

神學論集

于斌



31

# 輔仁大學神學論集

第三十一號

一九七七年春

## 目錄

### 聖序

經言

保祿的自由福音

S. Lyonnet S. J. 著

房志揚 譯

三

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較

房志揚

榮 譯

一五

### 信理

耶穌復活奧蹟與信證神學

張春

申 譯

四三

從神學觀點看喜樂

湯

漢 譯

六三

中國對帝—天的信仰

羅

光 譯

七七

### 教理

教理講授、神學與人類學

Amalorpavadass 原作

沈清松 譯

一〇五

目錄

二

神修

中國地方教會傳道者的神修.....翁德昭.....一一九

牧民

山地牧靈工作的反省與探討.....單國璽.....一三一

海外來鴻

單國璽報告倫敦大眾傳播講習會.....四二

陳文裕神父報告羅馬全世神哲學系代表大會.....一〇四、一三〇

輔大神學叢書

前十冊書名及譯著者.....一四

## 前言

本期的問世使本刊又進入一個新的年頭——它存在的第八年。本期的八篇文章中，兩篇為譯文，其他六篇皆為著作。由各篇的內容來說，我們的確是在神學本位化的道路上繼續前進。

第一篇譯品「保祿的自由福音」的原作者，是著名的保祿神學專家、法國耶穌會神父李敦內。「自由」是大家愛談，也愛享有的。但真正的自由是什麼？沒有人比保祿說的更令人心服。本文確能助人了解保祿所傳的信息。譯者是香港大修院的一位修士，他在「保祿神學」課中選了這篇文章，由英文譯成中文，將之介紹給我國的讀者。聖經欄的第二篇文章「儒家思想的天與聖經中的上帝之比較」，在該文註一已說出其寫作的動機。由之可知該文原是為了為一些尚未信仰天主的知識青年而寫。如今登在這裡，可當作一種牧民的資料，即當人問及儒家的天與聖經的上帝有何異同時，可以當做參考。

「耶穌復活奧跡與信證神學」一篇的主旨可由該文的結束語中窺見一斑：「在今日的信證神學中，已經不能只把一個奧跡放在客體、單純的歷史平面上去證明它的可信性，而應雙管齊下：一面說明它的歷史基礎，一面針對聆聽主體說出這奧跡對他生命的焦慮帶來的喜訊。在耶穌復活的奧跡裡更是如此，只有在整體存在性的方法中，方能引起主體的共鳴及全心投順的答覆」。

「從神學觀點看「喜樂」」一篇是香港聖神修院教務主任湯漢神父的作品，作者由內心層面及社會層面來看喜樂，最後結論到二者應互為表裡，相輔相成。文中引述謝扶雅先生的話說：「基督信仰所能貢獻給中國思想界者，乃是將其內在的默契 (mysticism) 和社會性服務緊緊合抱起來，使每個

人徹底透過教恩在基督裡作新人，使苦難的中國品嚐喜樂的真滋味」，可謂道出了互為表裡的途徑。

「中國對帝—天的信仰」是羅總主教系統研究的結晶，這類作品為神學的本位化十分有用，因為先將中國思想以信仰的立場整理清楚，然後才能將之與天主的直接啓示相比，最後才能發現二者的異同，及互相闡釋之道。該文長約三萬言，本期刊出一大半，其餘部份留待日後續刊。

「教理講授、神學與人類學」是印度有名神學家兼邦加羅爾聖經—禮儀—教理中心主任 Amalor-Davadas 神父的佳作，他將啓示、信仰、記號、耶穌基督、人類學（人學）的解釋等常見的教理名詞予以適當的講解。譯者沈清松能把握原意，用流暢的筆調介紹給我國讀者。在此還要致謝王愈榮主教將該譯文轉給本刊發表。

最後神修及牧民二欄的文章，都是去歲暑假由實際生活中所產生的佳果。「中國地方教會傳道者的神修」是「地方教會與傳教士」的暑期講習會的一篇演講稿，其中心思想是「神修適應三途徑」。「山地牧靈工作的反省與探討」是作者經過兩個多月與山胞的同甘共苦及信仰生活的分享，而得到的具體可行的結論。文中不但顧到山胞的精神生活，亦談到他們的福利及固有文化，很值得所有傳教士的參考。

聖經

## 保祿的自由福音

S. Lyonnet, S. J. 著  
阮應揚譯

保祿在致迦拉達人的信上說：「弟兄們，你們蒙召選是為得到自由。」聖保祿的主張毫無妥協的餘地：基督徒的聖召是為得到自由。基督徒是子女，不是傭工，更不是奴隸。下面他作進一步的說明：「如果你們隨聖神的引導，就不在法律權下」（五 13 18）。這些宣言像其他類似性質的言論一樣，不但使猶太人，而且使一部分初期的信友大起反感。聖保祿從最初的傳教活動開始，直到他生命的末刻，發覺自己之所以到處遭人敵視，或至少由於不被人了解而深感苦惱，主要是來自他對法律的態度，特別是他對基督徒自由的宣講。不論在什麼環境下，當基督徒自由的原則有受損害的危險時，保祿是絕不讓步的。因為對於他來說，這不是一端無關宏旨的道理，更不是枝節問題，反之，整個基督宗教實取決于此！

雖然聖保祿所宣講的基督徒自由的道理出於他和猶太化基督徒的爭辯，因而是在非常特殊的環境之下產生的，但這道理對於我們這個時代仍然具有不可抹煞的效果和價值。他的道理可以簡述如下：受聖神引導的基督徒在基督內發覺自己是脫離梅瑟法律的。他所擺脫的不只是梅瑟法律，而是法律本身。他擺脫一切從外面限制或強迫他的法律。雖然如此，他並不因此就成了一個無法無天，善惡不分的人。

當聖保祿提到法律時，很明顯的，他指的特別是他和當時的猶太人所認為唯一堪當此名稱的、在西乃山上頒佈的規誡。要估計保祿的言論對其猶太同胞所構成的傷害，我們只需想想他們怎樣崇拜和

恭敬悔惡法律就夠了。法律是天主的聖言，消除口渴的水，賦與生命的食糧，結實繁榮的葡萄樹；在它裏面蘊藏着智慧和知識的寶藏。總括一句，法律在猶太人心目中所佔有的位置，正如聖若望和聖保祿宣稱的基督的地位一樣。

而基督徒就是從這樣的法律得到解放。聖保祿宣佈說：「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）。妻子在丈夫還活着的時候，是受法律的約束歸屬於他的。但是如果他死了，她就不再受法律的約束了。所以她和另一個男人結婚就是合法的了。同樣，基督徒如果和死而復活的基督結合，就是死于法律、脫離了它，不再隸屬於它了（羅七1-6）。那麼，難道法律不是曾在選民的歷史中扮演過一個重要的角色嗎？不錯，但却是不值得感激的；它以往的角色只是監管者，啓蒙師和奴隸，所擔任的工作不是教導孩子，而是把他們領到導師那裏。除此之外，聖保祿更用一種似非而是的說法，宣稱猶太人所崇拜，並視作生命來源的法律，實在是由天主放在人身上，目的是爲了帶給他死亡的。故此法律的存在並不是一種祝福，而是咒詛（迦三10）。

聖保祿在迦拉達書上提出了一個問題：「那麼，法律到底是什麼呢？」（迦三10）。他的答覆就是：法律是爲引起違犯才設立的。這個主張對於信仰基督的讀者來說，仍然是駭人聽聞的。因爲善意的抄寫員立刻就想到要緩和這種刺耳的說法。然而沒有用，因爲整段文字都是關於引起違犯，而不是壓制它們的。

那麼，剛才所說的是反面的說法嗎？絕對不是！事實上，羅馬書更正確的講出了保祿的思想。脫離法律是他論證中主要的環節，而且也是最後的一環。在脫離了罪惡、死亡、肉身以後，基督徒最後要脫離法律才能得救；也只有這最後的解放能消除罪惡的能力，擺脫它對人的統治：「罪惡不可再統

治你們，因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）。在法律權下就是在罪惡權下。聖保祿以前的說法從未有似如此一針見血的。

這樣的聲明除了引起猶太人的反感外，還要冒一個相反的危險：就是使基督徒讀者對法律相當冷淡。因為他們從來沒有感到和梅瑟法律有過任何密切的聯繫。他們認為不守那些繁文縟節和其他諸如割損，遵守安息日和準備食物，或者和外教世界接觸等煩瑣規定，是一件最自然不過的事。他們把這一切都看作是沒有宗教價值的。事實上，如果保祿所想講的只限于基督徒和這些規定的關係，他的言論就絕對不會產生這麼多問題。因而也不會引起現代人那麼大的興趣了。但是假如我們如此了解這些言論，那麼它們就造成保祿真正教訓的一個極大的諷刺。

其實聖保祿所指的法律一定也包括梅瑟法律的有關倫理的部分；事實上，羅馬書所講的實在就是法律的倫理方面。該書的第七章對這點講得最清楚，我們在這一章裏面可以看出保祿心目中的梅瑟法律不是指那些繁文縟節，而實在是法律的不變倫理法則。換句話說，他所指的梅瑟法律是自然律一個積極的表達。此外，聖保祿也明明指出：我們由其中得到解脫的罪惡及死亡的法律，就是說那引起罪惡和導致死亡的法律，藉着十誡裏面的其中一條，清楚地被指示出來：「藉着法律，我纔知道罪是什麼。如果不是法律說：『不可貪戀』，我就不知道什麼是貪情」（羅七7）。

現在讓我們深入一點研究這段經文的意義。中文的翻譯「不可貪戀」，可能會引起我們很大的誤解，認為保祿心裏面所想的是一條特別的誡命，就是禁止對肉慾的貪戀。可是，不論在這條禁令所由出的出二十<sup>17</sup>，或是申五<sup>21</sup>任何一處的上下文中，這種解釋均不能成立。就是七十賢士譯本所用的希臘字 *epithumen*，無論是動詞或名詞，都很難解作肉慾的貪戀。其實這條誡命所禁止的，只是很普

通的貪圖屬於別人的東西，不論是他的房屋、妻子、僕婢、牛驢或是其他任何物品。德訓篇的作者以一個相同的形式把猶太人的全部法律用一條誠律歸納起來，就是「遠離邪惡」。對於耶穌息辣來說，這條誠律不但包括了西乃山的一切規誡，也包括了天主對人所定的一切誠命。

聖保祿接着順理成章的選擇了一個能够包括一切的格式。這格式包括了天主的一切命令，甚至也包括頒給原祖父母的禁令，這條禁令就是其他一切誠命最初的典型。在講述人怎樣意識到罪惡的罪惡的描述，這罪惡後來成爲我們一切罪過的模式。世世代代的人無一倖免，都分難這個罪惡，它一再出現在人類的生活中。很多人注意到，就某方面來說，羅馬書第七章不止一處暗指創世紀第三章。無論如何，常常記住創世紀的記載，可以幫助我們了解並闡明這段乍看起來令人感到困惑的文字。

蛇前來遊說厄娃，對她說如果他們吃了知善惡樹上的果子，就如同天主一樣知道善惡。這時候，亞當厄娃正生活在一種與主契合的狀態中。突然間，這果子就成了得到只屬於天主的特性的媒介，使厄娃感到一陣莫名的喜悅。聖經把這點強調說出：「女人看那棵果樹實在好吃又好看，令人羨慕，且能增加智慧」（創三·6）。但當亞當厄娃一違反了天主的禁令，他們就發覺自己赤身露體，一無所有，失去了一切以前使他們得到快樂的東西。他們被逐出樂園，永遠喪失了天主的友誼。除非天主仁慈地施加援手，否則通往生命樹的大門將永遠封閉。而這生命是只屬於天主和那些與他結合的人的。毫無疑問地，天主的命令是美善的、神聖的。所以不是命令，而是蛇應對世界上的一切罪惡負責。雖然如此，根據聖經的記載，命令實在扮演了一個重要的角色；因爲蛇曾利用它來引誘我們的原祖父母背命。法律本來是爲了保存他們的生命，但事實上它却變成了使他們死亡的原因，或至少是死亡的機

會。

這就是聖保祿在羅馬書那段衆議紛紜的文字中所要達到的目的。其中只有一點變化：罪惡被他位格化了，以代替樂園的蛇。「那麼，我們能說法律本身有罪嗎？絕對不能！然而藉着法律，我纔知道罪是什麼。如果不是法律說：『不可貪戀！』我就不知道什麼是貪情。罪惡就乘機藉着誠命在我內發動各種貪情；原來若沒有法律，罪惡便是死的」（羅七7-8）。罪惡便是一具毫無力量的屍體。

聖保祿繼續說：「但誠命一來，罪惡便活起來了；」以前是無生命的軀體，如今復活了，變成有生命的東西，「我反而死了，」意思是說：我失去了僅屬天主的對生命的特權。「那本來使我生活的誠命，反使我死了，因為罪惡藉着誠命乘機誘惑了我」（正如蛇誘惑了厄娃一樣），「也藉着誠命殺害了我」（羅七9-11）。因此，和創三及智二24的作者一樣，在保祿的心中，應該對死亡負責的既不是法律，也不是立法者，而是蛇、魔鬼或罪惡。

但是如果「法律是聖的，誠命也是聖的，是正義和美善的」（羅七12），那麼，我們怎樣解釋天主的奇特措施呢？假如祂只願意人生活，爲什麼又加給他一條實際上陷人於死的法律呢？聖保祿提供了一個答案：「那麼，是善事使我死了嗎？絕對不是！而是罪惡。罪惡爲顯示罪惡的本性，藉着善事爲我產生了死亡，以致罪惡藉着誠命成了極端的凶惡」（羅七13）。換句話說，就是要使罪惡能夠藉着誠命發揮它的全部威力。

按照猶太人的想法，法律是給人生命的。但無論如何，法律本身即使提出了一個極崇高的理想，也不可以把一個血肉之軀改變成爲能够度天主的生命的屬神存在。因爲假使這件事可能的話，就表示人實際上能够自救，不再需要救恩了。其實法律不但沒有給人生命，也沒有摧毀或者抑制罪惡在人身

上的致死的力量，它的目的只是讓罪惡發揮它的毒性，把罪惡揪出來，揭露它的真面目。換言之，法律並不消除罪惡，它所做的只是讓人看出自己罪惡的處境罷了。

正確來說，法律並沒有引起罪惡，它所引起的只是犯法。聖保祿把犯法看成是一種深入得多的惡 *habitus* 的外在表現。這惡不單指肉慾的貪戀，而是位格化了的惡勢力，相當於人那根深蒂固的自私。自從原罪以後，人由於自私的緣故，把一切都歸於自己，以自我為中心，而不是把自己開放給天主及其他兄弟姊妹。我們所要剷除的正是這個「罪」。可是，法律單靠自己並不能完成這項任務，它只是藉着犯法使罪惡彰顯出來，並協助人透過痛苦的經驗去尋找自己的救主。這就是保祿對法律的了解：法律是不可缺少的，而且歸根結蒂，也是為了使人得益。任何真正的法律，任何從外面加於人良心的規範都有此種作用。而聖保祿所宣稱基督徒要脫離的正是這種「法律的規範」。

那麼，基督徒是一個無法無天，善惡不分的人嗎？對這樣一個問題，聖保祿的答覆非常直截了當：「那麼，我們因為不在法律權下，而在恩寵權下，就可以犯罪嗎？絕對不可！」（羅六<sup>15</sup>）。解決這個問題的方法是在羅馬書第八章裏。該書的第五、第六及第七章提出了基督徒得救的必要條件：就是從罪惡、從死亡、從肉軀、最後從法律中解脫出來。以上一個接着一個的基督徒得救的步驟只能在基督內得到。然後第八章以一個凱旋的歡呼作開始：「今後為那些在基督耶穌內的人已無罪可定。」聖保祿所提出的理由是：「因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（羅八<sup>1-2</sup>）。因此人是藉着另一條法律：就是賜與生命之神的法律而脫離原來的法律，這法律按照聖經一致的作證，乃是罪惡及死亡的工具。

這究竟應該怎樣去懂呢？難道基督徒竟滿足于以另外一套換湯不換藥，分別只在於稍為完善，或

者沒那麼複雜的法典來代替梅瑟法律，因而使基督徒仍舊處于法律權下嗎？當然不是！否則就完全推翻了我們先前所說過的一切了。聖保祿並不是利用另一個法律，而是拿恩寵來和梅瑟法律作對比。他這樣解釋說：如果罪惡不再統治你們，是因為「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）。是他改變了自己的思想嗎？絕對不是！所改變的只是他的用語，而非他的想法。

那麼，「聖神的法律」之所以和梅瑟法律不同——更遑論其他非天主啓示的法律了，並不是僅僅由於它標榜出一個更崇高的理想，也不是因為它藉交易的方式爲我們提供了一種救恩，就好像說基督以一套容易實行的倫理代替了西乃法律所加于人的無法背負的軛一樣。不，聖神的法律是截然不同的。它不是一部法典，甚至其分別也不僅僅在於它是「由聖神所頒佈的」。這法律是「聖神在我們內心產生出來的」。換句話說，這法律並不是一套純粹外在於我們的行爲的規範，而是任何法典都無法具備的、一種新的、屬神力量的內在泉源。

如果聖保祿稱這屬神的力量爲「法律」，而不像在別處一般的（如羅六4）使用「恩寵」一詞，很可能是和耶肋米亞所預言的新盟約，就是「新約」有關。因爲先知在那裏也曾提過法律：「我願與以色列家訂立的盟約就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上」（耶三一33）。基督徒接受了聖神作他內在的積極力量後，就能够「按照聖神而生活」，也就是說，按照一種在舊的法律中，雖然也是屬神的、所不能得到的東西而生活。無怪乎聖保祿在提出了人因聖神的法律而獲得解放之後，立刻就想到基督的救贖工程，而將「爲使法律所要求的成義成全在我們身上」（羅八4）的目標歸給那工程。——那成義是法律所期望，但却不能從我們的血肉之軀得到的。

值得注意的是，從這些基本的道理裏產生了一個事實：基督徒的倫理必須建立在愛上面，正如聖

保祿所教導的：「全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己。』」（迦五14；羅十三8-10）理由是：首先愛並非行爲的準則，只是一種動力——正因為法律就本身來說不是愛，故此不能使人成義。

假定了這些條件，我們就很容易看出基督徒弟——一個受聖神引導的人，能夠同時脫離每一條外在的法律——「不在法律權下」——而又度一個成全的倫理及德性生活。在把全部法律用一個愛字歸納起來以後，聖保祿加上一句說話：「你們若隨聖神的引導行事，就決不會滿足本性的私慾」（迦五16）。他的解釋再明顯沒有了，既然這兩個是對立的原則；你跟隨一個就必得反對另一個。

「如果你們受聖神引導，就不在法律權下了。」事實上，你還需要法律做什麼？屬神的人清楚知道什麼是屬血肉的，由於他是屬神的，他就會出於本能的躲避這種事。既然他不需要外在的法律來限制他的行動，受聖神引導的基督徒就以天主子女的自由滿全了一切法律。

那麼，基督的宗教爲什麼還需要一套法律呢？爲什麼在能使人成義的，不成文的主要因素旁邊，還要加上其他一個不能使人成義的，成文的因素呢？如果這種事情在舊秩序裏是不尋常的，那麼在新的秩序裏面就能夠變成可理解的了嗎？絕對不是！

這裏保祿有一個原則：「法律不是爲義人立的，而是爲不義的人而立的」（弟前一9）。如果所有基督徒都是義人，就無須要法律來限制他們了。法律既是一種規範，其作用就只限于制止混亂。舉例來說，幾時基督徒勤領聖體，教會就永遠不會想到要用罪罰來強制他們，每年至少要領一次聖體。但是當他們的熱誠降低了，教會才頒佈復活節領聖體的規定，以提醒信友，超性生命是要靠基督的體血來滋養的。即使全體信友都得遵守這條法律，它的目標却不是針對那些熱誠的基督徒的。他們之所

以繼續在復活期領聖體，並不是因為是主的命令，而是出於一種內心的需求，這需求催迫他們每主日、甚至每天與主結合。這樣說並不表示他們已不再受這條規定約束了，而是說幾時他們還感覺到這種內心的需求——這是聖神引導的結果——他們實際上就會不聲不響的滿全這條規定。反過來說，這種內在的需求一旦消失，法律就會限制他們，並提出警告說：他們已不再受聖神引導了。

在後一種情形下，這法律對基督徒所扮演的角色就如梅瑟法律對猶太人所作的一樣。作為引導人到基督那裏去的啓蒙師，它的作用不僅是一種代用品，以代替聖神所不再賜與的真光，而是幫助他認識自己罪惡的處境——如今他已不再受聖神引導了。對於聖保祿來說，既然這種認識是治癒人的第一個條件，很明顯的，法律就是為罪人而立的了。

可是，法律甚至也是為義人而立的。雖然義人是在恩寵內生活，就是說，受天主聖神的引導而生活，但基督徒一天生存在世界上，他所保有的聖神就不是完全的，只屬一種抵押（羅八<sup>23</sup>；格後一<sup>22</sup>）。他一天活在有死的身體內，就不能完全脫離罪惡及死亡，還會常常受它們支配。在這樣一種不穩定的狀態下，那外在的、成文的、作為人行為客觀標準的法律就會引導他把血肉的工程和聖神的果實分開，並不讓他把自己因罪受傷的本性傾向和聖神的內在推動相混淆。直到基督徒在天上完全精石化為止，在恩寵旁邊（這恩寵就是唯一能使人精神化的主要因素）時時都會有一種次要的因素，雖然這因素像舊法律一樣並不能使人成義，但為罪人却仍然是必需的，甚至為那些尚未達到圓滿境界的義人也一點不是多餘的。

要注意的是次要的因素常常都是次要的因素，我們不要讓它們不知不覺的佔了上風，成為主要的因素，正如聖保祿時代的猶太法律一樣。為了防止這種常常威脅着我們的危險，最好記住一個基本的

原則，就是從上面的道理所得出來的推論：外在的法律只應該是內在法律的表達。只有那些和聖神內在的恩賜有必然聯繫的事情才可以出命叫人去做。

這些事情或者使我們接觸到基督的人性，（我們知道一切恩賜都是從他而來的），因而為在我們內產生一種內在的活力，就是通過愛德而發揮其作用的信德是必需的。或者就是為了解釋並具體地表達這種愛的內在法律。

如果照這樣推論，任何純粹外面的對法律的違犯，就是所謂「無心的罪」，不能算是真正的犯法，因為這樣的違犯本質上是和內在的法律無關的，而另一方面，缺乏愛心的守法也一樣是毫無意義的。任何認為純粹守法有自己本有的價值的人會不顧一切的維護法律，甚至當他實際上正千方百計的逃避它的時候，仍認為自己是在遵守法律（參閱谷七。13）。但為一個把外面的守法只看作是內在法律的表達的人，這種態度是難以想像的。既然外在法律的唯一目標只是為了保護基督徒內在的活力，那麼它所有的價值是從後者而來的，而不可反過來說。

愛和法律之間的關係還有另外一個後果，就是一般來說，外面的法律並不給基督徒什麼理想，以致達到它就能够使人得到滿足。法律只是指出一個最低的標準，在這個標準之下他就不再是一個名實相副的基督徒了。因此，新法律雖然也包含一連串成文的命令和禁令，然而最主要的還是帶給基督徒一個完全不同的標準，就是效法基督的為人，特別是祂的愛，這個愛反映出天父的愛。

在聖保祿的心目中，除了跟隨基督的榜樣以外，很難還有另外一個標準。基督曾命令祂的門徒要如同天父一般成全，所以聖保祿也只能一再叮囑祂的信眾：應該以基督為默想的對象，並效法祂。「所以你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我

們把自己交出」(弗四 32 ~ 五 2, 24 ~ 26)。

任何虔誠的猶太人都非常熱愛梅瑟法律，他們努力去日漸熟習它，以求自己連最細微的地方也能够守好。對於基督徒來說，基督自己就是全部法律，這不單指它的主要因素，就是基督的神所賜予的內在的動力，而且也包括它的次要因素，可以總括為效法基督。

愛和法律之間的關係還有最後的一個結果，那就是如果基督徒這樣行動的話，他就是自由的；因為「主的神在哪裏，哪裏就有自由」(格後三 17)。聖奧斯定和聖多瑪斯也非常重視這個主題，後者在註釋格林多後書第三章時這樣說：「一個按照自己的心意行事的人，是自由的；但若為人所迫，就不自由了。若是人避惡只是出于天主的禁令，而不是因為那件事本身是惡事，就不是自由的。另一方面，人避惡若因它是惡事，就是自由的了。如今正是聖神藉着賦予人靈魂一種內在的動力而完成此事。其結果是使人出於愛心而躲避罪惡，就如天主的法律所命令的一樣；這樣說來，人之所以是自由的，並不因為也已不在天主的法律權下，而是因為內在的動力使他滿全了天主法律對他的一切要求。」(格後三 1 及 3；參閱神學大全 I—II q. 108, a 1 ad 2)。

輔大神學叢書已出至十冊

——可向臺中光啓出版社函購——

- |                        |                   |
|------------------------|-------------------|
| 一、耶穌基督——史實與宣道·····     | 齊墨曼<br>樂英祺<br>譯著  |
| 二、第二依撒意亞·····          | 詹德蓋<br>張雪珠<br>等合著 |
| 三、福音新論·····            | 張春申<br>著          |
| 四、耶肋米亞先知——他的生活和信息····· | 劉家正<br>等編著        |
| 五、保祿使徒的生活、書信及神學·····   | 房志榮<br>編著         |
| 六、神學——得救的學問·····       | 王秀谷<br>等譯         |
| 七、約伯面對朋友及天主·····       | 劉家正<br>等編著        |
| 八、性愛·婚姻·獨身·····        | 金象達<br>著          |
| 九、絕妙禱辭——聖詠·····        | 房志榮<br>于士鏗<br>合譯  |
| 十、創新生活的心理基礎·····       | 朱蒙泉<br>著          |

# 儒家思想的天與聖經中的上帝之比較（註1）

房志榮

本文題目很廣，不能在有限的篇幅中加以詳盡的研究和發揮。但仍值得略作嘗試，因為這類比較常是有啓發性的，催促人去反省自己的文化或自己的信仰，結果能促進信仰與文化之間的溝通和互相了解。筆者在本文所採取的步驟是，首先探討儒家思想的天何指，天與人彼此之間的關係怎樣，然後再看聖經中的上帝（天主）在聖經中所佔的分量，所含的意義，及所表達的一些特點。在結論中才能看出這一比較所帶來的自然後果。

## 一、儒家思想的天有無位格

「天」字很多次當然是指青天白日的天，不過這裡既將儒家思想的天與聖經的上帝相比，便不能不即刻澄清，這個天是否有位格，或者問這個天是否為信仰的對象，是否為至高的尊神？對這一問題，我國近代哲學家羅光所給的答覆是肯定的，他寫道：「中華民族從有史以來，即表現信仰一位至高的尊神，這位尊神稱為帝，又稱為天；在歷史上，越往上溯，對於真神的信仰越深越誠。但是從漢朝以後，尊神的信仰漸漸混亂」（註2）。以下是這一肯定的一些根據：

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較

## 1. 文字典籍中的根據

我國最古的甲骨文字中，「卜辭屢見帝，或稱上帝。凡風雨禍福，年歲之豐歉，征戰之成敗，城邑之建築，均爲帝所主宰。足見殷人已有至上神之觀念」（註3）。

書經商書的湯誓篇用「上帝」，用「天」來稱呼至上神：

「有夏多罪，天命殛之」，

「予畏上帝，不敢不正」。

書經商書的盤庚篇裡，除了「上帝」及「天」以外，也用「上」來稱呼至上神：

「今其有今罔後，汝何生在上？……予迺穰乃命于天」。

詩經的商頌也用「天」或「帝」來稱呼至上神：

「自天降康，豐年穰穰」（烈祖）

「天命玄鳥，降而生商……古帝命成湯，正域彼西方」（玄鳥）

到了周朝，我們又多了金文的根據，金文就是鑄在金屬器皿上的文字，其中最有名也是最長的一篇是毛公鼎的銘文，另一篇也相當有名的，是宗周鐘上的銘文。前者稱至上神爲「皇天」或「昊天」，後者則稱之爲「唯皇上帝」或「皇天」。西周其他的鐘器銘文稱呼至上神的說法與書經及詩經相同。

「春秋戰國在中國的思想史上，乃一大轉變的時期，在政治上，也是一大動盪的時期，民衆的生活受到很深刻的影響。從宗教信仰方面去看，對於「天」的信仰，雖保存不斷，但已經沒有以前的誠

心。這一點可以由詩經的國風和四書作證。國風的詩中少有提到「天」或「上帝」。(註4)。

## 2. 孔孟口中的天

「現在研究孔孟思想的人，常以孔子孟子缺乏宗教信仰，專重人文，因為孔子不談天道。」子貢曰：夫子之文章，可得而聞之，夫子之言性與天道，不可得而聞也」(論語，公冶長)。但是從這段話不能證明孔子不信「天」，祇能證明孔子不談天道，而且也不談人性」(註5)。

其實孔子對於天的信仰和書經及詩經的信仰相同：

孔子以天爲不可欺者，當孔子臥病危篤時，子路料理身後，而使門人爲家臣。後子稍癒，乃責之曰：「無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？」(論語，子罕)

孔子倡畏天、敬天，他說：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言」。更主張順天、信天、則天。因爲順天，故曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」(憲問)；因爲信天，故曰：「獲罪於天，無所禱也」(八佾)；因要則天，故有下面的這段對話：「子曰：子欲無言！子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」(陽貨)(註6)。最後這段話是孔子思想的中心，說出了他的畏天、敬天、則天，而其理由和則天的過程是觀察到宇宙的秩序，而體會到天的好生之德，於是則天之心油然而生(註7)。

孔子最會知天安命。「子畏於匡，曰：文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！」(子罕)。以上各句孔子口中的「天」，就是書經和

詩經中的「天」或「上天」。

孟子一書說到天的次數不多，但在生命重要關頭也表達了他對上天的信仰：

「樂正子見孟子曰：克告於君，君爲來見也；嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。曰：行或使之，止或尼之；行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也，臧氏之子，焉能使我不遇哉？」（孟子、梁惠王下）

「孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：君子不怨天，不尤人。曰：彼一時也，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之，則可矣。夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下也，當今之世，舍我其誰者？吾何爲不豫哉！」（公孫丑下）

孔孟的偉大就在這裡，他們有着不凡的抱負，也深深意識到這種抱負，更進一步，他們都將這抱負看做上天所託付的使命。這種「使命感」與舊約聖經的先知們所有的極其相近。

### 3. 帝和天都指至上神

這神是至尊的、唯一的、無形無像的。是至尊的，因爲在甲骨文、金文、及書經詩經裡都找不到另一個神明、在帝或天以上。論語裡則有：「獲罪於天，無所禱也」（八佾），「巍巍乎唯天爲大，唯堯則之」（泰伯）。歷代祭天的典禮也指明天的至尊。祭天的典禮名「郊」，是一切祭祀中最隆重的大典，由皇帝親自主祭。因爲皇帝爲國家的至尊，稱爲天子，代天行道。

唯一的：在我國古代典籍裡，帝或天常是唯一的尊神，其餘的各種神祇，都在以下，不能與天並列。只是在歷代儒家的宗教信仰中，這唯一、至尊的天，有時受到天地、五帝或六帝、五天或六天的干擾。

無形無像的：雖然中國古代哲學對於精神和物質的分別沒有明確的說明，但對於精神體的無形無像却說得相當清楚：

「發微不可見，充周不可窮之謂神」（周子、通書、職幾德）

「唯神也不疾而速，不行而至」（易、繫辭上、第十）

「動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物」（周子、通書、動靜）

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

神不是物質，沒有方位，沒有形像，不可見，行動不著痕跡，不爲物質所牽絆，却是一種精神體。我國古人不稱天爲神，而以天在神以上。神是無形無像的，天自然也是無形無像的精神體。

#### 4. 天與人的關係

天生人物：宇宙萬物由天而生，這是國人的傳統信仰，從古到今，沒有改變：

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較

「天生蒸民，其命匪諶」(詩，蕩)

「天生蒸明，有物有則」(詩，蒸民)

「天作高山，大王荒之」(詩，天作)

我國的古禮傳統，使每一家供一牌位，牌上寫着「天地君親師」，每一家人也恭敬這座牌位。荀子解釋說：

「禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也」(荀子、禮論)。

中國歷代儒家行文作詩，常提起造物者，心目中都信宇宙人物係上天所造。蘇軾前赤壁賦說：「且夫天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取。唯江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而爲色，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適」。

王羲之的蘭亭集詩曰：「仰觀碧天際，俯瞰綠水濱，寥闊無涯觀，寓目理自陳；大矣造化工，萬殊莫不均，羣籟雖參差，適我無非新」(見萬有文庫、古詩源(下)頁七)。

「天生人物」是我國的傳統信仰，但是天怎樣造生人物，在我國傳統裡沒有任何說明。盤古造天地，女媧煉石補天，都是後代的神話。其實不僅中國如此，世界的任何文化也無不如此。連聖經的創世紀也不告訴人天怎樣造生人物，只肯定天創造的事實。說上帝用六天造天地萬物，用泥土塑造人身，也都是些神話式的說法，用以表達一些神學的理想和事實。

天監臨人物：書經和詩經所說的天和人的關係，就是天監臨人物。人的生活好像自由無拘的，但

這自由受到多方的限制：大自然及社會環境的限制，尤其是三三的限制。人由天而生，因此受天的監臨。天的監臨是爲了照顧人，謀人的福利。對於私人，天子以照顧，對於國家人民，天也予以照顧。

「上帝監民，……」（書經，品刑）

「皇矣上天，監下有赫，監視四方，求民之莫」（詩，大明）

在中國民間信仰及學者的思想裡，常有命運的問題。唐君毅先生說：「中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔子言知命，孟子言立命，莊子言安命順命，老子言復命，荀子言制命，易傳、中庸、禮運樂記言至命、俟命、本命、降命。諸家之說，各不相同，而同遠原於詩書中之宗教性之天命思想」（註8）。

「命的意義，指的人生所有遭遇，超出人的自由意志以上，貧富壽夭，常稱爲命。俗語說：死生有命，富貴在天，又說：一飲一啄，莫非前定」。

孔子在顏回死後，悲嘆說：「噫！天喪予！天喪予！」（論語，先進）。

我國古代皇帝常自認「承天啓運」，自認登位爲君，出自天意。書經裡敘述，湯王武王受天命討伐桀紂，創立新朝代。

天操賞罰：「天生人物，有物有則」，給人物立定了行動的規律，並監視人遵行規律，而加以賞罰。

「唯上帝不常，作善，降之百祥，作不善，降之百殃」（書經，伊訓）。

「有夏多罪，天命殛之」（書經，湯誓）

「今予發，唯恭行天罰」（書經，牧誓）

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較

湯王武王之出兵，都是因爲桀村不守天的規律，暴虐百姓，天乃命湯王武王懲罰他們，把他們殛殺。由書經傳下的許多成語，諸如「天道昭彰」，「天道無私」，「福善禍淫」，以及由佛教而來的「因果不爽」，都說明中國人民相信「天操賞罰」這一真理。

不過另一方面，社會上的人也有「賞罰不信」的經驗。行善的人不一定得賞，作惡的人也不一定受罰。聖經裡有一部書（約伯）全部討論這一問題。儒家既不講身後的存在，便也像舊約的以色列民族一樣，不信身後的賞罰。儒家相信人的生命在家族中延長，祖宗的生命和子孫的生命，合成一個生命。因此一個人的善惡賞罰可由他的本身延到他的子孫。

「曾孫，壽考，受天之祜」（詩經，南山）。

「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」（易經坤卦，文言）。

在我國歷代的傳統裡，這是普遍流行的信仰。凡是得了好處的人，都說「託祖宗的福」。相反，在寫計文時又說：「罪惡深重，禍延考妣」。整個民族則合成一個大家庭，彼此生命攸關。君王作惡，天災人禍必定發生，使百姓遭殃。百姓作惡，人民也受禍。這種信仰，在我國廿四史中表現得很明白，每逢天災，皇帝常下詔罪己。論語記堯帝說：

「百姓有過，在予一人」（論語，堯曰）

「萬方有事，在予一人」（書經，湯誥）

儒家的哲學家，有人反對這種信仰，荀子反對天的賞罰，王充反對命運，這是學術界常有的現象，但民間的傳統信仰並不因此而斷絕，甚至在目前科學昌明的時代，這種民間信仰仍然存在。

## 5. 人與天的關係

敬天：天至高至上，是唯一真神，造生人物，監臨人物。人對於天，敬禮崇拜。

「敬之敬之！天維顯思」（詩經，敬之）。

「敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍」（詩，板）。

「子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人知天命而不畏，狎大人而侮聖人之言」（論語、季氏）。

我國人的敬天和孝敬父母一樣，着重點在敬，而不在愛，這一點與基督的信仰頗不同，因為基督昭示天父的大愛，要人全心愛上帝。愛則親，親則近，每人便都能和天發生親密的關係。反之，中國人注重敬，敬則恭謹，恭謹則有距離；中國家庭裡父子之間既有距離，那麼對於天更有一段距離。孔子說：「敬鬼神而遠之」便是這種心理的表現。因此，我國祭天的大典，祇有皇帝可以舉行，人民只祭自己的祖宗。

祭天：敬天的最隆重表現為郊祀，在我國古代皇帝所舉行的大典中，除了封禪以外，郊祀是最隆重的祭天大典。封禪也是祭天大典，是皇帝以平治之功，奉於上天，在泰山上祭天。不過封禪大典不常舉行，常舉行的祭天大典是郊祀。

書經舜典說：「肆類於上帝」。註說：「郊祀者祭昊天之常祭。非常祭而告於天，其禮依郊祀為之，故曰類」。

祭天大典，由皇帝親自主祭，也只有皇帝才可以郊祭，不能派官代祭。由堯舜直到清末，世代不絕，雖不一定三年一祭，但史書上記載祭天的次數很多。

守天命：祭天是由皇帝代表全國人民敬天。人民自己的敬天方式是遵守天命。這裡天命不是命運，而是指上天給人所定的生活規律，或給人的一項重要使命。

「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純……」（詩經，維天之命）。

「迪知上帝命……天命不易……」（書經，大誥）。

天命在我國哲學思想和民衆心理上，都有其悠久的歷史。民衆的心理都以惡不能作，因為作惡是違背良心，誰也不願明目張膽地說自己作事違背良心。良心稱爲天良，因爲是天生的。王陽明說人人都有良知，這天生的良知便是來自天。

在我國哲學思想史裡，天命的解釋隨着時代而有進展。在書經裡，天命是上天賦給人君的使命，這種使命在孔子和孟子的思想裡，也指一個人從上天所領受的使命，同時也指上天所定的規律。桀紂不遵守天命，即在於不守上天的規律。湯王和武王所受的天命，是起兵討伐桀紂，湯武遵行天命，便是執行天所給他的使命。

中庸說：「天命之謂性，率性之謂道」。中庸和後代儒家的遵守天命，在於按照人性而行，中庸也稱之爲盡性，後來王陽明稱之爲致良知。

守天命的另一說法是法天。「法天的思想出自經書。儒家既信天爲至上之神，又爲宇宙萬物的造生者，便也信天爲至善的神明。人是天所生的，人爲行善，當然該仿效天的行動……儒家的理想人格，是爲聖人。聖人的行爲模範，乃是天。所以法天一點，爲儒家公認的原則。但是法天兩字的解

釋，則隨着儒學的演變而有深淺的程度」（註9）。

寫到這裡，應該不難肯定：儒家思想的天的確有位格，「有知有識，且有意志，能喜能怒，並統攝萬理，主宰萬物」（註10）。只有肯定了這樣一個有位格的天，才能將之與聖經的上帝作一比較，這就是下文所要嘗試說明的。

## 二、聖經中的上帝有何特性

在檢討聖經中的上帝（以下簡稱上帝）時，我們已隱約地將這上帝與上文所指出的儒家思想的天相比。首先應該直截了當肯定的一點是：上文所透露的儒家思想的天——有位格、造人物、操賞罰等——就是聖經所啓示的上帝。站在一個中國人兼基督徒的立場來說，筆者深深以此爲榮，因爲我們的祖先雖沒有聖經中的直接啓示（註11），仍能由大自然及人性中獲得那樣純粹正確的信仰。其次，站在同一個中國人及基督徒的立場，筆者也不得不承認，在儒家講完了有關上天所能講的一切之後，聖經才剛剛開始講論上帝，也就是說，儒家論天的終點恰是聖經講上帝的起點。這倒並不是「外國月亮比中國的圓」這種崇洋心理在作祟，而是因爲聖經中的最後發言者是耶穌基督，耶穌基督是人又是神，而我國所有先賢——連孔子在內——只是人，不是神。這一點孔子自己也間接承認，他說過一句非常偉大的話：「朝聞道，夕死可也！」按我們基督徒的了解，這道就是耶穌基督，約翰福音11：18對這道有精簡簡要的講解（註12）。陳立夫先生在他「孔子何以被尊稱爲萬世師表」的演講中，一開始就說孔子是人不是神，然後才講孔子的生平，孔子與中國文化等（註13），是十分恰當的講法。下

面我們便分聖經之爲書，上帝在聖經中所佔的份量，上帝的含義與特性等段來檢討。

## 1. 聖經之爲書

談到天或上帝，上文說過，儒家思想的終點正是聖經言論的起點，這句話說的並不誇張。儒家思想的天大致等於聖經第一冊書，創世紀前十一章所說的上帝：有位格、造人物、操賞罰（註14）。但聖經這部書是從創世紀第十二章開始，顯露其爲書之特色：是一部約書、即記載上帝與世人締結盟約的書。這約書分舊約和新約，舊約有長短不齊的四十六冊書，新約有長短不齊的二十七冊書，共爲七十三冊書（註15）。聖經這部書的特色正是由於它所描寫的上帝而突現出來：

是進入人類歷史的神：創十二開始敘述的就是這樣的神，已邁過大自然及造物主的關係，而以「你——我」對話的方式向人說話：「上主對亞巴郎說：離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人，地上萬民都要因你而互相祝福」（創十二1-3）。從公元前兩千年左右的這一刻，人類歷史裡多了一個主角演員，祂突破自己的永恆，進到人的日常生活裡，向人說話，給人許下諾言，清楚表達自己的意願和計劃。

是拯救自己人民的神：禁得起考驗的亞巴郎成了上帝選民的祖宗，他的子孫在埃及受盡折磨而向上帝求救，這時上帝更進一步顯示自己，是救人急難，不坐視人民痛苦的神。聖經的第二冊書出谷紀開始記述「上帝是救主」的這一事實：「上主說：我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工

頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，到一個美麗寬闊的地方，流奶流蜜的地方」（出三7-8）。

是痛恨罪惡但又極其慈悲的神：選民離開埃及後，在西乃山與上帝訂了盟約，領了十誡及約書。但他們很快就毀了約。說也奇怪，人的不忠倒更能反映出上帝的無限慈愛，只要人醒悟過來，回心轉意，不論多少次數。孔子說過：「獲罪於天，無所禱也」，這句話表達了孔子對至尊至高的天所懷的極大敬意，聖經裡也有類似的說法：「人若得罪罪人，尙有天主審判；人若得罪天主，有誰爲他求情呢？」（撒上一二25）（註16）。但更能代表聖經特色的上帝畫像是慈悲爲懷，富於仁慈，緩於發怒。選民固然毀了約，但立約的另一方——上帝，仍然容許盟約的中間人梅瑟向祂求情，爲民代禱。正是在這一刻上帝更進一步啓示了自己，好似爲自己下定義說：「雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過，但是絕不豁免懲罰，父親的過犯向子孫追討，直到三代四代」（出卅四6-7）。上帝追討過犯直到三代四代，但祂的仁愛却及於萬代。

是與人保持各種親密關係的神：聖經將上帝說成人的父親：「當以色列尙在童年時，我就愛了他；從在埃及時，我就召叫他爲我的兒子……我對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的慈親，俯身餵養他們，他們却要返回埃及地」（歐十一4）；又把上帝說成人的母親：「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初爲人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！看哪！我已把你刻在我的手掌上」（依四九15-16）；說成人民的丈夫：「你的夫君是你的造主……是的，上主召見你時，你是一個被棄而心靈憂傷的婦女；人豈能遺棄他青年時的妻子？你的天主說。其實，我離棄你，只是一會

兒，但是我要用絕大的仁慈召你回來。在我的盛怒中，我曾一會兒掩面不看你，可是我要以永遠的慈悲憐憫你，你的救主上主說」（依五四5、8）。說成人的國君、法官，及其他許多名義。以後在新約中耶穌基督成了長兄、師傅及朋友。

可見我國家庭中所供奉的「天地君親師」牌位，及我國五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）所指出的各種位際關係，在人與上帝之間都能有。這是聖經寫作的一種手法，它運用這許許多多的位際關係來指明，上帝與人的關係是超乎一切的，是不可思議的，人只有在內心深處、運用各種人際關係當做比喻、從各種角度去體味。其程序，簡單地說來，是由敬開始而在愛中結束或合一。造主的偉大和萬能，使人起敬起畏；救主的仁愛慈祥使人以愛還愛，欲罷不能。

是與弱小如孤兒寡婦者站在一邊的神：聖經所最不能容忍的是把敬天與愛人分開；十誠的三分之一強講人與人的關係，只有三分之一弱講人與上帝的關係（出廿）；盟約最古老的法律：出廿一、廿三絕大部分是講保障人權及主持正義。「對外僑，不可苛待和壓迫，因為你們在埃及也曾僑居過。對任何寡婦和孤兒，不可苛待；若是苛待了一個，他若向我呼求，我必聽他的呼求，必要發怒，用刀殺死你們；這樣，你們的妻子也要成為寡婦，你們的兒子也要成為孤兒。如果你借錢給我的一個百姓、即你中間的一個窮人，你對他不可像放債的人，向他取利。若是你拿了人的外幣作抵押，日落以前，應歸還他，因為這是他唯一的鋪蓋，是他蓋身的外幣；沒有它，他怎樣睡覺呢？他若向我呼號，我便俯聽，因為我是仁慈的」（出廿二<sup>20、26</sup>）（註17）。

外僑、寡婦、孤兒、窮人，是上帝最關心的，是最古老的約文中首先指出應該關懷的對象，否則任何祭獻、任何禱告都毫無價值。可惜上帝的選民並未按此約文去生活，以致先知們受上帝差遣，代

上帝發言，予人民以無情的打擊：「我痛恨你們的慶節，厭惡你們的盛會；你們所獻的全燔祭和素祭我不悅納，你們所供的肥牲及和平祭我不垂視。讓你們喧嚷的歌聲遠離我，你們的琴聲，我也不願再聽。只願公道如水常流，正義像川流不息的江河！」（亞五<sup>21</sup>~<sup>24</sup>）。「上主譴責此地的居民：因為此地沒有誠實，沒有仁愛，沒有人認識天主；只有詛咒、謊言、殺戮、偷竊、姦淫、強暴和繫繫的血案。因此，此地必要荒廢；凡住在這地上的，甚至田間的野獸和天空的飛鳥都要絕跡，連海中的魚類也要消滅」（歐四<sup>1</sup>~<sup>3</sup>）。

以上所引的兩段先知話是公元前第八世紀的兩位先知亞毛斯及歐瑟亞向北國以色列人民所說的話，數十年後他們的預言成了事實。在同一世紀南國猶大也有兩位先知米該亞及依撒意亞向人民宣講着同樣的道理：「我到上主那裡，叩拜至高者天主，應進獻什麼？進獻全燔祭，還是一歲的牛犢？上主豈喜悅萬千的公羊，或萬道河流的油？爲了我的過犯，我應否獻上我的長子？爲了我靈魂的罪過，我應否獻上我親生的兒子？人哪！已通知了你，什麼是善，上主要求於你的是什麼：無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往」（米六<sup>6</sup>~<sup>8</sup>）。

米該亞是在鄉間宣講的先知，而依撒意亞則是出入於宮廷的貴族先知和大詩人。正因如此後者才看穿領袖階層的腐敗而大加撻伐：「上主要站起來審判，立着審判他的百姓。上主要開庭審訊他百姓的長老和領袖：『是你們侵吞了我的葡萄園，窩藏了由窮人那裡勒索來的物件；你們爲什麼壓榨我的百姓，折磨窮人的臉面？』——吾主，萬軍上主的斷語」（依三<sup>13</sup>~<sup>15</sup>）。以後第七、第六世紀的先知繼續講這種祭天與愛人不可分，守天命在於愛人的道理。直至耶肋米亞先知，因見人民毫無悔改的跡象，代表上帝預報舊約的破裂。繼之而起的將有新約的建立，那將是耶穌基督拆毀以色列與其他民族

之間的一道牆，而與全人類所訂的盟約，這約在新約三十七冊書裡有所交代。

## 2. 上帝在聖經中的份量及其含義

上段「聖經之爲書」裡，在講聖經的特色時，不知不覺地講到上帝的特色。這正表示聖經不僅是一部書，而更是生活的見證，聖經作證的是那個與人交接往來的生活的上帝。聖經中每冊書的寫作過程如此，結果全部聖經的內容也不得不如此。這一點在本段要指出的統計數字上可以看得更清楚。

舊約聖經中藉希伯來文保存下來的三十九冊書裡共有字句四十二萬一千個（註18），其中出現過一百次以上的字句爲四〇四個。我們若從這四〇四個字句中，再去尋找出現過二千次以上的字句，那麼我們會發現共有二十六個。這二十六個字句出現次數的總和爲二十萬五千七百三十四次，約佔全部希伯來文聖經所有字句的一半（ $421,000 \div 2 = 210,500$ ）。

出現過二千次以上的二十六個字句，若按次數多寡來排，那麼佔第一位的是希伯來文的連接詞「及」*vav*，共五萬次以上。佔第二位的是希伯來文冠詞 *he (the)*，共三萬次以上。第三、四、五、六位也都是文法上的一些助詞 (*for, in, from...*)。第七位便是上帝的名字「雅威」，共出現六八二八次。稱謂上帝的一般複數名詞 *elohim* 佔第十八位，共出現二六〇〇次，在名詞當中僅次於「兒子」這一名詞，後者佔第十四位，共出現四九二九次。此外，「我主」出現四三九次，「主子」出現三三四次，單數的上帝一般稱呼 *el* 出現二三九次。總數是一〇四四〇次，佔全部希伯來文聖經字句的四十分之一，這就是說每四十字句中會一次提到上帝。

以舊約的書來說，提到「雅威」次數最多的是列王紀上書，六七二六次；其次為聖詩集：六六二次；再其次為申命紀：五五〇次；以後有依撒意亞：四五〇次；厄則克耳四三四次等等。全書中一次也不提「雅威」的有三冊：訓道篇，雅歌，艾斯德爾（註19）。最後這兩冊書不但不提「雅威」，也不提「上帝」，即神的一般稱呼 *elohim*（註20）。

由以上那些統計數字可見，世上不會有另一部大書，像聖經那樣談論上帝。聖經的確是上帝的專論，但又寫的那樣生動有趣，合情合理，以致人在上帝前並不感到自卑，只覺得應該站在自己的本位上好做好事，而不要無意中抬高自己，把自己當做上帝。所以能如此，是因為聖經所啓示的上帝與啓示以外所了解的神明迥然不同。

一般的神明——由灶君直至造物主——希伯來文是用 *el, elohim*，希臘文用 *theos*，以後的西方文字用 *God* 等字來表達。這是任何人、任何文化都多少體驗到的神。人在宇宙間，上觀天中星斗，下觀地上萬物，內觀天理良心，不得不體會到冥冥中有一主宰，一般文化皆稱之為造物主。這造物主的信念不是聖經論上帝的特徵，也不是希伯來人所發現的，而是世間所有民族所公有的遺產。其實希伯來人是定居迦南後，由當地人接受了「至高神」的概念（見創十四<sup>18-19</sup>）。我國傳統文化除了天造人物以外，還明言天監臨萬物，操持賞罰，是到達了啓示外對天的了解的最高境界。

聖經特別加以啓示的神有祂自己的名字，即「雅威」，希臘文將之譯為 *Kyrios*（主），以後的西方文字隨之，因此有 *Lord* 等的譯法，中文則譯為「主」或「上主」（註21）。上文說過，上帝的名字「雅威」是希伯來文聖經所有名字及名詞中出現次數最多的一個，共六八二八次。這一事實，本身已頗有意義，但我們若注意上帝這一名字的含義，我們會進一步了解為何祂與一般所懂的神明不

同。

中文將「雅威」譯成「自有者」（註22），是受了希臘文譯本的影響，希臘文將之譯爲 *Ho on*。今日聖經學界在「雅威」的字根上雖還沒有得到定論，但一般的傾向是要由「自有者」的靜態懂法走向「祂在此」，「祂有所作爲」的動態懂法。字根的意義是次要的，「雅威」名字在希伯來文聖經的用法才能指出其真實的含義。那就是祂是與自己人民同在的神：「天主又對梅瑟說：你要這樣對以色列子民說：雅威，你的祖先的天主、亞巴郎的天主、依撒格的和雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字，直到永遠」（出三15）。祂要拯救人民脫離埃及的奴役，祂以你——我對話的方式與人民說話。因此在人民的祈禱詞中，用「雅威」之名來呼喊上帝的次數特多，共約三八〇次，其中僅在聖詠集一書裡就用了約二一〇次。

「雅威」名字用法的另一個特點，是主要用在放逐前（公元前五八七年以前）的著作裡。那時以色列的四鄰是一個多神和自然宗教的世界，「雅威」一名有指出位格及劃清個別性的作用。因此在訂立盟約前，一定須將人與神，以及各自的名分劃分清楚，才能訂約，才能立法；才能界定自由是什麼，責任是什麼；才能解釋罪惡是什麼，恩寵是什麼等。這些概念在今日是家常便飯，但在一個充滿多神或泛神的氣氛裡並不如此，而實在有清楚指出一個位格神的必要（註23）。

放逐的時期過去而由巴比倫歸來以後（公元前五三七以後），在新成立的猶太教裡「雅威」的名字越用越少，而在晚期的猶太教裡完全絕跡。那是因爲猶太人對唯一真神的信仰，經過許多世紀的考驗和發展，已根深蒂固，不會將之與其他的神明混爲一談。他們能再度像其他民族一樣，用「上帝」來稱呼他們的神，而仍能意識到祂的位格，仍能與祂保持你——我的關係。這樣稱呼也有很深的理

由，因為各民族各文化經過大自然和理性所認識的神，就是聖經中向人作自我啓示的神，與人親近並與人建立你我關係的神。這是從上帝接受到啓示的民族向世界一切民族開放，要所有的人都在上帝這裡找到自己的歸宿。

猶大民族向全世界民族開放，究竟能給人什麼呢？也許最值得給人的是他們祈禱的經驗，他們知道怎樣跟上帝說話。廟堂裡求仙拜佛的人很多，但誰會向他所拜的神說「我的上帝」？而這是聖經中的人習慣向上帝所說的，因為他們體驗過上帝的作爲、幫助、救援、忠信與安慰。因爲上帝是生活的上帝，是樂於與人相處，樂於助人的上帝。聖經中的人在一無燈光的沙漠荒野看到滿天星斗時，不僅下一個理性的結論說：只有上帝能創造星辰，還驚嘆說：上帝是多麼偉大！果然誠心相信上帝的偉大，自然敢對祂有所期待。這一點先知們體驗的最爲深切，他們對無動於中的人反而感到奇怪：「難道你沒有體會過？難道你沒有聽見過？」（依四〇<sup>28</sup>）（註24）。不過真正全面的、徹底的開放尚須等待新約的來臨。其時上帝與人同在的方式是上帝成了人：耶穌基督。「人」包括各民族，各文化，不分畛域，不分膚色，這是下面最後一段要繼續探討的。

### 3. 聖經中的上帝之特性

上文雖然已經指出，聖經（舊約）所啓示的上帝與一般所了解的神明非常不同，但那仍是局部的啓示，甚至可說，那只是啓示的開始。要想進一步認識上帝，非繼續去研討新約不可，因爲在新約裡上帝關於自己的啓示的確已登峯造極，在新約中我們才能體會到上帝的真正特性是什麼。撮要的說

來，這特性便在於：上帝不僅有位格，並且有最豐富、最完美的位格；上帝不僅像人那樣，一人一位，並且一個上帝，却有三位：父、子、聖神。三位共是一個上帝，但三位却有不同的角色；對內三位彼此相識相愛，對外三位與世人建立各種交往：父造世，子救世，聖神聖化世人和宇宙。當然，父、子等等都是類比的說法，真正了解上帝特性的只有上帝自己，人談論上帝，不能不用人的語言，不得不採用類比的說法。不過這些說法還是非常真實，並有無上的價值，因為上帝之子、也稱為上帝之言者，降孕母胎，出生此世，成了我人中的一員，名耶穌基督。是他把父（上帝）的一切告訴了我人，又把一切託付給聖神，讓祂去完成使命，聖化世人。整部新約就是耶穌基督用自己的生活言行向世人啓示天父；並用自己的死和復活給人指出回歸父家的光明大道。

①上帝是父：「上帝」一詞在希臘文的新約聖經裡共用了七二〇次左右（註25），這個在舊約裡泛指一般神明的名詞，如今特指上帝的第一位：父——偶爾也能指子或聖神。另一名詞「主」或「上主」在希臘文新約聖經裡共出現二五五次左右（註26），這在舊約裡專指希伯來人的上帝的名詞，如今則特指子、耶穌基督——偶爾也能指父或聖神。至於上帝的第三位的最普遍稱呼是（聖）神。

新約中的上帝固然還被稱為生活的上帝，被稱為主，固然也選用舊約的擬人法來說上帝的口，上帝的右手，上帝的熱情，上帝的忿怒，上帝的路，上帝的殿，上帝的家，上帝的寶座，及上帝的國等等；但新約對上帝所啓示出的最大特性是稱上帝為父。只須翻開新約的第一冊書瑪竇福音，就可不斷由耶穌口中聽到父的稱呼：「你們的光當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父」（瑪五16）。「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必要報答你」（六6）。新約的最晚著作、若望福音及書信亦復如此：「上帝竟這樣愛了世界，

甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡；反而獲得永生」（若三<sup>16</sup>）。「請看父賜給我們何等等的愛情，使我們得稱為上帝的子女，而且我們也真是如此」（若壹三<sup>1</sup>）。耶穌死而復活，在離世升天以前，曾向一位知己說道：「你到我的弟兄那裡去，告訴他們：我升到我的父和你們的父那裡去，升到我的上帝和你們的上帝那裡去」（若廿<sup>17</sup>）。稱耶穌為上帝的獨生子，是因為他與父的關係是獨特的。用人的話來說，耶穌才是上帝真實的兒子，只因這上帝的兒子成了我人的一員，才使我人也成了上帝的子女，耶穌是我們的長兄，我們彼此互為兄弟姐妹，我們大家共同有一個天父：上帝是父。

②上帝是愛：這四個字說起來、寫起來都不難，但事實上是經過一千多年啓示的程序才說出、寫出。換句話說，這四個字是全部聖經的高峯，集大成的作者，也是全部聖經最後的一位作者若望，才在他的書信中說出這句話：「那不愛的，就不認識上帝，因為上帝是愛」，「上帝是愛，那存留在愛內的，就存留在上帝內，上帝也存留在他內」（若壹四<sup>8-16</sup>）（註27）。

在到達這個高峯以前，聖經用了許多其他的手法來描繪上帝：「上帝的光耀」是指上帝威嚴的一面，功勳的一面；「上帝的恩寵」是指祂俯就人，恩待人；「上帝的德能」是指祂的化工或祂的神；「上帝的正義」是指祂的為義，也使人成義；「上帝的仁愛與忠誠」是泛指祂與人交往的一貫作風與態度。這些說法都能道出上帝的某一面，但均未道出全面。只有說「上帝是愛」，才能較完整地說出上帝的特性，而人所以能這樣說，是因為他體驗到這是一個鐵一般的事實：「上帝對我們的愛在這事上已顯出來：就是上帝把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了上帝，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四<sup>9-10</sup>）。總之，

