

神學論集

于斌



20

輔仁大學神學論集

第二十號

一九七四年夏

目錄

導言

約伯書中「雅威顯現」的神學

穆宏

志一五五

亞毛斯先知的普救論(亞九?)

房志

榮一六五

天主經釋義

孫靜

潛一七三

信理

從救恩奧蹟論聖事

岳雲

峰一八五

「現代世界的傳播福音」之討論

張春

申二〇七

從神學觀點看

亞洲主教團協會第一屆會議

張春

申二一九

主教職與司鐸職的區別

湯

漢二二七

目錄

倫理

懺悔聖事與教友生活.....金象遠：二三一

基督徒的婚姻還可能存在嗎？.....蔣範華譯：二四三

神修

聖依納爵神修中的團體辨別神類.....吳貞慧：二五一

宗教學

中國古代創造天地人物的神話.....羅光：二七三

從神學觀點看宗教的存在問題.....傅佩榮譯：二八五

書評

「彌撒的情趣」讀後.....黃鳳梧：二九九

資料室：簡介幾個神學作品譯著的組織

一、神學著作編譯會.....一六四

二、神學論集.....一八四

三、瑪利諾基金會.....二〇六

四、碧岳學社.....二一八

五、輔大神學叢書.....二八四

本期問世時，距離亞洲主教團安會第一屆會議三個月，不會有人將該會議的任何事件當做熱門新聞了。不過有一篇關於該會的神學反省文章：「從神學觀點看亞洲主教團協會第一屆會議」在此正式發表的事實還值得稍作交代。該文原擬在五月二日的一教友生活」周刊發表，主編神父似已通過，但總主教區首長認為教友對該文神學意義不甚了解，恐生誤會，故將原稿退回，囑於「神學論集」公佈，這就是該文於事發數月後在此發表的原因。

其他文章包括聖經欄三篇。第一篇「約伯書中雅威顯現的神學」是由不久將出版的輔大神學叢書之七：「約伯面對朋友和天主」中預先抽出讓讀者品嚐的。這是本院神學生第三次由合作研究而產生的集體著作，能說是最難的一次，但收穫也較豐富，待出書後讀者自己可去比較批評。第二、第三篇，亞毛斯的普救論及天主經釋義，都是教室授課的材料，相信還有其參考價值。

另有信理神學文章四篇。首篇「從救恩與跡論聖事」是去年司鐸進修班的一篇講稿，刊登出來，供給參加或未參加該進修班的神父們有一個溫故而知新的機會。第四篇「主教職與司鐸職的區別」來自香港聖神修院的一位作者，甚望該修院的師生繼續為本刊撰文，以收以文會友，以友輔仁的功效。其他兩篇在文首及本導言已曾述及。

倫理欄的兩篇與基督徒的生活都有密切的關係。「懺悔聖事與教友生活」一篇中說的好，懺悔聖事是「在復活的喜樂中，與在平安 (Shalom) 的祝福中建立的聖事」。從喜樂與平安的角度去看懺

悔聖事，才能發現它的真實意義和價值，才能體會它給教友生活帶來的平安與喜樂。另一篇譯作討論基督徒的婚姻。其內容雖直接涉及美國的基督徒，但為我們這裡也有參考的價值。

神修欄的一篇長文討論團體辨別神類這個非常時髦的問題。這也是本院一位讀神學修女的習作。此文參考書目告訴我們，該文內容來自七十年代以來的一些神修研究中心及神修學專家。中文方面這類資料尚不多見，因此這篇有實用價值的文章頗值得參考。

宗教學一欄的首篇縷述「中國古代創造天地人物的神話」，雖然「中國古代的神話都是片段的記述，沒有系統的記載」，但為研讀神學的人仍值得參考比較。比較的結果也許是發現我國古代並沒有像巴比倫的「創造及洪水」那樣壯闊的史詩，更沒有聖經中「創造與洪水滅世」那樣意義深厚，信仰純正的敘述。這種發現不必減低我們的自信，却可加強我們的學習精神。另一篇作品將神學與宗教分開討論，是一篇有啓發性的文章。自從潘霍華否認基督信仰是宗教以來，基督宗教的性質曾引起多方面的討論。如今沒有人再說基督信仰不是宗教，但其與一般宗教的不同也被公認了，何以如此，可從本文窺見。

書評一篇的作者說她是在提心吊膽的心情下寫出的，一方面覺得不敢批評「前輩」，另一方面覺得自己不寫不譯，還要來評。但誰將這篇書評看完，會覺得「晚輩」也有說得中肯的地方。

聖經

約伯書中「雅威顯現」的神學

穆宏志

約伯書並非一部標榜宗教虔誠和忍耐的書，就像某些人對此書的認識一般。反之，其中充滿激烈的辯論，深邃而尖銳地觸及痛苦——尤其是無享受苦的問題。在前卅六章（一、二兩章序幕除外）內，相同的主題和論證一再重現，約伯和三五友都陷於痛苦的迷魂陣中，毫無出路。厄里烏偶然帶來一線微弱的光明，但他費了九牛二虎之力，也不過躊躇地前行了幾步，畢竟無濟於事。最令人感到不安的，還是此書的另一主角——雅威，在上述卅六章中，始終保持緘默，和約伯與朋友間的爭辯形成強烈的對比。其實，天主的存在以及祂在歷史和宇宙中的行動是約伯和朋友不能也不想否認的。只是由於他們的神學尚落在人類發展的脚步之後，因而雙方都陷入窘境。信仰是雙方的立足點，因而他們不能像現代某些存在主義者一般，把上述種種生活現實歸之於荒謬，以爲了斷。那裡有天主，那裡就沒有黑暗和荒謬，反之却有光明、秩序和理由。問題在於那是何種光明，秩序和理由呢？

論及人類的痛苦，天主的言語當是最後的結論，在約伯書中，就是如此。本文不討論雅威回答約伯的問題究竟至何程度，只論及雅威言論的神學內容及其意義。不過請讀者注意，在約伯書作者的時代，就當時所處的啓示階段而論，「雅威顯現」可能是最高，同時也是唯一的答覆。至於圓滿而決定性的答覆，便要等待十字架上的基督了。

在對話部分，約伯有一種和雅威對峙的態度，他向雅威提出「挑戰」，要他出來把局面澄清（卅一35），這使我們很自然地把目光轉向雅威，看他有什麼反應。若是天主不予回答，這種態度也就

是一種回答，若是天主答覆他，那就值得我們密切注意。事實是天主不僅答覆了約伯，而且用一段很長的言論回答他——卅八1；四一26；除了這段話以外，本文還要涉及四二1；6；約伯最後的反應。至於「河馬」和「鱷魚」兩段則不在討論之例，因為大部分批判學者以此二者係出自後人的手筆。下文擬就雅威言論的導言、言論本體、言論結尾以及約伯的反應四段介紹雅威顯現的神學。

一、雅威言論的導言 (卅八1-3)

——論「雅威答覆」的性質和意義

(1)雅威答覆，這事本身具有重大意義，不僅使得約伯心中塵埃頓時消逝，原來他嘗抱怨天主離人甚遠，又置人於不顧。而且由於這是約伯親身的遭遇，帶給他一次十分強烈的對天主的經驗，一個嶄新的經驗。這項答覆，不僅只是雅威顯現而已，並且有言語相伴，若是沒有後者，約伯便極有誤解雅威顯現的可能，就如他從前誤解雅威的緘默一般。言語的重要性於此可見。本來言語和顯現相伴相隨，是天主教育選民的常法。天主在救恩史上的行動，常有言語予以註解，對受造者而言，這是非常需要的，否則他極易迷失於創造的旋律中。

就像昔日對待族長、梅瑟和先知們一般，天主現今直接答覆約伯，十分恩待他。天主在暴風雨中顯身(卅八1)，這是傳統描繪天主顯現的格式。

(2)天主將約伯的抗議和質詢擱置一旁，反過來質問約伯：「用無知的話，使我的計劃模糊不明的是誰？」(卅八2)這使得局面為之完全改觀，「天主的計劃」是聖經常見的主題，生活在盟約中的以

色列人熟知這個計劃的特質：第一、它是穩定不移的，從永遠即已制定的（依廿五1；歐卅三11）。第二、它必將實現（箴十九21；依四六11）。第三、它和天主對人所施的教育有關，違反這項計劃的人，就是反叛天主。在以民的心目中，「天主的計劃」通常是指天主在歷史上的行動和工程，而很少涉及祂在大自然（物質世界）的行動，卅八：「天主的計劃」也是如此，因為約伯至今表示不滿的，是天主對人間的事不聞不問，至於對天主顯示於大自然的強而有力的眷顧，則從未置疑，這點爲了解整個局面十分重要。雅威的言論，其口氣開始時顯得十分強硬，不過並未拒約伯於萬里之外，反之，祂跟約伯講話，祂先把約伯放回受造的份位上。讀者容或有一種印象，即是雅威並沒有答覆約伯的問題，從某種角度而言，的確如此，雅威沒有答覆約伯的問題，因祂不被約伯的想像牽制，約伯對祂懷有敵視的態度，給祂繪出一張冷酷無情的面容。祂也不讓約伯保持主動，按他的要求來一場「公正裁決」。却「邀請」約伯出來做一場智慧的決賽，這便是雅威的答覆，且是惟一的答覆。這項答覆，不在約伯想像的路線上，而在真實的基礎上，那就是人能在受造的世界中體認天主（參羅一19 ff），這是真實而可能的。

(3) 雅威的對象，是此時此地的約伯，祂要約伯承認，接受自己是人，不多也不少（卅八3）。天主並不來毀滅他，也不來恐嚇他，一如他所畏懼的一般，雅威無需那樣。爲使天主的光榮得以彰顯，祂的計劃得以澄清，人無需降格自貶，只要心懷謙卑，承認自己本來是什麼就夠了。雅威跟約伯講話時表示祂仍保持忠信，並承認約伯的尊嚴，這使得約伯書沉浸在極深的盟約氣氛中。天主在人前出現，並不侵佔人的份位，使他一籌莫展，反之，他幫助人認清天、人雙方在盟約中所居的角色，彼此各有其地位和自由。雅威言論充滿反語（Anor），祂以「請指教我！」（卅八3）取代約伯的「答覆我！」

「(卅一35)」，並且激勵他「束好腰應戰」，不過其間始終爲一種父性的慈愛所籠罩，這是天主的教育法，他遠遠超過人，但祂也愛人，無需採取攻擊、逃避（遠離人）等等人們習用的防衛手段，祂愈接近人，人便愈發現祂實在是天主。

二、雅威言論本體

——講論創造

本文在這部份不再細加考究雅威言論的內容和意義，而着眼於其中的神學思想。

(1) 天主寓於其工程

天主先讓約伯看祂的言語何等有力，是祂的話限制海洋的「狂傲」(卅八11)，給造物界分派它們的份位。祂是一切秩序、平衡、穩定之主，是祂「拴住昴宿的紐結，解開參星的繩索」(卅一31)，立定「天體的定律」(卅八33)。一切偉大、精巧的事物皆出於祂，並且由祂一手經營，無微不至，無遠弗屆，祂來「數清雲彩，傾倒天上的水囊」(卅八37)，並「將聰明給與鸚鵡，將智慧賦與雄鷄」(卅八36)。還給馬匹披上頸上的長鬚，賦予作戰的勇猛(卅九19、25)，連雨水和露珠也無不一一加以照拂(卅八28、29)。

天主讓約伯見到祂的自由不爲人的想法所限，人眼中多餘的事(卅八26)、有害的禽獸，甚至笨頭笨腦的傢伙(卅九13ff)都是祂的功夫。由此可見日後編者加入兩段長詩，予以發揮，實不足爲奇：一

「河馬」(四十五~四十六)，評之為「天主的傑作」(四十九)；一為「鯨魚」(四十五~四十六)；「鯨魚」之為「猛獸之王」(四一~四二)。

上述長段言論中，除了卅八、十三、十五能令人聯想到人方面的事物外，幾乎可說不論人事，難道人被忽略了嗎？不然，因為雅威言論假定人的在場，天主是向約伯說話，人常在天主的眼前。

(2) 雅威的論證

在這場智慧的決賽裡，雅威逐步使約伯意識到人的膚淺有限，使雅威自己取得絕對的優勢。約伯的有限可從三方面來看：

第一、在時間和永恆方面的限度：

為首的問題：「你在那裡？」(卅八、四) 令約伯感受人在本質方面的極限，人的第一個限度是他在宇宙之後方才存在，這是卅八、二十一的言下之意：「你總該知道，因為你那時已誕生了，而你的年歲已很高」。

第二、在認知方面的限度：

雅威多次使用「知道」一類的詞彙(卅八、五、十二、十七、十八、二十一、三十三)，足見其份量。其中所欲強調的，是人在多方面的無知，這倒不是出於天主有所隱蔽，而是人的理智本然如此，人的理智永遠無從觸及天主的奧秘，也無從洞悉祂做種種安排的理由。

第三、在權勢、能力方面的限度

每當雅威論及自己強大的能力，約伯的無能便相對地突顯出來。十四個「誰」的問句，全部指向約伯，雖然作者未曾讓約伯有回答的餘地，但約伯不免聽見自己內心的聲音，而感到相形見絀。一切所能據有的權勢和能力彷彿逐漸離他而遠去。沒有約伯，宇宙的形形色色，例如星辰、幼獅……等等依舊常存。饑餓的雛鴉發出哀鳴，是向天主討食，並不向約伯示意。逍遙自在的野生動物，則又未免使人想起自身的負累。先前激憤不平的約伯控訴天主利用大自然的種種施行報復，現在雅威的言論則讓他看到一切富有救恩的意義，這是一種教育。

三、結語（四十二、八、十四）

面對上述論證，約伯只能做一種選擇：繼續和雅威理論或表示屈服，這場決賽顯然已至勝負揭曉的時刻，除非歸罪於天主，約伯不能保持無辜，而現在雅威質問約伯：「你豈能推翻我的評斷」（四十二a）。至於「歸罪於我，而自以為有理？」（四十二b）則影射約伯身上帶著的「義人之罪」，義人的罪並不在於橫的層面，即違犯倫理秩序（法律），而在於縱的關係上，在後者的領域內，只有一種罪，此罪在受造的人企圖審斷造物者時顯露出來。義人終要面臨一項抉擇：堅持自己的正義，或是把自己的正義放在相對的地位而無條件地朝拜天主的正義，這也是約伯現今面臨的抉擇，是他始料所不及的，超出他先前的視界。當人面臨天主絕對的正義時，只有放下自己的正義，方能獲致真正的正義，使他成爲真正的義人。「因信仰而成義」，這也是保祿在新約中十分強調的一點。

雅威在言論中敘述宇宙的造化和祂對大自然的眷顧，娓娓道來，語氣緩和，但四十八以後的結尾部分，則顯得嚴肅而急迫，事關緊要，氣氛迥然不同，四十八結語實可視為以下兩路思想的總結：

第一、「你沒有我的能力」（參四十九），此能力一面指上述天主教在創造時的行動和眷顧，另一方面也指祂在救恩史中的行動，「手臂」即指後者。

第二、「你不能制服傲慢的人，推翻惡人所處的地位。」（參四十二），換言之約伯並沒有能力使自己所要求的正義大行於天下，天主激勵他施展大能（如果他有的話），好讓天主也能讚美他。按：讚美是聖詠作者對天主所表示的基本態度，在以色列人的心目中，把人高抬到連天主也要讚美他的地步，無異是一項褻瀆的行爲。天主的凱旋，人的得救，全然是天主的工程，並不仗賴人（14）。這樣天主讓約伯不能不看出自己的態度是何等荒謬！約伯因此啞口無言。蓋約伯若是想要制服狂傲，其第一對象不是他自己嗎？如果他連這點也做不到，那麼懷着赤誠的心投靠雅威，才是智者所應循的道路。這不就是約伯惟一的出路嗎？這也是雅威言論的總結。

四、約伯表示臣服

像許多懷有偉大信仰的人物，如雅各伯（創卅二）、梅瑟（出三二）、依撒意亞（依六五）、耶肋米亞（耶一六）一般，約伯由於親眼見到天主而深覺卑微不堪，一場爭辯，宣告終結，約伯重見光明，表示臣服（四十二）。他在雅威顯現時，有新的體驗和發現：

(1) 知與不知

雅威不斷質問約伯：「你知道什麼？」「你認識什麼？」約伯現今發現：自己先前全力以爭的，正是超越自己領悟的事理，因而承認自己的無知。四十二「我知道你事事都能，」在舊約背景中顯然是指天主的造化而言，至於「你所有的計劃，沒有不實現的。」則很可能是指天主在歷史上的行動，這使本節頗富神學上的重要性。因為約伯先前抗議天主不管人事，他懷疑、甚至否認天主對人的統治，而雅威顯現給他時，一味述說有關宇宙和造化的事物，好似有意顧左右而言他，並未答覆約伯的困惑，然而約伯却顯得很滿意，他在天主顯現的光明中，了解天主的計劃，何等神妙莫測，從前他對此感到何等困擾不安！或許約伯並未透澈受苦的奧義，但這又有什麼關係呢？現今所見所聞已令他感到心足，他知道自己不能，也無需再憑什麼繼續爭論下去。

(2) 知道與看見

其實雅威言論只包含極少的新因素，天主的權勢和威能都是朋友和約伯言論範圍內的事，只是人與人之間的討論、爭辯並未解決人間（約伯）的問題，「現今我親眼見了你」（四二五b）才是雅威言論中新而富有決定性的因素，約伯爲此而心折。三友和約伯對話時，衆人都被同樣死板的神學思想所束縛，靈性界中朝氣蓬勃的現實因此而枯萎僵硬。在那境界內約伯只「聽見有關天主的事」（四二五a）當約伯親眼看見天主，天人之際，顯得何等親密，這原是約伯衷心的渴望（十九26-27），一切轉變都繫於此。表面看來，四周的事物依舊，似乎不會有過什麼改變，但「看見天主」的經驗，却使約伯的眼光爲之轉變，一切事物的意義因而顯得清澈非凡。依撒意亞在雅威榮耀的籠罩下，忽然發現自己是個「唇舌不潔的人」（依六5），同樣，約伯在利那間引身回到他在宇宙中、天主計劃內本有的地位！

——在泥土和灰塵中(四二b, 參創二7)。

(3) 泥土和灰塵

在對話部分行將結束時，約伯理直氣壯，頗似一個勇武的王子，威風凜凜，勝利在握，經過雅威顯現，一場暴風雨的洗禮(卅八1；四16)之後，作者讓讀者發現他「坐在灰塵中懺悔」(四16)。這番光景很像前面的一幕，那時災難臨身，「約伯坐在灰土堆中，用瓦片刮身」(一8, 參二13)不過土和塵在前後之間，代表非常不同的意義。在序幕中表示失望，現今則表示罪過和懺悔時的憂傷，約伯懺悔的必然不是受苦之前的罪，他不認識那種罪，天主也不認為如此，而是在天主親密的顯現中，方才體驗到的罪，那就是約伯的傲慢與頑強，這罪隱藏於約伯內心深處，對約伯說來，這是新的罪，是新的「品種」，比任何他所能犯的罪更為嚴重和緊急，因為這個罪乃在於受造者企圖取代造物主的地位而以宇宙和歷史的裁判者自居。

參考書目

1. Alonso Schökel, L., *Job*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971
2. Brates, L., *Job, La Sagrah Escritura*, Artiguan Testamento III B. A. C., Madrid, 1970
3. Lévy, J., *Job at son Dieu I-II*, Librairie Lecoffre, Paris, 1970
4. McCarty, R. A. F., *Job*, *Jacobs Biblical Commentary*, Prentice-Hall, New Jersey, 1933
5. "The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job" *Biblica* 40 (1959) 435-45.
6. Pope, M. H., *Job*, Anchor Bible 15, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.

簡介幾個神學作品譯著的組織

資料室

一、天主教神學著作編譯會

1. 緣起

要使天主教在中國生根，必須打一個思想基礎，這就是說，我們必須有一套基本的神學書籍。對於目下臺灣、香港、澳門和海外的中國人來說，聖職界、男女會士與傳教人員的訓練迫切需要這套書籍。中國大陸開放後，這些神學書籍的意義將尤其重大：我們認為，編譯神學著作這步工作，就是替中國大陸天主教的未來鋪路。

2. 簡章

宗旨：翻譯或創作有關天主教生活與思想的重要書籍。
任務：本會之任務如下：

1. 具體計劃當進行之工作，聘請譯作及審核人員，決定工作人員之待遇。
2. 捐募款項——儘可能設一基金。
3. 管理所籌款項或基金。

進行方式：本會之任何集體行動均須經多數會員通過。

亞毛斯先知的普救論

(亞九7)

房志榮

亞九7a將以民與另一民族相比，7b將以民的救援史與其他民族救援史相比。比較的結果可由兩個觀點來看：其他民族與以民相等，或以民已失去其特權而與其他民族無異。一上一下，學者們的意見也就可分兩大組。積極的一組認為一切民族平等；消極的一組却肯定以民的被棄。這一組却有一共同點：就是以民與其他民族平等；無論其他民族上升也好，或以民下降也好。

這樣一來如何去懂舊約的一個基本道理，即以以色列的被選及雅威與其子民的盟約呢？真能說一切邦國和選民平等嗎？將來有一天會如此，即新約的時代；但亞毛斯尚在舊約的傳統中，堅決肯定以民的特殊地位，如三1-2：「……在世界各族中我只認識了你們」，這與以上所述顯有衝突。固然像亞毛斯這樣的民間先知喜歡用反語，以引人注意（見四1；五18；20），但在目前的問題上似乎情形不同而更嚴重。必須找出一個詮釋，使此處與其他的神諭以及全部舊約神學潮流配合的更為和諧。

這樣就有第三組的譯法：不是嗎？你們和雇士人都屬於我 *attenti*。最近關於盟約與先知的關係種種研究使我們更明瞭亞九7所說為何。

亞九7的兩部分，由兩個問題形成，每一問題都由 *halo*（豈不是）開始，中間夾以「上主的斷語」；但兩句並不平行，因為第一問（7a）是向以色列子民說話，用第二人稱的直接口氣，是一句真實的問話。第二問（7b）却是間接的，「以色列」在第三人稱，有集體的意義。因此第一句問話是主要的，第二句是附屬，並予以神學的理由。

「豈不是」所引來的答覆普通是肯定的，7a 就是如此。但有時這種說法沒有發問的意思，而僅是用以說出一件衆人周知的事，7b 就是如此。亞毛斯多次用這類問題向聽衆質詢，而與此處最接近的例子是反對以色列的神諭 (26 & 16)。6 & 8 指出以色列未盡盟約義務之罪；9 & 11 數說天主的恩惠，而以閒話結束 (11)；13 & 16 判決的宣佈。這是一種在盟約被破壞以後提出訴訟的文學類型。兩處相似的地方有：向以色列提出的問題 (97a；211)；暗示出谷的往事 (97b；210)；判決的宣佈 (以 hinneh 「看」引進) (98；213)。二處都是雅威向祂的人民起訴。

我們由 7b 開始研究：這是舊約中的一個典型格式，包括四個因素：主詞，雅威 (有時是中人梅瑟)——動詞，使之往走上走 *bo'alah*——屬詞「以色列」——及地點「由埃及」。這可算一種術語，爲說出雅威施惠以色列的救援行爲，即將之由埃及地領出。在次數上來說，這種術語佔第二位，共用過四十一次。用的最多的是另一動詞 *ysa*，領出，共八十四次。那些次數 (四十一) 都在早期著作中，動詞同時說出起點和終點，更有地理及行軍的意味。

這一術語或格式特別用在盟約的上下文裏，目的是使人憶及雅威在歷史中施給人民的恩惠，這樣成爲以色列應歸屬於雅威的一個動機，表達這一歸屬的方法就是遵守盟約中的種種條文。在未來盟約的許諾中，是用這一格式說出所許的救援行動：「我要領你們出埃及……」由此而互相歸屬 (出 38:17；否定句耶 16:14；廿三 7)；在建立盟約時，是用這一格式說出歷史引言：「我曾領你們出埃及……」，現在你們應事奉雅威 (賽 44:17；撒 上 12:6)；在盟約破裂後，訴訟的程序用這一格式憶起雅威過去的恩惠：「不是我領你們出埃及嗎？」但你們沒有守約 (民 11:6；亞 10；米 6:4；耶 2:6)。

此外，這一格式有其禮儀特徵，並且特別在北國的聖所裡用的很多，這和亞毛斯在北國聖所講道

正相投合。他以盟約術語所鑄成的問題：「豈不是我由埃及領出了以色列？」在聽者的耳朵裡即刻會引起他們想到一個重大的事實，即雅威與他們之間所訂的盟約。

但奇怪的是亞毛斯並不就此停止，他繼續用同樣的格式說其他民族的命運。他將同樣的動詞

la'alah 用於以色列的歷史，用於非利士人的歷史，用於阿蘭人的歷史。這兩個民族會是以色列的勁敵，一在撒烏耳時代，一在亞毛斯先知宣講前的時代（阿蘭的威脅）。在非利士人與前者間有一 *wayah*，有人將之譯為「及」，另有人譯為「如同」（更好）。還有第三個可能：一種堅決的肯定：「但不是我領了以色列」。這第三種譯法更合乎先知的大膽口吻：非利士人及阿蘭人與以色列平等：「不是我領了以色列人出埃及到達此地嗎？但也是我領了非利士人出加非托爾，領了阿蘭人出克爾。」

非利士人來自加非托爾（普通認為是克利特島），他們想在埃及定居，但最後終於在公元前一九一及一八八年為蘭姆士三世所逐出，於是他們只好來到巴勒斯坦西岸住下。他們曾不斷騷擾以色列的安全，但最後終為達味所勝（撒下五17-25）。以色列人所不了解的是為何這些非利士人和他們一同住在天主許諾要給他們的這一塊地上。亞毛斯在此肯定：是雅威願意如此，是祂將非利士人由加非托爾帶到此地。

阿蘭人本來自阿拉伯曠野，亞毛斯說來自克爾，今日不知此地在何處；有人以之為厄郎，另有人以之為烏爾。他們於公元前一一〇〇開始建國，大馬士革是其一。大馬士革曾威脅北國，佔領北國的一些領土，但在亞毛斯時代，失地已為以色列所收復（列下十三25；十四25），這一民族的遷徙及建國也是雅威的工程，正像以色列及非利士一樣。

亞毛斯所以選了這兩個民族，是因為他們在巴勒斯坦政治局勢上的影響很大，也很長久；為以色列

列他們是兩個危險的民族：因此在反對異國的神諭中他們佔首位（阿蘭 1375；非利士 1678）。雖然如此，他們的歷史仍然由天主領導，他們也各自有自己的「出谷經驗」。事實上，二者的遷徙時間和以色列的出谷很接近，也在公元前一二〇〇年前後。非利士人的出走，在埃及被逐，及來到巴肋斯坦定居，不能不使以色列人想起自己出離埃及，走向許地的事。至於阿蘭人的遷徙也應該使以色列人想起自己祖先亞巴郎等人的遷徙。為了解亞九7，必須注意：這三個民族的歷史有很多可以互相比較的地方，他們的歷史，雖不盡同，但非常相似。以上是7b的分析。

現在要解釋7a，這是主句。上面說過，「我將你們領出埃及」一句，在與盟約有關的不同結構中，常指雅威在歷史中所施恩惠而言；恩惠建立彼此間的連繫，表達此連繫的方法是遵守盟約條文。7a就該這樣懂：「以色列子民，你們豈不是屬於我嗎，*aten i?*」兩句的結構也證明這一懂法的正確：主要的問題在先，(7a)另一問題說出其理由(7b)。這樣無論是內容或結構都指向這一解法。*aten i?*的公式是指歸屬而言，有許多其他的例子：若瑟的二子為雅各伯歸為己有(創四八5)：「他們應歸於我 *ihen*：妻子屬於丈夫(撒上一2)：「他有二妻 *oi*」：情人的互語(歌16；六3)：「我的愛人屬於我，我屬於他」。在與雅威的關係上也如此：上主說「你屬於我 *i' a'ah* (依四三1)」，「我屬於雅威」(依四四5)；最後，盟約的格式就是說出互相歸屬的關係：「我要以你們為我的子民，而我將是你們的天主」(出六7；肋廿六12；申廿六16；19……)。我們可以引一個許下盟約的例子，其結構非常清晰：出六6-8：「我是雅威，我要救你脫離埃及人的壓迫……我要以你們 *'akha i'* 為我的人民，我要做你們的天主 *'akha i'* (6-7)。這就是天主許下的救援行動：他要救人民脫離埃及(6)，人民得救後將與天主有互相連繫的關係：「你們屬於我，我屬於你們，」(7a)以色列方面應該服

從(7b)，威雅方面則許下其他恩惠(8)。

在亞九7似乎只有一半：「你們屬於我」，但缺了另一半：「我屬於你們」。這正是亞毛斯當時的實際情形：雅威的確是以民之主，因為祂救了他們脫離埃及；但以民不再承認雅威為主，因為他們不按盟約條文生活。因此雅威這裡所問的是一個真實問題，是一種在訴訟中所提出的控告、譴責，要請他們承認自己的錯誤而回心轉意。以色列口裡還說上主與他們同在，但那已成了一個口頭禪，完全不能在生活中兌現，這就是亞五14所要說的。

像7b將同一動詞「領出」用在三國民族身上，同樣在7a將同一句話「屬於我」用在以色列及雇士身上。ki不一定說「一樣」，而這裏另有所指。指什麼？有人認為將以民與雇士人相比有輕視口吻，因為後者皮膚黝黑，被人視為低級國民和奴隸。他們引耶十三23為證：「難道雇士人能改變他的膚色嗎？」。但這一看法不確，因為耶十三23還有第二句說：「難道豹子能換去牠的皮嗎？」可見不是輕視的問題，而是要用兩個比喻說出一件不可能的事。以民好像並不因膚色而有種族歧視。相反，有很多例子表示他們對雇士人很重視(見下文)。

那麼，究竟為何亞毛斯要將以民與雇士人相比呢？在舊約中以雇士人為最南部的人(文1；八9)，雖然這樣遠，他們仍屬雅威。這樣亞毛斯指出雅威的普遍主權，伸展至當時所認識的整個世界：南部的雇士，西部的加非托爾及東部的克爾。在舊約中雇士人每每與埃及人平行引出(詠六八32；依廿三……；四三3；四五14；則卅4……；鴻三9)。在我們這裡也是如此(雇士7a；埃及7b)。在亞毛斯時代，他能以雇士代替埃及，因為埃及漸漸衰弱，南部的雇士已建立了王國，而於公元前七一五年左右佔領了埃及，是為埃及第二十五朝代，這在亞毛斯時代已約略可見。這樣逃脫埃及的以民及統治埃及的雇士

