

神學論集

于斌



7

輔仁大學神學論集

第七號

(一九七一年春)

目錄

聖經

古代近東的盟約制度

房志榮 一

若蘇厄書第廿四章詮釋

房志榮合著 七

若蘇厄書結構

資料室 三二

信理

有關孔子的解說

張春申 三三

孔子在中國宗教史裡的地位

資料室 五〇

言語及聖事

戴青雲 五一

言語、意義，與歷史

資料室 七四

神學多元與信仰統一..... M. Flick, S. J. 著 李漢儀 譯..... 七五

神學的新趨勢..... 資 料 室..... 八八

今日的信仰..... B. J. F. Lonergan, S. J. 著 單 國 驥 譯..... 八九

心理及神修

從精神治療看情緒成熟..... A. R. Joyce 著 朱蒙泉 譯..... 一〇七

司鐸職位..... K. Rahner, S. J. 著 單 國 驥 譯..... 一一五

傳播互通與教會..... 資 料 室..... 一二二

聖教史

利瑪竇的前驅羅明堅..... 張 奉 箴..... 一二三

書 評

拉徒萊著：神學——得救的學問..... 房 志 榮..... 一四一

教會內的輿論..... 資 料 室..... 一四八

「晚禱」讀後..... 張 尙 德..... 一四九

編 後..... 一五三

聖經

古代近東的盟約制度

房志榮

在古代近東的各民族之間，盟約佔有極重要的地位。無論是在大國與大國之間，或大國與小國之間，大多是藉着互相訂立的盟約，來調整他們彼此之間的關係。我們現在簡短的介紹一、古代東方盟約的種類；二、「臣服盟約」（即小國與大國之間所訂的盟約）的各步驟；三、一些比較特出的例子。

一、古代近東盟約的種類

這些盟約的分類法可以隨着所用標準的不同而異：

1. 按照地理上的來源說，古代東方的盟約可以分爲赫特盟約，敘利亞盟約，或美索不達米亞（即亞述）盟約，全看盟主是赫特王，或敘利亞的君主，或亞述王。

2. 按照時間的分配來說，古代東方盟約可分爲公元前三千至二千年的盟約；二千至一千年的盟約（我們今日所保存的約文大部分是這時期的）；或是公元前一千年以後的盟約。這最後一期的盟約到公元前六一〇，即亞述王國被毀之年，即告停止，而這一時期的約文也所存無幾。

3. 按照參加立約者的不同性質，而有平等盟約，及臣服盟約。前者是權力及地位都相等的國王，彼此之間互立的盟約，實際上就是古代幾個大國（赫特，埃及，及美索不達米亞）之間的盟約，後者是權力及地位互相懸殊的國王間所立的盟約，比方赫特大王與他四周的小國王子所立的約就是「臣

服盟約」。這一分法為研究舊約聖經非常重要，因為舊約中的盟約大多是這一類型的。

二、「臣服盟約」的結構

「臣服盟約」與舊約聖經既有如此密切的關係，所以我們如今把這類盟約的結構及各部分略微仔細地研究一下。我們所用的例子是赫特大國與其屬國所立的約，因為在這些約文裡結構及各部分都表現的特別清楚，雖然這些成分在其他的約文中也不是沒有。

1. 弁言。在這裡面赫特王作自我介紹：自己的名字和為王的尊號，他的父王及祖先的名字與尊號。例如赫特王莫西里 (Mursilis) 與阿摩黎王杜比德穌 (Duppi-Tesud) 所立盟約的弁言裡，前者寫道：「大王莫西里，赫特地之君主，波浪神之寵兒，赫特大王穌比魯流瑪之子，驍勇的英雄這樣說……」。

2. 歷史引言。這裡立約的大王將自己與對方以往所有過的種種關係一一縷述，普通說的很長很仔細；偶然也有言簡意賅，不加鋪張的。以赫特王來說，實際就是把他以往對屬國有過的恩惠加以描寫。這種描寫倒也有相當的歷史價值，因為所寫的確是有過的歷史事實，而寫法也生動活潑，極力避免刻板抄襲。歷史引言有兩個目的，或者可說，能分兩方面來看。倫理一方面，縷述赫特王的種種恩德，能激起屬國國王的善意及感恩之情。法律一方面，加給屬國國王的種種恩惠造成一種赫特王的權利，一種由歷史事實所產生的權利，要屬國事奉他，向他表示忠貞。我們可以拿赫特王莫西里與烏卡里王尼克默巴 (Niqmepa) 所立盟約中的簡短的歷史引言做個例子：「至於你，尼克默巴，我曾將你引入你的國土，使你坐在你父親的寶座上」。

3. 規定條款。這些條款有普遍性的，也有很具體的。普遍的條款無非強調對赫特王的絕對忠貞，因此而有福同享，有苦同受。赫特王的朋友是屬國的朋友，赫特王的仇敵就是屬國的仇敵。屬國王子愛赫特王及王的一切，該如愛自己及自己的所有一樣……這些普遍性的條款，普通即刻放在歷史引言之後。具體的，或詳盡的條款規劃出在彼此的關係裡所能發生的情事及應有的態度。如赫特發生戰事，應該出兵援助；敵國的逃兵不可窩藏，却該交給赫特王等。以上這些義務只是針對屬國國王而發，赫特王却不提自己有什麼義務。

除此以外，還有其他手續及義務的規定，如將盟約文件存放在赫特王及屬國國王的神殿裡，按時公開誦讀這一文件，給大王納稅，到赫特王宮去朝覲……

下面是莫西里王與尼克默巴王所立盟約中的普遍性條款：「我領你進入的這個土地，以及你本人，尼克默巴呵，都是我的僚婢。所以從今天起，直至以後的一切歲月，你，尼克默巴，都該向你的主人，赫特王，以及赫特的土地表示忠貞。正像你，尼克默巴，珍惜你自己，你的妻子，你的軍隊，以及你的土地，同樣，你也該珍惜赫特王，他的衆子，以及他的土地，永不鬆懈。在未來的日子，你要堅守這個友誼的盟約，即和赫特王，和他的子子孫孫，和赫特王國所立的約！」

4. 呼神爲證。這些呼求來作證的神明是屬於立約者的雙方的。不僅普通的所謂神明被引來作證，即便天地、山川、淵海、風雲都在被呼喚之列。這些神明並有權利，爲受到破壞的盟約施行報復，並加給毀約者以處罰。

5. 祝福與詛咒。這一部分和前一部分緊緊相連，因爲神明不僅處罰毀約者，還賞報守約者。這一部分裡就是把各種酬報和處罰一一加以數點。赫特王杜達里亞（Tudhalysas）與達大撒（Datassa）

王烏耳米—德穌 (Umi-Tessub) 所立的盟約，在這一方面，給我們留下一個很好的例子，那裡說：「假如你，烏耳米—德穌，不遵守與赫特王，及王后，以及他們在位的子孫所立的約，假如你破壞它，那麼會呼以為誓的神明將要全然毀滅你，你及你的子孫，你的土地，你的房屋，你的財產，你的花園，你的田地，你的菓園。然而如果你遵守盟約，保護大王及王后，以及他們的子孫，那麼，會呼以為誓的神明將要守護你，你及你的子孫，你的土地，你的房屋，你的財產，你的花園，你的田地，你的菓園」。

6. 結束典禮。藉此典禮，屬國王發誓要遵守所規定的種種條款，並以詛咒約束自己服從。這一典禮是訂立盟約不可缺少的一部分，但我們對它知道的不多，因為那些儀式行動不必寫在約文裡，這樣就沒有留下什麼記錄。

最後還得注意的是書寫的文件為盟約的效力絕不可少。如果文件遺失或被毀，必須另製一份來代替。在文件上刪改或塗抹等於破壞盟約，與毀約者同罪，因此須受毀約者所應受的詛咒。

三、盟約的例子

1. 公元前三千年至二千年中所留下的盟約例子不多，至今所認識的只有美索不達米亞的兩件，即拉迦市王厄阿納東 (Eannatum) 與烏瑪 (Umma) 城居民所立的約，及阿卡王納蘭辛 (Naram-Sin) 與厄郎 (Elam) 王所立的約。

2. 公元前二千年至一千年以內，盟約的例子比較多。最有名的是赫特王哈土西耳三世 (Hattusil III) 與埃及王蘭姆塞斯二世所訂的互不侵犯的平等盟約。至於臣服盟約，除了我們在解釋這種盟約的

結構時所引的例子以外，還有八九個例子都是赫特王與屬國王子所訂的約。公元前一千年以後有兩個相當有名的例子：一是亞述王厄撒哈東 (Esarhaddon 681—669) 與本國元首所立的約，用以保證他的兒子的繼承權。另一個是用阿蘭文刻的巴爾卡亞 (Bar Ga'ayah) 與瑪地厄耳 (Mati'el) 之間的盟約，約文刻在有名的斯非肋 (Sire) 石柱上。

3. 最後我們可將赫特王莫哇大里斯 (Muwatilis) 與魏路撒王阿拉克三杜斯 (Alaksandus of Wilusa) 所立的約與申命紀內的許多類似詞句對照着讀，以見其相似的地方：

赫特盟約

申命紀

(1) 弁言：

「這是太陽(王的自稱，下同)莫哇大里斯大王，赫特地的國君，氣候之神的寵兒所說的話……」

(2) 歷史引言：

「往昔我的祖父拉巴納斯 (Labarnas) 曾攻克阿爾札瓦 (Arzawa) 及魏路撒諸地……從那時起，魏路撒就沒有叛離赫特國，而常為赫特王的友邦……」。

(3) 規定條款：

「你，阿拉克三杜斯，應該護衛太陽，一如護衛好友！」

「如果有人說對太陽不利的話，而你保守秘密，不讓太陽知道……那麼你，阿拉克三杜斯，就冒犯向衆神

，1)。「以下是梅瑟對以色列民衆所說的話……」(申一

「出埃及後第四十年……梅瑟將上主吩咐他的一切事，都訓示了以色列子民。那時，他已擊敗了……阿摩黎人王息紅，和……巴商人王曷格」。(申一，3—4)。

「你應給上主你的天主獻逾越節的祭品！」。(申十六，2)。

「若查出一人拐擄自己以色列子民中的一個弟兄，而待他如奴僕，這個拐賊就該處死！」(申廿四，7)

所起的誓；衆神必要因你背約而苦待你！」

(4) 樹立文件：

「此外，還要有人爲你朗誦我爲你立下的這個文件，每年三次。」

(5) 呼神爲證：

「天君太陽，大地的主宰，人類的牧人；阿里納（Arina）的太陽女神，大地的皇后，以及風暴之神……」。

(6) 詛咒與祝福：

「假如你，阿拉克三杜斯，破壞這文件中所寫的那些話，那麼其中所含的誓言就要把你剔除……並把你的子孫由地面拭去。」

相反，你若遵守那些話，那麼千萬的神明都要友愛地守護你，你的妻子，你的兒女」。

「你應把這法律的一切話很清楚地寫在一些石頭上」（申廿七，8）。

「你若不聽上主的天主的聲音，不遵守奉行我今日所吩咐你的一切誠命和規章，這些詛咒就會來到你身上」（申廿八，15）。

「你若聆聽上主你的天主的聲音，遵守奉行我今日所吩咐你的這一切誠命……這些祝福都會來到你身上」（申廿八，1-2）。

若蘇厄書第廿四章詮釋

桑百祿
房志榮
合著

本章結構

若蘇厄書第廿四章的結構，可以由它本身去看，也可以把它與赫特盟約的格式相較，以見其異同。由它本身去看，這一章的結構實在是經過修砌的工夫，它包括以下五個部分：

1. 小引，略述若蘇厄召集全體民衆（1節）。
 2. 若蘇厄以雅威的名義向民衆訓話（2—13節）。
 3. 若蘇厄和民衆談服事雅威的事（14—24節）。
 4. 立約，或重立舊約的一種儀式（25—27節）。
 5. 收場，民衆各歸原處（28節）。
- 末了29—33節是一段附錄，與本章結構無關。
- 這一結構裡，第二部分簡略敘述以色列民族的歷史，由亞巴郎蒙召受選（第三節），至福地的佔領（第13節）。第三部分內若蘇厄與民衆的對談分三步進行：第一步14—18節，第二步19—21節，第三步22—24節。其他有關本章結構及編寫諸問題，在下面本章詮釋中還要多次提及。
- 若將本章結構與赫特盟約的格式比較一下，不難發現它們間確有不少相同的成分：
1. 小引：「上主以色列的天主這樣說」（2節）使人憶及赫特盟約中的「大王自我介紹」一弁言。

2. 歷史引言清楚地包括在 2—13 節內。
3. 普遍性的條款明顯地在 14 節裡說出。
4. 關於詳盡的條款，在 25 節裡所說的「誠命與規章」至少是一個暗示。
5. 祝福與詛咒也在 20 節內略微提及（「：在他恩待你們之後，他定要使災禍降到你們身上」）。
6. 呼神為證為以色列自然不可能，因為雅威之外別無他神；然而人民給自己作證（22 節），並樹立石碑為證（27 節）。

7. 誓言也不缺，16 節裡的希伯來字 *haliad* 帶有發誓的口吻，表示深惡而痛絕之的意思。

8. 最後關於書寫的文件，以及將此文件存於聖所，都在 26 節裡論及。

可見本章結構與赫特盟約的格式有很多若合符節的地方，但同時也有某些區別存在，這些區別與那些相同點一比，相得益彰，因而也獲得更高的價值。

本章 詮釋

第一節：「若蘇厄將以色列所有的支派聚集在協根，又將以色列的長老（首領、判官和官長）召來，他們便佇立在天主面前」。

這一節聖經是整個敘述的導言。若蘇厄書的作者認為本書第廿四章應該結束佔領聖地的歷史，因此本章與前一章（即廿三章）可以一併視為若蘇厄的臨別遺訓，這就是他要召集全民的理由。只不過關於若蘇厄的高齡，以及這次聚會的時日，敘述裡都沒有任何報導。

——所有的支派……及長老。這就是說全體民衆大會，不是散漫無秩序的烏合之衆，而是各按支派

，各佔其位的有秩序的召集。「聚集民衆」與「召叫長老」有別，長老們代表全民，只要他們在場，就是全民在場，不必每人親身到會。

——首領、判官和官長。這幾句話大約是後來附加的，好能與前面說過的相配合（見廿三，2）。

——聚集。這一聚集的行動不是任何普通的行動，而是一種公開的、官方的行動，團體的領袖藉以召集軍隊打仗（戶廿一，32；民三，13），或召集長老或全民來討論與大家有關係的事情（出三，16；戶十一，16；廿一，16）。

——協根，這座城在以色列歷史裡佔着很重要的地位；亞巴郎曾在此逗留過，並在此地由天主得到聖地的許諾（創十二，6—7）；雅各伯也拜訪過協根，在此買地，築祭壇（創卅三，18—20），並在此將他家當時還供奉的異神擯棄，將異教偶像埋葬（創卅五，2—4）。可見這座城的敬神傳統是很久很堅固的。在這天主許給亞巴郎以聖地的同一地點，以色列民如今隆重地承認那一許諾業已實現，真是再適合沒有了。

——他們便站立在天主面前。這本是一種軍事用語，說招兵打仗，或列陣攻打（申七，24；民廿，1—2）。這種說法大約由軍事用途漸漸轉入政治與宗教的領域，而以表達按照盟約服事天主這回事。

第二節：於是若蘇厄對全民衆說：

「雅威以色列的天主這樣說：

昔日你們列祖（亞巴郎和納曷爾的父親忒辣黑），

住在大河那邊，事奉了異神」。

若蘇厄以天主的名義向民衆說話是由這一節開始；若與臣服盟約對照，這就是弁言和歷史引言。

於是若蘇厄說。這種斷然的口氣在希伯來文有一種特別的力量。若蘇厄是以宣講者的身分，用天主的名義，向在長老們領導下聚集在一起的民衆說話。

——雅威以色列的天主這樣說！這是盟約格式中的弁言。「雅威」是專用名字，「以色列的天主」是天主的徽號，指盟約的天主。以後先知們慣用「雅威以色列的天主」這個稱呼。

——昔日你們列祖住在大河那邊。大河是指幼發拉底。大河那邊是很空泛的說法，也許是因爲年代久遠，已經沒有人記得列祖住居的準確地方。

——亞巴郎和納曷爾的父親忒辣黑。見創十一，26—32。有人認爲這句話是後來的人加添的，免得說亞巴郎曾奉事異神。事實上在「列祖」（複數）後加上此句，稍嫌多餘。

——曾事奉異神。這一事實創世紀裡並無所述，這裡提出，意義重大，不但與下面詳盡的條款有關聯（見14—16節），並且是整個歷史敘述的重要開端。天主是從異神崇拜中召叫選擇了亞巴郎，來事奉承認唯一真天主。以色列民族的被選及歷史就是從這裡開其端的。

第3—13節：這幾節聖經所敘述的救援史，相當於臣服盟約格式中的歷史引言。作者把這段歷史分成三大階段：族長們的歷史（3—4節），出埃及歷史（5—7節），及爲佔領聖地的戰爭史（8—12節）。這段歷史的首尾兩端則用兩個肯定句圍住：在開頭回憶留住美索不達米亞的往事，那是喪亡、無救恩的時期（第二節，參閱羅一，18—32），在末尾肯定聖地的佔領，這代表救恩的完成（第13節）。

第3—4節（族長史）：

我將你們的祖先亞巴郎從大河那邊領出來，

領他走遍迦南全地，

增多了他的後裔，

給了他依撒格，

又給了依撒格雅各伯和黑撒烏，

給了黑撒烏色希爾山爲他的產業；

雅各伯却和自己的兒子們下到埃及。

在這第一個歷史階段裡，作者仍把歷史的進行分成三個步驟：天主與亞巴郎的關係，天主與其他族長的關係，雅各伯的行動。

——我領出你們的祖先亞巴郎。救恩就是這樣開始的，完全出於天主的選擇，來自天主的慷慨，不是人所應得的（參閱申四，20；羅五，8-10；若一，四，9-10）。

——我領他走遍迦南全地。見創十二，5-9。天主給亞巴郎許下聖地，先要他遊歷一趟，好像要藉此建立起他的權利。

——我增多了他的後裔。這是天主許諾的第二部分。先許下土地，後許下子孫，見創十五，1-4。18。

——天主對亞巴郎的行動共有三個：先是選擇，後來按照許諾給亞巴郎建立地權，末了仍依照許諾增加他的後裔。

——我給了他依撒格，給了依撒格雅各伯和黑撒烏，給了黑撒烏色希爾山爲他的產業。這裡三次「我給了」指點天主與族長們的關係是慷慨的，慈善的，積極的，同時並指明天主許諾的堅決。

——雅各伯却和自己的兒子們下到埃及。將這一句和前兩句合看，便有一個交叉結構（chiasmus）：

雅各伯 黑撒烏

黑撒烏 雅各伯

此外「我給了黑撒烏」與「雅各伯却……下到埃及」這個反句明顯是作者有意製作的，用這樣一個反句好似說明救援史突然中斷。原來當我們看見天主給了各族長一樣禮物後，急於知道祂給了雅各伯什麼，豈知我們聽到的却是雅各伯下到埃及。

族長的全部歷史由天主的六個行動完成。末了加上一個人的行動，這個行動好似與天主的許諾，也就是與人的救恩相反。

第5—7節（出埃及史）：

（我又派遣了梅瑟和亞郎）

我打擊了埃及！按照我在那裡所行的，然後領出你們。

我由埃及領出你們的祖先，

他們（或你們）到了海濱，

但埃及人帶着車輛兵馬，追趕你們的祖先，（直至）蘆葦海。

那時他們向雅威呼號，

祂便在你們與埃及之間放置一層烟幕，

又使海水向他（埃及）合攏而蓋住了他。

你們親眼看見我在埃及所行的事。

以後你們在曠野住了很久。

這幾節聖經所描寫的出埃及歷史，也可分爲三段，即出離埃及，埃及人隨後追趕，及埃及人被毀滅。

——我派遣了梅瑟和亞郎。這一句話可能是晚期加入的，免得這兩位英雄在救援史的重要關頭——出埃及——被人遺忘。主張這是後期增補的理由，不外乎這幾節的結構不容許這句話的插入。此外希臘七十賢士譯文裡也沒有這句話。

——我打擊了埃及，然後領出了你們。作者在此簡略提示埃及十災（所用的動詞「打擊」*naṣaṭ*與出谷紀中所用的動詞相同，見出七，27）。他不願多說，因爲那些事是家喻戶曉的。作者這裡的本意不是講述歷史，而是強調天主的行動，以及祂對付埃及與對付以色列的不同態度。

——於是我由埃及領出你們的祖先。這種重複似乎有些奇怪，但這一段落的結構，以及整篇訓話的結構，都需要這樣一句（見下文）。其實也並不是完全的重複，因爲在第五節所講的比較混統，如今在第六節這裡作者把出埃及這回事當做這一段落的專題來討論。位格的變動（第二位「你們」變爲第三位「你們的祖先」）能引起一些困難，但這類的變動在類似的經句裡並不是絕無僅有的。在這裡此一變動的理由不外乎剛才所說的：作者要把出埃及這件事加以顯著的提示。

——他們到了海濱。普通這一句被譯成第二位（你們到了海濱），但譯成第三位更易與上文連貫，希伯來文法也許可第三位的譯法。

——但埃及人：見出谷紀十四章。這是整個敘述中唯一埃及人的行動，這一個「人的行動」好似在威脅着天主救援的計劃。

——蘆葦海。希伯來文爲 *yam-suf*。第一個字 *suf* 大約是指燈心草或蘆葦，它很可能來自埃及文

pa-tiwf。

——那時他們向雅威呼號，見出十四，10。以民在與自己性命安全有關的事上無能為力，而完全在天主的掌握中，因此應該向祂呼號。人民向天主呼號，以得援救，是一個相當老的論題，見出廿二，22·26；申廿六，7。

——祂放了一層烟幕。位格的變動（由第一位「我」換為第三位「祂」）在聖經以外的盟約文裡也不難見到。烟幕或昏暗這個字（*ma'afel*）是獨字（*hapax legomenon*），意思是說，全部聖經裡只有這個地方用這字眼。將它譯成「烟幕」或昏暗意思不會差得太遠（見出十四，20）。

——祂使海水向他（埃及）合攏而蓋住了他。見出十四，28；十五，5。這樣敵人的計謀和打算歸於徒勞，天主為以民所得的勝利是整個的，完全的。

——你們親眼看見我在埃及所做的事。為說出殲滅埃及人所用的這句話，也在其他數處用過（出十九，4；申四，34—36；十八，19；廿九，2）。有人因此認為這是禮儀中追憶往事的一種方式，這種解釋是不無根據的。無論如何，這種方式實在道出了以色列民族的統一與延續性。現在在協根聽訓話的人民見過天主在埃及所做的事，因為站在此地的這些人民就是當初出埃及的人民，雖然組成人民的個別分子已經不同。

——以後你們在曠野住了很久。在曠野長時期的逗留只用一句話說出，但這句話却很有力量很有意義，因為這樣短短一句使人憶起在曠野長期漂泊的緣由，那就是人民的背叛天主。這樣一來，這第二部分（5—7節）也和第一部分（3—4節）一樣，是以人的行動為結束，這個行動也多少與天主的救援計劃作對。

這第二部分的結構雖沒有第一部分那樣清晰，但仍有一些暗示能使我們看出作者的意思及他編排的次序。

首先是「埃及」在整個敘述裡所佔的位置。我們仔細審量一下，便能看出，這裡一共有五次提到埃及，前後連貫，秩然有序，那就是「我打擊了埃及」（5節），「我由埃及領出：」（6節），「埃及人追趕」（6節），「祂在你們與埃及之間放了烟幕」（7節），「我在埃及所行的事」（7節）。五次中四次埃及是彼動的，只有一次是主動的。我們若將第5及第7節的兩次「我（天主）所行的」與五次「埃及」放在一齊，那麼我們就有下面的一個格式：

埃及—我所行的—埃及 甲—乙—甲

埃及 甲

埃及—我所行的—埃及 甲—乙—甲

A—B—A | A | A—B—A

這「格式並非出自偶然，可用兩個理由來證明。一，在這七個行動中只有一個是人的行動，即埃及人的行動，而它所佔的是中心位置。二，在這行動的前後都是天主的行動，這六個行動是用「首尾呼應」法（*inclusio*）有秩序地前後排列起來的。

另一個暗示是這一部分裡所有的「天主的行動」。如果我們按照上面所說的，把第5節的「我派遣了梅瑟和亞郎」不算在內，那麼這裡天主的行動共有七個，就是「我打擊了」，「我所行的」，「我領出你們」（以上皆在第5節），「我領出你們的祖先」（6節），「祂放了烟幕」，「祂使海水合攏」，「我所行的」（以上皆在第7節）。這七個行動中四個是反對埃及的（甲），三個是幫助以色

列民族的 (乙)，用格式排出就是：

甲—甲—乙—乙—甲—甲

A—A—B—B—A—A

由這格式可以看出，最重要的行動（「我由埃及領出你們的祖先」）以中心位置表達出來，因為出埃及這回事正是這一部分的主題。

第8—12節：

以後我領你們到約旦河來，阿摩黎人的地區。

他們攻擊你們，

但是我將他們交於你們手中，

你們便佔了他們的土地，

而我由你們面前消滅了他們。

那時有摩阿布王，漆頗爾的兒子巴辣克起來，

要攻打以色列。

他派人叫來貝曷爾的兒子彼肋罕，

為詛咒你們；

但是我不願聽從彼肋罕，

而他不得不祝福你們，

這樣，我將你們從他的手中救出。

此後你們渡過約旦河，來到耶黎曷，

耶黎曷的居民攻打你們，（他們是）阿摩黎人，培黎齊人，迦南人，赫特人，基爾曼黨人，希威人和耶步息人。

但是我將他們都交於你們手中。

我在你們前面遣發黃蜂（或恐懼），牠從你們面前驅散了他們，即兩個（或十二個）阿摩黎國王。沒有用你的刀槍或弓箭！

這幾節聖經所敘述的是以民爲佔領聖地所經歷的戰爭，這是以民救援史的第三部分。敘述的方式也分三幕進行，前兩幕在約旦河之東，即與阿摩黎人之戰，以及巴辣克的攻勢（8-10節），第三幕在約旦河之西的耶黎曷（11-12）。

——我領你們到約旦河東，阿摩黎人的地區：見戶廿，21-35。這裡各種行動排列的次序多少有點造作，目的是要把天主在救援史裡的主要位置襯托出來。先是天主的行動（我領你們），後來是敵人的行動（阿摩黎人攻擊你們），又是天主的行動（我將他們交於你們手中），後來是以民的行動（你們佔領），末了仍是天主的行動（我消滅了他們）。這一切無非是要說，是天主領導以民，是祂使阿摩黎人的敵意無以得逞，是祂消滅了一切敵人；以民所做的僅是佔領天主給他們預備好了的地方。在這些戰爭中，以民已經開始佔領一部分聖地，比方約旦河之東的以色列支派就是在這個時期定居的。

——那時：巴辣克起來：關於巴辣克攻打以色列的事在戶籍紀（廿二章）及申命紀裡（廿三，4-5）都沒有什麼記載。按照民十一，25來看，他並沒有敢出來與以色列交鋒。因此這裡如果說巴辣克曾攻

打以色列，這個消息應該來自一個獨立的歷史資料。但這節經句不必懂成實有的戰爭，它要說的可能

是巴辣克曾有意用武力阻止以色列人過境，但事實上並沒有動武。

——他派人叫來彼肋罕：這回事在戶廿二—廿四描述的非常詳細。這裡值得注意的是，雖然巫術好似比軍隊更有效力，但是要與天主作對，還是無能為力。這裡，敵人的行動接二連三地向以民展開（起來，攻打，派遣，叫來，詛咒），但天主一干預（我不願聽從），那些行動便都化為泡影。關於這一段的結構，我們在下面還要仔細講。

——你們渡過約旦河，來到耶黎曷。見蘇一至四章（特別是第四章）。渡過約旦河，出埃及的大事便告一段落（蘇五，21—9），而以民的得救史便也抵達了終點。要想佔領全部聖地自然還需要很多時間和力氣，但以民目前立足的地方，確實已是天主所許的福地！

——耶黎曷的居民攻打你們。在蘇六章裡，並沒有提耶黎曷居民攻打以色列的事。此處既然提及，自然有其歷史的根據和重要性。原來本書作者在第六章所寫的不是歷史，而是要把攻克耶黎曷這回事描寫成一種近乎禮儀的行動。

——阿摩黎人，培黎齊人：見蘇三，10；申七—1。在這裡數點以色列到達以前的巴勒斯坦居民，許多學者認為是次要的並附加的，與前文所說不相吻合，因為耶黎曷居民一定不會是阿摩黎人，培黎齊人等等，所以這一段大概應該視為附註。話雖如此，假定真有這樣一個加註的人，他並未懂錯或誤解原作者的本意，因為原作者果然是用一個攻克耶黎曷的例子來包括佔領聖地的全部歷史。

——但是我將他們交於你們手中。這裡（第11節）也如第8節一樣，敵人的敗北歸功於天主。
——我在你們前面遣發黃蜂（或恐懼）。關於這個希伯來字 *Siph*，學者們的意見不一致。有的把

它懂成一種野蜂，並且按照這個字面意義解釋；有的以為這個字果然是野蜂的意思，但這裡應該懂成象徵的意義；最後還有人認為這個字有恐懼，戰爭的惶恐的意思。聖奧斯定解釋這個經句的時候，採取了上述第二種意義，他說：「這些野蜂（vespae istae）也許應懂作恐懼的針刺，上述各民族因了這種恐懼，不得不向以色列子民讓步」（*ML* 34, 630）。

——兩個阿摩黎王。很多人把這句話由此處剔除，或放在第8節一個適宜的地方。又有人稍加修改而有「十二個阿摩黎王」，如同七十賢士的希臘文譯本一樣。這最後一種念法比較可靠，它和近處的脈絡及遠處的脈絡都很相投。近處的脈絡是耶黎曷之戰。為避免讀者發生一種錯覺，以為佔領聖地，只耶黎曷一戰就告完成，這裡添寫十二個阿摩黎王的戰爭是很合適的（如果我們按上文所說的，以為第11節所列的七個民族並非耶黎曷居民，而是後人加進的附註的話，那麼這層理由更加有力）。遠處的脈絡是本章的15及18節，那裡都一再提及阿摩黎人及阿摩黎人的神。

——沒有用你的刀槍或弓箭！也有不少人以為這句話是附註，但他們的理由並不充足。也許這種說法來自古老的傳統，並已達到成語的狀態，但不可因此結論說它是後添的附註。這句話所表達的意思則滲透了整篇的敘述，那就是在救恩的獲得上以民作不出什麼事，一切勝利都應歸功於天主。

這最後兩節（即11—12節）裡的行動分配也非常和諧：以民有兩個行動（渡約旦河，到達耶黎曷），敵人有一個行動（耶黎曷居民攻打），天主有兩個行動（我交付，我派遣）。

關於這個訓話的第三部分（8—12節），特別關於它的結構，還有幾件值得注意的事：就像在訓話的第二部分埃及是主題，在這第三部分的主題是戰爭。第三部分的三幕劇，每一幕都提到戰爭（8節阿摩黎人攻打，9節巴辣克起來攻打，11節耶黎曷居民攻打）。將這三次直接戰爭的行動與其他備

戰或與戰爭有關的行動加起來，那麼以色列的敵人共有七個行動：他們攻打（巴辣克）起來——要攻打——差遣——召回——為詛咒——他們攻打。首尾兩個攻打是直接的作戰行為，把整個以色列為攻佔聖地的戰爭史囊括在裡面。中間的一個攻打（巴辣克）是在一個副句裡。

天主的行動也有七個：我領你們——我交付他們——我毀滅他們（以上皆在第8節）——我不願聽從——我救了你們（以上在第10節）——我交付他們（11節）——我遣發恐懼（12節）。天主這些行動的佈置法，以及它們對以民敵方行動的針鋒相對是顯而易見的。天主的七個行動中，「我不願聽從」佔着中心位置，這也有它的意義。那就是天主能使人的一切想法作法徒勞無功，祂使臨於以色列頭上的詛咒變成祝福（9—10節）。此外，這個分為三幕的戰爭史，每一幕都用天主的一個行動來結束：我毀滅了阿摩黎人，我從巴辣克手中救了你們，我遣發恐懼，驅散了你們的一切敵人。如此，這一部分的戰爭史，和第一部分的族長史，及第二部分的出埃及史，結局正是相反。前兩部分都是以人的行動收場：雅各伯下到埃及，以色列子民長期居留曠野。這兩個行動如果不是與天主的計劃互相逕庭，至少是在天主的救恩之外。第三部分却是以天主的行動為收場，藉以表示天主是在一步一步地實現祂的許諾。

第13節

你們未曾勞作的土地，我給了你們，

不是你們建築的城，你們住在裡面；

你們享用着不是你們種植的葡萄園和橄欖園。

這一節經句結束整個歷史。無論是在編寫一方面，或在事實本身一方面，這一個結束都是完滿無缺的。

——我給了你們土地。經過這樣一個長期的間斷，經過無數的艱難和危險，最後「雅各伯和他的兒子們」（4節）終於得到由天主的許諾所應得的一份。救恩史終於達到它所應該達到的目的地。

——土地：城池：葡萄園及橄欖園。有人認為這些名詞或數法是由申命紀裡轉來的，因為在申六，10—11節裡確實有很相似的說法。但是兩個地方相似，不一定就應該彼此相依賴。以我們這個具體的地方來說，所列舉的這些「不動產」是一國一地最普通的物資，在聖經以外的古文件裡也不難找到這類名單，所以這裡與申六—10—11相同，不必是從那裡抄襲過來的。

