

神學論集

于斌



13

輔仁大學神學論集

第十三號

(一九七二年秋)

目錄

聖經

伊甸園在那裡？——創二、三的文學類型及歷史因素·····	房志榮·····	三三一
對觀福音導論·····	柯成林·····	三四三
活讀福音一例·····	資料室·····	三七〇

信理

基督徒神學及其今日問題·····	Jürgen Moltmann 著 王秀谷 譯	三七一
求恩祈禱試解·····	張春申·····	三八七
耶穌——基督——史實——宣道·····	H. Zimmermann 著 樂英祺 譯	三九七

倫理

離婚與再婚·····	金象達·····	四二三
------------	----------	-----

神修

也談獨身生活制度化……………狄剛……………四四三

應與應革與可興可革——在教會法修訂完畢之前……………資料室……………四四八

神修生活中神的一「在」一「缺」……………甘易逢著……………四四九

度奉獻生活者的心理需要……………M. Rita Flaherty RSM著……………四六三

聖教史

名畫「十駿犬」的作者郎世寧……………施惠淳著……………四七三

書評

羅理著，胡簪雲譯：中國及以色列古先知的訓言與宗教……………房志榮……………四七九

編後……………四八七

一、一般人的看法及其解答

第一次讀創二—三的人很可能發生的反應是：「神話！故事！反科學！」如果要將一般人對樂園的見解綜合一下，大概不外以下幾點：

1. 人曾一度在樂園裡生活，那裡不需勞作而應有盡有，可惜那一段黃金時代已成過去。
2. 天主的禁令是外加的，看不出內在的理由，所禁止的事本身並非壞事，禁菓的說法未免有些可笑。
3. 罪是別人犯的，子孫却要因別人的罪而遭殃。罪是不確定的，罪罰却絕不可逃。

針對這些相當普遍的見解，能作以下的解答：

1. 以全部聖經的內容來說，「人類開始的黃金時代」這個主題幾乎絕無僅有。所謂的樂園有時指天生所許下的一塊地，有時指新創造；甚至有些經句直截了當地指出，那就是我們所在的地方。只有創二—三果然是描寫失去的樂園，但並不怎樣誇張。這裡應特別注意的是，整個樂園的敘述也許是朝著一個許諾而構想出來的。

至於說在樂園裡不須勞作，那是一般人的幻想，與聖經所說並不符合。創二15明說天主將人安置在樂園，是要他耕種並看守樂園。因此人在犯罪以前已經有他的工作和使命。人須看守樂園，假定他

有受侵犯的可能，這表示人是在趕路，在冒險。伊甸樂園是一個受考驗的地方，並不是只有樂，沒有苦。

2. 天主的禁令果然只是外加的嗎？好像並不那麼簡單，否則又何必需要蛇的狡猾的干預？因為狡猾便在於使一個內在的動機發生作用，這從女人的答話裡可以知道，她說：「是蛇騙了我，我才吃了」（三13）。女人是怎樣受騙的呢？教父傳統所給予的解釋是厄娃信了蛇的話，這個信和違命不一樣，是在違命之前。蛇的話能使女人相信，其中必有很深的內在理由。

關於禁菓，聖經並沒有說是蘋果或其他的菓類，而只說「一棵好吃、好看、能增人智慧、因而值人貪戀的樹」（三6）。這種概念和說法不但毫不幼稚，並且和非常成熟的若望一書二16所說的深相投合：「肉身的貪慾，眼睛的貪慾，及人生的驕傲……」

3. 罪是別人犯的：亞當也這樣想，他控告厄娃說：「是你給我作伴的那個女人……」（三12）。厄娃控告蛇，我們控告亞當或責怪亞當而使首尾相接。這是作者的原意，要我們這樣互相控告嗎？不是，作者所寫的有一個更真實的價值，一個使人在罪惡的重壓下感到輕鬆的訊息，他給人啓示出來，罪的根由不在罪人身上。人固然對自己的罪負責，但只靠自己無法完全擺脫罪惡的束縛。這篇敘述能引起一種歸咎於別人的感覺，但敘述中已加以糾正，因為這裡不斷用「男人」和「女人」，而不用「亞當」或「厄娃」（厄娃之名在篇末三20才出現），好似說罪是每一個人的事，不只是某甲或某乙的事。

關於懲罰，本敘述中所用的口氣與日後先知們所用的不同，這裡沒有不吉祥的詞句，而所謂的罪罰也只不過是日常生活中，男女雙方所應分擔的辛勞和痛苦。與樂園及與天主的親密關係固然失去

了，但應該怨誰呢？

二、文學類型的辨認

由上述我們已略知創二—三所說的是什麼，現在要問那裡所說的是真是假？爲答覆這個真假的問題，必須先問這段文字本身是什麼？這就是文學類型的辨認。因爲知道了文學類型，才能按照所說事物的不同性質去了解。同樣的一句話在一部小說裡，或在一篇社論裡，或在一節新聞報導裡能有不同的意義。創二—三的文學類型相當複雜，既不是純粹虛構的故事，也不是人類初期的歷史，而包括神話和歷史，及二者之間的許多層次。在樂園的敘述裡有不少神話資料，如由一個泉源流出的四條河，用一條肋骨造成女人，神奇的樹，說話的蛇，有革魯賓把守的天堂之門等等。聖經作者將這類神話及其他資料嵌入一個典型的說法，或本篇的主要文學類型，那就是智慧文學。

創二—三主要是一篇智慧文學作品，智慧文學的特點有以下幾項：

1. 一般性和家常性：所述是職業生活及家常生活等。在這一方面智者不同於先知，因爲先知所面對的是個別、而非一般的事件；也不同于司祭，因爲司祭所擔任的是神聖、而非日常的事。

2. 以大自然爲對象：撒落滿的智慧表現於他的言論中：「他講論過草木，從黎巴嫩山上長的香柏，到牆上寄生的牛膝草；也講論過走獸和飛禽，爬蟲和魚類」（列上五13）。箴言書提到很多動物的名字，約伯傳並予以描寫。動植物外，另一個智慧文學的主題是女人，以各種形式出現的女人：母親（智慧之泉），愛人（雅歌），主婦（箴卅一），誘惑者（箴一九），智慧的位格化（同處）。訓道篇提出勞作，生命，及死亡之間的關係：人爲了保存生命而勞作，但終歸失敗而死亡。以上這些題材都是日常

的、庸俗的，但同時也都是神秘的事，合在一起便成爲智慧世界的特徵。

3. 固定的價值觀：智慧首重認識，知識就是能力，由之而得到財富、名譽、權勢、子孫。次一級的智慧屬於技藝界，人藉以從事各種行業。在最原始的階段，智慧也能指詭詐和狡猾。在某些著作中（如卷一—一九）智慧已進入宗教的領域，但智慧本身也有非宗教或反宗教的價值，換句話說，智慧不一定是單方向的，直接的指向善，而還包括人的獨立自主的性質，及人建立自己的企圖。智者也重視倫理價值，認爲倫理法律，外面能藉父母的教導來學習，內裡能藉良心的聲音而感受。至於啓示，要等到一個相當晚的時期才進入智慧的世界（智慧文學還有自己的形式和語氣，這裡從略）。若將以上的這些特點與創二—三的內容和寫法對照一下，便不難發現，創二—三的確是一篇關於起源的智慧性敘述。

1. 在接近事實的觀點來看，創二—三所寫的是一般性的和日常的事：勞作、出生、死亡。在智慧的世界裡沒有個別的名字，只有典型的名字，沒有年月日，沒有具體的事件。創二—三就是如此。如果講事件，只講宇宙的第一件事，就是創造，但這一件事不能局限於某一點，因爲它一直在延續着。

2. 創二—三的主題確實是智慧類型的：亞當像撒落滿一樣知道各種禽獸的名字；各種樹木，由地下流出的河；神奇的動物：蛇。以上都是大自然的 theme。女人的主題更加明顯：她是妻子（二²³：因出自男人），母親（三²⁰：厄娃，意謂衆生之母），誘惑者（三¹⁷：「因你聽了你妻子的話」），最後她有某種救援的能力（三¹⁵：「在你和女人之間我要建起仇隙」）。這樣厄娃集智慧文學關於女人所說一切屬性的大全，創二—三給厄娃所繪的這幅畫和箴一—九及卅一章所描寫的女人可謂異曲同工。至於天主給亞當和厄娃所下判詞的內容（三^{16—19}）正是智慧類型所常有的主題，即勞作和死亡。人一生主要的使命是工作和生育，

因此人所受的懲罰很自然地在這兩種行動中生效。

3. 關於價值，創二—三所寫的就是智慧類型所重視的。首先是認識，這裡便有知善惡樹。知善惡就是知好歹，而知好歹這個說法是指知道一切，同時並知道如何處理，如何處世爲人。反過來，不知好歹，就是一個笨伯。另一棵神秘的樹，即生命樹，也屬於智慧的範圍，箴言就把智慧及其他的美果比做生命所結的果實：箴三 18；十一 30；十三 12；十五 4。此外智慧文學也採用樂園敘述中所有的水的主題，而鑄出「生命之泉」的說法（箴十一 1；十六 22；參閱十三 14 及十四 27）。以後德訓篇的作者將智慧、樹，和水打成一片，而他所說的水就是約旦河。從此可見，與創二—三的作者同時代的人很容易將生命之樹懂成真實的智慧，而伊甸樂園就是智慧的所在地。

三、歷史的成份有多少？

經過細心的分析，能在創二—三裡發現一個圖案，那就是：先有天主的恩惠，後加上一道命令；忘記了恩惠，不信任天主，違反命令，失去生命。這一圖案實際上是盟約歷史的基本格式，亞當和厄娃成了這一歷史的典型人物，成了與天主結盟者的代表。從此可見，伊甸園的敘述是和以色列的歷史有關的。爲一個猶太人，敘述中的許多說法使他自己民族的歷史：

——天主由土中舉起人來（二 15；三 19 23）。爲希伯來人動詞「舉起」有挑選的意義，說出雅威去尋找，去由別處選出自己人民的行動：創廿四 7（亞巴郎），詠七八 70（達味）……

——天主將人安置於樂園中（二 8 15）。「舉起」與「安置」兩個動詞連在一起是描寫賜與應許之地的古典說法：由一地將人舉起，是要給他另一塊地，即許諾之地（參閱卅六 24；卅七 21）。

伊甸園在那裡？

——「你們要吃」。既然全篇敘述都圍繞着一個關於吃的禁令，因此動詞「吃」是用得最多的字句中的一個：在天主的判詞中出現六次，在女人與蛇的對話及失足中出現七次，在第一部分及天主的審問中出現八次。許諾之地的賜與最後是在飲食的恩惠上具體化，這在創造的敘述中業已如此：「司祭本在寫完創造的工程之後，及提到天主的安息之前，用一個關於飲食的措施做他敘述的結束（創129—30）。詠104，一三六等讚美詩裡也是這樣。福地是流奶與蜜之地，末世時期的土地是用出產的豐盛來予以描寫。由這些例子裡可以看出，伊甸樂園就是這樣一個地方，那裡要吃什麼，就吃什麼，並且（如果天主願意的話……）還可以吃到生命樹的果子。所謂飲食，自然還有其特殊的含義，以後申命紀將這種超越有形飲食的思想推進，而說「人不僅靠麵包生活，還靠出自天主口中的一切言語」（申83）。

——在賜與福地及享用福地的美果之間，還有另一個因素，即誠命。創215—17寫着：「雅威厄羅亨舉起人來，將他安置在伊甸樂園裡，為耕種、看守樂園。雅威厄羅亨給人下令說：樂園中所有樹上的果子，你都可吃，但是……你必定要死」。這一小段中的許多字句充滿了神學內涵。挑選（舉起）及安置兩句前面已經解釋過，耕種和看守兩詞在希伯來文是 *abad* 和 *shamar*。前者除耕種勞作外也指事奉天主，後者除看守園子外也指遵守誠命。此外還有更重要的一點，就是法律與飲食之間的密切聯繫。這不能不使人想起一些歷史事件，並看出伊甸園和許諾之地在很多方面是多麼相似：在同樣一個行動裡，天主養育自己的人民並給他們一個法律。為什麼用一個行動作兩件事？或者：為什麼一個行動有兩個面貌，這二者之間又有怎樣的關係和變化？為答覆這些問題，就不得不看看誘惑的意義，及飲食，法律，及誘惑三者之間的關係。

「動詞『誘惑』(Tempt)是說：作一「嘗試」，爲能知道。爲創一三章，誘惑的主題正是如此：要知道(或看見)：是或不是。另一方面誘惑的主題每每與信仰的主題相對立。將誘惑的這兩方面看清以後，我們便能根據出谷紀十六章來看誘惑與飲食的關係。誘惑的發生普通是在某種過程裡，如曠野的行程，或以時間來說，在一段歷史中。無論是時間或空間，總有一個先，一個後，在出十六裡就是這樣。在由埃及至福地的行程中，以民所想的只是他們所放棄的過去：「我們在埃及國坐在肉鍋旁，吃麵包吃的滿飽」(出十六3)。他們是面對着過去來解釋天主行爲的意義：他們不說：天主領我們走向一個更好的境地，而說：天主奪去了我們的肉和麵包：「你們領我們到這曠野裡來，是想叫這會衆餓死啊！」(出十六3b)飲食缺乏是一個事實，而以民的過失在於他們給予這個事實的意義(「是想」)。

誘惑的行動就夾在這些先後發生的事件裡出現，而能有兩個方向：由人的一方面，和由天主的一方面。由人一方面所發動的誘惑，在於人願意得到一個憑據，藉以知道，天主真要賜給我們他所許下的。昨天我有肉吃，天主許下明天我也有肉吃，但是因爲今天沒有，對於明天我不敢相信，除非天主即刻給我付出一份——好似用分期付款的方式。這是講條件，是願意看出到底要走向那裡去。事實上，有關曠野中的誘惑的種種傳統，都是大同小異地這樣記載着。

以上所描寫的是人試探天主，有時是天主試探人。這樣，在出十六人民的抱怨(27節)後，天主所給的答覆就包括飲食、法律、誘惑三個主題：「看，我要從天上給你們降下食物，百姓要每天出去收斂當日所需要的，爲試探他們是否遵行我的法律」(出十六4)。這裡明白說出，爲了飲食有一個試探，這一試探是經過一條法律，藉以知道百姓是否遵行。這一次人民所要求的記號獲得允准了，他

們將知道，是雅威領他們出離了埃及（出十六6）。可是，如果他們要將這記號當做一分產業來把持，那時就要「被蟲子咬爛，發出臭味」（出十六20）。

在「貪饕的坟墓」（戶十一34）那裡還發生過一大悲劇，見戶十一4—9及31—35。人民吃瑪納吃厭了，他們開始埋怨：「誰給我們肉吃？我們記得：在埃及我們可以隨便吃魚、胡瓜、西瓜、韭菜、葱和蒜。現在……我們所看到的除瑪納以外，什麼也沒有」（戶十一5—6）。這次的答覆是一個親身體驗的認識：「難道雅威的手短了？你現在要看見我對你說的話是否應驗」（十一23）。這個認識就是那些貪吃的人的死亡：送到「貪饕的坟墓」來的鵝鶉肉致了他們的死命（十一33—34）。

饑餓後得到瑪納，瑪納後得到肉，得到肉就得到了死刑。以後詠七八予以重述：「他們在內心試探了天主，要求他們所貪吃的美味……難道天主能在曠野裡大擺筵席？他擊石出水，水湍湍而流，但麵包和肉他豈能供給？」（18—20節）。他們為何要哭泣埋怨呢？無非是「因為他們不相信天主，也不肯依靠他的救援」（22節）。

以上這些例子足夠證明飲食與誘惑之間的密切連繫，誘惑與知道之間的連繫，以及如何天主立定一個法律就是做一個試探（誘惑），這種種都和盟約的格式相關聯。事實上，在盟約的法律部分以前，常要先回憶立法者的許多恩惠，這些恩惠使立法者有資格立法，同時也造成服從法律的動機。出谷紀廿章的十誡就是一例：「我是雅威，你的天主，是我領你出了埃及地，為奴之家，除我之外，你不可有別的神……」（出廿2—3）。接下去的才是十誡。將這一格式移用在創二—三上，可以用下面的話說出：「我雅威厄羅寧將你由土中學起，把你安置在樂園中，為耕種、看守樂園。我給你出一道命令」。藉命令天主知道人是否遵從，一如在出十六4及關於十誡所說的一樣（出廿20）。但敘述中報

導，是人起來試探天主，願知道天主是或否，這樣侵佔了天主的位置。這樣看來，出十六：二十的神學與創二一三的神學的確是平行的，雖然它們之間仍有重大的區別（例如在出谷紀中法律常在過錯之後才頒發）。

在創二一三以外研究有關誘惑的種種成分所得的結論，和分析女人與蛇的對話所得的結論相同，那就是在以色列民的行程中，在某一重要關頭所遭遇的誘惑或試探，是以飲食為對象，而最後並正式的對象則是對天主的信仰，或信賴天主的行爲。

這一結論的價值能在兩個可能下來看。首先，如果出十六：廿與創二一三是兩個獨立的文件，彼此互不相關，而它們神學的雷同只是不謀而合。在神學的觀點來看，這種不謀而合的現象大大提高結論的價值。

但是如果這兩處不是互相獨立的，而是雅威典（J）利用了有關曠野敘述的資料來寫創二一三，那麼二者的相接近就有另一個價值：創二一三與出十六：十七主題的相同是作者有意加以強調的。在詮釋學的立場來看，這類證據非常有力。事實上究竟是怎樣呢？事實上出十六：十七由不同的文件組合而成，不易分辨，但有不少關於誘惑主題的說法是歸於雅威典的。

由以上的研究所得的光，給天主在伊甸園所頒的法律又一層光照。那條誠命的最後意義是：「禁止人在走向生命樹的路上試探天主」。在該命中所包含的「認識善惡」，固然可以解作人類願意作自己的法律，願意成爲厄羅亭。但這裡最重要、並爲我們最富教訓的，還是程序和動機，就是如何並爲什麼人願成爲厄羅亭。「到生命樹去的路」，這樂園敘述最後的一句話（二二：24）暗示那個程序和動機。由敘述本身我們固然不知道，天主是否給第一對夫婦準備了永生的恩惠，那只是一個可能，人是走在

伊甸園在那裡？

「到生命樹去的路」上。但在本敘述以外，由聖經其他地方，我們知道天主給那些以信仰接受法律、服從命令的人許下了生命，特別是在申命紀裡：「我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，爲叫你和你的後裔得以生存；你應該愛慕雅威你的天主，聽從他的話，完全依賴他；因爲這樣你才能生活，才能久存……」（申卅九—卅九）。誰願意知道天主的許諾是否真實，並且要求天主預先支付一部分，就是把申命紀所描寫的愛放在一旁，而去追求那以羞恥爲結局的「認識」。

伊甸園的過失是如此重大，以致造成原罪嗎？有兩條路答覆這個問題。一條是以色列的意識，另一條是神學的推敲。以色列知道自己在不斷地試探天主：「他們已十次試探了我，不聽我的話」（戶十四²²）。「他們多少次在曠野裡觸犯了他，在沙漠中激怒了他，三番五次試探了天主：」（詠七⁴⁰）。當以色列藉着先知們意識到自己的怙惡不悛，並意識到這種罪的根底是在祖先身上時，他們不得不下結論說，這樣一個悠久的現象只有一個使人滿意的解釋，就是由人類第一人所傳下來的一分遺產。這一解釋假定了以色列的另一個意識，就是世界各國各民族是和他們分擔着同樣的一個罪。第二條路是神學的推敲：如果試探天主的罪是人類的第一個罪，那麼該檢討一下，這個罪在基督所遇到的抵抗中是否有一個重要的角色。以色列民族沒有把基督的來臨和臨在當做一個「知道」天主是誰的機會，而要求另外的徵兆（瑪十六⁴：「邪惡淫亂的世代要求徵兆」）。但耶穌的被釘十字架正是指明天主拒絕給予任何徵兆，爲治療人對求知所有的貪心。由基督一方面來看，他的苦難和死亡是他信賴天父的最高表現。相反，以色列面對耶穌的罪是試探天主或不信任天主。至於飲食、法律，和誘惑三者之間的關係，基督在給人「吃我的體」這道命令時也兌現了。當然，爲看出其中的連繫和意義，必須將這道命令在若望福音第六章的整個神學內涵裡去懂。

四、結 論

創二—三是智慧文學作品，但其內容却受了先知們的影響，這樣便產生兩線合流的現象。智慧文學的特點是說出普遍的，各時代，各地方的人情事故；相反，先知的特點是關注於個別的、現實的，一次性的人和事，一如以色列民族在曠野所犯的罪。兩者相遇及合流的結果是：先知主義的最終任務為智慧潮流所吸收。幾時先知發現一件新事，他不能不將這事推到一大串事實的源頭處，而這些事一起便成了一個普遍的法律，這一程序可以稱之為「先知主義的智慧化」。

在聖經中這一程序是數見不鮮的，特別是在第二依撒意亞裡有一系列的先知式報導，一直追溯到起點，即世界的創造，這便是由個別到普遍的推進或追溯。由創造的起點回顧，那麼創造被看做一句話，一句先知話，既是先知話，必喚起第二、第三……個創造，這樣又由普遍回到了個別。創二—三就是如此，我們能將它智慧化的程序分為兩個階段：先是普遍化，後來將那個普遍的事放在源頭或開始。「開始」這一概念，本質上就適於將智慧潮流和先知潮流合在一起而使之交流。關於創二—三的歷史性，以及屬於那一類歷史的種種問題，必須循着這條路線去找解答。這篇敘述不是非歷史的，因為它不是純智慧型的，這是研究一段文字的文學類型、所能達到的重要結論。

追溯到開始不僅是達到一系列時間的最初一站，而還帶來一個質的改變。原罪不僅是其他的罪中的一個，而且因為原罪是第一個罪，它和其他的罪不同。用另一個說法來表達就是：以下兩個肯定是有分別的：1. 一切的人都是罪人，沒有一個例外；2. 人類的第一人曾犯罪。在第二個肯定裡，藉着亞當的圖像或典型，說出了一切人在一個罪裡的真實關聯，這一關聯在第一個肯定裡卻沒有說出，可見

第二個肯定所說要比第一個多。

也許有人要問：我們的罪是在亞當身上這一概念，並不見於全篇敘述中。答案是：一段文字講述開始，應該是講某件事的開始。全部創世紀所發揮的，就是一系列的祖先或民族的開始。發揮中，每個祖先都給他的種族帶來罪和罪債；含帶來迦南的被詛咒，依市瑪耳造成所有阿拉伯人的命運，厄撒烏決定了厄東人的命運……這樣下來，直至若瑟的哥哥們。如果亞當的罪不是人類一系列罪的真實源頭，那麼將是唯一的例外！追溯到亞當的程序其實有一層更深的意義：我們的罪超過每個單獨個人，罪比單獨個人更大；除非以整個人類為尺度，不能了解罪是什麼。不僅如此，罪還超過整個人類集團本身，罪有一個在人類以外的原因：沒有蛇，也就沒有罪；這不僅是本篇敘述的一個細節，且是攸關重大的一點，蛇所受到的詛咒就是明證。這篇敘述使人發現，罪超過我，並且超過任何人的能力以上。這一發現能引人失望，但事實上是為得到救贖的條件。罪超過人，但天主超過罪，因此才有給女人許下的勝利。如果罪是一切人的事，是整個歷史的事，那麼救贖也是和一切人有關的事。從此看來，創二—三裡實在已充滿了普世救贖的希望和期待。

對觀福音導論

柯成林

一、瑪竇、馬爾谷、路加三部福音慣稱為對觀福音

(Synoptic Gospels)

「對觀」或「Synoptic」(「對照着看的」)這名稱暗示，三部福音或至少其中兩部的內容是部分相同的，且可以把這些部分並排而「對照着看」或「對觀」。

例如：(一)瑪、谷、路同有的耶穌祝福兒童的事件。

瑪十九

13

那時候，有人給耶穌領來一些小孩子，要他給他們覆手祈禱，門徒却責斥他們。

14

耶穌說：

「你們讓小孩子來罷！不要阻止他們到我跟前來，因為天國正是屬於這樣的人。」

谷 十

13

有人給耶穌領來一些小孩，要他撫摸他們；門徒却責斥他們。

14

耶穌見了，就發怒，對他們說：「讓小孩子到我跟前來，不要阻止他們！因為天主的國正屬於這樣的人。」

路十八

15

有人也把嬰孩帶到耶穌跟前，要他撫摸他們；門徒見了便責斥他們。

16

耶穌却召喚他們說：「你們讓小孩子到我跟前來，不要阻止他們。因為天主的國正屬於這樣的人。」

[無]

15

我實在告訴你們：誰若不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去。

16

耶穌遂抱起他們來，給他們覆手，祝福了他們。

[無]

17

我實在告訴你們：誰不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去。」

耶穌給他們覆了手，就從那裏走了

例如：(一)瑪和路同有的耶穌稱謝天父的話。

瑪十一

25

就在那時候，耶穌發言說：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。」

路十

21

就在那時刻，耶穌因聖神而歡欣說：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啓示了給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣做。」

26

是的，父啊！你原來喜歡這樣！

27

我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」

22

我父將一切都交给了我，除了父，沒有一個人認識子是誰；除了子及子所願啓示的人外，也沒有一個人認識父是誰的。」

這樣安排福音內容的書稱爲「福音合參」(Synopsis)。最初的福音合參是德籍學者 J. J. Griesbach 在一七七四年作成的。從那時候以來，福音合參成了研究對觀福音不可或缺的工具。

二、對觀福音互相的關係：幾件事實

(一) 不少的材料是三部福音同有的。瑪和路也有不少特屬他們兩者的材料(335節左右)。其餘便是每部福音所獨有的材料。

學者們稱這三樣傳授的材料爲三重傳(triple tradition)，雙重傳(double tradition)和單傳(single tradition)。

馬爾谷福音幾乎全部的材料或出現於瑪、路雙傳中，或單獨於瑪或路中，共631節。馬爾谷其餘的30節是他獨有的，其中有兩個奇跡的敘述(七、31—37，八、22—26)和一個比喻(四、26—29)。

瑪、路雙傳能够說是耶穌言語的收集。句括七個比喻和多數其他的「主之言」。敘述性的篇幅只有三個，就是耶穌在曠野對抗試探者(瑪四、1—11，路四、1—13)，耶穌治好百夫長的僕人(瑪八、5—13，路七、2—9，並見路十三、28—29)，若翰遣徒訪問耶穌(瑪十一、2—19，路七、18—35)。這三篇內，重點還是在耶穌所說的話上。

瑪竇單傳包括330節左右(全部福音有1063節)。其中有耶穌童年史(首兩章)兩個奇跡的敘述(九、27—34)，八個比喻和不少的「主之言」(50多節)。

瑪竇獨有的比喻是：麥中的莠子(十三、24—30，36—43)，寶藏和珍珠(十三、44—46)，撒網(十三、47—53)，欠債的僕人(十八、23—25)，葡萄園主僱工人(二十、1—16)，二子(二十一、28—32)，十個童女

(二一五、一—13)。

路加單傳材料最多(548節；全部福音有1149節)。其中有首兩章的耶穌童年史(與瑪竇的不同)，五個奇跡的敘述(五、1—11，七、11—17，十三、10—17，十四、1—6，十七、11—19)，十六個比喻和33節左右的「主之言」。

路加獨有的比喻是：兩個債戶(七、41—42)，慈善的撒瑪黎雅人(十、30—37)，半夜借餅的朋友(十一、5—8)，愚蒙的富翁(十二、16—21)，等候主人的僕人(十二、35—38)，不結果實的無花果樹(十三、6—9)，爭上座(十四、7—11)，建塔和交戰(十四、28—30，31—32)，失銀錢(十五、8—10)，蕩子(十五、11—32)，不忠信的管家(十六、1—12)，富翁與拉匝祿(十六、19—31)，奴僕(十七、7—10)，不義判官(十八、1—8)，法利塞人和稅吏(十八、9—14)。

(二)福音不但有不少的共同材料，在這些材料內的用語屢次也是同一的，按照 R. de Solger 馬爾谷共有 10650 字，其中 2288 字是與瑪竇和路加共有的，而且有的共同部分是逐字逐句的，例如，瑪六、24—25，谷八、34—35，路九、23—24；或谷十、15 和路十八、17，瑪十一、25—27 a 和路十、21—22 a。

(三)福音分段的前後次序大體上是一樣的，它們顯然根據同一個耶穌公開生活的綱領，就是：洗者若翰的使命，耶穌的受洗及在曠野受試探，在若翰被監禁之後，耶穌在加里肋亞的服務事工，和他在加里肋亞以外的遊行式的活動，然後是往耶路撒冷的路程及在聖城和猶太領袖的辯論，最後他的苦難，死亡而復活，各項事件。

除此共同構架之外，還有個別分段 (pericopes) 同樣連續出現，例如，瑪十六、13—17、8、

谷八、27—九、8，路九、18—36（伯多祿宣信耶穌是默西亞，耶穌首次預告將來的受苦及復活，願跟隨耶穌應該背十字架的教訓，耶穌顯聖容）。或瑪九、1—17，谷二、1—22，路五、17—39（治好癱子，召選瑪竇（肋未）為徒，禁食的問題，新布補舊衣，舊皮囊盛新酒兩個小比喻）。

四瑪竇和路加共有的及他們各自的材料，都插入了馬爾谷的構架裏。可是插入的方法不同。

瑪竇的材料是分散在全部福音中的，瑪竇特別用這些材料編成福音的五（或六）篇大言論（五、1—七、27；十、5—42；十三、1—52；十八、1—35；二十三、1—二十四、1—二十五、46）。

路加則相反，把絕大部分的材料分為兩大段，而分別列入在谷三、19和三、20（路六、20—一八、3，所謂的「小挿文」small insertion）及谷九、50和十、1之間（路九、51—一八、14，所謂的「大挿文」great insertion）。這樣兩者不同的列入法便產生了，學者們所指出的三部福音中的另一個特點，就是瑪竇及路加在與馬爾谷的次序平行時，彼此的次序也相同，一離開馬爾谷的次序，彼此的次序也就不同了。

此外還有兩點值得提及：

(1) 雖然瑪竇和路加共有的篇幅在福音內的位置不同，但百分之五十以上保留着同樣的前後次序（見 Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 52頁的對照表）。

(2) 在三部福音共有的篇幅中，屢次兩個相合，第三個却特別，比如將瑪二十、24—28及谷十、41—45和路二十二、24、27對照，或將谷十二、38—40及路二十、46—47和瑪二十三、6—7對照（第14節是後加的；其來源是谷十二、40和路二十、47）。

(五) 以上所指出的幾項事實給我們指明，三部福音互相有關係，也使我们覺悟到這關係的複雜。

這關係究竟是怎樣的？有什麼由來？這便是所謂的「對觀問題」(The Synoptic Problem)。爲解決這問題，學者們有過種種不同的學說。至今比較最受大家歡迎，且在詮釋福音上常被使用的學說，是所謂的「二源論」(Two Sources Theory)。

按照這學說，馬爾谷是我們三部福音中最先寫成的。瑪竇和路加在寫自己的福音時用過馬爾谷和另一項文件。這文件的絕大部分是耶穌言論的收集(見前)，因此慣稱爲「言論集」(Logia Source)。或更簡單地稱「Q」。[Q]來自德文的「Quelle」，其意義是「源流」。

評註：這學說無疑地足夠說明福音的相同點：馬爾谷的使用，是三部福音相同的；Q的使用，是瑪竇和路加相同的緣故。

可是它不足以解說福音中，連在共同材料上的一切區別。也不足以說明瑪竇和路加所有的個別材料。爲此有些在原則上接受這學說的學者，另外加以更改。

例如1.爲更容易解釋瑪、谷、路共有材料中的區別，有的學者提倡過一本與三部福音有關的馬爾谷原稿(Ur-Markus)；另有些學者料想，瑪竇和路加用過經文不完全相同的馬爾谷抄本；最近的一位學者(A. Fuchs)，在專門研究過瑪竇和路加的語文後，發表其專文的主要結論，即瑪竇和路加用過的馬爾谷福音不可能是我們現在所認識的馬爾谷，而應該是改訂的一本(似乎它的第二版)。例如2.爲更完全地解釋瑪竇和路加共有材料上有時相當大的區別，有些學者認爲，兩者所使用的Q文可能不是同一的，或許這Q資料未曾有過一本清楚限定的書的形式，或包括過部分記錄，部分口傳的材料。

附註：學者們根據福音的分析所提倡的「言論集」，按照若干天主教學者的意見，可能就是

Papias 所提及的希伯來（或亞蘭）語的瑪竇著作同一的文件。Papias 的話是：「瑪竇用希伯來語，按照次序編排了（耶穌的）言論（logia），然後每人盡其可能將它們譯為希臘文。」

瑪竇和路加用過這希臘譯本之一（可能是不同的一本）。

例如 3. 最近的演變是更注重編輯福音時，還存在着的活生生的口頭傳授，和這傳授對福音作者的必然的影響。

例如 4. 除馬爾谷和 Q 兩種主要的資料之外，瑪竇和路加必定還有其個別資料（Particular Sources），不然難以說明兩者相當豐富的「單傳」材料。

三、馬爾谷福音簡介

(一) 馬爾谷福音是最早的福音。其作者可稱為福音類型的創始者。可是他非「從無中」創造了它。福音的樣式，原來已隱伏在宗徒的宣講裏。請看宗徒大事錄第二、三、十和十三章中的言論。不錯，這些言論不是宗徒（伯多祿或保祿）演講的記錄或縮影，而是路加形成的。可是它們的基本成分，如耶穌的死而復活，宗徒對這事實的見證，古經的引證，都反映着宗徒宣講的內容。這是不能否定的。這裏可以聽聽保祿自己的話，在格前十五他談到自己給格林多人所傳報的福音（1—2 節），且強調「其中首要的」是他自己「所領受」且「傳授」給他們的，即「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位……」（3—5 節）。

