

神學論集

于斌



9

輔仁大學神學論集

第九號

(一九七一年秋)

目錄

聖經	馬谷	三一一
古代東方的聖戰	房志榮	三一一
三首依撒意亞有關默西亞的預言		
禮理		
動盪中的教會	H. de Lubac, S. J. 著 王愈榮 譯	三三五
靈牧		
司鐸在臺灣的社會聲望	W. L. Grichting 著 黃寶陵 譯	三五一
書評		
齊墨曼著：耶穌——基督 史實——宣道	英 祺	三六九

一九七一年神學研習會專輯(下)

懺悔聖事的禮儀和方法.....	和爲貴神父講.....	三八一
懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題.....	張春申神父講.....	四二一
良心的培養與懺悔聖事的宣講.....	韓德力神父講.....	四三三

資料室

「主教集體制」與「服務的司祭職」在國際神學委員會第二次全體會議內討論.....	三三四
「論服務的司祭職」文件的優劣.....	三六八
六十年代裡究竟發生了什麼事？.....	四二〇

編

後.....

四六三

一、聖戰的性質

在古代東方，聖戰並不是以色列所獨有的，雖然這裡因了與聖經的密切關係，我們只涉及以色列民族的聖戰。如果我們首先要下一個定義的話，我們可以說，聖戰是因了神的名義，並在神的護翼下所宣佈、所發動的戰爭。這一戰爭行動含有禮儀的性質，因此在描寫聖戰時，每每有禮儀的語句及說法滲入。由聖經的各種描述，特別由出、申、蘇、民、撒，列諸書的記載，我們可以看出以色列所打的聖戰，有以下幾個成分：

1. 遠預備。普通先要向天主討主意（見民廿，23、28；撒上廿三，2、4；卅，7、8；撒下五，19、23）。如果答覆是肯定的，那麼就吹號角召集人民作戰（見戶十，9；卅一，6；民三，27；六，34；撒上十三，3）；人民召集起來以後，便用禮儀的方式向人民傳達天主的旨意：「雅威已將某某人交付於你們的手中（或我們的手中）」（蘇一，24；六，2；八，1；十，8、19；民三，28；四，7、14；七，9、15；十八，10；廿，28；撒上十四，12；十七，46；廿三，4；廿四，5；廿六，8）。這樣聚集起來的人民稱為「雅威的人民」（見民五，11、13；廿，2），被看做聖民（見蘇三，5；撒上廿一，6），因此必須保持禮規上的潔淨，並與女人隔絕（見申廿三，10—15；撒上廿一，6；撒下十一，11—12）。雅威自己在軍營裡，聖化營中的一切（見申廿三，15）。

2. 近預備。這樣召集並聖化了的人民，便可出去打仗，而雅威自己走在他們的前面（見申廿，4；蘇

三，11；約櫃；民四，14；撒下五，24）。人民在天主前武裝自己（見戶卅二，20—22；蘇四，13）；而最重要的武器該是對天主所給助佑的依賴心，人民不該害怕，却該相信（見出十四，13；申廿，3；蘇八，1；十，8、25；十一，6；民七，3），原來他們要打的仗是「雅威的戰爭」（見撒十八，17；廿五，28），他們所要對付的敵人是「雅威的敵人」（見民五，31；撒卅卅，26），雅威自己要為人民作戰（見出十四，14；申一，30；蘇十，14、42；廿三，10；民廿，35；撒上十四，23）。此外，敵人的恐懼也是聖戰的一種準備：敵人一聽聖戰宣佈，就開始恐懼喪膽（見十五，14—16；廿三，27—28；申二，25；十一，25；蘇二，9、24；五十一，2；撒上四，7—8）。

3. 戰爭本身。快要交鋒時，先大聲呼喊（見蘇六，5；民七，20；撒十七，20、52），用以激勵人民衝鋒陷陣。至於戰爭本身，因為是天主與人作戰，很快地就收場：雅威使敵人膽顫心驚，他們不一會兒便被打得落花流水（見出廿三，37；申七，23；蘇十，10—11；廿四，7；民四，15；七，22；撒上五，11；七，10；十四，15、20）。

4. 戰爭結束。勝利以後，人民將戰利品，就是敵人和他們所有的一切，都獻給天主，而成爲聖（希伯來文稱之爲 *Herem*），這一切不能再有其他任何用途。因此凡是活的東西（至少那些能作戰的壯丁）一律應該處死，其他的一切牲畜財產則爲天主所有（見申十三，13—18；廿，17；蘇六，18—24；八，2；撒上十五，3）。戰爭完畢，衆人便被遣送回家，遣送的方式是禮儀中的一句話：「以色列啊，回到你的帳幕裡去罷」（見蘇廿四，28；民廿，8；撒上四，10；撒下十八，17；十九，9；廿，1、22；列上十二，16；廿二，36；列下八，27；十四，12）。

由以上所說的種種，特別由所引證的許多聖經章句，可見關於聖戰的意識，在以色列實在延續了好幾個世紀之久。按照 Von Rad 的研究，從以色列建立王國制度，特別是從達味及所羅門以來，古

代聖戰的概念，已為政治的及軍事的實用主義所取替。這就是說，以色列人民真正從事於聖戰的時期，應該放在達味及所羅門的王國建立以前。換句話說，民長時期才是以色列真實的聖戰時期。

二、聖經中聖戰概念的演變

雖然如上文所說，王國的建立使古代的聖戰停止，但聖戰的概念及思想仍繼續存在，連在新約的著作中也能找到。這種概念的繼續存在自然不是單純不變的，而是有着一種「神化」(spiritualization)的進展過程。這就等於說，在聖戰的概念裡含有神學的道理，值得考慮。

1. 先知對聖戰的態度。先知們大多反對戰爭，可是他們反對的不是聖戰，而是俗戰。什麼是俗戰呢？幾時沒有聖戰應有的那些條件，便是俗戰。這一點，著作的先知們，特別是歐瑟亞，依撒意亞，及耶肋米亞說得很清楚。他們當時的那些國王所要打的仗都是俗戰，因為沒有聖戰的條件。首先他們不依靠天主，只依靠人為的方法（歐七，11；依卅一，1、3；耶十七，5）。其次，雅威自己，因被人民的罪惡所得罪，已不再跟他們在一齊，不再協助他們。相反，為懲罰以色列的罪行，祂使他們與其他人民無異，並且還藉着以色列的敵人攻打自己的人民，使得敵人的戰爭變成了一種聖戰（見申一，6—46；依五，8—30；十，5—11；耶五，20—31；及其他許多地方）。

不過天主責罰並放棄祂自己的人民只是暫時性的，在以色列南北都滅亡以後，人民開始感到恐懼而覺悟，又重新轉心歸向天主，那時天主也重發憐憫的心，就像在民長時期一樣，打發一位救主來拯救自己的人民。這位救主雖然是一個外邦人（波斯王塞魯士），却蒙天主的特選，作一位新的首領（聖經內也稱他為默西亞，見依四五，1—7），來給以色列的一切敵人宣佈聖戰，讓以色列能有一次新的出

谷河回到他們的本國本土，就是再度佔領天主以前許給他們的福地。這樣，塞魯士確實救了以色列民族脫離巴比倫的奴役。

2. 默示錄著作對聖戰的看法。舊約的默示錄著作（以及偽經，特別是谷木蘭的經典），對聖戰的概念，又比先知們有更進一步的看法。先知們把聖戰與俗戰嚴格劃分，以色列已不知聖戰為何物，因為他們已沒有任何為打聖戰所應有的條件——依賴天主，天主的特佑；所剩下的只有俗戰。然而天主却利用這些俗戰為工具，來懲罰自己的人民，直至他們悔改為止。在默示錄的各種著作中，這種聖戰與俗戰的區別却慢慢不見了，一切的戰爭都帶上了聖戰的色彩，因為任何戰爭都成了末世戰爭的一部分，或有某一種末世戰爭的意義。

默示錄著作的戰爭觀有三個主要的因素：一、戰爭顯露出魔鬼在世上所有的主權；二、戰爭出自人的驕傲及壞人的逞強作霸的貪慾；三、戰爭將把世界導入死亡和毀滅。因此一切戰爭都是死亡的種子，一切戰爭都指點，世界末日一天比一天臨近；末日越近，戰爭便也越兇猛殘酷（見達八，23-26；也可參考厄四，九-11-6），並每每帶有迫害義人的色彩（見達七，15-25；八，21-25；也可參考厄諾客九一，5-19）。這一切戰爭於是也就成了天主攻打黑暗勢力，摧毀邪惡王國的先聲。最後，那個末世戰爭必將到來，那將是一場大規模的聖戰，在這一場聖戰裡，天主的人民（即義人），在默西亞的領導下要和惡人交鋒。戰爭的結果已預先注定：雖然敵人仍能向「耶路撒冷」進攻（見則卅八；匝十四，1-3），但終究天主必要把他們驅散（見依六三，1-6；則卅八-卅九；達七，19-25；十一，40-45；岳三（四），9-21；哈三）。默西亞的大軍勝利以後，便將恢復天主國的平安（見依十一，6-9；耶卅二，36-41；則卅九，25-29；米四，3-4）。

附註：默示錄發源於先知時代。早期的先知普通特別注意當時的倫理與宗教的急需，只偶然注目於未來的世界。默示錄相反是來自先知們的神見，這些神見揭露未來的世界，以致使先知同時代的急難困苦都顯得無足輕重。默示錄也每每揭露來日天主要作的審判，末世的遠景，以及未來世界的奧秘。默示錄的文學類型是在晚期的猶太主義裡（公元前第二世紀）最爲發達，但聖經裡已經可以見到默示錄著作早期的例子，厄則克耳卅八—卅九兩章便是最早的一個。其他的例子是依廿四—廿七；達七—十二；匝九—十四；以及上文所引的一些地方。在新約裡的代表是若望的默示錄，它和舊約默示錄不同的地方，我們要在下一節裡講。

3. 新約裡的聖戰。新約把默示錄著作所有的戰爭觀繼續下去，並予以完成。一般的戰爭固然屬於人民或國家的權力之下，但若把戰爭看作是罪惡的後果和表現（見雅西，1—2），那麼外界的戰爭無非是內在、及靈性戰爭的表徵。這種戰爭確實有聖戰的色彩，不過全是靈性的戰爭（見弗六，12），爲打這種仗，信徒應該用信仰及其他的德行來武裝自己（見得前五，8；弗六，10—18）。而最重要的武器則是對基督的信賴（見若十六，33；若一，二，14；五，4—5），因爲基督藉自己的死亡和復活，曾戰勝了天主的一切仇敵，世界及世界的首領，罪惡及死亡本身（見若十二，31；羅五，12—21；六，6—11；格前五，20—26、54—57；斐二，8—11；希二，9—10）。

每個信友，甚至整個的教會團體，一方面須有這個必勝的信心，但另一方面，也該勇敢抵抗魔鬼的侵襲，因爲他雖已爲基督所制勝，然而直至世界末日的最後大戰（見默十九，11；廿，14），牠仍在世上保存着侵害人類的權力。有關世界末日大戰的描寫，很多地方與舊約默示錄中的描寫相似（見默十九，11—21；廿，7—10），但也有顯著不同的地方。舊約的末日大戰原來指向默西亞王國的開始，而新約的末日大戰則是結束默西亞的世間王國，開始天主父的天上國度（見格前五，28）。此外，舊約的看法總

離不開塵世的羈絆：末日大戰將與歷史中以色列所打過的聖戰大同小異，默西亞的王國仍屬於今世，並將在今世完成。新約的看法却不是這樣。它固然不能不用世間的圖像來描寫，但它所表達的是一個更高的境界。新約的作者們知道基督的王國不屬於這個有形的世界（見若十八，36），祂的王國中的一切，雖然也隸屬於「道成人身」的法律之下，但本質上遠遠超越一切舊約的形象及蔭影（見格前十，6；十一；哥二，17；希十，1）。

三、聖戰的神學

由上述種種，我們可以作一個神學的綜合，看看聖戰的道理有什麼永久的價值。

先從消極一方面來說：所謂的聖戰不是一個宗教戰爭。以色列並沒有為傳揚雅威的信仰而作戰，以色列是爲了自己的生存作戰。只因為以色列的生存和他的信仰分不開，間接地才是爲保護自己的信仰作戰。以色列的生存果然有他的特徵：他必須與其他的民族隔絕，他必須保持對雅威的完全忠信，但這一切都不是聖戰的直接對象，只是間接的對象。

此外，聖戰並不包括歌頌戰爭，或高抬戰爭。天主固然被稱爲「戰士」（出十五，3；見詠廿四（廿三），8），但祂也是和平的天主（雅威靈陸：民六，24），祂所懷的計劃，「是和平的計劃，不是幸災樂禍的」（耶廿九，11）。因此一切戰爭，連聖戰在內，都假定罪惡的存在。天主出來作戰，無非是要藉着戰爭來恢復被罪惡所破壞的和平。所以以色列常熱烈地期望和平，把和平看做一切天主祝福的總和及象徵（見詠七二；八五；一百廿二；依卅二；匝九，9；10），雖然事實上，他們的國家是戰爭多於和平。

如果我們在積極方面着眼，那麼我們可以很清楚地看出來，天主的國在世上常受迫害，常須應

戰，戰爭就是他的家常便飯。不過在這一點上，舊約和新約也有顯著的不同。舊約裡以色列民族所有的敵人，所受的迫害，所打的仗，都是世間的、外在的；雖然這些外在的勢力仍不失為靈性的惡勢力（罪惡，魔鬼）的表現。新約裡的新以色列，即教會，所打的仗只是靈性的，即精神方面的；雖然與今世世界的首領作戰，其結果也不能不影響到外在的世界，因為天主的子民是天主性與人性合成的。聖戰更進一步地教訓我們，堅決依附我們的信仰是絕對的需要，信仰不容許人躊躇不決，模稜兩可。這就是戰後應該毀滅敵人（Heretic）的真實意義（在實際上究竟做到何種程度是另一個問題）。以色列要想保持自己對雅威的忠貞，就不能和敵人締結任何盟約。事實上日後以色列果真有過不幸的經驗。因了政治上的實用主義，他們的國君和人民也曾遷就附和，顧到眼前的利益和舒適，但這種作法的後果是以色列的喪亡。同樣，基督徒也不該錯懂和平的真義，一味求和，不顧自己信仰的要求。須知在信仰上向敵人讓步，等於出賣自己的信仰，背棄自己的誓言。

最後，聖戰的事實還說出了天主救援計劃裡的一個最基本的道理，就是勝利唯獨屬於天主，但人的合作也絕不可少。這從初生的以色列所有過的戰爭，以及敘述這些戰爭的傳統（出，蘇，民）中可以清楚地看出。勝利固然只從天主那裡可以得到，但是天主給不給祂的助佑全看人的心靈準備怎樣。人的信仰及依賴天主的心是為得到勝利的不二法門，舊約及新約在這一點完全相同（見瑪八，26；十四，31；十六，8；若十四，1）。

四、兩個疑難

聖戰的問題討論完畢，還有兩個疑難須加以廓清，這樣聖戰的真實道理便能更加突現出來，那兩

個疑難是：聖戰與和平怎樣可以協調？聖戰可用什麼道德律來解釋？

1. 戰爭與和平。這兩件事情是如此的互相對立，以致好像無法使它們調解共存。基督徒既然應該厭棄戰爭，維護和平，那麼聖戰以及聖戰的道理在今日還有什麼價值呢？為解答這個難題，我們可以從兩方面去着想。首先應該記住，戰爭的原因是人的罪惡，這在上文已經說過。因此，戰爭或者是為懲罰以色列，那時戰爭的原因就是以色列的罪惡。或者以色列無辜受異國的攻打，那時戰爭的原因就是那些異國人的罪惡。總之，要想避免一切戰爭，享受永久的和平，那應該是正義和聖德的果實（見依卅二，17：「正義的功效是和平，公平的碩果是永恆的寧靜和安全」）。

另一個解答須在基督信仰內的許多「貌似矛盾」(paradoxes)裡去找，「戰爭與和平」只是其中的一個。古代的以色列固然是用現世的武器來爭取勝利，建立和平。今日的教會仍舊應該作戰，並爭取勝利，但他所用的不是現世的武器，而是和平及堅忍的武器（見路九，24；廿一，19；希十，36）。一個名符其實的基督徒更易接受他人的虧待，而不斤斤於自己的權利（見瑪五，39-42；羅十二，19-21；格前六，7；弟後二，24；鐸三，2；雅四，11-2；伯前三，8-9）。基督徒，特別是整個的教會團體，果然本着正義、堅忍及和平來打這一場聖戰，所得的勝利即便不是屬於今世的，但仍在今世發生巨大的影響。

2. 聖戰的道德律。最使人困惑不解的，是在打了聖戰以後，以色列應該將所有的敵人殺盡（herem），這一作法不但有天主的許可，還好似有天主的命令（見申十三，13-28；廿，17；撒六，16-24；八，2）。這又如何解釋呢？在答覆這個問題以前，我們先聽聽美國的著名學者 Albright 的高論（From

Stone Age to Christianity 1946, pp. 213b...）

「將頑固的敵人殺盡，用以向本國的國神獻上一個萬人祭，好似是早期的閃族人民一個很普通的作法；從人道主義的觀點來看，這種古代的閃族習俗，不見得比第十七世紀天主教與基督新教之間的互相殘殺更加不道德，也不見得比第一次世界大戰中，土耳其人屠殺亞美尼亞人，俄國人屠殺吉爾吉斯人（Kirghiz：蒙古族之一），或比最近西班牙內戰中雙方屠殺無辜的平民更壞。至於一九一八年議和後，德國的受凍受餓，無依無靠，或是一九四〇年鹿特丹的受到無情的轟炸，在一個客觀的觀察者的眼裡，真比以色列的 Herem 好多少嗎？古代東方戰爭是毀滅一切的，過了三千年以後，人間的戰爭還是這樣。美國人雖然重視人道主義，但在這一點上，也不比其他的近代國家更有權利批判公元前十三世紀的以色列民族，因為我們曾有意的，或因其他理由，在我們這個大國的每一角落，殺死過千千萬萬的印第安人，那些沒有被殺的，我們把他們關在很大的集中營裡。也許這一事實是出於不得已，但無論如何，對今日的美國人總不是什麼光彩的事。以色列在渡過初期的攻克戰以後，我們便不再聽見說他們把迦南城鎮的居民當做犧牲來祭獻，而只是把迦南人驅散，或要他們納貢（民長紀第一章到處是例子），這一事實是非常有意義的。原來按照一個歷史哲學家的公平看法，有些資質顯然較低的民族，必須在一個潛力較高的民族前絕跡，因為不同民族的混雜有一定的界限，超過了這個界限，就要產生不幸。幾時這種程序（就是低級民族讓步於高級民族）在進行——今日澳洲尚有這種情形——任何人道主義者都不能有什麼大作爲——當然一切殘酷和不義的行事必然要回到侵略者的本身。

爲一神教的前途來說，攻打迦南的以色列人是一群由曠野裡過來的野性民族，有着原始的活力和不可遏止的求生慾，倒是一件幸運的事，因爲如此，他們和迦南人相遇的結果，是後者人數的大

大減少，這樣不致兩族混合，威脅到雅威的宗教。相反，迦南人的崇拜大自然，他們在蛇像及裸體像下所崇拜的繁殖能力，以及他們粗鄙的神話，却得讓位於以色列——這個保持着牧者生活的單純，擁有崇高的一神教，和嚴謹的倫理法規的民族」。

以上是美國的著名學者 Albright 對以色列的 *Herem* 習俗所作的一些解釋。把他的意見略略綜合起來，並加上一些補充，我們可以結論說：*Herem* 的習俗是古代閃族中一個普遍的國際戰爭法。此外，在當時的具體情形，和人情世故中，為保全以色列民族的各種特徵，以及雅威信仰的純正，這一習俗似乎為不可少。以色列民族在如此做時，也知道自己是天主正義的工具，天主要用以色列懲罰迦南人的罪惡，處以死刑（見創十五，16；申九，4—5；十八，9—12）。其實迦南人並沒有完全被以色列消滅（見民長紀第一章），因此聖經講到消滅迦南人的地方（一定是在事情發生後好幾個世紀才寫成的），與其說真是天主的命令，不如說是一種歷史及宗教真理的表達。迦南人普通仍居住在巴勒斯坦，他們為引起列民族常是一個誘惑的原因。

最後還該一提舊約啓示的暫時性及不完整處。無論是教義的或倫常的真理，在舊約裡都是一步步地披露出來，直至新約的高峰。

三首依撒意亞有關默西亞的預言

房志榮

一、關於厄瑪奴耳的預言（依七章）

依撒意亞第七章很明顯地分爲兩大段，第一段由一節至九節論及阿蘭及以色列的聯軍攻打猶大，要逼迫猶大王阿哈茲加入他們的聯盟以抵抗亞述。先知預言這一企圖將不得逞，他們自己反要先後遭到亡國之禍。但另一方面，猶大也不該把希望寄託於當時的列強手裡，却只該信賴天主，否則繼阿蘭及以色列之後，也將立不住腳。第二段由十節到廿五節，先知給阿哈茲王提出第二次警告，並舉出厄瑪奴耳的記號。這一神秘的人物應由好幾個不同的層次去懂。首先是一個歷史人物，與阿蘭——厄弗辣因之戰的前前後後的歷史事實有關聯，而所謂的記號是雙重的，既指耶路撒冷城的暫時得救，及達味王室的幸得保存，也指猶大及猶大的敵人將來要受到的懲罰。比較深，或比較遠的一個層次，超過當時的歷史情勢，而指向一個更光明的未來，這一點如果將本章與九，1—6及十一，1—9合看就不難體會。最後還有一個層次已觸及耶穌基督，那就是聖瑪竇在瑪一，23引依七，14；在瑪四，15—16引依八，23—29，1時所要指出的。這就是先知預言所有的不同層次，厄瑪奴耳這個神秘人物供給了我們一個典型的例子。

1—2節：簡略地提出阿蘭已駐軍厄弗辣因，要和以色列組織聯軍去打猶大，猶大全國上下，震驚恐怖，像風吹樹林一般地顫抖。大約是在這時候，阿哈茲王將他的兒子藉火祭獻給了摩洛黑神，

地點是在托斐特（見列下十六，3）。

3節：依撒意亞的兒子有一個象徵的名字，意思是：「遺民將要回來」，就是歸向上主。先知帶着這樣一個名字的兒子去見國王，是要向他示意，天主一方面常準備着與人和好。

上面的水池：大約是 Birlet Hamman el Barak，在基紅水泉旁邊，從這裡有一條水溝通到城腳下的烹羅亞水池。以後希則克雅王由烹羅亞水池修了一條地下水道通到城裏，記念整修水道的烹羅亞神文告訴我們他們是從兩頭出發，在中道相遇時，隔着三吋的石壁，已經可以聽到彼此呼喚的聲音（見 ANET, p. 321）。

4—6節：兩個冒烟的火炬是用一種輕視的口吻指謂阿蘭王勒斤及以色列王培卡黑。他們已不再是火箭（參七，14），而是熄滅了的火炬，只能冒出最後的幾縷黑煙。此外，在先知的口裡，以色列的國王從未得到他本人名字的稱呼（培卡黑），而只被稱為勒瑪肋雅的兒子，這也是一種輕看人的語氣；另外一個理由可能因為他是一個篡奪王位的人。

塔貝耳的兒子：在約旦河東岸有個地方名曰塔貝耳，胡齊亞的母親就是這地方的人。也有人以為他們所要立的新國王是大馬士革朝廷裡的一個阿蘭人。

7—9節：這幾節聖經的次序應隨今日學者一致的主張（思高聖經亦然），略加更動如下，即7—8a—9a—8b—9b。在8a—9a之後還隱藏着另外一句，那就是：「猶大的首都是耶路撒冷，耶路撒冷的首領是萬軍的上主」。意思是說：那兩個首領在萬軍上主的面前又算得什麼呢？8b節裡希伯來原文說五十年或六十年之後，但很明顯地這是誤寫，應改為六年或五年之後，原來希伯來文單數與十數的寫法分別很小，容易混淆。依八，4也清楚地證明是在五、六年之後。

9b節：這兩句話說明只有雅威可以拯救阿哈茲，因此先知勸他要信賴天主，一如從前撒烏耳及他的兒子約納堂，達味及他部下的人相信依賴了天主一樣。

10 | 11節：這一幕已不在城外水溝的盡頭，而大約在王宮內演出。天主已經許下，在阿蘭及以色列二王攻打之下，達味的王室——猶大不會沒落（7 | 9a），但同時說出了一個條件，就是除非他們信賴天主，不能常久地得救（9b）。事實上阿哈茲王及傾向亞述的黨派都只知道作人的打算，把希望全放在亞述王身上。現在天主藉着先知依撒意亞第二次警告阿哈茲說：為堅強你對天主的信心，你可以向雅威你的天主徵求任何一個記號，上可求自高天，下可求自冥府。這裡所說的記號，是一件不尋常的事情，同時並含有某種意義，指謂着另一件事情的存在或來臨。這種記號，嚴格地說來，不必是一個狹義的奇跡。

12節：阿哈茲不願請求一個記號，不願試探上主（露出申六，16），並不是他對天主真懷有敬畏之情，而是他心裡另有打算，他要去找亞述的援助。

13節：達味的家室（見2節內相同的說法）：這一稱呼表示目前攸關所在已不僅是阿哈茲的事，而是整個的達味王朝。「你們」包括國王及那些走亞述路線的人，王朝的存亡實在握於他們手中。「使人厭煩」的「人」字指先知道自己，「使我的天主厭煩」，因為先知是代表天主說話，執行天主託付於他的使命。

14節：「因此吾主要親自給你們一個記號」：在這句話裡「因此」兩個字值得解釋一下。希伯來原文「因此」*leken*這兩個字能有好幾個不同的意思：有時指「雖然如此，仍舊怎樣怎樣」；有時用來加重肯定的語氣；有時並非指任何邏輯的連繫，而只說明整體中的某種連貫，其性質全看前後的上

下文來決定。這裡用「因此」兩字來連繫的前後兩部分可說相當複雜。前一部分包括敘述到此的歷史局勢以及阿哈茲王的態度，那就是1. 天主對祂的人民所定的計劃受到威脅，這計劃的中心——達味的王室搖搖欲墜；2. 天主許下要使猶大勝過危險，不但達味王朝屹立不動，並且猶大將國泰民安，只有一個條件，就是他們應該隨從雅威的領導；3. 為喚醒並堅定國王及人民對天主忠實助佑的信心，天主讓他們徵求一個記號，上自高天，下至陰府，無論那裡都可以；4. 阿哈茲却没有接受天主這一邀請，他沒有充足的信德，更沒有施諸實踐的信賴天主的心，用來相信雅威的許諾能救他和他的國家脫離危險。「因此」兩字就是把第一部分的這許多成分，與本章餘下的部分連在一齊，這第二部分自然也包括很多的成分。先將天主對達味王朝繼續存在的許諾（7節）與厄瑪奴耳的記號（14—16節）相連；再將天主向無信者所加的恐嚇（9b節）與來日所要遭遇的許多災禍（17—20、23—25節）相連。這樣一正一負，天主的許諾和恐嚇，都已前後標明。在第二部分裡面，還有互相標明的地方：18—20節是17節的解釋；21—22節則相稱於15—16節所作的許諾，這裡也是一負一正，說出恐嚇與許諾的兩面。

貞女：希伯來文是 *almah*，希臘譯文 (*LXX*) 是 *Parthenos*，拉丁通俗本 (*Vg*) 是 *Virgo*。Aq. *Sym. Theod.* 和很多 *LXX* 的手抄本以及古代的作家却有 *neania* 即「幼女」(見 *E. Field: Origenis Herapla II* 的聖熱羅尼莫的解釋)。希伯來文阿爾瑪一字在舊約裡一共用了九次：兩次(錄四六，1；女音；編上十五，20女音)意義不清楚；其他七次都是指及笄的少女，已經成熟的貞女而言：箴卅，19；創廿四，34(亞巴郎的老僕厄肋哈匝爾指黎貝加而言)；雅一，3；六，8(新娘的女嬪相)；詠六八，26(在遊行的行列中，夾在歌唱者及彈琴奏瑟者之間的一群擊鼓的少女)；出二，8(梅瑟的姐姐)；及依撒意亞的這個地方。從以上這些地方可以看出，舊約裡阿爾瑪這個字從來不指謂已婚

的婦女，而是指一個年青的少女，已經可以出嫁，並在短時期內要結婚生子，因此這裡不必一定要發
生一個神奇的懷孕生子。我們的結論是：阿爾瑪一字既然原指已屆結婚年齡的少女，並由以上各處知
道她已離結婚不遠，那麼這裡實在可以把她懂作業已定婚的「準新娘」，這位準新娘就是則加勒雅
女兒阿彼，阿哈玆的妻子，希則克雅的母親（列下十八，2）。阿哈玆於公元前七三五年登極時只有二十
歲（列下十六，2），正是結婚的年齡，而他的兒子希則克雅是在公元前七二八年開始作王，這是可以從
列下十八，1、9、10裡算出的，當時希則克雅只有五歲（非二十五歲（列下十八，2）），這樣他的誕生
很可以放在公元前七三四年前後，正好與依撒意亞的預言相合。其他關於時代的算法及希伯來數字的
容易寫錯（Zehnererschreibung 只是其中一例），請參閱Claus Schedl: *Geschichte des A. T. IV.*
Band, 1962, s. 208, 209）。

解決了貞女是誰的問題，那麼貞女的兒子、厄瑪奴耳是誰也就不難解答了，那就是希則克雅，阿
哈玆的兒子，達味王朝的繼承人。這是第一層歷史意義，指當時的、具體的一個事實，這一層意義不
但不否定更深更遠的默西亞意義及基督論意義，反使這些更深更遠的意義有所憑藉，有其根據。新約
的作者引用舊約時，不是按照批判的方法，分出不同的層次，而是按照當時的懂法，選擇適合於他們
的一個意義。新的事實帶來新的光照，有了基督的誕生，聖瑪竇（一，23）才能給依撒意亞這個預言一
個新的意義，天主的啓示的確是事實與言語同時並進的。先知們所給的默西亞肖像與聖史們所記載的
基督自然不會完全一樣，聖瑪竇並不是不知道貞女瑪利亞的兒子不叫厄瑪奴耳，而叫耶穌，但是先知
和聖史所表達的事實，在最高一層仍舊是相合相同的。基督的名字雖不是「厄瑪奴耳」，然而這句話
的意思「天主和我們在一起」用在基督身上，確是再恰當沒有。這句話在當時指一個具體的人物（大

約是阿哈妓的兒子希則克雅），天主要跟他在一起來振興保衛國家（見依八，8，10），但在幾百年後的未來將另有一位來到人間，天主和他在一起的方式是不可思議的，是人所未想到的，瑪竇指出這一事實，保祿和若望將要加以神學的闡述。

是誰給新生的孩子起這個名字呢？按照希伯來文 *T.M.* 是「她——貞女——將喚他厄瑪奴耳」，不過有些希伯來文手抄本，及大部分的希臘文譯本有「你——阿哈妓——將喚他厄瑪奴耳」，希臘文的西乃手抄本，及死海卷軸的依撒意亞 (*Isa.*) 又有：「他——上主——將喚他厄瑪奴耳」，老的拉丁文譯本 (*Vetus Latina*) 還有「你們將喚他厄瑪奴耳」。至於思高聖經的譯法「給他起名叫厄瑪奴耳」，沒有放進任何主詞，那是隨了敍利亞譯文及拉丁通行本的譯法：*et vocabitur*。以上這許多不同的讀法中，還是 *T.M.* 比較可取；她——貞女——要喚她的兒子為厄瑪奴耳，是一種祝福，也是一個預兆。

15節：奶油和蜂蜜指什麼，解法很不一致，有人以為這兩種食品是指平安富庶的年月；有人相反，認為它們是指荒歉窮困的時局；還有人以為它們代表神奇的營養品，藉以說出這一嬰孩的不凡。事實上聖經裡有很多地方（申三，8，17；十三，5；肋廿，24；申六，3）用「流奶與蜜的地方」這個說法來形容福地出產的殷富。如葡萄、石榴、無花果等。因此，依撒意亞這裡所說的為當時的聽眾或讀者，一定是指新生的嬰孩將會享用最理想的食物（當時的嬰兒的確是喂以奶和蜜）。整個句子「待他知道棄惡從善時，他將享用奶油和蜂蜜」是說，在阿蘭及以色列來騷擾猶大國以後，安寧和繁榮的時候即刻會再度來臨。

