

神學論集

于斌



18

輔仁大學神學論集

第十八號

(一九七三年冬)

目錄

聖經

- 聖詠的五大類別：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨……………房志榮……四六一
聖化與俗化傾向在聖經中的交替……………Bas van Iersel 蔣範華譯……四八三

信理

- 教會與堂區……………狄春剛……四九三
天主教神學院院長會議……………張春申……五〇一
從天主教的立場看田力克的神學思想……………G. Weigel, S. J. 劉賽眉譯……五一七
和平之路……………J. Mohmann 陳永禹譯……五二九

倫理

目錄

宗教

人口問題與調節生育

金象逸……………五四七

中國傳統對神的敬禮(下)

羅光……………五七三

書評

「革新聲中的修女生活」讀後

黃鳳梧……………五九九

編後

六〇五

聖詠的五大類別：

房志榮

讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨

一、讚美詩或讚美聖詠

1. 這類的讚美詩除了聖詠集裡的以外，在聖經裡我們還能找到兩個很古老的例子，即梅瑟的歌（出十五）及德波辣的歌（民五）。此外在舊約裡還有亞納的歌（撒下二一10），希則克雅的歌（依卅八1020），哈巴谷的歌（哈三），少年的歌（達三5290），友弟德歌（友十六117）。在新約裡我們有聖母瑪利亞的「我靈讚頌吾主」（路一4555）及匝加利亞的讚主歌 *Benedictus*（路一6879）。「讚美詩是以色列所有的祈禱中最崇高及最不自私的禱詞」（*Os 17*）。

大部分的讚美詩是為以色列的大慶節所特別編撰的，為在慶節的宗教禮儀中使用。讚美詩在歌唱時有樂器伴奏，這一事實，在幾首聖詠裡曾明明提出（如詠卅三23；一四九3；一五〇35）。讚美詩是在團體敬禮中使用。這一事實可由疊句及人民的歡呼詞句看出。例如「他的仁慈永遠常存」（見詠一八及二三）便是在幾個不同的歷史境遇中所用的歡呼詞。在第一次將約櫃遷入達味城時唱（編上十六34），在第二次移動約櫃，就是把它遷入撒落滿所造的聖殿時也唱（編下五13），在祝聖聖殿時唱（編下七3），在約沙法特王率兵出征時也唱（編下廿21），最後在耶肋米亞所說關於來日復興的口諭中也用（耶

卅三11)。至於答句「阿們！」（見詠四一14；七二19；八九53；一〇六48）及「阿肋路亞！」（希伯來文指：你們要讚美雅威）是會衆表達他們的願望和祝福的簡短方式，編上十六36說：全體人民答說：「阿們，阿肋路亞（思高譯：願上主受讚美！）」。

2. 讚美詩的結構普通包括一個小引，一個主體或主要部分，和一個收尾：

a. 小引是邀請人讚美天主，或是歌唱者表達他自己的意向（一四五1-2），或是請樂師讚美天主（卅二2），或是請天主的僕人們（二三51），天主的衆子（廿九1），衆義人（卅三1），耶路撒冷（一四412），天下萬民（二七1），一切有生命的（二五〇6），甚至所存有一切的一切（二四八）。有時這個邀請只用一個簡單的肯定句說出（詠十九2），有時小引能和主體的開端（主題的指出）相混淆。

b. 主體或發揮的部分：這裡說出應該讚美天主的各種動機。而普通是藉着一個連接詞「因為」引入（如詠卅三14）。

所引述的動機大部分與天主的某一個偉大工程有關（如造世，眷顧，救贖，頒佈法律），或與天主的某一屬性有連繫：他的大能，智慧，忠信，仁慈。「舊約的一個特徵是把天主的行動放在人類的歷史裡。但在讚美詩裡，不但按照天主所做的事來說明天主，還指出天主的性體，說出天主是什麼。這一點特別重要，它給予讚美詩一個無法估計的崇高價值」（Picoux）。

在主體內發揮各種應該讚美天主的動機時有一個希伯來文文法的現象好像是次要的，但却說明希伯來人的思想或想法。那就是敘述動機的句子普通是用關係子句，如詠一〇四、一一四8，一三六。原來「在舊約裡，創造不是一件屬於過去的事，而是一件目前的事，並還在繼續。為表達這一層思想。聖經作者喜用「現在分詞」（Picoux），創造如此，其他天主的行動和工程也莫不如此。

c. 收尾（並不是「結論」）有不同的樣式：

※ 將小引局部（二四五21）或全部（八10）重述一遍。

※ 將動機撮要說出（如一〇五42~45）

※ 某種祝福的方式（廿九11；六六20；二三五21）

※ 祈求或願望（十九13~15；一〇四35）

※ 某種推理或結論，如依賴之情（卅三20）。有時根本就沒有收尾，也許希伯來原文裏的 *alleluia* 可作代替（詠一三9；一四八14）。

3. 讚美詩表目（共十九首）：詠八，十九（由兩首合成，見下文），廿九，卅三，一〇〇，一〇三，一〇四，一一一，一一三，一一四，一一七，一三五，一三六，一四五，一四六，一四七，一四八，一四九，一五〇。

詠十九是由兩首讚美詩合成的：一~七節是第一首，歌頌造物主天主的光榮；八~十五節是第二首，舉揚「法律」（托辣）的高貴。這兩首詩的韻腳和節奏很不同，「情趣」更不同，它們寫成的時代也相距甚遠。第一首較老，第二首却是較遲出現的，不會早於厄斯德拉。

4. 除了上述的讚美詩以外，還有兩種聖詠也可加入這一類，就是「雅威爲王」的聖詠及「熙雍之歌」。

a. 雅威爲王聖詠：四七，九三，九六，九七，九八，九九。

這些聖詠所歌唱的讚美是指向以色列及整個宇宙的國王和法官，以及歷史主宰的天主，因此語氣非常興奮。它們多次也是用一個邀請的詞句開始（如四七2；九七1；九八4~6），並且像其他的讚美詩一

樣(一百四；三五二)，是由禮儀中產生的：九六九，九九五(參閱九五〇)。

「雅威爲主」及「雅威登極」，這兩句話的意義不同，前者的說法是順理成章的，後者却不容易講得通。因爲雅威的王權是永遠的，是不變的(見詠九三二)，本來不能有一個真正的「登極」。登極的說法只能用於其他宗教的神明，這些神明隨著季節的轉變，即春夏秋冬的順序，有生有死，死後再生，就是登極。

在聖詠中常能遇到的一個方式 *וַיִּשְׁבַּח יְהוָה* (見詠九三一；九六〇；九七一；九九一) 不必是在一個「雅威登極」的慶節裡才歡呼出來的，而這句話的意思簡簡單單的是一「雅威爲王！」在詠四七九的兩句話果然能懂作「雅威成了國王」，那時的意思是雅威不僅是以色列的王，還是萬國萬邦的王，這層思想來自依五二七——舊約中的福音。

雅威爲王的主題和約櫃的存在有連繫，因爲約櫃是天主的寶座(耶三六、一七；十七一七)。又因爲約櫃上有兩座革魯賓像，因此也說雅威坐在革魯賓之上(撒上四四；列下十九一五)。這種想法和說法在梅瑟五書裡已經有了(出廿五二二；戶七八九)，而在聖詠集裡也數見不鮮(見詠八〇二；九九一)。明白了這一點，有些禮儀片段，因爲說國王佩戴著光榮進入聖所(見詠廿四七；十；六九二五；二六)，好像證明果然曾有過一個登極的禮儀存在(何況詠四七六明言：「天主教在歡呼聲中上升」)，但事實上，雅威是坐在約櫃上，是這個約櫃在凱旋聲中被遷入聖殿。即使是在詠四七裡也沒有說「雅威登極」這句話。

整個王國的時期就是約櫃與以色列民同在的時期，雖然只限於南國，因爲北國在丹及貝特耳建起了他們自己的聖所，但全以色列人民的心仍嚮往著耶路撒冷的聖殿及聖殿中的約櫃。不過自從王國建立以來，國家及人民的生活確實有政教分立的樣子。以色列的現世王國一結束，古代以雅威爲以色列

的眞正國君（民八23；撒十二22）這層思想就得重新予以估價，而多少又回到從前神權政體的觀點上去。這個復興的神權觀點每是用天主顯現的詞句（terms of theophany）來表達，以後延伸爲末世的遠景——一定是在二依的影響之下。

可見在聖詠裡所歌頌的雅威王權有幾層不同的脈絡，隨著約櫃陪伴以色列民，王國成立以前的神權政體，王國期的臨在，放逐歸國後的復興神權（末世色彩，默西亞）。所以雅威的王權早已存在，常常存在，但有不同的存在方式。禮儀的慶祝也是一種特別的新方式，在禮儀中「雅威爲王」再度實現，並將視野擴展至未來，一個所期待的來日，那時他的王權要普及到天下萬民。

b. 熙雍之歌：詠四六，四八、七六、八四、八七、一一一。

這些詩是歌唱高舉熙雍「聖山」（四八3），「天主設下帳幕的撒冷（七六3），「天主的城池」（四六5；四八2、9），「大王的城邑」（四八3），「萬軍上主的城堡」（四八9），「至高者的居所」（四六5），雅威的各支派走向這裡去朝覲（二三4）。聖詠作者所唏噓，所渴慕的天主宮廷就在這裡（八四3）。連外方人也可到那裡求庇佑，因爲耶路撒冷是一切人的母親（八七5）。巴比倫的那些衛兵會向被放逐的以色列人說：「來給我們唱一支熙雍的歌！」（詠一三七3）。好像熙雍之歌這個集子在外國已經有人認識。也許這個講法只是等於說：來給我們唱一首你們家鄉的歌吧！

熙雍在以色列的政治、宗教、及敬禮各方面的確佔着中心的位置，所以如此，是因爲達味選了它爲永世君王，及現世君王的坐鎮地。將約櫃遷入耶路撒冷這回事就屬於這個歷史脈絡。熙雍之歌在很多地方與王國聖詠有接觸（我們下面要討論這類聖詠），但與登聖殿歌（詠二〇、二三四）却是兩回事，這些登聖殿歌就像詠八四一樣，是爲激發、滋養往聖殿朝聖者的熱心的。這些聖詠屬於不同的文

學類型，有些因素或成分和照雅之歌相同。

二、哀禱及依賴的聖詠

甲、個人的哀禱

這些哀禱的聖詠包括幾個因素，除了祈禱以外，還有悲痛，哀怨等成分，因為這類聖詠的具體生活實況就是個人生活中的不幸。

1. 結構：哀禱聖詠普通有以下幾個成分：

a. 小引：呼喊天主的名字（雅威或厄羅亨），以後加上求助的呼聲（見詠一四二），好多次是用命令式（見詠五二）。這些呼喊及求助的呼聲能重複或擴大。有時這一小引與正式的哀禱混在一起，不易分辨（如詠五）。

b. 主要部分有幾個因素，不一定按照固定的次序出現，而每每是混雜在一起，或分幾個階段陳述。有時某一成分特別短。

悲傷的表達：哀怨，有時直接說出，如詠一四二3：「我向他傾吐我的愁苦，我向他陳訴我的憂慮」，或如詠一〇二的標題所說：「受壓迫者在憂心悲愁時，向上主訴苦訴怨的祈禱。」不過並不是常常這樣直接說出。

剛才引徵的那兩句話說出了表達悲傷的一個動機，那就是「舒暢心靈」。在亞達巴七倫的文獻裡有一個「聖詠」集子名為「使心靈舒暢的哀歌」（見SDBOT, C八—八S）。另外一個更重要的動機是

要藉着人類不幸的活生生的陳述來打動天主的慈心，所謂的不幸無非就是死亡的危險，無論是疾病造成的自然死亡，或由自然災害或惡人的歹意而來的暴斃。在聖經裡疾病及病愈都有一層宗教意義。「聖經作者們把生命看做一種力量，病人身上的這種力量減少，人一死，這力量就達到了最底潮」(Aroni)。病人又被認為是任仇敵玩弄的人，原因是天主轉臉不看病人。所以在聖詠裡表達出再見天主面容的熱望(詠卅一17；四二3)，或者表示渴望回到祈禱的團體裡來(詠廿二26)，病人在疾病中感到自己是孤單的：「整夜不眠，獨自哀號，像屋頂的孤零小鳥」(詠一〇二8)。在這些悲傷的表達上最能看出哀禱聖詠的個人特點，顯然與讚美詩的不著重個人有別。不過在哀歌裡所用的那些具體說法，不必完全按字面去懂，因為其中有的說法已成了傳統的公用品，由一定的詞句或誇張構成(見詠廿二15；16；卅八6；9)。

在希伯來詩人中，耶肋米亞是一位傑出的哀歌作家。按照 P. E. Bonnard 的研究 (Le Psautier selon Jeremie, Paris, 360)，聖詠集裡有三十三首聖詠特別受了這位先知的影響，其中十四首是個人的哀禱，五首是集體的哀歌。我們知道耶肋米亞哀歌不是耶肋米亞作的，而是較遲的作品，這五首哀歌中第三首和聖詠集內的個人哀怨同類，第五首是集體的哀禱，其他三首是對人民及聖城而做的輓詩或瞻想 (Descamps)。

七首懺悔聖詠(六、卅二、卅八、五十一、一〇一、一一〇、一四二)除了第卅二首以外，都是個人的哀禱。

哀禱：這種祈禱顯示很大的密度，迫切，並用很多擬人法來向天主說話。這種種都證明有不少哀禱的聖詠都是來自個人的急需，出自很具體的生活境遇。最常用的有以下幾種方式：請垂聽我！請傾耳俯聽！請注視！請起來！請甦醒！趕快來！答應我！救拔我！：向天主一再發出的這些呼喊每每透

露委於主手的情緒，或與之相反，表達不耐煩的心境：「上主，你把我全然遺忘，要到何時？上主，你掩面不顧我，要到何時？」（詠十三）。

依賴之情的表達在這些聖詠裡普遍不會少，表達時要說出所以要依賴天主的理由。這樣，一方面可以打動天主，獲得所求，另一方面也使祈求者自己的信心增加。那些理由不外乎天主的種種屬性及天主的光榮，祈求者自己迫切的需要，他的無罪或他的懺悔；爲使自己的祈禱更見效果，祈求者每每用一個許諾，甚至誓願來保證自己所說的（詠廿二²⁶；六一⁹）。

最後一個習見的因素是祝福或詛咒，兩者的次數差不多均等。在祈禱中加入詛咒自然不合福音所講的倫理。但舊約還沒有到那個地步，還正在向着福音成全邁進。在有數的幾首聖詠裡詛咒相當地多，因此有人稱這些聖詠爲罵人的聖詠。襲格認爲只有一首聖詠是純粹的詛咒聖詠：一〇九首。Drivers 認出六首「反對惡人的聖詠」或「詛咒聖詠」，即詠十、十一、十四、卅六、五三、九四 a，兩首「反對不義法官的聖詠」，即詠五八及八一。Bible de la Pleiade (vol. II, p. CXXII) 分針對私下「仇人」所發的詛咒（如詠五、卅五、四〇、四一、五五、五八、五九、六九、一〇九、一四〇、一四一）及那些針對宗教及國家的敵人所發的詛咒（如詠十四、五二、五九、七九、八三）。聖詠裡用三種圖像來描寫這些仇敵，①軍隊的伏兵，陷害敵方，②獵人及漁夫，要捕獲他們所找的犧牲品，③田間野獸，尋找可吃的食品（Kraus, 40—41）。

爲幫助我們明瞭這些詛咒的意義，該知道它們只是哀怨或哀禱的附屬部分，原來疾病及受迫害這兩個災患，爲聖詠中那些受苦的人，每每是連在一起的（如詠卅八^{12, 21}；四一^{6, 11}；一〇二⁹）。惡人乘病者無能爲力時敲詐他。就像在約伯書中所說的，他們說他受苦害病，是因他們自己不好、有罪。如此

病者的敵人幸災樂禍，朋友們則棄之不顧（見詠卅八12；卅五12-15；四一10；五五14）。

c. 哀禱的聖詠沒有正式的收尾。下面是幾個慣用的結束方式：祝福（見詠五13；廿六12；廿八9）；再度說出依賴之情（見詠十七15；一四〇14）；感恩（七18詠十三6；一〇九30）。特別是天主垂聽的神諭（*oratio*）介入時，很自然引起感恩的表達。原來在不少聖詠裡，祈求者等待天主有所表示，一如詠一三〇5-6所說的：「我仰賴上主，我靈期待他的聖言；我靈等候我主，切於更夫的待旦」。幾時天主垂聽，就有神諭介入（如詠六9-10；廿25；廿八6；卅四7；六六19）。這裡有一個可以繼續研究的問題，就是聖詠裡的這些神諭只是一種文學上的寫法，或者真有過天主的答覆——無論是直接啓示的也好，或者經過一位禮儀中的中人（先知或司祭）？*Diavers* 便認為在某些聖詠裡的確暗示着有先知的的神諭介入，如詠十二，八一，九五，一一〇。

2. 個人哀禱表目（共38首）：五、六、七、十三、十七、（廿二）、廿五、廿六、廿八、卅一、卅五（卅六）、卅八、卅九、四二、四三、五一、五四、五五、五六、五七、五九、六一、（六三）、六四、六九、七〇、（七四〇14-18）、七一、八六、八八、一〇二、一〇九、一一〇、一三〇、一四〇，一四一，一四二，一四三。

有三首聖詠：卅二，卅六，六三，放入括弧裡，因為這些是否屬於哀禱聖詠曾引起爭論。詠廿二可分為三段，原來的聖詠是由首二段（2-22及23-27節）組成。在寫這兩段時，考驗固然已經過去，但所寫的主題仍舊是哀怨。至於28-32節，由它們的形式和內容看來，並不屬於前兩段的哀歌，而應該是爲了聖殿的用途，以後加上去的。這第三段的主題是講述萬國萬邦的歸正，來舉揚雅威的光榮，正像詠一〇二19-23所敘述的一樣（*Pocheard*）。

詠卅六有幾種不同的因素，1~5及13節有先知訓誨及智慧反省的意味，而6-12節是一種哀禱，其他各節可視為這一哀禱的準備和收場。詠六三也是一首哀禱聖詠，雖然8節有一句話是說過去的事：「因為你曾作了我的助佑」。為一致起見，有的學者（如Ostry）將這句話譯為現在時「因為你是我的助佑」。其他的作者認為這首聖詠是一篇感恩經，Schmidt就有這個主張，而把各節次序變動如下：2，3，7，8，9，5，6，4，10，11，12b，12a。

乙、集體的哀禱

1. 在文學結構上，集體的哀禱與個人哀禱相同，只是它們的來源不同，前者來自團體，後者來自個人，因此這些集體的哀禱聖詠也被稱為「國家的，或公開的哀禱」，例如在岳一13及二17就有在公家受災患時所作的祈禱及補贖等禮儀。禮儀祈禱無論在團體生活或個人的一生中，的確是不少哀禱聖詠的發源地。祈禱的人總喜歡在聖所裡傾吐他的祈求（如詠五），在那裡有會眾為他的祈求或感恩作證（如詠廿三；廿六22；一〇九30；一四二8），並由他的祈禱中獲得恩惠（如詠卅一24；一四〇13）。自古以來，以色列就有每年上聖所去的習慣，在那裡朝拜天主，求恩並獻祭（見撒上一3，21）。耶京的聖殿為在裡面祈禱的人有特殊的功效（見列上六20），如果不能到聖殿去，就朝着聖殿所在的方向祈禱（如詠廿八2；列上六48）。

2. 集體哀禱聖詠表目（共18首）：（十二），四四，（五八），六〇，七四，（七七），七九，八〇，（八一），八三，八五，九〇，（九四），（一〇六），（一〇八），一二三，（一二六），一三七。學者們對括弧裡的聖詠持有異議，值得在此稍加討論。詠十二含有哀禱的各種主要成分：開始的

呼賦（雅威，拯救！）及哀怨（2~3節），哀禱（4~5節），神諭（6節），依賴的表達（7~8），最後三哀怨（9）。這首聖詠的語氣是個人的哀禱，但他將自己的境遇和所有義人的處境已打成一片（見6節）。詠一〇八同時有一段個人的哀禱（2~6；取自詠五七8~12），和一段集體的哀（7~14；取自詠六〇7~14）。

丙、依賴天主的聖詠

（個人的）：詠三、四、十一、十六、廿三、（廿七），（六二），（一二二），一三一。
1. 在哀禱聖詠裡所有的成分普通在這些依賴聖詠裡也有。這幾首聖詠被稱為依賴聖詠，因為其中的主題是向天主所表達的依賴之情，安全（如詠四9；十六8~9；廿七1~5），和平（詠三6；四5、9；十六7）與喜樂（詠四8；十六6、9、11；廿三6）。這種喜樂每每與聖殿相連，因為在聖殿裡天主顯示自己（見詠十一7；十六11），並由聖殿中垂允他的忠實信徒（見詠三5；十一4；廿三6；廿七4）。這些以天主為唯一依賴的聖詠普通比感恩聖詠表達的情緒更多個人色彩。

2. 上面三首括弧中的聖詠在文學類型的分辨上有討論的餘地：詠廿七的確是前後一致的，只要我們略加分析就可看出：一個受人誣告的人先在聖殿之外表達他的依賴天主之情（1~6），後來，他到達了聖所，便向天主哀禱（7~13），最後他果然得到了一個回答：「你要期望雅威！」（14節）（六二及一二二的解釋從略）。

3. 還有三首聖詠：（一一五），一二五，（一二九）可視為集體依賴天主的聖詠，這些聖詠沒有特殊的結構，但有幾個基本的思想：請人把全部信賴放在天主身上（一一五9~11；一二五1），因為祂是子人安全的磐石（一二五1~2），祝福（一二五15；二九8）及平安的泉源（一二五5）。

詠一一五的中心思想在9、11節。這篇作品大概來自禮儀中的一種對唱。詠一二五及一二九裡都有集體哀禱的成分，但主要的情緒仍是依賴；以色列在以往勝過種種困難，將來仍要戰勝一切仇敵。

三、感恩聖詠

甲、個人感恩聖詠

1. 結構

a. 小引：聖詠作者說明他要感謝天主的意向（見詠九3；一三八2），或者直截了當地說：「感謝雅威是件美事……」（詠九二2）。

有時能用一般的教訓來作小引，如詠卅二1，這類訓誨在感恩聖詠中屢見不鮮（如詠卅四12、15；四〇9），訓誨的旨趣在於由個別的事體中引出普遍性的原則或道理（如詠九19；三〇6；卅四6、9），其中將義人與惡人（君子與小人）對立（如詠十；九二7、15）是常見的一個主題。

最後還有一些讚美詩的主題（如詠九3、12；十八50；三〇5）與感恩聖詠的主題很相近，因此有時也用來當小引，如詠九二2、4就是一例。

b. 主體：在這主要部分所發揮的是追憶過去那種艱險的境遇，是賴着天主適時的及奇特的干預，聖詠作者方能脫險（見詠三〇12）。這一化險為夷，化兇為吉的大恩應該予以宣揚（見詠四〇10、11）；感恩的時候正是向天主還願的時候，就是他在困難中向天主哀禱時所許的願（如詠二六14、17）。

c. 只有少數的感恩聖詠有一個特殊的收尾；請人讚美主（如詠卅二11），定一個志向（卅13），一

個讚詞（一三八8）。

2. 個人感恩聖詠表目（共11首）：（九），（十），三〇，卅二，卅四，四〇（2, 12 首），四一，（九二），（一〇七），一一六，一三八。

第九、十兩首聖詠是按照希伯來文的分法，按照希臘文七十賢士譯本及拉丁文通俗本這兩首聖詠則合併爲一首，原始的形式大概也只是首，證據之一是這首聖詠合成一首依字母次序排列的詩，雖然今日已看不清楚，因爲原文保存的很不好。

詠九二有人歸之爲國王的感恩聖詠，因此是國家的或集體的感恩，就像詠十八及一三八那樣。不過本聖詠的最初幾節明顯有個人感恩的情調。

詠一〇七是一首長詩，成分複雜，雖然有集體感恩的詞句（如32節），但仍然是個人感恩聖詠，只是個人不同的恩惠都指向一個普遍的救恩史罷了：1 } 9, 10 } 16, 17 } 22, 23 } 32, 33 } 43。

乙、集體感恩聖詠

1. 特徵：這些聖詠是爲了所受的公恩來感謝天主：爲了祂爲義人伸冤，保護窮困者和弱小者。從不同的幾首感恩聖詠裡我們還能知道這種感恩的禮儀大概是怎樣進行的：要行感恩禮的人牽著一頭犧牲，來到聖殿裡（六六13 } 15），說明他要讚頌雅威，「敘述祂一切的奇事」（九2），以後他請那些「敬畏天主的人」來聽他的敘述（六六16），因爲他本身的經驗能告訴他們天主仁慈的眷顧所走的路（三〇6；卅四17 } 23）。

詠一一八記載著幾個感恩禮儀的成分：進入聖殿的門（19 } 20），在場的人所發出的歡呼（22 } 26）

；遊行(27)，為感恩所說的話(敘述5；7；10；13；個人的反省；14；18；原則性的推理8；9；摘要；28)，歌詠團或民衆所給予的答覆(1；4、29)。「這首聖詠好像是個人感恩聖詠，其實是集體感恩聖詠，是整個的團體在脫離了一次大災難以後，以遊行的方式來到聖殿裡來向雅威感恩」(Osh)。。

2. 集體感恩聖詠有以下六首：(六五)，(六六)，六七，(六八)，(一一八)，一二四。作者們完全同意的只限於六七及一二四兩首，其他四首都有它們的問題值得討論，一一八首我們剛才看過。

詠六五是感謝天主的公恩的：2；5與聖殿連在一起的種種恩惠；6；9：大自然的被征服；10；14：風調雨順，五穀豐登，牛羊遍野的恩惠。

詠六六分為1；12及13；20兩大部分，集體感恩的一種慶祝將之連為一首聖詠。時空皆緊縮到一個「現在」裡(參閱3、5節)，普世萬邦都在禮儀中結合為一(4、8節)。

詠六八有一些節數(12；15)原文損毀很多，不過大致說來，是一首秋季盟約慶祝中所用的詩，敘述救恩史的各个階段。

四、王國聖詠

二，(十八)，二〇，廿一，四五，七二，八九，二〇一，一一〇，一三一，(一四四)。
以前說過，王國聖詠與雅威為王聖詠不同，前者是為慶祝以色列的現世君王，後者是歌頌雅威自己。

1. 結構在王國聖詠裡是缺乏的，我們只能根據詠一一〇及詠二來看王國聖詠的特徵。

詠一一〇首是爲給一位猶大君王加冕時用的，所用的禮儀不能不令人想起撒冷，這座耶步塞人的老城及它的國王所有的特權，如今這些特權都要交給猶大君王。按 Potchard 的意見，這位君王，具體的說來，就是達味自己，而詠一一〇就是當達味將約櫃移入熙雅時（撒十六）爲舉揚這位新猶大君王而作。

耶城原爲耶步塞人的古城撒冷，它的國王默基瑟德被稱爲至高者的司祭（創十四18），這至高者就是腓尼基人及迦南人所崇奉的神明。達味將約櫃遷入熙雅山時，幾乎等於將雅威代替了迦南人的神；從此熙雅或撒冷，或耶路撒冷成了雅威的城或雅威的坐鎮地。

爲報答達味的這一行動，雅威立達味爲王（詠二6）按默基瑟德的品位立他爲司祭（詠一一〇4），並與他的家族立了一個永久的誓約（見詠八九4、5、29、30、37）。

神論中所說的「坐在我右邊」（一一〇1）可能是指王宮與約櫃的帳幕之間的關係，因爲在達味城裡所設的帳幕確在王宮的左邊，這樣國王上朝的時候正好坐在雅威的右邊。另一個比較寬的解釋：說達味坐在雅威的右邊，因爲是他與天主的約櫃發生最密切的關係（Potchard）。

在加冕禮中另一個重要的思想是雅威立國王爲義子：詠二7；「我要傳報上主的聖旨：上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。』」。這在納堂先知的預言也說過：「我要作他的父親，他要作我的兒子」（撒七14）。在埃及、亞述和巴比倫國王都被視爲某神明的兒子，我國皇帝稱爲天子，而在以色列「成爲天主的兒子」（二7）只是加冕典禮裡所說的一句神諭。「我今日生了你」在這裡是詩人的一種誇張說法，不過爲將來超越達味王朝的一個更大的事實預備了一個很好的表達方式」（Stemann）。

2. 達味王朝的堅固穩定是納堂先知的預言所保證過的：「你的家室和王權在我面前永遠存在，你的王位也永遠堅定不移」（撒下七16）。這一許諾在聖詠裡也時常提及（詠四五7；八九5）。在改朝換代時，在民間有叛變的傾向時，這一許諾便受到威脅，詠二1-3給我們所描寫的就是這種威脅。可見以色列之王是雅威的代表，他的王朝堅定就是雅威王權的堅定。向君王高呼萬歲，為來日的默西亞實在有更深、更切實的意義，這裡王國聖詠又與雅威為王聖詠接觸。

3. 國王的地位或身份是以色列所期待的那位默西亞的主要屬性之一，因此大部分的所謂「默西亞聖詠」實際上是王國聖詠，不過學者意見在這方面很不一致，我們也就不用「默西亞聖詠」這個說法。

王國聖詠與默西亞的關係到底是起於何時呢？龔格認為大部分王國聖詠是以色列王國時代的作品，實際上他把達味聖王當做這些王國聖詠的主要對象：

達味登極：詠二，七二，一〇一，一一〇

達味婚禮：四五

週年慶祝：廿一

遷移約櫃紀念：一三二

出征：二〇，一四四1-11

勝利後感恩：十八。

但一部分天主教學者却認為王國聖詠是晚期的作品，甚至於在由比倫歸國以後，因為這些聖詠的思想相當前進，所說的已是針對來日的或末世的默西亞。

實際上這兩種看法正好彼此補充。自從納堂先知的預言以來，達味王藍的每一位國王都與末來的默西亞多少有些緣分，王國聖詠裡所說的直接對象固然是現世的君王，但在他們現世王國的成就上已可見到來日默西亞王國的某些特點。此外在這些王國聖詠裡所描寫的人物有時已超過一般的預像意義而有預言的價值，如詠二，四五，七二，八九，一一〇，一三二。啓示的進展使我們在聖經內較古的著作和說法裡發現更深更廣的意義，有時連作者自己也未全然看清，或只混統地明瞭 (Sensus Plenior)。王國聖詠對聖經的這一種特性是很好的例子。國王之爲天主子，他永恆的司祭職，他的大法官的角色，他的制勝整個世界，他的永世的生命……都是王國聖詠裡的誇張說法，用在現世君王上不完全恰當，但却說出了真正默西亞神學的真理，爲基督論預備了適當的表達方式 (Steinmann)。

五、訓誨聖詠

以上四組聖詠可說是按照文學類型區分出來的，現在這第五組聖詠却不是的，訓誨聖詠不能稱爲一種文學類型，而只是一種方便的說法，就是把那些帶有教導訓誨色彩的聖詠放在一起，一同討論。聖詠的訓誨有不同的方式，智慧性質的反省，歷史的教訓，先知的勸告，禮儀的教導。因此下面也就分這四種聖詠：智慧聖詠，歷史聖詠，先知勸告聖詠及禮儀聖詠。

