

神學論集

于斌



54

# 輔仁大學神學論集

第五十四號

總目錄見③⑤

一九八二年冬

## 目錄

前言	.....	三
聖經	.....	.....
舊約中「事奉」用於禮儀上的各種意義	.....	五〇九
天主教在第七天「安息」	.....	五一九
R. Arulappa 著	.....	.....
立譯	.....	.....
瑪竇筆下的耶穌門徒	.....	五二七
William G. Thompson, S.J. 著	.....	.....
左婉薇 譯	.....	.....
信理	.....	.....
耶穌的知識與意識 (上)	.....	五三七
張春申	.....	.....
基督的救援工程是釋放的工程 (下)	.....	五五三
溫保祿 講述	.....	.....
葉寶貴 筆錄	.....	.....
聖事的結構具有教會性的特徵	.....	五六九
岳雲峯	.....	.....
靈修	.....	.....
修會男女會士之間的友誼	.....	五七五
Matthias Neuman, O.S.B. 著	.....	.....
天放 譯	.....	.....

守貞者的友誼與靈修經驗..... Matthias Neuman, O.S.B. 王敬弘 譯 五九一

禮儀

禮儀與藝術..... 趙一舟 六一一

專題 有關離婚與再婚的倫理

離婚——牧靈工作的一個難題..... R.A. McCormick, S. J. 王金良、向欣 合譯 六三五

一九八〇年世界主教會議後的牧靈反省——

有關離婚與再婚的問題..... B. Häring 著 胡國禎編譯 六五七

離婚與再婚..... R.A. McCormick, S. J. 向欣 譯 六七九

## 前言

今（一九八二）年一月神學院舉辦的神學研習會，主題是「性、愛、婚姻與家庭的神學」；研習會中所有論文都發表在「神學論集」第五十二期中。而本期「神學論集」特別標出的專題是「有關離婚與再婚的倫理」。在此必須清楚說明二期「神學論集」具有不同的性質。

今年的神學研習會基本上遵循一九八〇年世界主教會議的討論，以及一九八一年十一月二十二日教宗若望保祿二世發表的宗座勸諭「家庭團體」為牧靈界人士介紹教會的訓導思想。所以有關離婚後再婚的教友，王愈榮主教在牧靈方面這樣說：

「教宗呼籲牧人與信友團體，要幫助他們，不要讓他們感覺自己已經脫離了教會，要鼓勵他們聽天主的聖道，參與彌撒聖祭、恆心祈禱並多行愛德工作。……可是教會無法許可離婚再婚的人領聖體。因為他們的生活客觀地違背基督與教會愛的結合，而這種愛的結合正是在聖體聖事中表達而且實現出來。假如教會允許這些人領聖體，許多教友對婚姻不可拆散的道理，一定會有錯誤的看法或混亂的思想。除非他們放棄再婚中的配偶，不然他們無法在和好聖事中，得到罪的寬赦。但是在實際生活中，因為子女的教育、扶養等嚴重理由，無法分開時，假如他們完全禁慾，教會可以給他們赦罪。同樣的，聖職人員絕不可為離婚後再婚的人舉行任何的結婚儀式。教宗說：『這樣做，是爲了忠於基督和祂的真理』，但是教會對這些子女表示慈母般的關懷，特別是並非自己的錯，而被合法的配偶所遺棄的人，教會深信只要他們恆心祈禱、作補贖、行愛德，一定能從天主那兒求得飯依的恩寵與救恩的。」

「神論」第五十二期，頁三三七、三三八）

王愈榮主教的話可說是牧職方面的指南，事實上也是我們地方教會所履行的。

不過，在教宗的「家庭團體」勸諭公開之前，早已有像海霖一般富有權威的倫理神學家，發表一些思想，至少表面上並不完全與教宗的指示相合。並且對於離婚後再婚教友的牧靈措施，早便成爲各處地方教會研討的對象，尤其關於領聖體一項，具有不同的立場。至於神學家方面，繼續還在發表這方面的文章，可見問題並非這樣簡單。我們在本期「神論」中，推介三篇文章的目的，便是幫助關心這個問題的讀者，窺見神學家的不同理論。

當然神學家不是訓導當局；不過另一方面，他們在教會中的神恩便是誠實地提出自己的研究，供給訓導當局參考，有時也會產生教會中新的牧靈措施。

「神學論集」的宗旨，不但報導教會當局的訓導，也是發表當代神學家的思潮。不過，我們很清楚兩者的差別。這樣說明之後，讀者定會明瞭這期專題的性質。至於本期其他文章，內容也都相當豐富，不必一一推介。

# 舊約中「事奉」用於禮儀上各種意義

王敬弘

「事奉」是希伯來文 *shodah. rad* 之翻譯。這組字爲舊約中常用的重要辭彙之一，其用途極廣。在各種不同的境況中，表達許多相差頗大的意義①。現在本文只按它應用於敬禮神明之禮儀中所有的不同意義，作一個簡單的研究。本文將分爲五段：

- 一、方法與範圍
- 二、概括的分析
- 三、詳細的分析
- 四、神學的反省
- 五、未盡的問題

## 一、方法與範圍

任何一種文化在其發展的初期，其內涵常常比較簡單，因此其文字之字彙也較少。後來文化漸漸演進，雖然一方面創造新字來表達新思想，但是另一方面常常把其舊有的重要字彙應用推廣，使其含義的內容更加豐富。此種字彙之基本含義仍然保持不變，只是以類比方法用於表達各種不同而又相似性的境況。從①所引的許多例子中，可以看出 *shodah. rad* 就是希伯來文中上述的那一種字彙之一

。而本文所研究的對象只是它所具有多種意義的一部分。

爲了達到本文的目的，至少可以應用兩種不同的方法：其一就是按照舊約希伯來文索引，查出一切含有「לַרְעֵוִי」字彙的章節。然後再檢出應用於敬禮神明的禮儀各節，加以分析研究。但舊約包含此組字彙的章節實在太多。現有之時間，精力及能力都不許可如此去作。所以不得不採另一方法。

第二種方法是按照舊約七十賢士譯本之索引查出有關章節，加以分析。因爲希臘文較希伯來文之字彙多，所以用了許多不同的字來翻譯希伯來文「לַרְעֵוִי」之各種不同的意義。希臘文中表示宗教敬禮之字彙主要有兩組。一爲 *latreia* (名詞) *latreuein* (動詞)，一爲 *leitourgia* (名詞) *leitourgein* (動詞) 及其衍生字。此二組字彙爲舊約七十譯本用來翻譯各種宗教敬禮的主要字彙。現在用舊約七十賢士譯本之索引②查出這兩組字彙翻譯 *at'edah* *abad* 之各章節；然後再找出這些章節的中文譯文③來分析他們各種不同的意義。

## 二、概況的分析

現在先列出各字彙有關章節的號碼：

*latreia* 出十二25、26；十三5；蘇廿二27；編上廿八13 (共5次)

*latreuein* 出三12，四23，七16、26，八16，九13，十7、8、11、24、26，十二31，二十五3、7，十七3，廿八14、36、47、48，廿九17、25，卅17，卅一20；蘇廿二5、27、廿三7、16、廿四2、14、15、16、18、19、20、21、22、24、31；民二11、13、19，三6、7，十6、10、13、

16；撒下十五8；列下十七12、16、33、35，廿一21；編下七19。（共69次）

leitourgia (—eia) 戶四24、27、28、33，七5、7、8，八22、25，十六9，十八4、6、7、21、23、31；編上六17、33，九13、19、28，廿三24、26、28，廿四3、19，廿八13、20、21；編下14，卅一2、16，卅五10、15、16。（共36次）

leitourgein 戶四23、30、37、四37、41，八22，十六9，十八6、7、21、23，申十八5；編上廿三28、32；編下卅五3。（共15次）

leitourgikos 戶四26，七5。（共2次）

leitourgēna 戶四32，七9。（共2次）

leitourgesimos 編上廿八3。（1次）

現在可按上列材料作一概括的分析。第一件引人注意的事是：這兩組字彙在梅瑟五書中出現的次數佔了一大半。在梅瑟五書以外，*laireuen* 曾在申命紀傳統的歷史書中出現多次。除此之外，這兩組字彙只在編年紀中可以找到。所以，在少數的歷史書，全部的先知書及訓誨書中，這兩組字彙從未出現。這個問題要在本文第五段中再行分析。現在我們只要接受這件事實。

如果我們進一步分析，就會發現 *laireia*, *laireuen* 這兩字各在編年紀出現一次外，其他的全部在 Y、D ④兩傳統中出現，在 E 傳統中可能有兩次，但是從沒有在 P 中出現。但是，在梅瑟五書中，由 *leitourgia* 衍生的字彙在申命紀 (D) 出現一次，其他都在 P 中出現；此外只在編年紀中出現。此種現象可能是由於舊約各部分譯成希臘文的時期有先後之別；而在不同時期中，這兩組字彙的含義上也起了變化。但是這必須要在個別分析兩組字彙之不同意義後，才能下一個正確的判斷，所以這一點

要到下段中詳加討論。

### 三、詳細的分析

這一段的方法是分析兩組字彙中的每一個字的不同意義。首先要找出它們在傳統中出現及其次數，然後從上下文中找出它們的含義。因為在本文第二段開始已列出各字出現所有的章節，所以現在除非必要，不再重複列出。

*Iatreia* 在出谷記Y傳統中出現三次。這三次全是專指逾越節的禮儀。此字在蘇(D)中出現一次。其意義是指敬禮天主的一切祭獻。在編上廿八13出現的一次是指聖殿中的一切禮儀。

從以上的分析看來，*adolah* 這個字在歷史有一個轉變。但請注意，這也表示其所翻譯的 *ritual* 有一個意義的轉變。不過我們更應注意的是翻譯者的思想背景。為何他在翻譯梅瑟五書時用此字專指逾越節的禮儀？這是值得探討的。

*Iatreia* 在出谷記中出現十七次。首先在出三12出現，屬於E，是記載天主要梅瑟把以色列人從埃及帶出來，到天主的山葛勒布「崇拜」上主。以後出現的十三次均屬Y；而其意義均與三12同指一事。但最後出現的三次可能都屬E，兩次(廿5，廿三24)是指不要事奉邪神偶像；一次(廿三25)是要人民事奉天主。

在D傳統中(包括在申出現24次；蘇19次，民10次，撒下1次，列下5次)此字可用於事奉天主或邪神，與E用法相近。申的24次中大多數並不把此字限於敬拜天主或邪神的禮儀，而是泛指生活的全部；宗教敬禮只是其中一部分而已。例如申12「以色列，現今上主你的天主向你要求什麼？是要

求你敬畏上主你的天主，履行祂的一切道路，愛祂，全心全靈事奉上主你的天主。」

此外申卅一20「因我領他們進入了我對他們的祖先所誓許的流奶流蜜的土地，他們吃飽了，吃肥了，却歸向了其他的神，事奉他們，而蔑視我，破壞了我的盟約。」這一小節非常清楚地說明，以色列事奉上主的關係是建立於上主與以民訂立的盟約上。如果以色列人事奉別的神就是破壞盟約。因此它也是一種背叛（申卅17）。

在蘇中所出現的十九次，是集中於廿二-廿四章。那是在若蘇厄生命末期協調各支派事奉天主的方式，以及若蘇厄的最後訓言。

蘇廿二27有一特殊的意義，其原文如下：「只是爲在你我之間，在我我後人之間作一證據，證明我們願在上主面前以全燔祭、犧牲及和平祭敬禮上主，免得日後你們的子孫對我們的子孫說：『你們與上主沒有分子。』此節之上下下文爲河西各支派以爲河東各支派築壇自行敬禮是背棄上主」(申卅二27)河東支派自我解釋的一部分。從其經文中可以看出，禮儀上的統一不只是紀律上的問題，而是有分於分享上主的盟約和預許。

此外在蘇中所出現的許多次特別指出事奉邪神必受上主的罰（廿三16，廿四19-20），因爲那是違反上主與以民所訂的盟約（廿三16）。

在民，撒下，列下所出現的十六次中，有時指事奉天主，有時指事奉邪神。但沒有什麼新的意義。在編下七19所出現的一次也指事奉別的神。

*leirourza* 在戶籍紀出現二十次均屬P，每次都是指肋未人在會幕中所做的各種勞役和服務。從來沒有一次直接指敬禮天主儀式的本身。因爲以民在沙漠中流浪時，會幕是全部宗教敬禮的核心，所

以有關會幕的一切職務都與敬禮禮儀有關。同時也顯示出來，翻譯梅瑟五書時，*leitourgia* 一字並沒有宗教禮儀的意義。

在編年紀出現的廿四次中，大多數的意義與戶籍記中相同，是指助未人聖殿中所服的勞役和職務。但有一次指在聖殿中歌詠（編上十八16、17）。編上廿八13用它來泛指一切在聖殿內的禮儀，編下卅一2中更清楚地用它來表示全燔祭與和平祭。由此可見編年紀作者已把 *leitourgia* 一字意義擴大，與他所僅用一次 *Iatreia*（編上廿八13）之意義相近。

*leitourgein* 在戶籍紀出現十二次，均屬P。其中十一次是指助未人的子孫在會幕中服務。但有一次特別說明因為他們的職務，在獻祭時在會衆之前帶頭行禮。可見他們在宗教禮儀中有其特別的位。只有在戶十八7一次此字用來指司祭的職務，這是亞郎及其子孫的特權。

申十八5此字出現一次泛指助未派一切有關司祭的職務。編年紀中此字用了三次，其意義與P之一般意義相同。

*leitourgikos* 在戶籍紀中出現兩次，均屬P。其意義均指助未人在會幕中所做的雜務。

*leitourgema* 在戶籍紀中出現兩次，均屬P。其意義與前字相同。

*leitourgēsonos* 在編年紀出現一次，用來形容行祭的器皿。

#### 四、神學的反省

本節所用的方法是按照YEDP的傳統分別加以整理，然後再做一個綜合性的反省。

在Y傳統中，把 *λεγειν* 用於禮儀上時只有兩種意義；其一為逾越節的禮節；其二為在革勒

布山下對天主行的敬禮。其可能之解釋如下：

Y 寫成於以色列成爲王國的初期，距出離埃及之日尚不算遠。那時以色列人的禮儀生活可能並非十分複雜，而完全以逾越節禮儀爲核心。那時聖殿尙未建立，宗教敬禮是以結約之櫃駐在地爲中心的。結約之櫃是在革勒布山上天主與以色列子民締結盟約的具體憑證。此盟約確定了以色列人與他們天主之間的關係。所以他們敬禮天主是紀念和重演革勒布山的結盟禮儀，他們事奉天主是履行盟約的表現。

不過以上的解釋要在Y的盟約神學中找到更充分的證據來證實，本文限於範圍和時間，無法更進一步探討。

與本文有關的E傳統只有四小節，與Y之意義相近，沒有什麼值得特別討論的。

D傳統是內容最豐富的一部分。以色列人民對於天主的敬拜和事奉是基於天主與他們之間的盟約；因此事奉敬拜別的神明就是違背盟約（申卅一20；蘇廿三16）。這是一種背叛行爲（申卅17）。忌邪的天主（申五9；蘇廿四19）將要對以民咒詛（申十一28），最後將要使以民消滅（申八19；蘇廿三16）。

在D傳統中的盟約已不是一些簡短的誡命，而是內容廣泛而複雜的盟約文書，所以事奉天主的範圍也擴展到全部生活。以色列人應該敬長上主（申十12、20），聽從祂的聲音（蘇廿四24）。蘇廿二5把這種態度做了一個非常好的提要：「……你們謹慎遵守上主僕人梅瑟吩咐你們的誡命，全心、全靈歸屬上主，服事上主。」（參看申十12，十一13）。在這種生活的方式下，禮儀只是事奉天主的一部分，而且它必須要和全部生活態度打成一片。否則，禮儀只是空洞的外表形式，缺乏內在的精神和

意義了。這一點可說是禮儀神學重要的基礎之一。

在蘇廿二27表示，以同樣的禮儀來事奉敬禮天主是合一的證據。只有舉行和參與這些禮儀，才能「有分於」上主，這一方面表示禮儀使人與天主相通；另一方面表示禮儀使人與人共融，可惜現在有關的材料太少，無法做更深入的分析。

在P的傳統中，*abadat. šabat. šabat* 除一次用於泛指一切司祭職務外（戶十八7），其他各次都是指肋未人在會幕中所盡的各種勞役和雜務。這些職務都直接或間接與禮儀有關。不過，由此可見P傳統對「事奉」一詞的觀念比較狹窄。

P傳統對於天主的敬禮非常重視，提到各種祭獻及禮儀之處很多。但是卻沒有把「事奉」一字與禮儀直接相連。爲了要明瞭這一點，要先把當時「事奉」的一般意義找出來；然後找出P在禮儀上所特別用之字彙及其神學意義，再把兩者做一比較。但是這已超出本文的範圍之外。所以暫不討論。

*šabat. šabat* 在編年紀中用於禮儀時，其意義相當廣泛。它包括了司祭和肋未人的一切職務（編上廿八13；編下八14，卅一2，卅五10），但是絕大多數仍指肋未人在聖殿中所服的雜務，只有一次是指事奉邪神（編下七19）。編年紀中在這一點上，並沒有做什麼神學性的反省。沒有什麼值得討論的。

## 五、未盡的問題

由於本文的範圍及時間的限制，在以前四段中（特別是第四段）已經多次指出在許多地方都可以更加深入與廣泛地探討和研究。此段不再重複。現在只討論幾點比較重要的問題。

第一是方法的檢討：現在所用的方法很可能並沒有把在舊約中所有 *abodah*、*abad* 用於禮儀上的章節找出來。尤其是按現在的方法，所有先知書和訓誨書都被排除在本文的範圍之外。如果要徹底明瞭其原因，先用其他工具書核對在先知書及訓誨書上是否不把此字用於禮儀上。如果這是事實的話，再進一步找出先知書與訓誨書中「禮儀」的字彙及其含義，最後是把這些字與「事奉」的關係找出來，只有做到這一點，才能算是把舊約中 *abodah*、*abad* 用於禮儀上的各種意義做了一個完整的研究。

第二是 *abodah*、*abad* 在舊約中的用意很廣。這一點在註一的例子可以看出。它們用於禮儀是一種衍生的用法。所以爲了明瞭「禮儀是對神明的事奉」，必須把本文的材料和分析與 *shakab*、*shakab* 其他用意相聯繫與比較。並且也應先把舊約中不同傳統的意義各自比較，才能做一個最後的綜合。

第三，由分析 D 傳統的資料可以看出，把 *shakab* 用於禮儀，實在與天主與以色列子民所訂的盟約有非常深刻的關係。由於本文所有的範圍和材料限制很大，不能多加發揮。在這一方面可以研究的範圍很廣，足夠寫一本書。但是他的結果與實際的宗教生活也最有關係。

由於以上種種分析，可以看出本文只是研究 *shakab* 各種不同意義很小的一部分。即使它在它們應用在禮儀上的各種意義，也算不了完整分析。本文必須與許多其他有關的研究相連，才能結出更良好的果實。

註：

- ① 現在只對比較常用的不同意義各舉一例。耕種土地（創二 5）。任何勞工（訓五 18）。爲人奴僕及所服的勞役（創十五 13、14）。臣子事奉帝王（出十 7）。人在祈禱中自稱爲天主之僕（詠十九 12）。人自謙爲他人

之僕(創十八3)。信仰天主者爲天主之僕；此處可分一般人(列上八23)；亞巴郎及其後裔(詠一，五6)，先知(亞三7)，任何虔心事奉天主的個人(列上十五29)，以及天主特選之人如梅瑟(戶十二7)；若蘇厄(民2, 8)等等。至於用於敬拜天主和邪神的禮儀將在本文詳加討論，所以不再另外舉例。

② 本文所用之舊約七十賢士譯本索引爲：

Hatch & Redpath, *Concordance to the Septuagint*, (Austria: Akademische Druck. 1954)

③ 本文所引聖經之中文譯文及章節，完全按照香港思高聖經學會出版的聖經(一九六八)

④ 討論梅瑟五書中所有不同文件傳統的代字，是按國際一般習慣：Y爲雅威典；E爲厄羅亨典，P爲司祭本，D爲申命紀傳統。本文根據

Peter Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament* (Collegeville: The Liturgical Press, 1960) pp. 57-72 的分析找出各章節所屬的文件。

# 天主教在第七天「安息」

R. Arulappa 著  
韻 立 譯

——由起初，天主就召叫我們在祂內追尋永恒的安息。到了第七天，天主造物的工程已完成，就在第七天安息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定為聖日，因為這一天，天主停止了祂所行的一切創造工作（創二2、3）。

天主的這個「安息」究竟有何意義？為何祂需要這樣的安息？祂真的需要六天來創造世界嗎？

創一6、31似乎暗示天主真的需要六天來完成祂的創造工程。但是事實並不如此：很顯然，不論世界是由天主直接創造的，或如某些人所說，是經過演化歷程發展而成的，都不可能是在六天完成的。如果世界的創造是出於天主的直接行動，因而假設天主的作為需要數天或幾個鐘頭才產生效果，這種說法真是荒謬。從本質上看，天主是全能的，不需要任何時間，瞬息就可產生效果。如果世界不是出自天主直接的創造，就必須經過一段很長時期的緩慢演化歷程才能完成，決沒有一個東西能在那麼短的時間（六天）內演化完成。

關於六天，人們提出過幾種不同的解釋。但是也許下列說法最恰當吧！

聖經是寫給人人都能讀的一本書，無論聰明的、受過高等教育或思想單純的，人人都能讀懂。它也是為當時的人，並按他們可理解的方式寫成的。為此，作者腦中所想的，必定是當時老百姓的言語、他們特有的能力、他們有限的詞彙以及他們的生活背景、習慣、態度，而且用他們慣用的表達方式寫出。

## 用以表達「幸福」圖像的詞句

這本書是特別為希伯來人寫的，所用的也是希伯來文。希伯來文幾乎沒有直接表達抽象觀念的辦法，如果作者想表達抽象觀念，只有應用一些具有圖像意義的詞句。在這一點上，以色列民族是專家。

聖經作者找到了一些具有意義的詞句，以象徵的手法表達出人生最大的問題：人們願意找到真實而永恆的幸福，但是這個願望似乎永遠無法達成。無論在什麼地方，什麼民族，人們對這願望都顯出其無限的飢渴，他們都盡了一切力量為此努力，可是，結果仍然得不到平安和幸福。明顯地，聖經作者很關心人類心靈中的這一無法圓滿解決的困惑。於是，他利用了天主那得到的特別幫助，提出正確的答案。他的想法在奧斯定著名的話中表達出來了：「上主，祢創造了我們，是爲了祢自己；除非安歇在祢內，我們的心永遠無法安息。」聖經作者對這個無法圓滿解答的問題，提出了天主自己的解答——幸福就是天主自己的幸福：亦即天主的「安息」——一種永遠不會受到打擾的寧靜生活狀態！

作者願意以具有圖像意義的詞句來解釋這個觀點。所以，他把天主描繪成一個工匠，不過，這個工匠與其他需要不斷工作才行的工匠不一樣，祇工作了一個很短時期，就停工休息了。事實上，天主不需要任何休息，祂本身已是完美而永恆的安息了。所以，上述的描寫只是一個「圖像」，爲幫助人了解人需要做什麼，才能達到這種安息。這具有圖像意義的詞句，願意告訴人：人必須在地球上辛苦工作一個短時期（六天），而在第七天安息（以後永遠）。

「七」，按希伯來人的想法，是表示完全而圓滿的意思。在第七天安息，表示完全而圓滿的時刻

來到以前，人必須勞苦工作，如此，當第七天來到時，他就可以有一個完全而圓滿的安息和幸福了。

## 這「工作」是什麼？

在最初無罪狀態的時候，工作是給人愉快並令人保持健康的一項天職；而不像現在，人已喪失了無罪本質，工作就成了一種「處罰」（創三17）。現在，男人和女人都必須努力工作，以致「汗流滿面」；他們必須每天如此工作，因為大地受到了詛咒，不容易結出果實。不過，天主不願意人無終止地工作，而不知「安息」。這安息是人接受最終真正永恆安息的準備，天主已給每個人預定好他該安息的時刻了。

一個星期工作六天以後，休息能給人機會想想這個世界以外的一切真理，也能給人平靜的時間去朝拜自己的創造主，默想祂，並注意靈魂的神修需要。這就是「大安息」的「準備」，天天願意每個人在他現世生命結束後，都能獲得這「大安息」。

如果我們把這種「安息」的觀念默存在心中，我們才能了解為什麼十誡如此強調安息日（出二十8~11）。因此，「天主祝福了安息日，並訂為聖日。」遵守安息日的目的是要使人也能「祝聖」安息日，正如天主在歷史的開端時所做的一樣。所以，真正祝聖安息日的方式，一定不只是身體上的休息，也應把時間用於預備得到在天主內最後的安息。這種安息的幸福是人們熱切渴望得到的。

## 努力工作六天

天主在給人第七日應該安息的命令以前，訓練自己所選的人，教給他們如何全心全意的喜歡這個

祂所給的安息。

爲達到這個目的，祂使以色列人成爲埃及法郎的奴隸，受到不人道的待遇，「片刻不得安息」，而且很不幸福。過了某一段時期（象徵六天辛苦的工作過去了），祂就出面，決定給他們一些喘息的機會和幸福。所以祂就用大能的手，強迫埃及王放祂的子民離開埃及國。這次出離埃及解脫奴役及苦難狀況，是由一次「神聖的祭餐」行動開始的（出十二）。

這是整個逾越事件的第一階段，以「過紅海」事件（出十四、十五）作爲結束。可是，整個逾越事件一直持續了四十年之久，其間以色列子民毫無喘息機會地一直在曠野中飄泊流浪。

## 今天，聆聽祂的聲音吧！

按照戶籍記的記載，以色列人之所以會受苦的原因，他們自己可能也知道，就是天主不高興他們不只私下埋怨天主，甚至還集合起來反對天主。詠九五6、11，關於這點提供了一個更完善的解釋。這一段很值得仔細研讀，讀後會讓現代人懂得應怎樣對待天主，對待以及祂所願意人度「休息」時該持有的態度。

以色列人的行爲一開始就不值得效法。他們最表現傲慢態度和不知感恩心情的事是在瑪撒或默黎巴地方發生的（參閱出十七1、7；戶二十二2、13）。

今天的我們應該學會不要像他們一樣的心硬。我們被召是來聆聽天主的聲音並順服祂，不應該像他們一樣考驗祂，試試看祂是否真能替他們做到他們自己想要祂做的事。以色列連做夢都不該對天主有這種行爲，因爲他們在埃及時已經見識過祂所行的偉大奇蹟，而後類似奇蹟也不斷地發生。以色列

人有一種錯誤的心態，就是沒有把天主所行的奇蹟看在眼裏。因為這種對天主不忠實、不知感恩而且心硬的態度，最後導致的懲罰，就是「他們永遠不能進入天主的安息！」

聖詠中所說的，不僅可以適用於梅瑟時代的人，而且可以適用於每一時代的所有的人。這是一個永遠有效的警告。這句話是說：「今天你們要聽上主的聲音，不要再心硬；若你們順從我，你們就毫無疑問地進入福地！」

### 真正安息在基督內

希伯來書的第三、四章，為我們更直接地解釋聖詠九十五篇中所有的「安息」和「今天」的意義。希伯來書作者是在為詠九十五？11作註解。我們把這註釋的主要意思撮要如下：

天主並沒有中止邀約我們進入祂的安息生活，今天此時此地仍然如此，而且祂會繼續不斷地邀約，直到末日為止。同時，天主的警告，在這被稱為「今天」的時期裏，仍然沒有消失。一個人若心懷不信的邪念，必會使自己遠離生活的天主，而不斷地犯罪，最後就變得心硬了，如果這樣，這人就永遠不能得到天主所要給的安息。

天主邀約我們去爭取並享受「安息」，祂自己在這世界最深奧之處安息就是這邀約的象徵。天主所許諾的這個安息，祂的子民以色列却没有獲得。即使在他們離開了埃及的奴役，並且為若蘇厄領導下進入了福地之後，也都沒有真正得到安息；他們還要和敵人多次作戰，受許多侮辱。天主在福地所給他們的，是一種有限的、並且「不確定的安息」。以色列子民的在福地得到的這個「不確定的安息」只是未來將會擁有的永恆安息的一個遠象徵。這永恆安息的到來，必在現世生命（可以工作的六天

作爲象徵) 結束之後。天主已經許諾了這永恆的生命和安息，以色列的有限安息與此相比，真可說是小巫見大巫了。

因此，天主一再吸引人們去注意永恆的安息，這是天主子民終極而圓滿的安息。只有當一個人進到了天主的安息時，才「停止自己的工作而安息，正如天主停止了祂的工作而安息一樣。」(希四10) 這一節希伯來書，好像正指出爲何創世紀的作者寫出天主六天創造，而第七天安息。天主並沒有真正不再工作而安息，如果祂這樣做，整個受造物都要歸於虛無。這也就是爲什麼耶穌自己曾說：「祂的父親一直工作。」(參看若五17)

## 回到創世紀

創世紀的作者在天主的靈感下，所寫天主六天創造，第七日安息，所有的意義可以撮要如下：

當人們在世界上生活和工作一段短時期以後，就可獲得一次安歇的機會，在其中享受所有的幸福。這個安歇就是天主自己在自己內的充滿幸福。任何人想要進到天主的這種安歇之中，必須在謙遜和信賴中追尋，並忠實地遵守天主的誠命。