二、新光照耀，救主來臨（依八，23—九，6）

依九，1—6的神諭大約是在亞述王狄格拉派立茲三世於公元前七三二年攻克大瑪士革及一部分北國以色列的土地以後說出的。亞述王把他所征服的加利利地區的人民調遷到尼尼微及其他二河流域各地，而先知用此神諭預報將有一天，雅威會拯救這些被擄的人民，建立一個和平正義的王國；有一位王室的嗣子（該是七，14所說的厄瑪奴耳）要做他們理想的領袖。至於依八，23 b 這一小段散文是後來加入的，它以今非昔比的情調，來給依撒意亞這個光明的神諭作一個小引。日後耶穌公開出現於加利利時（瑪四，13—16），使這預言得到了完滿的實現。

八，23 b 節：則步隆和納斐塔里兩個支派所佔的地盤是約旦河以西的加利利地帶，日後新約裡的納因，納匝肋，加納，葛法翁等地便都在此境內。這些地方在亞述攻克大瑪士革以後，就受到敵人的蹂躪；有人並認為還在那一年（即公元前七三二）以前，就是默納恒為王的時候（約當公元前七三九年；見列下十五，19）。「沿海之路」是指靠地中海的一條長帶形的霞龍平原，古代的海線國際公路從這裡經過，通過默基多關口，繞過提伯里亞湖而直達大瑪士革，再從這裡通到美索不大米亞。「約旦河東岸」是指基肋阿（Gilead）山地，這一帶的叢林自古有名，並有很多草原可供牧畜。以上這些地區都在公元前七三二至七二二之間被亞述王狄格拉派立茲三世建為亞述省區的一部分，由他處遷來很多外方人住居，因此才有「外方人的加利利」的稱呼。

1—4 節：「在黑暗中行走的百姓」一句，在歷史的脈絡裡是指由加利利被擄出走的以色列人而言。狄格拉派立茲三世時代的紀念碑上，有時也彫刻着這些被擄的人民所穿的衣着，及所背負的輕便

包袱。

「你使慶祝擴大，歡樂加強」：「擴大」，「加強」，以及下面的「折斷」這三個動詞都是在過去時制 (aorist tense) ；這是所謂的預言式的過去時制，因為它把未來說得像過去一樣。這種說法在讚美詩 (Psalm) 裡用的特多，因為這類的詩就是藉着敘述天主過去所作的豐功偉業，來歌頌祂的光榮。那三個動詞又是在單數第二人稱，直接向天主說話。這個「你」的語氣本來是用於祈禱詞，而不是用在讚美詩裡的；不過因為在禮儀生活中這些詩類互相接觸頻繁，「你」的語氣也就不知不覺竄入讚美詩裡，這樣例如聖詠集雖然本是一部祈禱的禱詞，裡面却有很多的讚美詩，詩裡用着「你」的語氣。依撒意亞這裡 (213 節) 用「祢」字敘述雅威即將要有的作為：給自己的人民帶來無比的歡樂，向他們慘酷的敵人施以報復。第四節裡「祢」的語氣忽然中止，因為這裡已不是雅威直接干預，幾個動詞都在被動態。「有如收穫時及分贖時的歡樂」：這種比喻是以色列人所熟知的，非常適合於他們的歷史及地理環境。

「如同在米德楊那天一樣」：基德紅攻打米德楊人所獲得的勝利 (見民七，16-25) 無非是以色列歷史中的許多勝利之一。這裡所以選擇了這個例子，也許是因為基德紅所帶領的軍人手中的火把，正好預報雅威要給加利利的俘虜所帶來的光明。此外還有別的兩個理由：一是基德紅由米德楊人手中所救出的地盤也正是加利利及約旦河北部的區域；另一個理由是天使用來問候基德紅的話及後者的答詞與「厄瑪奴耳」的名字音調很相近。在民六，12-13 裡這樣寫着：「上主的使者顯現給他，對他說：『英勇的武士，願上主與你同在！』」基德紅回答他說：「唉，我主呀！如果上主與我們同在，我們怎會遭遇這些困難？」這兩句話：「上主與我們同在」(Yahweh immanu) 及「天主與我們同在」(imma-

na) 的確是很相近的，這可能影響了依撒意亞要選基德紅的勝利來做例子。

「噶噶作響的軍靴，染滿血跡的戰袍」：在歷史的事實裡，這些軍靴和戰袍是指公元前七〇一年，亞述的大軍在攻打耶路撒冷未遂而慘遭敗北後所留下的軍備（見列下十九，35—36）。在默西亞的王國裡，軍備不但要縮減，並且要完全絕跡（見依二，4；十一，1—6；匝九，10）。

5—6節：這兩節聖經是指一個嬰孩的誕生，並且是一個誕生於王室的嬰孩，他的勝利將遠遠超過基德紅的勝利。「王權負在他的肩上」：因為他出自王室，又因為古代近東，特別是在埃及，作王的年歲是由新王誕生的那一年開始算起。「肩上負着的王權」正好針對着以往人民肩上所負的軛及所遭受的棍棒。末了給這嬰孩所起的好幾個名字是整個有關厄瑪奴耳預言的最高峰，今日大家幾乎一致認定，這些名號共有四個：

1. 「神奇的謀士」：為明瞭這一稱呼的意義，可參考依十一，2；廿八，29；廿九，14。從這些平行的章節中可以知道它所指的首先是管理人的藝術：對內辦好行政，對外辦好外交，其完善的程度接近天主的智謀，因此才說是「神奇的」。

2. 「强有力的天主」：阿桂拉及息瑪苛兩希臘譯本把這兩個字譯為 *ischyros dynatos*：「大能的勇士」，這可與則卅一，11及卅二，21對看，因為這些地方所謂的「勇士」及「大能者」都不是指什麼神，而是指古代的那些英雄。因此，「强有力的神」倒不如譯為「神一般的勇士」更好懂。上面所說的第一個名號「神奇的謀士」指謂一個理想的治理國家的人，如今這個名號「神一般的勇士」指謂一個英勇偉大的帶兵將領。「神奇」及「神一般的」兩個形容詞使這人的卓絕資質接近天主所有特徵的邊緣。

3. 「永遠之父」：這是指某一個朝代的父親而言，「永遠」兩字是說這個朝代將沒有終結（見納堂先知的許諾：撒下七，11-12；編上十七，11-12；詠八九，30）。不過古代東方的這些說法也不該太刻板地按字面去懂，原來任何朝代都認為自己是萬世弗替的。巴特協巴黑在和達味討論過繼承他的王位的問題以後，向王下拜說：「願我主君王達味活至永遠」（列上一，31），這和我國的喊萬歲意義相同。

4. 「和平之王」：即依二，1-5；米五，4及匝九，10所說的和平繁榮。下面第六節加以解釋，說這個王權與和平不限於以色列，而要擴展至無限。這位和平之王果然出自達味，「坐在達味的御座上」，但他的王國和光榮將遠遠超過達味和所羅門。「從現在直到永遠」：那一偉大工程已經開始，並且將來永不會停止。這一切都來自萬軍上主的深情至愛。

三、預報一位理想的君王（依十一，1-9）

依七章及九，1-6是阿蘭與厄弗辣因之戰（公元前七三五年）前後所說的神諭，如今這首預言詩（依十一，1-9）却是較晚的，即亞述王撒訥黑黎攻打耶路撒冷城未遂的那一年（公元前七〇一年）所說出。這首詩着意描寫要來的默西亞所有的一些特徵：他是出自達味王室，或與達味同宗（1節）；他將充滿雅威的神（2節）；他將給人間帶來公理和正義，反映着雅威的崇高聖德（3-4節；見依一，26；五，16）；他將使地上恢復伊甸樂園的平安與寧靜（5-6節），因為對於雅威的認識有如海水一樣，充塞了地上的每一角落（9節）。

1節：「由依霞依的樹樁所生的枝條」是一種圖象的說法：一棵橡樹，或一株地中海沿岸出產的篤禱香（terebinth），被砍伐得和地一樣平，是代表元氣被斲殆盡的達味王朝，但是從這一株與地齊

平的樹樁上還要生出新枝，一位新的元首，他的特徵描寫如下：

2 節：「住在其內的上主之神」：「上主之神」也可譯為「雅威的神，或聖神」（見依四二，1；六一，1；13；六三，10-14）。是這同一的神降在民長身上，賦予他們奇恩（民三，10；六，34；十一，29；撒十七一，6；撒烏耳）；是同一的神賜給匠人技巧（出卅一，3；卅五，31）；賜給法官審慎（戶十一，17）；賜給古聖若瑟明智（創四一，38）。這一位神特別與先知發生關係，先知們都從祂那裡得到默感：梅瑟（戶十一，17）；達味（撒下廿三，2），厄利亞（列下二，9），米該亞（三，8），依撒意亞（四八，16；六一，1），匝加利亞（七，12）。相反，假先知不隨這位神的指導，而是隨他們自己心意的驅使（則十三，3；參閱申四，5，15；五，11；12，14）。依撒意亞這裡就是說，這樣的一位神將來要圓滿地、長久地住在那位新元首內。聖神在他內所發生的效果，依撒意亞用三對名詞加以描寫：

1. 智慧和聰敏 (*hokmah* 及 *Imah*) 是針對世事事物而言，亞述王及異族的人民都能有這些優良物的深刻認識，聰敏是指善於解決艱鉅問題的本領。具體的例子是古聖若瑟（創四一，33、39）及所羅門（列下三，12）。

2. 超見和剛毅 (*esah* 及 *geburah*) 特別指對他國的外交關係及本國的軍事設備，即今日所謂的外交政策及國防預算等。為這些事達味是很特出的例子。

3. 「明達和對雅威的敬畏」說明宗教生活及虔誠的生活方式，在這一方面梅瑟及亞巴郎是很好的模範。對雅威的敬畏是舊約裡一個相當老的概念，以後漸漸成了一個典型的說法，特別為厄羅亨典所喜用（創二十，11；廿二，12；四二，18；出十八，21；廿，20）。至於所謂明達是指對天主的認識而言，這一基

本的概念在歐瑟亞(二, 22; 四, 1, 6; 六, 6), 耶肋米亞(廿二, 16)及其他的先知裡都有解釋, 這也就是本章第九節所說的「對於雅威的知識充滿了大地, 有如水瀰漫了海洋」。在這「上主之神」所有的六個面貌, 或所產生的六個效果之外, 拉丁通行本及希臘七十賢士譯本再加上「上主之神」本身, 好像是一個不同的恩賜, 這樣加起來是七個, 也就是教會傳統所說的「聖神七恩」的由來和根據。未來的那位理想的元首, 因了雅威的神, 便在自己身上薈集了法官、英雄、司祭及先知各種類型所有的特徵。

3—5節：第三節的第一句「他的氣息就是對於雅威的敬畏」大概是後添的，不屬於原稿。這一句以下直到第五節的末尾都是描寫未來元首秉公執行王道的種種作爲：正義，公平及忠實是他治國的準繩及審判人的尺寸。他並不慌慌張張地宣佈判詞(3節)，也不像耶路撒冷的那些官長，趨炎赴勢，嫌貧愛富，而却要給國內的窮人及卑微者伸冤。至於那些暴戾無情的人，他要以唇槍舌劍予以誅伐。原來他不僅是公義的，也是大能的，他所宣佈的判詞能够即刻付諸實現，因此可以很正確的說，他口中的言語能擊殺惡人(4節)。「正義將是他腰間的束帶」：希伯來人把正義和腰帶放在一齊，是因為他們相信腰是人慾的所在地，將腰束起來就等於說能完全控制自己。這個束腰的圖象也能指謂有效地施行正義而言：正義有軍力做後盾；那位理想的元首已束好腰，裝配齊備，來爲正義作戰。

6—8節：這三節聖經是用一個動物的國度來描寫未來的那位元首所要建立的王國。比喻裡的動物：豺狼虎豹，獅熊毒蛇，原是指貪官污吏，以重利吸吮人民膏脂的富商，或殘忍虐待被征服者的軍隊，一如箴言廿八, 15所言：「暴君虐待貧民，就像吼叫的獅，饑餓的熊」(這是希則克雅王所蒐集的箴言之一)。但將來在那位元首統治下，這些野獸都要變得像馴服的牛羊一樣，再沒有弱肉強食的法

律存在，大家都在正義下生活。如果把那些馴服了的野獸按着字面去懂也無不可，那時這幾節聖經所描寫的就是復得的伊甸園：這裡面野獸與人，人與天主之間都保持着和平友好的關係。

9 節：這最後一節把那個理想的國度所有的一切好處都連在一齊，並緊緊地繫之於熙雍聖山，從這座山上關於雅威的知識要擴張到全球各地，有如水瀾漫着海洋。

本文主要參考書目：

- A. Ali: "Jessaja 8, 23-9, 6: Befreiungsnacht und Krönungstag", *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1959, pp. 207-225.
- J. Coppens: "Le Roi idéal d'Is. IX, 5-6 et XI, 1-5, est-il une une figure messianique?", *À la Rencontre de Dieu, Mémorial Albert Gelin*. Le Puy 1961, pp. 85-108.
- R. Criado: "El valor de laken (Vulgata Propter) en Is. 7, 14", *Estudios eclesidásticos* 34 (1960), 741-751.
- P. G. Dunker: "Ut sciat reprobare malum et eligere bonum: Is. 7, 15 b", *Sacra Pagina*. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica 2 vol. (Paris-Gembloux 1959), I, pp. 408-412.
- J. Scharmann: *Le prophète Isaïe, sa vie, son oeuvre et son temps* (Lectio divina 5), 2. ed., Paris 1955.
- E. F. Sutcliffe: "The Emmanuel Prophecy of Isaiah" *Estudios eclesidásticos* 34 (1960), 753-765.

「主教集體制」與「服務的司祭職」

資料室

三三四

在國際神學委員會第二次全體會議內討論

一九六九年的第二次世界主教團代表會議的一個具體結果，是國際神學委員會的組成。這一「國際神學委員會」由三十位委員組合而成，都是名聞全球的各國神學家。委員會成立以來已舉行過一次全體會議，而一九七〇年十月五日至十日在羅馬「瑪利亞之家」召開過第二次全體會議。這次除了四位未能趕到——兩位生病，另兩位——在東德，一在波蘭——以外，其他委員全體出席，信理部部長色貝耳樞機為會議主席。

這次交與「國際神學委員會」研究的課題共有五個：1. 信仰的統一及神學的多元；2. 基督信仰內倫理判斷的標準；3. 希望的神學；4. 主教的集體制 (Collegiality)；5. 服務的司祭職務。大家覺得五題中之前三題沒有充足的準備，留待日後討論，因此這次只剩下第四、第五兩題為討論的對象。所幸這兩題不但非常重要，而且相當迫切，「國際神學委員會」希望藉此討論能將工作整合到教會的生活裡去。原來一九六九的主教團代表會議曾要求學者們研究主教的集體制問題，而今年——一九七一的主教團代表會議所討論的問題之一正是「服務的司祭職」。如此「國際神學委員會」顧到了前後兩方的中心問題，而希望有所貢獻。

Yves Congar 交出了他關於主教集體制的論文。若只從神學觀點來看，他所說的已綽綽有餘，沒有什麼可增補的了。不過如今的問題在於怎樣實際運用這個主教集體制，以及它在教會生活裡所帶來的種種後果。梵二的教會憲章使主教的集體制與梵一的教宗首位道理並肩而立，弄的二者的職權範圍含糊不清。「國際神學委員會」的學者們認為，只開一張法律清單，說明誰能做什麼，誰有權利做什麼，仍未解決問題。無論如何，這種作法扼殺了集體制的精神，這種精神便在於「教會是一個共融或互通的」(下轉第三五〇頁)

信理

動盪中的教會

H. de Lubac, S.J. 著
H 愈 榮 譯

我們今日正處於文化的危機之中，這一斷言自不久前起已司空見慣。爲了證明這一事實，並不需要前五十年左右德日進神父所作的近乎預言的直覺。大家都知道現在的危機比以前的更要尖銳而迅速。可是一直到目前，人們都只稱之爲「改變」。今日，另一個字開始運用以描述一個新局面：就是「毀壞」這個字。最近在巴黎倫理學研究院，討論「藝術中的暴力」時，夏斯德 (André Chastel) 先生曾指出：「我們這一時代的特徵，的確可以用發展的迅速來表達，這種迅速的發展，可以提前說是一種不可抗拒的神秘的自我毀滅」。

夏斯德是藝術史家，藝術時常在它極端創造性的形式，和被視爲有惡表的研究中，擔任警告的角色。但是不必問他所指的意義。在我們這一星球各處所爆發或所醞釀的暴力瘋狂，無論被視作一種變力，或被視爲興起另一社會，另一個新而美好人類的希望，並不是一種偶發事件。一位深刻的觀察家魏爾 (Erik Weir)，在十五年前曾預言說：「私人生活和社會之間的矛盾的矛盾是一件事實，而且是在思想上產生問題的一件事實……事實上大部分在現代社會上的人，不表現出他們有問題的感受；也許這種感受尚未進入意識中而爲他們好似沒有。但事實上，無論感到與否，這一感受存在而且發生作用；在最進步的社會中，有那麼多不正常的人（他們這樣自稱）就是一個明證：自殺者、神經病患者，投入假宗教者……醉酒者、吸食嗎啡者，「無故」犯罪者、追獵印象和迷亂者等。這同樣的不滿感覺說明對社會的抗議，說明空泛的反抗宣言和論調等。這些運動並不是反對社會組織的某一點，而是反對組

織中所有的工於計算的理性化，他們反對「非人化」(des-humanisation)及「物化」(chosification)的醜惡事實，而與在純粹臆造中生存的好夢相對立」。

約兩年前，魏爾先生很有把握地做了相同的診斷，各種事實越來越證實其正確：

「工作的社會已經馴服了因個人和團體的鬭爭所放縱的牲畜，——它使人空虛……它已消除了外界的和專橫主人的壓力，——它沒有解放人，因為人的全部解放是能有一個合理的生活……！這一社會藉理性使人宇宙化了，——它不讓人說出他行動的意義。它讓個人有消遣的時間，——它不做什麼，也不能做什麼使人思想，使人表達一個世界，表達他的世界，表達在他的世界中的他自己……！結果是厭煩無盡而不合理的進步，對於這種厭倦只有藉公平的暴力來解脫」。

黎柯(Paul Ricoeur)先生在談論我們的這個世界，漸漸講理性而同時却愈來愈不合理的世界時，也以獨特的方式作同樣的分析。這個世界越理性化，也就愈成了不合理的世界。黎柯結論說，在一切計劃都遵循電腦計算規則的時代，人的理智「祇面對披頭的徹底論戰或無目的的犯罪的荒唐」，這不足為奇。我們加一句，青年們特別感染到這種動盪也不足為奇，青年們在五大洲掀起大學潮並已達到普遍性的反抗高潮。

假如有許多基督徒對他們的這種暴動由衷表示同情，也不必驚奇；這只是對他們的原則，而並非對他們的一切示威和恐怖方式表示贊同。一個基督徒怎能不起來反對一種藐視人權、窒息人靈並杜絕人希望的學說呢？怎能不把握這個機會，向徬徨的弟兄展示自開始傳佈福音以來，經過歷史中許多的變幻而光照他團體生命的那個意義呢？果真常有人，特別是信仰堅定的青年基督徒，在他們四週宣揚光明作傳遞光明的人。——可是，看來似乎奇怪，目前的動亂却在教會內強烈地響應而且反對教會；這

種反抗的精神傳染了無數的信徒，而使他們轉而反對他們所屬的團體，同時他們又繼續忍受另一些人所反抗的現代世界的癡惑。這裡有一種裝模做樣和是非倒置，二者同樣的奇怪。事實上，我們馬上要解釋，天主教內部的現狀離這種矛盾情形尚遠。可是這種矛盾情形是最大特徵之一。因此我們要先粗枝大葉地敘述一番。

今日普遍的反抗是雙重的。它反對已建立了的社會的結構，以及此社會傳給我們的思想遺產，要追到思想的根源。此二者我們看到都在天主教內部活動。

當然，我們在這裏並不談論那些有資格而肯負責的人所作的嚴正批評，他們爲了作適當的改革或必須的適應，是說自己行內的話——況且最肯定的革新，往往不是來自所謂的改革家的計劃，而是出於聖人的創造力。我們也不提那些形式上過份但確實出於愛的批評。我們也決非輕視今日有許多問題的發生，它們「不單是顛覆的工作——一切都沒有蓋棺論定，都可以再加探究」(Y. Congar)。可是我們必須注意：天天都有新的例子——一種苛刻而報復的心理，一往直前，毫無顧忌，一種毀謗的意願，不單攻擊教會的過去，還打擊教會現有的存在，反對教會各種形式的權威，和它的結構；有時也不分歷史的偶發事件以及教會神立的要素。在某些人內有一種成見在作祟，他們不接受教會在數世紀以來所產生的合乎人性的果實，從福音中所汲取的而在教會子女心靈中所實行的，日新又新的愛德工夫。在他們的著作中，他們自作主張，假借護教的理論而惡意地喬裝教會的歷史。其實，在無數的事實中，和在觀察人性的弱點時，多麼容易找到譏笑或不滿之處！教會的傳統已受輕視，已成了一個重擔；本來傳統是一種活力，我們須把它融會貫通，原來人們不會費力吸收一個已死的過去的廢物。同

樣，教會的權威也被視爲一種外在的力量，敵對的觀點，因此這種權威的行使都被看作專制。教會的訓導也不再以耐心受到支持；訓導的公佈都被視爲濫用，苛刻地受到批評，完全地不被接受。人們不怕與風作浪反對訓導權。看來似乎人們有時對基督信徒自由的性質和要求，已失去了任何顧忌。我也驚奇許多教會的子女，沒有做什麼大事，沒有思索也沒有吃苦，也沒有思考的時間，却每天鼓掌贊同一群奇怪的人，一群控告他們的慈母教會和弟兄的人。多次我聽到他們後，我時常想：怎麼教會，整個教會，不起來控訴他們呢？

兩年前，有一位我們這一代裏最高尚而又最睿智的人，他以適度而又中肯的詞句論到這一種混亂局面。他就是自英國教改奉天主教的布特勒主教 (Mgr. Christopher Butler)，他曾是當塞得 (Downside) 本篤會士，大公會議中有影響力的會員，現任倫敦助理主教。他在一九六七年年底時指出：「我可以肯定說，在大公會議以後——我也很高興在會中出了一份力：在現代教會的生活中，某些現象迫使我請大家特別注意，除非訓導權的神立權益受到誠懇的承認並合理地受到尊敬，不然特恩的生命能夠將它自己毀滅」。在一個多世紀前，偉人紐曼看到英國教會的危機時，曾說了以下的話，這些話好像是對我們所說的：

「對古老的不敬，毫不在乎地侵犯祖先的命令和傳統，取消愛德工夫，教會被侮慢，大膽地輕視教會內團結一致的義務；公然輕蔑人們所謂的團體的宗教（今日人們稱之爲：社會性的宗教）；對公教的「信經」漸漸地不在乎；對這些神聖的信條加上了辯論、比較、辯駁和一連串臆測的證據；在我們四週爆出了對禮儀的無數而不一致的批評；到處都是不滿的思想以及整體顛覆的渴望；這些現象豈不是表明出撒烏耳的陰魂不散，這種與達味的熱誠相反的固執的不服從，願意粉碎並打倒所有本來應

該順從的天主的安排嗎？」

紐曼隨後指示對這樣的作法所要受的懲罰。我不敢繼續引證。但是他的指點已經引領我們進入第二個範圍，反抗的理智範圍。

有人正確地觀察過，當智能僅止於了解，平淡而毫無深度時，就成了人的壓力。這就是本文開端所指出的魏爾及黎柯二位所作分析中所指示的。因此產生暴力的叛亂，高抬無理的事而批判、拒絕接受別人的成果。不過這種叛亂普通都成了它所引用的假定的俘虜。一個缺少智慧的思想繼續控制着它。於是互相對立的兩個極端聯合在一起了。一面是計算和建設的工作，另一面是批評和破壞的工作，都是同一智能的兩個相反的方向。為能實際解決這一危機，必須打開一個新的局面。那該是整個精神的重建，藉恢復（廣義地）默思的工作。這就是通常所缺少的；這也是現在影響着信友們，並損害着信仰本身的智慧的危機中所缺少的。

的確，假如只讓批評的工作單獨進行，那麼它很快就會使一切成為灰燼。這種批評不再讓人注意堅強的精神，穩固的教義傳統，以及經過不同的文化所表達的啓示真理的一貫性，這些文化有的是相符的，有些是相承繼的。那麼天主的啓示，因為它必須在標記中表達出來，却成了純人性的思想和解釋了。真正的基督徒的信仰，不過成了一種雖然重要但被遺棄的文化事實而已。神學，假如還有這個名詞的話，只須給現代人的問題直接的答覆，而不必關心各時代的人；神學家不必深刻研究如何實行基督的福音，只要常在「最前線」就好。於是，輕視真正的批評精神，陷入為批評而批評的漩渦裡。自然，在神學的作品中有取捨的餘地，原來神學只藉意象與象徵才能達到它的最後目標。於是，有史以來的教會思想家都受到輕視，好像他們沒有什麼可以給我們講一樣；信仰的傳統公式都被介紹得非常

可笑，爲了要求予以取代，好能達到純樸的信仰，他們藉詞改變說法，但實際上排斥了信仰的內容。這樣，深刻研究奧理的意思，變成了苦心追求一種自以爲更高哲學的企圖，於是不僅信仰的對象變了，連信仰的特性也失去了。此外，他們盡量利用那些可成爲破壞性的因素：誰不知道步特曼的作品被那些不會作批評性研究的人所利用？或潘霍華的某些說法的被濫用？於是所有的反責和刺激，即便非常清楚地出自無知，或成見，或對時論的讓步，並顯示出最虛偽的先知的徵象，還是被看作是先知的預言。這樣便傳開了一種低級的著作，充滿了廣告式的標語，沒有任何批評的思想。它們傳佈得很快，因爲它們鼓吹時髦的情緒，並袒護一切的混亂。

我們不怕說：這一切都不會有什麼將來的。解了體的信仰不會再繁殖。一個分裂了的團體不能再發光而吸引人。騷動不是生命。最新的標語不是一個新思想。最危言聳聽的批評是最無益的。真正的勇敢是另外一回事，就像有一位基督教神學家所說的，許多自以爲勇敢的舉止，實際上不過是「反抗中的一種遁詞」而已。「創造力」普通並不是自誇的事，尤其在信仰和基督徒生活上，更不是這麼一回事。這種話，我知道，會把作者列入可恥的等級中。人們以他爲「保守派」，或「反動派」，或「改革者」，或簡單地被稱爲「過時者」，——這些名詞都能被曲解或作歪用。實在說教會的未來，其使命的發展，教會能而應該帶給世界的一切，都在於今日信仰上的有力復甦。要使教友排除病態的消極主義，侵蝕他的神經衰弱症、使他癱瘓的自卑感、窒息他的一連串含糊的措辭，這才是教會所嚮往的革新的第一條件。

對這種革新，最近的大公會議已定下了工作計劃。每個人都在呼籲（或曾呼籲過），但方向都不

同。事實上人們不太認識也很少實踐。許多自以為認真努力的人，今日也不重視它了。起初就有一種歪曲的解釋開始傳播。親身參加大公會議的人知道這一點。要不要舉幾個例子？

「天主啓示」憲章讓信友的目光集中在耶穌基督身上，祂是天主的聖言，「啓示的中保和滿全」。該憲章指出聖經爲祂作證這一點。它說明新舊約的關係。同時它鼓勵釋經者的批判工作，它強調必須以信德讀聖經，並根據聖傳來解釋聖經的重要性。——可惜好多人想「降低耶穌的身份，舊約本身已經走樣，起而反抗新約；一種狹義的聖經主義已經展開，它輕侮所有聖傳而毀滅自己；從這種聖經學形成了「來日信仰」的定義，因此人們不再注意福音中的耶穌基督。那麼我們試聽一位基督教授所發出的有益忠告，巴爾特（Karl Barth）說：「本來在教會內不應該有跳越所有的世紀而直接繫屬於聖經的問題……可是聖經主義明明拒絕尼西信經，正統及經院神學、教父、各種宣信，而「只保持聖經」……而且很奇怪，這種作法最後都成了最「新」的神學。這些固執的聖經主義者，同意他們時代的哲學；在聖經內找到了他們自己的思想：他們放棄教會的信理，却丟不了他們自己的信理和觀念」。

教會憲章給我們講教會，首先說教會是一個奧秘、天主的恩惠、不是來自人的實體。凡集合在這個教會內的人形成天主的子民，走向永城。人人都蒙召加入教會而成聖。爲了領導他們走這條路，主耶穌賜給教會聖統制，由教宗爲首的主教團，負有訓導、聖化及管理的三重使命。——但是，到處似乎都不願接受這個道理，而只願保持「天主子民」這一思想或更好說，這一表達方式，而把教會改成一个廣大的民主體制。同樣其他一種誤解是破壞了主教團的觀念，願把它擴展到所有的聖職，而把它弄成一種議會制；他們無理地過份反對教宗的地位。他們批評人們所稱的「制度化的教會」抱着一個無定形的基督信仰的理想，其實，這理想完全不切實際，並與天主教的信仰和教會的發源史等相背。

因此他們不但贊同一切的弊端和實在的混亂，而且教會的神定制度、教會本身和教會自開始存在的一天便有的本來面目都受到了打擊。

至於教會在「現代世界」的憲章，某些人以為這是獨一無二的憲章，但是它之要我們「對世界開放」，有其確定的意義；它是要求我們的信德有活力，對付恐懼或自私的畏縮，因為那是沒有活力的標記；它要我們在上世界致力於靈魂在肉體中的角色，追隨大公會議所引證的 *Doctrinae* 的書信；最後要把福音的精神帶給世界，並向世界宣佈救援是從基督來的。——可是，事實恰巧相反，「開放」成了忘記救靈、遠離福音、走向俗化、放縱信仰和風俗。簡言之，在世界內溶化，妥協，失去立場；這等於說，開放使我們推卸對世界應負的責任。

因為大公會議，依教宗若望廿三世的願望，無意議定新的信理，或宣佈絕罰，為此有些人就下結論說教會不再有判斷任何人或事的權利了；他們高唱「多元論」，不再是神學各派解釋標準信仰中的多元，而是信仰根本就不同的多元。我們也知道「信仰自由宣言」也被曲解，違反宣言的明晰訓導，結論說不必再宣揚福音了，其實該宣言強調宣揚福音的迫切義務（雖則事實上有所拖延，或因環境的關係方式有所改變）。有關禮儀憲章也可作類似的觀察，該憲章有時受到褻瀆般的譏笑。還有大公主義、修會生活等法令！實在可惜，在「革新」一詞的欺騙下，隱藏着多少悲痛的事實、墮落和本末倒置！

在美國的一本雜誌上曾有過一幅漫畫，我覺得很能表達許多人對目前天主教會內所發生的一切、所表示的驚訝：一位聖職人員在計程車內，司機轉向他，不用平時的說法而用聖經上的一句問他：「你往何處去？」（*Quo vadis?*）——教會要走向何處？這是到處人們要問的問題。在變遷中教會是否

要黯然無光？或依大公會議的規定和精神而革新，與綴勃勃地向「新時代的路」前進，而更能完成它在世的使命？

× × ×
以上所述不可看作是悲觀主義的標記。正是在動亂的時刻，最好的才與最壞的相混。基督的承諾是不會落空的。基督的聖神也不會放棄祂的教會。今日這位聖神還在吹拂，祂激發隱藏着的奇事。我們現在認識以往世代，天主聖神所激發的每每受人誹謗的奇事，來日別人也會知道在我們這一代中間所散發的奇事。上面我們大致所描述的不過是喧嘩的思想而已；雖然已引起了真正的困擾，但並不影響有深度的生活。它不是嚴正的神學思想，不是牧靈工作有計劃的努力，也不是許多傳教工作、熱誠、服務新方式的繁榮，更不是許多謙遜人的緘默和犧牲，他們忠心耿耿，不受動亂的影響，也唯有天主認識他們。

