

神學論集

于斌



11

輔仁大學神學論集

第十一號

(一九七二年春)

目錄

聖經	創世紀前十一章裡的敘述部分	房志榮	一
信理	聖經靈感的神學	蘇玉崑 美記錄編著	二二三
	信德與理解	簡惠料 室	四二四
	「上帝死去運動」神哲學批判	J. W. Montgomery 著	四三
	聖潔與俗化	王秀谷 譯	四三
倫理	有關墮胎的神學牧職研討	夏偉	八一
		金象達	九五

「基督之律」卷二：序言及聖經基礎

B. Häring
胡功澤

著
譯……一〇七

牧 靈

宣道神學簡介

高

士

傑……一七

與人一同祈禱和單獨祈禱

資

料

室……一三二

密集家族心理治療

朱

蒙

泉……一三三

聖 教 史

西學凡與天學十誠解略

張

奉

箴……一四九

書 評

靈感與聖經

劉

家

正……一五七

編 後

……一六七

創世紀前十一章裏的敘述部分

房志榮

引論：三組不同的敘述

一般人都認為，在創世紀前十一章裡，敘述的部份比計算的部份（族譜等）更長，也更重要，其實不然。創一並不很清楚地屬於敘述部份，相反，它和族譜倒相當接近。果真如此，那麼創一——十一內的敘述部份與計算部份就彼此不相上下了：

計算部份

(一 1—二 4a) (P)

四 1—2 (J)

四 17—26 (J)

五 (P)

六 9—10 (P)

九 28—29 (P)

敘述部份

(一 1—二 4a) (P)

二 4b—三 23 (J)

四 3—16 (J)

六 1—4 (J)

六 5—九 19 (J及P)

九 20—27 (J)

創世紀前十一章裡的敘述部份

十 (J及P)

十一 10 | 26 (P)

十一 27 | 32 (P)

十一 1 | 9 (J)

十一 28 | 31 (J及P)

全部章節的分配如上，如果注意括弧中的源流，不難看出J側重敘述，P側重計算，這是他們之間重大區別之一。在敘述的部份裡還可分為三組：創造，人的成就，作惡與受罰。第一及第三組的敘述非常明顯，第二組比較難於辨認，其中只有巴貝耳塔的敘述(十一 1 | 9)較突出，但它同時也屬於第三組。三組的分配如下：

創造

一 1 | 二 4a (P)

二 4b | 15, 18 | 24 (J)

成就

(一 26b 28b 29) (P)

(二 8 15 16 20a 三 7 21) (J)

罪與罰

二 16 | 17 三 1 | 24 (J)

四 3 | 16 (J)

六 1 | 4 (J)

六 5 | 九 17 (J及P)

五 1b | 2 (P)

四 17b 20b 21b 22b (26b) (J)
五 28b (J)

九 1—7 (P)

九 2 3 (P) 20 (J)

十 8—9 (J)

(十一 1—9) (J)

十一 1—9 (J)

由上列的表可以看出，敘述部份的確可以分成這三組，此外還可看出，三組彼此間，並與族譜間有很多連帶的關係：創造不僅在第一、第二章裡述及，還在五 1—2 及九 1—7 裡與族譜及洪水一同敘述。在六—九裡罪與罰和創造一同敘述，而在二—三裡創造又和罪與罰一同敘述。至於人類的種種成就則和族譜、創造、罪與罰種種敘述連在一起來敘述。

上面的這一鳥瞰給我們指出，雖然創一—十一像是由一些彼此無關的故事堆積而成，其實是有着更深的連繫的，因此在解釋這十一章聖經時也須不斷顧及其整體。此外也能看出太古史與族長史的區別，二者之間只有族譜的描寫方式予以連結，雖然二者所載的族譜並不相同。至於二者所有的敘述部份，彼此截然有別，上述的三組敘述為太古史所獨有，沒有一組在族長史裡繼續（只有關於索多瑪和哈摩辣的敘述與上述第三組相近）。因此不該用一個詞句來概括稱謂創世紀這兩個互不相同的部分。創一—十一中所載敘述的特殊性，及其族譜與敘述的互相滲透，為其神學的解释不無關係。

壹、關於創造的敘述

引論：創造在宗教史及在聖經中

由公元十七世紀始直至今日，神學、宗教科學，及人種學學者們所作的研究證明，談論世界及人

類的創造是全球各地整個人類的事，由原始文化至高級文化沒有不談創造的。對神的稱呼沒有比「造物主」在時空方面更寬更廣，並且更經得起考驗。西方啓蒙運動時，其他關於神的論調都被推翻，獨有創造論及造物主屹立不動。

在神學界對聖經以外所發現的創造論一向懷有猜疑的態度，好像那些類似的論說能危害聖經創造論的啓示性。結果神學家在解釋聖經首幾章時所採的立場是護教，或優越感，總認為聖經的創造論是唯一的，是超越其他任何類似的論說的。今天我們該有另一種看法：在涉及創造時，聖經所說的不必與人相反或相衝突，而是與人相輔相成。這樣將成見擯棄以後，才能看出基督信仰內對於造物主的宣信，將基督徒和世上許多人，以及人類歷史中的許多民族連合在一起；由造世的道理才能進入宣言中的其他道理，這豈不是創造論在宣信中所擔負的一項特殊任務嗎？

因此在展開討論以前，必須認清一個事實：聖經中論及創造及造物主的地方，諸如創一至三章，聖詠，約伯傳，第二依撒意亞，以及其他提及造物主的地方，不是孤立的，而是和四周的其他宗教，甚至和全世的、各時代的大部份宗教共同論說造物主及他的創造。這時才能進一步追究，聖經所說的造物主與創造，與聖經以外所說的究竟有何不同。

人們對於宗教史裡各種創造論的理解是有着轉變的。本世紀初還認為創造論神話的起源是由於理性急於知道世界及人類由何而來。但近來的趨勢以為，專以理智的好奇解釋創造的信仰未免失於偏差。創造的敘述如果真是神話，就必須對目前的團體生活有其意義，因為對目前生活有意義是神話的本質。神話的功用就是使人類和宇宙，藉着神話的誦讀，繼續生存或存在，這一點是世間一切創造論或宇宙人類來源論所共有的。

這一理解上的轉變非同小可，從此人不再以創造的信仰爲宗教發展到某一階段的產物，而寧願強調它與現實存在的關係；關於元始或起源所說的，在今日仍然有效。人類講述世界及人類的起源或創造，主要不是由於理性想知道目前存在的來源，而是出自對現有存在的關懷，想有以穩定和保證這個存在，至於來源問題只是次要和附帶的，就像洪水的敘述是爲了阻止洪水的再來，不太着重洪水的來源一樣。

講論造物主及創造的一些典型

一、整體的創造及個別（物體）的創造

要想循序討論，在講如何創造以前，先得講創造什麼。創造的對象基本上有兩大典型：整體的創造——世界與人類一同被創造，及個別的創造——二者分開被創造。一般說來整體的創造是較晚，而個別的創造是較早的形式。這種先後的不同是容易了解的：如果創造神話與目前有關聯，那麼說出某一種動物的來源，就是爲了易於逮捕那種動物；說出五穀的來源，就是要使五穀豐登。

在古代文獻中，巴比倫的長篇史詩，如 *Gilgamesh-Epos* 及 *Enuma elish* 是整體創造的敘述，而更古老的蘇麥神話普通都是個別創造的敘述，諸如家畜、五穀、藥草及人的創造等等。這些個別神話供給長篇史詩以資料或底稿，一旦史詩寫完，世界創造的神話便佔優勢，而將人的創造神話併入自己的敘述圈內。不過這並不是說個別的創造敘述從此不再出現，因爲有些個別創造的敘述有其獨立存在的理由，例如人的創造有其特殊的方式，或原因，或創造者。

上文所說的兩種基本典型在聖經裡也有：創一記載的是整體的創造，創二所寫的是個別的創造，即人的創造。我們讀創二時，將人的創造視為世界創造裡的一個行動，這是受了創一的影響，其實創二所寫的只是人的創造。如將創一——三合看，還能看出如何個別的創造敘述影響了整體的創造敘述。

P能寫出創一，假定着一個很長的世界創造與人類創造互相關聯的歷史傳統。在創一26—30還能遇到一點這個傳統的痕跡，因為這幾節描寫人的創造和前面描寫世界的創造迥然不同。

詠一〇四寫世界的創造，詠八寫人的創造。天主的一個稱謂「他是造成天地者」來自世界的創造。在第二依撒意亞及約伯傳裡都能找到這兩種創造的典型。

二、創造與自發

創造假定一個有位格的神，自發則是人或物不需神的召叫或影響自動出生。在原始文化中這兩種關於宇宙起源的看法並立存在，分不清誰先誰後。我們不該迅速判斷創造論代表更高的文化，否則近代的進化論為何又說起世界及人類的自發呢？

講造物主及創造所帶來的真正新成分是位格這個因素。既然在世初有一個位格存在的介入，那麼世界及人類的出生是一個「行為」，受造界與這個位格能建立關係，這層關係特別在向造物主說話及向之讚頌上顯露出來。雖然並不是有創造論就有向造物主的歌頌，相反，最初認至上神為造物主的一個特徵，就是對之沒有任何敬禮，但以色列的四鄰確實承認一個位格神的創造行為，並與之有位格的往來，這一切都在以色列有史以前一千年以上。因此讚美造物主，描寫他的創造工程不是以色列的創舉，而是許多民族，許多宗教，在許多世紀以來，所共同實行的。那麼以色列與其他民族在這一點上

究竟有沒有分別呢？分別還是有的，其他民族講世界及人類的創造，也同樣講諸神的受創造，而以色列從不說神是受造的，因此「創造」及其他類似的字句在以色列和在其他民族所指的就不一樣。在以色列專指天主以外的人世——世界。說受造等於說不是天主。

自發論在聖經裡也找得着嗎？似乎完全被創造論所掩蓋。要想找些痕跡也許只有創一24的句「地要生出各種生物……」，及詠一三九15，這裡所指可能是人由大地的母胎中出生。

三、創造的種種方式

這裡我們進入如何創造的問題。在以色列以前及以外的世界裡，形形色色的創造方式很多，下面只將與創一——三有關的一些方式歸納為四大典型：1. 生產式的創造；2. 戰爭或勝利式的創造；3. 工程式的創造；4. 說話式的創造。這四種典型還可濃縮為兩個，即生產式的創造（1.），及行爲式的創造（2. 3. 4.）。

1. 生產式的創造。P在創二4a用「族譜」一詞指謂天地的創造，使人記起，人類一度曾將一切的生視爲生產。在很多其他的語言中也是如此，在今日的工業界，成品稱爲出產或生產，都是一些借用詞，這些詞句原是指人的生子而說的。在這一點上，美索不大米亞及埃及的宇宙起源論是相同的，就是將世界的來源寫成一些神明先後生產的結果，雖然在其他許多方面這兩大古文化所說各不相同。今日這類的專著很多，這裡從略。

2. 戰爭或勝利式的創造。這一方面，大家所熟知，也與舊約最接近的一個例子，是 *Enûma elîsh* 史詩中所敘述的在創世前神與神之間的戰爭。這部詩除了將神的族譜與神的戰爭相連以外，還將這戰

爭分成兩期。第一期裡，老神受到新神的騷擾，結果E神戰勝了Apsu神。這一勝利後，創世尚未開始，而只在被征服的仇敵屍體上建起了一座屋或廟。戰爭第二期結束後，才有世界的創造；馬爾杜克將蒂哈瑪殺死後，將他的屍體分成兩半，撐起一半來，是爲天，將另一半做成了地，以後有星辰和人類。這種神的戰爭在創一2裡有一個很遠很淡的遺痕：「深淵」一詞與蒂哈瑪極相近，克服混沌和深淵正是創造的工程。此外在幾首聖詠裡還有更清楚、更詳盡的反響。研究這一問題的先鋒是龔格，他在一八九五年就出了一本書，名「創造與渾沌在世初與在世末」(*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen 1895*)。雖然在副標題上他說是創一和默示錄第十二章的研究，但其實他對全部舊約作了一個很廣泛的研究。有些結論今日雖已過時，但他所造成的解釋創一的基本轉變會恒久有效，那就是他所說的：「創一不是作者的自由構造」，「創一有一個古老的傳統在後面」，「創一不再是孤立的一個片段……而是一條長鏈的一環」(頁一一七)。

果真如此，創一的上下文不僅是梅瑟五書，司祭派著作，及太古史(創一十一)，還是更古老的其他文化史。這一肯定並不因爲P將創造敘述放入新脈絡，給予新意義而失效，因爲新脈絡、新意義的了解還有賴於知道，經過那一條路P走到了這一新境界。換句話說，爲明瞭創一不僅應該注意P如何徹底改裝了一個達到他手裡的傳統，還得注意他如何接受了這個傳統，如何將自己夾入那條傳統的長鏈裡。龔氏研究發表後五十年，對創一宗教歷史背景的認識已大大的加寬並加深。

創造與戰爭的關聯在蘇麥神話裡還不存在，而是在巴比倫的史詩裡才建立起來的。在創一裡，除了第二節的一絲痕跡外，創造與戰爭也互不相關，這就是說，又回到了巴比倫以前的傳統階段。這一倒轉可能是有意識的，也可能是無意識的，但將創造與戰爭分開這件事本身決非出自偶然。

在舊約裡有不少地方提及或暗示「渾沌之戰」，最引人注意，也是最清楚的一組是民族哀歌中提及天主往日救援行動的那些段落：依五一 9 | 10；詠八九 10 | 15；七四 12 | 17。在這些地方都是求天主記憶祂往昔的救援作為，藉以引祂在目前的急需中也伸出援手。這些段落也並未將戰爭和創造相連，而是要藉昔日的大能作為引發今日的同類作為。

3. 工作式的創造。除了在原始宗教中多以創造為魔術的一些典型外，這一式的創造論並不多。但兩個主題出現的次數非常多，並非常普遍。一個是創造包括分離——世界創造的主題，另一個是是由土形成——人的創造主題。

a 創造中有分離的工作，這是常見的寫法。上文說過，馬爾杜克將蒂哈瑪的屍體分為二分，一分建立為天，另一分形成為地，這就是 *Enûma elîsh* 史詩將創造視為分離的例子。這種看法在更老的蘇麥神話裡已經出現，而在創一裡，前三天的創造也無非就是分離，埃及的創世論也如此。

b 人由土形成也許是所有的創造論中最普遍的一個主題；而人的創造原來是一個獨立的敘述單位，不必與世界的創造連在一起。在非洲尼羅河上游有一個故事敘述人類的受造，並特別指出人種的不同顏色來自用以造人的不同顏色的陶土。在古埃及還有另一種說法很值得注意：人是在陶匠用的旋轉圓板上造成的，有一首致陶神的歌就如此唱着：

你是輪盤的師傅，
Thou art the master of the wheel,

喜歡用輪盤塑造，
Who is pleased to model on the wheel,

你是萬能之神：
Thou art the Almighty...

你用輪盤造了人
And thou hast made men on the wheel...

創世紀前十一章裡的敘述部分

可見創二所說的天主以泥土造人，並不是了所發明的新說法，而是在以色列以外及以前的世界各種文化裡已有許多先例。

此外在創一還有兩個細節在講述造人時特別提出：一是人的受造來自一個議決或決定，這在埃及和美索不大米亞文獻也是數見不鮮的。另一個細節說人是按天主的肖像造成的，這細節在以上所說的文化遺產裡出現的次數更多，不但如此，在世界其他各地也不乏類似的傳說和描寫，下面是蘇瑪塔拉西南部一座名 *Nias* 的海島上的一部長篇創造史詩的描寫：

一次最高神 *Luo Zato* 在一天上水泉裡沐浴，澄清的泉水有如一面明鏡照出他的體形，他在水中看見自己的像以後，就拿起了一把土，有一個雞蛋的大小，捏出一個人形，模樣就像 *Nias* 島民所慣於設想的自己的祖先。然後他將泥像放在天秤上稱一稱，又稱了等量的風，將風帶到他所塑造的泥像的唇邊……

4. 以言語創造。用言語創造是藉行動創造的一種，在神學裡，因了創一的關係，是最有意義的一種創造方式。按照 O. Grether 在一九三四所發表的一部著作「舊約中天主的名字與言語」(ZAW Beih 64, 1934) , *dabar* (言) 的概念與大自然間(創造)的關係是相當晚的神學透視，理由是雅威自己一直在駕御着歷史(自然與創造)。只在申命紀八3才首次完全明晰地說出雅威的話介入大自然。然後除了創一外，還有第二依撒意亞(依四十26；四十四38；四八13；五十二；五十五11)；厄則克耳(卅七4)及聖詠集(三三69；一四七4；一〇四7；一四七15；一四八3；一四八5)。言語與自然的關係是以色列所特有的種種觀點的最後一個結論，其最重要的一點是承認先言語才一重塑造歷史的權力。

用言語造世的說法在原始文化裡業已存在，而在神的讚詞中稱神以言語創造更是數見不鮮，在美

索不大米亞如此，在埃及亦然。在舊約中有詠卅三69；一四八5及依四八13等。

最值得重視的一個例子是古埃及的「神學」在這一方面的進展，門非士的宇宙起源論是這一進展的終點。門非士的神是卜大 (Ptah)，爲了建立並保證這神的優越，門非士的神學一方面說，過去的宇宙起源論裡所說的那些神只不過是卜大神的不同顯現方式，另一方面冷靜地嘗試着勝過藉諸神誕生而世界產生的舊說，去發揮一個新的創造論，即世界是由卜大神的心和舌而來。這裡心指悟性、理智、精神，而舌指實行思想的工具，是舌頭藉着有權力的表達 (埃及文 *Heh*) 將概念變爲事實。

將這一現象與創一相較，我們發現，不僅在某一點相似，而是兩個傳統的平行發展：二處都是以藉言語創造爲一個長期發展的終點，二處都將以往各種創造的想法淘汰的淘汰，整合的整合。此外二處還有一個相似點，就是創一所說的天主造世後對世界所下的判斷相稱於埃及文件的最後一句話：「這樣卜大在造完一切，並說完一切神語後，才感到稱心滿意」。

說門非士的宇宙論影響了聖經的說法，那是不必的，學者們大多認爲P的寫法，即以宇宙的創造來自言語，是以色列以內先知傳統發揚出來的。但是即便有一天發現P確實接受了一個更古的、以色列以外的傳統，創一仍不失其特殊性：天主的命令與實行完全相稱：「天主說了：就有了」。

貳、罪與罰的敘述

引論：

太古史 (創一—十一) 必須當做整體來看。首先給太古史以一貫性的是族譜；由亞當至亞巴郎一脈

相傳。族譜與創造的敘述緊緊相連，原來在早期族譜就是某一種創造的敘述。族譜與創造的敘述之外，罪與罰的敘述也是太古史所特有的一種類型。在寫這一類型上，P和J也大大不同：P只有一篇罪與罰的敘述，即洪水。他給太古史畫的線條是簡單率真的：創造—族譜—洪水—族譜。J除洪水外還有其他罪與罰的敘述，所寫都是具體的惡，及天主必須加予的懲罰：三，四，六1—4；十一1—9。相反，P從不提具體的惡，連在洪水的敘述裡也未提及。

一、洪水：創六—九

創六—九雖被列入罪與罰的敘述，但它的情形是很特殊的。一般罪與罰的敘述程序是：人作惡—惡的揭露—惡的懲罰（敘述的高峯）。在洪水的敘述裡並不如此，罪與罰只是一個背景，突現出來的却是普遍被洪水毀滅中某一人的得救。因此必須將洪水的敘述由其他罪與罰的敘述中提出另作專論。此外，洪水的故事也確實有一個很廣泛的和獨立的歷史。

自從發現 *Gilgamesh Epic* 中的洪水敘述以來，有一點已不容懷疑，就是聖經的洪水敘述有更老的傳統為底層。G. 史詩與聖經敘述的相似，甚至相同點很多，今日已無人否認二者間的關聯。這一關聯如何解釋？有何理由？有何意義？為答覆這一問題，必須將問題本身擴大，不只是巴比倫文件與聖經的關聯，而是二者與一個更廣、更普遍，有千年以上的古老傳統的關聯問題。

太古時期的洪水是全世界各地所有的一個敘述主題，在文字傳統上雖然不必與創六—九有多大關聯，但在人類古老傳統的基本趨勢或傾向上確是能有照明作用的，特別在以下幾點是如此：

a 如果洪水的敘述是太古神話的一種，那麼就像創造敘述一樣，應對目前的存在有某種意義，並

藉某種行動予以表達。這在原始文化裡不難找到具體的例子。在中國西南的省分，特別是在雲南省人跡罕到的高山地帶，獯獯族有一個關於洪水的民間傳說，直至今日還發生着作用。他們在每年的固定節日及一生的幾個重要關頭取出供奉的祖先牌位，必須是用某種固定的木材製造的，因為是那一種樹木救了他們遙遠的老祖宗脫離洪水的殲滅。此外，幾乎獯獯族所有的故事都要從這棵樹或這次洪水開始。希臘，印度也都不缺這類的傳說。這些例子證明，洪水的敘述主旨不在於回憶以往的一件事，而是指出原始所發生的事與眼前生活所有的連帶關係，並且還用行動——禮儀表達出來。

b 知道了洪水敘述在世界文化裡的整個背景，就能看出它和創造敘述所特有的，及多方的關係。古文獻多處證明，世界毀滅的神話是世界創造神話的補充，這兩種敘述的先後次序不僅是時間上的，還實在有互相補充的作用。在聖經裡，無論是J或P，一面敘述洪水，一面不斷讓創造的主題滲入，就應該如此去了解。

洪水與創造的密切關係在原始的敘述中也多次並以多種形態出現。比方有一細節是常見的，就是在洪水中得救的人成了整個人類的始祖。另一個細節是，飛鳥有時在創造的敘述中扮演着和在洪水敘述中類似的角色。最後，在多神的神氣裡，決定要消滅人類的常是創造之神，是同樣的神創造和毀滅。

c 決定毀滅人類的決議是洪水敘述的一個因素，有時是衆神開會所達到的決議，有時是某一單獨神明的決議。在所有的洪水敘述中，決議這一因素與洪水的發生是相連最緊的一個主題，在聖經的洪水敘述中很明顯地存在，而在埃及，巴比倫的文獻中也照樣存在；所不同的，是這些文獻中，不提決議的理由，即人的作惡。但不提也有其理由，必須由一切洪水敘述的整個歷史去看，才知道這理由何

在。

所有關於洪水的敘述可以分爲兩大組：在結構上比較老的一組將洪水看成災患，看成人類所遭受的橫禍。另一組指出理由：人作惡而遭洪水，因此洪水成了懲罰。在 *Gigamesh-Epos* 裡又有了進一步的看法：消滅世界的決議並不一致，有些神根本就不同意，就像 *Ea* 向 *Bel* 所說的：「讓罪人食其罪果，讓惡人食其惡果；但要小心，勿將一切斬盡，要忍耐，勿將衆生殺絕！」這裡已不將消滅世界的決議看做當然的事，却開始反省，這樣一個消滅人類的決議是否與神的作爲相投。在創 18 | 17 | 33 亞巴郎的口中有這類的反省。只不過衆神彼此意見的不合，這裡變成了亞巴郎在天主前的爲人轉禱，這是聖經轉變舊有主題的一個模範。關於索多瑪的那章聖經（創 19）原來也屬太古史典型。

洪水敘述的基本主題原有一個出發點，即衆神或某神消滅世界的決議，這一決議不一定是懲罰，而只是懲罰的一個先決條件，就是說，曾決議創造世界的神，也能決議毀滅它，這就是上文曾提過的創造與洪水的關係，或二者的互相補充：人的受造帶來被毀滅的可能。這兩種敘述的關聯及差不多等量的普及性顯示，人對自己及世界受造的意識是和另一意識連在一起，即他知道有着一個結局或毀滅的可能性，這種毀滅且超越個人的死及受時地限制的個別災殃。洪水所寫的災禍是整體的，就像創造所說的宇宙是整體的一樣。人的特點及他異於禽獸的地方就在這裡：能設想一個整體毀滅的可能。不過正是因此，另一個新的可能性進入了人的存在：依賴着某一救援繼續生存下去。爲很多宗教藉着神的干預而獲得救援是一個基本的現象，而藉着洪水的敘述已在太古奠下了基礎。

與基本主題相比，罪與罰的主題只是次要和後加的，雖然加入的時期也很古老。有了這個次要的主題，洪水才是因了人的敗壞而遭致的懲罰，而導致的人是沒有敗壞的一個例外。王聖恩共大敘述及

求其真實意義時，必須仔細地將這兩種主題分開。

二、J所載其他罪與罰的敘述

在討論洪水敘述時業已指出，「因人作惡而加以毀滅的處罰」是後加的主題，這也說出「罪與罰」在加入洪水的敘述以前，是一個自立的主題，和另一個主題「毀滅世界的決議」不同。這為懂得聖經的太古史是很重要的，因為由這一區別可以看出J和P有什麼不同。P循着自己一貫的神學，只關心「毀滅世界的決議」，而J却全心貫注於此一決議的理由：受造物能起來反抗造物主。J在他全部著作中都很關心人，在太古史裡也是如此，這裡他一方面寫出人的種種潛能及成就，另一方面在罪與罰的種種敘述中也道出了一個可怕的潛能，即他有反抗自己造物主的自由。藉着這些敘述，J不一定有意強調人的罪惡日益加重加深——雖然今日大部分釋經家這樣說，但他的確有意寫出受造物反抗造物者的許多可能：直接違命或不服從。殺人的極致——屠殺親兄弟，對父母失敬（迦南）。此外還有集體抗命的可能：普遍的腐敗（洪水敘述只暗示，創十九却加以發揮），仗恃血統的驕傲（創六1-4），炫耀文明的驕傲（十一1-9）。認為由創三至創十一能看出罪惡升級的解釋是由一個抽象的罪的概念出發，這一概念不是J所有過的。

J關於罪與罰的這些敘述還有另一個共同點，就是它們都是溯源的，都顯藉着過去的某一罪罰來解釋人類目前的任何一種不景氣，這也是J和P不同的一點，因為P從來沒有這種溯源的寫法。以上兩點，即人作惡的可能，及溯源的寫法，不僅在J的敘述裡結合在一起，而在原始民族的傳統裡也是如此。在非洲，人的墮落史，或有關失落極樂園的神話，也都以死亡的來由為問題的中心。非洲人

想，太古時期，一切的一切都和今日不同；那時人永遠生活，總不會死；原始人懂得走獸的語言，與一切動物和平相處；他們不須勞作，而能無憂無慮，豐衣足食；他們不識性別，不知生育！總之，現代人所有的一切生活煩惱和基本態度都是原始人所不識不知的。但是有一天，因了某一疏忽，某一誠條的冒犯，某一好奇心，或其他類似的惡行，觸犯了神，神乃加以懲罰。以上是非洲原始神話的核。這些神話與J的敘述相似或相同的地方是不難看出的。

形式的相同外，還有內容的相同也很值得注意，這在懲罰的種類上現得特別清楚。原始神話中的懲罰有下列各種：

1. 死的來源（死是罪罰）。
2. 世界毀滅。
3. 神的離去。
4. 勞作與饑餓是第一個人所受的罰。
5. 生產的痛苦及婚娶的價格是罪罰。
6. 初人變為猿猴。
7. 種族的區別是原始罪惡的罰。
8. 民族分散是建築高塔的罰。

從此可見，在創一——十一所寫的天主因人作惡所加予的種種懲罰，大部分都在原始神話裡出現。相反，在埃及和美索不大米亞的神話裡却沒有J所寫的這些主題，即人因作惡而受天主的懲罰等。這又作何解釋呢？據 C. Westermann 的推測是這樣的：在蘇麥、巴比倫、及迦南的神話裡，常有神起

來造反的敘述：某一個神或某一群神起來反抗另一個神或另一群神，多次是年青的神反對年老的神。在很多神話裡被反抗的神就是造物的神，而由之引發的戰爭每每是對叛逆之神的一種判決和懲罰。神話中多講神的反叛和戰爭，人的叛逆和作惡就不講或少講。原始神話還不認識神的戰爭這一類型，因此多講人的作惡。至於在以色列，因為神的叛逆和戰爭根本不存在，也不能存在，所以人的反抗天主，並因此而受罰，便順理成章地被敘述出來。

叁、人類成就的敘述

一、在J及P裡的人類成就

就像在講人類的作惡時J清楚指明，而P只予以概括的指點，同樣所有直接講人類成就的章節都在J裡，而P只籠統地預先在人受造的使命中（一26b）作了一個交代：管理動物界就是統治大地，統治大地就是人的成就。P不願仔細詳述，只願指出文明的種種成就是合理的，建基於天主所給的使命。從P的這一觀點出發，我們能將敘述人類成就的傳統大略分成三個階段。

最後的，即第三階段是P所達到的。他對人類的成就，特別是文明一方面的，已不感特殊的興趣，因為P所全心貫注的神的敬禮和一個由政治及文明塑成的社會生活方式已沒有直接的關聯。不過P仍舊承認文明的成就對人類歷史所有的意義，因此他將之歸於天主於創造時所賦予的一個使命：天主要人成爲大地各種能力的主人翁。

第二個傳統階段可在J裡找到。創十一及加音後代的族譜指明了對人類各種成就的本身發生與

趣，這為處於達味及撒落滿王朝的J是很自然的，因為那正是一個政治，經濟，及文化生活開展的時代。不過他的這種興趣同時也置上一層陰影：在偉大的政治成就及與之同來的經濟與文化生活中，J看到人民所能遭到的危險，因此他要使人民知道天主工程的偉大。J對成就的這種保留態度可以從多方面看出：他所敘述的人類成就與罪和罰的敘述交織在一起（創三及十一）；主要的人類成就就是在加音的後裔中描述：夾在殘殺兄弟及拉默客殘暴的歌之間。他所敘述的成就都是片段的，只有十一1~9是一篇完整的敘述，而正是在這篇敘述中他清楚指出，人的成就和罪惡糾纏在一起。

二、蘇麥神話中的人類成就

最早的，即第一階段，要在聖經以外，特別是在蘇麥神話裡去找，這是最近發現和研究的結果，主要的作品有S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia 1944)。蘇麥神話大部分是敘述起源的神話，不但講世界及人類的起源，還講衆神的起源及為神或人用的生活急需的起源。以下舉出幾個比較顯著的例子：

Enesh and Enten 神話：他倆是 Enli 神所創造的繁殖之神，他們使地上生出五穀百果。

Cattle and Grain 神話：Lahar 及 Ashnan 進入神的創造室裡要為神創造衣食，因為無從着手，便先造了人，L及A以後由天上下到地上給人帶來家畜和五穀。

Enki and Ninhursag 神話：先給地上帶來淡水使地豐饒，然後植物女神 Utu 出生。Enki 使之受孕而生出八種植物。但因Enki將這些植物吃盡，而受到 Ninhursag 的詛咒，Enki 被咒的幾乎要死。Ninhursag 為醫治他，為他所受的每種病痛創造了一種藥草（這就是藥草的來源）。

Enki and Sumner 神話：Enki 到蘇麥，烏耳，默路哈及其他的城裡去決定這些城的命運，他去祝福樹和草，牛和鳥、金、銀、銅、錫和木。他去扶翅駕輓，使種籽生長，命諸神開鑿運河及水渠，派五穀女神 Ashman 坐鎮在那裡。這時他才給鸛嘴鋤，燒瓦術，也就是為建造房屋設置了一個神。最後 Enki 修建了馬廐和獸園，配給了充分的奶和脂肪，而將之置於畜牧之神 Dumuzi 的權下。

「鸛嘴鋤之創造」神話描寫鸛嘴鋤及其他技術工具的受造。神話由天地的創造及成長開始，然後有一段說：

鋤和籃子建造城池，
The pickax and the basket build cities,

堅固的屋由鋤造成，
The steadfast house the pickax builds,

堅固的屋由鋤興起，
The steadfast house the pickax establishes

鋤使堅固的屋旺盛……
The steadfast house it causes to prosper...

就像「家畜與五穀」的神話裡所說的一樣，鸛嘴鋤原來是為神而受造的，然後才交給了人。由聖經的太古史來看這些神話，值得注意的有以下幾點：

1. 創造不限於天、地、人，而擴及整個的文明世界，包括灌溉、種植、畜牧、以至重要的文明工具（只缺武器）。人能住的大地是已經培植的大地，大自然與文明打成一片。所以能如此，是因為那些神話把文明的成果都看作神的創造。

2. 這樣一來，在這些神話裡文明的成果獲得一種神學意義，是我們一般所懂的神學所沒有的：神的行動不只伸至世界與人類，以及他們的命運，還伸入整個的文明，包括技藝在內。

3. 伸入文明及技藝裡的神的行動，在這些神話裡緊緊地與祝福相連。幾時神祝福一地，使之繁

殖，就有家畜及五穀之神的誕生，就有畜牧及農業的起源。可見祝福被視為創造的行動，這種祝福不僅造成自然界的繁殖和成長，也伸入人的勞動及人的工作和器具。

三、原始文化中人類成就的敘述

原始文化都非常注意人類文明的起源，而原始神話多有將造物主及文明的創造者合而為一的，這是全球各地所有的現象。依廿八26說是天主教給農民耕種的智慧，是聖經留下的另一個痕跡。在非洲的神話裡每每提到火的發明，而在蘇麥神話從未提及，這表示火的發明非常古老，遠近東最古的文化都不加以敘述。希臘的 Prometheus 神話却將之歸於人類的創造者。

非洲神話所述及的人類太古的成就，還有烹調法，冶鐵術、紡織、陶器，甚至倫理風俗，宗教習慣。將這一切與上面所看過的蘇麥神話一比，可以清楚地看出，蘇麥關於文明起源的神話來自原始神話，二者之間有各種的關聯。它們的一個共同點是：一切與現在的生活有關的文明成果及工具都在太古時期開其端，並與創造工程有關。

最後還有一點應予補充，在蘇麥神話裡，成就和各種惡同樣直接地歸於神。人類的多種缺陷及惡不僅是懲罰的後果，也能直接由神創造而來。最值得注意的，是這裡還沒有任何二元論的踪影，是同樣的一些神祝福了文明使之成長，也是那些神帶來疾病和過惡。

四、創一—十一的特徵

1. 看過上面的各種神話，現在我們可以肯定，創一17—25裡關於人類成就的短註，是一些整篇敘

述的遺痕，依廿八26也是其中之一。此外現在我們也能知道，爲何這些短註雖在族譜之中說出，原來在蘇麥神話中宇宙的起源就是神的起源，而神的起源造成文化的起源。不同的地方是，那些神話講神的族譜造成文化的來源，而聖經講人的族譜與文化的來源，這就是說聖經把文化看做人類的成就。

2. 雖然關於文明起源的敘述，J加以縮短，P更是輕描淡寫地只提了一兩句，但因為這種敘述究竟還保存下來而成爲太古史的一部分，這一事實本身不無其重要性。就是說，聖經的太古史不僅涉及世界與人類的起源，也涉及建立目前生活方式的文化成果。P說：天主造人是要他管理大地及地上的一切；因此人的各種文化成就不僅合造物主的意旨，並且來自祂的命令。J說的更多：人類歷史的形或包括基本文明成果的出現；太古期人類的生活不僅有惡及越軌的事，也有進步及使命的完成，目前文明的基礎是在太古期奠定的。

3. 最大最深的異點是聖經太古史使以前所有的關於文明起源的主題起了一個大變化：文明不再是神的創造，不但不說是藉着神的誕生而有文明的成果，並且也不說是神先做好了，然後贈送給人（創321是例外）。這裡聖經太古史的確與整個近東的神話隔離，而與近代俗化了的歷史觀點在一個平面上認爲：一切文明的成果是人類的成就。畜牧、種植，冶鐵、藝術，及其他的種種本領，與神的歷史無關，而全是人自己的事。這一觀點所以不同，是因爲創一—三所說人受造的目的和埃及、巴比倫所說的不同：人不是爲了服事神而受造，却是爲了統治、建築、看守大地。

這個異點頗富神學意義：在蘇麥神話中因爲高拾神，讚美神，而稱獎神爲鋤頭或犁的創造者。在以色列則不然，這裡並不以爲將人的發明與成就歸於人，有損於天主的尊嚴與偉大。這就等於說，人面對天主有更高的地位和意義。在詠八5裡有一句話說：人是什麼，你竟懷念他？意思是說天主竟使

人成了受造界的主宰。約伯傳廿八章描寫開礦是人智慧的崇高表現。聖經這一類的地方都和太古史一樣，有意防止將人的工程視為天主的創造。

4. 不過按照以色列人的看法，在人的成就後面也有天主的行動，那不是創造，而是天主在造人時所賜的祝福。這在P很清楚：創一26b的命令與祝福連在一起，並且就是祝福的一部分。J沒有明說。學者們已屢次注意到，祝福的概念在J要在創十二1-3裡才開始出現。不過這並不是說爲J全部的太古史是一部詛咒的歷史，祝福史要待十二章才開始。在創二-三裡，人雖因違命而受罰，但人的生命及生命力、地及地的繁殖力、依然存在；統治走獸的能力及傳生力也都沒有被取消。這一切都成了祝福的後果。此外，人雖被逐出樂園，仍繼續傳生，並漸漸增進本領，創造成就，一如四17-26所述，這一切莫不由天主的祝福而來。

天主的祝福是他創造工程的一種，這在蘇麥神話及P裡都可以看出。但在舊約裡人的成就或文明的成果不再視爲天主的創造，這就表示祝福的概念也有所變動：在舊約裡，祝福集中在人身上，人所接受的祝福使他能征服大地，創造文明。因此祝福歸入了人及人的歷史裡；造物主不給人製好的成品，而給人以本領，讓人自己去爭取，去創造。

請參閱：

Claus Westermann: *Genesis* pp. 24-89, *Bibelscher Kommentar* Altes Testament, Neukirchener Verlag 1967.