所以能說天主是愛，是因為有耶穌基督在我們中間。

新約的前四冊書稱為福音就是為此，四部福音所記載的無非是耶穌的降世，及他在世的生活，以及他的死亡、復活、回歸天父。耶穌的一切就是上帝的福音，聽從這福音而組成一個大家庭的是上帝的教會。上帝的福音在這教會內繼續臨在於人間，給上帝的愛作證。作證的固然是教會的成員，但更是生活在他們之間的聖神。聖神在信友心內教導他們喊上帝為父：「阿爸，父啊！」（迦四6）。

③愛上帝與愛人絕不可分：在新約中非常着重人與上帝間的地位往來。新約所用的希臘文，為說出人在上帝前的這一事實，用了不下五、六個字眼：在上帝眼前，在上帝當面，在上帝背後……人與上帝究竟有怎樣的關係呢？新約繼舊約的傳統也知道「敬畏上帝是智慧的開端」，因此也主張尊敬上帝，畏懼上帝。但這不是新約的特色，新約更注意舊約中的其他傳統，而要人讚美歌頌上帝，感謝上帝，歸光榮於上帝，信賴上帝，祈求上帝……

新約的最大特色是由對上帝的新了解而來，既然上帝是父、是愛，所以人該以孺子之情選愛上帝。因此耶穌回答一位經師說：「你當全心、全靈、全意、全力愛主，你的上帝」（谷十二30）。但耶穌並不停留於此，他繼續說：「第二條誠命與此相似：你當愛近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命」（瑪廿二39-40）。這麼簡單的幾句話，但却是一個極偉大的綜合，把全部聖經、全部上帝的啓示都綜合起來了。世界歷史裡的偉人、哲人很多，但只有耶穌一人作出了這樣一個偉大完美的綜合。只憑這一點，我們已可以放心大膽地相信耶穌所說的另兩句話：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去」（若十四6）。

了解耶穌最久最深的使徒若望，將上帝的全部啓示作了一個總結，這個結論可以歸納到一個「

愛」字上。若望在其福音及書信中用「愛」字（動詞）的次數，約等於其他新約諸書所用次數約差和。若望好似將耶穌所講愛上帝——愛人的次序顛倒過來，先講愛人，再講愛上帝，不然有徒託空言的危險：「假使有人說：我愛上帝，但他却惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不自愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的上帝」（若壹四20）。這裡若望所說的並不是一個心理程序的現象，好像愛四周的弟兄比愛上帝更容易，而是一個神學上的肯定，就是愛上帝仍須上帝所賜的愛，而這愛必須表現在愛弟兄上面，否則便是幻想（參閱瑪廿五40-45）。

事實上，若望只是將他的老師、耶穌基督的心意更露骨地說了出來。耶穌在舊約的十誡以外給人立了一條「新誠命」：「我給你們一條新誠命：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（若十三34）。舊約已有「愛人如己」的誠命（肋十九18），不過那限於本國本土的人，而如今耶穌教門徒愛所有的人，所以是一條新誠命。另一個新的理由是標準的提高，不僅是「愛人如己」，還該是「愛人如同基督愛吾人一樣」（見若十三34；十五13）。基督愛人到了爲人流血捨生的地步；這種大愛超出了模範的作用之上，進而成爲基督徒愛人的動機和原因，這樣一條愛的誠命實在是簇新的（註28）。

若望一書便將這愛上帝與愛人絕不可分的道理從各方面予以發揮。「凡愛自己弟兄的，就存留在光中」（二10），「凡不愛自己弟兄的，就是不出於上帝」（三10），「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄；那不愛的，就存在死亡內」（三14），「基督這樣命令我們：那愛上帝的，也必須愛他的弟兄」（四21），「你們起初所聽到的信息就是：我們要彼此相愛」（三11），「他（上帝）的命令就是：我們必須信他的兒子耶穌基督，而且照基督的命令，彼此相愛」（三23），「沒有

人看見過上帝，如果我們彼此相愛，上帝就在我們的生命裡，而他的愛在我們當中完全表達出來」(四12)，「孩子們哪！我們的愛不應該只是口舌上的愛，應該是真實的愛，必須用行為證明出來！」(三18)。至此引用了不少聖經章句，但並沒有全引。所以在此多引用一些，是要指明，真愛上帝的人不但不遁世、不逃避人，並且最關心世事，最愛世人，否則無以證明，也無從培養他對上帝的愛。

### 三、結 論

1. 儒家思想的天很崇高：古文化像埃及、巴比倫、亞述者，以人的想像弄混了神的世界，說的越多，越是離譜。以儒家為正統的中國文化，關於神說的不多，但古書所有關於天的說法都很恰當中肯，深深表現了華夏智慧的卓越。這不是偶遇，而是經過意識化的程序所表達出的智慧，正合乎孔子所說的「知之為知之，不知為不知，是知也」的高超精神境界。

2. 聖經所啓示的上帝是由造主而成救主：上帝以人料想不到的方式進入了人的歷史。全部舊約聖經就是描述這一人天交往的經過。上帝所痛恨的是人間的罪惡和人的不忠，但上帝自己永保忠誠，對人則常是慈悲為懷；祂固然不姑息人的過錯，但更明顯的是與人保持各種親密的關係。聖經中的上帝有一特徵，又是人所始料未及的：上帝與人間弱小者站在一邊：祭獻的多寡上帝不在乎，誰若敢欺凌孤兒、寡婦、外僑、窮人，上帝一聽到這些人的呼冤，就會立刻震怒，加以報復。

3. 上帝與人合一這是新約聖經所揭示的上帝特色：上帝是父，上帝是愛，因了愛世界，上帝將其獨子派遣到世界上來，做為人的長兄，向人啓示天父的一切，這位長兄就是耶穌基督。耶穌的啓示是

身教言教兼顧，這和萬世師表孔子是很相近的；所不同的是耶穌除身教言教以外，還爲人自作犧牲，捨生而死，死後又爲父所復活，成了一切人新生命的泉源。關於這個新生命的道理，以及它的來龍去脈，耶穌的得意門生若望懂的最清楚，體會的最深切，因此在他所寫的福音及書信裡，新生命與新誠命不可分，天人合一之道乃在愛人愛天——上帝，這不是兩個愛，而是同一個愛的兩面。

4. 天人合一是我國文化傳統的精華，也是各家各派所追求的生活目標。在將中國文化與聖經相較時，發現二者是兩股精神洪流，各自獨立發展了數千年，從來沒有滙合。西方任何文化總與聖經有關，而中國文化的經史子集，大致與聖經的「法律」（經），「先知」（史子），「著作」（集）相近，以中國文化來看聖經，好像久別了的親人見面，感到十分親切。天人合一也是聖經所標榜的理想，並且因了耶穌的親身予以實現，而成了可行的事實。「人人可爲堯舜」成了「人人可爲基督」。

5. 儒家思想的天與聖經中的上帝不但毫無衝突，並且應該整合爲一。中西接觸已一百多年，在科學技藝及生活方式各方面已有許多互助互惠的地方，唯獨在精神生活上尙壁壘分明，無多少共融。筆者深信，中華民族如果在自己信天的基礎上，再相信聖經中的上帝，接受上帝所派遣的耶穌基督，不但中華人民會更幸福，中華文化會更燦爛，連整個人類也將深受其惠。

附註：

(1) 一九七六年聖誕節晚間，一批國學研究會的同學請筆者爲他們略述聖誕節的意義。講完後，吳金星同學出題要筆者寫一篇「聖經思想的天與儒家思想的天之比較」。爲行文方便，筆者將次序調換，先講儒家思想的天，後講聖經中的上帝。本文並非專論，而是初步的介紹，望教內外賢達不吝指教。

(2) 本文關於儒家思想部分多倚重羅光文：「中國對帝天的信仰」，輔大神學論集31期。多次直接予以抄錄。

- (3) 羅文引部沫若語。
- (4)、(5) 皆引自羅文。
- (6) 見魏元珪文「釋儒」，輔大哲學論集第八期，頁一三九。
- (7) 見羅文。
- (8) 羅文引唐君毅語，中國哲學原論，上冊，頁五〇一，民55年版。
- (9) 羅光，中國哲學大綱，上冊，頁一二二，民56年版。
- (10) 魏元珪，「釋儒」，輔大哲學論集第八期頁一三九。
- (11) 啓示的一般了解是上帝用言語和行動向人說話，事實是指聖經所載的上帝之言及其與人交往的史實。
- (12) 吳經熊所譯的「新經全集」，「新約—現代中文譯本」及「新譯本」都以「道」字譯若望福音序言的 Logos。
- (13) 見藝專青年49（民六五、十、卅一日），頁9。
- (14) 見拙作「試以周易乾卦釋馬太福音的『法天』」，神學論集②，頁三三一。
- (15) 見拙作天主教與基督教聖經的異同，臺南開道出版社，民五九年。
- (16) 撒慕爾書約寫於公元前第九世紀，比孔子早三百多年。
- (17) 這與孔子的「己所不欲，勿施於人」的精神很接近。
- (18) 見 Jenni/Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II, Kaiser Verlag München 1976, Statistischer Anhang.
- (19) 見前書「雅威」條。
- (20) 見前書「厄羅亨」條。
- (21) 「上帝」譯 God 比「天主」更恰當，因「主」字是用來譯「雅威」的。
- (22) 思高本及和合本都如此譯出。

②見拙作《梅瑟五書的作者與特徵》，臺南開道出版社，民六十年。

③見 Quell: Theos, TWNT, III, S. 90

④見 A. Schmoller: Handkonkordanz Zum Griechischen Neuen Testament, Theos 條。

⑤見前書 Kyrios 條。

⑥若望給上帝的另外兩個稱呼或描寫是：「上帝是神」（若四24），「上帝是光」（若壹15）。

⑦見拙文「基督徒看中國新年」，中國天主教文化第一期，頁90。

## 倫敦大眾傳播為期十週的講習會

單國璽神父

我在英國參加的這個十週的大眾傳播講習會相當實用，節目非常緊湊，一切有關大眾傳播的理論和技術均應學習。參加講習會者共十八人，來自十三個國家，大都是某一大眾傳播機構的新主管，對大眾傳播工作大都無實際經驗。主講者及實習指導人都是BBC資深的專家。在他們的指導下，我們從節目的策劃、蒐集資料、採訪、編劇、導演、導播、攝影、錄音、剪接、播送……組織、人事、業務、管理、行政……等一切均需實際練習。

這個研習會雖然很辛苦，但亦相當有趣（比如背著錄音機到倫敦街頭去訪問等），對我在光啓社的工作有很大的幫助。至少在整個研習會結束之後，我可以了解光啓社各部門的人在做些什麼及應該做些什麼，因為他們所做的工作，在資深的專家指導之下，我都一一親自實習過了。研習會於三月底結束。在回程中擬考察歐美日等地一些較著名的大眾傳播機構，以作光啓社發展和改善的借鏡。

民六六年、二月十一日於英國倫敦

信理

## 耶穌復活奧蹟與信證神學

張春申

不可懷疑的是：人的信仰純粹是來自天主的恩賜，一方面我們能說，是因着天主的恩寵我們才能信這復活的奧蹟，信仰着這納匝肋的耶穌今日君臨在我們中間，以及天主在祂的身上戰勝惡勢力；但是另一方面，信仰的行動裏也包含着人的自由，這自由有選擇的能力，於是究竟在歷史上能有些什麼現象，給我們一些合理的基礎，讓我們這羣有理性的人看出這奧蹟的合理性，而自由的去信呢？

復活奧蹟的信證神學就是這工作，它要指出這自由的信仰在理性和歷史平面上有合理的因素，使人在理性上有一基礎，然後能自由地承認並答覆這信仰。

我們可分三部分進行這信證的工作：

- 一、作證性的資料
- 二、敘述性的資料
- 三、復活信仰的信證神學

### 一、作證性的資料

在新約記載裏有一些句子告訴我們，歷史上有一些人給我們作證：在他們生命中發生了一些現象，而就是因着這些現象他們方才相信的。今天他們不斷地藉着聖經向我們提出這現象要求我們信。

我們在這裏把討論全集中於格林多人前書十五章3、5和6、11節，前一部分是最古老的初傳，在這裏我們找出信證神學的因素。我們從三方面來看這作證的資料：首先我們分析這些證人的名單，其次我們看看這些證人在其他傳統中出現的情形，最後，我們要看這些證人們作證的內容。

## (1) 證人的名單與分析

證人的名單中明顯地分為四部分的人：刻法與「十二人」(5)，「十二人」是指耶穌基督在世界上同居共處的那個團體；五百兄弟(6)；雅各伯與宗徒(7)，這裏所謂的宗徒指復活的見證人；最後是保祿自身(8)。

這裏要分析的是這幾組人與復活的耶穌基督的關係，刻法和十二人：是論及復活的耶穌與建立教會的棟梁人物之關係；五百弟兄：指教會自身，因為教會團體本身與復活的基督常常是相連的；雅各伯和宗徒：指傳教的教會，意味着向外邦人傳教的教會與復活的耶穌也是連接的。於是這些證人的名單實際上指出初期教會各方面都是與復活的基督有不可分的關聯。

## (2) 這些證人在其他傳統中的出現

刻法：今日一般的批判學者都承認耶穌在復活後首先顯現給他，在聖經批判下，路加記載中向厄瑪烏門徒顯現的一段裏有插入的部分，這部分是來自其他傳統的(路廿四34)，可見在其他傳統裏也是認為復活的耶穌是首先顯現給伯多祿，這是相當古老的傳統。首先顯現給伯多祿的說法，其實和福

音中給伯多祿的地位相符合。

十二人：對於耶穌顯現給十二人的記載和福音中也配合，瑪竇和路加都記載了這事（路廿四<sup>36</sup>、<sup>49</sup>；瑪廿八<sup>16</sup>、<sup>20</sup>）。

在上文的比較中看出名單裏的第一組人與福音的記載是配合的，這是來自不同傳統的記載。在福音的編輯批判中常有一準則來定斷內容的正確度，若是聖經批判學者發現有一件事在別的許多不同傳統中也是如此記載的，那麼就可以斷定它的正確性相當大。由此觀之，對刻法與十二人的顯現，其正確性是相當大的。

五百人：對五百人的顯現只是在格林多人前書中有此記載，這「五百」人並不包含着婦女，其所以如此特別提出來是因為通常猶太人計算人數時不算婦女，而且說「五百」，是說一個整數。有的聖經批判學者主張把這段和宗徒大事錄聖神降臨的事件相連，認為這段反映的是聖神降臨的事件，但是大部分的聖經學者並不以為然，因為聖神降臨是一百廿人，而且形態完全不一樣（見宗一<sup>15</sup>、<sup>13</sup>）。

雅各伯和其他宗徒：這位雅各伯是指主的弟兄（見迦一<sup>19</sup>），宗徒：則指見證人。這一組人在福音中雖然沒有完全配合的傳統，但是有些地方按聖經學者的意見實在是反映着這內容，譬如在路加記載中，厄瑪烏的弟子（路廿四<sup>13</sup>、<sup>36</sup>）其實就是保祿所謂的宗徒，而且也記載了耶穌隨即顯現給十一位門徒和那些同他在一起的人（路廿四<sup>33</sup>、<sup>36</sup>、<sup>43</sup>），這裏所謂的「十一位門徒」，保祿在格前中稱之為「十二人」（格前十五<sup>5</sup>），而路加所謂「那些同他在一起的」無非就是保祿的「衆宗徒」（格前十五<sup>7</sup>）。

可見其他的傳統中對於顯現給刻法和十一位的記載有完全配合的資料；對於五百人，則沒有平

行的傳統；論到對雅各伯和衆宗徒的顯現，直接清晰的資料找不到，但是福音中有些地方反映了這內容。

### (3) 證人作證的內容

在這段古老的初傳裏保祿把自己的經驗和以前人的經驗放在一起（格前十五3-8），要肯定的是這些人確實有過這經驗；經驗到的是納匝肋的耶穌，這位在歷史中生活過，出現過，但是也死亡了的耶穌，今天顯現給他們了，是一種在復活中的顯現。這經驗是保祿親自有的；這內容是保祿由傳授中得來的；因此保祿基於自己的經驗肯定傳授給他這內容的前人也必然有這經驗。

對於這肯定的內容我們願意加以分析，好讓讀者們清楚看出證人們所肯定的是什麼。應注意到的，是我們現在是在以信證神學的角度論復活信仰，信證神學上所要求的是可以在歷史平面上利用方法而確定這事的發生。證人們所肯定的是在歷史的平面上有這些經驗；因為他們是歷史中的人，他們的經驗是歷史性的。這是歷史方法能直接處理的。但是在復活奧蹟中有一部份是歷史方法所不能直接處理的，在歷史家的控制之外，那就是復活事件的本身：是死亡的耶穌進入生命的刹那。因為這是一個末世的事件，是一個歷史中的人死了，今日進到了一個光榮的生命中。這是超越歷史，不是發生在時空中，完全是因着天主的行動才能使死亡的耶穌進入光榮中。但是在信證神學上應當分清兩個概念：非歷史性和真實性。一件事能是非歷史性的，但是是相當真實的，說它是非歷史性的，意思是它不能以歷史方法來證明確定，因為它超越了歷史。對基督復活的奧蹟也應有如此的看法，祂是在光榮之中，

是一件真實的事情發生了。因爲是在光榮中所以不是在我们的時空中，是非歷史性的，超越歷史的，於是不能以歷史方法來直接肯定它。不過說復活事件超越歷史，歷史方法無法直接加以控制，這並不是等於說耶穌復活不是真實的。

這裏我們已分析清楚在復活事件上歷史方法的對象是什麼，它絕不會是復活事件的本身，因爲這事件是超越歷史的，我們的對象是對於復活顯現經驗的真實性。這經驗的性質是：超越歷史的天主——耶穌基督進入了人的生命，也可以說是天主在光榮的基督身上進到歷史中的人生命裏的經驗。這是一種特殊的經驗，是超越的天主進到人生命中的經驗。在這經驗上歷史方法才可以問：這經驗是真的發生過嗎？這些人講的經驗是否有其真實性？文件的真實性又如何？我們要從三方面來討論這些問題，並在討論中顯出其中蘊含的信證神學因素。

首先，我們看看在作證者身上發生的事。對作證者來說，是天主進到他的生命中使這些事發生了，經驗者在其中經驗到的是天主在復活的基督身上進到這人的生命中把自己流露出來。這是一個啓示，親身經驗的作證者面對這啓示的內容，以信仰來答覆。這就是發生在伯多祿、保祿……等宗徒身上的事情。他們就是在這種存在性的經驗中朝拜並相信了這復活的奧蹟。復活奧蹟的內容固然是一切人信仰的對象，但是在作證者身上的特殊點是：是啓示者天主親自進入到他們的生命中告訴他們這豐富的內容——耶穌復活了，天主在耶穌身上展示了勝利。在這直接啓示的經驗裏宗徒們以信仰來作證。因爲這是發生在歷史平面上的經驗，所以能作爲一種標記，在宗徒們的生命中，他們親身經歷到的，有可信可靠的理性基礎。於是，這種發生在歷史平面上的經驗具有標記性，使宗徒們相信，形成了復活信仰在信證神學上的因素之一。

其次，對於我們這批信者，我們沒有這一類的直接經驗，宗徒們的經驗是在歷史平面上的，他們把這經驗告訴了我們，在他們的言語和宣講中作證這經驗。對我們來講這已經能够算是在歷史平面上的啓示標記了。因爲啓示的標記從來不能把它當做一種邏輯性的結論，人面對這宗徒的作證、這啓示的標記、有權利有自由選擇是否要答覆這信仰的召叫。最後，我們信的是與宗徒們同一的對象——復活的主，「信仰」的產生，無論是宗徒們或是我們，都有天主的內在恩寵，內在的吸引。不同的只是：宗徒們還有直接的經驗，經驗到復活的基督；而我們却是間接的，是靠宗徒們的作證。在信證神學上便是我們所說：對基督復活奧蹟的信仰在歷史平面上有啓示的標記作爲理性的基礎，這標記就是見證人宣講，作證着他們特殊的經驗。於是在信證神學上理性方面有了基礎：所以對於復活奧蹟的信仰、我們信，一方面是因爲這是天主的言語；另一方面在歷史和理性上也有它的基礎。但是即使在信證上有基礎，面對着復活的奧蹟，人還是保有絕對自由：信或不信。

在信證神學上對這問題還可以再問下去：這標記在歷史平面上是否可靠？這便遇到了文件的真實性問題，通常我們對格林多人前書這段插入的初傳經文之古老性是一致贊同的，它與事情發生的時候相距不過十餘年，但是古老性只是給文件的真實性一個強有力的後盾而已，並不能當做真實性的標準。歷史批判有自己的標準來鑑定一段經文的真實性，下面我們將要解說。不過，這裏可以預先聲明的：經過史料批判的標準鑑定後，我們得知這經文的內容不只是有其古老性、亦具有真實性。

最後，我們對作證性的資料作一個結論：作證的文件不只是古老而且真實，有見證人，在歷史上爲他們的經驗作證。所以在信證神學上可以說：這些人實在經驗到耶穌的顯現，他們以這經驗爲我們作證，邀請我們和他們一起相信。作證資料的內容僅止於此。

## 二、敘述性的資料

論到敘述性的資料主要的是在四部福音中，把復活的顯現當作一件事來描寫的資料。我們分三點來討論，首先我們簡略地介紹一般人對復活記載的印象；然後研究空墓和顯現的問題。

### (1) 一般的印象

綜合四部福音有關耶穌復活的敘述資料，在未經分析前，在時間的秩序上給人一般的印象是：

a、耶穌被釘死：此事件發生在安息日前。

b、婦女們好像一定知道耶穌的墳墓，安息日一過，婦女們到墳上去，看見墓空了，事件的發生，使她們驚訝無比。

c、婦女們立即將此事告訴宗徒，宗徒們不信，於是伯多祿到墳墓上探究實情。

d、耶穌顯現，顯現給瑪達肋納，厄瑪烏二徒，伯多祿及十二位宗徒，最後升天。

這是復活奧蹟在時間上的前後秩序給人的一般印象，在以下的分析中我們同時可以注意到這時間秩序正確與否，或許應當加以糾正。

### (2) 空墓的研究

四部福音都講到空墓的問題，這裏的批判工作要分兩層來進行，首先看看空墓是否在歷史平面上

的一件事實，以後我們再研究「空墓」這記載中蘊含着何種意義。

(a) 歷史平面上的問題

在歷史平面上我們先探討關於埋葬的兩個傳統，以鑑定究竟耶穌基督的埋葬屬於哪一個傳統，以後再研究空墓的真實性問題。

在埋葬犯人的事情上，聖經裏有兩種傳統，一是猶太人的傳統，一是羅馬人的傳統。依照猶太人的傳統，他們認為被釘在木架上的人都是可詛咒的（參見申廿一 22-23），一個被處死的犯人應當放在他被處死的地方之旁，這是一個公共的場所。但是羅馬人有另一種傳統，羅馬的公民其家屬或朋友可請求私下處理其屍體。

埋葬耶穌的事情，四部福音的記載裏都說有一位名叫若瑟的猶太人請求比拉多：允許他把耶穌的遺體埋葬在他爲自己所預備的墳墓裏。這記載所反映的是羅馬人的傳統。這裏我們要注意若瑟，他一定是在初期教會中家喻戶曉的人物，因爲通常在新經中清楚指出姓名的人必定是爲當時人所熟悉的，否則就失去意義了。而且這人物在四部福音中都有記載，這些事在歷史平面上的作證性甚爲強而有力。至於在若望福音中，關於埋葬一事除了若瑟外還有尼哥德摩也參與其內（若十九 39），由於其他傳統中闕如，所以其確定性並不大，可能只是若望的神學。所以在埋葬耶穌的事情上大部分的福音記載顯出來的是只有若瑟參與其間，當時宗徒們都四散了，婦女們却在遠處觀望，她們對於若瑟似乎也不太認識。這一切都反映出羅馬人的傳統。但是在聖經記載上似乎又有另一傳統出現，即宗徒大事錄中記載保祿的宣講時所顯示的：這記載讓人認爲耶穌的葬禮是猶太人的一種傳統方法（見宗十三 29）。

支持這看法的人也提出了在若望福音中的一些痕跡來加強其可靠性（見若十九31）；他們認為若望的這部分與申命記中論及木架上被處死的人是可詛咒的那段經文是相對的（見申廿一22-23）。這是相當斷章取義的看法，因為在若望同一章的下文中若瑟的出現襯托出了羅馬傳統的清晰脈絡（若十九38）。在這種矛盾之下有人想要協調這兩種傳統；這種努力並不需要而且是不可能的：因為這是兩種完全不同的傳統。宗徒大事錄的記載可能已經有了保祿及其宣講神學在內，他想歸咎於猶太人。一般說來，聖經學者都認為耶穌的埋葬事件是根據羅馬人的傳統。實際上，這埋葬的事件究竟屬於那種傳統，對空墓的事件沒有多大影響，因為按福音的記載婦女們似乎都知道墳墓在哪裏。

現在我們要討論空墓的真實性。對於這空墓事件通常一般天主教的聖經學者都認為是真實的。論到真實性是已經進到歷史平面上的問題了。為了鑑定一件事是否真的發生在歷史平面上，聖經批判學者運用一些標準，這裏我們綜合地提出學者研究後鑑定空墓事件的真實性在歷史批判上的理由。由於空墓事件對於耶穌復活事件的保證工作並非決定性的重要，所以我們不打算運用專門的術語，只是把理由列舉出來，可分八點說明：

① 上墳傳統的來源本來不是信證性的，所謂的信證性是初期教會為了護教的需要而產生的種種資料。因為上墳的主角是婦女們，在猶太人的傳統習俗中，婦女們沒有在法律上作證的地位，所以不會是因着信證的需要而產生的。

② 在空墓的記錄中所用的不是傳統上的「第三日」，只是簡捷地說「一週的首日」或「安息日過了」，若是用傳統上的「第三日」可能又蘊含信證的因素，而這裏並沒有任何信證的因素在內。

③ 空墓的事件在初期教會中根本不是屬於初傳 (kerygma) 的一部分（見格前十五3-5），

可見初期教會並不以空墓來證明耶穌的復活。

④ 到墳墓去的紀錄在四部福音中校節上雖有差異，但基本上却是完全相同的，在福音歷史批判上這現象是可靠性的標準之一，因為能看得出來：四位聖史在同一傳統下以各人的形態表達出這訊息來，而不是預先商量的結果，但是這只是標準之一，並不足以立即斷定有歷史性。

⑤ 這段文字帶有濃厚閃族言語的色彩，這現象表示這段經文是相當古老的，固然古老性並不一定就能斷定這段經文是真實的，但是古老性能幫助我們看出來它的真，它是一種真實性的跡象而不是標準。

⑥ 在經文中也把婦女們的姓名一一指出，這現象在批判學上往往是可證性的記號，因為這些婦女定為當時人所熟知。

⑦ 在歷史批判上還有一個標準可鑑定這是否是發生在歷史平面上的事，就是看這些事情的發生是否和其他發生的事情有內在必然的關係，換句話說：這件事一定得發生，否則其他的事是無法解釋的。在聖經裏記載宗徒在耶路撒冷宣講復活的信仰，在猶太人的思想裏，如果沒有空墓，這宣講是不可能的，於是新經中發生的一些事要求着空墓存在的事實來解釋。這也能是一個在歷史平面上這事情的可靠性標準。

⑧ 在瑪竇福音中顯出猶太人對這件事情有一種傳說，說宗徒們晚間去盜墓，偷走耶穌的屍體，然後揚言祂復活了。不管這事是否是流言，若猶太人至今尚有此傳統流傳，可見當時墳墓一定是空的，否則不會產生這種傳說。所以空墓在歷史上是可靠的、真實的一件事。

根據上面八點，歷史批判學家斷定空墓是可靠的，所以在信證神學上說到空墓都認為確有其事。

### (b) 空墓的意義

若純粹以歷史學家的眼光來看，空墓對他們而言只能說是一件值得驚奇的事，是一件發生了的眞事。結論是：墓是「空」的，除此以外不能直接有其他的結論，既不能說：屍體是偷走了，但也不能說是復活了；屍體是在冥府裏或是在天上。因爲這已經不是歷史學的對象。由此可見，空墓本身不能證明復活與否；這與復活事件無內在相連的關係，即使沒有空墓的事件也可以在其他的意義之下來解釋耶穌的復活，所以「空墓」應當在一個更廣的意義下加以解釋。

但是事實上對於空墓的意義產生了很多的解釋，我們在此介紹一些神學上的意見。首先介紹的是自由派的基督徒，這一派通常把耶穌基督當做一個倫理導師而否定祂的超越性，所以有的人便說：空墓傳說產生了爲的是要肯定耶穌復活的信仰；有的主張是基於猶太人對復活的要求；有的認爲宗徒們把耶穌的遺體移走了；有的更主張是由於地震掩沒了屍體……這一類的解釋全是因爲對自由派基督徒而言，空墓能有超越的意義，於是他們把「空墓」的歷史性完全否定了，但另一方面基本派的解釋也是不能成立的，他們主張屍體還魂，或是屍體氣化了，這不合乎我們對耶穌復活奧蹟的信仰內涵。最後，空墓的意義實在無法單獨地解釋，必須配合在一個更廣泛的平面上方才能顯露出來，這要留待本文第三部分對耶穌復活的信證神學確定後方能探討，但是「空墓」眞的是在歷史中發生的；這事是可以肯定的。

