

神學論集

于斌



8

輔仁大學神學論集

第八號

(一九七一年夏)

目錄

聖經

「聖、聖、聖」歡呼歌的由來及意義——依撒意亞

蒙召爲先知(依六章)

耶穌顯聖容與跡的解釋

宗教學

有關景教尊經中的「三際經」

聖教史

利瑪竇的又一前驅范禮安

書評

謝扶雅著「巨流點滴」

房志榮……………一五五

張春申……………一六五

楊森富……………一七五

張奉箴……………一八三

項退結……………一八九

神學研習會專輯(上)

輔仁大學神學院。一九七一，一月十八—廿二日

今日之懺悔聖事——引言、罪、及悔改.....	Charles E. Curran 著	譚壁輝 修女 譯	一九三
輔大神學研習會後記.....	劉 河 北 著		二一二
今日之懺悔聖事——告明、懺悔與感恩祭、結論.....	Charles E. Curran 著	王敬弘 修士 譯	二一三
犯罪的心理.....	朱秉欣 神父 講		二二九
皈依的心理現象.....	朱蒙泉 神父 講		二四七
中國文化中罪的形態和意義.....	羅光總 主教 講		二六五
聖經中的罪與懺悔(皈依).....	房志榮 神父 講		二八七
輔大神學研習會後記.....	臺南聖母無原罪會修女		二九六
「罪」與「皈依」的神學.....	蘇玉崑 修士 講		二九七
編 後.....			三〇九

聖經 「聖、聖、聖」歡呼歌的由來及意義——

依撒意亞蒙召為先知（依六章）

房志榮

神見與聖召：關於這個神見的敘述是否就是依撒意亞蒙召為先知的描寫這個問題，今天已再沒有人予以否定的答覆。依撒意亞在聖殿裡有過的神見和他的先知聖召是分不開的，這一點有許多事實可以證明，如神見的隆重性，用火鍊淨的禮儀，天主的召叫及所託付的使命，這一差遣的普遍性，以及先知痛苦的嗟嘆等等皆是。依一章至十二章是依撒意亞先知書的第一個集子，其中六章至九章6節是這第一集的最初核心，裡面含有不少自傳的成分。

蒙召的一幕對依撒意亞先知職務的影響：依撒意亞先知一生的工程都建基在他蒙召的這一幕。他在聖殿裡所見的一切給他堅定的信心，並成了他宣講題材的源泉。天主的啓示及人親身的體驗是最富有決定性的。他有過的這次神見首先教他瞻仰天主的超越性：神見中所有的圖像及擬人法都顯示天主臨在的威嚴、崇高，以及令人驚心動魄的可怖。色辣芬所不斷歌唱的「聖」字，無非是說明天主是一個隔開的，不可企及的，完全另一種的存在。但在同一神見裡，雅威也啓示祂對人類的關心和計劃：有罪的人民自趨滅亡，但留下的遺民將繼續存在，並要在默西亞的時代結正義的果實。天主的超越性及內在於宇宙人類的事實，這樣便連合在一起，而用一句話說出：雅威為王。這個雅威君王的肖像

從此便常常縈繞在依撒意亞的腦際，成爲他日後漸漸發揮及適應的對象。很多宣講的主題都由這次神見而來，並爲同一神見做註腳，如罪惡的可憎：一、4；頑固人民的遭殃：一、7；最後所留下的希望：一、9。

1 節「胡齊雅王逝世那年」（公元前七四〇）的前後，爲南國猶大及北國以色列都是多災多難的時候。北國的雅洛貝罕二世已於三年前（公元前七四三）死去，國勢從此一蹶不振，直至撒瑪黎雅的毀滅而亡國。南國繼承胡齊雅王位的是約旦（七四〇—七三六）及阿哈茲（七三六—七一六），在後者爲王時發生過阿蘭—厄弗辣因之戰（七三五），及北國覆滅（七二二）兩件大事，後者也可視爲前者的後果。以上是依撒意亞蒙召的時代背景。至於先知蒙召的地方，可以斷定是耶路撒冷的聖殿，在這幾段經句裡有兩個字似乎予以提示，一個是 *Helai*（1 節），另一個是 *bat*（4 節）。前一個字本來指謂王宮或宮殿，但也指雅威在燻羅的聖殿（撒上一、9；三、3）。在所羅門的聖殿裡 *Helai* 指中間稱爲聖所的部分（這裡大約有獻香的祭壇），在它前面有前廳（*Ulam*），後面有至聖所（*Debir*），至聖所裡有約櫃及兩座革魯濱像。另一個字 *bat* 最初的意思義是房屋，但也能指殿宇，特別指雅威的聖殿（列上七、12、40、45、51）而言。在則十、4 節，這個字也是指耶路撒冷的聖殿。依撒意亞是在前廳裡得了那個神見。

「坐在崇高的御座上」：「坐着」每每是指法官或帝王而言（出十八、14；錄六一、8；拉三、3）。幾時這一動詞是一現在分詞（*present participle*）——如此處——那就等於一個名詞，意義與「國王」相同（依十、13）。這種說法多次用在雅威身上，特別是指祂坐着審判或爲王（詩廿九、10；列上廿二、19；本處的本行文）。雅威爲王的這個概念雖在依撒意亞以前已經存在，然而是在他以後才廣爲傳開的。雅威

首先是以色列之王（出十五，18；申卅，5；撒十二，12；詠廿四，7—10），但雅威的王權很快就延伸到整個大地（詠九五，3—5；九三，1—2；九五—九九；耶十，7—10；耶十四，9，16，17；拉一，14）。

2—3節：「色辣芬」：由動詞 *Sarah* 來，這個動詞有「點燃」，「焚燒」的意思，特別指焚燒祭壇上的犧牲。在聖經裡只有依撒意亞把色辣芬與雅威放在一起。為先知們的同代人，革魯布（濱）才是雅威不可少的侍衛。在亞述或巴比倫的神殿裡，除了一對革魯濱以外，還有一對名「協杜，拉馬蘇」的像，這可能就是色辣芬。這些像都是人面獅身，長着翅膀的怪物。這裡依撒意亞所見的色辣芬究竟有多少，從希伯來原文裡無法知道，拉丁通俗本假定是兩個，這和古代東方神殿的佈置是很相投合的，上面提過的亞述，巴比倫的神殿便是一個例子。我們大家所熟知的城隍廟裡，城隍老爺所有的秘書，侍衛及警官也是成雙成對的，那就是白老爺、黑老爺；牛頭、馬面；千里眼、順風耳。厄則克耳在則一章裡也有相當詳盡的描寫，可以與這裡依撒意亞所見的互相補充。

「高呼」*Gara*，這個字指呼喊雅威的名字，或宣揚天主的言語（依四〇，3）。回教的「可蘭」經一字也來自這裡，「可蘭」是說「所念的」，即在聖殿裡隆重誦讀的神諭。「聖」字一共說了三次，這種說法只在特殊嚴重的情況才使用，耶肋米亞及厄則克耳也都用過一兩次，即「上主的殿宇，上主的……」（耶七，4）；「這地，這……」（耶廿二，29）；「翻轉，翻……」（則廿一，32）。「聖」字說出天主的超越性，「大地充滿祂的榮耀」說明天主內在於宇宙（參閱歌四，8）。

「萬軍的上主」：軍旅最初是指以色列的軍隊，因為當初雅威是自己人民的將領。然而也指天上的自然因素，因為大自然有時也會幫助選民作戰。例如在德波辣的凱旋歌裡就說：「天上的星辰出征，由它們的軌道上與息色辣交戰」（民五，20）；在若蘇厄攻打迦南時，天上的軍旅（蘇五，14），冰

燈、太陽、月亮（十，11—13）都在重要關頭，幫助以色列人作戰。日後寫聖經的詩人，就把這個在攻打福地的英雄時代所發明的說法，沿用下去；亞毛斯，依撒意亞，及耶肋米亞用的特多。其他的先知用的較少。總之一句：「萬軍的上主」等於說天地宇宙間一切動力，一切事物的主宰。不僅是靜的佔有，還是動的操縱。

4 節：震撼和烟霧：這是西乃山上天主顯現的樣子，不像在創世紀裡所描寫的，天主和亞當及亞巴郎親密的往來。烟霧就與西乃山上的雲霧一樣，表示天主的臨在；在梅瑟的帳幕裡（出四十，34），在所羅門的聖殿裡（列上八，10—11）都有雲霧降下來。岳厄爾先知說雅威的日子將是「一個黑暗陰霾的日子，一個烏雲密佈的日子」（二，2）。

5 節：在雅威面前的震驚：這是在人見到天主顯現時所固有的態度，在整個傳統裡一直是如此：基德紅（民六，22—23）；梅瑟（出三，6）；厄利亞（列上十九，13）都有過類似的經驗。雲霧使人恐怖在新約裡也同樣提及，那就是使徒們在見到耶穌顯聖容以後（路九，32—34；瑪十七，4—6）。此外，依撒意亞的恐怖還有很深的倫理根據：塵俗之物在神聖者之前，罪人在天主之前所感到的距離與不安，雖然這裡所謂的罪人不必意識到任何具體的罪惡。依撒意亞在這裡混統地覺到自己人民的罪愆以及本身的責任，因之而感到驚惶恐懼。

6—7 節：用火煉淨的禮儀：這種禮儀在古代的埃及和美索不大米亞也普遍的應用。在那些禮儀中，「嘴」或「口」常是最重要的對象：「開口」、「洗口」、「沉聖口」……不過這些地方，「口」常代表整個的人。依撒意亞的口受到煉淨，不僅是為陪同色辣芬一齊歌頌上主，也不僅是為宣揚天主的言語，而還是為聖化他整個的人。紅炭是代表火，火在聖經的傳統裡常被認為有煉淨的能力。

(戶卅一，23；助十三，52—59；申七，25；十二，3；蘇七，15；拉三，2；火煉黃金)。炭由祭壇上取來，是說天主的聖潔經過火傳給先知，祭壇代表天主。色辣芬所說的最後幾句話表示，這個象徵性的禮儀已得到所期望的效果。

8 節：以上種種都像是朝廷裡的一次覲見禮：朝覲的人被領到大王面前，大王威儀凜凜地坐在他的寶座上，這時樂隊開始奏樂，歌頌國王的威力和權勢；朝覲的人自愧不如，深自謙抑；但國王大發慈悲，表示欣賞，立他為欽使大臣，授以重命。在這蒙召的敘述中，心理的，及禮儀的各種準備佔了很多篇幅，而天主的召叫本身只用幾句話說出(8—10節)。

9—10 節：因為這兩節聖經不容易解，所以自古各種手抄本彼此之間就有顯著的差別。希伯來原文 (TM) 及拉丁通行本 (Vg) 把聽、明白、看、理解，使他們心硬，耳聾，眼睛昏暗這些動詞，都用命令式 (imperative) 說出，而希臘譯文 (LXX) 則把其中某些動詞放在未來時制 (future)，以避免說天主是以民心硬的原因，因為未來時制的動詞只說後果，不說意向，換句話說，天主只預言將要發生的事，並不令之發生、阿拉美譯文 (Targum) 又和希伯來及希臘文不同，因為希伯來之把聽、看……使之心硬，耳聾……等動詞放在第二人稱的地方 (second person)，阿拉美文都把它們放在第三人稱，此外阿拉美譯文使第九、第十節的語氣要緩和的多。瑪竇福音十三章 14—15 節所引徵的出自希臘譯文，瑪爾谷福音四章 12 節所引的則出自阿拉美譯文 (參閱若十二，40；宗廿八，26—27)。至於猶太經師則把這段聖經不解作一個威嚇，而解作一種許諾 (見 Strack-Billerbeck I, 663a)。

近來關於這段聖經的解釋，可分以下三種不同的意見：1. 盲目失明或麻木不仁是一種懲罰；2. 所謂先知使人心硬無非是說先知預言人心硬；3. 古代閃族人的思想方式不作主因、次因等等的區分。

1. 把以民的盲目失明看做是一種懲罰的，可舉 Fischer (一九三七年詮釋) 為代表。他認為天主的仁慈有一個界限，那就是天主的公義。幾時罪人或一個有罪的民族善意隨從天主的規勸，那麼有先知來宣揚天主在宗教及倫理生活上所有的要求，便得到歸正的效果。可是如果先知一再警告勸戒，却得不到絲毫轉變，那麼他以後的宣講反會加增人心的抵抗和硬化，這種現象已可看做是天主懲罰的開始。這樣，人民面對雅威的頑梗給先知帶來一個很不愉快的使命：藉着他的宣講，人民要逐步地硬化，直至無可挽救的地步。

2. 第二種解釋好似在中古世紀已經盛行，那就是所謂的先知使人心硬化，等於說他預言這件事的發生，因為在先知的預言及所預言的事實之間，並沒有像普通言語與事實之間的那種距離，例如耶肋米亞就是藉他有效的言語摧毀舊的王國，建立新的王國(耶一，9—10)。因此這裡說依撒意亞使人心硬，使人失明，只是說他預言這些事罷了。不過這一解答不能令人完全滿意，因為先知不只是預言，而是在他的宣講及人民的硬化之間確實有一種內在的關聯，就像在出四，21、27裡明說是天主硬化了法老的心，在蘇十一，20裡也說，上主的意思是要迎南人心變硬，好消滅他們，最後在撒下廿四，1裡我們讀到，是天主催逼着達味去統計自己的人民而犯了罪。

3. 第三種解釋認為古代的閃族人不作種種不同原因的區分，這一解釋今日受到較廣泛的接受(見思高聖經註)。我們今日不把機會、准許及原因混為一談，但閃族人把一切都歸於天主，連那些天主能阻擋的事，為他們也像是天主自己做的一般，例如法老的心硬化等。希伯來文的兩個接續詞 *lehasab* (為的是) 及 *pa* (怕，勿) 並不常指真正的願意或不願意，而有時僅指准許某件事發生或不發生。因了這種思想形態，我們不難遇到有些經句好像是互相抵觸，互相排擠，其實不然。閃族的思想方式

能毫無牽強地把一個罪，一種心硬狀態一會歸於天主，一會歸於其他的原因，法老的心硬是一個很好的例子：很多屬於雅威典的經句，不說是天主，而說是法老自己硬了他的心（出八，11，28；九，7，34）司祭本相反，普通把法老的心硬歸於天主。厄羅亨典則介於兩者之間，有時把心硬歸於法老自己（出九，35），有時歸之於天主（出十，20，27）。最後的編輯人似乎不願把心硬的責任歸諸天主，因此他在頭幾個敘述的末了，都用同樣一句話來結束：「法老的心仍然堅硬，不聽信他們，正如上主所說的」（見出七，13，22；八，15）關於達味統計以色列人口的罪，編年紀上廿一，1就和撒慕爾書說的不一樣，前者不說天主，而說撒旦惡意達味統計以色列人民。至於說到人民的盲目心硬，耶肋米亞先知也曾說過，只是他並不把這個事實歸咎於先知的宣講，他只說：「愚昧無知，有眼而無視，有耳而無聞的民族，你們且聽這些事！」（耶五，21）。一直要到聖詠八一首13節才有「天主的許可」這種說法的出現：「我就任憑他們在心中保留着自己的倔強：讓他們按照自己的計謀進行」。

關於以色列的罪過，聖經的作者們給了我們很多不同的描寫，每一種寫法都揭露事實的一面，但也只揭露這一面，而不是揭露事實的全貌。人民果然是硬化自己，可是也能說是天主硬化他們，就是說讓他們硬化，並停留在硬化狀態中；人有自由，天主有絕對的主權，兩個放在一起，是一個得不到滿意解答的奧跡。

依撒意亞的這段聖經還能引發一個問題；他寫這一件往事的時候，是直截了當地把它當一件往事敘述，或者在他盡過初期的先知職務，發覺預言已局部實現後，而對自己的使命加上了一番解釋呢？這第二種可能性是不可漠視的。天主差遣他本是為藉宣講光照人民，引他們歸正，但同時也不阻撓人民停留於盲目狀態中，這樣事實上，先知的使命不但沒有光照人民，反因人民的抗拒而加重了他們的

黑暗，這就是依撒意亞在回顧自己有過的神見而筆之於書時，所見到的前因後果。從此可見，除了上文所說的閃族思想不分各種不同的原因以外，還有一層更深的，可說形而上的理由或解釋：因了聽者的頑梗和麻木，先知的話越清楚，反越令他們眼瞎。光綫太强使人目眩，因為這道強光來自天主，所以能說天主使人目眩或眼瞎。

11—12節：先知的這句話「吾主！直到何時？」同時是一種堅決希望的表示，先知不能相信以色列及猶大的心硬會是永遠的，無盡期的。此外，「直到何時」(ad matay)這句話是祈禱中的一種說法，用以祈求天主改變目前的局勢，拯救自己的人民(見詠九四，3；六，4)。所以「直到何時，人民盲目無知？」是一句問話，也是一句禱詞。天主的答覆預言敵人的進攻，田園的被毀，以及人民的被擄，另一半答覆則在下節說出。

13節：希伯來原文殘缺不全，希臘譯文保存的也不完整，其他譯文彼此都有出入，不過在主要的意思上，都是大同小異的。這一層中心思想就是，在敵人毀滅全境時，以色列民族只有十分之一暫時得以幸免，但終究仍歸毀滅，毀滅後只剩一座樹樁，這是來日希望的一粒神聖的種籽。那暫時幸免的十分之一的人民是猶大，這從聖經很多地方可以看出，例如撒烏耳第一次與哈孟人作戰前，曾檢閱自己的人，以色列人共計三十萬，猶大人共計三萬(撒十一，8)。達味為王時，以色列認爲自己佔有國王的名分，十倍於猶大(撒下十九，44)。烹羅的先知阿希雅給雅洛貝罕預言王國的分裂時，曾將十個支派許給雅洛貝罕，爲所羅門的家室只留下一個支派(列上十一，31)——西默盎支派分散於猶大支派中與之合而爲一。在以上這各種不同的分配中，猶大都是以色列民族的十分之一，和本節所說，在全國毀滅後所留下的十分之一不謀而合。

最後我們還能略略注意依撒意亞在這篇敘述裡所表現的文學天才。他廣用聲調的效果來配合所描寫的對象，使它栩栩如生：在描寫色辣芬時用很多子音（consonants）以形容他們的飛翔（2節）；在讚美天主的歌詞裡用很多長母音（vowels），特別是「噫」字，來給人隆重的印象（3節）；爲描寫聖殿的震動，子音開始尖銳化（4節）；最後，先知爲描寫自己的恐懼，用很多單音字，特別是「噫」字，好像人受驚時變得口吃，說不出話來一樣（5節）。

在詞句分配一方面，這裡也有一個反常的現象。普通希伯來文的詩以對仗（parallelism）爲主，兩句兩句地寫下去。依撒意亞的這段描寫却是以「三」字代替了慣常用的「二」字：色辣芬有三對翅膀；讚美詩裡有三個 qadosh（聖）；在先知的第一次發言中有三個 E（因爲）；因爲我必喪亡，因爲我是唇舌不淨的人，因爲我見了雅威君王（5節）；色辣芬的動作有三個：蓋臉、蓋身、飛翔；讚美詩共分三段：聖、聖、聖——萬軍的上主——遍地充滿祂的光輝；雅威所說的話分成三段，針對三件東西：耳朵，眼睛，心；將要臨頭的毀滅干涉到三個對象：城邑、房屋、田地（11節）。爲何有這許多「三」字呢？這一現象能得到某一種解釋嗎？據 Alonso-Schökel 的推測，這絕不是出於偶然，而大約是因爲在依撒意亞蒙召的神見中，使他受影響最深的是那重複了三次的 qadosh「聖」字，這一旋律從此以後就一直縈繞在他的腦海裡，而在他動手描寫神見時，自然地成了敘述的核心，逼他去找一個三段式的格式，以及相似的語句、動詞等與之相配合。

參考書

P. Bégurier: "La vocation d'Isaïe" in *Études sur les prophètes d'Israël*. (Lectio divina 14),

「聖、聖、聖」歡呼歌的由來及意義依撒意亞蒙召爲先知（依六章）

Paris 1954, p. 11-61.

J. Alonso Diaz: "La ceguera espiritual del pueblo en Is 6, 9-10" in *Estudios eclesíasticos* 34 (1960) 733-739

L. Alonso-Schökel: "Die stilistische Analyse bei den Propheten" in *Supplements to Vetus Testamentum*, Congress Volume, Oxford 1959, p. 154-164. Leiden, Brill, 1960.

耶穌顯聖容奧跡的解釋

張春申

教會嚴齋月的禮儀，在四旬期第二主日，不論甲年，乙年，丙年，都恭讀耶穌顯聖容奧跡。顯明地，它把這個奧跡視為走向復活奧跡的踏脚石。有關顯聖容奧跡的記錄，除了對照福音（瑪：十七1—13；谷：九2—12；路：九28—36），尚有若：十二27—28和伯後：一16—18。我們對於這個奧跡的解釋分四段：（一）奧跡敘述的準備，（二）奧跡的中心，（三）奧跡的陪襯因素，（四）奧跡的歷史性。

（一）奧跡敘述的準備

耶穌顯聖容的奧跡，應當屬於傳教生活的第二階段。普通大家把伯多祿在斐理伯的凱撒勒雅境內，承認耶穌為默西亞的事件，作為祂傳教生活的分界點。從此以後，面對耶穌的人群分為兩組：一面是拒絕接受耶穌的大部分人群；另一面却有着少數堅決地跟隨祂的弟子。耶穌自己因為遭受當時權威的反對，同時擺脫群眾的政治性默西亞的牽連，所以退出傳教工作，專心於弟子之訓練。對於這一小群人，祂將漸漸地啓示自己的奧跡，要他們知道他們所承認的默西亞乃是走向耶路撒冷蒙難而死，然後復活的人子。

在走向耶路撒冷去的行程上，三位對照福音的作者都記錄了耶穌三次預言自己在耶路撒冷的死亡與復活（瑪：十六21；十七22—23；二十17—19。谷：八31；九31；十32—34。路：九22；九36—44；十八31—33）。這裡我們無法嚴密地分析每一次的預言和預言後的種種反應。大體上我們可以說，每次耶穌預言後，總是有

弟子的不了解與不接受的反應。伯多祿之諫言而受到耶穌的懲戒便是一個例子（瑪：十六21—23）。三位對照福音的作者都相似地指出宗徒對於耶穌預言的消極反應，而耶穌便針對他們的態度發表十字架的教訓。譬如耶穌懲戒伯多祿之後，在瑪竇福音中，接着便記載背十字架的必要（十六24—26），而且將來人子要在光榮中予以賞報（十六27—28）。總之，按照思想結構，耶穌走向耶路撒冷，路上三次預言死亡與復活的記載，都是具有這樣一個格式：預言——宗徒的消極反應——耶穌的教訓與對未來的希望。因此三次預言不只是有關耶穌自己的未來，其實也是有關弟子的未來。這個未來的奧跡有着兩面：光榮的一面和黑暗的一面。每次弟子在黑暗一面前不安與憂悶，每次耶穌仍舊表示堅決地接受痛苦，同時也把光榮一面提出。

走向耶路撒冷的行程，為耶穌雖然是走向死亡，但是不可分離地也是走向光榮。可是為宗徒好像只是一個走向死亡的悲劇。為耶穌他自己的去世（Passing）（路：九31）顯明地是一個完成，可是為宗徒這是一個謎，一塊絆腳石。耶穌每次給他們疏導，把謙卑與光榮，可恥的死亡與三天後的復活，痛苦與賞報常連結在一起；但是這樣的預言在復活與天主聖神降臨之前，在祂自己尚未在光榮中把十字架的絆腳石消除之前，宗徒們無法了解。

耶穌顯聖容的奧跡，便是天主聖父針對宗徒們的態度，對三位特選弟子，在極短的時間中，啓示祂兒子的光榮。三位對照福音作者都在第一次預言死亡與復活之後，編插這段顯聖容奧跡。再者，我們可以見到福音作者都在耶穌疏導宗徒與顯聖容奧跡之間，寫着一句非常難懂的話：「我實在告訴你們，站在這裏的人中，就有些人在未嘗到死味以前，必要看見人子來到自己的國內。」（瑪：十六28）這句話的原來意義該是關於末日人子降來，但是三位福音作者都把祂懂成耶穌在疏導宗徒之後，預報

不久將要發生的顯聖容奧跡。而且教會中不少教父也是作如此講解，以為耶穌在這句話中，報告有人要提先見到光榮中的人子。

為此，我們由顯聖容奧跡的記錄的前後分析，可以知道這個奧跡給三位特選弟子預先見到末日的光榮；向那些因了預言而垂頭喪氣的弟子，天主聖父好像說；他們應當抱着信心跟隨耶穌，走向十字架與光榮的復活。

(二) 奧跡的中心

顯聖容奧跡的記錄中充滿了聖經名辭，如果我們想比較有次序地研究奧跡的意義，必須先把中心思想提出。而一般說來，大家認為奧跡的中心是天上來的聲音：「這是我愛子，我所喜悅的，你們要聽從他。」（瑪：十七5）這話使我們想起耶穌受洗時的天上聲音（參閱拙著：耶穌受洗奧跡的解釋。中華學術院天主教學術研究所學報第一期，十七—二七），只是增加了一個聽從耶穌的命令。因此，在這句話中，我們可以認出耶穌的三個名號：天主之子，天主喜悅的僕人，像梅瑟一樣的先知。但是又因為整個顯聖容奧跡記錄的內容與達尼爾第十章有關，所以人子的名號也該包含在內。

耶穌是天主之子：為福音作者，天上聲音所說的愛子，不該只指默西亞，而且也指耶穌是天主的獨生子，「先存的兒子」。這層意思是初期教會默想了聖詠第二首：「上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。』」，而對於耶穌神性的承認。福音作者願意將顯聖容奧跡與受洗奧跡互相對映。耶穌在受洗時，如同其他以色列人一樣，好似罪人走近若翰；天主聖父却宣告祂是自己真實的兒子。現在，在祂預言苦難之後，天上的聲音向三位弟子，公開承認耶穌是自己的愛子。

耶穌是上主僕人：瑪竇云：「我所喜悅的」，路加云：「我所簡選的」，無疑地使我們想起依撒意亞所詠「上主僕人」的詩歌。（依：四二1）

耶穌是像梅瑟一樣的先知：申命記十八章十五節，已在梅瑟口中說：「上主你的天主，要由你中間，由你兄弟中，為你興起一位像我一樣的先知，你們應聽信他。」而伯多祿在耶穌復活後，便將這話應用在耶穌身上（宗：三22），所以耶穌便是這位先知。其實天上聲音的命令：「你們要聽從他」，已經足夠說明耶穌是先知。誰拒絕祂，要自民間剷除；誰跟隨祂背十字架，要得到復活的光榮。

爲此，顯聖容奧跡的中心思想，乃是天主聖父向三位弟子，宣告耶穌是自己的愛子，喜悅的僕人，像梅瑟一樣的先知。他們應該聽從祂，由十字架走進光榮。

除此以外，聖經學家以爲顯聖容奧跡的整篇記錄反映着達尼爾第十章。因此，耶穌的人子名號也隱含在內。

（三）奧跡的陪襯因素

我們已經把奧跡的中心意義提示出來，爲使這個中心更爲顯著，在記錄中尚有不少陪襯因素——高山，光耀，梅瑟與厄利亞，帳棚，彩雲——。我們也要簡單地加以解釋，爲說明奧跡的意義。

高山：耶穌單獨領着三位門徒上了一座高山。高山乃是許多宗教的起源地，天地相接之點。雅威降來也在山上（出：十九20）。可是我們這座高山沒有名稱，傳統上說這是大博爾山，而今天的批判家更以爲是斐理伯的凱撒勒雅北部的赫爾孟山。其實這樣勉強的搜尋，正失去了福音作者沒有將高山命名的真意。他們願意指出耶穌捨棄了熙雍聖山，選擇猶太地區別的一座山。熙雍在聖經中是雅威的住

處，默西亞的地區（詠：二六），也是世末萬民來朝的地點（依：二二—三）。然而耶穌選擇另外一座高山，因此超越了熙雍在傳統上的尊嚴與高貴。這是指點一個新的時代。

如果我們注意瑪竇福音，那麼高山的意義更爲清楚。福音起初有耶穌受誘的極高的山（四八），魔鬼以世上的一切國度及其榮華來誘惑祂。而在福音之終又有耶穌指定的山（二八16），那裡祂將授權宗徒往訓萬民。而在兩者之間，有着顯聖容奧跡的高山。三處記錄有着一個上升的層次，在第一座高山上，耶穌拒絕魔鬼的榮華；而在第二座高山上的顯聖容，正是耶穌責斥伯多祿爲撒旦之後，天主聖父提先賜給祂光耀的顯露；最後在山上，祂說「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪：二八18）所以，如果我們觀察瑪竇福音的安排，顯聖容奧跡實在是導向復活的踏腳石。其次，在這裡尚有聖經學家指出，耶穌是新梅瑟的思想，也在這高山的陪襯因素中可以看出。天主的啓示是在高山上：在西乃山上，梅瑟接受了石版（出：三一18），也在這山上，天主顯現給厄里亞（列上：十九8），現在天主聖父向光榮之子說話是在一座新的西乃山上。這層意思有人在瑪竇與馬爾谷的顯聖容記錄的第一句話「六天以後」中已經看出。出谷記說：「梅瑟上了山，共六天之久，第七天上主從雲彩中叫了梅瑟」（二四15—16）。如同梅瑟在第七天上進入雲彩，同樣新梅瑟在「六天以後」顯聖容。否則，我們實在不易註解二部福音所寫的「六天以後」的真正意義。

光耀：耶穌在三位宗徒面前變了容貌，福音作者用了默示錄文體描寫祂的面貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光。耶穌這個光榮，正是他在預言苦難之後，向宗徒們所說的人子要在祂父的光榮中降來的光榮（瑪：十六27；谷：八38），只是現在提先在三位弟子前顯現出來。所以耶穌的顯聖容，正是如同上面所說的，在預言受苦的背景上，天主聖父給與宗徒的保證。

而且我們還該知道，在聖經傳統中，光榮只屬於天主，只有天主是光榮的。現在這個記號在耶穌身上出現。這並不如古經中梅瑟的面部，因了與上主交談而發光，反映出的是天主的光榮。耶穌的光榮出於祂的內部；這個光榮在聖誕夜裡環照牧童（路：二·九—一〇）；後來斯德望（宗：三·一三），保祿（宗：九·三）都要見到。

梅瑟與厄利亞：對於二人的同時出現，聖經學家有着許多不同的解釋。普通而論，梅瑟象徵法律，厄利亞象徵先知。但是天上的聲音說：「聽從他」，這使人想起的是像梅瑟一樣的先知，而不是厄利亞。也許厄利亞之出現，象徵默西亞之前驅。可見二人在顯聖容奧跡中的意義，有着不同的解釋。

在辣彼傳統中，有着這樣一個說法，天主給梅瑟說：當我遣發厄利亞來的時候，你們二人應當同行。也許這個傳統影響着顯聖容的記載。梅瑟大先知偕同默西亞的前驅厄利亞，一起來向最完美的先知致敬。

由於厄利亞之出現，當他們下山時，便討論這位先知，耶穌將厄利亞與若翰相比，祂從若翰的爲義致命，又提起人子的要受磨難。路加福音沒有記載這段下山時的討論，但是他告訴我們，在顯聖容時，耶穌同梅瑟與厄利亞，談論自己的去世，即祂在耶路撒冷必要完成的事（路：九·三十一）。這裡所說的「去世」，實在包括耶穌的死亡，復活與升天。因此，我們可以說，梅瑟與厄利亞的出現，多少與耶穌的未來有關係。

帳棚：有人說伯多祿的話是東方人對客人的禮貌，有人說此時正值帳幕節，因此引起伯多祿的話，也許最爲容易的解釋，乃是帳棚象徵永遠（路：十一·九），伯多祿此時想起末世來臨而說了這話。

彩雲：伯多祿要搭三座人手所造的帳棚，彩雲降下遮蔽了他們。帳棚出自人手，彩雲來自天上；帳棚給人黑暗，彩雲給人光明。古經中，彩雲乃是天主顯現的標記；在耶穌顯聖容的山上，彩雲下降，是天主臨在的標記。

以上我們將陪襯奧跡的一些因素，簡單地註解過了。其實這些因素，不過是以默示錄文學的類型，把奧跡的中心意義再加說明而已。總之，三部對照福音對於耶穌顯聖容奧跡的記錄，都是在預言苦難的背景中，為光榮的復活安置一塊踏腳石。由此可見，教會的禮儀，基本上非常正確地應用了那些福音材料。

四 奧跡的歷史性

我們解釋了對照福音記載的顯聖容奧跡之後，很自然地會問究竟整個奧跡的歷史價值有多少。好些批評家以為顯聖容不是耶穌生時所發生的事，而是福音作者把耶穌復活後的一個顯現，提早記錄在耶穌生時。這樣的假定不易為人信服，因為它與記錄中的許多材料不能配合。耶穌復活後的顯現目的使人認出祂的真面目，所以不應該變容。而且復活後的耶穌隱藏自己的光榮，所以也不應該會有顯聖容奧跡的光耀。至於天上降下的彩雲，梅瑟與厄利亞，以及伯多祿的話等等因素，實在無法適合復活後的耶穌。相反，三位弟子之選擇，宗徒們之不了解等等，都反映耶穌生時的情況。因此，我們更自然地在顯聖容奧跡中，看出天主聖父在耶穌生時對於人子使命的印證。

然而另一方面，在這事實上，我們又不能不承認福音作者所用史料的自身具有的文學類型。顯聖容奧跡的記載相當清楚地顯出默示錄的類型，以及傳統上天主顯現含有的因素。譬如上山，顯現，使