人民都屬於雅威。我們尚可注意在反對異國神諭中（一三~二六），埃及——雇士不但未被列入，反被請來給天主向以民所提的訴訟作證（三九）。這裡也如此，他們好似被引來作為模範。聖經中說到雇士人歸正的很多（詠六八32；八七4；依十八7四五14；索三10），特別是耶肋米亞。他固然說雇士人不會改變膚色（十三23），但他同時向雇士人說出救援神諭（卅九15~18）；不能改變膚色的，却能改變心；這是耶肋米亞每誦人民做的。

7a 所說不是絕對相等，也不是什麼輕視，而是說一切民族都歸屬上主，各按自己的程度。各民族都接受雅威的恩惠，不過雖然以色列、非利士及阿蘭的歷史很相像，但並不相同；不同的恩惠造成不同的關屬。一切國家都受到天主的照顧，都屬於祂²¹，但只有以色列是祂的人民 *li'Yisra'el*（三二）。每個民族都有自己的「出谷經驗」，因此與雅威有某種盟約的關係，應有一種服從，但有程度的不同，這可由亞毛斯向異國的神諭中看出：異國的受審是按照他們彼此之間的關係（一三~二三），是按一種「自然律」，但猶大和以色列却按「啓示的法律」或梅瑟法律（二4~16）。

向以民所發的問題是一個邀請，聽者能接受或拒絕，得救或被判決就在此。先是被判決 8a：「看，上主的眼注視這罪惡的國度 *Mamelakah hahatt'ah*，這是 *hapax*，意義非常嚴重，正可與另一個 *hapax* 相比：「[司祭的王國] *manneket kohanim*（出十九6），這是雅威與人民立約後給以民的一個目標：以民的角色是在雅威與萬民間作一中保，代替萬民事奉雅威，教導萬民關於天主的事。但以色列不但沒有做萬民之光，反而應從異國學習：由司祭的王國變成了罪惡的國度。這樣一來整個救援史，出埃及，進許地，都失去了意義，必須結束：「我要由此地將她消滅」（8b），以色列將被遣散至各國中（9），但有一部分人將得救：「然而我不全然消滅雅各伯家」（8c），人民（我民 *'ammi*）

(10) 要用篩子來分辨，那些自認刀禍不會臨到己身的人將死於刀下(10)，因為他們不相信盟約文書中關於背約者所說的詛咒會臨於己身，因此也不管盟約所有的要求。那些接受邀請而恢復與雅威的歸屬關係的才會得救。

可見亞九7——8是一種邀請，請以民重返與雅威的盟約。亞毛斯用「我使以色列由埃及來到此地」的說法共三次：二10；三1；九7；前二者已有人證明是訴訟類，如今我們發現九7也屬此類。亞毛斯與盟約神學有很大的聯繫，因此他不僅是一位判決言論的先知。

在上述的主要意義之下，還有另一層重要的意義：一個真實的普遍之義，雖然不必是絕對的平等。每一個民族由雅威接受恩惠，有自己的「出谷經驗」，這樣歸屬天主，並應向之感恩、服從。然而恩惠不同，歸屬的程度不同，由之而來的要求也不同。如此懂法才不會與亞毛斯其他的言詞，特別是三2及反對異國神論相衝突。也更合乎全部舊約的道理：兼顧挑選——盟約及普救論，在亞毛斯時代這道理已為人所接受。

參考書：本文主要取材於一篇專論：

W. VOGELS "Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Amos IX 7", *Vetus Testamentum* 22 (1972) 223—239,

(上接第一六四頁)

會 員：本會以自由加入方式組成。會員當盡力推進本會工作。新會員需由一位會員提名，經多數贊成

加入。本會選舉執行秘書一人，總務一人。

3. 本會會員 (以姓氏筆劃爲序)

谷寒松

房志榮

張春申

溫保祿

項退結

雷蕙琅

劉河北

4. 聖統及修會會長之贊許

本會獲中國主教團教義委員會主席鄭天祥主教爲贊助人，並蒙本會所在地之臺北總教區羅光總主教嘉許；臺灣男女修會會長聯合會亦表示支持。

5. 成立

本會於民國五十八年一月十八日在臺北新莊輔仁大學神學院正式成立。

自從一九六九年初建立以來，本編譯會已完成之作品：

- (1) 黃素蓮譯：信證學與聖經中的基督 (光啓出版社民國六十一年)
- (2) 房志榮編著：新約諸書分類簡介 (全上)
- (3) 房志榮編著：創世紀研究 (全上)
- (4) 胡安德譯：基督之律 (第一冊)，在排印中。

(下轉第一八四頁)

天主經釋義

孫靜潛

天主經是耶穌的心聲，是教會世世代代傳誦不絕的禱辭，值得我們細心研讀。

1 結構

按照神學意義來講，瑪竇把天主經安置在山上講詞最中間的位置，非常適當；而路加（十二214）把它安置在一個事件中，從歷史眼光看，或者更爲得體，但是，瑪竇更注意理論的結構。

瑪竇的天主經有韻律、有節奏，形式與內容均分爲兩部分：以呼求開始，先有對天國的三段祈求：

「願你的名受顯揚，願你的國來臨，願你的旨意奉行」；

第二部分是尋求天國者關於物質和精神的三段祈求：

「求你今天賞給我們日用的食糧，求你寬恕我們的罪過……，不要讓我們陷於誘惑」。瑪竇又一次，用一（三）三，而形成七段的手法。

2 釋義

A 開端的呼求

「我們的天父」（五9a）

天主經釋義

表面看來，「我們」代表着祈禱的團體；「天」（在天上）使人記起訓51的話：「你不要貿然開口，因為天主在天上，你在地上……」；稱「父」是表示兒女對父親的崇敬，以邀得父親的歡心。但是，這一句開端的呼求，還有更深的意義，顯示出新約，尤其是瑪竇的特點。

稱天主為「父」：固然在舊約中已經開始，但是在新約中才顯示其真正的深度。我們此處不擬詳細討論保祿關於「義子地位」的神學（迦四5-7），也不詳論若望所謂「讓那些接受他名字的人，能够成為天主的子女……他們是由天主生的」（若一12-13），僅在對觀福音中，天主是我們的「父」，已經隨處都有這一豐富的觀念。甚至在山上講詞中，已經不勝枚舉：瑪五9、16、45、48，六1、4、6、8、9、14、15、18、26、32；七11、21……

從這些引證可以看出，舊約與新約之間的區別，在新約中稱天主為「父」，不只表現人對天主的感情流露，而是實質的改變，使受造物逐漸相似天主，而成為新的受造物。這個觀念將由保祿及若望加以更深的發揮；但是，僅就瑪竇的山上講詞已說得很明顯：「成爲在天之父的子女」，「像天父一樣成全」（五45、48）。因此，我們向天「父」祈禱時，正體驗到我們爲「子女」的新的實質。

「在天上的」：在山上講詞中，幾乎常稱天主爲「天上的」或「在天上的」，這與「天」國（五3、10、19、20；七21）是相對照的，意指末世的王國，這王國是在天上，「天」就是「天主的寶座」（五34），信者呼求「天」父，表示其精神在期待完全變化爲「子女」，奔向末世的王國。所以，天主經一開始就浸潤在期待末世的氣氛中，也與整篇山上講詞完全協調。

「我們的」：路加沒有這一個字，但是瑪竇特別強調團體的祈禱，（其在「教會講詞」中，將更證明此點），也就是天主的新子民了教會，奔向末世境界的祈禱，故不只是個人的祈禱。

B 三項末世祈求

「願你的名受顯揚，

願你的國來臨，

願你的旨意奉行在人間，如同在天上」。(五 9 b ~ 10)。

這三項祈求，實際上等於用三種不同的說法祈求天國的來臨。三項祈求，以中間的一項為主旨；僅是因為它在中間的位置，也是因為它直截了當地說出整個福音宣講的本質。因而其他兩項應配合中間的一項來解釋。

「願你的國來臨」：這是天主經的中心，也是山上講詞，甚至是瑪竇福音的中心思想。但這一句的意思，究竟是指末世天國的來臨，還是指指聖教廣揚呢？從初世紀以來，就有不同的解釋，希臘教父們似乎偏向後者，而拉丁教父則傾向前者。我們認為前者並不排斥後者，應以末世天國的解釋較為可取，其理由如下：

a 天主經是教會的祈禱，教會已經存在，並在祈禱，所以不能說：願教會來臨。果真如此，那就應該說：願天國發展（廣揚）。

b 末世天國的來臨、基督再來，引領天主的選民進入最後的光榮，是教會初期慣用的典型祈求，比如：默示錄的，也是全部聖經的結束語：「阿門。主耶穌，你來吧！」（默 廿 20）。還有格前的結束語：「吾主，來吧！ *marana tha*」（格前 十六 22）。天主經內不會少了這樣重要的祈求：你的國，來臨吧！

c 整篇山上講詞，是奔向天國未來的顯示：對真福的賞報、仁愛的酬勞、虔敬與解脫的最終目標，都是希望能進入「天國」（520；721）。瑪竇正有意地把天主經安排在這種氣氛中，所求的天國，自然是末世的天國。

不過，雖說此處所祈求的是末世天國的來臨，並不完全否認此處也有祈求天國在地上發展（聖教廣揚）的意思。原來，福音中也以天國指教會，就是在進行、在形成中的末世天國。梵二也稱教會為「天國在人間的幼芽和開端。教會在逐漸發展，期望天國的最後成功，全力期望與其君王在光榮中結合」（教會憲章5）。所以，此處間接地也祈求教會的發展。

另一個間接的祈求，當然也包括個人（教會的成員）進入末世的天國，一如保祿「渴望求解脫而與基督同在」（斐23）。

「願你的名受顯揚」：舊譯「願爾名見聖」，一般解釋為：尊敬天主的聖名，並不算錯，但不够深入。如上文所說，這一句應與「天國來臨」相配合，那就應指：使天主的事業完成，便不只是要求我們個人對天主應有尊敬的態度，或者要我們「以天主的名為聖」，而是求天主（主動者）顯揚他的名，也就是使天國實現。舊約內的一句話，很可以幫助闡明這個意思：「我要使我的大名顯聖……」（則卅六23……），正是天主在默西亞的末世時代，要贖回他的新選民，領它重建王國，使人承認天主是「聖的」。

在這一句內，不明言是誰來使天主的名「受顯揚」，而主要的是天主的工程實現，內含的主詞是天主自己來完成。所以，我們個人尊敬天主的名，不是第一層的主要意思，但並不把這意思排除在外，只是居於次要地位。如此，顯出這一事件的普遍與偉大（末世天國來臨），而不只是我們個人的道

德涵養。

「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」：一般狹窄的個人主義，只提供了很小範圍的解釋：天主願意我作的事，我必須盡力去作。其實，這一句也是在「實現末世天國」的氣氛裏，主要的第二層意思是「奉行主旨」，至於誰來奉行（中譯的「奉行」，似乎偏重於「人奉行」），是次要的意思。

這是說，首先有一件事情要完成，或者更好說，天主要完成，天主的旨意必須實現，那就是天國要實現。這正是耶穌在山園中所作的祈禱：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」（瑪廿六42）也正是耶穌曾經隆重聲明的：「我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行那派遣我來者的旨意。派遣我來者的旨意就是：凡他交給我的，叫我連一個也不失掉，而且在末日還要使他復活」（若六38-39）。同樣，這正是天主拯救普世的計劃，聖保祿稱之為：「從世世代代以來所隱藏的奧秘，而如今却顯示給他的聖徒。天主願意他們知道，這奧秘為外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望」（哥一26-27）。

當然，這主要的第二層意思並不否認次要的第二層意思：在實現天主救人的計劃時，每一個人都應加入行列，進行天主在他身上所顯示的旨意。

「在人間，如同在天上」：一般的譯文，都把這一句連在「奉行主旨」上，但如上文所說，是天主實行他的旨意，這些譯文或解釋就把原文的意思縮小了很多。但是，這裏不僅是「天上的神聖，地上的人類，都奉行你的旨意」，而這句內所說的「天上」，實在仍與「天」國有關，「天」是天主的寶座，是天國已經實現的地方（境界）。我們祈求天國在人間實現，如同在天上，等於說：願我們所住的世界也加入天上光榮的境界；使世界在基督來臨時，也參與天上王國已有的光榮。從此，天國的

完成，呈現出宇宙的廣大氣氛，天上、人間，在永遠的天國實現時，都將融合在天主的生命裏。聖保祿即以末世救恩的實現，視為宇宙性的事件。新約中曾興奮地描述「新天新地」的出現（伯後三13；默廿一1；參閱依六五17）。

因此，「在人間，如同在天上」一句，應該是針對着全部三項末世祈求而言：

願你的名受顯揚

願你的國來臨

願你的旨意奉行

在人間，如同在天上。

C 三項現世的祈求

「求你今天賞給我們日用的食糧；

求你寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣，

不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於凶惡。」（六11、13）。

教會在祈求天國的來臨，而教會的組成份子是人，在走向天國的旅途上，有精神與物質的問題與需要。天主經的最後三項祈求，便是針對旅途中的天國子民而發的：食糧是物質的需要，寬恕是精神的需要，誘惑（或考驗）是對教會本身而說的：

「求你今天賞給我們日用的食糧」：在如此高尚的祈禱中，突然來了這一句非常「卑賤的」祈求，使歷代許多解經學家都覺得「不好意思」，於是盡量「提高」這一句經文的含義，使之不要太物質化，認為此處所謂食糧，應指聖體，或指天上的末世婚筵，但都太勉強，與上下文不相符合。

本來「日用糧」一詞的原文，頗難翻譯，也可譯作「今天的食糧」、「每天的食糧」、「明天的食糧」或「必需的食糧」，但無論如何，其基本意義不變：祈求必要的食物，別無他意。這其中包括着兩層意思：

- a 信賴天主：兒女向父親要求每天的必需，深信不會缺乏；
- b 不求多餘：是超脫的表現。

這兩層意思，將在山上講詞的第五部分（瑪六19，34）詳細發揮。因此，天主經的這項祈求（日用糧），一方面與上述真福中的超脫精神相連接，另一方面對下文中的「信賴」精神，預先作一提要，顯示天主經實在是整個福音精神的撮要，同時不要忘記，這項物質的祈求也與我們的全部人生有密切關係。

「求你寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣」：寬恕是天主慈善的特點，企求天國，不能不求天主的慈悲，承認我們作受造物的精神貧乏。在前一端祈求中，我們向天主表示我們作受造物的外在（物質）貧乏，在這一端內，提出我們受造物的內在（精神）貧乏。這種需要寬恕的觀念，在前面論真福時，已經提到（瑪五7），在後面還要發揮（六14、15）。不憐憫人，將不能受憐憫，不寬恕人，將不能受寬恕：得不到天主的仁愛，不能進天國。

仁愛的新法律是山上講詞的第三部分，天主經用一句話作了簡單扼要的提示。

說得更明白一點，天主經與山上講詞各部分的關係如下：

- a 天主經的前三段祈求，是重提山上講詞的中心部分，即第四部分，特別對「虔敬」而言，天主經也正是這一部分的結論；

b 天主經的第四祈求（日用的食糧），是山上講詞第五部分（瑪六19-34，解脫，信賴天主的照顧）的預示；

c 天主經的第五祈求（寬恕），與山上講詞第三部分（愛人爲得天主的愛護）相對照。此外，天主經與真福也有密切關係：

a 天主經的前三端祈求，與每端真福所許的天國是相互連貫的（因爲天國是他們的——願你的國來臨）。

b 天主經第四祈求（日用的食糧），與真福內所說的貧、苦、饑渴的超脫觀念是彼此相關的；

c 天主經第五祈求（寬恕），與真福內所說的憐憫、心淨、和平的態度，是相連貫的；

d 天主經的最後祈求（免於誘惑、凶惡），與真福中所說的受迫害者，是相對照的。

由此看來，以真福爲基礎的山上講詞，完全濃縮在天主經內，其中觀念的配合、結構的精密，實在美妙絕倫。

「不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於凶惡」：此處所謂「凶惡」，頗難解釋。應指「凶惡的事」？還是指「惡魔」呢？二者都有可能（中文「凶惡」二字，可指惡事，也可指惡魔），但與瑪十三19：「惡者就來把撒在他心裏的奪去」相比較，近代學者多傾偏向「惡者」的意思，於是這端祈求就變得更協和而有意味：不要讓我們陷於誘惑，但從誘惑者（惡魔）手裏拯救我們。（如此，則中文的「免」字，便不太妥當）。整個的天主經也就更有連貫性，並且前後有顯明的對照：以呼求天父開始，以反對惡魔結束；以祈求天國開始，以消滅惡勢力而結束。

另一個難題，是要知道此處是一項或是兩項祈求？這裏似乎明顯地可以看出，只是在形式上有兩

項祈求，在實質上只是一項祈求：前者針對未來的凶惡不要陷於……，後者針對目前已存在的凶惡（從中拯救出來）。

最大的難題還是在於如何解釋「誘惑」二字，這關係着整段祈求的含義。在傳統的倫理神學上，「誘惑」有其確定的意思，是魔鬼引人犯罪；但在此處，我們要研究一下聖經內究竟有什麼意思：

a 在福音中，「誘惑」二字從來沒有倫理學上所說的引人向惡的意思（新約其他部分却有這種用法，比如：弟前六9……）。

b 在福音中，特指耶穌在曠野受魔鬼的「誘惑」，撒彈是「誘惑者」（瑪四3）。這種誘惑是指「這個世界的權勢」（統治者）與天主子默西亞之間的戰鬥，耶穌受誘惑之後，魔鬼暫時失敗，「就離開了他，再等時機」（路四13），就是等到耶穌受難時，魔鬼將有表面的勝利。

c 福音又以耶穌受難為門徒是「誘惑」（考驗），這也是「黑暗的權勢」、「世界的首領」（路廿二53；若十四30）的作為，擾亂門徒的心，引誘他們不要接納受苦的默西亞，使他們的信德動搖（路廿二31）；於是耶穌鼓勵他們：「醒寤祈禱吧！免陷於誘惑」（瑪廿六41），等於提醒他們誦念天主經的最後祈求。此處的「誘惑」是由十字架的醜劇而來。

d 最後，教會也有「誘惑」，就是迫害、教難。路加解釋播種的比喻時，說到有些人，「暫時相信，一到試探（誘惑）的時候，就退避了」（路八13），但是瑪竇和瑪爾谷在同一句內，却用了「迫害」字樣。從此可知，「誘惑」是對教會的集體考驗，初期的教友很明瞭這一點。

按照上述引證與比較，「誘惑」首先是對抗基督救世的工程，次則對抗門徒的信德，然後是對抗教會的工程。

因此，天主經最後的一端祈求，特別要求使教會免陷於「誘惑」，因為天主經是教會的祈禱，痛苦受難的教會，祈求從魔鬼的攻擊中獲得解救，勿使它對基督的信德受到損害。這一祈求必蒙垂允，因為歷史證明，教會雖常受迫害，但信仰却越堅強。

另一種解釋，以為這端祈求是希望從末日來臨時的災難（最後的考驗）中，被解救出來，因而富有末世意味。這與整篇天主經的末世意思是相符合的。不過教會現在所受的迫害，已經開始末日的痛苦，教會祈求從現在即蒙解救與保全。

對個人而言，天主經的這一最後祈求，自然也呼號天主助佑，以克服個人在信仰的旅途上所遇到大大小小的困難。信徒的整個生活，也就成了與惡勢力不斷的鬭爭，天主經最後的祈求，就是他的護盾。這裏自然也包括抵抗一般犯罪的（倫理的）誘惑，使信徒不致與基督分離。

結語

研究了天主經的涵義，不能不聯想到耶穌在山園中的祈禱，有三點極其相似：

天主經

山園祈禱

我們的父……，

阿爸！父啊！（谷十四36）；

我父！（瑪廿六39）；

願你的旨意奉行；

不要隨我的意願，惟照你的意願成就吧（路廿二42）；

你們應這樣祈禱……不要讓我們

你們祈禱吧！免得陷於誘惑（路廿二46及平行福音）。

陷於誘惑

耶穌在受難時受到「試探」(卷二18；四15)，他是受試探者的象徵；在山園中，耶穌面臨苦難的考驗，爲我們留下了熱誠、信賴的祈禱榜樣。耶穌在山上講詞中教給我們的天主經，在受難時以鮮血祝聖，現在仍傳誦在教會中。

附錄：路加所傳的天主經(十一2-4)

路加略提到耶穌傳授天主經時的情形，但時間、地點不甚確定：那是「有一次，耶穌在一個地方祈禱」(十一1)。這件事的歷史意義(究竟何時何地)，並不重要；重要的是耶穌在祈禱時，教給了門徒祈禱，這其中的神學意義顯示天主經就是耶穌的祈禱，教會繼續着耶穌的祈禱，耶穌繼續在教會中祈禱。

路加的天主經比瑪竇的短；開始的呼求只有「父啊」，第三端祈求全部缺如；在第四祈求中，以「天天」代替瑪竇的「今天」；第五祈求比較明確，以「我們的罪過」，代替「我債」，繼以「因爲我們自己也寬恕……」；第六祈求，沒有「但救我們免於凶惡」句。所以路加的天主經只有五個祈求。

這一定不是路加故意縮短了天主經的原文，大概是瑪竇採用了另一種較長的原文，並略加發揮。顯示當初有不盡相同的傳授，後來大家都習慣採用瑪竇所傳的，並且從第二世紀，「宗徒訓言」(八20)已開始如此。

此外，瑪爾谷十一25、26，似乎與瑪六14-15相呼應，解釋天主經內的「寬恕」之意。

(上接第一七二頁)

二、神學論集

自一九六九年秋由輔大神學院編印以來，至今年（一九七四年夏）恰好五整年，共出二十冊。按每冊約十萬字來算，共約二百萬言。這份神學季刊分十數欄討論各種神學或與之有關的問題，即聖經、信理、禮儀、倫理、神修、心理、聖教史、教律、牧靈、傳教、大公運動，比較宗教學、書評諸欄。此外還有多次的研習會專輯也曾在本刊發表：

1. 一九六九年十一月在臺南及臺中分別舉行的講習會，主題為「教會為一生活的團體」：神學論集③（一九七〇春）。
 2. 一九七〇年八月在輔大所開的牧靈講習會，主題為「基督的福音與現代中國」：神學論集⑥（一九七〇冬）。
 3. 第一屆神學研習會（一九七一年正月）專輯：論懺悔聖事：神學論集⑧⑨（一九七一夏、秋）。
 4. 第二屆神學研習會（一九七二年正月）專輯：論聖體聖事：神學論集⑫（一九七二夏）。
 5. 第三屆神學研習會（一九七三年正月）專輯：論四部福音：神學論集⑬（一九七三夏）。
 6. 輔大聖經週（一九七三年十二月）專輯：演講與展覽：神學論集⑭（一九七四春）。
- 今後神學論集要走的的方向是神學本地化及漸漸走向每斯定一專題集中討論。

(下轉第二〇六頁)

信理

從救恩奧蹟論聖事

岳雲峰

聖事是天主救人奧蹟的計劃（大公1節）。所謂奧蹟，乃是天主對人的一切計劃，都是出自祂智慧的安排，只是人難以透澈明瞭，除非天主自己啓示給人。「的確，吾主除非將自己的計劃啓示給祂的僕人先知，什麼也不先行」（亞三7）。「只有我是第一位給熙雍預言了那事，也給耶路撒冷一位報喜訊者」（依四十二27）。這無非是證實了天主所行的一切都是在祂的智慧內所計劃了的。

聖事是天主救人的奧蹟有着雙重的意義：一是聖事的本身便是天主救人的恩寵，使人因此聖事而成聖得救；一是聖事是天主救恩可見的標記，因這標記使人深信已獲得救恩。

所以藉此聖事奧蹟引領着人趨向着看不見的天主，並因此聖事使人與天主相遇，那看不見的天主在聖事的標記下成了人肉眼可見的天主了。

聖事也是天主爲人的奧蹟：因爲天主循乎人的感受需要，把這救恩的奧蹟透過聖事的顯明標記，讓人深信救恩的真實性。

第一節 基督是天主的聖事

壹、人類尋找天主的聖事

宗教既是神與人的關係，故此循乎人性的構造在尋找與神相遇，必需透過一個具體的現象而使人

感受到與神相遇的真實性。

(一) 一切宗教的聖事性

在任何一個宗教裏面都有一種模糊的聖事性。那就是人感受到神的召叫組合成一個恩惠的團體。信男善女們在內心中體驗出一種由神獲得的恩惠，有時還是可見的，雖然是非常主觀的。

這種可見的恩惠在某一種形式下顯示出來，應該是神與人相遇的宗教聖事性；只是在這些宗教裏沒有聖事神學而已。

(二) 以色列就是舊約宗教的聖事

這是說在舊約時代以色列選民就是天主與人相遇以及救援人類的標記（則十六319）。

亞巴郎的被召以及他的後裔將成爲天主的選民，後來這選民由天主遣使梅瑟救出埃及，渡過紅海，經過曠野而進入福地，並且在西乃山天主同以色列民族訂立盟約，成爲天主的子民——未來的教會預像，這時的巴斯卦節爲以民便是天主的救恩，只不過是一種尙未完全完滿的救恩，誰能說這不是聖事？當然這聖事是未來新約聖事的預像（啓示，15節）。

貳、基督才是人與天主相遇的首要聖事

這是聖奧斯定的名言，這不只意謂着基督是天主救人的標記。而且是因着基督而完成了救援奧蹟，故此聖事奧蹟先是基督的奧蹟，以其降生奧蹟爲基石。

(一) 人與世間的基督相遇是人與天主相遇的真實聖事

基督的降生，天主性與人性結合在基督的位格內，是天主性的人化，也是人性天主化。基督的生活顯示祂的人性具有天主性的行動在人性上表現出來。祂人性的愛是天主救世之愛的人性形式。

道取人身的基督因其人性而完成天主預許的救恩，故此基督降生乃是使人在一種人的姿態之下感受到天主的救恩，這便是一種有力的標記。

還有，基督人性的行動就是祂天主性的行動，所以祂的一切行動都有救援的價值，但這種天主性的救援行動是在祂人性外表上顯示出來，這不只是一種標記，而且也是產生聖寵的因由，這便是聖事。

爲此聖事是天主所賜與的救恩，透過一種外表可以感受到的現象，使這神恩具體化，有其歷史的可見性。

(二) 基督的行爲

基督的行爲乃是顯示天主對人的愛情，同時亦是表達人對天主的愛情，這便是宗教與恩賜。

「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。說了這話，就向他們噓了一口氣說：你們領受聖神罷！你們赦誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」(若廿一，23)。

這是天主的仁愛以及救主的啓示，也就是基督降凡的使命意義。基督向着人類所顯示出的祂的人性之愛，便是表示了天主與人交往之愛；天主救恩的仁慈透過一顆人性的心來向人加以證實，這是一種天主對人的下行行動。

但是在基督的人性行動中也有一種上行的行動，那就是祂的人性對父的愛。正是在這種上下行動中，基督的一切行爲不只是爲祂自己，而且也爲所有的人類都有其救援的價值；在下行的行動中是人因受惠而受聖；在上行的行動中是人敬禮天主，承認天主的存在，這才是宗教。但在這樣的宗教行動中，基督不只是啓示的標記，而祂自己便是敬禮天主者，並且實現了最完美以及最崇高的宗教；也就是一個聖化人類的宗教。

(三) 基督的救援

基督的救援奧蹟不只是在祂的降生，還有祂的死亡，復活與光榮的升天。

這種奧蹟是因基督的降生而實踐，但不只是降生的一刹那，而是在整個的生命中，還有祂的死亡，復活與光榮的升天。因爲基督降生的奧蹟只是讓基督成爲「天主的僕人」自謙；但是祂的救援工程必須在祂的人性受到舉揚時才能完成，所以祂說：「當我從地上被舉揚起來時，便要吸引衆人來歸向我」（若十二₃₂；斐二₉）。

基督的救援工程的完成應具有以下幾個因素：

- (1) 此救援工程由聖父所計劃，由聖子在聖神內完成。
聖保祿說：「基督的血藉着永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻與天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行爲，好能事奉生活的天主」嗎？（希九₁₄）這無疑是把天主聖三在救援工程內的奧蹟揭示給人了。

- (2) 是基督的生活成了祂的人性對天父的計劃所作的答覆，爲此「祂聽命而死，死在十字架上」

(號二八)。

(3) 是天主教對基督的聽命所作的答覆，那就是「天主極其舉揚了祂，賜給了祂一個名字，超越其它所有的名字，致使上天，地上和地下的一切，一聽到耶穌的名子，無不屈膝朝拜；一切唇舌無不認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」(斐二9；11；索36)。

(4) 是聖神被受到光榮的主耶穌基督所派遣來到人間完成在人身上的救恩：「且在達到完成之後，爲一切服從祂的人，成了永遠救恩的根源」(希五9)。難怪基督在臨別時說：「我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來」。(若十六7)這是因爲基督升了天，坐在父的右邊，才有了派遣聖神的權力。

叁、聖事的需要

在解釋了基督才是救恩的首要聖事，以及祂的救贖工程是在基督的人性受到舉揚時才能完成之後，那末接着而來的另一問題便是：基督受到舉揚時，亦是祂離開曾居住過很多年的人間之時，若基督的奧蹟是讓人可以看得見天主救人的聖事，那末，在基督離開人間之後怎樣使人看得見基督呢？所以基督是人看得見的天主之救恩聖事，基督必須在受舉揚之後用一看得見的方式使人與受光榮的基督相遇，這就是聖事的需要性。

(一) 人與受舉揚的基督相遇的需要

這是由於我們人類在現世的需要。基督雖然完成了祂的救援工程，但人在現世還未能獲得這救恩

的圓滿，只有在基督再來時引領着衆人歸向天主。所以救恩是具有末世性的特質，基督徒在現世常期待着基督的再來：「主，請來吧」（默廿二20）。

爲此在這期待的現世中，基督徒不只是生活在一種對於基督的回憶中，而還需要與受光榮的基督在現世作位格的相遇，這種需要便是透過聖事而實現，故此聖事亦是主耶穌在現世的延續。

(二) 人在現世與基督相遇的真實可能性及需要

這應該是聖事的目的，也就是基督在現世延續的終向。

人與人之相遇是在他的肉體上，因爲人不是純精神體，當然也不是純物質體，而是具有肉體的精神，在現世生活裏他的一切表現，即使是精神性的表現也是在他的肉體上，透過肉體的工具而表達出來。