守好安息日，只是未來將會擁有永恆安息的一個遠的象徵；以色列子民在許地所享有的平安也有同樣的象徵性。

所有人現在都是處在埃及受奴役的狀況下，也就是處在罪惡的統治下，在等待着天主主動地藉逾越節犧牲，把自己從奴役中釋放出來。這犧牲就是耶穌自己。耶穌也是今天的梅瑟，祂開始了解救的行動。祂是被宰殺，被奉獻的「天主羔羊」；祂也是祭獻的聚餐，我們都被邀請來參加這項餐會，以

準備獲取那將要來臨的偉大永恆安息。耶穌是真正的若蘇厄，要導引我們進入永遠的許地。

耶穌在加爾瓦略山上以自己的死亡和復活所開始的救援事件，其第一階段的完成是以「過紅海」事件為象徵，亦即經過洗禮和對天主和基督作個人的獻身而朝向天主作了一次真正的「逾越」（參看羅六3~8；若壹三3~14）。

當我們在這個世界的曠野流浪時，超越的奧蹟也繼續不斷地進行，我們應該盡力避免依戀這個世界轉瞬即逝的逸樂所帶給我們的「假」安歇；我們的眼睛應該注視那未來的安息，就是天堂的許地。祇有在那裏，我們才可以找到真正永恆的安息。

## 結 論

因此，我們看到「創造的六天」是導向「休息的第七日」，這是創世紀作者所用的一種文學技巧。他並非要對世界的創造提供任何科學的解釋，而是願意提出一些有關人類生命最基本的問題，即人類對幸福的追求，並給予一個恰當的答案。實際上，整部聖經的編寫，在作者心中都蘊涵着這個主題。現在，耶穌的話能够在我們心中引起更深、更豐富的共鳴：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息。你們背起我的軛，跟我學罷！因為我是良善心謙的：這樣你們必要找到你們靈魂的安息，因為我的軛是柔和的，我的擔子是輕省的。」（瑪十一28~30）。

本文譯自 Archbishop R. Arinappa "God rested on the seventh day" *The Bible Today* (Nov. 1976), 966—971

## 何謂「在聖神內休息」？

在這個世紀中，不但在神學思想、教會的結構和服務上有驚人的改變，在宗教經驗上也有同樣的現象。以前只有在五旬復興教派中才有的現象，現在也對主流教會產生了戲劇性的衝擊。天主教會和其他主要更正宗的教會，對於宗教現象以及神恩的顯現，已漸漸習以為常。這些經驗不只令人驚訝，而且對許多人的生命產生了極大的轉變。這種經驗中的一種，就是在聖神內休息，或在聖神內狂喜。

「在聖神內休息」常是覆手祈禱的後果。覆手祈禱在教會的傳統中已有一個長遠的歷史；到現在為止，它仍然是堅振和聖秩聖事禮儀的一部份。聖神的力量藉着聖事主持人的覆手禮傳給領受聖事的人。這種聖事性的覆手與在聖神內休息的不同點，在於後者傳遞了特殊強烈的力量，使人很清楚地接受這個力量，以及在這個經驗中所產生生理、心理和精神上的效果。

並非每個人的覆手祈禱都可產生這種現象。有些人好像是被選來通傳聖神的力量給別人。它是一項聖神的恩賜，而不是人自己可以具有的。當然，具有了這個恩賜的人，只要在祈禱中去觸到別人，就會有一種好似強烈電流的東西傳到別人身上，而征服了接受者；他因此而「暈倒」在地上。這種暈倒是在聖神內休息的外在表達。

根據有這種經驗的人說：他們並沒有失去自我的意識，而時常是意識到自己不再控制自己，所以他們只好放鬆一切，而達到一種平靜安和的狀態中。有些人立刻可以站起來，但有些人在這種狀態中停留幾分

# 瑪竇筆下的耶穌門徒

William G. Thompson, S.J.  
左 婉 薇 譯

在這篇文章中，我們將仔細研討瑪竇筆下的耶穌門徒。我們會看到他們的召叫、答覆，他們的參與耶穌到以色列的使命，他們對天國奧祕的了解，他們的「小信德」，以及他們跟隨耶穌直到祂死亡，爲了看到祂復活的光榮。最後我們將反省瑪竇福音中的門徒們如何可當做我們使徒生活的模範。

爲我們很重要是，在每一件事上看他們彼此互相來往，並看他們的交往如何經由不同的景幕編織成一個劇，這齣戲的主角是納匝肋人耶穌。在整部福音中，祂基本上與三種人來往：祂的門徒、羣衆，和猶太宗教的權威。下面這個圖表可以顯出這些人彼此之間的關係：



## 召叫與答覆

瑪竇介紹出場的第一批門徒是四個漁夫——伯多祿、安德肋、雅各伯和若望（四18-22）。在兩場極爲相似的幕中（介紹背景——召叫——答覆），耶穌先開始行動，邀請漁夫們跟隨祂。他們的答覆是徹底的一種投身：立刻捨棄一切，跟隨了祂。

在第一幕中耶穌召叫了西漸和安德肋「來跟從我，我要使你們成爲捕人的漁夫」（四19）這兩個人被召離開他們所擁有的職業，而去分擔耶穌傳揚天國的使命。第二幕的重點擺在雅各伯和若望立即的答覆上。他們離開了家庭和所擁有的一切：「他們也立刻捨棄漁船和父親，跟隨了祂。」（四22）不論在召叫或答覆中，我們都感覺到一種迫切的氣氛。

同樣的情形在對一個名叫瑪竇的稅吏的召叫重演（九9）。他因不公道的向猶太同胞索取錢財，並與令人憎恨的羅馬人合作，爲人所鄙視。但耶穌看見他並向他說：「跟隨我吧！」，瑪竇離開稅關，跟隨了耶穌。耶穌對這樣一位被社會所輕蔑的稅吏的召叫是白白的賜予的；而再一次地，答覆也是立即並完全的。就如對那些漁夫一樣，耶穌進入他每天生活的世界中與他相遇。敞開他的世界，並召叫他開始度一個新生活。這個召叫也同時包含了一個不斷割捨的要求；捨棄家庭和職業。

我們該如何去懂這個如此不近人情的要求呢？它凝聚了耶穌先前在宣講中所有的要求：「你們悔改罷！因爲天國近了。」（四17）這項宣告代表人們所長久期待的一個時代的開始，上主要在這個時代中，救贖祂的子民，並要在世上建立祂的王權。人們必須悔改，意即依照新時代的要求改變他們的生活。從這三個召叫的故事可以看出爲了悔改所需要的是什麼。

後來門徒們跟隨耶穌走遍加里肋亞，見祂在說話和行事上處處顯出極大的威能。瑪竇扼要的記述了祂的行動：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。」（四23）藉著宣講天國，耶穌宣告上主已經爲王，並在施行祂的權柄，並且將救贖祂的子民（四17）。在講道中，尤其是山中聖訓（五1-7），耶穌解釋了悔改的召叫、要求一種特殊的生活方式，即承行天父的旨意（六10、七21）。在醫治各種病症及各種疾苦時，耶穌顯示了祂制伏

邪惡的權柄。祂治癒了病人，驅除了邪魔，並控制了自然界的惡勢力，祂在每一件事上戰勝了邪惡的勢力（八1-934）。祂的門徒看到祂所做的事，聽到祂所說的話，便開始了解怎樣才是跟隨他們的老師。

門徒們的被召回的另一面、可在海上暴風雨的故事中看出來。當夜幕低垂時，耶穌吩咐周圍的羣衆，即那些聽過祂在山上聖訓而隨祂下山的人，和祂一起渡過兇險的提庇黎雅海。一位猶太的經師熱心的說：「老師，你不論往那裏去，我要跟隨你。」（八19）而耶穌用了一種不能被誤解的方式說出了所需要的是什麼：「……人子卻沒有枕頭的地方。」（八20）另一個人，這次是一個門徒，要求去完成猶太孝道中對他父親應盡的儀式：「主，請許我先去埋葬我的父親。」（八21）但耶穌說：「你跟隨我罷，任憑死人去埋葬他們的死人吧。」（八22）當一個門徒經驗到忠於耶穌或忠於他自己家庭的衝突時，必須選擇跟隨耶穌。

耶穌上了船，祂的門徒跟隨著祂，羣衆留在岸邊。門徒們冒險跟著耶穌在晚上渡過湖去。他們已準備在遇到與他們跟隨耶穌的投身相衝突的事時，去分享那一切暗示在「他們的老師沒有枕頭的地方」中的結果。門徒們已準備也願意去冒任何爲這種投身所需冒險。上了船之後，耶穌和門徒們遇到了暴風雨，甚至船爲大浪所掩蓋，耶穌卻睡了。在此生命危急的時刻，門徒們喚醒耶穌並懇切請求說：「主！救命啊！我們要淹死了。」（八25）耶穌却向他們說：「小信德的人哪！你們爲什麼膽怯呢？」（八26）於是起來叱責風和海，風浪便平靜了。這一幕所要告訴我們的不在於耶穌對風浪所有的權柄，而在於門徒們，小信德的人，必須對耶穌的權柄有更大的信心。他們有足够的信心參與耶穌的旅程，但卻沒有足够的信心相信祂不會讓他們在風雨中喪亡。他們的信德是一種仍舊會害怕的信德。

## 被派往以色列

瑪竇在重述了對耶穌的教導、宣講、及治病的簡略的記載後（九35），又描繪了他對羣衆的憐憫（九36-38），和祂如何出於憐憫而與「十二個門徒」分享祂制伏邪魔的權柄（十1-4）。祂派遣他們到「以色列人迷失了的羊那裏去」宣講並治病（十5-8）。祂囑咐他們一切有關生計，傳教的方法，以及遭人迫害的事（十9-42）。總而言之，祂把祂的工作交託給他們，而他們也開始參與祂的權柄。

門徒們的宣講（天國近了）正是若翰洗者（三1-2）與耶穌（四17的迴響。他們要去「治好病人」，如同他們看過耶穌治好了癩病人、百夫長的僕人、及伯多祿的岳母（八1-17）。他們要去「使死人復活」，如同他們見過他們的老師使雅依洛的女兒復活（九18-26）。他們要去「潔淨癩病人」，如同耶穌潔淨了一個癩病人。（八2-4）。他們要去「驅除邪魔」，如同他們見過耶穌驅逐了加達辣的魔鬼（八24-34）。門徒們就如他們的老師一樣，也可想見他們將遭到迫害和反對（十24-25）。因爲「徒弟能如同老師傅一樣，僕人能如同主人一樣，也就够了。」（十25）

## 天國的奧秘

在瑪竇福音中，耶穌用比喻說教（十三1-52），祂藉著自然界及日常生活中的小故事給了聽衆一個挑戰，要他們從一個全新的角度來看世界。有些比喻是說給門徒和羣衆聽的，包括撒種者、麥子及莠子、芥菜子，以及酵母的比喻。另一些就只有講給門徒們：藏在地裏的寶貝，寶貝的珍珠，撒

在海裏的網。而這些故事的解釋，却都只講給門徒們聽。

爲什麼瑪竇福音中的耶穌要如此仔細的劃分羣衆與門徒的界限呢？耶穌爲門徒們解答了這個問題：「因爲天國的奧妙是給你們知道，並不是給他們知道……因此，我用比喻對他們講話，因爲他們看卻看不見；聽卻聽不見，也不了解。」（十二11-13）羣衆拒絕了耶穌，他們只是帶著好奇和驚訝的態度聽耶穌講的話，看耶穌做的事，卻不會帶著一種投身的精神，好使他們成爲門徒。所以耶穌現在只用比喻對他們講述天國的奧秘，好讓他們自己去發現它隱藏的含義。但耶穌設法使門徒們了解這些比喻所要傳達的訊息。

## 小信德

在瑪竇福音十四章1-12節中，羣衆和猶太宗教的權威都上場了。但主要的行動卻發生在耶穌和祂的門徒中，在祂堅強他們的信德，加深他們對耶穌的了解中。好幾次祂答覆他們的議論和問題（十四15，十五12，十六5）。祂稱他們爲小信德的人（十四31，十六8）並指責他們的無知（十五15-20，十六8-11）。

有一幕，特別顯著的描寫了門徒們在相信與懷疑間的掙扎，即耶穌步行水面的那一幕（十四22-33），同時這一幕也與先前海上暴風雨的那幕互相呼應。（清晨三點到六點間）。耶穌步行海上，穿過風浪，走向船上的門徒們。門徒們以爲他們看到妖怪，大爲驚駭。耶穌用了一句舊約中雅威顯現時常說的話來使他們安心：「是我，不要害怕。」隨後伯多祿要求和耶穌一起在水面上步行，耶穌說：「來罷！」伯多祿便從船上下來，在水面上行走。但他突然害怕起來，並開始下沉。耶穌立刻伸手拉

住他，對他說：「小信德的人哪！你爲什麼懷疑？」（十四31）他們一上了船，風就停了。船上的人便朝拜他說：「你真是天主子。」這一幕清楚的表現出門徒們如何徘徊在相信與懷疑之間，他們一度有信心去面對風浪，但隨即在害怕中跌倒。

### 苦難的另一面

在往耶路撒冷的途中，耶穌對門徒們預言說，人子必須受難，死亡，而後復活（十六21～二十28）。他的門徒誤解了祂的預言，耶穌便教導他們必須以受苦的方式跟隨祂，並等待祂光榮的回來。同樣的型式（預言——誤解——教導）在不同的三幕戲中重複：

耶穌預言：十六21

十七22～23 b

二十一7～19

門徒誤解：十六22～23

十七23 c

二十二20～23

耶穌教導：十六24～28

十七24～十八35

二十四～28

在給門徒的教導中，耶穌教他們什麼叫跟隨祂經由苦難和死亡，而到達光榮。門徒們必須知道他們生活的中心是奧妙且矛盾的，這種矛盾也出現在人子的受難、死亡和復活的中心內，這可在祂的門徒的經驗中反映出來。特別是在下面的這些話中，耶穌道出了這個矛盾：

「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架來跟隨我，因爲誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若爲我的原故，喪失自己的性命，必要獲得性命。」（十六24～26）

「誰若自謙自卑如同這一個小孩子，就是天國中最大的。」（十八4）。

「你們知道外邦人有首長主宰他們，有大臣管轄他們。在你們中間却不可這樣；誰若願意在你們

中成爲最大的，就當作你們的僕役；誰若願意在你們中爲首的，就當作你們的奴僕。就如人子來不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，作大眾的贖價。」（二十5、28）。

矛盾的行爲——棄絕自己，並背着自己的十字架；喪失自己的性命，爲獲得性命；謙卑自己如同一個小孩；作一個僕役，好成爲最大的，作一個奴僕，好成爲爲首的——都與一般人的期望相反，甚至看起來有些荒謬，但這就是門徒們的記號，就如這是他們老師的記號一樣。他們將按照耶穌苦難、死亡、和復活的形式塑成並領悟自己的生活經驗。

## 受難——死亡——復活

那些誤解了耶穌先預言祂的受難和死亡的門徒，繼續陷於誤解中，甚至做出了背叛、逃離、並否認耶穌的事。

耶穌所預言的一切都成了事實。猶達斯在山園中背叛了祂（二六47、50），而除了伯多祿外，其餘的宗徒都因害怕而逃散了（二六56）。後來在院子裏，伯多祿三次否認了祂（二六58、69、75）。直到耶穌復活之後，門徒們一直沒出現，他們沒看到在猶太教的權威前進行的審問及定罪，也沒看到在比拉多面前慘難了鞭笞和戲弄的審判，更沒看到耶穌被釘死在十字架上。耶穌在往耶路撒冷的路上曾經預言過了這一切，但門徒們卻不明白。當祂的話實現時，他們的不在場正反映出他們的不懂。這很明顯的與那些在加里肋亞服事耶穌，跟隨祂上耶路撒冷去，作祂死亡的見證人（二七55、56），和面對墳墓坐着（二七61）的婦女成爲對比。這是門徒最黑暗的一刻。

耶穌說了兩個沒有在祂受難及死亡中實現的預言。在最後晚餐時，祂預許給門徒們，祂要在復活

後先他們到加里肋亞去。在復活節的早晨，當婦女們發現祂的墳墓空了時，一位天使對他們宣報復活的喜訊，並對她們說：「……快去對祂的門徒說，祂已經由死者中復活了，看哪，祂在你們以往往加里肋亞去，在那裏你們要看見祂。」（二八五～七）

耶穌所預許的，去使萬民成爲門徒的使命，在瑪竇敘述的最高峯，也是最後一幕中實現了。（二八一六～二〇），祂在加里肋亞的一座山上顯現給十一位門徒。他們中有些朝拜祂，有些卻懷疑祂。耶穌告訴他們，天上、地下的一切權柄都已經交給了祂。祂在這世上有限的權柄，已在祂復活的光榮中變成一個無限和普世的王權，延伸到底極。

耶穌接著派遣十一位門徒去使萬民成爲門徒，「因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（二八八～一九）。耶穌從今世的生命轉變到復活的光榮，也意味門徒們使命的改變。這個使命已不再只是爲「以色列人迷失了的羊」（一五～六）了，而是延伸到萬民，包括猶太人，也包括外邦人。總而言之，門徒們分享了他們老師普世的王權，就如他們分享了祂有限的權柄一樣。他們被派去給萬民授洗，教導萬民。在他們完全失敗後，這真是一個最令人驚訝的使命。因爲這些當初在他們老師最需要他們的時刻，背棄、否認了耶穌的門徒們，現在卻被授與祂普世的使命。

耶穌既而應許祂將與他們天天在一起，如同派遣者在那些被遣者之中，直到今世的終結（二八二〇）。在祂今世的生命中，十二位門徒參與耶穌被派到以色列的使命，但現在耶穌不再直接、親自參與這使命了。耶穌在門徒身上，也經由他們，活動並臨在萬民之中。

還有一個尚未實現的預言，是耶穌在受審時對猶太人所說的，他們將看到祂「坐在大能者的右邊，乘着天上的雲彩降來」（二六六四）。這個預言沒有在瑪竇的記載中實現，但既然耶穌所有其他的預

言都已實現，沒有人能懷疑祂的再度來臨也會實現。

故事結束了，而此時門徒們已意識到，即使他們在他們的老師最需要他們的時刻離棄了祂，祂還是把向萬民宣傳福音的使命交託給他們，並向他們的保證，祂的臨在和祂的權柄將繼續與他們同在。當他們爲這使命盡心盡力時，也同時滿懷希望的等待著時期的到來，那時勝利的人子將再度來臨審判衆人，並將在普世永遠建立天國。

## 使徒生活的過去和現在

在耶穌要求的使徒生活中，瑪竇的團體表現的如何呢？他們處在一個變化很大的過渡時代中，猶太國在受到羅馬帝國摧殘後，此時正在復興。因著法利塞主義的影響力在教會中逐漸地壯大並加入教會的外邦人一直增多，所以這個團體要努力，認清自己的本質和它對猶太教的關係。隨著這些掙扎而來的是團體中的緊張、混亂和衝突。就和門徒們一樣，這個團體中的每個人都躊躇在熱衷於他們的召叫而跟隨基督，還是因它的要求而裹足不前。跟隨這個召叫即意味著要冒與猶太會堂及其社會分離的危險。他們冒著這個危險，並不是心中全無畏懼的。他們了解比喻中隱藏的秘密，但又很不容易在自已的經驗中了解痛苦的另一層意義。雖然他們能同情門徒們在耶穌受磨難時背棄了祂，但瑪竇要他們特別的聆聽復活的耶穌交付給他們的去給萬民傳報福音的使命。

我們能否在瑪竇筆下的門徒中找到我們自己呢？今日就如在瑪竇的時代一樣，各種事情不斷的突然出現於我們的生命中，致使我們開始懷疑我們是怎樣的一個國家，怎樣的一個教會。我們是否盡了最大的力量來對付通貨膨脹和失業問題？我們如何能強化與其他國家已縮小的關係？身爲一位基督徒

的國民，我們的角色是什麼？我們今日的使命又是什麼呢？這些問題使我們感到迷失，緊張和混亂。由於不同的團體對這新的情勢有不同的答覆，衝突已在教會中升起了。這種意見紛歧的情況迫使我們回到我們的根，回到那些是我們基石的人和經驗上，回到那些有關耶穌和祂的門徒的故事上。

我們在跟隨耶穌時，經驗到了像門徒們一樣的猶疑。我們徘徊在熱衷於我們基督徒的召叫，並遲疑於它在世俗的世界中對我們的要求之間。我們也許分享了天國的權柄，但我們也知道它的要求帶來了嘲笑和反對。有時我們會充滿了信心，但在面對著暴力的罪行，通貨膨脹及失業，飢餓及不公平的行為時，我們又漸漸害怕了。我們似乎誤解的比了解的還多。而我們也發現要按照痛苦的另一層意義來生活是很不容易的。有時我們真會懷疑到底我們在今日的世界中有沒有任何使命。

總而言了，瑪竇福音中門徒們的經驗和我們的非常相似。跟隨耶穌就是徘徊在熱心與懼怕，相信與懷疑，了解與誤解，受苦與希望，失敗與使命中。根本上，在任何時代的基督徒生活中，這種徘徊所產生的緊張會使我們在我們的時代中為天國作證，就如門徒們在他們的時代中為天國作證一樣。

本文譯自 William G. Thompson, S.J., *Matthew's Portrait of Jesus' Disciples, The Bible Today*, 19 (1981), pp. 16-24.

## 耶穌的知識與意識 (上)

張春申

耶穌的知識與意識：這是一個富有代表性的問題，不同的處理與答覆，反映出基督學的不同趨向。不過，首先必須確定，這是有關歷史中耶穌的知識與意識，不是討論永遠的天主聖子的知識與意識。後者是天主論或聖三論的課題，前者才是基督論研討的對象。由於歷史中的納匝肋人耶穌是天主末世性救恩的實現者，因此具有超越的一面，所以祂的知識與意識便不能不發生問題。基本上，對此問題有兩種不同的處理趨向，也便是自上而下的基督論，及自下而上的基督論。無論如何，我們先研究聖經資料，然後進入神學討論。

本文分為三部分：(一)耶穌的知識；(二)耶穌的意識；(三)耶穌的知識與意識。

### (一) 耶穌的知識

我們自(1)聖經資料；(2)神學歷史；(3)教會訓導；(4)當代神學四方面來處理這個問題。

#### (1) 聖經資料

有關耶穌的知識，即耶穌知道一些什麼？怎樣知道的？聖經的資料的確相當豐富與複雜，甚至不容易綜合。爲了清楚，可自一、一般知識；二、宗教知識；三、先知知識來介紹。

一、一般知識：首先，福音似乎表示耶穌有所不知，因此，祂得向人詢問（谷五30~33；路二46）。而且路加表示耶穌的智慧漸漸地增長（路二52），增長也該暗示有所不知。

另一方面，福音表示耶穌的知識異於常人。第四福音中，尤見祂先知先覺（六64、71，十三11），當然若望的神學對此必有影響；降生成人的聖言，在世上早已流露出復活後的面貌。不過，那些先知先覺的記載，是否必須應用超自然的啓示來解釋呢？或者屬於個人的深視與直覺？同樣馬爾谷福音中的類似特殊知識（二6~8，九31~34 || 路九46~47）不易確定真正的性質。

耶穌知道別處發生的事，這也是福音肯定的，雖然有時彼此之間顯出並不一致。耶穌知道納塔乃耳在無花菓樹下（若一48~49）。至於榮進耶路撒冷，牽匹小驢，若望福音顯不出特殊（十二14），而馬爾谷福音卻表示耶穌早知哪裏可以找到（十一2）。爲了準備最後晚餐，馬爾谷又見耶穌知道別處的事，而瑪竇卻視爲一件平常的事（二六18）。當然瑪竇自己關於叫伯多祿去釣魚得錢幣之事，顯出耶穌有非常特殊的知識，但是嚴格而論，這事並未證實，雖然大家都默認了（十七24~27）。

無論如何，不可否認福音中具有兩種說法，一是耶穌並非全知，甚至不知；一是耶穌的知識超過常人。

二、宗教知識：這裏似乎也包括兩種說法。耶穌的宗教知識相當反映或者受到時代的影響。

耶穌說厄貝雅塔爾作大司祭時，達味吃了供餅（谷二26）；可是歷史上卻是在阿希默肋客作大司祭時（撒上一1~6）；誤傳的來源由於前者與達味關係較密切也較有名，耶穌只是隨同猶太人誤傳下去而已。至於在聖所與全燧祭壇間被殺的則加黎雅不是貝勒基雅的儿子（瑪二三35），而是約雅達的儿子（編下二四20~23）。再者，達味作聖詠第一〇首（若十二36），以及若納的故事（瑪十

二39)41)，今天較可靠的批判學又有不同的結論。甚至對聖詠八二8：「……你們都是神」，耶穌的註解實在站不住（若十33)36）。總之，耶穌的聖經知識足够反映出祂的時代。但是耶穌同時顯出祂對聖經的權威，肯定地給人註解天主觀，以及天國的臨近。

關於一些宗教領域中的問題，耶穌的知識也令人感到不能定奪，譬如人死後的情況，祂說得極少，而且所說的又相當物質化：不滅的火（谷九43），蟲子，不死的罰（谷九48），享福與受罰兩者之距離是深淵（路十六26），天國將來如坐席（瑪八11），天堂在雲彩之上（谷十三26，十四62）。我們實在要問祂是否在那些圖像中具有特殊的解釋，或者也僅是如同當時人們一般地想？同樣在默示錄文學中所應用的圖像：太陽、月亮與星辰的景色，祂不是相當寫實性地懂悟嗎？但是另一方面，祂堅決表達的天父在新時代中的面貌，又是多麼截然不同！總之，在宗教領域中，耶穌的知識也呈現足够對立的兩面。

三、先知知識：耶穌在當時人中，的確被稱為先知（谷六15；路七16；若六14），甚至耶穌也似乎以先知自居（路四24）。

但是我們先得研討一下，究竟先知是誰？他們的知識又是怎樣的呢？先知按照原意不必一定知道未來，他們只是代天說話。然而在耶穌時代，先知的意義便是那些得到天啓，知道未來的人物。即使如此，福音中記載的耶穌所講先知的話，難道不能受到復活的信仰，以及七十年代耶路撒冷毀滅的影響嗎？耶穌的知識難道不能因此而敘述得顯出先知性嗎？事實上，耶穌在自己生活中，對於未來的一些肯定，與其說屬於非常特殊的天啓，難道不能視為一種信念嗎？無論如何，我們進一步分析耶穌：

①對於自己的死亡；②對於耶路撒冷的毀滅；③對於末日的來臨的知識。

## ① 對於自己的死亡

1. 對照福音中屬Q以外的資料：三部對照福音都記載耶穌三次預言自己的死亡是人所週知的（谷八31，九31，十32-34；平行文）。這些資料都牽涉到耶穌的人子名字，在福音批判學中，本身已經產生不少歷史性問題。今天一般聖經學家一方面承認三次預言死亡的資料，含有先於福音編輯階段的古老史料；但是另一方面又說現有資料不免受到耶穌的死亡與復活奧跡的影響。大體而論，大家承認耶穌面對耶路撒冷的挑戰時，具有洞悉的深視。在客觀環境的撞擊，以及舊約的光照下，祂會與宗徒討論有關自己未來的遭遇。

至於若望福音中三次關於「高舉」的資料（若三14，三387，十二32），困難來得更多。

2. 關於聖殿與復活的話：「你們拆毀這座聖殿，三天之內我要把它重建起來」（若二19），門徒註解為耶穌預言自己的死亡與復活；顯然這是第四福音一貫的態度，復活信仰影響了耶穌在世所行所論的記錄。而馬爾谷福音卻說：「我們曾聽他說過：我要拆毀這座用手建造的聖殿，三天內另要建一座不用手建造的」（谷十四58，平行文）這裏已經沒有暗指復活的「起來」，只是「重建」而已。總之，復活的預言不易根據有關聖殿的話來確定。

3. 猶達斯的資料：福音記錄耶穌對十二門徒之一猶達斯所說的話，與祂自己的死亡具有密切的關係，因此也成為研究耶穌知識的資料。

一般說來，福音作者都顯出承認耶穌似乎先知性地肯定猶達斯的作為。耶穌在晚餐廳中（谷十四21），以及在山園中（谷十四41-42；瑪二六45-46）都預言他的計劃與行動。若望福音早在耶穌增

餅奇跡之後，講解聖體聖事時，指出猶達斯的未來：「耶穌對他們說：『我不是揀選了你們十二個人嗎？你們中卻有一個是魔鬼。』」（六70-71）同樣在晚餐廳中（十三18-21）與山園中（十八4），耶穌指出猶達斯的動向。

以上這些經文，有的屬於批判家所說的「人子」資料，由於「人子」問題的複雜，因而難肯定性斷語。無論如何，耶穌說那些話，是否一定該由超自然的來源呢？或者由於對猶達斯早有透視，而如此堅決地指出他未來的行徑呢？至少若望自己表示猶達斯的性格敗壞。「他說這話，並不是因為他關心窮人，只因為他是個賊，掌管錢囊，常偷取其中所有的錢。」（十二6），耶穌不能根據他的性格，而直說他要走的路嗎？

4. 約納的徵兆：按照瑪十二39-41，耶穌預言自己三天三夜在地裏，有如約納三天三夜在大魚腹中，不過在路加福音中，約納的徵兆已經與死亡復活無關，僅是這位先知在尼尼微的宣講而已（參閱路十一29-32）。而且，另一方面，瑪竇福音中另外一次對於約納的徵兆，並沒有具體指出它的內容（參閱瑪十六4）。可能原始資料中，耶穌只提類似約納先知的徵兆，而後代教會對此卻有了兩種不同的註解。那麼因此也不容易斷定耶穌的先知知識。