信理

聖經靈感的神學

蘇玉崑
簡惠美 記錄編著

這篇文章是學生在我上課時的記錄，內容顯得相當簡單，並沒有把事情發揮詳細。發表在神學論集中，希望能引起對於聖經靈感的注意。
張春申識

聖經是在天主聖神的默感、推動下寫成的，這早已被教會肯定為一端信仰真理。但是，在教會歷史中，聖經的靈感性並非從開始就明朗化，一般教友們只是接受這一傳統信仰，至於，為何聖經是「天主的書」，如何解釋天主的能力進入作者，推動他們去寫成聖經，教會中過去對這些問題都沒有作更深入一層的研究與講解，一直到十八世紀才有一些神學家着手研究「聖經靈感」，試圖澄清對它原有的模糊思想。今日——特別自一九五八年以來——對此問題的討論很多，所提出的解釋也比較透徹。

本篇論文主要的是追溯已往，看這端信仰真理在歷史中的神學研究與發展，以至今日我們所有的一個較為清晰的觀念。在此，可分為六點來敘述與討論：

- (一) 聖經記錄。
- (二) 教父時代。
- (三) 中古時代至十八世紀。
- (四) 梵一大公會議。

(四) 良十三世的「上智天主」通諭。

(六) 神學家的解釋。

(一) 聖經記錄

論及歷史發展之前，我們首先要看聖經中對靈感性說了些什麼，以及猶太民族對「聖經」的態度。

在古經中，嚴格而論，沒有「寫書靈感」現象的描述，但是，天主命人記錄某事的實例很多，例如，出，十七，14；出，卅四，27；依，卅，8；耶，卅，2。「天主命人寫下某事」，這種現象應在東方文化背景中去了解。在東方文化中，「寫」不只是純粹的記錄行為，幫助記憶，而是一種「法律行為」，作爲一個法律上的證據。由此可見，天主在古經中命人寫下某事，其目的是給後人一個證據，證明天主與以民之間的盟約關係。而在舊約末期，充軍之後，搜集書籍以證明對於某些經書之尊敬，而尊敬的理由，乃是因爲在靈感中寫成之信仰，此亦可見下節所論猶太民族的信仰。

抽象而論，不是天主命人所寫的書便具有靈感性。但是猶太人的確把一些書稱爲「聖經」，並設有專門地方收藏（加下，二，13）。猶太經師對於法律註解的書集稱爲「塔爾慕集」(Talmud)，其中有記載猶太人對聖經尊敬的實例，譬如：「汚手之書」，是指「聖經」而言，其意爲「聖經」是這種神聖的書，碰了它以後，必須先洗手才可以動他物。因爲聖經爲天主之神所鼓動而寫的。此外，安息日失火，只可「救」聖經。更有的猶太人想「聖經」在天上早已存在。

猶太大哲學家斐羅 (Philo, 30 B. C. - A. D. 40) 認爲聖經的作者寫書時必有「出神」(Ecstasy

（）的現象，他並且承認七十賢士本翻譯之神奇傳說，可見他認為聖經是在天主靈感推動下而完成的。新經是繼承古經的信仰，保持聖經是由天主靈感所寫成的看法。此信仰可見於弟後三，16：「凡受天主默感所寫的聖經……都是有益的」。

現在我們對於聖經中所提的靈感和猶太民族對聖經的信仰有了初步了解之後，可以進一步看每一個時代對這問題的了解與說法。

（二）教父時代

教父們從宗徒們領受了「聖經靈感」的信仰，不過，沒有更深的去了解什麼是靈感？靈感的性質如何？下面三點可代表他們對此信仰的一般態度：

1. 同一天主是新約和舊約的作者。這個思想的歷史背景是因第二世紀有一異端人馬西雅（Marcion）主張二元論；舊約的天主是惡的，新約的天主是善的，故此認為新約和舊約的作者不是同一天主，而是不同的天主。針對這種錯誤思想，教友們維護新舊約的作者是同一天主。由此可見對於聖經來源的信仰，而且當時，即使異端派，也接受的使某些書稱為聖經靈感之說。

2. 人是工具。聖經作者如樂器，天主聖經他們而寫成聖經。但此說常易產生錯誤的看法，認為「工具」是死的，沒有自由的，以及被動的。在第二世紀，異端蒙丹派人士（Montanists）主張受靈感者神魂超拔，失去知覺和自由，這是希臘人對靈感的看法，但不是聖經的看法。而教父們的信仰只說明聖經作者是「工具」，在天主靈感推動下而寫聖經。但是，什麼是「工具」，他們沒有更深的反省。

3. 聖經是天主的話也是人的話。教父們相信聖經是天主的話，因為天主的靈感在推動作者，也是人的話，因為人在寫。教會傳統常把聖經比做基督：人而天主。可是這端信仰並沒有得到充分的發揮。

(三) 中古時代至十八世紀

此段時期對聖經靈感有了初步的了解和解釋，我們以特利騰公會議為中心，分前後來看其進展：特利騰公會議以前，有的神學家用哲學上「主因」和「工具因」兩個新的概念來解釋「聖經靈感」問題，天主是「主因」，而人是「工具因」。不過，當時大神學家聖多瑪斯沒有把「聖經靈感」作專題討論，只是把它放在先知問題中一併研究。

特利騰公會議以後，神學家們在討論聖經靈感問題上開始離開教父們的思想；不忽略聖經是天主的話，而更注意聖經是人的話。他們所討論的問題是：人如何與天主合作？根據對這問題的答覆，可分下列三種學派：

1. 巴涅斯 (Banes, O.P.)——強調天主的能力，天主的領導地位，天主命人寫。另一方面，人是完全被動，聖經的每一字都是天主推動下寫出來的。對天主靈感的解釋近乎「機械化」。

2. 雷西烏斯 (Lessius, S.J.)——強調人的能力，人的自由，人的因素。甚至他說有這樣的可能：人寫好，只要聖神說該書為「聖經」，此書就是聖經。

3. 蘇阿萊茲 (Suarez, S.J.)——他是「折衷派」，主張在聖經中有的部分是天主靈感推動作者寫成的；但也有的地方是作者自寫，天主在旁邊，只是不讓他寫錯而已。

以上三個學派的說法，使我們對於教父們所說的人是工具的意義有了一個雛形，在聖神推動下寫書的人仍有其作用。

(四) 梵一大公會議

自從宗徒時代，「聖經靈感」這一信仰真理一直在信仰生活中為大家所公認。不過，此信仰在教會古代文件中我們只能引用一次記載。根據「古代教會法」，當一人被委任為主教，祝聖時他應宣誓，其中有一條是：「你相信新舊約（法律、先知、宗徒）有同一天主作者和全能的天主嗎？」在當時的歷史背景中，大家都知道，天主是作者是因為天主靈感的緣故。以後這句話常常被引用。

到梵一大公會議時，正值理性主義興旺時期，願意用人的理智解釋一切奧跡和超性事理。很多教會內的人也受理性主義的影響；更有的教授趨向這方面的發展。此種趨向在「聖經靈感」問題上表現得非常明顯，在此略舉三個實例：

1. 何登 (Holden)：巴黎大學教授，他對靈感作這樣的解釋：聖經是天主靈感所寫成的，因為在這本書內有天主啓示的道理，至少不相反天主的啓示。

2. 韓能博 (D. Haneberg)：慕尼黑大學教授，他說聖經是天主靈感的書，因為教會准定。靈感即是教會的「准定」。

3. 若望 (J. Joan)：維也納大學教授，他解釋說靈感只是天主消極的保祐（作者）不犯錯誤。這三位教授共同的論調是減低天主超性能力，強調人的理智作用；同屬於理性主義的趨向。他們不願承認天主靈感主動地，積極地進入作者，推動他寫成聖經，因而聖經是天主的書同時也是人的

書。

梵一大公會議針對當時的具體歷史背景，欽定了「聖經靈感」為一信理，解釋聖經之所以為聖經的理由。此文件說：聖經之所以為聖經不是由於人力寫成，也不是因為教會欽定，更不只是因為沒有錯誤而含有天主啓示的道理，而是因為天主聖神的靈感進入作者，同他一起寫聖經，因此，天主是聖經的作者，聖經是教會所領受的。

從梵一對此端信理的解說中，我們可下此結論：天主和人都是聖經的真作者。靈感是天主利用人為「工具」，提昇他的能力，為寫出祂要寫的書。在人的平面上，一位作者有他自己的能力，如果沒有天主特殊的合作，他可以寫出書來，不過，他所寫的書是「人的書」。可是，當天主以特殊合作，把一位作者提昇到「天主的平面」，這位作者所寫出的書一方面是「人的書」，因為是他寫的，另一方面也是天主的書，因為是天主所要的。這解釋可以幫助我們瞭解靈感的真正性質，其價值非常大，因為不但教父們而且近代教宗們常論及「人是天主的工具」，下一部分要討論的良十三世的「上智天主」通諭就是一個例子。

(五) 良十三世的「上智天主」通諭

良十三世在「上智天主」通諭中對天主如何提昇人的能力，利用他作祂的「工具」，寫出祂所願意的，有如此的解說：天主超自然的光照作者的理智，推動作者的意志，使他正確地構想天主願意寫的書的內容，使他願意而且願意只寫天主願意的書，同時，在寫作中，天主幫助作者實在沒有錯誤的寫祂願意的書。

良十三世的解釋在觀念的分析上相當清楚。但是，實際上，一位作者受天主靈感寫作時，還有其他的層次，例如：想像、情感……等等。整個寫作過程是複雜的，它包含許多不同的因素。這些因素應該補充上去。另外，我們應知道，敏穿的道論道官不是他自己寫的，「上智天主」也是如此，主要思想來自弗蘭茲林 (Franzelin) 樞機。而這位樞機對靈感問題有他自己的看法——有點過於強調天主的因素，而忽略人的因素。雖然如此，敎宗用佛蘭茲林所說的，並不一定要按照樞機的看法去懂。

六 神學家的解釋

「上智天主」中說天主光照作者的理智，推動他的意志，幫助他正確地寫作，寫出祂所願意的；這樣天主同人都是真正的作者。天主是真正的作者，這一點比較容易解釋，因為天主提昇人的能力，同時所寫出來的書也是祂所願意的。不過，要解釋人也是真正的作者，不是那麼容易。所以，真正的困難是如何保護「人是真的作者」。人有他的性格、思想和自由，這樣的人如何能一方面願意天主所願意的，想出天主所想的，寫出天主所要的；而同時能有他個人獨立的思考，主動地運用他的自由意志，成為真正的作者呢？這個困難也屬於傳統上經常討論，而得不到完全圓滿解答的問題：天主與人合作。

對於「天主與人合作」這問題，傳統的解釋常用「類比法」去推論。在現象界中，我們所看到的是「人與人」合作，或者「人與工具」合作。在人與人的合作上，如一個人多做一些，另一人則少做一些，因為他們合作的工作，是有一定數量的整體。而在人與工具的合作上，工具沒有任何自由，人則有完全的自由。但是，當我們用現象界的經驗推論到「天主與人」合作上，情況不是完全相同的，

因爲人不是如同普通的工具；他有完全的自由。同時，天主與人合作所做的工作（所寫的書）是一個「不可分」的整體，它完全地屬於天主，也完全地屬於人。因此緣故，真正的困難是我們對天主的了解不夠，不知道祂如何工作，當然也不知道祂如何與人一起工作。

下面我們將提出幾位神學家，對「天主與人」如何合作的不同解釋與神學反省。

1. 佛蘭茲林 (Franzelin) 樞機：這位「上智天主」通諭的幕後執筆者，認爲既然聖經的思想與句子是從天主來的，也是從人來的，但是究竟怎樣解釋呢？他的出發點是把「聖經」分爲兩部份：第一部份是「型的部份」(formal part)，是精神的，包括概念、意象、判斷、直覺等。第二部份是「質的部份」(material part)，是物質的，包括文字、句子、描寫等。而且，這兩部份的關係是：第二部份——質的部份，表達第一部份——型的部份。

佛蘭茲林樞機解釋所謂寫作靈感只在型的部份。換句話說，寫作靈感爲他只是天主把型的部份給人（作者）。通常而論，有三種方法人可以從天主那裡知道「型的部份」：

- (1) 啓示——人依自己的能力（理智）無法知道，需要超自然的啓示。
- (2) 記憶——型的部份，人在他的記憶中已知道，天主靈感的作用是使他想出來，並且寫出來。
- (3) 機會——有的思想，人憑自己的理智可以找到。在這種情況下，天主的靈感只是給他機會，使他找到這些思想。

佛蘭茲林在他的解釋中，認爲「質的部份」不屬於寫作靈感的範圍，只屬於人的能力。而作者個人的能力只是表達他從天主那裡知道的「型的部份」。他用這種把聖經分爲兩部份的論證，解釋「天主與人」合作問題。天主是主動的，負責型的部份；人也是主動的，負責質的部份。同樣，他

說，「聖經」是天主的書，因為型的部份來自天主；同時也是人的書，因為質的部份來自人的能力。對佛蘭茲林樞機解釋的批判：

這種解釋對理智層次的分析似乎非常清晰，好像解決了一些問題。不過仔細地深入問題，我們會發現有很大的不正確的看法，綜合而論，有下列幾點批判：

(1) 忽略主因與工具因的關係。在討論主因與工具因一起工作的時候，我們已經指出所產生的同一效果，一方面整體地、完全地屬於主因，同時也整體地、完全地屬於工具因，而不是單獨地屬於主因或工具因。可是，佛蘭茲林樞機在他的解釋中完全忽略了「效果與主因及工具因的關係」，而把「聖經」——效果，分成型和質兩部份，並進一步，把型的部份歸於主因（天主），把質的部份歸於工具因（人），按着這種解釋，人不是真正的作者，因為他自己沒有主動地想出他要寫的思想。

(2) 不符合聖經內容的事實。從聖經整個的內容中，我們發現在很多地方有作者思想的成份。例如，在約伯傳中（廿八、卅五章），作者本人在思想上還在奮鬥，解決不了現世的痛苦、正義、死亡、天主的祝福等等問題。按着佛蘭茲林樞機的解釋，這種現象似乎不該存在，因為天主不可能對這些問題不清楚。再者，在聖經上，我們可以看出有不同色彩的思想，且聖經作者們的思想型態完全不一樣，這在聖若望和聖保祿的寫作上非常明顯。照佛蘭茲林樞機的解釋，這現象也不應該出現，因為既然型的部份完全屬於天主，並且是同一天主用靈感使人知道，思想的型態及色彩似乎應該是統一的。

(3) 相反文學寫作上作者的心理。當一作者寫作時，他的思想、概念與字句，描述是不能分開的。這種思想與描寫緊密的關係在文藝作品、詩、詞上表現得更突出。所以，佛蘭茲林樞機把聖經分成

型和質兩部份，完全是在抽象的概念上的分析，不符合在文學寫作時作者的心理情況。

(4) 靈感與啓示的混亂。這錯誤是傳統上常犯的錯誤，恐怕也是最大的錯誤。其基本不同點是，靈感是天主的能力，進入人身上，使他去做（說、行動、寫）天主所願意的，而啓示是天主把真理，直接或間接地告訴人，讓人知道。

所以，我們可以看出，佛蘭茲林樞機所謂的「寫作靈感」——天主把型的部份，用啓示或者記憶，或者機會讓人知道——實際上是「啓示」。他的錯誤是把接受天主的真理，誤認為「靈感」。這種對靈感與啓示混亂的看法，在研究靈感或啓示的傳統方法上屢見不鮮。所以，佛蘭茲林樞機並沒有解釋靈感的現象，因為他錯誤地把靈感與啓示混淆在一起。

2. 拉格朗日 (Lagrangé, O. P.)：對於同樣的問題，也就是寫作靈感在理智層次上，拉格朗日利用聖多瑪斯論先知問題爲出發點，得到他自己的解釋。因此，我們要先把聖多瑪斯的論先知作一簡略的介紹。按照他的意見，先知有三種：

(1) 真正的先知：自己所要講的，概念、意像、神視是天主所賦與的，並且有天主的光照，因而判斷，認識他要講的內容來自天主。

(2) 「先而不知」先知：得到天主所賦與的概念、意像、神視，但是他自己不了解其內容。例如，若，十八、14，蓋法說一個人替百姓死是有利的。達，五，5—8 貝耳沙匝王設筵時，有怪手在王宮的粉牆上寫字，巴比倫所有智者，無人能說明所含有的意義。

(3) 「自有後知」先知：人自己已有概念、意像、神視；在這上面，天主光照他，使他判斷，認識其內容，而他的判斷是不能錯誤的，含有天主判斷的不誤性。在討論完這三種不同的先知後，聖多瑪

斯加上上一句話說，聖經作者是屬於第三類的先知。

依照聖多瑪斯對先知的分法，特別是最後加上內一句話：拉格朗日對靈感在瑪答摩次上的解釋如下：靈感是當人自己有機會、想像時，天主的能力進入人身上，使他有與天主同樣的，不能錯誤的，判斷和肯定。這裏他把靈感與啓示分開了，因為他認為如果天主給人概念、想像、神視，那是啓示。因此，他把傳統上靈感與啓示相混的情況開始澄清。

對拉格朗日的批判：

優點：因為他對啓示與靈感的區別了解的清楚，所以把它們分開了，因而也把傳統上啓示與靈感混亂的困難解決了。

缺點：他把寫作靈感與思想靈感相混。如果我們懂思想靈感是天主的能力進入人身上，使他去想天主所願意的，那麼上面拉格朗日所解釋的靈感（註）——天主的能力進入人身上，使他與天主有同樣的判斷或肯定——更好說是思想靈感。雖然思想靈感與其他三種靈感——行動、說話、寫作——有密切的關係，或更好說，是它們的基礎，不過，思想靈感本身不能算是寫作靈感，因為後者除了包括前者之外，還應該包括其他因素。

3. 伯諾阿 (P. Benoit, O.P.)：根據聖多瑪斯與拉格朗日的解釋，伯諾阿自己在「理智層次」上作了一個綜合性的看法。

判斷常是肯定或否定。他把判斷分為兩種：理論判斷與實行判斷，前者是陳述一端真理，例如：天主是三位一體。後者不是為告訴一端真理，而是去做：是否要去，為什麼去做，怎樣去做？

真正的作者是要寫一本書。所以作者真正的條件在於實行判斷；一位作者所以是真正的作者是因為他有實行判斷。實行判斷使他去寫，告訴他是否去，寫爲什麼去寫，以及怎樣去寫。當然，他在寫作時，也應有理論判斷，但理論判斷不是使他成爲真正作者的條件。作者寫作靈感爲伯諾阿常是在「實行判斷」上。換句話說，寫作靈感是天主的能力進入作者身上，使他有寫書的「實行判斷」，看是否要寫，爲什麼要寫，怎樣去寫，而這些又正是天主所要想的。

另一方面，作者在寫作時也有理論判斷；作者知道某些真理，知道的方法可能是天主直接啓示，來自書本，或來自打聽別人。不過這一切爲伯諾阿都是屬於啓示的範疇。

這裏，我們要加上一句話，如果我們要追問下去：天主的能力如何使人有「實行判斷」，而這「實行判斷」又恰好是天主所要的，我們只有謙遜地承認：不易知道其最後解釋。所以，伯諾阿在理智的分析上可以說已到了人力所能達到的地步了。

4. 拉訥 (K. Rahner)：這裡所要討論的是拉訥對聖經靈感的主張。他的基本論證在他的「聖經中的靈感」 (*Inspiration in the Bible*, New York, 1961) 書中解釋得相當詳細。

「聖經的靈感」這本書分三部份：第一部份是討論傳統的解釋。拉訥對傳統的解釋法表示不滿，提出很多具體的困難及問題。第二部份是拉訥自己的論證。他提出對聖經靈感問題的一個新的解釋法。第三部份是結論。在結論中，拉訥重新回到傳統的解釋法，並說明很多用傳統解釋法不能解決的問題，他的新解釋法都可解決。

拉訥的基本論證是把注意力放在聖經與教會的關係上。我們所謂的行動、說話、及寫作三種不同的靈感，爲拉訥似乎只是一個基本靈感——救恩史的靈感——的不同表現。當救恩史的靈感進入一部

份人，使他們做天主所願意的，即是行動的靈感；當同一救恩史靈感進入另一部份人，使他們說或寫天主所願意的，即是說話或寫作的靈感。下面我們要討論的是拉訥自己對聖經靈感新的解釋法，可分五點加以討論：

(1)我們知道天主與世界有關係，這是因為天主常常是第一因，因此祂與世界常常有關係。但另一方面，天主與世界上所發生的事件不是有同樣的關係。概括而論，世界上的事件與天主的關係可分為兩類：世界史和救恩史。

世界史是「人的歷史」。人是自由的，可以創造很多事件；一般人與人間的事件，例如戰爭、痛苦、罪惡等等，都是人自由地去決定、去創造。當然為這些歷史事件，天主仍是第一因，不過它們不是自己牽涉在內的事件。所以，這些事件是「人的歷史」，是世界史。

救恩史是「天主的歷史」。在天主與世界的關係中，不但只有世界史，而且還有救恩史。救恩史也是發生在人類的歷史中，是天主聖三進入人類歷史中，發生救恩的行為。所以救恩史也可以叫「天主自己的歷史」。救恩史的特殊性是天主進入人類歷史中，與人發生救恩的關係，而這是天主預先計劃的，決定的。當然自由的人在救恩史中仍是自由的，不過天主預定的救恩計劃一定要實現，在這種情況下，天主的能力與聖寵使人自由地決定去完成救恩史的計劃。這救恩史包括古經的以色列選民，新經中耶穌的記載，其最高峯當然為耶穌的死亡與復活，其終點為耶穌所建立的教會。所以，天主與救恩史有特殊的關係，因為祂是救恩史的特殊「作者」、「鼓動者」、及「來源」。

(2)我們已知道耶穌所建立的教會是救恩史的「終點」或「完成點」，而天主又是救恩史的特殊「作者」，所以天主與教會有一種特殊的關係。這種特殊的關係也表現在教會的兩個不同時代：原始（

或宗徒)教會和教會。

原始(或宗徒)教會是正在形成中的教會。我們所謂教會的完成不是一天的事；正如初生嬰孩長大成人一樣，是逐漸的過程。而在整個教會完成的過程中，我們可以分出兩個不同的時代：原始教會和教會。原始教會是耶穌所建立的教會的初生階段，是正在形成中的教會，是正在逐漸成長發展中的教會。在這正在形成中的階段，天主所啓示的信仰、道理逐漸完成，教會的基本組織結構亦慢慢形成，以及新經也在孕育中。

所以，我們可以說，天主是原始教會的特殊原因，因為祂與原始教會有種特殊的照顧。而這種特殊的照顧，積極方面表現出天主使教會所以成爲教會的要素在逐漸形成(信仰、教宗的統治權、新經)；消極方面，表現於天主使原始教會在自己的信仰生活中，把所有非耶穌的因素，即不是教會組成的因素慢慢取消。在這種特殊的照顧下，所有組成教會的要素，在原始教會中，按着天主預定的計劃，逐漸完成。因此，具有組成教會要素的原始教會，爲後來的教會是一個「標準」，而上面所說天主是教恩史的特殊「作者」、「來源」、「鼓動者」，實在也是對原始教會而說的。

當教會所以爲教會的所有組成因素完全形成時，原始的教會就變成了「已經形成了的教會」——教會。所以，教會是從宗徒教會演變而來，是原始教會的延續。如果教會願意保持耶穌所創立的教會，她應該不斷的回顧、注目於原始教會。因爲天主在祂原定的計劃中，預定原始教會爲後來教會的「標準」。另一方面，我們還可以說，天主是已經形成的教會的特殊原因，因爲教會是原始教會的延續。更清楚地說，天主是教會的特殊原因，是因着原始教會的關係。這種特殊的原因表現在天主對教會的消極保護上，也就是天主聖神使已形成的教會常常保持原始教會的精神及其組成要素。

(3) 原始教會是整個教會的標準，這是因為所有組成教會的要素都在原始教會中完成。當然組成教會的要素很多，譬如：信仰的要素，教宗的統治權與教會的結構等等。新經也是教會所以成爲教會的要素之一，但新經是什麼呢？

任何一個活的組織，一個生活的團體，當他們發展到相當成熟的時期，就會進到「成文」階段，把他們的精神「文學化」，希望這「文學化」的精神常常被保留，延續下去。耶穌所建立的原始教會也有同樣的過程。當耶穌建立原始教會時，他們的精神具體的表現在他們的生活、信仰上，和禮儀上。不過，當原始教會發展到一定的成熟時期，他們願意使他們的活潑的信仰生活，真正的基督生活的精神記錄下來，寫成「文字」——新經。所以新經好似教會的一面鏡子，教會的肖像，及教會的標準。如果教會願意認識自己，認識耶穌的精神，認識宗徒的傳統，她可以從新經去找，如果教會願意保持自己的精神，她應該保持新經中所記載的精神。

(4) 拉訥根據上面幾個基本觀點對新經靈感給予如此的解釋：

天主是救恩史的特殊原因，因為救恩史是天主特別預先決定的，並一定要實行的，而它的「完成點」是教會。天主是救恩史的特殊原因，是針對原始教會而論，原始教會有許多組成要素，其中重要一個是新經。故此，既然天主是原始教會的特殊原因，新經是原始教會組成要素之一，預先理所當然地，天主也是新經的特殊原因。正如天主是救恩史和原始教會的「作者」，我們也可以說天主是新經的「作者」。在這樣推論之後，拉訥解釋新經的靈感。天主是救恩史，教會的特殊原因，預先決定了其實現，並一定要實現。爲了實現整個救恩史，天主的能力進入人類歷史，在其完成點，天主的能力降入教會以及她的組成要素。當我們看天主的能力降入使新經產生時——教會的組成要素之一——我

們稱之爲「新經的靈感」。

(5)對於古經的靈感性，拉訥指出舊約時代與新約時代的關係。舊約時代是爲準備新約時代，而新約時代是舊約時代的完成。同樣地，舊約時代的古經也是準備新約時代所建立的教會，特別是她的要素之一——新經。其實，古經的目錄是在新約時代的教會中完成的，這是因爲教會在自己的生活中認識自己，反省自己的歷史，因而也認識了自己的「史前史」。所以，拉訥認爲天主願意叫原始教會及教會完成，而她的完成有個很長的準備。在這個準備期中，天主的能力進入使古經產生，使它不能錯誤地發生，而這一切的發生都是爲準備教會的產生與完成，這就是所謂的「古經的靈感」。

5. 蕭克爾 (L. Alonso Schökel, S. J.)：良十三的基本論證把寫作靈感分爲意志、理智、寫作三層次，分析得很好，爲講解也很清楚，但在實際的寫作過程不是這樣。聖經學教授蕭克爾在他的一本書「靈感的話」(*The Inspired Word*, London, 1967)中討論所謂的寫作靈感，他對寫作靈感的看法可以作爲對良十三的基本論證的補充。

他說每一位作者都應該有充足的材料，而其材料可有不同的來源，例如個人經驗、別人告訴他的歷史、他自己的觀察等等。在這材料層次上，仍談不到靈感；這些不同的材料與寫作靈感無關。在古經中，歐瑟亞先知的的情況是一個很好的例子。歐瑟亞先知有痛苦的家庭生活經驗；婚後妻子不忠，親身體驗到被棄的痛苦，以後又遵從天主的命令，與自己不真的妻子破鏡重圓。在先知的這種生活經驗中，按著蕭克爾的意見，沒有寫作的靈感，因爲先知的經驗是他生活上所有的。

因此，一位作者可能有材料，但不一定就有寫作靈感，除非他有「直觀」。蕭克爾解釋直觀爲：當一位作者在他的材料中（或生活經驗中），看出更深的意義，而推動他寫出來，例如，當歐瑟亞先

知反省自己不愉快的婚姻生活時，看出自己的生活經驗可以預表天主與以民締結的盟約，以及天主由於以民的背約失信，而受到的輕慢。可是，天主仍對以民仁慈忠貞，最後仍與曾不忠於盟約的以民重歸於好。

一位作者除了有材料和基本的直觀外，還應該具有寫作的的能力。他應該有能力把他搜集的材料，以及直觀用不同的寫作體裁與技巧表達出來。

從蕭克爾分析一位作者所需具備的材料、直觀和寫作能力來看，他對於寫作的靈感並沒有什麼新的神學解釋。他的貢獻是把一位真正的作者在寫作時心理的狀況較真實地描述出來。

6. 馬肯吉 (J. McKenzie) 在他所寫的 *The Social Character of Inspiration* 文章中，認為傳統的解釋法忽略了古代作者的觀念。現代，一位作者是代表自己，表示他自己的看法；但是在古時「作者」的意義不同。古代的一位作者主要的不是代表自己，表示他個人的意見與看法，而是代表團體，表示團體的意見與看法，因為他很強的意識到他是團體的一份子。此外，亦忽略了古代一本書「寫成的過程」。古代的一本書是經過很久的時間才形成的，普通而論，它的編輯過程較長，例如梅瑟五書，它有一連串的作者，而每位作者也常加入個人的解釋。所以，在解釋靈感時應考慮這一因素，否則有把靈感分裂解釋的危險。

馬肯吉受拉訥和伯諾阿的影響不少，而說新經作者是以教會的一份子的名義，在教會中寫成新經的。類似的，他解釋古經的作者是整個以色列民族。天主的靈感進入以民的整個團體，古經是天主與天主子民整個團體的交談的結果。

我們對於馬肯吉看法的批判：他的解釋中有許多有價值的見解，例如古經的作者多，寫書過很

程很長等等。但是，在他強調靈感的團體性的同時，忽視了寫作的個人因素，因為無論多少作者，寫作時間多長，寫作本身還是個人的事。這點為解釋寫作靈感是不應忘記的。

6. 麥克阿瑟 (D. J. Mc Carthy)：他的文章可以說是馬肯吉的補充，同時也是對他的批判。麥克阿瑟認為古經中每一本書都有兩個因素：個人與團體。例如依撒意亞書是在一個團體中寫成，表現出一個團體的信仰，但是個人的因素也是非常明顯的。在依撒意亞書中，依撒意亞這個人是有着特殊的地位，而這個人的特點是絕不容忽視的。同樣，不可否認梅瑟五書是在一個團體內寫成的，以表示這一團體的信仰；但個別作者的因素也同樣重要，例如司祭典作者，或雅威典作者，他們的個別特性是顯而易見的。

所以，麥克阿瑟一方面同意馬肯吉的看法，認為古經中的書有其團體性，表示團體的信仰；但另一方面他強調個人因素在寫作過程中的重要性。對於他來講，古經的書是「團體的書」，但這些團體的書是通過個人而表達出來的。

最後，我們以梵二的天主啓示憲章中的一段話作為本論文的總結。

「用文字所保存並陳示在聖經中的天主啓示，是藉着聖神的默感而寫成的。……它們有天主為著作者，並如此的被傳授給教會。在完成聖經的工作中，天主揀選了人，假借他們運用自己的能力及力量，以致於天主在他們內，並藉他們工作，他們就像真正的作者，書傳僅僅天主所願意的一切」(啓憲，三、11)

註：靈感是天主的能力進入某些人，使他們或者做，或者說，或者寫(三斤與友，願言，願業的，并上靈感可
以分為行爲的，言辭的，以及寫作的靈感。

參考書

- Alonso Schökel, Luis, *The Inspired Word*, Herder and Herder.
- Benoit, P. Révélation et Inspiration, *Revue Biblique* 1963, Pp-321370
- Courtaud, G. J. B., Franzelin, Les Formules que le magistère de l'Eglise lui a empruntées, *Recherches de Science Religieuse*, 1952 (II) pp. 317—323.
- McCarthy, D. Personality, Society and Inspiration, *Theological Studies* 1963, pp. 553—576.
- McKenzie, J. The Social Character of Inspiration, *The Catholic Biblical Quarterly* 1962, pp. 115—124.
- Rahner, K. *Inspiration in the Bible*. Herder and Herder.