命，下山四個步驟確是最基本的描述天主顯現的類型。這可與出谷記中相似的記載互相比較。

總之，我們認為耶穌顯聖容奧跡的記載，並非傳奇性的創造，而是一個歷史中心事實，外面包圍着文學類型的因素。這是宗徒時代的特點，往往在耶穌事件上加上神學解釋。我們解釋的對照福音中的顯聖容奧跡，基本上含有天主聖父對於自己愛子的啓示，而文學類型把這中心事實在神學思想中發揮。如果我們繼續研究若望福音，大概可以得到相似的結論。

耶穌顯聖容如果是祂生命中的一大奧跡，我們也許會驚訝爲什麼第四福音好像沒有記載。但是這僅是初步的印象，事實上若望並沒有失掉這段記錄。爲若望而論，耶穌的整個生命是一個恒久的顯聖容，「於是聖言成了血肉，寄居在我們中間，而我們見到了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」（若：一14）不過，在一個特殊的時辰上，天主子的光榮更是明確地顯現了出來。這是在祂榮進耶路撒冷之後，有些希臘人前來見祂（若：十二21-22），在這情況中，若望福音記載了一段可以與對照福音中顯聖容奧跡比較的文字，我們先抄錄在下。

「耶穌回答他們說：『人子要受光榮的時辰來到了，我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；但如果死了，纔結出許多果實來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生。誰若事奉我，就當跟隨我；如此我在那裡，我的僕人也要在那裡；誰若事奉我，我父必要尊重他。現在我心神煩亂，我可說什麼？父啊！救我脫離這時辰罷！但正是爲此，我才到了這時辰。父啊！光榮你的名罷！』當時有聲音從天上來：『我已光榮了，我還要光榮。』在場聽見的群眾，便說：『是打雷了』」

另有人說：『是天使同他說話。』耶穌回答說：『這來的聲音不是爲我，而是爲你們。現在

就是這世界應受審判的時候，現在這世界的元首就要被趕出去；至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」（士二二—三二）

這段文字與對照福音中，當耶穌預言受難，以及弟子表示難於接受後，所有的訓誨與疏導，具有一樣的性質。甚至文字上也顯出相似，譬如：瑪：十六25—27「因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我的原故喪失自己的性命，必要獲得性命。因為將來人子要在他的光榮中同他的天使降來，那時他要按照每人的行為予以賞報」而在這段記錄中，若望福音也有天上的聲音：「我已光榮了，我更要光榮。」

天上的聲音說：「我已光榮了，我更要光榮。」那是答覆耶穌的祈禱：「父啊！光榮你的名罷！」。光榮聖子，便是光榮父的名，在耶穌的生命中，自祂受洗開始（若：一31—34），祂的一切宣講與工程，都是天主聖父的光榮的證據，也是耶穌自己的光榮，所以天上的聲音說：「我已光榮了」；現在耶穌臨近受難與復活，因此這聲音還說：「我更要光榮」，因為巴斯卦奧跡乃是耶穌的光榮的圓滿。可見，基本上若望的記錄與對照福音的顯聖容奧跡，同樣是天主聖父為聖子的光榮，預先作證。二種記載中的天上聲音，都是在光榮走向苦難的耶穌。不過，若望福音沒有對照福音的文學類型，因此我們見不到高山，彩雲，光耀，梅瑟與厄利亞等等因素。這裡天上的聲音已經不是為三位特選的弟子，而是為四周的群眾。事實上，對於信者，耶穌的一切工程，祂的整個生命都是來自聖父的光明。

總之，在若望福音中，我們可以發現對照福音記載的顯聖容奧跡的歷史中心。現在我們再讀伯多祿後書：

「我們將我們的主耶穌基督的大能和來臨，宣告給你們，並不是依據虛構的荒誕故事，而是

因為我們親眼見過他的威榮。他實在由天主接受了尊敬和光榮，因那時曾有這樣的聲音，從顯赫的光榮中發出來，向他說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』這來自天上的聲音，是我們同他在那座聖山上的時候親自聽見的。」（16—18）

這裡我們又可發現顯聖容奧跡的中心材料，而如同若望福音一樣，並沒有默示祿文學的類型。只是伯多祿後書已把這件事實作為基督再來的證據。

因此，根據了不同的傳統材料，我們應當承認天主啓示自己聖子的中心事實，其實這只是「聖言成了血肉」在特殊時辰中的一個表現。誰若接受這個基本信仰，不論在對照福音或若望福音中，都可以看出天上聲音的真正意義。

有關景教尊經中的「三際經」

楊森富

唐朝景教徒所遺下的中文文獻之一，有所謂「尊經」者，曾載述景教僧景淨所譯出的三十餘部經典書目，其中的第十四部即為：「三際經」。但由於「三際經」，曾一度混入於道教的「道藏」中，故曾一度被視為道教的經典。復由於殘缺不全的一部在華摩尼教遺物：「摩尼光佛教法儀略一卷」（註一）的書末曾提到了「三際」二字，法國漢學家伯希和竟懷疑「三際經」非屬景教所有，而稱它係屬摩尼教的經典者（註二）。尤有趣者，提到「三際」二字的前述摩尼教經典——「摩尼光佛教法儀略一卷」，也被編入於佛教的「大藏經」中，而列在外教部份。故「三際經」或「三際」二字，實前後出現於景教、摩尼教、道教、及佛教的叢書中、或書目中。如此說來，它和上述四種宗教多少都攀上了一点關係。那末，我們可否相信：「三際經」係屬景教的經典？——這實在是耐人尋味的！

一、「三際經」的浮沉：

(1) 它曾出現於「尊經」書目中

景教的「尊經」計分為三段，第一段為頌贊上主文，即：「敬禮皇父阿羅訶（天父）、應身皇子彌施訶（聖子）、證身盧訶寧俱沙（聖靈）」，已上三身同歸一體。」（註三）第二段為列舉景教所敬重的諸新舊約聖經作者、先知、及使徒名單，如：「（敬禮）瑜罕難法（王）、盧伽法王、明泰法王，

……」等是。(註四)第三段爲「尊經」的正文，亦即列舉經景淨所譯出的三十餘部：「可尊、可敬的經典」書目，如：「常明皇樂經、宣元至本經、志玄安樂經、……三際經、……啓眞經……」等。

「三際經」，按「尊經」排列的順序，列在第十四部，在卅餘部經典中，它被排在中間的部位，有若今日新舊約聖書中的「詩篇」，列在全部聖經的正中間。有人說，「詩篇是全部聖經的縮影」，又有人稱它爲：「小聖經」(註五)。如果說排列在全卷聖經中央部分的詩篇，「像聖經的一個山峯，站在其上，可以瞻望四圍的光景；明白了詩篇的眞理，則對神的權能、慈愛、救恩、天國的榮耀，都能明白」(註六)，那末，我們又何嘗不可說：「三際經像尊經中的一個山峯，站在其上，可以綜覽景教信仰的全部光景；明白了三際經的道理，則對神的權能、慈愛、救恩、天國的福樂，都能明白！」

(2) 它相傳為景淨所譯

「尊經」的原文後，有一段字體較本文爲小的一行附註，說明「尊經」諸部經典的翻譯工作，係完成於景淨之手：

「謹索諸經目錄，大秦本教經，都五百卅部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝，貞觀九年，西域大德僧阿羅本，屈于中夏，並奏上本音。房玄齡、魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨，譯得已上卅部卷，餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。(註七)」

(3) 它一度被編入於「道藏」中

史學家陳垣云：

「(摩尼教)其經，名：二宗、三際。二宗者，明與暗也(註八)。三際者，過去、未來、現在也。大中祥符興道藏，富人林世長賂主者，使編入藏，安於亳州明道宮。」(註九)

但今日所通行的：「道藏」(如臺北縣板橋、藝文印書館所影印者)，在其書目中，已不復見有所謂「三際經」者。諒該經爲後來的道教徒發現：非屬道教經典，乃從「道藏」中抽出。至「三際經」的下落如何？今已不可考。

二、何謂「三際」？

陳垣稱「三際」係指「過去、未來、和現在」等三種不同的時間型態，已如前述。但這樣的解釋未免過於簡略，仍無法幫助我們了解「三際」的真實涵義。倒是摩尼教遺留下來的一部殘缺不全的「摩尼光佛教法儀略一卷」，爲我們提供了一點線索。「三際經」既經散失，其全貌已不可復見，但我們却靠着這一線索，略窺其一二。該部殘經，亦以「二宗」與「三際」相提並論，有若陳氏所稱者。它說：

「初辨二宗。——求出家者，須知明、暗各宗，性得懸隔，若不辨識，何以修爲？」

接着又說：

「次明三際。——一初際、二中際、三後際。」

有關景教尊經中的「三際經」

「初際者，未有天地，但殊明、暗。明性智慧，暗性愚癡，諸所動靜，無不相背。」
「中際者，暗既侵明，恣情馳逐。明來入暗，委質推移。大患厥離，於形體火宅，願求於出離。勞身救性，聖教固然；即妄爲真，孰敢聞命？事須辨析，求解脫緣。」

「後際者，教化事畢，真妄歸根。明既歸於大明，暗亦歸於積暗。二宗各復，兩者交歸。」
綜觀上引摩尼教經典對所謂「三際」的解釋，實包括宇宙的創造過程、和人類的過去、現在、和將來等三種過程。如衆所知，摩尼教係第三世紀中葉，由波斯人摩尼(Mani)所創立之宗教。其教義係綜合基督教、佛教、和祆教的教義而成，故其中的部份思想來自聖經。以宇宙創造的過程而論，所謂：「未有天地、但殊明暗」者，係指創世紀一章1至4節的情形：

「起初神創造天地，地是空虛混沌，淵面黑暗。……神說：要有光，就有了光。神看光是好的，就把光、暗分開了。」

又所謂：「暗既侵明，……明來入暗」，亦係指創世紀一章5節的晝夜的更替而言：

「神稱光爲晝，稱暗爲夜，有晚上，有早晨，……」

至於「明既歸於大明，暗亦歸於積暗」者，係指世界的末日到來時，日月不再發光（見馬太福音廿四章），而新天地實現時，耶穌基督將成爲光中的光：

「不再有黑夜，他們也不用燈光、日光。因爲主——神要光照他們。」（啓示錄廿二章5節）

這就是宇宙的過去（初際）、現在（中際）、和未來（後際）。
至於文中所說的：「明性智慧、暗性愚癡，諸所動靜，無不相背」係指人類一生下來就有了智、

愚之爭、明暗之鬪；從暗者將「恣情馳逐」，惟有辯析好壞、接納「聖教」，方能「求解脫緣」。人類終必一死，能有機會接受宗教的教化，亦僅限於在世間時；因為人類一經斷了氣，要上天堂或下地獄也就決定了，所以必須趁早悔改、接受教化，也就是文中所說的：「教化事畢，真妄歸根；明既歸於大明，暗亦歸於積暗」之意。

——這也就是人類的過去（初際）、現在（中際）、和未來（後際）。

當然，以上對「三際」的解釋，完全係摩尼教方面的看法。從宗教歷史來說，基督教屢斥摩尼教為異端，而摩尼教却由於其本身的教義，係調和：耶、祇、釋諸教教義而成，故實際上吸收了很多基督教的思想。職是之故，在華景教亦曾影響摩尼教，而摩尼教却不可能對景教產生任何影響力。二者所使用的宗教名詞，其共通者並不局限於「三際」二字（註十）。在華景教，在宗教名詞方面雖確曾借用了若干儒、道、釋諸教用語，但一借用過來，則每成為景教的所有物，而滋生新義。「另參拙撰：「景教經典中的佛敎用語變義考」（註十一）、及「景教會名的思想背景研究」（註十二）。在上述二篇論文中，筆者曾對景教所借用的佛敎用語、及儒敎用語，詳較其本義、及變義。篤學之士，煩請一閱。」故縱令景教的「三際經」中的「三際」二字，係借自摩尼教，一到景教徒手中亦將滋生新義，而其對「三際」二字所下的定義，亦當與摩尼教的解釋迥然不同。況且，景教之入華係在唐太宗的貞觀九年（公元六三五年），而摩尼教却遲至則天武后的延載元年（公元六九四年）始傳入中國。故摩尼教必自景教的「三際經」，借用了「三際」二字，更會合其本身的教義——「明、暗二宗」（明神和暗神，——亦即相信：有所謂光明之神、和黑暗之神），而每將「二宗」與「三際」相提並論。

那末，從景教方面來說，「三際」二字究當作何解呢？

由於「尊經」另指出景教徒所譯的諸經典中有一部名爲：「寶路法王經」者（按「寶路」，今譯保羅或保祿），知係保羅書信的唐代譯本。「景教徒所用的敘利亞文聖經譯本，在西曆四三一年景教派被逐離開敘利亞，遁往小亞細亞時爲止，所用的新約係採用路迦諾（Lucian of Edessa, 312）的新約篇目」（註十三），而該新約篇目係包括了所有的保羅書信在內。所以，對「三際」二字最適當的解釋，當然只有從保羅書信中尋求其答案了！

論到基督徒的「過去」、「現在」和「未來」，保羅如此寫着：

「社（真神）曾（過去）救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望社將來（未來）還要救我們。」（哥林多後書一章10節）

另有一處經文，其內容也與此相仿，茲併抄錄如下：

「我也從獅子口裏（喻指魔鬼的權勢）被救出來（指信徒受洗歸主後，魔鬼的權勢已成「過去」）；主必救我脫離諸般的兇惡（指信徒受洗禮後的現世生活，必得主耶穌的隨時保祐）；也必救我（於將來）進社的天國。」（提摩太後書四章17—18節）

筆者每喜歡把這二節經文稱之爲：「三層救恩」，或「完全救恩」；這也就是在華景教徒所稱的「三際」（過去、現在、和未來）。其「層次」之分，無非說明救恩之完全。據此，「三際經」的內容，雖不明亦自明矣！（註十四）

綜上所述，筆者推論「三際經」確屬景教的經典無疑。

(附註) :

(註一) : 現存的「摩尼光佛教法儀略一卷」有二本，均屬敦煌石室的唐代寫本，一存大英博物館、一存巴黎國家圖書館，前者稱為乙本，後者稱為甲本。日本於大正年間(約當民國初年)所編印之「大藏經」，曾把它輯錄在外教部份。——即「大藏經」第54冊，第1279——1281頁。

(註二) : 伯希和博士(P. Pelliot)稱「三際經」係屬摩尼教的經典寶節，詳見佐伯好郎博士的：「支那基督教の研究」第一冊、暨冀天民著：「唐朝基督教之研究」(香港，基督教文藝出版社，一九六〇年六月初版)，頁卅八引論。

(註三) : 此段冠於「尊經」開頭的頌詞，筆者以為係相當於早期教會公禱文之一的：「榮耀頌」(Gloria Patri)，見拙撰：「景教經典與古代教會信條」壹文，載：香港、「景風」季刊第23期，頁29——41，一九六九年十二月出版。

(註四) : 有關景教對「法王」二字用法的探討，詳見拙撰：「景教經典中的佛教用語變義考」壹文，載於臺北、「中華學術院天主教學術研究所學報第一期，頁六九至七八。一九六九年八月出版。

(註五) : 見蔡聖民編：「舊約聖經概論」第二冊、頁卅三，臺中、真耶穌教會臺灣總會、一九五八年十一月出版。

(註六) : 同前註。

(註七) : 「譯得已上卅部卷，餘大數……猶未翻譯」句，佐伯好郎寫成：「譯得已上卅部，卷餘大數……猶未翻譯」。但筆者以為：「卅部」應為：「卅餘部」之誤，蓋「尊經」中所列的經典實不止卅部，計有卅五部之多。

(註八) : 二宗即二位神，指明神與暗神。

(註九)：見張星煊撰：「中西交通史料彙編」第四冊，頁一四一，臺北、世界書局影印本。

(註十)：摩尼教與景教經典，其中的宗教名詞共通者有：「三際」、「三常」、「法王」、……等，不一而足。

(註十一)：載於臺北、中華學術院天主教學術研究所學報第一期，頁六九至七八。一九六九年八月出版。

(註十二)：載於高雄、「智慧」月刊，第二卷第十期，一九七〇年三月一日出版。

(註十三)：見拙著：「中國基督教史」頁三五八，臺北、臺灣商務印書館、民國五十七年六月初版；暨張伯儂著：「新約正經成立史」頁八十七、香港、基督教輔僑出版社、一九五四年六月初版；並穆格新(Sten Borge)著：「新約導論」頁三十，香港、道聲出版社、一九六四年四月、第四版。

(註十四)：「三際」二字既經解明，則吾人可推知：它係屬景教的「講道集」，用以申明保羅對三際的解釋。「三際」二字被摩尼教借用後，是否另有撰作「三際經」？則尙待攷證。

聖教史

利瑪竇的又一前驅范禮安

張奉箴

范禮安 (Alexander Valignani, S. J.) 和羅明堅 (Michael Ruggieri, S. J.) 在明萬曆十一年，把聰慧幹練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。本文要介紹的是范禮安的簡史。

為推動耶穌會在遠東，尤其是中國的傳教事業，耶穌會第四任總長麥古里 (Everard Mercurianus, S. J. 1573—1580) 神父的功勳是不可抹殺的。是麥神父委派范禮安神父為遠東的耶穌會監會司鐸 (Visitor)。

范禮安神父於嘉靖十八年 (一五三九) 二月二十日，生在意大利那不勒斯的吉耶提 (Chieti) 城。出身名門。教宗保祿四世 (Paul IV, 1555—59) 因了鄉誼的關係，和范禮安神父很友善。范禮安十九歲時獲得巴度大學 (University of Padua) 法學博士學位。之後在教廷服務數年，獲得亞爾坦 (Alempis) 總主教的器重。

嘉靖四十五年 (一五六六) 三月廿九日，范禮安由耶穌會總長聖方濟各波爾日亞 (St. Francis Borgia, S. J. 1565—1572) 親自收錄進耶穌會初學院。在初學院中，追隨聖祖依納爵的芳踪，專心契合天主，苦身克己，守齋祈禱。二年初學並研讀神學後，受命為初學院副神師。晉鐸後，出任初學院神師神父。在他服務初學院的時期，認識了初學修士利瑪竇。

萬曆元年 (一五七三)，麥古里神父被選為總長後，目睹范神父的才幹和學識，允他誓發末愿，

派他爲遠東耶穌會監會司鐸，兼總長代理；命他率領派定的三十二位耶穌會會士東來；並且還准許他在由羅馬至葡國京都里斯本的途中，隨意從沿途的耶穌會會院，再另選八位會士，任何耶穌會院負責人不得反對。范禮安神父擔任這監會神父的職責三十三年之久，直到萬曆卅四年（一六〇六）逝世澳門爲止。

范禮安神父字立山，是一位心胸寬大、眼光遼濶、富有組織天才和駕御技巧的長上。他所願意的只是愈顯主榮和拯救人靈。他心懷謙誠，待人懇摯，言語富有動人的磁力，舉止大方，令人嚮往。他接受命令後，便在聖京收集來自遠東的種種確實報告。

萬曆二年（一五七四）三月二十二日，范禮安神父偕同三十八位耶穌會士，由葡京里斯本搭舟東來。當年七月十七日在非洲東岸的莫三鼻給（Mozambique）地方，遇到由澳門敗興返回的利貝拉神父（Juan Bautista Ribeira, S. J.），聽到不少有關中國的報告。同年九月六日到達果阿。萬曆六年（一五七八）七月，范神父來到澳門，遇到守護聖沙勿略臨終的華人安多尼，聽他敘說聖沙勿略臨終的情景，和生前的許多嘉言懿行，非常感動。范神父留澳門九月之久，聽到許多有關中國的傳述和報告，認爲所謂中國歷史悠久、文化崇高、幅員廣大、物產豐富、人民溫文有禮等稱譽，都是確實的。范神父認爲這樣一個優秀的民族，不一定能接受基督的福音。他認爲傳教士們應當改變作風，應從學習中國的語言、文字、和國學並禮俗開始，應有中國的心腸，應當戒避自視過高的殖民主義作風。他認爲應當由果阿遴選數位傑出的，既富有學識，又具有德行的青年會士前來澳門。這些會士一定要學好中國語言和文字，不僅能說，還要能念、能寫。他由澳門給果阿的耶穌會省長寫信，說明自己的意思。不久印度耶穌會省長神父魯依（Vincencio Ruiz, S. J.）便遵從范監會神父的意旨，委派費

拉利 (Bernardino de Ferraris, S. J.) 神父前來。但是費氏這時已經不能趕及高晉 (Cochin) 即開的船隻。魯依省長神父於是便改派羅明堅前來。不久利瑪竇神父和巴範濟 (Francis Pasio, S. J.) 神父也被派來到澳門。范監會長在臨離開澳門時，留下親筆信，囑咐羅明堅神父和繼來的傳教士，務必要學好中國語言和文字，要學到能說，能念，和能寫的地步。

萬曆七年 (一五七九) 七月七日，范禮安神父離澳門往日本視察。七月廿五日抵達有馬郡。這時在日本傳教的教士共五十九位。其中司鐸廿八位。范神父鼓勵傳教士們，要堅固已經領洗的日本教友的信德，使他們獲得深沈的公教知識。他指示外籍的傳教士，要學好日本語言；要明瞭日本的傳統禮俗；要尊重日本的文化。他訓示日本耶穌會的長上應當積極地注意陶冶本地的神職人員和會士，使他們受到高深的教育和宗教神修訓練。他爲日本的耶穌會長定立了一些切實的指引和規程，促使他們以慈父的心腸和同情同樣地對待一切屬下，不分是日本會士或歐洲會士。他劃定日本的傳教區爲三部分。每部分都設立了會長神父。在有馬郡他設立了修院。在府內和豐後境內，他設立了初學院和學院。並且使日本成爲副省。一五八〇年，日本教友已達十三萬。

萬曆八年 (一五八〇) 三月有馬郡郡主晴信，由范禮安神父手中領受聖洗，洗名玻羅大削 (Protestans) 同時還有四千郡內外教友領受聖洗，和七千背教的信友重歸吾主的羊棧。(註¹)

萬曆十年 (一五八二)，范禮安神父鼓勵九州的三位天主教郡主 (大名)，大友宗麟，大村純忠，有馬晴信，組織使節團往赴羅馬覲見教宗。這便是歷史上有名的「天主教歐使節」團。團長爲伊東祐益；團員千千岩情左衛門；隨員有中浦壽理安，原太知野。團員都是十六歲以下的少年(註²)，他們攜帶三年的費用，由范禮安神父率領，於該年三月九日離開日本，經澳門、新嘉坡、馬六甲、錫

蘭、高晉。於萬曆十一年（一五八三）抵達果阿。進見葡國印度總督瑪斯加蘭（D. Francisco Mascarenhas）備受總督盛情款待（註³）。

范禮安神父原想親躬率領這次使節團前往羅馬覲見教宗揆國十三世（Gregory XIII, 1572—85）。但是當他到達果阿後，曉得羅馬任命他兼任印度耶穌會省長。因此他只好留在東方，命令麥基達神父（Diogo Mesquita, S. J.）率領使節團前往歐洲。萬曆十五年（一五八七）五月底，使節團在進見西班牙王、教宗、並意大利的王公之後，携帶許多貴重禮物，並一架印書機返回果阿。迄今日本政府對葡國天主教傳教士很是優待，果阿的葡國總督，在日本副省長高艾浩神父（Gaspar Coelho, S. J.）並范禮安神父建議下，決定派遣范禮安神父為專使，携帶總督致秀吉的書信，並四位日本使者由歐洲帶回的禮物前往日本。

萬曆十六年春（一五八八），范禮安神父和四位日本使者來到澳門，聽到日本秀吉已於上年（一五八七）開始迫害日本的天主教會。為了慎重起見，不敢馬上去日本。留居澳門兩年之久。在這期間，范神父曾利用日本使者的日記，編成「日本使者旅行記」（*De Missione Legatorum Japonensium ad Romam Curiam, Rebusque in Europa, ac Toto Itinere Animadversis. Dialogus ex Ephemeride Ipsorum Legatorum Collectus, ac in Sermonem Latinum versus, ab Eduardo de Sande, Sacerdote Societatis Jesu.*）這本書由耶穌會士孟三德（Eduard de Sande, S. J.）神父譯成辣丁文，於萬曆八年（一五九〇）春夏之交，利用日本使者帶回的印刷機在澳門印行出版（*In Macaensi Portu Sincici Regni in Domo Societatis Jesu cum Facultate Ordinarii, ac Superiorum. Anno 1590.*）。此外利用這架印刷機在澳門於萬曆十六年（一五八八）還出版了玻尼法爵（Juan Bonifacio）

神父著的公教兒童教育 (*Christiani Pueri Institutio*)。這兩部書可說是在我國境內出版的最早西文書籍。

范禮安神父熱愛中國。他的目光雖然注視着日本和印度的教務，但是並沒有忽視中國的傳教事業。他積極支持中國的傳教士，堅決主張爲進行中國的傳教事項應當取用審慎、明智、漸進的步驟。他曾把日本耶穌會的傳教區會長嘉拉耳神父 (*Francisco Cabral, S. J.*) 於一五八一年調來澳門，支持並推動中國的傳教事業。他堅決地主張應當派遣最有學識，兼有德行並幹練的會士來到中國。他堅決地反對一些無知的傳教士，想用武力來做後盾的錯謬計劃和建議。這種想藉武力開啓中國傳教大門的企圖，在耶穌會士著名史學家馬菲依神父所著的東印度通史中可以約略窺見(註4)。這種企圖遭到傳教學家科斯塔 (*Joseph Acosta, S. J.*) 神父的反對。

在范禮安神父留居澳門的時候(一五八九)，肇慶的耶穌會傳教士被迫離開肇慶，遷往廣東省北部的韶州。萬曆十八年(一五九〇)夏，范禮安等由澳門抵達長崎。但是直等到次年(一五九一)春方才蒙受豐臣秀吉的盛禮接見。反對聖教會的仇人們堅決地肯定范禮安的使節團是假冒的。范禮安神父根本沒有離開日本。豐臣秀吉於是命令范禮安神父返國。范神父於萬曆廿年十月離開日本。同年嘯鳴唳神父由菲律賓賓出使日本，太閤秀吉開始進犯朝鮮(一五九二)。

萬曆三十二年(一五九四)，范禮安神父准許中國的耶穌會傳教士改穿儒服。萬曆廿六年(一五九八)他由印度經澳門，於八月間第三度去日本，時豐臣秀吉逝世。范神父雖然駐於日本，但是對於中國的傳教區却非常注意。他用信件不時給予中國內地的傳教士以清晰適宜的指導。他派遣羅明堅神父回羅馬，請求教宗委派專使來中國。委派利瑪竇爲在華的耶穌會會長，不受澳門耶穌會會長約束。他

也切願進入中國宣傳福音，但是職務的重擔和中國海禁的森嚴，使他多年的憧憬不能如願以償。魯德照神父曾經記載，有人告訴他，曾見范禮安神父坐在澳門耶穌會院的窗前，目睹遠處中國大陸，發出沉痛的呼聲說：

「巖石呀！巖石呀！什麼時候您才能開啓呀！」

萬曆廿七年，利瑪竇定居南京。兩年以後進入北京。到萬曆卅三年（一六〇五）北京城內的教友已達二百餘名，內中有不少達官顯宦和學者聞人。此外在韶州、南昌和南京的教務也日益興盛。范禮安神父甚願親身視察一番這新興的中國教區。萬曆卅四年（一六〇六）一月廿日，正當他準備進入中國時，身染重病，安逝於主。遺體葬於澳門。

註

1. Johannes Laures, S. J., *The Catholic Church in Japan*. 100頁。
2. 氣賀重躬，*東亞基督教史*。一七八頁。
3. Antonio Jose Figueroa, *Primera Embaxada do Japao a Europa*. 三〇頁
5. Giovan Pietro Maffei, S. J., *Le Historie delle Indie Orientali*. 九二頁至一〇三頁。二七五頁至二九五頁。

書評

謝扶雅著「巨流點滴」

(信徒傳紀叢書)

項退結

香港基督教文惠出版社

一九七〇年初版

定價：港幣三元五角

二六八頁

這是一本當代中國智識份子的傳記，同時是一位基督徒的傳記。傳記中所牽涉的問題，因此與所有中國智識份子有關，尤其與所有中國基督徒有關。

作者生於清光緒十八年（一八九二），至今十足年齡已逾七十八歲。正像他這一代的許多其他中國學者一般，他同時兼受了中國傳統教育與西方教育。因此他稱自己的年青期為「本國傳統時期」；他在故鄉紹興的家塾中讀了十年書，做過「學而優則仕」的美夢，考過「童子試」。科舉被廢以後，他在窮途末路中，一度追隨大舅父，想當一名「紹興師爺」。幸虧在一九一〇年遇到一遠房族兄，幫他赴日本東京讀書。東京求學時，他受基督徒朋友羅文光的影響，在一次眼疾時決定受洗。受洗後，與其他六人結成培育性靈的「團契」（這個在基督教中通用的名詞據本書作者說是由劉廷芳所創）。歸國後開始寫作，一九一六年在上海投身於基督教青年會工作。一九二五年，謝氏得基督教青年協會的資助，赴美國芝加哥進修神學、哲學。一九二八年歸國後，在廣州嶺南大學執教，為青年協會寫「人格教育論」及「宗教哲學」（一九五九年港重印）二書。一九三七年，放棄教鞭，去河北定縣參加鄉村建設運動。抗戰時，一度因日軍追逼，落荒避入搖山洞中蟄伏兩月之久。

抗戰勝利後，謝氏似乎又曾在大學執教，創「唯中論」的哲學體系。一九四九年至香港，在嶺南書院主持中國文學系，並在新亞書院授課。一九五八年，他全家赴美國紐澤西州麥迪森(Madison)，在「基督教名著編譯所」從事譯著工作以迄於今。

基督教名著中，謝氏所譯為「康德的道德哲學」及「聖多默的神學」。目下他尚在翻譯「使徒後時代教父選集」。

讀完這本傳記以後，我覺得本書對天主教提供了許多反省資料，故擇三項臚陳如下：

第一、我國基督教的「平信徒」，似乎遠較天主教教友更活躍而主動。本書作者受洗後投身於基督教的。最值得一提的，是鄉村建設運動（一七一—一八二頁），基督教徒參加這一運動的知名之士，有孫伏園，瞿世英等等。青年會又組織了「中國基督教學生團契」，同時創青年進步、華年等刊物。這一切活動都在五四運動以後不久就開始。返顧我天主教，「公教進行會」於一九三四年才成立。而這個組織，除去個別會員（如陸伯鴻）有卓絕表現外，實在沒什麼活力可言；充其量，公進會員不過對聖職界偶爾幫些忙而已，他們不會自動地計劃、行動。不僅三十年代如此，六十年代的中國天主教還是如此。任何教友組織，說句不中聽的話，似乎都像有些木偶，完全靠幕後牽線人纔會活動。不管是職工、中學生、大學生乃至大專教授的組織，都不脫這一模式。我這話絕非攻擊這些組織或負責這些組織的指導人，更不是挖苦教友，而是客觀事實的沉痛剖析。我也絕對沒有意思歸罪任何人；要如有過錯的話，那是我們大家的過錯，我自己也無意辭其咎。曾有人說，沒有劣等的士兵，祇有劣等的長官。天主教徒之始終不能主動，可能因為我們聖職人員不讓人主動，不善於訓練主動的人才；當然，

這又種因於我們自己過去所受的教育和現行的制度和氣氛。主動並不是造反，而是站在自己的崗位上，以教友立場爲國家爲老百姓服務。這樣的服務以意識到自己真是教會的一份子爲先決條件；而這一意識在我國教友身上似乎還非常薄弱。譬如，近年來，一些年輕的大學畢業生，都有勇氣自創雜誌，自創出版社，要想改造社會風氣。我們的教友有沒有這樣的勇氣？最近十餘年，透過教會關係出國的教友留學生，爲數也相當可觀。希望他們以教友身份有主動的表現才好！也許有人會說：新教友信德根子不深。那末，何以基督教中的一些新加入的教徒（謝扶雅等於十、二十年代就是如此）會如此活躍、主動呢？總之，這是一項值得我們反省的課題。僅有主動的聖職界而無主動的教友，中國天主教將始終不能生機充盈。七十年代的我國天主教應如何改絃易轍呢？

第二、謝氏的活動，除去青年會的組織工作以外，最主要的是寫作。一九二三年就出版了「基督教青年會原理」一書，未幾譯「完人之範」和「祈禱發微總論」。赴美國留學歸國後，撰「人格教育論」及「宗教哲學」。晚年又參加「基督教歷代名著集成」的編輯、最後這項工作，其構想、組織、成就，在在都值得天主教取法。首先值得注意的，是這項規模宏大的譯書計劃是由山東齊魯大學的故教授孫恩三發起，這又是「平信徒」採主動態度的另一明證。這項計劃以後由金陵神學院負責執行，開始時而且曾與天主教南京總主教于斌會商。他們要把古代、中世紀、宗教革命以後直至二十世紀的基督教名著介紹給中國學術界。至今已出版三十冊。宗教革命以前的文獻，完全和天主教相同，其中還包括上文所說過的「聖多默的神學」。是的，比起玄奘譯書的熱忱和規模，基督教的譯書工作尙居其次。但比起天主教來，實在高明多了。

附帶要提及的是，謝先生目下在譯的「使徒後時代教父選集」，內容當與呂穆迪神父譯的「宗徒

時代的教父」大同小異。此書早已於一九五七年由香港真理學會出版。

今後，這項義不容辭的譯書工作如何能與基督教取得協調？天主教內部如何能為這項工作形成一股人力物力？這一切都是值得研究的課題。說起人力，我不禁又要慨歎：天主教三所高等學府均以外語著名，但至今尚未造就優秀的翻譯人才。當然，我們也必須解決譯者的經濟生活，使他們無後顧之憂而能心神愉快地工作。與其把大部份經費投資於建築，實不如把一部份經費用到這裏。