耶穌對於自己的死亡表示出先知知識嗎？經過前面的批判，如果要做一個結論，必須非常謹慎。首先，福音資料顯示，耶穌預言自己的死亡誠然是一個真實的傳承，來自可靠的證人。不過批判家對於這個傳承的枝節，比如三次預言的日子、情況、人物等等發生懷疑；為此並無耶穌親口的話（*ipsissima verba Christi*）來支持。但是與其因此否定預言的可靠，不如承認傳承的歷史價值。可是問題乃是預言的來源，究竟必須由「天主的啓示」，即超自然因素來解釋嗎？或者，一種堅決的信念，

足以解釋耶穌的預言；在祂公開生活的某一階段，基於對客觀環境之認知，以及自己對使命的決心，因而表示難免一死。這樣看來，耶穌的預言不必屬於來自先知知識，而是合理的信念。至於何時形成這個信念，當然基於福音成書的過程極為複雜，更難加以探索了。

## ② 對於耶路撒冷與聖殿

1. 首先預言毀滅，不只是福音記載耶穌說過；猶太文學中，也記載別人同樣說過。例如公元三十年有才多克經師 (Rabbi Zedoc) 對耶路撒冷：公元六十年有 Jesus Ben Ananias 對聖殿預言毀滅。

2. 有關耶穌對聖殿拆除與重建的預言：福音經文造成的困難，本身已經不小。若二19的預言並未完成，因為聖殿沒有重建。而谷十四58已經註解為「另建一座不用手建造的」。最後瑪二六61並不預言重建，只說「能」把聖殿重建起來。路加福音索性不記這句話。

3. 有關耶穌對耶路撒冷與聖殿毀滅的預言：福音預言聖殿毀滅的資料反映達尼爾先知書；谷十三14所說的「招致荒涼的可憎之物」，在瑪二四15中說明來自達尼爾先知書，事實上出於達九27，十二11。而達尼爾書中此乃指安提約古的污辱聖所。

而路二一20有關耶路撒冷毀滅的預言，有人以為該是事後的文學。雖然篤德 (Ch. Dood) 認為反映公元前第六世紀巴比倫侵略耶路撒冷。

當然谷十三2對聖殿毀滅的預言，更沒有完成。

4. 總之，對聖殿重建之預言本身困難不小。而有關耶路撒冷與聖殿之毀滅，實在可以問是否來

自先知知識，或者只是一種先知性的威脅？舊約先知每當警戒以色列人時，往往應用類似的語言。耶穌與當代代天宣講的先知，爲什麼不能如此威脅呢？甚至爲什麼不能鑒於當時的形勢，對於戰爭與毀滅不可免，具有堅切的信念呢？

### ③ 對於末日的來臨

有關耶穌對於末日來臨的知識，新經資料錯綜複雜，並不一致，幾乎成爲聖經學家分歧爭論的難題。我們至少將聖經資料分類提供出來。

1. 即來、不久將來：「但是，幾時人們在這城迫害你們，你們就逃往另一城去；我實在告訴你們：直到人子來到時，你們還未走完以色列城邑」（瑪十23）。由於耶穌的這句話是在傳教訓話中的，因此石懷德以爲耶穌自己想宗徒傳教回歸，末日即來。由於事實上並非如此，因而導致祂去耶路撒冷鋌而走險。其實這句話並非傳教的生活實況，馬爾谷中沒有（參閱六7-10）。瑪竇福音實在處於教會飽受迫害中，表達對於末日即來的思想。

2. 耶穌死後即來：「我去了，爲你們預備地方以後，我必再來接你們到我那裏去，爲的我在那裏，你們也在那裏，」（若十四3）。如果這句話僅爲耶穌肯定死後末日的即來，對照福音中最後晚餐，以及耶穌被害時的一些話也便容易懂了（谷十四25；路二二42-43；谷十四62）。無論如何，保祿初期表達的末日來臨思想，與此相當接近（得前四16-17）。

因此有人會說，耶穌對於自己最後勝利的形式並不十分確知，所以會說死後即來。然而另外有人却說這僅是應用達尼爾先知書中人子來臨的言語表達而已，並不能肯定耶穌說死後即來。總之，兩面

之辭批判性地都難以證明。

3. 耶穌死後與末日來臨之間會有一世代：福音中有些耶穌的話引人認為耶穌指出一段中間時刻。「我實在告訴你們：非到這一切發生了，這一世代決不會過去。」（谷十三30）。這一世代過去之前，「這一切」要發生。有人將「人子來臨」包含在「這一切」之內，那麼末日該在耶穌死後，只隔不長的一段時刻便要來臨。不過一些學者則說谷十三章是集合了不同生活實況中的話。谷十三30不必包括人子來臨，僅是指谷十三2、4中的聖殿毀滅。

至於谷九1：「我實在告訴你們：站在這裏的人中，就有幾個在未嘗死味以前，必要看見天主的國舉着威能降來」（參閱瑪十六28）。有人以為這句話僅是谷十三30的重複，不是指末日。不過瑪十六28由於自己教會受難迫害的實況，註解為人子末日來臨，作為迫害的後果。

末了，若一51如果是一句獨立性的話，似乎在說弟子會見到光榮之主。而若二一22也給人同樣的感覺，但是二一23說明了若二一22要強調的是什麼。這一段中耶穌的話，一般說來不該是公元六十年以後的宗徒思想，因為那些年邁的宗徒不會再想末日在屬於耶穌世代的人未死之前來臨。但是有人也說宗徒由於等待末日不來，而說那些話而自慰，至少在自己生命中會見到末日來臨。總之，那些在耶穌名下的話，由於註解太多，令人難以決定。

4. 末日來前的標記以及延遲：谷十三，瑪二四、二五，路二一提出許多的標記，由於那些資料中同時關於耶路撒冷與聖殿以及末日，所以很難斷定標記的意義。但是路十七、20、21卻說沒有標記，究竟耶穌有什麼思想？還有一些福音資料清楚地肯定末日延遲（參閱瑪二四48，二五5、9）。

5. 末日來臨的日子不可知：有一些經文指出信徒不知末日何時來臨（瑪二四42、44 || 路十二39

40；瑪二四50 11路十二46；瑪二五13），最引人矚目的是谷十三32，連人子也不知那個日子。關於這句話，聖經學家的意見很是紛紜。有人說不是真正來自耶穌，因為福音中屬於人子名號下的話本身都是討論的對象。另外有些學者，否認其真實性的理由是由於有關末日來臨，耶穌口中有着那麼多不能互相調和的話，於是初期教會以谷十三32說明爲什麼會有那種似乎矛盾的現象。無論如何，第二個理由反而肯定了耶穌對末日來臨的「不知」。

對於耶穌有關末日來臨的知識，分析了上面不少資料之後，誰都不能不感覺福音含有很大的混淆。混淆的來源能夠歸諸我們註解福音言語的態度太狹窄，缺少彈性與常情，所以無法整合，無法整理出一個頭緒；也能够歸諸那些福音資料受到初期教會末世思想的影響，竟將不少本身只屬耶路撒冷毀滅的話，註解爲人子光榮來臨。即使如此，混淆產生的事實，難以再叫人想耶穌自己會根據確切的知識，曾經表達過清楚的立場。

再者，新經其他資料對於末日來臨的時間，也是相當混淆。只要比較得前與得後，格前第十五章與格後第五章，伯前四7與伯後三4 11，中間的差別非常顯明。假使耶穌曾經對於末日來臨真說過確定時間，這種差別還有可能嗎？

所以，除非有人堅認耶穌自己實在確切知道時間，只是爲了某種緣由故意不把它說清楚，那麼更好接受谷十三32，承認耶穌的「不知」。難道不會由於這種「無知」，耶穌因而如同當時人一般也傾向於想末日不久即將來臨嗎？耶穌無能糾正當時人這樣想，不正是祂自己「無知」的後果嗎？

總之，不論聖經與神學，難能確定耶穌對於末日來臨的言論與知識。

以上介紹了新經中有關耶穌知識的資料，一般知識，宗教知識與先知知識。一方面可以自資料中

看出耶穌是一個真實的人，所以在三種不同知識的層面，顯出人性的限度；另一方面那些資料又報導出耶穌知識的異於常人。故此，為後來的神學工作者，預伏了不同傾向的根源。

## (2) 神學歷史

顯然地，這裏只能簡單介紹教父時代以來，直到當代，神學界中比較引人注意的思想。一般說來，過去比較誇大，而當代則偏於降低耶穌的知識。當然一切與聖經、與教會訓導太不配合的學說都值得加以謹慎處理。

一、教父時代：首先關於耶穌的知識問題，教父並不同我們今天一般，嚴分歷史中的耶穌知識，以及祂在光榮生活中，甚至天主聖子的無限知識。所以當代問題便不易自教父著作得到明確的答案了。

1. 最早在基督論爭辯時代，亞波林主義由於否定耶穌基督具有靈魂，因此根本否定了祂的人性知識。加采東大公會議相反一性論，因為後者將人性融化在神性中，當然，原則上也不會注意人性的知識。不過真正直接牽涉到耶穌的人性知識的是君士坦丁堡第三屆大公會議，為了相反單意論或者單力論，教會訓導明確地肯定耶穌人性的活動，因此包括了耶穌人性的知識。但是究竟祂的知識是怎樣的呢？大公會議並不討論。

第六世紀東方教會中出現基督論上的「不知派」(Agnostes)，聲稱耶穌分擔人類的愚癡，所根據的聖經便是谷十三32。當時教父大加責斥，對於谷十三32的註解則說基督並非不知，只是為了教訓宗徒不再刺探末日時間，而表示不知。無論如何，在這極短的爭論中，教父究竟矚目天主聖子的永

遠神性的知識，還是歷史中耶穌的人性知識，我們不易斷定。

總之，有關耶穌的知識，根據基督論中基本的兩派不同傾向，大概可說，安提約基派會承認知識的限度，而亞歷山大派則會誇大耶穌的知識。

2. 西方神學巨子奧斯定，對於耶穌知識的思想，足以使人看出問題本身並不簡單。一方面他承認耶穌的認知也有進步，但另一方面却否認祂的「不知」；如果祂表示不知，則是爲了教育別人而已。奧斯定是西方教會第一人肯定耶穌在世上享有榮福直觀 (beatific vision)，當然也得承認當時對後者的概念尚不這樣清晰。由於耶穌人性與降生之聖言結合，所以不可能有所不知；其次因爲祂是最高導師，應當知道一切。這是奧斯定肯定耶穌榮福直觀的理由，也成爲中古士林神學的思想來源。

3. 多瑪斯爲後代神學、決定性地說明了耶穌的知識，他將耶穌基督的知識分爲天主聖子的永遠知識與歷史中耶穌的人性知識。至於耶穌在歷史中，則具有榮福直觀、灌輸知識與習知。

中古神學家中，有人否定耶穌具有習知；所謂習知即是經過學習而得來的知識。多瑪斯早年也不承認耶穌需要學習而知。不過後期已不否定。

灌輸知識是不經學習，直接由天主賦與。耶穌由於自己特殊的使命，所以有些知識無法學習得到，只能直接由天主灌輸；有些知識即使可以學習得到，但是爲了實現使命，也由天主賦與。總之，耶穌的灌輸知識，基本上爲了完成祂的使命。其次，一個神學原則也相當有影響；祂的人性結合於降生的聖言，爲此應當十全十美。根據這個「十全十美」的原則，神學家說一切人性認知能夠有的知識，耶穌如果不經學習得到，也該由天主賦與。

爲什麼耶穌享有榮福直觀呢？祂的功勞爲人掙得天堂永福中的直觀天主，那麼祂在世理所當然先

該享有。當時有些偉大的神學家，甚至說耶穌人性知識是「全知」的。

多瑪斯的學說一直維持在教會神學界中，直到近代始有人開始懷疑。

二、近代神學：中古神學的特點重在演繹，根據一些原則，推論出有關耶穌知識的對象。但自十九世紀以來，福音研究所得的成果，導致有些神學家對傳統的肯定有所批判。

1. 最先提出與傳統不同思想的神學家是 J. E. Von Kuhn (1806—1859)，他僅承認耶穌具有心理發展，當然這種發展並不違背關於基督的教會信理。但是在那時這已經是相當大膽的說法，因為為一些神學家看來發展是一種不完美。

真正有條理地與傳統神學解釋相對的是雪爾 (Hermann Shell (1850—1906))，他根據聖經來批判。當時繼承傳統的神學在雪爾看來，不論目的、方法與原則，都有修正的必要。當時的神學由於理性主義的攻擊，反而轉變成強烈的護教神學，處處顯出自衛的目的。最大的危險便是神學理論與聖經註釋學的答案互不相同。雪爾特別注重神學方法，務使反省不離歷史批判及聖經註釋。具體而論，在耶穌知識問題，他對「十全十美」原則大肆批判。

首先自理論方面，他認為應當分清兩種不同的「全美」，一是物質的，一是精神的。物質的「全美」是靜態的，建立在大小、輕重的質方面；愈大、愈重則愈好。而精神的「全美」是動態的，建立在自由、創造方面，所以人的全美與物質的全美不同。人的知識不應作為物質一樣，愈多愈好；更應注意是怎樣求得的。經過努力學習，自由創造而有的知識，才顯出人性的價值；否則好像裝飾品一般擺設在頭腦中，又有什麼意義？同樣一筆財產，不勞而繼承來的，遠不如血汗賺來的有價值。於是耶穌的知識應該經過學習與發展。

其次自聖經方面，根據摩西與自空虛的道理，耶穌的知識分享真實人生的過程（希四15）。為此傳統中所說的灌輸知識，為雪爾而論，好多只是神學家沒有根據的發明。必須分清耶穌復活後稱爲主的知識，以及歷史中傳播天國喜訊的知識。爲了完成使命，耶穌具有異於常人的知識，那是必然的，但是必須與祂的使命有關，不是爲了使祂「十全十美」。關於榮福直觀，既無聖經的明確根據，而且神學上顯出困難重重；的確耶穌應當具有天主子的超越意識，但這與榮福直觀是不同的概念。

總之，雪爾以爲耶穌人性知識，不應抽象地演繹，而該依賴福音的記載。祂的知識，如果需要學習、發展，甚至顯出限度，並不影響教會的基督信理。也許，雪爾所論早於他的時代。當時少有神學家積極反應。我們今天必須承認，雪爾的神學方法相當可取，至於他將知識與意識分清，也是值得稱讚的。

2. 一八九六年「聖經雜誌」却刊載了引人注意的 A. Loisy 的一篇文章，認爲雪爾提出的問題是相當嚴重的，不可草草了事。不過雜誌編者附言，對於以上兩人的意見有所保留。但是同一期中，又有 J. Lagrange 的文章，他認爲有關耶穌的榮福直觀與灌輸知識，神學家必須根據聖經，傳承及教會訓導來處理，此後，只是神學界中保持的一片靜默。

神學界的靜默是出於對雪爾的懷疑，當時大家以爲他較大膽，似乎與傳統不合，因此不加予響應。而且一八九八年，雪爾著作受到教會書禁。雖然教會對他的措置直接並非由於耶穌知識問題，而是因爲他對唯心主義過分讓步。無論如何，爲了避免遭到麻煩，沒有神學家認真處理耶穌的知識問題。神學界可以緘默，避免問題，不過可說一顆「定時炸彈」已由雪爾埋伏了。後來對於耶穌的知識定會認真地討論。此前，我們先整理一下教會訓導當局的立場。

### (3) 教會訓導

一、最早在公元六百年，教宗大額我略，曾經致亞歷山大宗主教相反「不知論」。但是神學家對他提出的理由無法確定，因此不能對我們的問題發生任何訓導作用。

二、現代主義時代，羅馬聖職部在一九〇七年七月三日頒佈的法令中，至少有三條關於耶穌的認知問題（鄧三四三—三四三五，施安堂譯八五一頁）。今天神學家對於法令的基本解釋是這樣的：教會一方面不認可、不接受現代主義對於傳統的批判，因為這能導致基督信理的動搖；另一方面教會也不對於所有傳統道理堅持不放，不再容許研討。為此即使上述三條傾向於肯定耶穌無限的知識，決不可作為教會的定論。

同樣，一九一八年五月十九日，羅馬聖職部答覆三項有關耶穌知識的問題時（鄧三六四五—三六四七，施安堂譯九〇四頁），亦顯示基督不可限制的知識。但是今天神學家認為，這是教會在當時的研究情況中，認為新經所有的資料尚不足推翻傳統道理。文件只是紀律性，而非訓導性的。

至於有關耶穌的榮福直觀，教宗比約十二在一九四三年的奧體通諭中，的確按照傳統的道理有所肯定（鄧三八一二，施安堂譯九六四頁）。不過教宗無意對此作為訓導的對象，只是隨從傳統而已。

三、總之，教會的訓導有關耶穌的知識，並未確定表示道理上的立場，因而不可能再有研討的餘地。其實平心而論，傳統神學中的「十全十美」原則，真能與加采東大公會議欽定耶穌的真實人性互相配合嗎？也真能與福音中記錄的耶穌互相配合嗎？

## (4) 當代神學

當代神學家根據福音的研究，信仰的類比，以及教會訓導的立場，有關耶穌的知識，漸漸地趨向一致。主要的觀點是在耶穌的使命的角度中，探索耶穌的知識。

一、耶穌既是真實的人，祂當然需要學習，其實聖經關於這方面有足夠資料作為根據（參閱路二 52；希四 15）。「這人不就是那個木匠嗎？」（谷六 3）假使不必學習而成木匠，那太不合乎降生神學了。誰如果說耶穌的學習只是外表，事實上祂早已精通木工，那又太不合情理了。

二、耶穌具有完成使命的知識，稱之為灌輸知識亦無不可。福音中耶穌有關天國來臨、性質等等應該屬於這類知識。不過這使命並不需要知道人間一切事理。過去有些神學家誇大地描寫耶穌的天文、地理、自然科學等的知識，實在可笑，究竟耶穌知道這一切為祂的使命有何用途？為此，多瑪斯根據「十全十美」原則，以為耶穌具有人性可知的一切對象，今天已經不為神學家所接受。

三、耶穌的榮福直觀，在聖經中無法肯定，而且困難極大。今天大部分知名的神學家不再承認。唯一再使人躊躇不決的因素便是，在說明耶穌天主子的意識問題時，是否需要榮福直觀，我們將在耶穌意識部分討論。

四、今天神學家承認耶穌在實踐使命時，表示出特殊的知識，這也是聖經資料肯定的。對於這類知識的來源，即究竟耶穌怎樣有的，還需要進一步的研究。我們認為可以自耶穌的意識出發。但是答覆之前，必須先討論耶穌的意識。（待續）

註：主要參考資料

- ① R. Brown, *Jesus, God and Man.*
- ② Ch. Dugucq, *Christologie, Essai Dogmatique, I. L'homme Jésus.*

# 基督的救援工程是釋放的工程（下）

溫保祿 講述  
葉寶貴 筆錄

## 叁、基督釋放工程的解釋

本段以下列二步驟探討基督釋放工程的性質：1. 基督救人之前人被奴化的情況如何？2. 基督如何救人，並給予人何種自由？

本段只討論救援工程人可體驗的一面，從人的感受探討基督的工程對人有何影響。當然如此只可得到初步的了解，但只要我們不否認基督釋放工程有其更深度的奧義，則此種方法仍然是合理的。

本段可綜合如下：基督事件所包含的啓示，毀滅了奴化我們的勢力而釋放了我們。

本段聖經方面的主要根據是本論釋的基本原則：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9）。有關啓示的釋放作用的根據是：「真理會使你們獲得自由」（若八32）；有關啓示的「戰勝惡勢力的能力」之根據是：「祂毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命」（弟後一10）以及「得勝世界的勝利武器，就是我們的信德」（若壹五45）。

## 一、基督釋放人之前人被奴化的情況

### （一）人被罪惡、魔鬼所奴化

在此論及人被罪惡、魔鬼所奴役時，不需證明每一個個別的人因其明知故犯的罪成了罪人，而因

此是由惡所奴役的事實；也不使用傳統的原罪論以之解釋人被奴化的情況，而只解釋世界及歷史上的「惡」奴化每一個人的勢力。

### 1. 罪惡的勢力是人憑己力無能克勝的勢力

由前述「人對救恩的渴求」得知，假如確實有真正的個人的罪，則此罪有其無限性。此無限的罪除了天主以外；誰也不能赦（參閱谷二7）。按安瑟莫（Anselm）的主張：人所得罪的對象，地位越高，罪債也越重；既然天主是無限的，得罪祂的罪債也是無限的①；孔子也說：「獲罪於天，無所禱也」。人犯了罪，絕對不能以任何有限的利益來「洗刷」而恢復原本的清白無罪，面對罪惡的勢力人確實感到無能為力！

進一步說，甚至如果有人真誠反省之下而自認無罪，或如果未來真的有一完美全善的社會，這些本身無罪的人及完善的社會仍然被罪惡的勢力所奴化。因為人生活在此充滿罪惡和荒謬的世界裏，是此世界的一部分，在各方面與此世界休戚相關；又因為本身無罪的人及或許未來可能建立的完善的時代，都仍然是此罪惡的荒謬的歷史的一部分，所以本身無罪的人其人生意義仍然大成問題。如此歷史中的罪惡仍然是控制和奴化每一個人的勢力。

### 2. 罪惡的勢力是與人為敵的勢力

雖然有人以「惡」為榮，但在各種語言、文化之中普遍反映出「惡」是人的仇敵，受人摒棄，令人討厭。就是創世紀裏「原祖違命」的記載也是如此：亞當犯罪之後推托是厄娃的引誘，厄娃推托是

蛇的引誘，似乎誰也不願與罪有關，而將罪惡視為害人的與人為敵的勢力。因此可結論如下：

人一方面經驗到受惡勢力的控制。而因此將惡勢力（描寫成如同極有權勢的「一位」；另一方面也體驗到「惡」在不公平的社會結構中，好像取血肉而控制了人，因而令人將惡視為不同的控制人的勢力。因此聖經以各種不同的位格化的名稱如「掌權者」、「異能者」稱呼惡勢力，而述及人受此「掌權者」、「異能者」等的控制。

## (二) 人被死亡所奴化

### 1. 死亡是一超越人能力的勢力

人生命裏最無能控制的、最不可避免的就是死亡。人無論延長多久的生命，死亡仍必尾隨而至。人是導向死亡的存在，人的生命落入一種人無法控制的勢力的手中，死亡真是一種超乎人能力的勢力。

### 2. 死亡勢力與人為敵

大多數的言語中都避諱言及「死」，如臺灣大多數的醫院或旅館都沒有「四」樓、「四」號房間，乃因閩南語的「四」、「死」諧音，為避諱所以都略而不提，足見死亡真的是與人為敵！對於人而言「未知生，焉知死？」死亡是黑暗的，是人所無從懂悟的；但是「未知死，焉知生？」如果人生的終極無意義，則整個的人生也將毫無意義可言。所以無光的、黑暗的死亡猶如一股巨大的恐怖勢力，

與人爲敵。

人由於死亡的恐怖與威脅，因而也遭受別人的威脅和奴役。誰只要擁有殺害人的勢力，如「獨裁者」和「恐怖分子」，就能以死亡的威脅爲武器而奴化他人。

### 3. 結 論

按以上所述，因爲人導向不能把握、不能控制的死亡，也因爲死亡是無光的、黑暗的，所以人無法認出其人生的意義。因爲此死亡使人生意義不明，也因而常剝削人的活力，奴化人生。

## (三) 人被法律所奴化

### 1. 法律是一超越人能力的勢力

因真實的良心道德律及有效的教會、國家的法律，旨在指明何者爲善，何者爲惡，所以法律也分享了善惡的無限性。法律既然指明何者是人應不惜任何犧牲該去換取的；何者是人爲了任何代價都不可做的。而人人又皆有良心，此良心處於道德律與法律之下，使人面對法律而不能爲所欲爲，所以人受法律的控制。

### 2. 在充滿「惡」的世界裏法律常與人爲敵

本來一切真實的有效的法律都是好的、神聖的。但因人生活在充滿罪惡的世界裏，法律似乎不斷

地向生活於罪惡中的人發出天主的要求，並且宣布天主對罪惡的審判，而不表露天主的仁慈、寬恕與眷愛，所以法律似乎以天主的權威審判人、棄絕人，法律的勢力籠罩著生活在充滿罪惡世界中的每個人，而與人為敵。

#### 四 結 論

如果有人確實感覺到深受上述的「罪惡」、「死亡」與「法律」的控制和奴役，則人自然的渴求必定是：奴化人的仇敵被打敗，而得到釋放、重獲自由。因此人所渴求的真實救恩訊息，似乎必然地會採用表達將人由奴役中贖出的「贖價」圖像和將奴役人的仇敵打敗的「勝利」圖像。

### 二一、基督的釋放工程

#### (一) 基督由罪惡的奴役中拯救我們

因為罪惡是人所無能克勝的惡勢力，所以人深受其奴化，但因（按第三部分第一節）基督的事件啓示了天主對罪人的愛，此種在基督的來臨、死亡與復活之中所啓示的真理，能使人深信世界雖然充滿了罪惡，天主仍然深愛它，仍然願意重新創造它。因此基督事件所啓示的真理將人由罪惡的桎梏中釋放；使人得到「救贖」，重獲自由。

基督藉其所啓示的真理，將人由罪惡的桎梏中釋放的工程，也可視為基督的勝利。在此啓示的光照下，人明白天主的愛超過一切的惡，任何的惡都不能使天主收回祂對我們的愛；也都不能使我們與

天主分離。所以基督的啓示，是一種使人得到釋放的勝利。

基督由罪惡中釋放我們，所給予我們的自由，並非是再犯罪也無所謂的放肆的自由（參閱：第三部分第一節），而是敢懷著信賴之心回到父前的自由（參閱弗二18，三12）。雖然我們身處罪惡之中，但基督身上所啓示的真理，使我們知道天父仍然愛著我們，仍然會如同浪子比喻裏的父親那樣仁慈且慷慨接納我們，所以我們得到了真正的自由不再畏懼回到父前。同時，此啓示之光也使我們能接受我們自己和我們所屬的世界；我們常因自身的缺陷與真實的惡而不能接受自己、接受世界；但基督啓示的光照使人不再畏懼而勇於接受自己、接受世界而得到真正的人前、天主前的自由。

## （二）基督由死亡的奴役中拯救我們

按第三部分第一節，基督的死亡與復活啓示了天主對受苦必死的人的愛。此啓示昭示人不必害怕死亡，因為人死時並不是落入黑暗空虛的深淵裏，而是落在生活的慈祥的天主的手中，所以基督的死亡與復活所啓示的真理將人由死亡的恐怖陰影中拯救出來。因此，基督的死亡與復活是一種「救贖」、釋放我們的工程。

既然基督的死亡與復活所啓示的真理，明示天主給予人生命的能力遠超過死亡的能力，所以基督的死亡與復活也是一種毀滅死亡的勝利。因著基督戰勝死亡，消除了我們對死亡所懷的恐懼而重獲自由。

基督戰勝死亡所帶給人的自由，並非一種使人免於肉身死亡的自由，而是一種懷有超越死亡的希望的自由，在死亡的陰影下，人仍然敢依恃得勝的基督而樂觀地追求人生的意義（參閱希二15）。基

督的「克勝死亡」也帶給人一種愛自己、愛世界的自由。雖然人仍然會死，但在基督死亡與復活所啓示的父愛的光照之下，人不再怕自己的努力無意義、辛勞無代價，且更能積極地愛自己、愛世界而得到真正的自由。再者，因著使人不再害怕死亡，基督所給予的自由將是一種不怕世界的勢力及其威脅的自由。世界的勢力常以死亡的威脅爲武器而奴化人；人如果在基督內有恃無恐，不再害怕死亡，也將不再受其威脅而得眞自由。所以基督戰勝死亡使我們由死亡的奴役中得釋放而獲眞自由。

### (三) 基督由法律的奴役中拯救我們

基督的事件啓示了天主憐愛罪人，此啓示之眞理將人由法律的奴役下拯救出來，使人獲得自由。法律表達天主的要求，所以法律原本是好的，但因它不向罪惡中的人表達天主的仁慈，反而只宣布天主的審判，所以人常以它爲奴化人的仇敵。又因基督的死亡與復活所啓示的天主對罪人的愛，遠超過天主藉法律所作的自我啓示，所以基督「戰勝」了法律而「救贖」了我們。

基督所給予我們的自由，並非是不再有法律的「隨意主義」的自由，而是一種兒女在父親家中的自由（參閱迦四4-7；羅八14-17）。因爲按新經的許多罪的目錄（見迦五19-21），表明犯罪的人不得進入天國；聖經也有不少經文內提及「基督的法律」、「信仰的法律」、「自由的法律」，所以在基督事件所啓示的父愛的光照之下，天主的法律雖然沒有被取消，但它成了關心人、幫助人的指南。此愛的光照使人明白良心行善避惡的法律所包含的天主的要求，雖然是不可冒犯的天主的命令，但它並非天父最高的自我啓示，而在基督身上所昭示的天主愛義人也愛不義的人的啓示，才是其最高的啓示。因此，當人面對自身的罪惡，面對人類歷史上的罪惡而傷心失望時，仍然知道良心法律並非

完全地表達出天主對人的旨意，因而陷入罪惡中的人仍然能充滿希望地歸向天主，開懷地接納天主在基督身上所顯示的對我們罪人的鍾愛。所以，基督因其所啓示的父愛罪人的喜訊，將人由法律的奴役中拯救出來，並給予人存留在天父愛內的眞自由。

## 肆、綜合：由「贖價」、「勝利」二圖像看基督的救援工程

「勝利」與「贖價」雖然主要是爲表達基督釋放人而給予人自由的圖像，但也確實是聖經作者在天主默感之下選用得相當合適的兩個圖像。它們除了共有的釋放意義外，還各自有其特殊的意義。