假如我們仔細觀察庸俗世俗化的事實，它們以指示前途的進步姿態出現，強調最近過去的錯失；但另一方面，因大公會議的推動，人們也可發現特有的活力，雖不能說有一個新教會，而可說有一新紀元。許多人不因新學說，多言或恐嚇而失去思索和祈禱，反而更積極地行愛德，準備接受恒久愛德所要求的任何改革。在這些人中間雖然有的表示自衛的態度，而不信任任何可作的革新，但是多數還是參與他們精神領袖所要求他們的事，假如他們不因太多的混淆和虛假的革新而後退。雖然我們這一代沒有前半個世紀法國天主教會內所有的顯赫的人物，至少在我們中間也有不少真的先知，他們或者鼓勵我們，給我們指出時代的重要社會責任，或叫我們內心皈依，沒有它我們所作的努力將無結果；或更有甚者，他們無聲無臭地採取行動，這些行動來日將成爲範式。常是如此，他們很晚才爲人所賞

識；開始時受人輕侮，他們的聲音受到窒息，因為他們不願誇張而且他們的呼籲看來生硬；可是他們在聖神的引導下，使教會維持正確的方向，為教會鋪新路，讓教會前進。我們同樣也想到在某些公會團體內，我們呼吸到教友生活的新鮮空氣；它們猶如新芽，有時很卓絕，能在來日給我們新的靈感。我們也懷念那些在迫害教會的暴政下生活的教友，他們勇敢地保持忠貞，在漫長的考驗中堅固了並淨化了他們的信德，從經驗中認識信仰的寶貴。假如我們和他們之間能有更多而較自由的交往，將是一種「諸聖相通」的新行動，這種行動是不斷在教會的不同成員中實現的，也將是我們的世界人文文化的新機緣。

這一切現在在教會內都有。我們起初所感歎的那些批評專家，就是因為他們拒絕或不能發現我們上面所提到的。目光模糊使他們對現在和過去的深切事實視若無睹；他們或者夢想有一個事實上不可能有的完美教會，或者對福音失去了興趣而以為時代已超過了福音，不會再重視福音的果實。對於教會的適應時代，他們憑着「現代人」的神話，主張全部的改革，以教義專家的姿態，反對忠誠的教友所常維護的珍寶——福音。這就像保祿致弟茂德書中所指的依默納約和非肋托二人，他們自以為已經復活，完美，夢想高人一籌，實際上他們叛離了生活的天主而崇拜他們內心的偶像。

我們剛才所提到的徵兆現在也存在。雖然引起不少的憂慮，但也給予我們一種快樂的希望。還有那些尚在教會以外的追求天主者的呼籲，他們不知不覺中好像在等待遇到更有活力的基督徒而後來加入他們的團體。——誠然，即使我們沒有全部的徵兆，我們的希望也不該消失；希望在最黑暗的時刻中不是最美麗嗎？何況我們已有了希望的徵兆。在我們的歷史中，福音是插入了——這福音就是耶穌自己。在我們變幻的現代中，他常是生命的源泉。耶穌將福音託付給教會，教會於每一個時代從其中抽

出「新的和舊的」。在這次的大公會議中也是如此。教會並非白白地要求我們自動自發並給予大家自由。雖然會有危險：誤會、誇張、各類可能有的弊端等。在實施時產生錯誤也是必然的。但是這些錯誤事實上不過是跨錯脚步而已，雖然有時比較嚴重，但並非不可補救的。大公會議曾面對這種危機，但依靠天主聖神已安渡危機。現在的不景氣並不能阻止我們因之而興奮。

× × ×

不過，假如我們想克服現在的動亂，像飛機在升空時有時必須抵抗風暴，那麼我們必須停止對我們自己作無用的顛覆，為能向前邁進。在結束這篇文字前，我願指出兩點比較基本的條件。

第一個條件是愛耶穌基督。是這種愛使我們成為基督徒，這是永不變更的。在某一個時代或某些人，對耶穌的愛能有不同的形式或深度，但是對耶穌的愛是不可缺的。雖然耶穌的愛今日受到攻擊，被視為過時、可笑或受譏諷。從各種學科都提出證明想把基督的愛從基督徒的心內拔除。有些人說這種愛是對一個幻象所發的，因為歷史的耶穌，唯一真實的耶穌是我們探索不到的。有些人以為文化的連續，彼此互不相關，與我們之間的距離一天比一天大，因此古代教會的信仰定義已和我們格格不入。更有人藉心理學尤其是心理分析的啓示，想給我們解釋這種對基督的愛，把我們置於情感的一宗教一中，使我們不安，因此不適宜於成年人，而為獲得信仰，必須勇敢地放棄這種愛。還有人給我們表示耶穌基督的愛、或對他的感情，使我們退步，或讓我們墮入五里霧中，因此必須在今日和未來的人身上追求並愛基督，這樣才能忠於基督的本來精神。最後有些自以為是或可能是哲學家的人，要我們作一次他們以為高級的思考，他們設法要我們了解，真正的基督教不可能是直到現在所有的那幅面貌；我們不會再在狹義的個人主義中找到它，那是一種膚淺思想的果實，一個奧力振、伯爾納多、奧

斯定或多瑪斯的想法，一個穆勒或紐曼的思想，猶如初期宗徒們，特別是保祿的思想，以及許多沒有特殊思想的聖賢所生活過的教會——而是在了解基督教義的直覺中 (gnose)。

似乎所有的知識，從聖經詮釋到最高的推理，近代人們所作的進步，都聯合起來叫我們脫離對耶穌基督的愛，但聖保祿却說，任何事物都不能使他與這個愛隔絕。好像一切都起而攻擊德日進，以爲他的思想幼稚，因爲他還引證保祿宗徒的話說：「我知道世界上沒有一件強烈而廣濶的事，足夠拔除耶穌基督，或使我們對他冷淡或遠離他：天使、生命、死亡、高、深、過去的悲愴、未來的啓示等均不能使我們遠離我主的愛」。——但這只是一種表面。因爲每次這類的結論出現，都犯了偏差的毛病。

根據嚴正的聖經詮釋，耶穌的肖像也許解除某些虛構的描寫，或比較平庸的解釋，但爲有些人也就比較含糊，爲另外一些人又比較神秘；如果我們仔細觀察，某些聖經詮解所作的否定或減縮，都是藉真正的「語言學宰制」(massacre philologique)而得。相反，人們最近以爲爲解答耶穌宣講的聖經詮釋的中心問題、以不侵犯聖經文字爲條件，並集合不同的論證使人更易了解，而最佳的根據還是教會基督信理學所給予的。同樣，我們並非輕視所謂的人文科學的新貢獻，不過我們有權表示某些代表人物那種格言式和專制的自命不凡，在不知不覺中超越了他們的範圍，而成爲一種不合科學精神的教條主義。凡把耶穌基督的愛與低級或盲目的情感相混的人，就有危險走上聖保祿所指的「無情的」可憐境況的途徑。至於將近人的愛和基督的愛相對立，也是武斷，因爲基督的愛是愛近人的泉源，這從廿世紀以來許多由這源泉汲取泉水的人可以證明；比如，「大眾的兄弟」傅高 (C. de Foucauld)，或孟沙南 (Jules Monchanin) 等。最後，爲了評論甚麼是真正的基督教，甚麼不是真正的基督

教，我們常喜歡依據活基督教生活的聖賢們，而不想依賴試圖歪曲基督教義的哲學家們——這種偏愛並不意味我們對哲學有所輕視。

這幾點迅速表達的意見，絕不是表示不願接受人們所指出的異議。恰恰相反，這些意見祇反對破壞性的妥協主義，並指出實行廣大研究計劃的迫切要求，雖然這些工作非常艱鉅，在教友團體中尚未認識而傳開，更未達到理想的幅度和勇氣。批判精神和宗教精神的配合，常是基督徒革新的保證。假如我們在這方面還要進步的話，我們今日還是可以引用一位大學者拉德里耳（Jean Ladrière）的話說：「我們的工作都隨着世紀的灰土消失在此世界，進入那引領一切走向死亡的『冷熱均衡』（*néo-quantopie*）中。可是已亮起了一個永遠常存的日子。祂從納匝肋的隱居中來到我們中間，透過各世紀而與我們會晤；他引領我們超越一切生死，到達審判和完滿，到達來世生命和永恆的深淵，也就是到達真理的中心。希望已經開始，再沒有終結。」

第二個基本條件是對天主教團結的愛護和渴望。這是和第一個條件緊緊相連的。今日還有許多人喜歡指出教會與福音之間差異的問題，顯然的無論在那一個時代或地方，教會在其成員身上並不是完全忠誠的；教會免不了有到處猖獗的罪惡，以及人性軟弱所有的特點。不過一直是教會把福音傳授給我們，而今日教會更以它有權威的聲音，邀請我們作真正合乎福音的革新；再者，雖然是少數，可是今日攻擊教會的普遍化的批評，都與某種遠離福音的運動有關。起而攻擊他們精神領袖訓練的「世界輿論」，不過是設法讓他們違反福音的事更易流傳。假如這類批判來自外界，那就無須驚奇。但是當每一個人都以隨意批評作為使命，每人都想為自己爭利，每人都要把信理和倫理鑄成自己的模型，這樣教會就分裂了。當團結的中心成了最激烈的攻擊目標時，每個人都以為自己有權利向伯多祿的繼

承人，在全世界面前提出傲慢的指責時，教會，整個教會都傷透了心。現在這些激進派，不知道自己在做甚麼。他們假借任何藉口，總是違背福音的。他們使許多弟兄對他們起反感。他們不知不覺中，鼓勵了那些想分裂而實際上是精神貧乏的小團體的繁殖。他們譏笑那些保留基督徒名義某些要求的人。他們使眾人傷心。他們那一方面，實在是摧毀教會；因為一個充塞着如此的混亂，瀰漫着這種風氣的教會必然要失敗。在此時期中，它將沒有效力、沒有傳教的活力、沒有大公的德行。

對這種混亂的蠢動，雖然他們有藉口為自己掩護，讓我們用一個極簡單的作證來對付，以結束這篇文章。有一位絕頂聰敏的女士，她一生在無信仰及敵對的環境中，為窮苦的人服務。在一九六四年她死後，人們收集了這位戴布萊女士 (Madeline Delbré) 的小作品。讀者可以從其中知道或認出基督徒真正的神修；她可與某些神修思想的精良純潔相比，假借這些神修思想之名，「平凡的」基督教義曾受到批評，但是這種「平凡的」基督教義，是自古以來的聖人和普通教友唯一所認識的教義。我們來看看戴女士在一九五二年所寫書信的片段：

「十八年來在一個不但沒有信仰，而且沒有些微基督教痕跡的人民中生活之後；因為自己深深和教會在法國所帶來的新的和舊的息息相關，又深信我們的忠誠要求時刻增強傳教的熱火，並且益堅固的服從基礎，我願代表大家去羅馬……爲了表示這是信德的行爲，不是別的，我在早晨抵達羅馬，立刻到聖伯多祿的墳墓前……我整天留在那裡，而在當晚就返回巴黎。」

何等偉大的純樸行爲！爲了保持與教會團結的這一舉動，比那些分散教會的相反行爲要有力得多。

。這種天主教必須有的團結的意識，是超越任何合理的辯論的；那些在主律的限度內，不須借助任何壓力，爲了在某一時刻更妥善治理教會，並注意時代環境所開的辯論會也不例外。並不是廢除或妨礙研究；相反，是爲了使研究可以在良好氣氛內進行而獲致結果。

在這座偉大的聖路易大學，向諸位可敬的聽衆談話，我感覺到沒有依某些人所期望的，以學者身份說話。不過我可以說，我感覺到我是以神學家的身份說話的。在現在這一嚴重時刻，神學家豈不是應該暫時停止他的歷史性考據，或他自己本人的意見和研究——無論在什麼時候太重視上述數點都是不對的——爲的是提醒他神學家的存在及他所該有的權威，都基於他所接受的保護並啓發教會信仰的責任麼？

(本文譯自 *Nouvelle Revue Théologique*, Juin-Juillet 1969, pp. 580-586 - 爲 Henri de Lubac 神父於一九六九年五月廿九日，在美國米蘇里州聖路易大學，慶祝該校創立百五十週年紀念閉幕典禮中的講辭)。

(上接第三三四頁) 真理上。不過話又得說回來，假如任何規定都沒有，一切混統不清，那時也談不上做必要的互商，或者這種必要很容易被人忘懷或漠視。這樣一來又如何是好呢？法國某報已透露了一些風聲。「國際神委」提出一個實用的建議，請教宗今後不必再用像「教會元首」或「基督代表」之類的頭銜。前者不但沒有聖經根據，並且還是反聖經的，因為在保祿書信中基督明顯地被稱為「教會的元首」。至於「基督的代表」這一稱呼能引起人的誤解，好像基督本身不臨在於教會。

主講「服務的司祭職」的神學家是 Marie-Joseph Le Guillou O. P. 在他的論文及以後的討論裡所着重的是服務的司祭職與主教們的使徒職務之間所有的連繫；在巴黎天主教大學，最近有一篇論文指出，在保祿思想中使徒與先知兩種職務是非常相近的，不應將它們視為教會內的兩個不同角色，而應以之為同一職務的兩個面貌。「國際神委」還顯駁斥另一個假想的敵對，即由歷史延續而來的使徒性（所謂的宗徒繼承）與對於目前教會急需的忠信或盡忠之間的對立，好似二者不可兼顧。其實司祭職必須面對並滿足雙方面的要求。

正像任何委員會一樣，國際神學委員會也激烈討論過該委員會存在的理由。拉內便曾指出，他們是同一神學內許多不同專業的頗為奇怪的湊合。每人所想說的話，本來已藉着書報說過了。其他的人都急於知道，他們所提的許多建議會有怎樣的收場；他們為一九七一年主教團代表會議所作的「底層研究」是否將為主教們所接受？為各種建議奠定基礎的那些專論是否值得發表？有一位北美神學家會說，他們被召集來是不不要讓聖部丟臉？色貝耳樞機却滿不在乎，只是當他因不習慣於民主的討論方式，而聲明討論結束時，才感到一些不自在。最後 Congar 認為最重要的問題都沒有觸及，而關於辭職的問題，他却說出了一些不甚樂觀的話。

參閱：The Month incorporating Herder Correspondence, March 1971, pp. 71-72.
"The International Theological Commission"

叢書

司鐸在臺灣的社會聲望

Wolfgang L. Grichting 著
黃寶陵 譯

研究教士的社會聲望，也許會與福音中灼灼明證的「基督降身成人」(Christ's kenosis)的基本啓示相矛盾。這啓示對追隨基督以及更進而想成爲基督第二的人來說，當然是極爲重要的。(斐二，5)另一方面，到底福音裡：「彼此該想自己不如人」(斐二，3)的訓言在一個社會結構中是否含有制度化的支持？如有，有多大？這唯有對該社會的社會地位結構作一批判性的分析才能發現。

對社會科學家而言，探究一個社會的職業聲望結構及其分配情形有很多理由；特別在一個傳統上各方面都極重視地位區分的中國社會裡。(註一)事實上，中國的社會互動交互作用模型就是各種精密程度不同的地位組織模型中最複雜的一套。這可由下面幾點得知：中國社會自古以來，依賴著一套秩序，形成幾乎永遠不變的嚴格階級分配；上層階級爲保持高度度的排外性，必須發展一套機構，使下層階級體認其本身的價值及重要性。這套機構須使之制度化，無論在何種情況下(意識或無意識)都使人覺得很有面子，或至少不失面子。作爲一種社會互動的文化知覺的中國語文，其本身就足以反映中國人對社會聲望的敏感。中文裡，對同一概念，依照對方社會地位的不同，就有各種不同的表示方法；對普遍的現象，如死亡，依死者社會地位不同而使用不同的字彙。此外，中國古書裡也詳細地記載著，對同一件事，社會地位不同，所用的字彙也隨之而異。甚至在神聖的中國家庭裡，同一輩或上下代之間，也具有地位的區分。西方語文中，通常只用一個字代表「兄弟」、「姊妹」，而在中國語文中，却詳細地根據家庭的年齡階層，分別稱呼「哥哥」、「弟弟」、「姊姊」、「妹妹」。當佛教

傳到這個高度社會階層化，及個人地位為唯一決定因素的中國社會時，由於它「人類平等」及「不重視地位階級」的教義，使佛教傳教工作長期受到阻碍而瀕於困境。儒家學說時常攻擊佛教不適於高度階級意識的中國社會，因為它會破壞依據社會不平等建立起來的人倫關係。（註二）對中國（註三）的地位結構有相當的了解之後，再來看看，所謂社會地位，一般而言是指什麼。社會科學家對這個概念使用得相當含混；有時指：同一社會結構裡，地位不同的人互動時的一種相互期望；有時又指：在同一社會體系中聲望分配的位置；而有時又暗含著，同一體系內，權利、義務、勢力、權威的分配位置；此外，偶爾也用來表示在社會體系聲望分配中佔有高位的人，即所謂的「追求上位者」(status seeker)。而且，社會地位、位置、身分、尊重、聲望這幾個字眼都可以交換使用。下文中，將按照需要分別使用這些同義字，它們皆指：在中國社會裡，教士及其他人相對的社會地位。雖然，社會學家已大致同意，職業聲望結構是測量社會地位最常使用，也是最有力的指標 (index)，但不必視之為唯一指標。職業地位 (或位置) 是一指標，而非一指示器 (indicator)，因為前者包括許多測量標準，如：某工作所需技術之複雜性，物質及精神報酬，工作環境的愉悅，該職業對社會的重要性。（註四）再者，中國人具有高度實用性及具體性，此傾向使中國人時常由實用的立場來考慮事物，而不把存在視為一種抽象本質，以與宇宙之具體現象分開。這一點，在評價中國社會的職業聲望時開闢了一個新的角度，即：由評價人對從事某職業者特殊之喜好或厭惡來評價該職業（註五）。當然，這種傾向並非中國人所專有，但是他們比西方人更傾向於此。這種態度，有利亦有弊：其利在於評價之分數含有主觀及客觀兩種標準，其弊在於增加闡釋時的混淆。

這裡所提出的職業聲望評價分數是根據三八六位臺大及輔大學生在一九七〇年春所作的調查得來

的。可惜，由於時間有限，不可能從劃分明確的母體（即全臺灣人）中抽出一個或然樣本來（probability sample）。大多數被訪的人是從大臺北地區中選出來的，小部分來自全省各地。由於大臺北地區內，中國籍及外國籍教士的數目大致相同，故可推論，本研究中所指的教士，中國籍及外國籍的數目差不多。但在問卷中，所用的「神父」二字，多指外籍神父，而非本籍神父，因為後者比較喜歡被冠以其他專業性的稱呼。

為驗證樣本的素質，將兩類訪員（臺大及輔大學生）所得的結果分開整理，結果相同，因此可說被訪人的選擇沒有多大的偏差。儘管如此，樣本中某幾類人，如知識分子，年輕人，大陸人及男性所佔的比率較用科學抽樣法所得的比率高，因為以上這些人比較容易為拜訪的學生所接近。因此觀察結果之際，應該特別留心樣本的不完全性。（註六）而且，幾乎所有被訪人都不是基督徒。每一被訪人對此種職業如以五分表的評價，自一分「最壞」到五分「最好」；一半的被訪人用相反的表列法（即由最好到最壞）去問，以避免所謂「先入為主」定律（primacy and recency effect）的影響。然後將平均分數乘以30，擴大其可能區間，自二十分（即所有被訪人都說這職業與其他職業相比是最壞的）到一百分（即所有被訪人都說這職業與其他職業相比是最好的）。所以當評價一百二十六種職業時，沒有絕對的標準，分數所表示的是在社會地位複雜層面的交互作用下，對所有職業之比較評價。

本研究的主要發現如下：第一，一百二十六種職業之平均分數為五七·二一，由於評價尺度之中點為六〇·〇（二〇至一〇〇的中點），可以說這些樣本頗具代表性。實際所得分數，最高為89分（自然科學家），最低為23分（娼妓）。教士的分數為50分，恰比平均五七·二稍高。因此可知教士在

臺灣的社會居大約中間位置，在此種職業中被列為第五十五。(分配曲線接近正常) 比在美國用同量表測量所得的分數(八六分)要低得多。(然而美國的平均評價分數也高，為七一·〇分)(註七) 在一個傳統基督教國家裡，教士當然會有較高的社會地位。(註八) 再進一步，看看與教士得相同分數的職業有那些，將有助於我們了解教士的社會地位；與他同級的職業真可謂形形色色：攝影師、獸醫、助產士、擁有漁船的漁夫、郵差、以及基督教牧師，分數都是六〇分。以教士及牧師所受之教育而言，不得不承認他們確是太被低估了，尤其是與同級的其他職業相比時更為明顯。(臺灣的獸醫是個相當低級的職業) 更何況一般而言，三六六位被訪人評價時對教育程度這一因素非常重視，他們給那些需具大學教育程度才能從事的職業都評價得很高，在七〇—八〇分之間。(如大學教授八三分，醫生七八分，經濟學家七七分……等) 在臺灣，一般人不要把教士視為知識分子，或專業人員，而只視之為從業者罷了。但教士與其他宗教神職人員相比時，其分數還是高出許多；如傳道員，只得五六分，風水先生只得四三分，和尚三五分，卜者三三分，當乩(祭神靈及祖先的一種本地宗教之巫師) 三八分。(註九) 如依不同等級分類再做比較，則比前面平均分數之比較更為明顯。

表一 評價教士之各等級
次數及百分比

等級	次數	百分比
下等	44	11.4
中下等	57	14.8
中等	122	31.6
上等	115	29.8
優等	18	4.6
無意見	30	7.8
合計	386	100.0

上表顯示一般人對教士社會地位的看法極不一致。其標準差(註十)、一種最常用來測量次數分配變異情形的方法， $S = 1.09$ 為一二六種職業中最高之一。也可以說，教士是頗為人爭論的一種職業，只有兵士，飛行員，最高法院大法官，風水先生，及基督教牧師的標準差比他的。在臺灣目前的情況下，這些職業都具有相當的危險性。表一，若再依被訪人社會經濟背景來分類，比較其評價分數，一定還會有更新的發現。為節省篇幅及便於比較，下面將醫生，工廠工人的分數與教士的並列。表二是依被訪人教育程度分類，給三種職業的平均評價分數及次數。

表二 教士、醫生，工廠工人
的平均評價分數，依評
價人教育程度分類

教育程度	教士	醫生	工廠工人	次數
無	58	85	51	12
1—6年(小學)	59	73	49	42
7—9年(初中)	61	74	51	42
10—12年(高中)	62	79	47	87
13—16年(大學)	59	77	47	176
研究所	70	83	47	27
合計	60	78	48	386

評價教士的社會地位時，評價人之教育程度是相當重要的因素。評價其他職業時受教育程度的影響却微乎其微。受訪人的教育程度愈高，給教士的評價分數就愈高。這反映出一個事實；在臺灣，天主教教會大體上與知識分子及上層階級連為一體。這對於教會幫助貧民之一貫努力似乎有點諷刺，而教會的散發救濟品在一般人心目中，不啻和美國人慷慨行為同出一轍。反之，基督教義之傳授，對象則多為知識分子，尤其是來臺的大陸人。然而，有一例外，即：受大學教育的被訪人，照推想，其與教士可能有較多之接觸，但結果顯示，他們給教士的評價分數都很低。表三，研究年齡層對職業評價之影響時，也許可以進一步闡釋此點。

表三 教士、醫生、工廠工人的平均評價分數，依評價人年齡層分類

年 齡	教士	醫生	工廠工人	次 數
15—24歲	57	72	45	112
25—34歲	62	78	49	123
35—44歲	62	82	46	48
45—54歲	58	80	48	81
55—64歲	64	75	47	22
合 計	60	78	48	386

比較表二，表三，可證明以上的疑點。表二告訴我們當前的大學生及剛畢業的年輕人（十五—廿四歲），對教士的評價最低。但請各位注意，他們不但對教士評價低，對醫生及工廠工人的評價也是最低的。因此，分數低並不表示教士的社會聲望低，可能由於他們受的教育高，對事物評價的眼光也高之故；也可能由於其本身正在從事教育事業，因此對他人教育上的成就不太重視。另一方面，自社會經濟背景來看，天主教會與富人聯為一體，似乎也頗為合理，因為社會距離與職業聲望評價是成負相關的。

表四 教士、醫生、工廠工人的平均評價分數，依評價人社會經濟地位分類

社會經濟地位		教士	醫生	工廠工人	次數
富	有	62	77	48	66
普	遍	61	78	47	286
貧	窮	56	81	44	34
合	計	60	78	48	386

▼ 社會經濟地位由訪員在訪問時視一切見到的情況加以評價而來。

特別值得一提的：對最能相提並論的兩種職業，教士及醫生，同一類評價人之評價却大不相同。無疑地、教會該捫心自問爲什麼窮人比富人對教士的印象差；自由派人士批評教會爲一個固守舊規，令人生厭的有錢組織，它背棄了貧窮的基督徒！如果教會還想向廣大貧苦百姓宣揚教義的話，就不應置此批評於不顧。一般而言，儘管窮人給任何職業的評價都比富人們的評價低，但以上的事實還是不可否認的。

又假如，我們能證明在臺灣，有地產、資產、及經濟上較富裕者都是臺灣人，則以上的批評即可不攻自破了。然而根據本研究評價社會經濟地位之特殊方式（訪員在訪問時視一切見到情形加以評價）來看，可以說，大陸人確實比較富有；因爲他們比臺灣人肯花錢佈置及裝飾房子。依權力與財富互等的關係而言，很明顯地，今日臺灣有權力者多爲大陸人。

由於教士的角色較偏於從事表情方面 (expressive) 的活動，而非工具性 (instrumental) 的活動，所以，女姓比男性對他們的評價高。表五正好證明這一點。

表五 教士、醫生、工廠工人
的平均評價分數，依評
價人的性別分類

性別	教士	醫生	工廠工人	次數
男	59	78	49	279
女	63	79	44	107
合計	60	78	48	386

表五，進一步證明一個假定；即：女性因其人性傾向（person-orientation），比較喜歡含有表情成分的職業，而男性，因其物性傾向（thing-orientation），比較喜歡工具性的職業。在傳教地區教士比在西方更能普遍接觸廣大群眾，西方教士們整日忙着公事，他們的住宅固若金湯，由其內室管理教徒。但另一方面，事實顯示，大多數教士都不符合他們角色所應具有的大公性，因為他們大多只會說國語，因而喪失有效地勸諭多數只會說臺語或至少願用臺語交談的百姓之機會。在全臺灣一千四百多萬人中（臺灣是全世界人口密度最大的地區），大約有一千萬臺灣人，一百五十萬客家人，二百五十萬大陸人，還有大約七個主要部族的山地人，共約二十三萬。）

臺灣特殊之政治結構更加深了此種文化上的障礙。這在比較臺灣人及非臺灣人對教士的聲望評價時，很明白地顯露出來。

表六 教士、醫生、工廠工人的平均評價分數，依評價人籍貫分類

籍貫	教士	醫生	工廠工人	次數
臺灣人	59	79	45	159
非臺灣人 (大陸人)	62	79	49	183
合計	60	79	48	342

前面提過，臺灣特殊之政治結構涉及教會。由於今日臺灣的階層制，政治權力均與意識形態有相當密切的關係；因此教會也就被視為執政黨的附屬品。執政黨的政治主張是堅決反共，它們的口號是光復大陸，解救同胞。天主教及大陸人比臺灣人更擁護執政黨的這種主張，故大陸人對教士的評價較高，其部分原因亦在此。

此外，另一對地方教會深入且重要的研究，是涉及教會對基督敎教義的虔信 (faithfulness)，及教會在臺灣未來發展的問題。

關於此問題，也許有人會以為事實真象並不如表現出的結果那樣嚴重及明顯。我們可以這樣答覆：所顯示之差異當然沒有事實本身重要（全體人口中的差異也許還要大），然而，它們可說是目前傾向及未來趨勢的指標。就如同一小根稻草比一大捆稻草更能說明河流的方向。

評價教士的社會地位時，為了解整個結構起見，最好將其與其他宗教事業同行（包括合作及競爭者）的分數相比。讀者也許正在暗忖，傳道員 (catechist) 的分數怎麼跟教士的分數如此相近呢？二者相差只有四分！可見，對三六六位評價者而言，傳道員與教士二職業幾乎完全相同。由下面交叉統計表中，更可發現一項有趣的事實，即：給教士評價高的，給傳道員評價也高，反之亦然。表七，同時顯示出，三四四位評價者（三六六人中減去四二位對教士或傳道員都未作評價）對教士及傳道員所作之評價等級，及各等級之平均評價分數。如：有三一位被訪人認為教士職業為「中等」，都認為傳道員為「中下等」，另四二位被訪人認為教士及傳道員兩種職業都是「上等」。

表七 教士及傳道員之社會聲望，
依評價等級分類

傳道員		下等	中下等	中等	上等	優等	傳道員平均數
下等	士	28	4	3	4	2	35
中下等	士	8	21	24	2	1	48
中等	士	8	31	67	12	0	54
上等	士	7	10	43	42	9	66
優等	士	0	0	7	5	6	79
教士之均數		38	54	64	73	78	
教士平均分							

教士與傳道員關係如何，可比較不同評價等級對這兩種職業的平均評價分數而得知。評價傳道員職業為下等的，對教士之評價也不高，僅為三三分。但當給傳道員的評價昇為優等時，給教士的評價也昇高到七八分。到底傳道員的地位由教士地位來決定，抑或是教士地位由傳道員地位來決定？這很

難說；看來二者之間似乎有密切關係存在。但是傳道員分數從最高到最低的區間（三五—七九分）比教士的（三八—七八分）大，這可說明，前者變動及敏感性的範圍比後者大。

教士及傳道員二者之職業聲望有很高的相關，這提醒我們對臺灣教士結婚之可行性須重新加以衡量。以往，總以為要求教士守貞是因為在各種原因中，依推測，志願守貞可得到較多的尊榮。這項假定，如今再也無法立足了，尤其在這個特別注重家族延續的社會裡。同時，我們也可以考慮任命社區領袖從事職業工作之可行性。

下表是當山與教士社會聲望之比較，表示方式與表七相同。

表八 教士及當山的社會聲望，

依評價等級分類

當山 教士	品均數					當山 平均分
	下等	中等	上等	優等	品均數	
下等	31	5	2	1	1	28
中下等	42	5	6	0	2	29
中等	78	28	5	0	1	28
上等	76	18	8	2	0	28
優等	8	5	1	0	1	34
教士 平均分	59	64	60	60	52	

表九 教士及和尚的社會聲望，依評價等級分類

和 尚 教 士	等 級	社會聲望					和 平 分	之 均 數
		下 等	中 下 等	中 等	上 等	優 等		
下 等	等	32	4	3	2	1	31	
中 下 等	等	38	13	3	0	1	28	
中 等	等	51	38	22	1	1	27	
中 上 等	等	48	28	27	9	0	39	
優 等	等	10	0	4	2	1	41	
教 士 之 均 數	數	56	62	69	69	55		

評價教士職業為中等以上者（包括上等及優等二者），對其他宗教神職人員之評價也高。譬如他們給和尚三九分（平均分數僅為三五分），給當品二九分（平均分數僅為二八分）。但是評價和尚及當品優等者，給教士的評價都很低，分別為五五及五二分，低於教士本身之平均分數（六〇分）。從

另一角度來看，評價教士為下等的，評價當叢及和尚也低（低於其平均分數）；反之亦然。

總括而言，教士之職業聲望平均分數為六〇分，在一二六種職業中名列第五，大約為中等。標準差高表示人們對教士的評價極不一致。知識分子，富人，女性，非臺灣人分別比教育程度低的，窮人，男性，及臺灣人對教士社會地位之評價高。教士與傳道員相關性很高，但與其他宗教神職人員之相關性低。亦即：臺灣教士之角色沒有什麼特殊或與眾不同。因為，第一、基督教牧師與天主教教士所得的分數完全一樣（五〇分），表示人們對基督信仰的宣教抱一種普遍性的態度；這對於個人主義及人際交互作用特高的中國人而言，頗為奇特。第二、教士與傳道員的相關成正比，證明了第一點。再者，比較教士，牧師，和尚，當叢之分數時，顯示基督教與其他宗教間有一致性。由此看來，不論評價人本身之宗教派別如何，他們對各種宗教從業者之評價都是一致的，不是一致高，就是一致低。但一般而言，給教士及牧師之評價較高，這可能是由於教士及牧師的教育程度較高之故，與宗教派別沒有關係。此外，許多教士不喜歡從事直接傳教工作，而做其他事業，原因之一，是他們在其他職業上可獲得比教士更高的地位。再者，由於基督教神職人員的地位分數依然相當高，值得我們對這個日漸世俗化的世界及牧靈工作之妥善性作更進一步的探究。

當今的情況已非昔比，可由下面的事實證明：對非基督教從業者評價高，就不能容忍基督教教士，但反過來却不然。我們可否由此結論：贊成基督教教士者對異教徒有較大的容忍，而贊成異教者，却無此種容忍呢？要解答這個問題還得再做進一步的研究。無論如何，外方傳教士必須了解他現在的地位與在家鄉相比有很大的差異，部分理由是歷史的，如 Paul A. Cohen 在「晚清反教思想」(註十一)一書中所提出者；另一部分理由是現勢因素，一位敏銳的觀察者不難看出。這也就是傳教

士對保祿在斐理伯書中所說的話應加以深思默想的主要原因了。

附註：

一、參考 W. Eberhard 最近的論文，他認為社會不平等是解釋中國社會結構的主要原則。論文刊於國立臺灣大學「社會學刊」第六期。一九七〇年四月，13—29頁。

二、參考 Hajime Nakamura: *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Honolulu: East Center Press 1964) pp. 259—276.