第三、繼五四運動而來的非基督教運動，使當時的基督教徒憂心如焚。除文字及口頭方面衛道以外，他們深覺教會必須本色化，其任務有二：一是使教會在中國自負責任，自理、自養、自傳；另一是要使教會與中國文化結婚，洗去西洋色彩。這一構想發軔於一九二二年，而且也是由「平信徒」所推動。謝扶雅先生的「唯中論」，就是他對教會本色化所作的一項努力。他最強調的一點是：「中國如能每一代總有數千名基督徒君子，即能創造一種具有基督教精神的中國新文化」。

「自理、自養、自傳」，後來雖在「三自運動」（自治、自養、自傳）的口號下受共產黨利用，成爲一種分裂運動，但原來的意思極其合理，而且是教會應當達到的理想。基督教在這點所實現的，也比我們強得多。謝先生所主張的「基督徒君子」，更是我們大家所應努力的：每人應從自己開始。

當然，我不能贊同作者的全部主張。例如他似乎跟着土來馬赫主張重加考慮某些教義（二五一頁）。我們認為應從不同角度對教義加深瞭解，但不主張修改——要是「重加考慮」的意思是修改的話。

自序中把笛卡兒的外文姓名寫成 *René Descarte*，係 *René Descartes* 之誤。「思在故我在」，也不如一般所譯「我思故我在」更準確。引用康德時，用英文並不比用中文更有權威性，因為二者都是譯文。但這些僅是枝節，無關全書宏旨。

神學研習會專輯(上)

輔仁大學神學院。一九七一、一月十八—廿二日

今日之懺悔聖事

引言、罪、及悔改

Charles E. Curran 著
譚 璧 輝 修 女 譯

在今日的教會裏，許多人已經接受了一件事實——就是現有的懺悔聖事，及教會給它所訂立的規條已經不如從前那麼重要；並且在許多信友的生活中，懺悔聖事已居於次要的地位。許多本堂神父都報告：「辦告解的人數較昔日大為減少。」許多男女修會。在幾年前還嚴格遵行每週辦告解的習慣，而現在已放棄了它。在過去的一兩年中不曾辦過告解的神職人員和教友很多，其數目會使我們大吃一驚。信友日漸忽略告解的重要性是一種好現象嗎？我們如何對這種事實做一個正確的估價？

正當懺悔聖事的價值逐漸被人忽視時，在教會生活中施行懺悔聖事的方式也有一些更改。或許最爲衆人所知的改變是有關兒童懺悔的改革。現在，在世界各地許多堂區裏，兒童在七歲之前不必辦告解。有時，兒童辦告解的年限還可延長。有關告解的另一改變是參與集體懺悔儀式的情形日漸普遍，次數日漸增加。在這公開的懺悔儀式裏，信友們聚集一起恭聽上主之言，然後按照祂的教訓省察自己的生活；他們承認自己的罪，共同祈求天主的寬宥，改變自己的心靈，彼此寬恕，最後以祈禱及歌唱感謝天主的仁慈及寬宥。目前，教會規定一個合乎條件的懺悔必須指明大罪的次數及種類，並要有一位司鐸的赦免。有時在公開懺悔儀式裏也包括個別的告明，但是有時却没有。

第二屆梵蒂岡大公會議所頒佈之禮儀憲章（第七十二條）指出：「應修訂告解聖事的禮節和經文，

使能明確表示這件聖事的本質和效能。」許多文章及書籍都紛紛催促教會改革懺悔聖事的禮儀及形式。現在已有些司鐸試行一種不包括個人告罪的懺悔禮。這種形式的懺悔禮日後會為教會所採納嗎？目前的懺悔儀式是什麼？一位本堂神父或一位司鐸有權舉行這種無個人告罪的懺悔儀式嗎？這種無個人告罪的懺悔禮是真正的聖事嗎？

懺悔聖事引起了許多問題。在這種情況中，我們如何能對懺悔聖事的本質及其在信友生活中所佔的位置有進一步的了解？我們該以何種立場來評判那些有關改革懺悔聖事的建議，或那些已開始實行的新方式？教會內部的革新應該依據目前的需要及過去最好的見識，針對當前的困難而推行之。最近幾年所出版的有關懺悔聖事的文章確實遵照革新的合法原則。懺悔聖事許多基本觀念都自聖經獲得其意義及重要性，因此，應該在聖經的光照之下研究這些觀點。在過去的幾十年中專家們對懺悔聖事的歷史已做過研究。這種研究是很重要的，因為歷史告訴我們現在的懺悔聖事並不是絕對的，而是相對的。任何時代的禮儀都受當時的歷史背景的影響，各個時代對懺悔聖事的禮儀所強調的方面都不同。歷史的演變及發展強調了目前懺悔聖事的儀式與其結構的關係；同時這種歷史的演變及發展也為我們搜集了重要的資料，好能對懺悔聖事作進一步的了解，及對未來改革懺悔聖事作準備。

研究懺悔聖事歷史的專家們對此聖事的改革及發展提出了三個不同的階段。所謂公開的懺悔（更好稱為隆重或法定懺悔，在教會中從未有一個共同的名稱來表達個人公開認罪的行為）出現在第四到第六世紀之間，它包括三個步驟。第一、是藉主教的覆手，罪人正式進入懺悔者的行列中。我們應該注意，罪人公開進入懺悔者的行列，並非只要使罪人發謙遜，還是要表示他因罪而離開了教會，如今教會的成員為他祈禱。第二個步驟是罪人為自己的罪做補贖。教會要求罪人所做的補贖是極嚴厲的，

甚至一個罪人要一生不斷地做補贖。公開懺悔禮的最後一個步驟，是最隆重的，就是在信眾前，藉天主教的覆手，罪人與教會團體言歸於好。

在教會歷史裏，第二個階段的懺悔稱為定額補贖懺悔 (*tariff penitence*)，這種形式起源於愛爾蘭的隱修士，在第七世紀及以後傳遍於歐洲大陸。定額補贖懺悔不如公開懺悔來得隆重，也無公開的儀式；罪人只向主持懺悔禮的神職人員述說自己的罪就夠了。自從隱修院實行這種懺悔之後，主持懺悔禮的不再是主教而是一位司鐸。司鐸按照罪人所犯之罪的種類及情況給予罪人應做的補贖。罪人所做的補贖記載在一本稱為補贖手冊中 (*Libri Penitentiales*)；定額補贖之名便由此而來，因為在這些書裏已經定下何種罪該做何種補贖。這種懺悔禮有兩個特點，使它有別於早期的懺悔禮。早期信友一生只行一次懺悔禮，正如信友一生只領受一次洗禮一樣；但是，現在信友在一生中可多次領受懺悔聖事，此其一。罪人所做的補贖減少了，此其二。

懺悔聖事演進的第三階段始於十二世紀末期，在脫利騰大公會議文件裏我們可以看到有關於懺悔聖事改革的規定。教會不再採用補贖手冊，而司鐸成為給予罪人補贖的裁判，因此，在這種情況之下，懺悔聖事強調主持補贖聖事的神職人員如同一位法官。罪人所做的補贖較往日減輕，而在懺悔聖事的結構及了解上，補贖也較往日重要。罪人做完補贖後隨即與教會和好，罪的告明也有其重要性了，甚至有人假定告罪的本身便有補贖的價值。向一位司鐸敘述自己的罪，這種行為的本身便含有謙遜及懺悔的意義。現在整個懺悔聖事被稱為辦告解。這便是今日教會中懺悔聖事的基本型式。

「教會在現代世界」憲章採用了教宗若望廿三世的觀點，就是我們該看看時代的徵兆，教會的方法該與廿世紀裏生活上的問題相配合。為要革新懺悔聖事，宗教社會學已盡力想從信友對懺悔聖事所

持的態度上，以及他們的困難及願望中去發現時代的徵兆。教會對這一點只做了有限的研究，但是它們已指出目前信友生活中的某些困難。第二屆梵蒂岡大公會議呼籲我們應該注意那重視一般信友生活經驗的演繹法，但是我們應該與其他影響神學革新的因素一同來了解這種演繹法。關於懺悔的問題，神學家們藉著他們對聖經，歷史及對懺悔聖事有系統的研究，贊同信友對目前懺悔聖事的形式批評：目前的懺悔聖事有陷於機械化或甚至被人誤解為魔術的危險。

懺悔聖事的意義應得到更深一層的了解。我們可以從教會其他各方面的革新去了解；但是懺悔聖事的改革至今沒有注意聖經中的重點，沒有注意到歷史上有關懺悔禮的發展及演變，沒有顧及當今信友的生活。當然我們只改革懺悔聖事的儀式並不能達到革新的意義。我們必須首先明確地了解構成懺悔聖事的一切因素；唯有如此，才能使信友更主動的參與懺悔聖事。儀式本身的改革固然極其需要；但是它仍然不夠，因為儀式和標記必須指出一件深邃而乍看之下不易被人了解的真實之事。

今日的神學以及許多信友所面臨的問題，主要是有關「天主的問題」。上帝已死的神學，雖然它本身已經死去，但是有關天主的問題仍然是神學上最重要的問題。在懺悔聖事的理論及實行上，有關天主的問題仍佔中心位置，因為在這聖事裏，罪人在基督內與天主的寬恕及愛相遇。與懺悔聖事有關的許多問題其根源都在對天主所產生的問題上。

罪

懺悔聖事很明顯的假定罪的存在及罪的重要性。但是罪對現代人有任何意義嗎？對廿世紀的信友來說罪是一種真正存在的事實嗎？假若罪在信友生活中無其重要性，那麼懺悔聖事便毫無意義了。或

許罪惡感只是中世紀遺留下來的一種不健全的概念，現代的人已將它棄之腦後了。

我們每一個人都帶著很勉強的態度去承認我們自己的罪，但是目前罪在人的經驗中却有其重要性。科學及技術已給予人控制受造物的力量，知識無限進展，人對他自身以及對他周圍世界的發現愈來愈多。但是罪惡及因罪惡而敗壞的情況仍牽涉着個人和社會。在偉大的科學時代裏，人常忘記自己的有限及罪惡，但是人若對事實作仔細的反省，他便會發現罪仍然存在於我們這現代化的世界上並有其重要性。

我們可以很簡單的將罪形容為缺少愛，以及遠離天主及他人。假若我們很誠實的面對自己，便會承認自己的罪。我們願意與窮人分享我們所有的嗎？我們願意全心接納那些被人擯棄及被人遺忘的人嗎？我們服務的動機是出於我們鄰人的需要，或出於我們的自私？假若罪與愛是相對的，那麼在我們生命中便充滿了罪。

但是罪並不是一種個別的現象。罪惡的勢力在我們社會裏所表現出來的是整體的，或許罪惡的勢力，就表現在我們不願意承認我們自己的罪。我們應該承認我們已經忘記在我們的社會裏還有罪惡的存在。

當我們指責別人的罪惡時，很容易忘記自己的罪。今天許多對生活充滿幻想的人沒有看清在世界上海仍有罪惡的存在。從表面看來，似乎人易於誇大罪惡，但只要我們靜心反省一下，便能想起罪存在於我們生活中，也存在於我們的世界。很不幸的，罪也存在於廿世紀中。

基督信仰常注意罪的重要性；事實上，基督信仰的奧蹟並未離開罪惡的事實。根據瑪一：21的記載，耶穌之被稱為耶穌，主要理由是因為他要將他的子民從罪惡中救出。耶穌基督的救援工程唯有在

罪惡中方才顯出有意義；逾越奧蹟便是紀念基督戰勝了罪惡與死亡。雖然基督的死亡顯示了罪惡的勢力，但是基督的復活却是勝利的標記及許諾。福音的訊息在救援工程及戰勝罪惡中明確地看到了基督的使命。初期教會知道它該繼續執行這項使命；就是將人自罪惡中解救出來，並將他們領入基督的新生命中。基督信仰的人類學看清人的有限，及人有罪的本性；事實上，任何一種觀點若不能使人注意到他自己的罪惡，它便不能稱為基督徒的觀點。

天主教神學忽略罪在基督訊息中的重要性，因為天主教神學對罪未能有適當的了解。在服從天主法律的觀點之下來看罪，認為罪是一種外在行為，這種主張是沒有了解罪的實質是什麼。對罪的一種機械化的、個人主義的及現實主義的觀念剝奪了罪存在的真正意義。世界已經喪失了罪惡感，這或許是真的，但是更不幸的是：信友對罪的意義已失去了真正的了解。

我們應該在聖經中尋找對罪的意義的基本啓示。但也應該採用現代的人對人的了解及對人類學的了解的各種觀點。聖經及現代人對人的了解都主張：我們應該從人與天主、人與人、人與世界的關係上去看罪的意義。

人是一種生活在關係複雜狀況中的受造物；而罪便是要消滅這些關係。在聖經創世紀的前幾章中，或許對罪的意義解說得最為詳盡。近代聖經研究提醒了我們，創世紀的敘述並不是有關亞當厄娃二人的歷史記載，而是許多年之後，作者對罪的事實所作的反省。他以極其動人的方式述說他對罪的意義的了解。現代的神學家們對創世紀作者的思想及見解讚賞不已。

天主與人之間所訂立的盟約使我們看出全部聖經中所敘述的天主與人之間的關係。救恩史便是一個有關天主以愛來揀選他自己的子民的故事。罪便是人拒絕天主所賜予的愛。雖然人拒絕了天主愛的

賜予，但是天主仍忠於他與人所訂立的盟約，他派遣他的子來恢復他與人間愛的關係，並且給人類一個與天主重新立約的機會。信友們都相信所有的人都從天主那裏接受這同一的邀請，只是接受的方式不同而已。因此，創世紀中所敘述的罪並不僅是外在的行爲，或一種悖逆的行爲，而是人拒絕與天主建立愛的關係，拒絕依靠天主。人要與天主一樣——魔鬼便以此來引人背叛天主。

在這故事的其他細節裡，我們可以更清楚看出罪是拒絕與天主建立友愛的關係的意義。作者描述在清涼的黃昏時刻，天主主要與亞當厄娃在園中散步——作者以這動人的筆法描繪天主與他們兩人之間的愛的關係。但是由於他們的逆命之罪，當天主到園中來要與他們相聚時，他們却躲起來了。由於亞當厄娃所犯的逆命之罪，天主將他們二人趕出樂園。這事象徵著他們與天主之間的親密關係已經中斷。依據創世紀的敘述，死亡是罪的懲罰；但是我們不能認爲它只是因爲亞當厄娃二人逆命而得的懲罰。因爲罪的本身使人與生命之源分離，所以死亡是犯罪之後自然的結果而不只是一種外在的懲罰而已。

但是罪也影響人與人之間的關係：創世紀以抒情的文字描述亞當與厄娃二人之間的關係。厄娃是亞當在其他受造物中無法找到的助手及伴侶；她是亞當的骨中之骨，肉中之肉。亞當犯罪後，上天主召叫亞當，從他對上天主主的反應中，我們知道罪已深深的影響了他們二人之間的深厚愛情。亞當不但不護衛那與自己成爲一體的妻子，反而將一切過錯都歸在她身上——「是給我作伴的那個女人給了我那樹上的果子，我才吃了」（創三：12）。第四章緊接著便描述加音如何殺死其弟亞伯爾。作者以極生動的筆法述說他對罪的看法：罪破壞人與人之間的關係。

創世紀的敘述也說明罪破壞了人與世界的關係，藉著這個說明，創世紀對罪的反省也有了進展。在人犯罪淪落之前，亞當是一切受造物之王，萬物都隸屬於人的管轄，亞當爲所有野獸命名便是一個

明顯的證據。罪惡將紛亂帶入這一個和諧而美好的世界裏。人與宇宙的關係也因著罪而有所變化。從此以後，他必須爲他自己以及他的家庭的生活所需而努力工作，他要以勞累、血汗、痛苦來換取他生命之所需。

罪破壞了人與世界的關係，也極生動的表現在厄娃身上。她所受到的影響主要在生育兒女方面。由於罪的後果，她要在痛苦中生產，在辛苦和勞累中撫養兒女。

創世紀前十一章及大部份的古經都強調罪惡的破壞力，尤其強調罪惡與宇宙的關係。在過去的幾年裏，天主教神學家及傳教員曾經強調救恩史的觀念，但是創世紀前幾章確實是一部罪惡史。人不停的犯罪，罪惡不斷的進入社會，滋長蔓延。古經多次回憶天主在古時曾一再施予救援（例如諾厄，亞巴郎，梅瑟），但是以色列子民不顧這些救恩，仍然一再的犯罪。罪影響人；罪惡的勢力侵入社會，傷風敗俗，破壞人的組織，因此罪惡的勢力不斷的向外伸張，其奴化人的力量也不斷增加。在這種罪惡的環境中，個人極容易受到罪的沾染。

當然我們可以從許多不同的角度來看罪，例如，違背天主的誡命，但是從聖經及現代人對人的了解這兩種角度去看罪最爲適當。

在基督信仰中，所謂救援是天主將人自罪惡中解救出來，並使罪人與他重新建立親密的關係。天主教神學常常強調要人自由地接受天主愛的賜予。它含有回心轉意及藉耶穌基督與天主父建立親密關係的意義。天主將這救援的恩賜以一種或他種方式賜給全人類；但是對信友而言，這救援的恩賜藉著那在歷史中繼續基督使命的教會所宣講的福音訊息很明確地表達出來。人是否克服過自己的罪惡情況？回答同時是肯定與否定。天主教傳統神學主張當人接受天主救援的恩賜時，他便與天主與人言歸

於好；同時，世界上的每一個人在他與天主及與別人的關係上總不會有完滿的愛。以這種意義來說，人同時是義人，也是罪人。因此，皈依，成義，救援……這些名詞總無法完全描述人的真實情形，但常是趨向更完滿的境界。人也有完全與天主及與鄰人斷絕關係，再度陷入罪惡而孤立自己的可能性。人類的罪惡情況及罪在信友對人的實際情形的了解中佔有重要的位置，因此，一個人若不知曉或未體驗過罪以及罪惡情況的事實，那麼回心歸主的觀念，或補贖的觀念對他而言是毫無意義的。

以上的敘述符合傳統大罪及小罪的觀念，但是大罪、小罪的區別主要並不在於某種特殊行爲。從聖經的觀念來看，大罪更好解釋爲一種不僅破壞人與天主之間，也破壞人與人之間，人與整個世界的關係的罪，因此，大罪真正影響人的內心。根據聖經的意義，回心歸主是改變我們的心，這是賜人生命的聖神所推動的。大罪與回心歸主的過程相反，按較古的解釋，大罪是由聖寵狀況轉入罪惡狀況中。

當代的神學家們，依據聖經的意義，再採各種不同的哲學的觀點將罪形容爲一種基本的選擇。多瑪斯派學者主張大罪是一個人根本就不以天主作爲他人生的終向，而是以他自己作爲他人生的終向。存在主義者認爲大罪是拒絕那包含個人基本方向及生命傾向的存在。個人主義者認爲罪是人與天主，人與人之間愛情關係的中斷。這種種不同的觀點都強調大罪並非只是外在的行爲，它是人最基本的傾向，這種觀念與聖經中改變心靈的觀念相符合。

過去，倫理神學對大罪的觀念偏重在行爲，因此，更易將罪視爲一種物件，而不將它視爲一種關係。要理課本常舉出何種行爲屬於大罪的範疇。故此，罪失去其精深的位格意義，以及它的社會性及宇宙性。假如大罪只被視爲是一種外在行爲，而不將它視爲是人與天主，人與人，人與世界的關係

的中斷，那麼人犯大罪的次數便會多多了。

爲對罪作進一步的了解，尤其要在基本選擇的理論上去了解罪的意義，外在行爲的本身並不那麼重要；主張罪是外在行爲的理論，在本質上便是含糊不清的，因爲它只表明人與人之間的關係。普通人情及個人待人接物謹慎的態度都告訴我們，我們不能只憑與某人短暫的接觸，或以某人一種特殊的行爲而判斷某人。我們不能單看一位運動員某一個特殊的動作而評判他的能力及技術。一個人說一句很刺耳的話可能含有許多不同的意義。那句話可能表示他極端厭惡與他談話的這個人，或表示他不耐其煩，或因爲他未能喝到第二杯咖啡而氣憤。現代心理學也強調外在行爲的含糊不明性。我們常常無法真正了解純屬於個人的奇異行爲，因爲個人自己也不能常常意識到他自己行爲的動機。當一個特殊行爲破壞了人與天主，人與人的基本友愛關係時，這種特殊行爲才能稱爲大罪。

天主教神學早已認清人由「罪惡」進入「恩寵」不僅經過一種行爲，而要經過一連串的行爲，這些行爲形成一種過程。我們也應該以同樣的觀念來了解大罪。人不可能因某一種特殊的行爲便完全與天主與別人斷絕關係。通常一種關係的斷絕必經過一段時間。在這段時間裏兩者之間的關係漸漸淡薄，最後終於完全中斷。這種過程應該在那包含一個人存在的中心的行爲裏達到高潮，而在我們生活中，這種行爲不常出現。若以這種觀點去了解大罪，那麼一個人不可能在一週內犯兩三次大罪。過去對大罪的解釋降低了罪的意義，罪的概念對今日的信友而言已毫無意義了。大罪不是很容易發生的，而是經過一段時間，漸漸發展而達到高潮的。個人的經驗告訴我們，要改變我們人性最基本的傾向是何等的困難。對我們與他人關係的體驗，以及對我們與自己關係的體驗，應該使我們了解一些我們與天主之間的關係的事實。

過去那種強調罪是外在行爲的主張，確實擾亂了人對大罪的概念，並曲解了大罪的意義。構成大罪，除犯罪行爲外還包括其他條件。構成大罪的三個條件是：嚴重的事情，完全知道，完全同意。很不幸，神學及要理課本只將構成大罪的重點放在嚴重事情上，而忽略其他兩點。這種觀念居然有了如此的結論，就是某種行爲常常包含嚴重的事情在內。這種理論（堅持外在行爲是判斷人犯何種罪的標準）是建立在一種假定上，這假定認爲所謂嚴重的事涉及一個人的存在核心，所謂輕微的事普通並不引發整個的人的答覆。今天，由於我們對人的認識，以及人與人之間的關係已經很難使我們看出這種假定的重要性，尤其我們很難判斷一個人的某種行爲到底能表現出多少這人真正的人格及個性。一旦我們把罪視爲人與天主之間基本關係的破裂，而這關係主要在於人內心的傾向而不在於個別的行爲時，那麼過去對罪的本質的假定便不再有多大價值，或多大用處了。

那麼構成大罪的條件是什麼呢？事實上我們不能爲大罪的構成訂立任何條件。或許我們在聖經中能找到對大罪最恰當的解釋。人與天主的關係就表現在人與人的關係上，這便是瑪竇福音中公審判的主要意義：「主啊！我們幾時見了你饑餓，或口渴，或作客，或赤身，或有病，或坐監而我們沒有給你効勞。」（瑪廿五：44）。聖若望告訴我們假若我們不愛我們看得見的鄰人，又如何去愛那看不見的天主呢？基督徒的誠命將愛天主與愛近人兩者合而爲一，因此衡量我們對天主的愛的最好標準就是我們對近人的愛；但是因爲人外在的行爲極其複雜而含糊不清，所以這標準也很難是正確的。我們很難分辨是否一個人已經與天主、與人斷絕了友愛的關係。甚至人自己在許多情況中也無法意識到他是否保存着這多方面的愛的關係，因爲這種關係異乎尋常，而一個人的動機也不易完全了解。

有些神學家意識到若不考查人的內在動機，只看外在行爲，是難於捉摸的。因此有人提出新的區

分法來幫助對罪的了解。例如他們把罪分爲三種，即是：死罪，嚴重的罪，小罪。死罪只限於那些確實使人與天主之愛分離的罪行，嚴重的罪是那些在本身很嚴重的罪行，但並不一定使人與天主之間友愛的關係中斷。

我不認爲將罪分成許多等級，便能有助於我們對罪的了解。將罪分爲等級只是一種假定，其危險是常常將罪劃成許多固定的範疇。精細的區分傾向，告訴我們罪的複雜性及其含糊不清，它們只是要以一種簡明的方法來分析天主與人之間的關係。我認爲保持舊有的大罪小罪之分更爲妥善，大罪是人與天主完全斷絕愛的關係，這是出於個人自己的抉擇；小罪是人與天主之間的關係漸漸淡薄而疏遠，但是沒有完全斷絕。當然，任何罪行，無論是大罪小罪，多多少少都會影響我們與天主之間的關係，只是在程度上有所區別而已。

從人的存在中的基本關係或基本選擇去看罪，有陷於二元論的危險。過去對罪過於強調其外在行爲，而現在較新的主張却有陷於忽視罪的外在行爲的危險。大罪主要是個人主觀的，故意犯的罪；雖然如此，也不應該忽視其外在行爲。在過去十年中，天主教神學採用較多個人主義的思想，但是它也有一種危險，就是它未能從社會、政治、宇宙各方面去看罪惡的事實；人類今天所面臨的困難是社會的複雜性，這是狹窄的個人主義所無法應付的。人的行爲仍是極其複雜的。神學上所產生的許多困難並非出於神學的錯誤，而是神學未能顧及一切包含在罪惡之中的因素。

以上有關大罪的描述是將整個的人與天主及鄰人的基本關係表現在個人的行爲上。但是也可從其他方面來看人複雜的外在行爲。例如，一個人可以考慮到某種外在行爲對他人及對世界所產生的影響，而不考慮到欲出此種行爲的人的意向及其整個的態度。當一個精神錯亂的人傷害別人時，在這一

爲裏他個人的主觀成分很少，但是這種行爲對那位不幸的犧牲者及對社會本身確實有很嚴重的後果。一個高度科學化及工業化的社會很重視人以自己的行爲來創造新天地。假若我們要把「罪」這個字只用來描述一種友愛的關係，那麼外在行爲或許應從人與自己，人與別人，人與宇宙的關係上去講，而不牽涉到個人意向的錯與對。這樣，有些行爲並不一定是嚴重的罪，雖然本身是錯謬的。

過去的天主教神學將罪分爲正式罪 (formal sin) 及質料罪 (material sin)。正式罪特指外在的行爲出於主體的明知和意志，質料罪專指行爲的本身，而不包括犯罪的人在內。我們甚至可以從「客觀」關係的觀點上，以類比的方法將一種外在行爲稱爲罪。但是，也許我們更需要強調犯罪的事實是個人生活的方向，以及構成人生存的首要關係。無論我們用什麼名詞來說明罪，例如用關係及基本選擇來講，我們總不該忽略外在行爲與個人，與他人及與世界的關係。如此渾罪會造成一個哲學上的困難，就是很容易把罪分爲主觀及客觀兩方面。今日的神學盡力要挽救這種二分法，但是有時這種區分也是必要的。

因此，我們最好從個人的關係，主動的傾向，及在時間中漸漸發展的過程這三方面去看大罪。以這種方式去了解罪能收實際及靈牧的效果。我們不能視行爲的本身是一種大罪。我們無法答覆：殺人或說謊或邪淫或褻瀆是大罪嗎？（這些行爲是對或錯，是可以問的）。事實上，我們不可能有「許多」大罪。我們說「許多」罪，就表示罪是一種物件，但是假若大罪是友愛關係的中斷，那麼我們就不必採用多數的字來描述大罪的意義。其實，我們沒有固定的標準來衡量一個人是否真犯了大罪，主要的是因爲人外在行爲的複雜及含糊不清。大罪是人與天主，人與鄰人，人與世界的基本關係逐漸惡化之後所達到的完全中斷的情況，這種罪，不像過去去大罪的定義所指，是並不多見的。

對於小罪的觀念也應該有所糾正，我們應該從一個人與天主，與鄰人，與世界的本關係去了解小罪的意義。天主教教義曾主張一般信友在其生命中無法避免小罪。這便是說人常常同時是罪人又是義人，因為他與天主，與世界的友愛關係總不會達到完滿的地步。小罪不是一個人從其心靈深處有遠離天主的傾向，小罪是人對於與天主建立友愛親密的關係感到冷漠，或有所缺失。若以基本選擇的理論而言，小罪只是一種「外圍」的行為，它不包含一個人真正出於內心的決定。多瑪斯派的學者有人主張小罪包含一種不合理的行為，因為當一個人犯小罪時，他整個的人仍然與天主結合在一起，這種犯罪的行為只在真正自我的外圍，並未改變人與天主的關係，人仍然以天主為其終向。小罪表明人與天主，與鄰人，與世界親密的關係有所缺失。過去對於小罪的看法是強調人「做了」某種行為，現在我們對於人生活在罪惡情況中的種種有了深一層的了解，而對人類生存的條件打開了一個更廣的世界，所以罪不僅是「做了」某事，也可能是未「做」某種該做之事。

新的倫理學已經受到批評，說它不該把罪的觀念除去；有人詼諧地將聖經的一句話「請看消除世間罪惡者」應用到一些現代的神學上。無疑的，過去的神學及要理課本使很多人對罪有極錯誤的認識。為要糾正這種不正確的看法，當今的天主教徒有時將罪的觀念遺忘的危險。但是，假若我們不注意在人類中有罪惡存在的事實，那麼基督的訊息便失去其真正的意義。

天主在基督身上賜給我們的愛便是假定，若無天主救援之愛，人類常被監禁在罪惡的桎梏之中。天主的仁慈及寬恕將我們從罪惡之中解救出來，若我們不了解這個事實，我們便無法領略天主之愛的恩賜是何等偉大。雖然基督徒在其生命中犯大罪的情形並不多，但是，當我們這樣講時，我們應該強調大罪的意義及其重要性是在於我們與天主，與鄰人，與世界友愛的關係中斷。現代的基督徒更應該

意識到他目前的情況，雖然他與天主、與鄰人仍然在愛中結合在一起，但是他在天主及鄰人向他所要求的愛上仍常有缺失之處。

現代人的確有時因膚淺的思考忘掉罪惡的事實。神學歷史列舉許多神學家，他們忘掉世間尚有罪惡的存在，以及罪惡對我們的存在的影響。烏托邦（即理想國）的夢想也被人類的罪惡所擊碎。雖然科學及各種技術如此突飛猛進，但是人不能克服有關人的自私，非法利用他人或他物來利己，不盡助人之責等等的困難。我們現在感到教會也有罪污，意識到這正在旅途中邁進的教會時需要重整及革新；但是，我們常常忘記在我們所生活的世界中有罪惡存在，罪惡常引起痛苦，艱難及挫折。人常常陷入忘掉世間尚有罪惡存在的危險中，那麼他的生活以及他的信仰能變得非常舒適。這難道不是今日基督信仰所面臨的問題嗎？

今日的基督徒應該更意識到罪惡的事實，不是以一種不健全和多疑心窄的方式去了解罪，而是要以一種使他更能領會天主之愛的賜予，更了解自己無法完全回報天主的恩賜的態度去體會罪惡的事實。這種態度能鼓勵他與罪惡搏鬥，並與復活的主結合。在聖事中，天主對人的愛及人對天主之愛的回答，都變得明顯可見。

藉著人在世界上的活動，罪惡的事實也存在於時間及空間裏，因此，確實有「罪惡的聖事」，它使罪惡的事實呈現在我們人類的存在中。貧窮、戰爭、歧視、殘殺，這些都是存在於我們世界上的罪惡。現今的基督徒很容易忘記罪惡的存在；但是若在聖經愛天主，愛鄰人的訊息的光照下，對今日人類的存在作一深刻的反省，我們便會發現罪惡仍然存在於世界上及我們的生活中。因為基督教義將愛天主與愛鄰人相提並論，二者之關係是如此密切，以致對鄰人之愛成爲對天主之愛的標準及標記；因

此，罪惡的情況主要地表現在我們與鄰人及我們與世界的關係上。世界上的不平等，弱肉強食的情形，不負責，推卸責任這種種都是罪惡的事實的表現。社會、政治、文化、經濟，甚至宗教生活各方面都表示出人未能按照福音愛主愛人的訊息生活。那些按照福音精神生活的基督徒，透過信德而看到存在於我們世界上的罪之聖事。正如聖事是紀念天主給予人的愛之恩賜，同樣罪之聖事一再提醒我們，在愛天主及愛人這兩方面的缺失。在我們罪的生活及罪的世界裏，基督徒如何能自認清白，甚至自鳴得意？

在改革宗教正統派的神學中，曾一度強調罪提醒人關於人的有限，及人所受的束縛，因此他更感到需要天主的仁慈及天主的愛。在過去幾年裏，改革宗的神學所強調的不是人的不純全及有限，而是人的能力及責任。現代的人應該對自己的生存負責。但今天似乎又有一種趨勢，認為過去幾年對罪的想法不免過於樂觀。一種均衡的神學看法應該顧及兩方面，一方面它指出有罪的人需要天主的仁慈，另一方面它說明被基督救恩所救贖的人應該在世界上及在他自己的心中負責，並與罪惡的勢力搏鬥。（切記——基督的救恩是賜給全人類的。）現代的基督徒應該對罪有正確的了解，如此我們才能領會天主在基督內所賜予人的恩賜，藉著這恩賜我們能自罪惡及死亡中獲救。

耶穌基督為罪而死，罪惡的事實在基督之死上表露無遺。在人的存在裏，罪惡如此重要，罪惡的勢力如此強烈，甚至基督也為罪而死；但是他的死亡及復活却戰勝了罪惡及死亡。藉著洗聖事而與基督逾越奧蹟結合的信友也應該在他自己的生活中，在世界上，藉著賜予人生命及愛的這同一偉大奧蹟的力量去克服罪惡及死亡。罪惡總會存在於世界上，直到世界終窮，但是基督徒對目前罪惡的情況不應感到滿足，也不能袖手旁觀。基督徒要與基督一同克服罪及死亡的勢力。這將是一場長期不斷的搏

關，直到我們面臨死亡時這場搏鬥才會結束，雖然這場搏鬥永遠不可能完全成功，但是我們的死亡也分享了基督的勝利，因為基督以他的死亡戰勝了罪惡。忘掉罪惡存在的事實便是忘掉基督信仰奧蹟中最不可缺少的一部份。唯有當一個人意識到罪及罪惡的情況時，他才會感到救援恩賜的偉大，及基督徒的使命，那就是與罪惡搏鬥，並且末了要戰勝罪惡。

