和練兵的計畫。之藻兼任軍需光祿寺少卿，大約是徐光啓推薦的。原來萬曆四十七年（一六一九）九月十五日，徐光啓由左春坊左贊善兼翰林院檢討。被任命爲詹事府少詹事，兼河南道監察御史，管理練兵事務。在這次通州和昌平練軍中，徐光啓留下了兩部軍事著作，一是他手訂的「徐氏炮言」，一是他練兵的「選練條格」。這年舊曆六月，沈淮至京任禮部尚書兼東閣大學士，尋加太子太保進文淵閣，再進少保，兼太子太保，戶部尚書，武英殿大學士，又掀起排斥天主教的风潮。南京部員徐如珂，余懋孳等，迎合沈淮，彈劾李之藻，徐光啓楊廷筠三人，斥爲邪教魁首。於是徐光啓便於是年九、十月間，請假赴天津，研究農業科學，着手編纂「農政全書」。這年楊廷筠刻印了「代疑編」一書，爲天主教辯護。天啓二年，給事中惠世揚，周朝瑞等劾淮「陽託募兵，陰藉通內，」刑部尚書王紀，再疏劾淮；「比之蔡京」。淮亦劾紀，大學士葉向高也疏斥沈淮。沈淮不自安，力求去官。這年七月皇帝命沈淮「乘歸」，逾年卒，贈太保諡文定。教難方平。

天啓三年（一六二三），李之藻見閩黨開始專權，便辭官南歸。和傅汎際（Francis Furtado, S.J. 1587—1653）神父等，隱居靈隱天竺間，名其園曰「存園」，自號「存園寄叟」，專心譯著。

這年爲艾儒略神父的「職方外紀」作「刻職方外紀序」，序末題有「天啓癸亥日暹天駟浙西李之藻書於龍華精舍」的字樣。天啓五年（一六二五），曾作「讀景教碑書後」。次年，在家宅旁，修建小聖堂，和司鐸住屋各一所，諸聖瞻禮日祝聖。崇禎元年（一六二八）中秋，李之藻和傅汎際神父節譯的「寰有詮」，在杭州譯成付梓。「寰有詮」是葡國哥印伯拉（Coimbra）耶穌會哲學院，所採用亞利士多著的「宇宙學」（Aristoteles, *De Caelo et Mundo*）課本。譯筆古奧雅達。四庫存目，置於子部雜家類。卷首有「崇禎元年，戊辰日暹天駟之次，後學李之藻，盥手謹識」的「譯寰有詮序」。序中論「寰有詮」可以幫助讀者認識天主說：

「……景教來自貞觀，當年書殿繕譯經典頗多，後人妄爲改竄，以歸佛藏。元宗沈晦殆九百載。我明天開景運，聖聖相承，道化翔洽於八埏，名賢荐瑞於上國；時則有利公瑪竇，浮槎開九萬之程，既有金公尼閣，載書踰萬部之富；乾坤殫其靈秘，光岳煥彼精英；將造闕廷，鼓吹聖教；文明之盛，蓋千古所未有者。緣彼中先聖後聖，所論天地萬物之理，探原窮委，步步推明，緣有形入無形，緣因性達超性；矢抵有惑必開，無微不破；有因性之學，乃可以推上古開闢之元；有超性之知，乃可以推降生救贖之理；要於以吾自有之靈，返而自認，以認吾造物之主。而此編第論有形之性，猶其淺者。」

之後，李之藻論翻譯這本「寰有詮」的經過說：

「余自癸亥歸田，即從修士傅公汎際，結廬湖上；形神並式，研論本始；每舉一義，輒幸得未曾有，心眼爲開；遂忘年力之邁，矢佐繕譯，誠不忍當吾世失之。而惟是文言夏絕，喉轉棘生，屢因苦難閣筆。乃先就諸有形之類，摘取形天、土、水、氣、火、所名五六有者而

創譯焉。夫佛氏楞嚴亦說地、水、風、火，然究竟歸在真空。茲惟究論實有，有無之判，含靈共曉，非必固陋爲贊，畧引端倪，尚俟更僕詳焉。然而精義妙道，言下亦自可會，諸皆借我華言，翻出西義而止，不敢妄增聞見，致失本真；而總之識有，足以破空，識所有之大，足以破自小自愚；而蠅營世福者，誠欲知天，即此可開戶牖，其於景教，殆亦九鼎在列，而先嘗其一鬻之味者乎。是編竣，而修士於中土文言，理會者多，從此亦能漸暢其所欲言矣。於是乃取推論各理之書，而嗣譯之。噫，人之好德，誰不如我，將伯之助，竊引領企焉。不然，秉燭夜遊之夫，而且爲愚公爲精衛夫，亦不自量甚也。』

這序文中所提到續譯的「論名理之書」，便是「名理探」。名理探也是十七世紀葡萄牙印伯拉耶蘇會哲學院，所採用亞利斯多著的論理學講義。原書西名爲 *Commentarii Collegii Coimbraensis e Societate Jesu. In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* 共有三十卷，一六一一年在日爾曼出版，李之藻和傅汎際合譯了十餘卷。崇禎四年（一六三一）首五卷在杭州出版。崇禎十四年前，次五卷也刻竣。之後，傅汎際又請人幫助，續譯其他二十卷。崇禎十四年（一六四一）全書已譯完待刻；大約因了滿清的入關，刻印的工作便停止。戰亂中，原稿也散失了！

「名理探」首五卷目錄前有「遠西耶穌會士傅汎際譯義」「西湖存園寄叟李之藻達辭」的字樣。目錄之末有「同會曾德昭、費奇規、費樂德訂」和「值會陽瑪諾允」的識文。這裏所謂「訂」便是教會中「審閱人」，所謂「允」便是教會中「准印人」，所謂「值會」便是「耶穌會會長」的意思。「崇禎九年日躔壽星之次奉命督修曆法，「山東布政司參政李天經，書於修曆公署」的「名理探序」中，敘說傅汎際譯此書的動機，和首五卷業已問世說：

『盈天地間，莫非實理結成；而人心之靈，獨能達其精微，是造物主所以顯其全能，而又使人人窮盡萬理，以識天尊，乃為不負此生，惟此真實者是矣。世乃侈譯虛無，詫為神奇，是致知不必格物，而法象都捐，識解盡掃，希頓悟為宗旨，而流於荒唐幽譯；其去真實之大道，不亦遠乎。西儒傅先生既詮寰有，復行名理探十餘卷，大抵欲人明此真實之理。而於明悟為用，推論為梯。讀之，其旨似真；而味之其理皆真，誠也格物窮理之文本本哉。』

……余向於泰中閱其草創，今於京邸，讀其五帙，而尚未親其大全也，不勝跂望以俟之，是為序。』

「名理探」書前，還有一篇李之藻哲嗣曆局監生次韞的「又序」，敘述李之藻藻譯此書的經過和譯成的卷數說：

『……余小子其何知？惟德叢侍先大夫，日聆泰西諸賢昭事之學；其旨以盡性至命為歸，其功則本於窮理格致；蓋自函蓋內外，有模有象，不論不議者，無不叩其底蘊，而發其所以然；覺吾人從縛，始有實際；身心性靈，始有究竟歸宿；貞教淑世，直適宣尼公且而嘿契焉。……先大夫自晤利先生於京邸，嗣轍所之，必日偕西賢切劘揚挖；迨癸亥廬居重竺，迺延齋齋傳先生，譯寰有詮，兩載削稿，再閱歲，因復繕是編。……第厥意義宏深，發抒匪易；或隻字未安，含毫幾腐；或片言少棘，證解移時；以故歷數年所竟帙十許，乃先大夫旋以修曆致身矣。俟余入署績業，執掌測演，悵居諸之虛邁，繼述之未從，每為私閱有餘惘焉。』

由這段序文中可知李之藻譯竟「寰有詮」一書，是在天啓五年（一六二五）乙丑。開始譯「名理探」當在天啓六年（一六二六）丙寅。迄崇禎二年（一六二九）十二月，應召赴京修曆而中輟。前後

共有三年，共譯成十餘卷。

「名理探」的內容，命名和刻本的卷數，李次韞（侯聲）的「又序」中，說得扼要完備。他說：

「蓋「寰有詮」詳論四行天體諸義，皆有形聲可晰，其於中西文言，稍易融會，故特先之以暢其所以欲吐；而此則推論名理，使人開通明悟，洞澈是非虛實；然後因性以達夫超性，凡人從事諸學諸藝，必梯是為嚆矢，以啓其倪，斯名之曰「名理探」云。其為書也，計三十卷，奧而不浮，賾而有序，統之函五大倫，而究則歸於一真語之挾源，步之躋實，殊海心同，若合符節，何有攜貳以自生障礙哉？丁丑冬，先生主會入都，示余刻本五帙，益覺私衷欣報交構。蓋報者，所貽清白，力莫能助剗之費；至欣者，則景祚天開，聖天子留心欽若；邇日昭鑒斯道，有裨世教；因錫以御勝，顏曰欽褒大學，天哉皇言，開榛蕪，啓矇瞶，息異家，定一真，是斯道大明大行之一會乎！有志於正學者，得是編為引端焉；於以信表章之非誣，倡秉彝之有自，至德不孤，行將殫西學以公諸寰宇，使旨趣不迷，統諸歸一；則叢之室者通，疑者信，寧為「名理探」而已耶！余小子實不勝企願焉。因不揣固陋，為據其大端如此。崇禎祀年，單閼之歲，日躔降婁，仁和後學李次韞謹。」