### (3) 顯現的研究

我們分三個步驟來研究敘述材料中有關顯現的部分，首先我們要研究顯現的時間和空間，在研究

中我們會發現顯現的時空實在無法像我們一般人所想像中的那麼協調。其次，我們研究顯現的性質，最後我們在四部福音中看一看有關顯現的信證資料。

### (a) 時空的調查

以四部福音記載的資料來看，這問題並不像我們今日所想的一般簡單，實在有着它的困難。

就以空間來看，公開顯現的地方，若按路加聖史記載只是在耶路撒冷；按照瑪竇福音的記載，除顯現給婦女外只是在加利肋亞；而按照若望的敘述則有時在耶路撒冷顯現（見若廿），有時也在加利肋亞顯現（見若廿一）；這些都是相互交錯的，要作一個協調不是一件容易的事，有些人曾經努力過，要把這些顯現地方的資料作一種諧調的連貫。他們主張：耶穌先在耶路撒冷顯現，約有八天之久，以後到加利肋亞，再回到耶路撒冷，最後在耶路撒冷升天。這努力是沒有辦法使人接受的，因為它內在地與福音上的一些記載互相矛盾。在路加的記載中耶穌似乎囑咐宗徒們留在耶路撒冷，直到聖神降臨（見路廿四46）。瑪竇、馬爾谷描寫婦女到墳墓時，顯現出的天使告訴她們耶穌是先在加利肋亞顯現的（見瑪廿八？；谷十六？），如何又能在耶路撒冷顯現呢？可見在顯現的空間上福音一定無意要講出一個確切的空間來。

在論及顯現的時間上也有其困難，耶穌顯現的期間日數，在新經中有不同的記載，有的說是當天便升天了（見路廿四）；有的說是四十天後（見宗大一3）；也有超過四十天的。於是在時間上也是彼此不協調，由此可見：聖史們並不算在時間上給我們一個確定的歷史性數字，只是每個人按其神學和需要而定。所以我們應當糾正對於復活顯現有關於時空上的一般印象，無論在時間或是空間上不必

安排一個秩序，福音的敘述資料中，關於這些並不算告訴讀者一些什麼。

(b) 顯現的性質

論及這復活顯現的性質，在討論敘述性資料時應當小心避免兩個極端，一個是把復活的顯現變得毫無內容，好像虛無飄渺；另一個正好相反，使它變得太實在，太東西化和物質化，甚至像描寫屍體還魂事件一般地加以描繪。根據福音的記載分析之後，對顯現的性質能肯定一些因素：首先，在顯現中是耶穌主動地先行進入到經驗者的生命中，宗徒們在心理上從來沒有想過會有這類事情發生，所以福音上在顯現記載中常描繪宗徒們的「怕」。按福音的記載也能看出這絕不是一種飄渺的經驗，而是非常實在的，這性質在耶路撒冷型的復活顯現描述中更清楚地襯托出來，因為在這一型中常有認出的因素，認出顯現者原來與納匝肋的耶穌是同一個人。而且認出了的後果是一個派遣，賦給一種使命。所以能確定地說：顯現的性質是一種經驗，是一種實在的經驗，而不是虛無飄渺的，這經驗的來源是顯現者首先主動地進入經驗者的生命中，顯現的結果是賦與一種使命。所以顯現實在發生了。

除了肯定顯現是在歷史平面上發生過此性質之外，我們再按照福音的資料，嘗試再描寫一些顯現的性質。我們只能依靠福音上所記載的一些現象，但是絕對不能如同福音記載一般的去懂，如：觸摸，吃喝等等。首先，按福音記載所給人的印象，顯現者本身有「自由」，因為在紀錄中顯出祂是來去自如的，突然地來，突然地去；特別是在耶路撒冷型的描繪裏為然，由此可見顯現者本身擁有「自由」。雖然如此，但是對經驗者來說，這對象是相當確定的，不是一個飄渺的對象。所以記載常以「觸摸」「吃喝」等字彙來襯托出這對象的確實性。

由上文的剖析，我們可以知道，由於顯現的經驗如此特殊，無法用一般的經驗來說明它的內涵，只能以一些比擬法，類比法加以描繪，用一連串的對立來襯托出它豐富的內容。

因此我們根據福音，一方面不可以把顯現的性質描寫得太精神化，像精神長存一類的思想；另一方面也不可以把它太內在化而說：只是基於宗徒的信念，因為如此相信，所以祂顯現；更不可過於外在化、物質化、和客體化。只能說這顯現是內在的，但也是外在的；是物質性的，但也是精神性的，若是一定要用有限的言語來描繪，那只有借用保祿在格林多人前書中的一個形容詞：「屬神的身體」（格前十五<sup>44</sup>）。

### (C) 顯現在信證中的資料

顯現的事件固然有其奧蹟性的一面；但也是發生在歷史平面上的一件事實，所以在本部分我們要研究有關報導性的資料，在歷史的平面上有哪些事是可靠的；換言之，本文是以信證的角度來討論顯現的事件。我們所採用的是聖經學家雷昂·狄福神父(X. Léon-Dufour)的意見。

雷氏經過研究認為在歷史平面的可靠的資料是：耶穌確實死亡，宗徒們當耶穌一死就逃往加利肋亞，復活的耶穌基督顯現給伯多祿和宗徒們是在加利肋亞，可是在顯現中叫宗徒們回到耶路撒冷。回到耶路撒冷後發現了空墓的傳說，在那裏復活的主尚有一連串的顯現：顯現給門徒、五百弟兄……等人（格前十五<sup>3-5</sup>）。因此正如宗徒大事錄所記載的，耶穌生前於逾越節前在耶路撒冷引起的一連串騷動；今日在五旬節前，宗徒們因着經驗到復活基督的顯現，也在耶路撒冷宣講基督復活的信仰當時引起一陣震動。這震動正向當時的人挑戰，下面我們將證明這可靠的資料。

### 三、復活信仰的信證神學

關於復活的信仰，以前往往只是運用一些類型批判和文學批判來討論，這兩種批判自有其價值：能幫助我們發現這資料的古老性，但是並不能決定它在歷史平面上的可靠性。要決定它在歷史平面上的價值必須借助歷史批判。

#### (1) 復活記錄的歷史批判

福音的歷史批判就像在一般歷史學上運用的方法，有一些批判史料的標準，若滿全了這些標準，則可鑑定材料所記的事確是在歷史中發生過的。這些基本的標準有四：

① 多種傳承共同傳說的標準 (multiple attestation)：在聖經中有不少的書寫傳統，若是這許多來自不同源流的書寫傳統都共同記載並承認一件事的發生，這事便可以算是可靠的。因為若不是在歷史上發生過，實在很難解釋為什麼這些不同的傳統都不約而同地集中在這焦點上。

② 資料在歷史實況前後中有特出性的標準 (disonformity)：若是在聖經中發現一些材料和當時的歷史實況前後都不配合，有它的特出性，那麼這該是一個在歷史上發生過的現象。譬如耶穌在祈禱時稱天主為「阿爸」，這在耶穌生活的歷史實況中，對一個猶太人說是不可能的，因為他們把雅威看得是如此地超越。這是特出於歷史的，批評學視之為一個可靠性的標準，因為若不發生，在當時的社會、心理、宗教……等背景中絕對不會捏造這件事。

③ 配合於特出性材料的標準 (conformity)：譬如在耶穌的身上有一種特出性：宣講天國的來臨，如果在福音中有些記錄是相當配合祂這特質的，那麼便有把握能確定這事是可靠的。譬如在福音中多次記載耶穌講天國的比喻，由於天國的主題是耶穌生命中最可靠的特出事實，那些天國比喻完全與這事實配合，所以福音中論及天國的比喻，一般說來，都是相當可靠的。

④ 解釋其他「初材料的標準 (sufficient reason)：福音中有一些材料，若是真在歷史上發生過，那麼其它許多現象都順理成章地能被解釋；反之，若不是歷史事實，那些現象都成了不解之謎。在這種情形下，這材料一定是歷史性的。

現在我們運用上述歷史批判的標準來鑑定耶穌復活顯現的歷史價值。

我們要平行地運用上文介紹過的歷史價值鑑定標準來檢討耶穌復活顯現的歷史性。固然運用類型批判和文學批判我們已知道復活顯現記錄的古老性，但是古老並不一定能確定它在歷史上發生過，經過歷史批判這一層手續，我們方可確定它實際是發生過的。

① 多種傳承共同傳說的標準：聖經中關於復活顯現的記載有多種傳承；瑪竇(廿八)，馬爾谷(十六1-8)，路加(廿四)，宗徒大事錄(一3)，保祿書信(格前十五)及若望福音(廿一)，但是每一種傳統中都提及耶穌的顯現，若不是確有其事，如何解釋這不約而同的事實？最合理的解釋是確實發生過的。

② 顯現在聖經中是一件很特出的事：舊約中不是沒有死人復活的啓示，但是却置於末日。耶穌死了立即復活並顯現，這件事是中斷了舊約的傳統；在宗徒教會的敘述中，我們發現耶穌的復活顯現對他們來說也是特出的，因為在聖經中宗徒們從來不讓我們認為他們在等待着耶穌的復活顯現，他們

也未宣告自己死後要立即復活，於是看出耶穌復活的顯現事件是特出於當代歷史的，因此能說顯現確有其事。

③ 福音中有些現象是與耶穌復活顯現相當配合的：譬如祂自己復活死人的奇蹟、空墓的事實：；等現象，若不是耶穌復活顯現，這些事是不可理解的。在這裏讓我們回到空墓研究中尚未交代清楚的問題上去：我們曾說：空墓本身並不是一個決定耶穌是否真的復活顯現的因素；但是現在若是說耶穌確實顯現了，空墓事件實在與這大前提相當配合。於是歷史批判家更確定顯現是件事實了，因為它和福音中一些已證實的可靠現象有內在的關聯。

④ 聖經中有一些現象除非是耶穌顯現了則無法有一個圓滿的解釋：我們發現教會初期宗徒時代宣講的內容和耶穌自己在世時宣講的內容有一個很大的不同，宗徒宣講的主要對象是復活的耶穌，耶穌時期宣講的是天國的來臨，可見在宗徒時代耶穌成了宣講的對象，再者，耶穌復活前後，宗徒們態度的轉變是顯而易見的；由不信到信；由害怕到勇敢；由否認耶穌到為祂捨身受辱作證……這一切都是耶穌沒有真實的復活顯現，則無法合理地解釋。

在上述四種標準的鑑定之下，我們能確定耶穌在歷史平面上的顯現是可靠的。這是經過歷史批判之後的結論。

## (2) 復活奧跡的信證方法

經過歷史批評的工作，新經中紀錄的初期教會作證復活信仰的事實，空墓的發現以及復活顯現的

經驗，應當說都是歷史上可靠的與件。而信證神學便是依賴這些可靠的與件，指出復活奧蹟的可信性。

今日的信證神學通常運用兩種方法：純粹的歷史批判法，和整體的存在性方法。

純粹的歷史批評法是十八、十九世紀歐洲歷史主義潮流下的產物，在信證上可靠性的鑑定依靠的只是歷史文件的批判，嚴格的歷史證據。整體的存在性方法，是當代神學家在信證學上提出來的，在信證過程中不但提出啓示標記的歷史事實，也提出它的意義，是整體地談論標記外在的歷史現象，及在這歷史現象中包含對人性的豐富內容。這才是完全按照標記的性質來做信證的方法。

復活的奧蹟是基督宗教的存亡關鍵，是整個信仰的根基，在下面的剖視裏我們能發現，運用第一種信證方法是不足夠的，只有在整體的存在性方法中方能完成這天主教示中最大標記的信證神學。

復活的奧蹟在歷史平面上的證據歸納起來有三個：空的墳墓，耶穌的顯現，宗徒們的宣講。這三個證據經由上文的分析，在歷史平面上確實留有歷史性的痕跡，但，是否能由這三個證據立即就可推論說：耶穌真的是由死者中復活了？這點是值得討論的。

在純粹歷史批判法中，我們發現若只靠上述三個證據來使聆聽福音的人答覆，則困難重重，首先，按照今日福音的紀錄和性質對於耶穌顯現上的問題相當多，並且錯綜複雜，好不容易在複雜的聖經批判中鑑定了有顯現，以及這顯現確是在宗徒們的經驗中的。雖然經過了這繁複的批判，大多數的天主教與基督教學者都確定顯現的經驗是確有其事，但是仍不足以要求耶穌的復活；雖然空墓的事蹟也是被絕大部分的批判學者所接受，但是也不能作為耶穌復活的有力證據，因為這空墓事件本身可以有不同的解釋；宗徒的宣講和作證，在歷史的平面上是無容置疑的事實，可是卻更這宣講是基於他們

對復活耶穌的經驗，但是對於復活奧蹟的信證也不能絕對地確定些什麼，最後他們終究是具有感情的人。於是面對這一初客觀抽象的資料，即使是一個歷史學家也只能肯定空墓、顯現和宣講是一些歷史事件而已，若是要以此來斷定耶穌已復活了是相當不易的事。所以用純粹歷史性的批判方法對這奧蹟是無法使人能心悅誠服地接受的。尤其是耶穌復活奧蹟的本身又是如此特殊的事件：是一個人進入到永遠的生命！

在整體的存在性方法中，針對着聆聽啓示信息的人，一方面介紹歷史上發生的事：空墓、宗徒的宣講和顯現的經驗等事，另一方面，也提出了那些事件標指的復活意義，把歷史平面上發生的事在意義中去解釋。在舊約和以色列人民的信仰中復活的特點是在答覆着人存在意義的問題！因爲人生在世往往充滿着對於生命、希望、死亡、死後……等問題的焦慮，耶穌的復活等於對這些問題提出肯定的答覆。這意義一提出，那麼復活奧蹟打破人的中立，使他無法常保持無動於衷的態度。在這種信證方法中：一面提出該標記的事實：空墓、顯現與宗徒的作證；另一方面則說清楚這標記的意義：復活奧蹟。這時候這歷史平面上的事實已經不只是些客觀抽象的事件，對聆聽的人來說這些事件實在是天主給他的一種恩寵，讓他除去在理性和歷史性上的一些阻礙，自由地對自己的生命作一個抉擇，接受復活的信仰。

由上面的剖析可以知道，除非一個人在他的生命中已經有相當的成熟，存在性地經驗着對生命、死亡、痛苦……的焦慮，等待着一個喜訊的來臨，復活的奧蹟並不會帶給他心靈上任何的顫動；反之，面對一個開放着，等待着喜訊的心靈，除非運用整體存在性的信證方法：一面說出歷史平面上批判後的事實；一面說出這奧蹟面對人生命中的死亡、痛苦……所帶來的喜訊，也不一定會使這奧蹟對

他引起任何挑戰而加以答覆！可見，在今日的信證神學中，已經不能只把一個奧蹟放在客體、單純的歷史平面上去證明它的可信性；而應雙管齊下：一面說明它的歷史基礎；一面針對聆聽主體說出這奧蹟對他生命的焦慮帶來的喜訊！在耶穌復活的奧蹟裏更是如此，只有在整體存在性的方法中，方能引起主體的共鳴及全心投順的答覆！

在人以他的全力從各方面、各角度來探討、闡明基督復活的奧蹟之後，我們面對這特殊的啓示事件，也只有像馬爾谷在他的記載中所通傳的神學意義一般；在靜默中等待着，等待着復活的主一次一次更深地以祂的能力擒獲我們，讓我們在生活的各層次、各幅度中宣布祂是「主」！

# 從神學觀點看「喜樂」

湯 漢

## 小 引

幾天以前，輔仁大學神學院聖經學教授房志榮神父，美籍東南亞主教會議助理秘書馬毅華神父及筆者，相偕應邀訪問香港沙田基督教中國宗教文化研究社主任李景雄牧師。該社矗立在沙田一山峯上，社址昔日本爲佛寺，全部建築一如中國禪院，後由基督教信義會購置，用作基督教及佛教交談之地，今又擴展其用途，作爲基督教中國宗教文化研究社社址。該處環境優美，置身其中，如入桃源仙境。小敘後，李牧師旋即引導我們參觀週圍環境，經過山坡一小拱門，發現拱門兩旁題了一副對聯：

「寬路行人多并無真樂，  
窄門進者少內有永生。」

這副沒有署名的對聯，把「真樂」與「永生」連結起來，殊堪玩味。此外，我們一行有屬於東方文化的中國人，也有反映西方文化的美國人。加以當時處身原爲佛址，今作基督教中國宗教文化研究社之情景，令人不勝遐思。又適逢筆者正在執筆寫一些有關「喜樂」的文字，故立即把它抄下，作爲小引。

## (甲) 末世論的兩種趨勢

由於「喜樂」與「永生」有着十分密切的關係，故在探討「喜樂」這一問題前，讓我們先把現代

的末世論趨勢介紹一下。

早在十多年前，郝霍華 (Howard Clark Kee) 及楊富蘭 (Franklin W. Young) 兩位學者，在他們合著的「新約聖經探源」一書中，曾指出現代末世論的兩種趨勢早已孕育在初期教會的教難時期。據他們的考證，基督徒與羅馬帝國的第一次衝突，是在尼祿帝時代 (公元五四至六八年)。當公元六四年七月，羅馬城發生大火，延燒六日之久，城中大部份地區被焚毀。雖說這次大火因尼祿帝的不負責行爲而來，但也因當日基督徒與其他羅馬人日常生活並無聯繫，故尼祿帝正好利用這種民衆對基督徒的反感，嫁禍基督徒，轉移市民的注意力。而基督徒與羅馬政府的第二次衝突，則發生於杜密先 (Domitian) 時代 (公元八一至九六年)。杜密先是第一位在位時自稱爲神的皇帝，不但行之於國都，且遠達邊區省份。所以他將一切不肯奉他爲神的基督徒視爲不忠於國家，判處死刑。(註一)

郝楊二氏隨即指出，初期基督徒面對這些衝突，遂產生了兩種反應立場，即緩和立場和不安協立場。緩和派以伯多祿前書及希伯來書之作者爲代表，他們透過這些書信勸勉其他主內弟兄面臨苦難，不必驚奇，却要耐心等待，視苦難爲上主的管教，因基督自己在世時也曾受苦難；他們無意激勵信徒去仇恨羅馬政府，反之却勸他們尊重皇帝及政府。不安協派則以默示錄的作者爲代表，他要信徒們在遭受逼迫，甚至面臨苦難及死亡的威脅時，要在信仰上站穩，他透過書中所描述的一條紅龍與小孩糾纏，以影射上主的權力和魔鬼的勢力搏鬥，結果是代表「死而復活的基督」的小孩將代表「羅馬政府」的紅龍制服；這派人仕預言國家和教會之間終不免攤牌，要求信友信心堅固，抗拒當時的惡勢力。(註二)

最後，郝楊二氏還指出這兩派不同的立場如何演變成現代末世論的兩種思想趨勢。緩和派採用了

希臘柏拉圖思想，貫串於基督教歷史觀中，構成一幅圖案；根據此圖案，地上的事物，只是天上的圓滿的殘缺縮影；所以信徒的末世指望不在於從現世地上的不圓滿到「來世地上的圓滿」，乃在於現在地上的不圓滿到「來世天上的圓滿」。至於不妥協派則採用猶太末世文學 (Apocalyptic)，以異象和象徵把其中重要的信仰表達出來；提醒當日教會相信上主的拯救必達於完全，由現在地上的圓滿達到「未來地上的圓滿」；如要新天地早日臨現，必須信賴上主的許諾，不畏苦難，參與實際行動。

註三)

上列這兩套末世論思想，不但發生於初期教會，深深地影響了當代教會的生活，而且也盛行於本世紀神學界中，使天主教在四零年代產生了出世派 (Eschatologists) 與入世派 (Incarnationalists) 之爭 (註四)，也令基督教在六零年代興起了「希望神學」的浪潮 (註五)。最近在「神學本位化」口號的推動下，基督教信仰開始淘淨西方的附屬物 (即西方文化附加於信仰的解釋)，探求各種文化及傳統，尤其欲藉遠東宗教的玄理，洞察聖經末世論的內蘊精神。

筆者上月偶然拾起「景風」雜誌第四十八期，赫然看到了兩篇有關喜樂的文章，一篇是吳經熊先生所寫的「中國哲學之悅樂精神」(註六)，文情並茂，趣味盎然，令人一讀再讀不忍釋手；另一篇是廖寶泉君所寫的書評「喜樂與神學」(註七)，介紹西方神學家莫特曼 (Jurgen Moltmann)

“Theology and Joy”一書的內容，使人對現實切身的娛樂，題出了很多批判性的問號，思考再三。筆者個人覺得這兩篇共談「喜樂」的文章，正好兌現了上述末世論的兩種趨勢，前者刻劃內心的超脫境界，後者偏重社會性的突破行動。它們觸發了筆者的思考，遂不昧學淺，試從上述兩個角度探討一下「基督徒的喜樂」是什麼。

## (乙) 兩種神學觀點看「喜樂」

追求快樂是人類生活目的之一，不論古今中外人士莫不願意在此事上努力。然而對不同層次的快樂觀念却分得不很清楚。有人視物質的享受為快樂，也有人視人際交誼的情趣為快樂。希臘哲人亞里斯多德頗恰當地將快樂分為兩種，有暫時性的他稱為享樂（pleasure），長久性的他才稱為快樂（happiness）。但筆者個人却最欣賞廖超凡所著「基督徒的品格」一書所指出的三個不同字眼及其含義。這三個字眼就是：「享樂」、「快樂」和「喜樂」（joy）。凡從物質而來，經過我們五官的快感叫做「享樂」；藉人際交誼而產生的情趣叫做「快樂」；藉着上主而得到那永不改變的幸福才稱為「喜樂」。（註八）三者都是同一喜樂的三個深淺不同層面，相連而有別。的確，在全部新舊約中，喜樂與以色列或整個教會生命發生了很特殊及一貫的關係。喜樂不是信仰偶爾生出的結果，乃是與上主整個關係中的主環。聖經學者黎查森（Alan Richardson）編著的「聖經神學辭彙」一書頗詳細地指出，喜樂源於上主的生命，是上主恩賜的一部份，是由祂自己發出的（斐四4）；我們靠聖神的能力才有喜樂（羅十四17；十五13）。但喜樂不僅是上主的恩賜，也是最後幸福的一種預期；惟有在上主完全臨現的時候，才有圓滿的喜樂。故舊約中不少經文談及所預期的喜樂，帶有強烈的末世性質，看喜樂與完全的拯救分不開。（例如依十二3；六10；六五18-20；詠一二六等）；而新約中很多有關天國的譬喻裏，喜樂一觀念是與上主那不可言狀的臨在連繫起來（例如若三29；十七13；默十九7等）。總之，聖經所謂的喜樂是一貫地指末世性的實在，這實在藉基督的死而復活，預先部份地實現現在人類

生命中，也保證將來圓滿救恩的實現。(註九)

由於聖經所指的喜樂不只是一個靜的概念，而且也是一種動的生活：一方面深信喜樂是上主的許諾與恩賜，基督的死而復活就是喜樂的初果；而另一方面也要求人努力合作，解除一切束縛人的桎梏，開放自己及世界，接受上主救恩性的喜樂，使之達於圓滿(註十)。故此今日的喜樂神學着重答覆這樣的一個問題：「如何在救恩史的脈絡下生活出喜樂的真精神？」神學思想也分別受到上述世論的兩種趨勢影響，從兩個不同層面看「喜樂」：

## (1) 從內心層面看喜樂

這方面的思想系統多從生命現象着手，先體驗一下人之生老病死的痛苦現象，再察看一般人面對這種生命現象的心理反應，最後探索基督信仰面對同樣生命現象應取的態度。

所謂「生命現象」，就是一般存在主義者所指的人存在之方式，亦即哲學家海德格(Heidegger)所說：「死亡是人存在最基本的方式」，因為當我們出生時，就是邁向死亡；猶如一朶鮮花盛開之時，也是趨向凋謝一樣。由於生與死，如此緊緊相連，以致產生了無數的「焦慮」與「痛苦」。(註十一)

一般人面對這種生命現象的心理反應如何？庫伯爾羅斯(E. Kubler-Ross)經過長期的觀察，寫成了「最後一程」一書，把一般人的心理反應歸納成五大類：一、否認和拒絕，二、反抗和發怒，三、下賭注和討價還價，四、沮喪，五、勉強接受(註十二)。爲什麼會產生這些消極的心理反應

呢？無他，只因人們看死是生命的終結或極限，以致不能不感到「出師未捷身先死，常使英雄淚滿襟」的悲哀。

但是，面對同樣生命現象，基督信仰昭示我們應採取何種態度呢？首先，我們應認識基督本人如何面對這種生命現象，然後再看看我們信徒該如何步武祂的芳踪走同樣的道路。救恩史告訴我們，上主因為愛造生了人類，這愛猶如呼喚，要求人類畢生回應，產生生命的交流。可惜因人類犯了罪，走入歧途，中斷了「人與上主」和「人與人」的關係。故基督降生成人，以具體的方式啓示我們回應之道。祂一生順承天父的旨意，取了奴僕的形體，聽命至死，且死在十字架上，空虛自己，讓天父的愛情充盈祂開放的心靈。祂昇天後，仍在信徒中繼續行動，實現救恩計劃，就是以聖神之潛移默化讓人類產生自覺，參與死而復活的行動。所以基督及祂的忠實信徒都不視死為生命的終結或極限，乃是改變，他們每天都以喜樂的情懷去接受生命的轉化，而這種生命的轉化也同時帶給他們內心更深的喜樂。（註十三）

今天，蘊含在救恩史中的這種喜樂精神，因着遠東文化的探究，尤其因着禪學的鑽研，更顯得光華萬丈，也更具吸引力。因為禪學也承認人的內心被名與利所束縛，欲要獲得解放的喜樂，必須修煉「破」與「立」兩點功夫。所謂「破」即是澈悟生命之道，解除一初桎梏；「立」就是體認出真我，讓無限與有限會合。我國名詩人蘇東坡在下述的一首詩中，就曾透過景物表達出這類觀念：

「廬山煙雨浙江潮，

未到千般恨不消，

及至到來無一事，

廬山煙雨浙江潮。」

日本禪學大師鈴木大拙在「禪與生活」一書中指出這也是青原惟信的看法。根據青原惟信的說法，「當一個人未參禪時，見山是山，見水是水；當他透過良師的教導而見到禪理時，見山不是山，見水不是水；可是當他真正有個休息處時，見山又是山，見水又是水了。」（註十四）

接着，鈴木大拙解釋道：「未參禪時見山是山，這是從常識觀點和理智分別去看山，這時的山是沒有生命的山。既參禪後，我們不把山看作聳立在自己面前的自然物，把它化爲與萬物合一，山便不再是山。可是當我們真正禪悟之後，便已把山融合在自己生命裏面，也把自己融合在山裏面，山才真正是山，這時的山是有生命的山。」（註十五）

從「見山是山」到「見山不是山」的過程是「破」的過程，而從「見山不是山」到「見山又是山」的過程却是「立」的過程。如將這「破」與「立」兩過程連結，置之於基督信仰中，運用來轉化我們的生命，死於舊我，活於新我，這豈非就是「逾越奧蹟」嗎？無怪乎吳經熊先生在他的文章指出：儒家引導我們超脫人我的樊籬，道家幫助我們超脫物我的樊籬，而釋家却引我們超脫生死的樊籬（註十六）。果如是，則我們整個生命確是從小我到真我的歷程。達到那境界時，那能不與聖保祿異口同聲說出「我生活已非我生活，乃基督生活在我之內」的感嘆？又那能不感到每天每月是創造的好日子，分分秒秒都充滿刺激與喜樂？

## (2) 從社會層面看喜樂

談了從內心層面看喜樂後，現在讓我們轉從社會角度看喜樂。這方面的思想系統多從社會現象着

手，反省現代政治家、資本家及文化領導階層所提供給普羅大眾的娛樂目的及性質，向我們提出批判性的娛樂理論，然後試圖從信仰眼光去尋求釋放之道，使人性得到真正的尊重和發展。

所謂「社會現象」，就是莫特曼在他的「神學與喜樂」（註十七）一書中所提出的生命之苦難與掙扎。現代社會中，政治家利用體育、比賽、集郵等活動給人民一會兒精神鬆弛，資本家給工人間中放假休息，文化領導階層給市民安排娛樂節目。表面上像是很關心人民，實質上却是一種麻醉，希望在一陣子有規律的鬆弛或休息後，可以更進一步施展壓力或掙取更多的勞力。試問：這些娛樂的目的及性質是什麼？為人民大眾抑或為高高在上的幾個人？這些娛樂給我們帶來更大的自由抑或更大的束縛？

面對這些社會不義現象，基督徒當然不能袖手旁觀，首先因為他既是「人」，就是社會的一份子，有責任參與及推進社會正義，使上主的創造臻於完美；此外，因為他也是「基督徒」，就更該有責解除社會不義的桎梏，使基督死而復活的全面性救恩得以繼往開來（註十八）。一如路加福音所說：「上主的神臨於我身，因祂給我傅油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年。」（四一八～一九）

究竟我們應如何積極參與這種社會正義的推進呢？莫特曼的文章也提供給我們「破」與「立」的路線。在「破」的方面，他清楚地指出，我們必須戒除「功利主義」及「悲觀主義」的觀點。所謂「功利主義」就是以名成利就為一個人成功的標準；而「悲觀主義」則是面對不義情況，不敢挺起胸膛，只會跪地求饒的態度（註十九）。這兩種生活態度都需斬滅，因為只要它們一朝尚存，正義的社會就永不會出現，真正持久的喜樂也只是夢幻。至於「立」的方面，就是肯定每個人生活與工作的價

值，使他受到別人的尊重，從而助己助人獲得人性全面和徹底的發展。

事實上，基督雖以三年傳福音事工煊赫於世；但在這之前，却度過了三十年隱居生涯，默默的走着平凡的路子，以純樸的生活去肯定生命的價值，以卑微的工作去彰顯人性的偉大。所以我們在破除功利主義後，還需積極建樹一種正確的價值觀，不以名利和成功作標準，乃以貢獻和態度作衡量，使社會上每一個人的生活及工作都獲得尊重。此外，儘管客觀的政治、經濟、社會文化不利於理想，我們仍滿懷希望，時刻透過時代的徵兆，學習乃役於人的基督為別人獻出生命，以愛代替自私，推動社會進步。耶穌會總會長阿魯伯 (Pedro Arrupe) 在他的「乃役於人的人」一文中很有力地發揮了這一思想，也很具體地給我們提供了以下三項實際的建議：一、「度一簡樸的生活」——這要求我們有毅力去對抗消費社會的潮流，不要向親友看齊而購置種種奢侈消費品，藉簡樸生活而產生大量剩餘物資，俾能把它們分給貧窮弟兄；二、「不取不義的利潤」——包括我們不可只顧生產成果的收入，而忽略別人身上的重擔；也注意到，即使我們在社會中處於不高不低的地位，表面上不欺壓人，實際上我們就是以不高不低的方式維持壓迫別人的制度，或間接欺壓受害者；三、「改革不義制度」——這是更進一步，也是最困難的一步，它要求我們投身參與不義制度的徹底改變，在意識形態上提高被壓迫者的覺醒，在技術上協助他們爭取正義成功（註廿）。