瑪爾谷福音把耶穌的教訓做了一個撮要：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧。」（谷一：15）「悔改」是耶穌訊息的中心部份，但是，我們需要正確地了解它。在新約中「悔改」這字譯自希臘文 *metanoia*，這個字所表達的觀念在新舊約中都是一個很重要的事實。舊約中用來表達悔改的字主要是 *shub*。因此「悔改」或「回頭」是表示改變心靈，因而接受天主所恩賜的愛的福音。所以「悔改」在倫理方面的訊息，是要求改變內心的呼叫，這也該是懺悔聖事中心的主題。在這一段中我們將討論聖經中「悔改」或「回頭」的幾個重要意義，因為悔改在懺悔聖事的舉行中是不可或缺的。

悔 改

首先我們要知道「悔改」或「回頭」是天主所給予我們的禮物，因為如果天主不先幫助人，人靠自己的能力不可能有這樣一個內心改變。在人努力悔改以前，必須先有天主的仁慈和寬恕。人之所以能回心轉向天主，是因為天主先將自己轉向給人。舊約爲了表達這種聯繫，用同樣一個字描述天主轉向人及人轉向天主的事實。聖經中最基本的訊息，就是天主不斷地進入人類的歷史，給人救恩，使人從罪惡中解放出來；這也是新約所宣揚的福音。這個寬恕的恩賜並不依靠人的力量，因爲人僅靠自己

不能克服因罪所產生的事實，那就是隔離與疏遠。聖經用各種方法來加強福音最基本的信息——天主因他的愛和仁慈先賜給人愛和罪的寬赦。例如：聖經多次聲言在天主國中，窮人、罪人和小孩是特別受到照顧的人物，這無非是強調，天主的仁愛首先給人這個禮物，而人接受它的主要反應是喜悅及感恩。

「悔改」或「回頭」固是天主愛情的恩賜，但也邀請人做一個回答：那就是內心的改變和接受這個愛的關係。天主教的神學一直非常強調（有時可能太過份）人對天主恩賜禮物的回答。Metanoia 這字的觀念就是表達這種回答，新約曾以不同的方法加以闡述，例如從死亡到生命，從黑暗到光明，在耶穌基督內再造新人，復活的主派遣賜予生命的聖神所產生的新生活，浪子歡欣地回歸父家。這種內心的改變對人所有的各種關係都發生影響，而特別表現在他與近人的關係中。耶穌曾告訴跟隨他的人，如果他與弟兄有何爭執，他應該放下禮物，先去與他的兄弟和解，然後再來獻禮。

除非一個教友願意寬恕別人，他便得不到天主的寬赦。寬赦不僅僅是一個法律的事實，還包括內心深刻的改變，而且必須在基督徒與別人的關係中顯露出來。耶穌曾教導門徒說：「而免我債，如我亦免負我債者。」瑪竇福音十八章描寫一位債主寬赦了他的債戶很多的債，但是這個債戶却不肯寬赦另一個欠他少許債務的人。這個比喻提醒我們，為得到罪赦，須有內心的改變。同樣懺悔聖事也必須注重內心改變的需要，而不僅強調法律式的告明罪單。最重要的還是罪赦與日常生活的關連。人不能一方面宣稱自己愛天主，另一方面却對他人和世界關閉自己的心靈。悔改和罪一樣，包含着許多層次的關係，我們不可忽略其中的任何一個。過去，天主教在實踐上過份強調罪和天主的關係，而遺忘了我們和近人的關係，因此懺悔聖事與日常生活也沒有多大聯繫。

不過在今天，危險的方向與過去相反。一般人把罪和悔改的觀念世俗化，而把整個的事實只用人 and 人的關係表達出來，以為要得到罪的赦免，只須請求弟兄的寬恕，而不太需要天主的寬恕。但是基督徒對於愛、罪和寬恕許多層次的關係要求我們各方面都顧到，才能對之有正確的了解。寬赦來自天主，也來自人，悔改者應該決定改進他和天主，和別人，及和世界的關係。

悔改的另一特性是需要繼續不斷地增長。這種特性也來自對罪的正確認識。藉首次回頭和成義，人的確改變內心，而與天主及近人在愛的關係中結合；不過，這種內心的改變和愛的關係是永不完滿的。如果基督徒把他的生活和耶穌的倫理訊息做一比較，他會老實地承認在度完美基督徒生活的理想上常有缺失。在旅途中的基督徒，需要不斷地回頭改過，努力更完全地發展在耶穌基督內賜給他的新生命。

基督徒由於體驗到罪仍然存於他的心中，存在於他和別人的關係中，以及他的社會結構和制度中，而應該時常感到良心不快。這種良心的不快不會成為病態的恐懼和心窄的來源，因為基督徒常意識到天主的仁慈和寬恕，以及自己對這種恩賜不完全的回答。罪的繼續存在及基督徒參入基督得勝罪和死亡的事實，形成基督徒需要不斷回頭，不斷改善與近人、與世界和與天主的關係的基礎。基督徒永遠不應該陷於自我陶醉的誘惑，而忘記罪存在的事實。懺悔聖事可以使基督徒更加意識到自己的罪，天主的仁慈以及不斷回頭的需要。

輔大神學研習會後記

劉河北

(原載「教友生活」八八九期)

輔仁大學神學院舉辦的懺悔聖事神學研習會，可說是搔到癢處。今日，如何使懺悔聖事再度成爲大眾化且常行的宗教行動，的確是潔靈工作者的隱憂。說是隱憂，因爲懺悔聖事被誤解，被荒疏的事實，並沒有節育、墮胎等問題「出風頭」，但却是一個真正的，影響教會生活至深的迫切問題。

這次講習會從籌備到實現，足足有一百天左右。發通知、選錄參加者、敦請演講人……每一個步驟，都需要時間。結果，凡參加的人都感到這次是歷年在臺北所舉行的講習會中最成功的一個：組織的嚴密，講演者學識的專精，氣氛的融洽，服務的週到，可謂無瑕可指。在籌備期間，曾向被錄取的參加者詢問每個人所願解決的問題。相信，講習會結束時，每個人都感到他提出的問題已得到解答。

大家的問題是什麼？不外懺悔聖事今日隱密的告罪方式是怎樣形成的？有沒有改革的餘地？這問題由王敦弘修士「懺悔聖事的歷史及其意義」予以解答。以心理學觀點而言，什麼是罪？什麼是皈依？「小朱」與「大朱」神父的「罪的心理」和「皈依的心理現象」予以明確的答覆。中國人對罪的傳統觀念，與宗

今日之懺悔聖事

告明、懺悔與感恩祭
、結論

Charles E. Curran 著
王敬弘 修士 譯

脫利騰大公會議以爲痛悔、告明和補贖是告解聖事的「準質料」quasi-materia (DS 1673)。這三個行動給回頭改過這個基本觀念一個更詳細的描寫，而回頭改過是罪人最基本的答覆。

告明

聖經和神學在論及悔改時，都非常注重告明。雅各伯書第五章勸導大家互相告罪。瑪竇福音第十章也是有關懺悔的重要片段，在這一章的結尾，基督曾把束縛和釋放的權柄交給宗徒。在這段福音以前，耶穌曾勸導有爭執的人，在把事情提到團體以前，應該私下設法和解。中世紀士林神學家們曾經爭辯互相告罪的有效性，當時他們一定以爲這種方法是在犯小過失以後，得到寬赦的普通方法，而爲較太過失，可算得到和平的特殊方法。多瑪斯曾稱這種告明是不完全的聖事。但是後來的神學家亦受了斯高特派的影響開始不注重這種告明，而更加强調教會授權的神職人員所給的寬赦。對罪的正確了解激發我們向自己得罪的人表示懺悔，因爲罪惡實在牽涉到許多複雜的人際關係，所以回頭自然應向這些有關的人或事物承認自己的罪。

因爲不久以前過份地強調對司鐸完全的告明，使天主教教友疏忽向別人告罪的責任，特別是那些受我們的罪所影響的人。告明和「寬恕」這個基本觀念有著一樣的性質，只有當我們願意在告明中恢復與他人和這個世界的關係時，才是真正的告明。悔改是一個從黑暗到光明的過程，而告明是公開地

承認我們願意悔改。從人這一方面來看：除非犯罪的一方願意向被冒犯的一方承認過錯，否則和解是不可能的。因此聖經、神學和歷史都認為就人方面看來，告明是回頭改過，重新做人這完整過程的一部份。

脫利騰公會特別說明告明的意義，就是要罪人把大罪向司鐸一一告明。該會議第十四次集會的第二條法令上說：「天主的法律要求人經過相當勤奮的省察之後，按照他所能記憶的，告明每一個大罪，即使是隱藏的罪和相反十誡中最後兩條的罪亦然；除此之外，也要告明改變罪類的環境（DS 1707）。」脫利騰會議訂這條法規的理由是因為耶穌基督以聽告司鐸為裁判。一位法官除非知道一切個別的罪，而不僅是一般性的罪，不能下判斷，並給予恰當的補贖（DS 1679）。

脫利騰會議的這項教導，成為最近改變懺悔聖事結構的爭論焦點；特別是有關完整的告明是否聖事基本的一部份。有些人以為脫利騰要求的告明是出於天主的誡命，因此告明大罪應該是懺悔禮儀的一部份。另外一些人認為脫利騰對於懺悔聖事形式的規定，並不一定包括向司鐸做一個完整的告明。可是後者對自己所持的意見却沒有一個完整的解釋。按照我的意見，懺悔聖事並不一定要向司鐸做一個完整的告明，因此我也以為有些懺悔聖事的禮儀不必包括完整的告明；脫利騰會議並沒有禁止這種發展。這種意見的理由到底何在呢？

自從脫利騰會議以來，天主教會的神學和習慣，很不應該地忽視了「告明」更廣、更完滿的意義，這些意義曾是基督信仰傳統的一部份。古典的拉丁字 *confiteri* 表達對一種現實的承認；而這現實包含兩個不同的範疇：第一個是有關於真理的承認，公開地宣佈對天主的信仰。這種告明是一個對自己信仰公開的宣佈，它表現的最高峯就是為信仰而致命。另一個承認，是表示認過。按照傳統，這

種用法，爲了清楚起見，常加上「承認我的罪」，或是「承認我的不義」。

舊約聖經又給「承認」一詞另外一個意義，就是「讚美」或「感謝」。例如詠、一二五就是爲天主的美善而讚美他。在舊約中，這種認過的懺悔常和讚美祭、感恩祭連在一起。人的罪常是一種災禍，而天主的救恩把人從這種災禍中解救出來，所以告明一方面是承認天主的美善，認祂爲救主；另一方面也是承認自己所犯的罪，以及需要天主的幫助。

古代和古世紀的教友，一直都強調告明的第一方面，就是向天主感恩和讚頌。請注意這個觀念正好與以前所講的審判的觀念相合，因爲審判是天主仁慈和寬恕式的審判。古代教友也著重懺悔聖事中朝拜天主的這一方面。聖奧斯定的懺悔錄，主要的不是他在懺悔以前所度的罪惡生活，而如懺悔錄開始的一行所指出的，此書是對天主美善和仁慈的一種讚頌和感恩。

在中古世紀這三個意義聯合在一起，用一個信德的行爲，以感恩的心情，向天父承認自己的罪；因爲這位天父藉著他降生成人的聖子和聖神賜人救恩，寬恕人的罪過。可惜，後來的神學把告明中的三個因素完全分開，而使告罪主要地成了一個法律的要求。研究告解聖事的歷史學家很快地可以指出：從十二世紀起，神學家已經過份地強調告明這一方面。今日整個的懺悔聖事，被說成「告解」，其實告解只是懺悔聖事的一部份。果然對司鐸告明罪過的困難，也有它補贖的一面。但這一面以後變得過份重要，而且是用一種非常狹窄的法律觀念加以解釋。告罪與聽告司鐸的法官角色緊緊相聯。不過，現在對於裁判和罪的觀念的了解，已經慢慢脫離了法律形式。聖教法典所說需要告明大罪的細節，已漸漸不那麼重要，不但如此，由於今日對罪和裁判的了解，這種告明也不易做到。

從歷史上也可以看出來，爲了要完全分享感恩祭，不一定常需將所有的大罪完整地告明。有一位

神學家，雖然以為對大罪沒有完整的告解，與脫利騰會議的教導不相吻合，但是，他仍坦白的承認，在教會起初的一千年中，爲了分享感恩祭的盛宴，教會並不常常要求赦罪和完整的告明。

對告解的歷史研究，使我們看出許多懺悔聖事的不同形式，並不要求對罪做完整的告明。在這裏祇要提出一個例子就足够了。路易李傑 (Louis Liger) 曾經寫了幾篇關於東方懺悔聖事的文章，特別論及第四世紀到第九世紀；這個時期正是老式的懺悔聖事衰微，個人告解開始的時代。當時各種不同的聖事禮儀，也成了教會公衆祈禱的一部份，他們進入了日課經和彌撒。李傑在描述了各種不同的禮儀以後，提出了這些禮儀聖事性價值的基本問題。他說：「問題的核心是，東方教會是否承認這些禮儀具有一個聖事性的價值，或是相反，他們只將這些禮儀認做一種 *opus operantis*。」與羅馬相聯的東方教會，已經不再舉行這些儀式，而只有個人告解的儀式了。但是，其他的東正教會仍然保持它們。事實上，東方教會即便在私人告解的時候，也並不堅持對罪的完整告明，而只需要悔罪者對自己的罪有一個一般性的承認。李傑做了一個結論說：「東方教會在完整的感恩祭禮儀中，所用的祈禱和懺悔的儀式，好像應該被認爲有聖事性的價值。」

可能有人提出異議，說這些祈禱和禮儀只是預期由感恩祭所帶來的淨化。答案是，這些禮儀在感恩祭之前所用的新而特別的方式，毫無疑惑的具有懺悔的性質。李傑結論說：「並不是拉丁教會應該放棄個人向司鐸完整的告明，而是應該同時保存個人和團體的告解聖事禮儀。」

即使在現在教會法的規定中，也指出聖事的本身，並不絕對要求按照大罪的數目和種類做一個完整的告明。教會法典的學者把完整的告明分爲形式、實質兩種情形。他們承認在某些情形之下，悔罪者可以免除實質的告明，那就是說他不必把從上次告解以來的大罪實際地向司鐸告明。這兒必須注意

所謂要求告明罪的性質和種類，祇限於所謂的大罪上。法典學者和神學家列舉了一些倫理和物理的情形；在這些情形之下，對大罪完整和個別的告是不可能或是不必要的。

教會法甚至於允准在某種狀況下，不需要有個別的告罪，而能够給與一般性的赦免。聖赦部在一九四四年的一項法令中，曾對在沒有個別聽告的情形下，給與一般性寬赦的普遍原則，就是：「如果真有一個嚴重而緊急的需要，與完整告明的天主誠命重要性成比例，例如：非因悔罪者的過失，告明能使他長期缺乏聖事的恩寵和領受聖體」(DS 3834)。在打仗的時候，常有司鐸給與這種普遍的赦免，只須悔罪者在下次告罪時把他們的罪告明。此外教會現在的規則，也使這一般性的赦免延伸到傳教區某種特別的情形中。由此可見教會目前的法規認為：對大罪的種類和數目告明的要求，並不是絕對而不允許有例外的。

為某些人來說，要改變懺悔聖事的形式，而以為個別告明不一定常常需要，其中最大的障礙是：脫利騰第十四次會議第七條法令中的規定。按照這條規定，在告解中必須告明每一個大罪和改變罪類的環境，任何拒絕承認它是天主法律的人將受到詛咒。(DS 1707)因此，有些人下結論說：脫利騰已將這點定為天主教信理，就是懺悔聖事要求每次告明所有大罪的次數和種類。

卡爾彼得 (K. Peter) 對脫利騰公會議把天主法律和受詛咒這兩個觀念應用到告解聖事上的背景，做了一個研究。他採納了弗蘭生的意見：脫利騰公會議所應用有關信德和異端的觀念比有關天主啓示的真理和拒絕真理的觀念，意義更加廣泛。事實上，因反對教會的某一教訓而受詛咒，並不一定說這一項教訓是天主所啓示的。彼德以為脫利騰公會議應用「天主法律」這個詞的意思，只是說明這件事不僅是教會一般性的規律。按照他對公會議議案的研究，完整的告明是天主所願意的，但並非任

何環境中都非有不可。彼德因此下結論說：脫利騰的教導，並不排除變更告解禮儀的可能性。如在禮儀中，只有一般性的告明和集體的寬赦。但在某一個固定的時期內，應該做一次完整告明的責任依然存在。

從以上所說的各種因素看來，我個人認為詳盡的告明將來未必是非有不可的，即使將來教會的規定要求這種的告明。從告解聖事禮儀歷史的發展，以及中世紀以後過份強調法律的一面來看，我對完整告明的相對價值比彼德看得更低。

告明將永遠是懺悔聖事的基本部份；但是應該避免把這種告明看成一種數罪名單的狹窄法律行為。告明罪過基本上是一個崇拜天主的行為，是對天主在基督中所賜仁慈寬恕的信德行爲。懺悔者藉承認自己的罪過來表示這一點。此外，懺悔的罪人也知道他不但向天主及教會告明他的罪，也向他的近人告罪，特別是那些因他的罪而受到傷害的近人。歷史和神學都指出，對大罪數目和種類的個別告明，並不成爲告解聖事絕對重要的基本部份。用一種法律性較少的眼光去看罪和審判，所有詳細告罪的理由，都不能令人信服。懺悔的觀念中，有其他更重要的價值，因此有些聖事禮儀不必包含每一個人向司鐸做詳細的告明。

一般來說，我主張懺悔聖事可有許多形式，個別告明在神學和心理上都有它的價值。但是，我們需要懺悔聖事的其他禮儀，這些禮儀能夠強調許多現在禮儀中所忽視的一些更重要的價值。

感恩祭和懺悔之間的關係

幾年以前，教會的神學和環境似乎有一種傾向，就是保持當時所有的結構和趨向，好像它們不可

能有任何的改變。現在我們從歷史的研究中，很明顯地看出懺悔聖事會有多種不同的形式，而並非每一種形式中都必需包括對大罪做個別的告明。可能在今天某些人中有着相反的危險，他們對過去歷史的形式不加注意，只憑他們對於現在需要的了解，而嘗試着找出一種禮儀。本文中，我却利用一種歷史的方法。這方法避免兩個極端：一個是使過去絕對化，一個是對過去毫不注意。想要計劃一個新的禮儀必須一方面了解歷史的發展，另一方面也應該考慮到現在的需要。

研究懺悔和感恩祭之間的關係，可以在以上各種的研究中加進一個事物相對性的因素。按照教會現在的規定，在一般的情形下，如果一個人意識到大罪，而沒有事先領受告解聖事，就不該領聖體；但是另一方面，如果沒有辦法找到一位聽告司鐸，而又有急需，可以先發完整的痛悔，然後可領聖體。在同一法律中，對於舉行感恩祭的司鐸，加上了一點警告，要他及早告明自己的罪，一般的解釋是說應該在三天之內。所以即使在現在教會的立法中，對於自己覺得有大罪的人，並沒有絕對要求他先領受告解聖事才能參與感恩祭的聖宴。這一法律也引起了有關這個問題很重要的歷史和神學的爭辯。

對於有關一個人在沒有經過懺悔聖事與教會和解前，而能完全參與感恩祭的這個問題，在初期的教會已經引起爭辯。C. Vogel研究由第四世紀至第六世紀告解聖事的發展時，特別討論了這個問題。在那個時代的懺悔聖事有兩個特性：那就是一個人一生只領一次懺悔聖事。此外，這種懺悔聖事每要求懺悔者做非常困難的補贖，它可能包括從軍隊中辭職或停止婚姻關係，而這種補贖的時期可能包括這個人的餘生。

由於這種嚴格的要求，犯罪人很自然地遲遲參加法定的懺悔。甚至於主教和主教會議也指出一個年青人貿然決定進入法定懺悔的危險性。在這種情況下，罪人會延遲到死亡的時刻才做懺悔。雖然這

種作法曾引起激烈的反應，但在當時却成了一個普遍的習慣。臨終的悔罪者，不需要一般法定的悔罪者做嚴厲的補贖，而能够得到和解。阿爾斯的主教凱撒甚至於鼓勵他的教友們，用他們自己個人的努力去預備這個死前的懺悔。他的理由是：即使他們並沒有參與法定的懺悔，仍可以在他們生時做一些補贖和刻苦自己。但是，這種看法立刻引起了這些人們是否能夠參加感恩祭聖宴的問題。Vogel 下結論說：「這些信友在他們司牧的領導下真正的懺悔，並用善工來獲得他們死前的告解聖事，這就表示在沒有得到法定的和解以前，被允許參加聖體聖宴是非常可能的。」

這個問題在脫利騰公會議中也引起爭辯：是否一個意識到自己有大罪的人，在未領受懺悔聖事以前，可以參加感恩祭的聖宴？教宗海德利恩第六世 (Hadrian VI) 和一些神學家們主張天主的法律並不要求有大罪的人，一定要先告明自己的罪，然後才能參加聖體聖宴。參加會議的主教們對於這個問題的意見分歧，因此在最後定立法律時，對於這一點並沒有確定的指出是天主的法律。目前教會的法律是根據脫利騰公會議而訂立的，大多數的註釋家都認為這不是天主所規定的一條法律。

關於這問題的歷史和紀律兩方面的研究，自然以對懺悔和聖體聖事所有的神學關係為焦點。梯拉 (J. M. P. Tillard) 最近寫了一篇文章，專門討論這一問題。在結論中他肯定說：「在天主寬赦人的奧秘中，感恩祭佔有中心位置。」他指出脫利騰公會議從兩個不同的方面考慮感恩祭。在第十三次會議中（一五五一年），把領受主的身體當做一種共融來討論；在第二十二次會議中（一五六二年），把感恩祭當做祭獻或彌撒來討論。這第二次會議，經常強調感恩祭在赦免罪過，以及寬赦奧秘中的作用。為了回答當時改革者，脫利騰公會議的主教特別願意強調感恩祭對罪的效果。這次會議文件的第二章，特別堅持感恩祭的贖罪性質。因了這個祭獻，天主給與聖寵和悔改的恩賜，寬赦我們的罪過，

甚至於很大的罪過。(DS 1743) 在相對的法規中，宣稱如果誰拒絕承認感恩祭是一種補贖罪過的祭獻，將要受到詛咒 (DS 1753)。

現代的神學，已經不把感恩祭的各方面分開討論，而把整個的感恩祭同時當做祭獻和聖事。領聖體不能和整個的聖宴和祭獻分離。整個感恩祭是使基督逾越節的奧蹟重演，在我們分享這奧蹟的救恩時，我們從罪惡中得到解放。按照梯拉的意見：感恩祭和懺悔聖事，在天主獨特寬恕的奧蹟中聯成一氣，不過以感恩祭為中心。因為天主的寬恕是一個整體，兩件聖事不過是表現它不同的方面和型態而已。但是，梯拉也不相信懺悔聖事會變成一個無用而不再需要的聖事。由於天主寬赦的奧秘是這樣的偉大，可用許多不同的方法來表達它，並使它有一種聖事性的臨在。懺悔聖事特別表達回頭的一方面，在這種經驗中，罪人喜悅地回到天父的住所。

梯拉從他的研究中，提出以下實際的結論：要求一個意識自己有大罪的人先有懺悔，然後參加聖體聖宴，是教會所要求的，因為用痛悔的心情去領受主的晚餐，已經是一個得到寬赦的方式，只須這個人有意在適當的時期去領受懺悔聖事。這種實際的解決辦法是使領受懺悔聖事與參加感恩祭獻分開，使前者不再為後者的必需條件，而這兩個聖事都同時保存它們的獨特性和意義。

梯拉承認這是一個微妙的解決方法；但是，並不比現在存在的某些問題更為困難。雖然一個人可以不同意這種實際的解決方法，但是，他却不能忘記感恩祭是天主寬赦人最重要的聖事。目前，聖事神學特別強調感恩祭是中心的聖事。其它的聖事祇有與感恩祭發生關係時，才有其意義。可能由於我們對懺悔聖事單方面的強調，使我們忘記感恩祭才是最重要的寬赦聖事。

結 論

罪、懺悔、回頭及和解都是教友生活中重要的事實。但是，由於對這些事實不夠了解，或是由於對告解有一種魔術式或法律式的觀念，使許多的教友忘記或忽視這些事實。本文的目的是使人更了解罪和寬赦的奧秘，並且指出在教友生活中需要一個繼續不斷地回頭改過。

因為現在已經有一些不同形式的集體懺悔儀式，所以這裡我們不加以特別討論。實際上，可能有一種過份強調需要改變懺悔聖事禮儀的危險。雖然改變是絕對需要的，但是更重要的是了解懺悔聖事的意義。有關於何禮儀最重要的問題是它的意義，所以本文集中於罪及和解奧秘的了解。

這裡不用法律的觀點來看罪，而是用多方面的關係來解釋它。因此，回頭和悔改也與這多方面的關係有聯繫。如果把寬赦限制在人和天主的關係中，或是限制在人和自己近人及這個世界的和解中，那將顯得過份地狹窄。在聖性的寬赦中應強調天主白白地賞賜了救恩，以及教會和懺悔者對他的感恩和頌讚。整個的教會，是在復活的主中集合在一起的團體，結合一致參與這個崇拜和聖化的奧秘。在基督中與天主和解與一個人和教會的團體和解緊相聯。悔罪者應經常記憶自己的罪惡，並需要不斷的回頭。因為罪不但影響一個人的心，而延及他全部的生活，他的教會，他的社會；所以悔罪的人應該在這各方面不斷地與罪惡搏鬥。回頭正如罪惡一樣，不僅限於人心。舉行懺悔聖事，並不把教友從他的生活中提出來，而是使他日常的教友生活和回頭痛悔的奧秘聯合一致。

在這種對懺悔聖事更廣義的了解之下，我們可以看出現在懺悔聖事的禮儀是不够的；因為事實的複雜性也要求懺悔聖事有各種不同的形式。

本文沒有討論懺悔聖事對於大罪、小罪的各種關係。懺悔聖事的存在，主要是爲了那些與多方面愛情關係破裂的人，但對傳統上所稱爲的小罪也有其意義，小罪無非是罪惡的情況，指人沒有足夠的努力把自己交給天主、近人及世界。天主教會的傳統認爲有許多的方法使我們每天悔改，而獲得小罪的赦免，因此不必以懺悔聖事爲得罪赦的唯一途徑。一位教友越是誠實地意識到自己有罪，也越會感到需要經常地改變自己的心，及他與外界的各種關係。回頭的召叫是不斷的，信友的適時開放，會使他在每日的生活中找到各種不同的機會來克服自己的罪惡。

在家庭中也需要有一種非聖事性的懺悔祈禱。不過，既然不斷的回頭在教友生活是如此的重要，所以教友用聖事禮儀來表達它是非常適宜的。爲了達到這一點必須有各種不同形式的禮儀。在過去幾年裡，許多人對於「熱心的告解」發表了不少文章。這種告解不假定教友與天主和近人的愛情關係斷絕。有些人認爲這種告解有助於神修指導或使心理受益，因此值得保存，但這種看法不無危險。實際上，只有在它能幫助人更深地進入天主仁慈寬赦和悔改的奧秘中，才找到它的意義，因爲這些奧秘是教友生活最基本的一部份。把懺悔禮儀和一年中禮儀的週期相配合是非常適宜的；也可在教會各種不同的小團體及工作中加以使用。

死罪的事實並不像從前神學所相信的那麼多。在這一點上，必須從領洗、懺悔和感恩祭去看整個悔改和寬赦的事實。這裡也須有各種不同的聖事禮儀來表達。上面已經說過：懺悔聖事的禮儀並不一定需要每一個人去向司鐸個別告明「大罪」；因此必須發展多種禮儀，來共同表達寬赦和悔改的整個奧秘。梯拉的建議，不必先告解，便可參加感恩祭，是可以接受的，不過我個人仍然覺得在以和解的禮儀來舉行懺悔時，應當強調一個人先與團體和解，然後才能够分享感恩祭的聖宴。

在靈牧工作上，現在有許多重要的問題，不該等待將來去解決。例如許多教友不像以前那樣常去領懺悔聖事，這件事實本身應該令人感到驚慌。真正的不幸是人們在理論和實踐上有一種忘記罪惡的傾向，並忘記在教友生活中悔改的召叫。

許多本堂神父意識到現在懺悔聖事形式的問題，而用其它的形式來實驗，爲了使教友更了解罪和回頭改過的意義。有時在集體懺悔的禮儀中，也有個人按照大罪的數目和種類的個別告明，有時卻沒有。神學家對這個已存的事實反應如何？這些沒有個別告明的禮儀是真正的聖事嗎？我相信他們是真正的聖事。

這個問題引起了整個有關禮儀實驗的難題。在神學和牧靈方面都有足够的理由要求改變懺悔的禮儀，甚至不需要告明大罪的種類和數目。梵蒂岡第二屆大公會議的禮儀憲章中，提到了關於禮儀方面的規條「惟有教會當局有權管理聖教禮儀，這就是羅馬聖座，和法律的規定屬於主教本人的權力。……除此之外，連司鐸在內，任何人不得擅自增減或改變禮儀的任何部份。」（第廿二條）

現有的問題之一是：這些實驗並沒有得到主教的指引和鼓勵。禮儀實驗是非常需要的，因爲人不能夠先天地作出一個有意義的禮儀。容許實驗就是承認，神學和禮儀不能全靠演繹法，而必須對教友生活的實際經驗加以考慮和討論。

同時一個人也不能僅按照自己的經驗去規定一項禮節，因爲對神學、禮儀和歷史的知識也是不可少的。所以我們需要不斷在各方面實驗。現在之所以未能有這種實驗，明顯指出教會中有更深的衝突和緊張，即來自各種對立的神學方法和態度。主教們似乎尚未看到這種實驗的迫切需要，但是，另有許多人覺得他們應該自己動手實驗。

從歷史的先例和對現實的真正認識看來，即使在一個控制極好的情況下實驗，在整個轉變和發展的過程中，也不可能完全平安無事。那些希望一個完全平穩轉移的人，實在是對神學和教會學所觀察的歷史成長和改變缺乏了解。新的形式和禮儀並不一定要從上而下而來。實際上在懺悔聖事發展的歷史裡，新的形式並不是先經過主教們的許可而產生的；正相反，有時主教加以禁止。公元五八九年西班牙主教在脫來多所開的第三次會議，非常嚴厲地禁止一個人一生領受一次以上的懺悔聖事。事實上新的懺悔禮儀出現時，總有一部份主教予以消極的反應。

改變和成長常常隱含著某一種緊張，即使在主教團不批准任何改變的情形下，也不能消除這種緊張。這並不是說應該讓一般的教友隨心所欲的去做，而是說一定要遵行健全的神學及牧靈和禮儀的明智原則去推行。天主教的神學一直堅持紀律性的法律應該按照更高的法律去解釋。在目前特殊的情形下，神學和牧靈的需要有時比許多紀律性的規則來得更為重要。實際上在傳統的神學中這種情形稱為 *enkleia*。教會的法律對公共秩序和教會的好處有其重要性。一方面固然不該完全忽視這些法律，但另一方面也不可把它們當做絕對的規則。在可能範圍內，有責任感的神學家應該指明新的實驗與目前的法律有聯繫性，這樣使不必要的緊張減少到最低限度，同時，他也要意識到不可能把這種緊張完全消除。即使在現在的法律規定下，還是可以找到理由來辯證懺悔聖事並不需要個別指明大罪的次數和種類。

目前的法律只要求指明大罪的種類和次數；所以在沒有大罪的情形下，此種規定便不生效。我們已經指出這種大罪在今日比過去所想像的少得多，因此大部份情形之下，並不需要指明罪的種類和數目。有關指明實質的完整性並不是一個絕對的要求。實際上近年來特別在傳教區內給予很多的例外。

一五四四年三月廿五日聖赦部的法令立下了非常好的原則：如果有某種重要而急迫的需要，與遵守告明的重要法令成正比的話，可以不必做完整的實質告明。既然今天的神學家更體驗到天主法律的彈性，以及今日許多神學和牧靈上的理由要求有一個改變，不必以爲免除完整的告明必須找出非常嚴重的理由。一般教友不領任何聖事，而且也忘記罪的事實以及寬赦、救恩與贖的重要性，在某些環境中已是免去個別告明的充分理由了。實際上，過去神學家們所討論的許多個案中，對免除實質告明一事是非常寬大的。

在目前教會紀律的結構下，也不妨指出感恩祭才是寬赦聖事的中心。而且，按照許多神學家的看法，在完全參與感恩祭之前先領懺悔聖事的要求實在是出於教會的法律。所以在某些狀況之下，如果有相當的理由，可以在未領懺悔之前完全地參與感恩祭。

因此即便在目前教會的紀律下，也可以找出理由來辯證，沒有個別告罪的集體懺悔是真正的聖事。

在舉行這些禮儀時，行禮的神父自然應該有牧靈所需的明智，用以解釋這些禮儀的意義，並教育他的信徒。還該注意只改變懺悔禮儀並不能解決現在和未來的一切問題。許多有關懺悔聖事的問題，是來自更基本的問題，例如：天主的存在，罪的事實，以及天主在基督內所顯示的救恩和寬赦的愛情。

本文的目的是爲了使人對寬赦和懺悔聖事有更深的了解。感恩祭和每個人的日常生活使人有機會分享寬赦及悔改與贖的機會，但是懺悔聖事仍然是一個非常重要的方法。它需要人對它本身的了解，也需要新的方式使教友們能更深的體會罪的事實以及他們在教會團體中參與救恩性悔改的奧秘。

以上兩篇文章譯自 Charles E. Curran, "The Sacrament of Penance Today" *Worship*
Nov. 1969, p. 519-531; Jan. 1970, p. 2-19
原文附註很多，大半爲介紹各種參考書，現爲節省篇幅起見，一律省略。