請注意：(1) 「領受」(Paralambain) 和「傳授」(Paradidomi) 照經士們的用法，是指口頭

傳授的術語，保祿當然也是這樣用它們。

(2) 保祿「領受」這傳授，極可能是他領洗的時候（宗九、10—18；廿二、12—16，阿納尼雅）或拜訪耶路撒冷（即伯多祿）的時候（迦一、18），所以是在耶穌死後十年之內。

(3) 這已固定的宣講格式的核心是耶穌的死和復活，耶穌的死是屬於耶穌歷史的事件。這宣講格式的發揮，除非包括耶穌死前生活的簡短敘述，便無法使聽眾明白其死（及復活）的所以然。

由以上所寫的可以說，宗徒宣講已經暗含福音的大綱，如舊書暗含着花朶一樣。

馬爾谷的「新」在於把收集的材料，以耶穌生活的大體次序為構架，加以連續性的敘述。這樣「福音」的新類型便誕生了。

(二) 福音材料的來源。一般說來，馬爾谷取材於教會的傳授。他手頭所有的是互不相關的單獨片段（single pericopes）和規模較小的蒐集（small collections），例如谷一、21—39（耶穌在葛法翁的一天），谷、一一—三、6（五件發自法利塞人的反抗而耶穌加以辯白的事件），谷十四、11—十六、8（耶穌的苦難史及復活喜訊）的一項基本敘述等。這傳授材料，除口頭的以外，大約也包括書面的。這似乎難以否認。

附註：按照 Eusebius 所說，Papias 在他的（第二世紀中葉寫的）著作「主之言論的詮釋」中提及，「伯多祿的譯員（或解釋者）」馬爾谷將伯多祿有關主的言行所口講的仔細記錄過，這記錄就是馬爾谷福音。

批判派（特別德籍的）一般地否定這證據的正確性。可是也有不少教內外的學者以為 Papias 的聲明值得我們注意，雖然 Papias 的話有點言過其實，但他指出的伯多祿與福音有關係的一點，似乎有

其根據。第一，學者們承認，福音中有相當多的亞蘭語式的說法，及一些只在本福音中出現的亞蘭語，這都指出巴勒斯坦及其中的耶路撒冷是本福音資料的來源地。伯多祿的講道無疑地也反映着這以耶路撒冷為中心的亞蘭語傳授。第二，本福音所獨有的若干細節和生動的敘述法，似乎顯露出一位目擊證人的直接影響。既然伯多祿被提起為這些事件的目睹者，並且在本福音內他出現的次數比較多，那麼以他為這些資料的來源並非不合理。

(三)福音的結構。以地理觀點來看，耶穌的公開生活清楚地分兩大部分：在加里肋亞的和在耶路撒冷的。加里肋亞的一部分也包括在附近外邦的遊行式的短期活動，這裏最好也添上往耶路撒冷的路程，因為它的開端沒有清楚地指出。耶路撒冷的那一部分是清楚地從第十一章開始的。公開生活開始以前的十三節（福音的最先十三節），顯然是有預備作用的。這樣看來，福音的大體結構如下：

一章 1—13：耶穌公開生活的預備；若翰的使命，耶穌的受洗和在曠野受試探。

一章 14—十章 52：耶穌在加里肋亞的服務（包括附近的外邦地區和往耶路撒冷的路程）。

十一章—十六章 8：耶路撒冷，從他榮進聖城直到他的死和復活。

附註：(1)十六章 9—20 普遍認為不出於馬爾谷的手筆，而是後加的。雖然其來源不清楚，但依舊被認為聖經的一部分。

(2)有關福音的內容更仔細的分配，請看福音註解書。可是，因為福音內無清楚的指點，所以對於應怎樣予以分配的意見，也各有不同。

四、公開生活演進中的要點

(1)耶穌在加里肋亞開始宣講的時候，大受民衆的歡迎。可是，因為他的生活方式和道理不符合當

時猶太人理想中的默西亞觀念，民衆的熱忱漸漸減少，而變爲冷淡甚至反對的態度。在加里肋亞省界內服務的末期所發生的納匝肋事件（六，1—6），可以視爲代表加里肋亞人民對耶穌所表示的態度的例子。

此後耶穌便開始躲避群衆而專心教訓他的門徒。

(2)和以上所指出的公開生活中的演變，即民衆對耶穌的希望漸低，有別的一個相反的演變：代表十二位的伯多祿在凱撒肋亞附近宣信耶穌是默西亞。這是本福音的一個高峰。

在此以前福音的主題是耶穌默西亞。及在他身上臨到的天國。

此後，耶路撒冷城進入耶穌的視野。他在聖城的結局越來越成爲他思想和言論的中心。見八、31—33；九、30—32；十、32—34（耶穌的死及復活的預報），九、12，十二、1—9（惡園戶的比喻），十四、8。

同時耶穌開始用「人子」的名字來表達自己的地位和使命（以前他只用過兩次，二、10，18；從這時起十二次）。這不是偶然的事。這支奧的名字一方面避免喚醒與默西亞的觀念相連繫的假希望，另一方面它把默西亞觀念加以深度化。因了它在默示錄文學上的用法（見達七、13—14）它暗示默西亞天上的地位及末世的權柄；又因它原來的意義「人」，它宜於用在受苦的默西亞身上（在古經裏「上主僕人」所預指的命運，見依五二、13—五三、12）。

附註：馬爾谷的苦難史比瑪竇和路加的、在比例上篇幅更長（661節中119節；瑪1068節中163；路1149節中127）。如果再加上預告耶穌苦難及死亡的經文（見以上(2)和三、6，十一、18的暗示，就應該承認 M. Kahler 所說的一句話，至少對馬爾谷福音來說，並非全無理由：「用稍微有挑戰性

的語氣（來說，我們）可以稱福音（多數！）是一篇包括長篇序論的苦難史」。

每馬爾谷福音的要旨。馬爾谷的興趣集中在耶穌身上，在於指出在十字架上的納匝肋人耶穌是基督，是天主子（谷一、1）。馬爾谷福音中的耶穌顯然是一個真正的人（見一、41，43（原文）；三、5；六、6；十、14；十四、33—34），可是這人同時是「天主子」；他所言所行，特別他的奇跡和驅魔的大事，顯露他超越人性的地位和權柄；天主承認他為自己的「愛子」（一、11，九、7）；魔鬼給他作證（一、24，三、11，五、7）；百夫長面對着十字架上已死的耶穌認定「這人真是天主子」（十五、39）；究竟耶穌的復活（十六、6）把這真理加以證實。

自然，福音是站在復活的立場上而寫的，它把耶穌超性的奧秘，給站在一樣立場的人，完全顯露出來。復活前接觸耶穌的人反有不明白之處，他們似乎「看却看不見，聽却聽不明白」（四、12）。

附註：方才所說的或許幫助我們更了解一些，在本福音中出現的一個貌似矛盾，就是：馬爾谷一方面願意指出怎樣世上的耶穌啓示自己於人，另一方面他強調這裏似乎有矛盾的存在，例如，耶穌一再地禁止魔鬼（一、25，34；三、11—12）或自己的門徒（八、30；九、9）顯露於人他是誰，有時行奇跡後他囑咐被治好的人或奇跡的目睹者不要傳揚這事（一、44，五、43；七、36；八、26）。關於民衆（「外人」）耶穌似乎願意使他們不明白（四、11—12），連常和耶穌一齊的門徒也顯露他們不了解的心情（四、40；六、52；八、16—21；九、10，32）。聖經學者中 W. Wrede 首先注意到這些事實。按照他的意見，這些事實揭開福音中的一個神學主題，可以稱之為「默西亞的秘密」（The messianic secret）。

以上的事實當然不可以否認。問題是在於怎樣予以解釋。

有的學者，特別教會內的，主張耶穌因民衆有關默西亞的錯誤觀念，不願意公然顯露他的默西亞

地位，以免民衆的過分興奮造成不幸的後果。

這意見並非無根據（見若六、15），但是不足以解釋一切，比如耶穌公開的行程跡和禁止傳揚奇跡的矛盾，在顯明不能有效果的情形下出禁令（見五、38-43）的矛盾，也可對照四、11-12和四、13及其他指出門徒不明白的章節。馬爾谷不能沒有理會過這些矛盾。如此最好的解釋或許是以下的：馬爾谷把耶穌在某些情況上實在說的話推廣了，可能爲了藉這方法暗示一個神學真理，就是，耶穌的使命和地位，在復活的光明下才是完全可了解的。谷九、9可能暗含這意義：「非等人子從死者中復活後，不要將所見的告訴任何人」。

(六)福音的作者，寫作的時期和地點

(1)作者。從 Papias（公元一三〇年左右）以來，教會傳授以馬爾谷爲本福音的作者。假設這傳授無實在的基礎，就難以了解爲什麼傳授指定他，而不指定一位宗徒或一位跟隨過耶穌的門徒。爲此大多數的學者認爲馬爾谷實在是在這福音的作者。傳授也認爲這馬爾谷與宗徒大事錄所提的「若望馬爾谷」（宗十二、12, 25）或「若望」（宗十三、5, 13）及哥四、10，費24，弟後四、11以及伯前五、13所提及的馬爾谷是同一個人。

(2)時期。按照 Irenaeus，可能也按照 Papias（他的語氣似乎暗示伯多祿已死），馬爾谷在伯多祿逝世以後才寫了福音，就是最早在六十四年。對這事，現在的多數學者也表示同意。

(3)地點。按照教會的傳授，馬爾谷福音是在羅馬爲該地的教友寫的。這也是大多數的學者們的意見。可是也有主張敘利亞的安提約基雅爲寫作地的學者。有一點是大家都同意的，就是本福音是給居住在羅馬帝國的外邦教友寫的。

四、瑪竇福音簡介

瑪竇福音素稱爲教會福音。其豐富且大部分以耶穌的言語構成的內容，使它成爲教會施教的理想資料。事實上，自古迄今，它在教會禮儀中的使用，衆福音中只有若望福音堪與之媲美。

(一)福音的內容。瑪竇福音，若與馬爾谷福音相比，內容豐富的多。除馬爾谷大部分的材料之外，它還包括「言語錄」的材料和不少的個別資料。在這材料之中瑪竇和馬爾谷正相反，多着重於耶穌的言語。事件如奇跡等，記載的比較少。並且，他把耶穌在不同時候或機會所說的話，以相似的主題爲準繩或更簡單，因共有的標字 (catchwords) 連合而編輯成連續性的大言論。這樣的言論在福音內共有五(或六)個，就是：

五十七章，山中聖訓，天主國民的生活規範，也被稱過爲天主國的「憲章」。

十章，耶穌派遣宗徒傳教前的教訓。作者用它給予當時教會的傳教工作以教導。

十三章，以七個比喻爲主要部分的教訓。共同的講題是天國的奧秘。

十八章，有關門徒團體的教訓，其作用在作當時教會的指南。

廿三章，耶穌痛斥經師及法利塞人的言論(七禍哉)。

廿四—廿五章，以耶穌再來爲中心的言論(末世言論)。

除廿三章的言論以外，其他的五個都是以同樣的說法結束(就是，「耶穌講完了這些話等……」)且與隨後的敘述相連結。缺少這結尾且直接與末世論連結的是第廿三章的言論，所以，按照作者的意見，或許應該把它看作是和末世論合成一篇的。其實，這兩篇言論都有審判性質。廿三章是耶穌對經

師和法利塞人的審判，廿四—廿五是末世審判。

這五個大言論可以說是福音建造在其上的五個柱石，每個言論有其特別及不同的主題，合在一起總括了耶穌全部道理的首要主題。

我們注意到言論在本福音中的重要性，就會明白作者的旨意是在以耶穌的言論來教訓當時的教民。這目的在瑪竇敘述性的篇幅中也顯露出來。瑪竇把馬爾谷愛記載的細節時常遺漏，是要使讀者更注意到事件所含有的教訓（比如將九、1—8 對比谷一、1—12 及路五、17—26）。爲了同樣的理由，他有時還插進耶穌在另一個機會所說的話（見瑪八、5—13 對照路七、1—10，十三、29，28）。

(二) 福音的結構。瑪竇大體接受了馬谷福音的次序：若翰的講道和施洗及耶穌的受洗和受試探，耶穌的公開生活，先在加里肋亞及附近的外邦地區，然後在耶路撒冷，其中間有連結它們的往耶路撒冷的路程。

瑪竇的新貢獻有二：(1) 他把馬爾谷福音的構架往前後推廣了。福音前有耶穌童年敘述的兩章，福音後加了復活的耶穌在加里肋亞的一座山上的顯現和頒發給十一位宗徒們的傳教命令。這隆重且普遍性的命令結束全部的福音。(2) 他用手頭所有的不同來源的材料（三重傳，雙重傳和單傳的資料）來編成有系統的文學單位。我們已經提到過福音中的五個大言論。有關事件的敘述，他也用同樣的方法。例如，在山中聖訓後，他添上了一連串的四個奇跡敘述，使它們成爲另一個文學單位（第七個奇跡敘述裏包括兩個奇跡，見九、18—26）。作者並藉山中聖訓前的四、23 和奇跡敘述後的九、35 彼此相呼應的兩節，表示這兩個言和行的單位是相關的。事實上二者發揮四、23 及九、35 的總括性的報告而同時描寫耶穌爲以色列的教師兼而具有權柄的行奇跡者。

附註：奇跡敘述的那一段（八、1—九、34）值得我們多加注意，因為它是瑪竇整理手中材料的技巧的好例子。他把九個奇跡敘述分成三次三個敘述，每三個敘述之間有兩個其他事件的記載，這樣全部成一個整齊的整體：3（奇跡）+ 2（其他的事件）+ 3（奇跡）+ 2（其他的事件）+ 3（奇跡）。為確定全部福音的結構，有些學者根據以上所提及的地理性的次序，另有些學者以福音中的五個言論為線索。以下是根據這兩個方法而主張的不同結構的大綱。

第一：J. Schmid (*Das Evangelium nach Matthäus*)。

前史，一 1—四 11：

(1) 耶穌童年史：首二章

(2) 耶穌公開生活的預備：三、1—四、11

第一部：耶穌在加里肋亞的活動：四、12—十三、58

第二部：耶穌在不定目的地的遊行：十四、1—廿、34

(1) 在加里肋亞以外：十四、1—十六、12

(2) 往耶路撒冷的路程：十六、13—廿、34

第三部：耶穌在耶路撒冷的最後幾天：廿一至廿七

(1) 耶穌最後的公開活動：廿一至廿五

(2) 耶穌的苦難：廿六和廿七

耶穌的復活及傳教命令：廿八

第二：The Jerusalem Bible.

福音分爲七部分，耶穌的童年史爲第一部，耶穌的受苦及復活爲第七部，兩者之間的公開生活分爲五部，每一部由耶穌的一個言論及其前的敘述構成。這七部就是(1)一和二章，(2)三章至七章，(3)八章至十章，(4)十一章至十三章52節，(5)十三章53節至十八章35節，(6)十九章至廿五章，(7)廿六章至廿八章。這七部的共同主題是天國。

(三)福音的目的與主題。納匝肋人耶穌是古經所預報及以色列所期待的默西亞，這是瑪竇福音的中心主題。證明這事實是它的目的。在這一點上，瑪竇與馬爾谷並無區別。兩者的異點是在證明法。馬爾谷以耶穌的言行來「顯露」耶穌的默西亞權威。瑪竇採取直接的證明法，就是他引證聖經，使讀者看出怎樣在耶穌身上古經獲得其充裕的應驗。從耶穌童年敘述起直到他在十字架上的死，讀者遇見有關耶穌本身，其使命及命運，各方面的古經引徵。當然，別的福音也引用古經，可是不如瑪竇多而顯明。十二次他特別用「是爲應驗……」或相似的說法，來指明古經在耶穌生活上的應驗（見一、22、二、5、15、17、23、三、3、四、14、八、17、十二、17、十三、35、廿一、4、廿七、9。並見廿六、56）。

附註：這一類的聖經引用法稱爲 reflection citation 中文或許能稱它爲「反省式援引法」。英文也用 formula quotation 指之。這種援引法在別的福音中是很少用的，馬爾谷和路加各用一次，若望四次。可以說，這是瑪竇福音的一個特點。

馬爾谷和瑪竇間另一個區別是在馬爾谷着重耶穌所行，瑪竇着重耶穌所言。後者所描寫的耶穌特別是教訓以色列有權威的「教師」。其教訓的主要對象是在他身上已來臨的天國，它的奧秘及進入它的條件。站在天國的立場，他將法律加以更新而且深的解釋。將它歸於天主的聖意而要求其完全的實踐。他並且強調其實踐應出於它的真正精神，就是愛（見廿二、37—40）。這樣耶穌成全了法律，正如他

說過：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全」（五、17）。

附註：瑪竇這樣注重法律及耶穌對它的積極態度給我們指出，福音寫成的環境是（至少大部分）猶太族信徒所構成的教會。這教會並不是狹窄的「猶太主義」的教會，而是超越種族的「公教會」，是包括信從耶穌的猶太人和外邦人的「新以色列」（見廿一、43：「天主的國必由你們（無信心的猶太人）中奪去，而交給結果子的民族（暗示外邦人）」。並見廿八、18-20：「你們要去使萬民成為門徒」）。

四福音的作者，寫作的時期與地點。

作者：按照古老的教會傳授，本福音的作者是瑪竇宗徒。最早的證人是 Papias 和 Irenaeus。他們說：瑪竇用希伯來語「編排過（耶穌的）言論」（Papias），「編輯過一部福音」（Irenaeus）。兩者無疑地以這著作為我們的福音的原本，而我們的福音為其希臘譯本。這是不能再維持的一個意見，因為本福音顯然是用希臘語寫成的。作者所用的主要資料，就是馬爾谷福音和「言論集」（Q），都是希臘語的資料。他並且從馬爾谷接受了福音的構架（見上：對觀問題）。

這樣依賴着未曾跟隨過耶穌的馬爾谷的一位作者，不能夠是耶穌公開生活的目擊人，或十二位宗徒之一的瑪竇。現在的學者一般地認為他是一位慣於說希臘語，可能與經師學界有過關係的猶太族教徒。

附註：有些學者，特別是天主教的，主張批判學者所稱為「Q」的福音的資料，可能是 Papias 所提及的「言論集」的希臘譯文。如果這樣，就更容易懂得，為什麼傳授把這福音歸於曾當過稅吏的（瑪九、9）瑪竇宗徒。

時期：本福音是較晚才編輯的，書中有些暗示，例如廿七、8和廿八、15的「直到今日」暗示着，從耶穌的死到當時已經過了相當長的時期。並且瑪竇非常強調不信耶穌的猶太人的罪（見廿七、24—25，廿八、12—15）及耶穌責斥法利塞人和經師們的話（廿三章等）。這事實似乎反映着當地教會與猶太教之間已展開了緊張的局面。他提及猶太會堂或經師的時候用的「他們的」（會堂，經師）如十、17，十二、9，九、29，也是二者已相距甚遠的暗示（公元九十五年猶太經師議定了，把信耶穌為默西亞的猶太人逐出會堂）。除此以外，福音還暗示公元七〇年為最早的時期（因為廿二、6—7暗示耶路撒冷的毀滅，請對照瑪廿二1—14和路十四16—24）。另一方面，因為在公元一一〇後幾年內死去的安提約基雅的依納爵已經用過瑪竇福音，所以本福音也不能够在一〇〇年後才寫成，更仔細地指定寫作的時期是不容易的。

地點：普遍承認本福音是為猶太族的基督徒而寫，並在他們中間問世的。因以上所提及的教會與猶太教中間的緊張關係，本福音大約是在巴勒斯坦或附近編輯的。大多數的學者主張是敘利亞或首府安提約基雅。

五、路加福音簡介

談論路加福音時，首先值得注意的是以典雅的希臘文寫的序言（一1—4）。這樣的序言是當時希臘文學作者們為開始他們的著作所慣用的。這古典形序言使我們知道，作者是熟悉希臘文學的人，並且有意利用文學界的寫作法，大約是為將救恩的喜訊更有效的介紹給當時的希臘文化界。

序言也通知讀者，作者不是所敘述的事跡的目擊證人。他是所謂的「第二代教徒」。可是他強

調，他是「從開始仔細訪查了一切」，就是原來「自始親眼見過，並為真道服役的人所傳給」的一切。他的目的是使讀者（德敖斐羅）「認清……所講授的道理的正確無誤」。換句話說，他強調他要敘述的是可靠的，是根據事實的。

本書和馬爾谷及瑪竇的著作一樣是一部福音，這就是說，其中心人物是耶穌基督。可是他所描寫的耶穌不像是以大權柄行奇跡的，征服魔鬼的耶穌（馬爾谷），也不像是具有權威的以色列的教師（瑪竇），而是啓示天主的慈悲的救主（見路十九10：「……人子來，是為尋找及拯救迷失了的人」，這是路加獨有的一句話）。

(一)福音的內容和結構。

本福音是衆福音中材料最豐富的。其特有的材料也比別的兩部福音多（58節；見前）。有關內容的大體分配，路加和瑪竇一樣取馬爾谷福音為典型。他又如同瑪竇一樣，在福音本部前有兩章耶穌童年的敘述，並且以耶穌復活後的顯現來結束一切（馬爾谷十六9—20節是後加的）。

可是路加的分配正如瑪竇一樣，也有表示他特殊神學觀點的幾個特點，如：

1. 他和馬爾谷及瑪竇不同的是，在敘述若翰的傳道後，立即敘述若翰被囚禁的事件（見路三、19—20；對照谷六、17—18，瑪十四、3—4）。此後他敘述耶穌的受洗而不再提及若翰（見三、21，對照谷一、9，瑪三、13）。這樣作法的理由路十六16給我們指出：「法律和先知到若翰為止，從此天主國的喜訊傳揚開來的時代分成兩段：耶穌在世的時期（福音的內容：「直至他……被接去的（即升天的）那一天為止」宗一2）和教會的時期，直到結束整個救援史的末日（「……這個離開你們，被接到天上去的耶穌，

你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來」(宗一、11)。所以路加提前敘述若翰的被囚禁，是在他的救按史觀的影響下而作的。他分預備時期：舊約——中間且中心時期(The midpoint of time)：耶穌在世時期——教會的時期。

2. 耶穌在納匝肋會堂裏講道。馬爾谷(六、1—6和瑪竇十三、53—58)把這件事放在耶穌在加里肋亞服務的末期。

路加將它提前而使它作耶穌公開生活的開端。路加知道這不是實際的次序(見16節：「按他的習慣……」和23節：「……你們必要對我說在葛法翁所行的一切，……」)。所以他這樣做定有過另外的意思。這意思顯然是：(一)使耶穌在開始其公開生活的當時指明他是先知(依六一—二)所預指的那一位，並闡明其使命的性質(見18—19, 21節)。(二)將這件事予以預像的意義，就是以這敘述來暗示以色列要拒絕耶穌的救恩，而外邦人要領受它(對照宗廿八—28)。

3. 本福音的結構上最值得注意的特點是所謂的「旅程敘述」(travel narrative, 九1—19, 28)。馬爾谷和瑪竇也記錄這旅程。可是在他們的福音中只佔一章(谷)或兩章(瑪)的篇幅。並且耶穌在加里肋亞以外的遊行式傳道分隔的不清楚。它本身顯然無關緊要。路加不然，他分清加里肋亞，南下旅程，耶路撒冷三站。耶穌在加里肋亞以外傳教時發生的事件，他或不記錄(例如耶穌在提洛和十城區內行的兩個奇跡：谷七24—37)，或遺漏地方的名字(例如他敘述伯多祿的宣信，却不提及地名：斐理伯的凱撒勒雅。見谷八27—30平)。

附註：例外的只有八26所提的「革辣撒人的地方」。理由大約是，因為耶穌只治好了一個附魔的人，而此後立即回到加里肋亞。

加里肋亞以後是旅程。估着幾乎十章篇幅的這一段是清楚劃定的，見九51和九28。第三站是耶路撒冷。耶穌從進城那天起直到他的死亡不再離開聖城。旅程敘述顯然是福音重要的一部分。路加以隆重，仿照七十賢士譯本的語調來開始：「耶穌被接升天的日期就快要來到，他遂決意面朝耶路撒冷走去……」（九、51）。原文顯露路加的手筆。他使這一節成爲旅程敘述的開端兼標題。

發語詞「*egresso*」（就發生了……）是古經敘述慣用的發語詞，它給這一節加上一項莊嚴的氣韻。

「被接升天」（*anabasis*）不只指示耶穌的「升天」，還包括整個逾越奧跡，即耶穌的受苦、死亡、復活及升天。路加特別念想耶穌的受苦和死（見九、22，31，44，50，51，52，53，54，55，56，57，58，59，60，61，62，63，64，65，66，67，68，69，70，71，72，73，74，75，76，77，78，79，80，81，82，83，84，85，86，87，88，89，90，91，92，93，94，95，96，97，98，99，100），「被接升天的日期就快要來到」，原文說「日期充滿了」，意思是來到了，可是這說法同時暗含着「天主預定的日期」的意義。「決意」，原文：「使面目堅定」；這希伯來語式的說法表達出耶穌的毅然決然。這樣路加暗示讀者，這是耶穌在世最後的旅程，其目的是去完成天主託給他的救贖工程。

從此以後耶路撒冷城和在其內要成就的救贖工程似乎常在耶穌的心目中。路加一再地提醒讀者，耶穌是向耶路撒冷走去（見九、51，53，13，22，33，17，11，18，31，19，11，28），或更籠統地說，他是路上（見九、57，10，1，38，14，25，18，37，19，1）。到了耶路撒冷後，耶穌就不再離開了。

按照谷十一11—13和瑪廿一17，耶穌在榮進耶路撒冷後回到伯達尼，按照谷十四3—9，瑪廿六6—13，他在伯達尼赴西滿的席。這些事路加都不提。按照他「耶穌白天在聖殿施教，黑夜便出去到名叫橄欖山的地方住宿」（廿一、37）（橄欖山是在耶路撒冷市區內）

再者，路加所敘述的耶穌復活後的顯現，都是在耶路撒冷或附近。連谷十六7和瑪廿八7的天使的話「……他（耶穌）在你們以先往加里肋亞去，在那裏你們要看見他，如他所告訴你們的。」路加也遺漏而以「你們應該記得：他還在加里肋亞時，怎樣告訴過你們……」（遂有耶穌指他死而復活的預告）」（路廿四、6）來代替。

從以上所說的一切，我們已經可以明白，路加願意使讀者注意到耶路撒冷在救恩史裏的重要位置：它是天主救恩工程得到完成的地點。不僅如此，以下的章節和宗徒大事錄（路加著作的第二部）的開端還指出這個重要性的另一個理由。在耶路撒冷宗徒們將要領受聖神，而因聖神的德能要給萬民宣告得救的喜訊（見路廿四46—49，宗4—8）。

總之：耶路撒冷是救恩史的中心：在它內救援工程完成了，從它起救恩的福音要傳遍世界，「直到地極」（宗1、8）。

在這路程的框架裏，路加嵌入了各樣不同來源的材料。從馬爾谷採取的也有，大多數却是Q雙重傳和路加單傳的材料。其中有不少的教訓部分，比如有關門徒生活和他們應有的精神的教訓。路加既將它列入耶穌苦難史前的旅程敘述中，因此這些教訓也獲得特殊的分量 and 意義，它們似乎成了面對着死亡的耶穌的遺訓。這樣路加使耶穌的教訓成爲耶穌復活後的門徒團體的生活指南。

按照以上所說的，福音的大體結構如下：

一1—4：序言。

一5—12：耶穌及若翰的誕生和童年。

三1—四13：耶穌公開生活的預備期。

四14—九50：耶穌在加里肋亞的服務。

九51—十九28：耶穌往耶路撒冷的旅程（「旅程敘述」）。

十九29—廿三56：耶穌在耶路撒冷；他服務的尾聲，他的受苦及死亡。

廿四：復活後的事件：空墓，耶穌的顯現和升天。

（二）本福音神學主題和特點。

路加著作（福音及宗徒大事錄）的兩個重要主題是聖神和救恩的普遍性。

1. 聖神：路加福音被稱為「聖神的福音」，的確不錯。聖神在耶穌的生活中擔任重要的角色。耶穌生命的開始本身便是聖神德能的工程（一、35），他的前驅若翰在母胎中已充滿聖神（二、15）。

依撒伯爾（一、41）和匝加利亞（二、67）充滿着聖神說先知話。有關在耶路撒冷的西默盎，路加一再強調「聖神在他身上……」。他因聖神的感動進了聖殿（二、25, 27）。耶穌在公開生活的開端，受洗的當時「聖神……降在他身上」（三、22）；耶穌「充滿聖神由約但河回來就被聖神引到荒野裏去了」（四、1），又「因聖神的德能，回到加里肋亞」（四、14）。他就在納匝肋的會堂裏初次講道。講道題恰好是依六十一—1—2，「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我……」（四、18—19）。耶穌唸完了經文就說：「你們剛才聽過的這段經，今天應驗了」（四、21），意思是，在耶穌身上應驗了。耶穌因聖神的力量完成他的使命。也請注意十21「耶穌因聖神而歡欣說……」（瑪十一25只有：「耶穌發言說」），和十一13：「……在天之父豈不更將聖神賜與他的人嗎？」（瑪七11「……你們在天之父豈不更將好的賜與求他的人？」）。

耶穌升天前的最後囑咐還是有關聖神的：「看，我要把我父所恩許的（即聖神），遣發到你們身

上；至於你們，你們應當留在這城中，直到佩戴上自高天而來的（聖神的）能力」（廿四49；對照宗一4—5）。並見十二11—12（指耶穌升天後的「教會時期」）。

2. 救恩的普遍性：這主題是路加在他著作的第二部，宗徒大事錄，特別強調而予以發揮的，其發源地却是福音。

西默盎的讚美歌（二、29—32）可以說是這主題的前奏「……啓示異邦的光明……」。三6，路加將依撒意亞書（40章）的預言引用到第五節：「……凡有血肉的都要看見天主的救援」（瑪和谷只引用第三節）。三23—28，路加把耶穌的祖譜導至亞當（不停於亞巴郎），全人類的始祖。他這樣暗示救主與全人類的關係。

四16—30（見谷六、1—6；瑪十三、53—58），耶穌在納匝肋。按照路加耶穌不但說了先知在本鄉不受歡迎的那一句話，並且以厄里亞和厄里叟先知給外邦人施恩的例子來暗示，救恩的福音要同樣傳給外邦人。

十三22—30，特別28—30節，猶太人要被棄於天主之國以外，外邦人要獲得它。

十四，15—24，宴席的比喻。宴席象徵着天主的國。最後被請的（23節）象徵着外邦人。

在福音的末段，路加使耶穌以初期教會的宣講格式來表明，必須將福音傳給萬民，因為「經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天要在死者中復活；並且必須從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦」（廿四、46—47節；也見宗一、8）。

除這兩個主題以外，還有路加特別注重的其他幾點。

1. 耶穌對罪人的態度。耶穌不如同法利塞人和經師一樣輕蔑「罪人和稅吏」，他接近他們，甚至

於同他們吃飯，藉此表示對他們的友愛（見五、29—30，十五、1—2）。法利塞人和經師因此發怨言時，耶穌答說：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。我不是來召叫義人，而是召叫罪人悔改」（五、31—32）。另一次他一連以亡羊，失錢，蕩子的三個比喻來回答（十五、4—32）。這些比喻極生動地描寫天主因罪人悔改的莫大歡欣。

並見七36—50（耶穌和罪婦）；十九1—10（耶穌住在稅吏匝凱家中）；廿二61（耶穌轉身看背棄他的伯多祿）；廿三34（耶穌為處死他的人求父）；廿三42—43（在十字架上的耶穌對悔過的囚犯所說的話）。

2. 耶穌與貧苦的人。貧苦的人特別受耶穌的同情和歡迎。他被派遣是為「向貧窮的人傳報喜訊」（四、18，依六一、1），他稱貧窮人是有福的，因為天主的國是他們的（六、20—21），相反，富有的人是有禍的，因為他們已經獲得了安慰（六、24—25）。並見十六19—31（富翁與拉匝祿的比喻），十二13—21（戒貪世物：愚蒙的富翁的比喻）。耶穌勸勉人調濟窮苦人，見十二33，十四12—13，十六9，十八22。因本福音所表示的耶穌對窮人的關懷，它曾被稱為「社會的福音」（The Social Gospel）。我們的確可以這樣說。路加無疑地願意強調耶穌對窮人的同情心，正如同他強調耶穌對在當時社會中地位較低的女性所表示的積極和尊重的態度一樣。（路加獨有的章節：七11—15（納因），38—50（罪婦）；八1—3（服侍耶穌的婦女們）；十38—42（瑪爾大和瑪利亞）；十一27（稱耶穌的母親是有福的婦女）；十三10—17（偻偻的病婦）；廿三27—32（耶穌苦路上的婦女們）。也見首二章：瑪利亞，依撒伯爾，亞納）。

可是貧富的問題為耶穌不只是一個社會問題而已。他對這問題的立場，如同他對一切別的事情的

立場一樣，常是天主的國。耶穌所說所行常以天主的國為最後目標。這在以上所引用的章節都顯露出來。耶穌自己的貧窮生活也應該在天主國的觀點下來評價：「狐狸有穴，天上的飛鳥有巢，但是人子沒有枕頭的地方」（九、58）。耶穌對門徒要求亦然：「……你們中不論是誰，如不捨棄一切所有，不能做我的門徒」（十四、33），「你還缺少一樣：把你一切所有的都變賣了，施捨給窮人，你必有寶藏在天上，然後來跟隨我！」（十八、22）。並見十二33（對照瑪六、19—21），且注意五11「他們把船划到岸邊，就捨去一切，跟隨了他」（谷一、20；父親和傭工；瑪四、22；船和父親）。

3. 最後還值得我們注意的是路加對祈禱的着重（獨有他提及祈禱的地方如下：三、21；五、16；六、12；九、18、28；十一、1、5—8；十八、1—8；廿二、40）和本福音中表達歡欣字句的許多次數（一共27；瑪、13；谷、3）。

（三）福音的作者，寫作的時期與地點。

1. 作者：從第二世紀後半葉以來，教會傳授一律地認為保祿的合作者路加（見費24，哥四、14；弟後四·11）是福音和宗徒大事錄的作者。這也是一般的天主教學者及不少的教外學者的意見。

否認這意見的批判派學者們的主要理由是，路加的著作（福音和大事錄）與保祿書信不同的神學觀點。

可是兩者也有若干相同的地方。有關他們的異點，我們也不應該忘記，他們是大不相同的天才。保祿是猶太人，他不但是個天生而超然的神學天才，而且也受過經師的專門教育（見宗廿二、3）。路加却是希臘文化所陶冶的外邦人。並且不如同保祿一樣地發揮神學主題，而藉着具體的敘述表達他的神學觀念。再者，兩者的天性也不同。保祿個性強烈而傾向極端（見迦一、13—14），路加氣質溫和而

傾向協調。這都不免在他們的思想的表達上發生影響。這樣看來，神學上的區別不必定證明作者不能是保祿的伴侶路加。

如果我們從文學的立場來看，那就正是保祿旅行的一個伴侶，為作者的可能性最大。請見大事錄中的「我們分段」(We Sections: 十六、10—17, 廿、5, 廿一、18, 廿七、1, 廿八、16)。它們顯然是目擊證人的記錄。

它們不但和大事錄其他部分有同樣的體裁，並且表示出作者的一項特殊心理(就是對於所路過的區域，城市，甚至於所住的房子等細節的特別興趣)，這在大事錄的其他部分(以及福音中)同樣表示出來(請見：J. Dupont: *Les sources du Livre des Actes* (1960), (pp. 150—157)。這事實的最簡單的解釋便是：全部書是同一人寫的。

附註：福音和大事錄是出於同一個作者的手筆，幾乎為學者一致所承認。

2. 時期：福音是在公元七十年以後和宗徒大事錄以前寫的。

七十年以後：路加把谷十三¹⁴(瑪廿四、15)的默示性而不清楚的預言「幾時你們看見那『招致荒涼的可憎之物』站在不應該在的地方……」，改成清楚而與當時歷史記錄完全相合的耶路撒冷陷落的描寫(見廿一、20, 24; 也見十九、43—44)。路加顯然藉已知的真情來闡明模糊不清的預言。

附註：路加延擱末日的時期而注重教會時代的趨向也暗示較晚的寫作時候。

在宗徒大事錄以前：見宗一1。

3. 地點：一個古老的傳授指示希臘南部(Achaia)為寫作的地點。這沒有什麼不可能，可是也不能證實。我們根據福音所能確定的只是：福音是在巴勒斯坦以外的一個地方為外邦的教徒而寫的。

活讀福音一例

資料室

三七〇

「耶穌給人帶來愛」這個事實並不意味着祂從不講天主的憤怒。事實上，那些濫用祂的慈善，不甘心接受日常的真理，及不信守諾言的人，就會感覺到這個憤怒。

有幾句耶穌的話使我感受印象極深：「我是葡萄樹，我父是種葡萄的人。凡不結果實的枝條他砍掉，而結果實的他加以修剪，使它結的更多」（若十五1、2）。「砍掉」兩字使我震驚，這不是小事。天主正因為是愛，不得不同時也是正義。新約中耶穌用了多少比喻講正義的道理！「修剪」兩字告訴我，基督徒所應期待的是天主來修剪，藉以報答我們對他的愛，只有如此，我們才能確知我們是在愛天主。總之，不論我們答覆天主的召叫與否，在人世間我們常要吃苦，天主不是砍掉，就是修剪。

可惜今天有些人不把生命中的困難當做天主所給的考驗來接受。在基督徒中有一種不滿、抗拒、及困惑的情緒，好像企望在愛天主及愛近人的努力中停下來喘一口氣。表達這種精神狀態的方式多次就是抗議，就是曲解痛苦的意義。有時很好的基督徒也犯這種錯誤。其實，只要我們跟葡萄樹連在一起，父的修剪該是我們衷心所歡迎的。

怎樣才是與葡萄樹連在一起呢？藉着心中天主的恩寵；為保存這恩寵，最好的方法是不斷滋養這個天主化的生活，善為運用天主每時每刻賜與我們的特殊助佑。這會使我們在生命的每一情況中時常按照天主的旨意行事。這自然需要我們捐棄與天主旨意不合的慾望，從事自我修剪，好讓那個更高尚更美好的自我——基督生活於我們內。

信理

基督徒神學及其今日問題

Jürgen Moltmann 演講
王 秀 谷 譯 註

本篇演講一九七一年十月五日發表於聖路易大學，係由「聖路易神學會」及「神學文摘」聯同主辦。茂特曼博士係德國杜平根大學神學系系統神學教授，曾多次向國際性神學團體發表演講。其最近出版著作爲「希望與計劃」*Hope and Planning* (Harper and Row, 1971)。本文譯自 *Theology Digest*, Vol. 19, Number 4, Winter 1971, pp. 308-317.