憑着基督死而復活所賜給我們的信心、力量 and 保證，我們不但清楚地看到，而且也勇敢地邁向我們所希望的目標，人類歷史必將突破現狀，抵達圓滿的境界。屆時，如果我們仍活着，難免要工作，但這種工作已不再是束縛或重軛，乃是出於自由，發乎愛心。上主要親自拭去人們的眼淚，再也沒有哀苦悲傷（默廿一 1-4）。我們將在依撒意亞先知所描寫的天主之城裏享受永恆自由的喜樂：

「耶路撒冷啊！起來炫耀吧！因為你的光明已經來到，上主的光輝已經照耀在你身上。……萬民都要奔赴你的光明，諸王必要趨赴你的光輝。……那時，你見到這情形，必要喜形於色，你的心靈必要激動而舒暢。……」（六十一、六）（註廿一）。

### （丙） 批判與結論

以上所介紹的兩個不同觀點，當然只是指同一喜樂的兩個不同幅度，彼此並不矛盾，且應互為表裏，相輔相成。因為，假如起乎內心，也止乎內心，雖能陶冶心境，怡然自樂，必陷於個人主義，對社會欠缺積極作用。反之，起乎社會，也止乎社會，雖能有益世道，服務人羣，也必然失却內蘊，變成迷失的一代。

但筆者個人以為，因着東西文化的差異，尋求喜樂的着手點却大有出入，茲舉二例說明之。

例一：相傳釋迦牟尼在某山說法，他拿着一朵花遍示大眾，默默不發一語。這時，弟子們都面面相覷，不明所以，祇有大弟子摩訶迦葉會心地展顏一笑。於是釋迦牟尼當眾宣佈：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門。不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉」（註廿二）。為什麼會心一笑那麼重要，能使摩訶迦葉謫承師鉢，管治法門？無他，東方人把內心層次與社會層次「融」為一體，不像西方人那般着重區分。故東方人認為，如從內心着手，不斷修養，自然延展外溢，達於社會層次，澤及人類。同樣，由社會幅度着手，也會由外而內，使生生不息的喜樂，達到心靈深處。

例二：哲人羅素云：當他年青時，因常為自己盤算，故總是鬱鬱不樂；後來，他逐漸學會將其注

意力放在他人身上，做個施惠他人的人，把自己的興趣擴大，讓自己的情感奔放。他那時反而嚐到快樂的滋味，且真正成為別人情感與快樂的交流點（註廿三）。羅素的例子可表代大部份西方人尋求喜樂的態度，他們很着重區分，先要把社會幅度與內心幅度「分」得一清二楚，才着手探求喜樂。

姑無論東方文化着重融合也好，西方文化着重區分也好，筆者個人以為，如要獲致圓滿的喜樂，均不能缺乏深度的實踐。

事實上，謝扶雅先生在他的「基督教與中國思想」一書中，曾檢討過基督信仰與中國新文化運動。他正確地指出，中國的新文化運動，由於反抗「禮教吃人」更進一步而為反抗「人吃人」，導致不少人流入馬列主義的時髦泛濫。欲要重倡國運與傳統，必須把中西文化交流、批判和綜合。故基督信仰所能貢獻給中國思想界者，乃是將其內在的密契（mysticism）和社會性服務（social service）緊緊合抱起來，使每個人徹底透過救恩「在基督裏」作新人，使苦難的中國品嚐喜樂的真滋味。（註廿四）

故此，值得我們再引用一個有關禪的故事作結束，提醒我們不斷在實踐上痛下功夫。相傳蘇東坡和佛印是好友，兩人隔江而居，時相往還。有一天，蘇東坡在打坐後，覺得身心非常舒泰，於是在牆上提了一首詩：

「稽首天中天，

毫光照大千，

八風吹不動，

端坐紫金蓮。」

從神學觀點看喜樂

隔不多久，佛印來找蘇東坡，看到了這首詩後，大筆一揮，在旁邊批了「放屁」兩個字，便逕自渡江回寺去了。

蘇東坡打完坐後，看到了這兩個字，知道是佛印的筆跡，心中非常不服氣，於是也坐了船渡江，想找佛印算賬，想不到到了佛印居住的寺院，廟門緊閉，門上却提了兩行字：

「八風吹不動，

一屁打過江。」

這時，蘇東坡才恍然大悟，知道自己只會執着於文字及膚淺感受，在「破」與「立」的修養功夫上實未到家，遂再不敢叫門，悄然坐原來的船溜回家去。（註廿五）

由此可以推知，聖保祿所說的「在主內喜樂」確是一門很高深又很實際的學問！

一九七六年十一月十三日

寫于香港聖神修院

附 註

（註一）祁霍華，楊富蘭合著，新約聖經探源，基督教文藝出版社（香港），一九六七年，三七五至三八二頁。

（註二）同上，三八三至三八八頁。

（註三）同上，五二二至五三〇頁，五四一至五四二頁。

（註四）Forbes D. J., Incarnationism, in: New Catholic Encyclopedia, N. Y. 1967, Vol. VII, pp. 416-417.

Hopkins M. K., Eschatologism, in: op. cit., Vol. V, pp. 523-524.

(註五) 如果能依次讀完下列四本書，並將之整理及連結，即可一窺「希望神學」的源流及演化。

*Bultmann R.*, *History and Eschatology*, Harper and Row, N. Y., 1967.

*Kasemann E.* and Others, *Journal for Theology and the Church*, vol. 6,

*Apocalypticism*, Herder and Herder, N. Y., 1967.

*Pannenberg W.* with Others, *History and Hermeneutic*, Harper Torchbooks, N. Y., 1967

*Moltmann J.*, *Theology of Hope*, Harper and Row, N. Y., 1967,

(註六) 「景風」第四十八期，一至十三頁。該文轉載自中央日報副刊。

(註七) 「景風」第四十八期，四十八至五十二頁。

(註八) 顏路奇主編，生活情趣，道聲出版社（香港），一九七〇年，五十一至五十三頁。

(註九) 黎加生編著，聖經神學辭彙，基督教文藝出版社（香港），一九六六年，二五二至二五四頁。

(註十) *Steele D.*, *Our Capacity for Sadness and Joy: An Essay on Life Before Death*, in:

*Concilium*, vol. 5, n. 10, 1974, pp. 15-30.

(註十一) *Heidegger M.*, *Being and Time*, Harper and Row, N. Y., 1962, pp. 279-311.

參閱：李達生編，存在主義與人生問題，大學生活出版社（香港），一九七一年。

(註十二) 庫伯爾羅斯著，最後一程，基督教文藝出版社（香港），一九七四年，三十五至一五一頁。

(註十三) 瑪利·柏金斯著，阮次山譯，死而復生，光啓出版社，一九七三年。

(註十四) 鈴木大拙著，禪與生活，志文出版社（臺灣），一九七一年，三十三頁。

(註十五) 同上，第五頁。

(註十六) 「景風」第四十八期，一至十三頁。

(註十七) Molmann J. J. *Theology and Joy*, SCM Press Ltd., 1973.

(註十八) 德日進著，鄭聖冲譯，神的氛圍，光啓出版社，一九七三年，三十二至四十一頁。

(註十九) 所謂的「功利主義」，原文本指亞里斯多德的「尊德論」；所謂的「悲觀主義」，原文本指聖奧斯定的「原罪論」。

(註廿) 香港牧民研究中心編輯，無形的暴力，一九七五年，卅二至卅三頁。該文選譯自 Pedro Arrupe, "Men for others" 的第二部份。

(註廿一) Allmand E. 著，吳富恩譯，希望與望德，光啓出版社，一九七二年，八十至八十六頁。

(註廿二) 黃光國著：禪之分析，華辛出版社（臺灣），一九七二年，第一頁。

(註廿三) Russell B. 著，羅素自傳，文源書局印行（臺灣），一九六八年，四十一頁，一六三至一六四頁。

(註廿四) 謝扶雅著，基督教與中國思想，基督教文藝出版社（香港），一九七一年，二九二至三一一頁。

(註廿五) 黃光國著，禪之分析，二十三至二十四頁。

# 中國對帝——天的信仰

羅光

## 一、信仰的存在

中華民族從有史以來，即表現信仰一位至高的尊神，這位尊神稱為帝，又稱為天；在歷史上越往上溯，對於尊神的信仰越深越誠。但是從漢朝以後，尊神的信仰漸漸混亂；一方面因為五行的學說興起，在宗教方面乃有五帝和六帝的信仰；另一方面又因為道教和佛教盛行，傳統的宗教信仰乃漸衰微。到了民國，歐美的思想深入中國社會，國民政府既不祭天，青年人多以宗教信仰為迷信，於是傳統的尊神信仰已不正式存在，但在許多人的心目中，這種信仰尚留着很深的痕跡。

我們現在對這種傳統的尊神信仰加以分析研究。先研究這種信仰的存在，再研究這種信仰的性質。

### (1) 商朝

#### (甲) 甲骨文

我中華民族最古的歷史遺跡，是從殷墟所掘出的甲骨。甲骨文字的發現，從清光緒二十五年己亥

(一八九九)，到民國三十八年己丑(一九四九)，正好是五十個年頭，我們今天回顧這五十年的過程，甲骨學由零星的文字考釋到了全部的史料整理，確切已經有了驚人的進步，成爲一種最新的學問……

「甲骨學所研究的是甲骨文字，甲骨文字是寫或刻在龜的腹甲，背甲和牛的肩胛骨上面的文字。甲骨上面何以要刻文字？因爲古人好把猶疑不決的事情去問聖靈的鬼神，叫作「卜」。商朝以前(前期)是專用牛羊的肩胛骨，山東城子崖黑陶時代，就是如此，卜的方法只是用火灼骨，看那破裂的兆紋。到了商朝的後期，盤庚遷殷到了帝辛的亡國(一三八四—一一一一)平常稱爲殷代。這時候卜的方法改進了，用牛骨兼用龜甲，在龜甲的一面(內面)整齊施以鑿鑿，用時向鑿鑿處加火灼之，另一面就破裂而成卜字形狀，這已是有規律有計劃的卜法了。卜完之後，把所問的事情，寫在卜兆之旁，寫完又刻，也有刻完之後，又塗飾朱墨的。因爲這種文字是專爲記貞卜而用的(貞訓卜問)，所以也叫作「貞卜文字」，或叫作「卜辭」。(1)

甲骨文既然是卜辭，則和宗教信仰有關。董作賓說卜是「問聖靈的鬼神」；但是據現有的甲骨文例證，殷商的卜辭，常是向「帝」問卜，不向別的鬼神問卜。

「殷人貞卜的對象爲「帝」即「上帝」，亦即是「天」。卜辭有言「帝其降若」，「帝降不若」，均以「帝」爲至上神。其在武丁之世，亦或稱「上」「上帝」。至康辛康丁以後，又稱上帝。惟終殷之世，未見以「天」稱。有之，若「天邑商」「天戊」之「天」，皆用爲大，與天帝之「天」無關。此曰：「亡降疾」，猶言帝不降疾，足證殷人視疾病之一因，爲由天而降也。」(2)

卜辭中雖也以疾病的原因，爲鬼神祟禍，舉出鬼神王名很多，然爲問卜，則常向「帝」問吉凶。

這種問卜，表示殷人相信吉凶由「帝」作主，「帝」在鬼神以上。

朱芳圃以甲骨文作史料，研究商朝的歷史，關於商朝人的宗教信仰，他說：

「郭沫若曰：卜辭屢見帝，或稱上帝。凡風雨禍福，年歲之豐歉，征戰之成敗，城邑之建築，均爲帝所主宰。足證殷人已有至上神之觀念。惟據山海經而言，至上神之帝即帝俊，則卜辭之帝或上帝，亦當即變若高祖夔也。」(3)

用山海經的神話去解釋甲骨文對尊神的信仰，既沒有考據，更不合乎五經的思想，乃是一種錯誤。甲骨文和五經的「帝」(上帝)決不是一位人王，不能和古史上的任何人相混。

「帝」字在甲骨文裏的寫法有各種，在主要的圖形上則相同。孫海波在所編的「甲骨文編」中，曾舉出六十種，都大同小異。主要的圖形爲丙(4)。日本甲骨學者島邦男在所編的「殷虛卜辭綜類」，且舉出了卜辭的原文，足供研究者的參考。(5)

## (乙) 書經——商書

甲骨文不是商朝唯一的史料，在甲骨出土以前，書經早就存在了。書經中的商書，按「尙書正義」列有湯誓、仲虺、湯誥、伊訓、太甲上中下，咸有一德，盤庚上中下，說命中中下，高宗彤日，西伯戡黎，微子，共十七篇。「尙書正義」有別的篇章爲孔安國的古文尙書，若按伏生所傳的尙書，商書則祇有湯誓、盤庚、高宗彤日，西伯戡黎，微子，共五篇。孔安國的古文正書，僞書本來很多，伏生所傳尙書，也很難說都是商朝原本。屈萬里先生論湯誓篇說：

「本篇文辭既不古，又充滿平民伐罪之思想，其著成時代，疑在孔子之後。而孟子梁惠王篇引之，故當在孟子之前」。論盤庚說：「按：本篇既詰屈聱牙，然決非盤庚時之作品。……然則此篇蓋殷末人述古之作也。」論高宗彤日篇說：「高宗彤日，乃後人之祭武丁，而非武丁之祭成湯也。又武丁之稱高宗，疑至早亦不前於殷代末葉；而祖己之稱，則確知當在其孫輩之後。篇中既著祖己之名，知亦非祖庚時祖己之作。以此證之，本篇乃後人所作，以述祖庚形祭武丁之時，祖己戒王之事者也。以文辭現之，本篇之著成，亦當在盤庚三篇之後。」論西伯戡黎說：「本篇述西伯勝黎後，祖伊戒紂之事，蓋亦後人述古之作。」論微子篇說：「本篇述殷將滅亡，微子擬去殷謀於父師少師之事。文辭淺易，蓋亦非當時之作品。」（6）

商書五篇雖不能確定為當時的原作，其中必有後人述古的文章；但所述之言，可以代表當時商王的思想。

在湯誓篇裡有一次用「上帝」的稱呼，兩次用「天」的稱呼。

「有夏多罪，天命殛之」。

「予畏上帝，不敢不正」。

「爾尚輔予一人，致天之罰」。

盤庚篇四次用「天」，一次用「上帝」，一次用「上」：

「先王有服，恪遵天命。……今不承于古，罔知天之斷命。……天其永我命于茲新邑。……」

「今其有今罔後，汝何生在上？……予迺續乃命于天。」

「肆上帝將復我高祖之德。」

西伯戡黎篇都用「天」代表至高尊神，不用「帝」或「上帝」的稱呼，一次用「大」，一次用「上」。

「天既訖我股命，……故天棄我，……天曷不降威？大命不摯，……我生不有命在天？……乃罪多參在上，乃能責命於天。」

微子篇。祇一次說到尊神，用「天」的稱呼。一次說到神祇：

「天毒降災荒殷邦，……今殷民，乃攘竊神祇之犧牲。」

我們比較商書和甲骨文，看出有一個疑問，甲骨文稱呼至高尊神，祇用「帝」或上「帝」的稱呼，商書却用「天」和「上帝」兩個稱呼，而且多用「天」。大家都知道周朝習慣用「天」和「上天」稱呼尊神。商書中用「天」，是不是證明商書是周朝的作品呢？可是在周書裏，雖常用「天」，却也用「上帝」稱呼尊神。因此，我們可以說：商朝習慣稱至高尊神為「帝」，但同時也用「天」。我們若看書經裏所有虞夏書，著作年代，可能要在商書以後，成於春秋之時。舜典篇祇有一次提到尊神，用上帝的稱呼：

「肆類於上帝，禋于六宗，望于山川，徧于羣神。」  
「帝」稱呼尊神，也用「上帝」。

「天敘有典，……天秩有禮，……天命有德，……天討有罪，……天聰明，……天明畏，……。」

「侯志以昭受上帝，天其申命用休。」

「勅天之命，惟時惟幾。」

甘誓篇用「天」稱呼尊神：

「天用勳絕其命，今予恭行天之罰，……。」

### (丙) 詩經——商頌

毛詩所存商頌五篇：那，烈祖、玄鳥、長發、殷武。屈萬里先生考訂爲宋襄公時所作。「今存商頌五篇，其文辭多襲周頌及大雅；而殷武所詠史實，又非宋襄公莫屬。在可以證知其非作於商代而作於宋國也。」(7)

宋國爲殷商的後代，固可代表商殷的習慣和思想，在商頌中，尊神的思想很明顯，稱呼則或稱「天」，或稱「帝」。

「自天降康，豐年穰穰。」(烈祖)

「天命玄鳥，降而生商，……古帝命成湯，正城彼西方。」(玄鳥)

「帝立子生商，……帝命不違，至於湯齊，……上帝是祇。帝命式于九圍，……何天之祿，……何天之寵。」(長發)

「天命多辟，……天命降監，……。」

總結商朝所有歷史文獻，尊神的信仰，爲宗教信仰的中心，尊神的稱呼也很單純，稱帝，稱上帝，稱天，僅一次稱「一」稱「大」。較詩經國風所用尊神的稱呼單純多了。

## (2) 周 朝

### (甲) 金 文

金文，爲刻在鐘鼎上的銘文。鐘鼎，爲我們現有古物中的銅器。現有的銅器，以商朝的銅器爲最早，其次則是周朝的銅器。漢朝的銅器則以銅鑊爲主。

「就是發現最早的商代銅器，也不屬於商代前期，而是在被認爲商代中期的鄭州二里岡文化類型的遺物中，另有些青銅質的容器。……周初的銅器，一切都承襲殷商的舊制，即如一些洛陽，寶雞出土的器物，也多與殷墟遺物相似。……西周後期，一部份雖仍承襲開國的舊規，但銅質的冶鍊，已不若前此的精緻，……是由於當時製器，多爲絞攻伐，正疆土等任務，故重銘文，而略於紋飾和形制：……由春秋降及戰國，則漸爲圓整光澤的薄製，和細密輕淺的紋飾，……。尤其到戰國晚期，銅器都有劇烈的變化，……秦漢以後的銅器，除了少數承襲戰國器外，大都偏重於日常用品，就是一些禮樂器，也多取日常用品爲規格，另外於印章和鏡鑑方面有所發展。」(8)

「周代彝器進化觀一書，曾分古代彝器的銘文爲四階段：第一階段爲銘文的初生，「僅在自名，自勒其私人之名或圖記，以示其所有，」今所傳世的商器銘文是，其次依文化的遞進，達到「此階段之彝器，與所帛同，直古人之書史矣」的效用，這是以西周器文爲最顯著的遺器。惟春秋中葉以後，即變爲第三階段「書史性質，變而爲紋飾。」及至第四階段，「復返於粗略之自名，或委之於工匠之手，而爲「物勒工名」，則漢以後器文是。」(9)

在西周鐘器中，毛公鼎和宗周鐘爲考古家所最重視的古物。這兩件鐘器都有銘文，而且毛公鼎的銘文爲銅器銘文中最長的一篇。在這兩件鐘器的銘文中，都很明顯地表示對於尊神的信仰：

毛公鼎的銘文，稱尊神爲「皇天」，也稱「昊天」。

「王若曰：父啻！不（丕）顯文武，皇天弘朕（鑿），配我有周，惟（膺）受大命，……唯大命，肆皇天亡矣（歟），臨保我有周。不（丕）巩（鞏）先王配命，啟（旻）天疾畏（威）。……先王若德，用卬（抑）邵（服）皇天，……」

宗周鐘的銘文，則稱尊神爲「唯皇上帝」和「皇天」：

「……唯皇上帝百神保余小子，朕猷有成亡競，我唯司配皇天。……」

西周鐘器銘文稱呼尊神和書經詩經稱呼尊神相同，較商朝稍爲複雜。

## （乙）書經周書

屈萬里先生所著「尚書釋義」關於周書，寫說：「今據尚書二十八篇中，其真正屬於西周之作，自大誥以下迄於顧命（盤庚蓋西周時作品，然當傳自宋國，呂刑是否西周作品，尙難確定：故皆未計入）凡十二篇。此十二篇中，關涉周公者達半數以上。此就事實言之，則此類文件之保存傳佈，殆尤非魯國莫屬也。」（敘論）

周書中關於「天」的信仰，非常濃厚，較商書更甚。對於尊神的稱呼，以「天」爲多。牧誓說：「今予發，惟恭行天罰。」

皇極說：「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。」

金騰說：「……若爾三王，是有丕子之責於天。……乃元孫，不若且多材多藝，不能事鬼神，乃命于帝庭，敷佑四方。……嗚呼！無墜天之降寶命。……」

大誥說：「……弗弔，天降割於我家不少，……矧曰，其有能格知天命。……茲不忘大功，予不敢閉于降威用。……紹天明，……天降威。……予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，與我小周邦。……今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明威，弼我不丕基。……天闕恣我成功，……天棐忱辭，天亦惟用勳恣我民。……迪知上帝命。……爾亦不知天命不易。……天惟喪殷，……天亦惟休于前寧人，……天命不僭……」

康誥說：「惟時怙，冒聞于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。……用康保民，弘于天若德。……天畏棗忱，民情大可見。……亦惟助王宅天命，作新民。……天惟與我民彝大泯亂。……爽惟天其罰殛我，我其不怨。……」

酒誥說：「……弗惟德馨香，祀登聞於天，誕惟民怨。……故天降喪于殷，罔愛于殷。惟逸。天非虐，惟民自速辜。……」

召誥說：「……嗚呼！皇天上帝，改茲元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休。……天既遐終大邦殷之命，……矧曰其有能稽謀自天。……王來紹上帝，自服於中土。且曰：其作大邑，其自時配皇天，……有夏服天命。……有殷受天命，……今天其命哲？命吉凶，命歷年。……王其德之用，祈天永命。……其曰我受天命，……欲王以小民受天永命。……」

洛誥說：「……王如弗敢及天基命定命，……不敢不敬天之休。……敬天之休。……奉答天命，

……」

多士說：「……弗弔，昊天大降喪于殷，我有周佑命，將天明威，致王罰，勅殷命終于帝。……

惟帝不界，惟我下民秉爲，惟天明威。……上帝引逸。……則惟帝降格，……弗克庸

帝，……惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。……亦惟天丕建，保入有殷，殷王亦罔

敢失帝，罔不配天，……在今後嗣王，誕罔顯于天，……罔顧于天顯民祇。惟時上帝不

休，降若茲大喪。惟天不界不明厥德。……今惟我周王，丕靈承帝事。……告邾于帝。

……予亦念天卽于殷大戾，……非我一人奉德不康寧，時惟天命，……我乃明致天罰，

……爾克敬，天惟界矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰于爾躬。……」

立政說：「籲俊尊上帝，……丕釐上帝之耿命；……」

顧命說：「……今天降疾……皇天改大邦殷之命，……用端命于上帝；皇天用訓厥道，付畀四

方……」

君奭說：「君奭！弗弔，天降喪于殷，……我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，天不可信，我

道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。……時則有若伊尹，格于皇天。……臣扈，格于

上帝，……故殷禮陟配天，多歷所，天惟純佑命，……天壽本格有殷嗣，天滅威。……

在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命於厥躬。……迪知天威，乃惟時昭文王，迪見冒

闕于上帝，惟時受有殷命哉。……後暨武王，誕將天威，……」

多方說：「……洪惟圖天之命，弗永寅念于祀。惟帝降格于夏，有夏誕厥逸，……不克終日勸于帝之迪，乃爾攸聞，厥圖帝之命，……乃大降罰，天惟時求民主，乃大降騶休命于成湯，刑殄有夏。惟天不畀純，……弗克以爾多方享天之命。……我則敬天之罰。……」

### (丙) 周 頌

「頌爲宗廟之樂，祀神之詩也。頌者，容也，歌而兼舞也。鄭氏詩譜謂：周頌之作，在周公攝政，成王卽位之初。朱子以爲亦或有康王以後之詩。以詩本文核之，朱說是也。周頌多無韻，且文辭古奧，在三百篇中，當爲最古之作品」(10)

周頌三十一篇，多用昊天或天稱呼尊神，且用「昊天」「上帝」等稱呼。

「維天之命，於穆不已。」(維天之命)

「天作高山，大王荒之。」(天作)

「昊天有成命，二后受之。」(昊天)

「維天其右之，儀式刑文王之典……畏天之威，于時保之。」(我時)

「……上帝是皇。……降福穰穰，降福簡簡」(執殽)

「思文后稷，配彼天。……」(思)

「……明服上帝，迄用康年。……」(區工)

「……燕及皇天，克昌厥後。綏我眉壽，今以繁祉。……」(豳)

「教之教之，天維顯思。命不易哉。無曰：高高在上。陡降厥土，日監在茲。……」（敬之）  
「綏萬邦，婁豐年，天命匪解。……於昭於天，皇（天）以聞之。」（桓）  
周頌對尊神的信仰，和商頌一樣，稱呼尊神也和鐘鼎銘文相同。

### （丁）大小雅

詩經中的小雅大雅，都是西周時代的詩，朱子在「詩集傳」說：「以今考之，正小雅、宴饗之樂也；正大雅，會朝之樂，受釐陳戒之辭也。」至於大小雅的時代，屈萬里先生說：「大雅裏也有幾篇，像是西周初年的作品，而大部份是西周中葉以後的產物。小雅多半是西周中葉以後的詩，有少數顯然是作於東周初年。」（11）

大小雅共一百篇，小雅七十，大雅三十。一百篇中屢屢提到尊神，用天，皇天、上帝、等稱呼。我們不能將文句都引出來，祇引一些文句作爲例證。

### 大雅

「……有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。……假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯于周服，天命靡常。……殷之未喪師，克配上帝。……上天之載，無聲無臭。……」（文王）

「天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾西方。」

「……維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。……天監在下，有命既集。文王初載，天作之合。……有命自天，命此文王。……」(大明)

「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。……上帝耆之，憎其式廓。……天立厥配，受命既固。帝省其山，……帝作邦作對。……維此王季。帝度其心，貺其德音。……既受帝祉，施于孫子。……」(皇矣)

「……於萬斯年，受天之祜。受天之祜，四方來賀。於萬斯年，不遐有佐。」(下武)

「……上帝不寧，不康禋祀，居然生子。……其香始升，上帝居歆。」(生民)

「……宜民宜人，受祿於天。保右命之，自天申之。……」(假樂)

「上帝板板，下民卒瘁。……敬天之怒，無敢戲豫。敬天之渝，無敢馳驅。昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。」(板)

「蕩蕩上帝，大民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生蒸民，其命匪諶。……」(蕩)

「……天不我將，靡所止疑。……我生不辰，逢天憚怒。……天降喪亂，滅我立王。降此蝨賊，稼穡卒痒。……」(桑柔)

「……天降喪亂，饑饉薦臻。……上帝不臨，耗斃下土。……昊天上帝，則我不遺。……昊天上帝，寧俾我逐！……昊天上帝，則我不虞。敬恭明神，宜無悔怒。……瞻仰昊天，云何如里？瞻仰昊天，有嘒其星。……瞻仰昊天，曷惠其寧？」(雲漢)

「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假于下。……」(蒸民)

「瞻仰昊天，則不我惠！孔填不寧，降此大厲。……天何以刺？何神不富？……天之降罔，維其

優矣。……天之降罔，維其幾矣……」(瞻卬)

「昊天疾威，天篤降喪，瘡我饑饉，民卒流亡。我居圉卒荒。天降罪罟，蟲賊內訌。……」(召晏)

### 小雅

「天保定爾，亦孔之固。……天保定爾，俾爾戩穀。……天保定爾，以莫不興。」

「……天方薦瘧，喪亂弘多。……不弔昊天，不宜空我師。……昊天不惠，降此大戾。……不弔昊天，亂靡有定。……昊天不平，我王不寧。……」(節南山)

「……視天夢夢，既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰云憎？……」(正月)

「……下民之孽，匪降自天。……天命不徹，我不敢傲，我友自逸。」(十月之交)

「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，漸伐四周。……如何昊天，辟言不信？……」(雨無正)

「昊天疾威，敷于下土。……」(小旻)

「……各敬爾儀，天命不又。……」(小宛)

「……何辜于天，我罪伊何？……天亡生我，我辰安在。……」(小弁)

「悠悠昊天，曰父母且。無罪無辜，亂如此樛！昊天已威，予慎無罪；昊天大憯，予慎無辜。……」(巧言)

……

「……蒼天，蒼天！視彼驕人，矜此勞人！……」(巷伯)

「明明上天，照臨下土。……」(小明)

「……上帝甚蹈，無自矜焉。……上帝甚蹈，無自憐焉。……」（苑柳）

自大小雅的詩篇裡，可以明明看到周朝人民確信尊神，向尊神求福免災。在戰亂和天災的時候，向天呼號。周朝人民的信仰，把天和百神及祖宗分別得很清楚。對尊神的稱呼雖多：夫、上天、皇天、昊天、旻天、蒼天、帝、上帝、昊天上帝，等等稱呼，所指的尊神，則相同，而且是唯一的尊神。

### (3) 春秋戰國

#### (甲) 國 風

春秋戰國在中國的思想史上，乃一大轉變的時期，在政治上，也是一大動盪的時期，民衆的生活，受到很深刻的影響。從宗教信仰方面來看，對於「天」的信仰，雖保存不斷；但已經沒有以前的誠心。這一點可以由詩經的國風和四書作證。國風的詩中少有提到「天」或「上帝」。

「……終棄且貧，莫知我艱。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！……」（北門）

「……之死天靡它，母也天只，不諒人只！……」（柏舟）

「……悠悠蒼天，此何人哉！……」（黍離）

「……悠悠蒼天，曷其有所！……悠悠蒼天，曷有其極！……悠悠蒼天，曷有其常！」（鴛羽）

「……彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身！……」（黃鳥）

在十五國的國風裏，祇有上面五篇提到「天」，而且四篇用「蒼天」。「蒼天」的意義有些近於上面所看見的天，雖然在詩經裏仍指「皇皇上天」，「蒼天」漸漸失掉「位格」了。這種趨勢在「日月」一章裏也有表現：