### 一、勝利圖像

#### (一) 救援論的主要意義

「勝利」圖像於本論釋中的主要意義是：耶穌基督藉其來臨、死亡與復活戰勝了那些奴化人的惡勢力，而人因其信仰分享了基督的勝利，不再受罪惡、死亡、法律等惡勢力的奴役也戰勝了它們。所以就救援的角度而論，重要的並非是基督的下降冥府戰勝魔鬼，或是藉基督的勝利人與那看不見的魔鬼關係改變，而是藉着信仰與耶穌結合的人戰勝了那生活中危害人的惡勢力（參閱羅八31-39）。

#### (二) 救援論的次要意義

由「勝利」圖像可了解天國來臨的救恩意義。因爲基督事件戰勝了一切惡勢力，所以基督復活之

後，爲信仰基督的人而言世上最大的力量不再是罪惡、法律和死亡，而是天主的愛。在基督身上，人們所看到的是愛人的天主，是絕對的主。所以基督的勝利啓示天主爲絕對的主，基督的勝利就是天國的來臨。

「勝利」圖像也有助於解釋基督拯救那些自視爲無辜無罪的人。很多人自視爲無罪的人，因而似乎無須基督的救恩，但因「勝利」指戰勝敵人，又因敵人並不一定與罪惡有關，所以勝利圖像表明：基督不僅將人由自己罪惡所導致的奴役中，也將人由死亡以及與他人的休戚相關所導致的奴役中拯救出來。因此，對於那些自視爲無辜無罪的人而言，基督的救援工程仍然有釋放、給予自由的價值。

「勝利」圖像可修正「贖價」圖像表達時的偏失。「贖價」圖像易於引起付出「代價」賠償魔鬼的損失的誤解；但是按「勝利」圖像，魔鬼得不到任何賠償，反而遭受敗績。所以「勝利」圖像可補「贖價」圖像之不足。

「勝利」圖像也可表達基督救援工程的偉大。舊約中天主最偉大的救援工程是出谷事件，古經作者於描述此事件時採用了「勝利」圖像（參閱出十五1-9）。由新經作者採用同樣的圖像以表達基督的救援工程可知，按新經作者的看法，基督的救援工程與出谷事件平等，甚至超越舊約中天主最偉大的救援事件。

### （三）基督論方面的意義

1. 新經以「勝利」圖像描繪基督的救援工程表明初期信友視基督爲默西亞，因爲默西亞在古經裏指戰勝敵人的「勝利之王」（參閱詠二1-9，一一〇5-7）。所以描述基督「戰勝」最大仇敵

的經文，也隱含基督爲默西亞。

2. 「勝利」圖像表達基督在其生命旅程中與惡勢力真實的奮鬥與得勝。

### ① 基督與魔鬼的奮鬥及其得勝

新經基督三退魔誘的記載（瑪四1-11），表明基督受試探時真實地與魔鬼奮鬥。路加福音表達基督的受試探不僅僅在傳教伊始的三誘，也在其苦難之中。因爲路加福音在敘述基督成功地三退魔誘之後，特意按上一伏筆：「魔鬼用盡了各種試探之後，就離開了祂，再等時機」（路四13），這話暗示耶穌尤其在苦難中與惡勢力奮鬥，因此耶穌被捕時說：「我天天同你們在聖殿裏的時候，你們沒有下手拿我，但現在是你們的時候，是黑暗的權勢」（路廿53）。

耶穌三退魔誘和苦難史表明「勝利」圖像奮鬥的一面，而耶穌的驅魔行爲則表明「勝利」圖像凱旋的一面。比如「祂巡行各處……治好一切受魔鬼壓制的人」（宗十38；另見谷一21-28）。

### ② 基督與死亡的奮鬥及其得勝

基督與死亡的奮鬥於多處經文之中（希五7,8；若十一33，十二37,38，十三21）可見其端倪，而山園祈禱的記載（見谷十四32-42）更是表達得淋漓盡致。至論基督復活死人的記載（如復活會堂長雅依洛的女兒及復活拉匝祿等），也表明基督戰勝死亡。下列兩段經文也表明基督的勝利：「天主卻解除了祂死亡的苦痛，使祂復活了，因爲祂不能受死亡的控制」（宗二24）；「我是生活的；我曾死過，可是，看哪，我如今卻活著：我持有死亡和陰府的鑰匙」（默一18）。

### ③ 基督與法律的奮鬥及其得勝

當基督與法律主義者（如法利塞人等）辯論時，基督與法律奮鬥（參閱谷七1-23）；當天主復活基督時，基督「戰勝」了法律。因為對猶太人而言，基督按法律應該死（參閱若十九7），而天主卻使祂復活了，因此可說：基督復活時「擲棄」判祂死刑的法律而「克勝」了它。

### ④ 基督的勝利與其至高無上的尊嚴

「勝利」圖像也存在於基督高於一切勢力的經文裏：「天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜」（斐二9-10），再也沒有任何格式能比此格式——「上天、地上和地下的一切：無不屈膝叩拜」——更能表達基督至高無上的尊威了。

### ⑤ 綜 合

「勝利」圖像在基督論中明示：基督於其生命旅程中真實地與使人畏懼的惡勢力奮鬥，其奮鬥過程也一如常人般地接受試探。無論罪惡、法律、死亡或其他的一切勢力，都不能使祂與天主的愛分離，也不能使祂放棄祂在人間昭示天主是愛的使命。基督藉其對天主的信任，藉其在苦難之中的忠實，戰勝了使人與天主，與近人分離的惡勢力。

#### (四) 教會論的意義

「基督的勝利」是教會不可被消滅的根據。因為基督已經戰勝了死亡與惡勢力，又因為基督是教會的元首，常與教會同在，所以基督說：「我要建立的教會，陰間的門決不能戰勝它」（瑪十六18）。

「基督的勝利」也是教會訓導當局不可錯誤性的最深理由。因為戰勝黑暗惡勢力的基督，生活在教會內，並且藉著聖神引導教會的訓導當局，所以教會定斷當信的道理時有其不可錯誤性。

「勝利」圖像也表明教會中心禮儀——謝恩禮——的意義。公元二百年左右在羅馬禮儀的感恩經（Hippolyth's Liturgy）以及梵二「禮儀」6都指出教會的感恩禮是慶祝基督勝利的禮節。

基督的勝利也與聖母無染原罪及聖母靈魂肉身被提升天有關。聖母——救主之母，教會最優越的成員，也以最優越的方式，分享基督的勝利。因為聖母分享基督戰勝罪惡的勝利，所以她無染原罪；因聖母分享基督戰勝死亡的勝利，所以她肉身被提升（參閱梵二「教會」59）。

#### (五) 基督的勝利與基督徒的生活

教會應當延續基督與惡勢力的奮鬥。教會應藉著由基督而來的希望，以抵抗現世中泛濫的失望、害怕、視人生無意義的浪潮；也應藉著基督的戰勝死亡，以抵抗當代的團體或個人或經濟壓力等，一切以死亡的威脅來奴役人的勢力。亦即教會面對此此刻的世界，應義不容辭、刻不容緩地肩負起延續基督與惡勢力奮鬥的使命。

既然教會應延續基督與奴化人的惡勢力奮鬥，又因基督與教會同在，所以教會最後必定會戰勝一切的惡勢力。但是教會也必定常得藉著與基督和致命聖人同樣的方式——犧牲、痛苦甚至死亡——才能戰勝一切的惡勢力。

教會既然肩負與惡勢力奮鬥的使命，則教會的成員——基督徒——應紀念基督的勝利，而維持並發揮其希望、堅忍與奮鬥的精神。聖經裏基督徒的凱歌（羅八31-39）最清楚地指明此精神：因為基督在一切受造物之上已大獲全勝，所以我們也分享基督的勝利，任何受造物都不能使我們與天主的愛相隔絕。

## 二、贖價圖像

### (一) 主要意義

「贖價」圖像最主要的意義是基督由死亡、罪惡、法律及一切惡勢力的奴役之中解放了我們。

### (二) 次要意義

新經以「贖價」圖像表達基督救援工程的偉大。因為古經採用「贖價」圖像描繪舊約中天主最偉大的救援工程——出谷事件，而新經作者採用同樣的圖像以表達基督的救援工程，其用意如同採用「勝利」圖像一般，是視基督的工程與出谷事件平等，甚至比出谷事件更偉大。

「贖價」圖像也表達基督釋放人之前，人處於沒有自由，毫無希望的境況之中。因為古代的俘虜

是處於無希望的境況之中，除非有人出錢代贖，否則單憑己力無法獲得自由。所以新經採用「贖價」圖像正足以表明基督由沒有自由，毫無希望的境況之中拯救我們。

「贖價」圖像也如同「勝利」圖像一般表明基督不僅將人由自己罪惡所導致的奴役中，也將人由死亡以及與他人的休戚相關所導致的奴役中拯救出來。因為有人生來即為奴隸；或並非由於自己的過失而失去自由；或按保祿的教導，人因著位格化的罪而被奴役，因世界的惡而處於無希望的境況之中，「贖價」圖像正足以表明基督將人由如上的奴役中拯救出來。

新經所使用的「贖價」詞彙「*apolytrōsis*」是譯自古經希伯來文的 *ga'al*，而 *ga'al* 在舊約中指親屬的義務性的贖回。因此當新經採用此字時，即表明基督猶如以長兄的身分釋放我們，以親人的親情關懷、拯救我們②。*apolytrōsis* 有時也譯自希伯來文的另一字 *pidin*，而 *pidin* 在舊約中意指贖者本來沒有責任，但仍然出錢贖出奴隸。當新經採用此字時，即表明基督雖然沒有責任，但仍然釋放、救贖我們，祂的救援完全是白白賞給我們的恩惠。

新經使用「贖價」圖像時，在某些經文裏將「基督的寶血」當作釋放人類的「代價」（參閱伯前 1:18-19），此類經文表明基督為人類付出了痛苦的「代價」，人類是藉其死亡而得以自由，基督對人類的愛於其死亡之中達到高峯（參閱迦 2:20）。

「贖價」圖像必然地牽涉「盟約」的圖像。因為舊約俘虜或奴隸被贖之後，便屬於新主人，所以基督釋放我們之後，我們也將屬於新主人——基督。因此「贖價」、「盟約」二圖像彼此牽涉有關。

### (三) 教父所發揮的贖價圖像其正確之意義

有些教父發揮「贖價」圖像，認為因人的原罪，魔鬼有其權力控制、奴役人，也因而基督似乎真的將自己的血給魔鬼作爲釋放我們的「代價」<sup>③</sup>。如上見解，當代大多數神學家皆認爲沒有意義，但若將其視爲圖像則可發現其含有正確的意義：「魔鬼的權力」表明罪惡（無論原罪、本罪）有其自然的不可避免的後果。罪罰並不是任意規定的懲罰，而是出自罪惡本身的自然後果。所以世上如有罪惡，無論人喜歡與否，罪惡仍然自然地發出其惡果。「魔鬼的權力」也表明罪惡的無限性，任何人單憑己力永遠無法消除罪的後果。

### 三、重點標註

#### (一) 「贖價」、「勝利」二圖像內在的統一

「贖價」、「勝利」二圖像內在有其統一性。因爲二圖像同時出現於舊約出谷事件，藉以描述天主的釋放工程，有其共同的釋放意義。再者，二圖像所表達的釋放工程，於釋放之後被釋放者必然會屬於新主人，也會與新主人「訂立新盟約」，所以二圖像也皆與「盟約」圖像有關。因此，這二圖像有其內在的統一性。

#### (二) 「贖價」、「勝利」二圖像的限制

「贖價」、「勝利」二圖像所強調的是克勝、消滅有害於人的惡勢力。但取消痛苦並不等於擁有幸福；沒有敵人並不表示擁有朋友。所以此二圖像只是表達基督免除我們痛苦的消極面，而不表達基

督提供幸福與快樂的積極面。因此二圖像有其限制，救贖 (redemption) 只是基督救援 (salvation) 的一部分，而非全部。

### (三) 以啓示釋義「贖價」、「勝利」二圖像

「贖價」、「勝利」二圖像可依本部分第一節(基督救援工程即其啓示工程)釋義：「贖價」表明基督啓示的真理使人獲得自由；「勝利」表明基督啓示的光明戰勝了奴化人的勢力。

既然基督藉著啓示完成其戰勝惡勢力而贖回我們的工程；則爲得到此自由的恩惠，我們的信仰必然扮演重要的角色。因爲人應以信仰接受啓示，此啓示之光必須先透入整個的存在，人才被釋放而得自由。

基督藉著啓示完成其戰勝惡勢力而贖回我們的工程，以及信仰在得到此自由恩惠時所扮演的角色，可解釋爲：爲何基督「已經」戰勝死亡，卻又「尚未」完全克勝；爲何「已經」給予我們自由，我們又「尚未」完全自由，此種基督釋放工程的「已經」與「尚未」的性質。這是因爲基督「已經」給予我們使我們獲得自由的真理，但此真理的光的「尚未」完全滲入而改造我們整個的存在，「尚未」完全透入而克勝我們內心的黑暗，所以我們「尚未」完全獲得自由。

註：

① Cf. *Cur Deus Homo?* I 21.

② W. Kasper, *op. cit.*, 243.

③ G. Aulén, *op. cit.*, pp. 47-55.

# 聖事的結構具有教會性的特徵

岳雲峯

聖事的救恩性在本質上乃是那已光榮升天的基督的位格行爲，在教會內並透過教會而實現並延續；換句話說，聖事的外在標記之象徵行動無非是教會的真實行動，且有效地具有基督救恩的真實性。現在，我們若更深一層研究聖事的外在標記之象徵行動——即聖事之結構的因素，也應基於它的救恩性，而認清教會在這結構上的行動，故此聖事的結構在本質上具有教會性的特徵。

所謂的禮儀結構乃是教會敬禮行動的因素，常具有雙重的禮儀性：即「行動」和「語言」；也就是士林神學所強調的「材料」(materia)和「形式」(forma)。有關這一問題可分爲三點來論。

## (一) 聖事性之禮儀結構的歷史說明

這是一個具有歷史性的神學問題，大致的演變是這樣的：

從中世紀以來，士林神學把「材料」和「形式」看成是構成聖事之外在標記的兩個成因，這是基於聖事之舉行的一種反省：所謂的「材料」，乃是舉行聖事時所用的「物件」(水、油、餅)，或是一種可以感受到的「行動」(告解、婚配)。「形式」則是加在聖事行動上的「語言」。

這種論調並不是沒有聖經根據的，因爲在聖經中真有這樣的記載：如倒水、覆手、分餅、給病人傅油，同時伴隨着一種祈禱或說詞。

但是，在教父們的時代，他們基於這種聖經的記載論教會的聖事，却不是如同士林神學那般物理化。教父們的聖事神學思想具有很深的神秘意義。他們認爲聖事是由一個人間的和天上的雙重因素所

組合，也就是說：這種組合透過一種看得見的禮節表達出一種看不見的滲透；說得更清楚一點，就是在聖事的結構上雖具有「物」和「言」的組合，實際上却是人間與天上的相遇，例如在聖洗、堅振、聖體聖事內，一種物質體或什麼東西，透過一種看不見的力量而使神體或聖言降入其內。這就是如同聖奧斯定所說：「一句話加在一個物質體上，於是我們有了聖事」。這句話是「信德的宣告」，也就是「信德的語言」，更好說是基督自己在福音中所宣告的語言或喜訊，因着信德在教會內被教會所接受，這樣在聖事行動中透過「信德的語言」而表達出來。無形中，教父們認為「信德的語言」之價值超越物質體。

教父神學的「語言」和「物質體」慢慢為士林神學所採用而演變成「材料」和「形式」。但其發展的趨勢不同於教父的思想：教父們強調這兩種因素的神秘組合，聖事由天上和人間合作而成；而士林神學的思想則不如此，他們所強調的是聖事性外在標記的成因：「語言」和「事物」被看成聖事性之外表記號不可少的組合因素，於是這兩種因素成了他們所謂的「聖事的實質」。

這種趨勢是根據亞里斯多德的「形質論」的哲學思想，亞氏認為在物質體的範疇裏，是由「材料」和「形式」組合成一件事物的實質；於是聖事性的外在標記之實質是由一種未定型的因素——材料，和一個定型的因素——禮儀形式所組合，因了定型的因素而使未定型的材料具體化。這是由胡果開始引用的理論，沒想到漸漸放棄教父思想，而形成了今天所謂的「聖事之實質」；豈不知當時藉用亞氏說法，只是一種例證的協助方法，藉以了解聖事的真相。

從十五世紀以來，這種名稱竟在教會的正式文件裏也沿用了。不過教會却聲明這種說法只是一種適當的講解，並沒有定斷「聖事的實質」就是由「材料」和「形式」所組合。

## (二) 聖事性之禮儀結構內涵

若根據前一點來看，我們可以這樣說：士林神學以「材料」和「形式」的說法去解釋聖事外在標記的象徵行動之結構是可以的，但這種結構絕對不是聖事的實質；而且太物理化的形態尚難彰顯出聖事之救恩性的奧蹟，我們認為這種理論不足以表達出聖事在結構上應具有的教會性之特徵。

兩相比較，我們今天研究聖事神學，還是認為教父思想更爲豐富。但是，依據教父思想，我們還是要問：究竟聖事的實質是什麼？其禮儀結構有何意義？

首先我們應澄清幾個問題：按特利騰大公會議的定斷，聖事的實質是不能變的。若是如此，則聖事的外在標記的象徵行動不能是聖事的實質，也就是說，由「材料」和「形式」所組合的禮儀行動不是聖事的實質，因爲在歷史中這些行動曾經改變過。這是一個問題。

另一問題，翡冷翠及特利騰兩大公會議又說「材料」和「形式」是屬於聖事的實質的。若是如此，這一問題是否同前一問題之間有了矛盾，即相衝突的地方？

爲解答這一困難，我們依舊要把握住那基本的觀念：聖事是基督的救恩行動，是在教會內並透過教會成了現時之恩。現在我們就要問：究竟是在怎樣的條件之下，聖事的外在標記之象徵行動——「材料」和「形式」才能成爲基督的救恩行動？也就是說：什麼是聖事的內在成因？我們可以很明確地答覆說：一定不是「材料」和「形式」。那麼究竟是什麼呢？我們應說：除非透過教會對基督的信心，不能使聖事性的行動成爲基督的救恩；所以聖事在結構上的內在成因乃是「教會的信德」。

但是「教會的信德」是否就是聖事的實質呢？這又不是，因爲透過信德只能把聖事的實質在教會

的禮儀行動中呈現於外；換句話說：沒有「教會的信德」，聖事就不存在，所以「教會的信德」並不是聖事的實質，而只是成因。

當然，聖事之外在標記的象徵行動既不是聖事的內在成因，更不是聖事的實質了。不過，若沒有聖事的外在行動，我們對聖事的實質更是不能理解，而且聖事也一樣不能存在；所以聖事在其結構上應具有教會性的雙重禮儀——即「行動」和「語言」，也就是所謂的「材料」和「形式」，因為是在這禮儀的象徵行動中，表達出聖事內含的神聖意義——即基督救恩行動在教會內實踐，成爲現實之恩，這才是聖事的實質。

由此可見，「禮儀行動和語言」不是聖事的實質，但是由於聖事的實質是不可見的神性行動，故此應說「禮儀行動和語言」本身不是聖事的實質，卻因在結構上是不可少的因素，成了屬於聖事實質的外在標記之象徵行動。

又由於聖事的內在成因是「教會的信德」，其外在的結構因素應具有教會性的特徵，故此以教會的禮儀稱呼這雙重的因素，要比士林神學的「材料」和「形式」更爲醒目。

### (三) 「禮儀的語言」乃是聖事的確定因素

在士林神學裏把聖事的「材料」看成是不定型的因素，即「材料」本身無確定性；而「形式」則是確定性的因素。若換成雙重的禮儀來說：「禮儀的行動」還不能確定它的聖事性，而是在「禮儀的語言」宣告後才確定了聖事的成立，亦即過去在士林神學裏所強調的有效性。

有關這一問題，因實質上沒有什麼可說；但是理解上我們還可以更深一層去解釋。

聖事的實質是在「雙重的禮儀」之下而呈現於外；但是，「禮儀的語言」在聖事裏卻是超越「禮儀的行動」的。

我們若是承認聖事的內在成因是「教會的信德」，這信德的表達是透過「語言」，故此教父稱呼這「禮儀的語言」為「信德的語言」；因為是透過「禮儀的語言」才能使聖事性的神聖含意明確地表達出來，因而聖事才成立。雖然聖事性的象徵行動具有雙重的教會禮儀，不過原始性和基本性的聖事行動是建立在基督救主的位格性行動上，只有基督才是在一切禮儀行動中的真正可祭；現在是透過「教會的信德」在象徵性的行動中而實現，所以這「教會的信德」成了實現救主所完成之救恩的行動，但是藉着「禮儀的語言」才使救恩在聖事裏形成並表達於外，所以「語言」是聖事的確定因素。

另一方面，在聖事中，教會猶如基督的使者，有效地授與人聖寵和救恩，故此「禮儀的語言」常以教會的口氣說：「我洗你」、「我赦你」、「這是我的身體」等等；雖然「我」的稱呼是指的基督，但現在是在教會內並透過教會而施行。由此可見，「禮儀的語言」在聖事中能實踐基督所完成的救恩，佔着確定性的關鍵地位。說得更清楚一點：在聖事中，是透過「教會之信德的語言」之宣告，天上的基督使人間的一個物件，或是一個人的一個行動成了祂的救恩行動之聖事性的外在可見標記。在這意義之下，很顯著地證實了「教會的信德」雖是聖事的內在成因，却是在「禮儀的語言」宣告之下而確定。

爲此，基於傳統的神學理論，聖事的外在標記在結構上應具有雙重的禮儀因素，唯有在這樣的結構上呈現出聖事的內涵，亦即看不見的天上基督之救恩行動在現世成了看得見的臨在和延續；但是，「禮儀的語言」却在這種外在結構上具有優越的地位，並成了確定性的需要，因為透過「語言」使一

件超然的東西在自然界裏顯現；也就是說：透過「禮儀的語言」，救恩的真實被啓示並施與給我們，所以「語言」成了一件超然性的真實之臨在的主因，我們不得不承認「禮儀的語言」在聖事的外在結構上具有確定性的地位，同時也具有教會性的特徵。

論過它們並提出修正意見，但是是我作最後的選擇和定稿。我相信如果由一個女人的觀點來寫，會對某些方面予以相當不同的強調。第二、它們主要的對象是在討論修會男女會士之間的友誼，或者至少度某種方式的守貞生活者之間的友誼。換句話說，我假設雙方已經有一種基本的宗教上的獻身，或至少願意如此去做。當雙方中的一位並未如此獻身，或不尊重這種獻身，那麼情形就會完全不同了。

## 守貞生活的文化背景

1. 我們首先要做的，是對男女會士嘗試去度貞節獨身生活的現代國家和文化背景有一個更好的了解。

① 梵二以後的教會，對會士們在宗徒工作的要求增加，因此也要求人們在情感上更深的參與，使得許多會士在情緒上感到枯竭。生活的步調加快，個人的參與更加複雜，修會團體結構，慣常所給的安全感，也減低其影響力。由於這些使徒工作情况對人所作更大的要求，造成精力上一天天的消耗，使人更深的覺得需要感情上的加油，來加強或重整自己情緒上的敏銳和服務的願望。「美國司鐸的靈修復興」（美國主教團，一九七三年）的文件，精確的指出，在司鐸的生活中需要「支持系統」。

「對晉鐸不久的人來說，新工作帶來的興奮，以及某些工作中快速的償報所帶來的安慰，一般來講供給了他足夠的動機，使他能够大方的獻身，並補償了對許多深度關係的缺乏。不過後來到了一個時期，那時，司鐸們不再只為他所做的工作而感到「滿全」，他開始尋找個別的友誼，為得「滿全」。男人會士也感受到同樣的壓力，這些壓力促使他們去追尋友誼的經驗。」

② 二十世紀複雜的大眾傳播文化，對社會上一般的交往產生了微妙而深遠的改變。它加強了人

對五官的知覺和感受，以及感情的許多幅度，形成了一些新而快速人際的交往的方式。這些方式建立於對人快速而整體的衝擊上。男女青年們的交往方式受到大眾傳播文化越來越深刻的影響。這也在進入修會生活年輕一代的男女身上越來越明顯地看出來。長上們需要體會，這些人不讓自己花很多時間去認識一個人。有些人相信需要一段長的時間，才能够真正認識一個人，並建立真正的友誼——他們會對現代交往方式中產生親密的快速性，感到震驚（對親密關係，也許可作如下的定義：願意給予和接受個人深度的關切、情愛和柔情；它包含了啓示一個人最深刻的動機和願望。）我相信在許多這類的快速關係中，人們仍然意識到需要一個長時間去學習愛、犧牲和恆心；只是在達到親密關係的初步行動中，更具有要求人強烈參與的特性。這種快速深度的傾向，也在友誼的經驗中導致更多的震驚和失望。

③ 目前，社會科學的看法，強烈地強調形成人格的關係。一個人是由許多複雜的關係形成，特別是人際關係，而這些關係需要繼續不斷地發展、滋養和調整。這是以「可實現的可能性」的觀點來看一個人的性格。無論在理想上或者實際上，許多美國人也在這樣的結構中去看他們自己。「美國司鐸的神修復與」這文件中，在論「人際關係和靈修生活」一章中（25～39頁），也掌握了這個社會傾向的含義。這種自我意識使人感到需要和許多不同的人交往，特別是與異性的來往，好使自我能够維持並發展。因為個人的自我是在性別的自我和兩性互補的圖像中，很強的呈現出來。這是不能夠從書本或是會議中得到的，而只有從生活的人際關係中產生。有人相信因為青年男女，在十三歲到二十歲之間已經有這些關係的經驗，所以他們在進入修會生活以後，就不再有這樣的需要了。我們對這種意見的正確性表示懷疑。在一個消耗情感的宗徒工作環境中，和在一個不斷對平衡的性別自我觀念加以

攻擊的文化環境中，這種意見簡直是不正確的。

以上所說文化中的各種因素，都促使男女會士進入人際關係中，也就是進入一個親密、情愛、互相支持被稱為「親密友誼」的關係中。

2. 由於以上所說的幾點，所以我們急切地需要探討貞潔願的中心和邊緣許多不同的幅度。

① 是一種宗教德行和聖願，其首先所表達的並不是一種消極和排斥的態度；它包括對人的性視之為天主所給的能力，並對它加以欣賞和使用。這表示可以某一種方式來用人的性以顯示對天主奧祕一個更深的體會。我們對人的「性」的美麗以及兩性間的互補性有一個深切的掌握，可以使我們了解對天主的經驗開放，因為當我們在探討這為天主所創造人的「性」的價值時，也會渴望去超越個人的「性」而走向創造「性」的天主。因此我們必須常常追尋一個問題：到底我們可以從親密友誼中得到什麼宗教上的體悟，特別是這親密友誼的雙方都是在修會獻身的人？這個問題並非無關緊要，因為它與婚姻聖事中的貞潔以及修會中的貞潔的基本性質都有關係。

② 守貞的獻身保持了上述貞潔的積極幅度，却是在保持獨身生活的景況中去實現它。這就是表示一個人願意以發貞潔願來放棄婚姻生活，這種聖願很基本的一面就是對性慾的犧牲和轉變。但這並不表示，也不可能從人的性生活中完全撤退。否則，就等於否定了人的本性。修會的每一個聖願，都對人本性的現實保持一個積極幅度；而在貞潔願中所面對的就是人的「性」。這問題的重點在於發現守貞者到底應積極參與人的性生活到什麼程度，才能使它與會士的修會生活及其他方面有一個整合。這包括個人對基督與天主的熱心，積極地參與團體生活，以及對修會團體及教會使徒工作的獻身。我們就是要在這樣的背景中來考慮修會男女會士之間的親密友誼。

## 信仰上的領悟

3. 我們之所以能對修會生活中的親密友誼有一種積極的評價，是因為體認到：從這樣的經驗中能產生一種「信仰上」深刻的領悟。這並不表示我們忽視了其中所有的困難和冒險，我們只是集中注意力在所探討問題的核心上。這些信仰上的領悟必須來自在親密友誼中，當事人對人性各方面的發現。如果想在這種尋求真正意義的過程中保持正確的方向，以及對修會聖願中所有的親密友誼給予一個最基本的評價準則，那麼我們必須很清楚地把持它最終的目標。

很不幸地在這方面我們非常缺乏可用的資料。Paul Connor 寫了一本書「守貞男女之間的友誼及愛德成長」，*Friendship Between Consecrated Men and Women and the Growth of Charity* (Rome: Teresianum, 1972)，他給這種友誼大概指出了一個方向。這位作者特別對親密友誼與基督徒愛德之間的密切聯繫感到興趣。從現代心理學及教會歷史中聖人、聖女所有的經驗，他大概描述了這種聯繫的重要各方面。他在結論中特別強調親密友誼及基督徒愛德的成長之間所有的積極聯繫和益處。

4. 爲了使修會會士更充分地討論修會生活中的親密友誼問題，我們必須在修會的培養教育中及生活中，對「性」及性別自我這些問題採取更開放的態度。在這些事情上，我們需要利用現代科學的研究和發現。

沒有一個人能夠避免自己的性別，因爲它是個人人格和會士自我重要及富有動力的一面。我們須對有關「性」的各方面作更好定義與區分，好能用它們促使個人自我意識的成長。舉例來說，我們亟