(上接第二二頁)

教中所謂的罪，有何異同？羅光總主教極精采的「中國文化中罪的形態及觀念」作了詳盡的闡釋。然後，由房志榮神父就聖經學的觀點解釋「罪」字，又由蘇玉崑修士就神學的觀點予以結論。

至此，神學研習會的前半部告一段落。一次由五位主講者互相發問，互相回答的討論會將研討的氣氛提升到最高潮。緊接着，進入了研習會的後半部，答覆了牧靈上的主要問題：如何舉行能為現代人表達天主寬赦的懺悔禮儀？如何訓練教友履行懺悔聖事？由和為貴神父講「懺悔聖事的禮儀與方法」，韓德力會長講「良心培養與懺悔聖事的要理訓練」，而二者都由張春申神父以神學的權威加以檢討。內容的完備與緊湊，令人有天衣無縫之感。第四天下午全體舉行的懺悔儀式所學到的理論，予以具體化的表現、實踐，為牧靈工作者提出一個值得取法的參考。

以宗教的觀點而言，罪並不只是違犯法律，更是遠離天主，分化人羣的基本生活態度。懺悔並不是賠補法律上的債務，而是一個人生方向的轉變，一個估價系統的調整，一個天人之際，與兄弟之間的和解。自來人們所犯的錯誤是將罪物件化，個體化。自然，聖事也被格式化，習慣化。的確，聖事具有它本身的實效，但還須能由人心人性，體味到基督在聖事標記中繼續行動的事實。近代的人，特別尋求「真實」，對已多少失去意義的懺悔聖事形式，感到不滿，所以日益疏遠。在講習會中，提出團體懺悔儀式，交談的

(下轉第二八六頁)

犯罪的心理

朱秉欣神父主講

諸位神父、修士、修女：

爲領告解聖事，先得有罪。這次講習會的主題是討論告解聖事，今天我們先從討論罪的問題開始，應該是非常合理的。現在輪到我講的是犯罪的心理。

首先，我要聲明的兩點是：第一，今天我不是從神學的觀點來討論罪。第二，我也不是以神父的立場來討論罪。意思是說，不是因爲我是神父，所以對於罪便應當有怎樣的觀念，或者應當怎麼樣講解。所以，關於今天我所講的內容，希望大家不要以倫理神學家的眼光來批判。同時，我對諸位懷有另外一個希望。今天我在這裏講話，不如同在大學裏給我的同學們灌輸知識；既然在座的都是神長學者，而且本講習會的目的是交換意見，爲達到思想交流。所以請大家趁這機會盡量提供意見，讓我們坦誠地來探討人生的一個共同問題——罪。

一、心理學與犯罪

1 罪與心理學

談到罪與心理學，很使我們失望的是心理學家們很少把罪作爲研討的主題。普通心理學的教科書裏都討論感覺、知覺、情緒、興趣、動機、態度、智力、人格等問題，而不談罪。在病態心理學的書裏討論的是：錯覺、幻想以及名目繁多的神經病與精神病，而找不到篇幅較長的一章專論罪的問

題。宗教心理學的著作原已很少，而探討的主題往往是：神의觀念以及這種觀念的形成、教外人的皈依、冷淡信徒的歸正以及古代聖賢們的神視或各種神秘經驗。有關罪的問題作者們似乎故意地避而不談。犯罪心理學的課本，看名詞好像是討論罪的專書；但犯罪心理學 (criminal psychology) 所謂的罪 (crime) 更是指的犯法，而不是我們所懂的倫理方面的罪。我們在場的都可以說是罪人，而我們都不是罪犯。在犯罪心理學所研究的是罪犯，而不是宗教裏面所指的罪人。有的罪犯不是罪人，大多數的罪人都不是罪犯。心理學不多討論罪，但也不否定罪的存在。罪是什麼？在最近出版的一部心理學百科全書裏 (*The Encyclopedia of Human Behavior: Psychology, Psychiatry and Mental Health*, by Robert M. Goldenson, Ph. D. 1970) 作者用一千五百多頁的篇幅，寫下了一千篇文章，而沒有一篇專論罪的問題。另外一本綜合性的心理學詞典 (*A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytic Terms*, by Horace B. English) 關於罪，作者也祇寫了幾行。他給罪下的定義是：Conduct that violates what the offender believes to be a supernaturally ordained moral code. 譯成中文罪便是「違反本人以為由超自然力量制定的道德律，所作出的舉動。」分析這個定義，可見作者偏於不相信有客觀的倫理道德律。心理學這一門科學本來沒有權利的緊張關係。這三個名詞，我想作一個簡單的解釋。本我是生命的原動力，人格中隱藏而不易接近的部份。它的職務是追求原始性的快感，爭取生命的需要，藉想像、幻想或夢景來填補慾望消除緊張。它的特性是無意識、無理性、無社會性的。它有慾望而無思考，盲目地避苦求樂，不依邏輯不從道德標準。它頑固、主觀、衝動、自私，但它本身的作爲却無所謂善無所謂惡。自我是心理發展過程中一

個複雜的機構，它是照料個體內外的精神系統。它的職務是選擇思言行爲確保內外安全。它介於本我與超我之間，一面設法滿足本我的要求，一面儘量服從超我的指示。它的特性是有意識、有理性的。它依照現實的原則行動，調和本我與超我之間的衝突，負道德行爲的責任。超我是承續文化傳統以及社會產物的媒介。它本身是陪同人性而來的良知良能，同時它也因着社會、文化、教育的薰陶而成爲每一個體中獨特的道德制裁機構。超我的職務是直接監視自我的行動，給自我獎勵或懲罰，間接控制本我的慾念與要求。它的特性是代表純理性的，它追求至善。倘用比喻來講，本我好比盲目的群衆，自我好比人格的行政機關，超我則可比作司法機關。三者之間，倘若超我特強，那末個體的行爲便顯得非常拘束。這種人容易產生罪感甚至到達心窄。相反地，倘若本我逞強而自我無法隨從超我的指示而加以控制，那麼個體的行爲便顯得盲目衝動而放縱不拘。不過，當自我每次失却控制而盲從本我之後，超我便不甘罷休起而加以干涉。這種心理現象也便是倫理學家所謂的良心的指責。根據我們自身的經驗，本我、自我與超我之間的緊張是存在的，尤其當我們對自身的行爲一時失却控制之後，這現象更加明顯。所以精神分析學家雖不討論罪但也承認罪感，而且他們以爲這罪感爲我們的心理健康是一種威脅。由於罪是宗教家們所經常注意的一個問題，所以心理學家把因罪感所產生的心理偏差稱之爲「教會性神經病」。(ecclesiogenic neurosis) 犯罪心理學給予罪的定義是：「違犯天理、人性、國法的精神現象。」因爲國法有時也能違反天理人性，而且原始民族雖沒有國法也承認天理人性，也體驗到罪感；所以犯罪心理學對於罪的講解雖與倫理學不同，但在罪的觀念裡却多少包含着倫理的因索。不過總括起來，我們還應該說：關於罪的問題，心理學不偏於採納倫理學的觀念。

2 什麼是犯罪心理學

犯罪心理學 (criminal psychology) 與犯罪的心理 (psychology of sin) 不是一回事。犯罪心理學的內容是研究把罪的意義、犯罪的原因、犯罪的動機、犯罪的行為、犯罪以後的局面以及犯罪以前的預防。研究犯罪的原因是探討生理與犯罪、年齡與犯罪、性別與犯罪等問題。身材高大的人，吵架時大多愈吵愈近，身材矮小的人往往愈吵愈遠。前者力強，後者嘴硬；一個動手，一個動嘴，所以犯的罪並不一樣。關於年齡，孔子說：「少之時血氣未定，戒之在色；及其壯也血氣方剛，戒之在鬪；及其老也血氣既衰，戒之在得。」（論語，季氏）由此可見犯罪也受年齡的影響。性別的不同也明顯地左右犯罪的行為。男人犯淫大多是爲了性慾，女人犯姦多半是爲了錢財。關於打鬥殺傷的罪行，男人用的是力，女人則多用計謀。

提到犯罪的動機，心理學家把它們分爲生理的、心理的、社會的以及政治性的。有的作家則詳細地描述由動機到犯罪的過程。談到犯罪的行為，各修會會士所矢的三聖願：絕財、絕意、絕色，和犯罪心理學家的分析很相似。人們犯罪，大致不外乎謀財、毆鬪或迷色。有關犯罪以後的局面，先是討論罪犯的偵察、審訊，然後研究犯罪所遭致的損失和賠償的責任。最後，有關犯罪的預防，就是設法瞭解罪犯們的需要，討論罪犯的再教育、罪犯的輔導以及預防犯罪的設施等。犯罪心理學的內容大致如此。

3 正常人的犯罪心理

談到正常人的犯罪心理，我們不得不先分析一下「正常」兩個字的意義。傷風咳嗽是人人能患的病。假設有一個人從生到死從來沒有傷風咳嗽，請問他是否正常？要是說他不正常，那麼，難道有病的人才算正常？我們在場的都算是正常的人，而我們都曾經犯過罪。耶穌基督從生到死沒有犯過罪，他

算是正常的嗎？由此可見，「正常」一詞該從好多方面去瞭解。心理學家往往把它分爲生理的、心理的、倫理的、社會的和統計的五種。傷風咳嗽從生理方面看來是不正常的，但在統計學上說來却是正常的。耶穌基督從生至死沒有罪，在統計學上是不正常的，更好說是超常的，但在倫理方面說來，他不犯罪才是正常的。某些行爲在這一社會是正常的，在另外一個社會却被視爲不正常的。例如男青年留長髮，在歐美已經是普遍的現象，但在中國却被視爲邪風。現在我們談正常人的犯罪心理，這裏所謂的「正常人」究竟是怎樣的一個人呢？犯罪，在倫理方面原是不正常的，但在統計學上却不一定是不正常的。這裏所謂的「正常人」更是指心理方面的正常。不過心理正常的人，生理方面也能是不正常的。缺了一條腿的人，心理方面仍能夠情緒穩定、頭腦清醒、態度正確、人格發展健全。這樣的人仍擁有犯罪的必要條件——自由意志。相反的，心理方面不正常的人，生理方面卻能夠正常也能夠不正常。多長一隻手指的少年能因此而產生自卑感，漸漸地脫離人群使自己孤立，最後也可能導致精神分裂。一個精神病患對自己的某些行爲失却控制，談到犯罪，那問題便很複雜了。

根據精神分析學家的講解，正常人的犯罪是個體的自我有意識地以超我所不容許的手段來滿足本我的要求。犯罪以前，個體必須有一個犯罪的動機。這動機能夠產自內在的需要或外在的誘力。內在的需要能是飢餓、性慾或新陳代謝等的自然作用。外在的誘力能是美酒、美女、錢財或名利。動機產生之後，本我便盲目地唆使自我爭取目標；這時，自我也便不得不向超我請示。經過一番商洽之後，自我明認它所追求的是什麼，而且知道它所追求的目標是不許可的，但它不顧超我的指示，隨從本我的催促而採取行動。一件違反天理，人性或國法的罪行就此便告產生。在這裏，倫理神學家們所強調的，爲犯罪所必需的兩個條件——明知故犯，似乎值得一提。所謂明知，普通人只問當事人在抉擇的

當兒是否明白知道。心理學家却把這「知道」分爲 conceptual knowledge 與 evaluational knowledge。前者是指抽象的概念，後者才指具體的認識。沒有具體的認識，「明知」便是不完整的。「故犯」是需要當事人在犯罪的當兒享有充份的自由。心理學家又把這自由分爲 philosophical freedom 與 psychological freedom。普通人在犯罪的當兒，理論上是自由的，但是心理上的自由却屢次是不充份的。既然心理的自由不充份，那麼爲犯重罪的條件便不完備。換句話說，在這種情況下，當事人便不可能犯一條倫理學上所指的重罪。假設心理的自由是充份的，那麼個體的行爲便由自我作主。這時，自我的抉擇便受超我的指摘。一個人在醉酒之後打傷了人，過後他沒有嚴重的罪感，因爲在行動當時，他沒有心理的自由。倘若個體完全明知故意地作一件違反天理人性或國法的事，自我必意識到它的所作所爲，而且它也理會到自己有控制本我的能力。在這種情況之下，自我在行動之後會立即開始不安。雖然它的自由行動，目的是追求快感解除緊張，但在罪行完成之後，心理的現象却立刻開始劇烈的轉變。本來個體完成了罪行達到了目的，理當心滿意足情緒舒暢，但事實却與個體事前所渴望的完全相反。罪行完成了，個體的頭腦立刻清醒，超我馬上向自我提出警告。這時，自我又悔又恨又羞又怕。一面它設法迴避超我否定良知，另一面它又設法推卸責任，藉託辭歸罪於本我。個體內在的衝突就此興起，強烈的罪感便由此產生。在罪感折磨之下，個體往往不堪精神上的痛苦，而寧願自首，接受公正的制裁。兇手們的自首就是基於這種心理。不過，罪犯中也有人根本否定超我的指示，當他在精神痛苦的壓力下，他反而越發憤恨，放恣恣肆一再重犯，以犯罪來洩恨，以壓抑來逃避現實。俗語說：「殺人不見血腥」，大概就是指這一類的罪犯。

有一位大學教授，在求學時代不斷追求性的滿足。他最欣賞的是曲線美；直到現在，他經營的商

店是買賣藥品彫刻的。不久以前，他神經緊張、心緒不寧，白天食慾不振，夜間失眠。據他的自述，青年時代這現象已經發生，不過現在愈見嚴重。從人格測驗上發現他對於異性的態度並不正常。在分析測驗的當兒，他一面驚訝心理學家的偉大，一面却不知不覺地吐露了他一生猥褻的事件。他從小厭惡宗教，他以為罪祇是宗教家所創造出來的概念；雖然他儘量設法逃避現實蒙蔽良知，但他終於抵擋不了罪感的折磨而認錯。由此可見，罪人犯罪之後往往藉著各種心理防衛的方式來逃避罪責。心理學家強調罪感與它對心理健康的爲害而不注意倫理方面的意義。

二、由犯罪心理學分析罪行的成因

1 古典學派與享樂主義

人爲什麼犯罪？在十八、十九世紀，犯罪學上的古典學派肯定任何人的罪行都是由自由意志選定的。換句話說，一個人犯罪完全是因爲他故意作惡。外界的誘惑，他們也並不否認，因此判斷罪行的輕重也參照誘惑的強弱。與這個學派相近的享樂主義，認爲人們犯罪就是找快感；所以這派的代表人物表當 J. Bentham 主張罪犯的懲罰當與他犯罪時所得的快感相等。目的是使罪犯感到無利可圖。一九一八年貝加利亞 C. Beccaria 還繼續肯定：逃避痛苦追求快樂是犯罪的唯一因素。不過，古典學派與享樂主義對於瘋人們的行爲却無法解釋。

2 實證主義

一八七二年，龍勃羅梭 C. Lombroso 否定了從前學者所肯定的自由意志。他認爲罪犯不是自願變成的。甚至他以為有的罪犯是天生的。一九一二年，龍氏報告意國大盜維肋拉 Viella 死後，他曾負責

埋葬。他發現維氏的腦蓋骨與一種名叫 *vermis* 的鳥相同。維氏一生的罪行以兇狠殘暴稱著而 *vermis* 的特性恰好是殘酷。據說，這種鳥逮捕小動物之後先撕裂牠的皮，然後吸盡牠的血，最後才啄牠的肉。龍勃羅梭發現了這兩者之間的巧合，便主張生理因素為犯罪的主因。他勸告犯罪學與刑罰學家在處理案情時注意罪犯的身心先於罪行的輕重。龍氏的主張顯然有點以偏蓋全。所以當時在英國便有人找幾百名罪犯來與在校的大學生作比較。研究的結果，他發現生理構造方面，罪犯與品格優良的學生並沒有顯著的差別。接受了其他學者的批評修正，龍氏的主張便比較緩和。雖然他仍然肯定天生的罪犯保有未開化的祖先所遺留的因素 (*atavistic traits*)，如不對稱的面龐、特大或特小的耳朵、低額、重眉、寬牙床、凸面頰等與低等動物類似的相貌，但他不再主張一切罪犯都是天生，而在他罪犯的分類中加入了精神病罪犯，情慾性罪犯與偶犯。他的最後學說也考慮到社會的因素，而認為犯罪者乃是由於他臨時或永久地處於那種不利的生理、心理、倫理以及社會環境，以致走上了犯罪的途徑。

3 犯罪地理學派與社會學派

法國的孟德斯鳩 (Montesquieu) 認為近赤道的犯罪者多，近南北極的醉酒者衆。另一位統計學家葛德雷 (Quelet) 主張：南部熱帶地區多殺傷，北部寒冷地區多偷竊。一九〇四年，諦克思 (Tilksie) 肯定氣壓、熱度、濕度、氣流都影響犯罪。

在實證主義與地理學派之外，另一些學者却把注意力轉移到社會環境。十九世紀的亨利 (Henry) 在他所著的 *The Individual Delinquent* 與 *New Light on Delinquency and Its Treatment* 裡，詳細討論社會環境與犯罪的關係。根據他對於少年罪犯所作的研究，他發現犯罪的青少年往往在家庭裏沒有得到身心的滿足。少年罪犯大多在家受了嚴重的打擊：父母分居離婚、父親酗酒任性、母親好

賭偷閒是普遍的事。善良少年所得到的：家庭的溫暖、父母的愛情、長者的關心鼓勵、環境所給予的地位安全，罪犯們都無法獲得。高雅的風度，他們沒有機會藉社會化而學習；不良的舉動却因不良伴侶的社會影響而習慣成性。亨理所得的結論是：少年罪犯不能以社會所認可的方法來滿足他們身心的要求，祇好不擇手段來追求生存，來勉強維護心理的平衡。

4 犯罪的心理因素

從法國心理學家 S. Binet 提到智力測驗以後，許多人就相信智力低便是犯罪的原因。罪犯中智力遲鈍的人不少是一個事實。智力遲鈍的人比較不容易用社會所認可的方法來滿足他的需要是很可能的，但是正因為智力遲鈍而在犯罪之後很容易被人發覺的可能也值得人們注意。從這一點上，至少我們可以疑問：智力較高的人能否因為他聰明伶俐而犯罪之後逃避了社會人士的注意？依智力的高下來研究罪犯目前已不再得到學者們的重視。精神衰弱能否是犯罪的原因？一九二〇年高達氏 (Goddard) 有過這樣的說法。精神衰弱的人大多情緒不穩，而情緒不穩的人很容易冒昧從事。所以精神衰弱可能影響犯罪。根據統計，少年罪犯的監獄或感化院裏，情緒不穩定的往往佔極大多數。

根據普通心理學的知識，我們明白知道，人類有一些隨人性而來的基本需要。我們每一個人都需要愛情、需要關心、需要鼓勵、需要安全、需要有所成就、需要受人歡迎、需要獨立又需要社交。倘若這種種需要都不能得到滿足，沒有人能保持他心理的平衡。青少年們用正當的方法不能滿足自己身心的需要，祇好不擇手段冒險取樂。一方面為滿足需要，另一方面也為引人注意爭取同情。有些人由於生理缺陷或智能較低，因而導致人們的鄙棄，在自卑感的壓力下祇好自暴自棄，作奸犯科乃是他們遷怒洩恨的心理。

三、病態心理與犯罪

1 心理病態與罪行

這裏我們所要討論的是心理不正常的人和他們的罪行。首先我們要問，心理不正常的人能不能犯罪？所謂「不正常」又有什麼標準？一個有神經病而沒有精神病的人是否就算不正常？患狂鬱症、精神分裂症或妄想狂的人是否還有為犯罪所必須的自由意志？一個不正常的人有時表現得很正常而且大部份的行為也很正常，這樣的人是否也能有正常的罪行？一個有很輕微的心理病態的人是否還擁有完整的心理自由？他的自我是否還有自主抉擇的能力？不久以前，曾有一位年在四十以上的男士要求作一次心理分析。他的困擾是：每次經過國賓大飯店，他不自主地站住，數一下這大廈的層數。經過兩個月之後，他自覺這種情況太不正常，必須加以中止，但却無能為力。這人每天照常辦公，所得的收入足以養家糊口；其他方面似乎都很正常，祇有這一個強迫性行為却無法糾正。幸虧他那特殊行為並不帶任何犯罪的意味。另一位某學院的大學生相貌英俊智商很高。他求學做事都很認真，但每次與女友擁抱熱吻之後，却會以熱茶來燙她的陰部。由於這種行為，他倆時常爭吵。分手之後，雙方又念念不忘，彼此要求重歸和好。這青年是一位虔誠的教徒。他明知這種傷人的行為是要不得的，但他一再懺悔定志改善，終於發覺他自己的意志對於這一個舉動簡直無能為力。像這樣的行為，我們該說它是病態行為呢？還是犯罪行為呢？

2 病態罪行的倫理責任

倘若心理病態的人根本沒有犯罪的可能，那麼倫理責任的問題自然便不必提了。不過病態與正常

之間既沒有明確的分界，而正常的人有時也能有反常的行爲；倫理責任的問題便顯得非常困難。一個每天犯一次或兩次手淫的人好似受着身體內生化作用的驅使，不得不用他自己所非常厭惡的動作來解除生理的緊張。這種行爲從心理學上看來是否還算正常？這樣的人所作的手淫是否還是罪行？主觀方面，他是否該負倫理的責任？有的傳教士們直截了當地肯定：這種人的行爲從客觀方面來說是罪，從主觀方面來說便無罪。不過事情並不這麼簡單，說他無罪，主觀方面這種人往往良心非常不安；說他有罪，他又覺得莫可奈何。聽告解的神父倘若拒絕赦罪往往使這種人灰心失望，病況更加嚴重。根據心理學的知識，犯罪學與刑罰學家都注意罪犯的強迫性行爲而予以減刑，倫理方面，神學家們能否確定這樣的行爲具有完全的「明知」與「故意」兩個條件，因而是一種罪行？

日常生活中，我們屢次用倫理學家的眼光判斷某人懶惰、某人貪吃、某人傲慢、某人有壞脾氣，而不問「爲什麼」這種人如此這般。某人懶惰也許因爲他貧血，某人脾氣不好可能因爲他有肝病或者消化不良。一個人傲慢，也可能正因爲他感到自己沒有什麼成就，而在不知不覺中追求一種心理的平衡。所以，談到病態罪行的倫理責任，我們不能單靠神學的知識而更該仔細分析生理心理各方面的原因。懺悔室裏，神父們常聽到中年婦女承認自己脾氣不好，痛罵兒女。雖然她一再懺悔，可是改不了。像這種行爲的成因往往不在母親本身。子女頑皮抗命，母親不發怒才怪；而做母親的又往往在事後歸咎於自己，神父們還是機械式地加給她一點補贖。像這種正常的行爲反應，我們已很難肯定它的倫理責任，何況那主體自身已失去控制力的病態行爲。

3 病態社會與病態行爲

一個人精神失常並不是一朝一夕的事。關於精神病的遺傳性，心理學家大多感到懷疑。與精神病

患接觸較多的人們不難同意，精神病患童年或少年時代的家庭生活多半是不美滿的。說精神病患是病態社會的產物不是沒有根據的。一個人精神失常既然是受着社會的影響，難道在他失常之後還要單獨去負倫理的責任，身後還要接受煉獄或地獄的懲罰？在場的諸位有從歐美來的，有從中國大陸來的，有生長在臺灣本省的。我們中，有的身歷過兩次世界大戰，有的體驗過逃難流亡的痛苦，也有的受過帝國主義的統治壓迫。從小到大，我們幾乎都生長在一個變亂的時代。離鄉背井棄家修道本也是一種異常的生活。中國人放洋留學，外籍人士來華傳教；一方面由於膚色的不同，另一方面又有語言的隔閡，出外找不到親友談心，在家又沒有妻兒的安慰。單從心理方面分析，這樣的生活又將留給怎樣的影響。觀察目前的臺灣社會，人們幾乎都生活在緊張的狀態中；尤其青少年們個個都在為考試而發愁。社會、經濟、教育的制度是這樣的無情，家庭、學校以及工作場所的人際關係又是這樣的淡薄。生活在一個近乎病態的社會裡，人們能有安全感嗎？有友愛嗎？有希望嗎？根據精神病院的統計，現代社會的精神病患日漸增多，我們自身又能否一點不受影響？受着這病態社會的折磨，我們還享有多少自由意志呢？是否正因為這病態社會，我們也在做出一些病態的罪行呢？這病態的罪行又該由誰去負倫理的責任？是個體呢還是團體？

4 現代人的某些罪行

現代人是現代社會的產物。現代人的罪行與古代也有很大的出入。據說日本政府佔據臺灣的時代，偷竊是罕有的，紅包是行不通的，漏稅是不可能的。現在呢，這些罪行已成了一種風氣。關於衣著的端正，社會人士的觀念已有極大的轉變。二十年前，小姐們穿着沒袖的上裝不能領聖體；現在呢，連下裝的裙子也幾乎沒有人照樣可以領聖體。從前的男青年祇看了穿着游泳裝的女性相片，便

以爲犯罪而告解求救；現代人在電視電影裡幾乎不可能不看到這類的鏡頭。從前的倫理學課本都把接吻、擁抱、跳舞看作不端正行爲，現代的神父們已不再大膽地肯定。在比較激進的神學雜誌裡，我們也不難讀到神職人員討論婚姻以外的性行爲是否必有重罪的文章。事實上，曾有神職人員催促女友去找輔導員爲解決他倆之間的困擾。這種人確實有向善的心但因爲意志薄弱，自我失却控制。他所作的行爲固然能使他心靈不安，但在他行爲的當時是否享有充份的心理自由，却不是局外人所能明瞭的。

有關性行爲的問題，臺灣的花樣特多。不久以前，曾有一位女教友向她的神師請教。她願意知道教友是否可以參加一種「十五對小組」的組織。這團體的性質是由十五位已婚男子與十五位已婚女子組成，每星期全體集會一次。聚會時，先是普通的團體遊戲或交際舞；當大家玩得興奮的時刻，燈光滅了。就在這黑暗中，大家混水摸魚，找一位異性的對象來滿足自己的性慾。連天主教的女教友尚有參加這類組織的機會，可見性行爲在今日的臺灣該是多麼普遍。

此外，殺傷打鬥也是現代社會的普遍罪行。現代人耐心較弱、情緒易亂，社會的不公不義又是層出不窮。受到刺激而毫無反應可能是不正常的徵兆。有正義感的人也很可能意氣用事而代天行道，因此觸犯法律產生罪行。不久以前，曾有一位大學畢業的青年，爲了干涉電影院門前的警員而被押到了派出所。這位青年發現戲院前的「黃牛」成群結隊而警員先生却在旁獨自踱步不管不顧。受着正義感的驅使，他便鼓着勇氣責問警員先生爲什麼不盡職守；結果他反被強者么喝了一頓。今日的社會很可以說是「道高一尺、魔高一丈」，在正義不能伸展的時日，打鬥復仇也可說是必然的後果。毆打殺傷本身都是罪行，這罪行到底是爲了什麼？

四、幾種病態的罪行

1 偷竊癖

在中小學生中，幾乎每一所學校都有這樣的個案。害偷竊癖的兒童往往不是清寒家庭的子女。他們在家裡什麼都有，祇是缺少了爸爸媽媽的關心與愛情。他們偷父母的手錶、鋼筆、手飾，偷同學們的文具、現金……，不是因為實際需要這些東西。他們在不知不覺中所追求的更是他們的父母所沒有給予的安全感。偷來的東西雖然沒有多大用途，但物質的佔有多少在安全感上給予一點補償。中年婦女的貪財大多也是基於這種心理。

2 由妄想狂所產生的猜疑

患妄想狂症的人能有兩種特點：一種是誇大妄想，另一種是迫害妄想。誇大妄想的人常自以為是了不起的偉人或巨富，迫害妄想的人則處處在疑惑他人的陰謀。旁人向他表示禮貌上的微笑，他會問：你笑什麼？旁人低聲的交談，他總以為人們在說他的不是。提一個具體的個案，也許為我們有一點意義。某校的一位助教，大學畢業已近三年。在省中任教兩年之後，她因為害怕高中男生而轉入大學任助教。開始新工作不到三個月，她便為了給她倒茶送報紙的工讀生禮貌不周而感到困擾。最近，情況愈加嚴重；她懷疑她的另一位女同事會殺害她。她再三考慮找不出懷疑的理由。她也肯定這女同事沒有害她的理由，但她還是害怕。現在她怕：「要是不先下手，那未免太冒險。」每到辦公室，她便緊張不安。假設這人真的有一天由於恐懼而先下毒手，那麼這罪案便很難分明。有的奶媽把托她照管的孩子拖到浴室，脫去了他的衣服，給他澆上兩桶開水；有的佣人把手帕硬塞進嬰兒的喉嚨，窒死

主人的兒子。有的婦女偷入鄰舍的住宅，用木屐亂砸人家搖籃裏的嬰孩。像這類慘無人道的悲劇往往是精神病患，因迫害妄想而造成的。雖然她們的動機都是報仇洩恨，但她們仇恨的理由却是虛構的，而且她們那毒辣的行動連自己也莫明其所以然。

3 反社會性人格

現代的太太太妹中許多人有反社會性傾向。這種人格的主要特點是在反抗權威。在家不服從父母，在校不服從師長。踏入社會，對任何長者不肯表示敬意。他們固執倔強不怕打罵，不會接受經驗的教訓。有的人經常挨打，但越挨打，他越固執越麻木。遇到喜、慶，他並不愉快；遭受橫禍，他並不悲哀。旁人給他鼓勵表示關心，他提高警覺，慎防被人家的感情所收買。倫理道德的規律為反社會性人格的人幾乎是不存在的。客觀方面，他們的許多行為都可為倫理學家加上一個抗暴的罪名；但是主觀方面，他們却毫無罪感。論後果，他們那放恣恣肆的行為時常為社會國家帶來禍患，但在倫理方面的罪責却沒有人能確定。

4 性行為的偏差

手淫是性問題上最普遍的一種困擾，青少年中十之八九受着它的帶累；有時，連神職人員也不免因此而困惑。有的修女能因著二、三十年改不了的手淫習慣而脾氣暴躁、處處挑撥是非。這種人因為心靈的不安而當自責自罰，但神妙的心理自衛機能使她保持個體的心理平衡，而在不知不覺中把食指點向他人，指責人家的缺陷。有些人在言談中常抨擊他人好色，而事實上却很可能是他本身的投射。表面上，他顯得自身清高，而實際上他却有意無意地從中取樂。

同性戀的百分比雖然不高，但在牧靈輔導工作上却也有不少的個案。一位神職人員曾經每月與一

位理髮師發生性交。他不斷懺悔立志改善，但意志薄弱無能為力。一位倫理學家初次聽了他的告解，便勸他自動去稟告主教。幾次之後，他便拒絕赦罪。不久這位內心不安的神職人員找到了一位研究心理學的神師，他很謙虛地向神師敘述了過去所發生的一切。這神師不拒絕赦罪也不加指責，祇勸導他幾時體驗到罪感便可以放心地再去告解。經過一段很長的時期，那位為性問題所困擾的神長不斷地內心憂慮。他感到自己不稱神職。行聖祭、講聖道為他成了一副沈重的擔子，他不敢抬起頭來注視他人。他的心地非常善良，他的牧靈工作也很成功，但他光明的一面却被那偏差的性行為蓋上了一片陰影。這人的行為明顯地不能與正常人的行為相提並論。

聽告解較多的神父也會遇到獸淫的個案。一位六十多歲的老人為了青年時代與牛羊發生過關係，一輩子惆悵不安。有關性偏差的行為、犯罪心理學還提到屍姦、童姦、受虐狂、肆虐狂、暴裸狂、拜物狂等。幾天之前，曾有一位母親陪同她年已二十的兒子請求輔導。這青年的問題便是拜物狂。他討厭女性，對她們毫無興趣；但看到鄰居或女生宿舍所曬的乳罩、內褲、絲襪等，他却感到興奮而情不自禁地去竊取。最近一年來，他已好多次被人發覺。他自己明認不諱，連他自己也莫明其所以然，但意志失却控制，一直無法改善。根據以上所列舉的種種事實，我們可以毫無疑問地肯定病態罪行的存在。這些行為在倫理神學的課本裏幾乎都被列為嚴重的罪行，但在心理學家看來，這都是需要牧靈輔導者去瞭解同情的病態。

五、結語

諸位神父、修士、修女們：從這篇雜亂的講稿裏，我不願意抽什麼具體的結論。這裏，我說結

語，祇是向大家報告我快講完了。下面所要補充的幾句祇是我的看法提供諸位參考。

拉丁文有句俗語：「沒有人無緣無故地撒謊。」(Nemo gratis mentitur) 莊子胠篋篇寫着：「跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無道耶！』」大宋宣和遺事記載梁山伯的好漢在山寨上豎起「替天行道」的旗幟。他們劫掠爲富不仁的土豪、槍殺強凶霸道的貪官污吏。雖被稱盜匪，名譽掃地，但他們的作爲却富濟貧爲民除害。一個人犯罪作惡也不是沒有理由的。從心理學上看來，人們犯罪往往是爲了某種動機，這動機可能是生理、心理、社會或精神方面的需要。滿足這種需要本是合理的，只是在不得已的情況下，人們所採取的手段不符合社會倫理的標準。說到社會標準，心理家要問：「現代人所生活的社會是否正常？這標準又是誰規定的？」至於倫理的規範，心理學家又以爲他沒有義務也沒有權利去接受一個超自然的道德律。心理學不多談罪但肯定罪感，而且承認罪感的爲害。分析罪因，心理學所探討的因素遠較倫理神學廣泛而複雜。天生罪犯的存在雖沒有充份可靠的證實，但心病態者的罪行顯然難能肯定。既然現代的社會相當病態，現代人的罪責似乎當予以減輕，罪行的社會性似乎應加強調。神學家們似乎該多多研討：一、告解聖事能否成爲一種公開的禮儀。二、個別告明能否由集體認罪來代替。(關於這兩個問題，我們讓神學家們來詳細發揮。)心病態者在自我失却控制時，倫理的罪行應當不能成立，即使在清醒的當兒，心理自由的完整很值得令人懷疑。爲有效地輔導人們糾正不符社會標準，不合倫理道德的行爲，牧靈工作者似乎先該糾正自己「倫理判官」的態度；在衡量罪行的輕重之前，先當瞭解犯罪者身心的需要以及他所處的社會環境。不過，隨着物質文明的進步，人類的需求也逐漸增長。而且根據以往的經驗，可知人類的慾望幾乎總也不會完全滿足。因此，即使人們身心雙方的需要都達到滿足之後，犯罪的可能仍然會繼續存在。歸

