

神學論集

于斌



10

輔仁大學神學論集

第十號

(一九七一年冬)

目錄

聖經	
論若望福音中的「人子」	夏其龍……四六七
新約的神職觀念	夏偉……五〇三
信理	
寇恩近著「不能錯誤？一個探討」	張春申……五一五
倫理	
基本抉擇與倫理生活	金象達……五三五
神修	
教會第一位女聖師——聖女大德蘭	房志榮……五四三
牧靈	
主日與現代人	R. Guardini 著 狄剛譯……五五一

祈禱需要特別的時間嗎？

資 料 室……………五八〇

書 評

十誡研究的新發展……………

王 敬 弘……………五八一

聖經考古學……………

房 敬 榮……………五九三

編 後……………

……………五九七

卷三（第七號至第十號）總目錄……………

……………五九九

聖經

論若望福音中的「人子」

夏其龍

序

筆者選擇研究關於若望福音中人子的問題，其動機是爲了要認真探討耶穌的自稱人子和我國歷代帝王的「天子」這稱號有何區別；同時也願觀察與我國歷代神話中的神仙降凡與自天降下的「人子」有什麼不同；並進而分析一下中文用「降生」這兩個字究竟能否把 Incarnation 的字義全部表達。否則，我們是否該苦心孤詣的去找尋另一個詞？抑懷著削足適履的精神委屈地接受這個西方神學的名詞，而在用中文表達時費一些工夫附加上西文來註釋？我偶然想到在福音中並沒有 Incarnation 這個字，而猶太人的一神主義思想是絕不易接受人是天主的學說，那麼，他們怎樣接受了這個奧跡呢？從這一點來看，覺得研究「人子」這問題或許可解答這疑問。因爲若望福音的作者似乎在這稱號上帶有一個深遠的意義，可使猶太人明白這奧跡。因而我油然而生起一個期望；希望對「人子」這觀念研究清楚一點之後，能給國人找到一個方法來表達「聖言成了血肉」的奧跡。

關於聖經的藏書，在羅馬宗座聖經學會的圖書館內十分完備，可謂應有盡有。所以對參考書籍毫無困難。然而在中文編寫時却有些不便，因爲聖經的中譯本，其文法結構及文字表達的方法，用字的次數，時態 (Tense)，形式等和若望福音的希臘原文有些出入。譬如「人子」這稱號在希臘文中只出現過十三次，但照思高學會的中文譯本，却有十六次（因爲在若十三31、32、人子之代名詞，以

中文表達時多用了三次)。其他的字如 *subdo* 在中文分譯爲「高舉」(若三, 14, 8, 28) 及「舉起」(若三, 14, 12, 32, 12, 34)、*Katabaino* 譯爲「下來」(若一, 51), 「下到」(若五, 4), 「降下」(若三, 13, 六, 33, 38, 41, 42, 51, 58) *anabaino* 譯爲「上去」(若一, 51), 「上過」(若一, 13), 「昇到」(若六, 62, 21, 17) 等。在這種情形下, 我只好根據希臘原文來作標準。不自量力地下了這番工夫, 但願讀者接納這點微誠。

第一章 引言

中國經典中的「人子」：人子這名詞，屢見於我國經典中，並不是一個專有名稱。禮記曲禮上「百年期頤」一句的疏中有謂「人年百歲，不復知飲食寒暖氣味，故人子用心，要求親之意而盡養道也。」這裏的人子是人的兒子的意思。但亦有解作他人之子的：如左氏春秋、宣公第十二年中記有：「知季(知莊子)曰：不以人子，吾子其可得乎？吾不可苟射也。」

又孫叢子、執節篇這樣說：「是言太甲在表，不明乎人之道，而欲知政。」這人子之道即是孝道。史記，晉世家又有這樣的記載：「里克等已殺奚齊悼子，使人迎公子重耳於翟，欲立之。重耳謝曰：負父之命出奔，父死不得修人子之禮待喪，重耳何敢入？大夫其更立他子。」重耳以未盡人子之禮爲名而拒絕返晉，可謂是一種堂皇的政治手腕的託辭。

舊約中的「人子」：聖經中「人子」這名詞，出現不下一百七十多次。舊約、新約幾各佔半數，但這名詞亦不全是特有名稱，而且含義亦各有不同。舊約共用了八十八次。其中厄則克耳先知篇佔七十八次。其他十次是：戶籍紀一次(廿三, 19)，聖詠三次(八, 5, 八十, 18, 一四三, 3)，德訓篇一次(十

七，29），依撒意亞先知二次（五一，12，五六，2），及達尼爾用了三次（七，13，八，17，十，16）。除了公元前二世紀編輯成的達尼爾先知書中有一次（達七，13）似乎有特別的意思外，其他的地方「人子」亦如中國經典中的用意一樣，不外是指「人類」或「有死的凡人」罷了。例如：

聖詠 八：5——「人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？」

一四三：5——「人子算什麼，你竟懷念他？」

用「人子」來指「有死的凡人」的如——

德訓 篇十七：29——「人子也不是不死不滅的。」

依撒意亞十五：12——「你怎麼還怕那有死的人，怕那命如草芥的人子呢？」

厄則克耳先知連篇累牘的「人子」亦只是指人或先知本身罷了。

但達尼爾七：13中用的「人子」却不是指「人類」或「凡人」：

「我看見一位相似人子者，乘著天上的雲彩而來。」

依上下文看來，這「人子」指的是至高者神聖的子民，末世的以色列。一方面指特選的民族，另一方面則指默西亞君王。所以「人子」的稱號在這裏包含著人民和民的首領的意義。

猶太傳統中的「人子」：在猶太傳統中有兩本文學作品對「人子」這名詞賦有一種特別的意義。這就是公元前一世紀寫成的「哈諾客」和公元後第一、二世紀才寫成的「厄斯德拉四書」。

哈諾客是亞當後第七代的聖祖。因時與天主往來，活到三百六十五歲時，被天主提升上天去了（參閱創五，24，德四四，16）。他的歲數剛與一年的日數相吻合，而他又是被天主提升上天；故此二事便

使他成爲一位傳奇人物，因而產生了很多有關他的神話和傳說；直到新經時代還沒有被人遺忘。宗徒們講解道理時亦曾提起他（參閱猶14；希1，5）。

「哈諾客」一書共有一百零八章。其中第卅七至七十一章是談論關於「人子」的三個比喻。第一個比喻（38—44章）論及將臨的審判和一些天文秘密。第二個比喻（45—57章）論及天上的法庭和「人子」。第三個比喻（58—69章）論及聖人的福樂和特選者的審判。這書描述「人子」爲陪伴天主的天人（四六，3），他在天地被創造前已經存在（四八，2—3）是義人的後盾和萬國的光明（四八，4）亦是最高的法官（六一，8）。他毀滅惡人（六一，1—5），統治一切（六一，6）而義人將被拯救並與人子同吃同睡直到永遠（六一，13—14）。至於第七十章和第七十一章中「人子」只是指哈諾客本人罷了。①

「厄斯德拉四書」是產生於公元後第一、二世紀的猶太作品。有些人選認爲它是基督徒的作品。全書十六章，敘述公元前第六世紀的猶太王沙耳提耳（Sethar）（參閱厄三：2編上三：17），的七個神視。第六個神視描述一個偉人要從海中昇起。他是先存的默西亞，來與異教人戰鬥（十三，12，39，53）。這個偉人和「人子」的觀念很有關聯。②

新約中的人「子」：在新約中，「人子」這名詞共用了八十二次。除了四福音中的七十八次外，宗徒大事錄中僅出現一次（七，56），致希伯來人書中一次（二，6）和在默示錄中出現的兩次（一，13；十四，14）。在新約中「人子」是耶穌用以自稱的專有名詞。從來沒有別人用這名詞來稱呼他。唯一的例外是斯德望殉道時，用「人子」這名來稱呼耶穌：「我見天開了，並見人子站在天主右邊。」（宗，56）致希伯來人書中所提及的「人子」是引用聖詠（八，5）來映射耶穌：「人算什麼，你竟顧念他？人子算什麼，你竟看顧他？」（希二，6）

默示錄中所提的「人子」是達尼爾先知所說的「人子」的兌現。「似人子的一位，身穿長衣」(默一，13)「似人子的一位，頭戴金冠」(默十四，14)

在四福音中出現的七十八次中，對觀福音共六十五次。若望福音只有十三次。我們若將對觀福音中的六十五次「人子」予以分類，可以分成三組。

(一) 人子在世上的活動：

「人也來了，也吃也喝。」(瑪十一，19；路七，34)

「人子也是安息日的主。」(谷二，28；瑪十二，8；路六，5)

「人子在地上有權柄赦罪。」(谷二，10；瑪九，6；路五，24)

「人子不是來受服事，而是來服事人。」(谷十，45；瑪二十，28)

「凡出言干犯人子的可得赦免……」(瑪十二，32；路十二，10)

「那撒好種子的人就是人子。」(瑪十三，37)

「人們說人子是誰？」(瑪十六，13)

「人子來是為尋找及拯救迷失了的人。」(路十九，10)

(二) 人子要受苦受難：

「人子沒有枕頭的地方。」(瑪八，20；路九，59)

「人子也要在地裏三天三夜。」(瑪十二，40)

「人子將要被交在人手中，為人所殺……」(谷九，30；十，33；十四，41；瑪十七，23；廿，18；廿六，2、

24、45；路九，44；廿四，7；廿二，22)

「人子也要受他們的磨難。」（瑪十七，12；路十八，31）

「人子必須受很多苦。」（瑪八，31；九，12；路九，22）

「用口親來負責人子？」（路廿二，48）

(三) 「人子」將受光榮及再次來臨審判：

「直到人子來到時。」（瑪十，23；路十二，40）

「在今世終結時也將是如此：人子要差遣他的天使。」（瑪十三，41）

「將來人子要在祂父的光榮中同祂的天使降來。」（瑪十六，27）

「人子來到自己的國內。」（瑪十六，28）

「人子由死者中復活。」（瑪十七，9）

「人子坐在自己光榮的寶座上……」（瑪十九，28）

「人子的來臨也要這樣。」（谷八，38；瑪廿四，27、30、37、39、44；廿五，31；路九，26；十二，8；廿一，27）

「人子的記號要出現在天上。」（瑪廿四，30；谷十三，26）

「人子坐在全能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。」（谷十四，62；路廿二，69）

「將來人子爲這一世代也是這樣（徵兆）。」（路十一，30）

「人子日子中的一天。」（路十七，22、24、26、30；十八，8）

「立於人子之前。」（路廿一，36）

關於「人子」這稱號，對觀福音沒有劃一的用法。有時一本記載某事實時用，而另一本記載同一事實時却不用。今舉四個很明顯的例子：

谷八：31「人子必須受很多苦。」

瑪十六：21「他必須上耶路撒冷去……受許多苦。」

× × ×

谷十：45「人子不是來受服事，而是來服事人。」

路廿二：27「我在你們中間却像是服事人的。」

× × ×

瑪五：11「幾時人爲了我而辱罵迫害你們。」

路六：22「幾時爲了人子的原故，人惱恨你們。」

× × ×

谷八：27「人們說我是誰？」

瑪十六：13「人們說人子是誰？」

學者們從這些例子，作一結論說「人子」是耶穌常用的自稱，故此常和「我」相混用。但他們的另一結論則說對觀福音的作者們對「人子」這名詞只作實錄式的報導，並沒有給這專有名稱特別的注意。③

若望福音用「人子」只有十三處。比起對觀福音中的平均次數來說，是用得最少的一部（瑪廿九次，路廿三次，谷十三次）。但若望對於「人子」這稱號却有非常深遠的含義。所牽涉的問題，十分廣闊、深奧。很多學者簡直說「人子」是若望福音中最大的主題；比「聖言」這主題還重要④。並有所謂「人子基督學」(Son of Man Christology)。又有人以若望福音中的「人子」與瑪爾谷福音中的「

默西亞之秘密」(Messianic Secret) 相比^⑤。而實在若望福音中的「人子」所牽涉到的觀念如：上升、下降，舉起，受難，升天，被印證，現在性的末世觀，新默西亞觀等，確含有很深奧的神學思想。現在僅將該十三處福音逐一分析、句解，然後再作一個結論。

第二章 若望福音中「人子」的分析和句解

①若一：51「你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來。」

學者都一致認為這句聖經顯然是指創世紀中雅各伯所見的異像。「(雅各伯) 夢見一個梯子直立在地上，梯的上端直達天際，天主的使者在梯子上，下來上去。」(創廿八，12)

在創世紀的希伯來文中，「天主的使者在梯子上」句中的「梯子」是用第三位代名詞「他、它」的，照文法說，可指梯子或雅各伯。故此有人說，若望福音在引用這段古經時，以「他、它」為雅各伯，並以「人子」代替了雅各伯^⑥。雅各伯是以民的先祖，是理想以民的表記。耶穌既然是新以民理想的實現，所以用「人子」來和雅各伯相比是很恰當的^⑦。

從「你們要看」、「天開」、「在人子身上」這些句子中，我們可以看到天父、人子和信衆的關聯性。若沒有信衆(你們)，「天開」便毫無意義；若沒有人子，天神不會上去下來，亦不會發生「天開」的事；而若沒有天父，更不會有「天開」和天使的上去下來。

福音要表明的意思是耶穌與天父有無形而密切的溝通；世人藉着祂便能與天父合而為一，故「人子」是天人之間的橋樑，永遠和暫世的交合點^⑧人藉着祂便能與天父合而為一。另有很多學者認為這句中的「天開」和「天使」是耶穌受洗的暗寫^⑨，因為與其他福音中所記載耶穌受洗的情境很相似。

如：「忽然天爲他開了，他看見天主聖神有如鴿子降下」（瑪三，16）、天裂開了，聖神有如鴿子降在他上面」。（谷一，10）

②若三，13「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子。」

在地上的「人子」是從天降下的，而仍在天上。這是「降生」的道理。沒有人上過天，但爲了人能享見天主，基督却願意從天降下。這下降不像在天空顯現那般簡單；而是實在地降入人間的塵埃中，這種降下，曾被先知屢次預言過，亦是耶穌的使命。耶穌在地上能給我們說天上的事，乃因他來自天上而仍在天上。

耶穌升天後，聖保祿曾說：「說他上升了，豈不是說他曾下降嗎？那下降的，正是上升超乎諸天之上，爲充滿萬有的那一位。」（弗四，8—10）。聖保祿明知耶穌從地上升了天，所以他能清楚地解說，那曾下降而現已在天的耶穌。

有些學者認爲這整段福音是耶穌親口說過的話；所以說「沒有人上過天，除了……人子（我自己）」是表示耶穌自己曾上過天。故一些解經學者便認爲這是證明耶穌先存（*pre-existence*）的好證據；而且與「聖言在起初就與天主同在」（若一，1）和「他來到了自己的領域，自己的人却没有接待他」（若一，11）的主題相符⑩。

另一些解經學者則認爲這段話並非耶穌親口說過的原文；而是已摻入了初期教會在耶穌升天後證明耶穌升天的證言。因此，這句話的意義是耶穌已升天了，但在祂之前却没有人上過天⑪。

筆者則認爲第二種解法較近原意。因爲這句話的重點並不在「上」而在「降下」的人子⑫，所以

「上過」這問題並不含有重大的意義。有些學者更肯定認為「沒有上過天」照希伯來的語法表示「只有人下來過」而已^⑬。這段福音，不單將「人子」的身份表明，而且涉及祂使命的特質。「人子」所帶來的訊息是從天上來的，但却要在地上將這啓示公開普傳。「人子」包括由上而下的一切神恩，亦是一切神恩的本身。故凡與「人子」結合、相聯的人必能「由上而生」（若三，7）。耶穌特別提出「由上而生」這點與尼苛德摩談論，大概基於他是猶太人的師傅吧。因為這論調正好打破猶太人心目中的自以為有亞巴郎，梅瑟、依撒意亞便不用「人子」也能升天的觀念^⑭。

⑬若三，14「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來。叫凡相信的在祂內得永生」。這段聖經引用戶籍紀記述梅瑟豎立銅蛇救治以民的史實。「梅瑟遂做了一條銅蛇，懸在木竿上；那被蛇咬了的人一瞻仰銅蛇，就保存了生命。」（戶廿一，9）。這事的主題在於銅蛇」、「懸在木竿上」、「瞻仰」、「保存了生命」、四點上。福音用這事實作比喻時，它的重點也有四個：「人子」、「被舉」、「相信」、「得永生」。

有些學者認為梅瑟的銅蛇就是人子——救世者的預像。而部份學者却認為蛇是「救世者」的預像。關於的禍太過重大，再不可能成爲救贖的表記^⑮。

但對「瞻仰」的重視却是一般學者都贊同的。「瞻仰」和「希望」、信賴有很密切的關係；而「生命」和救贖的觀念是分不開的，所以戶籍紀的瞻仰銅蛇而保存了生命和這裏相信「人子」而得永生是很對稱的比喻。

另一些學者以戶籍紀中「瞻仰銅蛇」爲最重要的關鍵；但若望福音引用戶籍紀時，却只提出了「

高舉蛇」，而沒有說「瞻仰銅蛇」。這是說「高舉」包含了戶籍紀中的「懸起」和「瞻仰」的兩個因素。所以他們下結論說，這段福音引用梅瑟的例子，並不是要以銅蛇和「人子」比較；却是在「高舉」的動作上作一比較。

以前很多學者都以懸銅蛇的木竿來比喻十字架。但在這段福音中並沒有提到木竿；若勉強在這裏將木竿和十字架混為一談，似乎太牽強了^⑥。即使現在，仍有很多學者以戶籍紀中的「懸在木竿上」這句話當作預兆耶穌被釘十字架和被舉起來的事實。但事實上，在阿拉美語中，「懸」字毫不包含被釘和被舉揚的意義，所以，這一說是不通的。若望福音中用「高舉」兩字來代替原文的「懸」字，並不是文字上的同義字，而是特意借用這意義而應用到耶穌身上。

這裏「人子」的被舉起是指耶穌的被釘。但這意義並不是從銅蛇懸在木竿上的比喻而來；却是從若望福音別處的指示而知的。「當我從地上被舉起來時，便要吸引衆人來歸向我。祂（耶穌）說這話，是表明祂要以怎樣的死而死。」（若十二，32-33）

「人子」的被舉起來並不單指被釘在十字架上，而且同時表示被提升到神前的意思^⑦，因「被舉起來」是一種繼續不停向上提升的動作。離開這世界時，正是歸向天父的時辰（若十三，1）。這上升的動作的過程就是先被舉在十字架上，然後從死者中復活，最後才被提升到天上，直至「升到我的父那裏」（若廿，17）。只有以這廣義的「被舉起來」，我們才能解釋耶穌曾說的話：「當你們高舉了人子以後，你們便知道我就是那一位」（若八，28）。因為在耶穌被釘時並沒有人認出祂是「那一位」；只有在祂復活、升天後才被認出來（若廿，28）

在馬爾谷福音中「人子」的受難和受光榮是分開的。但在若望福音中，這兩個觀念却在「被舉起

來」這句話中同時表達出來了。而且這種「被舉」也能使凡瞻望信賴祂的人得到生命、救恩^①。

「人子應照樣被舉起來」這句中的「應」字，是福音中多次重複的觀念^②。受難，被舉，甚至受光榮都是應該發生的事情。這並不是命運註定或仇人的必然行動，而是神對人的愛、神派遣他的獨生子入世的結果；藉着人子的被舉起來而建立起信仰和救贖的核心^③。在瑪竇和路加福音中曾屢次提及「凡高舉自己的必被貶抑；凡貶抑自己的必被高舉」（瑪十一，23；路十四，11；十八，14），人子正應驗了這原則，祂既自抑，從上降下，因此他也應該被舉揚。

至此便產生另一個疑問；究竟人子應被誰舉起來？在對觀福音中人子的受難和被釘是人類的作爲；而復活、升天是天主和耶穌自己的作爲。但照若望福音的論調，「被舉起來」包括被釘和復活、升天——是同一的事實，也是人與天主一同作的事。因人類將耶穌舉起在十字架上時，也光榮了天父（若十三，31）；而天主的「被舉揚」也在於被釘十字架上；因爲人子是天主又是人。

④若五，26—27「就如父是生命之源，照樣祂也使子成爲生命之源；並且賜給祂行審判的權柄，因爲祂是人子。」

在希臘原文中，這段福音中的「人子」與其他十二處不同。在這段福音中「人子」的人字之前沒有冠詞。爲了這一點，聖經學者們曾費盡心思，用各種方法來解說。部份學者認爲對於人所共知的稱號，有時可省去冠詞^⑤。另一學者則認爲，有無冠詞並沒有多大分別。在若望福音中有時只爲了措辭的關係，故意省去冠詞，例如「耶穌」、「猶達斯」、「伯多祿」這些名詞，有時用冠詞，有時則不用；在若十，36及十九，7中，對「天主子」這詞也省略冠詞^⑥。所以有些人更直截地說這段中的「人

子」的「人」字是福音編者所加上的^②。

後一見解所引用的理由涉及很廣；超越了冠詞的爭執而成了爭論若望福音中的末世觀的問題。在若五，21—26中，「子」的權能和作爲並不限於在末世審判的事上，當前的事上亦可施行。——「時候要到，且現在就是」（若五，25）。但在若五，28—29中所說的却是將來末世審判時的事情。若五，27的「人子」一詞却夾在這兩段不同末世觀的福音中間。所以這些學者所提出的問題是：究竟是編者加上了末世審判者（五，28—29）這一段來解釋「人子」這一詞，以免和若五，21—26所論的「子」有所衝突？抑或連若五，27中的「人子」中的「人」字也是編者所加添來引出他的末世審判者呢？（若五，13）^③。這種只藉神學的推論來強說五，28—29，甚至五，27中的「人」字是編者所加添的，未免有些牽強。事實上，我們可將若五，19—30作爲獨立的一段。雖然由26至30節這五節中換了三次主詞——26節是「子」，27節却是「我」，在文法結構上並沒有密切的聯繫，但却表現出一個神學的中心思想：耶穌便是天主子、人子^④。

有些人認爲沒有冠詞便不是專有名詞「人子」，而是普通的名詞「人的子」了。而天主子獲得審判的權能是因爲祂也是「人的子」，是他「取了血肉」的賞報。況且人類的審判是對天主尊威的敬、對罪過陪禮的行爲，必定要從人類本身發出來才行^⑤。

有些人認爲沒有冠詞，這「人子」便不是名詞，而只能是一個表示質量的形容詞。它形容「子」是天主與人之間的中保，是叔恩的源泉，因而是審判者。但很多人反對這種說法。他們認爲初期的基督徒對「人子」的觀念正是末世的審判者；若望福音沒有理由在這裡避而不用「人子」的稱號。他們爲了堅持自己的這種見解，便說在這段福音中沒有加上冠詞的必要。因爲在文理上，那專有性已很明

顯，不再需要冠詞來使他成爲專有名詞^②。
 對冠詞的爭論雖然沒有達到一個妥協的答案，但在這段福音中却很明顯地指出耶穌就是一位審判者，是末世的和現在的審判者。

⑤若六，27「你們不要爲那可損壞的食糧勞碌，而要爲那存留到永生的食糧勞碌，就是人子所要賜給你們的，因爲祂是天主聖父所印證的。」

這段福音說明了「人子」與人、及聖父的關係^③。

(一)「人子」要賜給人永生的食糧，雖然在希臘原文中「要賜給」(δοσῆναι)這字是在將來時態，但却不是指最後光榮來臨的時刻。天主賜給人的永生食糧是「自天降下」(若三：13)而由人子親自分配的。這不單是一種未來的賞賜，而實在是從那時便開始的。這段福音的後文很明顯地解說耶穌便是「自天降下來的食糧」(若六，41)，他要賜給人的是祂的肉(若六，51)，這即是聖言的血肉(若一，14)^④。那將來時態是指信仰祂的人將要領受聖神；因爲在那時耶穌還沒有受到光榮(若七，39)所以聖神還沒有降下^⑤。

(二)「人子與聖父有密切的關係——聖父印證人子；人子因聖父的印證而賜給人永生的食糧。在希臘原文中「印證」σφραγισσεν是在過去時態。這過去時態的「印證」，不難使人想起以前耶穌曾被印證過的事。若翰洗者曾作證說他看見聖神降在耶穌身上(若一，32)，這便是印證的例子。但過去時態也可用來表達先知般的確定性；即是以過去時態來描述將來的事情，藉此表達這事情的確定性。這種筆法用於追述以往在某時期預言要發生的事情；而追述的時候，該事情確實發生了。在

這段福音中，「印證」的過去時態若表示先知般的確定性的話，這印證便是指耶穌的被釘和復活，以若望福音的術語來說，便是「人子的被舉起來」³²。

這節福音，有人認為與前後文義不能符合，必定是編輯者所加添的。他們舉出的理由是：

甲、第27節中所說的「勞碌」和第28節中的「做」大有分別。

乙、話題從「永生的食糧」轉到「做天主的事業」也沒有什麼連貫性。

丙、第30節中的問話，假定耶穌會要求他們信祂，從這一點看來又與原文不合。

丁、第34節中說的「主，你就把這樣的食糧賜給我們罷」。好像反和27節能完美地吻合。

戊、另一點小疑難是：在27節中很容易會到文中所說的「人子」便是耶穌本人，但後來在若十

二，34反有人問「這個人子是誰？」似乎有些前後不能相顧³³。

因這種困難，步特曼 (Bultmann) 便認定27節中從「人子」起這下半節是編者所加上的。

事實上，所提出的這些疑難的理由相當充足。不過，我們若將若六，26—40整體當作對「生命之糧的言論」來看，也能解說得很完滿；聖父印證了人子，人子因而賜給人生命之糧；梅瑟的「瑪納」是天上來的食糧的預像；只有由天降下的人子才是真正的天上的食糧；這人子就是這生命的食糧，為得這神糧唯一的途徑便是信從耶穌。

⑥若六，53「我實實在在告訴你們；你們若不吃人子的肉，不喝祂的血，在你們內便沒有生命。」

由前文中猶太人彼此爭論的「這人怎麼能把他的肉賜給我們吃呢？」（若六，52）和後文中三次重複的「我的肉，我的血」（若六，54、55、56）可以肯定地說這裏的「人子」便是耶穌的自稱³⁴。在鄭重

聲明這種聳人聽聞的言論時，用「人子」來自稱頗不乏特殊的意義。真的吃喝耶穌本人的血肉這一點當然要清楚地說出來；但表明耶穌人子的身份這一點却是一個更重要的關鍵。這裏耶穌用「人子」的稱號來表明自己是生活在世上的啓示者，本身已是審判者，但仍等待着被舉起來³³；吃喝「人子」的血肉爲得生命，爲能藉着分享那自天降下來的人子的人性而能「由上再生」³⁴。

⑦若六，61—62「這話使你們起反感嗎？那麼如果你們看到人子昇到祂先前所在的地方去，將怎樣呢？」

在若望福音中「看到」這個字常有很特殊的意義。有人認爲這裏「看到」這個字是表示「神視」、用宗教的眼光去了解一件事。他們認爲第63節說的「使人生活的是神」這一句話，正好表達出「看到」是一種「神視」、是天主賦給的特別能力。門徒們因聽了耶穌的話而起反感，是因爲他們沒有看出耶穌的真正身份³⁵。

「昇到」這兩個字究竟有什麼意義呢？在希臘原文中「昇到」*anabaino*一字也常用作「上耶路撒冷」的「上」字³⁶。那麼這裏是表示「上耶路撒冷」去受死、犧牲？抑或表示耶穌復活後的立即升天（谷十六，19；路廿四，51；若廿，17）或復活四十日之後的升天呢（宗一，3，9）？有些學者認爲是若望福音故意留下模稜兩可的地方，好使人以不同的眼光看出不同的效果：由信者看來是死後的升天，是保證他們自己信仰的好事；由不信的人看來，是上聖京去，沒有什麼奇特³⁷。

不過在若望福音中「昇到」一字和人子連在一起時，少不了也有「降下」*katadaino*（若一，51：三，13）這個字；在第六章中（33、38、41、42、50、51、58節等）到處都提起「從天降下來的食糧」。所以筆者

認爲這裏的「昇到」一詞的含義並不是專指耶穌復活後的升天或上聖京而言，而是再次說明「人子」的「降下、上升」的觀念。重複表明「聖言成了血肉，居於人間」的奧跡。故此面對「不是由血氣，也不是由肉慾……而是由天主生的。」（若一，13）聖言，當然不能只靠「肉」來明白，而要靠「神」和用神視去了解——「使人生活的是神，肉一無所用」（若六，63）

但步特曼却說在若六，62中沒有「食糧」*Food* 這字，所以和前面說的「降下來的食糧」的「降下」沒有關係。Dwight Moody 反顧他說：在第六章中「人子」與天上升、來的食糧是二而一的；在62節中沒有用「食糧」這字並不表示與前面所談的沒有關係，而是因爲「人子」將自己賜給人時，祂能自比爲「食糧」，但當祂「上升」到父，到以前所在的地方時，却不能自比作「食糧」了⁴⁰。