須對「性快感」這個詞句有一個更廣義的解釋。在宗教的用語中，它常常被限定只存在於性交中。因此成爲「禁果」。這種狹窄而含義特殊的用法，使人無法把性快感更廣地視爲人性因素之一，而也是所有人際關係的一部分。但是，實際上，它却是如此。性快感實際存在於一男一女簡單而愉快的談話中。如果他們的交往是富有情感而又彼此支持的話，性快感更活生生地存在於他們之間了。

在青年中從事工作的修會男女會士需要有能力去公開討論有關「性」以及性偏差中所有的問題。這是由於在我們所生活的社會上，性的問題愈來愈成爲個人自我意識的中心問題。我們的大眾傳播工具，把這種觀念，大量地灌輸到社會的各種階層。很不幸的是，絕大多數男女面對面必須有所反應的性象徵，都被粗俗地歪曲了。我們生活在這種氣氛中。也不可能去否定和拒絕它。當我們教導一個少男和少女成長爲人，能夠自由地愛別人時，而一點也不談到性的各方面，實在是完全忽略了對他們有影響的氣氛和問題。神父、修女或修士，一定應該能坦誠地討論性，並爲自己的個「性」而表示滿意。

## 感情的壓力與反應

5. 修會會士，特別是年輕的會士，應有適當的準備，就是幫助他們體會到在男、女交往中可能產生不同在情感上的壓力與反應。不論一個人多麼努力願意按照守貞聖願的理想而生活，並不就自然地阻止他「跌入愛河」。一位會士怎樣在這種情況中處理自己情感上的衝擊，那完全要看他對這方面有多少正確的意識而定。突如其來情感上的經驗可以使一個人看到自己生活中許多不同的幅度，而這些幅度往往並沒有受到自己有意識的承認。所以，在年輕會士受訓練的階段中，至少應對這些問題有

所討論。

6. 當一個人有了「跌入愛河」的經驗時，在他內會有很多不同的情感反應。當一個人在理性、快感和社交生活方面逐漸成長時，在他個人生活中所產生的這些反應，也會有相當的改變。一個人在不同生活的情況中，「愛」發生的方式也有所不同，這是由於在這樣的經驗中所牽連到許多範圍很廣的情感問題。

現在讓我們來對於「跌入愛河」這個詞句作一個初步的描述。我們可以把它視為自己所有心理上的力量，完全集中在一個能够吸引我們的人或團體身上，而完全被他（們）所佔有某一個特定的個人，在我們的情感生活上產生一種磁石般的效果，並且使我們覺得很舒服。這種情形可能發生得很慢，但也可能來得突然。「跌入愛河」並不是一個理性的過程或出於自己的決定，它好似在我們的情感海洋中興起狂濤大浪。

有時跌入愛河的人，並不清楚地知道是某一個人擾亂了他情感上的平衡，所以我們需要體會到這種可能性。有些人首先意識到的，只是自己情感生活起伏不定，還沒有察覺其中心問題是出於對某一個人特別的情感。這種情感上的擾亂，也可能在生理上產生強烈的影響：沒有胃口，睡不着覺，沒法集中精神，喜怒無常，有一位修女描述她自己的經驗說：「我真的想我快要發瘋了。」

這種情感上沒有固定方向的擾亂，其原因可能是「跌入愛河」釋放了許多年來的情感；其中有孤獨的感覺，憂慮的感覺，以及許多更強烈的慾望。現在這些情感一起湧出，使一個人平常的情感生活完全失去平衡。

在這一一般性困擾的同時（或是過了一個時期以後），當事人開始體會到自己被某一個人吸引，並

對他（她）有一份情愛；他（她）可能同時有罪惡感，因為覺得自己在真潔聖願上有了妥協的態度。這些罪惡感的來源，是由於過去的一般修會背景和所受的訓練，以及由其所產生的情感平衡。一個人不應該為這些消極感覺而過份的震撼；它們實際上是來自一種自然而健康的緊張，可使人不至於陷得太深，並對所面對的問題有所意識。一個人對自己「性」的發現，以及伴隨性而來的熱情和力量，通常來說是一個渾然一團的經驗。這個經驗是要在時間中慢慢地加以分析和評價。讓罪惡感任意滋長或把它完全壓抑是最危險的事，因為它們會在生活的其它領域中施行報復。

最重要的是一個人應該體會到「跌入愛河」並不是由理性計劃的行為，它就這樣地發生了。在那些對愛有極大關心的人身上，它更容易發生，而基督徒正是應該對愛表示關切。絕大多數的人在一生中，好幾次跌入愛河。真正的問題是如何處理它，怎樣使它和自己在生命中已作的其他承諾和獻身能夠互相配合。

### 這是需要調整的時期

7. 一個被「跌入愛河」經驗所震撼的人、體會到這種事實之後，再作長期的判斷和決定以前，應該讓自己有一個擺平的時期。他需要在這時期，重新獲得一種情感上的平衡，好對未來有所決定。這個調整的時期可能長達數月。如果可能，一個當事人可能找到一個對自己有幫助的人，把自己的問題向他說出；並在他的幫助之下，充分地了解自己各種不同的感覺，以達到情感上的平衡。最重要的是當事人不要對自己的能力立刻加以判斷，因為在這段時期內最容易作出消極的判斷，例如，我無法對性加以控制，所以一定應該結婚；或是在性方面走入歧途。這種判斷，通常不是對一個人整個生

命和能力作的正確評價，而是來自最近經驗的強烈衝擊，以及某種罪惡感自然的間接影響。

面將這種情況最好的方式，就是照常做自己的工作，並設法與各種不同的人來往。當事人可能需耍作一個堅強的決定，使自己不要一天到晚陷入沉思中，或垂頭喪氣。我們會發現生命中許多的問題，包括人際關係在內，可在日常生活的過程中獲得解決。

8. 兩位當事人在經過一段時期的考慮和評估之後，可能會看到培養深刻長久友誼確定的可行性。在兩人的交談中，他們應該談到彼此關係的範圍，以及如何能夠與自己的修會生活及獻身互相配合。有許多人可能不同意我所說的這一點，而主張像這樣的友誼不需要加以直接討論，就會在生活中找到它的地位與方式，不過我覺得由於在許多修會團體和教會中，反對男女會士對友誼所產生的社會壓力，要求當事人對他們之間的關係、有一個有意識而直接的討論；不然生活其他方面所有的各種緊張都會藉這項關係表達出來。

爲了使男女會士之間的友誼能夠成長與發展，大家都需要對人際關係中基本的廣度有一個更寬的認識。這項需要對當事的男女雙方是顯而易見的。他們的長上也應該體會到愛有許多不同的道路與方式。任何一個人際關係都包括了許多不同的情感反應。愛並不一定要有生理方面的性關係。許多會士有時在這方面具有極狹窄的觀念。心理方面的書籍例如 Ignace Lepp, *The Psychology of Loving* ) 及文學書籍 (例如 Joyce Card Oates, *The Wheel of Love*) 可以有極大的幫助，在初學院及文學院中，應該要求會士們閱讀這樣的書籍。〔譯者註：中文方面，這種書籍太少。金象達，性愛、婚姻、獨身 (光啓)；甘易逢，當代獨身生活 (光啓)；劉河北譯，無聲之樂「第四部份」 (光啓)；甘易逢，貞潔與友誼 (神學論集②)〕

## 男女的差異

9. 當事人的男女開始討論他們之間的友誼時，應該體會到男女之間在建立關係及表達方式上，有所不同。不論這些不同是來自生理上的不同，或社會上的教導，這並不是我所關心的問題。這些不同實際上可以在每天的生活中觀察出來，並且也是男女必須面對友誼關係問題的一部分。我也體會到許多人會對這段中所談到的各點有不同的意見；但是我所列舉的各點，却是從人們日常生活中實際的經驗而得來的。我的目的並不是把一切的問題都詳細地列出，但是在要提出一些問題，以激起人們的興趣而加以討論。

① 男人傾向於把他們個人的友誼拘束為生命中的一部分；雖然這是對他們非常重要的一部分。女人却常有一個更全面性的觀點，她們把這種關係當作一個透鏡，使光線分散到她們生命中所有的活動上。不論這種差別的理由何在，可是在今日的社會中，對於那些不能體會這是兩性心理差異的一部分的人，常常造成緊張。男人可能會覺得女人藉着她全面性的方式，嘗試着牽引他進入一個一生的計劃，就是她在暗示着要結婚。女人可能感覺到男人只把她當作他生命的一部分、一樣東西，而不是真正的視她為朋友。在這方面，男女雙方都需要極大的忍耐和理解。

② 男女雙方所使用不同的言語，也會引起誤會。女人好像會用比較具體而富有情愛的詞句，可能會更快地說：「我愛你」，或是「我深深地喜歡你」。這種表達可能使男人感到困惑，或甚至驚異，不知道她到底在想什麼。男人通常用更抽象的字眼來討論愛和友誼，使女人會對他愛的真實性感到疑慮。女人很容易受感動，使用「永遠式」的詞句；而男人很自然地談到友誼的限制和它的時間性。

如果兩個人不以同情心互相了解，這樣的傾向會給對方帶來擾亂，甚至傷害。男人可能願意分析一個友誼；可是女人更願用情感方式來處理它。

③ 一個深刻友誼的經驗，毫無疑惑地供給當事人一個極好的機會，使他能對人的心理有一個深刻的體會；也更容易進入另一個人的內心生活。但在實際的進行過程中，雙方須具有開放的態度，並體會到彼此之間有些差異需要不斷地發現，以及在遇到困難時，應具有同情心，一直等到雙方能達到互相了解和欣賞為止。

10 兩個人必須不斷地體會到一項重要的因素，那就是他們之間友誼的動力性，這友誼或是在擴張、或是在萎縮。我現在列舉的幾個準則，可能有助於對這動力下一個診斷。

① 我是否敏感體會到對方的反應？我最關心的是對方的幸福（這是真愛很重要的一面），或只是我自己的需要？在具體的情況中，這無疑是一個很難判斷的問題。但是這個問題必須提出，因為其他的判斷準則都要以對這個問題的答案為依據。

② 這項友誼與我生活中其他方面及既有的承諾有何關係？對一個男人來說，它可能是一項很大的鼓勵，使他更起勁地工作。他也可能體會到被另一個人深刻地接納。或是它一個膠着劑，使生命許多支離的幅度合而為一。對一個女人來說，這樣的友誼，是使她生命有一個更深「凝聚」的時刻，或是感到自己有價值而被欣賞，或是有力量使自已把握機會和面對危機。無論對男人或對女人，都可能是一個祈禱生活增長的時刻。當這個友誼使人孤立，並使他（她）的精力和注意力從自己修會生活重要的活動中撤離時，例如不參加團體活動，或修會使徒工作等等，就表示這種友誼有了問題的一個記號。

③ 它是否使我對一般人的反應更加敏銳？因為我親密地認識了一位朋友，並經驗到每一個人身上長處和弱點複雜的關係，我是否因此對自己所遇到的人有更大的同情心和友誼？當爲了保護這種友誼，而引起困擾、嫉妬和不誠實時，使當事人關閉自己，那麼這種友誼就成了問題。

④ 兩位當事者是否能自由並開放地討論彼此之間的友誼，並能表達他們對友誼的感覺，甚至懷疑和反對的感覺？如果當事人完全避免對友誼的討論，或是常常把友誼當作一切問題解決的方法，這種態度是危險與不實際的。

⑤ 兩位當事人是否可不怕懼與別人討論他們之間的友誼，或事實上甚至願意和別的朋友談起兩人之間的友誼？

在一個人整個實際生活環境以內，這些就是對親密友誼應當提出的問題，好能判斷可能有的消極和積極的因素。

## 消極的時刻

11 當一個人尋求把親密的友誼放在修會生活中一個積極的位置時，也應該體會到消極的時刻仍會發生。當一個人感到軟弱時，會緊抓着這個友誼爲了感到支持與安慰，甚至爲了暫時逃避。當一個人必須生活在困難或是孤立的環境中，這樣的友誼可能供給在其他方面積下情感的衝突唯一的出路。在這樣的時刻，這個友誼能從其他生活範圍中吸取並消耗很大的精力，而且也會以一種嫉妬的態度受到保護。這些消極的時刻是可以了解的。當事人應以容忍的態度來渡過這種時刻，最後以上面所討論的一些積極的效果去改正它。

還有另外一種暫時的消極面；親密的友誼有一種傾向，就是使人認出自己從未體會到人格的缺點。在親密的友誼中，仍會使人體會到的一些缺點是：性格上的僵硬，願意控制別人、嫉妬、缺乏信任以及秘密地玩弄手段等等。這些性格上的缺點，也能使人孤立，並過分地把這注意力集中在這友誼上。但是如果雙方是以同情、忍耐和恆心來處理這樣的困難，遠比一個人單獨去改進它們來得更為深刻。真實愛情的一個特徵，就是當朋友生命中發生問題時，另一人願意與他一起渡過困難的時刻。

12 現在我們可以討論的是對願意享有親密友誼的修會男女會士產生重大困難的另一因素，就是他們修會中所有的嫉妬。在男女修會團體中，都可能產生嫉妬；但是在修女會中是更加強烈的。一些人對享有親密友誼者，特別是享有異性友誼產生嫉妬的理由是很複雜不同的。這種嫉妬常常穿上與宗教有關的外衣：應該努力避免惡表，保護貞潔聖願或是維持修會傳統。由於這種偽裝，使嫉妬難以辨認出來，反讓它成為加倍危險的。

嫉妬使人製造流言，甚至謾謗（雖然常是無意識去做）。人們做這事的動機，常只是如一位修女所表達的：「她有一個朋友，而我沒有，因此她一定是錯的。」修會團體的長上，需要對可能有嫉妬動機的行動和批評特別敏感。如果有人講出反對某人的故事，或對某人加以控訴，應讓雙方直接面對。如果控訴者不願意對自己所提出的控訴負公開的責任（這就是他或她不願意對與被控訴者及他們的長上直接加以討論其中的問題），那麼這些控訴不應加以重視。

這樣的故事和控訴可使某個人受到團體中其他成員心理上的排斥，我們可常聽到人說下列的話，「好啊！他（她）現在找到了一個朋友，那麼這就是時間上的問題了。」這的確可能成為事實，但却是因為整個團體的心理的壓力把這個人排斥出去。特別是在一些小團體中，這種情形會變得特別

尖銳。在當事人努力奮鬥，在他們個人的友誼中，特別是親密的友誼中，建立一種平衡時，他們特別需要長上的了解和同情，以及團體中其他人的支持；因為一旦這人面對了所有的挑戰並予以適當的處理，時常會使得他成爲一個有更深邃修生活的人，更富有動力的從事使徒工作，也更能愛他的修會團體。

## 生理的幅度

13 任何親密友誼最困難的一面就是生理上的幅度。在修會生活中的友誼，這個困難更顯得尖銳。

在修會獻身的男女應該首先體會、了解生理吸引力所有強而有力的衝擊；而在絕大多數親密的關係中，這是不可避免出現的。雖然可以有例外的例子，但是大多數柏拉圖式的友誼只會短暫地存在。生理上的慾望，以及某種身體接觸的慾望可以用許多不同的方式顯示出來。男女雙方應體會到這種可能性，並意識到對方有如此的慾望。解決的關鍵在於誠實而開放地承認這種在生理上的吸引，並且雙方願意幫助對方用所許可的方式來面對這種衝擊。

到底在親密友誼中許可多少身體上的接觸，實在要看很多因素而定。守貞的誓願自然禁止性交，以及直接導致性交的愛撫行爲。在夫婦性行爲，及人們日常交往行爲之間，有一個模稜兩可的地區，這就是兩個親密朋友之間的情愛以及親密。當事人的家庭背景，文化所接受的標準，以及個人的性格等因素合在一起，創造出許多不同生理及身體上的接觸，來表達這種情愛。牽手、擁抱和接吻，對某些人來說，並不引起性慾（對生殖器而言），而對另一些人來說，却能引起性慾。由於個人背景和個

性上變化之大，在這個問題上是否能爲所有的人立下一個共同的規則，是極端值得懷疑的。最基本的事實，是每一個人應該發現他自己情愛許多不同的幅度，並找到一個合適的表達方式。

由於身體的接觸，是發展彼此信任的重要領域，所以彼此應尊重對方在這方面的感覺。許多人當他們發現自己在性方面的各種反應，並能以信心來處理在性方面的感覺，就會調整自己的一些態度。

由於對情愛表達方式的不同，會導致在修會團體中產生「惡表」；但是此根源往往並在不於惡表，而在於以上所說過文化和家庭背景的不同。因爲在這方面的誤解，可以對一個人生命產生極大的損害，所以修會團體的長上，有嚴重的責任要求屬下，在判斷情愛和生理這方面的事，應有恆常的忍耐、了解以及反省。

## 對一個關係應加的限制

14 最後應考慮一個最痛苦的問題，如何對一個不能達到平衡的親密友誼加以限制和終止？人們有時，甚至在雙方並未犯錯的情形下，應做這樣的決定。人際關係並不在真空中存在，而是在具有千百種壓力及責任的實際生活中存在。因此，在有些時機中，一個人或者雙方應該決定限制彼此的交往，或是暫時終止兩人的關係，甚至完全終止。

作這樣的決定並非容易，因爲決裂並不只是牽涉到另一個人，也觸及自己許多內在很深的感情，就是在「跌入愛河」的情況中所浮現出來的各種感情，這種決裂常是痛苦的。

限制這種關係的判斷，常包含許多的因素：(一)一個爲對方繼續不斷地愛，體會到真正愛情的動力仍是一種非常內在而深奧的方式繼續下去；(二)體會到某種具有毀壞力的因素，進入了這項關係（不論

# 守貞者的友誼與靈修經驗

Matthias Neuman, O.S.B.

王 敬 弘 譯

數年以前，我曾在今日修女雜誌上發表了一篇有關守貞者友誼的文章<sup>①</sup>，而現在這篇文章可以說是該文的一個延續。讀者們對於第一篇文章的反應相當的熱烈，並給予很高的評價。這些反應正肯定了守貞者間的友誼這個問題、在今日男女會士中很受到人的關心，也有許多人對它懷有恐懼。一直到最近，在守貞者友誼領域中，只有少數可遵循的守則。它需要更多理性的研究，彼此的分享，以及個人的見證和祈禱來對這方面的問題加以澄清。現在，不斷有新的書籍和雜誌上的文章、對這個主題作真實的探討。這是令人高興的事。

在本文中，我願意把上次文章中所說的幾個建議加以發揮。所以，本文有一個特別的目的：就是願意更清楚的了解，一個人所有守貞者間友誼的真實經驗，與他對天主奧秘更深的體會有何相互的關係。總之，本文希望能對建立一個守貞者友誼的神學作一些貢獻。

在下文中，將提出一些積極的論點，肯定守貞者友誼與對基督信仰奧秘更深的體會之間，所有密切的關聯。一方面，我很堅定的相信所提出積極的論點；同時，另一方面，我想這最後的目標是不容易達到的。守貞的男女在朝此理想奮鬥的過程中會遭遇到痛苦、掙扎以及錯誤。在具體的狀況中，理想只能局部地實現，通常也伴隨着相當程度的遲疑。不過，我們仍然需要很清楚的看到這個理想，有如何實現的遠景；並看到它的美麗和實現的希望。因為這些遠景給人一個方向，它們使人的希望更具體化，因此產生力量，引人進入行動。所以，遠景對任何人的成長都是生死攸關的。守貞者友誼的經

驗也需要加以表達，以顯示這些友誼可以引人進入對天主奧秘更深刻的體會，這種體會可使人的生命蛻變。

爲了更精確地看到主要的問題，開始時，我們要探討一個更廣泛的問題；在人對性的經驗及對天主的體會之間所有的密切關聯性。這裏所用「性經驗」這名詞，是指任何形式的身體、感情或理性的事件，而這些事件使一個人很生動地體會到他個人「性」方面所有生理和心理的不同幅度。一個人的性貫穿了他整個的人格，並進入許多（或者可能全部）人的經驗。現在，我們所討論的這些經驗是限於那些能使一個人，無論男、女，體會到自己的性，並使自己清楚地意識到這一點，這都被稱之爲性經驗。（譯者按：例如，與異性一次深刻的交談。）

## 性與天主

回顧不久以前，天主教的靈修學中，所有的一些禁忌，常使人覺得性和天主好像是在信仰生活中兩個相反的極端。一個人一想到天主，就自然地消除一切與性的關聯。同樣的，一個人提到任何與性有關的事，也立刻使自己離開了神聖的範圍。一般對靈修生活的言論也常常鼓勵並支持這種二分法。但是，在專業學術性的著作中，却反映了相當反面的傾向。在宗教歷史和宗教心理學中，人的性常包含着某種宗教經驗的可能性，也很深的影響一個人對超越性天主的體會。Mircea Eliade 是一位研究世界各宗教著名的現代學者，他很簡潔的說明了這一點：

性絕不是「單純的」出現……在任何地方，它常有多種價值和作用。它首先而也可能是最高的價值，是一種宇宙觀的作用。因此，用性方面的名詞來表達一個心靈的狀況，絕不是低貶它的價值

；因爲除了在現代的世界中，「性」在所有的地方常是一種神聖的顯現（hierophany），而性的行動常是一種整合的行爲（因此，也是獨得知識的一項媒介）②。

Blade嘗試着很清楚地表達出來，許多不同的人性幅度是與對性的經驗親密的交織在一起。不論是怎樣的性經驗，也不論它的生動性和它的效果如何，性絕不是在個人生活中一個孤獨而封閉的行動。一個性的經驗，有許多的作用和效果；它是具有「多項價值的」。除了對個人生理上的效果外，它也表達一種宇宙觀；那就是對世界中，各種受造現實的價值和彼此之間的秩序的一種看法。它也包含着對身體，以及對生理因素隱含的評價。它也會影響到某種形態的知識，而這種知識是被我們認爲最有價值的。

一個性的經驗也是一個「神聖顯現」；這包含着我們設想如何能與超越現實相遇，也就是天主經由何途徑顯示給我們（例如，天主是否經由我們的身體和感情經驗顯示自己）。我們需要更完全的探討這一點，爲了使我們能更好地討論守貞者的友誼。

Elade並沒有研討人對性的經驗如何能影響到他對天主的了解。Rose Mary Haughton 却做了這一點。在她所寫的 *The Transformation of man* 一書中，她把這個過程作了一個撮要。對個人來說，性的經驗有一種爆炸性的力量；去加深人的自我意識；它激起我們生理和感情的反應。因此，使人在對自我體會和自我所常有的平衡受到破壞，而進入一種混亂。它使人所熟知的世界秩序受到強烈的震撼。此外，與另一個人所共有的性經驗，可帶人走得更遠。在搖曳不安的情況中，性經驗也可以讓人看到一個可能性，就是能對他人有一種更整體性的體驗。這種可能性給人帶來一個希望，就是他可以使自己的生活在一個新而不同的整合③。在這種情形下，性經驗已經直覺地象徵性地打破一

個人（至少有這種潛能）自私性態度所給人加上的狹窄而自我封閉的束縛④。性經驗不只觸及我們生命的某部份，而且推動我們進入一種對自己、對世界，以及與他人關係的新態度。

Haughton 接着討論有兩種不同的方式使人的性經驗與他對天主的看法連接在一起；即使人體會到天主是一個超越的奧秘，但仍然可以與人有所接觸。首先，因性經驗所有不安定的性質，使人具有重新整理自己很深的情感之潛能；這種情形與人悔改是相同的。使人開放自己，準備重新接受天主⑤。第二種方式，可能也是更重要的方式，性經驗推動人向「另一位」尋求一個完整（completion）。起初，這「另一位」是具有性別的另一個人。但是，這最初的體認能使人往前走一步。如果一個人發現任何「另一個人」在本質上都是有限的；他也可能發現現在自己內有一種渴望和需要去接觸另一個「超越的你」，兩個人結合在一起的渴望也推動他們走出他們自己。在這種經驗中，天主有如「超越的另一位」似地臨在的問題就變得非常真實了。性經驗可以顯示出人具有對「超越性」「完整渴望」(desire for transcendent completion) 的一個非常特殊的例子，也使人對超越自己的奧秘開放⑥。〔譯者註：請參看沈錦惠譯，性愛中的自由，臺中：光啓出版社，一九八二〕

雖然，Haughton 是在婚姻的狀況中得到以上的結論。但是，她也體會到守貞者的性經驗雖然不同，但一樣有一種啓發的能力。

……人的性經驗，生理一方面的目的都是暫時的；但是它在心理一方面的目的及其效果，却是永遠的。在奉獻守貞的聖召中，這些效果被典範式的表達出來⑦。

Haughton 以性經驗方面的實際例子，證實了在宗教社會學中，許多學者所常肯定的理論，任何一種使人捕捉到對整體感覺和體會的經驗，不論這種感受是客觀性的或是主體性的，都在人的想像中

被視為神聖的。因此，它會最後影響到以前對神的現實所持的看法。我們現在才開始體會到，在基督信仰的神學和靈修學中，性經驗是屬於這一類的經驗。

## 幾個實例

在基督信仰的傳統中，的確曾有過性經驗與個人對天主體會相連的例子。它們通常都被遮掩過去，而沒有能夠發展，成為一貫性的看法。歐瑟亞先知就是一個典型的例子。他在婚姻生活中所經驗到的不忠，促使他看到天主的忠信（參閱歌三1-3）。他在性經驗中的痛苦，奇妙地幫助他淨化了對天主的溫和和熱情的評價。雅歌以積極的方式肯定性經驗具有獨特超越的品質，人藉着性愛可以發現一種戰勝死亡的能力（參閱歌八6-7）。

在基督徒的婚姻中，這樣對性經驗的看法很容易被人接納。但是，我們也可把它延伸到守貞者生活的境遇中。在守貞者的生活中，一個性經驗也能使一個人的生活發生有意義的蛻變，使他能夠對天主奧秘達到一個新的認識。現在，我舉出兩個人，一位是隱修會士，另一位是現代小說家，在這方面所作的評論。他們的意見可以幫助我們對這方面加以反省。

基督的童貞就是他與別人建立關係的一種模式，特別是和女人建立關係的模式。基督信仰傳統常傾向於分析這個事實。其實，對現代人來說，這却是基督最吸引人的特性之一：祂的人性是可能受到傷害的，同時，祂願意接受性愛，為的是從內在轉變它<sup>③</sup>。

聖方濟各是中世紀充滿紛爭的冬天所開出的第一朵花。他的內心是單純的，快樂的和貞潔的。他的眼睛好似小孩和偉大詩人的眼睛，他常常注視世界，好像他常以第一次看到它一樣。方濟各一

定常常凝視着一隻昆蟲，一朵簡單的花，溪澗的流水，而使自己飽含眼淚。他一定這樣想着說：這是如何奇妙的景色，這是如何的喜樂，這是如何奇妙的天主奧秘！在許多世紀之後，方濟各是以童貞的眼睛來看世界的第一人<sup>⑨</sup>。

「守貞者性經驗」與「引人到達天主蛻變式的體會」之間所有緊密的聯繫，可以幫助我們正確的寫出我們所特有的問題：守貞者友誼的經驗——一個特殊而必然有限的性經驗，如何能够啓示天主的奧秘？

### 對自己「性」的接受與整合

爲了深度地掌握我們基本的問題和它的枝節，我們必須再考慮一項先決的問題。在一個人能够使他守貞性友誼的果實，整合到他與天主的關係以前，他必須達到（或者很快的努力達到）對自己性自我（sexual identity）某種程度的肯定；並對在達成性自我過程中的各種心理動力感到舒服適應。在個人成長中的許多心理動力的作用在他對天主奧秘體會中也有平行的作用。此處我們應探討其中的幾點。

首先，也是最重要的，守貞者應努力獲得鑒定自己情感起伏的能力，並能處理這些情感變動。這種能力對人欣賞自己的「性幅度」是極端重要的。性帶領我們進入人類情感最不能控制的區域。一個人必須能欣賞情緒運作的方式，才能感到舒服。他必須能够很清楚地區分情感的動力和邏輯思想的動力。

我們可以說，思想理性的運作有一種線形的邏輯。它有一個固定的開始，經過一個有秩序的過

程，獲得一個有效的結論。當我們得到一項結論時，就永久地擁有了它；它也可再被用來作爲一個開始，經過另一個過程，到達另一個結論。如此，這種過程可以不斷地延續下去。線形邏輯所得的結果中具有某種永久性。人一旦獲得了某個意念，就可用它來建立其它的意念。哲學、數學和物理科學以及其他許多科學，都是用這種邏輯來逐漸形成的。這些意念供給人一個結構；藉着這個結構，人可以有序序的與社會世界建立關係。這個結構也可以逐漸擴充，愈來愈穩定。

情感的動力却是另一回事；它不是在一個一直向前跑的過程中，運作它們的過程却是平衡、移動、再平衡。這個過程週而復始的運行。我們情感有如潮汐的運動，它們會不受控制地爆發，又被人抓回來到達平衡的境界。它們掉到一個極端乾枯的時期內，再次被帶回平衡中；接着又是再次的爆發，如此地連接下去。當一個人學習如何面對自己的情感時，開始體會到在情感動力關鍵性的字眼是馴服、釋放、反絕對化、乘風破浪、平衡和不平衡。這些步驟意念的線形邏輯步驟是不同的。在情感的動力中，線形邏輯的步驟幾乎不存在。一個人要想具有在情感動力中保持平衡的能力，必須觸摸到自己情感的來源。具有以下能力的人才知道如何平衡；在感情爆發時，他知道如何掌握並馴服情感；在碰到乾枯時，知道如何在緩慢的過程中堅持。美國人在這方面常很不幸地感到缺乏。我們對在自己內情感系統的深度和複雜性的體會，只能很模糊地表達出來。現在所有各種在人格成長的訓練，也許彌補這一點，但仍有多地方值得努力。〔譯者按：在中國的文化背景中，人從小就不受鼓勵去表達自己的情感；人很早就學習如何用壓抑和控制來處理感情。因此，中國人的情感平常都很含蓄。實際上，這也是對自己情感深度和複雜性並不認識和了解。因此，也造成了許多不必要的悲劇。最近，許多心理輔導中心，提供認識自己情緒和促進人格成長的各種訓練課程，但整個講起來，這些方面在社會