這裏李次韞所謂的「先生」便是傳汎際神父。

李之藻的「名理探」譯筆，簡暢遒妙，可謂具信、雅、達三長。讀之使人覺得深入淺出，好像不是譯品。譬如「名理探」卷五，五公之篇第六「論依」，讀來便如讀原著一般。「論依」篇一開始說：

「設依也者之三解。一曰：是可在，又不可在，而其底不即壞也。因此而分爲可離之依

賴者，與不可離之依賴者。二曰：是能在此一物，亦能不在此一物者。三曰：非宗非類，非殊非獨，而常在手底者。

(古) 依者云何，或在或否，其底非損。一可離底，一不可離。物之有動，是謂可離，黑在子鴉，則不可離；明悟所用，脫黑非黑，鴉性不損。

(解) 依賴之要理有三。一、凡依于底之物，如幾何冷熱。舉此義乃依賴與自立之所由別者。二、凡依賴之情，或就固然而宜，或就可不然而宜者。三、凡就可不然而宜之稱也，此第二義復分二端。一其本元是依賴者，又就可不然而宜，如黑白之類。二、其本元是自立者，但就可不然而宜，如受服受飾者之類。博斐峇所解之依賴，但舉第三義耳。』(註六)

崇禎元年(一六二八)，李之藻編輯並出版了天主教叢書第一集，提名「天學初函」。這裏所謂的「天學」便是「天教」「天主教」，真理之學的簡稱。所謂「初函」便是仍有二函、三函將陸續問世的意思。這部叢書共有「理」「器」兩編，合二十一種，共五十四卷，三十三冊，日本東京「內閣文庫」和「靜嘉堂文庫」都有藏本。現在依據東京「靜嘉堂文庫」所藏，謹將全書的名稱、著者與卷數列出如左：

1. 「西學凡」、艾儒略答述、一卷；
2. 「天主實義」、利瑪竇述、二卷；
3. 「辯學遺牘」、利瑪竇撰、一卷；
4. 「渾蓋通憲圖說」、李之藻撰，利瑪竇指授、二卷；
5. 「畸人十篇」、利瑪竇述、二卷；

6. 「交友論」、利瑪竇譯一卷；
 7. 「二十五言」、利瑪竇述、一卷；
 8. 「七克」、龐迪我譯，七卷；
 9. 「靈言蠶勺」、畢方濟口授、徐光啓筆錄、二卷；
 10. 「職方外記」艾儒略增譯，楊廷筠潤色、五卷；
 11. 「泰西水法」、熊三拔撰述，徐光啓筆錄、六卷；
 12. 「幾何原本」、利瑪竇口授、徐光啓筆譯、六卷；
 13. 「簡平儀說」、熊三拔撰述，徐光啓剖記、一卷；
 14. 「同文算指」利瑪竇授，李之藻演前編二卷，通編八卷；
 15. 「圖容較義」、利瑪竇授、李之藻演，一卷；
 16. 「勾股義」、利瑪竇、徐光啓譯、一卷；
 17. 「測量法義」、利瑪竇口譯、徐光啓筆授，一卷；
 18. 「表度說」、熊三拔口授、周子愚，卓爾康記，一卷；
 19. 「天問略」陽瑪諾條答，一卷；
 20. 「測量異同」、利瑪竇口譯，徐光啓撰，一卷；
 21. 「景教中國流行碑頌書後」、李之藻撰、一卷。
- 李之藻在「天學初函」之前有一篇「刻天學初函題辭」，講明「天學」和「初函」兩名辭的意義。題辭全文說：

利瑪竇的摯友李我存

「天學」者，唐稱景教，自貞觀九年入中國，歷千載矣！其學刻苦，昭事絕財、色、意、頗與俗情相整，要於知天事天，不詭六經之旨，稽古五帝三王，施今惠夫愚婦，性所固然，所謂最初、最真、最廣之教，聖人復起不易也。皇朝聖聖相承，紹天闡緯；時則有利瑪竇者，九萬里抱道來賓，重演斯義；迄今又五十年，多賢似續，翻譯漸廣；顯自法象名理，微及性命根宗，義暢旨玄，得未曾有。顧其書散在四方，願學者每以不能盡觀為憾。茲為叢諸舊刻，臚作理器二編，編各十種，以公同志，畧見九鼎一鬻。其曰「初函」，蓋尚有唐譯多部，散在釋氏藏中者，未及檢入。又近歲西來七千卷，方在候旨，將來問寄探頤，尚有待云。天不愛道，世不乏子雲夾漈，鴻業方隆，所望好是懿德者，相與共臻厥成；若乃認識真宗，直尋天路，超性而上，自須實地修為，固非可於說鈴書肆求之也。涼菴逸民識」

崇禎二年（一六二九），之漢為畢方濟（Francis Sambiasi, S. J., 1582—1649）神父所著的「匪畫二答」作「匪畫二答引」，引中所言，讀畢，使人興起超脫的心意，這篇引文簡短、精悍，可以代表之漢的晚年成熟作品。引文末注明「書于廣陵舟中」，大約是寫於應召赴京修曆的途中：

「人自有生迄沒齒，自省皆是一夢；他人從旁看之，則皆一畫，從古人至今人，皆夢皆畫也；則從小事至大事，從一事至億萬事，愉悲如戀，得喪死生，以至征誅揖讓，無不夢，無不畫也。夢無留迹，畫有留跡，而迹虛非實；試夢中說夢，畫後評畫，夢從何起，從何滅，何以不自覺不自主，鑄鼎象物，辨神奸、垂法戒。既以身入畫矣，當作檣杌垂戒畫，抑作聖詰垂範畫。夫夢緣習生，不夢推車入鼠穴，非所習也。根性本超，合眼相相，機神已退，醒來秋駕師傳，情就熟生，寤不自主，何況於夢。所以練性忘情，以寤寐卜所學之淺深也。若乃拳心

動念，使妨描畫有人，十目十手，倍益警策，方且視潛伏爲龍見雷聲，誰甘備諸醜於蛇營狗苟，此今梁子睡畫二答之旨。摘論則隨事省克，精論則通晝夜爲大覺，徹宇宙爲繪觀，無非道，無非學也。如以睡與畫而已矣，則蕉鹿柯燈，世方長迷不醒，提喚實難，而辯士舌，文士筆，盈耳充棟，絕勝丹青之用，不聞嗟嗟有省，奚以之解衣盤礴，而咀黑甜之味爲。

崇禎己巳、日在斗，李之藻書于廣陵舟中。

此外李之藻的遺墨還有一篇「刻聖水紀言序」，一篇「鑄錢議」，一篇「黃河濬塞議」，一篇「山海關西虜撫賞識」。由這些遺著可以看出李之藻的博學多才和文章的弘闊壯典。陳垣對李之藻的評語很是中肯。他說：

『之藻博學多通，時輩罕有其匹。其爲文，汪洋浩瀚，才氣四溢。時西土寓書羅馬者，無不稱之藻爲此間才士，以故之藻於西土殊有名。瑪竇本記憶學專家，之藻序時人，稱瑪竇經目，能逆順誦。之藻效之，相傳二人偶過一碑共讀。已瑪竇背誦如流，之藻逆誦誤一字。瑪竇嘆服其聰穎有如此。其於聖教未信時不輕信，既信後則拳拳服膺而弗失。其後半生精力，更盡瘁於譯書刻書，輸入西洋學術，以弘聖教，業亦偉矣，後人僅以時人視之，淺乎哉』（註七）

徐光啓在「刻同文算指序」中，盛稱李之藻是「卓犖通人」。楊廷筠在「同文算指通編」序文中，記載利瑪竇對李之藻的聰穎也很欽佩。廷筠說：

『往余晤西泰利公京邸，與譚名理數日，頗稱金蘭，獨至幾何圓弦諸論便不能解，公歎曰：「自吾抵上國，所見聰明了達，惟李振之，徐子先二先生耳。振三夙稟靈心，兼容武庫，而復孜孜問學，意有所向，輒屏營一氣，極處研精，以求至當，故獨至之解，每不可

及，用志不分也。』

崇禎元年（一六二八）三月十日思宗召徐光啓起補原職：禮部右侍郎兼翰林院侍讀學士，協理詹事府事。次年（一六二九）五月陞光啓爲禮部左侍郎，署理禮部事務。舊曆五月初一日日蝕，欽天監推算有誤。於是思宗便計畫修改曆法，而由禮部負責。七月十一日，禮部諮詢各方面的意見，奉上「禮部爲奉旨修改曆法開列事宜乞裁疏」，提出了修正曆法的原則和工作綱領，疏中曾提及薦舉李之藻修曆的經過說：