信德與理解

資料室

許多人在認識天主上沒有進步，是因為不甘心以信仰的精神和態度、去具體地認識天主。以愛天主及愛人這兩條誠命來說，要想明瞭第一條愛天主的誠命，就必須在信仰的光照下去默想、去體味，因為這一愛情的來源和去向都超越人的自然理解能力。怎樣藉信仰去默想它呢？那無非是接受基督關於天主及天主的愛情給我們所作的啓示。基督在自己的生活中曾親身體驗過種種與天父的關係，因此能向我們啓示，當做我們信仰的對象。

關於第二條愛人的誠命，是今天很多人所樂於強調的，其實這種強調有時是逃避信仰。他們可以引徵基督及若望關於愛人所說的美麗詞句，以之爲愛天主的記號及鎖鏈，但他們有時忘記了另一面的真理，就是無論若望也好，保祿也好，基督也好，他們常把愛天主放在前面，這是毫無疑義的。

強調人與人之間的關係，能是拒絕另一種關係的迂迴的、隱秘的方式，那另一種關係必須藉着信仰方能了解，方能生活。如今既不願否定那一種關係，又覺信仰是一個障礙，因此他們將注意力轉向另一個真理：人與人之間的關係。這一真理可以用日常的經驗去了解，不需要乞靈於信仰。

事實上，基督要使我们了解的，只有一條誠命：就是學天主愛的方式去愛。不過因爲我們終究是人，這個愛便指向他人和天主。這兩個方向。當我們默想愛的時候，本能地只能在人的角度下去默想，那時也不需要任何信仰。但幾時我們想了解到天主的愛，那就得在信仰的光照下去想，因爲我們只在基督給予我們的啓示裡認識天主，啓示必須用信仰來接受。

(下轉九四頁)

「上帝死去運動」神哲學批判

John W. Montgomery 著
王 秀 谷 譯

我這篇談話的題材是「上帝死去神學」(Theothanatology)這門新神學的批判。人們在這門新神學裡，以上帝的「不治之症」(mortal illness)或「溘然長逝」(demise)爲出發點，進而走向對現代世界所採取的徹底世俗化的姿態。

近來，像時代雜誌 (Time)、紐約客 (The New Yorker)、紐約時報 (The New York Times) 等刊物，對此「上帝死去」運動予以介紹，因而引起全(美)國的注意。但可能這些報導給人一種不正確的印象，說是：這一回更正宗，又下了一顆瘋狂雞蛋，這是轉眼就會完(蛋)的——或者轉眼就會像「貓王」叫「披頭」擠走那樣，同樣叫人擠走。可是仔細察看一下，我們發現：「上帝死去運動」，並非神學熱鍋裡曇花一現的濺滴。史多克 (M. Stokes) 是「上帝死去」專家之一阿提采 (T. Altizer) 的同事，他最近曾精確地勾畫出整個「現代思想的無神氣質」；而「上帝死去神學」之各派，都是意識地與此「無神氣質」相爲呼應。另一位學者亨利 (F. H. Henry) 細心分析目前歐洲的神學氣氛之後，指出：在巴爾特 (K. Barth) 短短的一陣熱流之後，唯理主義的冷風 (在歐洲) 又吹起來；美洲在『上帝死去』運動中，是開始感到這股冷風——而此冷風現已變得冰冷，一直吹進意識形態的太平洋。此外還有「基督徒世紀」雜誌的主編，他雖在「冷峻」方面措詞不同，卻沒有過低估計這種新神

學的實力；他在一九六五年十二月一日的社論裡，指着所謂「基督徒無神論」(Christian atheism)說：「目下大家爭辯得火熱：看來我們有一個火熱的漫漫長冬」。不拘是水冷還是火熱——阿提采會喜歡這種敵對的協調(!)——這個運動，總不可一笑置之。更何況威廉·哈密敦——此一運動的主要發言人之一——曾說：「我們這夥人經常彼此接觸；目下正在計劃開一次大會，甚至有些人還談及印行一種新雜誌，專門推進此一運動」。

在「宗教改革」傳統下的更正宗基督徒，尤應對此新神學、深思明辨，因為哈密敦經常引用路德和更正宗神學的主題(Motifs)，決非事出偶然的；而且一位批評此一運動的作家也曾目光犀利地指出：「我敢預卜：不久路德就會成爲上帝死去神學的主要象徵，因爲路德離開了隱院，而走進『世界』——不管『世界』此處究係何物」(尼勒生 Charles Nielsen 語)。

尤其重要的一後面我們要詳談——是「上帝死去」運動、乃由整套借用「新正統神學」(neo-orthodoxy)的中心題材以茁生、成長；而此「新正統神學」本身，便是今日海內海外的不少路德宗和更正宗神學家，很天真地安之若命的神學。可能我這篇話、會幫忙神學園地的二三子，在爬上當代許多「思想列車」之前，先再細心一些，看一看自己的車票，以免誤登。

至於這篇談話的立場，我乾脆一開始就交代清楚：我可借用T·E·M. Toney)的一句話，我們既「還不甘心作上帝的扁棺人」；我們也還不甘心作「無限者」(上帝)的假聰明的殞僇美香。我的角色無寧說是：面對着假定的「上帝的死」，作一名驗屍官；而我的字典裡，驗屍官的定義爲：「凡有懷疑並非自然死亡之理由時，對此死亡有檢驗職責的公僕、即是驗屍官」。的確，我對於此一持殊死亡事件，也真認爲有些詭秘嫌疑；如果我猜得不錯，我們以後會發現：所謂上帝死云神學、正是

偵探小說裡所謂「認錯屍首」的典型案件。

本案的殞儀業人士

好也好，壞也好，反正有五個人的名字，跟這新型的「基督教無神主義」聯在一起。這五個人是：一、萬海年 (G. Vahanian) 西拉庫斯大學教授，出自法國喀而文派、於一九六一年印行「上帝的死」一書，算給這個新運動命了名；二、考科斯 (H. Cox)，哈佛大學神學教授，因他的平裝袖珍本「世俗之城」(The Secular City)而「躍成名，這本書最近已銷十三萬冊；三、阿提采 (J. Altizer) 艾謀瑞學院教授，係聖公會平信徒，即將出版的書是「基督教無神主義的福音」(The Gospel of Christian Atheism)；四、哈密敦 (W. Hamilton) 可蓋特學院浸信會教授，以「基督信仰的新精蘊」一書著名 (The New Essence of Christianity)，儘管現今看來，此書實際代表他思想拓展中的較早也較保守的階段；五、范標倫 (P. Van Buren)，聖公會牧師、執教於湯樸大學宗教系，其博士論文，係於巴塞爾大學巴爾特門下寫就；他的代表作「福音的世俗意義」(The Secular Meaning of the Gospel)，可謂「上帝死去」陣營中產生的最堅實的著作。以上五人都是少壯派神學家；考科斯三十六歲，萬海年和阿提采三十八，而哈密頓和范標倫四十一。

這五位神學家真地形成一個「學派」嗎？——這在他們自己之間，還是一件爭辯未已的事。考科斯幾週前到艾文斯敦，出席第七屆「基督徒倫理美國學會年會」時，否認有一個「聯合陣線」的運動（但他也指出：在這些「基督教無神主義者」之間，確實有幾個重要相同之處）；范標倫曾說：「吉爾基 (L. Gilkey) 說我們屬於(同一)『上帝死去』運動，但我自己認為；阿提采，哈密敦和我，所言

各異」。而哈密敦呢？他則力爭：有一個確切的思想焦點，可說至少是阿提采、范標倫和他自己所共同採取的思想焦點。當然，成一「學派」與否的問題，全看人如何給「學派」一字下定義了。無論如何，既然這五位神學家在一般人心目中，聯結在「上帝死去」運動中，那末此一事實，便要我們對每人的立場，走近細心看一看。細看之後，我們可以更進一步，指出五人看法之間의 共同點。

前後次序，即依上述前後次序：萬海年→考科斯→阿提采→哈密敦→范標倫。這個次序，大致也可代表由「較保守的」走向「較激進的」一個連續線，而以考科斯和阿提采爲分水嶺。這個安排也顧及（較保守的）考科斯和（較激進的）哈密敦二人的基本分類方式；考科斯將這些神學家、分爲用「引號」談「上帝的死」的神學家（引號或用在「上帝的死」兩個名詞上，或用在二者之一上），和不用引號，而毫無保留地談「上帝的死」的神學家，表示即使上帝一度有過，現代也不再活着。哈密頓則將這些激進者分爲「輦性」激進派。他說：『他們有上帝；祇是有時由於戰略關係，可以決定不談祂』）、和（「硬性」激進派——像哈密頓自己。他說：

「硬性激進派實際對互通的問題 (Problem of communication) 並無興趣。(我們並不是說)：老舊的 (互通) 方式過時了，也不是說現代人必須 (由我們基督徒) 去服務；(我們乾脆說)，言訊本身便成了問題。硬性激進派——儘管其語言不同——首要地同有一項喪失 (a common loss)。既非 (僅僅) 喪失了偶像、也非 (僅僅) 喪失了自然神論的上帝。乃是真正喪失了真正超越 (real transcendence)。乃是喪失了上帝。」

根據上面的分類法，可說萬海年和考科斯二人是用引號的「輦性」激進派，而阿提采、哈密頓、范標倫三人，則拋開保留態度(雖說並非一直斬釘截鐵地清楚!)，而致力於證明上帝「本體的消逝」

(Ontological demise)，那末，這三個人可以劃歸「硬性」激進派。

這五個「上帝死去神學家」，又可以進一步，依其學術之研究所長，以及氣質的不同方向，而分別出來。這樣一來，萬海年可說是主要關懷於「文學」及「神學」間關係的，寫作時也是溫文有禮的一位文學家。考科斯則基本上是一位社會學家，設法將（社會學家）柏遜士（T. Parsons 和（神學家）巴爾特（！）Barth 鎔於一爐。阿提采是一位「玄秘的、精神的、而又有啓示文學作風的……渾身活力、野性、急於籠統地結論，而滿口多采多姿，華而不實的情感詞句」。哈密敦是神學家的神學家，曾寫過像「現代讀者的福音指南」（*Modern Reader's Guide to the Gospels*）、「基督徒」（*The Christian Man*）一類標準書籍（這是在他「皈依」上帝死去思想之前的事！）並收入「西敏書局」平信徒神學叢書呢！至於范標倫、他——「有條不紊、精確而冷靜」——是到家的現代語言學派的哲學家：他「在面對着上帝的殞儀既沒有哭，也沒有像印度人到河邊火葬時的舞者那樣狂歡。他扮演的角色是一位對語言學疾痛的臨床診斷醫師」。

下面我們依次檢討這五位思想家的個人思想方向——他們雖也有其意見上的相當寬的距離，但在將其神學方面的注意力，集中於「現代世俗化的人」，而不顧「超越的神」，則是連在一起的。

萬海年——「上帝死去」的文學家

儘管步特曼（R. Bultmann）將萬海年「上帝的死」一書，視為近幾年他閱讀的最令人興奮的書中之一，但他在今日「基督教無神論」的提倡人士心目中，已成爲「保守得沒有希望的人」（*hopelessly conservative*）。爲什麼呢？因爲他不怕羞地將「上帝之死」一詞，用爲文學譬喻方式，而不敢用爲

本義。他這本書的附題，透露出他的主要興趣：「我們基督而後時代的文化」。「上帝之死」由於以下事實是顯而易見的，因為我們的時代已是基督而後的時代：(一)基督信仰已淪為一種宗教虔誠，(二)現代文化正在逐漸失掉真正基督信仰的標誌——儘管是基督信仰產生了現代，也給現代整過容；(三)宗教容忍變成了宗教的綜合主義 (Religious syncretism)。萬海年在他最近的「沒有偶像而等待」(Without Idols)一書中，解釋說：「顯然，這並不指上帝本身現今不復存在，它指：無論依照教會傳統所介紹的那樣，上帝存在或不存在，祂已在文化中變為不切身的：像沙特說的那樣，上帝是多餘的了。」而且萬海年引用 La Dolce Vita 影片開始「一架直昇機掛着一支大十字架翱翔上空，而下面海濱晒太阳的人漠不關心，上下毫不諧調」的鏡頭，來說明這種情況。

此一「上帝溘然長逝」的原因究竟何在？萬海年像田立克 (P. Tillich) 一樣，發現這裡的基本問題在於「超越價值的削平，削平得變成內在價值了」，也就是說，人們轉而對偶像式的小神祇去膜拜、轉而強調文化裡的虔誠。萬海年對貝克特 (S. Beckett) 的「等待果陀」(一九五二—一九五三)劇本加以透徹入微的分析，他認為劇中的果陀就是上帝，他結論說：「無怪乎人生變成寂寞的長夜，因為人們由一荒謬轉向另一荒謬，由一偶像轉向另一偶像：人們是這樣搞人生——眼前不會有任何希望。現代人的「情況」是對的；只是現代人的「虔誠」放錯了地方——他的虔誠是朝向『無名上帝』的 (The Unknown God)」。

然而萬海年對「基督而後時代的人」有個交代：他要這種人——正像他的書名所披露的——「沒有偶像地等待」。萬海年身為一位略而文派的基督徒，又是巴爾特的子弟(曾將巴爾特的「教會的信仰」譯成英文、且為之序)，他相信，這種世俗化的「內在主義適足說明：一旦上帝變成一個文化零件或變

成一個人心構想：上帝就真死去了；（也能說明）：有限者決不能容納無限者（*Finium non est capax infiniti*）。那末，現代人究竟在等待什麼？他在等待一位全然不同的——超越的上帝的來臨，而此上帝，決不能「客觀化」（objectified）。

「基督信仰時代給我們遺留下『上帝死去』的遺產，但並非沒有同時給我們留下一個教訓。上帝並非必須的；也就是說：上帝是不能用來保險的。祂不能僅僅用來作一個假設——也不管這個假設是知識論的，科學的，或存在味道的——除非我們甘願墮入『上帝是一堆理由』的卑鄙結論。但另一方面，如果我們不再『假設』上帝存在，我們却可以再度體會到：上帝只能存在（*must be*）。上帝不是必須的，但祂是（生活上）躲不開的。祂是全然不同的。却又是全然臨在的。去信賴祂，將我們具體人生——在文化上，也在存在上——皈向祂，仍是上帝對我們所作的要求」。

考科斯——「上帝死去」的社會學家

因「向上帝攤牌」（*Honest to God*）一書而聞名天下的約翰·魯濱遜主教，最近推薦考科斯所著「世俗之城」（*Secular City*），譽之為「一位傑出青年神學家所作的一大貢獻」，並將書中主題指出，要人注意，就是：世俗化實是「福音之果」（*The fruit of the Gospel*）。依考科斯看法，世俗化（以別於世俗主義 *secularism*），是一個積極的現象，藉之「社會與文化，由宗教控制和封閉性的形上學宇宙觀的搖籃裡解放出來」。考科斯、繼 *Eric Voegelin* 和 *Gerhard von Rad* 之後，將創世紀，出谷紀、逃出埃及、西奈訂約，都懂作世俗化而解放性的「秘思」——而「世俗之城」，便成爲這些「秘思」中的現代的對立目標。現代城市生活——有其匿名性及移動性——可以把現代人，由封閉性崇拜偶

像式的價值體系之枷鎖中解救出來，而給他打開朝著「真正超越者」(that which is truly transcendent)的路子。考科斯同意威爾德 (Amos Wilder) 的看法，且引用他的話說：「如果今日我們有任何的『超越』——就必須在世俗中，又透過世俗」。可是這個有解放性的「超越」，將如何出現呢？在此，考科斯建議：在美術中，社會改革中，和他所謂「我和你搭伙關係」(亦即調協行動關係)中。透過這些方法，「超越者」可能終於給我們披露出一個新的名字，因「上帝」一名，由於它跟老舊的偶像崇拜的關係過深，可能已經失掉了它的用途。「這會是說：我們要停一會兒，不再談『上帝』，在言談上罷工，一直等到那個新名字的出現」。然而，我們不應對此感到怪異，因為「隱匿 (hiddenness) 原是上帝信念的核心」。連「在基督身上，上帝也不忘隱匿自己；上帝是以不可捉摸的『不同之他』(Other) 而與人會晤的。上帝並不『露面』(appear)，可是祂告訴人：在祂隱匿方式下，祂自在人類歷史上活動」。那末，現代的城市世俗生活，便是一種道具(一種「恩寵方法」!)，藉之我們這個時代的人，得由向較小神祇膜拜的枷鎖中解救出來，而再度與「超越者」會晤。

數週前，考科斯在一次會議上，到他的「世俗之城」舊地重遊，將他對「上帝死去」的立場說得更清楚了。不，他並不接受本字本義的「上帝溢然長逝」；就其為巴爾特的親信而言，他堅信一個超越的全然不同的上帝。的確，他的書正是以此為根據，進而向那些抓住上帝並把祂內在化的生活方式大施抨擊。他跟高戈登 (F. Gogarten) 站在一起，深信、拋開「超越的實有」——這一個外在支點——世界決不能是世界。(他採用慕扎克 (Muszak) 的語氣來說明：假如音樂永遠響下去，則不再是音樂了；一個反氛圍為一個(正)氛圍是必須的，那末那「全然不同的上帝」，為我們這世界，就等於一

個反氛圍)。意思是說：假如相對的世界永遠相對，沒有絕對的上帝（作反氛圍），則世界爲不可能——譯者案。關於這個「絕對」，考科斯的態度，像在他的書裡一樣，同樣含混不明。有人問他：憑什麼標準，我們知道那位絕對的「超越者」真地在某種社會變化之中有其工化？他樂觀地答以：「教會社團，憑其信仰的眼睛自能領悟：『何處有（上帝的）工化』。」繼之，發問的人則銳利地再問：「教會？麥興泰（C. MacIntyre）的教會，還是你的教會？」。經此一問，考科斯只有乖乖地承認他狂熱式的——再洗禮派的立場，而且他也指出：路德派和喀爾文派（更正宗的幹線）是批評他「世俗之城」最厲者。

阿提采——「上帝死去」的神學家

萬海年和考科斯——儘管他倆措辭激進——爲那些熟悉二十世紀更正宗思想的人，並算不得新園地。由巴爾特的「徹底超越」出發，更正宗對文化內在主義的假神大加抨擊，並將今日各種偶像的垮臺、看成對「全然不同的超越者再度重視」的前奏曲。他們之有別於巴爾特處，主要地基於「超越者」再度現身「方法」之不同。巴爾特認爲：祂永遠是透過（能有錯誤，但仍有啓示性的）聖經語言；而萬海年和考科斯則認爲：是透過現代的世俗人。但到了阿提采，我們算走進了顯然更激進的激進主義：在此，「上帝之死」很熱烈地被擁爲一件實有的（儘管由歷史辯證而來的）事實。阿提采的宇宙觀很難懂，我們最好由影響他思想的成份開始去瞭解：

一、從著名的宗教現象學家艾里德（M. Eliade）那裡，阿提采學得：現代人失掉了「神聖感」（sense of the sacred）。但他並不聽艾里德的勸告而回到原始宗教發現「神聖」的路子。反之，他抓

住了艾里德思想中的一個重要原則（也是雲格 C. Jung 思想中的重要原則）：正反相成或敵對的協調 *coincidentia oppositorum*，並且盡力將此原則用到絕處，作為整個理論的一貫線索，由此主張：重新發現「神聖」的唯一途徑就是全面（fully）歡迎現代的世俗化。

二、阿提采對宗教的比較研究——尤其對東方宗教的研究——給他的理論提供了不少資料。由之他終於將基督信仰的基本動力和不信神的佛教基本動力視為一物；依他看來，二者同是尋求「將人由現象世界的裙帶下解放出來」（在佛教中，生死（*Samsara*）的否定乃涅槃之唯一途徑），但同時二者又同有「對『真如真像原是一體』的玄秘領悟」所謂「生死即涅槃」。阿提采認為在這一點上，有與基督信仰中「上帝之國」或「天國」的顯然附合，因我們的天國是「在這世界，而不屬於世界的」。

三、阿提采又由現代更正宗神學，獲得了他對基督信仰的基本認識。齊克果曾提出（神學上的）「辯證法」，阿提采則認為：依齊克果的辯證法，「信仰中的存在」是「客觀事實中的存在」之「反」；而現在信仰正是變得主觀、暫短、而富有似非而是的色彩（*paradoxical*）。又有奧陀（*Rudolph Ott*）和巴爾特（*Karl Barth*）推出了「全然不同的上帝」——一個無法拿人的概念來適當表達的上帝。然而巴爾特、步特曼、甚至田立克，都不曾將齊克果的辯證法應用到家，因為他們仍然堅持保留一點兒肯定的痕迹；他們看不出：辯證法要求一個毫無保留的正反相成。只要田立克將他的所謂「更正宗原則」應用得貫徹始終，他會成爲一個嶄新的「神主時代」之父。阿提采在田立克死前不久曾說：

上帝之死（這是那不肯辯證到家的田立克所否認的），實際它必會導致（上帝）復活的重演，必

會導致那「新實有」的新現身。而且田立克自己的原則已將他帶到這個立場的門口了。如果基督信仰跳出它的「個別」窠臼，僅僅跳到否認它自己是一種宗教而已，並不是因此成爲人生基本問題的答案，那末顯然它也應該跳出它的「西方形式」。在基督信仰作此否定之前，它不會向「實有之理」的深處開放。而且，如果基督信仰繼續不睬「非西方歷史」，繼續不睬「同代的歷史現在」(contemporary historical present)，它也就不能繼續代表那「新實有」了。就其潛能方面而言，田立克原能成爲新的路德，只要他肯將他「因疑稱義」的原則推到「上帝之死」的神學肯定。

阿提采現在顯然以此角色自居。

四、阿提采認爲：「若說徹底的辯證思想是復生於齊克果，則亦可說它是完成於尼采」。原來阿提采將尼采的「永恆輪迴」視爲「正反相成」的標準「秘思」，並將尼采的歡呼「上帝死去了」——歡呼形上的超越死去了——視爲一個新世紀的寶鑰。因爲他想：「只有上帝死去，實有方能在每一現時開始」。爲此，要把宇宙之輪倒轉，我們應有膽量跟着布雷克(W. Blake)「把上帝稱爲魔鬼」，也就是「把那超越的上主，視爲離間和抑壓的最後囚」。只有到這時，我們才能肯定「超越基督徒上帝的上帝，超越歷史教會上帝的上帝，超越『教會所認爲上帝的一切』的上帝。」

五、阿提采又整個接受了史偉策(A. Schweitzer)在「歷史耶穌之探索」(Quest of Historical Jesus)一書中對耶穌所作世末味道的說法，主張耶穌便是他自己宇宙觀裡的主要象徵。他竟說：「把耶穌當作歷史的或客觀的現象，就是生活在無信仰之中」。他認爲：耶穌之所以有意義，正因他專心於「末來的天國，並爲之作了自我犧牲；這樣，耶穌變成基督(救主)象徵——象徵全然地捨舊求

新——而此「玄妙的基督象徵」便是「基督徒信仰的核心」。因此阿提采呼籲激進派的基督徒「反抗一切基督教會及其傳統」，也「不要聽從這些教會的道德律，而視之為抑壓和強迫性的魔鬼律」。身為「屬神的而又有啓示味道的基督徒」，他們只須「信聖靈第三時代中的耶穌，而這個耶穌，並不是原來歷史上的耶穌，乃是現今在一種嶄新而又更為廣闊更為普遍的方式下，即在一種將耶穌的世末許諾予以實現的方式下被認知的耶穌。」那末，降凡的聖言 (the incarnate Word)，在此被看成全然「虛己性」的了 (Kenotic)——祂在我們由辯證法而「將上帝之死，視為最後的且一去不返的事實」時，能以接受這個新時代裡的全新表達方式：

聖經和教會歷史皆應視為基督徒宇宙之一連串臨時表達方式……基督信仰今日不僅有一個新意義，它也有一個新事實——一個由於全然虛己的聖言之現身而造成的事實。這樣的一個事實，要全面瞭解，不能用過去的語言，連「虛己」這個字也不敷用，因為基督徒的宇宙正在由它不復為基督徒宇宙而變成一個新事實：降凡的聖言只有透過否定並因此超越其以往的表達方式，方能是向前移動的過程 (a forward moving process)。

哈密敦——「上帝死去」的神學家

儘管阿提采在應用「超越原則」方面，比巴爾特還巴爾特，因此他彷彿把「輾性的」激進派人士拋到後面很遠，可是話說到家，他對「上帝之死」的肯定，究竟還是一種辯證法上的肯定，他彷彿說：將有一天，由上帝的骨灰裡會有「一位超越上帝的上帝」，像鳳凰一樣颯然出現。下面我們就要看一看一位連辯證法都不要的「上帝死去」神學家了。

哈密敦在他一篇滿有自傳味道的稿子裡說過：在他四十歲以前，直至一九六四年，他並不會採取他目前的「硬性」激進立場。不錯！最近人們對哈密敦的不少評語往往不很中肯，其理由無非即是：人們拿他一九六一年印行的「基督信仰的新精髓」(The New Essence of Christianity)為根據來檢討，那時哈密敦是公開不承認「上帝死去」的；他那時甚至還承認耶穌復活是「一件通常事件」(an ordinary event)——儘管是很不強調地放進註裡去的一句話。然而巴爾特、尼布爾、和貝利(John Baillie)對哈密敦的影響，當時已正在把他引向尤為激進的立場。例如他在一九六三年春，故意引用齊克果的善與惡的辯證法，設法援救莫札特的唐璜(Don Juan)。以後，就到了哈密敦自己要直接「看看那裡是否真有個上帝」的時期——也看看有沒有別人，跟他一樣對神學生活的處境逐漸感到不滿。他那篇「禮拜四的兒童」文章裡，把今日和明日的神學家，描繪成「一個既沒有『信』，也沒有『望』，只有『現在』，因此也只有『愛』作為嚮導的人」——「一個等待的人，一個禱告的人」而已。到了一九六五年，邁塔(Ved Mehta)訪問時，哈密敦說：「我開始有這種感覺：時間到了，我或是掏錢或是扔牌，或是留在裡面或是跳到外面」。

他的抉擇是：跳到外面——去年，哈密敦作了「上帝本義之死」的硬性的激進肯定。他在「一個激進神學的姿態」一篇文章裡，描述他「中間路線的大公性新正統派神學的美夢」終於瓦解，並進而把他的新立場用三個小命題勾劃出來；一、上帝的確死去了；新正統神學「上帝存在」——「上帝不存在」的辯證法，今已垮臺。二、他作了一個自由抉擇，追隨耶穌這個「人」——他站在這個「人」所站的立場上。三、他採取一種新樂觀，「對這個充滿急遽變化，嶄新工技，全自動化，和傳播工具的世界，點頭稱是」。最後兩點，在哈密敦對「上帝死去運動」最近作一分析時，又稍發揮：在此，他

寫出他自己的立場，並與阿提采和范標倫的立場作一比較。他認為：就基督學而言，他自己像阿提采一樣，同是獻身於全然隱匿的耶穌，他說：「耶穌可以隱身於世界之中，隱身於鄉人，隱身於爭取正義的爭戰，隱身於爭取美麗，明朗與秩序的爭戰。耶穌之於世界之中，是帶着面具的」。他又說：「你要像路德說的那樣，給你的鄰人作基督」。

可是，他把基督徒看作「等待的人，禱告的人」那個主題依然存在。然而，如果「宗教前提的崩潰，即指沒有任何方法——本體論的方法也好，文化上的方法也好，或者心理上的方法也好——沒有任何方法可以指明：『人』的一部分或『人的經驗』的一部分，確實需要上帝」——換言之如果「在人心裡並沒有上帝模樣的一個洞」的話，「等待」、「禱告」，又怎麼辦得到？他自己也說：「真正沿着此一路線走去，就等於說我們應該信賴世界——而不應信賴上帝——作為滿足我們需要者，作為解決我們問題者；而上帝呢？如果祂為我們在某種意義之下還算存在的話，祂應該換某種角色」。便這樣，哈密敦一方面揚棄了奧古斯丁「人心不棲止於上帝，便不得安寧」的主張，而另一方面，他又拉來奧古斯丁的另一主張：即「用」(uti)與「享」(frui)之別——「用」上帝與「享」上帝之別。他說：「如果上帝再也用不上，如果我們在急需和疑問中，訴諸世界，而不訴諸上帝，那末可能我們會看出來：上帝是要我們來『享受』祂、『陶醉』於祂……我們(今日的)等待上帝，或說我們(今日的)無神姿態，實際部份地是對一(新)語言和一(新)文體的尋求，藉此(尋求)，我們可能一旦重新站在上帝面前，陶醉於祂的臨在！」。

同時——哈密頓認為：現代的世俗中人應該是一：由一個 Oedipus 長大而作一個 Orestes，由一個 Hamlet 長大而作一個 Prospero——邁過去汲汲尋求「由罪惡中得救」的立場，而到達一個自信的。

樂觀的、世俗的立場，站在「世界中，城市裡，雜在窮鄉居和仇敵之中」毫無難色。那末，上帝與（鄰）人之間的正統次序，於焉顛倒過來：「由於一種失掉上帝之感，我們走向我們的鄰人，城市和世界」。在我們禱告着等待「（供人）享受的上帝」（a God of delight）出現之際，人——而非上帝——成爲焦點之核心。

范標倫——「上帝死去」的哲學家

自官方立場而言，哈密敦揚棄了一種「上帝（依然）存在」的辯證式看法。可是怪極了（或許應說「刁當極了」，儘管哈密敦已由新正統的「刁當」正式決裂），他在一個「使用神」葬禮之旁，又盼着一個「享受神」的出現。哈密敦的神學裡滿有啓示性的成份是「禱告」：雖說上帝死去了、哈先生仍然禱告——就這樣地，使人不得不結論爲：「上帝存在——不存在」的辯證法，他說是說他揚棄了，但實際上，一點兒也沒有揚棄。爲他，在這現代心靈的黝黑之夜裡，上帝在某種意義之下，依然存在，而且像我們（人）一樣，也在等待着，並在聽取我們的禱告。到了范標倫手裡，情形便大不同：哈密敦的那種「不貫徹」，透過他冷靜而又嚴正地利用語言哲學，而被整個肅清。最近范標倫說的一句話有其意義！他說：「我不禱告！我只是對這類事思考而已！」。

范標倫開始「思考」時——正像其他「上帝死去神學家」一樣——走的是巴爾特路線。前面我們也曾提到、他的博士論文便是由巴爾特指導着、在瑞士巴塞（大學）所寫的。可是以後不久，他接觸了維根斯坦（Wittgenstein）晚年的「哲學研討」，以及追隨維根斯坦的所謂「語言分析」學派的著作。於是他將他的「新正統神學」放在語言分析的嚴格試驗管裡去化驗，便在這種批判過程中，他寫出他

的「福音的世俗化意義」，而他自謂，這是一本「代表他爲了超越他自己的神學『過去』，而作的個人掙扎中之一大邁進」的書——可是他又說：「現在我的思想 甚至比我在我書裡所談的還要激進得多」。

那末，他的「現在」立場是什麼呢？他的現在立場可用一個五點論證描繪出來。這五點論證因其形成（理論）貫徹的「基督徒無神論」的脊骨，其重要性實難確切強調：

一、一個命題：如果適於任何事物及一切事物，則無所指謂（因而毫無意義）。他認爲：新正統神學有關一位「超越的、全然不同的上帝」之肯定，正是這種命題。范標倫在所著「福音的世俗意義」的一開始，很高興地引用了傅魯（A. Flew）和衛斯膽（J. Wisdom）的著名寓言，以指明「上帝述句」的無意義，寓言是：

某年某月，兩位探險家在深遠的叢林中發見了一塊平地。平地上長着許許多多的花卉和許許多多的蘆葦。一個說：「準是有個園丁管理」；而另一個却說：「準是沒有任何園丁」。於是二人搭起帳篷，守望觀察；他們看不到園丁。「可是他會是隱形的園丁呀！」（第一個人說）。他們遂架起鐵絲網，網上充上電，又叫獵犬看守着。（因他們記得威爾斯 H. G. Wells 的「隱形人」不能看到，却能以到觸到）。但從來沒有過尖叫聲，表示有人觸電；連鐵網也從未動過，鐵網一動，當然可以暗示有「隱形人」在偷爬了。而且獵犬也從未叫過。儘管如此，信的人仍不死心，他說：「可是有一個看不到、摸不到、不怕電、不發味、不出聲的園丁，偷偷地來管理他心愛的園地」。終於，懷疑者再沒有辦法，他說：「你原來那句話的意義，現在還剩下什麼呢？你們說『看不到、摸不到，永無法捉摸的園丁』，究竟跟一個『想像中的園丁』或『根本不存在的園丁』有什麼區別？」

范標倫的書中一個重要部分，專門指出：步特曼對上帝所作之存在味道的一些主張，逃不出這種「加以千百條件的死亡」(death by a thousand qualifications)；奧格頓(Ogden)利用懷德海的「歷程哲學」(process-philosophy)來撐架其存在味道主張(例如說：上帝是「經驗到的非客觀實有」等)，也逃不了這種死亡。

這樣說來，上帝確實死了——本義地死了，毫無條件地死了。未來的所謂「上帝現身」就像今日的「上帝存在」說法一樣，並無意義。

二、現代生活是一往直前地多元而相對化的，它就是一個有多種「語言遊戲」(language games)的市面——它不再像一座哥德式的大教堂，由之可以體會到一個包羅萬象的統一宇宙觀。神學的語言遊戲是「非認知性的」(non-cognitive)，這種遊戲只應「相對地」在今日環境中玩一玩而已。

三、如果形上的、超越的上帝命題，本義地毫無意義，那它的兌現價值("cash value")還剩多少？這些信仰命題的實際價值只能由於將此命題譯成人的語言，方能兌現。而此遂譯工夫，便是「福音之世俗意義」的結尾部分所關注的。

正像范標倫在其最近「紐約客」訪問中的說法：「我現在正在設法弄清；基督信仰基本上是關係『人』的；其中對上帝的說法，實際是此信仰願對人，對人的生活，對人的歷史的意義加以敘述的一個方式——一個好多方式中之一個過時的方式」。

四、將神的語言譯為人的語言，應特就拿撒勒的耶穌——此一基督信仰的中心人物——來完成。「新約的那些作者談論耶穌的方式之一，是以神的或准神的語言——神之子等等……我現在正想作的，是在自然主義或人文主義的平面上體悟聖經；是發現：如何有關『絕對』和『超自然』的語言，拿來用在

人的平面上表達新約作者對其世界所有的瞭解和信念。他們談及此一特殊事件，此一壯舉——『耶穌歷史』時，所用的這些堂皇而富有宇宙學意味的字句，實際是他們對耶穌這個人說得無以復加而已。一個公元一世紀的人願對一位讓他對人生奧秘獲得頓悟的人有所論述的話，大約他很正常地要說：『那個人是神』。」

范標倫聲稱：他將福音世俗化的淺譯，「跟我們對逾越（復活）語言的懂法，同勝同敗」。這是什麼懂法呢？

「拿撒勒耶穌，在他自己生活上，是一個自由人；他依人格力學原理，吸引了門徒，也惹來了冤仇；其方式可與歷史上其他自由人對其身旁人的影響相比。這樣一位自由人，為不安全和不自由的人造成威脅；而由於此一威脅，導致了耶穌的死。他的門徒留在身後，其不安全和畏懼程度不減往昔。兩天後，彼得——稍後其他門徒……都體驗了一個頓悟情況，於此情況中，他們此前所認識的耶穌這個自由人；他們本人以及整個宇宙，都由頗為新穎的一種方式去看了。由那一刻起，門徒們便開始把握住一些耶穌的自由。他的自由便開始有『感染性』」。

五、范標倫也承認，在此「神學」減縮而為「倫理」，可是（他說）：「在我們這個俗化時代，我們無法給「超越」（the transcendental）找到「實驗上的語言固定點」（empirical linguistic anchorage）。畢竟，煉丹術由於實驗方法的精確運用而「減縮」為化學了。那末，乾脆讓我們擁抱這個俗化世界好了，反正我們是它的一部。宗教思想是「對人類社會負責，不是對教會負責。宗教思想的方向是人文的，不是神文的。它的標準，基於它在人生中扮演的角色……我們的『宗教過去』（religious past）會給我們提示對『人類情況』的洞見，而任何此類洞見之有用程度，只限於我們使

它跟我們變化神速的工技文化發生生動交談，並讓它受此工技文化的薰陶。」

到這裡，「輪旋曲」完成了；因范標倫在他強調我們現代文化情況上，既像萬海年，考科斯「軟性」激進派，又像阿提采、哈密頓「硬性」同志。那末，真有一個「上帝死去」學派嗎？答覆應該是「有」，儘管在我們分別檢討這五位「神死專家」時曾加上條件。因在這些思想家，神學焦點，都由上帝移開，上帝的超越性使上帝越來越模糊，終於到范標倫手裡，上帝沉入「分析的無意義」之域。在這些葬送「絕對者」的手中，上帝的模糊或空虛的位子，已由「人」代替——文藝人（萬海年），城市人（考科斯），神秘人（阿提采），社會人（哈密頓），倫理人（范標倫）。相對地，這些「基督徒無神派」的基督，也就由神的地位降至人的地位；他的「神性放棄」變得逐步地變本加厲，卒於他神聖的「隱性」絕對化了，塑出一個人文耶穌（a humanistic Jesus），叫現代人在這個世俗挑戰而又處處鉅變的世界裡，可以向這個「交耶穌」，誠然欣然地站在「我和你」的夥伴關係中。

復蘇 (Resuscitation) 的急救企圖

這些「神死專家」圍繞着上帝靈牀各就本位，正要把祂送進墳墓永息，一夥一夥的神學家和教士組成的急救隊趕到現場，狂亂地設法證明：上帝「並沒有死，祂只是在熟睡」。萬海年「上帝之死」出現後的五年之中，反抗之聲日益增多——不以等差級數、而以幾何級數。抗議論調在濶度及深度方面，範圍很大——小自「反尼采諷語」的復興（例如：「上帝死去了」——簽署：尼采。「尼采死去了」——簽署：上帝），大至馬斯卡的「基督信仰的俗化」——一個針對范標倫和魯濱遜的一般神學方向

的批判、長及一本書。總而言之、應說這些反攻「基督徒無神論」的種種企圖、偶爾雖也幫忙指出「神死專家」武器的弱點、却沒有有決定性地刺入問題的核心。多次、批判之所以無力、來自批判者所揮舞的神學刀劍之不够銳利。我們先看幾個此前退止「上帝死去意識形態」的有代表性的例子、事後我們的立場會更劃清些、以進而提出我們自己的批判。

在本篇文字之初、我們曾引用過哈密敦的同事尼勒生的幾句話；顯然尼勒生聽膩了哈密敦以及其「上帝死去」同志的論調、再也忍不下去了。有些「反神死」的批評家以冷嘲熱諷抵禦「神死」運動、尼勒生便可算爲這些批評家的絕好例子。下面便是滿開心的一段：

「談到『自由』題材：什麼也比不上幾個更正宗修院。我們可以預料：假如醫學院的學生作了『基督科學信徒』(Christian Scientists)、不肯在學校附屬醫院手術室裡學醫、只肯宣講他們(不動手術、不用藥物)的新信念、學校當局自會頭痛。又假如一夥再洗禮派人士(Ambaptists)原則上拒絕跟任何法庭交往、却來法學院申請入學、法學院當局也會認爲准之入學爲不智之舉。但是在幾座更正宗學府裡、認爲不智的幾於全無(包括無神論——當然却又不包括「抽煙」一類大事)；我說幾於全無、是說「除了基督信仰傳統尤其更正宗傳統」不允許、其他無不允許。「傳統」被視爲「古怪」、想來理由是傳統「不新」。現代神學家的時間都花在爬伏在他的打字電報機旁、彷彿一位朝拜中的修女呼吸都停止了、只盼望從最新新聞報導裡、他能喊出更正宗傳統的僅存殘餘部分爲「不切身」的第一人。

爭搶新奇的幹勁如此之大、弄得一個更正宗著名刊物最近考慮將六十歲以下的少壯神學家的文章連續刊出、取名爲：「我如何在過去五分鐘變新」。(據說)此一計劃之遲遲未現之惟一理由、是

「將雜誌分送够速度」的問題。現在更正宗自由派修院的偉大目標、是要如此地『切身』，叫人不會猜到更正宗也有一個過去——至少一個有些價值的過去。要點是：修院要如此吻合現代文化，到教會不能對此文化有話說的餘地。」