④若八，28「當你們高舉了人子以後，你們便知道我是那一位」。

在這段福音中，「人子」和「我」的連用，很容易使人看出人子便是耶穌自稱。

「你們高舉了人子」這「高舉了」*Exalta* 有什麼意義呢？說起來不外有兩個可能：

甲、解作「提升了人子於光榮中」，或

乙、解作「懸釘了人子於十字架上」⁴¹。

若依第一種解法，這種提升便是信服耶穌，並於心靈上奉祂高於一切。在這情形下，他們（猶太人）當然會開啓神目，認出耶穌「就是那一位」。這一點和「誰若願意承行祂的旨意，就會認出這教訓是出於天主或是由我自己而講的」（若七，17）是同樣的道理⁴²。

若依第二種解法，好像與後來的事實不能相符。因爲許多人看見耶穌被釘，却沒有認出並相信

祂。不過，我們若以信者的身份來看，將這解作懸釘人子於十字架亦未嘗不可。因為受難、被釘是復活、升天必經的步驟，也正是藉著這行動而使人相信耶穌^④。

「我就是那一位」在希臘原文中是 *Ego enim* 直譯是「我就是」。這種奇特的詞句在若望福音中用了四次（八，24、28、58；十三，19）都含有神明身份的意味，和天主對梅瑟說的「我是自有者」*Ego sum qui sum*（谷三，14）有些影射作用^④。

⑨若九，35「你信人子嗎？」

這個問題驟然看來似乎唐突；但仔細想一下，便覺得很有意思。

復明的胎生瞎子被猶太人趕出了會堂，換言之，是與猶太教發生了嚴重的衝突。當他處於這艱窘的環境時，耶穌却前去用這問題來邀請他接受一個新的信仰。他並不一定懂得「人子」這稱號，但一起碼會明白「人子」是一個人，而也是人的希望^④。

在治癒胎生瞎子那段福音中，提到的是肉眼視覺的問題——「自古以來，從未聽說：有人開了生來就是瞎子的眼睛」（若九，32）。但當復明的瞎子追問人子是誰時，耶穌答說：「你已看見他了」（37）隨後更聲明說：「叫那些看不見的看得見；叫那些看得見的，反而成爲瞎子」（39）；這裏所談的却是超乎肉眼視覺的問題了。實際上，在這件事跡中有兩個奇跡存在；第一是開了瞎子的眼，第二是使剛復明的瞎子看出耶穌便是人子。當法利塞人還在爭論第一個奇跡時，耶穌已行了第二個奇跡；並藉此而施行「人子」審判的權力，宣判他們的罪過（11）^④。

在一些古希臘和拉丁手抄本中，這節中的「人子」被「天主子」代替。有些學者也支持說，在這

裏用「天主子」比「人子」更爲恰當；因與38節所述的俯伏朝拜更相合。而且在若望福音中，凡信耶穌的人都稱他爲「天主子」（若一，34，49；十一，27），而這福音的目的也是「爲叫你們信耶穌是默西亞、天主子」（若廿，31）。

但正因此，聖經學者如 J. H. Bernard 說：若原文是「天主子」的話，手抄者一定不會在一些版本上改作「人子」這特別的稱號。反之，若原文是「人子」的話，以上的理由却可使手抄者在有意無意之間將之改爲「天主子」^①，例如在第六章，伯多祿對耶穌說的：「我們相信而且已知道你是天主的聖者」⁽¹⁹⁾ 這句中的「天主的聖者，在很多手抄本中改成了「天主子」^②。

贊成原文爲「人子」的學者的另一理由是：因爲羅馬的39、40、41節所談的是關於審判的事，這與達尼爾先知所說的人子如審判者（達七，13）有着很密切的關係^③。

① 若十二，23 「人子要受光榮的時辰到了。」

這是耶穌榮進聖京後，受難被釘前，希臘人來拜見祂時，耶穌所說的一句話。在受難前祂用「人子」來自稱，並用「受光榮」這字來顯示受難被釘。其含義可分爲二：

甲、表示耶穌與整個個人的密切關係；祂的光榮也成了整個個人的光榮，在外邦的希臘人前說這些話，更表明他不分種族，願與整個人類休戚相關^④。

乙、表示「人子」受光榮的方式；祂藉十字架而受光榮^⑤。麥粒落地死後結出許多果實，這比喻是若望福音所獨有的^⑥。這比喻將死亡看成結果實必經的階段，和人子必須「被舉起來」——受難與光榮——有一樣的含義。

耶穌接受復活拉匝祿的那種光榮前，以「天主子」自稱（若十一：4），是用以表示代表天主聖父的身份；在這裏，接受這種光榮前，以「人子」自稱，是用以表示代表人類的身份⑤。

①+⑫若十二，34「我們從法律上知道：默西亞要存留到永遠，你怎麼說：人子必須被舉起呢？這個「人子」是誰？」

群眾所說的「人子」究竟是從那裏聽來的？是從達尼爾先知處來的，還是從耶穌的自稱聽來的呢？不過無論群眾對「人子」的認識是從那裏來的，他們所追問的是耶穌怎能是默西亞⑥。耶穌自稱為「人子」，但照他說的要被舉起來等等，使人懷疑祂並不是達尼爾所描述的默西亞的人子。他們想知道耶穌究竟是誰。若祂是要留到永遠的默西亞的話，那麼這必須被舉起的「人子」是誰？

群眾當然一方面清楚知道「人子」是耶穌的稱號；而且另一方面也看到耶穌好像是默西亞。他們原是將「人子」與默西亞分開的⑦但在這裏卻想將默西亞與「人子」合併起來。在這「默西亞要存留到永遠」和「人子必須被舉起」兩個條件下，使群眾掀起了一些疑惑。他們認為這二者是兩個條件。所以他們這樣猜測；或者「人子」不是默西亞，或者耶穌相反聖經。

這段聖經肯定「人子必須被舉起來」，也就是說群眾已知「人子」是耶穌的自稱，那麼還問「這個人子是誰？」有何意義？不是前後不接應嗎？由此看來，他們並不是想知道誰是「人子」，却是問「人子」究竟是怎樣的一個人，有什麼地位和身份？因群眾已知默西亞的身份和地位，他們現在想清楚明白「人子」的地位和身份⑧。好將默西亞與「人子」作個比較。群眾對默西亞只有一種光榮、堂皇的想法，故此不能接受真默西亞——耶穌，給他們的新想法。他們從未猜想到「人子」被舉起的時候

候便是祂受光榮的時刻^⑤。

⑤若十三，31「現在人子受到了光榮，天主也在人子身上受到光榮。」

耶穌在進聖京後與希臘人見面時說：「人子受光榮的時辰到了」（若十二，23）。當猶達斯離開最後晚餐的筵席而去出賣祂時，祂却說：「現在人子受到了光榮」（若十三，31）。在第一個情形中，耶穌好像沒有將榮進聖京的一幕擺在眼前，只是表示人子受光榮的時刻將到。在第二個情形中，明明眼前所見的是被出賣和受苦難，祂反倒表示這正是受光榮的時刻。

在猶太傳統中，人子是被公認有光彩的人；在對觀福音中，人子被認為是受苦難的人。若望福音却將這兩種看法熔於一爐^⑥。而事實上，耶穌是經過十字架的羞辱後才光榮地復活了。所以若望福音對人子耶穌的受難、死亡的看法是頗合情理的。

十字架並不是羞辱和無恥的記號，而復活也不是勝利和光榮的開端。因人子整個的生命都充滿光榮勝利。人子既是從上降下的天主子，所以人子的光榮實在就是天主的光榮。這裏的「天主也在人子身上受到光榮」，除了表示人子和天主不可分開的關係外，也表示耶穌以人子的身份所接受的這種光榮，實在也是天主聖父所願意的。

第二章 總論若望福音中的「人子」

從上章看來，若望福音十三處「人子」，都有它特別要傳達的思想。現在，讓我們將它們放在一起，把其中的意義綜合起來，以能對若望福音中的「人子」有一個更完滿的概念。

(一)「人子」爲天主的啓示，是人與神的交合點。「人子」並不單是一位凡人，一位先知，一位領袖；祂是「聖父所印證的」(六，27)並且是「自天降下的」(三，13)。對祂這特殊身份最好的證據便是我們能看見「天主的天使在祂身上，上去下來」(二，51)，使祂作爲人與神間的交合點。

(二)「人子」就是成了血肉的聖言。「人子」真是一個有血，有肉，有生命的人」(六，53)。但這個人却是聖言本身。祂是「自天降下而仍在天上的」(三，13)，相信祂便會得到永生(三，14)。祂現在生活在世上；但祂仍要昇到以前所在的地方(六，62)，並要承受光榮(十二，23)

(三)「人子」要受難而死；「人子」要如梅瑟高舉銅蛇般被舉起來(三，14)；要被人高舉起來(八，28)。這是指受難被釘而言。但正因這肉體的被舉，「人子」便受到了光榮(十二，23)

(四)「人子」賜給人生命。「人子」要賜給人永生的食糧(六，27)這生命的食糧就是「人子」本身的血肉(六，53)，凡相信的，「人子」都賜給他永生(三，14)

(五)「人子」是審判者。「人子」因父而成爲生命之源，並擁有審判的權柄(五，26)

(六)「人子」與父有密切的關係。「人子」能賜給人存留到永生的食糧，是因為「人子」是天主聖父所印證的。(六，27)。「人子」成爲生命之源，並擁有審判之權，均由聖父所賜予(五，26)。故「人子」受光榮，聖父也同樣受到光榮(十三，31)

(七)「人子」是默西亞、救世者和值得信仰的。「人子」是堂堂從天降下的光榮默西亞(一，51)，祂爲把天上的福樂帶給人類，故也要求人信仰祂(九，35)

以上的綜合，大概已能將若望福音中「人子」的輪廓素描出來；但「人子」的精神要在下面的三個特點中才能找到。這三個特點就是在若望福音中常和「人子」聯在一起的「降下」、「上昇」和「

舉起」三個動作上。

除了若廿，17，耶穌復活後，在墓前對瑪利亞說的那一次外，凡祂說起自己要「上昇」(一，51；三，13；六，62)或「降下」時(一，51；三，13；六，51)都是與「人子」有關的。而且值得注意的是：在說到「降下」、「上昇」時，從沒有用「天主子」這稱號。至於「舉起」這動作，更是和「人子」有關。在若望福音中，提到「舉起」這詞與「人子」有關。(三，14；八，28；十，32、34)的共有五次之多。

「降下」和「上昇」——在十三處所言的「人子」中，有三次說到「降下」和「上昇」。首先在若一，51「天使在人子身上，上去下來」，這一點表明「人子」是神人間的會合點；如雅各伯夢見的梯，是天地間來往的通道。但這近乎空間性的象徵，容易使人將「人子」誤解為一種工具，而忽略祂的神性。在若三，13却明白地表示這人子的神性。祂自天降下，但天上才是祂的家鄉。雖然祂仍要「昇到先前所在的地方去」(六，62)，很明顯地，「人子」是生活在世上的。這生活在地上的「人子」却要人明白祂是由上降下的。祂仍要上昇到祂由來的地方去，這一點只是為更加證明祂是由上降下的。換言之，便是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」(一，14)。「人子」降下、上昇的目的，在祂論生命之糧時(六，27、53)便表現出來了。「人子」降下乃為作人類的生命之糧，叫人得到救恩，得永生。耶穌是生命(十，6)，祂來是把豐富的生命(十，10)帶給人類，而使人類因這生命而上昇。

「舉起」——在十三處「人子」中，又另有三處提到「受舉起」的事(三，14；八，28；十，34)。到相信「人子」被舉起的便會得永生(三，14)、舉起「人子」來便會令人認識「人子」(八，28)，明白「人子」被舉起了便會相信「人子」要存留到永遠(十二，34)。「人子」的受難、被釘便是受舉的動作。祂從地上被人舉起的時刻，正是祂受光榮的時辰(十二，23；十三，31)也是祂吸引眾人歸向祂的時

候，這是「人子」救贖人類的妙法，是「人子」給人生命的方法，而祂的死亡便是復活。所以祂也教訓人說：「凡愛惜自己生命的，必要喪失性命；凡在現世憎恨自己性命的，必要保存生命入於永生」（若十二，25）。「凡高舉自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉」（瑪廿三，12）。「誰若願意成為大的，就當作爲僕役；誰若願意爲首，就當作奴僕」（瑪廿，26）

一言以蔽之，「人子」要上昇，因爲祂是從上降下的；「人子」要被舉起，因爲祂要帶領整個人類向上昇。所以在人子身上便看到降生、受難、復活、升天的奧跡；看到祂是人，也是天主子。祂是末世光榮來臨的審判者（達七，12），但也是現世要審判人的。祂將末世滲入於現世中；使現世牽入末世內。

還有一點要在這裏提出來的：在若望福音中，作者好像極力在糾正人們對耶穌的看法。在四福音中，不少地方將耶穌與古經的先知，或先知所預言的默西亞相比。但在若望福音中，每次耶穌都利用機會來糾正他們的看法，並正式表達祂自己真正的身份。在這些情況下，耶穌屢次都用「人子」來自稱⁵⁹。茲引述以下數則爲例說明：

(一) 尼苛德摩夜訪耶穌，稱他爲「由天主而來的導師」（若三，2）耶穌給予他一番解釋後，接着便用「人子」自稱（若三，13、14）來糾正他的觀念。

(二) 耶穌行了增餅的奇蹟後，人們便認爲祂是「那要來到世界上的先知」（若六，14）。第二天，當耶穌又遇到他們時，便不放過機會，藉日前增餅的事來引起對生命之糧的言論，（若六，26—51），並宣佈那生命之糧便是「人子」的血肉（若六，27、53）

(三) 耶穌在聖殿施教，因祂的學識、道理和奇跡，很多人便認爲祂是位先知（若七，40），是默西亞

(若七，31、41)。經過一番討論默西亞的出處後(若七41—53)，耶穌便自稱爲「人子」，並聲明「當你高舉了「人子」以後，你們便知道我就是那一位(若八，28)」

卽那胎生瞎子復明後，認爲耶穌是「一位先知」(若九，17)，並和猶太人爭辯了一番，竟至被逐出會堂(若九，34)。後來耶穌遇見他時便以「你信人子嗎？」(若九，35)來給他啓示自己的身份，好使他對自己有一個正確的觀念。

至於學者們說在若望福音中蘊藏着的「人子基督學」，並不只限於直接引用「人子」這稱號時才有；而在別處也可發掘出同樣的主題。照 Schüss 的研究，除了十三處明顯的「人子」外，可列入於「人子基督學」的主題的還有：「子」(若三，16、35—36、五，19—23)、一「護慰者」(若十四，16、26、十五，26、十六，7、13—15)、一「再臨」(若十四3、18、28；十六，16、22)②。不過，有些學者如 J. D. Fee 認爲若望福音中的人名，稱號等是常改換的，所以「人子」實在也只是「天主子」和「子」的別名③，並沒有任何特別的意義，更提不到說有「人子基督學」了。

經過了前一章和本章對若望福音中「人子」一番分析和綜合後，可以清楚地看到：「人子」這稱號與達尼爾先知及哈諾客所提及的很有關聯。大家對「人子」光榮的來臨、審判和先存都有同樣的看法；與對觀福音中說的「人子」更加接近，而且有互相補充引證的功效。只有一點，若望福音似乎有些特別。在對觀福音中的三組「人子」中(世上的活動、「人子」的受難、將來的光榮)，若望福音全沒有第一組。對於這事的解釋是：若望福音並沒有像對觀福音一般，把所有耶穌口中說過的盡量記錄下來；却將耶穌說話的精神傳達出來。在「人子」這稱號上，若望福音便企圖將「人子」的精神表達出來；故此，他並沒有將全部耶穌自稱「人子」的地方都記下來，而只選擇了那最有含義的。

若望福音全書廿一章；除了序言（若一，1-18），附錄（若廿一，1-25）外，很多學者將它分爲「神跡之書」（The Book of Signs）（一至十一章）和「顯揚之書」（The Book of Exaltation）（十二至廿一章）兩部^②。使人奇異的是，十三處「人子」，除了（若十三，31）一次外，全在「神跡之書」中。這一點，也可以表示出所有的神跡不外證明「人子」耶穌是從上降下，在世上賜人生命的救世者。

結 論

（一）猶太人期待的默西亞

天主藉祂的兒子對我們說了話（希一，2）——這是耶穌降生成人所負的使命。在以色列數千年的民族史中，有過許多先知出來闡述天主對人類的期望與恩情，何以天主又派遣祂的兒子來復述這一切？這是必要的嗎？

對於歷史上已發生的事，我們無從考究它的必然性。然而，天主子對我們所說的話，確非三寸不爛之舌所能道出的；因爲天主所說的，是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一，14）。故這句話是要祂的兒子親臨於世才能道出其中意義。

「人子」是耶穌自己特喜的稱號，當然有它獨特處，它能幫助我們了解聖子降生爲人的訊息。

亞巴郎、梅瑟及各先知曾在猶太人中激起盼望救恩早日來臨的心情。他們在艱苦困厄的日子更期待默西亞能急速快來；他們經歷了充軍、亡國的痛苦後，更渴望默西亞來復興達味王朝。

他們日夜期待的默西亞終於來臨了，但他們卻不認識。因為他們心中的默西亞，是從天主那裡來的、是一位超人、一位民族英雄，備受光榮的人。如今他們見到的、竟是一位受苦、受難、受盡凌辱的基督，又怎會接納祂是真正來臨的默西亞、是從上降下，而仍要上天的那一位？祂帶來的是天國，並不是他們心目中重整的王國。天主賜給他們的並不是一位超人，卻是自己的兒子；可是他們竟不能接受這超出他們所期待的恩賜。耶穌處於這不利的地位，極易被人誤解，因此為糾正他們的觀念，便以「人子」自稱，好能給予他們一個正確的默西亞觀。

(二)我國人對天主降生的聯想

在我國而言，當我們獲悉天主聖子降生成人時，不期然便會聯想到「神仙降凡」與「天子誕生」的事蹟來。

A 神仙降凡

我國對神仙的觀念：照道家的說法，神仙有「辟穀修養而得神通者」；而文人筆下的神仙，卻與英雄有關，例如：文天祥的「英雄收歛伊神仙」（遣興詩），黃山谷說的「英雄回首即神仙」（絕句）。此外，還有晉、葛洪所撰的神仙傳，記載八十四個天庭人物來證明神仙的存在。所以「神仙降凡」這觀念可分為兩種：一種是對修養得道、能飄然於世外的人的形容方法；另一種是指神怪的天庭人物因思凡被罰或負有使命而托生於世。前一種觀念，與猶太人渴望的超人相似；只是他沒有負起救國拯民的責任而已。後一種觀念是兌現了「成了血肉，寄居在我們中間」這句話字面意思的例子；然

其異點是：聖經中的「聖言成了血肉」是聖言的降凡；而且這種降凡比神仙降凡的意思來得更深刻、更徹底。因為「人子」的降下，並不只是從神仙境界而紆尊降貴的下凡這麼簡單，卻與賜給人生命、使人上升、及「受難而同時受光榮」的被舉起等救贖事實緊扣在一起的。

B 「天子感生」說

我國歷代均以「天子」的稱號來稱呼帝王，此稱號表示爵位的崇高；也是一個極端的尊稱。在以前狹隘的世界觀中，人民認為帝王的治權達於天所覆、地所載的一切，儼然是天地間的至尊。在這種極端的推崇下，便產生所謂「天子感生」的傳說，來表示統治者的奇特和非凡。歷史上這種神話般的傳說有：

一、帝母感天象而生帝的：如黃帝軒轅氏、帝舜有虞氏（參閱竹書紀年上）。

二、帝母吞卵而生帝的：如秦大業（參閱史記、秦紀）。

三、帝母交龍而生帝的：如帝堯陶唐氏（參閱太平御覽、皇王部）。

這些已滲入我國文化的古老觀念，是很有裨益的，它使國人容易領悟新約所述「童貞女生子」、「異星指引三賢士來朝」等事跡的意義。問題只是，若國人因對統治者的崇敬，而油然而生出感生的傳說，那麼聖經上用感生的事實來象徵天主子的誕生，這深奧的意義會否被國人輕視，以為只是另一「天子」的誕生呢？

猶太人期待的默西亞，只是一位超人，這種想法，實在是貶低天主降生的意義；同樣，我國對「天子」的觀念，也會把天主降生之義降低。耶穌為給猶太人一個正確的默西亞觀，就以「人子」來自稱

。我們若明瞭若望福音中所說的「人子」，便不難明白「人子」才應是我們心目中的一「天子」。

(三) 現代人心中的默西亞

現代的文化背景，已超越猶太和中國的文化；在猶太有他們理想的默西亞觀，在中國對天主降生的事蹟，也有其「神仙降凡」及「天子感生」的說法，生活在二十世紀文化中的人類，對默西亞的期待，也有另一種的看法；但奇怪的是，人總是孜孜不倦在自己的文化領域中，渴望自己所投射出來的理想，所以現代人所期待的也只是他們心目中理想的默西亞。

現代人對太空的成就、心理的探討、物質文明及自我的期望，正像當時猶太人對默西亞的期望一般。其實，「聖言已成了血肉，寄居在我們中間」，耶穌已來了，並用「人子」的自稱來糾正現代人的思想。人類的救贖，在於人樂於接受超乎他們所盼望的天主的恩賜。

附註：

- 1) Brown, R. E. *The Jerome Biblical Commentary* (London, Geoffrey Chapman, 1968), 68 : 9-15.
 - 2) Brown, R. E. : *op. cit.*, 68 : 38-41.
 - 3) Sidebottom, F. M. - *The Christ of the Fourth Gospel* (London, S. P. C. K., 1961), p. 70, n. 1.
 - 4) Cullmann, Oscar - *The Christology of the New Testament*, (London, SCM Press, 1967), p. 187.
 - 5) Schnackenburg, Rudolf - *The Gospel According to St. John*, (N. Y., Herder & Herder, 1969) p. 531.
- cf. Mc 1 : 34, 44; 3 : 12; 5 : 43; 7 : 36; 8 : 26; 30; 9 : 9.
- 6) Barrett, C. K. - *The Gospel According to St. John*, (London, S. P. C. K., 1945), p. 155.

- Marsh, John - *The Gospel of St. John*, (London, Penguin, 1968) p. 136.
- Bernard, J. H. - *A Critical & Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, (Edinburgh, T. & T. Clark, 1962) p. 115.
- 7) Bernard, J. H. - *op. cit.*, p. 115.
- 8) Marsh, John - *op. cit.*, p. 136.
- 9) Hoskyns, Edwyn C. - *The Fourth Gospel*, (London, Faber & Faber, 1947) p. 183.
- 10) Bernard, J. H. - *op. cit.*, p. 112.
- 11) Barrett, C. K. - *op. cit.*, p. 177-8.
- 12) Brown, R. E. - *The Gospel According to John*, (N. Y., Doubleday, 1966) p. 132.
- 13) Sidebottom, E. M. - "The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John" in *Anglican Theological Review* (N. Y., Evanston) 39 (1957) p. 122.
- 14) Obeberg, Hugo - *The Fourth Gospel*, interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, (Amsterdam, Gruner Publisher, 1968) p. 97-8.
- 15) Obeberg, Hugo - *op. cit.*, p. 101, 109-110.
- 16) Obeberg, Hugo - *op. cit.*, p. 111.
- 17) Cullmann, Oscar - *op. cit.*, p. 185.
- 18) Brown, R. E. - *The Gospel According to John*, (N. Y., Doubleday, 1966) p. 145-6.
- 19) Barrett, C. K. - *op. cit.* p. 178-9.
- 20) *cf.*: Mc 8 : 31; 9 : 31; 10 : 33; Mt 16 : 21; 17 : 22; 20 : 17 Lc 9 : 22; 9 : 44; 17 : 22; 18 : 3 2.

- 21) cfr. note 22.
- 22) Bernard, J. H. - *op. cit.*, p. 244.
- 23) Freed, E. D. - "The Son of Man in the Fourth Gospel" in *Journal of Biblical Literature*, 86 (1967) p. 404.
- 24) Wentt, H. H. - *Das Johannesevangelium*, (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1900), p. 121.
- 25) Dwight Moody, S. Jr. - *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (London, Yale Univ. Press, 1965) p. 218-9.
- 26) Schulz, Siegfried - *Untersuchungen zur Menschenson - Christologie im Johannes evangelium*, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957) p. 109-110.
- 27) Whiteclaw, Thomas - *The Gospel of St. John*, (Glasgow, James Maclehose, 1888) p. 131-2.
Godet, F. - *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, (Neuchâtel, Attinger Frères, 1902), p. 381-2.
- 28) Btrairetretsurg, C. K. - *op. cit.*, pp. 218.
- 29) Odeberg, Hago - *op. cit.*, p. 25.
- 30) Brown, R. E. - *The Gospel According to John*, (N. Y., Doubleday, 1966) p. 264.
Barrett, C. K. - *op. cit.*, p. 238.
- 31) Hoskyns, Edwyn C. - *op. cit.*, p. 292-3.
- 32) Marsh, John - *op. cit.*, p. 295.
- 33) Dwight Moody, S. Jr. - *op. cit.*, p. 135-6, p. 143n.

- 34) Barrett, C. K. - *op. cit.*, p. 247.
- 35) Dwight Moody, S. Jr. - *op. cit.*, p. 138.
- 36) Scott, E. F. - *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology*, (Edinburgh, T. & T. Clark, 1943) p. 186.
- Godet, F. - *op. cit.*, p. 453.
- 37) Odeberg, Hugo - *op. cit.*, p. 288-9.
- 38) Dodd, C. H. - *op. cit.*, p. 385 n. 1,
 cfr. Jn 2:13; 5:1; 7:10, 14.
- 39) Marsh, John - *op. cit.*, p. 310.
- 40) Dwight Moody, S. Jr. - *op. cit.*, p. 151.
- 41) Dodd, C. H. - *op. cit.*, p. 378.
- 42) Odeberg, Hugo - *op. cit.*, p. 295.
- 43) Marsh, John - *op. cit.*, p. 360.
- 44) Brown, R. E. - *The Gospel According to John*. p. 348.
- 45) Westcott, B. F. - *The Gospel According to St. John*, (London, John Murray, 1881) p. 151.
- 46) Marsh, John - *op. cit.*, p. 389.
- 47) Bernard, J. H. - *op. cit.*, 338.
- 48) Godet, F. - *op. cit.*, p. 69.
- 49) Lightfoot, R. H. - *St. John's Gospel, a commentary*, (Oxford, 1956) p. 203.
- Brown, R. E. - *The Gospel According to John*, p. 375.

- 50) Godet, F. - *op. cit.*, p. 192.
- 51) Marsh, John - *op. cit.*, p. 463.
- 52) Brown, R. E. - *The Gospel According to John*, p. 472.
- 53) Whiteaw, Thomas - *op. cit.*, p. 267.
- 54) Whiteaw, Thomas - *op. cit.*, p. 273.
- 55) Bernard, J. H. - *op. cit.*, p. 443-4.
- 56) Dwight Moody, S. Jr. - *op. cit.*, p. 161n.
- 57) Dodd, C. H. - *op. cit.*, p. 378.
Barrett, C. K. - *op. cit.*, p. 357.
- 58) Barrett, C. K. - *op. cit.*, p. 375.
- 59) Martyn, Louis J. - *History and Theology in the Fourth Gospel* (N. Y., Harper & Row, 1968) p. 124-5.
- 60) Dwight Moody, S. Jr. - *op. cit.*, p. 402-3.
- 62) Brown, R. E. - *The Jerome Biblical Commentary*, 63 : 38.
 聖經學報・社説。
- A new Catholic Commentary on Holy Scripture* (London, Nelson, 1969)
Dictionnaire de la Bible.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, N. Y. Abingdon Press 1962).
- The Jerome Biblical Commentary* (London, Geoffrey Chapman, 1968)
- Theological Dictionary of the New Testament* (Michigan, Eerdmans, 1965)

參考書：（有*號者爲本文的主要參考書）

- Abbott, Edwina. - *Johannine Vocabulary*, (London, Adam & Charles Black, 1905)
- *Barrett, C. K. - *The Gospel According to St. John*, (London, S. P. C. K., 1965)
- *Bernard, J. II. - *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1962).
- Borsch, Frederick Houk: *The Son of Man in the Myth and History*. S. C. M. Press, 1967. esp. pp257-313.
- *Brown, Raymond E. - *The Gospel According to John* (N. Y. Doubleday, 1966)
- Barkitt, F. C. - "On 'lifting up' and 'exalting'" in *Journal of Theological Studies*, vol. xx(1919) p. 336-338.
- Burney, C. F. - *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, Clarendon Press, 1922)
- Calanes, P. Th. - *L'Évangile selon Saint Jean* (Roma, 1904)
- *Gallmann, Oscar - *The Christology of the New Testament* (London, SCM Press, 1967)
- Dodd, C. H. - *The Interpretation of the Fourth Gospel* (London, Cambridge, 1963)
- Freed, E. D. - "The Son of Man in the Fourth Gospel" in *Journal of Biblical Literature*, 86(1967) p. 402-9
- Godet, F. - *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean* (Neuchâtel, Attinger Frères Editeurs, 1902)
- Hoskyns, Edwyn Clement - *The Fourth Gospel* (London, Faber & Faber, 1947)
- Illovard, Wilbert Francis - *The Fourth Gospel in Recent Criticism & Interpretation* (London, Epworth Press, 1955)

- Kinniburgh, E. - "The Joannine 'Son of Man'" in *Stud. Ev.* 4,1 (Oct 1968) p. 64-71.
- Kraeling, Carl H. - *Anthropos and Son of Man* (New York, Columbia University Press, 1927)
- Lightfoot, R. H. - *St. John's Gospel, a commentary* (Oxford, 1956)
- Malatesta, E. - *St. John's Gospel*, 1920-1965 (Anal Bib. 32 : Roma 1967)
- *Marsh, John - *The Gospel of St. John* (London, Penguin, 1968)
- Martyn, Louis J. - *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, Harper & Row, 1968)
- Mowinckel, S. - *He that cometh* (Oxford, Basil Blackwell, 1966)
- *Odeberg, Hugo - *The Fourth Gospel*, interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World (Amsterdam, Gröner Pub. 1968)
- Schnackenburg, Rudolf - *The Gospel According to St. John* (New York, Herder & Herder, 1969)
- *Schulz, Siegfried - *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie in Johannesevangelium* (Göttingen, Vandenhoeck, 1957)
- Scott, E. F. - *The Fourth Gospel, Its Purpose and Theology* (Edinburgh, T & T Clark, 1943)
- *Sidebottom, E. M. - *The Christ of the Fourth Gospel* (London, S. P. C. K., 1961)
- "The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John" in *Anglican Theological Review*, (New York, Evansston) 39 (1957) p. 115-122.
- "The Son of Man as Man in the Fourth Gospel" in *Expository Times* (Edinburgh), 68 (1956-57) p. 231-5, p. 280-3.