『臣部四十等年原疏，推舉五人；爲史臣徐光啓，臬臣邢雲路，部臣范守己，崔儒秀，李之藻。今三臣俱故，獨臣光啓見在本部，似可督領其事，恭候皇上任使施行。至臣之藻以南京太僕寺少卿丁憂服滿在籍，如蒙聖明錄用，伏乞敕下吏部，查明履歷，酌量相應員缺，起補前來，協同任事』。

七月十四日奉到思宗的諭旨，命令修曆，由徐光啓督領，並命起補李之藻供事說：

『崇禎二年七月十一日上，本月十四日奉聖旨：「這修改曆法四款，俱依議。徐光啓見在本部，着一切督領。李之藻速與起職，蚤來供事。該部知道」。

崇禎二年（一六二九）七月二十一日，禮部爲申請鑄發「督修曆法關防」，呈上「禮部題請修改曆法敕書關防疏」。七月二十四日奉聖旨：「是。與做督修曆法關防」。七月二十六日徐光啓上「條議曆法修正歲差疏」。疏中提到曆法修正十事；修曆用人三事和度數旁通十事。在修曆用人三事中曾特別提到龍華民，鄧玉函並李之藻；以及疏請飭之藻「蚤來」說：

『中外臣僚、臣部所舉尚同臣李之藻已蒙錄用，仍令蚤來』。

該年八月初一日，思宗批示，命催李之藻前來說：

『本年八月初一日奉聖旨：「這條議曆法，立論簡確，列款明確。修正歲差等事，測驗推步，參合諸家，西法自宜兼收，用人精擇勿濫。李之藻著速催前來。儀象急用，工部委員督造；度數旁通有關庶績，一併分曹料理。該衙知道。」』

李之藻接到聖旨後，便由杭州搭舟，於崇禎二年冬十一月動身。行到揚州和滄州染血疾；延醫調養。次年（一六三〇）舊曆五月初六到京，陛見後，便到曆局供事。徐光啓在崇禎三年五月十六日所上「修改曆法請訪用湯若望、羅雅谷疏」中論李之藻來京供職曆局說：

『臣之藻奉簡命，亦於去冬十一月自原籍杭州府起程前來，行至揚州、滄州兩處，爲因血疾再發，醫療耽延；今幸獲痊，已於本月初六日陛見訖，旋即到局，協同臣光啓恪遵原議規則，督率該監官生，在局供事，推求測驗，改正諸法』。

之藻到京後，便和徐光啓、羅雅谷等譯撰曆法書籍。徐光啓在崇禎三年（一六三〇）九月二十日，所上「修曆因事暫輟略陳緒疏」中，列出光啓、之藻並羅雅谷四個月中所譯的書共五卷。就是「曆指」一卷；「測量全義」二卷；「比例規解」一卷；「日躔表」一卷。

李之藻在奉召來京修曆的路上，便染病兩次，抵京後，身體一直不很健康。赴曆局協助徐光啓翻譯曆算書籍不久，便臥病不起，崇禎三年（一六三〇）陰曆九月二十七日（陽曆十一月一日），與世長辭。臨終時把護教的任務懇託徐光啓肩負。訃文傳到羅馬，耶穌會總長魏臺來斯基（Mutius Vitelleschi, S. J., 1615—1645）因李之藻對在華天主教及耶穌會多年的感勤照顧和衛護，命令全球耶穌會士都爲李之藻奉獻彌撒一臺，略表知恩感德的衷悃。

李之藻是利瑪竇的摯友，是在華耶穌會士的恩人，是聖教會的忠實衛護人，是促成中西文化，介紹西洋學術的偉人，他的逝世，無疑地爲聖教會，爲中國學術界，爲耶穌會，爲曆局及徐光啓都是重

大的損失。李之藻是徐光啓修曆的左右手。在崇禎三年十二月初二日，徐光啓所上「因病再申前請以完大典疏」中，曾提到李之藻的逝世，對曆局的損失說：

「臣自茲奉命以後，料理未幾，旋遭報警，報業逾時；今秋纔欲續成，而寺臣李之藻物故。目下算數測候勝寫員役雖不乏人，而釋義演文，講究潤色，較勘試驗，獨臣一身，即使強健踰人，尚苦茫無究竟，況今疾困支離，臥病一日則誤一日之事。以此再申前請，伏乞敕下吏禮二部，商求堪用人員，更簡數輩前來供事。若使臣醫藥遂効，可速於告成；如或痊可未期，亦便於承接矣！」

之藻的遺文，目下能收輯的有四十餘篇。其中以類宮禮樂疏，渾蓋通畫圖說，圖容較義，乾坤體義，經天該，名理探，糞有聲，同文算指，曆指，測量全義，日躔表，比例規解，讀景教碑書後，黃河濬塞議，謹循職掌議處城守軍需以固根本疏，為敵臺事手本等較有名。

註：

- 一、陳垣。明浙西李之藻傳。一頁及二頁。
- 二、艾儒略。大西利先生行蹟。六頁。
- 三、蕭若瑟。天主教傳行中國考。一百四十頁。
- 四、艾儒略。全上。六頁。
- 五、增訂徐文定公集。卷六。二十四頁至二十九頁。
- 六、李之藻譯名理探。卷五。三十九及四十頁。
- 七、陳垣。同上五頁。

神修

今日神職人員的苦修生活

Karl Rahner, S. J. 著
單國璽 譯

一、今日神職人員神修生活的概況

「平凡」是我們這一時代的一大特徵，並且「平凡」的程度已經達到了使人震驚的地步。在以往的世紀裡，連在教會內和神職人員之中，所有的各種差別，都遠較今日更為顯著分明。昔日偉大的聖人往往與強有力的大罪人同時興起，併肩而立。然而，在今日，人類好似沈沒於一種淡然乏味的「平凡」裏，將光亮與黑暗混合在一起，使之成為陰鬱灰暗的一團。這種現象特別在神修生活方面更為顯著。

在許多方面，「生活」為我們這個時代的人遠較上一代的人更為困難。的確，在神修生活中，有許多東西和方法，為我們這個時代的人已經失去了意義和吸引力，而被其他更重要的責任所代替了。這些責任是我們的先人所未曾負擔過的。也許有人會說：「如果和上一代的人們相比，我們這一代人的神經系統就顯得較為脆弱。這是兩次世界大戰給我們帶來的創傷。」上面的話可能都是正確的，但並不足以說明我們這一時代之人「平凡」的根由。

當然，我們不應該陷溺到反動的保守主義裏面去。否則，我們祇要簡單地繼續或恢復昔日所有一切，遵照古老的格言以及傳統的方式，舉行我們的祈禱，做我們的工作，利用我們的閒暇時間，就

够了，何必研究神修革新的問題？然而，我們也絕對不應該忘記：在我們這個史無前例急遽變化的時代，在人們都急於尋找新的途徑，暗中摸索探討如何改革教會，革新神學、靈牧工作、以及神修生活的時候，往往有犧牲古老傳統內所包含之真實純正的基督教義之危險。當然，基督教義的精神應該不停地更換新衣，以不同的面目出現於每一時代。因此也應該採取現代人之思想、交談、生活等新的「方式」。這是每一個時代之基督徒都應該面對的一個嚴重問題。然而，現代的方式是否在本質方面比以往時代的方式更好，應該成爲一個坦白公開討論的問題。因爲歷史性的演變，並不能絕對保證一切都常常由好進展到更好的境界。因此我們的任務就是努力尋找適當的新途徑，以確保能夠達到更美好的境界。

「形式」與「內容」並非不關緊要的，或只是在外表上彼此相關連的。二者確實有密切的關係，是不能絕對適當地分割的。所以在這個急遽變化的時代中，我們應該特別小心留意，不要使我們於無意之間，在新的形式喬裝之下，製造一些贗品去代替純正的「內容」。我們同樣也應該注意，不要把屬於基督教義核心的東西，在革新的喬裝之下，盡行拋棄。否則，其後果是非常慘痛而可怕的。這個危機不但只是一個理論的可能，而且還是一個真的事實。這個事實已經由一個普遍的現象所證明：「平庸」、「剛好及格」、「不要做分外的工」，以及「絕對不要超群出衆」等態度，已經成了我們今日精神生活的「標準」。在今日的神職人員之中，實行這個「標準」的也大有人在。在修會人士之中，有不少的人講論高妙的原則，但却很少有人做出實際的行動；今日有不少的組織，但熾熱的生活却不多。今日在什麼地方可以看到「聖愚」之人？今日是否還有神師必須嚴加限制他神子們所做的驚人「克己」與「苦工」呢？今日在什麼地方可以看到那些光耀奪目的善表呢？今日在什麼地方可以觀