神學家是一種怪物：（一方面）他負責談那時時處處無條件地鑒臨於所有人的上帝；但（另一方面）他自己又無非是一個「能力既有限，見解又左右於他個人的傳統及文化」的人。在「今日基督徒神學及其問題」這一我今天對諸位所介紹的題目之下，我願談一談我們大家在歐美亞非同有的問題，談一談我們大家所共同詢問的問題，也談一談我們大家奉命所共同完成的事。可是，我既然不是天使，而只是人，那末我的一些看法自然很有限度。它是白人的、歐洲人的、中產階級的、更正教徒的看法，它是出自二十世紀的（我希望如此）；而且話說到家，它也是限定於我個人經驗及私人限度的。因此，我的這些看法——爲諸位——只有有限價值；至於爲其他國家、其他教會、其他文化中的神學家、只能用爲暗示或建議，由他們自己的觀點而向同一方向望向上帝，望向那會將我們聚到他的（神聖）社團中、而又要將我們領進彼此之間愈形美滿的（神聖）社團中的上帝（註一）。

主題之一：基督徒神學、今日面對着雙重危機。（一方面）、社會及文化的迅速鉅變、近來將神

學帶到「失掉」。「神學爲世界有意義」的危機，而神學愈努力對其社會中的社會危機變得「切合」(relevant)，神學本身也愈深地被拉進「失掉」。「神學有基督徒本位」的危機。這雙重危機便是所謂「本位歟？參預歟？進退兩難情況」(identity-involvement dilemma)。然而這個並非二十世紀的新產品，事實上這個也不(真正)是進退兩難的情況。遠自問題發生之初，這便是有關基督徒神學實質的；也就是說：神學一直在重新研究其「切合於世界」及其「在基督內的本位」。

我們向着革新神學及革新教會所作的努力，是帶着泛泛的不安之感開始的——當時我們感到：基督信仰已由其環境脫節，已變得既不切合實情，又不再值得人們相信了。許多神學生放棄了神學研究，而去研究社會學、心理學、以及革命之學，因為他們覺得這樣對解決今日問題能有更多的貢獻。他們曾一度學過的老神學，爲他們彷彿是一種「化石神學」。其本主義將聖經弄成化石，保守主義將禮儀弄得僵硬，而(傳統的)基督徒道德也被凍結在無情的唯法主義裏。(註二)

近來許多神學家感到神學之脫節，曾策劃出一些聯繫到現代生活實際區域上去的神學——聯繫到社會化，聯繫到工業化，以及聯繫到第三世界新興期望的革命上去。他們給基督徒神學佩戴上具體環境的特徵，他們認爲神學是應該作得「切合」這個具體環境方可。於是興起了一連串新運動：諸如現代神學、本地神學、存在神學、語言神學、政治神學、以及俗化、革命、解放神學等運動皆是。由於基督徒神學的切合性早已變得模糊不定，每一運動皆給當代世界尋求一個現代的、切合的、實際的、引人入勝的神學。

可是，採取這些看法的神學裡有什麼基督徒味道呢？基督徒神學企圖適應「一時風尚」(winds of time)時，神學不就失掉它的基督徒本位了嗎？

參加教會的危機

在我們各教會中也發生了頗爲類似的運動。一個不會改進的教會便成爲一個「化石教會」。它便成爲鉅變進步社會邊緣上的一個無關緊要的宗派。人們都躲避這種教會。只有年老的、疲倦的、認命的人，才繼續作教友。這樣，當教會照舊忙於它的宗教活動——也就是忙於於激發並維持信仰之時，前進的基督徒則在同樣起勁地忙於參預流行的階級及種族鬭爭中的社會工作，甚至忙於要求一個更正義更自由的世界的政治活動。他們說：「如果有人願作基督徒，不要把他送進教會，而要把他送到貧民窟。貧民窟才是他找到基督的地方」。

這種由傳統的已有教會的化離真地會走到與教會完全分離的地步嗎？前進人士真地會創立一個新教會嗎？還是他仍是在流浪到一個「無人地帶」呢？他們是否經常會被其他社群和政黨所吞噬呢？——因爲後者在組織政治活動方面實在是效率特高呀！凡是參加切身行動的上述運動的人遲早要體驗到「本位危機」。因爲如果因我們的信仰而必須參預社會政治，那末此種參預中有什麼特有基督徒味道的呢？社會批評算不得特有基督徒味道，因爲社會主義和馬克斯主義者也致力於此。個人鋌而走險也算不得持有基督徒味道，因爲非基督徒也可以反叛，而且往往比基督徒反叛得更徹底。如果基督徒倚攬雜在社會政治運動裡一直到與之完全成爲一體的話，那末教會就再度成爲一個所謂社會宗教——當然不是一個保守宗教，而是一個矚目於未來可能較好的社會的前進宗教。然而，釘死在十字架上的拿撒肋人耶穌的教會，真地會有朝一日變成一個（社會）政治性的宗教，而不將耶穌忘掉，不將教會本位失掉嗎？

與人不同的勇氣

時代在變，社會及社會中的人也捲進鉅變中去。只圖作一個「脈絡神學」(contextual theology)的現代神學，往往像一隻常以環境顏色為本色的蜥蜴。「蜥蜴神學」並不優於「化石神學」，因為蜥蜴之變更膚色是為適應本身以隱藏在葉子裡。但基督徒神學不應「為隱藏」而適應；勿寧說它必須在變換時代中「顯示」出它的特殊本色。勿寧說基督徒神學必須作「反蜥蜴神學」，也就是說，它必須展示出與其環境恰成對比的顏色。

化石屬於博物館，蜥蜴屬於植物園。但基督徒們(一方面)就其為基督徒而言，必須作他們當代的人；而(另一方面)就其為他們當代的人而言，又必須作基督徒。惟有他們有勇氣生活與別人不同，行動與別人不同時，他們才能真「為別人」而生活〔潘霍華 D. Bonhoeffer 語〕，才能真為別人有意義。而他們之與別人不同只是當他們在信仰上與耶穌合為一體時(方能辦到)——而耶穌為聰明人是愚笨，為虔誠人是惡表，為強而有力者是搗亂者，終於因此被人釘死。上帝表揚了他，使他成為(解救人類的)基督，那末上帝的解救(人類)的力量，也就惟有在追隨耶穌中賞給人們。問題並不在於教會是否現代化、是否切合、是否引人入勝；問題乃在於那被釘死的人如何是「主」，如何是作為生命及自由領袖的「主」，因此基督徒如何追隨他，如何寄望於他。

基督徒神學是在基督的十字架上找到它的本位性和它的切合性。(一方面)，它在此找到它基督徒神學的本位性；因為基督的十字架將(真正)信仰既由「迷信」分清，又由「不信」分清。基督的十字架將(真正)神學，既由其他宗教分清，又由現代的權力思想體系分清。(另一方面)，基督徒神學

也在它寄望於被釘死的耶穌國度找到它的切合性；它與那遭受「現時苦痛」（羅八、18）的人同憂，它以受壓迫者的呼聲作為自己的呼聲，並予以解放獲救的希望。這個便可稱為「合法的本地化」。因為被釘死的那位曾作過被壓迫者的弟兄、貧困者的弟兄、被遺棄者的弟兄，沒有法定權利者的弟兄，以及多蒙不義者的弟兄。因此，與這些人——所謂弟兄中最小者——保持手足之誼實是作基督弟兄之一部，而不僅是基督教會兩可的任選活動。基督徒神學必須在平民之中並跟平民一起進行。只有當神學成為保羅在致羅馬人書八章所說的與那些遭受「現時苦痛」的人作伴時，它才真是當代神學。這樣說來，實際並沒有「本位歟？參預歟？進退兩難」的情況，因為基督徒之與被釘死者——耶穌——合為一體——此一本位，即指與貧困人的苦痛及被欺壓者的慘清糾纏在一起。而另一方面，這種糾纏如果認真的話，想也是指與被釘死的基督合為一體。因此，所有的並非「進退兩難」情況，却是從一開始就有的基督徒信仰中的真實而有解放性的雙方牽力。

主題之二：基督徒神學今日四面八方遇到假的「魚與熊掌」式選擇。事實上，它在福音化及人文化之間，在內心皈依及改造環境之間，或在信仰之縱的幅度及仁愛之橫的幅度之間，並無選擇餘地。任何人將二者分開隔開，都是拆散基督本身以及基督（奧體）未來中的「天人合一」。

今日有許多基督徒和神學家不再維繫基督信仰中的真實雙方牽力，而逃向一極端或另一極端。同時在「世界學生基督徒聯會」中此一（原來）有利的雙方牽力弄得極端偏極化（Polarisation），這給許多學生產生了使之（精神）癱瘓的後果。有些學生團體自視僅為政治的抗議運動之一部，從而放棄了他們的基督徒本位。他們因而將聖經及傳教帶頭作用留給政治上保守或根本不問政治的基督徒團體。在神學生之間我們也看到有類似的分裂情形發生：虔誠的神學生不抗議，抗議的神學生不再管基

督徒的虔誠了。他們不再將聖經研究及必要的（社會）政治行動冷於一爐。幾乎基督信仰之每一宗派目下皆在偏極化：或是呼籲老式的「救人靈魂」，或是提倡足以嚇倒教友的社會行動新方式。因此爲神學確實重要的一件，就是克服這些假的偏極和無意義的選擇，而重新建立雙方張力的合一。

福音化無可避免地便指向擲身於社會的社會政治問題。我們由宣講福音開始，而後迎面而來的就是婚姻問題、家庭問題、撫育兒童、使之受更好教育的問題、社會組織問題、以及爲病患、和社會地位微弱而權益較少者服務的問題。「福音精神」(evangelium) 不只指宣揚(福音)和個人召叫而已，也同樣指「社會行動」。真正的福音精神一向總是如此。

而另一方面，僅僅改進人的社會政治環境仍然不夠。人們本身也必須由其內心的冷漠喚醒，並鼓勵之逐漸自立。這兩種工作必須在採取一種包括人類苦痛整個國地的統整步驟下同時進行。當然，並非每人應該二者都作，但每人應該至少承認基督(奧)體中的另一種奇恩：

有人說：「改進你以自己本身吧！這樣你們的環境就會自行改進」——於是這些人參加了福音運動。然而不幸的是：環境並不因此迎合他們的如意算盤。剝削、資本集中、種族歧視、越戰等，照舊繼續下去。也有人說：「改進環境吧！這樣人們也就會改進了」，於是這些人成爲社會主義者。然而不幸的是：人們也並不因此迎合他們的如意算盤。婚姻危機，自殺數字，酗酒現象等，照舊直線上昇。爲此，我們只有同時雙管齊下。改進個人內心而不顧社經情況的改進是唯心主義的幻想——彷彿說人只是心靈，不是形體一樣。改進環境而不顧個人內心的改進是一種唯物主義的幻想——彷彿說人只是環境的產品，別無可言一樣。在實際行動的解放力量裡，自我改進與環境改進相會於一點。

真正的選擇

基督自由的真正前線並不在於心靈肉體之間，個人社會之間，內在外在之間；它乃在「現在」的全部戰場上——介於「過去」之力與「未來」之力之間——介於保羅所謂罪惡、法律、死亡的「過去」之力與他們所謂精神、正義、自由的「未來」之力之間。在過去與未來之間的前線一直劃穿每一心靈、每一肉體、每一個人、每一社會。在信仰、安定、祈禱中的心靈內在體驗，正如打通一個文化孤島（Ghetto），治好一個病患，作一項社會正義工作，或完成一個國民革命，同是基督國度的未來先聲。並非信仰之縱的幅度與（社會政治）仁愛之橫的幅度，敵對地時立着，而是未來的新天地與此暫世及今日社會中的破壞力量作殊死戰。在基督內、天與（鄰）人、成爲一個整體；天作之合，人不應拆散它——尤其其神學家，更不應拆散它。

主題之三：基督徒神學應是聖經神學。在聖經裡，我們體會到「希望的縈念」——這是兼有解放性及危險性的。上帝許諾之書——聖經是向上帝國度的未來而開放的。因此聖經神學既不應膠着於歷史主義，也不應膠着於基本主義，而應由聖經本身走向解放性的傳教工作和實際工作。Boff說：沒有聖經，很難革新。使徒行傳十七章六節七節曾敘述使徒工作說：「這些擾亂天下的人們也到這裡來了！」可見，有聖經，則更難不革新。

在一些新興教會裡，聖經研究似乎佔有重要地位。這種現象的理由，不只是他們傳教方面需要聖經，也是因他們跟聖經尚有「一見鍾情」的新奇感。至於一些年代悠久的教會裡，聖經研究和釋經學則已退居末座。他們更關心「哲學神學」、「宗教社會學」、「人類學」等等。更不幸的是，這種現

象並不是出自「聖經已經熟悉」的事實——相反地，聖經逐漸變得不熟悉了。勿寧說，這種現象是來自基督徒（錯誤的）傳統看法，叫人不要指望由聖經裡找到新東西。然而，沒有聖經神學，則神學算不得基督徒神學。因此，我們應盡全力刺激鼓勵神學家和基督徒研究聖經。但為實現這件事，我們只有用新感受和新目光研讀聖經方可。

聖經是解放史

依我看來，聖經是貧困者、被欺壓者、絕望者的書。聖經不是統治者——司祭、國王——的書。聖經也不是義人的法典，聖經乃是給絕望者帶來希望承諾、給罪人帶來上帝福音的書。因此，要將這本書讀好，我們應該用貧困者、無神者、以及不義之人的眼睛，並且與這些人結伴而閱讀它。這樣我們在聖經裏可以讀到上帝對他的以色列民——對他的那個被奴役而又倔強的以色列民——所作的歷史；也可以讀到上帝對被釘死的拿撒勒人耶穌所作的歷史。在聖經中對「過去」的這些敘述裡，我們可以體會出指向「上帝未來」的許諾性歷史。我們由「過去」發見「未來」，我們看出「未來」已啓示於「過去」，茁長於「過去」，我們也發現我們本人被拉進這部解放史中去。

歷史主義的解釋將聖經預許的「未來」由聖經中搶走。基本主義的解釋又將聖經的「歷史」本色由聖經中剝削。上帝許諾之書是向「未來開放的，因為一切許諾都是指向諾言的實現。聖經中的每一句都是為傳報「未來」而敘述「過去」的。

我們所需要的不只是給聖經「剔除秘思」(demythologize)，我們更需要給它「剔除歷史」(de-historicize)，好將聖經由「過去」鎖鍊中解救出來，而在聖經內發現上帝的未來——「上帝的未來」

要成爲「我們的未來」。而且如果我們拿我們貧困卑微的眼睛來閱讀聖經，我們也要給聖經「剔除神權」(de-theocratise)，因爲我們在聖經中所要發現的並不是一個居高臨下而發號施令的上帝的啓示，乃是一位在地上與人同苦同憂的上帝——先是在他多難的子民中同苦同憂，終於在他的基督耶穌身上同苦同憂，他一直是以身本身憂苦將人類由強權及傲慢中解救出來的。

聖經神學說「經上說」，所說無非即指「許諾」。發生史(Onogeny)說「曾有過」，所說無非即指可以體驗的事實。總有一天，由許諾的文字裡真正地出現實現(許諾)的新事實。總有一天，我們要澈悟「總有一天——我們要克服」。總有一天，我們不再在自然中、歷史中、以及政治生活中遭遇挫折和衝突，而終於到達「與之諧調」的國度。但多久我們還看不到那一天，多久人的眼淚還沒有完全擦乾，我們也就多久應該抱着「經上說的」許諾。我們與其重視我們可見的經驗，勿寧應給我們信仰中的希望寄以更大價值，而這樣拒絕與任何「現狀」(status quo)妥協。

我在此並不是提倡一種天真的「聖經主義」。如果我們拿苦痛人的眼睛閱讀聖經，我們就會在聖經中看出上帝的希望。而後我們就要發現：聖經乃是最富有革命性(甚至有些顛覆性)的書。聖經所有的時間不是聖經背後的兩千年前的時間，而勿寧說是聖經面前的時間，因爲聖經連我們的現代都超越過去，而指向「上帝的未來」。這才是聖經權威的基礎，這才是聖經的解放權威的基礎，人間很少記述文字、比聖經中的希望句子，更是有由現代枷鎖中解放力的，或更是爲今日的勢力份子構成危險的。當年教外皇帝和作威作福的教會都曾禁止過平民閱讀聖經，這並非事出偶然。這種禁止現代似乎沒有必要，這是否因爲教會和神學曾經竭力將聖經弄得「與世無爭」了？

主題之四：基督徒神學是有末世方向的神學。它在新興舊、法律與自由、文字與精神之間的有創

作性雙方張力中，作其思考。它的一般活動場地是由人們對未來的希望（能將人類在歷史中動員化）並由人們對未來的焦慮（能將人類在歷史中麻痹化）二者劃清的。

「聖經實質上是上帝許諾史的見證」，這話如果說得對，那末基督徒神學的角色便（應）是將聖經中對「未來」的憧憬，對「現在」的希望與焦慮，發生影響。爲作到這一步，神學就必須將許諾史用不止一種方式來解釋。首先它必須由註經學方面（*exegetically*）找出聖經文字的本義——也就是找出聖經文字的聖經時代的人們原係何指。其次，神學必須確定同一文字爲我們的經驗、我們的行動、以及我們的希望，在今天應係何指。這種了解並解釋聖經的過程，我們稱之爲「釋經學」（*hermeneutics*）釋經學包括：（一）歷史性的註解，由之確定一段文字或一個象徵的本義；（二）解釋出一段文字或一個象徵的今日實用意義；（三）講解它在我們經驗中的意義，因爲文字或象徵而無經驗（作注腳），則空洞無謂；（四）介紹一段聖經文字的末世意義，以提高那引人有新行動及新經驗的希望。因此，釋經學將「歷史性的註解」連到「現代」的經驗上，也連到「未來」的希望上。釋經學在過去及未來之間搭一座橋樑——是說：在「過去」的語言，解放「現在」，而指向「未來」。

在此，神學專門化現象帶來一個問題。許多神學系或修院近來將註經學由歷史分開，將系統神學由實用神學分開，因而將神學的統一性弄得模糊不清。神學的此一統一性，應由科目之際的研討會來（再度）弄清。否則神學生只見「孤木」，再也看不到「樹林」了！

能以面對未來

基督徒神學在有創作性的「反」（*antithesis*）中思考。神學針對「上帝未來」此一方向使使神學

成爲辯證法的。聖經本身並不是一部完全一律不變的啓示書，它實含有舊約新約之間的「反」。因此基督徒信仰是由（新舊）雙方張力而出生，並在新舊之間不斷衝突中而成長。基督徒信仰怎能出生於這種新舊抗衡情形，竟不由之獲得一種一再求「新」除「舊」的歷史意識呢？我們在新約中幾乎每一頁上，都會碰到「新」這個關鍵字：新約、新語言、新誠命、新名字、新酒、新受造物、新天、新地，而最後上帝說的最後一句話又是：「看！我使萬衆更新」。

對「既過」之「舊」與「即來」之「新」二者之間張力的體驗，在聖經的語言上，且在聖經譯成的語言上，曾留有痕迹。符合着這種經驗，希伯來語言沒有真正的「現在」時態；其時間概念中的基本成份是「過去」和「未來」。以色列的信仰是許諾的信仰——基督徒的信仰亦然。基督徒是爲「未來」而生活的，而此「未來」已是此時此地開始的「未來」。

世界上許多語言中，沒有表達「將來時」的文法形式。當年瓦勞（Varro）寫第一本拉丁文法時竟然忘掉了「將來時」。印地安語言和非洲語言也經常沒有真正的「將來時」。在這些語文中「昨天」和「明天」可以交換，甚至表達「時間」的字也可以用來表達「空間」。真正表達「對未來思考」的語言形式根本不存在。

這種情形就語言學而言——使語言沒有「期待」、「計劃」、「目的」。所謂「未來」似乎是一種遙遙無期的東西。於是就易於保持一種「千福年」（millennium）的學說，一種對現在毫無影響的千福年說。保羅的末世論便不如此，按照保羅的末世論，「基督的未來」把握着「現在」，並且已在決定「現在」。舉例來說：在非洲的所謂「彌賽亞教會」裡，「未來」已在「彌賽亞的鑒臨」上放出曙光。藉之他們體驗到一種充滿着空前喜樂的「現在」，也體驗到有一種不尋常的力量解放出來。我們爲

學習這種「希望」及「未來」的新語言，這裡就可作爲一個出發點。

人們如果毫無「歷史」意識，以致不了解「新」、「舊」之間的「反」，那末他們也就不能了解保羅所提出「法律」和「自由」之間的「反」了！（爲這些人）、「法律」仍然有效，舊約控制着新約，而新約仍由「猶太化」原則和「法律」原則來解釋！於是基督信仰變得道德主義化、法律主義化、嚴肅主義化了！人們指着以色列法律或自己國家的法律給人帶來內在力量，而實際這個內在力量只有基督信仰——只有那將人由法律及其後果中解救出來的基督信仰——才能賦予。於是（爲這些人）「現在」拜「過去」爲師，而不受「未來」的輔導。於是一個人只按照在他行爲上加一些道德約束的程度而算作基督徒。但一位基督徒「積極地」應該作些什麼呢？——沒有人再知道。

如果基督徒神學真要談上帝、自由和未來，那它必須採用含蓄在「反」字裡的思想，並且也必須發掘表達未來的語言形式。連古代日耳曼語言也不會發展出一種表達「將來時」的好形式。只有聖經裡的將各民族「依次列出」（“alphabetization”）（給人類）產生了歷史、解放和未來的語言。

主題之五：基督徒神學在未來將越來越變爲實用神學、政治神學。它將不再只是神父牧師的神學，它也將是在俗世中各有其召叫的教友（平信徒）神學。它將不僅指向「在教會內敬天」，它也將指向「在俗世每日生活中的敬天」。此一神學的實施，當然仍包括講道、禮拜、牧靈工作和基督徒社團等，但它也將包括社會化、民主化、提倡「自立」（self-reliance）的教育，以及政治生活等。

直到現在，大多數教會是在自己修院裡施行「神學訓練」。神學是在專爲訓練講師而設的學校裡講授的。但這樣一來，神學家遂由人類社團中的其他弟兄隔離了——讀過神學的由沒有讀過神學的分開，就像希臘人由所謂「野蠻人」分開一樣（參閱羅一、14）。人們越在我們今日人類社團中「成

長」，我們也越需要有一部神學爲「已經成人」的在俗教友，也爲那些既能答覆外人的關鍵問題，又能聽取外人所作答覆的神學家。在許多今日西方國家裡，「修院裡訓練神學家」的事情就要結束。如果修院不編入大學，它就要逐漸空起來。而在大學裡的宗教系科目，却出人意外地有很多人去聽，而這些人多是那些對宗教和神學真有興趣，而無意作聖職人士的學生們。我相信：這是一個好的進展。首先，這會減除聖職人士與在俗教友的劃分；二則，教會必須終於接受以下事實：自己的神學家不必在任何事發生之前，奉遣而走進俗世；因爲俗世中已經有教會的在俗教友了！

基督信仰的整體是在社會之各種不同實用層次有其工化的；關於此一基督信仰整體的神學訓練視野當然更爲寬大；那末牧靈神學既然仍爲神學訓練之一部，它便應該織進這個更爲寬大的視野。這種「已經成年」的整體基督信仰神學目下只處於它的最初階段而已。在俗教友不應訓練去作「迷你神父或牧師」，說是他可以減輕牧靈人士的工作。更好說在俗教友應該訓練成爲能以獨立思考的人，成爲能以在他們自己俗世召叫上，以基督徒精神而行動的人。爲此，我看爲了（表達）這種更爲寬大的世間基督信仰神學，選用「政治神學」不無意義；因政事或公務（*res publica*）是人人所應關懷的事。人就是政事動物（*zoon politikon*）。上帝國度是在政事方面而逐漸實現的，並非在所謂「宗教」這個隔離的境界。這種新型的神學——政治神學，依我看來，將使我們能以在兩道鴻溝上搭起橋樑：一道是教會內的鴻溝，一面是聖職人士，一面是在俗教友；一道是教會外的鴻溝，一面是教會，一面是世界。適用到實際問題上來，這也就等於說：一則、可能的話，將教會修院納入國立大學；二則、如不可能，就應該辦我們自己的教會大學或私立（自由）大學；三則、神學家也應聚到教友中心，以訓練在俗教友。

主題之六：基督徒神學基本上是交談神學。它首要地是在跟其他人、其他宗教以及他們思想體系作交談中，獲得其真理，揭示其真理。它的中心在於以上種種的邊境上。它的對象是普遍的，包括所有的人。但由於它本身不是普遍的，它必須在與別人交談中發現並傳播普遍真理。

教會不是普遍的，儘管教會應（普遍地）為每人開放。只有上帝是普遍的。基督徒還不是「真人」，但基督是，基督是為基督徒以及所有人（足資模範的）新人。在真理的普遍性與人之代表真理的個別性之間的張力情況，生出「基督徒神學應有容忍風度、也應樂於交談」的必要。神學正是在信賴「絕對真理」上才看出自己的「相對」真理來，而企圖跟別人檢討。只有那些生怕因之失掉信仰，或者只圖毀滅佛教或馬克斯主義（部分）真理的人，才會拒絕與佛教徒和馬克斯派人士交談。我個人參加了歐洲（最近舉行過的）基督徒—馬克斯派交談會，我也發現這次交談並沒有導致雙方受損，反而導致了雙方受益。我們沒有彼此申斥過去的錯誤，而鄭重地接受了彼此的優點。基督徒和馬克思派人士在這次交談中空前地打開心胸，放棄自己的成見。「如果我們不互相交談，不久我們就會彼此殘殺！」這無非是個事實。交談是謀求和平保持和平的唯一方法，而只有「交談的教會」才能作為「和平的教會。」（註三）

世界各宗教與現代世界各思想體系間的交談，為人類生存實屬必要。神學應該致力於各處交談，而各教會應該為此交談創造環境。這是在宗教多元、思想體系多元、種族多元、文化多元的社會裡，可以辦到的；而在純質社會（homogeneous society）或基於「種族隔離」（apartheid）的社會裡則非常困難。一個將自己封閉在自己傳統及自己小圈子內的神學會成為化石，而失掉生命。基督徒神學為自我生存需要交談。交談的對方也需要與基督徒神學交談。我們應該設立交談中心，應該提倡交談

文學，也應該呼籲我們的學生去研究其他宗教及現代科學。基督徒信仰不會因此而「相對化」，更好說它會因此「相關化」——與人發生關係。一個與人不發生關係的神學就是一個死神學。

結 論

神學應該談的上帝是那解放所有人，對所有人有所要求，好讓所有人生活下去，不致隕滅的上帝。然而，神學家究竟只是千萬人中的一個人。因此他要將他在上帝內的堅定，配合以他因自己人性而有的謙遜，而這樣對那「比自己及自己的最佳神學更為偉大的」真理倍加重視。他要忘記許多過去神學家表露的「驕傲」；但他也要克服許多現代神學家往往顯出的「自暴自棄」。神學是一門使人心安理得的學問，同時也是使人虛懷若谷的學問。只有對自己人性脆弱坦白的人才配為神學講話。這個德性也屬於「神學家訓練」範圍。

在舊約裡有一個「神學家尋求自我」的故事。那就是雅各（在雅博渡口）跟神摔跤的故事。雅各摔了一整夜，到了黎明他氣喘吁吁地說：「你不給我祝福，我就不讓你走」。雅各跟神摔跤，結果成爲一個「被祝福的人」，當然，同時他也成爲一個「扭了大腿的人」。一個好神學家就是一個制服於上帝的人。他吞吞吐吐地談上帝，自己不敢居功。

詩人里耳克 (Rilke) 曾說：

「我們以之摔跤者何其渺小！

而那摔我們者又何其偉大！」

對一個神學家說來，這是應該注意的事。神學家是就其是一個制服於上帝的人，而宣稱上帝勝利

的希望。他透過自己的失敗，站在人生大敵面前，高唱上帝內的喜樂！（註四）

註釋：

註一：神聖社團——原文僅用「社團」一詞；實指基督徒所謂「神聖社團」，大致相當於「教會」。此字用法於原文脈絡中尤近所謂「基督身體」——亦即天主教所通稱之「基督奧體」。原文大致謂：上帝已引導我們成爲基督身體之一肢，又要使基督身體日益成長。此句雖嫌冗長，但適與茂特曼下文所談「張力」(tension)動態字句遙相呼應。

註二：基本主義 (Fundamentalism)——原指美國於二十世紀二十年代更正教徒中一部分堅持「聖經一字一句，毫不舛錯」之主張。此派基督徒因曾於一九二五年控告一教員 (J. T. Scopes)「提倡進化論有悖州法」，而惹起人議論紛紛。此字廣義則指聖經解釋方面之保守主義。

註三：此段顯出茂斯曼對政治之過度天真態度。馬克斯主義雖不完全等於列寧史太林之共產主義，但其「強調歷史，抹殺個人」主張，已久爲自由世界所詬病。尤其在反抗俄的自由寶島、教會人士定會對茂氏「與虎謀皮」態度一致反對。