「日居月諸，照臨下土，乃如之人兮，逝不古處，胡能有定！……日居月諸，東方自出。父兮母兮！畜我不卒。胡能有定，報我不述！」（日月）

婦人不得丈夫的歡心，不能和好同居，心中憂怨，作爲詩篇。憂怨不呼「上天」，而說「日居月諸」，呼喊日月，可見對於上天的信仰，已經衰薄，同時也表示把形質的天，來代替無形而有位格的上天。

## (乙) 孔子與孟子

現在研究孔孟思想的人，常以孔子孟子缺乏宗教信仰，專重人文，因爲孔子不談天道。「子貢曰：夫子之文章，可得而聞之，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語、公冶長）。但是從這段話不能證明孔子不信「天」，祇能證明孔子不談天道，而且也不談人性。孔子對於「天」的信仰和書經詩經的信仰相同：

「……子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

「子曰：大哉堯之爲君也！巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。」（泰伯）

「子畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪

斯文也，匡人其如予何！」（子罕）

「子疾病，子路使門人爲臣。病間曰：久矣哉！由之行許也。無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？」

（子罕）

「顏淵死，子曰：噫！天喪予！天喪予！」（先進）

「子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問）

上面所引孔子的話，所用的「天」，即是書經和詩經的「天」或「上天」。

「子曰：予欲無言！子貢曰：子如不言，則小子何述焉？」

子曰：天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨篇）

這一段話是孔子思想的中心，表示畏天，表示天有好生之德，表示宇宙的秩序。這種思想來自易經。易經常講乾坤天地的生生不息，以生生爲天地好生之德。孔子接受易經的思想，構成自己的仁道和中庸。孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉」這處的天字來自易經的「天地」。中庸也有這種思想：「天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。……詩云：維天之命，於穆不已。蓋曰天之所以爲天也，於乎不顯。……」（中庸第二十六章）。中庸先講天地之道，後來引用詩經的話，詩經所說「維天之命」，乃是「上天」之命，乃是以天地生物不測之道，歸屬「上天」之命。孔子不用「天地」，只用「天」，更是和中庸相同，以「天何言哉，四時行焉，萬物生焉」爲「上天」之命。

孟子這本書很少談到對於「上天」的信仰，但是當孟子遇到一生的重要關頭時，很明顯的把對於「上天」的信仰表白出來，絕對不含混！

「樂正子見孟子曰：克告於君，君爲來見也，嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。曰：行或使之，止或尼之；行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也，臧氏之子，焉能使予不遇哉？」（孟子、梁惠王下）「孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然。前曰虞聞諸夫子曰：君子不怨天，不尤人。曰：彼一時也，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之，則可矣。夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下也，當今之世，舍我其誰者？吾何爲不豫哉！」（孟子、公孫丑下）

在這兩次重要的關頭，孟子明明表現自己對「上天」的信仰。他和孔子一樣，自認負有「上天」所賦給的使命。

### (丙) 戰 國

戰國末期，傳統的上天信仰受了兩種學說的影響，而起了變動。一方面老莊和法家的思想影響了荀子，荀子把「天」的觀念變成了「自然」的意義。另一方面五行的思想混入了皇帝繼承的天命裏，造成了五帝的邪說，把「帝」的觀念完全破壞了；而且自秦始皇稱帝以後，帝的稱呼用於皇帝，後代便不用「帝」稱呼唯一尊神，而用「天」了。後代祇有「祭天」的大典，而不說「祭帝」。

### (A) 易 經

易經一書的真偽問題，是考據學上的一個難題，文王、周公、孔子在易經內的著作，現代學者都

懷疑：然而，無論怎樣否決易經和文王、周公、孔子的關係，易經的各部份在戰國時一定已經存在。

易經在原始時爲卜筮之書，卜筮以決吉凶，和甲骨的運用一樣。卜筮吉凶係宗教性質的動作，應該含有宗教信仰。但是易經的「辭」，解釋吉凶，由宇宙的變易去推測人事的吉凶，宇宙的變易乃是自然界的現象，由陰陽兩個動力而成。因此，易經乃成爲儒家的一冊宇宙哲學。再由宇宙哲學轉入人生哲學，以人道和天道相連，易經又成爲儒家倫理學的形上基礎。易經的宗教信仰便很淡薄，書中幾乎沒有宗教色彩，一切都以宇宙變易的自然之理去解釋。宋明理學家繼承易經的哲理，把宗教信仰排除於哲理之外。但是，並不能因此便說易經沒有「上天」的信仰，或甚至於說易經反對「上天」的信仰。因爲易經的「辭」裏也有幾處提到「上帝」或「上天」的信仰。

① 大有卦的象曰：「火在天上，大有君子以遏惡揚善，順天休命。」正義說：「……故君子……順奉天德，休美物之性命……」  
「上九自天祐之、吉、無不利。象曰：大有上吉，自天祐也。」

② 豫卦的象曰：「雷出地、奮豫，先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」正義曰：「殷薦之上帝者，用此殷盛之樂，薦祭上帝也。」

③ 无妄卦的象曰：「……大亨以正天之命也……天命不祐，行矣哉。」正義曰：「……天之教命，何可犯乎？……天命之所不祐，竟矣哉。」

④ 萃卦的象曰：「……用大牲吉，利有攸往，順天命也。」

⑤ 鼎卦的象曰：「……聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。」

⑥ 損卦的象曰：「六五元吉，自上祐也」。正義曰：「自上祐。曰：上謂天也，故與自天祐之吉，無不利。」

⑦ 益卦的家辭曰：「……六二……王用享于帝，吉。」

上面所引卦辭裏的「天」和「帝」，和書經詩經的「天」和「帝」意義相同，代表唯一尊神。當然，易經常用的天和天道，指自然之道和自然之天，天和乾的意義相同。

(B) 荀子

胡適的中國哲學史論荀子說：「荀子在儒家中最爲特出，正因爲他能用老子一般人的『無意志的天』來改正儒家墨家的『賞善罰惡』有意志的天；同時却又免去老子莊子天道觀念的安命守舊種種惡果。荀子的天論，不但要人不與天爭職，不但要人能與天地參，還要人征服天行以爲人用。」(12)

陳大齊先生在「荀子學說」一書中也說：「荀子的自然論，尤其關於天的學說，具有獨到而精闢的見解，爲當時的思想界放一異彩，且與近代自然科學的精神甚相吻合。荀子以天是不知不識的，是沒有意志的，只是遵循着一定不易的自然法則而成消長。所以天不能有意志地降禍福於人，亦不會隨人的好惡而改變其生成消長的自然法則。天固不能有意志地降禍福於人，但對於人生却大有影響，足以爲禍，亦足以爲福，不過其爲福爲禍，完全出於人之能否善爲利用。禍福出於人爲，非出於天意，荀子稱之爲天人之分，是必須特別辨明的一件事情。」(13)

我認爲對於荀子的「天論」，應分成兩個問題來研究：一，荀子信不信書經和詩經的天，即信不信尊神；二，荀子的「天」字，意義爲何。

關於第一個問題，荀子信不信書經和詩經的天。從荀子的書可以證實荀子保有這種信仰。

第一篇「勸學」篇，荀子引詩經小雅小明章的話：「詩曰：嗟爾君子，無恆安息，靖共爾位，好

是正眞。神之聽之，介爾景福。」小雅的話是講上天賜福。荀子引這段話，勉人勸學。

第三篇「不苟」篇說：「君子小人之友也。君子大心則天而道，小心則畏義而節」。荀子集解曰：「盧文昭曰：正文則天而道，韓詩外傳四，作即敬天而道。王念孫曰：天而道三字，文義不明，當依韓詩外傳作敬天而道，與畏義而節對文。楊註失之。」既是「敬天而道」，所敬之天，則是書經和詩經的「上天」，而不是無意志的自然。

第四篇「榮辱」篇說：「夫天生蒸民，有所以取之」。集解說：「言天生衆化，其君臣上下職業，皆有取之道」這處荀子所說「夫天生蒸民，有所以取之」，和詩經大雅蒸民章所說：「天生蒸民，有物有則」相同。

第九篇「王制」篇，荀子開端講了王者的政治，守法守義，他結束說：「天是謂之天德，是王者之政也。」這裏所說的天德，若解爲自然之天，很不容易講通，若把荀子的「天德」和易經的天道相配，又嫌荀子所講的王政過於瑣碎，與易經的原則性的天德不相合。若以荀子的「天德」和書經的「天德」相提並論，就容易解釋了。

第十四篇「致士」篇有四句韻言，「得衆動天，美意延年，誠信如神，夸誕逐神。」這四句都是表示宗教信仰的話，集解說這四句是韻文，和上下文氣不合，可能是另一篇的逸文。但是大家承認是荀子的話。

第十七篇「天道」篇，大家都說是荀子以「自然」代替上天，以天道爲自然之道；然而就是在天道篇，荀子引詩周頌天作章說：「詩曰：天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之，此之謂也。」周頌「天作高山」的「天」，乃是造物者，卽是「上天」，不是無意識的「自然」。但是荀子在這一篇

的結尾說：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？」荀子反對尊敬天或思慕天，也反對順從天或頌揚天；這不是明明反對古來對於「上天」的信仰嗎？荀子接着還說：「故錯人而思天，則失萬物之情。」我認爲荀子在天論所談的天，和天命或命運相同。荀子反對人信天命，他不信人的禍福由天命去支配，更不相信人的禍福有一成不變的命運。他主張人的禍福由自己去造。這種天命或命運本來不是「上天」，最多可以說天命或命運是上天所定。因此，荀子反對天命禍福或命運不變，並不是否認對於上天的信仰。他引證周頌「天作」的話，即是主張「上天」創造宇宙人物，人要自己去好好治理。

第十九篇「禮論」，荀子說：「禮有三天，天地者，生之本也，先祖者，類之本也；君師者，治之本也。……故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師。是禮之三本也。……郊止乎天子，而社止於諸侯。」荀子重禮，禮有三本，乃有郊社的祭祀。郊祭天，天爲上天，必定不是無意識的自然之天。從這一點可知荀子信仰上天。但他以爲「天能生物，不能辨物也。地能載人，不能治人也。字中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」

從上面所引的文字，我們可以解釋第二個問題：荀子的「天」，意義爲何。簡單地說，荀子的天，通常意義和現代所講的「自然」相同。然而荀子保存有「上天」的信仰，他書中的「天」，有時也稱「上天」或「上帝」。

荀子沒有摧毀「上天」尊神的信仰，而以自然之天代替有意志的「上天」。他乃是把「天」字用爲「自然」。他講自然之天和老莊講自然不同，老莊主張自然無爲，順自然而生死。荀子強調人爲，主張以人駕馭自然。

因荀子把「天」用爲自然，後代的儒家，如宋明理學家便常以天字用爲「自然」。

### (C) 五 帝

五行的學說，學者都認爲是戰國時代鄒衍所倡導的。但是在鄒衍以前，三代時曾有「五材」，「五工」，「五官」，「五行」等名詞。這些名詞在當時是指金木水火土五種材料，所以稱爲「五材」，對於五種材料的工人稱爲「五工」，管理工人的官職，乃有「五官」。社會上經營這五種材料的職業，稱爲「五行」這種五行和後代儒家所談的陰陽五行沒有關係。

尙書甘誓篇有「怠棄三正，威侮五行」的話。屈萬里先生就因着這兩句，主張甘誓作於鄒衍之後。「篇中言五行及三正，皆春秋以來之語，而所言所行，實指終始五德；以是證之，本篇蓋著成於鄒衍之後也。」(14)

尙書的洪範篇有五行：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」屈萬里先生說：「關於五行之文獻，更無早於本篇者。故就荀子之說推之，本篇如不成於子思之手，則當成於子思之徒。」(15)

我以爲尙書所說的五行，不一定要解爲鄒衍的五行，而且，更可以解爲五種材料的五行，或五種職業的五行。

鄒衍的五行，乃是後代陰陽五行的五行，稱爲「終始五行」。主張朝代的變更，是按照五行的次序。於是乃造成「五帝」和「六帝」的謬說，甚至「六天」的怪論。

史記漢高祖本紀說：「高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：前有大蛇當徑，願還。高祖醉，曰：壯士行，何畏！乃前，拔劍，擊斬蛇，蛇遂分爲兩，徑開。行數里醉，因臥。後人來，至蛇所，有一老嫗夜哭，人問何哭。老嫗曰：人殺吾子，故哭之。人曰：嫗子何爲見殺？嫗曰：吾子，白帝子也，化爲蛇，當道，今爲赤帝子斬之，故哭。人乃以嫗爲不誠，欲笞之，嫗因忽不見，後人至，高祖覺，後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負，諸從者日畏之。」司馬遷祇說了白帝和赤帝，然白赤爲五色的二色，其餘三色雖然沒有說出來，當時必定也信有其餘三色的帝。史記封禪書說：「二年，東擊項籍而還，入關，問故秦時上帝祠何帝也？對曰：四帝：有白青黃赤帝之祠。高祖曰：吾聞天有五帝，而有四，何也？莫知其說。於是高祖曰：吾知之矣，乃待我而具五也。乃立黑帝祠。命曰北時，有司進祠，上不親往。……孝文帝卽位。卽位十三年，……是歲制曰：朕卽位十三年於今，願宗廟之靈，社稷之福，方內乂安，民人靡疾，間者比年登。朕之不德，何以饗此？皆上帝諸神之賜也。蓋聞古者饗其德，必報其功，欲有增諸神祠。有司議增雍五疇。……其明年，趙人新垣平，以望氣見上，言長安東北，有神氣，成五采，若人冠纓焉，或曰：東北，神明之舍，西方，神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符應。於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色。祠所用及儀，亦如雍五疇。」

漢高祖在「雍」，建五疇，祠五帝。漢文帝在「渭陽」作五帝廟，祠五帝。五帝爲白、青、黃、赤、黑五帝。鄒衍以五行代表五德，一個朝代，以一德而興，五德乃各有神爲之主。五德又以五色爲代表，以四方和中央爲住所。以四季爲功作每一方向有一方之主。五德和五方之主，便成爲五帝。漢高祖說：「余聞天有五帝。」五帝之說在漢初已經存在。五帝再加「上帝」或「昊天上帝」，乃成了

「六帝」。

漢朝時緯書盛行，緯書和諛有關連，假借五經之名，以作神怪的邪論。後代學者解釋經書，常用緯書的邪說。緯書不只紊亂了五經，也破壞了古代的宗教信仰。

唐會要記述頗詳細：「自周衰，禮樂壞於戰國，而廢絕於秦。漢興，六經在者，皆錯亂散亡雜偽，而諸儒方共補輯，以意解詁，未得其真，而諛緯之書出以亂經矣。自鄭玄之徒，號稱大儒，皆主其說，學者由是率惑沒溺，而時君不能斷決，以爲有其學之，莫可廢也。由是郊丘明堂之論，至於紛然莫知所止。禮曰：以禋祀昊天上帝，此天也。玄以爲天皇大命者，北辰耀魄寶也。又曰：兆五帝于四郊，此五行精氣之神也。玄以青帝靈威仰，赤帝赤熛怒，黃帝含樞紐，白帝白招拒，黑帝汁光紀者，五天也。由是有六天之說。後世莫能廢焉。唐初，貞觀禮，冬至，祀昊天上帝于圓丘，正月卒日，祀感帝靈威仰于南郊，以祈穀，而孟夏祀於南郊，季秋大京於明堂，皆祀五帝也。」（16）

「高宗顯慶二年，禮部尙書許敬宗與禮官等議曰：六天出于緯書，而南郊圓丘一也，元（鄭元）以爲二物，郊及明堂，本以祭天，而元皆以爲祭太微五帝。傳曰：凡祀，啓蟄而郊，郊而後耕，故郊祀后稷，以祈農事，而元謂周祭感帝靈威仰，配以后稷，因而祈穀，皆謬論也。由是藍黜元說，而南郊祈穀，祭昊天上帝。」（17）

我國的經書，給漢朝鄭玄一班註釋家，弄得烏煙瘴氣，尤其是易經。真該像王船山的主張，把漢註廢棄不用，經書纔可以通。漢代儒者因着五行的緯書，把「上天」尊神的信仰弄亂了。後來道教又敬拜玉皇上帝，三清等神，帝字和上帝便不能用來代表至尊神了。但是儒家傳統信仰之「天」，在朝廷和民間繼續存在，朝廷有祭天大典，民間則信天的賞罰。

對於祭天大典，明洪武元年的郊議，述說頗詳：「洪武元年二月壬寅朔，中書省李善長等奉敕撰進郊祀議，略言：王者事天明，事天祭，故冬至報天，夏至報地，所以順陰陽之義也。祭天於南郊之圓丘，祭地於北郊之方澤，所以順陰陽之位也。周禮大司樂：冬日至，禮天神，夏日至，禮地祇。此三代之正禮，而釋經之正說。自秦立四疇以祀白青黃赤四帝，漢高祖復增北疇，兼祀黑帝。至武帝有雍五疇，及謂湯五帝，甘泉太乙之祀，而昊天上帝之祭，則未嘗舉行。魏晉以後，宗鄭玄者，以天有六名！歲凡九祭。宗王肅者，以天體惟一，安得有六？一歲二祭，安得有九？雖因革不同，大抵多參二家之說。自漢武帝用祠官寬舒議，立后土祠於汾陰睪上，禮如祀天。而後世因於北郊之外，仍祠后土。鄭玄又惑於緯書，謂夏至於方丘之上，祭崑崙之祇，七月於泰圻之壇，祭神州之祇，折而爲二。後世又因之，一歲二祭。元始間，王莽秦罷甘泉泰疇，復長安南北郊，以正月上辛若丁，天子親合祀天地於南郊。由漢唐歷千餘年間皆因之。其親祀北郊者，惟魏文帝、周武帝、唐高祖、唐元帝（睿宗）四帝而已。宋元豐中，議罷合祭。紹聖政和間，或分或合。高宗南渡以後，惟用合祭之禮。元成宗始合祭天地五方帝，已而立南郊，專祀天。泰定中，又合祭。文宗至順以後，惟祀昊天上帝。今當遵古制，分祭天地於南北郊。冬至祀昊天上帝於圓丘，以大明，夜明，早晨，太歲從祀。夏至祀皇地於方丘，以五嶽，五鎮，四瀆從祀。太祖如其議，行之。建圓丘於鐘山之陽，方丘於鐘山之陰。」（18）

大清會典說：「凡祭三等：圓丘、方澤、祈穀，雲祀、太廟、社稷，爲大祀，日、月、前代帝王，先師孔子，先農、先蠶、天神、地祇、太歲爲中祀，先醫等廟，賢良、昭忠等祀爲羣祀。」（19）

「凡郊天之禮，兆陽位於南郊圓丘以象天，曰圓丘，其制三成，歲以多日至，祀皇天上帝，奉太祖高

皇帝，太宗文皇帝，世祖章皇帝，聖祖仁皇帝，世宗憲皇帝，大明、夜明、晨辰、雲雨風雷從祀。上帝位第一成南嚮，列聖東西嚮，四從位第二成，大明西嚮，星辰在其次，夜明東嚮，雲雨風雷在其次，均設青幄。」(20)

清朝在京城建天壇，以行祭天大典。由此可見我國古代對於唯一尊神的信仰，流傳到了民國並未中斷。(待續)

## 羅馬教育聖部召開全世神哲學系代表大會 陳文裕神父

今天中午十二點半教育聖部召開的世界性會議圓滿結束了。

今晨九點到十點半大會做了幾個表決，十點半聖部的秘書長 Javiette 主教向全體致結束辭，接著部長 Garrone 樞機演說感謝大家，十一點半在聖伯多祿聖殿共祭感謝主恩，彌撒後大家就分手四散了。本月一日中午教宗特別來到會場（即全世界主教會議廳（Synod of bishops）），先有部長樞機致歡迎辭；他說這次會議的會員來自世界各地，也有來自極遠的美洲與中國（因為弟是中國唯一的代表，弟也特別感謝了樞機），此後教宗致辭訓話，降福全體並贈送各會員一本梵蒂岡公會議的撮要，當天下午休息，晚上有羅馬各大學（公教大學）聯合在額我略大學請各代表晚餐，昨日中午教育聖部請客款待各代表。

這次會議在上月廿三日上午十點開始（九點報到註冊），先有部長樞機訓辭指示會議目標（大意是希望各代表自由對各重要問題發表意見，彼此間商討，給聖部供獻「提案」，這樣大家來籌備教宗將給的公諭），以後聖部秘書長報告進行方式或步驟，看樣子未來的教宗公諭將分下面三段：(1)教會學院的目的與對外的各種關係，例如對聖座，對主教團，對其他大學等；(2)教會學院的內部組織，包括院長、教員、學生、圖書館等問題；(3)教會學院的生活，即關於讀書方面的各問題。各代表自由選擇一問題當作研究與討論的對象，弟參加了第二組，即學院的內部組織。

廿三日下午與廿四日上午第一小時，有三位專家簡單地介紹每一部份的重點；材料來自以前的各文件與世界各學院給聖部的建議，我們總院內的 Derra 神父就是第一個專家。廿四日上午第二小時開始直到

（下轉一三〇頁）

教理

## 教理講授、神學與人類學

D.S. Amalorpavadass 原著

沈清松 譯

教理講授不只是一種方法和技巧，而是一種教育，一種宗教教育。方法和教育並非一事，也不相同，人們常在一般談話中混淆不清。教理講授並不祇是把一般世俗的教育法，應用在宗教教育上。它的獨特性在於教理講授的特殊目的和對象，以及天主啓示、信仰和教會使命之本質、動力和過程。

教理講授之基礎，一方面建立於神學及其全部淵源之上（聖經、禮儀、活的傳承、教會訓導權和教友見證）；另一方面則在於人類行為科學，即人類學。信仰教育過程的形成，一方面是根據啓示和信德的過程，另一方面是根據人格發展、團體生活和人類歷史演進等三重動力。爲了保證信仰教育名副其實，收集以上各方面的要點是必要的。宗教教育的進行和步驟、宗教教育的各種因素和方面都奠基於正確了解神對人的啓示和人對神的答覆，教會在世界中的使命以及「聖言」的教導，尤其是宣道上的。

### 一、啓示

#### (一) 對於啓示的不正確觀念

我們從要理問答上，有時從神學研究上沿襲下來的啓示的觀念，大部份是概念式的，抽象的，過

度理想主義和客觀主義式的，完全是古老與呆滯的，非位格的和個人主義式的。

過去我們所懂的啓示，是超越人的理解能力的，展示有關神、宇宙和人的救恩的道理或信條，在遙遠的過去以一種非位格的方式，從天而降，脫離了人類歷史並與人類社會毫無關係等等，而做爲人類對天主的答覆的「信仰」，只成爲在理智上承認天主啓示的真理；並非承認它在人的生活上的內在根據和關連，而只是承認信實的天主的權威，祂既不欺騙亦不受騙。由於這種背景，「宣道」或「講道理」變成傳遞啓示道理而已，只強調我們應該傳播的是「什麼」，或是「教導」啓示真理。這種情形導致在三、四世紀以前的觀念化的、道學化的要理教學方式的形成和使用。這種要理講授方式把基督教的道理解成應該相信的宗教真理、應該實踐的道德義務、和應該參加的禮拜儀式之者合成的完整系統。要理課與俗學科目同化，在教室中講授，利用要覽和教科書，遵照學科教學程序，宣講者成爲宗教教師。簡言之，宣道變成一種教和學的題材，只爲學生們有意義，只在課堂上有用處。以上這一切解釋了目前講要理的情形，我們對它甚不滿意，並願予以革新。

## (一) 對於啓示的正確觀念

以正確的方式來理解的啓示，則啓示是具體的、相關的、歷史的、關係人生的。實際的和動力的、位格主義式的並且是社會性的。

啓示是「位格主義式的」，也就是說，主要與「位格」相關，而非與「物」相關。被啓示的不是某樣東西，而是某一有位格者。天主教在啓示某件事——即對人類的救恩計劃——之前，先啓示了某一

位——卽祂自己。這是一個從一主體到另一主體的位格行動。同樣的，它並非啓示於空氣中，而是啓示給許多位格——給一個民族。按這種了解的方式，人並非某物的遙遠而被動的接受者，也不是填鴨的對象，而是直接地主動地參與在此時此地發生的一個事件的人，他是整個過程的一部份，而且內在於這一進行中的過程，他以他整個生命，以位格的方式同另一位位格者活生生地相遇。

因此，啓示是在天主和人之間的一種「位際關係」，不可見的天主向人類揭開祂自己位格的奧秘並展現祂自己。活生生的天主與人進入一種位格對位格的關係，神性的「我」稱呼人類爲「你」。遙遠的、超越的、至聖的天主採取主動，打破了永恆的靜寂，溝通了隔閡，接近人類，生活在有罪的人類中，內在於人類的生活和歷史中。天主開始與人類交談，而且，以祂豐富的愛，把人當朋友來交談——正如祂同亞巴郎、梅瑟、達味和諸宗徒——並邀請他們同祂一起與三位——聖父、聖子、聖神——在思想和愛中共融（參見天主啓示的教義憲章1號）。因此，啓示是已經位格化的，而且正在位格化之中。

現在，天主展現了自己，經由一種自我溝通，神把自己當做禮物贈予了人類。祂把自己給了人類，叫人類接納。就在這種自我贈予的整個行爲中，展現了天主的自我的奧秘，和祂的內在生活和全部內涵，也就是祂在耶穌基督內拯救人類的永恆計劃（弗一3~12）。

這種交流是社會性的、團體性的，它是交給一個民族而不只是交給一個個人，神在溝通和共融中與人類交往，不只是與彼此關閉的，個人和孤立的單位，而是與一個生活團體的成員，因此天主和人之間的位際關係成爲人與人之間的位際關係的來源與頂點，因此啓示在其中發生的人類團體能逐漸建立起來並轉變爲信和愛的團體、見證和服務的團體，簡言之，卽救恩的團體。

並建立團體。

所有這一切都是歷史過程中逐漸發生的；因此，啓示亦是「歷史性的」。人類的本質既是如此，也就是，隸屬於時空條件下，則啓示也是隸屬於一個進步過程，亦因此隸屬於延續和各種階段。首先，它是由先知們向我們的祖先宣佈的，然後由基督所傳播，最後由宗徒們照耶穌的命令向舉世宣講。「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉着先知對我們的祖先說過話，但在這末期內，祂藉着自己的兒子對我們說了話」（希一1、2）。我們必須強調的是，啓示就是在人類歷史的各事件和潮流中具體而實際地發生的，就在生活經驗和人類生活團體的遭遇中發生的。這樣，人性不會在啓示的過程之外，却是永遠在啓示過程之中。

就在與天主相遇之時，有一種戲劇的因素；人類在自己的存在中經驗到活生生的天主的降臨，人類全然震驚得粉身碎骨，這是指在思想上，見地上，目標與價值上。遇到生活的天主並與至聖的三位一體在位格上接觸，是一個令人震撼的經驗，一如經上有關先知受召喚的事件和天主顯現給以色列民的記載所證明。天主對人類的自我顯現和溝通並非如同諾斯替教派所認為的那樣容易地就展露祂自己的奧秘，而是伴隨着對這宇宙及其歷史和人類及其行爲的審判，藉此構成皈依的呼喚，亦帶着些許的催迫性。在這種意義下，啓示不只是救恩的歷史，而且也是審判的歷史。

## 二、信仰是對啓示的答覆

若以天主的話爲啓示，則人的話就是信仰、天主是發話者，人是答覆者。因此，天主的話邀請人

的話，天主的開放要求人的開放，天主的行動尋求人的反應，天主的自我奉獻企求人的自我奉獻。信仰是與生活的天主在位格上、生命上的遭遇，完全接受那一位啓示者、賜予者，並以個人全部的生命來選報這愛，毫無保留地爲祂而獻身並按照祂的聖言來安排自己的生活。這一切的結果就是締訂盟約，在愛中成爲朋友。因此，我們的位際關係是交談、盟約和友誼，而不只是在理智上承認啓示真理而已。基督信仰並非一種哲學、一種意識型態、或一種宗教制度，而是，最主要的，一個位格和一種生活；承認一個位格神並與祂活生生地交往。因此，信仰教育並不在於傳授宗教知識或給予宗教訓誨——除非所謂的知識是在深刻的聖經的意義下，在生動的位際關係之存在和生命的關聯上，具體地認識一個位格神——而是鼓舞並教育一個人，使祂藉着聖子，在聖神內，同聖父以及世人度位格的、共融的生命。所以，一如上述，人對天主的啓示的答覆或回應本質上是注意與關切，期待與聆聽，開放和接受，並且相互地自我奉獻，完全信賴並奉獻自己。這就是我們所謂的信仰。至此所明白所教導的信仰並非只是一種對於在遙遠的過去被一個渺不可知的所謂神所啓示的各種教義命題，在理智上予以承認而已（在實際的品際關係之外，在生活過程之外，在歷史與社會之外，與人毫無干涉）。

### 三、啓示的記號

我們與天主和其他人的位際關係是透過一些記號才建立起來、培養起來的。所謂記號是我們自己、我們整個身體的表達。現在，天主與人之間相互溝通的記號——透過啓示和信仰——是言語與動

作。既然這是一種天主與人之間的交談的關係，就必須要有天主的話和人的話。在此，「話」不只指口頭上的表達，而且也指手勢與行動這些動作。因此，梵二大公會議的論天主啓示教義憲章說：「啓示的計劃是藉着具有內在統一性的動作和言語而實現的……天主在教恩史中的動作顯示出，並且也符合祂的聖言所指稱的教導和真理，而言語則宣告這些動作並且顯示出動作中所含的奧秘」（2號）。言語和動作二者構成全部溝通的語言。