現在既然人的得救是在與受舉揚的基督相交往，除非我們能在基督生活的肉體上相遇，我們便無法因祂在天上的不可見性與基督相遇。所以必須由基督以一種具體的可見方式作爲媒介使人同受舉揚的基督相遇。

因爲基督的救恩不只是爲祂同時的人們，而也是爲祂以後的整個人類，故此祂的救恩應在整個的人類歷史中成爲現實之恩，也就是說常在人間延續。這樣，人間的一個具體的事物無形中爲人成了基督在天上的人性的媒介，這一具體的事物便是聖事，所以聖事是有着基督學與人學的雙重意義。

第二節 教會是天上基督在人間臨在的聖事

基督的奧蹟是屬於天主的救援奧蹟的，爲的是把看不見的救恩在人間顯示出來而成爲可見的。

現在基督受到舉揚後已不在人間了。所以祂立了聖事讓這救恩成爲可見的，也就是天上的基督尚在人間臨在的可見標記。

但這救恩的標記不是在個人身上顯示出來，而是在所有領受了救恩者的團體身上顯示，這便是教會，爲此教會是天上基督尚在人間臨在的首要聖事。

(一) 教會是天上的基督臨在的一個標記

基督曾對斐理伯說：「誰看見了我，我看見了父」（若十四），我們今天可以說：「誰看見了教會，就是看見了基督」。因爲教會是基督的身體，是天上基督在人間的顯現，教會的使命是基督使命的延續。基督對祂所選的未來教會的代表——宗徒們說：「聽從你們的就是聽從我；拒絕你們的就是拒絕我；拒絕我的就是拒絕那派遣我的」（路十四）。

(二) 教會是天上的基督在人間臨在的聖事

若是說教會是基督的身體，教會就不只是基督的一個標記而已，而且真是基督救恩在人間存留的聖事。

因爲教會是得救者所組合成的一個團體，所謂得救者便是那些分享了基督救恩者；雖然是個人，

但每一個人都因救恩分享了基督的生命，都結合在基督內成了一個身體，這樣的一個教會團體就是恩寵的可見團體，所以是一個真實的聖事。

這樣，教會不但是基督的身體，而且就是基督。當然這只是指的教會的使命。

(三) 教會是天上的基督在人間行動的聖事

基督的救援使命在人間是由教會來執行。但教會的這種可見的使命由兩方面執行着：一方面是由教會的聖統人員，亦就是宗徒的正式職務；另一方面是由全體信友以教會是天主子民的代表職務。總之，這兩種可見的職務都是教會在人間延續着基督的救援使命。前者是以職務的司祭行動，後者是以他們的聖洗和堅振的職務。

但教會在人世間的這種可見的使命，只是外在的，而內在的看不見的使命却是由聖神在人心推動着。

總結本節的論點：教會是天上基督在人間的聖事，我們可從以下教會兩個傳統名稱認清教會在現世與基督以及世人的親密關係。

(1) 教會是基督的淨配：這是聖保祿的道理（弗五²⁵），但這並不只是一種象徵，因為若望的福音記載了基督在十字架上被人刺穿了祂的肋膀（若十九³⁴），流出了血和水，不但是基督愛人的表現，而且也影射着未來的聖事使人聖化並組成天主的子民——教會（若三⁵；六¹³；七³⁷；三⁹；宗十七¹⁵），這正如創世紀記載厄娃是由亞當的肋骨所造，而使他們成爲人間的夫婦（創二²¹；二²²），那麼教會從基督的肋膀傷口而受生，不正是因此成爲基督的淨配嗎？所以這種稱呼也有其真實性。

(2) 既然教會是基督的淨配，教會應該是世人的母親。因為基督以祂的愛創造了祂的淨配，正是祂的教會成爲多產的淨配，使教會因祂的愛產生更多的新生命，成爲天主的子民，這正是教會在人間延續天上基督的救援使命。

但從這兩個不同的稱呼我們更進一步地認識了聖事的奧蹟，那就是教會之所以能成爲天上基督尚在人間臨在的聖事，還是因爲基督立了七件聖事，爲的把救恩透過這七件聖事而由聖神在教會內聖化我們，使我們成爲得救的民族。也正是我們要在下一節所論到的更狹義的聖事了。

第三節 聖事是世人在教會中與天上的基督相遇

前面解釋了人與天主相遇是藉着在教會內與基督相遇，現在我們就要更進一步研究這種相遇的實是藉着七件聖事，這就是由聖神所施與我們的基督之救恩。

教會不只是一個得救的團體，基督臨在的一個標記；而且教會也是一個得救的機構，因爲它擁有得救的聖事，也就是藉此聖事使它成爲得救的團體，那就是說世人因領了這得救的聖事才能成爲教會的成員，與耶穌結合成爲一個——教會。所以聖奧斯定說：「沒有聖事就沒有教會，但沒有教會也就沒有聖事」。由此推之，也可以說沒有聖事也就不能得救。

壹、是在舉行聖事禮儀時顯示教會的生命

聖事是教會生命的標記，特別是聖體聖事；其實任何聖事都是表現教會本身的生活動態（教會憲章11節）。

(一) 教會因聖事而建立

因聖事「建設基督的身體」(禮儀憲章59節)，因為「世人藉聖洗聖事加入教會……他們重生為天主的子女」(教會憲章11節)。

(二) 教會因聖事成為敬禮天主的團體

(禮儀憲章59章)：「教友們參與聖體祭——整個基督徒生活的泉源與高峯，就是把天主性的祭品奉獻給天主，同時把自己和這祭品一同奉獻……教友在神聖的宴會上以耶穌聖體為食品，正是天主子民統一性得到實際的表現，因為這件偉大玄奧的聖事，就是統一最好象徵和奇妙的實踐」(教會憲章11節)。

(三) 教會因聖事而擴展

藉着「宣講福音，施行聖事……如此，基督藉着聖神的功化，繁殖自己的子民」(大公法令2節)，比如藉婚姻聖事而產生新的天主子民，以及藉堅振聖事推廣基督的福音宣傳把教會在世界各地建立擴展。

貳、聖事實現基督在教會內臨在的奧蹟

「藉着以聖體聖事為中心及巔峯的各項聖事的舉行，使救世主基督宛如親在其間」(傳教法令9

節。

(一) 基督的奧蹟在聖事內臨在

這是說基督救援的恩寵在聖事內成了顯而易見的。

(1) 在聖事內基督救援奧蹟有着永久的現實性

所謂的「現實性」乃是說基督在歷史中所行的一切救援工程，常在人世間直至世界末日有如現實的行動。

這種現象在時間裏是不可能的事，因為在時間裏這是一種矛盾的現象，那末怎麼說在聖事內能有這種現象呢？

因為基督的人性行動雖然是在歷史中完成，但祂的人性行動也是祂的天主性行動在人性裏表現出來。由於基督的位格行動是不能把祂的天主性及人性分開的，否則基督便不是基督了。

若是這樣，那末基督的救援工程是在人性內完成，但却也是祂天主性的行動，也正因着基督這種二性一位的結合，使祂的一切行動有了救贖的價值。既是如此，因着祂的天主性行動是超越時間性的，所以祂的救贖工程也是超越歷史的，才能救所有的人。

基督立了聖事便是要讓祂的救贖價值在人世間永存，為的救援全人類，故此聖事便是有着現實的真實性，雖然救恩是在歷史中完成。

(2) 救恩的永恒奧蹟之聖事臨在性

前段說明基督的救恩具有超越歷史的永恒性，現在要解釋這種永恒性如何在聖事內完成為現實的。

在第二節論天上基督能够以其聖化人靈的奧蹟繼續影響我們，這便是祂的聖寵行動。但這種行動爲我們尚未升到天上去的人類是不可見的，爲此基督立了教會便是要讓這教恩在教會舉行禮儀時成爲可見的。

(3) 在聖事內所呈現出的救援奧蹟與歷史中基督的救援行動是一樣的。

若是今天在教會舉行聖事時顯示了基督救恩的現實性是因為基督是教會的首腦，那末現行的聖事行動與基督的歷史行動也是一樣的。

故此基督在晚餐廳中說過：「你們應行此禮，爲紀念我」(路廿二19)，但這不只是一種回憶，而實在是重行祂的祭禮。

在舉行聖事時雖然是由司祭主持，但實在是基督自己藉司祭而舉行。所以現行的聖事與基督歷史中的救援行動是一樣的。

(I)

聖事也是基督的天主性對世人的愛之顯示，同時還是祂的人性對天主的敬愛之表現。

這是聖事的另一觀點，就是說，聖事不只是基督行爲的可見標記，而也因此聖事看出來是教會的內在聖德以及對天主的敬禮。

(1) 聖事的宗教性

所謂的宗教性就是天主與人的交往。在其它的宗教或舊約的猶太教都有一種祭祀，爲了表達天主與人的關係。但那種關係只是代表着外在的形式，故此基督對撒瑪黎雅的婦女說：「到了時候，你們

將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的……天主是神，朝拜祂的人，應當以心神、以真理朝拜祂」(若四21-24)。

我們在舉行聖事時確實是天主與人的真實交往。

(2) 聖事的教會性

聖事不只是個人的得救，而且具有整個教會的團體性，那就是整個教會在聖事中與教會的首腦基督結合在一起祈求着天父的恩寵聖化領聖事者，而且也是在聖事中整個教會的聖德與基督的聖德之結合。

爲此，任何一件聖事雖然是個別地舉行，也就是整個教會的行動。

在禮儀革新中不斷地強調聖事的教會性，但也不能因此而取消個別舉行聖事的傳統。如沒有參與者的彌撒。因爲即使個別舉行，也是教會的行動。

(3) 聖事的有效性

這是特利騰大公會議強調的一點：聖事本身的功效。

因爲我們因聖事與天上的基督結合所產生的效果，實在是因聖神的有效功化。這一點是基督敎人所不接受的神學論點。

總結以上諸點，聖事不只是基督行動的臨在標記，而實在具有標記所指示的救恩實效。

叁、聖事同時具有末世的特性，預示基督的再來

聖事雖然是天上的基督在教會內臨在的標記，但因「教會只有在末日的光榮中，才能完美，那就

是萬物復興的時候」(宗三二) (教會憲章48節)，因為「幾時我們存留於軀體內，我們便與天主遠隔」(格後五6)；……我們必須遵從主的勸告，時常警惕，期望在結束了我們現世生命的唯一途程之後(希九27)，能與主同赴天宴，並加入受祝福者的行列內(瑪廿五31-46) (教會憲章48節)。

(一) 聖事顯示着教會今世易逝的面目

因為將來在父的愛中不需要聖事了。聖事只是屬於現世的制度。

「我們在教會內因聖事與基督連在一齊，又帶着聖神的印記(聖事的神印)，聖神是我們得嗣業的保證(弗一14)，於是我們被稱為天主的子女，我們也真是天主的兒女(若一書三1)，不過我們尚未與基督一齊出現於光榮內(哥三4)，那時我們才能與天主相似，因為我們將要看到天主的本體(若一書三2)。所以，幾時我們存留於軀體內，我們便與天主遠隔(格後五6)；我們擁有聖神的初果，却在內心中歎息(羅，八，廿三)，渴望和基督一齊(斐一23) (教會憲章48節)。

(二) 聖事預示未來的新天新地

就如同新約的聖事，藉以滋養教友的生活及傳教工作，而預示新的天地(默廿一1) (教會憲章35節)。

因為我們現世是一個戰鬥的時期，聖事為我們是一種力量，要人恒心作戰，期待未來的遠景。

「因此我們認為現世的苦楚，與將來要顯示在我們身上的光榮，是不可比擬的一(羅八18；弟後二11-12)。我們堅持信德，期待榮福的希望，以及偉大的天主，我們的救主耶穌基督七榮的顯現(宗一11

；鑿二三），祂將要改變我們卑賤的身體，使它與祂光榮的身體相似（斐三二），祂並要降來，在祂的聖者之中受光榮，在所有信者之中受讚美」（得後一十）（教會憲章48節）。

（三）聖事準備我們未來的光榮

聖事既只是為現世的生命，但其目的絕不只是為現世，因為救恩的圓滿是末世的光榮，所以聖事為現世的必需性乃是指向末世的圓滿。在現世乃是為預備我們未來的光榮，特別是在聖體聖事彰顯出來。

在若望福音第六章有關聖體的言論裏，基督再三的重複着祂的體和血將是我們獲得永生的必要條件。

聖多瑪斯論這啓示說：「救贖是我們在紀念基督而舉行的聖體祭時給與我們進入光榮的行動；但這光榮的圓滿只在天上才能實踐」。

特利騰大公會議並且說：「聖體聖事是我們未來的光榮以及永福的保證」。

梵二大公會議則說：「當我們舉行聖體聖祭之時，我們便密切地與天上的教會相連結」（教會憲章50節）。「教會團體藉聖體祭禮不停地偕同基督奔向天父」（傳教法令15節）。「這件愛情的聖事……凱旋的盛筵，以基督為食品，使靈魂充滿聖寵，給我們保證了來世的榮福」（禮儀憲章47節）。

因為聖體聖事使我們結合在基督內，在現世是得救的標記，真的巴斯封羔羊，把我們從罪惡中救出，走向新生——天主的子女生活；當然在末日也會使我們復活，因為基督已復活了，我們在聖體聖事內參與了祂的死亡與復活，當然在末日也會分享祂的復活光榮。「如果我們藉着同祂相似的死亡，

原已與祂結合，也要藉着同祂相似的復活與祂結合。……所以如果我們與基督同死，我們相信也要與祂同生」（羅六5；8）。「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生，在末日我要叫他復活」（若六54）。

我們可以引用聖多瑪斯的道理作一結論：「(1)聖事是救恩的來源，那就是基督的苦難與蹟，任何聖事都與十字架有關，使人獲得十字架的救恩；(2)聖事亦是救恩的目的，永生的保證；(3)聖事還建立了基督的王國，催使着基督的再來」。

第四節 聖事的人學意義

在討論了聖事是天上的基督在教會內臨在的與蹟之後，現在應更進一步地論到聖事與人的關係，這兒不是論聖事是人得救的必然途徑，因為前面數節已討論過，而此地要論到的是聖事所給與領受聖事者的教育意義。

凡領受了聖事的個人雖然都是屬於教會的，但是人終究不是無靈的個體，那末領受聖事的個人因其自身的接受條件不同，也在收效上有不同的表現，這正是另一個證實基督臨在的理由。

但這種臨在的證實具有雙重的意義：一方面是為領受聖事者自己；一方面是為他人。總之，聖事是為人的與蹟。

(一) 聖事的為人意義

曾經說過聖事是為人的，因為人的精神是寄居在肉體內，精神生活也透過感覺而表現出來，為此天主的救恩是看不見的，必須透過一種標記讓人有所感覺。

聖事是爲人的奧蹟，那就是基督所立的七件聖事正是人生的整個過程的需要。聖事不該只是生命中的幾個階段，更不只是人對天主應履行的敬禮，這樣便會成爲一種形式主義，聖事應該是人整個生命中的旅程以及力量，更好說是聖事生活便是人生生存的意義。

還有聖事是保證預備人的永生（若望福音六章），期待基督的再來。

或是有人說，即使不領聖事，天主恩寵也可以使人得救。這話不錯，但任何恩寵都導源於基督的死亡與復活，也就是說導源於聖事。只是在一種特殊的情形下，才有這種可能性，而這完全出於天主的仁慈。

至於爲基督徒，在救援的過程中却是由聖事準備自己走向永生。

(二) 聖事爲人的奧蹟需要教育的培養

凡是屬於天主的奧蹟都是含有難以領悟的神聖性，爲人是非常抽象的。聖事雖是一種標記，其內蘊的神學意義只有靠信德才能接受。

但信德是天主的恩賜，在接受以前常常需經過教育的途徑，這也是天主循乎人性的需要與蹟。

基督便是這樣的一位教育家，祂爲培養弟子們以及聽衆的信德，常用言語與聖蹟作輔導的教育工作：比如與尼苛德摩論聖洗的重生奧蹟（若三1-15）；論聖體的奧蹟（若六）等都是如此。

聖事的標記乃是言語和事物，但這不只是指的聖事恩寵施與的方法，而且也有着很深的神學含義。讓人在領聖事時能領悟到基督的臨在，所以聖事也是一種教育的途徑，爲的準備領受者的信德。

(三) 聖事爲人也是信德的標記

既然聖事同時是一種奧蹟與標記，這種隱晦的雙重意義正需要以信德去接受，故此聖事也是信德的標記。領受聖事者唯有已經獲得了這種信德才能收到實效。

因爲聖事要彰顯給人的是透過聖事，天主賦與人的救恩就是天主的生命。

人領受聖事，便是與天主相遇，也就是接受天主的召叫，形成了一種交談。故此領聖事者的必備條件乃是信德。

當基督徒在彌撒禮儀中去領聖體時，聽見主祭說：「請看天主的羔羊……」然後自動地向主祭走去，此時主祭說：「基督聖體」，領受者要答覆：「阿門」，亦就是說：「我信，這是真的！」

在領聖洗時，即使是一個新生的嬰兒，也必須由他的代父母表現了信德之後，教會才給他施以洗禮。

這種信德標記有好幾種意義：

- (1) 是信了聖事的內蘊奧蹟，那便是聖事的神聖性：恩寵與天主的行動。
- (2) 是信了聖事的效果，那便是領受者同天主的交往與交談。
- (3) 聖事的舉行是教會的信德。

「聖事不僅假定已有信德，而且以言語，以事實，滋養，加強並表露信德」（禮儀憲章59節）。

四 聖事聖化人靈

所謂的聖化具有兩種不同的意義：一個是聖事乃聖化人靈的恩寵，這是聖化的富源；一個是人因聖事而收到了聖化的實效，這是聖化的果實。

無論從那一個意義看來，教會的聖德都具有這雙重的意義。但教會的聖德不只是它本身的聖德，而且它的聖德也彰顯在每個成員的身上，這正是證實教會是基督在人間臨在的標記。「教會的這種聖德，不斷地表現，也應該表現於聖神在信友中所產生的聖寵果實上」（教會憲章39節）。

(1) 聖事是聖化人靈的富源

「聖事的目的是為聖化人靈」（禮儀憲章59節），所以「管理聖事的正常有效的施行，以聖事聖化信友」（教會憲章26節）。

「教友們，一如所有的基督徒，有權利從聖職善牧手裏充分地領受教會的精神財富，尤其是天主聖道及其聖事的資助」（教會憲章37節）。

「隨從基督的人，並非因自己的功勞，而是因天主的聖意及聖寵（特別是聖事），為天主所號召，並因主耶穌而歸義」（教會憲章40節）。

(2) 人靈的聖化之實效乃聖事的果實

雖然人的成聖要靠天主的助佑，但是領受了這助佑者，也就是領受了聖事者也該「以生活來保存並完成所承受的聖德」（教會憲章40節）。

這種聖事的碩果也就是聖事的有效標記。故此教父時代的拉丁神學家們以「誓愿」稱聖事，就是

說領了聖事的人要履行聖事所付給的義務。這正是梵二的道理：「每人必須按照本身的恩賜和職務，毫不猶疑地循着活潑信德的道路前進，信德必會激發望德，藉愛德而工作」（教會憲章41節）。所謂的「按本身的恩賜」便是指的不同聖事之本身聖寵。

教會憲章論聖德之章第四十一節論聖德相同方法不同便是這種意義。

「所以，聖事和聖儀，藉着吾主受難、死亡與復活奧蹟所湧出的聖寵，聖化善心教友的各種生活遭遇」（禮儀憲章61節）。

這種聖德的表現特別是在宣講福音與服務他人的工作上彰顯出來。「各種聖事，尤其是聖體聖事，傳播和滋養着愛主愛人之德，也就是整個傳教工作的靈魂」（教會憲章33節；傳教法令3節）。但這種聖化的功效並不只是一種理論，而實際地透過許許多多的聖人聖女們的生活芳表作了最有效的證人，「天主子民的聖德將要結出豐富的果實，這已由教會的歷史上多少聖人的事蹟清楚地證明」（教會憲章40節）。

結論：本節諸論點都是着重在聖事給與人的教育意義，故此我們引用幾節梵二的文獻作結，也可看出來聖事神學在這時代的發展和趨勢。

「聖事不僅賦與聖寵，而且在其舉行之際，同時也盡善的準備教友，實惠的領受所賦給的聖寵，適當的敬禮天主，並實行愛德。所以，使教友容易了解聖事的儀式，並勤於領受專為滋養教友生活而設立的聖事，是極重要的事（禮儀憲章59節）。

「為此主教當努力設法使信友因着聖體透徹認識復活奧蹟，使能在基督的愛情統一中成爲一體；……使自己管轄的信友同心祈禱，勤領聖事，在聖寵中增長，或爲天主的忠誠證人；」（王教法令15

節)。

「準備他們領受聖事，叮囑他們遵行基督的一切命令，鼓勵他們行愛德，熱心及傳播善工，從而表現他們固不屬於此世，却是世界的光明，在人間光榮天主」(禮儀憲章9節)。

(上接第一八四頁)

三、瑪利諾基金會

民國六十一年四月，美國瑪利諾傳教會在臺工作神父感到爲了訓練教友，需要一些有關聖經及教理方面之書籍，於是決議自六十二年度起，進行一項三年的翻譯計劃，其目的在於供給一般教友一些基本讀物。會方委派我擔任籌備工作，我就聘請了王秀谷神父主持執行全部計劃，並請房志榮神父和王敬弘神父協助督導翻譯工作。王秀谷神父又邀請了狄剛神父（主教團秘書處）、王愈榮副主教（臺北教區牧靈中心）、李震神父（嘉義教區）、孫靜潛神父（臺南碧岳神哲學院）、韓德刀神父（聖母聖心會），共同組成編譯委員會，展開工作。希望三年內能爲中國教會有所貢獻。

本書是這項計劃的成果之一，特別簡述籌備經過，以爲紀念，本書蒙光啓出版社合作出版，在此一併致謝。

——顏天樂 謹識（錄自新約導論「前言」）

這兩年來，此一基金會的成果可謂相當輝煌。十四本新約導讀叢書已全部譯完、校完，現正由光啓出版社陸續出版。已問世者有前兩本：「新約導論」及「馬爾谷的福音」，第三、四、五，即「路加福音」、「瑪竇福音」、「宗徒大事錄」正在排印中，其他九冊將尾隨而至。

另一批教理書由華明書局出版，已問世者有孫茂學譯的「彌撒的情趣」，高旭東譯的「啓示與教理教學」，沈清松譯的「建立基督徒團體」等書。最後還有一批書業已譯完，如今正在校對中，那就是「何謂聖經研究？」、「以色列的良心（放逐前的先知）」、「聖詠集探討」。計劃中要譯的書尚有多種，日後當隨時予以報導。

（下轉第二一八頁）

「現代世界的傳播福音」之討論

張春申

本文是筆者在嘉義教區的演講記錄，又經自己修改，在此謝謝幾位記錄員。由於原稿是演講體裁，所以有些地方不免重複，但是想來還容易閱讀。至於思想方面，有的出於當代一些神學家，有的是個人的反省；所以可能不完全被接受，因此只能作為一種討論性的文章。

今年在羅馬召開的全球主教大會的主題是「現代世界的傳播福音」。爲了使整個教會準備這會議，羅馬籌備大會發出了一項文件，這只是一個討論的基礎，並未解答很多問題；相反地，却提出了許多問題，交給各地方的主教團討論，以便代表去開會時，能够反映出該地方教會對「現代世界傳播福音」的反應。這文件的譯文已刊在鐸聲第一二八期。文件分爲三部份。第二部份較富神學性，包括三節，第一節是關於傳播福音的神學原則。至於第二、三節，提出了梵二大公會議文獻以及神學觀點，好像給傳播福音帶來的「對立」因素；不過文件自身並沒有解答那些「對立」因素。如在第二節裡提出有些神學家所謂的「無名的信友」，或者「不需要福音的救恩」，在此情形下，我們傳播福音的熱忱是否與之對立，不能協調。第三節也提出，今天許多神學家主張，在當地純正的宗教裡亦能得到救恩；在此思想下，我們的教會的超越性與絕對性，究竟與非基督教亦能得救的說法如何配合。總之，在第二、三節裡，有很多如此「對立」的因素。今天我按照個人的興趣，着重在此文件的第二部

份，稍微做一些神學反省與解釋，把文件中看來似乎「對立」的因素做一綜合。這是今天我講本題目的目的。我的演講共分爲三段：第一段即傳播福音所假定的「得救的概念」；很顯然的，我們傳播福音常與得救的概念相連，故先提出「得救的概念」。第二段問究竟得救之道爲何。第三段，假定了我前面所講的兩部分，然後就此文件中某些對立的因素做一解答。最後提出結論，即實際上我們傳播福音的人，在這樣解答之後，該有如何的態度。

一、傳播福音假定的得救概念

世界上一切的宗教所討論的都是得救的問題，無論是佛教、道教、印度教、回教皆然。我們是基督的宗教，也有我們在信仰中得救的概念。對此概念，我認爲可以從兩個方向來講，一是從上到下，一是由下到上。兩個方向，事實上是一個因素。從上而下的解釋，却是我們所說的文件的第二部分第一節所講的。現在我簡單提出來。從上而下論，我們的得救是來自天主聖三，即天主父、子及聖神。天主把我們人提昇到天主聖三的平面上，分享天主的生命，這基本上便是得救。可是我們的得救不是抽象地分享天主的生命，而是降生成人的主耶穌基督內分享天主的生命。在耶穌基督內的得救是有歷史性的，因此有了整個的救恩史。在耶穌基督以前，人類在準備祂的來臨中得到救恩。在耶穌基督以後，人類是因了祂的降生與救贖在他內分享天主的生命。這是得救概念的歷史幅度。分享天主聖三的生命具體是在歷史中間，降生成人的基督內的。不過，我們講論在基督內得救的概念，還要加上一個幅度，因爲耶穌基督不只是一個個體，而也是一個奧體，因爲在基督內，人要成爲一個團體，這團體叫做教會。爲此，得救與教會是互爲因果的。總之，這概念是天主的恩惠，爲我們信仰之基礎。

人，是在基督內分享天主聖三的生命。在基督外，人是不能得救的。同時，這個概念上還有一個教會的幅度，即得救的人常常在某一形式下，跟教會有關係，因為耶穌基督在歷史上的延長是教會。故此，由上至下的得救概念，是天主聖三型、基督型和教會型的。這是一般對得救最基本的解釋。

但是，在我們這個時代，尤其爲了討論那文件，我想不能不加上由下而上的得救概念的說明。基本上，與從上到下的概念是同一內容，只是觀點不同。從下到上的得救概念，是由具體的人性出發，加以解釋。在基督信仰中，我們知道人類是天主在耶穌基督內創造與救援的，所以人性是以耶穌基督爲中心。假如人有任何人性上的進步，或人性上的圓滿，那是在耶穌基督內，是因着耶穌基督降生與救贖的能力，否則是不可能的。人性，不管它是在消極方面，擺脫了罪的勢力，從不自由與不正義中獲得解脫，消除了罪惡，這一切在我們的信仰了解上，都是因了耶穌基督。同樣，假如人在物質文明方面，在精神生活方面有了按照人性的進步，這也是因着耶穌基督。這是我們對基督在人類歷史中的地位的信仰。因此，我們人類，不管個人或團體，不管消極的或積極的，只要人性真實地走向成全、達到圓滿，這常常不是中性的，不是與得救沒有關係的。因爲以耶穌基督爲中心的宇宙中，人類按照人性的進步，常常是在得救的道路上，也在得救上有了它的作用的。這種具體以耶穌基督爲中心的宇宙次序中，說明一切人類按照人性的進步常與得救有關的概念，我稱之爲自下而上的得救概念。這個從下到上得救概念的解釋，基本上把人性的進步與成全放在耶穌基督內，因此有了基督的幅度，那麼也有了天主聖三的幅度以及教會的幅度，因爲基督導引人進入天主聖三的生活，也開啓人在他內的教會生活。

得救概念，由上到下，或自下而上講，具體地是同一個得救現實。一面是人走向耶穌基督，走向

天主，走向教會；另一面是天主在基督內，提昇人進入自己的生命，也使人合為一個教會團體。但是講完了得救概念，我馬上要加上兩點補充：第一，所謂得救有程度上的深淺，不管個人或團體，在歷史中，得救雖然是來自天主的恩惠，也是我們個人或團體的答覆；個人與團體的答覆有深度的，故得救常有程度上的深淺，在歷史中某一階段，得救性可能濃厚，在另一段可能衰落。第二，在得救的概念上，須分清得救生活的現實、內容與方式、表達。得救的現實、內容，就是天主給的生命具體在耶穌基督內的完成。但是得救生活的內容、現實在人類歷史中是以不同的形式表達的。人類歷史中可分為耶穌基督以前的民族與耶穌基督以後的民族。假如我們相信天主在耶穌基督內的救恩是為整個人類的，得救的內容是整個人類可能得到的，那麼我們應當承認，得救生活的現實與方式具有差別。在基督以前的人，或是在教會內的人，得救的內容只有一個，就是天主聖三在耶穌基督內所給我們的生命。這生命為得救的人，基本上是完全一樣的。可是同一生命的內容是以不同的方式表達的。如果原始民族能夠得救，是他們在自己的生活方式上，度了得救生活的內容。因此，可見得救的內容與方式有了區別。同樣地，在歷史中，以色列民族是天主特選的民族，他們也有了來自亞巴郎、梅瑟及先知宣講的得救生活方式。此外，歷史上也有印度、埃及和巴比倫等古老民族，假使他們也包括在天主的救恩計劃內，那麼他們為得救是度怎樣的一個生活方式呢？當然是在他們自己的文化、宗教形式裡的一個得救的生活方式。雖然基本上都是同一個得救的現實，只是表達得救的方式不同而已。這區分甚至在耶穌基督來臨以後的世代，還是存在着。可能至今尚有些民族未聽過天主聖三、耶穌基督和教會的名稱，但實際上他們度着得救的生活；耶穌基督的降生救贖，提昇他們的生命到聖三的平面上，召叫他們走向教會中的圓滿。但是他們度的這得救的生活，是按照他們自己民族的文化與宗教而表現出

