

神學論集

于斌



25

輔仁大學神學論集

第二十五號

(一九七五年秋)

目錄

前言	三二五
聖經	
教會的代理任務之聖經基礎(續完)	夏偉 三二七
若望福音中的幾個神學主題	劉賽眉 三六三
信理	
聖三的奧跡與人生	谷寒松 三七七
「煉獄」教義的探討	黃鳳梧 三七七
倫理	
向「人」挑戰	湯漢 三八九
——試管嬰兒的倫理研討	金象遠 三九九
神修	

禮儀與神修

張春申……四二七

牧靈

對照法 (contrast) 與同一化 (identification)

——運用大眾傳播的兩項原則

樂俊仁……四四三

書評

聖經辭典 思高聖經學會編著

一九七五年四月十五日出版

「聖經神學辭典」中譯本序言

房志榮……四三七
房志榮……四五七
房志榮……三六二

前言

本期第二十五號「神學論集」的出版，使這一份全部用漢文表達天主啓示及教會神學的季刊，步入了第七個年頭。在讀完本期各篇文章之後，編者有以下幾個感想：一是輔大神學院的師生在互相合作、教學相長的氣氛下，使得這份神學刊物，已真像個六足歲的孩童，能邁步前進，奔赴他的前程了。只須將本期目錄翻閱一下，就可發現其中幾乎半數的篇幅是由本神學院的校友執筆。若只說謝謝他們的合作，那未免將事情看的太平淡了。因為本刊的生命確實是他們自己的事。為給我國教會的前途着想，為使福音在我國文化中生根，本院師生遲早要辦「移交」，要由後起之秀接棒，將福音與文化的火炬繼續點燃下去，一個接一個地帶到終點站。

另一個感想是辦一份神學雜誌只靠一個神學院不夠，其他的學府或中心，能慨然相助，必能使內容更有代表性，並真能迎合我國教會的需求。這樣臺南的碧岳神哲學院，香港的聖神修院都曾經過兩院老師們的作品增廣了本刊的篇幅。還有臺北的牧靈中心也時常準備給本刊幫忙。除在此深深向這三座機構致謝外，還望它們以後一本初衷，繼續惠賜大作，以光篇幅。至於私人投稿的作者也不少，他們忙裏偷閒，在繁忙的日常生活中還能從事神學反省，提供了十分寶貴的資料。唯望這種反省工夫蔚為風氣，加增基督信仰生活的廣度和深度，那時神修與牧靈之類的文章就不難源源而來了。

最後一個感想涉及「神學論集」今後的方向問題。由各個方向所來的提示都告訴我們，今後必須毅然決然的走上神學本位化的路，首先是國內的某些有心人，因了他們對神學及教會的關懷，善意暗

示，本刊至今所發表的大部分是介紹西洋神學的文章，他們似乎焦急的在問：何時我們能有自己的神學？經過六年的鋪路工夫，這一問題實在該是每位神學工作者的問題。介紹的工作不能停止，走上本位神學的路正是其時，如何分工合作，以何種步伐協調前進，是每個執筆寫神學作品的人應一再思考、並互相討論的課題。

其次，神學本位化的思想在最近一兩年來可說是如火如荼的在整個世界燃燒着。去年四月下旬在臺北所開的亞洲主教團協會第一屆大會所達到的結論有兩點便與此直接有關：務使福音在地方教會內本位化（一如天主聖子的降生成人），必須與民間的大宗教傳統展開交談。然後在同年（一九七四）的世界主教會議中教會本地化，或信仰與基督徒生活本位化的問題是主教們熱烈討論的重要主題之一。特別是由非洲及亞洲來的主教們認為天主教教的「公」字不僅是將以羅馬為中心的基督信仰傳至普世，還該指謂將世界每一民族、每一文化的富源吸為己有，使之還原到萬國萬民所從出的基督——天主聖言的源泉裏。最後在今年（一九七五）三月初所結束的耶穌會全球代表大會裏，也在亞洲及非洲的代表推動下，通過了一條法令：必須服務於各地方教會及整個公教會，使之逐步完成信仰與生活的本位化任務。由此可見我們在本刊②、③、④及本期裏一再提出這個問題或方向，可謂與今日的世界潮流不謀而合。

聖經

教會的代理任務之聖經基礎 (續完)

夏偉

前一部分見神學論集⁽²²⁾ (一九七四) 頁五四七—五六九

第三章 新經中的代理

專門討論新經中的「代理」問題是超出我的能力之外的。我只願找出現代聖經學家已指出的對代理觀念的基本路線及各種不同的實行方式。我要將它們予以比較及綜合。我的研究重點不在於代理者的心理，而在於代理者的個人態度。

一 耶穌基督的代理

根據一些聖經權威人士的主張，耶穌基督視他自己為「上主的僕人」。「似乎今天大家都知道初期教會也視耶穌基督為『上主的僕人』。」^①

(一) 耶穌的受洗

新經中有一些綜合記載基督的生活與工作的重要章節，例如：谷一11 (瑪三13 ~ 17；路三21 ~ 22)；谷145 (瑪廿8；路廿27)；谷十四23 ~ 24 (瑪廿六26 ~ 29；路廿15 ~ 20)。

在有關耶穌受洗的記載中，有三種重要因素：(一)天裂開，這是以下第(二)及第(三)的準備。天裂開這個現象明顯的反映出第二依撒意亞先知書中的「衝破」兩個字(參閱六三19)。天裂開指出天與地的距離消失了，耶穌基督成了天人之間的中保，所以天主與其百姓的交往現在更密切。因為在基督身上，末世性的救恩出現了。(二)聖神降下也是一種末世性的標記。聖神臨於耶穌的身上不是為祝福祂，而是為依照舊的傳統為祂將要負的默西亞和雅威受苦的僕人的使命(參閱宗十38；民十一29；撒十一6；依十一2；依四二1)。(三)上面所分析「天裂開」與「聖神降下」兩種因素指耶穌受洗與贖的不同幅度，但是還沒有把耶穌的身份說明。現在天上的聲音說：「祢是我鍾愛的兒子」(谷一11；瑪三17；路三22)。希臘文中「*hyios mou*」與「*pais mou*」有時指兒子，有時又指小男僕，所以「我的兒子」與「我的僕人」有關係。「祢是我的僕人」出自依四十二1，第一首「雅威僕人」詩歌的第一節：「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者，我在他身上傾住了我的神，叫他給萬民傳布真道。」Joachim Jeremias 與其他的人爭辯以下幾點：1) 這天上的聲音表示依四十二1關於傾注天主之神的預言已實現。2) 谷一11中的「*agapatas*」(所愛的)很明顯是受依四十二1中的「*baqhir*」(所扶持的)的影響。3) 在若一34中的「天主子」(所選者)便是依四十二1中所提及的默西亞的名(參閱二7)。

從這裏我們能了解基督受洗的意義。這便是上主僕人正式的「就職典禮」。其目的是要將祂的生命給予世界。其他的人到約但河去受洗是一種懺悔行為。純潔無罪的基督並無此動機。祂要求接受若翰的洗禮並非為祂自己而是為別人。祂進入別人的命運，並且象徵性表示出從此之後生命的意義將是：分擔罪人的命運，為他們擔負起「代理」使命。

(二) 基督之死的贖罪價值

基督的救援工程，尤其是祂的死，常常以賠補的觀念來解釋。聖經中有關基督救援工程最有名的證明是谷十45（瑪廿28），此記載屬於最古老的原始資料。「人子來不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，爲(anti)大眾作贖價(Iytron)。」anti一字本意爲「代替」。以後演變爲「代表」，「代換」。在本文中 anti「有代替」的意思，因爲 anti一字之意義視 Iytron 而定。耶穌所犧牲的性命爲拯救衆人是足夠的贖價。

用 Iytron 一字反應出第四首「上主僕人」詩歌（依五三二），在那首詩歌中提及藉着他的受苦，多人獲得自由。新經中的 Iytron 一字受古經中 Geal 一字的影響，所以在此，我們要研究 Geal 在出廿一30；卅12；戶卅五31；箴六34~35；十三8；詠四九8章節中的意義。① Geal 是民法及家庭法上的術語，其所強調的並非所付之贖金，而強調拯救者與被拯救者之間的個人關係。贖金是爲釋放一個奴隸或罪犯所付之代價。

聖保祿以「贖置」一詞來表達這同樣的概念。「你們原是用高價買來的」（格前六20；伯後二1；宗廿28；伯前一18；迦三13；格前七23；默十四3~4；默五9）。「新約作者並非要完全採用商業交易的觀念，而是用此觀念與新約中的「購買」一詞相比。不可置疑的，我們成爲天主的產業是因爲合約的條件全部符合了。有一個條件常常被提出來，即是：代價已付了。我們應注意，這比喻到此爲止。整個贖罪觀念並沒有提到天主要求或接受贖金。」②

因此，我們可以說上述的谷十45及瑪廿28並未說明基督的代理方式。福音的作者們對基督的死亡

給予神學的反省：基督死亡的意義究竟爲何？福音作者回答說：「這是爲衆人所付之贖價。祂的死是使罪人與天父和好。祂的死爲人帶來生命，因爲人不能自救於他們所應遭受的毀滅。」

爲了解上述之聖經章節，我們應該知道在後期猶太主義中死亡、懲罰、賠補及代理的意義爲何。

本來，死亡與痛苦常被認爲是天主基於報復而給予人的懲罰（根據猶太人的思想，此報復之罰是天主懲罰不守法律者，而報答遵守法律者）。當對復活的信仰越來越深之後，每個罪人能了解他的死亡及痛苦是賠補他自己的罪的一種方式。但是義人及無辜者的受苦及死亡却不能以這種方式解釋。因此代別人而死的觀念便得以發展。但是人們仍從量方面來了解代理之職。天主使得代理成爲可能，因爲祂接受義人的祭獻，將它視爲補贖（*pyron*）。義人的善行彌補百姓的惡行。天主接受義人代替性的受苦及死亡，並視之爲一種賠補。

因此，代理在後期猶太主義中的意義是：天主放棄懲罰人的權利，祂使自己與人和好，祂接受賠補。但是此賠補僅在以色列人民身上有效，並且這效果是有限的，它不影響最後審判。

以這種觀點來看谷十45及瑪廿28兩節，很明顯的可以看出馬爾谷受了依五十三10-12的啓迪，他要講解基督受苦，死亡的意義及效果，而不是要描述基督受苦及死亡的過程^⑤，其所強調的是基督苦難及死亡的價值，而不是基督如何受苦，如何死亡。「雖然在耶穌的死亡裏有某些代替性，因爲祂犧牲祂世間的生命爲人獲得天上的生命，但是祂的救援之死不應該只被了解爲「代替」性之死，我們可以很清楚的看出在這裏補贖觀念只有象徵性的意義。並不是耶穌死亡的本身有救援價值，而是耶穌接受死亡的態度，即是祂對天父的服從影響人的獲救（羅五19；斐28）。因此，基督爲人類救援所付之贖

價的觀念只應視為象徵性的。它幫助我們了解基督的死亡將生命帶給眾人。「賠補」與「祭獻」也以象徵的方式來解釋人的救援。贖金一詞只有象徵的意義，聖保祿將此觀念闡明得極為清楚，他教導我們人得救的根源在於基督的復活」^②。基督的死亡是我們生命的贖價，此觀念只強調祂代理行為的消極方面（天主消除我們的罪）。那些用來解釋這種代理行為的名詞（賠補、賠償、償還等）皆出於「代替」一詞。這名詞並不一定含有另一人代替一人，或基督替我們死，將祂的生命賜給我們的意義。③而「人子」一詞及依五十三12使我們想起它可能含有末世的意義。與後期猶太主義相反，基督的死亡在最後審判有賠補的價值，甚至包括異教徒在內。

若只從消極方面來看基督的死亡含有代替性，這是不完全的。基督不只是消除我們的罪惡及懲罰，祂也賜給我們救恩。若只由消極方面看耶穌的死亡，而不以積極的觀點來看祂死亡的效果，這便接近加爾文派的歸義主義（Calvinistic doctrine of imputative justice）。福音作者主張基督之死的賠補性最主要的意義是在積極方面，即帶給我們救援。救援的概念基本上是積極的，與天主結合，脫離罪的奴役。

因此，我們可以說，人生來便註定趨向滅亡，但是基督替我們而死。祂由我們身上除去使我們致死的原因：罪惡。祂的死亡是為所有人的罪所付的贖價。基督代理行為的目的是要把救援帶給人類。若我們了解基督救援的基本普遍性，則基督代理性死亡的完滿意義才能變得清晰。由此，我們能看出耶穌的言行深深的以代理精神為動機。關於這點可在谷十四23-24，瑪廿六27-28中找到最古老及最明確的證明。

(三) 祂爲衆人傾流聖血

在不同的文化中，對血的意義有不同的看法。猶太人視血爲生命的象徵（創九4），因而被視爲天主的財產。在肋十七10中，血也被視爲具有和解的價值。在解釋基督的血有救援價值時，古經中所提到的已達到完滿意義。基督傾流祂的血爲消除人的罪（瑪廿六28；谷十四24；路廿二20；格前十二25）。基督的寶血對教會而言是生命的泉源（若十九34-37）。在感恩禮中，祂的寶血分賜給人，它賜人永生，並使人與基督結合（若六53-56）。耶穌受洗時，即祂開始公開傳教生活時，聖神關於「上主僕人」所說的話，在最後晚餐時由耶穌自己說出來。因此，如同依撒意亞先知書中的「上主僕人」一樣，耶穌爲衆人交付了祂的生命（谷十四23-24；瑪廿六27-28）。「這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的」（谷十四24）。關於建立聖體聖事不同的記載都一致證明耶穌知道祂的死是贖罪之死，並建立新盟約。祂的身體奉獻了，祂的血傾流了，這使祂的死亡有雙重意義：一爲盟約的祭獻，以新約代替西乃山的盟約；一爲根據上主僕人的預言而奉獻的贖罪之祭。因此；無辜者所傾流之血，成爲救贖之血。

從天主方面來看，藉基督的死亡，天主的統制確實完成了，由人方面而看，人與天主的和好已建立了。藉着基督代替之死而完成的盟約，在與「衆人」一起舉行的感恩祭中完成了（格前十一24；路廿二19-20中將「衆人」寫爲「你們」）。基督與門徒之間的結合，及門徒與門徒之間的關係是建立新盟約的因素。基督與其門徒之間的結合如此密切，以至於祂將自己的生命賜給他們。因爲基督生活的基本動機是以代理行爲將救恩帶給罪人，我們能說最後晚餐的意義告訴我們，代理行爲的奧蹟深植於基督徒的生活中；基督徒生活有兩種使命，將基督代理性的服務在日常生活中表現出來，同時由基督接

受祂生活的方向。基督不僅賠補我們的罪，並且藉着死亡與父所訂立的盟約而使我們獲得自由。祂把我們的生命放在天父前，使我們與天父和好，因此，我們的生活更有意義。我們要接受這新生命，因為這是我們的生命，我們也要幫助他人奪得圓滿的生命。我們可稱此為基督代理職務的「傳播福音」的一面，因為祂要將新生命賜給全人類。

在谷十四24 (hyper) 及瑪廿六28 (pen) 中的介系詞「爲」，其意義並非表示基督救援工程的某些效果只在外表上加給我們。基督的全部生活直義是爲祂所愛的「衆人」。基督以人的方式使人與天主和好。如此，祂鼓勵「衆人」（我們）在天主前將救恩帶給世界。我們應該繼承基督的使命。當「衆人」都被包括在救恩內時，天主與人所訂立的盟約達到完成。

聖保祿更清楚的指出末世的幅度。當人飲感恩之杯時，他們分享了基督之血，及新約之血（格前16等；格前11-25-28）。以這種方式感恩祭在王及門徒之間建立末世性的關係；他們回想祂的死亡，宣佈祂的再度來臨（參閱格前11-26）。

希伯來書強調在古經中已有基督賠補之血的先知性預像（九1-14）。基督之血是新約之血，爲赦衆人之罪而傾流（九18-28；十19-1，確保聖化我們（十29；十三12），並使我們進入善牧的羊棧中（十三20）。默示錄重述傳統的道理及我們熟悉的古經敘述：羔羊的血洗滌我們的罪（一5；參閱七14），而使我們成爲王家的司祭（五9-10）。

二 教會的代理

我已經說過，基督救援使命並不只限於祂個人，也不因祂的死亡而停止。祂將祂的生命通傳給祂

的宗徒，並要祂的教會繼續祂的使命。以下我將從新經中看教會的代理使命。

(四) 聖神是代理者

我們只能以基督的精神，即是由復活的基督所派遣的聖神來了解教會將救援帶給人類的普遍性的代理使命。上述的聖神是教會生活的原動力。

令人驚奇的是對觀福音幾乎沒有提及聖神。若望與對觀福音都主張耶穌在世時並沒有賜給門徒們聖神。但是在臨別贈言裏，若望明白的記載耶穌允許派遣聖神，並詳細說明聖神的角色及工作（若十四 16 f, 26；十五 26；十六 7～11；十六 13～15）。若望給聖神的名稱是具有指示性的。他用“parakletos”一字稱呼聖神。希臘文的 parakletos 一字有辯護者，代求者，代理者，顧問，保薦者，支持者，護衛者的意義，由此可見聖神要繼續耶穌的使命。因為聖神在門徒身上的工作與耶穌在門徒之間的工作完全一樣，所以聖神也是有位格的。parakletos 字的原意為在法庭上代替被告發言的人，但是它並未變成法律上的專有名詞，因此，最好不要強調 parakletos 的法律意義，而應強調它代理的作用。在若十四 26 裏的 parakletos 便是聖神。思高聖經學會出版之聖經中的「護慰者」也指聖神。

那麼，聖神的角色是什麼呢？正如若十四 26 所說聖神要繼續耶穌的使命，「那護衛者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，祂必要教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切。」若望一書 2 1 稱基督為護衛者，「我的孩子們，我給你們寫這些事，是為叫你們不犯罪；但是誰若犯了罪，我們在父那裏有正義的耶穌基督作護衛者。」這點也表明聖子與聖神的工作的相似性。若望三次稱聖神為「真理之神」（若十四 17；十五 26；十六 13）。若望所說的真理常指天主的啓示。因此聖神將要繼續基督

的啓示工作。耶穌與宗徒的關係將是聖神與基督教會的關係。聖神的工作有兩方面。一、祂在真理中保存教會，並繼續基督的教導（若十四28；十六13 f.）。二、祂要向世界作證，並控訴世界的罪（若十六8；11）。當耶穌在世時，允許了聖神的來到。祂升天後，聖神才真正降臨，宗徒大事錄（宗二）描述了聖神的真正降臨。對路加而言，聖神的降臨是教會的基本事件。在聖神降臨之前已有信友團體存在（參閱宗一15），聖神降臨後此信友團體成爲教會，因爲他們得到自高天而來的能力——聖神（路廿四49；宗一8），聖神使教會有能力執行她在世的使命，即是將救恩帶給世界，而教會雖處於世界中，但她却不屬於世界。教會與聖神是不能分的，聖神的體驗產生在教會中，並使人進入教會的奧蹟中。

基督復活後，聖神繼續基督的代理職務，聖神被視爲信友團體的領袖（參閱宗五3；9）。而最主要的是聖神使早期基督徒相信天主的末世救援行爲已在他們中間出現了。保祿視聖神爲道德生命的力量（羅六4；格前六11等）。在領洗時，信友都領受了聖神（格前十二13；弗四4等；參閱宗一38及其他聖經章節），並且每個人都被召，藉着洗禮，因聖神而獲救（參閱宗一37；41；宗十四4等）。

聖神在教會內，藉着教會，繼續基督的救援工作，給予教會內各個團體及其成員生命，並由內引導使她完成她的代理使命，「宗徒團（主教團）及教會的各種組織有外在的效果，而聖神使這些組織及其成員有內在的效果。聖神不憑自己講論，只把祂所聽到的講出來；祂領受基督，再向我們宣講基督（若十六13；15；參閱默二7；三一）。戴爾多良主張聖神是基督的代表，其實聖神並不是基督的代表。祂不擔任降生聖言的使命，也不是祂的工具。」^②

聖神與聖父聖子不同，祂立於基督與教會之間，祂把從基督領受的傳給我們。聖神在教會內顯示基督救援工程，因而使她真實而完全的成爲基督的奧體，將救援帶給人類的人間組織。因此，我們可

以說，聖神是救援的代理者，在人與天主之間執行代理使命。

現在當我們在新經中來研究教會對代理之職不同的看法時，我們可以問：究竟聖神如何將救恩帶給人？是藉着教會把基督的救恩通傳給人。教會是末世的，也是普世救恩的團體。她是末世的，因為她在末日才達到圓滿，而現在尚不是完滿的。她是普世至公的，因為她要將救恩帶給全人類。在此，我們可以找到教會傳教精神的根源。此教會傳教精神有以下的重要性：教會決不能使自己特殊化（與世界分離），而應該是至公的，每一個基督信徒的基本態度應該為一切人的得救而負起代理使命。因此，每位基督信徒都該有傳教精神。

(二) 跟隨基督

牢記以上所述，我們將能在新經中從教會觀點看代理使命。

耶穌的門徒以極特殊的方式跟隨祂^④。根據對觀福音的記載，跟隨歷史中的耶穌的主要目的是要與祂的默西亞使命合作。為了在言語上表示門徒的責任與耶穌的默西亞使命之間密切的關係，初期教會選擇相同的名詞來講解耶穌默西亞的使命及門徒們在這使命上的合作，這名詞即是「跟隨」。耶穌召叫門徒跟隨祂即表示祂以默西亞的權利要他們分享祂的使命（谷三：14；路九：57-62；瑪九：9；若一：35-51等）。耶穌召叫別人跟隨祂，其意義是表示一種特殊的身份服務於即將來臨的天國。這要求一種拋棄一切的自我奉獻（谷十：21，28；參閱路五：11），擺脫一切束縛（瑪八：21-22；路九：61 f），願意屈服自己（若十一：25-26；瑪十六：25；路九：24），背負十字架，即是準備死（瑪十：38；谷八：34；十四：27）。

在對觀福音中跟隨耶穌常表示跟隨歷史中的耶穌。基督復活後，跟隨基督的人成爲屬於光榮基督

的人。這種跟隨基督的基礎是信德，或如若望所說的與基督活生生的結合。初期教會在聖神引導之下仍然感到基督那具有挑戰性的召叫。但是，在初期教會的宣講中，「跟隨耶穌」在意義上有所改變，以前所謂「跟隨耶穌」的門徒，便是現在所謂領受洗禮的信徒（參閱宗六1，2，7；宗九1-10及其他聖經章節）。跟隨復活的基督或成爲祂的門徒，現在更強調道德行爲，並非只效法歷史中的耶穌。因此，效法基督的概念已置於我們眼前，例如保祿的書信（格前十一1；德前一6；斐二5），尤其若望（十三15；若望一書二6；若望三書16）。在伯多祿前書中（二11-21），耶穌被稱爲在忍耐及受苦中的榜樣，其目的是鼓勵信徒效法基督。

這簡短的研究使我們了解：一、跟隨基督是信徒與基督之間建立密切的關係，然後才能積極的參與基督的使命。二、門徒的使命不僅與基督有關係，也該與其他信徒有關係，唯有在教會中這使命才是可能的，三、跟隨基督也含有爲衆人受苦及死亡的意義，如同基督一樣。

（三）效法基督

講述效法基督的章節顯示了一些上述的思想^⑥，但是它們的重點只在耶穌的道德行爲爲信徒所立下的榜樣。對觀福音中唯一與我們的問題有關的是谷十43-45（瑪廿26-28；路廿二26-27）。福音作者將兩種獨立思想即耶穌的服事與祂的贖罪之死合編在一起，「因爲人子不是來受服事，而是來服事人，並交出他的性命爲大衆作贖價。」其目的是鼓勵門徒們效法耶穌。

將兩件事編在一起並不是例外。新經中有許多章節將基督代表性的救援工程視爲模範。我們並不能在聖經正文中找到原因，谷十45：「人子不是來受服事，而是來服事人，並交出他的性命爲大衆

作贖價」，這句話本來並無要門徒效法耶穌的意思，而是初期教會在救恩史的輻度內了解信徒該效法耶穌的榜樣；如同耶穌服事人，所以跟隨基督的信徒也應該愛別人。如同耶穌交出己的性命為大眾作贖價，所以基督信徒也應該為別人犧牲一切，以如此方式效法基督，則天國的末世性及普遍性的效果便顯示出來，這便是救援。因此，由聖神所推動的人與人之間的相互行為都有一個救援幅度，而並不只是普通倫理的行爲。初期教會在宣講中用許多關於基督救援的聖經正文將耶穌的榜樣呈現於信友面前。祂的貧困（所謂的「貶抑」，就是放棄天主的外形）（格後八9；斐二6-11）及祂代表性的死亡對基督徒是一種挑戰，以彼此的友愛與基督無私的愛聯合。「這是我的命令，你們應彼此相愛，如同我愛了你們一樣。沒有比為朋友捨棄性命更大的愛情了」（若十五12-13；參閱若十三34）。基督代表性的愛不僅是信徒行爲的標準，也是將救恩通傳給人的基本特性。若十五16中說明這點：「我揀選你們並派遣你們去結果實和去結常存的果實。」若望一書第三章16節描寫愛的本質是：「我們所以認識了愛，因為那一位為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命」（參閱若十五1-16）。弗五2、25也有同樣的講述，「又應當在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」基督所立救援的榜樣，與信徒效法祂的榜樣，二者之間有很密切的關係。效法基督的榜樣，回答天主的召叫，這兩種行為都給予我們生活的方向，即是加入教會，在洗禮中，基督信徒接受一種責任，即是慷慨的實行基督的愛，將基督的生命——為別人的一種生命——傳播給世人。

另一些聖經正文同樣表達了第二依撒意亞中「上主僕人」的精神（例如斐二6-11；伯前二21-24；三18）或與「上主僕人」的概念相近（例如若十一，15，17，18；迦4；弟前二6；羅二14；迦20；弗五2，25；格後五14）。

這些章節證明不僅對觀福音而且其他新約部份都常用關於基督救援的「定律」來描寫基督救援的行爲，並鼓勵信徒效法基督。這些描寫基督榜樣的「定律」及聖經正文表示新約作者並不要求信徒按照聖經字面來效法基督。上述的聖經章節都說明基督的行爲是獨一無二的，是不能再重複的。那麼該如何效法基督呢？信徒研究聖經中的基督便會了解祂的意向及祂的基本態度，他們也會明白如何在他們生活中效法基督的榜樣。

使人驚奇的是只有少數的聖經學家在初期教會基督信徒對教會奧蹟的了解的範圍內來看以上的章節；教會奧蹟即是藉效法基督而了解救援的能力。此外，他們看不出效法基督是以整個的自我無限的效法祂，並不是只在普通的道德行爲上效法基督。信徒對這種效法基督的了解，並努力實行它，如此，才能把教恩帶給全世界。

因此，效法基督的意思是個人對基督救援使命的了解及實行，它由教會傳下來並在教會內才能完全實現。所以效法基督便是關心近人的得救，這就是在天主前爲他人執行代理使命。

(四) 代理性的受苦

到目前爲止，我們已經分析了一些新經章節，它們顯示基督的代理工作需要信友的合作才能使之繼續。現在我要提出一些明顯指出代理的責任是個人對它的實行的章節。在此，我主要所指出的是受苦的神學意義。若基督門徒的受苦是以基督的精神受苦，則這種痛苦也是爲別人忍受的。關於這一點最重要的章節是哥一24「如今我在爲你們受苦，反覺高興，因爲這樣我可在我的肉身上，爲基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的」；這節很清楚的論及代理性的受苦，但是代理的概念並不包括

代理性的賠補。保祿代理性的受苦是「建樹性的受苦」，其意義是為建立天主的國必須所受之苦。這種痛苦是基督的痛苦（「補充基督的苦難所欠缺的」(哥一24)）。保祿願意忍受這些痛苦，因為他認為基督的苦難尚未完成，所以他自己的受苦及信徒的受苦能補充基督苦難中所欠缺的^①。在個人的痛苦裏加上別人的痛苦，這種代理行為常在古經及新經中看到。保祿對受苦如此了解，說在他自己的受苦中補充基督苦難中所欠缺的，是合理的。與基督結合才能使代理成為可能。由於與基督的結合，我們的痛苦，成為有意義的，成為具有基督精神的痛苦。保祿的痛苦為教會的救援使命是有效果的，因為他在基督親密的結合中了解道一切。從這與基督的結合中，「為基督的身體」(哥一24)所受之苦，有了更深刻的意義。有些聖經註釋家將 hyper 一字譯為「代價」(instead of)。他們認為若保祿受苦太多，則教會便無苦可受了。但是格後一4~7 (參閱斐一20；哥一24) 證明保祿的受苦並未免除格林多人的痛苦，而給予他們力量來忍受這些痛苦。由此可清楚看出 hyper 一字的意思是「為了」或「支持」，所以上述「為基督的身體」這句話是對的。保祿為基督的奧體——教會受苦。耶路撒冷聖經的註解如此寫：「保祿並未說他認為他自己的受苦增加救援的價值，(因為基督救援價值是不能補充的)，而是以他所受的苦分擔耶穌所受的苦。」保祿為別人受苦，因為他深信與基督結合，他必須將基督的救恩傳給別人。因此他教導他的信友接受痛苦，如此便分享了基督的生命。只有那些在日常生活中心模仿基督，並願意將基督的生命傳給別人才可能負起代理性的責任。

其他經文同樣也談到自己為別人受苦的救援意義。「身上時常帶着耶穌的死狀，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上。的確，我們這些活着的人時常為耶穌的緣故被交於死亡，為使耶穌的生活也彰顯在我們有死的肉身上。這樣看來，死亡施展在我們身上，生活却施展在你們身上。」(格後四10~12)「

爲此，我爲蒙選的人忍受一切痛苦及鎖鏈。」（（參後二10） 其他與此相似的經文有格後一5；格後十三4；格後十二15；弗三1，13；哥二1；四12（代理性的祈禱）。

我已經講明如何按照新經，基督以不同的方式執行代理職務，聖神如何負起代理使命，並促使信友了解基督的使命，以跟隨基督，效法祂及與祂一起受苦的方式擔任代理使命。現在我們可以了解新經中天主救援計劃中的代理角色。

三、天主救援計劃中的代理角色

在天主對世界的救援計劃中代理之職得到了它特殊的意義。但是初期教會很快發現，以色列拒絕基督及其福音。以色列原爲天主的選民，他們怎麼不接受渴望已久的救恩呢？天主會拒絕他們嗎？在羅九、十一章中，保祿從代理的觀點而擴大了對歷史的了解。