三、此專有名辭並非表示傳統中國和臺灣在文化或社會階層上都完全相同，只是為了方便起見而使用的。

四、參考 Paul K. Hatt: *Occupation and Social Stratification* (*The American Journal of Sociology* IV, 1950) pp. 533—543

五、參考作者在即將出版的「社會學刊」第七期中的論文：臺灣的職業聲望結構，國立臺灣大學出版。

六、為驗證本樣本的代表性，特將此樣本與另一獨立研究的結果相比，後者是由全省或然抽樣一八八二個樣本中得來的。下面就是二者分別所得的分數：

	本樣本	全省性
自然科學家	89	89
大學教授	85	86
大企業家	80	77
電工技師	64	77
大農場場主	73	70
護士	70	55

米商	55		55
天主教神父	60		54
工廠工人	47		49
門房	38		38
和尚	35		35

由於上的比較，可知二者相當符合。其中最值得注意的是神父的分數，本樣本所得的分數比全省性抽查的結果高（六〇分）。原因是：富人，知識分子，大陸人，多集中於臺北地區，而這些人給教士的評價分數都比較高。（請參考表二、四、六及顧浩定著「臺灣的價值體系」，臺北，一九七一，頁五〇八）。

七、參考 John P. Robinson et al.: *Measures of Occupational Attitudes and Occupational Characteristics* (The University of Michigan, Institute for Social Research, 1969) p. 361

八、在此提出一個問題：爲什麼教士，尤其是從事傳教工作的教士，大量地脫離教會，以致某些作家們稱之爲可鐸的集體出走 (exodus from the Church)？其原因見仁見智而不同。一般人認爲是由於基層教士對教會階層體制之幻想破滅了，教會方面則認爲他們喪失了信德，不過多數人認爲其原因是心理的而非社會的。人們時常將脫離教會之動機與脫離教會之事實二者混爲一談。動機可自心理方面來解釋，脫離之事實則純然視社會環境而定。或更詳細地說，就是社會對脫離教會者之接受程度，以及另換職業之利便程度。以往，脫離教會者極不爲社會接受；現代社會由於價值結構日漸複雜，對早就想離教的人提供了許多選擇的機會。又由於社會規範的循環作用，脫離教會的例子愈多，社會對其接受的程度就愈大；此種循環作用，像雪球一樣愈滾愈大。然而，唯有在教會外找到替代職業的人才真正會脫離教會。而在過去極享令譽的教士，現在聲望逐漸降低，因此一些聲望較低的職業也就可用來代替它了。與西方國家相比，此間教士的社會地位如此之低，也難怪比例上會士比教區神父脫離聖職者多了。又由於年輕及有才幹的人比年老、平庸之輩更容易找到替代職業，因此，前者脫離教會比後者多。這種由於教會內外鬆弛的現象所帶來的

結果對教會本身而言，只有好處，沒有壞處。因為，脫離教會者真正有機會去發展，更能集中心智在他自己所選擇的事業上。

九、爲便於參考，下面列出 128 種職業的真正分數、標準差及用同法在美國使用所得的分數，以資比較。此處的分數乃根據五分表列法得來的。

十、標準差是將個別分數與平均數差之平方總值除以訪問總人數，再取其平方根。即 $\sigma = \sqrt{\frac{\sum (x_i - \bar{x})^2}{n}}$ 。假如所有評價人給某職業的分數都一樣（分數高或低並沒有差別），其標準差就等於 0。此處的標準差也是根據五分表列法得來的，並非依據擴大二〇倍後的結果計算。

十一、參考 Paul A. Cohen: *Some Sources of Anti-Missionary Feeling During Late Ching*，刊於中國社會學刊，第 II 期，一九六一。第 3—12 頁。

「論服務的司祭職」文件的優劣

資料室

第三次羅馬會議 (The Third Roman Synod) 以中文說明：就是一九七一年九月三十日要在羅馬召開的第三次世界主教團代表會議，前兩次也是在羅馬於一九六七及一九六九年召開的。這次討論的主題有三個：服務的司祭職，世界的正義與和平，及教會的基本法。這裡只評價與第一題有關的一項文件。

這項以二月十七日為編寫日期的文件特為準備這次主教會議而寫，曾寄給世界各主教及各修會高級長上。其內容假定包括全球各教區的主教為徹底檢討今日世界內的司祭職現狀，所提供意見和要求。此外也有國際神學委員會對此問題所作的種種觀察。本文件原非大眾閱讀物，但在神學界及某些新聞圈裡已為多人所披閱。因此法國主教團秘書處索性予以公佈，雖然同時限制了使用的範圍。下面是對此文件的批評，不習慣的人也許覺得這種批評不免惡毒，但會讀的人不難看出它確有振聾啟聵的功效，無論如何，任何人有時聽幾句不愛聽的話，為他是有益的。

本文件當做主教會議的基本論文，即刻呈現一種眾所周知，傳統悠久的政治手腕。最近有些人將這手腕很刻薄地稱為「一大騙局」，這當然不是指明目張膽地撒謊，而是說文件所提倡的，是披着基督信仰外衣的一種柏拉圖式的理想，它的根據是未受大公會議洗禮的羅馬學校所推出的一種奇特的、狹窄的神學。文件的每一頁幾乎都在證明西方教會的司祭獨身制須維持下去，這類的證據真是那樣容易找嗎？因此這一基本論文的可靠，以及它的作者是否真代表世界各國的主教都成了問題。有人不恰稱此文件為「劣等文件」，不過按照近來大公會議及主教會議的經驗來說，這正合乎某一種進展的程序：劣等的準備性質的文件造成生動的、坦誠的爭辯，而每每誘導教會作出一些即便不甚偉大，至少還差強人意的決策。

(下轉第三八〇頁)

書評

耶穌——基督 史實——宣道

——新書介紹（書摘）——

英 祺

「天主啓示的教義憲章」第三章說：「釋經者必須尋找聖經作者在固定的環境中，按他們的時代與他們文化的背景，用當時適用的文學類型，企圖表白及表白出來的那個意思。」

這兒介紹的一冊新書，便是按梵蒂岡第二屆大公會議的精神，對近幾十年來在釋經方面所興起的問題，做了一番探討，當然不是說能把一切問題都解決，而是提供一個解決問題的途徑。

作者簡介：齊墨曼教授（Prof. H. Zimmermann）現任西德波昂大學神學院釋經學專任教授及某安老院駐院司鐸，著有新約解經（歷史批判）方法論一書，為近年暢銷的神學書籍之一。他的新書：耶穌——基督，史實——宣道可說是前書方法論在實用上的增編，對於缺乏希臘文根底及在釋經學方面不是專家的傳教士，是一本深入淺出，很有幫助的書。原文為德文，近日出版，中文譯本不久可問世。

為了易於了解，先列出他所用的釋經分類：

I. 類 (Gattung)

1. 福音

耶穌——基督 史實——宣道

2. 宗徒大事錄
3. 書信
4. 默示錄

二、型 (Form)

A 在福音中為：

a. 聖傳型

1. 先知語型 (路十二·32；參見依十·24；路十三·28、29)
 2. 箴言型 (谷六·4；路六·45)
 3. 律法型 (瑪七·6；谷十·11、12)
 4. 比喻型 (路十五)
 5. 「我」語型 (路十二·49；瑪十·3f.)
 6. 「效法」語型 (瑪十二·18、22；路九·57、62)
 7. 綜合型 (瑪五、七；路六·20、49)
- #### b. 史實型
1. 勸誡語型 (谷一·16、20)
 2. 爭論型 (谷十二·27、33)

B 在書信中為：

3. 奇蹟型 (谷一・30、40)
 4. 史蹟型 (谷六・7—13・30)
 5. 苦難史型 (谷十四・22—25)
 6. 綜合型 (谷十・1—45)
- a. 禮儀傳統型
1. 聖詠型 (斐二・6—11)
 2. 信條型 (格前十五・3—5)
 3. 聖祭禮型 (格前十一・24—25)
- b. 訓言傳統型
1. 德行與罪惡表列型 (羅一・29—31；加五・22—23)
 2. 家規型 (厄五・22—六・9)
 3. 職責表列型 (第卅三・1—7)

三、式 (Formel)

1. 歡呼 (讚美救贖史) 式 (格前八・6)
2. 信仰內容式 (羅八・11)

耶穌——基督——史實——宣道

3. 頌謝詩式（卷後一·3；羅十一·36）

以下三段書摘旨在點出本書的中心思想爲：聖經的啓示在於引導我們對祂的信仰，祂是復活升天而永與我們同在的主、耶穌基督。

書摘一：「生活實況」

在新約二十七卷書中，其「類」、「型」、「式」之紛歧，各有其一定的說法來宣揚基督，乍看之下會令人迷惑。與這紛歧性最有關係的自然就是「生活實況」了。這個觀念是 H. Gunkel 氏在釋經的型式史上所用的，對現代人該不是十分陌生的觀念。我們都知道，按形式而言，一封商業信件必然和一篇學術論文迥然不同。或者一篇講道辭與政治性的社論也必大有出入。一篇寫出來的論文又和一篇口述的講演辭會由不同的生活領域而決定。我們的日常生活造成了形式的紛歧性。反之，由形式的紛歧，也可逆推出造成該形式的生活實況。例如：一個人聽了一段廣告，便知這是商業性的宣傳，也能想像出：這種廣告的商業背景爲何，藉了廣告的渲染達到叫人買他東西的目的。

在初創時代的教會亦然，其生活實況造成了不同的「類」、「型」、「式」，從當時的生活實況才能認出不同的「類」、「型」、「式」，同時由已確定的紛歧點可以推斷出當時的生活實況。在新約文體的確定上所指的「生活實況」乃是：福音的宣講、聖言禮、信仰傳授。保祿宗徒與其教友的书信往還，構成了新約的「書信」這一「類」。在猶太人及外教人中的「福音宣講」乃形成了「傳教性的宣道」，由「信仰的傳授」使人編集了要理手冊——包含了教義及誠命。在上述的形式中，「訓言」更是屢見不鮮，「聖言禮」也是好幾種「型」與「式」的生活實況。

在好多「型」與「式」中可以看出：當其被納入某固定的「類」時，已受了「生活實況」的影響而有所變動。例如：在斐理伯書中歌頌基督的歌詠（斐二·6—11）起源於「生活實況」之一的「禮儀生活」，但在此書信中，保祿却把它歸入了另一項「生活實況」——「訓言」之中。爲了達到這項含義轉換的目的，我們很容易在斐理伯二章的前後脈絡上看出：基督是我們的榜樣：謙下屈己。而其起源則爲：描述、讚美基督救贖之功。（前者強調：照著去做。後者只重讚美而已——譯者）。另一個例子是：谷十四·22—25節的「謝恩語」，本來是彌撒中的「成聖體經」，換言之，乃由「生活實況」之一的「禮儀」而來。所以說：彌撒中的「成聖體經」到了馬爾谷福音中便成了「最後晚餐」的寫實。（這點乍看之下，無甚特別，但在釋經領域上，無異教訓我們有傳教使命的人，該把主的福音不斷地以令人容易了解的方式，在我們的「生活實況」中表達出來，而不是徧讀前人釋經著作，賣弄神學術語，便可交差的。——譯者）

在此，我們要對「類」的「生活實況」與「型」、「式」的「生活實況」加以鑑定。尤其對福音中的傳統，要找出它原來的「生活實況」；有時得一層層的剝下去，才能發現核心的所在。但並不像 J. Jaenias 氏在其「比喻」一書中所言：只是「爲了找出耶穌的真言——親口所說的話」。因爲他以爲「除了人子及其所言，再沒有其他宣道上的全權根據。」其實，在初創時代的教會，其見證及受默感而成書的說法（即便那所謂的「耶穌真言」亦然），不但在神學上與救贖有密切的相關性及確定性，也該懂成是對耶穌基督的註解。

我們所傳揚的耶穌基督，不僅是歷史上二度活於人間的耶穌，也是如今常生活在我們當中的主、

耶穌基督。我們不但強調教蹟史的歷史性，而且也不忽略福音的現實性。乃引：

書摘二：「史實與宣道的相關性」

這個標題所要探討的是「兩個人物的一致性」。一個是如今生活在教會中受到尊崇的主；另一個是曾生活在世上許下還要重來的人子。

根據這個一般性的標題，可以列出以下四點，做較有系統的分析：

1. 爲什麼把耶穌一度說過的話，當做主現在對我們說的話傳下去？爲什麼把主如今的工程與耶穌當時的所爲列爲一談？

2. 爲什麼我們給耶穌特別的名號？這名號可同時應用在「如今生活在我們中間的主」及「將要來的那位」身上嗎？

3. 爲何有關耶穌的言行，並沒有一字不易的傳下來，而是透過了註解而流傳下來？老派型式史學家如：M. Dibelius 及 R. Bultmann 把新約全部視爲初創教會的傑作，當然有一部份毫無疑問是當時教會編的（此處非指新約一部分爲虛擬，而指文字間，組合上並非一筆一劃與史實完全吻合——譯者），而且滲入了後加的註解，這些註解却都有其根據及必要性。

4. 爲何耶穌基督與福音有其一貫性？正如馬爾谷福音（谷·1）開其端，直到若望福音（若廿一·24—25）做了終結。

以上數點是後來個別例子中，做爲探討的基點，以便澄清不同的誤解。

以下引「法利賽人與稅吏喻」做爲典型，讀者可以從這個簡單的例子，對齊教授的釋經方法有一概括的認識。

書摘三：「法利賽人與稅吏喻」（路十八·9、14）

原文：路加福音十八章（蕭譯——新約全集）

9. 有幾個自充義人，輕看別人的人，耶穌也給他們說了這個比喻：
- 10 「有兩個人上殿裡去祈禱：一個是法利賽人，一個是稅司。
- 11 那法利賽人站著祈禱，心裏這樣說：天主，我感謝你，因為我不像別人一樣：搶劫，不公道，犯奸淫；我也不像這個稅司似的。
- 12 我每七天守大齋兩次，凡我所有的財物都捐十分之一。
- 13 那個稅司却遠遠地站著，也不敢舉目望天，只是捶著自己的胸膛說：天主！可憐我這罪人罷。
- 14 我告訴你們：這個人回家去，成了義人，更勝過那個人；因為凡高舉自己的，必被壓伏。凡壓伏自己的，必被高舉。

這個比喻是四福音中路加獨有的。其引言：第9節，及結論第14節末顯然爲路加編入。第14節後半段是句典型的「漂泊語」——即在好多地方出現的句子，此句重見於路十四·11。類似地也見於瑪十八·4及廿三·12，只是上下文不相同而已。可見「因爲凡高舉自己的……被高舉。」這句原來不屬於這個比喻，可以拆開。第9節引言由路加編入，一如他在其他比喻前所加的引言（參見路十五·1）

3；十六·1），這在路加福音是項特色，便是他採取比喻的內容而加以引言。若除去第9節及第14節後半段便剩下了比喻的本身。這裡立即可以看出出一特點，路加在許多其他的比喻中以「一個人……」開始，（參見：路十四·16；24；十五·11；32；十六·1；8；十六·19；31；十九·12；27）但本比喻中的人物不是一「個，而是「兩」個，他們在天主面前代表兩種不同的人物，彼此呈現一個強烈的對比，這兩個人物的對比性相似在浪子回頭比喻（路十五·11；32）中的兩個兒子。習慣上，在一個比喻的結尾，可以找到「精義句」——該喻之總結，本比喻之精義句為：「我告訴你們：這個人回家去，成了義人，更勝過那個人」。由於「成了義人」這個字在希臘原文是被動語態，意為：被列為義者，所以我們可以將天主的作為按本比喻的精義句改寫為：「天主收納了在祂臺前認罪的稅吏，但拒絕了異於常人，大量守齋、獻出什一捐，謹守法律及其他六百卅一條細則的法利賽人」。總結來說：本比喻藉了二者的對比指出天主是這樣的：祂收納在祂面前空手但虛心的人；祂拒絕那自恃在遵守法律上無瑕疵，而表揚自己的人。耶穌這樣說明天主的作風，對當時的猶太經師而言，實在是尖銳而反常的論調。

但本比喻的主旨並非以神學方式論天主、論祂的良善及仁慈，而是藉了「我告訴你們」這句話（參見路十四·24；十五·7，10等），把天主的定斷做為耶穌的定斷，換言之，耶穌這種不合當時潮流的定斷，實在是天主的定斷，耶穌乃以天主的身份及權威在發言。

我們可以肯定，本比喻為耶穌親口所說的，當時用的自然是猶大的阿拉美語，而路加採取的是希臘文傳本。因而我們又能肯定，在耶穌行實流傳的第二階段——初創時期的教會，所傳的耶穌言行沒有更動（即未加什麼註解），本比喻以及其結語的奇特性，都是一成不變的保存下來，不可能有後加的更動。（流傳第一階段指：宗徒時代目證的口傳；第二階段指初創教會編集了耶穌的行實——頗有今天

要理的形式；第三階段爲四福音出現，流傳已定型。——譯者註）

我們是否能推斷出耶穌當時說這比喻的情形呢？正如在其他的比喻中一樣，沒有直接的考證，只能加以推斷，很可能是：耶穌在猶太人攻擊祂的作風時說的，因爲祂對公認的罪人施以仁慈，在當時，大家以爲這些人是無可救藥的，耶穌憐恤了他們，讓他們在天主內有份。

本比喻在第三階段起了什麼變化呢？顯然地，路加要以第十四節後半部的「漂泊語」做爲註解，本比喻的重心轉移到：我們該如同稅吏一般謙卑自下，不要像法利賽人一樣自我抬舉。從上下文來看（路八·1-8），這兒並非一個一般性的比喻，而是很具體的——該如何祈禱——別效法法利賽人，而要效法稅吏。這個比喻已變了它原有的「型」，從一個單純的「比喻」演變成「範例」，其重點已不在比喻的精義句（第14節前半段），而在具體的實踐，聽衆該照正確的方式做！路加當時有些什麼聽衆呢？從第9節的引言看來不難答覆：乃是當時的「基督徒」，進一步乃指那輩自我陶醉，自以爲義人而看不起別人的「基督徒」。從「型」的轉移可以看出「聽衆的不同」，因爲本比喻之聽衆在路加的時代，已非耶穌當時的聽衆，而是路加的聽衆。所以路加根據「聽衆的不同」及藉了上下文的新組合，把重點轉移了，原來是要辯護耶穌親善罪人的作風，現在則強調比喻中的兩個人物，要我們學習一個正確的祈禱態度，中心思想由第14節後半段的「漂泊語」一句托出。

以上的分析究竟爲我們解答了什麼問題？耶穌言行的流傳，其一貫性是存在的，因爲比喻的本身並沒有更動，只是以希臘文傳下來而已。界於「史實中的耶穌」及「宣道中的耶穌」，或界於「復活節前的教友信仰」及「復活節後的教友信仰」的內容，或界於「初創時代的教會」及「耶穌」自己絕對沒有「中斷」、「溝隙」、或「裂痕」。因爲這比喻正如耶穌所說的，一脈相承傳了下來。值得注

意的是：耶穌說比喻的當時情況不會照樣重演，在此不算是例外，而是原則，該原則適合於一切的比喻及福音作者所承受的一切傳統，這項傳統之中心不局限於當時的情況，而在耶穌的話上；換言之，這不為某特定情況所限的比喻，所以如此傳下來，正是在指出：即使時代變換，耶穌的話還是對「我們」說的。所以這個比喻在流傳的過程中，沒有一成不變的保留下來，而是一如路加在其編寫技術上所原要指出的：「為一個新的教友團體加以註解」。路加並沒用自己的話去註解，而是用了耶穌的話。姑且不論這兒的結構（對照路十八·1-8）及做為引言的第9節（雖然這節點出了本比喻的原來情況），路加賦予了本比喻一個新的重點——為符合他的當時情況——他用第14節後半段的「漂泊語」為註。從路十八·9-14看來，不能說本比喻保有「同一社會」的「連貫性」，能指出連貫性的只有「耶穌的話」，情況可以變化，祂的話不變，換言之，所留下來的是「祂」自己。比喻之原意已指出其理：因為祂有權能，並以天主的身份發言。

經過一番探討，我們可上溯到比喻的原來面目。本比喻還不算困難，接下去的例子——君王宴喻：瑪廿二·1-14及路十四·16——就複雜多了。即便按照 J. Jeremias 的見解，我們可以找出耶穌親口說出的原文，但以本比喻為例，那樣還無法正確地判斷出流傳的過程。因為三個流傳的階段應視為「一個傳統」，其中心是耶穌基督。不論情況如何變動，復活節前也好，復活節後也好，祂（之為中心）總是不變的。

x x x
看了上面三段書摘，有人也許會有個感覺：有些信仰上的疑難還沒在傳教區出現（至少不多見），少提為妙。象有人說：我們傳的耶穌基督和史實上的耶穌並不吻合，四福音為後人所虛擬。譯者認

爲這只是時間問題，在「視聽交通」發達的今天，已沒有什麼可以瞞得住的了。此外，個人的片面釋經不該太強調，比如有人把耶穌增餅奇蹟中的「青草地」（參見谷六·30—44）大加發揮，其實這和奇蹟的本意關係甚少，這種發揮，做爲熱心、虔誠，無可厚非，該警惕的是：勿叫我的「個人虔誠」做了別人信仰的「絆腳石」。也有人把路十九·1—9，匝開接待耶穌那一段中的「野桑樹」大加渲染，很有若沒這株「野桑樹」的存在，便沒有這段「佳史」的存在似的。做爲福音的傳佈者，不可不察也！

(上接第三六八頁)

文件還呈現總部的另一通病：在引入某種改革以前，情不自禁地要公佈一些文件或聲明，用以堅持一些過時的、不妥協的立場。但結果適得其反，特別是在主教會議及神學會議上如此。例如最近信理部寄給世界主教團關於神父選俗的一項聲明，列出禁止選俗的神父可操的職務，但這聲明留下一些法律上的細節，讓各地教會當局去處理，處理的結果能和聲明所加與的限制完全相反，這就是受過羅馬訓練的法律家的本領。

正因為這個準備期的文件好似提倡司鐸獨身制的絕對重要，教會目前需要對司祭職的問題作一個坦白的、徹底的、和廣泛的檢討，務必要面面顧到。為在一個月的時間內達到這一目標，被選參加會議的主教們需要有一個專業的準備。此外各主教團也須針對司鐸生活的社會及心理各方面促人做專門的研究。雖然世界大部分的國家和地區正在進行着這類的研究計劃，但「論服務的司祭職」文件就未曾注意近代社會學及心理學所研究的成果，因而關於事實經驗所作的種種肯定仍是亞里斯多德及多瑪斯的那一套。例如說獨身制使獨身者有力地控制自己，就好像暗示一個有衆多子女的父親不需要有那麼大的自我控制。其實在實行上這位父親也許比獨身的聖職人員需要更大的控制力。總之，獨身生活的另一方面，文件中根本未予以理睬，諸如獨身生活的性的結構及其各種心靈狀態等等，特別是關於那些未完全成熟而接受了獨身制的人。

以上這些批評並不減低本文件的重要性，也不否定它所佈置的那些討論機會是出於誠心，並出自想解決問題的決心。文件也有不少積極的部份，那是一般人比較容易發現的，在此不贅。這裡故意提出一些黑點來是要激發反省，絕不是挑撥離間。

參閱 Francis X. Murphy, C. S. S. R. : "The Third Roman Synod", *America*, May 1, 1971, p. 454—456

一九七一年神學研習會專輯(下)

懺悔聖事的禮儀和方法

和為貴神父講

緒言

教會於十五世紀末葉和十六世紀初葉，可說烏雲密布，呈現着不景氣現象。但是到了十六世紀中葉却開啓了光輝燦爛的時代，各方面都向前邁進。這時期曾被稱爲「反宗教改革」時代；這名稱是相當費解的，如稱之爲「教會復興」，似乎比較恰當。

各種復興運動中，勤領聖事佔了一個重要位置，它由脫利騰公會議所促進擴展，並獲得那些新興修會團體積極地響應。

教會聖統對於告解聖事的重視，則可從脫利騰公會議後的第一位教宗聖庇護五世的話中看出：「請賜給我們優秀而有德行的聽告司鐸，那麼，我們將能獲致整個教會的革新。」

教友們由於慈母教會的耳提面命，漸漸的勤領告解聖事，視爲他們靈修生活的主要扶助。勤領告解不單爲得罪赦，而且也爲尋求內心的平安、光明、勸語和力量。

在司鐸們的腦海中，聽告解居於其他一切職務之上。他們大部份都隨時準備着擱置其他任何事務，來接受一位懺悔者。許多列品司鐸的生活，都顯露出對於這件聖事的深切重視。例如，聖加法

索、聖維雅內均被認為是聽告司鐸的模範。

「世間的盈餘、利益、讚揚與司鐸從神工架中為天堂所掙得的相比較，又算得了什麼呢？我向你們保證，即使我一隻腳已踏進了天堂，若有人叫我聽告解，我將毫不猶豫地轉身回去，為能做點好事。」

阿爾斯 (Als) 的本堂司鐸維雅內，曾經每日十六至十八小時聽告解，而仍應付不了他神工架前的那排長龍。他被列品之前，教會曾收集了無可勝數有關他聽告的證據，給我們顯示出，他在世之時，曾爲了廣大的人群做了無數的好事。

但是，現代的情況已和昔日大相懸殊。在司鐸一方面，今日已經由過去的「神聖」職務的圈子中走出來，注意「世俗」的，社會的人群的服務。這個態度要求司鐸不要自封於傳統的職務，而要與世界一起負起發展與改革的使命，因此，過去的那種重視聽告的習慣已漸漸消失。

另一方面，今天的教友對於告解聖事也具有種種與過去不同的態度。

有些人視神工架爲除去慌亂心神的處所；而非真正的平安與光明的來源。爲了解此種現象，我們可以先舉個事例：今日神修強調的個人自決，已不容許司鐸代替懺悔者負起決定的責任；相反，懺悔者應在天主前完全地負起自己的責任。但是，無疑地，他們的自決也不免受到聽告司鐸的影響。懺悔者在經歷了不同的聽告司鐸之後，會發現不僅他們看法彼此不同，甚至互相矛盾。因此，反而造成了混淆而得不到平安，當然他們對於聖事的了解需要糾正，不過事實上有着這類教友，因此懷疑告解是否有益。

另外一群信友，如同龍斯坦 (Roustan) 所描寫的「第三種人」，即「熱心」的人，可能是公教

進行會的會員，他們坦白地承認幾個月來沒告解了，且不覺得有什麼必要去告解，甚至認為這是自身進步的現象。

一般教友還沒有如此極端，然而也顯露出對這聖事的厭煩。巴秋吉 (Baichgi) 早於一九五八年論到這事：

「從各方面可覺察到，普通對告解聖事的或多或少忽視，其原因是多方面的……。」

對聖事的缺乏「鍾愛」，自然影響人們常去領這聖事。

這種趨向到幾年前更為彰顯。例如：一九五八年穆勒 (Moeller) 所寫的一篇文章中說：

「假如勤領聖體是很盛行的，但告解却決不然，善會的青年教友每月多次領聖體，但是一年只辦一兩次告解。」

其他學者所做的調查證實了這種說法。根據各種不同的統計，在傳統的天主教國家中呈現兩種態度：漠視告解聖事和逐漸減少告解次數。這事實在最近的文章中常可見到，譬如有人如此絕情地寫道：

「有些天主教教友說，當今所實行的私人告解，對他們再也沒有任何意義了。」

這個現象不單存在於本堂區中，而且也發生在神哲學院和修道院內，甚至也在那些不久前仍有每星期告解習慣的修會中。

因此，我們相信，現在是非常適宜的時機，把今日告解聖事的難題坦白提出，真誠地面對着它，以求解決。

第一章 需要改變

一、危機的起因

這裏將很快地指出並分析引起今日告解聖事危機的緣由。大部份的作者，將危機的根源歸諸對天主和對罪的意識的喪失。

巴弟彌 (Badini) 堅稱，人無法了解告解聖事的需要，是由於對天主和對罪的意識的薄弱或缺乏。

洛梅 (Anciaux y Blomme) 告訴我們：「在一個天主已死的世界中，人只能有一個無罪的倫理。」

庫蘭 (Curran) 如此警惕我們說：「今日許多過份羅曼蒂克的人認為已不存在世上了！表面上，罪似乎已不存在於我們的世界和生活中；但不幸的是，罪仍安然地存留於廿世紀中。」

一個否認罪的存在道理不是「基督的」。席恩 (Lincoln Stearns) 斷言道：「任何人，如果對罪沒有足夠的理解，不可能是基督徒。」

罪的意識之喪失不是目前危機的唯一原因；除此之外，由於對罪的淺見而歪曲了它的真正神學意義，把罪視為純粹外在的行為，從不遵守天主法律的角度來看罪，這種種片面的消極看法比罪意識的「喪失」所造成的損害更為嚴重。因此，今天的工作在於喚起對罪內在性一面的認識，以彌補外在粗淺見識的缺失。適宜地重新改正對罪的觀念，也會影響對聖事態度的改善。

今日反省告解聖事的另一個方向，是從聖事禮儀的標記和形式中探尋問題的癥結。卡司巴（Kasper）清楚地給我們指出：

「各方面都明顯表露出告解聖事的危機，是由於我們對現有形式的不滿意。」
還有一些人，例如卜洛梅等，他們也注意到問題的另一個因素，是由於對教友缺乏神學的——牧靈的教育。許多教友對基督教義和倫理懷着幼稚、貧乏和滑稽的觀念，把自己的宗教縮小於一部「法典」，認為必須有條不紊地遵守它，違背就須受罰。天主成爲一個鐵面無情的判官，祂毫不留情地懲罰一切違犯倫理規則的人。或相反，他們想天主是一位好好先生，祂的良善近乎可笑。

因此，這些作者認為教友以其貧乏有限的宗教知識，很清楚地，無法了解告解聖事的真正內蘊。如果他們領受告解聖事，一定無法完美的去實行，也不能夠充分吸取聖事的恩寵。僅告一些不着邊際的外在瑣事，沒有個人深刻地反省，缺乏自承「罪人」的深切體會，他們不知在聖事中尋找個人和基督的相遇。那麼，無可避免他們要懷疑告解的有效而感到失望。假如他們是誠實的，有一天也會把告解棄之不顧。如果繼續告解，也只是一種形式主義罷了。