1. 智慧聖詠 (共11首)：一，卅七，四九，(七三)，(九一)，一二，卅一九，二二七，二二八，一三三，(一三九)。

這一組聖詠最適合「訓誨聖詠」的稱呼。以色列的精神領袖慣用聖詠來傳播他們的訓誨、教授天主的法律——托辣。

智慧聖詠所教導的主要題材不外以下幾種：「法律」（梅瑟五書），人應該默想它，愛慕它（詠1；卅七31；一一九15），因為它（一一九47）是各種恩惠的泉源（一一九）。倫理的訓誡，「行善避惡」（詠卅七27），善人與惡人（君子與小人）的路是大相逕庭的（詠一、卅七；二二），他們的結局也將完全兩樣。善惡的報酬是智者所關心的，智慧聖詠裡便揭曉不同的解決：先是今世的酬報（詠卅七25、26），但後來因覺惡人也有順利的，善人反來在今世受苦，於是慢慢發展出一種死後酬報的神學：死後，善人及惡人不會到同樣的地方去：陰間（Sheol）是惡人的住處（詠四九16），義人會逃脫陰府（四九16），而被接入天主的光榮中（七三24），就像哈諾客（創五24）及厄里亞（列下二11）一樣。

智慧聖詠沒有什麼特殊的文學結構。有三首是按字母的次序的（卅七、一一二、一一九），大約是為幫助人記憶（其他按字母次序寫的聖詠還有十、廿五、卅四、一一一、一四五）。成語（*Idiom*）的方式，無論是較短的（箴十、廿九）或較長的（箴一、九）都在智慧聖詠裡使用（見詠四九5），原來成語是智慧文學裡最古老並最簡短的方式。最後智慧聖詠的一個特點是由以前存在的聖經章節摘取適當的短句（*anthologic* 文選類）。

2. 歷史聖詠（有訓誨意義的）：七八，一〇五

這兩首聖詠是在讚美詩的形式下歌唱天主在救援史裡所完成的豐功偉業，它們的訓誨意義來自以色列的一個基本信念，就是人類歷史是在天主掌握中，是天主的顯現。天主給人類歷史一個意義，在歷史中完成一個計劃；天主藉着歷史事實向人說話……（*Celn*）。

詠七八的來由就是因了慶祝天主選擇熙雍山為祂的住處（60及68節）而反省到整個以色列歷史的意義。聖詠中多次用「至高者」這個名號來稱呼天主（17、35、56）也證明這首聖詠最初是為慶祝熙雍而

作的。聖詠中縷述天主各種作爲的是一位司祭或肋未人。因爲所這的事到達味而止，因此有學者認爲這首聖詠的寫作應放在公元前第十世紀。詠一〇五更爲古老，所依據的是五書的傳統，並在禮儀生活中產生。

3. 先知勸告聖詠，（共有7首）：詠十四，五〇，五二、五三、七五，八一、九五。

聖詠作者們有時利用先知們的著作，特別是依撒意亞書來訓誨人，並仿效先知們說話的格式，如勸告，許諾，恐嚇，以上所引的這七首聖詠，每首都有先知書的某種色彩：

詠十四（約等於五三）將人的惡行普遍化（2~3），許下天主的責罰和救恩（5~7），就是耶肋米亞（五1；八6）和依撒意亞（七4；六四6）所慣講的。

詠五十勸人修真實的熱心，和生活打成一片的熱心；要打破民間的一個錯誤信念，以爲祭獻與犧牲有一種自動的效果，可以不管倫理生活的善惡。這種思想與亞毛斯先知所講的道理非常接近（如亞五21）。

在詠五二裡不難看出一種先知語氣的判決，它揭露，控告惡人的罪行，並預言他不久要被剷除（這可與依十四、廿二的判決神諭相比）。在詠七五首裡有同樣的一種天主判決惡人的神諭（3~4）這一判決在第9節裡比做盛滿了起泡沫的杯，要惡人將它飲盡，這種比喻也是三大先知所用過的（耶廿五15；四九12；則廿三31；依五一17）。詠八一的7~17也是先知語氣的神諭，在一個快樂的慶節中說出天主的要求。

詠九五首是羅馬禮日課晨禱的邀請經：1~7c是一首讚美詩，7d~11是天主的神諭。這兩部分是在同一的禮儀中使用，爲將會衆領到天主的臺前。在向王的歡呼（3）聲下，大家伏地朝拜，最後有一個神

諭由一位天主的代表口中說出，提示人民對盟約所應守的忠誠。先知宣講的影響在第二部分特別明顯。

4. 禮儀聖詠：十五、廿四、一三四。

我們多次提過，在很多聖詠裡都不乏敬禮和禮儀的成分。這裡所引的三首聖詠特別稱為禮儀聖詠，因為它們有一種訓誨的目的和作用，說明為到天主臺前去，應該具備那些條件。

詠十五整篇是為回答第一節所提出的問題：「上主，誰能居住在你的帳幕裡？上主，誰能在你的聖山上安處？」就像在古代東方任何的聖所裡一樣，耶路撒冷的聖殿也有它的聖規，規定信徒們該有那些條件方能進入殿內。這些規矩便保存在一些聖詠裡，而這些聖詠便被稱為「殿門禮儀」或「法律禮儀」：前者把重點放在行禮儀的地方，即聖殿門口；後者則把重點放在法律的要求上。這項禮儀包括兩個重要部分：人民要求進入聖殿內；司祭的答覆。聖經在其他地方說出第三個成分（見卅六¹³；卅七¹；卅八¹⁰；卅八⁵；卅九），就是人民須自認無罪，或已洗滌乾淨。

詠廿四也說出進入聖殿的條件（3；4），這一次是在想進入聖殿的信眾及看守聖殿的司祭所有一場對話中說出，最後聖殿的大門也好似變成了人，門外的信眾竟向大門說起話來。這首聖詠如詠一八一首一樣，可能是在遷移約櫃，即達味將約櫃遷入熙雍山時所作的。教會用這首聖詠描寫耶穌昇天的盛況。

詠一三四是一種夜間禮儀所留下的殘片。聖詠的結束是司祭的一句祝福（3），前兩節是一首短小的讚美詩，可能是民衆在聽到一個私人的感恩歌後所作的答覆。

以上所介紹的聖詠五大類別為：

一、讚美詩，共十九首；另加「雅威為王」聖詠六首；及「熙雍之歌」聖詠六首。此類別共有三

十一首聖詠。

二、哀禱詞：個人哀禱卅八首，集體哀禱十八首；另加依賴聖詠九首，集體依賴聖詠三首。此類共六十八首。

三、感恩歌：個人感恩十一首，集體感恩六首，共十七首。

四、王國聖詠：十一首。

五、訓誨聖詠蒐集四種聖詠：1. 智慧聖詠十一首；2. 歷史聖詠二首；3. 先知勸告聖詠七首；禮儀聖詠三首。共二十三首。

五類的總數是一百五十首聖詠。

參考書：本文主要根據下文的路線，該文今已發揮為兩冊專書，今一併列下：

L. SABOURIN, S. J.: "Un classement littéraire des Psaumes", *Science Ecclésiastique*, 1964 pp. 23-58.

: *The Psalms. Their Origin and Meaning*. Alba House, 1969, N. Y.
W. H. BROWNLEE: "Psalms 1-2 as a Coronation Liturgy", *Biblica* 52 (1971) 321-336. 本文摘要請見下頁「資料室」。

聖詠的五大類別：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨

詠一、二的可能生活實況

資料室

聖詠集的第一首聖詠被不少學者認為是聖詠集的導論，就像詠一五〇是聖詠集的結論一樣。這在神學論集①頁三〇四論聖詠集一文中已提及。今發現在 *Biblica* 季刊第五十二卷（一九七二）中有 W. H. Brownlee 的一篇文章，以詠一、二是一首國王加冕的禮儀中所唱的詩歌，如此確定了這兩首聖詠的生活實況，也加深了我們對它們的了解。作者引很多理由予以證明，這裡只能很簡略地加以介紹。

首先這兩首聖詠的文詞是一致的，特別有四個說法在二者中都用過，而最清楚的便是詠一1及詠二12稱某些人為「有福」，這是首尾呼應法，將兩首聖詠連成一氣，也說明二者原是一首詩歌。

另一個理由是思想的接近：詠一1言及惡人的計謀，詠二2說列國的相商；詠一2說義人愛好上主的法律，詠二7說國王傳報上主的旨意；詠一說善人將順遂、成功，而詠二說上主的「兒子」將得勝各邦國。如果詠一是一首智慧聖詠，詠二的結論也是智慧文學的（見詠二10、11）。詠一的智慧性質正合乎詠二所寫國王的需要，因為如果朝廷裡的人須受智慧的教誨，王子自然更該受這種教誨。事實上在達味最後的訓言（撒下廿三1、7）及詠一之間，的確有不少相似的地方。最後詠一將智慧與上主的法律等量齊觀，這正是申命紀的精神，申十七18、20要求國王抄一分法律書，帶在身邊，天天閱讀，學習敬畏上主。可見按詠一的理想行事的國王就是申命紀所要求的國王。

（下轉五四六頁）

聖化與俗化傾向在聖經中的交替

(註)

Bas van Iersel 著

蔣 範 華 譯

一、是一有規律的興衰的過程嗎？

對聖經中俗化與聖化傾向的交替是否有一定的次序，很難作肯定的答覆。主要原因有三；第一、聖經中的書往往不能確定成書的日期。第二，論及人類的宗教經驗以及人類面對每一時期的經驗所作的反省方面，這些書只包括部份的資料。第三，我們對這些書彼此之間的關係，以及在以色列與早期基督徒社會中所有的各種不同的傾向，也只有有一些殘缺不全的資料而已，這表示本文結束時所作的結論將受到很大的影響，但這是無可避免的。

由於別的作者（註一），對舊約早期作品中的反聖化主義與猶太民族反異邦神祇運動（註二）之間的密切關切已有論述，我便不再在這些部份再加討論，而只將範圍限於近乎為新約舊約分界的幾部書上。以一個新約學者的立場來說，我並不覺得這樣幾乎完全專注於幾部舊約後期的作品上，有什麼值得致歉之處，因為範圍是這般的廣大無際。至於新約部份，讀者就必須參考其他作家的作品了（註三）

這裡所要討論的幾部書，前後相距大約四百年左右——約伯傳（公元前五〇〇—四〇〇），編年紀，厄斯德拉及乃赫米亞（四〇〇—三〇〇），訓道篇（三〇〇—二五〇），德訓篇（一九〇—一二七），達尼爾先知書（公元前一六五）及瑪加伯書上、下（約公元前一〇〇）。我相信如果這些書依照年代的先後次序閱讀，可能會探查出俗化與聖化之間的交替來，雖然我們不能將這些作者總是與那些在他們之前的人所持的態度

聖化與俗化傾向在聖經中的交替

相背的理由，歸咎於他們彼此不常出於同一的生活圈子。因此，我不準備以年代的次序當作討論的基礎，而想先討論那些有俗化信仰傾向的書，然後才是那些有聖化傾向的。不過，當然，遍尋舊約與新約都找不到任何完全將天主摒除於外的俗化經驗的痕跡（註四）。至於這裡所謂的俗化與聖化的字義究竟如何，在本文的進行中，將會給予讀者一個清晰的觀念。

二、約伯傳：天主非如人言

「批評」在以色列並非是件不尋常的事——先知們就是對宗教的敬禮，特別是態度方面的濫用常加責難（例：歐六6；依五八；耶七1-15）。約伯則更爲深入。由於他作「人」的經驗，使他對傳統中的天主的觀念不再心折，因之抨擊舊約中天主賞善罰惡的「信理」。

約伯與他的朋友們形成了一個對比，後者是傳統教理的衛道者（約八8-10），認爲天主會懲惡以不幸，賞善以福祺。約伯過去也有着如是的信念（廿九18-20；卅26），然而這個傳統的「信理」却不能解釋他可怕的經歷。於是，這部書中的談話便充滿了約伯對傳統觀念中的天主不信任的嘈雜（查閱九17，22-24，30-31；十九6-8；廿一7-33；廿七2），同時還惡狠狠的控訴天主不僅滅絕惡人，也殃及無辜者（九22）。約伯的朋友們試圖用他們的「信理」想將大事化小，以貶低約伯的經驗；但約伯却堅持肯定他的經驗，一方面仍不拋棄他對天主的信心。痛苦已將他的信德撕成粉碎，不只使他體驗到天主是他的仇敵（十三24；十九11；卅30），同時也使他體認到天主是他的救援（十九25）。

因此，約伯傳並不是一部無神論的書。反之，他所強調的論點——即傳統中天主的肖像並不是人類現實生活的擋箭牌，是聖經中任何一部書所望塵莫及的。約伯的態度是俗化性的，因爲他強調人類

的經驗勝過了信理。但是，信德最後又勝過了人的經驗，所以這部書是一個將信德經驗俗化了的典範例證。

在上下文中，有一點需要注意的是：不論何時，當約伯在他自己的辯辭中描述自己的生活時（見約卅一），他只說他是一個正直的人文主義者，而總也不提任何特殊的宗教敬禮。因此，在將角色再一次的加以潤飾的故事輪廓中（約一；二；四二；七；一七），就自然而然的把約伯修改成一個奉獻燔祭的虔敬者了（一；五；四二；八），這故事的後段不僅使約伯的病體完全康復，還使約伯擁有遭難以前雙倍的福祉，且延年益壽。在重新潤色的佈局中所描述的人及其環境，與這個反對傳統中天主肖像的人物之間的對比，是本書的最大特色。

三、訓道篇：天主是虛無中的「有」

約伯傳有深沈的個人成份的介入。而「訓道者」則大不相同，他以一個超然的觀察者的姿態著書。他反對智慧文學中所流行的樂觀主義，其信仰根本不倚靠現實的景況，重複了二十次以上的「萬事皆虛」(all is vanity)，或者更好譯成「凡事皆空」。這位訓道者對死亡所持的信念更促長了他的悲觀的論調。對他而言，死亡是荒謬而無意義的；不分智愚，不辨善惡，打擊着每一個人與物，即使人獸也一視同仁：「的確，世人的命運與走獸的命運都是一樣：前者怎樣死，後者也怎樣死；氣息都是一樣，人並不優於走獸：因為都是虛無。」(三九；並參閱一二；一七；九；二；三)。而死了之後，「都歸於一處；既都出於塵土。人的氣息是否向上高升，走獸的氣息是否下降地下，有誰知道？」(三〇)；甚至死者的名字也不存留——因無人記念(一一；一六；九；五；一五)。

但是作者對生活中些微的享樂的敏感性——吃、喝、工作（二二四；三一二；三二二；五一七；一八；八一五；九七）和與愛妻共享人生的樂趣（九〇）沖淡了他這種悲觀的論調——他認為所有的這些小小的樂趣都能為暗無天日、「凡事皆虛」的生活帶來一線光明。這部以「萬事皆虛」為開場白的書，用一連串的忠告作為結尾，而這結尾是以這樣的句子開始的：「少年人，在你青春時應歡樂……隨你的心所欲。」（一九）。

若撇開作者對每一件事的疑惑不談，他的確是一個忠於天主的人（五一）；在他認為，天主不僅造生萬物（三二二，一八；二九），給予人「生命的歲月」，小小的福樂（五八），飲食與吃喝（三三），「財產與富裕」（五八；六〇），也給予順境與逆境（七四）。作者甚至把生活的荒誕愚癡也與天主扯在一起（三二二；一五；一七；十一），並且勸告他的讀者走向「上主的聖殿」（四一七），就如遵守向上主所許的誓愿一樣（五三）。因此，他不可能被看成現代人所謂的「俗化」了的人；但另一方面，天主對而言似乎還比不上生活中的那些小小的樂趣，只比虛無多一些，並不扮演一個真實的角色。憑着這個理由，我們就可以結論在他的作品中所表現的俗化傾向與約伯相比，則有過之而無不及。

四、德訓篇卅八——十五希臘「啓蒙」(Enlightenment) 時期的天主

相反的，息辣 (Jesus ben Sirach) (或稱德訓篇) 的智慧是樂觀的。主要是因為作者對於源自亞力山大學校的這個希臘的「啓蒙」運動抱着積極的態度，而希伯來文德訓篇的寫成，是在該校成立已約一世紀的時候，地點或許是在耶路撒冷（註五）。在亞力山大城所作的廣泛的科學研究成果，已經被大眾化了，詩人們是主要的功臣（註六）。這對猶太人而言，有着決定性的影響；因為許多尋找他們自

己的文化與宗教的人，都開始向希臘文化投誠。息拉本人雖然也受到希臘思想的洗禮，但他仍然保持着對傳統猶太信仰的忠信。德訓篇四四～五〇章中對信仰的列祖與去世不久的大司祭息孟的推崇備至，就是一個特別清楚的例證。

而德訓篇的三八1～15是作者把自身對天主的信仰與他對希臘「啓蒙」在醫學和製藥方面成就的接納相連接的一個例子。作者堅持醫生是由天主所創造，他使藥材生長，也賜人獲得如何使用藥材治病的知識。而病人不應該只顧祈禱和奉獻馨香，尚且應該延請醫生診治；因為二者為病人皆同樣需要。有時候，息辣也說只靠醫生，疾病照樣能痊癒，因為醫生會祈求天主使他能以藥濟世。

息拉在這段文字中所表現的是一個完全接受科學成果的「開明」人物。意思是說，他已經毫無疑問的被俗化了。他甚至以這種方式來解釋梅瑟五書，而上面所引述的一段文字就是參照出十五25的一段軼事：當他說到是天主使大地生長藥材，明智人不會加以凌嗤；使苦水變甜的木頭不就是引述梅瑟投於瑪辣河而使河水變甜，以使衆人知曉它的能力的那回事嗎？！所以，顯然德訓篇的作者是一位浸濡在先祖的信仰之內，但同時也對希臘文化與科學成就熱衷及開放的人。

五、編年紀、厄斯德拉，及赫米亞：古代信理至上

若依時間的次序而論，這部包括編年紀上、下和厄斯德拉及乃赫米亞的歷史著作應該放在約伯傳與訓道篇之間，因為創作時間約在公元前三五〇年左右，地點為耶路撒冷。而這部歷史著作若與約伯傳與訓道篇作一對比，則發現前者的特色是具有極強的聖化傾向，至少表現於相互緊密連接的四種方式上：

第一個聖化的特性是對「賞善罰惡」的信理的推崇。罪惡被視為遭致不幸的源由：譬如戰車騎兵的逃逸（編下十六7、12）、船隻的破損（廿35、37）、戰敗、劫掠與死亡（廿四17、25；廿五14、28）以及癩病（廿六16、23）的災禍即是。而編下的作者把事實附合於信理的例子在編下卅三章中可以找到：猶大王默納舍在列下廿一章中曾受到徹底的貶抑，編下的作者有鑒於此，便把默納舍往見亞述王之行比作巴比倫的放逐，認為是默納舍罪有應得——拜偶像的結果。等他在異地作完補贖之後，才被釋放再回到耶路撒冷，享受了幾年的太平日子。編下的作者這樣窺改歷史完全是為了附合賞善罰惡的信理，就這方面而言，實在與「訓道者」與約伯傳的作者的態度有着天壤之別。

第二點：作者使雅威對猶太的幫助到了「出神入化」的境地，譬如雅威插手於對雅洛貝罕勝利的一仗（編下十三13、20）、雇土之役（十四8、14），以及約沙法特對摩阿布、阿孟，色依爾人聯軍之役；一有的這一切均歸功於祈禱的直接效果。

第三點，這種聖化傾向很清楚是來自作者對敬禮事宜的特殊興趣。比方說，他變更了撒下五——六章記事的次序，安排達味在開始築造聖殿以前，就把約櫃由克里亞特耶阿陵運來了。再者，他也用了許多篇幅娓娓細述了達味在準備建造聖殿時的細節（編上廿二、廿九）。這與撒慕爾紀與列王紀中對此事隻字不提的情況相比，恰恰相反。編年紀中所描述的達味，似乎除了對這些禮儀事件外，對其他所切都不甚熱心。

這與歷史循環中第四個聖化的特性有着密切的關係，達味不僅被描述為耶路撒冷聖殿禮儀的奠基者，同時也是人民在一個沒有國王而全權握於大司祭之手的時期的一個模範猶大君王。作者認為這種僧侶式領袖制與達味時期盛行的神權制同樣是神聖的。他以為這會是將來的形式。

而在厄斯拉及乃赫米亞書中也找到與這態度非常接近的思想。因此，我們可以有把握的說這整個歷史的循環可作爲強而有力的聖化傾向的證據。

六、達尼爾先知對古老宗教要求忠信的吶喊

達尼爾書寫於公元前一六七到一六三年之間，其時正值安提約古四世厄比法乃嚴懲那些拒絕棄捨往昔的宗教而屈就希臘人生哲學的猶太人。有些猶太人因此而降服，但也有不少還是保持着對法律的忠信，而後者便成了達尼爾在早期的生涯裡與他在巴比倫的同伴一同所激勵的對象，這些忠信的猶太人接二連三的死裡逃生，他們的智慧被認爲超過巴比倫的賢者，這個效果甚至使巴比倫王也逐漸心服於雅威的能力了。

在這部書的第二部份，作者以敘述和解釋達尼爾的神視激勵着讀者，而他基本的信息是要說出受迫害的猶太團體所遭遇到的苦痛，形成天主有意義的救援計劃的一部份。作者藉着達尼爾的神視，宣布時日已臨近，屆時天主將摧毀異邦統權者的能力，建立他的王國。達尼爾書的作者同時也是舊約作者中明確說出死者的復活的第一個人（士二七三）。末世形式的敘述與天使屢次的顯現，顯示出達尼爾書中的聖化傾向是何等強烈，同時，作者對真實的信仰是這傾向的基礎所作的堅持，也表露無遺。

七、瑪加伯上、下：天主援助那些忠於祂法律的人

對傳統的宗教保持忠信，也是瑪加伯書上、下的主題。寫書的時間介於公元前一一〇年與六三年之間，內容是描述猶太人對希臘化運動的反抗，但也表現出了一個深沈的信念！那便是：救援的唯一

來源是遵守法律（加上 29 及 68）。作者強調在過去即是如此（參十四 4 及 15），而事實上拯救忠信的猶太人的就是天主，雖然他的名字在加上很少提及。

加下也確切指明服膺法律所暗示的是——遵守割損禮（六 10）飲食（七），安息日的法律（十五 1—4）和聖殿敬禮的參與（十；十四 35 及 36）。有關守法與否、與福樂禍患之間的關係方面，也有一番明確的交代：遵守法律的結果是天主的恩寵，而每當災禍擊打着猶太民族時，是他們背逆天主的時候（四 10 及 17）。反之，轉向天主的人獲得救援（七 32 及 38），天主總是援助那些獻祭的人（三）。再一次，就如在達尼爾書中一樣，作者堅信天主會舉揚那些為傳統信仰而捨生的人進入永生（七，九 14），而祈禱與犧牲常是有效的，甚且對那些背離法律之後而死去的人而言也不例外（十二 38 及 45）。在戰役中，天主以天使出現於天際猶如天將的有形干預，為忠信的猶太人贏得戰爭（三 23 及 30；十 29 及 31；十一 6 及 10）。得救的人民因此頌揚天主的偉大勝過安提約古四世厄丕法乃王，並尊祂為 *Kurios Epiphanes*，意即「在榮耀中顯現的主」（十五 34）。

這些觀念中的某些觀念可與此時期的一些具有希臘色彩的歷史作品相提並論。而另一些觀念顯然是受到突起的法利塞主義的影響，然而總括而論，瑪加伯上、下——特別是後者——表示出一個極為明顯的聖化傾向。

八、俗化與聖化之間有着彼此的興衰嗎？

如果就此結論在這些書中所包含俗化與聖化的傾向之間有着一定的興衰，未免太唐突了些。在下一個論斷之前，必須先考慮到幾個條件：第一，我們必須有完全的把握確定這些資料所給予我們的是

在一個完全的社會裡，或者至少是在完全的社會中的某一段特定的區域內，所有的時尚潮流的寫實。第二，這個俗化與聖化之間有規則的替換現象，必須要經過相當長久的一段時期才能證明。第三，對於這些描述互換傾向連續性的文件，我們必須有證據才能證明他們確實是同一個團體的生活實錄。然而，就是因為這些條件不能滿足，所以我們只能由我們對這些舊約晚期作品的審核中，推演出幾點慎重而適度的結論：

首先，由這幾本書中可以看出，生活在公元前五〇〇—一〇〇〇年之間的巴勒斯坦的猶太人，可能有着一種俗化與聖化信仰經驗交替的運動。這可能是內在動力的結果，也可能是外在環境所致——譬如受到迫害等等，即使沒有替換的現象，兩種不同態度的存在還是不容否認。而在這種情況下，兩者都可被認為是合理的。

其次，我們根本沒有理由就此結論猶太人的信仰過程是由聖化演變到俗化經驗的，因為後者在發展上表現出更高深的階段。任何一個聲言俗化是一種退化的步驟的人，就必須先弄清他所作的聲明的基礎——客觀性的論點究竟為何。

最後，我們不得不作如是的結論：不論在俗化或聖化的經驗裡，都有相信生活的天主的可能——就某些程度而言，這兩種傾向就相當於在世界中的人對天主所有的以人為宇宙中心，與以神為宇宙中心的兩個極端的經驗一樣。

註一·參閱 H. Renckens "Gelooft en religie in het Oude Testament", *Bijdragen, Tijdschrift voor Filofofie en Theologie*, 27 (1965), pp. 421 ff.; F. van Trigt, "Sekularisatie 20 oud als de bijbel?" *Theologie en Pastoraat*, 68 (1972), pp. 28-39.

註二：W. von Soden, *Religiöse Säkularisierungs tendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargonden*, *Studia Biblica et Orientalia*, III (*Analecta Biblica*, 12) (Rome, 1959), pp. 356-367;

作者在本文中指出多神教如何引起懷疑，而這些懷疑便造成俗化。

註三：有關新經部份參閱 H. Scharmann, "Neutestamentliche Marginalien zur Frage: de 'En tsakralisierung'", in *Der Seelsorger*, 38 (1968), pp. 38-48; 89-104; G. Every, "Sacralization and Secularization in East and West in the First Millennium after Christ", in *Concilium*, Sept. 1969 (American Edn, Vol. 47);

艾文羅 (Every) 對公元後一千年中的第一個世紀幾乎隻字未提。

註四：這不是說不該以批判的態度考查聖經，看能否找到完全俗化的證據。

註五：G. Sartou, *A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B. C.* (Cambridge, 1959), pp. 29-34; 129-40; 400-12.

註六：Op. cit., pp. 136-7.

(註) *Concilium* 1973, pp. 82-90.

(一) 教會神學的現實意義

有不少天主教與誓反教神學家，在他們的著作中，不約而同地稱我們這個世紀，從神學史觀點看，是一個教會神學的世紀。事實上，在所有信仰基督的教會中，都有了一個強烈的內在的變動。直接或間接討論「教會」問題的作品，真正是汗牛充棟，難以數計，原因是，基督信仰的中心，神學研究的主要對象不是教會，而是基督所宣講的三位一體的天主。但是，從教會初創至今，教會本身為世界為世人本來應是真理的記號，領人走向天主的，教會教友却往往成爲使人認識信奉天主的障礙，因此，爲講教會必須講許多其他方面的真理，同樣爲講天主也必須講教會，而且從多方面入手。因此，這一「教會的世紀」不僅是一個教會被全面檢討，應全面革新的世紀，也真是一個教會不景氣的世紀。爲很多人，教會已失去了使他們信服的價值；他們有道理與否是另一問題。

這「不景氣」的原因不一。最主要的一個可能是：教會對許多人只是一個人爲的制度，這制度是歷史的產物，教會對信徒有很多的要求，而信徒却沒有發言、決定的權利，教會有自己的特權——特殊的看法與立場，特殊的行動與工作方式，立有特殊的法律，有自己的特殊計劃，而這一切跟一般信友在日常實際生活中的條件和需要相去甚遠，與時代的要求也格格不入。換言之：教會對許多人是個遼遠的、陌生的、與現實生活脫節的制度產物，而不是一個生活的團體，在這個團體中，信友應當能

體驗到基督教會的真諦，大家都組成一個團體，在信仰生活、在使徒工作上真正互相幫助的兄弟團體。因此「教會與堂區」這個問題在今天有了特殊現實的意義。

梵二大公會議對教會所說的一切：教會即是天主的子民，在俗信友積極地參與教會工作，一切基督徒的使命與責任，只有在教會真正在一個地區上具體地實現時，才有真正的意義，否則只是空洞的名詞。換句話說，只有上述一種說法，在一個地方教會裡能為人具體經驗到，而真正實現的，才是基督真正的教會。

下面我們便是就「教會」的神學意義看堂的歷神學意義。

(二) 教會的本質：其來源及其目的

教會 (Ecclesia) 在希臘原文中意味着「民衆集會」。為討論一個地區的公眾事件 (政治) 而召集民衆所開的會。聚會的人稱為 *Ekklēsia* 被呼喚出來的人。七十賢士譯經，採取了這個名詞來翻譯希伯來文的 *Qahal Yahwe* 天主子民的集會。從這個翻譯，我們可以說，「教會」一開始便有其動態的一面，而且主要的它是動態的東西，是一個團體的集會。其本質是「成」而不僅是靜態的「存在」。

聖經上的「集會」當然不是任何一種集會，也不是任何人可以隨便召集的集會，而是天主召叫的人，特選者的集會 *Ecclesia tou Deou*，「天主的教會」。來自天主的召叫。這一教會的建構是天主召叫的人集合在一齊響應天主的號召。這一教會乃是一奠基於信仰的團體，在教會初創時期還有另一個名稱：*Congregatio Fidelium* 信友的集團——是一批信天主者的集團，他們為自己的信仰作證，他

們依自己的信仰生活。因此，只從人事行政制度去瞭解教會是不够的，而且不能獲得教會的真諦。教會反而由於這一與現實社會結構或政治應有的距離，而對它能有一種批判，輔佐的作用。

來源——天主的召叫。目的——信友、被召叫者的答覆。——這是天主子民集會的意義。

(三) 教會在這裡？

哪裡有基督信徒，教會就在哪裡開始。但是，因為「信仰從聽而來」（羅十，17）而且只在愛德中發揮效用（迦五，6）所以「教會」絕不能單獨存在在一個私人個人的信仰中，基督信仰，基本上，本質上，是與其他「同道」不能分的，必須在團體中實現完成。「你們兩個或三個因我的名聚在一齊，我就在你們中間。」（瑪十八，20）而教會最親切最堅實最圓滿的存在，是在教會信眾舉行感恩聖祭時。至於「教會」能在各種平面上，社會各階層人士中，在各種時間、空間裡，以各種不同方式實現，自不在話下。

四 各種不同的教會彼此間的關係

在新約中，「教會」一詞這樣的瞭解，可以適用於整個教會——那在羅馬教宗領導下的教會。它也適用於「教區」——在主教領導下的地方教會；甚至也適用於堂區，或較堂區還要小的教會團體。傳統天主教神學比較強調羅馬教宗所領導的大教會；誓反教的自由神學則比較強調地方教會和堂區。但是依據最近這些年來教會神學家的研究，我們可以知道，新約裡這兩種教會的意義並非一個「alternative」，二者必須任擇其一，互不相容的。兩者都是基督的一個教會，兩者應整合為一整體，