（一）以色列及外邦人地位上的對換

天主在基督內賜給全人類救恩（「那時，全以色列也必獲救，正如經上所載、拯救者必要來自熙雍，從雅各伯中消除不敬之罪；這是我與他們所定立的盟約：那時我要赦免他們的罪惡。」（羅十一26）（參後二10）。救援來自天主，甚至人的罪及以色列人民拒絕被選都成爲達到天主救援計劃的工具。這些罪及對天主的反叛出現於天主救恩之後，它們不會改變天主對世界的救援計劃，反而它們包括在天主仁慈的計劃中。因着以色列未能負起選民的責任，宗徒們把福音傳佈給外邦人。「猶太人失足，是要他們永久跌倒嗎？絕對不是，而是藉着他們的過犯，使救恩臨到外邦人……」（羅十一11）。

因為以色列人民拒絕默西亞耶穌，故此，宗徒們才可能向外邦人傳福音，所以是他們自己拒絕天主。在救恩史上這種情形決定了向外邦人傳福音的事實。因為以色列拒絕救恩，所以外邦人代替他們蒙受救恩。以色列的跌倒即是外邦人的獲救。其結果便是在世界舞台上角色的對換。因此，以色列人民的代理角色便告結束。從此，以色列便在救恩史的舞台上消失，不再有任何積極作用了。

現在以色列不再是救恩的通傳者，這些跟隨基督的外邦人現在為世界的救援擔任起代理職務（當然其中包括一些猶太人）。

(二) 代理是將救恩通傳給世界的基本原則

以色列選民與外邦人地位上的對換主要意義已指出：「天主把衆人都禁錮在背叛之中，是為要憐憫衆人」（羅十一32），「他們如今背叛，這是為叫他們今後也蒙受憐憫」（羅十一31），「如果因他們被遺棄，世界與天主和好了；那麼，他們如果蒙收納，豈不是死而復生嗎？」（羅十一15）在此，救恩的普遍性已經確定了。但是只有幾位特選的人將要確保要在歷史中將救恩傳遞下來。天主總不會撤回祂的揀選（參閱羅十一29），所以以色列永遠是天主所揀選的，而天主的新選民分享以色列的蒙召，「如果所獻的初熟的麥麵是聖的，全麵團也成為聖的；如果樹根是聖的，樹枝也是聖的。假如有幾條橄欖樹枝被折下來，而你這枝野橄欖樹枝被接上去，同沾橄欖樹根的油脂，就不可向舊樹枝自誇。如果你想自誇，就該想不是你托着樹根，而是樹根托着你。或者你要說：樹枝被折下來，正是為叫我接上去。不錯，他們因了不信而被折下來，你要因着信才站得住。你決不可心高氣傲，反應恐懼，因為天主既然沒有憐惜了那些原有的樹枝，將來也許不憐惜你。可見天主又慈善又嚴厲；天主對於跌倒了的人是

嚴厲的，對於你却是慈善的，只要你存留在他的慈善上；不然你也必要被砍去。至於他們，如果他們不固執於無信之中，必會再被接上去，因為天主有能力重新把他們接上去。其實，如果你這由本生的野橄欖樹上被砍下來的，逆着性被接在好橄欖樹上，何況他們那些原生的樹枝，豈不更容易接在自己原本的橄欖樹上麼？」（羅十一16、24）有關以色列被選的經文強調唯一啓示及唯一救援。以色列的特恩是在其他民族中保存天主的啓示及祂的許諾，天主在歷史中將祂自己及祂的救恩賜給人類，由以色列人民到外邦人。天主如此重視世人，毫不懷疑的在納匝肋人耶穌身上顯示祂的救恩，因此，在整個救恩史的過程中，我們發現少數人（例如以色列人民）或單獨一人（亞巴郎，耶穌）能影響衆人的得救，這便是代理使命的基本原則。

亞當爲決定人類的得救而被天主召選。他的罪使所有人陷於災禍中。在有罪的人類中，天主揀選以色列爲使世界藉他們而得救。但是這民族再三的忽略他們的職責。以色列人民或自願其本身而違反代理使命的至公性，或與異族雜居，失掉其明顯性而背棄了他該爲其他民族負起代理職務的神聖使命。因此，天主將以色列的特殊地位及使命賜給依賴天主的少數以色列遺民。但是只有當以色列人民拒絕基督之後，他們完全的失敗才明顯化，因爲以色列不能忍受異民返回天主對罪人無條件的仁慈，他們感覺到，許多世紀來，他們對天主的信仰沒有得到任何酬報。

離開天主的以色列人民的數目與日俱增，直到耶穌來臨時，全以色列人民都背棄了天主，因此，天主將救恩賜給了外邦人。耶穌基督的代理行爲爲「衆人」（外邦人）一次而永遠的打開了通往救恩的道路。從祂以後，負起代理之職的人，不斷增加[◎]。因爲藉着跟隨基督及聖神的領導，教會了解她的被選擔任代理之職的意義，就是向外邦人傳教。

四、本章摘要

現代聖經學家已經很清楚的從不同出發點來說明代理是聖經喜訊的主要觀念之一。在本章中，我已經指出新經中代理的實際意義。

一、耶穌基督的生活及教導顯示出，祂以天人之間中保的身份將救恩帶給全人類。關於這點，我已舉出許多例子來證明。

二、聖神繼續基督的代理之職。在祂的指引之下，初期教會了解並實行了基督的代理使命。

三、因此，在天主救援計劃中有一個改變，祂召叫所有的人都負起代理責任，以色列被選所負起的代理職責，現在已交給教會，在教會中這職責不斷的增長擴展。

代理之職不受時空的限制。因此，教會不斷的為全人類的得救而盡其代理之職。代理不能以量來衡量。並非是我為你盡代理之責，你便什麼也不必做。那便是對救援的一種魔術性的解釋。代理性是對教會一般中保使命的實際及個人的了解及實行。每一個基督徒受了基督芳表的催迫，及聖神的默感，應以個人的方式為別人的得救擔負起代理責任。代理是一種傳教精神，因為它超過個人的限度而到達別人。

總之，救援性的代理包括兩點：代理的行為建立在代理者的基本態度上，在對方身上所產生的效果必定有救援的效果。到目前為止我已說明代理使命基本態度的聖經根據。在下章中我將說明在教會內如何實際執行代理之職。

第四章 教會如何執行代理之職

在以上各章中，我已爲教會代理之職的神學找出聖經的根據。在本章中，我願意探討教會如何執行代理之職。如此，我們能更進一步的了解教會的使命是什麼。每個信徒也會更了解他在教會中的任務。究竟代理在教會中有何意義？教會以天主子民，以基督信徒團體的身份代表人類走向耶穌基督；教會以一個機構，以一種救援聖事在世人前代表耶穌基督，教會的行動有兩種：一是從下向上代表世人，一是接受由上而來的恩典並分施給世人。我曾用「代理」一詞來描述這兩種觀點。它們都可包含在「代理」一詞之內，因爲，這一詞很清楚指明基督對人類的救援是經過教會的代理職務而傳達於人。

一、代理是普遍救恩的標記

梵蒂岡第二屆大公會議說：「爲萬民由上天派來作爲『拯救普世的聖事』的教會，爲了其本身所具有大公性的基本要求，並爲了遵從其創立者的命令（參閱谷十六16）努力向全人類宣佈福音。」^②因此，教會首先該表現出救恩必須與每人有關。救恩是普遍性的，從新經及教會文件可明顯看出，蒙受救援的特恩並不是只爲基督信徒個人的平安、享受、或心靈的安慰，而是負有一種責任，即是與別人分享天主的普遍救恩，因爲天主的救援計劃包括全人類在內。爲世界的獲救而執行代理職務，其本質是普遍的，是對所有人應負起的責任。因此，教會的傳教使命是一個在天主前代表全人類類的標記，這屬於教會的本質。因爲教會的本質是至公的，她向一切人負起代理使命，所以教會以其整體性負起傳教責任，而每位信友也分享教會的傳教使命。教會向全人類宣示天主的愛，並且在歷史中使天主的愛成

爲顯而易見及易於接近的。

教會傳教的普遍性也含有教會應該象徵全人類的統一，這統一在末世時才達到圓滿。教會關心每一個人的得救，她甚至爲在她之外的人執行代理職務。這點明顯指出教會以一個組織而言，其存在並非爲了她自己的目的，而是爲全人類，當末日來臨時，她要爲天主聚集全人類。

在此，我們已經講明教會代理之職其意義不但是爲全人類服務時代表救援的普遍性，而且她自己使命的實行也是無限的，的確，這一點只在少數教會文件及神學書籍中可找到。但是若我們從以上各章做一結論，則我想我們可以說代理之職應包含對爲非基督徒執行代理之職的認識及了解：教會在傳教工作上顯出對世人的關懷，並告訴他們將他們的生活轉向世界最後的目的，即是基督。即便這些人反抗教會與基督，她仍視他們是爲天國而被召選的（參閱聖保祿對猶太人的看法，猶太人雖然反抗基督，但天主不會放棄他們）。天國是末世性的，它現在已開始了，但是只有在天堂才達到圓滿境界。若教會指引他們到達他們共同的目標——天主，則教會就能代表人類的團結。

因此，代理並非只是爲別人作些什麼，而教會本身的自我實現應該在這種代理精神中成長。爲別人執行代理之職意思就是使教會存在，建設教會，使她成爲真正至公的教會。

二、代理是救恩中聖寵的標記

教會有責任使每人知道，她所領受的救恩爲每人的得救有極重要的關係，但是教會也該避免過份強調由人的觀點來看代理之職。教會，基督徒，能爲他人之得救負起代理之職，是因爲天主自由選擇而願意救一切人，祂選擇教會做爲祂分施救恩的工具。因此，教會在強調救恩的普遍性時，同時也

應該在歷史中表示出人類的救恩是天主恩寵的自由恩賜，聖寵是天主以屈尊降生的方式來關心人的得救，它是天主白白的恩賜，是人無法報答的。

天主恩寵的絕對超越性使我們知道教會的有限性。教會是有限的，不僅因她是旅途中的教會，尚未達到其目標，即是將救恩帶給全人類，而且因為教會——人的團體——是天主救援工具，她也有一個包含現在、過去、未來的歷史。因此，教會的有限性不是靜止及隔絕的。救恩史將按照天主的計劃前進，它的範圍在不斷的擴展中^⑤。只要教會仍是旅途中的教會，她便是有限的，這限制是天主的自由處置。這有限性表示出天主是教會的原動力，因為天主自由的將救恩賜予人類。我們在教會的有限性中了解教會是天主白白賞賜的救恩的標記，如此，我們也能了解在救恩史的進展中，教會是全人類的代理者，她的特色是：當教會為全人類之得救而負起代理職務時，她才是被基督召選的救恩的標記。

天主願意將救恩賜給全人類。祂願意毫無條件的拯救人類。但是天主主要在歷史中，藉著教會來拯救人類。教會一方面代表天主白白賞賜的恩寵，另一方面要以不斷為全人類的得救而執行代理之職來克服她的限度。

天主自由的賜予救恩並為教會召選新成員，這事實具體表現在祂給予人自由意志去接受或拒絕祂的賞賜上。所以教會該尊重人的自由，但是她仍然要為那些拒絕天主，反抗教會的人盡代理之職。

現在我們可以下一個結論，代理職務是救恩中天主聖寵的標記，其基礎與我們已經講論過的教會代理觀點出於相同之基礎。教會相信天主的旨意是要拯救全人類，她最先能為那些拒絕天主恩賜的人的得救而執行代理之職，求天主不要放棄他們，因而天主的仁慈繼續賜予他們救援。如此，便將她自己及全人類置於天主自由選擇之下，並證實救恩是天主的恩賜，不是我們應該獲得的，而是天主以祂

無比的愛藉着教會而賜給每人。因此，教會以極具體的方式了解她自己以代理者的身份在天主前信從、祈禱、受苦、盼望，而最重要的是愛全人類。

三、代理是與人類休戚相關的標記

當天主派遣其聖子來拯救世界時，祂便表示出與人類的休戚相關，祂的聖子「取了人性，是一種超性的相契關係，結合了全人類，使成爲祂的家庭」（教友傳教法令，第8號）。祂屈尊就卑，捨棄祂天主性的光榮，而成爲人，祂受苦受死，爲了在天主前爲我們執行代理使命。因此，教會也應該表現她與人類的休戚相關。當她謙卑自下時，當她負起人類罪惡的重擔時，當她分擔人類的完全絕望，而將它託於天主仁慈之中時——因爲她相信天主將拯救全人類——她便充分的擔任起她的代理之職而與人類建立密切的相契關係。在這種情形之下，教會及每位信友感到身單力薄，不能將全人類帶回到天父前。若人在執行代理職務時失敗，他仍可與主耶穌一起受苦，藉着受苦，擔負起代理使命。教會在她一再的失敗中獲得她奇妙的勝利，在失敗中，她接近了主耶穌。教會在爲別人受苦時，她才能實現她最深刻的使命：就是在一個迷失了生命方向的兄弟身上，教會也體驗到她自己的失敗與無能爲力，因此，她可以完全同情及了解他，在這種情況之下，耶穌征服罪惡及死亡的勝利更能彰顯出來。藉此，他能重新與天主和好，也與人和好，重新成爲天主的子女，成爲人類的兄弟。教會關心每人的得救，這點顯示出教會的至公性。教會在受苦中愛全人類，這表示她爲「衆人」負起代理使命，她的愛及受苦超過一切限制！不分教內教外，不分男女，不分種族，不分言語，不分文化——所以教會才是真正至公的。

當教會——罪人的教會——與「家人」分擔罪的重擔並謙遜的把它放在天主前，求祂顯示祂的仁慈並賜給世界救恩時，教會便為世界的得救而負起代理使命。她確信她的代理行為對別人能有一種影響力。「大家都要記起，公共敬禮和祈禱，克己苦行和自願接受的辛勞，以及人生的憂患，使人看似受苦受難的基督（參閱格後四10；哥一24），這一切都使他們接近一切人，有助於全世界的得救（教友傳教法令第16）」。

四、代理是兄弟之情的標記

若我們了解代理是休戚相關的標記，則我們應該在一個有兄弟之情的團體中表現出教會為別人得救所負的代理使命。「基督，衆兄弟中的長兄，於死而復活後，在以信德以愛德接受祂的人們中間，以聖神的恩寵，建立了一個新的兄弟之情的團體，這就是祂的身體及教會」（參閱教會牧職憲章第32節）。教會憲章第二章說明兄弟般的團體——教會的特點是：（一）她是天主的子民（9），（二）她是事奉天父的司祭（10、11），（三）她分享基督的先知任務（12），（四）她是至公的教會（13、14）。

上述教會的特點均出自聖經，這些聖經觀念極恰當的表示出教會是兄弟的團體。因為信友都是天主的子女，而彼此都是兄弟（9），所以，一切信友都分享共同司祭之職（10、11），都參與先知的職分（12），並共同享有教會精神上的富饒（11）。為非基督徒執行代理之職便基於這種兄弟般的團體，即是教會（16）。

再者，教會代理之職是由耶穌基督的精神所啟發及建立的。在這種精神裏，教會不但是「聖人的教會」，而且也是「罪人及不純全者的教會」，教會支持他們，並在天主前為他們執行代理職務。這

樣的教會如同耶穌一樣空虛自己，其目的是要將最軟弱，最卑微的弟兄帶回到天父的家鄉。因此，教會不僅用言語，也用行動來執行她的代理職務。有這種明顯的基督之愛的信徒是那些有教會精神的信徒，他整個心靈充滿教會的精神，因此，在他們身上表現出基督救恩的特質。因為教會代表全人類，以上所論及關於教會對其代理之職的實行的過程有一種發自內在的活力，這活力的目標是全人類，無論是接受信仰的或尚未接受信仰的。

因此，兄弟之情並不是一種相安無事，也不是只限於一般的倫理標準，基督徒的兄弟之情來自教會為全人類所盡的代理之職。信友的兄弟之情包括全人類，及凡屬於人類的種種。「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望，愁苦與焦慮，亦是基督徒的喜樂與期望，愁苦和焦慮，凡屬於人類的種種，在基督信徒心靈內，莫不有所反應」（教會牧職憲章第1號）。當教會藉其代理之職使全人類都結合為一個兄弟一般的團體時，則「天主的計劃要使全人類形成祂的唯一民族，組成基督的一個身體，建造為聖神的一個聖殿，這項兄弟和樂之情亦正符合人類的切望，基督爲了派遣祂的聖父的光榮，曾謙順的獻身於其計劃，這項計劃也因傳教工作得以實現。天主按照自己的肖像創造人，當每一個享有人性的份子，因聖神在基督內重生，共瞻天主的光榮，同誦「我等父」的時候也正說明天主造人的計劃藉着傳教工作得以實現」（教會傳教法令第7）。

第五章 代理是向世界宣道

一、代理一詞系統化的發展

在本章中；我將分析「代理」一詞。爲給它下定義，我們要綜合上面已講論過的有關「代理」的條件及構造。

我們已經講論過「代理」的意義可用許多方式表達出來，其範圍可由消極的爲別人祈禱（代禱）及爲別人受苦，到積極的預告及宣講救恩的道路。但是在所有這些活動裏，教會是世界的光，地上的鹽，麵中的酵母，這都表示她與世界有密切的關係。當教會與世界發生關係時，她同時也發現自己本身的宣道使命。

教會唯有不斷的回溯到其根源，她才能完成她代理使命的救恩角色，否則她會迷失於外在的執行法律，或陷於只有宣傳性的傳教活動中。「代理」應該從個人對救援最深的經驗中成長，因爲，爲別人執行代理之職主要的並不是行動主義，或所用的方法，而是爲他人捨棄自己，即是關心別人的命運，在天主前與他結合。

但是，唯有一個有堅固信仰的信友能獲得力量及正確的動機爲別人負起代理之職。信德不僅是代理之職的先決條件，信德本身便有傳教的本質。因此，天主願意藉着信友的信仰生活而使別人得到圓滿的生命。

這種信德包括望德，因爲在實行代理使命時，希望它在別人身上發出救援效果。每人對他的一切兄弟應抱這種得救的希望，在他的兄弟身上他看見基督，祂爲他而死，祂在聖父前做他的中保（參閱若望一書二）。他在每人身上，在全世界裏看見祂。真正基督徒的望德是末世的及共融的。

代理性的信德也應包括愛德。願意與別人分擔別人的痛苦，這需要一種大公無私的愛。促使我們爲別人執行代理之職的信德便植根於基督之愛上，在基督內天主先愛了我們，並賜給我們救恩。

因此，代理是在天主對世界的救援計劃中與祂合作；或大體而論，代理一詞的意義是人與人之間各種不同的關係——也可由此推論到人與天主之間的關係——其目的是在兩方面產生效果。

代理者處於兩者之中。他能為雙方執行代理之職，因為他具有兩方的性質，但是，同時又與他們不同。因此，代理者有中保的特性，當他執行代理職務時，他將這特性付諸實行，我在本文中已分析了此特性，現在我要作進一步的綜合。

代理者與被代理者之間的關係可以是兩種幅度的或三種幅度的。第一種情形是當一個人代表另一個人，或一個團體，或一個民族。例如，父母供給子女食物，教育他們，為他們負責一切，這便是父母替兒女實行代理職務。同樣，老師與學生，領袖與百姓之間也有這種關係，這是兩度的關係。或一人在第三者面前為第二者求情，當第二者不能或不知道他應該作什麼時，例如犯人，法官及律師之間的關係，這是三度關係。這便是說，人能在天主前為別人執行代理職務，人也能在人前執行代理之職。但是，在此，我們應該注意，因為人與天主之間的關係只是類比的關係，人的代理行為相似於耶穌基督的代理行為。人能在無限的天主與有限的人之間執行代理之職，因為天主願意藉着人的合作而實行救援工程。代理是類比性的，因為它超過人的層面。基督信徒的這種代理的基礎是在基督身上，這種與天主結合，使他分享天主的生命。因為藉着天主的恩寵，基督信徒已分享了天主的生命，而同時仍保有完全的人性，所以，他能在天人之間執行代理之職。他的代理能影響別人，因為他是天主救援計劃的工具。

代理行為的產生是因為代理者受天主的委託而執行此任務。在新經中，我們已經看到耶穌派遣門徒，實行代理使命（參閱瑪15，40；路11，16。瑪廿八18-20；谷十六16-18）。這也證明天主要人為人類執行

代理職務。這種代理富有人情味。我在天主前為別人禱告；因為我幻這化需要我的幫助。因此我感到我有責任站在他的立場上，在天人之間盡代理之責。故此，代理並非只是盡個人的職責。更進一步的，它是在生活的天主與各個人之間所建立的關係。與此有關的是代理的臨時性，因為我不代替他人，或取代他人，而是只為他執行代理直到他自己能有這種能力。代理的臨時性不僅是暫時的，而且在內容上也是有限的。代理並不是我確定的及不可撤回的為別人執行代理而忽略他的自由。因此，代理之職常以我所代理的那人的自由而定。他可以拒絕我的代理或抹煞它。這也說明代理總是不完全的，因為我所代理的那人仍繼續過他自己的生括。他有選擇的自由，是我不能控制的。此外，在天主的仁慈裏有其他的方法救他。

最後一點應該提到的是：代理是普遍性的。因為每人都是我的鄰人，所以人與人之間相互依靠的關係是一種人存在的基本條件，是人生命的一種特徵。這點告訴我們對代理的了解應該是普遍性的，在實行時應該盡量表現它的普遍性。

如我在序言中所說的，我只研究在教會內個人對代理之職的了解及實行。教會若無天主子民便不能存在。教會需要一個有形可見的機構，在這具體的組織中，天主與人建立友誼關係，而將其生命賜給人類。教會是救援的聖事。在教會以外，個別信友不可能為世界的得救而執行代理之職。再者，教會在這種情況之下並不是一種工具，幫助個別信友實行其代理之職務。而是因為信友與教會不能分離，因此，基督徒實行代理之職時，便將教會的特質表現出來了。只有在教會內能執行代理之職。教會是天主與信友之間的共融，以及信友與信友之間的共融，它使代理成為可能。我們可以說，信友實行代理職務，便是教會實行代理職務，而教會的代理包含所有信友的代理。

我並不是說，個人的代理是將天主救恩帶給別人的唯一方法。有許多其他方法把救恩帶給別人，在教會內藉宣道及聖事，將救恩帶給別人，這乃是代理之職的高峯。但是，我們不應該忘記，聖經代理的觀念認為個人信仰的態度是教會傳佈救恩活動的基礎，同樣，在舉行聖事及宣道時也需要個人表示這種信仰的態度。

我們從基督的代理行為中了解代理之職的範圍及救恩意義。祂曾教導並指示給我們代理的意義。祂是每一個代理行為的標準，因為祂是萬物的總結（參閱弗一10）。因此，當我們效法祂為別人執行代理之職時，我們便參與天主的救援計劃，天主願意全人類分享祂的生命。

有關中保及代理之間的關係與相異，在此可加一些解釋。中保是將救恩通傳於人的普通名詞。而代理是一種特殊方式將救恩由天主通傳給人，並建立天人之間的關係。天主要將祂的生命傳授給人。因此，祂派遣祂的子耶穌基督。基督死後，教會在聖神領導之下繼續其中保的角色。教會以不同的方式實行其中保的職責：藉着聖事，禮儀生活，祈禱等，將救恩通傳給人。將天主的生命通傳給別人的方式之一是教會為世界的得救而執行代理之職。「中保」一詞顯示天主救恩的計劃，而「代理」一詞強調救恩計劃的實現。「代理」的意思是對教會普遍中保作用的實現及個人的實行。

二、代理與傳教

在講明了「代理」一詞的意義之後，現在我們可以問教會的代理之職與其傳教活動之間的關係。若代理的意思是在天主之前代表別人，那麼我們怎能說「旅途中的教會在本質上即帶有傳教特性」？（教會傳教工作法令第2號）？似乎有時代理之職使教會傳教活動成爲多餘的。

其實，這是某些神學家及許多傳教士的問題；若教會代表全人類，而為他們的得救執行代理之職，則傳教便不需要了。教會以兄弟般的團體團結一起，舉行主的奧蹟，期待主再度來臨時這就是為他人執行代理之職。若在各地的信友小團體為其同胞的得救執行代理之職，這就算傳教嗎？那些未曾聽過救恩福音的人，若按照良心行事，或按照他們所信仰之宗教來生活也能獲救，這似乎支持了上述的理論（教會憲章16，教會牧職憲章第22號，傳教工作法令第7號）。Danielou 樞機譴責參加一九六四年十一月廿五、廿八日在孟買舉行大會的人士提出的這理論^②。他認為目前這種普遍的思想將教會成員局限於特殊階級而忽略了一般人對宗教的渴望。但是按照基督的聖意，教會該有廣濶的心胸，包羅全人類於其內。

若按照以上的講解去正確了解代理之意義，則我們應該拒絕被 Danielou 樞機所批評的理論，因為它把代理視為代理。按照上述的理論，教會並不為別人盡代理之職，而只是代替他們。即是：其結果是那些教會為他們盡代理之職的人仍在教會之外，教會只是暫時為他們執行代理之職。

但是 Danielou 樞機對孟買大會的批評只是根據口傳的報導，而沒有根據實際的資料。

上述兩種不同的理論並不相互抵觸。因為代理之職出自教會基本行為，這行為包括兩方面：即特殊的傳教活動及為非信徒執行一般代理之職。教會存在的目的是帶領全人類回歸天主，藉此，以增加祂的光榮。教會的時期是在耶穌復活與主第二次來臨之間。這含有全人類獲救的意義，而在同時救援工程仍需完成。教會必須宣講她對天主在耶穌基督身上所實現救援工程的信仰，耶穌的復活完成了這救援工程。同時，這信仰變成了一個救援的事實。所以我們稱教會的基本行為是真正的傳教活動。因為教會本身了解其目的是為全人類，並包含全人類，所以，教會的每一個活動都有代理性質。因此，

代理行為顯示了教會基本傳教活動的幅度。

有兩種方法來實行教會的傳教精神。第一，信友能以個人的方式為別人執行代理的職務而不必與他所代理的人直接接觸。聖女小德蘭便是一個例子。在她的祈禱及克苦中，她知道自已負有傳教士的使命，雖然她從未走出過修院。教會承認她的傳教態度，而立她為傳教區主保。第二種實行教會傳教精神的方法是以實際行動為別人執行代理之職，明顯的向全人類宣講天國的福音。這種代理行為明顯而具體。它要異教徒悔改歸向天主，而不再要別人做他們的代理者。在教會向異教徒宣講福音時，教會代理的工作達到高潮，它成為具體而直接的參與別人的生活。

在傳教區的國家裏，教會的代理行為可能限於一種靜態方式^⑤。在某些回教國家中便是這種情形（例如阿富汗，該國完全禁止傳教活動）。但是在這些國家裏，教會仍然存在，就是存在於那些度一種兄弟之愛的模範生活的信徒身上，為天主的愛作證，使天主臨於他們之中，並為別人的得救盡代理之職^⑥。那些不能向別人傳教的信徒等待天主在祂的計劃中使這些國家接受福音。因此，他們證明是天主使人的得救成為可能，而不是人。他們的堅忍也為天主對人的容忍作了一個歷史性的作證。

只有在整個教會的活動中——在她成員的不同作用中，基督的一體性才能實現。這出自基督的精神，祂來為我們向天父求情，祂要全人類藉着教會的代理行為而與祂結合。

三、藉着與人接觸而執行代理之職

在這節裏，我要指出代理觀念實際應用於傳教區。事實上，「代理」一詞出自於人的社會生活。對代理之職的實行也該指向這一點。

世上無一物不包括在救援的幅度內。基督將世界交給天父，因此，萬物能歸於一（參閱弗一12-14；哥一15-20）。

教會應該使世界、科學、工業、教育、法律等趨於完美，並在基督之內獲得協調^⑤。教會要使世界成爲完美的。廣義的說，這就是教會傳教使命。當人類向這完美開放，而不把自己侷限於某種主義之下（例如共產主義，科學主義）時，則人便能了解世界被造的意義及未來發展的方向，因爲，「凡受造之物都熱切的等待天子子女的顯揚，因爲受造之物被屈伏在敗壞的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位的決意，但受造之物，仍懷有希望，脫離敗壞控制，得享天子子女的光榮自由。」（羅八19-21）

教會的代理使命，應實行於各方面，無論對世界的進步或人格的發展。基督徒應對個人，團體或國家負起責任，他們也應該按照他們的能力及聖召在科學、工業、教育等方面幫助其他國家，這種幫助也是實行代理之職。

向異教徒宣講福音，便是實行代理使命。傳教士到非基督徒國家去，因爲他要爲異教徒的得救而執行代理職務。代理職務的第一步是參與當地人民的生活，這樣他便能將救恩的訊息帶給他們。教會應該首先將自己投入人類社會中，應以友誼及互相尊重而與人民聯繫，以真誠的愛德生活於他們之中。若異教徒有機會與教會接觸，他便能了解教會的神聖使命，然後她才能宣講全部福音訊息^⑥。

傳教工作的首要目的是建立基督化的團體^⑦。這基督化團體的各種活動如宣講、教導、禮儀、慈善工作等應該出於爲「衆人」盡代理之職的動機。這些小型基督化團體應該認清他們基督化的生活能影響異教徒，而他們的小型基督化團體也受異教徒的影響；因着他們的加入教會而使基督的奧體得以

完成。如此他們能表現他們的代理作用。在禮儀中他們敬拜天主，祂在其子耶穌基督的生命及死亡中顯示祂自己是一切人類代理行爲的唯一根源。在他們與非基督徒的關係上，他們也應表現這種態度，單單行動主義，例如做廣告般的宣講——是無効的。那只是無意義的追逐成功，其動機是出於爭權，而不是出於愛。代理的意思是放棄自我，「祂應增長，我應消滅」（若三〇）。所有代理性的工作的唯一目的是帶領人類走近天主，促成天國的來臨。在教會裏，這一切已開始。在傳教區裏，小型基督信友團體有極重的責任在異教徒前度一種模範能吸引別人的生活。他們應該以基督徒的生活來解釋生活中的每一件小事，物質方面的與精神方面的，喜樂與痛苦，自由與奴役，希望與愛心。因為異教徒不能看出生命最深刻的意義——基督——所以信徒以完全與他們相同的生活來指示生命的意義。代理性的傳教工作，並不僅是沉默的作證，也是公開的解釋生命的意義及宣示真理。但是傳教工作尊重他人的自由，而讓天主給予他接受悔改的機會，同時它積極的爲世界的得救而執行代理之職，使自己成爲天主的適當工具。

四、摘要

我們已用了許多篇幅來討論代理的意義。在古經中我們看到各種不同的代理，雖然它們常常是不完美的。在代理者這方面（例如亞巴郎，梅瑟，及先知們等），有朝向發展個人代理的趨勢，並且自由接受中保的角色。對代理意義一種魔術或機械性的解釋是被拒絕的。代理者的一生是處於天人之間，在天主前爲別人的罪求情，並將天主的救恩帶給他們。

在耶穌基督身上代理之職達到頂峯。「耶穌基督是天人之間唯一的中保」（弟前二五；參閱迦三一九，二二；希八六；九一五；十二二四）。因爲祂同時是天主又是人，所以祂是中保。這點使祂能爲我們執行代理之職。

以祂的人性，祂除去我們的罪，以祂的天主性，祂賜予我們救援。在祂內天主性與人性結合爲一，所以祂能爲我們擔任代理職務。祂能將我們這有死的人性放在天主前，而賜給我們天主的生命。

基督爲人類的得救而擔任的代理之職並不因祂的死亡而結束。聖神繼續這職務。在祂的引導下，初期教會了解並實行基督的代理之職。教會現在爲世界的得救而執行代理之使命。

藉着基督的救援工程，人類能得救，藉着教會的代理職務，天主將救恩賜給了全人類。因爲基督要全人類得救，所以教會爲世界得救而擔任的代理職務，其本質便是傳教。教會以兩種方式執行這使命：(一)各個信友能以個人的方式爲別人負起代理的使命，而不必直接與這人接觸，若他在實行信仰中包括全人類，若他有基本的爲他人服務的態度，若他常常預備與他人共享他精神方面的恩賜，並期望所有的人更進一步認識天主。(二)有些信友有更活潑的信仰，藉聖神特恩的推動以顯明的方式，公開的向那些從未聽過福音的人宣講天國喜訊。他們被召在尚未有教會的地方建立教會。如此，教會能成長，她也能更成爲救恩的普遍聖事。

註解：

① 參閱 J. Ratzinger, *Stellvertretung*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, II, ed. by H. Fries, (München, 1962) p. 569

W. Zimmerli, J. Jeremias, *Pais Theou*, in: *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT), ed. by Kittel/Friedrich (Grand Rapids, Mich. 1970), pp. 654-717

② 參閱 Hartman/Neils, *Redemption*, in: *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, (N York, 1967), p.