以上三種現象是今日危機的客觀因素，不過不太容易辨認這些因素是危機的徵兆，或是危機的真正原因；是主要的或是附帶的因素……再追問下去將牽涉到更廣泛的問題，那已不屬本文討論的範圍。但這些已足夠讓我們確認三個現象在告解聖事中所扮演的角色，而列爲以待解決的事件。

因此，下面我們要探討涉及改變今日禮儀形式，及其可能性的問題，這並不表示我們如同前面有些學者所主張的，認爲今日聖事的形式應負起問題的全部責任，那未免太單純而表面化了。我們完全同意彼得（Peter）的話：

「人們清楚的表示：他們發覺對現有告解形式的不滿，其癥結遠比症狀所顯示的更深。」
筆者在研究風浪大作的緣由以後，認為是信德生活的衰退，和俗化運動的影響；缺乏對超越的和仁慈的天主堅強的信仰；相信祂願意主動的和罪人相遇……。

二、主要的評論點

在緒論中所涉及的一些有關現代局勢的問題，以及扼要的分析過的危機的因素，都使我們感到改革的需要。但是，假使我們不面對那些在現有聖事形式中較爲人所批評的弱點，怎能指出具體應改的方式呢？這便是在這一部分內要提出討論的。我們蓄意偏重於被人批評的消極一面，因爲正是這些地方有待改進；對於積極的，可讚許之處則緘默不言。

當評論那些缺點時，我們也無意判斷祖先們，祖先是他們時代的產兒，正如我們是現時代所塑造出來的一樣。因着心理、社會、神學、聖經……各種學科的不斷進步，我們的先決條件比他們更優越。因此，假如要求在他們時代使用的馬車，跑得如同現在的飛機一般快，那是荒唐而可笑的。

下面各主要評論點的反省，將提示我們那些地方尚須改善，那些原則應遵守，使我們糾正評論所提的缺點，而不致陷於另一極端。

爲滿全評論的各點並非易事。在此所提出的許多不同的名詞，其實只是色彩不同而已。要想列舉各種的評論，恐怕太長也太圖表化了，所以我們設法將它們組成五點，雖然很可能難免有獨斷之嫌。

A、個人主義

教會初期告解聖事的團體性是很明顯的。那時的儀式和標記都很清楚。至於聖事的施行並不限於禮儀的某一時刻，而是一個過程。在這過程中，教會參與其間幫助懺悔者，降福他、爲他祈禱、驅魔。司鐸伴同懺悔者一起到祭臺前祈禱，自己則在行聖事之前守齋……，就是說，他在悔改的過程中，不斷的指引、光照、安慰罪人。

同時，不只是司鐸以聖教會的名義接受懺悔者，整個團體也和他密切結合在一起，參與奉獻自己的工作、祈禱和犧牲來協助懺悔者得到真誠的悔改。那是一個充滿情感及表現基督與體互愛的禮儀；團體因此意識到自己也是罪人，以及自己對罪人所負的責任。

罪有着教會性的一面。犯罪的基督徒失去了生命，他的情況反而比教外人更爲惡劣，因爲他棄絕了教會，觸犯了教會的神聖本質。唯獨在這教會性的觀點下，我們才能了解教會對罪人的反應：一方面她是嚴肅的；另一方面流露出天主的仁慈與救贖意願。

告解聖事的團體性，東方教會比西方教會保存得更完整。相反，現代的拉丁禮儀未能清晰表示出這團體性，舉行時過於迅速、秘密、簡單，沒有其他聖事的隆重和公開。這些缺點爲現代許多作者所指出：

「坦白地說，我們必須承認，今天告解之被攻擊是由於它本身孤獨和不親切的方式。現代許多人，儘管他們都是大方篤實的教友，當走近告解室時就感到侷促不安。這種不舒服和厭惡感是遠超人所想像的……。」

大部分的懺悔者以爲告解只關係到三方面：懺悔者自己、聽告司鐸和天主，而忘記了第四方面的聖教團體；由於對這方面的無知，他們不明白，爲什麼天主能直接寬赦我們的罪，同時又要求我們在司鐸前告罪。但是，如果意識到這第四方面的參與，那麼他將更容易體驗到罪的團體性和重修奮好的意義。一切的罪都是得罪了天主和人，因此和好的對象也有兩個：天主和人。

第四方面，在今日並沒有呈現於懺悔過程中。聖事似乎完全是個人的，是內心私自考慮的結果，一點也找不出教會邀請他悔改的跡象。假若一個人自承有罪，悔改不僅是出自他內心恩寵的行爲，而且也是因着教會召喚他洗淨罪污以接近天主。那麼懺悔將更爲深入和正統了。

孤獨感必然使懺悔者更難悔改，他需要慈母教會的參與和扶持，如同早期教會禮儀所給予的安慰和力量。可惋惜的是，教會的轉禱和祈求部分在今日禮儀中消失了，只餘留下兩個禱文：*misereatur* 和 *indulgentiam*，然而教友從未曾去了解它的意義，至於昔日司鐸以拉丁文誦念，更無法懂得了。

雖然現在已通行本地語言，可是問題仍然存在，因爲大部分懺悔者仍是我行我素，自唸其悔罪經（*confiteor*），不願司鐸的言行。因此，有必要另尋方法來表達告解的團體性：

「懺悔者當走進告解室時，應該明白，不是他孤單的一個，而是整個教會在爲他祈禱、犧牲。」這點對今日的人類更形重要。個人主義曾經影響了最近的數世紀，如今已漸被「位際關係」所取代了。人不再認爲自己是孤立的個體，而是在一個位際交往中的人。人與天主或人與人之間的關係，是人內在和結構上的。因此，唯有顧及到這關係，我們才能了解「人」是什麼。

「我——天主」與「我——他人」是一個事實的兩面。任何人和天主的分離便影響和他人的關係。反之，人與人之間的分歧也會影響人和天主之間的關係。

無論如何，尋找新的表達方式，必須顧及古時告解團體性的一面，以糾正宗教的個人主義。現今有的形式易使人趨向自私，將旨趣焦點集中於「我」，為聖化自己，救自己的靈魂，置天國於度外。其實主要的掛慮該是在人類中的天主之國；超越微小的自我，而走向廣闊的世界。

適合現代人要求的新方式，必須表達基督徒分享基督的司祭職和中保職，以及在和好聖事中各方面所擔任的特殊角色。同時也要指出罪是宣告和天主、和人、和天國關係的斷絕。

B、形式主義

在安分守己的教友中做了一番調查之後，我們發現，有一群非常可觀的人，他們視告解聖事是領聖體的準備，是一個麻煩的條件和不愉快的時刻，其本身沒有獨立價值可言。他們承認告解是為能領聖體，不是為了「悔改」。如此，告解成了一種形式，就像一幅未能表達深意的漫畫。其實，告解聖事本身有意義，它使我們逐漸脫離罪惡以更接近天主和人。

上面的思想除歪曲了告解聖事的意義外，還連帶造成兩種錯誤：為躲開可厭的條件而拋棄勤領聖體的習慣，或告解成了例行公事。為矯正這錯誤的思想，需要清楚地指出告解聖事的固有價值。告解聖事不是為聖體聖事而設立的，聖體聖事也不是告解聖事的酬報。

另一方式的形式主義，是約略地告一些日常的過失，並且是與真實生活沒有密切聯繫的關係外在瑣事，也未涉及「我們」自身得罪了天主「位格」及我們弟兄的事。

這種典型的告解，沒有表現具有真誠的心要悔改以歸向天主，也未嘗有着真實的努力以改善和他人的位際關係。

現代受過相當宗教陶冶的人，已不再視罪為外在的違背，而是和天主及人之間關係的決裂。

以神修指導來補充聖事，是一個彌補形式主義可取的辦法。聖事部曾多次論及，把神修指導作為告解聖事之延長，司鐸有繼續實行它的責任。

雖然如此，事實上，由多位聽告司鐸及懺悔者的證實，這指導的效果是够消沉的。面對一位完全陌生的人，怎麼可能有真正的指導？此外，司鐸所慣於重覆使用的話語，就如同醫生開的「藥方」，而非「交談」。

懺悔者和司鐸之間的關係是如此疏遠。牟里斯 (Maurice) 描寫說，這好似「聾子、啞吧、盲者之間的交談。」面對聖事的革新問題，神修指導是值得考慮的一項。

在形式主義課題下，兒童的告解也是非常嚴重的問題。只要稍微注意一下他們告解的方式，不難證實問題的存在。特別是在教會學校，司鐸們對一大群學生，常因為沒有重大資料，而盡快草率結束這乾燥乏味的事情；對聖事沒有好感，也就無所謂效果可言。在兒童方面，有多少兒童接近聖事時自覺是「罪人」？一定有不少的兒童告的是那些協助他們省察的人已「做好」的過失或罪。

這種告解有何價值？假使準備告解時，有着內在相當的準備，則有助於將來；否則，缺乏告解資料而機械式的進行一個沒有真正痛悔的告解，不僅徒勞無功，反而成爲他們未來告解的一大障礙。

另一方面，也疏忽了倫理道德的培養。那一排不見尾的長隊，催促着司鐸例行公事草草了事；而懺悔者告完了罪之後，也無心聽那千篇一律的「短訓」，只須記住「補贖」，就可逃之夭夭了。

這樣，不難明瞭爲什麼現在屢次有人爭論兒童是否該常行告解。假若常告一些外在無關痛癢的事，而無內心的痛悔，仍需要時常告解嗎？或是最好只在大瞻禮時才辦告解，或三個月一次，或一星

期一次……。這問題仍待仔細討論。

爲了避免告解形式化，必須多利用團體懺悔儀式來準備參與聖事。

C、機械主義——魔術

根據庫蘭所說，教友的經驗和現代聖經神學的研究，一致認爲人把告解聖事機械化了，甚至於像變魔術般的危險。

危險出自兩個因素：「事效」(ex opere operato)的強調和罪是物質的以及外在的觀念。

初期教會一談到罪赦，就說人需有內心的悔改；當時聖事神學尚未作有系統的研究，所以不曾專門地論及「事效」。教父時代非常注意懺悔者內心的悔改，禮儀也是引領人趨於這方向；譬如補贖，當時是長而又難於實行的，並且須在獲得寬赦之前做畢，這樣補贖準備人獲得內心的悔改。

中古世紀時，唯名主義否認事效；認爲聖事的效力在於「準備」，準備時是效果最高潮的時刻；聖事只是繼續和肯定準備時所得到的恩寵……。因此逐漸演變成「嚴格派」。

教會排斥這種謬論，神學家爲反駁它而堅持聖事的「事效」。結果，由於太過份強調而產生了聖事恩寵「錯誤」的解釋。告解禮儀一變而爲具有魔力的機器，是恩寵的自動施與者，恩寵也「東西」化了。這思想很快地傳播開來，它滿足了人渴望接觸神秘事物的慾望，同時也給人經過禮儀而重新獲得因罪失去的恩寵的安全感。

教會訓導當局反對這種機械化的聖事觀念。脫利騰公會議堅稱沒有人的合作不能成義。阿塞基(Alszealy)這樣註解脫利騰的思想：

懺悔聖事的禮儀和方法

「聖事不能代替悔改，雖然在某種意義下它的確是需要的，但是它的完成在於另一意義，是使悔改更堅實和更深入……。」

文件中的理論很是清晰，但是在禮儀中却表達得不足。今日的禮儀形式沒有強調聖事絕對要求懺悔者內心的悔改。

「今日實行的聖事方式，有陷於機械化的危險。」

第二種聖事機械化的觀念，是把「罪」物質化和外在化。在多數教友的思想中，犯罪之被禁止是因為天主說它不好，不是因為做了對我們不好，所以天主才禁止。就好像天主以禁令和懲罰來維護祂的利益，並非給我們顯示祂的慈愛。在這觀念下，「和好」是天主的改變，祂忘記了罪，而不是罪人的悔改。這種想法已不為今日所容納。

罪的觀念已進入一個更深的「過程」層次，是人對天主基本抉擇的否定，和人與人關係的斷絕。它不在於人生中某決定性行爲的一點，而是一個過程，是一連串行爲的結果。一個獨立的動作無法根本的改變人一生的方向。人與天主，人與人關係之決裂是整個拋物線最後的一點。在現代人的思想中，甚難理解一個人怎麼能够忽然就犯了大罪，且在一星期內幾次辦告解，好似弄污了手再洗一般的輕而易舉。悔改是包含個人內心的轉變，因此，最大的可能性是他沒有大罪，或是沒有真心的悔改。

告解聖事的禮儀應該更清楚地表現出人的悔改不是基於天主的自私，乃是天主愛的要求。一個真誠的悔改，無可避免地要經過一番內心的痛苦掙扎，即使是天主也不能為我們除去它。

聖事機械化不僅給懺悔者帶來不良影響，也殃及聽告司鐸。由於對聖事的強調，疏忽了施行聖事

者須有的積極態度。的確，教會曾斷言聽告司鐸的聖德或自甘墮落不影響聖事的效力。這為保護懺悔者是需要的，同時也是信理。在聖事中，聽告司鐸不以私人名義，而是代表着教會行事。但是，我們應明白這祇是真理的一面，而非完全的真理。司鐸的職務絕對不能限於外在的實行，而不理會其內在的要求。聽告司鐸不是一位演員，也不是一位公務員，鐸職要求他從裏到外積極地參與聖事。

「除了『事效』之外，仍要求施聖事者的參與和合作，他使聖神行動於其間，加強、滲入聖事的效力。」

在東方教會中，聽告司鐸的積極角色，聖神的行動和寬赦能力之間的聯繫表現極佳。他們承認司鐸的赦罪權，但同時又偏愛修道士，認為他們的離開塵世和特殊生活方式使他們和聖神結合得更密切，因此也更能善盡聽告之職。他們比拉丁教會更注重聽告司鐸的「神恩」。西方教會中雖然信友也表示對聽告司鐸神恩的重視，但在禮儀中並無此特色。

面對機械主義，須注重告解的品質，而不太注重告解次數。尤其該注意對青年們的輔導，務使他們消除對告解聖事錯誤的觀念：視告解為一部洗衣機或是開啓恩寵之門的自動電鈕。

為剔除機械化思想，在某些具體情況下減少其告解次數可能是有益的，但這不是解決問題的根本辦法。教義的培養才是主要的，要使教友明瞭聖事的意義、奧秘和偉大。

D、法律主義

福音描寫天主和罪人再次相遇時流露的慈憫容顏，極其明顯地表示天主主要的是人真誠的痛悔，而不是一張仔細列舉外在行動的清單。「浪子」的父親一句話也不許他說……就是說，在這段信息中，

一點也沒有法律主義的痕跡。所着重的是罪人內心的態度和天主父的無限仁慈。

現代的基督徒思念這福音精神，渴望在告解聖事中清晰的反映出來，這信息堪做我們的模範：「……（它）是教友行告解與和好的模範。」

自脫利騰公會議之後，聖事禮儀中加添了法律主義的色彩；着重清楚地分辨罪的性質、種類、次數與環境，而給予革除教籍、暫罰、剝奪宗教權利等處分，告解室宛如一個「告解法庭」，聽告司鐸則成爲「法官」……。下面將分三方面來仔細研討法律主義：

強調聽告司鐸的權力和職務：出現於我們眼前的是一位「法官」；而不是一位爲了我們犯罪而感到痛苦，期望以教會的名義，盡他全部力量來協助我們的「兄弟」。懺悔者願望的是一位能體諒他、愛他，願意和他同甘共苦的聽告司鐸，鐵面無情的判官只能使他敬而遠之。唯有司鐸的友愛才能幫助懺悔者體驗與天主相遇的歡樂。

「神父赦罪只是一個標記；而聽告司鐸與懺悔者之間的關係並非法官與被告者。他們是兩個兄弟，聽告者只想幫助兄弟得救」。

爲此，我們不應過份強調司鐸在審判罪和懺悔者的痛悔程度上，更重要的是鼓勵與愛的撫慰。

聽告司鐸須有「教會授權」，這是法律主義的另一個要求。一位已經晉昇爲司鐸，仍須從地方當權人獲得准許與委派，方能有效地聽告解，這不是令人難以了解「聖事爲人而立」(Sacramenta propter homines)的一般原則嗎？很可能有這樣的事發生：一個罪人和某位司鐸經多年交往，已有了很深的友誼，他希望能向這位司鐸告罪並領受聖事，然因這位司鐸沒有其所屬地區的「教會治理權」而致無法實現。這種主教「集權主義」不是太過份了嗎？難道「教會治理權」只能由地方當權人

給予嗎？假若教會接受一個人晉昇鐸品時，同時賜予他行使鐸職所需的教會治理權，不是更爲合理嗎？至少，按常情來說，一個人不能善用其教會治理權，也不堪做司鐸。

法律主義所堅持「告明的完整」：我們已經談過罪的正確觀念，也看到問題癥結所在。教友只管告一些外在的行爲，未曾意識自己對天主和對人的冷漠無情與自認罪人的態度。

脫利騰公會議之後，神學家和倫理學家在聽告司鐸是法官的觀點下，強調告明的完整，因爲聽告司鐸先須認識罪然後判決。其實，所以需要完整的告明，其決定性理由是要在懺悔者的愛中尋找，他要清楚地解釋自己的罪，傾吐心懷，藉着彼此真正的認識而重建友誼。

法律主義對補贖的注重不是由於愛的要求，也不是表示或肯定對「剩餘的罪」作戰的決心，而只是一個必須對天主做的賠償……。

事實上，脫利騰公會議「使用」了一個法律主義觀念，來說明補贖的需要。因而，很有危險，在我們心中留下一個公義的天主的像，祂要求適當的賠償，而不像是個憐愛子女的父親；即使兒子們遠離了祂，祂仍是深愛子女的父親。補贖真義是愛的要求，而非公義的追討。

告解聖事祇有在愛的氣氛中才有益。天主的愛使我們和祂相遇，並促使我們也做愛的答覆，在這答覆中，我們重新向天主和教會交付出自己：

「在這個愛的氣氛以外，告解只是阻礙並傷害人格的發展。」

告解的法律主義是近代最激起人反感的因素之一。假使今日得不到改變的可能，它將成爲下屆大公會議的討論題材。此外，如果我們要使聖事成爲教友生活的活力，便應考慮、反省以便找到一個克服這缺點的方法。

E、制度主義

這一代的青年對已建立的形式、制度……均表示不信任，而努力爭取獲得個人的真實性。因此，對所有的制度採取批評的態度。傳統的聖事形式也不能幸免，特別是告解聖事，雖然其形式已被保存有幾世紀之久，絲毫未變。

這樣，在現代人的思想中，傳統形式被認為僵硬而缺乏伸縮性。一個大罪犯怎能和一個常辦熱心告解的人用同樣方式？初次辦告解的兒童又怎能和多次告解的成年人使用一模一樣的方式？怎能以相同的記號象徵一些情況迥異的意義呢？

東方教會在這方面可供給我們討論、反省和模倣的資料。在公共補贖日漸減少的情形下，他們採用了各式各樣的禮儀形式和補贖經文。其中某些常重覆的舉行，作為和好的準備。另外的一些較為隆重的儀式則好似充滿了聖事的能力……他們這樣地逐漸放棄公補贖，代之以私補贖；視為天主聖神的啓發，同時也向其他集體補贖禮儀方式開放。

脫利騰大公會議未曾提及東方教會聖事禮儀的價值，它僅針對改革家解釋的問題加以討論。

今天我們發現在分離弟兄中所實行的告解方式，例如法國的泰咨 (Taise) 團，瑞士的格蘭漢 (Grandchan) 團，就藉退省的機會實行告解，且給予赦罪。有一位泰咨團的會員向我們建議尋找富有伸縮性的方式：

「我們需要自由地、主動地去嘗試發現告解的方式；聽告司鐸和懺悔者之間的友誼關係，更甚於禮儀中的嚴肅氣氛，後者曾使許多人感到不適意。——」

我個人認為，無論男女均應有選擇告解處所的完全自由，能在告解室或其他適宜地點，諸如會客室、散步時……等較易做深度交談的地方。以上所舉並不違反聖事的尊嚴。我們不相信爲司鐸本身的「防患」而限定地點，是一個使人信服的理由。能使多數信友獲益更勝於在某些場合可能引起的危險。最重要的是，現代的司鐸須有能力勝過可能的危險，因爲除告解以外，生活中任何地方隨時都可以遇到危險。

至今選擇告解地方的自由仍嫌不足。尚須尋找各種形式的新記號來配合懺悔者不同的情況。

三、結論——需要改變

梵蒂岡第二屆大公會議已不再受「凱旋主義」的影響；只是誇耀自己的長處，而否認實際有的缺點與限度，是不會受人歡迎的。梵二不但肯定了教會的聖德，也堅持她需要恆久不斷的革新 (*Ecclesia semper reformanda*)。這一舉動大大地促進了神學研究的革新；開創了神學的新紀元，一切問題追根究底，重新估價。

自然，梵二注意到革新告解禮儀的需要。肯定必須修改聖事的禮儀形式，尋找更合乎這時代的標記。但是，事實上梵二的期望仍未實現：

「現今禮儀革新中，告解聖事幾乎被遺忘了。」

把業經改革的彌撒禮儀和告解聖事相比較，顯然，兩者之間區別甚大。何時輪到告解聖事的革新呢？

我們不能袖手旁觀聖事在現代人前喪失它的意義和存在價值。自始就應面對適應新環境的問題。

如不探尋更恰當、更有意義的方式，則我們對信友們所受的嚴重傷害難辭其咎。

從聖事的教育價值來看，這項革新工作是絕對需要的。由於它的貧乏無味，司鐸不再像昔日一般重視其職務，教友們的陶冶也就不如他們所希望的……。換言之，爲了懺悔者和聽告司鐸的益處，的確需要另尋一個更富教育性的方式：

「告解辦得不好，是由於無知，他們無知是因為今日告解的方式沒有教育性價值。」

聖事是天主用來培養並充實我們天主性生活的工具，是一種神性的教育方式。它顯示於外在的標記與效果是彼此符合的；如果這標記不爲人所了解，那麼聖事的教育價值何在？

現在聖事的表達仍模糊不清，未足啓示天主的主動性；是天主先愛了我們，是祂召喚我們保證在祂的教會內能得罪赦。告解也沒有清楚表示教會的使命以及她與罪人的關係……。在此種情形下，又何必驚訝，有不少的人認爲不需要聖事，只要和天主直接來往就夠了；他們根本不會想到聖事的基督學與教會學的价值。

假使我們願衝出這個惡性循環：告解辦得不好，由於他們不會告解——不會告解，是因為禮儀不教導他們告解；則應雙管齊下，一方面尋找更富教育性的方式以教導人辦告解；同時在教理和禮儀方面努力，採取開放的態度，接受其他教會所保存的優點，即使是在分離弟兄中亦然。使教會擁有的聖經信息，藉着有形可見的聖事標記大放光彩。

第二章 改變是可能的

一、神學方面

本章不包括聖事信理部份，而只注意一些和我們的目的比較有關聯之點，給予扼要的提示。

A、建立問題

脫利騰公會議欽定七件聖事是耶穌建立的。但不因而推論基督親自決定了每件聖事的質素和形素。歷史證明聖事會歷經改變，例如聖體聖事、領洗聖事和告解聖事。耶穌所建立的是聖事的本質，因此，除此以外，教會有權變更或修改。

就我們所知，基督沒有以詳細的、特殊的和不變的方式建立一切聖事的標記，使之固定不變。相反，對某些聖事，祂還留下變通的餘地，例如聖體聖事和領洗聖事，祂祇決定了麵餅、酒和水是必有的方式，為其餘的聖事只定一般的方式，換句話說，祂只建立了聖事，而讓宗徒們選擇適合表達每件聖事特有效果的標記……。在後一情況下，明顯的，教會行動的範圍是很廣泛的。

因此，不能以聖事是基督建立的來證明它的不變性。基督知曉每個世紀有不同的表達方式和標記，為此教會有權力也有義務尋求適當的標記和方式來表達聖事。

B、本質問題

脫利騰會議告訴我們聖事的本質是不變的。很不容易確定所說的本質是什麼。依我看來，告解聖事是屬於第三種情形，即基督祇建立了一般方式。這一假設的主要理由是從歷史整體來看，告解聖事經歷了多次的更改。根據拉內 (Rahner) 的意見，這些改變若非已成了歷史事實，任何神學家都能拒而不受：

「改變得那麼迅速，不容易確定那個是聖事的本質。」

歷史上，也曾有過確定那個是告解聖事的質素和形素的困難。多瑪斯派和思高多派意見不同。多瑪斯派認為聖事的材料是懺悔者的行為。思高派則認為行為只是需要的條件，真正的材料是罪……。兩派解釋對象都是「材料」，然而懺悔者內在行為和罪都不是物質的東西。

多瑪斯派的解釋較傾向位格主義，和現代人的觀點更加接近。在此舉出一位多瑪斯派學者的見解：

「告解聖事的材料不是罪，也不是懺悔者的行為。真正的聖事材料是辦告解時的懺悔者自己。多瑪斯說：罪犯告罪之時，他自身即是告解的材料。」

自始所謂的聖事「形素」就很不清楚。現在有的赦罪形式是出現於十三世紀初期，在此之前所用的是呼求式的經文 (invocatory)。

因此，可以結論說：很不容易確定什麼是聖事不可變動的本質；我們不可為保護或證明今日所行的方式是合理的，而牽強地去尋求聖事的本質，來否定其他可行的方式。

為得罪赦應有的條件：一般所提的有省察、痛悔、定改、告明和補贖五個步驟。

天主教會自脫利騰公會議後，特別強調省察。今日趨勢則把重點重新放在痛悔上，它的確也是絕

對必要的條件，且在某些情形——它包括着其他因素。

省察是一種準備，其主要目的不在於預備一張罪單，而是在信德的光照之下發現罪的根由，承認自己是罪人。對於省察錯誤的看法，也是促使人對聖事感到苦惱、不安、顧忌和討厭的緣由。

如果罪是和天主關係的決裂，那麼，遠離罪惡，歸向天主，要求深切的痛悔，先發痛悔後得寬赦的次序永不能顛倒。

定改是痛悔後所下的決心，所以，祇有一個成熟的痛悔，才能產生有效的定志。定志是渴望實踐悔改所要求的新生活。

補贖不是天主公義的要求賠償祂的光榮所受的損失，而是悔改的呈現，將痛悔之心表現於具體補贖行為中。

依照脫利騰公會議的決定，我們有義務告明全部大罪的種類、性質、次數和環境。但問，這要求達到什麼程度？公會議的這項肯定有何價值？是教律或是主律？有關神學家的答覆是：「教會欽定的信理。」

假如重新再研究脫利騰公會議的文獻和解釋，一定非常有趣，特別是其所根據的聖經和傳統的基礎。脫利騰引證了雅五：16和若壹一：9來證實教會永遠需要告明的完整。然而，這兩段聖經沒有一處直接涉及告解聖事。第一段告訴我們要彼此告罪。第二段是須在天主前明認我們的罪過，其內容含糊，且並不反對罪的一般性表白，就如同教會初期沒有意識到需要告明的完整。

公會議又從瑪十六：19；十八：18和若二十：23「引伸」出向宗徒們及其繼承人陳述全部罪過的需要性，因為基督給予他們掌鑰之權，立他們為法官。但是，因為這權力就需要在得罪赦之前仔細告

明全部的罪嗎？既然有這「需要」，又如何處理教會已准許的例外，如對那些生理的或倫理的無能力者？如果是那麼地為本質所需，我們覺得可以合情合理地要求啞巴在紙上寫明罪狀，以便使司鐸了解。

假使小罪只要求一般性的告明，那麼我們不也能肯定掌鑰之權不需要詳細的告明嗎？或者熱心的告解和掌鑰之權毫無關係？

「一般性的告明，能有聖事的審判和聖事的效力，因為已給予足夠的材料讓司鐸審判，讓聖事解除」。

總之，從赦罪之權到掌鑰之權的關係中，很明顯地，罪人須在教會之前承認並告明己罪。但是否需要一個「仔細」「完全」的告明？答案有待於長時間及縝密的研究。

為理解脫利騰的文件必須滲入那時代的氣氛裏。整個公會議是為駁斥基督教，因此告解聖事添上了許多法律色彩。這聖事不是單純的為「聲明」罪赦，也不是為「宣告」福音，而是因司鐸的代禱給予罪赦，司鐸的角色形同「法官」。按脫利騰的懂法，法官的一面和「醫生」相連，這也是多瑪斯曾堅持的一點。根據這點，聽告司鐸為治療懺悔者先應該清楚了解他的情況，如同醫生須明白患者病況一樣。這樣便可看出告明的完整不是法律性本質的要求，乃是為了病人的益處；「聽告司鐸不是單純地為赦罪；他是醫生，有責任給予適當的勸告，給他解釋方法……。」

公會議使用了許多「將受棄絕」(anathema sit)之詞，但並不因此就成為確定的事。公會議也將這套語用在紀律的文件中，例如：在彌撒禮儀中禁用方言。

所謂神律(jus divinum)的意義並非絕對不可更動。按照彼得(Peter)的見解，它是指由天主

所立，而非來自教會的創建。但是，天主立定它並非以決定的方式，能够祇爲了某一個具體的世紀；因此，爲那世紀的人是需要的，可是並不爲其他世紀的人……。然在解釋「告明的完整」時，彼得也認爲不限於此。

其他的學者尙肯定說，「神律」的價值與「啓示」範圍不同，它甚至也出現在教會法和民法中，其目的爲賦予法律以力量 and 權威。

一些天主教學者曾針對這些文件的價值和其真正意義的新解釋而結論說：教會只要求公開的大罪須完整告明。例如，海根(Hergen)就是其中之一，雖然他意識到脫利騰文獻能產生的困難。他接受其紀律性價值，但是，只涉及那些公開的大罪。

赫靈(Hering)在有關於告明完整問題上，只視之爲教會的法律，而不願多費筆墨討論它或給予理由。

阿塞基重視完整告明的道理，但他附帶聲明說，脫利騰所論之聖事結構是爲大罪，熱心的告解不在內，對後者能用普遍的赦免方式：

「總之，教會可以赦免一個已有恩寵，爲熱心而辦告解的懺悔者，這並不反對脫利騰公會議的教義。」鑒於脫利騰所列的條件，阿塞基相信，現代教友接近聖事爲得普遍赦免的思想和公會議的道理並不衝突：

「教友們共聚一堂舉行團體懺悔儀式，能獲得聖事的寬赦。這種推論和脫利騰公會議不相抵觸。」再進一步說，大罪的告明和寬赦次序顛倒也不與脫利騰的教訓矛盾。在這種情形下，我們能先普遍赦免全體參與者，然後行私人告解。告明所以置後的理由是基於神修領導的需要，爲使引導者有充裕

的時間認識懺悔者的具體情況；不是爲給與適當的補贖或審判的需要，這些都能在告明之前解決。

的確，脫利騰曾命令，凡是自認有大罪者，如果能找到聽告司鐸，應該在參與聖體聖事之前告解。但這是大會面對路德「爲領受聖體只有信心已足」的思想而做的決定。對這問題的討論，許多教長主張罪人在痛悔之後，靈魂上已有了聖寵，所以未告明之前可以領聖體，除非大罪是公開的。

脫利騰的決定不是信理，祇是一個紀律性的法律，教會可以改變。領聖體之前給予普遍赦免，將告明與赦罪的次序顛倒，有如古時的補贖與赦罪次序的調換。

總之，以上告解聖事的神學反省已向着許多的可能性開放。它進展活動的範圍可以比彌撒禮儀的革新更爲廣闊。但至今教會對於告解聖事仍未充分努力尋找、採取適應這一時代的方式。當革新之潮湧來時，很可能將會採用更多的普遍赦免：

「今日的普遍赦免，無須特別地去告大罪，至少或能幫助教會的告解聖事禮儀的革新。在這情況下，上述的實行方式不該以脫利騰欽定的理由加以拒絕。」

二、歷史方面

這裡先簡單地做一點歷史上的描述，以幫助我們確定改變的可能性。

關於第三世紀以前聖事的實行，我們缺乏足夠的參考資料。雖然在宗徒大事錄中能找出一些關於告解聖事的記號，但是很可能當時並未感覺到需要一個和好的聖事。因爲教會第一批教友大半是成年受洗，他們在領洗之前已有了真誠的悔改，所以不易再陷於大罪。