上並不受到很實際的注意。每個不同的男女修會，對這方面注重的程度和情形各有不同，無法在此多談。」

## 一個例子

也許我可以舉一個例子，使讀者了解以上所說情感動力的意義。從這個例子中，我們可以看出對一件事物，或用理性去評價，或是用情感去欣賞，兩者之間有何不同。有一位修女，最近被調職：這也是她久已期待的改變。因為她原先的職位有很多的困難，而且非常消耗精力。她把這次的調職視為靈修復興的好機會；因為在以前工作崗位上的許多壓力，已使她的靈修生活日益衰退。在調職三個月以後，雖然以前的種種壓力已經消逝。但是，她的靈修生活並沒有真實的改變，祈禱也不更有活力。我們應該如何評估這個缺乏改進的事實呢？如果我們以邏輯的方式來評估，那麼，我們得到一個無法避免的結論：她有一個重新開始的機會，却沒有進步；其結論是，她一定在某些地方沒有作好；這也可能是由於她對更深祈禱生活的希望只是一種幻想。這種理性的評價對這位修女沒有提供什麼希望。

不過，如果我們從情感動力的觀點來看，可能對這種情形有一個不同的評價，也對實況了解加上了一個很需要的新幅度。從這個觀點來看，我們必須考慮這位修女現有情感動力的程度，以及她調任新職對她情感的消耗，在這兩者之間是否能有一個平衡。我們必須體會，任何人所有的心理、精力是有限的。當這位修女離開了她以前的位置，處理搬家過程中的一切事物，在新的地方安定下來，對她的朋友、新的工作加以調整；這一切都消耗了她許多的心理精力。所以，我們對這位修女的判斷是

她在這些過程中，消耗了她大部分的感情力量。雖然，她願意革新自己的靈修生活，可是，由於她缺乏所需要的心理動力，以致不能夠立刻付諸行動。

因此，我們首先要按這個判斷，要求她減低現在對自己的期望（「我並不能夠按自己所願意的立刻開始」），並且鼓勵她度過這段調整的時期，直到她心理和情感的活力恢復後再作打算。這種以情感觀點的評價，承認這位修女在心理和精力上所有的限制；這項限制並不是她有意志可以控制的。她需要以達到平衡的方式來生活。雖然，在這位修女的狀況中，也可能包含着許多其它的因素，但是，以邏輯的情感方式對她的評價，其中所有的不同是顯而易見的。

如果一個人，想要有能力去使自己性感覺整合進入自己的生命，並達到一個有穩定「性自我」的人，必須有這種平衡和穩定的意識，他很舒服地接受自己的性別和他所包含的一切，並知道如何交替的管制或顯示在性方面的表達。一個人特別需要能够在心靈充盈或乾枯的時刻，學會安然自處，而不會感到無法控制的罪惡感；他尋求心理上的各種平衡，而這是整個生命方式的指標。不過，有些時候，只有在在一個人走偏了一些之後，才能達到某種平衡。

在這個領域裏，謙遜與寬恕是非常需要的。在這種複雜的時刻，任何一位男或女都需要知道何時應主動，何時應被動。在處理守貞者友誼之間與異性交往的經驗，更特別需要對自己情感、心理和精神需要、能力和限制之間的平衡，有一種欣賞和評估的能力。一位守貞的男人或女人，應用適當的情感動力來處理這種與性有關的情感。在下文中，我們將更清楚的看到此種需要的種種理由。

## 藉着守貞者的友誼加深靈修經驗

經過了以前幾段對各種問題的討論，現在我們要對本文特別的主題作一探討。首先，我們已經看到人的性和對天主的經驗所有緊密的聯繫。其次，我們爲了達到適當的「性自我」，需要以處理內在動力的適當方式來面對情感，並使它們達到平衡。對於守貞者友誼的經驗，却是給我們實現這兩個幅度的一個具體機會。此次，我們藉着這個經驗，使我們的性自我成爲更真實；也使我們對超越現實天主奧秘——的嚮往更正確地加深。

夫婦之間的友誼及守貞者之間友誼所有神學基礎的根源，是在於天主創造男女的互補性；也只有男女互補性中，才可真實的發現人性。正如 Paul Jewett 很美妙的闡釋了「因此，人『性』首要的形式，就是男人和女人的友伴關係。」<sup>⑩</sup>。天主是藉着男人和女人的夥伴關係，按自己的肖像創造了人類（參閱創一27）。這也包含了男女之間的交往，成爲發現天主奧秘，並與祂交往的首要形態。Jewett 很清楚的指出，這種男女的交往比婚姻的關係來得更廣；它更是從個人心理和信仰的深處、分享對生命的看法和經驗<sup>⑪</sup>。

其他現代的作者也強調「性」(sexuality) 是交往的基本模式，其中包含了自我的分享。在男女互補的幅度彼此結合中，單獨的個人走出他們自己，再進一步與別人和天主重新建立一個新的結合。在這種狀況中，與異性交往的各種不同層次，就成了救恩性的活動<sup>⑫</sup>。在這些幅度中，守貞者之間的友誼，按照他們特有的方式，也能使男女之間的互補性達到滿全。這也就是引導他們更深體會到天主的道路。

基於男女會士所作的獻身和所發的誓願，他們所接受的價值系統，與已婚基督徒的價值系統有所不同。這些價值包含一個守貞者所組成的團體，能够以更富彈性的生活方式，去爲教會服務；以及在

生活中更強烈地表達末世性的象徵。修會會士們必須以這些價值與對人的「性」經驗價值加以平衡。性經驗對守真的會士們會有價值，但是，在他們特殊的情況中，他們不能有如基督徒婚姻中所有的身體上的親密。

## 守貞者之間友誼的發展步驟

現在讓我們探討一下，守貞男女會士發展的每一個步驟，會使我們更清楚看到男女關係的互補性，以及它使人在靈修有新發現的潛能，這些步驟是任何友誼所共同具有的。現在我們重溫一次，特別是爲了看看守貞者如何使此友誼和他其它的承諾達到一個平衡。

第一步是友誼真正開始的記號。它表現在彼此互相表示關心及分享內心的秘密和希望。對這類行動的開放，會使其中的一方，或被此兩方突然體會到自己可能對滿全 (wholeness) 有一個新的經驗。男人和女人發現自己內心生活的情感、品質，以及他們自己的希望和遠景都被提昇和加強。親密的關係有如暴風雨般的襲擊了他們每日例行的生活日程。親密爲當事人打開了生活中新的可能性，以一種突發的力量促使個人到達更大的結合。

一個人爲這種親密感所釋放的到達滿全和結合的渴望，會努力在生活不同的層次中把它實現：情感、理性、生理等等。在守貞者友誼的這一個時期中，一定要用其它的理想，已作的獻身，特別是對基督徒守貞生活的獻身和理想去對所有原始的慾望加以平衡，一對追求守貞生活的男女，不能以完全的性結合作爲他們的目的；但是，藉着彼此的分享，男女互補性的許多其它幅度，可以使獻身守貞與親密友誼同時並存，互爲幫助。

因此，當一對守貞的男和女，意識到他們的友誼在增長中，很重要的就是他們能够彼此表達自己所努力追求的目標和理想（在我的生命中、最重要的價值是什麼？）。平常男人和女人的理想有很大的差別。但是，在初期的相互吸引中，彼此却不能够看出這樣的差別。在開始發現親密關係時，雙方會產生許多美好、溫暖的感覺，因此，淹沒了許多個人的「需要」和動機。兩人所有互相衝突的目標，會使這種關係帶來極大的混亂，因此會導致當事人極大的痛苦。所以，雙方儘可能使對方明瞭自己的意向；這是出於正義的要求。即使有時一個人只能說：「我對自己認識的還不够清楚」，也可使彼此的希望設下一些所必須的限制。

一個人具有一種感情上的動力，才能有使情感渴望與其他個人目標達到平衡的能力。他必須能够接受過量的渴望，並在其中生活一個時期；同時，把它容納在自己守貞生活各種承諾的工作之內。在這種友誼中，一個人體會到性經驗的多面價值，他會守任何太突然的衝動加以平衡；而在這種新發現的親密關係中，這些突然的衝動在到處激盪着。

## 對個人軟弱的發現

在這種友誼中，在初期的親密之後，會有一個時期，當事人的一方或雙方會發現自己的弱點。在使友誼鞏固的長期的過程中，人常會發現有些使友誼加深或進步的阻礙。當事人從未如此清楚的看到自己弱點的限制。他們所經驗到的嫉妒、缺乏忍耐和憤怒，都表示他們需要在人性上成長，並為達到成熟而奮鬥。在這種友誼關係中，這些發現可能導致最大的痛苦。由於雙方都如此熱切的希望這個友誼能够成功，更使這種痛苦加劇；因而常會引起對自己的憤怒。在這種時刻，一個人必須對自己和對

自己的朋友表示大量的忍耐、認錯並寬恕。

在守貞者間的友誼中，這種時刻是最容易使人受傷的。一個人爲了表示對自己弱點的憂傷（以及把它們忘記的願望），會很自然地過分地表達情感，或身體上的接觸。同樣的，一個人可能以過分身體上的接觸來表示安慰和原諒對方。身體接觸所帶來的快感，可能暫時使心理的痛苦減輕；但是，事後這種失敗的痛苦反而更加增強心理的負擔，在這種情況中，當事人再度需要一種認識情感的能力，體會到這種傾向，正滲進他們的友誼中。

有時，兩人中較強的一位的權力慾會反抗性地浮現；就是他願意藉着一種假的敏感想去控制對方，要求對方過分情感化的回報。這時，他最好記得發愿守貞也包括了以下的肯定：守貞者並不要求別人一定應該與他有性的「來往」才接納別人。在守貞者之間的友誼中，當個人的弱點暴露，而其中的一方感到相當的不忍耐時，對性來往的要求，會成爲一種隱藏而強有力的因素。守貞的男人和女人，特別需要有能力運用情感的動力，來平衡這樣的衝動。

當兩個人先經過對相互親密的發現，並且也分擔了面對個人軟弱的過程，通常他們的友誼會進入第三個階段，這就是男女雙方真實的互相接納。這時，他們體驗到彼此在生活中的互補性。他們也了解彼此所能給予的支持，並共同去追求他們的目標。他們彼此商量，嚐試形成一個很基本的對「人性」的觀點，他們體會到，在彼此的友誼中，人所有的各式各樣的反應、情感和慾望。他們兩人都嘗試着以真誠的關懷來彼此對待。此時他們也開始體會到他們之間友誼的真實的未來，是要看他們每個人人格的健全而定。只有當他們每個人都保持他們首要的信仰上的承諾，他們所分享的一切，才能够形成一個更高超的體驗。

當守貞者之間的友誼到達這個地步時，就能強而有力地加深兩人的靈修經驗。不過，當一個人站在這個十字路口時，他必須更嚴肅的去探討人的「性」多元價值的特性，看到它的力量和誘惑，也會以別的理想和意願來使這個力量達到平衡。

### 守貞者的友誼與祈禱

祈禱是靈修經驗的核心。不論人是處在神慰豐富的喜樂中，或是找不到天主的乾枯中，祈禱都表達人和神的奧秘發生關聯的模式。祈禱是一種向天主的活動，統攝了一個人生活中許多積極的幅度。但是，當一個人有任何強烈的經驗，使他調整了自我的認識，及他和別人的關係時，這個經驗也會對祈禱的方式和品質有相對的影響。一個強烈而富有情感的友誼經驗，一定會產生上面所說的效果。在上一段中，我提到在友誼的發展中，具有三個步驟：由分享而親密、發現弱點及達到真實的互相支持。現在我願意指出這三個步驟，對一個人的祈禱生活有什麼不同的影響。

當親密突然出現在兩個人之間，通常它也在他們的祈禱中帶來相對應的興奮。生活中的每一件事都好像更光明、更豐富。以前，他們的祈禱可能只是按照慣例去作；現在，却變得生動而有意義。這種情況一定有它的好處。但是，它往往只是一個暫時性的增強。當個人的弱點開始出現時，這種興奮也很快地消逝。因為親密常常喚醒了許久以來就感到，但却被隱藏的需要。這種情感性的爆發，使整個生活暫時蛻變，它却並不是對友誼恆久性質加以判斷的良好基礎。在初期友誼的熱情中，男女分享祈禱，並覺得有一種新的靈修體會；這項事實必須非常小心的加以衡量。我們應肯定「美國司鐸的靈修復興」這項文件中所有的聲明：「如果一位朋友真有靈修上的影響，那麼，（兩人）作有關信仰的

對話及分享的祈禱，是最自然的」<sup>⑬</sup>。不過，我仍建議需要作額外的分辨。我們應該非常小心，在友誼的形態中，何處能應用分享的祈禱作為一個判斷（友誼）的準則。

其次，我願意對當個人弱點浮現時，友誼進入的一種危機階段加以探討。此處兩個人面對他們自己的有限性和分離性。在此時期，通常兩人的親密有相當程度的減低；代之而起的却是疑慮。個人成長的需要變得非常重要。在這種情形下，友誼的經驗給祈禱生活帶來了危機。有時人會很震驚地體會到自己性的力量活動起來，並完全集中在另一個人身上，竟使自己對「另一位」靈修的關心全然消逝。不論形成這種情況的理由如何，人應該體會到這種危機只是在友誼發展形態中的一個階段；所以，應對它加以接受，並面對問題加以解決，而度過這時期。

心理學家最近指出，突然出現而持續的內在成長需要，可以使人對靈修事物的興趣減低<sup>⑭</sup>。在友誼經驗中，所體會到個人成長激烈的需要，可能吸引了整個人的注意力（「我必須成長，不然我將失去這個友誼。」），其結果是注意力過分集中在內心的事物，而使一個人對生活中超越的興趣消逝。這種模式幫助我們清楚的了解，為什麼一個友誼在某一個時候，使人突然對靈修非常地關心；而卻能在不久以後，好像把一切宗教上的興趣掃除殆盡。

### 需要一個富有忍耐而平衡的看法

爲了處理這類祈禱上的空虛，當事人需要使用一種感情的動力；他不應該立刻作一個決定，停止這個友誼或是放棄修道生活。他所需要的是對整個事情積極和消極的因素，形成一個有耐心而平衡的看法。一方面，他體會到在每一個友誼中都有某種自我發現的典型過程，而這種過程也會對當事人的

祈禱生活有不同的影響；這種體會應加以肯定。另一方面，他同時意識到現有的不足，並缺乏真正的靈修意識和祈禱；這些需要積極地予以面對。

以一種英雄的方式來加緊祈禱，嘗試着排除這種空虛，顯然並不是真正解決的方法。當事人從發現並享受兩人之間的親密，到現在遇到麻煩的整個過程中，消耗了不少心理上的力量。因此，他很可能沒有足夠的心理力量來以意志力去排除空虛。這時，最好的戰術可能是減低對自己的期望，穩定過去所有的收穫，並對將來作一個適當的計劃。當事人可能需要在一段時期內接受這種祈禱上的空虛。這種戰術使人能夠繼續生活下去；但是，從長期來看，這樣的危機並不一定表示，這個友誼會使他的靈修成長受到損害。這一點需要更多的考驗予以證實。

在友誼發展的下一個步驟中，我們發現兩個人彼此認識了對方的缺點，但却知道如何以愛的方式彼此給予和接受。他們都已成長。在這個階段中，友誼很深的影響了祈禱。事實上，它可以在兩人的生命中創造出新形式的祈禱。兩人逐漸除了在早期親密，和接下來困難時期中的衝突，達到了一個新的平衡。這種平衡會使在早期可能失落的超越感恢復起來。

但是，兩人却是藉在人情經驗中的不同特性，而重新找到了這個超越；而這些人情經驗的特性，是在友誼的核心所能發現最美好因素。因此，他們再不把神的奧秘看作是存在於人情經驗之外的一種遙遠的能力。他們藉着友誼深刻的關係所找到神的奧秘，反映出神具有一種內在溫和與親密，同時祂也是不可知而隱藏的。但是，當事人和神的關係，強烈地指向一種新達到的親密。

## 爲對方祈禱

在這第三階段中，當事人重新找到最具有活力的因素之一，就是爲對方祈禱。男女雙方從內在成長、過分的要求中逃了出來，而確實地爲對方祈禱。起初，這可能只是爲一位朋友祈禱；而自己很清楚地意識到愛這位朋友；這也是對天主祈禱。一段時期以後，當事人更清楚地意識到後面這一個因素「我爲了我的朋友向天主祈禱。」

友誼不但指出了對超越的新發現、祈禱的新意義，它也使犧牲有一個完全不同的意義。因爲兩人彼此爲對方守齋或作其它的補贖，也使每個人發現，這些行動有更深的意義。後來，他們會很驚訝的發現，自己也是朝向天主而做這些事；這使他們重新對各種補贖及對「天主」都有一個新的評價。

在友誼的這個階段中，因爲我們明顯地感覺到祈禱是對愛的一種答覆，所以，祈禱生活就變得更加豐富。因爲當事人體會到自己的朋友，即使在很痛苦的犧牲中，仍自由地給予自己愛情，所以他能夠看到祈禱是接受天主所贈的愛。這種對祈禱的體認，可能最完美地表達了一個人如何體會天主的恩寵在他生命中工作。

最後，這種彼此的友誼可能使人發現，在祈禱中有一個新的溫柔的幅度。與神交往具有一種無可言傳的溫和與親密。當一個人和自己所愛的朋友，和存在他們兩個人之間的天主，分享這種溫柔時，會使人的整個身心靈魂感到興奮。太多的人以一種緊張和呆板的方式用力祈禱；這種辛勞只啓示出世界的陰暗，而未啓示出天主的愛。作這種祈禱的人，隱密的依靠個人的意志力。在友誼中所發現的祈禱却啓示了「血肉之心」。先知們常用這「血肉之心」來描述天主仁慈的愛情。

我們所有的天主的肖像，友誼的經驗對祈禱的方式發生影響的同時，也使當事人對天主所有的圖像產生一個很顯然的蛻變。兩位朋友不只是突然體會到自己對天主祈禱，而也了解祈禱的對象究竟是誰。這使人更深地體會到天主的神秘性。天主成爲了最首先，而最重要的「奧秘」。因爲兩人在友誼的經驗中，遭遇到各種不同的「不可知」，天主就是這一切中最深的奧秘。

Edward Schillebeeckx曾肯定的說：人格的奧秘就是我們達到天主奧秘的基礎⑤。友誼的經驗正是這項肯定最好的例子。現在，當事人眞把天主視爲在自己能力控制之外的奧秘，但却是人在愛中必須努力聯繫的一個奧秘。當友誼的經驗給人帶來對「奧秘」的新發現時，人也必須以希望和行動來不斷加深這項奧秘。現在，天主的確成爲兩個朋友願意共同達到神秘的目標。最後，這個經由愛所發現的奧秘啓示祂自己，祂就是支持一切的「愛」。因爲兩人的友誼常是在一連串沮喪和失敗的困難之下逐漸地形成。因此，這愛的奧秘藉着人的衝突、矛盾，甚至喪失信心、顯示了祂的豐富和力量。總而言之，守貞者間友誼的經驗使人把天主看作愛的最終奧秘。祂有時臨在，有時不在；但是時常推人走向一更深而個別的愛。兩人應該追尋這個奧秘，作爲他們共同的目標和生命的希望。

X X X  
在以上的幾段中，我希望已經指出守貞者間的友誼對靈修經驗的加深的途徑，這在基督徒靈修上，是真實而可能的。現在，正當基督信仰的傳統獲得對男女關係新看法的轉捩點，這種友誼的種種需要被表達出來。在歷史上，沒有看出守貞者間友誼所具有靈修深度的原因之一，是因爲人們沒有認識在人生靈的信仰和心理幅度中，男女關係的互補性。我們現在已不能再逃避這種問題。我們所處的社會、非常需要對人性有關不同形式的觀點互補的看法。

守貞者友誼的經驗，的確是使人加深對天主奧秘更深體會的真實途徑。在這條路上，可以包含了極大、極強的情感。人發現了親密，也可能失掉它，而再一次以一種新的珍惜的心情重新發現它。這條道路不但可使參與的雙方，帶來益處；而且由於他們對天主奧秘愛情，以及共同希望的作證，也可使整個的教會獲益。不論是誰，曾經歷過這樣的友誼，並得到了靈修上的體認，將永遠不會忘記這個經驗。

註：

- ① "Friendships between Men and Women in Religious Life" *Sisters Today*, 46 (October, 1974), pp. 81-93.
- ② *Images and Symbols* (New York: Sheed and Ward, 1969), p. 14.
- ③ *The Transformation of Man* (Paramus, N.J.: Paulist Press, 1967), pp. 50-52.
- ④ *The Theology of Experience* (Paramus, N.J.: Newman Press, 1972), p. 121.
- ⑤ *The Transformation of Man*, pp. 59-60.
- ⑥ *The Theology of Experience*, p. 127.
- ⑦ *Ibid.*, p. 136.
- ⑧ Dominic Milroy, "Celibacy: A Monastic Attitude," *The Ampleforth Journal*, 80 (1976), p. 28.
- ⑨ Nikos Kazantzakis, *Report to Greco* (New York: Simon & Schuster, 1965), p. 376.
- ⑩ *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Erdmans, 1975), p. 36.
- ⑪ *Ibid.*, pp. 34, 39.
- ⑫ Joseph Gulliton, C. S. B., "Human Sexuality and Christian Development," in *Working Papers on*

- the Theology of Marriage*, ed. James T. McHugh (Washington, D.C.: U.S.C.C., 1967), pp. 49-58.
- ② *Spiritual Renewal of the American Priesthood*, eds. Ernest Larkin & Gerard T. Broccolo (Washington, D.C.: U.S.C.C., 1973), pp. 33.
- ③ Peter Homans, *Theology after Freud* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970), pp. 170-182
- ④ *God and Man* (New York: Sheed and Ward, 1969), 214-223.
- ⑤ Mathias Neuman, O.S.B., "Cellbate Friendships and Spiritual Experience," *Sisters Today* (Nov. 1976), pp. 157-171.

## 禮儀與藝術

趙一舟

自從禮儀革新以來，在世界各地，尤其在所謂傳教地區響起了禮儀本地化的呼聲，有些地方已經開始了本地方的嘗試或試驗。國內也有一些文章、書刊喊出了禮儀本地化的口號，一些團體也在進行某種創新的試驗。

禮儀本地化的範圍很廣，不是一年、兩年可以完成的。教會現有的所謂「拉丁禮儀傳統」或「東方禮儀傳統」都是積年累月，經過不知多少世紀才形成的。要想使禮儀真正的中國化，我們還不曉得需要多長的歲月。但是我們目前就應該一點一點地、一步一步地開始起步的工作。首先不必經過教會當局認可而可以開始的是藝術方面的本地化工作。禮儀與藝術是不可分的。自古以來，藝術在禮儀中佔有重要的地位。本文的主要目的在指出禮儀與藝術的密切關係，以及目前在禮儀本地化的呼聲中，我們在藝術方面所應該努力的方向。

華明藝廊已經舉行過三次「聖藝美展」，其宗旨在透過美術來表達、發揚宗教真善美聖的理想，美展的大部作品尚未與教會的禮儀產生直接與具體的關係。主要原因可能由於大部分作者對教會的禮儀沒有太多的接觸和基本的認識。這也是禮儀藝術本地化過程中的一項困難。

## 一、梵二大公會議與聖藝

禮儀憲章第七章（一二二～一三〇）的主題就是關於聖藝與禮儀的問題。有些學者認為本章內容與其他部分比較起來，似乎缺少應有的深度與廣度。禮儀藝術源自一種「美的神學」，但是在革新各種敬禮的儀式時，梵二大公會議的各位教長並沒有注意去研討這種神學，而直接去研討一些實際問題；如建造、整修聖堂、聖所，供奉聖像，甄別藝術作品，訓練藝術家等。這些雖屬重要，但更重要的一點，也是禮儀憲章所疏忽的一點是：整個禮儀的舉行或慶典就是一種藝術的表達。禮儀的舉行是一種交響樂：歌曲與樂器，主持禮儀與讀經的藝術，輔禮者的服務等，總之，禮儀的進行過程應該表現出美：美的旋律、美的節奏、美的動作等。這就是禮儀與藝術。

不過禮儀憲章關於聖藝方面的革新也有一些重要的指示，在此簡要地作一介紹與分析。

### （一）藝術的崇高

禮儀憲章第一二二條是第七章的導言，也是以下各條的基礎。本條首先聲明藝術的崇高。因為藝術本身是以反映或表達天主的無限美為目的，就此意義來講，可以說所有不同形式的藝術，多多少少都是宗教性的：所以藝術作品都多少表現出真善美聖的特點，而真善美聖都是以天主為最後根源。

但是禮儀憲章稱「聖教藝術」（聖藝）*Ars sacra*有別於一般的宗教藝術（*Ars religiosa*），它是藝術的高峯。藝術家藉他的作品「一方面使人虔誠歸向天主，一方面也增加對天主的讚美與榮耀。」這就是所謂的聖藝，也是從事聖藝工作的藝術家應該努力達到的目標。

教會「經常要求藝術崇高的服務，特別為使有關敬禮（禮儀）的事物、真正表現高雅、和諧、美觀，成爲天上事物的記號和象徵……」，憲章中這兩句話指出：教會與藝術的關係，特別禮儀與藝術的關係。藝術在整個教會歷史中是教會，尤其是禮儀的最高級服務者。因此教會中，直到今天，是歷代藝術傑作的寶庫，是藝術文化的維護者、保存者，是「藝術的愛好者」。

## (二) 藝術的自由發展

「教會從來沒有把某一種藝術風格看作是本有的，而是就各民族的特性與環境，就各種禮儀的需要，採納了各時代的（藝術）類型，而形成了歷代彌足珍惜的藝術寶藏」（一二三）。這幾句話說明教會對藝術之發展的看法。教會並沒有所謂「本位藝術」、「教會藝術」；教會尊重過去的傳統，藝術的遺產，也尊重各民族、各地區的藝術，甚至現代的藝術，這些不同的藝術都「可在教會內自由發展，唯一的條件是對聖堂及神聖禮儀保持應有的尊重與敬意」（一二三）。這裏指出禮儀藝術本位化的可能，尤其在所謂「傳教地區」，同時也受到教會的鼓勵。這一些指示也說明教會對禮儀本位化的整個路線，禮儀憲章其他部分也表達得很清楚（參閱：三七、四〇，六五，一一九等條）。

但是從宗教觀點講，所謂「自由發展」也有一些限制。就是二、四條所指示者：「當權人在提倡與促進真正的聖藝時，應設法注意高雅，而非奢華。對於神聖服裝與飾物亦應如此。」這裏指出聖藝發展一項基本原則：高雅而非奢華（*noble beauty rather than mere extravagance*）。現代藝術的趨勢正是簡單、樸實，也就是所謂的「高雅」，這也符合梵二大公會議所強調的「真福精神」（瑪五三）。

### (三) 一些牧靈方面的指示

「主教們要設法把所有違反信仰、道德、以及基督徒虔誠的藝術品，或其他怪誕、幼稚、庸俗、虛偽，而傷害真正的宗教情緒者，斷然禁絕於天主的聖殿，或其他神聖處所」(一二四)。這是一項很重要的指示，因為不是所有藝術品都符合聖藝的條件。真正的聖藝該符合信仰、道德、促進基督徒的虔誠，否則決不能容許於天主的聖殿內。仍有一些藝術品，雖非違反信仰與道德，却由於怪誕(奇形怪狀)、幼稚(缺少藝術價值)、庸俗(缺少宗教性深度)、虛偽(虛飾、偽裝)而能傷害人的宗教情緒。因為這類的作品實際上未能表達真正藝術所應表達的真善美聖。事實上，在現在的聖堂中仍有不少這種作品存在：德文所稱的 *Kitsch* 亦屬於此類。但是由於教友信仰不深，也未受過藝術、尤其宗教藝術方面的訓練，往往在靈修方面受到傷害而不自知。因此，負責牧靈者不可不慎。

「在建築聖堂時務必注意，要能使適合於禮儀行為的執行，以及信友的主動參與。」(一二四)這是有關建築聖堂的基本原則。聖堂的建造主要目的在使教友聚在一起舉行禮儀，是教會聚會的場所。所以，教堂有別於佛教、道教的廟宇，只供信徒個別的膜拜、祈禱。教會未曾規定聖堂的特別建築形式，只要能符合其主要目的，能表現出是神聖的場所即可。下面再詳細談論此建築問題。

關於聖堂中供奉聖像(包括畫像、彫像)，一二五條重述聖職部以前(一九五二年)的指示：「在聖堂內供奉聖像讓信友敬拜的習慣，仍予保持。」這說明教會仍重視聖像對禮儀的重要性，不可把舊聖堂中的聖像完全清除，在新建的聖堂中也應供奉一些主要的聖像，但是數目要有限制，擺設聖像的位置要合理，以免使信友感到困惑，也不致助長一種不正確的熱心敬禮」(一二五)。

