

神學論集

于斌



15

輔仁大學神學論集

第十五號

(一九七三年春)

目 錄

聖經	房志榮	一
類型批判在舊約研究上的運用		
上主僕人的詩歌	劉賽眉	一七
舊約神學還在追尋一個適當的方法	資滿而	一六
信理	張春申	三七
我期待死人的復活		
倫理	金象遠	五五
婚姻盟約與婚姻聖事——倫理牧職反省		
牧靈	朱象泉	七一
動盪世界中的修會革新		

神學教育及亞洲都市情況.....Richard P. Poehlig 作 王 秀 谷 譯.....八九

大公運動

信仰與教制——魯汶大會.....Avery Dulles, S. J. 作 傅 佩 榮 譯.....九九

回教的信仰及禮拜.....資 料 室.....七〇

宗 教 學

佛教問題之一——「無我」或「非我」？.....景 耀 山.....二二三

書 評

對新日課的體驗.....項 退 結.....一三五

拉丁文新日課、美國暫用日課，及中文「縮本日課經」.....房 志 榮.....一三七

續 後.....一四七

聖經

類型批判在舊約研究上的運用

房志榮

龔格的先鋒工作

雖然很早已有人想從書面的及口頭的文學類型研究上去了解舊約的聖經，但有系統地從事這些類型研究的工作要以龔格 (Hermann Gunkel 1862—1932) 為第一人。龔氏先受了德國民俗民謠採集家 Grimm 弟兄們的影響，以後又見到美索不大米亞及埃及的古宗教資料的出土和譯成西方文字，這些資料多次與舊約文獻有非常相似的地方。這使本來就相信舊約很多部分是民間文學的龔格增加了信心，而認為舊約最初出自口傳，在各種文學類型上並受了其他近東文化的影響。

那時正是十九世紀末葉，聖經學界的主流（特指更正教的學術界）是源流批判。為答覆有關聖經文件（源流）的作者與時代等問題，學者們正準備寫一套舊約文學的全部歷史。龔氏對此計劃很感興趣，但是他即刻發覺，為寫這樣一部歷史，必須運用一個新的方法。新的方法是怎樣的呢？以下是他的觀點。

他認為斷定一本書或一項文件的作者和時代固然重要，但是將舊約文學歷史侷限於作者們的傳記，未免是以偏概全。原來在大多數情形下，作者們自己蒐集並利用了在他們以前的資料，這些資料藉着口頭一代傳一代，有着它們的發展史。另外一點是源流批判學者很留心發掘個別作者的特有風格，設法去了解他們，但龔氏却注意到，許多作品中的說法是非常相似的，例如在不同的聖詠中，我

們會遇到同樣的思想，情調，表達方式；同樣的隱喻，圖像，甚至字句。

這一現象應該如何解釋呢？龔氏認為那是因為同樣的說法方式和文字類型，曾一再地在不同的時代和情形下被利用。因此要想寫一部完整的舊約文學歷史，必須先了解這些文學類型的背景和歷史。龔氏自己便給舊約的文學類型畫出了一個輪廓，將之分為散文和詩歌兩大類，每一類有它自己的歷史背景，及其在古代以色列民族生活中的地位。這種分法自然還相當籠統，但他為以後數十年的聖經學界的確指出了當進行的方向。他自己日後在他的兩部著作裡——創世紀詮釋及聖詠導論與詮釋——也向前邁了一大步。

幾個基本原則

類型批判的第一個基本原則是：舊約文學內大多資料有過長期的、多次也是相當複雜的口傳歷史。目前的舊約各書自然都曾經過作者、編輯者、及發行者的手，但其中大部分資料都由民間文學而來，不知其原作者為誰。這一觀點可以在很不同的資料裡生效，如梅瑟五書的敘述，或箴言書的許多成語。即使資料的來源有時能夠確知，例如許多先知書的內容，但供給該資料的人首先是口頭說出，然後才筆之於書。

口語的重要性特別在先知書裡顯露無餘，因為先知們最初是把自己所領受的天主言語說出來，我們一再聽到他們催促人民聽這言語。一般說來，關於先知宣講的具體環境沒有多少描寫，只在特殊的情形下，如他們說話的權利受到強烈的反對時，才有一些較詳盡的報導，耶肋米亞書七章最初數節及廿六章七節以後所述，以及亞毛斯七10—17便是一些例子。有時也明言先知的話怎樣書寫出來，那時

就有新奇和值得注意的事發生。耶肋米亞受阻，不能到上主的殿裡去，如是他把話向巴路克說出，叫他寫下，並到聖殿去，在一個禁食的日子里，念給在殿中的全體人民聽，也念給來自各城的猶太人聽（見耶：卅六，5—6）。不料，國王聽後竟把所寫的卷軸燒掉，這時耶肋米亞再度口授，並且加添了許多類似的話，都叫巴路克重新一寫在卷軸上（卅六，32）。耶卅六這章說出了先知的話由口授到書面的過程之一，另一種過程可能反映在依撒意亞暫時隱避的那幾句話裡：「將文件綁好，將訓誨封存在我的弟子之間」（依：八，16）。

先知話以外，舊約還有其他文學類型，這些類型的口頭來源也都歷歷可辨。聖詠集所保存的歌詞是敬禮中歌唱用的，今日還是如此。箴言書裡的個別箴言或成語大部分是對生活觀察所得的精簡、適用，而又易於記憶的短句，要不然就是「智者」的訓誨錄。口頭施教的重要見於箴廿二17；廿三12；十五2……等，關於將箴言寫下，書中偶然也提及（箴廿二20—21）。詩歌及成語的口頭來源本不足奇，它們的性質原來就是如此：歌是為唱，成語是為說的。

最後，敘述資料的口頭背景，也不難發覺。一切古老及原始的文化都保存着口頭文學的財富——民俗民謠，以後才慢慢發展成書面的記錄及文學。在舊約的敘述著作裡有時果然提及作者或發行人所用過的一些書（如蘇十13所說的「義士書」），但這些所謂的書實際上是一些民間資料的彙集。當然，舊約裡也有些部分，甚至很古老的部分，一開始就是書寫的文字。連珠的晚年生活史（王位繼承的糾紛：撒下，九—廿，列上，一一—二），幾乎一定是這類的史乘。

類型批判的技術不僅為分析聖經文學的口授階段非常有用，而且也適用於書寫階段及已寫成的文

學資料。這種分析特別能幫助人斷定某一本書或某一單位是否出自口傳或書寫，是在何種情況中出生的等問題。

類型批判的第二個基本原則涉及類型的歷史及口授傳統的威力。文學類型有連續性，但也有伸縮性，就是隨着進展而繼續存在或有所變化。換句話說，文字類型出生，發展，開花，有時也凋謝；在過程中能發生變化或讓新的類型取代。以先知向國家所宣佈的判決詞為例，在亞毛斯，耶肋米亞，厄則克耳這些不同時代的先知書裡都能發現同樣的類型，甚至再早一些，在撒慕爾，列王紀史書裡有關早期先知的敘述中，也能找到這類判詞的痕跡。不過，類型雖同，使用的年代雖久，但每一次的用法確實也有其不同的地方。耶肋米亞的演詞普通要比亞毛斯的長些，厄則克耳的演詞已染上很清晰的文學色調。這些變化是從那裡來的？不外兩種因素：一是類型本身的歷史發展，另一因素是每位先知的個別性。再進一步，我們還可發現，先知的宣講及先知文學因為是一生活的過程，最後會壽終正寢，而其位置被默示錄文學所取代。這類默示錄文學一方面來自先知類型，另一方面也因受了外界的影響而發生。總之，以色列（放逐後是猶太主義）的局勢有了著著的變化，類型也不得不變。可見有些類型及有些類型發展階段，是和某些特殊時代及情勢分不開的。

類型批判的第三個原則主張：每一種文學類型出自一個特殊的生活實況，這一實況可藉該類型本身的分析和研究發掘出來。以今日的文字運用為喻，一個童話，一段新聞報導，或一篇社論，是不同的文學類型，將這些類型加以剖視，不難斷定它們背後的生活實況。對以色列的歷史和制度我們所知有限，因此有時對某些類型的生活實況，只能指出一些大概的結論，如說幾乎所有的聖詠都是在敬禮的實況下產生的。但有時也能知道的更詳細，如說某篇聖詠是在感恩或哀禱的禮儀中使用等等。

再仔細研究下去，還可發現，一段言詞或敘述能在不同的或多數的生活實況中出現。例如先知的演說能在聖殿中，能在法庭裡或其他的地方說出。這樣就有三個生活實況：禮儀的，法律的，或其他的制度。此外先知的宣講在先知本人的生活中是一回事，而在他的講詞被蒐集或被出版的時代和情況中又是一回事。

總括來說，類型批判的目標有兩個：一是找出舊約文學整個的、活生生的歷史，特別着重於它的口傳階段，然後將所有的發展階段放入以色列生活的實況中；另一目標是給詮釋的工作備辦一門工具。像聖經這樣一部古代的東方宗教文獻有一個長期的、複雜的歷史和史前史。認識這個文學歷史為任何詮釋工作是一個不可或缺的基础，因為如此才能發覺，一段文字不僅有一個意義，而經過許多發展的階段能有多層不同的意義。不過類型批判不能代替詮釋學，這究竟是兩回事，或兩個不同的步驟。前者直接追尋聖經文句的性質和本身意義。以此為基礎和出發點，詮釋學再去其他各方面的意義。

類型批判的方法

假定一位教會的學者，生前教書、講道、領導祈禱，甚至在學校內給孩子講教理。他遺留下很豐富的講稿，但既沒有分類，也沒有註明何時、何地，給什麼人講過那些道理或課程。一位朋友要為他整理出版，須怎樣下手？只有用類型批判的方法。由每篇稿子的結構、類型，而慢慢能推測到該稿講出時的生活實況，以及他的朋友講出時的目的或每一底稿的功用。更進一步，藉着對這學者思想和生活的認識也能推知一些他的時代和社會的情形。

由以上這個比喻可以推出，類型批判對聖經文字所作的分析工夫有四個步驟：一、結構的分析；

二、類型的描寫；三、生活實況的界定；及四、意向、目標，或該篇文字功用的說明。這四點須一步步地去探討，但每一步絕不可與其他步驟隔絕，因為所有的這些步驟都是要分析並描寫舊約文學某一片段的歷史和性質。這裡值得強調的是，這一方法的焦點在於分析具體的聖經章節或較大的資料單位，而不在于建構和描寫一些假定的理想類型（具體的舊約文學類型可在新近的舊約導論裡找到）。

結 構

為分析一段文字的結構，首先須找出那個應分析的單位來。怎樣去找呢？先注意內容：讀過依五1—7即刻知道它是一個單位，與前後文字有別。耶卅六是一單位，盧德傳，友弟德傳也各成一單位，因為這兩部書的內容前後貫通，形成一整體。

甚至梅瑟五書也能看做一個較大的單位，因為有一主旨貫串其中。不過在分析結構時，須在那些較大的單位中找出原始的敘述和言詞，是這些敘述和言詞構成較大單位的整體。某些格式也能幫助我們找出個別的文學單位，例如先知書的開始普通冠以標題：依一1；耶一1/3；亞一1；米一1。個別的先知言詞有時用促人注意的警句開始，如亞四1：巴山的母牛，請聽這話……。格式外，每一類型的約定模型也能使人分辨單位。如詩的對仗及前後呼應每每指出該首詩歌或言論的界線，我國的五言詩，七言詩，律詩等可資參考。既然不同的故事和言論有不同的寫法和結構，寫法一改，就表示該一單位業已結束。

單位辨認出來以後，分析者便開始研究這一單位的結構如何。他研究的主要對象是形式的異同，內容是主要的對象。這時他會發現，眼前的這段文字一方面果然隨着它這一類型的結構，但另一方面

也有所不同。原來在同一類型內沒有兩個完全相同的例子。人都是人，但是人人不同，各如其面。

類 型

這一步工作是界定、描寫所分辨出的文學單位，將它歸屬於某一文學類型。描寫的進度是由較廣泛的觀察開始，漸漸說到更精密的細節。這段文字是散文，是詩歌？如果是後者，再進一步問是那類詩歌？例如一首聖詠，首先斷定它是一首抒情詩，進一步發現它是一首抒情的讚美詩，最後知道它是一首感恩的抒情讚美詩。總之，在描寫類型的此一階段，務必要把該文學單位放入最合適、最有特質性的類型範疇內。

既是類型，在它下面自然會有許多聖經資料的例子，這些例子有互相照明的作用。只有將一個例子與其他諸例相比以後，才能懂清該例子的完整意義。這一比較能揭示出來，那些因素在這類型內比較恒常出現，因此可視為該類型的正式因素；那些因素是可以變化，或可有可無的。不僅聖經資料可用來作比，聖經以外的古代近東文學也有豐富的資料可作借鏡。比方，關於古代以色列的盟約形式和禮儀，赫特大國和其他小國間所訂的所謂臣服盟約，給聖經學界帶來了很多的光照。

除了類型所共有的因素外，每一段個別聖經還有它所獨有的因素，這些因素來自作者的個性，該資料的特殊內容和時、地情勢。在進行類型批判時，這些獨特因素不但不能被掩蓋，反而會彰顯出來，因為在將它們與某一類型的約定和刻板的面貌相較之下，益發露出這些特殊因素的個性和單獨性。

生活實況

龔格說過：「聖經的每一文學類型，原來都在以色列民族的生活裡，有一個非常確定的位置」。「希伯來文學歷史的基本問題」(Grundprobleme der Hebräerliteratur) 生活實況一類就是本史學界所熟知的 *Gen im Leben*。龔氏用來指謂產生並保存各種文學類型的社會局勢或背景。譬如禮儀行動，法律制度，「學校」，家庭生活，部落習俗，朝廷的規章等是，這裡所謂的界定生活實況，主要不是指確定類型的年代或歷史階段——雖然歷史局勢常是實況的一部分，而是指實況的本身究竟如何。比方，我們得知某一文學類型的生活實況，是某一聖殿存在時候的局勢，那時我們自然也知道，該類型屬於撒落滿與放逐巴比倫之間的一個時代。但龔格說來，確定聖經各種文件的年代，基本上是源流批判的課題。

在正確地分辨並描寫過類型以後，生活實況的發現和描述會自然而然地接踵而來：讚美詩屬於敬禮或朝拜的實況，法律屬於立法或訴訟的實況等。不過因為我們對古以色列的制度所知不多，不可用今日的尺度來衡量他們的生活實況，而必須復原重要聖經每一類型，及類型中的每一實例，究竟來自何種生活實況。那時將會發現，本史所有的以色列法律都出自法處，而多未出自禮儀，用於禮儀。原來以色列的法律全部產生於宗教禮儀的脈絡中。其他的例子詳見各種不同聖經也有這種情形。

文學類型本身多次已含有一些導致生活實況的線索，例如每一段文字對一些行動所作的暗示就是其中之一。蘇廿四 1-28 描寫重訂盟約的儀式，記載了某些言語和動作。將之與其他類似的禮儀相比，就可確定，這一描寫反映着一種敬禮的制度，它所說的那種情勢在以色列歷史中曾多次發生，因為那無非是重訂盟約的敬禮。文學的結構是另一線索。詠一三六首在每一節的第二部分有一疊句。這

表示該聖詠是一首禱文，可祭或唱經班念每一節的首句，而會衆以同樣的疊句答覆。其他的暗示包括情調——一首憑弔亡者的輓歌自然與新婚時的情歌不同；意向或目標——演講是爲勸戒，施教或解釋，但讚美詩是爲了歌頌天主或感恩。

幾時一段文字屬於好幾個類型，那時也有一個以上的生活實況，例如先知的話能運用原是禮儀，法律或智慧運動裡的資料，那時就有這幾個不同的生活實況。

意向或目標

正像每一類型出自一特殊的情勢，同樣每一類型也有其特殊的目標或使命需要它去擔任；類型的能以繼續存在下去也正是還需要它達到這一目標。因此這一步的研究工作是要確定類型的意向或目標。說「意向」，是指某一類型本來所想達到的目的，至於事實上達到與否不在討論的範圍之內。例如一段敘述的意向是要使讀者或聽者受益，至於他們真正受益與否則很難確定。說「目標」，是指在作此研究時，並無意進到古代作者或說話者的心裡，看看他想寫什麼，想說什麼，而是要辨認某一類型在其古代的生活實況裡有什麼功用或想達到什麼目標。一個類型能有它比較普遍的目標，而我們眼前的某一類型實例能有其更特殊的目標。比方溯源故事原是用過去的一件事實來解釋目前存在的一些現象，這可謂溯源類型的普遍目標。但在某些溯源故事的實例裡可能另有歷史性的目標，而原來的溯源目標反而變爲次要的目標。

類型的目標，及使用該類型的個別聖經段落的目標，爲詮釋學及解經有直接的作用。特別爲辨別古代口頭資料的原有目標及蒐集者或編輯者在將該資料放入自己著作中時所有的目標上，這類的研究

工夫非常有用。

類型批判與其他研究舊約的學科

類型批判的方法發展以後，一度曾唯我獨尊，被人認為是包容最廣的研究途徑，其他的作法只配得上做它的旁枝(K. Koch 在其 *The Growth of the Biblical Tradition*, p. 77 裡就有這種看法)。這樣重視類型批判固然能顧全聖經文學歷史的延續性，但類型批判方法單獨並不能解決一切有關舊約的重要問題，而必須與其他的方法分工合作，才能達成了解以色列的文學及生活的任務。將類型批判與其他的舊約學科作一比較，便能看出前者的貢獻及限度。

其他的文學的研究方法

本文開始時曾提過，龔格着手於他的類型批判的當時，聖經學界的主流是源流批判。這一方法所要解決的是一些舊約文學的重大問題，諸如某一部書或某一系列資料的作者為誰(他的特徵是什麼)，其著作年代(及環境)為何?最後所達到的結論是大家所熟知的文件學說：梅瑟五書是好多位不同時代的作者寫成(MEDP 及其他的符號來代表)。這一方法繼續發現，先知書裡有些資料並不出自先知本人，甚至也不出於先知的時代，而是弟子們，甚至在幾百年以後才加入的。對其他舊約諸書的著作年代也有了很有意義的發現。他們怎樣達到了這些成果呢?不外乎留意觀察不同作者及時代的風格和語言，在同一本書內的前後不一致、重複，甚至矛盾(那時自然暗示不同的作者)，神學觀點的差別，以及各種歷史事件的暗示(這都有助於知道著作的年代)。從此可見，源流批判的方法為詮釋學

還是有效並且非常有用的，因為解釋一個古代文學的重要課題之一是知道或確定該文學的年代及「作者」。

但是類型批判對源流批判所有的假定，所用的方法及所得的結論提出了置疑：在許多情形下，聖經的寫作人並不配冠以「作者」的美名，因為他們只是一些蒐集者，發行人，或者一些傳統資料的編輯人。類型批判並提供新的方法來分析聖經寫作者所接受的資料及他們自己所寫的資料：仔細觀察其結構、類型、及意向。最後，類型批判也指出，源流批判者多次認為有多數作者的地方，事實上只是一位編輯者利用了多數的口傳資料。

源流批判的首要任務是研究資料已寫成文學的階段，而類型批判所注重的是發現並解釋寫成文學以前的階段。不過寫成文字的階段本身也是類型批判所關心的對象，理由很簡單：無論是文學作品或口授的傳統都有其固定的類型，它們的結構，生活實況及目標都有一定的形式。

由類型批判還發展出其他研究舊約文學歷史及其意義的方法，這包括傳承批判及編輯批判。傳承批判（出自德文 *Ueberlieferungsgeschichte* 或 *Traditionsgeschichte*）能有廣狹兩種涵義。廣義指謂將源流批判及類型批判所獲致的成果合併起來，編一部完整的舊約文學史，文學階段及先文學階段同時兼顧。狹義的指謂僅注意某一文學著作的先文學階段的發展，或指謂某一個別主題的歷史（如希伯來人在曠野中的叛逆）。

至於編輯批判（*Redaktionsgeschichte*）的說法意義比較劃一，專指寫成文學後的階段，研究著作者的作品和思想。所關注的是「作者在蒐集，整理，發行，以及改裝傳統資料，或增寫新資料，或在傳統內創造新形式等等上，所揭露的神學動機」。編輯（者）一詞指將口授資料或書面的資料加以審

訂的那一位。他不是嚴格的作者，因為他並未創造新作品，但他也不僅是一個蒐集者或發行人，因為他的確將接受的資料加以審訂，指明重點，並且透過他的編寫工作全部作品有了一些中心主題。由以上種種可見，在類型批判，源流批判，傳統批判及編輯批判之間有多麼密切的關係。這一切方法都須加以適當的運用，才能明瞭舊約文學的全部歷史。

歷史學家的任務

歷史學家要將以往的事件予以重建，必須對他用以重建的那些源流有堅定的把握方可。為重建古以色列的歷史，最重要的源流就是舊約這部書。考古學所發掘的地下資料，以及古代近東其他文化的書面報導，都能帶來很有價值的旁證，但研究古以色列歷史及其宗教史的人，最需要的仍是利用一切分析和批判的方法，來解釋、估價舊約所給的證據。

類型批判及以上提過的其他學科，就能幫助歷史學家來估價他所用的歷史源流。將資料按類型分割清楚，可以知道每一類型有多大的歷史價值。有些段落（如國王的名單或部落的地區表）看來好像沒有多大歷史價值，但如果這些名單表格出自所述事件的同一時代，那麼它們的可靠性比較晚期因神學動機而寫的有關該一時代的敘述文更大。真正的歷史記載（如撒：九—廿，列上：一一）比先知為闡明道理所編寫的故事為歷史學家自然更加有用。批判分析的結果每每是消極的，就是否定了某些資料的歷史價值；但其中不無積極的意義，那就是給每一類的資料一個正確的位置：家庭故事（*Genealogy*）的歷史價值在於告訴我們這些故事傳流及寫成的時代背景，多於故事內所說的那些事件。無論如何，類型批判及傳統歷史分析的方法能幫助歷史學家在那些故事中，分辨出新舊的因素，及可靠或不可靠的

歷史見證。

最後，類型批判也是歷史重聚的一個有用工具，它能在書寫的文件中發現古老的傳統，將這些源流往後推移，能推至與新事件相當接近的地步。此外，藉着各種類型內生活實況的還原，那些生活實況中的制度，風俗習慣，以及所發生的事也得以重建。比方，以色列訴訟程序的許多細節，就是藉着該程序所用類型及格式的分析與批判而得知的。

舊約神學家的任務

聖經神學家所做的一切研究工作必須以對舊約思想的了解為基礎，而這一了解又必須建基於對舊約文學的正確及有批判性的估價。原來人類言論及文學的類型不僅受着一個民族的典章制度及風俗習慣的塑造，並且也為該人民的神學思想所左右。因此反過來說，研究這些文學類型也能揭發該民族的神學。為何以色列四周的民族主要是以神話來表達他們的神學，而以色列在談論天主時，却是描寫天主在他們的國家生活裡所有過的許多歷史行動？這都不是出於偶然。不同的類型反映出不同的世界觀，嚴格的歷史學出於對人及對人的過去所懷有的確定觀念或看法。因此，要想徹底明瞭舊約的思想，不但應該詳查舊約說了什麼，還該追究它是怎樣說的。

除此以外，類型批判和傳統批判以及編輯批判在一齊，能使我們在固定的一段或數段經句裡聽到許多傳統的聲音。這樣，神學家在那些經句裡不僅辨認出一個見證，而還會遇到許多見證。很多世紀，一代接一代地把這些傳統繼承下來，又加上新的創造，予以新的解釋。

如果將聖經文句比做骨架，那麼這些文句的類型及生活實況的發現就等於給這骨架帶來了血和肉

：這些古老的類型及文字實在由以色列人民生活的每一層面跳躍出來。至於那些著作及類型的意向一旦被尋找出來，其意義便更加廣泛而深刻了，因為這些意向能使今日的釋經者看出該段聖經爲當代的人有什麼切身的道理。

舊約的廣濶與類型批判的功用

舊約所收集的書面及口頭的類型是五花八門，異常豐富的，這種富饒和多變化來自多種因素。首先舊約諸書的發展經歷了很多世紀，各種不同的社會階段及政治結構所產生的類型都藉以保存了下來。有些故事和民謠出自半游牧式的部落生活，另一些出自早期以色列各支派的聯盟生活，另一些出自王國期的制度，還有一些出自放逐巴比倫後的宗教團體生活。也正因了這一長期的歷史關係，不難解釋迦南，埃及，及美索不大米亞等文化對以色列文學所發生的影響（以色列的位置介於各大文化之間，是古代近東各國交往的通道，以色列本身的政治及文化地位並不高。基此兩點，舊約未受到外界更大的影響倒是值得驚奇的）。

第二個理由是舊約所保存的，不是少數有創造力的個別作家的作品，而是整個以色列民族的傳統。其中自然也有名實相副的文學創作，但其特點是給我們傳流了民間「文學」：故事，民謠，成語，報告，履歷……在西方世界裡找不到一部可以與之比擬的文學和道理彙集，在東方世界以量來說，可以超過舊約，但在緊湊和統一上也難找到一部著作可與之相抗衡。

第三，古以色列的宗教信仰和實踐很深刻地影響了這部文學集成的特質。這不僅是說，舊約大部分是宗教文學，而還另有所指。原來古代以色列不像我們今天這樣，將「宗教的」和「凡俗的」分得那樣

清楚。他們固然也體會到神聖的與凡俗的有所區別，並且這種體驗似乎越來越深，但爲古以色列人民，沒有任何生活範圍是在天主的旨意之外。這樣一來，以色列的信仰不僅在信經、讚美詩這些特殊宗教語言裡表達出來，還利用任何其他類型來表達。一個外表是消遣和打趣的天真故事，能變成表達信仰的媒介。舊約中的智慧文學本來是建立在對宇宙的「世俗觀」上，但有時也藉天主的法律來談智慧。

因了上述的種種理由，舊約成了一部類型浩繁，並來自古以色列生活每一層面的書。由嚴肅的宗教禮儀中所用的崇高抒情詩，以至日常生活中最普通的類型，諸如飲酒詩，爭論詩等，無所不包。類型批判不是要把一切類型都分辨出來，排列清楚——這一方面不可能，另一方面也不見得有多大用處。類型批判的真正目標是找出每段經文在歷史進展的各階段中與真實生活所有的關係，一切的分類、編排都是爲了這一個目標。因此對舊約各類型的廣度與特質保持並發展一種警覺，從而習慣發出恰當的批判性的問題，比死板地學習並記住各種類型要重要的多，有用的多。

舊約神學還在追尋一個適當的方法 資料室

今日舊約神學裡所習用的方法可分五大宗：

1. 描寫的方法。艾德門、雅各的「舊約神學」(宋泉盛已將之譯成中文)是一例。這一方法在於分清「經中所說的」及「爲今日有何意義」，前者是舊約神學，後者是系統神學的任務。但解經的工作真能如此分割嗎？純歷史性的描寫是否能道出舊約神學的全部意義？

2. 宣信的方法。此法與前一方法恰恰相反，認爲描寫的方法所得的結果只是以色列的宗教，而不是舊約神學。爲談神學必須由信仰的觀點出發。這是艾斯飛(O. Eissfeldt)早在一九二六年所倡導的觀點，而費利曾(F. C. Vriezen)在一九六七年選刀言舊約神學是基督信仰內的學科。但這一方法所假定的歷史與啓示的分野，理智與信仰的對立已不爲今人所接受。

3. 橫截面方法。主要的代表是艾史羅(W. Eichrodt)。艾氏由一九二九開始寫的德文「舊約神學」，三大冊(英譯合爲二巨冊)已擺脫了歷史主義的羈絆，而認爲一切客觀的歷史研究必有，並且必須有主觀的成分。不知歷史哲學的人不能成爲一個真實的歷史學家。艾氏的舊約神學完全植根於歷史，但他有系統地，以橫截面方式，隨着歷史的進程，將以色列宗教的內在結構揭露出來。他的目標是：「明瞭舊約信仰領域在結構上的統一，好能看出其最深的意義」。用來貫串這個統一的原則是「盟約」的概念。盟約所要達到的目標是新約。由於歷史原則及盟約原則的組合，生出艾氏作品的三大範疇：天主與選民，天主與世界，天主與人。這樣便打破了聖經神學由信理神學所借來的傳統三分法：天主、人類、救援。但橫截面方法最後難逃精神分裂的痛苦：一方面要注意歷史的見證，另一方面要有系統地指出神學內容。(下轉五四頁)

上主僕人的詩歌^①

劉賽眉
滿而溢

導言

所謂「僕人之歌」乃指下面的四首詩歌：依四十二、1、4；四十九、1、6；五十、4、9；五十二、13、五十三、12。一八九二年，杜姆(D. Dum)首先認定僕人之歌為一獨立單位，非出自第二依撒意亞^②之手，而是較晚的作品，可能與第三依撒意亞^③同時。關於僕人之歌，問題很多，學者們紛紛討論，意見不一，然而，今天大部份學者都認為僕人之歌在文學上自成一格。至於四首詩歌的主要問題，大致分為：(1)作者的問題；(2)僕人的身份；(3)僕人的使命；(4)四首僕人之歌彼此間的關係及其與第二依撒意亞全文的關係；(5)四首僕人之歌所提及的僕人與第二依撒意亞在其他地方所提到的僕人有何不同？其關係如何？以上各項問題，聖經學者雖殫精竭慮亦無法徹底解決，最後只是把問題稍為澄清而已。

本文分為兩大部份：第一部份集中在僕人的身份上，順便略論僕人的使命和作者問題。第二部份是依據四首僕人之歌的聖經原文，從僕人的使命出發，對「上主的僕人」作一神學註解及反省。第一部份多屬批判性的問題介紹；第二部份則多少有助於靈性生活以及個人的反省。

第一部份 僕人之歌的問題介紹

按 McKenzie 的意見，除了前三首詩歌的答詞（卽：四十二，5—9；四十九，7—13；以及五十，10—11）不可與僕人之歌分開以外，四首詩歌（包括答詞在內）均與其上下文無關④，可從第二依撒意亞中取出而不影響全文之統一，而且，四首詩歌亦可彼此拆開而各自成爲一獨立單位。抽象而論，四首詩歌可以各有自己的作者，而每一首詩歌不必假定着其他三首或任何一首的存在，換言之，卽四首詩歌並無連帶和不可分割的關係。相反，前三首詩歌的答詞不是這樣，雖然答詞的作者可以不必是詩歌的作者，但我們必須假定答詞的作者擁有僕人之歌的資料。若我們贊同某些聖經學者的肯定——四首詩歌乃出於同一作者之手，則這四首詩歌可以說是代表了作者在不同角度上的反省，和極其差異的先知性的透視（insight）。就僕人之歌的整體在文學上爲一獨立單位來看，其著作有下列幾個可能性：

- 一、僕人之歌的作者就是第二依撒意亞自己。
- 二、前三首詩歌是第二依撒意亞自己的作品，而第四首則由其弟子所寫。
- 三、是較晚的作品，由作者編入第二依撒意亞先知書內。
- 四、是較晚的作品，由另一位編者編入，而非作者本人。
- 五、最後，McKenzie 認爲，四首詩歌很可能是由第二依撒意亞的弟子所寫，而由另一位編者編入，因爲編者以爲僕人之歌所述的僕人就是第二依撒意亞自己。

今天對僕人之歌的著作問題，其重點都放在編者身上。如果真是編者把僕人之歌置於第二依撒意亞中，則有兩個可能：卽編者以爲僕人之歌是第二依撒意亞自己的作品；或編者想歌中所述的僕人是