——你們未曾勞作：未曾建築：未曾種植的：作者特意要舉揚天主白賜的恩惠。以民佔領聖地的唯一權利或資格，就是天主慷慨的、白給的賜與。

——你們居住：享用。以民得救的歷史因着這一事實而告完成：他們已全然佔領了聖地，安然地住在那裡，泰然地享受這塊土地所有的一切。希伯來文「享用」是「吃」，且是一個分詞（Participle）。這一方面是指以民已完全佔領聖地（分詞有永恒或無間斷的意思），另一方面也出於整個歷史序言結構的需要，這由下面所講的可以看出。

我們如果觀察整個歷史序言的三部分是怎樣佈置的，那麼我們不難發現作者的構想大體如下：在第一部分裡（3—4節）他佈置天主的六個行動，再加上一個「人的行動」，這行動是在救恩的路線之外。在第二部分裡（5—7節）他佈置天主的七個行動，再加入一個「人的行動」，這一行動也是在救恩的路線之外。最後在第三部分裡（8—12節），他也佈置了天主的七個行動，這些行動完成後，他才用一句話作總結，這句話就是「我給了你們土地」（13節），天主的這個最後行動把在第4節中斷的救援史又連貫起來，使之到達終點。

以民的行動一共有九個：即「下到埃及」（4節），「到達海濱」（6節），「向主呼號」，「親眼看到」，「逗留曠野」（以上皆在7節），「佔領土地」（8節），「渡過約旦」，「來到耶黎曷」（以上在11節），「你們居住」（13節）。最後還有一個行動「享用」，但它是用分詞說出的：「享用着」或「吃着」，因此不該和其他九個有定時的動詞列在一齊。在以上九個行動中，有兩個是在天主救援計劃的路線之外，那就是「下到埃及」（4節）和「逗留曠野」（7節）。其餘的七個行動都在救恩的路線之內，而其中第四個行動「你們佔領」及第七個行動「你們居住」是指天主許諾的實現。最初佔領的地還不完整，因為那只是約旦河之東的地，未了居住的地便是整個聖地了，以民已佔據全地。

14至24節敘述若蘇厄與人民之間的對話，討論事奉天主的大事。我們以前已經說過，這一部分有很多盟約的成分。只不過這些成分佈置的比較自由，以致有時不易發現全部盟約格式。

這個對話共分四步：先是若蘇厄建議，請大家事奉天主，擯棄異神；然後提出事奉天主的困難；再後是人民願自己作證，要事奉上主；末了他們擯棄異神。

第14節：

那麼現在你們應該敬畏雅威，完美忠實地事奉祂。祛除你們列祖在大河那邊和在埃及所事奉的神，你們要事奉雅威。

這節聖經置於整個對話之首，猶如一個導言。在盟約格式裡，相當於普遍性的條款。普遍性條款的兩方面這裡都明明說出：積極方面，事奉雅威；消極方面，擯棄異神。

——那麼現在。這種說法並不是指時間的順序，而是指邏輯的連繫。講完歷史序言裡的種種事實，

如今達到這樣的結論；救援的歷史給天主建立一種權利，要以民事奉祂。這一點與臣服盟約相同。

——你們應該敬畏雅威，完美忠實地事奉祂。講過天主爲人民所行的種種奇跡後，人民自然要生出一種敬畏之心（見出十四；31；蘇四，24；撒上一二，18）。這種敬畏必須在禮儀中表現出來，因爲天主是爲了人民的好處行了那些奇蹟。（見申六，13；撒上一二，24）「完美真實」是希伯來文裡的一種重名法（handiads），用兩個名詞代替一個名詞及一個形容詞（如 death and honor = honorable death）來說明事奉天主所應有的成全境界，就是以完全的忠實，以赤胆忠心事奉上主，終生不渝。

——祛除你們列祖：所事奉的神。這是普遍性條款內消極的一面。要事奉上主，不可不擯棄其他的神，因爲雅威要做以色列民族唯一的主宰，祂也不得不如此。這裡所提到的列祖正和節2節所說的前後相呼應。至於提到埃及，似乎沒有多少根據，所以有人以爲這是後添的附註。

——你們要事奉雅威。這一重複不但要高舉普通性條款內的積極方面，並且爲這一部分（14—24節）的結構也有其作用，下面我們將加以分析。

15—18節是進行對談的第一步：議決事奉雅威。若蘇厄先讓人民自由抉擇（15節），人民答覆說，願選雅威作他們的主（16—18節）。

第15節：

如果你們不樂意事奉雅威（如果你們眼中認爲惡事），

你們今天爲自己選擇你們所要事奉的，

或是你們列祖在大河那邊所事奉的神，

或是你們所住之地阿摩黎人的神。

至於我和我的家族要事奉雅威。

——如果你們不樂意：人民應該知道事奉天主的種種困難，因此必須自由地選擇這條路。下面我們還要論到這一選擇的重要性。

——今天你們爲自己選擇：這一挑選的範圍可以說包括整個以色列直至目前的歷史，由亞巴郎蒙召前，列祖住留美索不達米亞的時期，直至目前天主許諾的終點，即安居於巴勒斯坦。關於阿摩黎人已 在上面12節裡討論過。

——至於我和我的家族：若蘇厄不僅是盟約的中人，以天主的名義說話；他自己也參與這個盟約。第16—18節是人民的答覆，共有三個成分：以發誓的方式短短說出他們的抉擇（16節）；略略陳述他們所以要事奉雅威的理由，把他們得救的歷史簡短地予以重述（17—18 a節）；人民向天主誓忠（18 b節）。

——我們決不離棄雅威，事奉異神。普遍性條款中的消極與積極兩方面又在這裡明白地提出。希伯來文的 *Yahia* 一字給這句話加上發誓的色彩和力量。「決不離棄雅威」這句話表示人民已深知自己與天主之間的親密關係，或者因爲已在從前與天主建立過盟約，或者因爲天主所行的奇蹟證明雅威確是以民的天主。

——因爲雅威我們的天主驅逐了所有的異族和住在這地方的阿摩黎人。人民承認天主的救援作爲，並以此爲事奉天主的根據。這個救援史不是從族長們開始，而是從出埃及開始；其所經過的路程和在歷史序言裡所陳述的一樣，即出埃及（5—6節），奇跡（7節：你們親眼見過），曠野漂泊（7節），穿越敵人的國境（8—12節），佔領聖地（13節）。在16—18這幾節聖經裡，有些字句不十分可靠，如18的「驅逐所有的異族」這一句就是其中之一，但這些都是細節，不改變人民所作答覆的內容。

「我們也要事奉雅威，因為祂是我們的天主。這兩句話的重點在於「我們也要」這四個字（希伯來文也是四個音節），這就是說，不僅若蘇厄和他的家族，而是整個以色列民族都要事奉雅威。人民在略述他們得救的歷史以後，承認天主的主權，而他們所用的方式大體也和弁言裡（2節）所提的天主徽號相同。

第19—21節（第二步：事奉天主的困難）：

於是若蘇厄對人民說：

「你們將不會事奉雅威，

因為祂是至聖的天主，

祂是嫉妒的天主，

祂將不放鬆你們的越規和罪過；

如果你們離棄雅威，並事奉外邦的神，

祂將轉身而去，並將苦待你們，

祂在苦待你們之後，將要毀滅你們」。

人民却對若蘇厄說：

「不！我們要事奉雅威」。

以上是對談的第二步，指出事奉天主的困難。西方學者有人以為這裡有矛盾，如果人民不能好好事奉天主，為何又要立事奉天主的約呢？但這些學者沒有注意到這幾節聖經裡所含的一個重要的盟約成分，即祝福與詛咒。此外，這種矛盾，如果有的話，是很明顯的，無論是原作者，或加註的人不會

看不到。他們所以還是把這些話寫在這裡，是要我們不必死板地去懂若蘇厄所說的話。

——你們將不會事奉雅威。這句話不可按字面刻板地去懂，而應把它看做一種誇張的說法，它的功用是指明事奉天主的困難。這些困難若蘇厄在下面指出三個。

——天主是聖的。這是第一個困難或理由：天主是崇高的，祂超出一切世物之上，特別與罪惡水火不相容。要事奉天主，就應該隔離一切使天主不喜歡的事。這裡已隱約說出天主的不容納罪惡（參閱肋十一，44；45；十九，2），下面在第三個困難或理由裡，還要更清楚地說明這點。

——天主是嫉妒的。這是服事天主的第二個困難或理由。所謂「嫉妒」是舊約裡一種相當普遍的說法，它指喜、怒、愛、憎、嫉妒、不屑、競爭、苦惱等強烈的情緒而言。這一說法在此所顯然指出的是天主愛民之深，關懷之切；人民一方面也該以深切的愛情來回報。隱約中它也指出，如果人民不忠不信，必將咎由自取。

——祂將不放鬆。這是第三個理由，明白說出上面已隱約提到的懲罰。在出谷紀卅二，30—35及卅四，5—9裡，我們有若蘇厄所提的懲罰的例子，那裡天主不願向違法者施展仁慈。

——如果你們離棄雅威：如今明白指出上面所說，天主所不願寬恕的罪，那無非是在消極與積極的兩方面背棄所立的盟約：事奉天主，擯棄異神。

——祂將轉身而去，並將苦待你們：天主將不再加恩於祂的人民，祂要把祝福變成詛咒及人民的喪亡。M. Noth及其他學者認為這一預言是在事情發生後才說出的（*propheta ex eventu*）。因此他們主張第20節及前後兩節（即19、21節）是在耶路撒冷毀滅以後才加入的。但這種主張沒有多大根據，原來這一類的詛咒及恐嚇，即便在聖經以外的盟約裡也是數見不鮮的。

此外若蘇厄所舉的三個困難或理由，與以民歷史的三部分非常投合。因為天主是聖的，所以祂給自己選擇了一個與異族隔絕的民族，專門來事奉祂（見亞巴郎的被選：本章3節及創十一，1）。因為天主是嫉妒的，所以祂教以民脫離埃及，同時選毀滅了埃及（見5—7節及出三；十四；十五，6—13）。最後第三個理由不能不使人想起第9—10節內彼肋罕的歷史。在那裡天主把即將臨頭的詛咒轉為祝福；在這裡（第20節），以往的祝福却因人民的罪惡變成了詛咒及毀滅。

——人民却對若蘇厄說：人民的答覆很短，但很有力，並充滿了熱情：不！這個「不」字不是否認天主的至聖，或天主對人民的熱愛，也不否認假使他們對天主不忠，將會受罰；而是否認自己為若蘇厄所舉的理由及恐嚇所說服，而去事奉其他的神。「不」字以後，希伯來文的「不」字有反句及解釋句的雙重意義：我們不事奉異神，相反（因為），我們只要事奉雅威。

第22節（第三步）：

若蘇厄又對人民說：

「你們應該對自己作證，

你們確為自己選擇了雅威，好事奉祂！」

他們說：「我們作證」。

人民既已堅決選定雅威，如今只須他們為這一選擇作證，一切便告完成。在聖經以外的那些盟約中，這裡是呼神為證，這在與雅威訂立的盟約中自然不可能。於是人民給自己作證。在申卅，19裡也有類似的作證法。在那以前（申卅，15—18）梅瑟將生死禍福陳明，當做守法或違法的祝福或詛咒，這證明本處19—20節含有盟約的祝福和詛咒這一解釋是正確的。

第23—24節（第四步）：

「那麼現在，

你們要除掉你們中間的異國之神，

傾心歸向雅威以色列的天主」。

人民對若蘇厄說：

「我們要事奉雅威我們的天主，

我們要聽從祂的聲音」。

這是若蘇厄與人民對談的最後一步，藉以斷然決然地擯棄一切外邦之神。普遍性條款的消極一面至此乃到達了頂點。

——那麼現在。這幾個字說明與上面所選擇的邏輯上的連繫，意思和14節所說的相同。

——你們中間的異神，將你們的心傾向雅威。這兩句話暗示，異神僅能藉它們的偶像、在人民間有一種外在的存在，相反，雅威是住在人們的心裡，因此人該傾心歸向雅威。希伯來文因了諧音，這一點顯得格外清楚：

b^oqirbak^{em} (= 在你們中間) — l^oqirbakem (= 你們的心)。

——傾向雅威以色列的天主。在第2節我們有「雅威以色列的天主這樣說」。若蘇厄用天主這一稱呼開始了他的訓話，如今再用同樣的稱呼結束他的言論，這就是首尾呼應法 (inclusio)。

——人民對若蘇厄說：人民的這一答覆是第三次聲明自己要向天主效忠（第一次在16節，第二次在21節），並藉此堅持自己所作的選擇。希伯來原文字句的次序把重點放在「雅威」及「祂的聲音」

上：「雅威我們的天主，我們要事奉；祂的聲音，我們要聽從」。稱雅威爲我們的天主是承認祂爲盟主，即盟約的天主（如同在18節一樣）。人民許下要聽從祂的聲音，是說要完全遵守天主的誠命。這句話也許指盟約格式裡所說的詳盡的條款而言（見下第25節）。

若蘇厄與人民對話這一部分的結構能幫助我們更進一步的了解作者所願強調的事。這裡我們可以舉出兩個事實作根據。第一，是「事奉」這一詞在這一部分的應用，由14至24節共用了十四次，即兩個七次。14節：你們應該事奉祂；列祖所事奉的異神；你們該事奉雅威；15節：事奉雅威；所事奉的；列祖所事奉的神；我們要事奉雅威；16節：爲事奉異神；18節：我們也要事奉雅威；19節：不會事奉雅威；20節：你們將事奉異神；21節我們要求事奉雅威；22節：好事奉祂；24節：雅威，我們的天主，我們要事奉。第一串七次是以若蘇厄的聲明爲結束：「至於我和我的家族要事奉雅威」，而第二串七次則以人民的聲明爲收場：「雅威，我們的天主，我們要事奉」，這是以色列人民第三次隆重地認定自己依附天主的決心。作者編排的技巧明顯是要把這兩個聲明的重要性加以強調。

另一個結構上的成分，是在若蘇厄與人民交談間，動詞「說」的分配。在第2節若蘇厄說——這是交談的開始；16節：人民回答說；19節：若蘇厄說；21節：人民說；22節：若蘇厄說；人民說；24節：人民說。我們若用「甲」代表若蘇厄，用「乙」代表人民，便能排出下面的格式：

甲—乙—甲—乙—甲—乙—乙

A—B—A—B—A—B—B

這裡「說」這個動詞也一共用了七次，且能證明作者故意要保存這個「七」的數目，因爲在第23節本來開始應該有一句「若蘇厄說」，他却沒有放進這一句，免得「說」字會變成八個。在這七次「

說」中佔中心位置的是人民簡短而堅決的答覆：「不！我們要事奉雅威」，可見這句話的重要性是作者所要強調的。

第25—27節

當天若蘇厄爲人民立了約，

在協根給他定下了誠命和規律。

若蘇厄並將這些話寫在天主的法律書上，

又取來一塊大石頭，把它立在雅威聖所內的橡樹下面。

於是若蘇厄對全體民衆說：

「看，這塊石頭將對我們作證，因爲它聽見了雅威向我們所說的一切話；

它又將對你們作證，免得你們否認你們的天主」。

這三節聖經描寫結束盟約的禮儀。若蘇厄在這裡做了三件事：爲人民立約（25節），寫下文件（26節），立石碑爲證（26—27節）。

——當天若蘇厄爲人民立了約。雖然沒有明白描寫，這裡却暗示一種訂立盟約的禮儀，比方宰殺一頭牛或羊。希伯來文置於「人民」前的前置詞（particle）le 表示這個盟約是建立在天主及以色列民族之間，若蘇厄在這裡是二者之間的中人。

——給他定下誠命和規律。「誠命和規律」這兩個字在希伯來文都是單數，但有集體名詞的意義，能指一部法律書而言。第二個字「規律」是指由民間的風俗習慣而產生的法律。這整個句子很可能是指盟約格式中的具體或詳盡的條款。

——在協根。這和第一節所指的地點相銜接。這種首尾呼應法的結構，證明這一大段是一個文學單位。
——若蘇厄並將這些話寫在天主的法律書上。我們在上文說過，記載着盟約各種成分的書寫文件，為盟約的效力是絕不可缺的。

——又取來一塊大石頭：為紀念一件重大的事而樹立石碑或石柱，是以色列民族文化圈內的各民族所有的一個古老而普遍的習俗。有人以為在這塊石碑上刻着約文，這是一個可採取的意見，並與下面所說的更相投合。

——把它立在雅威聖所內的橡樹下面。在盟約格式裡，我們說過，有將盟約文件存放在神殿內的這回事。

——於是若蘇厄說：「這塊石頭將給我們作證」。石頭能為訂立過的盟約作證，是因為人一看見這石頭，便會想起所立的約。如果石頭刻着約文——如上文所說，那麼這種喚起人的回憶的功用自然更大，見申卅一24，——26。有雙重見證，即22節的人民及此處的石頭，並沒有什麼稀奇，在聖經以外的盟約裡也有這種例子。比方在斯非肋石柱上的阿拉姆約文，便是以石柱及衆神同時為見證。

——因為它聽見了：將石頭看成生物，在腓尼基人中也是數見不鮮的。

第28節：此後若蘇厄打發人民各人回到本地。

典禮完畢，若蘇厄打發人民回去，打發的方式是在聖戰裡所習用的（見撒上四，10；撒下十八，17；廿，1），就像本章一節裡的聚集一詞是軍事用語一樣。那個時代的聖戰，至少在人民的意識裡，是充滿了禮儀的意義的（v. Rad）。因此作者在這一章的首尾用聖戰的詞彙來表達召集民衆，及打發民衆回去這兩件事，無非是要指出協根會議有很濃厚的禮儀色彩和內容。

信理

有關孔子的解說

張春申
唐端正

下面四篇有關孔子的文章，曾經分別發表在幾家報刊上。這次我們彙集轉載，爲使「神學論集」的讀者有一綜合研討的機會（華僑日報在臺灣也不易讀到）。在中國歷史中，孔子只有一個，但是有着張春申神父和唐端正先生（香港新亞書院教授）的不同解說，這的確應當引起我們的興趣。爲此，我們在四篇文章前標了一個「有關孔子的解說」的題目。

— 編者 —

孔子、啓示、中國歷史與基督

這裏（菲島）的哲學修士與我，有不少機會公開或私下討論天主教與中國文化一類的問題。他們正因爲寄居客地求學而更感覺對於固有文化研究之需要；我也因此受到他們的影響而重新思考過去讀過的中國哲學。這篇文章的內容可以說是我們不斷討論後的一個發現。如果我們肯定所謂孔子曾接受超自然啓示的事實是可靠的，它大約會支配未來天主教與中國文化之間的關係；而我們不斷的討論，除了本身的意義外，又有了一個意想不到的收穫。

激發我們開始反省的是論語中幾節有關天的話：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，因此那幾節話更應受到注意。孔子所論之天，除了極少的註釋家外，今日大都公認是具有理智與意志之天。他曾說：「五十而知天命」，這是他道德宗教生活之境界。而五十以後，他似乎自認負有天賦之使

命。居宋遭難，他說：「天生德於予，桓魋其如予何？」通觀論語，孔子往往非常謙虛，不作自負之辭，然而在這生死存亡之際，他却處之泰然，自信桓魋不能加害於他，因為天德在他身上。言下有他尚應當完成一個天賦之使命之意。在此以前，他在匡地同樣遇險，他說：「文王既沒，文不在茲乎，天之將喪斯文也。後死者不得與斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」這裏孔子自比於文王；而在詩經中文王與上帝的關係，不但比較其他祖宗特別密切，而且實際上已超過中介人的作爲，而成了上帝的代理人。孔子自認文王以後，天道集在自己身上，而且似乎只在自己身上。天既不毀滅此道，因此匡人也不得陰謀他；換句話說，孔子負有傳播天道的使命。罕言性與天道的孔子，處於死亡邊際，確定自己與天的特殊關係，這是不引人深思的。我們的解釋是他接受過了一個啓示，一個超自然的啓示。啓示不必神話般的描寫，如果天主在孔子的生命中，也許便在五十歲上，賦給他超自然的智識，因此他確認某些真理來自天主，而他負有傳播真理的天賦使命，這已經足夠是超自然的啓示了。當然孔子究竟怎樣接受了啓示，我們實在不必也不可能推測到；不過他接受啓示的事實，雖然上面提出的幾句話尚不易令人折服，我們却能進一步引用中國的文化歷史和幾個神學的理由來說明它的近似性。

孔子是中國歷史上第一位教育家，他把貴族專利的學問向平民傳播。他秉有「有教無類」的宗旨，招收學生不分貧富貴賤。今日這種現象是平常的事，而在那時實在是一大革命。不僅如此；他還率領學生，懷着救世淑人的理想，周遊列國，栖栖皇皇，備嘗艱辛。但是另一方面，孔子的生平又好像不願與傳統相左，所謂「述而不作，信而好古」。因此在傳播真理上，如果他一反傳統而有劃時代的改革，我們認爲這正是他所接受的使命的啓發。他的使命是向黃帝子孫傳播天啓的真理，假使他不

「有教無類」，周遊列國，他會如同大宗徒保祿一般，感到內心的不安。爲此孔子創造性的教育，正是他曾接受了超自然啓示的暗示。實在孔子同時的人似乎認出這個事實；他的弟子子貢說：「固天縱之將聖，又多能也」，孔子超人之道德與才能是天賦的；而衛國儀邑封人却說：「天將以夫子爲木鐸」，那便是承認天主挑選了孔子爲傳播真理的工具。

但是更應加強我們肯定的是孔子以後中國二千五百的文化歷史。張其昀先生說：「孔子是中國文化化的中心。自孔子以前數千年之文化，賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化，賴孔子而開。孔子的學術思想，代表我中華民族的眞精神。」我們相信在二千五百年的歷史中，受孔子的地位和學說與著述影響的中華民族的道德生命是一個「奇蹟」，而此「奇蹟」正好證實我們所說的他接受天主超自然啓示的事實。下面我們只能簡單地敘述這個已經屬於神學範圍的反省。

孔子生時，他的得意弟子顏淵恭維老師「仰之彌高，鑽之彌堅」。孔子死後，弟子服喪三年，追念先師典型自不必說。不過孔子僅是當時的「諸子」之一，他能像古今中外的智者一般，跟隨時間而消失。事實却不然，他的聲望反而與日俱昇。戰國時孟子曾說：「自生民以來，未有孔子也。」進入漢代，孔子的地位受到國家欽定，他與周公並祀。果眞西漢緯書有神化孔子的傾向，其實神化一位公認負有天賦使命的人物，是任何民族共有的現象。此後歷朝都追諡孔子，確定他在道德上的地位，所謂「素王」是也。今日的教師節便是紀念孔誕。不但中國，連日本、越南等經中華文化薰染的國家，至今都敬孔祭孔。

同樣，孔子的學說與著述在二千五百年中，由於國家的教育與考試制度傳遍各地，無形中影響了幾乎每一個中國人。目不識丁的愚夫愚婦都知道有孔子，也多少聽到儒家的基本道理。至於孔子的著述

則享有特殊地位；不論今文學家或者古文學家都說經典與孔子有關，承認孔子的學說溶解在經中。

這是孔子的地位，孔子的學說與著述滲透中華民族文化的具體情形；二千五百年來，至少在歷史可稽的現象上，中國文化可以說是深深感受孔子的影響。結果中華民族始終懷有道德生活的高尚理想，遵守天命的意志。層出不窮的志士因之而殺身成仁，捨生取義；村民農夫因之而安分守己，服從良心……這一切實在是一個道德界的「奇蹟」。中華民族也有原罪的遺害，物慾的誘惑，但是它却經過二千五百年而沒有墮落。然而這個「奇蹟」的解釋，我們堅認不該是孔子一己自然的精神感召；任何聖賢的言行，絕不能產生如此的結果；相反，這「奇蹟」正證明了孔子接受超自然啓示的事實。我們相信是他和儒家傳播的啓示真理，真正支持了二千五百年中國人的道德生活，造成了這個「奇蹟」。這在神學上才是合理的解釋；同時我們也因此了解爲什麼只有孔子的地位、學說和著述在歷史上佔了這樣的絕對優勢；原來這也是天主特殊的照顧，他啓示孔子超自然的真理，並且要由他而播送給整個中華民族，所以他特殊照顧孔子在歷史上的地位、學說與著述。因此他能把接受的啓示真理流傳後世。假使沒有這個特殊照顧，我們實在不能了解爲什麼春秋時代的不少聖賢中，只有孔子在中國文化歷史上「生存」至今天。

上面一段反省此較冗長，簡單地說，我們由於二千五百年中華民族精神生活的「奇蹟」，重新肯定孔子接受超自然啓示的事實。因此他之所以能在歷史上有唯我獨尊的現象，也得到了圓滿的解答。其實，除了孔子在生死存亡之際所說的話，除了中華民族的文化歷史，尚有幾個神學理由支持我們肯定孔子接受超自然啓示的事實。

在救贖史上，天主特選以色列民族準備基督的來臨，同時也公佈給他們得救之道；所以這是一個

「民族」與天主的關係。天主因着梅瑟啓示以色列民族應信的真理，應守的誠命和應行的禮儀；民族中的個人接受梅瑟的啓示而得救。這是最普通的社會性的方法；如同天主因着基督而創立教會，我們則接受基督的啓示而得救。因此我們相信天主在基督福音傳入之前，對於教外民族之得救，也採取相仿的社會性的途徑。具體而論，對於中華民族，他啓示孔子超自然的得救之道；而由他傳播整個民族。中國人在福音傳入之前，「耳朵」因着聽到孔子傳播的啓示真理，心靈因着天主賦予的聖寵，便能致義得救。所謂孔子傳播的啓示真理，不該導致我們呆板地去搜尋信道式的條文，它更該是一種精神與實踐，也便是孔子藉之而生的信仰。總之，天主拯救世人，抽象地雖然能有許多不同的方法，但是我們認為尋常的方法是藉人救人。對於一個民族，更合理地挑選領袖，啓示他這個民族的得救之道；這是社會性的方法。而在中國，我們想他挑選的領袖便是孔子——素王，由他傳播得救之道。所以孔子為我們今日的教友，不單是古代的一位聖人，他實在是中國天主教的「梅瑟」。這裏我們不願討論中華文化影響到的鄰近民族，在福音傳入之前，也能接納孔子的啓示而得救的問題。

其次，不少中國教友，常為了古人在福音傳入之前以及未領洗的祖先的得救問題而惆悵；原則上這個問題早已與神學上的教外人得救問題同時解決了。今日大家都相信，教外人雖然沒有聽到福音，仍舊能够得救。天主有救任何人的意願，也賜任何人必需的方法。至於具體究竟怎樣實行，神學家想出不假設，我們不必在這裏討論。不過西方神學家可以空洞地給我們不關痛癢的假設，我們自己却不可不研究在福音傳入之前，中國人究竟怎樣得了救。有人說只要按良心行事，天主自會救他。這是非常膚淺的解答；而且將得救問題看得太主觀，良心有錯有對，有粗有細，得救只按個人的良心，不但太欠標準，而且違反人類基本的社會性。至少現在我們可以這樣具體回答：在福音傳入之前，中國

人必須接受孔子傳播的啓示真理始能得救。這實在是非常合理的看法；個人存在於民族團體之間，應當遵守團體中的社會性的道德觀念，中華民族的倫理是儒家傳播的大道，個人都當接受。而此大道正是天主啓示中華民族的得救之道，爲此中國人在福音傳入之前，如果履行孔子之基本信仰，當然也必需有超自然的聖寵，便能致義得救。這在我們後人的眼中，實在顯出是最合理的對古人得救問題的答覆；我們相信事實上天主也這樣拯救了中華民族。誰也該認出這是多麼奇妙的措置！我國的古人中，許多人也只是愚夫愚婦，憑自己的能力極難尋求真理，他們只是耳聽儒家傳遍各地的孔子的啓示；但是他們却因此而得救。實在我們也不必太集中注意力於死前得救之一刻，不少古人由於孔子的啓示，早該在生前度着聖寵的生活。嚴格而論，即使今日某些地區有人尚未聽到福音，或者有人無辜地沒有領受福音，他們仍舊能履行孔子所啓示的得救之道而致義。可見天主給與中華民族的得救方法，並不是艱辛得不能實行；它更不該使人發生古人實際不易得救的幻覺。這是我們對於中國人在福音傳入以前得救問題的具體答案，它的合理性與切實性間接也證實孔子曾受天啓的事實。

最後，天主挑選以色列民族，積極準備耶穌基督，這是他們在救贖史上特殊的地位。不過別的民族也是天主的肖像，也是耶穌基督要吸納的肢體，似乎他們也該積極準備天主聖子之降生。不少教父說了聖言創世之工程，同時也承認是他藉着先知向以色列的祖先說話，甚至希臘哲學也是他的反映。所以聖言降世之前，早已在人類中活動了。爲此，在福音傳入之前，中華民族的聖賢也是在聖言的光輝下追求了真理；不但如此，聖言早已親自在歷史上與中華民族談話了；這便是孔子接受的超自然的啓示。一切啓示的完成與中心是耶穌基督，天主如果啓示中華民族，這啓示也不能不指向基督，爲此我們可以說聖言積極地在歷史上準備中國爲歡迎他的降生。以色列民族在救贖史上有特殊地位，但是

這地位並不阻礙其他民族之期待耶穌基督；而且我們相信事實上天主也準備任何民族加入耶穌基督的妙身。

這思想的後果是非常大的；今日天主教特別強調尊重各地的傳統文化，因為它承認人的價值，一切出自人性的真善美都是吸收的對象。不過現在我們必須超越這一層：中華民族，如果聖言早已親自與它「會談」，它的歷史已經積極地為啓示所祝聖。因此除了傳教上的適應問題，我們該考慮傳統思想與福音之連繫性……如果我們現在說孔子與儒家正統之經是中國人的「古經」，那不至於太魯莽吧！古經是新經的預像，我們的「古經」也該含有基督的前影……這樣我們對於中華民族的歷史，是否該有新的估價？至少消極地我們切不該想天主虧待了中華民族。至此恐怕寫得已經太遠；總之，聖言不但積極準備以色列民族，而且也積極準備其他民族等待他的降世，在這前提下，孔子曾領受超自然啓示的事實顯得非常配合天主教世的計劃。

這篇扼要性的嘗試已經寫得太長；但是尚有不少新的思想可以插入，不少提出的思想也應當發揮。主觀上我們對於天主啓示中華民族超自然真理的事實很是堅強，因為不論論語的記載，歷史的解釋，神學的反省都偏向這個事實。如果這篇文章能够引起一些正面或者反面的意見，正是我們所期願的。（轉載伯曼通訊）

和天主教友談孔子的地位

偶然在一本天主教的刊物「伯曼通訊」中，讀到張春申神父所寫的關於孔子與超自然的啓示的文章。這篇文章對作為儒家宗師的孔子，給予極大的同情和敬意。

張神父認為孔子的教訓，在中國文化中所以能產生永恒而普遍的影響，一定由於接受過超自然的啓示，決不能從特定的自然條件和累積的生活經驗中獲得。因此孔子在中國文化中應有其特殊的地位。站在天主教的立場，至少也可以肯定他是爲救主的降臨而鋪平道路的。在耶穌的福音還沒有傳到中國來的時候，天主教應以當時的中國人有沒有遵循孔子的教訓，作爲是否得救的標準。而不應以是否遵循個人的自然良心，作爲是否得救的標準，因爲個人的自然良心是隨時隨地受外在的環境和內在的因素所影響，它是永遠不能作準的，我們遵循一位接受過上帝啓示的先知的教訓，遠以遵循我們個人的自然良心更靠得住。

以上的觀點，顯示在天主教教徒當中，已有些人能對孔子給予相當程度的同情和敬意，他們對孔子的了解，比馮友蘭只視孔子爲老教書匠，和一般人只視孔子爲好古敏求的老學究，已超越遠甚。他們是在宗教的虔敬中，誠懇地想將天主教的教義，融入作爲中國文化的主流儒家思想中，使天主教能在中國文化的泥土裏生根。這在普遍地抹煞中國文化價值的今天，他們能有這樣的心願，實在是非常難得的了。

然而，我們主觀的心願是一回事，究竟孔子的教訓是不是如他們所了解的呢？這可以是另一回事。我們不敢說他們所了解的孔子一定錯，我們所了解的一定對，但至少我們彼此所了解的不同。我們認爲，站在儒家的傳統立場，他們對孔子所作的解釋，是不能完全接受的。爲此，我們願意把我們的看法，在這園地裏提出來，和大家共同討論。

首先，張神父認爲孔子的教訓，所以能產生永恒而普遍的影響，決不能從特定的自然條件或累積的生活經驗中獲得，這是很對的。孔子之所以爲孔子，不止在於孜孜不倦，好古敏求。更重要的，在

他剛毅憤發的爲學過程中，把傳統的歷史文化和他自己的真實生命像陰陽電極的相觸，因而，迸發出一驚天動地，開音振曠的聲音，使中華民族的文化，和孔子的自然生命，同時一起昇華爲不朽的文化，不朽的生命。這就是「天生仲尼，萬古如長夜」的確切意義。因爲孔子的真實生命是仁，中國傳統的歷史文化原來只由經驗與習慣積累下來，其中可能並無仁性的自覺。但經孔子點出傳統的歷史文化的根就是仁，仁就是我們的真實生命以後，原屬外在的，夾雜的歷史文化，一下子便轉化爲純粹的、也是內在於我們生命中的仁性的歷史。中國傳統的歷史文化就這樣脫胎換骨地，成了個金剛不壞之身。