註四：此篇文字錯誤較多。譯者「以義更改」處有二：一爲「主題之三」後 ontology (本體論) 改爲 ontogeny (發生史)；二爲「主題之四」後 and 改爲 and。後者譯文爲「(爲這些人)」，「法律」仍然有效；舊約控制着新約，而新約仍由「猶太化」原則和「法律」原則來解釋！。假如將 and 原字保留，則成爲「……舊約控制着新約，並仍由「猶太化」原則和「法律」原則來解釋！」則最後一句仍指舊約。於義不通，故訂正如上。

求恩祈禱試解

(註一)

張春申

在我們教會的生活中，有許多種類不同的祈禱：朝拜的祈禱、感恩的祈禱、悔罪的祈禱……其中之一是求恩的祈禱。這祈禱實在是教會中很普遍的現象，過去，面對這現象困難極大，今日更是有增無減。我現在要設法在神學的反省中，對求恩的祈禱試圖做一些解釋，本文可分三部分討論：

一、求恩祈禱的實踐與基礎

二、求恩祈禱的困難

三、求恩祈禱的試解

一、求恩祈禱的實踐與基礎

實在而論，求恩祈禱是整個教會中一個很重要的因素，在神父的宣講中，教會的訓導中，常常不斷的請教友向天主祈禱，祈求他們所需要的恩惠，甚至在教會的公衆祈禱中——彌撒中，不停的向天主求恩。有時求物質的恩惠，例如：求天氣晴朗，免除瘟疫等等。教會生活中的這一求恩祈禱，實在是建立於很深的聖經基礎之上，我們只要看耶穌基督教給宗徒們的天主經就是一個求恩祈禱；在求恩中，有非常精神性的恩惠，也有相當物質性的恩惠——求天主賜給日用糧。在宗徒大事錄中，當伯多

祿坐監時，整個教會爲他求恩。所以，我們可以講求恩祈禱是教會中很主要的因素，也有着它的聖經基礎，而且我們得坦白的承認，在我們一般教友生活中，在許多祈禱種類中，求恩祈禱可說是佔據最大的一部份。

二、求恩祈禱的困難

在此段中先提過去的困難，然後再談現在的。過去的第一個困難是我們發現有一些人好像度着很崇高的宗教生活，他們對於求恩祈禱表示出不屑一作的態度。他們認爲求恩祈禱好像是充滿着功利主義，因爲我們人缺少一些什麼東西，尤其缺少一些物質東西，因此便去向天主祈求賞賜，致使我們的宗教好似變成了功利主義的宗教。所以，他們認爲求恩祈禱實在多少不應當在我們的教會中，在我們的教友生活中提出。

第二個困難是關於求恩祈禱的有效性。就是說，我們祈求天主，如果這求恩是有效的，天主答應了（尤其是在物質層次上），則我們往往會想像，好似天主俯允我們的祈求即是祂親自動手，進到世界中，把世界上的次序改變了一點，以符合我們的需要。譬如，我們祈求天主賞賜天氣好，而事實上，按照宇宙間的次序要下雨，如果天主使我們的祈禱有效，好像天主大顯神通，進到世界中，使其次序中斷。這樣的一個概念，實在爲一般對天主的信仰更虔誠，更真實的人有困難存在，大體上，這是過去對祈禱有效性的困難。

可是，在今日科學發達的時代，求恩祈禱似乎更形困難，在這個時代，人好像對於世界中許多的現象都能控制，人定勝天。面對這情形，我們現代的祈禱困難可以從兩方面來講：

一方面，因着科學的進步，利用發明的許多儀器，得到的經驗，過去堆積下來的材料，使我們好像對於世界上的事情，對於將來的事情，例如，將來的氣候，將來某些發生的事情能有着極端正確的預測。能够確定將來某些事情的發生與否。這是科學時代中對將來預料所有的成果。另一方面，我們今天的哲學中，對於世界的結構有一概念，什麼樣的概念呢？我們知道，世界上的結構由自然法律所定，一切事情都在自然律控制下不斷的進行，有着前因後果。所以，許多事情都是在自然律統制下發生的。在這兩個概念下，我們今日的祈禱有了困難，舉個例子：如果我們知道某些事情經過科學的研究，預測一定要發生，而且，可能將來有一天，科學的發達，能够百分之百的告訴我們某些事情發生，而且因着自然律前因後果的牽連，我們亦知這某些事情是如此這般的要發生，那麼，在此種情況下，實在可以說，我們的求恩祈禱有了困難。因爲，如果我知道世界上某些事情必然發生，知道宇宙的結構，前因後果該是如此，那麼，我怎能真心的，實在的求天主呢？好像每一次求天主，等於要求祂行一個奇跡，來中斷自然律，這本身在祈禱神學上，不是應當有的態度。

三、求恩祈禱的試解

我希望在這一部分中，試圖解釋求恩祈禱，在此之前，先聲明一句，我在解釋中，總是承認我們教會傳統中的求恩祈禱，也是聖經上告訴我們的求恩祈禱，實在是我們教友生活中應當有的，不可或缺的。可是，正因爲如此，同時又面對着過去與現在的困難，如何能在這困難下，叫我們仍真實的按照教會的指導，按照聖經的基礎來做真正的求恩祈禱？我在這一部分想用一些人的反省能力來給一解答，下分兩大部分：

第一部分，我多少把傳統上對求恩祈禱困難的解答提出來，同時，如果發現傳統的解答有我不滿意的地方，便加以批評。第二部分，我設法提出我所想像的一個解釋。

第一部分，就是把傳統的解答提出來。在傳統上的第一困難好像是某些人認為求恩祈禱多少有些功利主義，在我們的祈禱生活中好似應該取消它。對於這個態度，一方面得承認，在祈禱生活中，的確有一些人的求恩祈禱態度是功利主義，甚至於他們整個的宗教生活建立在功利主義上。他們的進教、祈禱不是為別的，只是要從天主手中取得他們所求的物質。尤有甚者，當他祈禱時，得其所求，則宗教生活似乎一帆風順；假如不能達其願望，則宗教生活棄置一旁。當然有這種人，其實，這樣的人，他的真正問題是對宗教生活的不了解，因而亦牽涉到對於求恩祈禱真正性質的不了解。不過，另一方面，我們要向批評求恩祈禱為功利主義的人講，求恩祈禱最後並非建立在功利主義上，相反的，是我們宗教信仰上最基本的態度，是我們人——受造物；有限的受造物，有需要的受造物，面對着天主的基本幅度，基本態度。因為，我們是受造物，有限的，面對着我們的無限的天主，如果我們有什麼需要，常常應該在天主前表達出來，這是我們信仰上最基本的一個態度，表達的方式就是我們的求恩祈禱。故此，在這兒並非牽涉到功利主義，因為求恩的祈禱是表達着我們人——有限的人，有需要的人的基本幅度。假如人把這基本幅度取消，把求恩祈禱完全的消除，實在可問，他是否認識真正的天主？是否他的宗教生活有問題？這是我們傳統對於所提的第一個困難給予的答覆。

傳統上第二個困難就是所謂求恩的有效性。傳統上說有許多的祈禱因天主答覆，所以有效；有許多多的祈禱因天主不答覆，所以無效。可是，要問有效與無效的緣由，按照一般的倫理書，從兩點上講：有時，我們祈禱的有效與否在於我們所求對象的有無益處；天主知道某些事對我們有益，祂給；

無益，則不給。除了求的對象以外，傳統神學書上還講，有時，有效或無效是在於我們祈求天主的方式；因為我們求的方式好，天主給；因為我們求的方式不好，天主便不給。是故，傳統對於求恩之有效抑無效之答覆，大體上可以講得過去，不過，無論如何，此種答覆顯出天主非常的小氣，因為，如果祂看出來我們實在需要，可是因着我們祈求方式的不大好，祂還是不肯給。

第三，傳統解釋的有效性，即如果天主答應了我們的祈禱，那麼，多多少少給人一個印象，好似天主進到世界中，親自干涉宇宙的次序，以俯聽我們的祈禱。當然，過去在神學上亦可用一個比較複雜的解釋來除掉這個困難的解釋，譬如，可以講天主預先知道一切，預先知道人的祈禱，因此，在祂的創造過程中，早已把答應人祈禱的有效歸於其內，所以祂不必每次答應人的祈求時，親自干涉，發顯奇跡。這樣的解釋相當複雜，不過，歸根究底，還是不能令人滿意。其理由是好像天主在創造世界的自然律中，早已加上了許多因着答應人祈禱而有的干涉，而自然律本身好像失掉了它的律則性了。這是我們對傳統上答覆有效性所有的一些困難。

最後，在傳統講天主俯允我們的祈禱時，我們覺得似乎還有一個極大的困難，就是在這祈禱過程中，總給人一個印象，人在走第一步；人用自己祈禱的力量來推動天主，天主受此推動，被動的來答覆我們的祈禱。這概念對天主而論，實在不適合，因為我們知道，在一切問題上天主常應是主動的，如果我們的祈禱是推動天主做什麼，在神學上實在有些困難；不過，答覆此困難，傳統講：「一切人之所以能够祈禱，還是因為天主先使我們祈禱，這也是一個可能的答覆。所以，以上已經把我要講的第三節的第一部分，傳統上怎麼答覆困難，而我對這答覆所有的不滿意提出來。

第二部分，在這一部分中，我希望對於求恩祈禱給予一個解釋，其中有幾點，我將按照次序一一

述說：

第一點，這解釋基本上講求恩祈禱是我們人，有限的受造物，需要天主的受造物，對天主所有的一個基本幅度。這是我們人性所不能沒有的。我們如果有什麼需要，不管能否得到，基於一個信者，常應面對天主，在需要中與天主建立一個關係，這個關係的表達不是別的，就是求恩祈禱。在這祈禱中，一個受造的我，在需要上面對天主，建立關係，求天主對我的需要有一個答覆。所以，求恩祈禱基本上是人與天主之間的位置關係。

第二點，人與天主之間這一基本的幅度，關係的表達，即使在我們今天的科學時代，還是一個應當有的態度。即是說，雖然在目前的科學時代中，如同我們上面講的，人因着科學的發達，對於許多未來的事物可以利用科學去預測，甚至於有百分之百的可靠性。而且，在今天的宇宙概念中，一切是在一個自然律，在因果關係上牽連而成的。可是，即使在這樣一個科學的時代中，我們還是應當有求恩祈禱的幅度，究竟為什麼呢？因為我是人，我有着各方面的需要，無論是能解決的或是不能解決的，我常常應當面對天主，把此需要表達出來。如果我是信者，不管科學對將來的事情怎樣預測，不管科學對於世界的結構怎樣講法，可是，我個人有這個需要，以信者的態度在天主前表達此需要，換句話說，在科學時代中，人與天主的關係還是應當有的。

第三點，求恩祈禱的過去與今日困難的解決，我想可以建立在上面所說的關係上。只有在這位際關係上，才能把聖經上所講的「求則得、覓則獲」做一個讓現代人或過去人比較滿意的答覆。就是說，因着求恩祈禱，我與天主之間已經在祈禱中，在我的某一個需要上建立一個關係，而在這關係上，能夠解釋所謂的：「求則得，覓則獲」。為清楚起見，做個比方：就氣象而論，氣象台每天可預

報明天的天氣是好是壞，是晴是雨，雖然今天科學儀器尙未能準確的控制，可是我們相信將來有一天因着儀器的發達，氣象台能百分之百的告訴我們，明天的天氣究竟是陰是晴，這是客觀能有的現象。如今，我個人有一個真實的需要——明天天氣好，因為這樣才能解決某一問題，或者做某一件事情，正因為是真實的需要，我是人，應當面對天主將它表達出來，我應當求天主使明天天氣好；可是，另一方面，我們知道氣象台能在祈禱的當日已經告訴我明天天氣一定要好，或是一定不好，這並不妨礙我還是真實的在天主面前表達需要明天天氣好的願望。到了明天，按照氣象台的報告，天氣實際好了，則我們應當講，天氣的好，爲我而論，實在是因我的祈禱而有的一個恩惠。這裡需要一些說明：天氣好這件事是中性的，能够爲別人毫無關係，可是，爲我實在是一個需要，且已經在這需要上對天主表達了，因着這需要我已和天主建立了關係。所以，雖然按氣象台所報告的天氣是好，但爲我而論它已非中性之事，而是已能進到我在求恩祈禱中與天主建立的關係上。爲別人，天氣好是中性之事，爲我，因着我的祈禱，因着我與天主建立的關係，天氣好已經成爲一個恩惠。我可以說，這是我所求得的，因爲天氣好這事爲我是天主給的恩惠。如果我沒有這樣祈禱，如果我在天主面前不表達這樣的需要，不在需要上和天主建立很深的位際關係，則明天的天氣好爲我根本不是天主的恩惠，是一件中性之事，所以，因了我向天主表達了實在的需要，在表達中與天主建立了關係，那麼，這主宰一切的天主在天氣好這件事上給我一個恩惠，爲我天氣好實在是一個恩惠，可以稱之爲「求則得，覓則獲」。相反的，如果氣象台報告明天天氣不好，而我實在需要天氣好，仍是應當把這需要向天主表達祈求；事實上，在這求恩中，我還是在需要上與天主建立關係。即使明天實際下雨，我在祈禱中已進到與天主很深的關係中，雖然下雨並未解決我的需要，但下雨這件事使我與天主的關係加深一步。

所以我們仍說，在祈禱中，「求則得，覓則獲」。其實，傳統亦有此講法：如果我求什麼，天主不給我，祂會在別的事上給我。這說法令人捉摸不住，因為究竟我們不知道，天主不給我這個，給我什麼。但是在我的解釋上，雖然天主不給我天氣好，可是，天主在下雨這件事上，使我與祂的關係加深一步，這本身就是一個恩惠。

第四點，故此，在我的解釋中，求恩祈禱是人的基本幅度，在這幅度上，人與天主之間建立關係，在這關係中，我們所求的成爲真正的恩惠，即使所求不得，在得不到上還是加深我與天主的密切來往，也是一個恩惠。事實上，世界的一切都是天主所創造的，自然律亦是來自祂，一切事情都在祂的主宰下，可是，爲某些人，爲不求恩的人，與天主之間沒有關係的人，這世界上的一切都是客體的關係，中性之事，他沒有與天主建立關係，一切只不過是外界的東西罷了。可是，爲求恩祈禱的人，爲某些在特殊需要上祈求的人，即使在自然律上，科學中本來要發生的事，因着祈禱，與天主建立關係，發生的事却成爲真實的恩惠了，這是建立在天主愛人，人求天主的關係中。如今多少已經在第三節第二部分中，把我的主要思想提出來，把「求則得，覓則獲」內在化，是從人在求恩祈禱中，與天主建立很深的關係上來講解。因着祈禱，本身在外界一定要發生的，或不一定要發生的事情，能够成爲恩惠，成爲天主賞賜的禮物。現在我們回到傳統的一些困難上，用我的解釋來補充傳統的不足。

首先，在傳統困難上，有人講祈禱是功利主義，人祈禱只是爲得到一些什麼。事實上，純粹功利主義者的祈禱並未和天主建立很深的關係，即使他所希望的得到了，可是在他的功利主義的態度上，他並不曾和天主深交。因此，雖然好像他所求的得到了，其實他所得的基本上並非是一個恩惠，因爲功利主義並不使他與天主建立位際關係，並有這個關係；發生的事不是恩惠，所以他並沒有求得什

麼。

其次，我們講傳統之答覆祈禱的有效性，是建立在天主不斷的進到宇宙中間，好似天主破壞宇宙的次序，不停的在行奇跡，以答覆人的祈禱，使祈禱有效。可是，在我們的解釋中，事實上宇宙的次序照常進行，自然律不變；然而，人與天主之間因着人的求恩祈禱，和天主建立關係，在客體上自然律所發生的事，都因之成爲恩惠了。因爲，從今以後，爲一個在求恩祈禱中與天主建立關係的人，這世界不是中立性的，某些事情的發生，爲他不是中立，而是天主的恩惠。這個恩惠性來自何處呢？來自他與天主之間因着求恩祈禱所建立的密切關係。

再者，傳統講天主不給，是因求得不好。如此好像天主小氣。事實上，所謂求得不好，我們說是因爲沒有以純真的態度去祈禱；換句話說，與天主建立的關係不深，因此，無論事情怎樣發生，都不能成爲天主真正給的恩惠。只有當與天主之間關係加深時，所發生的才真是恩惠。同樣的一件事，對兩個人都是需要的，可是因着兩個人在求恩祈禱中程度深淺的不同，同一的客體可產生極大的區別；一個應當講，因他祈禱的深，關係的深，得到的恩惠更大；另一個則因他求恩祈禱的淺，雖然所求的好像發生了，可是其恩惠性不能和前者比擬。所以我們說天主的答覆，天主給的恩惠之大小，給或不給，全建立在我們求恩祈禱中，與天主的關係之情況上。（註二）

結 論

以上我們採用了一些近代神學所謂的位際關係範疇來解釋求恩祈禱。當然，求恩祈禱還能發生許多別的問題，不過，我們相信在這樣的解釋下，多少把過去有的困難，尤其在今天科學發達的時代

中，對求恩祈禱所具有的困難做一答覆；而且，在我們的解釋中，使求恩祈禱更爲內在化，更加精神化了。

(註一) 這篇文章是我直接錄音的，而由簡惠美修女按照主要思想寫成；所以文章中口語較多。簡修女已赴歐洲深造，希望她學成回國後，繼續幫助「神學論集」撰稿。

(註二) 這裡的表達方式可能會令人感覺，我們把恩惠之大小，完全置於人的對於天主位際關係之深淺上。人成爲主動，其實這只不過是表達的方式，因爲在位際關係的神學上，常常是天主主動地進入人的生命。最後，我們的祈禱，或者求恩祈禱，也只不過是答覆賞賜恩惠的天主的招喚罷了。

耶穌——基督 史實——宣道

齊墨曼教授著
樂英祺譯

新約中宣揚基督的方式

新約之爲聖經

新約共包括廿七部書：四部福音，宗徒大事錄，廿一封書信（其中十四封屬保祿名下，另七封稱爲公函），及聖若望默示錄。這些經書乃是在前後七十年間寫成的（公元五十年至一百廿年左右），成書是在羅馬帝國境內許多不同的地點。最早的是公元五十年間寫成的得撒洛尼前書，最晚的大概是公元一百廿年左右寫成的伯多祿書。在這廿七卷書中沒有一個著者是懷著寫「聖經」的意思而下筆的（新約是聖經的觀念還是後起的——譯者）。這在各篇書信中極易看出，福音及宗徒大事錄中亦然（縱然其間引用了不少的舊約的文句），唯一的例外是「默示錄」。在默示錄中一起頭便是：「誰唸這書上的預言及凡聽見又遵守其中所載的，都是有福的！」（一·3）。在此書結尾又出現以下的警語：「我切切誥誡凡聽見這書上預言的人，誰若在這預言上加添什麼，天主必將寫在這書上的災難加在他身上。誰若在這書上的預言除去什麼，天主也必從這書上所寫的生命樹及聖城除去他的份子。」（廿二·18、19）。這說明了「默示錄」的特色，但並不指出作者已把該書視爲「聖經」。

由於教會自始便保存了猶太人的經書（舊約），後來新約也成了聖經，這值得我們驚奇。教會並

沒有一開始就和猶太人分了家，仍然自認爲以色列的子民，但在教會內基督之於舊約仍有超然地位。聖經對初創時代教會的意義爲：「舊約的價值源於基督，並從舊約中認出耶穌是主基督。」換言之，主自始便是教會中唯一的權威，這在早期的信仰條款中便能看出。同樣與主不可分離的是祂的宗徒。針對這點，今以下列有關保祿書信的三段爲例：

1. 特別值得注意的是羅馬書。保祿與羅馬教會彼此並不熟悉，而此書內充斥着大量的信仰條款：

「羅一·3、4」：本書的序言——承認耶穌是基督救世主。

「羅三·25、26」：承認基督並加保祿的註解。

「羅四·25」：主的捨生及復活。

「羅五·6—8」：主之死，並附保祿之註。

「羅六·3—10」：主之死及復活，並保祿之註。

「羅八·32」：主之捨生。

「羅十·9」：歡呼式，復活式。

從這幾處章節看來，傳統的句子並不若格前十一·23及格前十五·3一樣明顯，而是編織在上下文中，並加上了保祿的補註。透過這個解釋法，指示出：這些信條句子早爲羅馬教會所熟悉。這些信條正是宗徒對基督那份傳統的核心，也顯示保祿與羅馬教會具有同樣的信仰根基，這便是他所傳的福音之特色。正如羅一·2—4所指出：上主的福音有兩大成分：經書及對耶穌基督的信仰。

2. 保祿原來的書信集可能只含七封，後來顯有專人予以編排：如斐理伯書乃是兩封不同（致斐理伯人）的信所合編；格林多後書是許多封信集合而成，每信各另有底稿，合起來成了保祿與格林多信

友的信札往返集；羅馬書第十六章本來不是致羅馬人的，可能是致厄弗所人的信。保祿書信之編者並不專收集保祿的信，使之流傳後世，而是透過這些書信表示出宗徒的權威。

3. 宗徒書信具有權威性，所以有幾封後出的書信也歸在保祿的名下。牧函的作者（致第茂德書及致弟鐸書——可能在西元九十到一百年間寫成）應用了保祿書信的方式，藉此可以具備宗徒的權威。

上述的例子，特別是第二點及第三點，並不說明書信就如此這般成了「聖經」。這些經書該視為一個整體，其目的是：把基督傳揚開去。

現有聖經卷數（新約含廿七書）大概在公元一百五十年左右已確定，這個卷數的確定很快便通行開了。

公元兩百年的姆拉多利殘卷（由意大利史學家 L. A. Muratori 在米蘭的盎博地掘出，在一七四〇年所發表的經卷）說明新約卷數很早便確定了。一直到公元五世紀乃成定案。但在這時期尚有少數經書還有人懷疑是否該列在聖經內。例如：希伯來書在西方教會，默示錄在東方教會，都經過多年之後才確定列入了聖經。

從這幾方面來看，新約並非一個單面性、一式性的產品，而是多面性、多式性的，尤其是它的寫法。今天有不少人誤將聖經新約視為單面的、一式的，乃由於該書所具有的合一性。因為它是聖經，其內容含有內在的一致性：宣揚基督。很自然地，在我們斷定新約的合一性之前，也該認清該書的多面性。

新約中宣揚基督的不同方式：「類」、「型」、「式」

(參見：神學論集第9號、三六九頁起)

在新約經書中我們可以見到不同的(文學)「類」：福音、宗徒大事錄、書信、默示錄。前二者方式是新創的，後二者則為舊有。以下將取福音及書信二類為例，說明作者如何以不同方式把教會的傳統編進去，以不同的「型」與「式」再表達出來。

福音類及其中的各型

福音類：

初期教會開創了一個新的文學類型——福音，甚值得吾人驚奇，因為按「福音」二字之本義，乃指口傳的「救贖信息」，其內容是「耶穌基督」，在此信息中傳報耶穌便是救主、天主子，祂的死亡及復活是末世的救贖史實。準此，自然只能有「一」部福音。

馬爾谷始創「福音」的典型，把救贖的信息稱為「幸福之音」，更在一章一節寫下了：「福音之始」。顯然是馬爾谷首創福音這一「類」，以後瑪竇、路加、若望雖不稱其著作為福音，但也沿用了這個文學「類」。瑪竇視其作品為「耶穌基督的歷史」(瑪一·1)。路加則是一項「報導」(路一·1)。若望則視其作品為「聖言」(若一·1)。

福音之特點可由與希臘文學類型之比較中看出，福音不是古典式的「史實描述」，不是希臘傳略

型的「生活小史」，也不是回憶錄式的「言行集」。因為，福音對於耶穌的身心發展、出身、教育、個性無意描述。此處缺少耶穌本人（文學描繪出來）的「肖像」。同樣，有關門徒、對頭、老百姓的描寫亦付闕如。福音作者並未貫徹「編年式」的記法，當時的情景多半用平淡的字眼一筆帶過，如：「以後：」、「那時：」、「在室內」、「在山上」、「在海邊」等等。總括來說，福音不在為後代保留一項對耶穌的回憶，而在於證實信仰。其目的在喚醒、加深對耶穌基督的信心（若廿·30、31）。福音作者之原意不僅在記述耶穌於某時、某地的所言所行，更在於對福音的讀者指出這些話、這些行為正是為讀者所說所做的。整個福音在於建立一項介於我們（個人及全體）與耶穌——納匝勒的先知及導師的關係。這位耶穌亦是永與信友同在的天主子。

從這項性質可以看出「福音類」的特別標幟。

第一是：「與教會傳統之接近性」，承上與啓下，只有一個傳統，福音作者事實上只是編集者。從一些拆開的段落中很容易看出：這些句子早在福音作者將其收入福音之前便已存在。換言之，福音作者並沒創作新的文獻，福音只是這類文獻成長的結果，同時也非「個人」的創作，而是將原有的傳統小心地加以編纂。

第二是：「共同的範圍」（範圍一詞在此專指福音按事理所劃分出來的段落，不受章與節的限制——譯者註），這範圍的定型也許早已存在。馬爾谷福音的結構固然與瑪竇及路加的不全相同，與若望的則更有出入。但「共同範圍」還是不難看出。我們可以歸納出一個概括的分法：

- 耶穌公開露面——受洗於若翰，
- 充滿奇蹟及教訓的公開作為，

○以苦難、死亡、復活爲結束。

最典型的是：受難史在四福音中皆佔了極多的篇幅。這正顯出福音的特色：耶穌的苦難出於上主的旨意，不是人的旨意。冥冥中主宰的是上主，不是耶穌的對頭猶太人。

第三是：「以歷史陳述的方式來宣道」，反言之，福音作者的首要目的不是記載耶穌的一生。凡是在福音內去鑽研歷史中的耶穌，都枉費了心機，福音作者的目的實在是宣揚生活在教會中的基督，它之以歷史陳述爲方式只是其特性之一。

第四是：與第三點息息相關的「具體性」，福音與地方教會有直接的關係。

型

在對觀福音的各型中可分爲兩大支：「訓言傳統」及「史實傳統」。類似的分法亦見於其他註解舊約的猶太文獻。一般說來，主的話是初期教會的準繩，關於祂的作爲則是一項報導，指明耶穌究竟係何人，做了些什麼事。不論在「訓言傳統」內的各型（如：先知語、箴言、律法、比喻、「我」語，效法語）或「史實傳統」內的各型（如：榜樣、爭論、奇蹟、苦難史、復活史）都能指出當時的「生活實況」（生活實況這個名詞在新約解經學上有其特殊的意義，讀者宜特別留意——譯者）。總括來說，「生活實況」是福音作者下筆的根據，其內涵爲：宣道（宣揚福音）、聖祭禮（聚會）、教理傳授（宣揚福音主要是對外教，教理傳授偏重對教友——譯者）。由此可見關於基督的傳統對初期教會意義之重大，這個傳統也就是各地方教團的宣道核心。初期教會已把耶穌在某特定情況之所言所行切切應用在自己身上。同時福音作者也根據這原則，對已存在的傳統做了適應時代的註解。

對福音內「原始資料」之入門

一九六四年四月廿一日宗座聖經委員會在「福音的史實真實性」訓令中指示：「解經學家該注意傳統的三個階段 (*tria tempora traditionis*)，透過這三個階段，我們才有了關於耶穌的道理及一生。這樣才能正確陳示福音的可靠性」。

J. A. Fitzmyer 曾就此點加以補充：「這三個階段主要是分清福音資料在歷史上的發展過程：首先是門徒直接受之於耶穌(與祂一起生活)，然後由初期的教會傳下去，且慢慢有了定型的說法，最後由福音作者編集成書」。這也就是說：必須透過福音及其先已存在的傳統，才能探討(有關耶穌基督的)原始資料。解經者的任務是：指出一條由福音，經初期教會的傳統，到原始資料的途徑。準此，以下要提到由福音所提供的事實，另在方法上指出認識原始資料的途徑。

首先用三點來解釋所謂由福音提供的「事實」。

1. 福音所包括的主要是傳統。換言之，福音中的大部分並非出自作者之手，乃係先有的。最初是口傳，後來才有筆錄。顯然可以看出，在瑪竇及路加中，有許多地方抄自馬爾谷福音(此二福音自然還含獨有部份)及採用了「主言錄」(這是解經學者猜測的，根據各種跡象看來，在初期教會流行過這麼一冊書——譯者)。馬爾谷福音也含了大量定型的傳統句子，由作者加以編入，特別是描寫耶穌生活的那部份。「馬爾谷福音」加上「主言錄」與「史實傳統」及「訓言傳統」的分法正好彼此對照。這兩大支傳統透過特定的「型」指示當時的「生活實況」——即：宣道、教理傳授、聖祭禮(聚會)。所有片段的傳統句子都沒有附帶一定的日期及地點。根據這個事實，再加上「型」的分析(如榜樣、爭

論)，以及「生活實況」的襯托，並依初期教會對文學上各型的應用，便可以看出：教會未把重點放在耶穌只是一個歷史人物，而在宣揚一位與教會同在的主基督。

2. (往下流傳的)傳統不論是在有福音書之前，或在福音內，都附帶了註解(因為福音本來就不是一件現場錄實的檔案。即便是現場錄實，也可以加上註解。齊墨曼教授屢次對一年級的新生做以下的比喻，來說明四福音之間若有字句不合的事，不足為奇。「在一個十字路口，發生了一件車禍，幸無死傷，警察亦於兩分鐘內趕到，警察們一面對車禍現場寫下資料，一面分別向恰巧在場的四位目擊者做了口錄。回到警署，一位初出茅廬的警員讀了四篇口錄之後，大呼「不實」！因為四篇口錄不完全一樣。在這情況之下，上級警員自然費了一番口舌開導他，說明其故安在，並證實四口實仍然可用」。福音作者則另外為適應環境，做了適當的註解——譯者)。

有關耶穌基督的傳統，不僅是一段史實，主要還是在宣揚常在的主基督。準此，初期教會將耶穌言行列於中心的地位。就如同耶穌本人為他們而言、而行。

在我們提到耶穌的比喻時，常論及「聽眾的不同」(J. Jeremias)，這是指：原來對法利塞人講的一個比喻，在初期教會便已應用在一般信友的身上(參見路十五·3—7；瑪十八·12—14)。這種註解法還常視福音的聽眾而定。聽眾要聽活潑生動的福音，並該在其生活上具體實踐。因此傳佈福音的具體情況極其重要。

3. 不論在有福音之前，或在福音內，最主要的註解法是「組合」。換言之：註解之對於原有傳統是忠誠不二的，茲以下面二段為例說明。

馬爾谷福音十章2至31節、35至45節之結構顯然由馬爾谷所組合，其間的段落為：休妻(離婚)

之爭（2至12節）；降福兒童（13至16節）；有關一位富人的記載（17至31節）；載伯德兩個兒子求天主光榮內的上位（35至45節）。這個組合具有教理傳授的型式，引出以下的論題：婚姻、兒童、財富、貧窮、權力、服務。對於分開的各段而言，這是一個新的說法。這種說法可有助於一個「現實具體」的宣道。

瑪竇福音中的「山中聖訓」（瑪五、七章）也是一個「主言」的組合，指出了上主所要的一個新秩序。上主的旨意透過福音傳向聽眾。若要找出傳統的根源，便要分析福音及其所含的傳統，並分出註解的成分。茲舉例說明分析的方法：

以耶穌的言談為例：婚宴喻（參：瑪廿二，1-14及路十四·16-24），瑪竇的組合註解為：添了一段（原來不屬此處的）「審判喻」（11至13節），又補上一句所謂的「漂泊語」（14節）。（本喻將於另章詳解——譯者）。

以耶穌的行為做例子：三部對觀福音都記載了「肋未蒙召為徒」及「耶穌與稅吏坐席」（瑪九·9-13；谷二·13-17；路五·27-32）。將三者作一比較（希臘原文）便可看出：瑪竇及路加都採用馬爾谷福音為藍本。換言之，馬爾谷的記載是三者中最早的；在研究福音內的傳統時，馬爾谷福音自然有其特殊的地位，因為在許多其他章節也能發現馬爾谷是瑪竇及路加的藍本。

谷二·13是一句引言，略述事情發生的時間及地點（……耶穌又出去，到海邊上，……），第13節旨在引出「肋未蒙召」及「耶穌與罪人共食」這兩段事，是一個承上接下的句子。至於這兩段事則藉了「稅吏」一詞為連接語而互相連絡，指出耶穌的收納稅吏及罪人，在於顯示上主的「寬恕罪人」。

這兩段的前後呼應，顯然出於福音作者的手筆。第41節（他就起來，跟了耶穌去）結束第一段。第二段以「當」開始，沒有說明吃這頓飯的確定時間，也使人看不出何以接下去是吃這頓飯。由「稅局」到「肋未家中」，在那兒，耶穌與罪人共食，其間佈景之轉換並沒有交代，只能由上下文去體會。不能確定的還有：在「誰」家中吃飯？（原文只說：「在他家中吃飯」，思高聖經：「在肋未家中」；雖與希臘原文不符，但有其理——譯者）。假使我們把上下兩段視爲一體，正如路加所記（路五、29：肋未在自己家中大設宴席，款待耶穌……），則這個家必爲肋未的家。但我們若把第二段視爲獨立部份，則該是耶穌在自己家中招待稅吏及罪人。至於法利塞人質問門徒這節，何時何地發生，則不得而知。

以上的推論乃由「型」的判定取得根據。第一段是「榜樣型」，是一段「蒙召」的經過。第二段是「爭論型」。

肋未的蒙召是個典型，全段簡短，具有感化性，耶穌的語氣簡潔中肯，肋未的反應爽快，有「榜樣」的特色，實在是一段圓滿的記述。

Dibelius 氏歸納出「榜樣」的特徵有五：

1. 全段的完整性：可以與上下文任意分開而不受影響，這表示全段在福音存在以前就有了。
2. 全段的簡短性：不將每個人物加以描述。
3. 感化性的口氣：純宗教性氣氛，毫無世俗的玷污。
4. 耶穌語氣的簡潔：凡有這種語氣，並在這種情況下說的，都具有一般性，是直接對福音讀者及聽衆說的，可以做爲信仰生活的準繩。