實現理想之多姿多采的具體生活呢？今日到那裏去找那些甘貧樂道而度實際貧窮生活的神職人員呢？今日在何處可以找到真心實意爲天主之神國奮不顧身而努力開疆拓土的志士與英雄呢？

今日的一般人，大都趨向資產階級的享受主義。他們如果能够有漂亮舒服的汽車，在暑假中能夠出外度假旅行，便沾沾自滿自足。許多神職人員也不能超脫這種享受主義。我們固然不應該指名喚姓地評論他人，但也不應該在心中說：「主啊，我感謝你，因爲我並不像那些有大宗收入和豐厚俸祿的神職人員。他們享受一個非常得意的捐獻制度之成果。他們自以爲是天主的管家，使自己的教堂在表面上看來井然有序，清潔美觀。他們也會想辦法，使自己在公共事務方面發生強大的影響力，受到人們普遍的尊敬。」我們不應該這樣投石攻擊他人，而只應該捶打我們自己的胸膛表示真心的懺悔。在任何環境之下，我們均應警惕，以免陷入上述的危險。

如果我們願意用幾句簡短的話表達今日一般神職人員所遭遇的最大危機，我們就可以說：我們缺乏「神修生活」，我們沒有足夠的「克己」與「苦行」。現在我們抓住了我們這個時代之人「平凡」的根由。在以下兩節中，我們先研究一下「神修生活」的性質和它的重要性，另外要討論一下神修生活中的「苦修結構」；然後我們將要討論一個在今日的環境中可以行得通的「苦修生活的具體方案」。

二、苦修生活的性質和重要

(1) 廣義的苦修生活：「神修生活」就是「偕同天主與歸向天主的生活」。當我們爲了天主而忘記自己的時候，當我們熱愛天主、讚美天主、感謝天主的時候，我們就是在度「神修生活」。在聖寵內

的精神生活，就是在我們的自身內實行天主性的生活；也就是用信望愛三德忍受人生的黑暗與痛苦，而期待永生來臨的生活；換言之，就是不與世俗同流合污，而遵照「十一宗徒訓誨錄」(Ditache)內的祈禱：「主寵速降臨，塵世不久存」之精神而度的生活。

神修生活確實是天主自由聖寵的恩賜。我們所賴以生存的一切先決條件與環境，例如：我們這個時代的背景及其潮流趨勢，我們由遺傳所得的性格與氣質，我們的同伴與周圍的一切人，我們所生存的社會環境與宗教氣氛，以及天主為使我們容易尋到祂所賜給我們的一切助佑等，都是天主的特殊恩惠。這一切恩惠，雖然不受我們自由意志的控制，但却給我們的自由意志開拓了一個廣大的園地。因了這些自由的恩賜，我們自己的自由纔能有所表現。換言之，在我們自身內所習修實現的「神修生活」，同時也就是天主自由賜給我們之聖寵的實現。

然而，當我們稱讚聖寵的能力時，也切不可忘記：聖寵並不常常促使我們獲得一連串的勝利，也不常常把一切神修的障礙給我們掃除淨盡。聖寵並不是一株簡單而不受阻撓及常常欣欣向榮的花木。聖寵也不能使我們袖手旁觀，把一切發展「神修生活」的工作都推給天主獨自去做。總而言之，「神修生活」之所以稱為「聖寵」，就是因為它需要人每日辛勞地去培養，不斷地去操練和實習。簡而言之，「神修生活」就是遵照「聖寵」及「本性」的規律，按照完全獻身與天主的動機，利用有效的工作、有計劃的修練、有意識地發展在我們之內的信望愛三德的生活。「神修生活」的這一番修練功夫，就是我們所謂之廣義的「苦修生活」。

每一個神職人員，現在都應該反躬自問，省察自己是否有一個上述的「神修生活」。或許我自己一週到現在還只是一個「業餘的基督徒」；或許我受聖寵的保護，或許因了特殊環境和倫理的約束，我

還「差不多」沒有背棄正路。或許我所得到的最大恩寵，就是我從來未曾尋求過的東西；或許我從來未曾把天主所賜給我的聖寵當作一件重大的恩惠看待；或許天主藉着我生活的環境以及人事的變遷，遷如此照顧追尋了我，以致有朝一日我應該歌頌天主的仁慈說：「天主曾經由我愚蠢的生活中引出了一些善事。我的懶惰與怠慢，我的遲疑與冷淡，我心靈的固執與倔強等，都不能使祂遠離我，反而使祂日益接近我。」這樣的事確實是可讚美的！然而並不因此我們就可以推卸責任，而不按部就班地做我們應該做的努力。這些「努力」的對象，在年輕與老年的時期，能夠有所不同，但在每一個人的「神修生活」方面，却佔有一個相當重要的位置。（年長者因着天主聖寵賜給他的豐富經驗，可能已經達到了神修生活爐火純青的地步，在採用神修方法方面，可以有較大的自由。這種自由為我們青年人可能是一種危險，因此我們便不能任意取用。）

(2)狹義的苦修生活：狹義的苦修生活只是上面所說之廣義的神修生活的一部分，並且只指基督徒之苦修生活的那一部分。這種苦修生活就是真正基督徒的「克己」。基督徒的「克己」不但使人犧牲生命中的積極價值（為達到目的可以取用的合理有效方法），而且還犧牲人格的價值（當然保存着對更高價值之關係以及附屬性），例如：婚姻權利，發展人格所不可缺少的自由，財物的佔有權與獨立的使用權等。

a 基督徒苦修生活的崇高意義：基督徒的苦修主義，無論在原則或實行方面，最低限度都不能由純粹本性的理論或觀點去加以解釋和評價。連自然律也不能提示這種苦修生活的真正意義。在本世界內，有內在價值的東西，除非在特殊的環境的壓力之下，是不應該被犧牲的。在本世界內，放棄那些有內在價值的東西，就本體而論是不可能的，就倫理而論是倒行逆施的不道德行為。為了一種本性道

學的觀念，而認為現世的一切事物都是無價值的，或平庸的，或具有危險性的，因此用現世及本性的觀點而輕視憎恨現世的事物。這種輕視與憎恨，從心理學的觀點來講是不健全的，特別從它的動機來看，根本就是錯誤的。尤有甚者，這種本性的苦行主義，能夠暗中破壞基督徒之「克己」的真正意義，並且阻撓其具體的實行。

從純粹的本性立場來講，能夠有這樣的事情發生：一個人因了特殊環境的緣故（這個環境有獲得某一種善的必然性，而同時却排除了獲得另一種善的可能性），實際受阻而不能獲得與環境不相合之善。譬如：一個人爲了訓練自己的本性，使自己的行爲能夠中節，或爲了能夠積極地征服自己的情慾，所以放棄現代生活中的某些享受。但這樣的苦行並不是基督徒苦修主義的眞義。關於此點，人們亦可提出疑問，選擇「福音勸諭」的生活，爲大多數的人們，是否是「更好的途徑」，以便在達成他們完整人格的各項嘗試中整理出一個秩序。「福音的勸諭」也能製造新的危機，是一個簡單的事實。（如果人將教會歷史中的「英豪事功」以及「極端事件」這樣去解釋，自然就會做出許多慘痛和錯誤的結論。我們不應該以「自律」爲動機去解釋大聖人們生活中所表現的極端主義以及驚人的補贖和苦行；我們也不應該以「聖愚狂」或以一種不屬於基督教義的「精神、歷史、環境等的影響」去說明那些大聖人們的極端現象。）但是，如果補贖及苦行不是「戒律」，我們就不得不反對建立苦修主義的任何企圖及嘗試了。連基督徒特有的苦修（譬如「福音勸諭」）也不能用這一類的辯證爲根據而成立。因爲這一類的「戒律」或「苦行」主義，嚴格地來講，是屬於現世和本性的。這類的解釋忘記了：基督徒的苦修是基督教義的一「主要部分」，也是基督教義的一種「絆腳石」以及基督教義和世界之隔閡的一種表記。因此，如果不了解基督教義的本質，就無法了解基督徒的苦修主義。

苦修生活既然是一種追求「基督徒成全之德」的聖善努力，而「基督徒成全之德」又必須基於「愛德」，因此除非以「愛德」爲出發點，就不能完全了解基督徒苦修主義的眞諦。捨此「愛德」，無論是犧牲行爲的高貴，無論是基督的榜樣等，都不足以說明基督徒苦修主義的完整意義，並且正是逃避解答它本身所引起的問題。譬如：對自己的生命做一種自殺式的奉獻，就不能稱爲基督徒的苦修。因爲這種奉獻根本就是一種不道德的行爲，不能真正實現對天主的「愛情」。

基督爲什麼選擇了貧窮、貞潔、服從做爲實現對天父之愛的具體表現與實際方法呢？

爲解答以上的問題，必須先了解，在「克己」與「愛情」之間，應該有一個客觀與內在的密切關係。這個關係就在於下面的這個事實：捐棄或犧牲以現世的觀點所不應該捐棄的價值，就是受造之人對於永恆超越的天主之愛的「唯一可能的表現」；因爲天主不但是世界之一切價值的最終意義與保證，而且祂也願意直接和我們相親相愛。