中國文化能作如此的純化和轉換，是和孔子實踐了他那仁性的真實生命不可分的。孔子的一切教訓，都本於這仁性的真實生命。他的教訓不是從經驗習慣來的，它們不受特定的條件所影響，因而有永恆性與普遍性。我們說孔子是個集大成者，不能把孔子只理解爲一個傳統文化的結集者或綜合者。說孔子的道是一以貫之的，也不能用西方哲學中的融貫說，把孔子的學說理解爲只有論理上的一致性。因爲作爲一個集大成的孔子，他那一以貫之道，是用他仁性的真實生命去貫徹的。孔子是以他光輝的生命，永恆而普遍的仁去照明了傳統的歷史文化的。這仁性的真實生命有超自然的意思，有超乎自然條件和經驗習慣的意思，一般人雖不容易接觸到這層面，但孔子的教訓，確實不從特定的自然條件和經驗習慣中獲得的。

可是，這裏所謂自然條件與經驗習慣，可與超自然的啓示相對，也可與形而上的心體與性體相對。張神父由孔子的教訓不是從自然條件或經驗習慣中獲得，因而說孔子一定接受了超自然的啓示、上帝的啓示，那是很有問題的。

站在儒家「天命之謂性」和「盡心知性以知天」的立場，人如果能够盡心盡性，能夠從自然生命上達那永恆而普遍的心體與性體，那就不落在自然條件和經驗習慣的限制中，而到達了一個超自然的境界。可是，儒家並不說孔子永恆而普遍的教訓，源於上帝的啓示，只說這是踐仁盡性的結果。孔子的仁性雖是天賦的，但天並非單獨賦予孔子，而是普遍地賦予所有的人。孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」孟子更進一步講性善。所以儒家對仁性的肯定，是一道德的形而上學的肯定，這和宗教上的啓示方式不同。

若說孔子的教訓，源於上帝的啓示，則好像是說，孔子在中國文化中的特殊地位，建基於上帝的啓示。孔子所以異於其他的中國人，就由於其他的中國人沒有獲得上帝的啓示。

這樣說究竟對不對呢？當然不對。因為無論孔子所講的仁，孟子所講的性善，大學所講的明德，程明道所講的天理，王陽明所講的良知，都是衆生平等，人人具有的。孔子之所以異於衆人，並不在其形而上的心體與性體上，而只在其表現心體與性體的才質上。所謂「天縱之聖」，不是說上帝特別啓示了孔子，也不是說天命特別給予孔子仁體、善性、明德、天理和良知。只是說天生仲尼，才質最美，故最能以其氣質表現天理，而成爲聖罷了。孔子說「天生德於予」，也只能解釋爲孔子以其美才，表現天理後的一種自覺。難道說天生德於孔子，就不生德於衆人嗎？如果這樣理解，當然是一大誤解了。

在此，我們要特別提一下，儒家所講的良知或良心，那是天理；和西方哲學中所謂自然良心完全不同。因此站在儒家的立場，可以說孔子的教訓即本於良心；以孔子爲標準，不是以良心爲標準，不過這是個有普遍性的超自然的良心，而非隨時變易的自然的良心罷了。

就儒家的立場來說，離開良心的判斷，我們也無從知道那是上帝的啓示，還是撒旦的試探的。

最後，我們要表明一下我們所了解的孔子的地位。我們認爲孔子雖不是上帝，但上帝的理是通過孔子的生命而具體地表現出來的。孔子所具體地表現的天理，雖與通過耶穌的生命而具體地表現出來的不同，但由此只能講異同，不能說孔子是爲耶穌的來而鋪路。儒家講東海西海南海北海有聖人，此心同，此理同。這裏真是法門廣大，海闊天空，不必說誰爲誰鋪路。偉大的人格，儘有不同的型態，倘使要勉強打合一起，倒不如平等地加以肯定。易曰：「天下同歸而殊途，一致而百慮」；這還是我們所嚮往的。（轉載香港華僑日報一九七〇年六月十五日人文雙周刊第二期）

讀「和天主教友談孔子的地位」後感

四年前，我在一本在菲律賓出版的「伯曼通訊」中，發表了一篇題爲「孔子，啓示，中國歷史與基督」的文章。後來這篇文章又登載在「鐸聲」（五十五年，四十三期）雜誌上。「伯曼通訊」僅是當時留學在菲的幾位天主教修士自己編的屬於朋友之間思想交流的印刷品；而「鐸聲」是天主教在臺灣出版的專爲司鐸（俗稱神父）的月刊。可見，我的那篇文章只能說是天主教裡面對於孔子的地位的一個反省。

三年前，我自菲島返國，又曾經在一群天主教友中討論起這個問題。當時有一位修女，她好像也是孔孟學會的會員，她問我是否願意讓她把文章介紹給孔孟學會。我拒絕了；我的基本理由是我的文章是我對孔子的地位的反省所用的方法不容易被人接受，同時我又怕因此會引起人們對於以孔子爲準備基督的反感。（上面兩段華僑日報沒有刊出）

最近有二位香港的朋友，先後寄給了我唐端正先生在六月十五日華僑日報人文雙周刊上，發表的「和天主教友談孔子的地位」。唐先生的文章完全是針對着我四年前發表的那篇文章。其中一位問我有甚麼感想。因此我把我想說明的幾點寫出來。

首先，我很感激唐端正先生，他至少肯同情我在反省孔子的地位時的基本態度。我站在一個中國教友的立場上說孔子準備基督，他並不像過去有些人會說這是藐視固有文化；相反，他却予我相當的同情。這是非常難得之事。如同我也很了解唐先生站在研究文化的立場上要說：「儒家講東海西海南北海有聖人，此心同，此理同。這裏真是法門廣大，海濶天空，不必說誰爲誰鋪路。」

其實我在那篇文章中，雖然或明或暗地說了孔子在準備基督的福音進入中華民族，但是我幾乎沒有證明這樣一個肯定。因爲那篇文章寫給天主教友，我早已假定了他們對於基督的信仰，而在這個信仰的前提下，如果我們又要承認孔子在中華民族的得救歷史上有一個特殊的地位，那麼說孔子在準備基督的福音是極容易受到接受的。而正因爲唐先生並不信仰基督，所以他也不會接受我的肯定，因此有他的大作的最後一段思想。不過在這問題上，唐先生好像還能進一步問爲什麼在天主教的信仰前提下，我作了如此的肯定；究竟這個信仰有什麼價值與根據。

不過，上面一點實在不是唐先生的文章的主要部份，也不是我想說明的主要部份。我們的不同點依我看來，好像是在對於發生於孔子生命的現象之解釋。我們兩人都承認孔子所以能產生如此大的影響，決不能從自然條件下的生活經驗中獲得。那麼究竟怎樣獲得呢。唐先生這樣說：「孔子之所以爲孔子，不止在於孜孜不倦，好古敏求。更重要的，在他剛毅憤發的過程中，把傳統的歷史文化和他自己的真實生命像陰陽電極的相觸，因而，迸發出一驚天動地，開首振聵的聲光，使中華民族的文化，

和孔子的自然生命，同時一起昇華爲不朽的文化，不朽的生命……。」接着唐先生還對於孔子點出的仁性加以發揮與解釋。我讀了唐先生的這段文章之後，一方面非常佩服他的見解，另一方面却更使我相信我那篇文章中的反省沒有錯誤。

我與唐先生似乎有一點是相同的，那便是根據上面所說的現象，我們大家可以同意「孔子的教訓，確實不從特定的自然條件和經驗習慣中獲得的」。那麼究竟怎樣獲得的呢？這裏我與唐先生在解釋上有着分歧。

我的解釋上面的現象是孔子接受了超自然的啓示，說的更清楚些，是天主爲了中華民族的倫理生活以及永遠得救，進入孔子的生命，一面賦予他新的覺解，另一方面使他深悟自己對於中華民族的使命。解釋應用的方法，已經是屬於我所學的天主教神學範圍，它假定的因素很多，這裏當然不能說明。至於我解釋的過程可以在我的原文中見到，這裏當然不必重提。所以如果真正要對我的解釋有內在的批評，或者先對我所用的方法與方法的假定批評，或者同意我的方法，而對我的應用不妥批評。但是我想，唐先生由於他的教育背景，是不會如此批評的，我也不希望如此。坦誠地說，當我說孔子接受超自然啓示，這裏已經牽涉了許多天主教神學問題，而我怕連唐先生所懂的超自然啓示，與我所憤的已大有出入。因此，我不希望再繼續在這點上討論下去。

不過我也不因此說唐先生的解釋一定與我的不能並立。其實唐先生的解釋也有他的一套假定與方法；我也想在他的假定與方法下，他的解釋能够很對。我們今天都知道嚴謹地區分不同的科學部門與方法的重要。同一現象可以按照不同的科學部門解釋，彼此之間能够因着觀點的不同而解釋的結論各異，但是彼此不必一定衝突，因爲它們研究問題的方法與範圍使彼此在結論上並不直接對立。

不過事實上唐先生究竟是不同意我說孔子接受了超自然的啓示；而且也舉出了幾個理由。我下面要繼續說明的，並不是反對那些理由，而是根據我的想法，那些理由實在不一定與我的解釋衝突得不能同時存在。相反，我是覺得可以放在一起的。——這裏當然我又得應用我們所學的神學方法。

譬如，唐先生說：「儒家並不說孔子永恆而普遍的教訓，源於上帝的啓示，只說這是踐仁盡性的結果。」

儒家即使如此說，那麼我看來，並不一定否認上帝的啓示，因為上帝的啓示並不與孔子踐仁盡性互相排斥。天主的行爲能在人的行爲中出現。因此孔子之普遍與永恆的教訓，說它是踐仁盡性的結果可以，但同時說它是天主的超自然啓示也未嘗不可。問題是如果這樣說，有什麼證明，至少我的想法在我的文章中加以解釋的。

至於所謂「孔子所以異於其他的中國人，就由於其他的中國人沒有獲得上帝的啓示。這樣說究竟對不對呢？當然不對。因為無論孔子所講的仁，孟子所講的性善……都是衆生平等，人人具有的。」人人具有仁與性善的潛能，那是我與唐先生同意的。然此不妨礙孔子之踐仁盡性特殊地發現永恆而普遍的教訓。孔子與衆生平等，都能踐仁盡性，然而孔子之異於其他的中國人，在於其能「點出傳統的歷史文化的根就是仁，仁就是我們的真實生命……」（唐先生語）所以我仍舊說孔子所以異於其他的中國人，就由於其他的中國人沒有獲得上帝的啓示，而是經過孔子的傳授而獲得上帝的啓示。但是我同時承認人人因此具有踐仁盡性的責任，所謂衆生平等。我實在看不出有甚麼衝突。

其實唐先生不是也承認「天生仲尼，才質最美，故最能以其氣質表現天理，而成爲聖罷了。」因此孔子有着異於其他的中國人的因素；而這因素，在我的解釋中，正是天主特殊地選他，給與他中華

民族超自然的得教啓示的理由。當然天生德於衆人，然而德之爲物可能有着程度上的不同，否則孔子爲甚麼說：「天生德於予，桓魋其如予何？」好像他的天德使他意識到特殊的使命。不知道我的想法對不對？不過我並不否認別人也有天德，不過我想孔子之天德異於別人，如同我想是孔子，不是別人接受天啓的永恆與普遍的踐仁盡性的教訓一樣。

至於唐先生最後特別提出的有關良知或良心的說明，我也沒有異議。如果天主有所啓示於他，當然經過他的良心。我們的問題乃是怎樣在他的生命中出現了普遍性的超自然的良心，而非隨時變易的自然的良心。

到此，我想我已足夠地把我想說明的幾點寫了出來。當然，我是顯明地站在我所學的天主教的神學的立場上說明，這也是我寫那篇「孔子，啓示，中國歷史與基督」的立場。我知道唐先生可能不會內在地了解我的立場，不過我希望因此引起他的興趣來研究一下。因爲我想唐先生有那樣尊重別人的態度，一定不會視一門有着千餘年歷史的「神學」不值得研究吧！（轉載一九七〇年八月二十四日人文雙周刊第七期）

簡答張春申神父

讀完張春申神父對拙作的讀後感，本不想再寫甚麼，因爲張神父認爲我們彼此對孔子地位所作的解釋，雖然存在着分歧，却並不對立，而是可以放在一起的。因此我們之間似乎無須再有甚麼爭辯。但當我仔細體會張神父的話時，覺得仍有再加以說明的必要。

不錯，我和張神父都認爲孔子那普遍而永恆的教訓，不能只從特定的自然條件和經驗習慣中獲

得。然則孔子那些教訓是怎樣獲得的呢？拙文曾謂儒家並不說那是源於上帝的啓示，只說是踐仁盡性的結果。

張神父大抵即從上面的話，看出我們之間的解釋存在着分歧，又從上面的話，判斷我們的解釋並不對立，而是可以放在一起的。因為依張神父的觀點，天主的啓示，並不與孔子的踐仁盡性互相排斥，孔子之普遍與永恆的教訓，說是踐仁盡性的結果可以，但同時說是天主的超自然啓示，也未嘗不可。

究竟踐仁盡性和天主的啓示二者，可不可以放在一起呢？當然，孔子所以能踐仁盡性，是可以追溯到一些先天根據的。說這先天根據就是天主的啓示似乎也 and 儒家天命之謂性的說法相合。一切人性所有的，最後都可以說是本於天命。因此，對孔子而言，張神父的說法，似乎可以說得過去。但問題在於把這些先天根據解釋為天主的啓示，則孔子所以能成爲大聖，即在乎天主的恩典，而非於穆不已、自強不息地踐仁盡性的結果。當然，對天尊的感恩之情，孔子還是有的。但輕重之間，却有着極大的不同。儒家到底是着重道德主體的實踐，而非上帝的恩典的。

而且，張神父雖然承認人人皆有善性，但當他說孔子獲得上帝的啓示時，他一定認爲孔子是一般人所無法企及的。當然，孔子是出於其類，拔乎其萃的，確實有他不可及的地方，但這些不可及依然是同類的，我們所以不能和孔子一樣成爲聖人，那只是我們自己的工夫做得不够，決不是原則上不可能。如果孔子所以異於衆人，是由於天主特殊地選了他，那末聖凡之間，便有了不可逾越的鴻溝。聖可學，是儒家的通義，所以孟子說人皆可以爲堯舜，荀子說塗之人皆可以爲禹，宋明理學家更有滿街都是聖人的理想。我們所以說孔子普遍而永恆的教訓，是踐仁盡性的結果，而不說是上帝的啓示，即

因爲說上帝的啓示，只限於孔子一人，儒家天命之謂性的說法，是廣被一切人的，如果張神父不能同時承認上帝啓示一切人，則我覺得上帝啓示和踐仁盡性這兩者之間，依然有不能放在一起的地方。如果上帝的啓示也廣被一切人，若這些啓示內在地成爲我們的性，那就近乎儒家天命之謂性的意思。（轉載華僑日報一九七〇年八月二十四日人文雙周刊第七期）

孔子在中國宗教史裡的地位

資料室

孔子的宗教思想是來自周公「受命於天」的道理，但孔子加以發揮，而與周公原來的道理有所不同。周公且是周朝開國之君周武王之弟。他所提倡的「受命於天」的道理，無疑是為解釋並穩固周朝的主權。這道理的基礎是上天的大公無私：「天道無親，作善降之百祥，作惡降之百殃」。周朝受命治理天下，是因作善而得了天的賞納。這種道理不得不假定對天主（或用其他名稱來稱呼的天）絕對主權的信仰，以及人對天主的無條件服從。

孔子的發揮在於引入兩個改變，一個關於仁，一個關於天命。所以如此，是因孔子與周公的地位不同。孔子界定仁的內容，不能像周公那樣以諸侯的職務為關聯的對象，却是以個人的本分為對象。同樣，孔子提倡天命，不是為了鞏固周已得的權勢，而是為了使個人良心得到安寧：天道就是仁道。孔子所作的這種努力，雖然沒有獲得明顯的成就——當代及後代對他的天道觀都不甚了解，但他這樣確實發現了神靈境界，並意識到自己與天主的個別關係。因此可說孔子對中國宗教的貢獻，是他建起了一個「自然神學」。孔子的這種努力與當時的中國歷史有關。那時——公元前六世紀，周朝已急趨衰退，敬天的宗教大受威脅。孔子憑他一生鍛鍊出來的智慧，知道在當代的宗教傳統裡分辨出可朽的部分及永存的部分。他所用的新的表達方式，固然已脫離周朝宗教的神話和禮儀，但仍舊忠實地保存着周朝的宗教信託。

參閱：JOSEPH SHIH, S. J.: "The Place of Confucius in the History of Chinese Religion", *Gregorianum* 51 (1970) 485-508.

言語及聖事

戴青雲

在梵蒂岡第二屆大公會議以後，爲推進教會合一，新神學正在重新估價「言語」在教會中的地位。原則上天主教從來沒有同意過：「基督教爲言語之教會、天主教爲聖事之教會」的這種說法。可是事實上，兩方面確是如此。自從路德創立新教以來，「言語」爲基督教有了絕對的重要性，聖事卻只是傳統性的「附屬物」而已。反之，天主教普通只把言語視爲領聖事有用的、不可或缺之「工具」，或用來勸人作好教友的「道理」而已。言語與聖事似乎各有千秋，各不相干。聖事之所以被視爲與言語各不相干，因爲普通人常把言語視爲：關於另一件事情的「講述」。最近路德派基督教的神學對聖事逐漸重視起來，也把聖事看成爲教友生活的要素。天主教一方面也在反省而承認：天主教實在也是言語的教會。但這「言語」並不意味「教訓」——即把教會當作「天主的學校」，在這學校裡人可以學習如何領聖事，如何作好教友等。（註一）

本文內我們要研究天主聖言和聖事間的相互關係，再推到兩者之間無法分割的結論。我們並不用士林學派所習用的證明，爲了不願勉強人同意我們的想法。讀者會慢慢地領會本文所暗示的「結論」，就是：聖事本身便是言語，言語在某種情形之下便是聖事。結果教友對天主的聖言，尤其是聆聽宣道和閱讀聖經更有其重大的責任。

本文內我們將通用「言語」，「聖言」，「天主的話」幾個字彙。它們雖然各有其本義，但也有某種類似點，至少與「語言」一詞不同。房志榮神父把「言語」和「語言」兩詞分析得十分精闢，他

說：「言語」就是西文的 parole, word, wort, verbum, logos 而「語言」是 language, language, sprache, lingua, glossa。在中文的西文字典裡這兩個字常混淆不清。其實這和蜜蜂或蜂蜜一樣地可以區別。所不同的是我們講蜜蜂或蜂蜜時，重音在第二字，而講言語或語言時，重音在第一字，第二字微弱的像一個助詞。這樣言語着重於言，即有些人所譯「天主聖言」的言，而語言着重於語，而有語文，語法，語調之別。」（註二）。由此解釋我們把本文最重要的「言語」一辭作了一個交代。希望不致再引起讀者誤會了。

一、以言語來表達的啓示

天主給人的啓示普通以言語來表達。舊、新兩約便是天主以言語所作啓示的總合。René Latourelle 分析舊約後指出啓示的三個要素說：「一、歷史上的事件，二、先知內在的啓示，三、先知宣佈這事件，以及對某事件在救恩史內的解釋。內在啓示或爲直接由天主所授的知識，或爲先知在聖神指引下所作的反省。這三個要素合在一起便成爲舊約的啓示。」（註三）

啓示雖不開歷史，而救恩也只能在歷史內發生，所以有「救恩史」之稱。歷史本身固然是世界的發展，但同時也是天主向人類所作的超越性的自我啓示（註四）。舊約就是這項神聖啓示的記錄。天主固然眷顧着整個人類的歷史和每一個人的生活，但是這種眷顧若不以言語來表明，人便無法完全了解。天主指導人類的歷史，也解釋他在歷史內行動的意義。

既然人惟有藉言語才能知曉神的旨意，天主乃藉用先知的口舌和言語文字，來把自己深不可測的奧秘告訴給人類。這種作法牽連了一個神學上的基本困難：即有限的人類語言怎麼能表達無限神性的

奧秘呢？因爲人的言語只限於受造界而已。人若真正地敬畏造物主，又何敢將祂局限於受造言語的小天地裡去表現自己呢？天主又怎能保證，人關於祂所說的即是超越世界的神性真理？

在答覆上述設難以前，且看希伯來文化對言語有什麼特別看法。猶太人只用 (*darbar*) 一詞來表達「言語」，「東西」，或「行爲」幾種不同的意思。該字亦能用爲歷史上的「事件」，語言中所用的「字」、「詞」或「文字」諸義。並且他們將「言語」和「說言語者」互用，不加區別。所以「言語」一詞爲猶太人充滿了動力和內容。(註五)這是猶太思想與西方思想極相懸殊的一點。西方中古士林學者把客觀存在清楚地分成的「東西」(*res*)和概念 (*conceptus*) 兩個範疇，今日已不再具有那麼重大的意義。因爲兩者關係日益接近。當基督徒口誦「雅威」或「耶穌」的聖名時，他們也以信仰與之「擁抱」，與之契合。這也是東正教極流行的一種「以耶穌的名默禱」的神學根據。(註六)。

探討了希伯來文化和東西方基督教會對「言語」各種異同觀點以後，我們理會了「言語」本身固然有其動力，但必須獲得教友心中的信仰合作，才能施展其表達超越經驗界知識的使命。現在如問「天主」一詞是否足以表達天主的客觀實在，這也不難作一答覆。因爲如果有人連對於具體可測的事物所用的概念也不會與原事實完全相符，又怎麼能對超人世之神找到完全相當的觀念呢？我們至少可以說：人的言語雖然不能百分之百地符合言語所代表的事實，但它內含的豐富動力會將人帶到事實附近，使人與實體間建立一密切的關係。這種藉言語而在神人間建立關係的可能，爲證明閱讀天主聖言有其客觀價值已綽有裕餘。(註七)

關於天主聖言的動力本屆大公會議也作了隆重的聲明：「天主的子民，主要是藉永生天主聖言而

共同結合的」。(註八)天主聖言是啓示，而最完美的啓示便是耶穌基督自己。天主「爲了使人心受到鼓勵，使他們在愛內互相連結，充分得到眞知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因爲在祂內蘊藏着智慧和知識的一切寶藏」(哥二，21-3)。希伯來書信說：「在古時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，這子原是天主立定了祂爲萬有的承繼者，藉着祂造了世界，祂既是天主光榮的輝耀和祂本體的印像，並以自己大能的話(!)支撐萬有者，所以當祂洗淨了罪惡之後，便在高天上坐於『尊威』的右邊，遠超過了天使，因爲祂承受了比他們還尊貴的名字」(希，1.11-4)。承受此「名字」(!)的便是基督。在本文第二部份我們將檢討新約中天主聖言和聖子耶穌之間的相互關係。

二、耶穌基督是天主聖言

要把「聖言」這兩字應用於耶穌身上並不太簡單。以上我們已經提及西方人範疇式思想引起的困難。聖多瑪斯把「言語」(logos)一詞作了下面三種解釋：一是「心內的言語」(verbum cordis)，二是「內在言語」(verbum interius)，三是「外在(或有聲)言語」(verbum vocis) (註九)。唯有「心內的言語」能够應用於基督身上。其他二解只能作爲借喻(註十)。但是降生爲人的耶穌與人的言語也有眞正相似的地方，因爲「永生之聖言是藉降孕的肉身而顯示給人」，恰像「內在言語」以「外在言語」來傳播一樣(註十一)。

「言語」在福音和宗徒書信內含有什麼意義呢？我們在此且只提聖若望所用的字彙。因爲他在以希臘文寫成的新約部份內對「言語」的種種用法能給我們一些重要的啓發。他用 *alecs* (說、講) 一字

較其他聖使們爲多。該字在舊約中是先知們傳達天主對人說的話時所用的。在聖若望的口中這字似乎只有一個意思，即耶穌的工作和行爲。「我所講的，(aló)，都是依照父所教訓我的」(八：28)；「我說的，是我在父那裡所看見的」(八：38)。

logos (言) 這字在聖若望的作品中也佔有很重要的地位。有時 rema (話) 和 enclite (命令) 這兩個字代替它。很明顯地，聖若望對 logos (言) 通常的意義知道得很清楚。在他的福音內他對耶穌或別人的 logoi (「言」之多數) 和 remata (「語」之多數) 一字通用。另一方面，單數的 logos (言) 或表示「宣道」(如二：19；22；四：37-39；十九：13)，或表示耶穌整個的教訓：「聽我話的便有永生」(五：24)。後者更爲常用。耶穌也似乎這樣辨別自己的講論和話。他說：「爲什麼你們不明白我的講論(ajan)呢？無非是你們聽不得我的話」logon (八：43) (註十一)。這 logos 「話」一字充滿着內在的意義。它要求人了解和接受(註十三)。

再進一步觀察 logos 不僅是耶穌的「話」，或「道」，更是祂自己。教父們常有舊約中聖言早已降生爲「人」的說法。就是說，基督在先知書中已「穿上」人能念的字、詞、句，如同祂在加里肋亞「穿上」了人能看得見的肉體一樣(註十四)。聖奧斯定用一句話說出了這層意思：「在言語及肉軀內的是真基督」(註十五)。也許有人會說：「這些話不過是借喻而已」。但聖多瑪斯已作了答覆，他說：「耶穌的教訓不僅是祂的啓示，也是聖言降生爲人的這件大事本身，啓示「本身就接受神聖之事」(註十六)。耶穌的話及其人格是絕對分不開的。另一方面我們不該把祂一切的話視爲自立自存的！理會了這一點，我們就不必害怕地宣稱：若望福音的 logos，既然是位格性的 (personalis)，那麼聖言就是吾主本身。新約中共有三處，毫無疑惑地指出 logos 爲基督。默示錄稱耶穌爲「天主的聖

「言」：ο Logos tou Theou. (十九·13)。若望宗徒書信中稱祂是「生命之聖言」：ο Logos tes zōēs (若一·1)。第四部福音的序言中便說「降生爲人的聖言」：ο Logos sarx egeneto (一·14) (註十七)。

最後，我們想用希伯來書的幾句開場白來總結本文前二段「在古時曾多次並以多種方式藉着先知對祖先說過話的天主」。這是本文第一段所介紹的。然後在第二段中我們看了「在這時期的末日天主藉着子對我們說了話」。該話且與聖子是一體的：是天主。此外，教會內還有一種，基本上依靠言語而發生作用的七件聖事。這裡問題就發生了：天主的啓示，天主聖子耶穌與聖事間彼此有什麼關係？具體而論：教會的宣道行爲是否與聖事有均等地位？換句話說，天主聖言是否也應稱爲聖事呢？

三、聖事即言語——言語即聖事

爲了避免誤會，我們應該先講清楚：以上所說的「言語」，「聖言」等辭是狹義的。它們指天主在聖經中所啓示給人的話以及耶穌基督自己。可是廣義地說，它們也含有耶穌所建立教會的最基本的行爲——宣道時所用的言語。這「道」的內容便是天主的啓示。而命令教會宣揚福音的是耶穌自己。在本段中我們所用的「聖言」或「言語」是廣義的——即由教會所派遣者講的及天主子民聽而接受的「道」，以及在聖經中所記載的天主一切的話。我們要觀察一下宣道的聖事性。我們看到宣道雖然具有聖事性，可是我們不必另外稱它爲第八件聖事。宣道具有聖事性這一點是現代大神學家們共同研討獲得的結論。在天主教內這是一種新穎的理論(註十八)，並且尚在發展中。我們要去在下面將它簡單地說明一下。

(1) 聖事

我們先簡單地介紹神學對於聖事的基本道理，然後再看：「言語」是否也能用「聖事」的概念來表達？

(a) 聖事有四個要素（註十九）：是施聖寵的標記：*Simbolum rei sacrae invisibilis gratiae forma visibilis* (D 八七六)；*Signum sensibile atque gratiae invisibilis efficiens* (D 一九六三，一三〇一)。這就是說：聖事是一件看不見的「神聖事件」的標記。因標記的象徵性，所以人可以感覺到。這個標記有施予救恩的能力。

(b) 象徵性標記的內在結構是：「型」(*forma*)或「言語」(*verbum*)和「質」(*materia, res*)或「行爲」(D 六七二，六九五，八九五，一九六三)。至於「型」和「質」是否在每一件聖事都可獲得證明，教會的訓導權從未下過定論。

(c) 聖事與聖寵間生效關係稱爲「事效」或「客觀效力」(*opus operatum*, D 八五一)。意謂：聖寵不是因着施行人或領受人的功勞而產生。聖事標記本身含有聖寵 (D 八四九)。聖事本身有賦人聖寵的力量 (D 八四九等等，一九六三，一三〇一)，具有聖化力 (*vis sanctificans* 和 *virtus*, D 八七六，八七二)，以及有工具因的效用 (*causa instrumentalis* D 七九九)。教會的訓導權對標記與「事效」的關係並沒有特別的解釋，只是鄭重指明二者間的相屬性而已 (D 二三〇一)。聖事本身雖然有客觀的效力，實際上，它的「有效、無效」也受到其他因素，如領受人的信仰、痛悔之情的真切 (D 八四九，八九六)，以及領受人和施行人的意向而決定。這些因素不僅影響效果的程度，且

關係「根本有無效果」的問題（D七九九）。此外，尚有三件聖事在靈魂上賦「印號」。「神印」也有新神學的解釋，不屬本文範圍。

(d) 由於聖事是教會的基本要素，所以為獲得救恩，聖事是必須的（D八四七）。但這必須性對每件聖事來說也各有不同。

除以上四個要素外，教會還確定：聖事必須由歷史上的耶穌基督所建立（D八四四，九九六，一四七〇，二〇三九等）（註廿）。梵蒂岡第二屆大公會議說得好：「聖事的目的是為了聖化人靈，建設基督妙身，並敬禮天主；但其外表儀式也含有訓導作用。聖事不僅假定已有信德，而且以言語、事實，滋養、加強、並表露信德；因而稱為信德的聖事。聖事不僅賦予聖寵，而且在其舉行之際，同時也盡善地準備教友，實惠地領受所賦的聖寵，依禮的敬禮天主，並實行愛德」（註廿一）。

研究了教會關於聖事最近發表的基本道理後，我們可以轉向聖事與言語之間的互相關係了。

(2) 言語及聖事

A 言語

不久以前，K. Rahner 給一位西班牙詩人的新作寫了一篇序文，稱為「司鐸與詩人」（註廿二）。目前已不少其他譯文。據我們所知，這篇文章便是「言語的神學論」，是公教方面的初創大作。當他論詩人的偉大時，他說明了言語的淵深。他說：「有的文字是極淺顯的，令人一目了然，就因為它平淡無奇，淺薄粗俗。另有一些似乎意在「朦朧中」的文字。它（們）呼喚着事物心底深不可測的奧秘。由此深處詩人詩興勃發，文思泉湧。這樣的文字便展開了偉業之門：使短暫的人生受惠千秋。這些從

極深處而生的、頌讚的、使人沐恩的而本身不可下定義的字，我要稱爲「原始字」(Urwort) (Litt)。我說『不可下定義』，乃指這類字、詞，雖然可以描寫或說明，卻無法用一個更『原始』的、更根本的、或更天賦的字來下定義」(註廿三)。中國文字「華」，「夜」，「星」，「畫」，「銀」，「原」，「風」，「笑」，「梅」，「血」，「天」，「地」，「語」，「吻」，「呼」，「雷」，「寂」等字可稱爲原始的天賦字。孟浩然的名詩：「春眠不覺曉，處處聞啼鳥。夜來風雨聲，花落知多少？」中所用的字，無一不爲「原始字」。

我們不會作詩的俗人日常生活中所用的「原始字」亦復不少。但偉大的詩人之所以偉大，是因了他會將一件事或情況一言而盡，說一而使人聞百。不僅如此，上面我們已提出「言語」和事實、或東西之間的關係。說到詩、詞等類的「話」也莫不相符。但是使一個字所含的內容完全在此地此時實現之能力，則唯有公教司鐸具有之。他不僅使一件「事」在這兒存在，而且也使天主親自駕臨。天主所派遣的宣道者不講自己的智慧，而講天主的聖言。天主除了言語以外，無法(！)接近我們世人。祂的榮耀使人目眩。祂唯有以言語臨在於人心中。而其臨在的最奧妙形式便是藉彌撒中祝聖聖體、聖血時神父所說出的「原始字」！那幾個字是無所不說的。其餘的一切話都不過爲其說明而已(註廿四)。

由上可知，言語是含有莫大的實在性，含有無限動力的。其強柔度乃靠着天主的旨意。祂既願意在聖體聖事內通過言語而將自己賜予世人，誰能不領受祂呢？聖體及言語是絕對不可分離的。誰能說他只要領聖事，而不願意領受言語呢？