指第二依撒意亞。倘若編者想僕人之歌的作者是第二依撒意亞，他把四首詩歌編入第二依撒意亞先知書內是理所當然的事。但第二依撒意亞可能是僕人之歌的作者嗎？倘若編者想僕人之歌中的僕人是指第二依撒意亞，那就涉及僕人爲誰的問題。這兩個問題我們將分別討論。

一、第二依撒意亞是否是僕人之歌的作者？

如果僕人之歌的作者是第二依撒意亞，問題立刻產生：爲何四首詩歌與第二依撒意亞的上下文無關？爲何除了這四首詩歌以外，在第二依撒意亞的其他部份找不到詩歌中僕人的思想？此外，關於僕人身份的問題，亦足以使人懷疑第二依撒意亞是僕人之歌的作者。即便僕人是指以色列，在第四首詩歌內所述的僕人的使命似乎亦不反映在第二依撒意亞所描繪的以色列身上。或許有人說，第二依撒意亞得到了特別的透視而寫出僕人之歌；但如此突然打破先知的慣例是不大可能的，雖然我們也不能肯定僕人之歌的作者絕對不是第二依撒意亞。

二、僕人爲誰？

要想確定僕人是誰必須研究僕人的使命，可是，在四首詩歌裡我們都無法清楚地認出僕人的使命及其身份。由於僕人的身份不明，故此許多學者在研究中否定了四首詩歌裡所說的僕人是指同一個人，就如 C. C. Torrey 認爲，在依四十到五十章裡，這僕人有時指亞巴郎，有時指以色列，有時指默西亞君王。在長期的爭論後，僅存兩種傾向，就是集體性的解釋，及個人性的解釋。

1. 集體性的解釋：

所謂集體性的解釋是說詩歌中的僕人非指個人，而指團體。最古老的說法以僕人指整個以色列民族。集體性解釋的基礎在於第二依撒意亞曾多次稱以色列為「雅威的僕人」。在古經中，稱一人為君王的「僕人」，常指與國王有密切關係並負有重要任務的人。「你的僕役」一詞是臣民與國王談話時所用的一種自稱，由此，「雅威的僕人」不僅是一種謙卑的自稱，而更重要的是指雅威與這人有密切的關係，並托付給他特殊的使命。在第二依撒意亞先知書中（不包括僕人之歌）雅威稱以色列為「我的僕人」，意謂以色列是天主的被選者⑤。

如果詩歌裡的僕人是指以色列，那麼第四首詩歌所說的僕人的死亡和復活便易於解釋，因為厄則克耳先知書卅七章一至四節也言及以色列的死亡和復興。可是，一般批判學者認為若僕人亦指依撒意亞四十六章三節的以色列，那麼僕人的死亡與復活就不易解釋。從僕人的使命一方面來看，除了第一首詩歌以外，其餘三首都難以拍合在以色列身上。第二首詩歌中僕人的使命與以色列相近。⑥但却有某些原文上的困難；第三首詩歌的僕人是一個先知和導師，但如果第六節所說的「受苦的僕人」亦指以色列，則先知（作者）未免有點狂妄；至於第四首詩歌，問題更多，除了許多片段非指一個團體以外，第二依撒意亞皆視以色列的受苦為雅威正義審判的結果，只有僕人之歌視僕人之受苦為一種贖價。可見，集體性解釋所引起的困難比所解決的更多。

由於以上的種種困難，遂有人把集體性解釋稍為修改，而主張這僕人非指歷史上的整個以色列民，而指一群有真正以民精神的人，他們是以色列民的核心，是先知，是導師，為整個以色列民受苦。果真如此，那麼這群忠信的以色列人就是第三依撒意亞所描述的，與不忠信的以色列對立的那一個團體。然而，僕人之歌的思想與第三依撒意亞所描述的思想不是同等的不同！

最後，第三種解釋認為，這僕人非指以民忠信的那一群，而指理想化的以色列，它清楚地知道自己的使命。這僕人只可能存在於未來而不必與歷史上的僕人有關。此一解釋有其根據，四十一章廿一至廿九節，及四十五章十四至廿五節暗含着這種看法。但理想化的以色列應建基於歷史；應是具體的，歷史上的一個團體。

既然集體性的解釋不能解決問題，遂有人主張這個僕人非指團體而指個人。

2. 個人性的解釋：

僕人如果是指個人，他可能是歷史上過去或未來的一個人，也可能是一個理想的人物：

(1) 這僕人是一過去的人物

(一) 他是第二依撒意亞

要想找出這僕人是誰，首先找出來可能就是第二依撒意亞自己。這一主張認為：在僕人之歌裡反映出先知本人在執行其使命時所有的經驗，僕人的使命就是第二依撒意亞的宣講。可是，問題在第四首詩歌裡：如何解釋僕人的復活及其光榮犧牲的行爲⑦？提出這個說法的人亦並非沒有顧及這點，他們認為前三首詩歌是第二依撒意亞自己的作品，第四首則由其弟子所作。由於弟子對先知崇拜備至，故在寫作時有了誇大；若第二依撒意亞是死在惡勢力之下，其弟子更有理由想他的死亡是一種光榮犧牲的行爲。甚至關於復活的問題也沒有困難。既然弟子想先知是一位英雄，一位不平凡的人物，

那麼，自然須有特殊的證據來證明他的不平凡，故此，弟子們不難相信這僕人應當受舉揚，受光榮。

對以上的解釋，可提出兩點批判：第一：從第二依撒意亞的宣講看來，這僕人的使命遠超過第二依撒意亞，後者的宣講並非針對普世萬民，而只針對以色列和耶路撒冷，先知的神視亦只限於耶路撒冷的復興。第二：在所有的先知中，第二依撒意亞是最少說及自己的一位，若把他與第一依撒意亞^②，耶肋米亞，歐瑟亞，或亞毛斯相比，除了僕人之歌以外，幾乎全無自傳的敘述。因此，我們可以問：怎樣一位處處隱藏自己的先知竟然在四首詩歌內把自己描寫得淋漓盡致？這似乎不太可能，況且，上述的先知們，當他們論述自己時，從不隱匿自己的身份，如果僕人之歌是第二依撒意亞的自述，那就只有他給人留下許多疑竇。

(一) 他是梅瑟

Ernst Sellin 曾主張這僕人是指梅瑟。這個說法在第二依撒意亞先知書有關出谷的主題裡似乎有點根據，實在，這僕人身上也帶有新梅瑟的特點。Sellin 從第四首詩歌中推論出來梅瑟是被以色列民所殺害。

不過這一看法也沒有徹底解決問題，反而漸漸走上了迂曲的路線。

(二) 他是反對居魯士的一個人物

在第二依撒意亞裡，居魯士使人稍感失望，因為，當他在巴比倫為王時曾敬拜了邪神，背棄了雅威，所以，僕人之歌的作者便構想出另一位具有救恩性的人物以代替居魯士，他完成其使命的方式與

居魯士相反，他以先知性的宣講，教誨，最後以代人受苦而死的行為完成了他拯救的使命。事實上，在第二依撒意亞的記載中，居魯士的確是一位具有救恩性的人物，他有些特點與默西亞很相近；此外，在四首詩歌裡都清楚地指出，以色列獲得救恩的方式，非在政治性的計劃上，亦不在於軍事的行動上，而超越這一切。這個說法雖未能答覆一切困難，但仍有其可取之處。

(2) 這僕人是一未來的人物

(一) 他是指默西亞

達味的後裔、重建達味皇朝、在地上實現雅威的統治的默西亞，他具有皇族的特質；這樣的一個具有救恩性的君王，常出現於古經及其他近東的文學著作裡。如果僕人是指默西亞，詩歌中的僕人應當具有皇族的特質。可是，除了四十二章一至四節以外^①，在這僕人身上我們找不到什麼皇族的特質，相反，詩歌中所描繪的僕人是軟弱無能的，一如被牽去宰殺的羔羊，緘默而不開口（五十三，7）。由此看來，僕人與默西亞似乎應當是兩個不同的人，至於後來在基督徒的信仰中把兩者合而為一，這並非來自先知的神視。其實，古經中的每一個人物多少都反映着以色列民歷史上的某段時期，在王國時代，這個救恩性的人物被構想為一位君王，然在充軍時期及充軍以後，除非稱他為末世性君王，否則，再沒有人會想這個救恩性的人物是一位君王了。但這並不是說，這個僕人是先知為給困苦者以答覆所造出來的一個人物，而是當以民經過了充軍的悲慘命運之後，他們擴大了視野，看出了救恩的另一個幅度。

(二) 他是指耶穌基督⑩ (特別第四首詩歌)

至於僕人是指耶穌基督的說法，今天除了一些保守者以外，不會有人採納，因為，古經的作者從未用過「僕人」的形態來預示耶穌基督。

(初期教會的確把僕人視為默西亞，耶穌基督——這一問題不屬僕人之歌的討論範圍，見附註

⑩)

(3) 這僕人是一理想人物

說僕人是一理想人物，並不等於說他是歷史上未來的一個人，理想的不一定是歷史的，雖然某些歷史上的人物可以接近，甚至實現這個理想。

(一) 神話性的解釋

詩歌中「受苦的僕人」被認為與巴比倫王在新年禮儀所扮演的角色有關。巴比倫人在新年的慶典中重演大自然生殖之神的死亡和復活；在禮儀的過程中，描寫大自然的死亡，所有生物界的活動皆停止，皇帝有一段時間離開他的寶座，表示一切受造物都回到原始混沌的狀態中，直到大自然之神復活起來，整理混沌，宇宙一切又恢復生命和次序，有如重新創造一樣。

在禮儀中，皇帝是一個主要的角色，他有一段很短的時期失去王位，直至他牽着神的手時，王位才得恢復。皇帝是代表人民，當他謙卑地離開王位時，他是代替人民做補贖，他的行為是一種代人受

苦的行爲；另一方面，他也代表神，因而在禮儀中他經驗到死亡和復活。在此解釋中，「受苦僕人」相似皇帝所扮演的角色，由此，可以說這個僕人是君王，既然是君王，也有理由說他是默西亞（君王）。

這個解釋基本上是類比的。除了巴比倫的新年禮儀外，受苦僕人的思想在古經其他部份及古代非聖經材料中都不能找到相同的例子；此外，僕人與巴比倫王的行動只是相似而已，並非相同。重要的還是我們找不出確實的證據證明美索不達米亞的君王在禮儀中代表神的死亡和復活，倘若這個解釋缺少這一主要因素，整個解釋就失去了重心；並且，這只適用於第三、四兩首詩歌，對第一、二兩首仍不能解釋。

(二) 集體位格的解釋

就僕人爲一理想的人物來看，他不屬於歷史，不是過去的，或未來的一個人；而是一個又是過去，又是未來，即超越歷史的人物，在他身上集合了過去的歷史和未來的希望。

在古經中，我們常見到一個人代表一個團體，這些人就是族長，以色列和猶大的君王。在所有的民族當中，以民有一特點使之異於其他民族，就是他們整個民族取了一個人的名字——以色列（雅各伯的名號），在族長們的生平裡，我們可以見到他們的個性和特點正反映着整個以色列民的特性，族長不但是歷史上的一個人，並且，在以民尚未成爲天主子民以前，這個民族已生活在他們身上。同樣，這個稱爲君王的默西亞，不僅是第二個達味，而且他就是整個達味皇朝的圓滿，整個皇朝在他身上實現，他有君王的一切特質。至於僕人，被認爲是一個理想的人物，在他的身上有一切宗教的恩

惠，並負有整個以色列民的使命，他是以色列民的圓滿，只有在僕人身上以色列民的歷史才可完成，他是勝利者，是君王，但卻沒有地上君王的塵世特點，他是超越一切君王的君王，衆王在他面前啞口無言；他有梅瑟的特點，是先知，是雅威對以民及對萬邦的見證，這僕人是一個人，在這人身上反映了全以色列民的特徵。

這個集體位格的解釋，多少解決了「個人」與「團體」之間的緊張。就如一些學者所提出的，我們無可否認僕人之歌的作者在思想上曾有某種程度的發展，但我們無法知道它是由個人的傾向而發展到團體的，抑或由團體而發展成個人的。雖然在古經著作中有不同的強調，有時着重團體，有時強調個人；但在整個古經中集體位格的思想自始至終皆一致地出現。因此除非在這集體位格的概念中，我們無法了解這個僕人。作者既爲以色列民的一份子，他的思想就是以民的思想，故此用古經的這個概念來解釋詩歌中的僕人似乎較爲適合。

至於第四首詩歌中代人受苦和復活的思想又當如何解釋？很可能是作者在以色列民的歷史上獲得了此一概念：因爲過去以民在歷史上曾經是天主審判的對象——因着以民的罪過，雅威曾以災難懲罰他們——這個「審判」仍在「遺民」身上留存，遺民之所以保存下來，非爲它本身，而是爲了做雅威正義和慈愛的見證，如果遺民不保存下來，雅威的正義在歷史上便沒有見證，所以，以民藉它的受苦而成了萬民的救恩中介，雅威藉着它向萬邦宣佈審判和救恩。作者在以民的歷史上得到了這個經驗，於是，僕人就成爲這個經驗的現身說法，可是，作者並沒有想這個救恩和審判都已在以民身上完成，而是以民經過雅威不斷的審判後更認清了自己的使命，在救恩未完成以前，它尙須受苦；無辜者受苦是爲叫有罪者回頭，避免雅威的審判，因此，僕人就成了雅威判決的犧牲品，在歷史上以民沒有認清雅

威的審判和救恩，於是，雅威給以民派遣來了一連串的先知，在先知的行列裡，這僕人是頂峯的人物，在他身上反映出耶肋米亞先知的特徵，但他的使命却遠超過耶肋米亞，在他的生命史上，他也像耶肋米亞一般，沒有成功的現象，然而，在他身上所發生的事件，却爲他作了證。如果僕人被構想爲一個理想的人物，則受苦後的光榮，復活和勝利亦是理想的因素之一。若以民繼續爲雅威的子民，他作證的使命決不會中止，它必須成爲僕人，直到審判和救恩在萬民中完成。這個僕人是未來的，因爲以民將要成爲這樣的一個「僕人」；這個僕人是過去的，因爲作者藉着對以民的歷史及其領袖的反省而形成了這僕人的特徵。這僕人是理想的一個人物，因爲我們不必勉強去想作者認爲這個僕人將來必然會在以民的歷史上出現。

結 論

綜上所述，我們發現無法確定僕人之歌的作者，亦無從得知作者所構想、所認爲的僕人是指何人。聖經學者曾努力探討，結果立論不一：若從出谷的主題出發而得到的結論，僕人就是梅瑟；若從達味的傳統出發所得到的結論，僕人就是君王；若從居魯士或默西亞。更有人把僕人視爲是第二依撒意亞自己，而僕人之歌則爲先知的自述。現代的趨勢大都把僕人視爲一個人，在這個人身上具有先知、君王、及以色列民的特徵。按照 Von Rad 的意見，作者在描述這個理想的人物時，深受梅瑟傳統的影響，詩歌中不但出谷主題明顯，而且僕人身上帶有濃厚的梅瑟的特徵，但他認爲這個僕人不是第二個梅瑟，而是「一個肖似梅瑟的先知」①。可是，R. North 批評他太着重於出谷的主題，而 North 自己則站在新約的立場，從耶穌基督身上出發，認爲作者所述的僕人更適合於「以色列」②。

總而言之，一方面這個研究使我們看出問題無法徹底解決，經學者們苦心鑽研後，集體位格的解釋算是一個較令人滿意的解答；另一方面，在研究中我們意識到聖經實在是天主與人的著作，不論僕人之歌的作者是誰，不論作者是否意識到他所描述的僕人將會在人類的歷史上出現，究竟，我們在新約之光的啓示下，清楚知道這個「僕人」的圓滿意義是指耶穌基督，祂就是君王，先知，新以色列，新梅瑟，是達味的後裔，是默西亞。

第二部份 「上主僕人」的神學

從整個聖經學的歷史，尤其從近幾十年的研究來看，詠吟「上主僕人」的詩歌是舊約中被提出討論最多的篇章。其中有關這些詩歌的來源，以及「上主僕人」的身份，是聖經學家最感興趣，却也是最使人困惑的問題。因此，當我們研究「上主僕人」的神學時，也會受這種情勢的影響。不過，我們這裡要介紹的是一般的看法，可分為以下三部份：

一、「僕人」的意義及其神學。

二、「上主僕人」的使命。

三、「上主僕人」完成其使命的方式。

這三部份非各自為體，而是形成一統一的科學思想，同屬一整體的不可分，因此我們所要作的是一整體的、綜合的神學解釋。

一、「僕人」的意義及其神學

當上主僕人之歌的作者選用「僕人」這稱呼時，即已暗示了他對這神秘人物的看法。今可將這「僕人」分兩點來說。

1. 「僕人」的意義：

在古經裡及在第二依撒意亞先知書內「僕人」二字究竟指什麼？「上主僕人」原是一個很榮耀的名號。當天主召叫一個人來實現祂的救恩計劃時，常常稱他為「我的僕人」。在舊約中，「天主僕人」的使命往往與以色列選民有關。例如：族長亞巴郎（創：二十六，24），依撒格（創：二十四，14），雅各伯（出：三十二，13），梅瑟（出：十四，31），若蘇厄（蘇：二十四，29），達味（詠：七十八，70）等。這名號亦曾給予先知和司祭。可是從起始，以色列——天主的選民——就不忠於它的使命，也不聽從先知——天主僕人——的話，為此它受懲罰；充軍到巴比倫。而巴比倫國王一變而成爲「天主的僕人」來教訓他們（耶：二十七，6）。

但仁慈的天主並非願置以色列於死地，却願它能忠於自己。因此，在依撒意亞先知書四十~五十五中，天主對以色列——祂的「僕人」好言相慰，並許諾它將要復興，侍奉天主。以色列，這個不忠心的「僕人」也是第二依撒意亞刻意描繪的一張畫像！天主將以色列自芸芸衆生中揀選出來，爲的是希望它在萬民中作見證，與祂訂立盟約（四十一，9）。可是以色列自母胎中即反抗天主（四十八，8），它是一個聽而不聞，視而不見，又狂妄自大的「僕人」（四十二，18；四十三，8）。然而，雖然如此，創造天地者並不因此置它於不顧，反而赦免了它的罪（四十四，21），更無條件地教它脫免一切災禍（四十

一、8—9），引領它走上正義的道路，賞賜它永遠的福樂，只因它——以色列——是祂的「僕人」（四十四，1）。在第二依撒意亞中十分明白地表示出，天主願意將以色列，這個被動的見證人，造就成一個虔誠而忠心的「僕人」！以便藉着這「僕人」，將救恩的光明宣告萬民，傳揚萬邦（五十四，13—17；五十五，5）。所以在依撒意亞四十、五十五中，作者仔細描寫這個偉大計劃（四十三，18—19）。因此，我們可以說：在第二依撒意亞先知書中「僕人」這個名號指的就是以色列。

然而，當我們再仔細忖度四十、五十五時，我們將會發現，還有一個神秘的人物在字裏行間游動，這位人物，天主也稱他為「我主的僕人」（四十九，6；五十二，13）。「他」先天帶有耶肋米亞先知的特色——痛苦（耶：十一，19），「他」與梅瑟一樣站在天主和罪人間作調停的工作（出：三十二，11；申：三，23；九，18—19；箴：一〇六，23）¹³，「他」如同雅各伯一樣與以色列息息相關，因為「他」和以色列同有一個相同的名號——「僕人」，但是「他」却無法與以色列融成一體，打成一片。「他」的使命是將以色列聚集一堂（四十九，5），教導它（五十，4—10）；「他」是以色列和萬民的希望，因「他」的忍辱（五十，6），謙遜（五十三，7），處處依靠上主（五十，7；五十三，1），「他」飽懷犧牲；爲了「他」所受到的萬般痛苦，許多人的罪得以赦免（五十三，8、11）；藉著「他」的犧牲，天主所喜悅的得以滿全（五十三，10）。

總之，從「上主僕人」這個名號來看，上述的章節已告訴我們，天主所喜愛的「僕人」是怎麼樣的一個人。爲此，所謂「上主僕人」。即是一個忠於天主，至死不違背盟約，處處配合天主的計劃，居中擔任調解的一個「僕人」。

2. 「上主僕人」是名符其實的「僕人」。

從文學類型文學批判的立場，極爲不易查出四首「上主僕人」之歌所指的「僕人」是誰。因此許多聖經學家如 McKenzie ⑭者，認爲這四首詩歌所要啓示給萬民的「上主僕人」，或許是個不平凡的「僕人」。

既然如此，不平凡的「僕人」，自有他不平凡的一面；以色列歷史上其他領袖所擔當的任務不能與「他」相比，「他」甘願獻出自己作爲贖罪的祭品，「他」以無罪之身來治癒罪人，「他」所帶來的是審判和正義，這審判和正義非經死亡，不得獲勝。這種奇妙的，不凡的，不可思議的人物，應有一個新的名稱；聰明的，受天主啓示的作者給他「僕人」的名號，而不稱他爲國王或先知。

作者用傳統的辭彙，輕描淡寫地敘述這個「僕人」，然而仔細推敲他的敘述，我們發現，在平淡無奇的詞句中，透露出十分新穎的資料⑮。這「僕人」似乎和過去有關，但却又超越過去；在「他」身上帶有國王和先知的色彩，却又似是而非。因爲「他」是國王，所以「他」擁有爲給萬民宣佈的正義（四十二，1）、因爲「他」是先知，所以「他」要身爲導師，向海島施教。可是；「他」不用刀劍，不用權勢，只用「他」的口舌（四十九，2），來達成「他」的使命。同時，作者也暗示，在常人眼中失敗的「僕人」，失敗的先知，正是理想的「僕人」，名符其實的「僕人」。

「上主僕人」之歌的作者，在默想了整個以色列的救恩史之後，發現一個始終被人忽略的事實——痛苦的積極價值。於是他採用「僕人」這個名字作爲深入天主救恩計劃的記號。並以古觀今，以現在看未來，肯定地向以色列宣佈：終有一天，一個偉大的，神秘的，奇妙的，不凡的「僕人」，要來到世界上。這個「僕人」超越往古⑯，超越一切的國王，先知，這個「僕人」將因着他的犧牲，使萬民得到永遠的救恩。

二、「上主僕人」的使命

「上主僕人」在天主眼中既然如此不凡，「他」的工作，「他」的使命又是什麼？根據第二依撒意亞先知書所記載的四首「上主僕人」之歌的內容看：

第一首（四十二，1-4），天主首先介紹「祂的僕人」，讓大家認識。從介紹詞中立刻感覺到這「僕人」是很溫和的（四十二，2-3），「他」肩負着真理與正義（四十二，4），「他」將帶來審判（四十九，2），決定如何赦免^①，是所有民族翹首以待的「僕人」。

第二首（四十九，1-6），「僕人」自論「他」的使命；是爲了拯救以色列遺民，爲了點燃光明於萬邦。

第三首（五十，4-11），「僕人」自我介紹，「他」是一個受教於天主的學子，不斷地從天主那兒接受神恩，「他」開口，是因爲天主要「他」開口，向那些在生活中奔波喘息，疲憊不堪的人開口。

第四首（五十二，13；五十三，12），天主告訴圍觀的群眾，這個被折磨得不成人形的「僕人」，如何受苦，如何受審判，然而「他」，將在人瞠目結舌之際，被高舉，被光榮，被萬民承認，擁戴。而我們（五十三，4），愚笨的我們，非等到幕落不能明白這一齣戲的個中乾坤。最後，天主鄭重地宣告這「僕人」犧牲的代價——「祂」將延年益壽，使多人成義，並享平安。

若從另一角度看，在「上主僕人」之歌裏，作者要繪出的「僕人」是「一個人」，這「人」自母胎中就被選，被栽培（四十九，1，5），受召叫（四十九，1），「他」自幼充滿了天主的神（四十二，1），「他」是祂最得意的門生，祂啓其耳，開其眼（五十，4-5），好叫「他」去傳播正義之音（四十二，1），

引導萬民歸於真道（四十二，4），最後又將審判之權交與「他」（五十，8-9）。然而，「祂」却在人們認為極不光榮的形勢下，孜孜不倦，埋首實現「他」的使命，於是人們誤認「他」是一個天生失敗者（四十九，4），鄙視，漫罵，拳腳交加。而「他」却逆來順受，默默地接受一切（五十，5；五十二，14；五十三，2），再多的侮辱也不能動搖「他」的意志，使「他」跌倒，因為「他」的護身符是天主（四十二，4；四十九，5；五十，7）！而天主救恩的工程正是藉著如此「不堪的」人完成！

綜上所論，「上主僕人」的使命不僅僅帶來審判，更宣佈罪之赦免，這個天大的喜訊，先經由以色列，再傳佈到世界各民族，而「上主的僕人」是最偉大史劇中的主角。即使「他」的形狀已不像人子（五十二，14），但「他」仍願獨自挑起全人類的罪擔，天主則欣然默許（五十二，13；五十三，11-12）；「他」以所承受的痛苦及死亡洗淨全人類的罪惡，同時「他」也立了一個與以眼還眼，以牙還牙（肋：二十四，20）不同的榜樣——羔羊式的「僕人」。

總之，「上主僕人」使命的神學是宣佈罪之赦免，是以德報怨，居中調停，代人受苦，天主示愛的神學。

三、「上主僕人」完成其使命的方式

「上主僕人」之歌中的「僕人」既然有了如此特殊的名號，如此特殊的使命，自然「他」用來完成使命的方式也必定與眾不同。

「溫良」是「他」的標記，「他」充滿了「讓」的精神，「他」不自誇，不自傲，不大聲呼喊，也不喧嘩，「他」靜靜地，良善心謙地來從事「他」的工作，不但如此，「他」更以忍受痛苦為榮，雖

遭人們遺棄(五十三, 3)，仍不抱怨，不焦慮，不沮喪，不失望，反在敗落中協助孤苦，慰問哀傷(四十二, 7)。從文學的立場來看，在短短的四首「上主僕人」之歌中，描寫痛苦的句子極多。不幸，人們一向不愛面對痛苦，因此當「上主僕人」之歌的作者，在了悟唯有從痛苦中才能得到救恩(四十九, 50)痛苦是愛的言語，不了解痛苦就不了解苦盡甘來的意義(五十二, 15)，當作者決定將他著作中的主角，以如此痛苦的，難看的，不成人形的面目展示與人時，人人都要逃避，急欲拭去這不愉快的畫像。然而，事實上，世人必須借助如此不堪目睹的「僕人」，方能從萬劫不復的罪惡深淵中得救(五十三, 3)。

由於「僕人」不辱使命，並以痛苦的方式完成了「他」的使命，「他」在天主眼中顯得十分突出，十分耀眼(四十九, 50)。「他」深深地打動了天主的心，使祂高興，喜悅，引以為榮(四十二, 1)，「他」原是祂所驕矜的啊(四十九, 3)！果然「僕人」光榮了「上主」！

附註：

① 本文大部份取材於 McKenzie 的 *Second Isaiah* 一書。

② 今日聖經學的研究上，通稱依撒意亞四十一至五十五章為第二依撒意亞 (Deutero-Isaiah) 或 (Second Isaiah)

③ 第三依撒意亞乃指依撒意亞五十六至六十六章。

④ 四首詩歌不是嚴格的、絕對的與上下文完全脫節，而是說，在第二依撒意亞先知書裡再沒有一段文字能如四首

詩歌一樣，可從其上下文中取出而插於先知書的任何一個部份。

⑤ 請參閱 *Jerusalem Bible*, 41: 8 註解。

⑥ 僕人之使命除為了以色列道民外，亦作萬民之光，救恩的中介，是雅威復興以色列的助手。

⑦ 參看思高聖經第四首詩歌的註解。

⑧ 第一依撒意亞是指依撒意亞第一卅九章，大體是先知自己的作品。

⑨ 這段聖經在註釋上有困難，思高譯本認為僕人是一位先知，不帶有國王的色彩；但有些人認為 *Mispat* 乃是國王審判、命令的動作。

⑩ 在教會的信仰中確實肯定了僕人就是耶穌基督，是默西亞，這涉及了「釋經學」的問題，由天主默感而寫成的聖經有多層意義，其中圓滿意義是作者自己也不了解的，作者在寫作時並沒有想到僕人是耶穌基督，而是後來教會在新約的啓示下知道了僕人就是指耶穌基督默西亞。

⑪ 參看：Von Rad, G., "Introduction" in *The Message of the Prophets*.

⑫ 參看：North, C. R., *The Second Isaiah*, p. 20-22.

⑬ 參看：Von Rad, G., *The Message of the Prophets*, p. 218.

⑭ 參看：Mckenzie, J. L., *Dictionary of the Bible*, p. 793.

⑮ 參看：Mckenzie, *Id.*

⑯ 參看：Von Rad, *Op. cit.*, p. 237.

⑰ 參看：Von Rad, *Op. cit.*, p. 219.

參考書目：

1. Mckenzie, J. L., "The Servant Songs" in *Second Isaiah*, (Anchor Bible), New York: Doubleday, 1968, p. xxxvii-lv.

2. Von Rad, G., "The New Servant" in *The Message of the Prophets*, London: SCM Press, 1968, p. 218-228.

3. North, C. R., "The Suffering Servant" in *The Second Isaiah*. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 20-23.