Smith Jr. Dwight Moody - *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (New Haven & London, Yale University Press, 1965)

Westcott, B. F. - *The Gospel According to St. John* (London, John Murray, 1881)

*Whitelaw, Thomas - *The Gospel of St. John* (Glasgow, James Maclehose, 1888)

新約的神職觀念

夏 偉

一、導言

在研究新約中關於「神職」的教義時，可以發現新約中並沒有如我們今日所謂的「神職」的特徵，希臘文——新約用的文字——雖然有不少的字可以表達「職」的特徵，可是新約各書的作者對這一類字的運用很謹慎。希臘文 *arche* ①（元始，官吏，執政）一字在新經中僅指猶太和外教牧的官廳而言。（路十二，11；廿，20；羅三，1）。基督教團體中沒有這種「官吏」，或「執政」的觀念。新約作者也避免用希臘文中「尊敬之地位」(*hira*) ②或「權力」(*tyra*) ③等名詞來表達「職」的意義。更奇怪的，是新約作者也不把「司祭」，「司祭職」和「司祭工作」等字當作是「職」的名稱。只有基督（希五，6；八，4；十六，11）或整個教會團體（伯前二，5）被稱為「司祭」，而不指團體中的個人，使之與非司祭者區別。Leiturgia（義務，司祭之職）一字之用法和上述之「司祭」相似。此字指猶太和外教司祭之職（路一，23；希九，21；十，11），或耶穌基督的服務（希八，2），或指全體基督教團體的服務（羅十五，27；格後九，12；斐二，25），但是這些地方皆從未觸及與基督教會之「神職」有關的用法。④

新約中表達教會所委任的「職」的意思時，只用一個字——*diakonia* ⑤——來表達。*diakonia* 一字，本來與聖經和宗教並無關係。此字在新約中也沒有「顯貴」和「特殊地位」的含義。「*diakonia*」的原義是「伺候」或僅表示「服務」。大部份有「貶」的意味。時常出現在奴隸的用語中。新約用語僅選擇「*diakonia*」一字來表示「職」在教會中的意義，而不採用猶太教和外教中現成的名詞。（例如 *arche*）

，此學有兩種含義。

1. 初期教會認為，只有外教人和猶太人有這種作為神與人的媒介的「神職」。而基督教中唯有耶穌基督是擔任媒介腳色的。

2. diakonia表明一種為團體服務的態度，而不是一種基於特權和職權的職位。

二、福音中對「神職」一詞的看法

四部福音中對教會組織講得不够具體，可是給了我們一種神學上的概念⑥。在耶穌的話中，「你們中那最大的，應作你們的僕役」（瑪廿三，11），三部對觀福音藉此語表明了對於「職」的基本觀念。這句話在福音中出現六次之多，可見福音作者把耶穌這句有關「服務」的話看得很重要。這個對於「服務」的具體結論完全不同於世俗對「職」一字的看法。在瑪竇福音第廿二章，作者反對個人的崇拜，而強調門徒彼此間是平等的，沒有尊卑，要像兄弟一般。「至於你們，却不要被稱為『辣彼』因為你們的師傅只有一位，你們衆人都是兄弟；也不要在地上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父。你們也不要被稱為導師，因為你們的導師只有一位，就是默西亞。你們中那最大的，該作你們的僕役」（瑪廿三，8、12）。

其他對觀福音作者像瑪竇一樣把「神職」看作為服務。路加還加一個先知性的幅度，因為按照他的福音，耶穌是在最後晚餐時講了服務的道理。若望福音第十三章用洗腳的象徵來表明教會內的「神職」是服務性的，這個和建立聖體聖事有很密切的關係：「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所作的去作」（若十三，15）。耶穌親手給他的門徒們洗腳的榜樣異常深入的指出在基督的團體中，愛

是一張務、職務」的根本和目標。「耶穌既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底。正吃晚餐的時候；耶穌從席間起來脫下外衣，然後開始洗門徒的腳，洗完了他們的腳，穿上外衣，又去坐下，對他們說：「你們明白我給你們所作的嗎？你們稱我『師傅』，『主子』，說得正對；我原來是。若我爲主子，爲師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所作的去作。我實實在在告訴你們：沒有僕人大過主人的，也沒有奉使的大過派遣他的。你們既知道了這些事，如果實行，便是有福的。」（若十三，1、17）

假如愛是門徒爲團體服務精神的基礎，那麼，在教會中只建立一種基於法律和權力的職務，猶如政府之統治階級，是不應該的。「他們來到葛法翁，進入家裏，耶穌問他們說：「你們在路上爭論了什麼？他們都默不作聲，因爲他們在路上彼此爭論誰最大。耶穌坐下，叫過那十二人來，給他們說：誰若想作第一個，他就得作衆人中最末的一個，並要作衆人的僕役」（谷九，33、35）。「你們知道在外邦人中，有尊爲首領的主宰他們，有大臣管轄他們。但你們中間成爲大的，就當作你們的僕役；誰若願意在你們中間爲首，就當作衆人的奴僕；因爲人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命爲大衆作贖價」（谷十，42、45）。

假如愛是門徒爲團體服務精神的基礎，在教會中只建立一種基於學歷和尊嚴的職位，像經師和法利塞人對職位的態度一樣——是不應該的：「經師和法利塞人坐在梅瑟的講座上；凡他們對你所說的，你們要行要守；但不要照他們的行爲去作，因爲他們只說不作。他們把沉重而難以負荷的擔子捆好，放在人的肩上，自己却不用一個指頭動一下。他們所作的一切工作都爲叫人看見；爲此，他們把經匣放寬，衣綫加長；他們又喜愛筵席上的首位，會堂中的上座；喜愛人在街市上向他們致敬，稱他們

爲「羈彼」。至於你們却不要被稱爲「羈彼」，因爲你們的師傅只有一位，你們衆人都是兄弟；也不要在地上稱人爲你們的父，因爲你們的父只有一位，就是天上的父。你們也不要被稱爲導師，因爲你們的導師只有一位，就是默西亞。你們中那最大的，該作你們的僕役」（瑪廿三，2，11）。不是法律、權力、學歷或尊嚴，而是從愛出來的服務才是基督教會對「神職」的了解。⑦

除了強調「神職」的服務幅度之外，四部福音還強調教會手足之情的精神。基督徒都是兄弟，都是平等的。在教會中唯一的權威是天主的話。在天主的話前，信友們都是平等的。大家雖然平等，不過教友團體中還有「爲眞道服役的人」（路一，2），像先知、教師和宗徒。瑪竇第十八章所記錄下來的教會條例接受耶穌對信徒們的教訓影響最深。瑪竇把第十八章的各部分鑒於教會的團體生活，及其中的困難，弊端和危機而分類⑧。此章的第一部指教會的領導者。它警告他們的傲慢及對高位和尊威的過份追求。（第1、5節）。第二部份戒立惡表，勸他們救助陷入歧途的兄弟（6、14節）。在第三部中耶穌使他的門徒們切記他無限寬恕別人的要求。他也指示他們怎樣解決團體中的衝突（15、35節）。以上是四部福音中對教會組織的概念。它強調以服務和友愛爲「神職」的基礎。

三、保祿所建立的各教會

保祿沒有提過他的各教會的法律和憲法上的制度，這一點一直使神學家們奇怪。很久以來，神學家們一直忽略了這一件事實，而指稱在「牧函」中可以很詳細的找到所謂的組織。當科學的聖經學發現，那些牧函不可能是保祿自己寫的時候，這個問題乃變得更形尖銳化⑨。在那些眞正的保祿書信中，對於教會職務的部份談得不清楚。有一點可以確定的就是：這些書信和後來新約中的陳述是幾乎

不可並立的。保祿所建立的教會具有他的特點，所以他的教會中的「職務」不能隨便和同時或後來被別人所建立的那些教會中的情形相比。在早期的教會歷史中尚無確定教會的統一性與法則。此外該考慮的是，保祿是一個偏重精神與思想，而不太拘於制度和法律的人。他是一個不願為法律一類的事而浪費時間的人。保祿是一個處於主的第二次來臨的影響下的一個傳教士與牧靈者，所以他認為那些長時期的組織是多餘的。

保祿確信，所有的基督徒都已領受了「聖神」，且是與聖神合一的。教徒的特恩在多方面表現出來。聖神是保祿各教會的組織原則。保祿承認所有的聖神特恩^⑩。但是毫無疑問的，宗徒，先知，與教師在教會團體的建立上擔任着特別的角色。（格前十二，28）^⑪

宗徒在這種名稱的列舉上排在第一位。他們的地位是不可爭辯的。在新約各種書信中宗徒是知名之士。先知排在第二位。^⑫他們對於不尋常的事情有一種來自聖神特恩的能力，由此證明他們得到了聖神。當然整個的團體分享先知的特恩，然而先知的職位已經有一種發展的趨勢，而原有的那種共享的先知特恩漸漸的處於後位。我們對於預言的內容知道的並不確切。我們僅知道，預言與「明白一切奧秘和各種知識」有關（格前十三，2）。所以預言是一種啓示，是以對耶穌基督的信仰為標準。但是預言每次對團體的教訓都加入新的、未發表過的和未被知道過的啓示（格前十四，31）。感化、教訓與鼓勵使全體受益。所以先知的影響是相當重要的。新約和古經一樣，把先知特恩看作是天主在他的子民中活動的證明。對於享有這種特恩的信友我們不能以獨特的地位視之。先知地位與非先知地位的界限是常有變動的。

教師方面的情形不同^⑬。保祿在提及教師時提出一定的人物和較明顯的組織以及一種老師與學生

的關係。然而教師也是一種獲得特恩的人(Carismatic)，意即聖神是自由的教誨，啓示和在語言特恩中表達出來。雖然如此，教義還是具有知識的特性，因為這是與一定的信仰意識之傳達有關的。教會很注意到信仰的傳統。它當時已經具備了一定的形式，且包含上主的箴言和信條，及在禮儀中所用的文件和敘事的文件。有一種自然的力量，促使人們將那些事務傳下去。新約著作的形式就是來自這些精心傳下來的內容。在保祿的各教會中，教師的榜樣是會堂長老。他們的職責是保護傳統與教育。格林多教會的教師很可能也研究聖經(古經)，並且在解釋聖經意義時，同時注意到有關默西亞的預言。由於對教師地位的了解，我們更清楚的了解先知的地位：教師好像是教導職的化身，而先知因是自動自發的代替上主傳達預言，可免信仰的傳統流於呆板的信條。

綜觀保祿在他的書信中對他的教會所作的描述，我們可以說，在他的教會中沒有階級制度的存在，但是會有一種基於特恩而形成的秩序，這種特恩使團體建立起來。有關職務的暗示已有跡象可尋：格林多前書十二章28節中所謂的「治理人的奇恩」一句原文的意義是「作手的能力」，表示格林多教會中有團體領導能力的人。此外尚有監督人⁽¹⁴⁾「弟兄們，我們還請求你們，尊敬那些在你們中勞苦，在主內管理你們和勸戒你們的人。」(得前五12，參羅羅十一，8)一般來說，監督人都是由特別熱心和出衆的人來擔任。因為保祿要求服從，所以在他的教會中應該有人實行一種權威，而在保祿教會中確有監督人。但是無法進一步的肯定，教會的監督人是否代表或管理團體。他們在爭執事件中並不加以判決(參：格前六，1等)，而是由全體信友來判決。此外，在禮儀進行中他們——監督人——也沒有管理的位置。法律和秩序是由全體來維持的。聖神是不受職務的約束的。由此可見：雖然有一種職務，但是這種職務名稱的多變和不清楚顯示出一種值得注意的情形：責任是由全體教會負擔的。

雖然有一種組織和職務在萌芽中，但是保祿不把他的各教會看做是一種按法律組成的團體。每一個教會是一種互相服務和在聖神特恩上相遞補的整體。而聖神特恩則消除了統治與從屬的不平等現象。最重要的是，保祿沒有想過要建立一種長期的職務以便負責實行對於法律和教義的權威。保祿不知道在非保祿建立的教會中所產生的長老職務。因此保祿教會中沒有晉鐸和覆手的儀式來做爲一種特別的職務的標記。

四、神職在非保祿建立的教會

宗徒的職務和地位在保祿所建立的教會和非保祿所建立的教會中是一樣清楚和無可爭辯的。不過，可驚異的是，除了保祿的教會以外，在別的教會中（尤其在耶路撒冷教會中）也有長老的職務。⑬。聖經第一次提到「長老」一詞，是在保祿與巴爾納伯將捐款送往耶路撒冷時（宗十一，30），第二次是在宗徒會議時（宗十五，2等），第三次是在保祿訪問雅各伯時（宗廿一，18）（順便提到，長老和監督是同一職務的兩種稱呼）。按照宗徒大事錄來看，長老會議是在伯多祿離開耶路撒冷之後成立的。據揣測長老會議是按照會堂長老的模範而成立的。長老和宗徒共同是整個教會在紀律（宗十五，2等；22，3）和教義方面的最高當局（廿，17、28、31）。在非猶太人的教會中也有長老一職（宗十四，23、17、38）。宗徒大事錄說，長老一職是保祿所委任（宗十四，23；廿，28）這和保祿書信的說法相衝突。（參閱本文第三節）長老職務的產生是教會反對異端的結果。在路加的時代，好像有一些原本來自教會的巡迴傳教士，但是不久就被視做異端而被排斥。每次教義的履險都使教義負責當局面對傳統的問題。這個傳統最好是由一種特別的職位來維護，這種職位必須具有知識和權威，且能分辨是非。教會具有絕對的

真理。而路加以爲長老的職務能保持這種正確的传统。與最初的教會發生距離所產生的後果是：熱心及特恩消失。路加很少提及特恩是很顯然的。因爲教友的熱心衰退，所以教會需要增加職務來補救，以便將以往的傳統傳之未來。教會需要人做福音傳統的保證，便在這種新舊相間的職務組織中找到了這樣的保證。以前教會以爲聖神自由所賜給的特恩證明天主在教會中的活動（參閱本文第三節）。不過，現在非保祿所建立的教會把神職的正統和連續看作聖神的保證。

宗徒大事錄中長老職務的功用有兩種：①它是與最初教會的聯系。②它防禦異端，擔保教義的純粹。

由上面所講的可知：天主教關於神職所保持的宗徒繼承的传统（即是把教義繫於有地位和權威之神職人員）在新約中已經有了。

五、牧函之神職觀

在新經中牧函最圓滿的發展了神職的神學。牧函是新約中有關神職過程的終點。神學家們早已以爲牧函確實是保祿對教會了解的開展。我們現在知道，牧函不是保祿所寫的，而是一個不知名的作者寫給彼異端所威逼的教會的信。

爲防禦諾斯底派的謬說並爲防止基督徒的狂熱，牧函的各教會以宗徒的代表人（弟茂德和弟鐸）及和他們有密切關係的長老團體爲中心而團結起來。教友的權力——保祿的時候權力在每一位教友的身上——現在很明顯的減少了。教友不再共同負擔監督的委任責任。他們只是「被動的教友」。現在已經不再有獲得特恩的人了（特恩一字在牧函中僅出現兩次，即：弟前五，14，弟後一，6）。在保祿書信

中常提到的先知和教師也完全絕跡。代之而起的是一定的教會秩序，組織和職務，只有這些才是擁有聖神的。禮儀有一定的秩序。對於教會中各種職級的責任有很清楚的指示；神職人員爲負責人。這時「教士」與「俗人」的分別已經存在。神職人員的主要任務是負責「健全道理」的保存和宣揚（弟前，10；弟後四，3；鐸一，9；二，1）。「健全道理」一詞可說是牧函的關鍵思想。「健全道理」包含所有的真理，而這些真理是做教友的標準。不僅是信條，也是指正確的做法和信仰。「健全道理」是一個思想判斷和防止異端的法則。由宗徒傳下來的教義是「健全道理」的標準。神職人員負有傳統的責任，因爲神職是保持信仰最重要的方法。神職因而有特別的權力。神職人員應該是謹慎的精選人員。

監督的地位很特別（弟前三，1，7；鐸一，5，9）。他必須有領導和管理的能力，他是天主的管家。他必須傳道，教授道理，另外尙負責領導禮儀，並擔負教師和先知的職務。這兩種任務在保祿時是另外有人負責的。監督同時對內具有優先地位，對外代表教會。

除了監督之外，牧函還提及長老地位（弟前五，17，19；鐸一，5）。長老在教會中自成一個團體（弟前四，14）。他們藉覆手禮儀而成爲長老。覆手的禮儀是教會任職的標誌。這種禮儀賦予聖神，使人有擔任職務的能力。覆手禮儀保證神職人員的繼續無間。並且保證與最初的宗徒教會的聯繫。長老擔任一種有支薪的職務（弟前五，17等）。長老一字意味著此職務具有儼似家長的特性。長老的任務是教導和領導。我們不能確定長老與監督的功用有那些分別和特徵。

執事是監督的助手。在牧函中沒有顯出執事在禮儀中是否有功用。對於其他的特別任務也沒有論及。然而我們依然可由牧函中「一口兩舌」及「貪職」（弟前三，8）等字眼上得到一種暗示，即執事可能是被派在救濟工作方面擔任理財工作。

六、綜合與結論

我們已知在新約各篇中有不同的教會組織和職位神學。四部福音沒有提供明白的教會組織和職務神學。四部福音大約的強調職務的基本態度是平等的友愛和服務。保祿也強調教友都是平等的。沒有所謂的職位，而只有聖神自由賜予的特恩。同時我們可以在非保祿所建立的教會中發現一個部份在形成中的神職神學（宗徒大事錄），或是一個已經明顯的發展完成的神職神學（牧函）。這個做何解釋？這乃指新約中各教會以不同的方法解釋基督的福音，且以不同的方法按福音的標準而生活。因為新約今日仍是教會的標準，所以，新約中所載的各種教會組織對今日教會仍有其價值。我們不能因為贊成其一而反對其餘的組織。保祿對教會的觀念和新約中其他的教會觀念並不互相排斥。職務與特恩不相對立，而互為補充。沒有一個組織可以單獨的完成基督福音的圓滿。由於意識到不易完成福音的圓滿，所以初期教會中各種觀念同時並存。以後的教會不曾作過片面的抉擇，而必須採用初期教會已存在的各種教會形式。

過去教會太強調外在的組織形式，而忽視了教會中教友在聖神前的平等。當我們發現了初期教會中組織的多元性之後，我們今日教會的組織也應該學習這種兼容並蓄的榜樣。

參考書及附註

- 1) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, Stuttgart 1957, p. 476-483 (Kittel)
- 2) *Kittel VIII*, p. 170ff
- 3) *Kittel VIII*, p. 50ff

- 4) Kittel IV, p. 221-239; Schelle, *Discipleship and Priesthood*, N. York, 1965, p. 131
- 5) Eduard Schweizer, *Church Order in the New Testament*, London, 1961, chap. 21, c; Kittel II, p. 81-93
- Rahner/Vorgrimmler (Hrsg.), *Diaconia in Christo*, Freiburg, 1962, p. 3-22.
- 6) R. Pesch, Nicht Herrschaft, sondern Dienst, Amtsstrukturen neutestamentlicher Gemeinden, in: *Publik*, 7. August 1970 Nr 32 p. 21.
- H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg, 1967, p. 458-464.
- 7) J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT, 1) p. 266ff (Reg. 1959)
- 8) J. Schmid, *loc. cit.*, p. 266-267.
- 9) N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT, 7) Regensburg 1969 p. 22-69
- E. Käsemann, *Eregetische Versuche und Besinnungen*, p. 109-134
- 10) Schweizer, *op. cit.*, chap. 7, K, L; Küng, *op. cit.*, p. 463-564; Käsemann, *op. cit.*, 109-134.
- 11) Schweizer, *op. cit.*, chap. 8, I.
- 12) Kittel VI, p. 849ff
- 13) Kittel II, p. 160ff
- 14) Kittel II, p. 604-617
- 15) Schweizer, *op. cit.*, chap. 5, 1, i, 3, m; RNT, 5 p. 144; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttinger, 1965p. 318ff; 377; 400-403; 525. Küng, *op. cit.*, p. 465-487; Käsemann, *op. cit.*, p. 109-134
- 16) Schweizer, *op. cit.*, chap. 6; Brox, *op. cit.*, p. 49-55; 107-108; 121-122; 178-184; 291-314;

147-155; 157-159; 181-182; 235-236; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1962, p. 129-147; Kasemann, *op. cit.*, p. 127-134

信理

寇恩近著「不能錯誤？一個探討」

張春申

去年（一九七〇）七月十八日，距梵一太公會議在「永遠牧人」憲章中，欽定教宗的不能錯誤性為信理，剛好一百週年，狄平根的著名教授天主教神父寇恩，出版了他的轟動教會的著作「不能錯誤？一個探討」。到當年年底，德文原著已經售出了一萬六千冊。

寇恩的書不久便引起基督教圈子的讚揚。普世基督教協會秘書長霍夫認為這是天主教中的一枚原子彈，假使書中的思想受到採納，不能不出現一個嶄新的境界，而基督教方面也不再會有任何嚴重的抗議了。（一）

但是在天主教圈子裏，最引人注意的反應却來自被寇恩認為老師的樂南神父，樂南對於這本書的批評相當消極。即使著名的教會學家賈格神父，在他比較緩和的批評中，表示寇恩對於聖經的解釋僅是一面之辭。至於教會官方方面，意國主教團的態度非常強硬，甚至有意公開對本書懲責。結果是德國主教團發表了一項聲明。本文便是想給國內讀者介紹寇恩的著作，以及天主教內對他的反應：

（一）原著簡介。

（二）樂南與寇恩之爭。

（一）原著簡介

這樣一本爆發性的書，其實並不大，英文譯本只有二百五十頁（三）。全書包括很長的一篇引言和

寇恩近著「不能錯誤？一個探討」

四章；引日之前，寇恩應用了聖奧斯定的一句話表示出他自己的態度：「謹請讀者注意：讀到與我同感爲真處，請與我繼續前進；讀到與我同感可疑處，請與我探討；讀到發現自己的錯誤處，請來歸我；讀到我的錯誤處，請來止我」^(四)

在引言中，作者立刻在語氣上顯露出爲什麼他對不能錯誤性提出探討。梵二大公會議五年之後的今天，可以發現那時發動的教會重整工作幾乎停頓。陳舊的教會權力結構仍是原封不動，教會的領袖時常拒絕領導，墨守着大公會議之前的老套，執行他們的訓導。教宗保祿六世，一個具有崇高理想的人物，切願面對世界的需要，在緩和中前進。但是由於羅馬中央機構的包圍，結果在某些事件上，他的行動反而損壞了教會的團結，同時也失去了教宗若望爲教會所獲得的世人的信心。在作者看來，根本的問題是在教會的訓導職務；這是本書要探討的問題，是一個時代之聲要求探討的問題。

寇恩爲避免一切誤解，說明自己始終是一位信服的天主教神學家。但正是爲了這個緣故，他有責任公開指出教會的遲滯狀態。他並非不知道自己的限度以及可能錯誤，不過這並不妨礙他的行動。他的目的不是製造不安與混亂，而是向這已經存在於教會中的不安與混亂發言。因此如果書中的語氣有時銳利，那是出於關懷而非攻擊。

最後，這本書的出版並沒有向教會當局請求准印，這並非他不想做天主教徒了，而是因爲沒有教會的准印，仍是屬於天主教。況且教會的准印，並沒有使他前一本著作「教會」少受麻煩。不止一位主教呼籲不要爲某些書的出版請求他們准印，因爲這樣會使當局者以爲主教准印便是推舉與介紹那些書。總之，今日教會中的審查制度，已經不合時代，應當加以取締。寇恩在這樣長的引言之末，應用美國故總統甘迺迪就職典禮演講中的一句話：「讓我們開始」作爲結束。「神學研究」雜誌，今年六

月介紹他的著作的文章中說，這充份顯出作者是位宣傳能手，完全把握住讀者的口味。(6)

第一章（一個不能錯誤的職務？）開始便引證了許多天主教訓導方面過去所犯的錯誤。這些錯誤我們今天再也不能視若無睹，或採用下面一張「藥方」來治療：那些錯誤或者不是真正的錯誤，或者（當錯誤不可能否認時）不是出自「宗座權威」(Ex cathedra)的決定，因此與不能錯誤性無關。

寇恩認為訓導方面最近的錯誤，可見於保祿六世的「人類生命」通諭；它為絕大多數的天主子民與領導他們的主教所擯棄，這已足夠證明它的錯誤。根據這樣一個錯誤的事實，他進一步集中於訓導權的研究。他問道：究竟為什麼教宗保祿，一方面清楚地顯出願意允許人工節育，另一方面却没有採納他所召集研究這問題的委員會中多數派意見呢（即准用人工節育）？他回答說：那是因為委員會中的多數派無法解決少數派一個非常嚴重的困難。按照少數派的意見，人工節育雖然「宗座權威」從來沒有決定性宣判其不道德，但是在這個世紀內，曾經為二位教宗鄭重地反對過，而且直到梵二大公會議前夕，為全球主教和神學家所一致擯棄。在羅馬神學說來，人工節育的不道德，已是教會訓導權威公認的一端不能錯誤的道理；這並不是由於「宗座權威」不能錯誤地宣佈，而是由於教會一般訓導權（教宗，主教，神學家的支持）不能錯誤地教導。保祿六世在這樣一個嚴重的困難之前，已經走投無路地隨從少數派的意見。

然而，在寇恩看來，既然「人類生命」通諭的道理是這樣明顯地錯誤，他不能不直截了當地問道：教會的訓導職務是不能錯誤的嗎？

第二章（確定的證據？）首先審查一般神學教科書中證明教會不能錯誤的訓導職務所有的根據。教科書根據梵一大公會議，指出教宗個人以及全世界主教與教宗一起，享有不能錯誤的神恩。寇恩認

爲雖然梵二大公會議，設法補救梵一大公會議之不足，強調全世界主教與教宗一起的不能錯誤性；但是它自己却從來沒有審查前一公會議在道理上的根據；相反，在這方面它只是簡單地重彈舊調。不過，按照寇恩的研究，全世界主教不能錯誤性的道理，實在建立在非常脆弱的根據之上。它所假定的有兩點：第一，只有主教是宗徒的直接繼承人；第二，宗徒自認不能錯誤。但是這兩點都無法證實。不只主教，而且整個天主子民繼承了宗徒的使命，爲基督與他的真理作證；其次在聖經中，絲毫沒有看出宗徒們個別地或者集體地自稱不能錯誤。相反，在新約中，他們顯出具有人性的一切，是能够錯誤的人物。

接着，作者冗長地審查梵一大公會議有關教宗首席權與不能錯誤性的定論，同時指出當時影響定論的不屬於神學的重要因素。至於所謂傳承的證明，那實在是一把雙刃的利劍，並非有利於不能錯誤的道理。在教會第一千年之末，出現了著名的「僞依希道法令集」（一百十五件僞文獻，一百二十五件受到賦改的眞文獻）；從此，用來支持羅馬教宗權力擴展。總之，寇恩認爲傳承的根據也不再是確定與無懈可擊的了。