兩者不可分。基督兼容並包的教會具體地實現在個別的地方教會，和個別地方教會的共融中。

基督的教會與地方教會的關係應從兩方面看：

③ 地方教會就新的意義來講，不只是整個教會的一個行政區，不只是教會一個部門。在每個地方教會裡，實在有整個的教會。每一次，一個地方教會集合，是教會在一個地區裡的具體實現，因為在這個集合中，有整個的天主，整個的基督，整個的天主之神。在任何一个地區的教會都是天主教在人類生活中與人類交融的「實際事件」(event)。請看聖保祿宗徒致格前的開宗明義章：「因天主的旨意，蒙召為耶穌基督宗徒的保祿和索斯特乃弟兄，致書給格林多的天主教會，就是那些在基督耶穌內受祝聖，與一切在各地呼求我們的主亦即他們和我們的主耶穌基督之名，一同蒙召為聖的人。」這樣保祿可以稱呼一個地方，一個城市，甚至一個家庭式的團體，任何一個具體的在敬禮天主而集合的團體為「天主的教會」。這個別的地方教會是基督教會的代表和具體實現；它是基督在一個地區裡的教會。

另一方面，固然教會是實在存在於地方的個別教會裡，但是，這並不等於說：個別的地方教會就是「教會」。每個地方教會有教會存在，而每個地方教會所以是真的教會，是因為這個教會跟其他地方教會共屬於一個惟一的教會，與其他教會內在地息息相關共融的原故。這種共融是構成地方教會的因素。教會整體不是由於個別的地方教會通過聯盟方式而組成，而是本質上教會有如此的結構：教會內在於每個地方教會，每個地方教會則在於與一切地方教會有本質上的共融關係，而成爲一個統一的生活團體。

(五) 教會的歷史發展

新約時代，教會初期，教會彼此間的「共融」不只是一個信仰的問題，它不只是說在一個聖洗，一個主，一個神之內的一種合一關係。也不是說有一共同的中央管理系統。也未嘗有一個共同的心，而只有橫的方面的連繫。這一種共融的生活團如何表現呢？表現在各教會之間相互在物質和精神方面的支援，在互相的接待上，在對教會重要問題上的交談與會商上，互通消息，比方報告地方教會服務人員的選舉結果，徵求其他教會認可，在祈禱時互為代禱，尤其在感恩祭中的相互紀念等。這種共融關係的建立與有效運用和實現，靠着一些焦點：即主教所領導的教會；主教的教會彼此間，則以羅馬的教會為共融的焦點。因為「一切的教會都應當與羅馬教會連繫」(依肋乃主教 *Adv. Haer.* III. 3.)。

那麼，教會的原始情形可以說是大同而有小異的地方教會。教會初期，甚至最初一千年之久，很多地方教會有自己的神學、禮儀、紀律、教會組織、甚至有方式各不相同的 *Credo*。而這些同屬基督至一教會的地方教會，其同處不在於外在的「一致」，而在於各地方教會都能在其他教會裡，發現同一的信仰，同一的精神。從十一世紀後聖額我略的教會改革，特別路德改革宗教，尤其梵蒂岡第一屆大公會議，天主教法典公佈後，教會對外在的「一致」的要求才越來越強，中央集權的管理也越來越緊，這也是時代特別環境的需要，原無可厚非。不過，這種「一致」的要求和管制結果，是使教會史上一切求取地方教會有限度的獨立，都被視為有危險性的傾向而被壓制解除：如法國主義，若瑟主義等。而東正教歸返聖教懷抱後，越來越拉丁化、羅馬化，也是很好的例證。梵蒂岡第一屆大公會議

雖然未否認主教的職權是天主所制定，而且也強調主教並非教宗的代表，而是直接正常負責教區的牧人，實際上却並不如此，羅馬的教會等於普遍的教會。

第二屆梵蒂岡大公會議的召開使教會有了一個新轉捩點。在強調主教職權之際，也高揚了地方教會及個別地區的體統意義和價值，大公會議很清楚地強調教會多樣性，在 *Collegialitas* 的觀念裡，古代教會的共融關係也得到復興。

大公會議似乎更進了一步，不只瞭解教區為「地方教會」，在教會憲章第廿六節所說，意味着一地方教友團體 (*Fidelium Congregatio Localis*) 為天主的地方教會，「這些教會，因天主聖神及全盤的信心，在其本土，就是天主號召的新民族」。這是堂區的神學基礎，直接符合聖經的與件：堂區可以說是教會在一地區出現和成立，在這個地區上，人們應經驗到基督的教會是什麼，有什麼意義。地方教會的組成由於①共同的諦聽天主聖言。②共同的禮儀生活。③為教內外天主的子女服務。

內 幾點具體結論

a. 依照聖保祿 (羅十二，4；格前十二，4—6，12，20)

像一個身體有很多肢體，各有所司，但仍構成一個身體，同樣在一個地方教會中可有各種不同堂區。各堂區不必一定只依地區劃分；由於今天人類社會生活的分歧，地區的堂區觀念已不能作為惟一的原則了。未來的堂區也可能依照生活的環境，職業的性質，社會學的理由等去劃分組織，由於特殊環境的要求，可以也應該在禮儀生活、牧靈工作、堂區組織，甚至神學思考方式上有所不同。當然這

並非意味着教會內的無政府狀態。一切的一切應依照信仰的指示進行，而信仰並非任性的信仰，而是各地的堂區相互間以及與教區間共融，各教區相互間以及與羅馬共融基礎上的信心。

各種不同堂區由於各自的特殊作用，而能為教會整體提供特殊服務。諸聖的互通，在堂區間也有其意義的。我們應當特別努力保存優良傳統的堂區（或團體），也應有實驗新型的團體生活及新型工作方式的勇氣，它能面對未來，使傳統發揚光大。如此，這些團體是為整個教會提供了服務。任何新事物不能一蹴而就，因此應當有容忍的雅量，有交談的能力，好能求出較理想的結果。

b. 教會內可以有民主嗎？

雖然不是政治上所說的那種民主，因為教會內的權威非由人民所賦，而是來自基督的授與；我們仍以為聖統制階層在執行牧靈職權時，出之以民主方式。像教宗與主教間（*Collegialitas*）的關係，似也可用到主教與司鐸之間的關係，主教與神父可以形成一個領導的機構；同樣也可在堂區內司鐸與其信友結成一個團體——一個共融、共同負責的團體。

只有團體內最多的人參與團體的事時，這團體才真正有活力。

教會的改革，正確教會意識的覺醒，非有有生氣的堂區，是無法竟功的。*Guardini* 早在本世紀初已經說過：「教會只能在人心覺醒起來」。

堂區、小型基督徒團體有其存在價值與必要。但它們並不代替整個教會。教會實際存在於堂區及小團體中，但並不銷毀這些團體的相對獨立性存在，而是使這些團體整合在「大教會」中。

c. 這種堂區與團體實際上反映聖經中的教會團體

1. 堂區是教會、天主子民、默西亞王國、領洗者的大家庭。
2. 在這團體內，信友分享基督的生命。
3. 信友構成一精神大家庭，信友像兄弟姊妹，應相親相愛。
4. 開放的團體，歡迎人來參加，而且有責任引人來投入基督懷抱。
5. 惟一的使命：服務
6. 司鐸是牧人，是團體的慈父，負責領導團體生活：保全、傳播信仰、分施主寵。

d. 基督團體的行動

1. 宣講天主的真理——使人得救的真理。
2. 崇拜——禮儀是崇拜的一種方式，最大的崇拜方式：基督的彌撒聖祭。施行聖事。
3. 牧靈工作。
4. 為基督作證的團體。

天主教神學院院長會議 (註)

張春申

壹 緣 起

天主教神學院原先並沒有任何組織。但一九七〇年公教大學國際聯會 (International Federation of Catholic Universities F. I. U. C.) 在美國波斯頓的大會期內，有三十位代表在一次小組會議上，討論到神學問題，同時他們提議召開一個神學院院長會議，在小組討論中，他們也擬出了一些問題作爲未來會議的材料。譬如：宗座設立的國際神學家委員會的任務；神學、哲學與人文科學的合作；歐洲神學在教會中的過渡位置；大學中神學院或宗教研究所的任務；神學與俗化世界；天主教神學院與非天主教的神學院的來往；神學研究之自由等等。

結果這次小組會議在大會中受到支持，大家要求聯會將此計劃通知各神學院，請它們發表意見。聯會秘書處便遵照大會決議，在一九七〇年十二月與各神學院聯絡——天主教神學院並沒有一個完整的目錄，因此秘書處只能盡可能地發出通知。極大多數的神學院有了答覆，而且幾乎全體同意舉行一個神學院院長會議。不過不少神學院願意先舉行一些區域性的會議作爲準備。

如此，天主教神學院院長會議有了初步動向。此後，一九七一年二月十四日在巴黎，十二月三日在魯汶有了二次在籌備方面的討論。

至於區域方面，一九七二年至少有了四個會議。第一是四月二十八、二十九日在美國聖母大學。

參加的有美國與英語加拿大的神學院。他們討論的題目是：神學在大學中的任務（神學與宗教科學）；教書與研究的相互關係，傳教的準備等等。這次會議特別着重合一問題，因為有幾個美國與加拿大的神學院都有這種與非天主教神學院合作的經驗。第二是五月二十二日在羅馬。參加的有羅馬，意國其他城市以及馬爾他的神學院。會議中有三篇演講。一：意國神學研究的任務與條件。由於在羅馬的國際性神學機構，意國具有特殊條件，這篇演講是莫定神父（Fr. Modin）提出的，他也要求神學與當地文化更深接觸。二、羅馬的國際性機構對於教會神學研究的貢獻。這篇演講是司徒德神父提出（Fr. Sturde），他除了講述羅馬神學研究的任務外，也透露出教書與研究，理論與實際的對立。三：神學教育的復興。這篇演講由拉都來神父（Fr. Latourelle），他簡述了各種不同的教育方式：如上課、合作研究、個人指導等等。第三是七月七、八日在魯汶。參加的有比國法語神學院，法國、瑞士、以及魯汶弗萊敏語神學院；華沙、米蘭、羅馬、金夏沙（Kinshasa）也派了代表。他們討論的題目是：神學院接觸到的對象：神職人員與在俗教友；神學院的身份：神學與信仰，神學與人文科學，自由研究，神學與教會訓導，傳統訓練與現代世界，不同學科間的合作；神學院與其他教會研究機構；神學院教育的組織等等。第四是九月十一、十二日在撒拉芒加。參加的有西班牙與葡萄牙的神學院。會議中有三篇演講。一、神學教育；二、神學院互相關係；三、神學院與附屬機構。

經過了一九七一年在巴黎與魯汶的籌備討論，以及一九七二年在美、意、比、班等國的區域會議之後，公教大學聯會秘書處在一九七三年二月二十七日正式向各神學院發出召開神學院院長會議書。地點是西班牙撒拉芒加，時間是一九七三年九月二日至五日。公教大學國際聯會自己也要在撒拉芒加，八月二十六日至九月二日召開大會，兩個會議的地點與時間的如此安排，可以增加不少方便；譬

如住處，會場之發言、翻譯等等。

貳 經 過

各地神學院院長或代表在九月二日傍晚到達撒拉芒加城郊的聖母會修士 (Marist Brothers) 的會院 (SPE)。會院有四幢大樓，兩幢爲住室，一幢爲餐廳，一幢爲會場與其他辦公室。參加的代表原先期望六七十人，結果報名的超過一百人。東正教神學家也應邀觀察，他們有希臘與蘇俄的代表。羅馬教育聖部也有人參加。大會共用語言是英、法、班三種。

（一）開 幕

九月三日上午九時全體會員齊集大會會場，主席臺上有撒拉芒加大學校長，公教大學國際聯會主席賈運神父（羅馬額我略大學校長）與聯會秘書樂克來蒙席。先由撒大校長以地主身份致歡迎辭。接着便是聯會主席賈運神父的致辭，其內容便是這次神學院院長會議的緣起與籌備情況。他聲明院長會議開幕，聯會的工作便告一結束，會議將由神學院院長自己負責。不過聯會爲了避免使人產生無從下手的現象，所以已請了幾位院長成立一小組預先對這次會議具體安排幾項程序；小組中之一人便是撒拉芒加大學神學院院長孔薩萊神父 (Gonzalez de C. Olegario)，賈神父便請他上臺報告。小組已經定了一個時間表，同時也建議與會人員，先分組互相介紹，發掘共同問題作爲會議討論資料。報告畢暫時休息，準備選舉大會主席與秘書。

(二) 會議程序

第二次全體集會時，大家推舉孔薩萊神父爲會議主席，三位秘書是根據語言需要而推出的，他們來自班、比與加拿大。大家對於時間表稍作修改，決定增加討論時間，不過仍在五日中午結束，在程序上，先由會員按照不同語言互相介紹及發掘爲大會研究的問題；然後各組將問題彙集，綜合出幾項問題；再由會員按照個人興趣選擇個別問題，分組討論；最後在全體會議上各組將討論結束報告而共同研究與發言。

(三) 互相介紹與發掘問題

按照語言共分四組，即班語、英語、法語，以及其他語言。我自己參加了英語組，我們一共約有三十人；有兩位中正教觀察員也在我們這一組。由於發現時間的不足，英語組在互相介紹方面非常簡單，對於各地神學院的介紹根本略過。大家便舉出認爲應當討論的問題。發言非常踴躍，問題紛紛提出。譬如：神學與訓導權；神學與地方教會；神學與教友生活；神學之未來方向；神學之具體研究問題（基督宗教之可信性，正義與和平，共產主義）；神學與非天主教以及非基督宗教；在這許多問題中，結果大家綜合成三項：神學在大學中的任務（與其他科目的合作等等問題）；神學與教會（地方教會，教友生活）；神學的未來（迫切研究的問題）。

這次小組會議中，可以看出大家發掘的問題之多。不過可以記述的乃是在討論神學與教會訓導權時，有人提出了聖道部最近公佈的文件「教會奧跡」。東正教觀察員對比很感興趣，他認爲這文件是

天主教自從梵二大公會議以來所有的開放態度的一個中斷。梵二以來，天主教神學方面對於信仰之表達，即信理的條文已有新的方向而不再重條文的字句，可是「教會奧跡」却又與此方向相對而回到條文表達方面。幾位天主教的代表似有同感；不過一位來自美國的代表却說他們方面對於此文件有過一個討論，英文譯本與拉丁原文具有重要差別，同時他們討論之後，發現文件非但不中斷，而且有利梵二以後的天主教神學方向。總之由這插曲可以發現今天神學上的一個嚴重問題，即是註釋學，此不但關於聖經，也關於教會文件。在某些轉彎抹角的註釋之下，不易肯定文件的內容。

四個小組發掘問題之後，由小組秘書與主席處（主席與三位大會秘書）集會，再綜合出共同要點。這工作的結果在全體大會中報告。

在全體大會中先報告了四種不同語言小組所發掘的不同問題，繼而報告所綜合出作為會員選擇與分組討論的問題。這次全體大會是在三日的下午四時半。

我們英語組所發掘的問題已在上面看到。班語組所發掘的問題是：一、今日神學的態度，面對世界與教會，教會是否敏感地經驗到今日世界的問題：正義、和平？神學是否也如此敏感地經驗到而加以研究？二、神學與其他人文科學之互相連繫，神學尚是圍在自己的藩籬之內；三：神學教育的組織：自身以及與其他人文科學；四、專門研究的神學與生活的神學。法語組所發掘的問題是：一、神學院的身份問題，究竟其任務，性質……是什麼？它與其他人文科學的連繫；二、基督信仰中的不同神學院，因而發生不同神學院對自己的教會的任務以及對其他神學院的合作；三、神學院與教會其他研究機構的關係與實踐；四、由於近代對於聖經的着重與發現，神學因之而有的變動；五、神學院間之合作。第四組雖由不同語言所構成，事實上以意語為主，他們發掘的問題是：一、天主教神學院

需要一個組織，二、神學院的身份；三、神學院在不同國家的地位；四、神學與其他人文科學的連繫。

可見四組發掘出的問題很多是相同的，因此主席處與四組秘書很容易地綜合出大會應當討論的四個問題。

第一、神學院的身份，以及它面對其他對於基督信仰反省的機構，譬如：人文科學學院，宗教學院；所有的特殊作用。在此問題上神學與其他人文科學之連繫也列為討論材料。

第二、神學院在教會今日使命中所有的參與；它在教會的牧靈使命中所有的責任；它在教會訓導使命上的作用；它在教會面對非天主教以及非基督教的關係上所有的貢獻。

第三、神學在今日世界中的責任；究竟今日世界有什麼嚴重迫切問題需要神學院教導與研究的？神學院為達到這個目的有什麼具體方法？

嚴重問題如：發展、解救困苦、社會正義；

第四：神學院為了適應在俗教友——學生與教授，怎樣改良自己的章程與組織？

上面是大會綜合出應當討論的四個問題，由會員按照自己的興趣選擇而分四組討論。具體而論分組討論的時間不多，即九月三日下午所剩的時間與九月四日上午。九月四日下午決定作為大會集體聆聽分組討論後的報告與自由發言，至於九月五日上午決定應用在組織天主教神學院以及結束會議的工作上。

四 分組討論

全體會員按照上面四個題目分成四組，我參加了第二個問題組，由於這組人數過多，又分爲法語與英語二小組，我加入英語小組。我們這小組共有十人左右。我們幾乎討論了第二問題的所有三點，只是在第三點上將大公主義略過，而取了神學院與非基督宗教之關係，這是因爲我們這組中來自遠東的神學院院長都在一起。

許多討論與意見事實上都相當平凡，由於這是臨時發掘問題。與參加討論，所以只有一些很基本的思想而缺少極啓發性的言論。

譬如在教會牧靈使命中，我們的小組發現神學院與牧靈工作間存有某種緊張；我們且不論有些不合格的神學家故意危言聳聽而想得到聽衆的注意，因而造成牧靈工作上教會所擔心的信仰危機。不過事實上，神學院爲了忠於自己的研究不免會發表一些初看起來使牧靈工作不易接受的道理。但是基本上神學研究應該是在今日的文化背景上，對於教會團體中來自聖經信仰的反省。另一方面，小組也發現在俗化時代中信仰生活的削弱；因此在可能範圍內，神學教授應有某種牧靈工作與生活的教會接觸。

由於法語組在第二問題的第二點即神學院與訓導權上應用很多時間，所以我們這小組便決定不多加討論。不過在討論這點的時候，一位希臘東正教的在俗神學家正好與我們一起。因而我們便詢問他東正教內神學家與訓導權之間的關係。至少在他的回答中，好像他們那裡雙方非常融洽，沒有拉丁教會中的現象。因此我提出了一個感想，這是否是東方人性格上之注意和諧，西方人要求辯證。若果

如此，在拉丁教會中，如果有更多的來自亞洲的主教與神學家，也許這種雙方對立會減少一些。

有關神學院與非基督宗教的討論，我們來自亞洲的幾位代表的發言在小組中很受重視。不過在實質上我們也僅能重新強調天主啓示的降生性，如果我們在非基督宗教的文化中傳揚福音，不能不通過當地的思想方式；因此也有了印度神學，日本神學，中國神學的產生。另一方面，我向小組說明，至少在今日中國與越南的環境下，由於缺少神學家，所以這種工作在實踐上不易進行；而西方神學院，不論在人力與物力方面比較完備，他們應當在教會中也負起對於非基督宗教研究的責任。而且這種研究不但為當地的神學有益，而且也有助於西方神學家的反省，使他們對於非基督宗教的理論不致太抽象而缺少事實的根據。譬如有些西方神學家以為天主的救恩通過非基督宗教而實現，甚至在那些宗教中潛在着耶穌基督；這樣的理論如果具體地有着非基督宗教中的實例支持，將顯得更能使人信服。

但是在討論非基督宗教時，我們的小組也都承認基督的福音，有關許多因素，譬如人性的尊嚴，婦女的地位，物質世界的價值……在那些地區具有極大的貢獻；同時也起了淨化作用。

(五) 全體大會

小組報告與自由發言：九月四日下午四個問題的小組秘書應向大會報告討論結果，每組報告之後有二十分鐘自由發言的時間。事實上第四個問題的小組由於參加人數之少以及語言關係，沒有報告；而第二個問題有英語與法語兩組報告，所以結果仍然有四個報告。

第一個問題的討論結果是用法語報告的。這是一個在現代世界神學院對於自己的身份所發生的問題。具體地不論教會外面的不信者以及教會裏面的信者，好像都為神學院製造了身份的危機。教會外

面的不信心在科學上的成就，在實證上的精確，在實用上的效果，都使神學院產生一種一切不如人的感覺，而開始對自己的身份的詢問：究竟它在現代世界中的存在價值何在？而教會裡面的信者，今日對於一切制度性所有的消極態度，也會影響他們不再重視任何信仰的「組織」；神學院正是其中之一。教會中牧靈工作方面，要求一切具有實踐價值的態度，也使他們對於神學發生不信任的感覺。神學院因此在教會裡面也有了身份危機的問題。

在這危機的分析之後，第一問題小組仍舊肯定神學院的身份與任務。於是小組中的代表按照當時的靈感各人給神學院一個定義。「對於信仰的整個批判與反省」；「系統性之探求」；「恒久的反省」；「科學方法的研究」；「團體性——教授與學生——共同的尋求」；「對於終極問題的信仰反省」……總之，大家在危機前面，肯定神學院的價值與用途。

在小組討論中，似乎對於所謂「神學與其他學科之關係」(Interdisciplinary)問題很是強調。神學一方面不失去本來的面目，另一方面應當與其他人文科學交談；今日心理學，社會學上的成就已經不再容許神學忽視。

小組秘書報告之後，二十分鐘的自由發言中，比較可以補充的乃是有人提出今日神學生的新態度，他們在教育方法上，在材料上，在處理問題上，也都使神學院身份危機加重。額我略大學教授阿法樂指出神學院的危機乃是神學的危機；神學自身今天應當有一個新的定義。

第二個問題的討論結果是由兩個小組用英語與法語報告的。我自己屬於英語組，在上面(四)分組討論的介紹中已經比較詳細地敘述了這組討論的結果。至於法語報告幾乎完全集中在神學院與教會訓導權方面。一、羅馬聖道部所頒發的「教會奧跡」文件令人失望，因為它在信仰的表達問題上，產

生束縛性的效果，但另一方面也有它的作用，能在這問題上，引起信仰基督的不同教會的討論與交換意見；二、教會訓導權與神學院；天主子民與教會訓導權不是對立的，因此交談與開放，不能互相敵視與輕視；三、注意歷史背景，一切神學問題與教會訓導文件應當在歷史背景上瞭解，四、當地主教對於神學院的使命不應為羅馬聖部所併吞，有時似乎主教團只是遵守羅馬命令而缺少自身的作用，當然對於某些國際性的機構由更廣的權威來處理；五、教會中諮詢的重要，主教不應只問幾位神學家，而應與神學家團體交談，六、諮詢不該是偶然的事，而該有經常的組織；六、神學院之間的合作。

第二個問題小組對於神學院在教會合一上應有的貢獻也有一些報告，但是所報告的只是各國家的代表介紹本國的合一運動，小組在合一運動的促進上，要人重視的是：一、學習語言，促進瞭解與交談；二、認識歷史；三、共司出版。

討論結果的報告完畢之後，二十分鐘的自由發言，完全集中在神學院與訓導權。第二問題中的另外兩點：神學院與牧靈工作，神學院與非天主教團體與非基督宗教，並沒有人想加以發揮。

第三個問題的討論結果是用英語報告的。今日世界的迫切問題很多：人口問題，俗化，社會正義，和平……神學院面對這些問題應當注意自己的方法，它有自己的限度與界線。

在自由發言中，提出了梵二教會在現代世界中的牧職憲章同時強調教會的先知性任務。

六 天主教神學院組織

如同本文開始所說的，天主教神學院並沒有任何組織，這次會議中大家感到有此需要，因此在會議程序中規定九月五日上午主要地解決這個問題。爲了事情容易決定，大會在第一天下午推出一個研

究小組，由公教大學聯會主席與秘書以及亞、歐、非、北美、南美五個代表，一共七人組成。我代表亞洲。研究小組在一次會議中決定了向大會建議的天主教神學院組織方案。

九月五日上午全體大會中，研究小組所建議的組織是這樣的：一方面由於經濟與人力問題，它不願成爲一個獨立團體而與公教大學國際聯會分開。天主教神學院如果與聯會具有某種連繫，將得到極大的方便。另一方面，天主教神學院又不願消失在聯會中間，如同其他大學一樣的身份；此將失去神學院的特點，也可能影響聯會的性質。研究小組推出的是一個中間方案。天主教神學院組織是公教大學國際聯會中的一組，或一個委員會。這個委員會對於神學院的問題由自己決定，不過在聯絡，開會等等問題上又與聯會秘書處合作。當然每個神學院應向聯會繳納年費。

這個方案提出之後，大會要求全體會員分洲研究；對於方案的意見；下次會議的地點、時間與題材；委員會由主席、秘書以及各洲代表組成，其人選問題……。

分洲研究之後，大家同意研究小組的方案。於是在公教大學聯會中成立了一個神學院委員會，選出的主席是巴黎公教大學神學院院長李艾日 (P. Lige)，秘書便是撒拉芒加大學神學院院長。亞洲代表是一位印度神學院院長。由於下屆公教大學國際聯會是在一九七五年八月於印度新德里舉行，神學院決定也在同一地點舉行下屆會議，討論題材由委員會研究。

可見在這次大會中決定的天主教神學院組織是相當初步，因此也相當鬆弛的，大概將來會更加定型。

當組織問題解決之後，大會主席有一篇閉幕辭，內容是綜合會議的討論與共同意見。不外是重新指出神學院面對教會，面對世界的任務，同時也感謝聖母會修士的招待。辭畢，全體代表在「我靈讚

頌主」的歌聲中結束會議。

(七) 會議經過補充

對於這次神學院院長會議的經過，應當附加的有四件事：

第一、這次會議的實現，幾乎完全來自公教大學國際聯會，秘書處在會議之前，尙向各代表郵寄下列文章：

- Rev. Juan ALFARO : Theology, Philosophy and Human Sciences.
St. Michael's College : Theology and University: a Canadian experience.
Rev. Father DOMINIC, O. C. D. : Theological Faculties in non-Christian religious milieux.
Rev. David BURRELL, C. S. C. : Departments of Theology in the U. S. A.
R. P. René LATOURELLE, S. J. : Problems in the teaching of theology.
Rev. Hervé CARRIER, S. J. : Research Policy for the Church.
Mgr Georges LECLERCO : Recapitulation of the origins of the project and of the main stages in its preparation Regional meetings.
Mr. Jean-Jacques VON ALLMEN : Some brief remarks on the Tantar Ecumenical Institute.
Rev. Pierre-André Liégé : Des Facultés de Théologies : Pour quoi faire?

第二、大會中有一位加爾默羅傳教會修女，她來自印度，在學校工作，本來是為參加國際聯會大會而來，但也留在神學院院長會議中。她請人注意給與修女神學訓練的機會。因此也使人想起女性神學，以及修女將來執教神學的貢獻。

第三、西班牙神學院院長九月四日中午在城中皇后旅館午餐招待全體代表。會中致辭不少，可以記錄的是蘇聯東正教觀察員的發言，他不講大會共用語言，所以由俄文發言，請人翻譯。不過這次午餐使下午全體大會討論時的精力消耗不少。

第四、五日下午撒拉芒加大學邀請代表參觀該城古蹟。

叁 感 想

上面已將神學院院長會議的緣起與經過，按照記憶作了一個報告，以下是我個人的感想。

(一) 一般說來，這次會議的結果遠比想像中的來得好。事前由於會議的缺少切實準備以及目標的不清，大家想一定將是一團糟。結果並沒有紛亂的現象，雖然主席處缺少會議的經驗，但比起想像中的毫無頭緒，已經令人滿意了。另一方面，得承認在討論內容上，並沒有主要對象，所以大體而論是相當平淡。事實上，在開會中已經發現兩個傾向：一是將此會議作為神學院院長的彼此介紹，共同組織；一是將此會議作為嚴肅的神學研究。結果是二者都做到，但是二者都沒有達到理想。

自我國神學院而論，特殊的收穫乃是受到其他神學院的認識。西方神學家只是模糊地知道有個東方，以及抽象地承認其價值而已。

(二) 在討論問題的小組會議上，令人發現西方的神學院院長，或者神學教授的思想與其水準並

不是如何高深。一次我與一位來自東方的神學院院長私下談話，他說他們並不使我們有任何自卑。事實上，第一天下午的討論使我相當失望，因為幾乎完全是屬於神學的家常話，這當然也是因為大家沒有準備的緣故。

(三) 我想比較嚴重的是西方神學院產生的身份危機的問題。過去我們不斷地在教會中聽到所謂教友生活的危機，司鐸職務的危機，以及修會生活的危機；這些危機都是在現代世界中對於身份的發問。我們發現在現代世界的俗化中一切肯定其自身意義與價值，而往往不走向終窮而停留在事物本身。這個傾向果然造成了人類研究，發明以及現代種種物質文明的進步，可是另一方面給與人們忽略超越的機會。因此，教友生活，司鐸職務，修會生活在這俗化中，受人漠視而不加詢問，這不更使教友，修會會士，司鐸見到世界的進步而自身受到忽略後，所產生的身份問題！究竟自身的意義與價值何在？當然最後答覆是在信仰上，雖然某種進入世界，與世界交談，以及吸取世界的價值常常是該有的，但是最後教友的身份，修會的身份，司鐸的身份是由信仰來答覆的。

神學院的身份危機，我想是屬於同一危機。今天在科學的研究上，大家承認具有顯著的成就，而且都是人所經驗得到的。那些輝煌的成就使神學感到自己研究所得的微小。別的科學幾乎對於神學研究完全漠視，不注意它說些什麼，而神學家又不免為其他科學的方法與效果所動，因此有了神學的身份危機，或者神學院的危機。在此危機中，院長會議上反映出了它想做的努力：一方面始終強調自身「科學性」，不甘心受人漠視；另一方面又想與其他科學交接，希圖吸取它們的成果，與自己研究的問題接合。這種努力仔細分析下去，可能有兩種解釋。一種是相當消極的，可以說來自神學的不認識自身的特殊點，它想與其他科學並駕齊驅，渴求受到承認，甚至會進入盲目應用方法進入自己的界

線之外。基本上這是失去身份後的自卑與衝動。另一種是積極的；神學完全知道自己是對的信仰的反省，它與信仰不能分離，由於信仰的對象也是人的問題，所以人文科學的成效，神學不能置之不顧，於是有了所謂互相連繫問題。但是最後神學反省的對象是信仰，信仰是一塊絆腳石，即使神學做了一切努力之後，仍舊會受人漠視，認為無關緊要。這時，神學應當在信仰上，接受來自世界的摒棄。

如同教友生活，修會生活，司鐸生活，在現代世界中，做了一切的適應之後，如果它不失本來面目而建立在信仰上，那麼始終不受到挑戰，或者人們絲毫不來理睬。同樣神學院即使討論了對其他科學的接受與交談之後，它仍舊會被人忽視，它研究的結果仍舊會被人視為一無用處。這時，神學院應該在信仰中接受它的處境。會忍受俗化世界的摒棄，仍舊為信仰作見證性的反省。

(四) 接着的是神學的身份問題：他所反省的是信仰，因此根據上面所分析的，他無論怎樣適應現代世界，他應準備好世界對於他的工作的漠視。他會放棄自己的工作嗎？那應當在於信仰為他自己是什麼。如果信仰為他是生命，那麼他會具有致命——作證者的態度而堅持自己的工作，而且喜樂地留在自己的崗位上。假使信仰不是他的生命，他會受不住世界的冷落而去做別的更受人注意的事。這是神學工作者的特殊身份所面臨的選擇。

(五) 想到這裡，我不能不記下在小組討論中，我向大家表示的不滿；這次會議開幕時，竟然大家直截了當地就座，主席臺上一聲號令便講話，我們連五分鐘的靜默祈禱，或者共同向聖神呼求都沒有。每個代表的信仰與祈禱精神，當然不容懷疑，可是不能懂的，乃是一個以反省信仰為使命的團體，在這樣的會議的開幕時如此「俗化」，這究竟表示一些什麼？小組中反應很好，至少那次會議畢大家祈禱了一次；我的不滿也在大會中由秘書提出，不知道開幕時的一首聖歌是否受此影響。

總之神學院的身份危機，如同一切危機，常是一個危險，也是一個機會。它的危險是失去身份，放棄信仰的基礎而想進入世界，消失在其他科學之中；它的機會是重新肯定身份，而甘心在教會中為信仰服務。它會吸收現代科學的一切成就，然而也會為了信仰而甘心受到世界的冷落。

(註) Meeting of the Heads of Faculties or Departments of Theology,
September 2-5, 1973, Salamanca, Spain.