上主僕人的詩歌

4. Brown, R. A., "Sansus Plenior" in *The Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Chap. 71: 56-70.
5. North, C. R., *The Suffering Servant in Dautero-Isaiah*, Oxford: University Press, 1963, 264 p.
6. Léon-Dufour, X. Edit., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ad "Serviteur de Dieu". Paris: Cerf, 1964.
7. Makenzie, J. L., "Servant" in *Dictionary of the Bible*. Milwaukee: Bruce, 1963.
8. Stuhlmueller, C., "Dautero-Isaiah" in *Jerome Biblical Commentary*, Chap. 22.
9. 思高聖經學會譯釋：「舊約先知書」上冊（香港一九五一年出版）。
10. 思高聖經學會譯釋：「聖經」（香港一九六八年出版）。

信理

我期待死人的復活

張春申

這篇文章問世時正是禮儀年中的復活期，耶穌復活奧跡是近年來聖經學與神學研究的熱門問題，由於我們的材料不夠，不能介紹這個問題。但是趁此機會，介紹一個在信仰上建立在基督復活上的死人復活問題，想來也相當合時。而且有關死人復活，近代神學中也有不少新穎的解釋和假設。死人的復活在一般用語中，便是肉身之復活，筆者曾經有一次對於肉身復活的近代神學，在講演中做過約略的說明，事後一位並未在場的同道，暗示我在臺灣不必提起那些神學家的立論，我想或許他也有理由。不過在神學論集上，針對這個問題廣泛地討論一下，或者為不少具有興趣的人，是不無幫助的。不過為使這篇文章完整一些，我們並不完全偏重於一些引人矚目的假設，相反，我們比較有次序地分下列五部分來介紹：

- (一) 肉身復活信仰的困難
- (二) 聖經中的記載
- (三) 泛論肉身復活之救恩意義
- (四) 神學傳統中有關復活的肉身的一個問題
- (五) 現代神學對傳統問題的解釋

我期待死人的復活

(一) 肉身復活信仰的困難

肉身復活的信仰，不但現代，很古的時候，早已受到了攻擊。當聖保祿宗徒在雅典阿勒約帕講道時，開始時那些希臘人還好奇地聽着，但是當他們一聽見聖保祿論及死人復活，便譏笑他而一哄而散（宗：十七，22—32）。在希臘的精神與肉身的二元人學中，幸福建立在精神解脫肉身之纏絆；死人復活實在違反希臘人的得救概念，為他們人的得救正是死後的精神自由。

其實肉身復活的道理，在耶穌時代並不是猶太人的共同的信仰。當時的撒杜塞人便是認為這個道理沒有傳統的根據而加以反對，並且製造出不少粗俗的困難作為責難。瑪爾谷福音還保留着一場辯論的記錄（十二，18—28），引起相信死人復活的法利塞人的喝采。保祿宗徒為使控告他的猶太人分裂，也抓住這點：「爲了死者的復活，我今天纔受你們的審判。」（宗：二四，21；參閱二三，6）

相反肉身復活的比較近代的人，認為這種道理來自古代的宇宙觀，今天我們對於宇宙已有科學性的正確認識，那麼肉身復活的說法再也不能立足。在古代宇宙觀中，「極清淨」的天體是宇宙中最最高最美的一層；這層天體在人類救恩史及其發展之前早已存在。它是得救者進入的永恒處所；復活升天的基督便在那裡。死人復活之後，他們的肉身變化得配合「極清淨」的天體，因而永遠在那裡與復活的基督相偕。但這是過去相信死人復活的宇宙觀，今天已經失去價值，死人復活的道理因而也站立不住。人們正可以相問：如果復活的肉身需要一個處所，那麼它在那裡？天體在那裡？接着甚至可以問：復活的肉身是怎樣的？沒有任何變化與脆弱了嗎？不需飲食嗎？如果我們一方面要不隨希臘人將肉身視為牢獄，另一方面不使復活的肉身解釋得成為不可想像的東西，那也非易事。

在此我們不必多費筆墨討論現代的悲觀的存在主義，懷疑的理性主義以及無神的唯物主義的相反死人復活的立場了，既然他們基本上是沒有信仰的人。但是我們可以詢問有信仰的人，關於死人復活他們在想些什麼；這個信仰究竟影響了他們些什麼。的確肉身復活是教會中來自聖經的信仰，但是自教父時代開始，當他們吸收了柏拉圖主義用來解釋信仰時，由於二元論的人學的影響，困難便也產生了。不過這端信仰在教會生活失去應有的重心，倒是在中古時代；神學家在這時代中雖然喜歡反省復活的肉身，但是就在同一時代中人們慢慢着重義人死後立刻享見天主的問題；即在世界末日肉身復活之前的榮福直觀。結果教宗本篤十四公佈了一道憲章，欽定了義人死後如果沒有什麼需要淨化立刻享見天主。這道理影響教會很大，即使今天一般教友常常想到的也是死後升天；甚至他們會驚訝何必再對於基督末日來臨如此關心，既然亡者已經有了永福與基督同在，不必再顧及別的事了。然而如果我們閱讀聖保祿的書信，便會發現為他肉身之復活是人完全分享基督的祝福與祂的臨在的條件。所以自中古以來，教友生活中肉身復活的信仰似乎失落了聖經中表達的重要。這是教友的態度，那麼神學家對於肉身復活的信仰有何態度呢？還不是視之為一種附帶的福樂而已！假使請他們重寫信經，也許「我期待死人的復活」會被「我信靈魂不死」來代替！但是我們得依賴聖經。

(二) 聖經中的記載

聖經中有關死人復活的道理出現得並不很早，大概說來醞釀於充軍期間，清楚地形成在充軍之後；雖然也許有人會說以前的一切有關天主與人的啓示是在準備肉身復活的道理，這當然也無不可，不過這只能說是非常遠的準備了。我們分古經與新經二部分來說明。

一、古經的記載

古代近東的神明自己都受到死亡與生命的命運所統制，許多古代神話中，神明應當死，死而復生。這誠是人在萬物中經驗到的現象，春季萬象更新，冬季萬物衰亡。埃及，美索不達米亞與迦南的神都是死而再生，人民在神話的禮儀中記念神明死而再生的命運，便是分享這個次序，爲使農作物順利生產。但是在古經的啓示中，天主一開始便與那種受到死亡與生命統制的神明截然不同。天主是死亡與生命的唯一主宰（申：三二，39；撒下：二，6），祂使人死，使人活；使人入幽獄，使人出離。祂給人的生命，不讓自己的朋友的靈魂沉淪幽獄，不使他們朽腐（詠：十六，10-11）。雖然不少的章句是一種文學描寫，旨在指出天主保護人在世上的生活。但是在古經中先知使人死而復活的故事，的確告訴人天主對於死人的能力，祂能呼喚他們出自幽谷。當然這一切尙未確定肉身復活的信仰。不過在說明這個信仰之初，我們不能再三強調天主自己是生命，以及祂是生命的絕對主宰的基本思想。

在進一步提供古經的死人復活思想之前，我們應當簡單瞭解希伯來文化中的人學。基本上這與希臘的人由靈魂與肉身二部分構成的說法不同；爲希伯來人，人是一個整體，肉身是人，是整體的人表達自己於具體的血肉形態中的一面；靈魂是人，是整體的人表達自己於生命的活動形態中的一面。對於一個希伯來人說來，沒有肉身的人是無從想像的。在這樣的人學中，天主如果圓滿地賜與人類生命，肉身復活的道理便不難接受了；相反，在希臘的人學中，靈魂在肉身中如同是在墮落境況中，死人復活自然會遭到雅典人的嘲笑了。

不過古經中對於肉身復活的啓示是由以色列民族的集體復活進到個人的。依撒意亞先知將以色列

之罪孽比作打擊、患病、憔悴以及體無完膚（依：一，2—9），但是三六三裏使他們重生：「來，我們回到上主那裡去，因為他撕碎了我們，也必要治愈；他打傷了我們，也必要包紮。兩天後他必使我們復生，第三天他必使我們興起，生活在他慈顏下。」（歐：六，1—2）。而厄則克耳先知，更是寫實地預言以色列民族的復活，那便是有名的枯骨復生的神現（三七，1—14）。當然這一切僅是涉及以色列民族的未來；並沒有針對個人的死後復活，不過這已是天主戰勝死亡的象徵（歐：十三，14）。

至於在「上主僕人」的第四首詩歌中，這位忠僕歷盡痛苦犧牲性命之後，天主要使他們看見光明（依：五三，8—12），那已是在啓示死人復活的發展中又邁進了一步。

在古經瑪加伯時代，死人復活的道理有了確定的表達。這是安提約古極度仇教的時代，猶太人遭遇了空前的迫害，因而加深了他們有關賞善罰惡的反省。果真天主子民集體性的最後勝利是他們信仰的基礎（參閱：達：七，象徵安提約古的第四隻野獸也要被消滅），但是那些為義致命的個人將是怎樣呢？達尼爾先知書有了明朗的答覆：「許多長眠於塵土的人要醒起來；有的要入於永生，有的要永遠蒙羞受辱。」（十二，2）此將是致命者的希望，使他們成仁；人們能殺害他們的肉身，但是天主要復活他們（加下：七，9、11、22、；十四，46）。

此一新啓示，撒杜塞人由於對傳統的保守而不願接受；而法利塞人却加以接受。但是這個信仰應當在基督身上成熟，這樣我們已進入新經時代。

二、新經的記載

聖保祿稱基督是「死者中的首生者」（哥：一，18），是死人中第一個復活者，可見復活不是「屍

體還魂」般的事件，後者在耶穌生命中已經有人經歷過，而信仰中的死人復活是一件救恩奧跡，整個人之分享永遠的生命。

耶穌接受猶太人傳統的肉身復活道理，但同時又把這道理與自己相連創製一個新的遠景。天主將死亡與生命的權能交付給了祂，祂在世上已經象徵性地使死人重生，但是這些奇跡都在指向祂自己的死後復活。宗徒們在耶穌生前尚沒有真正瞭解耶穌的言行，但是在巴斯卦奧跡的親身經驗中，他們相信基督光榮地生活在他們中間，從此基督的復活便是他們宣講的中心。

初期教會團體如同耶穌一般接受猶太傳統中死人復活的信仰（宗：二三，6；二四，15），但是他們知道復活的基督是他們信仰的基礎（羅：八，11；得前：四，14），他們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同祂一齊起來。其實瑪竇福音記載：「許多長眠的聖者的身體復活了，在耶穌復活後，他們由坟墓出來，進入聖城，發顯給許多人。」（二七，52-53）正是這個思想的默示性表達。基督的復活是信友末日復活的基礎與保證（路前：十五，15-20），我們在新經中有着不少應用默示錄文體以描寫末日的死人復活（得前：四，13-18；默：二十，11-15）；至於若望福音一般說來並不強調末日，但是也保留着初期教會的傳承（五，28；六，40，44）。

若望福音雖然沒有發揮末日的復活，但是他却在這信仰上補充了信者已經在基督身上復活了的思想。我們可以抄錄一段耶穌與瑪爾大的對話：「耶穌對她說：『你的兄弟必定要復活。』瑪爾大說：『我知道在末日復活時，他必要復活。』耶穌對她說：『我就是復活，就是生命；信從我的，即使死了，仍要活着；凡活着而信從我的人，必永遠不死。你信嗎？』」（十一，23-26）「我實實在在告訴你，時候要到，且現在就是，死者要聽見天主子的聲音，凡聽從的就必生存。」（五，25）信者現在已

經聽到了祂的聲音，所以自死亡進入了生命。「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們：」（若：一，3、14）當然信者已經復活的一面是產生在聖事的象徵標記中，不過這是真實的復活；這一切也是保祿的思想（羅：六，1-14），甚至為他信者同復活的基督一起坐在天上（弗：二，6）。

我們簡單地介紹了有關聖經中的死人復活的信仰；可見每次誦念信經「我期待死人的復活」，是教會宣告自己來自天主的信仰。

（三）泛論肉身復活之救恩意義

「我期待死人的復活」，這個在聖經中充滿了圖像所描寫的末日復活，為我們這個經過步特曼「別秘」之後的時代，究竟有什麼意義呢？

人是一個複雜的整體；他內部含有許多不同的層次，肉身與精神；本質與性格；社會與個人；主動與被動等等。因此我們不必驚訝他的發展與完成，由於各種不同的層次，而有着時間上的先後，價值上的輕重；最後仍舊是整個人的發展與完成。為此教會藉了聖經的啓示與自己在聖神內的瞭解，肯定義人在個人的精神層次上，死後便分享圓滿的救恩，因此「天堂永福」死後便立刻得到，但這並不是說人的整體在救恩問題上已經終結。亡者與我們所屬的世界沒有脫離關係，只有柏拉圖主義的二元論將人的幸福歸納在擺脫有形的物質世界上。我們不應設想人在精神層次上接近天主，便是與世界遠離；雖然我們對於亡者所屬的境況不清楚，再者聖經除了基本的救恩問題之外也不教導我們有關亡者的特殊情形，但是他們維持着與這個世界密切的連繫。接近天主與遠離世界並不是一對平行的概念。但是這個世界又是什麼呢？它有一個起點，也有一個歷史；它在走向一點；這點不是它的存在消

滅的結束點，而是它的沒有完成以及正在完成的過程的終點。當然我們很難想像這將是一個什麼樣的世界；它的存在與它的前進可以分離，最後存在尚有而前進終止。一般說來，我們實在不必操心於將這神學的對象與自然科學的研究配合；不過大體而論今天的宇宙觀比古代更爲容易接受上面提供的世界，今天誰若想把這個世界的存在向後無限地倒退，說它沒有起始；同時他若以爲世界無限地前進，說它沒有終結，他將面對不易解答的困難。至於要指出這個終點乃是世界之按照物理定律之自然結束；或者要指出這個終點乃是創造者天主給這世界所定的限度；或者更要指出自然結束又與天主所定的限度互相配合，那實在超出吾人普通的認知能力了。不過聖經的啓示指出世界的終點不是它存在的消滅，而是一種分享精神的成全狀態。「可是，我們却按照他的應許，等候正義常住在其中的新天新地。」（伯後：三，13；參閱羅：八，19—23）而亡者雖然死後在精神的層次上已經得到了救恩的圓滿，但是仍舊同這個世界保持着密切的連繫；但這一切究竟又有什麼意義呢？

原來精神的存在本質是趨向絕對，是追求天主；它的演變過程便是使用自由接納那吸引以及召喚他的天主。他的完成不是投入虛無，而是達到獲得天主的終點，即是所謂救恩的圓滿。同時我們信仰的最深刻與堅決的肯定便是具有人格的精神體是世界上一切現實的中心，因此精神的方向便是物質世界的方向，物質世界在精神的圓滿境界中達到它自己的成全。所以人雖然在自己的物質或肉身的層次上，好像暴露着荒謬與沒有意義，然而他在世界中不是寄居的孤客；另一方面世界過程的歷史在人面前也非中立得沒有關係。人是精神，但他是含有物質的精神，降入肉身的精神，深入世界的精神。如果精神的終點不是投入虛無，而是獲得天主，分享救恩，世界的終點也不是投入虛無，而是分享精神的完成。但是世界分享精神圓滿的成全終點究竟是怎樣的呢？以及人的肉身分享精神的圓滿又是怎樣

的呢？信仰的答覆遠遠超過我們的思考與想像。但是在進入這個問題之前，必須插入下面一個絕對重要的思想。

人類歷史是天主救恩的歷史，具體地是天主聖子降生爲人的救恩史；天主在耶穌基督身上實現祂對人類的救恩，但是這個救恩雖然已經出現在人類歷史中，不過尚未圓滿地完成。現在可以解釋爲什麼人類歷史的終點與基督末日來臨是同一事件的兩面了；當天主完全顯露自己，也便是救恩在基督末日來臨圓滿地出現時，人類尋求與獲得天主的歷史到達了終點。爲此我們對於基督末日來臨的信仰，不該太圖像化地幻想祂自天降來落在我們經驗世界的某一角落，假使如此，一切人類怎樣可以見到祂呢？真正的基督末日降來，是祂的救恩的圓滿出現，也是人類歷史的終點。但是按照上面所說，世界要分享人類精神生命的圓滿，那麼人類歷史的終點，也是物質世界的成全終點：新天新地的出現。總之，基督末日降來，人類歷史終點，以及物質世界的成全，三者是同一天主救恩實現的不同面目。

我們應當在以上的泛論中，瞭解死人復活的意義；人是降入肉身的精神，死後仍舊與物質世界保持着連繫。當天主的救恩在基督末日來臨圓滿地實現時；當人類歷史在精神層次上圓滿地接納天主救恩時；當物質世界分享精神的圓滿時；死人要復活，天主的救恩進入了人的肉身層次。我們說人是一個複雜的整體，他有許多不同的層次，死後他能立刻在個人的精神層次上享受「永福」，但是這並不妨礙天主的救恩在其他的層次上尚未完成而有一個過程。他的末日復活是在一切層次上分享了圓滿的救恩。

那些在我們肉身上和在我們四周的稱爲物質的東西，雖然我們不知道究竟是些什麼東西，但是卻不可與虛像幻影並論，因爲在信仰中我們知道物質世界要祝聖爲新天新地，死人的肉身要復活。不過

人類的理智對於復活的肉身不能不繼續發生問題，聖保祿時代已經開始了詢問。

當然大家關心復活的肉身究竟是什麼樣的；聖保祿宗徒說這是「屬神的身體」，那麼屬神的肉身是什麼樣的呢？我們無法直接答覆，因為沒有人見過；即使宗徒見過復活後的基督，不過那是基督適應宗徒的生命條件而有的顯現，並沒有表露出復活肉身的真正形態。不過我們尚可以間接受反省一下。在我們的經驗範圍中，有着各種各類的物體；我們見過一塊閃閃發光，貴重美麗的鑽石；但是它堅硬沉重，不行不動。另外有一棵花樹，它生長發展，開花結果；花樹的物體已經超越了鑽石的物體的堅硬沉重。如果我們再觀察一匹駿馬，牠已能感覺，甚至可以說「自由自在」地奔馳；馬的物體又超越了花樹的物體的限制。當然我們還可以按照次序描寫一些超越駿馬的動物，不過最後我們必須上升到人類：他有自由、創造、求真求美的能力；他能完成也能毀滅自己。因此在人身上的物體，即是他的肉身又超越了任何動物的肉身，分享了精神的自由……。甚至在人的肉身上，我們尚可以辨認不同的分享精神的程度：健康的肉身與病弱的肉身是否不同？一張尋求真理的臉和一張虛偽的臉是否不同？在有些人的眼神中，我們發現墮落臨死的精神。那麼那些接納天主的救恩的肉身與那些拒絕天主的救恩的肉身不是也應當不同嗎？

末日復活的肉身分享了人在精神層次上的圓滿救恩，因此聖保祿稱它為屬神的肉身。我們無法直接經驗到它的形態；然而當我們分析了經驗中的各種各類的物體和各式各樣的肉身之後，我們可以間接地瞭解復活的肉身應當是朝着那個方向分享精神的救恩。

四 神學傳統中不關復活的肉身的問題

有關我們的问题，神學傳統中有着一个堅決的肯定，那便是末日復活的肉身與我們現在生活在物質世界中的肉身是同一个肉身；但在精神救恩的分享上不同。人在現世尚在救恩的旅途中，末日他已圓滿地獲得救恩，因此同一个肉身具有現世尚沒有完全得救與末日圓滿地得救的不同形態。這個肯定指出了物質世界的真實性，或者現世物質的真實性，它不消失為烏有。人的肉身層次也是真實的，它不能用古人想像的「星體」，或者「半物質」的因素來代替。復活的肉身不是任何別的肉身，也不是無中創造的自身，而是我們現世生活的同一肉身。不過傳統中的這樣一個肯定同時產生了不少在解釋上的困難。我們並不需要太多生理學的知識，便可經驗到一般所謂的肉身是不斷地在變化；我們也並不需要太多想像，便可發問現世的肉身死後究竟變成了什麼？那麼復活的肉身怎樣可能便是現世的同一肉身呢？甚至有人會說我們現世的肉身可能早已成為別人的現世肉身的一部分，或者好些人的一部分。因此在神學歷史中，面對這種困難，便不能不製造出不少為保持傳統肯定的答覆，我們提出幾個普通的。

比較哲學性的解釋認為要保持傳統的肯定，並不真正需要現世肉身中的任何物質存留在復活的肉身中；根據經院哲學的型質論，靈魂是型，肉身是質，型質結合為人，然而肉身之所以成為這人的肉身乃是因為結合於他的靈魂，是靈魂賦與型一堆物質，因而使之成為肉身。為此人只要自己的同一個靈魂存在，它與任何物質結合所成的肉身，便是同一个肉身；所以肉身的「同一性」不是來自物質，而是來自靈魂。既然靈魂不死不滅，因此它在現世結合的肉身與復活時結合的肉身便是同一个肉身。

這個解釋比較哲學性，似乎超過了一些來自想像的困難，末日靈魂與任何物質結合而成的復活的肉身與我們現世的肉身便是同一個肉身，因此不必再詢問現在經驗中的肉身生前死後變成什麼了；也不要求現世肉身中的任何因素存留在復活的肉身中。

可是另外有一些神學解釋，為保持傳統的肯定，始終要求現世肉身中的某些因素，存留在復活的肉身中。有人比較現實地要求現世肉身中的一些分子，死後仍舊不變地保存着，為的將來出現在復活的肉身中。有人認為現世肉身中有着的一種稱為「肉身本質」或「物體本質」的東西，雖然人死後肉身腐朽，可是「本質」永存，復活時個人的「肉身本質」又被攝取入復活的肉身中。可是如果再問究竟這「肉身本質」是什麼？那又不知怎樣說明了。總之我們可以看出這些答覆只是為表面上保護傳統的肯定，而內容上却顯得相當空泛。

對於有關肉身復活的傳統肯定所有的困難與解釋，大體而論都假定了希臘哲學的二元論人學；如果在希伯來的人學中討論，也許傳統肯定的意義反將顯出，而困難也能無形消失。在聖經思想中，人是一個整體，肉身是人表達自己於具體的血肉形態之中的一面；為此肉身便是指人自己。因此傳統中所肯定的復活的肉身與現世的肉身是同一個肉身，按照希伯來的人學，只是要肯定復活的人便是現世的人；復活的我便是現世的我。這表明生命的主宰所愛，所使之復活的對象是我自己。這是傳統肯定的同一肉身的基本思想；至於現世人在肉身中表達與復活時人在肉身中的表達，在聖保祿時代中，注意的反而是兩種表達的應當不同。「可是有人要說：死人將怎樣復活呢？他們將帶着什麼樣的身體回來呢？糊塗人哪！你所播的種子若不先死了，決不得生出來，並且你所播種的，並不是那將要生出的形體，而是一顆赤裸的籽粒，譬如一顆麥粒，或不同的種類。」（三六三）

使每個種子各有各的本體。……死人的復活也是這樣。播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；……」。種子的比喻所強調的不是上面那些神學家所特別注意的要在復活的肉身中保存一些現世的肉身中的物質，而是指出復活的人在肉身中的表達與現世的人在肉身中的表達的不同。不過傳統肯定的內容；即現世的我與復活的我是同一個我，那當然也是聖保祿所不能沒有的肯定。

雖然如此，我們今天的人仍舊可以按照希伯來的人學，詢問一個與過去的神學家相彷彿地詢問過的問題：既然現世的我與復活的我是同一個我，只是在肉身的表達上具有兩種不同的形態，所以應當具有一種變化；關於這個復活中的變化是否可以研究呢？

(五) 現代神學對傳統問題的解釋

末日人要自現世肉身的形態變化為復活肉身的形態，現代的幾位神學家對於這個變化有着不少很有興趣的假設與解釋。我們任憑記憶中的一些材料，加上個人的補充，設法混統地作些介紹。

首先，究竟什麼是我的肉身呢？嬰兒時期的肉身是我的肉身；少年、青年、中年以及老年時期的肉身是我的肉身。我的肉身包括各個時期，我不能指定某個時期的肉身是我的肉身，而認為其他時期的肉身不是我的肉身。究竟什麼是我的肉身呢？難道只是皮膚裏面的是我的肉身，而皮膚外面的便不是我的肉身了嗎？我的衣服呢？我所應用的工具呢？我的產品呢？難道便不是我的肉身了嗎？這一切真的可以與我的皮膚裏面的一切清晰地分開嗎？甚至我周圍的環境，我經歷過的變遷，我所屬的宇宙都不是與我皮膚裡面的一切緊緊相連而不能分開嗎？難道我不能說我的肉身不是別的，而是我與物質世界的一切關係的綜合嗎？我在這綜合中表達出我自己。顯然的我與物質世界的一切關係是非常的錯

綜複雜，含有無數的不同性質；有的密切，有的疏遠；有的深刻，有的表面……可是我的確是在這一切關係的綜合中表達了我的物質的層次或者血肉的層次。我是具有時間與空間性，在肉身的層次上如果要說明整個的我，沒有一個關係可以遺留，否則我的肉身便不完全。

再者人死了之後並沒有與這個物質世界脫離連繫，他還與此一世界保持着關係，當然基本上在一種超過我們活着的人所能經驗的形態中。因此我們也許可以說死人有着他的肉身，因為他保有着與物質世界的一切關係，雖然這一切關係是在死後的形態中。甚至我們應當說死人的肉身還是不斷地在變化中；這可由兩方面來說明：第一從我一方面來看，我在活着的時候，對於這個物質世界不能沒有某種影響，而這種影響在我死後還是在變化這個物質世界，因此我死之後對於物質世界的關係尚在變化中，這已經可以說死人的肉身還是在變化中。第二從物質世界一方面來看，如果人死之後在死後的形態中與它保持連繫，那麼當物質世界自身由於許多不同的原因在變化時，死人對它的關係也在變化，這又可以說死人的肉身還在變化中。

根據上面的解釋，好像我們可以說：人的肉身是人對物質世界的一切關係的綜合；人死後仍舊在死後的狀態中保留着自己的肉身；而這肉身還在不斷的變化中。果若如此，我們可以說明下面三個有關肉身復活的假設：(一)、人在死亡後肉身立刻復活；(二)、死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復活；(三)、人死後肉身可以說不斷地在復活。

(一)、人在死亡後肉身立刻復活：對個人而論，乃是他的肉身分至精神的救恩；人死之後如是沒有什麼再需要淨化，便立刻享受天堂幸福，決定性也獲得了天主的救恩。那麼按照上面所說，人死之後仍舊在死後的狀態中保留着自己的肉身，這個肉身自然分享了他的決定性的精神和救恩，這便是肉身的

復活。我們不易想像死後肉身的狀態，可是我們可以稍微懂得一個決定性地得救，生活在天主的永愛中的人，在怎樣一個狀態中保留着對物質世界的一切關係。他生前的對物質世界的一切關係，現在由於他進入了永福境界，而有了一個基本變化；這便是他現世的肉身，經過死亡，變成了分享精神救恩的復活的肉身。所以人在死亡之後肉身立刻復活。

(二)、死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復活；末日復活是我們信仰的對象，神學假設絕對不可將它取消；其實死亡之後的立刻復活並不取消末日的肉身復活。上面已說死後狀態的肉身還在不斷變化；即是人在死後狀態中對物質世界的一切關係尚在變化中。那麼究竟基督末日來臨時，死後的人對物質世界的一切關係是否應該經歷最後一次決定性的變化呢？我們在第三部分泛論中說過，基督末日來臨便是天主對人類在精神層次的圓滿救恩，也是物質世界圓滿地分享精神的救恩。這是物質世界的終點，它的存在尚有而前進終止；這是新天新地。顯然地在末日基督來臨時，一切死後的人類對於物質世界的綜合關係，應當經歷最後一次的變化。這時一切已經決定性地生活在永福中的人類，面對着一個圓滿地分享精神救恩的物質世界。永福中的人類，對於這個新天新地的一切關係，是他們末日復活的肉身。所以雖然人在死亡之後肉身立刻復活，在末日他們還要復活。

(三)、人死後肉身可以說不斷地在復活；有了前面兩個假設，對於這第三個假設便不難瞭解。一方面我們說人死後肉身立刻復活，另一方面又說人在末日時的肉身復活，因為人對物質世界的關係尚在變化的緣故。既然物質世界不斷在朝向分享精神救恩而變化，那麼死後的人對於物質世界的關係，也即是他的死後狀態中的肉身不斷地在變化；這樣一個決定性地已經生活在永福中的人的肉身，可以說不斷地在復活。

根據上面三個假設，我們可以說明爲什麼若望與保祿寫說我們已經與基督一起復活了。我們因着信仰與領洗，領受了天主藉基督所賜的救恩。我們的肉身因此也分享了精神的救恩；分享精神救恩的肉身是已經復活的肉身。當然由於在現世我們的救恩尚不是決定性的，因此我們的肉身復活也不是決定性的。

結 論

這篇文章已經寫得很長，由於全文的前四部分思想並不複雜，在結論中我們不擬再提。有關第五部分我們尚應當有不少說明。

首先，第五部分幾乎都是現代神學中有關肉身復活的解釋與假設；其價值在乎是否能夠保護與說明有關肉身復活的信仰。爲此讀者只能在這個角度上去批評或接受。假使我們在這些假設中，發現了相反信仰或者與信仰不能並立的因素，我們應該堅決地擯棄。

在新假設中，肉身是人對物質世界的一切關係的綜合，不過我們不應當忘記，人對物質世界的關係非常複雜；有的密切，有的疏遠；有的極深，有的極淺；……如果有人願意尚可以應用專門的哲學名詞來說明這一切關係。因此，復活的肉身是人對世界的一切複雜關係的綜合。雖然我們不必應用想像去描述末日復活後人對世界的一切錯綜的關係，但是不可忘記關係的複雜。否則很容易對於復活的肉身具有一種飄渺空虛的感覺。

不過如此說明肉身，的確保存了對於人的在物質層次上的完整性。人在現世對於物質世界的任何關係都不消滅，都要分享精神的救恩。肉身的全部過程，經歷到的任何遭遇，它在時空中的整個歷

史，都要復活。這誠然是一促瀾大的思想；比某些狹窄的肉身概念要強得多了。

在人對物質世界的關係中，有一層非常基本的與天地宇宙的關係是人人都具有的。由於人人有此基本的與天地的關係，而新假設又將任何關係都屬於人的肉身，那麼這好像與中國傳統中天地人一體的思想互相配合。然而由於關係的性質不同，這並不會導致泛神論的錯誤。

最後，我們相信耶穌基督的肉身復活，以及聖母瑪利亞肉身榮召升天；我們假定按照大部分神學家的意見也說聖母死後肉身復活而升天。這信仰與我們在第五部分中的三個假設並不互相抵觸。基督與聖母的肉身復活並不因此便排斥其他的人死後的肉身復活。其實基督與聖母肉身復活的特殊之點並不是建立在其他的人還沒有復活上；而是由於他們在救恩次序上的特殊的地位。耶穌基督是永遠天主之子，祂的肉身也便是祂對物質世界的一切關係分享了天主子的榮耀。祂復活的肉身成爲救恩的中介，因此這說明基督在宇宙中的地位。瑪利亞是天主之母，由於祂是最完美的得救者，她的復活的肉身成了一切復活的肉身的模範。而且我們也不難再說，雖然耶穌的肉身死後已經復活，但末日祂的肉身將要決定性地復活，因爲天主的救恩要經過祂對整個物質世界的關係而照耀整個宇宙。而這個圓滿救恩中的新關係的綜合，乃是基督末日降來的肉身。有關耶穌與聖母的肉身復活，我們只能到此爲止，否則這篇文章將很難結束。

(上接二六頁)

其實聖經中多方的見證絕非任何一個直線式的概念所能包括，無論這概念是「盟約」，是「互通」，是「挑選」，是「天主的統治」，或其他。

4. 直截面方法。這是馮拉 (G. von Rad) 在一九五七—六〇寫兩冊「舊約神學」時所採用的方法，其特點是以歷史及先知的傳統為根據；歷史的研究要找出可靠的基礎，那怕是很少的一點；宣講（先知）的部分却要儘量發揮其神學內容。以色列的許多生活見證出自如此深沉的歷史體驗，以致專靠歷史批判無法達到其深度。因此，舊約神學的主體是許多見證所形成的一個世界，而不是一個有系統的信仰世界。但馮氏的方法也不無困難：首先傳統與歷史之間的關係很不清楚；其次他所主張的「重述」方法雖然避免了建立系統的困擾，但如何能「重述」舊約，實在不易捉摸。例如將歐一—三重述一遍，舊約神學究竟在那裡出現呢？

5. 新約引徵法。這是 B. S. Childs 最近用來研究舊約神學的方法：注意聖經正典的整體性，從那些在新約中引徵過的舊約片斷開始研究舊約神學。這「方法」是要糾正美國聖經神學運動的一種偏激；大量運用各種釋經學的假設，却忽視了聖經的靈感性。但這方法本身很不齊全：只許由新約看舊約，不許由相反的方向行駛是不合理的。此外新約引舊約有限，不能概括舊約的豐富內容。最新的方法請參考：

Gerhard F. Hasel: "Methodology as a Major Problem in the Current Crisis of Old Testament Theology", *Biblical Theology Bulletin* 2 (1972) 177-198.