此類文字固然十分令人開心、也確實對某一點有所證明，但它閃過了基本問題，而基本問題是：「上帝死去神學家們在其主張方面是否正確呢？上帝真是死去了嗎？」。面對着這個基本問題，則「哈密敦仍在大學教神學之不當」、「范標倫仍保留着聖公會職務之不當」等等、皆因之大為失色。尼勒生從來沒有面對這個基本問題；他認為困難只是教會裡「狂人」太多了，因而他——正像他那篇文章的副題所說——呼求上帝多派遣幾位「本篤會士」來。他是一位歷史神學教授、對歷史教會的組織傳統非常重視，他遂禱告說：「親愛的上主！祢給我們派來這些個人主義者和牛虻、我們感謝祢！獨修之士的確引人入勝，但下次我們也要幾位本篤會士、好來建設、組織、並服務教會」。不過、如果歷史教會中的上帝並沒有死去，為主張上帝死去的牛虻而「感恩」，便顯着不大適宜；但如果上帝真地死去了、那末尼勒生所盼望的本篤會士却又成了積極的威脅。

一九六五年十一月五日的那期「基督徒世紀」關了一欄、標題為「關於上帝的死：四種見解」，編輯加以講解說：「關於上帝之死的讀者來函……仍是擁上臬頭。要把這些信件全部刊出是不可能的，為解決此一問題、我們選出四封足以代表大多數人的意見者發表——這大都是批判性的、也是富有學術意味的」。所選文字、確實對上帝之死運動的一般反應深有代表性，而其共同主題便是指出「神死專家」的「不貫徹」(inconsistency)：實際、他們放棄了超越的上帝之後、再企圖保留「仁愛」、「希望」、「基督徒道德」、以及「耶穌本身」、皆屬不可能了。慕勒頓(W. Moulton)說：「沒

有我們對上帝實有的信仰，那我們對所謂 *A sense* 超然之愛、使所知無多，或一無所知了；他又說：基督是矚目於回到上帝懷抱之樂、而欣然在十字架上去死。而今、人們不要這種上帝懷抱之樂、而只要赤裸裸的『樂觀』，這等於一根主要神經已被切斷，他於是發問：「我們只因喜歡耶穌嬰兒時期在沙堆上玩的玩具、就能以算作追隨耶穌嗎？」普諾爾 (L. Shiner) 也說：「拋棄上帝、而要保留一個關心現代人類情況的『倫理耶穌』、真是由尼采取得口號的此一運動中、令人眼花繚亂的一種神不守舍現象。至少尼采還清醒些：尼采曾不憚其煩地一再指出：基督信仰是一個『整體』，一個人不能放棄上帝的信心，同時又保留基督徒弟道德」。

由聖經宇宙觀的立場而言、以上種種批判自有其道理；儘管如此、他們却忽視了一個顯明事實、那就是：這些上帝死去神學家、如有必要、決不惜在「超越一些價值」方面追隨尼采。譬如阿提采一如前所述——他已經呼籲激進基督徒「反抗各教會的道德律」了；又如范標倫、在「基督世紀」雜誌裡連載的「如何我拿定主意」一文中、根本連一次都沒有提到耶穌的名字、他完全用人文主義的名詞劃訂神學的任務。從此可見下面的事實是痛心地顯然、就是說：我們指摘他們對基督信仰傳統之不貫徹、並不會使神死專家回心改過；他們早就準備好在各方面採取所謂『有創作性的否定』(creative negation)了。可是基本問題是：這樣的「否定」有道理嗎？

直到現在，正視這個基本真理問題的較有學術價值的企圖、大部來自「基督徒無神論者」所全力破壞——而且相當成功地——已經破壞的那些神學陣營：存在主義陣營、懷德海式的過程哲學陣營、和正統神學陣營。其結果、却是每一陣營對自己「既得利益」(vested interests)的苟延殘喘之維護。

(一) 存在主義神學家麥快銳 (J. Macquarrie) 不怕跟着范標倫、承認「我們現代的思想方式、

不在我們在宇宙內所遇到的存有之外，給另一存有保留餘地——不拘此另一存有如何高貴；但麥快銳仍然將「海德格——田立克——魯賓遜式的上帝之存在而又本體的概念、視為「（絕對）存有本身」之方便替身；他說：

「另一條路便是將上帝想作『存有本身』——那在於偕同，並透過每一個別存有而露頭而現身的存有，但那存有本身並非另一個此類存有；祂離開這些個別存有便是虛無，但祂同時又比任何個別存有『更有存有性』（more beingful），因為祂是任何此類存有之所以存有的（基本）條件……我們應歸功於海德格，是他在我們『人類存在』（human existence）的某些心境中指出此一（基本）問題的經驗支點——這些心境，給我們照明了更廣闊的存有，而在此存有內，我們生活、行動，並有我們自己的存有」。

（二）抱持過程哲學的神學家、將過程哲學作為抵禦「基督徒無神論」的堡壘。史多克（Stokes）聲稱：要向那一「揚棄位格上帝信仰的宇宙觀」的威脅「作一氣抵禦計劃、最好借助於懷德海和哈特豪（Hartshorne）一些洞見所啟發充實的位格哲學思想方式才會成功」。小考伯（John B. Cobb, Jr.）曾寫出一本懷德海味道的「更正宗神學中的生活選擇」（*Living Options in Protestant Theology*）——書中連「正統更正宗神學」、都未列為一種選擇！——他告訴我們：「人一進入懷德海哲思的新奇新世界、上帝變得非常活躍……就我個人而言、我依照懷德海引導我們進入的宇宙（觀）而存在地體悟自我時、我便會在上帝內體悟自我；上帝在我內；上帝是法律、是仁愛、是恩寵；整個世界都是植根於上帝……如果懷德海哲學在未來幾年勝利的話、上帝之死終於會顯得只是『上帝之蝕』而已。」彌蘭（B. Meland）則由過程哲學及比較宗教學辯稱「終極性和親近性攜手並行」、並謂「在我們現代

談話中『絕對』觀念雖消逝了；但並非不能利用的、尚有經驗之『尤』的遠景——一個與其說『思考之』、無寧說『生活之』的幅度」。

(三) 至於「新正統神學」(Neo-Orthodox theology)、原是上帝死去神學家由之取材給「無限者」(the Infinite)製造靈柩的、而今又經人捧出、作為對付「基督徒無神論」的答覆。吉爾基(Gilkey)在其「檢討上帝死去運動」克饒則專題演講(Crozer Lectures)裡主張：神死專家只是受了新正統主義中「消極成分」的影響，毫末顧及其「有均衡作用的積極成分」。實際，在其積極的一面，人向人類經驗深處看去、便會發現「一種特殊的空虛和失迷」、而此特殊空虛失迷的特色、最好用「終極的」、「超越的」、以及「無條件的(絕對的)」一類字眼來表達。在這種情況中、「或說根本沒有答案，因而只有絕望；或說究竟有個答案，因而答案來自受造物的『上』面」。於是啓示介入了：「啓示便是那種明確的經驗，人藉之實際體悟到對那些終極問題的一個答案，也就是藉之那對上帝所作論述的實在和真理，終於給體悟者弄清；藉之那對上帝所作命題，終於『驗證』了。」可是吉爾基的新正統主義的精神十足，他趕快加上一句：「在此證明是不可能的；只能有基於這種體悟的信仰聲明和信念」。總之，「那末，我們關於上帝所作一切論述的『驗證』，是發生在基督徒團體所過的信仰生活裡，是由這個生活經驗、產生出其『上帝語言』(God-language)的運用和真實性」。

(四) 並內存在主義本體論，過程哲學思考，以及新正統派神學之反「基督徒無神論」論證，一週到分析哲學(analytical philosophy)描準這些越來越不適時的禱言而真口炮火、便會聽來越來越空洞。「神死學」原是楚設在這些之易句箋章：「一九六九年就封這些工場的弱點，排成一列，以便它們之口，

析哲學論據。我們且聽一聽范標倫對上述論證的摧毀方式：

「信仰武士出現了，他說『實有突然到我們身邊』。或以『絕對實有』之名對我們講話，他或說——這更使人困惑了——他的信仰是基於「一個客觀的實有」。說到這裡，我就不得不指出『語言已醉酩大醉，而我認為應視之醉成一個失迷的週末』。

這位信仰武士——我想——他說的是英語，那末我們想他用字跟我們學習用字方法是一樣的。只是請看他拿字來幹些什麼！『實有』——通常是用來叫我們再度注意到我們所同意『東西怎樣』的——而令信仰武士却用來指其所指——完全是我們通常懂法的反面。那為什麼不更好說『非實有突然到我們身邊』呢？

關於什麼事情搞亂了，我想我們可以解釋幾句。好久以前的確有一段時間，『絕對』、『上帝』被認為是許多我們現代稱為真實現象（上自雨露冰雹、下至人類死亡和病痛）的因由。那時，上帝是人們所認為日常生活力量叢和因素叢之一部，祂像祂所打出的霹靂一樣真實，一樣客觀。可是現代的我們，對『實有』一字，不再有同樣的聯繫背景。『實有』一字指謂的意義叢已發生鉅變。『實有』一字已穿上一套實驗彩色（服裝），弄得現代再談什麼『實有突然到我們身邊』，自會有些混亂——除非我們談的是（可資實驗的東西），例如是警察或岳母突然來訪。」

范標倫在此很巧妙地予以分析，而其論證可以同樣反駁存在主義本體論、過程哲學、新正統派神學三者，因為三者都是舉出一個「什麼都講解，因而什麼也都講解不得」的神明觀念。麥快銳的「更有存有性的存有」可能並不存在，而只是宇宙的「泛靈論之空名」——當然「宇宙」的存在，並無人置疑；懷德海和哈特順的上帝——這是 Ogden, Cobb, Meland 等人所禮拜的——也同樣會只是他們個人（

人格)對「一個毫無人格可言的宇宙」的泛神論式投射；(連詹姆士——彌蘭便是由詹姆士借用「經驗之『尤』(the More)」的看法——連詹姆士本人也曾承認這種上帝可能只是人的闕下副心理生活之延伸)；至於吉爾基呢？他用「驗證」一語時加以引號，那再聰明不過了；蓋因新正統派所謂填充一個心靈「空虛」的啓示經驗，正像存在主義者所謂「照明一個我們生存其中的更廣濶的存有」的心境一樣，也正像歷程神學家所謂「對非客觀實有的經驗」一樣，並不足證實上帝的本體實有。在這三種看法中，經驗依據，都會是純然心理的，而由之求援於超乎人性層次的解釋，也就毫無理由。

除此而外，由傳統的正統神學立場起而抵禦「上帝死去」意識的企圖，尙有不少；只是這些企圖多由假定主義或唯信主義作風而發，很少有什麼力量。耶魯大學的侯勒摩(P. Holmer)——他的神學屬於路德宗行列——他曾說出幾個絕好的看法，例如他說：上帝死去學派是將潘霍華給懂錯了，潘霍華並非提倡無神論的人；他又說：神死專家的前提是假的，他們的前提是：基督信仰可以改變得足以普遍地叫現代人接受，而同時仍忠於基督信仰本身。關於第二點，他曾寫道：「基督信徒的上帝觀念從來不是極爲廣大王國的國幣……神學也從來不曾跟西方的知識分子結盟，教會的其他幅度也從來沒有盤踞整個歐洲的社會生活。……神學家應該瞭解世界和世界上的人，與其說這是爲了使基督信仰與人們有直接關係，勿寧說這是爲了幫忙人們與基督信仰發生直接關係，而能接受基督信仰」。這些話都很好，但到侯勒摩進而積極地維護基督信徒的上帝觀念時，他的效率減低了；因爲他在神學與俗學之間插進一個假定的木楔——他假定「神學不拘在什麼情況下都可以保持廬山真面目」，他又假定「俗學的進展絕對碰不到神學真理」；他說：「神學從來也不關切『證明』到這種地步，以致『證明』向前進展時，神學就必須跟它去變。」

太平洋宗教學院的費赤 (R. Firth) 則將「上帝死去」意識，毫不留情地大罵一頓，他說：「假如還有比中產階級宗教感再糟的，那就是蛋頭階級的宗教感」；他又說：「目前是一個出賣的時代，是一個大負責的時代。我們是現代的『以掃』，爲了世俗的一杯羹，不惜將自己的精神繼承權賣掉」。特別足以代表費赤態度的，是他爲聖經永恆的超文化的影響而辯護的例子；他談到非洲東部近來對方言譯出的凱撒大帝大感興趣，因而他說：

「或許幾個文化相對論者，肯於講解一下：怎麼在古老羅馬發生的事，一千五百年後會在依羅莎白的英國仍有意義；又怎麼在好幾世紀後，在非洲東部又會生出意義。引人注意的不只是在事情方面能繼續有意義，而且在不同譯者手中能繼續表達（此一意義）。我們的聖經也能如此。實際，事實也正一向如此」。

好！可是聖經的文學影響並不能建立聖經中主張之認知性的真理，而上帝死去神學家所力爭的正好是後者——是真理問題。再者，費赤對存在主義兼經驗主義的思考方式加以攻擊，但其所用論證爲：世俗的概念和範疇，「只會帶來一片書本味道的黑暗，它們有待於一個灼見的照明，而此灼見便是在另一世界的光明中來看這一個世界」。費赤說這話時，他實際連他所批評的「輭性」激進派考科斯都沒有超越過去。因而上帝「實際存在」的基本問題仍待解決。「在另一個世界的光明中看這一個世界」是一種「倒退不完」的論證，而信仰上帝的實用主義效果，也不足以建立上帝之獨立存在。費赤似乎是由假定主義立場而立論，他的論證儘管可能有些道理，却基本上對上帝死去思想本身並未觸及。

至於唯信主義對神死專家的攻擊，可由英國國教的馬拉克 (D. Matlack) 代表；他說的一段話很

有力、可說說出大多數基督徒的心聲，他說：「即便他們的假設算作站得住、又即便他們的邏輯無懈可擊——當然事決不如此——但他們仍動不得我由上帝恩寵而有的真實生活經驗，仍動不得其他基督徒所有的真實生活經驗」。好極了，然而這裡的問題當然仍舊是：馬拉克的「真實生活經驗」以及其他基督徒的「真實生活經驗」，是否必然地需要一位超越上帝的存在。假設——像哲學家尼肋森 (K. Nielsen) 由范標倫的分析哲學立場寫的一篇文章中辯稱者然——假設像馬拉克這樣的唯信主義命題「實際並算不得命題，因為一切宗教性字句是沒有可理解的事實內容」又將如何呢？正統信徒（在這方面，正像存在主義的信徒一樣）又怎麼知道自己經驗上的「相遇」(encounters) 需要一種超越的解釋呢？而「硬性」上帝死去思想的主張正是說：這類「相遇」必須譯為純粹人的語言方有意義！

這是主要問題，這是上帝死去運動的核心問題，而為正面解答此一核心問題、基督徒所作的種種企圖迄今都不曾恰中其的。

進一步的診斷

為了斬除神死問題之根，我們應集中注意力，向范標倫給這運動提供的理論支柱開刀。至於「輾性」激進派（萬海年和考科斯）以比喻方式喊出「上帝死去」口號，我們不必太管它；因為他們之主張現代人在信仰上發生困難，並主張神學語言為現代人缺少「切身性」，只長姓毛出更努力宣揚福音、並更有效地傳播福音中永恒真理的經常需要而已。同樣、對「硬性」激進派中的阿提采和哈密頓二人的立場，我們也不必大花時間；因為王如前已已說過，這兩個人，在其主張的無神論硬殼下，實際是由前門把上帝 出去，又由後門把上帝請進來，譬如阿提采有他的「上帝之上的上帝」，而哈

密頓則有他的「(不供人利用)而只供人享受的上帝」；所以這兩位思想家都允許上帝的復辟。考科斯談起阿提采(的無神論)所說的話是對的，他說：「如果阿提采要人家鄭重考慮他(的思想)、他就應該更精確一些」——(阿提采的「上帝死去」、是曖昧不明的)。至於哈密頓也是一樣：最近一位牛津大學的哲學家兼神學家藍賽(U. Ramsey)博士、在電視上分析哈密頓，很清楚地證明：同樣曖昧不明的指斥也應指向哈密頓。「上帝死去」思想方式中最利害的一口、並不出自這些基本上富有情緒味道的喊叫聲，而是出自范標倫單刀直入地企圖證明說「神的述句(或命題)」、除非譯成人的述句(或命題)，便無意義」。那末、我們對范標倫的辯稱應如何處理？

首先、我們與以前反「上帝死去」運動的神學家不同，我們毫無難色地接受范標倫的基本認識論原則，承認「適於任何事物及一切事物的述句、無所指謂」。當代的分析哲學在推出此一原則時、確實對認識論貢獻很大；藉此原則，許多表面有意義的「真理主張」(truth-claims)、可以輕鬆地被指明為「不可驗證的」，因而節省不少時間和精力、轉而致力於可資驗證的結論之追求。我們更進一步、也同意范標倫以下的看法：說這個驗證原則正像應用於其他園地、也同樣應用於宗教園地；由此我們也發覺傳魯和衛斯騰的園丁之喻、在指明宗教史上不少宗教人士——包括那些熱衷於新正統神學、存在主義或過程哲學的更正宗教徒在內——所曾作出的「上帝主張」(God-claims)並無學術意義一點上、有其顯然價值。這些我們都可以承認，然而話說到家，「上帝死去」的基本關鍵、並不在乎是否宗教家神學家對上帝存在作些並無意義的述句，而全在乎是否聖經中的基督信仰也位於這種驗證的批評範圍之內。范標倫向新約中的耶穌——尤其向耶穌復活——集中其注意力，這是對的；可是正好在這裡，范標倫的分析失敗了——而且說來好笑，范標倫在這裡的分析原是要看出(當然是看錯了)基督

信仰之不斷肯定一個超越的上帝，有其分析上的荒謬；而范標倫在此分析工夫本身上却正好證明它本身也有同樣分析上的荒謬。

看：新約的肯定上帝存在（也就是說園丁比喻裡的園丁）並非站在經驗的可驗證性園地之外的王張。相反地，園丁真地進了他的花園（世界），是在耶穌基督身上進來的，而耶穌基督又「用了許多證據」（宗：一·3）證明自己就是那個園丁。馬斯可談到若望福音九章裡耶穌治好瞎子那件事時，指出：（福音中）親眼見證人給人印象之深，以及他對有關人物描述之真，實在叫人不得不有動於衷。馬斯可願將「描述之真」描述到家，他連那個討飯瞎子的話都變成方言，例如他說瞎子說：「昨兒個，我啥也看不見；今兒個，我啥都看見了！你把這件事給笑沒有了，算你能耐！」（若：九·25）。

至於福音中對耶穌復活的敘述，正像我在別處曾經詳細檢討過的！那是給聖經之肯定「上帝在基督身上」、提供經驗上最有決定性證明的敘述。保祿於公元五十六年寫出致格林多人前書；在那封信裡，保祿明白地指出：基督徒的「上帝主張」是基於耶穌復活的史實，絕非適於任何事物及一切事物的述句，絕非因此沒有意義的述句；保祿先列出一連串親眼見證人的名字——這些人都親眼見過復活後的基督（此外保祿也提及基督顯現給五百多位弟兄，其中多半當時還活着）——而後保祿說：「假如基督沒有復活，那末，我們的宣講便是空洞的；你們的信仰便是空洞的」。看，教會初期的基督徒非常樂於將自己的宗教信仰拿來作一番具體的驗證。他們的信仰絕非盲目的信仰，而是基於經驗事實的信仰。

可是——范標倫會抗議說，新約的主張只是「似乎」有經驗依據而已。新約作者稱耶穌為上帝，並描述一些靈蹟時，「他們只是對（耶穌）這個人說得無以復加而已」。連耶穌復活的敘述，也無非是

更確定的證明——證明耶穌有解放性的人格多末透澈地改變了他門徒的生活；在此我們可以看到追隨耶穌的人們、體驗到赫爾（R. Hare）所說的「頓悟」（*bliss*）——「體驗到一種『洞見情況』、藉之他們對自己整個的經驗世界加以嶄新的估價。」

范標倫的這種解釋，乍聽之下有些道理；但我們仔細察看，就會發現這種解釋正是「適於任何事物及一切事物」的解釋，因此也就無所解釋。試想：我們由新約史料裡舉出「任何」證明來反駁范標倫（譬如我們舉出多默不信耶穌的那一段記事）、范標倫總能藉口「門徒的頓悟如何強烈」而一笑置之。弄得下面這種怪情況於焉產生：在此情況中、不拘有多少證明、永遠不能將范標倫、從他把聖經史料還原爲人文主義的空白裡拉出來；即便我們引用伯多祿的直截了當的聲明：「我們並不是依據虛構的故事，而是由於我們親眼見過他的尊威，我們才將我們的主耶穌基督的威能和鑒臨講給你們聽」，連這樣直截了當的話也不能動他一點。

范標倫這種插手處理問題之荒謬、可由非宗教園地裡舉例而更變得明顯。假如你向我說：「拿破崙用兵如神，他在很短的一個時期內，便征服了歐洲；而且他在失敗及流亡之後捲土重來，幾乎再度席捲歐洲」，而我却淡淡地說：「啊！拿破崙給你的印象倒滿深的，是不是！」。那末、你顯然有些激動地說：「對！拿破崙就算給我很深的印象，可是我願跟你談的是他的幾件史實；你不信的話，這裡有好多文件、足以證明我的話呀！」而我偏偏微笑着說：「那妙極了！你有興趣去搜集這些史料、正足以證明拿破崙給你的印象何其深而已」。這時、誰能怪你感到無限的悵惘，因爲不拘你舉出什麼證據來、我永遠可以按照范標倫的作風一笑置之，說它只是一個映出「非經驗的頓悟情況」之經驗電碼而已。

換一個例子來談；假如我跟你說：「我太太研究過美術史，她也喜歡作畫」，而你却說：「你是很愛你太太吧！」於是我又跟你說：「對！我是很愛她，可是她也真對美術有些興趣。你看，這裡有她讀過美術科目的記錄，又有她作的幾幅畫，又有……」，而你不等我說完，就拂袖而起插嘴說：「算了算了！你不必來那一套了！我一眼就會看出真正的愛情！好令人羨慕啊！」在這種情況下，我的鎮靜也就難以維持了，因為我發現：這樣根本沒有辦法讓你瞭解一個簡單的事實。

便是這樣范標倫想把聖經中對「上帝存在於耶穌基督身上」有經驗依據的主張一笑置之；可是當他由於誤會而企圖將聖經的見證視為「超自然」時，他的努力却正好把他自己陷進分析哲學荒謬的深淵裡。進一步說，范標倫是儘量依隨維根斯坦「哲學探討」中的原則的；然而在此他並不忠於這些原則；因為維根斯坦看出了在實際進行的某種「語言遊戲」中，人均應尊重該語言遊戲的規則；他也看出了一個人用「還原作風」(reductionistically)企圖將某種語言遊戲當作該語言遊戲而外的意義是荒謬的。譬如維根斯坦曾問道：一個人主張「掃把在屋之一角」這個述句、實際是指「掃把的『把』在屋之一角，掃把的『帚』在屋之一角，而掃把的『把』又連在掃把的『帚』上」，這樣主張正當嗎？維根斯坦自己答應說：

「假如我們問任何一個人，是不是他是這個意思，他大約會說『他根本沒有個別地想到掃把之把、或掃把之帚』。這個答覆該算作正確的答覆，因為這個人要說的，既非個別的掃把之把，又非個別的掃把之帚！」

根據同樣理由——我們應說「范標倫將聖經中上帝成人這一段有經驗依據的語言，還原式地譯為「非認知性的倫理語言、是造作的、是任性的、也是與聖經文字的整個衝力相左的。其他將聖經有關

上帝主張還原爲某一幅度的種種還原主義也是如此，諸如萬海年的文學還原、考科斯的社學還原，阿提采的秘學還原、哈密頓的（僞）神學還原皆是。實際、聖經所舉出的那位在耶穌身上走進經驗世界的上帝並沒有死；儘管顯然有不少人想用還原主義的人文偏見這個兇器來謀殺祂。可是（不要忘記）、爲人的私利而謀殺上帝，從來總是產生不利於人的後果，正像主曾說過：「誰姑息自己的性命、就要失掉它；而誰爲我失掉性命、反而找到它」。連沙特劇本中的惡棍葛慈，都有下面的經驗談，葛慈說：「我殺了上帝，是由於上帝使我由人疏離；可是上帝的死却更把我由人疏離了」；這些神死專家、竟不能由葛慈的經驗學習，這是不是一個諷刺？

「上帝死去」之案的教訓

爲什麼上帝死去神學家、如此容易跑進這種人文主義的死巷呢？答案便在其出發點上，我們也在此獲得一個大教訓。正像我在本文前半、曾用第一手及第二手資料說明的，每一位上帝死去思想家、都深受新正統派的辯證方向的影響。麥與泰在他對魯濱遜的「向上帝攤牌」一書所作銳利批評中、曾寫出新正統派及「基督徒無神論」之間的聯繫：

「我們可以看出所謂當代神學的進退兩難情況。這些神學家從正統開始，可是這個正統是由齊克果和巴爾特那裡學來的、它很容易變成一個封閉的圈子，而在這個封閉的圈裡子、信徒只能講給信徒聽、至於一切「人的」成份、都被掩藏起來。由這種枯竭的小圈子神學出發、一些最有見解的神學家願意將它譯爲他們應對一個無神世界所說的語言。然而他們却已被註定了左右雙方的失敗。他們或是譯得成功：在這種情況下，他們發現自己所說的話已變成他們聽衆的無神論；而如

果他們譯得不成功；在這種情況下，除了他們自己而外，誰也聽不到他們所說的話」。

爲什麼齊克果和巴爾特神學像一個「封閉的圈子」呢？那是由於它的基本前提；這個基本前提——正像麥與泰所說——是「上帝的語言、跟『任何』爲領會它而作之『人的』努力皆無關係」。既然此一原則的自然結論、就是「一部舛錯的聖經」和「一位完全拋棄神性的耶穌」，那末在俗人眼中、聖經便與其他人類著作並無實質上的不同；降凡的基督也使與其他的一般人無法分辨了。於是、信徒只在非理性信仰的封閉圈內打轉、而這「非理性地擲身於信仰」、正是教外人所不能接受的。像這樣非理性信仰的上帝，別無出路，只有變成一個「超越的、全然不同的」祂。及至分析哲學、對此「超越者」的本體存在提出驗證問題時，人再也不能答覆了，應用到「傳魯—衛斯騰」的園丁之喻上而言、新正統派的上帝園丁、再不能由經驗在花園裡找到，因爲——假如找到——那便污染了祂的超越性。（但假如找不到）這個世界花園在信徒及非信徒眼裡，又都看來通俗之至；那末、非信徒便有理由問：「你所說『看不到、摸不到、永遠無法捉摸的園丁』究竟跟一個想像中的園丁、或根本不存在的園丁有什麼區別？」對此問題、新正統派的一正一反的辯證法毫無辦法回答；於是、隨之而來的顯然結果就是「上帝之死」。爲這種當代神學思想（反正聖經能有錯誤），即便上帝不存在，聖經也不會再錯到哪裡去（反正上帝存在無法證明）；即便上帝不存在，巴爾特神學裡的耶穌復活也不會再更「不可驗證」一些；即使沒有田力克的「一切實有之基」，田力克的「更正宗原則」也不會把耶穌弄得更「隱晦」（Kenotic）一些。於是、二十世紀更正宗主流神學有關上帝的述句，成爲適於任何事物及一切事物的述句，因而可以叫人當作「無意義的述句」而拋在一邊。上帝死去了！剩下的只有現代的人！

這是一個驚人的局面——這就是費赤所謂「神學出賣」的局面——而此驚人的局面、正是拒絕承認上帝能以在大地上之毫無條件地啓示本身的直接後果。喀爾文的「有限者容納不了無限者」那句老話、把我們蒙蔽了，叫我們再看不出聖經的核心主題：上帝真地降生成人，上帝是能用的語言來說出真理的聖言的。聖經所介紹的上帝並不是奧陀 (R. Otto) 的「超越者」，一個模糊全然不同的祂，也不是田力克的無法描述的真正實有，乃是亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，乃是那通過聖經啓示的整個歷史、對人說出不易之理的上帝，而此上帝終於在耶穌基督身上走進了這個世界花園 (參著廿五)。為真正正統的基督信仰——因它既不怕救主能行奇蹟，也不怕聖經能免於錯——上帝的存在，在這世界內的確意義極深；因為只有在「上帝存在」的基礎上方能體悟「啓示」。而所謂主流更正宗神學呢，由於它在當年自由主義的日子早已失掉「啓示」、「默感」的道理，而今，它發現自己再也不能說明上帝的必須存在了！

所以，我們的教訓就是：假如醫治人心的醫師對上帝特殊啓示失掉信心，那末就要無可避免地發現自己面對着上帝的一具屍體。關於上帝存在的最後的、也最好的明證，還是基於上帝自己的語言——基於上帝自己的三種語言：基督；基督宣佈的福音；和不能舛錯地帶來此一福音的聖經。因此，復活的歷史性、聖經奇蹟的事實性、聖經的內在貫徹性以及聖經沒有經驗錯誤的超然性；這些都該保持，否則：連在我們聖經裡的上帝就會被沖淡為一個矇矓的超越者，而終於失踪。反之，如果我們堅持上帝透過一部不可舛錯的聖經在歷史中啓示出來的道理，我們就會發現：儘管在目前這一個神學幾乎普遍內虛的時代，我們仍能給這亟需上帝恩寵的世紀、推舉出一位有意義的上帝來。唯一生活的上帝、是聖經裡的上帝；爲了今日俗人、我們最好不要忘記這一點。

最後的檢驗：錯認了屍體

「上帝死去」運動是我們這個時代對「死」的病態焦慮的一種反映、和一個個案。在通俗文學方面、我們有「被愛者」一類的病態小說；在社會學方面、我們有「死的美國方式」；在心理學方面、我們好多人接受佛洛伊德的「死之本能」；而在理論方面、我們有范夫耳選的「死之意義」論文集、其中包括雲格、田立克、考夫曼等人的著作。

興之所至、我們無妨也看一看此前過度關心「死亡」的時代。會金閣 (Huisinga) 於其名著「中世紀的式微」中、指出如何中世紀末期的人浸潤於「死的夢景」(vision of death) 之中；又指出如何「死之舞蹈」、「地獄描述」、「魔鬼彌撒」等等、織出一幅衰落文化的象徵圖景。另一例子是頹廢主義的法國：十九世紀後半葉的愈斯曼 (J. K. Huysmans)、曾在他的「逆流 (A rebours)」小說裡、描繪出一個「送葬之宴」：在此筵席中、樂隊奏着輓歌、來賓穿着黑色喪服、默默地咀嚼着黑色食物、侍者又都是裸體的黑女人。這種描述、以及他另一部小說「那邊 (La-bas)」裡的「魔鬼彌撒」，都有當時事實為依據。十九世紀八九十年代的巴黎社會、生活在德法戰爭的餘波裡、墜入頹廢和墮落之中、而當時人之繞着死亡和地獄打圈子、也可說是相當於心理昇化的文化現象。

今日的「上帝死去」思想、也同樣有象徵性。其實、聖經也談「死」、但聖經所談的死是「人的死」、它說：「罪的代價是死、惟有上帝的恩賜通過耶穌基督、才是永恒生命」聖經在死亡標靶上看到的是「人」、不是「神」。上帝要死時、祂是死在十字架上、以救治人類不治之症；而其復活凱旋又正好證明了祂已戰勝死亡。

不過，死仍有它的螿尾——那就是「罪」。罪人們遠自亞當以來，一直想由死的面前、拚命藏起來。那末在我們這個時代中，人們不肯面對自己的死，遂將自己罪有應得的死投射到他們的造主和救主身上。在本文之始，我曾順便提出過，這個上帝死去運動，頗可給寫偵探小說的人提供一套「錯誤屍體」的資料：因為當人仔細檢驗屍體時，終於會發覺：屍首不是上帝的，却是人自己的——「死在愆尤罪過」中的人。而且這具「人的屍首」（絕不像上帝的）可真够滿足驗證的條件：到處的墓地都在作證。

在浪漫文學中、有所謂 Doppelgänger 主題——一個人自己遇到自己——用來象徵一個人得到某方面的自知。但願我們這番檢驗，就其使一個患着罪惡沉重之疾的神學面對自己而言，稍能對其自知方面有所貢獻。在此心情下、譬如讀到哈密敦自傳式地敘述自己如何在四十歲時走進「上帝死去」圈子的句子、真能發人深省；他說：「時間已經很急促了；我看出我必須弄些事情發生」。我們一曉得「上帝死去」案件中的屍體誰屬、哈密敦的這類話便好懂了。是人這個興建巴貝爾塔者、才想在神學上「弄些事情發生」。聖經福音的精髓是說罪人不能在精神生活裡「弄些事情發生」的；只有生活的上帝「弄些事情」在耶穌基督身上發生，而惟一真正神學的任務、首要地是該始終忠於「那位一度爲了罪惡奉獻祭祀之後、坐在上帝右邊」的基督。

如果我們這時代的「上帝沉默」、叫我們基督徒在我們心靈深處、懷疑上帝是否仍然跟我們在一起，那時我們最好保持頭腦清醒、想一想安德生爵士的感慨警語，他說：「一個沉默的蒼天、在不斷地證明：十字架上的大赦依然有效；連罪大惡極的人也仍能轉向上帝，獲得罪赦，獲得永生」。那末、我們的課題便是：趁着還是白天，加緊工作；黑夜一到、人就不能工作了。至於我們這項工作的

性質、范戴克 (H. van Dyke) 在他「失去的字」裡有動人心弦的描述；簡言之、這項工作就是將「上帝」一字、宣揚給我們這一代——因上帝一字、由於人們馳心於其他次要的字、已經迷失。范戴克在「失去的字」裡有下面這一段：

「孩子！你犯了罪、犯得比你想的還深。你隨便拋棄的那一個字、原是一切生命、一切喜樂、一切平安的基本字。沒有那個字，世界沒有意義、生存沒有依歸、死亡沒有安息。那是淨化愛情的字、安慰苦痛的字、保持希望永恆活下去的字。那是耳朵由來聽過的唯一至寶、是靈性由來發現的唯一至寶、也是人心由來孕育的唯一至寶。那就是給我們性命、呼吸、以及一切事物大量享受的那一位的名字；那就是像你憐愛你自己苦痛中的孩子一樣地憐愛你的那一位的名字；那就是儘管我們離他而去、他却在那曠野裡尋找我們的那一位的名字：祂曾派遣過祂的兒子，正像祂的兒子今夜派遣了我，來在一顆失掉這個字而窒息的心靈裡、喚起那個忘掉的字。孩子，你聽一下吧！你全心全靈地聽一下我們在天大父——上帝——的聖名吧！」

註：本文譯自「上帝死去之意義」(The Meaning of the Death of God: ed. and introd. by B. Murchland, Random House, New York, 1967) 論文集中「上帝死去運動之神哲學批判」(J. W. Montgomery: A Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement, pp.