5. 在講道的時候，無論是先講了耶穌的言行，或是一篇讚美的文詞，都能用這「榜樣」作爲結語。這便是一個榜樣，告訴我們主如何召叫，我們該如何回答。在這榜樣中也同時指出了當時的「生活實況」：對於接受信仰的人是一個好榜樣，上主以造物主的全權召叫人跟隨祂，受召者亦該全心服從。

第二段是耶穌與祂對頭的辯論，這個爭論起源於耶穌與稅吏和罪人一起用飯。這個行爲正昭示上主國度的來臨，因爲耶穌收容了稅吏及罪人。按第16節來看，對頭乃指經師及法利塞人，他們密切觀察耶穌的行爲，然後來質問門徒。耶穌親自用象徵語回答道：「無病的人……，乃是爲召罪人」。「耶穌的行爲」、「對頭之問」、「耶穌之答」三者必然都屬於原始資料。

我們不能說最末一句（第17節）是承上文而編入的；也不能說，由第十五節起是針對最後一句而編入的（換言之，15-17節非由福音作者編組，即便在原始資料中就已是個整體，有其一貫性——譯者）。

從「型」來看，不難推斷當時的「生活實況」，「爭論型」在此有其特殊的意義，當時教會與猶太教尚未完全分開，教會既也收容了罪人，不能不面對法利塞人而加以辯白。

以上諸例指示了一個途徑：如何由現有的福音追溯到原始資料。如果三部福音都記載了某一段，則馬爾谷福音的記載是最早的，但這並不表示馬爾谷福音就是原始資料，馬爾谷也編集了流傳下來的原始資料，其編集原則同樣視「型」及「生活實況」而定。不少章節只見於瑪竇及路加二福音，尤其是耶穌說的話，這樣我們又能推斷出另外一個兩人共同採用的藍本，固然，這種推斷還不能解釋一切。如果某一章節是某福音的獨有部份，我們也該分析作者的編集法，並推究其「生活實況」。非常

值得注意的是：任何一個章節在其被收入福音之前，可能早有了一段自己的歷史。

從一些富有代表性的例子可以歸納出幾點原則，能從型式及內容上來鑑定那些部份是原始資料。型式上的特徵：原始資料多半簡短扼要，自成一體，不一定要附屬在其他長的段落中。在有福音之前的初步編集中（第二階段），不論按其「型」（如比喻），或按其內容（如谷十·2—31，35—45），或是一般性的收集（如所謂的主言錄），都沒有隨歷史發展的順序。直到第三階段（福音成書）才稍見歷史的順序。由此可見，這項流傳的初意並不在於編一冊歷史資料，而在於激發對耶穌的活潑信仰，其重點不在「過去」，而在「現在」，在這「現在」的片刻，信友們體驗到在教會內生活的主基督，是祂親自在說話、在行事。

另外一點是：這項流傳是不加時間、地區限制傳下來的，換言之，初期教會把耶穌言行做為對自己的具體教訓。

內容上的特徵：前者（型式上的特徵）已指出流傳的成型因素，就內容而言，福音的特色是：耶穌的言行昭示了上主榮耀的破曉，人們該做一個決定：接受祂的福音——便是接受上主的邀請；拒絕福音——便是拒絕上主的邀請。耶穌是其間有決定性的人物。面對著祂，我們要決定自己的得救與否。

書信類及其中的「型」與「式」

書信類

新約廿七卷書中有廿一卷是屬於「書信類」，其中十四封稱為「保祿書信」，因為或出於保祿之

手，或由保祿名下之信札所編成，或是冠以保祿之名：

第一部份（保祿原信）：得撒洛尼前書、迦拉達書、格林多（前及後）書、斐理伯書、費賴孟書（以上諸信合稱「獄中信札」）、羅馬書。

第二部份（在保祿名下編成的信札）：哥羅森書、厄弗所書、德撒洛尼後書、牧函（弟鐸書及弟茂德書）。

第三部份（只冠以保祿之名，亦無其口氣者）：希伯來書。

其餘的七卷書信（雅各伯書、伯多祿前書、伯多祿後書、三封若望書、猶達書）統稱「公教信札」或「公函」，因為除了其中若望書信之外，都是為廣大的讀者群而寫的。

一般而言，這些書信都沿用了當時通行的格式，具有以下規格的順序：發信人、收信人、問候語（以上為信頭），在信的正文之前，通常有感謝上主等語，接下去是正文。信尾是問候語加上親筆的祝福（正等於今天的簽名）。

雅各伯書完全沿用了當時希臘人的書信規格（雅一·1），保祿書信則用了東方猶太式的起頭，其特點是，發信人及收信人的名字構成一句，問候語也自成一句。這個二分法對宗徒及收信人而言是個標記，至於第二句問候語則純是基督化的問候。保祿並未在每封信中恪守這個規格，而在適應情況的原則下予以更動，比方：羅馬書及加拉達書的信頭，甚至包含了基本信條的句子（參見羅一·3-4；加一·1-4）。

新約中所有的書信都是「道地」的信，或是寫給某幾個教會的，或寫給某指定的地方教會，或寫給某一個人。並非像塞乃加或西塞祿的信集，只是套書信規格的「文學作品」。新約書信中也有幾封

略具「文學作品」的色彩，那就是：希伯來書只在信尾具書信色彩，並自比爲一篇「勸言」（希十三·22）。同樣地，雅各伯書只在信頭具書信規格，其結構已是一篇「勸告式的訓言」。伯多祿前書是書信格式下的「誨言」。

這「書信類」在初期教會所扮演的重大角色，可由以下兩個例子看出：宗徒末期所寫成的「牧靈書信」，全按保祿的格式；伯多祿後書完全循着伯多祿前書的脈絡。

爲了陳明保祿書信確爲道地的書信，今以加拉達書及費賴孟書爲例。

保祿在第二次傳教旅程中，建立了加拉達教會（歸化的多爲非猶太人），這個教會後來受了「猶太化主義」的煽惑，對保祿所傳的福音起了疑難。那般猶太基督徒（猶太化主義者）強調：基督徒需要行割損禮，並遵守梅瑟法律，這兩點加拉達教友還沒有辦到。他們還宣稱：要得救，必須加入上主選民的陣容——藉守梅瑟法律及割損禮。他們同時又大貶保祿的身價，說他根本不是宗徒，沒有人給他宗徒之權，他也沒有資格宣揚一個不須守梅瑟法律的福音（當時猶太基督徒仍固守梅瑟的法律——譯者）。另一方面他們又聲稱，保祿實在也贊同他們的理論，他之所以迄今未要求加拉達信友辦到這兩點，乃是顧及他們的軟弱，先要爭取他們信主，他們這些後來的猶太信友，乃是爲滿全保祿所開始的工作。加拉達人慢慢信以爲真，也開始守安息日、猶太的節期，行割損禮。保祿因爲不能親自前往，乃藉這封書信表達他的焦慮。信中揭穿「猶太化主義」的謬論，叫信友只管保存他所傳的福音。這封信的本意不在個人好惡之爭，而是要使教會成爲真正新而真實的「以色列」——上主的選民。

短短的費賴孟書正如一封古代普通的信，寫在一張莎草紙上，信中指出當時的情況：保祿正在獄中（第1，9，10，13節）——可能在厄弗所，他對敖乃西莫很熟，把他歸化爲基督徒。敖乃西莫的主人也在

是保祿所熟識的哥羅森教友——費賴孟氏，故乃西莫是他的奴隸，從他那裡逃出來。保祿在第11及12節指出，故乃西莫好歹得回到他主人那裡去。我們若想一想古代對逃奴的措置，不難體會出故乃西莫（按第18節，似乎他曾欺騙了主人）心中對回去是如何地充滿了恐懼，爲了安撫這個恐懼的孩子（第10節），保祿乃執筆爲他寫了這封隨身帶去的信，也深信費賴孟會按他的意思，收容故乃西莫如同最親愛的弟兄（第16節）。這便是費賴孟書的起源——甚爲偶然，其他的書信亦然。這封信是按具體情況，直接對費賴孟而寫在莎草紙上的，埃及的（乾）砂子將這種莎草紙非常完整地保存至今。

至於保祿其他的書信，也是道地的「信」，都有一定的動機，以代替保祿的親自前往。他的信不只是私人信札，還具有宗徒的權威，因此，也於聚會時在信友前公開地誦讀。

「型」

在新約的書信內，不僅有作者自己的思想，也包含了定型的傳統部分，我們可以將這傳統分爲兩種：「禮儀傳統」及「訓言傳統」。

所謂的禮儀傳統，廣義是指：聚會中所用的經文，以及間接用到的訓言、教理等，最確定的一項禮儀傳統是「歌詠型」，而且出現的次數很多，如：斐二·6～11；哥一·15～20；厄一·3～14，五·14；弟前三·16；希一·3，五·7～10；伯前二·22～24。其次，「信條型」也佔重要的份量，常用於付洗、彌撒聖祭（感恩祭）中。「歌詠型」偏重於讚頌的格調，有如歌曲。而「信條型」則是簡短而含義深長的信仰表達，如：格前十五·3～5；羅一·3～4；伯前一·18～21，三·18～22。

在信友受洗之前有所謂的教理傳授，在得前一·9節以下及希六·1節以下的章節中，可以看到很多這種句子。伯多祿前書中，也有不少傳授要理的傳統句子，這原來都是特別為望教者用的。

教會初期的感恩祭，不但在新約中多次提及，並且也把應用的經文傳下來了，且是獨立性的資料。除了福音中的：谷十四·22—25；瑪廿六·26—29；路廿二、15—20之外，書信中可以在：格前十一·23—25，十·16見到。

在書信中「訓言傳統」所佔的比例並不比「禮儀傳統」少，但兩者有顯著的區別，若視「歌詠型」、「信條型」、「聖祭禮型」為基督化的「型」，那麼訓言傳統中的「型」（更好說是訓誡語）是採自猶太及希臘當時的環境，其中道理在於：前三者是對基督信仰的見證，全由基督而來，是基督徒所以存在的本質。而訓言却是當時基督徒在日常生活上的適應。最早期的傳教士已經有了不少的問題，並且不得不承認，在許多事上，並沒有主直接的命令（格前七·25），所以「訓言傳統」具有當時通行的方式，只是其間充滿了聖神的精神。

「德行表列型」：

- 迦五·22—23；
- 斐四·8；
- 厄四·2—3；
- 哥三·12—14；
- 弟前四·12；六·11；
- 弟後二·22；三·10；

伯前三・8；
伯後一・5—7。

「罪惡表列型」

羅一・29—31；十三・13；
格前五・10—11；六・9—10；
格後十二・20—21；
迦五・19—21；
厄四・31；五・3—5；
哥三・5—8；
弟前一・9—10；
弟後三・2—4。

「家規型」

：（家規乃指家中生活的法則及對外界的關係）

厄五・22—六・9；
哥三・18—四・1；
弟前二・8—15；
鐸二・1—10；
伯前二・13—三・12。

「職責表列型」

：主教；弟前三・1—7；

鐸一·7—9。

司鐸：弟前五·17—19；

鐸一·5—6。

六品：弟前三·8—13。

寡婦：弟前五·3—16。

「家規型」是對一家人而定，「職責表列型」則是對「上主家中」，（參見弟前三·15）凡具有一定職務者而定。

「式」

「式」是簡短、精要、常用的語句，書信中可見三式：「歡呼（讚美救贖史）式」；「信仰內容式」；「頌謝詩式」。

初期教會所用的「歡呼式」取自猶太人，猶太人面對周圍的「邪神祭」、「凱撒祭」，爲了強調其「一神論」，不得不高呼：「神只有一位」（參見羅三·30；迦三·20；雅二·19），在格前八·6及厄四·5（參見弟前二·5）可以看到典型的例子。最明顯的是格前八·6，這一歡呼式由兩句構成：

「爲我們却只有一個天主，就是萬物所從出的父，我們也歸於祂；

又有萬物所賴以有的一個主，就是耶穌基督，我們也是賴祂有的。」

從這節看來，所謂的基督歡呼式即：「耶穌基督是主」。這在斐二·11（一首讚美基督的歌詠）、格前十二·3及羅十·9看得更爲真切：「耶穌是主」。這是一個直接的呼號，藉這個呼號，

信友們一面宣揚主基督，同時也是投奔祂的表記。初期教會篤信耶穌基督不但是他們的主，也是宇宙之主。保祿認為自己的使命是「歸化萬民」，這是上主顯揚其子的終極目標。

「信仰內容式」與「歡呼式」之不同，在於前者以明確的文句陳述出：永遠與教會同在的主；祂的死與復活是我們信仰的對象和內容。又可細分為：

「復活式」：如羅十·9（天主叫祂從死人中復活了）；

「死亡式」：如羅五·8（基督為我們死了）。

二者在「生活實況」中所扮的角色是：教授要理及受洗時的信仰表達，藉此，將過去發生的事（死亡及復活）與現實連在一起。

「頌謝詩式」是讚美稱頌天主的短句，常出現在一段讚頌詞之尾（如羅十一·36；厄三·21），或信頭（加一·5），信尾（羅十六·27；斐四·20；弟後四·18）。一般的格式是：

「願光榮歸於祂，至於萬世無窮」（羅十一·36）。

（另參見弟前·17），在「生活實況」中：用於基督徒的聚會。

對書信內「原始資料」之入門

前文已述及對福音內原始資料之入門，如今繼續探討書信內的原始資料，從書信的「型」與「式」看來，該解決的問題並不比福音中的少。例如：藉什麼憑證來決定某章節是否原始資料？經過分析所得的結果，只是一項猜測，一個可能，抑或是確定的；福音中的原始資料較易確定，特別是：有時三部福音同時記載了某一段。因此福音之成書雖亦甚複雜，但比較起來，其原始資料之確定並不太

難。書信則不然，試看書信寫成後，過了一千八百多年，才第一次有人發掘出其中的原始資料。在分析福音的時候，我們可以手持對觀福音，對各章節加以比較，很容易收集所需要的材料。在分析書信的時候，只有極少數的情形，可以將章節加以比較（如格前十一·23-25與路廿二·19-20；猶達書與伯後二章），況且，書信作者在引用原始資料時，並未特別標出，各種手抄本中也沒有標記，只在某些手抄本中，用括號標出了舊約的引用句，至於對教會當時通行的「原始資料」則不另加標出。

以下解釋如何去觀察一個章節，以確定其是否為原始資料，並舉例說明。

一、由原始資料而來的傳統句子具有一定的「前句」（傳統句子由其引出）

格前十一·23 a（節數下面的英文字母 a b c……等，乃該節句子之細分。此處乃指格前十一·23節的前半段：「因為我們傳於你們的，就是我所受於主的」——譯者）引出 23 b-25節，同理，格前十五·3 a「我自己所領受又傳給你們的」引出 3 b-5節。在這兩處，保祿都用了「受」及「傳」來引出下句，這一方式在猶太經書中亦屢見不鮮。因此，若宗徒使用這種口氣，必是在陳述一項「原始資料」。

從其他的論點還能看出別的特徵，保祿在格前十一章指示了信友們聚會時應有的秩序（1-16節），對主宴（感恩祭）應慶祝得體（17-34節）。保祿在此引用了路加福音中的「最後晚餐語」（路廿二·19-20），為他的論斷提出根據，他在格前十一·27-33發揮了這段傳統的精義，具體地應用在信友們的身上。第27-33節之重點出自傳統句。格前十五·3 b-5的作用，在於引出：該信「死人之復活」（第12-18節），保祿認為「死人復活」與「耶穌復活」之信仰有連帶關係，第三節 b 已指出了「耶穌

的死亡」，自上述跡象看來，格前十五·3 b / 5 確為傳統句子（原始資料）。同理，保祿在格前十一·23 / 25 引用了傳統句子，對他的論證也是很重要的。

羅十·9 則以另一方式引出傳統句，該節為：你若是在口裡承認耶穌為主，心裡信天主叫他從死人中復活了，你就可以得救。接「承認」一詞之後，便是「耶穌為主」——歡呼式，「信」一詞引出——「復活式」（「信仰內容式」）。

準此而推廣之，若以「耶穌是主」為歡呼式，則格前十二·3 及斐二·11 也引用了該式。若以「天主叫他從死人中復活了」為「信仰內容式」，則有幾處與其稍有不同的章節，也能歸為一類，如：格前十五·4 b，這節旨在把「死亡」與「復活」相連，也可見這種聯法，在時間上，是晚期才有的發展。

從上下文看來，羅十·8 / 10 中的傳統句子不是重心（不像格前十一·23 / 25，或格前十五·3 / 5），而是為註解第8節 a 的舊約引用句：「聖言離你不遠，就在你口裡，就在你心裡」（申命紀卅·14）——這「就是我們所傳的信德的聖言」（羅十·8 b）。保祿雖然只用這兩句（第9節）來註解舊約，並在第10節用自己的話加以重複，但這裡的歡呼式（耶穌是主）及信仰內容式（天主叫他從死人中復活了）仍可確認為傳統句子。根據以上的分析，可以引出第二點：

二、傳統句子與上下文相較之下，有其特出之處

羅一·3 / 4 屬於羅馬書的信頭部分，這個信頭長得殊為特別，此外：第3節 b 與第4節 a 特別論及基督，截斷了原來第3節 a 與第4節 b 的脈絡（第3節 a：原是指他的子……；第4節 b……我

等主耶穌基督），因此，若把 3 b 至 4 a 取出來，對信頭的結構毫無影響。換言之，這兩句是保祿編入他信內的傳統句子。至此我們要問：這個傳統句子是否毫無更動的被編進去，或是有了更動？爲了解答這個問題，我們不得不借助於字彙統計表，其結果爲：除了「大能」一詞之外，皆爲保祿罕用的字彙，可見保祿在此引用了傳統句子，「大能」一詞是他加的註解，爲了使「基督是上主的兒子」更爲明顯，原來的傳統句可能是：

「照肉身一面，是從達味的苗裔生的；

照聖善的神體一面，因他從死人中復活，證明他是天主聖子。」

這兩句是彼此平行而構成的，「照肉身一面」與「照聖善的神體一面」相呼應。因爲「因他從死人中復活」應用於「天主聖子」，所以用「照聖善的神體一面」起頭，這個起頭法也說明：這個傳統句的前後兩部分組合到一起，也是晚期才有的。固然，這項說明已不在我們目前所討論的範圍之內。有關傳統句的流傳史，還會在另章以例詳解。

弟前三·14—16 爲：

14：我盼望快到你那裡去；先給你寫這些事。

15：倘若我遲延去，你也可以知道，當怎樣在天主家中行事；這家就是生活天主的教會，作真道的柱子和根基。

16：人所共認的，是這真教的奧秘如何廣大：

他顯於肉身內，

由(聖)神證明，

被天神所見，

被傳揚於外邦，

被世界所信認，

被提出而入於光榮。

這幾節中斷了作者正在寫的「家規」，即不和前段也不和後段有直接關係，這個中間段落的作用；將弟茂德前書的前半段主題(祈禱及職務)與後半段主題(具體指示)，二者之焦點集中於：

1. 教會是天主的家，真理的柱子和根基(15節)。

2. 真教(原文意為虔誠)的奧秘是基督，一如第16節所描寫的。

早在十九世紀初葉，就有人認為第16節b這段由他處引來(傳統句)，這在今天解經學者中已成定論，單就其開始，便不尋常，文法的分析如下：第16節b的開始是「他」，這字在希臘文是陽性，按句子的構造該指前者：「虔誠之奧跡」，而「奧跡」一詞在希臘文是中性(這指出：這奧跡——中性詞，便是基督——陽性詞。——譯者)。此外，詩歌型的結構與本信其他部分迥然不同，便是與整封信的文氣亦大有出入，其出處可能是：禮儀中的「基督歌詠」。

三、有關訓言傳統方面，我們該將各單句，與當時類似的猶太及希臘作品比較

假使我們比較在書信中多次出現的德行表列及罪惡表列的各章節，不難看出一個固定的規格，這

規格起於大儒學派 (Zyniker) 及克慾主義派 (Stoiker) 的平民哲學，他們對猶太後期的經學作品有很大的影響。另一方面，這兩種表列也受到猶太人按舊約精神所寫訓言的影響。

在職責表列中，對主教的規定 (弟前三·11-7；鐸一·51-9) 看來並沒有特殊之處。對六品的規定 (弟前三·8-13) 也多與前者吻合。可見當時有某種一般性的德行表列以供參攷，就如 Onasander 氏爲他的戰士所列的 *De imperatoris officio I*。在牧靈書信中的職責表列，看來有一種定型的普通德行表列做範本，然後按照對象予以斟酌和更動。

由書信中，論及基督的一些句子，也可以歸納出格式上及內容上的特徵。

格式上的特徵：簡短。有時在歡呼式或信仰內容式的長句中，或在引出長句的信條型句子中，或在一首有好幾節的歌詠中，都是儘可能的簡短：

或利用分詞的結構 (羅一·3-4) ；

或利用關係子句 (特別在歌詠中，如斐二·6；哥一·15及18；希一·3，五·7) ；

或利用動詞的位置 (弟前三·16) ；

或利用名詞不加冠詞 (弟前三·16) ；

或利用聖詠中慣用的對仗 (Parallelismus membrorum) 。

內容的特徵：流傳內容的中心自然是耶穌基督。在復活式中亦然 (上主使他復活)，雖然上主是句中的主詞，但上主的作爲正是要舉揚耶穌基督。按歡呼式：耶穌基督是主，是教會的主，是宇宙的主。按死亡式及復活式：祂的死亡及復活是救贖的史實，是信仰的內容。祂的救贖之路常由讚美語寫成 (斐一·6-11；弟前三·16)。每一處，同時又是針對人類而寫：

祂是「教會」的主；

祂爲「我們」而死（死亡式）；

祂是死人中首先受生的（哥一·18）；

祂的復活與死人的復活有密切關係（希前十五）；

祂將被傳於外邦，被世界所信認（弟前三·16）；

這種以基督爲中心的說法也見於家規型，訓言中附有「主」的如：「在主內」（哥三·18及20）；「爲主」（哥三·23）；或在厄弗所書中的家規，將基督化的婚姻比做基督與教會的奧秘（厄五·25—32）。

生活實況

在新約二十七卷書中，其「類」、「型」、「式」之紛歧，各有一定的說法來宣揚基督，乍看之下會令人迷惑。與這紛歧性最有關係的自然是「生活實況」了。這個觀念是 H. Gunkel 氏在解經學的模式史上所用的，對現代人該不是很陌生的觀念。我們知道，按形式而言，一封商業信件必然和一篇學術論文迥然不同。或者一篇講道辭與政治性的社論也必大有出入。一篇寫出來的論文又和一篇口述的講演辭會由不同的生活領域而決定。我們的日常生活造成了形式的紛歧性。反之，由形式的紛歧，也可逆推出造成該形式的生活實況。例如：一個人聽了一段廣告，便知這是商業性的宣傳，也能想像出：這段廣告的商業背景爲何，藉了廣告的渲染，達到叫人買他東西的目的。

在初期教會的生活中亦然，其生活實況造成了不同的「類」、「型」、「式」，對當時之生活實況有確切的了解，才能確定各「類」、「型」、「式」。反之，由三者亦可逆推「生活實況」。透過

新約中文學類型的分析，可知「生活實況」在這裡是指：福音宣講，聖祭禮儀（聚會），教理傳授。保祿宗徒與信友的書信往返構成了新約的書信類。教理傳授促成了教義及誠命的編輯。訓言造成了不少基督教化的「式」。聖祭禮（聚會）在生活實況中，也孕育了不同的「型」及「式」。在許多「型」及「式」中可以看出：當其被納入某固定的「類」時，已改變了原有的「生活實況」。例如：斐理伯書中頌讚基督的歌詠（斐二·6—11）本來起源於「生活實況」之一的「聖祭禮（聚會）」，但在此處，保祿却賦與了一個新的「生活實況」，歸入了訓言之中。在這章的上下文中，很容易看出其重點：基督是我們的榜樣——謙下屈己（我們該照做——譯者）。而其本意則是讚美基督救贖之功。另一個例子是：谷十四·22—25的「謝恩語」，本來是感恩祭中用的（換言之，乃由禮儀生活而來——譯者）通過「生活實況」之轉換，到了馬爾谷福音中，便成了最後晚餐的報導。

在此，我們必須對「類」的「生活實況」與「型」、「式」的「生活實況」細加區別，尤其對福音中的傳統，要研究其原來（耶穌當時）的情況，我們有時要一層層的剝下去，才能發現核心之所在。但並不若 J. Jeremias 氏在其「比喻」一書中所稱：「只爲了找出耶穌親口說的話」，他的理由是：除了人子及其親口所說的話，再沒有其他宣道上的全權根據。其實，初期教會的見證及受默感而成書的說法，在神學上有其相關性及確定性，應一律視爲對耶穌基督的註解，即便那所謂的「親口說的話」亦不例外。

倫理

離婚與再婚

金象遠

離婚與再婚的事件，在我國教會內，雖然還不像在歐美教會那樣多見，但是因為變動的國情及男女不平等的習俗，使得這樣的事情一旦在我們的教友中發生，更令人同情惋惜。而在現行教會婚姻法約束之下，看來很難幫助那些不幸的教友解決他們切身的問題。除了「破鏡重圓」（有時是不可能的）及終身守貞外，還有別的解決方法嗎？

近年來，神學界及教律界討論離婚再婚的著作很多，學誌有專號，學者有專題集會（註一）。許多的理論和建議，都仍在摸索的階段，缺少神學的一致堅定性，不能使當前教會官方的路線有重大的改變。但是這些學術性的研討却會促人反省，引入一種新的精神——其實就是梵蒂岡第二屆大公會議的精神。那麼，即使在現行婚姻教律及神學沒有重要改變的前提下，這種新的精神仍會給那些不幸離婚再婚的教友帶來較易接受的生活途徑。

現行教律及其神學歷史基礎

在介紹新的理論之前，我們先綜括地敘述傳承中對離婚再婚的主張以及它們反映到現行教會婚姻的法理。這將是我們研討新思想言論的出發點及基礎。

原則上，天主教西方教會看一切合法有效的婚姻都是不可解散的，而基督徒的婚姻聖事性使得這不可解散性更為堅固（DS 3710-11）。夫妻兩造總不能因單方或雙方的意願而解散。這是所謂的內在

不可解散性。一對領過聖洗的男女既遂的 (Consummatum) 的婚姻，不僅是婚姻當事人，任何人間權威，包括教會在內，也不能使之解散，或也許更好說，不能宣佈它解散 (註二)，這是外在不可解散性。任何婚姻或是因為缺少聖事性，或是缺少既遂性，就可有一定條件下，經教會權威宣佈解散。這些可以宣佈解散的婚姻的性質及歷史簡述如下：

首先是「保祿特權」的例子，它的基礎是格林多前書七章十二至十六節。聖奧斯定認為信中所允許的離婚不是婚姻關係的解除而只是分居。但是盎博羅羅夏斯特 (Ambrosiaster) 中的解釋，即真實的解除前婚關係，却為教會採取而成為西方教會的法律。

聖事未遂婚姻可因修會願解散，至少在第十二世紀已成爲神學家不再爭辯之事；可能在第十一世紀已有先例。聖事未遂婚姻可經教宗宣佈解散，至少在教宗馬爾定五世時 (一四一七—一四三一) 成爲事實。兩位外教人的合法婚姻經教宗權力宣佈解散是較晚的事，是由第十六世紀起，即教宗保祿三世、庇護五世、額我略十三世之敕書所定。一位領洗者及一位未領洗者之既遂婚姻，結婚時沒有教會豁免婚姻限制，以後為教會宣佈解散的例子，至少在一九二四年已發生過了。一位領洗者及一位未領洗者之既遂婚姻，結婚時有教會豁免婚姻限制，仍為教會宣佈解散，在一九四六年有了先例。最後由一九五七年起，教會屢次宣佈兩位未領洗者的合法既遂婚姻解散，而且當事人無須入天主教受洗，即得與天主教友結婚。(註三)

由上面種種事實看來，只有聖事既遂婚姻從來沒有被西方教會宣佈解散。正如教會法第一一八條所制定：『有效及被承認並既遂之婚姻，除當事人死亡外，無論任何人之權力及任何理由，均不得拆散之』。這正是今天神學教律研討離婚再婚的焦點。

聖事既遂婚姻的不可解散性

研讀近年來討論離婚再婚的學術著作，會得到這樣一個印象：一方面，在西方教會絕大多數的神學家，尤其是教會訓導權威，幾個世紀來，常是堅定清楚地說，聖事既遂婚姻除了當事人一造死亡外是絕對不可解散的；而另一方面，却拿不出使人信服的證據說明為什麼世間沒有任何人的權威可以使聖事既遂婚姻解散。

遠在一一九九年，教宗 Innocens 三世在寫給一位主教的信中，明顯地道出當時西方教會對離婚再婚有的意識。教宗先講明普通所說的「保祿特權」的事實及條件，以後說，兩位教友結婚後，其中一人成了異端或失去信仰，他比那不肯歸正或不願和平相處的外教人爲其教友配偶更有危險，爲天主尊榮更有損傷，然而仍不可離婚再婚，因爲兩位教友的婚姻是聖事。(DS 768-82)

特利騰大公會議宣佈婚姻的不可解散性；且聲明過去及現在，當教會教訓人說，婚姻的連繫也不能因犯奸淫而解散，教會並沒有錯 (DS 1805, 1807)。P. Fransen 對特利騰大公會議有關離婚的條文作過權威性的研究，他的結論爲神學家公認正確。他的研究告訴我們，特利騰大公會議並沒有決定教會有沒有權力解散聖事既遂婚姻。(註四)

明顯地聲明任何人間權威都沒有權力解散聖事既遂婚姻是教宗庇護十一世 (AAS 22, 1930, 552)。而使人毫無疑惑餘地、絕不能曲解「人間權威」一詞的是庇護十二世的訓話。他說，連教宗用他的「(替天)服務的權力」(potestà ministeriale) 也不能解散聖事既遂婚姻。(AAS 33, 1941, 424-425)

現在我們要問：聖經上基督論不可離婚再婚的話是普遍性的，爲什麼別的婚姻可以解散，只有聖

事既遂婚姻不可解散呢？這個問題是很難回答的。連極力攻擊新論調的 Navarre 神父也承認這是許多世紀以來困惑神學家的一個難題，今天的婚姻神學仍不能給予圓滿的解答。（註五）

聖事既遂婚姻不能解散，不是因為當事人之同意終生結合，因為許多教會認為可以解散的婚姻都會有過這樣的同意。也不是因為它的既遂性，因為外教人既遂婚姻可以解散。最後也不是因為它的聖事性，因為聖事未遂婚姻可以解散。如果說，是因為聖事性及既遂性在一起方有了絕對不可解散性，這正是我們的問題：為什麼二者在一起就使婚姻絕對不可解散了呢？

主張教會能够解散聖事既遂婚姻的作家都「成功」地指出了上述「知其然而不知其所以然」的弱點。然而當他們嘗試證明教會確有此權力時，他們的論證也同樣的難以使人折服。他們最有力的理由是離婚再婚者的不幸遭遇，而離婚再婚的教友日益增多。教會是慈母，應設法解決這些人的問題。

離婚再婚事件頻頻發生是工業化城市化帶來的後果。因此本世紀前的神學家不把它當作迫切問題加以廣泛深刻的研討。那麼也就沒有人提出相反教會官方主張的論調。直到最近半個世紀來，這使牧職工作人員極具關懷的事情逐漸引起更多的討論，而今天可說是一個「熱門」課題了。

一九三六年，W. R. O'Connor 發表了一篇很長的文章，主張教會解散婚姻的權能是無限制的，包括聖事既遂婚姻在內（註六）。他的主要論證是基督普遍性的語調：『凡 (Omnian) 你們在地上釋放的……』（瑪·十六、19；十八、18）。

也許是因為當時教會的氣氛影響，這篇論著沒有引起神學家教律家的公開討論。直到一九六一年，A. Bride 主張，雖然看來教會不能直接解散聖事既遂婚姻，但藉着對「聖事性」「既遂性」的深入研究及動力性的解釋，教會間接地可以宣佈許多聖事既遂婚姻的解散（註七）。同年西班牙教律學家

J. T. Jiménez Urresti 直截了當地說，爲了公益，爲了人靈神益，在將來的教律中可制定教會能够解散聖事已遂婚姻。因爲婚姻是社會制度之一。那麼它所附屬的社會（即教會）爲了社會的首要目的（人靈神益）已經解散過非聖事既遂婚姻。爲了同樣目的，也可解散聖事既遂婚姻（註八）。

一九六五年九月二十九日，在梵蒂岡第二屆大公會議議廳中，埃及東方禮主教 E. Zoghby 發表了著名的演說，呼籲西方教會做效東方分袂弟兄的仁慈對待無辜被遺棄的配偶而許之再婚（註九）。

這篇演說，並不說教會可以解散聖事既遂婚姻，而且不做神學性的證明。可是因爲講話人的地位及講話的時地，這篇演說激起了衆多的反響。這裡我們只能做一極簡要的介紹。

主張教會能够解散聖事既遂婚姻的論著由多方面來討論這問題。有的從聖經上瑪竇所載的 *ponnia*（五、32；十九、9）開始，說明基督論婚姻不可解散性果然是絕對性的，但教會代表爲了容忍人類軟弱所致的偏差，制定普通人能守的規則，同時仍盡力宣講基督所揭發的婚姻理想。聖保祿這樣做了，聖瑪竇的教會也這樣做了。今天教會權威爲何不能這樣做？（註十）