來。

可能有人會問，究竟我們在教會內度得救生活的方式與別的民族的文化中的方式，如印度、埃及、中華民族所度的得救生活的方式有何不同？在教會內，生活方式的來源非人的創造，而是來自耶穌基督，來自天主的啓示，他用不能錯誤的啓示告訴我們如何度得救的生活。他確定地給我們救恩，即聖事的生活。他建立一特殊的機構，即教會。在此一切中，能更圓滿，更成全地度得救的生活。我們承認得救生活有不同的方式，但教會在得救的方式上有其特點。這是來自耶穌基督，他給了我們這樣的生活方式。在此生活方式上，天主給了我們一個印證、記號，即在此生活方式中，一定能最好地實現救恩的現實。但並不否認，在教會外，也能有其他的方式度救恩的生活。

二、得救之道

第一段已提出從上到下、從下到上的得救概念，同時我們也分辨了得救生活的內容與得救生活的表達方式。現在我們在第二段中討論得救之道，即天主給人救恩的方法。基本上我們可以分教會性的得救之道與非教會性的得救之道。所謂教會性的得救之道，也便是全球主教會議的文件在第二部份第一節特別提出來的。即教會來自耶穌基督的得救方法。他告訴我們福音宣講的內容，他建立禮儀的行動，因此天主的救恩確定性地臨在着。他創立教會團體使人真實地分享天主的救恩。這就是我們一般所講的傳播福音。這是教會性的得救之道，我們獻身教會的人傳播福音，就是把來自耶穌基督的救恩通傳給人類。

不過，此外我們也當承認非教會性的得救之道。所謂非教會性的得救之道，一般說來便是在某些

地區沒有福音的傳播，沒有聆聽到耶穌基督的地方，沒有教會有形影響的地方，他們在天主計劃中得到救恩的方法。人類的得救常不只是個人的問題，而是常在團體中，因為人是社會性的。在不同民族中，他們的文化與宗教，往往真實地提出來一些按照人性使人成全的方法。譬如對神（不論清楚與否）有某種崇拜、敬禮的態度，以及在精神與倫理生活上走向至善。總之，不同民族的文化與宗教，主要是使團體或個人在人性平面上，消極方面：罪惡消失，罪勢力的降低和不完全與不正道的除掉；積極方面：使人性在精神與物質上成全。最後實在是要叫人按照真實的人性，在個人與團體方面走向成全圓滿。但是我們在第一段裡已提到，人類不可能在人性平面上有真實的進步、成全和圓滿，除非它是在耶穌基督內。因此，在各種不同的文化與宗教裡，人性的發展不是中立性的行為，而是在耶穌基督內的生命。雖然他們沒有聽過耶穌基督的名字，他們已是走向天主聖三的生活。雖然他們還沒有聽過教會的名稱，他們已經在度某種教會性的生命。因此，在我們教會性的得救之道以外，還有非教會性的得救之道。天主的救恩，能夠通過不同民族的文化與宗教，達到團體與個人。

非教會性的得救之道，有各種不同的方式可以表達。不但在不同的民族文化與宗教裡，事實上，近代所謂的發展世界以及社會工作等等，在這以耶穌基督為中心的宇宙中，實在也是為了人性的成全，因此與得救不是沒有關係的。由此可見，在我們所說的文件中，對傳播福音的意義有四種解釋。第一、是按照造物主及救世主天主的意旨，以任何一種方式來改造這個世界。第二、按照基督的心意，建起教會的司祭、先知和君王的行動，帶給人類進步。第三、在宣講中將福音帶給世人。第四、限於對非基督徒的初次宣講福音、激發信德。故此文件給了四種不同意義的傳播福音，都是帶給人類救恩的。而在第一個解釋上，不說因着耶穌基督的意願，而是因着創造與救世的天主的意願，可見一

般改良世界的工作也能帶給人類救恩，所以也稱爲傳播福音。有很多人努力地使世界進步，他們或者明顯地、或者隱暗地按照創造與救世天主的意願，這在人性平面上使人得到真實的進步與圓滿。這種進步與圓滿已經是在耶穌基督的影響下了，已經是走向天主聖三的生活了，已經走向教會，所以已經是救恩。

講了教會性的得救之道與非教會性的得救之道之後，就引起一個問題：既然得救有了教會性與非教會性的，則教會性的得救之道究有何特點？教會性的得救之道是來自耶穌基督，他進入人類歷史中啓示我們，故在教會性得救之道上，有了耶穌基督的印證。在宣講福音中不能錯誤地告訴人類得救究竟是什麼；在聖事生活中確定地分施天主聖三的生活；在教會團體中，人真實地最能圓滿的度此生活，找到天主的救恩。教會性的得救之道，有此印證。至於非教會性的得救之道，就不能這樣說了。他們的得救之道，是天主可以通過這文化與宗教使人得救，但他們沒有我們教會來自耶穌基督的印證。其次，這些民族的文化與宗教既然來自一批人，來自團體的經驗，我們應該承認，我們是有罪的人類。許多的宗教與文化有它的真實性與純正性，但還當承認，在許多文化與宗教裡，也攙雜了一些不純正的因素，有的行動表現的不是真正的人性。在人類歷史的文化宗教裡，常有這些因素，因此教會性的與非教會性的得救之道有了這樣大的區別。

最後，這些非教會性的得救之道，追求的生活還是在耶穌基督內，在天主聖三內，走向教會內。他們的救恩現實還是聖三型、教會型和基督型的。爲此這許多非教會性的得救之道，在整個的救恩史中，也有等待福音來臨的因素。一切非教會性的得救之道，不是最圓滿的或成全的。只有來自耶穌基督的教會性的得救之道，最能叫人更圓滿地度救恩的內容。我們應該講，這些不同的文化民族，在救

恩的歷史中間，都是等待着教會性的得救之道來臨。而基督的福音並非來取消它，而是提昇它、淨化它。如此，一切真實的宗教因素中與耶穌基督的得救之道配合。

三、解釋文件中某些「對立」的因素

文件的第二部份的第二、三節、提出一連串好像「對立」的因素。這些因素在文件中沒有綜合，只有供給主教團作爲討論。現在我試把第二、三節裡某些因素做一綜合工作。有些因素不能根據我上面的解釋來做綜合。

(一)

今日某些神學家承認「無名的信友」以及「不需要福音的救恩」。在此概念中 是否會影響我們教會內傳播福音的熱忱？我認爲這樣的對立，可由我上面所講的、我們得救之道可以分爲得救之道的現實內容與表達方式來綜合。

「無名的信友」雖然無教會性的得救生活的表達，可是還能有得救生活的內容。但承認了這一點，並不會消失我們傳播福音的熱忱，因爲我們知道，我們傳播福音究竟給的是什麼，它是一個來自耶穌基督得救生活的方式，有了不能錯誤解釋的方式，有了最可靠的聖事形式的救恩，有了最圓滿的團體生活。假如我們知道教會得救的生活方式是這樣的，能這樣豐富的給予；那麼雖然「無名的信友」也能得救，但我認爲在教會內，深應充滿傳播福音的熱忱，因爲如同耶穌在若望福音中說的：「我來，爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。雖然他們有了得救生活的現實，我們還應當

充滿了熱忱，把我們得救生活的方式傳給他們，讓他們把得救生活的現實活得更好、更豐富、更有意思。所以我們認為在此沒有「對立」，而是可以綜合的。

(二)

我們傳播福音，是否對於人類的自由有了衝突？我認為這樣的「對立」可由從下到上和從上到下兩種得救概念來解釋。傳播福音是把來自耶穌基督的救恩，把天主聖三的生活通傳給人。這一現實是從上到下給人得救。可是既然從上到下與從下到上的得救是一個現實的兩面，那麼從上到下提昇人的得救，一定也是從下到上的人性的成全與圓滿的得救。人性的成全與圓滿是使人更為自由；因此，傳播福音實在是叫人更成為人。愈是基督徒，愈是人。所以把福音傳給人，其實是給人最大的自由，使人性的自由更是圓滿。

(三)

有人承認非基督的文化有得救的可能，甚至其本身也帶給人救恩，這是否與我們教會內傳播福音的特點有衝突？按照我的想像，如果我們承認教會性的得救之道與非教會性的得救之道的可能，後者亦能分施基督的救恩，雖然它沒有不能錯誤的方法。承認這點與承認教會的特點，與教會的絕對救恩性絲毫沒有衝突。因為教會的得救之道，來自耶穌基督的啓示；非教會性的得救之道是來自各種不同民族的文化，故看不出它的「對立」性。相反地，教會傳播的福音能使各種宗教與文化更為淨化。我們的教會是到每一地區，吸收當地的文化中純正的因素，在基督內成爲一體。耶穌針對古經說：「我

來不是爲廢除，而是爲成全」（瑪五17）。其實不只是對以色列民族，對其他任何地方的文化講來，他不是來廢除，而是來成全。我們教會把各地方的民族，如同花瓣一樣，以耶穌基督爲中心，形成一朵美麗的花朵。最後，天主是在一切中的一切。

四

傳播福音是否在於客觀真理的宣講，或在信友宗教生活的顯示？兩者是否具有某種「對立」？其實在教會內，我們的得救之道所要表達的是得救生活的內容。耶穌啓示的真理不能錯誤地表達出得救的生活。所以當我們傳播福音，或者舉行禮儀時真是要使人經驗到救恩的生活。爲此，兩者不該「對立」；真正的困難恐怕是我們傳播福音時所用的語言，常是不被現代人所了解，或者是我們當地教會的生活沒有真實的內容。

五

我們傳播福音究竟是使人得救？還是要建立教會？這兩者之間是否有了「對立」？我認爲沒有「對立」。因爲按上面的解釋，得救的概念能有從上而下和由下而上的兩面。當我們到某地宣傳福音、建立教會，即是使人性在耶穌基督內更圓滿。所以人類得救與教會的建立只是一個得救現實的兩面。這樣我也看不出有何「對立」性。

四、結 論

最後，在上面三段比較理論的解釋之後，我願具體地針對在傳播福音的人提出三點結論：

第一、我認爲傳播福音的人，在此文件的啓示下，應當充滿了傳播福音的熱忱。雖然我們不否認「無名的信友」與「不需要福音的救恩」，可是我們實在相信耶穌基督帶給我們真實的具有天主印證的得救之道。假如我們意識到，在教會內可能度最完滿豐富的生命，我們應當充滿熱忱，把基督的福音帶給人。因此今天在教會裡，雖然有些言論使人覺得無需傳播福音，其實這是不對的。

第二、傳播福音與中國固有的文化與宗教有關：

A、來自耶穌基督的福音能帶給當地的文化某種淨化。我們都承認東方的倫理道德是多麼高尚，它的宗教生活有很大的價值，可是還能有某些需要淨化的因素，爲此教會對當地的文化該是一大貢獻。

B、另一方面，我們要把當地的文化、宗教的純正因素吸收在傳播福音中，「我是來完成，不是來廢除」。

第三、我們傳播福音，對整個人類而論，實在有很大的貢獻。很多人以爲我們傳播福音好像是在另外一個世界中，與這個世界沒有關係。事實上，按照上面的解釋，傳播福音建立教會與人類得救是同一現實。我們傳播福音是帶給人真正的幸福與自由。爲此我們不須在傳播福音時有任何自卑感，認爲對於國家、或社會沒有貢獻。

(上接第二〇六頁)

四、碧岳學社（臺南神哲學院）

此一學社業已開始出書，如岳雲峰著「革新聲中的修女生活」，吳宗文譯著的「聖奧斯定傳」等。該學社出書雖然較慢，但其穩扎穩打的政策是正確的，其抱負及方向更合乎我國目前教會的需要，這從以下的弁言可見一斑：

編印碧岳叢書弁言

碧岳學社的成立，是為響應當前中國教會的呼籲，願在神學本地化的工作上，貢獻一點力量。

本社工作有兩個主要目標：一是編印中文的神哲學書籍，一是譯介歷代教父與聖師的名著，二者合為思想叢書。此外，本社也頗針對當前信友生活的需要，出版一種小型生活叢書，以期藉此幫助信友明瞭基督徒生活的真諦，並根據基督以及教會的訓導，解決日常生活中的問題。

編印中文的神哲學書籍，為中國教會的當務之急，這是大家所公認的。至於譯介歷代教父與聖師的名著，係基於以下兩種考慮：一、目前這是一項冷門工作，不易為一般人所了解，但却是神學本地化中的重要一環，必須有人去作。二、我國將來的聖職人員，不再研習拉丁文，而現在能夠閱讀拉丁神哲學著作的神父們，大都已屆知命之年。為了收事半功倍之效，我們必須充分利用現有的人力，並把握未來二三十年的時光，積極地、儘快地來推展這項譯介工作。

本社同仁深知自己的學識與能力，以及本社現有的條件，均不足擔此重任。尤其是譯介教父與聖師的

(下轉第二八四頁)

從神學觀點看

亞洲主教團協會第一屆會議

張春申
房志榮

亞洲主教團協會第一屆會議本四月二十二日在臺北市聖家堂開幕，二十七日假國父紀念館閉幕，這是中國教會歷史上值得紀錄的重要事件，我們或者親自參加，或者間接根據報導，密切地注意了這重要事件，現在想發表一些反省，不過這些反省都是站在神學觀點上而發的，換句話說，都是根據我們對於教會學的瞭解而有的反應。

從籌備委員會說起

有關亞洲主教團協會的組織以及第一屆全體會議的宗旨，在教友生活周刊四月四日的第一版上，已由羅總主教說明。在同一期第四版上也發表了籌備委員會的組織與小組組長。令我們感到興奮的，有幾個相當重要而又需要費神努力的小組，是由幾位教友代表負責，這實在顯出教會是一個天主子民的共融團體，即使在負責方面也不例外。

可是如果對這個籌備委員會的組織仔細分析一下，我們感到缺少一個因素，那便是少了一個神學顧問。由於這次會議是一個教會性的聚會，所以在各方面都應當反映出教會的特色，使這次會議成爲一個「教恩的標記」。可是籌備委員會在組織上偏重的只是技術方面的小組，好像以爲技術可以包括一切，不必顧慮到教會的特色而只求效率，其實我們看來，每一小組在籌備中都應當把教會的特色放在眼前，處處顧慮到在行動中顯出這將是一次教會性的會議。否則能够造成一現象：所做的事本身雖

然無可厚非，而在教會特色的角度下則不够理想。

開幕典禮

開幕典禮的全部節目分爲兩部分，前面是聖神彌撒，後面是會議的開幕式。彌撒的莊嚴隆重已在教友生活周刊四月二十五日第一版有所描述。但是我們不能不問這兩部分在同時同地舉行是否使禮儀與會議的界線模糊？假使兩部分在不同時間與不同地點舉行，至少有足夠時間使教友恭領聖體；如此這次開幕彌撒中的教會共融性可達到頂點。我們知道閉幕彌撒中教友可以恭領聖體；但是我們尙認爲每次彌撒中都應設法使教友在信仰中經驗到他們是教會而恭領聖體，尤其像在這種場合之下。

其次，假使兩者（禮儀與會議）顯明地分開，更可以使政府與教會的不同性質突出地辨明。我們聽了總統特頒的賀詞以及副總統本人對大會的賀辭，實在覺得身爲中華民國公民的光榮，因爲兩篇賀辭處處表示出中華民族在歷史與文化方面的醇厚深湛。但是我們還是感覺距離禮儀部分太短促了一些，假使會議在陽明山開幕，那麼尤其教外來賓不致把禮儀與會議混爲一談。

節目表

六天的節目表都預先安排刊出，但是沒有刊出的便是：幾乎每天下午六時團體祈禱後的活動。會議有一定的宗旨，因此一切活動都應爲了達到會議的宗旨。可是事實上幾乎每天團體祈禱後都有不同性質的宴會，而星期四整個下午是參觀、拜訪。這樣的宴會是否有助於會議達到宗旨，實在成爲問題。會議代表那裡還有精力與時間私下討論或考慮那些屬於傳播福音的問題？

近些年來由於中華民國在世界政治舞臺上所遭的挫折，政府方面竭力希望友邦人士親自來觀察一下臺灣的經濟等等的發展，這實在是理所當然的事。但我們怕這次在籌備會議中，無形地也具有這個宣傳的意識，因此也多少設法安排，使各地代表同時也感到我們在各方面的成就，這事本身沒有什麼不對，但是從一個教會性的會議看來，實在不合會議的宗旨。因為各地代表在臺北開會是為討論傳播福音等等問題，爲此在會議期間地主不應在這宗旨以外無形地有別的企圖。

教會性的會議

這是一次教會性的會議，因此整個會議的過程應當把教會的特色表達出來。不只是與會代表因此經驗到教會的性質，同時也是爲四周人士發射出教會的標記。在這觀點下，我們有些深感可以討論的因素。

首先我們在會議中常常聽到提起亞洲的貧窮，因此教會更應當是一個貧窮人的教會，可是事實上在會議的過程中，這個亞洲教會是貧窮的嗎？我們不提別的，只指出第一天晚上的那次宴會，實在無顏再自稱是貧窮人的教會了。這次會議中有觀察員二十三位，其中兩位來自西德。臺灣教會給他們呈現出怎樣一幅圖像？至少有一位印度主教私下自動說過：臺灣教會顯得太富有，有許多排場和措施在印度絕對不會通過。

教會是純粹宗教性的團體，她的唯一任務是宣講天國，她應當與各地政府合作，共同謀求人類的幸福。但是雙方仍舊具有一個分明的界線，我們不可能再希望「君士坦丁時代的教會」出現。可是這次會議中，我們認爲 總統與副總統的賀辭，以及全體代表的拜見總統夫人已經足夠表示出雙方的合

作。而外交部的宴會，以及宴會後沈部長的演詞，都極可能令外地代表感覺我們的教會不够超越。沈部長的一篇演辭實在非常精采，對於臺灣在政治、經濟方面都有極客觀的報導，本身可以顯出與大陸強烈的對比。可是赴宴的代表是否會在這場合下甘心聽進這篇不能不說是反共的演講呢？是否他們心中會想這是我們的教會安排好，要使他們在會議中與我們一起反對無神共產主義呢？是否他們會想我們在會議中不斷要求教會實踐先知性任務，反對無神共產主義，這只是一種政治性理由而不是出自福音精神呢？

總之，我們看來教會應當與政府合作，但是同時應分辨彼此。在反對無神共產主義問題上，教會是反映基督的先知性任務，這與政府反對的理由是不完全相同的；我們應當避免任何人猜疑的跡象。因此有些機會與其接受，還不如婉辭來得好。

會議本身

這次會議的祈禱部分安排得非常好，會議前後，即晨暮都有團體祈禱，由各地主教團代表分別負責領導；彌撒在中午。可惜的是會議地點中沒有一間聖堂供有聖體，作為中心。既然這是一個教會性的聚會，而教會的中心象徵是聖體聖事，那麼一間供有聖體的聖堂正如會議期間常常高懸着的旗幟，象徵基督臨在於會議中間。一般而論，這也可以顯出在一座旅社中舉行這類會議的限度。其實陽明山中國飯店，雖然景色優美，可是空間顯得相當狹小，這許多代表在裏面常有人碰人的印象。

羅總主教在介紹這屆會議的宗旨時寫道：『開會宗旨有三：一為預備參加今年十月將在羅馬舉行之全球主教代表會議；二為制定本協會之正式簡章，呈請教廷批准；三為討論協會之共同事項。本年

在羅馬將舉行之全球主教代表會議，其議題爲：「在當前社會內之宣揚福音工作」；亞洲主教團協會第一屆全體會議之議題與之相連，乃爲「當前亞洲之宣揚福音工作」。議題分爲兩部分：一部分從神學方面討論此議題，另一部分從牧靈方面討論此議題。」

雖然這次會議的宗旨包括三點，事實上大部分的時間是集中在第一點上。這本身便是一個極大的問題，也是選擇得非常適合的問題。我們也集中在這點上檢討一下。

一般說來，會議之前大家所有的準備工作不夠。開會之前，有關這方面的材料，發送出來的只有兩篇演講稿：一篇是在神學觀點上，另一篇是在牧靈觀點上，討論有關亞洲的傳播福音。而連這二篇演講稿雖然預備得都很豐富，可是究竟在神學與牧靈之區分上彼此並不清楚。不少思想可以說二者互相重複，這使後來的小組討論無形地跟着對於神學與牧靈兩方面不能分別清楚。

我們覺得很奇怪的是：既然這次會議議題爲了要與十月全球主教會議議題配合，爲什麼會議反而未應用羅馬分發給各地主教團的討論與研究的材料（見鐸聲一二八期）？其實羅馬分發的文件的內容很可以作爲討論與研究的材料。譬如在神學方面，文件的第二部分，對教會在傳播福音方面現狀的神學評價，提供了很多值得討論、研究與綜合的神學問題；可是事實上會議中幾乎沒有觸及那些問題。又譬如文件的第一部分：現代世界中對傳播福音的觀察，以及第三部分：如何發展今日的傳播福音，都可以用來適應亞洲情形、作爲牧靈方面的討論。如果這樣做，我們認爲：一則可以使參加全球主教會議的代表得到很多寶貴的材料，因此與其他各洲的代表互相交換意見（這假定別洲主教應用了羅馬分送的文件）；二則不致如同我們這次會議一般在神學方面，大家覺得內容不夠。

這次會議開始時已經報告，重點在於小組研究，共有六個：一、亞洲背景的傳播福音神學；二、

教會在亞洲面對本地化的挑戰；三、傳播福音與亞洲的各大宗教；四、傳播福音與傳教士的陶冶；五、當代亞洲社經背景的傳播福音與正義意識之催化；六、大眾傳播工具。每組雖然大概知道別組的題材與內容，但由於事前一些也沒有準備討論的子題，以致不知不覺彼此重複得很多。這方面可以說是會議中很大的一個缺點；倒不如我們在臺灣過去舉行過的會議，在小組討論方面準備得較為週到。

我們無法在這裡進入枝節的問題，而只由教會學的觀點立論：我們想法提出幾個較深的印象。第一，整體而論，亞洲的教會是一個信仰基督極深的教會；在一些西方教會的會議中可以聽到有些對於耶穌基督挑釁性的話，這裡是絕對沒有的。所有的是對他無條件的投順，因此大家有了一個共同的基礎。更值得興奮的是，這個亞洲教會對於基督的信仰着重在生活經驗之上，與過去西方人的條文式的信仰實在不可同日而語。第二，會議中特別反映出地方教會的意識，這果然是梵二之後天主教教會學上的一般傾向；地方教會不是整個教會在機構性上的一部分，而是整個教會因素在這地區具體的實現，雖然她當與其他教會，尤其羅馬教會共融為一體。由於如此着重地方教會，因此教會的降生性、救援性、傳教性、以及對外對內的使命都更應反映地方色彩。第三，對於當地的傳統文化以及亞洲各大宗教有着高度的樂觀與積極態度。幾乎沒有人再懷疑其救恩性，相反的是進一步地着重交談與學習。當然由此而來的對教會的作為救恩聖事問題，尚應比較清楚的說明。第四、亞洲是貧窮人的亞洲，所以教會應當在世界發展，保障正義，衛護弱小……各方面具有先知性的任務。這方面由於亞洲地區廣大，來自某些問題嚴重地區的代表，多少反映出南美的神學。

最後以中國教會而論，雖然在小組會議中不斷提出無神唯物共產主義的危害，如同教友生活周刊四月二十五日楊成斌副主教在專論中所強調的，可是我們不懂為什麼在今天整個亞洲處在這種危害中

，還不能如同楊副主教所希望的，發表出一致的先知性語言。也許尚得希望出席十月全球主教會議的中國主教團代表，在整個教會代表前，不論適時或不適時，大聲疾呼此問題在傳播福音方面的嚴重性。

二十七日會議結束之前全體通過了不少文件，其中重要的當然是會議宣言以及實施建議等等。然而值得一提的是，全體討論中只許正式代表（包括四十三位樞機及主教）及特殊會員（共十五位）發言。這爲了會議的性質及次序，當然是必須的措置。但在將近六十位有發言權的主教中，事實上常發言的只有五、六人。語言的隔閡是一大原因；但是否也有其他理由？無論如何，發言者比率未免太低，這也令人對全體通過的文件的「亞洲性」打下一個問號。再者會議邀請的所謂顧問及專家，會前與會中都缺少足夠的機會與正式會員接觸，替他們効勞；這方面的籌劃實在不夠。

至於對於會議的宣言，我們尚有一些感受。這篇宣言的語氣和內容，充滿牧者的關懷，口吻也親切可愛。但我們都知道這是一篇由幾人策劃而成的作品，最後會議通過。我們設想，假使宣言的形成，是先由各地主教團經過小組討論，分別在祈禱與默想之後提供材料，再綜合寫出，那麼這些肺腑之言，既是出自自主教團在聖神感動下的心聲，一定會深深地進入亞洲各地教會的靈魂深處。當然即使宣言按照現有的過程形成，既然全體通過，當然是會議的宣言，但是我們想各地主教團仍需經過祈禱與默想，將其內容融化在自己的血肉之中。

閉幕的象徵

在國父紀念館的閉幕彌撒，從我們的觀點而論，實在顯揚出教會是「合一的聖事」。在政治的平

面上，至少近年來我國相當的孤獨，即使在亞洲，有些國家與我們已經沒有邦交，但是在彌撒聖祭中，各地主教代表自己的教會，與中國教會共融在耶穌基督內，向世人作證教會的合一性，而且我們相信這個合一是一「地獄之門決不能戰勝的」。

本文的期待與聲明

自從梵二大公會議以來，教會開啓了一個會議與交談的時代；重要的會議中，我們有全球性的主教會議，最後一次（一九七二）曾在羅馬召開；有全亞洲性的主教會議（一九七〇在馬尼拉）；有區域性的主教會議（一九七三年在輔仁大學）；即使在臺灣，我們也舉行了好幾次全國性的牧靈研習會等等。每次會議都有很好的宣言或決議，如同這次一般。想到這裡，我們不能不迫切地期待教會更加多做些事，少講些話。這不只是我們的期待，本屆會議的演講稿中就是如此強調。

最後，我們不能不對這篇文章作些聲明，我們的觀點是神學，因此相當狹窄。文中所反省的一切，如果在別的觀點下，便可能不應如此寫了。所以我們也希望別人在其他的觀點下，對於這次會議有些意見，這樣集思廣益，使大家從多方面認識這次在我們教會史上重要的事件。由於這篇文章不是歌功頌德，所以我們不提各方人士的勞苦功高，使會議圓滿結束。願天主降福一切團體性的或者個人性的工作人員：團體性的像亞洲主教團協會的常務委員會，臺灣的籌備委員會……個人性的自于斌樞機，羅光總主教……一直到「他們的名字只有天主知道」的人。

主教職與司鐸職的區別

湯 漢

自一九二四年至一九五三年期間，歷史學家在梵蒂岡及拉特朗檔案室內，相繼發現了三項引起神學家爭論的文件。

第一件是教宗鮑尼法斯九世 (Boniface IX) 在一四〇〇年二月一日發表的 *Sacrae Religionis* 詔書，特准艾賽克斯 (Essex 屬倫敦教區) 的聖奧西沙 (Osytha) 之聖奧斯定修院院長與其承繼人，爲其屬下授予六品與司鐸品。這一特權在倫敦主教的反對下，於一四〇三年二月六日由宗座收回，然而並未宣布經此特權所產生的神品爲無效。

第二件是教宗馬丁五世 (Martin V) 在一四二七年所頒的 *Gerentes ad Vos* 詔書，將施行六品和司鐸品的特權賜與阿爾才 (Alzelle 屬梅森 Meissen 教區) 的聖西篤會隱修院院長，准許他給他的隱修士及所屬者施行神品聖事，爲期五年。

第三件是教宗依諾森八世 (Innocent VIII) 於一四八九年四月九日頒的 *Exposit Tuae Devotioni* 詔書，將祝聖六品的特權賜予西篤會的最古老的四座隱修院院長與其繼承人，准許他們給所屬者施行神品聖事。十七世紀時，這些西篤會隱修院院長仍自由運用此項特權。(註一)

由於這三項文件之發現，神學家開始爭論主教職與司鐸職的區別。不少神學家開始疑問：如果司鐸也能盡主教們所盡的一切職務(主要包括七件聖事)，則主教職與司鐸職之基本區別何在？要答覆上列問題，神學家開始向聖經及教父的著作找尋答案。

首先以包特 (Botté) 之發掘最受注意。包特指出「宗徒傳統」一書所載祝聖主教及祝聖神父的經文可供給答覆。該書是教父依玻理 (Hippolytus) 的作品。依據據所得，依玻理大概在公元一六〇年生於東方，幼年受過高深的希臘教育，也在羅馬師事名學者研究神學，因學問和口才出衆而成爲羅馬教會中第一位傑出學者。他生平著作甚豐，其中包括這部編纂當日禮儀的「宗徒傳統」。書中的祝聖主教和祝聖司鐸經文如下：

(祝聖主教經文) 「我等主耶穌基督之慈父……從太初您就預定亞巴郎的後裔爲特選民族，使他們成爲君王和祭司……。懇求您現在賜下聖神，正如您昔日賜與宗徒們一樣。洞悉人心的父，求您恩許您所選召爲主教的這位僕人，飼養您的聖潔羊群，作您的大司祭，無可指摘，日夜工作，在您面前蒙悅納，並向您獻上教會的禮物。懇求您恩許他遵照您的教訓，隨聖神督導去指派各人分位，用您昔日賜與宗徒的權柄爲人解罪，用溫柔聖潔的心向您獻上馨香。因您僕人主耶穌基督之名而求：「阿門」。」

(祝聖司鐸經文) 「我主耶穌基督之父，求您垂顧這位僕人，施予他聖神，一如您昔日賜給梅瑟所選派的長老們一樣，賜給他作司鐸所應有的恩惠和智慧，用聖潔的心牧養您的百姓。主，求使賜惠的聖神不斷住在我們中間，使我們用專一的心奉侍您，稱頌您。因您僕人耶穌基督之名而求。阿門。」

(註二)

比較上列兩段經文，包特指出祝聖司鐸固然是一件聖事，而祝聖主教也是一件聖事，因爲兩者均含有呼求聖神降臨的詞句 (Epiclesis)，同時亦伴以覆手禮。這另外的祝聖主教禮，表明聖神賦與領受者管理教區的最高領導權，而司鐸則隸屬於他權下，盡宣揚福音，施行聖事及指導教民的職務。因

爲在祝聖天主教的經文中，用「慈父」及萬民之父「亞巴郎」二詞來形容天主教的領導地位；在祝聖司鐸的經文中，却用「梅瑟所選派的長老們」描寫司鐸從屬身份，祝司鐸一如昔日分享梅瑟職權與任務的長老。（註三）

緊隨包特之發掘，聖經學家和歷史學家再深入研究基督建立神品聖事的歷史，以明瞭整個問題的真相。他們由聖經發現基督沒有先祝聖神父，然後再將主教牧職派給他們中的一位；而是祂給了宗徒們完整的鐸職，再要求他們把這鐸職傳授與繼任的主教們。所以在領受聖神降臨後，宗徒們即開始傳教建立教會，同時立了許多弟子爲每一教會之長。這些事實，在聖保祿致格林多及致弟鐸書信中清楚證明。又由古代歷史及禮儀得知，初世紀的主教，一如地區首長，主持一切聖事。後來才因教友數目日增，致原有主教座堂容納不下，且鄉間教友距離城市頗遠，碍於跋涉長途之苦，於是主教祝聖司鐸，在其統轄之下，分擔鐸品職權與服務。所以司鐸職權是較後期產生的。主教與司鐸兩者之間的關係，前者是全權，後者是分權。（註四）

在司鐸與主教之關係澄清不久，適值梵蒂岡第二屆大公會議，大會討論內容包括教會教義，尤其涉及主教職，因而這問題被提呈於會議商討，幾經切磋，最後獲得大多數主教投票通過，遂在教會憲章第三章第廿一節內，重申這項教義：（註五）

「主教們代表最高司祭耶穌基督，司鐸們則是主教的協助者……在祝聖主教時授與神品聖事的圓滿性，這在教會的禮儀習慣中並按教父的說法，稱爲最高的司祭、神聖職務的頂點。」

附 註

註一·Ryan S., *Vatican II: The re Discovery of the Episcopate*, in: *The Irish Theological*

主教職與司鐸職的區別

Quarterly 33 (1965) pp. 208—241。

Lennerz, *Da Sacramento Ordinis*, edit. Q., Roma, 1953, pp. 145—150

奧脫著：天主教信理神學下冊，光啓出版社，一九六九年，七二〇頁。

註二：尼西亞前期教父選集，其舊教輔齋出版社，一九六二年，二六五至二六九頁。

Hippolyte, *La Tradition Apostolique*, ed. B. Botte, Minster, 1963,

註三：PORTER H. B. JR., *The Ordination Prayers of The Ancient Western Churches*, London,

S. P. C. K., 1967, pp. 1—3。

註四：FLORISTAN C., *The Parish: Eucharistic Community*, Sheed and Ward, London, 1965,

pp. 43—53.