聖潔與俗化——

夏 偉

從教堂建築看幾個神學的觀點

今天的世界是個已經俗化了的世界，它被世俗所染，並且已不像我們深以為然的，仍保留着任何「宗教」所具有的那種特性——神聖不可侵犯；近來談到的許多俗化的問題很明顯的說明這一點。至於所謂俗化和聖潔真正的分別是全在乎對「世俗化」這三個字的意義的解釋。①

在這篇論文中，筆者以教堂建築為例來闡明關於「聖潔與俗化」這個問題的看法。我並不談教堂建築有關美學與實用的部份，因為它只代表一個次要問題。但爲了與主體有點連帶關係，我們還是會談到一點。

一、聖經的研究

在讀新約聖經的時候，我們就能屢次找到關於聖潔和俗化這幾個字，在希臘文的新約聖經裡有“hagios”和它的相關字，述明 holy 是一個道德觀念，好像 sacred 一樣，能用於宗教儀式方面。“Hagios”除了描述神的聖潔，耶穌基督和聖靈之外，它更適合用在教會和它的教友上，新約中這個字最根本的意義就是從舊約中——以色列是聖潔的選民這個觀點上衍生出來的。基督教的聖潔，其原始的意義是一個盼望達到基督的道德標準的心願，這種倫理尺度上的聖潔形成了新約中 hagios 的

觀念。^②

“Hagios”的用法在希伯來書中和其他書信有些不同，它把舊約裡祭祀儀式上的潔淨和耶穌的救贖連在一起，這裡聖化的意思非常接近於完成圓滿的儀式。

整個新約中並沒有俗化的觀念，除了只在牧靈書信中提及四次，希伯來書提到一次以外；他們用希臘字“belos”^③，原意為一個任何人都可以去的地方，以與“abatos”有別，“abatos”意謂聖地，並非每個人都能去的。在希伯來書和牧靈書信中有很強烈的希伯來文化手筆，解釋了俗化這個字的表面意義，而新約中其他的部份並沒有提及聖潔與俗化兩者間的不同。這是在新約聖經中達到了一種更高一層的情操，並不像其他一般宗教把聖地與俗地以及聖人與俗人分開。

耶穌並不理會猶太律法中區分聖潔與俗化那種嚴格的規條，那就是為什麼法利賽人極力的反對他。但這並不只是一些人們彼此間的爭論，而是指明了這正是聖殿崇拜的結束和救恩的開始。耶穌自己代替了聖殿，耶穌基督，這位聖潔的人代替了那個神聖的殿，「你們拆毀這座聖殿，我三日之內要把它重建起來」，若望謂耶穌這話是以他的身體為殿（若：二·19—21）。路加廿三所記載，耶穌死後，殿裡的帳幔從中裂成兩半。的確是一句有很深刻象徵含意的話，聖殿的時代已經過去了，耶穌替代了它，因為「這裡有比聖殿更大的」（瑪：十二·6）。

若望福音四章20—24節這一段，對我們的問題特別重要，需要更深一層的研究^④；一個撒馬利亞婦人，把在撒馬利亞人與猶太人之間一個古老的爭論放在耶穌面前——那裡是敬拜神的地方？耶穌並沒有和她討論那個敬拜神地點的問題，卻用一句指着將來含有啓示的話回答：「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父」，若望對這一段的解釋含有宗教的和末世論的意味，在23節說的更

明白些：“nun esin”——然而時候要到，且現在就是，那些真正崇拜的人，將以心神以真理朝拜父」——(ev pneuma kai aletheia)，真正的敬拜是用「心神和真理」。

耶穌把一種有形地點的敬拜與另一種純粹由人類內心的敬拜加以區別。所謂心神是不包括在一個所有屬天的都是屬神的，所有屬地的都是屬人的這觀念之內。簡單的說，那就是天主聖神，也就是若望福音中所提到的真理 (aletheia)。同樣在若望的神學中提及的，指出神性是藉著耶穌基督顯露出來，信徒是蒙召而參與的，那些相信的人由聖神而生的人——像耶穌對尼苛德摩所說的(若：三：5-8)——他們是尊崇真理的，唯有他們是真實的敬拜者。人本身並沒有辦法接近天主，即使他很有效力的禱告，也是被聖神感動而作的。真正的敬拜是天主用祂的恩惠使人能夠遇見祂。

耶穌對於真正敬拜神的啓示是和先知的要求，與在谷木蘭團體中滋長的對末世的期望很相似的，但耶穌的啓示還超越了這些，他宣稱真正的敬拜者必須先被聖神滲入(由聖神生的，若：三：6)，他還宣告末世已經來到，因此，真正心靈的敬拜是只有在與基督合而為一的時候。新約中敬拜神是指明這位天父所愛和揀選的是神的兒女，這種發自心靈和誠實的敬拜是由神的兒女聚在一起的信徒們所履行的。(若：六：37，十：1-18)

新約裡面天主的子民，沒有順從那個在耶路撒冷舊聖殿裡拯救歷史影響的限制，他們的崇拜被建立在用心神和真理敬拜的基督所替代，無論猶太人，撒馬利亞人和外邦人都沒有分別。他們都是基督的團體，接受了聖神，實行新的崇拜，新的崇拜不是嘴唇的服事，也不是純內在的敬禮。血腥的祭祀停止，但外在的崇拜並沒完全取消，他們繼續在另一更高而且更屬靈的標準上，新的祭物就是那榮耀復活的主的血和身體(若：六：51，62，63)。尤其是這些敬拜需要有效果的去實踐誠命，奉行耶穌愛的靈

言，眞實的敬拜需要的是「實行的眞理」(若：十三·35)(若：三·21；一·6)。

默示錄廿一：也很清楚的照亮了我們的問題^⑥，作者給了我們一幅末世的圖畫，耶路撒冷在末世論中是一個術語，這暗示了一個新的時代，由基督復活開始，一個屬於信心的時代，但他們要在現世紀中先證明有信心，他們才會得到全備的救恩。這和舊約上寫的不同，若望說，新耶路撒冷沒有聖殿，當全地都聖潔時，沒有聖殿就不值得驚奇了；同時神和門徒之間的帳幔也沒有了，一次完成了歷史上的救恩，以後再沒有禱告者去敲的殿門，或讓仁慈者去施捨的地方，受祝福的人永遠在神的面前。

聖若望的神學很清楚的說明，敬拜神的地方是無關緊要的，自從基督一來，末世就開始了，有關係的不是地方，乃是敬拜的行動，有關係的是他們相信耶穌是基督，是救主，並且按着他們信心的大小行事。

總結新約中聖潔與俗化的教導，和我們教堂建築這個題目有關的部份，我們可以說：

這個聖潔與俗化的相對性已經被基督征服了，「新約中並沒有兩個實體『聖潔與俗化』，只有一個，也就是說神的實體，由基督彰顯出來的」^⑦，屬靈的尺度從前是被神聖的地方，時間，建築物，器皿，儀式，人物等性格化而成的，現在都集中在基督身上了，祂就是神的聖潔，人由於信祂，就成爲天主聖潔的子民。聖地由一個人代替了：耶穌基督，所以 Congar 說：「耶穌改變了舊聖殿的特權，成爲一個人人可以發現神的存在和救恩的地方」^⑧。

二、初期教會的教導與實踐

早期的基督徒們了解他們自己是一個特殊的宗教團體，但是他們並沒有離開以色列民族的束縛。和他們的同胞住在一起，那些門徒和早期的基督徒們很有規律的，去聖殿崇拜，並參加聖殿裡的敬禮（宗①：46，三：1），漸漸的，老式猶太人的習俗就必須對新的基督教組織讓步了（宗五：31·八：22），像洗禮（宗一：37—41，八：12），懺悔（宗五：31·八：22），傅油於病者身上（雅：五：13），按手（宗：八：17·九：12，17），和聖餐，這些特有的基督教制度不再在會堂裡舉行，反而定期在信友的家裡召開，他們也能在外面舉行，譬如埃及提約丕雅的太監所受的洗禮（宗八：26）。

最早也是最具有基督教色彩的儀式就是聖餐，或者叫做分餅聚會，聖餐是很通俗的事，就是一餐飯，從瑪廿六章25—29節，谷十四章22—25節，路加廿二章15—20節，格前十章1—11節，14—22節和十一章20—34節都說到，耶穌並沒有建立一個新的儀式，還是用傳統猶太人逾越節的宴席，這個逾越節的宴席就是一種俗化和聖潔的聖殿儀式，它是一種平民的禱告儀式，並不需要什麼聖壇或聖人，任何一個家庭，在任何一個地方都可以舉行，耶穌就是用這個逾越節的宴席當作了新聖餐的核心②。基督徒不需要任何的聖所來成爲他們特別禮拜的地方，保祿在阿勒約帕哥前面的演講，就把聖所的意義減弱爲相對的了，他告訴雅典的哲學家們，神不住人手所造的殿裏，因爲他是創造天地的主宰（宗十七，24）。斯德望做了更有力的實證，他爲了耶穌被控告，他說耶穌要毀壞耶路撒冷的聖殿，用一個聖神的殿來代替，不是用石頭砌的。新約中沒有如此記載，但耶穌說過這樣的話，這個控告就是針對耶穌而發的，瑪竇和馬爾谷稱其爲假見證（瑪二六：54；谷：十四：58）。斯德望堅持他的立場說：「

但至高者本不在人手所建造的殿宇中」(宗七：48)，他申訴的大意就是說，聖所的時代已經過去。斯德望的申訴是新約中反對聖所最有力的一段。

三、教堂建築的發展

以上已經說過，新約中有許多地方很明白的證實了聖殿和聖所的相關性，基督教儀式出現的愈多，基督徒也就愈想脫離聖殿和禮拜。紀元七十年，羅馬人摧毀了聖殿，形成了大批起初所謂異教徒的基督教社團，加深了基督教與猶太教間的分裂，基督教的團體不需要在聖殿或猶太人的會堂裡敬拜，他們崇拜都是在某一個基督徒的家裡，當信眾多的時候，基督徒就設立一個公堂或猶太人的會堂，以便更多的群眾來聚會，沒有一個教堂像我們今日所了解的這個「教堂」的意義一樣，它只是一間很普通的屋子，或基督徒用來聚會或舉行聖餐用的房子，這些早期的教堂，沒有聖所，也沒有建築師設計，更沒有禮拜的器皿和祭祀的衣服，只有崇拜和天主的選民是聖潔的，這樣的俗化引起了外教人對基督徒責難的——無神論。第三世紀的 Arnobius 寫過，他們（外教人）罵我們無神，因為我們沒有蓋教堂，沒有神的形象，也沒有聖壇。假使蓋了教堂也不是爲了神的名字，而是爲人的禮拜，基督徒沒有蓋教堂不是單因爲受到迫害，而因爲以上所提到的神學原則。

但漸漸的，小的住宅教堂裝飾的愈來愈華麗了^①，紀元三一三年，基督徒們甚至在米蘭寬容的敕令之下，就建蓋了 Basilicas 式的教堂，同時，也沒有私人的房子願意拿來做教堂了，這一類我們所知道的最古老的教堂，約是紀元二二二—二一三年間建在歐羅波斯 Dara，靠近幼發拉底河。紀元三世紀初時，一連串聖化遺物也出現，這些聖化遺物是聖徒的遺物，如聖徒的遺物，如聖徒的遺物，如聖徒的遺物。

和 *basilicas* 一樣當作聖的。第四世紀初，新教堂裡開始任用莊嚴的神職，這意味着建築的轉移中加入了神的特性，早先住宅教堂建立是受末世論的影響，它是一個信徒祈禱並期待主再來的地方，那裡他們重度末世論的盼望。君士坦丁後期的教堂是神的家，群眾聚集在那裡要崇拜這位全能的主。

國教（君士坦丁以後的教會）特化發展中的教堂建築：a 需要一間更大的地方供他們聚集敬拜神，這可避風雨是任何建築物最基本的條件，信徒數目增加，更需要一個更大的地方供他們聚集敬拜神，這一段長的宗教建築史，發展了許多型式的聖所，爲了充份的滿足一間房子基本的需要，但這還不是更深一層看清教堂建築史的地方。b 從建築基本原則來看，基督教所影響的教堂建築中，宗教因素還是不需要的，舉幾個例子：像被放逐的或僑居的猶太人一樣，早期的基督徒在崇拜時均面向耶路撒冷，而且教堂的軸心均朝耶路撒冷的方向。面朝一個聖地的方向，對許多宗教來說是很普通的，譬如回教徒，他們禱告時是面向麥加。再說，按照一週第一天基督復活的早晨，基督徒都面向東方升起太陽，也就是表示基督復活了，這種教堂向東的習慣可以在所有世紀中很明顯的看出來（當然也有例外），現在許多教區的宗教會議還希望新教堂按着這種老規則來建造。教堂向東，在意義上並非原始基督教所獨有，我們可以從埃及式，拜占庭式，希臘式，羅馬式，印度式，甚至現代日本富士山的進香客上了解，他們朝拜的是東方升起的太陽^①。另一個深深影響教堂建築的宗教因素是天上耶路撒冷聖殿的象徵，如美索波大米亞，埃及，印度和猶太人都有這種觀念，會堂是仿效聖城形式的，君士坦丁時代之後的基督徒視 *Spalato* 的 *Diocletian palace* 爲理想城市。L. Kirschel^② 闡明凱撒宮的修飾如何影響了教堂建築。大概多數人的想法均認教堂就是神的家，也有許多和其他文化與宗教平行的宗教符號指出，大部份宗教的會堂都是神住的，並根據神的需要和天上的藍圖造的（出：二五：8）

9, 40,)。這就足夠指出，現在的宗教觀並非原始典型基督教影響下的教堂建築和禮拜，它一定是加上去的。上述重聖化的過程絕非完整的，J. G. Davies^⑥在他所著的「教堂建築的現世用途」一書中指出，到了十八世紀，教堂除了供奉拜用的場所外，還可有許多種不同的世俗用途。

c 第三個特性是社會的幅度，教堂是會眾和信徒聚集的一個地方，這是一宗社會事件，所以這些會眾禮拜的舉行所用的房子，和它佈置的方式等等，就代表了這個敬拜團體的靈魂。早期基督教是匿名的，一群少數人，他們的教堂也是隱匿的，只在幾個基督徒朋友之中某個人家裡聚會，當這段長期的壓迫過去之後，教會成為公開的了，這種新情勢也影響了教堂建築，當時，那個大而美麗的 *Basilicas*，就表現出了新的社會標準和基督徒的經濟能力（康士坦丁時代），巨大的中古天主教堂也是一樣，不只是爲了有一個地方去崇拜，敬奉神，同時也證明它的社會標準，還有信徒的力量，財富。那些中古大城市彼此之間的競爭是很有名的，爲了顯示哪個教堂蓋的最大最美。

總而言之，基督教團體的各個神學，文化，社會，政治，經濟等情勢都藉着教堂建築表達出來了。

四、近代的問題

今天的教堂建築是一個很熱門的問題，立場非常分明，有兩個相反的意見，一個是像從前一樣繼續發展，另一激進派則是停止蓋教堂，有人發現在過去廿年中從來沒蓋過那麼多的教堂，另一些人則反對這種「聖潔週末屋」，而建議把錢拿來分給窮人。

我想我們解決這個問題還不够謹慎，我們需要登青戈門的念（有一個發現象，多數西乃約語

言對教堂這個字的解釋都有些含混，如拉丁文的 *ecclesia*，法文的 *église*，德文的 *Kirche*，英文的 *church*，都是意謂：基督教的公共設施和基督教信徒的建築）。我現在這篇論文中所提的教堂建築，都代表一個當代建築的機能性和象徵^③。

教堂是一種象徵並非因它是神的家或聖耶路撒冷，這種象徵與我們現代世俗的人沒有什麼關連，但教堂在今日祇是一個象徵，因它曾告訴會眾關於心靈的事務，並且獲得不可思議的信心、盼望與恩典。教堂的機能性是顯而易見的，找到一間屋子信徒們就可以聚會崇拜，教堂建築中這兩個因素——象徵與機能性——必須放在一起，若分開了，兩者都會失去價值。

因為現代的人不了解古代象徵的語言，而且我們現在也無法去找一個替代品，機能的因素被放棄了，又缺少一個屬靈的指標，所以機能因素已經不再有機能。新式的教堂建築不幸的註釋成爲許多悲劇性毫無目的的樣式，建築師只利用它要產生一種變化以實踐這個沒有目標和主觀藝術的夢，教堂建築的領域內也沒有什麼建築支派的建築師能夠處理造形與單元，或提供一些現代的技術。天真的堂區神父太多的意氣以致不能慶賀那個用時髦的教堂爲他自己設立的紀念碑。

教堂象徵性的幅度包括聚集在教堂裡崇拜的信徒們靈修的顯露，但近代教堂對堂區神父的意向與它的建築師表露的太多了，教區信友很少能分享爲他們自己蓋的教堂，多數現代教堂並不表露基督徒的靈修，所以這些教堂不具有代表性，他們多少有點不適合我們今天的世界。一個工廠的辦公廳能够在其建築的式樣上使人信服，在它的表現上能比一個教堂忠實，因爲它有簡單的機能性。現在不必說明任何心靈上或不可思議的意義就很明顯了，假如我們由中古世紀哥德式教堂爲例來比較，紐約的聖派垂克天主教堂，高雄的新哥德式天主教堂，臺北中山北路的雙連長老會哥德式的教堂剛好適合中古世

紀的城市，像巨大的摩天大樓中的聖派垂克天主教堂，就完全失去了地位，兩個不同的世界互相抵觸了，多數基督教會同樣也是如此。一座新歌德式的天主教堂雜在一些中國式的房子之中就好像一座極「時髦」的教堂建在一個平凡的村落裡一樣的可笑。

這並不驚奇，過去十年中教堂建築產生了许多失敗的例子，藝術家的觀念都是二流貨色，這個神學上的問題是個現有的失敗，我們信心不够堅強，對現代人洞察的也不够深刻，所以無法真實的藉著建築表現出來，這和所謂的神聖藝術是同樣的情形，已經沒有聖樂或聖詩這類作品了，就是有也是劣等的，無論如何我們還是不了解我們這一代的記號是什麼，現代人是俗化了的，但我們還在蓋那種老式的教堂，也許只有形式上摩登了一點。從社會的觀點來看，基督徒在世界大多數的角落裡都是少數，即使早些時候所謂的基督敎國家，它也占少數，但我們在建築上卻還要求教堂是權威的，是凱旋的，這豈不荒謬？尤其在傳敎國家更明顯。舉個例子，臺灣的天主教堂是很小的少數，所以大點的教堂像臺北聖家堂，臺南勝利堂還有許多其他的教堂，特別在鄉間的，都像假的圖片一樣。我記得很清楚，當我第一次到臺灣在新竹開始學中文時，我有一個印象，新竹差不多都是天主敎堂，因為城裡每個部份和每個鄉下都有一個大敎堂，就像德國的 Catholic Rhine，後來我知道，這與事實相去很遠。這只是一個例子，說明許多敎堂並沒有代表這個他們該去顯示的心靈和財政的力量。

要求許多的敎堂趕上時代，並不能與受尊敬的會眾配合，這是不誠實的，因為它只給了我們一幀假的圖片。

我們該有足够的謙卑去接受這個事實，我們是「小群」(路加：十二：32)，像基督敎被立為國敎(適合大眾口味的敎會 Volkskirche)的時代，在西方已經消失了，現在還受到傳敎區來。我們是無名敎

會，像早期教會一樣。耶穌的教訓和早期教會的教化與行為使我們學到一課，耶穌並沒有把注意力都放在儀式上像猶太律法所教的，耶穌勝過了聖潔與俗化間的相對性，聖所被一個聖潔的人（耶穌基督）代替了，耶穌常常擾亂那些崇拜的地方，讓我們知道，最重要的乃是相信神藉著基督彰顯祂的愛（這就是用心神和真理敬拜的意思）。耶穌的教訓發展成爲早期教會的理想與行動。第一個基督徒在開始時做到了，參與了猶太教的服事，在他們自己的房子裡有他們自己不同的禮拜方式，也不誇張，也沒有歡呼，沒有聖所、銀器，也沒有大紀念碑，像兄弟般的團體，在主的愛裡合一，單純的聚在一處，稱頌那不可思議而再來的王。基督徒奉主的名無論聚在那裡，聖潔的神就在那裡，使信徒聖潔，禮拜聖潔，也使那地方聖潔。

現代的人是孤獨的，遺落在我們的大都市裡，呼求着團體的溫暖和友誼，給他們的生命一點安全感和價值。教會應該幫助他滿足他心中最深切的需求，假如我們接受我們是「小群」的事實，同時離棄所有勝利的野心，我們就能建立以像兄弟般團體爲中心的教會，這些新的教會應該非常簡單，同時建築的好像鄰里間建築的式樣一樣，不太大，如此才能保持人類的尺度，人們的際遇，友誼甚或彼此的款待。他們不該用古代愚昧的象徵去迷惑人，其實最有意義的象徵就是人，和一個聚集了具有同樣信心、盼望、慈愛的溫暖的團體。這些新的教堂並非聖所，他們能做多種用途，也就是說星期天他們可以用來給會衆聚會，星期一到星期六可以用做教室，辦公室，或娛樂室等等，如此能够避免浪費金錢的陋習，建立一個一星期只用一次的教堂（所謂週末聖所）。

我認爲教會建築必須超過所有聖潔和俗化的準繩，教堂建築應當多少與原來的教會有些相合，放棄所有誇大和凱旋主義的慾望，而當作一個能够聚集兄弟般的團體敬拜的地方，是一個貧窮的象徵，

神的國不是從世上出來的記號。那些像兄弟一般相愛的人聚在一起爲了要敬拜神，爲真理作見證，神的國度就在我們中間，就在我們現代的和世俗的世界中間。神的國度是在那些相信祂和遵行祂旨意的人身上。

附註

- ① 王秀谷：「潘霍華的「世俗化基督信仰」」，神學論集(3)第二五頁
潘霍華：獄中書簡，香港一九六九年初版
Harvey Cox, *The Secular City*, N. York 1965
- ② McKenzie, *Dictionary of the Bible*, cf. "Holy"
Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, pp. 87-116
- ③ Kittel (*op. cit.*) I, pp. 604
- ④ Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1961
- ⑤ Wikenhauser, *Die Offendarung des Johannes*, Regensburg 1959
- ⑥ Bonhoeffer, *Ethik*, 7 ed. München, 1966, pp 210ff
- ⑦ Gongar, *Der Late*, Stuttgart, 1964, p. 133
- ⑧ H. Kahlefelds, "Die Gestalt der Eucharistiefeier," in: *Recht und Theologie für die Gegenwart*
bauen, Wien 1969, pp. 101f
- ⑨ Gatz, *Kirchen*
- ⑩ M. Eilande, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1967, pp. 25ff

① Gatz, *op. cit.*, p. 61

② J. G. Davies, *The Secular use of Church Buildings*, London 1968

③ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Stuttgart, 1962, pp. 226-240

(上接四二頁)

爲懂得天主對我的愛，及我對天主的愛，我能以人間的愛爲出發點：夫妻之間，父母子女之間等等。在我實行第二條誡命時對人間愛所知道的一切，都能成爲第一條愛天主誡命的光。這些愛的經驗能使我在祈禱中對天主的愛覺得有意義，有滋味。

不過如果我停在那裡，以爲這樣就能懂得對天主的愛是什麼，那就大謬不然了；如果我以爲這樣就可以去愛天主，那就是在欺騙自己。主耶穌說的很清楚：誰愛他不勝過愛自己的父親、母親、妻子……便不堪作他的門徒。這裡所說的「勝過」或「多於」不是指熱度或密度而言——事實上爲了基督而放棄自己的父母的人，愛他的父母比以前更多——而是指謂向另一種價值開放而言。人向另一種愛情開放自己，這個愛和他所放棄的愛一樣是真實的愛，但屬於另一個種類或秩序。

爲了解這一種新的愛是什麼，這裡就得將以前用來作比較的人間的愛放下，並改變我們的推理方式。如果至今這種經驗爲我們有了助益，現在必須叫這經驗緘口不言，而作祈禱說：「主，你會說過：天主這樣愛了世界，以致交出了自己的獨生子（若三16）。我從經驗中不能了解這種愛究竟是什麼。你又說過：正如父愛了我，我也照樣愛了你們，你們留在我的愛內罷（若十五9）。誰能使我了解父怎樣愛你，你又怎樣愛我們呢？」

基督給我們的這些啓示爲我們都是奧秘，因此必須以信仰的眼光去看，等待着天主聖神使我們懂得基督所說的這些話。我們藉着謙恭的態度，藉獲得了解的渴望，以及受教的心，表示我們誠心願意受到信仰的光照。這樣去祈禱，才是勝過了人的努力，而以信仰的態度期待聖神來填滿我們的願望。

參閱：Yves Ragun, S. J.: *Prier à l'heure qu'il est. Supplément à Vie*

Chrétiennne. Mai 1971 No. 137, pp. 9-10; 3. Intelligence et la foi.

倫理

有關墮胎的神學牧職研討

金象遠

最近兩三年來，在歐美及我國都有着關於「墮胎合法化」的激烈辯論。由神學、法律、社會學和醫學的各角度來討論墮胎的文章如雨後春筍般地出現（註一）。問題是迫切的，而且有着極嚴重的後果。在本文中，我們先要簡短地、掛一漏萬地敘述一些有關墮胎的神學討論，看一看哪一些真理是確定不變的，哪一些主張是可以辯論的；以後，在這理論的基礎上，我們研討幾個實際牧職問題。

一致不變的基本真理

由神學歷史的著作來看（註二），天主教在這方面的主張，從起始就有堅定的主張，而且兩千年來，基本上並沒有改變。教會訓導權威以及教父、神學家都說，墮胎是殺害無辜生命相反愛德的重大罪行。

聖經上並沒有明顯的斥責墮胎的訓示。聖保祿的書信（迦：五·20）及默示錄（九·21；廿一·8；廿二·15）中所說的 *pharmakeia* 可能是指用藥物墮胎之巫醫，但不能確定。可是整部聖經的精神：愛人如己、重視生命、保護嬰兒，以及聖言在聖母瑪利亞胎中成人，聖若翰在母胎中的喜躍等等，在在都有着不能容忍墮胎的態度和精神。（註三）

比新約幾部經書成書還早的十二宗徒訓誨錄（公元八十年左右）（二·2），以及公元一三八年左右的巴納博書信（十九·5）明白地斥責墮胎的罪行，且把它與殺害嬰兒並列。從那時起直到今天，教

會文獻一致不變地堅持這樣的看法。梵蒂岡第二屆大公會議更把墮胎與殺害嬰兒都看做是滔天罪惡。（教會在現代世界憲章，51節）神學家從古以來都把墮胎看做罪惡；在今天教會變動的時期，在這基本要點上，神學家的意見也有着一致性。（註四）

胎兒何時有人的生命？

亞里斯多德認為，懷孕之始，胎兒只有生長性的生命；而成爲有位格的人，爲人靈形成，則要等到胎兒身體大致完成的時候。這樣的主張不僅是基於當時淺陋的胚胎學，也是來自他的形質論（*hylomorphism*）。許多教父如聖奧斯定、聖熱羅尼莫，大神學家如聖多瑪斯、聖亞爾豐索、利高里都有同樣的主張。（註五）

今天因着胚胎學的進步，這樣的學說有了新的證據。稱爲接合子（*zygote*）的受精卵，在着床（*nidation*）前的兩週內，可成單細胞的孳生或多胎子，又可再合成一個胎兒。那麼，如果婦人妊娠之初，胎兒即爲人靈形成，孳生胎兒之兩個「人靈」的生出如何講解？而再合成（*recombination*）之現象更難以解釋了；另一個「人靈」到何處去了？此外，胚囊（*blastocyst*）着床成功的只有總數的四分之三。換句話說，着床前自然流產的佔懷孕的總數的四分之一。如果他們都已是有位格的人，那麼四分之一的胎兒不能成長。他們的永遠歸宿怎樣？天主能够允許這麼多的胎兒自然地「死」掉？

可是另一方面，生物化學的發現，尤其是對去氧核醣酸（DNA）作用的認識，我們知道一切遺傳因素皆在卵子受精後全部存在於接合子內；以後胎兒的生長增大，變成什麼樣的人都早已潛能地決定於妊娠之始。換言之，精卵一結合，已開始獨立發展演成後日的「你」、「我」，需要的只是外在營

養資源。誰又能說胚囊開始即有的生命不是人的生命呢？（註六）

總而言之，今天的科學知識還不能確定地說，妊娠之初胚胎究竟是人的生命不是。基於對人的生命極端重視，我們就不能冒教生的危險而施以人工流產，即使在懷孕初期也不可。梵蒂岡第二屆大公會議聲明：「由妊娠之初，生命即應受到極其謹慎的保護。」（教會在現代世界憲章51節）憲章起草人聲明，憲章如此措詞並不決定胎兒何時成爲有資格的人。（註七）

特殊困難的個案

天主教的神學家都同意墮胎是罪惡，在懷胎之初即應保護胎兒的生命。現在我們要進一步地探討，胎兒生命是不是絕對不可侵犯的？有沒有幾種特別嚴重的理由使得結束胎兒的生命成爲道德上許可的行爲？這一點，就不如前面講的基本真理那樣一致不變的了。

由十五世紀至十八世紀中期，倫理神學家注意到，具體個案中，除了胎兒生命外，還有別的價值；尤其是母親的生命，應該在倫理判斷時考慮到。爲救母親的生命是不是可以結束胎兒的生命呢？如果在不墮胎則母親及胎兒均死的情況中，是不是可以墮胎來救母親呢？歷史上，幾位著名的神學家主張在上述情形下可以墮胎。Tomas Sanchez, S. J. (1550—1610) 是其中最出名的一位。聖亞爾豐索認爲是可靠的意見。十九世紀末葉，羅馬神學家如 D. Anbale, Ballerini 等也有同樣的主張。聖職部一八八四、一八八九年兩個指示，斥責這樣的學說。庇護十一世的「聖潔婚姻」通諭的嚴厲的口吻，指明一切「直接墮胎」都是罪惡。然而就在通諭頒布後三個星期，意大利醫生 E. Pesabozzi 在羅馬觀察報發表的文章引起當時兩位大神學家 A. Gemelli 及 A. Vermeersch 激烈長久的爭辯。

討論究竟什麼是直接墮胎。教宗庇護十二世給了更清楚堅定的指示，對「直接」、「間接」的含義加以闡明（註八）。而今天，在有的情況中，神學家仍不能同意某種手術是不是直接墮胎（註九）。「直接」、「間接」的區別連受過特別訓練的神學家尚難以同意，又怎能使普通教友了解呢？

由此可引出一個牧職宣講的規律：「成長之律」，照聽者信仰及宗教知識的程度而給予適當的說明。否則只會引起人的拒絕與抨擊，說教會不通人情。而且只說「為教母親也不能墮胎」「雖然不墮胎母子均死，也不可以」，這不是全部真理。因為有的情況中（間接地）可以中斷胎兒生長過程而救護母親。此外，今天由於醫學的進步，上述的困難病例可說不存在了。所以更有理由在宣講及文章中避免討論這樣的問題。如果有人故意問這樣的刁難問題，也許最好的回答是：有的情況下是許可的，有的情況下是許可的。至於怎樣的情況是許可或不許可的，則不能在短短時間內可以講清，連專家有時也不敢確定。

墮胎的罪惡性質

由神學歷史中對墮胎的討論，我們可看出在宣道中應如何說明墮胎的罪惡性質而使入易於領悟。傳統中，常把墮胎與相反愛德列在一起。例如，最古老的文獻，十二宗徒訓誨錄中記載着：『第二條誡命（愛人如己）如下：……勿墮胎、勿殺嬰』（二·2）。巴納博書信：『愛慕隣者超過你的靈魂。不墮胎、不殺嬰』（一九·5）。

因此，與其由權利的觀念（天主對人生命的主權，……），毋寧由愛的動機來闡明有關墮胎的訓誡，更能使現代人接受，更能打動人心，尤其是打動考慮墮胎的母親的心。

天主是愛，因愛而創造世界，創造每一個新的人的生命，目的是使他經過短暫的試探而進入天主永遠的家。婚姻是兩心兩身的結合，新生命的產生是夫妻之愛與天主之愛合作的結晶。天倫之愛是類社會的基礎，而母愛更是我國傳統文化備受推崇的詩歌藝術主題。人間的溫暖仁義莫不起源於家庭之愛，母親之愛。墮胎殺害自己的胎兒豈不是摧毀人間最珍貴的價值：母愛？怎會不引起社會上種種犯罪行為的發生？

此外，現代人受實證主義的影響大：看得見的效果方是最有力的論據。所以，宣道者可以指出：如果主張為達到善目的（減少人口壓力）可以用惡手段（墮胎），那麼推廣這種態度（為達到目的可不擇手段），則是社會人類的道德破產。貪污、欺詐，遠至今天世界大國出賣盟友，毫無正義感等等，多少受這種只求利不求義的態度影響。

而且，倫理神學家指出，主張應使墮胎「合法化」的理由，同樣有力地可使「殺害嬰兒」，甚至使「消滅殘廢者、老年人」成爲「合法」的。事實上，極權主義國家就這樣做了。這不是重歸於野蠻主義嗎？

自由中國墮胎現況

臺灣墮胎的人數有多少？一般人對墮胎的態度是怎樣的？根據中央日報五十九年十一月十三日的報導（消息來源是省衛生處），每年有五萬多婦女實行墮胎（民國五十四年的半官方統計）。其中二十歲至四十歲的婦女，百分之十二點四墮了胎。再加上由密醫墮胎無法調查的墮胎婦女人數，可以說，在臺灣每年墮胎的數目佔每年新生的全人口的七分之一。事實上，大約只會更多，不會更少。

根據同一報導，婦女墮胎的主要原因是節育失敗。可見人工節育的宣傳已使人把生育子女看做只

是負擔累贅；有損於夫妻自身的快樂享受時，就可以打掉。這一點，在教會內推廣自然調節生育的工作人員，也該非常警惕。我們該極力強調子女常是天主愛的祝福，家庭快樂的淵源，是愛的對象。調節生育該出自不自私的動機。否則的話，自然調節生育還不是一樣地相反人性，給「墮胎合法化」鋪路！

這裡該提一句自由中國「墮胎合法化」的法律草案是怎樣的性質。中華日報民國五十九年十月四日登載內政部「優生保健法」草案。其中一條含義極廣泛的條文將使目前墮胎者在原則上也不受刑法制裁（事實上極少制裁）。這條文是「因懷孕或分娩可能危害身體或精神健康時」，得施行人工流產。（註十）

這草案的宣佈引起了同年十一月初在臺中舉行的「基督徒對於墮胎合法案的立場」互談會。會後發表嚴正聲明，反對這樣的法案。六十年初，政府召集了數次專家討論此事。更清楚明白地說出，這草案主要的目的是控制人口壓力。（有三個孩子即可施行人工流產）。去年六月，草案經修正後仍在核定中。（註十一）

今天在自由中國，節育已是國家的政策。而目前，樂普、藥丸的危險副作用的公開，使得許多婦女不願使用它們避孕。看來優生保健法的通過只是遲早的問題了。

牧職工作中的問題

在這樣的實在情況下，宣揚福音的教會人員屢次會遇到棘手的問題。現在讓我們分別幾種情形，略加以討論。淺薄的意見，希望前輩同道加以指正。

首先面對的困難是如何使人——教友在內——了解尊重教會對墮胎所有的訓誨。也就是現代人常說的「可信性」(credibility)的問題。時代、生活雜誌創辦人的寡婦露斯夫人(Claire B. Luce)指出，只有在教會人士盡了一切力量，努力設法消除墮胎的社會起因時，教會斥責墮胎的訓誨才能被人尊重而加以注意研究。這也是赫林神父 B. Harring 一再地發出的呼聲。(註十二)露斯夫人又說，今天反墮胎的種種論著，雖然不少的是有份量的學術著作，但所陳明的理由，極少以生育年齡的婦女所有的心性感情為論證重點。因此，根本不能打動婦女的心，不能使她們寧願忍受懷胎生育之痛苦麻煩，也不願犯這麼重大的罪惡，而且有勇氣抵抗親友家人以及社會的壓力。

這兩點建議出自著名的教友露斯夫人，確實是值得每位關切墮胎問題的人慎重考慮的。為打動婦女的心，可能最好的方法是激起她們本有的美麗偉大的母愛。該指出那胎兒完全是無罪的，是她的孩子，讓她想像嬰兒甜蜜的笑，純潔光明的眼睛……。大多數墮胎的婦女，一生都要懺悔痛心的。誠如一位墮過胎的母親所寫：『隨着陰霾、風雨和黑夜的來臨，我常陷於內疚，……奉勸你們不要墮胎，墮胎在生理上和心理上，都比生產要痛苦得多……』(註十三)當然，良心能够被麻醉、被壓抑。

此外，依據五十九年十一月十三日的中央日報所載，在臺灣墮胎不成功是生育婦女死亡的主因。各報紙雜誌上的贊成墮胎「合法化」的文章，不少的人是因為密醫墮胎太危險。這是我們與別人討論此事時不應忘記的事實。對那些值得同情的婦女我們要抱着極大的諒解憐憫，非常小心不給人一個「死了活該！」的印象。

積極的輔助行動

臺灣婦女墮胎的主要原因是節育失敗。因此可見人口壓力是構成人工流產的首要社會起因，也是引起「優生保健法」起草的第一動機。不管客觀事實究竟怎樣，臺灣輿論認為人口問題是嚴重的，需要有效的控制。教宗保祿六世在「人類生命」通諭中承認有的開發國家中人口問題的嚴重，而關心這些政府的擔憂。而且還說：『把一切推在天主上智身上也是極不公道的』（23節）。如果我們還主張，臺灣沒有人口問題，孩子越多越好，一切有天主安排……不僅會使國人完全輕視教會的任何言論，我想也很難說這是忠於教會訓導權的表現。

所以，如同赫林神父、露斯夫人建議的，為建立起教會訓誨的「可信性」，除了勸阻人不要墮胎外，更該加以積極的輔助行動，如社會工作的種種。而其中迫切的工作之一是自然調節生育的輔導。有關此事，近來在教友生活、善導週刊、鐸聲上都有熱切、誠懇的呼籲。因此這裡不再多講。只說一句話：自然調節生育的主要目標是使家庭美滿基督化，同時也解決了青年夫婦的嚴重問題。

除了為節育而墮胎的婦女外，別的一個使墮胎發生的慣常起因是男女（尤其是未婚的青年男女）性生活的放縱，這樣的事情越來越多，我想是每位作實際牧職工作的同道都知道的。還有極使人痛心的是女子被強姦而懷孕，憤恨之下，走上墮胎之路。

遇到了上兩種情形，使徒工作人員除了打動她們的心——有時應該去同她們的家長商談——勸阻不要人工流產外，最好替她們找一個僻靜的地方，等待孩子出生之後，把孩子送給慈善團體收養。可惜，在國內還沒聽到教會內有這樣僻靜地方，有慈善團體專門作這種愛德工作。附帶地提一句，使懷

孕的少女與強姦者或與那位使之懷孕的男人結婚，是下下策。倫理學家心理學家都認為這樣的婚姻注定要失敗的。

因着社會道德的敗壞，懲治污辱婦女的刑罰輕而又輕，近年來，強姦、輪姦的案件增加的數目實在使人吃驚（註十四）。對這樣可憐無助的女子，使徒工作人員該抱着極大的同情與體諒。該深深明白她們的心理情感的狀態。她們對懷孕的發生，絕對沒有絲毫同意。性官能的神聖意義是指向夫妻的結合與生育子女。新生命的產生需要二人的自由同意才是合乎天主愛的原因。赫林神父說：連動物交配的發生也常以雌性的「同意」為先決條件。人間的任何亂交，多少都有二人的一些同意。只有在強姦中，完全不顧婦女的意願。這不僅相反人性，實在可說也相反獸性。因此強姦是僅有人能做的極可痛恨的罪行。這樣我們也就了解被強姦的婦女會如何惱恨腹中的胎兒——根本不認為是自己的，自己也毫無義務養育他。（註十五）

婦女被強姦後，一定可以立刻洗淨陰道中的精液。但是不幸仍然懷孕了，就不可殺害胎兒。胎兒是無辜的，也是毫無自衛的能力的。我們該把十字架上無辜受苦而死的基督指給這位婦女，使她願意接受這被迫接受的母性責任，使胎兒在腹中自然長大，直至生出，交給他人照管。而她呢？因着這最深痛苦的磨鍊，一定會變得成熟更聖善。以後再開始新的生活，忘掉過去。該知道童貞的美麗主要來自內心，而不是身體的完整。

但是如果看出這位受震驚的婦女，不能接受上述的勸告，仍要人工流產，而且認為是不違反道德的——可能她理智方面知道墮胎是罪惡，但整個價值的認識 (evaluative cognition) 却看不出為何此時此地不可以墮胎。——這時，極其緊要的是，使徒工作人員不可打破她的善意，照對待有着不可

破的錯謬良心的人應有的態度而保持緘默，聽讓這婦女去墮胎。聖亞爾豐索說：『不論有關人的法律或天主的法律，聽告解人遇到了不可破的錯謬良心時，如果看出，指明某行爲是罪惡，爲告罪人更有害處，就應該讓告罪人保持他的主觀善意。』（註十六）

討論立法程序的注意點

最後，論到目前仍在核定程序的「優生保健法」，牧職工作上能有什麼問題嗎？我想這不是普通使徒工作人員所能對付的困難。因此不在本文討論之內。但是因爲事情非常嚴重，說一些芻蕘之見供教會首長參攷，想神學論集的主編不會認爲是離題太遠吧？筆者認爲：

第一：應及早成立專門研究此事的委員會，注意歐美各國墮胎合法化的立法程序及教會的態度，決定我們應採取的行動步驟。

第二：對教會中有關此事的公開言論加以明確的指示與領導。至少各教會報誌電臺的負責人應與此委員會保持密切的聯繫。有的人無的放矢，誇大其詞，甚至譏諷笑罵。這樣的言論只會使人生反感，把教會看成不通人情，不知道事實眞況的老頑固，因而完全漠視教會的言論。就如同筆者前年在臺中基督徒有關此事的座談會聽到的外人的評語：「你們天主教過去拼命反對節育；現在看着要使『墮胎合法化』了，就主張可以節育，又拚命反對墮胎。過幾年你們也許又主張可以墮胎了吧？」

其實，我們教會從來不反對節育本身，而現在也沒有贊成一切節育的方法。教會的立場沒有改變，只是那言論上喜歡放大炮的人給「那樣的引良行」，

x

x

x

也許筆者可以月去省內話來結束本文：「凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做。」(瑪：廿五·45) 我想那些可愛又可憐，毫無自衛能力而胎兒可謂是去省內最小的兄弟中的一群吧。

附 註

(一) 主要參考書目·卷四

- Theological Studies* 31 (1970) March, Special number on Abortion.
Etudes, novembre 1970, Un dossier sur l'avortement.
John T. Noonan, Jr., (ed.), *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*
(Harvard University Press 1970)
- Daniel Callahan, *Abortion: Law, Choice and Morality* (London: MacMillan 1970)
- ① 參閱 John T. Noonan, Jr., *An Almost Absolute Value in History*, *op. cit.*, 1-59.
- ② Daniel Callahan, *Historical Summary*, in his book, 410-416.
- ③ 參閱 Joseph T. Manzan, *The Wonder of Myself: Ethical-Theological Aspects of Direct Abortion*, *Theological Studies* 31 (1970) 125-148.
- ④ Bernard Häring, *A Theological Evaluation*, in Noonan's book, 123-124.
- ⑤ Joseph F. Donceel, *Immediate Animation and Delayed Homination*, *7th. St.*, 1970, 76-105.
H. M. Hering, *De tempore animationis fetus humani*, *Angelicum* 28 (1951) 18-29. 見現代神學雜誌。
- ⑥ 位神學家主張此說。如 Card. Mercier. A. D. Serullanges, P. Pümmner, A. Vermeersch 等。
- ⑦ Paul Ramsey, *Reference Points in Deciding about Abortion*, in Noonan's book, 60-190.
- ⑧ Vat. II, *Schema De Eucharistia in mundo huius temporis. Expositio moderatorum*, II (1965) 35.