從天主教的立場看田力克的神學思想

G. Weigel, S. J. 著
賽眉譯

(註)

保羅·田力克，一八八六年生於布蘭敦 (Brandenburg)，受教育於德國大學，他早期的事業與德國當時的情景不能相容，然而一九三三年他到了美國，從該年起至一九五五年，一直執教於美國紐約聯合神學院，一九五五年他成爲美國哈佛神學院之一員。田力克曾經重建一個包羅一切基督教思想和教義、富有創作性而又和諧一致的神學系統；最後，這個系統是由一個特別強調「象徵主義」的認識論所綜合。天主教徒看來，這個認識論乃建基在一個不甚適當的「類比」概念上。衛格神父 (Er. Weigel) 的文章，即曾重刊於 *Cross Current* 雜誌，現又值得再度發表於 *Theology Digest* 中，乃是由於田力克本人曾表示頗滿意衛格神父對他的思想所做的撮要，雖然在原文上也曾附有田力克對該文的評論。所以，下文可以說是摘要之摘要，當然，這是得到了衛格神父個人的完全同意。

說田力克是現代基督教神學界中給人印象最深，令人最難忘的人物，此言並非輕妄，他不但飲譽歐美，而且聲名非同凡響。

他的重要性淵源於三個事實：第一，他綜合了基督教由宗教改革時代迄今之一切思想因素；第二，他所做的綜合，貫徹着一種本體論的傾向，而這種本體論的傾向却又浸潤了存在主義思潮的色彩；第三，他的思想相當富有創作性。

爲了這些理由，至少，本文爲天主教的神學家和司鐸們認識田力克的思想概要是有用的。

一、對神學的看法

對田力克而言，神學就是靠人理性的努力，用人的方法，有組織地來統一天主啓示的與件 (data)。對以上的每一句話，田力克都有他自己的解釋。

所謂「靠人理性的努力」用人的方法，有組織地，就是說：第一，我們能存想，並能表達我們自己對天主的關懷「只是象徵性的」（從天主教的觀點來說），因爲人的概念始終不能合宜地表達出這個原始現實的模型。再者，概念之可用及必然要用只在於使人的經驗及啓示的與件一致。

事實上，田力克反對「只是象徵性的」這句話，他堅持這句話的不正確乃基於對「標記」和「象徵」兩者的混淆。他強調標記所指向的事物，並非是這標記自身完全參與其內的；反之，象徵則必然分享所象徵者的能力；每一個象徵——如果是適合的——它必定真實地，積極地表達出一些有關天主的事物。然而，爲站在多瑪斯的類比說立場上的天主教徒而言，這些藉象徵所得的「積極」知識亦非確實的天主的知識。

第二，一切有關人類最後終向的，則爲神學的範疇。換言之，即凡論及人最後終極的，事實上即爲神學。

「……啓示的與件」：人是直接地、非概念的、以及是存在性的體認出天主的。故爲充份地陳明人如何接受啓示是相當困難的事，既然人是屬於歷史性和團體性的受造物，而天主的自我啓示，但是在歷史中，而且是社會性的，因此，個人對天主的體驗只是不覺地分享團體的共司經驗罷了。這

種人類對天主的共同經驗，可以用一句話來描繪，就是：生活在歷史中的教會團體所共同吸收和消化的聖經喜訊。這也就是神學家取得最後有關人類與件的泉源。

二、綜 合

田力克有系統地重拾所有前輩基督教神學家的意見。在他對啓示和神學的看法中，我們可以發現路德和加爾文所強調調過的內在性以及以聖經爲主的因素。此外，我們亦可覺察到基督教神學後期的修正，就是重整神學與教會以及神學與歷史的關係。至於虔誠主義和石萊馬赫(Schleiermacher)的感性主義之中心思想——反理性主義；歷史批判主義，甚至是經驗主義等之合理貢獻，都可在田力克的神學系統中窺見一斑。最後，我們還可以體察到是存在主義牽制了這一切因素，集合而成爲一個田力克的思想系統。

三、認識論

最有趣的恐怕就是田力克把唯名論和神秘主義熔爲一爐的方法。接觸現實是超越概念的一種「神秘經驗」，至於凡由概念可表達的知識皆空泛而缺乏內容。從知識可以範疇化的觀點來看，這些知識都空泛無物的，而只有經驗才有意義。這是一種對「現實」重新體驗的方法，雖然並未加上什麼概念。至於「普遍的概念」——這些爲產生判斷而不可避免的因素，它是一種只適合表達人與世界之間的關係的解釋，而並不能發現那「眞象」的結構，因此。如果爲獲得「超越」而言，它毫無用處；但是爲通傳給人一種刺激，而藉此能使人在存在上體驗到天主而言，它仍然有一點用途。

這是一切近代認識論的綜合，它融合了實證主義，現象學、本體論，以及存在主義的知識論；同時，它亦並未忽略經院神學的思想，在田力克的認識論中，康德與多瑪斯携手同行。

四、天 主

在田力克的神學中，天主是什麼？祂是有位格的嗎？爲田力克而言，天主是超位格的。嚴格而論，天主既非有位格的，亦非無位格的。田氏認爲「位格」的範疇是有限的、本性的，因而爲研討天主它毫無用處，雖然天主能被象徵性地描繪成爲有位格的，但這僅僅是爲了這樣的描繪能够使天主對人的「終極關懷」有意義之故。

那麼，天主究竟是三位的嗎？不錯，如果我們說人類預先所獲得的權能、正義，以及愛情都在一個存在的基礎 (ground of being) 上——天主——內找到最終的答案，則祂誠然是如此。

爲天主教而言，人是藉着恩寵而物理性地被提昇到天主的次序中的；但爲田力克而言，這樣的超性觀念除非加以象徵性的了解，否則它將是褻瀆和荒謬。人接觸到天主是來自對死亡、罪惡、和懷疑等焦慮的結果。這種接觸釀成了一種存在的覺察，然它並沒有（本質）的內容。這完全是在一種新的光照下來看同一的觀念世界，因此而有了一新的幅度。

五、人與天主

具體來說，人如何能與天主產生這種接觸，縱然人受文化所限制，他亦可由本性獲得啓示，而通常獲得啓示的方法，不僅是限於本性的思考，有人可以藉着在道德上的努力奮鬥而獲得它，然而由於

人的處境，用此方法所得到的啓示往往是含糊不清的；亦有人可以在人類社會的歷史中獲得它，諸如直接與一個已經得到了啓示的人接觸，或者藉着書寫的啓示——聖經；而絕大部份人都是在教會團體的生活中發現天主的啓示的，因為，教會是受到聖經喜訊所撞擊的一個團體。

在此，我們對基督教關於聖經的看法有了一個較新的概念。聖經的文字並非是啓示，因為啓示只可以由經驗獲得，它是最原始的，亦是附屬的。更好說，聖經是人類最原始經驗的證據，它有如一種刺激，激發其他人的相同經驗，因而聖經只是一種指標，它指引讀者與那自我啓示的天主相遇。聖經僅可以在一種非正式的意義下稱它爲啓示，因為啓示常常是一種存在的經驗。

六、田力克的信經

神學家研究神學的論據乃是聖經的教導，因為聖經常常撞擊教會生命的要害。所以，田力克十分忠誠而熱心地堅信宗徒及尼塞信經。他相信天主教是創造天地者；耶穌基督是天主父的唯一子；他相信天主聖神是由父子所共發；他亦相信聖而公教會；他甚至毫無困難地相信童貞瑪利亞的榮召升天。但無論如何，唯一的障礙，就是他相信這一切一切都是象徵的說法，如果從字面上去了解，爲田力克而言，這都是荒謬和無意義的。

就是這種既正又反，既肯定又否定的說法使得田力克的神學極富韌力；每一件事都是肯定而同時又是否定的。這個事實使得我們不能不說田力克實在是認爲類比學的理論是我們唯一能够談論天主的方法；類比的肯定後又是類比的否定；同時，只有在類比學中，並且只有藉着它我們能够真正地、有意義地談論天主。

也許，說田力克的「正反神學」是一個「天主教而基督教」(Catholic-Protestant)的思想結構亦不爲過於不合理。天主教的肯定：由於田力克的肯定，他忠於一切啓示的與件；基督教的否定：他否定了天主教教條的字面意義和理性傾向，否則，田力克認爲這將變爲偶像崇拜。

七、基督教派的原則

基督教派的原則基本上是一個「先知的原則」，它就是因天主的聖名而反對一切偶像崇拜。它不但反對羅馬公教會，同時亦反對某些基督教教會。藉着這種反抗，信者對自我啓示的天主表達其忠貞，表示出他不能容忍任何事物來取替天主唯一的主宰地位。他不能讓任何事物侵佔天主的地位，絕對不能！不管它是教會團體，抑或聖經的文字；是哲學家的高見，抑或神學家及教徒們的學說。

八、存在主義與神學

什麼是基督徒信仰的本質？它不當與公教主義或基督教教義混爲一談。它是一「新的存在」。這一用詞便是田力克神學的純粹本質。爲天主教讀者看來，這個詞能使人困惑，因爲這詞明明是從保祿神學中借用過來的，故此不可避免地使人想起保祿的道理，同時，這詞亦暗示多瑪斯的本體論。當然，田力克自己也希望這詞是保祿神學的同時亦是本體論的，不過，這個本體論並非完全是多瑪斯的本體論，而是存在主義的本體論。在這個本體論中，它不會給予我們一些無時間性的、抽象的，以及嚴格理性化的範疇，因爲存在主義的本體論是生活的、震撼人心的、以及與「存在的焦慮」有密切關係的。

這就是爲何田力克的本體論對天主教的神學家既像會相識又似很陌生的理由了。天主教神學家的本體論是較爲平靜而很少含有情感和令人感到苦惱困擾的感受的。這也就是爲何田力克的類比說既像又不似多瑪斯的類比說的理由了。田力克從存在主義的立場把多瑪斯的類比概念貶低到只有一個價值，就是：它是象徵性表達的工具或方法，其條文或命題並無特殊理性的內容。它是有意義的，因爲它可充當指向「最後存在」的指標。要抓住最後的現實，是在「存在的自覺」中，這種自覺是由預見一切範疇的有限而產生的。至於那些無可避免而又必然要用的範疇，我們往往忽略了它所表徵的一切事物當是超過它本身所指示的。

然而這是事實，爲生活在具體的文化區域中的人們，某些用詞和事物不僅有理性的內容，並且，由於內容與「統覺」的結合，當它們被應用時，往往超過其內容。因此，田力克說：爲天主教徒而言，童貞瑪利亞是一個十分重要的象徵；但爲一般的基督教徒來說，她已失去了一切象徵的力量。

九、新的存在

何謂新的存在？在這個用詞中，天主、耶穌基督、以及教會一同出現。

天主是現實的模型，這個現實的自然現象是：既不可見而又是啓示的；雖然沒有人間的言語能表達其意義，但它却是有意義的。不論根據爲了人的生活次序，或者是爲了那直接撞擊人的自覺而對真實產生「神見」所組成的範疇來看，祂都是真實而不可思議的最後現實。只有藉着關懷，人才獲得存在；也只有關懷（雖然是主觀的）才能啓示存在。

十、耶穌基督

耶穌基督如何配合「新的存在」呢？祂是「天主而人」(divine-human) 這個問題的確定答案。但這需要正確地加以了解。納匝肋的耶穌這個人不是這個問題的答案，祂是一個人，一如其他的人一樣，有祂的軟弱、德性、缺失、和渴望，如果我們說這個人實際上就是天主，則是褻瀆和迷信。但無論如何，偕同祂，在祂內，在目睹耶穌基督這個人的宗徒們身上，天主的啓示在他們心中成爲了一種決定性的光照。

就是那成爲基督的耶穌，祂對世界決定性地啓示了天主；就是那成爲基督的耶穌，那告訴了人類應如何真實地答覆天主的祂，拯救了全人類，在那成爲基督的耶穌內，人被提昇到天主的幅度上，因此而成爲「新的存在」。在耶穌的苦難和死亡中，天主對耶穌的接受和耶穌對天主的接受二者結合爲一。耶穌基督是全能的天主之子，並且，祂是天主智慧的現身說法和具體化。

因爲耶穌基督接受祂自己的生命，甚至是在痛苦絕望中亦然，故此，祂提昇了人類存在的恐懼不安。祂實在死了，可是祂存在於天主內；所以，祂從死者中復活起來；而那些在信仰中與祂結合、信賴天主、甚至當信賴本身也顯得毫無意義時仍信賴的人們，他們將與祂結合而成爲一個新的存在。

十一、教會

認出耶穌就是基督，乃初期基督徒的經驗。他們把這個認識表達在書本中則爲「新經」。而新經各書的形成都有古經爲其背景，那就是一個民族會深深地經驗到的天主與人相遇的歷史。

新舊兩約不但對人啓示天主和基督，而且，這部作爲人的證據的書籍，由於其撞擊力而產生了一「後來的教會」。因此，這部書不是啓示，而它却指向啓示；在這部來自教會的書籍——聖經的指針下，每一個人以及每一代人都能夠如同初期基督徒一樣與天主相遇。

啓示常常是針對個人的，但因爲它的作用在於刺激人類共同的反應，所以它從不會個人化。基督生活在教會內，故在教會外不能找到基督。

在此論調下，不必多說，田力克所說的教會自然不可以與任何自稱爲教會的團體混爲一談了。爲田力克而言，教會是共同帶來基督的啓示的一個團體，它的教義不是一套哲學學說，或者是歷史真理，而只是一些有效地指示出天主的指標；禮儀與聖事完全是屬於教會的，因爲藉着它們人能被引導到天主前，然而它們本身却不是聖的。

因此，田力克能夠立刻修正和鑑辨清楚基督教對聖事禮儀的設難。他能够鑑辨清楚它，乃是因爲他也反對把天主的恩寵物化；他能够修正它，乃是因爲他合理地說明了聖事是用來刺激人與天主相遇的象徵。

什麼是基督徒的生活？它就是新的存在；意謂一個遭受到從現象的幅度上看來存在是毫無意義的思想所包圍的人，他在愛中接受並信賴那看不見的意義，而那意義是深潛在存在的低層而超越現象的。這就是救恩，它只有藉着信仰（就是信賴）才能產生。至於天堂、地獄、最後復活等道理，無非都是「新的存在」的指標，而並不是一種物理性境況的陳述。

十二、道德律

在這樣的論調中可能產生一套倫理學說嗎？可能的，不過，它將有一個在基督徒信仰生活的一般規律中所不能直接見到的結構。驅策力甚大的原則可能是愛的法律，在愛和謙遜以外沒有事物是絕對的。倘若要制定一個既詳細而又永久適用於處於任何時地的人們的法則是是不可能的，雖然，一些基督徒信仰的大原則能夠幫助產生和批判各個別團體的特殊規則。

※

※

※

田力克教授的思想甚為廣泛；他的博學令人驚訝；他目光遠大，使人迷惑。區區數頁摘要只是很不公允地把他偉大的思想略為描述而已。因為他的思想極有系統，所以我們才能提綱挈領地介紹出來，但這個綱要僅僅有如一個骨架，故包含生活的現實並不多。

田力克的綜合雖美妙絕倫，仍然不能緩和那由他的神學所引起的擾亂。

十三、異點

當天主教徒讀田力克的神學時，首先感到不大舒適的，是他的超性主義（田力克並不喜歡這一詞彙）到最後就是純粹的自然主義（這是田力克拒絕的另一詞彙）。天主似乎僅僅是一種基本的，最後的力量，它在宇宙中工作，那就是他所說的人類的關懷。

可是，田力克的認識論更是顯得令人難以捉摸。它混合了康德、謝林 (Schelling)、實證主義、以及存在主義的思想，把知識的價值貶低到只有經驗的基本陳述才是有意義的 (知識)。至於其他一切知識不過是一種形式或象徵而已。

田力克與康德不同，田力克相信本體論，而他所相信的本體論却是存在主義的本體論。不是人的關懷驅使人走向本體論，而更好說，本體論乃是人那「終極關懷」的最後表達。

在田力克的思想中，我們從不會跳出那「人的關懷」的領域，雖然事實上這種關懷亦是動態的，引導我們超越那關懷本身。如果人類的終極關懷是本體論中的主角，那麼，按邏輯推論，則每一個本體論的陳述都是象徵性的了，而且，除了「關懷」以外它不能談論別的，一切表面似乎超位格的陳述只可以是，並且必須是「人的關懷」的證據，它所說的對人主觀的經驗並不加上一些什麼內容。由此，我得承認，與其說這是本體論，毋寧說它是本體論的「叛徒」。

十四、象徵與類比

在田力克的思想中最需要澄清的恐怕是他的象徵主義。他視象徵為有關「現實」的知識的表達，它不能從經驗和概念的層次中獲得。他個人認為，他對象徵的看法解釋了多瑪斯的類比說所觸及的問題。

可是，多瑪斯從不相信，一個應用在憑經驗及概念而獲得的超越現實身上的類比詞彙會是空洞而沒有內容的，它的內容只是屬於一個不同的境界罷了。

由此我可以做一些有關天主的陳述，而它在概念上是有內容的，然而，此內容是按比例的，並非精

確的內容。當我說天主知道或天主願意時，我真正地是以一般受造物對知道和願意的知識為基礎去了解天主的知道和願意。可是，因為天主的知道和願意的實際情況是超越我所能理解和想像的，故此，我必須藉着否定受造物身上的有限來形容修飾這些積極的概念。

(註) *Theology Digest*, Vol. VI (1958, Winter) 45-50.

和平之路 (註)

Jürgen Moltmann 著
陳永禹 譯

今天所有的人都在談和平，尤其是教會。「祝你平安」是教會禮儀中的問候語；「主，請賜給我們平安」是教會的祈求。主日復一主日，年復一年，世紀復一世紀，天主福音和人類夢寐以求的理想，都能以一語道破——平安！

每個人，包括我們自己，都可以高談和平。但，和平的意義對每個人來說，却不盡相同。我們說「平安」到底是甚麼意思？我們宣揚誰的和平？和平給誰帶來好處？

有人說：「不要煩我，我想平安地過日子」，其實只是想要孤單，不管別人閑事。還有人說「只要你內心平安就行」，意思是說「世事紛擾不堪，少去理會為妙」。「願和平與所有善意的人同在」，但對意見和我們相左的人則不然。「願農民平安，打倒皇室」，法國大革命的革命隊伍就打出這樣的口號。今天，革命人士認為「資本主義完結之後，和平方有可能」，與革命派持反對意見的人却認為「唯有在槍口之下，共黨才願和談」。今天，和平是件難事，因為每個人對和平都有自己的一套看法。

基督徒一說到和平，多半是指「那超乎各種意思的平安」(斐四7)，而忽視聖誕故事所啓示今世平安的道理(路二14)。「和平的福音」(弗六15)帶來信德的希望，這話沒錯，然而，在今天這種局面

下，我們必須學習如何以行動在今世表現我們信德的希望。我們不要再用傳統抽象的言語來形容天主的平安，空談於事無補；談和平要有具體的表現，以實際的行動克服貧窮、暴力、以及種種對生命的摧殘。以行動表示望德，我們必須以政治的眼光來理解和平福音的眞諦。

從政治上闡明福音的和平大道，是指從實際經驗和行動的角度上宣揚和平的福音，廣義來說，就是把純理論的東西變爲一套比較實用的思想。今天，我們要以政治和社會的實際情況來了解教會的一些「重話」到底是甚麼意思；這些話我們都很清楚，比如「罪」、「死亡」、「魔鬼」；另一方面有「寬赦」、「復活」、「救贖」等。我們用這些抽象的宗教字眼，的確宣揚了和平的福音，可是福音也正因此顯得沒有甚麼力量。天主平安的教會如何在基督眞理內形成的神學概念是一回事；看清教會怎樣實際地達到基督眞理的要求是另一回事。基督徒若坐待天主的和平，是毫不負責的態度。他們必須在戰亂發生的地方，挺身而出，舉起和平的大旗，及時阻止雙方殺戮發生。如果做不到這點，我們的信仰和自我滿足的宗教感情沒有差別，同時也污蔑了在我們當中爲我們被釘死的基督。

二

如今和平的工作和從前相比是大大不同了。在科學、科技昌盛的時代裏，世界和平成了全人類繼續生存的絕對必要條件。戰爭已不再是求和平的變通之道。求和平只有一個變通的餘地，就是全球滅絕後的死寂。不管是原子自殺，或是社會不公到了極點，或是工業社會逐漸造成的生態癱瘓。人類前途的展望和從前大不相同，從前戰爭、瘟疫所造成的災難，大自然有足夠的能力挽回。如今不同，我

們若不爲自己和下一代的前途着想，那末，就根本無前途可言，死路一條。今天，我們所處的局面是，必須面臨僅有的兩項選擇：在一個完整合一的世界，或是全球滅絕之間作當機立斷的抉擇。

從前人類的歷史可說是多軌制的。每個國家和每個宗教都有自己的歷史；每個國家的背景和未來都不同。全球沒有一致的展望，只有許多分別，獨立的各國和各種族的歷史。今天，我們身不由己進入了新階段，世界成了共通、一體的世界；人類的歷史自此有了巨大的變革：儘管我們的過去和背景不同，將來我們只能有一個共同的前途和展望，彼此息息相關。這是說，我們的未來不在於延續各國的文化和宗教傳統，我們的未來將有全新的外觀。在這歷史轉變的門坎上，我們的出路很簡單：合則存，分則亡。

我們必須認清世界和平是人生存的唯一途徑。我們必須實現和平。整個人類大團體將來有怎樣的結構？誰要負起和平的重任？控制自然和命運的能力愈大，人所負的責任也相對加重。我們知道今日人的命運比任何時代更有賴於政治，然而政治並沒有因此更合乎人道。

世界政府的需要

有些國家在軍事、經濟、科技方面的力量大增，可是負責運用這些力量的政治和決策當局却沒有齊頭並進；相反地，他們還囿於國家和社會階層的短見。美、蘇和歐洲共同市場對全球生命已有舉足輕重的影響力。控制力集中在少數人手中，因此造成：科技的力量足以控制、影響全球，而運用却仍是少數人的責任。這種不平衡，足以危害世界和平；這也就是世界不安的主因之一，因為許多重大的決策考慮了國家、種族、社會階層的自我利益。對具有全球影響的軍事、經濟力量，想有所控制，世

界政府是不二法門。四分五裂的人類若想平平安安地在世上生活，就必須重新團結，組織起來。今天這種局面之下，世界政府仍只是海市蜃樓。但考慮了人類可怕危機的真實性之後，我們便會覺得這想法很實在。然而，看看當今政治局面，便又會覺得這事不大可能，世界政府只是烏托邦的理想罷了。所以，我們必須想個具體可行的法子。世界政府如果是和平的不二法門，各國政府也仍有存在的理由，只要各國對世界和平有所貢獻，並致力實現世界政府的理想。

真正的和平

和平將不只是國家的問題而已，同時也是任何經濟組織，宗教，教會的考驗。以全球的眼光來看，一國的外交政策，其實是全球的內政問題。每當下決策的時候，每個政府都該問問：「這對全球和平有幫助嗎？」而不是「這對我國人民可有好處？」教會的重大決策，往往影響其他的教會，所以也要在基督唯一教會的大前提之下，轉變成基督教會的內政問題。團結起來對付共同的危機，消弭全球滅絕的威脅，比個人、國家、階層、教會的得失來得重要多了。盲目地要求屬員效忠，以及國家、教會、階級自私自利的打算，在今天都成了和平的阻礙。我們要在思想上革新，有很長的路要走，而且時間相當緊迫。持這種「天下為公」的想法，也容易被抨擊為「吃裏扒外」，背叛自己的國家、階層。然而，事實上，有這種思想的人才是自由的子女，世界未來的主人。

那末，我們該怎樣給和平下定義呢？我們的歷史有太多悲慘的經驗，以致對和平我們只有消極的定義，而無積極的看法。 Johan Galtung 對和平下了這樣的定義：「免於暴力，或受暴力威脅，以及免於壓迫、侵略的生活方式」。這也說明了為何在衝突時，敵對雙方比較容易同意停火，達成互不干

擾協定，或防止彼此侵略的條款，而無法訂立真正的和平條約。對教會來說，情形也相同。這種否定語氣的和平定義，有用是 useful，但不是長久之計。我們必須有積極的遠見，否則爭論永無解決之日，而且正如某些流行的說法，「訂和約就是雙方暫時把武器收拾起來，以備將來之用。」

和平的另一種定義是叫爭論的黨派聯合起來，形成較大的組織，一同為建立公平的社會奮鬥。但，這樣想只不過是實現和平的一種方法，而沒有指出我們所要達到的目標。人只有經過望德和信德，才能理解和平的真義。

和平之路

歷史延綿不絕，爲了實現我們所盼望的理想，我們必須制定臨時的權宜之計，來追求和平。「和平的福音」帶來信德的希望，不過，在今日飽受戰亂威脅的時代裏，以行動來表示望德的需要是相當迫切的。人必須想出實際的方法，做到區域性的和平，並因此使人對未來完美的和平能有比較樂觀的期望。「區域和平」雖未臻理想，却也是前進的一步。可化干戈爲玉帛，彼此廝殺的敵人因此變成互相爭吵的同伴，疏導可能發生的狼鬪、衝突；緩和緊張的情勢，使之成爲不以取對方性命爲目的的爭論。人如果開始擔心共同的敵人，彼此無法避免的差異，便可在區域相對關係上變得沒多大關係。依據史實，克里特人彼此雖爭鬪不休，但面臨敵人的威脅，他們立刻摒除成見，聯合起來一同抵抗外侮。今天四分五裂的人類發現他們共同的敵人，氣焰愈來愈高張，危機愈演愈可怕，這就是人類自我滅絕的危險。爲遏止危機，爭鬪的黨派要剔除私見，容忍彼此的差異，並設法解決，而不怕嚇要取對方的性命。

只要我們還在和平途中，武力就不可能完全廢除。但我們可以控制，使人不致濫用武力來解決爭端。我們好比是和平的旅人，還沒有到達自由的王國，但我們可以做到免於經濟和政治壓迫的自由。我們好比是自由廟堂的朝聖者，尚未得到真幸福，但我們可以協力防止集體災難的發生。

和平的過程，同時有許多層面，有四個惡性循環必須突破：(一)貧窮、剝削，(二)暴力、壓榨，(三)種族和文化隔離，(四)工業發展招致的自然毀滅。這四個惡性循環是到達和平的必經之路。這就是我們面對全球沮喪、絕望，闡明我們「心中所懷希望之理由」(伯前三15)的具體意義。

今天惡性循環的氣勢高漲，彼此勾結，緊緊扣成一條死路。因此，和平工作必須藉着政治、經濟、文化和宗教的方法，給人帶來生命的希望。以行動表示望德必然引起對和平的意像和預想，由之可見信德中的希望可以信靠。

三

教會能爲和平做些甚麼？教會當不只是在談論天主與和平而已，教會當明瞭自己是天主、人以及整個造物界的平安的見證、信號和先聲。討論和平之前，教會已因它的存在方式，在社會中的組織形態、政策以及政治立場表明了它的看法，教會本身的存在並不常爲它在閑談中所常常提到的和平作證；教會還常做了反證。所以，在問教會能做些甚麼之前，我們必須知道教會需要具備那些條件才能對和平有所貢獻。我說過了，一切代理處必須對人類的未來和世界和平有所貢獻，才能證實自身的要

求。它們存在的權利，在於是否能以行動來爲將來整體的和平打算。任何宣稱自己是絕對權威的要

求，都是這和平的障礙。斷然拒絕與人合作也將造成對和平的威脅。這對整個基督信仰都有影響。

一、交談與合作

教會宣揚天主對普世萬民的愛，不能以自己是絕對權威者自居，而要以開明的態度，毫無保留地與信仰不同的團體合作。天主的真理是宇宙通則，祂的愛沒有止境，但教會本身並沒有這樣的普世性。教會還不是天主平安的王國，至多只是預先嘗到一些天主平安的滋味罷了。教會可以代表在天主內的和平，但一定要有大的胸懷，對所有人一視同仁。

基督徒如果拒絕和猶太人、佛教徒、馬克斯信徒討論，那末不是自己對基督信仰的信心動搖，就是有意抹殺猶太教、佛教、馬克斯主義所含的真理。在交談中，並不喪失自我的個性。反而使人更清楚自己是誰。交談並不使基督信仰相對化，而使它和其他宗教產生生活生生的關係，教會如果相信我們被釘死的基督，是和所有人同在的，那末，教會與教外人的關係便該更密切才對，而且基督信仰的本體也有了更明顯的地位。

二、服務

教會若宣稱自己是人世的主宰，顯然違背基督是僕人，也是主的真理。基督是來幫助罪人和稅吏、窮人和被棄者，被壓榨者和無助者的。教會如果想效法基督的榜樣，就必須是為貧者、被迫者和被逐者服務的和平教會，因為這些人都被我們的社會棄在死亡的幽谷裏。基督教會若首先為受苦者分憂，為被迫者受勞，那末，也就幫助了整個人類。因為所有的窮人、黑人、女人、病人、老人以及其

他所有絕望的人，他們一天沒有得到解脫，我們當中誰也不能稱自己是義人，我們的社會也不能算是仁愛的社會。

三、教會的合一

所以，在這分裂的世界中，基督信仰再不能有許多分離的教會，彼此勾心鬪角，誣毀對方。儘管如今基督徒已支離破碎成許多不同宗派和政治黨派，仍有許多明智之士明瞭教會在基督內是合一完整的，而且已付諸具體的行動——合一運動。只有一個完整的基督教會才是基督真理的組織。基督教會唯有內部平安才能為和平的福音作證。地方和全球的合一運動是基督徒所盼望的平安的前兆和圖像。

可是，排外的成見在宗教情感裏是再強不過的了。我們將遭到教派間排外作風的頑強阻擾。地域觀念使得教會組織變成了國家和社會階層的附庸機構。這種情勢簡直難以逆轉。教會走近「合一」一步，許多基督徒對喪失自己教會的恐懼也增加一分。他們害怕失去「自我」，所以就裹足不前。然後，他們也不再參加世界基督教大會 (World Council of Churches)。