由教父學、教會史的角度來看，教會前一千年並沒有統一的牧職政策，相當多的教父、地方教會都允許重婚（注意：這裡只說允許重婚，不說解散前婚關係）。由神學的意義來看，聖事婚姻象徵基督與教會永誓不渝的結合。然而只有事實存在的婚姻方有象徵的作用。一個完全破裂的婚姻就失去這樣的意義，爲何仍不可解散呢？此外，「死亡」不應只是生理的死亡方可解散婚姻連繫，它也指心理的、倫理的「死亡」（瘋狂，仇恨），民政的死亡（無期徒刑）。（註十一）

相反這些新論調的主要論證是教會的傳承，尤其是由第十二世紀起有的清楚堅定的教會訓誨。這在神學認識論中是很有力的論證。許多作家忽略了這點。我們是在神學信仰的研究中。教會屢次對某

項真理有一種直觀的認識，却不能立刻說出這真理的理論基礎（註十二）。此外，放鬆現有的婚姻紀律真地能爲人靈神益有好處嗎？能爲教會公益有幫助嗎？這是值得多加考慮的事。Hahn 神父中肯地指出，司鐸還俗的原因誠然很多；但是他相信，如果教會非常嚴格地給予還俗的許可，不少的司鐸就不那樣輕易地走上還俗結婚之路了（註十三）。有的人認爲，把解散有效聖事既遂婚姻一事（假設證明了教會有權解散它），讓備受人指責的羅馬教廷法庭辦理，只會生出比現在更多的不公道的訴訟案件，而只會對某些特權教友有好處。這是許多位教區主教及法官的經驗談。（註十四）

仔細研讀正反兩方面的論著之後，我們同意 Basset 的結論：目前主張教會有權力解散聖事既遂婚姻之論證還不能改變教會現有的婚姻神學及婚姻法律，還需要更廣泛、更有深度的學術性研究。（註十五）

也許爲解決離婚再婚的牧職棘手問題，我們不應也不必尋求教會有沒有能力解散聖事既遂婚姻。有其他更合乎福音精神、更適應現實需要的途徑。其中之一，便是探討：教會可以允許離婚者再婚嗎？

離婚再婚與非聖事性的祝福

在基督誕生後的前十一個世紀中，相當數目的教父及地方教會容忍一位無辜被配偶遺棄的教友再婚，給予這第二次的婚姻一種非聖事性的祝福。東方分袂教會至今仍有這樣的牧靈措置。這是由教會史及教父學觀點研究離婚再婚的學者的結論。在細節方面，上述史實還有人爭辯，但大體上是爲多數學者承認的。現在我們要問：是不是今天西方教會應該採取這樣的一個牧靈實際解決的途徑？

有的學者主張教會應該公開地、原則性地允許離婚者再婚，給予祝福，允許他們領聖事，只要這人是無辜被遺棄的；或是允許離婚再婚者領聖事，只要這人懺悔自己的罪行，不論這人是不是有過失使得婚姻破裂。（註十六）

他們說，誠然基督所講的終身不渝的婚姻理想是常常應該堅持的，結婚教友應向此目標努力邁進，使得他們的生活表現出基督與教會的愛。然而，有時這婚姻毫無挽救可能地破裂了，共同生活在一起只能增加彼此的仇恨，而分居守節成了煎熬犯罪的陷阱。教會不只是神聖的奧跡，亦是基督仁慈的降孕化身。那麼教會應該給這樣盡力而為、却不成功的人一個善度信仰生活的機會。基督說：『到我這裡來的，我必不把他拋棄於外。』（若·六·37）

此外他們指出教父們的態度。如背教前的戴都良就允許無辜被遺棄的配偶再婚。他反映當時北非教會的牧職實況。還有奧力振所說（*PG XIII, 1223ff. n. 23*）。這兩位教父都在聖奧斯定以前，離初期教會更近。尚有別位教父的作證。七至十世紀，西方教會的懺悔書（*Poenitentiale*）及東方為教友接受的羅馬法（*Novel. 22*）都允許離婚者再婚。（註十七）

我們知道聖奧斯定對性的觀念是很嚴格的。對離婚的解釋，他採取了毫不通融的態度。甚至，格林多前書七章所說（即所謂保祿特權），他也講成分居而不得再婚。再婚者一律看作是「不能禁慾的犯奸者」。

聖奧斯定在西方教會影響是極大的。於是教會逐漸地追隨了他的看法及解釋。聖多瑪斯論婚姻法的原則是：『在婚姻法中要更注重何者為衆人有益，而少注意為一兩個人合適的』（*Supp. q. 67, a. 1, ad 4*）。這就是說，雖然某項法律為少數人成了受苦的緣由，但為了公益仍不得廢除之。教宗

Eigenius 四世制定合一的亞爾美東方禮教友不得因奸淫而離婚再婚 (DS 1327)。特利騰大公會議盡力避免斥責東方教會允許再婚的慣例。可是以後的數位教宗都命令與西方教會合一的東方禮教友遵守西方教會傳承，即不得離婚再婚，雖然是無辜受遺棄 (Fontes CIC, I, nn. 179, 328, 335)。根據一九一七年公佈的教會法，婚姻關係存續中，結婚無效；這樣的人被稱為重婚者 (bigami)，自動地受到法定惡名 (infame) 的處分；生前未悔改者，死後不得為之舉行天主教葬禮。(法典一〇六九、二三五六、一二四〇條)

此外，教友中的任何有效婚約本身即是聖事，這是一件基於傳承（至少特利騰大公會議之 *Tunetsi* 文告已有基礎），而為教宗庇護九世、良十三世及庇護十一世清楚堅決強調的道理。而且他們說，教友的婚姻中，聖事與婚約不能分開。那麼如果承認非聖事的再婚，上述這項道理及其連帶有關的許多前提結論都應該改變了。

這裡，我們牽涉到一個婚姻神學中的基本問題了：爲什麼要把法律概念「契約」與信仰生活實體「聖事」併爲一談？由於聖事神學的進步，不少神學家一方面反對把婚約與聖事看成一事；另一方面，若第二次結婚不能成爲聖事，雖然它是美滿的、穩定的，在外面看它確實反映出基督與教會，他們認爲這樣的牧職措置是忽略了具體現實——聖事是最有動力的現實——而太重抽象的法律觀念。爲了西方教會後期堅定的傳承，也爲了對聖事的新的了解，「非聖事性的祝福再婚」看來不會是教會當局將採取的路線，也不會是現代人所滿意的解決途徑。

有關聖事性及既遂性的新探討

梵蒂岡第二屆大公會議論婚姻的訓誨，是婚姻聖事神學的一大進步。婚姻被描繪為「愛情的團體」（現代世界憲章，47）；是「人格及行爲的密切結合」（全，48）；夫婦的愛「包括整個人格價值，因而使肉體及心靈的表現能擁有特殊的尊嚴」，並且「滲透人的整個生活，且因其慷慨豪爽的行爲而更爲完成和增進」（全，49）。婚姻藉着夫婦二人的盟約（foetus）建立、開始（instauratur）。什麼是婚姻的「既遂」（consummatio）呢？

Consummatio 照字面講，有「形成」「完成」的意義。那麼既遂婚姻應該是婚姻種種性質的實現，至少是相當深度的實現。換言之，婚姻的 consummatio 該是夫妻二人在生活中已經相當穩定地實現了上述美麗豐富的婚姻性質的描繪。

而現在婚姻法所指的「既遂」是什麼呢？「使未遂婚姻轉爲既遂婚姻之交媾依法理不爲任何一種夫妻間之性行爲，而是唯一自然而完整的交媾；實言之謂：引陽入陰而洩精於陰之交媾」（註十八）。現代的神學家教律家提出疑問：婚姻聖事既是一個包括整個人格價值且日益完成增進的愛情團體，怎麼可以只用一種肉體行爲作普遍性的「既遂」標誌呢？尤其是當我們觀察到目前許多男女青年不成熟的人格心理，羅曼蒂克的婚姻看法以及整個社會風氣受電影電視影響而有的真操倫理觀念，我們不能懷疑在絕大多數的婚姻中，是不是可能藉第一次交媾就「完成」「形成」了大公會議所描繪的婚姻？此外，婚姻聖事象徵着基督與教會的結合。但是只有真實穩定的婚姻生活，出自二人心底情意的契合，方能表現出這樣的象徵作用。而現在教會法理中決定婚姻是不是聖事的惟一因素是「有效領洗」這件客觀事實。而今天神學家對聖事「事效」（ex opere operato）的了解，完全擯棄了對聖事所有的近乎魔術式的講解。

有的法學家說，爲了決定婚姻的「聖事既遂性」，我們需要清楚的、具體的、任何情況下容易辨別的客觀事實，例如：第一次交媾及有效領洗。然而，有的作家這樣反駁：法律的決定應以實存的情況爲準。換言之，是豐富的神恩現實生活佔先呢？還是法理的清晰標誌佔先呢？漠視了生活實況而使它遷就法律文字，正是大公會議所責斥的「法律主義」。(註十九)

有的法學家又說，這樣說來，婚姻何時成了「既遂」，是很難判斷了。J. Bernhard 回答說，誠然，積極的準則，即判斷何時「既遂」是不易用法律觀念表達出的，但是消極的準則，即判斷某婚姻從未「既遂」是不難規定的。例如：由婚姻一開始，配偶一造就不忠貞；短暫的熱情一過，二人立刻不斷的爭吵，甚至分居，去法庭聲請離婚；夫妻一方的不正常的性格等等(註二〇)。——還該加上我國多次有的買賣婚姻、政治婚姻、養女成婚……。這類的婚姻，如果說它們在「夫妻」第一次交媾時，就表現出二人的完全的自我交付，心靈契合，那純粹是抹殺事實，只能使教友，尤其是青年知識分子教友越來越把教會權威看成中古世紀的老古董，同現實完全脫節的火星人了。

那麼如何決定婚姻的「聖事既遂性」呢？對這方面的建議很多。例如要加寬「能够結婚」的資格幅度，遠較目前有的「年齡」「性別」「(生理的)不能人道」……更廣泛。除了心理方面的條件外，——許多作家討論「心理的不能人道」，筆者希望能另寫一篇文章專門敘述此事。問題是非常重要的，尤其是由本年七月一日起，地方教會法庭已有權判決「未遂」婚案。——還要求結婚者有能負擔婚姻生活責任。這樣的建議已爲法典重編委員會注意並設法編入新的法典。(註二一)

最有系統、有深度地研討婚姻聖事既遂性的是 Jean Bernhard (註二二)。本節前半大都是他的思想。他大膽地建議應把教友婚姻分成兩個階段：一、「羣基的婚姻」(marriage instauré)，由交換婚

姻同意而建立。結婚人應是有能力結婚的（照以上所講廣泛解釋），而且贊同基本上婚姻是不可解散的，並許諾盡全力指向絕對不可解散的婚姻理想邁進。二、「祝聖的婚姻」(marriage consacre)。當夫婦使得他們中的愛達到相當程度的本性超性的生長成熟時，當他們使共同生活達到穩定時，婚姻方成了絕對不可解散的，等於傳承所說的既遂婚姻。而「肇基的婚姻」可由教會宣佈解散。

我們說這是大膽的建議。因為照他所講，第一階段的婚姻就等於所謂的「試驗婚姻」(trial marriage)。雖然，現代人，尤其在北歐及北美的一部有不少人至少下意識地抱着這樣的心理去結婚。然而由夫婦愛的基本心理現象來分析，許多人認為這種心理是偏差，該予以修正，而不應把它看為正常的心理。教會不能贊成這種心理。好似其他病態，例如，手淫是很普遍的現象。可是並不因為很多人犯手淫，就使手淫成了性愛的健康正常表現。

總而言之，我們很容易指責某項事物制度的弊病，但是積極地設法構想新的代替品，就需要更多的時間思辯及考驗了。不過大家承認，婚姻聖事既遂性的新探討新建議，是應遵循的解決離婚再婚問題的途徑，而且看來是最可能實現的普遍解答。因為正在修改的教會法典以及近十多年教會判案的法理都在這方面努力，且已有不少成就。在新法典頒佈及新法理制度化之前，如何幫助不幸的離婚再婚教友呢？這便是下一節所要研討的。

實際的牧職解決途徑

在現有婚姻法及婚姻神學的原則前提下，我們如何解決在港、澳、臺灣尚不太多却相當棘手的離婚再婚問題呢？Helen神父寫過幾篇分析詳盡、立論審慎的文章，可以供我們本地的牧職人員參考。

一方面因爲 Haring 神父的權威，一方面也因爲在此事上措詞說話稍有不慎，可能有嚴重的誤會，把原作者沒有的旨意應用到實際個案中，因此，在下面，我們先把 Haring 神父的文章忠實簡要地譯出之後，再把他的思想（有時不易懂得清楚）作一撮要寫出。（註三三）

Haring 神父把幾種可能的情況分別討論：

一、如果第一次照教律有效的婚姻並沒有完全無望地破裂了，還有可能「破鏡重圓」，聽告司譯給不給赦罪的關鍵問題是：這打算離婚或已民法離婚的人有沒有表現出願意與前婚配偶和好的善意？或至少有沒有希望勸服這人努力向這方面走？和好如初，彼此寬恕是優先應尋求的解答。不要太快地想使用下面說的「內署解決方法」。

二、如果問題能在外署解決，則應儘先在外署求得解答，這是正常的途徑（下面的話，值得教會法庭負責人或有牧職責任的人深思熟慮）。假如有相當大的可靠性看出前婚是無效的，就能够宣佈它是無效的。這是說，當前婚已經毫無挽救可能地破裂了，而當事人現在生活在一個穩定的民法婚姻中，那麼，人的基本成婚權利要大於法律上前婚有效的那些微的可靠性。教會更應該祝福一個穩定的再婚，而不該堅持要保持對完全破裂、而且很可能無效的前婚曾有過的祝福。

三、有的情況，清楚地看出前婚是無效的，只是因爲外在的環境或是因爲過時落伍的教會訴訟法而不能在外署證明是無效的。當聽告司譯、堂區神父或教庭法官覺着是這樣的一項個案時，就該不遲疑地使用內署解決方法（見下）。如果當事人現在再婚了，而且度着穩定的婚姻生活，就應告訴這人良心要平安，現有的婚姻在天主前是有效的。此外，爲躲避將來的麻煩，該告訴他們在以後的告解中不要再提此事。

四、的確，我們解決離婚再婚問題時，要分別「有辜」及「無辜」的配偶。但是該記住，有時是不易分別的。而且爲使二人和好，最重要的問題不是過去有了什麼過錯，而是現在他（她）是不是該懇地願意盡力致成與對方和好。

五、假如前婚照教律一定有效，而二人現在離婚了，可能一方或雙方都已再婚；並且在外署找不到解決方法。那麼怎麼辦呢？我們先看「無辜」的一方，就是指夫妻之一造，雖然盡力使婚姻美滿但終於因對方的過失而破裂了。古代西方教會及東方教會一貫有的寬仁態度都是指向無辜配偶的。如果無辜被迫離婚的配偶，沒有再婚，努力度守貞生活，這是勇敢的行爲，值得我們欽佩。當然這樣的教友非常有資格參與教會的共融，領聖事。

但是無辜的配偶覺得不能度守貞生活，或者爲了子女的好處而再婚了。他們可能有善意，想天主承認且祝福他們的再婚，因爲普通不許離婚的法律爲他（她）沒有約束力，他（她）是個例外，因爲對方太不公道了，而且長久守貞是經驗證明不可能的事。假如他（她）有這樣的善意，而且沒有惡表，就可以領聖事。這樣的善意可能舉行再婚時即有，也可能開始時心中仍不安，但以後因爲穩定的婚姻生活及子女的喜樂，想天主已寬恕了他們。善意的外在表現，是使子女受天主教教育，對人有愛德，熱心祈禱等等。

六、假如，無辜的一方再婚了，並沒有上述的善意及良心的平安，怎麼辦呢？如果，他們覺着「居如兄妹」有意義，願意去做，而且許諾盡力去實現這樣不尋常的生活，那麼就可領聖事。即使他們屢次失敗，仍該鼓勵他們多領聖事，繼續努力。

但是，假如無辜一方無上述的善意，又覺着「居如兄妹」沒有意義，因爲（歐美）許多人想，再

婚的雙方居住在一起。有教育子女的責任，天主不會要求他們完全禁慾。他們盡力認識實行天主的聖意，度一個穩定的家庭生活，使子女受天主教教育，對貧苦人和氣大方……簡言之，他們確實盡了力量度教友生活，誠實地想天主不要他們度完全禁慾的生活。這時，還是不要修正他們的錯謬良心，不該拒絕給他們赦罪。

七、論到離婚有過失的一方呢？那麼和以上所說的就不同了。他們應該明顯地表現出懺悔及努力改過的好心方，可給他們赦罪。如果被遺棄的對方沒有再婚，就應催迫有過失的一方與之和好，斷絕現有之婚姻（指有辜一方之再婚）。如果被遺棄的一方已再婚了，或根本不考慮「和好」一事；而有過失的一方之再婚是穩定的，例如有子女，那麼切斷再婚的關係就差不多是不可能的了。這樣的切斷，不僅為再婚所生子女有害，為當事人屢次也是道德墮落崩潰的開端。我們常應關切當事人的福利神益（*Haring* 神父的意思也許可這人領聖事，雖然他沒有在文章中說出）。

以上是 *Haring* 神父文章的大意。為了清楚起見，我們綜合它列一綱要如下：

- 一、婚前輔導是極迫切的使徒工作，預防離婚事件發生。
- 二、應多宣講寬恕美德，夫婦由開始即習慣彼此寬恕。
- 三、常強調基督所講「不可離婚」之高尚理想，總不積極贊成離婚。
- 四、離婚再婚事件發生之後，儘先使之和好如初，使用外署解決方法。結婚的人權佔先，法理判斷的確定性佔後。

五、確實知道前婚無效，只是在外署無法證明時，則在避免惡表的條件下，可以准許完全參加教

友生活及教會共融。

六、前婚有效，離婚再婚可領聖事的條件如下：

1. 避免惡表。

2. 有善意：或是狹義的：想再婚在天主前有效，是對的。

或是廣義的：雖然知道再婚不對，但想天主允許他們居住在一起。

七、重要的一點，是把教會法律的目的、功能及其限度向教友宣講；也應講明，有時基本原則不變，只是社會環境、文化思想的影響，使教會牧職態度措置改變。這種講解會保持增加教友對教會外在法律的應有的尊敬，也會減少許多不應該引起的「惡表」。

× × × × ×

有關離婚再婚這嚴重而為不少教友非常切身的問題，我們由四方面做了討論。我們認為目前的神學討論不能改變教會現有的神學原則：教會無權力宣佈解散聖事既遂婚姻。新的學說也不能促使教會公開地、原則性地祝福有善意的再婚者，允許他們領受聖事，雖然不把這再婚看成聖事婚姻。

對婚姻聖事既遂性的廣泛深刻的新的研究，指出最近將來天主教西方教會解決離婚再婚所採取的路線，而目前地方教會已有權力判決未遂婚姻案件，將會使許多不幸的夫婦能夠重新度一個快樂的天主子女生活。

在新法典頒佈之前，在新法理尚未制度化的時候，我們在一定的條件之下，儘可能地允許善意的離婚再婚者分享教會的共融領受聖事。這樣的牧靈措置，看來與現有教律文字牴觸，其實這正是法律的完成。基督來是為完成法律，給予法律新的精神：『安息日是為人，人不是為安息日』。這樣的牧

靈措置也使得天主子民的法律達到它的目的。這目的即如庇護十二世援引古老的教律格言所說的（*AAS* 1941, 425） ..

『教會內一切法律權力使用的最高準則是：人的救援。』

附註

() 主要參考書目·參閱：

- Bassett, William W., "Divorce and Remarriage: The Catholic Search for a Pastoral Reconciliation" in *The American Ecl. Review* 162 (1070) 20-36; 92-105.
- McCormick, Richard A., "Notes on Moral Theology" in *Theological Studies* 27 (1966) 620-624; 32 (1971) 107-121; 33 (1972) 91-100.
- Navarrete, Urbanus, "Indissolubitas matrimonii rati et consummati: Opiniones recentiores et observationes" in *Periodica* 58 (1969) 415-490.
- Pospisil, Victor J., *Divorce and Remarriage* (New York: Herder 1967)
- Vass, George, "Divorce and Remarriage in the Light of Recent Publications" in *Heythrop Journal* 11 (1970) 251-277.
- Revue de droit canonique* 21 (mars-dec. 1971); *The Jurist* 30 (1970) 1-74; *America* Feb. 17, 1968; *Parole et Mission*, janvier 1969.
- The Bond of Marriage. An Ecumenical and Interdisciplinary Study*. Ed. by W. W. Bassett (Notre Dame 1968). A symposium Oct. 15-18, 1967 at Notre Dame Indiana.

(一) 近來多位神學家研討教會解散婚姻關係之性質。他們認為先是某婚姻事實上已不存在了，婚姻關係已因某因素（如外教人不願歸正也不願和平相處）解散，教會官方地承認此事實宣佈它解散。參閱：

B. Häring, "Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases" In *The Jurist* 30 (1970) 21-30, at 22; Peter Huizing, "The Indissolubility of Marriage and Church Order" in *Concilium* Oct. 1968, 25-31, at 30; René Laurentin, *Enjeu du II^e Synode et contestation dans l'Église* (Paris: Seuil 1969) 224.

(二) 參閱：

Arcturus De Jorio, "Privilegium Petrinum seu solutio matrimonii in favorem fidei" in *Seminarium* 18 (1966) 715-741.

(三) Piet Fransen, "Divorce on the Ground of Adultery: The Council of Trent" in *Concilium* (Moral Theology 1970) 89-100; "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente" in *Ephém. Theol. Lov.* 29 (1963) 657-672.

(四) Navarrete, *op. cit.*, 464.

(五) "The Indissolubility of a Ratified Consummated Marriage" in *Ephem. Theol. Lov.* 12 (1936) 692-722.

(六) "Le pouvoir du Souverain Pontife sur le mariage des infidèles" in *Revue de droit canonique* 10-11 (1960-61) 51-101.

(七) La problemática de la adaptación del derecho canónico en perspectiva ecuménica" in *Estudios de Deusto* 9 (1961) 325-326. 卅卅卅Navarrete, *op. cit.*, 424-425.

(八) *La Documentation Catholique* 42 (1965) coll. 1901- 908.

離婚與再婚

聖經有關離婚之條文解釋·近代學者論說之綜述·參閱·

Leopold Sabourin, "The Divorce Clauses (Mt. 5: 32; 19: 9)" in *Biblical Theology Bulletin* 2 (1972) 80-86.

註 參閱·

R. Charland, "Le pouvoir de l'Eglise sur les liens du mariage" in *Revue de droit canonique* 16 (1966) 44-57; 17(1967)31-46; J. G. Gerhartz, "L' Indissolubilité du mariage et la dissolution du mariage dans la problématique actuelle" in *Revue de droit canonique* 21 (1971) 198-234.
V. Pospisil, *op. cit.*, passim; O. Rousseau, "Divorce and Remarriage: East and West" in *Concilium* April 1967, 57-69.

註 K. Rahner 認為教會能有一種 global instinct. "On Humanae Vitae" in *The National Catholic Reporter*, Sept. 18, 1968; cf. G. Martelet, "Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae" in *NRTN* 90 (1968) 897-917, 1009-1063, at 1016-1018.

註 *Op. cit.* (或註 1) 二十九頁。

註 參閱 Ignatius Gordon, "De nimia processuum matrimonialium duratione" in *Periodica* 58(1969) 491-594, 641-735, at 491-493.

註 *Op. cit.* (或註 1) 二十九頁。

註 見 J. Bernhard 近世神學叢·"Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui: état de la question" in *L'Année canonique* 15 (1971) 58-82, at 72-74.

註 Anthony Bevilacqua, "The History of the Indissolubility of Marriage" in *Proceedings of the 22nd Annual Convention: The Catholic Theological Society of America* (Chicago 1967)

253-308.

- (因) 趙慶源·天主教婚姻法淺釋(臺北:思高一九六七)三八四頁。
- (10) McCormick, *Theol. St.*, 1972, 95-96; Laurentin, *op. cit.*, 218.
- (11) McCormick, *Theol. St.*, 1972, 94.
- (12) U. Navarrete, "Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonii" in *Periodica* 61 (1972) 47-80; Acta Pont. Comm. pro Codice recognoscendo, P. Huizing, "Relatio de matrimonio" in *Communications* 3 (1971) 69-80.
- (13) "A propos de l'hypothèse concernant la notion de 'consumation existentielle' du mariage" in *Revue de droit canonique* 20 (1970) 184-192; "Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien" *ibid.*, 21 (1971) 243-277.
- (14) 除註三所引文章外·尚有 "Pastoral Work among the Divorced and Invalidly Married" in *Concilium* (Moral Theology 1970) 123-130.

(上接第三七〇頁)

這就是耶穌下一句所說的：「你們住在我內，一如我住在你們內」(若十五4)。他繼續說：「我是葡萄藤，你們是葡萄枝，誰留於我，我就結實累累；從我身上砍掉，你們就無能爲力了」。(若十五5) 一個基督徒，一個基督徒團體，一個基督徒運動，所結的神性果實，與每一成員的神靈生活成正比，全看他們、葡萄枝與樹幹結合的程度。

「你們如果留於我內，我的話也留於你們內，儘管求你們所要的，你們必將得到」(若十五7)。人心充滿了苦惱，不斷爲「愛莫能助」所困擾；有人受苦，我們不能替他減輕；骨肉離散，我們不能解除他們的孤獨；怎麼辦？爲之祈禱，我們將有所得。獲得的條件是留於祂內。在我們專心於一件事——與基督的結合時，我們會得到很多件事，每一件事。

「你們多結果實，是爲了我父的光榮……」(若十五8)。這是聖神多次置於基督徒心中的願望：天父的光榮。爲聖人們這更是他們最大及最普遍的渴望之一。

最後耶穌公開宣佈他對我們的愛，而要求我們以愛還愛，他的結論是：「我向你們說了這些話，是要使我的喜樂成爲你們的喜樂，並使你們的喜樂圓滿無缺」(若十五11)。受苦是必須的，修剪是必要的，但最後所得的是這一無所缺的喜樂——基督自己的喜樂。

參閱：“The Great Rewards,” *New City, Bimonthly International Magazine*.

Vol 6-No-5, Sept-Oct. 1971, P. 11

神修

也談獨身生活制度化 (註)

狄 剛

(一)

當代教會最熱烈討論的問題之一是「獨身生活」，而此一問題的重點是獨身與鐸職間的關係。很多世紀以來，在拉丁禮儀教會中實行了獨身與鐸職合一制度。

討論這一問題的人很少否認獨身生活作爲天主所賜的一項「殊恩」(charisma) 有它特別的價值。大多數的人都承認獨身生活方式對司鐸的職務非常相宜。問題的關鍵是爲什麼要法定司鐸獨身。我們下面要討論的也是針對這個問題，而且我們和大家一樣在承認爲天主的國而獨身有價值以及獨身制最適於完成司鐸職務的大前提下運思。

信仰基督的人知道自己和世界有什麼關係，知道自己對世界負有什麼責任，他也知道世界在有限時空中的短暫。他懷着希望而生活，面對着要來未來的一切，面對着天主的「未來」——天主的國，一個新世界，這新世界不是人類計劃的成就，也不是世界自然發展的結果，而是天主所賜，爲天主所開放。這種來自信仰係賴天主的希望繼續不斷地督促人去突破現實世界的限制，向天主展示的未來挺進。現實世界以自己爲絕對，弄巧成拙，畫地爲牢，故步自封。基督的信仰却應在世界所提的要求及權利前指出其荒謬及其狂妄，以天主名義提出抗辯：現實世界並非人類最根本、最崇高、最後的生活場所。

也談獨身生活制度化

四四三

好教宗若望在二屆梵蒂岡大公會議之際，給了教會一個口號“aggiornamento”可譯爲「趕上時代」。這個口號意思是說：教會該適應時代，應當會應變。但是「適應」和「應變」並不是「同流」、「同化」、「隨時尚」。聖保祿宗徒的話在今天還是一樣有效：「你們不可與此世同化」（羅·十二，2）。在今天，在世界以自己爲絕對、關閉自己的危機比任何時代都要鉅大的處境中，教會的「適應」恐怕正是反乎其道而行，發展出一套新的結構去「應變」。現代人因爲大眾傳播工具的日新月異，從輿論方面所受到的壓力非常強大，人云亦云幾成了必然趨勢，個人幾無法抗拒社會的「同化」力和感染力。縱然有些人感到自己有責任不去「同流」以免「合污」，也是非常困難的。他們需要支援他們的組織和制度，支持他們的結構和力量，有了這些，他們才能够在必要時去抵抗和持異議。

(三)

現代人大都把制度看作是個人自由的威脅。事實上，人尤其是在一個時代裡遭受着他無法透視的無名力量限制時，制度才更有它積極的意義，重大的意義，因爲制度化不僅不限制人的自由，反而能給人開闢一個活動場所，給人力量，給人保障，使人在這樣的條件下才可以實現完成自由。制度的意義不僅在政治上如此，對社會如此，在教會內也是一樣。

獨身是信仰基督的人具有對天主的未來特別強烈的信心和希望，衝破了現實世界自滿自大的藩籬，爲天主的國作「見證」的生活方式。獨身還具有「標記」的意義，它代表着對未來堅定的信心。這個具有「標記」意義和「見證」作用的獨身生活方式是天主給整個教會的一個任務，對基督的教會它有根本的、原則性的意義。固然獨身生活應由個人自由決定，但是，它不只是個人的興趣，也決不

止於爲私人的心願和努力，而是具有團體的意義，與整個教會有密切的關係。假如獨身只是個人的私事與社會或團體無關，試問度獨身生活的個人應如何去應付社會反對獨身的輿論呢？他個人孤立無助倒是次要的事，問題可能更形嚴重，他的獨身生活在一般人心目中會成爲毫無意義的傻事，或不近人情的事。而且縱然他敢於「一意孤行」，能在這樣的社會中持久與否，也是很成問題的。而且我們以爲即使志同道合的人結成獨身生活者的團體，仍不足以解決未脫離「私事」範圍的困難。我們強調的是獨身生活方式有其深厚的教會神學的 (ecclesiological) 意義，獨身作爲教會的一個「標記」和「見證」需要成爲一種有持久性有安全保障的生活方式。爲達到這個目的只有制度化。

獨身生活——我們願意再度強調——並不只是天主跟一個人之間的「私事」。它是天主對一個人的「召叫」，這一個人對天主的響應。決定固然應由個人自由地去決定，但是一旦決定之後，這種生活方式便超越了個人私生活的範圍而有了一個新幅度，而對整個基督信友所組成的團體有了意義和價值。也因此，獨身生活在教會內不僅是個人任意決定的私事，而是成了一件「公事」。我們自然不應也不能以強迫別人去做這種決定，但是當個人自由地決定爲了天主的國而決心度獨身生活時，這個人獨身生活的成功與否，應當由整個教會負責。因爲基督願意教會內有人度獨身生活，以這種獨身生活爲祂的神國作「見證」。度獨身生活的人，因爲是以教會的名義獨身，爲教會作證，才能對一般的人類社會有所交代。這樣獨身生活方式因爲在教會內成爲一種合法的、法定的制度，才可以成爲被一般人類社會承認接受的生活方式。爲社會承認接受之後，社會上個別的反獨身輿論及措施才能够受到制裁和約束，獨身的人才可以安心地去度他認爲最合理、最有價值的生活。

(III)

另一方面，以獨身生活方式爲天主的國作「見證」是基督的心願，是基督對我們的期待。基督這一心願和期待是向整個教會而發，我們不能只寄望於個人，更不容袖手旁觀，任這些以特殊方式的爲天主國作「見證」的人自生自滅，必須加以制度化，使基督的獨身觀念得以持續地實現，圓滿地完成。當代神學家麥慈便說過：「迎合時代、文化、社會秩序需要的觀念固然易於保持其存在，甚至發揚光大；但是，一旦受到了批判反對，或只賴個人的力量承擔時，它們便無能爲力了。」(Metz: *Zur Theologie der Welt S. 108*) 他間接道出了在團體裡使觀念制度化的重要性。

教會在旅途中，正走向天主。教會是在成就中的天主的國。教會並未臻理想境地，她有很多缺陷。教會像她的師主一樣，時常受着惡勢力的誘惑，有時會忘記自己的目標、使命，忘記人間並非天主子民的故鄉，而停滯中途。教會有時會誤以爲自己即是天主所許的那神國，或者以天國可以在人間建立。把應當「適應」之處，認爲應「同化」、「同流」、「妥協」。今天教會所以面臨內外對獨身生活方式批評反對的嚴重問題，也是來自這方面。而今天應如何對獨身生活方式予以新的估價，而且加強獨身生活制度化，不應只是少數幾個人的責任，應當是整個教會的使命。我們應對獨身生活的「標記」意義、「見證」作用、「團體性」負責有加深的認識、加強的愛心。使獨身生活的積極意義、實際內容彰顯出來。

獨身生活不僅是響應天主對人的愛的召喚，也是無保留地友愛在主內的兄弟姐妹的最高方式。爲天主的國而獨身的人並不低估來自人性的愛情與婚姻生活的價值，而是願以一己的犧牲與奉獻去爲更

多的人，更需要的人獻身服務，同時在人性的愛情與婚姻受到肉慾主義無比的威脅時，爲精純、聖潔、偉大的愛情仍舊可能去作證。

(註)

本文大部分資料取材自 R. Lettmann: "Überlegungen zur Institutionalisierung des Zölibats" 刊於一九七一年九月廿四日 "Rheinischer Merkur" 週刊。房志榮兄寄來，隨閱隨記，並參閱教宗保祿「論革新修會生活的訓示」遂成此文，不敢掠美，文責自負，特此聲明。

應興應革與可興可革

——在教會法修訂完畢之前

資料室

梵二的召開曾激起革新的浪潮，蔚為開放的風氣，但教會法的修訂却遙遙無期，使人有點等得不耐煩，因此華盛頓的美國天主教大學於本年五月七至十一日四天，邀請了約二十位男女專家討論兩個有關鐸職的問題：一、舊聖教法與繼續有效期間，能作那些實際的變動？二、應如何修訂教會法？下面只報告一些關於第一問題的答案。