納全文的中心思想，我們可以特別提出的兩點是：(一)爲有效地輔導人們改惡遷善，倫理學家們當由研究犯罪的人去瞭解犯罪的本質。(二)罪感是每個能運用理智的人所共有的經驗，不論罪的概念是違反天理、國法或人性，犯罪是可能的而且是一件最普遍的最離不開人類的事實。完了，謝謝諸位的耐心，並請多多指正。

皈依的心理現象

朱蒙泉神父講

五年前研習變態心理學時，曾用英文寫過一篇讀書報告。至今已過了五年。慚愧得很，幾乎原封不動地將陳貨推出，參考書既有點陳舊，全文的組織和內容上也不無缺陷。只因爲國內討論這類專題的報告尚嫌太少，乘本年度初神學研習會的機會，大膽地將它拋出，希望獲得引玉的效果。劉河北修女在百忙中爲我譯錄，任國琳和施惠淳二位神父提供不少建設性的批評，都在此一併致謝。——作者識

前 引

使人皈依是天主聖寵的工作，聖寵的工作變幻莫測，決不是心理學所能控制或報導的。又因爲聖寵工作超越經驗和意識，不是心理學研究的範圍。不過，聖寵的功效既然並不取代也不能取代人心的規律和活動，深究皈依心理的過程與要素，可能給從事傳教和牧靈工作人員，揭示有利於皈依的環境和條件，使他們的工作能收事半功倍之效。富有傳教經驗的前輩，在工作反省之餘，對有利於皈依的具體環境與條件，提供心得，爲後進的傳教士，一定有莫大的啓發和裨益。

全文中所提到的心理現象，是指個人在皈依的過程中，先意識而存在的自覺或不自覺的內心活動；譬如情緒反應，態度，動機等是。激發或引起這些內心活動的價值系統，爲皈依有着決定性的關係，但在本文中只是附帶討論的對象，而價值系統所引起的內心活動，才是本文中討論的主要題材。

我們先綜覽一下宗教心理學的歷史，以及它所用的幾種方法，然後討論皈依的心理現象與其偏差的現象。

一、宗教心理學

1 宗教心理學簡史

宗教心理學是觀察、描述、試驗個人與集團宗教經歷的學問，二十世紀初葉它並未獲得廣泛的注意，逐漸地才在學術界中受到重視。

在幾位開闢草萊的學者中，特別值得一提的是斯塔布克 (D. Starbuck)。他是威廉傑姆斯 (William James) 的學生，却引發了威氏對這尚未經人手雕琢學問的興趣。結果，宗教心理學的名著：「各色的宗教經驗論」因而問世。斯氏與威氏二人都曾在著作中廣泛地談論皈依的題目，其後，Bryn Mawr 大學的傑姆·盧拔 (James H. Leuba) 和傑姆·勃拉特 (James B. Pratt)，「宗教意識」一書的作者，又繼續研究此題材。

近年來，這方面的作者們採取了更科學化的見解。新舊大陸的科學碩彥同心合力不住地努力，使問世未久的宗教心理學終於獲得科學界的尊重。

奧爾波特 (Allport) 闡明此特殊科學的目的，並將超乎一般常識所能達致的了解、預測及控制列為目標。克拉克 (W. H. Clark) 談及研究的方法，指出在個人文獻、問卷、採訪及某些測驗之外，也曾試用投射技術和各種實驗，他承認許多工具的利用尚在試驗階段，且應做而未做的尚多，但到現在為止，工作的成果是令人滿意的。(1)

同時，在歐洲有基爾根遜 (K. Gigensohn)，他雖受斯塔布克、傑姆斯與佛洛依德的影響，却不滿意於他們所用的方法，所以投入庫爾頗 (Kulpe) 實驗方法的門下。這方法的使用引起了不少研究家們的興趣，如布雷 (K. Bühler)，亞赫 (N. Ach)，海令 (T. L. Hering)，考夫卡 (K. Koffka)，塞爾茲 (O. Selz)，林德渥斯基 (J. Lindworsky)，華特 (H. J. Watt)，馬克爾 (A. Mager)，格魯恩 (W. D. Gruhn)，密休特 (B. A. Michotte) 等等。文桑·赫爾神父 (Fr. Vincent Herr) 所著「宗教心理學」一書的第六章論皈依和其心理意義便採用了密氏的一些意見。

以上是宗教心理學的簡史。我們從此可以看出，照近五十年來，研究方法是宗教心理學碩彥們最關切的題材之一。現在我們試將通常用來研究皈依心理的方法列舉如下。

2 皈依心理研究方法

在宗教心理學的許多方法中，用以討論皈依問題的最通用方法有兩種，即問卷及個人文獻。若可能，並以採訪來補充。按克拉克的意見，幾乎所有的宗教心理學家多少都會親身經歷其所描寫的現象，就像在許多對皈依的研究中都曾在不知不覺中，非正式地用過當局——旁觀者的技術。(2) 所以並有當局者和旁觀者所見所知的優點。

皈依的經驗是人內心深處極隱密的歷程，除非某人在個人文獻或問卷中將它揭示，我們是無法探知的，上述兩項方法的缺點是很顯明的，宗教心理學家也盡力地減少其缺陷，增加其效力，奧爾坡特建議與其孜孜專注於研究一件個案，倒不如廣泛地研究許多來自不同源流的個案。這樣，一方面可明察個人皈依的心理現象內在的一致性，並將之與其他個案相對照，發現彼此間的一貫性。並能發現更

多種皈依的型式。在問卷的運用上，要努力得到回答者的合作，避免模稜兩可和主觀的問題，並選擇適當的問題格式。華爾特、克拉克的道德重整研究就是小心地運用這工具的最好例子。(9)

格魯恩、德國希爾德海姆(Hilddheim)國際宗教心理學會主席、在宗教心理學辨異一文中聲明，除一些心理學碩彥的觀察之外，至少有百分之九十從粗略方法得來的結果，即是說，於自傳之類得來的結果，在今日是毫無價值的，(4)因此抽樣不可不慎。他告訴我們以實驗方法所做的研究正產生有價值的成果。格魯恩對皈依的動機以及對宗教的態度的研究，(5)密休特皈依特性的研究，(6)以及赫爾神父所參考的林德渥斯基的意志動機(7)等，都為對皈依的了解帶來新的光芒。現在我們開始描寫皈依的心理和它所牽涉到的心理上的偏差。

二、宗教皈依心理

1 泛論宗教皈依

宗教皈依曾是宗教心理學中較廣泛研究的問題之一。(8)廣義的皈依不限於宗教的經驗。它在人類活動的一切領域中，凡有辨別價值主次高低之處，都可發生。當酒鬼靠他人之助，或憑一己之力，決心戒飲，或當一個胡天胡地的人變得比較能自制，一個沒有血性的資本家被工會會員所說服……在以上的情況中，都有一種皈依，因為不論變化是突然的或是漸進的，由於一種信心或是為求某種利益，都毫不例外地接受了或遺棄了某些道德、經濟、政治、哲學的價值。廣義地說來，皈依可定義為從一種價值系統變遷入另一種，而皈依的性質則因價值系統的品質而異。若價值系統是宗教性的，則是宗教的皈依。各宗教信仰的皈依，各不相同，以基督徒來說，基督徒不只皈依一種抽象的價值系統，而皈

依有位格的耶穌基督。

2 不同的重點

新教與天主教徒都非常重視宗教皈依的現象，新教重整派特重這經歷的情緒狀況，強調失望、沮喪和它們的解脫，(9)天主教徒與非重整派的新教徒主張真正的皈依可以不經情緒的衝突而完成。傑姆斯曾說：

「比如在天主教和我們聖公會的領域中，不像重整派中那樣，常鼓勵焦慮與犯罪的感覺。」(10)雖然斯塔布克與傑姆斯都根據較驚人的事實，即突然的皈依，來討論皈依，但他們對情緒狀況不太注意，並不以之為皈依的必要成份。(11)

3 三種要素：棄陳、納新和新陳間的持續

幾乎在任何的皈依中，都可發現三種要素：消極的要素、積極的要素、以及一貫化或持續化的要素。

傑姆斯所謂的皈依，在基本上是一個人以穩定的、永久的方式排除一個目標而發展另一個目標，是一個人將他習慣的個人精力中心轉移到良心的焦點，指出棄陳納新的現象：

「每當一個目標以穩定的狀況發展，將先前的目標毅然決然自一個人的生活中驅出，我們稱此現象為『蛻變』(transformation)，也許還會實蹟稱奇」。(12)

「不過激動和熱情的焦點，產生目標的觀點，可能永久地屬於某一系統。若變動是宗教性的，我們稱之為『皈依』，尤其當它的發生是出於心理的危機，或出於突然。」(13)

「說一個人是皈依了，就是說原先宗教意念只在他良心的外圍，如今佔據了中心地位，而他慣常

的精力中心也指向宗教的目標」。(14)

斯塔布克強調對罪的明覺以及自我屈服的掙扎以後而獲得了新生，指出消極和積極的要素。他說
皈依是：

「掙扎着脫離罪惡，甚於掙扎着正心修身」。(15)

「……他必須放鬆內心，即是說，他必須轉回到即助他正心修身的、較寬廣的力量，這力量是從他本體內源源而出的，他應容許它以獨自的方式完成它已起始的工作……從這個觀點看來，自我屈服便是投入一個新的生命，以這新生命為新人格的中心，並從內心中按它的真理而生活，從前，這真理只是以客觀的方式來觀看的」。(16)

華爾特·克拉克則權衡變動與一貫，而稍稍着重於變化。他以宗教的皈依為精神上的成長或發展，包含在宗教意念及行為上的改變方向，而此方向的改變值得贊同。(17)

赫爾神父以為皈依的基本特色是改變，或期望改變一個人的生活方向，以求全面性的調整。皈依包含一個人真正地自認錯誤，至少他期望以某種方式改變目前的情況。(18)

赫爾神父進一步要我們注意皈依的一個最重要成份，若想皈依是真正的、持久的，這成份定不可少。皈依並非取代，好像先前的事完全不再存在，而第二件事起而代之。真正的皈依在變化之中應有相當的一貫性與持續性。一貫性與持續性必須在一個人的自我覺察，自我接受，自我完成與自我實現的願望上辨別出來。請聽赫爾神父的話：

「在皈依中，人自認過錯，願意改進，實際上便是全心地接受了他自己。」

「……在一切的皈依中都是一個共同的成份，值得提，也因它特殊的重要性，應徹底地予以討

論，他便是自我接受的成份。」(19)

自我接受要求自我的覺察，承認自己實際的習慣，傾向與動機。自我接受成長為自我完成與自我實現。通常，皈依的人要逐漸地，且常常艱苦地發展為完整的人格。自我的接受不局限於一個人的體力或精神能力，也包括他在未能取捨之前便從先人承受的社會、文化、風土價值。葛萊塔·帕爾邁 (Gretta Palmer) 以及申福頓總主教 (Mgr. Fulton J. Sheen) 很有力地說明這一點：

「人們之所以進入教會，是因為他們要求心、智、靈魂各方面的成全……但脫離教會的原因從沒有是因為在教會內未曾得到他人格最高貴之處的滿足。」(20)

申福頓主教講到吳經熊先生的皈依說：

「雖然他的慷慨使他甘願放棄外教的文化遺產，但他發覺一旦成為天主教徒，他並未喪失這文化的任何優點，反之，它是被高舉，被補全了。對生命的銘感成為對天主的銘感，孝心因以對天主和聖母的孝心為根源，變得更為強烈。儒家的道德和道家的靜觀得到奇妙的均衡，他因成為天主教徒而更具中國人本色，他愛的飢渴得到滿足，並明白了真正的靈修以道德生活為基礎，而道德生活又以靜觀為基礎；對天主的愛化行動為祈禱，又使祈禱湧溢而成行動。他也明白他曾追隨的聖賢們在天主面前等於虛無，只有天主是有；他直覺地體會至上的是愛而不是學問，因之而有一種快樂的信心。」(21)

末了，我提出道明會士雷奧那多 (P. Augustin Leonard, O. P.) 所說，他發現傑姆士士以皈依的起源為個人對自我一貫的尋求，是非常適當，非常切合的。(22)

4 三個階段：掙扎、抉擇和策劃

泛泛之論總是危險的。不過我們尚可正確地劃出版依的三階段，第一階段是憂心忡忡（掙扎），

第二階段是皈依的危機（抉擇），第三階段的斷然立志（策劃）。在大多數情況中，當一個人從第一階段進入第二階段時情緒緊張直線上升，到取決之前，情緒的緊張達到最高峯，然後光明與平安油然而至。現在試將皈依的各階段予以較詳細的研討，並指出為協助安然渡過三階段，輔導者當取的態度。

第一階段（掙扎）：這一階段的特點是由於傾向於失望的犯罪感和卑賤感所引起的憂心忡忡，衝突與掙扎。在這種心境下的人需要他人的了解，接受與鼓勵，克拉克描寫這一階段道：

「在舊式的神學中，通常稱之為『罪的確知』……」

「不過仔細考察之後，會發現憂心是出自一種卑賤感，缺陷感，與罪惡感很相像，通常又常與罪惡感相偕。」⁽²⁾

赫爾神父談到戒烟，明言地，直截了當地提議應有一位輔導員：

「這進步在一位輔導員的協助下完成，輔導員是一個工具，幫助戒烟者明察他自己，並接受其抉擇的後果。」⁽³⁾

第二階段（抉擇）：作者們通常稱這階段為皈依的危機，因為這階段的核心是個人的抉擇與屈服。這一時期的危險，顯然是個人傾向於推卸責任，試着躲避因抉擇而招致的冒險。這時，輔導者必須抱着關切的態度旁觀，使皈依者完全自己取決，他可以把不同的動機展示給皈依者，以從旁策助，但不可表現對任何方向有所偏袒，他也可以和皈依者一同忍受焦慮，恐懼、苦悶。以上的情緒，在危迫的抉擇中，很少沒有的。

但皈依者一旦取決之後，有什麼感覺？克拉克描寫道：

「感到突然的，強烈的光明，覺得一個人的問題是解決了。新的生活，在一剎那前還似舖滿荆棘的艱難途程，如今又似乎坦易行」。

前途似乎充滿光明，過去的困苦似乎不值一道，皈依者便懷抱着勝利的感覺，進入第三階段。

第三階段：「情緒的高潮既降，皈依者只感覺平安，解脫與內心的和諧」。這一階段的危險是過份的自信，皈依者自以為幾乎能做到一切，克服一切困難，而不肯費力為前途作週詳的打算，並逐步地完成計劃。許多人的重蹈覆轍就出於此。動機與計劃有同樣的重要性。輔導者當協助皈依者，按價值的主次高低建立一系統，並儲蓄一些適宜的，使之能不斷採取行動的動機。赫爾神父極強調為保持一真實的、永久的皈依，這兩樣功夫缺一不可。現在再討論一下皈依的各種類型。

5 宗教皈依的種類

穆杜瑪萊神父 (Fr. Albert Z. Muthumalai) 在印度引導皈依者具有長久的經驗。他將天主教會比作有許多門徑的殿堂，他說從未有兩位皈依者從同一門徑進入教會。這個人可能顯出對結合的渴望，那個人則顯出對同情的濃烈希望，這個人以宗教為服務機會，那個人又以宗教為永恆的真善美的寶庫。

基爾根遜與格魯恩根據自我對天主意念的個人態度而提出的基本宗教類型也可用在區分皈依類型上。他們所分的類型，主要有下列各種：

1. 理性、神秘或混合型。
2. 虛構或實際型，因宗教成熟的程度而異。
3. 奧斯定 (Augustine) 型或魏契爾 (Wichern) 型，因個人有重罪意識或否而異。

4. 開朗、批評或綜合型，因批評態度的程度而異。我們可以加上：

5. 突發型或漸近型，因變化發生的急緩而異。

引導皈依者的人應該嚴肅地考慮到個人的差異，以對他有極大感召力的詞句講述真理，同時也要不忘一面之詞的危險，因為全面的真理可以推進宗教的成熟和皈依的持久，既廣且遠。

在討論皈依所牽涉到心理的偏差之前，我們將上述有關皈依的研究作一大綱：

1. 不同宗教的信徒強調皈依的不同面目，真理則是：皈依並不包括一個人的某一部份，而包括整個的人，他的理性意志和他的情緒，他的意識與他下意識的自我。

2. 皈依包括「變自」與「變為」，也包含一種「內變」，即棄陳，納新和新陳間的持續。

3. 雖然皈依是一個個人的自由行動或一連串的个人自由行動，但也可以由一位能了解，能接受在皈依途中者的第二者予以協助，使之易於完成。

4. 對各種氣質作科學的研究定能有助於了解皈依的過程與形式。

三、偏差的現象

佛洛依德提出的詰難說：宗教可能是逃避現實，及尋找父親的影像，也可能是利用來減輕起源於戀親的罪惡感。②我們必須承認幼年的家庭生活經驗，尤其親子關係的經驗，對成人的宗教態度與行為有着重要的影響。菲爾葛特 (Antoine Vergete) 以為家庭制度與宗教機構的相似造成了這影響力，③莫菲 (G. Murphy) 以社會心理學家的權威指出家庭的制度實際上就可以說是宗教的制度，但

把親子關係以及父親影像的尋求放在一切宗教經驗的中心則完全是另一回事。無論如何，希爾斯(R. Sears)從實驗得到的發現，證明佛氏的假設決非可信，何況宗教經驗和信仰都有其客觀方面的根據呢？

宗教皈依心理學的反對者提出了第二項詰難：許多幻覺與錯覺的內容是宗教性的，所以宗教便是精神病行爲的原因。其實，宗教本身並不會比經濟、社會、道德等更成爲精神病的原由。的確，因宗教意念而引起的緊張經驗，諸如生與死等問題，足以使軟弱的人格崩潰。一般都主張人格的結構與它的態度較之外的環境更是錯亂的潛因，宗教與皈依的經驗可能助長不正常的行爲，使之更爲昭彰，也是千真萬確的事實。今試將因皈依而招致的心理偏差分爲二大標題予以闡述。表現在行爲上的有逃避與張狂，表達在動機上的有自憫、自棄，尋求安全和爭取權力。

(一) 逃避與張狂

皈依所招致的精神病往往有兩種徵象：逃避主義及張狂表演。

1 逃避主義

宗教的天才似乎和不正常的人格同時有一種逃避的傾向。他顯出神經質者通有的不穩定和焦慮，和精神病患者的退縮與孤立的特徵。實際上，他既非神經質，更非精神病。這些徵象只是由適應上的努力而生出的過渡現象，或者是一個人爲比常人更進一步與較深刻的實際接觸而必須有的條件。

反之，精神被騷擾的人，可說是被四周的環境逼迫得退縮、孤立，因爲他覺得難以適應；或是被自己的衝動逼迫得退縮、孤立，因爲他軟弱的人格不能控制這衝動。真正皈依者只有病態的外表，却

沒有病症的實質，不可混爲一談。

奧爾波特不否認在宗教信仰中有「逃避自由」的神經質病狀，但他不同意這現象普及「一切蘊有宗教情感的生活……許多人格得到宗教性的人生觀而未受進展停頓或對自己失望的痛苦」。

2 張狂表演

克拉克指出宗教天才和精神病人在外表上同有另一種特徵，就是有表演內心衝動的趨向，而張狂失統，似乎有反傳統反社會的意味。但宗教天才在基本上和精神病人大不相同。他們是極有創造能力，極不隨波逐流的人物。他們傾向於我行我素，不人云亦云。他們不太注意人家的輿論，也不怕把內心的悟解付諸言行。所以，實際上，他們不是精神病人。

皮爾·佛蘭森(Pierre Fraesen)所描述的低級悔改者的確有多處很不正常：

「大皈依者和那些在人性上和宗教感上都不太誠懇的皈依者之間有些區別，昭彰於吾人眼前。前者在採取決定步驟之前，可能曾經掙扎，受過不少痛苦，但一旦尋到平安，便不放棄一切機會，表示對過去信仰的正確教導有深刻的感恩心。低級的皈依者總不能擺脫「叛徒」的感覺，他們有一種很無用的感覺，即攻擊、嘲諷昔日的教友，因之而顯出他們的悔改並未完成，仍舊是不純正的，還染著侵略性，因侵略性與宗教是勢不兩立的。」⁶⁴

我們引奧爾波特的話來結束這段文字：「很多的人格得到宗教性的人生觀而並未受進展停頓或對自己失望的痛苦，的確，他們以宗教的眼光來觀看人生，這眼界又隨經驗的開展而擴大，因此，他們能以建設並維持一個成熟的、整體的人格」。由此可見，只有皈依的贖品才有心理偏差的現象。

宗教精神病的人格也可以從動機上辨別出來。

(二) 自憫、自棄、安全慾與權力慾

深度心理學家指出當兒童開始成長，進入成熟之時，便放棄尋求歡樂的原則，而以實際的原則取而代之。不管一個人的年齡有多大，若只能按尋求歡樂的原則行事，便是不成熟的，在宗教的領域中，童騷主義的爲害，顯然大於在任何人性的領域內，(6)但沒有比信仰的奧妙更能吸引不健康的頭腦。(7)當一個人把自我中心的態度帶到宗教經驗裏來時，他抱着不情願、懊喪之情離開舊日的價值系統，自哀自憐，放任自己，或和舊日的價值系統一股腦兒自暴自棄，既不能了解自己，也不能接受自己，而二者爲自我整體化都是必要的。這樣，他作繭自縛，永遠生活在衝突與矛盾之中。

個人與天主的來往中，也可能携帶着他未曾滿足的需求和幼稚情愛的需要，這時，天主竟變成一個焦苦、飢餓的情愛所造成的自我中心小宇宙的俘虜，(8)這情愛可能表現在尋求安全，或尋求勢力的上。菲爾葛特指出「所以在危機下產生的聖召往往演化成聖召的危機。當一個人從童騷的親愛需要解脫出來時，立刻放棄宗教生活，連皈依也是如此」。 (9)情愛的自立正是自我中心動機的反面，爲真正的悔改，是必要的條件。

若人們批評宗教，往往批評的是它未成熟的形態。因爲「未成熟的形態尚未進展到自我享受衝動的水準以上，它不能造成心理成長的價值，只能滿足以自我中心的利益爲目標的陶醉。未成熟的人不以客觀的態度觀察自我，是不會深思熟慮的，不能爲一個人供獻一個有意義的生存境界，使他能腳踏實地地自處，並以多方面的深度判斷他行爲的品質。最後，未成熟的感情在一個人格上的效果是不能統一的，它排除實際經驗的大部，是抽擄的、分隔的，強烈時可能是極端武斷的，它只是部份地進入

人格的整體。」(40)

結 論

一、講道理時應該注意；不可只注重部份的真理。謙遜、服從、潔德：等，都不是全面的真理。一面之詞會鼓勵不正常的人接受信仰，而遺落大批的正常人。不知抵抗的弱者，對失敗病態的追求，對百事的淡漠，死寂的容忍……都是偏差的現象。所以講道理者應該同時強調慷慨、創造力、自動、自發、責任感、勇毅、社會感、正義感、坦誠，總而言之，我們在強調女性的德行時，也當同時肯定一切男性的德行。不成熟的人，是自我中心的，他要以魔術，而不以適應來改變現實，以幻想來逃脫現實，有了錯便自圓其說、自憫、自怨、好高騖遠，攻擊異己，追求權利。但並不是一切的隱退者和衝動者都是不正常、不成熟的。要看他是否有內在的，與現實相關的信念和動機。

二、引導別人時，要以客觀參與者的態度，造成氣氛，使被引導者感覺了解與接納，因而能正視自己。逐漸建立起一個真正的價值系統，能為高的價值而放棄低的價值。動機慢慢淨化之後，終能達成自我的完成與實現。

綜上所論，可見自我奉獻，動機純淨，自我接受，人格整合實在是皈依的真標誌。它們豈不也是善領懺悔聖事的真標誌嗎？

最後，作者提出一個希望。

許多的宗教團體抱着自負、自滿之意，報告每年所完成的皈依者統計數目。這些數目有些簡直就不正確，另有一些只指出片面。二者都是只在統計數字中揭示皈依的量，而未曾揭示它的質。即使在

領洗者的名單中，又有幾個人真地把自己交付給自認爲已經接受了了的價值？他的信仰成熟到什麼程度，他的動機又純淨到什麼程度？若宗教領袖以爲他們宗教團體的實力比外表更爲重要的話，就該在這幾點上作深切的反省。

爲此，我覺得應找出一個方法，來探測皈依的深度，完全和持久的程度，看對價值系統的自我交付，對自我覺察的實際性，對自我接受的程度，對宗教的態度，自衛機構的闕如，動機的純正，同時考慮到個人的氣質和社會、文化、風土的環境。

若這方法能夠找到，則引導皈依者不必爲控制天主的行動而忙碌，却能以更大的準確性行事，還可以貢獻人性上的幫助，若皈依不完全，可以編造一個再教育的計劃。這再教育又可以幫助生來是教友或信徒的人進展到成熟階段。這也是皈依的近日標呢。

參考書

1. Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, The Macmillan Co., New York, 1950.
2. Clark, Walter Houston, *The Psychology of Religion*, The Macmillan Co., New York, 1959.
3. Fransen, Pierre, "Toward a Psychology of Divine Grace," *Lumen Vitae*, Vol. XII - No. 2, April-June, 1957, p. 208ss.
4. Gruehn, Werner D., "Differential Religious Psychology: Details and Comments," *Lumen Vitae*, Vol. XII, No. 2, April-June, 1957, p. 244ss.
5. Herr, Vincent, S. J., *Religious Psychology*, Alba House, New York, 1963.

6. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Collier Books, New York, 1961.
7. Leonard, Augustin, "Religious Psychology of Today," *Lumen Vitae*, Vol. XII, No. 2, April-June, 1957, p. 238ss.
8. Muthumalai, Albert Z., "The Psychology of Conversion," *Christ to the World*, 1958.
9. O'Brien, John A., *The Road to Damascus*, Doubleday & Co., Inc., Garden City, New York, 1949.
10. Raguin, Yves E., S. J., *Missionary Spirituality*, East Asian Pastoral Institute, P. O. BOX 1815, Manila, Philippines, 1969.
11. Vergote, Antoine, "Psychological Conditions of Adult Faith," *Lumen Vitae*, Vol. XV - No. 4, October-December, 1960, p. 623ss.
12. Wu, John, *Beyond the East and the West*, Sheed & Ward, Inc., New York, 1951.

參 考 書 目

1. Clark, *op. cit.*, p. 35-50
2. *id.*, p. 192
3. *id.*, p. 36-37
4. *Lumen Vitae* Vol. XII, 2, Apr.-June, 1957, p. 245
5. *id.*, p. 247
6. Herr, et al., *op. cit.*, Part 6, p. 102
7. *id.*, p. 102

8. Allport, *op. cit.*, p. 33
9. James, *op. cit.*, p. 188
10. *id.*, p. 168
11. *id.*, p. 173-174
12. *id.*, p. 163
13. & 14. *id.*, p. 165
15. *id.*, p. 174
16. *id.*, p. 175
17. Clark, *op. cit.*, p. 191
18. Herr, et al., *op. cit.*, Part 6, p. 103
19. *id.*, Part 6, p. 108
20. O'Brien, ed., *op. cit.*, p. 47
21. Wu, *op. cit.*, p. 150
22. Leonard, *Lumen Vitae*, Vol. XII, 2, Apr.-June, 1957, p. 235
23. Clark, *op. cit.*, p. 193
24. Herr, et al., *op. cit.*, Part 6, p. 108
25. Clark, *op. cit.*, p. 194
26. *id.*, p. 195
27. Gruehn, *Lumen Vitae*, Vol. XII, 2, Apr.-June, 1957, p. 248-249
28. Clark, *op. cit.*, p. 57 & 61

29. & 30. Vergote, *Lumen Vitae*, Vol. XV, 4, Oct.-Dec., 1960, p. 626
31. Clark, *op. cit.*, p. 88
32. Allport, *op. cit.*, Preface viii
33. Clark, *op. cit.*, p. 363
34. Allport, *op. cit.*, Preface, viii
35. *id.*, Preface viii
36. Vergote, *Lumen Vitae*, Vol. XV, 4, Oct.-Dec., 1960 p. 625
37. Fransen, *Lumen Vitae*, Vol. XII, 2, Apr.-June, 1957, p. 231
38. Vergote, *Lumen Vitae*, Vol. XV, 4, Oct.-Dec. 1960, p. 627
39. *id.*, p. 628
40. Allport, *op. cit.*, p. 54

中國文化中罪的形態和意義

羅光總主教講

(一) 罪的形態

「罪」的存在，在中國文化裡不成問題，但問承認有什麼樣的罪？

(1) 政治方面的罪

a. 書經桀紂的罪

b. 歷代興師討伐的人，都說所討伐的人有罪——駱賓王代徐敬業伐伍則天檄書

c. 罪己詔

(2) 宗教方面的罪，祭祀消災

a. 儒家——天的賞罰

b. 佛家——五趣、輪迴、超渡、盂蘭盆（四諦、報應）（法苑珠林）

c. 道家張天師

(3) 刑法上的罪

犯法稱爲罪，罪名由刑罰而定（尚書、史記、唐律）

(4) 倫理上的罪

過，曾子三省，孔子論改過，孟子有時稱爲罪

中國文化中罪的形態和意義

(一) 罪的意義

(1) 罪的意義

(甲) 罪的字義

鼻——促鼻辛酸

(乙) 違反天意

a. 桀紂——矯誣上帝之命
b. 獲罪於天
c. 知天命、畏天命。

(丙) 犯法

罪由法而定

(丁) 倫理上的惡

a. 亂
b. 惡
c. 性善性惡

(2) 罪的結果

(甲) 客觀——受刑罰

a. 國家刑罰、上天刑罰

(乙) 犯罪者的心理

a. 怕受刑
b. 受刑有違孝道

結 論

第一、罪與惡分離

第二、儒家不以罪直接得罪上天

第三、怕刑罰而不犯罪，但現在人則以上天刑罰爲迷信

第四、在中國文化裡——政治、宗教、修身，但沒有悔罪的儀式和詩文

研究民族學和社會學的學人，常就原始民族的生活中，探討「罪」的形態和觀念，他們大概都以爲原始民族的「罪」，在於對於「圖騰」的禁止和忌諱有所違背。(1)

圖騰的制度乃是承認一種自然物或人造物與一個親屬團體的密切關係，因而崇拜這個物體。

研究中國古代社會史的學人，也有人主張中華民族曾有過圖騰的組織和崇拜。(2)但是他們所有的史料太渺茫，太不確實，僅拿中國古代姓氏的制度去證明圖騰崇拜，不足以爲據。所以我們既不以中國文化起源於圖騰制度，我們也就不從圖騰崇拜去研究「罪」的觀念。

中國文化的史據，以五經爲最古典籍，我們便按照經書的記述，開始研究中國最古時代對於「罪」的形態和觀念，以後再按照歷代的典籍，研究「罪」的形態和觀念所能有的變遷。不過在這一回的講演裡，我祇能講一個大綱，希望你們中間對這問題有興趣的人再詳細地加以研究。

對於這個問題，我分兩層來講：第一，講在中國文化中「罪」的形態；第二，在中國文化裡「罪的觀念」。

一、罪的形態

我們研究「罪」在中國文化裡有什麼意義，第一我們便要問，在中國文化裡，「罪」是不是存在？若是存在，中國人承認怎樣的罪？

對於罪的存在問題，在中國文化裡不成爲問題，中國歷代的人都承認罪的存在，最簡單的證明，在中國文字裡有「罪」這個字，在中國歷代典籍裡也多次提到某某有罪，在中國人民的生活裡常常表示認罪。

若是問在中國文化裡，在怎樣的事件上表現有罪？這個問題便是在中國文化裡，罪的形態的問題。爲答覆這個問題，我們分做四段來講。

(1) 政治方面的罪：君王有罪，爲天所棄

翻開書經和詩經來看，書上最明顯的一樁事，就是桀王紂王作惡，對於上天有罪，上天便棄捨了他們，不要他們再作皇帝，另外選了湯王和武王來代替。

湯伐桀說：

『有夏多罪，天命殛之。今爾有衆汝曰：我后不恤我衆，舍我穡事而割，正夏。予惟聞汝衆言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正』（尚書，湯誓）

武王伐紂說：

『予有臣三千惟一心，商罪貫盈，天命誅之。予惟順天，厥罪惟鈞。』（尚書，泰誓上）
尚書在中華文化裡，爲最古的政府正式文書，乃中國最古記載君王言辭的史書。「湯誓」和「泰

誓」爲湯王和武王的誓師文，是兩篇很隆重的文章。湯王和武王都不敢以臣子的身份違反皇帝，他們所以敢出師伐桀伐紂，理由是桀紂反背天意，犯了許多罪惡，他們與師爲弔民伐罪，爲代天行道。因此，在我們中國最古的政府文告裡，承認「罪」的存在；而且把「罪」作爲政治改革的一個大原因。這種罪惡是一種公開的罪，是政治罪，是關於公衆的事。

後代的朝代改換時，常有這種政治罪出現，一部廿四史裡多有這類的記載。在中國的古文裡也有這類的文章。我們少時讀國文時就讀過唐駱賓王替徐敬業寫的一篇伐伍則天的檄書，歷數武后的罪狀。