B 言語內在的能力

在舊約中雅威若要賦與一位先知任何特殊的使命，祂首先使他精神堅固起來，使他「叱咤風雲，生龍活虎」，而後才派遣他。主的天使以火炭接觸了依撒意亞的口，以赦免其罪，使他開口發言（依六、5等）。天主親手按在耶肋米亞的口唇上，將應當說的話傳給他，對他說：「看哪，我今日委派你對萬民和列國執行：拔除、破壞、毀滅、傾覆、推翻、建設和栽植的任務」（耶一、9—10）。厄則克耳更具體地描寫他的經驗說，天主的「一隻手向我伸出來。手中有一卷書……祂對我說，人子，要把我給你的這卷書充滿你的五內。」我便吃了，這卷書在我口中甘甜如蜜」（則二、8—13·3）此三處敘述一樣的情況：天主在派遣人執行特殊使命以前，先將祂的話傳給他們。先知即以這「話」的能力而加以運用。不但諸天藉雅威的「命」（：話）而造，萬象藉祂口中的氣而成（聖詠三三·6），人「活着，也不是單靠食物，乃是靠雅威口裡所發出的一切話」（八·3；耶十七·16；詠八九·34—36）。舊約如此，新約亦然。聖保祿指出獲得超性生活的程序說：「信仰是由於報導，報導是依據基督的話」（羅·十·17）。凡是聽耶穌的話而相信祂的，已出死入生（若六·64；五·24）。我們且想：受迫害的公教信友，或非公教兄弟即由天主的話而獲得了生命！前者因缺乏神父，不能領受聖事；後者因為他們唯一的依據即是聖經所紀載的一切話。對於他們，天主的話也能够代替耶穌於聖體聖事內的臨在。如聖伯多祿所說我們是賴天主生活而永在的話……（而）得以重生」（伯前一·23；雅一·18）（註廿五）。按照教父們的意見，天主話的能力與聖事的效力是平行的。聖金口若望以為宣道的目的便是傳揚天主施予生命之話（註廿六）。聖奧斯定也保證：「我重生的種子乃係天主的話」（註廿七）。

因着耶穌對我們所講的話，我們成爲潔淨的（若十五·3；若前一·18），而我們的聖化也是來自天主的祝聖。生命、重生、聖化都依靠天主的話的內在能力。不僅如此，人犯罪後，他的罪不也是「因着福音的言語全被消滅」嗎？聖金口若望還說：「主的話消除一切由罪孽生下的歲月，而施予他青春永駐之力」（註廿八）。奧斯定又說：天主聖言是醫治心靈諸病的良方（註廿九）。梵蒂岡第二屆大公會議引用耶穌派遣門徒往訓萬民的話，（馬廿八·19—20；谷十六·15）而特利騰大公會議的文件也教導我們說：天主「命宗徒們要把這個從前藉着先知預許的，基督自己予以成就並親口宣佈的福音，當作一切得救的真理及風俗紀律的泉源，向一切人宣講，並把天主的恩惠通傳給他們」（註三〇）。如果我們不僅在理論上重視這「一切得救的真理及泉源」，而且也投入我們日常生活中，那末我們一定能够消除一般人對於聖經所持的比較呆板的看法。希伯來書信寫得好：「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利，直入靈魂和神魂關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念」（四·12）。

談到這裡，言語的內在能力已經相當明顯，不必費辭，天主的聖言是在尋求、追獲和改造我們。「它」並不是抽象的「東西」，乃是人生最真實可愛的事實：它是生活的導師，勞作的動力，困苦中的真實的安慰，和休息中最高尚的娛樂。

C 天主話的「事效」性

倘若一個罪人以信以愛聆聽並接受教會勸他歸化的聲音，我們可以說：他心中已有了由寵愛激發的痛悔。這痛悔真正地是天主自己的行爲。所以，我們必須承認：講天主的話，不只是講一種「關

於」聖寵的理論，而在這宣道本身，天主的聖寵真正地會發生（註三一）。天主的話不僅像「預備」一座宴席，而且也是這宴席的佳肴美味。

更進一步，這聖寵的「發生」與聖事的「事效」頗為相同。這就是說：無論發言人自己或好或壞，在他的靈魂上有無大罪，他的話在別人心中可以有其效果。誰能說天主不可用一個不相稱的「工具」來施予人悔罪的聖寵呢？實際上這類聖寵發生得很頻繁。如果每位主教或神父，只能將他已實現的德行傳給別人，那末今日的教會要貧乏到什麼程度呢？所以我們不可忘記：宣揚福音者不應該宣講自己的智慧，而必須傳述天主的「萬能的」話。他的心地可能因罪孽而污穢不堪，天主的話卻決不會受其影響！

但我們在此所提的「事效」(opus operatum)，只是按照普通神學的解釋。換句話說：凡是有「客觀效力」的事或行為未必等於聖事的「事效」，它本身也不必等於聖事。因為在教會中還有其他許多行為也有客觀效力，但並不成為聖事。完全按照耶穌教我們的方式祈禱就是一個例子。耶穌不是許過這類祈禱是絕對有效的嗎？我們為什麼還是不能稱之為聖事呢？「病人傅油」不也只是一種對天主的祈求嗎？為什麼後者是聖事呢？二者之間的區別何在？

拉內神父 (K. Rahner) 對於事效的分析也許可以幫助我們了解這一概念的真正面目和內容。他說：「事效」的特點有二：一是教會在實現其絕對性時所發表的言語。二是在他得救或永亡的「決斷」中所領受的言語（註三二）。

如果我們領會了教會是「最基本的聖事」，我們方會了解和同意上述有關「事效」的定義。教會是一個標記，它告訴我們：天主不僅把自己的聖寵獻給人類，也說，天主萬能的聖寵必使人類接受祂

的這個奉獻。因爲人類藉着耶穌基督早已結合在一起，人類在天主面前已獲得了絕對的救恩。這團體（教會）已經不像舊約或非基督徒的團體一樣：後者只獲得天主暫時的，非絕對性的「許諾」和幫助。在新約中天主卻藉耶穌基督將自己深不可測的奧秘完全說了出來。因此教會——耶穌基督的延續——就成爲天主絕對性的、永不更改的、最後的盟約和聖寵。

由此可知「私人」的祈禱爲什麼不能稱爲聖事，就是因了它的「私人性」，它總是含有不獲得天主聖寵的危險。反之：聖事的「教會性」也就是它「絕對性」的基礎。天主所定的標記必能發生效果。所以病人傅油，因是整個教會的行爲，必須發生救恩。

現在我們可以自問對於天主的話，尤其對於宣揚福音有何感想？耶穌命令宗徒們說：「你們往普天下去，向一切受造物宣講福音。信而受洗的必要得救，但不信的必被判罪」（谷十六·15）。由此可見，宣講福音是教會最基本的、「絕對性」的行爲。凡教會所派遣者所講的天主的話，都有耶穌絕不改變的許諾和援助。另一方面，該基本工作的唯一目的是爲幫助個人得救。那末宣道還可以算是沒有「事效的」嗎？

D 言語的聖事性——聖事的言語性

如同天主降生爲人時，聖言與肉軀結合，聖事也一樣地有賴于天主所用的言語。言語不僅是一種關於聖事的「道理」，而它本身有聖事效力，因爲是言語使聖事有效用！這是因爲它要求人的信德；聖多瑪斯告訴我們「信仰之語」（*verbum fidei*）是在禮儀中「降生」爲聖事的言語（*verba incarnata*）（註三三）。聖奧斯定在更早已很清楚地告訴我們：「聖事即是可見的言語」（*verba visibilia*）（註

三四)。若這是真的，我們也可以同樣地說：天主的話便是可聽到的聖事 (sacramenta audibilia)。天主存留於人間，是由言語及聖事「兩種」纖維交織而成的。這「兩種」之別，只是指天主以不同的方式存留於人間，不是指祂在聖事內「多」或「強」一點，在言語內却「少」或「柔」一點地存在！唯有聖體聖事可說是一個例外。但我們對於聖體聖事也可以說：「聖體即是言語，因為它就是降生為人的天主聖言；也是因為聖體本身是全部得救與贖的絕對宣佈：一方面它是天主將自己獻給人類的奧蹟，另一方面祂在聖體聖事內接受十字架上的犧牲」(註三五)。

如果我們如此認清言語的崇高地位，便可以說：教會的一切教訓都是為了指出在聖體聖事內所發生的奧秘。其他六件聖事的聖寵都是淵源自這無窮無盡的泉源。其他聖事把這件聖事的圓滿「運入」日常生活的具體情況中。一切的誡命、勸諭和指導不過是使人以信以愛接受聖體聖事。教會之所以願意我們行祭時，在可能範圍內也講道，是表示它對二者的「同枝連理」的關係明瞭無疑。

聖體及天主聖言也「可以叫作聖殿中的兩張桌子」。這是師主篇作者耿裨思的說法(註三六)。一如梵蒂岡第二屆大公會議也將「聖言的宴席」和「聖體的宴席」相提平論(註三七)。這並非是說有兩個不同的「宴席」，而是用同樣的「宴席」一辭來表示兩者間的密切關係及合一。

最後，我們再願引用拉內神父的話來結束本段的反省。他說：「聖事就是有效的言語，因為從形而上學及神學的觀點來看，標記與言語的本質完全一樣」(註三八)。

E 第八件聖事？

天主言語的內在動力和效力如果真是這樣偉大，那麼或許有人會問：「既然如此，我們為什麼不

稱之爲聖事？是不是因爲教會清清楚楚地告訴我們說：『聖事有七件，不多不少。』（註三九），所以不得不降低天主聖言的地位呢？」

由以上所說的，我們仍然可以，且必須承認：天主聖言就是聖事！無論是由聖經內所記載的話，或在宣講福音時所用的言語，或從彌撒內的「這是我的身體」這句話來看，這些話都有其真正的「事效」，都有其象徵性。

雖然如此，我們仍沒有必要另外「立」它爲「聖事」。因爲它在天主的計劃中早已成了最神聖的、最可尊敬的聖事。如同我們將耶穌基督及聖教會也不算在七件聖事內一樣。此「三者」（即耶穌基督，教會及天主的話）便是我們最基本的聖事。天主的話「穿着」言語的形式雖然也有其強柔度——如舊約上一個歷史篇幅與新約祭獻中的話必有區別——但從本質來看，它們是一樣的。

總之，天主的話在我們日常生活中必須佔唯一至高的地位！這就是作者寫本文的目的。下面我們要看一些具體的靈牧實施。

四、宣道

「宣傳天主的福音便是司鐸首要的職務」，梵蒂岡第二屆大公會議這樣教訓我們（註四十）。大公會議的這文獻使我們反省宣傳福音的本質及地位。它還說：「實行傳道職務的方式甚多，依聽道者的所需與傳道者的天賦而有所不同。在非基督徒的地區或團體中宣傳福音是引人皈依信仰及領受洗禮；至於在信友的團體中，尤其是對那些不甚了解不甚虔信的人們，宣講聖道是專爲聖事的施行方面：因爲此處所論的屬於信仰的聖事，而信仰則又不得不以天主的聖言而產生和培養。特別在彌撒中

所謂「聖言禮儀」部份更屬如此；在此禮儀中，報導主的聖死和復活與聽衆的答覆，並與基督以他自己的寶血所訂立的新約奉獻自己，密切結合。此一奉獻與信友以祈禱和領受聖事的奉獻又聯成一體」（註四一）。

最近神學家們常論所謂「宣講天主的救恩」(kerygma)一辭。克拉素神父 Domenico Grasso 這樣解釋：「向外教人宣揚天主已經來臨到這個世界的好消息。基督的使者（希臘文 kerux）向非基督徒們宣講天主在耶穌基督內所定的救恩……面對着這個宣講，任何人都必須自決：是否願意接受它，跟隨它？是否願意接受天主的救恩？」（註四二）

但 kerygma 不僅是向外教人所傳的天主的救恩，也該是向基督徒宣道的最基本的內容：即從先知們和若翰洗者的道理起，至耶穌的生活、受難、復活、升天及耶穌再臨爲止。總之：kerygma 應該包括整個救恩史，至少其中重要部份。kerygma 在人接受天主的救恩以後也不會失掉它的意義：它使教友們日漸深入救恩之大奧跡中。所以神父當按地方的特殊情況和「聽道人」的程度用各種不同的方式來宣講一樣的 kerygma：使人與耶穌基督及其教會結合爲一。人因肉體的障礙，不能以一次行爲達到精神需求的鵠的，而必須將同一行爲，（如某一德行），反覆重作，方有成全的可能。七件聖事也是這樣：我們不但應當常常領聖體，而且對聖洗聖事來說也必須在這聖事內常常革新自己——即不斷反省領洗的意義，並且重發當日的誓許。同樣的有宣道職者不得以任何遁辭來解釋自己的不傳 kerygma。宣道的首要目的不是講論神學，而是講 kerygma 即喚醒聽衆，接受救恩。拉內神父說得好：「教會會有兩個基本的權力：一是宣揚天主的聖言，一是施行七件聖事。二者構成整個教會的本質」（註四三）。

以上說過宜講 *Kerygma* 是司鐸首要的職務。我們更進一步且擴大這句話說：宜講 *Kerygma* 不僅是司鐸的責任，而且是教會內每位教友都有責任！宜講是教友「首要」的天職，因為教友因領洗而都分享了基督的司祭品位。

聖金口若望時代的富貴人習於叫伶人到家裡去演戲。這樣他們把整個的家變成一個喧鬧的劇場。聖人叫他們不要繼續這樣作。勸勉他們應該把家庭變為「聖堂」！（註四四）什麼能夠把一個家庭變為聖堂呢？那就是天主的聖言。孩子們從母親的口中接受第一個最重要的 *Kerygma*。父母在彼此合作以天主聖言引導他們的子女的時候，他們自己也日漸深入聖言的大奧跡內——在他們生活中越來越會顯露出天主的教恩和聖寵來。龔格神父 Y. Congar 說：婚姻聖事本身包括「天主聖言的使命」（*Missio Verbi*）（註四六）。但是，為完成這偉大的使命，他們應該把聖經作為自己的「日用糧」。

五、閱讀聖經

為完成神父或教友的宜講使命，我們就不難看到天天閱讀聖經的重要。大公會議指示過我們（註四六），教宗、主教、神父們和不少的神修書籍也諄諄勸勉我們應把天主的話作為我們靈魂的日用糧，但實際上服膺的教友實在寥寥無幾！我們不能說基督教弟兄天天閱看聖經，只因為他們沒有「比聖經更好的」聖體聖事。以神學角度來說，我們中誰也不能說：「比聖經更好……」這類的話。

筆者不久以前願贈送幾本新約作為領洗禮物。到主教座堂購買時，想不到一本也沒有！該市其他三個天主堂的「書局」裡也沒有。大概是剛剛賣完了吧！但過了三個月以後，情況還是一樣。售書小姐說：「你若要買，寫信給臺北的華明書局吧！」諸位有什麼感想？沒有聖經大概因為很少人買。買

聖經的人少大概因為很少人閱讀聖經，很少人對聖經有興趣。我們要問爲什麼教友缺乏閱讀聖經的興趣呢？這種現象若與基督教弟兄之重視聖經、勤讀聖經相比，是不是叫我們非常慚愧呢？我們應該鼓勵每日閱讀聖經的時代是不是已經來臨了呢？

六、我們對天主聖言的尊敬（註四七）

奧利振 Origenes 要求我們對天主聖言當具有極大的尊敬心，他以領聖體與之比較：「你那樣謹慎恭敬地去領主的聖體！你那末小心，連聖體的碎屑也不讓它掉在地上！……那麼你怎麼可以對天主的話懷有不敬的態度呢？」（註四八）

恭敬天主的話，尤其是教友對聖經的尊重，在教會拜聖體的習慣以前早就有了，教會初期的領聖體禮儀中，教友們用手接受耶穌聖體。但若某一教友用髒的手去取，司鐸（或六品）不給他聖體。同樣的：教友也只能用潔淨的手去接觸聖經。聖堂門口的聖水池是爲了這個原故而設立的（註四九）。當時的教友把聖經的一句話寫下來掛在他們的頸上當作護身符。好似旅行的人在胸部藏有聖體的一份作爲保護者（註五十）。有一次大公會議將聖經高放在一個御座上，表示耶穌基督應該是會議的主席 Sene-dros 或 Kefale（註五一）。法國有位教友 Olier 把他精裝的聖經放在他房內最顯要的地方。每次進房，他便向它行禮，因爲他特別恭敬在經書中跟他講話的天主聖神及天主聖子（註五二）。

梵二很清楚地告訴我們說：「教會不時地尊重聖經，如同常常尊重主的聖體一樣」（註五三）。本屆大公會議「以身作則」地在每次開會以前用特別的儀式將聖經放在祭壇上，表示大會願意完全依賴天主聖神的靈感和訓導。大公會議這樣作，也是爲勸勉我們每個公教家庭、每位神父及教友更

敬愛聖經，更密切地與聖經內啓示給人的天主聖子生活在一起。

結 論

我們在以上看過：言語本身就有內在的動力和實在性。如果言語「蒙受」了天主的「使命」而成爲天主啓示的「工具」，它的能力和實質更被提高了：它成爲聖性的言語，並且是最基本的聖事（天主聖言！）本身。由此我們可以推及宣講福音的地位和重要性，以及在日常生活中閱讀聖經的需要。

附 註

註一：Karl Rahner: *Wort und Eucharistie, Schriften IV*, Benziger 1962⁴, pp. 313—355

註二：「今日教會中的詮釋學，神學與靈修學」：鐸聲月刊第五十九期，民國五十六年八月，64頁註五。

註三：René Latourelle: *Revelation, History and Incarnation*, in: *The Word, Readings in Theology*, Compiled at the Canisium, Innsbruck, Kenedy Sons, N. Y., 1964, pp. 27—63 尤其64頁

註四：關於可否有啓示史，以及啓示之本質見：K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung, Quest. Disp.* 25, 1965。尤其自十二頁起。……現代主義認爲啓示史是不可能的。無變化的天主豈能把自己藉歷史變化萬端的形式啓示給世人？K. Rahner 答說：歷史便是救恩史。二者不能絕對分離。

註五：創廿二，1：「這話以後」的意思便是：「這些事以後」。「言語」及「語者」爲一的好例子見依五五·10—11和十八·14—16。——見：E. Schillebeeckx, *Revelation in Word and Deed*, in: *The Word*, p. 225.

註六：「以耶穌的名祈禱」的方法很簡單：人找一個安靜的地方。坐下。慢慢地念福音或聖經的任何一段。這幫助他把他的注意轉於某一方，尤其向耶穌基督自己。這樣（他）就開始慢慢地說出祂的聖名。不必用口說出，只可用

內心的聲音。其中隔一些完全靜默的時間。如同打鐘之後，鐘音漸漸消失，「耶穌」這聖名也一樣地漸漸進入人心最沉默的深處，而跟着天主耶穌自己也深入人靈……關於這個默禱的方法最好見一本德語小冊子：Joh. Bouts, *Das Jesus-Gebet*, Vrlg Van Beek, 1965；其他德文也參考書或文章：Heinrich Bach, *Das Jesus-gebet*, Seine geschichte u. seine problematik. in: *Weltnahe oder Welt-Distanz ?* Frankfurt 1962；E. Pazik, *Kleine Schule des inneren betens*. S. 54 f., Düsseldorf 1961；O. Loretz, *Im Namen Jesu ist heil*. Von einem Monch der Oskirche, Innsbruck 1959. ; *Aufrichtige Erzählungen eines Russischen Pilgers*, Herd Bucherei NR. 36.

註七：K. Rahner, *Schriften* IV, 322 ff.

註八：梵二司鐸職任與生活法令，四號

註九：De Verit. 4.1

註十：Verbum aeternum comparatum verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris, *De Verit.* 4.1, ad 12.

註十一：De Verit. 4. 1. ad 6.

註十二：吳經熊博士所翻譯的福音也許更完美地表達原文的意思。耶穌曰：「福音之莫須吾言何也。實緣爾曹不曉福音道耳。」

註十三：Jean Giebet, *The Johannine Theology of the Logos*, in: *The Word*, pp. 104—146。一〇四—一〇八頁

註十四：Origenes, *In Is. Hom.*, 1, 5; *In Lev. Hom.*, 1, 1; ed. Baehrens, 8, 2217 ff.; H. U. v. Balthasar, *Geist v. Feuer*, *Origen* Nr. 221—24; Linus Bopp, *The Salvific Power of the Word according to the Church Fathers*, in: *The Word*, pp. 147—167; 頁一四八等頁

註十五：Verus Christus in verbo et in carne, *In Joh. Ev. Tract.* 26 : 12 ; *PL* 35 : 1612.

註十六：Revelatio est ipsa perceptio divinarum。見Aug. Léonard, *Toward a Theology of the Word of God*, in: *The Word*, pp. 64—89 及其下頁。

註十七：其三種中 *logos* 意義的研究見：Jean Griblet, *The Word*, pp. 128—142.

註十八：K. Rahner, *Schriften* IV. S. 313

註十九：K. Rahner, Sakrament, IV. Das Kirchl. Lehramt: *LTtK* 8, pp. 225—229, Herder, Friburg, 1964.

註廿：關於幾件聖事由基督建立的神學困難見：K. Rahner, *Schriften* IV. S. 339 *et.* ; K. Rahner, *Kirche u. Sakramente, Quest. Disp.* 10. Herder, Friburg, 1960, S. 39—66。Rahner 的基本觀念乃是：聖教會為基本聖事 (Ursakrament der Kirche)。由此可推到每一件聖事的直接建立：耶穌建立教會的那一利那就是聖事的原始和建立。——但因為宣講天國福音的命令是那麼明顯，我們在此不必另加解釋。

註廿一：梵二，禮儀憲章，五九號

註廿二：Jorge Blajot, S. J., *La hora sin tiempo* ; K. Rahner, *Schriften* III. Benziger 1962s ss. 349—375 ; *The Word*, pp. 3—26,

註廿三：K. Rahner, *Schriften* III. S. 351.

註廿四：K. Rahner, *Schriften* III. S. 349—375.

註廿五：本大公會議特別注重天主聖言 (Verbum Dei) 對於人的效力。見：教會憲章，九號

註廿六：De Paen, 1 : 2 ; *Mtfc.* 9 : 844 ; 見：L. Bopp, *The Word*, 155—157.

註廿七：Scimen quo regenerat, Verbum Dei est. (*Contra Litt. Peitl.* ; 1, 1, c. 7 : 8 ; *PL* 43 : 249)

註廿八：C. Anom. *Horn*, 12 : 5 ; *Mtfc.* 1 : 680

註廿九：Omnis morbus animi habet in scripturis medicamentum suum。 (Enarr. in Ps. 36 : 3 ; PL 36, 357)

註三〇：天主降下的教義憲章。 廿號。 Conc. Trident, Ses. 4. *Declaratio de Canonica Scripturis*, Denz.

783 (1501)

註三一：K. Rahner, *Schriften* IV, S. 325.

註三二：K. Rahner, *Schriften* IV, S. 335—345。關於「聖效」的定義見：K. Rahner, *Kirche u.*

Sacramente. Quest. Disp. 10. Herder 1960, S. 22—30。 K. Rahner, *Kleines Theol. Wörterbuch*,

Herder 1963, S. 319。 Otto Semmelroth, *Opus operatum—opus operantis* : *LThK* 7, Herder 1962, S. 11

84—1186.

註三三：Summa Theol. III. Q. 60. a. 6.

註三四：Quid enim aliud sunt quaeque corporalia sacramenta nisi quasi verba visibilia? (C. Faust,

I : 19, c. 16 ; *PL* 42 : 356) ; "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum

tamquam visibile verbum" (In Joan. F. Tract, 80 : 3 ; *PL* 35 : 1840。 註·L. Bopp, *The Word*, p. 166.

註三五：K. Rahner, *Schriften* IV, S. 348 ff.

註三六：師主篇·卷四·第十一章

註三七：天主啓示的教義憲章·廿一號。禮儀憲章·四八條

註三八：K. Rahner, *Schriften* IV, S. 330 ; S. 350

註三九：D 八四四

註四〇：司鐸職任與生活法令·四號。聖多瑪斯語：Prædicatio est "Officium principalissimum sacerdotis"。 註·K. Rahner, *Schriften* III. S. 361.

- 註四一：司鐸職在與生活結合。四卷六二一。
- 註四二：Domenico Grasso, *Kerygma and Preaching*, in: *The Word*, pp. 220—248。頁·p. 221.
- 註四三：K. Rahner, *Schriften IV*, S. 314.
- 註四四：(*Expós. In Ps.*, 41: 2; *Mtfc.*, 5: 158), 見·L. Bopp, *The Word*, p. 164—
- 註四五：Yves Congar, *Der Late (德文的翻譯)* - Stuttgart 1956, 及其 pp. 479 ff.
- 註四六：司鐸職任與生活結合。十三號
- 註四七：下面我們大致隨着 L. Bopp 的文章的幾個要點。見·*The Word*, pp. 151—154.
- 註四八：Origenes, *In Ex. Hom.*, 13: 3; *Baehrens* 6: 274.
- 註四九：Crysostomus, *In Joan. Ev. Hom.*, 53: 3; *Mtfc.*, 8: 360.
- 註五〇：Chrysostomus, *In Math. Ev. Hom.*, 72: 2; *Mtfc.*, 7: 793; *Ad Pop. Ant. Hom.*, 19: 4; *Mtfc.*, 2, 232 A; Hieronymus: *Comm. in Ev. Mt.*, c. 23: 6; *PL* 26: 168; Augustinus: *In Joan. Ev. Tract.* 7: 12; *PL* 35: 1443; Isidorus Pelus.: *EP.* 2: 157; *PG* 78: 603; Ambrosius: *De Excessu Satyri*, 1. c. 45; *PL* 16: 1304.
- 註五一：Cyr. Alex., *Apol. ad Theodos. Imp.*; *PG* 76: 472; cf. Heflle-Leclerc, *Histoire des Conciles*, II. 2 [Paris, 1908] p. 669.
- 註五二：M. Faillon, *Vie de M. Olier*, vol. 3. [Paris, 1873], p. 138.
- 註五三：天主降示的教義憲章，廿一號

言語、意義，與歷史

資料室

「天主的話」或「天主的言語」在言語的物質一方面來說，是擬人的說法 (anthropomorphic)，其本身必須懂成一種意義的表達。永遠的言語就是表達天主的意義。至於歷史，因是天主創造的言語，使人對天主的意義獲得一個類比的認識，原來「神聖的」常超越我們對它所能的任何認識。若將歷史看做受造界的整體，看做整個宇宙中自然因素及超自然因素動的意義的總集，那麼歷史就是天主單獨所說的言語，和人們用筆、用喉舌表達自己完全一樣。歷史所有的最後意義，無非是「說出」這個歷史的天主賦給它的意義。

天主的言語藉着意義的能力，建立(創造)、支持，並改變歷史(救贖)。基督，因是天主主要的言語，將歷史——這個天主的語言譯成人的語言，是祂傳達了歷史的意義。經過信仰解釋的歷史有一層新意義，這層新意義來自加入的超自然成分，但不是藉數學的加減程序加入，而是藉改變歷史的及人的成分，給二者一個新意義，而不必是一個新的物質事實。

為把握意義，意義本身要求人的發展，人是經過自己的行動從歷史中獲得意義。歷史給人多種的發展潛能，那就是在於人的活力或良知，教人要明理見性，要合情合理，要敢於負責(指愛而言)。不遵這些訓令就是拒絕歷史的意義。但事實上人的結構就有在歷史中追尋意義的活力，而在每一個追尋中都隱約地有一種自然的欲望，想知道最後的意義。每日經驗促成理論的出現，理論激起批判，批判產生方法。任何一處的發展，引起另一處的發展，而塵世各界都是神靈或神聖界的媒介。

參閱：JOHN NAVONE, S. J.: "Ongoing Collaboration: The First International

Loneragan Congress", *Gregorianum* 51 (1970) 552-553.

神學多元與信仰統一

M. Hick, S. I. 著
李漢儀譯

「多元」是今日相當流行的一種現象和說法。在人類社團裡，由於每人個性的不同，及對事物和其他關係的看法互相差異，在個人感受的表達上、生活的安排以及謀求團體的福利上，自然會有各種不同的方式出現。「多元」一詞就是要說明這一事實。一般地說，這多元現象，大家都公認是一件必然而且有益的事，因為既可彌補各種傾向中之不足，又可糾正彼此間的缺陷，例如，這樣就可以防止權力集中而形成獨裁（國家中的多黨制，功用就在乎此）。此外，還可正確地強調一項非常重要的事實，就是人格的尊嚴要求尊重這一多元現象，以避免上方濫施壓力，加諸屬下任何制度性的劃一，而妨害良心自由，或限制個人的合法喜好。

在這意義之下，大公會議談到天主教教育時，在拉丁文獻內也曾應用這一名詞，呼籲政府在有關教育的措施中，務要尊重這一在目前大部份社會裡既成的事實，所以容許或主動分發兒童到各自宗教信仰的學校就讀，已是理所當然之事（一）。

教宗保祿六世在大公會第三次會議揭幕時（一九六四年九月十四日），在演說中也曾提到，聖保祿當年在傳教時已實行的多元主義，雖然他曾不遺餘力地維護信仰的統一。當時教宗向在場非天主教觀察員表示，在合一運動的艱苦路程中，天主教方面絕對尊重各教派所有真正可接受的一切（二）。

神學的多元

近來，有關「神學多元」的言論甚囂塵上。這一反常態，有意揚棄過去神學單元的動向，引起了極端分歧的反應：有人表示熱烈歡迎，認為是可喜的進步現象；但也有人斥為禍端而極力反對，各執一詞，莫衷一是。在強調信仰統一的前提下，竟期望對惟一的信仰有不同詮釋，乍看之下，確實有些使人費解。但是，由於人的智慧有限，致力神學研究的人，對所有各項問題，不可能有全然一致的答案，也是不容否認的事實。盡人皆知，有許多問題歷代以來一直在爭論不休，例如：如何解釋天主的行動在人類歷史和自由之中為何萬無一失，永無錯誤；基督的人性既然完整無缺，為何又不具人格；如何解釋基督在聖體內的真正而實在的親臨。無人能否認，一些艱深微妙的問題，絕難有令人都能滿意的答案。再者，由於個人對自己「學派」過份的偏執，很難與他人建立起真正的交談，這尤其加重了意見的分歧。在這種情形之下，不由令人興起一種玄想：假如大家都能不謀而合，意見一致，至少對那些今生今世永不會有答案的問題，能够如此的話，該是何等令人神往的事！然而，目前的事實却是，不僅神學家有增無已，而最突出的是出現了多種不同的「神學」，彼此形同水火，各不相容（而往日各學派在某種限度內，却能作到兼容並蓄的局面，如多瑪斯派、斯哥都派及蘇阿萊茲等派之於傳統神學）。這豈不引起神學界的混亂，而終將導致信仰的分裂嗎？

在這篇短文裡，我們將設法答覆這一問題；說明今日神學多元化的必要及其限度。

聖經裡的多元論

首先請大家注意的，就是在聖經裡我們已經發現了某種程度的多元論。天主的言語永不會以純真的態勢呈現在我們面前。天主給人類的書信——聖經——按聖熱羅尼莫的說法，是由不同作者在聖神

推動下所完成的。但他們並不因受默感而變成一部機器，失去了主動，這一點我們在舊約的每部書內都能找到證明。當閱讀舊約時，我們不僅可以發覺每部都有不同的風格，同時可以看到它們的表達方式也大異其趣：每位作者都以各別的方式，將天主爲拯救人類所要傳留下來的真理筆之於書。姑以福音爲例，大公會議曾指出，四聖史撰寫福音時，「有些是他們從許多口傳或已寫成的傳授加以選擇，有些他們編纂成集錄，或針對教會的情況加以解釋，而宣講的格式則加以保存。這樣，他們常常把關於耶穌的真情實事，通傳給我們」（三）。因此，我們可以瞭解，聖史們所繪出的耶穌畫像爲甚麼會出現多元現象（但彼此之間並不矛盾，且能相得益彰），以及爲甚麼聖經學者日益反對合併四部福音的嘗試，因爲如此無異違背了每位聖史的原有遠景。很早就已有人提出，由於聖經作者性格的不同，及寫作環境的各殊，即對主要教義的講解，在重點上，都有所不同。就如羅斯勞（Russett）指稱，聖若望在基督賜給我們的聖寵上，特別強調它提昇人類，超越受造條件的特質；而聖保祿所偏重的却是它使人脫離內心罪惡的一面。當初聖保祿和猶太化教友激辯時，由於情況所迫，曾極力標榜天主的仁慈和恩賜，貶抑守法的徒勞無益，以至引起時人的誤解，到後來，需要他親自提出指責。對此，聖雅各伯尤其嚴加指正，在書信中三令五申地宣講善行的重要，稱虔誠的信心必須輔以善舉才能使人得救。由此可見，當年宗徒們的宣講就已不再是完全單元化了。

今天我們之所以能談聖若望神學、聖保祿神學或聖路加神學，正是由於這些受默感的作者所表現的多元論，而我們對基督及他的福音能有多方面和更豐富的認識也正得力於此。

過去神學的多元論

教父時代是神學萌芽時期，而神學的多元性也因之逐漸擴大，愈來愈加顯著。這其中的起因以及後來的演進，實際說來，都無非是由於對基督福音各項真理所持的重點不同。只稍一留意東西方聖寵神學的形成，就可一目了然。希臘教父對受洗教友與聖神結合後的「神化」，曾作了非常廣泛的研究和發展；而西方以聖奧斯定為首，對成義却採取了另一方向，由動態作出發點，把它看成是天主在人身上行動的結果，使人逐漸脫離情慾的桎梏，而最後完全的解脫需要到末日才能實現。除此而外，我們還可以發現其他事實，也是形成多元化的原因，那就是在講解信仰真理上，所採用的哲學觀念和思想系統各有不同。這一類事實的例證，莫過於歷代以來對人類與基督結合所作的解釋，就是人如何「分享」基督的恩惠？