經過艱苦的討論及仔細的推敲，大家發現很多自由行動的餘地，遠遠超過任何參加討論者所能預料的。由本堂區說起，教區主教由於梵二及其後的立法，有權 *parochias quaquomodo innovare*。這句拉丁語在法律上有很徹底的意義：主教能關閉老堂區，建立新堂區，徹頭徹尾改組任何堂區。為成立堂區，只有兩個容易滿足的條件：一個可以辨認的團體；大學，醫院，城中的同行；和一位負責牧職的司鐸。為一位有創造性的主教，幾乎沒有限制可言。

加與主教革新行動的唯一限制，是他須與教區司鐸代表會商榷。但在教會法來說，商榷不是一個限制，而是要增多主教的見聞。主教和他的司祭團體如果真是一個有機的統一體，自會感到商榷的必要。原來聖神的智慧是一同賜給主教和司鐸的，為服務教區和治理教區。主教雖然沒有義務隨從司鐸們的意見，但假若沒有重大理由而不隨從，他便破壞了教區的統一。主教獨斷獨行地治理教區，不僅缺乏神學基礎，並且也和良好的法律傳統不符。一位不和主教互通聲息的司鐸自然也應得到類似的批判。

神修生活中神的「在」「缺」

甘易逢著
高凌霞譯

數十年來，基督信友因主「缺」而痛苦，有時感到空虛之至，竟使旁門左道「先知」之輩，高聲疾呼：「神已死亡」。部份的人認為神已「死」了，因他們把神遺棄於遙不可及的飄渺之中。另外有人說神已死，因為他們想，在這個科學萬能的世界裡，神究竟有何用處？其他的人謂神自取了人性、全然否定祂的所以然，也就扼殺了自己。

整個的教會因主「不在」而苦惱。教會對她的創立者並未失掉信心，唯一信仰有形的支柱，她那千載一脈的傳統，那些一向被重視的公式，即信仰的記號，已經失去了明顯的意義。整個教會陷入神靈的黑夜，步入「空缺」的荒漠中。漂浮於信友心中，那深而無可置疑的信仰幾乎蕩然無存，取而代之的，是「希望」之德。

每位信徒深受這轉變的影響。但受之最深的莫如司鐸、修士、修女，以及那成千累萬過着熱誠基督生活的善男信女。情形看來矛盾，有不少的司鐸、修士、修女們，捫心自問：他們的信仰，是否仍然存在？與他們談起天主時，他們只能張口結舌地說：「啊！天主！」這個空洞的名字已不知是誰的稱謂。但他們的胸中燒燃着非凡的烈火，他們有想「知」想「愛」的熱忱。那麼，「缺如」豈不已是「臨在」？因神在他們不知不覺之中來臨了。

教會的確需要轉變。實在過多的人自信太甚。這班虔誠「專家」，過份自滿。他們先使真理順從己性，自信已「擁有」了真理，神也屬於他們所有了。豈不知該是真理和真神「擁有」了我們。如果

真理和眞神佔有了我們，我們只好一生隨着主的忽「在」忽「缺」而生活。這也是追尋上主活的方式。

這「在」「缺」的運行，是靈修生活的基本節奏。在「缺如」中，主依稀存在。幾年前，這班宣稱神已死亡的「先知」們似乎已獲得勝利。教會中千千萬萬的單純者視祈禱、靜觀、獨身制、聖召，皆爲明日黃花。這些「形式」雖然都已失去，但神更從人的心中赫然而出。人本擬於此人性中，爲神掘鑿墳墓，而神却從中一躍而起。基督信友在希望中見神重新惠臨。時代的新標誌一再誕生，我們得重加以解說。

主「在」主「缺」，在人的、和教會的神修生活中奇巧地迭現迭沒。情形並非偶然，這原是內附於神，及人性理之中的二要素。人對神所擁有的知識須被否定，須消滅，較明確深刻的知識，才能繼之而起。二「知」承接之際，人只得到空虛，欠缺，被剝奪。然而正當片段「小知」失去，甚至被否定之時，我們方獲得深刻的「大知」。

神修作者們都曾描繪這一過程，但最富人情味的敘述莫如雅歌中新娘的言語：「我的愛人，從門孔中伸進手來，我的五內大爲感動。我起來給我的愛人開門；我給我的愛人開了門，我的愛人却轉身走了；一見他走了，我好不傷心。我尋覓，却沒有找着；我呼喚，他却不應。」（歌·五，4-6）。

「在」「缺」的經驗反覆地出沒於神修的途徑上，因爲是內附於此道。人靈起初踏步尋主之時，主乍「在」乍「缺」。直到後來，人靈已昇達與主神秘結合之頂峯，主先「在」後「缺」，從「缺」而改易爲「在」，「缺」後又完全地「在」，純淨的「臨在」。

一、「他已在世界上——但世界却不認識他。」（若·一，10。）

神修生活要人注意珍藏在實有中、及實有所揭示的神聖奧蘊。我們因而能與那位人稱之爲神的建立個別的關係。人雖爲神增添了一副面目，並設法說明神的玄奧，但神不是人憑空塑造出來的，人未曾思念及神，神已在自己之內，在世界中，在我們內。

往古來今，神不是以那股盲目的動力臨在萬有。而是以祂的「言語」使一切物質、生命、歷史、尤其是人性有了意義。在若望福音的序言中，作者先說，聖言、神聖的「言語」是天主；隨後又加數語：「在他內有生命，這生命是人的光；那普照每人的眞光，正在進入這世界；他已在世界上，世界原是藉他造成的；但世界却不認識他。他來到自己的領域，自己的人却没有接待他。」（若·一，11；4：9-11。）

若望所講的，保祿致書羅馬人時也提及。他說：自神創世以來，人可憑祂所造的萬物認出祂來。但人們的心智「陷入了黑暗」。他們「將虛妄變作天主的眞理，去崇拜事奉受造物，以代替造物主」（羅·一，21，25）。

若人沒有在神所造的萬有中認出祂來；若神聖的「言語」來至其地，而不爲人所接受，是因天主並不強迫人意。祂要人們自動自發地去認識祂，祂要人們自由地反應。祂擬定與人過往，首先親自來臨，繼而與人交談，最後與人彼此親密地內居於心。

神與人互相臨在的先決條件是目光清澈，明示方寸，反映出內心的底蘊。耶穌與尼苛德摩談話時，以珠璣妙語，向他解釋這道理：「光明來到了世界，世人却愛黑暗甚於光明，也不來就光明，怕

自己的行為彰顯出來。然而履行真理的，却來就光明。」（若·二，19—21）因此，如上所述，保祿宗徒致羅馬人書中也說，人心陷入了黑暗。對此輩人士而言，世界空泛而無神聖臨在。

若望在他福音的序言中又說道：「但是，凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女」（若·一，12）。這子嗣的恩典啓示了我們神臨在人間的奧理。唯有神的子女方能領悟降生成人的奧蹟。恰如若望所說的：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若·一，14）。

神臨於世，不僅是那股促使大化流行的生動活力，而且也是個別的親臨，因人而異，以愛而臨格人心。

二、「我們要在他那裡，作我們的住所。」（若，十四，23）

一個人發覺他人之「在」，不單因爲他的軀體相近，而是爲了他的關切。倘若這位在我身邊的人與我無干，他的人並不真正的「在」。若我見他對我用友善，情意深切，我真的感到他的人「在」。這人不但近在身邊，他的心也在，因此他對我也有了意義。他的人在觸動我心，又深透我的五內，使我與他締結情誼。他的人在在我之前，却又在我之內，因人總是從內心覺出他人的心「在」。因他贊助我，故此他的人與我同在，也在我心中。

福音中的基督啓發他的朋友們明瞭這人「在」的原理。祂對那撒瑪黎雅婦人說：「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說：給我水喝的人是誰，你或許早求了他，而他也早賜給了你活水」（若·四，10）。開始談話的時候，那婦女避免與基督正面相會。在她與這位倦坐井邊之人中間，她擺下了重重障礙。一位猶太人與一位撒瑪黎雅婦女不該交談。她真的閃爍其詞，巧妙的支吾，使人難以捉摸。顯

然地，她不願與這位剛邂逅的人談心。她若即若離，莫測高深，却那麼自然而然，毫無做作。她有五個丈夫，而心却不在任何一個身上。人要真正「心在」時，便該付出龐大的代價……

她定必托辭，不正視自己，才有如此這般的做作。基督正要她歸附己心，正想幹轉她心中最深之處。祂揭穿她心中對活水的願望；而他這位渴極的過路客能給與她。她向他要了活水，立時也將這位她不想與之交談的人容納心中。

二人連綿對話，人在心也在，妙不可言。心神恍惚的她，總是心不在焉。有了五個丈夫，而心不真正的「在」任何一人身上。與這位道破她內心的人一談之下，發現另一種人「在」的形式。本來她戰戰兢兢，唯恐他人窺入其心，反而願隨着基督走進祂的天地，也讓基督步入心中。談話完畢，她竟得了主的恩賜，即神與人彼此的兩相臨在。

一如基督與他人的會晤，這位撒瑪黎雅婦女先相信了基督。她對這位井邊人有了信心。一有了信心，二人因而相互過往，過往既深，使心神貫注地同「在」。這雖然只是人性的經驗，要真正體味箇中深奧，只有靠信仰。缺少信仰，「在」的記號永難道及。

因此，這些顯示「主在」的記號，有時與他們所代表的事實有天淵之別。以人之眼光視之，信仰所觸摸到的神的臨在，惘惘然若「空缺」。反之，人雖對主的臨在毫無感覺，信仰還使我人無從置疑，我們所信的真理歷歷如在目前。對我們而言，這形似空缺的臨在，比之其他經驗中，所捉獲的一點「在」更真實。當二人彼此深深存在對方心中，甚至須靠信仰，方可探測其中的奧理，是時情形亦然。

這也是基督要人明瞭的。人覺察上主臨在時，有些許微妙之處，超乎人性經驗之上，只有靠着信

德才可有所捉摸。最後得到了契合的經驗，是要人根據基督的言語，篤信此契合之道。

基督不獨許給神秘家們，也許給眾人，可捉摸祂的臨在。縱然人毫無直接的感覺，我仍然深信不疑，神臨在我的心中，為我而在。我信念的準則很簡單。基督說：「誰若愛我，必遵守我言，我父也愛他，我們來到他中，居住在他心內。」（若，十四，23）

或有人一生對神的臨在感到麻木空虛，時而捫心自問，神在何方？甚至以為信仰已失；但我們若盡力躬行基督的訓言，有時雖然迷茫至極，仍有或能有主的臨在，那是洋溢着無比的親切，帶着無比之愛的臨在。

當我問心無愧，而聖神也為我作見證，當我誠心誠意，對基督所要求於我的履行不懈時，我能因我的信仰，在我的心中，把握住聖父的臨在，也即那萬「在」之「在」。雖然按人性的經驗而說，我所搏住的形似無底的「空缺」。信仰所以偉大也在此。它能把我人意識不可企及的實理置諸眼前。

許多人的痛苦肇源於信仰的消失，故踏不進聖神的世界裡。神並沒有喪亡，而是那般通常道出神「在」的標記已噤若寒蟬，並失去了萬永的意義。臨在的記號既然道不出有甚麼「在」，人因此而感到無力挽回空虛的狂瀾。如夫婦二人雖形影不離，但兩顆心却背道而馳，痛苦的生活莫過於此。二人越是繼續地親熱下去，那本該表示「心在」的動作，益發使他們感到陌生與隔膜。

三、「臨在」的經驗

基督化的生活是在人的生活中容納神人交往的事實。神修生活要人留意及之。神與人的關係通常是由信仰認識出來，有時也可在人的經驗中體察到。人感到神的「臨在」，如他物之「在」，而信仰

更令之意味深長。

神修作者們常書寫對神臨在的經驗。他們視之爲內修生活演進中重要里程碑之一。忽有一日，人或於祈禱之際，或於活動之間，神來臨了。渺渺然如春日熹微，切切然如初戀低喚。至此，人僅憑信仰認識神，如今却「感受」神。

初時常是人對事物依依的感想，彷彿實物煥然透露一「物內」，或一「超物之外」。漸漸地，神之「臨在」，由此軀殼脫穎而出，一化而成擺於眼前的事實；它時而發自心內，時而起於物內，處處在，無處在，而且明顯清晰，「自謂」神之臨在，至少令人這般認識它。且又益益然扣人心弦，使言語靜默，思考中輟，而心懸其中。

主之「臨在」，以深度，以廣闊，與他物之「在」有別，凌然駕乎萬「在」之上。雖然同是發自人心，同是寄諸人靈，然臨在於人不能「在」之深處。人之心靈，因之而能超然突破一切斷腸碎心之事，及心靈上所有的癥結，而寧靜專一。

類似的感覺已屬神秘境界，因其發生之時，人曾以超越的感覺捉到了神聖。這本是人性的經驗，但神却清清楚楚地呈露於人心，直入人意識之中，使人感到神之近在身旁，如至友之近在咫尺。

神秘家們於是開始體驗心靈的折磨。今後人不只在信仰中認識神，而在一個與其他人生的種種，同樣能震撼人心的經驗中，名副其實地「覺察」神在。人自此以整個的生命、資能、天性稟賦、與神交往。

如果神人之交只滯留於信仰的領域，就某方面而言，可免受人事滄桑的影響。神、人心不可搏，人靈莫能及，形似「空缺」，人只因靠着信仰方可有所搏及。單憑信仰認識神，給人持久的安全感，

與堅固的信念。身歷神「在」之境，不磨滅人的信心，然一旦緊扣人心的「臨在」逸去，荒涼冷漠繼起之時，心中恐懼，疑慮叢生。

神讓人靈「覺察」祂，讓人心「觸及」祂。祂常比親愛的人更近在人心。在此經驗中，人似覺已超出了信仰的境界，信仰也已作廢。不然，對神的認識只是較直接，較易於覺察，較易有所感。於靈方面，較多姿彩，於心方面，較為溫暖。經驗與信仰或並駕齊驅，或上下頡頏。但信仰最後必是經驗之光。經驗乏味時，信仰帶來新天地，正當經驗走投無路，信仰却繼往開來，直通神之深處；但信仰也因新得的經驗增添了姿彩。

一切啓示神的徵兆失去「意義」時，宛如冢中枯骨。把主顯示給我後，又把主隱藏起來。因此，它們先告人主「在」，又告人主「缺」。但表示「主在」的記號應當把全部的含意、和盤托出之後，才化成「闕如」的標誌。但無論何時何誌，有時昭示主，有時匿藏之。一切言語道出神之後，也隱之。這一「在」一「缺」，即追尋上主的旋律。

四、「在」而又「缺」

神一顯露，使我感到祂在；我便以為我終於找到了祂。基督教義的真理因而生動非凡。我到底認識了上主，祂在我前，我在祂前。我在人生具體的經歷中見到了祂，觸到了祂。宛如若望看見了，並接觸了生命之言。

但一朝我寄心「臨在」的徵兆，視它們若己有，它們便失去了價值，又把至今指點給我的上主隱藏起來。一旦人緊握住這些記號不放，它們的意義便即消失。

對神真正經驗的記號如下：神一露面，便悄然邀人守靜。因對神的經驗乃超乎一切經驗之上。而神也於無言中展示自己。人先覺察到主在，轉而發覺主不在。也不是臨在的一面換成了片時的空缺，而缺後主再度來臨。主臨在時，也無法以其所以然完全存在我心。臨在的經驗越真切，越無法表達神全然存在的事實。故我人可恰切地說：「主在若缺」。當我以一種與往日迥異的方式接近了神，當我眼見神如此臨近，我以為終點已到，而我經驗的真實性使我恍然有悟，我所捉摸到的比之於事實，如鴻毛之於泰山：我重新墮入空缺的痛苦之中。

主之載「在」載「缺」觸發神秘家們的靈感，為人類文學及靈修學的寶庫增添卷帙。但極少的人能生活其中，而保存整個人性的尊嚴。一朝主杳如黃鶴，「空缺」耿耿於心，令人陷入絕望的境界，以為神棄他遠遁。不幸的是，人靈儘想重溫舊夢，以昔日的遺跡塑造一「臨在」。人若真的如法炮製，他們誠若愚者對神修生活的種種一竅不通。神永不停留於「過去」，而全然降臨於「現在」中。要人捨下這種對神耐人尋味的知識，自言這不外是鏡花水月，與事實相去甚遠，是件令人心疼的事。故此捨下經驗，便是忠於經驗，因經驗本身也顯出它之不可捉摸，不可知，使人重新歸附那能引人深入神境的信仰。

由玄虛美夢及心靈幻影所造成的錯覺則不然。一串串的迷夢，使人不肯承認人不能捉住神，因人總能編出與神相會的幻夢。

經驗若真，所帶來的光明，照清其界限。人心就充滿着又苦又樂的「空虛」感，催促人靈抱着信心，重新啓程尋主。信仰是神靈黑夜中的一道曙光，也是茫茫黃沙中的羅盤，直至主再次來臨。

現在宜談談佛門的「空」理。釋家的「絕對」，永不為人所知，也不示自己，也不與人往來。

佛家的思想排斥神，故人不可能有意識地經驗到神。人的修身是由「自我」冉冉解脫，直至人能悟出生存中的這個「我」。這個經驗僅是純淨的「存在意識」，無主體也無客體，純粹的解脫，純淨的「空」。人同時除去了「自性」的虛幻，回歸「絕對」的存在中。然人對此「絕對」，只能以消極的方式來表達。佛門子弟爲這「絕對」，取了不少名字。但比之基督信友，他們更能了悟，面對着「絕對」，人的言語不外空洞之音而已。

佛教信徒既然心甘願地擇選了「空」道，作爲修身的途徑，他們對主的「在」乍「缺」，不比基督教神秘家們那般地戚戚於心。我人甚而不能說，他們能感到神「在」神「缺」的一來一往。因人只有否認一切對「絕對」所能道之後，才真地認識它。一般不識「啓示」的非基督教神秘家們也都步上此路。這很明晰地見於道教神秘家們身上。

基督取了人性，神在祂身上，盡其所能地把祂對人所能說的一切啓示於人，使主的一「在」一「缺」特別生動。對着非基督教神秘家們，總是盤旋心頭的「空缺」，對着基督信友們，發覺「臨在」的記號，無法完全道出主之所以然時，心中所感到的「空缺」，神之存在基督身上顯得重大之極。

五、「缺」中主「在」

當臨在逐漸消散稀微，有時僅存心靈上極纖細的一點，就是單純堅固的信念，只因有了經驗的重量，才與信仰有別，使人能於蒼茫的「缺如」中，隱約可覺主「在」，但如此地隱忽，竟使人似覺是「空」。

人精神無所托，心靈無所向。往時洋溢主「在」的世界，今已空空蕩蕩。新得的經驗是主「缺」

的經驗。但「缺」中却有一信念在神靈上減縮而存本質，在心中牢似鑽石尖端的一點。

經驗使人明白「在」的奧妙。過了經年累月的莫逆相交，人與人相處，已不必賣弄思想與情感。人已能超越「相近」，超越「情投」與「意合」，直接意識到他人存在最獨特之處。當二人親密至此地步，已不必搬出成羣的誓言。在一簡單的動作中，二心共鳴，彼此洞察，互相了解。二人親密地在一起，以心傳心，超出人之所能表示，在「各人」的絕對性中全然契合。

當人目睹上主浩瀚的臨在，縮於細於針端的「虛無」，人悟出主之臨在，不屬於醉人的情趣，不屬於廣泛的直感。縮成如此地微小，看似「虛無」，然而這時却最能反映出主的無限。

神修生活演進至此，我們可說，上述的經驗也「在」也「缺」。但因其發生於益盎然「在」感之後，稍近「空缺」。

有時主全然不在，神靈置身荒涼至極之黃沙，無盡昏暗的黑夜，沒有一絲半影「主在」的痕跡。「知」主的可能性全被奪去。經驗與信仰迄今相輔相成，現却分道揚鑣。「缺」的經驗否定信仰之所言，信仰與經驗相背，使人停滯不前。

這時真理全乏味，心靈無以自慰。輿蹟之於思想，有如矛盾之說。一切彌留於主之不可爲人所知。信仰在黑暗中迷失。然而當人的心靈無絲毫的聖愛，精神無點滴的信念時，信仰依然超脫貌似空洞的形式，而依附於實理。這段路程是神修生活上最重要的一段。人靈一足橫跨深淵，踏上彼岸。因此一舉一動全然超出人類天性範圍之外，故人靈雖身處其間，却全無半點知覺。人靈不顧夜之黑，心之空，縱身一躍，跳入深淵之中。

但這動作却教人攀獲上主。神既是神，人僅能於黑夜、荒漠、空缺與死亡中，飛昇達主。神只可

被認為不可知者。人若不顧空缺，主當顯示祂完全近在眼前。看來是自相矛盾的舉動，人邁向深淵，反教人觸到了神。死亡、空缺、不可知、反倒是生命、會晤、知識。這不是矛盾，而是事實。

人之縱身深淵，到底是跌入空缺中，有時是邁向死亡。當人如此接觸了神，重拾凡人羈絆時，人身帶着神聖的光芒，照耀着整個的奧蹟。我人頓悟，為何死亡已是生命，「不可知」已成「知」，「缺」已成「在」。但人須於另外的經驗中觸及上主，方能知道箇中滋味。故此，說服身處空缺黑夜中的人，主雖「缺」猶「在」，這「黑夜」已是「光明」，是件困難的差事。

六、全然臨在

任何神修的途徑，走到盡頭，神必全然臨在。基督描述它為相互的內居，完美的結合。我們神修道路的終點是神人合一，正如基督與聖父合一。

在所有的宗教中，人們都夢想完全沐浴於神聖臨在之中。門路雖駁雜分歧，却朝向同一的目標。成千累萬的人捨棄了一切，爲了想於斯世與神親密地來往。筆者認爲多人也如願已償。

這種種的法門都求人看破世物，它們那麼自然地使我人依戀不捨，阻礙人們得到唯一可貴之神之「臨在」。人須等到心不爲物所役之後，人們的相處方能引人進入神聖的「臨在」。

對神的臨在漸有了經驗，我們心中遂不再依戀那些妨礙神示其「在」的形形色色。一切多餘的已逸去，留下赤裸裸的「存有」，故能泰然自得。如此當一切已逝，餘下「人格」一位，能同時正視自己，又正視他人。

篤行禪道者，爲證入「正覺」，「自性」的揭露非常重要。人澈悟「禪」時，發現萬物與我根深

相同。人於是能正視自己，正視萬物，無不令人自得。但筆者認為，這經驗也有缺點。禪門的子弟修行至終，找不到一點甚麼，可使這個「自我」雖失又復。他們得到了光明、和平、喜樂，又與萬物「同心」。但「禪」不是愛的結合。但只有愛的結合方能滿足人們心中那渴望結合、又渴望自我實現的願望。

基督門人的經驗說，那阻礙我全在主前的「空缺」壓力，一旦瓦解，我便在主前，主也在我心，一如我之在我心。是時顧不了相在時的誰強誰弱，「心在」乃彼此的互贈，非二力的磨擦，而是心的融合。神以祂整個盈滿的、為愛而付出的實有光臨我心。我邊受邊獻，獻出整個的我。

人很難明白這「臨在」究竟為何。但人們美滿的相處，可助人了解一二。當二人兩心相在之時，彼此洞然開啓心扉。思想的交流，志趣之相投，不是二人形影相隨時所能得到的。同時又彼此內居心中。二人各視對方之所以然，不加以美化，也不加以聖化。各人授其所有，而受他人之所與。所互相授受的，非禮物，非愛撫或親吻，非軀體或心靈，而是各人最隱密之處，當一切非「他」，被剝除淨盡後的「他」。

有人說：只留下一絲幻影；不然，是實有的本質，各人所以有別於他人的自性。也是我對我所愛者，想尋獲的那點，因這就是「他」。他實體的深處為何，我不得而知。即那點使我之為我，他之為他。也是我呼名喚姓時，所能捉住，或至少能驚鴻一瞥的，那個不折不扣的他，也是我想要得到的「他」。

或有一日，我能悟出他之所以然，而他也悟出我的所以然。人的一切已落淨，形若「空缺」，實則全「在」。二人相互內在，完全相契，不知何物能使二人分開。

神人合一之際，此情此景，臻善臻美。如此的「臨在」，已使我在主內，而主在我內。然而神與我不相溶合，我也不完全散失，一如佛教解脫之道，理所當然之事。如果我在神之內全然散失，甚至不能「續存」，便談不上「愛」與「在」了。因這「存在」已於「空缺」之中渙然水釋。

人要「心能在」，該從自己開始，全空我心，使之虛懷若谷，然後我的心才漸漸的「在」。這是矛盾的地方，我要我的心，全「在」他人之內，甚或與之合而為一。但若我只做到這地步，而他亦然，那麼餘下的是兩個「空缺」。人要心「在」，必須接受對方之所予，同時心裏有數，他越把自己付出，越屬於自己。若他在我內散失，而我在他內散失，荇菜不參差，有何樂趣可談？當我明白，那個與我合而為一的，同時也是「另一位」，我才喜樂洋洋，由實體的深處與他合而為一。那時我更為「我」，他更為「他」：如此「人位」與「合一」二對峙之見可互相協調。

這理想的「臨在」，唯於神人交往之時方能完全實現。有朝一日，神與人截然不同的感覺，將於「個別臨在」中消散。神將被覺察為我人靈明之靈，精神之神，心內之心，生命之命。我人將肖似祂，因我人將擬視祂之所以然。同時，對我們而言，祂比以往更不可即，更妙不可言。

神之於人，是「全然的另一位」，同時又是全然「為人」，這該是神「臨在」偉大之處。因祂內三位的關係，而完美完善的全「在」己內。祂願我在這一生之中獲享同質的「在」。雖然我知道不能實現，然而當我以愛還愛時，我所得到的已是如此的美妙，使我啞然無言。而只在這無言之中，神「在」的奧蘊才能顯示一二。即雙方各以其最不可傳達之處彼此相贈：如此在愛中，超出了茫茫的「空缺」，神呈示祂已「在」。

度奉獻生活者的心理需要

法立達修女著
朱蒙 泉譯

今天有數以萬計的司鐸、修士與修女度着獨身的生活；可是這種獨身生活的價值開始爲人所懷疑，爲此有關此種生活各方面的問題實在有討論的必要，而其所以引起人們疑慮的理由，大致不外下列幾點：

一、第二屆梵蒂岡大公會議強調婚姻的真實價值，並指出它也是一種導引人達到高度聖德與精神圓滿的生活方式。

二、聖經學家們認爲過去人們所引用耶穌基督讚許獨身生活的言語及其在時間、地點以及環境上的可靠性，都有再討論的餘地。

三、在過度強調性慾價值的文化中，度獨身生活會遭遇到特殊的困難。

四、獨身生活中，因生理與心理上的需要得不到滿足時，而引起的情緒上的困難。凡此種種都足以引起對獨身生活的誤解。

以上各種難題都可當作深入研究之題材，然而本文所將要討論的是有關最後一點，即在度獨身生活中，生理與心理上的需要得不到滿足時，所產生情緒上的困難。

儘管現今的司鐸、修士和修女們面臨着這許多困難，但他們仍堅信自己的聖召——度獨身生活的聖召，有着天主聖神的引導。雖然他們自由選擇了獨身生活，他們也希望也需要請教於心理學家和其他專家們解決因這種生活方式所引起的困難。

雖然本文是針對度獨身生活者而寫，事實上，有許多資料為結婚與未結婚者都有同樣的用處，因為基本上的心理需要是人人相同的，唯一不同的祇是在重點和處理的方法而已。

一、生理需要

在研究人的行為時，一般心理學家都認為一切的行為都有它的動機存在，換句話說，這些行為都因人內在的需要而產生。心理學家認為行為就是為滿足自己需要的一種努力。然而，「需要」是什麼呢？有了「需要」之後又產生什麼呢？「需要」就是人內在缺少某種東西而產生的緊張局面或不平衡狀態。當感覺需要時，人就開始緊張與不安，這種緊張與不安促使他從事某種行動以獲得那個需要，換句話說，他想把這種緊張解除以達到滿足或平衡的心境。譬如：當一個人在看電視時，他或許並不感到需要食物，但當他看到有關食物的廣告時，他可能會感到不安而跑到廚房或冰箱前找食物吃。這就是一種指使他往一目標走，並解除他因飢餓而起的緊張與不舒服的行為。

飢餓是一種生理上的需要，其他如口渴、睡眠、氧氣、排泄、性慾等需要，都幫助人維持生理上的滿足與平衡；且這些需要都與人的生理機構有關，也藉此使人能繼續生存下去。任何人不能超過八分鐘缺乏氧氣，一個多星期不給他水喝或一個多月不給他食物吃而不遭到死亡。既然如此，當一個人察覺到缺乏氧氣、水份和食物時，他就開始感到不安、激動並緊張起來，直到他找到合適的對象以滿足他的需要時才會恢復平靜，這就是人的普遍經驗；而性慾也能引起類似的現象。據實來說性慾對個人的生存並沒有直接關係，但對人類的綿延則有重大關係；另外度獨身生活者雖不必為沒有滿足自己的性慾而擔心對生命引起損害，但他們會經受到相當的挫折與緊張的困擾，而這種困擾則在整個人格

的深處，由於基本生理自然趨勢不能獲得滿足而發生的。

二、心理需要

然而，生理上的需要祇是人生許多需要中的一種而已，其他尚有心理與精神上的需要，所以，當我們研究人的行為時，也同時要注意到心理與精神上的需要。雖然有許多心理學家提出各種不同心理需要的理論，但一般都認為以下五種是最為基本的心理需要：愛情、安全、成就、獨立與地位。缺乏這些需要雖不致使人喪失生命，但因這些微妙與不可捉摸的需要是那麼真實，缺少這些需要即使人不直接感到情緒上的緊張是由此而導致，事實上這種緊張會強烈到使人格完全崩潰的地步，此種崩潰稱為心理上的死亡亦無不可。

現在我們要分別解釋此五種需要的意義：

1. 愛情的需要：

愛情是指「給予」與「接受」。在整個生命中給予和接受愛情是非常重要的，尤其在嬰兒與幼年時期更是不可或缺。在李伯(Ribble)、司比茲(Spitz)和其他專家們所做的研究中，發現嬰兒如果缺乏母愛：如撫摸不夠，缺少憐愛或其他愛情的表示，都會使嬰兒漸趨衰弱甚至死亡。年齡較大的小孩和成年人雖不致因缺乏愛情而死亡，然而他們仍舊有發生嚴重人格上偏差的可能。

2. 安全的需要：

柯倫何尼(Karen Horney)給「安全的需要」下一定義：即指在威脅與敵意的危害中，仍感到無慮。然而，生理上的安全並不是最重要的因素，心理上的安全更為重要。如在第二次世界大戰時，

倫敦遭受到劇烈轟炸，許多小孩都受到最安全的保護；可是大戰之後，這些脫離父母而移居安全鄉間的小孩所表現在心理上的擾亂與不安，遠比其他那些留在父母身旁而遭受轟炸經驗的小孩為嚴重。因了這個事實，很明顯的讓我們看出，當有愛你的人在你身旁時，比任何物質方面的保障更使你感到安全。為嬰孩如此，為成人何嘗不然？當我們長大成人，如感到或遇到沒人愛我們時，或因誤解而加給我們威脅時，我們也會感到不安。

3. 成就的需要：

成就的需要是指人能完成有價值的事。人人都應堅信自己具有完成有價值之事的能力。倘若他缺乏成就感，即使有人告訴他，他所做的工作很好，也不能使他滿意。為此，當人達到自己的目標時，他才能體驗到成就的樂趣。然而，很可能往往又因沒有人愛他或因缺乏安全感，縱然他有許多成就，也同樣會令他感到不滿；因欠缺前二項所產生的焦慮，使人不能完全發揮他的潛能；即使他最後成功了，也不能令他自滿自悅。

4. 獨立的需要：

一旦人有了成就，就會有獨立的需要，因獨立的需要使他個人有能力自作決定，並對他自己的行動負責。在青年時代，獨立的需要尤其強烈，在整個人生中獨立的需要亦佔有相當的地位，人除非能獨立的思考、決定與行動，便算不得是成熟的人。

5. 最後說到地位的需要：

地位的需要是對自己價值的肯定。這點可能是人類最基本與最重要的需要。人人都願意感到自己是個好人，是個有價值的人。如果別人使他感到他是個壞人、卑微的人或無能的人，那麼他就會感到

不安。許多向心理學家求助的人都說，他們之所以求見的理由是因他們「恨」自己。假使他們的自我價值不能肯定，勢必不能感到快樂。

三、精神需要

另外，我們要提出在心理學書籍中很少提到的所謂精神需要。精神需要包括信仰、愛與崇拜至高無上的主宰——一位超越全人類、無限美善和大能的主宰。精神需要也包含着「為他人而生活」，超越個人境界和找到生活的意義。欠缺這種需要並不同缺少其他的需要那麼明顯，許多人可以經年累月的缺乏此種需要而不察覺，然而這並不是說它不存在或不重要，而是說它是一種比較微妙的需要；況且心理學又是一門較新的科學，在這方面的研究尚很淺薄，自然不足為奇。最近，魏特·法蘭克（Victor Frankl）和其他的心理治療專家常述及有關「存在神經病」的理論，所謂「存在神經病」（Existential Neurosis）即指人因缺乏生活目標所引起的挫折與焦慮。那些找不到人生目標與生活動機者，也可能正是因為精神方面的需要沒有獲得滿足。

在討論三方面問題的需要時，我們不可忘記這些需要可能產生在意識層內，也可能不在意識層中，也就是說人或許感覺到它的存在，或許感覺不到；譬如當一個人在飢餓的時候，他可能感到肚子空空，他就去尋找食物以充飢；可是有時候他感覺不到因飢餓而產生的挫折、緊張和消沉，甚至連在一頓豐美的午餐和平安的睡眠後所減輕的緊張情緒也沒有被察覺出。因此，大部份生理上的需要是可以被感覺出來的；但有時候對食物、性慾與睡眠等其他需要所造成的緊張就毫無知覺了。