『偽臨朝武氏者，性非和順，地實寒微。……加以虺蜴爲心，豺狼成性，近婬邪僻，殘害忠良，殺姊屠兄，弑君鴆母。人神之所同嫉，天地之所不容。……敬業皇唐舊臣，公侯冢子。……』

是用氣憤風雲，志安社稷，因天下之失望，順宇內之推心，爰舉義旗，以清妖孽。……』

這種罪不是按照法律所判斷的，也不是政府所決定的；而是天下人民所共同認可的罪。

司馬遷「項羽本記贊」批評項羽說：

『自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業欲以力征，管經天下，五年卒亡其國，身死東城，尚不覺悟而不自責過矣，乃引天亡我，非用兵之罪也，豈不謬哉？』

項羽不是皇帝，沒有因罪而爲天所棄的可能。他的敗亡並不是劉邦有德該得帝位，項羽有罪該亡，乃是因爲項羽自用私智，用兵不善。司馬遷以項羽之亡爲用兵之罪。這種罪乃是軍事上的錯誤，而不是歷代史書的政治罪。

在政治上罪的存在，還有另一種證據，即是皇帝下詔罪己。最後的第一道罪己詔，是洪憲皇帝袁

世凱的罪己詔。

(2) 宗教方面的罪，祭祀消災

在中華民族的生活中，在另一方面，也承認「罪」的存在，即是在宗教方面。儒家的宗教傳統，信上天鬼神。上天掌管天地人物，操賞罰之權；天神地祇分掌宇宙事物，也可以對人加以賞罰。上天和神祇的賞罰，看人的功過而定。人犯罪，便遭罰，招到災禍。但是因罪而應得的災禍，可以用宗教祭祀和禱告去求赦免。

「書經」「湯誥」說：

「肆台小子，將天明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，請夏有罪。……爾有善，朕弗敢蔽，罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方。」

「泰誓上」說：

「予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宜于家土，以爾有衆，底天之罰。」

國家有天災人禍的時候，皇帝和官吏們常舉行祭祀，以求赦罪免罰。最普通的事例是求雨、求晴。曾鞏有祈雨和謝雨的文章。「諸廟謝雨」文說：

「史之罪大矣，一切從事於謹繩墨督賦役而已。民之所欲不能與，所惡不能去，自起以竊食，不知其可愧，安能使陰陽和風雨時乎？故吏輩者，任職於外，六年于茲，而無歲不勤於請雨。賴天之仁，鬼神之靈，閔人之窮，輒賜甘澤，以救大旱，吏知其幸而已。其為酒醴牲饗，以報神之賜，曷敢不虔？」

在佛教的宗教生活裡，「罪」的存在，是一個基本的信條。基本信條第一有四諦：苦集樂道。人生都是痛苦，痛苦因十二因緣所結集，十二因緣中最重的一個因緣乃是「無明」，無明就是愚昧無知，愚昧無明由八識所造，八識的最後一識「阿那耶識」，蘊藏前生善業或惡業的種子，惡業即是罪惡。因此人生的「無明」，來自前生的罪惡。

另外一項佛教基本信條稱為因果報應。前生之因後生必有報應，因果的關係必然而成。一個人死後有五條路可以走，稱作五趣：天、人間、畜牲、餓鬼、地獄，按照前生的善惡而定。地獄的痛苦，層層不同，有所謂九層地獄，或十八層地獄，閻王判刑，根據人的罪惡輕重，一絲不苟。

「法苑珠林」一書，很詳細講明這些因果造業的關係。在第七十八卷的五趣歌以後有一頌：

『善惡相對，凡聖道合，五陰雖同，六道乖法，占候觀容，各知先業，惡斷善修，方能止遏』(3)

在第八十四卷十惡部中說：若有人死後，自地獄再生人世：

『依殺生故，有短命果。依偷盜故，無資生果。依邪淫故，不能護妻。依妄語故，有他謗果。依兩舌故，眷屬破壞。依惡口故，不聞好聲。依綺語故，為人不信。依本貪故，貪心增上。依本瞋故，瞋心增上。依邪見故，癡心增上。』(4)

佛教宗教儀典，用意在於「超脫」。超脫是為使人在死後能够超脫地獄痛苦，早生人世。七月七日盂蘭盆會，自目蓮救母開始。盂蘭，梵文為解倒懸。以盆恭食，施給僧尼以解親魂倒懸之苦。

道教的創立人張天師開始傳道時，為人治病，要病人寫三張悔罪書，一張放在附近山上，一張沈在附近水漕裡，一張懸樹上，為求神明赦罪消災，使病痊癒。

(3) 刑法上的罪，犯罪受刑

法律爲民族文化的重要部份，一個民族的社會生活都由法律所範圍。我國從古就有法律，漢朝有九章律，唐朝有唐律，唐以後的朝代都有各自的律書，大清律例則集歷代律書的大成，律書即是法典，法律在古代祇稱爲法，法在最初稱爲刑，中國古代的法律所以常稱刑法。刑本是模型的意思，原爲型，乃是混泥爲磚的木製模型。國家制定法律，就是爲給人民一種生活的模型；但是怕人民不遵守，於是便在律文以後，規定在違反這條律文者，處某某刑罰。違反法律條文稱爲犯法，犯法便是罪，刑罰按照罪的輕重而定。

「書經」——「皋陶謨」說：

『天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。』

犯法而成爲罪，乃中國古今書籍裡的普通名詞。所謂罪人，罪犯，犯人，都是指犯法的人。司馬遷「史記」的「酷吏列傳」裡用「罪」字很多。例如：

『……邳都違爲中尉……是時民朴，畏罪自重，而都獨先嚴酷，致行法不避貴戚。列侯宗室，見都側目而視，號曰蒼鷹。……奸吏竝侵漁，於是（張湯）痛繩以罪。……』

在中國古書裡所用的罪字，大多數都指着犯法的罪。若說一個人犯了罪，等於說一個人犯了法。法官治罪，即是判斷犯法的罪。

孟子曾勸齊宣王行仁政，使民有恒產，教民爲善；因爲沒有恒產，百姓便要作惡犯法，等百姓犯了法再罰，便是不仁：

『若民，則無恒產，因無恒心；苟無恒心，放辟邪侈無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？』（梁惠王上）

『孟子曰：無罪而殺士，則大夫可以去。無罪而戮民，則士可以徙。』（離婁下）

「唐律疏議」在第一冊「名例」列舉罪名，如死罪，流罪，又有減罪，贖罪。這些「罪」都是按照相等的刑罰而得名。減罪，則減少刑罰，贖罪則用金錢抵償刑罰。

因此刑法上的罪指違反法律，也指應得的刑。

(4) 倫理上的「罪」

儒家的倫理思想，在書經和詩經裡，和宗教的「天」關係密切。書經所責桀紂的罪，都是違反天意，作惡害民。後代的儒家倫理觀念，雖沒有脫離宗教的「天」；但遵守孔子「敬鬼神而遠之」的態度，不直接講宗教的上天，而只談天理良心。因此後代儒家講倫理上的罪時，普通不稱爲罪，而稱爲過失。有時稱爲罪，則就聯上宗教的觀念：如通常訃聞所說：「某某罪惡深重，禍延考妣。」有時對人有虧缺，也稱有罪。

論語第一篇就說：

『曾子曰：吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』（學而）

曾子所自省的過失，爲倫理的過失，於心有虧。對於這種過失，孔子教訓弟子們改過。

『子曰：君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。』（學而）

『子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。』（里仁）

『蘧伯玉使人於孔子，孔子與之坐而問焉，曰：夫子何爲？對曰：夫子欲寡其過而未能也。使者

出。子曰：使乎！使乎！』（憲問）

『子曰：過而不改，是謂過矣。』（衛靈公）

『子貢曰：君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。』（子張）

「論語」講倫理的缺欠，常稱爲「過」，不稱爲罪。孟子有時稱之爲罪。

『萬章曰：舜流共工于幽州，放驩兜於崇山，殺三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下服，誅不仁也……』（萬章上）

共工，驩兜，三苗和鯀都是犯法的罪人，稱之爲不仁，則也是在倫理道德上有罪。

『孟子曰：五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。』

（告子下）

孟子所謂的罪人，不是犯法的罪人；乃是倫理上的罪人。他指出他的罪過是倫理上的罪過。

『長君之惡，其罪小；達君之惡，其罪大。今之大夫皆達君之惡，故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。』

『位卑而言高，罪也。』（萬章下）

『樂正子見孟子。孟子曰：……子聞之也，舍館定然後求見長者乎？曰：克有罪。』（離婁上）

後世儒家講修身之道，常求寡過和改過。過失常就良心天理而言；若過失達到違反法律，則稱爲罪；但若違反天意，也稱爲罪。「孔子曰：獲罪於天，無所禱也。」（論語，八佾）

二、罪之意義

我們從古代典籍中，知道古人常講「罪」，也知道「罪」在人的生活裡有多種用意，有政治上的罪，有宗教上的罪，有刑法上的罪，有倫理上的罪，現在我們要研究古人所講的罪究竟有什麼意義？

(1) 罪的意義

爲研究罪的意義，我們分作兩段來講：第一段，講罪有什麼意義，第二段講罪有什麼結果。

(甲) 罪字的意義

「說文解字詁林」對於罪字的字義有下面的解釋：

『陸德明曰：罪本作臯，秦始皇以其似皇字，改爲罪。罪，捕魚竹罔也。按此則秦以前皆當作臯。如尚書云：四罪而天下咸服，皆後人所改也。又秦以前書罪罔即罔也。讀書者皆識之。』

(5)

秦以前犯法稱爲臯。臯，從鼻從辛，「言臯人覺自辛苦之憂。」(6)爲會意字，表示犯了法的人，心中發愁，促着鼻子有憂傷的神氣。秦始皇以爲這個字很像皇字，他自己名叫秦始皇，很不喜歡有人把皇字讀爲臯字，便下令用罪字代替臯字。

罪字本是篆字的罔，爲捕魚的罔，從罔從非聲。「說文解字詁林」說

『罪罔皆捕魚具。自秦以罪爲臯，以罔爲辛。詩畏此罪罔，天降罪罔，皆用秦以後文也。是臯辜爲正文，罪罔爲通字。』(7)

古臯字，究竟有什麼意義，說文解釋「臯，犯法也。」(8)

罪爲犯法。這個觀念在中國歷代的思想裡影響很大。中國人一講到罪，就想到「犯法」，不犯法就沒有罪。但是「犯法」的意義則有不同的解釋。

(乙) 違反天意

書經的「湯誓」和「泰誓」，指責夏桀和商紂的罪。

『有夏多罪，天命殛之。』

『今爾有衆汝曰：我不恤我衆，舍我穡事，而割正夏。……有衆率怠弗協曰：日時曷喪，予及汝皆亡。』(湯誓)

『今商王受，弗敬上天，降災下民，沈涵冒色，敢行暴虐。罪人以族，官人以世，惟宮室台榭陂池侈服，以殘害爾百姓，焚炙忠良，剝剔孕婦。皇天震災，命我文老，肅將天威。』(泰誓上)

桀紂作惡犯罪，上天震怒，命湯王文王與兵伐罪。桀紂都是皇帝，位在國法以上，他們的罪不在於犯了國家的法律，乃是違反了上天的命令。尙書「仲虺之誥」說：

『夏王有罪，矯誣上帝之命，以布命于下，帝用不臧，式商受命。』

商桀的罪在於矯用上帝的命。上帝命他作人君，爲人民謀福利，他却以天給他的權威暴虐百姓，上天乃震怒，把他殺了，武王在「泰誓上」講的明白：

『天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方』。

桀紂乃不助天安綏百姓，反而害百姓，這是他們的罪。他們的罪是在於違反天意，天乃罰他們。

「上天的意旨不可違背，違背了必定有罰。孔子也說了：

『獲罪於天，無所禱也。』(論語、八佾)

書經所講違反天意的罪，不單是在政治上人君可以犯，在私人方面也可以犯。孔子所說的「獲罪

於天」，就是講的私人違反天意。

在宗教方面的罪，當然是違反天意的罪。所以爲求赦罪免禍，便向上天或神祇行祭禱告。

佛教雖不信上天，不信鬼神，佛教的戒律則屬宗教性的戒律；因爲這些戒律有宗教性的賞罰。身後的五趣，不是國家的刑罰，而是佛教信條上所列的刑罰。佛教爲超脫地獄刑罰，也祇有求佛求鬼。

天意不可違背，因爲上天命人爲善，給人定有法則。詩經上說：「天生蒸民，有物有則。」（蒸民）皇帝應該遵守，庶民百姓也應該遵守。孔子因此常說：「知天命」「畏天」。

『吾十有五而志於學……五十而知天命……』（爲政）

『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』（季氏）

天命雖然代表上天對於一個人的特別使命，但也指上天的一切命令。上天命人守所定的法則，這也是上天的命令。人要知道天命，而又要畏天命不敢違犯。

違反天意爲一切罪的根源。罪既是犯法，法的基礎爲禮，禮的基礎爲天理，天理的基礎即是天命。即在罪人犯法，違反國家的法律，同時也違反了天意。因此孔子訓誡弟子，行事不可欺天：

『子疾病，子路使門人爲臣。病間曰：久矣哉！由之行詐也！無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？』（子罕）

孔子沒有官職，按禮法沒有家臣。子路使門生充當家臣，孔子責備子路說：雖是可以瞞過別人，但瞞不過上天——違反禮法，便也違反天意。

(丙) 犯法

罪的普通意義，在於觸犯國家的法律。犯了國法，便要受刑罰，於是罪人也稱爲罪犯；刑罰也可稱爲罪。罪的原意本爲網，以網爲罪，表示人犯法自投羅網。

沒有法律則沒有罪；因爲既然國家沒有規定在一件事上應該怎麼做，人民便有自由，可以隨便。當然在法律以外，還有許多事不可以做，也有許多事應該做。若是一個人不遵守，一定不好；然而不能說他犯了罪，祇能說他作惡。

『唐律疏議』上說：

『議刑以定其罪。』（卷一、名例）

罪由刑罰而定，乃有死罪，流罪，叛國罪，大逆不道等罪名。假使法律沒有明文規定，罪名就不能判決，社會就要紊亂。唐律疏議的長孫無忌的「進律疏表」上說：

『平反之吏，從寬而失情；次骨之人，舞智而陷網。刑靡定法，律無正條，徹纏妄施，手足安措？』（唐律疏議卷一）

法律上沒有明白的條文，刑官隨意判罪，罪名不正，刑罰不當。因此可見，罪由法律而定。罪和法分不開，罪和刑也分不開，三者互相聯繫。

(丁) 倫理上的惡

中國古人重禮不重法，以禮在法以上。法爲禮的一部份。「禮的制裁力爲道德制裁力。道德制裁

力不是對一切人都能生效。那末爲維持社會治安，便該選出禮的規條內那些最有關社會治安的規條，由政府定出刑罰，公佈於民，強迫人民去遵守。所以禮爲法的根本，法補禮的不及。」⁽⁹⁾

禮在儒家的思想裡，爲人生的法則。人生應有法則，這是理所當然。人生的法則何在？人是宇宙的一部份，宇宙的運行有法則，宇宙的法則爲天理，稱爲天道，由上天所立。「易經」由宇宙天理推論到人生之道，稱爲人道。聖人把人道製成條文，便成爲禮。孔子乃以禮爲人生法則：

『克己復禮爲仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』（顏淵）

再進一步，天理的表現，不單在宇宙的運行上，也在人的心上。「中庸」說：

『天命之謂性，率性之謂道。』（第一章）

「大學」也說：

『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。』（第一章）

「中庸」「大學」都以人行善，在於按照人性去做。後來王陽明主張良知爲善惡標準，人的言行不能反背良知，良知即是天理。

人的言行若違反良知，是不是稱爲罪？儒家不稱爲罪，而稱爲惡。「說文」解釋惡字。

『惡，過也。從心亞聲。』『人有過曰惡。有過而人憎之，亦曰惡也。本無去入之聲，後人強分之。』⁽¹⁰⁾

惡是犯了過。犯過的人使人憎惡。自己的貌醜也稱爲惡。毀謗別人也稱爲惡。

違反禮的事稱爲惡，惡爲過。過在說文上的意義爲度過：

『過，度也。』

禮是人生法則，越過這個法則，便稱爲過。「論語」常以「過」指倫理上的不當。孔子說：

『過猶不及。』（先進）

過了禮的範圍，便成爲惡，爲人人所憎惡。惡是不好，好則是人人所喜好。「好」字代表美女子，人人見了，人人喜愛。

『子曰：吾未見好德如好色者也。』（衛靈公）

『所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。』（大學第六章）

好惡本來沒有去聲入聲之分，喜愛稱爲好，所喜歡的事物也稱爲好。憎恨稱爲惡，所憎恨也稱爲惡。

人既然憎恨惡事，爲什麼又去做呢？這是中國哲學史上兩千年爭論的性善性惡問題。

告子主張「生之謂性」，人性本無善惡的分別，但可善可惡。孟子以性爲人心的天生傾向，人心天生地傾向於善，惡來自私慾。告子以人心天生地傾向於惡，善爲人努力糾正天生傾向而成，故稱爲僞。漢朝唐朝的學者，把人性分成好幾等，有善性惡性。朱子則從形上學解釋性善性惡問題，主張性爲理，無善無惡，善惡的分別來自氣，氣有清濁。氣的清濁，使每個人的氣質不同。氣濁的人則慾情強而偏於惡。惡是隨從私慾而掩沒了天理。

(2) 罪的結果

罪的結果可以從兩方面來看：第一從客體方面來看，罪的結果爲受刑罰；第二從主體方面來看，罪的結果爲犯罪者的心理狀態，即是憎恨、怕懼。

(甲) 受刑罰

有罪必有刑罰，這是一條定律，沒有人可以逃脫。從國家法律方面說，犯了法的人應該受罰。古來刑法上雖然有議罪的條例，議親議貴，但不能完全免刑。當然，國家的法律漏洞很多，有些犯法的人可以逍遙法外。可是上天的刑罰，沒有人可以逃脫。俗語說：「天網恢恢，疏而不漏。」

『惟上帝不常，作善，降之百祥；作不善，降之百殃。』（書經伊川）

上帝不是呆板的命運，對待人不常是一律，要看人的善惡而定賞罰。上帝的賞罰絕對不會缺少，若不加給作善作惡的本人，便會加給他的子孫。

『曾孫曾考，受天之祜。』（詩經、南山）

儒家不信來生，把一切的事都歸之於現生，一個人的現生不是整個的生命，人的生命在家族裡延長；因此人的善惡應有的賞罰，以家族的生命為主體。「作善，家有餘慶；作不善，家有餘殃。」這是中國一般人的信仰。

佛教信有來生，來生輪迴繼續。佛教的賞罰便在輪迴的生命裡實現，三生的報應，乃是通常的原則。前生，現生，來生，因果報應，緊緊相連，因緣不斷。

在普通的用語中，罪和惡不同；罪是犯法，必有國家的刑罰。惡不一定犯法，不犯法的惡，不受國家的刑罰；但要受社會的罰，即是受人憎惡；而且必定受上天的刑罰。書經上說：「作不善，降之百殃。」不善，可以是罪，可以不是法律的罪而是倫理的惡。

(乙) 犯罪作惡者的心理狀態

沒有人不怕受苦，刑罰是使人受苦，對着刑罰便沒有人不害怕的。中國法家利用這種心理，主張嚴刑峻法以治國家。儒家却反對這種主張，孔子說：

『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』(爲政)

怕懼刑罰的心理可以阻止人犯法，但不能教人有羞恥之心，使人自動不犯法。儒家另外用一途徑，把怕懼刑罰的心理和孝道相聯，以受刑罰有背於孝道，便可以使人有恥而怕犯法了。

『樂正子春曰：吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：天之所生，地之所養，無人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。』(禮記、祭義)

受刑罰則是有虧於體，有辱於身，損辱先人的遺體，乃是大不孝。司馬遷受了宮刑後，給朋友寫信說：

『行莫醜於辱先，詬莫大於宮刑。……僕以口語遇此禍，重爲鄉黨所笑，以污辱先人，亦何面目復上父母丘墓乎！』(致任少卿書)

『不辱先人』，這是中國社會的一個最有效力的誠言。即使人作惡不到受刑罰的罪，但被人所笑，受人憎惡，也就是有辱先人，便是不孝。

『曾子曰：孝有三，大孝尊親，其次弗辱，其下能養。』(禮記、祭義)

一個人對本人可以沒有羞恥之心，不顧面子。但是對於自己的家族，對於自己自己，則不能不想顧全他們的面子。若是「爲鄉黨所笑，以辱先人。」自己連掃先人之墓都不敢去了，他活着還有什

麼意義？

現在我們可以結束這篇講演了，從上面的研究，我們作一個簡單的結論，『罪惡』觀念對於中國人的生活，有了什麼影響？

第一、中國人把罪和惡分開，犯了法稱爲罪，倫理上的過失稱爲惡，或過。中國人不願意稱自己爲罪人，也不願承認犯了罪；祇有侵犯了別人的權利，對不起別人的時候，纔認罪求饒，如皇帝有時下詔罪己，如普通人向人賠罪。因此，我們向教外人講要理，說我們都是罪人，他聽得不順耳。我們在彌撒開始時，懺悔說：我罪，我罪，我的重罪；在參禮的教外人聽來，一定覺得希罕。

但是中國人都承認自己有過失，古語常說：

『人誰無過，過而能改，善莫大焉！』

我們要理上所講的罪，在中國人看來是惡，是過，我們要他們承認，並沒有難處。

第二、在書經詩經時代，中國古人的倫理觀念和宗教觀念連合在一起。書經和詩經所講的罪，是違背上天的命令。從孟子荀子以後，儒家的倫理以人性和人心爲根基，雖然承認人性來自天，但已經不提上天。因此中國儒家講惡講過時，祇想到違背良心天理，而不想到是違背上天的命令。中國人作惡時，他們自認對不起良心，對不起父母，也可以想對不起皇帝，但不想是對不起上天。這一點和我們神學上的罪，在觀念上有區別。

第三、儒家雖不以罪惡爲直接違背天命，但却信上天對於罪惡常降以罰，上天的罰爲災禍，爲疾病，爲死亡。佛教更信輪迴的報應。若說國家的刑罰，當然大家都怕，因此，中國人因怕罪罰而怕作惡，以免辱及先人，遺害子孫。這種心理在中國人的生活裡很有影響，約束了社會人心。

現在人的心理改了，有宗教信仰的人日漸減少；他們認爲上天的賞罰屬於迷信；家族的觀念也輕了，他們不再注意有辱先人和遺害子孫；加以傳統的倫理道德被人輕視，善惡的標準也喪失了，現在的人對於罪惡，於是除了違犯國家法律以外，便不大留心。老年人和壯年人還保留一些舊日的倫理道德觀念，還知道什麼事是罪惡，年青的一代就知道不清楚了。

第四、在中國文化裡，罪惡是一個重要的成份。每次更換朝代，每次與兵造反，必定標榜爲弔民伐罪，因爲皇帝作惡，乃可以推翻他。這種弔民伐罪的義舉常是奉行天意。

在儒家佛教和道教的修身論，罪惡也佔重要的位置。佛教的修身，當然以無明罪惡爲根本，修身在洗除這種無明之罪。道教和道家都主張清心寡慾。儒教最重禮，使中國文化成爲「禮」的文化，禮爲防人作惡，引人爲善。

儒家重禮的文化，引人向善的成份爲重。中國的古禮中，除了禳災的祭祀外，沒有悔罪的儀式。儒家祭祖從來不講爲父母贖罪，祇能稱揚父母的善行。祇有佛教的宗教生活，籠罩在罪的觀念裡，齋戒施捨都爲超渡亡者。

中華民族是一個樂觀的民族，是一個講究享受的民族。在中華民族的傳統文化裡，罪惡的觀念雖爲重要的成份，但祇是隱藏在裡面而不構成生活的外形。在中國的文學裡，找不到一篇像舊約聖詠的悔罪詩和文章。中國詩人在窮苦和受壓迫時，常是悲憤反抗，自稱無罪而遭迫害，有時還向上天提出抗議。詩經裡有這類的詩，屈原的離騷也是滿篇自表清白。雖然古話說：「人窮則呼天」。人窮呼天，不是向天悔罪，而是向天求救，或是向天悲憤。中國人的心理，常是樂天安命。

民國六十年元月十七日天母

註

- (1) Giuseppe Graneris, *Concetto e Trattamento del peccato nella scienza delle religioni*. 見 *Il Peccato*, Edizioni Ares, Roma 1959.
- (2) 李宗侖。中國古代社會史。中華文化出版委員會出版，臺北，民國三年。
- (3) 法苑珠林、第二冊，頁九三九、臺灣商務印書館（四部叢刊）全上，頁一〇一六
- (4) 說文解字詁林。臺灣商務印書館。第十冊第六五八四頁。
- (5) 全上，第六五八四頁。
- (6) 全上，第六冊、第三三二頁。
- (7) 全上，第十冊，第六五八四頁。
- (8) 羅光，中國哲學大綱，臺灣商務印書館，上册，第一二八頁。
- (9) 說文解字詁林。第八冊，第四七四九頁。

懺悔聖事方式等，都是使這聖事再次發揮其原有意義的嘗試。的確，罪是獲罪於天。若沒有天主，也談不到宗教上的罪。罪是離開人類團結的態度，它的社會性，不容忽視。所以天主的寬赦，也要由教會的團體傳給我們。赦罪的團體性，是需要特別加以發揚的。最後，罪的奧蹟，只有在天主愛的奧蹟的光照下，方能為吾人所明瞭。惟有在十字架下，我們才知道什麼是罪，也惟有藉着十字架上的基督，我們才能和天主重歸於好。

學員們，正如某修士所說：「男女老少」俱全，從白髮蒼蒼的神長，到「乳臭未乾」的年青修女。但大家都深感機會的難得，時間的寶貴，所以在中午休息時間，還和房神父討論原罪問題，和大朱神父討論心理諮詢式的告解……等。

「冷血」和「不敢跟你講」兩部電影，是講習會的極好「插圖」。

當然，這次講習會，誠如王敬弘修士說的，並不給大家做好「便當盒」，從此便得一個十全十美，坐享其成的牧靈方式。反之，要每一位學員，以個人的，成熟的方式去體味，去尋找，去嘗試。但無疑地，一條光明的道路，已為我們打開。

聖經中的罪與懺悔（皈依）

房志榮神父講

小引

本題講起來有以下幾個困難：一是聖經講罪及懺悔的篇幅是那樣多，以致很難不犯掛一漏萬的毛病；二是「切要」或「中肯」（relevancy）的問題：離我們時隔幾千年，地隔幾千里的人和事對我們現代的人究竟有多少關係或有多少可說的呢？三是用詞用字的問題，講到聖經裡的任何重要事實和觀念，難免不牽涉到一些希伯來文及希臘文。這為對語言學有興趣的人自然不會引起枯燥和無聊，但一般人對之確實是無多大的興趣。

為勝過這些困難只有一個有效的武器，就是我和在場諸位所共同有的一個信念，一個深刻的信念，在人生的重要問題上，天主的啓示，聖經，能說出一些人所不能說的話，能給人啓示人所不能，或不容易知道的真理。罪與懺悔就是這些重要的人生問題之一，我們要問一問聖經究竟對它們講了什麼，因此這篇演講分兩部分，先講聖經中的罪，後講聖經中的懺悔。

一、聖經中的罪

近代人好似把罪看做一件自然的事，一件不可避免的事，因此不必過問，或不必太注意。又因為以往對罪的唯理看法，或純法律，純倫理的看法，使人覺得罪並沒有多大的深度，沒有什麼重大的意

義。最後，罪好像只說出人對天主的消極關係，談罪好像沒有多少積極的意義和貢獻。

針對這些眼前的難題，我們先要糾正一些對罪的不正確懂法，以後再從聖經裡看罪有怎樣的深度，是不是值得注意的一件事。對罪的不正確懂法而應加以糾正的有以下幾點：

1 天主的法律不是外在的，附加的，或存在於人身外的，那就是創造和救援本身。受造的世界和被救贖的人類本身就有天主的法律，就有為達到受造的目的和得到救恩的路線。

2 天主的要求不是靜態的，而是動態的，不是停止的，而是前進的。人是在歷史中建設自己，實現自己，罪就是人不接受未來，不接受這個救援史中的未來。

3 罪不可能只觸犯天主而不同時觸犯人（至少犯罪者自己）。得罪天主無非是人拒絕天主愛的召叫。但愛天主和愛人既是不可分的，那麼罪必定同時相反天主，也相反人。有了以上對罪的懂法，我們再看聖經是怎樣的講罪，先看舊約，後看新約。

舊約中罪意識的演變

舊約比較老的時代看出人間的許多壞事，而一一列舉出來，諸如撒謊、忘本、暴力、發虛誓、偷竊等等。到了放逐巴比倫以前（公元前第六世紀），個別的壞事漸漸歸納為人內心的惡。例如耶肋米亞先知用具體的比喻說出人民的惡行：「諸天！你們對此應該驚異，並要恐惶戰慄，上主說。我的人作了兩件惡事：他們離棄了我這活水的泉源，却給自己掘了蓄水池，不能蓄水的破蓄水池」（耶二12-13），以後再指出這種惡是出自人民的內心：「耶路撒冷！洗淨你心內的惡，好使你能獲救。你那不義的思念藏在你內，要到何時？」（耶四14）。

再進一步，舊約就要指出惡之所以爲惡的理由。惡的原始意義是錯誤、迷途、不中靶。射箭的人百發百中是好是善，而未能打中目標，不中靶，便是惡。將這一層清楚易懂的原始意義推展到人的其他行爲上便有了罪的概念。撒烏耳自認得罪了達味（撒廿六21），是說他和達味的關係，因了他的過錯，沒有達到應達到的目的：不中靶。達味承認自己得罪了天主（撒下十二13），也是說他的姦淫及他的借刀殺人，不只破壞了他與人的關係，也使他達不到更高的目標——天主（參閱詠五一6）。抑有甚者，這種行爲上的不中靶，不僅對不起對方：人及天主，也傷害自己，因爲那種行爲使他不能達到自己做人的目的。箴八35—36將找到智慧與末中靶相對立，並說人失去了智慧就是丟失了自己，都是指這一點而說。

舊約中共有二十幾個不同的字眼指謂「罪」這個事實。演變到末了剩下三個常用的字，即 *hata*：過失，不中靶，意義已如上述；*pesa*：冒犯，指對他人的敵意，損傷他人的權益。由出谷紀起，這一個字特指明日張膽地違抗上主的意思，因此專用於以色列民族。*awon*：不義，指犯罪者的內心狀況、彎曲、紊亂、分歧、虛偽。以後這個字獲得「負擔」的意義，而 *nasa*（*tollere*）罪債有「肩負」及「取消」雙重意義。等到舊約由希伯來文譯成希臘文（公元前第三、二世紀），二十多個指謂罪的希伯來字只譯成了兩個希臘字，就是 *amartia* 及 *anomia*。

新約對罪的透視

對觀福音詳述耶穌和罪人的關係及耶穌對罪的態度。祂特別注意內心：「從人心裡出來的是惡念，邪淫，盜竊，兇殺，姦淫，貪吝……」（谷七21—23及平行文）。至於罪的寬恕必假定罪人內心的悔

改，一如蕩子回頭的比喻所指明的（路十五11—32）。耶穌容納及款待罪人的行動比祂所說的比喻更有力地揭露天主對罪人的寬大為懷。

保祿也像對觀福音一樣，對各種罪行加以嚴正的責斥。他多次列出罪單，說犯那些罪的人沒有資格進入天國（格前六9；迦五21）。另一方面他也像舊約一樣，把罪行納入三大類，即邪淫，拜偶像，及相反社會正義（參閱羅一21—32）。但保祿不以指出個別的罪行爲已足，他還要更深一層地探究罪的源流。罪來自亞當的抗命（羅五12—19），是內在於人的。不過亞當只是一個起點，一個預象（羅五14），他的真正角色是指向耶穌基督。在第一個亞當與第二個亞當（基督）之間不但有很多相似點（羅五17—19），並且後者遠遠超過前者（五15—16）。天主的無限智慧特別在此顯露出來：利用罪來得勝罪，來完成祂的救援計劃。耶穌的苦難將這一事實照的特別清楚：是各種人的各種罪給祂造成死於十字架的情勢，而祂正是本着服從和愛情接受這個死而拯救了整個人類。

若望講到罪時普通都用單數，表示他在個別的罪後面看到，並特別注意一個神秘的事實：一個與天主敵對的勢力。這種敵意首先顯示在故意拒絕光明上面：「光明來到了世界，世人却愛黑暗甚於光明，因爲他們的行爲是邪惡的」（若三19）。這種固執和自願的盲目是受了撒但的惡影響，因爲罪人是魔鬼的後裔，就像基督徒是天主的子女一樣（若一書三8—10）。魔鬼的罪行，若望將之濃縮爲兩件事，就是殺人和撒謊，而這些罪行的根由是與愛對立的恨，猶太人是由於仇恨耶穌而將祂置於死地（若八37）。

耶穌之來正是爲取消世界（若一29），祂能克服罪，因爲祂自己無罪，而是光明，真理，與天主父同體。既然「天主是愛」（若一書四8），耶穌就是用至大無比的愛（若十五13）消除了人間的罪，戰勝了世界（若十六33），克服了此世的首領。凡信耶穌，做耶穌門徒的人，也獲得這種戰勝罪惡的能力。

二、聖經中的懺悔或皈依

這裡所謂的皈依不僅指理智上某一意見或觀點的轉變，也不僅是對某件事或規誡改變倫理上的估價或態度，而是指整個的人在和天主的基本關係上有所變動。由聖經及信理神學的觀點來看，皈依有以下幾個特點：