所有人類都和基督結合在一起，人之所以得救也就在於這一點；而這結合的產生乃是由於接受信仰和聖洗，及生活在基督神力之下的結果。按特利騰公會議的訓示，基督神力「事前，當時及事後時在助佑義人的善行；否則，一切善舉都無法中悅天主，也無立功的價值」（四）。但在講解人類與基督這一結合上，希臘教父引用的是柏拉圖學說，謂基本理由是人類共有同一人性；其後直到近代却沿用人類一源說：同屬元祖亞巴郎後裔作為解釋；而今天，由於狹義的人類單元說，即所有人類同源於一對男女的理論發生困難，目前大多主張人類源自同一物質的說法，就是在天主創造力的輔助下，由同一物質逐漸演進而成。以後這由同一物質而來的人類，由於天主聖言的降世而獲得聖化和提昇。從這一角度看，可以說，「天主聖子降生成人，已經以某種形式與每個人結合在一起」（五）。至於有關基督對義人的不斷協助，教父們的講解特別着重義人與基督神似這一點——由於聖神化工及與基督身體之結合：領聖體的效果。教父們在這方面的描寫大都是屬於寫實的。而士林派所採用的却是亞里

斯多德的原因理論：基督是我們聖化的目的原因、造成原因以及典範原因，基督的人性在產生受造聖寵方面並且具有某種工具原因。

現代神學在人格哲學影響之下，創立了一個嶄新的觀念，超出士林哲學的所有原因論範圍，就是「人格因果」觀念，主張基督所施予人的神力，乃是出於他個人的贈與——他將自身給了自己的信徒，及在他們身上所產生的吸引力（六）。

由此可見，傳流及表達同一信仰真理的方式頗不一致，都以信仰以外的信念為依據，各有所宗，自立門戶，有時甚至針鋒相對，相持不下。但是可以斷言，一旦證實這些信念的錯誤，那麼一切的解釋和說法也就隨之瓦解（如柏拉圖的實在論經證明無事實根據，利用共同人性來解釋人類與基督結合的說法，自然也無法成立）。不過真正說來，這一類證明似乎不應介入神學範圍，因為其中有關與基督結合的各種理論仍應保有假說的價值，至少為那些對哲學或科學方面的證明不能心折誠服的人。

前面已約略提到，新士林神學時代的多元論，僅限於一些個別的艱深問題，並且每派都由自己的傳人或大師承受了深厚的哲學基礎，這是不容置疑的（如有關天主的存在、自由與超越性，以及對人的行為在陶冶道德人格上所具有的價值等理論）。自十九世紀末葉以還，情形更加穩定，各派已有一種共同語言，對各問題的立場更是旗幟分明，這只需翻閱一下新士林派神學課本，立即可以看出。例如，莫里諾派與多瑪斯派對中間知識的可能性（天主對虛設未來的知識，即對人假使不是生活在現前實際的環境，而是生活在另一不同的境遇裡所能有的作為），大張撻伐，但雙方對彼此所執各節，都昭然若揭，無可掩蓋。同樣，斯哥都派與多瑪斯派對成義之爭也是如此：前者力主人僅有寵愛仍不能真正獲致成義，還需要天主接受他如義人；而後者却反擊說，這一主張乃是畫蛇添足，因為天主聖寵

之於人身，既是天主聖愛的結果，已表明愛他如義人，無需再多接受一舉。

對歷代以來各大修會之間的爭論不休，我們容許爲之惋惜，以爲本可携手合作，謀求教會更大的發展；但是，我們可能忽略一點，就是對信仰真理，尤其是那些比較深奧的問題，存有不同甚至相反的意見，乃是人類思想上不可避免的事，出自人性的軟弱；不過這也有它積極的一面，就是可使各種神學系統「相對化」，令人切記，勿將神學理論與天主聖言混爲一談，神學永遠是人類有限理性的產物，錯誤是在所難免的。

今日神學的多元論

今日神學的多元論要較往日的多元論遠爲廣泛，其中原因雖多，但都與目前這一過渡時期有關。新士林神學課本已將神學塑成一個固定的系統，神學似乎已是一種發展飽和的學問，所有的爭論都僅限於一些無關宏旨的問題或細節。一般正統的著述中，每一課題大都包括一致公認的真理，並標明「神學註解」，註出每項真理的確定等級，而確定性的劃分則以 *Denzinger* 所蒐集的教會文獻爲依據。通常都是由這些文獻開始證起，用「回溯」方法尋求訓導權所講授的聖經和聖傳內的真理。惟一使人想到神學知識能有新的重大發展的，或許只有聖母神學。而今這一寧靜的局面已被打破，掀起了前所未有的遽變，但這並不是由大公會議所引起，很多人有如此想法，也不是出自少數狂熱神學家的惡意煽動（大公會議不過是一個機會而已，其實敗像早露，危機事先已經開始表面化）。如果真要追究這一變化的最初起因，那麼應該承認註釋學的進步（即講授如何解釋一篇文字或詞的學問）才是當前危機的真正主要原因。

很久以來，一直認為只要通曉文法及論理學就足以解釋任何一篇文字：一句話表達一個觀念，一個觀念反映一件事物的本質，一條正確的語句說明一項固定的事實，完完整整，恰到好處。但是現在根據語言分析——現代思想最突出的成就之一——證明一個語句所表達的，並不是一件單純、無時間性且普遍有效的事實，而只有衡諸說這句話時的具體情況（談話的實際情形），才能全然瞭解其中意義。我們肯定一項事情時，在肯定中勢必含有一些未言明，但已在不言中的思想。那麼要瞭解這項肯定，務必先要明瞭，這句話裡所有這一類的實際因素，否則便無法完全瞭解。一句話的意義往往因講話的環境而異；倘若是閒話家常，自然不同於狹義的歷史報導，一篇學術性的論文自然又有別於一首抒情的詩詞。詩詞所表達的是主觀經驗，其中對自然的觀察與描寫只是傳達詩人心聲的工具，而物理實驗報告所要求的却是現象觀察的忠實描述，至於其中偶有科學家提及個人對研究成果及能公開發表的感想，這僅是屬於形式上的格局，而不是論文的真正內容。同樣，只知經文的章法與文句的結構，並不能完全瞭解聖經的真義，而需要明白聖經作者在聖神默感下所要表達的意思，並認清他所接受或假定意見的來源和背景，作者無意要求讀者接受這一類意見，萬不可與前者混為一談。

如是，參照聖經各書形成的年代、文化背景、文學體裁以及各書的寫作目的，我們可以發現一件事實，就是經文字再直接所表達的意思，往往並不是天主「為我們的得救」所要傳授下來的真理；所以如果想根據聖經解答現代問題的話，務必慎重從事。假如聖經作者所願表達的真理，只要求一個固定答案，而這答案又與某現代問題的其他任何答案都不相容，那麼在這種情形下，聖經的話已無形中解答了這項問題。但是，僅引用聖經某項肯定中的一些意見，尋求解決一項經文無意解決的現代問題，那無異是曲解聖經原意，而有濫用聖經之嫌。例如，在書信中聖保祿曾祈求天主保佑教友們的「神魂

、靈魂和肉身」完善無瑕（得前·五·23），倘有人願意引用此語，建立一種人類學系統，就是犯了這一類的嚴重錯誤，因為當初聖保祿絕無意講授有關人類的形上構造：雙原或三原的理論。

解釋教父宣講及教會文獻同樣可以應用上述各項原則和方法，因為無論教父言論或教會典章，同屬不同歷史背景及環境各殊的作品，所以為能尋求它們的正確意義，同樣必須顧及到當時歷史環境和各種客觀及主觀的因素（七）。

既然如此，很多認為已一勞永逸地解決了的問題，現在或許有重加檢討的必要。由現代的研究中可能獲致全新的答案，而這答案與傳統解釋或有逕庭之處，但絕不脫離啓示真理的正軌（如：近年來在爭論中的原罪問題）其次，還有這次大公會議所倡議和鼓勵的運動，就是促使基督信仰表達方式的現代化，以適應當前在遽變中的文化環境，使人易於明瞭和接受（八）。所以拉內（K. Rahner）說：

「現在神學家的課題已不再是對傳統形式的道理加以一個簡單明瞭的「是」或「非」的斷語，他們所面臨的問題往往是些與傳統道理混雜在一起的各種理論；往日在道理方面大家都有一致的看法，且在表達上也有固定的規格，而今却已迥然不同，所有表達方式幾乎都與各種哲學理論、思想宗派所爭執的問題有着密切的關連，而這各成宗派的學說又彼此糾纏不清，其零亂及複雜的情形，絕非學者個人所能獨力澄清和完全瞭解的。雖曾設法改善這一情勢，謀求神學語言的統一，溝通彼此的意見及增進互相的瞭解，但直到現在，這一切努力的結果仍是微乎其微」（九）。

無疑的，我們的企望和理想是所有的基督徒都能「同心合意，全然相合」（格前十），實現教會的要求：在尋求信條合理的發展上要「意見一致，想法一致」（十）。不過，這裡所強調的意見統一係指對接受真理而言，而對真理的想法與解釋並不需要完全相同劃一。譬如：所有人類都生於罪中

的真理，爲能瞭解其中意義就必須要觀念化，需要藉助一套有系統的解釋。而形成一種理論又必須經過艱苦的研究和思考，如利用生物範疇（靈魂的死亡），社會歷史範疇，道德或位格範疇（罪和天主爲仇等）。這些雖能有不同的發展，但可能同是真的。所以，今日神學的多元論，不再限於對某些較爲艱深或尚未成熟問題有不同的見解，而是對神學家一致公認的真理，在想法及講法上也都各有千秋；在這意義之下，多元論已不僅指多種意見中的選擇，而且指對同一真理多種不同的合理想法與說法。

其實以不同方式思維同一福音真理，並不是件壞事，一如教會實際生活所表現的：「歷來生活於各式環境中的教會，曾利用不同文化向萬民宣講福音，探究並深入了解福音，並在舉行禮儀及信友各種團體生活內，善加發揮福音的意義」（十一）。所以在神學研究上不但該加以單元的限制，在信仰探討和表達上不應要求普遍劃一，反宜力求發掘各種不同、彼此互補的思想結構，以收集思廣義之效，爲能更完善，更清晰地表達出基督福音的真正內涵。

當然，在這方面也有它的限度，表達信仰真理並不是任何哲學系統都可以應用的。一種原則上無所肯定也無所否定的宣講，必定是毫無實質的宣言，因爲肯定一項事情，必然否定它的反面。所以，譬如：對創造的信條可以用不同方式去解釋，但是絕不能用單元論（如泛神論）或雙元論（善惡二元神）方式。

目前的需要

情勢既已如此，大家最關心的是要知道研究神學的學者及教會訓導當局的態度如何。顯然神學家們自是義不容辭，應殫精極慮致力於建設一個更深入、更充實、同時更容易爲現代人所接受的偉大神

學系統。無疑的，這是一項非常艱苦而冒險的工作，最易招致誤解和攻擊。但這是意大利神學界應該全力以赴，也應該被容許放手去作的百年大業。礙於種種因素，意大利在這方面較國際一般情勢已經居於劣勢，而今已漸露曙光，正宜重整旗鼓，迎頭趕上。然而，爲使這項工作能有正當的發展，務要慎重將事，切忌盲目追求時髦，爲迎合時人喜好，不惜損害福音真理。而必須採取正途，對任何一項肯定必要嚴加考證，不可掉以輕心。神學家彼此之間最好時常聯繫，舉行會談，磋商新創議的神學理論，檢討及辯論各方的意見與建議。會議中，要開誠佈公，各抒己見，以期促進彼此間的真正瞭解。辯論時遇有自認某項意見顯有觸犯教會真理之處，應有勇氣公開指陳，但要尊重他人的善意，不可妄加非議。必要時採取這類行動，並不是說，要大聲疾呼籲請羅馬制裁等等，而是表明自己的立場和見解，以達成神學問題的正當解決（十二）。

其次，又如拉內所說，教會已有既成的共同信仰宣言（*confessio*），必須加以維護，絕對不容置喙，不可納入神學辯論的場合。教導權自有他應行的職務（十三）。毫無異議的，它一如其他神恩，應爲教會團體服務，但它所貢獻的服務正是維護信仰的完整。所以，它的聲明或指責是出於職責，乃理所當然。我們試想，聖保祿對初期教會領袖的勸戒是如何的強而有力，如何飭令他們奮力抵制虛偽的言論（如弟前第一章）。一般地說，教會的干涉能有兩種層次。有時某些意見，雖非公然違抗信仰真理，但具有某種程度的危險性，不是能導致錯誤的結論，便是屬於一些尚未成熟的臆測；不然就是由於地區文化環境的特殊，容易造成嚴重的誤解，而危害信仰真理（十四）。類似這種情形，最好由當地主教出面，因爲他熟悉地方情形及事件的眞象，可勸導當事人慎重從事，或必要時禁止他繼續發言。聖保祿雖聲明吃祭肉本無不妥之處，但他堅稱：倘若一種食品能導致某些弟兄跌倒，將誓死不食

肉類，爲避免使弟兄陷於罪惡（羅·八·12）。所以有時當局要求學人放棄某些言論，以防危害他人信仰，不爲不智之舉，並無可厚非。此外，如有傳佈顯然違背信仰的言論，這時必須公開嚴正聲明，以正視聽。

教導當局的權威性干涉，無疑也冒着很大的風險。因爲教會當局之出於此，實際上並無特殊啓示支持，只賴「聖神的輔助」，而在這輔助之下，即令是頒佈不可錯誤的聲明，所保證的也僅限於其中不包括錯誤，並不必然的保證所用的條文及表達形式同是盡善盡美，或最合時宜的。無需回溯到伽利略事件，僅以處罰羅斯米尼（Rosmini）事爲例，就未免太過貿然行事，有失審慎。因這一代偉人的思想遭受箝制，幾乎使意大利神、哲學的發展陷於停頓。再如，最近重新檢討過去反現代主義事件的結果，證明有不少行動都是出諸「緊急措施」，而有過份之嫌：對一些忠義之士一心爲信仰甘冒大不韙，肯面對事實，正視問題的學者，也一律採取了敵視及反對態度（十五）。

而今日多元論所造成的特殊困難也就在此，就是很難正確地指出，那項意見在某一環境裡具有危險性，或甚至觸犯信仰真理。所以當局實際上不僅要給與學者本人解釋的機會，同時也必須遍詢各宗派學者專家的意見。但是我們絕無意因此而主張廢除教導權的行使，或減削它的功用和權限，雖然它行使的方式應和已往有所不同。例如，有人宣稱，天主聖子在降世前並不存在，基督有兩性的信條應該取締，基督復活只發生在信友的內心，而非歷史事實等等，我們以爲無論如何解釋，絕無法將這一類論調和正統信仰合攏，不應只有「羅馬神學家」才大放厥詞，指控爲異端邪說（十六）！

以上我們介紹了今日統一信仰中的神學多元論，並且盡力說明了它的成因和限度。我們衷心祝禱，每位獻身神學工作人士，今後都能秉着良知，以高度的責任感面對當前的問題，念及自己神聖

的使命，而能時加警惕。要切記自己所從事的，是解釋基督的福音，其中包括人類的得救，和基督以鮮血傳流下來的真理。

註解：

- (一) 「公教教育宣言」，第七號。
- (二) 「梵蒂岡第二屆大公會議」，第一〇四一號文件 (Dehoniane 出版)。
- (三) 「天主啓示的教義憲章」，第十九號。
- (四) Denz.-Schön., 1546.
- (五) 「論教會在現代世界牧職憲章」，第廿二號。
- (六) 有關此類解釋，見拙著「聖寵的福音」(Firenze, 1964)。至於人格因果論，參考 H. Mühlén 「一個神秘的人」，(Roma, 1968)
- (七) 有關註釋學這類的進展，大公會議也有同響，在對神學研究的指示中，曾勸勉學者多致力聖經課題（不是片段經文）的討論，及發展信條歷史的探討，但務必留意這類歷史與教會整體歷史之間的連繫 (*Opusatum totius* 第十六號)
- (八) 參閱「教會憲章」，第廿二號，及「論教會在現代世界牧職憲章」，第六二號。
- (九) 「教導權與神學」，K. Rahner 著，(Brescia, 1969,) 33頁。
- (十) Denz.-Schön., 3020.，及「論教會在現代世界牧職憲章」，第六二號。
- (十一) 「論教會在現代世界牧職憲章」，第五八號。如東西方神學上的差異也是一種多元論（「大公主義法令」，第十七號）。
- (十二) 關於這點參照聖依納爵神操前言中的 *Præsupponendum*，助益非淺。當時教內人士互相指控為異端的流弊

非常盛行，聖人對此有以下的金言：「應該假定每位好教友都寧可挽救他人言論，而不願訴諸口誅筆伐；倘不能加以挽救，要設法瞭解當事人的真正思想；如果發覺在思想上有所偏差，應加以善意的勸導；假使勸導無效，就應盡所有能力，使他能瞭解真象，而圖自救」（神操，第廿二號）。

見前註。

(四) 例如本世紀初的各種進化論的情形就是如此。

(五) 可參閱 Lagrange 神父的回憶錄 "Le Père Lagrange au service de la Bible" (Scuola Biblica di Gerusalemme 出版, Paris, 1967)。

(六) 有關這一方面，我們願作一解釋；所謂的「羅馬神學」並不是單元化的。在羅馬所講授的神學包羅各宗各派，甚至在同一大學有時都有不同的傾向。其次，也不可將羅馬神學與一些在梵蒂岡圈內工作人員的思想混為一談。

本文譯自「天主教文化」雜誌，一九七〇年二月廿一日

"*Ya Civita Catholica*", M. Flick, *Pluralismo teologico e unita della fede.*

神學的新趨勢

資料室

研讀神學態度和方法需要變，已是不可迴避的事實，下面列出一些需要變的理由：

做學問本來就是一個修正自己的程序，這也能應用在信理學上嗎？若能應用，信理似乎已不成其為信理，若不能應用，當信理與歷史研究遇到同樣事件而結論分歧時，又當如何處理？將二者隔離，各說各的，互不相通？近代果然有人持雙重真理的主張，但 F. E. Crowe 肯定，我們的信條跟許多世紀以前發生過的某些事件是相依為命的，因此歷史的研究對那些事件有所發現時，我們絕不能對之漠不關心，却該將我們的信理與歷史學家所發現的事實相較，而盡力達到一種所信與所知調協共存的地步。

H. J. M. Nouwen 認為新神學包含着兩大變動：由教條態度變為實驗態度，其一；由重新言論變為注重發表言論的主體，其二。為建立一個實驗神學，活生生的人代替了文件，人的各種複雜情勢都須在日常生活的脈絡裡加以體驗。另一方面，實驗神學要想成爲一個新神學，必須建立在一個新基礎上，那就是我們自己的皈依，及勝過我們視力的盲斑。B. Lonergan 的思想體系是一個好的工具。駱氏強調神學需要發展對皈依的了解，作爲神學新的基礎，原來皈依是一個前進的過程，是具體的，動的，個人的，團體的，歷史的。

參閱：JOHN NAVVUKI, S. J. : "Ongoing Collaboration: The First International

Lonergan Congress", *Gregorianum*, 42 (1970) 553-554.

今日的信仰

Bernard J. F. Lonergan, S. J. 著
單國璽譯

譯者前言

去年（一九七〇）四月二十日美國出版的「時代」雜誌，曾刊載了一篇專門討論本文作者勞內根（Bernard J. F. Lonergan, S. J.）之著作與思想的文章。這篇文章彙集了世界各國的學者與專家對勞氏之著作與思想的評論。「時代」雜誌說：「這些專家與學者大都認為勞內根是二十世紀最傑出的一位哲學思想家。」（*Time*, April 20, 1970, p. 45）

去年三月三十一日至四月三日，在美國佛羅里達州的聖良學院（St. Leo's College, Tampa, Fla.）七十七位來自世界各國的學者與專家集會四天，專門研究和討論勞氏的思想與著作。勞氏本人也應邀參加了這個首次以他自己作討論對象的國際會議。參加這個會議的人士之中，有數學家、科學家、聖經學家、神學家、哲學家、心理學家、社會學家、政治學家、以及人文科學等專家。他們之中，有天主教徒、基督教徒，也有不知論者、存在主義者、無神論者、唯物論者等各種不同信仰的人士。這些人士大都是現代思想界的領導份子，譬如：英國哲學家安康伯（Elizabeth Anscombe），離開天主教的科學家戴維思（Charles Davis），聖經專家馬肯吉（John L. McKenzie），美國名參議員麥加錫（Eugene McCarthy）等知名之士。他們在這一集會中一共發表了七十餘萬言的文件，由此可以看出他們對勞氏的著作與思想是如何重視，並且發生了多麼大的興趣。

現代的學者與專家；對於勞氏的著作與思想，爲什麼會發生如此濃厚的興趣與重視呢？因爲他們大都認爲勞氏是二十世紀極少數的傑出思想家之一，也有人稱勞氏爲二十世紀的多瑪斯，更有人稱他是二十世紀的文藝復興者。勞氏對於人之知識的獲得之過程的研究，有深刻獨到之處，形成了一個「包羅知識萬象的學說」。這個學說包括了人類之知識的每一個角度，因此和每一種專門知識都有密切的關係，並且對這些知識的獲得與發展也有深遠的影響。

勞氏今年六十五歲，是一位加拿大籍的耶穌會士，曾在羅馬額我略大學教授神學。他的本行原來是神學，但是他認爲，一個具有折服人心的神學，首先應該深刻地研究神學家如何正確地思考。這個信念引領勞氏對於人的認識程序研究 (epistemology) 發生了濃厚的興趣。

勞氏最重要的著作是「洞察」(Insight) 一書。這本巨著共有七百五十頁，被現代的專家與學者認爲是二十世紀五、六部最傑出的哲學論著之一。(參閱 Hugo Meynell, *The Loneran Phenomenon, The Month, July 1970, p. 11*)。「洞察」一書的中心主題是「如果你能够徹底地懂得何謂懂得，你就不但可以懂得一切應該懂得之對象的廣大輪廓，而且也可以具有一個安定的基礎，一個不變的標準，領導你了解懂得之一切更深遠的進展。」(Insight, XXVIII)

勞氏的治學方法，當然有它的獨到之處，但是很明顯地也受了德國現象論者胡塞耳 (Edmund Husserl) 的影響。胡塞耳認爲一個知識之對象的原始型態，是經過個人之認識作用的活力現象變化之後纔投射出來的。胡塞耳將他這個觀念發展成爲「視野」(horizon)。每一個人的「視野」有大小不同的區別。「視野」的限度是由每個人的眼力而來的，每個人的「視野」也能受到環境、愛與恨、興趣與成見等因素的影響。

勞氏在他的「人之知識程序」的學說中，也採用了「視野」的觀念。勞氏認為一個人如果承認他的「視野」是他的知識能力的限度，他就能夠改變他的「視野」；他能夠採納他之「視野」以外所有的知識，利用這些新知識形成新的問題，尋找新的答案，如此就能夠使他的知識繼續不斷地向前進展。人們可以藉此而超越自己之「視野」所有的限度，使自己不斷地「革新」。這種「革新」能夠是在倫理、知識、社會以及宗教生活等各方面的一種徹底改變或適應。勞氏正在著作一部「神學方法論」(Method in Theology)。在這部書中，他認為人之最後的「視野」就是人對天主之經驗的開放。

「今日的信仰」一文，是勞氏一九六八年三月十六日，在庇茨堡(Pittsburgh)向全美國研究院之羅馬和平委員會所發表的演講詞。在這篇演講詞中，勞氏把信仰在今日之文化與社會的大動盪時代裏所遭遇的一切新的主要問題都指出來了，並且也提示了如何解決這些問題的方法。譯者認為有向國人介紹這篇文章的必要，因此特將它翻譯出來。譯文中所有標題均為譯者附加，以助讀者察閱。惟譯文字句之間難免有譴陋舛誤之處，敬請讀者指教。

一、常識與科學中的信仰問題

人之知識的獲得，是群體共同努力的一個成果，而不是孤立的個體，利用自己的感官，累積自己的觀察，衡量顯明的論證，形成自己之判斷的一種工作。的確，知識的獲得是許多人共同的一個工作，每一個人，猶如他的先人一樣，可以藉着貢獻自己的觀察所得的經驗，藉着貢獻自己的理解力所得的洞察，藉着貢獻自己的反省所得的正面或反面的論證，為人類的知識公庫增加一些東西。

此外，在人之知識的獲得過程中，除非人們能够彼此「信任」，便不會有分工合作的可能性。除非別人「信任」你的觀察是正確無誤的，你的話是忠實可靠的，你所採用的詞句是確切適當的，你便不能將你自己親眼所看到的東西貢獻給人類的知識公庫。為目觀的事實是如此，為其他方面的知識也是如此。如果一個人是忠實可靠的，並且又獲得了別人的「信任」，他個人所有的知識纔可以使許多人受益。

上面所說的這一類的「信任」，廣義地說，就是一種「信仰」。這種「信任」或「信仰」，在知識之獲得和發展的過程中，是人類分工合作之可能性的一個先決條件。

這一類的「信任」，確實是一個很普遍的事實。我們每人所有的知識，或多或少，都需要依賴「信任」。我們因着自己的觀察、懂悟、反省、判斷等作用，也發現了一些東西。然而，我們親自所發現的這些東西，往往是和其他事物糾結在一起的。其他那些事物的知識，却不是我們自己親身所經驗的，而是藉着「信任」別人纔得到的。

我們認識美國的地形以及各大城市的相對位置，是因為我們曾經看過，或研究過，或描繪過美國的地圖。然而，美國的那些地圖是否正確可靠？雖然我們不知道這個問題的答案，但我們還是「信任」它。也許沒有一個人曉得它的正確性，因為像美國這樣廣大地區的地圖，很可能是根據許多考察團不同的報告而編輯成的。這個地圖的每一部分既然被一個個別的考察團證實為正確無誤，這樣整個地圖的正確可靠性也成了一個「信任」的問題。

關於其他一切常識也是如此。我們每一個人都生活在狹小片段的空間與時間之內。我們也熟悉這一狹小片段的空間與時間。然而，這一狹小片段的時空和它週圍的一切環境，譬如：鄰居、鄉鎮、

城市、州省、國家、洲際、世界、各色社團、以及各種文化水準等，都有不解之緣，不可分離。對於這些環境，較之對於個人親自由經驗所獲得的知識，更是一個「信任」的問題。此外，我們的心並沒有分裂爲二，一部份專門儲藏「信任」，另一部份專門收藏親自獲得的知識。「信任」和知識在人心是完全混合在一起的，形成一個彼此相連的整體，它以知識去檢討和證實「信件」的可靠性，並以「信任」去支持知識和彌補知識的不足。

現在你也許會說：「關於一般常識可能是這樣，但關於科學知識却不然。科學家之所以被稱爲科學家，就是因爲他不是相信他人而是自己知道。」我不贊同你的說法。在普通常識與科學知識之間的區別，並不是「信任」之程度的區別，而是能與不能有效地證明「信任」的價值之區別。

在普通常識與科學知識之間，沒有「信任」之程度的區別。當一個工程師抽出他的算尺做一個迅速的計算時，他完全曉得他在做什麼，他也可以講解爲什麼事情應該如此這般進行。然而，他的結論之主要的基礎還是「信任」。他的算尺應該根據對數表和三角函數表來計算。這個工程師自己並沒有創造或發明那些對數表及三角函數表。以他自己的知識而論，他並不知道那些表是否正確。但是他「信任」它們的價值。此外，他既然沒有用那些表測檢過他的算尺上的標碼，他也不曉得他的算尺是否與那些表相合。但是他「信任」它們的相合。

通常而論，一個科學家如果對他所研究的東西有新的貢獻，他一定應該對這個東西有親身經驗所獲得的知識。如果他重新用實驗去驗證別人已經做過的實驗，並且他自己也能找出別人做實驗所根據的原理，同樣可以說，他利用自己親身所得到的知識而了解了這些實驗和原理。

然而，正如工程師們不願浪費時間去追究對數表及三角函數表是否正確，科學家們同樣地也不願

浪費他們寶貴的生命，去重演及驗證其他科學家所做的實驗和發明。相反地，他們每一位都渴望節省寶貴的時間，爲人類的知識公庫做些新的貢獻。如此，他們每一位藉着「信任」別人的實驗和發明，而利用自己親身經驗所得的知識，對人類的整個知識公庫有新的貢獻。

不管怎樣，如果科學知識及常識都由一大部分的「信任」成分所組成，這兩種知識之間的最大區別，還是如何證實「信任」的價值。

常識也有它的標準、微妙、彈性與活力。我們往往用諺語表達它的含義，譬如：「生活與學習」、「一次受挫，兩次羞怯」，「你不能時常欺騙衆人」。

然而，科學的陳述是確切和精密的。它應該權衡它的假設與它的結論之間的合理關係。並且科學的陳述在許多方面是容易暴露它的弱點的，因爲它的真理和弱點不但能够直接地被人看出來，而且也能够間接地被人證實，譬如：物體墜地律，不但四百年以前直接地被伽里略發現和證實了，而且在他以後的四百年中，每次有人假設這個定律時，都間接地證明它的正確性。

我已經分析了「信任」的特點。我也堅信確認，如果人之知識的獲得，是一個群體共同努力的成果，並且如果它的發展是靠人們的分工合作，「信任」就是一個先決的條件。我也說了，「信任」在普通常識與科學知識的獲得工作中佔有很重要的成分。我也曾指出了，在常識與科學知識之間所有的區別，並不是在於「信任」之成分的多寡，而是在於能够證實「信任」的價值與否。

二、社會及文化急遽變動時代的信仰問題

現在我們已經接近了我們所要討論的主題。我希望讀者要特別注意，在社會和文化沒有發生

變動的時代，人們對「信仰」普遍是穩定的和不發生疑問的。然而在社會和文化發生急遽變化的時代，信仰也隨之發生變化。原來「信仰」只不過是「信仰」而已，並不是個人由親身經驗所得的知識。這樣的變化，使有「信仰」的人也感覺茫然若失，不知所措。他感到迷失了方向。他不曉得應該選擇那條路線。他感覺他昔日所信以為天經地義的真理，現在也受到了無情的挑戰和崩潰的威脅。因此，他可能受到強烈的誘惑，認為放棄「信仰」可能為自己是一種解脫；或者他會擔心「信仰」能夠破壞和埋沒他的真正人生的意義。

上面所說的事實是一個大前提，現在為給我們這個時代對於「信仰」所發生的問題和病症提供一個結論，我只須加添一個小前提就夠了。這個小前提就是：我們的時代，的確是社會和文化發生巨大變化的時代。尤其天主教徒，對這些巨大變化的感受，顯得特別敏銳和深刻。

我們的時代，首先是一個社會大變動的時代。因了自然科學的新發展，因了日新月異的無數新發明，因了技術人員們的特技奇藝，因了實業家、商業家和財政專家們所創辦的林林總總各種龐大的企業，人與自然界的關係已經發生了巨大的變化。因了都市化的生活，不斷增長的壽命，人口的爆炸，建築的推陳出新，機動性，人與人之間所有的疏遠以及純職業性的來往與關係，普及而又延長的教育，迅速的大眾傳播，不斷增加的休閒與旅遊，時常現成的娛樂等現代化的生活方式，已經逼使舊日的生活方式土崩瓦解，支離破碎了。「現代生活」一詞有它特殊的意義，它包含着家庭、風俗、社會、教育、行政、法律、經濟、技術、宗教、社團等各方面所形成的一套新的制度。人的年歲越大，對他昔日生活的記憶也越活潑，並且也更容易記起。在這一世紀之內，我們的生活方式有了許多巨大的變化。

除了生活方式和社會方面的巨大變化之外，還有文化方面的急遽變更。我所用的「文化」(culture)一詞，不但專指我們在我們自己的生活方式上所發現的意義，以及我們所給它的估價而言，而且也是指着我們在人生中新發現的一切無意義的東西而言，譬如：愚狂、罪惡、兇暴、悲慘、以及其他可怕的事件等。

直截了當地說，「文化」一詞就是指的某一事物之本身的含義，例如：一個夢在未被人解釋以前所有的含義，一件藝術作品在未被人評判以前所有的意義，在日常的談話中所包含的各種意義，在人與人之間的眉來眼去以及言笑之間所表示的意義，愛與恨等強烈感情所包含的意義，偉大的成就以及激怒的破壞行為所含的意義等。

然而，除了人直接洞察、感覺、說出和腳踏實地去奉行的意義與價值之外，在每一種進步的文化之中，還有一些上層結構 (superstructures)，例如：在文學及藝術之上，有文藝批判學；在熟練的工匠之上，有巧妙的發明家和技師；在常識之上，有科學；在智慧的格言和諺語之上，有哲學家的深思與反省。在行政系統之上，有政治學說。在司法之上，有法律學。人身受醫學的支配，人心受精神學的分析。學校制度受教育學說的支配。宗教受神學的影響。除了日常生活內所蘊藏的意義和價值之外，還有一個龐大的鑄造程序。在這個鑄造程序中，因經過更精密的反省和批判，生活的意義和價值纔能夠逐漸地顯露出來。

三、古典文化與現代文化中的信仰問題

我已經給「文化」下了一個定義。如果我要指出今日文化之變化所有的特點，我就應該先簡略地

把現代文化和古典文化做一比較。

現代文化及古典文化之間所有的一個最基本的區別，就是二者之間所有的上層結構的大小程度不同。今天的時代，爲了許多理由，特別因了迫切的需要，是一個專業化的時代。現代的數學、物理學、化學等學問包含的東西確實太多了，任何一個人的頭腦也不能將這些學問都融會貫通。關於以上所說幾門學科是如此，對於其他的學問也是如此。文藝復興時代的理想典型人物——百事通或全才人物（*uomo universale*），在今日只是一個幻想的人物而已。但在古典的傳流時代，以及在現代科學剛剛萌芽的初期，也曾經有過一種人文教育，使人能够吸收當代文化之上層結構的精華，並能使他以智力和批判力了解現代科學之先驅的主要工作。我們現代人，就群體而言，在知識方面，遠較我們的先人更爲淵博；就個人而言，我們遠較他們有更多只有靠着「信任」纔能獲得的知識。