我很清楚合一所必經的途徑，合一運動已使教會不再彼此咒罵，而打開了交談之門。之後，又有合一性的討論小組，及其合作、服務的工作。各教會間的合作必將形成基督唯一教會，彼此的差異也將被大公的胸懷所容忍。從合作到會議也是必然的傾向。彼此修好並不是說沒有衝突，而是，彼此忍讓，重視大同。到了這種程度，教會在信理、崇拜和政治立場上合一的坦途已經打開。

四、破除狹隘的國家觀念

最後，經過合一運動，各教會必將掙脫國家、部落、種族和階級的束縛。有許多教會已經發現，抱着世界大同的胸懷，反而更能堅定教會在當地社會中的立場。教會也是一種社會團體，當然不能完全和國家、種族、階級的利益脫節。但教會毫不考慮地順從掌權者的要求，滿足統治階級的野心，終將和戰爭是光榮手段的想法，同流合污並向武力和社會偶像低頭。國家和社會的壓力迫使教會成爲政府的附屬單位。一方面替國家仇視敵國的行爲辯護，一方面掩飾國內不公的措施。這樣，教會喪盡立場。教會只有存留在爲我們而死的基督內，才能認出自己是誰。所以，教會在採取必要的協調措施之後，應該有抉擇的自由，這點是非常重要的。否則，教會對世界和平根本不可能有所貢獻。參加超於國家之上，非政府形式的組織，如羅馬天主教或日內瓦世界協會(the Geneva World Council)對教會的自由運動將有莫大的幫助。

五、前衛派的需要

另一方面，所有規模較大的教會也遭遇了大組織常有的問題：必須服從團體內大多數人的意見。所以，大教會要推展自由運動，就需要在底層有革新小組的推動，這些小組不像執政階層那麼受人注目。但在跟隨基督，實行和平工作方面，却可以做得比較徹底。即使早期教會開始轉變成政治組織的時候，就有一些急進的團體，一如今天的前衛派，因基督的名，拒絕向社會低頭。他們有些被教會當作小黨派、狂熱主義、異端信徒棄絕了，但也有以隱修會，在俗修會的形式傳流至今。孟諾派，教友

派，弟兄教會，(Churches of the Brethren)：就曾因拒絕武裝，而被教會斥責，如今他們却被公認為「歷史上的和平教派」。

將來這種雙軌制的教會組織必在考慮之中，大教會和小的革新團體並行互助。如果教會想要實行和平工作，就必須藉着革新團體的幫助從社會、政治傳統的束縛中掙脫出來。一方面，革新團體也只有教會的聲援，才能發揮作用。今天已有非正式、低階層的合一團體，如工作團、和平團、學生團、基督徒公共社區、混血婚姻團和聖體團等。教會不該漠視他們的存在，拿他們當作反常、一時、或是無關緊要的現象，該接受他們，拿他們做開路先鋒。教會如果要得到自由，就不可沒有這種小團體。

條件總結

教會除非有以下條件，便不能有效地為世界和平而工作：(一)開放的交談，(二)為受苦者立命，(三)在會議中補救教會本身分裂的創傷，(四)將自己從國家和掌權階層的掌握中掙脫出來，(五)努力嘗試在宗徒使命道路上跟隨革新團體，並從他們的實驗中學習新事物。

四

我們必須面對幾個惡性循環以行動來追求和平，在這些惡性循環中，許多人的生命被糟蹋，全球毀滅的恐怖日益真實。在這些循環中根本沒有得救的出路；其間最好的出路反而引起更壞的。其操作程序迭相降低，直至生命系統逐漸踏入死亡為止。對想突破這些循環的人來說，「救我等於凶惡」

的禱詞成了一種政治性的說法。又如弗洛姆(Erich Fromm)所說，邁向死亡的系統可以重新納入生命之途，那時，復活的信仰才變得真實而有意義。

一、貧 窮

社會階層的差異，不管在工業先進國也好，待開發的農業國也好，造成第一個貧窮的惡性循環。今天我們的經濟體制使我們在不平等、不調協、不公義的速率下向前發展。大體來說，個人所得增加了，但所得增加並不平均地分散給大眾。個人或總人口的部份人數會發現他們的貧窮沒有解決反而被鎖進貧苦、勞力、剝削的循環圈裏。數以百萬計的北歐移民勞工就陷入這樣無助的圈子裏。同樣的情形也發生在非工業化國度裏，農產品在世界市場的價格狂跌，而工業產品的價格則直線上升。農業國家的債越積越多，而永遠無法脫離貧窮和依賴的泥淖。

西德新聞雜誌“Spiegel”就曾這樣報導：「貧窮、警察、法院、監獄」造成一個惡性循環，「在那裏面美國黑人為他們的自由而戰，非暴力主義者金·馬丁路德就如此被擊倒了。這是毫無希望的死圈子」。站在全球的立場來看，我們都在一個使富國愈富，貧國愈貧的圈子裏工作。這個圈子將導致全球營養危機，使千萬人遭到飢餓的厄運。

對在這惡性循環中的飢餓貧苦者來說，「天主未死——他是食糧」。如果照田立克(Paul Tillich)把天主定義為最終極的關切，那末，對飢餓者來說，天主具體的出現就是麵包，他們受凍挨餓，付出只給少數人帶來厚利的經濟成長的代價。他們的痛苦一定要反射到富者和富者所代表的一切。突破這惡性循環，只有一條路：所有的黨派為社會正義和經濟力量的平均分配而努力工作。我們

「讓飢餓者吃飽」是必需的，但也只是追求正義的步驟罷了。在這個時代裏，基督徒被召不但是為表示愛德，而且要為信德做證。在貧苦者、飢餓者、囚犯的身上，基督徒將見到飢餓、貧苦、被囚的基督。基督徒在他們最小的弟兄身上認出自己是誰。

二、暴力

貧窮的惡性循環中隱伏著暴力的惡性循環。暴力都是源於社會特殊階層的獨裁控制。暴力也發生在強國和弱國之間。暴力引起反暴力，獨裁激起叛變，高壓手段往往斷送了千萬人的性命。暴力循環也是絕望的：反抗失敗一次，壓迫人民的政府的力量就增加一分。有組織的政府武力和反政府的無組織武力的增加，對所有的人來說，都是險惡的凶兆。

有許多地區，貧窮、絕望、麻醉品、暴行、監獄等已形成一套鍊鎖，無法掙脫。國際間的情形也是如此，軍備競爭將使我們走入死路一條。直至今天，武力遏止系統就算可以保證和平；但也把我們帶入了相當不安的局面。大戰的可能性提高了，因為彼此相對不安的感覺愈來愈嚴重。專家很清楚的預示：軍備競爭是往下降的螺旋，結果將是一片死寂的空虛。況且，發展新的武器系統不但花費一國的經濟，同時也有損全球的經濟能力。複雜的軍事工業吃光了學校、衛生、環境保護等措施所需要的物力。強調以武力來確保安全，是我們社會的惡性毒瘤。這也就是我們社會病態的原因之一。

對受暴力惡性循環威脅的人來說，天主臨在的具體表現是自由和希望。「為天主的和平工作」的具體意義就是叫人認清人有怎樣的權利度自由、平安的生活。就是說，喚醒衆人有抵抗個人、階層、或種族所遭受的獨裁壓迫的權利。從國際間的立場來看，就是逐漸解除軍事系統的威脅，建立使入有

信心的政治體系。彼此監督雖然需要，但不是長久之計。目前科技的發展還無法百分之百控制軍備競爭。所以，我們必須鼓起彼此信任的勇氣。彼此不信任，就無控制可言。照我的淺見，基督徒應和受迫者、共同攜手工作，為他們減輕焦慮、緊張、暴力的威脅，首先幫助他們得到經濟自由，其次是政治自由，最後在猜忌、恐懼的惡性循環中，造成信任、和平的氣氛。依我看來，教會為政治和平協定做鋪路的工作，是義不容辭的。教會能做這項工作，因為他們是非政府形式的國際組織，而政治商談正需要這類準備。

三、種族和文化的隔離

暴力的惡性循環內又隱伏着種族、文化的惡性循環。人的自我一旦被劫奪，變成受人操縱的「東西」，那時他會柔順、馴服；那時他失去自己的姓名和自信，一舉一動都成了主人的模造。任何民族若不從文化、殖民主義、意識形態的各種現象解救出來，就無法克服貧窮和壓迫的難關。為了消除暴力和貧窮，決策當局往往不惜以這種種作為代價。那時，人固然可以在相對的自由中活下去，但自己是誰他們却不知道。

這種情形下，和平便是「讓人保有自己的個性、自信和自尊。」只有尊敬別人因他不是自己，人才能完全成爲自己，而表現出自己的種族和文化的特質。在隔離的惡性循環裏，天主的臨在只在經過承認別人而發現自己時才體驗得到。但天主並沒有死。祂的臨在也在於自我發現的新體驗中，也在於承認別人。

這裡不是提倡反種族主義的地方。問題多次在於整合與獨立之間。我認爲尊重種族差異和民族獨

立意識二者並行不悖。整合並不是使每人一模一樣，獨立或本位化也不是永久與人隔離。自尊和尊重別人是一體兩面。不同的種族彼此相待，沒有恐懼，沒有傲慢，也沒有罪惡感的時候，也就是我們理想實現的日子。

四、工業毀滅自然

在貧窮、暴力的惡性循環中，今天我們發現一項範圍更廣大的死的旋渦——毀滅大自然的惡性循環。由於盲目追求進步，刺激工業化急劇發展，無可挽回地破壞了自然的平衡。「成長的極限」（見 Meadow's MIT study, 1972）已經可以估計。除非我們在進步和社會正義均衡之間做一個明智的選擇，生態滅絕不但是可怕的，而且指日可待。工業革命的偉大事業要在生態危機中接近尾聲了。直至今日生態危機尚無科技解決的辦法。我們必須在根本上改變多少世紀遺留下來的信念，和使我們貪得無厭，不斷增產，不斷消費的價值系統。

但照社會心理學的看法，一般人所認為理所當然的價值觀念是再牢固不過了。要改變價值觀念，是痛苦極了。抱著如同期待默西亞的心情，我們的父母和祖父母把所有的聲望都寄託在工作、機械裝備、利潤和進步上。結果大夢初醒——發現所得的不是進步而是毀滅。個人和各國的努力不能阻止生態危機的發生。只有各國通力合作，生態危機才能避免。

如果由工業巨子負擔重整他們所損壞的環境的經費，恐怕就沒有利潤了。魯爾（Ruhr）山谷有許多廢棄的煤礦場和採煤設備。該地就如飽受轟炸似的，滿目瘡痍。可是那裏仍有人住。那麼，誰要出錢重整被破壞的環境呢？礦主飽收了利潤；結果，又是納稅人來負重擔。面對環境破壞和日益丟棄的

威脅，英國專家已要求對整個社會、經濟理論做急進的變革。

對飽受生靈死亡威脅的人來說，天主的臨在就是生存的喜樂，和創造的和平。在這種情形下，和平就是「使人不再剝削、奴役大自然，而與大自然和諧相處」。自然不是單純的物體，而是各種生物各得其所，各有生存權的世界。西方征服，控制自然的價值觀，非放棄不可，而要採納古已有之生命的喜悅和對造物崇敬的價值觀。生命的價值不在於擁有甚麼，而是與天主為我們造的萬物和諧相處。我們得放棄經濟的計謀方法，而改由生態學的眼光來打量人生；我們得停止以「量」來衡量生命的價值，而要欣賞生命的質。存在的意義不在於擁有什麼，生之喜悅遠遠超過任何物質的利潤。平安比權力更有價值。

保祿（羅八 19、23）說，受造之物都在熱切地等待天主自由子女的顯現。今天，我們該捫心自問，萬物在我們人類的作為上可有怎樣的希望？天主自由的子女寥寥可數，彼此又遠遠相隔。我大胆地說一句，如果我們重新調整社會的生命價值，你我會發現早期教會和修士實行的古老、沉思、正統的品德和生活方式，和今天我們所要解決的問題大有關聯。

五

我們談過天主在四個近代惡性循環中的不同臨在：麵包、自由、個性和平安。天主具體臨在的這些方式都引我們向前邁進一步。我的意思是說：以具體描繪普遍，以範疇描繪超越，以每日瑣事描繪末世。

這是聖事的語言，具體而不俗氣，普遍而不抽象。它的觀念是開放的：一如象徵的說法，不是枯

燥的，四方的定義，而是引人思考，促人發現，並創出新的行為模式的邀請。如果現今在真的自由運動中有甚麼神學因素滲入，必是這種語言上的偶像破壞，用以粉碎對僵硬觀念的崇拜，以及將現狀奉為神明的傾向。

一線曙光

科學預示了末日，有人相信人類是在把地球變成活地獄的過程中。許多人盲目恐懼，提心吊胆，看來前途黯淡。人不知何去何從，心灰意懶，無法振作起來過健全的生活。好比鬼子見了蛇，被前途的景象嚇的發軟。有些人以為前途既已絕望，不如及時行樂，他們的口頭禪是「我們完了之後，就是大洪水」。有些人痛罵，厭惡這整個腐爛的社會。在這天譴、絕望的深淵裏，人會有各式各樣的感受。簡言之，各種不同層面的痛苦，不外是以上談及的四個惡循環所造成的，人已走不出這些循環。

這樣看來，基督徒的和平工作就是給人作證：在十字架上犧牲的基督也同樣飽嘗遭人遺棄的地獄之苦，並因此為所有被棄者開闢了前途。地獄已在我們身後，不在我們的前程，基督以他在十字架上的死亡，已為我們克服了地獄。被棄者享受着基督的手足之情，已不再被遺棄，而是被收留，被重新帶回生命裡。

看看今天世界的焦慮不安，「十字架的言語」應該引人「傳報希望的訊息」。我們如果驅逐厄運的魔鬼和沮喪的心情，就足以傳報這個訊息。人只要掙脫莫名的恐懼、焦慮，不再以荒誕不經的幻想來麻醉自己，打消以武力毀滅一切的衝動，那時，人就可以下定決心，鼓起勇氣，耐心地實行任何

必需的工作，突破上述四個惡性循環。意志消沉的社會，只好想死，唯有生活的望德才能鼓起生之意志，這不但對個人，而且對社會、政府來說都是真實的。

沒有信德的希望，便無從以行動表明望德。沒有行動上的望德，信德的希望也將不會有結果。若無法在惡性循環中帶來平安，我們高談望德，只是抽象的理論罷了，對人毫無幫助。但若不增長並宣揚我們信德的希望，那麼，所有的和平計劃和自由運動，便要失去方向，成了現實短視的工作，並且不久就要陷入厭倦之中。

追求和平的時日顯然無多。但願基督徒及早醒悟，在這分裂的世界為真實的和平而作證。

(註) (本文譯自 "Theology Digest", Vol. 20, No. 4, Winter 1972, pp. 331-340, 原名 "Bring peace to a divided world")

(上接四八二頁)

由以上的種種理由可以結論到：猶太經師的老傳統——將詠一及詠二視爲一首聖詠——有其道理。詠一雖然原是一首訓誨詩，但却巧妙地與詠二合併起來，爲猶大的最後一些國王加冕時使用。國王藉這合併的聖詠許下自己要遵守申命紀的法律。究竟是爲那些國王使用過呢？大約是約阿哈次及約雅金兩位國王。一來這兩位國王是在申命紀法律生效後爲王，另一方面，他們爲王的時代是一個擾攘不安的時代，詠二正好予以適當的描寫：埃及在先，巴比倫在後，都在威脅着猶大王國的生存，「反抗上主，反抗祂的受傳者」。這兩位國王是人民所要的，但遇到了外來的強大阻力，因此在他們加冕時，才有這種帶火藥氣的聖詔。至於猶大的最後兩位國王耶苛尼雅及漆德克雅已不可能用詠二，因爲他們二人一爲埃及所派，一爲巴比倫所派，在這種情形下加冕禮絕不會再用詠二之類的戰鬥性詩歌。

另一個可能的生活實況是匝加利亞六9-14所記載的、須加諸則魯巴貝耳（即耶叔亞所指）的加冕禮，這事應發生在公元前五二〇年以後不久。這一生活實況不但與禮儀的進行及當時的歷史環境相吻合（事實上加冕禮雖在暗中進行，但仍未逃過波斯人的秘密偵探。加冕後不久，則魯巴貝耳便失蹤了。見 R. H. Pfeiffer, *Introduction to the O. T.* p. 603），並且還解決了一個困難，那就是有些學者認爲詠一中那種對法律的虔誠不可能出於放逐巴比倫以前，而應該是放逐以後的現象。將詠一、二視爲則魯巴貝耳加冕時所用的詩歌，則附合了這些學者的要求。

倫理

人口問題與調節生育

金象達

人口問題研究的客體是人口數量與品質的變動；注意的是什麼因素造成這樣的變動，而這些變動又帶給國家社會的經濟與文化怎樣的後果。因此，它牽涉的範圍非常廣泛。此外，人口問題與人的實際生活密切相關，純客觀的分析討論幾乎是不可能的，常要攙雜着民族情緒、利害爭奪等的主觀成分。這樣一來，事情越來越複雜詭譎，甚至有的學者認為連人口問題的本質是什麼，今天也沒有清楚一致的意見。(註一)

「人口」這個名詞是相對性的，是指某一區域或社會範圍內的集體人羣而言。而這一區域內，爲了經濟發展與文化進步，需要的人口數量更與立國的政策、自然資源的地理環境、人文的習俗觀點等等都有關聯。例如經濟方面有着所謂的「適當人口數量說」(Optimum Population theory) (註二)。所以，談到人口問題，不一定就該引出控制生育的消極結論。即使面對着某一國家社會的貧窮、飢餓、疾病等等真實情況，客觀的、科學的研究態度仍要求我們冷靜地觀察追究這現象的各種可能的起因和各種可能的補救辦法。

本文就是要比較整體地，由各方面來介紹一些現代學者對人口問題的研討。一九七二年九月二十日聯合國秘書長宣布一九七四年爲「世界人口年」。在最近的幾個月中，討論人口問題的機會一定很多。這篇小文章的目的是供給同道們一點兒資料，目前有的比較重要的資料。歐、美教會的學誌，不少的已決定出版人口問題專號。相信這些論著將會帶給這熱烈爭辯的課題更多的光明，和指出更依照

天主聖意的解決途徑。

雖然研討人口問題，不一定必須要把控制生育特別提出詳加討論，好似它是解決困難的最主要的方法，可是本文仍以「人口問題與調節生育」為題。因為，某事的嚴重性可分為兩種：一是「法理的 (de iure)」，依照客觀的法則真理是如此；一是「現實的」(de facto)：可能它本身不是那麼嚴重，但是群眾心理受到外來因素的影響，反映到行動中，造成了悲慘迫切的現實狀況，使得這件事情再也不能被漠視輕忽。在臺灣、港、澳地區，究竟人口問題有沒有一般人說的那麼嚴重？也許有人會否認，而且拿出統計數字證明他的見解。可是一些使人痛心的事實真況（在下一節要簡略說明），却不能不迫使我们鄭重檢討考慮應有的對策及應採取的實際行動。設法干預立法者的人口政策，使它不走上相反倫理道德的路線，大約不是一般同道所能顧及到的。然而，「調節生育」一事，却是使徒工作者屢次能遇到的難題。因此，在本文的最後幾段，要簡略敘述如何處理這牧職中所有的困擾。

使人震驚的現實狀況

今年（民國六十一年）二月十二日聯合報登載行政院衛生署長顏春輝的談話。在一次護產教員家庭計劃研習會中，他透露：『近年來因避孕失敗而求醫施行人工流產之婦女，每年已達二十萬人以上。』這是官方的數字；如果再加上找密醫墮胎的，以及未婚受孕或因其他原因墮胎的，實際上，在臺灣每年人工流產的大約如同何凡先生說的：『墮胎率與出生率並駕齊驅』（聯合報，民國五十九年十一月八日）。臺灣地區民國六十一年全年出生人數為三十六萬五千七百四十九人（全上，民國六十二年三月二日）。

另一方面，藉着推行家庭計劃，向民間介紹種種避孕方法，究竟阻止了多少嬰兒出生呢？英文中國郵報，一九七二年四月十二日刊載省衛生處的統計數字：『過去六年，爲了推行家庭計劃工作共去臺幣壹億元。避免了二十四萬不必要的嬰兒生出。』所以因避孕成功而減少的新出生嬰兒數目是每年約四萬（註三）。而每年因墮胎減少的人數至少是這數目的五倍。

行政院經合會人力資源小組表示，臺灣地區六十一年度人口自然增加率已降至千分之一九點四三（聯合報，六十二年二月十二日）。比起民國四十年的千分之三八點四，五十七年的千分之二十三，可說是人口自然增加率降低的速度相當大。由顏春輝、王金茂（省衛生處長）等合作的一篇有關臺灣家庭計劃的報告中，我們讀到幾句頗值得玩味的話：『雖然適婚婦女的數目急速增加，人口自然增加率及粗出生率却連續地、迅速地降低。這個現象使得人口分析專家也覺得驚訝。目前，我們還不知道何種因素促成上述事實最有影響。我們仍在研究分析中。』（註四）

讀了上面的幾項報導，再想到天主教信仰對人的生命如何重視，還有我們中華傳統文化多麼強調天倫之愛，那麼大約誰也不能否認人口問題的「現實」嚴重性了吧！實行節育及請求墮胎的人，很少是受了人口問題抽象理論的感動，大多數人是受到人口問題實際產生的壓力（註五）；而這麼多人竟然採取墮胎的下策，可見，這樣的壓力該是沉重到不可忍受了吧！——至少主觀方面，他們感到是如此。

上述的壓力是越來越難以抗拒的。臺灣地區各報紙都支持鼓勵所謂的「墮胎合法化」。英文中國郵報，一九七二年九月十五日的一篇新聞標題值得注意：「世界各國向日本看齊，尋求人口問題指南。」我們都知道，日本是用墮胎來減低人口增長的。日本官方數字是：一九五〇年有二十五萬墮

胎，一九五五年爲一百一十七萬，一九七一年爲二百萬零一千，戰後二十年中，墮胎約兩千萬。今年六月五日中央日報登載，臺灣地區推行人口政策各負責人，在紐約人口局的邀請和安排下，前往新嘉坡訪問一星期。這件新聞的標題是：「推行家庭計劃，須與政策配合，新嘉坡新近措施可資借鏡」。所說的新措施是：『子女免稅限三人；分休假只准兩胎；申請進入中小學，接受義務教育，第一至第三胎的子女獲有優先權；多子女申請國民住宅受限制；婦女自願墮胎，不僅爲法律所許可，而且又放寬了範圍』。最近，臺北市國宅會決定，今後興建的國民住宅將以四口之家爲對象；對五口以上的家庭，則以貸款的方式，由其自行找房子居住（中國時報，六十二年八月二十一日）（註六）。

今年六月十八至廿一日在馬尼拉舉行了亞洲人口問題研討會，這個研討會是由亞洲主教團協會人性發展室主持的。會後發表宣言說：『我們宣佈，我們視人口問題爲一個非常嚴重而緊急的問題，需要即時處理和有效的解決』（教友生活，民國六十二年八月二十三日）。我想一位亞洲教友，聽了我們亞洲教會領袖沉痛的呼聲，該不能再否認人口問題的「現實」嚴重性了吧！可是，由客觀的法則及眞理來看，亞洲以及整個世界的人口問題迫切到什麼程度呢？

生態系統的破壞擾亂

雖然學者們對人口問題的本質及癥結有許多彼此衝突的意見，但是大家一致承認今天的人類面臨着一個挑戰，就是世界的生態系統（ecosystem）失去了平衡和諧。這裡說的生態系統是廣義的，不僅包括大自然元素間的循環，也指着人文界的因素，如生活程度、技術水準、社會組織等等。這系統中的各份子，彼此密切相關，在一定的價值體系下保持均衡，使得人類得以生存發展，越來越彰活得象

個有位格尊敬的人。(註七)

宗座「正義與和平」委員會委員 Barbara Ward 在聯合國「環境問題」會議中（一九七二年六月五日至十六日在瑞典首都斯德哥爾摩舉行）演講，指出今天人類可能使地球不再適於生命存在；假如不改變目前人們對「發展」所有的觀念，富國將從貧國的手中奪去更多的資源。而現今世界上，依照 R. Mc Namara 的報告，人類一半已在忍受飢餓，三億嬰兒因為缺少足夠營養將要無可補救地受到腦系統的損傷（註八）。有錢的國家也不乏他們的頭痛問題：環境污染、犯罪、吸毒、自殺。于衡先生最近在聯合報（六十二年九月十九日）有關日本的報導，畫龍點睛地描述出富有國家所有的危機，比貧窮飢餓更可怕的危機：『日本國民腦子裡想的是賺錢，表現於行爲上的是花錢和尋找享受。哲學與文學逐漸式微，似乎很少有人想到「人」到底是爲了什麼而生活。……老司機杜田說：戰前日本人的生活，過的是人的生活，現在則成爲「經濟的動物」。他的話是否具有代表性，不得而知，然而日本人現在過的是「經濟動物」的生活，則可以深信不疑。』

是什麼因素造成這樣的生態系統的不平衡、不和諧呢？這裡，種種紛歧、甚或完全相反的回答就出現了。爲了簡單清楚起見，我們把這些意見分成三派：首先是氣勢洶洶的新馬爾薩斯派，他們有着勢力雄厚的財團做支援，大都來自沒有「人口過剩」問題的英、美及瑞典、挪威諸國。他們認爲『近世紀來，我們自己創造了兩個足以毀滅全人類的大怪物，那就是人口炸彈與原子炸彈，……而人口炸彈更較原子炸彈尤爲凶狠』（註九）。第二派，人數要少得多了，但口氣的誇張也够瞧的，可能是因爲『矯枉過正』，爲了反對前一派而說出太樂觀的話：『這實在令人驚訝，現在有這麼激烈的呼聲要求控制人口。——現在，正當着生產食糧的可能性看出是潛能地沒有限制；整個宇宙將被開拓，找到地

方可以容納比我們這現今微小不足道的人類家庭大百萬、百萬倍的人居住。」（註七）。第三派，強調構成生態系統擾亂的原因是多方面的，都不可被輕忽。人口自然增加率過高，從整個世界來看，是生態系統失去平衡的一個原因，而為某些發展中的國家，可能是國民民生計艱難的重要原因。調節生育是必須的，但不可犧牲更高的價值。下面我們要介紹各派的主要論點，並說出學者對各派的批判。

悲觀消極的「人口炸彈派」

這一派學者的主張是：「人口過剩是一切罪惡的真正根源」（英文「新聞週刊」，一九七三，八月六日，二十一頁；中文節譯，見國語日報，同年八月十日；聯合報，八月二十一日，玻璃塾上）。因此，節制人口，由政府強制的節育，包括墮胎，為挽救人類「浩劫」是絕對必要的「萬靈仙丹」（paracea）。

我故意地把這一派的主張說得露骨誇張一些。但一般節育墮胎推廣人所發表的宏論，可能比我說的還要露骨誇張。真正學者的語調要緩和周詳得多了。這一派大都來自英語國家。臺灣地區、香港以及亞洲許多國家，第一外國語是英語，留學生主要地是去美國。因此，我們的報章雜誌討論人口問題時，受這一派的人的影響甚鉅。

Paul R. Erlich 是這一派的代表人物。去年在瑞典召開的聯合國環境問題會議中，他是討論「人口與環境」的主要演講人。他的著作就以「人口炸彈」為書名。這本書的思想已在「大學雜誌」（六十二年四月）為人介紹。在中國智識界，尤其在青年人中，會激起不少的反響。我們要簡單地討論一下他的論證。

首先他由人口自然增加率來描繪「人口炸彈」的可怕。這些統計數字我們聽到看到的次數太多了（註十），再引述會令人厭惡。但 Elich 確有「炸彈式」的說法，能引起人的注意。他說：「世界人口倍增所需的時間順序是：一百萬年、一千年、二百年、八十年、三十七年。即使假設今後速度不再加快，而以每三十七年增加一倍計，只需持續九百年，地球表面便將達到六萬兆（「六」後面加十六個零）人。換言之，即全球面積約每一平方公尺的空間（包括山川河海），需容納一百人。……若要在陸地上收容這個龐大的人口，必須在所有地面蓋滿二千層高、毗連不斷的摩天大樓……。就算人類科技一日千里，可不斷殖民其他星球，不出數千年，所有宇宙可見的星座都要塞滿了人，屆時人類繁殖的速度將與光速並駕齊驅！」這一章的結論是：『如果人類不願看到戰爭、瘟疫和饑荒成爲控制世界人口的方法，便唯有厲行節制生育一途，別無他法可想。』（大學雜誌譯文，27，28，29頁）糧食太少是「人口炸彈」一書中的第二個思想單位。Elich 說：「人口危機不必等到幾百年以後才無可救藥，在今後十年中便必然要嚴重化。因爲世界上——尤其是落後地區的糧食供應已日漸短絀，終將不得不靠饑荒來解決人口問題。如果說饑餓是殘殺人類的主要凶手，絕不爲過」（全29頁）。他不是不知道「人造食物」和「綠色革命」的事實（全34—35頁），但他悲觀地認爲這些最多「也只能解決糧食問題於一時，不能避免終於到來的飢荒噩運」（35頁）

談到「環境污染」，他認爲這是「人口炸彈」的最最恐怖的後果：『如果我們只考慮到人口與糧食的平衡，問題還簡單得多。但長遠的看，人類由於人口不斷增加而對自然環境有增無減的摧殘，將造成比糧食不足更爲可怖的災難，而關心人口過剩糧食不足的人，却很少注意到這一環境破壞的後果』（30頁）

以後他列舉今天環境污染的種種使人痛心的事實，不能否認的事實。但是他把一切惡果歸根於「人口過多」，則爲很多學者否認。他說：「儘管有許多人已認識到自然環境不應繼續受到摧殘，但這場維護自然環境的鬭爭，很可能已經失敗。其原因除了大多數人缺乏遠見，不覺痛癢之外，主要問題還是人口在繼續膨脹中，必然導致自然環境的惡化。上文所說環境污染的各種因素……追根究本都不出一個基本原因——人太多了！」（32頁）

最後，他的具體結論是：「解決人口問題，最基本的辦法還是有效控制全球的人口，……一個實際的辦法是改變政府的抽稅制度。……政府對所有超過兩個子女的家庭加徵人口稅，不僅是天經地義，而是可以懲戒不負責任的多產家庭。……政府應將墮胎合法化，……先進國家必須設法協助人口問題嚴重的落後國家，包括提供糧食援助，但最重要的是大力協助窮國推行節育政策，甚至以此作爲援助的條件，如此方能收根本之效。窮國本身則必須採取一切可行的強迫措施，以策進人口的有效控制。」（35頁）（註十二）

富有國家的魔術手法

讀了 Paul Ertlich 的思想主張，很容易地看出他的實際建議正一步步地爲不少國家所採納：對多產家庭抽稅，允許隨意墮胎，利用種種壓力強迫國民控制生育……世界銀行援助開發中國家時，往往以「節育政策」爲條件（註十三）。Ertlich 的種種論證理由也爲許多人重複援引大力宣傳，甚至給人一種印象，好似「人口炸彈派」的主張已經普遍爲人所接受，好似他們的實際建議是邏輯思維的必然合理結論。誰反對他們，便是宗教迷信的犧牲者，時代的落伍者——大眾傳播工具的力量何其大哉！