第三章（中心問題）分爲兩部分：消極部分與積極部分，前者只是爲後者鋪路。對於教宗不能錯誤性道理感覺不安的人，過去構想一些說法，使這端道理事實上削弱。寇恩在第三章的消極部分，便是一方面提供那些說法，另一方面說明它們的無濟於事，因爲最後的問題是：「一個人，他不是天主，是否不能錯誤？」我們跳過這章的消極部分，立刻進入「中心問題」。

在積極部分，作者寫出他自己有關這問題的思想：信仰並不依賴不能錯誤的條文（*infallible propositions*）。信仰不是純粹內心之事，教會應當將它表達，因此不能沒有「信仰宣告」（*confes-*

sional statements)。在新經中便有這種屬於禮儀的宣告。「基督是主」便是一例，這個宣告不是一個信條。它含有好多層次的意義，它是救恩史的綜合；耶穌的生活，苦難，死亡，復活與升天；更進一層，它使人想起耶穌是默西亞，舊約的許諾。但是這類信仰宣告並不具有確切的內容，只是綜合許多意義與精神力量，按照教會的不同情況與信友的不同需要而了解。因此寇恩認為稱那些信仰宣告為信條或不能錯誤的條文，實在不很正確。它們的內容是真實的，但並不是條文。

其次教會中尚有「自衛宣告」(defensive declarations)，對教會內外的反對福音的運動表示指責。但是這類宣告是在某一具體的歷史危機中產生。一般而論，教會的權威採用教導、論證與說服來保護福音。但是在特殊情況中，教會採用「自衛宣告」。寇恩認為這時誰若反對，便是脫離信者團體。不過「自衛宣告」屬於實踐政策，不是抽象的條文；其性質乃是在具體境遇中，自兩個或者幾個不同的彼此反對的立場內，指點出一個方向。為此，這裡的問題不是有關真假的選擇，而是實際歷史環境的取捨。新經中，保祿與宗徒團體對墨守梅瑟法律的猶太主義的懲責便是一例。當教會採取某一方面，作為她自我了解的實際表達時，她的成員都應遵從。但這並不牽連到不能錯誤的問題。

總之，寇恩認為信仰並不依賴只為說明福音的條文；教會從來不儘其可能地規定信條，她只當應該行動時才有所規定。這個傳統已被近代梵一大公會議以及二次聖母信條破壞，因此加深了信仰基督者之間的裂痕。不過，按寇恩的意見，更為嚴重的乃是，我們不能證明信仰是依賴着不能錯誤的條文（不只是事實上沒有錯誤的條文，而是在沒有發表之前已經知道不能錯誤的條文）。梵一與梵二並沒有提示證據；一般教科書只是根據基督許給教會使她常留在真理之內，而引伸出她能規定不能錯誤的條文。但是，若沒有不能錯誤的條文，基督的許諾真的不能實現嗎？這點實在無法證明。梵一與梵二

也沒有討論過。

所以，在這第三章的積極部分內，作者一面承認教會為表達信仰，具有「信仰宣告」與「自衛宣告」，但二者與不能錯誤的真理無關；另一方面，他指出教會並沒有任何根據證實她能欽定不能錯誤的信條，這等於否定了不能錯誤的教會訓導職務。

第四章（一個答案）中，寇恩繼續上面的討論，而想在下面二者之間尋求一個答案：我們不能懷疑基督許給教會使她常留在真理之內；但是這個許諾並不需要不能錯誤的條文才能實現。作者聲明他所構想的並非是唯一不能錯誤的答案；他只是為牧靈與神學的責職所推動而尋求一個答案。

首先，寇恩分析條文的一般性質，連教會的信條也包括在內。條文無法把作者的真理完全表達，而且往往受到誤解。它們只能勉強地翻譯成別種語言。條文中的字句，並不是死的；而是生活的；不斷不知不覺地在變化意義。最後，條文可能為主義與宣傳所利用。譬如：「天主實有」這句條文，能夠用來使人忍受痛苦，也能够用來使人戰爭。這些有關條文的性質，乃是十九世紀天主教神學與梵一大公會議所忽略了的。他們渴願將信理定論，清楚地表達在條文中間；這正顯出他們對感覺與認知的理論最後來自雷卡爾。他們在當時反對理性主義。其實他們自己的理論正是理性主義的產物。

接着，寇恩將上面的分析應用在教會的信條上。他說信條能夠同時是真實與錯誤的，尤其是反對異端的信條為然。譬如特利騰大公會議在反對錯誤的「信仰唯一」(sola fide)道理時，從來不說明在何種意義下，這句話能够是真實的，結果，天主教方面根據特利騰大公會議對「信仰唯一」的解釋，而以公會議的懲責為是。基督教方面，由於相信成義藉信心，根據了一個並沒有被大公會議認為錯誤的解釋而接受「信仰唯一」，而以特倫多的懲責為非。

至此，作者認爲我們處於一個左右爲難的地位：或者與無信仰者一起說基督的許諾並未實現（由於無法否認的錯誤，「人類生命」是最明顯的例子），或者與凱旋主義者一起說訓導職務從來沒有錯誤。寇恩在此左右爲難的地位上，跳到一個更高的層次上說：教會雖然具體犯了錯誤，但是永遠保留在真理之內。這是他的答案的要素，從此他不斷地重覆：教會基本上保留在真理之內，無論她怎樣犯了個別的錯誤。爲了避免誤解，他認爲不應再用教會的「不能錯誤性」，而應以「不能毀滅性」(indefectibility) 來代替。

教會如舊約以色列民族，在走向真理，然而這裡有一個決定性的差別：天主對新以色列的啓示，不是臨時性的，而是末世與最終的；因此，困難與威脅最後不能戰勝新的天主子民。即使她仍是軟弱的，可是寇恩已經有了保證。如果有人想這樣的一個「不能毀滅性」的解釋，幾乎把教會當作一個人間團體，寇恩回答說，教會的特徵不是在於她比其他人間團體錯誤犯得較少，而是在於天主對她的許諾：無論她怎樣犯有錯誤，由於聖神的助佑，最後她決不會對基督的真理不忠。如果有人想這樣的一個「不能毀滅性」的解釋，顯得浮泛不實，寇恩回答說教會的不能毀滅性是信仰的對象：只有信者覺察，並不靠經驗來證明。最後，如果有人想這樣的一個「不能毀滅性」的解釋（由於沒有不能錯誤的條文），令人失去確實可靠性，寇恩回答說，確實可靠性只是建立在耶穌基督身上，不是建立在教會聖統與不能錯誤的條文之上。

我們的簡介到此爲止，雖然原著中尙有不少與大公主義有關，以及有關教會訓導職務的思想，但是大概與全書的主題關係不大，我們不再贅述。

最後寇恩描寫一位理想教宗的肖像，而以與引言相呼應作爲結論。全書開端曾引用奧斯定的話，

全書最後一頁也以聖人的話結束。這是一本多麼合乎讀者口味的書！(六)

(一) 樂南與寇恩之爭

自從第二次世界大戰以來，大概沒有一本神學著作像本書一般引起這樣大的爭論；我們在略述教會學家賈格神父的批評之後，將集中於樂南與寇恩之爭。

賈格對於寇恩的前一本書「教會」的批評是相當熱情與積極的。但是對於「不能錯誤？一個探討」的批評却不像過去那樣的慷慨。他認為寇恩的過激接近簡化一切；他的勇敢接近冒失。他所向之挑戰的乃是前人傳下、我們藉以生活的教義，這教義在中古時代受到注意，特利騰公會議後之四百年中所教導的。同時，賈格指出寇恩太片面地依賴「聖經唯一」，不能給予尼西奧與加彩東公會議的信仰教導足夠的重視。當然，天主子民賴以生活的不只是對信條的單純承認，而是與基督之間的個人結合。不過，寇恩對一切條文的批評未免老生常談。果然，天主子民繼承宗徒，因此，整個教會享有訓導使命；但是這並不應當忽略教會中受到祝聖的牧者的特殊神恩。最後，賈格承認雖然寇恩的批評太籠統，而在教會學上可以糾正自庇護九世以來造成的教宗權威神話的偏差。總之，在神學復興的工作中，我們不能提倡一個過激主張來替代前一個過激主張，相反，我們應當在前一個過激主張中，發現真實的道理。這要求批評與探討，這是寇恩近著的貢獻。(七)

賈格的批評是含蓄的，到處指出寇恩書中有價值的因素。相反，樂南的批評相當激烈，引起了寇恩二篇文章的反應，最後樂南再寫答覆。所以，我們共有四篇文章(八)。為清楚起見，可分三節介紹：

- (1) 樂南的批評；
- (2) 寇恩的反應；
- (3) 樂南的答覆。

(1) 樂南的批評

寇恩在他的著作的第一章中，以教宗保祿六世的「人類生命」作爲出發點，而提出是否在教會中具有不能錯誤的訓導職務的問題。在他看來「人類生命」的道理顯然錯誤；雖然這端道理並沒有被「宗座權威」不能錯誤地宣佈，但是寇恩却說已被主教偕教宗的一般訓導不能錯誤地承認。因此，人工節育問題成了他向不能錯誤的訓導職務提出懷疑的起點。

樂南對於這個起點的批評是這樣的：他說寇恩並沒有證實教會中的確把人工節育之道德視爲信理的對象。委員會少數派在反對人工節育的理由內，從來未說這是信理的要求。至於多數派正因爲這裡沒有信理問題，他們才會主張人工節育並不違反道德。再者，當寇恩說一端道理爲教會的一般訓導權一致地承認，便是不能錯誤與無法改變的真理時；他是可靠的嗎？這個問題在上屆公會議的神學會議中曾經討論，有人這樣主張，只要這端道理在相當長的時期內爲一切天主教徒所承認。但是樂南自己並不贊同，他認爲只有當教會的一般訓導權（主教與教宗）清楚地提出一端道理，要求教友作爲天主的啓示而絕對相信時，才是不能錯誤與無可挽回的教導。但這是不尋常的事件。——人工節育的不道德，不該如同寇恩所想，屬於這樣的教導。

事實上，過去有些道理，雖然爲教會訓導權一致承認，但是後來發現是錯誤的。當然，教會在訓導文件中，並不時常說明她所教導的是否可以更改；她只是把道理不加評價地提出，這是因爲她自己並不時常覺察到道理的確定程度，有時也不可能覺察清楚。至於「人類生命」通論，充其量只能是日後發現訓導權所教的錯誤道理的一個例子。但是寇恩的論證並不因此而成立。

在第二章中，寇恩強調梵一與梵二公會所欽定的不能錯誤的訓導職務，並沒有根據。這裡樂南認為牽涉到一個非常嚴重的方法問題。他不願多管書中有關聖經註釋以及歷史部分，可是他說寇恩對於歷史，犯了理性主義的錯誤；其實，他的方法即是他所反對的上一世紀的羅馬神學家所用的。爲他們，教會的結構與道理是「不能變化」的，因此，一個存在於現代教會中的因素，只要在過去的教會中，不能在相同的形式中發現，那麼便不能稱爲真實的教會因素。樂南稱這種對於教會的概念爲「啓示的實證主義」，忽略所謂歷史的發展。一天主所制定的「好像與「歷史的發展」不能兩立。寇恩反對的神學家便是犯了這種錯誤，以爲教會的同一真理不能在不同的形態中出現。那麼，寇恩自己在處理不能錯誤的訓導職務問題上，不是也反映出相同的錯誤嗎？

可是樂南對於寇恩書中第三章與第四章有關條文的研究，尙有更多的批評。但是因爲他的論證太費周折，我們只能從簡。首先，他覺得寇恩洋洋大篇對條文的真理與錯誤的討論，給人一個印象，好像爲他任何條文常同時在不同的程度上，是對的也是錯的（有關這點，樂南似乎懂錯了寇恩，在後者的答覆中，他指出自己在書中清楚承認聖經，大公會議以各教宗文件含有真實的條文，他所爭論的乃是教會的不能錯誤性，欽定在沒有發表之前，已經知道不能錯誤的條文）。相反，樂南肯定我們不但具有真實的條文，而且需要這類條文。他的證明相當抽象，大概他是這樣推論的：人藉真實的條文而生活在真理中；他對於真理的抉擇，必須表達在條文之中。人的倫理生活要求真實的條文，教會爲什麼不也如此呢？如果按照寇恩所承認的，教會是「不能毀滅」地存留在真理之中，她應當表達出不能錯誤的條文，使她的「不能毀滅性」具體地呈現。假使這些條文是錯誤的，那麼，教會便不存留在真理之中，因而也不再是「不能毀滅」的了。總之，在樂南看來，寇恩只是重複基督教的論題：任何信

條，無論怎樣絕對，是可能錯誤的；至於教會，她是無形的，「不能毀滅」的，這是她與在基督降生之前，天主的絕對救恩尚未完成之前的猶太人團體的不同之處。當然，樂南也知道，在教會的教導中，有着比我們所認出的更多錯誤，不過寇恩所缺少的乃是嚴肅地提供出一個有關錯誤的理論，使他能夠分辨出真正錯誤的條文與有限的、不完整的、但並不應稱為錯誤的條文。

結果，對於寇恩書中第四章的「一個答案」，即便是對於作者的立場，樂南斷然拒絕接受。理由相當清楚，它反對自特利騰公會議以來的天主教神學；它反對梵一與梵二的教導；最後，它反對一端信仰真理，使梵一的定論喪失意義，因為它視教會和教宗的不能錯誤性與不能錯誤的條文無關，而只是解釋為「常留在真理之中」的「不能毀滅性」。

討論到這裡，樂南自問是否尚有一個共同的立場，可以與作為一位天主教神學家的寇恩站在一起爭辯？寇恩不是更像一位基督教自由派神學家了嗎？為他們，大公會議也好，聖經也好，都不是約束性的標準。雖然寇恩的書只是一個探討，但是樂南認為這無濟於事，因為作者反對的正是天主教神學家在彼此辯論時，大家持之以為不可反對的假定。假使寇恩再說這個假定只是神學上的意見，那麼，他已經按照自己的想像在構思一個羅馬天主教了。

(2) 寇恩的反應

雖然寇恩的兩篇文章，按照題目所指，是求事情的真相，但是不能不說意氣很重；我們把這些因素擱在一邊。首先，他指出人家對他的誤解，甚至引證他的話，也有不正確之處。

有關「人類生命」通諭，寇恩說他並不認為這是問題的要點；這不過是問題的出發點而已，他可

以引用歷史中別的錯誤事實來探討教會的不能錯誤職務的問題。但是，他仍舊堅持「人類生命」的道理，按照羅馬神學，是教會不能錯誤地教導的。我們不必在此多加發揮，大概而論，寇恩很難使人信服他的證明。試想，假使人工節育之道德真是教會不能錯誤的教導，怎樣可以相信今日教會中有那麼多主教的态度不一致呢？

樂南要求寇恩提供一個有關錯誤的理論，因而可以辨別什麼是錯誤的條文與什麼是有限、兩可，以及不完全的條文。「新神學雜誌」介紹樂南與寇恩之爭的作者德吉夫神父以爲寇恩之使人誤解便在這點上的。其實，他並不否認條文能够表達真理，但是由於條文不能詳盡的表達真理，因此常是有限地、不完整地反映出真理。如果再從一個生活的、以及常變的言語翻譯成另一種言語，那便更容易造成誤解。結果，在接受那些條文的人心中，所表達的能够是錯誤的。

如果有人問一般的條文如此，那麼訓導權欽定的條文更應如此。教會的信條基本上是保護真理性的，它們只是在某一定限定的角度上表達出真理，所以常是不完整的。假如不論陳述的人與接納的人都以爲那些條文完整地表達了信仰真理，不去注意條文所摺棄的錯誤之下隱藏的真理的一面，那麼爲他們這些條文能够說是同時是真實又是錯誤的。這便是寇恩所作的特利騰大公會議有關「信仰唯一」例子的意義。按照德吉夫神父的意見，關於這一點，寇恩的思想離樂南的並不太遠。在一篇梵一百週紀念的文章中，樂南說超自然的真理不可能完全爲人類的概念表達。一句反對信仰的話，並不因了反對的緣故便成了錯誤；如果它不是正面針對信仰而與之相反，同時自身反含有積極的肯定，那便不該視爲錯誤的。這樣看來，他與寇恩的解釋有何差別呢？

寇恩便是根據樂南那篇紀念梵一大公會議的文章問說：難道他對不能錯誤性的意見，真是這樣反

對天主教信仰，以致任何交談都不可能了嗎？樂南不是自己說過，不能錯誤性的信仰，涉及教宗與信條，乃是近代的事嗎？他也說過，古代對於教會的不能錯誤性，並不像今日一般，常常清楚地反映在一個爭論的信仰問題上，而為某一真理採取一個決定性的立場；在古代不能錯誤性指的是在教會信仰中傳授的救恩現實，恒久的寶藏。為此在寇恩看來，信條的不能錯誤性是次要的問題；教會信仰的基礎——耶穌基督，以及她的信仰行為是不能錯誤的；這才是真正重要的問題。寇恩繼續說：如果我們想起樂南自己又說過：在我們可能覺察的未來，不會再有新信條出現；未來的情況將使教會的訓導職務，不可能如同過去一般使用它的不能錯誤神恩，那麼，他自己的意見不過是把樂南所預料的情況建立成一個理論而已！

寇恩的第二篇文章是針對樂南的反攻，他說樂南認為人面對真理之基本抉擇，應當表達在條文中；但是樂南也說過人能生活在真理之中，即使他所表達的條文是錯誤的(†)。再者，如果要討論人生活中的真理，那麼應當知道這並不是屬於條文的問題。

接着寇恩開始集中力量批評樂南自己的神學；他說那是完全抽象與不注意歷史的信理神學，雖然他捨棄新經院主義的實證性神學，不過他自己實在並沒有嚴肅地研究信條的歷史背景，只是口頭上承認信條的歷史性而已。他的神學只是簡單地把信條當作出發點，然後應用辯證方法加以註解。他的貢獻的確非常大，使信條受到人們的重視。但是，他的註解往往會使原來的意義喪失。這也可說明為什麼在彎曲的解釋中，他的思想多麼難懂，文字多麼令人困擾。寇恩認為樂南之所以這樣激烈地反對他的近著。是因為這本書正觸到樂南神學的弱點，他把系統建立在信條之上，視神學為信條的註解。而寇恩說他自己建立在聖經中啓示的耶穌基督身上；神學的主要任務為他不是信理的註解，雖然這工作

是重要的，而是應用一切聖經與神學註釋，把基督教的原始訊息從過去的時代輪廓中提陳出來，向現代與將來的人報導。

最後，寇恩堅持：是樂南，不是他自己，有責證明教會的「不可毀滅性」是與不能錯誤的條文分不開的；至於樂南所提出的支持不可錯誤性的理論證據是太無效了，他一味按照自己的神學方法，毫不顧到聖經與歷史。爲結束他的反駁，寇恩這樣回答樂南的問題（究竟是誰，主教或教授在信仰問題上說最後一句話呢？）說：既非教授；亦非主教說最後一句話；只有天主是不能錯誤的，他的話將永存於歷史以及整個教會中——她比一切主教與教授更是重要。

③樂南的答覆

寇恩的兩篇文章發表之後，樂南不能沒有答覆，這與他個人太有關係。

我們只限於敘述他們二人在理論上的差別；尤其關於寇恩的方法，樂南認爲這不能當作簡單的字面之爭。樂南說我們在神學上有兩種論證：基本神學的與信理神學的。基本神學什麼也不假定，應當證明一切。反之，信理神學只需根據聖經與傳承，證明聖統性教會的信仰意識所表達的信條的合法性。但是在信理神學上，我們有一個不可推翻的原則：即使神學家個人無法應用歷史證據，在聖經與傳承中，樹立現代教會欽定的信條，他也不應說，今日教會要求信友絕對同意的這信仰意識，沒有約束力量。換句話說，教會的現有信仰意識，當它嚴格地表達在訓導權的一般與特殊的決定中時，爲樂南便是一個應當接受的神學要求。樂南認爲，這是天主教神學的基礎。根據這一點，樂南懷疑他與寇恩之爭是否是二位天主教神學家之間的事，因爲後者好像否認這個基礎；尤其當寇恩要求樂南證明教

會的「不可毀滅性」是與不能錯誤的條文分不開的時候，更叫人如此懷疑。爲樂南，這在梵一與梵二大公會議已經清楚地宣佈了的，即使神學家個人無法應用聖經與傳承來證明，也並不因此失去約束的力量。這也是他與寇恩的基本差別之點。

當然，爲基本神學而論，應當證明一切信條，這是真的。在基本神學中要證明教會的不能錯誤性，是非常困難的。不過，寇恩自己也得知道，在基本神學中，要證明他所承認的耶穌基督的絕對權威，困難也並不較少啊！

寇恩還說明他的立場：即信仰不需要不能錯誤的條文，並不反對梵一大公會議，因爲大公會議中沒有人想到，教會的「不可毀滅性」可以在沒有不能錯誤的條文的情形下永遠保存。對此，樂南並不同意；他說寇恩的論題，按照他所了解的與加爾文的一樣。加爾文的思想並沒有在大會中清楚討論，但是，因此便可以說大公會議的主教與神學家真的一無所知嗎？

還有關於錯誤的概念，樂南始終不能同意寇恩的見解，無論如何，爲樂南「有限，不完整的信條」與「錯誤的信條」是有區別的。如果寇恩說，信條在歷史過程中，常常能够具體地爲某些環境中的錯誤概念與圖像所混淆，因而成了錯誤，樂南說他能同意這一點。如果寇恩說，信條在產生之後的演變期中，它的概念既然不斷發展，因此，能被誤解，雖然它的原來意義是完全正確的，樂南也沒有困難加以同意。但是，最後爲寇恩究竟什麼是錯誤呢？我們不能按照數學的標準來斷定錯誤與真實，這是合理的。那麼，寇恩怎樣給錯誤下定義呢？如果，所謂錯誤，爲寇恩只是信條的歷史有限性，以及因此能够被人誤解，那麼樂南認爲他們一人之間只是字面上的衝突而已。如果寇恩對於錯誤的了解了，如同一般人所懂的，也如同梵一與梵二兩屆公會議在定論「不能錯誤性」的時候所懂的，那麼樂

南認為他們二人之間已不能如同二位天主教神學家一般地爭論了。因為這時寇恩顯然反對兩屆大公會議欽定的教會不能錯誤職務。是的，信條永遠不能表達出完整的啓示真理，因此不斷應當改良。不過承認信條在真理之前常應受批判，並不即是承認它們是錯誤的。

最後，樂南爲自己的神學辯護，他是第一位德國神學家在講解基督論的時候，邀請一位聖經註釋家在場，在聖經的光照下，批評、指正與支持他的信理解釋。如果寇恩說是從樂南那裡學到注意信理的歷史性，可見後者的神學是不會缺少歷史幅度的。

樂南承認他是在一個「系統」（教會訓導欽定的信條）中做神學工作，他從來不想擺脫這個「系統」。他一生反對於這個「系統」的狹窄概念，尤其反對羅馬神學以教會一切教導具有幾乎相等約束力量的態度。

教會的信仰意識是他神學的一個標準；他的註解信條，常是服從教會的訓導權。的確，這樣在「系統」中做神學工作，乃是授給訓導權一張空白支票，但是他從來沒有對於這個自由的信仰抉擇後悔過。他說接受一個在固定條件下，不能錯誤的訓導職務，使他從比寇恩攻擊的羅馬制度更可怕的主觀主義的壓迫下解脫；後者正是寇恩不斷自作自受的。

我們介紹樂南與寇恩之事到此爲止，雖然寫得已經很多，但是尙遺下不少值得提出的思想。希望我們綜合幾篇論文所作的介紹(註)，爲讀者節省一些翻閱的時間。至於介紹的方式，顯得比較自由；誰若需要更精確的認識，必須閱讀原著。

結 論

寇恩的近著自身已經足夠引起神學界的注意，再加上樂南的批評與他們兩人彼此的爭論，更在歐美掀起一陣風浪，比較有名的教會學家不能不在風浪中發表自己的立場。尤其在我們這個多元性的時代，各方面的反應當然不會一致。激進一些的神學家顯明地站在寇恩一邊，甚至把樂南歸在保守者的行列(2)；這當然是少數。中間的神學家設法在這場爭論中，指出一些得失與未來的遠景(3)。我們可以想像到有些保守派把寇恩的思想視為反對信理的異端。這種神學界上的風潮今天已司空見慣，我們不必驚訝。我們想法提供幾點在這個方與未艾的爭論中值得注意的因素。

不管寇恩的論題在積極方面究竟有多大貢獻，他的確給予理性主義影響下的了解方式以有力的打擊。天主進入人類歷史的啓示，不是人的思想與條文所能控制的。過去墨守信條，以爲它們清晰與明顯地將啓示現實完全概念化的態度，在神學上已經不能立足。同時，在合一運動中，甚至與非基督徒交流中，我們再也不能把信條當作武器，或者當作標準來衡量對方。

鮑恩神父因樂南與寇恩之爭，特別提出人類語言的象徵性；他甚至以樂南的思路尚太理論與概念化(4)。這真適合我們中國人的面對文字的態度；爲我們文字在概念傳授之外，更具有象徵的呼應。因此，我們不應隨着西方理性主義的作風，對於信條具有法律態度。

其次，我們雖然同意樂南神父在方法指出信理神學與基本神學的區別。但是，信理神學自教會的信條出發之後，仍舊應當詢問聖經與傳承的根據。可是在教會學上，今天我們不能不同意寇恩的批評

有關羅馬教宗的首席權以及教會的不能錯誤性的聖經研究，我們天主教的神學家究竟做了多少工作；而所做的又有多少成份反映在一般教科書中。這是不可不注意的問題。

修斯神父在他的介紹寇恩著作的文章中，數次指出寇恩的寫作能力，以及跡近宣傳的手法(6)。我們閱讀時，也經驗到他的筆力。而有些報導也提到寇恩神父在這方面的魅力。我們不能不問這是否是一位神學家應有的態度？他的牧靈與先知性的動機，不允許我們懷疑，但是，先知具有的是來自天主的語言的力量，不應是人的技巧的賣弄。當本文作者讀完他的著作時，不禁嘆說，寇恩再三說出的相當毒辣的言辭實在太多了些。

最後，在這個教會不能錯誤性的問題上，我們幾乎在神學圈子以外的東方人，不能不有另一個感想。這場爭論勢必要延續下去，將在相當長的一段時間中佔據歐美國神學家的研究範圍。果真如此，我們感覺直到現在歐美的神學仍是狹隘地自封在某種界線之內，而不是世界性的。梵二大公會議已經提出真理的次序(7)。試問教會不能錯誤的真理究竟在我們這個俗化時代中具有怎樣的重要性？在合一運動中，它當然好像是一個關鍵問題；但是假使真的拋開這個信條，我們便有耶穌基督所希望的合一了嗎？這我們暫且不管。但是，當我們的遠景自狹窄的歐美地區轉向人類與世界時，這個不能錯誤性的爭論便顯得在真理的次序上並不怎樣重要了。寇恩說神學工作是要把原始的福音向今日的人類宣講，在今日的思想形態中有效地表達。那麼今日是俗化世界，並且在歐美基督教國家之外，尚有更多的未識福音的人類，也許神學家更應把注意力集中在有關這方面的問題上。我們並不要求神學家成爲傳教士，可是既然我們承認今天教會中，依舊是歐美的神學家在領導神學工作，那麼他們應當多多反省教會與世界的問題；不要封閉在某些今日世界並不關心的問題之內。

因此，在介紹寇恩近著之後，面對我們東方的中國教會；我們以為那類問題果然應當知道，可是未必佔據我們的心力。我們的神學方向，是向東方人說出他們能夠了解，也感覺碰到他們問題的基督福音。

- ① Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich, Einsiedeln, Cologne)
- ② 寇恩自認這是替夫在致他私人信中所說
- ③ Hans Küng, *Infalible? An Inquiry* (Doubleday, New York, 1971)
- ④ 註三論一書三章五節
- ⑤ John Jay Hughes, *Infalible? An Inquiry Considered. Theological Studies*, June 1971, pp. 186, 187.
- ⑥ 簡介部分大都隨 John J. Hughes 見前註 (pp. 183-207)
- ⑦ Yves Congar, *Infalibilité et Indefeetibilité, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 54 (1970) 601-618.
- ⑧ K. Rahner, *Kritik an Hans Küng, Stimme der Zeit*, 186 (1970) pp. 361-377
- ⑨ H. Küng, *Im Interesse der Sache: Antwort an Karl Rahner, ibid.* 187(1971) pp. 43-64; 105-122.
- ⑩ K. Rahner, *Replik: Bemerkungen Zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, ibid.* pp. 145-160.
- ⑪ G. Dejaife, S. J., *Un Débat sur l'infalibilité: La discussion entre K. Rahner et H. Küng, Nouvelle Revue Théologique*, 1971 Juin-juillet, pp. 593-594 (pp. 581-601)
- ⑫ *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der Katholischen Theologie, Stimme der Zeit* 186(1970) pp. 18-31.