心理上的需要存在於下意識層中的可能性較大，這也許是因為人們不願意承認他們有對愛情、地

位和他人讚賞的需要；當他們發現自己需要被愛和被尊重時，感到難於啓齒，立刻把這些願望壓制下去，從此，這些需要就進入了下意識層中。最後，精神方面的需要或由於不被了解，或雖被了解，但不被接受而疏忽，不然就被鎮壓下去，這樣，表面上雖似平平安安的度過一生，事實上，在人生過程中，許多人都多少體會到他們是屬於一位大能與慈善的主宰，並有向祂求得愛情與協助的需要。

四、中心問題

說到這裡，或許有人要問，以上所討論的問題究竟與獨身生活有什麼關係？其實，本文的中心思想就是說許多獨身主義者如果在心理方面的需要獲得滿足後，犧牲性慾的需要較爲容易，而且，通常而論，會士們在物質方面和精神方面的需要比心理方面的需要更易獲得滿足。

在過去的陶冶方式中，有許多會士對愛情、犧牲和服從方面接受到不很正確的觀念，結果在愛情、安全和獨立方面的需要就遭到莫大的挫折；也有許多會士因害怕自己驕傲，對謙虛之德抱着一種不正確的看法，認爲自己一文不值。當會士做完一件善舉後，很少希望得到他人的讚賞，也難得受人稱讚，因此，要想獲得滿足自尊的需要，是多麼的困難；甚至對自我鑒賞也如同緣木求魚。通常而論，除非有人親自告訴你說，你是個好人，我們很難發現自己的價值。

以往度奉獻生活者也許祇在下列的情形中才感覺自己是有價值的：認爲自己的生活地位高於結婚人的地位；然而，公會議之後，作者都普遍強調所有的基督徒都可被召叫成聖，所以其他的生活方式亦能臻於成全的境界；於是奉獻者也就開始感到自己的地位並不具有特殊價值。

再者，過去的教友們——天主子民——也的確認爲獨身生活較普通教友高出一等；可是現在，即

使是教會內的書籍、報刊與雜誌也開始對獨身生活的價值發生懷疑；有時，甚至對獨身主義者抱有譏諷的態度，使得會士們深受其影響。

那些離職的會士與司鐸們之所以請求結婚許可，主要的原因並不一定為求性的滿足，而可能是因感到寂寞和為人所冷落，不為人所愛戴與讚賞；於是他們就希望能在婚姻中獲得本來在基督化的團體裡所應有的以愛為基礎的友誼、愛情和讚賞。自然，無可否認的，仍有些會士們認為祇有把自己的愛情投入於一異性者身上，或說祇有婚姻才能解決他們的問題。

耶穌會士吉爾神父 (Jane Gill, S. J.) 曾在哈佛大學做過一個研究，其結果曾登載在國際前驅報 (*International Herald Tribune*, March 10, 1970)。研究的對象是二千五百位離職的神父。吉爾神父發現獨身的困難，為這二千五百位神父來說並不是最嚴重的問題。消沉是他們心理上最普遍的現象。這些神父通常生活在緊張的狀態中和嚴密的組織內，他們克制自己，犧牲了許多人性方面的要求，久而久之即使有才德切願獻身的人也會感到悲哀、孤獨、失望和怨恨。這類現象通常也發生在現代工商界的青年經理的身上，他們的人格為制度所限制，人性和人情為環境所蛀蝕。

在人格分析中，吉爾神父又發現離職的神父都是以工作為生活的中心，其父母性格好強，自幼鼓勵他們做最難的事，越難做的事越使他們發生興趣。他們工作時衝勁十足，樣樣只求十全十美，即使成功，仍不願接受成功的滿足和安慰；話雖如此說，在潛意識中，他們暗暗地希望得到別人的讚賞，切願從他們所服務的人們那裡得到鼓勵。若不幸得不到合理的讚賞和鼓勵，他們就會因此而擾亂不安。長此以往，經過五年或十年的悲痛歲月，失意和消沉接踵而來。這時他們會感到別人根本目中無其人，他們認為沒有人理會到他們為工作所付出的代價和努力。若遇到他們的長上或主教是屬於苛求

類型的人，永遠希望他們做得更多更好，即使他們已經做了超過一般人能够做到的地步，長上或主教還不感滿意。年復一年，喝彩和讚許越來越少，他們對自身，自己的職司和獨身的要求也越來越不滿意，置身在這種處境中的任何人的感情就變得非常的脆弱，若遇到一位富於同情心的婦女，給他們以情感上的安慰與支援，他們很容易成爲愛情的俘虜。

五、結 論

根據吉爾的研究，顯而易見地，若認爲離職司鐸都是好色之徒，是不正確的。因爲我們知道獲得在性慾方面的滿足，並不是問題發生的首要原因；許多司鐸和會士所以離職結婚，多半是爲尋求基本上的心理需要，而這些需要本來就應在虔奉獻生活者的團體中或所謂的「基督化團體」中所擁有，因他們的聖召就是爲對其弟兄履踐愛德。所以，抱獨身生活者一定要學習能够在位格關係中與少數人來往，藉着這份情誼他們就會愛與讚賞自己，同時也會愛與讚賞他人。

以往，會士們祇能從當權者那裡尋得些讚賞與認可，使他們在心理上或感覺上獲得滿足與自尊；瞭解了這一點，我們現在就知道當如何去教育、培植那些願度奉獻生活的人，我們還當推廣及於全體天主子民，使他們明白這些心理需要的重要性，唯有如此，他們才能從同伴中得到彼此間的愛戴、讚許與尊重；不可否認的，這些需要的確是度獨身生活者爲繼續答覆天主邀請所不可缺少的。如果，我們希望會士們在心理上能够健康，這些對愛情、友誼與服從的新觀念都應當慢慢的，不分年齡和地位的懸殊，而受到普遍的吸收；他們也會再度發現獨身生活的意義，不是因爲它是一種更高超的生活方式，而是因爲當他們爲人類和天主奉獻自己時，能使得自己的生活變爲更充實，更幸福。

著者法立達修女爲匹茨堡卡祿學院心理學系主任

(Sr. M. Rita Flaherty, RSM, Carlow College, Pittsburgh, Pennsylvania)

本文採自一九七〇年第二十九期「會士雜誌」

(*Review for Religions*, Vol. 29, 1970)

司鐸的紀律問題，如起居衣着等，應由各地自行解決，這裡常識及當地風俗習慣應佔很重要的份量。司鐸工作的機動性，如由一教區轉入另一教區，由一工作崗位調至另一崗位等，值得提倡，但也須顧到生活的安定。司鐸像任何其他的人一樣，在他的工作上須有安全感，而不必日夜爲油、鹽、柴、米的問題焦心。另一方面給予司鐸的酬報也有其分寸，合理的安全感應以犧牲服務的精神及勇於冒險的志願來調節。一切由神職身份（主教，司鐸，執事）而來的報酬應該取消，而代之以消費多少，責任大小，也許可加上服務的年限爲增減酬報的標準。施行聖事不該收費，彌撒獻儀可以停止。

司鐸的晉秩是爲服務團體，那麼團體理應幫助他善盡厥職。牧靈上的負擔是主教、司鐸、信友大家的責任。無論是禮儀慶祝，有效地宣講聖言，社會服務，神靈輔導，善於跟較大的團體或其他教會合作等等各方面，都應有一個合乎實際的標準，來測量當事人的能力。每位司鐸的工作成績應循序予以估價。如有不稱職者，應讓他有機會改進，若無改進的可能，則應撤去現職，換以新職，好能更有效地在新職上事奉天主。

在司鐸的生活和工作中有些幅度是無法測量的，如他的祈禱，特別是日課經。新日課的分配法減輕了負擔，但仍堅持司鐸有義務爲託付給他的人民，並且爲整個人類祈禱。參加討論會的諸位深切感到，修院的革新並沒有帶來神學培養水準的提高。而美國所急迫需要的，不僅是牧靈技巧純熟，而更是神學修養深湛的司鐸。因此，今後教會的一個恒常任務是讓司鐸不斷有進修的機會。

參閱：Ladislav Orsy, S. J. : "Church Law and the Art of the Possible",

America, June 17, 1972, pp. 632-633

聖教史

名畫「十駿犬」的作者郎世寧

施惠淳著
劉賽眉譯

有一天，我問一位朋友說：「你會見過郎世寧的狗嗎？」

「甚麼狗？」

「你一定見過：本月初新發行的一套郵票上面的狗；」

「你是指那些秀麗的國畫嗎？」他問說。

我答說：「不錯，乍看好像是中國畫，但如果仔細看，你會注意到有些異樣，這些狗實在是中國式的洋狗（我幾乎要說：「穿了唐裝的洋狗」）。雖然，看起來是國畫的筆法，而事實上，是由一位西洋畫家執筆，這畫家就是郎世寧。」

「郎世寧是誰？」他滿懷好奇地問。

我說：「這是一個很長而有趣的故事。」幸好，我的朋友是一個善於聆聽的人。或許你也願意聽一聽，這十隻十八世紀的狗，怎樣成爲我們二十世紀的郵票的故事。

大約二百五十年前，有一封從北京寄到羅馬的信，要求派一位畫家到中國來（我的朋友插口說：「好像中國畫家不夠似的！」）。一群不同國籍的耶穌會神父——他們的前輩，在一百年以前，由利瑪竇所領導，首先獲得了留居北京的許可——現在感到需要一位受過西方訓練的天才畫家來幫助他們在康熙帝的內廷工作。那時有一位二十歲左右，出生於米蘭、正在受訓練的耶穌會士，名叫 Giuseppe Castiglione 的，便被選派到東方聞名的世界來，負起這極不尋常的任務。他在加入熱那亞的耶穌會以

前，曾在位名畫家門下學習繪畫，當時，他表現出很有前途。可是，他把這一切都置諸腦後，因為他已請求進入耶穌會，目的不在成爲一位神父，而在成爲一位輔理修士。

當他知道他被選派爲一位傳教士兼藝術家時，無疑的他感到很高興。他提起行李便趕到東方去的港口——里斯本，但到了葡萄牙，他被邀請到高因伯（Coimbra）去，在那裡，他逗留了幾年，爲修飾該地耶穌會的小聖堂，爲替葡萄牙皇室的子女繪像，同時也完成了他修道生活的訓練。直到羅馬耶穌會總會長的一道特殊命令，才使他放下葡國的工作，而以一位正式的耶穌會士和一個更富有經驗的畫家的身份駛向中國。在中國的同道對他的來臨幾乎已經失望。一七一五年七月十日，他到達幾個世紀以來東亞傳教工作基地的澳門，由澳門改經陸路，前往北京，在聖誕節前他抵達京都，時年二十七歲。

從此直到逝世的那一天，一七六六年七月十六日，五十年之久他留居在北京，不斷地工作，充當三位皇帝的畫家和建築師，這三位皇帝就是：康熙（一七二二年歿）；在位不久的康熙之子——雍正（逝於一七三五年）；以及康熙之侄——乾隆（崩於一七九五年）。他取了一個中個名字叫郎世寧。在他開始工作時，便決意要學會並精通國畫的秘訣，並且學習用油彩畫在玻璃和鏡子上，用水彩畫在絲綢上。他忍痛地放棄了用十多年功夫在意大利所學到的悠久傳統的繪畫方法，來接受許多新的繪畫技巧與作風。

以往，他習慣畫歷史和宗教性質的畫像，但從今以後，他被邀請繪畫樹木、花草、魚、鷹、獵鷹、以及各種動物等，特別是馬——自然狗也不例外。有時，他畫一些歷史人物的畫像，或一些以宗教爲主題的圖畫，但爲數不多，因爲時間有限。Arnold Silcock 在他論中國藝術的著作中說，郎世寧

最初因試用明暗陰影、精確的透視、以及通常的背景着色等西洋畫法，而遭到反對。但辭海却說他的筆法「細密像眞，時稱院體。」

他以畫馬著稱。現在臺北故宮博物館內藏有他許多的作品，其中一幅便是有名的「百駿圖」，在二十五尺長的絹上畫一百匹不同姿勢和動作的馬。早在一七二八年，他已解決了畫一匹飛奔疾馳的馬的技術問題；比歐洲藝術家開始嘗試解決這問題要早六十六年（一九七〇年，中國郵政總局，爲紀念有關中國古代畫家的一次國際座談會，發行了一套郎世寧的馬的郵票，一定也像他所畫的狗一樣，成爲集郵者的珍藏。）

※

※

不久以後郎世寧修士又面對一個更困難的藝術上的挑戰。一七四七年，乾隆帝決定在「圓明園」內，建築一些歐洲樣式的亭臺樓閣，一座北京的凡爾賽宮眞可和法國路易十四要建一個中國式瓷製宮殿的夢想互相比美。這位五十九歲的宮廷畫家，奉了諭旨，放下畫筆，變爲一位官方的建築師，來作這宏大的新嚐試。他與蔣友仁神父（一七一五—一七七四）（Père Michel Benoist）一起，擬定詳細的計劃，並監督建築工程。

正如現代的一位漢學家德禮賢（他使本文受惠不少）所描述的，這座新建的宮殿與這位「太陽皇帝」（路易十四）也配得上。

「這座建築物內有亭臺樓閣、花園、拱門、運河、噴水、溪流、瀑布、花壇、迷宮……等等。取名爲『西洋樓』，大量採用大理石，和各種不同顏色的彩陶。如：黃色、綠色、金

色、和深藍各色互相配合。在太陽光的照射下的屋頂上閃耀着燦爛的光彩。圍牆鮮紅的顏色並不稍遜於歐洲龐貝古城。在這座建築物的正面有圓柱、壁間方柱、欄杆、蹲在西式石階旁的大石獅子、以及其他用大理石或斐冷翠的賽琳娜石相似的石頭所做成的裝飾等。這座建築一反中國的習慣，是幾層的大樓，圓柱和挨壁柱都裝飾了愛奧那和格林多款式的柱頭。樓梯與花園都和喀巴洛拉 (Caporala) 的法耐塞 (Farnese) 皇宮相似。梯級和大門是用銅做的。窗門的玻璃是採用來自法國與威尼斯最好的玻璃。某些建築物的型式，表現出有巴洛克式、和意大利文藝復興時期的藝術。還有許多亭閣，為專供不同的音樂會之用，例如：國樂、韃靼樂、西藏樂、和蒙古樂等。」

○年，慘遭英法聯軍搶劫並焚燒，竟被夷為平地。

這座華麗的義大利洛可可式的建築物，在十八世紀落成，是北京唯一無二的建設。可是，一八六

郎世寧與三位清帝的關係，不論在中國藝術史上，或在天主教傳教史上，都很有趣而重要。這位熱心的藝術家，就這樣隨着歲月的消逝，年復一年地在宮廷內辛勞地工作；但是，他從不忘記，他是一個負有宗教使命的傳教士，負有傳揚宗教的責任。雖然，乾隆皇帝迫害過中國教友和照顧教友的人們，但他對郎世寧修士却表示出極大的尊敬和善意，常贈給他禮物，差不多每天探望他，並與他親切地交談。他也曾請這位外國朋友為他自己畫了十幾幅像。最後，乾隆皇帝還說服了這位常常婉謝這樣的一個榮銜的謙遜修士：約在一七四八年，封他為三品的滿清官吏。幸好，這個官只有名銜並無實職。在教難中，郎世寧修士便挺身作他分散於全國的弟兄和教友們的居間人，每次皇帝來看他時，毫

不猶豫地爲他們向皇帝求情。

完成了他多姿多采的建築工程後，郎世寧修士回到他的畫室，又安靜地工作了差不多二十年。一七六六年，年高七十八歲，他最後一次放下他的畫筆，永別了他的乾隆皇帝，他的弟子和別的中外朋友，步武着利瑪竇，和以往的同會弟兄的芳踪，安眠在距北平一里多以外的柵欄墓地裡。

死後哀榮，極爲隆厚，他還被列入「歷代畫史彙傳」中（他是唯一獲得這至高榮譽的西洋畫家），此書共七十二卷，嘉慶時，由彭蘊臻所編。雖然，按照中國或西方的水準他不是一位偉大藝術家，但他的五十六幅作品已列在「皇家畫冊」內。無論如何，郎世寧修士一生中最大的滿足，必定是在給中國介紹了新的西方藝術幅度和新的宗教遠景上有所貢獻，爲融合中西文化的工作，爲以後悠長的世紀做了先鋒。

我的朋友慣常說最後的一句話，他帶着不可思議的微笑說：「或許，在一九七二年，郎世寧和他的狗尚有一個要完成的使命呢！」

參考書：

Anon, *Mostra d'arte missionaria, catalogo*, 羅馬，一九五〇，附圖二五八（彌額爾總領天使）及一六〇（護守天使）。

P. Bornet, *Notes sur l'evangelisation du Tcheli et de la Tartarie aux xvii et xviii siècles...*, 北平，一九三七，頁一四、一〇七、一五四。

F. Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino 1601-1813*, 羅馬，一九六九，頁一八八、二〇六、二〇八，附圖：頁一九二、二四四、二五〇、二六六。

P. D'Elia, "Castiglione Giuseppe", *Enciclopedia Cattolica*, 羅馬，三冊（一九四九）一〇三八至一〇四
名畫「十駿犬」的作者郎世寧

○欄，香妃畫像。

- G. R. Loehr, *Giuseppe Castiglione, pittore di corte di K'ien-lung Imperatore della Cina*, 羅馬，一九四〇（附圖二三，繪畫目錄，甚佳的參考書目）。
- J. G. Mahler, "Lang Shih-ning" in: B. S. Myers ed., *Encyclopedia of Painting*, 紐約，一九五五，頁一一〇。
- L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, 二冊（十八世紀），上海，一九三四，頁六三五—六三九。
- J. Joshua, "Chinese Art and a Jesuit Artist", *The Month* 卷一六七（一九三六）頁三二四—三三三。
- S. Schuler, "Bruder Giuseppe Castiglione, der bedeutendste Jesuitenmaler am kaiserlichen Hofe in China", *Katholische Missionen* 卷四四（一九三六）頁三〇一—三〇八。
- S. Schuler, *Un peintre jésuite à la Cour impériale de Chine au XVIII^e siècle: Joseph Castiglione*, *Bulletin de la Ligue missionnaire des étudiants de France* 卷六（一九三六—七）頁四九—六一。
- A. Silcock, *An Introduction to Chinese Art and History*, 倫敦，一九四七，頁二〇九。
- R. J. Verostko, *Castiglione, Giuseppe*, *New Catholic Encyclopedia*, 三冊（一九六七），頁一九二。

書評

中國及以色列古先知的訓言與宗教

房志榮

羅理著，胡晉雲譯。香港基督教文藝出版社出版兼發行。主曆一九六八年四月初版。

18.5×13cm，一三七頁，定價港幣二元半。

本書開端有一篇許牧世所寫的導論，將書中精華提綱挈領地指出，在看過全書之後，尤覺這篇導論寫的非常中肯。筆者所以還要寫這篇書評，是要提出一些導論中所未觸及的問題，尤其關於翻譯一方面的，希望對閱讀這本書的人略有幫助。

先略提本書的來源。倫敦大學亞非研究院，秉承 Louis H. Jordan 的遺志，由一九五一年始辦比較宗教學的講習會，每屆講習包括六次至八次的演講，講後彙集出版。本書就是羅理教授（曾在中國逗留過八年的浸信會傳教士）所作六次演講的彙集（按羅氏已於一九六九年作古）。

（一）第一講先伸述「先知訓言的性質」（一—二三頁）

作者着意指出以色列先知與中國聖賢的不同，特別在於後者沒有神遊象外或狂妄的舉動。爲何如此？自然有其文化背景、寫作年代不同的種種解釋，但這一現象的存在是無庸否認的。另外一個不同是中國先賢是藉會談，而非用演講式來施教，而他們從不在廟中或殿內談道，像以色列先知多次所做的那樣。

(二) 第二講討論「先知的政治家身份」(二四—四五頁)

以色列早期的先知多參與政治活動。公元前第八世紀以後的先知也對政治感興趣，認為有時可以革命，不過他們的動機常是宗教的。中國的孔子，孟子，墨子不但關心政治，並且都做過官而略有成就。他們的直率，勇敢，以及為國為民的愛心很像以色列的先知。不過坦誠與不苟同究非玩弄政治者的本色，因此以色列的先知從未做過官，而中國古賢也都未能久做，這也是二者之間相同的一點。

(三) 第三講的內容是「先知的改革家身份」(四六—六六頁)

以色列的先知對君王的不義及民間的互相剝削常提出嚴重的抗議和指摘。人權為先知是不可侵犯的，連帝王也得予以尊重，否則不但需要改革，並且可以將該權政推翻。

孔子作春秋，以正名的方法來對君王下判斷。如殺害好的君王為弑，但殺不義之君則為殺，意謂該殺。「他對於示範的力量，有一種過度的信仰」(五四頁)。不過他對一切都推行忠恕之道，一己所不欲，勿施於人」不僅是消極的處世原則，還有積極的意義(見五十八頁之解釋)。孔子認為道德經裡所說的「以德報怨」，最後還是為自身着想，這從道德經這句話的上下文中可以看出(五十七頁)。

孟子由孔子得到靈感而有利義之分，又用他的辯才給以具體和有力的發揮。孟子的勇敢，率直，以及對平民的同情心比孔子還要更接近以色列的先知。至於墨子在這方面更非常突出，他的主張勤勞，反對浪費，是為了全民的好處。這種主張好像只是為了利，而與孔孟之說有所衝突，但墨子所說

的是大家的福利，而不是自私自利，他自己及門徒都是克苦耐勞，爲他人謀福利，而不是自私自利的人。

〔第四講所論的是「先知與黃金時代」〕

（譯文「先知的黃金時代」不妥）（六七—八八頁）

以色列先知所說的黃金時代就是有名的默西亞來臨的日子，那時刀劍將會打成鑊刀或犁頭，豺狼虎豹將和綿羊同臥共處。這位和平的領袖將出自以色列，並非由於以民比別人好，而只是因爲他受到神的使命，保有啓示的遺產。

孔子也有這樣一幅黃金時代的像嗎？他以堯舜的時代爲興奮劑，他說如果國家任用他，三年之內他能將國家治好。不過他實現這個意象的方法和先知的不同：孔子以爲專靠人的智慧，短期內即可實現，而先知中却沒有一人以爲可藉自己的努力實現那個黃金時代。雖然如此，孔子仍將重點放在人類精神上的更新，就是必須實行仁、義、誠、信。如何去實行呢？這一點孔子又和先知不同了：他太倚重於模範的力量：「上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服……」，以後孟子，大學，中庸也都是如此。但日後的歷史事實證明，這種種想法和看法更有哲學家的夢想的氣味，而使建基於此的人文主義每每成了空話。

墨子的兼相愛本身就是一種黃金時代的構想，也許不切實際，但他的本意是對的，好的，很像以色列先知所預告的默西亞時代的和平與安樂。有人怪墨子是功利主義者，其實墨子認爲利是在黃金時

代才得享受，正像以色列先知認為利是在天主的旨意完滿達成時才得享受一樣。墨子的短處並不在於他有這種黃金時代的構想，而在於他所持的兼相愛的根據不夠。他像孔子一樣，太信任示範的力量：「夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之」，「……人之就兼相愛交相利也，譬之火之就上，水之就下也」。其實，黃金時代所要求的人類改造的任務，要比這幾句話所說的艱難的多，孔子及墨子似乎都未曾了解這種任務的眞正性質和困難。

此外，墨子說兼相愛的責任來自「天志」，所說與以色列的先知非常接近，後者也認為世界和平的日子，就是普遍遵行上主意旨的日子。這一方面，孔子所說也可算是殊途同歸，和平的到來，該是仁義成爲政治的基礎，恕的原則被全社會所接受的日子。

(五) 第五講是「先知與崇拜」(八九—一一三頁)

在以上四講中，羅理認爲以色列先知與中國的先賢有同也有異，同和異近乎相等。在本講及下面的最後一講中他認爲是異多於同，並且講的次序也掉換過來，先講中國先賢，再將之與以色列先知作比。

孔子很懂禮儀，也很重視禮儀及各種祭獻。他認爲禮可以維持人民間的秩序，因此他自己行禮，禱告，並獻祭。孔子對鬼神不多過問，有人問到這類問題時，他也不予以積極的答覆或解說，這應該是他「知之爲知之，不知爲不知，是知也」的具體表現了。無論如何，他以內心的態度比外表形式的完美更爲重要，因此他說：「獲罪於天，無所禱也」。孟子對宗教較少興趣（這一點譯者胡君有異議，見下文）。漢學家認爲是天才和怪傑的王充則以一切祭祀爲無用和卑鄙，宣稱人生每一件事都是

靠人和他的德行，而不是靠祭祀。最後墨子信死人的鬼爲實有，毫不懷疑他們的繼續存在。他主張以餅酒來獻祭，但很少提及祭祀的形式。以色列的先知固然猛烈攻擊某些崇拜形式，亞毛斯，歐瑟亞，依撒意亞，米該亞，及耶肋米亞都明言過，徒有崇拜，沒有正義，不能使上主喜悅，因爲祂所要的是「願公平像大水滾滾，使正義如江河滔滔」（亞毛斯語）。先知們因爲對兄弟愛有那麼大的道德熱情，因此反對崇拜形式才有那麼大的衝力。不過他們反對的理由不是因爲崇拜本身沒有價值，而是因爲崇拜者沒有兼顧兄弟愛或正義。米該亞的幾句話把這雙層思想說出了，他說：「行公平，好憐憫，以謙卑之心與天主偕行」。這幾句話道破了先知的本色及他們與中國聖賢的不同。中國先哲可能要求人們前兩點，但不會要求第三點（與天主偕行）。而以色列諸先知却力言，唯有藉與天主的交往，才能找到服從天主誠命的力量。眼見猶大即將亡國的耶肋米亞先知是信賴天主及祈禱的出色代表，也是他開始說天主要將法律刻在人們心上。以後在巴比倫充軍時，第二依撒意亞表達了同樣的對天主的信賴，祈禱讚頌外，也以敬頌、感謝當做一種崇拜形式。這種種已不再是從前先知所攻擊的崇拜，而是人與神內在的及精神上的深切往來。

（六）最後第六講是「先知與上帝」（一一四—一三七頁）

這裡羅理發現中國先賢所說的天與先知所啓示的神固然沒有衝突，但實在大異其趣。孔子不否認神的存在，但以以色列先知所言天主與人的親密友誼是孔子所無法想像的。「子不語：怪，力，亂，神」。孔子對禮的一個基本原則是：對上保持極度的尊敬，對下保持適當的距離，因此他主張「敬鬼神而遠之」。孔子所說的天是怎樣的一個天呢？「知我者其天乎？」「獲罪於天，無所禱也」，「天

生德於予，桓魋其如予何？」「不怨天，不尤人」……以上這種種說法都假定孔子所云之天是有位格的，不過孔子不願多談祂，他覺得神對他自己有一種意旨或計劃，但神是否對每一個人都有一種意旨，孔子却沒有說過什麼。孟子對天的教訓也很貧乏，他引書經中的兩句話「天視自我民視，天聽自我民聽」，好像是在人追問之下，要逃避直接談論天的樣子。

墨子所說的「天」不僅有位格，並且對人類感興趣。每一個人都有自己的天命，都須以「天志」為生活的原則，就是兼愛所有的人。天賞善罰惡，而墨子由天的懲戒追溯到天的愛。他又以「天志」來反對侵略戰爭，因為人的至善就是天對他的意旨。可見在中國聖賢中墨子最為高超，他對天所說的種種要比孔孟更加充實。但為何墨子失敗了呢？墨子的失敗在於未能使人與天（主）進入直接的關係。他告訴人：「天」愛世人，且願世人互相親愛，但沒有教人去愛「天」；他宣傳「天志」，但沒有教人在崇拜及與天的交往上獲取力量來達成這個「天志」。

以色列先知所特別致力的，正是墨子所疏忽的這一點：天主操持着人類歷史的最後控制權，祂不是人類歷史的旁觀者，而是歷史舞臺上的一名演員。祂固然有控制歷史和大自然的威嚴，但這並不意味着祂不可親近。先知把天主比做人民的父親，母親，甚至丈夫，是多麼大膽，可是同時又是多麼親密。

※

※

※

以上是對本書的簡單介紹，如今對原著及譯作稍加簡評。作者羅理自己承認，他雖對中國事情有深厚的興味，但他在中國宗教研究方面不像在舊約研究方面算得一個專家（本書正文頁一）。在讀完全書後的印象是作者這幾句話說的非常坦白。在本書英文版（倫敦大學，一九五六）的末尾有作者所參

考的著作家六十四位，其中大部分是研究聖經的，而研究漢學的作者屈指可數。因此本書關於以色列先知所說的種種易於使人接受，但關於中國先賢所作的論調却不盡然。這一點譯者胡雲鑾也曾包括弧中多次指出。如頁三五，三七，九二，一〇五，一〇七，一一二——一三。尤其是最後這一處實給孟子伸了一點冤。筆者認為本書的題材還有不少可發揮的地方。最需要的是對國學有深厚修養，而對聖經及西洋文化也不陌生的學者來另作比較，那麼一定會另有發現。

本書由英文譯成中文，作了相當大的努力，成績可觀。像七三頁等處以「亞畏」（天主教近來慣用「雅威」兩字）代替了更正教一慣的譯法「耶和華」是一種果敢的譯筆。不過以整體來說，譯法還太拘泥於原文的語法，使人讀來不像讀中文著作那樣自然，也不像讀英文原著那樣清楚暢快。相信如果加以更多的沉思與消化的工夫，下筆前多注意一點不懂西文的中國讀者如何去懂，也許能使譯文更加本位化。筆者覺得很可惜的是英文原著中的許多註腳一律被取消，尤其那些指出正文所引聖經出處的註腳也都未加理睬，使人不易把握正確的聖經章節，大大減低了中文本的適用價值。英文原著書末還有三個索引：①主題或題材；②近代作者（六四位）；③聖經及中文經典引徵卷數章節。這些索引中文譯本也都沒有列入或加以改編活用。結果就是譯本比原著在學術價值及研究工作中打了一個大折扣，有了中譯本，讀起來還得回到英文原著中去找原來已有，但未列入中譯本的參考資料。為神學院的學生我們能提出這種種要求，但為一般讀者，許多數目字和陌生的作家名字也許反而是累贅，一定是為了這層理由，譯者才決定捨繁就簡的。因此這本書的譯成中文仍值得中國讀者的感激，而有志於神學本位化的學者也能由本書吸收不少靈感。

編 後

本刊上期全部討論一個主題，就是聖體聖事，這一期又恢復了它的一貫面貌，就是涉及神學範圍內許多不同問題，分別在六欄中研討，今略爲介紹這些文章的來源，想來對每一篇的了解不無小補。聖經欄第一篇有關創世紀第二、三章的文章，是作者六月初旬於彰化靜山所辦的第一屆司鐸進修班中，所發表的六篇演講之一。其他五篇將陸續以不同的方式公佈。第二篇「對觀福音導論」是本神學院新約教授柯神父授課的講義。領到這些講義的本院同學，都異口同聲的稱道不已，如今加以整理修改，刊登在這裡，正符合本刊第一號發刊詞裡所說的，好使神學的知識，能藉着文字，透過教室，達到我國更廣大的群眾。

信理欄的三篇文字，兩篇是譯作，一篇是原著。王秀谷神父所譯註的這篇茂特曼演講：「基督徒神學及其今日問題」，不但能開拓讀者的神學眼界，還隨機指出我國讀者應何去何從，鼓勵大家有自己判斷，信守自己的立場。另一篇譯作是就讀於西德的樂英祺神父遠道寄來的。關於樂神父及齊墨曼教授的這部書，在本刊第九號（一九七一年秋）的書評及編後中已略作交代，可供參考。至於張院長有關感恩祈禱所作的解釋，在今日聖神運動昌盛，私人及團體祈禱又漸漸受到普遍重視的時刻，是很值得誦讀，玩味，和反省的。

繼第十一期研討過墮胎的神學牧職之後，在本期倫理欄金象達神父又爲我們介紹「離婚與再婚」，這個非常時髦而又複雜，甚至可說棘手的问题。這篇文章參考引徵了許多著作，很想對這問題，按照

目前研究的成果及可能，給以實際行動或輔導的原則，可謂煞費苦心。文中特別關於婚姻的聖事性及既遂性 (consummatio matrimonii) 有很新穎的報導。聽告司鐸看了本文，將會解除不少心中的疑團。

神修欄中狄剛副主教所介紹的一篇談「獨身生活制度化」的文章，在德文原文讀來已使人有空谷足音之感，今更參照保祿六世「論革新修會生活的訓示」寫成中文，實在促人也想到許多制度後面的不平凡理由，而在下判斷時知所警惕。另一篇描寫神修生活中天主的一在—缺，及這種現象與神修進展之關係的文章，是本院東方宗教學教授甘易逢神父以法文寫成，而由吳蘇樂會高修女譯成中文。甘神父多次參加各地國際會議，他的作品時常見於法文雜誌。本篇文字結構精密，描寫細膩，很不易譯成他種文字。高修女的努力結果，雖未臻理想，但已很值得稱許了。最後一篇是心理學專家朱蒙泉神父譯自「會士雜誌」的一篇講「度奉獻生活者的心理需要」的文章。神修生活不能孤立，而必須與倫理、心理有適當的配合，才是正常的、健康的神修。這類文章便給我們提示這一事實。

最後聖教史欄有一篇介紹耶穌會修士意大利人郎世寧的名畫「十駿犬」的短文。這是本院另一位新約教授施惠淳神父以風趣的英文寫成，而由本院神學生寶血會劉賽眉修女譯成中文的。這類史料讀來既輕鬆有趣，又增加見識，是聖教史裡的寶貴資料。