#### 四、耶穌基督是最偉大的記號

耶穌基督是記號，也是啓示的最高媒介，祂既是言語又是動作。

耶穌基督是啓示中最偉大的記號與最高的媒介。天主啓示與人的信仰的相遇點，天主的話和人的話的相遇點，或者，天人合一的極致乃在於降生成人的聖言，人而天主的基督，祂不只是天主的言語，而且是天主的動作。祂並非啓示的媒介，祂本身就是啓示。看見基督就是看見天主，遇見基督就是遇見天主，聽從基督就是聽從天主的言語。與基督合一就是與天主合一。同樣地，祂並不只是人對天主的答覆的表記而已，祂就是人的答覆本身，人類向天父所呼出的最完美的「阿們」。不只是天主藉着祂把自己給了人類，並且也是人類把自己奉獻給了天主。天主在基督內啓示並且在基督內被辨認出來，顯示且被看見，宣佈且被聽從，奉獻並且有了回覆，給予並且接受。天主的奧秘在基督內彰顯出來並且被認識了。基督是天主最完整、最根本最確定的啓示，也是人類最完全最完美的答覆。我們在耶穌基督內有了最完美的交談，位際關係的典型與天人之間最深刻的友誼。一言以蔽之，祂是「天

人合一的聖事」。因此，在耶穌基督以外，沒有超過祂的也沒有別的更新的，除祂以外，再也沒有像祂這樣的啓示了。也就是說，在耶穌基督以外沒有救恩，沒有啓示，不論在祂的在世生命當時，之前或以後。昨天、今天、以迄永遠，只有耶穌基督揭示天主並且給我們救援。就在這一層意義下，我們可以說，啓示是限於宗徒們及早期教會的。

## 五、繼續不斷的啓示

天主藉耶穌基督的確定和完整的啓示必須藉着宗徒們和教會而傳諸後世以迄末日。天主與人，人與人之間在耶穌基督內的位際關係必須被每一個人親身體驗到。這一點，是藉着啓示的書（聖經）、教會的教導（訓導權），教會的儀式（禮儀）、教會的愛德生活和服務的生活（見證）以及教會的講道（傳福音、授要理）等等而完成的。果真如此，我們可以進一步說，在某種意義下，以色列時代的啓示和信仰（舊約），耶穌基督與教會的啓示和信仰（新約）不只是歷史的陳跡，而且是歷歷在現在。雖然基督的史實「一勞永逸地」發生在歷史上某個固定時期，但是，就與我們的關係而言，天主藉基督的啓示仍然是一個不斷繼續的過程，仍然是歷久常新的事件，我們每一個人都與它有關，並且，我們每個人都必須向它答覆、回應。它是一個位際關係不斷成長擴張的過程。因為，過去的基督，今天仍是同一個基督，以迄永遠。而祂藉着復活所派遣的聖神現在仍然遍及各處，特別是在超越時空之教會內。

如果天主繼續不斷地在此時此地向吾人啓示，那麼我們將如何辨識，如何承認，如何解釋呢？

正如上述，做爲在天主和人之間和人與人之間的位際關係之奧秘的啓示，除非透過記號，不可能被查覺、承認，並予以理解。那麼，過去的人是藉着什麼表記而認識了神的啓示並予以解釋呢？

在舊約中，天主啓示祂自己，是藉着介入人類的歷史，特別是以色列人的歷史。祂把自己和人，在人類中間，並藉着歷史事件和該民族的生活經驗，啓示給了人類。天主的啓示或天主與人的位際關係曾有許許多多的記號。一般的百姓無法解釋當時這些記號並辨認出天主在這些事件與經驗中的臨在和行動，於是就有先知來爲百姓解釋，使他們能發現其意義何在。先知們之所以能如此，一方面固然因爲他們與百姓們共同地生活在這些事件與情況中；另一方面也因爲他們是天主的使者，接受並通報上主的言語。那麼，現在天主對我們的啓示到底有什麼記號呢？

我們怎樣知道天主在今天對我們的啓示呢？我們怎樣纔能與祂建立位格關係和友誼呢？是藉着在聖經中發現的天主的言語、教會的教導和宣講、教會的禮儀、聖事和數世紀以來以迄今日的社會中的生活的見證。此外，還可以加上梵蒂岡二屆大公會議所宣佈的：

——天主的子民，必須在神的言語的光照下來傾聽、分辨、解釋並判斷「繁富的時代之言」（教會在現代世界牧職憲章44號）

——教會負責任在福音的光照下來檢查並解釋「時代的記號」，爲了能用每一時代能理解的語言，來答覆人類永恆地探索的問題。（同上4號）

——天主的子民必須在「諸事件、需要和欲望」之間闡明天主臨在之真實記號及其目的。（同上11號）

## 六、對於各記號適切的解釋：人類學

但是，這些記號如果對我們沒有任何意義，與吾人的生活無關，與吾人的存在無關，則亦不能算是顯示給我們的表徵。神的啓示若不同時也是人生意義的啓示，那麼對我們亦將無甚意義。真的，我們對記號中的神的啓示的了解，只到我們能在其中看出人生意義的程度（布雅著：信仰的邏輯 21-23 頁 H. Bouillard "The Logic of Faith"），各種表記只在與我們人的經驗根本相關之時，我們才能分辨並解釋其中的啓示。

爲何如此呢？與人生有何相干，與吾人生活有何意義？答案在於人類學。天主從太初便叫人成爲全體受造物之靈長與司祭——「將一切放在他的脚下，以尊貴光榮作他的冠冕」（聖詠第八首）。這樣，他意識到自我及自己對其它一切的主宰權；而且，他對萬物的了解是始於己而及於物。今天，他更掌握了自然——地球和太空——藉着科學發明與技術進步，他真的成爲宇宙的中心和頂峯，而且深知自己是這樣。因此，在今天最嶄新的現象就是人類更徹底地認識了自我；有史以來第一次徹底地認識了自己並以此而炫惑。發現自我是人類一切發明中最偉大的發明。其它的發明都與它有關，並且被它所決定。所以「按照信者或不信者幾乎一致的意見，人是地上的一切的中心與冠冕」（教會在現代世界牧職憲章）因此，教會的樞紐——傳教士與講道者——是「本身完整的人」，人並非靜態的存在，人有的不只是本質而已；人置身於存在中而且不斷地在改變。改變的方式有三，因此人亦置身三重動力之中：第一：人格發展的生命動力。第二：團體生活動力。第三：人類歷史進展動力。

人格動力是由充滿了欲望和價值、重要問題和壓力、關係和處境的人類經驗所構成的，藉着它

們，人纔能成熟而長成一個有位格的完人。

團體的地位是十分重要的，而且這種重要性日愈在增長之中。人只有在團體中纔能被感染，被接受並且發現自我，纔能發表自己的感情和抱負。他在團體中找到支持和刺激，因而成長發展。他經過了團體生活的經驗纔能實現其基本理想並且在社會生活中受教育。團體越是與人相關並豐富人的生命，便愈有吸引力。團體賦予了前進感、進步感、成長和實現。

最後，人，無論是個人與團體，男人與女人，青年與老年，民族與國家皆參與一個歷史的進程。在其中，他們覺悟到自己的使命和責任，而且願意在生成的歷史中扮演自己的角色。在躍動的創造衝動的催迫下，人類奔向一個圓滿；爲此，他們把整個生命投注進去，評價其日常欲望，分配其精力，傾注資力，了解各種可能性，並用極大的努力來創造更好的生活，且排除萬難來爲更光明的前途鋪路。而且他們深知欲達此目的，只能藉着改變這世界和在改變世界的過程中改變自己；成己成人。按此，則人類的歷史進程根本就在於它的生成發展之中。因此，一個傳道者應該自覺與人的歷史進程團結一致，應該有一種歷史感，進入歷史的變遷之中並且了解人類進化的動力。

那麼，任何事物的相關與否，皆視其與人類所處之三重生命動力的深刻關聯而定。就在它之中，並因着它人類纔能了解什麼有意義，並向它回應，而貫注整個生命。因此，人類的經驗是傳達天主的話給人的媒介，也是使天主的話能被人所接受的環境。

## 七、過去與現在之間的辯證關係

在這樣的背景下，用鉛字排印出來的歷史事件，或在教恩史中世世代代已逝去的人們的生活經驗

都將與現代人無關，也因此不能成爲現代的啓示的表徵，除非它們能光照我們時代的記號——卽當代歷史事件和潮流，與吾人今天的生活經驗——並賦予它們以意義。僅以抽象的或無關位格的方式來解釋或重複聖經上的話，而不與吾人目前的生命息息相關，是不夠的。只有與目前發生的事件有關的解釋纔能賦予過去的啓示的表徵以意義，令人信服。所以，救恩的福音——展現在以色列歷史事件記號中，藉着基督（祂的一生，祂的教導，祂的福音，尤其是祂的復活與跡及遣發聖神）和教會活生生的傳承，教會真實的訓導權，及教友在世上的祈禱和生活經驗——在今天必須予以重新解釋，重新講述，用新的方式，使它成爲一種新鮮的話，溫暖的話，時代的話，人的話，爲這時代人有意義的話，與當代人的思想和生命有關的話。換句話說，今天的生活處境與人類的問題必須以過去的啓示卽救恩史中的人類生活處境來光照和解釋。這樣，藉着使用當代人的語言，針對吾人今天的生活處境來重新解釋天主的話，啓示就在此時此地發生了。「教會所作證的福音，若非嚴肅考慮世人對它的反應，則無法清楚陳明。因此，神學的工作必須在於福音和社會——卽各種文化的貢獻，其科學、藝術、文學和宗教等——雙重的光照之下來進行。」再者，「天主教教義必須承認我們的文化環境中的各種哲學及人文主義含有爲教會的宣導和神學不可或缺的成分」（布魯塞爾神學會議）。

另一方面，今日的啓示的記號，卽吾人實際的生活經驗的成分除非有一種辯證的關係（過去與現在之間的辯證關係），否則就沒有基礎或意義或存在的理由，就是說今天的啓示的記號必須用過去的啓示的記號和言語來予以分辨、光照、解釋和了解（否則我們會墮入個人主義，主體主義，間接的理性主義和現代主義。）因此，今天的危機在於厚彼薄此，而不能維持平衡並在兩者之間有一種位格上的連繫。但是，過去和現在的啓示兩者都是同在基督內——天父只藉着祂啓示了自己及祂對我們的計

劃，無論在過去，現在或未來——纔有其統一性和一致性，價值和可靠性。

## 八、天主的啓示與教會的使命

如果神的啓示和信仰主要地在本質上並非傳達並接受真理而已，而是位格人的活生生的認識，並且是在生命的友誼中躍動的和有意義的關係，訂立盟約並與天主爲友、彼此爲友的話，那麼，教會的使命就在於成爲此種位際關係和友誼的記號和工具。正如教會憲章所言：「藉着與基督的關係，教會是一種聖事或者與天主的密切結合，以及全人類的聯合。教會亦是達到這種結合和聯合的工具。」簡言之，教會的使命在於人類的共融和救恩。所以，今天的使命是啓示的工具，因爲啓示就在於已經實踐了的使命。天主的計劃之逐漸揭開和它的逐漸實現是相携並行的。而且，它的揭開和實現是在一個信友團體中發生並藉此一信仰的團體，即我們所謂的教會之服務和媒介纔能達到的。因此，教友傳教法令才說：「教會的使命恰好就是彰顯天主的救恩計劃，並且在這世界上、在歷史之中來實現它。」正是藉着這接受了訓導萬邦的使命的教會的宣講，啓示纔成爲「活生生的」和「實際的」。因此，教會的使命正如同啓示的目的和對象，是在耶穌基督內的天人合一。教會在基督內纔爲萬民在時間和空間中實現並繼續天主的啓示。

## 九、啓示與宣道

宣道是教導聖言的一種形式和階段，藉着它教會的使命纔顯示並實現。也就是說，從啓示到信仰

的過程也藉宣道而發生並且繼續下去；在宣道中，並且藉着宣道，纔實現了天主自己所傳達的奧秘、人在彼此遭遇中的答覆和位格的友誼關係。

因此，我們在反省啓示、信仰和教會使命的神學以及人類學以後所蒐集的各種原理必須應用到宣道上。任何一個考慮到這些原則，並且在宣道時對一羣人實現此時此地的啓示過程的宗教教育纔是真正的和適切的要理教育。

## 十、什麼是宣道

所以，我們可以把「宣道」定義爲「教會的教導，藉着它使一羣人能在天主聖言的光照下，解釋他們的生活處境，並依此而活於其中。」

或者，亦可定義爲：

「教會的先知式的教導，使得在福音的光照和聖神的引導之下

- ① 在人類和人類的環境中辨認出
- ② 天主繼續不斷的救恩活動的記號，
- ③ 而且藉着教友的作證、聖經的證明和教會訓導權的指示，而逐漸揭開這些記號的全部意義和內涵。
- ④ 以便引導人自由地承認耶穌，祂藉着啓示聖父及聖父的愛
- ⑤ 完全把人啓示出來，並把人的最終意義清楚地予以揭露。

註 本文中 *Catechesis* 一詞有時譯爲「教理講授」，有時譯爲「宣道」，請讀者加以明辨（編者）

本文原名：*Catechesis, Theology and Anthropology*

摘錄：*Euntes, Volume VI, 1973, n. 6.*

## 中國地方教會傳道者的神修

翁德昭

## 壹、基本焦點：地方教會

一、我們目前傳揚福音的基本焦點，在於建立起真正的地方教會」(FABC1974)

中國主教們已經將一九七四年，亞洲主教會議的這句宣言視爲己任，也極歡迎傳教士們加入建設地方教會的神聖工作行列，敬謹地要求他們，真實成爲地方教會的一份子，與當地人打成一片。(草案14頁)

換言之，在中國地方教會的現階段發展中，傳教士生活的主要特徵，應是地方教會內部的劃一，和與百姓的認同，而這些要求傳教士作一種神修上的新適應。

保祿宗徒在致斐理伯人書信二章一至十一節，已經很生動地描繪了這種革新的傳教神修的基石；他並沒有強調某些特殊美德，而是讓我們的注意力集中在基督從事神聖救援工程的基本態度上，他將基督——完全降生、自我空虛的僕役，供作我們恆常靜觀的圖像，祂和祂所服役的百姓完全認同了。基督這種態度，是任何時代的傳教士的規範，今日人也必須懷有耶穌基督的心胸。

其實，這種神恩早已和傳教神恩一併深植在我們心內了——任何正確的傳教聖召都帶有它的——我們所要作的只是忠於這個召喚罷了。

二、我們在成爲中國地方教會的一份子，並按我們的神恩一同建設它之前，首先要在各人內心勾

畫出中國地方教會的圖像，這圖像並非幻象，而是包含今日中國，及亞洲的一切歷史背景。我們來服役的這個中國教會，不是一個新生兒，在它的額上早已刻劃了光榮和勞作的痕跡，堅毅、忍辱、痛苦、被排斥和貧困的痕跡。今日臺灣的中國教會只是其中的一小部份，絕不可視之為一個分離的自治主體，它和受着迫害、被蹂躪的大陸教會是同一主體，我們勾畫中國教會的模型時，這一點是不可忽略的。

我們究竟要建設一個怎樣的教會呢？基督在建設怎樣的教會呢？我們的構想必須與基督的相符合，否則我們的辛苦便是徒然！我們在建設着一個富有的、有權勢和有學問者的教會；一個有聲望、受種族影響的教會？或是一個真的天主之國，與世界迥異之國？它會是一羣天主新子民的到來，像是一次新的五旬節嗎？彼此沐浴在基督的愛和互愛之中，誠懇不忘地祈禱、忠於宗徒的教導，一個意識到與全教會共融、和自身的傳教職責的教會嗎？我們也不可忽略，今日中國是沉默的教會的一部份，在它的臉上，滿佈着敵人的中傷和侮辱，他們要抹殺它的榮譽和尊嚴並摧毀它——一個在最貧困無告者中間、埋名隱姓的教會。有朝一日，臺灣的小牧棧將成爲革新後的中國教會的典型和酵母，那麼，我們在臺灣所要建設的，又是怎樣的教會呢？從這樣的一幅中國教會圖像中，和基督的自我空虛與曠裏，又有誰會看不出來，我們都被召叫去作一個深度的皈依？這一點是今日傳道者神修生活的基本態度，也就是虔誠靜聽、順從基督的召喚，追隨祂和祂一齊、按祂的途徑建設中國地方教會。

## 貳、神修適應的三途徑

更深入地投身今日中國地方教會，所要求的神修適應，它的實踐之途，可說是不一而足。在中國

教會中，蘊含着許多神恩和精神富藏，按基督的意思，這些是要供給當地教會的實際需要——傳教士和當地神職人員的需要、修會團體和信友不同組織的需要——這都是聖神的智慧，在教會內所分施的恩惠（J. G. 41；格前十二4-11）。

我們不否認這些神恩的重要和獨特，但是也要為傳教士強調出神修適應的方向，或在地方教會中的神修本位化。在中國人的心域中，去和一個中國心靈相遇，也就是在他們自有的精神價值、神修敏感性、渴望、對福音的認知和生活表達上，以及他們的危機上相遇。這種精神相遇，不能從知識中發展出來，只能在和中國教會中的兄弟姐妹共同生活的親身經驗中發展；它不能從「外圍」發展，只有生活經驗，和合作「當中」發展——與並肩傳教者、當地聖職人員、其他的會士和信友，以及非天主教徒的中國人等合作。

## 一、福音的兒童神修

我們作一個高度的轉變，是可以換取神修本位化的，這個轉變就是耶穌所說的重生：「我實在告訴你們，誰若不像兒童一樣接受天國，絕不能進去」（路十八17）。

今日在中國的傳教士，除非真的有所「重生」，便永遠不能與百姓合一，真的成為地方教會的一份子。他將總是一名外圍份子，雖多少有點幫助，但畢竟不是真正屬於這個地方教會，也不被視為其中一員。那麼，他如何能夢想傳教的廣大影響呢？他又如何能感到自己與該教會的實際需要及生活相和諧呢？誠然，並非每一位傳教士，都有像雷鳴遠神父那種程度的適應神恩，他完全被中國教友和民

衆接受，不再視之爲外國人，而是和他所愛的、願以生命作代價來服役的中國人一樣。

在中國的傳教士，需要回轉到福音的兒童之道，這條途徑是基督所強調的，也是一條非常能配合中國心靈的途徑。它並不僅是一種實際的馴良、謙卑、受教的態度，它是對天父收受我們爲嗣子的認知，它是對基督徒訊息的更深領域的洞察——父在基督內收受我們作嗣子的奧蹟——它使一個人在神修生活裏，集中其信仰和敬畏於基督所啓示的天主父性上，使人發現在基督內四海一家的根本和意義。

這種兒童神修的途徑，使我們對天父和弟兄的關係，有一種孝悌的態度，而它的高度發展，便激動聖神的恩惠即「孝愛」，來促成我們與天父及他人的關係：一種親切、自然、信任、尊敬、溫和等，全都是基督的弟子、天主的子女的正宗標記，與教內教外的人接觸時，也顯得坦誠、接納、休戚相關、互相支助，全都合乎基督內的兄弟姐妹的精神。總而言之，這是將中國地方教會建設成「基督內共融」、一個基督內的新家庭的最有效途徑。

有誰看不出來，這個途徑與中國人的孝道最適合最相投！直到今日——天命所定——仍然是中國文化及精神生活方向中的主幹。中國基督徒中的大思想家、小老百姓，以及大多數的修道者，認爲兒童神修是一座橋樑，和達成深度靈修之道，而在這條途徑上突飛猛進，實在不足爲奇。中國心靈極易響應天主父在基督內、收我們爲嗣子的啓示，他在找到基督徒信仰中的這個基本真象時，也找到了安慰、快樂、平安、慷慨、犧牲的動力和傳教熱誠。

身爲傳教士，我們可能有一種危機，就是像尼苛德陸那樣去看基督的要求。我們中有很多人年事已高，邀請人重生，聽來可能令人奇怪迷惑（若三：3、4）。一個人已經老了，怎麼可能重生？如果

我們將理智上的反對、或其他人性顧慮置之一旁，而信託今日中國教會中的聖神，那麼「不可能」將變為真實，因為耶穌說過：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給嬰兒赤子」（路十21）。

## 二、父性神修的成長

根據保祿宗徒所下的定義，一位傳教士是：「耶穌基督的僕役、蒙召作宗徒、選拔為傳天主的福音」（羅一1）。首先，他是「福音的人」。傳教法令談到特殊教會的需要時，堅持新生教會中要為聖言服役（A.G. 16~20），它指出新生教會的工作者，並不只是顧及自己內部的需要，也應以熱誠踐行向非信徒傳福音的使命和責任，他應明白，他是被遣到不信基督的人中，而這些人和他生活在同一領域內，他必須在他們中間成為基督福音的證人。老實說、要使福音普及全民，為聖言服役是不可或缺的。

響應着這一點，使我們想起：「在中國的傳教士」，其首要任務是宣揚基督的福音」（草案p.18-6）。

傳教士是福音的人，這樣的一個定義，引領我們指出在中國地方教會內，另一條傳教士神修途徑，那就是父性神修。保祿是這種神修之道的主流，在深受保祿其人及其作品影響的傳教神修裏，最能說明傳播福音中所形成的人際關係的，莫過於父性神修了。

保祿給他開教之地得撒洛尼的信衆寫道：「弟兄們，你們應回憶我們的勤勞和辛苦，我們向你們

宣講天主的福音時，日夜操作……你們也同樣知道，我們怎樣對待了你們中每一個人，就像父親對待自己的孩子一樣，忠告你們，叫你們的行動相稱於那召選你們，進入祂的國和光榮的天主」（得前二 9-12）。他也對格林多人大膽地寫道：「我寫這些話，並不是叫你們羞愧，而是勸告你們，就像勸告我所親愛的孩子一樣，因為你們縱然在基督內，有成千累萬的教師，但為父親的却不多」（格前四 14-15）。

傳教士宣講福音，便和保祿一樣，成為精神的父親，將人們帶向信仰，就是將他們帶入一個新生命。他的宣講和為福音作證，便是給予生命的方式，他用天主聖言生產基督內的天主子女，他養育他們、使他們成長，教給他們正直之道，必要時並糾正他們的錯誤。這是一種新生命的傳遞，同時關懷其延續和成長。傳教士是精神的父親，的確可當之無愧。

但是，我們必須說清楚，這種由服役聖言而傳遞新生的能力，並不是傳教士自己的能力，他的職務全是工具性的，他是天上父親的代表和工具。認清了職務上的這一點工具性，傳教士便完全依靠天父，天父指引着他，就像當初指引着基督的工作一樣（若四 34 五 17 19-20），「我實實在在告訴你們，人子不憑自己作什麼，只看他父親作些什麼，凡父所作的，子也照樣作」。

使徒職務便是延續基督本身的職務，將和好之言帶給世界（格後五 20-22）。傳教士所以為父親，是因為他將「生命之言」，像種子似的播入人心，並不只是憑着宣講來傳送生命之言，而是以整個的生活來傳播，與基督——被釘死的生活相符合，成為活生生的福音。

當傳教士意識到了自己與天父的精神肖似，和向人們傳授生命之言、和好、父的慈愛等的崇高責任時，他的內修生活便會有一層新的發展，他對自己使命的忠貞，便會將他轉變成父的肖像。由於他

的言、行和生活、他的善心、仁慈、和慷慨地傳遞神生，那麼，教友及非教友都能更加認識天上的父親。

中國人早已認爲被尊稱爲「爲父親」的人，在他們的「父權」裏，伴和着一特殊美德，就是「慈愛」。這是多麼接近我們天上父親的肖像——福音中啓示出來的；無限仁慈的親愛大父！

傳教士多年獻身使徒工作，以言以行宣講福音之後，他對精神子女的愛及服務，也就愈來愈肖似天上的父親，而他自己也真的變成了名實相副的精神父親。中國人稱一位傳教士爲「神父」，就是他們早就認清了這層關係，便很自然地稱對方「神父」，對他表示信任、服從、尊敬、感激和孝順，同時他們也學習將豐富的孝順傳統，引伸到對天父的敬拜。

傳教士的父性神修，和他使徒使命的見效與否，是多麼密切地相連結！要儘量減少凡與此召叫不相稱的一切，傳教士需要不斷地皈依。傳教士很可能濫用自己的地位，也可能遭受誘惑。父性神修的一大陷阱便是將之轉變爲「家長主義」：原應培養教友有一種成熟的信仰，和負責的基督徒生活，結果反而形成一種幼兒的依靠，毫無創作力。保祿針對這一點，也告訴我們不可總是餵奶，要像對待成年人那樣，給予堅硬的、帶有十字架智慧的食物（格前三<sup>1-8</sup>）。

一位真正的精神父親，不會過於保護信友，他會幫助信友成長，使他們變成當地教會中、真正負責的信徒。他會盡一切可能培植一個自立的地方教會，即使會導致——一般而言必然的——縮減他的直接參與，更甚至失去他的職位和工作園地。保祿就指派了年輕的人管理地方教會。父性神修之道，主要的是一種自由及負責的教育，一位父親的自豪，莫過於看到他成熟的子女，在教會及國家中，擔負起重任。不一定要他們完全步武自己的後塵，而是在他的表率鼓舞及指導下，成爲教會新進展中

的創造者，同時效忠自己的國家。

### 三、真實友誼的實踐

我們只能在此簡單地提一下這真實友誼，這是傳教士神恩的實踐。我們提出一些特徵，和對中國地方教會的貢獻，也就够了。

一提起在中國的傳教工作，我們習慣性地便會想到利瑪竇，他的聲譽像是巨大時代裏的神話，但歷史却顯示出他是一個充滿人性的天主之人，能與人建立起很深厚的友誼，對人有很細緻的注意和關懷，由他勸化而皈依的著名信徒，都成爲他的好友，而領着他們走向更深的天人契合。他那本當時流傳最廣的「交友論」，就足以證明他是何等重視友誼，視之爲真正適合當代的中國人的心理和渴望的、一條走向基督的充實生活的途徑。

談到友誼，我們應注意，不要和某種「要好朋友」相混，「要好朋友」是相當表面化的外在關係，多半是以環境和實用價值作爲互相服務的依據，一起工作、一起生活的人是要好朋友。我們一般的人際關係，多屬這個層次。友誼是一種內心的態度，建基於互相承認和諒解的友愛上。從神修觀點看，便是在恩寵生活的核心生根，是聖三爲人所實現的救援與和好行動、恢復天主與人、和人與人之間的完整關係與交往。這種友誼的模式，便是基督與天父之間，以及基督與宗徒間的關係，也是唯一讓基督重視的事情。他所愛的若望宗徒，便是這神聖友誼的證人：「我給你們一條新誠命，你們要彼此相愛，就像我愛了你們一樣，你們彼此相愛，別人會因此而看出來你們是我的門徒」（若十三<sub>34</sub>）

35)；「正如父愛了我，我也愛了你們，你們要堅定在我的愛內」(十五)。「沒有比爲他的朋友犧牲性命更大的愛了，如果你們遵守我所命令的，你們便是我的朋友。我不再稱你們爲僕人，僕人不知道他主人所做的一切；我稱你們爲朋友，因爲我由父所得來的一切都給你們了」(十五<sup>13</sup>)。就是由於基督對我們傳教士有這份友誼，才像待他的宗徒那樣，選擇了我們「派遣我們去結果實，結長存的果實」(十五<sup>16</sup>)。

正因爲精神友誼是深植在恩寵生活和傳教聖召中的，那麼，我們成爲基督和相互間的忠實朋友，對傳教士的作證、和地方教會的成長是多麼重要！

中國地方教會，急需成員間的一個大團結：來自不同國家的傳教士的團結；不同社會、教育、文化背景的中國人的團結；需要治癒歷史上的分歧、猜疑、誤解、過度敏感、怨恨和不諒解，就像保祿對斐理伯人所說的：「如果在基督內獲得鼓勵、愛的勸勉、聖神的交往、哀憐和同情，你們就應彼此意見一致、相親相愛、同心合意、思念同樣的事」(一一<sup>1-3</sup>)。

我們追隨基督的神性及人性的友誼，便能治癒上述的病症。尤其在今日這發展教會的新階段，自立和真正大公的條件，會要求「忠誠」的實證。友誼是至死而不自私的，我們又有另一偉大的模範，卽若翰洗者：當他看到自己心愛的徒弟、投靠他介紹給大衆的基督時，他非但不忌妒，不設法阻止他們，相反地，他將基督指示給他們。他讓位給基督的時候到了，便滿心歡喜說：「你們自己可以爲我作證，我曾說過我不是默西亞，我只是被派作前驅的，有新娘的是新郎。新郎的朋友侍立靜聽，一聽到新郎的聲音，就非常喜樂，我的喜樂已滿足，他應興盛，我該衰微」(若三<sup>28-30</sup>)。對傳教士而言，他加倍努力推動聖召、訓練當地教友領袖、加速完全自立的進行，而且發現自己的服務比較不需

要了，甚至自己的角色不明顯了，便倍感欣慰，就是對基督、對中國地方教會、和自己使命的更大忠誠，也是奉行了基督給所有使徒和傳教士發展所制定的條文：「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒，如果死了，才能結出許多子粒來」（若十二24）。這便是付出傳教士友誼的代價。

### 叁、結語：祿是至聖的

我們已討論了中國地方教會傳教士的神修，提出三個途徑：兒童神修、父性神修、真實友誼。

每一途徑都能將我們引向成聖之境，和發展地方教會的使徒工作。每一途徑都能使我們成爲地方教會的一員，與百姓打成一片。事實上，這三個途徑很容易合併成一個堅強的神修原動力，激勵傳教士的心，同時也成爲與地方教會相合的有力因素。這和中國的三大宗教也有相似之處，在中國人中，這三大宗教往往被混成一體，使人難以分清對方是信儒教、道教或佛教的！他們常是三者兼併，而又三者互相協調。

教會內成聖的使命是萬古常新的（J.G.A.G.）。中國文化幾千年的累積，已經有了某種形象的完人、聖人。人心中形成的這聖人圖像，不是取自儒家，也不是取自道教或佛教的觀念，也不是取自其他神修潮流，這圖像好似未完成的傑作，期待着在基督內去完成。「祿是至聖的！」唯有在基督內，才能找到它的全部光彩。傳教士的角色，便是加速、合作，使這在基督內的工作得以完成。他自己必須先肖似基督，才能彰顯基督；他必須先在內心建立起一個降生在中國的基督圖像；要成爲一個靜觀的宗徒，最主要應是一個祈禱的人，唯有這樣，他才能在兒童神修中重生；只有這樣，他才能進