- (V) 致公教產科醫生講詞：「任何人，任何人間權力，任何科學、醫藥、優生、社會、經濟倫理的需要，都不可能提出有效的法理基礎，來許可人故意地直接殺害無辜，不拘以之作爲直接目的，或作爲達成目的的手段，即使這目的並非是不許可的。」一九五一年十月二日。見韓山城編譯，近代教宗文獻，論婚姻與家庭（臺北、民五十三年）一六一頁。參閱庇護十二世致家庭陣線講詞。一九五一年十一月二十七日，同書，一八七頁。
- (S) B. Haring, *art. cit.*, 136. 赫林神父認爲墮胎的倫理意義是剝奪胎兒生存之權利。因此在不墮胎母子均死的情況中，就可結束胎兒生命，來救母親。這不是倫理意義的墮胎，因爲胎兒已無生存之可能。同書，一三七—一三八頁。
- (H) 參閱，金象遜「墮胎合法化」問題的焦點，基督教論壇，民國五十九年十一月十五日。
- (中) 中央日報，民國六十年六月一日。
- (四) B. Haring, *art. cit.*, 135, 144, *Shalom*: *Peace—The Sacrament of Reconciliation* (New York: Farrar 1967) 182. Clare B. Luce, in *National Review*, Jan. 12, 1971. Cf. *America* Jan. 23, 1971. P. 62.
- (三) 睡仙、罪與罰，見牆裡牆外一（中國時報社民五十六年四版）二六五。
- (二) 聯合報，民六十年、十二月七日，薇薇夫人專欄。
- (一) B. Haring, *Shalom*, 180-182.
- (S) *Theologia Moralis*, bk. VI, tr. IV, n. 610, ed. Gaude (1905), vol. III, p. 634.

基督之律，卷二：

特殊性倫理神學上編， B. Häring 著
與天主及與人的共同生活 胡功澤譯

序言及聖經基礎

耶穌基督帶來了天國的喜訊，完成救贖人類的計劃。祂宣講的重點是一份令人喜悅而迫切的邀請：「你們悔改，信從福音吧！」（谷一，15）。聖神降臨節那天，宗徒伯多祿對群眾宣講救贖福音的時候，也同樣強調：「你們所釘死的耶穌，天主却把他從死亡的痛苦中解救出來，復活了。他已將這位耶穌立為主、立為默西亞」（宗二，24-36）。群眾問：「諸位兄弟們，那麼我們該做什麼呢？」伯多祿說：「你們悔改吧！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，以便赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二，38）。

基督倫理的基本問題總是：「我們該怎樣報答天父的無限愛情？這就是他藉着降生成人的天主聖言——耶穌基督，不但告訴過我們，而且不斷提醒我們的愛情」。對於這個問題，主耶穌和伯多祿都沒有列舉出我們應盡的義務和應修的美德。基督徒最根本的生活態度該是：坦然接受福音，滿懷信德地把生命交給主耶穌；因為耶穌基督本身就是天主的言語，天父在他身上並因他才把聖神當作禮物，當作他親自愛我們的保證而賜給了我們。

在我們普通倫理（第一冊）一書中，即根據以上完全以個人為本位的看法，認為基督徒生活中的一切，都應以內心的悔改為依歸，同時這個悔改也就是使周圍環境發生變化的酵母。基督徒的悔

改——如我們所見——不僅是一種道義上的責任，或一種美德，更是親身對耶穌基督的徹底皈依，個人與基督的相會，正如我們在聖事中所確信的一樣；它使我們充滿着新的精神，負起生命的使命：「我該怎樣報謝上主賜給我的一切恩佑？」（詠一五，12）。

宗徒大事錄第二章42—47節，敘述第一批信友們，經悔改與信仰耶穌基督後所結的果實：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。……凡信了的人，常聚在一處。每天成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅。懷着歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民衆的愛戴」。

這段栩栩如生的描寫，可以作為發展特別倫理的藍圖，也可以看出這第二本書的結構。本書即依照上段描述中的兩個大方向分為兩部分：

一、與天主同在的生活。

二、兄弟式的團體生活。

與上主同在（信、望、愛和尊敬天主），並非表示把人從人的團體中拉出來，只要他孤獨地個人與天主相會。其實該這麼說：脫離了毫無實質的群衆的人，正在與天主共同的生活中心，體驗了感恩與家庭的幸福。兄弟式的團體生活奠基於：對福音有共同的信仰；熱愛一個父親與一個主子耶穌基督；在聖神及同一的期望之下，團結一致；並同聲讚頌三位一體的天主。這些根本的生活態度，很清楚地表現在剛剛引用的宗徒大事錄的經文中。在合乎科學精神的倫理神學裡，這種基督徒生活的根本態度，應佔有特別重要的位置。換句話說，愛的奧秘即最大的愛的誠命，是基督徒人格的基礎，同時亦是基督大家庭的精神。天主親自對我們的呼喚，以及我們親身對這呼喚的同意，建立起與天主同在的關係及人間兄弟式的團體。人類彼此之間，以及對世界真正應負的責任，均起源於對上主救贖呼聲

的回答，並始終以此回答爲歸宿。

聖經的基本和音

在舊約裡常見到一些很典型的話，例如：「上主這麼說」、「天主的諭旨」、「天主說」等等。這些話是個示例，也是朕兆，預告天父的聖言將親自降生成人。在新約福音裡，最令人喜悅的正是：真理之言，藉着人形在我們當中出現。天父即藉着他鍾愛的兒子，採取人的形態，把祂那永遠拯救苦難的愛語告訴了我們。而天父亦在基督的祭獻犧牲中，從人類獲得了圓滿而喜歡的答覆。基督從死者中復活，天父授與祂右位的寶座，都是爲了讓我們相信，基督忠實地完成了祂的任務；祂是天父對我們所發的愛語，同時也代表人類向父親作了孝愛欽崇的答覆（參看若十五，10）。

基督徒的倫理、從根本起就是信仰，並且是會談對話式的^①，換句話說，天主向人發出救恩的話，人對這話的回答，就是基督徒倫理的開始；所以，全部倫理神學上的思考，都要從天主的聖言出發。天主向我們講什麼話？這話要求我們怎樣回答？這裡只能將解決特別問題的要點，以及聖經裡所要求的大方向指示出來。舊約的一警可令我們更清楚的了解，這段愛與欽崇的對話，如何地在新約中實現了。

一、舊約中天主的聖言與人類的回答

天主給以色列民族的啓示，可從兩個同等重要並密切相關的方面看出：一、是解救以民計劃的啓

^① 參看第一冊、第一章第二節。

示。這是一個創造以民歷史的盟約，此盟約即為以民歷史主流的中心思想。二、是天主的自我啓示。或者按閃族的說法，是祂聖名的啓示^②。天主對人類說話，就是爲了要把這兩件事——救恩奧秘與他自己天主性的奧秘——同啓示給人；說得恰當點，是爲了讓人類愈來愈明白這兩者間的一致關係。對於這項雙重秘密的啓示，以民應該常常感恩與報答。

(一) 天主的自我啓示

天主把他驚人的奧秘 (*das mysterium tremendum*) 按部就班地啓示人們。這個啓示在聖經裡可分爲三個閃族的基本概念：天主的聖名 (*Schem*)、神聖性 (*kadosh*) 與光榮性 (*kabod*)。以民應當比所有的民族更體驗得到上主是多麼地不易明瞭與卓絕，而人類又該如何地絕對獻身於欽崇上主。

關於這方面，我們將在敬主美德一章中，有更詳細的解釋。這裡只想提出對整個倫理神學有決定性的基本方向。

1. 天主聖名是無可言喻的偉大與驚奇。人類本身並沒有權利知道天主聖名。當雅各伯請求上主：「請你告訴我你的名字！」天主說：「爲什麼你要問我的名字？」(創三一，30；參看民十三，18)。在一個歷史上偉大的時刻，天主想以令人驚奇的方式替祂的民族有所作爲，這時就把自己的名字告訴了梅瑟：「雅威」，「我是自有者」(出三，14)。這個名字的宣佈，無疑地正式斷言了上主的崇高與超越；也正因爲天主是萬物之首，所以他能用絕對的統治與幫助來對以民證實，他是這樣的一位：「祂要恩待的，就恩待」(出三三，19)。天主聖名是極尊嚴的：「你不可妄呼上主、你

② L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris 1951. Seite 28.

天主的名，因為凡妄呼祂名的人，上主決不讓他們免受懲罰」(出二十，7)。

2. 天主是絕對神聖，完全特殊的 (Adorsus)。祂總以動人心魄的姿態出現 (mysterium tremendum)。罪人在神聖的天主面前站立不住 (列上六，20)。除非天主恩賜奇跡，否則，凡看見上主的人都不能再活 (創三二，31)；出三三，20；民十三22；依六3—6)。只有天主用神聖祭壇之火，親自將我們的膺（我們的思想、心靈與整個生命）潔淨之後，我們才能了解並傳播天主的聖言（依六，6）。

3. 人不能親眼看見天主，這位不能接近的聖者；但是，天主却讓人見他那深藏榮耀的反射。天主曾在密雲與光亮的火柱中顯示祂的榮耀（出十三，21）。密雲與火柱，對選民來說，是恩寵的象徵，對他的敵人來說，却是毀滅的記號（出十四，19—25）。「上主的榮耀在以色列子民眼前，好像出現在山頂上的烈火」（出二四，17）。當天主榮耀經過的時候，梅瑟看到他的背後（出三三，23；三四，6），榮耀的餘光留在梅瑟臉上，非常強烈，連「亞郎和以民都害怕接近他」（出三四，30）。撒羅滿祝聖上主的聖殿時，「上主的榮耀充滿着殿宇。撒羅滿便說：『上主曾決定住在幽暗中』」（列上八，11）。先知厄則克耳曾見到上主的光榮如何離開聖殿，並從城中升起，又停在城東的山上（則十，18—23）；十一，22—23）。天主將榮耀顯示給充軍的以民，只爲了要他們尊敬他。他將在自己決定的時刻，重新蒞臨耶路撒冷聖殿，以及他願意蒞臨的任何地方，顯示他的榮耀（則四三，1）。

天主自我啓示的意義，並不祇是敘述天主的偉大。它把隱藏的奧秘生動地顯示出來；而這個奧秘的顯示，使以民充滿神聖的敬畏，並完全屈服。上主曾頒佈以下的規誡：「你要敬畏上主你的天主，只事奉他！不可追隨別的神；因為在你們中間的上主你的天主，是忌邪的天主」（申六14—16；參看：瑪四10）。西及約書的第一塊約板與舊約中所有祭祀規則，都得以天主的自我啓示作爲背景。

我們生命首要的基礎，是藉着天主自我啓示的光照，尊敬崇拜上主：「爲了我你們該成爲一個司祭的國家，一個聖潔的民族」（出十九，6）。

(一) 救恩奧秘的啓示

a. 上主的言與行

救恩奧秘的啓示，是隨着天主的自我啓示平行發展的。上主把祂滿懷慈悲的愛意啓示給以民。以民的得救與否，全看他們是否感恩地同意天主的救恩計劃。

1. 在一個自原祖父母犯罪後，充滿着不幸、苦難與仇恨的世界裡，上主爲自己選了一個民族，作爲教會的典範。天主在謙讓忍耐之下，先將祂的救恩教育，附合以民那種濃厚塵世色彩的想法。祂一再以救星的身份出現，拯救以民脫離世俗的災難：領以民出埃及，不再當奴隸，過紅海，到達流蜜的地方。祂這些作爲，只是預告着一個更令人喜悅的解救；和更大的許諾。

2. 所有惡事中最壞的莫過於得罪天主。也就是從這個罪惡之中，上主要把祂的民族解救出來。祂解救罪惡的工程，即以對以民頒布法律爲開端。關於這些法律，保祿曾有一次說過：「愛近人就是法律的滿全」（羅十三，10）。梅瑟法律的第二塊約版規定，人際關係要充滿愛的精神。西乃約書在表面上雖是消極的禁令，但內容及其決定性的大前提，却完全是積極的，它寫的是：凡因認識上主愛的盟約而合一的人們，彼此交往的規範。在法律及先知們中，愛比權勢重要的觀念，也愈來愈明顯；就是用這個愛，上主要把我們從罪惡中解救出來。

3. 不久，出現了有關天主青衫的更大許諾：默西亞神國，普世之人白刃。當然，這個許諾將會被國家的概念縮減了它真正的意義——死亡將再也不能統治人類。「其實天主造了人，原是不死不

滅的，使他成爲自己本性的肖像」(智二，23)。上主將用獨特的方法，交完成祂原定就定好的計劃：「他忠實的奴僕將受苦又被高舉；當他犧牲了自己的性命，作了贖過祭時，他要看見他的後代延年益壽。上主的旨意也藉他的手得以實現。我正義的奴僕要使多人成義，因爲他承擔了他們的罪過」(依五三，10)。

b. 以民的答覆

凡善良正直的以民，都靠着信德接受了上主救恩的啓示(希十一1)。信德在一方面是接受，在另一面也是回答，毫無保留地把自己交託在上主的慈愛中。

1. 以民靠着信仰的力量，放心地隨着上主救恩的步伐前進；並且傳授：不該把命運操縱在自己的手裡。「他們藉着信德征服列國，得到恩許，堵住獅子的口，熄滅烈火的威力，轉弱爲強，成爲戰爭中的英雄」(希十一，33)。簡言之，靠着信德，他們肉體上的災難得以解除。

2. 藉着信德，「他們執行了正義」(希十一，33)。如達味所說，他們「遵守了誠命，全心隨從了上主，並只行祂視爲正義的事」(列上十四，8)。堅定的信仰就是戰勝罪惡的開始。

3. 信德提醒「他們渴念一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉」(希十一，16)。他們中有許多人「讓自己受酷刑拷打，不願接受釋放，爲了一個更大的希望，獲得復活」(希十一，35)。

舊約中正直守法的人，都藉着與天主教恩計劃啓示相符合的信德，把天主的旨意立作自己的志向，信賴天主的恩許，並且完全同意天主啓示的關於人生及倫常的道德理想。

在啓示的光照中，我們又認識了生命的次要基礎：道德生活的狹義解釋，就是信從天主的規律。

祂是創造者，也是解救者。祂在盟約中宣布了救恩計劃與許諾。即使在起初有再大的缺陷，也總有一天，默西亞的和平會帶着一切進入圓滿的境界：「正義在上主面前行走，和平將隨着他的脚步」（詠八五，14）。

(三) 上主自我啓示與救恩計劃的一致性

舊約裡的宗教生活與道德生活並非彼此無關。正如我們所見，在以色列，道德的要求是宗教生活的延續。這種一致的關係，值得我們更進一步去探究。天主爲了解救我們，才親自安排了自我啓示，即祂的聖名、神聖性與光榮性的啓示。

1. 雖然上主在啓示祂的聖名時，曾強調祂的崇高，但綜合觀之，另一個意思却更明顯：祂將聖名啓示給我們，原來要我們知道，他就是救恩史進行的負責人。這一點可從下面的事實證明：以民可以而且應該向天主的聖名呼求。「上主對梅瑟說：你要這樣對以色列子民說：雅威，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主與雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字，直到永遠；這是我名號，直到萬世」（出三，15）。雅威的名之所以出現在以民面前，並不是關於這位「自有者」的一種（合理）推想，而是對上主偉大作為的記念，這位上主總是站在以民身旁，願意幫助他們。「雅威，你的天主，祂領你離開埃及」（出二十，2；助十一，45；申五，6與其他多處）。如此——出於上主的謙卑——祂崇高而超越的聖名，變成了我們救恩的主要旋律。上主將聖名啓示給以色列，除了愛之外，沒有別的理由：「以色列是我的長子」（出四，22）。「當以色列尚在童年時，我就愛了他，並從埃及召回了他」（歐十一，1）。

2. 依撒意亞先知書中，字裡行間充滿着當他受召時，「色辣芬」高呼三聲「聖」的深刻印象。上主無疑地是「以色列的聖者」。但是這個崇高奧秘（mysterium tremendum）的名號，同時就包含了吸引我們的救恩奧秘（mysterium fascinansum）。「你的救主是以色列的聖者」（哀四一，14）。「因你的名呼喚我印達王，和許多名是『萬軍的天主』，

你的救主是以色列的聖者，祂將尋為「全七十餘年」(三三)。「全七十餘年」，啓示了祂的聖性，並藉祂成聖了一個民族，讓人欽崇祂，也為了解救我們。「我是你們的上主，你們該是聖的，因為我是聖的」(肋十一，44)。

上主祝聖了這個卑賤的民族，是出於他慷慨的愛：「你是屬於上主你天主的聖民，祂由地面上所有的民族中，揀選了你作他自己特屬的人民。上主揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族強，而是由於上主對你們的愛」(申七，6)。

3. 上主光榮的啓示是令人驚喜的。上主帶着自己的榮耀住在以民當中，為了庇佑並傾聽他們，並且最後讓他們見到祂全部的榮耀(依六六，11)。在舊約內不是常常讓人有個印象，好像上主的榮耀總是配合着救恩計劃嗎？上主正是藉着救恩工程來顯揚自己。正因此，他要人明白，惟獨尊敬崇拜上主，人類才得解救。對於上主賞賜我們的解救，我們只能這樣去完成它：認識並熱愛天主的聖名，崇拜至聖者，並將全部生活從事頌揚上主，作為對天主賜我們見祂榮耀的報答。

所有舊約內上主的自我啓示，都願意教我們一個喜悅的知識：天主是愛。祂的莊嚴就是充滿着慈愛的莊嚴。祂顯揚自己的方法，是用愛的力量將我們吸引到祂身旁。由此我們可以預料，未來圓滿的愛的盟約，將是一個關於天主神聖性的更大啓示。我們神聖的敬畏將不會減少，但一定會更純淨(希十二，18-29)。

面對着上主自我啓示與救恩計劃的美妙配合，只有孝愛欽崇的愛，才是人們最適當的答覆。這個愛，是人類整個宗教與倫理生活的精髓。上主以愛對待人，他對人們期待的第一件事，就是滿懷愛的欽崇。這個欽崇，必須要在所有的道德生活中，以樂意遵守上主的誠命證實出來，對此，C. Spica曾這麼寫道：

「敬主與虔誠的德行，與愛(Dei amor)之間有密切的關係，是非常明顯的。愛主之情須從頌揚與工作中表現出來；愛主之情教我們崇拜上主，服侍上主，把自己交給上主，並將上主的旨意作為日常生活及所有德行的原動力。」

以民的愛上主 (agapan)，是一個崇拜敬仰的愛，對上主超然崇高的讚頌，而且是終身服務上主的奉獻。還有，對申命記六 4—7 那段衆所周知的話：「以色列、你聽：雅威是我們的天主，只有他是天主！你當全心、全靈、全力、愛上主你的天主。我今天吩咐你的這些話，你應牢記在心，並傳給你的子女。不論你住在家裡，或在路上行走，或臥或立，常應講論這些話」。他這樣解釋：「依這段話的意思，敬愛上主是最重要的事；人不想其他的事，只需談論敬愛上主。它是我們一生中惟一的任務，它之所以如此重要，因為愛包括了信仰，敬主與道德」③。

因為上主對祂子民的愛，是至聖上主賜下來的愛，是上主榮耀的顯示，所以人類的回答，應該從根本起就是完全崇拜敬仰的愛。而真正的愛及崇拜，要用遵守上主誠命與勉力修身來證實。「以色列！現今上主你的天主向你要求什麼？只要求你敬畏上主——敬畏上主即是對祂光榮奧秘的報恩——履行祂的一切道路，愛祂，全心全靈事奉上主你的天主，遵守我今天吩咐你的誠命，好使你能獲得幸福。……你應愛上主，天天遵守祂的訓令、法律和規則」(申 12—11)。

對上主賜下的愛，以民並沒有一直坦然接受，也沒有完全相信，更沒有把自己無條件地交給上主。因此，他們也沒有全部公正地對待基督。以民並沒有完全達到出自信仰的正義。「以色列人追求使人成義的法律，却没有得到這種法律，這是爲什麼呢？是因為他們不憑信仰，只憑外在的行爲追求」(羅 9, 31)。以民需要在心版上銘刻一條新法律，需要一個新精神與一個嶄新的心靈(耶 31, 33；則 36, 26)。雖然依照上主的旨意，在舊約內的救恩安排實在是正義又神聖的(羅 7, 12)——這個救恩計劃乃出於上主慷慨的賞賜，爲喚醒我們對祂的愛——但是，舊約畢竟只是一個預言的時期，它預言着一個藉着基督對永生之言的完滿啓示。

③ C. SPOUG P. *Asile Penitenciers a vie etude new evangelique*, Paris 1965, p. 94f. 比較 104 頁：「由上可知，有一個在整個教會史上，還未曾了解的愛的倫理：道德生活是愛天主的發展結果」。

近二三十年來從事牧靈工作的人及神學家開始注意宣道問題，時至今日宣道問題已引起了普遍的注意：或召開會議，或撰寫文章，或著書立論，或出版雜誌（註二），都在討論有關宣道的問題。人們近來重新發現了宣道的性質，價值及其在教友生活上的作用。讀者可能要問：為什麼人們近來又注意宣道問題？什麼因素促成了宣道神學的產生？促成宣道神學的因素很多，今日宣道的危機，歐洲基督信仰的沒落、聖經、教父、禮儀運動、互通哲學的興起、有關宣道神學的爭論，都影響了今天對宣道的注意以及對宣道神學的反省。現在讓我逐條向讀者簡單地加以介紹。

(一) 宣道的危機

首先讓我們看看宣道的危機怎樣促成宣道神學的產生。許多人曾著書寫文章討論今日宣道的危機（註三）。人們對於宣道的評論如下：太抽象、不實際、太片段、言行不符、太倫理化，與現代人的生活脫節，故對於人沒有影響。宣道者用的言語是過時的，無血氣、無生命，故此使人聽了以後，無動於衷，不像去厄瑪烏的二門徒一樣，內心火熱。宣道者不提與生活有關的切身問題。教友視聽道為一件應該忍受的事實，因為這是禮儀的一部份，是為過慶日、為領聖體，為結婚應該付出的代價。許多教友設法參加沒有講道的彌撒，或講道最短的彌撒。

現在的講道引不起人們的興趣，引不起人們的反應。許多神父因而不注重講道了。甚至有人認為

用宣道傳播福音的時代已經過去了，應當用更適合現代人的方法傳播福音，譬如：報紙、廣播、電視等大眾傳播工具。杜樂耶 (P. Duploye) 神父稱現在的講道爲「悲慘之事」(a misery) (註四)。羅馬觀察報也承認了這一個事實 (註五)。

講道方面衰微的現象不但在天主教中存在着，在基督教 (註六) 和東正教中 (註七) 也同樣不景氣。今日講道的危機來自什麼原因？這裡我們不多討論 (註八)。可是由於宣道的危機而產生了一個效果，即強迫神學家和宣道者研究宣道究竟是什麼？宣道時會發生什麼事情？宣道的內容應該是什麼？宣道的目標是什麼？它有哪些幅度？爲解答這些問題，人們便對天主的聖言，做了些神學反省，如此宣道的危機也就助長了今日「宣道神學」的產生。

(二) 歐洲基督信仰的沒落

不只是宣道上的困難引起了神學家和傳教工作者對宣道的注意，還有其他的事也助長了人們發現宣道的重要性及其性質。其中主要的便是歐洲基督信仰的沒落。由於這種沒落，產生了一種教外主義。直到幾十年以前，一提傳教區和傳教士，人們立刻便會想到歐洲以外的地區和到那裡去的教士。但是在不知不覺中，公教化的歐洲也出現了一種教外化，不只是實際生活上的教外化，即一個人在理論上是教友，但其生活不符合福音精神；而且是思想上的教外化，換句話說，有許多人已不信教了。從事牧靈工作者認識了這個現象，使對傳教工作重新做了一個估價，遂產生了所謂的傳教運動。目前教會正如如火如荼地推行着。

這個專教運動 (在歐洲太二) 是征服教外化的若果即一個不交了法：這運動首先在法國產生 (八)

Godin) 和達尼爾 (Daniel) 二位神父所寫的一本書而引起。書名是「法國——傳教區乎？」(註九)。該書揭開了到那時人們尚未深刻明白的局面，也促使人們尋求解決的方法。這樣便給人產生了一個印象(以後成了信念)：公教化的歐洲也有其傳教區。幾世紀以來，這是第一次公教國家和傳教區的分別失掉了意義。

對這個使人不安的情況的分析，直接地引人想到在宣道的工作上，耶穌所立的使人產生信仰並加強教友生活的方法(瑪二八，18—20)。既然是宣道使歐洲成了公教國家，那末歐洲基督信仰的沒落也就使人想到：這是由於宣道的不足而造成的一個局面。

杜邦蘆 (Dupanloup) 主教幽默地說(一八三〇年語)：「每主日在全法國的教堂中有三萬次的講道，而法國還有信德！」這位主教只是爲了評論當時的情況幽默了一下，沒想到當時在法國這個潛伏期的疾病(他處亦然)被這位主教的話很正確地診斷了出來。

布拉爾 (Boillard) 的研究也給我們指明：宣道的缺點，或缺乏宣道是法國鄉間教外化的最大原因。他所著的法國鄉間傳教問題一書有句話說：「過去，我們宗徒事業的重大缺失便是缺乏傳播福音」(註十)。

這個宣講福音的缺乏，有時是不堪設想的。在法國曾有一位司鐸管理一個堂區二十或二十五年之久，從未講過一次道理。這種情況很少見，但確已存在。那時的宗教教育也極不完美，只叫人背誦要理問答，也不解釋。講道並非宣講天主啓示的大主題，而是講些自然宗教的思想、倫理問題，冗長乏味。這爲工業革命以後的人沒有意思。

高丹和達尼爾二人在其書中便注意到了這些事情(註十一)。

布拉爾之社會調查顯示：那裡有好的宣道，那裡便保持着真正的宗教生活，而沒有沾染教外化。布氏曾自問說：爲什麼有些教區保持着虔誠的信仰，而別的教區，就社會情況經濟情況來說完全相同，而教外化了呢？他認爲關鍵在乎講道（註十二）。

既然宣道的不足是教外化的最深的原因，那末使教外化了的人再有信德，沒有比宣講福音更有力了。

但是這個一面能產生信仰，一面（由於它的不足）又能削弱信仰的宣道到底有何意義？司鐸所宣佈的天主的聖言又是什麼？對於這些問題只有在神學中才能找到解答。

這樣，歐洲基督信仰的沒落引起了傳教運動，而在傳教運動中人特別注意到宣道的神學問題。

(三) 聖經、教父、禮儀運動

聖經、教父、禮儀三種運動，給予今日神修生活一些特點。這三種運動也附帶地促成了今天人們對宣道的注意。

聖經和宣道是分不開的，不但因爲聖經供給宣道題材，而且聖經（特別新約）是宣道的典型。

福音和書信就是宗徒們的要理講授。新約照詮釋者說，不是別的，就是原始中心思想的發展。這中心思想屬於所有的宗徒（註三）。

聖經研究也使人發現宣道的各種形式。在初興的教會中，有了三種宣道的方法，即向教外人宣道，爲使他們歸化；向望教者宣道，爲準備他們接受洗禮；向信友宣道，爲加深他們的信德；並且前者是後二者的準繩（註十四）。

在宗徒大事錄和聖保羅的書信中，我們可以看到一些不曾有過的新義。這些新義，在聖保羅的書信中，是一個很重要的發現，對於今日的宣道甚有影響。

關於教父的研究，對於今日的宣道神學也有了貢獻。

教父們不但是人靈的偉大牧者和宣道家，而且也留下了宣佈福音，講解要理和主日宣道的實例（註十五）。這樣我們能夠見到他們在傳播福音工作中所有的原則。他們得到了思想與宗教生活之間的統一，因而使他們的教友在信仰生活上感到幸福。現在的要理學由於研究教父才能有今天的成就。

禮儀運動始自聖比約十世，今日則推廣於全世界。這個運動使人發現：禮儀和宣道之間有密切的關係。宣道是宣佈救恩奧跡，而禮儀便是重演這些奧跡。禮儀不能脫離宣道而獨立，因為禮儀離不開信仰，而信仰由宣道而來（羅十，17）。故此，研究禮儀時，也就引起了有關宣道的各種問題，特別是禮儀中的宣道。

實際上，禮儀學者寫了許多文章，討論天主的聖言，以及天主聖言在禮儀中的地位（註十六）。

禮儀運動令人不只注意禮儀中之講道在信仰過程中及教友生活中的任務，同時也注意到各種不同形式的宣道。

這樣，聖經、教父、禮儀三種運動促使宣道問題成爲今日神學研究的中心問題之一。

四 大公主義

大公主義是今天神學家最注意的問題之一。大公主義也影響了宣道神學的發展。很久以來，天主以顯基督教神學家們大開辯論，一方否認某些道理，對方偏要注意它。這樣，由於基督教否認了聖

事，天主教神學家就要保護聖事，很詳盡地講解聖事。關於宣道就不這樣了。基督教不反對宣道（反而特別注重宣道）天主教神學家對宣道問題就不再去反省，浪費時間和精力了。

基督教神學家巴爾特（Karl Barth）爲了天主教這一個漏洞，責備天主教神學家說：「關於宣道，天主教的神學家保持着完全的靜默。他們講論了聖寵或教會以後，便立刻討論神品聖事的神學意義，無窮盡地討論教會的訓導權，就好像宣道根本不存在一樣。其實宣道是聖寵的不可或缺的方法。他們在宣道上感興趣的是些法律上的問題，譬如：誰是講道的正權人，在講道上「正式受差遣」（*missio canonica*）的重要性等。天主教的神學及教會的指示，在他們認爲重要的事上言詞很清楚。但到了講道問題上，言詞則極含混……宣講按着天主教的觀念，決不是鐸品的重要因素。在這個意義之下，它和聖事完全不同」（註十七）。

巴爾特之責備並不完全正確。我們若仔細研究一下，便會知道天主教的大神學家如聖文都拉，聖多瑪斯都認爲宣道神學是極重要的。脫利騰大公會議之後，與基督教爭論的階段中也有把宣道作爲研究對象的神學家，譬如蘇阿來茲（Suarez, S. J. 1548—1617）便是其中之一。在此我順便一提，我們不可忘記天主教的宣道者對宣道神學的注意。他們常意識到：宣道是他們的第一要務，也深信天主的聖言有特別效力。

但是不可否認的，宣道問題在神學的研究上不像在聖事方面的多而深刻。大公主義運動彌補了這個缺陷。當天主教和基督教研究他們的立場，尋求一些相同點時，宣道問題便應運而生，成爲大家喜歡談論的問題。

事實是這樣的：有關宣道神學最重要的書籍是由那些在大公主義運動中積極的神學家所撰寫，醫

如：施利爾 (Schlier) 寫了一本雖短但很有價值的有關宣道的聖經研究 (註十八)。司麥洛特 (O. Semmelroth) 是德國神學家之一，他經常和基督教有聯絡，在其著作中，屢次提到了宣道問題 (註十九)。

五 互通哲學 (The Philosophy of Communication)

近來有一個學科也影響了宣道神學，便是互通哲學。

這一學科是由一些歐洲哲學家研究而成的 (註二十)，其目的是研究人與人之間相遇的奧秘。宣道也是一種思想上的溝通，天主藉人間語言和人相遇。研究人與人相遇時所發生的事情，也幫助我們明瞭人與天主相遇時會發生什麼事情。(註二十一)

「作證」哲學 (The Philosophy of Testimony) 在宣道問題上有其重要性。耶穌派遣宗徒到世界各地去為祂作證 (宗一，八)。宣道是宣佈一個信息，這個信息要藉作證才能傳給別人 (註二十二)。這信息包括一些價值，這些價值將影響人的生活。這樣，價值哲學 (The Philosophy of Values) 也協助我們明瞭宣道的意義 (註二十三)。