古典派（*classicist*）所謂的「文化」，是和「野蠻」相對的。他們以爲，野蠻人的進化程度是和吸收古典文化的程度成正比的，如果他們能够全部吸收，他們就不再被稱爲野蠻人了。換言之，古典派認爲文化是一種標準，也就是他們所謂的文雅的禮俗，高貴的欣賞力，優美高尚的風度，崇高的品德與氣質，理想的模範，永恆不變的真理，以及永遠不可侵犯的規律等。

然而，現代文化的觀念，不是標準型的（*normative*），而是經驗型的（*empirical*）。「文化」一詞是一個普遍的概念。這個概念以爲在每一個民族中都有一些可以稱爲文化的東西，因爲每一個民族，對他們生活方式的意義和價值，都有些理解。爲此，今日的「文化」，是一個了解其他不同「文化」的「文化」。今日的「文化」能够找出其他不同「文化」的來源，以及它們彼此之間所有的連帶關係；並且它也曉得這些「文化」都是人們所創造出來的。現代文化比古典派所主張的文化更開放，

所吸收的知識和資料也更豐富，所有的辨別能力也更強大。但它缺乏古典文化所有之堅決的自信和輪廓清晰的標準，以及原始式的強勁。

古典派所謂的文化是固定的。它堅持「什麼是應該的」，「什麼是現有的」絕對不可以推翻「什麼是應該的」。它着眼於事物的本體，注意人生方面不可改變的本質。它雖然不否認環境能够改變事實的真相，也不懷疑環境本身不停地在改變，但它却堅信本質的永恆不變，它認為變更只能夠影響一些不關緊要的附屬品。因此，古典派的哲學是永恆不變的，它認為只有那些永垂不朽的藝術傑作纔是有價值的作品，它的宗教和倫理是萬世智慧的化身，它的法規和法庭制度是人類聰明和智慧的結晶。

古典派的文化，既然自認是具有普遍性和標準性的「文化」，它也應該很邏輯地以為它是萬世萬代唯一無二的正宗「文化」。然而，現代文化却是一種富有動力和具有歷史意識的文化。因為人的文化是由人所創造的，當然也可以為人所改變。現代人並不只留意如何保持他們祖先所有的智慧。為現代人，以往只是將來的一個跳板。將來如果是美好的，便可以使以往美好的事物更加美好，也可以汰除以往所遺留下來的一切醜惡的事物。

古典派者認為每一個人都應該對他所度的生活負起個人的責任，現代的人則認為人類對他們所生存的世界應該負起集體的責任。

因此，現代的人文主義是活力充沛的。它不主張一個一成不變的理想，而只提供一個變化多端的計劃。自由思想者所主張的自動發展論，馬克斯主義的唯物辯證法，德日進所倡導的宇宙演化論（Cosmogensis）與基督演化論（Christogenesis）的統一學說，都是現代文化的具體表現。我們的時代，是一個批判和揭露以往之一切事物的真面目的時代，同時我們的時代也在製造和宣傳一個期待未

來的烏托邦的理想境界。

我們的時代也是一個思想混亂的時代，因為它是一個百花齊放和百鳥爭鳴的時代，但有些鳴聲過於尖銳刺耳，大多數的鳴聲又都彼此矛盾。

在這樣一個混淆紊亂的時代中生活的人，自然地要對「信仰」發生疑問。因為「信仰」祇是「信仰」而已，並不是個人由親身經驗所獲得的知識，並且「信仰」之疑問的適當答案也確實不易獲得。因此，在混淆紊亂之中，又增加了方向的迷失，理想的幻滅，危機，屈服以及不信的。的確，在今日這種紊亂的情況之下，天主教徒遠較其他人士更感痛苦不安。這並不是因為天主教徒對宗教信仰的誓約比別人脆弱，而是因為在梵蒂岡第二屆大公會議以前，他們和現代世界太隔絕，但自從梵蒂岡第二屆大公會議之後，他們越來越暴露現代世界的苦風淒雨侵襲之下的緣故，現在我要簡略地解釋一下爲什麼會有這種現象發生。

在以往的時代，天主教的傳統往往滲入每一個時代的文化和社會結構，而使之基督化。如此，天主教的思想深深地影響了教父時期的希臘文化世界。同樣地天主教的傳統也成了中古世紀之社會及文化的主要建築師之一。並且在中古世紀末期，天主教也甘冒臭名地捲入了文藝復興的浪潮，爲之推波助瀾，使之大放異彩。然而，在近代，天主教在發現古典世界已不復存在的事實上，以及在體認只有現代世界是它可以發揮活力及作用的惟一場所的感覺上，不免爲時太晚了一些，給人們一種落伍的印象。

天主教在這方面落伍的主要原因，應該由下面的一個事實來解釋。這個事實就是：現代的進步與發展，是在許多的邪惡勢力的提倡與庇護之下而進行的。自從十八世紀初葉，基督教義就不斷地遭受

人們的攻擊。同時，不可知論者與無神論者却在不斷地發展和傳播他們的哲學與思想。自然科學的發展和人文科學的趨勢，又都好像在支持這一類反對基督教義的運動。在文藝復興之後，現代語言雖然應運而起，新文學也好似雨後春筍，但對宗教敬禮和信仰並無多大貢獻，而對世俗精神和無神及唯物思想的成長與傳播却大有幫助。新式的工業製造了貧民窟，新式的政治帶來了層出不窮的革命和世界性的戰爭，新的發明削弱了信仰。人們可以惋惜，但不必驚奇，在本世紀初發生的一個不幸事件。那時教會人士面臨了一個含有一切異端毒素的異端，他們為這個異端怪物命名為「現代主義」(modernism)。

教會人士如果是因為反抗上面所說的邪惡勢力、而不同情現代世界的各種新方式，同樣地也應該說，是因為他自己過於偏向古典主義，以致使自己的視野模糊不清了。他們並沒有發覺，現代的科學知識和亞里斯多得時代的科學知識，有多麼不同的意義，他們雖然讚揚科學，也贊成教會對科學的支持，但他們真正所讚揚和所支持的東西，却是古典派所推崇的，由事物的原因而對事物本質所推論出來永恆不變之可靠的知識。

然而，現代的科學並不以為是確實可靠的知識。它只是一種可能性，一種片段不圓滿的知識，一個假設的真理，一個理論系統，一個最有希望獲得實驗成功的學說。現代的科學，並不關心事物的本體，而只注意事物的資料(data)和現象(phenomenon)。當現代科學談論事物的原因時，它所說的原因，並不是古典派哲學家所說的目的、動因、質與形等形上學的名詞，而是指的事物之間所有的相互關係(correlation)。

此外，科學的這個新觀念，也給哲學帶來了許多新的基本問題。亞里斯多得式的物理學，可以使

人由地球一步登天，並且可以使人超越天際而直接達到宇宙的第一推動者 (First Mover) 的面前。亞氏式的物理學，在塵世與宇宙的最後原因之間，並找不出什麼邏輯學的漏洞或鴻溝。

但是，現代科學是專業化的學問。它所專門研究的對象只是這個世界。因此，它所有的知識，也只限於這個世界。它的研究程序是由一種資料進行到另一種資料；它所加添的東西，只是一種能够證明的假設。然而，天主却不是人們所以經驗的一種資料，因為我們在今生不能面對面地認識天主。在天主與這個世界之間，同樣地也沒有什麼相連的關係可以得到科學的證明，因為這種證明也只能在資料與資料之間識可以進行，並且證明的對象應該是屬於這個世界的事物——可以給我們提供證明資料的事物。

現在沒有人會驚奇，為什麼現代的科學不能給人提供天主的知識。因為科學所研究的知識對象只是這個世界的學問，而且有條不紊地被納入了這個世界的知識範圍之內。在我們發出下列的問題時，我們就會了解上面所說的事實了。我們怎樣認識天主？我們所謂的天主是什麼？除了天主以外，我們所認識和所談論的其他一切事物，都是由經驗、領悟和判斷而認識的。判斷之內常常帶有證明的成分。然而，我們對於天主所有的知識，却是一個例外。這個知識不是直接的，因為在天主的神性方面，我們得不到可資研究的直接資料，這個知識也是不能證明的，因為沒有可資研究的資料，也不能建立可以證明的假設或原則。這個知識到底是什麼樣的知識呢？

我以為上面所提出的問題是可以解答的。我在拙著「洞察」(Insight) 一書中，已經努力嘗試着解答了這個問題。然而，我還是希望人們注意這個問題的本身。這個問題，不是在任何時間和空間都可以提出來的，而只是在現代科學成長以後纔興起的一個問題。因此，如果一個人願意真正面對這個

問題，他就不應該談論形上學，更不應當談論中古世紀的形上學。可惜，古典派者並沒有意識到現代科學的真正新奇之處。因此，他們也不會看出現代哲學問題所有的真正新奇之處，也不了解現代人對於天主所有的一切新的問題。

另外還有一層障礙，也阻止古典派者接近上面所提的那些問題。我已經指出了，古典派者認為文化是一個固定的標準，而不是一種活的經驗。因了這種觀念，他們會特別強調文化的固定性和普遍性。但是這種偏激的論調却為神學帶來了嚴重的後果，因為它已經排除了歷史性的原意。不幸這種事件偏偏又發生在宗教歷史學及神學遭遇最大變動的時期。

自從本世紀初葉，神學家們越來越注意歷史研究和神學的結合。昔日按照着古典派的思想範疇所形成的神學結構，因了歷史的研究，有些地方就顯得過於牽強附會了，有些地方也應該打破而放棄了。然而，純粹的歷史本身並不是神學。從事純粹歷史的研究工作，並以歷史研究做基礎，進而從事神學之研究的新趨勢，促使今日天主教的神學家們正視了一個最基本和最具深遠影響的問題——神學之研究的方法問題。幾時在這方面有進展，我們纔可以開始建立現代的神學。

四、今日信仰的適應問題

我已經嘗試着將現代人對於「信仰」所面臨的一大課題簡略地指出來了。我也談論了「信仰」與個人親身所獲得之知識間的關係，以及平靜無變之時代的「信仰」與社會文化變化多端之時代的「信仰」之間的差別。我也述及了本世紀所有的社會變化，以及從古典文化到現代文化之間所有的過程。我也提示了教會人士對社會和文化變遷的了解是多麼遲緩，神學家和天主教文化的繼承人所遭遇的問

題是多麼艱巨。以此做基礎，現在我應該嘗試着更具體地討論一下我們今日所有的「信仰」問題。

(一)我已經概括地討論過「人的信任」。然而「宗教信仰」却遠遠超越「人的信任」。在「宗教信仰」內包含着「人的信任」，因為教會之活的「聖傳」，曾經歷了許多世代，將耶穌基督在巴勒斯坦所宣講的聖言，由一代傳至另一代，無間斷地傳遞了下來。但信仰的對象並不是人的言語，而是天主的聖言。我們不但以為有這個可能性，而且還承認有這個事實：天主不但能夠，而且事實上也真正地與人分工合作，因此使人獲得祂的知識。天主在與人分工合作時所有的貢獻，不是任何人的努力所可以代替的。在我們接受信仰的真理時，我們所相信的並不是任何人，而最後是天主自己。

(二)宗教是一件事，神學是另一件事。大多數的聖人並不是神學家，大多數的神學家也並不是聖人。神學和宗教的關係，就好像經濟學和經商，生物學和身體健康，化學和橋氏實業公司的關係一樣。如果回到本論文上面所說的區別，神學是屬於文化的上層結構方面的東西，而宗教則是屬於日常生活之本質方面的東西。因了這種區別，紐曼樞機(Cardinal Newman)相當正確地肯定說：「一萬個難題也形成不了一個懷疑。」因為一萬個難題是關於上層結構方面的問題，而一個懷疑則是關於人之實際生活方面的問題。

當然我並不是說，神學和宗教信仰一點關係都沒有。實際上二者之間有密切的關係。然而，為使二者之間的關係能夠發揮正常的作用，就必須認清二者的區別，以及二者在作用方面各有的形式和特點。說神學上的一萬個難題形成不了一個宗教信仰上的懷疑，和說經濟學上的一萬個難題不能迫使實業家立刻宣佈公司倒閉，其間理由是一樣的。

(三)現代所有的主要變化，是在社會和文化方面。這些變化要求適當的調整和徹底的適應。然而，

這種調整和適應的工作大都是在形式與結構方面，而不是在內容方面。神學應該在一種不同的結構中進行它的研究工作，並且應該採用不同的研究方式，但並不因此而改變神學的內容，使它成爲另一種不同的神學。如同中古世紀的神學和教父時代的神學有區別，文藝復興時代的神學和教父時代以及中古世紀的神學又有區別，同樣地，現代的神學和以前的神學也應該有區別，至少應該如同以往幾個時代的神學之間所有的區別一樣顯明。

四關於我們這個時代的情況，我所做的分析和時常聽到的那些過於簡單的論調有些區別。現在慣常聽到人們說：教會故步自封，形成了自己的一個天地；教會過於嚴格與保守，應該擺脫拜占庭及中古世紀的種種色彩，應該學習用現代人的言語向現代的人講話。還有其他許多類似的批評。

我並不認爲以上那些論調完全都是不對的，但是我以爲，那些論調中所包含的真理，可以用更客氣、更確切和更積極的方式表達出來。這個方式就是告訴教會：如果它願意在現代的世界上有所作爲，它就應該以各時各地的社會秩序和文化做基礎，而進行它的工作；因此它的工作方式也應該因了社會和文化結構的變更而有所適應與改變。目前我們應從事的一項艱巨工作，就是擺脫古典派的思想型態與觀點，並且同時加入現代文化的行列而適應之。

總之，現代的問題不是創立一個新的宗教和一個新的信仰，也不是在本質方面建立一套全新的神學，而是如何彌補教會人士對現代社會及文化變遷所有的遲緩認識與適應。

(四)我自己在這一方面所做的努力，是純粹技術性的，在本論文內不便深入地討論。我願意在此聲明，關於古典派和現代人之間，我所做的鮮明對照，並不是根據任何預先假定的型態範疇或機械式的時代劃分法而寫出的，却只是我自己對於我們這一代所承受下來的神學的缺點所下的一個結論，以及對

於如何彌補這些缺點所提出的一個方法而已。

我以為不對的事，並不是因為它是古典派的。我只不過發現了一些我以為不對的事，並且把這些事歸納在一起，名之為「古典主義」(Classicism)而已。同樣，我以為對的事，也不是因為它是現代的。但是，我確實發現了一些我以為對的事，這些事却是現代的。所謂「現代的」，就是十九世紀之天主教傳統的神學家所沒有注意觀察到的東西。

結 論

在這裡，我願意特別強調一點：在我們努力擺脫古典主義和捲入現代文化潮流的時候，我們應該睜開眼睛，看清方向，保持着冷靜的頭腦和批判的精神，站穩腳步，有條有理地向前邁進。如果我們不願意將古典主義的優點盡行拋棄，而用現代的垃圾和廢料來填補它的空缺，我們就應該不厭其煩地努力探討，務必認清「古典」與「現代」二者之間各自所有的優長與缺點，以及能力與限度。

人只有知識並不够，還應該具有創造力。現代的生活方式尚缺乏基礎，也缺乏應有的平衡與深度。它的科學大部分是對人有毀滅性的。

天主教徒在二十世紀所面臨的問題，正如同聖多瑪斯阿奎納 (Aquinas) 在第十三世紀所遭遇的問題一樣。那時希臘和阿拉伯文化正湧入了西方。如果這些異教文化未能消滅天主教，那是因為天主教當時了解了，吸收了，並且徹底地改變了這些外來的文化。現代的文化，在各方面都遠較以往任何時代的文化更為龐大驚人，它已經包圍了我們整個的生活。我們同樣也應該了解、吸收和改造現代的文化。這個工作確實是我們今日的一大課題。

今日的這一大課題，爲我們確是一個巨大的挑戰。但是我們並不能因此就可以藉口擺脫責任說：「我不是阿奎納第二。」假若士林哲學和神學在十三世紀以前沒有得到相當的發展，十三世紀也不會產生一位阿奎納。假若那時沒有學生可以教授，以及爲他們編著講義的必要，也產生不了如此出名的阿奎納。

假若人們不勾心鬪角，不因私心與偏情而主張一些膚淺的學說，也可能會出現一個更成功和更偉大的阿奎納。否則，阿奎納的著作一定不會那麼快地就被埋葬了。然而，在十三世紀末葉，奧斯定和亞里斯多得二學派的論戰，不幸好似火山一樣突然地爆發了。阿奎納的著作做了這座火山之下的犧牲品，很快地就被它的熔岩與灰燼所掩埋了。

爲能徹底了解今日這一課題的重要性，並能應付這一課題所帶來的巨大挑戰，我們需要一個集體的努力。足以改造現代文化的力量，是來自群體，而不是來自個人的。

群體可以利用它對優越事物的重視，利用它的耐心等待問題成熟，利用它的恆心不懈而努力了解問題本身，利用它的細心求證辨明何謂單純而又精深的真理，利用它對出類拔萃之人物的渴望，以及利用它對破壞性之事物的憎惡等有效的方法，去改造現代的社會與文化。

本文譯自：Bernard Lonergan, S. J., *Belief Today, Catholic Mind*, May 1970, pp. 11 - 19.

從精神治療看情緒成熟

Alfred R. Joyce, M.D. F.A.P.A. 著

朱 蒙 泉 譯

成熟，尤其情緒成熟已是一個非常熱門的問題。社會工作者，精神治療家，心理學家們在討論這個問題；神修學家，倫理學家，神學家們也在討論這問題。討論的角度雖然不同，討論的核心却都殊途同歸。本文作者喬埃斯醫生為一位精神治療家，亦為美國精神治療委員會研究員。以他多年精神治療的經驗寫出了這篇內容豐富的專題文章，該文登載於「現代神修學」一書的第二十章。雖然全文中尚有重覆之處不夠綜合，而所說的都是金科玉律，譯者不敢輕易刪改。今將全文譯出，特別獻給有志善度神修生活的同道共享。

情緒成熟的定義曾難倒了許多人，比較完整的素描至今還是捉摸不定，其原因可能由於過於完整的定義往往會失諸抽象，因為實際上在世間生活的人中沒有一位在各方面都成熟的。幼時建立起來的自衛機構，多少在成長時還存在不變；父母的態度多少影響着成人的行為；在現實世界面前很少人以簇新姿態去體驗它，而大多數人都將目前的經驗當作不過是童年經驗的延續和反映罷了。

下列三問題有助於描述情緒的成熟：

1. 在童年的各階段中，有多少情緒的反應曾順利發展？
2. 本能驅力曾否獲得順利疏導？

3. 本能驅力，現實世界和個人良心三方面的要求，是否順利取得平衡和協調？

現在試將情緒成熟的特質略述如下：

一、保持童心，除去稚氣

順利發展的幼年時代有助於多方面的成熟。這樣的人到了成年，不必為解決幼年時代的衝突或徘徊在過去傷感中消耗自己的精力。人格必需建立在堅固的基礎上會才成熟。任何人若對自己或環境失去了信心，很難有自動自發的生活，往往也不能完成獨立的人格，建立起自我鑑定的意識，使他脫離父母的扶持。

能在社會合理要求的限度內自由活動的人，已經在成熟道路上跨了第一步。他不在反覆地懷疑自我鑑定的正確性，也不必對自己的狂妄加以苛責。他不必再為爭取自由而奮鬥，因為他已經獲得了自由，他只要負責地善用自己的自由就是了。

事實告訴我們，不少人靠着別人的協助和自己的努力，治癒了童年的創傷，他們往往將自己從幼年的衝突中解放了出來。逆境縱使不該冀求，但無可否認的，有時它對人有着堅勵的功效。長大成人並不是否決過去的經歷和童心，幼年時有了良好的基礎，長大成人還會保持着清醒，興奮和友善等幼年時的優良。一旦人能接受過去的遭遇而不受它的困擾，他就不難隨機應變地去應付新的環境。

有人問在成年期中什麼可以改變，什麼不能改變？初生的嬰孩可以遵循發展的路線何止千百條。遺傳雖然帶來相當的限制，展開在眼前的還有許多發展的可能性。碧眼珠決不可能變為黃眼珠，因此每進入一個新階段時，發展的一部份路線就會斷絕，然而新的路線隨之開啓。人必須奔往發展的前程，往後退縮便是病態的絕路。

在早期的發展中，兒童受遺傳、環境和父母的影響非常鉅大。進入成熟時期，人對自己的自由意志越加重視，他實地體驗到自制、自主、自我肯定，自我決斷的能力。成熟的人能够自由選擇，並發掘自我發展的新路線，不受環境或父母的牽制。在某程度來說，他實在是自己命運的主人。

二、智慧

智慧是成熟的第二特質。只有知識不能算成熟，因為有知識的人很多，而成熟的人較少。只有能將知識應用在實際生活中才算成熟。他能分辨有關大局和無關緊要的知識。他能超脫個案而進入普遍觀念之中。兒童常從實體特殊方面去看事，成人則從抽象廣泛處去着眼。在成熟人的眼中世間一切並非黑白分明，不像幼童看得那末單純。因此，所謂成熟是指識別毫毛和區分細節的能力，並且知道多數事件通常都發生在兩種極端之間的。

成熟人看出自己知識不足，感到還需要不斷學習。從本身的經驗中去獲得簇新的澈悟，理解和容忍的態度。從全部經驗裡去建立對世界廣闊的看法。他在舒順的情緒和堅定的自我間取得平衡與協調，因此在興奮時不致於落於散漫鬆弛，行動時常有計劃和遠見。既然揚棄了童年和青年的可塑性，他却獲得了成人的適應力。他不再為定型的思想習慣所約束，他常會從別的角度重新來估計，採用晚近的資料，來修正所持的原則。

成熟的人日日新，又日日新地不斷地改變着自己，他放棄了舊日的興趣，需要的話，甚至過去的朋友和職業亦得放棄，至於尊重他人的感覺和道德的完整等基本價值則會拳拳服膺，永守不渝。

智慧使人以哲學家自居；對喜、怒、哀、樂有相當的節制，他的興趣是多方的，他富有幽默感，他喜愛講、聽機智的話語，對人生喜劇有其獨到的觀察。

三、與現實界遊，能隨遇而安

成熟人在現實的世界中可說如魚得水。即使許多成熟人不一定有相同的看法，大家對現實的判斷還抱有共同的原則和出發點；至於不十分確定的事件，各人都會持着不同的意見，在顛撲不破的事實前決不逃避，也不退縮，而去全部據實接受。即使他有所厭惡並設法去改變厭惡的事，但對事實決不作任何幻想。成熟的人必需放棄以感覺為生活指南，而代之以現實為行動原則。

他決不夢想用魔術或幻覺來改變事實，他尊重他人人格的尊嚴，只有必要自衛的時候才偶爾用武，即使在動武的時候也知道有所節制。他知道等待和容忍，非到緊急情況中，他不輕易設法立刻改變現狀。

人的實際經驗越大，越會發現生命充滿着不能立刻解決的問題，因此在無法判斷或不能解決問題之前，不作任何武斷，或採取偏激的行動。

四、安然與自己相處

不肯正視自己的人，很難能夠面對現實。他既然不能逃脫自己，就得廿四小時與自己安然相處。他得認識自己的缺點與限度，他非但得容忍自己的缺點和限度，有時還當會因自己的缺點和限度由衷發笑。成為成熟人的重要因素，恐怕要算認識自己內在需要，渴求和衝動了。他當對自己的感受自覺，會控制它們並表達它們。不成熟的人是將感覺排斥在自覺之外，任下意識所玩弄。

成熟的人務須對自己的感覺有深切的瞭解，有了這自我的瞭解，才能導致對他人內心有所洞悉。趨向成熟的人不一定無分於罪感或焦慮，但他們能够不使之越軌，視之為人性的一部而接納它們，甚至能積極地利用其動力。由此，成熟的人會接受自己的肉軀而生活，不論其健康或病弱，俊美或醜惡，

強壯或衰退，都不折不扣地接受。

五、人際關係

幼時與別人在情緒上有過積極良好的關係是正常發展的根源，他不論在與個人或大眾交往中，都有隸屬於整個人類的同體感，抱着四海之內皆兄弟的心意。雖然他對許多人一視同仁，但却不將別人當作無個性，無缺點和無優長的人看待，他泛愛衆人，但仍能保持長幼有序，親疏有別的關係。不論他是否以家爲生活中心，他知道自己很需要與人建立溫存的人際關係，他接受並給予愛情毫無畏懼，也不會感覺不安，他不怕因給予和接受會有損自己的道德完整。他知道維持五倫關係會要求人在情緒上付出許多代價和債務。與人往來中，他以人爲真正往來的對象，而不以自己對他人的印象爲依據。

任何人一旦完全認識並接受別人，便會對他人人格抱有尊重和同情心，不再去苛求別人的愛情，因爲他能安然與自己相處，唯有安然與自己相處的人才會自尊尊人。這惻隱之心令人關心社會問題，縱使他直接爲重建社會秩序而努力，不會因此感到愧對他人。因爲除了社會教育與心理衛生外，尚有其他值得努力的工作，他會在自己的崗位上力求改進，間接有助於社會秩序的重建。

六、成熟與寧靜

成熟的人喜歡與人交往，但並不依賴同伴的友情，他願在寧靜中思想又在寧靜中與自己爲伴，他願將時間花在閱讀書報，欣賞音樂，從事園藝或其他隨心所好的事上。有自娛的閑情，方足以充實社交生活，有空學習，始能將學習得到的貢獻出來。對別人的需要有着敏感的人，才稱得上是民主主義的信徒。自尊和自謙在他身上融爲一體，他知道與任何人交往都可以得到滿足，從任何人都可學得

新知識。他對別人所講的話發生興趣。成熟的人在尊高的人前，不致過度謙恭；在卑位的人前，不致目無餘子；但也不致因此輕視尊貴者；過於衛護弱小者。

成熟的人不輕易整批地接受他人的判斷或價值觀，他尋求合乎理性和前後一致並與實際吻合的價值系統。思想的自由和解放是成熟的人適應與創造能力的自然結果。有時他的獨創思想會與社會陳規發生齟齬，但在尋常生活中他常會符合社會的要求而度日，他不會故意矯作立異或故意觸犯法章。何時遷就，何時堅持，何時說話，何時緘默，都恰到好处。在價值觀中，他清楚分辨出主要和次要的層次，他將行動與寧靜配合得天衣無縫。

真正的成熟人不論在宗教、政治、道德、思想方面都有堅持固執的信念。在日常生活中成熟人和常人一般有着相似的經驗和態度，有時膽怯，有時勇敢。然而當衆人氣餒的時候，他便會發出大無畏的精神來，勇敢負起當負的責任；另一方面他却不敢於給人那樣勇敢的印象，使人妄想他永不會死亡。正確地來說，成熟人能面對死亡，接受自己有限的成就，承認自己成就的價值，對自己的價值有着正確的判斷。他在危險前仍能保持鎮靜，不致因驚慌而臨陣脫逃。

七、成熟與幸福

成熟的特質按以上所描述的似乎充滿了痛苦和代價，實在無幸福可言；其實成熟的幸福就產生在成熟的過程中。他一面知道許多事件超越自己的控制和影響的能力，對這些事他只有忍讓。另一方面他既身為自主的人，決不讓命運擺佈一切，只要力有所逮，一定用自決來掌握自己的前途。他知道在生命過程中，將要不斷遇到魚或熊掌的選擇，每次選擇都會給他帶來相當的代價。他當忍痛放棄許多工作與經驗的機會，他知道這是有限度生命當付出的代價。

雖然有這些痛苦與代價，他知道生命的償報是由成長中孕育出來的。漸趨成熟的人，會感到自己曾愛過別人，自己也曾受人愛過。他善盡了天職，對人曾有過不滅的影響，曾把握住許多行善的機會。真正的成年人當他遠離童年時却並不失去童年的優長。童年的情懷如孩提時的自發，學齡前的好詢問，善享受的能力，入學後隸屬的需要和好奇心，以及青、少年時的理想和偏激，都完整地保留在他心中。他進一步地將這些童年時的優長滲透在成年的生活方式中，被成年人的穩定，智慧、知識、對人敏感、責任心和堅強所美化。

八、總結

現在簡單地將情緒成熟的人在感覺和行爲上的表現排列出來，使讀者有一個較清晰的觀念：

1. 給予愛情與接受愛情的能力：(1)能自娛娛人，(2)有客觀自我評價，(3)自由自在在接受享受與逸樂，而無內疚，(4)接受別人讚賞而不感侷促不安，(5)接受命令，而不因此有任人指使或壓迫的感覺，(6)用言語和行動適當地表達自我，而無愧怍，(7)敢給人出命，不怕惹人不喜歡，(8)敢冒失敗的危險，(9)對創造機會有自信，却也不錯過現成的機會。

2. 行爲的獨立自主：(1)肯與人分享自己的財貨與親人的愛情，而不感覺到威脅，(2)對自我和處境有客觀的估計，對自我有合度的信心，(3)對家人的缺失有正確的評斷，仍完全加以接受，(4)對自己能有正確的認識，却感到沒有向人宣傳的必要，(5)有合度的自尊，(6)常平心靜氣，但必要時也會表達忿怒，並爲保護權利而力爭，(7)感覺無須控制他人，(8)接受責任，切願成長，(9)有自恃獨立的感覺，(10)生活積極，(11)有隸屬與被人接納的感覺，(12)雖發現不能使人人滿意，還能接受這事實，(13)讚賞並重視一己的個性，(14)迅速決定，不遲延耽擱，(15)接受自己和他人的獨特性而認之爲正常的。

3. 有成年人的感覺：(1)體認身心健康的條件，(2)知道乘勢待時，(3)工作與休閒平均發展，享受此刻，又在計劃將來，(4)發展新興趣，享受新嗜好，(5)追求倫理和精神價值，(6)樂於與人和諧合作。
4. 建設能力：(1)積蓄有節，耗費有度，(2)會享用財貨，(3)對人有表達愛情的能力，(4)接受別人的批評，而不致因此喪氣，(5)甘心接受世間沒有什麼是十全十美的事實。
5. 對父母以常人待之：(1)事親以真誠的孝愛與熱忱的服務，(2)有正常的性生活：接受自己和異性的差別。
6. 與人能深交，而能保持內心的自由。

成熟的人不論對自己，對愛他的人或他所愛的人都具有信心。他能恰到好處地對待憎恨他的人或他感到可憎恨的人。他抱着信心去應付任何混亂的局面。能改變的局面，他竭力去改變它；不能改變的，他努力去應付它；在這不得不去應付的時候，他不會對自己有所懷疑，因為他的自我堅定不搖。在沒有十分把握的處境中，他也不會因此焦急，因為他把這種處境當作對他能力的挑戰。他的安全不是一種沉寂幽禁的安全，而是一種自由解放的安全，他的安全在於他能禁受得住不安全。

本文譯自 Alfred R. Joyce: "Psychiatric Concepts of Emotional Maturity" in *Contemporary Spirituality*, ed. by Robert W. Gleason, S. J., The Macmillan Company, New York 1968.