入父性神修；也只有這樣，才能使他實行不自私的友誼；只有這樣，他會爲自己犧牲的成長而高興，然後才真成爲地方教會的一份子，與百姓合而爲一，因爲他先和基督合而爲一了。

傳教士的同化，是一種愛的方式，它是我們內心的基督之愛所發出的要求；它是愛所推動的一種行動，與真愛相符合；即願意走出自我，希望和所愛的人一樣，去共享對方的生活。

基督已在降生與蹟中留下這愛的榜樣：天主子的服從之愛，他從天降下、空虛自己，使自己和我們完全一樣——除了罪以外。

與這種自我空虛的愛相連的，便是要求我們與被遣的對象打成一片，從這個水準來看，同化就比外表適應要深的多了。一個人必須死於自己，才能變成一個新人。

這種愛的行動，會使人發覺地方教會和百姓的優點；這種愛在尊重的談話中、耐心學習風俗文化、和苦心培養精神價值的同化中流露出來。

以上的述敘，和現實生活相比，顯得不真和理想化。不過一個白日夢有時也可能是一種預感或許諾。當然，實際生活並不須隨從這樣的圖案，「我父的家裏有許多住處呢！」

不過，我們也不妨聽聽先賢的話，譬如聖十字若望就曾說道：

「黃昏之日論定者，愛也！」

「奇幻人間世，不見愛，先施之，愛由是而生」。

(上接一〇四頁)

廿六日早上，三小組分別研究並討論自己的問題，廿六與廿七兩天各小組把自己研究與討論後的結果介紹給全體會員，同時採取各會員的修正與新建議設法改善自己的草案。前天與昨天第二次把小組工作的結果介紹給全體會員，也再次聽取他們能有的建議，今天早上全體會員對各小組工作的結束做表決：*placet, non placet, placet juxta modum* 誰採取最後立場的，當寫下自己的理由呈上。

這幾天內弟將寄上：(1) 教宗訓辭；(2) 各參加代表的名錄與通信處；(3) 三小組給全體會員第二次所介紹的材料。

教育聖部告知今後的工作步驟：(1) 聖部與各專家採用這些材料來起草，寫成非正式的教宗公諭；(2) 聖部將把這草案寄到世界各公教學院，再次聽取各學院能有的建議；(3) 各專家再次研究商討各建議後撰寫文件來呈上教宗，為此請您記得暑假前要是教育聖部寄來什麼文件（即是說寄給弟個人的），請拆開閱讀就是了。

前後弟用一個多月來準備與參加這次會議，獲益不少，此後當用功讀書了，意大利文不够，聖誕不想外出作牧靈工作，希望能多看些書。

一九七六年十二月三日於羅馬

牧民

## 山地牧靈工作的反省與探討

單國璽

### 前言

今（六十五）年暑假，筆者有機會去山地做了兩個月的牧靈工作，和另外一位美國神父共同兼管四個堂區，照顧七千多位教友。這四個堂區的轄境非常遼闊，自埔里經過眉溪、霧社、春陽、廬山、清境、松崗、翠峯、發祥、合歡山、梨山、松茂、環山等地，約百餘公里。這條路線兩傍崇山峻嶺幽谷溪流，其間散佈着許多部落。較大的部落中大約都有一些教友。爲了照顧教友，兩個月中翻山越嶺訪問許多部落。在教友較多的部落中，平均約停留四五天。一切飲食及行動均由教友安排陪伴，並且多次遷住在他們的家裏，因此對他們的生活情況、風俗、習慣、以及宗教信仰，也能略爲窺知一二。

輔大神學院房志榮院長，囑筆者將這兩個月在山地牧靈的經驗寫出，以供讀者參考。自認兩個月的經驗確實太短，不免有走馬觀花之感。但在教會的刊物上，很少看到討論山地牧靈工作的文章。因此不揣謬陋，將自己的些微經驗與觀察寫出，希望能夠拋磚引玉。更希望在山區做牧靈工作的同道多賜指教。

### 一、建立基督化的部落

在我們這個急速變化的時代中，新生的事物層出不窮，陳舊的東西已逐漸消逝。連臺灣偏遠的山

區也免不了時代巨浪的衝激，固有的文化及傳統已不再受年輕一代人的重視。因了大眾傳播媒介的遍佈，山區中的生活及思想方式也有了很大的變化。因為教育背景的不同，家庭中老少之間對事物的觀念及評價也有了很大的距離。

一般年老的山胞對新生的事物感覺很難適應。電視、冰箱、洗衣機等現代化的家庭用具，在較大的部落中已經相當普遍；物美價廉的衣服及食物等日常用品也很容易買到。化學肥料及新的栽培技術，使山地的農業經濟也提高了許多。這些新生的事物，對於山胞的生活，確實有了許多的改善。年老的山胞，雖然也感覺到這些新東西給他們帶來了舒服和享受，但是在他們的心靈深處却普遍有一種茫然若有所失的感覺。他們感覺自己年輕時辛苦所學得的耕種、打獵、編織等古老的技巧已經被新的技術所取代。他們感覺自己在年輕一代的面前已經沒有昔日老人應有的權威與尊嚴了。年輕的子女喜歡獨立的生活，不像昔日那樣依賴父母；結婚以後，大都各立門戶。從前的酋長制度已不存在，現在部落中的村里幹事，大率都是由受過現代教育的年輕人擔任。從談話中得知老年山胞大都有一種失落感，對昔日安定的部落生活似乎保有無限的懷念。

一般青年山胞，特別是受過國中以上教育的青年，因了大眾傳播工具對大都市五光十色生活的渲染，對於大都市大率都抱有綺麗的夢想，希望能夠下山淘金。根據統計，全臺灣二十六萬山胞中，就有兩萬多人抱着這種美夢，來到平地大都市中工作。但是這些純樸的山地青年如何能夠應付大都市複雜社會的環境呢？多次被欺騙，甚至被剝削的經驗，已漸漸地使他們的美夢破滅了。山地清苦單調的生活不能滿足他們，另一方面大都市複雜社會的環境也難於應付，因此他們也有很嚴重的失落感。

山地部落古老的制度及生活方式，因了新時代浪潮的沖激，新生事物的不斷闖入，已經面臨到解

體的邊緣。這是自然的趨勢，也不必爲其惋惜。從另一角度來看，爲改善山胞生活的水準，爲提高山胞的教育程度，並使他們不致和現代文明脫節，這種改變也是有其必要的。但是從牧靈的角度來看，現在急待解決的問題，是如何在部落的古老文化基礎上建立一個新的基督徒團體，使山胞教友在這個團體內，以基督的信仰爲中心，團結在一起，得以滿足他們精神與物質生活的雙重基本需求，給予他們一種安全感，互助互愛，更容易度基督徒的生活，使他們不致失落在這個急遽變化的大社會中。

昔日的山胞認爲部落就是他們生存的寄托與保障，酋長與長老他們的領導及團結中心，部落中的每一個成員均應相依爲命。每一個人都和自己的部落認同，不但穿戴同樣的服飾，而且許多部落的人在皮膚上還刺有同樣的識別標記。每一個人將部落的災禍當作自己的災禍，將部落的仇人當作自己的仇人，將部落的利益當作自己的利益，爲了維護部落的重大利益，如果需要犧牲性命，亦在所不惜。

昔日部落已組成的基本要素，在今天雖然已經有了許多改變，但是在一般山胞的心靈深處，還有其根深蒂固的影響。現在山地牧靈的首要問題，筆者認爲就是如何在古老部落的文化基礎上建立新的基督化的部落，使山胞教友在基督的信仰內得到新的寄托與保障，團結與領導，以及在宗教信仰和物質生活兩方面互助互愛的基督徒生活。

山地古老的部落文化被新時代的巨浪衝擊得支離破碎，一般山胞，至少在下意識中，均有些茫然若有所失的感覺。在山區從事牧靈工作的人，如果能够將教義深入淺出而有系統地給山胞講解。要特別領導和鼓勵他們自動自發地研讀聖經，讓他們對宇宙及人生有一個完整的基督化觀念，確實體驗信仰天主的人組成了一個大家族，他們則會從這個新的基督化的大家族中重獲已失去之昔日部落生活的

安全感，心靈也能够得到更美滿的寄托。基督化的部落有持久的新活力，也有適應任何時代及新環境的強韌性；不會故步自封，不會和現代的文明脫節，不會和大社會隔離而形成特區；另一方面，它也不會隨波逐流，被時代的潮流所沖走而遭淹沒。

酋長制度已不復存在。但是山胞們總還希望在部落中能够有一批精明能幹而又肯熱誠為大眾服務的領導人物。這些人物，不但在學識和辦事能力以及熱誠服務方面是傑出的，而且在宗教信仰和待人接物的品德方面也應該是別人的模範。牧靈工作者應該發掘這樣的人才，並加以悉心的訓練。欣聞南投山區教會已經擬定了一個周詳的領導人才訓練計劃。有了熱誠能幹的教友領導人才，一盤散沙般的山地教友才能够精誠團結，共同建設並發展基督化的部落——山地教會。

基督化的部落之特徵應該是：滲入部落生活每一層面之基督信仰價值觀的具體表現，尤其是教友們之間從宗教信仰自然流露出來的互愛互助以及精誠合作的精神。山地現有的部落，原來都是為了便於求生存，而自然結合成的。大的部落平均也不過三四百人，他們終日生活遊樂工作都在一起，彼此都能够直呼姓名而交談，並且大都還有親屬關係。尤其是教友們，除了上述的關係之外，還有共同的宗教信仰做基礎，若能彼此相親相愛，守望相助，精誠合作，不但可以改善他們的物質生活，而且更能幫助他們善度基督徒的信仰生活，同時也可以吸引其他山胞加入天主教的大家庭。

在山區從事牧靈工作的人，如果能够細心研究昔日部落文化以及山胞們的生活組織形態，並深入觀察及運用現有部落的實際環境，假以時日，建立基督化的部落並不是一件不可能的事，至少要比在人口流動性較大的都市以及平地人口密集的鄉鎮更為容易。

## 二、研讀天主的聖言

一般山胞的生活是相當純樸的。他們每日生活在山林幽谷之中，往來於崇山峻嶺之間，仰觀藍天白雲，俯視碧澗流水，靜聽松聲鳥語。他們沒有很多的財產，但也沒有大都市居民那樣多的顧慮。他們習慣了樂天知命，也很容易感到滿足。他們大多數都心胸開朗，心直口快，也很容易流露出自己的感情。從自然的現象中很容易聯想到冥冥中的神明，遇到天災人禍，往往很自然地認為是上天的懲罰。在這方面，他們很相似耶穌時代的羣衆。福音裏所講的故事和比喻，例如田野中的百合花、天空的飛鳥、撒種子的比喻等，也都更接近山胞們的生活環境。上述的事實也許是他們比較容易接受福音的重要原因之一，根據統計，臺灣山胞有百分之九十以上的人已經信仰了基督。

筆者到達山區後，第一次在春陽舉行聖祭中講解聖經的時候，便觀察到山胞教友對天主聖言的饑渴。爲了證實他們是否真正對天主的聖言發生興趣，在以後的幾次彌撒中，筆者便取用了更長的時間講解聖經，細心觀察他們的反應到底如何。他們不但沒有倦容及坐立不安的表示，而且注意力更爲集中，面部隨着聖言的內容而流露出喜悅、興奮、滿足、哀傷、同情等各種不同的表情。以後的事實也證明筆者的觀察正確無誤。和他們相處的時日略久一些，他們便自動地要求筆者每天晚上給他們講解一段聖經。

爲滿足他們對天主聖言的饑渴，筆者便提議成立一個聖經研究班，立刻便有三十餘位成年教友報名參加。開始的時候，筆者給他們約略地介紹了聖經的內容、性質、價值、寫成經過、以及研究聖經

的方法等普通的知識。然後便給他們做了幾次研讀聖經的示範。他們愈研讀愈有興趣，每日風雨無阻前來參加。夏天原是山胞一年中最忙的季節，白天大都很遠的山林中工作，晚上還要用很長的時間研讀聖經，甚至深夜而不願意離去，多次需要筆者藉口提早趕回霧社而勉強他們回家休息。兩個星期後，他們已經學會了如何研讀聖經，而且筆者又必須到許多較遠的部落去照顧其他的教友們，便請當地的傳教員繼續領導他們研讀聖經。但是兩個月之間，筆者每次從較遠的部落返回霧社休息的時候，必定設法晚上去春陽參加他們的聖經研究班。

在其他的部落中，筆者也體驗到教友們同樣地渴慕天主的聖言。因此除了彌撒中的講道及白天的兒童要理班之外，晚上必為成年人講解一些聖經。特別那些和他們日常生活有關的章節更能引起他們的興趣。引以為憾的是需要拜訪的部落太多了，在每一個大的部落中，最多也只能夠停留四五天，沒有能夠引領教友對聖經做更深入地的研究。

現在還沒有完整的山地語翻譯的聖經。雖然三十歲以下的山胞大都可以讀國語，四十歲以上的山胞大都可以略讀日語，但是山地語言還是更容易幫助他們了解天主的聖言，為此山地語的聖經還是有其必要。如果因了人力物力的困難，一時無法將全部聖經譯成山地語言，至少應設法早日將新約譯出，以滿足山胞對天主聖言的饑渴。

大多數山胞都具有歌唱的天才及豐富的想像力。如果能夠將聖經的重要部分，用山地語言有系統地編成生動的故事或歌劇，配上他們所喜歡的音樂，製成錄音帶或唱片，不但可以幫助山胞認識天主的聖言，而且在傳教士不足的地方，還可以代替講道及增進教友團體祈禱的氣氛。八月初筆者將此一構想向賴德憲神父談及，他立刻表示贊同，並請黃傳道員準備了幾個聖經故事，配以適當的音樂，製

成錄音帶。實驗的結果十分良好，教友們非常喜歡聽這些錄音帶。

山地本堂管轄的地區平均都很遼闊，交通既不方便，教友們所居住的地方又非常分散。在山地傳教的神父人數不但日益減少，而且平均年齡又與日俱增。偏遠部落中的教友一兩年之中也很難見到神父，參加彌撒，領聖體，辦告解的機會越來越少。在這樣的環境中，保持宗教信仰及善度教友生活，確非易事。如果能够教導山胞教友養成熱愛研讀聖經的習慣，即使他們長時期領不到聖事，也可以在聖經中得到天主聖言的滋養，與天主接近，培育信仰，學習祈禱，使他們在宗教信仰方面日益成熟。

### 三、禮儀山地化的問題

教會的公共禮儀，是信仰基督的人在現世所組成的團體之宗教情操的表現，藉着一些象徵性的行動，表達天主聖言所啓示的救恩奧蹟；一方面在追憶救主耶穌基督之死亡與復活的奧蹟時，表達天主對世人的慈愛與救恩；另一方面在世人蒙受這種救恩時，對天主表達信望愛以及崇敬、讚頌、感謝、懺悔、祈求、皈依、奉獻等宗教情操。

禮儀本地化的中心問題，便是如何取用當地民衆所有的文化、傳統、習俗、語言、禮節，以及宗教情操等，表達天主聖言所啓示的救恩奧蹟；使當地民衆在與天主相遇時，能够更容易也更深刻地體驗到天主對世人的慈愛與救恩；同時對天主也更容易激發活潑的信、望、愛以及崇敬、讚頌、感謝、懺悔、祈求、皈依、奉獻等宗教情操；藉以增強當地民衆與天主的親密交往。

在這個新舊交替急遽變化的時代，討論禮儀山地化問題的時候，必須兼顧山地固有文化的背景，以及臺灣現代教育的特色和社會將來的趨勢，才不會有所偏差。

## (一) 從山胞的固有文化背景看禮儀山地化的問題

山胞的部落生活以及社會關係，都是相當單純的。因了高山峻嶺的隔絕，以往很少與外界接觸。他們生活在大自然中，每日所接觸的，除了本部的人之外，就是周圍的山川、溪流、日月、風雲、花草、樹木、雨露、閃電、昆蟲、鳥獸等具體的事物。他們日常談話大都以這些事物作題材。他們沒有很多抽象的觀念，也沒有文字，能够運用的詞彙也很貧乏。他們的內心感受及宗教情操，既然無法用文字表達，也不便用語言盡情地說出，所以只好借用舞蹈與歌唱了。因此舞蹈與歌唱成了山胞表達內心生活的主要工具，也是山地文化重要的一環，在山胞的節日慶典以及祭神禮儀中都是不可缺少的。

大多數的山胞都是天生的歌唱家。暑期中，在各部落爲學生所組織的要理班裏，屢次看到修女或傳教員教聖歌時，只須領唱一二遍，小朋友們就能正確地重唱起來。連背上啞啞學語的小孩子，也能跟着小姐姐小哥哥一起哼着。

山胞在唱歌時，往往把整個的人都投入在歌聲中了。他們的七情六慾都可以用歌聲來表達。教會如果能將基本的教義編成歌謠，配以適當的音樂，不但可以加深他們的教義知識，而且還可以培養他們的宗教情操，增強他們的信仰生活。如果能够配合各種聖事及主要禮儀的內容，創作一些虔誠的禱

詞，配上他們所喜歡的音樂，不但可以使他們更喜歡主動地參與聖事和禮儀，而且還可以使他們感覺聖事和禮儀變成了他們日常生活的一部分。山胞在工作或走路時，大都隨心所欲地哼唱着他們所熟悉的歌曲。優美動人的聖歌也能够成爲他們日常不離口的歌曲。

在我去過的十餘個較大的部落中，每個教堂幾乎都有音響設備，但是很少使用，也缺人細心保管，大都已經損壞或有故障。基督教的牧師們，大都很了解山胞的心理，盡量利用音響設備，播放他們喜歡聽的音樂，早晨與晚上播放一些聖樂與禱詞。希望天主教的牧靈者，也能善加利用這些現代傳播工具。

山地的舞蹈，也是最能够表達山胞的感情及精神生活的藝術之一。山地的舞蹈大多是團體舞，任何人都可以參與。任何一塊空曠的地方都可以當作舞場。山胞在舞蹈時，口中常伴以歌聲。如果能將一部分禮儀與祈禱以舞蹈來表達，也許給山胞們的感受更深刻更生動。暑假中，許多部落中的教友們爲了表示對筆者的歡迎或感謝，屢次是用歌舞表達的；他們多次還邀請筆者和他們共舞。在共舞時，筆者確實感覺和他們之間的距離縮短了很多，有時甚至完全消除了，變成了他們中間的一分子。

山胞們雖然早已放棄了獵人頭祭神的習俗，但是對於天災地禍和他們個人的過失及整個部落的罪惡之間的因果關係，還是非常敏感。因此對於彌撒聖祭及追憶耶穌苦難聖死的拜苦路等禮儀都能够深受感動。聖母升天節，筆者曾去曲冰佈農族部落舉行聖祭。當時聖堂爆滿，彌撒中教友應該對答的經文，全部以佈農語唱出。整個彌撒好似一臺歌劇，每一位參與者都是演員。這一臺彌撒長達兩小時，但無人有倦容，因爲他們真正地參與了，也施展了他們的歌喉，唱出了他們對天主的信望愛之心聲。筆者並不主張每臺彌撒都要取用兩小時的時間。但在幾個較大的節日，不妨將時間延長一些，讓

教友們盡情地浸潤在禮儀所表示的救恩中。筆者在這裏所願強調的是，注意山胞們的文化背景，在禮儀中盡量採取山胞們所喜愛的歌舞，使他們更易於和天主接近，彼此之間也更容易共融而分享基督的救恩。

## (二) 從臺灣現代教育的特色及社會將來的趨勢 看山地禮儀的語言問題

在山地從事牧靈工作者，對禮儀用語的問題大約有三種看法。第一種意見認為：在山地舉行的禮儀應該全部採用山地語言，以符合禮儀本地化的宗旨。第二種意見認為：應該全部採用國語，因為年輕的一代都接受國語教育，並且許多山地青年的國語詞彙遠較他們的山地語詞彙更為豐富；山胞到平地的機會越來越多，如果習慣參加國語禮儀，到了平地很容易參與其他教友們的宗教活動。第三種是折衷的意見，建議主要的禮儀用國語舉行，而讀經講道以及教友們應該對答的經文則盡量採用山地語言，所根據的理由是上述兩種意見所根據之理由的綜合與折衷。

現在談山地禮儀用語的問題，除一般的原則外，也不得不注意臺灣現代教育的特色及社會未來的趨勢。自從臺灣光復以後，在政府大力提高國民教育水準努力之下，國語在山地已經相當普及，四十歲以下的人幾乎都會講。山胞沒有自己的文字，所有的讀物，所看的電視電影，所聽的廣播，所唱的流行歌曲，幾乎全部都是國語。筆者由兩個月和山胞的接觸經驗中得知，一般青年山胞用國語表達的能力普遍地較用山地語為強。在講道時請他們做翻譯，他們往往找不到合適的山地語來表達道理的含

義，多次借用國語之類似名詞加以補充。

山地青年的教育水準不斷提高，到平地求學就業的人數也日益增多。山地的交通不斷的開發與改善，和平地人的接觸也日益頻繁。臺灣的人口不斷增加，大規模地開發山地也勢在必行。社會未來的這些趨勢都在告訴我們，國語在山地的應用愈來愈廣。

但是另一方面，在禮儀生活中，也不得不注意四十歲以上山胞們的需要與困難。他們雖然大都可以講幾句國語，但不易流暢地表達他們的思想。連會講國語的青年山胞，聽到自己從小所說的本族的語言，也會特別感到親切。

爲了以上的各種理由，筆者對山地禮儀用語的意見，比較接近第三種折衷的看法。家庭祈禱會，聖經研究班等非聖事禮儀，以及個人的祈禱，和只爲個人或少數人所施行的聖事，例如聖洗、告解、堅振、婚配、病人傅油等聖事禮儀，應盡量採用山地語言舉行。至論彌撒聖祭，除了讀經、講道、聖歌、信友禱詞等用山地語之外，其他部份最好用國語。因爲臺灣地方不太大，山胞下山求學就業以及探親的機會愈來愈多，在平地參加彌撒聖祭時，不至感覺不能適應。同樣，平地人到山區工作或居住時，也能够參與山地教會的彌撒聖祭，而不會感覺太大的差異。

#### 四、山地牧靈與山區社會發展的問題

如果牧靈工作也包含社區發展的工作，換句話說，如果推動社區發展，革除社區陋習，改善社區生活環境，提高社區民衆生活水準等努力，也是牧靈工作的一環，在山地服務的傳教士，就不得不注

意以下幾個迫切而急待解決的社會問題。

## (一) 倡導戒酒運動

酗酒惡習在山區相當普遍。暑假中筆者在往來各部落之間探望教友們的時候，多次遇到一些醉臥路傍的酒仙。還親自看到一個因酗酒過量而暴斃的人，並去他家中安慰他的家人。據同一部落的人說，他是兩年之內在他們部落中第六個因酗酒過度而暴斃的人。

酗酒不但浪費金錢，使人消沉而遊手好閒，而且還使人的神經慢性中毒，傷害健康；並且醉後失去理性，往往與人爭吵鬪毆，做出許多傷害別人及擾亂社會安寧的事端。

山區氣候較冷，空閒的時間較多，下雨的日子也較多，並且缺乏正當的娛樂設備。因此許多人便以飲酒取暖解悶。時日一久，養成了酗酒的習慣。平地人很了解山胞的嗜好和弱點，往往以酒作為山胞勞力工作的代價，或以酒換取山胞的土產。

傳教士若能以宗教信仰潛移默化的力量規勸山胞，並積極地倡導正當的娛樂，組織戒酒勵志會，大力宣傳酗酒的害處，假以時日，定會將山胞從酗酒惡習的桎梏中解救出來。

## (二) 積極推動儲蓄互助運動

自從臺灣光復以來，政府不斷努力提高山胞的生活。有些山區引進了具有高度經濟價值的水果，

山胞的收入也有很顯著的改善。但是大多數的山胞以往過慣了樂天知命的生活，很少有較長遠的打算，沒有預算，有錢就花，缺乏儲蓄的習慣。最近幾年，因着教會的努力提倡，儲蓄運動在山地已經有了相當良好的成果。但是此一運動還有加強的必要，不但可以鼓勵社員們儲蓄更多的金錢，而且還可以將此一運動更加推廣，邀請更多的山胞參加。

儲蓄互助運動，不但可以培養山胞們節儉儲蓄的美德，而且還可以訓練他們深謀遠慮，為家庭做預算，為子女預籌學費，為事業奠定基礎，以應付新社會複雜的環境。更重要的還是培養他們節儉和互助互愛以及精誠合作的精神。

為能辦好儲蓄互助合作社，必須培育一批了解此一運動、並對此一運動發生興趣、而且具有熱誠服務精神的領導人才。臺中天主教社會服務研究院的負責人王武昌先生，對於訓練儲蓄互助社的幹部人員非常熱心，曾經多次為山地儲蓄互助社的幹部人員舉辦訓練班和講習會，並且還時常親自或派別人去山區指導社務。希望在他的熱心推動之下，山區的儲蓄互助運動能夠有更輝煌的成就。

### (三) 產銷合作

山胞們大都沒有經商的經驗，更缺乏產銷合作的構想。他們辛苦所種植的水果、蔬菜、香菇、木材等，以及他們編織或雕刻的藝術品，大都由中間商人所收購，價格偏低，利潤大都被中間商人所得。

如果能够訓練山地青年，向他們灌輸產銷合作的觀念，使他們了解產銷合作為山胞的經濟利益如

何重要，再授給他們產銷合作的技術，加以組織訓練運用，便可建立產銷合作制度。這樣一定可以改變山地現有的經濟活動形態，也可以提高山胞的生活程度。

爲能有效地建立產銷合作制度，除了發掘和培養能幹的領導人才之外，還需要有資金配合。儲蓄互助社的資金也許在這方面可以發揮它的作用。此外還可以向政府有關機構貸款。

健全的產銷合作一貫作業，需要有健全的連鎖機構及組織網加以維持。除了在山地設立收購網及集中站之外，還需要組織快速有效的運輸系統，以及在平地及大都市的推銷網。如果願意進軍國際市場，在國外也應該有承銷的人或機構。

#### (四) 水土保養

最近幾年，在有些山區，大量地種植了許多具有高度經濟價值的水果及蔬菜。但是許多人貪圖眼前近利，而不知好好地保護山地的土壤。每次大雨或颱風過後，常會看到許多新開墾的良田流失，有時甚至整個山坡坍塌下去，溪流中往往黃浪滾滾，夾帶着樹木石塊順流而下。這樣地濫墾下去，不但會破壞下游的發電設備，縮短水庫的壽命，而且也會改變山地的生態，能够使原來生氣盎然的翠綠景色消失，而變成光禿悽涼的荒山。如果爲山區的發展作長久的着想，如何推行水土保養運動，確實應該是山地迫切的社會問題之一，希望政府有關部門及傳教士們都加以重視。

#### (五) 提倡山地藝術

山胞的編織及雕刻藝術具有悠久的歷史，深受國內外收藏家的喜愛。但是因了近代機械所生產之

物美價廉的商品打入山地之後，山胞傳統的編織及雕刻也有了很顯著的式微現象。許多年輕的山胞，已不再學習這些祖傳的古老藝術。

山區的冬季較長，因為氣候寒冷，約有四五個月不便種植農作物。如果能够利用這段農閒時期，組織山胞們學習祖先所傳下來的編織及雕刻藝術，不但可以保持發揮他們的傳統文化，而且還可以調劑漫長單調的多日生活。如果能够大量的生產製造，不但可以改善山胞們的生活，而且還可以為國家賺取大量的外匯。

## (六) 創設娛樂場所

山胞們自幼生活在大自然中，天性開朗，活潑好動，男女青年皆喜愛運動，尤其喜愛各種球類。各堂區若能多建造幾座球場，組織幾個球隊，時常給予訓練，舉行球類競賽，舉辦小型運動會等活動，不但可以促進山胞們的健康，而且還可培養他們的團隊合作精神。

山胞們無論男女老幼皆喜歡歌舞，如果能够給他們組織一些歌詠團及舞蹈隊，加以訓練，舉行競賽觀摩，不但可以調劑山區單調的生活，而且還可以培育正當娛樂的習慣，而戒除其他惡習。

## 結 論

教會若願在某一地區生根植基，並願在當地人民身上充分地發揮救恩聖事的效能，就必須「降

生」在當地的團體中間，和當地人民的生活結合爲一。爲此在臺灣山地牧靈工作的首要目標應該是建立基督化的部落；一方面保留部落文化中最優良的傳統及構架，另一方面注入基督信仰新的精神與活力；使山胞教友一方面能够保持並發揚自己固有的文化，另一方面也能够更容易地善度基督徒的生活。換句話說，建立基督化的部落，就是使教會——救恩的聖事——「降生」在部落中間，並使信仰——基督徒的作證——和山胞教友們的日常生活結合爲一。

要建立健全的基督化部落，首先必須培養並堅定山胞教友們的信仰基礎——對天主救恩的認識。研讀天主啓示的聖言便是培養和堅定信仰基礎的最佳方法之一，在神職人員缺乏及不容易領受聖事的情況之下，也許是唯一最具有深度的方法。

聖事禮儀是表示天主救恩奧蹟的記號，也是蒙受救恩的世人對天主表示信望愛以及感謝和讚頌等情操的宗教行爲。爲此除了聖事禮儀本身不可更改的部分之外，在舉行這些聖事時所採取的語言和儀式等，應該盡量適應山胞們的文化、語言、習俗、藝術等，以冀山胞們在聖事禮儀中更容易地與天主接近，也更容易地促進和團結基督化的部落生活。

如果改善社會生活環境的工作也是宣傳福音工作的一環，牧靈工作者就不得不注意山胞們所遭遇的重大社會問題，並設法協助解決或預防。這些問題通常和基督化部落的建立、發展以及存在都有密切的關係。

在山區從事牧靈工作的同道，如果能够研究並有效地解決上述的幾個問題，山地教會不但會有光明的前途，而且還可以做平地及大都市教會的楷模。