六 宣道神學 (Kerygmatic Theology) 的爭論 (註二十四)

宣道的問題是從不同的方面，和不同的需要而產生的。在許多原因中主要的是宣道的危機。至少在時間方面它是最先的。

實際上也是宣道的危機及解決危機的努力，促使雅格曼 (J. Jungmann) 寫了一本名著，討論這

個問題（註二十五），此書問世，便引起了宣道神學（Kerygmatic theology）的爭論，人們對這個問題寫了很多書籍和文章，最後雍格曼又寫了一篇篇文章，因着這文章爭論告一段落（註二十六）。

筆者不願在此詳述討論，只加以簡述，好使大家看出這場爭論怎樣影響了現代神學的方向和宣道神學的產生。

雍格曼是奧國人，曾在提羅爾（Tyrol）傳教多年，有機會觀察教友的宗教生活。他發現他們的宗教生活缺乏喜樂和興奮。他寫道：「為許多人基督主義不是一個喜訊，而是一個很重的法律，人們為了免下地獄，只好接受」（註二十七）。又說：「教友特別缺乏統一的意識，完整的觀念，對天主的恩寵的喜訊缺乏完整的了解。他們關於教義的認識只是些信條、恐嚇、許諾、習俗、禮儀，教友應做的一些工作和職務。而另一方面，非天主教徒却享受着自由」（註二十八）。教友怎會這樣呢？作者認為宣道應負主要責任，他說：「主要的由於宣道作的不當。教友實踐的宗教信仰是他們在要理問答中所學的，在主日講道中所聽到的。如果教友生活有貧血症，是些零星的信仰，這應歸咎於（至少部份地）要理講師和宣道者在傳播信仰時所用的方式的錯誤。」

更進一步，雍格曼認為錯誤是在修道院中神學講授的方法之不當。宣道者把他們在修道院中所學的傳給教友，所以是神學本身應該對我們現在教友的無生氣的宗教生活負責任。神學多注意歷史上的事或爭論的問題，或啓示的抽象推論，而忽略了牧靈上的幅度及信仰的中心思想。宣道早就被人認為是神學詮釋的通俗化。如果我們把一本基於這種思想的要理問答和古代的要理一比，我們立刻會看到一個大區別：一面是一個簡單的信息，一幅生動的圖畫；另一面則是觀念上的複雜的累積，分門別類，條分縷析（註二十九）。說過了這些話以後，雍氏結論說：宣道不應該是神學的通俗化，而應是宣

佈福音，宣佈一個好消息。又說：神學和宣講的分別在此：神學主要地供給人知識，它讀研啓示的真理，不管它對於生活是否有關。相反地，宣道是完全地指向着生活。故此，它將啓示的真理視爲行動上的動機或目標（註三十）。

雍氏的這些話把神學和宣道分得清清楚楚。神學尋求理解、分析、組織、維護天主的聖言。宣道是宣佈得救的信息，這信息不是智識，而是生活，不是神學而是聖德（註三十一）。雍氏自己的思想到此爲止，他只是指出了宣道者應當好好準備自己，爲盡好宣道職責。但在恩斯布路克（Innsbruck）有些神學家則一同呼籲，要求一個名正言順的宣道神學（*kerygmatic theology*），它應該和科學化的神學有別（註三十二）。

但另有一些神學家對以上所提出的編寫一套宣道神學的主張加以反對，他們說：這樣或在神學與生活之間產生一個隔離，或爲主觀主義打開一個大門，或者帶來感情與理性之間的不平衡，或給非理性主義敞開一條出路（註三十三）。近來神學家的反應比較溫和，他們也認爲不需要編寫這樣的神學。

雖然大家都不同意有兩種神學的思想，但大家都同意在神學上有宣道的幅度（*kerygmatic dimension*）和牧靈的幅度（*pastoral dimension*）。如果神學到現在沒有注意教友生活的問題，這錯誤不應歸罪於神學本身，而是由於神學家們忙於一些爭論的原故。神學是啓示的科學，（*science of revelation*）是一個事實的科學，這個事實就其本質來說，是和信仰及超性生活有着極密切的關係的。

故此，史毛斯（Schmaus）說：每一個科學化的神學從某方面講，也是宣道的神學，除非它願意冒險不做科學化的神學了（註三十四）。

這些反應表面上看來好似反對雍氏的主張，但它們表現了一個思想，便是雍氏早已說過的：神學

不應該不關心宣道的問題。

雍格曼答覆史毛斯說：如同史毛斯說的，神學應放棄它的硬心，應挿足於歷史中，救恩史中，這救恩史使我們接觸到歷史中的死而復活、升天的耶穌。這樣，史毛斯主張科學化的神學也要以基督為中心：他把基督放在神學的定義中，使神學研究的對象不是離我們很遠的天主，而是降生為人的，藉着基督顯現給我們的天主，並按照其計劃，繼續不斷地生活在教會中的天主。具有這種觀念的神學，完全就是我們所希望的宣道神學。故此，我們不必顧及名稱了（註三十五）。

雍格曼用以上說的幾句話給予這個爭論一個新方向：在神學上應該有一個具體的、牧靈的，以基督為中心的幅度，和教友生活發生關係。

結論·關於宣講的神學 (The Theology of Preaching)

這些爭論產生了另一個結論：對宣道的性質，及其在教援史中的地位，大家認為有做神學反省的必要。

宣道有一個危機，這個危機無法克服，除非我們先知道宣道為何物。有的人認為宣道已經過時了，這表示人們不知道宣道到底是什麼？在信仰的發展上，它佔什麼地位？它的內容是什麼？它的目標是什麼？在信息和信息的聆聽者之間有着怎樣的關係？如果願意克服宣道危機，第一步應是對於宣道的神學理論有一了解。第一次說這話的人便是雍格曼，他說：「在一件重要的事情上最實際的辦法就是先有一個好理論，一個正確的方向，找到正確的路子」（註三十六）。從這時起，關於宣講的神學便成了家喻戶曉的名詞。

最初的著作

最初努力系統化編寫關於宣講神學的人是蘇阿隆 (Solron O. F. M.)，他在一九四三年用德文撰寫 *Die Verkündigung des Wortes Gottes, Freiburg*。一書，前兩部份是討論天主聖言的神學及其傳遞的問題。在其他兩部份內，他依照聖文都拉的神學，又參照了基督教的神學家們的著作，討論聽衆和宣道者的問題。這本書可說是有關宣講神學的理論和實際的總和（雖然有些地方不完美）。這本書的功勞是肯定宣道是宣佈救恩史，這救恩史是以基督爲中心。他也予以證明，並小心地選擇，發揮實例，指出宣道者可以怎樣用更具體，更具有牧靈思想的方法講出教會的道理。

以後有許多文章出現，滿足了蘇阿隆之書所指出的需要。

司麥洛特在一九六二年寫了一本可能最折服人的書 (*Wirken des Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt*)。其注意力是在宣道的效能。該書分兩部份，在第一部份是天主聖言的神學，他從天主聖三的內在生活說到這生活如何通傳於義人心中。以後他討論聖言的功効。這本書充滿了新思想，而發揮得也很新穎。

君特爾 (A. Günthor, O. S. B.) 在一九六三年也寫了一本書 (*Die Predigt. Theoretische und Praktische Wegweisung, Freiburg*)。他也側重宣道的效能（這是德國人的傳統）。書中有一章篇幅頗長，討論宣道目標的問題。他談到宣道內容時，同意應以基督爲中心的思想。書中長篇大論的討論主日宣講和反省道理的問題。此書爲神學家和傳教人員都有用。

思比亞奴 (Raimondo Spiazzi, O. P.) 在一九六三年曾著一書 (*Scientia Salutis*)。他把前人

所寫的作了一個綜合。凡對宣道和要理講授的歷史感興趣者，此書不可不讀。

宣道神學在今天相當熱門，討論這個問題的書籍相當可觀(註二十七)。

神學家由以上所提到的那些原因，特別爲了要解決宣道的危機，曾討論到宣道的各種幅度，因而產生了今天神學中的一個新學科——關於宣講的神學。

附 註

- (註一)：本文原爲在臺北新莊聖多瑪斯神哲學院牧靈訓練班講稿，經輔仁大學神學院聖經學教授房志榮神父催促，遂在百忙之中略加修改而刊登，以就正於海內同道。本文之主要參考書爲：Domenico Grasso, *Proclaiming God's Message*, (Notre Dame, 1965) "Introduction: The Theological Problem of Preaching," pp. IX-XXXIII.
- (註二) 參照：Z. Aszegyly and M. Flick, "Il problema teologico della predicazione," *Gregorianum* 40 (1959), 671-744.
- (註三)：此處只提幾本……：P. Duploye, *Rhetorique et parole de Dieu* (Paris, 1955) pp. 9-49.
② J. Hamer, "La crise de la predication," *La Revue Nouvelle*, 29 (1959), 137-147.
③ M. Flick, "Reflessioni sulla crisi della Predicazione," *La Civiltà Cattolica*, III (1960), 225-234.
- (註四)：P. Duploye, *Rhetorique et parole de Dieu* (Paris, 1955) p. 47
- (註五)：L'Osservatore Romano, January, 1, 1963
- (註六)：L. Fendt, *Homileth, Theologie und Technik der Predigt*, (Berlin, 1949) p. 16

他在書中提出了今日宣道上的困難，提議多注意禮儀，他認為天主教的彌撒禮儀雖然有許多弱點，但直到今天仍很吸引人。

2. *Time*, 1962, March 16, 公佈了美國基督教會中知名人士所論有關宣道在美國所遭遇到的困難。

(註七) ·· Moeller, "Théologie de la Parole et ecumenism", *Irenikon* 24 (1951) 322.

(註八) ·· 關於宣道危機之原因的檢討可參閱 ·· D. Grasso, *Proclaiming God's Message*, "Introduction, The theological problem of Preaching," pp. XIII-XVII. 及其註五所開列的書目。

(註九) ·· Godin and Daniel, *France, pays de Mission?* (Paris, 1943)

(註十) ·· Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Paris, 1945), pp. 185-183

(註十一) ·· Godin and Daniel, *op. cit.*, p. 60

(註十二) ·· Baulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (Paris, 1954), p. 48

(註十三) ·· O. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (London, 1956)

(註十四) ·· I. D. Grasso, "Il Kerigma e la predicazione, *Gregorianum* 41 (1930), 424-425.

2. D. Grasso "Nuovi Apporti alla teologia della predicazione, *Gregorianum* 44 (1963), pp. 88-118.

(註十五) ·· 參閱 ·· 劉順德編著 ·· 要理簡化 ·· (臺中 ·· 光澤社)。

(註十六) ·· 可參閱 ·· *La Maison-Dieu*, No. 16 (1948); No. 39 (1954).

(註十七) ·· Karl Barth, *Dogmatique*, I, Vol. I, (Geneva, 1953), pp. 64-65

(註十八) ·· H. Schlier, *Wort Gottes, Eine Neutestamentliche Bestimmung*, Würzburg, 1958;

Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, Köln, 1953.

(註十九) ·· O. Semmelroth, *Das Geistliche Amt. Theologische Sündendeutung*, Frankfurt, 1958.

Wirken des Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt, 1961

(註二十)：例如：Max Scheler, *Beber, Le Senné, Marcel*, Nedencelle.

(註二十一)：如願做較詳細的研究，可閱讀：周聯華編著：講道法，東南亞神學院協會出版（臺北，一九六四）第四章「交通」頁四七一—七三。

(註二十二)：參閱：J. J. Gutton, *The Problem of Jesus*, New York, 1955

或 M. Baber, *I and Thou*, New York, 1958

或 R. Mehl, *La Rencontre d'auréli*, Neuchatel, Paris, 1955

或 GUSDORF, *La Parole*, Paris, 1956

(註二十三)：參閱：Alszegeh and Flick, "Il Problema teologico della Predicazione "Gregorianum 40(1959), Supplement, 請特別注意書中所提到的那些使人對於宣道做反省的理由。

(註二十四)：Kerygmatic Theology 也譯為「宣道神學」，這指：為幫助人宣講聖道而編輯的神學。

(註二十五)：J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubens Verkündigung*, Regensburg, 1936

英德譯本：The Good News and Its Proclamation, New York, 1961

(註二十六)：J. A. Jungmann, "Kerygmatic theology" *Handing on the Faith*. New York, 1959, pp. 398-405.

(註二十七)：J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft*, p. 7.

(註二十八)：J. A. Jungmann, "Le Problème du Message à transmettre ou le Problème Kerygmatic,"

Lumen Vitae, 5 (1950) 272

(註二十九)：J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft*, p. 53.

(註三十)：同上，頁六十。

(註三十一)：同上，頁六十一。

- (註三十三) : 在這方面著名的人有 : Frs. Ingo Rahner, Lotz, Dander.
- (註三十三) : 參閱 : Avelino, *Predicacion Viviente al dia*, p. 378
- (註三十四) : Schmaus, *Katholische Dogmatik* (Münich, 1962) Vol. II, Preface.
- (註三十五) : J. A. Jungmann, *Handing on the Faith*, p. 401
- (註三十六) : J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft*, p. VII
- (註三十七) : K. Rahner etc. ed. *Sacramentum mundi*, An Encyclopedia of Theology, Vol. V (1970)
 , "Preaching," 附有二書目、可供參考。

新編天主教神學叢書

與人一同祈禱和單獨祈禱

資料室

這兩種祈禱的方式都溯至教會的初創時期。基督曾教訓他的門徒，幾時要祈禱，應該關起門來，在屋內單獨地面對天父。另一機會裡耶穌又說過，那裡有幾個人因他的名聚在一起，他就在他們中間。

不過目前有一個時髦，把個人的單獨祈禱看做一種神性自私的結果，或者說個人祈禱是想逃避為愛別人所應肩起的種種負擔。但這樣說起來，對方也能將話柄扭轉過來說，很多人在團體祈禱裡所要尋找的是人間的溫暖，不是天主的面孔。喜歡在一起是件好事，但有時人怕單獨地面對自己也是一個事實。

這樣辯論下去是無止境的，但經驗告訴我們，人生的重大考驗，歸根結底，還是在人獨自面對天主時發生的。今天有一種傾向，不將救恩看做一件個人的事。在某種意義下這是正確的，並且在越過死亡的門限以後，我們將形成一個聖者的團體，彼此親密地合而為一。但跨越死亡的這一步究竟還是個人的事，團體不能代庖。福音也不斷地告訴我們，每一個人須在天主面前為自己交賬，沒有任何人幫得上忙。「兩個女人同在磨旁推磨，一個被捉去，一個被留下」（瑪廿四41）。這就是人生的至高真理。我們生活在一起，但天主選我們是一個一個的，我們不是一些不知名的數目字。最後也是每一個人要在天主面前為自己負責。

不錯，有些信友以為自己單獨祈禱時，離天主更近，但事實上他們只是孤芳自賞，把自己的一點小長處當做偶像崇拜。相反，又有另一些信友，對於團體祈禱感覺到很大的吸引力，但事實上並沒有超出感覺的層次之上。他們使基督這樣地現實化，這樣地成了他們之間的一個，以致再不需要多大的望德和愛德來期待耶穌的來臨了。以上這兩種祈禱的方式都能使人裹足不前，使祈禱生活沒有進展。（下轉一五六頁）

密集家族心理治療

朱蒙泉

家庭動力的起源

團體治療、聯合治療 (Conjoint Therapy)、密集家族治療 (Intensive Family Therapy) 為晚近十年來發展中的治療趨向與現代化的心理治療方法。雖然專家們一致承認這些治療方法尚在成長時期，但按目前發展的情勢，其前途未可限量。這些治療雖不能取代個別治療，但其所開拓的領域，深入的心理境界和改善人際關係的功勞實非個別治療所能及。如能與個別治療相輔而行，必可收事半功倍之效。

自古以來，不論中外人士都以家庭或家族為神聖不可侵犯的聖地，尤其「家醜不可外揚」的觀念使治療專家們被拒於千里之外，連大刀闊斧的弗洛伊特也却步不前，不敢有所作為。直到晚近，個別治療已逐漸成熟，專家們方才敢作進一步的嘗試。換句話說，過去心理治療的重點在於個人的內心 (Intrapyschic aspect)，而現代的治療也兼顧到人際關係 (interpersonal aspect) 並發現人際關係不僅為以往所視為心理病症的歷史或客觀的環境，還是引起心理病症的內在條件和因素呢！當人們的內心得到改善，人際關係也隨之改善，二者是並駕齊驅的。

密集家族心理治療的建立新關係為出發點。新關係的建立引起病者內心深處的變化，而改善病者的情況。病況的改善，又使病者不難再自動修正與他人間的關係。總之，關係的改善與內心的成熟

實在互為因果。這心理健康重建的過程是以正常家族與個人間的交流 and 成長為藍本，祇是在發展的步驟上以密集和跳越的方式進行罷了。

現在試將密集家族心理治療的目標、原理、方法、治療者當有的優良、康復的過程和標準，略加說明。

一、目 標

密集家族心理治療的重點不在家族問題上，而在引起家族不寧的心理問題上。如能揭發家族成員間關係內蘊藏着的動態偏差，使之轉移正常，成員內心中最奧秘的深處便會發生改變，恢復秩序和平衡。內心井然有序，與別人的關係也就趨於適順和正常。

寄生互生是家族心理治療上最棘手的問題，家族心理治療為協助成員從團體的寄生互生轉變到個體獨立。仔細來說，密集家族心理治療要達到以下諸目標：(一)消除病癥：雖然消除心理病症的癥象祇是治療不治本，但是仍不失為治本的初步。(二)尋獲類同的對象：用一句常語，就是說找到一位他能心悅誠服的人，作為言行生活的表率。(三)掃除障礙：在獨立自主的康莊大道上，還有許多障礙應當掃除，如對自己或他人缺乏信心，自然的隱藏或鎮抑都是自主的絆腳石，須要及時移開。(四)自動自發謀求出路：悟已往之不諫，知來者之可追，提出新生的方式，即使與他人的意見背道而馳，也不怕孤注一擲，如此，不難找到獨立生存的途徑。(五)與更廣大的世界交往：越過外界的障礙，又脫離了自我的牢籠，海闊天空，享受再生的自由，無憂無懼地與人交往，成為人類的一份子。

從治療家的立場來說，達到復元必須經過四個階段：(一)漠不相關的自囚階段：在這階段裡患者與

外界斷絕來往，生活在自我的小天地裡。(一)過度相關的寄生階段：跨出了自我的小天地，立刻把責任卸在別人的身上，度着寄生的生活。寄生雖不是理想的生活，但已經向外跨了一步，在發展上來說，算是進步了許多。(二)個體自主的獨立階段：寄生的主要原因，一方面出於依賴的需要，另一方面由於胸無成竹，無以自立，找到自己或找回自己是這階段努力的目標。(三)心理上脫胎分離的階段：胎兒未成熟前脫離母胎，生命不能確保；同樣的理由，個體未達到最低限度的獨立階段，提早脫離賴以生存的母體，會引起很大的不安，甚至會退化到前一階段上去。當個體開始能獨立，脫離別人的保護和照顧，才感到安全無慮。以上四階段的每階段都有應該達到的目標，這些目標可說是密集家庭治療，從改變和發展的觀點制定的近距和中距目標。

我觀是充滿動力的，動態的我觀與人格發展有着密切的關係，許多心理上的疾病是因為我觀發生偏差，密集家庭心理治療重要目標之一便是修正我觀的偏差。簡單地說，我觀是指對於自己一元或多元有意識或潛意識的看法。其內容包括自己的興趣、優長、能力、喜愛、怕懼、弱點、敏感，以往的經驗、道德、地位角色、外貌、身材等。所謂一元或多元的看法是指我觀可能是連貫統一的，也可能是自相矛盾的，是明朗清晰的，也可能是模糊不清的，是整體的，也可能是分裂的。人會有意識或潛意識地把自己的長處或缺陷放大或縮小，這種歪曲自我的現象有許多外在和內在的原因。過去的經驗，社會的壓力，別人的判斷，教育的薰陶都能够影響個人對自己的看法，而內心的恐懼或對自己的期望也能影響個人對自己的看法，更可怕的是把從外來加給自己的畫像或個人對自己的設想當作事實看待。譬如某人實際上身高五呎九吋，他希望自己有七呎二吋，只怕自己只有五呎一吋，自以為有六呎一吋。個人的身高是有形可見不難衡量的，人縱使多麼害怕自己是個矮子，也不論多麼希望自己是

個長人，事實勝於雄辯，標準尺量出來的既不多又不少，五呎九吋就是五呎九吋，人只好低頭接受。至於其他的特點或缺陷就不那末簡單，個人將希望當作事實或將事實當作瘟疫，比比皆是。密集家庭心理治療的目標是原壁歸趙，非但個人接受自己，家庭成員也彼此接受，換句話說，就是改變不全符合真相的我觀。

二、原 理

密集家族心理治療法最初的精神分裂症為治療和研究的對象，鮑溫 (Bowen) 醫師首先發覺寄生式的依賴母親就是該症的癥結，繼而發覺該症不只牽涉到母子兩人，其他家庭成員也多多少少參加一份，最後他主張「三代同堂」的假設，並認為祖代成員較為成熟，但他們將絕無僅有的幼稚傾向，傳給依賴成性的第二代成員，若這第二代成員遇到和自己一樣不成熟的人，他們倆人結合所產生的第三代可說滙集三代之大成於一人，精神分裂症便由此產生。第三代中可能只有他一人患這嚴重的病症，他的兄弟姐妹沒有絲毫的不正常，這也不足奇怪，因為其他成員和祖代或母代的關係並不密切，幸免受寄生或依賴之害，甚至非常成熟都可能的。

溫恩 (Wynne) 和他的同僚還發現在精神分裂的家庭中有「虛假合作」的現象，在正常狀態之下，一家大小推誠相待，彼此尊重對方的個性，一如尊重自己的個性；承認他人與己有異，却又能與異己者合作共處。在反常的情形之下則大不相同，雖然表面上成員都同舟共濟，家庭也似平風立浪靜，實際上，合作忍讓徒有其表，任何異己和多元的傾向都在禁忌之列。全家不同的職司、角色都被標準刻板化，最阻礙個體發展的劃一和依賴竟成爲第一號惡毒。人之所以肯付出如此代價來度這種刻

板的寄生生活，是因為互相依賴的人（如母與子）在寄生式的生活中能够減少寂寞、孤立與無能的感覺，藉以滿足些童年時所未曾滿足過的幼稚需要和動機。這類幼稚的需要和動機，往往在潛意識層上騷動着，不斷藉着寄生的關係衝闖出來，力求發洩。在這種情形之下，合作只是表面的，融洽也不是實在的，合作和融洽僅是滿足個人需要的手段罷了。

心理治療家巴德森、約克森等指出精神分裂者過去曾同一批慣用「雙關陷阱」的交往方式的人往來，養成却步不前的習慣。所謂雙關陷阱的傳達方式是指外表和內含有着完全相反意義的言詞或表情，令人不知何去何從，長久徬徨在親近和躲避或愛與恨之間，無法解脫，因為不論採取何種態度或如何作答都會陷於錯誤的羅網中，也因為這緣故，精神分裂者在表情上非常冷淡，在情緒上非常麻木，自己也不知哭好還是笑好，是愛好還是恨好，他只好退隱到屬於自己而失去自己的世界裡，久而久之，他的反應、知覺和推理與現實的世界脫了節。在更嚴重的情形中，病者的妄想和幻想如決堤的河水，不可控制。即使他竭盡最大的努力，設法與現實世界取得聯絡，失敗和失望也使他激怒，又歸於麻木，有時還會遷怒他人或攻擊他人。這樣嚴重的後果，最初只因為父母的一方或雙方應用「雙關陷阱」的言詞所引起的，更悲慘的，若父母雙方發生爭奪和對立戰鬪，以三關或四關的陷阱來對付子女，其後果更不堪設想了。

除此以外，還得提一提自我意識鬪爭的現象，這現象常發生在家庭日常生活和家庭治療的過程中。在這兩種情形之下，二人發生口角，彼此會提出自己或別人是那一類人的問題。普通經過大概是這樣的：甲開始攻擊乙，乙起而自衛；乙攻擊甲，甲起而自衛，雙方都盡量指出對方言語或思想上的錯誤，不知不覺中開始指出對方性格上或人格上的缺點，積極地保護自己或申述自己的優點。不論

有聲或無聲的言語都多少表達了自我生命的型態。由個人的意識或潛意識的動機所形成的個人生命的型態，很自然地在言語和表情中傳達出來，所以口角或辯論確實是自我意識間的鬭爭。從旁觀察，我們會發現談話或爭辯中不外乎提出：誰是怎樣的人，誰能做什麼事，誰該做什麼事，該為誰做，該為誰活着。繼而從以事為中心轉為以人為中心，甚至為自衛而不敢攻擊人身。

代間寄生、虛假合作、雙關陷阱和我觀鬭爭的四種現象包含着形成心理病症的一個共同的原理，那就是人際關係的惡化或反常，引起人格深處的創傷，人格深處的創傷又造成人際關係的惡化，惡性循環若不及早設法割斷，便每況愈下，永無止休。根據同一原理，密集家族心理治療以改善關係為出發點，新關係的建立，引起病者人格深處的變化，而病況改善，不難修正與他人間的關係。病人的康復和病症的形成其原理完全相同，只是方向不同而已。

三、方 法

弗拉莫 (James L. Farrow) 醫生曾將社會學家、社會心理學家、人類學家、臨床心理學家、社會工作人員、家庭經濟調查員、婚姻諮商專家們研究家庭問題的成果作過一篇綜合性的報告，命名為「關於家庭動態心理系統化的研究」，關於研究和治療的方法，他有以下幾點結論：

1. 家庭的性質和任何團體不同，所以總不可以為研究其他團體的結論，以為可以舉一反三，應用在家庭治療上。

2. 以成員為研究的對象，而疏忽成員間互動關係，研究的成果必不會美滿。

3. 家庭治療不可只以成員有關自己或他人的陳述為依據，而該盡量彼此參照。

4. 只有實地觀察和現身說法的方法較為可靠，其他方法只可作為參攷和輔佐。

5. 必須進入家庭生活中深度互動的層次內，方才有希望探得病源所在。

雖然弗拉莫醫生非常讚許應用問卷的方法，小組研究工作中對交往、領袖、權威、影響、角色、偏愛、向心力、發展通訊網等問題的深究，他也鼓勵從正常和變態人的工作表現、共同討論和決策方面的異同去認識家庭動態心理，他絕對贊同許多專家們應用羅夏或主題統覺等投射測驗來發掘潛意識層內的動機，然而他更請家庭治療者特別注意家庭全體潛意識的互動網，因為許多問題的核心，並不在意識層，也不在個體身上，更不在靜態的結構上，若僅從這幾點上去探究，一定會徒勞無益的。若以家庭全體潛意識和意識層上互動網着眼，再應用以上各種方法，必定會收事半功倍之效。

家庭成員間的互動是非常複雜的，用什麼工具探測甲加給乙什麼，乙又用什麼反攻戰略，介於甲乙之間的丙如何改變二者之間的關係或混淆雙方的視聽，三人又採取什麼防衛，攻擊或偽裝方式，實在是比混水摸魚還難，因為混水中的魚還可一網打盡，家庭中雜亂的關係至今尚未有合適的工具可以整理得有條不紊。弗洛伊德遠在一九一五年的「無意識」一文中已說過：「人的無意識對別人的無意識影響之大，實在超出意料之外……」一九四二年高德萊 (Cottrell) 曾從社會心理觀點說：「……物極必反，在人心中有其正必有其反；譬如反叛的兒子是極權父親的附屬品，聖人部份是罪人，共產黨員是部份的資本家，美國南部的白人部份是黑人，接觸時間越長，兩極間的距離越近。」家庭病症多數是在下意識的衝擊交流間產生出來的。

為能更正確地把握家庭動態心理的真面目，專家們都認為直接參與家庭生活，實際觀察互動格式和長期發掘下意識的動機和態度，不僅注意誰對誰說話或說了多少的話，還當注意誰更強橫霸道又用

的是什麼戰略或掩護方法，甚至對言語偶然失誤，臉紅耳赤，啞口無言或口若懸河，前後矛盾，抗拒的表情都當一一紀錄，作為切入下意識層的通道。治療者既須身歷其境，他自然應當具有超過常人的許多優長和素質。

四、治療家的優長

治療家該是一位訓練有素，經驗豐富和學識淵博之士，專家們特別認為可信，成熟和開放是必須具有的條件，因為家庭治療的命脈是交談。

(一) 可 信

除非對人有充份的信心，我們很難敞開心扉，向別人傾訴內心的感受和與人交往的態度，也除非我們感到治療家是一位可信可靠的人，我們會感到和他經常交談將是很不容易的事。信託別人又為人所信託實在是交談的重要條件，尤其為習慣寄生互生的人既需要充分的安全而不落於依賴，既要獨立却不能使他有孤立的感覺，這種非常微妙的配合唯有在信託別人又為人所信託的經驗中始能實現。信託的程度是專家們認為預測病況轉好與否的最良好的準繩。

(二) 成 熟

從事家族心理治療的先決條件，是治療家本身已經有過充分的家庭關係的經驗，尤其自己也結了婚，並曾經受過不少波折，在婚姻和家庭生活上受過放驗，有了這些條件，協助別人一定更為有

效。家庭心理問題的重心既然是在人際關係上，所以除了建立良好的人際關係，並沒有其他更重要的事，也除了治療家自身以外並沒有其他更優良的方法和工具。他當現身說法，以自己的生活爲示範，在病人間周旋，使出全身解數，對怨聲漫天的家庭，表示無限的信心，在挫折中仍然保持開放明朗的態度，平靜地把自衛機構背後的真相揭露出來，同時也不怕承認自己可能犯有相似的自衛反應，昔日該解而未解的情結依舊會牽制他的自由行動，如飢如渴的幼年需要偶然會如舊病復發，因此他常準備着時時求助於同僚，繼續不斷地向人謙虛地學習，終身不釋地向着成熟的目標邁進。一個美滿幸福的家庭和正常發展的人格實在是家族心理治療家最大的資本和法寶。

(三) 開 放

交談是雙行道，在交談中，我們亦講亦聽，亦聽亦講。講得完整，講得清楚，講得真實，講得坦誠。聽得仔細，聽得正確，聽得明瞭，聽得樂意。講話時，我們表達自己的態度、判斷、情緒、意願、希望、恐懼、喜好、憂愁或忿怒。講話時，我們把自己揭露給人，把自己贈與他人。聽話時，我們努力瞭解別人講什麼，體味別人的觀點，接受別人的情緒和態度，設身處地看看別人的立場，我們願意開放自己，冒着受人影響和改造的危險，甚至於變化成爲另一個人。聽時不只聽我希望聽的或願意聽的，而該捐棄成見，放下有色的眼鏡，準備着受人苛責，批評或中傷，聽是無條件的開放，開放會改變自己，也改變他人。開放能帶來不安，自衛和恐懼，正因爲它要求人改變。開放的經驗也能帶來自由的氣氛和新生的快樂。教宗若望二十三世在劃時代的大公會議揭幕前曾說過：「把門窗打開，讓新鮮的空氣進來！」抱著開放態度的治療家，會給病人帶來心理上的新鮮的空氣，心理康復便指日

可待。

五、過 程

精神病，尤其精神分裂症主要的成因是從家庭關係上發生，所以由學習所得的習慣，也可由再學習而改變，心理治療稱之為再教育也無不可。鮑溫簡單地列出精神分裂症治療的過程，這些過程為治療其他心理病症大致適用：1. 母子紛爭非常劇烈，父親却身處局外。2. 父親一開始介入其間，紛爭就從母子對峙局面變為父母對峙的局面。3. 父親擔任起主角的身份，母親態度越來越激烈和焦急。4. 如此延長幾日之後，母親很快地變得慈祥、客觀、充滿母愛。5. 父母之間的關係改進，感情不若以往那末分離。6. 父母間的感情逐漸改善，精神病者的病勢大有起色。

在這病勢的改良中，治療家的工作是協助互動和交談，甚至鼓勵成員間的紛爭從冷戰一變為熱戰，事實上冷戰比熱戰更為難以調解。戰爭從地下轉上地面，從潛意識轉變為意識，從局面轉為全面，從暗晦的變為明顯的時候，全家的交談網既然落在治療家的手中，他便可為所欲為，使破碎的經驗整合，使散漫的個性凝聚，使彎曲的知覺復原，使阻塞的交通舒暢。他鼓勵父母子女間交談，他教導父母如何合理地運用權威，他分配全家老幼該盡的責任和該負的職司。在這頻繁的互動和交談中，沒有自我而借用別人自我度生的病者，漸漸獲得了自我，同時脫離了家庭——「大眾的自我」，建立起清晰界線的自我，將人格中的情緒層次和組織單元，排列得有條不紊，既從父母的關係脫胎，不怕失去自我，在與父母或他人的往來中，頗能表達深情厚愛，不再寄生互生，而能自由自在地生活。從沒有自我的境地達到獲得自我的境地，從依賴父母的境地達到脫離父母的境地，看來似乎輕而易

舉，實際上要經過很大的曲折，經受長久的煎熬，付出大量的血淚才能完成。西爾斯 (Searles) 說：「從演變的歷史來看，家庭可說是個體脫離寄生階段而獲得獨立的程序。」實在一點也不錯。家庭心理治療的過程正是用人工控制的情況下，重新複製家庭演變上所未完成或完全失敗的過程。

以上將家庭心理治療過程的要點指出，爲使對治療過程有更深切的瞭解，試舉實例以作說明：

1. 一位成年男子出身貧窮，父親爲軍人，母親爲補給家庭費用，終日爲人洗衣，據這男子自己報導，自幼渴望母親的愛情，始終沒有得到，他還記得在小學四年級時候，曾在一天晚上抱着枕頭大哭，雖然母親問他大哭的理由，他要想把內心寂寞的感覺說出來，實在難以啓口。來見心理治療家不久，開始把治療家幾乎當作母親的化身。換句話說，他由內心拋射出來的母親的心象，比自己生活着的母親更爲實際，更爲生動。

另一位病人上門求治的時候，外表上一望而知，充滿着恐懼，只怕自己有一天會把父親殺死，他尤其痛恨父親對他無形的控制，更好說他最憎惡自己過份依賴父親，他切願擺脫父親的權威，同時怕會引起父親不滿和自己不安。其實他所願割斷的不是父親的脖子，而是與父親聯結的臍帶。

一位幼時被母親溺愛的男孩，長大後找到和自己母親非常相似的妻子，結婚後不能不離開母親，從前對母親的依賴心轉移在妻子身上，妻子好像收留了一個兒子，盡心地愛護照顧他。婚後幾年中平安無事，丈夫在事業上有了轉機，有蒸蒸日上之勢，這時便提出離異的要求。其實他所希望脫離的不是自己的妻子，而是內心的牽制和寄生的生活，真能解決他倆問題的方法，是協助雙方個體獨立，單離婚並不能解決他們間真正的問題。

西爾斯對家庭治療研究的結論頗有見地，可綜合地說明以上三個實例。他說：「病人將自己內心的感受和過程與人際關係的實際過程混淆不分，換句話說，他們將過去幼稚關係的遺跡當作現在客觀存在的關係看待。」難怪他們想用改變外在關係的方法，來解脫存於內心的問題，他們不以自己的意願和希望就和鐵一般的事實，反而不怕歪曲事實以就和他們不成熟的期望。他們該學習用真正的眼光來判斷，不論父母子女都是真正的人。

2. 密集家庭心理治療學家阿克曼 (N. Ackerman) 和其同僚，在紐約市猶太家庭服務處的家庭心理衛生診所，曾作過許多有意義的研究治療工作。以下敘述的個案是他們費了足足一年的時間所完成的，現在將這個案件一簡介，作為說明治療過程的實例。

個案是關於一位十六歲的女孩，初診時由父母伴同而來，據說過去三年內曾多方診療，不見進步，父母不認為其病勢有什麼嚴重，只說她的想像力太活潑。

女孩看來有些畏縮，不和同伴交往，不願上學。在家不是默默無語，就是與父母爭吵，和外祖母爭吵更為劇烈。有時以自殺作威脅，咳嗽時帶有怪腔，手勢身姿非常奇特。

父親現役海外，在她三歲時，和她見過一面。大戰後回家，身心都不健康，要求妻子全神貫注，批評女兒，拒絕愛她。妻子和母親責怪他造成女兒的心理病態時，他開始深切自責。

在他三年服役時期中，女孩的外祖母統管家務，母親和外祖母相依為命，外祖母苛責母親照顧女孩不得其法。外祖父在家庭中毫無地位，六個月前已經去世。母親徬徨在悉心照顧女孩又怕得罪其外祖母，但在攻擊女孩的父親這一點上兩位婦女是站在同一陣線上的，他們利用父親難為女孩，利用女孩難為父親。