註五：COMMENTARY ON THE DOCUMENTS OF VATICAN II, edited by Herbert Vorgrimler,

vol. I, Herder and Herder, 1967, pp. 192—193。

倫理

懺悔聖事與教友生活

金象遠

現行的懺悔聖事舉行方式應該改善，這不僅是梵蒂岡第二屆大公會議的指示（禮儀憲章，72），也是許多聽告解與辦告解的人有的切身經驗。很多次，這在復活的喜樂中與在「平安」（*Salvum*）的祝福中建立的聖事，成了累贅與沉重的心理負擔，——為赦罪的司鐸與告解的教友都是一樣。為甚麼會有這樣的現象呢？如何使它成為平安喜樂的聖事呢？

近年來討論懺悔聖事的論著很多。有的只是消極的批評。讀了這樣的文章，使得已經够喪氣的同道會更覺着喪氣。更有一些文章，雖然有不少積極的建議，但總覺着它們不實際，太「離譜」，好像過去及現有的一切都必須打倒推翻。把這些思想介紹到我國教會，究竟有什麼好處，筆者不敢說，那麼也就不提這些悲觀的論調與「新奇」的構想吧！

在本文內，我們討論的範圍是是有限的。幾位神學家對懺悔聖事的研討，讀起來使人開放眼界，實行起來不太困難；而且，筆者十來年的聽告解經驗證明，這些思想確實能幫助教友在懺悔聖事找到基督的平安喜樂與宗教生活的加深。還有一點也很要緊，它們逐漸使筆者把聽告解看做是使人快慰的司鐸職務；助人與仁慈寬恕的天主週合交談。那麼為什麼不把這些鼓舞人心的思想介紹給聽告解，辦告解以及講解懺悔聖事教理的同道呢？

講到團體懺悔，不管它包括不包括個別告明，在我國教會內，都曾經有人寫文章討論過（註一）。按照一九七二年六月十六日教理聖部頒佈的「舉行集體赦罪準則」所說：「信友與天主及教會修好

的正常方法仍然是個人完備的「告白及赦罪」。事實上，這樣的私下告解也是目前我國教會最普遍的、一般堂區內行得通的懺悔方式。因此，下面所說的一切，都是以私下告白及赦罪為對象的。我們要分兩大部份討論：第一部由禮儀的角度，第二部由聖事的角度來反省懺悔聖事與教友生活。

懺悔聖事是禮儀

依照特利騰大公會議的訓示 (DS 1670)，懺悔聖事是在基督復活當晚顯現給門徒們時建立的 (若廿 19)。基督先用意義極深的以色列問安語：「平安」問候他們，然後，賜給他們聖神及赦罪和保留罪的權能。假如我們仔細默想這段聖經，便會體味到當時有的那種喜樂與平安的氣氛。

基督在福音中講的那些有關罪人回頭的譬喻，如找到失迷的羊及丟掉的錢，尤其是蕩子重返父家，它們都是以歡悅慶祝為結尾的。在慶祝的喜樂熱鬧幕後，可能有時我們不够注意那如此歡悅的最後原因：主人對羊及錢的愛，近乎吝嗇的愛，以及父親對蕩子有的癡狂的慈愛。這樣的愛比蕩子的悔改更使人驚訝讚歎。此外，聖詠中的懺悔聖詠多以「歌頌主慈」「宣揚主榮」為尾聲。舊約中，懺悔事跡的敘述最後，也總不忘記讚美感恩。

作家們都指出，這種讚美感恩、歡悅慶祝的情調，在懺悔聖事的現行方式中是難能感得到的；必須使之加強。為達到這個目的，我們應該多想懺悔聖事是禮儀。

Haring 神父說過幾段很值得我們玩味的話。現在我把它們譯在下面：

「懺悔聖事首要地是復活節奧跡（指若，廿）的禮儀宣示。使復活節當晚所發生的，此時此地實現在聽告解及辦告解的人身上。」

「聽告解及辦告解的人都應該充份地體會到懺悔聖事是禮儀。它是天主聖言的常有實效的宣示。因此，我們舉行這件聖事的方式，不應該把注意力集中在告罪人的過失上；基督該是焦點之所在。祂宣示喜樂的信息，在對告罪人的愛心關懷中，祂說出了有實效的和平之言。」

「告解座內的聽告神父，在實行這司祭品的職務時，有的態度與心情應是欽崇(adoration)。……因此，他這時的行動舉止該使告罪人意識到，懺悔聖事是讚美天主的最美妙方式之一，也是最美麗的禮儀祈禱之一。」(註1)

讀了這幾段話，不少的同道一定會看出，我們在這方面應該努力的地方很多很多。在一座冷硬的「神功架子」裡，屢次因為神父的事情多，或是趕着奉獻彌撒，懺悔聖事舉行得相當急促，能够省掉的經文就省掉了，……結果呢？很難感到禮儀應有的莊重寧靜的氣氛。

也許有人想 Harding 神父的話太理想了。是不是僅代表他及少數「北歐派」的學者的意見？其實，這是梵二大公會議的教訓，是經過絕大多數出席的神長研究批准的指示。誠然，大公會議的禮儀憲章特別論及我們的主題的，只有一句話：「應修訂告解聖事的禮節和經文，使能明確表示這件聖事的本質和效能」(72)。但在總論禮儀本質時，指出「祭禮及聖事是全部禮儀生活的中心點」(6)。因此，有關禮儀本質所講的種種，都應在懺悔聖事中表現出來。那麼該使人體驗出，重心是基督，而不是告罪人的自訟自承，也不是聽告人的「審判」「醫治」「糾正」等等行為。讀者請再忍耐一下，讓我引用禮儀憲章的訓誨：「禮儀即是耶穌基督執行司祭職務；外形所指，實際上即照樣完成人靈聖化；實為耶穌基督與體、身首合作的完備公開的敬禮」(7)。

具體來說，如何加強懺悔聖事的禮儀味兒呢？據報載，新的懺悔聖事禮節經文很快就可頒佈了。

相信，當這篇稿子印成鉛字與讀者見面時，我們已經有了新的告解儀式；至少有了辣丁文的原文。——平常，「神學論集」每期，由脫稿至發行要經過三個月。目前，作家們爲了增強上述的禮儀氣氛，對我們正在使用的告解儀式說的話，對新的禮節一定更有效果，既然它們能給乾枯而內涵太濃縮的現有禮節還加添那麼多的「禮儀味兒」！

這些作家說了什麼話，作了什麼建議呢？很簡單：用告罪人能懂的語言（所以，用辣丁經文赦罪就差勁了），虔誠地、清楚地念現有儀式中的經文，儘可能不要省掉任何一端，寧肯在「勸告」「輔導」上要短，省出時間爲好好地念赦罪經。至於開端的降福，也應同樣地去做，至少要熱心地，慢慢地畫十字聖號，降福告罪人說：「因父、及子、及聖神之名。啊們！」此外，四端赦罪經結尾之「啊們」，由告罪人回答是最好的。筆者的經驗是，只要神父慢慢地、清楚地念，許多告罪人會自動地回答「啊們」。這正是禮儀氣氛造成的效果。他們內心感動了。

也許有的同道讀了這樣的建議，會有癩病大將軍納阿曼受命在約但河洗澡的感受？不過，這些建議比厄里叟的藥方更有內在神學基礎。赦罪經文的前兩端是祈禱式的詞句。事實上，西方教會在古代，東方教會由古至今，赦罪詞常是祈禱式的。中古時代，西方教會在禱詞上增加了敘述式的詞句。十三世紀時，方才通用敘述式的赦罪經文，因爲這樣更適合裁判的特性。明顯地，祈禱式的赦罪詞更使人覺到天主在赦免罪人一事中的主要角色。

赦罪經文的最後一端（即「望吾主耶穌基督的苦難，……」），是解決有關「聖事補贖」的困惑的回答。回到古代教會的嚴厲補贖是不可能的，也許根本是不適宜的。而今天慣常加給告罪人的輕微補贖，使人在理智方面懷疑罪惡的「嚴肅性」，在心情方面，會激起自謂的「缺乏感」。連前進派

的荷蘭教理也認為以三遍聖母經作補贖普通是不足的而且有點兒「滑稽」(英文版，四六一頁)。那麼，甚麼是中庸之道呢？

中庸之道，主要地不應在補贖的數量上去尋求，而該在它的意義中探索。補贖的意義隨着教會生命不斷在發展。今天，我們更應看「聖事的補贖」具有「大赦」的性質。那輕微容易的補贖更是個象徵，是個標記，指出我們內心的補贖；尤其是提醒我們，整個基督妙身在為我們轉禱，也教訓我們以全部生活作奉獻的犧牲，以洗淨罪污，參與天主內在的生命。這一切一切，都應該在講解教理時說明。而赦罪詞的第四端正是這些寶貴真理的禮儀式的宣示。那麼，我們怎能不熱心地，以教會的名義，為已經懺悔的兄弟姊妹，做這個祈禱呢？筆者的一點兒經驗證明，這段經文會帶給人不少安慰與神光；尤其是對成年教友，他們生活的艱辛更使他們由衷體會到，以人生的痛苦善行做奉獻是什麼意思。

也許有人說，熱心地誦念赦罪經文，固然使告罪人聽得清楚而有安慰，但是，這樣念經，一定要出聲比較高。那麼，拒絕赦罪而不念經文時，在告解座另一面的教友就知道此人沒得罪赦。這不是洩露告解秘密了嗎？蕭松神父的「聽告指南」(一〇一頁)，就說該低聲念赦罪經，避免洩露告解秘密。

我們該知道，拒絕赦罪是例外出規的事，特別在我們中華教會(臺灣、港、澳)。在歐美老教友的團體中(上書是在法國寫的)，有時會有社會壓力，使人該表現自己是教友，甚至該勉強去領聖事，雖然自己已不情願。——這是蕭松神父寫書當時能有的情況，現在大約這種社會壓力也減少許多了。——因此，可能，有時該拒絕給沒有真心痛悔的人赦罪。不過，這也是極少的例外。而在我們的國情環境中

呢？社會壓力使人應有足夠勇氣方敢表現自己的宗教信仰。那麼，一位青年或成年教友來辦告解，該假定他有相當強的信心及善意。所以，拒絕赦罪該是例外中之例外了。回到我們的問題，顯而易見地，不能爲了極少數例外的情況，而決定一般告解的舉行樣式。正好似不能因爲偶然一次吃飯中毒而瀉肚，因而決定不吃飯一樣。蕭松神父的那本書，有很多優點，但必須參照我國教會的實際情形，加上梵三大公會議前後神學的健全進展。否則，原封不動地使用在臺灣、港、澳教會，則必然使懺悔聖事爲聽告解及辦告解的人都成了太沉重的十字架。

懺悔聖事是聖事

這一章的標題（見右），乍讀起來，好像是廢話。其實，它只是提醒我們應把近年來有關聖事神學研討的新重點、寬角度和深意指，都貼合到懺悔聖事上。如此，自然而然地，在牧職工作與教友生活中，我們會更懂悟體味出在這件聖事中天主顯示的愛。

論到有關聖事神學的著作，說它「汗牛充棟」，不算誇張。假如我們嘗試着把這些論著的內容綜合一下，將那些更與牧職實際工作有密切關連的選出來，那麼下面幾點是值得我們多加研討反省的：聖事是基督的行爲；人藉聖事在基督內與天主遇合；聖事是標記，外面可感覺到的種種，只是模糊地指明象徵深奧不能明確體會的事物實有。

教友靈修應有的一個最基本的信念，便是基督現今生活在我們中間，鼓勵、訓導、安慰聖化我們。正如禮儀憲章所說：「爲完成拯救人類、完善的光榮天主這件事業，……，基督常與教會同在，更特別現身於禮儀行動內」。因此一些神學家給聖事下的界說是：「基督的可見的象徵行爲，在教會

內且藉着教會，使得教會的一個肢體相似祂自己」(註三)。

由另一個角度來看聖事，神學家指出，在聖事中，最最緊要的，不是人受到什麼恩賜(聖寵)，而是他與恩賜的主人結合；而這結合是在時間空間的領域內實現的，也就是說，在可以感覺到的特定象徵行為內完成的。E. Schillebeckx 神父說得好：「聖事是人類特有的遇合天主的方式」。「聖事使得我們活生生地接觸到永存的基督，祂常是藉着聖神不斷地盡聖父與人之間的中保的職責」(註四)。是在這個角度下，當代神學家強調懺悔聖事的教會幅度：是人類特有方式(選民的事實)來接近天主。在首屆輔大神學研習會中(神學論集、八、九)，對罪及懺悔的教會幅度講論得很多。在本文內就從略了。

最後，聖事是標記(signum)的這項真理，指出內容極豐富的聖事的另一個意義。聖誕節頌謝詞言近指遠地點出了這種聖事意義的精髓：「使我們由於降生可見的天主而嚮慕不可見的事理」。K. Rahner 神父在這方面闡釋得最為精深。看到了基督，我們便不能再懷疑天主對人類的愛。「我們親眼看見、瞻仰，親手觸摸」到天主末世性的必然凱旋的仁慈。Rahner 神父說：「基督是 sacramentum 也是 res sacramenti」。又說：「在這個觀點下，教會是首要和基本的聖事」(註五)。用簡單的話來說，我們應在可感覺到的事物行為之中，設法找到它們象徵指明的超性實有。

聖事神學的內涵太豐富了。我們只敘述了一些對懺悔聖事能引出重要的實際牧職結論的。那麼，回到我們的本題。懺悔聖事的重心是基督，是天主，主動仁慈赦罪的大父。所以，該看懺悔聖事是宗教的事體，別把它變成心理輔導或治療的服務。此外，懺悔聖事具有基督特定的象徵行為，在時間空間的領域內實現。接受這種人類特有的方式來表示內心的皈依，是最深的謙虛，是對天主上智最無保

留的信從。這是爲什麼不只在心內直接求天主寬赦，而要經過教會代表來懺悔的靈修深義。尤其是在熱心告解（沒有大罪）及勤行告解中，這種意義最顯明（註六）。最後，既然懺悔聖事的可感覺的行爲是更真實、更重要的實有的象徵，爲什麼要斤斤較量「告明的完全」？爲什麼要把太多的注意力，甚至是近乎病態的掛慮，放在告罪人及聽告人的外在行爲上？

L. Monden 神父在他的名著「罪之良知」（註七）中，由心理學觀點分析人的倫理行爲。好像剝洋蔥似地，他詳細分析不同的心理生活層次。一層深一層地，他讓我們冷靜深刻地觀看，究竟什麼是千變萬化的外在行爲感受的動力淵源：由生理到心理，再由心理到倫理，再由倫理到宗教的層次——天人間最不能言傳的交談。到了這裡，眞使人覺得，洋蔥皮剝到最後是空空的，什麼都沒有了。事實上，心理行爲的最深奧、最基本的動力淵源，確能給人空空的感覺，但它是最實在的，關係人的永生的。只是超出了人的普通反省意識範疇，人根本不能對它有明確堅定的認識。這便是神學家非常強調的「基本抉擇」（註八）。我們能够體會言傳的，是這最深內心實體的模糊而極不成熟的標記。

講到懺悔聖事（該書五六—七七頁），Monden 神父指出，現代人屢次想辦告解是偽善，因爲對聽告人所說的，與內心那種眞實但很模糊的意識相差很遠，雖然人勉力很多。Lawrence 修女在英國作了有關懺悔的調查。她認爲最使人警惕的，是那麼多的女青年，熱心的女青年，在懺悔聖事中不告明她們感到是眞實的罪。主要的理由，是說出來，聽告神父不會了解，甚至會誤會了，因而給出錯誤有害處的輔導勸告——可能使人傷心的勸告（註九）。

另一方面，Monden 神父說，人犯了罪而懺悔時，願意承認自己的罪惡，是人類心理基礎結構之原型（archetype）之一（該書，五八頁）。人對眞神主宰有着永存的合一渴求。缺少了這個與絕對的

眞美善有的協調和諧，人只能在壓抑靈魂深處的焦慮不安中生活。

面對着這些現象，Morden 神父說，現代教友對改善懺悔聖事的最大希望是恢復它的聖事特有的幅度（五六頁）。他說：「懺悔聖事的牧職實施，應該滿足當代教友的希望，即重新使這聖事表現出它的宗教內涵。因此，聖事的告解與神修指導應儘可能分開；如果必須在告解座內做神修指導，該使人懂得這不在懺悔聖事本身的範疇之內。至於心理輔導該斷然決然地在告解座外施行」（六六一—六七頁）。因爲在短短的談話中，根本不能有足夠的資料做心理分析與判斷。屢次，這種勉強加給告罪人的秘密對談，侵犯了人心最珍貴的隱私秘密，爲告罪人是不可忍受的心理負擔，完全消滅了他對懺悔聖事的「一絲沒兩氣」的好感。（六六頁）

由告罪人那方面來看，強調懺悔聖事的宗教性，使人避免「心理化」(psychologiser) 這件聖事。一些討論告解的書籍，尤其是講熱心告解的，屢次能給人這樣的印象：太注意內心動機意向的分析，以及毛病缺點（更好是人人免不了的「不全」）的改正，種種不全自主的內心衝動的控制，以達到「君子」「聖賢」的生活樣式。假如如此勤行告解，在一段時間內，仍達不到理想的目标，——這是太顯明的事實，哪一個修道人或熱心教友不曾感到自己年齡越大越沒「出息」？丟下石頭溜開的，不敢再想砸死那罪婦的，不是「從年老的開始」（若八）嗎？——就認爲勤行告解沒有意義，沒有用處，干脆就放棄實行懺悔聖事了（Morden, 六三頁）。另一方面，比方，對一個有不正常罪惡感的教友，應清楚告訴他，懺悔聖事一定赦免他的罪了；再想天主不愛自己是侮辱天主。但是，那種不自主的焦慮不安，只能經由心理方面的輔導治療，而不是懺悔聖事能醫治的。——由眞心痛悔而有的良心悲痛，懺悔後，普通就會消失了。

聽告人及告罪人都應懂悟，「告明」只是罪人內心願意對天父所說的話的一個標記，極不成全的標記；按照他目前對自己內心的認識，遵循教會規定的儀式，在天主前承認自己的罪惡。（全，五九頁）

Haring 神父舉了幾個例子說明不該太注意告明的完全。例如，一位風塵女郎，在一段出賣肉體生涯之後，來辦告解，不知道如何告明。依照一些講論懺悔聖事的書，就該詢問她：「度這樣生活多少年了？平均來說，一天幾個嫖客？違性的邪淫罪多少次？嫖客中大約多少是已婚者？多少是未婚者？」……我相信，我希望，事實上，沒有神父會這樣詢問。可是每條大罪與它的最詳類別及其數目，和改變罪類的重大類別，都是告明實質完全所包括的，也就是「審問」時可能有的問題。假若！我們不太想外面告明只是標記，就可能多詢問。這樣的風塵女郎來懺悔，本身已是極大痛悔的表現。最多只能問她，做這樣的事情多少年了。這已經是足夠的標記了。不應該再詳細地詢問，這會嚴重地損傷她極其脆弱的自尊心。

另一個例子也可說明，多少次我們外面的言語是內心實況的極模糊的標記。Haring 神父在第二次大戰後，曾對由鐵幕國家逃出的難民佈道。其中有的人十年，二十年，甚至四五十年沒有辦過告解了。這些貧苦的難民很願意領聖事，辦告解有的來懺悔時，說：「神父，我沒有殺過人。我沒有偷過東西。我是個正直的人，至少我沒偷過窮人的東西。我相反過愛德，但我不是太壞的人。」這些人真實地感到離開基督是一件很悲哀的事，他們要走上很遠的路來，參與彌撒領聖事和辦告解。只是他們不懂得倫理法律的細則，不會告明。（五一—五二頁）

特利騰大公會議規定了「依照神律，一切大罪，按其性質、次數、改變種類之情況，均在告明義

務所及」(DS 1707)。但是，Haring 神父說得好，大公會議的神長們，在作如此規定時，心目中並沒有後日倫理學者發明的那樣「多采多姿」的詳細罪類。(一一五頁)

讀者不要想，我所援引的作家，都在遷就當代人對懺悔聖事的不感興趣，設法使它成爲容易的，只想天主慈祥，不想天主公義的行爲動作。絕對不！在避免過份注重自我分析和告明完全的當兒，我們該提醒告罪人他們有的積極責任，例如，幫助傳教工作，學習宗教真理，努力建立正當的健全的輿論等等(Haring, 一三三頁)。也該努力激發告罪人的純正痛悔：不是因爲發脾氣在衆人前丟臉而難過，而是因爲違反天主父的慈愛召回而傷心。——有的女教友，因爲當衆發脾氣而痛苦流淚，而對自己墮胎的罪，倒不覺什麼，因爲沒有人看見。——應該逐漸地教訓告罪人，該以天主爲中心，該對一位有意願愛心的大父表示自己的心靈反應；而不應以自己爲中心，或是因爲犯了法律而怕罰，或是因着心理上的焦慮不安而設法求解脫。所以上述各作家都不是遷就教友的軟弱，降低教友生活的標準。

幾年前，常聽到「天主已死」的口號(究竟這句話是什麼意思，一般大眾都很少明白)今天，人們却對超性事物，特別對有神秘色彩的現象行爲極感興趣。這說明，人心對超越的、絕對的眞神有一種極深的渴求(Time, 一九七三，四月九日，五六頁)。恢復懺悔聖事的宗教完整性，正是現代人的希望，也是牧職工作者，在尋求改善這件聖事的過程中，應遵循的路線。這樣，人在懺悔聖事中注意力的焦點是天主，是基督，是十字架上的基督。受苦受難的基督說出了罪惡的嚴重性，但同時，也指明天主對人的愛。只有在一個人相信天主還在愛他，還在忠信地愛他時，這個人才能有力量有勇氣接受天主愛的寵召——這是痛悔皈依的眞諦。

附註：

- () 參閱「神學論集」第八、九期；趙一舟，「集體準備告解聖事」，鐸聲，一九六八，三月，三七—三九頁，「教理聖部公佈：舉行集體赦罪準則」，鐸聲，一九七二，九月，六一—九頁，原文見，
Sacra Cong. Pro Doctrina Fidei, Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali
modo impetendam, in *AAS* 63 (1972) 510-514.
- ① Bernard Häring, *Shalom: Peace. The Sacrament of Reconciliation* (New York 1969) 4, 9, 33.
- ② Matthew J. O'Connell, "The Sacraments in Theology Today" in *Thought* 36 (1961) 40-58, at 53.
- ③ *Christ, the Sacrament of the Encounter with God* (New York 1963) 6; "The Sacrament: An Encounter with God" in *Theology Today*, Ed. by J. Feiner, Vol. I (Milwaukee 1965) 194-221, at 203.
- ④ "The Church and the Sacraments" in *Studies in Modern Theology* (New York 1964) 189-299, at 197, 201.
- ⑤ K. Rahner, "The Meaning of Frequent Confession of Devotion" in *Theological Investigations*, Vol. III (London 1967) 177-189.
- ⑥ Louis Monden, *La conscience du péché* (Paris 1965)
- () 參閱拙著，「基本抉擇與倫理生活」，神學論集，十期，五三五—五四二頁；朱蒙泉，「抉擇心理學和神修生活」，神學論集，十四期，五八九—五九八頁。
- ⑦ Sister Lawrence, S. N. D., "The Sacrament of Penance. An Investigation" in *The Clergy Review* 51 (1966) 112-122, at 116.

基督徒的婚姻還可能存在嗎？（註）

蔣範華譯

今日婚姻真正的悲劇是在於夫妻之間愛情關係的破損。是否我們因為感到失望，就此而更改某些律法呢？或者，相反的，我們要把基督徒的婚姻觀再次加以肯定呢？

「再婚問題」在天主教會內引起了日益頻繁的討論和研究，而這個以各種方式提出的問題，是一個非常重要的事實，需要慎重的反省工夫。因為個人對問題所持的觀點總也不能包括整體的問題；因其出發點是由他對事物的希望形成的，而個人着手進入問題的方法不僅會影響材料的取捨，同時也影響到結論。因此，重要的是，對於時下對再婚提出的問題所用的方法方面，必須考慮到它們的適宜性與後果。有效的方法是探查爲什麼偏偏是這些而不是其他問題首當其衝的原因；或者更好是能提出導向討論與鑽研的問題，而不必提及其他問題發展的可能性。

「基督徒的婚姻在今日是否可能？」是最好也是最實用的問題。理由是唯有在首要問題的光照下，一個人才能更實際的進到次等問題——即「天主教友再婚問題的可能性」的討論上。而這種把時下流行的次等問題當作注意的焦點的事實，在將來只會被認爲是一種鑽牛角尖，甚且目標不正的現象而已。由北美的實例中便可看出端倪：

譬如，一九六九年間，加拿大教會法學會（The Canadian Canon Law Society）「着手研究第八五五條法典的應用問題。即有關那些婚姻未獲教會當局許可，但實際上度着婚姻生活的教友們的問題。理由是因為該條法典區別不能參與聖事的公開罪人與隱密罪人。」

基督徒的婚姻還可能存在嗎？

一九七二年一月，在慶祝芝加哥加納會議 (The Chicago Cana Conference) 廿五週年的會期當中，唯一引起全場熱烈一致共鳴的是認為教會在離婚問題上所作的官方訓誨是全然不足的意見。

一九七二年八月，加拿大神學學會 (La Société Canadienne de Théologie) 曾以「天主教教友離婚的可能性」當作在蒙特婁所召開的第八屆年會的主題。他們在一個准予發表的結論性公報中宣稱，天主教會在繼續堅持婚姻的不可解散性的同時，也應對一些教會成員離婚的案件加以正視；即使他們再婚，當局也應承認他們仍完全隸屬於教會。

一九七二整個夏季，在美國有幾個教區因着以「善意」解決離婚問題而大出風頭。於是梵蒂岡要求這些教區停止再使用這種以善意為藉口，好給私自離婚和再婚的教友參與聖事的方便的方法。同時，羅馬信理聖部也宣布教廷當局也正着手研究這問題，俾能為整個教會找出一條可循的出路。

最後公之於世的一項聲明，是由美國天主教神學學會 (The Catholic Theological Society of America) 所發表的 (「教會與再婚問題」, AM. p. 258 10/7/72)。「考慮到了兩點有關牧靈的普遍性的問題：一是教友再婚的問題，一是已經再婚的教友如何完全參與教會生活的問題。」這項聲明迫使教會對婚姻神學的基本問題開始深遠的研究：「如果不作這種研究，就很難期望教會公開的見證 (如道理、法律與種種慣例) 與個人的內心生活以及良心判斷之間能取得繼續不斷的和諧了。」

分析上述這些 (及其他類似的) 對這問題所作的聲明後，我們發現這與先前天主教對避孕問題所制定的法規具有同樣的弊病，問題是有一些「仍然保持信德的人」由於特殊的環境，而被「逐於聖事之外」；意即他們被禁止參與教會的共融。那麼，當一對夫婦觸犯或背棄了教會的某條法規或訓誨，而去求助於司鐸時，這些司鐸究竟能為他們作什麼？爲了使司鐸們在給予勸告和行動方面能有較大的

活動餘地，問題的解決就得針對變更教會法或教會訓誨的方向努力了。

換言之，我們再一次有一直在神學與教律的開放與妥協方面窮追不捨的危險，結果，會重蹈「人類生命通諭」所遺留下來的不滿與毫無出路感的覆轍。再者，如果我們只是在是否准幾個有問題的案子參與共融的這個教會問題上打轉，那麼我們還是沒有進到現代對婚姻所有的廣泛的辯論中，情形就會像以前我們很少或根本沒有進到對方，特別是生育子女革新看法的爭辯一樣了。

一個牧靈的問題，若能優先考慮到司鐸，固然是一個很好的起步，但論到真正的牧靈就必須顧及整個教友的情況，是的，必須顧及到所有的人。而這個牧靈的問題是：一個男人或女人，或是一對夫婦，在今日的世界裡仍然能作到聆聽且依從福音而生活嗎？就這點而論，福音在婚姻方面究竟要求全人類聆聽，認可些什麼？現代生活中的那一些條件——包括心理、生理、社會、文化各方面——會阻礙人類對福音的聽從，信服和生活於其內呢？說得實在些，如果基督徒的婚姻在將來真是可行的，那麼到底要求着些什麼？以這個角度看來，再婚教友不能參與共融就不是牧靈所顧慮的問題了，而真正可悲的是在於夫妻間愛情連繫的破損。難道我們就此而失望，甘心承認這就是人性，而後竄改某些法律以遷就現勢？或者，相反的，我們要克勝並對抗失敗，再接再厲的肯定基督徒婚姻的遠景與經驗呢？