1994

① Lyonet, *Redemption*, in: *Dictionary of Biblical Theology*, ed. by Léon-Dufour, (N. York, 1967),

p. 425.

② Billerbeck/Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II (München, 1956), pp. 274-292.

③ 耶穌只有兩次解釋祂的死亡有贖罪的價值：谷十四及瑪廿八。聖保祿兩次用贖價：羅三二四，弗一七。別的觀念解釋基督的死亡：贖罪，補贖（希二一七，羅三二五），犧牲（希七二七，伯前一十九，若十七十九），和好（羅三二四等，格後五八～二一，哥一十九等），成義（羅三二四等，六一〇，格後五二一）。

④ 參閱：Hartman/Nelis, *op. cit.* 1999

⑤ 參閱：Schackenbourg, *God's Rule and Kingdom* (N. York, 1963) pp. 1-54; 571

⑥ 參閱：Y. Congar, *The Mystery of the Church*, (London, 1965), pp. 115 f.

⑦ 參閱：Rengstorf, *Matheles*, in: *TDNT* vol. IV, pp. 415-461; Kittel, *Akolythos*, in: *TDNT*, vol. I, pp. 211-215

⑧ 參閱：Michaels, *Mimeomai*, in: *TDNT*, vol. IV, pp. 666-674

⑨ 參閱：Delling, *Antanapleroo*, in: *TDNT*, vol. VI, p. 307

⑩ 從這個角度來看，我們才會了解瑪七十四；路十三二四；瑪九三七；路十二；路十二三三的意義。

⑪ 教會傳教工作法令 1；參閱：教友傳教法令 2；教會憲章 13，16；教會在現代世界牧職憲章 45。弟前二 3，4。

⑫ 參閱：教會在現代世界牧職憲章 3。

⑬ 孔格神父說：「我們要注意稱基督為中保及稱教會為中保。二名詞所表達的內容不同。在基督身上，中保和元首之特質完全相合。教會只是中保，而決對不是因寵之源泉，她只是恩寵的奧跡」。 (Congar, *This Church*

that I love (N. York 1939), p. 50 f. 爲了避免上述的誤解，我在本文中用「中保」來述說耶穌基督的角色。用「代理」來述說教會的角色。

② 參閱：Neuner (ed.), Christian Revelation and World Religions (London, 1967), p. 9 (中譯本：田永正譯「基督信仰與其他宗教」。光啓)

③ 參閱：教會傳教工作法令 6。

④ 參閱：教會憲章 26。

⑤ 參閱：教會傳教工作法令 11 及 12。

⑥ 參閱：教會傳教工作法令 10 及 12。

⑦ 參閱：教會傳教工作法令 15 及 19。

「聖經神學辭典」中譯本序言

輔大神學院於一九六七年由菲島遷回臺灣省時，即刻接受了臺中光啓社的委託，將雷翁杜富神父主編的法文「聖經神學辭典」譯成中文。被邀參加翻譯工作的有十數位神父及一位修女。這些譯者中有兩位十天前在臺北國父紀念館晉升主教聖品，接受教會牧者的重任和榮銜，那就是狄剛主教和王愈榮主教。這是翻譯本辭典動工之初所始料未及的，相信所有同工都因此而深感榮幸，並高興將這部譯作獻給我們這兩位年青有爲的主教，當作我們的祝福。

由翻譯委員會的組成到今天出書的前夕已花去將近八年的時間。其間法文原版（一九六一）的七萬冊已售罄，而於一九六八年出第二版增訂本；其間該辭典已成主要的歐美文字。今年（一九七五）法文將出第三版，在新版序言中說該書已譯成十四種文字，歐洲語言中包括俄文，而亞洲語言中已有日文和越南文譯本。中文是該辭典被譯的第十四種外語，問世雖遲，但將法文第二、第三版的增改部分全予收入，可說是後來居上了。

若望福音中的幾個神學主題

劉賽眉

若望福音二十章卅一至卅一節說：「耶穌在門徒前還行了許多其他神蹟，沒有記在這部書上，這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞天子，並使你們信的人賴祂的名得永生。」這一段經文可以說是第四福音全書的結論；按現代一般聖經學者的意見，皆認爲若望福音第廿一章是後加的篇幅，它可能出自若望某一門徒之手，雖然如此，但並不妨礙第廿一章亦是在聖神的靈感下所寫成的聖經。若望福音早在教父時代已被視爲一部精神的福音，因其乃在很深的信仰反省中結晶，並由一位對復活後的基督懷有深度默觀的弟子執筆著成的精心之作。在此我們且略提示第四福音中幾個比較重要的神學主題，讓讀者可藉此一窺這部福音在神學上的深度。

一、耶路撒冷與基督

二、基督與新的創造

三、基督與梅瑟

四、序言中的基督

一、耶路撒冷與基督

當討論到福音史料來源的問題時，一般學者都認爲第四福音的作者在其福音之前，必定認識三部對觀福音，最低限度知道這三個文件的史料來源，特別是阿辣美語瑪竇。因此，若望福音極力避

免報導對觀福音中所報導過的事情，對於耶穌在加里肋亞所行的許多奇蹟中，若望福音只敘述了兩個：(1) 增餅；(2) 步行水面（或許若 453 中治好王臣的兒子即是谷 8f 所說的治好百夫長的兒子的奇蹟）。在若望福音中也找不到山中聖訓以及其他耶穌在加里肋亞所宣佈的言論。可是，在另一方面我們又清楚地看到若望福音中的某些報導假定了對觀福音的材料，譬如：雖然若望福音並未提到山上變容的事件，但在若 14 中却暗示了這個事件，而若第六章又明顯地假定了對觀音中最後晚餐建立聖體的敘述。綜上所述，若望福音主要是報導一些三部對觀福音所沒有報導的事情，即使在報導與對觀福音相同的材料時，它亦以另一種角度予以闡釋。

事實上，當研究了三部對觀福音之後，我們清楚地看到，三位聖史都不在於敘述耶穌一生的事蹟，福音中的次序皆為每位作者自己所安排，故每部福音均有它特殊的綱領。例如，馬爾谷福音，它在地理上的次序明顯是來自作者的安排。馬爾谷以莫法翁為耶穌傳教活動之始點（見 1-21；34）；後來乃進到加里肋亞宣講和驅魔，祂亦曾到過加里肋亞以北的邊境以及西北部的外邦地域（見 7-24；9-56），最後到了猶大並在耶路撒冷完成其工程（見 15）。馬爾谷與其他兩部對觀福音一樣，把聖週的活動集中在耶路撒冷，當然，很明顯地耶穌也必定如同其他猶太人一樣，在祂的公開生活期間亦每年上耶路撒冷過大慶節三次，即：逾越節（四月），五旬節（逾越節後五十天），以及帳棚節（十月）。我們相信耶穌不僅按照當時猶太人的風俗習慣上耶路撒冷過節，而且亦必定在此地施教，在路加福音十三章三十四節中尚可找到耶穌在耶路撒冷傳教訓誨的痕跡。若望福音很少提到耶穌在加里肋亞的傳教使命，而大部份集中於報導耶路撒冷大節日中的宣講與施教，若望福音之所以如此做，其目的在使讀者更深地了解到耶穌這個人一切行動的意義。下面我們願意在「耶路撒冷與基督」的主題下來比較古經猶

太人的思想與若望福音之間的關係，如此，我們可以發現若望福音的神學思想是紮根在古經的思想背景中的。

古經：爲猶太人而言，耶路撒冷的聖殿是雅威的居所，是盟約的標記，是天主居在人間的象徵；每年在耶路撒冷祭殺巴斯掛羔羊是爲紀念出埃及的事；耶路撒冷是宗教和政治領袖的聚居之處，是以民整個宗教和政治生活的縮影。

若望：新的聖殿（耶穌的身體）代替了舊的耶路撒冷聖殿（見若二19、21）；耶穌光榮的身體藉降孕與蹟已經成爲了天主居在人間的象徵及標記（見若一14）；在十字架上，新的巴斯掛羔羊爲解救人於罪的枷鎖而成爲了犧牲品（見若一29；十九36）；由於耶路撒冷是整個猶太民族政治和宗教生活的中心，故基督在耶京的受難及死亡是涉及整個以色列民族的。

猶太人拒絕天主的救恩，結果使舊約破裂。若望福音從一開始就指出了猶太人與耶穌之間的不和諧關係；當若翰洗者一出現，猶太人立刻派人去問若翰是誰（見一19）；在耶穌第一次上耶路撒冷時，猶太人就敵視祂（見二18）。在若望福音中所要表達出的是：爲猶太人，耶路撒冷的聖殿是紀念盟約的中心，是天主臨在的標記，是巴斯掛羔羊祭殺的所在地；但是，爲基督徒，耶穌光榮的身體是耶路撒冷，是新的聖殿，是天主與其子民結新約的中心。因爲耶路撒冷拒絕了基督，所以基督代替了耶路撒冷；我們可以說，整部若望福音是路十三34~35^①的註解，既然耶路撒冷拒絕認識天主的使者——耶穌，故雅威將放棄它，毀滅它的聖殿，由於它的空虛無用，最後必被摧毀而成爲舊約破裂的標記。

二、基督與新的創造

在若二十1中作者很明顯地表達了他寫這部福音的目的：「爲叫你們相信耶穌是默西亞天子」。除非讀者在閱讀第四福音時，能够意識到這個目的，否則將錯過了福音中一些異常重要的特性。若望福音是在一種閃族的方式中來表達的，閃族人最喜歡用的一種文學技巧則是象徵性的數目字，尤其是「七」這個數字，它不僅象徵着「完滿」(Perfection)，而且它亦是一個屬於默西亞的數字。在若望福音中，「七」這個數目字常常在耶穌身上出現，貫穿了祂整個生命。我們且舉出幾個實際的例子來看看。

(1) 耶穌七個最大的言論：

- (一) 與尼苛德摩的對話(三3~21)
- (二) 與撒瑪黎雅婦人的談話(四5~27)
- (三) 治好癱子後的講道(五10~47)
- (四) 論生命之糧(六27ff)
- (五) 在帳棚節論默西亞(七2~8)
- (六) 論善牧(十一ff)
- (七) 最後晚餐之後的講道(十四1~17)

(2) 七個主要的奇蹟：

- (一) 加納婚宴的水變酒(二1~11)

- (一) 治好王臣的兒子 (四53~57)
- (二) 增餅 (六1~13)
- (三) 步行水面 (六17~21)
- (四) 治好癱子 (五1~15)
- (五) 治好胎生瞎子 (九1ff)
- (六) 復活拉匝祿 (十一1ff)

(3) 耶穌與祂的子民之間的七種特殊關係：

- (一) 我是生命之糧 (賜給人的)
- (二) 我是世界之光 (光照人)
- (三) 我是門 (人由此門進入永生)
- (四) 我是善牧 (認識自己的羊羣)
- (五) 我是復活 (給人生命)
- (六) 我是道路、真理、和生命
- (七) 我是真葡萄樹 (那在我內的、我也在他內)

(4) 在耶穌的公開生活的第一週，祂就領受了七個名號，而其中六個是屬默西亞的：

- (一) 天主的羔羊
- (二) 天主子
- (三) 拉比 (Rabbi)
- (四) 默西亞
- (五) 以色列王
- (六) 人子
- (七) 納匝肋人耶穌

若望福音的作者不但很小心地注意到耶穌公開生活中的頭七天，而且他還把耶穌一生的過程分爲七個階段：

(5) 耶穌一生中的七個階段：

- (1) 第一週中默西亞的活動
- (2) 第一個巴斯卦節前後所發生的事件 (二13~四54)
- (3) 與第二個巴斯卦節有關連的事 (五~六章)
- (4) 帳棚節的七天 (七~九章)
- (5) 由於復活拉匝祿而引起的言論 (十~十一章)
- (6) 聖週，第三個巴斯卦節，耶穌死亡 (十二~十九章)
- (7) 復活週 (廿章)

如果我們計算一下，若望福音不僅給我們報導了耶穌一生中最重要的七個階段，而且每個階段中都包含了七天，因而我們可以說，若望福音的作者把耶穌的公開傳教生活劃分成七週。然而，第四福音的作者把耶穌的生命分成七週並非是毫無目的的，他主要是利用「七」這個數字來表達出耶穌是創造的圓滿。若望福音的七層分法是反映出創世紀中的七天創造。下面我們且把創世紀與若望福音作一比較：

(一) 創世紀：在天主創造世界的敘述中，開始的三天可以說是「分開」的工程：天主把光 and 黑暗分開，把地與大水分開；而以後的三天則是「陳列」或「佈置」的工程：星辰定好位置，鳥和魚分佈在海中和空中，又安置了動物與人；第七天則稱為聖日，是休息的日子。

若望福音：在第四福音中，開始的三週是象徵着新和舊的分開，新代替了舊：(1) 聖神的洗禮與若翰的洗禮分開，前者取代了後者(29, 34)；(2) 新約的酒代替了舊約淨化的水(1, 11)；(3) 耶穌復活的身體取代了聖殿，成為新敬禮的中心(13, 21)；(4) 凡進入天國的人要他在聖神內重生(3, 3 ff)；(5) 以心神以真理的敬禮代替了耶路撒冷以及革黎斤山上的舊敬禮(4, 20 ff)；(6) 在默西亞的工程前面安息日必須讓步(5章)；(7) 基督的身體代替了瑪納(6, 41 ff)。

(二) 創世紀：第四天天主創造了星辰

若望福音：耶穌公開生活的第四週充滿了「光」的觀念(見治好瞎子)。第四週是發生在猶太人的帳棚節(見七至九章)，耶穌在此時宣佈祂是世界之光(8, 12)。

(三) 創世紀：第五天，天主給世界生命。

若望福音：第五週，耶穌啓示祂爲生命之主；爲善牧（見19、10）；爲復活與生命（十二25）；祂復活了拉匝祿（見十一章）。

四 創世紀：第六天，天主按自己的肖像造了人。

若望福音：第六週充滿了新人誕生的苦痛（見十六21），^②但是當人在基督的血中再生的那一刻是最美好的。在第六天厄姓由亞當的肋旁中產生（見創二18、24），而若望福音則視在十字架上耶穌肋旁所流出的水是象徵着教會的誕生（見七30）。

五 創世紀：第七天是聖日，是休息的日子。

若望福音：第七週，耶穌在光榮復活中休息了。

由以上的比較中，我們可以明顯地看出第四福音的作者的主旨，他藉着運用「七」這個數字希望指出默西亞的工程是「新的創造」，它紀念並完成第一個創造（參考格後五17；迦六15）。爲若望福音的作者看來，默西亞的工程是一個重新開始，由於人的罪和撒彈的勢力而破壞了的世界，現在由默西亞來再創造，祂所創造的是一個精神的世界，它是在隱密和靜默中建立起來的。

三、基督與梅瑟

基督來到這個世界，除了重新創造以外，並且祂要復興天主與其子民之間的盟約關係。

在西乃山上的結盟，天主曾許給以民迦南福地，但祂要求他們守祂的法律，而梅瑟則是天主與人之間的盟約中保。現在從新約的教會中我們找到基督是天主與新的子民結盟的中保，是新的梅瑟。在若望福音中，一方面作者把耶穌與梅瑟對立起來而彰顯出祂的超越性，祂超過一切舊約中的領袖

(見一七；三十四；六三；三五；七二；二三)；但另一方面他又不斷在指出兩約中保之間的相似，現且把若望福音與出谷紀作一比較：

(一) 出谷紀：梅瑟的使命是在出谷紀第三章開始敘述，他所領受的使命主要是把選民救出法郎王之手（見出三至七章）。

若望福音：耶穌的公開生活是在第一章開始（二九～五九），若翰洗者作證耶穌是天主派來除去世界的罪，把人從罪的奴役中解救出來的那一位（見八三二～三六）。

(二) 出谷紀：在出四一～三一中描寫梅瑟接受了一種力量去行各種奇蹟，特別是把尼羅河的水變為血的奇蹟（四九）。當梅瑟接受了行奇蹟的能力之後，他召集了以民的一切長老，在他們面前行了奇異的事；當時聖經的作者註明說，現在人民都相信了梅瑟的使命（四三一）。若望福音——在第四福音中，耶穌聚集了祂的宗徒——教會將來的領袖，在他們面前行了第一個奇蹟——把水變為酒；當時福音的作者也註明說：「祂的宗徒也都相信了祂」，就是說相信了祂的默西亞的使命（二一～二二）。

(三) 出谷紀：在出谷紀十一至十二章中包含了第一個巴斯卦事件的敘述，以色列民每家宰殺了巴斯卦羔羊之後，他們最後都逃離了埃及的為奴之家。

若望福音：加納婚宴的奇蹟之後，耶穌公開生活中的第一個巴斯卦節的事件發生了：祂上到耶路撒冷，潔淨聖殿。對這聖殿祂曾宣佈過將以自己的身體取代之（二一三～二一四），其意謂：舊約的祭獻以巴斯羔羊為中心，而新的敬禮則以祂復活後光榮的身體為中心。

(四) 出谷紀：出谷紀十四至十五章是敘述以民過紅海的事蹟，傳統上都以此為基督徒洗禮的預象

(見格前十二5)。

若望福音：若望福音第三章是敘述耶穌教尼苛德摩有關洗禮的奧秘(三25)，並以高舉銅蛇的事作爲對話的結束。

在出谷紀中會這樣記載說：以民到了瑪辣地方沒有水喝，因此地的水苦，後來梅瑟行了奇蹟使苦水變爲甜水(出十五22-26)。同樣在戶籍紀中記載當高舉銅蛇的事件之後，以民走到了一個名爲貝爾的地方，其時，雅威對梅瑟說：「聚集我的子民於此，我將賜給他們水」，以後以色列子民乃詠唱了一首歌讚美這口井(見戶廿一16-17)。在若望福音中，作者把治好王臣之子的奇蹟(見四53-57)置於雅各伯井的事件之後，很可能是受到出谷紀的影響，因爲在出谷紀中，梅瑟把苦水變爲甜水之後，天主許諾：「我決不把加於埃及人的災禍加於你們，因爲我是『醫治』你的上主」(見出十五26)。至於增餅的奇蹟則很明顯地與瑪納的事件有關(見出十六章)，同時耶穌自己也曾如此提過(見若六32-35)。

出谷紀：當以民走到了默黎巴地方，他們又因缺水而幾乎用石頭砸死梅瑟，梅瑟依照天主的命令

令打磐石出水(見出十七1-7；以及廿七-13)。

若望福音：上面這件事與若七章帳棚節的事件相似，若望福音首先提到了猶太人如何意圖去謀害耶穌(七1)，然後接着是耶穌講論永生活水的許諾(七37-39)。一般在解釋若七38^②時皆指着梅瑟所打的石塊而言，在格林多前書中，保祿指沙漠中的那塊石頭爲基督的預象(格前十二)。

最後，耶穌所說的自己是「世界之光」（「誰若跟隨我，不在黑暗中行走」（八12））是反映出三21中引導以民前行的雲柱與火柱，在黑夜和白晝中照耀並指引路程。而若望福音第十及十一章乃與若蘇厄生命中的某些事件相呼應，若蘇厄的名字本與耶穌的名字相同，他是代替梅瑟帶領以民進入福地的領袖。

在這一個主題上，若望福音作者的動機甚為明顯，他要指出耶穌是天主所派遣的新梅瑟，祂把新以色列子民由罪的枷鎖中解救出來，引領他們進入天國。在古經中的許地，常被視為是「天國」的預象。

四、序言中的基督

在若望福音的序言中，作者是在很深的默觀中把基督的角色描寫成是新梅瑟，我們可以說，序言中的每一節都是由於梅瑟的生活所啟發的。

(一) 出谷紀：在三十三及三十四章中，出谷紀的作者描寫西乃山上的偉大顯現：雅威向梅瑟顯示祂自己，並與其子民立約，頒佈法律。

若望序言：在十四至十八節中，若望福音使人回憶起耶穌顯容的景象——耶穌在加里肋亞的山上顯示自己的光榮。但在一切之上，若望福音以與西乃山上雅威的顯現作對比而描出其特點。

(二) 出谷紀：梅瑟受命引導以民進入許地（見卅三1、12、參閱卅四34）之後，梅瑟求天主與祂的子民同行（見卅三15、16、卅四9）。

若望序言：在若望序言（一14）中，作者說：「聖言居在人間」。

(三) 出谷紀：爲證實天主的臨在，梅瑟要求天主：「使我見到您的光榮」（出卅三18）。若望序言：序言中說：「我們看到了祂的光榮」（一14）。

(四) 出谷紀：天主回答梅瑟說：「看見了我，就不能再活了」（卅三20）。

若望序言：序言中又說：「從來沒有人見過天主」（一18）。

(五) 出谷紀：當梅瑟手持石版上山時，天主乘雲降下，並呼喊自己的名字：「雅威，雅威是慈悲寬

仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（full of Grace and fidelity）（見卅四6）

若望序言：若望福音稱天主的唯一子爲「充滿恩寵和真理」（full of grace and fidelity）（見一14）。

(六) 出谷紀：天主許下與祂的子民同行（見卅四9~10），於是祂把法律賜給了梅瑟（卅四11~27），梅

瑟把它刻在石版上（卅四28）。

若望序言：若望福音回憶起了這件事便在其序言中說：「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却是

由基督而來的」（見一17）。

若望福音中作者指出基督與梅瑟之間的相同有何神學上的意義？

原來舊約的法律有一個雙重的因素：一方面天主在盟約中願意約束自己去領以色列民進入許地；另一方面，祂要求他們忠於他所頒佈的法律，可是，祂的子民從不忠誠地守約（參閱舊約中的歷史書及先知書），結果，在舊約中天主宣佈祂將與其子民再訂立一個「新盟約」（見耶卅一32~33），從此，我們知道新約與舊約最大的不同是天主的法律不再刻在石版上，而銘於人心中，這個新約由耶穌基督實現了。天主曾對梅瑟啓示祂自己：「充滿慈愛與忠誠」，天主的慈愛與忠誠是盟約的兩大保證；恩

寵亦即慈愛，天主的愛帶給人救恩，治愈人的軟弱，而忠誠則是天主的愛的特質。在聖言身上，天主與人同住——子成了血肉（見一16），在基督身上恩寵與忠誠來到我們中間了。

舊約中的另一個因素——天主引以民進入福地，爲使以民能够進入許地，天主許下與他們同行，保護並引導他們，而天主臨在於他們中間的標記則是「會幕」和「帳棚」，當帳棚和會幕豎立起來那天，雲彩和榮耀充滿了帳棚與會幕，這是天主臨在的標記，雅威佔有了此會幕，祂將居於祂的子民中間（見出四十34、38）。「許地」常是「天國」的預象，爲引領新的子民進入天國，聖言來到，「搭了一個帳棚」寄居在我們中間（見若一14）；因此，第四福音的作者願意告訴我們：天主子的人性取代了舊約中的會幕而成爲天主居在我們中間的標記，也成爲天主臨在的中心，所以降孕的聖言是「厄瑪奴耳」——天主與人同在的標記。

在出谷紀裏，作者說明有雲柱與火柱走在以民前面（見出十三21）；而若望福音則說：「我是生命之光，誰若跟隨我決不在黑暗中行走」（見若十五10）。祂是道路，是唯一通向父的途徑（若十四6）。由此，默西亞實現了在西乃山上開始的天主的工程，天主與人的遇合是包含了天主與人彼此間的自我贈與的，這就是愛，爲說明這個愛的奧秘，若望福音的作者選擇了耶穌基督生命中某些最能反映埃及的出谷事件的材料來報導。

結語

由上述的研究，我們可以看到若望福音的作者是一位相當傑出的「歷史家」，所謂「歷史」，並不是說它只在於一連串事件的排列，歷史所關心的更在於啓示出事件與事件之間的因果關係，因此，

作者在基督的生命中選擇了某些最富有聖事性特點的事件來報導，若望福音的作者安排了它們並非是按時間上的次序，而是按邏輯去指出這些事件為我們的意義，職是之故，第四位聖史為他的福音加上了一層新的幅度，在此幅度中啓示給我們：基督進入人類歷史中的奧秘。因為基督來了，所以一個世界過去，另一個世界進來，耶路撒冷和聖殿對解救人脫離「世界的首領」已無能為力，耶路撒冷必須被毀，基督復活後光榮的身體取代了它！

附註：

①「耶路撒冷，耶路撒冷，你屢次殘殺先知，用石頭擊斃那些奉命到你這裏來的人，我多少次願意聚集你的子女，如母雞聚集自己的雛鷄，在牠翅膀下，可是你們偏不願意，看罷！你們的房屋必給你們撤下，但是，我告訴你們；你們斷不能再看見我，直到你們說：「因主名而來的當受讚頌的時刻來到」。(路十三34、35)

②「婦女生產的時候，感到憂苦，因為她的時辰來到了；既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了」。(若十六21)

③「……從他的心中要滲出活水的江河」。(若七38)

參考書：

- (1) 本文主要取材於：David M. Stanley: "The Gospels: A Literary, Historical and Theological Analysis", ed. by R. D. McAuliffe (手抄本)。
- (2) 大要參考書：Wilfrid Harrington, O. P.: "The Path of Biblical Theology: Johannine Theology", Gill and Macmillan, 1973.
- (3) 中文聖經 思高聖經學會出版 一九六八年出版。
- (4) 房志榮著：新約諸書分類簡介(見四十一至五十五頁) 天主教神學著作編譯會、光啓聯合出版。

信理

聖三的奧蹟與人生

谷寒松講
黃鳳梧記錄

本文只是作者意圖對教會已定斷的聖三奧蹟信理作一個理性上的解釋，以助讀者諸君對此信仰的內涵作進一步的理解並引起信仰生活深一層的共鳴。這完全是人理性上本能的追求，一方面人雖然知道在天主內有的是深不可測的奧祕；但另一方面却又吸引着人去尋求了解，這吸引使得他在信仰的光照下繼續不斷地去深入探索，可是，在竭盡所能，搜索枯腸地思考表達之後，人最後終得承認：奧蹟終究是奧蹟！人只能在其前信仰與朝拜！

全文的思想過程並非以抽象的天主一位的觀念演繹下來，而是以天主在救恩史中的兩個差遣為出發點來認識天主的生活行動。這方法先假定了救恩史中的三位行動和聖三內在生活中的結構是完全一致的，如此我們方可從後天的認識為出發點來窺探三位生活的奧祕，同時這假定也是相當合理的，因為，若是救恩史中聖三作用的痕跡並不反映三位內在生活的結構，那麼天主在人間顯現的不是一種啓示，而只不過是一齣戲而已！寄望這嘗試性的解釋有助於中華教會同仁深入聖三奧蹟，在信仰中更意識地生活於聖三奧蹟中，並品嘗其甘飴！

前言 愛的奧蹟

在位際關係上通常包括着兩個基本上不同的因素：一是對立，一是結合；在位際裏，我之所以能稱之為我是因為有着你，我本身雖然是自立的，可以獨立存在着；但是，除了有了另一個自立的你，

產生了這種「你我」的關係，這「我」就不能稱之為「我」了！於是，這你我的關係上有了對立的形態，這就是位際關係上的對立因素。但是這對立因素的形態是爲了完成位際上的另一形態而產生的，這形態就是你我的結合，在此達到了位際關係上的圓滿性。那麼：有一個「對立」，也有一個「共融」。對立的圓滿在於共融，共融的先決條件在於有對立！這你我的共融關係就是通常所謂的「愛」，這愛達於極致，依據愛之本質：「滿而溢」的豐盈原則，則定然外溢，形成了兩位位的結晶，指向第三位的產生，這第三位表達的是兩位愛的關係結晶成的內涵。

上述之分析在人間位際生活中是顯而易見的，今以類比法言及聖三內在生活的奧蹟，上述的「我」差強比擬於天主父，祂是萬源之源，是自治的。祂之所以能稱爲父，是因爲有子與其對立，是在關係中，祂能稱爲「父」了！子，則如上述之「你」是有根源之源，是來自父，能稱之爲「子」，也是由於與「父」間產生的緊張關係而形成了「子位」，於是「父子」表達了位際中的對立形態！而聖神，正是父子間的結合形態，是父子間的「我們」。於是，全文要在此背景中發揮下去，在發揮的過程裏，常注意到的是位格的分析：我、你、我們，以及兩個基本的關係（或曰：因素）：緊張——合一；這是愛的奧蹟裏的基本因素。全文以下列五步驟進行：

- (一) 天主內在生活的「生」「發」。天主是愛！
- (二) 由內在生活的「生」「發」論及：外在生活的差遣！
- (三) 由差遣論及創造！
- (四) 由創造之行動，論及其目的。
- (五) 由人生中觀看天主三位奧蹟！