測驗結果發現女孩有幻想的傾向，因為情形惡劣，全家接受治療，將家庭生活擇要點拍成電影，治療過程是由分析影片而得的。

外表看來家庭關係還過得去，仔細分析就不難發現：大家都把女孩當作眼中釘，家庭充滿着罪感和焦慮，各人成見都很深，很容易把別人當作出氣筒，對兩性關係有着錯誤和罪污的看法。外祖母對女孩的父親抱着鄙視和排擠的態度，全家不論在情緒上、關係上都可說是處於四分五裂的局面，怕懼和生厭瀰漫着每一角落，弄得全家死氣沉沉。

要給這樣的家庭作家族治療，實在談何容易，最初為使女孩得和全家四口一起接受家族治療。

以下是治療者採用的步驟，雖然許多過程並不完全按照所排列的次序進行，但大致照這程序完成：

- (1) 解散母親和外祖母之間的幼稚和衰退的寄生關係。
- (2) 限制外祖母無所不能的破壞力，揭露出其自命永無舛錯的虛偽的態度，並揭發其自以為較父母更愛外孫女的假善。
- (3) 拆散母親和外祖母，使母親不再感到有和外祖母共謀的需要。又使母親對兩性有正確的觀念，不把男人當作怪物或畜牲看待。第一遭和丈夫站在統一陣線上，不再認為性行為本性是污穢或暴行的想法。

(4) 既和父親結盟，治療家還鼓勵他負起家族治療的責任，積極和治療者合作，中和母親與外祖母破壞家庭合一的陰謀。

- (5) 使父親和女兒不再作出氣筒或犧牲品。
- (6) 誘導父親接受女兒，也使女兒接受父親。
- (7) 使夫婦克服由觸摸或交接上引起的畏懼。
- (8) 允許父女間互相撫摸接吻，而沒有亂倫或暴虐的感覺。
- (9) 令父母體驗到發展、成長、開放、自由和情緒成熟的樂趣和價值。使父母消除以子女為累贅，進一步協助女兒在家庭內找到適當的職司，保護她生存和成長的權利，使她對夫婦關係和生育子女有正確的認識和積極的態度，以替代消極和破壞性的反應。

經過一年密集的家庭心理治療，女孩在功課上突飛猛進，和同學也建立了良好的關係，在家庭裡她也成為有用的一份子，獨立的人格漸漸形成，家庭的關係大有進步。

六、康復的標準

經過持久的治療，病人情況大見改善，家庭關係變得更為密切，但如何能肯定全家確已踏入康復之路呢？關於這一點，弗拉莫醫師提供十大點作為康復後的尺度：

1. 成員內心的轉變，改善人際的關係，人際關係的改善又導致內心的轉變，若全家都在轉變中，康復的情形必更為良好。
2. 成員按時參加家庭治療，遇到衝突不等待到治療的時刻，早已在家中解決。
3. 不論在與治療家往來或在和家人往來中，漸漸不將他們當作情緒轉移的對象或歷史上的人物。

而將他們當作具體和實際的人看待。

4. 成員感到共居同處的喜樂和生命的樂趣。

5. 成員個個能自主獨立，不再有將個性消失於家庭團體或大眾自我之中的需要，日後脫離家庭各奔前程，都能忍讓接納。

6. 各人自由自在地找到自我，不受牽制，更不怕擔負起與以往截然不同的新角色。

7. 不再將原始的情緒帶進家庭，把家庭當作發洩情緒的出氣筒，學會向外疏導情緒，子女也學會往外尋求愛情和情慾的對象。

8. 夫婦間會坦誠交談，交談的初期會感到越理越亂和徒勞無功，甚至會敗興失望，但他們仍要再接再厲，堅持到底，終於獲得彼此的諒解和同情，兩人間的關係因而變得更為密切。

9. 夫婦之間的感情增進，子女的情緒生活立刻成熟了許多，因為夫婦在情緒上不再有損人利己的需要。

10 最重要的是全家大小都發現，除了寄生、仇恨或恐懼的生活方式之外，尚有其他更理想的方式。

簡單地介紹過密集家族心理治療之後，我們對於它的目標、原理、方法、治療者的優長、康復的過程和標準有了一個概括的瞭解，但我們還得和許多專家們異口同聲地說：至今密集家庭心理治療法還沒有完全建立起來，不可言過其實地認為它的成就已經超過其他治療方法，不過我們可以肯定地說，它未來的發展和前途是可限量的。

密集家族心理治療是一種非常專門的學問和高度的技術，非訓練有素和資歷較深的心理學家，決不能靈活地應用，但從通常常識的觀點來看，為從事牧靈工作和神修指導的人，必有許多啟發和裨益。

參考書

Intensive Family Therapy. ed. by

Ivan Boszormenyi-Nagy, M. D.

and James L. Framo

1965, Harper and Row, Publishers

西學凡與天學十誠解畧

張奉箴

民國五十六年四月，筆者在日本東京大學圖書館，收集有關利瑪竇地圖的史料時，借到明、天啓丙寅（一六二六），閩中欽一堂重刻、艾儒略著的「西學凡」，和明、天啓四年（一六二四）閩中欽一堂繡板，王泰隱著的「天學十誠解畧」兩本書。這兩本書的文字闡暢明健，簡鍊典雅，為介紹歐洲大學所授各科課程，並詮釋十誠經文很是得體。這兩本書的原本，在國內很是罕見，謹將所見一二誌之如左：

一、西學凡

「西學凡」這本書，是歐洲大學所授各科課程的綱要；課程共分六科，即文科，理科，醫科，法科，教科，道科。這本書初刻於杭州，時為天啓三年癸亥（一六二三）。天啓丙寅（一六二六）閩中欽一堂重刻。初刻版有鄭圃居士，楊廷筠序，東海許胥臣引；書末有進賢熊士旂的跋文一篇。這部書收入天學初函，和四庫全書子部裏。四庫全書的提要，對本書誤解很多，特別對於景教的敘述更是錯誤百出。「西學凡」一開始「大西艾儒略答述」道：

「極西諸國，總名歐邏巴者，隔於中華九萬里。文字語言，經傳層集，自有本國聖賢所紀，其科目考取，雖國各有法，小異大同，要之盡於六科：一為文科，謂之勒鐸理加；一謂理科，謂之斐錄所費亞；一為醫科，謂之然第濟納；一為法科，謂之勒義斯；一為教科，謂

之加搭爾斯；一爲道科，謂之陸祿日亞；惟武不另設科，小者取之材官智勇，大者取之世胃賢豪」。

西學凡的四庫全書評語，楊廷筠的序文，和許胥臣的一篇「西學凡」引言，徐宗澤神父在「明清間耶穌會士譯著提要」中已經採錄，但是何喬遠的「西學凡序」，和進賢熊士旂的「跋」，却仍付闕如。現在我們就依據東京大學的「艾思及先生著，欽一堂藏板、西學凡」一書，把這兩篇「序」文和「跋」語鈔錄在這裏。首先是「西學凡序」：

「歐邏巴去中國九萬里，自佛法入中國，遊天地之初，幾何年矣；既入中國以後，又不
知幾何年矣；並不聞歐邏巴者。我國朝自成祖遣使通西南諸國，使者遍行海上，亦不
聞有歐邏巴者；艾思及先生重譯而至，學吾中國之言語，通其文辭，其衣冠格度，恍若與吾
中國莊士大儒，同一脩整，無一毫越禮義。其學則以敬天爲宗，深聞佛氏，謂已不尊天，而
自居于帝釋，自登于堯率。置其入中國也，歷海以三歲，所其來也，董董居一室快然獨身而
已。其所以來，爲證學而已，出所爲西學凡編，命予序之，要如吾中國天子之學府，州縣之
學，其教人之爲之也。要如吾中國始求之六藝，會通於性命，而歸重於尊天，益進益深，愈
精愈微，所謂：東海有聖人出焉，此心此理同也；西海有聖人出焉，此心此理同也。西方先
輩入吾中國者萬曆中有利公瑪竇，今則先生。余於京師，又得接龍公華民焉。余方奔走輩數
風塵下，未能深究龍公學。今在山中則朝夕艾先生矣。先生習中國之學有年數，至於西學凡

之文字，闡揚明健，可以當吾中國同文之盛，而聖學大明，盈天地間，無之非是度中國同文之盛，而聖學大明，盈天地間，無之非是焉。先生又爲余言，我歐邏巴，人人敬學，民大和會，其國三相傳久非一世，而又有教化主，道國在主上，專壹以善誘人。國主爲君，教化主爲師。國主傳子，教化主傳賢。用是上下輯睦，禍亂不生，美矣哉！此無胥大廷之世也。曩吾中國有莊周者，主談誕矣。若聞此世此景，當能益聞而大之，以見其奇，惜夫莊周不得而見，而幸見於余也。

天啓丙寅六月望日、鏡山逸叟何喬遠序并書。

進賢熊士旂所題的「跋」文說：

『夫易冒天下之道，開物成務耳。舜大智明於庶物，古人欲明明德於天下，道致知格物，參是而觀物也者，談凡落聲色臭味，受名受教，實有憑依在。豈如晚近，高談性命，塵芥六合，或認格物爲致吾心之知，於事物當然之，則或謂戲破天地間，只是此一物。逆漫言格物也耶？善乎紫陽氏曰，人心之靈，莫不有知，天下之物，莫不有理，格凡天下之物，則致吾心之全體，大用無不明，則格物大指可親矣。西學先生問學，最上以服事上帝，講所以然爲超性之學；其次格物窮理，蓋拳宇宙內萬有之形體性情，生生化化；更復先講聖哲，悉心殫究，師傳曹習，角材而試登制科，乎輿論始梓行于世。總之欲借人人親物理之至蹟，至精至實，因以適造物最初之所以然，不忘其自。非徒侈言博物洽聞云爾。余始獲艾先生是篇，美翹拱璧，亟欲塗說之，未逮，若誌生請付剞劂，實獲我心，故敢浪跋數語，具隻眼』

者，儂就篇中某學，舉一叩之西海先生，請卒業焉，則於開物、明物、格物之功，思過半矣。豈曰小補之哉！

進賢熊士旂題

西學凡末尾，艾儒略聲稱，如果天主賜與他十數年的光陰，他切望把西學凡中所講各科課程譯以華語，使中西文化獲得交流。這也是艾子來華的目的之一。艾儒略說：

『旅人九萬里遠來，願將以前諸論與同志繕以華言。試假十數年之功，當可次第譯出。更將英年美質之士，乘童心之未汨，即逐歲相因而習之，始之以不空疏之見，繼以循序遞進之功，洞徹本原，開發自廣，漸使東海西海群聖之學，一脈融通。此真 聖明御宇，千載之一時，梯航跋涉，抱此耿耿，而未知有當于芻採否也』

x x x x x x x x x x

二、天學十誠解略

有關天主十誠的經文，除羅明堅神父的「祖傳天主十誠」，和噶嘔曠神父的「十件律法」，明末見於典籍的，還有「西國王泰隱先生述」，「欽一堂繡板」，而由楊廷筠筆錄潤飾成章的「天學十誠解略」。這本書於天啓四年（一六二四）秋在閩出版；書中又名「天主十誠解略」；書末更題有

「天主十誠解略終泰西王豐肅敍」的字樣。這本書的卷首，有「三朝元輔、五岳游人」「福清葉向高」的一篇「西學十誠初解序」。序中把出版這書的目的和楊廷筠的品德，以及「西士」的學識，簡賅提及。這是一篇頗富文藝色彩的載道文章，現在我們就把全文錄出如左：

西學十誠初誠序

「學之道多端，即吾中國，已不能統一。自孔孟時，即有老莊、楊、墨輩，與之角立。其後益以佛氏。儒者相與攻之，而不能勝也。近乃有大西人自數萬里外來，其學以敬天為主，以苦身守誠為行，大率與吾儒同，而闢佛尤甚。其人皆絕世聰明，於文無所不讀，凡中國文字，譯寫殆盡。其技藝製作之精，中國人不能及也。士大夫多與之遊，然其深慕篤信，以為真得性命之學，足了生死大事者，不過數人。余向亦習之，而未及與之深談。京兆淇園楊公，時時為余言其微旨，余方少領略而謝事去矣。公又出其十誠初解示余。余讀之而有當於心曰：「此即吾孔氏畏天命戒慎恐懼之正學，世人習焉不察，乃不意西士能發明之。東夷、西夷，先聖後世，其睽一也，豈不信哉？或疑天堂地獄之說，與佛氏同，不知佛氏以利誘言，西氏以義理言，解中辨之詳矣！如謂其渺茫無據，則余謂人精神所注，即成境界。李伯時好畫馬，人謂其念念在馬，死將墮馬趣，豈有念之在天，其神不歸於天者。自混沌開闢以來，世界皆天所造，決無他物更大於天，而佛氏乃以天為帝釋，偃然欲據其上，此其為諱誕無疑。西氏所以聞之力也。唯謂天主降生一節，創聞似異，然聖賢之生，皆有所自，其小而有功德於人者，猶必然有簡畀，又況大而主宰造化，開萬世之太平，若所稱天主也者，則其降生救世，似異而實情，又奚容疑

乎？世儒非不口言天，而實則以天為高遠，耳目不接，若西氏言天，直以為毛裡之相屬，呼吸喘息之相通，此于警醒人世，最為親切，故楊公津津有味其言之夫！余觀楊公之學，澹然真修，不着世味，蓋可謂與天為徒者，其所深詣自得，不盡於茲解，而茲解足以觀矣。時天啓四年秋、福清葉向高書。』

後面的圖章有兩個，上方一個印章的字是「三朝元輔五岳游人」。

（天主十誠的原文如左線下的經文，是現在我國教友誦念的）

『天主十誠 天主者，生天地萬有之主，吾人之大父母也。詳見實義等書。

- | | |
|---------------|---------------|
| 一、欽崇一天主萬物之上。 | 一、欽崇一天主萬有之上。 |
| 二、母呼天主名而發發虛誓。 | 二、母呼天主聖名以發虛誓。 |
| 三、守瞻禮之日。 | 三、守瞻禮之日。 |
| 四、孝敬父母。 | 四、孝敬父母。 |
| 五、毋殺人。 | 五、毋殺人。 |
| 六、母行邪淫。 | 六、母行邪淫。 |
| 七、母偷盜。 | 七、母偷盜。 |
| 八、母妄證。 | 八、母妄證。 |

九、毋願他人妻。

十、毋貪他人財物。

右十誡總歸二者而已，

愛慕

天主萬物之上，與夫愛人

如己。此在昔

天主降諭令，普世遵守，順者升天

堂受福，逆者墮地獄加刑。

九、毋願他人妻。

十、毋貪他人財物。

右十誡總歸二者，

愛

天主萬有之上，及愛人

如己

比較上下兩文，可見我國現用的十誡經文，和王豐肅時所用的經文幾乎全同。這兩篇經文的結構和用字又和羅明堅的「祖傳天主十誡」很是相仿，可證明前者兩篇是由後者一篇演進修改而成的。

民國六十年九月三十日

(上接一三二頁)

由以上所述可見無論是團體祈禱，或個人祈禱，其價值不在於外在形式，而在於這兩種形式各自所有的好處。

我們是天主的子民，朝着一個共同目標前進。我們形成一個團體，一個在基督牧人領導下的羊群。更進一步說，我們形成一個身體，即基督的奧體，一個教會，即基督的教會，這個教會絕不因其肢體的死亡而解體。因此我們一同讚美基督，一同尋找，一同接受。將來在天上的耶路撒冷，我們還是一同歌頌那救贖了我們的恩主。

爲了這個得救者的碩大團體，教會制定了一個禮儀，一個祈禱的週期，來表達這個團體對基督的信仰，及對天主的崇拜。幾時我們參與這些禮儀，就是生活在普世教會的韻律裡，同聲同氣，一心一德地向天主祈禱。這類祈禱因爲有一定的儀式和隆重的氣氛，難免不受時間和空間的限制，但仍舊是很重要的，因爲一方面它表達普遍的信仰，另一方面因了它團體的，及有節制的儀態，能越過純感覺的地帶而達到人內最代表人性的部分。

公共祈禱在自己的韻律裡包藏着人在與天主的關係中所想發生的各種情緒的衝力。因此生出了另一種需要，就是在更小的團體裡祈禱，爲能讓人感情及悟性更自由地表達自己。在某些過於保守的教會裡，因爲這種需要得不到滿足，才造成許多地下教會的出生。組織地下教會的這些信友，各按所好，聚會在一起，來追尋一個更真實的祈禱方式。這些人居心雖佳，但也得認清一個事實，就是這樣與人隔離的小團體祈禱，會使人再無能力去參與教會不能沒有的普遍敬禮，也會使人不再重視私人祈禱。

無論如何，任何形式的團體祈禱，總不該使我們忘却，個人與天主之間的往來常是最基本的一件事。若不恆常不斷地培養這一層與天主的關係，基督徒的神靈生活總是不健全的。教會內的偉大神祕家都是單獨地升到天主的聖山上。

參閱：Yves Raguin, S. J.: *Prier à l'heure qu'il est. Supplément à Vie*

Chrétienne. Mai 1971 No. 137, pp. 24-25; 10. prier

e semble et prier seul.

書評

靈感與聖經（註）

劉家正

一、導言

聖經與聖傳同是教會生活的兩個泉流——聖傳以及新舊約的聖經猶如一面鏡子，旅居於世的教會藉着它來默觀天主——教會由它接受了一切，直到被引至面對面正如其然地看見祂。」（註一）聖經是這一部生活的書，反映着天主向其子民——人類全體所流露的真實面容，天主是最大的奧蹟，這本書的形成也是一個奧蹟，在天人合作——靈感之下寫成，今日我們的信仰生活既深深地沉浸在聖經的信息裡，靈感是什麼？其間的種種關連又是如何？這些問題必然觸及我們信仰生活的底蘊，也是我們十分關心的事，這篇文章就是要介紹有關靈感的探討。

二、聖經——靈感的書，其根源上的兩個因素——天主與人

在教會神學中靈感是指天主聖寵在人心靈上的推動，尤其是用在聖經的起源上。聖經的神聖起源，並非書內原始的主題，而是起自聖經以外而反映在聖經內的信念：當猶太人思索梅瑟法律的由來時，認為托辣（Torah）是在世界之前先存於天主，而由天主授於梅瑟。猶太人視托辣為神聖，不可增不可減，為之生，也為之死。更由此而逐漸推及梅瑟五書以及舊約諸書。新約中反映着這個信念：「經書是不能廢棄的」（若十：35）「經上記載」一詞出現五十一次之多，尤其出自耶穌的口，更顯其

神聖與權威。有些地方(註二)天主與聖經被視為如此關連，竟致於二詞互相交替使用。此外弟後三：14「凡受天主默感所寫的聖經……」顯然是以天主為舊約的起源，聖若望的默示錄則清楚指出他所寫的來自天主，伯多祿將保祿書信與猶太人的經書相提並列。(註三)在信友的傳統裡，聖經的神聖來源也是常被意識到的，他們以種種名稱來表達天主在聖經的形成中所扮演的角色，大額我略首先清楚地指出天主是聖經的作者(Auctor)，而人方面的來源則稱為書寫者(Scriber)。梵一以前，教會的文件提到天主是聖經的作者時其意義僅指天主是新舊約兩個救援工程的起源與建立者，並不含有文學作者的意味。

事實上初期的神學反省，把焦點集中在聖經的神聖起源上。聖多瑪斯稱天主為聖經的主要作者。雖然如此，人方面的貢獻也從未被忽略過。庇護十二世相當堅決地肯定人的才能在聖經的寫成上所有的貢獻。聖經本身並不提及這點，不過却提供有力的佐證：例如德訓篇的譯者在前言裡提到他在譯書時的辛勞，並為譯文中能有的缺陷表示歉意；瑪伽伯後書中(註四)也有類似之處。新約中路加提到他在寫書時所做的察訪。教會早期的思想，幾乎一致地認為不同的文學因素來自不同的作者。十九世紀以後，尤其二十世紀，對聖經文化背景以及與聖經有關語言的研究更肯定這點。當代天主教的思潮強調：聖經是天主的言語以真實的人的語言表達出來。並且一再提出聖經是一個有機整體，天主是全部聖經的作者，人只是聖經內某一部書的作者，天主是聖經的主要來源，人是附屬的工具因，這點在默感的性質中將再提及。此外，又在聖經內分辨出兩種價值：即每部書本有的價值以及分外的價值(plus-value)，人的貢獻可以有份於前者，至於後者則與這部書在聖經所佔的地位和對聖經整體的影響有關，是天主匠心獨運之功。

三、靈感的性質

定斷一本書的寫作過程本非易事，聖經諸書，有些先經過很長的口傳、書寫的階段，有了不同人物與多方面的因素，再加上靈感，其間的究竟就更難把握了。在這方面教會只有一般性的教導，神學家與註釋家迄今也不能有一致的看法。良十三的「上智之天主」通諭指出：「在靈感之下天主實際影响着人的心智，意志和寫作機能，否則無從稱天主為聖經的作者」。梵二重新提起早期的教導，而成爲今日神學反省的指南。此處不擬提出種種不同的觀點，而只針對較簡單的情形（即那些看來是由單一的人的作者所寫成的書，其他的複雜情形，可以類比的去了解），介紹一些個人認爲可取的看法：

教會是出於天主救恩史的創造，這個行動一方面超越人的歷史，一方面也駐足於人間，只是其後果直接歸屬於天主。聖經是教會基本而重要的一環，出於天主創造救恩史的同行動，直接且是主要地反映出作者——天主的心意，是天主的言語，人的貢獻居於其次。就此而言，天主是首要原因（*Pr. mary cause*），人是工具因（*instrumental cause*）。如果把聖經比做一幅畫像，則天主便是畫家，人是工具——畫筆（當然在聖經的寫作上與畫筆還有很大的差別）。這種情形下，作品直接歸屬於作者——畫家（天主）。在一本普通的書中天主與人的關係就非如此，那時天主是第一因，人是第二因。書的「存在」以天主爲其原因，至於書的內容（存在的樣式）則直接反映人的思想與風格，此時被稱爲作者的是人而不是天主。

那麼靈感究竟怎樣影響著人方面的作者？這是很難知悉的。一般性的假設是靈感起自作者生命之初，一如先知耶肋米亞在母胎中就蒙受召選。他的秉賦如此，同時在靈感的眷顧下如此成長發展，準

備著適宜地擔負來日的重任。而「時期一滿」，他的意志、理智、想像力；一切與寫作有關的機能連同個人在全部寫作過程中便籠罩在靈感之下，並且從事真實而自由地運用；例如構思，佈局及字句、圖像的選用，類比的方式……等等。現在把若干有關的情況加以說明：

(1) 一般而論，靈感並不包含一個直接來自天主的信息（這是啓示）而是引導並輔助作者從所處的救援團體（salvation community），找到啓示真理，並從種種來源獲得與他所寫的書有關而必要的知識。如果天主通過作者給救援團體一項新的啓示，此時作者便不僅是在靈感之下，同時也在啓示之中。

(2) 靈感既影響整個人，因此如按照近代的討論，將理智的功能區分為思辨理性（speculative reason）和實踐理性（practical reason），前者主管通傳的內容，後者專司通傳信息的方式；如此兩者勢必也在靈感的指引之下，只是靈感對於思辨理性的影響是在主觀的信念與對真理的體驗方面，即是堅強並加深主體（作者）從救援團體中所獲信息與資料的確定程度，並不提昇客體的可了解性。

(3) 天主也用外在的人、地、事物與事件來引導作者從事寫作，靈感對於人的影響並不限於內心。

(4) 一直到晚近，一般學者同意作者在寫作過程中，具有自己身處靈感之中的意識，這方面也有好些有關的討論，無論如何，從聖經上所找到的少數與此有關的資料，並不指示作者的確具有此項意識，所以一般而論，聖經作者並不意識到自己在靈感之下，似是一個比較穩妥的看法，當然這並不否認某些特殊情況下，靈感能被意識到。

四、靈感的範圍

前面提過聖經內各部書有的先經過長期的口傳與書寫的階段，並且也有來自救援團體以外的材

料，這些階段與材料的形成，是否也在靈感之下？對於此點先要分辨是屬於質料的貢獻或是有了創造性的貢獻，好比一座大理石雕像、大理石只提供雕像的質料，而一位在名師指點之下從事雕刻的技師則對作品有了創造性的貢獻。在聖經的成書上，今日學者認為單純的質料貢獻者，例如創一——十一中來自古文化傳統的神話資料，雖在天主的普遍照顧下寫成，但不必在靈感之下，它們出現在聖經上只是聖經的「作者」按自己的構想與目的加以採用。至於某些部分或全篇收入聖經的文件例如丁典，可能不只是單純的質料貢獻，而有了設計與創造性的貢獻，是在靈感之下寫成，不過實際上很難具體的在聖經上區分出這兩種情形。

其次靈感是否也伸展於聖經的全部內容乃至於各個字句間？過去曾有一些人提出靈感只限於聖經的某一部分或有關信仰、倫理方面的內容（這種主張多少也是基於想調協聖經不能錯誤所引起的困擾，本文後面還要提及），此一主張已經教會文件（註五）指為錯誤。靈感範圍包括聖經的整個內容，乃是教會的信道之一。再者今日基於文學創作上思想、字句緊密連繫的認識，以及體認到聖經不僅只是抽象地通傳某種意思與內容，而且也活生生地表達天主與人相會的種種際遇，其間的情感和反應：等等活躍於字句之間，神學家和聖經學者認為聖經作者也在靈感之下，從事字句的選用。

那麼聖經的翻譯是否也在靈感之下進行呢？事實上這個問題只限於七十賢士希臘譯本（拉丁通行譯本一度被提出過，但只是曇花一現）。教會最初三個世紀以及東方教會至今一貫的看法是肯定的，理由相當充足，例如：這是首次長期的將希伯來聖經譯成西方語文，同時也為日後希臘語新約的寫成而鋪路，看來需要天主特殊的眷顧與助佑；譯本自身不僅只是翻譯，而且在多方面有了思想上的演化與進展，且屢為新約所引用，有時也被用來支持信友的基本信仰。不過反面的理由，例如最主要

的一點：譯本中經常可以見到的錯誤，顯示對原文的誤解和能力之不足，無法把握原文的真實內容，凡此現象也足以說明前面的肯定不能完全建立起來。

五、靈感的成果

靈感的惟一成果便是聖經，不過我們可以從好幾個角度來看這個成效：那就是聖經的啓示性，統一性、完滿性，聖事與不能錯誤性。

(1) 啓示性：前面的解釋中已經劃分啓示與靈感，不過啓示的真理也經由靈感而通傳，天主在聖經中顯示自己的面容，就此而言，聖經實富於啓示性。

(2) 統一性：聖經的統一性可從兩方面來說：

第一、單從人的觀點來看，聖經是好幾部以及好幾類書的集成，在信仰的觀點下則是一部完整而單一的作品，天主是其唯一的起源，不論個別的書如何具有價值，必須在整體的意義下才能認識啓示的天主的全貌。

第二：昔在、今在、永在的天主，在各種情形下顯示給人類，聖經雖包含衆多的書，記載不同的人與事，但其惟一主題便是顯示於人的降生的聖言，這是聖經統一性的另一意義。

(3) 完滿性：聖經是一個完全的整體，沒有殘留的片言隻字，在此整體內天主願意顯示自己及基督的程度已經完成，並達到圓滿。

(4) 聖事性：現代聖事神學強調聖事是人與天主的相遇，聖經也提供人們在基督內與天主相遇的機緣，因了在聖經內天主的聖言降生在人的理智，想像與感情之中，其所提供的天人際遇不僅能够補

充，而且在某些方面甚至超過聖事中的相遇。——「教會時時尊重聖經，如同也常常尊重三的聖體一樣，因為特別在聖禮儀中，她不停地從天主聖言的宴席，及從基督聖體的宴席，拿取生命之糧，而供給信友們。」（註六）

(5) 不能錯誤性 (Inerrancy) 這是指聖經的受到特殊保護而免於錯誤的性質。在靈感的範疇裡，以這個觀念引起的問題最多。困難來自聖經內的某些說法，如果同樣地出現在任何其他文件上，顯然將被視為錯誤，那麼如何可以說聖經是不能錯的？現在先把主要的困難歸納於下面，然後尋找適當的解釋。

① 聖經本身的矛盾：例如諾厄時代的洪水之患，創七：17中說延續了四十天四十夜，而創七：24則說長達一百五十天。

② 倫理的錯誤：把完全消滅敵方的人民看做執行雅威的意旨。

③ 自然科學上的錯誤：創世紀上的宇宙觀，認為宇宙包圍在大水之中，其間有控制大水的水閘。

④ 歷史的錯誤：例如達尼爾書五章的記載，與史實相左。

近代自然科學的觀點以及對聖經史地背景的發掘與了解，使得前述最後兩項的困難，在感覺上愈顯尖銳。其實若干不協調之處遠在教會初期就已受到注意，不過在教會內經常保持聖經不能錯誤的看法，雖然教會不會以其不能錯的最高權威對此加以定斷，但從教會經常教導的事實來看，實可列入信道之內。梵二首度提出面對此一問題的真正而積極的指導，由此引我們進入此一教導的內在了解：

今日雖已習慣而普遍採用 "inerrancy" 一字，但它本身却是值得重新斟酌的字，此字在拉丁原文是徬徨無定的意思，更適宜用在心靈的描寫上；而用來描繪一本書的性質時，便有了不同的意義上

的強調，例如在教父的思想裡，是指排除欺騙的意思，在中古以及近代神學家的心目中，則是排除錯誤的意思。因此以聖經的真實性 (The truthfulness of the Bible) 或真理內容 (truth content) 來代替上面的說法，似乎更為合適。其次聖經的真實性就是原本及其整體而言 (現有版本的真實性要看它反映原來的程度而定)。在這樣的前提下我們可以給一些具體的難題提出合理的解答，許多困擾就不復存在了。

(1) 不能根據聖經某一部分的記載肯定在戰爭時殺盡敵方的一切人民為聖經不可錯誤的教導，否則無異於把真理局限於啓示進展中的某一特殊階段，正如不能因為人在胚胎的初期出現尾巴的痕跡而肯定人是有尾巴的動物一般。充其量只能說天主允許人民那時暫時陷入主觀錯誤的良心，而人民主觀地以此為天主的意旨。

(2) 接觸聖經時應顧及作者的意向，他所要強調的是什麼？以何種方式來表達所要傳述的真理？就是要引用文學類型及編輯批判，例如：約納先知書是以教導性的虛構故事通傳真理，明瞭這點，將不會陷入枝節問題——先知困在魚腹中三天三夜——的困擾。再如新約中耶穌詛咒無花果樹的記載，瑪竇福音說那樹立刻就枯萎了，瑪爾谷却說那樹活到第二天才死去，如果我們了解瑪竇的編輯手法，就不會為這樣的差異感到奇怪，原來瑪竇注目於耶穌基督——教會之主身上的神性能力，而對客觀效果的描繪有了誇張之處，引人驚訝，而使人注意到耶穌的神性能力。

(3) 所以現代的研究，區分聖經中所要傳述的信息以及藉以傳達信息的工具性的述說，前者是天主所願傳於救援團體的信道，關於得救的大事，由天主來保證其真實性。後者則是通傳的方式，在不損及信道的完整傳遞範圍內，能夠有很大的變通。甚至引入當時對事物的普遍看法或作者本人的觀點 (

雖然這些看法在今日看來顯然是錯誤的——比如創世紀中所提出的宇宙觀。——達尼爾書五章的記述便是如此，其中所要通傳的信息是歷史的主人——天主乃是王國的主宰者。此一記述中基本的事實要求是巴比倫王國真正傾覆了，其中的細節出諸作者戲劇性的安排，並無損於真理的通傳。

(4) 這種救援與非救援因素（救援信息與通傳方式）的區分，並非量一方面的，好似聖經的內容確能分成兩部分一般，而是一體的兩面，就聖經的整體以及此一整體的性質而言，我們肯定：聖經整體與其各部分在傳達天主救援的信息上是真實不能錯誤的。

六、結 論

以上的介紹可讓我們一窺靈感之書中天、人的兩面及其彼此的關連——聖經是永遠常存的天主聖言，降生在人的語言中，「爲叫我們學習天主不可言喻的仁慈，天主預先顧慮到我們的本性，用了多麼適合的話。」「因爲天主的言語，用人的言詞表達出來，相似人的言語；恰像往昔父的聖言在取了人性孱弱的身軀之後酷似我人一般」。(註七)我們的介紹，也解答了一些問題只是在這樣的奧蹟之前，我們一面有了新的了解，一面仍然留下模糊的印象，希望那昔日賜靈感與聖經作者的同一聖神今日也在此引我們深入這個奧蹟，在瞻仰降生之聖言時懷有滿腔熱愛。

(一九七一年聖誕節)

附 註

註一：啓示憲章：二章七節。

註二：①羅九：17「經上有話對法郎說……」在出九：16原是雅威的話，經過梅瑟傳給法郎。

②迦三：8「聖經……向亞巴郎預報……」在創十二：3原是天主的話。

註三：伯後三：16

註四：加下二：24 / 33

註五：良十三：「上智之天主」通論。本篤十五、庇護十二也提到。

註六：啓示憲章六章二十一節。

註七：啓示憲章三章十三節。

註：本文主要介紹下篇文字：Richard F. Smith, S. J.: "Inspiration and Inerrancy", *The Jerome Biblical Commentary*, pp. 499-514.

編 後

這是本神學論集第四個年頭的開始，在這第十一號裡有以下幾點值得注意，說出來當做讀本期內各篇文章的一個指南。聖經欄的「創世紀前十一章的敘述部分」可與天主教學術研究所學報第三期（民國六十年）中的另外一篇：「創世紀前十一章中的族譜」合看。這兩篇文字的內容均採自德國聖經學界最新也最有權威的詮釋之一（見文後參考書），相信我國讀者對創世紀一章至十一章的某些普遍性的問題，能在文內找到一些參考資料。

信理欄的「聖經靈感的神學」又可與書評中的一篇介紹性文字「靈感與聖經」合看。中文一方面，討論這類問題的文字尚不多見，神學生在讀聖經導論時，不易找到中文讀物。如今有這兩篇的發表——一篇是聽課的記錄，另一篇是一位神學一年級學生的讀書報告——可算是給聖經總論的四大問題之一：靈感，用中文指出了一個方向（其他三個問題我們知道是：正典性，原文與譯文，及解經的歷史與方法）。「上帝死去運動神哲學批判」是一篇長達二萬七千字的大作，但是讀來毫不覺長。有好幾個理由逼着人非將這篇長文一口氣讀完不可：其一是「上帝死去」神學，自從萬海年由一九五七年（非如文中所說：一九六一）給自己的一本文集如此題名而傳開以來，我國人士固然已聽到一些風聲，但知其原委及真實意義的也許不多。本文除了將這一神學的幾名主將一一介紹以外，還輕鬆地以驗屍的比喻予以神哲學的批判，是非常得體而有力的；另一個必須卒讀的理由是譯筆的流暢：譯者在這方面可稱老手，這在本刊第一、二、三期有王秀谷神父譯文的地方都可看出。信理欄的第三篇文章「聖潔

與俗化」的作者夏偉修士已在上一期的本刊出現，他的這一篇文章是由陶海麟協助譯成中文。

倫理欄的第一篇「有關墮胎的神學牧職研討」，可算是金神父對這個問題非常現實的問題所作的一個綜合性報告。在倫理神學，立法，輔導各方面都提供了可以遵循的一些途徑。在看本欄第二篇文章「基督之律，卷二序言」之前，務請讀者參考本刊第五期，頁四一—至四二〇，黃勝所譯的同書卷一緒論。大家都知道海令的這部倫理神學鉅著已是天主教神學界的典型作品，在幫助人了解新約秩序中的法律及其真實精神所發生的影響是不可估計的。全部著作共分三卷，即三大冊。按照德文原文的第七版，卷一有五五四頁，卷二有四七七頁，卷三有七九五頁。繼黃勝神父擔任翻譯卷一之後，現又有胡功澤同學擔任翻譯該書卷二。胡同學畢業於成功大學化學系，目前在瑞士弗利堡大學修德國文學。我們預先在此將其最先譯文發表，是要讀者評賞原著及譯文的素質究竟如何。

牧靈欄的「宣道神學簡介」一篇是本神學院秘書長高士傑神父的講稿。在梵二大公會議的敦促下，天主教人士對宣講天主聖言的重要性漸有更深刻的領悟，這篇文章給我們介紹此一運動的來龍去脈，想是從事牧靈工作的人所愛讀的。另一篇「密集家族心理治療」是心理學專家朱蒙泉院長的貢獻，文內所提的原理和方法為一般神學刊物的讀者是非常新穎的，值得我們重視。最後有關聖教史的一篇作者是本刊的忠實撰稿人，我們十分感謝他所提的及將提的有關中國聖教史的寶貴資料。