1. 皈依常是一個答覆；並不是人要皈依就皈依，而是天主召叫人轉向祂，人予以答覆，並且只有天主的恩寵使人能作這一答覆，原來天主召叫人的同時，也教人如何答覆。

2. 天主的召叫就是耶穌基督及天主聖神。耶穌基督是天主的國臨在於一個位格上，這一臨在有各種具體的要求。聖神就是耶穌基督的神，祂是天主的自我通傳，祂給人以內心的自由及罪過的赦免，祂使人擺脫罪的束縛並使人超越自己狹窄的界限。

3. 這一召叫的作用在於使人有勇氣來希望，希望最後得到解救和自由；就是在直接佔有天主的時候，因為天主是我們的前途或未來，我們絕對的未來。換一個角度來說，天主的召叫是邀請我們走出自己的有限，來參與天主的無限，因此神學上說，恩寵是分享天主本體的生命。這一召叫又使我們脫離我們的多罪（因為恩寵也是寬赦），所謂多罪是人在不信賴及失望時，將自己或自己生存的某些幅度當作偶像來崇拜。可見召叫不僅是一道命令，叫人滿全某一個別的倫理義務，或改正自己的生活，還是邀請人做基本的扶擇，瞄準全部生活的方向。

今日無神論猖獗，不但不信神的人明目張膽地說一切關於天主的問題都毫無意義，就是自認信神的人也每每聲言，他們並沒有什麼內在的宗教經驗。因此今天要談皈依，其程序不該以倫理的決斷為

第一目標，而首先應該發人深省，引人甘心接受一個基本的宗教經驗或事實，那就是人的一生無可迴避地在朝着一個奧秘前進，這個奧秘我們稱之爲天主。

舊約的皈依

希伯來文「皈依」詞 *shub* 在 B11 (希伯來文聖經) 裡一共出現一千零五十九次之多，可見是舊約聖經中基本主體之一，在較晚的猶太經典中也復如此。這一詞的意義是雙重的，即調轉方向或回頭及內心的懺悔、懊惱，改主意。因此譯成希臘文使用兩個詞來表達：*epistrophe* 回頭，及 *metanoiein* 懺悔，原來這兩層意義是彼此補充的。這兩個希臘詞以後在新約裡便一直沿用下去。

皈依的神學主要是先知們的工作，納堂的激發達味悔改是一個很好的例子(撒下十二13)。這一事實已經指出主動是來自天主，達味予以答覆。放逐前的先知無不熱烈地勸人悔改。亞毛斯力言行爲正直及社會正義的重要；天主送降天災人禍，無非是要引人回心向主(亞西六12)。歐瑟亞強調真正的皈依在人內心，出自仁愛及對天主的認識(歐六1-6)。依撒意亞歷數爲皈依所應做的善事(依一16-18)而預言以色列的得救將有賴於皈依天主的遺民(依十二1)。

耶肋米亞的憂慮是如何準備人心，使之皈依，接受天主的寬恕。但未了他看出人民自己無法皈依，非得天主自己來改變人心不可，一如耶卅一18所說：「你使我歸來，我必歸來」。在雅威建立新盟約時，祂要將法律寫在人們的心上(卅一33)。「我要賦給他們一顆認識我的心，知道只有我是上帝；他們要作我的人民，我要作他們的天主；因爲他們要全心回頭歸向我」(廿四7)。在放逐時厄則克耳代替天主聲明，祂不想望任何人喪亡，只盼望他們回頭而得生存(則十八31-32)，不過最後厄則克

耳也像耶肋米亞一樣，將飯正變心看做天主的造化 and 天主的恩惠（則卅六 26 | 31）。這兩位先知都着重個人的皈依，而第二依撒意亞（依四十一 5）特別着意將之擴展到整個以色列民族。至於約納先知書及依十九 22 | 25 已將視線伸至普天下所有的民族，他們都要飯正過來做天主的子民。

新約中的皈依

對觀福音將勸人皈依的呼聲歸於若翰洗者——最後的一位先知。他的規勸是倫理界的，而非禮儀界的，並且已帶有末世的特徵。耶穌的宣講將飯正與天主國的業已臨在連在一起（谷 14；瑪 4 17），這是祂與若翰不同的地方。另一個不同點，是從今以後飯正以信仰福音（即耶穌自己）為條件（谷 15 b），因為耶穌是終點，也是起點，祂是一個最新奇的存在，祂來就是為召罪人悔改。人一方面應有的條件是承認自己的貧弱，以孺慕之忱信賴天主（瑪 18 3）。路加福音有許多悔改的實例及動人的比喻，都指出天主的主動召叫，及人一方面應有的準備或條件。福音末了已遙遙預告，將要因耶穌的名，向普世萬民宣講悔改（路 廿四 47）。

保祿在得前一 9 說及外邦人的飯正（epitrephein），在加四 9 說迎拉大人如今「認識了天主，更好說為天主所認識」，在羅二 4 說天主忍耐，善意等待罪人飯正（metanoia），在格後五 20；十二 21 說基督徒仍需要飯正。其他關於飯正的道理包括在保祿對於聖洗所講的豐富神學中：洗禮基於信仰，正和飯正一樣，二者都要人與過去的罪惡生活斷絕關係。領過洗或飯正過來的人，生命徹底改變，因為這生命已加入復活基督自己的生命（羅六 3 | 4；迦三 27 | 28；哥二 12 | 13）。

若望在福音及書信中不用 metanoia 這個字，但他的全部福音都是在邀請人走向耶穌，為得到光

及生命。大部分人不聽這召請，不反正，但也有人肯聽，「他們將瞻仰他們所刺透的」（若十九37；參閱匝十二10），而回心轉意，默示錄在開始的幾封信中，勸好幾個教會的人反正。基督徒應該恢復往日的愛，重作他們起始做過的工作（二4-5），他們應該記取如何在開始時聽了天主的話，接納了天主的聖言（三3）。如今聽到基督在門口友愛的敲門聲（三20），基督徒應該果敢，堅強起來，並要時常醒寤（二19；三2-3），以上種種，可能都是指第二皈依。

宗徒們的宣講。任何皈依假定人意識到自己是罪人，並有得到寬恕的希望。宗徒們宣講的第一步便是要聽者意識到自己在天主前是罪人而立意悔改，敢於求恕。為耶京的猶太人，宗徒們提起耶穌被釘死的情形而歸罪於他們。這一動機——耶穌為罪而死可以推廣而應用到一切人身上。為外邦人，宗徒們說敬拜異神是得罪唯一的真天主，將天主應得的光榮轉給受造物是無知，是大錯，因此應該回頭改過。

為使皈依發生，必須與天主相遇，但如果天主不顯露自己，人無法遇到祂。天主確曾將自己以決定性的方式顯露出來，那就是祂曾將耶穌由死者中復活起來的事實。為使這事實達到其他的人，天主用宗徒們為見證人，他們能顯奇跡，使過去的天主行動成為現實的經驗。在這些外在的證據以外，天主還在人心內給以恩寵的證據。將以上所說的一切，由天主的顯露自己到天主在人心中所作的內證，加在一起，人覺得自己在一個有所行動的天主前不得有所反應而大大改變。

人改變了自己，轉向天主，就是皈依。不是轉向一套抽象的真理，而是轉向一個位格：天主或主耶穌。只有天主顯露自己時，才能有這種皈依，而復活，奇跡，內心恩寵的推動就是天主顯露自己的不同步驟。耶穌復活是末世審判的先聲，最高法官既已上任，隨時能開堂聽審，所以應該隨時準備，

就是懷著一顆信賴的心，時時懺悔己罪，皈依天主。

參 考 書

- Eichrodt, W. - Limbeck, M., : "Sünde", *Bibel-Lexikon* 1968, Sp. 1664-1374.
- Guillet, J. : *Thèmes bibliques*, Paris 1954, 2. ed., pp. 94-129.
- Lyonnnet, S. : "Péchés", *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2 ed. Paris 1970, col. 932-946.
- Potterie, de la, I. : "Le péché, c'est l'iniquité". *Nouvelle Rev. Théologique* 78 (1956), 785-797.
- Rahner K. : "Sin: Punishment of Sins", *Sacramentum Mundi* VI, pp. 92-94.
- Schoonenberg, P. : "Sin: Sin and Guilt", *ibid.* pp. 87-92.
- Dupont J. : "Repentir et conversion d'après les Acts des Apôtres". *Science Ecclesiastique* 12 (1960) 147-173.
- Feuillet, A. : "Metanoia", *Sacramentum Mundi* IV, pp. 16-23.
- Guillet, J. -Grelot P. : "Pénitence/Conversion", *Voc. de Theol. Biblique*, col. 949-959.
- Rahner, K. : "Conversion". *Sacramentum Mundi* II, pp. 4-8.

輔大神學研習會後記

臺南聖母無原罪會修女

(原載「喜導報」八〇八期)

這次研習會是以懺悔聖事為主題。參加的人數計有五十六位，其中有卅一位神父，廿五位修女。毛振翔與狄剛二位副主教亦均出席。五十多位從四方來的兄弟姐妹，歡聚一堂，均懷着一顆愛主愛人的心，共同研究、交談、遊戲、歌唱、頌禱與奉獻，均融樂於天父之家。

茲將主講人及其講題依次列下：李哲修神父——研習會簡介；王敬弘修士——懺悔聖事之歷史及其意義；朱秉欣神父——罪的心理；朱蒙泉神父——皈依的心理現象；羅總主教——中國文化中罪的形態及觀念；房志榮神父——聖經中的罪與皈依；蘇玉崑修士——罪與歸依的神學；和為貴神父——懺悔聖事的禮儀與方法；張春申院長神父——懺悔聖事禮儀改良的神學問題；韓德力神父——良心培養與懺悔聖事的要理訓練；張春申院長神父（第二題）——今日聖事神學的牧靈工作。內容均極豐富。特別有數位，講起來好似江水東流，瀾波急連，使追從者頗有呼吸困難之感。所幸，教授們均將他們演講的綱要印出，每人一份，聽後能以對照複習，據方志榮神父說，最近將演講全文印於輔大神學論集刊出，請光啓出版社印出。

每天卅餘位神父的彌撒共祭，是全日的中心。彌撒中你會聽到他們共同的心聲是：「讓我們投奔到天父，在主內，藉着聖神，讓我們攀登全能上主的聖山，吾主天主的聖城，到達那天上的耶路撒冷，讓我們偕同諸位天使一起高聲唱，虔誠頌揚上主榮光。」

懺悔聖事（告解聖事）是主耶穌於聖事的禮儀中，與領受的人會晤，藉以更認識天主的愛，並在十字

（下轉第三〇八頁）

「罪」與「皈依」的神學

蘇玉崑修士講

本文是最後一篇對於罪與皈依的討論。在由心理學，中國文化，和聖經各方面看過罪與皈依之後，現在我們要對罪與皈依作一個神學的反省。所謂神學的反省，就是把罪與皈依放在天主救恩的平面上，去探討它們在天主的啓示和人的信仰的整體脈絡中佔有什麼地位，含有何種神學意義。

本文分爲三部份：一、罪的神學，二、皈依的神學，三、結論。

一、罪的神學

在這一部份中，我們分爲兩個問題來討論。第一個問題是罪的真實意義；第二個問題是罪的神學反省，即是，對罪的真實意義作更進一步的反省，研究它的個人幅度，社會幅度、和過程幅度。

(一)罪的真實意義——對於這個問題，我們分爲消極與積極兩方面加以討論。消極方面，我們指出對於罪的一些不完全的看法；積極方面，我們描述罪的真實意義。

(1)消極方面：第一種對於罪不完全的看法是把罪「東西化」，或「物化」。在這種看法下，罪好似一樣「東西」，是人所犯的「惡行爲」，並且因此「惡行爲」，人的靈魂染上了一個污點；而此類污點也隨着犯罪次數的增加而增多。這種污點只有在懺悔聖事中藉着神父的赦罪而被洗掉。

第二種對於罪不完全的看法是把罪「法律化」。所謂罪的「法律化」，就是用普通法律的概念去解釋罪。在這種解釋中，罪的定義是：「人自由地，在思、言、行爲上違反天主的法律或誠命的行

爲」。這也是罪的傳統定義；不過，我們應該說明一點，這個定義的本身並沒有什麼錯誤，只是它過份的強調了「法律」，與法律的外在遵守。更不幸的，人們往往把這些「法律」視爲靜止的、抽象的，與死的條文，甚至變成了法律主義，只是注意履行死的法律條文。

第三種對於罪的不完全的看法是把罪「個體化」。當然，罪的「個體化」與罪的「法律化」有着連帶的關係，因爲既然罪是違反天主法律的行爲，所以人們注重行爲的完整性。並且，他們以「行爲的完整與否」爲標準去判斷一個人是否犯了罪。譬如，過去倫理個案討論這樣的問題：如果一個人偷了二百元台幣，他就犯了一個大罪；那麼，如果他只偷了一百九十九元，他是否犯了一個大罪呢？這種把罪「個體化」的看法使人有意無意的把罪視爲違反法律的個體行爲，因而注重罪的分類，罪的次數，罪的性質；其目的在於判斷一個人是否犯了罪，即是，完成了一個違法的行爲沒有。

以上是三種對於罪不完全的看法，並且在它們的影響下，不但罪的眞實意義被曲解，而且天主以及祂在基督身上對人的愛情也被忽略。一位法律主義者只是注意自己，不斷省察自己的行爲，判斷自己是否犯了這個罪或那個罪，罪的種類、次數等等。在他的心目中，天主不是一位仁慈的父親，一位愛人的父親，一位在人類歷史中自我顯現與自我贈與的啓示者；相反的，祂變成了一位自然律的「立法者」，一位嚴厲的「審判官」，時時處處監視人是否遵守法律，並且及時加以懲罰。

(2) 積極方面：當我們指出了上面三種對於罪不完全的看法以後，現在我們設法解釋罪的眞實意義。不過，我們的解釋並不是給罪下一個新定義，而是要把罪的眞實意義描述出來，使人更深的去體驗罪的事實。

我們已經說明在神學反省中罪應該在天主的啓示與信仰的整體脈絡中去了解，現在我們就接着這

個次序去討論。

啓示的眞正意義是說明，一位生活的天主，一位仁慈的天主，藉着基督（與教會），在人類的歷史中對人的自我顯現，和自我贈與。這種自我顯現和自我贈與，從另外一個角度來看，是天主的愛的召叫，愛的邀請，希望與人建立一種愛的關係。

但是，人是自由的。所以，當他面對着天主的自我顯現和自我贈與時，當他面對着祂的愛的召叫與愛的邀請時，他能够運用自己的自由去決定：「接受」，「回答」、「是」，或者，「拒絕」，「不回答」，「否」。在第一種情況下，他接受了恩寵；在第二種情況下，他犯了「罪」，或者說，他成了一個「罪人」。

所以，罪的眞實意義是表示人不接受，不回答天主愛情的基本生活態度。具體而論，所謂一個人「犯罪」不是別的，而是當他面對天主的自我顯現與自我贈與時，他作了一個否定的決定。換句話說，他自由地表示了不歡迎天主的臨在，不接受天主的邀請，而拒絕與天主建立愛的關係。因着這種否定的抉擇，他處在一種遠離天主的生活態度中，並且逐漸地更遠離祂。

另外一面，罪的眞實意義也指出，罪是人違反天主法律的行爲。如果罪基本上是人拒絕天主，遠離天主的生活態度，它的具體實現表現於人在日常生活中違反天主法律的行爲上。這一點是相當明顯的，因爲人與天主之間的關係不是抽象的。所以，當一個人基本上抱着拒絕與遠離天主的態度時，他在日常生活中一定表達出來，就是，違反天主的法律，因爲天主的法律不是別的，而是天主愛人的表達。在這種解釋下，我們才能了解罪是「違反天主法律」的眞實意義，因爲當一個人違反天主的法律時，他是在這個具體的行爲上，更好說藉着這個行爲，表達他拒絕和遠離天主的基本生活態度。

(二)罪的神學反省——了解罪的真實意義以後，我們再進一步反省罪的不同幅度：(1)個人幅度，(2)社會幅度，和(3)過程幅度。

(1)罪的個人幅度：所謂罪的個人幅度是指的罪的個人性。如果罪是人遠離天主的基本生活態度，來自他自己的基本抉擇，那麼人應該完全負責，因為他的基本抉擇是來自「個人的自由」，和「內在的決定」。

首先，罪的個人幅度指出，罪是整個人自由的基本抉擇。人雖然有着很多價值，但是「自由」是這些價值中最珍貴的。人所以為人也是因為他有自由，當他運用自己的自由而作決定時，他應該完全負責。所以，罪——人遠離天主的基本抉擇——是整個人運用自由的結果，自然應該個人完全負責。

另外，罪的個人幅度也說明，罪是個人內在的決定。這一點也是容易了解的，因為遠離天主的基本抉擇絕不是人的普通、外在的行動，而應該是發自「內心」，因為這種基本抉擇影響整個人對於天主的生活態度。

(2)罪的社會幅度：或是，罪的教會幅度。這一點在以往對於罪的討論中往往被忽略。但是，現代人特別強調人的社會性，團體性，所以，在罪的研究中，罪的社會幅度也受到了應有的重視。不過，什麼是罪的社會幅度呢？

罪的個人幅度強調，罪是整個人遠離天主的基本抉擇，因此他應該完全負責。但是罪的社會幅度（或教會幅度）說明，罪不只是人遠離天主的基本生活態度，同時也是人遠離其他弟兄（教會）的基本生活態度。換句話說，罪不但是個人的問題，影響我個人，而且也是社會性（教會性）的事件，影響社會上（教會中）其他的弟兄。

但是，罪的社會幅度的基礎是什麼呢？它的基礎一方面建立於人的社會性，一方面建立於天主教的教會性（或團體性）。

關於人的社會性，我們不需要多提。現代的社會學，心理學，人類學，以及神哲學都給我們指出「人是社會性的動物」，無論他的存在，成長，與發展，都必須在一個團體中，需要其他人的幫助與合作，例如，在家庭中，在工廠中，在學校中等等。因此，人的任何行動不是絕對孤立的，與其他人沒有關係。相反的，人的任何行動都或多或少的影響其他的人，都有着「社會性」。

罪的社會幅度的另一基礎是天主救恩的教會性（或團體性）。雖然，人的得救常是個人負責，但是天主的救恩基本上是為全人類，即為所有的人。再者，降生為人的基督與整個人類結為一體，並且藉着教會時時生活於人間。因此，全人類在基督內有着整體性，有着連帶性（*solidarity*）。最後，天主藉着基督對人的召叫也是要求人彼此相愛，彼此服務，彼此犧牲；這也是基督的新誠命。所以，當一個人不愛自己的弟兄時，他實際上是不遵行天主愛的誠命，也就是拒絕天主愛的召叫，換句話說，他犯了「罪」。

(3) 罪的過程幅度：顧名思義，罪的過程幅度是指罪是一個「過程」。這一點與我們對於罪的了解很有關係。如果罪是遠離天主的基本生活態度，即基本抉擇，影響整個人的生活方向，那麼它的形成絕不是一朝一日的事，也絕不可以由一個或兩個孤立的違法行為而造成。相反的，正如同「冰凍三尺，非一日之寒」，罪的基本抉擇也需要多次的違法行為才能形成。換句話說，罪的基本抉擇是遠離天主的「過程」，需要一定的時間，是逐漸地與天主疏遠、淡薄，終至完全斷絕交往。

以上是我們對於罪的討論。首先，我們把天主的啓示與人的信仰放在前面，在它們的光照下，我

們探討了罪的神學意義。在這種反省中，罪一方面彰顯了天主藉着基督對人無限的愛情，願意藉着自我顯現和自我贈與與人建立愛的關係，另一方面指出了人對天主愛的呼叫的拒絕與不忠的基本生活態度，或基本抉擇。

同時，我們也發現，罪不是一個孤立的行爲，而是一個過程；換句話說，罪人是逐漸地遠離天主。並且，罪不但有着個人性，個人應該完全負責，而且也有着社會性（或教會性），應該對其他弟兄負責。

二、皈依的神學

在討論了罪的神學以後，現在我們討論皈依的神學；並且，我們認爲這一部份比較容易了解，因爲罪與皈依是兩個「平行而相反」的過程。前者是人遠離天主的基本生活態度，或基本抉擇；後者則是人歸向天主的基本生活態度，或基本抉擇。因此對於皈依的神學，我們也分兩個問題來討論。第一個問題是皈依的真實意義；第二個問題是皈依的神學，即是，對皈依的真實意義作更進一步的反省，研究它的個人幅度，社會幅度，和過程幅度。

(一) 皈依的真實意義——對於這個問題，我們也分爲消極與積極兩方面加以討論。消極方面，我們指出對於皈依的一些不完全的看法；積極方面，他們描述皈依的真實意義。

(1) 消極方面：第一種對於皈依不完全的看法是把皈依「東西化」，或「物化」。正如同我們不應把罪看成好似一個「東西」，可觸摸的「污點」，我們也不應該把皈依視爲可以洗去這種「東西」，或「污點」的痛悔行爲，好似皈依有什麼魔術性的能力，可以任意使用，洗淨靈魂的污點。

第二種對於皈依不完全的看法是把皈依「法律化」。正如同我們不應該把罪看成只是違反天主的法律，同樣我們也不應該把皈依視爲只是爲得罪赦的「法律條件」。在過去，好像一個人只要履行法律上的條文，他就可得罪赦，他就皈依天主，而不注重他有沒有內心地與天主和好，建立真正地愛的關係。

第三種對於皈依不完全的看法是把皈依「個體化」。當然，皈依的個體化與罪的個體化相互影響。如果罪被視爲一個違法的個體行爲，那麼很自然地，皈依也就被視爲一個遵守法律的個體行爲；當一個人完成了這個皈依行爲，他的罪就得到赦免。在這種看法的影響下，人們往往強調痛悔的行爲，甚至嚴格區分「上等痛悔」與「下等痛悔」，並且討論什麼樣的痛悔爲得罪赦是必需的。

以上是三種對於皈依不完全的看法，並且在它們的影響下，皈依的真實意義被曲解。皈依變成個人遵守法律的行爲，其目的是爲獲得罪赦，以及心靈的平安。相反的，在這種了解皈依的情況下，天主的愛情，天主的主動則完全被忽略。

(2)積極方面：正如同對於罪的討論，我們不是尋求新的定義，而是設法描述罪的真實意義；同樣，對於皈依的討論，我們採用同一的方法，即描述皈依的真實意義，使人自己去體驗皈依的神學意義。並且，我們也應該說明，皈依（與罪一樣）也應該在天主的啓示與信仰的整體脈絡中去了解。

上面我們已經指出，啓示的真正意義是說明，一位生活而仁慈的天主，藉着基督（與教會），在人類的歷史中，對人的自我顯現和自我贈與。再者，天主是愛，所以啓示也可以說是天主愛的召叫，愛的邀請，希望與人建立一種愛的關係。

但是，罪是人自由地拒絕，不回答這種愛的召叫，愛的邀請，而選擇了遠離天主的基本生活態度

或基本抉擇。另一方面，我們不要忘記，即便人犯了罪，天主是無限仁慈的，仍然繼續不斷地藉着基督召叫罪人，邀請他，愛他。所以，當一個罪人受到天主愛情的感化，吸引，提昇時，他能够再次決定「皈向」天主，再次「接受」祂的召叫，再次「回答」祂的邀請，簡言之，這個罪人「皈依」了。

所以，皈依的真實意義是表示，罪人歸向天主的基本抉擇。換句話說，當罪人受到天主愛情的感化，吸引，與提昇時，他改變了自己原先「遠離天主的基本生活態度」，而選擇「與天主和好，或走向天主的基本生活態度」。這種基本生活態度的改變就是「皈依」的過程。

另外一面，皈依的真實意義也指出，皈依不但是歸向天主的基本生活態度，而且也是遵守天主的法律。當一位罪人真正與天主和好時，重新建立了愛的關係，他會遵守天主的法律——祂意旨的表現，因為在遵守法律這個具體行為上，他表達了自己對天主基本和好的生活態度。

(二) 皈依的神學反省——了解皈依的真實意義以後，我們再進一步反省皈依的不同幅度：(1) 個人幅度，(2) 社會幅度，和(3) 過程幅度。

(1) 皈依的個人幅度：正如同罪的個人幅度指出罪的個人性，即個人完全負責，因為遠離天主的基本抉擇是來自個人的自由和內在的決定，同樣皈依的個人幅度也指出皈依的「個人性」，因為歸向天主的基本抉擇也是來自個人的自由和內在的決定。

首先，皈依是整個人自由的 basic 抉擇。雖然一個罪人的基本生活態度是拒絕和遠離天主，但是天主強而有力的愛情常常仍吸引着祂。所以，一個罪人，無論他願意與否，常是處在「與天主愛的矛盾」的境界中。當有一天，他被天主的愛感化時，他應該再次作一個 basic 抉擇，改變他以往遠離天主的基本生活態度。他的再次 basic 抉擇不能來自他人或外來的壓力，必需是他自由的決定。

另外，這種皈依天主的基本抉擇不但是自由的，而且也是發自內心的；因為如果不是發於內心，只是表面的行為，罪人遠離天主的基本生活態度、不能被改變而成爲歸向天主的基本生活態度。

(2) 皈依的社會幅度：如果罪的社會幅度指出，罪不但是遠離天主的基本生活態度，而且也是遠離其他弟兄的基本生活態度，那麼罪人的皈依也應有着社會幅度。換句話說，他的基本抉擇一方面是歸向天主，一方面也是歸向其他弟兄，真正地去愛他們，爲他們服務。

同樣，皈依的社會幅度也有着堅固的基礎：人的社會性與天主救恩的教會性（或同體性）。

「人是社會性的動物」不但表現在罪上，而且更表現在罪人的皈依上。我們了解，不但罪有着社會影響，而且「愛」更有社會影響，因爲「愛」的感化力，提昇力更深更廣。所以當一個罪人皈依去愛天主與其他弟兄時，他實際上影響其他的人。

再者，天主救恩的教會性也同樣在皈依上更爲顯著。天主在基督身上的救恩是爲一切人，而一切接受基督的人，在基督內結爲一體。所以，當一位罪人歸向天主，歸向其他弟兄時，他是再次加入基督妙身，成爲在世有形可見的作證團體的一員。

(3) 皈依的過程幅度：既然罪是一個過程，需要在一定的時間內，由多次的違法行為而多次，所以，皈依也應該是一個過程，也需要在一定的時間內，由多次的守法行為而形成。換句話說，皈依不是所謂的「痛悔行為」，一作即成，而是逐漸地歸向天主。所以，人的皈依應是不斷的皈依，越是親近天主，越是願意親近天主，也就越親近祂。

以上是我們對於皈依的討論。首先，我們把皈依放在天主的啓示與人的信仰的整體脈絡中，去探討它的神學意義。在這種反省中，皈依一方面彰顯了天主在基督身上對人無限的愛情；感化，吸引，

提昇了罪人使他歸向自己，一方面也指出了罪人的皈依是他再次對天主愛的召回的基本抉擇，重新表示願意接受與回答。

同時，我們也發現，皈依不是一個孤立的痛悔行爲，而是一個過程，包含着不斷的皈依，因爲罪人的歸向天主是逐漸的。並且，皈依不但有着個人性，來自個人的自由與內在的決定，而且也有着社會性，歸向其他的弟兄。

三、結 論

到此，我們已經結束了對於罪和皈依的討論；現在，我們只提出三點作爲本文的結論。

第一點，只有在天主的啓示與信仰的光照下，我們才能真正地了解罪與皈依的神學意義。罪與皈依，雖然以不同的方式，但都是彰顯天主在基督身上對人的愛。天主常常主動地愛人，並且即便人拒絕祂的愛情，即犯罪，祂仍不斷地去愛人，設法使人再次與自己和好，即皈依。

第二點，罪與皈依都不是孤立的法律行爲，而是人對天主的基本生活態度，或基本抉擇。罪是人遠離天主與自己的弟兄的基本生活態度，而皈依是罪人歸向天主與自己弟兄的生活態度。

第三點，罪與皈依都有着個人幅度，社會幅度，與過程幅度。具體而論，個人幅度強調個人應該完全負責，因爲無論罪或皈依都是人的一種基本抉擇。社會幅度強調無論在罪或皈依中，人對其他弟兄都有影響。最後，過程幅度強調人是生活在過程中，無論在罪或皈依中，人是逐漸地遠離或歸向天主。

參考書

- (1) Schoonenberg, Piet, *Man and Sin*, Notre Dame, Indiana, 1965.
- (2) Monden, Luis, *Sin, Liberty and Law*, Sheed & Ward, New York 1965.
- (3) John W. Glazer, "Transition Between Grace and Sin: Fresh Perspectives," *Theol. Stud.* 29 (1968), pp. 593-619.
- (4) *Concilium* 6/7 (June / July 1970), the whole issue is on sin.
- (5) A. Feuillet, "Metanoia", *Sacramentum Mundi* IV.
- (6) The Ecumenical Review 19 (July 1967), the whole issue is on Conversion.
- (7) A. Lefèvre "Péché et pénitence dans la Bible," *La Maison-Dieu* 55 (1958), pp. 7-22.

架之愛下亦認識祂。然而近年來領懺悔聖事的人日漸減少，許多人竟然不去領受。神學家們有見於此，便苦心鑽究，告解聖事的演變，禮儀與真諦，多方面謀求改革以益人領。這就是這次講習會的核心觀念。

「現代神學家們均強調，天主的恩寵是以可見，可觸摸的方式給予人，使人能以人心人性來體驗它：天主的赦免是恩寵的表達。」（懺悔聖事的革新：劉河北譯）是的，懺悔聖事是天主聖愛的施與，要求領受的人，不僅明瞭，且要與施恩者的主有同樣愛的動機去領受，否則聖事的效能便不能完全付諸實現，猶如張春申院長所言：「一首美麗的詩，需要懂得詩的人來欣賞。」所以輔大神學院全體人員，在張院長領導下，不畏辛勞，舉辦了這次神學研習會，專研究懺悔聖事，助人瞭解聖事的真諦，以求領受者以適合的態度與心情去領受聖事。

在開幕致辭中張院長神父言這次的神學研習會是遵照羅馬聖部的鼓勵與現時代的急需而開辦。輔大神學院曾做了一百天的籌備工作。在最後感言集中，周弘道神父曾讚美說：他們服務認真，計劃周全，工作迅速，這點不僅是周神父一人有感，也是參加人們的共同體驗，對我們的飲食起居，真是無微不至，就連錄音的事，亦全部包辦了。在此再向神學院全體暨諸位講師，致最誠謝意！

總之，這次講習會給予大家很多牧靈工作之新觀點及新做法。以致引起大家欲繼續研究深度神學及對告解聖事的新看法，而不欲離去，以求多有收穫，能造福人群與社會。深怕下次的的神學講習，會因本次已出席，而無被錄取之希望。

編後

本神學院在今年年初所辦的一次神學研習會實現了三四年以來醞釀着的一個願望，就是迎合臺灣教會各方的意見，舉行一個神學與牧靈工作的會面交談，使得神學院的師生與傳教經驗豐富的神父、修女接觸，而使神學的講授與學習更能配合實際的需要。

研習會的四整天中（正月十九日至廿二日），一共有了十次演講，四次不同方式的討論會，兩次與研習會主題有關的電影欣賞，一次公開的懺悔禮儀。此外每天的共祭及祭中福音後的講道，以及私下所組織的報導和交換意見，都是這次研習會的一部分。

本刊本期所登載的六篇研習會資料，是最初兩天（即十九、廿）的演講底稿。其中首篇譯文（二人合譯的成果）在付印前曾仔細地與原文對照，並作了不少的修改，希望如此能比在研習會中所分發的油印稿更易閱讀。其他五篇都是演講人自己交出的講稿，信實而可靠，雖然不一定常與會中所講的完全一致。第三、第四天的演講將在下期本刊登出，至於討論會的記錄及組織的細則，因蒐集整理不易，無法在此交代，只有請讀者及參加研習會的諸位加以原諒了。

本期其他幾篇文章的作者，本刊以前已略作介紹，而這幾篇的內容可由文題略略看出，不必多加解釋。如今願利用這「編後」餘下的一角稍談目前教會所遭遇的危機與梵蒂岡第二屆大公會議的關係。懺悔聖事的變動無非是目前整個危機的一小部分，因此還不算離題太遠。

有人問過，目前教會的危機、不安、甚至抗變，是不是梵二大公會議所帶來的？也許有人會予以

肯定的答覆，但這是不正確的。大公會議固然一開始就採門戶開放的態度，拆去了教會與世界之間的一道牆，但這並不表示是大公會議造成了教會與世界之間的緊張局勢，而只說明大會本身是這張局勢中的一份子。事實上，梵二大公會議為天主教會面對即將來臨的不安作了一個準備，因為大會本身就是一個探險者和先鋒。

教會目前危機的原因是一件非常複雜的事：很多世紀以來未能解決的許多問題，人類知識各方面的長足進展，來勢洶湧，吞併一切的世俗化運動，第三世界的發現等等，都是造成這一危機的原因。這種種錯綜複雜的情勢，就是大公會議所要面對的世界，而大會也確實代表世間所有的教會挺身出來應付。目前教會所遭遇的危機，即便沒有梵二的召開，依然會來，不過那時教會將毫無準備來招架。果真如此，我們可以認真地問一問：沒有梵二大公會議，為度過目前的危機，教會是否會變得四分五裂？現在各方面都有着一種緊張局勢，給予教會前所未有的多元面貌，使得天主教會在很多方面大大改觀。然而多元和分裂並不是一回事。有些天主教徒對這次大公會議不表信任，實在大可不必。誰仔細想想，不能不感佩若望二十三世的高瞻遠矚和先知先覺。梵二的召開其實是一個信仰的行動，那就是沒有保證，冒着危險去做，但也是懷着希望去做，既然是希望，就不能事先看清所希望的是什麼。

參閱：*Orientierung* 35 (1971) 37-40；“Fünf Jahre und fünfzig Jahre”