應該承認這一派的主張有不少真理在內，而且未嘗不是出自悲天憫人的同情心。然而他們的錯誤在把「人口增加」看成萬惡之根；又把「人口減少」看成萬靈仙丹。他們這樣大聲疾呼「控制生育」，吸引人的注意力集中在人口數目增多和減少這一件事上，使人不能不感覺「控制人口」在他們的手中，成了新的鴉片，麻醉人的思考判斷力，不能活潑地意識到世界上或本國內更嚴重更迫切需要的經濟、政治、社會改革；甚至有人想這是富有強大國家的魔術手法，把開發中的國家人民的心神焦點放到「人口問題」上；而這些魔術家就可從容地玩他們真正的把戲：新的帝國主義及殖民地手段，使自身常高高在上，享有統制世界的主權。——可能，這一派學者沒有想到這樣的意向。可是這是現今所謂的第三世界中許多智識份子的看法。（註十四）

至於這一派學者的論證也大有問題。首先，單純的人口增多，決不是貧窮飢餓和環境污染的原因。世界上人口密度最高的幾個國家，如荷蘭、英國、比利時、西德、日本誰能說他們是窮國家呢？報紙上說，臺灣地區人口密度為世界之冠（中央日報，六十年五月八日），然而，臺灣地區六十一年的經濟成長率也高居世界第一位，即百分十一（中央日報，六十一年十二月十八日；國語日報，六十二年二月六日）。總人口由五十三年的一千二百二十五萬六千六百八十二人增加到六十二年（六月）的一千五百四十二萬三千八百八十八人。可是國民平均所得也由五十三年的一九二美元增至六十二年的四六六美元（註十五）。瑞士的人口密度比美國的大六倍，可是人口平均分配在都市鄉村各地，因而，全國如花園，沒有大都市的種種頭痛問題。而美國百分之七十的人口集中在百分之二的土地上，因而產生污染，罪惡諸現象（時代雜誌，一九七一，九月十三日，三十六頁）。相反，那許多所謂的經濟落後國家，人口密度多是稀少的。全非洲的人口密度平均是每公里十一人，南美洲是十四人，而

歐洲是每公里九十四人，經濟繁榮的西歐是一四九人（一九七二年世界人口資料表，人口諮詢局）。

單純地設法減低所謂開發中及開發落後國家的人口，而不誠心誠意地幫助這些國家的經濟建設；相反地，仍在偷偷摸摸地剝削這許多國家的資源，怎不使人懷疑富有國家的意向呢？富有國家對貧窮國家的經濟援助，百分之九十是「雙邊協助」(bilateral aid)，受援的國家必須購買援助國的貨物，而這些貨物比原價要貴百分之十五到二十；還該允許富國有種種特權，建立莫須有的盟約等等。結果，受惠更多的是那些富有國家（註十六）。富的越來越富，窮的越來越窮。一九六一年先進國國民平均所得是一三六〇美元，一九七一年增至二六六〇美元，約為一倍；而開發中國家這十年的增加是由一三〇美元增至二一〇元，差很多方到一倍，（英文「科學美國」，一九七三，六月，三十九頁）。當然，人口增加與經濟發展不協調，也是使這些落後國家更落後的一個原因。可是真正的癥結却不在此，而在富有國家是不是肯取消那些經濟侵略的把戲，這是今年二月由美國 Notre Dame 大學贊助的一項國際發展研究的結論。（英文中國郵報，一九七三年二月十四日）

提到環境污染，更清楚地看出是已開發國家在玩魔術手段，在以鴉片麻醉經濟落後國家的人民。請問是誰把世界環境污染了？不是那許多經濟大國以他們科學技術把大自然搞得亂七八糟嗎？例如美國人口只佔全世界總人口的百分之六，却耗費人類共有家產（自然資源）的百分之四十；每年扔掉一百萬輛舊汽車，三百六十億的瓶子，五千八百萬噸的廢紙（時代雜誌，一九七一年九月十三日，三十六頁）。去年在瑞典首都召開的世界環境問題會議中，在最後通過的大會宣言中，把宣言草案原有的一個句子刪掉，這句子就是：「污染環境者應出錢」(The polluters pays)。是富有國家施壓力把這句話取消的。R. Farley 說：「這次會議中，大家都看出，環境污染主要是那些工業發達的國家

造成的。而改善環境的途徑有二：一是控制人口，一是用科學技術把污染去掉。由富有的國家眼光來看，控制人口的途徑要省錢省事多了。而開發中的國家却認為，別人造成的錯誤禍害，而由他們藉節育及墮胎來補救，是根本相反公道的事。『爲會議中成立的聯合國改善世界環境委員會的工作，大家同意每年出資二千萬美元，美國願拿出八百萬美元，而她爲保護自己國內的環境清潔，一九七三年預算就是二十五億美元，是她爲世界環境掏出的腰包錢的三百多倍。』(註十七)

即使這些願意強迫別的國家人民節省墮胎的組織是出自誠意設法幫助經濟落後的國家，這樣的集中心力於控制生育的宣傳推廣，也是一種技術上的偏差。就好像爲治療一個患肺結核的人，醫生或親友只拚命地給他吃消滅病菌的藥，而不注意改善這病人的臥室的衛生和飲食的補養。結果說不定這人因爲體力太軟弱，讓那許多殺菌的藥害死了。如果用出錢協助別人節省墮胎的那份兒慷慨豪爽，富有國家肯誠實地補助落後國家的工業發展和農業改良，到時候，等這些受援助的國家人民生活改善，教育程度提高了，舊有的手工農業社會變成技術農業及工業社會，這些國民自然而然地要控制生育，減低人口。因爲，手工農業社會視衆多人口爲生產者；窮苦人的性慾昇華的可能範圍小，因而子女衆多，這是社會學的觀察所得(註十八)。控制生育絕對不僅是藥物器具就能完成的事。

「糧食太少了！」這是 Ethica 最有力的理由。尤其是體驗到今年的亞非大旱災及大饑荒，必須承認爲許多開發中的國家，控制生育是迫切而合理的措施(「民族發展」通諭，37節)。然而，仍然不該驚慌得對人類前途絕望，只謀求消極地減低人口數量，不積極地依賴人的智力設法增加食糧的生產。這一次「綠色革命」的失敗，固然指示出科學技術目前尚不能抵抗巨大天災——所以，應再接再厲繼續研究——但更顯出「人禍」的危害：今年二月十四日香港虎報的檢討，認爲是各國政府沒有出

力改善舊有的土地租借制度、合作社及買賣制度，以致單面的技術性的突破，沒有新社會制度的支持，終告失敗。該報筆者說了耐人玩味的話：「社會學家的地位決不比純粹的技術專家低，他們可以使國家從內部成長、改進，而不只是從外面輸入技術和方法。」

我們決不否認「人口過多」是造成生態系統失去平衡的一個原因，為許多開發中國家，也許是現實狀況中迫切而主要的原因。但是我們堅決抗拒吸食這「人口炸彈派」的鴉片，受他們的魔術手法戲弄。更公道地講，是這一派的幕後老板在推銷鴉片，玩魔術手法。我們都曉得今日世界的政治局勢，受幾個銀行家族及大財閥的控制操縱很多很多（註十九）。臺灣地區的輿論，尤其是民營大報紙受幾個財團的影響很大，也是眾所週知的事（參閱新聞天地，六十二年五月廿六日，廿六頁）。讀報紙時間長了，有的時候會奇怪，一些著名的專欄作家，不時地寫推動節育墮胎的小文章或社論，却差不多從來不見他們攻擊工人待遇不公道，工廠環境損人健康……等社會罪惡。是不是怕得罪老板，砸了飯碗？這豈不也是在推銷鴉片，玩魔術手法？

輕忽實況的「潛能無限派」

「人口炸彈派」在邏輯上的偏差是漠視人類的潛能及未來可能的變動，而把現有的人口增加率、糧食生產數量，社會政治制度等等，當做將來演變的限度與楷則。這正是學者們批評用電子計算機預測未來的主要缺點。機器是不會思想的，它的本領是 GIGO (garbage in, garbage out)。在「來日同今日」的前提之下，自然的結論是悲觀的論調：「末日來臨」。(時代雜誌，一九七二年，八月十四日，三十九頁)

另一方面，有的人把問題的解決全部放在理想及未來的生態系統因素的新秩序上：能源的新發現（如太陽能的利用），新的食糧種子，改沙漠為良田，征服海洋太空等等。Colla Clara 說：『不管過去是怎樣，今天我們一定能說，有了現代的科學技術知識，仍舊這麼多人缺乏必需的生活營養，完全懸宕於人為的過失，而非自然資源不足。』P. J. Hannan 認為，我們可以用科學技術淨化一切環境污染，問題在於我們要不要，肯不肯。『原子科學家學誌』主編 Eugene Rabinovitz 說：『只有一種動物，人類需要牠們方能生存的，即是我們身體內的細菌。誰也不能證明，如果大地上只有人類這一種動物，人就必要滅亡。而且，如果我們能更經濟方便地由無生物中大量製造食物——遲早人會成功——那麼連植物為人類生存也不是必需的了』（註二）。這一派學者對人類的發展抱着極樂觀的看法。J. V. Schall 認為很可能我們只是剛剛開始發現理性及大自然潛在的能力富源。爲了怕損傷自然而壓抑人（即節育），是否認人爲可見宇宙之主，這是一種新異端，美國人發明的異端。（註廿一）

許多人雖然沒有掛出這樣冠冕堂皇的學者照牌，在實際生活上，表現的是『潛能無限派』一流。最顯明的態度，是根本否認有人口問題存在。那許多可怕的人口爆炸的預測，爲他們就如同宗教狂熱者的末世預言一樣地騙人；看到聯合國每年發表的精密的人口統計，這些人會聳聳肩說：『統計數字！去它的！根本不可靠！連時代雜誌（一九七一年，八月二日，廿頁）都指出統計數字的模稜性。』

首先，我們該說，這一派的樂觀精神，是我們目前極其需要的，世界上許多紙醉金迷、暴力犯罪、性泛濫等現象，都來自人的下意識中對「集體毀滅」的恐懼。基督徒對人類傳播的信息，基本上該是樂觀的福音。世界聞名報紙 *Le Monde* 的經濟欄主編 Gilbert Mathieu 評論「羅馬俱樂部」的悲觀預言說：『假如，梅瑟在領導選民離開埃及之前，詢問麻省理工學院的電腦學者——或當時類似

的哲人——以色列人在曠野中維持生存有多少可能性。差不多一定，那些哲人的回答是不樂觀的，他們會勸梅瑟還是帶着以色列人留在埃及作奴隸更安全。……」（註廿二）。Marré先生緊接着說，基督徒決不該不想，隨着本能生活，「讓天主安排一切吧！」相反，天主要我們有理智的人與神合作，這正是「負責的父母」的意思。

可是，「潛能無限派」在分析生態系統各因素時，對人的心理生活不够重視，太偏重人的物質需求。西德人性學家 Konrad Lorenz 在他的著作「文明人的八大罪」中，指出諸罪之首是人口過剩。可是他所害怕的倒不是食糧不够，而是人類在缺乏「生存空間」(Lebensraum) 的時候，會發生失去控制的侵略行爲，就像老鼠在過度擁擠的環境中自相殘殺一樣（新聞週刊，一九七三年八月六日，二十一頁）。人類學家 Robert Ardrey 觀察出，動物都需要有一定的，「區域控制」(territorial imperative) 方能平安生存；如果有同種的動物侵入牠的區域，那麼原來的地主，或是驅逐新來的不速客，或是自行遷往他地。有的動物，如旅鼠，在過度擁擠的壓力下，會集體自殺（生活雜誌一九七〇年三月二日，四二—五六頁）。也許，這些理論太誇大其詞，但是，誰住過擁擠、骯髒、雜亂的貧民區，或者，不憐也不亂，只是人數太多的平民公寓，就知道這樣的環境爲人的心靈的壓力多麼沉重，爲倫理道德是多麼大的威脅（註廿三）。城市居民誰不覺得重返大自然的寧靜，呼吸新鮮空氣那種渴求呢？

對「潛能無限派」的最嚴重的批評是：漠視了目前現實的許多地區的悲慘情況：饑餓、失業、文盲、墮胎、棄嬰、街頭流浪的兒童、家庭生活完全崩潰……。當然我們一定拒絕吸食富有國家推銷的「鴉片」，不受他們魔術手法的戲弄。我們要不斷斥責社會的種種不義——自己先實踐社會正義的要求。然而，天主允許莠子與麥子同長，基督拒絕天降火燒死惡人，我們又怎能希望種種不公不義

在世界上完全立刻消失呢？當然我們應該尋求糧食、空間的新來源。但在目前，盡許多「潛能」還沒有成「現實」的時候，我們能對饑餓的人說：『你們平安去罷！穿得暖烘烘的，吃得飽飽的』（雅二16）嗎？

面對着許多人對「人口問題」的漠不關心，A. Mc Cormack 發出沉痛的警告：『如果教會不管或故意地忽視這問題——在教會外，被認為是有關人類本身的生存的嚴重問題，——那麼，當十年或二十年內，政府走上了明顯地相反道德及相反人性的途徑，教會是罪無可道的。』（*Catholic Herald*，一九七一，十月二十二日）

教會「社會誣論」的推廣

其實，教會是最關懷人類的前途的。我們有的許多有關社會秩序與人權的教宗通諭及梵二「喜樂與希望」憲章，都表現出教會對人類痛苦困難的最深關切與寶貴的指示。

教宗庇護十二世對世界人口首屆會議（一九五四，羅馬）發表了同情與鼓勵的致詞。教宗若望二十三世在「慈母與導師」通諭中，認為人口問題應由積極方面求解答，看來節制生育是不必須的（中譯本八三—八六頁）。教宗保祿六世承認節制生育也成了需要的，政府可以在自己職權內干涉此事，但該合乎道德律的要求及尊重夫妻正義自由的人權（「論民族發展」三七節）。一九七一年全球主教會議發表的文獻中重複保祿六世的話。

Po Mundi Vita 在「人口爆炸與教會前途」專號催促教會採取更積極主動的態度（二三頁）。一九七二年十月三十日至十一月一日在紐約由「國際教育發展組織」發起的人口國際會議中，與會人

員也都希望教會主動參加人口政策的制定，而不要只在政策完成後加以批評。（會議記錄，油印版七七八頁）

一些學者，以教會訓誨為基礎，努力尋求對人口問題更深入、更完整的了解。這些學者便形成了我們前面說的在「人口炸彈派」和「潛能無限派」之間的第三派。其中以 Arthur Mc Cormack 及 Barbara Ward 諸人為最出名（註廿四）。他們的主張已在對前兩派的批判中見到，這裡不再重複。大家都承認，人口問題太複雜廣泛，我們對它目前尚沒有成熟的認識與圓滿的回答。明年（一九七四年）是聯合國的世界人口年，聖座「正義與和平」委員會，已在全球各地，尤其是在「第三世界」地區，推動對人口問題的反省研究。在摸索尋求真光的過程中，有一點已為眾人發現，就是應把教會的「社會理論」放入對人口問題的意見之內，不可再以自衛性的語調為滿足，却該採取主動「攻勢」，拿出自己的一套理論來向世人宣講。這樣的心得是受到覺醒的第三世界發出的呼聲而激起的。

第三世界人士的呼聲

一九七二年六月五日至十八日在瑞典首都斯德哥爾摩舉行的「世界環境問題」會議中，一百十四國家派代表參加，梵蒂岡為有投票權的正式代表。除了代表們的會議之外，同時還有一個「環境問題論壇」(Environmental Forum)，也由聯合國組織，是為各國學者發表意見討論研究的場所。到了「論壇」以「人口與環境」為主題的那一天，聯合國邀請的講演人即是 Paul Erlich。但是正當他要開口的時候，四位第三世界的代表自行走上講臺，阻止 Erlich 說話，而發表了他們的意見，同時臺下分發他們已經印好的講詞。這講詞的要意是：控制人口的學說，首要的是為反對第三世界；為了掩蓋第三

世界真正的問題；這樣的學說是英語國家自己的意見，並不代表亞、非及拉丁美洲國家。在與 Africa 及其他英美代表的辯論中，清楚地看出是這些第三世界代表獲得聽衆的同情與支持。（註廿五）

在那一天晚上，這些勝利者以四十一個開發中國家之名發表一項「論第三世界與人類環境宣言」。其中論到人口問題說：『屢次聽見有人主張，世界污染之根源是因為人口過剩；控制人口是解決之途徑。相反，我們認為，人口增長決不是影響人類環境的最主要及最有決定的因素……。我們不否認有一天會有穩定人口增加速度的必要。但這決不該來自外面的壓力來玩弄人民，違反他們直接的個人利益……。由我們看來，需要的是引起內在動力的發展，以求人口增加的自行穩定……。因此，我們強烈地斥責那些國際組織及外援社團，藉參與人口政策制定為藉口，干涉我們內政，以達到他們侵略剝削的目的。』（全前註，五五頁）

這些呼聲終於進入大會代表會議中，在大會的記錄中有這樣的記載：『有的代表對議程中只有很少幾條與人口問題有關的這件事情表示遺憾。他們認為如果不減少人口增加率，任何關於發展及環境清潔的行動都將受到極嚴重的挫折。而別的代表都認為人口增加不是問題所在；人類面對的真正挑戰是：這麼龐大數目的人對一個有益、快樂及長壽的生活只有這麼小的機會。』（全，五七頁）

在大會「人類環境宣言」中，有關人口的一段是：『人口的自然增長不斷地成爲保存環境的課題，因此，適當有效的政策必須加以採用。世界萬物中，人是最寶貴的。是人要推動社會進步，堆集社會財富，發展科學技術。也是藉着人的辛勞努力，人類環境得以改善。與社會進展以及生產、科技的邁進同時並行的，是人的與日俱增的改善環境的能力。』（全）

這是四十一個開發中國家，由被麻醉的狀況中覺醒後，發出的呼聲，值得每一個有心人，尤其是

我們這些黃帝子孫，多多沉思涵泳。希望向來極少被重視的亞洲教會的意願，在這與傳揚福音及牧靈工作很有關係的人口問題上，能夠獨立地、切合我們現實情況地、表達出來，且為教會領導人士採納。而為臺灣、港、澳最現實的一件事，也許就是與調節生育教友良心的問題。

調節生育與教友良心

如同在本文開始我們說過的，討論人口問題不一定就該引出調節生育的結論；而且，即使「人口」成了壓力，調節生育也只是消極的方法，總不能忘掉積極方法的重要，雖然實行起來，要人犧牲自己的利益多，不像人工節育及墮胎屢次是要求別的國家國民或自己的妻子，或乾脆要求嬰兒犧牲。可是另一方面，教宗保祿承認節制生育為有的國家是需要的。在臺灣、港、澳至少「現實」情況，表現出節制生育的需要。

在介紹一些有關人口問題的言論之後，在這裡我們願意極簡單地討論節制生育與教友良心的問題。完全由牧職工作角度看這件事，不做理論上的推敲，偏重個案式的解釋，只是願把「人類生命」通諭頒佈五年後的今天，教會內的反省，提綱挈領地講出。

我們的出發點與基礎是接受「人類生命」通諭的訓誨（「教會憲章」25節），遵循通諭指出的路線，努力尋求牧職工作中有的困難的解決。因此，那些根本不接受「人類生命」通諭的同道們可以停止，不要再讀下去。另一方面，我們決不忘記已婚教友實際生活的痛苦考驗，而要把各地主教把通諭的訓示貼到當地教會有的具體指導，以及神學家的反省和五年來教友的意識，放在眼前，設法不要比羅馬更「羅馬」，而加給教友完全不必要的重擔十字架。

首先，由在教會內沒有辯論的個案開始：墮胎。一九七三年五月，首道派於 *The Month* 刊「墮胎問題」專號。第一頁（總一六三頁）有這樣的話：『關於這事沒有一交談』的可能。這裡，我們到了極限，到了一個 *no two stand*，是存留的最後防線，「見證」的第一道前線。』這是天主教倫理與一般時髦思想的主要分界線。（牧職方面的措施，請看「神學論集」十一）

在臺灣、港、澳相當普遍的節育工具「樂普」（Loop, IUD 的一種）在教會內也不是使良心困擾的一點。它的作用極可能是使精卵接合後不能在子宮膜上「着床」。科學不能證明受精卵沒有人的生命。因此「樂普」很可能有墮胎的作用。Haring 說：『任何節育方法，如果一定是或可能是墮胎，就絕對地、堅決地該加以擯除。』（「基督之律」三，英文，一九六七版，三五三頁。註中明明說出完全不許用 IUD）。「人類生命」通議引起的辯論，不是以樂普為對象，而是以沒有墮胎作用的藥丸，或更普遍地以「人工節育」本身為對象。牧職方面，對使用樂普者，該看成是在犯大罪的近機會內。照一般倫理神學原則應付。一定該比對「墮胎者」更仁慈，更有同情心。

類似地，今天越來越多的 *menstrual extraction*，即自上次月經六週（或更早）後沒有來潮，即請醫生用卡門套管，用真空方法吸出子宮內的東西（時代雜誌，一九七二，九月十一日；聯合報全年，八月廿三日；*Population Report* 一九七三，四月）。還有 *Prostaglandins* 的使用，即藉着它，在婦女知道自己懷孕的初期，引起「月經」，排出子宮內的混合物。（*The Medical-moral Newsletter*，一九七一，二、三、四月）。這都是「墮胎」類的方法，至少意向方面很清楚。請注意，上面提到的這種藥品如果成功了，婦女自己可以私下地施行「人工流產」。那麼，法律上允許不允許墮胎根本沒有討論的必要，這差不多要純是良心問題了。

下面要討論的幾個沒有墮胎作用的人工節育方法，都在「人類生命」通諭禁令之內，但在教會內，不像有關墮胎那樣，存在着清楚一致的實際問題的答案。假使有人主張，*Roma locum, causa finis* 而認為該一撇一捺地照通諭文字服從教宗。我請這些同道不要再讀下去，而要多多為那無數可憐的已婚教友祈禱犧牲。

有的同道禁止那些用人工節育方法（沒有墮胎作用的）來調節生育的教友領聖體。這根本相反「人類生命」通諭的仁慈精神（29節），更沒有神學的基礎。爲了篇幅限制，我單單援引兩國主教團的指示。一是奧地利主教團有關「人類生命」通諭的聲明（一九六八，九月二十二日）：「此外我們願說清這個意向：教宗在通諭中沒提到大罪。那麼，如果有的人，犯了不合通諭教訓的錯誤，他不該想每次這樣就離開了天主的愛，因此可以不必先舉行懺悔聖事再領聖體。」瑞士主教團的聲明中說：「如果一對夫婦誠心地願意接受傳播人類生命的使命，也真地努力照天主意願實行夫妻之愛，那麼在個別情況下，沒有遵照通諭指示去調節生育，只要他們並非出自自私的動機或貪想世間快樂；相反，實在誠心地願一天天更照天主聖意生活，那麼，他們就不必想自己在天主臺前有罪」（註廿六）。難道對我們的教友——許多是新教友，或夫婦中只一方是教友——就該比對奧國、瑞士教友更嚴厲？

論到夫妻一方是教友，有的時候配偶一方（多次是丈夫）無理地不願合作實行自然調節生育而強行要求房事，這時候，連以保守出名的 *Natta* 神父也承認許可無罪的一方用非墮胎的人工方法來調節生育。（註廿七）

說到這裡，有的人會說：那麼通諭「白」出了！什麼都可以了。我回答說：首先，請注意今天倫理神學強調主觀因素的重要（參閱「神學詩集」十、拙作）；很少有客觀的倫理法則是那麼絕對的，

常是「黑白分明」沒有程度的變更的。其次，屢次我們忽略了「人類生命」通諭的重要的一點：該教育及準備教友的心理和改善社會風氣，使得通諭揭發的婚姻理想能够不太困難地在生活中實現。經驗很清楚地指出：如果幫助夫婦使用自然調節方法，却同時不聖化提高他們的動機，這樣的「服務」，最後是爲「墮胎推廣運動」做了服務。

宗座「神學教義委員會」秘書 Ph. Delhaye 蒙席解釋「人類生命」通諭中「人工節育本身即惡」這事說：『盡你的能力避免（人工）節育；只是爲了更高的價值才使用它。』(R. A. Mc Cormick 說，這是當代倫理神學大勢所趨。(America 一九七三，七月廿一日，卅一頁))

現今，在臺灣有一個現象值得我們注意：有不少夫婦，先天地害怕或是已經驗到藥丸、樂普的惡性副作用；——報紙上屢次可以讀到，就在前兩個多月（七月六日）中華日報用大篇幅譯出了新聞週刊（六月二十五日）對樂普副作用的報導——對「絕育」(Sterilization) 更無興趣，雖然基督教分袂弟兄幫助每位男絕育者四百元補助費，女絕育者八百元（中央日報，六十二年四月十八日），但報載，情況「很不理想」（全八月十三日）。可是，這些人有調節生育的必要，於是願意實行自然調節生育。假使沒有人支援他們，他們會逐漸走上墮胎之路。假如我們教會能在這方面給以方法，尤其是心理上的輔導，未嘗不是傳揚福音的新途徑。

教廷官方報紙「羅馬觀察報」(英文版)今年四月五日登載了 S. Theisen 的一篇文章，張國璽神父把它譯成中文（鐸聲，一九七三，八月號，廿一至廿七頁）。其中有這麼幾句話：『如果天主教人士不注意節制生育的重要，這個真空將被最不文明的方法墮胎來補救，或是政府要強制有兩個以上子女的夫婦實行節制生育。屆時，天主教人士只有白白的浪費時間在譴斥這些罪惡上。』（全廿三頁）

附 註

- (1) Roberto Rosellini 語，引在 WPY (*World Population Year*) *Bulletin*, published by United Nations Fund for Population Activities, No. 1, May 1973, p. 3; 張德粹·「人口問題要義」(正中，民國五十四年)三頁。
- (2) Alfred Sauvy, "Le peuplement optimum" in his book, *Richesse et population* (Paris: Payot 1944) 15-38; Id., "Population Theories" in *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan 1968) vol. 12, 349-358; Joseph J. Spengler, 人口問題與經濟發展，見李洪纂譯·「人口問題與經濟發展」(正中，民國五十八年)四二頁。
- (3) 在 *Taiwan's Family Planning in Charts* (Taichung: The Chinese Center for International Training in Family Planning 1972) p. 54, 說得更清楚，是一九六五至一九七〇年，六年內，阻止了二十四萬五千嬰兒出生。筆者住在臺灣，有關香港與澳門的人口資料在手邊的很少。所以本文引用各統計數字以臺灣有的為主。
- (4) C. H. Yen, et al., "Taiwan" in *East Asia Review*, 1972, *Studies in Family Planning* (Population Council) May 1973, pp. 118-123, at 118.
- (5) S. Y. Wang et al., *A Survey of Male Attitude Toward Family Planning in a Special Community* (Taichung: Taiwan Population Studies Center 1966); Tessa Huang and Jeff Tsai, *Ways to Reach Women* (Ibidem, 1968)
- (6) 很有趣味的，我們讀到下面的報導及文章：聯合報，六十二年九月二十日登載着中央社華盛頓專電，大題目是：『匪殘酷控制人口』，新聞裡面說：『一位美國國會議員認為共匪的人口控制政策，與希特勒的任何重大罪惡不相上下。……匪偽政權爲了控制人口已採取各項「殘酷」的措施。其中包括「對已極有兩

個子女的婦女強迫墮胎以及不再對第三個孩子給予糧食配給等』。另一方面，在六十二年十月三日的國語日報（在國校內影響不小的報紙），史地版，有秦革的一篇文章：「亞洲的人口與糧食」，內中有這樣的話：「現在必須把握時間，實施更嚴格，甚至強迫性的政策，例如，強迫性的避孕，只有獲得許可才可生育小孩，自由甚至強迫的墮胎，利用外科手術使男性不能隨便亂生小孩。」

- ④ William Pratt, "Ethical Problems of Population Growth" in *American Ecol. Review* 166 (1972) 257-275, at 265-266; Barbara Ward, "A New Creation: Reflections on the Environmental Issue" in *The Tablet*, May 26, June 2, 9, 16, 1973; Lois and Louis Darling 著，馮華譯，「生殖政策探討」（香港，今日世界社，一九七〇）廿一、廿五頁。

生德系以教人爲中心。參見教宗保羅六世於一九六九年國語世界會議發表不信的電語，*La Doc. Cath.*, 16 juillet 1972, 668-669; "Development—Humunization" in *The Challenge of Development, The Montreal Conference, May 9-12, 1969*, Sponsored by the Committee on Society, Development and Peace (Constituted by the World Council of Churches and the Pontifical Commission Justice and Peace), p. 82.

- ⑤ Barbara Ward 著，陳永禹譯，這是怎樣的一個時代，「現代學苑」六十二年六月，一一—四頁。Robert S. McNamara, "Overpopulation: A Tangled Problem" in *Impact* April 1970, 5, 5-15, at 7.
- ⑥ 「未雨綢繆」（教師手冊），臺灣省衛生處家庭計劃推行委員會編，四頁。這一派的老前輩是 Thomas R. Malthus，他的「人口原理論」中文譯本見 Louise B. Young 編，麥留芳譯，「人口問題透視」（國文編譯館出版，民六十年）五一—廿三頁；當代最出名的是 Club of Rome 諸君，其著作見 D. H. Meadows et al., *The Limits of Growth* (New York: Universe Books, 1972); Edward Goldsmith et al., "A

- Blueprint for Survival" in *Ecologist* Jan., 1972, 1-43. 還有許多許多人都屬這一派。
- (E) Malcolm Muggeridge 語。見 Colin Clark, *Starvation or Plenty?* (New York: Taplinger 1970) 171; Arthur Mc Cormack 語。見 A. Zimmerman 也屬同一派。參閱 Mc Cormack, "The Church and the Population Explosion" in *Concilium*, May 1966, 76-82, at 76.
- (F) 有關臺灣地區人口較完整的統計，見「家庭計劃在臺灣」(省衛生處編)；孫得雄等著，「人口問題與家庭計劃」(臺北，幼獅，民五十八年)，此書是臺中家庭計劃訓練中心的課本之一；還有最新出版的國中教師手冊，「燃眉之急」(臺北，純文學，六十二年)；參考書目見 *An Annotated Bibliography of Studies on the Population of Taiwan* (Taichung: Taiwan Committee on Family Planning 1973) 其中收有二百五十多項英文書名和文章名，專門討論臺灣人口問題。
- (G) 該當說的，是他也提起應該改變「二十世紀經濟學所提倡的不斷成長觀念」，用「穩定現狀並在保持現狀中求改良」的觀念取代之。(大學雜誌譯文，卅五、卅六頁)
- (H) "Birth Control as Dominator" in *Impact*, January 1973, 18-19, at 19.
- (I) *Proceedings of an International Seminar on Population*, Oct. 30-Nov. 1, 1972, New York, sponsored by International Educational Development Inc., New York, pp. 14-15. 詳見本文後面的「第三世界人士的呼聲」一節。
- (J) 國語日報，六十二年十月三日，聯合報，六十二年五月十日 and 八月卅日，以及 "Taiwan", *Country Profiles* (Population Council) February 1970, p. 1.
- (K) *The Conference on World Cooperation for Development, Beirut*, April 21-27, 1968, sponsored by Committee on Society, Development and Peace (參閱註2) p. 41.
- (L) Robert L. Faricy, "Environment and Population at the U. N. Conference in Stockholm" in

- Hemletic & Pastoran Pastoral Rev.*, Dec, 1972, 29-32, 53-60, at 59.
- ㉞ Amos H. Hawley, *Human Ecology* (Michigan 1959) 115-119; 龍冠海, 「中國人口」(臺北·中華文化出版事業委員會, 民國四十四年)九十六頁; 張德粹書(參閱註一)四十五—四十八頁。
- ㉟ 參閱, 「主宰美國命運的幕後集團」(新聞天地社譯出, 民國六十二年)及一九七三·九月十日的「美國新聞及世界報導」。
- ㊱ Colin Clark, "The Earth Can Feed Its People" in *World Justice*, September 1959, 35-55, at 35; Patrick J. Hanman, "Getting the Drop on Pollution", in *America*, June 23, 1973, 573-576, at 575; Eugene Rabinowitz 譯, 或 James V. Schall, "Issues of Population and Ecology: Contradictions and Hopes" in *American Ecccl. Rev.*, May 1973, 353-360, at 356.
- ㊲ James V. Schall, "Ecology—An American Heresy?" in *America*, March 27, 1971; *Human Dignity and Human Number* (Satten Is.: Alba House 1971).
- ㊳ Gilbert Mathieu, "Faut-il limiter la croissance?" in *Informations Cath. internationales*, 15 septembre, 1972, 6-15, at 14.
- ㊴ Roger Mols, "Démographie et paternité responsable" in *NRTN* 91 (1969) 260-298, 396-417, at 401; John B. Calhoun, "Population Density and Social Pathology" in *Scientific America*, Feb. 1962 中文摘要見麥留芳書(參閱註九)三五九—三七一。
- ㊵ Barbara Ward 說:「人口必須穩定下來。」見現代學苑(參閱註八)三頁·參閱本文註七所引的她的文章。Arthur Mc Cormack 的著作主要是「The Church, Human Right and Population」(A Talk to the Experts, at the "2d Asian Population Conference", Tokyo, 1-13 November, 1972) in *The Month*, Feb, 1973, 53-56; *The Population Problem* (New York: Crowell, 1970); "Population"

in *World Justice* 12 (1971) 291-338; "People in Asia. A Report from Tokyo on the 2nd Asian Population Conference" in *The Tablet*, 25 Nov. 1972, 1117-18; *Population Explosion: A Christian Concern* (London: Commission of International Justice and Peace, 1971).