(一) 天主內在生活的「生」「發」^①。天主是愛！

在耶穌基督啓示給我們的奧蹟中，最深的莫過於「天主（父）是愛」（若一書四·8）！這啓示在聖神的光照下，初期教會的信友獲得了最深刻的領悟。在新經的篇幅裏我們發現，初期教會之所以得此領悟不是來自抽象地對天主父本性的推論，而是經驗到天主父在人類歷史中愛的行動而發自肺腑深處的歡呼！在這歡呼中不得不追溯到這行動的本源，於是就觸及了天主父本性的問題：「父的本性是愛」——這結論就如此形成了！類似的過程在新經中多如過江之鱗：父是神（若四·24），是光（若一書一·5）……都是在同樣情況下的結論！可見，以「天主是愛」為出發點實在反映了新經的啓示內容，同時也相當適合東方人較喜愛強調天主是愛的一面，而罕言天主眞理性一面的心理！

愛的本身，其實就是聖經及歷代大公會議中屢次讚揚的天主性。它是完全與衆不同的，絕對的眞善美，是永遠生活的。但是，這是絕對無限，深具活力的「愛」，而不是一個完全呆板單純，毫無生氣的，靜態的「二位一體」，在它本性中有着「一個絕對生命的緊張和合一」，這是內涵在愛的奧蹟中的，經過了天主的啓示我們方才恍然大悟：最高度「存有」的本身，原來就是「愛」！天主父是這絕對愛的「第一自立形式」，其所以稱之爲「自立形式」^②爲的是有別於「自立體」^③：「自立形式」並不是像「自立體」如此具體地像一個獨立的單位，它是一形式，但是是自立的，天主性是藉着它自立化，這與「一位一體」化是不同的。況且，此處所謂之「第一」不是時間上的首位，而是在生命上的，意爲：天主三位中沒有在時間先後上的秩序，而是生命上的。父是「第一自立形式」，意思是指祂是萬源之源，是絕對愛的自有，是無根由的自立形式。除此以外，父尚有另一特徵：是論及祂的「父

性」。祂：是本源，是產生者。這「父性」是一個愛的自立關係，是絕對愛的自我給予的「自立形式」，於是可以说：父性是一個「關係」。

那麼，講到天主三位的「位格」問題，應從三面觀之：天主性，自立形式性及關係性。在天主性上三位是一致的，是絕對的愛、唯一的存有。而在位格上，論及父的位格，則一方面指的是「愛」的給予性，另一方面指的是「愛」的自有性，前者是符合「位格」的關係性，後者是符合「位格」的自立形式。

天主父是絕對愛的「自我給予」，是無根由的自立形式和關係，祂產生了一個對立的關係，這對立的關係是和父有實在的區別，這就是絕對愛的「自我接受」，是「第二自立形式」，所謂的：天主「子」！就在產生子的當時，父通傳了不可分的絕對的愛，就是通傳了天主性。子也是一個「位格」，是有別於父的；祂是有根源的根源，是指絕對愛的被動產生關係，是對立於主動產生者的。這是愛的奧蹟的首面！是緊張。

父子間有着愛的奧蹟中對立的緊張，是「自我給予」——「自我接受」間的對立緊張，因為愛的奧蹟是在緊張中合一，因此父子之間的緊張內蘊着合一的動力，是父與子主動地趨向完全的合一、形成了天主內在生活中的「發」，這行動的根源有二：一是父，是無根源之源；一是子，是有根源之源！如此、我們說：父藉子生神。因為子的根源是父，所以天主三位間的關係用傳統三角形並不能正確的表達，應是直線的。就像父生子時其間有着主動與被動產生性^④的對立，此時也有主動與被動發出性^⑤的對立，這主動發出性和父性子在關係性上是一致的，因為它是包含在兩個關係內的，也就是說：他是由「自我給予——自我接受」的對立緊張而發出的。發出的是絕對愛的合一自立形式，是父子

對立緊張傾向合一時發生的整體對立，是絕對愛的「自我合一」的自立形式或位格！這是愛的奧蹟的另一面！是合一。

鑑此，已無須強調在天主三位間無時間之前後或尊威的等級之別！也無須聲明「不是三體」……等等。因為天主只有一個生活行動中心，只有一個意識，只有一「體」，只是一個絕對的愛！但是在這絕對的愛中有着對立的緊張與合一，在此中生發了子神，與父共成三個位格，那麼是在三個位格之間的絕對愛的唯一生活。本文所指之位格是有別於今日存在主義之位格，即所謂之自我——自由——自體，這裏指的是三個本身不同的「自立形式」和「關係」。於是；一言及「三位一體」，腦海中應呈現的是：「三個位格一體」，「三個對立的關係，一個絕對的愛」，或「三個實在有區別的自立形式，一個生命」。

天主，實在是一個絕對的愛，是「自我給予」，「自我接受」和「自我合一」的無限生命奧蹟！

(二) 由內在生活的「生」發——論及外在生活的差遣^⑥！

在這不可滲透的絕對愛的奧蹟裏有着「向外給予」及「合一」的計劃，這計劃是基於天主完全自由的決定，是不可測量的、不可理解的，我們只能接受此計劃的事實。但是這計劃一旦決定了即必然涉及聖三內在生活，它必然是在世界上反映着聖三內在生活的結構。

父，因着本身的兩個特徵成爲這計劃的本源，祂通傳給子不可分的、絕對的愛，祂是向外啓發一切的泉源，而子是祂的「表達」。子就成了向外的媒介，意爲：如果天主要向造物自我給予，則派遣子進入其中。按照聖三內在生活的結構，只有子方有資格成爲這給予的媒介與表達者，這給予的媒介

與表達可稱之爲啓示。在聖三內在在生活中、在絕對現在的永恆，父產生子之當時，在聖三的外在生活中，子已被派遣進入造物中。所以子的產生和派遣實在是一致的。由於子是由父產生的，故其派遣是一切造物的模型及可能，子是萬物的模範因^⑦！

子的派遣必導致神的遣發，因爲父—子在緊張中常傾向合一，於是若父產生並派遣子，則神必然由父藉子在內在生活中發出且遣發之。因此，一如子的產生因派遣，神的發出和遣發也是一致的：發出於內在在生活中，遣發到受造物生命裏。由於聖神在聖三內在的生活中是絕對愛的合一形式，祂的遣發是使一切受造合一的原因。

藉着兩個差遣，天主絕對愛的奧蹟出現在受造物中，祂們把天主內在生活的「自我給予—自我接受」與「自我合一」的生命通傳給受造物！

因爲在聖三內在的生活裏，以三方面來討論位格：天主性、自立形式，對立關係；於是：同樣的，兩個差遣一方面啓示天主三位不同的自立形式；另一方面啓示三位間的不同關係。也更是啓示了天主性；愛的奧蹟！

如此：藉着在自由中，天主無可言喻，只可讚美及朝拜的決定，祂內在生活中的「生」「發」和向造物的兩個差遣實在是一致的！

(三) 由差遣論及創造！

前文中已說明：子與神的差遣使造物分享了聖三的生命。但是，這受造物來自何方？這是古今中外神哲學者公認的難題之一：如何能够在絕對的天主之外還有別的存有物？實在！受造物的有比天主

的存在更難了解！在下面我們企圖覓得一個整體性答覆的途徑。

由於聖三外在行動的樣式和內在生活是一致的，如此我們絕對不可以把天主的行動（創造和差遣），按照人時空的限制當做兩個先後發生的動作：先是三位創造人類宇宙，後來是第二及第三位的差遣！應當超越這種過於擬人化及時間化的看法。更好這樣說：在對子與神絕對自由的差遣中早已內涵了創造的行動。因為差遣是天主愛的計劃的目的，本身的內涵非常的豐富，創造只是構成其內涵的必然秩序之一，就像一個有機體有着許多內在的秩序使其能生生不息。可以說：創造是差遣的初現。爲了更清楚起見，我們分三個平面來說明：首先，在天主性的平面上，只有一個單純、絕對愛的生命，這生命中有兩個內在生活的「生」「發」，和三個位格之間的生命秩序；但是不是說有着狹義的時間上的先後。其次，在差遣的平面上，天主第二位和第三位的差遣和創造行動是一致的，兩個差遣是創造的本源。最後，在有時空限制的宇宙平面上，兩個差遣是在創造行動之後。

創造行動本身只是天主聖三絕對自由的「願意」，這「願意」和遣發兩個差遣時的「願意」是完全一樣的。就是說：天主聖三的創造行動不像人，需要製造時的原料，祂自己是使萬物成爲有的唯一「有效因」^⑥，是絕對的第一因。創造行動是來自唯一愛的奧蹟，所以只是一個行動；但是因爲有三個位格，所以有三個行動者，這三個行動者之間有着實在的對立，如此，在他們共同的唯一行動裏，在關係上有實際的區別。換言之，在同一行動內，父、子、神各按其內在在生活中不同位格上的特色來共同實現唯一的創造行動。下面要稍微說明在同一創造行動中三位的不同角色、在說明之際，使人無法不想到中國傳統思想中「道」的循環，這在中國是相當普遍的看法。但是在耶穌基督的啓示裏，方便我們澈悟這「道」的眞諦。

在創造行動上一如在聖三內在的生活裏，父是萬源之源，祂與子、神有着實在的區別；按照祂的「父性」祂是絕對愛裏自我給予的位格，那，祂就是最狹義的創造者。子，亦然，一如其在聖三內在生活的特色，在創造行動中祂是「有根源的根源」，與父及神是截然不同的；由於祂的「子性」祂是絕對愛裏自我接受的位格，祂成爲創造的媒介。其作用能分三面來描繪：首先是啓示父；因爲子是父自我給予的啓示，由父所產生和派遣的，所以子在造物中是真理、光明、生命、是愛的化身，直到以死亡來完全啓示「父」，愛的奧蹟中的自我給予的「父」。其次，是子自我的啓示，「子」是「自我接受」的自立形式，是一切受造物的模型，由於子是絕對愛中「自我接受」的位格，如在造物中啓示這特色也需要一個接受原則，在造物中的接受原則就是「物質」，它常是接受。那麼，子的派遣是涉及子降生的奧蹟。降生的奧蹟使子有了社會性和歷史性，祂成了納匝肋的耶穌，是今日我們在信仰中朝拜祂，稱祂爲復活的主的基督！最後是啓示着子向父的關係，因爲子性是一種關係，祂是造物向天主父的媒介，中保、或道路。

聖神是父藉子而發出的，是與父、子完在不同的位格。因爲在絕對愛的聖三內在的生活裏祂是「自我合一」的位格，所以也是創造行動的合一力量。就因爲祂是「自我合一」的自立形式，所以是一切受造物的合一動力及自我總同力。子與神是來自根源的父，父是創造的本源，子是受造物的發展進化及歷史過程的動力，聖神是使受造合一、綜合、調合、及成全的動力，父、子、神實在彼此對立而不同的自立形式。所以：父是一切受造物的本源，子是祂們的媒介，是祂們在時空過程中的動力，聖神卻是祂們合一及完成的動力，是他們超越愛的合一。

在此處可以想到中國的陰陽論，對這理論不應該由於其古老而馬上不加思索地完全否定它的價值

，其實這理論內含着相當深的領悟、但是並不是十分清晰，因為它缺乏了在啓示中的三個基本真理。這三個真理是：三位一體的天主，從虛無中創造的概念，絕對的天主與萬物之間的類比。在啓示的光照下，我們推測陰陽論裏的「天」，「帝」，「道」或「太極」可能是想表達啓示中的三位一體天主的內容。現今在基督的啓示光照下我們試着把陰陽論作提昇與淨化的工作：分三個幅度進行；首先在第一個幅度裏是絕對愛有「自我給予」「自我接受」「自我合一」的緊張與對立，這可稱之為絕對的陰陽。因為在陰陽論中陰陽重要的一個原則是：緊張——對立——補充。其次，在第二個幅度裏就是絕對愛藉着兩個差遣在受造物內的緊張和對立。如：耶穌在十字架上的死亡與復活；降生成人具體的耶穌和超越的聖神；絕對第一因和第二因的相互合作滲透；天主聖三的行動與人的自由……等等，上述例子中前者多少反映陰的一面、後者多少反映強的一面。但是歷史的事實在上述例子中均顯出「柔弱勝剛強」之現象！最後，在第三個幅度上就是在受造物內形形色色的陰陽現象，它們反映着「陰陽」原則。

就如同在論及聖三的創造行動一般，對聖三保存眷顧萬物的討論上我們亦分三個平面來描繪。首先，是在存有的平面上，只有一個單純的天主性生命，故此在這奧蹟內創造保存與照顧的行動都是渾然一體的。②其次，在差遣的平面上，天主第二位和第三位的差遣和創造，保存與照顧的行動都是渾然一體的。但是兩位之差遣，是保存與照顧的本源。換言之：創造、保存、眷顧是兩位差遣的內在因素，是其被差遣的嚮的。最終，在宇宙時空的平面上，創造是在保存與眷顧之前。

(四) 由創造之行動論及其目的

論及創造的目的、應兼顧創造者與受造物雙方，因是一事的兩面！雙方的目的均是藉着歷史過程

漸漸實現，正如創造行動是包含在兩個差遣內，創造的目的是內涵於兩個差遣的目的中。故此，事實上這兩個目的不能分開來說明的，下述就從三個角度來闡述創造的目的。

首先從存有的角度觀之。創造者的目的就是絕對愛的分給，受造物的目的便是分享這絕對的愛。創造這行動本身的近目的是使受造物存在！其中間目的是要保存受造物及人類歷史的過程，它最終目的是使受造物與人類歷史過程圓滿完成，這時，就是我們所謂的「新天新地」來臨的境界。其次，從現象的角度觀之，創造者的目的就是要在受造物分享其生命的現象上彰顯自己的光榮，而受造物的目的是要光榮創造者。最後，從位格的角度觀之，創造者的目的就是與受造物建立一個「你—我」的關係，有意識及自由的受造物之目的就是答覆這邀請，並在答覆中開始形成這關係！

(五) 由人生中觀看天主三位奧蹟

聖三奧蹟和我們日常生活究竟有何關係？如果沒有聖三的奧蹟，我們的生活會有損害嗎？於是，在本段中欲說明的是聖三奧蹟是與我們的生活休戚相關的！

依據聖經與教會的訓導，天主聖三在向外行動，創造時是以一體行動的，就是說：只是一個行動！但是卻各按其位格的特色來創造。故此，萬物皆留有聖三之痕跡。在神學歷史中，曾對此問題有過無數的解釋方法，有從心理學方面言之而謂：人之理性行動中反映著聖三的肖像，是記憶、理智、意志；有更廣的以形上學概念論之而謂：一切受造物之所以蘊涵聖三的痕跡，是因為受造物本身是單一的，是一個，是真的、是善的。……等等。但是在傳統神學上解釋三位向外的關係都說是思想上的關係，是歸名的，不是實在的關係，連多瑪斯和奧斯定在這點上也不例外。

本文在此處想以一個更整體、更合乎聖三特徵的方法來說明：這說明的內容不但涉及人的理性，受造物在形上的三個「超越本性」^⑩，也涉及人的整個存在與存有。其所以把此說明只以人的整個存在與存有上作反省，實是因為你——我——你們的位格間愛的奧蹟在本文前言中已提過，故在此不再重複，下面就以三個角度觀之。

首先，在我們日常的生活裏充滿着許多無法解釋的奧蹟，像：人藉什麼而存在，良心的標準，人超越的來源，造物本身的奧祕，在創造時的喜悅，自由的奧祕……等等，這些體驗是指向人的超越幅度，是無法解釋的，是天主父的肖像，絕對愛「自我給予」的肖像，在這體驗中我們直接與父發生關係。

其次，因為人的生活是在時空和物質內的，是在社會上、是在過程中的；人本身是接受一切的受造物，他接受他周遭境遇中已存在的一切！這指出了人在物質宇宙內實在是反映了「天主子」的肖像，是：絕對愛的「自我接受」之肖像，這點上反映了子的痕跡，是一種直接的關係。

最後，人的存在蘊涵着一種內在合一的動力，這是一種向上往前的生命力，人渴望在內在達到完全的合一。這個動力實在是要使上面提及的二幅度中的緊張走向和諧，即在此動力下趨向美滿的成全，這些在人內在幅度裏的動力和傾向，反映的是天主聖神，這絕對愛的「自我合一」之肖像，於是，是與聖神直接有關的。

由上面的說明，可見在人的生活之中是與三位直接發生關係的，只因為三位是自我完全滲透的，所以在這三個角度下，每一個角度不只是與一位有關，也與其他二位有密切的關係，三個角度指出了天主三位實在在在生命的深處留下無數的痕跡，人的日常生活是三位位的肖像，實在！人存在的最深及最

絕對的奧蹟是聖三的奧蹟！不管人是否意識到，這是一個事實！所以，非基督徒雖然在價值層次上未意識到這現實，但是是存在性地生活在這奧蹟中！他們向善的能力基本上與我們毫無差異！

就像在人的生命裏，雖然有着上述的三個幅度，但是終究只是一個人；於是，可以差強類比地說：聖三有着三位，卻還是一體！這真是一個奧蹟！但是，也可以從另一角度來看：因為天主是三位，但是還是一體，於是，人雖然有着這三個幅度，但是還是一個人！

至此，我們突然醒覺：其實天主的奧蹟實在離人不遠，且是在人存在的最深處！可能這就是中庸所云：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可爲道」！

最後，再度重複前文中的寄望：只希望此文能助中華教會同仁對自己生活中的聖三奧蹟有更深的意識，藉此得窺三位生活中廟堂之美，好能更自由、更意識地生活於這奧蹟內！

原文對照：

- | | |
|------------------------------------|------------------------|
| ① 「生」「發」：Procession | ⑦ 模範因：Exemplary Cause |
| ② 自立形式：Distinct Mode of Subsisting | ⑧ 有效因：Efficient Cause |
| ③ 自立體：Substance | ⑨ 渾然一體的：Identical |
| ④ 主動產生性：Active Generation | ⑩ 超越屬性：Transcendentals |
| 被動產生性：Passive Generation | |
| ⑤ 主動發出性：Active Spiration | |
| 被動發出性：Passive Spiration | |
| ⑥ 差遣：Mission | |

「煉獄」教義的探討

湯漢

(甲) 教會訓導的反省

翻開奧脫天主教信理神學下冊，便看到了這麼一段論及煉獄的章節：

「離異的希臘人士所否認的，主要的是淨化的特殊所在地、煉獄之火與懲罰的補償性，里昂與翡冷翠大公會議，針對他們定斷如下：『那些離世時真心痛悔並愛慕天主的靈魂，尚未能以補償的善果來彌補他們的過犯與虧欠，死後將受到淨化的懲罰來煉淨』（鄧四六四，六九三；參攷鄧四五六，五七〇等）。

新教人士認為煉獄之理與聖經相違（鄧七七七），並鑒於他們對成義的看法，拒絕煉獄的信仰。特倫多大公會針對此說，明定煉獄為實在並且替滯留煉獄的靈魂所作的代禱為有效：『煉獄是實在的，滯留在那裏的靈魂因信友的代禱獲得救助』（鄧九八三；參攷鄧八四〇，九九八）。』^①

這段文字給人的印象，是分離的希臘人士及基督教人士都否認煉獄的存在，里昂、翡冷翠及特倫多大公會特為反對他們而發表了聲明。但，究竟里昂及翡冷翠大公會議的訓導是一項反對分離的希臘人士的宣言？抑或是一項與他們磋商後的協議？又究竟特倫多大公會會議的訓導只為針對基督教人士？抑或尚為貶斥當時天主教內不正確的看法及風尚？為回答這些問題，我們必須研究一下當時的歷史背景及目的。

(一) 里昂與翡冷翠大公會議之歷史背景及目的

從聖奧斯定以來，西方拉丁教會一直深信煉獄的存在基於天主的聖德與公平。天主的聖德要求，惟有完全純潔的靈魂能進入天國；天主的公平一方面要求，罪罰必須忍受，另一方面要求，以愛德結合着天主的靈魂不能進入地獄。因此必須承認有一個中間境界，其目的是一勞永逸地淨化靈魂。他們認為聖經（加下十二42~46；瑪十二32；格前三十~35；瑪五26）揭示在另一世界靈魂淨化的可能性，因而間接地證明了煉獄的存在。而煉獄存在的最重要證據却是傳承的作證，特別是那些爲亡者祈求和求安息之禮儀經文。此外，他們中的大部份人還根據格前三15，認為煉獄的懲罰是一種實質的火，但強調它與普通的火有不同作用，因爲普通的火用於燒毀物質，而煉獄的火却是天主正義懲罰的工具，用以束縛靈魂，使之不能自由行動。①

東方希臘教會對煉獄却持不同的看法，他們認爲所有死後的靈魂，要經過一個暫時的審判，要進入一居間的境地，等候主的再來及末後的審判。這居間之境被稱爲煉獄，在那裏人們可以先嘗永生或永死的滋味，却不能獲得最終的福祉。故此，不像西方拉丁教會，只祈求聖人們代禱，而不爲聖人們祈禱，東方教會在禮儀經文中常爲一切離世忠心信徒、聖人，特別爲聖母瑪利亞祈求，使離世聖徒在居間之境獲得「神化」。這「神化」是一種過程，它可以比作一塊鐵在火中的加熱。當熱力透過一塊鐵片時，它改變了形像，但並不終止爲鐵。同樣地，離世的聖徒在居間之境爲基督本身發出的生命及恩典的浸透，逐漸爐火純青，最後在公審判時臻於化境，與復活的身體結合，在聖三內享受不可形容的圓滿幸福。②

因此，早在第十三世紀東西教會分裂前，雙方教會對煉獄的教義已有不同的看法，只是在分裂後，解釋的相異更趨明顯而已。西方教會爲了謀求復合，於一二七四年舉行的里昂大公會議，和一二四三年舉行的翡冷翠大公會議，邀請了東方教會派代表與會，慎重研究彼此間在神學問題上的歧異，其中包括了上述有關煉獄的教義。幾經商討，最後達成協議。所以，大公會議之宣佈不是一項反對分離希臘人士的聲明，而是一項與他們磋商後達成的協議。事實大公會議宣佈的內容已顯示此點，因爲條文的措詞顧及分離的希臘人士，只說「死後將受到淨化性的懲罰來煉淨」，而不說「死後將滯留煉獄受淨化性的火的懲罰」，亦即只論到淨化之罰，而沒有論到淨化的地方和火。^②

(二) 特倫多大公會議的歷史背景及目的

無可否認，路德與初期基督教的分離弟兄曾指出聖經上並未提及過煉獄，所以對其真實性加以否認。同時他們亦曾指出消除罪罰之道，唯有依靠上主恩惠，用信心接受上主白白地頒賜我們的赦宥，絕不能用功德抵銷罪罰。^③

事實上，路德和初期基督教的分離弟兄提出這樣的否認，最主要的還是針對他的四週。在他的時代中，很多宣道家憑他們自己的想像力製造了許多煉靈顯現的駭人故事，繪聲繪色，說某某煉靈在夜間顯現，哀求爲他奉獻彌撒，隱沒前還在牆上烙下手印，以證確實。更有宣道家費不少口舌筆墨去形容煉獄中火輪之痛楚，令聽者毛骨聳然。同時，他們也過度渲染神職人員的權力，可將煉獄的刑期縮短或予以註銷，好像連死者的靈魂也能加以控制一般。藉此而激勵教友多獻彌撒及購買大赦券，增加自己的收入。^④

面對這種情形，路德和初期基督教分離弟兄所攻擊的是風尚多於教義。爲了抨擊當時過度誇張及跡近迷信的煉獄學說，他們可能過甚其詞，致使煉獄的道理陷於另一極端。

特倫多大公會議處於這兩個極端敵對的情景下，遂於一五六三年十二月三日頒佈了上述有關煉獄的教義，但是該項宣佈並非像奧脫書中所引述的這麼簡單，它還包含了下面這番重要的訓導：

「……本大公會議勸勉主教們秉持教父及大公會議傳授有關煉獄的道理。凡是正確的，應予遵從及宣講；不能造就人的微妙難題，應當避免；不確定或似是而非或導人於迷信的，則應當戒絕。……」

〔（鄧九八三）

由此觀之，特倫多大公會議關及煉獄的訓導，目的只是在澄清立場，重申煉獄之最基本教義，不單針對否認煉獄存在的學說，且也抨斥過度誇張煉獄道理的風尚和理論。

綜合上述對三個大公會議訓導的反省，我們可以獲得下列兩點結論：

(1) 信仰要求我們堅持的，只「那些離世時真心痛悔並愛慕天主，但尙未能彌補他們的過犯與虧欠的人，死後將接受淨化的過程」；至於進一步問及煉獄是否一個地方？在那裏怎樣接受淨化？有沒有火？有沒有哀號切齒？……等問題，都不屬於信仰範圍，有待神學家去探索。

(2) 同樣地，信仰要求我們堅持的，是「現世信友的代禱，尤其彌撒聖祭均能幫助煉靈」；至於進一步問及它們如何幫助煉靈？也超出信仰範圍，有待神學家去研究。

(乙) 神學問題的試答

在肯定了教會傳承及訓導所要求我們堅持的基本信仰後，今日的神學家不斷探討上列超出信仰範

圍的問題，他們的意見可歸納成兩類：傳統神學的解釋及現代神學的解釋。

(一) 傳統神學的解釋

這種解釋重視賠償的意義，充滿司法氣味。它以罪愆爲出發點，指出罪愆有兩個因素：離棄天主及傾向受造物；前者是無限的冒犯，後者是有限的冒犯。爲彌補前者，需要一種無限的賠償，這賠償只有降生成人的基督可以爲人做到，因爲祂是天主，能獻給天主無限的賠償，同時祂也是人，可以代人獻上賠償。至於爲彌補後者，則人可以靠自己的力量完成。所以，如果人生前未償清有限的冒犯或罪罰，死後就要藉自己在煉獄受苦與覺苦（即不能享見天主及受實質的火懲罰）來消除，或藉在世信友代禱或代行苦工消除。⑤

(二) 現代神學的解釋

現代神學的解釋分別從兩個不同的層次去闡釋：

(1) 從個人的層次看，聖洗把領受者和基督奧妙地結合，使教友以由衷的醒覺和堅毅的決心死於舊我，然後開始度一種新生活，時時跟隨基督從世間無數的死亡中解脫，奔向聖父懷抱。因而，巴斯卦奧跡中的死亡正是每個教友畢生努力的頂點，是邁向與天主圓滿結合的開始。藉着效法基督，以愛心來接受無可或免的死亡，可以完全把自己開放在天主的愛裏。故此，同一的肉體死亡爲不同的人有不同的性質：爲義人是「圓滿性的死亡」，是在與天主和諧中，人生命的成熟蛻變；爲惡人是「末世性的死亡」，充滿陰暗和恐怖，人永遠離開天主；爲尚未完全潔淨的義人是「淨化性的死亡」，能叫

他們痛苦地放棄在塵世時不能完全放棄的依戀，使他們能完全擺脫自己，與天主結合。這「淨化性的死亡」就是「煉獄」，它不是一個地方，而是生命中的過程；這過程不是以受苦去抵償罪罰，而是開放自己去完全接受天主的愛情。⁽²⁾

(2) 從個人與宇宙關係的層次看，人以深淺不同的程度，與全人類及物質世界息息相關；即使死後，人仍與此一世界保持連繫。因此，儘管個人死後已決定性地獲得救恩，但他對物質世界的關係尚在變化中，不斷朝向圓滿性的救恩領域邁進，直至基督末日的來臨及新天新地之實現為止。從這個角度來看，一如東方希臘教會所說的，一切聖徒（連聖母也包括在內）死後雖已握有決定性的救恩，却仍在淨化的進程中，朝向末日圓滿性的救恩的實現邁進。故此，為在煉獄中的亡者禱告，實際上是以另一種形式來祈求末日早臨，基督救恩圓滿地實現；亦即是，使精神界圓滿地接納天主救恩，和使物質界圓滿地分享精神界救恩，基督在萬有中作萬有。⁽³⁾

(丙) 批判與結論

比較上述兩種不同的神學解釋，我個人較同意現代神學的解釋，因為它除了融合了東方希臘教會和今日基督教學者的思想⁽⁴⁾，有助於合一運動的「交談」外，還指示給我們下列三點對實際生活有裨益的意識：

(一)

它提供給我們「抉擇」意識。傳統神學之解釋煉獄多着重死後，而現代神學之解釋則以巴斯卦奧

跡爲中心，告訴我們不單要重視死後，也要重視今生，迫使我們此刻作一個抉擇，死於舊我，讓自己向天主的救恩敞開。

(二)

它也提供給我們「位際關係」意識。在傳統神學的解釋裏，天主是一位赫赫的大法官，嚴正執法，用相稱的刑罰懲治煉靈，使人聽後頓生一種驚懼天主的感覺；但在現代神學的解釋裏，天主却是一位愛人的慈父，祂進入人類的歷史中，要將自己交予我們，也要求我們以孺子之情接納，使我們溶化在「您、我」的位際關係裏，洋溢着神人生命的交流。

(三)

最後，它更提供給我們「萬物一體」意識。很明顯，傳統神學的解釋把煉獄與個人的淨化問題連結；現代神學的解釋却把煉獄的意義擴展到全人類及宇宙萬物的關係中。叫我們認識，存在不單是指「人」的孤立存在，也指「人與全人類及宇宙萬物」的共同存在，因而激勵我們參與萬物的發展和昇華。

無可否認，現代神學的解釋也有它的困難，因爲在講述個人的層次方面，它指出死亡有淨化作用；換言之，爲個人方面，煉靈是「死時」受煉淨，而不是「死後」受煉淨。但是，大公會議的訓導却指明煉靈「死後」受煉淨。如此說來，現代神學又如何能與教會之訓導調協呢？再者，僅憑死亡這件事，就能平步青雲，驟然一變，而達到最後的得救，那是令人難以想像的。所以我建議在運用現代神

學的解釋時，略加增添，說明爲未潔淨的義人「死後」仍有淨化的過程，這淨化的過程當然不是火的刑罰；但到底是怎樣的？尙無人知曉；如果說它似一種面對偉大愛人的天主時所產生的自愧感受，也許只能形容其萬一。

附註

- 註一：奧脫著：天主教信理神學下冊，光啓出版社，一九六九年，第七五三至七五四頁。
- 註二：Klinger E., Purgatory, in: *Sacramentum Mundi*, vol. 5, pp. 166—167.
- 奧脫著：天主教信理神學下冊，第七五四至七五六頁。
- 註三：Demetropoulos G. H., *Dictionary of Orthodox Theology*, N. Y., 1964, pp. 114—115.
- 莫南著：基督教會概覽，道聲出版社，一九六六年，第二三至二四頁。
- 註四：Bastian R. J. Purgatory, in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. II, N. Y., 1967, pp. 1034—1037.
- 孫靜潛等合著：天主教大公會議論集，教友生活社出版，一九六二年，第七十八頁。
- 註五：克爾著：路德神學類編，道聲出版社，一九六一年，第十三至第十四頁，第五七至五八頁。
- 註六：羅納斯著：基督教與羅馬天主教信仰之區別，基督教輔僑出版社出版，一九六四年，第九四頁
- 註七：Bastian R. J., *Ibid.*, pp. 1037—1038
- 註八：Boros L., *The Mystery of Death*, Herder and Herder, 1965, pp. 129—141
- 瑪利·柏金斯著：由死復生，光啓出版社，一九七三年，第七十五頁。
- 註九：Rahner K., *on the Theology of Death*, Burns and Oates, 1961, pp. 21—39
- 張春申：我期待死人的復活，神學論集，第十五期，第三七至五三頁。