爲了使聖藝正確的發展，教會須培養藝術人材，而且修生在修院中均應接受適當的藝術訓練（一二七，一二九）。這恐怕是在大多數地方教會中最忽略的一點，在我國教會中有不少不信徒藝術家，但多未受過禮儀精神的薰陶；在神職中懂得藝術的也少得很。因此要使禮儀藝術本位化必會有不少的阻礙。大修院與神學院中均應設有聖藝的課程，「學習聖藝的歷史及其發展，並要學習聖藝所應依據的健全理論，使他們能珍視並保存教會的古老遺產，並能爲藝術家在創作時提供建議。」（一二九）

有了足夠的聖藝人材，方能組成稱職的「聖藝委員會」，這是禮儀憲章所指示每教區應該成立的；如此，也才能甄別藝術作品（一二六），並能訂定適應本地需要及習尚的有關聖藝的法規（一二八）。依照禮儀憲章的指示，聖藝的法規修訂，不再完全屬於聖禮部，而且也是各地區主教團的職責，「尤其關於敬禮用具，和服裝的材料及式樣」等（一二八）。因此，各主教團需要適當的藝術家、懂得聖藝者來進行這種工作。沒有適當的人材，我們的禮儀本位化只停留在「喊口號」階段，而不會有具體的進展。我們的主教是否有一套培養人材的計劃呢？

## 二、美化我們的禮儀

### （一）革新後的禮儀

自從梵二禮儀革新以來，教會內仍有部分人士緬懷大公會議之前的禮儀，尤其是彌撒禮儀。以爲那時的彌撒禮儀要比今天革新的彌撒嚴肅壯麗得多。比較起來，新禮彌撒似乎顯得「簡陋」得多。因而也有許多人把教友最近十數年來不喜歡到教堂參加彌撒的事實歸咎於「新禮彌撒」的缺少吸引力。

事實上，在此過渡時期，許多人對新禮尚沒有真正的了解與適應，沒有進入禮儀的精神。倘若我們都能符合禮儀革新的理想去舉行禮儀，相信也會達到嚴肅壯麗的境界，而能引起教友參與禮儀的興趣。目前，我們舉行彌撒或其他禮儀的態度，可歸納為以下數種：

1. 死守禮規而不敢有所變動。不少神父受到梵二大公會議以前教育的影響，只是遵照禮規的指示，「誦讀」禮儀經文，以為只要聖事「有效」，就算達到了舉行禮儀的目的。主日我們走進不少的教堂，通常看到的情形，是人手一冊「彌撒經文」小冊子，在「誦讀」或「背誦」經文；少數教堂偶爾也唱一些經歌，只是作為點綴而已。因此，彌撒禮儀給人的印象是呆板、沒有生氣。

2. 隨己所好而妄用自由。新禮規給予主持禮儀者相當多的自由，有些人不知如何運用，也有些人近乎妄用，因而導致禮儀的醜化。我曾聽到教友在抱怨某神父不穿祭衣，甚而穿短褲、拖鞋舉行聖祭！

3. 缺少美的意識。禮儀的美包括許多因素：首先是執行各種禮節的人，包括主禮、輔禮、讀經員、歌詠團以及全體參禮的教友，對所舉行的禮儀是否了解，執行任務時是否熟練，一舉一動是否循規蹈矩，態度是否端莊和諧……這些都會促成或破壞禮儀的美。

其次是禮儀舉行的場所。我們的聖堂是否整潔、美觀、具有助人祈禱，引人向上的氣氛……？這一切都與所舉行的禮儀息息相關。還有舉行聖禮時所用的一切物品，包括祭服、祭器，聖堂中供奉的聖像、所有的裝飾等都能增加禮儀的美。總之，要想美化我們的禮儀，一切與禮儀有關的人、地、事、物都應注意。因此，執行禮儀的人，尤其主禮與司儀都應有對禮儀藝術的基本訓練，培養美的意識，而後我們才能有真正的美的禮儀。

## (二) 禮儀要求美

禮儀行爲是我們人類對天主的敬禮或崇拜，但是從另一角度看，禮儀也是天主的言行；天主透過人的言語、標記跟人交往，對人講話，向人施恩；也可以說，天主藉着禮儀，以聖事的方式繼續聖子取人性而降生的奧跡 (Mystery of Incarnation)。這也是禮儀的基礎。

聖子取人性、降凡成人的奧跡是救恩史中最偉大，也是最美的事件，因此教會也以莊嚴、神聖、壯麗的禮儀來慶祝、追念耶穌在世的種種事蹟，透過禮儀使過去的偉大史實重現在我人面前，使我們能瞻仰耶穌的美善，並透過耶穌而意識到、體驗到天主的美善；美的最後根源。

耶穌誕生在世，接受了人間的各式貧窮，但是並沒有接受醜陋。祂沒有生在某大城的髒亂的貧民窟，而是誕生在富有詩意的小城伯利恒；祂生活在充滿自然美的小鎮納匝肋；祂在湖邊、在鮮花盛開的原野宣講；祂在光輝四射的大博爾山顯容。爲了舉行第一臺彌撒（最後晚餐），祂讓門徒準備「一間在樓上佈置好的大廳」（路二二12）。祂對愛祂的人都表現出一幅和善俊美的面孔，令人喜歡接近。因此，聖奧斯定在註釋聖詠四十四首時稱呼耶穌的俊美說：「祂在天上俊美，在地上也俊美；祂在母親懷中俊美，在父母手中俊美；祂在行奇跡時俊美，在受鞭打時也俊美；祂交付靈魂時俊美，復活時俊美；祂在十字架上俊美，在墓穴中俊美，在天上俊美。」我們可以加上一句：「祂在今天的禮儀中仍然俊美。」我們盡善盡美地舉行禮儀，就是在使耶穌俊美的面孔重現在人間，在信德的眼光前。禮儀應該是天主美善的反映，使人透過美的經文、禮節、象徵……去瞻仰、去認識、去接近無限完美的天主。

愛美是人的天性，每個人都追求美的境界：從美的事物到美的人生，從物質的美到精神的美。人類宗教的主要目的在發揚真善美聖，無論是天主性的或人性的。因此，每個宗教都與藝術結有密切的關係，而有所謂的宗教藝術。歐洲藝術的發展幾乎都受到宗教，尤其教會禮儀的極大影響，矗立在各地的大教堂，可以說是禮儀藝術的中心。說明禮儀要求美，要求藝術的服務，以期透過美的禮儀能引導人達到真正的美的人生、美的境界，找到那無限的美——天主。

### 三、如何美化我們的禮儀

禮儀的美是由多種因素的配合才能達到的，在多方面需要藝術的服務，今將禮儀與藝術的具體關係作一探討，以便知道如何具體地去美化禮儀。

#### (一) 美的場所（教堂）

教會的禮儀是一種團體行動，因此需要場地。宗徒時代還沒有特設的教堂，教友們（因為是猶太人）仍繼續到猶太人的會堂集會、祈禱、讀經……，但是為其他禮儀，尤其是「分餅禮」（彌撒），則在私人家裏，由此而形成最早的「家庭聖堂」。

之後，教會傳到當時的羅馬帝國，地中海沿岸一帶，遭到數世紀的迫害，地窟曾經成為主教和信徒們集會、舉行禮儀的場所。藝術就在那裏發揮建築和裝飾的本領，使那些地下小室、壁龕，以及建立在殉道者墓上的祭台更為寬廣而美觀。西方的宗教藝術即在此首先發芽。

到君士坦丁時代，教會得到平安，由地下轉為地上，開始建造禮儀集會用的大殿，以羅馬人的住

宅、民衆公用的大廳，以及異教的寺廟等作為建築的參考。固而有些外教の屋宇，經過適當的改造之後，變爲基督徒的場所；有些廟宇也成爲基督徒の聖堂。

在教堂建築藝術演變的過程中，在不同的時代，不同的地區出現了不同形式的聖堂。自從第四世紀中葉開始，宗教藝術發展爲兩個支派：東方有拜占廷式藝術，西方有羅馬式藝術。

羅馬式教堂通常是與民衆公用大廳相仿的建築物。基督徒把它加以美化作爲禮儀集會的場所。因此這種大廳後來就稱爲聖堂 *ecclesia*（就是集會的意思）。它的美在於建築物高度、寬度、長度的和諧，內部裝飾，牆壁、地板的細石鑲嵌圖像或壁畫，聖堂內充足的光線等特點。羅馬式的教堂表現出高深的宗教思想，令人沉思、默想宗教の眞理。

以後到了中世紀時期逐漸由羅馬式蛻化，而形成哥德式藝術，於是在歐洲許多地區有哥德式教堂出現。它的結構與裝飾比較簡化，屋頂的架構好似雙手合什，指向天際，在向天主祈禱，屋頂上林立尖塔，也好像邀請人振翼高翔，飛向天鄉。另一方面，彩色的玻璃窗，閃爍着燦爛的光輝，好像在歌頌天主的光榮，彫刻的石像，處處在宣揚天主的救恩史。整個教堂就是一冊在靜默中講話的「要理問答」。

拜占廷教堂最初也採用西方大殿式（長方形）的圖形。但是很快就演變成一種神學性的建築，正方形與圓球形相互和諧地運用，而給予人一種宇宙的形象：聖堂的圓球形屋頂比作「至高之天」，穩固在其下面支持部分；它的拱廊代表世界四方。因此聖堂表現出天主創造的工程，但是也顯示出天主的臨在。

聖堂的建築隨着社會、文化、科技等的演變，每個時代都有不同的特點。特里騰大公會議後，教

堂爲大多數民衆開放，在舉行禮儀時刻以外，爲信友講授教理，而有講道臺的設立；聖堂內部特別強調「大祭臺」的重要性，而使大家都能看到，但仍然保存着其他許多小聖堂（小祭臺）；這時代的聖堂特別願意慶祝天主的榮耀，以及諸聖人聖女的勝利，表現在祭臺上的裝飾、聖堂的圓形屋頂，以及天花板上的許多油畫、圖像上，大部分都是具有藝術價值的作品。巴洛克式聖堂內多變的形式、線條，或各種色彩的光輝，使人有一種感覺：俗化的東西超越了宗教藝術，但是它仍有一種宗教的主題：藉着聖堂令人窺見天上耶路撒冷的一些情景，使天堂反映在人間的聖堂內。

到了近代，所建的聖堂，一部分抄襲古代的格式，也有一部分純屬現代化的格式。聖堂演變的歷史告訴我們決定建成一座教堂的主要因素有三：(一)有關聖堂性質的宗教或神學思想；(二)聖堂的用處或功能；(三)現代的建材與建築藝術。

(一) 聖堂不是普通的建築，它是天主的居所，也是天主子民的聚會所；我們的教堂常常向人類講論天主。「新訂教堂奉獻（祝聖）禮典」中指出教堂的主要意義：

1. 象徵基督：「基督藉自己的死與復活成爲新約的真正而完美的聖殿，把得救的子民聚集在一起」（前言1）。這種思想古代時已經有了，因此許多古老教堂的圖樣採十字形。

2. 象徵教會：「由活石所建成的天主聖殿」（前言1）。教堂是「基督徒聚會的建築物，在此聽天主聖言，一起祈禱，領受聖事，舉行感恩祭。」因此外文「教會」與「教堂」是一個字。

3. 「旅途中教會的有形標記」，「天上教會的影像」（前言2），這也是古代對教堂所有的思想，而在建築教堂時，把它表現在建築、繪畫：藝術上。

(二) 聖堂是專爲天主子民聚會，並爲舉行聖事、聖禮而建成的固定性建築物（參閱前言2）。這

是教堂與其他宗教廟宇所不同的一點。聖堂應具備相當寬廣的場地，以供一地的基督徒團體聚會之用，尤其為參與感恩祭及其他聖事之用。

(三) 聖堂既非普通建築物，自應在建築藝術方面表現出來。建築的圖樣、建築物的外觀、內部的設計與裝飾都應合乎教堂的本質與尊敬。如何利用現代的建築藝術和材料來完成合乎現代需要的教堂，而且帶有我國文化色彩的教堂，是建築師應首先研究的課題。所謂「教堂本地化」，不是像某些人所以想像的，採取我國宮殿式或寺廟式的建築格式就可以了。教堂不應只注意外觀的美、是否具有本地建築的特點與風格，更應注意其神聖性，是否合乎現代的神學思想，是否合乎新禮儀的需要。

最近三十年來，在臺灣建築了不少大大小小的教堂，有獨立式的建築物，也有公寓式的小型教堂，大多數是抄襲歐美式的教堂圖樣，但是由於財力的不足，很少教堂建築得雄偉壯觀。當然也有少數教堂採取了中國傳統式的建築格式，但是這些教堂在外觀與內部的設計、裝飾等方面，是否真正表達了教堂（教會）的奧跡，值得進一步研究。要想建成真正具有中國色彩，又能表現出中國教會特點的教堂恐怕仍需要一段時間；不過在目前的情形下，對現有的教堂，都可以與建築師、藝術家合作，將內部重新加以設計、「改裝」，使之具有中國建築物的特色，合乎我國人的宗教情緒，一如臺南主教座堂、臺北板橋華福堂所做的嘗試。對新教堂的建立，一定要對多方面的因素詳加考慮與研究，才能達成比較理想、而實用的教堂。

## (二) 美的聖像

如果我們有機會參觀一些天主教國家古老的大教堂，就好像進入一個充滿畫像、浮彫、細石鑲嵌

式像、各種彫像的世界，實際上，自從第三世紀始，直到今天，聖像在教會的敬禮中佔有一個很重要的位置。猶太教與回教都反對以人的形像來代表神；但基督的教會却喜歡給教友提供一些聖像，作為一面鏡子，以便瞻仰那「不可見的」，因為天主聖子雖然是不可見的天主，却取了人性的形像，出現於人間，供人瞻仰，「使我們在祂身上認識降生可見的天主，而嚮慕那不可見的美善」（聖誕節頌謝詞）。這是我們敬禮聖像的神學基礎與宗教意義。因此禮儀憲章說：「在聖堂內供奉聖像讓信友敬拜的習慣，仍予保持。」（一二五條）

### 甲、聖像與禮儀的關係

實際上，聖像與禮儀的密切關係有以下數點：

1. 直接用於禮儀中的聖像：如遊行時所用的十字架苦像，或其他聖像，祭臺上方供奉的苦像、舉行各種敬禮時所供的聖像，如聖心像、聖母像或其他聖人像。這些聖像本身並非我們敬拜的對象，而是聖像所代表的基督或聖人聖女。聖像只是一面鏡子，讓我們以信德的眼看到實際人物的反映，而予以敬禮，這不是偶像崇拜。東方教會聖堂中向以聖像著名，但是只是平面的畫像，從未採用彫塑之像，大約也是為避免趨向偶像崇拜。西方教會則在第十世紀時，已出現彫刻的聖像，這為東方基督徒看來，似乎是將那「難以言喻的」以過分物質化的方式去表達。但是不可否認的，聖像在東方教會的禮儀中似乎佔有更重要的位置。

2. 用作美的裝飾：聖堂內部穹頂、牆上的細石鑲嵌式聖像或壁畫，以及彩色玻璃窗等為禮儀的舉行，形成一種光耀輝煌的氣氛。我們舉行感恩祭是期待主的光榮顯現，也是「預嘗」將來的榮耀：

「聖體聖事給予我們日後光榮的保證」（禮儀憲章47）。因此，一些羅馬式大教堂的圓形天花板或其他部位，慣常繪製默示錄描述的天上情景，勝利的羔羊與二十四位長者（默四2~11），光榮的十字架，公審判的圖像。

3. 無聲地表白信仰：整個禮儀是信仰的表現，藉着動作、言語、記號等來表達所信仰的真理；而聖像正是一種不發聲、無動作的記號，然而它確實是宣講信仰的一種有力工具，也是助人了解禮儀本質的教育方法。參觀一些古老的教堂，可以看到有關聖洗、聖體等聖事的圖像，如亞伯爾、亞巴郎的犧牲，默基瑟德의 奉獻，選民過紅海，基督的奇跡：這些聖經故事的圖像對教友的禮儀教育都有極大的幫助，尤其在古代時，一般教友不識字的很多，這些圖像，一如以上所說，就成爲他們學教義不可少的「要理問答」。

4. 不可見的事物的反映：尤其在東方教會中，聖像有一種更崇高的任務，它給人打開那「無形世界」的門，它給人啓示一種超越現世的實體，把天上境界顯示出來。在某種意義下，聖像也代表着精神實體的臨在，因此，在教會中有些聖像雖爲裝飾用，而有些聖像却特爲信徒敬禮用。聖像幫助人舉心向上，進入祈禱的氣氛，與「那不可見者」進行交談：這正是禮儀的本質。

## 乙 禮儀所要求的聖像

要使聖像達到其各種任務，必須具備一些條件：

1. 真正「美」的聖像：所謂美的聖像不只是線條的諧和、色彩的鮮豔等使人悅目的特點，它應該放射出聖潔之光，信德之光、真理之光。因此，不是一張電影明星照片或畫像，頭上加上光圈就能

成爲一幀聖像，可供人敬奉。一如以上所述，它應該真正成爲一扇打開的門，使人窺見、體會那精神的美，而不只是停留在視覺的層面上。

2. 符合信仰的聖像：藝術在表達真理，聖像在表達宗教真理，也就是我們的信仰。因此，那些奇形怪狀，或是有礙信徒虔誠、動搖信徒信仰的作品，不應該置於聖堂之中。

3. 真正的「聖像」：一幀畫像之稱爲「聖」，在於它能激發人心對天主或對聖人的敬畏愛慕之情，能吸引人更與天主接近，更希望精神的美善；藉着它應該讓天主的神聖性滲透人心，轉變人心，使人改惡遷善，而得到聖化。

所以，禮儀的聖像應該達到真正「傳神」的境界，把天上的真、善、美、聖傳播、放射出來，讓人分享。如何達到這種理想，宗教藝術家，不僅應該長於繪畫的技巧，而且應該藉着沉思、祈禱而能對天上事物、聖人聖女的精神有所體驗，才能完成不朽的傑作，真正的宗教藝術作品——聖藝。因此，所謂的中國本位化的聖藝，也不只是將神聖的人物換成中國面孔，配上中國服飾就成功了，仍需要高度的「傳神」藝術，這種藝術是需要靠信仰而培養的。

### (三) 美的音樂

音樂是另一種藝術，「有聲」的藝術。自古以來，音樂在禮儀中常佔着重要的位置。禮儀憲章稱聖樂，「尤其配合着言語的聖歌，更變成了隆重禮儀的必需或組成要素」（一一二條）。因此「普世教會的音樂傳統，形成了超越其他藝術表現的無價之寶」（同上）。

在過去，教會只以頌我略曲爲羅馬禮儀的本有歌曲，尤其爲歌唱或大禮彌撒，而且是以拉丁文歌

唱。禮儀憲章（一一六條）仍以額我略歌曲爲禮儀本有歌曲，與其他條件相等的歌曲相比，仍佔有優先的地位。

但是禮儀憲章一一八及一一九兩條，爲禮儀中的聖樂却是一項革命：在禮儀行爲內（舉行禮儀時）也允許歌唱宗教性的民歌，這些歌在以前只能用於舉行熱心善功（如聖體降福……）時；同時，在傳教區，禮儀行爲也爲各民族的傳統音樂開了門；此後，只要符合禮儀的精神，每個地區的教會可用本地語言，出自當地文化的音樂、歌曲、以及樂器來舉行禮儀（禮儀憲章一一九、一二〇條）。

教會聖樂這種革新的目的，主要在促進民衆主動的參與，「培養各民族的宗教意識……使敬禮適應其民族性」（一一九條）。自從禮儀憲章公佈實施以來，大多數教堂的禮儀已放棄了傳統的額我略歌曲，而代以所謂的民歌，並且有泛濫的趨勢，並沒有完全符合禮儀的精神，達到聖樂應有的目標：「發揮祈禱的韻味，或培養和諧的情調，或增加禮儀的莊嚴性」（一二二條）。因此，目前各教堂禮儀中唱歌的情形令人有雜亂無章的感覺，不但未能增加禮儀的美，反而予以破壞。主要原因是：

1. 缺少理想的聖歌集：目前國內教會雖有幾冊聖歌集供人選用，但絕大多數的歌曲取自西方教會舊有的歌集，而配以中國文詞。現代的一些歌曲也多取自歐美，很少國人自己的創作；而且一些不適用於在教堂演唱的歌曲也收集在某種聖歌集內，造成聖樂的混亂。正如電影明星相片，頭上配上光圈，不能成爲聖像；同樣，流行歌曲或情歌，配上宗教性歌詞，也不能成爲聖歌，隨意在禮儀中演唱。因此，要使我們的禮儀能配以真正美好的聖歌，需要把現存的聖歌集徹底的加以整理，同時也希望我國教會的音樂家能多創作一些合乎禮儀精神，並富有我民族色彩的聖樂。

2. 選擇歌曲時無一定原則：由於無理想的禮儀聖歌集，因而舉行禮儀、尤其舉行彌撒時，很難

選到適當的歌曲。大多數聖歌集中的聖歌並非專為彌撒聖祭寫的，所以用來為「進堂詠」、「奉獻詠」……只是代用性質；因而通常在一臺彌撒中，我們用一首西式的「進堂詠」代用曲，又用一首江文也聖詠作為「奉獻詠」，用現代的一首流行曲作為「領主詠」，禮成式後則唱大家熟悉的「聖母經」作結束。所以，在同一臺彌撒中的聖歌時中時西、忽古忽今，破壞了彌撒聖祭的整體美，怪不得許多人士深深懷念以前拉丁文的彌撒曲，一臺彌撒或用「天使彌撒曲」，或用「聖母彌撒曲」……總使人感到彌撒各部份前後互相連貫與和諧。這也是組成彌撒禮儀之美重要成分。

禮儀革新以來，國人也有一些創造，大致符合禮儀精神，如李振邦的「彌撒曲集」、「新禮彌撒用曲」，劉志明的「感恩禮讚」等，這些著作雖為少數懂得禮儀與聖樂的人士所賞識，尙未能在各堂區普遍採用。

3. 缺少領導歌唱人材：近年來我國教友中雖出現了不少音樂家、音樂教授，但是在舉行禮儀時，却很難找到合適的琴師、指揮、聖樂團。因而在許多聖堂，仍是沒有歌聲的彌撒，又怎能表現出彌撒禮儀的美呢？堂區主任應設法在教友中發掘一些音樂人材，加以適當的訓練，來領導堂區教友團體，在主日、慶節彌撒中歌唱。有美的聖樂才能有真正美的禮儀。

#### 四 美的服飾與用品

##### 甲、美的祭衣

祭服的演變有很長的歷史，祭服的製作與當代的藝術也有極為密切的關係，同時通常也與聖堂建

築藝術相配合，因此以前的祭服（包括祭器）也有所謂羅馬式、哥德式等。聖禮部曾在一九二五年禁用哥德式祭服，只准用羅馬式。這項禁令已於一九五七年撤消。

梵二大公會議後，教會不再堅持祭服的款式，而允許各地「主教團依各地區的習俗與需要作決定」（彌撒經書總論三〇四條）。近年來，在世界各地的教會中已有不同款式的祭衣出現，在我國教會中，也喊出祭衣本地化的呼聲。在祭衣的款式改革之前，首先要明瞭祭衣的意義：

1. 美化執行禮儀的各級人員：一如在世俗生活的社交聚會或宴會中，各位與會的人士都要身著適當的或規定的禮服，同樣在禮儀的聚會中，尤其感恩祭中，各級人員，包括參禮的教友，都應該服裝整潔。在歐美各天主教國家中，教友去參加主日彌撒時，通常都換上趕赴盛會的服裝。聖職人員的禮服（祭衣），十幾個世紀以來，都是以特別質料定製，配以各種珍貴的裝飾品、圖像等。時代的演變，這種古代的特製禮服，已不為一般現代人欣賞，因此「彌撒經書總論」（三〇六條）有以下的指示：「各種祭服的華美與高貴，並非來自裝飾品的過分堆砌，而是由於取用的質料與式樣；應廢除不宜於神聖效用的飾物。」換句話說：教會在一般情形下，並沒有放寬舉行彌撒應穿祭服的規定，反之應穿「華美與高貴」的祭服，在我們現代人看來是「華美而高貴」的祭服。

2. 識別各級聖職人員的固有職分：祭衣首先使每位聖職人員暫時隱藏他個人的身分（校長、教授、本堂……），而顯示出他在舉行禮儀時所盡的職務（主禮、執事、輔祭……）。「彌撒經書總論」（二九七條）說：「在基督奧體——教會內，並非所有肢體都盡同樣的職務。這些不同的職務，因着不同的聖服顯示於外。」

3. 祭服各部分的象徵意義：中古世紀時，對祭服各部分的解釋並非真正的象徵意義，而是比喻

性的 (Allegory)，比如將領帶比作「主的軛」，視祭披為愛德的記號……。這與象徵意義不同：比如所穿的長白衣，這是「所有各級聖職人員的共同祭服」(彌撒經書總論，二九八條)，它具有根據聖經的真正象徵意義：聖潔、光明。在默示錄中，人子顯示時是穿着白麻衣，天上的軍隊穿着潔白純潔的細麻布，得救的人穿着白袍……；在洗禮中，白衣象徵新的創造，穿上它就好像穿上基督，成為真正的基督徒(參閱洗禮授白衣禮)，它又象徵基督徒在末世的婚宴禮服：「羔羊的婚期到了，祂的新娘也盛裝以待；她獲准穿着發光與純潔的細麻衣，這細麻衣就是聖徒的義行」(默十九8)。因此，新禮彌撒特別強調長白衣的重要性。

領帶在新禮彌撒中不再提中世紀時比喻性的意義，它只象徵司祭或執事的職權。因此，普通情形下，每次舉行聖事時，司鐸應該佩帶。

祭披是舉行聖祭之可鐸的專用禮服，它加強行祭者角色的重要性和莊嚴，它的不同顏色指示出所舉行的聖祭與不同慶節、與禮儀時期的關係。除了白色以外，紅色象徵聖神之火，基督之血，以及殉道者的血；因此五旬節、耶穌受難日、殉道聖者的慶節，均用紅色祭服。其他顏色沒有特別的象徵意義。因此，「關於祭服的顏色，主教團得依照各民族的天賦與需要，而加以決定，並將適應措施呈報宗座」(彌撒經書總論三〇八條)。

要改革祭服的款式，決定祭服的適當顏色，除了要了解其意義外，仍須注意主祭的牧靈職務，他在舉行彌撒，或其禮儀時，是代表基督，是可祭、主禮、證人。近年來，有不少神父提倡非禮彌撒用白色祭披，婚禮彌撒用紅色祭披，並非真正的適應本國文化。白色是喪服的顏色，但是喪服是應該由亡者子女、近親穿的，而不是主祭神父；再者，新禮追思彌撒經文特別強調我們對復活的信仰，而讓

我們高唱「阿肋路亞」，宣揚復活的喜訊。同樣，舉行婚禮時，依照傳統風俗，新娘應穿紅色禮服（現在大多數已改穿西式白色長袍禮服），而非作證婚者的神父應該穿的！仔細思考一番，這種適應實在是不倫不類。

## 乙、禮儀用品

歷代舉行禮儀所用的許多物品，如遊行時用的十字架、聖爵、聖盤、聖盒、酒水壺、聖體光、甚至彌撒經書及各種禮書等，都表現出高度的藝術。歐洲一些博物院，或古老的教堂中，仍保存着不少古代禮儀用品，大多數是藝術珍品。這說明歷代教友如何重視對天主的敬禮。

現代教會不再要求用極珍貴的質料，以製造聖爵、聖盒等，也不嚴格要求祭器等式的樣。但是却要求「祭器應以堅固的、和依照各地區的輿論，認為高尚的質料製成」（彌撒經書總論，二九〇條）；「祭器可以較適宜的式樣、與合乎各地區習俗而製成，這是藝術家之職，只應注意使每件祭器合乎指定的禮儀用途」（同上二九五條）。「其他次要的用品，也要順應藝術的要求，並常保持着高尚、樸素和清潔」（同上，三一二條）。這是教會關於禮儀用品與藝術之關懷的指示，也給藝術家指出了工作的方向。

到目前為止，我們的禮儀用品仍多是「進口的」，還沒有本地的創作。要使禮儀本位化，這也是一項現在就可開始的工作，彌撒經書總論已給予清楚的指示。

## （五）美的禮節

要舉行美的禮儀，除了以上所說的客觀條件之外，仍需要一個極爲重要的主觀條件，就是「舉行禮儀的藝術」，這是一般神父所忽略的。所有執行禮儀者，也就是禮儀中的角色，應該知道「如何」使禮儀行爲本身的進行達到美的境界。所謂美的禮節包括以下幾個要素。

## 甲、禮 規

禮儀是一個團體行動，需要禮規來指示禮節的進行，來維持進行程序的和諧，換句話說，來保障禮儀的美。要達到這個目的，必須：

1. 執行禮儀者（包括主禮、輔禮……以及全體參禮者）都應熟悉禮規，熟悉自己的職務。有人把禮儀，尤其聖祭禮儀比作交響樂，樂隊的每個成員，都應熟練自己的職務，才能奏出和諧的音樂。因此，爲了舉行比較隆重的禮儀，主要負責人都應預先對禮節加以練習，好能使禮儀和諧地進行。同時，在禮儀中要按照禮規，各盡己職，不可越權，也是美化禮儀的必要條件。

2. 尊重禮規：雖然今日的禮儀不再嚴格地要求禮節的一致化，並且允許改變某些禮節，以適應本地文化（參閱禮儀憲章，三七、三九條），但是在合法當局作出決定之前，「神父不得擅自增、減，或改變禮儀的任何部分。」（禮儀憲章，二二條），經驗告訴我們，神父個人所作的改變，往往破壞禮儀整體的美。一個具體的例子：有不少神父大聲，或讓教友跟他一起誦唸領聖體前的準備經文（這原是神父應個人默唸的），聲稱這端經文爲教友也有好處；但是在不自覺之中，却破壞了「除免世罪的天主羔羊」，與「請看天主的羔羊」兩端經文的連貫性。禮規的制訂是經過不少學者，藝術家……精心設計的，每部分都有它存在的理由和意義，在改變之前應先善爲考慮。