① 以下 J. Hughes 與 G. Dejaive 二篇文章之外，尚有：

George Baum, Truth in the Church-King; Rahner and Beyond, *The Eccumenist*, March-April, 1971 pp. 33-48.

Harry J. McSorley, A Response to King's Inquiry On Infallibility, *Worship*, June-July 1971, pp. 314-325(to be continued)

② L. Bruce Van Voorst, King and Rahner: Dueling over Infallibility, *The Christian Century*, May 19, 1971, pp. 617-622.

J. McKenzie (National Catholic Reporter, March 26, 1971, p. 12-A)

③ 譯者 J. Hughes; G. Dejaive.

④ G. Baum, *art. cit.*, p. 40.

⑤ J. Hughes, *art. cit.*, pp. 186-187; 197; 203.

⑥ George H. Tvard, Hierarchy Veritatum, *Theological Studies*, June 1971, pp. 278-289.

倫理

基本抉擇與倫理生活

金象遠

在通信中或在談話中，屢次有同道提出這樣的問題：「犯某種罪，今天仍舊認為是大罪嗎？某種行為今天仍是重大資料嗎？傳統倫理神學所講重大資料一事今天還有沒有意義？犯大罪是不是罕見且非常困難的事？」

對以上這類的問題，今天的倫理神學家的講解比過去更注重倫理生活的主觀因素。可能他們的回答不像過去倫理神學課本上面的那樣直截了當。可是這種新的處理決斷問題的態度確實能使基督徒弟弟宗教倫理生活更誠實、更單純、也更有益。

論到倫理生活的主觀因素，極重要的一個便是所說的基本抉擇 (fundamental option)。這可說是倫理神學中的一個樞紐觀念。因着對它的性質及影響的更進一步的了解，許多倫理神學的原則問題都有了新的注重點，甚至有了新的解釋。下面我們先說明基本抉擇的心理、倫理、宗教的性質，再指出它對倫理生活的幾個影響。(註一)

心理性質

在日常生活中，人不斷地作種種的選擇：是作這件事，還是作那件事呢？或是兩件事都不作？作這件事，我的目的是這個，或是那個？在不少事情上，我們隨着已有的習慣不多考慮就作了決定。但是在某些情況中，面臨重大的問題時，我們却要在研究正反各方面的理由之後方採取行動。在作這些

選擇時——尤其是作了選擇以後，人多次覺到自己能够不做那樣的決定，甚至能够完全走相反的路線。換句話說，人覺得自己在行事時是自由的。心理學家稱這種行爲的自由爲「選擇的自由」(freedom of choice)。

在倫理生活中，選擇的自由是構成某行爲的倫理性質的要素。人沒有行爲選擇的自由，那麼他的行爲就不是倫理行爲，就說不上是善是惡了。這是傳統的倫理神學一致承認的原則。

經驗告訴我們，人使用選擇自由時，多次顯出這個人的一定的行爲傾向。認識這個人的，甚至可以相當準確地預測他要作怎樣的決定。這種人慣常有的行爲傾向，在心理學中稱爲「支配性的傾向」(dominant inclination) (註一)。在倫理行爲的選擇中，這種支配性的傾向是人的內心深處對存在有的態度的反映與表現。

倫理性質

意識地或無意識地人的心靈嚮往趨向着完美的絕對的存在，爲眞美善的大有吸引。人選擇希冀某種對象，正是因着這對象具有的片面的、不完全的眞美善，正是因着它是那完全的絕對的存在的身影。人性傾向的滿足與止息在於同那完全的眞美善結合共融；人的成全與自我的圓滿實現也在於融合於絕對的成全的存在而與之合而爲一。(註三)

「我是不是要隨着人性的傾向而致力於自我的更進一步的發展呢？或是放棄努力而讓低級的衝動駕馭我的理性奴役自我呢？」這是每一個正常發展的人遲早要作的、屢次重新再作的抉擇(註四)。這抉擇的重點不是這個或那個對象，而是人的整體的自我；使「我」更成熟，或是「我」要停止前進。

具體個別對象的選擇，所以有倫理價值是因為它們反映且表現這內心深處整體的「我」的基本選擇；更正確地說——用個當代倫理神學中蘊義極豐富的名詞（註五）——是因為它們是基本抉擇的「中介表現」（mediations）。如果外面的行為不來自內心整體的選擇，那麼它們的倫理性是輕微膚淺的，並不使此人更進一步地發展了自我，或使整體的我封閉、退而落入「小我」的牢籠之內。

宗教性質

對一位基督的信徒來說，基本選擇有着更深邃的意義：是他在基督內與至尊天主的交談共融。面對着天主的召回，他的選擇變成了：要不要把自己完全付託於這寬厚施生而又是嚴格求取的愛？天國就是這樣要求人毫無保留地把自己交付出來。這樣的抉擇是決定人的永遠喜樂或無盡休的痛苦的關鍵。沒有做過這樣的抉擇的人，在宗教倫理性生活上只是未成熟的孩童。但至少在臨終的時刻，當他赤裸裸地孤單單地要踏入永遠的門限之內時，他必須把整體的自我作孤注一擲；而這個抉擇是具有完全的、再不會改變的決定性的。

福音中，基督要求人完全交付出自己的例子很多。最顯明的是「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故喪失自己的性命，必要救了性命。」（谷：八，35）基本抉擇本身即有的冒險性及可能帶給人的煩惱困苦也在「誰若願意跟隨我，該棄絕自己背着自己的十字架」（全，34）一句話中清楚地說出。「你們先該尋求天主的國和它的義德，」指明人的整體自我的奉獻付託；「這一切自會加給你們」（瑪：六，33）似乎是說，只要人心誠實地歸向天主，其餘日常生活的瑣事、零散個別的行爲自然也就沒有重大的偏差發生。有關天國的比喻，如地下的寶藏、完美的珍珠，……爲了

它，人變賣所有的一切，也莫不是指的這種基本的、無條件的付託。那領了一個「塔冷通」的僕人，把它埋在地下，正是那些只求己身安全、不肯走出小我的圈子作那冒險的基本抉擇的人。他們受到處罰，不能進入天國。

可變性

人是有意義性的。他的自我不是在一刹那之間就會完成不變；而是常在進展或退化的過程中。人的特點之一就在這生活動力的可變性。神經組織與注意力的極限是件明顯的事實；空閒時間帶給人的認識必有的限制，也帶給人倫理宗教生活中的可變性。新的、更廣深的認識必然引起不同的意願。在人的一生中，他的基本抉擇的深度常會加強或減弱，或竟然完全逆轉已有的指向：由追隨天主愛的召叫而變成拒絕反抗天主；或者由罪惡及虛偽的桎梏掙脫出來而皈依真美善的大有。這正是旅途中人生的特性。直到死後，人的抉擇的指向才再不會改變逆轉了。

生活之統一

基本抉擇把統一及條理帶給分散個別無頭緒的倫理行爲。因爲最後的分析結果告訴我們，基本抉擇就是人與天主的「你——我」交談，是人把整個的自我交付給天主的永愛或拒絕天主的召叫。誠於中，發於外。整個的自我已經甘心屬於天主（或故意背棄天主），生活中一切支離的細節莫不應是這內心深處的抉擇的具體表現。而且必須有這樣一個整體的動向和行爲的中心綱領，人的生活方不致是膚淺散漫無意義的。多少次我們感到機械忙碌生活的空虛與精力的浪費。「人生像是行走的影子……愚

人所講的故事，充滿着喧嘩與騷動，却找不到一點意義。」意識到基本抉擇且不斷努力加強它的人會超越繁雜瑣碎的事物之上，尋找到心中的平和與堅定。正像是恩愛的夫妻，在辦公、行路、應酬、做飯、洗衣……的單調瑣事中，會認出它們都是二人心底的愛的昇華，會體驗生活的甜蜜與寧靜。

重大的倫理行爲

爲做基本抉擇——或是第一次做，或是再次加強或改變指向——心理方面需有相當的成熟，在認識及意願上應有一定的深度。這就牽涉到一個困難的問題了：爲完成基本抉擇，心理的因素是什麼？

在這裡我們不能詳細地討論此事——交稿的限期到了——而只能簡短地指出一個大家不多注意的事。不論這基本抉擇的性質是合乎人性的趨向而追隨天主的召叫，或是相反人性、拒絕天主的愛，完成基本抉擇的心理因素是相同的，只是方向完全相背。這就是說，構成大罪的心理條件與構成「重大善行」的是相同的，只是行爲的倫理對象及目的有差別。

由此而生的一個重要結論是：如果說犯大罪是極稀少很困難的事，那麼有「重大善行」（如成全愛德、完善痛悔——爲許多人這是「成義」的惟一途徑）也是極稀少很困難的事了。必然的結論是，人類絕大多數都是倫理宗教生活的未成熟的孩童。這個結論是真的嗎？是可以承認的嗎？如果是真的話，教會的宣講、聖事的施行，講要理、辦學校……種種的努力還是必需的嗎？還值得這麼殫精竭慮，煞費苦心，有時甚至該犧牲不少人的血汗、生命嗎？

這裡所說的「重大善行」是與大罪、重罪相對的。對消極的倫理行爲，倫理神學中有較清楚的分

別與名稱，如大罪，致死之罪 (mortal sin)，小罪、易赦之罪 (venial sin) 等等。今天的倫理神學家注意到，對積極的倫理行為也該同樣地予以分別。而不同深度的善行却還沒有通用的名稱。(註六)

那麼，甚麼是重大善行及大罪呢？或者更好問：甚麼是重大的倫理行為呢？今天的神學家把過去的解釋加以深度化、內心化，使得基督徒倫理生活的重點更在心底的誠懇忠信，而不在外來規律文字的約束力。正如基督說的：「真正朝拜者將以心神以真理朝拜父。」(若：四，23)

今天的倫理神學家認為，重大的倫理行為(或善或惡)該是足夠使人以整體的自我對人心最後的歸向——真美善的天主——作一基本抉擇的行為。也就是說，足夠使人決定把整個的自我付託給天主的愛，或拒絕作這樣的付託。傳統神學所說的倫理行為的重大資料，照今天的解釋，是指那些行為，它們本身的倫理價值是那麼重要，後果是那麼嚴重，以致一般人在普通情況下做此行為時，必然在內心深處引起基本抉擇的形成。因此，倫理神學家共同的主張說某件行為是重大資料，是個「推定性的規則」(rule of presumption)：推定一般人在一般情形下，會做一件重大的善行，或犯一條大罪。相反地，在許多事情上，人的行為並沒有引起基本抉擇的形成或指向的逆轉。他的認識意願是膚淺的、邊緣的，沒有以整個的自我為行為的淵源，因而內心深處基本的態度，對最後目的有的指向的性質也沒有重大的改變。這樣的行為可稱之為「輕微的善行」(或小罪，易赦之罪)。

在結束本文之時，我們還應該討論一下對基本抉擇所有的認識的確定性。我們說過，基本抉擇以整個的自我做行為的淵源。整體的我是天人「你——我」交談的一方。對這個行為淵源的自我，我們不能有客體的清晰認識。因為當它成了認識的客體對象時，已不是那行為的淵源，不是那當作行為主

體的我了。因此，我們對自己作的基本抉擇沒有完全清楚確定的認識。這也就是說，究竟我們內心深處還保持着對天主的愛呢？或已失掉它？誰也不能完全確定地說是或否。這正符合特利騰大公會議的訓諭（DS 1534）。

對基本抉擇的認識的不確定性間接地回答了一個疑難：因着在倫理神學中比過去更注重基本抉擇及其他主觀因素，使得許多倫理判斷變得不清楚不堅定了。

過去的倫理神學教育容易帶給人一種法律主義的傾向：偏重外在的道德律，而且以它們為判斷倫理行為的主要的實際尺度。因而會使人覺得具體倫理行為的善惡是不難判別的。然而今天在倫理神學中，不少過去認為清楚的定案被人懷疑，甚至推詔否認。今天在判斷具體情況中的倫理行為時，首先注意的是人的主觀因素——基本抉擇是其一。因此當代倫理神學著作，如B. Haring，讀起來有時會使人覺得作者自己對這些問題也沒有清楚堅定的見解，東說西說，轉彎抹角，很少直截了當地把定案說出。其實這正是神學的進步，更接近現實。人心本來就是極其微妙難測的。一件倫理行為的構成因素更是繁多而複雜的。近代深度心理學的種種發現使得神學家不能不對倫理行為的研究判斷加以謹慎的重新考慮。

基督徒良心的平安喜樂不在於確知自己無罪——屢次這樣的意識會使人成為自以為善的偽君子，——而在依恃上主的仁慈與忠信的愛，而在對上主的許諾有的堅定的希望（格前：四，4；羅：十二，12）

（註一）主觀參考書目：

Alszeghy, Z., & Fleck, M., L'opozione fondamentale della vita morale e la grazia, in *Gregorianum* 41 (1960) 593-619.

- Fransen, P., Towards a Psychology of Divine Grace, in *Lumen Vitae* 12(1957) 209-240.
- Fuchs, J., Basic Freedom and Morality, in *Human Values and Christian Morality* (Dublin: Gill & MacMillan 1970) 92-111.
- Glaser, J. W., Transition between Grace and Sin: Fresh Perspectives. in *Theol. St.* 29 (1968) 260-274.
- Kelly, K. T., Mortal Sin and Grave Matter, in *Clergy Review* 52(1967) 588-606.
- Rahner, K., Theology of Freedom, in *Theol. Invest.* VI, 179-196.
- (註一) J. F. Donceel, *Philosophical Anthropology* (New York: S & W 1967) 380-396.
- (註二) G. Gillemann, *The Primacy of Charity in Moral Theology* (Westminster: Newman 1959) 99-160.
- (註三) L. Monden, *Sin, Liberty and Law* (New York: S & W 1965) 30-31.
- (註四) G. Gillemann, *op. cit.*, p. 87:
- 「甲是乙的中介表現，是說甲和乙有現實的關聯，使我們能藉甲而與更深的存在(乙)發生接觸。甲在清楚的意識界及外在行為中表現着乙。……甲是乙的真實的標記。只有當認識甲在顯示着乙時，我們才明白甲本身的完全意義。」
- (註五) P. Schoonenberg, *Man and Sin* (New York: S & W, Stagbook, 1965) 30-40.

神修

教會第一位女聖師——聖女大德蘭

房志榮

去年（一九七〇）九月廿七日當今教宗保祿六世敕封聖女大德蘭為教會聖師，她遂成了教會第一位女聖師。聖女受封為聖師之前所做調查，以及所收集的資料洋洋大觀印成一本六百頁的大書。封為聖師有三個基本條件：一、聖德超群出衆，二、有卓越的道理，三、由教宗或大公會議正式宣佈為聖師。關於聖女的聖德與道理沒有問題，四百年以來教會內可說充滿着這位聖女文章、道德與生活的馨香，在此故不多贅，以下我們只介紹各時代對聖女的著作，自傳及其他作品的證據。

將各時代、各地方的證據合攏在一起，實在使聖女的肖像更顯得清晰偉大。有些聖人的著作因了時光而沖淡了光彩，然聖女的著作却日益光彩；研究她的作品的人，推究她思想的人以及追究為何她的著作蘊藏着生命的人一天比一天多，最後，他們發現在她的著作裏，就如在她的生命裏一樣，充滿了真正天主的活力；她的生命如一道光照耀四周的人，同樣她的著作隨著時代繼續散發光輝。她同時代的人沒有時間來誇張她的作品，或改變她的面貌，因為聖女的作品一經公佈，立即被人尊稱為祈禱的導師、精神生活無可比擬的一位老師，培養人靈最好的指導，不祇一般讀者這樣說，有名的神修學家，也毫不猶豫地把聖女列入神秘學家之流，稱她為神秘學的聖師。聖女這種聲望在教會裏日益增大，常常被人引證，視為教會可靠的權威。

聖女的道理被人視如自天而來，這不祇是她討論的問題非常高超，涉及聖三的奧秘；還因為聖女並未讀過什麼書，也未看過別的大著作。人們都知道她是為了服從而寫書，她所寫的不是由書本學

來，而是得之於她自身的默觀生活，祇有天上來的光照能使她認識這許多高超事理。她自己承認，別人也給她作證；她寫這些書時正是她忙於改革加爾默羅會時，她時常在旅途中，不斷地在建立新會院，而生活在繁忙中，一有閒暇就執筆著書。描寫她寫書的人說，她的筆在動，她的臉上充滿着光輝。在有聖女畫像的著作裏，可看到一隻白鴿在她頭上，面顯神魂超拔，這種畫像不僅是一種裝飾，實在也是有意義的象徵，聖女是在聖神的默感下寫書。

因此，她的教訓有了永遠不變的價值。教會內有些聖師，甚至很有名望的聖師，他們的著作歷經數世紀是聖學的權威，但是，今天因了學術的進步，以及教會學及其淵源更深的認識，也就需要重新加以估價。可是，聖女的道理遺產除了一些與修院生活有關的地方，也許在梵蒂岡第二屆大公會議之後須稍稍修正之外，其他部分仍是斬新的，不需要任何更動。

以上是關於道理的一方面。另外還有一個特徵，就是在尚無所謂心理學的那個時代，聖女已分析了心理的現象，以今天的眼光來看，因了她直觀的本能以及常能保持平衡的狀態，她對心理一方面的觀察與今天心理分析學對人靈的認識非常投合。她生命裏雖然有很多的經驗，在建立了許多會院之後，也曾觀察過很多人的心理，但是她思想的主要來路還是她的神秘經驗和智慧，因此聖女的道理不是靜坐禪悟出來的，而是出於本身的神秘經驗，她自己也曾說過，思想一方面她並未費多少心思。

最後還有一點，也許是這位聖女著作最大的特點，就是表達純樸和明朗易懂，即使是非常高超的事情仍能講得清楚。有不少的聖師，他們的著作需經詮釋來幫助我們領悟，但是聖女的著作我們却不需要。圍着她的著作固然出現了很多的作品和研究工夫，然而那只是把她作品的美麗、豐富、高超和深度，以及極爲吸引人的種種給人揭示出來，並未在她的著作上點綴更多的亮片。我們暫且撇開「自

傳」、「聖德之路」和她描述建立會院的著作等，只提出「內心的堡壘」這部書，稍加批判：「內心的堡壘」是一部非常高超的著作，在人手能寫的作品中沒有比這更艱難，和更不可言喻的材料，它實在是整個人類最罕有的創作。如果願意在各時代、各地方找出與之媲美的作品，那麼，在哲學一方面恐惟有聖奧斯定與聖多瑪斯可與之比擬；藝術作品方面則與但丁神曲分庭抗禮；音樂造詣巴哈作品尚可差強。若祇憑人理智的努力實難產生這樣的創作，它所啓示的是天主的性體，字裏行間充斥着天主的尊嚴；另一方面也把天主與人相比，而指出兩者真正的價值，聖女經驗的可靠性就在此顯露出來；天主的光輝與人性反應之間的相稱，以及神秘生活各個階段中的和諧。在這一部書裏尚有很多肯定的話，人祇能學習而不能發明，就是從天主那裏學來的；有許多的主題是人能接受，但人的才智無法創造。

倘知道聖女為誰寫這部書，一定更令人驚奇不已。她自己在標題上書明，是爲了那些加爾默羅會的修女，她的姐妹和女兒們寫的；就是說爲一些普通的婦女寫的，這些婦女中有的受了一些教育，有的教育程度非常低下，有的更目不識丁，聖女正是爲她們寫出這樣高超絕倫的事情。聖女在書裏不提自己，但她整個的生活就反映在書裏，講到極高超的經驗，也說到所受的大痛苦。所描述的都不是平凡的事情，然除極少的例外，都用普通的話來表達。她寫這本書時並未攝吸年青時所涉獵的那些騎士書，或其他神秘著作的說法，而是自身的經驗談。書成後也沒有再加審閱；雖然如此，她的散文還是這樣純樸而強勁有力，有如行雲流水，生動活潑，實爲歐洲文學黃金時代一部非常卓越的作品。

現在談一些聖女獲得教會聖師特銜的事。前面已提及，聖女一過世立即被人尊稱爲神修生活的導師，這稱呼名實相符，近四百年來教會中受其思想薰陶的人不可勝數，她的「自傳」和其他著作，像兩道光彩照耀這四個世紀，各界人士都從中吸取所需要的光和熱。

祇要看一下聖女著作的出版情況，我們就能推測她影響所及的幅度。自一五八三年至一九六九年聖女作品出版次數如下：十六世紀所餘的十幾年中就達十三版，十七世紀共二四三版，十八世紀一二五版，十九世紀二六九版，二十世紀有五二八版，還有未書明出版年月的三十四版；綜合聖女作品的出版次數高達一二一二版。尚要注意二十世紀的七十年代中，人口的突增，為供應更多的讀者出版數目也倍增於昔日。這都在表示，十六世紀裏的那些作品，至今仍有其價值，還是為人所樂於閱讀。而翻譯的語言至少也有十二種以上。

他人所寫有關聖女的著作也非常多。有立傳的、有研究論著、有小品文，也有短篇文章刊載於十幾種神修雜誌和其他一般雜誌。

聖女的作品使人發生興趣之外，也在人心裏激起一股同情的感受，她在人心內播下信賴與愛的種子，就像以前她在生活於她四周的人心內播下一樣。她聖德超凡而又平易近人，充滿了魄力又富人情味，處事嚴謹而待人體貼，是一位長輩也是一個母親，使人感到容易親近，所寫的信有時像行軍令，可與當時西班牙大帝國的斐理伯二世媲美，但同時也表現出她是她女兒們滿懷慈憫的母親，這些女兒在那些貧寒的會院裏圍繞着她，成了世上最幸福也最富足的女子。

聖女的為人如此，在著作內的表現也是如此，這就是人們讀她的作品不會覺得疲勞的原故，而常令人感到一份快樂與安祥。她那深切的熱情吸引着人，像夏天裏的冷水那樣使人感到舒適，這冷水慢慢地滲透人的心靈，滋潤心田使之生出各種美果。那舒服的力量簡直使人無法抵抗，就像一位希伯來女士所說：「這裡才有真理」，這位女士後來皈依天主教，進了加爾默羅會，而死在德國納粹黨的集中營裏。一位加爾默羅會的神父加俾額爾 (D. Gabriele di S. M. Madd.) 曾寫道：「聖女大德

蘭實在堪當母親這一美名：不祇因她建立了許多會院，僅修女院就有十八座；更因了她創造了一種精神，並且這種精神散佈到整個修會的大家庭裏，這樣從其教導中興起了一種神修學派。不錯，天主的上智在她旁邊安放一位高超才具的人，他那如老鷹般銳利的觀察能力，及有力的綜合，給聖女的道理做一個科學的結構，使得這個道理更有價值。這個人就是聖十字若望，但是他也是聖女大德蘭的一位神子啊！從聖十字若望這位神秘聖師所建立的道理體系裏，我們可看到大部分是聖女大德蘭教給她女兒們的許多概念。」

從這部六百頁的書內，我們還能找到許多其他的證據，窺見聖女在神修或神秘神學裏所有的影響，從她同時代的人開始：有Juan de Avila, Dom. Banez, Pedro Ibanez, Garcia de Toledo, B. Alvarez, J. Suarez, M. Godinez, A. Massoulié, Scaramelli……及其他無數不同修會的人，他們都異口同聲宣稱聖女大德蘭是偉大的導師，教會聖師的名銜實可當之無愧。

此刻敕封聖女為教會聖師是否合適？我們可以從梵二以來的大公精神談起，就能看出現在再提出聖女的著作的重大意義。聖女的作品不僅是我教內人士的神修借鏡，也為東正教和西方其他基督教徒所歡迎，並且佛教、印度教、日本的神道教及無神論者展開聖女著作的也大有人在。為那些不信神的讀者，聖女的著作成為神存在的一個有力證據，也是他們唯一的福音；因此吳經熊博士由儒教版入了天主教，從他的著作「內心的加爾默羅山」可知他曾受聖女的感召。

在敕封聖女為真福品和聖品的文獻裏也有很好的旁證，而在此要引證的二位是主教、聖人，且是教會的聖師，那就是聖方濟各撒肋爵和聖亞爾豐索。聖方濟各撒肋爵在「熱心引」一書內承認，他是受了聖女的影響而寫出他認為的熱心是什麼意思，他的另一著作「愛主實行」反映聖女的思想，因為聖

女實在熱情而勇敢地進了凡人所不能達到的高超境界，這是聖方濟各撒肋爵所說的。聖亞爾豐索受聖女的影響更加明顯，有人研究了他有關神秘神學的著作，說他特別喜歡引證聖女大德蘭、聖方濟各撒肋爵和聖十字若望，前二者不僅供給了聖亞爾豐索思想，而且給與他說話的樣式，他們兩位實是聖亞爾豐索的老師。

再回到前面的問題：在今天敕封聖女大德蘭為教會聖師有何特殊意義？除了大公運動的意義之外，聖女也是梵二所強調的聖神在教會內賜給種種特恩的證據。對聖神奇恩應善加培養，並且盡量採用，聖女就是一個模範，她給人的教訓是來自與天主交往的經驗，而常保持着幫助人接近天主的價值。聖女另一特點：雖然她擁有豐富的特恩，人情一方面也都出類拔萃，可是她沒有成爲一個自高自大的人，認爲祇有自己有天主的光照；也不隨便說話，而常是教會的女兒，對任何正式權威表示非常受教，並對聽她告解的司鐸開始表現服從。

在重視存在主義的今天，由於人類各方面的進步，人們容易沉溺於現實的需要裏，而不願接受任何信仰與倫理規則的束縛，企圖脫離天主的掌管，這樣人就忽略了將丟失的真正利益以及只能從天主得來的真正幸福。聖女的教訓和她那朝向天主一往直前的生命，正給我們肯定，不祇有與天主一起生活的存在，並且認爲這種生活站在首位，它帶來的歡樂不是言語所能表達的。在目前局勢來臨之前柏格森 (H. Bergson) 已先感到、並承認在聖女大德蘭和聖十字若望的偉大神秘經驗和神學裏找到了有活力的宗教，它使人與天主直接發生關係。

加爾默羅會總會長希里 (K. Healy) 神父寫道：「今天的世界對天主的意識慢慢減少，因此在現在回憶聖女大德蘭的道理實在有益於喚醒人對天主應有的朝拜和讚美之心。」關於祈禱和克己，它

能喚醒人對天主的意識以及天主臨在這世界上的信仰。今天另一個傾向，是在實行兄弟間的友愛裏尋找聖德，有時也將服務的生活當作祈禱，因而引起人疏忽正式的祈禱方式，不再視之為聖德生活不可或缺的方法。這方面聖女實在有資格來矯正我們的偏差，昭示大家，正式的祈禱方法為與天主的關係是絕不可缺少的。在傳教崗位上，我們也感到對於祈禱的忽視，不願再把祈禱當作最重要的傳教工作。聖女的道理就是把祈禱放在首位，祈禱配合着克己。把內修生活置於教會外在工作之上，也使我們想起來，在其他任何工作之上教會是一個朝向天主祈禱的團體。

聖女的畫像似乎常保持着的一種飛向天主的神魂超拔的姿勢，非如世間凡人俗子。事實上，她是一個積極工作，勞苦奔波的女人，她的祈禱和與天主的神婚就是指向這一點，以行動來表達祈禱的真實。她在西班牙全國各處奔跑，把改革修會的工作傳播到很多地方，非常堅強勇毅地恢復了加爾默羅會過去嚴格的會規，要大家更真實地實行福音的貧窮，度福音所指的生活方式，以糾正當時間逸偷安、萎靡不振的生活。她的生活實在就是一種革命，勇敢而非暴動的革命，她所要反抗的是惡，而不是要蘄露頭角；雖然懷着反抗的精神，仍常保持着紀律，從未有過不服從的行動，從未放棄她那「內心的堡壘」。她的工作是在極高超的祈禱氣氛裏進行着，她耗費精力有大丈夫氣概，而對天主表現着無限的信任。

幾時人們過度重視組織與人文主義，忽略了天主的存在，結果產生最不人道的罪孽；相反，那裏有真實的愛德、祈禱精神和大公態度，那裏就有最真實的基督徒人文主義存在。一九六五年於薩里斯布召開的基督徒與無神主義者會議中，法國共產主義代表加洛蒂（Roger Garaudy）發言說：「為我們馬克斯主義者，兩位西班牙的神秘學家，聖女大德蘭和聖十字若望是人文愛情的最高模範。」這位

無神論者的朋友給我們保證了這二位神秘學家擁有很高的人文價值。

聖女大德蘭教給我們天主的意識，要我們以全心愛基督，誠實地接受教會的指導，勇敢地去追求、承認真理，忠信地滿全基督徒的責任。在克制私欲偏情中尋找真正的自由，促使我們更加慷慨大方地對待別人，指示的方法是先要對天主忠實，自己內先充滿天主的生命。

聖女的神修綜合於一個「愛」字，這和今天多人的想望——真實與核心的真實相投合。因此，她也滿足了現代人一個崇高的希望，就是真實的人文主義、真正普遍的兄弟之愛，無保留地把全人類當作一個大家庭。聖女並在天主的愛裏指出愛弟兄的泉源，特別是對那些受苦和貧窮的弟兄，物質與精神兼顧。聖女的神修與神秘學並不令人閉關自守，將旨趣焦點集中於個人的成聖，而是向弟兄開放，用愛基督的愛情愛所有的弟兄，而對基督的愛則是從祈禱與默觀中得來的。

請參閱：

Domenico Mondrone, S. J.: "Da una gustosa curiosità storica al Dottorato di S. Teresa D'Avila". *La Circola Cattolica*, 2886 (19 Sett. 1970) pp. 458-469.