司鐸職位

Karl Rahner, S. J. 著
單國璽譯

一、司鐸職位與聖言的降生奧蹟

新約的司祭職位，猶如人類的存在一樣，均應溯源於耶穌基督。司祭職位的實質乃由基督而來，因此和祂有不解之緣。司祭的職位並不是偶然附加於基督的生活之上的，也不是稍後在祂的生活中偶然出現的。因為基督是降生成人的天主子，祂生來就是司祭。聖言在降孕之初，一取了受造物的形狀，就開始完全與我們同在，也開始宣佈天主關懷人類存在的佳音。從那時起，基督就實在成了天主的大司祭和人類的中保，真正把天主和宇宙結合在一起。祂同時是天主內蘊奧蹟的揭曉，又是一個馴順的受造物——藉着祂，我們可以接近天上的神聖；由於祂，我們成了天主的子女。在降生的奧蹟內，天主對受造物所顯示的絕對親近，使人的自由能够如此完整地運用，以致人藉着對天主的敬禮，常常能對天主的本體深入堂奧。基督藉着祂降生的性體，能够呈獻給天主一切事物：統一天下地的真誠祈禱，一顆如此蒙受天主寵幸的心，一顆傾注於整個宇宙的心，一個完美無缺的「神人祭獻」。如此，基督就成了天人永恆交流的中心。藉着祂，天主和人類能够做神聖的交談；因着祂，天主和整個宇宙結合在一起了。

如果我們的司祭職位，事實上和聖言降孕的奧蹟是不可分離的，實際上也就是基督做天主與人類之中保職位的延續與不停的實現。如果這是一個真的事實，我們就應該結論說：司祭職位是天主聖寵

生活的標記，是天主神國來臨並穩安建立於世上的標記。因此，世界也可以稱作天主自己生活的家園，以及聖寵之有形可見的實體。

我們談論司鐸職位之榮耀神力的時候，當然應該抱有深度的謙虛與高度的保留態度。新約的司祭並不是操弄聖寵魔杖的術士。在司鐸們身上，正如同在「人子」身上一樣，無形而超越的天主並不玩弄木偶戲，也不借形喬裝。司鐸們應該以他們自己真實的人性廣施天主聖寵的恩物，和彰顯天主與人類之不可思議接近的奧秘。司鐸們特別應當常常記得自己是受造之物。爲此，他們也應當越來越信賴天主永恆偉大的奧蹟，甘心接受天主之朦朧隱晦的超越性，讓自己的心完全被祂所佔有。

神、人結合而不混雜的統一性，形成了耶穌基督的實體。這種統一性，今日還繼續在我們的司鐸職位上存在。基督的統一性使我們的生命成爲「作人」之不可言傳的奧秘——一個只能藉着彰顯天主，纔能佔有自己的奧秘。我們能分享耶穌之司祭生活的事實，應該是我們日夜幸福的泉源。然而，這個事實也應當是一個可怕的經驗，應該燃燒我們的心，促使我們永遠不退縮和總不逃避。幾時天主召叫我們延續耶穌的司祭生活，其他任何東西對我們便應該失去了吸引力。從那一時刻開始，那個不可言傳的奧秘成了我們生活的唯一目標，從此以後，應該貢獻我們的生命於單純的「給予」。獻身於單純的「給予」——天主自己的「給予」。如果我們以講道和行聖事而給人帶來天主的聖寵，如果天主讓我們分施祂自己和我們所有的聖寵，即使我們自身必須染指於分施聖寵的工作，聖寵也不能如同糖果從賣糖果機中自動跳出那樣——由我們自己的身上而出。無論如何，天主獨自賜給人聖寵，是一個不可否認的事實。天主常常可以獨自而不需要仰賴我們就賜與人聖寵。新約司祭的職位，無論如何崇高，也不能強迫天主讓位給我們。我們所受的委任，也不能勉強祂隱避到永遠而停留在那裡。

二、新約司祭之敬禮與宣道的職務

在新約司祭的職務中，舉行禮儀及宣講聖道，常常是緊緊相連的。司鐸的職務如果只限於舉行禮儀，是不合乎聖經的。新約司祭的職務，在聖經上並不是以禮儀為標準而規定的。（新約為基督保留這一點。）在新約中，任命主教及簡派神父的時候，常是以執行團體的使徒工作和領導任務為標準的。當然，這樣說並不是否認：新約的司祭在天主台前，真正以團體的名義而盡禮儀執行人的職務。我們的司鐸職位，本質上既然是降生成人的天主聖言之大司祭職位的延續，就應該使舉行禮儀和宣講聖道的雙重任務結合成爲一個內在統一的職位。

我們的職務，嚴格地說，即是聖事職務，只能够從天主所啓示的奧蹟中取得實效。的確，只有天主所啓示的奧蹟纔能領導我們的敬禮進入神性的堂奧。我們所做的先知性的福音宣講，最後還是天主給世界帶來恩寵之言語的回音。新約司祭的宣道職務，由聖事之言獲得內在的活力。新約的司祭在祭台前所發出的聖事言語，是一種生活的言語，能够給與天主之超越的恩寵一種有時空感覺的真實性。然而，天主之「充滿恩寵的言語」既然應當傳遍普世，並且應當使衆人都能够聽到，新約的司祭就應當藉着宣講和訓誨，將恩寵之言帶給人類。

舉行禮儀和宣講聖道，對新約的司祭來說，雖然是不可分割的，但還是兩種不同的職務。應該看每位司鐸所領受的個別聖召而定；有人比較偏重施行聖事，有人比較偏重宣傳聖道。實際上，有些司鐸將自己大部分的時間用在禮儀上面，有些司鐸則主要從事宣講或做慈善事業。很久以前，保祿宗徒已經說過，他很少給人付洗，因爲他的使命是給人宣講福音。無論人們強調那一方面，總不應當輕忽禮儀和聖事的舉行，也不應該放棄使天主與人以及使人與天主接近的宣講。我以爲這個特殊的使命，

是新約司祭職務的特徵，也是它和其他基督徒之生活方式不同的特點，一位司鐸異於在俗教友和隱修會士的地方也在於此。

三、司鐸的職務與生活

在司鐸的生活方面，按照新約司祭職位的性質，西方教會要求一個最低限度的標準，就是：司鐸之公共職務和他的私人生活應該彼此相輔相成，結合爲一。實際上，許多神職權利，譬如：神權、宣道權、行聖事權等，和司鐸個人的聖德及神恩都無直接的關係，至少在有關實效方面是這樣的，並且那些有問題的人物也不能代表整個的教會。這樣的事件也可能會屢次發生。雖然如此，在教會內，也不能將職務和個人完全絕對地分開。

教會在救恩史上，既然是天主之勝利恩寵的可見的標記，就不能變質而成爲一個表面化和法律化的「救恩俱樂部」。教會雖然在事實上是由罪人所組成的團體，但它一直到世界末日還是「聖教會」。教會應該以它現實的生活做見證，宣佈一個真理，就是耶穌基督的恩寵不能毀滅；並且藉着基督，世界已經獲得了它那被祝福的目的。這個事實，當然並不排除下面的一個可能性，就是個別的人還能度一種喪失基督恩寵的生活。

整個的教會絕對不能說：「我宣佈天主的真理，我施行祂的聖事，但我的神職人員之私生活却與此事毫無相干。」假如天主許可神職人員的職務行爲和個人生活的態度如此分裂，教會就不能稱爲在聖神之德能領導下的基督之聖身的延續了，也不能稱爲天主在世界生存的顯現 (Epiphany) 了，而却成了一個驚人的大騙局，同時也是天主之最後可怕失敗的來臨。因爲天主並不是爲了一時打擊世界

而進入了世界，也不是爲了把這個或那個靈魂從世界中除去，而是爲了藉着祂降生成人的奧蹟，使世界成爲祂自己的神聖住所。假如教會本身的表现否認了世界變成天主神國的事實，教會就變質而成爲舊約的會堂 (Synagogue) 了。實際而論，天主的恩寵能夠和舊約之會堂的禮儀分離，正因爲這種分離，舊約的會堂在事實上已被革除了。因了恩寵的賜與，教會所獲得的「聖善」，爲它的全體子民，特別爲代表它的神職人員，都應該成爲生活的義務和責任。這就是說：我們每一位神職人員都應該個別地認清他自己的司鐸職位和生活方式：我應當按照我的能力，使我的生活和我的司鐸職位聯合在一起，我應當使我的司鐸職位和我個人的私生活完全打成一片。換句話說：我應該是一位聖善的司鐸。這不只是一個適當與否的問題，而確實是從新約司祭職位的本質中所產生的一個責任。

藉着我整個的人格，猶如藉着整個的教會，我應該保證我所宣講的真理和所行的聖事的實效。不管道納圖主義 (Donatism) 怎樣講，我們還得承認一個事實，就是：我所蒙受的司鐸神權，並不因爲我個人有罪就失去神效，因爲聖教會站在我的背後，作我的後盾，我只能夠因它的名義而行使我的神權。爲此，連我最不聖善的神職行爲，也常常以教會的聖善做後援，並藉着它而改觀。

我們司鐸的職位不能保證我們將要成功地把它和我們的司鐸生活結合爲一。因此，不能因爲我們的神職地位，就在天主面前自高自大。相反地，我們應當懷着恐懼與戰慄的心情善盡此職，以免在我們向別人宣講了福音和給別人帶來了天主的恩寵之後，反而喪失了自己的靈魂。

從以上所說的看來，我們神職人員可以做一深刻的反省，檢討怎樣使個人的聖德深深地滲入自己的司鐸生活之內，以及如何使自己的司鐸生活去培養自己的聖德。我們也應當想，一位司鐸的聖德應該如何超越在俗教友的聖德。因爲一位司鐸有特殊的使命——救助他人的特殊責任，宣講天主的聖

言，以及重行基督的祭獻等義務——這些使命和義務向他要求特殊的聖德。我們也可以自問：我們自己在司鐸生活上是否感染了一些錯誤的方式，譬如宗教官僚作風、神職狂熱主義、傳教無能和工作無效、自暴自棄、以及神職人員的懷疑主義等。

在此處我們也應該反省一下新約司祭職務，和獨身生活的關係。我們應當把上述的一切神學理論，用到西方教會之向有意做司鐸的人、所要求的「獨身生活」之犧牲上面去。在上面我們所說的司鐸職位與司鐸個人之聖德有密切的關係，如果是正確的，新約司祭的獨身生活就不應該成爲一個無可奈何的負擔；反之，應該成爲司鐸生活的中心與靈魂——這種個人的獻身精神，應該使司鐸的職位充滿生命的活力，和結出豐饒的果實。

如果新約司祭的職務是繼續完成降生之聖言之使命，如果他的使命是宣講長生之言和給人傳佈天主愛情的佳音，如果他宣揚一個三位一體而又自給與人的天主；並且他宣講時，以被選者及中間人的身分說話，他就應當在世上重演聖言降生成人的奧蹟，將基督時代和祂以後各時代的人集於己身，使自己常懷有新生超性嬰兒的純潔精神。如此，他所做的性愛之犧牲，就不能只是一種合宜的生活方式。這種性愛的犧牲，從基本觀點來說，實在是一個最有效的標記，表示天主自己賜給了我們另一種生命。這個生命，超越塵世間的一切生命；這個生命是天主自己的生命，也就是新而永恆之盟約的生命。

我們應該反省一下：基督自己對司鐸職位有什麼想法，祂怎樣訓練了新約的第一批司鐸們，祂選擇了什麼樣的人充任此職。不要忘記；關於司鐸職位，基督對祂所簡拔的人所說的話，也就是向我們所說的。最後，我們應該祈求召叫我們在鐸品中追隨祂的上主，賜給我們聖寵，使我們能光榮而不辱

使命地追隨祂的召叫，愛慕祂，全心全意忠於祂，盡心努力使我們堪當領受祂的恩賜。只有天主自己的聖寵，能使我們堪當領受祂的聖寵；我們自己本身原是不堪領受聖寵的，但我們常不缺乏天主的聖寵。願我們不要成爲背棄聖召而不稱職的司鐸，因而杜絕了天主的聖寵。

註四： *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kosel-Verlag, Munich, 1965, pp. 204-210: Unser Priestertum.

傳播（互通）與教會

資料室

傳播及傳播工具是現時代的典型社會現象，同時是向傳統社會結構的一種挑戰，在政治、經濟、文化、宗教各方面。這一挑戰是雙重的：一方面，大眾傳播工具使社會內知的分享，及由之而來的能的分享方便起來；另一方面，又使接受人的接受方式發生變化。根據近代社會學的許多研究和分析，這一廣泛的傳播及互通現象，籠統地被稱為「大眾文化」，這是指人與外在世界所有的種種新接觸。大眾文化與傳統所謂的文化對立。後者屬於少數人，非常理智化，並且主要是針對過去，（書、檔案、博物館、石碑……）。相反，大眾文化集中於現實，指向一切的人，所用的語言有一種魔力，直接震撼接受者或消費者的情緒。

教會如其他社會階層一樣受到這雙重的挑戰，而教會多世紀以來的結構和型態，乍看之下，對這些新的文化工具所現的動向似乎特別敏感。簡括地來說，教會是一個斤斤關注於自己過去的社團（傳統），以嚴格的理智主義為重（正統），有一套神聖不可侵犯的表達方法（聖經），整個的結構是按照一種專制的體系，其中知，及由之而生的能，集中在聖統制的成員身上（訓導權及權威）。今日從四面八方就是如此看教會，教會可說是面臨一個十字路口，必須有所選擇，選擇自己的方向及進行的速度，選擇時必須考慮，如何在目前真實的社會裡，配合着現實的社會潮流，發揚其永恒的生活力。

參閱：GONZALEZ MOLINA: "Es posible un diálogo libre en la Iglesia?" *Razón y*

Fe 70 (1970) 470-471.

聖教史

利瑪竇的前驅羅明堅

張奉箴

明末清初的許多耶穌會士，像利瑪竇、南懷仁等，曾把歐洲的科學，介紹到我國來，也把我國的理學和經學等學術傳到歐洲。他們在促成中西文化交流上，佔着重要的地位。但是不容否認地，傳教士來華的主要目的却是宣傳天主教。

范禮安 (Alexander Valignani, S. J.) 和羅明堅 (Michael Ruggeri, S. J.) 二位神父在明萬曆十一年，把聰慧偉大的傳教士利瑪竇領入中國。他們是利瑪竇的前驅，是中華天主教的首創人。本文要介紹的僅是羅明堅神父的簡史。

在華天主教第一部中文道理書是天主實錄。這部書是羅明堅神父於萬曆十二年，農曆八月十八日於肇慶刊印成書的。羅明堅神父是在我國大陸建立耶穌會院的第一人。

羅明堅神父，字復初，生於意大利那不勒斯的味諾撒 (Venosa) 區，斯皮那早拉 (Spinazzola) 城。曾獲民法與教會法博士學位。卒業後在那不勒斯政界服務多年。二十九歲方入耶穌會。獲准來東方擔任傳教的工作。在起行之前，羅明堅神父獲得耶穌會總長麥古里 (Mercurianus, 1573-1580 在任) 神父的特別許可，在未讀完神學前，便晉陞鐸品。萬曆六年 (一五七八)，羅神父伴同耶穌會士阿瓜未哇·羅多福 (Rodolph Aquaviva, S. J.) 和範濟 (Francis Pasio, S. J.) 利瑪竇 (Matteo Ricci, S. J.) 斯皮諾拉 (Nicholas Spinola, S. J.) 等傳教士由里斯本登舟東來。

抵達印度後，羅神父首先奉印度省長魯依斯 (Vincenzo Ruiz, S. J.) 神父的命令，在印度西南

海岸漁民區傳教，學習當地的方言。不久奉命至高晉，代替賈拉利神父來澳門。

萬曆七年（一五七九）七月，羅明堅神父來到澳門。正逢范禮安監會神父業已於十五天前動身前往日本巡視。范神父臨行前曾留下信件，囑咐羅神父和以後來華的西洋傳教士，務必學習並精通中國語言，明瞭中國的風土人情。羅明堅神父依靠天主聖寵的助佑，遵照范禮安神父的訓示努力學習中國語文。十六世紀的八十年代，為學習我國語文，沒有適宜的語文課本，沒有中西合璧的字典，字彙，沒有適當的教員。而羅神父這時年已卅六歲，記憶力已不很強，他遇到的困難言語難宣。此外，當時澳門的同會弟兄們又因傳教上的需要幫忙，往往請求他放下研讀中文的工作，來幫助他們從事可見的造福人靈的事業。范禮安神父聽說了，馬上來函抑止澳門的會士阻止羅神父的攻讀事業。並且肯定地說：這正是愈顯主榮的最好途徑。在這種苦讀鑽研下，羅神父已經能說、能念、能寫中國語文了。於是羅神父便想北上廣州，和當地的官府取得聯繫，設法獲得留居中國內地的准許，賈奈勞主教對這計畫很是贊成，並加以有力的支持。

萬曆八年（一五八〇）至萬曆十一年（一五八三）羅明堅神父曾來廣州小住四次，在這時期，我國廣東地方長官，准許葡萄牙每年來廣州貿易兩次。逗留數日，日間在市區貿易，夜晚返船休息。羅神父便伴隨葡萄牙商人來到廣州，不久認識了數位官員，取得官員的信任，獲准在陸地上，即在暹邏貢館內居留並獻祭。

羅明堅返回澳門後，在耶穌會修院的附近建造了一座聖瑪定經院小學校。羅神父在這學校裏為新入教的中國青年講授要理。並且和高麥斯（Pedro Gomez, S. J.）神父著手編寫一冊問答式的辣丁文要理。之後在廣州，由華人協助開始起草「天主實錄」一書。一五八二年，羅神父在廣州曾把天主十

誠譯成華文，向我國人士乘機宣講。這取名祖傳天主十誠的經文於萬曆十一年（一五八三）在肇慶出版。全文如左：

『祖傳天主十誠』

- 一、要誠心奉敬一位天主，不可祭拜別等神像。
- 二、勿呼請天主名字，而虛發誓願。
- 三、當禮拜之日，禁止工夫；謁寺誦經，禮拜天主。
- 四、當孝親敬長。
- 五、莫亂法殺人。
- 六、莫行淫邪穢等事。
- 七、戒偷盜諸情。
- 八、戒讒謗是非。
- 九、戒戀慕他人妻子。
- 十、莫冒貪非義財物。

右誠十條，係古時天主親書，降令普世遵守。順者則魂升天堂受福，逆者則墮地獄加刑。』

這篇祖傳天主十誠，可說是第一篇在華天主教中文經言。文字典雅通順，要比菲律賓多明我會士噶嘔啞神父於萬曆廿一年（一五九三），在馬尼刺出版的天主十誠更富文學色彩。噶嘔啞神父的天主十誠說：

『第一件。惜僚氏，勝過各衆物。

第二件。不可亂咀誓。

第三件。尊敬禮拜好日，不可作工夫。

第四件。孝順父母。

第五件。不可害死人。

第六件。不可姦淫等事。

第七件。不可偷提。

第八件。不可生事害人，亦不可說白賊。

第九件。不可思想別人妻。

第十件。不可貪圖別人財物。

只十件律法，合上那有二件事。一件惜僚氏勝過各衆物。一件惜別人，親像惜你獨自。

啞民。西氏。』

嗚呼啞神父的十誡經文中，僚氏（天主）是西班牙語 Dios 的譯音。啞民（亞孟）是西班牙語 Amen 的譯音。西氏（耶穌）是西班牙語 Jesus 的譯音。這篇經文是福建廈門語系最初譯文之一。

萬曆十二年（一五八二），西班牙籍耶穌會士桑徹斯（Alonso Sanchez, S. J.）神父，爲西班牙總督出使事，由馬尼刺來到廣州，惹起當地人士的懷疑。官方以之爲偵探，逮捕下獄。羅明堅神父這時正在廣州，盡力拯救，方得釋放。不久廣東總督陳瑞行文香山澳制台司馬陳文峯，傳令澳門薩來約主教，和澳門葡國地方長官滿多薩（Airez Gonzalez de Mendoza）來省垣肇慶議事。葡國官員和滿

主教議決，委派羅明堅神父和葡國檢查官巴那拉 (Pareda) 前往。羅明堅利用這次進見總督的良機申請留居肇慶，獲得總督陳瑞的默允。萬曆十年（一五八二）五月卅一日，羅明堅神父，巴那拉檢查官和桑徹斯神父同回澳門。八月七日，羅明堅期待已久的利瑪竇和巴範濟來到澳門。不久總督遣人召羅明堅神父，携帶利瑪竇神父帶來的鐘錶來肇慶。當年十二月十八日，羅明堅偕巴範濟神父和幾位隨員帶着自鳴鐘由澳門起身，廿七日抵肇慶。不久獲准留居東關，距城一里許的天寧寺中。天寧寺舊名安樂寺，宋崇寧三年（一一〇四）改今名。這是內地第一座耶穌會院。萬曆十一年（一五八三）二月十日，羅公明堅和巴範濟神父，爲了隨風就俗，和一些中國朋友商議後，改穿僧服，並且刮鬚剃髮變成僧人模樣。不久更奉上呈文，申請明准留居內地。

萬曆十一年三月兩廣總督陳瑞被黜。羅明堅等失去官府的庇護，不敢久留肇慶，迺離省垣經廣州返回澳門。巴範濟神父隨范禮安神父的指示，立即搭舟去日本。在日本傳教多年，成績斐然。巴神父曾任日本副區省會長多年。萬曆四十（一六一二）年受命爲中日兩國耶穌會監會長。是年四月，登舟來中國視察。剛到澳門，便臥病不起，八月卅日逝世。

萬曆十一年夏，兩廣新總督郭應聘到任。爲「路照」事，繼亞爾瓦來斯 (Domingo Alvarez, S. J.) 爲澳門耶穌會會長的嘉拉耳 (Francisco Cabral, S. J.) 神父，乘機委派羅明堅和利瑪竇神父赴香山轉赴廣州謁見海道，申請准赴肇慶進見新總督。遭到海道的拒絕，被迫返回澳門。大家只有懇求天主，感動新總督的心，准許留居內地。

新總督郭應聘到任以後，整理批答案上留下的公文。天主的聖意，使他注意到羅明堅的呈請「撥地建寺築舍」的呈文。新總督馬上和肇慶的知府王泮議定，批准這項請求，並且委派使者，携帶肇慶

知府的函件，召請傳教士返回省垣。

萬曆十一年九月初，羅明堅和利瑪竇，在聖瑪定經院的贊助人維耶加（Gaspar Villegas）大力支持下，離開澳門。九月十日抵達肇慶，蒙受肇慶知府王泮（字宗魯）的盛情款待。此後耶穌會士便在我國大陸上正式建立聖堂和會院。這次羅明堅神父携利瑪竇神父抵華之日，正逢聖母聖誕瞻禮。這一大慶辰可說是我國天主教的奠基日；也可說是元代天主教的復興紀念日！

羅明堅神父和巴範濟神父，上次居天寧寺時，曾認識寺旁的陳姓紳士。回澳門前，曾把祭台、祭服、聖物等託他照管。這次羅神父帶領利神父重來，拜訪陳府，見他把祭台供在一座華麗的大廳中，祭台上置有香爐，燃有清香，祭台上面懸掛中堂，上書「天主」二字。羅明堅和利瑪竇二位神父，蒙受這位陳姓紳士的款待；三日之久住在他家中，每日在大廳的祭台上獻祭。這位陳姓的紳士，雖然這樣善待傳教士，但是第一位領受聖洗的却不是他，而是在城垣下遇到的一位貧病的青年，時為萬曆十二年春。

羅神父等抵達肇慶後，王知府委人領導他們到東關郊外，在江邊左近尋覓土地；以備建堂築舍之用。不久獲得總督的批准，於九月十五日，在西江濱的「小市石頂」，九層崇禧寶塔附近的空地上，開始興建聖堂和會院。肇慶知府又立定讓地的契照，和給與傳教士隨意來往廣州、澳門及沿途各地的「路照」。

萬曆十一年初冬，羅明堅神父返回澳門，籌集募化建堂的款項，直至次年四月，方才攜帶巨款及珍奇禮物返回肇慶。當羅明堅神父不在時，神父住舍附近的兒童們往往來擲磚投石騷擾不止。一次利瑪竇的僕人把投石的兒童趕散，並且捉住一名，關在屋中想教訓他一番然後再釋放。那知這種平常易

見的事，却使當地的排外人士告到官府，認為是拐騙幼童。知府得悉詳情後，懲罰妄告的華人，命差役到神父住室張貼告示，禁止軍民人等騷擾西僧處所。

羅明堅返回肇慶後，加工進行建築。爲了避免國人的懷疑，起初傳教士並不明言來華的目的是爲宣傳聖教。他們僅運用聖善的表樣，和展覽一些歐洲的新奇物品，像望遠鏡，三稜鏡，油畫聖母像，意國花邊，繡織物品爲方法，希望藉此引領人來問道，而漸漸使之接近真理。他們自稱爲僧，自稱來自天竺國。當他們進見總督時，聲稱是由羅馬大僧（教宗）派來中國，學習中國語文，希望與華民共處，並能自由恭敬造物主、天主。

羅明堅神父認爲藉用書籍在華宣講聖教是一條捷徑。萬曆十一年（一五八三）年底，羅明堅神父便已把他撰著的「天主實錄」重校畢。以後又請利瑪竇和在肇慶府住的一位福建儒士鄧鄒潤飾。至萬曆十二年（一五八四）舊曆八月十八日，序文方才寫好，同年十一月杪全書方才印刷完畢。這本書共計印刷一千二百冊。這是在華天主教的第一冊中文教理書籍。不久這本書又刻印第二版，題名「天主聖教實錄」。它不僅流傳於中國，而且還遠及菲律賓、安南、日本等處，並且它的樣本還遠達歐洲哩！

天主實錄是一部護教的道理書，是準備外教讀者接近基督眞光，棄絕在華流行的幾種迷信，認識顯明的眞理，進而歸依聖教。書中對於降生、受難、聖體等應信的道理沒有仔細講解。七件聖事（聖洗除外）和聖三的道理都沒有提及。天主教的聖統和羅馬教宗，並反對我國傳統經書及社會道德的文字書中都付闕如。總之這是一本適應我國學人士子的護教書。讀後使人感到它的內容和我國的中庸思想很是吻合，使人能判別善惡，彷彿撥雲霧而見青天。這年（一五八四）年底，利瑪竇也出版一本提

名「喻人十規」的教義書。

「天主實錄」書首，有一篇羅明堅的序文。文中強調，蒙受中華大國恩賜安居之恩，無以為報；只有將西方之聖教介紹與中國，以期人人得救，共霽天恩。「天主實錄引」說：

『嘗謂五常之序。惟仁義為最先。故五倫之內。以君親為至重。人身體髮膚。受於父母。為人子之報父母者。皆出於良知良能。不待學而自然親愛者也。故雖禽獸性偏。亦有反哺蹠乳之恩。矧伊人兮。僧雖生外國。均人類也。可以不如禽獸。而不思所以報本哉。今蒙給地柔遠。是即罔極之恩也。然欲報之以金玉。報之以犬馬。僧居困乏。而中華亦不少金玉寶馬矣。然將何以報之哉。惟以天主行實。原於天主。流布四方。得以救拔魂靈升天。免墜地獄。其俯視金玉寶馬。徒為玩好。而無益於世者。相遠果何如耶。僧思報答無由。姑述實錄而變成唐字。略酬其柔遠之恩於萬一云爾。況能從此聖教者。其事亦不難矣。何者。不必逐日持齋。坐守禪定。亦不必屏棄舊業。從師遠遊。一惟誠心奉敬。無有疑二。則天主必降之以福矣。但實錄未見之先。有如黑夜無光。不知生死之原。實錄既見之後。自明天主根因。而知所以善善而惡惡者。其若撥雲霧而親日月矣。抑或視為故紙。則受刑入地獄。終難克見天主矣。夫誰咎。然天主教理精微。難以闡發。故作二人問答於是篇云。』

皆

萬曆甲申歲秋八月望後三日天竺國僧書』

「天主實錄」全書共十六章。由這書的目錄中可以窺見全書的內容大概情形。現在我們就把「新編西竺國天主實錄目錄」抄錄於左：

『真有一位天主章之一』

天主事情章之二

解釋世人冒認天主章之三

天主制作天地之物章之四

天人亞當章之五

論理人魂不滅大異於禽獸章之六

解釋魂歸四處章之七

天主自古及今止有三次降其規誠三端章之八

天主降世賦人第三次規誠章之九

解釋第三次與人規誠事情章之十

解釋人當誠信天主實事章十一

天主十誠章十二

解釋第一碑文中有三條事情章十三

解釋第二碑文中有七條事情章十四

解釋僧道誠心修行升天之正道章十五

解釋淨水除前罪章十六

目錄終』

萬曆十二年（一五八四），澳門耶穌會會長嘉拉耳神父，願對肇慶的傳教事業有更深刻的認識，便於十一月來到肇慶視察，廿一日為幫助羅明堅及利瑪竇神父郢鄧天主實錄一書的福建籍儒士，並

善待羅明堅神父的陳姓紳士，以盛禮付洗。前者取名保祿，後者取名若望。十二月四日回返澳門。次日便給駐於印度的范禮安神父寫信，報告巡視肇慶的經過。信中聲稱肇慶的教務前途樂觀，但是應當極度小心、明智，避免躁進、魯莽。范禮安神父接到嘉拉耳神父的報告後，立即向羅馬耶穌會總長報告在華傳教的情形。總會長阿瓜未哇神父，不久便寫信與菲律賓的耶穌會省長，禁止目下派遣任何西班牙會士前往中國，以免因了不懂中國國情而惹中國外交官員的擱絕而有害全局。

范禮安神父見中國的開教事業已露曙光，又命印度耶穌會省區委派孟三德 (Eduardo de Sande, S. J.) 神父，偕同麥安東 (Antonio de Almeida, S. J.) 神父，於一五八五年七月底來澳門，以備進入內地，幫助羅明堅和利瑪竇神父工作。萬曆十三年 (一五八五)，范禮安神父更命孟三德神父代替嘉拉耳神父為澳門區會長。孟神父在任內，署理中國教區事務，支持利瑪竇神父的傳教事業不遺餘力。萬曆廿五年 (一五九七)，方才去職，而由李瑪諾 (Emmanuel Diaz, S. J. Senior) 神父接任，萬曆廿八年 (一六〇〇) 六月廿二日歿於澳門。孟神父就職之初，便使中國教區脫離澳門學院院長管轄。

萬曆十二年 (一五八四) 十二月，耶穌會興建的二層樓房已經完成第一層，次年又完成第二層。不久又將附近幾所平民住宅購進，將矮屋拆毀，將地面改為花園。神父住舍的下層共有五間，中間是暫用的聖堂大客廳，兩傍各是兩間小客室，上層是神父的住室。羅神父原先想另建一所獨立的聖堂，但是爲了經濟拮据而中止。聖堂中有祭臺，祭臺上供有聖母像，數瓶鮮花襯托着鍍金的燭臺，很是雅緻。全樓是用青磚和白灰築成，既經濟實用，又簡單雅觀。

司鐸住舍落成日，王泮知府遣人送匾兩方，一方上書「櫻花寺」，懸於正門上，一方書「西來淨

士」，繫於中堂。城中的士紳和左近的鄰友也送匾贈禮。居民客商也集體前來觀覽番僧的洋房，和番僧的西洋鏡，及其他奇異的物品。特別是掛在大廳中的世界全圖，使讀書人非常稱異。羅神父乘機把印就的天主十誠經文，及天主實錄一書，送給來訪的貴賓和顯宦。許多人回去後，對神父們的德容道貌，和待人誠摯，並院舍的雅淨，留下深刻的印象；但是爲歸依基督，捨棄迷信，還不到成熟的時刻。不久羅明堅和利瑪竇神父等，爲了更中國化，決定取用中國姓名和字號。迄今他們仍是取用僧人的服飾，但是他們在自己的職位和生活上，常常勉力使別人看出他們是和普通僧侶根本不同的。他們勉力使衆人知道，自己是矢發三愿的司鐸。雖然他們竭力地向別人講說，但是仍舊不能勸信別人對他們加以重視。事實上許多人認爲他們僅屬僧人道士之流；僅是些學問淵博，清規守好的和尚而已！在羅明堅的「天主實錄」裏，自稱爲僧，自稱來自天竺，使人不易把司鐸另劃範疇，另行加以估價。這也是該書以後被禁止再版的主要原因之一。

萬曆十三年（一五八五）下浣，兩廣總督郭應聘命令羅明堅神父赴澳門爲北京宮廷購買羽翎異物。歸途中羅神父偕孟三德神父同來肇慶，協助在省垣傳教。到次年四月，肇慶已經有教友四十餘人。萬曆十三年（一五八五），繼王泮爲肇慶知府的是浙江上虞人鄭一麟（註1）因了新按察副使王泮的介紹，鄭一麟和羅明堅並利瑪竇等也很友善。利瑪竇和羅明堅的定居我國大陸境內，王、鄭兩知府的力量是不容抹殺的。王、鄭兩知府在任內很有政聲。肇慶府誌對兩人都很稱譽，並且都立有傳記。王泮傳說：

『王泮字宗魯，山陰人。萬曆二年進士。八年知肇慶府；十二年遷按察副使。分巡嶺西，駐肇慶。慈愛和易，士民見者，語次尋繹，甚有恩惠，未嘗疾言遽色加人，而確然有執。』

雖門生故交無私也。好爲民興利，導後瀝水緣生東石頂，洩潦入江。歲收畝一種。且東城脈爲橋，日躍農。建浮屠於石頂上鎮之。通北港入高明名步水。又建浮屠于高明東郊。大治肇慶陽江學宮。又爲縣春縣置田，使於士民，爲之不啻飢渴，郡爲督府，所駐兩粵藩臬使者，若四方之賓，無日不至，積橫出。日昃不遑暇食。人人得其歡心。畫事悉中窾。幕府甚重之。府江珠江之役皆有勞焉。洋性恬淡，自奉如寒士。居官齋潔，焚香靜坐，若禪室然。詩辭冲雅，書法道麗，有右丞右軍之風。粵中文士皆來就正。十六年還湖廣參政，高要高明士民，遮留泣下，各建祠祀之。」

王泮在肇慶在任時所建的浮屠便是崇禧塔。塔旁曾建王公祀。這塔於萬曆十年（一五八二）建成。位在城東的小市頂。羅明堅神父的櫻花寺，便是築在崇禧塔和王公祠的北面。

肇慶府誌，鄭一麟傳記說：

『鄭一麟浙江山陰人。萬曆丁丑進士。甲申由兵部郎中知肇慶事。前守王泮，清慎簡廉，難乎其繼。一麟爲政，潛大有體，不屏苛察。人以是並賢之。肇慶值大水，一麟朝夕露次步禱，拯溺賑飢，不遺餘力。又分遣鄉落，撫恤所存，活以萬計。水已，補築諸決堤，親視版牘。修橋建閘，備水利民，一如前守。椒塔於新江口，爲郡域利。凡士民所急，知無不爲。秩滿遽去，士民遮留不及，若失慈父！』

萬曆十四年（一五八六）鄭知府依例進京面聖。羅明堅神父很希望伴隨鄭知府進京。鄭知府深怕帶領外人入京，遭到北京中央政府官員的非難，不敢應承。最後逼於羅神父的堅請情面，允諾給予羅神父路照，和各種方便，遣他到自己的故鄉紹興府去觀光一次。羅神父獲得這種特殊的禮遇，非常喜

歡，深深感謝天主，切願開創另一會院，而把基督的眞光帶入浙江省區。萬曆十三年（一五八五）十月十八日，羅神父獲得會長的批准，離開肇慶。十一月中浣，在廣州尋到雜在商人間的麥安東神父爲伴侶，搭乘王泮副使弟弟的船隻經廣東北部江西等地而達紹興府。時爲萬曆十四年（一五八六）一月。