附十：參照

- Balmain R.*, History and Eschatology, N. Y.: Harper and Row, 1967
- Kasemann E.* and Others, Journal for Theology and the Church, vol. 6, Apocalypticism, Herder and Herder, N. Y. 1969
- Pannenberg W.* with others, History and Hermeneutic, Harper Torchbooks, 1967
- Pannenberg W.*, Jesus, God and Man, Philadelphia: Westminster Press, 1968
- Moltmann J.*, Theology of Hope, N. Y.: Harper and Row, 1967
- Moltmann J.* and others, the Future of Hope, Herder and Herder, 1970

(上接第三六二頁)

本辭典的目的在於給牧靈界服務：給神職和信友作一個讀經嚮導，讓他們更深一層地了解天主的話，並去給兄弟姊妹宣揚介紹。這是原版序言中的大意。因此本書和一般辭典不同，和今年思高聖經學會出版的「聖經辭典」也大不一樣。後者有二千六百三十條，包羅甚廣，凡與聖經有關的考古、史地、各書寫成的過程等，無不一一交代。本書僅有三百三十條左右，是在神學或啓示內容的觀點下作一綜合性的介紹。說到綜合，談何容易。特別在聖經內容一方面，想做綜合，最易犯掛一漏萬的弊病，因此一般解經家都不敢輕易嘗試。綜合雖然難做，但又似乎非有不可，要不然讀者自己便根據他有限的認識做成自己的一套綜合來，那真是冒着極大的斷章取義的危險。市井上所聽到的用一兩句話來說聖經不近人情、或聖經中的神有偏心等，不就是這一類的綜合嗎？因此由一些專家苦心孤詣、互相切磋地做出一些綜合來，還是比較可靠。自然他們也承認這些綜合的限度，不敢說將聖經的內容全部揭穿。

這些專家一共是七十位，全屬法語系，除大部分出自法國本部以外，還有比利時，瑞士，羅馬，近東，及加拿大各地的學者予以合作。這七十位學人知道所着手的是一項

倫理

向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討

金象達

試管嬰兒試驗成功的新聞引起的問題不該是「向神挑戰」^①，而是「向人挑戰」。根據英文「時代雜誌」及「新聞週刊」一九七四年七月二十九日的報導，英國科學家所做的，是把精卵在母體外結合，再移入母親子宮內，而生出正常的嬰兒。假定這項「種卵」技術確實是順利完成了，——不少學者，包括試管受精的先鋒 P. Steptoe 博士在內，抱着懷疑的態度——再假定有一天，體外妊娠，即把受精卵移植到人工胎盤上面，使它在母體外成長，也成了事實的話，那時候，性愛、婚姻、家庭、天倫等種種觀念和制度，使人成爲人的觀念和制度，就要受到嚴重的考驗。因爲它們的生理基礎已經不存在，至少不是像今天這樣普遍必需的了。

考驗不是全面的摧毀。正如俗語說的：「真金不怕火煉」。經過初期的震盪與衝擊，傳統思想的糟粕會被淘汰，留下的却是它的精華，反映永恆真理的精華。可是這需要關心人類前途的學者積極主動的思考辨析，尤其需要科系間的 (Interdisciplinary) 合作與交談。美國天主教最近成立了「甘迺迪生物倫理中心」及「神學科技會談研究所」。後者一九七四年的會談主題即是「築造的人」(Fabricated Man)^②。

生物醫學的事實與構想

研究母體外受精的主要動機是幫助不能生育的婦女，使她們能夠懷孕生產子女，促進家庭天倫之

向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討

樂。根據統計，結婚而不能有子女的夫婦相當多，約佔結婚夫婦總數的百分之十五。人渴求有後代的本能這麼強，在美國，有的夫婦願意出兩萬伍千美元或更高的價錢得到一個嬰兒，甚至傾家破產在所不惜。（美軍「太平洋星條報」，一九七五年五月一日，「聯合報」全年五月二十一日）

在不孕的夫妻中，百分之三十到四十，是因為「先生」不能授精；而這些男人之中，許多是因為沒有足夠的精液。除了荷爾蒙或心理治療方法之外，使得這對夫婦得以養育親生子女的方法之一，即是「以丈夫之精液人工授精」，簡稱 AIH (Artificial Insemination by the Husband)。原來，這些精液不足的男人射精時的前幾滴精液含有精子較多。因此，醫生可把這幾滴精液收集儲藏，以後直接放入陰道內^⑥。今天，這樣的人工授精術是事實。當然實際上診斷治療的過程是相當複雜的。這裏只說出最基本的要點，作為倫理研討的基礎。

有的夫婦本來能够生育，只是發現男方帶有遺傳病症，藉着正常的懷孕方法，就會生出殘廢病態的子女。怎麼辦呢？此外，少數的男子患有「無精子症」，不能使用 AIH。在這些和別的類似的情形下，「以捐助者之精液人工授精」就會被使用，簡稱 AID (Artificial Insemination by a Donor)。這種人工授精術也是醫學事實。儲藏捐助者的精液的地方稱為「精子行庫」(Sperm Bank)。這樣的機構不僅在美國有，一九七三年在法國有一家，在比國至少有兩家。後者在比國電視節目中作宣傳，引起不少疑問。魯汶大學在一九七三年五月卅一日至六月一日，舉行一次講習會，主題即是「人工授精術」。(NR74 1973, 764)

假若醫生診斷出不孕的原因是婦女的輸卵管阻塞或已經結紮或剷除，上述的兩種人工授精術便沒用了。因為即使男方的精液正常，女方排出的卵也沒有毛病，但是精卵却無法遇合。一九六九年，上

面我們提過的 Steptoe 博士和兩位英國科學家成功地使精卵在試管中結合，但却一直不能把受精卵種植到母體內，使之長不成胎兒。在本文開始，說到去年有人把這件事完成了。但究竟是不是事實，還不確定。因此我們討論這件個案時，暫且還把它當做理論或科學家的構想。也許當這篇文章與讀者見面的時候，它已經成為科學的，即可以重復的醫學手術了。不論如何，倫理的原則在此處是相同的，貼到理論上或貼到理論的實現上是沒有分別的。

科學家再進一步的構想是所謂的「代理母親」(Surrogate mother) 當一位婦女不能或不願經過九個月的妊娠階段，就可以把她身內的受精卵移到另一婦女的子宮內，由她代為孕育。這種「代理母親」原則上該是自願的。能不能變成強迫性的呢？遺傳學家諾貝爾獎金得主 H. J. Muller 就提出使人驚訝的構想。他主張未來的父母應該取用人類最「優秀的」受精卵移植到母體身內，這樣可以保護及改善人類的品質。^④

三四年前，臺灣的幾家報紙曾報導某位博士研究「人工胎盤」成功，那只是用老鼠的受精卵作實驗，胚胎成長不到二十天就死掉了。一九七一年四月十九日的英文「時代」雜誌(二十八頁)，提到一位意大利科學家用人的受精卵，使它在母體外長大到兩個月後死掉。梵蒂岡教廷命他停止這類的實驗，他服從了。教廷認為這樣的實驗是不道德的，因為必然要毀滅不少受精卵的生命。許多科學家根本不管天主教的訓導權威，仍會繼續向這方面努力。我們的倫理問題是：如果人的受精卵可以完全在母體外孕育長大，這樣做是相反道德嗎？

下面這個構想，聽起來真是近乎荒誕了，那就是所謂的「羣落式」的(Cloning)複製嬰兒(譯詞照「科學月刊」)。我們知道人體細胞的核內有二十三對染色體，而精子和卵子內却只有二十三條

染色體。精卵結合形成一個新生命時，也就有了二十三對染色體。一切為遺傳必需的資料就在這具有二十三對染色體的細胞核內。科學家的構想是：先使卵內的僅有二十三條染色體的核停止生活，再放入一個有四十六條染色體的身體細胞核；這時候，卵有了全部必需的遺傳資料，就能夠開始繁殖成人了。這是不是可能的呢？一九七一年四月十九日的「時代」雜誌（二十八頁）說，牛津大學的科學家在一種青蛙身上完成了這種「羣落式」的複製新生命的方式。假如，在人體上也實驗成功了，用它來複製出來的嬰兒，能不能活得像有自由、有位格尊嚴的人？

最後，今天世界上有成千成百的科學家，集中他們的智慧心力，從事於改良人類遺傳密碼的研究；他們的目的不僅是生育出在生理方面無缺陷的人，而且是「創造」出比現在的人種更「優良」的超人。這也是本文研討的對象。想到以上這些科學事實或構想對人類能產生的後果，誰都會看出事情的嚴重。論及教會——它不只是訓導權威，它包括一切信友，尤其是他們中的智識份子——對人類前途負有的職責使命，F. Houart 說：「明天真成爲問題的問題（The problem）即是遺傳控制。」^⑤

以丈夫之精液人工授精

也許有的讀者會覺得詫異，爲什麼討論試管嬰兒要以人工授精爲出發點？是不是離題太遠了？爲什麼不立刻就研究主題的內容呢？我們的回答是：教會內對 AIH 這件個案的反省已經相當成熟了，一種新的人性觀和一個新的倫理判斷準則已經爲許多神學家接受了；它們打開了與現代科學家交談之門，同時也供給我們研討生物醫學的種種事實和構想的批判徵證。

梵第岡第二屆大公會議之前的二十多年中，神學家一致認爲各種人工授精都是相反道德的；可是

「用人工方法使自然性交有生育力（如用子宮口匙），是合法的」（一九五九年「美國天主教醫院手冊」第卅九條）。教宗庇護十二世的兩篇演講有了決定性的影響。一九七一年的「美國天主教醫院手冊」第二十一條，可說是庇護十二世有關人工授精的訓誨的核心。這一條這樣說：

「因爲在婚姻行爲中，夫妻表現出最親切的配偶之愛，這樣的行爲被視爲分享天主創造神聖行爲的惟一適宜的場合。以捐助者之精液授精和完全人工（不照自然生理過程）的授精是相反道德的。可是能夠輔助正常完成的婚姻行爲，使之達到目的。在配偶合理享用之外，去使用性官能，是總不可以的，雖然是爲了醫療，或是其他崇高目的。例如，把手淫當做取得精液樣本的方法，這是相反道德的。」^⑥

使筆者感到驚異的，是 R. A. Mc Cormick 對這條醫院守則所作的斷語。十幾年前神學家共同的主張，教宗庇護十二世「斬釘截鐵」般的訓誨，都指出「雖然爲了醫療目的，也總不可在配偶行爲之外，使用性官能」。然而，這位國際聞名的美國倫理學家却說：「今天有地位的 (established) 神學家贊成這個結論的極少」^⑦。我們知道這位神父每年在 *Theological Studies* 季刊上，介紹前一年的倫理神學概況。這是內容非常充實詳盡的文章。那一年內，一切用西方主要語文寫的有關倫理神學的論著，他都讀過。因此，他上面那句話，是有根據的。那麼，這些有地位的神學家的大多數有何不同主張呢？他們的理由是什麼呢？

Haring 說，庇護十二世攆斥 AIH 的最主要的理由，是因爲取得精液的方法是不道德的。而現代許多神學家強調性行爲的整體觀：是行爲的意向動機給予外在生理過程的意義；太注重生理的自然方式，以它爲判斷自由行爲的準繩，則是把人與無靈動物並列；如果從生理層次來看，人的敦倫和無

靈動物所有的支配，並沒有大分別。所以 *Arthur* 和許多神學家都說，由夫妻相愛的動機，用人工方法取得精液，根本不是手淫、自瀆或自慰。^⑥

這裏，我們要指出，庇護十二世視 *Art* 為罪惡的主要理由，不單單是因為獲得精液的方法在他看來是「手淫」。因為連不經「手淫」取得精液再施以人工授精，教宗也認為是不道德的。這一點是 *Helm* 注釋庇護十二世的演講時指出的^⑦。他是庇護十二世關於婚姻聖事的種種言論的最有權威的注釋者。事實上，教宗的不少的講稿文牘都是由他起草的。

現在，我們要問為什麼庇護十二世認為一切人工授精都是不道德的。這是個重要的問題。因為今天教會訓導權威仍舊遵循教宗庇護十二世的思考方式及倫理判斷徵證。由保祿六世論調節生育的通諭「人類生命」中，可以清楚地看出這一點。

自然生理與性行為準則

在「人類生命」通諭中，教宗指出，服從教會訓誨的最深理由，是聖神給予教會訓導權威的特別光照，而不是神學的原理證（第28號）。*Helm* 強調庇護十二世論人工授精的指示，也是權威性的判斷。雖然今天教會最高權威對人工授精沒有頒布像「人類生命」那樣的訓示，我們一定可以說，庇護十二世的主張仍是今天教會官方的路線。因為庇護和保祿兩位教宗——以及他們手下的神學家——心目中的人性基本觀念是相同的。此外，最近美國主教團批准的天主教醫院守則第二十一條，就是庇護十二世的道理（見上）。這一點為解決牧職工作中的實際困難有很大的幫助。同道們可以參閱筆者討論「調節生育與教友良心」所寫的（神學論集^⑧），貼到有關「以丈夫精液人工授精」的具體個案中。

當我們設法了解庇護十二世所以禁絕一切人工授精的神學理證時，就可看出這些理證的基礎是一個直觀。由教宗庇護十一世到保祿六世，都本着這個直觀，演繹出有關婚姻的具體結論。說是一個直觀，就是說，在他們的訓誨中，往往明白堅定地說出某事之「然」，却不能使人心悅誠服地講出它的「所以然」。看不到這個直觀的，就很難了解並接受那些個別的倫理判斷。當然常可以因為他們是「法定的導師」，在可能的範圍內，「尊敬地接受他們的訓導，真誠地附和他們的判斷」（教會憲章25）。歷史上有過這樣的例子，教會訓導權威堅持一條道理，所講的理由，却不如當時作相反主張的神學家所說的更動聽；可是經過多少年，終於把那條道理的理由也能用概念言語剴切地說明了，同時，大家也看出相反主張的錯誤所在^⑩。

近代教會最高訓導權威關於婚姻的種種教義所有的直觀是什麼呢？那就是：在有關於產生人的生命這件事上，人應該完全尊重自然的生物生理過程，不可以改變、中斷、或阻礙它自然發展。把這個直觀表現得最明顯的，是庇護十二世及保祿六世的幾句話：

「爲產生新生命，需要使產生新生命的許多因、連接起來。這連接的工作，本性（*natura*）交由人們負責。開放活力，是人的工作；發展與完成，是本性的事。當人們進行了自己那一份工作，推動了生命的可奇的發展後，人們的任務就在於虔敬地尊重它的發展，斷不應中止本性的工程，或阻礙自然的發展。」（庇護十二世致公教產科醫生講詞，4）

「假如先看生理的過程，負責的父母是說認識並尊重生理的機能；因爲在傳生的能力中，人的理性發現生理的定律，乃屬於人的一部份。」（「人類生命」，10）

以這個直觀爲出發點及判斷的準則，當然一切人工授精都是相反倫理道德的了。其他的反對理由

，不過是這個直觀的闡揚和補充。直接遺精，不管有何高尚動機，也就常是「手淫」。因為，「在夫妻合乎自然的性行為以外運用性機能，本質上便是罪惡的」（庇議十二世致生育國際協會大會講詞，18）。至於上述其他種種生物醫學的事實與構想，更為教會當局禁止。因為它們比 AIH 更是改變了產生人的生命的生物生理過程。

寫到這裏，好似就可以停筆了，加上幾個附註，綴給「神學論集」主編，又算選清這一期的筆債了。——不亦說乎？——因為論原則，教會官方的主張，攆斥我們說過的一切生物醫學的事實與構想。論實際牧職措施呢？只有 AIH 與人工節育有着處理良心問題的「比義性」(Analogy)。別的生物醫學的事實與構想，可以說，為當代倫理神學家的絕大多數反對，因此就沒有使用蓋然主義 (Probabilism) 的可能了。——假如有不是神學「科班」出身的同道，讀了我這幾句話，不知道我要說的是什麼意思，他們可以參閱張希賢的「倫理神學綱要」(59~62頁)，或 Haring 的「基督之律」卷一¹ (光啓出版)，第四章，叁之十。

反對上面說過的當前生物醫學一切事實與構想，固然是清楚明明的態度，可是這也就斷絕與當代科學家交談的可能了。此外，許多有地位的神學家對 AIH 的新觀點，不也是意味着，教會文獻中的那個基本直觀，可能應該重新加以檢討了？可能那種神聖不可侵犯、不可更改的性質，應該放在人之所以為人的愛心與自由上，而不該放在無靈動物也有的生理過程上？——當然，產生人的生命的生理過程是應受到尊重的，問題是：應該以它為最高的楷模嗎？是它彰顯出天主的最後一句話嗎？當然我們反對「場合倫理」(Situation Ethics)，堅決否認「為達到目的(愛心的成長)可以不擇手段」，問題是：心靈動向和生理過程，哪一個給子人類行為的終極意義？套用士林哲學術語，哪一個是「

形」？哪一個是「質」？

「仁者人也」與「無窮極之仁」

在「神學論集」第十四期中，筆者指出手淫之所以爲惡，在於肯定愛的發展過程中的偏差，在於放棄獲致性心理成熟的努力。這都是在心靈動向這一層次上的。因此，Haring 神父鑄造了一個新字 Ipsation，來稱呼本身常是惡的「手淫」行爲^⑩。這個字來自辣丁文的 *Ipsa*（他、自身）。這告訴我們，性愛的真諦本是利他而交付出自己的；而實行 Ipsation 的人，却安於小我的牢籠之內，故意斷絕外來的活水淵源，使自我變成死水坑，任其枯涸或腐爛，成了不會愛也不能接受真愛的「空心人」。(T. S 艾略特語)

對性愛的這種整體與動態的了解（參閱「神學論集」^⑭），幫助倫理神學家更進一步地去探索錯綜複雜的「人性」觀念。簡單地說，他們在尋求下列問題的答案：什麼是背逆人性，因此即是惡？什麼是順應人性，因此即是善？——當然還有許多前提，這裏只好略過，如共同的人性，靜態抑動態的人性，天主的聖意與人性存在實現的關聯（對孟子語：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」的基督徒的闡釋）等等。

那麼，什麼是人性的順應或背逆呢？——這固然是個很廣泛的問題，却同本文的主題有密切的關係。——照幾位神學家的看法，答案的關鍵主要的不是研究生物生理過程，而是發揮人之所以爲人、人所以異於禽獸的特點；也就是說，人所以能是 Person，而無靈動物不能是，分別在哪裏？儘管學者都承認仍在摸索階段中，而且說的話不盡相同，有一點是大家都意會出的：重點該放在人與人、人

與天主的關係上。

Troisfontaines 用「人際共融」(Communion des personnes) 一詞描繪人性的動向，有助人際共融的，即是順應人性。McCormick 認為人的生命價值是「聯屬性的」(Relational)，引出同樣的判斷徵證。Haring 強調位際關係的整體觀：依照人是有位格的人，在對天主、對人、對萬物的要質關係中，這個人的尊嚴及身心健康，即是(醫學)倫理的判斷準則^②。——以上三位作家都是在研討醫學問題時，提出那些徵證及準則。事實上，它們可以切合到一切倫理判斷上。

西方神學家用「位格」、「關係」這類名詞說明人性動向的重點。用我國傳統儒家的話來講，該是「仁」的建立與發展吧！「仁者人也」(中庸第二十章)。王昌社神父說：「我們以為從人從二之仁，也便是『人人』的意義：我是人，我便該『人』我自己的『人』，……他人是人，我便該『人』他人的『人』，……。」項退結教授指出仁的最基本意義是人與人間的相親經驗，因此主張用 Diathropy 來譯仁這個字。羅光總主教講解「天地好生之德稱爲仁」時，讓我們看出儒家之「仁」絕非停滯在水平幅度上；相反，仁之最終淵源及最後指歸都是天，用董仲舒的話，即是「無窮極之仁」^③。回到這一節探索的問題，我們可以這樣說：什麼是背逆人性，因此即是善？阻礙破壞「仁」的整體存在實現」是背逆人性，是惡。什麼是順應人性，因此即是善？建立發展「仁」的整體存在實現」是順應人性，是善。現在讓我們簡略地解釋一下「仁的整體存在實現」的意義。它將是下面批判生物醫學的種種事實與構想的倫理準則。

向「仁」挑戰即是向「人」挑戰

我想誰都不會反對這句話：假如某種生物醫學的新發現或是新的治療方法，使得人活得不像人了，或是比以前活得「人的味兒」少了，那麼，這新發現或新的治療方法，便該爲人類殫棄而視爲相形道德的。科學的發展應該是以人爲本位的。——不少的人或政府，可能在事實上，以人爲達到其他目的的工具手段，但口頭上，都會說「萬物中，人是最重要的」這樣的漂亮話。

現在要問：什麼是「活得像人」？什麼是「人的味兒」？那就是在理論上、在口頭上也有着許多爭辯的問題了。梵第岡第二屆大公會議說得好：

「大地上所有一切，其應當趨向的宗旨是人；人是世間萬有的中心與極峰。這點幾乎是人共有的主張，無論其爲有信仰者或無信仰者。但，人是什麼？人對自身，曾經並正在提出許多意見，許多不同的、甚至矛盾的意見。有的意見多次將人視作絕對的準繩；有的意見則把人貶抑至令人感到失望的程度。於是乃發生躊躇不決與苦悶。」（「現代世界」12）

一個完整的、有系統的討論「人是什麼」，不是這篇文字的目的，爲批判上述的生物醫學種種事實與構想也不是必要的。Haring 神父指出，使用「人造子宮」，把人的受精卵在母體外孕育長大，和目前的 AID，甚至和 AID，都是性質迥然不同的個案。分別在哪裏？在於胎兒所受的心理營養。今天大家都承認，「乳房哺乳」(Breast Feeding) 給予嬰兒的，絕不僅是爲生存必需的身體營養；它帶給嬰兒的，是 Erikson 說的「基本信心的感受」(a sense of basic trust)，這是健全心理生活的最根本的先決條件^②。儘管學者對所謂「胎教」之說有不同的意見，可是大多數都不否認，胎兒

在母體內這一段「共生結合」(Symbiotic Union)的體驗，為這個人一生的位際關係的積極發展，是珍貴不可或缺的。Haring 認為 AIH 在一定條件下，是不相反道德的；對「人造子宮」却表示出明顯的消極態度^⑭。

我國自古就重視嬰兒與母親間這種親密關係的原始經驗。「仁者人也，親親為大」(中庸第二十章)。「人生來知道愛父母兄弟子女，孟子稱這種愛為善端，把這善端推發出去便稱為仁。……(孟子說)推恩足以保四海」。「世界大同，是把仁字發展到全世界，以天地為一家。天人合一，則是人能仰體天心，人心與天心合一。天心為仁，人心要以仁纔能合於天心。人心與天心，具有一體之仁，人便能參天地之化了」^⑮。

把我國這端傳統大道理，用「帶洋味兒的」、但可能為今天年輕一代的中國人更容易懂的話寫出來，就是筆者討論安死術時說過的(神學論集^⑯)：

「在母親的擁抱親吻中，小嬰兒獲得了內心的安全感——位際關係健全發展不可或缺的要素。在視聽感受的衝擊之下，小孩子學會了人間溝通的工具：語言、姿勢、面部的表情、眼睛的注視等等。就是藉着這樣的身體接觸與感官交流，人逐漸陶鑄出「自我」，也把這個「自我」嵌入由其他無數「自我」構成的大組合中。這無數自我的終結狀態是絕對的和諧共融，這是基督告訴我們的：「使他們都合而為一，就如你，父，在我內，我在你內，使他們也在我們內合而為一」(若十七 21)，人的一生便該努力學習並獲致在自我之間能有的這樣的和諧。」

對自己、對他人、對萬物、對真善美的大有的和諧共融，便是仁的整體存在實現。性愛、婚姻、家庭以及許多人文制度的形上意義在此，「人性」、「自然法」新的動態的解釋重點也在此^⑰。這又

是衡量事物倫理價值的尺度：甚麼事情促進上述的和諧共融便是積極發展仁的整體存在實現，便是善；甚麼事情阻碍那樣的和諧共融（現有的或可能有的），便是消極的，便是惡。這是向「仁」挑戰，也就是向「人」挑戰。

與科學家交談的可能性

有了這樣的新的倫理判斷準則，同科學家交談的門便打開了。像 Heineke 神父一般，許多神學家都主張，不能先驗地就摺斥產生人的新生命的生物生理過程的一切改變。要緊的是看這種改變是不是使人活得更像人？是積極地或消極地影響位際關係的發展共融？是促進或阻碍仁的整體存在實現？極少的科學家，也許根本沒有這樣的「科學狂人」，會完全漠視這些人類共有的基本價值。好幾次，科學家集體自動地規定，暫時停止對試管嬰兒及「遺傳因子操縱」的試驗，正是出自這樣的人道動機。（參閱英文「中國郵報」，一九七四年，七月二十日及九月五日的報導）

對「以丈夫之精液人工授精」，上面說過，不少神學家認為在這種情形下，醫生慣常命人取得精液的方法，不能看做是罪惡的「自慰」(Ispation)。此外，這樣的夫婦是不得已的，他們不能藉普通方式懷孕生育子女；他們爲了彼此恩愛及深愛子女的動機取用這種授精方式；有了子女，會給他們極大的滿足喜樂及婚姻生活的安定，使他們會更積極地生活，因而會更愛別人、愛天主。——或者幫助他們更容易找到天主，相信天主。「愛是出於天主；凡有愛的，都是出於天主，也認識天主。」(若一，四7)

——因此，AID 看來不相反道德，這是今天確實可靠的意見。在牧職輔導中，要極強調夫妻的純真的愛及做父母的美麗偉大使命。這是惟一能使教友良心無愧地使用 AID 的理由。(參閱奧地利及瑞士

主教團對使用人工節育方法的教友所有的勸語，見「神學論集」⑩五六六。

「以捐助者之精液人工授精」(AID)這件事，可以當它做醫治不孕症的方法看，也可以從優生學的，即改善人類品種的角度來研討。這裏，只看它是醫治不孕症的方法，下面要有一節特別討論優生這件事。上面提過的 McCormick 神父，反對「美國天主教會醫院守則」對 AIH 的主張，他說極少數有地位的神學家同意「守則」中的看法。可是論到 AID，他却說很多神學家認為這是相反道德的^⑪。怎麼會有這樣的分別呢？

存在哲學家 Gabriel Marcel 曾寫過一篇「人工授精」的心理描繪。他特別強調 AID 帶給婚姻生活的緊張、猜忌與不和諧。一對夫妻在以這樣人工授精方法生出的孩子前，彼此心中的感受是怎樣的呢？妻子的「貢獻」是極大的：是她的卵與無名捐助者的精子結合；是她以自己的身體營養維持胎兒的生命並使之長大；是她給予這胎兒生命初期「溫暖、安全、毫無掛慮、毫無責任」的（佛洛伊德如此形容）體驗；最後也是她嘗過生產時的痛苦及哺乳的喜悅。比起妻子來，這位不能以自己的精液使她懷孕的丈夫，為這個嬰兒做的多麼微小！這位丈夫能够平心靜氣地接受這個小孩子嗎^⑫？我們都知道，繼父或繼母對前夫或前妻的子女多次有情感上的困難。但是這個「拖油瓶」的存在，並不是因為繼父（繼母）本身的不能生育；換句話說，看到了前夫（前妻）的子女，不必有什麼自卑感。而由 AID 生出的孩子的處境要比「拖油瓶」悲慘艱難。為丈夫、為孩子、為整個家庭豈不都是「仁的整體存在實現」的阻碍嗎。

Troisfontaines 認為在牧職工作中，應勸告作妻子的，犧牲親身孕育子女的那種希望，過繼一個孩子要比用 AID 為家庭的和諧更好。在過繼的孩子前，夫妻二人心理上的負擔是均等的——或

更好說，近乎均等的，因為不能有子女的「罪魁」是丈夫。——幾位素以開放出名的神學家如 Rahnner, Häring, Ch. E. Curran 以及影響天主教醫學倫理很多的基督教神學家 P. Ramsey，基於不同理由，都反對「以捐助者的精液人工授精」。除了上述的惡劣後果該使人避用這樣的方法之外，他們還指出，這樣的小孩子很難說是婚姻行爲生出的；至少由丈夫那面來講，他在婚姻行爲中應有的身體因素（不是最重要的，但是也不能缺少的）幾乎等於零。還能說這樣的小孩子是他們夫妻婚姻愛的結晶嗎？

關於生物醫學的其他事實和構想，即試管內受精、以後移入母體，「代理母親」，利用人造子宮使受精卵完全在母體外長大，以及所謂的「羣落式」的複製嬰兒，神學家的意見如何呢？Häring 神父認爲，最主要的關鍵是：受精卵該在母胎內「着床」並長大。缺少了這個生理過程的，便該擯棄，因為這樣會影響這個新生命的心理健康——阻礙「仁的整體存在實現」。其次，由他的著作中看出，他還認爲精及卵該是來自這未來人的父母，這是夫妻結合愛的象徵。因此，Häring 神父說，試管內受精後，再移入母體這件事，看來沒有不可克服的倫理道德方面的困難。而別的生物醫學的事實及構想，即「代理母親」、「人造子宮」、「羣落式」的複製嬰兒，照他的批判準則該是相反道德的了。

實驗中殺害無辜的生命？

別的一個問題使得一些神學家連「試管內受精後，再移入母體內」也加以反對。什麼問題呢？那就是：在這樣的受精方法中，一定要摧毀已經受精的、却不適宜移入母親子宮內的卵。這豈不是直接

殺害無辜的人的生命？其他的生物醫學構想，更是在實驗階段中；實驗不成功，自然而然地要使受精卵死掉。可以藉着「殺人」作醫學實驗嗎？

這是個嚴重的、而且極易引起誤解的問題。在介紹 Haring 神父的意見之前，我請「神學論集」的讀者仔細分辨下面兩件事的差別：一件事是直接殺害無辜的人的生命，這是「總」也不許可的；別的一件事是中斷一個在演變為人的過程中的生命，它還不是有位格尊嚴的人，但是只要沒有阻擋，它自然地要演變為人。這樣的一個生命，一位 *Personne en devenir* (*Th. St. 1974, 337*)，也是神聖不可侵犯的。但是能說「總」也不可直接中斷這樣的生命嗎？