倫理

婚姻盟約與婚姻聖事

—倫理牧職反省—

金象達

幾年來，因為參加了「美滿家庭服務中心」，做過一些自然調節生育輔導工作，得以與許多教友未婚、已婚夫婦接觸交談。由他們的心聲中，透露出二種迫切的、共同的需求，——也許他們只是下意識地表現出這種需求——就是一個積極的、具有福音喜樂的、為現代人容易領悟接受的婚姻神學。把基督帶給人群是使徒事工的最後標的。因此，這樣的婚姻神學是教會內一切婚姻心理及生活輔導的基礎。什麼地方可以找到這樣的神學呢？

梵蒂岡第二屆大公會議本着與現代人懇談的精神頒佈了「論教會在現代世界牧職憲章」。其中論婚姻的一章指出建立上述婚姻神學的途徑。在本文中，我們只是願意研討一些憲章中對婚姻神學揭櫫的新重點；希望能補充，或在必要時修正大公會議前慣常讀到的婚姻教義。提不到什麼完整的婚姻神學。此外，我們將從倫理牧職角度來討論，注重實際的生活教訓。

「論教會在現代世界牧職憲章」（下簡稱憲章）的完成頗有一番起承轉合的波折歷史。它的前身是「第十三草案」，而大公會議神長決定把它變成一個獨立的憲章。其中許多文字經過神長們仔細推敲，直到大公會議結束的前日，即一九六五年十二月七日方由大會通過。筆者幸運地得到一全套有關這憲章的草案建議以及起草委員會的解釋。這為明瞭大公會議文獻的真實確切的意旨是不可或缺的工具。

婚姻是盟約

分析憲章的第四十七至五十二節，便可注意到幾個名詞的消失而由新的代替。首先是「契約」一詞。過去神學課本受教會法的影響，教會法受羅馬法的影響，把婚姻界說為契約，雖然是性質特殊的契約。然而枯燥簡約的法律名詞如何能道出義蘊豐富、確實是「奧蹟」的婚姻現實呢？

憲章第一草案的附件 (*Adnexa*) 二二三仍把婚姻講為神聖契約 (*Contractus sacra*)。經過多位神長的要求終於改成盟約 (*foedus*)。理由是盟約是聖經名詞。教會東方禮節的信友不易領悟婚姻是契約。(註一)

由契約改成盟約是婚姻神學的一大進步。盟約使人想起天主與以色列選民締結的盟約，以及基督以自己的聖血建立的新約。這新約在今天的彌撒聖祭中仍具有主要的意義。——教友婚姻平常在彌撒聖祭中舉行。——先知以婚愛描述天主對選民的忠信。聖保祿在婚姻生活中看到了「偉大奧蹟」的象徵與實現。這一切的一切都是盟約一詞帶給我們的寶貴的宣講資料和數不清的婚姻生活倫理教訓。

另一方面，大公會議並沒有忽略、更沒有改變契約一詞在婚姻神學中原有的意義；婚姻因二人的合意而成立。教會歷史中，這項道理曾有過巴黎大學及波羅尼亞大學長久的爭辯，後經教宗亞力山大三世 (一一五九—一一八二在位) 調解，多世紀來已成爲教會內的公論。梵二大公會議雖然不用契約的名詞，却仍保有傳承的道理，而用別的字句予以說明。

憲章說：『(婚姻) 藉當事人個人的、終身不渝的合意而成立』(48號)。這個合意的特性是個人的 (*personalis*)，即自由的、出自內心的；對象是「授受自身」，而不說受教會法典中的「對身體

之永久專權」(一〇八一條·二項)。憲章第四十九節，更詳細描繪「授受自身」的動機及它的整體性、動力性的含義：『這兼有人的和天主的成份的夫妻之愛，導引夫妻，以自由意志並以爲事實證明的溫情，互相授受其自身，並滲透二人的整個生活，且因其慷慨豪爽的行動而更爲完成和增進』。這種對性及婚姻之愛的整體的動力的解釋確實適合現代人的心理需求。(參閱，神學論集第十四集「性與貞潔」一文)

由上述這些文字看來，大公會議後的婚姻神學仍以當事人的合意爲婚姻的「致成原因」(註二)。在教友的婚姻中，也就因二人的合意形成了婚姻聖事，而夫妻二人彼此互爲聖事的接受人，即基督寵恩的佈施者與接受者。我們知道今天神學家摒棄了聖事功(ex opere operati)的機械式的講解，強調人在施行或領受聖事時，心靈上必須有妥善的準備。越明白自己做的是什麼，寵恩也就接受得越豐盛。由此看來，牧靈工作者該如何盡心地給未婚教友講解婚姻合意的神學意義呢！

婚姻是聖事

梵蒂岡第二屆大公會議論到教友婚姻聖事的性質時，注重天主與教友夫婦的親切的共融，強調天主在教友婚姻生活中的臨在；在婚姻聖事中，重點不在於授受天主的寵恩，而在做爲天主的工具，授受天主自己。一對教友締結婚姻盟約，就形成了他們中的婚姻聖事，也就是把基督帶給對方和由對方接受基督。而且如同教宗庇護十一世說的，婚姻聖事滲透教友夫婦全部生活；那麼，他們中的一言一行，只要出自夫妻純真的愛心，都可能成了使對方體會到基督臨在的緣由。(註三)

此外，憲章把新約的婚姻聖事和天主與以色列選民之盟約平行並舉：「猶如古時，天主曾以愛情

及忠信的盟約同自己的子民相處；同樣，身爲人類教主及教會淨配的基督藉婚姻聖事與教友夫婦「遇合」(48號)。又說：「婚姻不僅象徵着，而且還分享着基督和教會相愛的盟約」。(全)

在這兩段文字中，大公會議神長選用了兩個意味深長的神學名詞：遇合、分享。「遇合」，原文是 *obviam venit*，顯然地出自近代聖事神學中的鑰匙名詞 *Encounter*。「分享」的意義是指本體的 (*ontological*)、客觀實在的有份於基督與教會間的關係。這是婚姻神學的另一個大進步。

我們慣常聽到的聖事定義可以羅馬教理書(貳：一，8)中有的爲代表：「聖事是一件由天主所建立，具有表示與產生聖德與義德(聖化恩寵)之能力的可見事物」。這是教會神學家多世紀思考的結晶，在學理研討方面是正確簡約的描述。可是在生活的體驗中，這樣的界說會使人把注意力放在外面可見的禮節亦即聖事的形質上，甚至能生出機械式、魔術式的闡釋實施。近年來，神學家追溯到古代教父的了解，尤其是希臘教父的講釋，因而指出聖事的最深意義：透過禮物(寵恩)而遇合送禮者(天主)。事實上超性生活中最大的寵恩即是天主自己。(註四)

這種親切的、位格性的對聖事的體會使人能避免聖事生活的偏差，增強人對天主的以心神以真理的朝拜，因而活生生地觸摸感覺到「天主與人同在」(*Emmanuel*)的事實。

純真的愛——天主的愛

具體來說，教友夫婦如何在婚姻聖事生活中彼此授受基督呢？又如何客觀實在地分享基督與教會相愛的奧蹟呢！

在純真的配偶之愛中，夫妻之間有了人間最密切的你——我融會，彼此作了人間可能有的最完全

的、最無保留的自我獻托。「人勇敢地把自己的心及生命，把自己人格的永遠價值獻托給另一人，一個常有陌生神秘不可知的因素在內的另一人，這確是愛的奇跡。它有着天主的成份在內，因為它包括整個的人及人的前途。因此，當一對男女締結婚姻時，不管他們意識到沒有，他們確實進入了天主的臨在」。(註五)

「一個人如果能够有這樣純真的愛的體驗——愛或被愛——他實在是遇合了「絕對」，接觸到「永遠」——他見到天主。假如他深刻地反省一下，就會看出那愛的最後基礎動力是人對絕對的真、完全的美、單純的善懷有的傾慕；而這絕對、完全、單純怎會來自人——心性駁雜、有缺陷、易變的人呢？無怪乎大公會議描述這樣的配偶之愛為「這兼有人的和天主的成份的夫妻之愛……」(憲章49號)，又說：「真正的夫妻之愛歸宗於天主聖愛，並為基督及教會的救世功能所駕馭與充實，使夫妻有效地歸向天主」。(48號)

此外，婚姻生活中愛的最具體的表現及特有的培育愛心的行為是夫妻的房事。憲章可能是教會文獻中第一次這麼清楚地指出房事行為(性交)的聖善裨益。憲章說：「這愛情因着婚姻的本有行為而得到表現並完成。夫妻親密而聖潔地結合是正當而高貴的行為。以合乎人道方式而完成的這種行為，表現並培育夫妻的互相贈予，使二人以愉快感激的心情彼此充實」(49號)。這一段文字可說是性教育，尤其是婚前輔導性教育的基礎與方向。不過，請注意當代一位倫理神學家說的話：「如果由一千年来有的良心個案研討中，倫理神學家應該學習一個教訓的話，那就是：最好讓已婚者討論枕邊的種種細節吧！」(註六)

這裡我們應當提出一個問題：上述的純真之愛在非基督徒夫妻間也屢次見到，那麼他們不也是把

基督帶給對方？他們的婚姻也成了聖事？這是一個艱深不易說明的事情，與「無名基督徒」(Anonymous Christian)問題有着密切的關聯。在本文中，我們只能引用 K. Rahner 的話作為回答：一切純真的愛在現實中，都是超性的愛德。聖事婚姻與非聖事婚姻的分別不是說前者是神聖的，後者是凡俗的；不對，因為一切合法婚姻都是神聖的。分別更像「事效」(opus operatum)及「人效」(opus operantis)中有的或是聖事的懺悔和非聖事的懺悔中有的(註七)。教友婚姻所以是聖事，因為二人的洗禮使他們成為教會肢體；他們的婚姻是在教會內，受教會委託，且因之而建立了「小教會」。這就是「分享」基督與教會相愛的奧蹟。

基督徒的婚姻與基督及教會的結合有着真實的、本質的、內在的關聯。前者好像是由後者生出的柺枝(註八)。教宗保祿六世說：「基督徒婚姻不僅是代表基督與教會結合的標誌，也是包含着這結合，而且藉聖神之發揚光大的標誌。這樣便形成了『家庭教會』(教會憲章10號)，可說是『教會的細胞』，一個基本細胞，一個胚胎細胞。」(註九)。

首要次要目的

爲了與現代人作有效果的交談，大公會議不願採用婚姻的「首要次要目的」及婚姻的「價值次序」這樣的名詞。雖然一百九十位神長聯名建議加上這些名詞，但沒有爲大公會議所接受。(註十)

事實上，婚姻首要及次要目的名詞的出現，以及次要目的本質地附屬首要目的這樣的道理講解，只是晚近方有的事。一九一七年頒佈的教會法典一〇一三條第一條是教會文獻中首次取用了婚姻首要及次要目的這樣的名詞。一九四七年十月三日教宗庇護十二世對聖輪法院演講中提出婚姻次要目

的本質地附屬首要目的。這是教會訓導權第一次作如此的聲明。一九四四年四月一日聖職部禁止人說婚姻首要次要目的有同等的重要，彼此獨立不相依屬。一九五一年十月二十九日教宗庇護十二世對意大利助產士的訓話中，說明夫妻恩愛是爲了生育子女（註十）。值得我們注意的是「喜樂與希望」憲章論及婚姻目的時，在附註一中，完全沒有提到上述這四項文獻。

教宗保祿六世在一九六八年七月二十五日頒佈的「人類生命」(Humanae Vitae)通諭中，只說出婚姻行爲的兩種意義：夫妻結合與傳衍新生命；而不說首要次要的區別。六天後的對群衆訓話中，說明爲什麼他只說明婚姻的兩種意義。教宗說：「我們樂意地隨從了重視個人價值的觀點，這是大公會議闡明婚姻的訓誨中有的特徵。因此，我們在通諭中，把形成並培育婚姻結合的愛列在首要地位；在人們對婚姻有的主觀領略了解中，這樣的愛確是應佔首要地位的。」（羅馬觀察報英文週刊，一九六八年八月八日）

教宗保祿六世的話是大公會議爲何不願採用首要次要目的及價值次序等名詞的最有權威的解釋：願意與現代人交談，願意使現代人更易領悟接受教會的婚姻神學。大公會議以前，神學受了教會法過多的影響，在闡釋婚姻聖事時，依照教會法一〇一三條一項所說，肯定婚姻首要目的是產生及教養子女，次要目的是夫妻互助及治療情慾。使現代人覺得難以心服口服的是「次要」這個形容詞。看來夫妻愛的結合，人間最密切的心靈共融竟不過是達到另一「首要目的」的工具而已。個人的尊嚴價值何在？人類行爲所以成爲人類行爲正是因着行爲人的意識及意願；那麼在意識意願中佔首要地位的恩愛契合也應該在客觀倫理價值中佔首要地位。換言之，人不是天主手中無意識的工具，而是應自由地追隨天主寵召的 Person。

大公會議及教宗保祿六世的訓示絕對沒有輕忽生養教育子女的首要價值。憲章起草委員會發言人清楚地指出：「在憲章內至少十次說出生育及教養子女的首要性 (momentum primordiale)」。(註十二)。當我們把婚姻看成客觀的社會制度時，生育教養子女自然是首要目的；當我們看婚姻為主觀的人格契合共融的團體時，夫妻恩愛就成了首要意義。事實上，教宗庇護十一世，根據特利騰大公會議教理書，就作了這樣的區別。教宗在「聖潔婚姻」通諭中說：「夫妻互相幫助，促進內修，彼此鼓勵成全自己，根據羅馬要理，可以正確地稱為婚姻的首要原因及理由，只要不把婚姻嚴格地看作專門生育并教養子女的組織，而只廣泛地視為男女二人畢生同居共處的社團」。(註十三)

大公會議避免這樣太專門化的分析，更願意強調婚姻的整體意義：「在真正夫妻之愛的交織中，這些標準尊重(婚姻中)互相授與這傳生人類的整體意義」(51號)。我們應該怎樣了解這句話呢？

婚姻的整體意義

子女是父母愛的結晶，是夫妻「合成一身」的最徹底的表现。誠如一位父親深深體驗到的，在他抱着首生的嬰兒時，他看到「不只是我，也不只是她，而是我們；不只是暫世的我們，而且還是永遠延續生存下去的我們；不只是我們，還是天主與我們共有的愛的結晶」(註十四)。大公會議一而再地說：「婚姻與夫妻之愛本質上便是指向生育並教養子女的目標的」(48、50號)。不過大公會議却在憲章內引入了新的名詞及新的觀念。生育教養子女是婚姻的「極峯與冠冕」(48號)，是「婚姻極其卓越的成果」(50號)。這幾個字有什麼意義呢？我們認為這是指的婚姻的「豐盈目的性」(superabundant finality) 說的。

論到「目的性」，有兩種不同的「目的」方法「關係」。一種是「工具目的性」(instrumental finality)。某物存在的價值意義完全依附它有的目的；除了爲達到這目的之外，便沒有存在的理由。它的形狀構造、質素等等都以這目的爲尺度的。例如，剪刀的目的是爲剪割；而醫藥手術用的剪刀與割草用的剪刀所有的種種差異都是因爲它們有不同的目的。

另一種「目的性」是「豐盈目的性」。這物本身自有其存在的價值意義。因爲它本身價值的豐盈盈滿而結出果實，造成這物的成全及它存在成長的巔峯。沒有這果實，達不到巔峯，這物本身自有的存在價值意義並無損失。換言之，這物的存在價值並不依附其「豐盈目的性」。例如，一幅藝術繪畫，固然可以使人喜悅欣賞，甚至獲得高價能夠出賣以維持藝術家生活；但繪畫的氣韻生動、色彩線條的調和常有其獨立的價值意義。再如，知識固然是爲了實踐，知識能够也應該增加人的倫理善德，但知識本身自有它的存在價值，是真美善大有的部份反映，是人的成全。(註十五)

婚姻是「夫妻的生活及恩愛的密切結合」；「男女二人因婚姻的盟約『已非兩個，而是一體』通過人格及行爲的密切結合，互相輔助，彼此服務，表現着並日益充份地達成其爲一體的意義」(憲章48號)。這是大公會議對婚姻的描述。這樣的愛的契合自有其存在價值及意義，而且「要求夫妻必須彼此忠實並需要一個不可拆散的團結」。(全)

創世紀(11:18-24)記載：「上主天主說：『人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手』。……上主天主用那人取來的肋骨，形成了一個女人。……人應該離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。』這清楚指出婚姻是男女心身的結合。基督引了這段聖經而揭示了不可離婚的原始高超理想(瑪：十九)。聖保祿(格前：七；弗：五)論婚姻生活時，重點也在夫妻的恩愛，彼此尋求中悅對方；

並且看出純真的夫妻之愛象徵且實現基督與教會之愛。公元五十六年左右寫成的格林多前書內，聖保祿在教友婚姻生活中看到的是夫妻之愛與天主之愛的對立；七年後，在致厄弗所人的書信中，這對立已不存在了，原來基督之愛是夫妻之愛的淵源及模範，而夫妻彼此的忠貞恩愛正是對基督有的愛的標記與實現。（註十六）

此外，舊約中先知以配偶之愛描述天主對選民之愛，新約中基督是教會的新郎。雅歌全部更是讚頌配偶之愛的情歌。仔細閱讀反省這些天主的聖言之後，誰也不能再懷疑夫妻愛的結合是婚姻內在崇高的價值和首要的意義了。

愛的特性即是「給」。夫妻恩愛必然地指向把自己持有的善給予他人，而善之最大者一即是生命。於是夫妻二人成了「天主聖愛的合作者及解釋者」（憲章50號），「天主通過夫妻來擴展充實自己的家庭」（金）。子女是天主賜予夫妻極大的祝福（創：一，28），是婚姻的「極峯與冠冕」，是「婚姻極其卓越的成果」，是婚姻豐盈的目的。（註十七）

教宗保祿六世，追隨大公會議的榜樣，願意與現代人交談，在「人類生命」通諭中（8號），為婚姻作了一個新的描繪，注重個人的價值及主觀的意會。通諭中譯本如同官方辣了原文本一樣，沒有明顯地表現出上述教宗的心意。筆者比較了通諭的意、班、英、法版本後，認為通諭的草稿一定是意大利文的。在這四種歐洲語文的通諭中，清楚地看出教宗對個人價值及主觀意會的重視。現在我們把通諭對婚姻的描述依照意大利版本翻譯如下：

「婚姻是造物主建立的明智的制度，為了在人間實現祂愛的計劃。藉着相互的自我交付，配

我們要永久相愛，保持忠貞。

爲了您所賜與的一切恩惠，

尤其爲了您賜給我們這般心意的契合，

我們全心感謝您！

求您祝福我們的將來，

幫助我們快樂地成功地走人生的旅程。

讓我們的婚姻生活反映出基督與教會的結合。

使我們一生以基督的愛，那無陰影無間歇的愛，

相敬、相慕、相諒、相助。

讓我們常記得也常努力實行：

「愛是含忍的，是慈祥的；

愛不嫉妒，不誇張，不自大，

不求己益，不動怒，不以不義爲樂，却和真理同樂；

凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」

讓我們體驗到參與您的創造力的美麗偉大；

讓我們在子女身上看到也表現出，

我們兩人身靈融合的結晶，

我們兩人同您共有的愛情的結晶。

求您幫助我們以純真的心意和愉快的犧牲

共同工作，推進人類的幸福，

散播您的光明和溫暖。

希望日後我們能偕同子女親友進入您永遠的家，

共赴主基督永世的婚宴，

與天上神聖同享您的父愛，

同聲讚頌您的恩德榮耀

於無窮世之世。阿們。

附註

① 參閱 U. Navarrete, "Foedus coniugale, amor, sacramentum, attentata doctrina Conc. Vat. II" in *Acta Concventus Intern. Canonistarum*, 20-25 maii 1968, Romae, (Romae: Vaticana 1970) 645-673; or in *De matrimonio coniectanea* (Romae: P. U. G. 1970) 494-519, at 501-503; Díaz-Nava, "El matrimonio en la Const. Pastoral sobre 'la Iglesia en el mundo actual'", in *Sal Terrae*, 1966, 3-46, at 25.

② 參閱 O. Robledo, "Causa efficiens matrimonii iuxta Const. 'Gaudium et Spes' Conc. Vat. II" in *Periodica*, 55 (1966) 354-380.

③ Pixa XI, "Casi Communit" in *AAS* 22 (1930) 583; J. McClorry, "Towards Understanding Marriage as a Sacrament" in *Bulletin* (London, Catholic Marriage Advisory Council) April 1972, 8-10.

婚姻盟約與婚姻聖事——倫理牧職反省

- ① 倫羅 K. Rahner, *The Church and the Sacraments* (Herder & Herder 1963); Id., "Sacramental and Personal Piety" in *Theology Digest*, 1955, 93-98; E. Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God* (New York 1963); Id., "The Sacraments: An Encounter with God" in J. Feiner (ed.), *Theology Today*, I (Milwaukee 1965) 194-221; P. De Letter, "Sanctifying Grace and the Divine Indwelling" in *Theology Studies*, 14 (1953) 242-73.
- ② K. Rahner "Marriage" in *Leading a Christian Life* (Denver, New Jersey: Dimension 1970) 5-6.
- ③ D. F. O'Callaghan, "Christian Marriage: The Evolving Situation" in J. Marshall (ed.), *The Future of Christian Marriage* (London: Geoffrey Chapman 1969) 11-22, at 20.
- ④ K. Rahner, "Marriage as a Sacrament" in *Theology Digest*, 17 (1969) 4-8, at 7.
- ⑤ M. J. Scheeben, *The Mysteries of Christianity*, trans. by C. Vollert (London 1947) 601-603.
- ⑥ Paul VI, "Allocution aux 'EQUIPES Notre-Dame'" 4 mai 1970, in *La Doc. Cath.*, 7 juin 1970, 502-506, at 504; 中譯本・「聖母・貞・獻」・聖類聚卷四・或本十年・十七頁。
- ⑦ 聖類聚卷四聖母神學・*Textus demum recognitus necnon expansio modorum* (Nov. 15, 1965) 條二・第・十二・十三頁。
- ⑧ U. Navarrete, "Structura iuridicā matrimonii secundum Conc. Vat. II" in *Periodica* 56 (1967) 368-369.
- ⑨ 聖類十一・十三頁。
- ⑩ Pius XI, "Casi Connubii", in *AAS*, 30 (1930) 548-549; L. Lochet, "Les fins du mariage" in *NRLh*, 73 (1951) 449-465, 561-586.

- ⊕ Patrick G. D. Riley, "The Wholeness of Marriage" in *Homiletic Past. Reviews* (1968) 649-657, 747-756, at 650.
- ⊕ D. von Hildebrand, "Marriage and Overpopulation" in *Thought* 36 (1961) 81-100, at 92-96; B. Häring, *Marriage in the Modern World* (Cork: Mercier 1965) 306-308.
- ⊕ J. de Baciocchi, "Structure sacramentaire du mariage" in *NRT'h*, 74 (1962) 916-929, at 921, 926; cf. G. Martelet, "Mariage, amour et sacrement" in *NRT'h*, 1963, 577-597.
- ⊕ J. Fuchs, "Theology of the Meaning of Marriage" in J. T. McHugh (Ed.), *Marriage in the Light of Vatican II* (Washington 1968) 13-30, or in *De matrimonio coniecturae* (Romae: P. U. G. 1970) 285-296, at 290-294.

回教的信仰及禮拜

資料室

一九七三年二月廿三日（星期五）在臺北清真寺，有二十多位不同宗教人士參加座談、聚餐及回教禮拜。本神學院有兩位代表前往，今將所見所聞略誌於后：

座談之始，由謝松濤先生介紹臺北清真寺建築之大概。民國四十七年破土，民四十九年完工。其詳情可參閱謝先生所撰之「二十世紀之回教」文載「二十世紀之科學」，第十二輯，人文科學之部：宗教，主編嚴靈峯，頁四八一—五七六。臺北正中書局，民國五十五年十月初版）。

次由外交部公使定中明先生（前任清真寺教長）介紹回教（更好說伊斯蘭教）之信仰：①、信唯一真主，天地神人的造物主。回教力言主僕之分，不講神人之分。因為真主超越神與人，神也為真主所造。②、信天仙或天使。回教最大的先知及教主穆罕默德（以下簡稱穆聖）就是經由天使哲布瑞來（Gabriel）接受了啓示。閔卡依來（Michael）也是回教所尊敬的。此外巴比倫有他們的二天使：哈魯特、馬魯特。魔鬼的存在也是一個事實（以上所說請參閱國語古蘭經第二章九七，九八，一〇二號）。③、信經典。在古蘭經以前有三種經典，即托辣，爲母撒（梅瑟）所撰，代表舊約；英吉爾，敘耶穌言行，是爲新約；哲布耳，爲達味所撰，今已失傳。最後才是古蘭經，乃集大成之作，爲回教所依據，超越其他一切經典。④、信聖人。安拉曾降福易卜拉欣（亞巴郎），易司馬衣，易司哈各（依撒格），賽而孤白（雅各伯），並賜福給母撒（梅瑟），爾撒（若蘇厄或耶穌），及列聖（見古蘭經第二章一三六號）。此外各國各民族都有他們的聖人，都爲回教所尊重。不過穆聖是世界道統的至聖，在他以後沒有一位比他更大的聖人。穆聖的來臨耶穌已預言過，那就是若十六12—13所說的：「我本來還有許多事要告訴你們，（下轉一三三頁）

牧靈

動盪世界中的修會革新

朱蒙泉

過去三箇月中，爲準備兩年以後召開的耶穌會全體代表大會，個人參加了專案研究小組，特別研究修會生活及有關的問題。由於這實際的需要，所以從最近三年內的會士月刊中（*Review for Religious*），選讀了八篇有關修會團體的文章。該八篇文章涉及甚廣，凡有關社會、心理、神修、神學、傳教和組織等問題，都有詳盡的探討。研讀後個人獲益良多，感受亦深，今綜合資料整理成文，題名爲在「動盪世界中的修會革新」，向同道報告。爲修會團體的革新，諒有所助益，雖不敢說是復興的藍本，至少可供革新聲中反省的資料。

作者 謹識

本文從兩方面着手討論：首先從修會本身討論，提到專家們對修會的看法，以及修會的性質和目標。其次從現代修會的處境討論，涉及變化的社會和應變時會士可能採取的態度，繼而特別提出普遍引人注意的兩個問題：（一）會士的心靈寂寞與處理上的態度，（二）多元與修會生活。最後，提出有關修會的革新該注意的幾點，作爲本文的結論和進一步討論的資料。

壹、何謂修會團體

一、不同的觀點

每人對修會團體的定義有不同的意見，專家因立場不同，亦莫衷一是：

(一) 神學家從信德的觀點看修會團體，認為這是因著信德、藉著信德、在信德內，為著特殊的目的或工作，組成的團體。

(二) 教律學家心目中的修會團體，是指按教會當局或正權人所立的法規，而建立的團體，這個團體中的成員決意按照特殊標準和法律，度一共同的生活。

(三) 心理學家和社會學家眼中的修會團體，是從行為科學的觀點和標準來審核。心理學家所指的團體，往往是以人際關係的素質和深度作為判斷的準則。換句話說，心理學家研究如何因著人際關係產生了全人的整合和團體的共融，探討如何表揚人格的尊嚴和神聖，如何在團體的發展和自由的氣氛中，謀求個人需要的滿足。心理學家重視人格，決不把人格當作方法看待，甚而認為人格本身就是目的，因為人真正的重要性並不在於他們做什麼，而在於他們是什麼。但事實上，人的工作的確也能使人格發展，而唯有在團體中，人的潛能才得以實現。心理學家又認為人格是一種發展的過程，故此，如果只是與別人共處，這還不足以助人成長，非得與人不斷的交往，彼此接受差異；非得承認缺陷與過失，是不會長進的。他們並認為自我揭露和接受別人絕不會損害團體，反而有助於個人和團體的進步，因為互相瞭解是互相愛護的捷徑。

四 社會學家所關心的是團體的形成和操作，成員間的職業的關係和成熟的交往。社會學家專心研究爲達到團體的遠近目標的能力與效率，並測量團體與其行爲的標準吻合與違反的程度。社會學家和心理學家在研究團體的出發點上顯然有所不同，簡單地說，社會學家着眼在服務和工作的機構上，而心理學家所注意的是家庭氣氛和生活團體上。如推而至其極，社會學家認爲心理學家犯了「溫情主義」的毛病，而心理學家則認爲社會學家有「功利主義」之嫌。其實，人際關係有助於工作效率和合作，工作效率和成就亦有助於彼此瞭解和團體感，心理學家和社會學家所重視的雖然不同，却顯然是相輔相成的。

說到這裡，有一點當予以注釋：現代青年會士非常重視人際關係和友誼，這確有其見地，這也正是工業社會中所缺少，而爲現代人所需要的。可是，在基督徒的立場來說，我們對別人有愛德，並不一定對他有好感，真正的愛德行爲不一定每次都能用良好的人際關係表達出來，基督徒愛人助人的程度，遠遠超過在彌撒中握手或鞠躬時所能表達的深度。固然，情緒上的共融確能促進彼此間的愛德，愛德也應當含有情緒的成份。但是，把愛德和情緒混爲一談，可能引起許多不必要的誤會。因爲，善良的撒瑪利雅人在路旁見到被強盜擊傷的行人，固然動了慈心，予以包紮和額外的照料，但他並不忙於和受傷的行人建立起「你我」的人際關係，而繼續趕他的路程，撒瑪利雅人却仍不失爲受傷者的近人。由此可見，基督徒愛德所達到的深度，遠遠超過心理學家們所提出的人際關係，基督徒的愛德遠比心理學家們所說的人際關係更有創造性，更需要勇氣，更爲難得。可是，話還得說回來，基督徒的愛德若能擁有一份人情味，那該是件多麼美好的事！闡明了各家學說之後，我們可以肯定：修會的團體在革新的路途上應體地注意神學家、教律學家、心理學家和社會學家們所立的路標，唯有

如此，才不致有掛一漏萬，顧此失彼之虞。

二、修會團體的性質

修會團體的形成，最初由於隨從基督的旨意：「叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。」修會的本質顯然不僅只是為同居共處，也不只為工作如教書或社會工作而集合在一起，更不是找幾位性格相投的人組成團契。修會的團體是以聖體的奧蹟為典範，三位而一體，聖父與聖子和聖神活着同一生命，愛的生命。修會的團體反映聖三的團體生命，因愛德、為愛德、在愛德內生活。修會的成員參與聖三的愛，因這聖愛而生活和行動。愛天主在萬有之上又像天主一般地眷愛他人，使我們成為天主義子，參與天主的生命和團體，對待近人一如手足，這樣的愛和常人所謂的同情或友誼實有天壤之別！

三、修會團體的目標

修會團體既是在天主的聖愛中生活和行動的團體，很明顯的這些團體擁三重目標：(一)超脫，(二)見證，(三)使徒。

(一) 超 脫

所謂超脫是指以現世為基礎而超越過去，又同時解脫限制我們超越的障礙。所以修會生活決不是厭世或輕世，而是藉天主聖神的能力，修身養性，脫離自私和自我中心的傾向，使全部生活指向永生，為巴斯卦奧蹟作見證，為博愛立楷模。正如基督教神學家潘霍華 (Bonhoeffer) 所說的「團體生

活不只是局限於人與人的關係，因為如果團體生活只限於人際關係的話，一旦人際關係擱淺了，那麼團體生活便接著破碎了。因為遇到這種情形時，成員首先對人不滿，甚至控告弟兄的罪行，繼而則由尤人而怨天，最後因對自身失望而不能自宥，這是以人際關係為修會基礎的終局。團體的基礎是天主立的，因為天主在基督內把人類結合在一起，我們之互為手足原是天主的恩惠，不是我們自己的傑作，所以應當抱着感恩的心情，從天主的手中接受祂的恩惠，使我們能因祂而集合成一個團體。這件事實也教訓我們，總不可單憑自己的能力有所作為，而該不斷地因基督的言語和行為將我們聯合成一體，在基督內得到罪的赦免。」由此可見，基督徒的團體不只是人因心理因素而組成的單元而已。