牧靈

主日與現代人

R. Guardini 著
狄剛 譯

——本文譯自“Sorge um Den Menschen 文集

載於一九六三年 Werkbund-Verlag, Wuerzburg——出版——

前言

主日不僅是個人的事，不僅是宗教意識的事，也不僅是生活裡需要休息的問題，而是一件與團體有關的事，更確切一點說，是一件與團體秩序有關的事。假如主日一旦不再與團體秩序配合，它不僅要喪失它那來自團體秩序的尊嚴，它還會被利害關係或人們對它的疏忽而消失。

主日所受的威脅常從利害關係而來。信仰和對民族宗教精神健康的責任心必須經常為保持主日的神聖而奮鬥；這種奮鬥的成果通常便構成衡量民族宗教精神健康的標準。主日在西方社會中因為基督的社會秩序不再為一般人普遍接受而遭遇到危機；現在西方社會不僅對基督教社會秩序有陌生之感，而且在很多方面居然與它敵對。晚近，經濟的發展只受技術與生活享受的決定，使基督教社會秩序更顯得落伍，甚至於成為經濟發展的阻礙。因此我們今天要提出的問題是：西方社會中信仰耶穌基督的人是否感覺到自己信仰的重要性，是否肯努力，使技術與經濟也照顧到信仰的觀點。我們認為技術與經濟能夠照顧到信仰的觀點，也應當去照顧信仰的觀點。假定把主日作為節日來過一定能夠給我們帶來工業上或是商業技術方面的利益的話，毫無疑惑地我們會找到一個途徑去過主日的。因此，問題就是：

我們信仰基督的人有沒有決心，維持這幾千年來造型我們生活的秩序，或者我們要蹉跎下去，爲了純世俗的觀點而犧牲這生活秩序——而我們知道，這純世俗的觀點尚在發展中，而且仍然可以改變的。

生活的韻律

爲了給這些很有現實意義的問題一個基礎，我們要明瞭，主日的宗教意義何在，以及它在救恩史過程中有了什麼樣的發展，可是，我們還要先提出別的一個問題：主日的宗教意義是否在自然生命過程中已經有了某種程度的準備。

一切生物開始存在時，都還未完好，而只是一種萌芽，在時間進程中，它由於自動的發展和外面環境的影響，漸漸地成長爲它特有的形態。而這種成長過程並非雜亂無章，而是遵循着一個內在的時間規律，這時間規律在生命出現的韻律中發生作用。這韻律的基礎是地球運行和日月運行之間的關係。由於這種運行之間的關係，亦由於氣候和其他自然條件的決定，在光和熱的強度上產生出一種週期性的變化現象，生命便在這種週期性變化現象中進行、完成。

這週期性變化現象中最大的一個週期是一「年」：太陽的作用在冬季最弱，在夏季漸漸達到最強的程度，以後又漸漸回復到最弱的程度。最小的一個週期是一「日」：光和熱的強度由午夜經中午，到下一個午夜作週期性的變化。在一「年」與「日」之間，有第三個週期，就是一「月」：月不由太陽決定，而由月亮決定；它由新月經過滿月又達到新月。這個週期構成的一個月，約爲構成一個年的十分之一。

可是，「日」與「月」之間那段時間對生命的韻律來說，似乎長了些，因此它似乎需要更進一步

的結構，需要一個新的週期變化。不過，新的週期既不能依據天體的運行規律而決定，人遂藉自己的精神力量，配合生理和心理的需要，制定了一個新週期，就是一「週」。針對着上面所說的「年」、「月」、「日」等自然的週期，我們可以稱這七天構成的一「週」爲文化的週期。

主日的自然基礎便是由這些週期構成的。一個月內主日循環來復四次，它意味着生活中需要輕鬆的時間，而這種需要是週期性的。在白天人須爲謀生而操勞，在夜裡他應當獲得休息和解脫——只要夜不爲文明的風尚變爲白晝，夜原來應當爲人帶來解脫和休息的。可是日間的操勞要比夜間能獲得的休息大，操勞與休息之間遂造成收支不平衡的現象，一天一天聚集起來而要求更大的補償。於是，每隔六天，不僅需要多出一個夜晚來休息，而且要求一個整天廿四小時的休息，星期日遂成爲應休假的日子。

無論如何我們可以看出來，爲了身體的健康、精神的煥發以及整個生命的平衡，一個休息的日子確具有非常重大的意義。因爲這件事關係的是一個生活秩序的問題，這一個生活秩序如果受到傷害，無論對個人，或是對社會都會有很不幸的後果。

主日與人性

星期日作爲休息日由於天主的啓示而具有了宗教的性質；它成爲「主的日子」。現在我們要看這個日子的歷史。

舊約曾一再講及「撒巴特」，即安息日，而且講得清楚徹底；還以一個嚴厲的誠律聖化了安息日，也制定了一套非常精細的法令，使以色列民遵循着這套法令來慶祝安息日。安息日出現在舊約的

法令中，並不是一件偶然的事，它已經有了一段歷史。這一段歷史在舊約裡雖然未經明顯的報導，可是，我們可以從舊約創世紀第一章的字裡行間讀到，這一章講了人最原始的情景，同時也指出神聖的安息日與人性的密切關係。

基督教思想如果提出樂園的問題，我們應當知道，這問題和神話中，所談的人類「黃金時代」以及童話中所說的「安樂鄉」是截然不同的事。基督教思想所努力的是：從天主的啓示去了解，在人類叛逆天主，這種叛逆產生出毀滅的效果之前，人的存在曾具有何等形式。也可以說，基督教思想努力的是：要知道天主對人及其存在的觀念是什麼。天主的這種觀念爲了解今天的人的實況有它絕對必要的的作用。而其他任何對人的看法却都從這種論點出發：人和所有其他的生物基本上並無二致，了解人與解別的生物條件也一樣。人是由各種不同的元素構成，與別的生物比較起來，人不過在結構上較複雜一些，在發育方面所需時間較長而已；實際上，基本上，最後人還是應從整個自然的觀點加以了解的。這種對人的看法，無論個別的細節是如何正確，就其全部結果看，仍然是不合乎實情的。明顯的觀察者決不能承認，他自己真正會是自然主義人性論指給他看的那種「人」。因爲，在今天存在的人後面，還存在一個精神，這精神不能是從我們感覺對象的大自然而來。其次，這個具有精神的存在——人，在他未進入現有的歷史以前，他已經有了另一段歷史。這早先的歷史雖然無法用挖掘古墓或根據其他文化遺蹟來證實，但是，深入地研究人的個人處境和社會情況時，我們會接觸到一些因素，而使我們知道，在人類可以企及的最早期的歷史以前，人已經有了二段歷史，這一段歷史的特點不只是在時間上早已過去，而且是一個失落了很多東西的時代，可以說是一個「超歷史的時代」。這一個時代的歷史是經過天主的啓示以後才漸漸露出端倪；而天主的啓示告訴我們的，是人原始的處境

如何；聖經上的「樂園」所意味的，也就是人原始的處境。

人是天主所造，是天主的肖像。人究竟在什麼上有似天主，舊約並未給予什麼理論的解答，舊約只說：天主照自己的肖像造人，叫人管理天主所創造的世界（創：一，26）。人管理世界之權並非是至高無上的權力，而是天主給予的；人是以天主代表身份管理世界。這一事實表現在人的活動中應遵守一個時間的秩序。創世紀第一和第二十章曾以一個匠人的形象來敘述，天主像一位偉大的工匠，一連六天的工夫完成了創世的工程，在第七天停工休息。同樣地，人也應當六天的工夫照顧樂園——那在天主恩愛中的平安樂的天地——在樂園裡工作，在第七天休息。

前面我們談過的生活韻律，七天一週的法則，可以說植根於萬物的基礎上。它一方面看起來是一個自然的法則，來自天主所創造的生命的本質，另一方面又是一個宗教的法則，要人在行使管理世界權力時，服從他自己主宰——天主——的意旨。

在人類原始的處境裡——即樂園時代——第七天的安息和舊約時代的安息日是兩回事。在樂園裡工作還不是一種負擔。在樂園裡，人六天中所做的事是執行他管理世界的權力，這種管理是與天主的旨意，與自然界的秩序都能和諧一致的。（註一）人工作之際享受創造的樂趣；他在各種受他意志支配的事物和能力中完成他的工作。在樂園中生存既不像只知嬉戲的小孩子的生活，也不是童話中仙子的生活。人應當創造一種文化，創造一種我們現在的人無法想像其豐富與偉大的文化；不過這種文化是從一個與人的意志和諧無間的自然而來，因為人自己也與天主的意旨密切相契。因此，樂園中的人不和我們一樣，他不需要擺脫工作的束縛。

所以，主日首先可以給人的——對此我們業已談過——是很有規律、定期地恢復他的精力；除此

以外，還要人在這一天特別頂禮天主。在這一天，人的生活進程裡產生出一種幽靜、開闊、隆重的氣氛，在這種氣氛裡天主——世界真主宰——的威嚴得以呈現。原始的安息日因此是人向天主說：「我不是主，祇才是主。我所創作的一切，並不是我自己的工作，而是爲祇的大工程服務」的日子。原始的安息日的內容是崇拜、歌頌、真理和神聖的美。

這樣，原始時一週的韻律內容與以後的在性質上也就有了差別：它在管理的權力和崇拜天主之間，一方面是創造性的造型世界工作，另一方面是把世界奉獻給天主。

樂園——聖經所記述的樂園——不是歷史哲學和心理學所可解釋的問題，爲學術、假文學只能糟蹋樂園的真義，更不足掛齒。真正的樂園充滿生命、莊嚴，充滿歡樂與高貴。我們無法充分想像出第一個人如何偉大，如何閃耀着天主賜他的權力的光輝：他管理天主的工程。而他不是純自然界的一員，他有「人格」，他能負責。他不能夠只單純地「存在」，單純地「活下去」，他應當爲自己作決定，他是否依據真理去運用他的管理世界權，換句話說，他應當決定，他是否要服從世界真主宰，或者要叛逆祂。

這裡我們無法詳談創世紀所叙知善惡樹的意義以及人受天主考驗的意義何在（註）。我們只想強調指出，一切有特殊用心的象徵主義解釋，即將知善惡樹作爲意志的發展成熟、認識的自由、性成熟等的表現是有背聖經啓示真理的。知善惡樹不是別的，只是天主無上權威的標誌，在這裡人應當作決定。人應當實現一切善的知識，亦即是完成自我的發展；不過，人應當在服從的條件下完成自我發展——人應當服從那位即善即聖的天主，這個天主使人成爲祂的代表。而人未曾服從祂。人想與天主一般無二地統制一切。這樣人糟蹋了他代有天主統制一切的權力，生命的秩序也從而破壞。

舊約中的主日

在人類叛逆天主後，舊約中所稱的工作就產生了。在過去，所謂工作就是人執行管理世界的權力；而且人當時完成工作所用的力量的偉大與完備，我們今天的人是無法想像的；同樣，當時人與自然的關係在今天也是不可思議，而成爲神話和童話。當時人是以一種堂皇的自由自在的氣概從事管理和創造的工作，而且常有成功的保證。現在——人叛逆天主之後——一切都有了變動，我們現在所認識的工作於焉產生。當然，這裡我們無須談及，爲完成我們現在的工作需要何等發明的力量和實施的努力，何等的勇氣和何等的犧牲。但是我們應當憶及一件事實，免得我們下面的論點給予人過於悲觀的印象，就是近代——高揚勞工神聖的近代——忽略了若干屬於工作本質的因素。

首先，在工作裡有一種不自由的因素。工作是一種負擔，一種束縛。在創世紀上說：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的；你一生天天勞苦才能得到食物。地要給你生出荊棘和蒺藜，你要吃田間的蔬菜；你必須汗流滿面，才有飯吃，直到你歸於土中；因爲你是由土來的；你既是灰土，還要歸於灰土」（三，17-19）。對工作的這一個因素古代有很強烈的感受。對於古代工作是一種累贅，是一種恥辱。真正的人是自由人，不工作。真正的人培養自己的人格，度政治生活，領導戰爭，享受生活的樂趣。他把工作交給奴隸做，以爲這是從工作束縛中得到解放的方法。實際上這只是一種擺脫人類共有命運的一種努力，這種努力却反過來打擊了人；因爲由這種努力產生出一種特權的要求，產生出一種使人心冷酷無情的後果——無論這種努力能使人有何等的文化成就、有何種智慧、使人如何高貴——古代人的確具有這些特徵。

基督的信徒對工作的感受却不相同。在天主啓示的陶冶之下，他發現了工作的真諦，他給予工作應有的光榮。近代人却又犯了過度高揚工作的毛病，他幾幾乎把工作提高成爲宗教。近代人培養起對工作一種不正確的看法，這種看法是古人想也未曾想到的。這種看法是：過去工作被視爲一種補償，補償人因爲叛逆天主而造的罪，現在這種工作作爲補償的意義已經不存在了。工作成了人存在的基本因素，工作不僅是一種光榮的事，而且神化了，因此而使人難於分辨出工作的真正意義何在。這樣一來，人非常容易受騙，而肯去接受任何的勞役。於是產生出一種新型的奴隸，這種工作奴隸比古代人所了解的工作的痛苦還要深，還要可憐。

最近幾十年來，人類了解了這種錯誤。凡是經驗過極權主義強迫勞役的人，都明瞭以工作爲一切價值基礎的理論是如何的荒謬。

可是即使是與政治無涉的人，現在也都漸漸覺醒了。他感到工作並非是近代人所想的一種使人生存意義圓滿的東西，他也感到工作本身還有問題在，而且，因爲工作本身內有一種邏輯的強迫，即使在任何民主制度裡，工作的完成都要求人犧牲自由。基本上說，在工業發展的初期，自由的英國許多男人、女人、兒童所做的那些可怕的工作，與羅馬人在興建水道工程時所用奴工的工作又有什麼分別呢？跟我們今天的經紀人制度又有什麼分別呢？這種現象難道只是來自事業心、心不能安定、利慾心、缺少道德方面的修養嗎？從古至今人類不是一直在工作的逼迫下生活嗎？凡任職經濟部門或工業界的人，誰不是爲了保全自己的職位，爲自己的發展而就就業業工作呢？這種被迫向前不能自己的現象正是經濟技術性工作的特徵，這種工作的進行不僅由不得人做主，反而強迫人就範，它有自己的客觀的「強迫邏輯」(Zwang sachhalter Logik)。

前面所引述的創世紀一段話還指出使工作沒有光彩的第二個因素：人的努力往往徒勞無功。無論人類如何歌頌進步和文化，有一個事實無法抹殺，就是人類的努力中有一種內在的缺陷：任何工作都無法擺脫各種打擊和困難。試想，人類爲了解、征服、造型大自然，運用了多少天才、力量，有何等的辛苦和犧牲，再衡量一下真正的成就又有多少；尤其是看到飢餓、疾病、貧困、愚昧的在控制着大地時，我們實在無法說，人的工作及其成效間有良好的關係的（註三）。縱然是宏偉堂皇的工程能使我們歎爲觀止，我們仍應清楚記得，爲這些工程人類付出了何等的代價。所付出的不只是物質，尤其是人力、辛苦，甚至於還應喪失人的尊嚴。試想爲建築廟宇、金字塔、城堡、宮殿、運河、工廠，有多少弱小無告的人含辛茹苦，我們便比較會了解，創世紀上所說的「荆棘」和「荊藜」有什麼意義了。而其他的歷史觀對人類命運和人的工程批評都是以成功爲標準。這些歷史觀強調人類歷史上特殊偉大的成就，以這類大成就來劃分歷史。可是，這種看法也應當以敘述歷史上人類的失敗來補充才是：應當敘述如何在一開始時許多事業已經受到破壞，另一些則是如何有始而無終；又一些事業雖然有了成就，但既成之後，却受到了濫用或無意義的浪費；以及種種毫無意義的麻煩，使人灰心喪志的無能爲力以及束手無策的毀滅（註四）。只有如此，那一被人以不可思議的方式歌頌的工作，它的真正面目才能彰顯。

在這一件事上，古代似也較近代爲誠懇。古代對文化和進步並未講得太多；至少不比對人生的無常與艱苦講得多。

若這樣來看工作，主日便具有了一個新的特性，這種特性我們在舊約中遇到。主日成了人擺脫工作的束縛，可以喘息一下的日子；人在這一天可以忘懷他徒勞無功的努力，確切相信天主會照顧他，

他就這樣單純地生活下去。

舊約時代，主日上不僅人獲得安息，連動物也獲享這份安息恩賜，更顯出古代這一生活規範深遠的人道意義。不僅是自由人，奴隸，甚至禽獸，一切生物既都應感到，那大家都有份的罪惡所造成的處境，也都應體味到「撒巴特」——安息日——是我們共同得救的日子。下面我們要引證的一段聖經，所含的是何等的智慧，何等的仁善：「應記住安息日，守為聖日。六天應該勞作，作你一切的事；但第七天是為恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己、連你的兒女、你的僕婢、你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作。因為上主在六天內造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定為聖日。」（出：廿，八—十一）「七天內你應工作，第七天要停工，使你的牛驢休息，使你婢女的兒子和外僑都獲得喘息。」（全上：廿三，12）（註五）

「安息日」——撒巴特——是什麼？

安息日是安靜休息的日子，一個人如果得不到安寧與休息，無論他是怎樣的進步，怎樣富於創造的能力，他只能變得更非人。上主以自身擔保，保證人雖然在安息日不工作，仍能有所生活所需的東西。

安息日也是一個人能自覺到自己尊嚴的日子：他自覺到自己無論如何是天主所造；人是天主的肖像，天主支持他，直到救恩到來的時候。

安息日終於是人應當特別思念上主的日子，因為在工作的日子裡，由於大家都為生活而奔忙，極易忘記天主。

新約中的主日

新約中的主日又如何

永生天父的兒子由於服從天父而成爲人。他成爲我們中的一員，在一切上都和我們一樣。祂將整個世界納入祂的存在中，雖然祂沒有罪，祂也置身於來自罪惡的境遇中，而且承擔了罪惡的一切後果。祂以完美的愛愛了天父，由於這種愛，祂把世界重新領回天主的懷抱，而這個世界依聖奧斯定的看法，原是個離開天主墜向虛無的世界。祂的精神，祂的心靈，祂的愛情中所進行的一切，本質上就是祂救贖人類的工程，也是與祂那天主而人的存在俱來的工程。而祂應有的歷史形象却在於人類如何接受祂作爲天主的使者。祂要針對人類對待祂的方式來接受天主的意旨。

耶穌並未做任何事來影響人類的決定，祂所做的只是精純的宣講天主的真理，證明天主對人的愛，放射天主聖善的光輝。沒有一絲暴力，沒有一點遊說的企圖，不用手腕，更不取巧。祂準備好去迎接任何時刻來臨時能夠發生的一切事件。而來到的是：人拒絕接受祂。

以色列選民本來應當接受祂的；果然的話，救贖工程可能在人的信仰和愛中已發生了作用。如果有人說，耶穌在背叛了天主的世界那段生涯裡所受無限的內心痛苦，爲補償世界的罪還不夠的話，那實在是太低估了耶穌受苦的意義了。可是人「並沒有接受祂」（若：一，11）他們拒絕信仰祂，他們反對祂，而祂承擔了這個因此而產生的命運。祂死去了，祂的死亡成爲救贖工程完成的最後固定形式，然後被葬；第三天，在逾越節的安息日上，祂由死者中復活起來。

基督建立了一種新的存在形態。和基督一起開始了基督化的存在。這一存在本質在於通過天主的聖寵參與基督和天主聖父的關係，在於共同完成對天主聖父的認識、對天主聖父的愛、對天主聖父的服從。基督的這一救贖行動在一個星期的系統組織中好似得到了一個紀念碑。「撒巴特」曾經很久被大家遵守爲安息日；緊接安息日，作爲撒巴特後之第一日，成爲紀念耶穌復活的日子。以後這兩種意義漸漸聯合在一齊。於是漸漸產生了我們今天所了解的「主日」，就是光榮救世主的日子，也是安息的日子，而且漸漸成爲教會禮儀中一個星期的首日，並根據這個日子而稱呼以後的爲第二日、第三日。

在主日上安息，即從工作重負中得到喘息，而有敬禮天主的自由，這種種因素都仍存在，只增加了一個新因素：就是主日成了紀念耶穌基督復活的日子。爲紀念基督的復活，教會在春分第一個月圓後的主日上，明令舉行復活節。如果我們正確了解的話，復活節的內容實際上包括了基督信仰的全部：天主的愛戰勝了罪惡與死亡，在這個勝利中天主啓示給人祂是誰。所以，復活節就是基督教的最本質的節日。這個慶節所紀念的，因爲在每個主日上都重新獲得意義，可說是貫穿全年的一個慶節。每一個主日都可說是復活節。

工作也因爲救贖的關係，具有新的意義。工作本然的使命依然存在，工作作爲原罪的後果特性也未曾改變。可是，天主上智措置的秘密揭示給我們：天主的上智要把發生的一切事件都納入一個偉大的再生過程中。這樣，工作已經不僅是天主的一種詛咒，人應爲生活而苦鬥，工作也是人一天一天通過他的一切行動、努力漸漸照基督的形象造型自己的方式。這樣工作取得了一種新的價值、新的尊嚴和信心。而且有了一種新的喜樂，超出來自運用精力，征服世界，工作成功的喜樂。這種喜樂是那種

聖保祿宗徒在致羅馬人書第八章所述，以後，聖若望默示錄中所講的「新天新地」的喜樂：這新天地就是因救贖和信仰而再生的世界。

在「主日」上，基督信徒要將自己從工作中解放出來，他應當經常在這種自由中，體驗出自己得救的事實。因此，「主日」的意義非常之大。因此，一旦基督信徒不照基督信仰生活時，他會失去永恆的意識、天主的意識，而至於喪失他自己最基本的生存意義。因為人不僅應信仰天主，還應當信仰救贖對他的意義。而這一切極易為日常生活所蒙蔽：被弱點侵蝕，為錯誤混淆，為醜惡而損傷尊嚴。而在主日天每位基督信徒應當努力強化、深刻化自己對人生本質的認識。一旦主日不再警告人這一點時，人的這種認識便會從意識中消失。

經驗可以證實這一點。如果有信仰的人往往都會由於種種原因想把這種聖節變為普通工作的日子，更何況那些對宗教信仰不十分堅定或無所謂的人呢！實業家、商人、農人、以及其他工商界人士都說，生產需要利用主日，顧客也需要利用主日去購買。這樣一來，似乎各方面都在設法為了經濟的原因而動用主日，而以基督宗教的規律為無意義的浪費。可是，我們以為事實上這是一種很嚴重的短見。因為如果主日這一天照生命的自然節奏看，有它重大意義的話，只注意經濟利益的看法便有問題。由於繼續不間斷的工作，人會失去他生命中那「創造性的間歇」(Schöpferische Pause)，缺少了這種間歇，無論是生活，無論是生產活動都會蒙受其害。在這種錯誤的估計背後還有惡性的算計：仇視宗教的本能曉得，一旦除去了主日，人便會失去宗教上一種支持而完全在經濟政治的權力控制之下。

永恒中的主日

最近幾十年來的神學特別注意基督信仰生活的一個因素——這個因素在過去固然未被神學所否定，不過未受到應有的重視倒是事實——就是「末世的因素」(Eschatologisches Element)。在過去，教會教義中有四末論。這所謂四末是指人生和世界的結束以及結束後的事，即指死亡、復活、審判、永恒。而現在教會所理解的四末，是說四末不僅在人生命的終點或世界存在的盡頭發生，這四末在人生及世界進程中已經在發生作用；現在理解的世末，不是說：人間的生存結束時在死亡以後開始永恒；而是說已經在現在，在時間裡開始永恒。

永恒並不是構成一種神秘的領域，人在死後便進入這個領域裡——同樣，也不是說，時間好似一條預先存在的河床，在這河床裡，人間的生命之流流過。而是說：「時間」是一種「狀態」，在這一條狀態中歷史的生命存在；或者說：時間是歷史生命所造成的一種狀態。「永恒」則是天主生活的一種方式，也是天主的聖寵令人生活的一種方式。人如果配合天主的聖寵以信仰、以行動來完成人生，那麼永恒便在這一生中發展完成。而且，人已經在人間生活裡漸漸形成他應當成就的那個人。特別是聖保祿宗徒宣講了這個真理。聖保祿以非常透徹、非常充滿慰藉的方式講了新生命如何在信仰基督者身上孕育形成，向着永恒生長成熟：「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡嗎？我們藉着洗禮已歸於死亡與祂同葬了，為的是基督怎樣藉着父的光榮從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生」（羅：六，314）。他也說：「我們衆人以未蒙着的臉反映主的光榮，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的」（格後：

三，18)。「爲此，我們決不膽怯，縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人却日益更新，因爲我們現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮厚報，因爲我們並不注目那看得見的，而只注目那看不見的；那看得見的原是暫時的；那看不見的纔是永遠的。……所以誰若在基督內，他就是個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的。」(格後：四，16；五，17)

照上面所說的可知，基督信徒固然生存在時間內，但是他在自己內同時也有永恒。主日的意義也是這樣。主日一面照顧到過去，告訴我們：基督復活了，基督以祂的復活完成了救贖的工作。另一方面主日也照顧到未來，告訴我們：我們的復活，世界的再生在基督的復活內有了基礎；而且一切因世界的窮盡和天主的審判而成爲永恒的東西，都是在基督的復活內有了基礎。因爲連世上的事也不純屬「自然界」，而是在它們的時間滿盈了以後，世界的窮盡和天主的審判才來，緊接着才有聖若望所說的那「新天新地」出現。可是，這個「新天地」現在已經在成就中，它在「舊世界」裡漸漸形成。聖保祿在致羅馬人書第八章說：「我實在以爲現時的苦楚，與將來要顯示在我們身上的光榮是無法相比的。因爲受造之物的切望都等待天主子女的顯揚，因爲受造之物被屈伏在虛妄之下，不是出於自願，而是由於使它屈服者的那位，但仍懷有希望。因爲連這受造之物也要獲得自由脫離敗壞的奴隸狀態，而進入天主子女的光榮自由」(18-21)。在默示錄中聖若望寫道：「隨後我看見了一個新天新地，因爲先前的天與先前的地已過去了，海也不再有了。」(廿一，1)

這樣，每個主日都指給人正在來臨的一切；每個主日都表現出基督信仰所特有的希望。

同時我們的視線也可以從此而向「永恒的主日」開放。「永恒的主日」像所有屬於永恒的事物，都構成一種奧秘；不過，我們仍能夠以誠敬慎重的心情來談談它。

默示錄最後幾章敘述再生後的世界：敘述新天新地以及在新天地裡生活的人。這新天新地的情景表現在新耶路撒冷的形象中；新耶路撒冷是由地面向上生長的一座聖城，也是一段漫長歷史的結果——可是同時，最好說首先是從天主來的恩惠和聖寵（廿一，1-2）；這新耶路撒冷被描寫成一種難以設想的處所：它一面是一個正方的立體東西，又是一座有街道、廣場，又有天主的河流貫穿其間的城池。這城池既是硬如鑽石，又美豔如新娘，在迎接新郎。世界到達了圓滿境界，從天主而新生（廿一，5），而實現世界存在的本然意義（廿一，10-22）。

這個世界不復存在於歷史狀態中，而存在於永恒。它不復能向天主說是說非，而只能够肯定地說「是」。說「不」的，都在這個世界以外，被廢除，被拋棄了（默：廿二，15）。自由完全實現；它不再是與歷史俱來的在善惡之間選擇的可能性，而是純粹的在善行裡的昇進。在新世界裡人間事物的本質可以一覽無餘，各種關係也不像在現世那樣的故步自封，而是明開開放。一切的一切都親密地契合在愛情中，像格林多前書中所說的：「天主成爲萬物之中的萬有」（十五，28），大家都分享一共同生命。這一個聖城也不再需要聖殿（默：廿二，22）。它已經不需要聖殿了，也不能再有聖殿。在人間有聖殿，由木石造成，是人的虔敬頂禮神聖事物的處所。這種聖殿之所以能存在，因爲各種東西都散佈在空間裡，不在一齊；這種聖殿之所以必須存在，因爲在人間也有凡俗的、不神聖的處所。因爲，如果「先前的」和「不法的」已經過去，天主「更新了一切」（默：廿一，4-5），如果祂是「萬物之中的萬有」，那就不需要別的聖殿，因爲一切都成了聖殿。