如果我們要問婚姻是什麼，在歷史與文化的回顧中找到許多不同的形式，而每一個社會對於異性的結合，多少都具有某些法律和準則。由此可知，婚姻方面的規誡並不是基督徒的創新。至於各種不同的婚姻形態大體可劃分為：公有制，一夫一妻制，一妻多夫制與一夫多妻制。概括而論，一夫一妻制是最普遍的一種形式；原因之一是由於在所有的社會中，別種形態的婚姻所用的花費是大多數人所不勝負荷的，有某些社會，甚且明文規定了一夫一妻制，但同時也准許離婚，所以，由此可見，一

基督徒的婚姻還可能存在嗎？

夫一妻制也不是基督徒的革新。再者，在今日還是有許多不同形態的婚姻存在，依然各有其擁護者。我們被千萬種不同來源的婚姻論調包圍着，而人類對婚姻的經驗似乎是一種永遠變換無常的選擇。

這個有趣的問題涉及基督徒對人類婚姻經驗的特殊貢獻。

而問題的部份答案，能够在舊約的言語中覓得——即以忠貞不渝的愛的圖象描寫天主與選民之間的盟約關係；譬如歐瑟亞便是一個例證。當這個主題沿用於新約時，夫妻之愛的「偉大奧秘」就成了形容基督與教會之間不可取消的結合之專用記號了。更進一步而言，在基督教的傳統中，夫妻之間愛的結合不僅被視爲一種表徵，同時也是一個事實。因此而產生了雙重的肯定：基督徒的婚姻是「在基督內結合的」。的確，在這種方式下，婚姻是「天主結合的，人一定不能拆散」意思是說，由於天主親自介身於基督徒的夫妻之愛間，而他們盟約式的愛情的關係，也就因之被視爲聖事性、永久性與排他性的了。

然而，我們必須認清基督徒對婚姻所持的這種觀念與理想有兩種不同的層次，而二者之間又具有交互反饋的關係：一個是天主聖言或信德的層次，另一個是誠於中、形於外的經驗層次；而牧靈問題的產生又與每一個層次均有關連，譬如：基督徒的婚姻觀爲何、在今日如何存在、等問題。

綜觀歷史，基督徒曾經試用過許多方法以表白他們對婚姻的看法。顯然，他們之所以身體力行是要把內在基於信仰的觀點，表達於外在的行爲中。同時，也借重於羅馬法迅速發展了表達基督徒婚姻觀的渴望，另一方面，聖事神學也成了媒介物，結果是十五世紀的佛羅倫斯公會議正式欽定婚姻爲聖事。在梵二公會議時達到高峯的聖召的語言，彼時也在講婚姻上獲得了發展。

可是，所謂的法律、聖事與聖召的語言，現在不是，將來也不會是問題，他們只不過是陳述問題

的一些方法罷了。而真正的問題是在於每一位基督徒的婚姻是一種信仰與行為微妙的結合——它雖是一種社會性的結構，但其日復一日的存在則全然雜繫於信仰與行為的配合了。自然，除了基督徒的婚姻觀之外，還可以找到別種同樣也具有有關婚姻的規矩與條律的婚姻觀，但是使男人和女人自願努力生活於永恆與排他性的結合中，並以此方式表達他們的信仰——即他們是在基督內結合的，這個象徵着一個偉大的奧秘的結合，是人一定不能拆散的人類行為，却是在別的婚姻觀中所遍尋而不得的。

基督徒的婚姻在今日而言還可能嗎？或者只是一個過了時的信仰與行為合一的特殊經驗而已？在現今，我們尚可期望有一位男人和一位女人進入一種永久且排他性的關係中，終生不渝？今日的社會是一個性消費者的社會，婚姻的可行性完全由於視婚姻如貨品，享用之後，拋棄了事。基督徒置身其間，仍然能够莊敬自強嗎？每每問題是出於男女雙方太快把婚姻當作解除孤寂、與因着怕社會的紊亂而有不滿足與隔離自我現象的解毒劑。

但這些問題的答案還是肯定的；是的，一個長遠的，富有建設性，且有別於現代其他形式的婚姻是可能的。然而，若要使這個理想成爲事實，除非有一個社團作它的後盾，除非許多基督徒都具有同樣的渴念，並願協力完成；除非教會的成員在使這種婚姻成爲可能的積極面上所下的工夫，比在使離婚成爲可能的消極面上所下的工夫多……唯有在這些條件之下，這個答案才能是肯定的。因爲每一個人都需要以團體作爲聆聽及答覆福音的後盾，意思是說，天主的恩寵是聖事性的。祂所施予我們創造性、救援性的愛不僅反映，且提高了我們在團體中肯定自我的人類需求。

而實現基督徒的婚姻觀，是每日的困難。若要達到這個目的，則是教會團體中幾乎每一個份子的工作了。因此，這個作爲後盾的團體一定不能是散發性或偶然性的，它必須制度化，必須作到一個社

基督徒的婚姻還可能存在嗎？

會體系應有的嚴密性與堅實性，或達到許多人相信和努力得到的可靠而合宜的網狀組織不可。

現代的教會很少注意到酬賞、堅定、支持、贊同、責斥等方法，而如果基督徒的婚姻要成爲可能，這種系統是不可或缺的。我們的弊病就在於過份依賴古老的法律體系，或是拙劣的修改上。反觀那些倡導別種婚姻觀的人，爲了使其主張愈加深植於人心起見，煞費心機；問問年輕人對婚姻的論調大部份由何而來，就知道那些人下過怎樣的一番功夫了。

然而，若要建立一個對基督徒的婚姻觀有支持作用的社會體系，則需要許多專業人員。這裡我們提出兩點作爲評述：新的語言與新的教學法。

教會（包括我們所有的人）都忽略了在基督徒婚姻觀方面所用的現代化的語言（包括概念、字彙、象徵等）的發展。的確，我們已經擁有了有關法律、聖事與聖召方面的語言，但泰半還是源自基督徒由以前的文化背景所得的經驗。以北美爲例：他們的語言即是封閉性的經驗的結果，而這個封閉性的天主教團體總也不與其他類似的（通常是較大的）團體相往來。

然而，在今天這個開放的社會裡，情形可就完全不同了。不僅要想有別於整個的文化主流，建立起另一套可以支持這些相異點的體系，還要想在這充塞着各種不同思想的文化主流中佔有一席之地。若要組成如是健全的體系，就必須改革與振興過去對基督徒婚姻所持有的陳腔濫調。同時，我們也必須超越這些老朽的方式而進入新的語言範疇中；而這些新的語言是要在和那些與我們意見相左但又不得不生活在一起的人彼此相互交流之下發展的，因爲閉關自守的時代畢竟已經過去了。

但只是找到這些有可能激發現代人的想像力和觸及他們的良知的語言並不够，因爲爲了適應一開放的社會，在基督徒婚姻方面我們除了發明新穎、時髦的語言之外，還需要交談方式方面的創新與新

教學法；即便這些創新的見解與字彙均已齊備，我們還缺少打入人們座車的收音機、家庭內的電視機、電影、書報攤、交易中心及鬧市的途徑。我們固然已有了婚前輔導的課程，但究竟不够完善，但對那些已婚的，包括各種年齡的夫婦，我們至今還沒有研究出一套可以應用的教學法。

而有的問題是應當由組成教會團體的成員們，包括已婚的夫婦、年輕人、牧靈工作者、神學家、教會法學家、科學家、專業人員等負責解決。一個例子說：我們若是深刻的推敲一番聖保祿宗徒在厄弗所書第四、第五兩章中所提的婚姻觀，在現代人的眼光中究竟對他的論點還能加添些什麼？若想使其具有真正現代化的格調，應該以何種語言取而代之？應該想出什麼方法使這信息可以在不同的範疇中，在更多人面前，表露得更加清晰？若要幫助人們進入，且生活在這種性、婚姻與家庭的美景中，我們需要什麼樣的社會體系作後盾？

在這類的研究中，我們不僅應該對教會論述婚姻所用的古舊方法作重新的審閱，同時也應在法律、聖事與聖召的語言方面趕上時代。爲了能够得到對恩寵——即聖事、聖召的恩寵，以及實際的與治療的恩寵現代化的頓悟與語言，我們必須找出一種特殊的方法。另外，對基督徒婚姻與其他聖事之間關係的新的了解也相當重要；基督徒的婚姻與聖體聖事固然有關，但或許與聖洗與神品之間的關係更爲特殊；因爲在聖洗、神品、婚姻這三件聖事中，基督徒均蒙召生活在與基督的結合中。而在每一個事例上，都有着透過語言及行動所表現出來的信仰的透視。故此，信仰的教學也是必要的。再者，每一個事例也必須有一個社會性的結構作支柱，因如此才能在不同的觀點中持有行爲的信仰。

結論是：神學與牧靈的起點並不只是找出一些方法爲竄改教會法上所有的古老的言語，爲支持再婚。我們所需要的是，時時在語言、教學法以及具有支持性的現代化體系方面謀求發展、改進與充實

基督徒的婚姻還可能存在嗎？

，俾使基督徒的婚姻在今日能成爲實在而可行的。這也就是許多人所謂的「遠景」和所要研究、探討和實行的首要對象了。然而，在朝向這目標全力以赴的同時，我們也要設法找到一些方法爲幫助那些因婚姻不幸而自怨自艾的少數人，他們的親友、家庭、和所有亟待援助的人。

註 本文譯自美國天主教週刊 *America*, Feb. 24, 1973, pp. 160—162. 作者 Bernard M. Daly 與 Patrick Kerans, S. J. 均隸屬於渥太華的加拿大天主教聯會 (The Canadian Catholic Conference) Daly 先生是 Family Life Bureau 的指導員，而 Kerans 神父是 Social Action Office 指導小組的一員。

神修

聖依納爵神修中的團體辨別神類

吳貞慧

在這急速變化的時代裡，教會中許多團體爲了適應時代的需要，爲了維持自身的生存及促進自身的發展，都在努力從事許多冒險的試驗或改革。試驗或改革應是指向着真正的答覆天主的召叫。要想答覆天主的召叫，必須在歷史事件中認出天主向我們所發出的言語。團體辨別神類 (Community Discernment 以下簡稱C/D) 是辨認天主聖意的途徑之一。現在介紹C/D如下：

- 一、C/D 與聖依納爵神修
- 二、C/D 的目的與意義
- 三、C/D 的主體與對象
- 四、C/D 所必備的條件
- 五、C/D 的具體行動
- 六、C/D 過程中的三部曲
- 七、結 論

附 錄：

- 一、有關C/D的幾個特殊問題
- 二、有關C/D的幾項實際的指示

聖依納爵神修中的團體辨別神類

一、團體辨別神類與依納爵神修

C/D 雖然並未被收集在依納爵的神操書中，但在依納爵神修中却佔有很重要的地位。C/D 是依納爵在耶穌會會規有關「長上」的部份所提到。依納爵辨別神類的來源主要是出自其個人經驗。由於深刻體會到「個人」與「團體」的連帶關係，所以他要求會士應向長上訴心。因為個人與天主之來往如何，實在關係着整個團體的和諧。初期會士都意識到：除了自己的力量之外，在團體內還有一個超越的力量存在，就是那結合團體並領導團體的天主的恩寵。所以他們不只是冷靜的交換意見，而更是在聖神內的結合中，在生活經驗的分享上，在祈禱、反省、交談、獻祭中，真誠地尋求天主的愈大光榮。他們意識到大家都蒙受了同一召喚，在教會負有同一使命；一個會士的工作就是團體的工作，就是整個修會的工作。所以這要求他們彼此分工、互相報告，尤其要求真正的開放於聖神、開放於團體，所以有了向長上訴心之要求，這是耶穌會的團體分辨天主聖意的方式。

在耶穌會憲中描寫了長上在C/D中的角色，指出不只是長上要「辨別神類」，而是整個團體要做分辨。長上的責任是在C/D之後做最後的決定。這C/D的思想在依納爵與創會初期的耶穌會士們共同商議是否發「服從願」的事件上有清楚的表達。(註1)在依納爵的神修中「辨別神類」分別使用於神操書中的「個人的選擇」、C/D中長上的決定，以及C/D之中。

所以我們可以肯定C/D並非今日民主時代的產物或發明，而是基督徒神修的中心、有聖經基礎，且早已是依納爵神修的內容。不過在很長的時期內這寶藏被掩蓋了，而今日由於人們的注重經驗、感受；重視聖神在每個人身上的不同化工，而使C/D再次為人所重視，而到處風靡。

二、團體辨別神類的目的與意義

(1) 目的

- ①使團體藉C/D尋找天主的聖意、達到真正的革新、而能適應時代的要求，貢獻所有力量為教會服務。
- ②使團體成員都能對團體有參與感及責任感。
- ③使成員藉彼此交往而意識到聖神對團體的要求、並了解團體的使命及責任、而實際參與團體的一切活動、達到團體的真正結合。

(2) 意義

①辨別神類 (Discernment 以下簡稱D)

• D不是聖保祿在(格前十二章)所指的種種神恩的辨別；也不是神修學上辨別祈禱等級或辨別思想、感受的隱藏來源。

• D指的是分辨在人身上常駐的聖神，使人認出此時，此地天主具體的旨意；是藉着為信仰所光照的理智尋找真理、是要在日常生活中認出天主的訊息、發現天主存在性的聖言。

②團體辨別神領 (C/D)

• C/D不是群體動力、也不是「坦誠團契」(T. Group)

• C/D是藉着團體中的每一成員在日常交往中的種種感受、意識、傾向……等等來辨別團體的

聖依納爵神修中的團體辨別神領

行動是否出自聖神的推動、或來自惡神的吸引。並一起尋找天主的聖意。

• C/D 能在團體退省中或集會時舉行。事實上，平日每一成員的彼此交往也往往就是分辨的機會。因為他們能够在同伴的表情、手勢、意見的交換、對現在及未來的困難的討論、甚至在研讀聖經、團體祈禱、或面對團體共有的問題時、在分享自己的知識及信仰經驗中……看出是否善神在工作。

(3) 團體的商議

(Community Deliberation) (下簡稱 C/Del)

• 當一個團體爲了與整體有關的問題而集會、願以 C/D 來尋找「結論」時稱爲 C/Del。

• C/Del 因不同團體所期待的不同結論能採用不同的方式。或是在坦誠、忠信、彼此尊重的氣氛下商談，或是有系統地舉行一長期的集會、但方式儘管不同、時間能有長短、而 C/Del 却常要求在最後獲致一個團體共同接受的結論。

(4) C/D 與 C/Del 之區別

• C/D 的出發點是人的種種感受、情緒……而 D/Del 則更偏重於理智的慎思。

• C/D 是一個尋求天主聖意的過程、重要的是要幫助人做一個選擇，而不要求做一「決定」。C/Del 也是一個尋求天主聖意的過程，但目的却是在引領我們找到天主聖意之後而做一決定。所以如果 D 只有建議性質則是 C/D，如果 D 之結果團體有責任按着去實現則是 C/Del。在依納爵神修中，C/D 與 C/Del 一直互用、混淆不清。以上是綜合一些專家們研究的結果所

給予的區分。由於C/D與C/Da區別實在不大，在下文中將綜合討論之，而以C/D代替C/D與C/Da，不再分開探討。

三、團體辨別神類中的主體與對象

(1) 主體

• 一個真正的團體，但不必是法定團體或有組織有結構的團體，在這團體中應該具備下列因素：

- ① 兄弟般的友愛——缺此，則不會有彼此的信任、坦誠、開放、也不會有彼此真正的交往、也就談不到C/D。
- ② 共同的旨趣——大家都對所要D的對象感到關心、感到負有責任、感到負有共同使命。
- ③ 共同尋找的意願及必能找到的信心——團體的每一成員深感自己「內在的貧乏」，承認自己並不掌握全部真理、所以願意共同尋找真理、同時也相信藉C/D必能找到真理。
- ④ 貢獻己見的能力——團體每一成員有能力懂悟並分辨此C/D之對象、而且團體對此有決定權或能有所建議。

所以做C/D的主體應當是一個有共同目標、使命、願意一起來尋找、也希望一起找到天主旨意，而能決定是否承行的具有兄弟般情誼的團體。

(2) 對象

①有關個人的問題

·個人是團體的一份子、個人在D上有困難或需要幫助時、團體應負起協助之責。爲此藉C/D、整個團體以祈禱、反省、商談……來幫助個人肯定自己D之結果、或助其發現應有的抉擇。

·有時個人並未求助於團體、而是團體先發現成員所面臨的危機、要求他注意、並由團體自動幫助他D。這情形是稀有的；同時也只有在彼此真正相愛、信任、開放於聖神的團體中實行才能達到目的、也才能實現團體的好意。

②有關團體的問題

·每一成員所關心、感興趣、與團體生活有關、而且尚未決定的問題，已經爲權威所決定的事項不是C/D之對象。

·每一成員有能力分辨、決定提供意見者方爲C/D的對象、所以必須具有關於D對象之詳細資料或報告。

四、團體辨別神類所必備的條件

(1) 不可缺少的個人條件

①信仰與生活的統一——具有依納爵神操中D的經驗、不斷在生活中經驗天主、生活爲信仰所影

響、而以尋求並實踐天主聖意爲其生命中不可或缺之一環的人。

②真正的心靈自由——常準備接受天主聖意與隨之而來的種種要求、不怕困難、不怕犧牲。

③完全的心靈自由（平心）——已先有立場而不願放棄者不適於C/D。所以C/D要求每一成員不爲任何因素所束縛；他必需是一具有待命精神的人，隨時等待答覆天主要求、是一真正經驗到自己的貧乏而仍感快慰的人，相信天主將藉別人的神修經驗來幫助他找到天主的旨意；是一準備接受別人之賜與的人，不自我爲滿足；是一渴望尋找主旨並深信必要找到的人……只有具備這種真正的平心、才能在團體中真正交談、完全開放、不自以爲是、不爲私利所束縛，而使天主旨意能完全呈現。

④深度的特主之情——深信天主必要啓示自己給那些依恃祂的人，爲此在C/D過程中遇到困難或危機時才能保有信心、決不失望。

(2) 與團體有關的個人條件

①強度的責任感——唯有深感對團體所負責任，才會在C/D中真正的預先準備並全力參與。

②對同伴的尊重與信任——相信天主能够也實在的藉同伴對我們說話。這要求我們對他人的看法真正地關心並感到興趣。在C/D中避免有給人壓迫感的小集團存在、要以自己意見左右他人或設法勉強別人接受自己的觀點、都是不尊重別人的表現、也是不相信聖神也在別人身上工作。

③接受C/D過程中多元現象的心靈準備——C/D過程中的多元、固然帶來許多危機、但也顯示出聖神行動的多彩多姿。有人無法在多元中進行分辨、因他發現別人有不同的看法時，已經開始

不安。這不安能有兩種全然不同的反應；或立即關閉自己、或開始採取攻擊。這都是不成熟的表現。成熟的人在「多元」所產生的危機中，會果敢地、安寧地、決定性地面對問題；而明白就是藉此多元使得每個人的視野更爲寬濶、更爲具體、更爲充實也更爲成全。若一開始就已有一致看法，也就無C/D之必要。

(3) 團體的條件 (註二)

- ① 一個有共同目標的團體——每一成員均願超越個人的見解、在接受團體的選擇中，找到更深的喜樂與滿足。
- ② 成員有信仰經驗也能將此經驗與人分享——因成員分享同一召叫，具同一身份，所以聖神在個人身上的工作也就是在團體內的工作、在分享中成員能更深意識彼此關係的密切。
- ③ 成員有接受及給予的能力——有人會給、會表達；但不會聽、不會接受、這樣就不會有真正的皈依和改變，因爲這是不對聖神開放的表現，故團體內彼此的接受和交付是C/D不可缺的條件。
- ④ 成員能克服語言表達的困難——這困難不是指方言之不同，而是文化、教育、智力、生活背景等不同所產生的後果。語言本來就不易完全表達人的心意，所以只有能克服這交流上的困難、在對方的言語中努力去去了解、去接受他所要表達的訊息、這時才能有C/D。
- ⑤ 成員渴望並致力於彼此的了解——有了「彼此了解」的渴望、在C/D遇到困難時才會誠懇地、坦白地、弄清彼此的異點、忠信、忍耐地去克服而不放棄努力。

⑥ 成員能接受人際關係的要求——創造一尋求真理的氣氛、使大家都能自由表達意見或感受、不怕被誤解、被拒絕；都能以「真我」面對團體、而不迷失於多數人的意見之中。

⑦ 團結的意識——不只是此小團體內的團結、也是與其他更大的團體所應有的團結。一個小團體除非意識到與他有關的大團體之臨在及目標、則無法有C/D。

總之、C/D所需要的就是一個成熟的團體；團體在C/D過程中能遇到個人信仰的、語言表達上的、感情的、衝突的、消極頹喪的……等危機；此團體是否能超越這些危機，正是衡量其是否成熟的最佳標準。

五、團體辨別神類的具體行動

(1) 遠預備

• 提出C/D的對象（註三）

• 對提出的對象加以仔細說明、使成員對其具有同一的了解、以免因認識不同而產生不必要的困難。

(2) 近預備

• 謹慎觀察現實環境的各項因素、透視問題本身正反兩面的理由、如果需要還應徵求對此問題有經驗或有研究的專家們的意見。

聖依納爵神修中的團體辨別神類

• 每人將辨別之對象置於天主臺前，以自由的心靈及對聖神開放的態度祈禱、反省所有可能的解決方法，祈求天主光照。

(3) 行動

① 每人按秩序說出自己在聖神光照下所看到的一切「反面的理由」。但要注意以下各項：

• 這些理由應在個人祈禱及反省時預先寫下，為能在述說時簡潔而準確，並為避免一時受別人影響而修改了天主給自己的光照。

• 這些理由應當是實際的，對問題有影響的，個人祈禱及反省的果實；所以是客觀的，不是絕對的。

• 這時，只客觀地提出理由，而不表白自己是否傾向此方。如此，表達才能更坦白、更誠懇，也能避免情感因素的壓迫或影響，而使理由更豐富，也更成熟。

• 此時是理由的提出；使大家在聆聽中分享別人的成果，並冷靜、客觀的去衡量其價值，禁止任何辯論。

② 每人順序說出自己在聖神光照下所看到的，所有的「正面的理由」(註四)。

③ 寫下正反兩面理由的撮要，公佈與團體，作為每人再次祈禱及反省之資料。

• 這次的祈禱與反省已與「近預備」不同，因為經過彼此分享後，對問題已有更豐富的資料，較寬濶的看法、更平心的態度。

• 此時，在反省中不只要注意理智的光照，也要注意情感的波動。因為藉喜悅或厭惡等自然情

感，天主會表示祂的聖意；所以要常問自己的感受如何：是平靜、安寧？或是反抗、偏心？爲使自已不只依據理智，也能參考情感的反應來針對問題做一判斷。

• 下判斷之前，再次省察自己的心靈狀態；查看是否意向純正？是否穿上基督的心情並具有基督的反應？是否有真正的平心？是否具待命精神？是否真願主旨奉行？因爲只有具備這些根本態度、才能繼續下面的C/D的行動。

④在集會中，每人說出自己是否對此問題已有一個人的判斷，並說明爲何已有判斷、或爲何仍未有判斷；同時也要說出是在何種心情下形成的判斷。（註五）

• 若大部份的人已形成他們的判斷、C/D之過程才能繼續；否則應該中斷並繼續反省。此時已形成判斷者要以祈禱支援未形成者；但決不可勉強他人形成他們的判斷。

• 若有人因心神煩亂及嚴重的神愁而不能形成判斷，他個人完全接受自己的無能，並願分享團體所做分辨的結果，則應坦白告知團體不必等待；因爲天主可能不要求他在這次C/D中有所貢獻。

⑤個人判斷形成後，就要開始選擇，但選擇之前還應注意下列各項：

• 避免直接或間接的影響別人或受影響——完全讓聖神領導、避免交換意見。

• 培養信德——相信選擇的結果是聖神的果實。

• 簡潔地記下自己的選擇（例如：贊成，反對，或棄權）並說明理由。這理由是自己反省、祈禱並向聖神開放的果實，所以應絕對誠懇而坦白地道出，使同伴能看出聖神在每人身上的化工，故不能省略。

·預備接受獲致「共同意見」所能遇到的種種困難。再次提醒成員：不忘以天主聖意爲唯一目標、以基督爲唯一參考；真正協力尋求此時此地爲團體最合宜的意見、總不要太主觀。

⑥每人說出自己的選擇及理由。看大家的選擇是否相同。當然要獲得全體一致同意的共同意見並不簡單。但某種程度下的「共同認可」是不可缺少的，至少大家應該都能在此意見中看出是天主此時此地對此團體的要求而願意接受（註六）。

⑦選擇之後、應立即將其奉獻與天主；如果在祈禱中團體每人在內心深度都感到莫大的平安與喜樂，這正表示團體的選擇是正確的，這是天主聖意的保證，一種「內在的保證」。如果大部份的人感到不安、神愁……則團體應重新探討；是否這些不安是來自成員在○/□過程中的不够忠信？是否整個○/□受自愛、受情感因素的影響而缺乏自己的立場、身份、超性眼光……等，而未向聖神開放？此時團體應重新去體認天主的標記、再次尋求天主旨意。但除此「內在的保證」之外，還有「外在的保證」，就是「權威」的接受。若團體的選擇不爲上司所接受也應重新探討（註七）。

六、團體辨別神類過程中的三部曲

任何團體實行○/□時都會經過同意或反對；高興或沮喪、暗淡或光明……等種種過程；這些現象在整個○/□過程中具有特別的價值。

(1) 意見的說出及帶來的緊張

在團體中不免有人會以反抗或強硬的態度來對付與他意見不同者，這種緊張的產生或由於教育陶

洽、文化背景、氣質或年齡的不同；或由於自不同角度面對共同問題。當然也可能是由於參加C/D之成員有偏情，例如：嫉妒、暴躁易怒，喜歡攻擊等。團體面對這些現象不必過於驚訝。我們必須承認這些緊張仍有存在的價值，因為聖神經過這些不同意見所產生的緊張局面，要協助我們尋得超越這些困難的方法，而使團體達到和諧。

(2) 淨化的時期

在交談進行中，每人內心會經驗到淨化的迫切需要；感到自己內在的態度必須改進，為能在聆聽他人中認出聖神的聲音；感到需要棄絕自我，為能常保持對真理的開放。所以團體應不斷強調以祈禱配合交談；也不斷強調成員彼此的諒解應該以行動表示出來、不管這行動是明確的或含蓄的。如此，方能在多元的意見中慢慢促成某種程度的同意。同時成員在衝突後之彼此原諒也有助於團體的愛德與團結。雖然不能避免下次還能有不同、有緊張或衝突，但那時將會有力量重新面對困難而淨化之。

(3) 由爭論走向同意

在第一階段中，由於意見不同所產生的緊張，經過淨化時期、大家漸漸彼此承認並接受對方意見；而視其為團體動力的一部份、體認天主創造性之行動實在存在於自己的團體內，團體的團結因此復甦且更為鞏固；而使團體在團結中漸漸由多元走向一元，在不同意見中尋獲共同意見。

所以由不同意見所產生的緊張、經過淨化時期而達到彼此的同意，這三階段實在是C/D不可或缺的三部曲。是由複雜走向單純、由混濁走向純淨，由黑暗走向光明，使整個C/D的樂章走向圓滿。

七、結 論

在神操書的研究中；我們發現整個神操的過程實際上就是個人皈依的過程；同樣、在整個C/D過程中，我們也會發現，它實際上就是一個團體的皈依。可以說：是團體利用C/D來尋求天主對此團體的要求、也願意有所答覆。爲此、若將個人的皈依與團體的皈依加以比較，我們將發現二者有許多相似之處。在C/D過程中，我們經歷了神操書第一週的「原則與基礎」、團體以對聖神的完全開放與渴望「主旨奉行」的態度、首先尋得團體的共同目標（例如：愈顯主榮），這目標要影響這個團體以後的種種活動及選擇；有如「原則與基礎」中之平心態度要統治做神操者以後生活中的其他活動與選擇一樣。在神操書第二週的兩旗默想中，個人面對「自私之愛」與「基督徒愛德」之間的衝突；同樣做C/D的團體也會面對「團體的利益」與「服侍世人」之間的衝突而必須選擇。在團體的開放於聖神之中，他們要選擇那更合乎福音價值的一切，而不爲團體利益着想，快樂地走向真福八端之途，雅威僕人之路；這正好與「三等入」、「謙遜三式」之目的相符合。在C/D中以天主聖意爲唯一目標、以耶穌基督爲唯一模範、所以團體也將在不忙艱辛地跟隨基督直到加爾瓦略山上；而且在C/D的過程中，團體實際地也必要因成員的私慾偏情而經歷十字架的苦痛，直到淨化（死亡）的時期過去，以待聖神的果實（復活的喜樂：尋獲天主旨意的快慰）光臨。而天主聖神果實的印證使團體的「啊們」（接受天主旨意）加上了「阿肋路亞」。使團體沉浸於聖愛瞻想之中。由上可見C/D與神操、與依納爵神修都有密切關係，雖然「分辨神類」早已有聖經基礎、早已存在於教會的神修中，但依納爵的偉大貢獻是不可抹殺的事實。切願中國教會團體、特別是修會團體、在這再度重視神操的時期、都能善

用學者們藉研究及經驗所提供的豐富資料來革新個人與天主，以及團體與天主的關係，對聖神開放，對時代的信號負責，則天主的國必要早日實現於人間。

附註：

註一：在耶穌會的會憲、早期文獻、神修日記、及依納爵的信件中都清楚載有此事。

註二：請參看(三)「C/D的主體」所提的四個因素。一個做C/D的團體除具備此四因素外，還另要求七個條件，可見要求不少。

註三：「對象」所要求條件請參閱(三)C/D的對象。

註四：此處之作法及注意事項與①同。此外；將正反兩面理由分開說出有許多優點。消極地可避免引起辯論；積極地能幫助大家真正聆聽並接受別人所持的理由。因為：按人之常情，當我們的抉擇是「贊成」時，我們不易了解「反對」者之理由。而現在按此方式；我必須先為「反對」者找出理由，找出反對的價值及意義；那時我也就比較容易了解「反對」者的種種觀點，反之亦然。這方式能促進雙方的彼此了解，也就更容易獲得一個共同的意見。當然，有時要承認別人所持與我相反的理由，為我能是痛苦經驗、是自我的死亡，但這將助我由自我的觀點中解放出來、看事更客觀、心靈更自由、並促使自己由成見或自我立場、或情感的束縛中得到解救。