繼宗徒時代之後，好像已有了公補贖的實行。

第三世紀情況特殊，有些教友由於軟弱和缺乏準備在教難時背教。教難結束之後，他們渴望獲得寬恕，重返教會懷抱。如何處置他們呢？諾瓦齊派 (Novatians) 拒絕寬恕他們，羅馬則願施以仁慈。由於兩種截然不同的態度，教會曾經有一段時間停留在猶豫不決中。寬恕到七十個七次呢？(瑪十八：22) 或是按領洗之時已和罪決定性的斷絕關係 (羅六：2) 來定斷？教會需要一段時間「澄清」宗徒們所傳下來的字句的真義。

一般說來，最初幾個世紀的告解聖事有些例外。

罪的例外：當時認為罪的材料應是相當嚴重的，只有背教、殺人和通姦的罪是構成告解的材料；遂後纔加上其他的。而對其餘的大罪或小罪則以別的方式赦免之。

補贖的例外：時間長而又艱難，一直延到補贖做完後纔赦罪。甚至於罪赦之後，仍留下後果，懺悔者處於「二等基督徒」的地位；拒絕他們領受神品，如果是已婚的則要求禁慾；在有些地區他們須度隱修士般的生活。

勸領聖事的例外：罪人一生中只能告解一次，若不幸再陷於罪惡，則等到生命最後一刻方有第二次機會。這個例外的特徵告訴我們那時代告解禮儀的結構。它只是為極少數的信友，大部分基督徒一生中也沒有告解的經驗，例如聖奧斯定。

教會的擴展和教難的停止，基督徒團體再無法持續英雄主義的氣氛。由於這氣氛的消失，公補贖也難通行，許多人因此離棄聖事。另一方面，除非到死前一刻，一生只能辦一次告解的規定，也使畏懼再次跌倒的人遠避聖事……結果，只有很少的教友加入懺悔者的行列。為牧靈的理由，要求改變聖事執行方式，聖金口若望試圖更改而遭受控告。其他地方教會，例如西班牙曾企圖放棄艱難的公開

補贖，亦遭拒絕。

爲解決這問題需要一個在地理位置上比較獨立的教會，如塞爾特（愛爾蘭）的教會。在這個教會產生一種「私人」的告解方式，也實行私人補贖。而且可以隨時告解，先赦罪，後補贖，以致罪的後果也取消了。

第七世紀開始，整個歐洲大陸就普遍傳播着這種新方式，感謝愛爾蘭的傳教士，他們把它傳到了法國。由於它解決了一個具體的主要問題，而順利的被接受了。可是到了第九世紀，又重新重視公開補贖，要求那些公開的罪行應行公開補贖，私人補贖爲私下罪行。

經歷了多年的危機與奮鬥，教會斟酌嘗試配合當代的需要。意識到聖事爲人而立，而非人爲聖事而生。

「教會到了歷史某一關頭，發現原有的法定告解儀式不再象徵耶穌所託付的仁慈與寬赦，便須毫不遲疑地將舊有的置於一旁，接受另一個更能達到其目的的儀式。」

歷史上另外一項重要的改革，是將原處呼求式的經文變成現在的赦罪形式。十二世紀至十三世紀初，教會十分重視掌鑰之權；此後，司鐸扮演一個更決定性的角色，他是以天主的名義赦罪，爲天主教會在教會內寬恕作證。

從事有關告解聖事其他相似的改變的時機尚未到來嗎？對告解形式之改革不是本質的改變，而是爲使之更深入與適應今日的教友，這也是在天主的聖事計劃之內的。

第三章 改變的實行

——聖事和非聖事的區分——

首先，對今日的熱門問題：聖事的禮儀行爲和非聖事的禮儀行爲做一區分。不少的作者反對這種徹底的區分，因爲它能導致非聖事禮儀行爲的輕視。恩寵均能由兩方面獲得，不能以得到恩寵的多邊來測量，因爲恩寵不是「物質」。也不能以獲得恩寵的「安全感」來分野，因爲即使領受聖事之後，誰也不能保證自己已在恩寵中了。脫利騰絕對地肯定了這真理。天主自由地分施恩寵，祂重視懺悔者的信德。聖事不是一架製造恩寵的「機器」。

狹義的告解聖事；是爲補救基督徒和天主及教會團體之間嚴重分裂的情況。然而，除了這個極端情形之外，還有許多等級的基督徒生活，他們也需要悔改——和好的恩寵。因此，也須有各種方式來配合各種的情況。

最卓越的方法不一定是最適宜的。應先看人具體的需要然後選擇方法。聖事的恩寵不一定凌駕那些更適合於個人具體需要的非聖事所得的恩寵。

在簡略的解釋之後，我們提供一些具體的改革計劃，可分四點來說明：消極的解決；對現有私人形式「重新給予活力」；教友之間相互告解以及友愛的規過，和團體懺悔儀式。對於最後一點，將詳細地加以討論，肯定它的重要性並指出活動的範圍。其餘三點，只做概括的介紹而指出它們的優點。

一、消極的解決

首先必須注意，不要改革的太多，而待解決的問題仍然存在。若是只在大瞻禮日和犯了重大的罪時纔有告解的必要，容易形成詭辯的倫理，斤斤計較是大罪或是小罪。的確，小罪只是類似性地被稱為「罪」，但是，如何能清清楚楚地劃分大小罪的界線？福音倫理中，愛的要求是無限度的：「全心、全靈愛上主，你的天主……。」凡是違反愛德的行為都是我們告解的材料。我們努力的目標是愛德的進展，而不是以劃清大小罪為已足。

減少告解的實行，若不以其他積極方式代替，只能在特殊情形下許可，如假定他因告解次數的減少能更深入的告解。

勿抱烏托邦的態度，希求重返古時的告解方式。那儀式確實非常壯觀，且充滿了教會團體的價值。但它只適宜於一個和現代環境迥然不同的時代。而我們今日的聖事形式也有它的優點，不能毫無理由地任意拋棄，比如，它表現出天主偉大的仁慈、無代價的寬恕、基督的豐富聖寵、對於自由和人格的尊重等。

總之，恢復昔日告解的積極因素是合理的，但若是因而也擴棄今日禮儀的優點那是過猶不及了。

二、對現有的私人形式「重新給予活力」

懺悔者無須再以慣常的「短誦」(inculcator)作為開場白，也不必說明最後一次告解的日期，只需說句簡單的話，請求聽告司鐸給予教會的降福，幫助他辦好告解。舉例來說：「請神父降福，我是

個罪人，願在教會內悔改。」這樣，表示出而且也加深了他是罪人的意識，承認自己需要教會的轉求和協助。

對這項請求，司鐸以歡迎的語氣表示教會團體的重視與信心，使他體會到他的希望與懇求被接納了。譬如，「天主啓發了你的心靈，鼓動你的唇舌，使你能誠實的告罪。」

補贖要適應懺悔者具體的情況，如屬可能，最好是一些針對缺失或罪的補贖，而不是一個通用的經文……。但是這須對懺悔者有進一步的認識。這裏假定是在私人告解中領導個人。

這是革新現有私人告解形式的一個建議。目前，在學理上，大家都很重視聽告司鐸為協助懺悔者善度教友生活而做的忠告。但是，在實行的時候，司鐸不認識懺悔者，他不得不在暗中摸索，試探着能否幸運地觸及要點。有效的忠告需要「交談」，因此，在方式上應革新，以增長「交談」的氣氛。

支持革新的人，並不力求除去神工架，只試圖達到選擇地點的自由。他們願訓練教友盡可能在交談中告解。盼望新法典取消禁止於神工架外聽婦女告解的限制。神工架中的氣氛令人覺得無法逗留，如何能做深入的交談？在一個面對面的自然氣氛中，司鐸兄長般的鼓勵與幫助，一同唸一端經文或一段聖經，以及施予悔改本質與和好之要求的教導，更能使懺悔者獲得真正的悔改。

現行法律注意保護司鐸比顧及懺悔者的需要更強調。這種保護在今日已漸不穩定了，因為在別的場合司鐸遇到更多的困難，除非個人有堅固的意志方可勝任。因此，不少的地區對於法典條文給予病人的例外，解釋得非常寬。如在北美許多堂區，認為現代的婦女，至少不小的一群，她們一想到神工架就「生病」，為此，她們倫要求在他處告解，例如小會客室，則可以「合法的」在該處行告解，無須堅持她們到神工架去……。這個理論為許多倫理學家所支持，他們解釋「生病」不單是肉體上，同

時也是心理上的。

依照這種解釋，不需要等到法典的革新即可按此實行。這種方式特別可以應用在教友生活的重要時刻或特別境遇中。試舉典型的情況：結婚前的告解，與其按「公式」行事，不如以這方式代替，是一個極好的機會來幫助他了解基督徒婚姻生活的神聖性。

實行這類型的告解，時間上不成問題，不是每次告解都用此方式。而且，牧靈和神修的豐盛效果遠超過花費的時間。

三、教友之間的相互告解及友愛的規過

聖經的基礎：雅五：16和瑪十八：15—18

雅五：16：「你們要彼此告罪，彼此祈禱，為得痊癒。」這節經文暗示實行和好的方式，一點也沒有指明聖事價值的痕迹。它早已存在於初期教會，甚至鼓勵我們實行。

瑪十八：15—18：「如果你的弟兄得罪了你，要在你和他獨處的時候去規勸他；如果他聽從了你，你便賺得了你的兄弟；但他如果不聽，你就另帶上一個或兩個人，為叫任何事情；憑兩個或三個見證人的口供得以成立。若是他仍不聽從他們，你要告訴教會；如果他連教會也不聽從，就將他看作外教人或稅吏。」這幾節告訴我們，教友之間的相互告罪及愛的規過，應該成為通常的方法。聖教會規定的方法，只是當平常的方法失效之後才使用。

歷史的基礎：古時候早已實行；但是，缺乏清楚的文獻；尤其關於聖事「價值」，我們不能從歷史上得到確定。

中古世紀時，認為是「願領聖事」(volum sacramenti)的合法表達。並且是犯了輕罪之後為重得平安的普通方法。

爲了強調告明的補贖價值，在不能找到司鐸的情形下，可以勸人在一個普通教友之前告罪。告罪者將獲寬恕。

聖大亞爾伯認爲在俗教友扮演的角色有如「聖事的代行人」。聖多瑪斯視它爲「不完全的聖事」，所以非常強調完全的聖事是通過司鐸的「赦罪」而實現。思高神父堅持司鐸赦罪的需要。這樣，這方式的使用日漸減少，直到面對宗教改革時，受到了決定性的一擊，因爲宗教改革家把告解聖事恢復到友愛的和好方式。

因此教會廢止了一項很有價值的和好方式，這應歸罪於當代對友愛和好的無知。

「我們可以說，告解是友愛的糾正的聖事。」

這種告解的方式是爲團體中兩人之間彼此的和好，或是個人和一小團體的和解，無須教會的代表介入其間。對於父子、夫婦、朋友、修道團體等的「和好」是極有益的。

至於這形式缺少狹義的聖事意義，不是消除它的理由，本章開始已提及。只要擁有「一些」聖事的價值，就可以改善人和人之間的關係，或是人和天主、和整個教會團體的關係。

另一方面，友愛的糾正，是兩個彼此認識的人互求寬恕，用以增進彼此之間的了解與赤誠相愛。最後，友愛的和好是基督親自向我們要求的：

「所以，你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」(瑪五：23-24)

四、團體懺悔儀式

這種試驗已在不少地區獲得成功。其實行方式變化多端。我們只從其本質區分為三類：第一、脫離「告解禮儀」而自行獨立的懺悔儀式；第二、和告解禮儀相連；第三、團體行為，其本身是「聖事」。

下面將簡短舉出這些形式的本質、結構和益處。第一、二點完全與教會現行法規相投；第三點假定對它加以修改。第二、三點是第一點的完成。三種的結構基本上是相同的。在此要特別討論第二種形式。

A、脫離「告解禮儀」而自行獨立的懺悔儀式

如「聖經頌禱」之類的團體性勸導痛悔與改過，天主聖言在儀式中有突出的地位。而整個團體是融合於省察、痛悔和定改的氣氛中。

不但顯出聖言的尊嚴，也有其實效。因為，聖言不僅向我們宣佈寬恕與和好，實際上也寬恕了我們。

羅馬禮彌撒中，司鐸唸完福音之後說：「願福音的言語消除我們的過惡」。是聖言實際寬恕的證據。

中古世紀，非常強調聖言的效力，所以在宣道之後，司鐸給會眾普遍的赦免：
「……講道者請眾人舉起他們的手，或是唸悔罪經，然後他們接受赦罪。」

以後，因為面對基督教之故，教會逐漸地忽略了聖言在禮儀中的位置。

今日的聖經頌禱大可積極地有所貢獻，它不必是狹義的聖事，也無須達到第二、三點可能的客觀價值。因為，其本身已非常有價值，能使參與者得到完全的悔改，使之成義。

舉行這類聖經頌禱，不必在司鐸前行個人告明，給予普遍赦免已足夠；可是，除非在例外情形下，現行法律仍不准使用一般性的普遍赦免。以上所舉的類型之外，尚可做效第二點所提供，對現有的私人形式「重新給予活力」的儀式舉行。

這些獨立懺悔式的實行，對沒有大罪的一般教友益處極大。它減去了私人告解時長久的等待，而為求小罪的赦免，在聖事之外也能得到。另一方面它避免了聖事機械主義和形式主義的危險，同時也有了熱心告解。且醞釀着一個有利的氣氛，使參與者在日常生活中繼續努力，時時歸向天主。

至於對那些具有善意，但無力克勝困難而遠離聖事者，也很有助益。例如，行使避孕者聖經頌禱培養他們內心的悔改，在天主前承認自己是罪人，激發依靠天主仁慈之心，求祂惠賜恩寵以戰勝困難的情景。這些比完全地放棄他們，自行碰運氣更為積極。

益處良多，可惜，美中不足的是缺少聖事恩寵的補足，因而產生了能否有聖事性的普遍赦免的問題。在法律和環境限制之下，過渡性的解決方法，就是將聖經頌禱和告解禮儀相連，這是下面所要繼續發揮的。

B、和告解禮儀相連的懺悔儀式

筆者認為，像這類的儀式應實行於各堂區。它除包括了聖經頌禱的優點之外，也是現有私人告解

聖事極好的準備與補充。另外，如果組織得好，不會發生時間過長的問題。

以下，概略提示禮節的步驟

1. 進堂式：

聚集會衆於聖堂內，齊唱痛悔歌；輔祭在前，司鐸在後進入聖堂。司鐸身着白色長衣，佩紫色領帶。向聖體或十字架致敬後就座。主禮問候會衆，並邀請大家一起祈禱。

2. 對答式：

會衆請求降福，主禮降福之。

聖言禮儀：選擇經文要顧及參與者的素質。最好採取各式各樣的聖經片段。第一段聖經介紹罪的本質，主禮者可用爲講道題材。以後默想片刻，由一位司鐸領導省察。第二段聖經指示悔改的意義。第三段的主題是在教會內的悔改。這兩段聖經之後，也有短時間的道理和默想。此外，聖言與聖言之間，加上會衆的答覆：唱一首或兩首懺悔聖詠……。最重要的是聖言題材須配合會衆。

會衆跪下唸悔罪經。主禮站着唸 *misereatur* 和 *indulgentiam*。參與司鐸全體向着會衆覆手，表示教會的降福與代禱。

3. 「告解」儀式或稱聖事禮儀：

司鐸們就座。如果有司鐸願辦告解，則在信友之先。走到神工架時，無須再次求降福，可直接告罪，接受寬赦及私人補贖；赦罪經之後信友說：「啊們」。如非特殊情形，不必附加訓誨。

在這段時間中，其他會衆行公共祈禱，爲正行告解者祈禱，唱聖詠，唸禱文，唱聖歌……。

4. 基督徒生活的補贖

告解後回歸原位。主禮者約畧解釋 *Passio Domini Nostri* 的意義並誦念一遍。告別會衆，回更衣所。

以上所提的結構根據卜洛梅爲基礎。然有些作者，如牟里斯和尼西莫 (*Nesime*) 未加私人補贖。按他們的意思，主禮者在唸 *Passio Domini Nostri* 之前，給全體信友公補贖，每個人有私自做完的義務。筆者寧願採卜洛梅的建議，爲能適合每位懺悔者的需要和情況。此外，也可避免有些人未到結束之前早退，因而沒有得到補贖的危險。

有些地區也嘗試給予私補贖和集體補贖。集體補贖特別含有愛德的行爲，譬如行哀矜。這是很有意義的補贖同時，表示出和好的兩個要素：天主和人。

這種禮節最好一年至少舉行兩次：將臨期和封齋期；儘可能邀請附近堂區的司鐸一齊參與，並力求會衆的素質相同。

這樣的禮儀能幫助教友明瞭基督徒成義的兩個範疇：縱面——天主，與橫面——人類；而回到昔日教會的告解精神，是與天主的和好，同時也是救恩團體的合一。

這也是一個引導教友省察的好方法。直到目前，大部分教友省察的方式都很幼稚，需要有人幫助他們以較成熟的方式來實行，這項儀式是一個好機會。在禮儀中，引導的司鐸只須着重於幾個具體重點。省察注重個人和天主的關係，及因罪所產生的裂痕。讓每位教友靜默幾分鐘，自行完成省察。

無疑地，這一切激發教友嘗到悔改和獲得寬恕的歡樂，聖事的實行要求我們的合作，以便充分吸取聖事的恩寵。

C、團體「聖事」行爲

這一式與前者的區別在於只有普遍的赦免，而省略私人告明。不同於第一類的是把呼求式變爲真正的聖事故罪。其餘的結構相似。

首先當闡明，凡維護這方式者，不是以它爲反對「私人告解」的理由，也無意藉以貶低它的價值。顯然地是爲了牧靈的理由：消極方面，可以避免大瞻禮前夕，神工架前的擺長龍；也不需要邀請許多司鐸來參與，且儀式簡短。積極方面，加強和好的團體性，激發在場教友補贖、祈禱和代人贖罪的精神。

司鐸們尚不能隨意採用這方式，這隸屬主教權下，主教有權力加以限制。學者們肯定的是聖統階級有權取用這種儀式，給與普遍赦免。

在這種形式下私人告解仍可作爲教友選擇的對象，只要適宜，他們可以隨時使用，而且這對神修指導很有助益。對於大罪，尤其是公開的大罪，私人告解仍舊是必要的。新的形式只是補充，而非代替：

「海根認爲不包括私人告解的公共儀式，在狹義範圍內可能是聖事。此種形式只是補充，而非代替，是現正盛行於西方教會的形式。」

這種企望是根據歷史的事實和神學的理由。歷史方面，在另一章中曾提及，籠統的告明和普遍赦免，在教會傳統中有其根據。舊約中，有對集合的會衆的「寬赦」，新約中也出現了足夠的記號，以假定初期教會的公共禮儀。至少，有些學者，例如卡司巴曾肯定地舉若壹一：9；雅五：16—19爲證

。中古世紀也實行這儀式，特別重視聖言的效力，並給予普遍的赦免。

神學理由：以和好為特點與核心，達到和好的行為應有聖事的價值，僅視為「聖經頌禱」仍不足够。

「為達到個人真正的和好的公共儀式，必須有聖事的價值。並不是要將私人告解列為儀式的一部分（某些試驗形式已被採用。雖然需要個人在儀式中自認有罪，但這承認不是只唸悔罪經，而是個人實在於團體中認罪，同時團體也象徵性地接受罪人，如此建立的和好行為本身已有聖事價值。」

結 論

對以上種種，我們應取何種態度？無論如何，不能消極地咒罵、中傷失去天主意識的一代，以為它只尋求本性生活的滿足。凡採取這種態度的，都以為告解聖事的危機完全來自告解本身的困難。

這樣的人不僅無建樹而且虛偽。等待他人改變觀念，承認錯誤，自動來接受傳統的方法和解釋是不可能的。另一方面，福音的信息適合每一個時代，需要和現代人有一「相遇」，按照他們的方式接受他們，而把真正的福音信息傳達給他們。

古時告解聖事着重於艱苦的補贖；中古世紀的告解着重於控訴罪狀時所受的耻辱；脫利騰公會議之後則偏重司鐸法律的裁判以及赦罪的價值；今日需要的是強調現代思想所意味的：聖事的團體性和人格的一面。

為使基督的信息適應當代的需要和傾向，必須意識到基督託付給教會的使命和聖神在歷史中的工作。

鼓舞這篇文章的主要動力，是想讓我們意識到尋找的責任。綜合以上所述，首先我們應該面對今日的困難和問題；然後深深地了解問題，不要僅止於外在的儀式與記號的改變：

「的確，告解聖事需要儀式上的改變，但是真正的革新不是純粹來自儀式本身的改變。」

第三個想得到的效果是我們要積極地，甘心情願的工作，以達到聖事的革新。

顯然的，這樣的工作不能由個人完成。需要各行業、各色各樣的專家、團體的通力合作；神學家、倫理學家、心理學家、社會學家及在俗教友……每一位提供出他特殊的貢獻。

更清楚的是：我們不能袖手等待上峯改變律法和禮儀。這樣守株待兔，如非懶惰，就是表示對教會革新運動歷史的無知：

「在這種情況下，不應該無所事事地等待一個改善了的新法律、來實現我們的願望，教會的反省很少來自教會訓導權，通常革新是出於現有法律系統之外所產生的新形式；這新形式後來被消除或修改、或通過，甚至經過聖統而擴展到整個教會。」

在本文結尾引證這一段話，為的是，希望能引起大家的共鳴，努力從事革新。

本文主要參考書目

Alszeghy Z.,

"Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria".

Gregorianum 48 (1967), 577-587.

"L'aggiornamento del sacramento della penitenza".

La Civiltà Cattolica, 119 (1968), 139-148.

Anciaux-Biomme,

"El encuentro con Dios en la Confesion".

- Curra De Vaux,
Sal Terrae, Santander, 1967.
 "The Sacrament of Penance".
 Paulist Press, New Jersey, 1966.
- Curran Ch.,
 "The Sacrament of Penance Today".
Worship, vol. 4, n. 1 (1965), 95-96.
- Haring B.,
 "La conversion". Pastorale du péché, 65-145.
 Desclée, Tournai (1961).
- Heggen F. J.,
 "Confession and the Service of Penance"
 Notre Dame, 1968.
- M. S.,
 "Is Private Confession Outdated?"
The Month, Nov. 1969, 233-242.
- Nissim G.,
 "Liturgies Communautaires et catéchèse du sacrement de pénitence".
Paroisse et Liturgie 49 (1967), 122-146.
- Peter C. J.,
 "Renewal of Penance and Problem of God"
Theological Studies, vol. 30, n. 3 (1969), 489-497.
- Rahner K.,
 "La penitenza dalla Chiesa".
 Edizioni Paoline, Roma, 1964.
- Tillard J. M. R.,
 "Pénitence et Eucharistie."
La Maison-Dieu 90 (1967), 103-131.

六十年代裡究竟發生了什麼事？

資料室

一九六〇至一九七〇這段時光剛過去不久，這十年中所發生的事故既大且多，既迅速、又徹底，以致任何社會或個人都會感到頭暈目眩，無所適從，更談不上處危不變，甚至操縱局勢了。原來一連串的思潮，運動，以至夢想，本可用上幾十年歲月的，如今都在這短短的十年內用盡。今後人類還需要什麼樣的刺激呢？美國聖路易大學歷史學教授 W. H. Harkins 作了一些分析，值得大家參考。

1. 十年前無論是在教會內或教會外，都有過一種前進派或自由派，他們基本上都確信正統道理不需任何鎮壓，自會延續下去，真理在同樣待遇下最後必獲勝利。但在過去的十年內這一信念已站立不住。人固然不易跳出社會給他遺留下來的種種概念和批判標準之外，但在此傳統的範圍內，一批智識份子所作的批判已揭露一個時代所感到的更深的不滿。

要使大眾注意到某些基本問題的存在，必須有具體的、可見的事故發生。為教會，為世界，當時所發生的重大事故就是教宗若望廿三世及美國總統甘迺迪的就任。他們二人都是具挑戰性而又平穩的人物，承認傳統結構的缺點，主張革新，但同時也給人成功的希望。二人都指向未來或往前看，但也都站在過去的深厚根底上。他們的治世方針好似給自由派的信念一個最後、最高的證明：正統不需要藉鎮壓維持，系統組織是健康的，發揮實在的作用。

一九六三年，前後相距僅幾個月，這兩位偉人都溘然長逝了，這一年就成了兩個時代的分水嶺：一面是宗教改革以來的黃金時代，另一面是以後所發生的林林總總。他們二人都是道地具有奇恩性的領袖，所留下的局面使較平凡的繼承人難以應付，而整個社會像個孤兒似地夢想着一條神秘的途徑。

2. 六十年代前半期的溫柔平衡的改革氣氛，被另一批特殊的歷史事件打破，而一位教宗和一位總統所造成的樂觀和喜悅也就隨着消聲歛跡。那些事件就是越戰，節制生育，及大學學潮。因了這些事件的性質，它們不能再像在五十年代那樣，當做社會偶發的一個贅瘤支吾過去，因為這些事件的每一件都將一些基本的價值提出來質問。

越戰給與新馬克斯學說一些推測的基礎：擴展市場，反動派或反革命者的許諾等（下轉第四三二頁）

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

張春申神父講

導言

這篇演講緊隨前面一篇「懺悔聖事的禮儀和方法」，而且在內容方面也假定着前面一篇。在前篇演講中，和爲貴神父指出了多種懺悔禮儀的改良形式，各種改良形式的價值不同，有的具有聖事性，有的則沒有。我這篇演講集中討論的是具有聖事價值的懺悔禮儀，不過，這裡所講的不少因素也適合其他的改良形式。

然而具有聖事價值的懺悔禮儀，還能够包含不同形式。它能够 在聖經誦讀、神父宣道、歌唱祈禱、團體反省與悔罪之外，每個參與者私自向神父告明以及領受寬赦，這種形式當然非常理想。但是，有時參與者人數衆多，禮儀已經佔去不少時間，不可能再允許每人私自告罪求赦；在這種情形下，如果安插一個一般性的團體告罪，再由神父誦念其他經文代替赦罪，顯然也很有意思。不過，無論如何，這缺少聖事價值，不能將禮儀提上聖事平面。因此，有人考慮到在上述情形下，給與公共的聖事寬赦。對於這最後形式，便產生了不少神學上的困難。

針對以上限定的懺悔聖事的改良形式，我將這篇演講分作兩段來講：第一段：改良形式的評價；第二段：改良形式的困難與討論。

第一段：改良形式的評價

在這一段中，我只從四方面來說明改良形式的價值：(一)自聖言與聖事的關係而論；(二)自聖事的「事效」而論；(三)自懺悔聖事的教會性而論；(四)自罪與痛悔的過程而論。不少材料由於在前幾篇演講中已經提到，這裡不需發揮，只要簡述便已足夠。

一、自聖言與聖事的關係而論

天主救恩性的啓示進入人類歷史中是藉着祂的言語與行爲。在舊約時代，祂藉着古聖祖與先知向以色列民族說救恩性的話；同時祂也藉着梅瑟以及其他民族英雄的行動，爲以色列民族帶來救恩。在基督身上，顯然也具有言語與行爲二面。祂不但宣講天國來臨，而且祂的行爲：奇跡以及最後的巴斯卦奧跡，實現了天國來臨。

再者，言語與行爲在救恩性的啓示中，並非兩項互不相干的因素。事實上，天主的言語述說、解釋、發揮祂在歷史中的行爲；而祂的行爲證明與充實祂的言語。所以，天主的言語與行爲互相結合，互相創造救恩的現事，基督的救恩同樣是在巴斯卦奧跡的宣講與實現的兩個因素中，進入人類歷史。爲我們新約時代的人，天主的救恩言語便是聖言（聖經），祂的救恩行爲便是聖事。聖言與聖事也該如同上述互相充實的形態下進入我們的生命。那麼在今天懺悔聖事的改良形式中，我們實在具體地保存了聖言與聖事的互相補充。一方面我們聆聽聖經中，天主對於罪人的責斥，召喚，憐憫與寬赦；另一方面我們在領受聖事中，得到天主對於我們的懺悔與改過的祝福。這樣在聖言與聖事結合的形態

中，我們領受天主的圓滿救恩。在一般私下舉行的懺悔聖事中，顯然我們不易豐富地獲得聖言與聖事進入我們生命的效果。

二、自聖事的「事效」而論

聖事的「事效」的基本意義無非是說在救恩平面上，我們絕對沒有主動能力；換句話說，只有天主的仁慈是我們得救的來源，否則，我們絕對無能力為自己掙得救恩。在聖事之實施中，救恩效力完全來自天主；祂因為基督的救援，在聖事的象徵行為中，施與我們救恩。我們說聖事具有「事效」性，便是說救恩之產生不是由於我們領受者任何主動能力，而純粹來自天主的仁慈。

但是，這樣的「事效」概念非但不應使領受者絲毫不動，反而要求他積極的合作。在聖事的象徵行為中，天主因着基督主動地進入人的生命，與人相遇結交；這是天主給與的救恩。但是，顯然在這象徵行為中，人必須積極地接納與答覆，然後才是天人相交。人的接納與答覆，在懺悔聖事中，便是領受人向寬赦的天主呈露的痛悔與還愛。懺悔聖事，如同其他聖事具有「事效」性，即是仁慈寬赦的天主同着基督主動地進入罪人生命中，但是，這要求罪人在信仰與愛德中，表達自己的悔改。然後，懺悔聖事的「事效」才得圓滿。

過去由於聖事神學解釋「事效」的偏差，聖事好像機械性地產生恩寵，因此對於領受人方面的積極反應不免忽畧。在懺悔聖事中，給人的印象似乎真正的主角是聽告司鐸；罪人只要告明，其他一切都由神父包辦。這實在誤解了聖事「事效」性的意義。那麼在今天改良的懺悔聖事形式中，顯明地可以剷除領受人的漠然不動或者消極的態度。由於聖經的誦讀、神父的宣講、以及團體性的省察與悔罪，

參與者積極地準備在聖事的象徵中，與赦罪的天主相晤，使「事故」性圓滿地實現。

這並不是說，私下領受懺悔聖事，不能積極準備接受與答覆天主的赦免；不過，誰也看出那不容易具有團體禮儀所有的一切因素，未加強內心的痛悔與愛德。

三、自懺悔聖事的教會性而論

前面不論在聖經研究或神學反省的演講中，都強調了罪的團體性與教會性。那麼，懺悔也應當具有這個幅度。事實上，懺悔聖事中，罪人不只向天主，而且也向教會請求寬赦；他不但得到天主的寬赦，而且也得到教會的寬赦。不過，誰也無法否認，在今日改良的團體禮儀中，教會性的寬赦充份地表達了出來。

在私下的懺悔聖事中，罪人向神父告罪懺悔，也深知他是教會的代表，因此他的告罪與懺悔具有教會意識。但是，在經驗上，他尚是面對着一個個人，因此不易感受信仰中的教會意識。相反，在改良形式中，每個參與者都是切身地「向全能天主和每位教友」表示他的懺悔，請求他們的寬赦。

另一方面，神父代表教會赦罪，事實上代表的是我們；我們應當在神父身上，寬赦他人相反教會之罪。這個意識顯然不能在私下舉行的懺悔聖事中出現；相反，在團體性的禮儀中，參與者不但請求四周的人寬赦，而且同時也真心地寬赦四周的人。因此，教會意識可以高度地顯出。

其實，在懺悔聖事的歷史中，我們見到古時怎樣整個團體，在嚴齊期內不斷地為處於懺悔者行列的人祈禱；有時還與主教在一起判罪定罰。如果我們採用改良的形式，同時也恢復了這種在懺悔聖事中的教會意識。

四、自罪與痛悔的過程而論

在研習會的一篇演講中，我們已經聽到過罪是一個過程的說法。

真正的大罪常是整個人拒絕天主的基本抉擇。人的存在之結構錯綜複雜，因此，這樣的一個自由抉擇，斷然不會偶然地出現在任何一個時辰中的；相反，它需要一個過程，一步一步地進入存在的各種層次中，然後才有一個自由抉擇。犯罪是這樣，那麼懺悔也該是一個過程。我們要自由接納天主以祂為生活的方向；這樣的基本抉擇也需要在時間的過程中。