這個愛情的啓示，必須時常要求遠報的愛情，因此也必須打破世界的渴望保持的孤立與隔離。這個愛情的啓示爲世界是一個決裂。世界雖然是天主所創造所掌管的，但因了這個愛情的啓示，却變成了一個次要的東西——暫時過渡的地方；我們人生的焦點，因了這個愛情的啓示，已經轉移到世界以外之另一個明確可以通達的去處了。

本性界的每一個美好的行爲，都可以被聖寵提拔到超性的境界與愛德結合爲一，以致可以成爲共同實現天主救贖之愛的行爲。但這並不是說，這個愛情的超越性在本性美好行爲的上面「顯示」出來了。正因爲這樣的行爲在本性與倫理方面是美好的，所以在現世纔有它的意義——在它的本身之內纔有正當的名義以及可理解性。但在這樣的行爲內，天主之永恆超越獨立的性格並不能完全顯出來。因

此，天主只有緘默地隱藏在聖寵的境界之上。聖寵的境界遠遠超越現世的一切時間與空間的限度。我們對於天主的超越性以及現世的相對性之「承認」，只有藉犧牲現世的價值，纔能够真正「顯示」出來。這樣的「承認」或「作證」，是天主直接賜給我們的恩惠，也就是超越現世以及現世一切美好之物的信望愛三德的真實流露，同時也是基督徒死亡的序幕——它的預演和讚許。因為在死亡中，人的整個實體與價值將完全赤裸裸地暴露於天主面前。在死亡時，人將要遭受最徹底的一次考問：是否要讓自己進入一個暗淡而不可測量的來世，因此不得已而絕望地「克制自己」，將自己交於死亡的手中；或者是否希望藉基督死於十字架的奧蹟而了解：徹底犧牲「現世其他的一切事物」，就是真正的熱愛天主及與天主結合的生活，也就是將自己整個地交付給天主的表示。

如果狹義的基督徒苦修主義是基督徒之死亡的「預演」，將自己整個地投入永恆超越的天主手中，就是這種預演惟一可見的一幕。因為只有「死亡」是「現世最完備的犧牲」，同時也是信望愛三德最徹底的表現。但死亡也是一個不可逃避的，是天主為我們每一個人所命定的現世生活之結局。我們可以利用自己的自由，能够在罪惡中，也能够救恩中，等待及接受它的來臨，但却不能改變它那陰鬱的面目，或除去它那「幽暗不明」的特質。為此「苦修生活」，就是自由捐棄以現世的觀點認為所不應放棄之價值的「犧牲生活」，同時為受造之人也是惟一可見的方式和方法，藉以對永恆超越之天主表示自己誠懇的崇敬與敬禮。

b 基督徒苦修生活的重要性：如果我們實際放棄那些以現世觀點認為所不應放棄的價值，我們就確實表示出對永恆超越之天主的愛情，並且因此就可以預演我們的死亡。這樣的行為，最後只可以天主之普通或特別的召叫來解釋。超性之愛也可以在本性方面隱而不見的美好行為中，或在倫理方面隱

而不見的美好行爲中實現（例如救贖之愛）。它也可以在緘默忍受痛苦和死亡中實現（例如超越的愛情）。的確，爲忍受這些痛苦和死亡，苦修主義如果不是絕對必要的，至少也應該是一個有意義的「準備」，以致使將要來臨的「死亡」——如同基督之死亡來臨的時候一樣——能够在極端的脆弱中成爲自由意志極高的巔峯。

天主關於此事所有明確及積極的旨意，在教會的結構上面，已經顯示出來了。教會的本身就是天主的救恩存在於今世直至世界末日最重要的奧蹟標記和保證。因此天主願意：教會以可見的方式顯露出構成她本質之愛情的來世特質與超越性。這個奧蹟，特別藉聖洗和聖體兩件聖事具體地實現了。因爲藉這兩件聖事，人能够參與基督的死亡，並且也能傳報他的死亡，一直等到他再度來臨的時期。這種與基督共生死的奧蹟，在基督徒的「克己犧牲」或自由「捐棄行爲」中，確實得以實現與存在。因此，基督徒的苦修生活是教會本質中絕對不可或缺的一部分，因此也不可任意將其拋棄。基督徒的「苦修生活」或克己犧牲生活，如同「福音勸諭」的生活一樣，不但爲基督徒是一個正常及永恆生活的規範，而且爲教會中的每一份子，在任何時代，都是絕對必須而不可缺少的，雖然它的外表及形式在不同的時代能够有不同的表達方式。

基督的教會並不是現世大躍進的最後保證。因爲教會將自己的希望只寄託於來世，並且教會是一夥特選之人所組成的團體，這些人藉信望愛三德有勇氣尋求確實有絕對價值的來世。這些人並不企圖在現世建立天主的國，而却堅忍地期待着天主國的來臨（就是天主使現世改變而超升進入永恆來世的恩寵），並在全世界面前，以活潑的信望愛三德度「克己犧牲」的生活，爲來世永恆的天主之國做活的見證。所以，每一個真正的基督徒，在自己的日常生活上，都應該實行「克己」與「苦修」生活。

每一個基督徒可以犧牲的事物有許多，雖然追求和保留這些事物不但是罪惡，而且還可以使人的生活更有意味，更美麗充實。然而，一個基督徒，尤其神職人員——教會的代表，應該在世界之前做證，證明自己確實相信來世的永恆生命，表示自己不與現世之子同流合污，因為他們對來世只偶然有些模糊的概念而已。

現代的教外主義份子，在所謂基督徒的西方國家，佔了人民的大多數。我們神職人員，在他們的眼中，最多也不過是有些宗教信仰的人而已。他們以現世的觀點來衡量我們，認為講道傳教只是我們的一種職業而已，因為我們是人用金錢僱來擔任這種職務的。如何有效的方法，使今日的人們相信我們真正有堅強的信仰，並且確實以福音當做我們生活的中心，而不使它當做我們的招牌呢？為使一個正直的觀察者真正地相信我們，我們就應該以真正的「克己犧牲」的生活做證，使他們清楚地感覺到我們確實是爲了信仰而捐棄了許多有價值的世物，並使他們正確地了解我們的這種「苦修生活」，假設不是爲了高深活潑的信仰之故，便毫無意義。在這件事上，我們不能欺騙任何人，因為他們都在細心觀察我們的日常生活。爲得到現代人對我們神職人員的信任，一個全面的「苦修生活」是不可缺少的先決條件。

三、神職人員若修生活的實行

廣義與狹義的苦修，在許多方面是相同的。在這一節中，先研究一下神職人員狹義的苦修生活，然後再論他們在廣義苦修生活方面的實習功夫。

(一)狹義的苦修生活：獨身生活是神職人員之狹義苦修生活的一部分。我們不應該自欺，而不顧由

犧牲婚姻生活所產生的困難。反之，我們應當清楚地意識到捐棄婚姻生活的種種困難，並且對自己說：「我依賴天主的恩寵，做了一個非常困難的犧牲。假設沒有天主之愛在催迫我，這個犧牲便毫無意義與價值。假設沒有基督向他所建立的教會所許諾的不能錯誤之言，犧牲婚姻生活也不足以爲我的信仰做證。」爲了信望愛三德而選擇獨身生活，正可以對世界證明這個事實：因着永恆超越的天主之名，有一些誠心誠意的男女，在他們的生命中，甘願慷慨大方地追求遠遠超越現世的一切價值之上的永恆及來世的價值。

獨身生活只是神職人員「克己」的一部分而已。他「克己」的範圍還應該包括現代一般神職人員所有全部生活的環境，所遭遇的反對和輕視，以及反神職人士的敵意和他人不公平的批評等。（在未蒙救恩的人們中間，有一種根深蒂固的反神職主義。在他們暗淡的心靈深處，對於天主的光亮，有一種自然的反抗。他們竭力預防，不使天主的聖寵侵入，他們更不願意接受天主之超性恩寵的使者與見證。）我們也不應該忘記，真誠服從教會的權威，也向現代的神職人員要求很大的「克己」與「苦修」功夫。

(二)廣義的苦修生活：關於神職人員廣義的苦修生活，可以舉出許多實例。但最重要的，還是修練純正的意向，以及培養發展個人神修生活的渴望。宗教信仰生活，往往有始自內心和終於外表形式化的危險。這種外表形式化的傾向，不但危害我們的牧靈工作，使我們成爲教會中例行公事的職員，而且更危害我們私人的靈修生活。不幸有不少的神職人員，僅僅機械式地做每日的默禱，形式化地行其他的神業，還以爲自己是有真正內修生活的人。因此，有些度了數十年修會生活的會士，還不能給人一種內心成熟的印象。我們也不應該完全沉沒於外在的工作及活動中，以致使我們漸漸麻木不仁，