(二) 見 證

修會團體當成為旅途途中教會的活標記。「凡信了的人，常齊集在一處，一切所有皆歸公用。：也挨戶分餅，懷着歡樂和誠實的心一起進食。」

修會團體是基督徒對上主信、望、愛有形的表現，這種共融的生活是來自天主的恩寵。任何神聖的生活對人的影響既廣且深，因此，若這神聖的生活以團體的方式表達出來，其指證的能力豈不更為有力？修會團體強調存在勝於擁有；生命勝於死亡；愛情勝於憎恨與冷漠；天主勝於人；並藉着具體的生活方式表現出教會存於世間而向着永生邁進。修會團體不僅邁向永生，還將永生的光輝在現世表達出來。但俗化的觀點使許多學問很合理地獨立起來，却也很容易地會使教會和其他的團體一樣，成為社會革新機構之一，這樣便完全失却了其超越性和見證的使命，在俗化的觀點之下，很容易把人類和現世絕對化，徹底替代了天主和永生。其後果不難設想：欽崇天主的意識消失了，不承認天主的愛

是一種恩惠，再也沒有瞻仰超然之美善和愛情的能力。祈禱變為恢復元氣和活力的方法，而不是與生命之源——天主的交往，不再與祂發生在生活上的關係，對基督的信仰也完全變了質。由此可見，在俗化主義的世界裡，矢發公開聖愿的修會指證超越的價值有着多麼重大的使命！

此外修會團體是實現教會初期的信友生活與愛情的團體，使聖三家庭在現世出現，也使信友的日常生活成為傳達天主的喜訊和聖愛的方式，這種傳達的方式清澈非凡，使常人都能瞭解這種生活方式所包含的喜訊和聖愛。

(三) 使徒

修會的團體有其結構和組織，但結構和組織的本身並非目的。其目的是為集合成員的精力和才能，使之在服務教會的工作上發揮最大的效能，並在服務中充實教會的內在生命。各修會在本質上雖然相同，但在服務和生活方式上因其特殊的目標而有所不同，全體成員可按修會的特殊目標共同商榷並自由決定其工作和生活方式。參加某修會，不只是自由選擇了該修會的特殊目標，並願意為之效勞，更是具體選擇了其他同會會士，甘心接受該修會的限度，在彼此信任愛護的氣氛投身修會之中。

修會的創始人根據許多歷史、社會、心理、教律上的因素，召集同志，實行修會的目標，使成員能集體地追隨背十字架的基督，使人們見到他們的生活，就是見到了天主，使天主的神國早日來臨。但唯有成熟的人才能在修會的生活方式和限度下，自由而且甘心，為更高的目標奉獻自己和個人的理想。按心理治療學家麥加利斯德醫師 (Dr. McAllister) 之意，成熟會士至少要有下列三個條件：

1. 他在心理上有能力 and 別人一起共奔目標，並為達到這目標，精誠團結，不求己益。
2. 他有相當穩定

的自我意識和個性，並能在具體環境中對天主作有意義的答覆。在修會方面也該給人一個清晰畫像，使人能作這有意義的答覆。3. 有了穩定的自我意識和個性後，他應能和修會成員建立起良好的關係。他參加修會不僅為求得自己需要的滿足，還努力成為有益於修會和他人的份子。多少有了以上三條件的人方可考慮度修會生活。

為促使修會的目標的實現，修會的負責人也應達到以下各點的要求：1. 熟悉修會客觀的歷史。2. 客觀地瞭解目前具體情況的需要，並瞭解修會為迎合這些需要當作的服務。3. 瞭解為建立修會當具備的條件，不致使修會淪為家庭的代用品，或職業介紹所，工作機構或其他團體，而該名符其實地、持久而又有組織地共同度福音勸諭的生活。

在平靜的環境中，願度修會生活和要達到修會生活的目標已非易事，如果要想在動態的社會中做到這點，必定更為困難。現在，我們要探討一下，在動態的社會中，所能產生的種種現象，和會士們當持的態度。

貳、劇變世界中的修會

一、劇變的世界

人類在生活方式上發生的劇變，引起了思想和態度上的變化，思想和態度上的變化，也會引起生活方式上的改變。現代生活方式改變最顯著的，是由於科學技術的突飛猛進，和工作上精密的分門別類。各門各類的工作，都需要專門人才攜手合作，這些專門人才為着共同的目標，努力奮鬥，凡有責

任都共同負擔，凡有權利則共同享受。他們必須不斷地力求改進，使自己的知識和技能，配合時代的需要，庶幾幸免淘汰的末途。處在這種情形之下，每個人都可以按照自己的能力、經歷、學識和貢獻，獲得一份相當的酬報，雙方的契約也就成了義務和權利，工作和酬報的依據，爲此特權階級已漸漸失去了它的意義和地位。此外，因着大眾傳播和交通工具的發達，人與人之間的距離大爲縮短，彼此間的利害更顯得息息相關，生活也互相依賴和影響，倍增人類一家和世界大同的感覺。獨立自主的人格和合作共融的團體，兩者之間原來沒有也無須存有對立，然而在劇變的世界中，合群的需要和成就的需要並不普遍地同時受到注意，個人與團體的利益原不必存有對立的現象，然而在工業社會中，要想並重兼顧，決不是一件輕而易舉的事。

伴隨着生活方式的變化，有着思想、習俗和態度上的改變。這方面的改變最顯著的，莫如人類的全部生活脫離宗教而獨立。從好的方面來講，人類脫離了啓蒙階段而成長，人類的學問和活動的領域漸漸獲得其應有的獨立而擴大，不受宗教過份的干預。但是從壞的方面來講，人類對於宗教信仰和精神生活，不再像以往那末重視了，這就是所謂俗化運動。真正的俗化主義的信徒，雖然不一定且也無須對宗教抱着敵對的態度；但却無可否認的，他們往往對宗教採取漠視的立場，認爲宗教與他無多大關係。據實而論，宗教既不是許多學問中間的一門，也不是侵佔現世生活領域的特殊力量，而是滲透於現世生活的各面，同時又給這些生活面以新的意義和目標、活力和新的關係。誤解了這點的人，不論他是站在俗化的立場或宗教的立場，都會採取自衛的立場，排斥異己，因爲他們認爲宗教在侵犯現世的領域或貶謫現世的價值。不然，便認爲肯定現世即在否定宗教的最後價值，在作法上往往生硬地將宗教和任何學問和領域揉合在一起，幾乎認爲宗教當給與人類所有的問題一個滿意的解答。這兩種趨

勢形成思想和態度上的混淆，給宗教生活和修會生活帶來了很大的危機。我們一天不接受俗化運動的積極的一面，這宗教的危機便將繼續存在一天，我們一天不淨化宗教和修會生活的本質，這種危機也將繼續延長下去。

二、應付變動的態度

修院在社會變化的衝擊之下，會士可能採取對峙的立場：新一代和老一代之間的對立，前進派和保守派之間的對立。在革新的初期，因為大家都抱著很大的熱忱與愛心，因此這種對立的現象，和其時所產生的緊張狀態，並不顯著。但是，經過不斷的交談和爭辯，失敗和悲觀的氣氛與緊張的局面便接踵而來，若不幸地有分裂的現象的話，更會令人感到不安。按寶凱恩和茂登之意 (Durkheim & Maeton)，面對這種迷惘不安的情況，個人和社會可能採取四種不同的態度：(一)、革新的態度：為適應變化，不惜放棄陳舊的方法，採取創新的方法，以達到個人與社團的目的。(二)、搪塞責任：堅持固有的辦法，不求改進，徒循故事，敷衍塞責，行為上只求予人盡己所能的印象，而所謂的盡職，也只是徒有其表而已。(三)、逃避職務：採取漠不關心或置身事外的態度。(四)、背叛反抗：捨棄理想，目標和方法。由以上四種態度很明顯的看出，唯有革新圖強，個人和社團才有前途和希望可言。但是，我們不能不問，為什麼個人和社團會不採取有效的方法？為什麼個人和團體不努力面對現實？為解答這些問題，我們可以探討通常逃避現實的三種方法。

(一) 鎮 壓

這是掩耳盜鈴的方式，採用這類方式的個人或團體，基本上認為，凡我看不見或不願意看的都是不存在的。譬如：我憎恨別人，但因著憎恨人會引起無限的不安，於是設法把憎恨隱藏起來，或是置之不理，把它驅入下意识中，因此，我變得麻木不仁，我既意識不到自己的怒火，對我來說它似乎已不存在了。久而久之，自己竟也相信，它確實不再存在。但社會的變化是鐵一般的事實，為避免變化帶給人的恐懼與不安，我們很可能抱着不予理會的態度，這樣便不致感到恐懼不安了。

(二) 轉 移

生活中的任何經驗，都會在心理上或多或少地留下印象和作用，只要一有機會，就會復甦，要求人肯定其存在。不在現在必在將來；不作正面攻擊必作側面旁擊，甚至與原先毫無關係的地帶，也會突然出現而發揮其威力。轉移作用在方式上可能將內在問題外在化，也可能將外在的問題內在化。譬如：有的長上容易把外在的問題內在化，一切都歸結於內修生活和熱心上，而屬下却很容易地把內在問題外在化，一切都歸罪於結構和組織上。

(三) 理性主義

這是知識份子最容易犯的錯誤。他們認為，凡可以理解的，都可予以控制，只要能控制了，就可以高枕無憂。不論是內心的衝動或感覺，或是人際的關係或反應，只要能夠控制，似乎一切都可由自

已支配。他們想一切既然由我支配，那麼，別人便無法過分親近我們，同時別人也不易傷害我。殊不知這樣的作法，使人際關係變成了物際關係；使交往變為交易；人們所關注的，不是此時此刻真正的感受，而是此時此刻應有的感受。這樣，自然自在的關係在控制的鐵拳下殘喘；自動自發的精神也在控制的鐵拳下窒息。因此，過度理性主義者，有時不知自己是樂抑是悲；是怒抑是愛；因為他從未坦誠地面對過自己的感受。所以，外表的平靜無事，不一定能遮掩住潛伏着的危機。理性的外貌可能是終身逃避真正的感受和情緒的後果，同時也會切斷了日新再生的源頭。

但是，為什麼個人和團體不願繼續發展成長，而願採取自衛的手段？自衛的理由隨個人和團體而異，但在基本上，都是因為感到自己脆弱的生命受到威脅，好像微弱的燭光暴露在狂風中，為使燭光不致熄滅，自然要用燈罩或其他方法予以保護。又譬如主人得知有人要侵入他的田園，即使他所得的情報毫無根據，也會立刻建築起圍牆，防禦外人的侵佔。遇到這種情形，最初的目標是為阻礙不速之客，而實際上，慢慢地把親友也拒之於門外，甚至把自己最親信的朋友都得罪了。

同樣地，置身於變動時局中的會士和修會，很容易採取類似的態度，尤其面對自己的弱點和新穎的環境時，自然而然地自衛起來，從廣大的世界和在大公的教會中孤立起來；原本愛德和開放是修會生活的要素，結果因為自衛機構，無意識地化為為敵。所以，應付變動的環境和接受自身的弱點，實在是維護修會要素的先決條件。在萬惡的環境中而不同流合污；在自身的限度和弱點前而能敞開愛的心扉；這樣的人才資格在變動的世界中參與巴斯卦的奧蹟，在面對自己內心深處的失望、憎恨、懷疑、無能和寂寞時，信、望、愛三德才能生根。天主的神國才會來臨。而天主的神國常發生在衝突、人心的深處，當人發現自己內心有善的傾向和惡的傾向，聖人的動力和罪人的惰性，面對這些衝突時，

願以罪人的身份結成團體，共同期待基督救恩的來臨。在這團體中，沒有一位能自認無罪，而以爲自己勝過他人，或以爲自己不需要被救贖。在這樣的團體中，每一位不必顧忌受人譏笑、誤會或利用，因爲大家都是被救贖與被赦免的，還應該彼此求救與愛護，那麼，一種出死入生的生命便能漸漸孕育而成。在救贖史中，既然人人平等，也就不必顧到爲人輕視，反而能拿出勇氣，自由抉擇愛或恨；信仰或懷疑；開放或關閉；希望或失望；生或死。

三、修會生活與寂寞問題

討論修會生活的文章中，常提到的一個問題是會士內心的寂寞和如何處理的問題。對這問題的通常答案是強調人際關係，並指出共融共享的團體生活，有助於人格的發展，增進友愛與幸福，「弟兄同居共處，其樂也融融！」這是千真萬確的。但是，有人認爲友愛和幸福只應在自己的修院中去尋找，若往外面去尋找就是對同會的兄弟姐妹不忠。修會中的人際關係一面應當與奉獻者的身份符合，同時，又不妨礙與本修會會士間的關係爲原則，這是顯而易見的。至於會士的友誼是否只限於本修會或本會院的兄弟姐妹？本會或本院的會士是否一定是友誼的主要和唯一的泉源？我們認爲能和自己修會或修院的弟兄姐妹建立起真正的友誼，固然很理想，事實上，許多會士確已做到。但是，如要求一切人都能和自己修會或修院的弟兄姐妹建立起真正的友誼，恐怕是不容易做到的，如果硬性地把這點當作每人必須達到的理想，會引起會士們的反感，如果做不到，就很容易引起會士們的罪感。實際上正常和成熟的成年人的交往範圍通常很廣，不只限於自己的家庭或家族，他們在心理和精神上的需要，可從許多不同的關係中求得滿足，他們內心的潛能也在不同的交往和工作中獲得發展。就以夫婦來

說，他們之間的關係該是最親密和深刻的，但他們除了親戚外，尚有許多家庭和家族以外的關係，他們倆所有的朋友並不一定完全相同，丈夫喜歡交往的朋友並不一定就是妻子的朋友；同樣的，妻子的朋友不一定是丈夫的朋友，只要兩人的朋友不損害他們倆之間的關係就無傷大雅；甚至兩人正因為有其他的交往，使得他們之間的關係不致過分貧乏，也使得雙方不因日久天長地朝夕共處而感到負擔沉重，人生需要變化，夫妻之間的關係也需要調劑。修會生活又何嘗不然？

行文至此，似宜對寂寞的意義加以說明。莫斯塔卡斯 (G. Moustakas) 寫了一本小巧玲瓏的書，題名為「寂寞」。他指出我們可經驗到的寂寞，有截然不同的兩類。一為與生俱來的基本寂寞，這種感覺產生在、當人感到自己與眾不同的獨特性和與人不能混同的分隔性時，人人感到對自己和自己的行為有不可旁貸的責任。當我感到沒有人能代替我行動，沒有人能代替我生活；我必須做自己的工作，度自己的生活，必得獨自一人去面對自己的工作和生活；這時會感到別人都愛莫能助，自己也感到形影相對的寂寞，莫斯塔卡斯稱之為存在的寂寞。如果為逃避存在的寂寞所帶來的恐懼與不安，不論是用否定其存在或麻醉自己的方法，退隱山林之間或縱身於聲色之中，將會帶給人更大的寂寞。因為存在的寂寞，只將人從人群中獨立起來，因各人該對自己的行為和生命負責，也正因為要對自己的行為和生命負責，所以與自己的行為和生命結了不解之緣；換句話說，人與自己的活動和生命有著最深刻的存在上的關係。但若逃避存在的寂寞，無異和自己斷絕存在上的關係，在這種情形下，人在表面上似乎與他人聯繫和交往，而實際上，只是泛泛之交而已，他付出了與自我隔絕的代價，因為他不願對自己行為和生命負責，所以，中止發展、失却創造力、意識消滅及敏感衰退，從此便陷入更深的寂寞深淵中，而無法自拔。

另一類的寂寞，在本質上與前一類絕對不同。莫斯塔卡斯稱之為焦慮的寂寞或寂寞的焦慮。焦慮的寂寞是由於無法接受理想和實際之間差距而產生。譬如我願意成為歌星，於是設法與歌星為伍，用各種方法廝混在他們中間，只可惜我沒有一副天生的歌喉，我只好佯裝起一副歌星的派頭，以免被逐出歌星的隊伍。這時，抑制自己的理想罷，我不願意；接受自己的限度罷，我不甘心。這就像聖經上所說的：掘土麼？沒有力量；討飯麼？我感到羞愧。這樣的人會與別人格格不入，也和自己過不去，永遠在寂寞和焦慮中度日。現代無數的人生活在焦慮的寂寞中，推其原因恐怕不外乎因為生活沒有意義，價值觀的混淆，失去信念或信仰，唯恐被人孤立起來。為此，若想要從焦慮的寂寞中自拔，總得找到生活的意義，建立價值觀念，獲得信念和信仰，才不怕孤獨地生活。

當會士受到寂寞的襲擊時，必須清楚分辨其性質。人際關係和友誼固然能減輕些存在的寂寞，却替代不了每個人的責任，所以，存在的寂寞是任何人或團體所無法避免的。人際關係和友誼可以減輕些焦慮的寂寞，但却不能作為人生觀、價值觀、信念和信仰的代用品。瞭解了寂寞的性質後，便不難採取正確的態度和適當的辦法，予以應付、接受或解決了。莫斯塔卡斯又說：「寂寞是實際生命的一部份，正像白天，黑夜，雨水和雷電一樣，應用得當，會使生命創新蓬勃。所以我們說：讓寂寞來臨罷！因為凡有寂寞的地方，人的感覺就會靈敏，靈敏的感覺加深了人的意識、覺醒和希望。孤獨和人際關係是同一有機體的兩面，這兩面為了個人的成長和建立及加深友誼是必需的條件。所以，讓寂寞來臨罷！因為有寂寞的地方，必有愛情；有痛苦的地方，必有喜樂。」

任何團體都應當有友誼的溫暖，接納和深情，基督化的團體更不能例外，然而要產生這溫暖、接納和深情，免不了要付出寂寞和孤獨的代價，寂寞和孤獨是自我接受和自我超越的據點，而寂寞和孤

獨也是友誼的痛苦與死亡的一面，寂寞孤獨和友誼愛情的關係，無異於生命上呼與吸的關係，不可偏廢。

四、多元與修會生活

近幾年來，討論修會生活的文章中，常常提到多元的問題，這問題包括很廣，牽涉到人格、思想及神修諸方面。這問題如不能澄清，修會中便不會安寧；這問題不能解決，許多衝突所能引起的後果是不堪設想的。

何謂多元？多元的本意並非標新立異，崇尚奇特，也不是矢口否定真理存在和形上學的價值，以致徹底接受主觀論和個人主義。多元學說或多元論者認為人有其自由，他人不該任意控制或侵犯個人的權利、良心和尊嚴。人既然那麼不同，他人必須接受人與人之間的差異，不得採用違反人性的手段勉強別人接受自己的意見、思想、學說或人生觀。唯有用交談的方式，使光明進入他人的主體內，自由自動地接受。既然如此，那麼，不論在任何團體中，不僅應該容忍異見，還該歡迎不同的意見。不過，事實上無可否認的，彼此之間在許多基本的觀點上，仍有許多相同之處。如果雙方絕對相同的話，彼此還有什麼可學習的？同樣地，如果雙方絕對不同，彼此何以溝通？而交談就是建立在同與異的基礎上，因為彼此相同，所以有溝通的可能；又因為彼此不完全相同，所以有所溝通。拉內（K. Rahner）說：「唯有造物主才有真正的統一性，受造物難免有異見。所以，多元不僅應該容忍，還當受到歡迎，這原是神聖的工作。」他又說：「在教會中，有一點永遠是單數，無法成為多數的，那就是永遠是絕無僅有的、千真萬確的、無法超越的、唯一的……一次完成的基督的特徵和位格，他的

歷史和成就。」所以，教會中，有着不同的團體和修會，只要每個團體不求一己的利益，絕不會對教會有害。只要每個團體不用有違基督精神的方法，如恐嚇、壓力，不以人爲的規條或世俗的手段取代福音的要求，是不會有害於教會的。教會的統一，是聖神的工作，但也是藉着所有的成員在基督內不斷地淨化自己，在彼此坦誠的交談中所完成的。這樣才能使不同的人格、思想和神修不爲教會分裂的因素，反而會使之光輝燦爛、炫耀奪目。

結 論

介紹了修會的性質和目標，及現代的環境可能引起的困難和反應，接着不能不問，在革新路途修會應該注意些什麼？現在將反省所得，作爲本文的結論。

一、自從第二屆梵蒂岡公會議之後，各修會紛紛起而革新，值得大家贊許，然而至今尚未提供出整套的學說，綜合神學、聖經學、教律學、心理學、社會學等學問，建立起獨立的「修會學」，更沒有擬出具體的方法，推行這學說，爲此建立修會學，有其迫切和優先的需要。

二、過去奉獻生活多少帶有個人主義和英雄主義的色彩，現代奉獻生活的重心總得採取團體的方式，因爲修會是對天主感恩圖報和對天主召喚的答覆，這不只是毫無聯繫或毫不相關的個人的答覆，而該以團體的方式，通過修練的工夫，見證的表達或使徒的工作，精誠團結，指證天國的來臨。

三、修會的興亡和成敗，全靠會士們是否能徹底努力實現修會的精神，貫徹其目標，然而會士們之能否實現修會的精神和貫徹其目標，又得看會士的素質和陶冶是否精萃合時。重質不重量爲任何時代和任何工作，是當採循的原則，爲動盪的時代，豈不更爲重要？麥加利斯德醫生所提出的成熟條

件，尤其值得負責會士陶冶者深思熟慮和普遍採納。

四、會士陶冶的績效，一方面要看受薰陶者自動自發的程度，另一方面要看陶冶的計劃和內容，然而最關重要的是負責陶冶者本身的資質。此外他們對自己的修會實況和所處的環境，都要有充份的認識，對修會和世界的前途，也要有高瞻遠矚和真知灼見，並在他們的領導之下，應用團體審辦的方法，把理想和事實彼此接近，使修會成爲合時和生活的團體。

五、在變動的世界中，人人會感到孤獨和寂寞，惶恐和不安，遇到這種情形，修會的負責人當瞭解會士心中可能產生的反應，盡量接受他們自衛緊張的態度，設法積極予以疏導，化險爲夷，使他們不故步自封，甚至陷於有違心理和精神健康的自衛機構之中。他們還得超越心理的層次，協助全體會士，在錯綜複雜的經驗和感受之中，找到巴斯封奧蹟的意義。

六、每位會士當深切瞭解寂寞的性質和種類，並予以適當的處理和接受，原來寂寞和孤獨可能成爲愛情和喜樂的機遇，獨身的奉獻生活亦將富於創造性的意義。他們更能領悟耶穌所說的：「有些人却是爲了天國而自阉的。能領悟的就領悟罷！」

七、多元論這名詞能够引起許多截然不同的印象，現代會士瞭解其真實意義之後，不致畏縮不前，反而抱着正大光明和坦誠開放的態度，準備與任何人交談，充份發揮修會的眞精神，信望愛的精神。

以上諸點雖爲本文的結論，但也能作進一步討論的資料。

參考書：

1. E. C. Ahner, SVD, "Toward a Renewed Life in Community" *RRR*, vol. 29, 1970, p. 364 ff.
2. Maria Garascia, CPPS, "Second Thoughts on Pluralism and Religious Life", *RRR*, vol. 30, 1971, p. 47 f.
3. I. A. McCool, S.J. "Commitment to One's Institute: A Contemporary Question" *RRR*, vol. 29, 1970, p. 16 f.
4. T. F. O. Meara, OP, "Community and Commitment" *RRR*, vol. 28, 1969, p. 549 f.
5. C. A. Schleck, CSC, "Community Life: Problematic and Some Reflections" *RRR*, vol. 29, 1970, 53 p. 2, p. 711.
6. Edw. J. Shaughnessy, FSC, "Reflections on the Nature of Community" *RRR*, vol. 28, 1969, p. 276 f.
7. G. Wilson, S.J. "Community and Loneliness" *RRR*, vol. 29, 1970, p. 3 f.
8. Dr J. Reidy, "New Community" *RRR*, vol. 28, 1969, p. 386 f.

神學教育及亞洲都市情況

Richard P. Poehling 作
王 秀 谷 譯

萊赫格牧師 (Rev. R. P. Poehling) 是菲律賓「神學院院際城市——工業研究學社」社長 (The Inter-Seminary Urban-Industrial Institute)，早自一九五七年便一直從事菲律賓的都市工業區傳教工作。本文譯自「東南亞神學雜誌」一九七二年第十三卷第二期 (The South East Asia Journal of Theology)。

在最近二十五年內，亞洲各國普遍遭受「由以農村爲主一變而爲以都市爲主的社會」現象。人們大批的跑出農村，奔向都市——連亞洲各國政府的原有發展計劃，也因此鉅變而感到困擾。面對着這種都市膨脹以及郊區膨脹的需求，今日教育方式的效率問題，遂被人提出重新考慮。神學院既是教育機構之一，它也受到此一鉅變的影響。

我最近曾到東亞的南北各地考察，這更增進了我對「都市真象與現行神學教育制度之間距離愈來愈大」的意識。而且最近我對神學教育所作的研究與調查，也都指向這個方向，也都增強我的信念，就是說：如果教會不願遭受時代淘汰，其神學教育程序就必須大刀闊斧地變動一下。

現代都市情況的一個畫像

——亞洲人口之遷入市區的比例與日俱增。一九六〇年的比例是百分之十六，二〇〇〇年的比例

會達到百分之二十九。像臺北、東京、漢城、馬尼拉、曼谷一類都市，目前都是每年人口增加百分之五到百分之十，現在已經是所謂「大都市」，而且正在走向所謂「超級都市」(megatopolis)。

——但在市區內，就其整個面積而言，人口的分配將不平均。人口稠密過甚，會給公共設備以及行政管理帶來壓力。向空中發展的住宅，也會改變人與人間的交往關係。違章佔用公地(Squatting)：設攤、搭舖，甚至違章建築)會繼續為市區內住留方法之一，此種情形，尤以熱帶都市為甚。一九七〇年，這樣佔用公地的人，在東南亞佔市區人口總數的百分之二十至三十。

——亞洲市區工作將非常駁雜。最大多數的工作者將屬於一般「服務層」(service sector)；較少部分將由科技方面的工業部分維持生活。都市經濟成長時，職業會越來越分化。由城市生活擴展而產生的組織，將會增多。社會團體的組成也會越來越雜，也越來越大都市化。

——郊區化將成爲一個主要因素：因爲抬頭的中產階級要搬離城中商業區，到城市日益開發的邊緣上去尋找清靜住處。於是城市向外發展，逐漸包括附近的較小城鎮，從而造成「大都市地域」。

神學教育現狀的一個畫像

教會的制度形式和教會的工作內容，基本上仍是科技時代以前的。今日教會團體，原是由對主要仍屬農業社會的工作而有今日之成長。於是今日神學院的畫像，仍多是：

——準備一批人去作統傳式的佈道工作，去向「單純的」會衆主持宗教活動。

——設想會衆是所謂「純實團體」(Homogeneous Groups)，不顧及他們內職業不同，興趣不

同。

——只介紹一種獨善其身的「個人主義倫理學」(Individualistic)。

——視神學院為神學智識的倉庫(這種看法，又足以加強「聖職人士才是教會」因為聖職人士才有神學智識」的錯誤信念。

——講授「仁愛」概念時，只講那種強調救助個人或家庭的仁愛，而不談為影響較大的社區及國家改進而努力工作之基督徒職責。

——只強調本門課程，致使神學生由其他學科疏離。

——對塑造社會的主要力量，採取地理孤立及心理孤立態度。

總而言之，神學教育迄未加緊改進，以趕得上今日發生的變化。甚至可說，連當今在亞洲正在推進的城市及工業傳教工作，原是在正常神學院科班之外自行長出的。是那些對現代社會中社會力量作答，而不是對神學院教學作答的人們，拓出不少這些傳教工作。談到這種新的傳教工作，我們也不應對神學院負責人申斥失實，因為教會上峯一直並不會鼓勵新傳教工作：他們深恐這些工作會與傳統教會工作爭奪人力。

三項缺陷和三項建議

在此，我們可由「神學教育畫像」缺陷中，選出三項缺陷來細談，而後也提出三項建議。

第一缺陷：神學教育限於聖職人士 (for clergy only)

神學教育的努力，集中於不到百分之一的基督徒身上。當然，這是希望這百分之一（聖職人士）會將所學知識，分散給其餘百分之九十九；但這個希望並達不到。

達不到這個希望的理由之一，就是由於溝通或交通的中斷 (breakdown in communication)。講壇上的人說不出長凳上人的語言來。今日神學教育，大致趨向於傳授一套跟現代人的關懷及經驗不大相干的知識。

一九六五年、曾作過一次一百七十位菲律賓神學院畢業生的意見調查。調查結果，正好證實這點。調查中問：他們認為什麼是牧靈工作上的重要問題？這些牧靈人士將「溝通」列為重要問題之首。他們說，他們根本不能跟他們的教友「溝通」，尤其在最初幾年，更是不能。有一大批青年牧師，到不少地方工作一兩年，却始終安定不下來。很多人說：他們在神學院接受的知識是不能譯向平信徒經驗方面的。在某種程度上，這也應算作一種自我防衛方式 (a defense mechanism)：神學知識給神學生一種教會內的特殊地位；他們為保持此一特殊地位而產生出自己的特殊語言——這越發影響他們向教友達意的效率了！

建議：

神學教育應更深刻地與平信徒取得聯繫。神學教育的人力物力，在過去集中於神學院庭院之中，只限於教會的一小部分——（神學生）——的受益。目前神學院面對的課題，是如何更有效地將自己的人力

物力，運用得使教會的男女平信徒普遍受益。這就等於說編排新的工作計劃，去更靈活地（到神學院外面）運用神學教授和神學院的圖書。

實例示範：

錫理曼大學神學院 (Silliman University) 最近開始一項工作計劃，派出本院的幾位教授到附近的城鎮研習會裡去講學。這是試驗性的，但實際應列為神學院通常工作項目之一部。也有人建議：神學院教授儘其可能，應參加「神學院院際城市——工業研究學社」主辦的「神學生到工場工作」項目，或以輔導身份去參加，或以實際工作經驗去參加。

城鎮中的教堂，經常有人數較多的平信徒聚會，神學院教授應分派到那裡去講學。在這種接觸情況中，真能一舉數得。一則，教授們會因此辨認出「以更切合更現代的方式來表達神學真理」的需要；二則，教授們也會因此辨認出「顧及平信徒的經驗及想法」的重要性；三則，（平信徒）這些當代人的經驗與教授神學思想之間的交談，又將會提供一個由之產生神學新見地的基礎。

神學院教授，應經常跟那些組成城市社會的個人及人群保持交談。下面便是一個好例子。日本京都附近的一個「研習中心」(Kansai Seminar House) 常有好多平信徒聚在一起開會，或因職業相同而開會檢討，或因有特殊問題而開會檢討。神學院教授正是需要到這類中心，跟工會代表、學生、政治家、工業家、消費者，以及社區代表們經常接觸，並藉以有系統地使自己的思想切合實情，也使自己的參予日益加深。

第二缺陷：(過去的)神學教育是「純知識的」(noetic)

講授神學，純粹作為一種用理智來把握的知識。神學生之學習基督徒信仰，是藉聽講、思考、檢討而學習。(到神學生畢業後)又輪到他將這種(純知識性的)知識，以理智方式講授給他的聽眾聽了。

當然，神學生在課堂上所學習的「信仰」，原是過去的先知、使徒和聖者的生活經驗。可是，這個信仰的「生活的經驗」——如果真地要它生活於今日——則必須與現代社會經驗相交於某些點。一種與今日社會失掉接觸，只在「抽象的，觀念的層次上」(abstract, ideational)與之接觸的神學，總不得是為今日教友所生活的多幅度生活而培植牧人。便是由於這個理由，在課堂氣氛中所學習的神學教育，往往不足以使人深入於今日一般平信徒的生活裡去。