由於這個緣故，今日改良的懺悔聖事形式顯得更為適合。在比較長的禮儀中，給人一個機會培養出信仰、懺悔、愛德的高潮。我們是一個複雜的存在，具有理智、意志、情感各種層次；完整的懺悔應當進入人的每一層次。禮儀中，誦讀聖經、歌唱祈禱、宣講、反省都是漸漸地將我們的懺悔之情加深；換句話說，培植一個懺悔的過程。相反，一般而論，在幾分鐘的私下舉行的懺悔聖事中，便不易製造出這種氣氛。

以上我們從四方面，對於改良形式的懺悔聖事做了一個評價。我們只是積極提出價值，但是，這並不是否認私下舉行的懺悔聖事具有改良形式所沒有的特點。

第二段：改良形式的困難與討論

在導言中，我們已經說明這篇演講集中在具有聖事價值的懺悔禮儀上；而且特別注意沒有私下告明而給與公共的聖事性赦罪的形式。

我們可以說主要的困難是來自特倫多大公會議有關懺悔聖事告明的宣言，它說：「爲得到罪赦，必須經過相當勤奮的省察之後，按照所能記憶的，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；除此以外，也要告明改變罪類的環境。任何拒絕這是天主法律的人將受詛咒。」

以下我們便是針對這個困難，提出種種討論。困難相當清楚，特倫多大公會議要求告明，而我們注意的改良形式中沒有私下告明；初看之下，顯然相反大公會議的宣言。在這段中，我們將討論四點：(一)「熱心懺悔聖事」；(二)多種不滿意的答覆；(三)特倫多宣言的分析；(四)一九四四年聖赦院的訓令。

一、「熱心懺悔聖事」

「熱心懺悔聖事」是神學上的專門名詞，指的是沒有大罪的人領受的懺悔聖事。我們先把它提出來討論，因爲它應該與特倫多大公會議的宣言沒有關係。大公會議說天主的法律命令告明大罪，而「熱心懺悔聖事」的領受人並沒有犯大罪。

事實上，在「熱心懺悔聖事」中，一切有關懺悔聖事的因素只是比義性地見到。首先，我們曾說大罪是否定性的基本抉擇；它在教會的「束縛」與「釋放」的權力之下；但是，小罪並不斷絕與天主的交往，甚至在教會的赦罪權力之外可以得到赦免。因此，當我們說懺悔是「和好」的聖事時，清楚地「和好」二字不能嚴格地用在有關「熱心懺悔聖事」上，因爲領受人並沒有與天主決裂。一般而論，神學家認爲在這樣的懺悔聖事中，爲使聖事有效，並不需要告明每個小罪，領受人籠統地表示自己已是罪人便已足夠。

根據上述種種理由，有些神學家主張，一種不必私下告明，只需團體性地表明痛悔求赦（譬如共念悔罪經），然後神父給與聖事性的公共寬赦的改良形式，可以在一些慣常領受「熱心懺悔聖事」的團體中舉行。而且今天事實上，在不少司鐸集會以及修會團體中舉行着。

二、多種不滿意的答覆

特倫多大公會議的宣言，似乎對於「熱心懺悔聖事」的改良形式，不發生顯明的困難；不過，除此之外，便有着好像不能勝過的困難。有些神學家還想自各方面尋求解答。我們提出多種答覆，但是，我們要看出不令人滿意。

有人根據近代罪的神學，認為一般教友不會意識到自己生活在大罪境界或者犯了大罪。他們說大罪是否定天主的基本抉擇，這樣一個存在中最深的自由行為，人普通是不會清楚意識到的。因此，為一般教友，實在也沒有大罪可以告明。在此解釋下，懺悔聖事的改良形式似乎儘可普遍應用。對此，我們應當說特倫多大公會議所論的告明法律，不該如此解釋。罪人並不是只當自己清楚與確定地意識到近代神學指的基本否定時，才應當告明。按照大公會議的思想，聽告司鐸所應知道的與罪人所應告明的，並不是十全十美的對於大罪的透視與清晰的分辨；而只是根據普通經驗以及教會指定的某些規則覺察到的大罪；罪人所告明的只是他在天主台前誠樸地承認的。

另外一些神學家以為只有公共的重大行為，破壞教會秩序的大罪需要告明；其他私下的大罪並不需要向教會告明。這顯然與特倫多大公會會議的宣言不合，只要一讀原文便可看出。

還有些神學家說在懺悔聖事的歷史中，初期教會並沒有告明一切大罪的習慣，那麼似乎今天也可以

恢復原有的實施。我們在這裡不想分析初期教會的懺悔聖事的一切因素；至於在原則上，誰也不能否認教會對於懺悔聖事自身，對於自己赦罪的權力，對於罪的性質等等的了解，在歷史中有着發展。如果特倫多大公會議發表了上面的宣言，我們不應當置之不顧，而爲了禮儀改良，任意恢復古代的實施；這幾乎忽視了教會在天主聖神啓迪下所有的更深的了解。

總之，我們見到面對大公會議的宣言，爲了禮儀的改良，神學家努力想尋求解答；但是上述多種都不能令人滿意。

三、特倫多宣言的分析

由於懺悔聖事的改良形式的主要困難，來自特倫多大公會議的宣言，因此有些神學家問：完整告明的法律，教會是否能夠更改？凡教會制定的，教會便能夠更改；那麼完整告明的法律是教會制定的嗎？或者是天主的法律？如果是後者，那麼教會無權更改。神學家想在這方面尋求答案。事實上，宣言的文字說：「……任何拒絕這是天主法律的人，將受詛咒。」這好像聲明完整的告明是天主的法律。但是，神學家還提出了下列幾個問題：

首先「將受詛咒」(anathema sit)，是教會公會議文件中常常出現的。一般人以爲每次應用這字句，是警告那些否認天主啓示真理的異端邪說。那麼是否按照大公會議，爲得罪赦，完整告明大罪的法律是來自天主的啓示呢？以致誰否認這點，便是異端呢？對此，神學家分析特倫多大公會議所有的文件之後，發現每次應用「將受詛咒」並非都是在相反異端邪說；有時這字句僅應用來警告違反教會法律的人。因此，原則上我們所論的宣言雖然應用「將受詛咒」，並不由於這字句便可結論說：完整

告明爲得罪赦是天主啓示的真理。不過，事實上，參加大公會議的教長在我們這個問題上，認爲完整告明不是教會自己對於懺悔聖事的制定，而是包含在基督建立懺悔聖事的話中。換句話說，這是來自耶穌基督的啓示。

其次在宣言中明言完整告明是「天主的法律」，但是，研究特倫多大公會議的神學家發現，每次應用這名詞並非一定說不能改變。「天主的法律」爲特倫多大公會議，能够指恒常不變的法律；但是，也能够指在某一具體歷史情況中，爲得救必須遵守的天主的意願。這意願是「天主的法律」，是某一時代必須遵守的，然而並不是說任何時代都應如此遵守；換句話說，這種「天主的法律」是可以變更的。那麼，大公會議宣言的完整告明的「天主的法律」究竟有什麼意義呢？神學家發現對於這條法律，參加大公會議的教長確認完整的告明是一條天主因了基督而啓示的不因歷史環境變遷而內在的懺悔聖事的法律。所以，教會不能修改。

不過，完整告明爲得罪赦的法律，尚不是一條絕對沒有例外的法律；事實上，倫理神學家指出在不少特殊的情況下，可以沒有告明而得聖事性的赦罪。我們不必把倫理神學家所指的情況提出討論，因爲並不有助於我們處理的懺悔聖事的改良形式。

總之，在分析特倫多大公會議的宣言之後，完整告明的法律似乎不容教會改變。那麼沒有私下告明的改良形式的困難尙不能因此解決。

四、一九四四年聖赦院的訓令

完整告明是來自基督的法律，教會不能更改；但是，如同上面所說，它並非一條絕對的法律。懺

悔聖事的建立是爲罪人的得救，因此在特殊情況下，完整告明式爲不可能或者非常困難時，神父可以不聽告明而給與聖事性的寬赦。倫理教科書上，列舉許多特殊情況，但是，大多屬於個人的處境，爲我們沒有關係。我們要討論的是一九四四年三月二十五日，羅馬聖赦院發表的訓令。這條訓令指出在特殊情況下，沒有私下告明而給與聖事性赦罪的一般性原則。它說：「如果一個嚴重而緊急的需要，與滿全完整告明的天主誠命的重要性成比例，例如：如果不是因着悔罪者的過失，他們將長期缺乏聖事的恩寵並不能領受聖體。」

按照聖赦院的訓令，只有在一定的嚴重而緊急的需要條件下，可以沒有私下的個人告明。訓令尚舉例說明怎樣的情況可謂具有嚴重而緊急的需要；即爲了滿全完整告明的誠命，有人因此長時期不能得到聖事性的寬赦，同時也不能領受聖體。譬如在戰爭的時候，兵士由於人數衆多沒有時間個別私下告明，神父如果不給予聖事性的公共寬赦，他們將長時期沒有機會領受懺悔聖事，而且同時也不能領受聖體。這種情況含有訓令所說的嚴重和緊急的需要，神父可以不聽告明而公開赦罪，只是叮囑領受人下次應當告明現在所有的每一個大罪。戰爭只是一個例子，同樣在傳教區某種特別情況下，也可以施行這種沒有私下告明的聖事性赦罪。

有的神學家便問聖赦院的這條訓令是否可以應用到聖事的改良形式上去。這裡產生好些問題：在懺悔聖事的改良形式中，只是由於當時人數衆多，無法使參與者個別告明；這是否便構成訓令中所說的嚴重而緊急的需要，足以沒有告明而領受聖事性的公共寬赦呢？一九四四年的訓令假定領受人當時真實地準備私下告明，只是具體受到阻礙；而參與懺悔聖事的改良形式者，是否具有同樣的態度呢？……諸如此類的問題，神學家也沒有確定地完全答覆。總之，根據作者所知，有的神學家認爲改良形

式不是構成聖赦院所說的嚴重而緊急的需要，因此這條訓令並不解決懺悔聖事在改良禮儀上的困難。直到現在，作着還沒有見到神學家因了這條訓令而說懺悔聖事的改良形式面對特倫多大公會宣言的困難已經解決了的。

總結以上所寫的四點，我們發現我們集中討論的具有聖事性的懺悔禮儀，似乎爲一般慣常領受「熱心懺悔聖事」的集會與團體，並沒有重大的神學困難。除此以外，特倫多大公會議的法令，爲我們討論的改良形式，實在是一個不易勝過的困難。在這問題上，神學家尙沒有給我們滿意的答覆，也沒有解決我們的困難。

也許有人會這樣說，特倫多大公會議的時候，只是針對當時私下領受的懺悔聖事；大公會議並沒有想到我們今日改良禮儀中的形式。爲此，大公會議宣告的完整告明的天主法律，在我們舉行的改良形式中已經足夠遵守，只要參與者決定在下次私下領受懺悔聖事中時，將現在每一個大罪告明。這意見有足夠的神學價值嗎？教會當局會同意嗎？

結 論

我們這篇演講顯然並沒有解決懺悔聖事在改良禮儀上的各種問題：一方面我們在第一段中，將改良形式的種種價值提出；可是另一方面在第二段中，把來自特倫多大公會議的困難提出後而沒有滿意地答覆。對此種種，我們參閱的書籍與神學家的意見有限，也許會遺漏可以解決困難的重要的答案，希望有人能加以補充。不過，在懺悔聖事中，告明的真正意義與價值，神學家尙沒有清楚說明，因此尙待繼續研究。也許將來的神學會爲我們的問題帶來更大的啓迪。

(上接第四二〇頁)等，末了使很多人對於美國歷史中幾次較大的介入世局的動機失去了信任，結論便是：美國一向是貪得無藝的，嗜血如渴的，自我擴張的。關於節制生育的問題，教宗所出的「人類生命」通牒不但未得到正面的效果，反而引人對教宗的權威，及對性問題的一貫態度起了懷疑。那些學會了在性的問題上直截了當、無牽無掛提異議的人。每每會滑入懷疑其他基本傳統的寬路上去。最後在各大學裡對於限制個人行動的規矩日益難忍，對於學校與軍事行動的狼狽為奸有所覺悟，這一切使人對教育機構究竟有什麼社會角色的問題發生了新的興趣。結論無可避免的是：教育的作用從各方面來說都是鎮壓性質，並使人遠離自己或失去真我的，它是已成立的組織系統用來強迫人與之苟同。這樣一來，六十年代的經驗使一個極大的困難戲劇化地突現出來：如何懷疑並不信任某些制度，而能同時不讓制度所具體化的基本價值不受影響，而仍站立得住？

3. 六十年代中期的這種極端看法是頗消極的，它是受了馬克斯思想及大學裡所流行的社會學的影響。這種看法將各種機構視為無人性的存在，及互相玩弄權力的工具，並沒有任何超越性的旨趣。國家對於「自由」和「正義」既不關痛癢，教會所關心的也是不知厭倦地加增自己的財富，鞏固自己的權力，它的自謂代表上天意旨，不足取信於人。至於大學，不但不是大公無私的真理之家，揭穿了，也無非是資本主義系統的代辦人和僕役。

這類看法所引起的覺醒並不叫人傷心或起空虛感，反而令人輕鬆愉快，因為極端者認為他首次看到了事實的「真」面目及自己的敵人，也看出應該如何應付他們。另一方面，這個新起的極端派雖然很瞧不起美國社會的物質價值，但它本身就是物質透頂的：它將全部生活縮成政治鬭爭的各部門，鬭爭的目的和利益也無不在物質範圍以內。什麼「精神」、「倫理道理」、「人位」，雖然機械式地掛在口頭，但已無人相信。現在大家都知道，抽象的道理是一些團體利益的護身符；任何價值都無法在社會裡受人尊重，除非提倡和依附某一價值的人真能令人折服。

4. 認為政治可以解決一切問題的看法來的快，去的也快。這不但是因了政治上的許多失敗，還因為人再度發現，人不僅靠行動而生活。六十年代的後期於是忽然對神祕學，星象學，以及農民公社發生了濃厚的興趣。傳統文化既已失去人們的信任，許多人只好去大膽地(有時瘋狂地)建立一個全新的文化。吸毒便是這種嘗試的一種表現而使很多青年成了犧牲品。現在有的一個革命的夢是要把整(下轉第四六二頁)

良心的培養與懺悔聖事的宣講

韓德力神父講

導言

我想以兩句簡單而扼要的話作爲我這個演講的介紹。第一：我恐怕不能滿足某些在座聽衆們的願望，就是那些期望在這次研討中，能獲得有關懺悔聖事在牧靈及要理講授方面的所有問題的現成解決方法的人。如果在我們的教理課本上有一切問題的解答，那麼，要理講授比較起來，算是一件輕易的工作。但今天的情形並不如此！因着今日位格主義在神學、聖經及禮儀上的發展，它的原則也被應用到要理講授上去，因此，恐怕我不能夠準備一個「便當」——其中包羅一切——爲那些希望在此得到一切解決方法的人。第二：第二點與第一點相連，在這點上，我願意特別強調近數十年來在要理講授上所興起的重要改革。過去，要理講授常着重喜訊的內容，故此，要理課本便成爲主要的出發點。在這段時期中，我們有很好的教理課本，它對教義和整個天主教的制度，有着完全、清晰和合乎邏輯的解釋。稍後，因受到教育心理學的影響，要理講授開始把重點轉放在教授方法上，並強調教授方法應適合慕道者的年齡。

最近幾年來，又產生了另一個十分重要的改革，現在，我們更堅持在要理講授的工作上，必須從聆聽喜訊的這個人本身出發，而不再以喜訊的內容爲標準與起點。當我們引領一個人踏入天主的救恩史以前，我們必須先了解他本人，他的背景和他的個人歷史等。既然如此，我們從事要理講授的人，

現在似乎感到失去了保障。以往，當我們踏進教室之前，在我們的課本中，已爲我們準備好了一切的解答——這就是我們的「便當」——然而，今日却要求我們以聆聽者的本身爲出發點，並按他的程度予以引導，這樣的教授方法比以前的困難得多了。雖然所宣講的是同樣的喜訊和福音，但在方法上已有不同。

一、良心的培養：

一、何謂良心？

在我們討論良心的發展以前，讓我們先澄清這個問題——良心是什麼？

A 靜的看法：

對良心的傳統看法，過去因受到倫理主義的強烈影響而產生了一種靜止的觀念。

(1) 壞的良心：

有些要理教科書，對青年們解釋說，良心就是「在你之內的一樣東西」，它告訴你做錯了什麼。然而，這樣的看法，並沒有給與良心一個整體事實的描述。良心不只是在不好的行爲上勸告我們，同時，它也引導我們順從良好的行爲。除此之外，它不但在我們行動以後告誡我們，更重要的是在我們行動以前它所負起的忠告的任務。

(2) 良心是天主的聲音：

倘有某些教科書，把良心解釋為天主的聲音；它在我們的內心對我們說話，告訴我們甚麼可做，什麼不可做。這樣的說法，似乎過份強調天主是「道德規律」的賦予者。自然，我們並不否認人可藉着良心認識天主的意願，但天主的旨意除了在歷史中，它是不會單獨對個人顯示出來的；換言之，就是只有當人與整個人類團體真正交往時，天主的意願才會出現。

(3) 良心是理性，它判斷人的行為：

此外，還有在倫理神學課本上關於良心的另一種傳統說法，它說良心就是人的理性，它判斷人行爲的好壞。這種說法也不能代表良心的整體事實。其實，良心並非只是人的某一部份，或人的某種天賦本能，而是包括整個的人。

B 動的看法：

爲能給予良心一整體的描述，我們必須有一個動的看法。人是不斷地成長的，不論在身體上，智力上，感情上，精神和宗教上，人常在不停地發展。這個成長與發展的目的是個人人格的完成。在這成長的過程中，人意識到自己是一個人，並意識到在他內所隱藏着的力量與才能，他必須發掘這些潛能，盡力使之發展，藉着日常生活的行動，特別是在與別人的交往中，他可使自己的人格得到發展。

(1) 良心：

從這樣的思想形式中來看，良心就是在人類變化的過程中，人對自己的成長和他與別人的關係所願意負起的責任。

(2) 基督徒的良心：

在基督內的生命，給基督徒的人性發展加上另一個新的幅度。他了解自己是从天父的愛所創造的，並被召叫進入天父的聖愛中，爲此，他不必再汲汲於謀求自己人格在現世生命中的發展，但這並不是說，他要放棄自己人格的發展。相反，他了解自己是被天父所召叫的一個人，當他進到天父的愛情中的時候，他會找到人格的最後和最圓滿的實現。這樣，基督徒的良心，就是意謂基督徒的一切行動皆是指向天父永恆的愛。

二、良心：人性的中心。

A 良心表達出人的基本動力：

一個嬰孩完全以母親爲依靠，在這時期中，他只想知道那些行爲是母親准許的，那些是不准許的。但當他達到了懂事的年齡時，他便會發出許多問題，他很想知道「爲甚麼」必須這樣做而不那樣做？這正表示出他開始在事物中尋找「理由」和「意義」；而事實上，他是在尋求人生的目標。從此

以後，漸漸地他會發現自己的自由，並且，他將會明白使自己的生命完滿是他的一個責任。逐漸他又發現生命的基本法律，就是：「你是一個人。因着你的自由行動，你應當接受實現你自己的任務，並負起你自己的責任。」這個洞悉 (insight) 觸及個人人格的中心；也就是助人了解這一切的良知。

(1) 倫理行為：

從小孩子達到以上所述的洞悉程度，和自我了解的那一刻，可說他的倫理行為便開始產生，它是人追求價值的自由自主的行為，而那些價值是使人成爲人所必需的。

(2) 統一：

倫理行為影響整個人，人的行為不但受理智和意志的支配，成熟的倫理行為假定人各部份的漸次統一，情緒亦是影響人行爲的主要因素。我們必須極力強調，所有理智上的，身體上的和感情上的各部份是緊緊連結在一起的。因此，若將良心貶爲只是人的某一部份，或只是一種「認知」的本能，則是一項錯誤。事實上，良心不但助人了解善的倫理價值，同時善亦吸引人趨向它，這種吸引力來自我們的感情生活。

B 良心是回答外來呼叫的能力：

人的倫理行為表示出人了解他是被召叫成爲一個人，並負起他自己成長的責任的。然而，爲達到此目的，只有在與別人的交往中，也只有當「我」和「你」相遇時，「我」才能得到完滿的發展，而

「我」和「你」共同分享一個「我們」。

除了人的各部份統一外，尚有十分重要的一面：就是人對自己與別人之間的「交流」和「分享」的傾向，他發現別人也都是人。在這種分享中，人接受自己，也接受別人，並準備去愛別人。這樣，他能擴大自己的範圍，在別人身上認出那召叫並答覆它。爲此，他不但成全自己，同時也犧牲自己以幫助別人成長。

自由不是放縱：

在描述良心時，我們十分強調人的自由和個人的責任；在要理講授中，論及基督徒的倫理教育時也是如此。這往往會引起某些人的反應，認爲主觀主義和個人主義將會革除一切法律和行爲的規範。其實正相反，因爲良心的行爲就是自由和負起個人責任的行爲，這個人的責任包括在與人交往中對他人的答覆，他不會只關心個人的利益，在交往中，他被召叫以整個人去答覆；去幫助他人發展。自然，一些外面的規範爲指導人的倫理行爲常常是需要的。

三、良心的發展：

我們習慣把良心看作人的理性，因此，當人到了懂事的年齡時，便想良心也達到了完滿的功用。從以上的良心描述中，我們知道它是需要慢慢成長的，並且，它的成長與整個人的發展互相連繫着。在我們考慮人成長的各種因素之前，必須先注意到遺傳因素的重要，人一生下來便有某種自己的氣質，這氣質有其固定的遺傳的一面，爲此，它只可在某些範圍內改變。同時，在罪的心理學中，我們得

知人的體格亦非常影響人的行爲與良心。

在良心的培養中，首先我們應注意小孩子的感情生活。一個嬰兒完全依賴着母親，但當他漸漸長大時，他發覺自己的需要，並試圖使這些需要得到調和。因此，在家庭中會發生一些衝突，這些不可避免的衝突，若發生在一個充滿愛和溫暖的家庭中，它爲小孩子能有建設性的價值。相反，若產生在一個沒有鼓勵和不使孩子建立自信心的家庭氣氛中，則對小孩的心理有極大的損害，它會使孩子因受挫而氣餒，產生罪惡感而不再振奮。生長在一個充滿愛和互相信任的幸福家庭中的孩子，他會因受到鼓勵而自我接受；他有勇氣面對生命中的不幸；也會接受自己和別人的有限寬恕他人的缺失與過犯，即使在失敗中他仍不灰心。這一切都是進入基督徒生命的前奏。基督徒的生命是一個愛的生命，然而它也同時混合着罪和失敗的經驗。

四、倫理教育：

正如以上所說的，倫理行爲是人的行爲，是藉着追求某些價值而努力實現自己，並負起自己的責任的行爲。談到教育，我們便明白倫理教育觸及整個教育的中心。智力的、社會的、感情的教育只顧及人的某一部份，而倫理教育則幫助人發展他的一切潛能，使他達到人格的成熟，它主要在幫助並鼓舞人負起個人行爲的責任。

A 家庭生活的重要：

無疑的，爲奠定小孩子倫理行爲的第一個基礎，父母的責任十分重要。正如上面說的，最基本的

責任是創造一個充滿愛、溫暖和鼓勵的家庭氣氛。此外，父母需要有很大的忍耐，在他們注重孩子的生活秩序和良好的禮貌時，最重要的，是觀察孩子的好意，和重視他為完成父母的命令與希望所付出的努力，即使有不良的效果表現，也不該失去忍耐。

B 道德判斷的形成：

在到達辨別是非的年齡以前，小孩子要經過一段現實和客觀性的時期。這時期為逐漸培養小孩子的道德判斷是極其重要的，在此期間，父母必須助他一步一步地發現，為何一些行為是應該的而另一些則否。小孩子感情生活的成長在此期間也顯得特別重要，那時，他需要找到他被人愛的堅確信念，一個不感覺到個人價值的人也不能愛別人。當小孩子發出許多煩人的「為什麼」的問題時，父母應給他解答。在父母出命時，他們的命令應該是合理的，且不應當發自自我主義，自私自利和暴躁等。若是如此，很多時候孩子會由於恐懼而奉行，而使他的自信心得不到發展。

五、自由與良心：

良心是「我是什麼」和「我做了些什麼」的責任上的經驗；但我很難負起一些不是我自己的行為的責任，除非這些行為是由我個人自由完成的，才可稱為是我自己的行為，因此，自由的問題便由之產生。我們無法充份了解良心的功能，除非我們了解什麼是自由。人是自由的，這意謂着他有權力決定他自己生命的方向和存在的方式，這權力使他與地球上的一切存在有別。然而，他的成長不是靠着這出自內在需要的權力，而是因着他的自我決定，他是處在一個開放的境遇中，可以自由任意行動。

A 歷史上的情境：

但人經驗到他的自由是在一個非常特別和有決定性的歷史環境中：例如他是處在歷史上的一段特殊的時間中，某個指定的地方和固定的人類團體內。爲此，人的成長，他和別人的關係皆受這些具體歷史情況的限制。這些情境對人的成長既非有利亦無損害，他所居住的地方可以幫助他的成長，但亦可以是一罪惡的環境。他身處的團體可以是一群鼓舞他成長的人，也可以是一群傷害他的成長和阻礙他正常發展的人。由此可見歷史的環境亦影響人的良心，在人的自我實現和具體的歷史情況之間常有一種緊張的狀態。

以上的反省爲要理講授極端重要，若我們接受在要理講授中當以人本身爲出發點的原則，現在我們可明白主要是收集有關他歷史情況中的一切資料。如果他生活在一個從未經驗過愛的地區中，爲他要了解我們的「愛的喜訊」較爲困難。又如果在我們的教區中，有一個孩子是少年罪犯，他生長在一個罪的區域中，當他來行告解時，我們很難斷定他應負責到什麼程度！

B 行動的自由與存在的自由：

人的自由如何表達它自己？有兩個方向：就是在人的行動中和在人生命的基本抉擇中。前者稱爲行動的自由，後者稱爲選擇的自由或存在的自由。(Cf. Karl Rahner) 行動的自由意謂「自由」實踐在人的個別的、單獨的行動中：例如說「我今天要不要去參與彌撒？」選擇或存在的自由則觸及人的基本層次：它是表達出人的基本方向的選擇，這選擇需要人一生負起的，人不但是負起他自己每一

個行爲的責任，亦當負起他所成爲的那個人的責任，這人生的基本方向，決定在我們人格的最深層次上，影響我將來的個人行動，我可以說，我的行爲表達出我對人生的基本抉擇。當我因着「徹底的轉變」而成爲一個基督徒時，我是做了一個十分基本的與絕對的、改變我人生方向的抉擇，以後在我一生中所做的，將受到這抉擇的影響。例如，一個學生決定要攻讀醫學，他是做了一個基本抉擇。後來很多的行動——他進大學；接受多年的訓練，努力研究；經過多次的考試等等——這一切行動都包含在他的基本抉擇內，要求他一同接受。

上述的反省，對我們的牧靈工作頗爲重要，在懺悔聖事中，我們不應太注重個人的特殊行爲，而應該觀察基督徒生命中的基本方向，一個拒絕或改變其基本方向的行爲遠比一個特殊行動的失敗更爲嚴重。

二、有責任感的基督徒與自由的福音

在這篇演講的第一部份中，我們研究了良心與其發展。我們把這些觀念牢記在心，連同前幾篇關於罪與懺悔的演講，就可以開始研究這個問題：在要理講授時，我們要如何幫助信徒發展一個成熟的基督徒的良心？換言之，我們要如何幫助他度一個愛的生活？

1. 予人自由的福音 (The Gospel of Freedom)

由以上我們所研究的和所聽到的演講，我們可以這樣歸納起來問：如何幫助信徒過自由福音的生活？或者說，我們怎樣能助他步入一個與聖父有着自由的、個別的關係中？

我們應該注意，所謂「自由的福音」這種說法，在最近這些年來並不陌生，這是基督喜訊的中心，正如聖保祿在致迦拉達人書和致羅馬人書中所說：「基督解救了我，是為使我們獲得自由，所以你們要站穩……」（迦五：1）

梵蒂岡第二屆大公會議以為人的這種追尋自由之心來自天主，同時以為這是個人「歸化」和度基督信徒生活所必需的。大會強調教理教授的工作應對此特別注意：

「神父們所從事的工作與他們生活的目的，就是在基督內光榮天主。這光榮在於人自覺的、自由的、感激的接受天主通過基督完成的工作。」（司鐸的職務與生活法令2）

「因此，作為一個信德的培育者，他應從對他自己以及對他人的觀察中，看到每一個基督信徒在聖神的助佑下，按照福音精神，發展他自己的天賦，真誠的實踐愛德，努力趨向和把握基督已為我們爭取的自由。」（同上，6）

這說明教會已明文表示宗教教育應該是一種在基督愛的誠命中追求自由的教育。大公會議討論這個問題的章節，清楚的說明道德神學的基本改變與革新。我們有此可以引 *Maximos* 宗主教一段很有名的話：「我們的時代是一個思想成熟的時代，讓我們不要不經解釋就把許多規律強加到教友頭上，讓我們根本改變我們基督道德教育的方法：我們依舊帶着深刻的教條主義色彩，一切教育和基督信徒倫理，都應以基督為中心，教會的規律應該是引人成聖之路，而非遣責的語言。」（參閱 *Inform. Cathol. Int.*, 15 Nov. 1964, p. 24）

稍後教宗保祿六世又在「祂的教會」通諜中表示同樣的意思說：

「我們不能強迫任何人接受拯救的言論。這是一個非常的、愛的旅程，儘管人面對着它有重大的

責任，但對方還有絕對的自由加以接受或拒絕它。」(參閱 *Inform. Cathol. Int.*, 1 Sept. 1964, p. 11)

以上所引的幾段話很清楚的指示我們從事信德教育工作，在教導基督徒的道德方面，在培養基督徒的良心時，以及在一般的要理講授中所必須採取的方向。人的自由和個人的責任感應加以強調與尊重。這顯然的將會影響我們的進行方法。

二、徹底的轉變 (metanoia)：人最自由、最自主的行為：

信德的教育者在培養慕道者的基督徒良心以進入愛的生活中時，絕不可忽略慕道期「徹底轉變」的重要性。

他將來的信徒生活是以聖父為中心，或是以法律為中心，全要靠他「徹底轉變」的深度而定。

在慕道時期，教理講授者的工作不只是傳授教會的真理，最重要的是簡要的向他宣講基督福音 (kerygma)，引導他反省自己的生活，讓他認識並接受他本身的虛無，貧乏和脆弱，而需要外來的拯救。當一個人終於看出自己的貧弱和需要，而學着說：「基督我信賴你！」時，是他最痛苦也是最難下決心的時候。他這時的決定，恐怕也是他個人所下最深刻、最自由的決定。教理傳授者在這整個過程中，為慕道者所做的一切工作，都是為準備他單獨面對基督和天父的這一刻。這必須他自己去面對，沒有人能代替他，也沒有人能代他對天說：「好」。這是整個信德培育工作的中心而它的深度，也將影響將來個人宗教生活的深度。

除了經過歸化，再沒有其他通向基督宗教的道路。歸化是個人存在的一個全面轉變，歸化的決定不是個人在理解某些真理後，在理智上有所取捨的決定。這是發自人的內心，是個人最深刻、最自由

、最全心全意的決定。

如果歸化只是個人看法的改變，不可算是慕道期所要達到的目的。而且，即使這包含生活的改變，如果這改變只達到個人的情感層，這也不算是真正的歸化。同時我們也不能把一個人在道德行為上的改變，看成是他的歸化。真正的歸化應當是這個人全心全意的，自發自動的，經過深思熟慮的決定歸向天主，且由此在回答天父對他的召喚時，他覺察自己的存在和生命的意義。