在「神學論集」第十一期，筆者討論墮胎的文字中，曾簡短地敘述了有關「胎兒何時有人的生命」的種種意見；也指出，理論上的分歧並不阻礙實際行動的一致。今天心臟移植的成功（雖然是短暫的成功）使得科學家重新檢討死亡的定義。「腦」的死亡，越來越為大家接受當做決定「人」的生命結束的關鍵要素。大腦皮質 (*Cerebral Cortex*) 被許多醫生視為人的心靈生活的生理基礎。

亞里斯多德、多瑪斯的「形質論」(*Hylomorphism*)，以及聖經中，人的身靈合一的觀念，都使人質問：身體還沒有一定的複雜組織，還沒有心靈生活的生理基礎時，會有人的靈魂在其內嗎？換句話說，人靈對人身的關係，相似司機對汽車嗎？汽車的構造與性能並不內在地影響司機本人，或更正確地把人靈對人身的關係，比做塑像的形象對此塑像；或比做句子的語意對此句子？只有在完成的塑像上，才存在着塑像的形象；只有在內心或外面表現出的句子中，才存在着句子的語意。再用另一種方式問同樣的問題：天主能把人的靈魂放入樹木、牛羊或猴子身上嗎？根據「形質論」的原則，答案是否定的。

回到我們的本題，教會傳統中，許多教父^①主張人自誕生靈魂即現成體；當代教會不少的大思想家如 Teilhard, K. Rahner 等，都認為受精卵、胚囊 (Blastocyst)、滋養層 (Trophoblast)、以及初期胚胎 (embryo) 不能有理性的、人的靈魂為生命動力來源。有的人更具體地把大腦皮質發展的程度當做何時胎兒成為人的準繩。這是依照目前生理醫學的知識而作的假設。將來醫學有了新的發現，也會有新的準繩。可是「形質論」屬於形上學，該是有着永恆的價值吧？

那麼，有關試管嬰兒的種種實驗，是不是在殺害無辜生命呢？Hating 的意見是，胚胎初期還不是有位格尊嚴的人，這是有着「高度可靠性」(High Probability) 的學說；因此，受精卵分裂開始的那段時期中的種種實驗的失敗，可能不是殺害無辜生命。當然要盡可能減少摧毀受精卵及分裂初期的細胞羣^②。他的意思是說，一定該非常尊重妊娠初期胎兒的生命。這是梵二大公會議的訓誨（「現代世界」，51）。有的科學家或醫生太隨便地使卵受精，用來做成功希望很小的實驗。這種漠視生命、根本不問有沒有「殺人」的可能性的態度，是相反道德、相反人性的，是侮辱人類，把人看得如同白老鼠一般。然而，如果為了極高的人性價值，而且非常謹慎地不使受精卵或初期的胚胎毀滅，看來，用可能還不是人的生命作實驗，不是構成反對生物醫學種種事實與假想的理由。應該有別的道德批判徵證——仁的整體存在實現。

優生學引起的倫理問題

優生學 (Eugenics) 是英國人 Francis Galton (1822—1911) 鑄造的字。他的優生學定義，今天仍為許多學者接受：「優生學，是研究在社會統制 (Social Control) 下的，足以改善或傷害後代人

種身心品質的動作力 (Agencies) 的學問」(見胡步蟾，「優生學與人類遺傳學」正中出版，首頁)。所以，優生更是社會的、政治的大問題，為實際牧職工作的同道，也許少有這樣的個案發生。這一節的討論也就要簡短些。主要地，是敘述一下，今天的科學家在這方面做些什麼和想做什麼。看看他們的成就及努力，聽聽他們的計畫與「幻想」，有時候筆者真感到自己平日掛慮的問題那麼小，小得可笑；傳教工作的熱情那麼冷，冷得可羞。

教宗庇護十二世在一九五三年九月七日，對首屆國際優生學會議的出席人員作過一篇相當長的演講（「宗座文錄」，同年，五九六一—六〇七頁）。其中大部份講優生學的理论，當時對遺傳因素的認識還多以孟德爾定律為主。對去氧糖核酸 (DNA, deoxy-ribonucleic acid) 的研究仍在初期。是在那一年，Watson 及 Crick 推定 DNA 是雙螺旋狀，為生物化學在這方面的實驗奠定了良好的基礎。教宗在演講最後，才提到實際的優生學問題。他認為優生學的基本方向，即設法影響遺傳因素，去其劣者，傳揚其善者，這在倫理方面是無可指責的（同，六〇五頁）。問題在達到這目的的方法。教宗反對人工節育及墮胎和強迫性的「優生絕育」、「禁婚」。(六〇六一—六〇七頁)

優生分消極及積極兩種。消極優生是改正或淘汰遺傳惡的因素。積極優生是把優良的遺傳因素引入人類品種中。消極優生目前能做到的，是發現某種嚴重遺傳病患者後，依照孟德爾定律，在病者的親戚中，追溯患有同樣病症及可能有那惡性遺傳因子的所有的人，勸說他們不要結婚生育子女，使用絕育和墮胎各種方法（參閱，英文「時代」週刊，一九七一年正月二十五日）。這就是逐漸普遍的「遺傳輔導（諮商）」(Genetic Counseling) 的一個例子。

消極優生的新方法之一是「羊膜刺穿術」(Amniocentesis)，用它可以用來檢出尚在母腹內的胎兒

的病症。這是在妊娠的第十四週至第十八週之間，這時候，胎兒心跳的聲音可藉人工聽出，醫生用長針刺穿孕婦腹部，抽取羊膜液，或稱羊水，胎兒即浮在羊膜液內。由抽出的羊膜液內，分析其中有的胎兒的皮膚細胞，可以檢驗出七十多種遺傳病症，多數是嚴重的^②。

羊膜刺穿術是一九六五年才開始為許多人注意並使用，同時，這種技術也發展到相當安全的地步。一對夫婦或是由孟德爾定律測知本身可能帶有缺陷的遺傳因子，或是已經產生過源自遺傳的患病嬰兒，如「當氏病症」(Down's Syndrome)，即「蒙古白癡症」，現在又懷孕了，他們願意知道胎兒是否有那種遺傳病。羊膜刺穿術可以給他們準確的回答。

假如發現胎兒有病又如何呢？除了少數病症，例如Rb因子不配合，可以立時設法補救外，許多遺傳病症目前無法為胎兒施行治療的。這時候，胎兒的父母該做一個重大的、差不多常是傷心的抉擇：或是墮胎，或是生出畸形子女。讀者可以看出這裡的倫理問題了。應該有專文討論殘廢胎兒或嬰兒生存遭困擾人的個案。此處只能指出，患有「當氏病症」的低能兒(智商很少會高過七十)，在特殊的教育輔助之下，能夠照顧自己的日常生活。為父母雖然常是愛心的重大考驗，可是低能兒本人却能夠相當快樂地生活。殺死這樣的胎兒，或聽讓這樣出生的嬰兒餓死，一定是相反「仁」的，是不道德的。相反，無腦畸形兒(Arencephaly)，缺少心靈生活的生理基礎，根本談不到什麼「仁」的存在實現」。中斷這樣畸形兒的生命過程，就好像停止使用維持「腦已死亡，只有動物及植物生命」的身體的醫療方法一樣。^③

積極的優生方法之一，是選擇「良好」的人種，使之多產，強迫生育。這聽起來真是荒唐。可是納粹就這樣實行過。一九七四年十月廿八日的「時代」週刊，記載他們如何為了建立日耳曼「超級民

族」，想出了 Lebensborn (生命之泉) 的計畫：勸說「優良」的德國婦女與納粹秘密警察交媾，甚至由外國搶運「優秀」兒童到德國，用最「理想」的科學方法養育他們。單單由波蘭就有二十萬這樣的兒童被迫離開父母送到德國。這樣的方法，即使拋開其中許多相反倫理的問題不講，僅由優生觀點來看，也是失敗。他們只注意影響人的性格品質的一種因素，即遺傳，而忽略了其他因素，極可能是更重要的因素，如環境、教育，尤其是家庭父母的愛。「時代」週刊說，納粹這樣培育出來的人，就像許多幼時失掉家庭溫暖的人一樣，呆板、被動、沒有什麼表情。——一句話，缺少愛的經驗，自然也不會愛。

有的科學家主張，爲了改良人類的品種，應把最「優秀」的人的精子儲存起來，鼓勵婦女用這樣的精子孕育(諾貝爾獎金得主 H. J. Muller 之高論也)；或者，直接用最「優秀」的人的身體細胞、羣體式地複製嬰兒(另一位諾貝爾獎金得主 Joshua Lederberg 之建議)⊙。拋開所謂「優秀」的人不一定是快樂的人這事不談，拋開如何決定怎樣的人是最「優秀」的難題不講，前一段說的納粹的失敗經驗，警告教訓我們，別忘記使人成爲人的，最主要的是他的愛心，是他的心靈生活。

遺傳因子操縱與未來人

生物醫學家對積極優生有的構想，不僅是使現有的人類品質不受損傷，得以健全完整地保存傳揚；而且是要加添新的人類品質，「創造」出不同的人與超人來。全世界成百成千的聰明絕頂的科學家，正在集中心力朝這方面努力。他們覺着已經開始可以設計未來的人種，推動遺傳因子操縱(Genetic Engineering)，因爲他們發現生命的姿態固是變化萬千，而它的生理化學基本因素只是簡單的幾個

。好像音樂的看似無限的不同方式，其基本也就是宮商角徵羽五聲；又好像複雜、萬能的電子計算機（電腦），也只是採用「零」與「一」兩個數字進行運算工作。

簡單地說，影響遺傳的關鍵因素是去氧糖核酸（DNA）。它是極長（約六英尺）、極複雜的分子，遺傳因子（或稱基因 Gene）就是它的一小段。DNA 存在於細胞核內的染色體內。正常的人有二十三對染色體。DNA 的形狀構造像兩條長鏈絞合在一起，成雙螺旋狀。兩條長鏈主要的成份是糖及磷。長鏈上排列着無數的橫檔（長鏈像拉鏈的布條，橫檔像布條上的一個個的小鏈片）。每個橫檔是一種鹽基。在 DNA 長鏈上掛着的，只有四種鹽基，即腺嘌呤（A）、鳥嘌呤（G）、胸嘧啶（T）、及胞嘧啶（C）。如同利用宮商角徵羽五聲，可以奏出無數種不同的音樂；以零和一兩個數字進行運算工作，電子計算機可以貯藏數不盡的資料，去氧糖核酸的四種鹽基可以排列成極多種多的（人類遺傳因子的不同組合方式超過八十萬億）不同次序，即所謂的遺傳密碼（Genetic Code）。

今天遺傳學的「中心教條」（Central Dogma）是：「去氧糖核酸上的遺傳密碼，轉譯到糖核酸（Ribonucleic Acid, RNA）上，糖核酸依着這些密碼合成蛋白質」。人體內的蛋白質有五萬多種，是人體內最重要的成份之一。這五萬多種蛋白質只是由二十種胺基酸（Amino Acid）組成的。十年前，科學家已經研究出什麼樣子的 RNA 導致合成哪種胺基酸了（英文「星期六晚郵報」一九六五年七月三日，二十八頁）。這些年來，生物醫學家努力尋找的是 DNA 上密碼內容及如何影響 RNA。知道了這些，就可控制身體的發展過程，治療有缺陷的遺傳密碼（例如移植健康的基因代替它），甚至——這確是科學家的「野心」——編造新的遺傳密碼（即上述四種鹽基的排列的次序），生出不同的人種或超人^⑤。

這樣的積極優生構想有什麼倫理方面的問題嗎？首先，它的目標看來是無可指責的：改良人類的品質。許多神學家贊成德日進神父的看法，也就是說，人可以而且應該有意識地同天主合作，使得人越來越像「人」，越來越適宜進入未來的新天新地。德日進神父說：「我們一直放任讓我們人類自由發展。……在未來的幾個世紀裏，要發現並發展一種高尚的人的優生學的方式，這種優生學將會配得上我們的人格標準的。……假使對人類有一個未來，這個未來，只有在自由計劃與全體化的和協的方向中，才能想像」^⑥。

當然，任何一種科學新發現都會被人妄用。有的人擔憂，極權政府會利用「遺傳因子操縱」，造出強健高大但毫無感情的人來，用他們攻擊敵人。還有其他使人戰慄的「妄用」。但是，我們中國人常說，不能「因噎廢食」。辣丁文成語也說，妄用不該消除「正用」。原子能的發現，總該說是人類智慧的成果；不能因為可以用它殘殺人類，就說原子能的科學技術本身是罪惡的。梵蒂岡第二屆大公會議指出，因着科學技術產出的種種不幸，「並非今天文化的必然效果，我們決不應陷入拒絕承認科技的積極價值的誘惑中」（「現代世界」，57）。一個值得深深反省的問題是：如何使科學家及掌握使用科學發現的那些大人人物，不那麼輕看忽略我們這些對聰明人及平凡人都應該佈道的使徒？McCook 用「完全的漠視」（Total detachment）一語描寫今天許多科學家對宗教及宗教的代言人的態度。（*Jh. St.* 1969, 691）

另一個倫理問題是：在遺傳因子操縱的研究中，一定會生出因實驗失敗而有的「缺陷人」或「怪物」。怎麼辦。推定 DNA 是雙螺旋狀的科學家 Watson 說，「殺死他們！」他故意用這樣可怖的答案，是為提醒羣衆注意「試管嬰兒」種種實驗能够引起的嚴重後果。他認為，只有多向大眾報導這

類的事件，使他們認識事情的真相——殺死有缺陷的人，只是許多摧毀人類共同價值的可能之一，（參閱筆者上面有關「仁的整體存在實現」所說的）——讓大眾討論，造成健全的、有力的輿論，這樣才會準備地迎接這個空前的、向整個人類擺出的「挑戰」。（英文「新聞週刊」，一九七三年，五月二十八日）

附註：

①「宇宙光雜誌」（一九七四年九月號，十六—廿二頁），學者座談會的題目是「向神挑戰？如果試管創造生命」。日本「每日新聞」科學記者合著的書，中譯本也以「向神挑戰」為書名（高雄，文星，民國六十三年）。這本書只有四或五篇講遺傳因子的問題，多是花邊新聞性質，學術價值近乎零。一位美國化學教授 J. R. Holm 的書，中譯本名為「假如試管造出了生命」（臺北，道聲，民國六十三年），主要的是為某些不能接受進化論的基督徒寫的。英文「星期六晚郵報」（一九六五年七月三日，二十八頁），介紹天主教神學家對「試管嬰兒與天主存在」的見解說得好：「不管科學如何解釋生命的起源，一個大問題常是：原始的靈氣從哪兒來的？」

② The Kennedy Center for Bioethics, Georgetown University, Washington, D. C. The Institute of Theological Encounter with Science and Technology, St. Louis University. 參閱 *Theology Digest* 22 (1974) 308. 該系間合作交談的例子，Kenneth Vaux (ed), *Who Shall Live?* (Philadelphia: Fortress 1970); John D. Roslansky (ed), *Genetics and the Future of Man* (New York: Appleton-Century-Crofts 1966)。

③ Ernest Havemann, *Birth Control* (Life-Time International 1967) 95; Raoul Palmer, "Medical Aspects of Artif. Insem." in P. Flood's *New Problems in Medical Ethics*, I (Cork: Mercier

向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討

1962) 13-23. 陳力軍譯,「結婚手冊」(臺北,徐氏基金會 一九六九)一四〇—一四四頁。這一節的科學資料,取自:英文「時代」雜誌(一九七一年四月十九日)。「新遺傳學專號」,中譯,「超人的創造」,見蔡嘉寅等譯,「人體的故事」(臺北,科學圖書社 一九七二)一一—二一五頁;鍾為恭,「試管受孕引起紛擾」,見「今日經濟」(六十三年十二月)五六—六六頁;王明川譯,「試管嬰兒」,見「拾穗」(六十三年八月)九七—一〇二頁。

④ Paul Ramsey 有專文評述 H. J. Muller 的優生建議,即「The Moral and Religious Implications of Genetic Control」, in Koslansky, *op. cit.* (註 1) 106-169.

⑤ F. Houtart, *The Eleventh Hour* (New York: Sheed and Ward 1968) 46. R. A. McCormick 也指出問題的嚴重, *The St. Sr.*, 1969, 681. 歐美教會看出自己對人類負的重大使命,因此學誌刊出專號,如 *Theological Studies*, September 1972; World Council of Churches 成立三十五人小組,以「Genetics and the Quality of Life」為題研究此事,見 *Study Encounter*, vol. 10, n. 1, 1974.

⑥ 一九五九年美國天主教醫學會手冊,中譯本為沈承昭譯,「天主教醫學會守之倫理」(臺中,光啓 一九六五)。一九七一年美國天主教醫學會手冊,英文原文「Ethical and Religious Directives for Catholic Health Facilities」,見 *Linacre Quarterly* 39 (1972) 8-12. 教宗庇護十二世的兩篇演講是:致天主教醫師第四屆國際大會講詞(一九四九年九月廿九日),及致生青團國際協會大會講詞(一九五六年五月十九日)。見韓山城編譯,「近代教宗文獻論婚姻與家庭」(臺北,風高 一九六四)。

⑦ "Not What Catholic Hospitals Ordered" in *Linacre Quarterly* 39 (1972) 16-20, at 17.

⑧ B. Häring, *Medical Ethics* (Notre Dame: Patres 1973) 92-93; 和 M. Vodipivec, Chivavacci. 參閱 R. Troisfontaines, "L'insémination artificielle" in *NRTN Juillet-Août 1973*, 764-778; Roger van Allen, "Artificial Insemination (AIH): A Contemporary Re-analysis" in *Homiletic and*

Pastoral Review 70 (1970) 363-372.

⑥ F. Hürth, 註釋庇護十二世一九四九年九月廿九日講詞, *Periodica de Re Morali Canonica Liturgica* 39 (1950) 282-295, at 292-293.

⑦ 參照 G. Martelet, "Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae" in *NRTN* 90 (1968) 897-917, 1009-1063, at 1016-1018.

⑧ B. Häring, *The Law of Christ*, III (Cork: Mercier 1967) 301.

⑨ R. Troisfontaines, *art. cit.* (註八) 770-772; Richard A. McCormick, "To Save or Let Die" in *America* July 13, 1974, 6-10, at 8-9; Häring, *Medical Ethics*, 62-64.

⑩ 王昌社「孔子的中心道德觀念——仁」, 見其書「諸子的我見」(臺北, 光啓 一九六一) 五十三頁; 項退結, 「仁的經驗與仁的哲學」, 見其書「邁向未來的哲學思考」(臺北, 現代學苑 六十一年) 二九五—三一八頁, 引句在二九九頁; 羅光, 「中國哲學大綱」上冊(臺北, 商務 五十八年二版) 一七六一—一七九頁, 一七七頁引董仲舒的話(春秋繁露, 王者通)。有關「仁的存在實現」, 項教授在他的大作中有詳盡的闡釋, 給予筆者的靈感頗多。

⑪ Erik H. Erikson "Infancy and the Mutuality of Recognition" in his book, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton 1968) 96-107. 參照 D. W. Baruch 著: 張則鳴譯「怎樣愛你的孩子」(臺北, 大地 六十三年二版), 「七, 好的開始」。

⑫ *Medical Ethics*, 94. 佛洛伊德重視胎兒在母腹中這段時期的經驗: 他認為睡眠從心理上講, 是回到「子宮以內的生活」的表現。見其書「精神分析引論」, 高覺敷譯(臺北, 綠洲 民五六年)上冊, 第二編, 夢, 七頁。法國當代著名學人 Jean Rosand, *Can Man Be Modified?* (New York: Basic Books 1969) 的作者, 肯定胎兒已有心理生活。見 *Parents*, December, 1970, 43. 同期雜誌中, 登載許多產胎及胎兒的影片

向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討

。其作者 Claude Edelmann (p. 43) 幽默地說，中國人計算年齡，出生時已算一歲，這是有智慧的計算方法。因為胎兒在母腹中已開始了他的生命。Agostino Gemelli, *La psicologia della età evolutiva* (Milano: Giuffrè 1947) 53-54, 也認為胎兒已有心理生活。關於女子因懷胎九月而有的心理變化，中央日報，民六十二年十二月三十一日，有位懷孕的母親，蕭毅虹以「生命的喜悅」為題，描寫得很動人。

⑮ 羅光，「中國哲學大綱」(見註⑬)，一八〇—一八一頁。

⑯ Albert Rosenfeld, *The Second Genesis: The Coming Control of Life* (Prentice-Hall 1969) 的作者，在 *Life* 雜誌上的「Challenge to the Miracle of Life」為題，提醒衆人，如果取用新的傳生方法，因而破壞了婚姻及家庭，那時，入該是比現代人感覺到更深的孤獨，更強的寂寞吧！見 *Life* 一九六九年七月廿五、三十一—四十五頁。V. Elving Anderson, "Genetics, Society, and the Family" in W. O. Spitzer (ed), *Birth Control and the Christian* (Tynedale House 1969) 343-354, 有同樣的見解。有關「人性」及「自然法」的動態了解，見 Louis Monden, *Sin, Liberty, and Law* (New York: Sheed and Ward 1965) 88-89,

⑰ *Theological Studies* 30 (1969) 683. 他在同一季刊，一九六九年，六八〇—六九二頁，及一九七二年五月三十一—五十二頁，列有「遺傳因子操縱」豐富書目。

⑱ Gabriel Marcel, "Psychological and Moral Incidences", in Peter Flood (ed), *New Problems in Medical Ethics* vol. I (Cork:Mercier) 30-36. 但是，在陳力軍譯的「結婚手冊」(見註⑬)中(一四三—一四三頁)，却說，AID 生出的子女，為這家庭，包括丈夫，都帶來喜樂。

⑳ Troisfontaines, *art. cit.* (註八) 774-776; Karl Rahnner 有兩篇文章討論遺傳操縱問題，"The Experiment with Man: Theological Observations on Man's Self-manipulation", "The Problem of Genetic Manipulation" in *Theol. Invest.* vol. 9, 205-224, 225-252. 在二四六頁，他竟然認為無害精

後捐助者與受者有類似的罪惡。Haring, *Medical Ethics*, 91; Charles E. Curran, "Moral Theology and Genetics" in *Cross Currents*, Winter 1970, 64-82. Curran 認為 AID 有損人類基本價值 (十七一七八)，至少目前不能認為優生 (八十頁)。他沒有絕對地反對使用它。Paul Ramsey, "Parenthood and the Future of Man by Artificial Donor Insemination", in his book, *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control* (New Haven: Yale University 1970) 104-160.

⑳ *Medical Ethics*, 93-94.

㉑ *Ibid.*, 93.

㉒ 有關羊膜刺穿術的科學資料，見 Theodore Friedmann, "Prenatal Diagnosis of Genetic Disease" in *Scientific American*, Nov. 1971, 34-42。有關手術的倫理問題，見 John Fletcher, "The Brink: The Parent-Child Bond in the Genetic Revolution" in *Theological Studies* 33 (1972) 457-488。

㉓ Haring, *Medical Ethics*, 110-111; R. A. McCormick, *art. cit.* (註⑱)，參閱，讀者對此文章之反應，及他的答覆，*American*, Oct. 5, 1974, 169-173。

㉔ Paul Ramsey 有專文評論 Lederberg 之主張，見 "Shall We Clone a Man?" in Kenneth Yaux (ed), *Who Shall Live? Who Shall Die?* (Philadelphia: Fortress 1970) 78-113; Cf. Helmut Thielicke, "The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die", *Ibid.*, 146-194。

㉕ 有關遺傳因子操縱的科學資料，除註三所列者外，參閱，篠遠喜人、柳澤加一郎著，胡兆華譯，「遺傳學」(臺中，中央，民五十七年)，J. D. Watson 著，陳正宣譯，「雙螺旋」(臺北，科學圖書社，出版年。)，C. M. Hutchins 著，董嘉禾譯，「生命的奧秘。DNA 之介紹」(臺北，廣文，民六十年二版)。

㉖ 「人之現象」，李貴良譯，(臺北，正中，民五十八年)三四〇—三四一頁。這方面，教會中文學誌上發表的文章：P. Portmann 著，陳壽壽譯，「未來人之設計」見「現代學苑」十(一九七三)三三三—三三八頁。

向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討

。文中指出許多遺傳計劃之科學根據是假的。M. Teller 著，錫贊平譯，「談談人類的未來」，見「鐸聲」民
六十年六月。這篇文章比前面的文章更爲悲觀，僅僅說出危機，却不設法同千千萬萬科學家交談。

(上接第三九八頁)

艱鉅的工作，但爲了大家的好處，他們不辭辛勞，通力合作。尤其可貴的是，他們肯於將自己研究的成果讓他人評斷，甚至修改某些觀點，放棄某一意見。結果使這部辭典真正成爲一部集體創作，一部在互相了解、互相糾正，及互相讓步中的產兒。

以上所寫可說給「聖經神學」四字作了一個簡短的交代，剩下的「辭典」二字又有何意呢？這要在本書的卷三末尾才得窺其全豹。那裏有法文索引，英文索引，及中文筆劃索引，儼然是一部辭典的姿態。此外還有一篇綜合論著專言「聖經神學」及「辭典」的精義，並將全部聖經的舊約與新約各書成書的過程略加介紹，由之可見由聖經的辭彙開始，的確可以逐步登入聖經神學的堂奧。

房志榮謹誌

一九七五、七、卅一日聖依納爵瞻禮

於臺中光啓出版社

神修

禮儀與神修

張春申

觸及此主題馬上會有反向的兩個問題同時在眼前呈現，一是傳統的問題，一則是當代的問題，此二問題在表達上貌似相反，實質上卻都是來自同一根源，源於禮儀生活與神修生活的脫節。

在傳統上，過去在教友生活或是修會生活中常聽到一些教友或修女感歎其神修生活及禮儀生活有着脫節的現象發生，一般來說，就是他們在每日參與禮儀時，特別是在彌撒聖祭裏，覺得相當熱心而且進入到一種神聖的氣氛中。可是，當彌撒結束了，進入到單調機動的日常生活裏，忙碌於醫院的醫護工作，學校的教書工作……，當日落結束時，覺得在這些日常工作中沒有感受到在彌撒中感覺的神聖與熱心，於是問題發生了！他們問：如何能把禮儀中感受到的神聖性、熱心、通傳於整天的日常生活中？這就是所謂的傳統問題，常問：如何能把禮儀生活帶到日常生活中？

但是在當代又發生了貌似完全相反的問題，問題在於如何能使我們的禮儀有意義。問題的發生是源於當代一些神學家對教友生活的註解，基本上這些註解是相當正確的。他們認為基本上我們修女教友的日常生活本身，從早到晚根本就已經在基督的救恩中，基督的恩寵早已充溢了日常生活的每一枝節，就如保祿所言：我們或吃或喝，都在主內……這一都在主內」意味着：生活與工作本身就是非常神聖的，而且是充滿了救恩性的；若是如此，於是，有人接着問：在這種情況之下，禮儀是否仍是需要的？如果整個的生活都是聖的，滿溢着救恩，那麼參與禮儀爲的是什麼？這就是當代發生的問題。

於是，馬上能看出來當代的困難與傳統上的貌似相反：傳統上言，在禮儀中覺得非常熱心和神聖，願意把這氣氛通傳到日常生活中，這意味着在日常生活中並非如此。而在當代中恰好相反，認為我們的生活基本上在基督內已經得救，是一個神聖的生活，若如此，則何必再要去創造一個神聖的境界？進入禮儀中？實在不必多此一舉。

其實，這兩個問題在基本上要問的內容是相同的，它要問的是：究竟我們的神修生活與禮儀之間有何關連？在本文內並非對這兩個問題要提出一些具體的解決方法，只是要介紹一些理論上的解釋，可能有助於找到一些原則上的解答；至於具體上的解決方法，有待於每個人自己的反省。

在進入到正題前，先界定兩個名詞：「禮儀」和「神修」。所謂的「禮儀」是基督的奧蹟，在象徵的行動中出現於這一個禮儀團體中。而所謂的「神修生活」意味着我們從早到晚的日常生活，這普通的日常生活信仰中有了新的變化，換言之，在我們的日常生活中已接納了天主父在耶穌基督內通傳給我們的生命，而就在日常生活中，我們將這生命，向世界、向人、向天主、不斷地活著……。這，我們就稱之為神修生活。本文要探討的就是此二者中的關係，今分為三部份討論：

首先提出的是在十年前，或七、八年前左右，神學界中的謬論，這些學者主張：神修生活排除禮儀。從這謬論開始，是因爲有異端或謬論的發生，從不會是蓄意爲說異端而說異端，通常其出發點一定有着部分的真理，於是：找出這些真理，以後進入第二部分使人從內在觀察，在承認謬論所主張的真理的當時，猶能發現，並非如同他們所言：神修排除禮儀，反之，而是神修從內在有着對禮儀的需要。第三部分只是一個結論，論及禮儀與神修間的關係，希望在經過這三部分的解釋之後能發現：神修生活與禮儀生活不過是一件事實的兩面，彼此是互相補足的。

一、神修排除禮儀的謬論

在十年前，或許更近些，在七、八年前，在信仰基督的團體中，有一些神學家有着以下的意見，而這些神學家中不乏知名人士。他們認為我們的日常生活早已是在基督內得救的了，而這種得救不只是生活中的某一面，而是整個生活，是精神和肉體全面得救，猶如保祿所言是在主內吃喝，意味着全是在基督內得救的生活。於是在基本上是一個神聖的生活。基於此，他們問道：如果日常生活在本上是得救的，是如此神聖的，那麼為什麼需要在我們的生活裏抽出某一段時間來進入到禮儀的場合中去？這禮儀的場合對我們的神修生活具有何種作用？

更有甚者，他們說，我們對於禮儀的看法可能還保持了一些外教人的思想。所謂外教人的思想是在一些原始民族或者別的宗教中，常有着這種區分，他們認為人的生命是空虛的，是毫無意義的，常是衰老的，所以要進到一個禮儀的場合中，開始與神祕，與神道接觸，如此方才開始進入了一個有意義，有內容的生活裏去，這是外教人的禮儀精神。由於外教人覺得他們的日常生活是如此的空虛與無意義，於是需要找一個他們稱之為神聖的時間，即禮儀的時間，在這段時間裏他們好似要經歷一些自己和神來往時的神聖性，好像是能從一個日常的無意義生活進到神聖的氣氛中。但是，基督的信仰是不同的，因為在基督的信仰裏整個的生活已經成爲一個聖的生活，是有意義的，得救的；那麼，在這情況中我們不用再找一個特殊的時間去經歷神聖的氣氛，因為整個生活的本身已經是神聖的了。對於一個特殊的禮儀時間的需要，在某些宗教的宇宙觀和人生觀中，可能有存在的價值；但是，絕不是在基督宗教中。