註 R. Farley (參照註十) 四六一-四六四。

註 La "Humanae Vitae", *Studio introduttivo, Testo dell'Enciclica, Dichiarazioni delle Conferenze episcopali* (Milano: Centro Studi Sociali 1969) at 76 and 162.

註 M. Zalba, "La portata del principio di totalità nella dottrina di Pio XI e Pio XII e la sua applicazione nei casi di violenze sessuali" in *Rassegna di teologia*, July-Aug. 1968, at 234. 註 John Mahoney, "The Development of Moral Theology. I. The Meaning of Contraception" in *Clergy Review* 54 (1969) 260-270, at 264.

中國傳統對神的敬禮(續)

羅光

(一) 祭祀

(1) 祭祀的意義

(甲) 源起

中國的祭祀起源很早。「後漢書」、「祭祀志」說：「祭祀之道，自生民以來則有之矣。豺獮知祭祀，而況人乎。」『史記』的『五帝本紀』說：「……諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏，是爲皇帝。……而鬼神山川封禪，與爲多焉。……帝顓頊高陽者，黃帝之孫……，依鬼神以副義……潔誠以祭祀。……帝嚳辛者，英帝之曾孫也。……曆日月而迎送之，明鬼神而敬事之。……帝堯者……乃命羲和、敬順昊天。」這是中國史書對於祭祀源起的述說。

『事物紀原』『禮祭郊祀部，祭祀』引王子原的拾遺記說『庖犧使鬼神以致群祠，以犧牲登薦百神，則祭祀之始也。』『黃帝內傳』說：『黃帝始禱天祭地，所以明天道。』這種記載，不是正史，兩者似有矛盾。

書經虞書『舜典』說：『正月上日，受終於文祖，在璿璣玉衡，以齊七政，肆類於上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。』舜帝登極後，祭天、祭六宗和山川群神。史記的封禪書，也以舜帝類於

上帝，作爲封禪的開始。

在殷虛甲骨文裡，有祀典的證據。雖多爲祭祖報宗的祀典，但也證明殷代祭神。用甲骨卜時，卜之日必祭，祭是祭祖妣，以所祭之祖的生日爲卜日。所用的犧牲，有牛或羊，或豕或犬。

『禮記』『王制』篇說：『天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山川五嶽，視三公四瀆，視諸侯。諸侯名山大川之在其地者。天下植約、禘、禘、禘、禘。諸侯約則不禘，禘則不嘗，嘗則不蒸，蒸則不祈。』

祭祀在中國的起源很早，根據中華民族現存的歷史史據，祭祀和中華民族的歷史同時起源，有中華民族的歷史時，就有了祭祀。

(乙) 祭祀的意義

祭字的意義，說文解釋爲祭祀，从示，以手持肉。『說文解字詁林』引段注說：『箋曰：穀梁桓八年范注：無牲而祭曰薦，薦而加牲曰祭。故从又持肉會意。渾言則有牲無牲皆曰祭也。』

廣韻說：『祭，至也，察也』『春秋繁露』『祭義』篇說：『祭者，察也，以善逮鬼神之謂也。……祭之爲言，際也。』孝經，士章說：『而守祭祀』，疏說：『祭者，際也，人神相接，故曰際也。』

祭，解爲以手舉肉，解爲祭，解爲際，都是『字』的解釋，現在我們要問在意義或內容方面究竟代表什麼？

穀梁傳，成，十七年，篇中有言：『祭者，薦其時也，薦其敬也，薦其美也，非享味也。』

春秋繁露的「祭義」篇說

『五穀食物之性也，天之所以爲賜人也。宗廟上四時之所成，受賜而薦之宗廟，敬之性也。於祭之而宜矣。宗廟之祭，物之厚無上也。春上豆實，夏上尊實，秋上棧實，冬上敦實。豆實，韭也，春之始所生也；尊實，麴也，夏之所受初也；棧實，黍也，秋之所先成也；敦實，稻也，冬之所畢熟也。始生故曰祠，善其司也。夏約故曰祓，貴所初也。先成故曰嘗，嘗言甘也。畢熟故曰蒸，蒸言衆也。奉四時所受於天者而上之，爲之上祭，貴天賜且尊宗廟也。孔子受君賜，則以祭，況受天賜乎？一年之中，天賜四至，至則上之所以歲四祭也。故君子未嘗不食新，新天賜至，必先薦之，乃取食之，尊天敬宗廟之心也。尊天，美義也；敬宗廟，大禮也；聖人之所謹也。不多，而欲潔清，不貪數，而欲恭敬，君子之祭也，恭親之致其中心之誠，盡敬潔之道，以接至尊，故鬼神享之，享之如此乃可謂之能祭。』

董仲舒以祭爲報謝天之所賜，又以天之所賜而獻於祖宗，爲尊天敬祖。
對於尊天，董仲舒在春秋繁露「郊義」篇說：

『郊義春秋之法，王者歲一祭天於郊，四祭於宗廟。宗廟因四時之易，郊因於新歲之初，聖人有以起之，其以祭不可不親也。天者，百神之君也，王者之所最尊也。以最尊天之故，故易始歲更紀，即以其初郊。郊必以正月上辛者，以所最尊首一歲之事，每更紀者以郊，郊祭首之，先貴之義，尊天之道也。……』

『堯謂舜曰，天之曆數在爾躬，言察身以知天也。今身有子，孰不欲其有子禮也，聖人正名，名不虛生。天子者，則天之子也，以身度天，獨何爲不欲其子之有子禮也。今爲其天子，而

闕然無祭於天，天何必善之！」

董仲舒以皇帝名爲天子，對於天應當行子禮。天子郊祭乃爲表示敬天尊天的誠心。

『禮記』『祭統』篇說：『祭者，所以追養祭孝也。』『禮記』的『郊特性』篇說：『祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。』祈爲祈福，報爲報謝，由辟用爲弭災兵，遠罪疾。

祭字和祀字，甲骨文中皆已有。祭字在甲骨文象手持酒肉，『此字變形至夥，然皆象持酒肉于示前之形』祀者在甲骨文中有時祇有巳字，『祚案，文曰：佳王二祀，佳王五祀，作巳者，與上文同，故知即祀之省矣。』(17)

中國古代有對天，對鬼神的信仰；又信天爲至尊，造生人物，賞罰人生；信鬼神掌管日月風雨，治理山川，信父母祖宗爲生命之本，他們死後神魂升天；因此爲報本，爲祈福，爲免禍，乃向天，向鬼神，向祖宗表示敬重，表示謝恩，乃行祭祀。(17)

祭祀的典禮，是將所賜的恩物，擇最初和最優者獻於天，獻於鬼神和祖宗。中華民族是由游牧生活而進歩至農耕生活，游牧生活所受於天賜的物是畜牲，農耕生活所受於天賜的物是百穀；因此，祭祀時所獻的是犧牲，是酒，是豆黍，後來皇帝增獻玉帛。犧牲和祭品，含有以受天賜之物，報謝天地鬼神，上供祖宗。

中華民族的傳統，沒有一種具有組織和教義的宗教，爲表示對於天，對於鬼神的信仰和敬禮，乃由皇帝，官吏和家長去行祭。中華民族的祭祀，不是由宗教的司祭，而由國家的行政長官，舉行祭祀的禮儀不是宗教的儀典，而是國家的儀典。『祀，國之大事。』

中華民族的傳統，不以祭祀爲宗教祭典，而爲國家社會的祭典。但是從祭祀的對象看，則祭天、

祭地、祭鬼神的祭祀，含有宗教信仰的意義；因為這種信仰是宗教信仰。現在的中華民國政府沒有這種宗教信仰，便不再舉行祭天地鬼神的祭典。對於先聖先賢和祖宗的祭祀，則沒有宗教的意義；因為紀念先聖先賢和祖宗，是人類社會日常生活中所有的情緒。現在中國社會雖沒有正式的宗教信仰，仍舊每年祭孔子，祭黃陵，祭先烈，祭祖。

(丙) 祭祀的條件

古代祭祀的第一個條件在於『誠』，第二個條件在於『潔』。董仲舒說：『君子之祭也，恭親之致其中心之誠，盡敬潔之道，以接至尊。』（春秋繁露。祭義）

誠，為祭祀最重要的條件，孔子說：『祭如在，祭神如神在。』（論語，八佾）

中庸說：『鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。詩曰：「神之格思，不可度思，矧可射思」。天微之顯，誠之不可揜如此夫。』（第十六章）

中庸讚揚鬼神之德，隱微不顯，體物不遺；故祭祀的人，齊以求潔，明以求誠。因為在祭祀時，鬼神的靈氣充滿上下左右，人心的隱密處也被神明照見，人便不能不誠。

中庸又說：『踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。』（第十九章）

祭祀應該有『誠』，因為孝子事死如事生，而且孝是「教之所由也」（孝經第一篇），祭祀之

誠，具有宗教的意義。

祭祀時應該有誠，另外還有一種理由，人能至誠，他的精神可以和天地鬼神相接，互相貫通。中庸說：『唯天至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所依？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之！』（第三十二章）至誠者的精神，淵淵浩浩，可以和天地相通。

程明道對於張載的西銘曾說：『學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義理知信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。』（18）

張載說：『不識不知，順帝之則。有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已齊矣。』（19）不識不知爲天性之誠，不自作思慮，可以和天地同性。

潔，在祭祀時用齋來表現，『禮記』的『祭義』篇說：『致齋於內，散齋於外。齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。三日乃見其所爲齋者。』注疏說：『致齋，思此五者。散齋七日，不御不樂，不弔。』這是祭祀祖宗先人時的齋，齋和誠，結合一起。齋日，排除外面的事務，清除心內的思想，一心一意專注在所祭祀的先人。『禮記』的『祭義』篇說：『李子將祭祀，必有齋莊之心，以慮事，以具報物，以脩宮室，以治百事。』同一篇裡說：『君子曰：禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易直子諒之心，油然而生矣。易直子諒之心生，則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神；天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬，則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。外貌斯須不莊不敬，而慢易之心入之矣，故樂也者，動於內者也，禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而不與爭也，望其容

貌而衆不生慢易焉。故德輝動乎內，而民莫不承聽，理發立外而衆莫不承順。故曰：致禮樂之道，而天下塞焉，舉而錯之無難矣。』古代祭祀最重禮樂，禮樂以治人的內外，使人的心潔而誠，人的身體敬而恭。

『大清會典』規定黃帝行祭前的齋禮：

『凡齋戒，大祀三日，中祀二日。南北郊祀，皇帝於大內齋宮，致齋二日，壇內齋宮致齋一日。頒敕群臣齋戒百執事，恭書於版，王公陳設於府第，文武官陳設於公署，各致齋二日，隨壇齋宿一日。饗太廟，祭社稷，皇帝於大內致齋，三公於府第，文武官於公署，各致齋。朝日，夕月，饗前代帝王先師先農，皇帝於大內致齋，王公百官，均於私第致齋。』

齋戒之日，不理刑名，不燕會，不聽樂，不入內寢，不問疾弔喪，不飲酒茹葷，不祭神，不掃墓。有疾，有服者，皆弗與。』（20）

會典的規定很清楚，齋戒之日什麼不能做，指定得明白。這種齋戒的規定保存了前代的遺規。皇帝百官爲行祭祀應該內外清潔。

(二) 祭祀的典禮

(1) 祭典的種類

『禮記』『王制』篇說：

『天子將出，類乎上帝，宜乎社，造乎禘。諸侯將出，宜乎社，造乎禘。……』

『天子諸侯宗廟之祭，春日祈，夏日禱，秋日嘗，冬日蒸。天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川五嶽，視三公四瀆，視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。』古代的祭祀按照禮記分爲祭天地，祭社稷，祭山川，祭五祀，祭祖先。當時還沒有祭先師先烈的典禮。後代的祭祀逐漸加多。我們在清代的祭典裡可以看到各種的祭祀。

『大清會典』的祭統說：

『凡祭三等：圓丘、方澤、祈穀、雩祀、太廟、社稷爲大祀；日、月、前代帝王、先師孔子、先農、先蠶、天神、地祇、太歲爲中祀；先醫等廟、賢良、昭忠等祀爲群祀。』

祭祀凡三等，爲大祀、中祀、群祀，共十八項祭祀，包括國家的一切祭典。祭典中的祭天的圓丘南郊爲最尊，祭地的方澤北郊爲次。十八祭典有祭上帝，和神明的祭，有祭祖先的祭，有祭先聖先烈的祭。朝廷把這三類祭典，視爲國家的大典，不視爲宗教典禮。我們研究中國祭祀何者屬於宗教祭祀，何者屬於社會祭祀，應從所奉祭的對象加以分析。上帝和神靈，由宗教信仰而造成，祭上帝和神靈（日、月、雩、天神地祇、五祀），雖是國家的祭典，但仍是宗教性的祭祀。祖先和先師、先賢（太廟、先農、先蠶、先醫、先師孔子、賢良、昭忠）則是社會敬仰的對象，不是宗教信仰的對象；雖然他們已經逝世，他們的神魂作爲祭祀的對象，祭祀仍然是社會敬禮，而不是宗教祭禮。佛教和道教的紀念亡人的道場，爲宗教典禮，因爲是爲亡人的道場，爲宗教典禮，因爲是爲超渡亡魂，完全出於宗教的信仰。儒家的祭祖祭先聖賢，乃是爲紀念而不是爲超渡；因比在祭典中用饗字。對於天、地神祇則不饗而用祭或祀。

(2) 祭祀的祭品

在祭祀大典中，行祭的人奉獻禮品，這些禮品稱爲祭品。祭品是人所受於天的恩物，人選來奉獻上天和神靈或祖先，以表報謝，以表孝敬。在祭品中有農產物，有牧產物，有手工品。

牧產物爲犧牲、牛、羊、豕、犬。祭典分太牢和少牢。太牢具有三牲，即牛、羊、豕；少牢具有兩牲，即羊豕。但牛犢也稱爲犧牲，羊也稱爲少牢。或是全牲，或是鼎俎。

農產物則分爲酒和稻、麥和蔬菜、水菓，以尊、爵和蓬豆盛着，陳列供案上。手工器則有玉和帛。

『大清會典』的『祭統』規定：

『凡玉六等，以蒼璧祀天，英琮祭地，黃珪祭社，青珪祭稷，赤璧祀日白璧祀月。

凡帛七等，郊祀制帛，以祀天地。……展親制帛，以饗宗藩報功，制帛以饗功臣。素帛編於群祀，其色各以類從。

凡牲四等，天地用犢，配位同。從位、日月、用特、餘均太牢。宗廟太牢、西廡、小牢。社稷、太牢、配位同。日月、神祇、均太牢。月壇配位同。前代帝王、先師、先農、先蠶、太歲、先醫之祀、如之。配位少牢。群祀如之。牛色尚黝。大祀入滌九旬，中祀三旬，群祀一旬。

凡樂四等：九奏以祀天，八奏以祭地，七奏以饗太廟，六奏以祭社稷，朝日。饗先農如之。六奏以夕月，饗前代帝王、先師、先蠶、祀神祇、太歲、如之。

凡祝版、祀天、青質朱書；祭地、黃質墨書；饗太廟、祭社稷、白質墨書；朝日，赤質朱

書；夕月、白質墨書；太歲以下，均白質墨書。

凡祭品：天、地、匏爵；籩、竹絲純裏、髹以漆；豆、登、簠、簋、犧、尊、皆用陶。太廟、玉爵；籩、竹絲書裏；登，用陶，飾以文采；豆與簠簋，皆木，髹漆，飾以玉，鏘，範銅爲之，飾以金；春用犧尊、夏用象尊、秋著尊、冬壺尊、大祫山尊、皆範銅爲之。社稷、玉爵，配位用陶、日月先農、先蠶、陶爵、豆、登、簠簋、鏘、尊、同。前代帝王、先師、及諸人鬼之祭、豆、登、鏘、簠、簋、尊、爵、皆範銅不飾，簠用竹、俎用木、皆髹以漆。

凡祭物、登、實以大羹；鏘、實以和羹；簠、實以黍稷；簋、實以稻粱；籩、實以形鹽、藟、棗、榛、麥、芡、鹿脯、白餅、黑餅、糗餅、粉糝；豆、實以韭菹、醯醢、菁菹、鹿醢、芹菹、兔醢、筍菹、魚醢、脾析、豚拍、醢食、糝食。」(21)

『上帝、蒼璧一、帛十有二、犢一、祭一、簠二、簋二、籩豆各十有二、尊一、爵三、鍤一、鐙六、燔牛一。列聖、均帛一、犢一、登一、簠二、簋二、籩豆各十有二、尊一、爵三、鍤一、鐙四。……』(22)

(3) 祭 禮

歷代的祭祀常有變換，郊祀的大典變換更多。

『洪武元年，二月壬寅朔，中書省李善長等奉敕撰進郊祀議，略曰：王者事天明，喜天察，故冬至報天，夏至報地，所以順陰陽之義也。祭天於南郊之圓丘，祭地於北郊之方澤，所以順陰陽之位也。周禮大司樂：冬日至，禮天神，夏日至，禮地祇。此三代之正禮，而釋經之正說。自

秦立四時，以祀白青黃赤四帝，漢高祖復增北時，兼祀黑帝，至誠帝有雍時，及謂陽五帝，甘泉太乙之祀，而昊天上帝之祭，則未嘗舉行。魏晉以後，宗鄭玄者，以爲天有六名，歲凡九祭。宗王肅者，以爲天體爲一，安得有六？一歲二祭，安得有九？雖因革不同，大抵多參二家之說。自漢武用祠官寬舒議，立后土祠於汾陰睪上，禮如祀天，而後世因於北郊之外，仍祠后土。鄭玄又感於緯書，謂夏至於方丘之上，祭崑崙之祇，七月於泰圻之壇，祭神州之祇。折而爲二，後世又因之一歲二祭。元始間，王莽奏罷甘泉泰祠，復長安南北郊，以正月上辛者丁，天子親祀天地於南郊。由漢唐歷千餘年間皆因之。其親祀北郊者，惟魏文帝、周武帝、隋高祖、唐玄宗（睿宗）四帝而已。宋元豐中，議罷合祭，紹聖政和間，或分或合。高宗南渡，惟用合祭之禮。元成宗始合祭天地，五方帝。已而立南郊，專祀天。泰定中，又合祭。文宗至順以後，惟祀昊天上帝於圜丘，以大明夜明早辰太歲從祀。夏至祀皇地祇於方丘，以五嶽五鎮四瀆從祀。太祖如其議行之，建國丘於鐘山之陽，方丘於鐘山之陰。』（23）

在郊祀的祭典上，歷代有兩個問題，一是祇祭昊天上帝或祭五天帝；一是南郊北郊分祭，或天地合在南郊同祭。按照三代的祭禮，南郊北郊分祭，祭天祇祭昊天上帝。明清兩代恢復古禮。

歷代祭祀的種類雖多，但是祭祀的典禮有幾項是共同的，這幾項典禮構成祭典的大綱，其餘典禮都屬細節，可多可少，可隆重可簡單。

祭祀的共同典禮：

- 一、有牲。在祭祀的前一夕，主祭皇帝按祭典的尊卑，或親自或者遣官員視察犧牲和祭品。
- 二、迎神，孔子曾說：「祭如在，祭神如神在」。祭祀的時候，神要能歆享祭祀，祭祀纔有意

義。在祭祀開始有迎神典禮。如大清會典的南郊祭天大典，皇帝就位以後：

『皇帝就拜位立，迺燔柴迎帝（上帝）神，司香官各奉香盤進，司樂官贊舉迎帝神樂，奏始本之章。』（24）

北郊祭地大典，皇帝就位：

『皇帝就拜位立，迺瘞毛血，迎神，司樂官贊舉迎神樂，奏中平之章。』（25）

凡帛太廟，皇帝就位：

『皇帝就拜位立，迺迎神，司香官各奉香盤進，司樂官贊舉迎神樂，奏始平之章。』（26）

現在祭孔大典也有迎神的典禮，其他祭典，如祭皇帝陵，公祭先烈及陣亡將士等禮，不是遵行古禮，而是現代社會所通行的簡單追念禮，便沒有迎神和其他各項祭禮。

三、奠玉鬯

迎神以後，主祭上香。上香典禮不是古代的典禮，古代有薰香，置身於爐中薰燃，香氣上升。上香後，奠玉鬯。大清會典的郊祀。

『皇帝行三跪九拜禮，王公百官均隨行禮，司玉帛官各奉篚進，奏景平之章。皇帝陞壇，詣上帝位前，司玉帛官跪，進篚，皇帝跪，受篚，奠玉帛，興。』（27）

四、三獻：初獻、亞獻、終獻，獻爵。初獻、奠爵正中，亞獻奠爵於左，終獻奠爵於右。

五、讀祝文、祝文寫在祝版上。初獻後，司祝官至祝案前，奉祝版跪於祝案左，皇帝在讀祝拜位跪，司祝官讀祝文。讀畢，安放上帝位前。

六、賜福胙、三獻畢，由光祿卿兩人就東案奉福胙進至上帝位前，拱舉。皇帝到飲福受胙拜位，

跪受福酒爵，授左面的禮官、跪受胙、授禮官。祭畢，皇帝以胙、賜隨祭的王公大臣。

七、送神、望燎。受福胙以後，送神、皇帝和百官均跪、行三跪九拜禮。然後，有司奉祝、奉帛、奉饌、奉香、恭送燎印、置各燎爐、皇帝出至望燎位、望燎、祭典乃告完成。

上面的各項典禮，除奠玉帛一禮外，在現在的祭孔大典禮都照樣執行，祇把跪拜禮改爲鞠躬。爲使讀者對祭祀有一個整體的概念，今將大清會典的郊祭祭天大典抄錄於后：

『皇帝就拜位立，迺燎柴迎帝（上帝）神；司香官各奉香盤進。司樂官贊舉迎帝神樂，奏始平之章。贊引官奏陞壇，恭導皇帝詣第一成上帝位前，司香官跪進香。贊引官奏跪，皇帝跪。奏上香，皇帝上柱香，次三上瓣香。興。以次詣列聖配位前，上香、儀同。贊引官奏復位，皇帝復位。贊引官奏跪、拜、興。

皇帝行三跪九拜禮、王公百官均隨行禮、司玉官帛各奉篚進、奏景平之章、皇帝陞壇、詣上帝位前、司玉官帛跪、進篚、皇帝跪受篚、奠玉帛、興。以次詣列聖配位前、奠帛、儀同。皇帝復位。

迺進俎、皇帝轉立拜位傍、西嚮。有司貯羹於壺，恭執、自壇下陟午階升，詣上帝位列聖位前、各跪、拱舉、興、以羹沃俎者三、皆退、由西階降。皇帝復位，奏咸平之章。

皇帝陞壇，詣上帝位配位前，跪進俎、興、復位。行初獻禮。司爵官各奉爵進、奏壽平之章，舞干戚之舞。皇帝陞壇、詣上帝位前，司爵官跪進爵、皇帝跪、獻爵、奠正中、興、退、就讀祝拜位立。

司祝至祝案前跪，三叩、奉祝版跪案左、樂暫止。皇帝跪、群臣皆跪、司祝讀祝華、奉祝版

詣上帝位前，跪安於案，三叩、退、樂作。

皇帝率群臣行三拜禮、興、詣配位前，以次獻爵、饌同。贊禮即引分獻官，由東西階升壇，各詣從位前上香、奠帛，以次獻爵、畢、降階退立原位。樂止、武功之舞退、文舞八佾進、行亞獻禮、奏嘉平三章、舞羽籥之舞。

皇帝陞壇，以次獻爵，奠於左，饌如初獻，復位。行終獻禮，奏永平之章，皇帝陞壇，以次獻爵，奠於右，饌如亞獻，復位。分獻官獻爵，均如初獻。樂止、文德之舞退。

太常官贊賜福胙。光祿卿二人，就東案奉福胙，進至上帝位前，拱舉。皇帝詣飲福受胙，拜位立。侍衛二人進立於左，奉福胙官降立於右，皇帝跪，左右執事官咸跪，右官進福酒，皇帝受爵，拱舉，授左官。進胙受胙亦如之。三拜、興、復位、率群臣行三跪九拜禮、徹饌、奏熙平之章。

有司詣上帝位前，奉蒼璧退，送帝神，奏清平之章，皇帝率群臣行三跪九拜禮。有司奉祝、奉帛、次饌、次香、恭送燎所。

皇帝轉立拜位傍、西嚮，侯祝帛過、復位。從位香帛，均由東西階，奉送至各燎鑪，奏太平之章。祝帛燎半，奏望燎，恭導皇帝由內嚮南左門出，至望燎位，望燎。引分獻官各詣左右門外，望燎，奏禮成。』(28)

(4) 佛教和道教的祭典

佛教和道教雖敬佛，敬菩薩，敬神靈，但沒有正式由祭祀典禮，佛教祇有供奉和道場，道教

祇有醮禱和道場；但是民間的信仰和古代流傳的巫覡相混合，便也興起了一些祭典。

(甲) 佛教的供養和道場

佛教的供奉爲敬佛和敬菩薩的典禮。佛和菩薩在佛教裡代表信仰最誠的人，他們已經取得光明，修到了精神生活的最高境界，而不願援助凡人。佛教教徒於佛和菩薩深表尊敬。尊敬心情的表現有塑像、燃燈、有華香、頌讚、有懸幡、伽藍舍利、建塔。

塑像和修建廟塔，佛教在中國藝術界造成了一種新的藝術。唐朝的佛像爲中國人物畫的全盛時期，畫家如閻立本和吳道子，乃中國繪畫史上的名家，他們的作品稱爲神品。

魏晉時期在甘肅敦煌開鑿石窟，雕造佛像，窟內牆壁滿佈壁畫，成爲我國藝術界一大特色。

同時又有雲岡巖的造像和龍門石窟的雕像。『造像立寺於南北朝盛極一時，係因國內上下皆尊奉佛教，及在求功德福田所致。故作銘記爲造像時所必經之手續。鑿石爲龕者，其銘記多在龕之上下左右，或於座下之方告石上。如爲大型佛像，則另立碑記之。碑像之銘記多位於佛龕之下，小者皆刻於背，佛龕或佛座之上，凡造像之人，稱佛弟子，正信佛弟子，清信士、清信女等。』(29)

燃燈、華香、懸幡、爲裝飾佛像，爲敬禮佛像。在佛像前又有燃香，供花果的供奉。這種供奉有些相似中國傳統祭典的祭品。在有些佛寺裡，在廟會或佛誕和菩薩誕辰也供齋蔬。信徒更把家中所用的肴饌，先在廟裡供奉，以求祝福，然後帶回家中食用。

佛教的隆重典禮爲道場。道場本指佛成聖道的處所，即是中印度摩竭陀國尼連禪側，菩提樹下的金剛座。後來凡是證道所，供養佛的處所，也稱爲道場。佛教有慈悲道場，水陸道場。在道場除向佛

和菩薩供養外，僧尼舉行唵經，燒香禮佛，爲亡人祈禱，施主也可參加敬禮。

「釋門正統」說：『又有所謂水陸者，取諸仙致食於流水，鬼致食於淨地之義。亦因武帝（梁）夢一神僧，告曰：六道四生受苦無量，何不作水陸，普濟群靈，諸功德中最爲第一。帝問沙門，咸無知者。唯誌公勸帝，廣尋經論，必有所因。於是搜尋貝葉，置法雲殿，早夜披覽，及詳阿難遇面然鬼王，建立平等齋食之意。用製儀文，三年乃成。遂於潤之金山寺修設，帝臨地席，詔祐律師宣文。世涉周隋，茲文不傳，至唐亨中，西京法海寺英禪師，因異人之告，得其科儀，遂再興焉。我朝蘇文忠公軾重述水陸法像贊，今謂之眉山水陸。供養上下八位是也。熙寧中東川楊鐸祖述舊規，又製儀文三卷，行於蜀中，其最爲近古。』(30)

佛教的道場也稱齋會，也稱法會，都是供奉和頌讚，沒有奉獻犧牲的祭典。供奉和頌讚的目的，在超渡亡魂，求福祛災，自建功德。

(乙) 道教的典禮

道教的派別頗多，所有宗教典禮也沒有統一的儀典。通常的祀禱大典爲設立醮壇，懸幡誦經。舉行天皇太一，五星列宿祭，以消災度厄。這種祭典採用古代傳統的儀節，有誦經，獻牲，也有祭文。唐朝皇帝和宋真宗徽宗，崇奉道教，詔建宮觀，親自行祭，把中國傳統祭典和教典儀混合在道教裡。道教也承繼了古代民間所流行的巫覡。巫覡在古代民間的信仰裡，具有使神靈降來和鬼魂出現的能力，能驅魔，能求雨，道教的道士在民間作了巫覡的繼承人。民間有了病人，家人便遵討道二篇鬼。道士杖劍呪咒，驅逐邪魔。

道教所立的關帝廟，馬祖廟，和玉皇廟，也常有祭典。問卜獻香爲通常的敬禮，遇慶節則祭品雜陳，信衆羅拜。臺灣民間所行拜拜，也爲道教祭禮，廟中共奉犧牲和祭品；家中也依列各種齋饌，且供全豬，供畢，大家分食宴享。

(5) 罪 惡

宗教的祭祀普通包含罪惡的意義，人因罪而獻犧牲，表示悔過，表示贖罪。在中國傳統的祭祀裡，罪惡的意義很輕，但是在佛教和道教的法會道場裡，罪惡的意義則很重。我們在這方面稍爲加添研究。