不再理會在我們之內還有一個更寶貴的「天主與我個人之關係」的存在。

我們應該時常尋求並保持「兢兢業業地從事救靈工作」的態度。我們也應該對天主的聖寵抱有無限的信賴，而努力尋求堅忍不拔和貫徹始終的「恒心」特恩。這些話好似陳腔濫調，但如果我們略加以較深刻的反省，就可以體會我們實在並不相信天主之心比我們自己的心胸更偉大，也不相信祂的聖寵可以製造奇蹟。我們多次遇到困難就猶豫不決，好似一匹膽怯的馬遇到障礙物時，就躊躇不前，不敢跳越一樣。我們往往設想自己不能勝過這些困難，但如果我們對天主略有些信賴，屢次就可以征服所遭遇的困難。

不自持，坦白謙遜地承認自己有自欺的可能性，也是廣義苦修的一部分。我們是否真正誠懇地對自己表示過不滿意？我們屢次只對自己的行為表示不滿，因為那些行為使我們在別人和自己面前丟臉，破壞了我們的尊嚴。我們是否相信我們可以真正地自欺自騙？原來我們的本性和情感都是自欺自騙的熟練老手。一個人如果有勇氣真心承認自己有自欺自騙的缺點，纔有資格稱得起是基督徒，尤其是神職人員。同樣我們也可以自問，別人是否敢坦誠地告訴我們自己所有的一切缺點？我們是否能夠誠懇地接受長上、神師、聽告解司鐸等人的勸告和領導？在接受他們的領導時，我們是否只看他們由天主所領受的權位，而不看他們的領導為我們清楚與否？否則，我們多年所形成的服從教會神長之權威的態度，可能根本就是不正確的。這種錯誤的服從觀念可能如此深入我們的心，以致我們不能看出它的錯誤。自由謙遜地接受長上的批評與指責，雖然是基督徒服從之德的一部，但有時也不免會給我們帶來長久劇烈的內心痛苦與鬭爭。然而，如果一個會士，在他所不喜歡的事上，拒絕服從長上的命令，不但表示他不渴望修真實的服從之德，而且還為自己剝奪了一個非常重要而不可彌補之超越自己的可

能性。誰若真正渴望擺脫自己，就應該採取一種真正能夠超越自己本身、感情和度量之標準的特殊有效方法。（在此處，只有客觀的原則做標準還不够，還應該加添上人與人之間具體的「你」與「我」之關係，以及兄弟之間的規勸和輔導。）

除此以外，渴望並勇敢地承擔神職人員之孤獨與寂寞的生活，也屬於廣義的苦修精神。根據叔本華（Schopenhauer）的觀察，大多數的青年都竭力逃避孤獨與寂寞，因為他們除了不敢在孤寂中面對自己之外，可以接受其他任何事物的挑戰。一個人如果渴望事奉天主，就不得不在孤寂中面對自己，使自己尋找隱而不見和超越一切的天主；他絕對不應該用空談、過分忙碌、分心務外等方法逃避自己和天主。有時連為天主神國的傳教工作，也能够變為對真正內修生活的一種逃避。

今日的神職人員，急切地需要修練自動自發「克己犧牲」的苦修精神。最重大及最具決定性的補贖和克己，屢次是由外在的職務、責任和環境等因素所加給我們的。然而，我們是否能够抱着基督徒的希望與勇氣來承擔它們，是否能够毫不怨天尤人地接受它們，則將視我們是否會利用現代人所嚴加批評的「分外工作」來訓練我們自己做高度的「犧牲與克己」而決定。

最後希望我們能够注意教會法典第一二五條所提示的神職人員之神修規範。在此處所列舉的神業，例如：彌撒聖祭、私人祈禱、拜聖體、玫瑰經、聽道等，在許多方面，都有不同的歷史背景。然而，我們也可以自省，這些神業對於我們的具體神修生活是否真正有所裨益。如果「苦修」是一種有計劃和自動自發的「克己犧牲」生活，並且如果在聖神的強風靜止時，我們願意划槳推動自己的神修小舟向前邁進，我們就不得不有一個具體而又適用的「神修計劃」。這個神修計劃，當然應該因人制宜，具有應有的適應性和伸縮性。

(譯目) *Betrachtungen Zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kosel-Verlag, München, 1965, pp. 08-82 *Ascese im Priestertum heute* *

書評

天主子——救世主

陸達誠
房志榮

王敬弘譯

民國五十八年九月光啓出版社初版

本書的副標題是「聖經中基督天主性之研究」。顧名思義可知本書是根據聖經來探討基督是神的問題。「基督是神」乃基督宗教的特徵，基督宗教不像印度教、回教、猶太教、及我國古代文獻表達的那樣祇相信神的存在；也不像回教之尊崇穆罕默德、祇以耶穌為神派遣來的先知，而是相信耶穌基督是神的獨生子，是「出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主」（見信經）。耶穌問題的焦點乃他是「人而天主」。相信耶穌是「人而天主」，認識他，接受他，把自己奉獻給他便是基督信仰的精華。

本書是五位法國聖經學家的集體創作，分別討論「舊約中對天主的盼望」，「宗徒時期教會中的基督耶穌」，「對觀福音中基督的天主性」，「聖保祿書信中基督的天主性」，及「聖若望論基督之天主性」。因為每位作者所寫的都是自己所擅長的部份，所以立論都很精闢，使人讀畢，深深感到本書的標題及副標題所標榜的研究目的確實已經達到。這個目的在本書第五、六頁可以見到：「本書的目的是在找出宗徒們認識耶穌的天主性的步驟。它所用的方法是靠耶穌自己所給的暗示和證明，隨着一本本新約中的書及一個個作者，去找出為表達所用名詞的轉變。宗徒們對耶穌的第一個印象：祂是一位傑出的經師；其次對祂有一種對默西亞的信託；然後體會祂是一個生活奧蹟；一直到祂死而復活後，才接受祂為天主，認識祂是在萬物受造前即存在，祂是天主子，天主自己。天主用了奇妙的教

育方法，把他們從一個暗示的奧跡引到對耶穌信仰清楚的認識」。

本書的作者果然都是「專家」，而譯者也知道用「術語」把他們的思想說出，這大概是中譯本的最大特色了。不像有些譯本；未將原作者的思想搞通，更沒有消化，而生吞活剝地將外國東西搬進中國語言的領域；結果不但格格不入，而且簡直是似通非通。本書譯者絕不如此，他自己的確進入了原著的思想氣氛中，受其薰陶濡染，然後努力用中文加以表達。可見翻譯工作，特別是翻譯有關思想的作品，絕非對外語機械式的認識所能奏功，而必須是整個人的介入。以上所引的一段文字告訴我們譯者是否成功，那是與新約有關的一段。如今我們還要不憚其煩地引一段與舊約有關的譯文，讓我們體會，用中文講神學，能講到何種清楚有力的地步：

「這種以人的形式及感覺來描寫天主的文學型式（所謂的擬人法：Anthropomorphism）直到最近才被詳細研究。聖經講到天主的口、眼、耳、鼻及腳；也講祂與人談話，祂的忿怒、憐憫，後悔及歡笑。作者採用了這些方法是為了表達雅威是生活的天主這一真理。天主自己毀壞了有關祂的抽象形象及觀念，而以一位生活而有位格者來與人面對面地相遇。祂啓示自己時並不以一個思想或崇高的觀念出現，而是以一個朋友或敵人的姿態。這種把天主人性化的描寫貫穿整部聖經，但從未減損天主的精神性。在此處我們可以看出天主的上智，它以一種象徵性的預期，一種沉默的預言，好像計劃給人隱密式地預瞻天主的降孕奧蹟」（頁十九；最後幾句筆者將譯文略加修正）。

說過本書的積極供獻之後，如今不妨將譯文中的一些缺陷指出，以供譯者及出版社的參考。

頁一、三、十五中的「依撒爾」應依目前天主教及基督教的共同稱謂改爲「以色列」。頁六八第七行的 *Isaens* 比較普遍的中譯是「安色尼」人，而非「愛生斯」。頁四第三行，「默啓性的預言中」

更好譯爲「默示錄一類的預言中」。頁十一兩次提到「位格性」，「位格」已相當抽象，似乎不必再加上「性」字。頁十二第八行「這個」神視向天主移動」應爲「神視中所見的東西向天主移動」。

「依作者譯名來說，把 Benoit 神父譯成「本奴瓦」，似乎欠信欠雅，其姓宜改成「白」，名可另行斟酌。「喜密特」更好譯爲「史密特」；布瓦司馬的「司」可以取消，因爲法文中，這字不發音。頁四十四第六行：「這種信仰（瑪爾谷福音中的）尙未爲保祿的思想所污染」。「污染」兩字欠妥，大概是直譯之故。頁六六至六七，有四段引厄諾克偽經的話，但其中兩處作海諾克」。