從以上對「歸化」的分析，我們可以看到兩點：一是理解，二是行動。在召人趨向聖善的天父的光照之下，人必先真切的了解他自身的貧乏和罪過，進而坦誠地反省，勇敢認錯，真心悔改，俯首接受自己需要拯救的事實。但這還不够，知行相隨，跟着而來的應該是決心告罪補過，開始新生活的另一頁。這個決心自然在乎當事人自己，不過，教授教理者也應該提醒他痛改前非（如施洗若翰所做的）。當然這不能出於要對方守教規的動機，而是幫助他回答基督對他個人的召喚。所以這最後的決定不下則已，一下必然要出自個人心靈深處的悔過遷善。這樣我們可以說，成爲一個成熟的基督徒的第一個基礎已經奠定了。

慕道期是基督徒的童年：

慕道期好比是人類成長過程中的童年期，如果在童年期忽略了某些使人正常發展的主要因素，當孩子長大後，他會顯得不成熟。同樣，在慕道期中歸化若不是真正來自人的自由和基本層次，則不會度一個成熟的基督徒生活。

三、愛的法律與恐懼的法律：

倘若基督徒的生命是一自由的生命，是個人與天父間的關係，那麼，信德的教育者的任務，便是幫助慕道者建立這關係，他們要避免過份的強調法律和外面的規則，否則，慕道者所建立的，不是「我與天父」的關係，而是「我與法律」的關係。以上所說的思想，是今天教授要理的一般趨向，它更着重態度，而不是技術和方法。我們要理講授的出發點，和使整個訓練沒有恐懼的陰影存在的，必定是「愛」。若我們把傳統的基督徒道德的教育方法，與今天的作一普遍的比較，我們可說，以前我們要理講授的出發點是公義，現在則強調愛和我們與天主間的基本關係。以前教授要理是依據恐懼的法律，現在則根據愛的法律。我們把以上兩種趨向所強調的重點簡括為四點如下：

A 恐懼的法律：

- (1) 你是被天主所創造的，你隸屬於祂，你是祂的受造物；祂是你生命的主宰。
- (2) 因此，你應當守祂的誠命。
- (3) 如果你不守誠命，你便犯了罪並反對天主；祂會懲罰你，因祂是你的主。（煉獄或地獄）
- (4) 如果你要救靈魂，你當小心躲避罪惡，若犯了罪，應用基督為你預備好的方法——聖事。

B 愛的法律：

- (1) 天主因愛創造了你，祂愛你和你的弟兄，召叫你與他們成爲祂的子女，祂是你們的父親。

(2) 父親要求你以愛還愛，並把愛的喜訊帶給他人，告訴他們天父如何愛他們。

(3) 當你在行為上對天主的愛的召喚沒有答覆時，基督——我們的長兄，召叫你悔改，並補贖你的罪過。

(4) 基督不斷臨在於我們中，祂給我們留下幾個愛的標記，在其中我們能與祂相遇——這就是聖事。

比較：

以上兩者皆述說同樣的道理和福音，但不論怎樣，因着它們在不同的兩面上極力強調，故此，在基督徒的行為和良心上，產生兩種完全不同的效果，讓我們比較兩種法律及其效果如下：

(1) 關閉的態度與開放的態度：

恐懼的法律，由於過份強調天主是主以及救靈的重要，使基督徒只關注自己，他很少或完全不關心別人，所以，他們沒有開放的態度。其實，這樣的態度不是一個真正的基督徒所該有的。

另一方面，愛的法律促使基督徒關心別人的需要，在他人身上看見基督。因此，他對別人和別人的需要開放，這才是真正基督徒的態度。

(2) 失望與信賴：

恐懼的法律使基督徒產生灰心和失望，因為他發現他自己處在嚴厲的法律——這法律建基在天主的公義上——和自己的軟弱之間，當他經驗到他自己身上的罪惡衆多時，他更會因灰心失望而離棄天主。相反，愛的法律為基督徒是鼓勵。經過整個的要理講授後，基督徒認識天主是他的父親，天主首

先愛了他。甚至當他經驗到自己的軟弱時，他會因此而得到鼓勵。對天主發出信賴。

(3) 悲觀主義與樂觀主義：

恐懼的法律使人對他的將來產生悲觀的看法，由經驗中他知道他不能避免罪過，很多的基督徒——特別是青年——因此而離棄宗教信仰。

愛的法律却能叫人發生自信，並對將來有樂觀的看法，它鼓勵人為他的弟兄們服務。當他跌倒時，失敗時，他面對的不是嚴苛的法律，而是天父的仁慈，召喚他回頭改過。

(4) 一無所為與積極行動：

一個在恐懼法律中受訓練的基督徒，他必充滿驚懼之情，缺乏自動自發，不能為自己做任何的決定，凡他生命中的抉擇，皆依賴神父替他出主意，因為他處於嚴厲的法律之下，害怕犯任何微少的過失。

愛推動人積極行動，基督徒的生命是一個愛的冒險，其中包含着某些冒險的行為。對這些行為基督徒自願負起責任。

(5) 聖事「物」與「相遇」：

過去對聖事的解釋，因太着重邏輯及系統，以致把聖事制度化，物化（就是把聖事貶為物），失去了在聖事中的人的價值——人的答覆。

現在，新的趨向重新回復聖事的原有價值，說出聖事是信德的標記，人在其中與基督相遇。

四、基督徒的良心與天主聖三：

教理講授接下來的的工作，就是繼續幫助慕道者培育正確的基督徒的良知，並如何成爲一個有責任感的教友的正確觀念與態度。我們前面已說過，大多數教友以爲基督徒的生活就是忠實的奉行教規和領受各種聖事。在這裏，我們應該再三強調，基督徒的道德觀應該是個人自主自動的以愛響應天主愛的召喚的觀念。

(1) 以天主爲中心：

我們的教理講授應以天主爲中心，而不以法律爲中心。天主聖父自動的創造了我們之後，基於愛又遣發基督來拯救我們，祂到現在依然不斷的召喚我們，給我們力量以愛還愛。所以，人各自在他所處的環境中，時時聽到天主愛的呼聲；他以基督的愛去愛他所接觸的人，以便發展自己，使自己成爲堂堂正正的成熟的基督徒。

過去的教理講授着重解釋教義和當守的誡命，因此，只建立了個人與法律的關係，却不會建立個人與天主的關係。無論如何，如果我們現在堅持以天主爲教理講授的中心，則我們的慕道者必定會了解到他對天主的回答應該是愛。同時，基督徒的生活不只限於恪守教規，也是在愛中追尋天主的活。

(2) 以基督為楷模：

我們不只從耶穌基督身上認識天父，同時也認識祂的人性。耶穌的一生，沒有一刻不是全心接納天父和人類的召喚，祂時時處處都準備以愛圓滿地回答天父和人類對祂的要求。

教理講授者，與其為慕道者制定死板的規律，作為他們行爲的規範，不如教他們學習基督的一切，以基督爲他們生活的楷模。因爲基督就是理想、就是典型。我們的工作是要訓練慕道者不時向耶穌看齊，不時在爲他人服務中，在聖神的指引下，探求天父的意旨，而不必關心自己的一言一行是否合乎教規。

(3) 聖神的指引：

聖保祿在致迦拉達書信中堅持：一個基督信徒必須「與聖神同行」並「接受聖神的指引」。我相信這是在我們培育基督信徒良知的工作上，忽略了許久的方向。過去我們過於強調良知所表現的理性化的行爲。其實我們個人響應在我們內心的聖神啓示才是最重要的。當時耶穌作決定時是聖神在領導祂，給祂力量；聖神自然也會同樣的對待我們。使慕道者一開始便自覺或感覺到這點，這是很重要的。他們應該一開始就深信聖神是他們成熟的基督信徒的工作者。

我們應該教這些慕道者學習辨認聖神的標誌。聖神藉着整個基督團體說話時，那些居於領導地位的人就代表祂；平時，祂通過日常生活所發生的小事對我們有所默示。

有基督作楷模，聖神作領導的一個以天主爲中心的要理講授，會培養基督徒的良心對法律和愛作

評價。他將了解愛是基督徒生活的中心，外在的教規只是幫助人實踐愛，因為我們人不是時時處處都心智清明的。

要準備一個人在實際生活中按照這些原則生活，比訓練他按照法律條文生活要難多了。他在這兒所需要的就是責任感。他必須學習自我判斷和個人負責。

五、學習負責任的思考：

無疑，教理講授者必須給人講解教義，但師生之間應該不只是單方面的知識傳授，學生永遠是被動的接受。教師應該幫助學生自己思考，這樣才能把這些教理加以消化，而轉化為他們自己的思想和信念。一般人最容易犯的毛病是教者常給予學生過多的資料，却從來不要求他思考或咀嚼所聽到的道理，更不問他們是否將所學的付諸行動。教員應該以具體的生活實例來考驗他們，同時鼓勵他們自己作決定和選擇。我們應該記住，只在思想上明白一項真理並不足以使他成爲個人生命的一部份。思想上通明以後的一步是付諸行動，這才是最重要的一步，而這往往是作爲一個教理講授者的挑戰所在。他必須在這時候引導他的學生自己思考，坦白的自我檢討，看看所學的教理到底有多少對他還只是公式或規條。讓學生發現每一項特殊的教義其實與他們最基本的徹底轉向很和諧。當然，要體認這一點必須先啓發個人的獨立負責的思考。

這樣的工作要求是比較高的，而且也比較不易做到。因此，我們要時時警覺，不要因爲班上「聽話學生的唯唯諾諾」而感到沾沾自喜。我們通常都喜歡看到別人順從的反應。其實許多事實證明，那些難纏的學生，往往是思想比較獨立，後來也往往能建立個人的信德的。

六、學習對行為負責：

許多教友以爲「負責任的行為」和服從規誡是同一回事，於是一個有責任感的人就只是一個服從的人。但現在我們都知道，我們要訓練人獨立思考，在生活中的任何情況之下，按照他個人的基本信德（由聖神啓發與指引）自己判斷，這就是我們所說的一個成熟的基督信徒，一個身心都成熟的人，知道他的生命和一切行為的意義是什麼。也從日常生活中體察一切愛的要求而自主自動去響應。

這就是我們所要達到的目的。但我們知道，至少許多人都承認，從不能百分之百成功。Ligeia神父說：一個人從小到大，需要二十年才算長大成人，爲什麼要成一個成熟的基督信徒，就需要較少的時間呢？所以我們不可灰心，却當提高警惕，確認引導慕道者走上負責任的、自主自動的道路，是培育工作中正確而基本的一步。

爲做到這點，我們就不能把自己限於神學和哲學的名詞之中與教室的小天地裡。要學習負責的行為，就要學習如何在實際生活中與人建立直接而深厚的關係，隨着與人交往能力的增長，我們也增長了了解別人的能力，和體察別人的需要，更能自主自動去滿足這些需要。人應該培養樂於助人的慷慨精神，但這不能只是空言，而必須有實際的行動以吸取實際的經驗。

我們對慕道者的教導應出於真誠，應從實際生活中抽取實例討論，這樣學生才能設身處地去體會其中的道理。

生活教育與我們傳統的教條教授有何不同呢？最大的差別是過去教條式的教法，在還沒正式開始以前，已經先給人一種心理壓迫，而且這也是一種強迫接受；現在，我們主要是啓發慕道者去理解，

把握和判斷一個實際的情況，這樣就促使他運用理智和情感，對這個具體的情況作創造性的分析與組織。這種方法表示我們對人最基本的驅策力——他的自由——的尊重。

這樣一來，基督信徒的良知就慢慢培養起來了。這時我們可以清楚的看到兩個特點：一是對方開始學習把一切真、善、美與愛歸於基督，並承認這一切來自基督。二是他慢慢覺得不但有責任轉化自己，也有責任藉着基督的愛去轉化他所接觸的人。同時，在他徹底轉化的過程中，我們可以清楚的看到知與行兩方面的滋長。這裏的行是包括個人性質的行爲與社會性質的行爲，這樣，成熟基督信徒的良知的另一個基本因素——屬於社會方面的——也就產生了。儘管這是一項很緩慢的發展，但如果我們以爲教理講授在這時可以結束，那就錯了。

七、革新我們的生活：

其實，甚至在我們提到培養我們的慕道者或青年人之前，最重要和最急切的乃是「自我治療」(medice, cura teipsum!)。教條主義深入了我們每個人的思想、行動、我們的精神生活與神學之中。無論我們怎樣精通理論，說得頭頭是道，但若不誠懇的檢討自己，那麼我們將永遠不能成爲真正有責任感的、成熟的基督信徒的培育者，可以在生活中實踐自由的誠律。我們一定要努力從生活中、精神上去體驗基督藉以釋放我們而成爲天主兒女的自由誠律。

道貌岸然的神父隨處可見，我們也時時見到他們在講道，卻一點也不提福音。(我們實在應該承認這是我們自己的錯。)他的講道常常提醒教友們守本份，他所製造的是一群驚恐的信徒，不是在愛的誠命中生活，而是在恐懼的誠命中過日子。他們不能作獨立負責的思考與行動，無法自作決定，樣

樣都要靠教規或神父的指示，他們是過着一種無風浪、沒有冒險的基督徒的生活，也可能是一種沒有愛的基督徒的生活。

第二部份結論：

在第一部份的一般良心及其發展的研究中，我們明白了如何由要理講授來培養基督徒的良心。接着，我們又進到第二部份——基督徒與自由的福音，「自由」是天主賜人的恩惠，在要理講授中，我們必須尊重它。聖保祿曾極力強調這一點，梵蒂岡大公會議及教宗保祿六世亦極力勸勉我們這樣做。要理講授者應當引導慕道者走向「徹底的轉變」——它是來自個人的，完全自由的抉擇。

當人從心底產生「徹底的轉變」後，要理講授的進一步發展，是依據愛的法律來訓練慕道者，使他慣於以天主為其生活的中心，以基督為他行為的模範，天主聖神為他一切抉擇的引導者。在我們的教授方法中，主要的原則是激勵慕道者個人獨立思想，及推動他積極行動。但如果牧靈工作人員或要理講授者，不先革新自己的生活和思想方式，而仍滯留在形式主義中，或他的行動很少發自個人的自由，則他不可能達到上述的目的。

三、懺悔聖事和牧靈工作：

導言：

從第一部份的研討中，我們明白了良心及其發展，並得到了一些普遍的原則，根據這些原則，我

們知道在要理講授中，如何去培養一個成熟的基督徒的良心。現在我們要討論一個更實際的問題；就是我們在教區的具體環境下，如何改善懺悔聖事的實施。對這問題，我們首先分析在道德訓練中的現狀，及如何準備教友行懺悔聖事。由這問題中，我們可提出以下幾個討論的題目：

1. 小孩子告解的適合年齡。
2. 如何復興告解聖事。
3. 在臺灣教會內如何發展一個新的思想，並使它實施在懺悔聖事中。

二、現有狀況之分析

當一般的基督徒說到「好教友」時，他們有怎樣的看法？我以為我們應先分析人們對所謂「好教友」的一般意見；然後，再討論今日教會在懺悔聖事的實施上對這點反省。對我們的心理狀態和實行分析以後，我們要繼續提出來討論的是：有關基督徒的良心培養，以及懺悔聖事與牧靈工作的實施。

A 一般人所謂「好教友」是什麼？

首先，我們看看一般教友（可能也有神父或會士）對於「好教友」的觀點是怎樣的。

(1) 我們常常根據一個人的宗教活動或遵守教規的程度來斷定他是

否是個好教友，却不問他對基督的信德如何？

在一般教友的心目中，一個好教友，就是主日參與彌撒，嚴守教規的人。當然有人要爭論這只是一種說法而已，至少神父可以從這些行為上看到真正信德的象徵。但是，另一方面，正因為這種思想影響了我們的牧靈工作；甚至教理講授，也不注意個人的真正信德，而只重視外在的宗教行為和遵守教規。

無疑的，這些教友過去接受的宗教教育是這種思想的根源。過去宗教生活不是個人歸化耶穌基督的生活，而是對於教規，天主誠命的服從。這種過份強調外表領受聖事（一般稱為聖事主義 *sacramentalism*）和表面服從教規（稱之為法律主義 *juridism*）不但破壞了一個好教友的形象，同時這將成為他了解宗教生活「堅忍」、「歸化」等基本觀念的阻礙。

「堅忍」在許多人的心目中，不外是堅持固守規律誠命，尤其是宗教禮拜的規矩。如果特別強調外在的行為，那內在日趨成熟的內修，勢必被忽略而擱置一邊。（無怪時下那些正在成長中的少年，一旦發現基督徒生活缺乏生氣和沒有讓人發展的機會，就一個個都對我們敬而遠之。）

尤其重要的是：歸化的觀念被看成是對於教規（包括聖事）的遵行與服從，卻沒有幾個人了解這是他們生命中的一個重要步驟，改變他們整個的存在。

當然，我們並不是說所有的教友都沒有真正的信仰。我們也相信隨着歲月的增進，真正的信德也曾從這些脆弱的觀念與方法中培植起來。但過去整個重點都放在外表行為上卻是毫無疑問的。而且，我們的牧靈工作，也在不知不覺中受到這種思想的影響。外表的行為變得如此重要，我們幾乎以每年領洗、領聖體、以及告解的統計數字來衡量信德了。神父一年一年的埋首於增加數字，殊不知這樣一來，在不斷地求量的增加而不求質的改進，真正的信德也就被我們過度重視教規而犧牲了。

(2) 模糊的「歸化」觀念：

不只是教友，甚至非教友都覺得我們對「歸化」的說法愈來愈模糊不清了。教友從外表上看來，只是那些在星期日要望彌撒，而且還得服從許多教規的人。因此，「歸化」或是成爲一個基督信徒，就是使自己服從教會所制定的那些教規，和使自己歸入這些所謂「熱心教友」群中。

在現代的社會裏，這不太可能（可能完全不能）吸引非教友。教友給他們的印象就是「履行教會給他的責任」的人。這正阻止他們進一步探討福音所傳天主，我們的父親召喚我們每個人接受祂的愛的喜訊。他們只覺得教會要收服他們，卻不知道歸化的召喚，正是使我們趨向最圓滿的自由與最高的自我發展的召喚。他們以爲作一個基督信徒就是幼稚的歸服；殊不知教會爲他們提供的是成熟的人性和愛的基督徒生活。

教友的法律主義竟使非教友這樣歪曲了基督的宗教的真正意義。

(3) 法律主義破壞了我們和基督的關係：

綜觀道德的法律主義，總覺得好像人是因着自己的義務而得救的。如果他做了教規所要求的一切，那麼他就做了足以使自己成義的事，於是他就有一個「好教友」的「好良知」。

這樣的基督信徒已不再覺得有被拯救的需要，覺得他已經以他的宗教行爲賺得他自己的救贖。這樣一來，他也就屬於聖保祿所說的法利賽型的人了。在和這些人接觸中，我們也偶然發現，就是在他的心目中，對那些「不遵守教規」的人，他們也會以這種偽善的法利賽人的觀念來判斷這些人。

可是那些自覺不能遵守教會這許多規條的人，他們又怎樣呢？他們往往得不到任何支持，覺得自己是被遺忘的。有些教友甚至因而放棄他們的基督信仰，認為自己因為不能遵守教規而不配屬於那個已獲救的圈子。

外教人看到基督信徒所遵行的那許多規條，有些不免知難而退，放棄作基督信徒的念頭。

這種情形，和福音所說的天主召叫所有的人；人相信基督而得救的情景是多麼不同。我們蒙召去愛，同時也從天主那裡獲得愛的力量；失敗的人更聽到天主改過遷善的慈音。

B 近年來所行的告解聖事：

許多地方的神父都同意近年來辦告解的教友越來越少了，而且來辦告解的人一般都缺乏告解聖事應具備的真心痛悔。

告解聖事正面臨着危機。其實，我們可以說，危機並不是在告解聖事本身，而是強烈的反映着法律主義的告解行為。

現代的人，尤其是年輕人，覺得按既定的公式來控訴自己的罪行，而自己却沒有絲毫悔意，實在是一件沒有意義的事。現代人特別重視真誠，除非告解時對他來說是一項真誠的痛悔，要完全改變現在的生活方式，而翻新他的信仰生活，否則，他寧可不去告解。

有些告解只着眼於形質 (material) 的缺點和形體上的觸犯規誡，卻沒有一點心靈上痛悔前非的意念，你不禁懷疑他到底有沒有罪？

我們以為這無疑的是對告解聖事的一種貶謫。這是在教理訓練時，以道德法律主義培養個人「良

知」的結果。

讓我們仔細尋求在教理講授中所犯的錯誤何在。

一、告解被視為一種責任、本份。

許多教友都以為每年至少告解一次，是他們應盡的責任和本份。於是，當他們去辦告解時，他們第一是遵守法規，除此，他們一點也不想這是個人的懺悔，與聖寵、個人生活的改變有密切的關係。第二他們做因為這是一項必須完成的任務。也許在完成任務之餘，他們對這合法的行為還有一些什麼希冀。

這樣一來，他們當然不會想到他們這是對一個關愛的、寬宏的、他們所得罪的父親說話，只以為這只是教會對他們的要求。於是告解變成一項公式化的行為。在任何一項純粹公式化的行為中，人是不會把自己交出來，坦誠面對天主的。日子久了，這種為滿足法規的表面行為就慢慢取代了發自內心的真信德行爲了。

我們不能說這種告解完全沒有價值。至少它還是出於個人自願，不是被父母或學校老師逼出來的，個人自發自動的行為。但是形式主義到底大大的減少了它的價值。

二、告解的目的是守教規多於「徹底的轉向」：

如果告解被看成一種責任，那麼促使人去告解的動機，首先就不是意在「徹底的轉向」或改過遷善，而是教規，赦免就變成一種合法的宣判，清除教友的任何罪惡和准許他從頭開始。當然，這種行

爲就絕不可能是和寬宏的天主的神交了。告解的人也許很誠心的在控訴自己，但他這樣做，並不指向生活中的任何改變，也不是歡躍的回歸天主，承蒙寬赦和履行他對天主的愛。這只是一種加在個人頭上的法令，一次完了還有跟着而來的……。這裡也看不到個人的因素，教友們在重復了幾次之後，慢慢地喪失勇氣，最後終於結束了這種完全失去信德的奧秘，只是一種法律化的行爲。

三、告解的內容使告解的人面對法律而不是天主：

法律主義不但影響告解的動機、目的，同時更嚴重影響告解的內容。

許多教友並不是對着天主省察自己的過錯，而是對着誠命省察自己。於是我們常常會發現一些人所告的罪狀是順着天主十誠的。

似乎一般人最愛指責自己的，是天主或教會所定的最形質化的罪狀。而且，人在告這種罪狀時，是完全依法奉行，似乎這和他個人的生活毫無關係，更沒有一點悔過的意思。

但是，如果告解不和個人生活聯繫起來，這告解也不是一種真誠的悔過；如果人跪下來懺悔時，却想着自己在另一個世界，做着與現實生活完全無關的事，那麼他們作爲基督徒的生活該是怎樣的一回事呢？他們距離若翰洗者所要求懺悔的目的，相去又何止千里呢？施洗若翰要人懺悔以跟隨耶穌，從日常生活中證實徹底改變個人的態度，以便印證基督的愛。

結 論：

總結以上所說，有關一個好教友的定義及現代人對於告解的看法，我們可以這樣說：不錯，我們

離開基督所傳的福音很遠，法律主義與形式主義深入我們的思想界，同時也在很多方面支配了我們的宗教實踐。如果情況確實如此，則我們所處的情況和耶穌基督所面對的情形相差無幾。那時祂也要向當時存在的罪惡挑戰，向自由自主的人傳播福音，並以祂自己取代當時的教規。

因此，我們可以說我們的目的：培育成熟的基督信徒。這就要從人的自由入手；從他們能自主決的接受或拒絕的能力上着眼，給他們介紹愛的誠命。促使他們察覺自己是一個人，受天父的召喚以分享祂的愛。他自發自動的響應這愛的呼喚，應該是他一生的重大決定，由此他不但和天主，同時也和他人建立了友愛的關係，帶着耶穌基督和天父的愛，他可以隨時助人愛人：這就是我們所說的向一個有責任感的基督信徒介紹愛的誠命。

(上接第四三二頁)個的人類社會舉起來，將它放入一個更好的地方，過程中有些人會跌落出去，那是無暇顧及的。現在稍具敏感的人莫不有筋疲力盡，滑稽可笑，張皇失措，杯弓蛇影等的感覺。這都是十年來蠻橫的，緊張的，無控制的變動所造成。在可見的制度上變動也許不大，並且受到控制，但在人的思想，信念，價值觀，理解，及期待上所有的變化的確非同小可。這裡不得不坦白地承認：沒有一個遺傳下來的價值現在不被懷疑，並且不公開地受到權威人士的否定。在這種局勢下只有很少的人能承受這種整體的和迅速的轉變。

5. 梵二大公會議以後的教會歷史只是一個更廣大的現象中的特殊個案而已。像在其他文化階層一樣，人們忽視教會的內在意義，而全神灌注在可見的變動上。以神學來說，目前還很難知道，大公會議以後的神學究竟被「大眾」的要求侵蝕腐化到什麼程度。所謂的要求就是每部神學著作必須比它前面的一部更大膽，更敢說話。此外大眾所期待的，是神學家必須對以往的傳統不斷地予以剔剔，而對任何新的更改都能找出理由予以支持。這樣，一些重大的神學變化還沒有時間加以消化，新的變化就又接踵而至。由這一角度來看，才會發覺，六十年代瘋狂式的生活所造成的最大損害便是深度或內在性的喪失：那些緊緊把握，深深內在化的價值，那種懂得慢慢體味生活的本領，以及收斂心神，尊重傳統，原來傳統是人防禦時與及社會壓力的主要堡壘之一。

6. 狂熱和天真非常接近。六十年代許多天真的想法和人生觀，最後須由那些無信而多疑的智識份子負責，是他們使青年學子尋求意義的飢渴得不着飽飫，而被迫到反文化的垃圾堆裡去找營養的替代品。

今後的十年內，將要發生領導作用的，是那些經過六十年代之火鍛煉出來的人。這是指那些在種種不正常的表現之下看出其內在的理由，而仍有充足的資源保持自己立場的人。在教會內大約將有一個「宗教」的復興，人們對祈禱，靈修，紀律，個人的罪，及通往天主的路，將會重新感到興趣與關懷。外表雖然尚未顯露，但時間可能已經成熟，將會有一次新的歸正高潮及修道生活的復興。對於反文化及新左派做出的種種極端將會有一種激變和反應，那些曾為這些運動所吸引的人會改變他們的態度。很多其他的人會簡單地開始尋找堅實可靠的東西來代替過去十年中的那些幻想。教會生活果真再度復興的話，比較保守的修會將比那些改革過的修會更受人歡迎，因為後者的生活方式和一般的在俗人士已沒有多大區別。(下轉第四六頁)

編 後

無論是教會以內或教會以外的人士，對於舊約聖經裡的某些戰爭的報導，特別是那些殘殺的事件，常會感到很大的困擾。本期第一篇文章「古代東方的聖戰」要在舊約的時代背景裡看那些困擾人的問題，而希圖給予一部分的解決，那就是舊約裡的人和事也都是時代的產兒，並不因天主的干預而違逆人性，或跳出自己的文化圈，殘酷便是有罪人性的特點之一。舊約聖經有些地方的字面意義能引人把天主誤懂成殘酷的暴君，但若將上下文的含義，文化脈絡的影響，以及聖經整體的內容合起來看，便不難發覺，殘酷和戰爭是人的罪惡所造成的後果，離天主越遠，戰爭和殘酷便越多；離天主越近，戰爭和殘酷便會逐步減少。

依撒意亞先知的特徵簡括地來說，是針對着人民講「遺民」的神學，所謂的遺民是指那些在大部份人紛紛拋棄不可見的盟主——天主的時候，依然信賴天主，而終於完成了天主救世計劃的那一小部分人，因此依撒意亞強調按照信仰而生活的必要；在天主方面，則指出祂的崇高神聖，以及祂的忠誠無貳。種種有關默西亞的預言可說就是這兩個基本神學觀點的具體表現。本期第二篇文章所詮釋的三篇預言是依撒意亞先知書中最有名、最美麗的一部分，所謂的厄瑪奴耳之書（依七——十二章）。這些預言將未來的救主由其誕生至其大功的完成，以極美的圖像和言詞刻劃出來，使人對這救主——嬰兒的傾慕之心油然而生，在耶穌聖誕節以前捧讀這些篇文章及其詮釋，能加增神修生活的深度。

信理欄的一篇「動盪中的教會」，可以當一篇反省文字來讀，在这一切飛躍前進的時代裡，教會

不能不跟着大家一齊飛躍前進。但若只是動，從不靜下來想，來反省、難免不發生迷失方向的危險，末了會弄到本末倒置，始終不分的地步。本文作者 H. de Lubac 神父的聲望及他在近代天主教神學裡所有的特出貢獻給我們保證，他不是開倒車，也不是否定目前各種新趨勢所帶來的好處，而是要我們革其所當革，守其所當守，在安定中求進步，以謙沖的胸懷奮發進取。這種寧冒多人之大不韙而說出心頭實話的作風的確是一代學者應有的風度，非常令人景仰。我們除對他的語重心長表示了解和體貼外，也願在神學的領域內求新、求行、求穩、才算不辜負作者及譯者的一番苦心。

靈牧欄的「司鐸在臺灣的社會聲望」一篇，曾以英文發表於一九七〇年的「輔仁學誌」的法商學院之部。今由黃寶陵小姐譯成中文，讓本刊讀者對這一重要問題有所透視，相信為認清今後傳播福音的方向是不無小補。這裡願順便提一下同一作者顧浩定神父最近所完成的另一著作：「一九七〇臺灣的價值體系」。這一本一百多頁的書花費了非常可觀的金錢和心血，為我們作了一個深具神學意義的社會學研究。原著是英文，中文譯稿已大體就緒，希望中文版不久能與讀者見面。介紹齊墨曼教授的「耶穌—基督、史實—宣道」這部書的作者是耀漢小兄弟會的陸英祺兄弟，他目前在德國波昂讀神學。齊教授一面寫，陸修士便一面譯成中文，再寄到輔大神學院來校對出版。全書譯完出版後，將是一部非常有用的神學參考書。本刊本期出版時，將正是英祺兄弟回臺晉鐸的前後，我們特此向他及其家人致以最誠切的祝賀。

本期第二部分繼續登載本年一月所開神學研習會的三篇演講詞，這樣給全部研習會的資料作了一個交代，只有韓德力神父的一篇尚缺底稿的第二部分。在韓神父公事忙碌，馬不停蹄的生活中能給我們寄來講稿的第一部分已屬難能可貴了。這篇講稿原是英文，而和為貴神父的一篇原文為西班牙文，

它們能以中文在本刊發表，得力於本院的幾位同學，即簡惠美，劉賽眉二位修女，及張雪珠小姐。我們在此向她們致謝，並祝她們將來在譯著工作方面，為我國教會有更多的貢獻。

編 後

(上接第四六二頁)

以上所說的「宗教復興」究竟要到什麼程度還很難說，歷史最會捉弄人，越想與它親近，越易受它愚弄。

在各大學校園內將要再度興起的，不是老式的保守主義，而是在甘迺迪總統就任以前曾一度統治幾座重要大學的對講理和詭辯的崇拜。這一風氣不一定在思想上拋棄以往的一切主張和決議，但任何事，只要略顯勉強或天真，就不會被人看在眼里。果真如此，很多倫理的，甚至高貴的價值將會伴隨着時興的，熱狂的貨色，不分清紅皂白地一同被擯棄。不過大學的性質就是如此，它常受着經過考驗的獨立思潮的支配。

至於給六十年代製造並爆發了很多炸彈的種種政治及社會問題，將要繼續存在下去，不但不會減輕，大約還要加強。宗教復興，以及青年一代再度愛講理詭辯，對這些問題都不會有多大貢獻。為很多人，六十年代所給的最耐人尋味的一個教訓，也許就是這一點：政治社會問題，以及所牽連的戰爭，還在一般人所能控制的能力範圍以外。

參閱：J. Hitchcock: "What Really Happened in the 1960's?",

America, May 1, 1971. pp. 449-453.