在課堂上，神學生只由書本中的「過去事件」來看上帝的化工。今日所需要的正是將神學生也放在其他園地裡，好使他們在此也可以看到上帝在「現今事件」上的化工，好使他們在此也可以聽到現代人對生命目的所問的問題。

聖經中(所敘述的)生活信仰之臻於最高最深處，正是那些充滿上帝的人們(God-filled men)參予他們當代歷史處。舊約先知們的語言，正是出自那些看出上帝在當時事件中與以色列交往的先知之口。使徒保羅的話，也正是由於他設法使信仰在一個懷有敵意的羅馬帝國中生活起來而發。連現代的潘霍華(D. Bonhoeffer)——這位對現代極有影響的神學家——他留在身後的一項基督徒精神遺產，也無非是出自他他把德國世希特勒魔掌中解救出來的奮鬥。當然，並不是每位神學家都有扮演一

個潘霍華角色的使命；但每位神學家却都有使神學與當代事件發生關係，並使課堂的複雜擴大得足以包括現代整個世界的使命。

建議：

爲補救神學教育的「純知識」形式的缺陷，課堂（觀念）可以也必須包括凡是「過去真理」與「現今經驗」發生接觸的一切場合。神學教育應該一直關心的事，就是幫忙人們在當時事件中看出上帝的化工。

實例示範：

東京附近的千葉縣有一位西丸牧師 (Minoru Ishimaru) 值得我們參考。他將神學教育由神學院「課室」解放出來，而在他那現在已有七百五十個工廠的迅速發展中的慶應工業區裡 Keiyo industrial complex，致力於參加該區人們的活動。西丸一開始也是拿出他神學院筆記和科目綱要來講給人聽。可是不久他就發現，那些人的個人經驗，却提出一些更切合實情的神學問題，而且這些經驗，比較他所珍藏的課室材料更能導致與現代社會加深接觸。於是他舉行「神學交談」(theological dialogues)，參加神學交談的人數愈來愈多，而參加神學交談的人又不久成爲「教師」。他們自己終於組織起來，來研究解決該工業區的問題。此外，西丸又成立了「文化教育中心」，藉此「中心」，西丸將思想體系不同及興趣不同的各種人士聚集到一起，以便對社區的某些特殊問題交換意見。

我認爲：神學生應該在像方才談過的類似情況中接受部分的神學訓練。總該有幾位神學生在教堂

牧師或委員會輔導之下，派到較大的「城市——工業區」去工作。在這種情況中，有些神學生可以去參加實際工作經驗，有些可以去參加民間組織。除東京而外，像在臺北、漢城、香港、新加坡、馬尼拉、曼谷……等地，也都有「城市——工業地區」。城市日益擴大，工業也日益發達，那末，神學院教授就應該分派到「城市——工業地區的牧靈工作」上去講學，尤其為同時也分派到該地區去，以便與那些生活並工作於同一地區的人群進行「神學交談」的神學生，舉行專題研習會。

第三缺陷：神學教育、過去僅限於定形教會 (Institutional Church) 的某些狹小興趣之內

教會在過去，主要地關心於召集地區教友，保持地區教友而已。神學教育在過去，便也為「地區教友的召集與保持」，採取了一種視教會為一「純質團體」的看法。神學生所學習的講道方式是一種單純的講道方法，並不顧及在現代人之中所有的多元或雜質現象 (heterogeneity)。至於教會應該如何在今日這個多元社會中作其牧靈工作的方法，在過去並不會多想。

但今日實有需要：在現代人於城市所有複雜興趣及分化功能中，去看上帝的化工。城市社會的迅速發展，將平教徒對世界所有的經驗已大為放寬。城市人口的雜而多，已使城市中平信徒跟許多不同的人相接觸。大眾傳播工具又已使他所接觸的世界，廣濶得超出其所處地帶的邊境。各種機構越來越多，既帶來新的工作機會，也帶來擴大的知識領域。以上種種新現象層出不窮，快得叫神學教育課程難以趕得上。神學院的現行課程表尚不能配合這些鉅變；神學院的教授也多不隨機應變，能為在一個

動態而又多元的世界中生活工作而準備神學生。

建議：

城市社會是由許多不同的人群而組成的。而並非每一位城市中人都有全面參予城市社會的能力或方法。教會必須準備城市社會的牧靈人士能與城市生活的許多幅度發生接觸，並能幫忙各種人群皆參予都市的建設。

實例示範：

漢城城外二十英里有一個衛星鎮 (Kwangju)，人口四萬，正在迅速成長中。該鎮十位牧師兼神學家 Sung C. Chun 最近將當地遷入人民組織起來，對政府廉價買進而又高價賣給他們地皮的行動提出抗議。這位牧師的教友並不多，但他由於過去曾作過政府高級官員，政治方面知識豐富，這使他能以有效地要求政府，想一想它對鎮上居民所負有的職責——它應該便利人民服務人民，也應該刺激鼓勵人們來鎮中工作。

由這例子看來，神學生應在神學訓練之旁，也在另一特殊專門園地裡接受訓練。這樣的專門訓練會增加他們與城市社會中另一人群保持接觸的機會，也會提高他們在另一點上作決策的能力。有些國家近來已有向此方向的試嘗：例如在韓國，有 Yonsei 大學的「城市研究及發展學會」，由 Chang Hyun Ro 牧師負責，專門訓練牧師認識城市，組織公民以謀求城市社會的改進。又如在日本，有「Kansai 員工文化及教育學會」，這是一個由工業區牧師們發起的一個學會，在此專門檢討「日本工

業化的影響」——不僅對日本本國，也檢討它對其他亞洲各地的影響。這個學會的活動已超出日本國境；它將日本工會專家，經濟專家以及其他專門人才送到其他東南亞各國，以便體會日本工業化對當地的影響。最近有一位牧師 Satosi Hirata，曾建議分派幾位神學院學生去參加此一學會的活動。

在菲律賓，教會外面的世俗機構近來曾被借用，以便神學生或牧師藉之跟社會的另一角落發生接觸。例如最近十四年，神學生和牧師曾由「亞洲勞工教育中心」的工會領袖那裡接受訓練。

然而我們一定要強調：我們說神學生應在另一種工作園地有其特殊經驗或訓練，並非說神學生再沒有「成爲一流神學家」的責任。他一天願有創作性地參予城市社會，他就一天需要幫忙人們由神學觀點而思考——由神學觀點而思考種種問題，也由神學觀點而思考他們自己的職業或工作。

所以可說神學教育的任務是雙重的。在一個城市化世界的日益複雜情況中，它需要幫助神學生去與塑造社會的新力量取得聯繫。而同時它也需要繼續「發現並解釋人生意義」的神學主要任務，並最後又要發動人們在這世界上，爲正義及美德而有所行動。

大公運動

信仰與教制——魯汶大會

Avery Dulles, S.J. 作
傅 佩 榮 譯

五十多年來，信仰與教制運動 (Faith and Order movement) 不斷從基督教各派中，聚集資深的神學家們，共同研究那些導致目前各宗分裂之信理與體制的問題。一九四八年，普世基督教會協會 (World Council of Churches) 成立時，信仰與教制是委員會之一。一九五一年以後，信仰與教制委員會每三年或四年舉行一次的會議^①，提供了一個具有特殊價值的觀察站，從那兒可以察知當前合一運動在許多國家及教會中的趨勢。最近的一次集會，是一九七一年八月二日到十三日在比利時魯汶 (Louvain) 召開的，會前曾於日內瓦謹慎地計劃了一年多，由納爾森教授 (Prof. J. R. Nelson of Boston) 主持之工作委員會及維雪牧師 (Rev. Lukas Vischer) 負責之信仰與教制秘書處共同籌備。出席者計有：委員一百一十五位左右——內有代表 (委員出席者) 二十位，以及人數可觀的職員、顧問、來賓和記者。

一九六八年，烏布撒拉 (Uppsala) 的第四屆普世基督教會協會曾給予入世運動 (secular involvement) 相當的刺激，使得信仰與教制委員會在該年後的首度集會中，就必須研究如何應付那日益增強的新潮流。有鑒於此，工作委員會選擇了「教會合一與人類合一」 (The Unity of the Church and the Unity of Mankind) 作為魯汶大會的主題。此一主題由當時的代理主席 (現在的正式主席) 梅恩多夫教授 (Prof. John Meyendorff) 在八月三日的全體大會中加以解說。主題分成五組討論，

每一組從四日到九日反覆討論七次，然後從十日到十二日再在幾次全體大會中辯論。除了這個主題以外，魯汶大會也研究許多信仰與教制的報告——應歷屆會議的邀請而寫，完成於一九六七年布利斯多(Brussels)的上屆大會之後的。這些報告分由五個委員會審查，從四日到十日每一篇都覆核六次。十日到十二日，各委員會提出該團的報告在全體大會中公開發論。最後，魯汶大會也多少顧及了會務瑣事，並且論辯信仰與教制的未來以及該會在計劃重組的普世基督教協會中所居之可能的地位②。

魯汶大會為羅馬天主教會有特殊意義，因為這是首度有天主教的（正式）會員以會員身份出席。八位天主教會員中，六位出席，一位由代表參加。會議也是首度在一個天主教的機構中舉行，就是魯汶近郊赫維里(Heverlee)的耶穌會學院。這棟大約建於十五年前的寬敞建築，原是一個非常龐大的修會團體居住的，可是用於舉行這一類的會議時，却極為合適。餐廳、教室、禮堂和教堂都適如其用，地下室的飲料櫃台亦不例外。

大會的東道主是「贊助委員會」，由布魯塞爾·馬林教區(Malines-Brussels)的總主教徐能士(Léon-Joseph Suenens)樞機閣下所領導。八月二日傍晚，徐能士樞機與一位荷蘭更正宗(Protestant)的信友孔士坦(Max Kohstamm)同在一个講台上發表了兩篇開幕詞。此外，徐樞機也是八月八日主日共祭彌撒中的主祭者，並趁此機會作了一次值得紀念的證道。招待委員會由著名的天主教合一運動家、魯汶大學的逃爾斯(Gustave Thils)蒙席負責，使大會會員與職員都感覺賓至如歸。如此，會議的整個氣氛對首度參加的天主教會而言，可謂「開市大吉」。

後面幾頁，我將設法從三方面略述大會的主要成就，即(一)、五個委員會的工作；(二)、主題的答覆（包括五組的工作）；(三)、討論有關普世基督教協會計劃重組的事宜，以及信仰與教制的未來角色。

五個委員會

五個委員會的工作，主要是審查歷屆大會所邀約之信仰與教制的新的研究報告，這些委員會沒有正式的名稱或清楚劃分的權限。其間任務的分配，並不根據抽象的神學原則，却依實際的情況，如工作量的平均需要而定。

第一委員會可說是以信理規範 (doctrinal norms) 為主要的研究範圍。其首項工作是審查一篇完成於一九七一年五月的油印報告「聖經的權威性」——此報告是繼布利斯多大會認可的一篇研究「釋經學的問題對合一運動的重要性」③之後的續作。這篇新的報告指出：權威觀念之於今日，極易與盲目服從的要求聯在一起。為了平反這種觀點，它聲稱：權威必須被了解為「一種自由接受的見證。是邁入自由之途，而非震懾服人之力。」一般的觀念以為：聖經之所以被認為具有權威，乃因其來自啓示之故；為了駁斥這種看法，此報告認為：聖經藉着本身預言之有力而有益的震撼，建立自身的權威，並且證實了所謂聖經自身的啓示。

第一委員會大致上贊成此報告中有關啓示、權威和解釋等問題的處理，並且對於它能在天主教，更正宗和東正教公認的差異外指出其間重要的相同之處，表示滿意。當委員會謹慎地採納「聖神在新約證言形成中的特殊功能」這個觀念時，聲明：根據該團的多數意見，應當避免使用「啓示」這名詞。接着，強調未來的研究應該包含上述三點：有關新約的各種不同解釋，舊約的時代意義以及福音在教會歷史上不斷改變的解釋裏所具有的同一致性。

在一次全體大會中，委員會欣然地接受了「聖經的權威性」這篇報告以及第一委員會的答覆。委

員之一，尼德蘭改革宗的李爾博士 (Dr. Ellen Flesseman-van Leer) 對此點表示積極的支持。她的看法是：許多大陸派更正宗都懷疑普世教協未曾充分地尊重基督徒信仰的聖經基礎，此篇報告對於消除這點疑惑；有極大的貢獻。一位英國教徒却持着反對的意見，認為它退步了，就是忽略蒙特里爾 (Montreal) 信仰與教制大會早就揭示之聖經與傳統的不可分性。東正教經驗豐富的合一專家弗洛婁夫斯基 (George Florovsky) 也提出他的批評，認為：此報告與第一委員會的答覆實際上取消了啓示的觀念。不過，一位美國更正宗的教徒却回答他：聖經的神啓 (theopneustia) 觀念要比近代神學的默感 (inspiration) 觀念更合適而且含義更豐富。兩位美國的天主教代表指出：此報告與第一委員會的說明都過於偏重日耳曼式。他們覺得像「物質中心」(sachmitte) 和「關係中心」(Bezie hungsmitte) 這類名詞，對於非日耳曼的心靈是不易了解的。

第一委員會的次要任務，也許比聖經的權威性那種冠冕堂皇的論題更引人注意，就是研究工作委員會的建議：各教會的成員應該在未來數年中，設法用共同的語言把基督徒的信仰陳述出來，而藉此「報導其信仰中的希望」(參閱伯前三，15)。維雪於八月三日發表秘書處的報告時，曾稍為詳細地論及他所見於此計劃中的優點。他在最後兩段中聲明如下：

合一運動有時被描述為一種「重新接納」的過程。各個教會所承認的真理，現在已被所有的教會「接納並歸為己有。而嚐試着對福音作一共同的陳述，就正是這種歸屬的過程。培養共同的傳統也是可能的，或許這是達到吾人企求的合一之最可靠的途徑。此合一至今仍為吾人的罪愆所蒙蔽而曖昧不明。只有悔改能够使它再度彰顯。不過，或許我們不應該把阻碍合一的罪咎太快地

加諸那些墨守其信仰傳統的人身上。當然，其中也有盲目信從的。

然而，我要再說一次，真正使我們在基督內的合一成爲曖昧的罪愆是：喪失了表達希望的熱情，就是不在乎地聳聳雙肩，沒有等量的刺激就提不起興趣的厭倦，以及自己不肯付出更新的代價，却冷嘲熱諷地批評別人缺乏更新。

第一委員會接受工作委員會的建議而聲明：根據他們的判斷，爲信仰與教制的未來工作着想，各教會的成員有必要設法將其身爲基督徒所接受及所當奉獻的信仰作一報導。他們從維雪的報告中歸納出三點理由，作爲此信念的根據：第一，在達到能够使用共同語言的程度之前，避免合一交談斷絕的危險；第二，在信仰與教制的研究已經產生的部分成果中，揭示其間基本的一致性；第三，對基督的福音提出共同的見證，使其適合當代世界之所需。

當委員會的報告在全體大會中提出時，也引起了相左的意見，就是有關這種共同報導將以何等程度反映今日教會內在的懷疑和爭端。第一委員會擬訂的原本構想是：信仰的報導在傳述給基督徒或非基督徒時，都可能是態度中立的；「由於我們無法真正明確地分辨教內的成員與教外的分子，因爲信徒自身也不斷面臨着懷疑的難題。」這個說法受到數名發言者的猛烈抨擊，尤以兩位希臘東正教派的神學家爲甚，因此取消了這句話。然而，修改後的文件在幾位拉丁美洲的代表看來，仍是過於自滿與自負，其中一位來自哈瓦那年輕的福音會牧師主張：教會在遭受當前世界的挑戰時，如果謙遜地自承其罪愆及混亂，結果會更好些。

第二委員會討論另外的兩篇研究文件。其中之一完成於一九七〇年，名爲「大公性與正統性」。

Catholicity and Apostolicity) ④，由居於普世基督教會協會與羅馬天主教會聯合工作團之首的神學聯會所提出。此聯會包括九位普世教協的神學家（有更正宗，英國教及東正教）以及九位天主教神學家。他們發表的文件，論點很開放，明顯地超越了傳統天主教對正統性的觀念，但是在公佈之前所作的校訂立場却過於偏向東正教。第二委員會對於校訂後的文件的反應，稱之為「在普世基督教會協會與羅馬天主教會的關係上之重要的一次邁進」；但是却評論道：「由於它的源起，它對信仰與教制更廣泛研究的助益也受到限制。」委員會希望把大公性與正統性的問題列入信仰與教制的整個計劃之中，因而呼籲更廣泛及更深刻的研究下述問題：地方教會在全體教會中的地位，大公性與正統性對教會使命的關係，以及教會在歷經改變之後的同一性問題。

第二委員會審查的另一文件是一篇信仰與教制的研究：「今日之崇拜」(Worship Today) ⑤，起源於烏布撒拉大會對「俗化時代的崇拜上帝」的討論。此研究是根據一九六九年九月八日到十三日在日內瓦舉行的會談所做的，其目標就針對着這個難題。它寫道：「崇拜的危機無法藉着通常是退步的『改革』而得到解決，只有藉着『創新』方可，因而吾人必須面對『如何能夠再度獲得恰當的指示』的問題」。第二委員會發覺這篇一九六九年的報告「反映當前狀況的複雜性」，並且注意到：崇拜的危機如果與委員會面臨的其他問題分離的話，是無法克服的。為將來着想，他們建議：「信仰與教制秘書處應該從許多教會和地區收集崇拜的實例——其形式和格調，以能在當前世界中對教會的存在和活動有其特殊之創發性及充實性者為主。」

第二委員會的另一任務是詳細地研究以基督徒合一為目的的祈禱週——每年由信仰與教制秘書處與梵蒂岡促進合一秘書處密切合作而舉行的。維雪博士在代表秘書處的第一篇報告中嘗詢及：如何能

使祈禱週成爲生動的慶祝儀式，而不再只是例行公事。他建議道：「祈禱週的目的，不再只是祈求上帝把那些分隔我們而又無法穿越的牆壁變爲透明的。却必須將它視爲一次自我檢討的機會，使與會的成員都能爲共同的生命而作一修正。」

維雪在八月三日的全體大會中所發表的這些談話，引出了委員席上一位印度神學家的答覆，他說：今日比以往更需要盼望的祈禱，就是希望上帝變化一切信教者的心性，並因而使基督信徒聚合在一起。在稍後的一次會議中，一位英國教的主教發言道：祈禱週在提醒我們「合一是上帝的恩賜」方面極爲重要。他強調，祈禱週不應一仍其舊地消磨在會議和討論上。

關於祈禱週，第二委員會只是要求聯合工作團在擬訂計劃時，應顧及普天之下各地情況的差異，並考慮到這個事實：在某些地區，不同於傳統祈禱的其它表達方式，如今也許更富有意義。至於祈禱週的日期是否可能改變的問題，委員會的報告未曾直接論及。代表向大會提出報告的本篤會士藍諾（Don Emmanuel Lanne, O.S.B.）針對此問題而論道：在一既定地區或國家，根據該地的需要與習俗而調整日期，爲其教會或許更適合。

第二委員會在結束它的任務時，對於信仰與教制研究計劃的全面綱領提出幾點注意事項。它論道：迄今所作的這些研究都過於倚賴西方世界的理論傳統；現在應該設法多往非理論的集團與第三世界的社會發展。它也警告道：「爲了避免委員會兩組會議之間的計劃過於歧異，信仰與教制的研究須加以限制並適當地集中焦點。」不過，從魯汶大會所邀請的許多研究看來，工作委員會也許會發覺最後這點建議很難實現。

最後，第二委員會對於信仰與教制的研究報告之更有效的傳佈方面，提出一些建議。它強調：應

擴大利用地區性和國家性的基督教會協會，它們成爲信仰與教制傳佈信息的通道。在較早的一次大會上，代則會（譯者注：基督教中特重祈禱的一派，位於法國 Taizé）的杜利安（Max Thurian）已曾斷言：信仰與教制研究的成果對於各教會的實際生活，其影響力可謂少而又少。

第三委員會審查三篇新近的信仰與教制研究報告。第一篇報告是油印的，名爲「聖洗，堅振與感恩禮」（Baptism, Confirmation and Eucharist），源自一九六七年到一九七〇年所作的一項研究，內容以詳述各個不同的教會有關聖洗的信理與實施爲主。委員會把這份報告推介給各教會，作爲研究及答覆之用，另外又特別讚賞基督徒入教式（領洗）的概念「是變化期中的一個過程而已」。然而，這個觀念却在大會中引起了一些疑懼。德國路得教派傑出的合一專家史令克（Edmund Schlink）指出：聖洗中的入教式具有某種成全，美國路得教派的拉匝肋（W.H. Lazareh）也加上：聖洗不應被認爲只是達到聖體的一種方法。他又說：不同的教會對於聖洗的彼此了解，本身就應被視爲合一中的一項重要貢獻，而非僅爲邁向同領聖體（intercommunion）的一個階梯。

其次，第三委員會審查一篇應烏布撒拉大會所邀，而早在一九六九年就已預備好的報告：「同領聖體之外」（Beyond intercommunion）^⑥。內容大部分是術語的澄清以及對各教會提出的問題。不過，結束時的語調却是有力的：

我們……已可想見：當幾乎全數的基督信徒加入現代的合一運動、長久以來的某種咒詛最近已經解除，而神學上的一致性逐漸增加時，其自然的結果必定是恢復在同一个教會團體之中領聖體（Communion）。如果我們以基督要求的速度進行合一，並且實際承行他在當前世上刻不容緩

的工作的話；我們無法以低於上述的成果為滿足。

第三委員會熱誠地採納這篇報告，並上要求將它推介給各教會，供研究與答覆之用。對於「同領聖體」的聲明，全體大會稍後接受了第三委員會的說法：

我們教勸教會當局，各依其方法並各在其合一事務的範圍內，朝着完全的聖體共融而努力，同時考慮修正其有關聖體的規制，好使合一在此時能有適當的進步——例如：在某些情況之下，擴大同領聖體的許可。

此一聲明自然在大會中吸引了很大的注意。它受到許多更正宗代表——包括杜利安——的熱烈支持。希臘東正教派人士提出異議，但數位蘇俄東正教的發言者，包括梅恩多夫，却表示：他們對此一聲明，就其適用於那些看來無妨共同到祭台前領受聖體的西方教會而言，可以接受。羅馬天主教在全體大會中的唯一對題發言者，為印度耶穌會的雷揚 (Samuel Rayan, S.J.)，他表明同意於「聲明」的意義。徐能士樞機在開幕詞中，已經呼籲各教會在有關同領聖體的問題上，特別注意青年們已不耐煩，同時要在這件事上，研究出「具體而實際的進步」。

接着，第三委員會研究了一篇相當冗長的油印報告：「任命的牧職」(The Ordained Ministry) 這是在於一九六七年到一九七〇年所準備的報告，而此次準備又是繼一九六四年阿魯斯 (Aarhus) 大會所委託的一篇研究「基督，聖神與牧職」之後的進一步研究。這篇報告之討論「陞任」(聖職任命)

問題，很顯然地顧到了天主教、更正宗與東正教的思想立場。主要的一節如下：(p.5)

聖職任命賦予一種權威，但此一權威並不屬於牧者自身，而是該團體所接受的上帝的權威；它（聖職任命）也在指示以下事實：就是牧者是由上帝召喚、由上帝遣派的。但是，聖職任命並不僅僅給予一樣「東西」、一種「財物」或甚至一個「職位」；其源起和終結皆為與聖神之一種位格的、實存的關係，同時堅固地把受任者與上述提及的團體聯結起來；它是基督在該團體中的記號與工具。

委員團滿意地注意到反映於這篇報告中的彼此了解之增進的程度。「它指出：幾乎所有的教會對於本會以外的其他牧職，都能給予某種承認。這在牧職的相互承認之進步上，提供了一個有前途的基礎」。

委員團進一步指出：繼續研究許多敏感問題的需要，諸如：宗徒傳承在教會內的性質與具體實現，牧者的個人生活與精神生活（包括結婚與獨身的問題），婦女的牧職（特別指聖職任命），以及可能在有限期內任命聖職之涵意。羅馬天主教會對所有的這些問題顯然都極感興趣，尤其由於「司鐸牧職」的問題，乃是一九七一年十月「世界主教會議」的討論焦點。

第四委員團審查另外兩篇晚近的研究。一篇是由羅馬天主教會與普世基督教會協會的聯合工作團所組織的「神學聯會」預備的，名為「共同見證與改革」⑥ (Common Witness and Proclaiming)。另一篇是信仰與教秩的研究——「論加西敦公會議」(On the Council of Chalcedon)，完成於一九

六九年，是應一九六七年布利斯多大會的一項決定而做的。這兩篇研究爲羅馬天主教與東正教都有特殊的意義，並且至少代表了兩派間的部分協議。第四委員會在建議信仰與教秩委員會應該接受這些報告時，作了幾點小小的修正建議。

對基督徒合一的未來更爲重要的是，第四委員會採納了烏布撒拉大會的提案：「爲使一個真正普遍的協會可以再度代表一切基督徒並領導邁向未來的時代（出現）而努力。」^⑨在南印度教會紐必巨 (Cleslie Newbigin) 主教的能幹領導下所擬就之委員會的報告：「協合 (concilianity) 與合一運動的未來」，無疑地是魯汶大會的主要成就之一。報告中，論「協合」爲一切世代及一切階層中基督教會的生命之特徵，同時呼籲所有教派的團體以「協合」的觀念去考驗他們的實際生命。「真正協合的中心事實，是聖神的這種積極臨在與積極活動。一個協會如果得到聖神的領導與啓發，即使未曾普遍，也是一個真正的協會；而一個普遍地有各派基督徒代表的團體，如果缺乏聖神的引導，仍不得爲一真正的協會。」對「協合」此一普世會議所採用的非法律性的概念，至少在大會中沒有任何羅馬天主教的代表提出質詢，確實耐人尋味，或甚至令人驚訝。

第四委員會就普世教協對其所屬教會並無約束力一事上，重新肯定多倫多 (Toronto) 協會採取的立場時，同時也指出：普世教協的存在，在過去二十年來已多少改變了這種情況，因此今天「某些真正協合的因素已在教協的生命中開始出現，雖然只是端倪。」結論中，這篇報告呼籲融洽氣氛的拓展；在普世基督教會協會內部成員之間固要融洽，在普世教協與其他機構，如梵蒂岡基督徒合一秘書處之間也要融洽，目的乃「藉此培養真正的『協合』精神的成長，並爲一個真正普遍的協會鋪路」^⑩

第四委員會論「協合」的這篇報告，經過全體大會的檢討與批判之後，交由普世基督教會協會的

執行委員會和信仰與教制工作委員會做進一步的研究。如果這些團體認真地去研究（預料將會如此）^①，則這項文件、至少在西方世界，終將證實其為邁向（各教會間）修好性重要協會之里程碑。東正教是否會接受此種協會，多少尚有疑問。一位顯然較其大多數同人古板的東正教神學家，在一次大會中宣稱：依他的教會看法，一個真正的協會的先決條件，是「教會一體」先已達成。他質問：「本質上分離的各個教會，如何能由聖神領導而做出正確無誤的決定？」

第五委員會研究教會合一磋商（Church Union Negotiations）與雙方會談（Bilateral Conversations），其研究乃特別依據一九七〇年四月在肯亞利木路（Limuru）舉行的教會「合一磋商會議」的建議。^②在委員會工作時，一種緊張的情勢發展於兩派人士之間：一方面主要是講英語的英國教及更正宗代表——佔大多數——他們希望藉着組織的合併以形成區域性的合一；另一方面是宗教立場更為堅定的少數人士（包括幾位羅馬天主教代表和幾位路得派與改革派的更正宗代表），他們更關心經由世界性的雙方會談而逐漸接近。委員會報告的初稿，原來強調合一磋商而不強調雙方會談，但這（初）稿曾經大加修訂。第五委員會提出的最後（定稿）報告，是一篇對宗教合一磋商與雙方會談兩者都鼓勵的平衡聲明，在全體大會中未曾受到委員會的嚴重反對而被接受了。

關於合一磋商，委員會注意到一種厭倦與沮喪的情緒，為了抵消這點，報告中聲明：

許多人深信：這是一個迫切的時刻，一個可能為期不久的良機。委員會呼籲那些參加合一磋商的人士以及遣派他們的各教會：在進行任務時不要厭煩，却當以堅定的決心與負責的速度去完成功地完成開路工作，以能更有效地實現由上帝（所接受的）在世使命。

曾經也在美國參加過教會合一會談的委員們，像克羅 (Paul Crow) (第五委員會的一員) 對於信仰與教制委員會，願意公然祝福近來爲了發展基督一體教會之計劃而做的努力，其欣悅之情可以想見。

除了重新肯定信仰與教制對「教會合一磋商」的一向關切之外，第五委員會也承認雙方會談的價值，認爲它在針對分隔兩個傳統的特別問題上，以及使合一會談的普遍參與得以繼續存在方面，會是特別有用的。⑬一位世界改革宗聯盟的蘇格蘭會員史密斯牧師 (Rev. Richmond Smith) 在委員會中指出：有機性的一體易使結合的各教會隔離在一個既定地區。稍後，在一次大會上，他滔滔不絕地爲世界性的雙方會談而呼籲，用以解決宗派間之衝突，因爲有些這類衝突，在區域性宗派內，因情緒理由是難以解決的。接着他又說，這個看法是梵蒂岡基督徒合一秘書處的威勒布朗 (Willibrands) 樞機提供給他的。

然而，第五委員會並未毫無保留地贊成雙方會談。報告中說：雙方會談或許在某些情況下不太合適，例如「當它成爲逃避更積極地參與謀求合一的藉口時」(便是如此)。

在日後大約會被認爲是重要的一步上，第五委員會對於通常特有機性的一體與組織上的合併視同一物，表示有些不滿。

第五委員會要求繼一九六一年新德里宣言做更深入的研究，這是有關「吾人尋求的合一之目的與性質，以及實現它的方式」的。委員會又特別要求「一個對合一的實際觀念與結合型態之澄清與神學的評價，以及對發生的新的觀念與型態的描述。」由於並非一切教會今日都以相同的方式去理解基督徒的最後合一，因此這樣的研究成認其爲必須的。南印度式的「聯合教會」只是合一的樣式之一，與

羅馬天主教及東正教派所樂道的「多形式合一」在許多方面都不同。正如報告中所指的，有些合一運動專家視為邁向合一最有希望的幾步便是：信仰、聖事與牧職之彼此承認以及講壇與祭台的公用。除了這些相當明顯的合一理論之外，另有一些型態，看來至少在非正式階層中隱然地發生作用，這些型態包括那些多少與官方教會團體偶爾有關聯的在俗基督徒之自發行爲。委員會表示：「所有這些（合一的型態）在實際方面與理論方面都須加以研討。」

最後，在一連串的細節建議中，大會將第五委員會的許多建議——有關主辦或協調教會合一磋商，雙方和多方會談——交給工作委員會；同時請求：擴充信仰與教制的辦事機構，以便能够執行這計劃。