除分開講出正反理由之方式外，也還能有其他方式，例如分開說出「贊成」之優點及缺點；「反對」之優點及缺點，要看分辨的對象而定。若團體很大也可先分小組說出理由，供大家參考，而後再到大組個別說出。

註五：這是爲分辨此判斷係出自那個選擇的時機。在神操書中，認爲選擇有三種時間，可以在三種情形下舉行。①天主明白顯示了聖意，所以選擇的人毫無疑惑，也不能疑惑。②體味神慰、神愁的經驗而得到光照。③自己以理智考慮而做選擇。在此三時機中，第二選擇時機不如第一時機之確知天主聖意；所以神操書常叮囑人們以第三時機的理智考慮來證實第二時機的選擇。所以在C/D中應明察自己的感受，若發現自己受情緒影響太深而無法進行分辨時，應坦白明認，並等待適當時機的來臨。

註六：詳細解釋請參閱附錄(一)C/D中團體的共同意見。

註七：詳細解釋請參閱附錄(一)長上在C/D中所擔任的角色2 ②

附 錄

一、有關C/D的幾個特殊問題

——修會長上在C/D中所擔任的角色——

1. 他能够是集會的主席，也能够只是參與的一員：

①當他是主席時、應在團體創造一個易於交換意見的氣氛、使大家按次序發言、中斷C/D過程中的過份緊張、幫助大家忍耐不可避免之衝突、並避免直線交談。但主席更好不是長上自己，因爲如此成員才有更多的自由敢於發表自己所受的光照。

②當他只是參與的一員時、在開始C/D時要特別提醒團體注意問題的重心、使團體清楚知道能

做決定的限度、總不預先表示自己的傾向；而要如同別人一樣舉手發言、並接受別人對他的言論上或實行職權的方式上能有的疑難。

2. 他要在C/D中做最後的決定、或批准團體所做的最後的選擇。在這方面有多種主張、略述於下：

① 團體將「最後的決定」託付於長上：因為他們信任長上的明智，認為長上參加了C/D，對團體的內在生活及外在行動都很敏感；而且團體內也有一些屬於 *Foto interno* 「職責的秘密」為長上所不能透露、團體所無法考慮的；所以長上擔任「決定」的角色最為合適。當然、這要求長上在「做決定」時應保持對團體趨向的忠信、如果他在天主臺前發現將做的決定與團體的趨向完全相反；則應深思熟慮，反省、祈禱、經過一較長時期再做決定。

② 由團體做選擇而呈請長上批准：以長上的批准作為C/D是否順從聖神指引的「外在保證」。只有長上或高級長上接受時，才表示這做C/D的團體已為更大團體所接納。當然長上應是在服從聖神領導下而決定是否接受。這是否「接受」也能有不同的表示方式：

——在正常狀況下，長上既然參與了C/D的整個過程，他的想法與團體相同；所以團體的選擇已經是「決定」，因長上已肯定此選擇。

——當長上之選擇與團體不同時，此時團體的選擇只是一個「意見」，因為缺乏「外在的保證」。

③ 有些學者認為長上的職責有兩個幅度：

聖依納爵神修中的團體辨別神類

——內在的：組織團體

——外在的：派遣各項傳教工作

在傳教工作上、不論是關於個人的或團體的；長上可以直接決定。因為基督藉服從而完成祂的救贖工程、今天會士要繼續基督的使命也應藉服從。基督派遣門徒傳教、所以在修會內的傳教工作也含有「被遣」的因素，而在修會組織中的派遣者是長上。至於內在組織方面，長上的任務是促進團體的結合。如果一個團體在C/D中已彼此相屬、彼此團結，長上不能不承認這已經存在的團結，也就沒有另下「決定」的必要。除非在C/D中達不到選擇上的「一致同意」，長上才必須爲了團體的和諧及團結負起「決定」的任務。

——C/D 中團體的共同意見——

如認爲在C/D的過程中很快就會獲得一致贊同的一個選擇（共同意見），便是一個幻想。如果認爲達不到一致贊同是由於缺乏C/D的技巧、更是錯誤。當然我們應儘可能地渴望在C/D過程中能由多元而達到一個團結、一個可能獲得的真正的共同意見；但這決不是個人努力的成果，而是聖神的恩賜。所以一致贊成的選擇並非C/D所不可缺少的，而是在C/D中團體的希望與目標。有時能達到某一程度的大致同意已應當承認是聖神的成果，這大致同意已表示出天主此時此地對此團體的要求。

在C/D中，無論如何不可在兩種意見的對立中結束。常要求達到一種團體一致認可的意見，不論是直接或由多元中達到的一致意見、或在保留多元中、間接一致承認的意見。

在C/D中若有人爲了意見不同而避免坦白交談時、是阻擋真實的問題產生，若有人對那些不同意

見給予間接的阻擋，是阻擋聖神藉此能給團體帶來的啓示；所以當我們假裝對於那些「隱藏意見」的無知時，我們無法實行真正的C/D，無法得到真正的「一致同意」。

——修會團體在C/D中的限度——

1. 外在的限度

修會團體應承認有些對象不在他們分辨的範圍內；也不必奇怪有時C/D的結果並不為長上所接受。但團體也不應因此限度而失望。因為C/D不只是長上詢問意見的方式，也不只是屬下藉以表達自己看法的機會；而更是整個團體要藉C/D來實現修會的理想；使長上與屬下共同致力於尋求主旨。所以是每一份子在C/D中共同負責，按自己能力貢獻力量幫助修會邁向成全。

2. 內在的限度

在團體內可能會有一部分人給人壓迫感，使個性較軟弱者不敢發言；也可能由於過去在團體性事業的合作上所曾經歷的痛苦經驗，使大家對這方面的難題不能平心商議；也能是團體缺乏交談的準備；或對於C/D的對象缺乏認識等。這一切也使C/D受到限制。雖然我們都感到實行C/D的無能，但聖神的臨在，以及人在天主前的謙遜，將會協助我們超越種種人性的弱點與困難，使我們提前獲得聖神所預許的果實，即愛德、快樂、和平、勇毅、堅忍、服務、良善和信任。

二、有關 C/D 的幾項實際的指示

1. 團體要在 C/D 上有進步，則應有定期的集會，方式可以常常改變，但常應設法創造自由的、具伸縮性的氣氛，避免太正式。因為只有在自然氣氛下進行的集會才能促進彼此的共融。

2. 設法在團體中祛除造成陌生的種種因素；使彼此的不認識、不關心等現象消失。在交談中努力由個人的嗜好及工作等事項的分享開始，進而談到個人的種種經驗、與天主的交往，以及天主對自己的要求等。使彼此距離縮短、認識加深，進而尊重他人的生活、信任並重視他人的工作，漸漸達到彼此的完全接受，並深信別人也藉他們的氣質、選擇及種種境遇，在聆聽並答覆天主的種種要求。在交談中常要坦誠、嚴禁任何的好奇心理。

3. 一個真正的交往是彼此分享經驗；所以必須知道如何聆聽及如何表達。要表達的不僅是個人的意見或作為，而更是出自內心的言語、與個人聖召及在天主內之成長有關的內修上的感受、以及別人為我所具的意義等。要聆聽的也不只是別人口中的言語，而更是言語中所隱含的感受及情感；所以要進到對方的感受中去聆聽、並尊重對方能有的內在秘密。

4. 在 C/D 中常需注意區分「聆聽」及「交談」的兩個不同時刻。在聆聽時，只為真正地聆聽，不可打斷也不要答覆人所提出的疑難。在交談時，可以討論或甚至辯論，但目的只是為更了解各個人觀點的特殊處。事實上要確保真正地聆聽並非易事。因為聆聽常需要時間、忍耐、用心、尊重別人……而這些常常正是許多願意做 C/D 的團體所缺乏的因素。

5. 設法使團體成爲一個祈禱的團體，以團體退省或較長時期的團體祈禱來爲 C/D 做準備。使 C/D

能在祈禱氣氛下舉行。對於C/D中所遇到的「神枯」（沒有光明、太緊張、太沉悶）不必感到過份驚奇、也不必看得過份嚴重、而要善為利用。此時要製造幽默氣氛、改善外在環境、藉輕鬆的心情增加富情趣的活動、使成員能够放鬆心情、幫助團體的共融。要盡力避免大家在心神上的疲倦和不安，因為只有在共融氣氛下才能坦誠交往、在祈禱氣氛中舉行的C/D才能達到目的。同時也要選擇合適的時機提出C/D中的中心問題。

6. 在團體中若有保持緘默者，要研究緘默的原因或此緘默所要表示的意義，不能加以忽略。

7. 在C/D中要避免閉關自守，孤立的團體閉門造車，會產生許多具體的困難；所以常要向更大的「團體尋找」啓示」。小團體的C/D的結果是否符合大團體的理想與目標，這常是衡量其是否按聖神推動而分辨的一個具體原則。

8. 要尊重長上在C/D中的雙重角色——同伴和權威。長上是此團體與更大團體聯繫的鎖鏈、也是解決那些涉及職務秘密難題的較佳人選；團體應尊重每個人的自由，並謙遜地承認在彼此來往上的能力的限度、以及長上在這方面因職責關係而能有的貢獻。

9. 不要創造一個C/D的標準模式。經驗告訴我們C/D應視團體之不同以及實際進行的情況而有伸縮性。所以C/D的時間能够是連續一連幾天、也能是週期性的（例如每週一次或二次），但不管方式如何、我們總不能給C/D訂下最後的期限，因為C/D只能在聖神推動下進行，我們不能干涉也無法命令聖神的行動，什麼時候可以獲致「共同意見」並得到證實，就是C/D圓滿結束之時。至於C/D之支持者能是團體內的人，也能是團體外的人，甚至可以沒有支持者。在C/D中可以承認長上的特殊角色、但他也能够只是參與者。所以方式應按實際的需要而變更。

參考書

1. Futrell, John Carroll, S. J., "Ignatius Discernment," in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, Vol II, no2, 1970. pp47—88
- 2, Toner, Jules J., S. J., "A Method for Communal Discernment of God's will", *Ibid.* Vol III no. 4 1971. pp121—152
- 3, Community Discernment and Deliberation, A synthesis of the main studies on this subject that have appeared in the course of 1970—1971, *Supplementum C. I. S.* 1972—1

中國古代創造天地人物的神話

羅光

我們中國人對於古代所有的神話，大家都不注意，還有點輕視。沒有人對於古代神話加以研究，加以收集，加以解釋。外國學者却有人專門研究中國的神話，也寫有專書(1)。他們承認爲研究中國文化，應當研究中國古代神話，因爲神話代表在有文字以前人民對於宇宙所有的思想。而且古代神話後來繼續留在人民的生活裡，造成宗教信仰，造成迷信，演爲生活習慣。在文學裡，詩人騷客常以神話寫入詩歌，如月宮嫦娥，如王母仙桃，如牛郎織女。鎮間不識字的村夫村婦，也都知道這些神話故事。因此爲明瞭中國人的宗教信仰，我們必須研究中國的神話。

中國古代的神話，沒有專集，零碎地散在古書裡，祇有『山海經』，是一冊專講神話的書。屈原的「離騷」，可以看作一篇充滿神話的詩，他的另一篇「九歌」，則是純粹的神話詩。『穆天子傳』也是一冊神話書。

道教既起，崇信神仙，於是乃有神仙列傳，搜神記，述異記等書。小說裡有封神演義，封神榜。雜記有三五曆記，五運曆年記，西陽雜俎。

中國古代神話中，最有意義的，爲關於創造天地和創造人物的神話。我們把關於這兩點的神話，簡單加以敘述。

(一) 創造天地的神話

(1) 屈原天問

屈原的楚辭有『天問』一篇，不是開闢天地的神話，而是對於創造天地的問題發出問題。

『曰遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？』

冥昭闔闔，誰傳道之？馮翼惟像，何以識之？

明明闔闔，惟時何爲？陰陽三合，何本何化？

圖則九重，孰營度之？惟茲何功，敦初作之？

幹維焉繫，天極焉加？女媧有體，孰制匠之？

九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？

……
東南何虧，八柱何當？康回馮怒，地何以東南傾？……』

屈原的楚辭，篇中神話很多；但在『天問』裡，他却不談創造天地的神話，反而對這些宇宙大事，發出各種疑問，自己也不答覆。篇中祇是提到女媧氏，然而又反問女媧的身體是誰造的呢？假使女媧氏煉石補天，女媧氏造人，又由誰而造呢？屈原不知道答案。

從『天問』的各項問題中，我們看出屈原對於天地的思想。屈原以天地開始以前，宇宙是天地上下不分，馮翼元氣，無形無像，昏昏暗暗。後來天地相分，天在上，地在下。天地間有陰陽，陰陽相

成，乃分日月。天有九天，爲圓形，有幹維相繫。地有八柱，向東南傾。這些思想，來自古代的神話。

(2) 理學家的宇宙起源論

宋朝理學家，都主張在天地開始以前，祇有一氣。氣網縕激盪，而後生天地陽陰。

張載說：

『氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，是所謂網縕。……浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流行，山川之融結，糟粕稷燼，無非氣也。』（正蒙太和）

朱熹說：

『天地初開，只是陰陽之氣。這一個運行，磨來磨去，磨得急了，便拶去許多渣滓。裡面無處去，便結成個地在中央。氣之清者爲天，爲日月，爲星辰。……』（朱子語類）

理學家的宇宙起源論，以氣爲元，氣的本體爲虛，爲太極、爲無極、爲元氣。元氣的思想在古代神話裡也佔重要的位置。

(3) 淮南子的神話

淮南子一本書，是淮南王安集合他手下的養士所寫的書，內容頗雜亂，思想近於道家。書中神話頗多。關於天地起源，有下面幾則：

『天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始于虛廓，虛廓生宇宙。宇宙生氣，氣有涯垠

，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日，積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月。日月之澁精爲星辰。天受星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉。地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。……」（淮南子、天文訓）

這一段敘述，一半屬於哲學的宇宙論，一半屬於共工的神話。哲學部份以道和氣爲宇宙之元，似屬於道家，實則又不屬於道家；因爲淮南子所講的道，在『原道訓』一篇裡詳加說明，所有意義和老莊的道不相同。至於共工的神話，儒家的四書五經都不載。

『往古之時，四極廢，九州裂，天下兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顓民，鷲鳥攫老弱，於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止澁水。蒼天補，四正極，澁水涸，冀洲平，狡虫死，顓民生，背方州，抱圓天。……』（淮南子、覽冥訓）

這是女媧煉石補天的神話，和上一篇共工的神話相連，合成一個神話。但是煉石補天假定天地早已有了，女媧氏不是創造天地的神靈。

『古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閱，鴻濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，往天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲虫，精氣爲人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其地，而骨骸反其根，我尙何存？』（淮南子、精神訓）

這種思想，和儒家道家的思想相同，所不同的一點，在於說到『有二神混生，經天營地』這個『神』字，意義不清楚。漢，高誘的註釋說：『二神、陰陽之神也；混生，俱生也。』陰陽兩氣之神，不是神靈之神，不是位格之神，也不是神話中的神，而是哲學上的神。所以在同一篇的同一節裡，淮南子講『道』，引老子的『一生二、二生三、三生萬物。』因此在淮南子裡，我們找不到創造天地的神話，祇有少許關於天地開始的神話。

(4) 莊子的寓言

莊子書裡，寓言很多。寓言不是神話，不是古代的傳說，乃是作者自己所編造的故事，作者拿寓言來解釋自己的一種思想。莊子『應帝王』篇裡有個寓言說：

『南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲混沌。儻與忽時相與遇於混沌之地，混沌待之甚善。儻與忽謀報混沌之德，曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿元。日鑿一竅，而混沌死。』

莊子拿這個混沌之神，代表天真自然，儻與忽却要替混沌鑿七竅，混沌便失了天真自然，有了七竅，便不是混沌。這個寓言，和創造天地沒有關係；但是寓言的取材，則和古代天地開始的傳說有關。因爲，古代的傳說和神話，都以天地未成時，宇宙是一片混沌，什麼都分不清楚，由混沌然後形成天地，至於『山海經』以混沌爲一隻神鳥，『神異經』以混沌爲一隻神獸，都是沒有眼目耳鼻的怪物，和創造天地的神話絲毫不相干。

(5) 盤古開天地

盤古開天地，在中國幾千年的民間傳說裡，乃是一個很普遍的故事，雖說不是大家的信仰，有些人也相信這種神話。

『盤古』在中國南方的苗人和侏人裡，是一位很受人敬禮的神靈，苗人侏人稱地爲盤王，掌管人們的貧富壽夭。

『盤古』的名詞，可能由『槃瓠』變化而來。關於『槃瓠』，古代有一種神話。神話載在『搜神記』。『古史辨』曾經把畬族的傳說中的『狗皇歌』，記錄下來。『狗皇歌』就是『槃瓠』的神話。

『當初出朝高辛王，出來嬉遊看田場。皇后耳痛三年在，醫出金虫三寸長。醫出金虫三寸長，便置金盤拿來養。一日三睥望長大，變成龍狗長二丈。變成龍狗長二丈，五色花斑盡成行；五色花斑生的好，皇帝聖旨叫金龍。收服番王是僧人，愛討皇帝女結親；第三宮女生價愿，金龍內裡去變身。金鐘內裡去變身，斷定七日變成成人；六日皇后來開着，奈是頭未變成成人。頭是龍狗身是人，愛討皇帝女結親；皇帝聖旨話難改，開基藍雷盤祖宗。親生三子甚端正，皇帝殿裡去討姓；大子盤張姓盤子，二子藍裝便姓藍；第三小子剛一歲，皇帝殿裡拿名來；雷公雲頭響得好，紙筆記來便姓雷。當初出朝在廣東，親生三子在一宮；招得軍丁爲其婦，女婿名字身姓鐘。』(3)

『槃瓠』是高辛王的龍狗的名字。高辛王因番王作亂，許下把公主嫁與平定番王的功臣。『槃瓠』咬了番王的頭，要求和公主結婚，六日變成成人，祇僅着頭未變，槃瓠便是狗頭人身。結婚後，生了三子一女，爲盤、藍、雷、鐘、四姓的祖宗。

在三國時代，『徐整』作『三五歷記』，記下了盤古的神話。『太平御覽』引這段神話說：

『徐整三五曆紀曰：天地渾沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此，萬八千載，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九。故天去地九萬里。』(4)

盤古開天地，用自己的身體撐柱，到最後盤古也死了。他死的時候，按『五運歷年記』說：

『首生盤古，垂死化身：氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五岳，血液爲江河，筋脈爲地理，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金玉，精髓爲珠石，汗流爲雨澤。』(5)

這樣，盤古從渾沌中開闢了天地，用自己的身體變成了宇宙萬物，祇是沒有人。

(二) 創造人類的神話

(1) 女媧造人的神話

淮南子第十七卷『說林訓』，有一段四神造人的傳說：

『黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。』

高誘註說：『黃帝古天神也，始造人之時，化生陰陽。上朕桑林皆神名，女媧王天下者也，七十變化，此言造化治世，非一人之功也。』

淮南子四神造人的神話，在中國不流傳。中國所流傳的神話，是女媧造人。

山海經的第十六，大荒西經說：『西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周負子。……有神十人，名曰女媧之腸。化爲神，處栗廣之野。……』郭璞註曰：『女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七千變，其腹化爲此神。』

盤古開闢天地，身化爲宇宙萬物，祇是沒有人。女媧神一天，用水滲合黃泥，雙手把黃泥捏成了一個小人，這個泥人放在地上便成了活人，能走，能講話。女媧便繼續添土捏泥人，每個泥人都走着跳着，互相講起話來。女媧神想造更多的人，使用一條籐，放在黃泥溝裡，手把籐滾一下，沾上黃泥，然後把籐一揮，泥點落在地上，每點泥成爲一個人。這樣，女媧神便造生了人類。然後她又使他們男女相配合，傳生子孫；女媧便成了媒神。

太平御覽卷八，引『風俗通義』說：『俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以爲人。故富貴者，黃土人；貧賤凡庸者，絙人也。』

(2) 洪水的神話

上面所引淮南子關於創造天地的神話，裡面有共工和顓頊相爭，共工戰敗，以頭觸不周山，天柱折斷，地也裂了天上地下的水奔湧地面，造成了洪水滔天的大禍。史記有司馬貞補三皇本紀、紀上說，共工和祝融相戰，共工敗而以頭觸不周之山。

中國古代流傳有洪水大禍的神話，歷史上有禹治洪水的事實，有的傳說把禹王所治的水和共王的洪水相牽連，但是歷史的記載則兩次大水沒有關係。

爲教人類不受共王所招來的水災，女媧神乃煉石補天。用五色的石子，鎔成液體，煉成和天色相似的膠塊，填補天上的窟窿，又用龜脚做天柱，把天空從四方支撐起來，然後燒着蘆草灰，把地的缺洞填滿，大水乃平息。當大水爲禍時，猛獸又四出食人，可能因爲遍地大水，猛獸不能得食，便捕人充飢。女媧神又殺死毒龍，驅走猛獸，使人類能够安居。

女媧神創造人類，又愛護人類。

(3) 世上樂園的神話

在列子書中的『黃帝篇』，有荊胥氏之國。國內人民享受幸福，沒有疾病，沒有災禍。然而這種樂園，有類於莊子的寓言，不是真正的神話。

在《山海經》裡，有許多篇說到人間樂園，卷二，『西山經』說：

『西南四百里，曰崑崙之丘，是實帝之下都，神陸吾司之，其神狀虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿時。有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蜂，大如鸞鷖，名曰欽原，蓋鳥獸則死，蓋草木則枯。有鳥焉，其名曰鵝鳥，是司帝之百服。有木焉，其狀如棠，華黃赤實，其味如李而無核，名曰沙棠，可以禦水，食之使人不溺。有草焉，名曰膏草，其狀如葵，其味如葱，食之已勞。河水出焉而南流，東注于無達。赤水出焉而東南流，注于汜天之水。洋水出焉而西南流，注于醜塗之水。黑水出焉而西流於大杆。是多怪鳥獸。』

崑崙是丘，在中國古代的神話傳說裡，常是天帝的樂園，《山海經·卷十一》，『海內西經』也有同

樣的神話。屈原在『離騷』賦裡，描寫他漫遊天空，到崑崙之丘：

『吾令帝閭開關兮，依閭闈其望予。……朝吾將濟乎白水兮，登閭風而愛馬。……』

白水古稱羌水，源出甘肅省。閩風山名，爲崑崙三山之一。崑崙三山：爲閩風、板桐、玄圃。

古來傳說的西王母，也是住在崑崙之丘。『穆天子傳』記周穆王拜會西王母，西王母的國家是在西方的山上，山上有瑤池。道教後來以西天瑤池爲西王母和群仙的住所。瑤池便成了仙府樂園。

崑崙山之高，高達天際，由崑崙山巔可以登天。淮南子『地形』篇有這種記載。

山海經的『海內經』又記載另一樂園的神註：

『西南是水之閒，有都廣之野，蓋天下之中，素女所出也，爰有膏菽、膏黍、膏稷、百穀自生，冬夏播琴，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不安。』

淮南子的『墜形訓』說：

『建木在都廣，衆帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。』

高誘的淮南子註，說：『都廣、南方山名也。』楊慎的山海經補註，以都廣爲成都。

都廣的地究竟何在，因爲是神話，也就不能考據。都廣的神話，說都廣有一棵建木，上達天庭，衆天帝由建木下降地上，由地上再昇到天上；因此，稱建木樹的天梯。

在山海經的樂園裡，似乎沒有人類住在園裡，祇有神仙和怪獸。山海經的『海內西經』說：在崑崙，帝之下都裡面有不死樹，即是長生樹。長生樹是樹長生不死呢？或是吃樹上的菓實可以長生不死呢？山海經沒有說明。民間傳說西王母有仙桃，仙桃則可以使食者長壽。

中國古代的神話，可惜都是片段的記述，沒有系統的記載。我們選擇幾段關於創天地造人的神話，供研究聖經的學人參考。

註：

(1) 例如 E. T. C. Werner: *A Dictionary of Chinese Mythology*.

(2) 劉錫蕃，嶺表記蠻。

(3) 古史辨，第七冊，上篇，頁一七二。

(4) 太平御覽，卷二，天部下，頁一三七。

(5) 見釋史卷一所引。

(上接第二一八頁)

名著，內容牽涉既廣，語文問題又多，作起來自更不易。此外，本社同仁也完全明瞭，我們計劃出版的叢書，銷路將不會太好。雖然如此，我們仍然本着「服務教會第一」的原則，以一種戒慎恐懼的心情與盡其在我的精神，開始了這一工作。我們竭誠希望海內外的方家學者多予批評指正，給我們提供譯者和編輯方面的意見，使我們的叢書能不斷有所改進。我們的這份愚勇，倘能拋磚引玉，喚起教內更多同道和出版界人士，致力於這項工作，則更是我們馨香祝禱的。

中華民國六十二年七月十五日

碧岳學社 謹識

五、輔大神學叢書

自從一九七三下半年以來，輔大神學院編印神學叢書，託臺中光啓出版社出版。這是一個不定期的出書計劃，但事實上過去一年來每兩月出書一本，至今已出七冊：

- 一、齊墨曼著、樂英祺譯「耶穌基督，史實與宣道」
- 二、詹德隆、張雪珠等合著「第二依撒意亞」
- 三、張春申著「福音新論」
- 四、劉家正等編著「耶肋米亞先知——他的生活和信息」
- 五、房志榮編著「保祿使徒的生活、書信、及神學」
- 六、王秀谷等譯「神學——得救的學問」
- 十、朱蒙泉著「創新生活的心理基礎」

從神學觀點看宗教的存在問題

(註)

David Power 著

傅佩榮 譯

在這篇文章裏，我們先敘述基督神學對宗教現象所作的一些假定。其次，指出基督神學關於此種現象所能提出的問題。第三，也就是本文主要的部分，將討論：假如基督宗教想繼續存在並廣為宣揚的話，有些什麼必要的條件。希望我處理最後一項問題的方式也適用於討論許多有關一般宗教現象的問題。

I 假定

當基督神學研究現世的宗教現象和宗教實踐時，它是由其他的學問，諸如比較宗教學、人類學、社會學和宗教心理學等，獲取實際的資料和理論根據。同時，它也應用它的假定以評價此種現象，並且使宗教的存在問題與基督信仰本身的問題發生關聯。

作為有效的陳述，可以說：宗教的形式各有不同，然而根本上乃是一種信仰與實踐的綜合體，以其對神明的關係表達生命的意義與存在的秩序。不僅承認神明的存在，也當以實踐和禮儀建立與神明的關係，並且接受隨之而來的道德規範。各宗教在信仰、實踐與道德規範上的彼此歧異，正如它們對神明的觀念。確定神明的意義以及決定聖界與俗界的交替，全看如何處理人的超升問題與神的臨在於世問題；當然，神的臨在於世不必一定被視為與位格神有關。根據你對這些問題的看法，可以設想神明或聖界為：有別於人類存在的境界，在此境界中，神聖世界的條件應有盡有；或者設想之為整體現

實界的一個特別幅度。

即使在基督宗教裏，對於神明以及聖界俗界交替的問題，也有各種不同的看法。不過大體上，基督信仰的假定是：「真宗教常含有對真正終極體的禮拜。宗教、禮拜與終極實體三者乃是不可分離地互有關聯。」①

基督神學也會對信仰與宗教作某種區分。這項區分是不易劃清的，因為兩者並非全然分離之物，甚至其間必然有著關係。一般而言，可以將信仰理解為：一種意義（或旨趣）之內化或內在具現，對於他人提出的明顯意義之內在回應。信仰包含一種親切的（個人）關係，以及一種對他人的信託。宗教以教誨、儀式、制度和表率，作為信仰的中介、表達與支柱。在此，最大的困難是在宗教中分辨那些是信仰基本而必須的表達，以及那些是可以隨着不同的文化影響而變更的表達。宗教表達的可變性對於信仰的中介是必須的，因為信仰將傳佈給文化背景和環境不同的民族。

II 神學對宗教所提出的問題

一種思辨的基督神學可以對宗教現象提出五項問題：

1. 基督的啓示對於指出宗教的必需性與永恒性之神人關係的性質，應該說些什麼？
2. 非基督宗教可能具有的救贖價值是什麼？
3. 評斷宗教的眞純性之標準是什麼？
4. 爲什麼宗教時常採取不完善甚至低劣的形式，而又能够繼續存在下去？
5. 眞純的宗教，尤其是基督宗教，其存在與宣揚的條件是什麼？

這五項問題以一種邏輯程序排列著，下面即將說明。基督宗教的象徵系統 (Symbol-system)——在信理的傳揚、神秘事件②的介紹與解釋（特別是聖經中所記載的）、教會團體的規制、聖事的慶典與道德的要求上——指出一項事實：若無宗教，則信仰與信念③無法傳達也無法存在。為使神人關係成為可能並使信仰在人類生活中產生力量，這整套象徵系統是必須的。這套系統中的成分沒有一項僅只是積極神律（規定基督徒必須具備的條件）的結果，這些成分也很容易地變更更為其它樣式。不論我們是否接受聖經中宣示信息的形式、聖事的系統、團體的規制或信徒的行為規範，這些成分各有其本身的意義與內在的結構，以作為信仰的溝通與表達之適當媒介。另外也必須考慮根本上決定這些成分的文化因素，當然這是不易辨識的，可是如果缺少某種類似的象徵系統，信仰對人而言將是不可能的。任何宗教系統，其意義（或旨趣）之內在精神與基本主張，都需要類似的成分作為媒介並使之續存。

再者，基督的啓示使我們知道：一位位格神對世界的愛情，基督乃是改變歷史的焦點與重新創造的起始，聖神降臨於世作為信仰與救贖的化成動力，以及人類在本性上的超昇與最後獲享神福。為人而言，信仰這種三位一體的神，沒有宗教是不可能的；並且基於對「神的愛情」的認識，我們可以肯定：宗教將永遠存在，以作為信仰與愛情的必要媒介。對這種（神的）愛情的認識也解釋了為何宗教會經歷定期的改革與復興，同時使我們能夠接受其為天主聖神的化工。如果過度相信基督與聖神臨在於教會中，或許將在神學上出現一種深信基督信仰會傳揚普世的樂天主義，也可能因而對其他宗教產生一種嚴厲的態度。可是，神學應該就事實而反省，就傳統之起源而反省；面對基督宗教在比較上的褊狹性（地區性），最近已有神學家開始質問：仁愛的神何以不用其他宗教作為祂與人類交往的媒介？