(甲) 罪過的意義 (31)

『罪』在經書裡，包含三層意義：第一、罪是違反天意，第二、罪是犯法，第三、罪是違反倫理道德。

書經說：

『有良多罪，天命殛之。』 (湯誓)

『今商王受，弗敬上天，降災下民，……』 (泰誓上)

『獲罪於天，無所禱也。』 (論語、八佾)

這些罪在於違反天意。天意即是天命，天命在經書裡指上天給人的使命，和上天給人的規律。人遵守上天的規律，實行上天的使命，則是行善；人若不滿足上天的使命，不遵守上天的規律，就是犯

罪作惡。

犯法當然有罪，罪由法而定。中國古代的律法，如唐律清律，規定各種罪名，有流罪，有死罪。在倫理方面，有倫理的規律，倫理的規律稱爲禮。孔子曾說：

『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』（論語，顏淵）

禮是代表天理，由聖人按照天理而制定。然而天理也在人心。中庸說：

『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。……喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。』（第一章）

中庸以人性具有天理，人心由情感之發而動時，或跟天理相合，或跟天理不相合，於是便有善惡。在中國的傳統裡，倫理方面的惡常稱爲過。

『子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。』（論語，里仁）

『子曰：過而不改，是謂過矣。』（論語，衛靈公）

孟子則也以過爲罪：『長君之過，其罪小；逢君之惡，其罪大。今之夫皆逢君之惡。故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。』（告子上）

佛教和道教定有規誡。佛教的誡律中最普通的誡律爲五戒：不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。佛教僧尼的誡律則很多，『四分律』說明僧戒有二百五十，尼戒有三百六十四。道教也有誡律，如『洞玄靈寶六齋十直』說：

『道教五戒：一者不得殺生，二者不得嗜酒，三者不得口是心非，四者不得偷盜，五者不得淫色。十善：一念孝順父母，二念忠事君師，三念慈心萬物，四念忍性容非，五念諍諫蠲惡，六

念損已救窮，七念放生養物，種諸菓林，八念道邊舍井，種樹立橋，九念爲人與利除害，教化未悟，十念讀三寶經律，恒奉香花供養之具。凡人常行五戒十善，恒有天人善神衛之，永滅災殃，長臻福祐，唯在堅志。』(32)

佛道的信徒若違犯誠律，即是犯罪，佛教也稱爲造惡業。

儒家傳統所講的罪，祇有違背天命的罪直接開罪上天；其他的倫理罪過和法律罪惡，則不直接開罪上天。『在書經詩經時代，中國古人的倫理觀念和宗教觀念連合在一起，書經和詩經所講的罪，是違背上天的命令。從孟子荀子以後，儒家的倫理以人性和人心爲根基，雖然承認人性來自天，但已經不提上天。因此中國儒家講惡講過時，只想到違背良心天理，而不想到是違背上天的命令。中國人作惡時，他們自認對不起良心，對不起父母，也可以想到對不起皇帝，但不想是對不起上天。』(33)

佛教和道教的罪常不被認爲開罪上天，因爲他們沒有對於皇天上帝的信仰。佛教的罪乃是自己愚昧造成痛苦的惡業，道教的罪和佛教的罪在意義上相同，道教的誠律乃是採取佛教的戒律而造成。

凡是罪都有刑罰，國家的法律有刑法，按罪定刑。『儒家雖不以罪惡爲直接違背天命，但却相信上天對於罪惡常降以罰。上天的罰爲災禍，爲疾病，爲死亡。佛家更信輪迴的報應。』(34) 輪迴的報應爲因果的報應，有因必有果，絕對不能逃避。『猶形影之相須。』(35) 報有三種：現報、生報、後報。現報爲現生受報，生報爲來生受報，後報爲將來第二生或第三生受報。

道教的『抱朴子』『微旨篇』說：『天地有司過之神，墮人所犯輕重，以臬其等，等滅則人貧耗，疾病、屢逢憂患。等盡則人死。諸應棄等者，有數百事，不可具論。』

(乙) 罪在祭祀中的意義

中國古代的祭祀，以報恩爲宗旨，所奉的犧牲和祭品，也是天所授賜的物件。報恩或報德以外，則爲祈福。奉獻祭祀的人，雖是皇帝或官長，但是他們以國家或所轄境內的人民之名義獻祭，不是爲私人；他們代替人民向上天或神靈報恩祈福。因此，罪的觀念，通常不進入祭祀的意義以內。在普通一般的宗教祭祀裡，罪的意義很深，祭祀常是爲贖罪，常是爲求罪赦。在『舊約』所記載猶太人的祭祀裡，以贖罪的全燔祭爲最重要。

中國古代的祭祀，南郊北郊，日月星辰以及名山大川神靈的祭祀，都沒有贖罪的意義，常是爲報恩，或爲祈恩。猶太人的祭祀以犧牲代替人捨生贖罪，因人不能自殺，也不能殺罪人以祭，乃代以牛羊。中國古人獻牛羊犧牲，獻五穀百菓，乃是以天所賜之物，奉獻於天或神靈，以表謝意。就是在祭祖的祭典中，也是報恩。『祭者，所以追養繼孝也』（禮記·祭統）。

祇有在人民遭遇天災大難的時候，如逢久旱不雨，官長纔代人民向神靈認罪，請免罪罰，而解民困。在這種祭祀裡，罪惡的意義便進入祭祀的意義裡；但是仍舊沒有以犧牲代人贖罪的思想，犧牲和祭品祇是人民獻給神靈的禮物，表示人民的誠心。

這種認罪免罰的意義，在郊祭的大典裡也沒有。郊祭上天，常爲報德求福。而且郊祭舉行的年代，是在國家太平年代；國家有大災或叛亂時，皇帝不敢舉行郊祭。至於封禪大典，更是要在國家富強，人民樂業的時代纔可以舉行。歷代舉行封禪的皇帝很少。

但是佛教的祭典，即醮壇道場或法會，則以贖罪爲主，罪惡的意義很深。

佛教雖然也舉行爲國家祈福的水陸道場；然而普通的法會道場乃是爲超渡亡魂。佛教很信仰業報，一個人死後，通常都因惡業墮入地獄，等候受完了罪罰，再輪迴人世。法會道場便是爲亡魂贖罪，使得早脫地獄苦刑，好能重生爲人。

孟蘭盆會爲佛教的大典。孟蘭盆爲梵語 *ulambana* 的譯語，意義爲供佛以救亡魂倒懸之苦。『佛弟子目連尊者，見其母墮餓鬼道，受倒懸之苦。問救於佛，佛教於每年七月十五日，以百種供物供三寶，誦其威，得救亡世之父母，因起此法會。』(36)

『當日，調百味之飲食及百種之器具，供養安居告終之衆僧也。供祖先之亡靈及施於餓鬼，非本意也。雲棲之正訛集曰：世人以七月十五日，施鬼神食，爲孟蘭盆大齋之會，此訛也。蘭盆緣起目連，謂七月十五日，衆僧解夏自恣，九旬參禪，多得道者，此日修供，其福百倍。非施鬼神食。施食自緣起阿難，不限七月十五日』(37)

佛教的祭典本是供養和誦經的法會，供養和誦經乃爲禮讚諸佛菩薩，爲讚頌的祭典，雖不用犧牲，然有供品。佛教禮讚祭典的用意則爲求佛菩薩，救援有災的亡魂和生人。禮讚祭典又有功德，功德可用爲贖惡業，消災除禍。

道教的典禮則抄襲佛教典禮，誦經醮場或道場，通常都是爲贖罪。罪在道教的信仰裡很深，張道陵爲人治病時，要人寫三張悔過書，一張懸在山上；一張埋在地中；一張沈在水裡；稱爲三官手書。道教設壇誦經，或是進廟行香，都是爲亡人或生人悔罪求赦，祈福祛禍。雖然道教不信地獄，但是普通信衆也都信佛，邀請僧道，一同爲亡魂超渡。

(6) 來 生

除罪惡的觀念以外，還有一個觀念和祭祀的意義關係很密切：就是來生。

儒家對於來生的態度，以孔子的態度為標準：

『季路問事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？敢問死？曰：未知生，焉知死？』（論語、先進）

孔子的態度，不否認鬼神和來生，祇是不願意視之為人生的重要問題，人生的問題在於善度現生，好好待人接物。因此儒家對於後生採取不討論或不知道的態度。儒家的宗教儀典，如祈禱、如祭祀，完全沒有來生的觀念，祇是為現生求福。儒家的福樂和災禍都是現生的事情，毫不牽連到來生。

『五福：一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰修好德、五曰考終命。六極：一曰凶短折、二曰疾、三曰憂、四曰貧、五曰惡、六曰弱。』（書經、洪範）

五福六極，代表儒家的人生價值，不關係來生。這種價值論完全建立在現生的觀點上，和天主教福音所有的價值觀相反。瑪竇福音第五章第三節到第十六節所講八端真福，建立在來生的觀點上，以貧為福，以哀為福，以溫良為福，以心淨為福，以為義而受迫害為福，以好義為福，以平和為福，以慈悲為福。雖然洪範也以好德和康寧為福，但仍以現世的享受為福。基督福音的真福則以來生的幸福為真福。

儒家雖不講來生，在宗教儀典中不提及來生，但是祭祖的敬典則不能不涉及來生。儒家有魂魄的

問題。孔子說：

『祭如在，祭神如神在。』（論語、八佾）

『於穆清廟，肅雝顯相，潛潛多士，秉文之德，對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。』（周頌、清廟）

儒家信人有魂魄，魂爲陽氣之盛，魄爲陰氣之盛。人死，魄隨身體，下降於土，化於土中，魂上升於天。

『宰我曰：吾聞鬼神之名，不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土。其氣發揚於上，爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。』（禮記、祭義）

人死後，魄必消散，這一點沒有問題。問題則在於魂升於天，即禮記所說『氣發揚於上，爲昭明』，是否永久存在呢？或過不久，魂也散在天地大氣中呢？儒家對於這個問題沒有明白的答案。祇有王充明明否認鬼神的存在，也否認人魂的常存。朱熹曾說人魂散在天地大氣之中：可是，中國儒家最重祭祖，誰也不敢明說祖宗死後魂不再存在，不然又何必祭祖呢？

儒家不講來生，然而人總有死，死後的問題，不能不使人心不安。尤其中國人重孝，重祭祖，則對於祖先死後的存在問題不能不問，於是佛家傳入中國後，乃乘虛而生，向中國人大談來生，而以來生爲中國一般民衆的佛教信仰和宗教生活。

佛教講來生，因爲講因緣，人生是因緣所成。人爲什麼生呢？是因爲自己有『我執』，自己相信自己存在；這種我執，乃由人的無明而來；無明則來自人的惡業。無明祇有佛的光明可以消除，佛的

光明則由禪觀而得。人得有佛的光明，便入涅槃，不再轉生。因此，凡是沒有成佛入涅槃的人，在死後都要重新轉生，佛教稱轉生爲輪迴。

在一個沒有成佛的凡人去世時，在轉生以前，有五條路可走，稱爲五趣：即地獄、畜牲、餓鬼、人、天。

「五趣屬於三界，三界指有情者所住的器世間。分爲欲界、色界、無色界。欲界下有地獄；中有人的四洲，上有六欲天。色界則包有梵衆天等十七處的色相最精妙，宮殿樓閣，精緻華麗，因此稱爲色界。無色界則沒有地域可言，所以稱爲無色，包有空無邊處等四天。

「人在輪迴時，按人的善惡而定趣向。犯了重罪的人，則趣地獄。犯了輕惡的人，則趣傍生或餓鬼。作了上善的人，趣生於天。作了下善的人，投生爲人。……」(38)

「但五趣，有說爲六趣或六道者……除五趣外，加『阿脩羅』(或脩羅，或阿索洛)所以然要添加阿脩羅，爲的善惡都能有三報。惡分上中下三品，有地獄、餓鬼、畜牲三報。善分上中下三品，便也有三報：上品善有天報，中品善有人報，下品善有阿脩羅報。」(39)

『法苑珠林』自卷第七開始，到卷第十二止，稱爲六篇，講解六趣的意義，有述意、有會名、有住處等節目，更有列舉實例，以加說明。

來生在佛教的信仰中意義重大，在佛教的宗教生活中，也有重要的位置。佛教的宗教生活無非爲求對來生的解脫，或求亡魂的超脫。

道教對於來生沒有明白的信仰，所信和所求的長生，乃是今生的延壽，不是死後的永生。道士或信者修煉內丹或外丹時，祈求神靈的護祐，類似佛教的求佛菩薩以升天界，但不是爲着來生而祈求。

民間道教信徒都信佛，以佛教來生信仰爲信仰。

註：

- (1) 朱芳圃，甲骨學商史編，下冊，第九編，頁十四。商務印書館，民二十四年版。
- (2) 佛教朝暮課誦，臺北善導寺佛經流通處。民六一年版。
- (3) 靈寶七齋，卷十九，第三十。神仙。
- (4) 同上，第三十六，神仙。
- (5) 同上，第三十九，神仙。
- (6) 同上，第四十，神仙。
- (7) 同上，第四十二卷，存思。
- (8) 同上。
- (9) 同上，第四十一卷，沐浴。
- (10) 同上，卷六十五，合丹法。
- (11) 同上，卷六十五，祭受法。
- (12) 同上，卷四十五，秘要訣法，解穢湯法第六。
- (13) 同上。
- (14) 傅勤家，中國道教史，商務印書館，民六十一年版，頁一五三。
- (15) 說文解字詁林。卷二，頁四六。
- (16) 同上，卷二，頁四十七。
- (17) 同上，卷二，頁四十八。
- (18) 張子全書，卷一，西銘總論。
- (19) 張子全書，卷二，正蒙、誠明篇第六。

中國傳統對神的敬禮（續）

- (21) 大清會典，卷三十六，祭統。
- (22) 同上。
- (23) 同上，卷三十七，大祀一。
- (24) 明會要，卷七，頁九十六—九十七。
- (25) 同上，卷三十七。
- (26) 同上，卷三十八。
- (27) 同上，卷四十。
- (28) 同上，卷三十七。
- (29) 同上，卷三十七。
- (30) 邢福泉，中國佛教藝術思想探原。商務印書館，頁六〇。
- (31) 丁福保，佛教大辭典，臺北市華嚴蓮社印，頁六九〇。
- (32) 羅光，中國文化中罪的形態和意義。見牧廬文集。臺北七年第二冊，先知出版社，民六十二年。
- (33) 雲笈七籤，卷三十七，齋戒。
- (34) 羅光，中國文化中罪的形態和意義，頁七十八。
- (35) 同上。
- (36) 法苑珠林，卷八十五，受教篇，述意部。
- (37) 佛學大辭典，卷上，八書，頁一二三九。
- (38) 同上。
- (39) 羅光，中國哲學大綱，下冊，頁三三六。
- (40) 同上，頁二三九。

書評

「革新聲中的修女生活」讀後 (註)

黃風梧

「革新聲中的修女生活」是岳雲峯神父最近完成的一本書，著書的動機在前言中交代得很清楚：一則是遵循梵二的革新精神和修女們討論一下修女生活的真諦；一則是藉着這種坦誠的討論，期望能使追隨聖召的人排除一些不必要的疑懼，放心大膽的去響應這神聖的召叫。所以全書的主題分兩方面探討：一方面根據梵二的文件和聖經積極的肯定修女生活的真諦應是如何的；一方面又根據着這些肯定消極的排擠對修女生活錯謬的看法，及淨化修女們過時的生活方式。

全書除了前言和結語外共分七章，這七章構成全書的主幹，七章又可分為兩部分：第一部分包含前四章，比較理論性，主要的是在整個的救恩奧蹟中論修會神學及三願。前三章是在標記的角度下討論聖召的神性價值，作者認為修女的生活有着它的標記性，這標記有三個幅度；首先是基督的幅度：修女們因着更圓滿的追隨基督，效法基督，並藉着三願成為基督繼續臨在人間的有效標記。接着是教會的幅度：修女們因着她們的聖德及傳教的事業成為教會奧蹟的有效標記。最後是末世的幅度：藉修女不倦地修德向世人啓示了末世的事實，並由於她們的聖願開始了末世不娶不嫁的生活方式，而使世人在其生活中見到末日就要來臨的標記。第四章是論修道生活中的人性價值，重要的是提出修女生活不但未消滅女性的價值，反而使其發揚光大。並說明聖召的價值，人性在追隨聖召途中不但不會有絲毫貶損，反而提昇而臻於圓滿。第四章好像是前三章進入後三章的橋樑，負有承先啓後之責，使全書從理論的層面進入了討論修女革新生活的種種具體問題的層面。

其餘的三章屬於第二部分，所討論的都是修女生活中的一些具體問題。它針對着梵二及梵二後所

頒發的革新文件，論及培植修女的原則及方法。第五章算是開宗明義的首篇，作者簡捷的指出了「革新」的眞義在於「除腐呈新」，並且應從內在的精神着手。接着討論一些在革新的心理準備，革新所應依據的三項重要原則：聖經、各修會的神恩，及時代信號，最後談到了具體的推行問題。有了這些對革新的基本認識後，作者立即在第六章中討論要達到革新目的的一個基本問題：對修女們的培植，大約可分爲兩方面，一方面談到負責陶冶的人的態度及方法；一方面談到對各階段的修女應有什麼措施。最後，第七章就直截的談到這些措施的內容。也分爲兩種，一種是普遍性的，對每位修女是必需的，如神修、團體精神、工作精神及人格的培養；一種是特殊的，按修女工作的方向而定：有傳教人才的訓練，專業的訓練，學業的深造，和社會問題的研究等。最後，作者在經過一連串的分析、討論及反省後，以「修女聖召爲一種挑戰」來作爲結語，鼓勵度修會生活的人面對着世界的挑戰，爲滋養她們及她們生活於其內的福音作證。

在讀完全書所有的第一個印象是：全書在結構上非常緊湊並非常有秩序：如先論修會生活中基督的幅度，進而是教會的幅度，最後是末世性的幅度。又如在第一部分中先論聖召生活的神性價值再論人性價值，第二部分中先澄清革新的意義、原則，再進入具體的訓練方法及內容。若以全書而論，先有修會生活理論基礎，再轉入實際推行革新的方法。這一切都讓人覺得：每個主題都有承先啓後之勢，並給人一種一氣呵成的感覺。再者，每章內討論每個主題的布局，都使人有一種分析精細，面面俱到，而且層層上升的感覺。

在文字上，一方面用字非常通俗，但另一方面又非常清新，幾乎都是梵二的用字。如：標記性：等。這可算是一本深入淺出的書，一方面大家都看得懂都能接受，但另一方面讀者能藉着這些通俗

的文字登堂入室，最終得窺修道生活在救恩中的奧秘。

在思想範疇上，本書的思想範疇算是相當新穎，過去常以爲高人一等的凱旋修會神學在此書內已近絕跡。它遵循梵二的文件，意識到自己只不過也是天主子民的一分子，享有着同一的聖洗誓願，在教會中與其他的子民度着同一的恩寵生活，基本上它是屬於教會，在聖經和梵二的文件光照下，它已把自己放在差不多自己應在之處。並且在論及修會神學時完全是在教授的奧蹟中加以闡述，而且指出了在它內的基督的幅度及教會的幅度。這一切都使人覺得談論修會神學的方式已漸漸進入正確的位置。在基督的奧蹟中它有着自己獨特的一面，也有着和其他神學統一的一面。

最後值得一提的是全書洋溢着一種「真」的氣氛，作者把他以爲然及不以爲然的一切都坦誠的和盤托出，而且有的相當中肯，這也是本書的特色之一，可能也是使讀者喜歡它的原因之一。譬如：作者在第六章第一節提到對初學的培植說：「……培植修女的目標是使她們在教會內向世人爲基督作證，成爲一個非常醒目的標記，而不只是在修會內成爲一個中規中矩的修女……」，這指出了過去在訓練中太過形式主義的弊端。固然，在本書中提到不少以前修女生活的弊端，及今日應改進的方法，但是作者的論點相當平衡，並沒有極端的說法。譬如：作者強調修女在傳教上的作證性；但是同時也強調修會團體共融生活的作證性。他強調工作中敬業的精神；但也未忘祈禱與團體生活在修女生活中的重要性。

雖然這本書有着這麼多的優點，但是也有值得討論的地方。首先，在論及修女生活是一個標記的時候，給我一個印象就是作者非常強調這標記的「有效性」，所以用「有效的」標記這一類的字句。其實，按標記的真正意義，標記本身一定象徵着某一件事實，也就是說，真正的標記一定有它的內

容，這內容和標記是不可分的。那麼，如果這是真實的標記的話一定是有效的指出它所象徵的內容。那麼本書一再強調的「有效性」是一種當然的結果，而不須要再另外加重了。可能是由於今日人對「標記」一字的誤解作者方如此不厭其煩的強調。若是如此，我覺得作者更好在一開始的時候澄清「標記」一字的真實意義，也幫助讀者對「標記」一字有正確的認識。

再者，論及修會會士的標記，最好能立即提出是在於「三願的生活方式」。因為修會會士和教友不同的地方只在於他的生活方式！因為只有一個聖洗，只有一種恩寵生命。成聖的召叫是為全部的天主子民的，沒有那種人多一點，那種人少一點。所以修會會士與教友及與教區神父所不同的只是他們「三願的生活方式」，但這並不表示說在三願方式下生活的人，他的聖德就會更圓滿，也不見得他更忠於聖洗的誓願，這只是一種生活方式而已。在這種情形下討論修會會士生活的標記性，會使凱旋修會神學完全絕跡。它保持了天主子民在教會中的地位，但也表示出了自己標記的獨特性。這樣，修會才真的把自己放在自己應當站的地位上，以自己特有的一面，作證着天主的愛已藉着基督不可錯誤的、永不反悔的進到了人間。本書中雖然屢次避免把修會會士像以前一般的看成爲頭等教友，也屢次強調教友的地位，但是書中屢次出現「修女們接受福音的勸諭，藉以滿全教友的聖召」……這類的字句，會讓人有一誤解，以爲教友聖召的滿全在於修道生活，那麼不度修道生活的人是否就不能滿全他的教友聖召呢？爲了避免這一類的誤會，建議作者如再有論及這內容的題目，最好直截了當的說明修道生活的標記所在是在於他們異於常人的生活方式。而從這點再加以發揮。

最後，雖然這是一本直接談及修女生活的書，而書中的內容大部分是男女皆宜，而缺乏針對着女性的特別反省，特別是有關「女性神修」及「在啓示中女性的地位」兩個主題。因爲一千多年來大部分

修女的神修都是由神父們所領導的，幾乎都是一種男性神修的方式，而在心理學盛行的今日發現女性應有她們自己的一套神修方式，這似乎也應置於神修革新的內容吧！至於談到在革新聲中修女的地位，那就得先看看整個的救恩啓示中要女性所扮演的是何種角色，這樣我們才不會自亂腳步，有分寸的在救恩史中，以女性的地位作證及服務。

最後要說的是：評書難，作書更難，這是亙古不易的真理。況且筆者只是一位在神學及修道生活中起步不久的人，前面所談的一切都只是一己之見！懷著野人獻曝之心把自己所得的心得呈獻出來，希望能獲得拋磚引玉之效。這本書雖有着些許的缺失但並不影響全書的價值。況且此書的問世實在是對中國教會的一大貢獻，盼望有志者繼續努力以充實修女的神修園地。

(註) 岳寰著：革新聲中的修女生活。聞道出版社發行，碧岳學社生活叢書，民國六十二年七月初版。

輔仁大學聖經週專輯!

神學論集十九期特刊：一九七四年三月出版

為慶祝世界聖經年及輔大在臺復校十週年

民國六十二年十二月四日至九日

學術部份：聖經內容介紹

- | | | |
|--------------------|-----|----|
| 1. 聖經作者的真實性 (舊約) | 房志榮 | 神父 |
| 2. 聖經作者的真實性 (新約) | 柯成林 | 神父 |
| 3. 聖經的完整與一貫 | 陳維統 | 神父 |
| 4. 聖經為一部天書，有最偉大的啓示 | 蔡仁理 | 牧師 |
| 5. 聖經與傳統 | 曾志昱 | 神父 |
| 6. 聖經的啓示與靈感 | 張春申 | 神父 |

實踐部份：聖經與生活

- | | | |
|-------------|-----|----|
| 1. 聖經與受挫折的人 | 譚璧輝 | 修女 |
| 2. 聖經與修道生活 | 馬千里 | 神父 |
| 3. 聖經與祈禱生活 | 郭德蘭 | 女士 |
| 4. 聖經與人生觀 | 張曉風 | 女士 |
| 5. 聖經與人際關係 | 潘秀江 | 女士 |
| 6. 聖經與家庭生活 | 陳明清 | 先生 |

除以上演講稿以外，尚有十五幅全彩色照片，介紹聖經展覽之聖經內容部分，關於聖經資料也有詳盡之圖表及分類簡介。於民國六十三年二月底以前預約者將有八折優待。

請預約

請介紹

是一部不可多得的好書

編 後

本刊這次推出九篇文章，其中三分之二，即六篇是著作，三分之一，即三篇是譯作。在六篇著作中，信理欄的「天主教神學院院長會議」一篇是報導文，作者是本神學院院長張春申神父，他爲參加這次會議特別應邀專程赴西班牙，在大會中的小組討論或全體綜合報告中都會發言，頗受其他神學院代表的重視。讀者如果留心，可由本文的字裡行間看出目前天主教神學院的問題所在，及東西方思想形態面對啓示奧秘的基本態度。關於此點，在院長會議中曾發生過一次小規模的東西對壘，因文中未曾提及，編者願略予補述。本文作者有見於西方某些神學家對教會訓導權屢表不滿，頗多微詞，在一次小組會議中，指出西方人之「辯證」態度，造成不斷地對立與衝突；而東方人之注意和諧，會帶給教會中訓導權與神學家之合作。答話中有人指出，西方神學在奧秘裡常追尋更深一層的了解，因而多衝突；東方人在奧秘前便停止不動。張院長答謂，那不是停止不動，而是在奧秘前的靜觀冥想與祈禱，接着他便對於這次會議缺少祈禱表示不滿（見原文）。另有一次在全體會議中，他便坦率地向他們質問了一番：你個人以神學家的身份，一生中究竟幾次受到了教會的干涉？更進一步，你們神學院以團體的身份究竟幾次受到了教會的干涉？

六篇著作中的另一篇，即信理欄的「人口問題與生育調節」是一篇應時之作，因爲明年，即一九七四年，被聯合國定爲世界人口年，在世界各地將有各種集會，並出版專門性刊物，討論這一個屬於大家的問題。教宗保祿六世及各修會總會長對聯合國的這一提議也表示重視，正在鼓勵、策劃像「正

義與和平」宗座委員會之類的組織盡力籌備參加，使得天主教的倫理原則在解決世界問題上能發生其應該發生的作用。本文的寫成參考了很多的中外報章雜誌，不但使讀者對每種意見和態度得知其來源與根據，並且也給寫此類文章的人提供出一個規範：在意見紛紜，莫衷一是時，所提出的每一肯定或否定都應有根有據，或指出其來路。

宗教欄羅光總主教的一篇是在上期談過中國傳統中的祈禱後，續談中國傳統中的祭祀的。在言及祭祀的條件時他特別指出潔與誠兩條：齋以求潔，明以求誠。此外禮記中許多關於禮樂之用的描寫，非常合乎我們今日禮儀生活的需要。研究禮儀本位化的人，除了對天主教傳統禮儀有所認識外，也非常注意這些中國古禮，而能去蕪存精，用在今日禮儀上，不僅限於典禮細節，而兼及禮儀精神及其在天人之間的作用，未嘗不是對整個教會的一個貢獻。

「教會與堂區」一篇，文雖簡短，却將教會在今日的意義扼要的說出。讀者如欲參考更豐富的資料，可讀「第四屆全國牧靈講習會專集中」本文作者所作的專題演講。聖經欄的「聖詠的五大類別」是三篇討論聖詠專文的最後一篇，其他兩篇在本刊第十七號，及「天主教學術研究所學報」第五期發表。

最後一篇論著是書評：以一位修女的身份來評「革新聲中的修女生活」，相信是該書作者及一般讀者所樂意看到的。本文作者尚在本神學院就讀。至於三篇譯作也都是在校學生的試譯，經過一番修改後發表在這裡，大致已將原作者的思想表達出來。有些不甚清楚的地方，不能全歸罪於譯者，而是因為原文本身所表達的思路或用詞相當複雜或不尋常。

神學論集卷五(第十五號至第十八號)

總目錄

聖經

類型批判在舊約研究上的運用.....房志榮.....一

上主僕人的詩歌.....劉而溢.....一七

舊約神學還在追尋一個適當的方法.....資料室.....一六

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類.....房志榮.....三〇一

耶助米亞先知的生活和信息.....孔達仁.....三一九

聖詠的五大類別：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨.....房志榮.....四六一

聖化與俗化傾向在聖經中的交替.....蔣範華 譯.....四八三

信理

我期待死人的復活.....張春申.....三七

恩賜與功績.....張春申 講.....三三三

教會與堂區.....狄雪珠 記.....四九三

天主教神學院院長會議.....張春申.....五〇一

總目錄

從天主教的立場看田力克的神學思想

G. Weigel, S. J. 劉賽眉譯 五一七

和平之路

J. Mohmann 陳永禹譯 五二九

倫理

婚姻盟約與婚姻聖事——倫理牧職反省

金象遠 五五

奉獻的獨身生活

金象遠 三四五

人口問題與調節生育

金象遠 五四七

聖教史

南明臨柱伯瞿式耜

張奉箴 三六七

牧靈

動盪世界中的修會革新

朱蒙泉 七一

神學教育及亞洲都市情況

Richard P. Pochig 王秀谷譯 八九

吞與吐

樂俊仁 三七五

維持堂區生命的日用糧——聖言與聖體

房志榮 三一八

正在教會內流行的個別指導退省

資料室 四三〇

大公運動

信仰與教制——魯汶大會

Avery Dulles, S. J. 傅佩榮講 九一、三

宗教的信仰及禮拜..... 齊 斗 室 七〇

宗 教

佛教問題之一——「無我」或「非我」？..... 景 耀 山 一二三

中國傳統對「神」的敬禮 上：祈禱；下：祭祀..... 羅 光 四一一、五七三

有關其它宗教的神學反省..... 甘 易 逢 著 傅 佩 榮 譯 四三一

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

試評英譯耶路撒冷聖經與思高聖經先知書導論之異同..... 吳 貞 慧 四四三

比較思高聖經和耶路撒冷聖經先知書的導論..... 胡 秀 英 四四九

「革新聲中的修女生活」讀後..... 黃 鳳 梧 六〇五

第三屆神學研習會專輯：論四部福音（一九七三年一月十二日至十六日）

一般性問題

一、今日福音批判的問題..... 張 春 申 一五五

二、聖經的靈感與福音批判..... 張 春 申 一六九

三、福音形成史..... 房 志 榮 一八一

個別福音的研究

四、對觀福音問題	劉家正	一八九
五、從瑪竇福音的編輯要旨看第一福音的神學思想	周聯華	二〇七
六、馬爾谷及路加的基本神學思想	房志榮	二一五
七、若望福音的結構	王敬弘	二二九
福音的資料、歷史和用途		
八、福音資料的來源	王敬弘	二四五
九、福音的歷史批判	張春申	二五九
十、從聖經的研究談牧靈工作的實際運用	施達雄	二七一
十一、查經的原則與方法	房志榮	二八一