總括五個委員會團的工作，可以說：信仰與教制依舊耐心而又有結果地繼續追求它的最初目標——克服各派基督教會之間信理與體制方面的分歧。魯汶大會所表現之最富戲劇性的新發展，似乎是一些依然算做初步的建議，就是有關信仰之共同報導，以及邁向彼此更爲同一教會的協合之運動。大會要求的許多新研究，必將使辦事人員在時間及財力上大費周章。即使尋獲了額外的資金，仍需找出新的方式以及勸服所屬各教會，好使他們相信信仰與教制的研究有益於更有效地實現教會的使命，至於合格的工作人選或可藉私自主辦的合一機構之幫助而找到。耶路撒冷「促進神學研究的合一機構」的彌尼 (Paul Minear) 教授在一次重要的聲明中答說：他的機構對於信仰與教制委員會所邀請的研究，將提供合作。其他的合一機構無疑地也將響應做類似的支援。

主題的介紹

魯汶大會的主題「教會合一與人類合一」並非隨意地會促選定的。乃是逐漸而自然地由信仰與教制及其他合一思潮中原有之孕育多年的壓力所形成的。信仰與教制委員會在一九六七年布里斯多大會時就已提出：「就上帝促使世界合一的目標而論，教會的功能是什麼？名教會追求彼此之間的合一對於人類合一的期望又有何關？」^⑭這些問題的迫切性在一九六八年烏布撒拉的報導中，已明顯地出現

了：

當教會自詡為人類未來合一的象徵時，是大膽了些。不管這項聲言的基礎多麼可靠，世界依然表示懷疑並傾向其本身所有的「世俗的大公性」(Secular Catholicities)。因為世俗社會已研究出協合與合一的方法，這些方法看來常比教會本身更為有效。對教外人士而言，各教會看來常是遙遠而毫不切身的，同時各自味味忙忙碌碌着自己的事務。教會需要重新體認世界的希望、成就、不安與失望。^⑮

主題由一份研究文件^⑯做進一步的預備，該文件引起許多委員的評論。^⑰最後，工作委員會在一九七〇年夏季作出結論，認為：「教會合一——人類合一」將是魯汶大會的最佳題材。主題的涵意在提出下列問題：人類合一有什麼意義？教會合一有什麼意義？這兩種合一如何互有關聯？

工作委員會在一九七〇年八月份的會議中，南美以美大學的戴希納教授 (Prof. John Deschner

of S. M. U.) 認為：魯汶大會選定的主題是一個標記：表示信仰與教制已進入新的存在階段。⑯他說：委員會從一九三七年愛丁堡大會到一九六三年蒙特里爾大會這些年來，極少注意到教會合一的世俗環境。根據戴希納的說法，這個主題是兩頭並進的；它（主題）要求研究一種雙線關係。第一，教會合一的世俗涵意是什麼——換言之，即教會的合一為「種族問題、貧窮問題、兩代問題，……男女關係問題，革命與社會正義問題」有何意義？第二，必須問：由基督徒組織之對世俗的答覆——像和平組織，為種族正義而召開的會議，在隔絕區域的普遍性機構等等——其教會意義又是什麼？想來，大家都期待着魯汶大會能對這些問題有所指示。

魯汶大會中曾以許多不同的方式討論此一主題。八月二日晚上的兩篇開幕詞曾專談主題。徐能士樞機指出：既然教會絕無可能縮小為一個純粹的社會服務機構，就必須不斷地宣講以上主之國的價值所要求的改革，並因而有助於人類的普遍融洽。他又說，人類合一就像教會合一，必須是多元性的，並且允許內部的相輔相成。「此處，聖神也自顯其為合一運動的真正靈魂，祂創造基督徒的同一性，也創造恩賜的多樣性，祂使差異（多樣性）成爲一體（同一性）的豐富內涵，因爲在祂內，一與多融於一體。」

歐洲合衆國執行委員會的副主席孔士且，也和徐能士樞機一樣，利用他在八月二日晚上的致詞機會談到主題。他說：人類合一无疑問地正在形成，但是危險在於它會變成一種奴隸般互相倚賴的合一。「真的，未來數十年，它（人類合一）會成爲憎恨、動亂、不義與暴力的結合。團體精神只有在信心中才能辨認出來。」在這種強制的結合情況下，人類將感受到「荒謬的深淵（無意義）」的威脅。根據孔士且的說法，教會從世俗的觀點所能提供的重大貢獻，是繼續使交談成爲可能，幫助人們

透過彼此的眼光而看清情況——簡言之，即互相會晤（meet）。「因此，但願教會成爲造橋人（Pontifex）——其搭橋的目的不僅在使政客能和政客會晤，得以參加緩如牛步之建構團體的過程；最主要的，乃是使人與他的近人會晤，並藉此認知：生命由於會晤他人而獲得意義。人們藉着盼望與仁愛，尤其在會晤「全然的另一位」（上帝）時，或許才能發現足夠的意義，使那些遍佈世界之互相倚賴的強制情況成爲可忍的。孔士旦的演講容或有些沉重，却是清楚而有力的，不過，遺憾的是，大會的既定程序並不允許聽衆對他提出的質難有所答覆。

對主題的正式介紹，由信仰與教制當時的代理主席梅恩多夫在八月三日發表。他的論點極度偏重神學，與烏布撒拉大會和戴希納引述於上的評論相較之下，形成強烈的對比，後二者的看法更着重（人與人之間的）「水平化」，或更合乎人文主義。梅恩多夫指出：所謂的世俗範疇，在形成蒙特里爾大會以來「偶像破除時代」中多數的合一運動上，無可否認地具有決定性。他指摘六十年代裏「信仰與教制」的表現，率皆爲各種社會問題的嘈雜討論所掩蔽，雖然這些社會問題多數是正常而有價值的，但是對於基督信仰的主要論題——人類的最終結局與永恆的命運——而言，仍是未得要領。梅恩多夫含蓄地指摘戴希納所主張的教制研究法（intercontextual），他責怪道：「現代的世俗主義者，不贊成教會的組織是上帝所賜的，却認爲教會必須從世界學習如何改善世界。」接着他反對一切錯誤的社會烏托邦主義，呼籲大家回到「以感恩禮爲中心的末世學」，以之爲教會加入社會服務的最佳出發點。他論稱：信仰與教制必須把幫助教會重新回復其應有狀況，當作它最主要的存在理由。

正如梅恩多夫自己的解釋，他有意使其演說成爲一項個人聲明，而非一個立論持平的「主席致詞」。他的演說歡迎同樣的個人答覆，結果阿根廷美以美會的米蓋茲·波尼諾教授（Prof. Jose

Miguez-Bonino) 提出預備好的兩篇答覆中的第一篇。米蓋茲·波尼諾集中注意於這個問題：神學是否可能採取一種神學家所處的實際歷史情況以外的出發點。他認為：主張超越實際的狀況，只會壓抑我們之認識自己的範疇和作為之特定性質，因而使這些（範疇和作為）愈來愈隱晦。「以上帝與其百姓所訂之盟約而論，先知的信息不正是：捨正義和忠實的環境之外，則無『感恩禮』可言？再說，無論何時一旦我們開始從這些問題限定的狀況去討論合一，則豈非立刻投入這充滿觀念學、世俗範疇、糾紛、衝突與緊張的世界嗎？」任何超越這些情況的託辭，都蒙蔽真正問題，並且導致一種虛偽的保守主義——從歷史的奮鬥中退入一個完全與實在界脫節的「絕對」。

第二篇預備好的答覆，是肯亞長老會的加杜 (John Gau) 提出的，他說：梅恩多夫在解釋蒙特里爾大會時過於簡化；而當非難烏布撒拉大會時，却又過於嚴厲，其實烏布撒拉在討論第三世界的事務方面乃是成績斐然的會議。

在隨後的討論中，許多發言者都明白表示反對梅恩多夫。古巴福音會的巴地斯大牧師 (Lancel Bates) 贊成米蓋茲·波尼諾的批評。他指出：梅恩多夫以極端二元的語氣說話，使神學與人（類）學互相對立。今日的問題毋寧是使神學入世化 (incarnate)，由神學走向人（類）學——這種運動在新約中已經開端，就是把神降凡而入於世界及其奮鬥中。

梅恩多夫在回答這些反對的意見時，解釋說：為了顯示一個清楚而明確的實業，化一盡量加強語氣以激起反響。不過，他提醒批評的人士：他並未要求一種僅僅以上帝為中心的神學，却要求一種視人類乃本質上以神為中心的人（類）學。雖然人類註定了必然走向上帝，但未必常與上帝融合。因此，神人之間不容許任何汎神論的同一性。至於感恩禮，梅恩多夫解釋道：就其為上帝之恩賜而非純

然人類的產品而論，它確實提供了一個新的出發點。這恩賜總是「隨時任人領取」，並且供給那些參加感恩禮的人們一個歡樂與悔改兼而有之的機會。世界上總是個能讓基督徒的責任得以踐行的地方。

徐能士，孔士旦和梅恩多夫的報告，以及摘錄於前面幾頁的預備答覆的文件，為一場或許立刻就要爆發之精采而引人入勝的辯論作了先聲。但是大會却在這時變換了會議方式。從八月四日上午開始，與會者分別編入五個小組，每一組都必須在其相關範圍內研究大會的主題。

五組（主題分爲五組）

在魯汶大會中，分由五組討論主題的這個構想是一種實驗，此實驗依照計劃者的意向，在會議結束時將精密地加以評價。五組中的每一組大約都有三十位會員，討論七次，時間總計約十七小時。對於各組的論題，即使理論上只當它與主題有關並且根據與會者的實際經驗所討論的才算數時，也是非廣泛的。各組沒有明確的議事日程，也未曾受邀向全體大會提出任何集體會報或聯合聲明。因此不容易簡介各組會議的成就。

第一組的會議由杜利安、拉匝肋 (William Lazareth) 和弟比 (B. D. Dupuy) 共同主持，題目是「教會合一與社會正義的爭取」。討論的焦點集中在「教會贊成自投於社會正義的爭取」與「教會超越一切個別的社會組織」兩者間的抗衡情勢。一般說來，大多數西方與第三世界的基督徒所認為是全球人類的全體利益之主要福音者，為東方傳統而言是難以了解，更遑論參與了。這一組在向委員會的建議中，要求進一步研究，以澄清下述二事應如何相輔相成，即：基督徒對教會使命的唯一性以及對社會的各種基督徒處身其間的情況所產生的不同責任。「如果教會真是人類未來合一的保證與象

徵，則當代基督徒必須有能力以下述方式使這項真理實現，就是：在更積極地參與那作為衝突的潛在來源的人類解放時，仍然保持教會的真實面目。」這一組的會員大致上似乎贊成：與被壓迫者的休戚相關是基督徒信仰的本質之一，因為同一個基督同時臨在於窮人與感恩禮中。如果基督的這兩種臨在過於分離的話，教會將不再是上帝正義的象徵，反而有成爲一個反象徵的危險。

第二組在紐約蘇爾比斯會的布朗 (Raymond E. Brown S.S.) 與烏干達坎帕拉的莫比狄 (Rev. John Mbiti) 主持下，規定討論「教會合一與生活信仰的相遇。」這個題目顯然很適當，因爲基督信仰，就其局部化而言，常顯示爲一種分離的力量，尤其在新近接受信仰的亞非地區。經過廣泛地討論一般會談，尤其是信仰之間會談的性質和目的之後，代表們提出一個問題：基督教信仰傾向於在基督徒與非基督徒之間築起藩籬，還是拉起繩索呢？與會者中只有一位希臘東正教的教授有意否認：非基督徒也能在自己的宗教中獲得救援，這一組的許多會員都主張：基督信仰使我們適於表達上帝對所有人的創造、啓示和救贖的臨在，同時我們能够容忍一切傳統的見解，以代替焦慮地墨守着傳統的思想 and 語言方式。

當然，基督徒的信息與耶穌——身爲猶太人，以猶太的方式解說他的生命——的這種個別性之不可分開，乃是不爭的事實。但是應該加上：在耶穌內，個別含蘊了普遍。從末世學的觀點看，正如亞當不是個猶太人，作爲最後亞當的耶穌也同樣不是猶太人，他要使所有的人都能做新人。上帝的王國是普遍的，無論它的記號出現在何處，我們那能在信仰中認出復活基督的工作。

第二組在結論時，建議進一步研究以下問題：在其它人的信仰中，上帝的七工的性質是什麼？這種化工是救恩性的嗎？有啓示性嗎？

第三組由阿根廷的米蓋茲·波尼諾教授與坦尚尼亞的祁利巴 (Joshua Kiriba) 主教所領導，主題是「教會合一與反對種族歧視的奮鬥。」所有在場的人，包括一位美國黑人沙德懷特博士 (Dr. John Satterwhite)，幾乎都贊成四海一家 (integration)。討論會中，出現了三個基本問題：教會紀律問題，同一性問題與權力問題。談到第一個問題，這組人論辯如何從教會中徹底消除種族歧視的難題。他們力主：紀律是教會生命的必要形式；是一種以權威教導的形式。有幾位發言者主張：應該用一些方法從感恩禮中驅逐種族歧視論者。至於同一性問題，這組人聆聽了一篇沙德懷特論「美國之黑人神學」的報告。看來全組的人都認為：就歷史的某些觀點而言，一個民族必須保存並表現它獨特的同一性；但是另一方面，爲了與更大的團體契合，却應當超越各民族的獨特性而通過一個死亡與重生的過程。論及權力問題，第三組的結論是：必須調整教會組織以適應社會情況的需要。某些團體的過程權力必須解除，而另一些團體却須獲得目前所沒有的權力。

第四組由霍爾德小姐 (Miss Christian Howard)、繆爾德 (Dean Walter G. Mueller) 和馬得士 (Prof. Donald Mathers) 所主持，指定的論題是「教會合一與社會中的殘缺者」。因爲志願參加這一組的人數不夠，所以有一些人是選派的。不過，隨着討論的進行，情況逐漸熱烈。殘缺者的問題在他們看來：主要是引起許多感受深刻却無法說出之有關罪惡、痛苦及人類缺陷等事件。他們質問科技的限度與教會的力量——對於有效地安慰那些教會在物質方面對其無能爲力的人們。紐必巨主教在最後幾次全體大會中，有一次談到他年青時親身經驗過的飯化，從他的談話裏可以略窺第四組的精神。由於紐必巨最初熱衷於政治，曾與兩家很窮的人有過密切接觸。這兩家人同住在一間屋子裏，其中兩人死於癌症。年輕的紐必巨便問：作爲一個政治科學家，對這些個人，我必須說什麼呢？於是他

發現：當基督教會召喚我們盡全力反抗不義與壓迫時，也就是召喚我們盡一切極限地接受上帝在信心與依賴方面對我們的意願。紐必直認爲：當科技達到了最後的極限，而「權力藉弱者得以滿全」成爲主要的課題時，就產生了殘缺者的問題。

第四組提交委員會之論殘缺者的報告，是魯汶大會的最佳成果之一，其中指出：殘缺者的問題正在增加，一方面由於現代科技社會使許多原來在較單純的社會中能正常生活的人成爲無所適從者；另一方面由於現代的醫藥使許多在早些時期無藥可救的人得以活下去。當前社會的傾向，是隔離並驅逐老年人與殘缺者。教會負有一項無可推諉的任務，就是消除人們對殘缺者和病患的恐懼，而代之以仁愛與接受。報告中說：藉着謙遜地承認人性弱點，殘缺者教訓我們許多有關：神的無限力量如何能夠進入我們生命的方式。我們不可將殘缺者視爲僅僅行善的對象，却必須找出方法，積極地使他們與吾人之教會和社會合成一體。

當討論殘缺者的結果在大會中報告時，顯然可見，這一組甚至更明確地提出一些與論社會正義和種族歧視那兩組相同的問題。這三組都承認：教會有責任與被壓迫者合爲一體，使他們加入社會各階層，而在必要時安排他們接受基督教。耶穌本人在他自己的社會中，也遭到濫奪公權與被壓迫出離的命運，但是他却經由死亡得到了生命與權力的滿全。正如一位發言者在一次全體會議中所說的，教會本身也正遭受現代科技社會的排斥。就這樣，一切與教會有關的人，不管願意與否，都正被逐入二種無力而又爲社會殘缺的狀態。

第五組由麥高海 (Prof. J. D. McCaughey)、吳爾夫 (Prof. H. H. Wolf) 與梅耳 (Prof. Roger Mehl) 三位教授所指導，討論「教會合一與文化的分歧。」這一組在有關教會加入個別的文化與其

超越一切個別主義的任務方面，不放過許多熟悉的兩難論式 (dilemma)。他們有些急切地訊問：當教會面臨由科技引致的新的文化形式時，能否或該否使自身離開傳承已久之聖經與古老傳統的想像和術語。有些人恐懼：這種變換極有危險使基督教義為某種新的信仰所取代。其他人則主張信仰的一致性，是「超時間的」，因此能够把亞巴郎以來直到世界末日的所有信徒都聯結在一起。一般說來，東正教比較相信他們的藉以生存的文化，同時在基督信仰與人類文化之間看出融洽綜合的可能性。相反的，更正宗則傾向於強調：基督教義必須與任何文化或民間宗教保持不可或缺的距離。前者強調基督的降凡；後者強調十字架與復活。隨着史令克在分組會議中對這些問題作綜合摘要，許多人接受一個看法，就是：基督教義應該設法體認一種「建設性的超脫」(constructive detachment)於各種文化之辯證關係。當然基督徒必須活在一個既定文化中，但是，他却必須避免文化形式的一切桎梏。為了能與既成秩序 (established order) 保持和平與融洽，顯然不應以放棄教會的任務為代價，這任務是把福音的價值灌注到整個社會的生存中——此一看法是許多西方基督徒，尤其更正宗所欣賞的。

等五組簡潔地論及人類合一的問題時，指出：由於歷史的與傳統的文化已經成為製造分歧的因素，因而當代科學化的科技文化有意凌駕一切地區性的差異，而形成一個逐漸支配全部生命之齊一形態。這個齊一性已經引發了抗議運動與反文化浪潮。教會本身之應該變成一種反文化以及結合這些反抗運動的程度，將顯示其應得之注意較第五組所能提出者更大。

分組會議相當繁重，但是許多人覺得它要比五個委員會的會議更有意思。它(分組會議)以自然而生動的交換意見，使會員們有機會在明顯區劃的問題上互相看清。參加這些討論的代表顯然都是他們各該教會之能幹而精明的分子，但是除了少數例外，大都不是所討論問題方面的權威。許多問題，

像生治信仰的相遇，只要一小組專家就能輕易地研究出比魯汶的分組會議更有價值的聲明。這些論題裏，有不少已曾在主要會議中討論過了。除了第四組以外，其它各組論題的廣泛與複雜都少有可能研究出新的進步了。各組爲參加討論者而言，都受益非淺而意義深長。分組會議原來的主要目的，是希望能在最後三天的全體大會時，對於處理主題有所幫助。現在，我們必須轉移注意力於魯汶大會的最後階段。（下期續完）

佛教問題之一——「無我」或「非我」？

景耀山

基督教的人文主義肯定上帝的地位，也肯定人的地位。人格的實在性和我們的基本信仰是緊緊相連的。我們已經說過，我們一旦受造，便不只是上帝的觀念，而是實存體了。雖然上帝如不存在，我們也不能存在，但上帝的存在究竟和我們的存在有分別。存在的奧秘也呈現奇異的合一性與對立性。實際上，愛的奧秘只是存在的奧秘的一面。和我們的信仰正相反，泛佛主義總想把我們的存在化成一個思念。我們認為上帝所投射出來的是站得住腳的主體，泛佛無我論者則認為唯一的現實投射出無數的幻念、無數的迷夢，而這些幻念與迷夢並不是任何主體的幻念與迷夢。只在不屬於任何頓悟者的頓悟中，「我」才能知道：「我」是一個不屬於任何幻念者的幻念、不屬於任何迷夢者的迷夢。那時「我」知道「我」不是一個我，而是一個幻念。於是幻念止息，「我」進入了唯一的現實而消逝。「知身虛幻。無有自性。色即是空。誰是我者。一切諸法。但有假名。無有定實。是我身者。四大五陰。一一非我。和合亦無。內外推求。如水聚沫。浮泡陽焰。芭蕉幻化。鏡像水月。畢竟無人。無明不了。妄執爲我。」^⑫

我們則認為：假如我們沒有從造物者的手中領受主體性，那麼我們只是祂思想的內容與終點。但只是具有思念的活人才有自我意識，思念並無自我意識。一個小說家有自我意識，他想像中的人物並無自我意識。小說中的沉思者也從不沉思，真正的沉思者是小說家。假如小說中的人物開始有實際的自我意識，那表示他已從書本中跳了出來，成了一個活人了。有自我意識者不能不是一個實存的我。

不管解說是多麼玄妙，術語是多麼豐富，否定基本事實總是無益的哲學嘗試。這種奇特的嘗試使老百姓見哲學而生畏，也使一些哲學家的思想建構與求生的天性無法協調。

實際上，老百姓比一些玄妙的思想家有更豐富的存在感與位格感。唯心論與泛神論是少數的哲學教授與思想家所能享用的珍品，而與存在體的原始接觸，與位體的相互感應，自然而然地把一般的老百姓塑成了實在論者。事實上，許多佛教徒與佛學大師們的距離，似乎遠勝過前者與基督教徒的距離。我們尊重虔誠的佛教徒，我們也不藐視佛教的倫理教訓。但無我論不但是凡夫外道無法吞嚥的藥丸，也似乎是絕大多數的佛教徒根本抓不住的妙義。東坡居士坦率得可愛：「佛書舊亦嘗看。但闢塞不能通其妙。獨時取其蠹淺假說以自洗濯。若農夫之去草。旋去旋生。雖若無益。然終愈於不去也。若世之君子。所謂超然玄悟者。僕不識也。往時陳述古好論禪。自以爲至矣。而鄙僕所言爲淺陋。僕常語述古公之所談。譬之飲食龍肉也。而僕之所學。豬肉也。豬之與龍。則有間矣。然公終日說龍肉。不如僕之食豬肉。實美而真飽也。不知君所得於佛書者果何耶。爲出生死超三乘。遂作佛乎。抑尙與僕輩俯仰也。學佛老者。本期於靜而達。靜似懶。達似放。學者或未至其期。而先得其所以。不爲無害。僕嘗以此自疑。故亦以爲獻。」^⑬

我們緊緊地執著生命。我們願意瞭解，願意愛。愛並不是一切痛苦的根子。只是當我們愛不應當愛的東西，只是當我們的願望不能滿足之際，愛才是痛苦的原因。第一個愛願意我們愛戀真理，秩序，與幸福，也必要使崇高的追求獲得最後的滿足。愛的氣息不是寂滅，而是最活躍的作爲、最堅強的自我肯定。我們將在永恆的光焰中與一切主體性的根源合一。

再者，身體也是造物的恩賜。人不是純粹的精神，而是沈浸在身體中的精神。老婆婆慈祥的微笑，

小孩子通紅的圓臉，小姑娘貞靜凝定的眸子，年青人矯健有力的步伐；這一切都是美麗的。可是爲泛佛無我論者，這一切都是色，都是相。「三十二相屬相。凡所有相皆是虛妄。八十種好屬色。若以色見我。是人行邪道。不能見如來。」^⑭「一切皆空。唯有本心蕩然清淨。」^⑮

我們愛別人，因爲他們能是幸福的主體，而泛無我論者則視別人爲幻念。普度衆生是叫衆生認識自己的生命根本是錯覺。探肥皂泡一一戳破，這就是慈悲。「問佛度衆生否。師云。實無衆生如來度者。我尚不可得。非我何可得。佛與衆生皆不可得。」^⑯「慈者不見有佛可成。悲者不見有衆生可度。其所說法無說無示。其聽法者無聞無得。譬如幻士爲幻人說法。」^⑰

可幸大多數的佛教徒並不把別人視爲幻人。追求存在、肯定位格的本能使他們仍是溫暖的人。蘇東坡似乎就是這樣的一個人。在前赤壁賦中，蘇子與客的對話可說是心靈的獨白。在赤壁之下，在大江之上，生命的衝動不絕如縷，在煉丹的爐火中，燃燒著一個強烈的、願意享有個人存在的欲望^⑱。雖然有時心懷疑慮：「仙山與佛國，終恐無是處」^⑲，蘇東坡始終是一個追求永恒的人。「願我先父母。與一切衆生。在處爲西方。所遇皆極樂。人人無量壽。無往亦無來。」^⑳，追求永恒、博愛衆生的傾向，是許多佛教徒與基督教徒之間的相同處。

這裡我願意提出一個問題：無我論是不是佛教教義的必要因素？換言之，如果一個人對無我論沒有信心，是不是在基本上他還能算是佛門的弟子？這問題的解答能大大地影響佛教徒與基督教徒之間的關係。有的基督教徒樂於承認自己服膺孔子或亞理斯多德的學說。對佛教有好感的基督教徒不是沒有，但如果佛教沒有什麼基督教徒得難接受的核心思想，那麼這二大宗教之間的友好關係定能有顯著而普遍的發展。可是善意不該使我們失去從事學術研究時所應具有的客觀態度。詳盡縝密的研究是不

可缺少的。這研究超過我自己的能力。我只能稍微講一講我爲什麼提出這問題，我個人的看法是什麼，而希望海內外的學者中，有人感到興趣並進一步的研究。

雖然「諸法無我」是佛教的三法印之一，實際上無數的善男信女「不能通其妙」，他們不是空無我論者，他們所嚮往的不是涅槃，而是淨土。這些不能瞭解勝義諦，而滿足於方便法的人們是不是佛教徒呢？如果是的話，他們究竟信奉什麼教義，持有什麼態度，而算是佛教徒呢？從佛教的歷史來看，所謂小乘的犢子部與經量部是主張有我論的，這主張受到其他部派的攻擊，但木村泰賢說：「吾人以此派「犢子部」之說，爲從原始佛教的生命觀出發，而於其上發現一種形而上學的意義，決不光是輸入外道之說。」^{②①}一道思流越是長遠，探究其源頭的工作也越是重要。注重原典批判的中村元博士在自我與無我一書的序論中，煞費苦心地作了一番研究，在第一、二、三章中，他先後檢討了在最初期佛教，在原始佛教，在後世佛教中的無我說。他在第一章中所敘述的無我思想來自原始佛教經典中的韻文部份的最古層。經典中的較晚部分（通常是散文），他在第二章中討論。最值得注意的當然是最初期佛教中的無我論，因爲這是佛陀自己的教訓的可能性最大。

中村元博士指示：「〔在印度〕，佛陀以前的哲學思想家們，都承認一個是形上實體的我，而初期佛教對我是什麼這個問題，沒有提供任何說明。一般說來，初期佛教對形上學的問題保持緘默，拒絕答辯，對我的問題。也同樣保持沈默的態度，避免把我當作形上實體而討論。在這裏我們可以窺見佛教的重要哲學立場」。^{②②}「最初期的佛教……承認一個是倫理行爲主體的我，但對其形上的性格，絕對保持沉默。」^{②③}「在初期的佛教中，決沒有我不存在的說法。」^{②④}

佛經最古層所着重的是實踐性的倫理。它給我們的教訓是：不要把不眞是我的一切，認爲是我，

或把不真屬於我的東西，認爲是屬於我的東西。這就是初期佛教中的「捨我執」^②。具體地說，我們的身體，家人、財產、地位等等爲我們自己極其重要，也常常被誤認爲就是我們自己，世人執着這種自己以外的東西，而因此喪失了自己。因爲當時有主張身體即我的唯物論者（順世外道），而且這種看法在一般世人中也很流行，所以初期佛教徒竭力攻擊「身見」（妄執自己身體的見解）^③。但他們並不否認自我，而且積極地承認我是善惡行爲的主體。他們譴責以非我爲我，但以我爲我，或追求真正的我，他們認爲是正確的實踐目標。^④

「在經典的最古層中；已有兩種完全相反的教說：愛護自己與滅絕自己。由此可知最初期佛教的構想是：有兩種不同的自我。一方面，在凡夫俗子的日常生活中，我們可以找到是惡德煩惱的基礎的我，這我與理想相乖，常涵有頹廢的可能性。相反，在另一方面有一個應該實現的理想的我；這我的真實狀態，在聖人的身上具體地顯現出來。簡單地說，稱這兩種我爲小我與大我也未始不可吧。」^⑤

「在初期佛教中，所謂修行就是回歸真實的我、本來的我。」^⑥

如果初期佛教對「我」的看法有如上所述，稱之爲無我論是否恰當？對這稱謂，中村元博士頗感躊躇。他認爲「無我」這個詞很容易引起誤會^⑦。實際上，「在原始佛教聖典的古層中，找不到提倡『無我』或『自我不存在』等旨趣的特別術語或文句。」^⑧那麼「諸法無我」這句話，我當怎樣解釋呢？這句話的原文是Sable (諸) dhamma (法) anatta。最後一字如作形容詞用，那麼漢譯當爲「諸法無我」；如作名詞用，漢譯當爲「諸法非我」，意即：凡可當做客體而把握的一切，都不是眞我。

中村教授的意見是：「諸法非我」才是傳達初期佛教原意的譯法^⑨。

這樣，初期佛教的非我觀不但和古印度聖典以及耆那教的思想在大體上沒有差異，而且和其他宗

教也有共通之處。中村教授引用了路加福音九章廿四節、十四章廿六節、瑪爾谷福音八章卅四、卅五節、若望福音十三章廿五節，為證實在基督教中也有棄絕自己以獲得自己的思想。

我們無法詳述這位卓越學者的論據和他的廣博的引證，而只簡介了他對初期佛教思想所作的結論。當然後世佛教思想已由非我論而演化至無我論，但研究思想史的人們，不可不注意思想演化過程的先後。英國學者柯逸思，在五十年前已力勸歐洲佛學研究者們注意這點。他說：

「當今最受歡迎的介紹佛教的書籍，還有一個或許是最嚴重的弊病。那就是一心一意想提早日期，想證明：在佛教思想的初期，已經找到一些極受人重視的觀念，這些觀念在歐洲是經過緩慢而辛苦的準備才出現的，而通常被視為現代哲學的特殊成就。當然，在小心地研究了一派古代哲學之後，我們可以指出它和現代思想的密接程度，這樣做是極饒趣味的，而且也沒有不是之處；可是歪曲早期的思想，使它現代化，却完全是另一回事，這種做法徒勞無益。我們只消想想：不論什麼時代，只要陷入這誘惑，就一定能在往昔找到當代思想的先河。事實使我們不能不承認：昔日的佛教徒，和他們的師傅一樣，專心致志於濟度，他們的哲學思想缺少系統，不够成熟——這事實在大乘的否定論中留下了歷史性的痕迹。佛教徒無須爲了這些事實而抱愧，因爲人的確求濟度勝過求哲學。可是有些人不肯坦白地承認這些事實，而向我們提供種種傳達佛教真意的解釋！他們把許多東西整批地塞入這些解釋：唯理主義、沒有靈魂的心理學、康德、叔本華、哈特曼、羅素、柏格森以及列位大師的思想。有人向我們保證：佛教思想從一起初就是有系統的主觀唯心論，但歷史清楚地告訴我們，唯心的看法是慢慢地出現，而在唯識宗內才擬定成形的，這宗派攻擊更正統佛教徒的實在論。又有人向我們肯定：根據佛教的看法，器世間乃心所造，可是即使在中古的錫蘭和緬甸，也找不到這種看法的蹤