乍聽之下，此說法似乎合情合理。這一類的思想潮流澎湃於荷蘭本土，亦殃及了美國部分的神學家。一位知名的基督教神學家哈明遜宣稱：對他而言，禮儀生活已毫無意義，他甚至說：「我早已經沒有真正在禮儀中對於神的崇拜」。由此觀之，這派學者已經不只是在理論上講一個謬論，甚至於是在生活上認為並實行「神修生活應當排除禮儀」。

況且主張理論的學者似乎也能在聖經中找到一些基礎來支持這說法。首先提出的是大業都認為支持這學說相當重要的希伯來書信。在希伯來書信中稱耶穌基督為大司祭，祂也有一個祭品。於是問：稱耶穌基督為大司祭，而且說祂有一個祭品，這是否是禮儀性的司祭和祭品？在希伯來書中所描繪的好像不是。因為在舊約的十二支派中只有肋味派是專門做司祭的，對於這派有着一個隔離，而且有着一個祝聖，使他們成為禮儀上的司祭。但是耶穌基督被稱為司祭，首先，祂不是屬於肋味族，而是猶大的後裔，那麼祂本身不是屬於舊約中那些禮儀性祝聖的司祭羣中。若如此，再問：按希伯來書上的註解，是否提及耶穌基督有過禮儀上的祝聖？不然，不只是在希伯來書信中，甚至於在全聖經中都找不到一處言及耶穌基督在禮儀中被祝聖為一位司祭的。祂，是一生下來就是司祭。換言之，祂如希伯來書信中所言：祂就像我們人一般，有着我們的軟弱，除了罪以外，一切都與我們相同。這位就是我們的大司祭。因此，耶穌基督之所以為大司祭並無禮儀上的祝聖，是一生下來就是司祭，與舊約上所提及的在禮儀中隔離祝聖的肋味族司祭是截然不同的。更進一步觀察，耶穌基督在希伯來書信中言及其祭獻是與禮儀上的祭獻截然不同：在禮儀上是以牛羊為祭品祭獻給天主，所以有禮儀的行爲；而耶穌基督的獻品是祂在世界上所發生的一件事，這件事是：納匝肋人耶穌，被當代的司祭長和長老以為祂是一個有罪的人，比拉多把祂釘在十字架上……等。在這件事上沒有任何禮儀性，沒有祭臺，

也沒有其他的祭品；只是一個好人，一個義人，祂被釘死了……。這裏面顯然沒有任何禮儀的行動內；事實上，祭品就是祂整個生命的犧牲。於是好似讓我們看出來，根據希伯來書信，耶穌基督之所以被稱為司祭，並無禮儀性的祝聖；祂的祭品亦非其他宗教儀式中的牛與羊，而是祂自身被釘在十字架上的死！如此而已！

那麼，有人結論謂：稱耶穌基督之為司祭，之為祭品，並沒有所謂的禮儀性，而只是在日常生活中間。是祂這個人，但是稱祂是司祭；祂在生命中被釘死在十字架上，於是我們稱這是祭品。是在耶穌基督身上好似已經在說：「生活排除禮儀」。

現在把這討論伸延到教友生活裏。通常我們說：教友們有所謂的司祭地位，這司祭地位並非上文所言肋味族那一類的禮儀性的祝聖，而是如伯多祿前書所言：每個人如同是一塊石頭、是精神的活石、把這精神的活石建築成朝拜天主的聖殿。換言之，沒有禮儀性的聖殿，只有人的身體，基督徒就是天主的聖殿（見：伯前二4—5）。

在伯多祿前書中亦提及，我們是「司祭子民」（見：伯前二9—10）。這意味着我們全都是司祭，並不是一部分人「是」，而是全團體都「是」。於是我們看出教友分享司祭的地位也沒有特殊的禮儀性存在，我們的人，我們整個的生活就是司祭的生活。

最後，要特別指出的是：在新經的保祿書信中，對禮儀此一名詞在應用上有着一個很大的變化。在保祿的書信中運用着不少禮儀性的詞彙：祭獻、禮品、贖罪祭……等等，他卻把這類的詞彙運用在教友的日常生活中。保祿曾要求其信徒以其生活作為祭獻（見：羅十二1）。祭獻一字本為禮儀性的字，保祿宗徒是運用在日常生活的層次裏而不是在特殊的禮儀場合中。保祿又在他處自稱為司祭，但其職

務並非到聖殿去奉獻祭品，而是宣講福音（見：羅十五16）。換言之，向人講論耶穌基督的行爲對他而言就是禮儀性的了。在這裏顯然能看出，保祿已把日常生活中的宣講當做一個禮儀，好似給人一個印象：再用不着特殊的禮儀性行動了，像舊約上的已經不需要了！

而在斐理伯人書中連教友們對耶路撒冷教會的捐款都稱爲祭獻了（見：斐二17）。捐款是非常屬於日常生活層次的。最後還稱教友的信心是祭獻，這信仰最後是通到我們日常生活裏的因素，我們的整個生活是一個信仰的生活，這信仰、也就是祭獻。

由以上的敘述能見到實際上在聖經裏有些因素能引發主張謬論的人作如此的想法。因爲在聖經上尤其在保祿書信裏已經把許多原來是專門指禮儀的字彙，如：祭獻、奉獻、贖罪祭……等，把它用在日常生活裏，如：捐款、宣講、信仰……等都是「祭獻」。果如此，則生活本身已經是非常神聖的，接着謬論神學家再往前推進一步結論說：那就無需另闢一特殊時間進到禮儀的神聖氣氛中了。

可見這謬論中保持着部分的真理，這真理是：我們在基督內的生活早已是一個得救的生活，神聖的生活。

於是這些學者反對禮儀生活不只是因爲現行的禮儀不適合本地的風土人情，也不只是因爲有些人被動地與禮，而是徹底地取消。換言之，他們不是在適應上的問題，也不是積極參禮的問題，而是根本不要禮儀：因爲有了禮儀好意味着我們的日常生活不是神聖的，是空的、無意義的，於是需要此特殊的時候好祝聖這空虛乏味的的生活。這對生活於救恩及神聖中的基督徒是多餘的了！

二、神修要求禮儀的解釋

在本段裏希望能使謬論神學家們看出他們對禮儀的判斷實在有**不正確之處**。在開始進入主題前應該有一個基本的肯定，這肯定就是在上文中我們言及的謬論中的真理部分：的確，我們應當承認，我們在耶穌基督內整個的人類宇宙，宇宙中的一切，早已是基本上得救了，這救恩並不是侷限於人類宇宙的某一個角落，而是在全人類宇宙中，是每一部分都是得救的。所謂都是得救就是我們的精神肉體，每一個生活的層次上都分享其救恩。所謂的神修生活就是我們全部的生活，包括精神與肉軀的生活，在我們的信仰中已接納天主父在耶穌基督身上給我們的救恩。如果是要在我們的生活上找出沒有得救的，沒有意義的一面，則除了罪以外無他。我們一切積極的因素都是在耶穌基督內得救的。以前神學上常喜分本性與超性，事實上這只是在講解神學時應用着的字彙，而在具體的生活裏，一切均在救恩中。因為在我們生活中找不到那一部分是本性，那一部分是超性。能找到的只能說或是在生活中是得救的；或是因着人的自由拒絕而不得救。不得救的是我們因我們自由意志的決定拒絕天主的救恩，這就稱之為「罪」。所以度一個得救的，恩寵的生活是整個人在度着，在信者身上的行動沒有一個不是天主子女的生活，是整個的人是天主子女絲毫沒有例外。於是在一個人身上，無論是在醫院中做醫護的工作，抑或在學校中教書，抑或在修院中操勞家務事……等等都是天主子女的行動和生活，都是在耶穌基督的救恩內。這生活就是所謂的神修生活，事實上這點與謬論神學家主張的相同。那麼，在這裏要問的是：假如我們肯定着我們的日常生活——即神修生活，是充滿着意義的，充滿着來自耶穌基督的救恩，那麼是否還需要禮儀？或者是說：禮儀對我們的內修生活已經失去其內在的需要了？因為這神聖的生活已不需要一個特別神聖的時候來祝聖它，讓它避難。

爲了進一步討論，我們先得看出來我們的禮儀不是在整個生活中找出一段時間去避難，去休息。

我們之所以有的禮儀生活正是因為我們的神修生活充滿了生命，充滿了意義，於是更需要禮儀生活了！這部分能從三方面來解釋：從個人方面、從團體方面、從面對世界方面來看神修生活需要禮儀。固然在這件事上，我們能够最簡單的說：既然教會要我們有禮儀生活就如此遵守罷了。但是我們相信教會之所以要我們度禮儀生活必有其道理在，故在此我們先撇開法律不管，而是從內在觀察，看我們的神修生活是否有在禮儀中表達的內在需要？！

(一) 從個人方面觀：神修需要禮儀

在此處要肯定的是神修生活是需要禮儀的，而且是內在的需要。如果沒有禮儀，神修生活會衰落，甚至於消失。我們以普通人的生命現象為出發點，普通一般人中有不少的人體驗到他的生活有着意義和價值，充滿着生氣和動力，於是在其中產生了一種「玩」和「慶祝」的需要，這需要是從對生命的豐富體驗中產生的。這裏所謂的「玩」「遊戲」並非「兒戲」，而是非常慎重的，是因為人感受到他生命的豐富和美而產生的對遊戲性慶祝的需要。所謂遊戲性的慶祝，首先是對於快樂的體驗，正是因為人覺得自己的生命是如此地豐富和有意義，所以要體驗一下，品嚐一下，其體驗與品嚐是在遊戲性的慶祝中。所以在這種慶祝中沒有別的目的：只是要把內在豐富的活力、衝力表達出來，這活力好似要衝出其身軀要玩耍慶祝……。於是在歌在舞中，人們經驗到他自己活的人，充滿着生命力。於是豐富的充滿活力的生命從內在有着對遊戲性慶祝的需要。

其實這現象不只是發生在人的生活平面上，在天主的生活平面上也是如此。祂也有着遊戲性的慶祝：因為天主是一個很會「玩」，很會「慶祝」的天主。這意思是：這個天主的內在充滿了生命，一

種無限的生命。這生命要求着一種流露和慶祝，在流露和慶祝中天主經驗到自己的生命；而在這種經驗中祂覺得充分的自由，沒有任何掛慮與阻滯，就象人們在玩的時候一般：人們玩得痛快時一定是在一種無憂無慮，充分自由的狀態。天主也是如此：這是一種生命的體驗，自由的經驗……，天主在體驗到自身生命的豐富之時有着一個流露，在流露中開始有了所謂的創造與降生，於是，天主的創造與降生，事實上就是天主的玩，慶祝祂的生命……就在這慶祝、道玩的時候，祂自由地把創造工程完成了，於是在天地間祂完全自由地流露了自己的生命，就如箴言中描繪的一般：「山嶽還沒有奠定，丘陵還沒有存在以前，我已受生……我已在他身旁，充作技師。那時，我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處」(箴八₂₆，30-31)。文中的「我」是指天主永遠的智慧，而「歡躍」一字是雅致的譯法，如按原文有譯是「玩嬉」，是玩的意思。於是天主的生命是如此地豐富，祂需要在遊戲中慶祝，慶祝祂富饒的生命；而就在遊戲性的慶祝當時，降生了，創造了，宇宙形成了。那麼，傳統上常說天主的降生創造是爲了「天主的光榮」，說得白話一點，可以說：天主要玩，要把祂的生命如此地表達出來。

那麼，人在日常生活中遊戲性的慶祝是一種發自內在的需要，如果一個人生命中充滿着動力，是活着的，他就不得不在遊戲中慶祝一番。在人的日常生活中最會玩的是兒童，只因爲他們活力充沛所以需要玩出來；而在成人的生活裏也不乏此面：過新年、祝壽……等，都是這些需要的表現。那麼，在這些慶祝中人得到的是什麼？首先，他開始欣賞體驗自己豐富的生命，其次是一種無拘無束的自由，最深的是一種瞻仰……就在慶祝與遊戲中把自己的生命置於自己眼前：品嚐、鑑賞，發現這生命的美，充滿着活力，及豐盈……。

由上面的敘述可知：如果人的生命是充滿着意義與內容，則無法不慶祝。現在將此置於我們對禮儀的需要的剖釋裏。首先，我們的禮儀生活假定的是我們實在已經度着很深的神修生活，這神修生活是：我們感受到來自天主父一的生命，經過耶穌基督在我的心靈中活着。我們實在感受到這生命是多麼地豐富和美，多麼地有意義，是充滿着愛……於是，不管人要不要，它自身已經往外衝溢，要求着「玩」，「慶祝」……由於我們是在信仰生活中，於是這「玩」這「慶祝」是在某一種的象徵記號下表達，這些象徵的記號就是我們在禮儀中的標記。由此觀之，我們的神修生活實在在內在要求着我們在禮儀中自我流露，它要求的是慶祝，瞻仰，感受我們的生命。所以能看出，從個人方面觀之，真的是神修生活內在地需要禮儀。假如有一個人覺得禮儀是無意義的，假如有一個人宣稱他不需要禮儀，可能他的神修生活不是健全的。事實是如此：如果一個人常悲歎着生命，對他來說：那裏還有慶祝可言？所以，只有當我們體驗到神修生活是這樣的有內容所以才興起慶祝的心情，所以如果一個人有着豐富的神修生活，他必定內在地感受到需要到禮儀中去慶祝一下。法律上的規定對他而言已不是最重要的原因了！這實在是效法着一個善於嬉戲的天主。天主的生命在我們的生命中心一齊在禮儀的標記裏慶祝着。於是：在個人來看，神修生活內在地需要禮儀。

(二) 從團體方面觀：神修需要禮儀

在一般人的生命裏不只是個人的生命，而是有社會性團體性的生命。換言之：大家是活着同一的生命，經驗着同一的喜樂，所以要玩、要慶祝。這玩、這慶祝、不只是個人性的也應當是團體性的：是同樣活着同一個生命，同樣有經驗的人一齊慶祝、一齊把這生命表達出來。其實這也是效法天主內

在的生命，天主的生命也是一個團體；是父、子、聖神、結合在一起的團體生命。最後，如果說：創造、降生、是天主遊戲性的玩、的慶祝、則可說是一種團體性的慶祝。因為在聖經上的表達常常是說：天主父因着並經過耶穌基督在聖神內的創造；也常說：是天主父打發其聖子在聖神內進到世界而降生。於是，創造、降生，這慶祝，這生命的流露是一個天主團體性的內在要求，是完全自由的。

進到人日常生活的層面亦然，在家庭生活中，因為大家分享着同一生命。這生命、這愛、假如是豐富的則需要慶祝一下，如在父母的生日……等機會舉行慶祝，為使家庭中的愛，家庭中的生命，在這場合中，在某些象徵下：像在生日互贈禮物時，共享生日蛋糕時……。使大家再經驗一次大家共有的生命和愛。如果都沒有這些表達的機會，那實在可以追問一下：這家庭裏是否有着真實的愛，是否真的在共享着同一的生命。

以國家來看亦然，國家是一個團體，來自一個民族，是在地方上聚成的一個很大的團體。我們有國慶，這國慶並非徒具其表的形式而已，若是一個對國家真正懷有愛心，真正參與國家同一命運的人，國慶是他從內在發出的要求。這個國家有它的未來，它的使命，它的態度，它的痛苦……：這一切能夠在那一種場合下大家一齊經驗一下？是在國家的慶祝日上，在這國慶日我們這同一民族的人，手拉着手、肩並肩、再度經驗着我們是同一個國家的人，我們和這國家有着同一的命運和喜樂。由此觀之，國慶及在國慶日所耗費的支出不是浪費，而是需要的。因為在這一個人國家裏，大家團體性的對於國家的愛，對於國家的生命，他們如果是要表達的話惟有在這方式下表達方是切合的。也只有在這機會中大家再次經驗到國家的使命，經驗到一個國家同胞的生命，如果沒有這種機會，我們也無從體驗起。於是看出以團體來看我們有此慶祝和玩的希望，在這裏面經驗到自己團體生命的豐富。

同樣，將此解釋置於神修生活中。我們是團體性的，在我們身上有着教會性；我們彼此以兄弟姐妹相稱，在耶穌基督內我們稱同一天主爲父，我們彼此相親相愛，彼此擔待。我們把每個人的痛苦當做自己的痛苦，我們把別人的快樂也作爲自己的快樂，我們分享着同一的理想，分享着同一末日來臨的希望……這一切在何種場合裏流露出來？是在我們的禮儀中。我們的禮儀基本上是團體性的，在禮儀中，在一些象徵的行動裏，在大家領同一個基督的聖體，在飲同一杯，在聆聽同一的天主言語之時，我們經驗到了我們的神修生活，我們的神修生活是在同一的父內，大家密切地結合着，而在禮儀行動中，我們感受到我們把這內容提出來慶祝了，所以經驗着一種很深的體驗、自由、和瞻想。於是在禮儀行動中我們看到了我們共同的生命，如果一個人宣稱參加禮儀對其而言是毫無意義的，並且厭惡着站在他近旁的人，那麼得先詢問此人在神修生活上是何狀態，因爲這不是禮儀上問題，是由於他神修生活的貧乏而無法在禮儀行動中表達其內容。

(三) 從面對世界觀：神修需要禮儀

我們的神修生活對於禮儀還有一個需要，就是：面對世界！何謂面對世界？在上文中說過，團體是我們分享同一生活的人。但是我們人類的生命成爲一團體，當它有着同一理想時，常願向外面的人，向那些尚不屬於此團體的人們宣講，告訴別人，這團體是如何的！世界上許多團體是如此的，就是因爲這團體有其生命，有其使命、有其目標、這一切促使它向外宣講，要人經驗到他們在講什麼，並看出其目標。這是在人類的團體中發生的現象，而在天主內在的生活裏也是如此。

天主內在的生活流露出來的是什麼？只要參閱聖詠第八首及十九首就可以知道：在宇宙的一切

中間，在世界的律法中，或者是在人的生命裏，是天主的宣講，是天主的宣言，是天主把祂的內在生
活向大家訴說。於是，無論是創造或者是降生是天主向外的宣言。

同樣在人間生活的平面上，國家慶祝國慶也隱有此目標，把這國家的使命和精神向世界宣布。像
我們，就通常在國慶日裏把 國父給我們中華民族的理想再度向世界宣揚，這一切都是是一個慶祝的
場合中實行的，在這樣一個隆重的場合裏，在慶祝中，使人再經驗一次自己的使命。這是在人世界生
活的層面上。

在我們神修生活裏也是一樣，我們的神修生活要求我們對世界有一個宣詞，有一個報告。在致格
林多人前書中保祿曾說過每次舉行聖餐禮就是向世界宣報主的來臨（格前十一26）。可見是由於教會團
體度着這一個很豐富的生活，這生活不斷地望着將來，望着基督第二次來臨，所以應當向世界宣告
，如何宣告？是在禮儀場合中，是我們的團體共聚一堂紀念基督死亡復活之中向世界宣報着，宣報着
基督的再度來臨。

由此可知，我們的神修生活若是富有內容的則內在地需要慶祝和禮儀，在禮儀慶祝中，再度經驗
其豐富的生命並向外宣報。於是深度的神修生活不能沒有禮儀，如此，則神修生命即形乾枯，無法表
達。

更有進者，在表達和經驗中還加上一新的幅度，這就是對我們神修生活有着一個革新。因為在禮
儀場合中，我們的經驗、共享、和宣言都常回到我們自己的生命。有時候我會覺得我經驗到我的缺
陷；有時候，我分享得不够，有時候我宣講得不是我真實的生命，所以禮儀還帶給我們神修上革新的
作用。

如果在以上三點剖視中已體會到神修生活對禮儀的需要，於是再回到本文的第一部分；此時我們可以面對謬論神學家，一方面承認他們所說的真理，就是：我們的神修生活，日常生活，本身是一個非常神聖的生活，一方面更進一步肯定：就是因為這生活是如此的神聖，所以需要禮儀並非汝等所註解的只是一個特別的時間，給人在空虛無意義的生命中得以避難及藏身；相反的，就是因為生命是如此地神聖、優美、充滿意義，我們不能沒有禮儀。這是我們內在的需要，是個人的需要，團體的需要，是面對世界的需要。如果我們的生命是沒有內容的，那麼，在禮儀生活中也不會有內容。於是，在這情況下，我們能和謬論神學家開始一個交談：承認他們的基本理論中有正確處，並以此為出發點來顯示出在禮儀行動中不是給空虛的生命一個藏身處，而是神修生活的內在需要。

三、神修與禮儀的關係

神修與禮儀間的具體關係在第二部分中已經闡釋得相當清楚，只有真正生活於神修生活的人會度着禮儀生活，因為禮儀是一種慶祝、表達，慶祝和表達常常要有內容，這內容就是每一個人的生命；只有那些在度神修生活的人覺得自己的生活好美！覺得自己與兄弟姐妹能如此地親相愛，覺得自己的生活是有着理想的人，他才有資格進到禮儀中去表達。否則到禮儀中去表達什麼？一切是空的，徒具形式的，非常矛盾的；因為如果一個人的神修異常平庸，那有何慶祝可言？若是一個人的人際關係是不和諧的，那有何共享可言？再者，若是一個人的將來是毫無出路的，如何能言他在期待基督的再臨？於是禮儀生活是極度需要神修，沒有神修生活的人一定無法度很好的禮儀生活。

所以在禮儀的問題上，首先應當充實自己的教友生活和信仰生活，方能更進一步討論適應和本地

化的問題。因為神修生活是一個基本的問題，所謂的適應與本地化，只是意味着把自己的信仰生活在自己的環境文化中表達著。如果毫無內容，要表達什麼？於是在談及適應之前應先把禮儀與神修的基
本問題有一個概念：如果一個人內心中毫無信仰生活，內修生活，那麼一切的適應只是空談。但是適應是非常重要的，它常是假定了參與禮儀的人已度着一個很深的內修生活。

在宗徒大事錄中記載，初期教會的教友們參與禮儀的順序是相當可取的：宗徒們首先與初期教會的教友們度一很深的生活，先是形成一個教會的團體，在這團體生活中訓練他們，以後方是一起參與分餅禮，在禮儀生活中表達他們神修生活的內容（宗大二42—47）。這秩序是相當正確的：先是在信仰中、神修生活中共享，然後是大家舉行分餅禮。這裏所謂的秩序是思想上的秩序，而不是時間上的秩序。

現在我們將上文述及的配合於彌撒的禮儀中，在彌撒聖祭裏，主祭祝聖了聖體聖血後，向會衆宣布：「信德的奧蹟」，接着會衆的歡呼是：「基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活，我們期待你光榮地來臨」。在禮儀中是把基督的奧蹟再度臨在於我們中，但是，我們知道，除非基督的奧蹟早已進到我們的生活中，除非我們分享着基督的奧蹟，否則在彌撒中講基督的奧蹟臨在在我們之中是毫無意義的。因為除非我們早已生活在這奧蹟中，否則彌撒中祂的奧蹟是與我們毫無關係的，因為我們沒有資料，也沒有內容去慶祝、傳報、和期待。

所以我們應當如此說，在彌撒禮儀中，的確是把基督的奧蹟提出實現於我們之中；不僅如此，提出的不只是基督的奧蹟，也提出了我們的。我們是在神修生活中分享了祂的死亡和復活，也期待着祂的來臨使我們圓滿。所以，一方面，我們雖然說我們是傳報、慶祝、期待、基督的奧蹟；但是另一方面

面我們也可以說：事實上我們也是在傳報我們的苦難！那麼如果我們日常的內修生活中沒有痛苦，那就無所謂的「傳報」了！我們是在歌頌我們的復活：因為在耶穌基督內我們已經復活了，假如我們的內修生活不是度着一個復活的生命，那有什麼可歌頌的？我們是在傳報着基督第二次的來臨；那麼如果在我們的內修生活中沒有期望着真正的將來也沒有什麼可傳報的！於是，基本上彌撒實在是如此的，它早已假定着參與者已經是度着一個巴斯卦奧蹟的生活。

經過上述的剖解，能看出禮儀與神修生活有着如此密切的關係：禮儀是象徵着我們的神修生活；神修生活是禮儀的內容。如果一個象徵中沒有內容，那麼這象徵是空的；但是，假如我們神修生活的內容缺少了禮儀中的表達就缺少了它的慶祝、歌頌，也不是一個使我們充滿喜樂和生命的生活，於是二者是相互補充的，是一事的兩面，於是：一面有神修生活，一面有禮儀生活，如此，我們實在是完美之中度着我們的教友生活。

牧靈

對照法(contrast)與同一化 (identification)

樂俊仁

——運用大眾傳播的兩項原則

一、大眾傳播

近來大家對大眾傳播越來越重視，東也開會，西也開會，這是一個好現象。至少對大眾傳播的影響力可以有進一步的了解，如果我們能把握幾項基本的原則，在牧靈工作上必能有所進展。

一個傳教士經常在電台廣播，不時在電視露面，報上更是常見大名，開道班時又是幻燈又是電影，堂裏的教友隔週就收到他發的印刷品……事實上他不一定收到了大眾傳播的效果，問題並不在於他是否用現代化的器材，而在於他如何處理他的資料(information)，以便達到大眾傳播的目的。

本文只提出許多原則中的兩點：對照法與同一化。先就資料傳遞的原則，分析視聽教育。再以新約中的章節予以比較，因為，大眾傳播的原則並非我們這一代的新發明，我們只發明了一些器材，而這些器材能擴大原先的效果。就像一個人做了一個很好的演講，沒有擴音器的話，效果只能達到五十個人；有了擴音器，可以達到幾千人，透過收音機或電視機可以達到幾百萬人。可是假使這篇演講冗長乏味，雖有主旨，却缺少內容，或內容與主旨不協調，結果是什麼也達不到。準此，不在電台工作

的傳教士也能藉大眾傳播的原則、改進自己的牧靈方法。

二、視聽教育

1. 眼的作用

A. 白紙黑字

一張雪白的紙上寫出墨黑的字，黑白分明，我們的眼睛很容易便能分辨出所寫的是什麼（在此並不包括不懂所寫的，這已經是腦的作用了）。同理在一面黑牆上，用白灰或白漆刷的圖樣也必然十分醒目。經驗告訴我們，白紙上寫白色的字或黑紙上寫黑的字，我們的眼就會有英雄無用武之地的感覺。在白紙上寫出灰色的字沒有黑色的字清楚；在黑紙上的灰色字也沒有白色字清楚。這些是每個人都能認出的事實。

B. 幻燈片

提到幻燈片，大家就會想起，把窗簾拉攏，房間裏越暗越好。在臺灣沒有冷氣的房間，在白天放幻燈片等於蒸饅頭。近來在幻燈片的製作上，在攝影的技術上走出一條新的路子。一方面在黑白幻燈片的裝作上改成黑底白字，圖表也好，文字也好，能在不很黑暗的情況下也看得很清楚。根據經驗，黑底白字又改成了藍底白字，使眼睛看起來更舒服些。至於彩色幻燈片的製作，只有在攝影技術及底

片的性能上求改進，原則很簡單，畫面上只要很明亮的彩色及很暗的彩色（深色），而不要介於中間不明不暗的彩色，則效果也能很好。

C. 廣 告

最好的例子是電視廣告了。黑白的也好，彩色的也好，製作人嘔盡心血，希望廣告要醒目，要一目了然。在不同的廣告中，我們可以比較出：這個廣告比那個醒目。讀者不妨自己花些時間去做個比較。

D. 視 覺

我們每一隻眼睛的網膜上有一億二千萬視網膜桿（區分明暗）及六百萬視網膜錐（分辨彩色），它們與四十萬根神經纖維相聯，這些纖維則束成一條視神經通往腦部。只要我們睜開眼睛，就不斷有電流通往腦中樞，由每條神經纖維電流強度的不同，在腦中便能分辨出眼睛所看到的景象。與本文有關的只是：神經纖維彼此之間在收到景象之後有抑制作用。比方，有一束神經纖維，我們稱之為甲（其他的神經纖維束分別稱之為乙、丙、丁……），甲所相連的視神經桿看到一個黑紙上的白點，甲所輸送到腦中樞的電流與在甲周圍只看到黑紙的乙、丙、丁……等的電流，其強弱有極大的差距，這個差距越大，腦中所構成的影像也越清楚。至於纖維束間的抑制作用我們可以用下面的比方來說明：一排士兵蹲在地上，軍官發號令：「起立」，他先聲明了：「最慢站直的人要出公差。」本來這排士兵由蹲而站的速度都差不多，可是某兵生怕輸到公差，靈機一動，使出一個損人利己的招數，當號令一

發出時，他雙手分別按在鄰兵的肩上，用力向下一擰，自然比別人先站直，而可憐的鄰兵則比別人慢了一着，不得不去出公差。這個靈感便是我們收到與周圍景象不同的衝擊，沒有收到這項衝擊的鄰側纖維束則受到了抑制的作用，軍官一方面看到兩位鄰兵比別人慢，也該看到某兵比別人快，由於某兵的快，更顯出兩位鄰兵的慢。這項基本原理告訴我們：爲什麼黑紙上的白字清楚，藍（深藍）底白字的幻燈片放映時不需要暗室，廣告商在畫面上花了許多心血。

2. 耳的作用

A. 在臺北火車站聊天

嗓門不大的人要想和一位好朋友在臺北火車站的候車室裏聊天是很辛苦的。火車的汽笛聲、播音器的指示，小販的叫賣，候車旅客的談話，小孩的哭叫……構成一首沒有系統的交響樂。我們的耳由於接受的聲音過多，干擾過分強烈，往往不能分出我們所要聽的聲音。

B. 抑揚頓挫

如果我們和某人在一間很安靜的房裏談話，而這位老兄可能情緒不好，有點應付的趨向，雖然有問有答，但是每個吐出來的字都是一樣高的調，沒有強弱之分，這種談話也是很辛苦的，常常會聽而不懂。

世界各國語言都講究字音的高低強弱，有輕重之分。句子也按其結構有特別的語調（比方問句的

尾音提高)。古來說書的人便是深得其間的要領。同樣一篇講詞或一份資料，某甲唸來一聽就懂，某乙唸得就不如某甲。

C. 立體音響

辨別方位最敏感的器官是眼睛。近年來爲了改進音響效果，立體音響的設備逐漸普遍，聽一張立體音響的唱片，有坐在音樂演奏會裏的感覺。耳朵對方位的辨別本來沒有眼睛敏銳，但是透過立體音響，可以幫助耳朵分辨不同的音色。在音樂演奏會裏，不同的樂器有不同的位置，藉著立體音響聽唱片（或廣播、或錄音帶）令人有身歷其境的感受。