抵達紹興後蒙受嶺西道尹王泮副使家庭親友的熱烈款待。兩位神父住在王府的側院，接觸到不少的學者和士紳。但是因了他們對於華語的運用不能自如，困難自然不少。紹興知府和羅神父很要好。王泮的老父和兩三名將死的兒童獲得聖洗的恩賜。（註²）

耶穌會士的進入中國大陸，建立會院，使歐洲的公教教友歡欣鼓舞。教宗西斯篤五世（Sixtus V, 1585—1590）爲了慶祝中國教會事業的重開，特別爲耶穌會頒賜聖年全大赦，規定凡欲獲得此全大赦者，爲中國及日本的傳教事業，應虔誠祈禱！總長阿瓜未哇神父特別寫信給傳教區的人員，向他們報告教宗恩賜聖年大赦的好消息；鼓勵他們不畏困難，努力爲主工作，並許諾要使全球的耶穌會士爲中國的傳教事業祈禱，要遣送更多的傳教士前來；並且贈送一些珍貴的禮品；如基督的油畫像，和幾隻精美的鐘錶等。（註³）

羅神父寄留紹興，招來許多訪客，目標弄得很大，王副使的家人深怕繼續下去，要招致不必要的損失，於是便僞造信件，聲稱肇慶的神父因爲羅神父的遠去，遇到許多困難，希望羅神父馬上回來。之後，紹興知府也受到王泮家族的影響，命令羅神父和麥神父返回廣東。這年七月，羅、麥兩位神父離開市肆櫛比，貨物輻輳的寧波，由江西返回廣州。麥神父由廣州返回澳門。羅神父回到肇慶，發現王副使因了紹興的事件，和神父開始疏遠。這時王泮的一位知友向羅神父建議往遊湖北的武當山。並且

說：他要負責爲羅明堅神父獲得嶺西道尹的「路條」。

武當山在湖北均縣境內，周圍八百餘里，有七十二奇峯的勝境。歷來視爲隱逸遜跡的處所。山上有許多宮觀，道士擅長技擊，我國武當派即發祥於此。

羅神父和當時澳門的神父們，爲了保證在華傳教基地的安全，認爲理當設法開設另一所會院。浙江之行既然失敗，現在武當山之行也許能有機會使這希望實現。萬曆十五年（一五八七）一月，羅明堅攜帶一名翻譯離肇慶，抵廣西桂林。因了欲拜訪桂王，遭到桂林布政司的驅逐。桂王府中的一名太監很同情羅神父的遭遇，給他寫了一封介紹書，囑託於桂王府的湖南境內祁陽縣白水鎮莊田管家收留羅神父。羅神父拖着疲憊的身體來到白水鎮，在舒適清幽的莊田別墅中略事休息。準備繼續北上。在準備起程的日子，接到澳門孟三德會長令他返回肇慶的信。原來孟神父接到羅神父沿途的報告信，認爲開設第二所會院事應當採取審慎穩健的步驟，免得影響業已開始的肇慶事業。事實告訴我們，嶺西道尹對於神父們的協助已經開始戒慎，肇慶的反對神父風潮，包括新教友在內，始終沒有完全戢息。七月廿七日羅神父返回肇慶，遭到仇教者的誣謗和控訴，但終獲昭雪。

萬曆十六年（一五八八）初，嶺西道尹王泮遷陞湖廣參政。五月羅神父獲准去澳門。孟三德會長獲准來肇慶視察會務。正在這時，范禮安監會長帶領四位出使歐洲的日本使者來澳門。

孟三德神父留肇慶期間，看到當地一些人士，對神父們的不友善行徑，也無技可施。只有留利瑪竇一人在肇慶，個人則搭舟回澳門，和范禮安並羅明堅神父商議對策，以求鞏固傳教士的地位。

孟三德神父返回澳門，和范禮安神父及羅明堅神父等檢討中國的開教情形。認爲委派羅明堅神父回歐洲商請教宗派遣專使前赴北京，覬見大明皇帝，進呈教宗的國書和教宗的禮物，希望皇帝能够准

許傳使永留中國境內。其詳傳見譯錄。羅神父是中國傳教區的開山鼻祖，他曾經在廣東、湖南、廣西、江西、浙江等省，爲基督的神國奔走過。是他開創了肇慶的第一座在華的耶穌會會院，現在委派他回歐洲商請教宗派遣使臣來華，無疑地是最理想的人物。

羅神父起程前，爲教廷，西班牙王斐理伯二世，耶穌會總院並一些教區恩人，備辦了一些中國的禮物和紀念品。范禮安神父也給西班牙王斐理伯二世，教宗和耶穌會總長以及一些能促成這次使節的人員，寫了信託羅神父帶去。此外范禮安神父也命令瑪竇神父偕同一位中國學者，在肇慶準備好一通教宗致明帝的中文國書。此外也以中文準備好，教宗致廣東總督的書信及教宗給予專使的委任狀。茲錄教宗致明帝國書的全文如左：

太僧天主教門都僧皇。哂啣啣第五頓首拜

大明國國主御座下。

伏以

天主者。吾人之大父母也。生爾名世間。紹

天主之正脈。處修善念。躬率禮拜教門。兼宣經戒等事。惟願天下人自知有

大父母。不可不隆孝。以尊奉

天主。傳其聖教。顯其名號。聞外邦多有昧

天主事理。眩于異端。生居天竺。惘然動念。是以不憚委任之勒。跋涉之勞。錙銖之費。特選篤實博

雅儒僧。徧遊四方。論揚

天主正教。授以真經。其經乃

天主親製。以惠後人。當佩服而恪守之也。往諭之後。又申飭銜旨。欲其欽奉厥職。隨所經歷之地。

察彼之教門。果與

天主相合。始爲正道。間有好崇邪說。即善爲勸誘。以歸吾教。毋使礙礙得以混玉哉。生見鄙他無所求。竊幸推廣慈悲。普濟世人。俾含生戴齒之倫。無不敬恭

天主。謹遵規戒。則冥冥之中。降以禎祥。同登仙境。不致悞陷迷途。死墮苦獄。而生之夙願慰矣。先年曾委數僧。遊之

盛國。聞君明臣良。相與珥景運。文風丕振。蒼赤寧生。經書家喻戶曉。猗歟稱基隆矣。惟天主上帝。其事未解明否。今再令上僧四人。啣嚙嚙、嘖嘖哩啞啞啞。德行頗優。儒文宏博。在

代生趨拜足下。外具敝國土物爲贄。薄將鄙誠。其物第一件乃

天主真經一卷。蓋

足下膺寶曆。以撫黎元。必爲

天主寵佑。煩望口誦心維。俯垂清照。雖道隔雲坵。不儼若近聆清誨乎。所屬臣庶。亦希爲宣諭。推仁柔遠。母曰誕妄。則幸甚。又望

足下不棄賤壤。爰賜碩才傑士。泛航而來。使生常瞻懿範。方顯真誠相愛。倘符愚願。四僧給有割牒。沿途迎送。以華其行。則生之

荷恩。寧有涯哉。敬修寸墨。伏祈 台照不宣。

皆自

都僧皇啣嚙嚙再頓首

天主生日一千五百九十年啣嚙嚙第五年三月天主竺國京師書立(註4)

萬曆十六年（一五八八）十二月廿日，羅明堅神父懷着希望和沉重的心情，離開心愛的中國，由澳門登舟回歐洲。在中國的領土內，他度過九年的艱苦歲月。他在回憶中留下多少不可泯滅的往事印象。他深深地感謝好天主，運用他這無用的僕人，把基督的福音帶進神州大陸。他深深地感謝天主之母，恩賜耶穌會的在華首座會院由他建立起來。他希望不久能伴隨着教宗的專使踏入北京都城。但是一切都在天主的上智亭壽中，祂原來並不需要任何有死有壞的受造物。他深信自己能為好天主吃苦，實在是天主的大恩。

羅神父的船隻離開澳門後，向歐洲航行。臨近葡屬亞速爾群島的臺爾塞拉（Terceira）港口時，不幸船隻沉沒，他僅能保存一部分隨身的行李。一五八九年九月十三日在里斯本登陸，逕向馬德里進行。在西班牙京都馬德里蒙受西班牙王斐理伯二世誠摯的歡迎。西王允諾要運用權勢促成這次教廷的出使，並且許諾要繼續支持在華的傳教事業。這時正是一五八九年冬。

一五九〇年六月十四日，羅明堅神父懷着一片希望和愉快的心情，離開那不勒斯，不久即抵達聖京羅馬。但是天主的聖意不是世人可以推測的。羅神父抵達羅馬後，正逢四易教宗：就是西斯篤五世（Sixtus V, 1585—90）、伍爾巴諾七世（Urban VII, 1590）揆國十四世（Gregory, XIV, 1590—91）、和意諾增爵九世（Innocent IX, 1591）。在這更換教宗期間，教宗遣使來華的事被延擱甚久。加以西班牙無敵艦隊（The Invincible Armada）於一五八八年遭到英海軍擊敗，西班牙王的注意力更集中在保衛海外殖民地的安全。對於推動教宗遣使來華的事自然無暇採取主動的態度。繼意諾增爵九世為教宗的是克來孟八世（Clement VIII, 1592—1605），針對當時的歐洲情況，集中力量，避免促使法王亨利四世（Henry IV, 1589—1610）率領法國和教廷分離；也努力使英王詹姆士一世（James, I,

the Stuart King, 1603—25) 改善前朝英后依利薩伯 (Elizabeth I, 1558—1603) 對天主教的態度；並且積極協助匈牙利組織十字軍抗拒土耳其人的威脅。在這種場合下，教宗克來孟八世自然對組織使節，出使中國的事興趣不大。羅明堅神父見出使中國事遙遙無期，加以多年在華奔波，健康不佳，需要休養，遂奉命赴那不勒斯撒列諾 (Salerno) 耶穌會公學服務，擔任諾萊 (Nole) 學院的神師；心中雖然懸念着中國教務，但是也不能再採取主動的地位；只有默默地為中國的苗生教會幼苗祈禱；並以拉丁文撰寫有關中國的著作，並繪印中國地圖。最後於萬曆卅五年（一六〇七）五月十一日，這位明代中國開教的功臣便在撒列諾城安逝於主。中國聖教會對這位偉大恩人應當特別記憶和恭敬。

民國六十年二月二十四日

註

1. 見臺慶府志鄭一麟傳。
2. Nicholas Trigault, S. J., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci, 1583—1610*, 一七四頁至一七九頁。
3. 同上。一七九頁至一八〇頁。
4. Pietro Tacchi Venturi, S. J., *Opere Storiche del P. Matteo Ricci, S. J.* 四九四頁附圖四。

書評

拉徒萊著：神學——得救的學問（註）

房志榮

這本原來用法文寫成，而已譯成數種文字的書，雖然只有二八六頁，却扼要地闡述了今日神學的各种問題。難怪很多神學院已採用這本書當作「神學入門」，即初入神學院的學生不可不讀的一本書。這當然不是出自偶然。原來作者除了曾得歷史學及神學雙重博士外，曾在他的本國加拿大及羅馬類我略大學教授基本神學多年，近數十年神學上的變化他都歷歷在目，而在第二屆梵蒂岡大公會議的神學討論上他確實有過很大的貢獻。

本書共分五部分：一、神學的性質；二、神學的方法；三、神學的科目；四、神學與信徒生活；五、目前神學的動態與方向。每一部分立論都很精闢而明朗，要想用中文介紹，最好將它全部譯出。但因限於時間和精力，今暫將第五部分的第二章較詳細地介紹。這一章名：當代神學的幾個大軸心：1. 天主聖言的神學；2. 基督論的各種問題（其簡介見「神學論集」④頁二一四，二三六）；3. 教會的神學；4. 教會與世界的關係；5. 恩寵與聖事；6. 末世論。下面筆者將3. 4. 兩節盡力地忠信譯出，讓讀者對本書有較直接的認識。

3、教會的神學

教會在最初幾個世紀所特別關注的，是一些關於天主聖三及基督論的大問題。中古世紀神學研究了救贖論和聖事，而我們這個二十世紀似乎是教會學的世紀。梵蒂岡第二屆大公會議就曾檢討教會自

己(教會憲章)，及教會與世界的關係(教會在今日世界憲章)。梵蒂岡第一屆大公會議既因環境的惡劣而中斷，未竟之工中有關教會的道理最使人感到迫切的需要。教會不僅是一個歷史的事實(信證學的觀點)，還是一個信仰的對象。大家所迫切需要的一個教會學就是由源流中，並以教會在聖神內的生活爲出發點來探究教會的奧跡，使得教會的許多不同面貌都能平衡地、和諧地顯露出來。在這種種研究過程中，教會似乎慢慢解脫自己，爲能集中於基督及聖神。

在教會憲章所討論的主題中，最使教會面目一新的，是教會爲一得救的聖事和互通的「奧跡」這個題目。教會是一得救的聖事或記號，因爲它代表並施行救援的不可見的恩寵。教會就是基督的救援本身，是這救援所寄居的社會團體或可見形式。所以本不該將教會分成可見的與不可見的，分成制度和恩寵。但教會這個聖事所指定的那個神性事實到底是什麼呢？那個事實就是教徒們與天主聖三本身生命的互通。教會是一個因分享父及子及聖神的合一而集合起來的民族(教會憲章4)。在這個互通的奧跡裡，使信徒們彼此合一，並使他們與天主合一的鎖鍊，是愛情的鎖鍊：聖神。可見互通的奧跡這個主題指揮並啓發整個教會憲章。也能說，這一主題給教會學的每一章投下了新的光線。

教會既是一個互通的奧跡，因此目前的教會學是在聖三及聖神的遠景下盡量發揮。天主的計劃原來是要使我們藉着祂的教會分享基督的「子性」，及父與子之間的互愛之情，那就是聖神。天主在將聖神賜給我們時，是俯就我們，是用祂愛聖子的心愛我們；這樣祂將父愛子，子愛父的愛情植於我們心中，使我們能以子的精神「聖神」走向父那裡，和子一同說着：阿爸，父。教會不成爲其基督的教會，除非它同時也是聖神的教會。

從前的教會學慣於把教會與聖統等量齊觀，以教會爲威力及權利的所在。今日則不然。今後的教

會將被視為全體教民的集團——神學的、聖事的、及弟兄的集團。所有的信者，持有牧職者及一般信友，都以同樣的基本身份，即被救贖，並在基督司祭的血中受過洗禮者的身份，組成這個教會。聖統制度的角色無非是使信友間因信仰及洗禮所開始的互通，一天天地增進。聖統制給自己所下的定義是服務，是延長雅威僕人的救贖工程。

有關教會在聖德，修會生活，以及末世論等主題，同樣和互通的主題——與天主的互通——有連繫，因為聖德無非是分享天主的生命。不過現世教會及信友所有的互通仍是不完全，恒常受到罪惡的威脅而易於破裂的。因此在今世教會及未來完成階段的天國教會之間，難免沒有一種緊張或不調和；這個不調和基於兩個同樣不可否認的事實；一方面教會因基督的血，及祂所賜的恩惠（聖神，信仰，聖事）的，確已獲得了基本的聖德；另一方面，教會的肢體仍不免作惡犯罪。在這個今世與來世的辯證局勢中，修會生活——延伸開來就是一切的宗教生活——出來給那已獲得的救恩——事實本身及其強度——作證，同時指出救恩的完成仍在希望中。

天主子民的主題特別着重教會奧跡的現世特質，以及它的歷史性與社會性。教會的這一種特性，因與盟約的主題相連，也就成了與天主互通的奧跡：是聖善的天主藉着賜人生命的愛情之神，為自己準備一個聖善的民族：「一個特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族」。（伯前二，9—10）「天主子民」這個說法所以在梵二大公會議裡受到歡迎，是因為它將其他說法——身體，殿宇，配偶——未能完善表達的教會多種面貌都聚集在一起。特別是天主的超越及祂對自己的教會所採的主動，天主計劃的延續性，傳教及旅途中的教會的活力——直至世界末日教會不停地為集合天下萬民而操勞。

教會的傳教使命在互通的奧跡下來看便獲得其完滿的意義。因爲一切時代的人都蒙召來組成聖善天主的聖善子民。傳教無非是天主子民關懷的表達，深望世上所有的國度都進入基督所建立的愛的互通裡。傳教的心願就是聖神的推動，「祂在教友心中激發曾一度推動基督自己的傳教精神」（教會傳教法令4）。天主子民完成傳教使命的卓越方法是在人間爲自己真實的愛情互通作明確的見證。

一般的信友都認爲地方教會或個別教會只是普世大教會的分所，普世教會則是全球的信友在教宗的權力之下結合起來的大集團。殊不知教會憲章雖然不擯棄普世教會的意義，但把重點却放在個別教會上：「唯一的大公的教會就在它們中間，由它們集合而成」（教會憲章23）。事實上，聖餐——這個與天主互通的聖事，同時又是每個集團與普世教會互通聲息的行動，就是在地方教會或個別教會內完成的。因此個別教會實在是教會生活的優先地點。

以上這種將教會看做互通的奧跡的觀點越在信友心中生根，那麼服從也越容易建立。服從的動機不再是畏懼，或保持外在秩序的關心，就像在一個井然有序的城市裡一樣；而主要是由於信仰和愛德的統一。權威的執行如果是本着服務的精神，必有助於這種服從的實踐。最後，由大公主義的觀點來看，互通的奧跡使一切基督信徒合成一個唯一的教會，理想不是重獲失去的統制權，而是愛德的合一。教會在爲實現基督徒合一而工作時，是渴望完成自己的一個使命；教會本質的最深一層迫使它要實現的一切基督徒與父、子、及聖神之間的完美合一。

大公會議無意對教會學說出最後一句話，有不少未曾解決，或未得到滿意答覆的問題，大會讓神學家們繼續去研究。例如在基督奧體的神學裡，基督與肢體之間的連繫究竟有何意義？什麼人算是屬於教會的問題應有更新更深的研究。在主教團及羅馬教宗的首位之間有什麼具體的關係？教會一定

需要更長的經驗來確定這層關係。教會真實是聖的，同時又真實是有罪的，這該如何解釋？修會生活的特徵何在？奇恩與職務之間的不調和是屬於那種性質的？的確，在有關教會的神學裡，論聖神的一章尚付闕如。

4、教會與世界的關係

梵二大公會議及它所頒佈的「教會在現代世界的牧職憲章」（「喜樂與希望」）使教會與世界之間所存在的種種關係這一問題大大地增廣了幅度。今後的教會學不得不為這個問題特闢一章，以從事嶄新的研究。

在中古世紀，教會及世界是相當和諧一致的。但近來由於社會不斷俗化的過程，二者已漸漸分家而各自為政。這種對立的局勢相持一個相當長的時間以後，現在二者又互相交談起來。在「祂的教會」通諭及「喜樂與希望」憲章裡，教會承認塵俗世界是自由坦白交談的對方，並肯定世界的獨立自主及其多方面的價值（「喜樂與希望」37）教會知道自己藉着福音供給世界的協助，同時也承認自己由世界所受到的益處（同處4及44）。世界既日新月異，它給教會所帶來的許多問題就不是從前尚未俗化的時代所能提出的。為答覆這些問題固然須以福音為指針，但這些問題的確是新的，因為是來自一個很不同的生活脈絡。

世界憑其存在及各種價值是有着重大意義的。構成世界歷史，締造人類進步的種種事故和現象，形成一種隱秘的語言，教會能發並且應該將它認出。一旦藉福音之光，將這些事故體認出來；它們就成了記號：現時代的記號。保有警覺的信仰能在這些事故裡看出「造物主及救世主天主的計劃，及指

揮聖化歷史者天主自己」(M. D. Chenu)。例如工人階級的改進，殖民地的解放，國際性良心的形成，及其他類似的現象，幾時把它們看成記號或時代的徵兆，它們就變成福音，向教會，向神學所發出的呼聲，催迫着教會要有所行動。無疑，這種與世界的交談會使教會充實起來。

另一方面教會也能充實世界並為之服務。首先因為教會是一個社團，以它可見的、歷史的，及社會的形態能影響俗化世界的進展，共謀人類的幸福。這裡果然有一塊新的工作園地。教會既然必須走入世界，對於世界的各種情勢及問題就不能袖手旁觀，例如世界和平，人口爆炸，協助開發中的國家等。對於這些問題，教會無法直接從啓示裡去尋求解決，因為教會所提供的解決，即便是由福音精神所啓發，仍舊不得不從分析教會現狀，及塵俗世界不斷改變的局勢而獲得。K. Rahner 認為，為研究教會與世界的關係，須有一門新的功課，可取名「實用的教會學的宇宙論」。這門功課放在牧靈神學內專門研討教會與世界之間不斷產生的新關係，而藉以找出教會的行動在目前所應採取的形式，並提供方針或實際行動的決策，來協助世界在真正有益於人類救援的路上前進。拉內說，這種當塵俗世界的顧問的角色，屬於教會的先知職務。

教會如此認真地正視塵俗世界的建設並與之合作，是因為它看出在人類家庭的進步及天主國的建立之間有一種神秘的連繫。人的努力所產生的最佳果實(平等，自由，友愛)不是最好的原料，用以煉成「正義、和平及愛德的美果嗎？」(「喜樂與希望」38—39)。

在這個為建立塵世的未來而與世界合作的方式以外，教會自然不停止它在世界內宣揚福音的工作。不過認清了世界，並認清了教友在世界內的今世行動以後，教會甘心承認，在宣揚福音的任務上，在俗信友扮演着一個有決定性的角色。他們在日常生活中，在盡職業性及社會性的任務時，藉完全合

乎福音的生活見證，能顯示給世界：耶穌基督內的救援已來到人間，為改造人類，為給人類帶來新生命。這種使徒工作是潛進的、深入的，「像酵母一般地」發生作用（「喜樂與希望」31）。

註 René Latourelle, S. J. *Théologie, science du Salut. Essais pour notre temps*, 5. Desclée de Brouwer, Bruges. Paris 1968.

教會內的輿論

資料室

輿論是對一件事實或言論的反應。雖然理論上接受者的反應能是正面或反面的，即贊同或反對，但事實上輿論的潮流是趨向反對與批判，而不是依附與喝采。A. Savvy 在他所著的「L'Opinion Publique, PUF, Paris 1965, p. 6.」一書裡說：「爲能有真正的輿論，必須有真實的或可能的反抗焦點」。因此很多人將輿論及公開批評看做同樣的一回事。實際來說，公開表示的依附爲任何體系的管理人不造成迫切問題。梵蒂岡第二屆大公會議以後，各方的批評層出不窮。教宗保祿六世有時指責過度批評的膚淺及破壞力，有時明言教會內批評的合法及利益。這兩種態度分別反映在馬丁路德及路德宗人身上。

目前批評的主要鰲的是羅馬的主教，即教宗。批評的次數，公開性，以及開口批評的不同人（樞機、神學家、司鐸、信友……）使保祿六世的繼承人在教會本身內，成了衆矢之的。以往是非天主教人士攻擊羅馬教宗，那是毫不足怪的。至於教會內的信友，神學也許不懂，教理可能忘光，但用「教宗」敬禮聖母，保證他屬於唯一真實的教會。教宗爲大部分的天主教徒實在成了偶像。這一局勢在梵二大公會議裡開始動搖。大部分的主教看清了，忠於伯多祿不等於一聽教宗的名字就起一種自動的、機械式的依附，而包括其他更積極、更基督化的作用。近於迷信的禁忌一旦取消，於是「羊群」與「最高牧者」之間的關係乃別開生面。保祿六世自己在聽到徐能士樞機的批評時，也承認這一新局面的好處。

梵二大公會議以後，將所分析的教會文件與證言加以綜合，得到以下的一些結論：1. 大公會議以後，聖統制現出更大的興趣，要知道下層的意見（調查、詢問等）。2. 對於自由討論的問題有所批評，理論上予以接受，但批評須有尺寸，並有建設性。3. 連對羅馬主教的批評，教會內一部分人士也不完全予以否決

晚 禱

李雅韻女士遺著
民五十九年九月再版

文壇社出版，共三四二頁

張 尚 德

晚禱是李雅韻女士，即中和中學校長張文華先生之夫人的遺著。由文壇社出版，全書共分小說、詩、散文、戲劇四大部分。其中各輯所佔篇幅以小說和散文為主，詩與劇各兩篇。晚禱採小說首篇的題目爲書名，蘊含超性的靈光，封面設計極富詩意，印刷也很精美，捧在手中未讀文章，便先令人喜歡。

這本書雖然是作者先後在報章、雜誌發表的文章，由其夫蒐集而成的專輯，但是由於編排得體並無散亂零碎之弊；而作者有一中心思想，所以篇篇都能循着這一路線逐步漸進。晚禱以樸實動人的筆調刻畫出父母對女兒的熱愛，儘管每晚都使他們失望，他們仍然耐心的等待，等待他們迷途的愛女歸來。

「主啊！感謝祢的護佑和恩賜，求祢與我們同在，更要與蘇妮同在，無論她在天涯海角，求妳照亮她，讓她走正當的路。主啊！請赦免我的過錯，我沒有把主的愛心施在自己的女兒身上。主啊！如果蘇妮犯了罪，請降罰在我身上，請感動她的心，讓她原諒我的固執，回到我的身邊。主啊！我們感謝祢，請垂聽我們的祈禱！阿門。」（該書第二頁）這是他們的晚禱。

「我本來應該回家，但是羞愧的心阻止着我的脚步，使我不敢投入他們的懷抱，雖然他們也許正在張開手臂等着我。我不能回去，我不願他們看到我這狼狽的樣子，我是他們唯一的女兒，我願帶給他們光榮，可是現在」（該書第十三頁）是女兒的腳跡。

「曾幾何時，小女孩長大了，生了翅膀，飛了，只剩下對寂寞的老人，而這小孩，像個小天使似的，飛落在她的臂彎裡，她用佈滿皺紋的臉貼在那光滑的小臉上的時候，她的心被慈愛充滿，而那小孩，像一朵小小的向日葵，郝斯夫人的愛撫，像陽光一樣，使這小生命欣欣向榮。」這段說出老婦人收留孫女後的喜悅。

『陰謀』描寫抗戰時，一位帶假面具的老師在北平某教會學校製造爭端，破壞秩序以「學習欣賞別人痛苦」的狠毒手段控制受指使的青年。筆鋒銳利、語調深沉，並藉善與惡的強烈對比襯托出共黨恐怖和毒辣的技倆，讀時緊緊扣人心弦。

散文『記得不？』敘述朋友團聚，歡宴談心之樂趣。如「沒有一絲應酬的意味，在友誼的湖中蕩漾着年輕的歲月，忘了年齡，忘了環境，甚至暫時忘了國難家仇……聯繫着我們的不是同學同事的關係，而是故鄉的泥土……還有什麼能比這更溝通彼此的感情呢？你走過的橋，我走過，他也走過；你爬過的樹，我爬過，他也爬過……家鄉啊！家鄉，我們什麼時候能回到你的懷抱？」末一句道出了遊子的心聲，我們從故鄉來，仍回歸故鄉去。

以上就思想與內容摘要地分析，不難發現李女士的文章樸實而不平淡，流暢而不浮誇，篇篇都有骨有肉，富於教育意義，這在「悟」和「衛生麻將」二劇中更加明朗地給人以教訓。站在從事教育工作者的立場言，作者能把握中心思想，不時點破主題，使讀者不費心思地領悟並抓住某些意義，實在難能可貴。文章的布局與結構也都下過工夫，像其中的對話何其緊湊。至於遣詞造句尤其獨具匠心，如「身歷聲」形容大宿舍裡相互的影響，「國際輿論」強調善於偽裝的孩子們博取人支持時所製造的氣氛，命令人把東西交出用「不折不扣」表態度之堅決，這都是多麼生動而有力的描繪。讀過後再

回味全書不覺與文如其人的感覺。正如李曜林先生在序文中說李女士是志士、仁人、賢妻、良母，固然不錯，但是我認為她更是位偉大的教育家，這不難從其子張新元的「六個暑假」一文中看出。帶着剛上初一的孩子到植物園去記每顆樹的科別，漸次由觀看星斗到熟讀名人傳記以至參加戰鬥訓練……有計劃地執行她的教育，實在令人欽佩。

他如「三個老師的故事」、「再談壁報與課外活動」以及「傻弟弟」等文都充滿着對生命熱愛的情操，表現她實事求是、追求真理的精神，自認壁報競賽是一項有益的課外活動，即使有人反對，仍然堅持意見，據理力爭。她以整個的生命去培育人格、灌溉人生，支持她奮發不懈的就是在基督內，偕同基督的活潑信仰，這種態度與作爲殊值人學習。

如此看來全書真是白璧無瑕了嗎？那又不然，因爲書中詩與話劇所表現的就不如散文和小說那樣清麗動人，有些語句像「散放五穀雜糧之氣，使同車乘客得受其薰陶」以及讓便溺與潭水混合，看初學游泳的人喝下去。似乎過於粗俗、露骨，傷大雅，當然她只是強調人的自私和不講公德，並無損全書的完整。

，而教宗自己在某些聲明中且曾予以接受。

還有一個因素妨礙公開批評或輿論的進行無阻，就是「公開性」本身。依附或贊同公開，絕無問題，自古以來，沒有一個政體不欣然接受，甚至鼓勵這種公開的依附。但批評加上公開性就會引起很多不利的反應了。英文報紙 *The Catholic Herald* (29/9/1968) 說的好：「不是批評的內容使人不安，而是公開地批評這個事實。惡表完全來自提高了聲音」。如果批評者是司鐸，修會會士或樞機，這種對公開批評的敏感還要更尖銳。其實，拒絕批評就是拒絕「光」，要想克服這種拒絕的態度，實在是難乎其難。社會學的理由或神學的理由都不會發生效力。本文作者 G. Molina 認為，教會內的自由交談，不會由於掌權者的慨然允許而建立，而必是隨着一切社會演進的程序，一寸一寸，一尺一尺征服過來，或爭取過來的。換句話說，教會內的自由交談，在成爲一個合法的政策以前，必先是一個已成的事實 (*facti accompli*)。「真理不常是人高與說的，特別是逆着某些人的意見的時候：」（保祿六世語）。說出真理有時很難，但我們有義務盡量減低困難的程度。

參閱：GONZALEZ MOLINA: "¿Es posible un dialogo libre en la Iglesia?" *Razón y Fe*
70 (1970) 474-477.

編 後

本期神學論集的聖經欄討論並介紹舊約聖經裡的一個基本概念和事實，就是盟約。由第一篇古代「近東的盟約制度」可以看出，人與人之間，國與國之間，要指出他們彼此之間的關係，盟約或結盟是一個很適宜的表達方式。天主的選民以色列如此，其他近東的國家也莫不如此。天主所以要把祂與自己人民之間的關係用盟約方式表達出來，一方面是要指出人的自由的可貴，及人做抉擇時的重大責任，另一方面也指出，在天人交往上，天主的恩寵常是主動的，天主的無上主權是要衛護人在正道上前進。懂了盟約的性質以後，再去看看蘇厄書最後一章（第廿四章），便不難見到這一章聖經的重大意義。原來它是選民佔據了許地巴勒斯坦之後，全民向盟主天主誓許忠貞，重建盟約的記錄。學者們非常重視這一章聖經的結構，因為它和赫特盟約有很多相接觸的地方。本刊敢於將這篇冗長的詮釋加以登載，無非是有見於這章聖經的重要和特殊。讀者果能將它耐心地讀完，也許會發現自己未曾料及的內容和說法。

信理欄首篇「有關孔子的解說」，是本神學院院長張春申神父與香港新亞書院教授唐端正先生討論孔子的文章。一共四篇，每人兩篇。這種討論的興趣在於雙方都非常尊敬、推崇孔子，在解釋孔子上也有很多相投或相似的地方，但一觸及兩個基本的問題，他們的意見即刻分歧。那兩個問題其實只是同一問題的兩端，就是孔子的所以為萬世師表，究竟是源於何處？孔子在中華民族的使命又是指向何方？這類問題本不限於解釋孔子，或任何其他一個哲學或宗教上，而涉及整個解釋者的人生哲學，或

人生觀及世界觀。如此就踏入了近代新釋經學所努力的範圍裡來（關於孔子的許多著作是中國的經典，基督徒奉聖經為經典，二者雖各不同，但也可以相比）。新釋經學的一個重要原則是，沒有人能完全客觀地去接近真理，沒有人不是根據自己已有的觀念，已有的立場去接近真理。客觀的真理在那裡，人在追尋、認識真理的過程中，無非是一層一層的，一圈一圈地糾正自己的錯誤，一天一天地更接近真理和事實。可見由不同的角度來討論孔子，是一件多麼有意義的事。

信理欄的其他三篇文章，「言語與聖事」，「神學多元與信仰統一」，及「今日的信仰」，都是目前神學界普遍受到重視的問題。本刊非常感謝著者及譯者將這些豐富而切要的神學知識和思想，以流利暢達的中文介紹給我國讀者。誰經常瀏覽這類譯作，對世界神學大局，必可窺見一斑。

新竹華語學院院長朱蒙泉神父所譯的「從精神治療看情緒成熟」，是一篇內容新穎而豐富的合章。原作採自一本合著的書，書名「當代的神修」，可見將這篇心理學的文章和神修學放在一起是合理的。原來今日心理、倫理及神修不宜分得太嚴格。神修學有信理、倫理為基礎，有心理學在旁輔翼，才能比較穩妥地走向天主。神修及聖教史兩篇的譯作者是本刊的忠實合作人，我們謝謝他們的文章，並望以後還繼續多賜佳作。