影，而它又顯然抵觸原始聖典和以聖典爲根據的文句。」^{③⑤}

我想以下的構想或許接近事實。青年時代的佛陀深深地被人間的痛苦所困擾。他願意尋求的是解脫之道，他對古代印度的思想有相當的了解，但爭執不已的玄學家們却使他失望，他所要的是一條可踐行的道路，而不是無盡無休的辯論，沒有答案的問題。他出家求道，苦行冥思，在真理之途上摸索前進；一些基本的思想慢慢地在那微的晨光中出現，輪廓越來越鮮明；有一天，在一棵無花果樹下，一道強烈的光明終於使他大徹大悟。慈悲的道路是千穩萬妥的，這道路的盡頭是涅槃，煩惱之火將被吹滅，寂靜安樂的境界將出現。佛陀所着重的是道路，涅槃的最後性質也不是他所願意強調的。據說他對十四個形上問題不願意作答。他不歡喜進入不會有什麼結果的爭辯，重要的是實踐，是對衆生有慈心法愛，是分擔別人的痛苦。誰走慈悲的道路一定會獲得解脫。他不必多掛心終點，重要的是踏上道路。踐行慈悲的阻礙是貪欲、自私，是執非我爲真我、執小我爲大我，這些阻礙，修行者必須克服。所以初期佛教的倫理性是很強烈的，「諸惡莫作。諸善奉行。自淨其慈。是諸佛教。」^{③⑥}

有人或許會問：「如果菩提樹下大悟的內容是如此簡單，那麼佛陀的教義究竟有什麼新奇，有什麼了不起呢？」我認爲佛陀的中心思想是平凡的，但不平凡的是：一些人人都能知道的真理，淪肌浹髓地透入了他的五內。智慧和知識並不一樣。博聞強記、通古知今的人不一定具有智慧，在學術界有若干成就的人也不一定具有智慧，智慧是以不平凡的深度，體驗踐行一些極平凡的真理。這些真理，如果人人都能服膺，就會改變整個世界。一個釋迦族的青年成了覺者，不是因爲他獲得了一些抽象的知識，而是因爲一道光明使他的精神生命湧溢迸流。他覺得他應當接受一項使命：把自己的靈光送給別人。

「對廣泛的群眾宣講教義，在當時的印度實在是空前之舉。我們只消和奧義書中的哲人比較一下，就可明瞭，他們的學生來自一個狹小的圈子，自己的兒子或者有受教資格的才俊之士，他們才不屑教誨。可是佛陀打破了這限制；為捨棄這傳統的限制，佛陀須有決斷與勇氣，為獲得這決斷與勇氣，佛陀果實在心中聽見了梵天勸他說法的幻聲，亦未可知。」^⑤

佛陀對慈悲的強調，形成了佛教教義不容易消失的核心，但他對形上學不太熱烈的態度，却難能在印度的思想圈內茁壯。思想是活的東西。思想，各有各的根子，但枝葉也能纏絡在一齊。治思想史的人不可不注意到這個現象：一棵樹能開花，能結果，但從周圍的土壤，也能鑽出爬滿樹身的藤蘿。這樣，印度人對形上思維的愛好，追求絕對、否定自我的傾向，都能攀附以慈悲為根柢的樹身。後世的佛教徒能以新的表達方式發揚光大佛陀的教訓，但也能把來自自己的思想和佛陀的中心思想熔接起來，空觀和慈悲的結合似乎就是這樣產生的。

從我這一個基督徒的立場來看，釋迦族的牟尼（聖者）在人類的救恩史中，佔有重要的地位，他是宣講也踐行友愛（*maini*）與同情心（*karuna*）的先知^⑥。後世的泛佛無我論者有時也自稱是無神論者，但他們所否定的實際上不是必存者，而是受造物的存在。假使一切法都是幻有，那麼很合邏輯地，必存者並非造物者。我相信必存者是造物者，並不是因為我能揭開存在的奧秘，而是因為奧秘雖然超越我有限的理智，却並非矛盾，我應當在奧秘與荒謬之間作一選擇。我經驗自己的存在和這存在的有限性，否認這原始的經驗為我是毫無意義的。常識又告訴我：我的存在和別人以及物質宇宙的存在密切相關。「我以外的萬物都是幻覺！」對我，這不是絕對沒有可能性，却沒有絲毫蓋然性。愛丁頓（Sir Arthur Eddington）說得好：「至於我們世上的朋友，他們的存在我們常視為當然，能够不

能够證明，我們根本不放在心上。我能够同一個朋友一齊研究哲學論證，這些論證願意向我們證明對方並不存在，或許我們也會被說服，而然後一齊哈哈大笑，認為這結論實在古怪。對了，我們和朋友之間的關係確是如此。」^⑭我在念哲學的時候，一個同學在偶然之間說的一句話，我常覺得很有意思。他說：「爲念哲學，常該帶著一點兒幽默感。」爲念認識學，尤該如此。

所有宗教徒在和異教人士交往的時候，也應當有一些幽默感。一個人所以堅持一些信念，是因為他想那些信念是真理。爲有所謂大乘之士，肯定人我皆空不但不荒謬，而且是第一義諦，建基其上的慈悲才是大慈大悲。他們有很大的優越感，正如基督徒也有一種優越感。希望他們能多多包涵凡夫外道，以及小乘之士。而我們也無須懷疑他們是誠心追求光明的人們。最後使我們脫離黑暗的，不是友愛的理論，而是友愛的實踐。「誰說自己在光明中，却恨自己的弟兄，他仍舊在黑暗中。誰愛自己的弟兄，在光明中駐留，在他內沒有跌倒的緣由。」^⑮勝鬘經第四章中的一句話，給了我一個極深刻的印象：「普爲衆生作不請之友。」拿這句話當作共同理想的人們，雖然能有別的差異，那些差異不應當是太驚人的。

附 註：

⑫ 玄覺，禪宗永嘉集，大正藏，四八卷三八八頁。

⑬ 「答畢仲學書」，蘇東坡集（商務印書館，萬有文庫），六冊七頁。

⑭ 黃檗斷際禪師宛陵錄，大正藏，四八卷三八四頁。

⑮ 黃檗山斷際禪師傳心法要，大正藏，四八卷三八〇頁。

⑯ 宛陵錄，大正藏，四八卷三八四頁。

⑴同上，三八六頁。

⑵關於煉丹，可參閱林語堂，*The Gay Genius* (New York, John Day, 1947)，二三三～三五頁，二四四～四五頁。

⑶蘇東坡集，十冊九三頁。

⑷同上，六册一一五頁。

⑸木村泰賢，小乘佛教思想論（釋演培譯，臺北，民四六），二九〇頁。

⑹中村元編，自我と無我—インド思想と佛教の根本問題—（京都，平樂寺書店，一九六六），五四頁。

⑺同上，五九頁。

⑻同上，六〇頁。

⑼見同上，八～一三頁。

⑽見同上，一八～一九頁。

⑾見同上，二八頁。

⑿同上，三四頁。

⑿同上，三九頁。

⑿見同上，二四頁。

⑿同上，五六頁。

⑿見同上，五六～五九頁。

⑿ A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford, Clarendon Press, 1923)，五～六頁。

⑿ 增壹阿含經，卷第一，大正藏，二卷五五一頁。

③中村元，ゴータマ・ブツタ釋尊傳（京都，法藏館，昭和三七），一一〇頁。

④漢譯佛經以「慈」字翻譯梵文的 *maitri* (或 *maitra*)，以「悲」字翻譯梵文的 *karuṇā* (憐憫、同情)。因為中文歡喜二字連用，所以漢譯佛經也往往以「慈悲」翻譯 *maitri* 及 *karuṇā* 二字中的任一字。 *maitri* 是 *mītra* (朋友) 的引伸字，所以和基督教神學中的 *amor amicitiae* (友誼的愛) 意義相似。

⑤ J. Lewis May 引用 *Father Tyrrell and the Modernist Movement* (倫敦，一九三二)，一八一頁。
⑥若望一書，二章九、十節。

(上接七〇頁)

然而你們現在不能擔負。當那一位真聖之神來時，他要把你們引入一切真理」。在穆聖以後，每五百年必出現一位革新者，但他們都是根據古蘭經來革新，絕不會超過穆聖。⑤、信後世。宇宙的偉大，今生的美麗，無不叫我們體會真主的偉大及其能力，因為大千世界的林林總總無不由安拉造成，正如古蘭經所云：「驚人的造化諸天與地的主，祂判定一事的時候，僅對它說：『有』！它立刻就有的」（第二章一一七號）。但今世完畢，還有後世，那是一個永恒之世。

在大家一同聚餐時，定公使繼續談話，並解答向他所提出的問題：1. 回教傳教的方式是「一手拿古蘭經，一手拿劍」何解？那只是一種虛構。一千四百年以前回教建立時，印刷尚未發明，古蘭經寫在許多卷帙上，何能一手拿起？2. 禁食豬肉和任何動物的血有何理由？豬肉雖可口，但營養價值不高，反是很多疾病之源。再者豬無所不食，不像牛羊只吃草。因此回教不僅禁吃豬肉，亦禁吃肉食動物的肉，自死動物的肉；總之，一切不潔的肉。至於禁吃血，那是因為按阿拉伯人的懂法，血管有如陰溝，身體內的不潔由血排洩，因此也不應該吃。3. 回教多妻制有何利弊？說多妻制不如說限妻制。古代君王三（下轉一三四）

佛敎問題之一——「無我」或「非我」

(上接一三三頁)

庭六院，妻妾成群。穆聖加以限制，連君王也不得有四個以上的妻室。另外一個社會學的理由是回教擴展期內，男子出征，死亡衆多，留下許多婦女無人照顧。如果偷偷摸摸，一如第二次世界大戰後的某些地區，還不如將男女關係予以正常化。這樣生下的子女減少很多「父不詳」的狼狽情形。同樣，回教也許可離婚，與其逼一對怨夫怨婦勉強死守，還不如讓他們去另找新歡。總之，回教是一個提倡自由的宗教，不強迫人信教，不爲不信者憂愁，因爲眞主如願欲，自有祂轉變人心的方法和能力。宣揚眞道者只是傳達人，而非控制者。

最後下午二時有清真寺每週五例行的禮拜，所有參與座談的人都在殿外，或脫鞋進入大殿內一同瞻禮。先有教長站在講壇上以國語講道，其時信友仍斷斷續續地進殿，進時每人必作兩次望天，屈身及伏地叩拜的儀式，後坐地聽道。約半小時後，教長以阿拉伯文高聲唱經，信友仍零星席地而坐，靜聽禱詞。然後教長起立，左手握杖右手執一紙，念了很長的一席話，也用阿拉伯文，故不明其意。其時另一信友起來報告一些事項，報告完畢，所有信友都起立，由星羅棋佈的局勢，並排站成兩大行又半，一人緊靠另一人，用進殿時的同樣儀式行叩拜禮，不過這次由教長領經，信衆答經，經詞與行動配合，甚爲和諧而有韻律。公衆祈禱畢，各人回歸原處，席地而坐，教長則面對大眾而坐。大家觀察他的行動，照樣而行，可謂是一種行動的祈禱，主要的姿勢爲伸開雙手，舉至兩肩的高度而停留祈禱。以上所說種種只有男子參加。大殿約四分之一的空間以簾子隔開，專爲女子參禮之用，她們在那裡朝拜，不參加公衆祈禱。

書評

對新日課的體驗

項退結

Liturgia Horarum iuxta ritum romanum, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971 (editio typica)

期望已久的新日課終於由主教團編印而得以和我國聖職界見面。到如今（民國六十一年十二月初），已翻印完畢的雖祇有二冊，但這正包括將臨期、封齋期及復活期。就目前而言已够用了。

當然，我沒有工夫仔細研究新日課的每一部份，而祇願一述我自己應用後的一些體驗。

新日課最成功的是早晨所用的部份（*Officium lectionis et Laudis*）。誦讀日課的重點完全在於聖經與教父及其他聖人著作；聖經與教父選擇得非常適當，以充作聖書與默想題材。譬如將臨第一主日星期一選讀的依撒意亞先知書第一章描述世界的不公、混亂，並預言在耶路撒冷將出現救恩；接着是米蘭主教聖嘉祿的將臨期宣講，格外指出基督自己要用豐厚的神恩來臨到我們的心靈中。我非常欣賞日課經書引用教父及其他聖人著作時的仔細：每次都註出所引用的著作名稱，出版地，年份和頁數。所選的雖甚簡短，但均針對某一中心題材，俱見選輯者用心之苦；與過去日課中所選教父之漫不經心，簡直不可同日而語。此話絕非過甚其辭，我們實在可以把聖經與教父部份作為聖書或默禱題材。祈禱後再念 *Ad Laudes*，這樣正好做了最理想的早禱。我特別欣賞匝加利亞讚主頌後面的特別禱詞：你正好用這些禱詞說出你必須要說的話，祈求天主從睡夢中振作我們的信心，祈禱天主一日之間光照我們的黑暗，又可以為整個世界的和平而祈禱。以前，許多人要求用其他的聖書代替念日課經，是因為過去的日課經太與生活脫節。老實說，以前我很多次在念日課時同時聽音樂，因為覺得二

者可以並行不悖；而且每天念來念去是既繁瑣又無味的那麼一套，許多地方都不必也無從多事思索。現在的日課，尤其有誦讀部份，却必須靜靜仔細咀嚼。

我也很樂於見到新日課中晨禱及晚禱 (Ad Laudes et ad Vesperas) 中的特別禱詞每天都不相同，而且非常懇切適用。由於這些特別禱詞和聖經及教父 (及聖人) 誦讀部份，所以新日課經份量着實不小。其重點很明顯地放在救恩的基本節期上。譬如第一冊從將臨期至一月十二日止，僅約一個半月，新日課經竟佔了四百頁的篇幅，超過舊日課經的同一時期的二倍以上。聖人節日部份連公用部份 (Commune) 一起還不到三百頁。其餘約四百頁則是聖詠，分成四個星期。這就是說：以前一星期念完的，現在要四個星期才念完，以後週而復始。拉丁譯文又再度修改了一次，較之比約十二世時期修改的更有韻味，也比較容易領會。

由於日課經每頁有紅黑二色，四冊共約六千頁，所以印刷費應該相當昂貴。幸賴主教團的翻印，本地僅需八百元即可購得一部，實在可以說是一件恩物。它可以幫助我們解決生活中的最重要問題

——祈禱。

拉丁文新日課、美國暫用日課及

中文「縮本日課經」

房志榮

筆者在大溪方濟會院張右篤院長處見到原版的新日課經四本，即刻借來一本仔細地翻閱了一遍。所借來的一本是第二冊，包括封齋期，巴斯卦三日慶典，及復活期，共約一千八百頁，是四冊中最厚的一冊。我如獲至寶地一頁一頁翻下去，時而停下誦讀教父的名著，時而欣賞一下新作的讚詞（*Hymns*），時而品嘗某些聖人的小傳，簡直像置身一座收藏豐富的畫廊，大有目不暇給，美不勝收之感。將這新日課與我用了十七年之久的舊日課相較，以下幾點引起了我的注意（僅就新日課第二冊而言）：

聖經的選讀利用了近代聖經學研究所得的成果。這從每段聖經前的紅字標題不難看出，如193頁加給出谷紀廿二20—廿三9的標題是：「關於客居的外方人及貧窮人的法律（盟約法典）」；198頁加給出谷紀卅四10—28的標題是：「另一盟約法典」；287頁加與希伯來書信六9—20的標題是：「天主的忠信，我們的希望」等等。可見如果注意這些標題，以之為路標去逐步體味聖經選讀的內容，新日課就給我們指出了天主所啓示的救援之路。

教父著作或演講的選擇得當是新日課的一大成就。這一得當能從多方面來說。以內容說，都是圍繞着聖經——天主的啓示，來對天主的救援計劃及耶穌基督的使命作各種的發揮。以考據說，希臘教

父集 (PG) 及拉丁教父集 (PL) 已嫌不足，而儘量利用以嚴謹的治學態度所整理出來的版本 (CCL, CSEL, SC)。只在不得已時才用 PG, PL, PLS。以教父的分配說，力求均勻，儘量讓更多的人說話。這一方面只有聖奧斯定是一例外：他著作的浩繁，深湛及美麗使他一再出現。這樣一來，從前未見過的聖人著作現在也露面了，如 275 頁的聖若望費協 (St. Joh. Fisher)。甚至古代無名氏的作品，只要其內容精彩，也爲新日課所樂於採用，見 453 頁，791 等。

在這些教父或古代作者的言論前，像在聖經選讀的段落前一樣，都有適當的紅字標題概括地指出該篇言論的主旨。如 216 頁及 288 頁所載是聖奧斯定的兩篇言論，前者標爲：「基督，導向光明、真理，及生命的路」；後者標爲：「耶穌基督代我們祈禱，在我們內祈禱，被我們所祈禱」。683 頁有聖西里祿 (St. Cyrillus Alexandrinus) 給格後所作的一段詮釋，其標題是：「天主藉基督已與我們和好，又把媾和的任務交給了我們」。

教父的著作及教會歷代聖賢的佳言警句，比之佛教的大藏經或道藏經，其浩繁深奧有過之無不及，正因此，若無選擇，難以使人接近這些廣闊無邊的著作。如今新日課擔負起這個選擇和嚮導的任務，使人領悟其中富藏及統一性。原來這些著作無不以天主啓示爲中心，由之而談論天主與人之間的關係。時常展讀這些人的著作，窺探他們的思想，觀察他們的信仰，就是和一群思想純正，信仰堅強，愛火熾烈的人爲伍，日久天長，自會耳濡目染，使自己的信、望、愛也堅定強大起來。與這一效果相比，增加教父學的知識倒在其次了。

聖人言行簡短而可靠。老日課中聖人言行是最有問題的一部分。任何聖人都有一篇小傳，事實與故事，歷史與傳說，可信的與不可信的，都不分彼此地一脈敘述下來，很容易發生混淆不清的後果。

新日課却慎重得多，聖人慶節大爲減少，而所保留的都經過研究工夫認爲是信而有徵的。例如一二四五頁的聖女亞加大，其紀念日就是由專門研究聖人史實的一個機構和刊物 (Analecta Bollandiana) 採取了一篇聖麥道德關於聖女的演講，來代替以往神話式的小傳。一二五四頁露德聖母紀念日的誦讀採自聖女伯爾納德寫給 Godrand 神父的一封信，描寫親見聖母顯現的經過，非常親切與真實。一二五七頁的紅字告訴我們，這一段關於聖西里祿的事實是最近研究所得的成果 (維也納，一九七〇)。一二五九頁關於聖母忠僕會的七位創辦人，因爲該會的來源以民間傳說爲根據，新日課將該傳說予以保存，但清楚地標明，那只是一個傳說 (Legend) 或故事。最後在一四一五頁我們有非洲的一群殉道聖人， Iwanga 及其友伴。他們是十九世紀末爲信仰殉道，而於一九六四年方爲當今教宗保祿六世列入聖品的。該日日課誦讀即以教宗在列品禮中所講的道理爲資料：殉道者的光輝是文明重建的訊號。這爲我國的許多當代殉道者也是千真萬確的。

好的讚詞 (Hymns) 予以保存，另外又增了很多新的。例如四月廿五日的聖瑪爾谷慶節，就有誦讀及晨禱中的兩首新讚詞，根據宗徒大事錄及保祿書信，以及古老傳統對這位第二部福音作者所知的事跡，寫成詩歌，予以讚頌。最後附錄一是非常適用而值得重視的。這裡按照不同的時令和慶節蒐集了很多詩歌及福音片段。在開討論會，同樂會，以及舉行其他團聚或團體活動時，可以在這附錄裡找到適當的共同祈禱的資料。

英文暫用日課——美國天主教禮儀聯誼會編纂

這本美國暫用日課於一九七一年問世，比拉丁文的新日課搶先了一步，因爲後者封面上的出版日

期是一九七二。照理說，官方日課經四大冊既已全部出完，暫用日課應該立即作廢。不過事實上還有一道語言的隔閡。在拉丁文新日課未完全譯成英文以前，這本美國暫用日課還有它存在及使用的價值。臺中瑪利諾會神父曾將這本日課在臺翻印，如今很多中國神父也用它來祈禱，筆者本人就是其中之一。

英文暫用日課只有一冊，共約一千七百頁。雖然比不上拉丁日課經的四冊那樣完整，但編輯人已經盡了最大的努力，要把新日課的基本結構和經文保存在這一冊裡，結果犧牲掉的只有教父選讀及聖人小傳，以及個別慶節的一些誦讀，讚詞，和特殊代禱詞（*præg.*）。聖經誦讀雖未印出，但附錄中有一完整的表，按照該表可以找出每天當讀的聖經章節。不過用這日課的人可以按照自己讀經的計劃，每天讀一兩章，不必受該表的限制。前文所述有關拉丁文新日課的種種好處，用這本英文日課却得不到。理由是暫用本或縮本顧全了新日課的本質，却未能顧到許多細節，諸如紅字標題等是。不過為不諳拉丁文的人，這本美國暫用日課還是很適用的。

美國暫用日課的書名是很別緻的：基督徒的祈禱。言外之意是說，這本祈禱經書不僅為司鐸而編，也為一般信友而編；不僅為天主教信友有用，也為任何信仰基督的人有用。為達到這個目的，在可能範圍內，要使英譯經文亦為更正教的人所接受。事實上，暫用日課裡的某些歌詞或經文就是國際英譯經文協會（The International Consultation on English Texts ICET）所共認的，那就是 *Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc Dimittis*, *Pater Noster*, *Te Deum*, 及 *Doxologia*。這一問題在拉丁文日課裡是不存在的，但一轉到近代各種語言，即刻會出現，我認為像新日課經這樣一部傑作，不該將它封閉在天主教會以內，也應該取出來，讓各教派的基督徒共同分享。

中文日課經應有何面貌？

要想新日課的富源普遍嘉惠於我國的信友，非將它譯成中文不可。聽說已有人從事這項壯舉，而禮儀委員會一定也會責無旁貸的促其實現。下面僅就管見所及，提出幾點意見，以供關心的人士參考。

日課經所包括的部分爲：聖經——誦讀及聖詠；教父選讀；聖人小傳；教會文件——如大公會議憲章；節日經，對經，祝文，禱詞 (Præses)，歌詞 (Cantica) 及讚詞 (Hymn) 等。從文學的觀點來看，以上種種可以分成兩大類，就是散文和詩歌。散文類一部分中文已有譯好的，如今也許有的要重譯，有的要修改潤色。這必須由文筆達意流暢，遒勁有力的散文家來完成。詩歌類的聖詠部分已有思高新版聖經的詩體，不過是否適用於新日課經，還需要一些廣泛而深刻的討論。讚詞一部分也有中文的，那就是由天主之母方濟傳教修女會所編輯並發行（經售處：臺南聖功女中），而於一九六九年底由臺南聞道出版社所出版的「縮本日課經」中的讚詞。至於歌詞 (Cantica：在新日課第二冊末尾的索引中共列出五十五首，全部採自聖經) 及很多新編的讚詞，還需要我國詩人譯成中國詩體或詞體。

「縮本日課經」只有每天的讚美經 (Lauds) 及中正經 (Vespere)，將一年的集合起來，竟也形成一本七百五十頁的經書。我在大溪樂仁醫院休養，每天早晚聽修女們用這本書高聲歌頌天主，不覺也好奇地將這本經書從頭到尾翻了一遍。特別引我注意的是書中的讚詞，因爲是用詩體譯成，鏗鏘有聲，變化甚多。這樣用中文詩唱經爲我實在是很新鮮的。計算一下，共約八十五首，其中除一四九頁，四九九及五〇一頁有三首五言詩以外，其他一律都是七言詩。本文之末筆者要抄錄一些例子供讀

者欣賞。如今再略談將拉丁文日課譯成中文的構想或步驟。

按原則說，除了譯聖經須忠於原文，絲毫不容苟且外，其他日課經的部分，都不該太拘泥於原文而致有損於中文的通順與流暢。將教父著作或聖人小傳譯成流利的散文，相信不會太難；將對經或讚詞譯成詩體就比較困難了。不過我想這一方面針對原文可以有更大的自由，甚至只採取原文讚詞的基本思想而寫成獨立的中國詩或詞，也無不可。

要想得到理想的譯文，必須多人分工合作。基本組織可分三部門：主持譯事並最後負責的機構，如禮儀委員會；精通拉丁文和中文的一組在組長領導下從事翻譯，又可分散文組及詩歌組；最後第三組是一些被大家接受的散文家及詩人，由他們審閱修訂譯稿，使之盡可能投合中國文學的要求及中國人的脾胃。以下就引幾首「縮本日課經」中的讚詞，作為參考及觀摩的資料。

首先有六首詠讚天主六日化工的詩，每日一首（見十九，三九，五八，七七，九七，一二〇頁），按照創世紀第一章所述天主造天地的程序，以每日所創造的對象為前四句的題材，後四句則為隨之而起的感興，如五八頁（詠讚第三日化工）：

全能造化環球，蒼海汪洋出九州；

大浪縱然怒不休，陸地山岳仍存留。

芳草萋萋綠如茵，萬紫千紅開芳春；

四時八節勤耕耘，五穀豐登養人禽。

靈命因罪受創傷，起死回生賴聖光；

隨順主命抑情慾，禍福苦樂何須惶。

仁慈聖父錫恩賜，獨生聖子我依恃；

聖神愛火勵我志，長此一生唯主事。 阿門。

又如頁七七、七八（詠讚第四日化工）

至聖造主張天幕，揮手畫出天河路；

入暮星光滿天佈，輝煌燦爛耀眼目。

四日化工不尋常，太陽出現星光喪；

月亮圓缺有朔望，天象循環節令彰。

正義太陽照心靈，寬赦罪惡去昏庸；

入夜就枕身雖寢，心常清醒待天明。

仁慈聖父錫恩賜，……

面：

在一四九頁有一首歌唱聖母的讚詞，「是縮本日課經」中少見的一首五言詩，今將前六句抄在下

海陸及穹蒼，敬拜且頌揚；

拉丁文新日課、美國暫用日課，及中文「縮本日課經」

聖三御世王，瑪利懷中藏。

日月兼萬象，環時相景仰，

童貞懷中養，鴻恩自天降。

母任榮無量，乾坤運於掌，

無上造物主，自鎖深宮房。

聖誕節的讚美經裡有一首很好的讚詞，特別是第二段，今抄錄如下（三二〇頁）：

身臥馬槽天地君，草爲床褥何清貧；

興雲施雨養飛禽，自甘吮乳免饑饉。

天朝神聖齊歌頌，更有天使報喜訊，

牧童守夜在山陵，迅速前來共朝覲。

我主耶穌童貞生，光榮讚頌歸爾名，

偕同聖父與聖神，常生常王永無垠。 阿門。

頁）

爲諸聖嬰孩致命所譯的一首讚詞，道出了兒童天真無邪的可愛，及他們爲主殉道的福份（三三〇

誠心賀爾殉道花，初來人世尚呀呀；

暴虐惡王毒手加，忍心摧殘小娃娃。

黃口孺子非凡童，爲主流血作先鋒；

小巧玲瓏出天宮，桂冠棕櫚稱英雄。

我主耶穌童貞生，光榮讚頌歸爾名，

偕同聖父與聖神，常生常王永無垠。 阿門。

聖若瑟工人模範慶節的讚美經裡，將工人的生活編在讚詞裡加以詠唱，頗有一些杜甫或白居易的神韻（五三四頁）：

太陽未出曙光升，黎明起身勤營生，

刀鎔斧鑿丁丁聲，從此納匪肋聞名。

聖家領袖堪祝賀，萬有天主勤勞作，

汗流浹背不怠惰，爲徒學藝免饑餓。

今在天鄉居高位，僅次童貞聖淨配，

垂聽我祈禱撫慰，神形需要賴救濟。

與人無爭講公平，童叟不欺生意行，

有吃有穿衣食盈，節約持家享安寧。

拉丁文新日課、美國暫用日課，及中文「縮本日課經」

三位一體我天主，若瑟代我祈求汝，

恩賜世人互相恕，尋求和平友愛處。 阿門。

此外還有咏唱聖母痛苦的（六四一頁），咏唱聖母天主之母的（六七五頁），及咏唱基督君主的讚詞（六八九頁）都堪稱爲佳作。當然讀來不順口而譯的勉強的也有，如三四七頁及三四九頁的耶穌聖名頌，拉丁原文是情文並茂的傑作，而譯成中文，便覺格格不入。在這樣的情形下，也許就該放棄原文的字句，只取其大意，完全按照中文詩的靈感，寫出中文的新詩來。中文新日課的面貌依筆者區區之見不外如此：詩歌與散文互見，靈感與文學並茂，既引人走向天主，又助人陶冶性情。

編後

物換星移，冬去春來，農曆新年剛過，第二學期方才開始，這份神學刊物也四易寒暑了。在我國教會上下一心，振作有爲的這個際遇裡，我們也願盡一份心力，把這塊神學園地繼續耕耘下去。藉此願向本刊的投稿諸君，致以誠摯的謝意，並祈望所有的讀者繼續予以支持和介紹。本期是神學論集的第五卷第一期，今將其內容略加介紹如下：

聖經欄有關類型批判的一篇文章，精簡地論述近代聖經學所用的一些方法和所經過的一些步驟。其中有些說法或詞句爲初看的人會有點生疏，但習慣以後，就覺得自然了。另一篇關於上主僕人之歌的文章是本學年神學院聖經合作研究的結晶。參加這一合作研究的八位同學，根據五六本權威著作，將舊約啓示的高峯——第二依撒意亞，作了一番深入的研讀。他們寫出來的東西自然不是什麼創作，但爲了解這部既深澁又華美的先知書，的確是一個好的入門。

信理欄的一篇討論死人的復活、這個與耶穌基督的復活不可分離的基本信仰問題。將有死人復活這個事實，凡是基督徒都不難相信而予以承認，困難却在於死人如何復活。這篇文章將之與另一啓示的道理——新天新地一起講，就是想進一步了解這將發生和已發生的事實。自認信仰堅強的人有時也不妨反省一下自己所想像的信仰事實是否太天真，那時也許會發現，別人的反省，無論接納與否，總會使自己的信仰更加成熟。

倫理欄這次討論的是婚姻問題，文中力言婚姻是盟約——舊約啓示中的一個標準說法，是聖事——新

約教會中的一個基本事實，並藉一般人不易獲得的資料證明這兩句肯定的合理及深度。原來夫婦之間的純貞的愛不但無阻於天主的愛，並且爲世間絕大多數的人，是進入天主之愛的階梯。基督與教會之間的愛就是藉夫婦之愛來表徵，婚姻的神聖由此可見。將婚及已婚的教友實在該將這篇文章仔細地讀上一兩遍。

牧靈欄的第一篇已如文前的附誌所云，是集合八篇最新的文章，再加上個人的反省而寫成的綜合報導，希圖對修會革新運動有所助益。修會革新雖然只是教會內的一個局部問題，但所牽涉的教會人士頗廣，即以臺灣，港、澳而言，修會人士及其所辦的事業都佔着很可觀的百分率，本文結論提倡建立一種修會學，良有以也。牧靈欄另一篇譯作直接討論神學教育及亞洲都市問題，但間接地涉及今日都市的牧靈問題，因此爲有牧職在身的人也值得一讀。原文也許寫的有點極端，但譯者業已加以緩和，使其內容大致適合我國教會的情形。

大公運動一欄所載的一篇長文是美國耶穌會神學家杜勒斯根據自己親身參加的「信仰與體制」大會所寫的詳細報告。該會於去歲在魯汶大學召開，首次有天主教學者以正式的會員身份參加，在大公運動上豎立一塊新的里程碑。本文由傅君從英文譯出，共約三萬字，本期只刊登一半，下期將繼續登完。最後宗教學一欄中有關佛學「無我」、「非我」的文章是景耀山神父不久將問世的「愛的課題」大作中的一章。這是全書中非常精彩的一章，學術性頗高，因此徵得作者同意，預先在此發表。