換言之，他們已經開始研究非基督宗教之意義和可能具有的救贖價值。

既然宗教的存在形式也可能不完善甚至流於低劣，那麼經由其他宗教找尋神的化工，便有必要訂定標準，以便我們評斷宗教的信念，實踐和系統之真純性；亦即：在宗教引導人類與超越而仁愛的神明交往並且禮拜真正的終極體方面，所可能具有的真實價值。既然宗教有時採取低級的形式，並且也可能排斥位格神的存在，那麼便不能僅以「神藉着臨在世界之聖神作為保證」來解釋宗教的存在。除了訂立一項判斷宗教真純性的標準外，是否也可能解釋：當某一宗教幾乎不堪稱為與神交往的媒介時，何以能够繼續存在？

我們可以從下列事實看出一些理由，就是：宗教討論生死問題，並且討論人與社會和各種無法控制的力量發生關係時所產生的焦慮感受。這在真宗教中亦然，只是它們把這些問題的解答和對一位位格神的禮拜聯在一起。即使宗教喪失了對仁愛之神的慧觀 (Vision)，也能够繼續充當處理這些焦慮的角色，特別是有關神明臨在於生命中以及人類的痛苦，失敗和死亡等種種焦慮。在上述情況中，宗教的信仰因素喪失了，而它的意義却表現在下列事項，如：精神的慰藉，期望不平凡的救助，尋求生命中的某種行為或境界等等。面對這些問題時，宗教成為息事寧人的鎮定劑或是向人提出要求的信仰系統，乃是辨別其為真宗教或不完善宗教的分野；因為凡是歸宗於一位格的，仁愛的和救贖之神之宗教體系，都會要求其信徒論究終極意義的問題，並且遵從一種真正依憑宗教信念的道德規範。有時，對人性問題或團體問題的關懷，能左右宗教的實踐方式，這種關懷主要是為了減輕焦慮的感受，但也可能因而逃避了宗教對人類提出的真正要求。如果以這種關懷為至高的目的，就難免溶入各種迷信和低級的形式中。反之，如果把焦點集中在人類的生存問題上，或許可以喚醒對終極關懷與意義的需

求，而成爲步入信仰境界的途徑。基督宗教的象徵系統把這些問題結合在它的信理傳佈與聖事範圍中。它有它自己的回答這些問題的方法，然而如果基督宗教的答覆、或者任何基於信仰一位仁愛的與救贖的神而提出的答覆被棄而不用，宗教仍然可以作爲處理這些問題的一種方式而存在。

如果我們更進一步研究第五項問題，亦即維持與宣揚宗教系統的條件，並且在這方面特別注意基督宗教的話，乃是因爲前四項問題都已隱然含於其中了。基督宗教在今日西方世界所面臨的最大難題是：設法在變遷中的文化環境裏保持生機，並且在宗教的一切表達方式猶疑不定時④，設法處理必然隨之而來的信仰危機。換句話說，就是：爲了適應新的文化環境，基督宗教在什麼條件下能有合宜的宗教形式；這些條件也正是一切宗教是否真純的條件。若能體會基督宗教在文化變遷的過程中，爲了保持活潑的信仰所面臨的種種困難，便可以了解爲何它大部分仍舊帶着西方的色彩。至於與非歐洲地區的文明交會時，所產生的文化衝突與失敗，原因可以歸諸基督宗教自身所帶有的缺陷⑤。

Ⅲ 作爲信仰中介的基督宗教之條件

這些條件可列如下述並附以解說：

1. 真純的基督信仰關心下列問題：生死、罪惡、個人價值與團體歸屬，以及人類之間的協和與親愛。恐懼死亡、依戀罪惡、憂慮個人價值與人類團體的分裂，以及反面種種，如期待生命，希望恩寵與寬宥，渴望被愛與能愛，尋求人類間之親愛以及敬畏左右世界存在的神聖，這一切構成基本的人類經驗，宗教亦奠基於此。這一切也是宗教所要轉化爲有意義的存在者，使能平服這些恐懼而滿全這些希望。一個宗教如果根本不談人類存在的這些成分，那麼即使它表面上看來高貴，最後也會遭到沒

落的命運。

宗教也可能選擇或孤立某種成分而全神貫注之，並將人類的一切希望寄託於其上，而無視於該成分之關係更基本的問題。古代的某些宗教曾有過這種情形，它們爲了滿足人類對生命與幸福的渴求而過度強調性的體驗，甚至把性儀式化。至於其他對性方面沒有興趣的古代宗教；也會保留或發展有關鬼神的神話。現代的性行爲有其儀式上的觀點，能視之爲愛情的慶典或儀式，只是重點放在性的表達上；而當這種愛情與鬼神世界無關時，則認爲是人類苦難的解答。

基督宗教在有關性愛方面常失之於相反的極端，視性愛爲可怕或可憎之物。這種對信徒的隱瞞可以歸因於它把基督啓示的其他因素孤立起來，並且過度注意某種特殊的人類問題，以致喪失了整體的慧觀。舉例而言：如果在實踐方面，基督信仰勸人心存悲感，而忽略了勇氣與希望；如果它將個人隸屬於團體或宗教組織，而否定個人的人格價值；或者如果在另一極端，它將宗教轉變爲純然個人化的事務，也是如此。在面對罪惡問題時，它也可能採取白拉奇主義（否認原罪者）或清教徒主義（主張嚴厲者）等等各種極端；也可能由過度物質化的觀點去關心源自死於基督之新人的生命，而曲解了死亡的性質與復活的希望。真正基督信仰之實踐，當在希望復活與接受苦難兩者中保持均衡。

2. 其次，真純的基督信仰把宗教的位格因素置於前提。基督信仰中獨特的因素便是位格神的啓示，祂是天父，宇宙的愛人，要求愛的回報並許下合一。這點在下列情況中很容易被曲解：如果基督宗教的實踐喪失了回報意識；如果它太注重人類的發展而忘記「神先愛了我們」以及我們的一切行爲都是對神的禮贊；如果它以神爲一立法者，而不以神爲一救世者和爲父者；如果它對於神藉着基督，經由聖神所展示的言語，律法與愛情，無法助其實現；如果它根據虛偽的神意（天命）觀念變成一套

討論生命難題的迷信，而未能發展一種回報神的仁愛之生活方式。

3. 基督信仰若想真正融入一切民族與文明的生命中，則必須塑成一種基於文化之詩詞的與象徵的表達方式。以適用於儀式，各種慶典與祈禱，換言之，適用於一切信仰的表達；如此才能使基督宗教成爲一種含攝全部人格的生動力量，同時依照基督的啓示和使命發展團體中主體之間的關係。

佈道、教義、釋經和禮拜所用的語言，簡言之，宗教的一切象徵都很受文化因素的影響，因爲這些是宗教顯示其信息的方式，此信息乃是作爲一特定民族或文化的人類經驗之答覆或轉化。一個眞純宗教所要做的，是「變化」人類的經驗與其各種表達，而非與之「衝突」。信仰必須透過這些宗教象徵而呈現，而一民族却當藉着這些象徵，在其信仰中發展、成長，並得知信仰的一切結果和更深刻的意義。

信仰表達的本身採取文化的因素並且使用象徵的語言。但它不是一種純然客觀的表達，好像提供一切人都能接受的信仰論文似的。面對文化變遷時，傳達信仰的困難之一是：辨別必須保持完整的客觀內容以及受一特定時空的文化條件所限的表達方式。

啓示和信仰的因素多少會存在於一非基督宗教或世俗文化中。一旦發現了此種因素，便當加以重視並使它作爲更滿全的信仰參預之媒介。舊約和基督的啓示原先並不是把完全外來的因素介紹到閃族與希臘民族的生活和實踐中。啓示常是內在的開悟，使一民族能了解某一事件或某一信念與實踐之完全含義與潛在功效。使一民族有可能通過並超越其宗教經驗的現成階段而進一步理解神與神對其百姓之仁愛。

要在新的文化背景中介紹耶穌基督，問題是：如何把耶穌呈現爲神對「該文化中原有之對神明的

理解與期待」之答覆。耶穌曾說自己是來滿全律法與先知，而不是來廢除的。這種滿全並不是在律法與先知所說的之外加上某些外來之物，而是使已經接受律法與先知的猶太民族對神的信仰經驗得以成全。雖然猶太民族有不平凡的宗教歷史以及與基督的特別關係，可是對於其他民族亦可類此而言，因為任何民族都具有對超越力量的信仰體驗，這在其宗教表達中可以得知，甚至在其對俗世的參預——只要這些參預包含了對人類生命種種可能性之關懷和尊重——亦可得知。

如果要應用某一文化中詩詞的，象徵的與儀式的表達作為基督信仰的媒介時，所需要的是「交談」，其中便包含了不少問題。當一個民族的情感與期待涉及我們前面談到的宗教問題時，它會如何表示意見呢？它對基督信仰的傳統象徵反應如何？而這些象徵在此新的環境中能用來轉化人類經驗到何種程度呢？或者，一發展中的文化如何能夠以新的象徵表達其信仰？還有的問題就是：普遍象徵（在任何文化背景中都能得其共鳴者）的存在問題以及某些基督信仰的基本象徵（如洗禮之水或聖餐禮之餅）屬於普遍象徵的程度問題。

值得特別注意的是：當設法了解一文化之宇宙論，換言之，即它對宇宙的慧觀。許多文化和宗教視宇宙為各類精靈或動力所充斥。這是它們的象徵方式，以表達和宇宙的關係，宇宙的神秘以及進行交往時人類自身的限度與能力。這也表達它們對臨在宇宙亦部分臨在人類事務——凡是企圖控制人類環境及其生命，以之為利於神明的發展者——之神明或神聖的意識。這種慧觀留有以神靈為象徵的餘地，基督宗教的傳揚能與之衝突，也能將其導引為神靈顯形。被稱為唯一真神之民的閃族也居住在一充滿神靈的世界中。這種信念有時使他們走入偶像崇拜，可是在另一方面看來，却形成了舊約中天使論的基礎。後來，基督宗教時常誤解這種天使論，對於有關天使的談論作過於字義的解說，然而在舊

約時代與某些東方基督宗教的儀式中（例如，他們把基督和聖神都稱爲天使，或者能以咒語呼求天使降臨以昭示主神之威嚴），天使是神明的顯示，是神對百姓表達神秘的親近之一種方式。也就是把在神的超越性之前所有的敬畏感與對神在仁愛中顯示恩寵的親近感聯結起來的一種方式。若要了解其他民族——以神靈的形態象徵他們和宇宙、神明之關係者——必可由此得到助益。

在目前的文化發展情勢看來，西方世界已逐漸相信俗世的獨立性，並且發覺它很難接受奇蹟、聖人典故或特殊的神明事件。同時，它有它本身對神明的需要以及它本身對宇宙的敬畏——雖然現在旅行月球或接觸其他星辰已成可能。爲了使奇蹟，聖人典故和特殊的神明事件成爲必需的，而堅持某種象徵的虔敬表達方式，那將是基督宗教互解的前奏，即使這種語言仍能吸引某些民族。有些人會拒絕帶有這種信念的宗教，然而即使接受者也會無可避免地體驗到內心的緊張和矛盾，因爲他們的科學知識和宇宙理論無法與宇宙力量和他們對宇宙關係的象徵表達相契合。哲學和神學已經對這種新的認知情況有所回答了，就是：發展一套聖界俗界的理論，以強調聖界與超越界乃是實在界的一個幅度，而不是與之分離的存在境界；並且說明忠於現實界乃是上達聖界之途。可是仍然缺乏：一套新的象徵系統——能使人類在面臨神的同时也能配合他對宇宙及其內容的了解；以及一種儀式的與祈禱的表達——作爲神明臨在人類生命和歷史中之明示，並且對於疏導人類所有的知情意之信仰，要求一種回答。

4. 任何宗教，如果無法使其信徒在生活上有見證，便無法成功。這是透過宗教實踐而表達出的精神上活生生的證驗，也是使宗教成爲可信之根本要素。基督的福音常強調這種可信的象徵和愛德團體的存在，可以不斷地結合新的成員。信仰在語文和象徵中得到解說與呈現，不僅如此，語文和象

徵也是信仰顯示其活潑的化工所需之解釋。信仰中可以與眾人分享的是：神爲主耶穌基督的天父，使衆人合而爲一的愛德，人對神和基督的親切關係，聖神的意識，對善惡與生死問題的體驗以及對一有未來希望的世界之有意義的參預。在其宗教的儀式與默觀的根本性質看來，它也是祈禱。今天，最重要的便是一方面作爲參預世界的各項需要和變遷的社會之見證，同時又能不喪失對神的信仰，也不貶低默觀——作爲人在此生所能追求的最真實目標——的價值。

5. 宗教除了見證與象徵表達外也需要制度，就是管理和組織的形式，以及規範信徒之間關係的法律。基督宗教的制度因素依然是各教會間與同一教會的各成員間之爭端主題。這是文化變遷中的一項重要問題，因爲對於這些結構之觀點在嘗試適應與極端改革兩派主張之間，造成了一切的分歧。目前似乎逐漸理解了：基督宗教的制度因素少部分是由耶穌基督或宗徒們訂立作爲傳達其恩寵與聖言之必須的制度，更大部分是爲了適應一既定時空中的團體並承接基督宗教的傳統而形成的。教會在本質上是一種透過信仰與愛德而與耶穌基督同在的團體，是基督透過聖神與他結合的身體，並且是他在世上之神聖的臨在。精神價值的因素是首先要考慮的，不但因爲它們最重要，更因爲它們先於各種制度而存在。制度的存在是爲了維持精神價值的。制度基於與這些價值不斷的關係而有其可信性與永久性，或者至少是有效性。在制度與價值之間也可能經常產生決裂，可是制度仍然在其傳統形式下存在着，原因只是它一旦存在了，便會受團體中保守派的維護而苟延。這種決裂之所以產生，或是因爲該團體改變或修正了價值意識，或是因爲該制度的內部腐化了，喪失精神而僅存外形。產生決裂後的結果都是一樣的：制度不再受團體的精神所支持，並且不再是適用的工具，無法作爲宗教實踐或工作上增進信仰的表達⑥。

今天，在西方國家與非西方國家中，同樣需要制度的改革，然而相同的改變卻無法適用於世界各地。如果只以西方的危機爲例，一種服從主義的制度（有時在其生活形態上也是相反福音的）無法支持基督團體的價值，因爲基督團體已經進一步體認了其成員在基督的使命中之共同責任。必須根據使命的意識而重新安排管理，聖職和法律的形式。此種使命意識是基督信仰在一鼓勵參與的文化背景中的產物。如果只是說：由新約傳於我們的基督信仰所指示的團體；應該藉着聖神的化工與神力而承擔所有成員對教會的生存和使命所當負的責任；或因而主張在助成共同的責任時，我們正回歸更純然的基督理想；那就未免太天真了。這種解釋無法說明其他文化的影響，也無法說明一項根本事實，就是：信仰乃是在一受既成文化影響的團體中，藉基督的工作對神所作的回答，並且使此團體能在其文化所決定的環境中找到它自身對神的回答。事實上，新約時代曾有聖神臨在的強烈意識，每位基督徒接受其爲內心的潔淨劑，以實踐基督的聖言，並且使他們尊重各種神秘能力的明顯貢獻。同時，喪失了這種聖神意識也是導致聖職人員與平信徒之間漸增的裂痕底因素之一。此外也不當忘記：信仰在今日西方世界對基督團體所要求的回答，因爲此時文化影響已經使民衆有了更强的分享和參與意識，而其結果亦因爲普遍教育水準的提高和科技的分工而成爲可能。這種回答本身要求新的法律、制度和皈依形式。基督徒根本的皈依是以神的言語爲準的。直接的皈依乃是針對此種言語所取的表達形式而來的，可是這種形式必須是適於交往的形式。應當表現在法律、制度和其它的表達方式中。

6. 如果缺乏歷史意識的話，這些宗教表達中的改變沒有一項是可能的，而事實上在象徵表達、信理、皈依、制度或生活形態上確曾有過改變。有了歷史意識⑦才能了解信仰的創造性和產生此創造性的文化差異，也能知道：信仰不是必須以某些言辭表白的規格，而是一信仰團體對基督事件——其

可理解性與潛在意義永無竭盡之日——之不斷成長的回答。因此，信仰根據信者的需要和文化的意識，創造自己的宗教表達。歷史意識並不否定來自基督傳統或共同人性的持續性，只是在劃分持續性的界限時，避免過多先天的答案而已。

7. 最後，一套系統的思辨是一切宗教的導引，在基督宗教內，便是所謂的思辨神學。不論西方或東方，本有的神學乃是基於對一民族與其文化的內在在世界——包括適於該文化的價值，交往與自我表達的方式以及思想的基本形態——之了解和解釋。若想了解它，則需發展一套哲學家類學，由思辨內在或外在，個人或共同的經驗而形成的。這在信仰經驗的奠基與解釋上，滿足了一民族對理論的要求，並且保證了在象徵、祈禱、制度方面和對信仰的追求方面，兩者之間毫無裂縫，更在團體精神與個別成員之間使此兩者有其內在的呼應。士林哲學過去曾為西方世界找到了這種神學，當代的神學家則正在為今日西方文化努力。歐洲以外的文化也有相同的需要。

IV 結 論

假如基督宗教是不斷創造的過程，便需具備上述之各項條件，這在任何真純的宗教都是必需的。真純宗教要繼續存在，便須努力追求終極實體，而不致排斥或貶抑對一位格神的信仰^⑧。它也需要信徒們可信的見證，對宗教傳統的尊重以及信仰以象徵系統，制度和思辨所作之文化的表達。這種文化表達——當它被更新或重新形成時——本身是外加於宗教傳統的；可是由於其最初來源，對歷史的尊重以及四海皆準的共同人性，它仍能上承更早的傳統。

基督徒深信宗教會繼續存在，因為他相信神繼續對人類傳達他的仁愛。他也知道並非一切宗教都

是眞純的，並且基督宗教本身必須歷經不斷的淨化和發展。也可以說，充滿信仰的宗教回答常是類似對一招喚的回答，此招喚就是神對亞巴郎所說的：「離開你的故鄉，你的家族和父家，往我指給你的地方去。」（創十二1）

註 解：

- ① Carl G. Vaught, "Two Concepts of God", in *Religious Studies* 6 (1970), p. 221.
- ② 神秘事件並不表示不眞實，而是其表面形式下含有信息的意義。
- ③ 信念不像信仰那麼基本，也不涉及宗教意義的核心。例如天使的存在爲某些基督徒是一項信念，但却不屬於信仰的本質部分。
- ④ 論及宗教表達的變遷條件，請看：
B. Lonergan, "Theology in its New Context", in L. K. Shook, ed., *Theology of Renewal*. I (New York, 1969), pp. 34-46.
- ⑤ 在此當分辨基督宗教與其傳佈的眞理。宗教是一綜合整體，信仰藉其表達，成長並以爲媒介，因而很受不同的文化因素所影響。
- ⑥ 舉例請見：
Y. Congar, "Renewal of the Spirit and Reform of the Institution", *Councilium*, march 1972 (American Edit., Vol. 73), pp. 39-49.
- ⑦ 論及歷史意識的本質與關係，請見
J. W. O'Malley, "Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's *Aggiornamento*", in *Theological Studies* 32 (1971), pp. 573-601.

從神學觀點看宗教的存在問題

⑧ 有些世俗宗教以非人格的方式表達它們對終極實體的追求，在此無法討論基督教如何與它們進行交談。基督徒的問題是：對於信仰一仁愛的位格神之可能性，他們該開放到何種程度？對終極實體的追求如何作為並發展人類對超越界的通道，此通道最後能使人與神融而為一？換言之，就是使人不停留在有限的對象上，而繼續向前發展，最後能夠超越到與位格神相會的地步。

註 本文譯自 Concilium, January 1973, pp. 91-105, David Power, "A Theological Perspective on the Persistence of Religion"

書評

「彌撒的情趣」讀後

黃風梧

「彌撒的情趣」(Mean What You Say)一書為孫茂學神父所譯，是瑪利諾會所設的基金所翻譯的聖經教理叢書之一。此書原為耶穌會士豪衛爾(Clifford Howell, S.J.)連續發表於美國禮儀雜誌「崇拜」(Worship)中的幾篇文章，由海德神父收集成單行本在英國發行，其目的正如梵二禮儀憲章所言：「切願全體教友按照禮儀本身的要求，能够完備的，有意識的，主動的參加禮儀的舉行」(見：禮憲14)。本書原名「口誦心維」，對原著者的心願頗能傳神。

全書共分十五章，每章可自成一單元，除首章論及教友的主動參禮外，從第二章就按彌撒進行的程序，由「上主、求祿垂憐」始，直到「彌撒禮成」止，逐步闡釋這些對答詞的內涵，並且提出了要達到真正的「口誦心維」教友們在日常生活中應持有的態度。如：在十一章要求教友確實寬恕別人，勿對人心懷怨恨、態度僵持，以配合行平安禮時的外在象徵(見：一一八頁)；在十四章中提出：從全部的上下文中觀「彌撒禮成」一句實在含有派遣的意思，派遣參與彌撒的教友在生活中去傳揚福音。如果我們以「感謝天主」來對這派遣作了一個肯定的答覆，那麼在生活中就得付諸實現，不畏一切以言以行來傳播福音，否則這句話只算是一句空話而已(見：一五二—一五六頁)。

本書的優點之一是它把彌撒中的行動與人的日常生活緊密相連，藉着各種譬喻把彌撒滲透到教友生活的整體中，使教友意識到除了了解禮儀中各種行動及對答詞的涵意外，生活上實行福音精神是構成參與禮儀時「口誦心維」的基本條件之一。這實在是論及主動參禮中相當重要的一環，如果能使教

友意識到他全部的生活其實就是一種參禮的過程，這過程在有形的禮儀行動像彌撒、告解……等時候達到它的高峯；因為在這些有形的行動中把日常生活中對天主無形的崇拜、讚美、隸屬……等心情在團體中與其他教友一齊，有形地表達出來。那麼教友才不會把參與禮儀當作生活中許多行動中的一個，就像是開會、逛街、吃飯、上班中的一個一般，而是當做生活中一切行動所趨向的高峯。這樣教友們可能再也不會認為彌撒只是一種形式，都是些繁文褥節，相反的，可能成爲他們生活中的一種需要。因爲在生活的經驗中給了他們資料來讚美、來歌頌、來慶祝、來祈求，他們需要和與他們有同樣人生觀的人來歌頌、讚美、慶祝、祈求。不但如此，著者顯出他不是理想主義者，他承認並指出了主動參禮在實行上的困難（見：十一頁），況且以風趣的口吻指出了對於主動參禮的幾個錯誤想法（見：十一—十二頁）。

除此以外，原書還有不少的優點：首先在形式上差不多每章內都先舉一些在生活的歷史平面上發生過的例子來引起讀者的共鳴，然後將其帶入該章所要註解的對答詞的深邃情緒。這做法相當適合一般的教友，因爲它避免了一般教會教理書中令人覺得「食不下咽」的缺點，但另一方面，它也避免只使讀者止於淺顯的文字譬喻的弊端；像在第一章中，它把彌撒比作一場復活劇，但也指出了彌撒不只是一場復活劇，它是重演着基督的聖死與復活。在它的譬喻中，它不使任何譬喻絕對化，一方面說出了這譬喻能表達的一面，一方面也說出了這譬喻無法到達的一面。

再者，當它解釋每個對答詞時，都不是單獨的只解釋它的涵意及應有的情緒，它大部分都指出這對答詞所反映着的聖經章節，在教會生活中演變的過程，有些音譯字，如「啊們」，「啊肋路亞」……等也解釋了它的字源、字義及其衍生用法。如此使人在整體中去了解這些對答詞的本來意義。在闡

述這些對答詞在對答時應有的情緒時，它也在這句對答詞的上下文中描述整個情緒發展的過程，這情形尤其在言及「聖、聖、聖」、「啊們」、及「啊肋路亞」時特別顯著。使人覺得那時是那麼理所當然地，順理成章地呼出「聖……」、「啊們」、「啊肋路亞」……等。所以這本書的另一個優點是讓讀者有一個整體的看法，一切都知道它的來龍去脈，所以一切都如此地「理所當然」。這本書實在彌補了過去許多彌撒釋義書籍的缺失，它們在解釋時沒有這種聖經反映，字源研究，歷史幅度及過程幅度，使人知其然而不知其所以然，最後不免落得一個狹窄的片面看法，本書在此點上可算是一大步。

最後譯者的譯筆實在也值得一提，筆者雖未讀過全部的原文，只參閱過一篇，但覺得譯者把原文的「情趣」譯出來了。他以相當輕鬆但不流於俗套的筆法把彌撒中的情趣勾畫於紙上，譯書中加上一點不傷大雅的方言，增加了在閱讀時的親切感和「情趣」，透過譯筆，使讀者更易於和原著者產生共鳴，整個心靈和他一齊登山涉水、呼求、讚美、和肯定。

由此觀之，這本書在今日的中國教會書刊中實在是值得一讀的好書，無論在選材，在內容、在譯筆上都有它的優點，尤其有助於度一個「口誦心維」的禮儀生活；不只是教友們讀了有益，就是對我們這批傳教者讀了也有益，它幫助我們自身，也幫助我們在宣講時幫助別人度一正確禮儀生活，使我們在參與彌撒時體會到它的「情趣」。

雖然說到目前為止，有關彌撒釋義的書籍此書已算是上乘之選，但是為了使以後發行的書籍，更能有益於中華教友，使全部的編譯工作「臻於至善」，對編譯委員會尚有一些小小的建議，就把它當做「小市民的心聲」！「可則取之，不可則捨之！」

首先，在原作者的自序中能看出原文中有着一個很大的優點：原作者曾因時空對象的不同，在發行單行本前已作過一番修改適應的工作（見：作者自序第三段）；譯者在「譯者的話」中也說過：「……我覺得這本書，雖然有的地方已經時過境遷，不過稍予修改或補充後，仍頗有一讀的必要：……」，可見譯者也覺得此書就如此直譯可能不甚適合現在時空中的中華教友，譯者也曾努力作過一番修改和補充的工作，這努力在一些方言的運用，一些外加的註解（見：二頁，註①，尤其在第一章最後拉丁文解釋省略（見：十三頁）一事上尤能看出。不錯、譯者是作過一番「選」、「修改」、和「補充」的工作，但這還不够，而且靠譯者一人的力量也不够，我想可能應該是編譯委員會和譯者合作的結果。

譬如說：在第二章中有一些地方把「上主，求你垂憐」的希臘文音譯出來以後再加以中文解釋（見：十五、十八、十九、廿一、廿三……頁），這情形在別處也能見到（見：卅、卅三、卅七、……等頁），不知譯者如此作是否別有用意？若是沒有，針對着中華教友是不是就把彌撒中用的中文譯字或譯音寫上就可以了，免得全文的連貫被這些瑣事所中斷。又如：第四章中「啊們」一字，在解釋時必須要牽涉到一些希臘字，如果本書的對象是中華教友，是不是更好先寫出中文譯意？如果覺得那希臘文不可廢置，那麼可以把希臘文放在括號中（見：卅八頁），如此可分清賓主的地位。這情形在其他地方也出現過（見：二九三、一五二、一五五……頁）。這工作可能有時譯者忽略了，可能有時譯者也有他保存的理由，這一切都應在編譯委員會在審閱時與譯者交談後決定其廢存。一面適應讀者，一面也考慮到尊重原著及譯者。

再者：雖在前段中曾提過本文的優點之一是在每章開始時，它都先舉一些在人生活的歷史平面上

發生過的例子，引起人的共鳴以體會到這句對答詞中深邃的情緒。但是使人發生共鳴的程度例子和例子間有着不同，愈是和每個人生活經驗相連的例子愈能引起人的共鳴。原書中不少例子是舉自發生於歐洲大陸歷史或生活中的一些事，不知道對英美讀者的共鳴度如何？但是爲中華教友，可能我們中不少人只覺得那是發生在某地的一件事，共鳴度可能不强，或者很微弱，這不是失去了原來舉例的用意嗎？又如有些譬喻實在顯得牽強；譬如在第一章以做白日夢的舞臺劇演員來比喻心猿意馬的參與彌撒者（見：三頁），誠如原作者所云：「在理論上雖屬可能，而在事實上大概總也不會發生過的事」（見：二頁），這種譬喻缺乏真實感。既然原作者已經把彌撒和日常的生活有着某些程度的配合了，何不引用一些生活上參與聚餐的形形色色的人來作比喻，使人更覺親切、更熟悉，也更能在讀者日常的經驗層次中發生共鳴而立即進入到比喻中所要意味的情緒中去？這工作我們暫且不論原作者如何，現在只管在中華教會的適應：編譯委員是否會真能「編譯」一些書籍，而不只是「譯」一些書籍？尤其是對這些涉及教會生活，傳遞恩寵生命，使教會更是教會的禮儀釋意書籍，愈適合當地風土人情，就愈能大眾化，如此方能普遍地深入一般的教友中，帶他們由淺入深體味着教會的奧蹟，慶祝着他們生命的希望。如此，若是能二、三人在一起工作，一人把握住譯書的中心思想及內容，另外兩人以這思想內容爲中心適應中國人的生活方式、思想系統中。不知道這方法在今日是否可行？

最後，還有一些小小的意見，譬如每章的「註」都分散於各段之後（見：第一章註①於二頁，註②於五頁），集中於每章之後可能更好些；譯者所譯的「奉獻經」在禮儀委員會中已譯爲「獻禮經」（見：六十一、六一頁），若能一致可能更好些；還有原書的十五章「祝福」在中文彌撒程序早已於數年前調至「遣散」之前，如果把兩章互調，對教友可能更方便些。最後在排印上還有一些小錯誤，

如：「你」成了「妳」（見：目錄第二章），「意義」作「義意」（卅四頁），「兄」作「只」（一九頁），以及「教會」作「教友」（一三五頁），這些望在再版時訂正。

最後要說的是：樂見中華教會已開始了這一類書籍的編譯工作。也代表著中華教友謝謝瑪利諾會的傳教士有着這番心意。創業維艱，守成亦不易，恭賀編譯委員會已獻上了它的初果，寄望你們百尺竿頭，更進一步，使中華教友在你們不斷創新的書籍中，體味到教友生活的豐富，及天主愛情的甘飴。