既然如此，我們是否也可以說，在新天地裡也不再有的聖節日呢？聖節日是只在生命的節奏在時間裡進行的才有它的意義；聖節日在服務現世的日子後可以以一種完全向天主開放的姿態出現，

人需要這種節日，沒有了這種由天主命令和社會秩序所保護的聖節日，人在世界的存在也會遭受損害的。而永恒就是受造之物在天主內的精純存在，「主的日子」與「人的日子」之間的分別便失去了意義，也沒有什麼可能了。如「聖殿」和受造之物那被接納入永恆的空間性成了一體，「主日」也和受造之物那被接納入永恆的時間性合而為一。

主日與現代人

前邊我們嘗試建立起一套「主日神學」。現在我們要談談與「主日」有關的一些心理及社會問題。

也許有人會想，既然是如此，前邊所講神學方面的問題似乎多餘了。其實，了解生命本質的人都知道，有生命的東西不僅是由下而上建構起來，而且是——以一種非常決定性的方式——由上而下構成的。比如：在人類了解人如何在心靈精神方面健康和有病後，研究人的本質以及人的疾病這件事便開始了一個新的階段。因此，先要衡量主日從啓示方面看是怎麼回事，然後才去問，它跟現代工作秩序的現實問題有什麼關係。我們現代人意識中的「主日」愈來愈成爲「週末」，或者竟成爲「自由的時刻」了；這樣的日子是爲了使工作的人恢復精力，滿足人人性與文化方面的需要。

現在我們應當討論若干問題，這些問題之所以產生，是因爲主日的觀念成了一種約束性的原則。這原則有兩方面：個人方面和社會方面。

個人方面這原則要求基督信徒，在一週內有一天不工作。可是，工作不僅是一種「負擔」，爲了生活的需要而必須承擔起來，它也是一種「事業」，是使人感到興趣，能激起人的發明能力、造型能

力，因此而有積極意義的事。何況它還可以給人帶來利益和權力，提高經濟與社會水準。

不工作的人便是放棄由工作產生的果實——他的收入。這樣他的經濟安全、生活享受的可能性等也都要減少。此外，他爲了休息，也放棄使生命價值提高的因素：比如貢獻出力量、從事創造性活動等。尤其後者，對成熟的人來講，它是一種直接可以感受到的價值；他可以感到，緊張如何鬆弛，力量如何補充起來，跟存在的關係又開放暢通，而且增加享受的能力。另一方面，休息的人是一事不作的人，不作事似乎不是有價值的事。人越積極，越覺到這一點；在現代熱衷行動的風氣破壞了人靜以自處的能力之後，不工作簡直使人受不了。空虛、無聊、煩躁將是很危險的後果。今天英美國家反清教主義的狂熱便是一個很好的說明。

如果有人說：可以以高尚的興趣、社交、娛樂等活動來好好利用主日，我們以爲，理論上固然很可以過得去，事實上却大謬不然。因爲，在今天我們毫不費力地體驗到，安閒休息本來可以恢復體力，增加樂趣的，却能迅速地變爲「忙亂」(註六)。

此外，主日還有另一個原則：主日不僅有個人的，也有社會的意義。應當安息的不僅是個人，也是整個社會。這一安息應造成一種解脫、自由自在的狀態，這種狀態應當包容個人的生活，給他的生活另一種特性。主日的安息在節日上造成一種公衆慶典的狀態，這種慶典的狀態要求每個人作爲人類一份子，跟別人共同來光榮天主。

這裡有新問題產生。首先是一些屬於社會學性質的問題。如果一個村莊，一個城市，一個國家失去了真正安靜休息的能力，而且以安靜休息只具有消極意義，只是缺乏有趣的活動時，便會像清教主義那樣地產生集體的無聊，以及由此而生的集體反抗；能產生偽善和團體的慢性中毒，而這種慢性中毒

的後果難以想像。

於是又有一個問題產生：現代人——特別是那沒有任何宗教信仰、無法領會敬禮天主的活動對人處理時間的意義者——他應如何去利用他的自由時刻呢？如果找不到一個真正的答覆——一個為一般實際生活可以行得通的答覆——的話，那麼自由的時刻便會成為空虛的時刻，會生出它能有的一切後果。一個這樣無所事事的時刻能使人情緒不穩定，使人易於放縱，從而沉湎於醇酒、歌舞；或者使人醉心體育。且不說體育本身在現代已成了「工業」，單講體育必然引起的吵嚷與激動便會把安靜的任何因素都破壞無遺。

因此，在認真討論如何組織「工作週」時，大家不僅注意，如何使工人既得到更多自由時間，經濟也沒有什麼損失的問題，也很注意，如何使工人好好利用他取得的自由時間，而不致陷溺於一般的逸樂。我們還可以進一步說：不使現代人生活普遍的「摩托化」而破壞自然界殘餘的最後一點清新、最後一份和平。

不固定在主日休假的工作週

主日作為法定休假日對現代科技及經濟生活發生重大影響，從這種影響也產生出新的問題。

在過去，科技未發達，生產的過程可以隨時中斷；由於科技的發達，現在情形却大不相同。現在的生產過程有一系列客觀操作的規律，要想中斷，一定要受嚴重損失。這種生產過程不依照時間過程中的自然韻律，而有它自己的邏輯。因此，如何保持主日為法定休假日，同時避免工業界受到它不能承當的損失，便成為必須面對的問題。

如果只偶然破壞主日休假的成規，那當然不成大問題，處理的方法可以協議。但是，如果生產程序基本上使主日不能再成爲固定的休假日，問題便不簡單了。今天在技藝和經濟方面，各種工作都正在自動化。而爲自動化的機器所必須付出的代價是那麼大，要想使它們真正獲利，便必須使它們不停地操作才可。

也許有人說：應當可以把工作加以適當安排，使主日仍舊是休假日。我們的答覆是：經驗告訴我們，現代一般人六天工作已經覺得難以負荷，因此，現在到處有人在努力將工作時間縮短爲五日。這是說，將週末延長爲兩天。工作的人可以在星期六、主日這兩天有足够的時間休息和參加文化活動。對於職業婦女這也是一種負擔的減輕，因爲她們除職業工作外，還須爲家務操勞。

可是，這裡生出了另一個非常難以解決的問題：一般工作的人能够善用這自由的時間呢，或者只是去浪費金錢、浪費精力，或以這種時間爲空虛無聊。照目前的情形看，雖然在創造休息和文化活動的正當方式上有了多方面的嘗試，却仍然是很成問題的事，因此，有人相信，應當避免使一般人有一連兩天的休息。

於是有了不固定在主日天休假的工作週：工作時間是五天爲一期，第六天休息。這意味着，只有第七個休息的日子才是一個主日；這樣一來，不僅對工作的人來說，現行的主日不復爲固定，成規的休假日，而且爲整個社會也是一樣，因爲社會生活的秩序必受工作韻律的決定。

有人會說：根據經驗，人工作七個小時後，工作能力本來已降低到最低度了，工作時間不妨就縮短爲七個小時好了。可是，仍有人希望，不僅每天減少一個小時，而且整天休假的日子也要頻繁些。於是仍舊回到不固定在主日休假的工作週問題上去。

而如果有人強調，這種辦法不會影響主日為固定休假日，因為上邊所述的辦法只是特殊情況中的例外的話，我們要請他記得：例外如果接二連三地出現時，便會正常化，合法化的。

此外還有別的一種對生活極有影響的後果：一個家庭中一旦有數位有職業工作，依照各人的工作性質，不以主日為固定休假日的問題便立即成為非常現實的問題。不以主日為休假日的工作週既然是以各種工作的特性來決定，那麼在一個家庭中，因為各人工作性質的不同，而能有各自不同的休假日。那麼，便不需要特別的思考能力，人人都會想像到，這個家庭中會生出何等的混亂局面。任何家庭共同休息、娛樂、慶祝的活動便都無從談起了。個人的存在從而會步入日漸粉碎的局面，國家的極權主義便會決定性的大行其道。或者現代人是有意無意地要漸漸使家庭解體，使社會的「組織」，或者到最後要使「國家」成為烏合之眾的個人惟一的聯繫呢？

無論如何我們可以清楚看到，為反對基督化生活的人，這種取消主日為休假日是擊中基督信仰要害的最好方法。而且越能避免給人反對基督信仰的印象越好；他們表面上只強調人道主義的要求，技藝與經濟生活的順理成章的要求。

技藝過程中的「必然性」

上面所述的種種理由和論證似乎有一種共同趨勢：使人覺得傳統的「星期」，傳統的「主日」，就現代技藝和經濟觀點看，要不得，已經過時了。因此，我們應當一方面承認它們的理由。另一方面也仔細思考，使對這一問題的討論真正能接觸到問題的核心。

我們經常遇到這樣一種意見：前邊所述的那些由現代人類發展中引出的結果，根本無法避免。這

是來自人類偉大文化發展過程的一種基本因素，這一因素現在進入技藝的階段，要抗拒它是件荒謬的事。

我們的回答是：以人類文化是一必然的不能自己的進展過程，根本是錯誤的想法。

這一種想法首先建立在理想主義的思想體系中，以爲整個歷史就是一個不能自己的必然進程。這種想法也爲唯物主義思想所接受，而且還控制了整個共產主義的思想界。而我們的歷史觀和他們却是冰炭不相容的。在他們的唯物思想中亞洲與歐洲之間的由來已久的戰爭現在取得了新的而且危險的型式。共產主義不是歐洲文化的產物，雖然有若干跡象能使人作如是想。共產主義是亞洲式專制的現代化。現在是歐洲人應當認清這一點的時候了。而且應當認清，以歷史爲一必然進程的思想，是共產主義者宣傳的最有力的方法之一。共產主義使其反對者相信，因爲唯物主義的世界秩序不能抑止地向前挺進，而以爲自己註定了要失敗。

這種有破壞性作用的暗示我們應當突破。人類的歷史不只是一種過程，而是一系列個人的決定。當然在這一系列的決定中也有「過程」；不過這些「過程」都是由自由意志發出的行爲來推動。爲我們當前的問題也是一樣，不能說：傳統的、涵攝了主日的生活規範一定要消滅。要知道，這種消滅之所以能有，只在於人是否要它。而人所以要它，又是來自人一定宇宙觀的動機所促成。

或許有人會說：我們在這裡討論的不是哲學思想，也不是宇宙觀問題，而是實際的事實。而生產和消費過程的構成方式在今天使主日無法繼續爲固定休假日。

我們要請說這話的人給自己提出下列問題：假如保留主日爲固定休假日能給我們帶來一定的技藝和經濟利益的話，我們是否會努力運用人一切發明力量 and 組織能力去找尋一條途徑，克服一切困難，

來保持主日爲固定休假日呢？我們應當真誠，應當承認，我們的問題並非是能不能，而是難不難的問題；困難是可以克服的；當然，多克服一種困難，必須先看到所從事的努力其價值所在。

基督信仰已經過時？

對基督信仰是否過時這個問題，有人要說：宗教在今天已失去了爲一切人普遍有價值的特性。宗教已只是私人的事，只是個人的需要。因此，文化生活的規範已不能由宗教信仰來決定。主日是來自啓示的觀念，而現代人大部分都已不信啓示。甚至在信教的人中，主日這事，也不見得真正是爲了信仰，往往只是固守着一個日見失色的傳統而已。

答覆是：第一，信仰啓示者的數目並不像一般人想像的那樣小。當然，有不少人與啓示疏遠起來；可是，另一些人對基督的信仰以一種新方式提高了；這些人的數目還在繼續增長中；而且，按照領袖培養的原則看，他們未來能够發生的影響是很難估計的。天主的教會已經聽慣了它就要垮臺的說法。這種說法已經多次出現，每一次也都很快地消失。

其次，一個休假日要真正成爲休假的日子，不應當只是一個不工作的日子。因爲一則長久下去的話，不工作這件事難以交代。二則只是不工作的話，在休假的日子，有很多能助益身心休息愉快的事無從發生。此外，也難以培養人際之間的共同關係。這一切都屬於經驗的範疇，我們還需要別的東西。真正的休息常有另一幅度，超出經驗的範疇。它常具有「慶節」的特徵，而「慶節」常是屬於宗教領域的現象。

在西方，宗教慶節兩千年來都在基督信仰陶冶之下。希特勒的國家社會黨所做的實驗證明了，沒有

真正的信仰，只靠宣傳的技術所舉行的「慶節」是如何空洞無物。在基督信仰影響下的地區——至少歐洲和美洲——它們生根在基督的教會中；無論如何它們的根還有生命。因此，要破壞宗教傳統的話，總是個危險的實驗。蘇聯這些年來用暴力、用宣傳在這方面得到了什麼，我無法評論。在亞非兩洲要發生什麼，尤其難說。無論如何，西方應當維護自己的傳統，否則它將失去立場。

因此，如果反對主日的人了解，有什麼樣的傳統思想、什麼樣的虔敬和信賴的價值、什麼樣的共同感受與主日有着密切的關係，而且這一切甚至在信仰已經消失的地方，仍然發生作用的話，問題便容易解決得多了。任何一位外科醫生都明瞭，在他對器官之間的關係未弄清楚之前，他不能任意去向這一部分亂開刀的。如果我們只爲了經濟和技藝方面的利益而捨棄星期日，我們在若干時期後一定會以駭異的心情看到由此而生的後果。這裡我們只舉一例：如果在幾十年前有人說，工廠不許將污水排到河裡去，因爲怕產生嚴重惡果，大家一定會稱他爲反動份子，唯美主義者，浪漫主義者。大家會說，這是必須的，非如此不可；河水的清潔與工廠的利益兩相權衡，前者當然應當讓步。而今天我們面臨的却是使我們瀕於絕望的形勢。現在大家了解，河流不僅是能够航行的水道，也是一個國家地理和文化的命脈，主日並不僅是一個社會學的措施，與技藝和經濟的必要相較，它便好似可以無足輕重；主日是團體生活中一個重要的因素；縱然對那些已經不承認主日在宗教上的意義與價值的人，主日對他們仍有非常重大的意義。

主日與人性的圓滿

主日的問題與另外一個問題有密切關係，這個問題直透入人存在的根本。（註七）這個問題來自一

個歷史事實。近代人爲最近幾個世紀人類在經濟和技藝方面的巨大成就付出了一個代價，這個代價的意義我們越來越意識到：即是人成了「行動主義者」(aktivist)了。好久以來大家把這種「行動主義」(aktivismus)看作是生存價值的提高，是對道德更認真的責任感。可是另一部分人——他們的數目正在增加——却很清楚看到這種看法的錯誤。

當然，人類在近代收穫的東西很多，喪失的却也不少——一切我們可以稱爲靜觀價值的東西；沉默和心神寧靜的力量；深刻、來自心底的眞知灼見；在邏輯和實用領域以外直覺感受事物價值的能力等，都已喪失殆盡了。現代人到處都不肯深入。現代人的生活愈來愈膚淺；他的本能愈來愈柔弱。他愈來愈像那充斥於他生活中的機器。他的生活在各種力量影響之下；政治在個人生活領域中的地盤愈來愈大；新聞事業廣播工具決定人生活的感受和口味；再加上個人私生活的領域愈來愈窄狹。面對這一切的力量，現代人所以顯得無能爲力的主要原因是；現代人那在個人人格深處生根的獨立自主能力日漸減退，他和那支持他使他屹立不動的絕對價值的關係也日漸淡泊。

因此，眞正的教育學當極其重要的課題是：重新爭回已失去的價值。爲達到這一目的，人應首先取得自由自在，沒有意圖的存在「空間」，主日也屬於這種存在「空間」。主日不僅是沒有工作，能够休息的日子，也是一個「慶日」；在這個日子上，天主的崇高表現出來，人應當感到自己是自由人。主日如果消失，那便意味着人生朝着膚淺化的方向又邁了決定性的一步。因此而使人本質圓滿實現上所遭受的損失，眞正歷史創造力量受到的削弱，是技藝和經濟方面的利益無法補償的。所以，希望那些已經不承認主日的宗教意義者，注意到這一方面，對主日的問題不僅在技藝和經濟立場上去看，也應從更爲深刻的觀點着眼。

近來常有人主張，當代人並不需要宗教信仰，他需要的是工作，文化政治方面的進步和大自然。我們的意見是：近代人類忘懷了人生中非常基本的一點，就是存在的一切因素——事物、行動、關係、秩序等——祇有在超越了生活中一切直接的東西，取得了宗教的幅度時，才能有真正的、圓滿的意義。人並不能以自身為滿足，人本身並非一完備的存在體。他跟宗教信仰的關係並非可有可無。古代文化的力量正是來自它們有一深厚的宗教幅度。不僅是因為它們有廟宇和宗教敬禮的處所，而是因為全部生活裡都含有宗教的因素。只知欣賞希臘藝術而看不到希臘人的全部生活為宗教所浸潤，是很庸俗的唯美主義。一件作品的完成，人與人相契的高峯，一個行動的成功，最後最後都是在宗教範圍內完成。Walter F. Otto在他的「希臘神祇」書中對此有非常精闢的闡述。他書中所說不僅適於希臘文化，適於中古，亦還適於近代——一直到歐洲實證主義及唯物主義時代開始時。這以後，人終於轉向了純現世的生活。

人跟宗教的關係如此，人跟大自然的關係也如此。人跟自然真純的關係並不在於人感到空氣的清新，感到風景的美麗；而應是人跟外界一種有活力、內在的關係。外界花草樹木的生長，昆蟲鳥獸的孳殖，山岳的起伏，河流的蜿蜒都應跟人的生存息息相關才是。可是，在今天，人們在工餘之暇，跟自然所發生的關係只是：一窩蜂從城市湧出，把過去所說的勝地弄成堆垃圾的場所，弄成收音機、電唱機所發噪音亂響的地區。「大自然」已不復是大自然了。它要想真具大自然的意義，必須人由人性深處去追尋大自然的真諦，然後在大自然中發展，完成人性。

對我們現代人來說，問題的重點是：個人也好，團體也好，應如何面對來自基督信仰的生活規範。現代人反對主日的基本動機只有一個：反對基督的信仰。在這裡，維護主日者不必存什麼幻想，

反對者也不必聲東擊西，坦白地，直接地表示立場好了。我們相信，爲維護主日制度的困難，只要我們肯認真地去面對，是能够克服的。只有我們自己私意以爲困難不能克服，主日已過時，甚至於阻碍教會發展人類進步時，困難當然無法克服了。

於是只留下奮鬥一條路。基督信徒應當很清楚明瞭這一點。人家要說他們落伍，說他有私心或利害關係，說他們對工作的人沒有了解感情等。實際上，這裡所爭論的是有決定性意義的一件事，他們不容畏縮。他們甚至於也是爲那些反對他們的人而奮鬥，因爲他們的奮鬥是爲了「人」。

一個良心問題

最後，還有一個問題應當提出，而且應當坦誠地加以討論：教會的宣講教義、教會的倫理教育真正盡其所能了嗎？更清楚精確一點說：教會在聖化主日這事上是否太偏重規誡和盡職一方面呢？

當然，遵守主日是天主第三誡的命令。主日不僅應發生重大的影響，主日本身還具有崇高的地位，聖經上天主曾命令以色列民以主日爲「聖日」。這是眞眞實實的，不容任何人抹殺。可是，教會是否眞正充份地通過宣講教義和教育工作使主日的價值得到實現而且表現出來呢？主日對現代人有什麼意義？他感到這種與他存在有關的意義嗎？他能看到從「主日」可以給他產生出幫助嗎？或者他感受到的：主日只是舊時代生活方式的殘餘，是一不必要的負擔？聖教會有關主日的教訓和實踐也眞正盡心地表現出，人可以如何用有價值、使人歡樂的內容來充實主日嗎？或者教會只知道使自己的信徒「守規矩」，因此而使他們的發明、造型能力無從發揮，而以爲主日只有消極否定的意義？

讀者一定明白，我們在這裡無意只做批評。每一個曾經面對過這個問題的人都知道，要想把「主

日」的慶日特色跟一般人的生活協調起來，是如何困難的事。我們在這篇文字裡所提出的問題，主要的是要鼓勵讀者做自我檢討；沒有自我檢討的工夫，為主日的聖化去奮鬥是難以持久，也難以收效的。

附註

(註一) 要了解這一點，我們只須思索一下，在人類現在的處境中，罪惡如果帶着它一切後果一個人的，集體的、現實的、遺傳的——消失的話，我們的生活會何等輕鬆、舒適、幸福！事實上、人生却是何等艱辛！

(註二) 參考作者另一書：「Der Anfang Aller Dinge」一九六一年於 Wuerzburg 出版。

(註三) 要注意現代人的一種錯謬的人性論。這種理論以為人類歷史開始時，人只是與動物無分別的一種生物，在種種與動物共有的各式艱窘、辛苦、危險的環境中和條件下，人漸漸經過了一段漫長的時間，靠着勞作而有了文明。因此，人類有權利來狂歌自己工作的成就。但是這種理論是荒謬的。人是一個歷史性存在，不是動物性存在。對此，教會在駁斥近代自然主義與理想主義對人性誤解之時，已經有所指示。因此我人須注意研討人性的正確意義所在。人生中的苦痛與罪惡，據我教教義乃是人類自決行動的後果。人歷史初起時已經有了問題，即教會所說的原罪。一切問題均由此生出。

(註四) 請參閱 Josue de Castro 所著 "Géographie de la foi" 一九四九年巴黎出版。

(註五) 舊約出谷記廿三章十至十一節有關「安息年」的記載，使我們體味到節日聖化這一思想意義的重大。舊約上天主對聖化節日的安排充滿智慧與慷慨。當然，遠在舊約時代，天主在這方面的

期待，也未能實現；不過，那已是另一問題。

(註六)如從整個社會着眼，我們不僅應注意那些開車到郊外去吃喝玩樂的人；也應當注意到那些因此而苦惱的人。另一方面，我們也不可忘記，在這件事上，我們看人，不見得常看到人好的一面，所看到的，怕多是放縱、貪婪、不滿等。無論提供給人什麼樣的東西或服務，應知道，這種努力要有意義才是。誰可以說那些在假日工作的交通人員、飯店人員、體育、娛樂界的人士，他們除了為賺錢而工作外，能體味到工作的意義呢？這種種活動恐怕反而能產生空虛的感覺，使他們怨憤疾恨的。這都是應當思考的對象。

(註七)請參閱同作者等：“*Der unvollständige Mensch und die Macht*”及“*Kultur als Werk und Gefährdung*”一九六三出版於 Wuerzburg.

祈禱需要特別的時間嗎？

資料室

五八〇

目前有不少教友，修士，修女及神父，認為不需要劃出一段特別的時間來專為祈禱。至於那些認為不需要祈禱的人自然更不在話下了。很多人認為直接與天主來往是沒有意義的事，必須在與人的關係上找到與天主的關係。這種意見是否正確呢？

不錯，在福音及書信中所最重視的人與基督及與天主的關係，本身並不是時間的問題，而是人整個存在的介入。不過，在人的具體生活條件下，人不會意識到這層關係，也不會予以重視，除非人去注意它，關心它，而這一切注意和關心就需要時間。其實真正的困難在於：專心注意不可見的對象是一件不容易的事，因為這種注意只有藉着信仰才能維持。教會明瞭這一點，因此她規定了祈禱的時間，那就是注意隱藏在宇宙下面的天主奧秘的時間。主日的禮儀和祈禱都是為了這個目的。

教會要求司鐸及修會會士用更多的時間去注意天主的事，因為這是他們的聖召，和他們在教會內的功用。不願接受這條奉獻自己時間的規定，就是不忠於他們的聖召。原來奉獻時間就是奉獻自己的一種體驗。誰獻出自己的時間，就是獻出自己的注意力，自己的臨在，自己所能給的一切。一個人送給別人一段時間，這段時間內就是為別人而存在。一個人祈禱，就是為天主而存在，為那個為他而存在的天主存在。

這條贈與時間的定律，其實也是人間來往的基礎。青年的男友在追求女友的愛情時不會向她說：「你知道我愛妳，不過我可沒有時間為妳花費」。一位家庭主婦，在丈夫工作後回家時不能與她共同消磨一點時間，又該怎樣想？人在捐獻時間時，就表達了他的臨在和他的自獻。

有人會設難說，分出時間來與天主往來，但天主是看不見的啊。我們可以答說，天主固然看不見，但基督曾多次言及祂與天父的關係和往來，使得我們能將祂的體驗當做我們自己的。基督也知（下轉五九二頁）

書評

十誡研究的新發展 (註)

王敬弘

近數十年來，聖經學家對舊約中的法律部份，發生了濃厚的興趣；許多人對它做了多方面的研究。十誡在舊約的法律中佔了中心的地位，自然也成爲學者們探討的對象。他們開始發現：現在在出谷紀和申命紀中所記載十誡的形式，都不是它的原文，而是一個長期演變的結果，所以尋找十誡的原文和它的來歷以及整個演變的工作，就成爲研究十誡的焦點。

由於我們對以色列及中東一帶整個歷史所知有限，而且十誡的產生以及它演變的經過是一個相當複雜的問題，按照我們現在所有各種宗教、文化、歷史等資料，無法得到一個完全可靠的答案。所以許多學者，按照現有的資料做各種可能的推測。他們基本上都認爲現在研究的結果，只是按照文學的批判，歷史批判所推演出來一個最合理的結論。要達到一個證據絕對可靠的結論是不可能的。

本書介紹一些有關十誡問題研究的新發展，主要分爲三部份：第一——尋找十誡的原文；第二——演變到今日形式的分析；第三——十誡來源和發展的歷史背景。

一、尋找十誡的原文：

舊約中的法律大致可分爲兩大類；1. 是禁止律 (apodictic law) 和案例律 (casuistic law)。禁止律是用二個簡短命令的方式，直接禁止做某事。現有十誡大多數的形式都是禁止律。案例律的形式大半都以「如果」開頭，例如：出·二十一，2：「假如你買了一個希伯來人做奴隸，他只勞

作六年，第七年應自行離去，無須贖金。」這是針對一個具體情況而定的一條法律。案例律在中東極為普遍，例如漢摩拉比法典 (Hammurabi Code)，舊約中大部份的法律也是以這種形式出現。至於禁止律，在十誡以外，舊約也有這種形式的法律，但情形要少得多，在聖經以外，禁止律出現得極少。

經過許多專家們不斷的研究，其中有很多人同意十誡的原文很可能是一種簡單一致的禁止律。它們都以第二人稱單數出現，直接禁止某一件行為或某一類的事情。這種推測所根據的許多理由是非常專門而複雜的，在這裡不易一一介紹。現在只把聖經專家研究出來的成果中，形式上最完整的一個例子介紹一下，先將十誡可能的原文抄錄如下：

- 一、你不應朝拜其他任何的神。
- 二、你不應為自己塑造偶像。
- 三、你不應妄呼雅威的名。
- 四、你不應在安息日工作。
- 五、你不應輕忽你的父母。
- 六、你不應與鄰人之妻行淫。
- 七、你不應流鄰人之血。
- 八、你不應偷竊鄰人的入口。
- 九、你不應對鄰人做假證人。
- 十、你不應貪求鄰人的房屋。

以上所列十誠原文中，有幾條需要略加解釋，即第八條——你不應剝取鄰家的人口——這裏的人口，特指鄰家的自由人。他與奴僕有別，因為在以色列民族的社會中，女人，自由的男人與奴僕的地位有所不同。凡是剝取鄰家自由的人而使之淪為奴隸或變賣的話，是要處死刑的。

第十誠——你不應貪求鄰人的房屋——按以色列人的觀念，「房屋」實在是包括一切的財產，所以這第十誠實在是禁止偷取鄰人的一切財產。

從這十誠的原文，我們可以看出：它禁止的對象可以分為三種：前四誠是有關對天主的責任；五——七誠是要人尊重鄰居的生命和幸福；第三類是八——十誠是要人尊重社會上其他人的權利。

二、演變到今日形式的分析：

在這一部份內，我們可分三點來討論：(1)是誠命的擴展，(2)是誠命的縮短，(3)是由消極的誠命轉為積極的誠命，我們此處所說的「擴展」和「縮短」是按照上面推演出的十誠原文與出谷紀二十章中所載的文字做比較而來的。在比較時，我們先抄出「出谷紀」二十章中所記載的一端，然後把有關這一誠命十誠的原文也抄錄下來，末了再作一比較。

(一) 誠命的擴展

除我之外，你不可有別的神，不可製造任何彷彿天上或地上或地下水中之物的雕像，不可叩拜這些像，也不可敬奉這些像，因為我——上主，你的天主是忌邪的天主，凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至直到三代四代子孫；凡愛慕我和遵守誠命的，我要對他們施仁慈，直到他