個別字誤計有下列各處。頁四末第五行「宗徒們却有」應爲「確有」。頁五末三行「表情」及頁八末五行「表現」皆應爲「表達」。頁五三第六行「主體」應爲「主題」。頁一四三第二行「生爲」應爲「身爲」。無用的標點（頁二六末第二行，共六點）。古經篇名寫錯：頁十一末第三行「包路克」應爲「巴路克」；同頁第六行「依：壹·二」之章數爲「拾壹」之誤；頁十八第四行「谷：叁叁·廿」之篇名應爲「出」，瑪爾谷福音內沒有第卅三章也。頁一〇一中間「依撒意亞第拾伍章」該爲「第肆拾伍章」。個別錯字有：頁一，第七行及頁七一末第六行「天子」應爲「天主子」；頁一二〇第三行「指責」該爲「指着」；頁九末第五行 *elohim* 之印成 *c*；頁一〇四末第四行之引號未關閉，能使某些讀者對引句之長度迷失；頁四十一末第二行：「宗：捌·廿六—四」應爲「捌·廿六—四〇」。「依撒意亞外書」之「外」字可以在中譯本中省略。

對於註脚方面，筆者認爲既然註脚大部份都註聖經出處，因此凡只有一個出處的註脚，一律可列在原文中，以減少後翻尋找的麻煩。事實上最後兩篇已這樣作了。一四九頁註三的 *Jean Guillet* 爲 *Jaques Guillet* 之誤。

基督教道聲出版社和東南亞神學院協會曾翻譯過許多重要的神學著作，現在我們慶幸看到天主教也有「天主子——救世主」這樣一本信理神學譯書之出版，希望今後尚有更多類似之書譯成中文。

我要見到天主

項退結

Rev. P. Marie Eugene de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*. Editions du Carmel, Tarascon (B-du-Rh.) 1956.

全書一一五〇頁

由於閱讀聖書，我接觸到了描寫非常生動的一冊聖女德蘭傳，接着是聖十字若望傳。這二位重整聖衣會始創人的傳記，使我對聖女德蘭及聖十字·若望二人的著作感到興趣。「我要見到天主」就是這二位聖人對靈修見解的導論。

作者嬰孩耶穌·瑪利亞·歐熱納神父是一位重整聖衣會士，他對撰寫此書的經過有下列敘述。一九三三年左右，有一批中等及大專學校教授到聖衣會院來，請求會士給他們講解聖衣會的祈禱之學。經過許多躊躇、反對，正面和反面意見，歐熱納神父終於拗不過教授們的決心。在鄰近的大城市中，他們每年舉行七次至八次以「聖衣會祈禱」為主題的演講會。每次演講以後作半小時祈禱，以後再交換意見。

開始時，有人以為聖衣會的祈禱方式已不適合現代人。歐神父指出：這一祈禱方式的實際效力已使上述懷疑冰消而教友對祈禱的關切，也充分表示出現代人對天主的飢渴。

十五年以內，作者以同一主題對不同聽眾作過許多次的講演。終於他把講稿整理成書，一九四九

年，前一部份以「我要見到天主」的名稱問世了。一年以後，又出版後一部份，稱爲「我是教會的女兒」(*Je suis fille de l'Eglise*)。一九五六年，加爾默羅出版社把二書合併成一書，成爲一冊「潛修神學大綱」。以前的二冊版面頗大，印刷裝訂都不很講究，合併的一冊則印刷精美，用三十二開左右的版面，差不多祇有普通日課經那樣大小，紙張又很薄。粗看去，幾乎令人相信它還沒有以前二冊中的一冊那樣豐富的内容。

作者在前後二次序言中指出：聽衆似乎喜歡以聖十字·若望爲依據。但他却選擇了聖女德蘭，理由有二：第一，她是重整聖衣會之母；第二、在她晚年傑作「內心堡壘」一書中，她對一個靈魂上昇的全部步驟描述無遺。歐神父此書是以聖女德蘭所描述「內心堡壘」的「七個寓所」爲經，而以聖十字·若望的思想爲緯。

聖女德蘭寫那本書的情景非常特殊，以常人眼光看來，那是她最失敗的時期，她的畢生事業已瀕臨毀滅邊緣。一五六二年，她創立亞維拉第一座重整女修院。經過千辛萬苦，她獲得聖衣會總會長盧斐奧(Rubeo)神父的信任，允准她開拓重整工作。爭取到年青的十字·若望和另一位神父以後，她建立了第一座重整聖衣會的男修院。重整事業蒸蒸日上，終於引起人們的妬嫉。不幸，總會也誤以爲聖女德蘭違抗了他的命令。於是召開總會議，下令不准再擴充重整聖衣修院，並命令聖女德蘭自選一座女修院安居，不准外出創建新會院。聖女德蘭遂於一五七六選擇多雷鐸(Toledo)隱居。翌年，對重整聖衣會有好感的教廷大使逝世，繼位者抱定宗旨要毀滅聖女德蘭的事業；那年年底，聖十字·若望竟被監禁，飽受非人待遇。就在最苦悶最黑暗的時刻，聖女德蘭因上司命令而寫了這本「內心堡壘」。

所謂「內心堡壘」，即天主藉聖化恩寵所居住的靈魂。聖女德蘭早已希望看到一個在恩寵境界

的靈魂是如何美麗。省會長命令她寫一本關於祈禱書以後，正在她思考這本書的基本觀念時，聖女德蘭在神視中看到一個形狀像堡壘的美妙無比的水晶球，裏面有七個寓所。第七個寓所在中間，天主住在裏面。其他六個寓所，可以描寫成六個同圓周，越接近中間越明亮越美麗。因此，靈修生活即步步趨向靈魂深處，直至與寓居在中心的天主相遇相結合。

聖女德蘭所云的七個寓所，其中三個是指靈修生活的前期，以後四個寓所則指靈修生活的後期，即秘修或潛修生活 (*vita mystica*)。靈修的前期，靈魂祇接受天主的一般性援助；後期中，天主以特殊方式援助靈魂，提攜她上進。第五寓所中，靈魂從天主手中接受一項特殊使命，成為天主的工具；第六寓所中，這工具逐漸完備；第七寓所中，人已完全與天主同化，成為十全十美的使徒，具有熾烈的救世熱忱，發生令人驚異的効力。聖女又把靈魂的變化和蠶抽絲作繭變成蛾相比。她那時還不曾親眼見過由中國西傳的蠶，祇不過道聽途說而已。因此言詞之間小心翼翼，不敢造次，唯恐有違事實：「你們大概聽說過絲是怎樣成功的吧。這奇妙的方式，唯有天主能够創成。你們大約聽說過，絲是由一種像胡椒一般的種籽而來。我從來沒有見過它，不過是把聽說的轉述給你們；如果說的不正確，我可不能負責。當桑樹開始有葉子時，種籽就因溫度而獲得生機……長大後爬上樹枝，從小口中吐絲作繭。就在裏面，那形狀醜陋的蟲消失不見了；繭裏面出來的，是很可愛的白色蝴蝶。」(一三一頁)。

聖女德蘭是描寫靈修後期——秘修或潛修的專家。「內心堡壘」法文版的二五〇頁中，祇有五十二頁講前期的三個寓所。本書既以聖女德蘭為圭臬，因此重點也放在潛修部份。全文一〇七六頁，除前面二九〇頁以外，都討論默觀 (*contemplation*) 和潛修生活。

對於我們這些尚未升堂入奧的門外漢而言，本書中所說的「收斂的祈禱」可能不無裨益。聖女德蘭對一般所說的默想，雖然並無微辭，但始終不很熱中；她認為着重思考的默想不過是「好的開始」而已。她喜歡的是「收斂的祈禱」：在這一祈禱中，靈魂收斂自己的一切官能，和天主一起歸向她自己內心。這一祈禱的理論基礎是：靈魂是天主聖三之宮，所以我們祇需收斂心神就可找到天主；但她之所以喜歡這一方法的真正理由，却是她自己的經驗。這使我很自然地聯想到參禪。事實上，「收斂的祈禱」本身已頗接近參禪：參禪也是要人收斂心神，使人安定。無論如何，我想這是值得注意值得研究的問題。

關於神師的指導，本書認為聽神師指導並非完全被動，一點沒有自己的主張。另一方面，聖女德蘭認為在靈修生活上必須絕對接受一位有見識、有學問、有聖德的神父指導，即使天主自己私自啓示一件事；但如和神師的意見相左，聖女德蘭認為應服從神師，因為天主已把自己的權力交給教會，而神師即代表教會。但聖女德蘭也承認，要找一位優良的神師並非易事。

聖女德蘭雖然從教會上司方面受到過許多打擊，同時很明瞭當時教會的缺點，但她始終熱愛教會，服從教會權力。她的這一態度絕不是與俗浮沉的習慣，而是她的一項信念。這一信念基於她的信仰，尤其基於她和天主的親密結合。和天主結合的熱望，表現於德蘭幼年時的一句話：「我要見到天主」。她那時聽人說，死後才能見到天主，就和弟弟結伴潛逃，希望到回教徒處殉道而死。父母派人把他們找回時，問她為什麼要這樣，她就用上面這句話答覆。臨死時，她知道自己很快就可見到天主。但這時她已與基督結合，同時也深切感覺到自己與「基督全體」——教會結合。死時，她出神地頻頻歡呼：「我是教會的女兒。」