D. 聽覺

音波的傳遞：由發音——外耳——中耳——內耳——聽神經——腦，這個過程甚爲複雜，牽涉到機械作用，電流的作用，神經細胞的作用，在生理學上還沒有一致的解釋。我們可以把握的一點是：對比的原則（與視覺類似）。

3. 排斥作用

A. 貓與老鼠

一隻貓懶洋洋地躺在一角曬太陽，周圍發生的一切與牠似乎毫無關係。走過的行人或別的貓，牠

對照法與同一化

好像都沒看見，周圍十分嘈雜，牠也毫不理會。突然間，牠由躺的姿態換成半蹲的姿勢，有隨時一躍而起的架勢，同時牠的耳朵也轉來轉去，像雷達探測器的天線，因為牠聽到一個很小的聲音，也許是所有聽到聲音中最小的了，可是牠知道，只有老鼠才會發出這樣的聲音，所以立刻進入了捕鼠的警備狀況。

一點小小的，由老鼠發出的聲音對貓有特別的效果，發生成串的連帶作用，排斥了其他的一切感官，貓的注意力全面集中在這上面了。

B. 四面楚歌

「四面楚歌」這句成語的來源大家都清楚。楚歌所帶來的是項羽部下士氣的瓦解，由於聽到楚歌，就聯想到……。貓與老鼠的關係是由本性（本能）而來。在「四面楚歌」的例子裏則是：由「聽到」引出「想到」，這個步驟正是人與人之間傳遞一個思想的重要因素。楚歌本身的調子及歌詞好不好聽並不重要，重要的是楚歌所引起的思潮。唱的人嗓子好不好，唱得齊不齊聲也不重要，重要的是誰在唱！

C. 舊地重遊，觸景生情

一位七十歲的老人，有一次偶然路過自己長大的村莊，看到當時就學的校舍，天天上學所走的小道，那個熟悉的轉角……，村裏雖然改變了不少，但是這位老人一看到自己長大的村莊，他的思潮便倒退了六十年，往事一幕一幕在腦中重演。「看到」與「想到」，「老人」與「童年」的引線人是「

村莊」。沒看到就不容易想到，至少不那麼生動。若沒有在這村莊度過的童年，也不會看了這個村莊而引起一連串的回憶。

D. 機會教育

前面的幾個例子對視聽教育的原則畫出一個簡單的輪廓。眼與耳是我們接受外界資料最重要的感官，若外界的資料對我們的感官有足够的衝擊力（比方：藉了明顯的對比、對照），我們的大腦便能清楚地收到這份資料，若這份資料同時具有與其他資料發生關係的特性，那麼這份資料在我們的腦中也會發生很大的作用，不論是資料的儲存、整理、綜合、比較及再應用都能有更大的效率。

爲了達到這項目的，站在教育的立場，許多人推荐「機會教育」。尤其在生活教育方面，機會教育更是提出了極大的成果。被動的「機會教育」要等有了機會才能施展機會教育，主動的「機會教育」却努力去製造機會，這項「主動性」也是今日視聽教育的特色。在沒有情況的時候製造情況，在有情況的時候不錯過良機。

機會教育的所以有效在於「切身」，不只限於身歷其境，進一步要達到「切身有關」。以下是個極簡單的例子：美國有個商人是職業性的競選專家，他專門爲兩黨在競選時做宣傳徽章。有一次他說：「幹我們這行的，與屠夫在一起時，就談肉。和麵包師傅在一起時，就談麵包；兩人同在一起時，就要談「三明治」了。」這位商人很懂得如何製造「機會」，他的主旨不是談「肉」、談「麵包」、談「三明治」，三者只是製造機會的媒介，因爲，與屠夫切身有關的是肉，與麵包師傅切身有關的則是麵包，而三明治可以一箭雙鵰。

三、新約中的對照法與同一化

1. 對照法

A. 教訓

- a. 你們聽見對古人說過……
我却對你們說……

(瑪五21-47)

你們聽見對古人說過：「不可殺人」……

我却對你們說：誰向弟兄動怒，……

你們聽見說過：「不可姦淫」……

我却對你們說：凡注視婦女，而貪戀她的，……

又說過：「誰若休妻……

我却對你們說：除了姘居外，……

你們又聽見對古人說過：「你不可發虛誓」，……

我却對你們說：絕對不可發誓……

你們聽見說過：「以眼還眼，……」

我却對你們說：不要抵抗惡人……

你們聽見說過：「你應……恨你的仇人。」

我却對你們說：當愛你們的仇人……

在以上的對照句裏，「我」這個字的特別意義是耶穌以天主子的身份發言（祂訓誨他們，是像一位有權威的人（谷122））。按上下脈絡來看，21到48節是補充17節的：「我不是來廢棄，而是來完成。」如今姑且撇開這些不談，只看這些對照句的結構。

如果把21到48節中「你們聽見對古人說過……」去掉的話，耶穌的教訓仍是完整無缺。但是加上對照的句子，把猶太人當時的倫理思想（舊約的精神）做爲背景，這個背景具了內容上的對照性；也暗含了時間上的劃分；古與今，猶太人聽起來就更刺耳了，這個對照法引起聽衆極大的注意力，當然是在預料之中。而新約與舊約不同的精神也表明得一清二楚了。

b. 偽君子、外邦人——真基督徒（瑪六178）

當你施捨時……

就如那些偽君子……

當你祈禱時……

不要像偽君子……

當你……不要嘮叨不休……

像外邦人……

這幾句對照法使我們聯想到論語中頻頻出現的：「君子……小人……」（比方：君子周而不比，小人比而不周。君子喻於義，小人喻於利。）正反兩面在這種結構之下完全能襯托出來。許多人的偽君子行爲往往只是下意識的，透過這種對比，立刻能恍然大悟，對「表」與「裏」的區分能深刻的體會。

在學校裏我們常能見到兩種典型的老師：一種是從早到晚對學生說：「你該……」，另一種是說：「你不准……」，學生聽多了就皮了，只認爲老師嘮叨。若能把正反兩面做適當的組合，當能事半功倍。

B. 事 蹟

a. 治癒癱子 (谷二5-13)

……有人帶著一個癱子到祂那裏來……耶穌見到他們的信德，就對癱子說：「孩兒，你的罪赦了。」……有幾個經師……心裏想道：「……他說了褻瀆的話。……」耶穌……就對他們說：「……是

對癱子說：「你的罪赦了」容易呢？還是說：「你起來，拿起你的床來行走」容易呢？……」祂就對癱子說：「……起來，拿起你的床來，回家去吧！」……

這個治癒癱子的奇蹟把治病引到赦罪，兩者相呼應的對比，治病的能力引出赦罪的權柄，以兩者的對照引出「人子」的「權柄」。由經師的不信托出四個把癱子抬來的人的信德。

b. 寡婦的獻儀 (谷十二41~44)

耶穌……觀看衆人怎樣捐獻銀錢……有些有錢的人投下很多錢。有一個貧窮的寡婦……投了兩個小錢……祂……對他們說：「……這寡婦捐獻的，比衆人投入庫的多得多」……

第一個對照是：有錢人——窮寡婦、很多錢——兩個小錢。第二個對照是：窮寡婦捐得多——衆人（特別是那些有錢人）捐得少。第一個對照與第二個對照相映之下，又構成第三個更強烈的對照：天主眼裏的多少與人眼裏的多少不同。

2. 同一化

a. 慈善的撒瑪黎雅人 (路十25~37)

有一個人從耶路撒冷下來……有一個司祭偶然從那條路經過……又有一個肋未人走到那裏……有一個撒瑪黎雅人行路來到身邊……誰是那遭遇強盜的近人呢？……你也去照樣做吧！

聽衆一開始會把自己當做這個從耶路撒冷下來的人，這條路的荒涼是衆所週知的，設身處地一想

，這種情形非常可能，下意識就會聯想到：那怎麼辦呢？這是第一步的同一化。

電視也好，電影也好，偵探片多半很受歡迎，因為偵探片非常容易引起觀眾的同一化，觀眾不由自主地與片中某一個角色同一化了，否則看的時候不會那麼緊張。百分之七十以上的觀眾與受害人（直接受害人或間接受害人）同一化了。兒童觀眾中則有百分之九十九與警察同一化了。另有極少數的人與其他人物同一化，比方有人與導演同一化了（要是我來導演，就不這樣處理。）有人與演員——就演技而言同一化了（要是我來演，就演不那麼逼真。）有人與惡徒同一化了——也許。他自己就是幹這一行的，或與警察之間有干戈（我才不那麼笨，讓警察一下子就抓到了。）

第二步的同一化是與司祭及肋未人，這時一連串的藉口——不能停下來的理由紛紛出現——要是我啊！也沒膽子停下來。

第三步的同一化是與撒瑪黎雅人，可是事實上，這位經師（其他猶太人亦然）的同一化又回到受難人身上，因為撒瑪黎雅人是世仇。比喻中撒瑪黎雅人的善行並不那麼容易改變猶太人的同一化，耶穌也理會這點，爲了使這個對照法能圓滿結束，所以說：「你也去照樣做吧！」聽衆回家後細想之下必能了解整個的比喻。

b. 魚網的譬喻（瑪十三47-50）

……魚網撒在海裏……滿了，人就把它拉到岸上來；坐下揀好的放在器皿裏，把壞的丟在外邊。
世界末日……把惡人從義人中分出來……

耶穌的聽衆中有不少是漁夫，所以一提到打魚——他們的本行，同一化的程序就容易多了。第一步

是聽衆與打魚的人同一化了，當然！把好的與壞的要分開，這是我們的例行公事。

第二步是聽衆與魚同一化，由好魚與壞魚引伸到義人與惡人。我們都是人，在世界末日不是義人便是惡人，天使要來執行他們的例行公事！

像這樣的比喻自然極容易吸收。耶穌問：「這一切你們都明白了嗎？」他們說：「都明白了。」
(瑪十三51)

四、靈牧工作

上面的一大串例子相信都不難了解，在日常生活中也好，在新約中也好，還有許許多多的好例子。把原則歸納出來也不難，要把這兩條原則貫徹到我們的工作上去則不是一兩天的事，要持之以恆，要花一番心血！

A. 講 道

對照法及同一化的應用，在平日道理或要理班中最容易直接練習，所涉及的因素比較少，自我檢討的途徑很明顯（參看神學論集第17號。三七九—三八四頁）。

B. 教友證道

在小圈子裏教友證道尤其具備極大的同一化能力。比方在聖母軍中若是婦女佔多數，一位家庭主婦做個小小的證道（個人的體驗），多半能引起許多的共鳴。在工青會中職工青年之一做個證道也能

有同樣的效果。對於旁聽的傳教士而言更是大好機會，去熟悉各行各業的術語，以便日後充實自己的語庫。

C. 善 會

如今我們強調「自傳」，如何把「以前不通行」，但「今後要努力」的對照使教友體會出來，的確是當前的一大急務。如何使教友體驗到傳教是為教會——天主的國，不是為「教會」——聖統（神職人員）。為神父修女而做這做那，沒有同一化的精神，只有旁觀人的立場。教友把自己視為教會（同一化）的強弱程度，也是各善會在工作上積極的程度。在此謹奉勸各位傳教士慢慢地改去把「教會」當做「聖統」代用詞的習慣！那麼教友的自我意識——「教會興衰、人人有責」才能建立起來！

D. 結 論

堂區也好，教區也好，免不了常要做些有系統的計劃，這些計劃必有很好的用意，很好的出發點，若能也考慮到視聽教育的原則，那麼許多心血就不會白費了，許多經費也不會白用了。

我們都願意努力使我們的「宣揚福音」成為酵母，而不成為死麵。

他說：「我要用什麼來比擬天主的國呢？

它猶如酵母，

婦女拿了，

和在三升麵粉裏，

直到全部麵團都發酵起來。」（路十三20~21）

書評

聖經辭典

房志榮

思高聖經學會編著 一九七五年四月十五日出版

「聖經辭典」剛一出版，思高聖經學會主任陳維統神父即託人帶來一本相贈。以後在一個偶然的機會裏在臺北懷寧街基督教文字中心與陳神父晤面，他囑咐筆者為新辭典寫一篇書評。這樣一本大書仔細評述起來，不是一件易事，一時也難交卷，於是靈機一動，鼓勵正在讀聖經的神學院學生多多翻閱新出版的辭典，由其中選一些篇幅來試評一下。結果筆者由三十三篇中選出四篇刊在這裏，即第一年神學生方濟會修士闕凱評「太古史」，第二年神學生寶血會修女黃淑芳評「洪水」，第三年神學生仁慈聖母會修女黃鳳梧修女評「先知」，第三年神學生耶穌會狄明德神父評「聖詠集」。

這是非常零星的一些評斷，所涉及的範圍十分有限，但一葉知秋，由這些神學生的期望，在前線的聖經學門士可考慮他們應朝着什麼方向繼續努力。其他未在此發表的評述還有不少可取的資料，爲了不加重這篇書評的篇幅，只得一一予以割愛。

聖經辭典一書爲思高聖經學會所編著，辭典正文共二千六百三十條，分佔一千一百三十六頁，附篇共四，附錄凡五，插圖五十八幅，外加彩色地圖七，前後並有各類索引，以今日中華教會人力、物力、才力觀之，不可不謂是一本巨作！

以外形觀之，紙張之精美，字體印刷之清晰，插圖之悅目，裝訂之精細高雅……爲衆目共「睹」之事實。尤爲佳者，若與思高先前所出之聖經諸書並置，儼然成爲一套，頗爲悅目賞心！

在序中，開門見山地闡明其立場，其對象、宗旨、資料來源和取採標準，其釋經之最後準則，並略為介紹其大體之內容、嘗試過之努力、性質、共同觀點及編輯之目標……等等，使人讀後頗有「應知書中文，字字皆辛苦」之感。

太古史

本人將大部份有關創世紀第一章到第十一章的題目閱過一遍。共有：梅瑟五書一七四六、太古史二〇八、樂園二三八二、亞當七七二、厄娃一一六、原罪一四二六、蛇一七七七、罪二〇八二、加音三〇四、洪水一二四〇。族譜一七三六、古代民族分佈三六四、地四七〇、追源學一五九八等項目。這一篇小文章就依據「聖經辭典」在這些項目中給我的印象，感受，做一個綜合。

1. 說明聖經與科學的區分，聖經不講科學的真理，例如地、大地四七〇，說出聖經作者依其宇宙觀寫在聖經內。

2. 聖經與歷史，創世紀一、二、十一章，不是嚴格的歷史事實，但是在信仰啓示下對原始歷史的「回顧」、（參二〇八太古史）「歸原」。

3. 聖經強調的是其神學意義，信仰的表達。不是在教訓人人文、地理、歷史以及政治演變的科學知識（三六四古民族分佈結論）。

4. 在各項目註釋多採用以聖經註釋的方式，並且指出其神學意義之所在，例：「樂園」二三八三，由宗教比較學上論「樂園」為出發點，而後進入以「救恩史」之啓示下看「樂園」在新舊約經書中的含意。其中間以「聖經」和近來「神話」比較做聯接點。如此看來，「聖經辭典」中對各項目

的敘述，不以文學批判爲基礎，僅依其神學意義，或說事先有個「骨架」，而後將「肉」填於其中。這一種方法十分清晰，只可惜有許多別的看法因此而排之門外。

5. 對亞當七七二、厄娃一一六、加音三〇四、似乎視做一個真有人之人。或評「辭典」在表明——在啓示下，思想推論中，原始的第一個人的存在應爲事實（參一四二六原罪）。這一種看法不能說它不對，但是仍有別的看法「辭典」中未加說明，這樣好像有一點自說自道，不管別人怎樣想。

6. 這一本「辭典」是集體論著，似乎其中有一點不太配合的跡象，例如：二〇八「太古史」中提到「J」，則用「註」說參見一七四六「梅瑟五書」，而梅瑟五書中卻未對此一問題做一詳盡解釋。再則，二〇八太古史執筆霍煦神父思想路線似乎不與一七四六「梅瑟五書」執筆陳維統神父相同。綜合以上的感受，我個人認爲「聖經辭典」內容實在不少，也十分清晰，神學意義之註釋亦合乎教會當局的教導。只可惜，對目下其他學說未做一詳細介紹或批判。

洪水

思高聖經學會所編的聖經辭典有關「洪水」的解釋，其解釋雖未詳盡，但也清楚、易了解。其內容共分九段，前三段敘述聖經中論及洪水之事，並引證新約聖經以證實洪水滅世的傳說。第四、五段論及十六世紀至十九世紀聖經學者以聖經中的洪水敘述爲屬局部性的，原因是根據地質學、考古學、物理學證明水災不可能殃及整個世界。第六、七、八段述及聖經以外全球民族幾乎都有洪水傳說，且有共同因素，基於這些新發現，學者想推翻解經學家們的兩種傾向，即認爲聖經中洪水之說是巴比倫傳說的翻版及洪水的局部性。最後第九段的結論認爲洪水問題仍有不少的困難，讓學者去研究，但至

要有關聖經上洪水的倫理教訓是不變的。

在讀完這篇「洪水」註解後，覺得其寫法很有次序：先介紹聖經中洪水敘述及其意義，之後列出學者對聖經記載洪水的懷疑，而編著者想法找出事例以解決這種懷疑，但最後的結論却很中立的讓人去作研究。這點是該註解的最大優點，編著者是站在一種維護傳統的立場上作解釋，但仍然不失其客觀的態度。開始幾段驟然看去，似乎編者很強烈肯定洪水的事實，特別對於洪水屬世界性或局部性很認真的去證明，但最後却鼓勵人去研究，而其最中肯的是講出聖經洪水敘述的主要目的——倫理性不變：這亦是註解中的一大優點。

不過筆者對於此註解仍嫌其未能更開放大膽地研究與詳細的分析，神學上的主要意義也仍未能詳敘。

首先在第一小段中：最好先講出洪水是寫太古史，在人類歷史中，可讓人查考的，是人能看見大水泛濫，然後溯源而寫成一種洪水的文學類型。這樣使讀者對於洪水問題不會斤斤計較於考古學、物理學、地質學而感到承認洪水事實的困難，或對聖經有所懷疑，却會用另一個觀念去看洪水記述的主要價值，因此有興趣去探討洪水的意義。

同樣在這段中既然講出洪水是因人的罪惡而引起，所以洪水之後是人類的再生階段，那麼亦有另一個意義須指出：洪水的敘述與天主創造的敘述相輔相成，二者都出於天主的決意，在創世時天主決意創造人，而洪水是因有限的人犯罪，所以天主決意滅人。但敘述洪水的特徵是一面消滅世人，另一面却保存部份的人類。

第二小段言及聖經洪水傳說是由J、P二文件湊合而成，因此斷定洪水傳說遠比聖經成文古老。

既然J、P文件在此傳說中如此重要，所以最好簡單介紹一下聖經寫洪水時如何把J、P兩文件合併，如P的章節較長、更豐富、J只在P的底稿上滲透等。

洪水是否局部性的問題，在這篇註解中佔着主要的位置，如要找出確實的證據以證洪水屬事實且為世界性，那是很牽強的，倒不如注意洪水的真實價值和意義。例如說：洪水普遍的敘述的來源是人類對自己存在的偶然性有所感受而寫，因為人意識到自己為有限，且知非但自己會死亦知整個人類會被消滅，所以洪水就是這種感受的表達，雖然有不少作家供給此資料，但絕不會有覆蓋世界的大水，而是每地區的災禍就把其感受表達出來。後來人類有了國家政治後，毀滅的可能變成局部性，即每個國家可消滅其他國家，這樣對人類整個毀滅的看法減低，但到了默示錄文學，又提及世界被毀滅之可能。

若用以上對洪水的解釋，則會使人明白且接受，並且領會到一種神學上的解釋，不會為維護洪水的全面性而忽略其主要的神學表達，亦不會使自己陷入一種困難問題圈子中的。

至於該註解中言及世界民族幾乎都有洪水傳說，並不因此就能證洪水殃及全世界。此外雖然各處洪水有其共同點，但聖經與其他文化敘述洪水有所不同，聖經中有其神學化，在描寫洪水時強調出天主與人的關係。

在講洪水的最後結語，還有一點值得加上的就是，天主藉洪水毀滅有罪的人，但結果天主仍表示出愛人的行動，因為天主給人最大喜訊——對人類祝福並與人立訂盟約。

結論：本辭典的「洪水」條使我覺得在思高學會的寫法中已有了進步。它在研究開放的氣氛中去表達學者的意見，而且在最後讓人作自由研究。只不過仍然覺得未能深入地以神學作解釋。

先知，先知職責

本條由雷永明神父執筆，分五項介紹：其字義、歷史的演變、任務及奇恩、職責之起源、最後言及新約中之先知。

在術語一項中，編者先介紹先知在以色列民社會中的地位，其原文，語根含義……等基本觀念，最後認爲其語根含義中以「代言人」一詞稱先知最爲恰當！今在中文直接譯爲「先知」則易生誤解，以其爲說預言者。其實先知最重要之職責在於傳遞天主使命，教訓當時代的人遵守天主盟約。固然，其中首要的對象是以色列人！鑑此，思高以爲「信使」一字實爲最恰當之譯文，但由於「先知」一詞在民間沿用已久，故仍保持！此項中亦言及：先知男女可任，如何鑑別真假先知，聖經上描繪「先知」的其他字彙，最後給了「先知」一字一個定義。

有關「先知職責的起源」，首先解釋了先知來源的特殊性：「召選」是其唯一原因。由於人性基本上的相同，在表達上可能在各宗教中是大同小異，但是其內容及來源能截然不同！於是思高解釋了在以色列內的先知在現象上可能與近東各民族相同，但實質則相異的原因！也聲明了先知是不能與國家民族英雄等人物等量齊觀，以自然因素來解釋先知的來源是一個澈底錯誤的行爲！先知之問題可循二路探討：一爲詳述其定義，一則是在救恩史的過程中去看出先知的正義和使命，後者是思高欲採取的途徑！

對「先知歷史的演變」思高分爲三段介紹：極惡到撒慕爾，撒慕爾到亞毛斯，亞毛斯到瑪拉基亞，它認爲撒慕爾前甚少先知現象，正式的活動始於撒慕爾，此段期間有所謂先知集團，先知學院等組

織的出現，其中是否有關係，則不可得知！只知其中共度團體生活，有着標誌，須勞作以供食用！也接受贖品，他們過的不是獨身生活，這類團體直到西元前八世紀方才消失，原因不明！自亞毛斯到瑪拉基亞是所謂的召選先知時期。按思高的意見，先知到瑪拉基亞就潛隱了！原因是受盡充軍流離之苦的以色列再度忠於盟約，於是先知作用已不顯著，但並非不存在！代之而起的是「智者」，此段中思高再度提及真假先知之分是在於是否獲得召選。

在「先知的任務和預言的奇恩」中，思高以督促以色列民守約及預備新約的來臨作為先知任務的中心；前者是尋常的，為保持以色列民在禮儀。教導上的完整。由於當時是神權政體，所以先知雖是宗教人物，卻在政治上有時也扮演著舉足輕重的角色。所謂「預備新約的來臨」就是所謂的「默西亞的預言」，這是思高所謂先知的非常目的。對於「預言奇恩」，思高認為是由三成份形成：召選、默示、和宣講。召選的體驗使先知在艱難境遇中支持下去，直到殺身成仁，在所不惜。此處思高責斥以欺詐學說和幻覺學說來解釋先知現象的理性主義者，因為他們欲以哲理來解釋啓示。天主默示的方法有言語、夢境和神視。其第三成份則是宣講，宣布天主的信息。宣講的方式有三：最通常的是言語，也有以著作的，也有用象徵行為的。

最後介紹的是「新經中的先知」，在新經中，思高的編者認為，先知的意義與舊約不同。舊約裏，先知是中心；新約裏，先知雖然也是神恩性的人物，但只是「輔助」宗徒傳教的宣道員，且應由教會的正統來辨認其道理的正統，及品行的正當。

思高的先知介紹基本上是相當的完整，在廣面上已觸及有關先知的一切，筆者只是提出下列幾點意見，可能在綜合後能形成對於「先知」較立體性的介紹。

首先，在介紹的過程裡發現其中有着一些重複的地方，如：「真假先知之別」及「召選」就曾經再度出現過。如果後面的介紹是使前面的更深入，雖然其間已交雜了其他的概念，尚可使思路相連，也能使人由淺入深。但是有時卻是平行的。於是，若能在結構上稍微改變一點，把「召選」和「真假先知」同置於「先知職責之起源」一項中，可能會使人覺得在結構上更為緊湊和簡潔。

其次，在內容上，論及「先知歷史的演變」，並未分清在整個以色列歷史中的普遍先知現象及其高峯的黃金時期，也未清楚說明形成黃金時期的因素！於是在思高的敘述中把全部的先知現象描繪得相當平淡，無立體感。其實在以色列人的歷史中，因其啓示宗教的本質，先知一類的人物是必然發生的現象，因為舊約中天主的啓示尚是隱藏的，天人間傳遞消息的人就是「先知」，所以先知是與以色列救恩史並存的，這是在水平面言之。但是在這水平面上因着一些因素使焦點發生，形成先知現象高峯時期，於是先知現象蓬勃，進入到垂直面，這情形具體地是發生在以色列的王國時期。衆所週知，以色列是一個盟約的民族，有可祭、國王、先知、這三種被天主選為幫助及提醒以色列人守約的人，但是王國時期，政治上雖強盛，但宗教生活腐敗，國王與司祭失職，人民如無牧之羊，無人啓蒙，於是天主興起先知，拯救此危機，是天主對人表示祂愛的一種標記！是所謂召任先知之起源。這背景的描述可能會使先知現象的敘述顯得富有生氣。

再者，論及「先知的預言」時並未深入一步介紹先知言論的分類、內容、及討論時應注意的事項……等。相信這類的介紹可能對「先知」整體的認識大有助益。通常在討論先知言論時我們會注意三件事：誰說話？向誰說話？說了些什麼話？在論到「誰說話」及「向誰說話」時能使讀者看出先知的角色，他與天主與他的同胞之間的關係。在這關係中我們能領悟先知原來是這一類的人。擔負着這一

類的使命。在論及「說了些什麼話」，那就涉及言論的內容。先知的言論通常可分爲「判決」及「救援」兩種，這兩種分類囊括了全部先知的預言的內容。前者可以算是在思高中所云是一種督促的任務，先知受天主派遣督促以色列，提醒以色列守好與天主定的約，並以嚴厲的口吻宣布不守約的後果——是一種判決！這種言論多半是出現在充軍前，以色列人在萎靡的生活中：拜偶像、不正義……無所不爲，天主藉先知宣布此言論其目的不在於「罰」，而在於提醒以色列與自己的關係，要重整此關係隱判決言論的對象有個人也有團體，這種言論，到以色列充軍時漸消失了，代之而起的是「救援」的言論。救援的言論就是思高所謂之「默西亞的預言」，判決言論潛隱的原因可能因爲先知們認爲以色列被逐出預許的福地已經是莫大的「判決」。此時應是堅強以色列人希望的時期，故此「救援言論」彰顯了天主對以色列的諾言、保證，這諾言及保證藉着過去的經驗使以色列民在充軍中對天主懷着不變的希望！但這並不是說在充軍前就無救援言論，這種說法只是要表達在那一段時期裏某種言論特別顯著而已！兩種言論都是在表達雅威對以色列的愛及關懷。及提醒以色列和祂在盟約中的關係，在此幅度中論及先知的角色，不是更有意義及富有生氣嗎？

聖詠集

本條由陳維統神父執筆，共分八項，順序介紹聖詠的名稱、篇數和次第、結構、標題、作者、體裁、分類、及其價值。

在「名稱」的介紹裏，編者謂猶太人稱之爲「讚美歌」或「祝禱」「祈禱」都說明了它的內容。在希伯來文裡雖用不同的名稱來稱呼它，但是它終究是爲抒情、讚頌、訓誨與祈禱的詩歌，在它的「

篇數和次第」中說明無論是希伯來或希臘文本中篇數都是一五〇篇，而次第上卻有一篇在秩序上有出入。

在「結構與形成」裏說明聖詠仿梅瑟五書分爲五卷。每卷以光榮頌作結，而全部聖詠的最末一篇是光榮頌。這五卷結構的形成思高推斷在厄斯德拉時代，是爲第二座聖殿中歌詠和禮儀所需而形成的，在形成集合前早已有許多小集子的存在，用在同一性質的禮儀中。事實上，編者也承認聖詠集的形成並不如此單純，因爲聖詠在歷史中有着無數次的適應，並在適應中發展，使其內涵日益豐富。這發展可能是由私人的祈禱到公開的禮儀祈禱，由地方會堂的聖詠發展到耶路撒冷聖殿的聖詠，由王國的聖詠發展到默西亞的聖詠：由此觀之，聖詠形成的問題實在是錯綜複雜的，非三言兩語可以說清楚。

在「標題」的討論上說到原來有標題的共一百零一篇，都指出當時的生活實現……等事，但是到了希臘文譯本，其標題學者們均認爲非原著，但來源甚古老。標題的分類有歷史性的、禮儀性的、音樂性的。在「作者」部分，思高承認聖詠集非一人一時所作，只是歸名於達味，因他的作品最多，而且他也有着詠歌的稟賦！在「體裁」上只提出一點，就是以希伯來文的字母來排列分節，爲其特色。

最後言及聖詠的「分類」，及其「神聖價值」，首先，思高承認對於「分類」的問題，學者們猶是意見紛紜！有以文學觀點分類，此處是以內容與體裁來分類，謂分爲：讚美、感恩、哀禱、詠史、訓誨、王國等六類，但不管如何都是以天主爲中心的。至於它的神聖價值是衆所周知的，在此不再贅述。

一般而論，陳神父對聖詠的介紹已經相當的詳盡，而且最可稱許的一個態度是，編者從不掩飾在聖詠的討論上許多事尙爲不定論。但是，爲了使這段更爲完善，我們提出下列的意見：

首先，在結構上能不能考慮把聖詠形成的過程與作者二項放在一起討論，因為這兩件事實在有內在的關聯，「作者」一字的意義，實在也應重新界定，把聖詠的作者只限定於原始作者實在是需要費一番功夫，而且實在說，聖詠原始作者是誰為今日人無大關係，重要的是如何在歷史過程中演變成今日的形態。而且「名稱」一項中的原文實在是不需要加入的。

在聖詠的「分類」裏，如果能再簡單發揮一下每分類的構造、意義、及演變，其誦唸或詠唱時之生活實況……等，則能使讀者遇到聖詠內蘊的生命，不但對讀者的知識培養上有益，而且對個人的神修培養也是一項富源！說實話，聖詠是詩歌類的作品，含蘊着豐富的情感及美，唱出人內心深處，非概念所能表達的豐富現實，若要廣泛並深入介紹，有無盡量的資料，思高一書的介紹已經算是令人滿意的了！