們的千代子孫（出：二十，316）

1. 你不應朝拜其他的神，2. 你不應爲自己塑造偶像。

出谷紀二十章中三至六節是把十誠原文的前二誠合併在一起，然後並加以擴展。從它的文字的形式、用句和對個人禍福的觀點來看，顯然是受了申命紀派的影響。第三節：除我之外，你不可有別的神，原文應譯爲「在我的面前，你不可有別的神」。這種表達的方式常與雅威臨在於耶路撒冷聖殿中的表達方式相彷彿，這種思想的來源，可能是出自北國以色列，然後再傳入南國與耶路撒冷的傳統相結合。在第六節中說天主是忌邪的天主，這個思想來自以色列人古老的傳統。

從出谷紀中的文字看來，重點放於不要製造任何的神像；不僅禁止製造其他神的偶像；同時也不可用地上，天上和地下各種事物來代表雅威造像。這條誡命主要是爲了反對在客納罕所有各種宗教的傾向，因爲他們很喜歡爲他們的神塑造偶像。歐瑟亞先知在公元前七三〇至七二〇年曾在北國行使先知的職務，反對當時的人民以任何的形式造像來象徵雅威。而在南國猶太，在七世紀末葉也因受亞述的影響，開始有各種偶像出現。後來直到約瑟亞改革宗教時，才激烈地毀滅一切神像。在這期間反對偶像，成了當時猶太人的國家政策，所以十誠的這一誡擴展可能與這個時期的運動有關。在這一誡中所呈現的宇宙觀是三層的宇宙觀：把整個宇宙分成天上、地上和水下。這種宇宙觀曾很清晰的出現於創世紀中，不過只憑類型批判的原則，我們不能夠確定這一誡命的文字是受了創世紀第一章的直接影響。

不可妄呼上主、天主的名，因爲凡妄呼祂名的人，上主絕不讓他們免於處罰。（出：二十，7）

3. 你不應妄呼雅威的名。

出谷紀中所記載的文字，把十誡的原文作了兩種不同的增添，第一是在：妄呼上主這幾個字下面加了「你天主」這三個字，然後是把整個的誡命又用附屬子句的形式重述一次，並說明其原因。這兩種增添都顯然是受了申命紀學派的影響，「你天主」是申命紀學派所慣用的，後面所增添的一個附屬句，也是按照申命紀學派的「報應」神學而來的。它可能是由於許多人在犯了罪之後，以為用天主的名發誓，就可以免於罪罰，所以申命紀學派特別加上了這一段。它的意思是警告那些在犯罪後被捕的人，不得用呼天主之名脫免罪罰，並且告訴他們；即使他們用虛誓脫免了人的懲罰，也不能逃脫天主的懲罰。

應記住安息日守為聖日，六日應該勞作，作你一切的事，但第七天是為恭敬天主，你的天主當守的安息日，你自己連你的兒女，你的婢僕和你的牲口，以及在你中間的外邦人都不做任何工作，因為上主在六天內造了天地、海洋和其中的一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定為聖日（出：廿一，8—11）。

4. 你不應在安息日工作。

在中東主要的宗教中，有兩種不同的慶日。一種是「禁忌日」，就是在某一天，不許做某些事務。另外一種是「節日」，就是需要某一種積極的行動來慶祝。按十誡的原文來看，安息日本來可能是一種禁忌日。就是說在某天不能夠做某些工作。但是出谷紀所記載的安息日不只是一個禁忌日，而且也是一個節日。在這一天人應該用一種積極的行動來恭敬天主。

按照聖經學家的推測，以色列人禁忌日的來源，可能是受了居住在猶太國的刻尼人 (Kenite) 的影響。到了以色列王國時期，安息日才變成一個節日。所以在現在出谷紀中的安息日保存着「禁忌日」和「節日」兩種不同的特色。

至於，從「禁忌日」變成「節日」的確切時期，現在已無法確定，但大約是在先知時期之前。

出谷紀中對於守安息日的理由，其內容與創世紀第一章的思想相同。但是我們並不能夠確定出谷紀是受了創世紀直接影響而寫成的。

應孝敬你的父親和母親，好使你在上主、你的天主賜給你的地方延年益壽（出：二十，12）。

5. 你不應輕忽你的父母。

出谷紀中所增添的一部份是爲了說明爲何應該恭敬父親、母親。並且也認爲人只要恭敬父母，便會得到延年益壽的效果。從文字的形式和神學的內容看來，這都是出自申命紀學派的手筆。不過此處出谷紀尚把一個消極的誠命轉變爲一個積極的誠命，這一點我們以後再討論。

不可貪食你近人的房舍，不可貪戀你近人的妻子、僕人、婢女、牛、驢、及你近人的一切（出：二十，17）。

6. 你不應貪求鄰人的房屋。

上面我們已經說過，在以色列人的思想中，房屋是一切財產的象徵。現在出谷紀中只是把「房屋」兩個字加以延伸，仔細地列出，在財產中所包括的妻子、僕人、牛、驢及其它的一切。

(一) 縮減部份

不可邪淫。(出：二十，14)

7. 不應與鄰人之妻行淫。

此處出谷紀中把十誠的原文減縮。

這個誠命的縮短可能與肋未紀二十章第2—10節有關：「凡與有夫之婦通姦的，姦夫姦婦都應該一律處死。」所以犯淫的雙方都要遭受同樣的處罰。第2節至第8節，所禁止的是祭拜邪神、迷信、問卜和走陰等行爲。在以色列的思想中，敬拜邪神，捨棄雅威各種迷信的行爲，都是一種宗教上的邪淫，其處罰也同樣是死刑。

所以在出谷紀中把原來十誠縮短，不但禁男人與他人的妻子行淫，也禁止男女之間和同性之間各種淫行。如果按照以色列人整個的宗教背景解釋，這一條誠命也禁止一切的迷信行爲。

不可殺人。(出：二十，13)

8. 你不應流鄰人的血。

十誠原文所禁止的，是不正當謀害別人的性命，但是在以色列民族尚在部落時期，他們互相之間仍保有一種互相報仇的習慣。如果一家之中有一人被害，這一家的家族可向殺人者討還血債；不但可以殺害那謀殺者，而且也可以殺害他的家族。這是部落時代生存的一種法則。它主要的目的並不是鼓勵別人報血仇，而是阻止不必要的謀殺，以免自己的整個家族受害。但是當文明日漸進步，對個人

尊嚴的認識更深，對個人的責任認識的也更清楚。所以現在出谷紀中不可殺人的誡命不但簡化，而且普遍化，它主要的改進，就是想要取消報血仇這種家族性的行爲。

不可偷盜（出：二十，15）。

9. 你不應偷竊鄰居的人口。

上面已經說過，第八誡的原文所禁止的只是偷竊近人家中的自由人，而把他販賣爲奴。現在則把這一個具體的目標取消，而把偷竊的誡命普遍化。

（三）消極的誡命轉爲積極的誡命

現在我們要討論：對於守安息日和孝敬父母的兩條誡命，如何自消極的方式轉爲積極的方式。

在討論關於建立安息日時，我們已經提到，現有出谷紀中所記載的安息日，是從一個禁忌日演變成一個節日；而在節日之中，要求積極的宗教行爲以恭敬雅威。此外，我們也可以注意到：在舊約中，所有各種敬禮天主的法律，或是祭祀的法律，大半都是積極的，他們大半不在禁止某樣行爲，而在積極的去做某樣行爲。所以當安息日由一個禁忌日變成一個節日時，安息日的法律也很自然地從一個消極的方式演變爲積極的方式。

至於有關尊敬父母的誡命，十誡的原文是消極地禁止輕忽父母。這個誡命的內容雖然十分清楚，但它的解釋可能有很大的變化。所以很可能因爲這個原故，而慢慢的轉變成爲一個積極的誡命。人不但應該輕忽自己的父母，反而更有一種責任去孝敬父母。此外這種轉變也可能是訓誨文學的影響，

訓誨文學中對法律的認識已有所不同。他們認為法律主要的功效，不但是在禁止壞的行為，而且也在於使人積極行善。這種思想很可能把一個消極的誠命變成一個積極的誠命。

由於我們對以色列歷史中許多階段的宗教、社會資料的缺乏，所以不能對我們以上研討的結論做一個完全的肯定。雖然有許多推測是極其合理的，但是嚴格來說，他們只可算一種假說。此外，由於現有的出谷紀中所記載的十誡很顯然是受到了王國時期，以及申命紀學派的影響，所以形成出谷紀中所有的形式時間不會太早，有些聖經學家推斷大約在公元前六二二年到五六〇年之間，即以色列被放逐的前後。

至於十誡究竟來自何處？怎樣漸漸地被編輯成現有的上下文中？這要留到第三段中討論。

三、十誡來源和發展的歷史背景

在這一部份中我們無法詳述十誡來源和發展學術性的證據和理由，只能够簡單介紹某些聖經學家對這點所得到的結論。

以色列人在進入客納罕以後，他們主要的司法制度是所謂的「部落法庭制」。由一個部落或家族中選出少數年高德邵的人組成部落（或家族）的法庭。他們根據梅瑟所遺留下來的法律判斷是非，執行刑法。可是到了王國成立的時期，國王興起；而國王是一切最高的立法者，所以司法的執行也由國王所遣的官吏所據有。因此部落法庭的制度漸漸破壞，而終被取消。在撒烏耳為王時，國王的勢力尚未培養成熟，所以他所統轄的地區也非常有限，可是到了達味時期，王朝的制度漸漸鞏固，國王的司法權力也日益擴大。到了撒落滿為王的時期，這種情形更為推廣。尤其撒落滿王好大喜功，他出身於

南部的猶太支派，於是對北部各支派加以壓迫，使北部各支派深深感受國王專制的效果。

在撒落滿逝世以後，北國人民立刻起來反抗，自立一個王國：就是以色列國。由於大部份的人民都深感國王權利過大的災害，所以在成立王國之初，許多民間的領袖，爲了防止國王的勢力過份的膨脹，而對一般的百姓加以奴役，便對國王的權利加以限制。他們把當時所存在的法律，用一個簡單、整齊的方式綜合成十條法律。這些法律是國王和百姓所要共同遵守的。即使國王的勢力極大，也不能夠破壞這來自上主的法律。

由此可見十誡法律的來源，是當時整個法律系統的綜合，所以力求簡單、明瞭，而包括日常生活的一切問題，給當時以色列人民一個完整的倫理規範。

至於實際上最初的十誡由何種人寫成，我們也只能夠加以猜測。這些人就是當時的司祭，因爲在北國來說，他們是最熟悉法律的人，並且也是當時部落中領導人物的主要分子，由他們來擔任這個職務是比較合理的。

十誡的原文在訂立以後，就由當時的司祭在民間傳播和講解。在那時已經逐漸地有了相當的變化。到了公元前七二二年北國爲亞述所滅。許多難民逃至南國，也把這十誡的法律帶到南國。起先它爲申命紀學派所吸收，到了充軍的時期，再爲司祭們所搜集整理。由於它是整個法律簡潔的綜合，所以司祭本的作者用一種歷史回溯的方法，把它變成一種盟約的形式，摻雜於出谷紀的事件中，而成了現在出谷紀中所有的形式了。

從以上簡單的敘述看來。十誡的來源與梅瑟好像沒有多大關係，只是後來的司祭們才把十誡置於梅瑟代表以色列人民與天主訂立的盟約中。實際上，這種想法是不正確的。因爲按照十誡原有形式的

內容來看，前四誡是來自以色列人民在曠野時飄泊所有的傳統。因為這四條誡命的內容，基本上肯定了以色列人民與雅威之間的關係。所以前四誡的來源與梅瑟的傳統一定有深厚的關係，而前四誡也可說是整個十誡的基礎，因為沒有與天主的關係，整個以色列民族的法律精神便無從解釋。從這個觀點來看，可說整個的十誡是導源於梅瑟的，司祭本的作者把整個的十誡變為盟約文書，並非是完全出於人的創作，而是有它深厚的歷史傳統為背景。

四、結論。

以上我們簡單地介紹了十誡的原文和它發展的經過，以及追溯它的歷史來源，一方面我們要重新強調：由於歷史資料的缺乏，這些都是一些合理的推測；但是另一方面，它也是根據類型批判和歷史批判的法則推演出來的，所以並不是毫無價值的臆測。

附註·Edward Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, (1968. SCM, London)

(上接五八〇頁) 道宗徒們直接祈求在天之父所能有的困難，因為沒有人見過天父。但祂給他們保證並給他一個根據點說：「誰看見我，就看見父」。

基督自己雖身為天主子，仍劃出特別的時間來，從事個人的祈禱，這是福音給我們多次提起的，這個祈禱就是基督專心注意祂和天父的關係。有人以為基督這樣做，只是為教訓我們而已，其實不然，因為基督既然是真人，就不得不有特別的時間來從事祈禱。祂真實地需要這個時間，為意識祂和父的關係，為使這意識在他的人性上發揚光大。這一層永遠就存在的關係，在基督留世之日必須在時間內實現於祂的人性上。因此福音告訴我們，祂長時間的，甚至整夜的在祈禱。

究竟應給予多少時間來祈禱呢？教會曾給信友，司鐸，及度修會生活的人作了某些規定。在遵守這些規定時，須按照今天的時代精神給以某一定度的自由，不過重要的是每人按照自己的需要，為自己規定一個祈禱的時間，專心去注意天主。有人不愛作硬性的規定，而是心中有所感觸時，便去祈禱。另有一些人相反，不會運用這種自由，那時就應該給自己定下一個比較嚴格的紀律。這種紀律能給人很大的幫助，因為合理的習慣，不但不像一般人所想的危害自由的發展，還是構成自由的因素。

幾時人達到一個不斷與天主結合的階段，那時時間就獲得一個新的意義，那時極短暫的一刹那，能成為我們生命中投向永恆，並有無限價值的一瞥。一刹那間的思想，在信仰的光照下，能使我們接近整個的天主奧秘。這樣，在信仰中，時間變成了永恆，而我們所介入的人間變成了天上。願意尋找天主的人，時間的代價就是如此崇高。

參閱 Yves Raguin, S. J. : *Prier à l'heure qu'il est. Supplément à Vie Chrétienne*. Mai 1971 No.

137, pp. 21-23 : 9. un temps pour la prière.

聖經考古學

基督教神學教育叢書

房志榮

G. Ernest Wright 著 一九六七年初版

夏華、谷照凡 合譯 臺南神學院發行

十餘年前，筆者已在歐洲認識了賴特的這本名著，如今見它由英文譯爲中文，非常爲我國讀者慶幸。值得慶幸的理由可分三點來說。一是這本書在西方聖經學界很受人重視，認爲一冊在手，爲了解聖經的世界有莫大的幫助。正如本書在第一版（一九五五年）的序言中所說：「本書的目的，在於略論考古學上的發現，藉以直接闡明聖經歷史，使人對於聖經在古代世界中的情況及四周環境的關係較易瞭解」。第二個值得慶幸的理由，是直至今日，我國關於近東古文化，像埃及，巴比倫，亞述等的介紹文字還不多見。賴特的這本書譯成中文，不但對聖經學及我國基督徒是一個很好的服務，即對我國文化界也作了一個可觀的貢獻。不信聖經是神的啓示的人還能把它當作一部有高度文化價值的著作來讀，而經過聖經進入那些近東的古文化裡是一件非常開拓心胸襟，滿足人求知慾的一件事。最後第三個值得慶幸的理由，是這一部譯品無論是在譯述、印刷、紙張，裝訂各方面，與臺灣很多其他的出版物相較，可列爲第一流而無愧。下面筆者將本書的內容略加介紹，以後再提出一些可以使譯文更爲完善的批評，以供再版時的參考。

本書共分十四章，共有二百二十幅插圖：這些插圖大部分是古地古物的真實照像，只有很少的一些圖案或繪畫。書末還有八幅全頁地圖，及「聖經名字中英文對照」，「現代名字中英文對照」，以

及「聖經地名中英對照文」三個索引。全書共四百多頁。內容的十四章是按照編年或歷史的次序排列，眉目清楚，次序井然，特別如果我們不太注意每章的標題，而直入每章的題材的話。這樣1.（即第一章，下同）聖經考古學與聖經神學的關係，古文明的重新發現，考古學方法的進展；2. 史前人類；3. 族長的故鄉與遷徙；4. 寄居埃及與出離埃及；5. 征服迦南地；6. 士師（民長）治理的日子；7. 以色列人的習俗與迦南人的習俗；8. 王國初期；黃金時代；9. 分裂與沒落；10. 猶大的末日；11. 以色列人的日常生活；農業、城鎮、服飾、藝術與手工藝；12. 第六、五、四世紀中的巴勒斯坦社會與希臘文化時代；13. 基督時代的巴勒斯坦；14. 聖經與世界。

本書資料的排列固然是按照聖經歷史的次序，但並不是重述聖經已有的資料，而是利用聖經之外所找到的豐富資料來與聖經對比，這樣便發生照明和闡釋的作用。例如巴比倫人關於創造和洪水的記述，使我們知道聖經所述的創造和洪水，並不是作者的臆想，也不是一個事實的記錄，而是來自一個古老的傳統（本書頁八）。將這類認識集合起來，便能得到一個結論：創世紀前幾章不是史前人類實際記事，而只是神學上的一項解釋；依據古代普遍的世界觀，表達這世界對上帝的關係（本書頁十一）。在聖經其他部分，考古學在許多重要事項上支持並照明聖經的故事，而使人不能認真地想、聖經只是傳奇和神話（本書頁二）。

在簡略介紹本書內容以後，現在我們要指出一些這本譯作的譯文及編寫方面的缺點或可商榷的地方，以供再版的參考。

1. 首先是本書頁碼的數法很不適用：每有一個新題目，都必從第一頁數起，這樣有序言，目錄，附圖目錄，及正文四個標題，便有四個一頁，好像一本書有四個開始。如果一直數下去，不再從第一頁

重複的數好幾次，不是更統一，並且按頁找起來更方便嗎？其次，書末只有三個英文中文對照表，而沒其中英文對照，這也給本書的有用程度打了一個折扣，因為書中很多人名地名只有中文，沒有英文。誰願知道某一中文名字從那一個外文名字譯來，只有猜，沒有中英文索引可用。至於第一篇索引名之為「聖經名字中英文對照」頗不恰當，因為其中一部分名字並非聖經名字，如優士比烏，赫利娜，康士坦丁，土丹嘉敏等等，都不是聖經名字。第二篇索引的標題「現代名字中英文對照」也嫌含糊，按其內容應標為「現代人名及機構名英華文對照」。

2. 有些地方誤譯或譯得不當：例如二九八頁的一六二圖圖解中的「聖墓教會」一句顯然是「聖墓殿宇」的誤譯。原來英文的 Church 一詞能指教會，也能指殿宇(教堂)，這裡譯者在二者中選錯了。在三五頁稱努吉人為「非印度—歐羅巴種」，不如說得更清楚一點：「他們不是印歐種」。在二六頁的「泥土板塊」及三五頁的「書版」(努吉書版)，想都是英文 Clay tablet 的譯文。這兩個英文字可以「陶板」譯出，既清楚，又好用，如一塊陶板，一萬陶板。

3. 在同一本書裡，同樣的名字用不同的字寫出，本是該避免的，但在本書裡却出現多次。一〇一頁的圖解將非利士人印成「比利士人」，一定是排版時的錯誤，但在九九，一〇一，一〇二，一四〇，二四一等頁所寫的「伯斯麥」，到了二六〇頁及三九二頁的「聖經地名中英對照文」裡却是「伯士麥」，後者是 Bethshean 更好的音譯。三〇七頁的一七三、一七四圖解裡有「基爾貝特」，而在三一九頁及三九四頁的索引中變成了「吉爾貝特」，二者都是 Kherbert 的音譯。其實這裡更好意譯，因為這個詞就是「廢墟」的意思。否則，三二三頁的基爾貝特庫姆好像是與庫姆蘭不同的地方，若說庫姆蘭廢墟就清楚了。此外在一〇七，一〇八，三九二等頁的「伯善」，到了三二六頁忽

然變成了「伯珊」；三二六頁文裡的卡木里斯，圖解中則寫爲佳木里斯，都是一些缺乏一貫的例子。

4. 印錯的例子也有：二二一頁的第一二四幅插圖印成一二四，多了一個「十」字。三二一頁上排倒數第三行的「主前六六—七〇」，一定是「主後六六—七〇」之誤。還有一些譯法不是誤譯，也不是印錯，而是沒有顧到中國文化界已有的更普遍的譯法。例如本書十二章及他處所用的「米所波大米」，沒有「美索不達米亞」那樣普遍。十二章裡所說的「愛洗尼派」在其他基督教譯著中稱爲安色尼派。至於三一九，三二〇頁的「比散田」(Byzantine) 沒有一般所用的拜占庭那樣普及。這裡順便提一句：三二二頁的「符類福音書」，就是天主教聖經界所說的對觀福音。

5. 最後在這一部大書裡，難免不發生詞不達意的譯文。例如頁十三講到加荅琳奎恩女士在耶利哥所作發掘工作的前後事件，就因沒有注意英文文法和中文不同，而死板地譯出了不易捉摸的中文字句。這是一個標準的例子，在全書中，這類沒有完全中文化的字句和結構還相當多，結果是每讀完一頁，給人的印象是，知道要說的是什麼，但還能說得更清楚，更流暢。翻譯的工作實在不容易，中西文化的不同，及思想方式的各異，很清楚地表現在他們語言的不同及說法的區別上面。完成了「聖經考古學」這部書的翻譯與校對諸君已盡了很大的努力。我們對這樣一份可貴的禮物實在感到由衷的謝意。所提出的一些批評也無非是這種謝意和重視的一個表達方式而已。

編後

本刊第十期的出版，將和以上三期，即第七、八、九號，形成本刊的第三卷。一如第二卷，本卷卷末附有一個總目錄，將一年來的所有文章分門別類排在一起，以便讀者檢閱。今後本刊還要繼續以年為單位，一年一卷，一卷四期，每期一百六十餘頁，全年共六百餘頁。若以字數計算，每期約十萬字，每年約四十萬字。本刊兩年半以來共出了十期，恰好到達了一百萬字的大關。我們願乘此機會感謝向本刊投稿諸君，感謝光啓出版社的沈東白神父及其同仁。還有一點也願在此作一交代，由第二號起，本刊每期的編後都由耶穌會香港會省的施惠淳神父譯成英文，使得不諳中文的歐美人士，能藉以知道本刊的存在及性質。本刊在這裡向施神父深致謝意，並為他的繼續合作感到自豪和感激。

一九七一年冬季的這一期，內容可謂充實。聖經欄第一篇文章的作者夏其龍神父，已在本刊第五號的編後略為介紹。這篇文章就是一年前在同一篇編後所預報的有關若望福音的一篇長文的兌現。讀者也許會發現，在序文中所許諾的要給國人找到一個方法來表達「聖言成了血肉」的奧跡，在結論裡沒有作任何交代。除開這一點以外，這篇文章確有很寶貴的資料和見地，幫助人明瞭福音中多次提及的「人子」的眞義。另一篇聖經文章是一位德國道明會修士夏偉在本神學院讀第一年神學時所寫的一篇學期小論文。文內的主張不必全部接受，但本文的最後結論是正確並有實際用途的。夏修士今在馬尼拉聖多瑪斯大學繼續攻讀神學。

信理欄所介紹的討論「不能錯誤」道理的新書及這本書所引起的爭論是一年多以來世界神學界所

特別關心的一個問題，在西方各種語文的雜誌裡都議論紛紛，討論激烈。今由本院張院長予以扼要的介紹，並在結論中指出我們對這類神學問題應持的態度，的確能為讀者節省不少翻閱的時間。誰願對這問題有更精確的認識，文後還有書目可供參考，這些書和雜誌都可在本院圖書館找到。在最近香港出的英文公教報（九月十七日）裡有樂南對寇恩所作最後批評的簡報：「寇恩神父認為沒有客觀的標準可以斷定教會內何時何處作過不能錯誤的條文。我却發現，基督新教相信有一個標準：聖經；東正教也有其標準：最初數屆大公會議；天主教自然也有：聖經和訓導權！具體說來，就是主教們，而在需要的時候，最後是教宗」。

本期倫理欄的一篇文字出自本院倫理神學教授金象達神父的手筆。倫理神學也和其他的神學部門一樣，近來有了很大的變化，影響着整個基督徒的生活，今後本刊一定還要登金神父的其他倫理著作。神修欄一篇的作者房志榮神父曾於十多年前拜訪過聖女大德蘭的出生地阿維拉古城，及她在Alba de Tormes 所創立的有名隱修院。那時作者便覺教會這樣一位著作家和功臣，只因為是一位女子，便不能封為聖師，實在可惜。如今却得如願以償，確實感到高興。聖女的著作一部分已譯成中文，在光啓出版社及香港真理學會分別出版。聖化月刊每期有一些新譯，希望不久後能有全部聖女大德蘭著作的中文版問世。在牧靈欄狄剛神父又為本刊譯了這篇長達二萬多字的「主日與現代人」。上一篇是討論主日的彌撒和意義，曾在本刊第二號發表，並引起讀者一致的好評，相信目前的這一篇文章也將收到同樣的佳果。書評的第一篇是純粹的介紹文字，能使讀者對家喻戶曉的天主十誡有深一層的了解，並得到一些新的觀點。第二篇書評完全針對中文版而發，希望我們將西文書譯成中文時，一定要努力保持原著的水準。至於目前這部「聖經考古學」原著的短長，已無暇在此細加評價。

卷三(第七號至第十號)總目錄

聖經

古代近東的盟約制度……………房志榮……………一

若蘇厄書第廿四章詮釋……………桑百祿合著……………七

若蘇厄書結構……………資料室……………三二

「聖、聖、聖」歡呼歌的由來及意義——

依撒意亞蒙召為先知(依六章)……………房志榮……………一五五

耶穌顯聖容奧蹟的解釋……………張春申……………一六五

古代東方的聖戰……………馬志榮……………二二一

三首依撒意亞有關默西亞的預言……………房志榮……………三二一

論若望福音中的「人子」……………夏其龍……………四六七

新約的神職觀念……………夏其偉……………五〇三

信理

有關孔子的解說……………張春申……………三三

孔子在中國宗教史裡的地位……………資料室……………五〇

卷三(第七號至第十號)總目

五九九

言語及聖事·····	戴青雲	·五·一
言語、意義、與歷史·····	資料室	·七·四
神學多元與信仰統一·····	M. Flick S. J. 著 李漢儀 譯	·七·五
神學的新趨勢·····	資料室	·八·八
今日的信仰·····	B. J. F. Lonergan, S. J. 著 單國璽 譯	·八·九
動盪中的教會·····	H. de Lubac, S. J. 著 王愈榮 譯	·三·三·五
寇恩近著「不能錯誤？一個探討」·····	張春申	·五·一·五
倫理		
基本抉擇與倫理生活·····	金象達	·五·三·五
神修及心理		
從精神治療看情緒成熟·····	A. R. Joyce 著 朱蒙泉 譯	·一·〇·七
司鐸職位·····	K. Rahner, S. J. 著 單國璽 譯	·一·一·五
教會第一位女聖師——聖女大德蘭·····	房志榮	·五·四·三
牧靈		
司鐸在臺灣的社會聲望·····	W. L. Griching 著 黃寶陵 譯	·三·五·一

主日與現代人..... R. Guardian 著..... 五五三

聖教史

利瑪竇的前驅羅明堅..... 張 奉 箴..... 一二三

利瑪竇的又一前驅范禮安..... 張 奉 箴..... 一八三

書 評

拉徒萊著：神學——得救的學問..... 房 志 榮..... 一四一

「晚禱」讀後..... 張 尚 德..... 一四九

謝扶雅著「巨流點滴」..... 項 退 結..... 一八九

齊墨曼著：耶穌——基督 史實——宣道..... 英 琪..... 三六九

十誠研究的新發展..... 王 敬 弘..... 五八一

聖經考古學..... 房 志 榮..... 五九三

第一屆神學研習會專輯（一九七一、一、十九—廿二、輔大神學院）

今日之懺悔聖事——引言、罪、及悔改..... Charles E. Curran 著..... 一九三

輔大神學研習會後記..... 譚 碧 輝 譯..... 二一一

今日之懺悔聖事——告明、懺悔與感恩祭、結論..... 劉 河 北..... 二二三

犯罪的心理..... Charles E. Curran 著..... 二二三

皈依的心理現象..... 王 敬 弘 譯..... 二二九

朱 蒙 泉 講..... 朱 蒙 泉 講..... 二四七

中國文化中罪的形態和意義	羅光總主教講	二六五
聖經中的罪與懺悔(皈依)	房志榮講	二八七
輔大神學研習會後記	臺南聖母無原罪會修女	二九六
「罪」與「皈依」的神學	蘇玉崑講	二九七
懺悔聖事的禮儀和方法	和為貴講	三八一
懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題	張春申講	四二一
良心的培養與懺悔聖事的宣講	韓德力講	四三三

資料室

傳播(互通)與教會	一二二
教會內的輿論	一四八
「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
祈禱需要特別的時間嗎?	五八〇