除可作爲聖書以外，本書也頗具學術價值。它幾乎每頁都有詳細註釋，這使它成爲研究聖女德蘭及聖十字·若望思想的入門書。書後四十二頁的內容索引及其他索引，使讀者參考時既省力又省時間。

這是不可多得的書。但我看到這本書，完全出於偶然。以前，連作者的名字也不曾聽到過。我希望，領導退省的神父或專門教靈修學的教授，系統地替大家介紹當閱讀的聖書。本來，無論那一學科，讀後一丟棄，幾年後腦中所留即寥寥無幾。神學也並不例外。靈修學則更直接與每人有關，更需要有人指點。

如何實現對佛教的交談？

項退結

上月十七日至二十日，十餘位操德語的神父、修女、在東港舉行了為時四天的佛學研討會，特地邀請了東京上智大學教授杜牧蘭神父主講。參加研討會的神父、修女，大多承認他們自己以前對佛教的認識是一張白紙。但是四天內他們聚精會神，表現了高度的研究興趣。研討會以後，相信他們對佛教至少已能略知梗概。

梵蒂岡第二屆大公會議，在「論教會對非基督宗教」的關係宣言中，格外提及四種宗教，即猶太教、回教、印度教、佛教。說起佛教，大公會議指出它強調世間一切的無常，教人解脫，並應用「自力」或「他力」，追求最高啓悟。大公會議教勸我們，要以明智和愛德與其他宗教人士交談、合作，對他們精神方面和道德方面的優點予以承認、維護、提倡（見宣言第二節）。

佛教強調世界的無常與空幻，而追求最高啓悟，充分表示出人性對永恆和無限的渴望；這點與基督精神非常接近，自不待煩言而喻。自從傳入中國以後，佛教吸收了我國出類拔萃的一些人物，使這由印度輸入的「舶來品」，能夠與儒、道二教並駕齊驅。而且，從佛教寺廟深入民間這件事看來，它在我國的影響，至少不在儒、道二教以下。不寧唯是，佛教在我國還具有創造性；盛行我國的禪宗，可以說就是唐朝的六祖慧能所開創。

然而，號稱我國「奇花異葩」的禪宗，目下之所以為全世界所重視，却完全得力於日本人鈴木教授的畢生努力。我國大陸上的佛教，目下已被反宗教的共產主義摧殘殆盡。那些莊嚴肅穆氣象萬千的禪寺，可以說也早已從中國移到日本。據杜牧蘭神父所云，日本的天主教人士，已經開始實行大公會議的訓示：

（下轉第二九四頁）

編後

近代聖經學的長足進展很得力於對古代近東各文化及各語言的研究。將以色列民族搬到國際舞臺上來和其他民族作一比較，才能看出他的長長短短，以及他在人類歷史上所扮演的角色。認識了以色列的歷史，才能懂得舊約的真義，本期第一篇「舊約與天主的救援計劃」就是要把舊約對我們今日所有的意義略加介紹。我國主教團「教理新編」的許多特點之一，是在這部教理的正文裡舊約佔了六分之一篇幅。一個教會越是成熟，對基督的認識便越廣越深，而透過舊約去認識基督就是遵循天主自己所開關的走向基督的路。今後本刊有意隨時介紹與舊約有關的研究成果。

上一期「論集」，即第三期的「編後」第一段中有一句話說：「本刊以後希望能陸續發表各種討論福音問題的文章」。本期便有討論「宗座聖經委員會對福音歷史性的訓示」這篇文章的發表。作者非慈美爾是美國耶穌會聖經學專家，在大學教授新約多年，不時也到歐洲參加開會或演講。譯者就是本期書評中所介紹的「天主子—救世主」一書的譯作人。文後附錄刊出聖經委員會於一九六四年所頒佈的訓示譯文，雖由英文譯出，但曾與拉丁原文對照，堪稱信實。這一文件對研究福音及運用福音都有積極的和建設性的指導原則。在權威上雖不及一年半以後大公會議所頒佈的「論天主啓示的教義憲章」，但談到福音問題的時候，「啓示憲章」反有賴於這一訓示的補充（見「啓示憲章」十九註四）。

另一篇「耶穌受誘奧跡的研究」可以說是隨着教會訓導權的指引，並利用近代學術的方法來研究

福音中所述耶穌各種奧跡的成果。我們不難遇到人發問：耶穌真被撒彈帶到高山上，帶到聖殿頂上嗎？本文除了對這些問題予以研究外，還特別指出這類敘述的神學意義何在，那才是福音要傳給我們的訊息，而與我們的得救有密切關係的。這裡順便提示一下，與本篇結構相同的還有同一作者的一篇「耶穌受洗奧跡的解釋」，刊在「天主教學術研究所學報」第一期（民五十八年八月出版，頁十七—廿七）。兩篇合看起來，能生互相光照的效果。

「向上帝攤牌」(Honest to God) 是一本風行歐美、極為暢銷的談論神學的小書，在亞洲方面只有日本譯文。這本書及其作者英國主教魯濱遜的其他著作，在青年一代的宗教思想及作風上所起的作用是至大且巨的。如今有王愈榮神父將這篇介紹「魯濱遜主教與現代神學」的文章由法文譯成中文，可說是給我國教會向歐美的神學界，特別是向歐美信仰基督的青年們開了一面窗戶，使我們略窺見他們在想什麼，在做什麼。本文原作者 Paul Tihon, S. J. 對魯濱遜主教的努力深表支持和同情，這為我們是一個保障和榜樣，教我們對新思潮勇於開放，勤於吸收。這自然並不等於動搖自己合理的主張，或放棄自己的立場。例如今日某些人沒有「和天主談話」的經驗而願以愛人的行動當做祈禱，並不否定另有某些人有那種經驗，而以默觀生活為充滿意義的生活，本期書評內所介紹的另一本書「我要見到天主」便提出很能取信於人的例子。

本刊慶幸能在這一期內首次刊登一篇有關教會法及另一篇有關中國教會史的文章。兩位作者都在本神學院執教，這樣我們也就慢慢做到本刊發刊詞裡所說的：「使神學的知識和認識，能藉着文字，透過教室，達到我國更廣大的群眾」。最後一篇有關神修問題的文章，雖然是討論「今日神職人員的苦修生活」，但其內容也適合於一切的基督信徒。在這篇文字裡，作者——天主教第一流的神學家拉內——

所用的語氣是嚴肅的。他說「一個人如果渴望事奉天主，就不得不在孤寂中面對自己，使自己尋找隱而不見和超越一切的天主；他絕對不應該用空談、過分忙碌、分心務外等方法逃避自己和天主」。這種要求相當苛刻，但有基督的愛在催迫，有基督的足跡在面前，真正的基督徒確能從安慰人心的聖神那裡吸取足夠的勇氣來應付每天的急需。

他們和佛教人士曾作很密切的交談，兩方面都開始互相認識，互相重視。佛教方面非常重視天主教的秘修（*Praxis*），天主教方面也很喜歡參禪方法，認為可以補默禱的不足。耶穌會神父拉撒爾甚至曾在位禪師指導之下，多年實行參禪；去年秋季，他在東京附近創建一所供各界人士參禪的「神冥窟」。這一名稱在我國人眼中雖有些不雅，但含義極深；拉撒爾神父努力的目標，是要使那些善意追求啓悟的人們，在心的深處和天主相接觸。我們相信，透過這樣深入的「東西文化交流」，天主教纔能真正和東方人的心靈接近。

由於歸依人數的減少，臺灣天主教內部正在進行着大規模的檢討研究。大家認為需要多從事社會工作，需要教友主動合作，禮儀與教理講授必須中國化。是的，這一切都非常重要，任何人都不能否認。另一方面，我國教會人士似乎早已被「行動主義」所沾染，默觀（*contemplatio*）已失去應有的地位。在臺灣的男女修會，除去聖衣會以外，似乎都被「行動主義」所驅策：大大小小的修會都忙着辦學校、辦雜誌、教書。形形色色的許多修會，不過是名稱不同行政系統和經濟來源不同而已，精神上大同小異，沒有真的特色，都是忙忙碌碌，扮演着聖女瑪爾大的角色，然而我們必須記起，佛教在我國最盛行的一支，是專門從事默觀的禪宗。天主教——尤其天主教修會——是否也應當在這一點充份中國化呢？我們總應該反省：何以赤手空拳的六祖慧能，會影響中國十多個世紀呢？我們如果要向整個中國傳教，這樣的問題，相信絕不會是多餘的。

臺灣的佛教徒目下似乎也開始注意社會工作，他們覺得這點比不上我們，應當急起直追。我們認為佛教徒這方面的努力是合理的，值得我們的同情和支持。但基督信徒也正有許多需要向佛教弟兄們請教的地方。怎樣能使大公會議所昭示的交談和合作，成爲活生生的事實，這該是我們當前的課題之一。