## 乙、言 語

言語是禮儀最重要的成分之一，包括讀經、祈禱、講道、勸語……。禮儀中的言語，除了歌唱以外，仍分不同的類型：有默唸的、有低聲誦唸的、有高聲朗誦的；有獨自誦唸的、有對答式誦唸的；有祈求式的、有宣報式的。禮儀革新以來，似乎很少人注意禮儀中言語這些區別，但是這也是使禮儀優美的重要因素之一。所以要美化禮儀，必須注意下列幾點：

1. 音調與聲音強度必須按照禮儀經文類型有所調整（彌撒經書總論十八條）。一般習慣用拉丁文作彌撒的神父，現在舉行彌撒或行其他禮儀時，仍保持誦唸拉丁經文的方式，毫無音調、強度的改變；而有些神父都常是以大聲朗誦，但是却像從前學童朗誦四書的樣子，非常死板，千篇一律。聽久了會令人厭煩。

2. 應以適中的速度誦唸。太快的速度是我人對神聖的言語不尊敬的表現；而速度太慢會令人疲倦、心煩……。舉行禮儀的時間是神聖的，應該善為利用，禮儀的美可帶給人心靈上的平安、喜樂、慰藉和天主的種種恩寵。

3. 發音要清晰、讀字要正確。不可能要求每個人學習標準的國語，然而，欲美化禮儀，起碼的條件，是清晰地發音，使參禮的人都能聽到、都能了解。讀錯字是在新禮中不可原諒的過錯，這種過錯會影響聽者的情緒，令其分心，也會破壞天主聖言，或禱詞的美，甚至有時會造成無知的異端。現在用我國語文舉行禮儀，不同於用拉丁文，決不可以速讀，也不可以錯讀，因為大多數教友不諳拉丁文。

## 丙、動作

除了言語外，動作（身體的舉止態度、手勢……）是禮節的另一重要成分，也與禮儀的美有非常密切的關係。在舉行禮儀時，有行走、站立、坐下、跪下、畫聖號、鞠躬、請安、洗手禮、親吻禮、以及每件聖事禮專有的動作等。如何去作這些動作，如何作的美，需要特別的注意，也需要練習，更需要有一種對美的直覺和意識。要使動作美，應注意以下幾點：

1. 個人的基本動作：這裏所謂基本動作是指有意識的動作，而不是機械式的行動。我們對某些禮節熟練之後，就往往變成機械式，意識中不知道在做什麼，常見有神父在成聖體、聖血後詢問輔祭者是否他已經成過聖體或聖血。這是人性的軟弱，應努力克服，好使禮節成爲真正「人」的行動。
2. 舉止安詳平和：舉行禮儀不可作速度上的比賽，急躁中所有的動作，都不會是優美的、高雅的。外在的動作應表現出內心的寧靜、平安、虔誠與信心，這也是作好各種禮節的基本條件。即使有時作錯某項禮節，也不該心慌意亂，不知所措，反而應保持安靜，慢慢補救或處理，如同沒有發生錯誤一樣。

3. 顧及團體：禮儀是團體行動，應保持舉止態度的一致。因此禮書中都印有詳細的禮規，大家一致遵守，才能表現出禮儀的美。彌撒經書總論（二九〇二二條）也給參禮的教友規定了應共同遵守的舉止態度，例如何時應起立、坐下或跪下等動作。

## 結 語

本文的主要目的，在喚醒大家的注意，使我們的禮儀舉行的更美，我們在努力使禮儀本地化，目的也是要美化禮儀，成爲國人所能欣賞，並樂意接受和喜愛的禮儀。美不僅是屬於美學的，也是一種神學，美的神學。柏拉圖稱美是「眞」的光輝，因此美也是導向天主的道路，因爲天主是最後的眞理、是美的源頭。找到天主，才能找到眞正的美、永恒的美。現世的美只是天主無限美的反映。使禮儀變得更美，也就是使天主的美更彰顯出來，使我們更能窺見天主的面貌——美的本身。

本文參考資料

1. 維護宗教藝術，剛恒毅樞機著。
2. Art et Liturgie, par P. Journel dans La Maison Dieu, no. 136, p.13

(上接五二六頁)

鐘至一、二個小時。這完全要看一個人生理和心理的結構而定。他們通常不會經驗到神視或其他異常特殊的現象；而只是一種深刻精神的寧靜，以及與天主結合的經驗。天主似乎佔有了他們整個的存在。

這樣的經驗是否只在我們這個時期才有呢？並非如此。這在基督教的傳統中已有一個很長的歷史，而在其他宗教世界中有同樣的發現。在聖經中曾多次描述某些人在與天主相遇時跌倒在地球上。當亞巴郎與天主訂立盟約時，進入出神的狀態（參看創十五12）；士兵們到山園中去逮捕耶穌時，也曾跌倒在地球上（參看若十八6）；但是不應該把這經驗和依撒意亞（參看依六1 ff）；以及若望在帕特摩島所見的神視相混淆（參看默一9 ff）；雖然，後者曾提到他有如死人一樣的跌在地上。這種啓示性異像的本身是完全另一種現象。

在聖神內休息最有意義的，並不是這個經驗的本身；而是它所應產生持久性的效果。與天主的結合並不是一種瞬間的經驗，或依靠某種特殊的環境。它應該在人的生命繼續不斷地保持下來。

譯自 Dianne Bergan C.S.A. "Jacob's Well" *Bible Today* Nov. 1981, pp. 404~405.

在臺灣的神恩復興運動及聖神同禱會中，也經常經驗到這種在聖神內休息的現象。有時在祈禱會中，有的人並沒有人爲他覆手，只是在當時天主臨在的氣氛中，他「自然的」就進入聖神內休息。其他的人則需要有人爲他覆手祈禱而進入聖神內休息。平常，進入聖神內休息的人，完全保持神智的清醒，只是感覺整個身體沒有力量，因而躺在地上，從數分鐘到數小時不等。

(下轉六七六頁)

## 離婚——牧靈工作的一個難題

R.A. McCormick, S. J. 著  
 王金良 欣合譯

教宗對美國主教團演講時說：「你們的福音的坦誠，牧靈人的同情心和基督的愛，面對着婚姻不可解散的難題，很正確地說：『在基督徒的婚姻中，是男女雙方互訂盟約，像天主對他子民的愛、基督對他教會的愛，是不能解散的，不能反悔的。』」①教宗在華盛頓樹蔭廣場更大聲疾呼說：「婚姻，不幸因人的自私而為人放棄，或者變成一種暫時性的合同，附帶隨時可以終止關係的條件。我們應當站起來，堅決地維護婚姻的不可解散性。」②

福音說的，教會講的，我相信沒有一個神學家反對。問題是，要如何運用到牧靈工作上。本文只能選一些過去數年來在這方面與牧靈工作有關的文章。在如此作以前，我要先引用 Water Sullivan 主教為婚姻問題所發的那封著名的牧函③。那封信函上很慎重地承認，並避免「嚐試為已婚教友夫婦的需要提供簡易的解決方法。」這封信先敘述目下婚姻狀況，特別指出了在現代生活中達到親密及真實家庭合一的阻礙，它也列舉各種不同的家庭緊張，及在家庭生活中所經驗到的不同形式的破裂。

然後，這封牧函從信仰經驗來看婚姻。他承認教會傳統的教導，「在面對現代婚姻和家庭關係所有的緊張上，對已婚的夫婦已不實際」，Sullivan 主教試圖用另一種語調來說明。他提到「良心的自由及善盡父母的責任所有的衝突。」他超過了契約的語調，着重「婚姻盟約更深的實質，」及向未知

的將來所作的許諾④，對於一個多方面反生活的社會，Sullivan 主教說：「婚姻關係應對生命保持開放。」

該函最後一部份，談到強化家庭生活、培養家庭生活，在我們這個時代，應採取什麼實際的步驟，又重述了一次。他講到破裂的家庭時說：「對那些有家庭困難、家庭分裂，或已分居的人們，使他們感到在教會團體中，仍是受歡迎的，這一點很重要。我們不要輕視分居的、離婚的、或再婚的，認為他們是失敗者，或不適應環境者。」對我這位評論者來說，Sullivan 主教的牧函把信仰的觀點與真實的常識很巧妙而豐富地混合在一起，都是很有意義的。

我們從兩封牧函可以看到教會對離婚再婚的反應。一封是瑞士法語區主教們的函件 (Lausanne, Geneve-Fribourg, Sion, Bale) ⑤，另一封是意大利主教的。這些瑞士主教們，舉出一些例子，稱之為「特殊環境。」其中一個例子說，有一對男女想結婚，但還不感覺已準備好領婚配聖事。主教們說：「對這樣的人，要給他們講解聖事的重要；但千萬不要勉強他們接受。神父可以一項祈禱來慶祝天主的臨在，而這天主就是在他們的追尋中和愛慕中，早已體認了的。」但不可以模稜兩可或令人困擾的話，使他們以為領了婚配聖事。

另一個例子是，離婚的男女想結婚，但因為第一次婚姻還有效，所以不能領婚配聖事。對於這種情形，主教們給了兩點指示。第一、「當已有足夠的時間作詳細調查；當他們兩人的生活，顯示不可疑惑的彼此忠誠時，那麼，我們就應考慮適合為他們作一種祈禱，與當時所能看到情況的實情相配合」⑥。第二、「應該努力，等待時機來臨，使教友團體向這些處於痛苦環境而仍願做教友的夫婦開放，並接納他們。」⑦

我認爲這最後一點的寫法是故意地模糊，「使教友團體開放，接納」。離婚再婚者到底有什麼含意？主教們沒有說，他們能領聖體<sup>⑧</sup>。另一方面，主教們也沒有說，他們不能領。我們要試圖解釋牧函的主教語氣，常是一種冒險。但若認爲主教們已經知道，現代神學對這件事的辯論，也知道本文所提到累贅的共同意見，在個別的離婚再婚的案件，有可能許他們領聖體；我想這樣說，亦不爲過。如果我們說主教雖承認有這種發展，而不明白地說出來，不是很公正的判斷嗎？

他們的其他指示也頗耐人尋味。爲那些現在不願領聖事及那些第二次結婚（在從一次基督徒婚姻離婚以後）的人，舉行一種祈禱，是很顯著的向前進了一步。這無可避免的含意是，他們雖然沒有領婚配聖事，但確有一種人性的現實，一種人性的愛，並非與天主的臨在不能相容。

意國主教團却採取另一種完全不同的途徑<sup>⑨</sup>，他們先講述每個婚姻的不可解散性，基督徒的婚姻，使這性質更堅強，顯得更富有意義。意大利主教們怕「教會對離婚再婚者所持的傳統態度，一經討論，問題叢生，使人感到混淆不清。」因此，他們直截了當把它記錄下來。

第一件應當承認的是，離婚和再婚都是「違反福音的」。第二次的結合並不能破解第一次婚姻的聯繫。不過，由於他們的聖洗聖事和未完全放棄對天主的信德，離婚再婚者還算是天主子民的一份子。「由於他們違背福音，雖不能『完全』與教會相通，但也並沒有被拒與教會『相通』之外。」此外，雖然信徒們把離婚、再婚者視爲不守教規，但不能因而驟下斷語，判斷他們的良心，或是他們靈修生活的情形；因爲，祇有天主才能知道、才能判斷。

人們應該幫助離婚再婚者，分享信仰生活。例如，他們可以參加要理講習及非聖事的悔罪祈禱。可以請他們參與彌撒，但不讓他們在教友團體中擔任某些職務，因爲這些職務要求美好基督徒的見證

(如在彌撒中讀經等)。

以後，這封牧函才論及他們領聖事(告解、聖體)的事；同時，堅持對天主對教會要忠貞這一觀點。在告解聖事裏，真正的「悔改」是最重要的；這種悔改清楚地要求人應當有真正的懺悔，其中包含堅決的「定改」。「假使離婚再婚者處在違背天主聖意的情境下生活，就不會有真誠的懺悔，實心的定改。在這同一期間內，又選擇愛天主，又不遵守祂的誡命，這怎麼可能呢？」<sup>⑩</sup>

至於聖體聖事，意大利主教們說，在這件聖事裏，象徵並實現和耶穌「基督及祂的奧體完全的結合」。「領聖體的人實際上就是分享耶穌給與教會的圓滿之愛。」因此，一個人的生活，存在着與基督和教會的分裂實情，要想相稱地領聖體——基督和教會完全結合的象徵——是不可能的。「主教們說，在該等人領聖事前，他們兩人的關係，應按傳統教導，改變成兄弟姊妹式，實屬必要。」

牧函還加了一個實際的論據，「就實際的牧靈工作說，讓合法結婚者和離婚再婚者一起領聖事，將會導致許多人無法了解：為什麼離婚是件壞事。」假如，教會在施行聖事方面，對待離婚再婚者，和對待其他人一樣，「人怎麼能說，教會對天主「婚姻不可解散」的要求，看得重要而認真呢？」

對意大利主教們這封牧函，至少有兩位神父所做深廣的評註，引起了我特別的注意。一位是 Francesco Bersini, S. J. <sup>⑪</sup>他藉這封牧函的機會提醒大家注意一件事實，即此牧函和其他的主教函論結論都是一致的。他並一一引證，來說明這一點。Bersini 理會到，對這一問題神學分歧的趨勢，面對這種種分歧，「只有一條穩妥的道路可走：就是教會的權威教導。」他和意大利主教們的見解完全一致。Dionigi Tettamanzi，也是如此想法 <sup>⑫</sup>。在對意國主教牧函的詮釋裏，他強調一項事實：不許離婚再婚者領聖事，主要在於教會對基督的忠貞，「我們並沒有感覺到我們所面對的純係一種紀律

，一種牧靈工作的方式，是由於我們在這一歷史階段，由於環境需要而定的；而在別的一種環境則又可改變。」Tettamanzi 認為對離婚、再婚者領聖事加以否定，完全是基於神學的理由，離婚再婚者領聖事是對聖事的純正意義的一種真正的誤解。聖事宣揚福音，而這福音正是離婚重婚者在實際生活上反駁和拒絕的。此外 Tettamanzi 贊同意國主教團牧函上所說的：在領聖體以前，先當與教會和好；但真實的和好要求一種堅決的定改，Tettamanzi 認為離婚、再婚者，停留在現有狀態，是無法做到這項要求的。

Charles-Marie Gullet 並不同意這一結論和意國主教們的牧函<sup>①</sup>。他的文章，討論應如何有一個更有活力和團體性的教會觀（一個使人成長的團體，不斷地寬恕，更深刻地與寬恕的基督合成一體）。這篇文章在意大利主教團牧函出現前就已寫好。但 Gullet 在他那論文最後的附註中提到這牧函，並再次表明他的意見：基於聖體聖事所象徵的合一，不能與離婚再婚者生活相容，因此不許他們領聖體。這種對聖事的觀念是靜態而「完美主義的」。在這種觀點下，聖體聖事及其象徵已被“thingatized”「事物化」乃是把聖體看作成功的賞報。實際上，我們都是罪人，正在走向最後成功的路上。

瑞士主教和意大利主教這兩封牧函所表現態度上的不同是很顯著的。這很容易讓人相信：教會面對離婚、再婚者，仍在追尋對合適牧靈的步驟所應有的完滿而足夠的認識。按照這種想法，我願對意大利主教團牧函所作的研究提出幾點評論。

第一，意大利主教團牧函論及離婚、再婚者的狀況有些含糊不清，或者更可說是前後不一致。一方面，主教們對當事人靈魂的狀況拒絕加以任何判斷；另一方面，他們又描述這些人可能「處在與天主及教會關係破裂的情形下」，並缺少堅定的悔改的意願。這些話如不是在描寫靈魂的狀況，那又是在

說什麼呢？這對悔改的意願來說，特別說是真實的。主教們雖然沒有明說，可是他們的推理及言辭，似乎強迫他們認為離婚、再婚者，好像是「在罪惡狀態中」。

第二，假使這真是意大利主教們的態度，那實在很難看出，主教們怎能敦促離婚、再婚者去望彌撒，去加深他們的祈禱生活等。我們會認為這些勸導，是對與基督和教會保持着友誼關係的人們而發較為好些。假使一個人從開始就沒有愛德，如何能讓他去加深呢？

第三，主教們說，聖體聖事是「與基督和教會完滿合一的標記。」設若如此，那麼羅馬教會對分離的東方教會的政策又怎能實行，就不易教人明白了。這個政策是，容許分離的東方教友，可在羅馬教會裏辦告解領聖體及接受「病人敷油禮」。同時，還很清楚地說明採取這政策的正確理由：

天主的法律禁止任何能產生下列惡果的共同崇拜 (Communicatio in Sacris)。

有損教會的合一，對虛假的正式接納，使信仰走上歧途；壞表樣或是不加區分一視同仁的態度。在這同時，牧靈工作的經驗也清楚指出，爲了尊重我們東方教會的弟兄們，應該而且也能考慮觸及個人的許多不同環境，只要它們不防礙教會的統一，也沒有不能容忍的危險；但是在其中，個人靈魂的得救和靈修正在緊急的關頭（就能許可共同崇拜）<sup>⑭</sup>。

此後，參與梵二的主教們提出了他們的「溫和政策」。在這政策後支持它的是，對教會及其聖事行動的分析。教會具有雙重的目的，在其聖事行動中表達出來：一是教會的合一性，一是爲得聖寵不可或缺的方法。兩者中的任何一個都不能加以壓制或遺忘。但是在實際的環境中，要設法取得平衡及妥協，不要偏於一方。具體來說，教會有時認爲放棄完美合一的條件是合宜的（雖然教會原則上要求這些合一的條件），爲的是使人獲得聖寵的方式伸展得更廣。在意大利主教們的牧函中却没提到這一

項目（得到所需的聖寵）。

最後，主教們有一個實用的理由（「可能會使許多人不了解離婚是壞事」）。這顯然是指專用名詞所說的「惡表」。具體來說，人們要對離婚與再婚引得一些結論，因此削弱他們自己以及教會對婚姻永久性的獻身。人們得到那一種結論，完全要看人們是否受到正確的教導。假使他們受的教導很清楚：例如寬恕與和好不需要，也不包含對過去已發生的事，甚至將來可能發生的事表示讚許；那麼惡表就可能不大會發生了。

婚姻持久性的誠命是教會所傳揚的，也是結婚的人應當遵守的。寬恕那些在生活中未能遵守規誠甚至是由於罪惡，以致處在一種不合法環境中的人，並不因此而影響到誠命本身的有效性。因而，如果藉着仔細解釋這規誠的意義，可以使人們準備好改變對婚姻的看法，則不會有惡表發生，我承認要做到這一點並不容易。

Revue de droit Canonique 整個的一期（發表了一九七七年 *Institute de droit canonique* 論文），全部討論「在婚姻領域規則所有的例外。」<sup>⑤</sup>其中，好幾個這類的研究，看來非常有趣；但能在這裏只揀其中之一，即 Jean-Marie Aubert 的文章加以評論。作者提出面對離婚、再婚的情形所有的三種途徑。

第一，所謂的「官方」（直到最近）的途徑，如何在第一次結婚中找到其無效的原因。第二，一些主教採用的牧靈的路線。在個別的情形下，他們讓第二次結婚的夫婦，秘密地領聖事。Aubert 說，這是不對的，因為這違背告解、聖體、諸聖互通互融的精神。第三，從「不可解散性」的法律中，尋求例外。Aubert 自稱他的論文是「尋求一種實用的假設（working hypothesis）——是屬於第三

種途徑。

他先提到了「聖教法典的兩個制度，幾乎為近代人忘記了。第一個是 *epichœia*，權宜措施。梵蒂岡第二屆大公議會，在給個人良心一個尊高的地位時，創造一個重新解釋這項教導的氣氛。按聖多瑪斯的意見，*epichœia* 是一種經由明智所管制的倫理德行，用以制定如何違反法律原有詞句地去應用法律。因此，產生法律上真正的「例外」⑯。

第二項制度，在我們這個時代，似乎更為人所忽略，便是「法律的接受」(*receptio legis*)。這特別是指團體對法律的接受，以使指向這團體而定的法律，能够產生效果 (*efficacy*) ⑰。可是，這並不意味着，人們接受法律才是有效的 (*valid*)，拒絕就表示法律是假的。這只不過是說，由於某一法律在教會的經驗上沒有產生什麼反應，因此不能對教會有所建樹。因此，這種不接受構成了真正的例外；因為這法律只不過是死文字而已。

Aubert 給了我們兩個例證：教宗若望第廿三世的 *Veterum Sapientia* 和保祿六世的「人類生命」後者，他提到了對其所有的爭論「不但是教友夫婦及神學家們，甚至許多主教，從他們很多的聲明和詮釋中，事實上拒絕去毫不隱晦地棄絕一切的避孕方法」⑱。Aubert 請人注意教會法典的許多條文原來出自一個生活的習俗，他堅持，倫理道德的規範，不能只是由一種「純粹自上往下的路線」中產生；也必須應用基於生活經驗，「自下而上」的路線。

於是 Aubert 問道：這兩個「例外」的來源，是否可以應用到婚姻不可解散性上去？他並不是針對「不可解散性」而爭論，而是想談它的絕對性。他舉出了兩種個案，教會至今尚未承認它們的絕對性：一是合法而未遂的婚姻；一是所謂的「保祿特權」。他說：「為什麼教會不能依照上文所提的傳

統，把這些「例外」放寬一點，實在令人不解。」

這條道路上的障礙，是正在硬化或是信理化 (dogmatizing) 有關「不可解散性」的道理，對此，Aubert 指出了幾點：第一，特利騰公議會雖然爲了遷就東方教會，沒有對婚姻的不可解散性下一定義；可是，依據有問題的聖經章句，依舊助長和包庇了絕對化的趨勢。天主對人類的忠信（基督對教會的忠信），已被視爲婚姻的表徵。可是，Aubert 不教導我們有關婚姻的道理，却認爲我們應當把婚姻看成是一種人的經驗，藉這經驗天主的啓示呈現出來。換句話說，我們把天主對人類那種不可解散的愛，變成了法理性人間的約束；即使在給予這種約束意義的內含（夫婦之愛）已消失了之後，這約束仍然存在。這真是一種法理上的造作。不過，教會在別的範圍中却避免這樣做。因此爲了大眾的利益，或爲了當事人的好處，教會寬免神父及發願愿者的聖願。

此後，Aubert 轉向在婚姻不可解散下層的人性現實；這婚姻不可解散的絕對性是出自聖事的效果。在婚姻之愛中的忠信就是應被聖事轉換 (transfigure) 的人性現實。不過，忠信只能按其人性的內涵來加以界定。Aubert 以爲教會尙沒有看到，由於工業化、都市化及科學進步帶來社會文化改變的嚴重性。

在工業化時代以前，家庭（百分之九十在農村）使夫婦以一個外在的目的爲中心——使所屬社會團體能繼續生存下去。那時嬰孩的死亡率率高，人的平均年齡只有現在的一半。那時有某些社會和經濟上的強制要求，如家庭之延續，有足夠做工的人手來支持家庭。離婚是不可想像的事，因爲愛並不真是婚姻必要因素；至少在婚姻開始的時候是如此。在這種環境中，忠信（和法定的不可解散性）已刻在社會結構中。

在我們這個時代，所有這些事都已改變。嬰兒死亡率已大幅地降低，平均年齡戲劇化的增長，婦女進入勞工界，生育作用重要性的相對化等等。夫婦面對的是常常彼此分開的多年共同生活。現在，使夫婦關係結合在一起的唯一力量就是相互的愛。忠信不再刻在社會和經濟結構中，好像從開始就有的一樣，它只能是一項應努力的工作，一個應追尋的目標。它可能遭到失敗。Aubert 辯稱，因為這些發展，教會可以放寬不可解散性的例外。

Hans Stüsser (德國波昂) ⑳也採取了與 Aubert 相似的論點。他與 Walter Kasper 進行交談。在最近 Kasper 討論婚姻的書中㉑辯論道，雖然教會不能批准第二次婚姻，但那些生活在第二次而不合法婚姻中的人，在某種條件之下可以領受聖事。他提出三個條件：(1) 他們為從前的過失已悔過。(2) 盡一切人事的可能與第一個配偶和解。(3) 第二次婚姻已經到達某種程度的穩定，如把它拆散，不可能不導致更深的不正義。

Stüsser 覺得 Kasper 還走得不够遠。為什麼要排除第二次婚姻呢㉒？如果修改教會法典的人認真看重梵二對婚姻的描述的話（「婚姻生活及愛情的親密夥伴關係」），則第二次婚姻真是可能的。Stüsser 實際上的爭論點是：在我們這時代中，教會對婚姻的了解與世界對婚姻的了解，有顯著的差異。教會的看法的基礎仍是：婚姻是一種傳行後代的社會組織。因此，在教會法典法理學上，第一次性交的重要性，一度是非常重大；但是，現在却不然了。把現在與從前對比，現代世界把婚姻視為一種個人的事業。

以這種看法作為背景，Stüsser 與 Edward Schillebeeckx 聯合一致堅持：婚姻是一種歷史的現象，不能以單一的方式給它下一個一勞永逸的定義。對婚姻下定義，應考慮支持婚姻的社會、心理、文

化和經濟因素。「所以，使婚姻不可解散的條件是可變的。」如果以個人觀點來透視婚姻，以相互和永久的愛和照顧來看，那麼，「它的不可解散性不是來自它本身的一種制度，而是應設法努力完成的一項事業。」<sup>②</sup>由於，它時常並沒有爲人所實現，我們就應以我們的觀念和法律來對付婚姻破裂的事實。但是，我們還沒有這樣作。

爲了要作這事，我們必需清楚了解婚姻的聖事性。我們傾向以靜態及機械的方式去了解它。按 *Stisser* 的看法，它是以各種不同的信仰的深度，在表現出人性愛情的深度和真誠。它的不可解散性是它的愛。正如 *Schillebeeckx* 所寫的：「人的婚姻不可分散並不是因爲它是一件聖事；更好說，它是一件聖事，因爲它包括了兩人願意把它發展成爲不可破壞的盟約忠信。其聖事不超過這願意之上。」<sup>③</sup>它可能不可挽救地被人失落。我們要作的事是，提供法律的範疇去承認這項事實；並擔負其一切後果（當一個婚姻結束，不阻礙第二次結合）。*Stisser* 覺得，當對基督徒婚姻整個觀念已改變時，現在修改教會法典的人只作一項裝飾性的調整。

*James Gaffney* 採取「一個略微不同的立場」<sup>④</sup>。在研究了聖保祿對與外教混合婚姻的處理（即所謂的聖保祿特權）之後，*Gaffney* 說：「保祿沒有顯示任何跡象，他以為基督徒的婚姻是不能解散的。他所相信的是婚姻不應該被解散。」*Gaffney* 辯稱：保祿並沒有假定，如果一個基督徒的婚姻事實上已解散，而非出自他（她）的過失，則他（她）仍應該被一個「沒有任何具體存在的虛構婚姻」所束縛。*Gaffney* 以爲，在我們這個時代，保祿的態度是教會建立一個健全婚姻政策的基礎。

但是，三項可疑的假設已預先排除了實行這項政策的可能。第一，人們假設耶穌曾教導不可能離婚，而非說離婚是錯誤的。第二，假設耶穌不可能離婚的教導只是指兩個受洗的人既遂婚姻而說的

。最後，人們以為保祿的豁免是一種特恩的豁免，其目的是鼓勵人與基督徒結婚。

Gaffney 發現這些假設所有的防禦工事，以及支持這防禦工事的過程。「在理性上來說，非常不令人滿意。」其結果是：我們發現自己特別的立場是基於我們相信「由於新約的教導婚姻是不應該解散的，所以婚姻不能解散。」Gaffney 在結論中重複耶穌的教導是：「結婚的人把婚姻拆散不是不可能的。它是錯誤的。」因此，教會應努力阻止這種錯誤；但是當它發生時，教會應以醫治和寬恕的態度去處理。不容疑惑的是，Gaffney 以為在離婚以後，「終身不能再找一個婚姻同伴」，在倫理上是可悲的，是沒有聖經基礎的。

Pierre Hayoit，比利時 Tournai 教區的婚姻法官，對目前法庭程序加以研討<sup>⑤</sup>。現在僅有可行的程序是解散未遂的婚姻及宣告婚姻無效。他懷疑，即使簡化了程序並加寬對無效性的準則，是否已經足夠。很清楚的，它的答案是否定的。由於對無效性的準則的確已經放到如此之寬（沒有能力履行婚姻的責任），他與 Jean Bernhard 一同相信，這種作法實際上已超過宣佈婚姻無效，而是在解散婚姻了。但是，問題仍然存在。

當 Hayoit 研討教廷婚姻法庭的法理學（Rotal jurisprudence）時，他發現兩種似非而是（paradoxical）的傾向。其一，強調婚姻事業的嚴重性，傾向於放寬對無效性的準則。另一個傾向是，強調婚姻的自然特性——這是人人都可以進入的一種狀態，因此只要求最少條件就可結婚——如此，縮緊了對無效性的準則，教廷婚姻法庭以更安全的態度，追隨後面的一種傾向。Hayoit 在法庭的判決中看到，越來越依據心理治療學上的記錄來判斷「心理上的無能」——一種根本而永久性的對婚姻無能。這是片面性的使判決「心理治療化」（psychiatrizing）。

這種判決實際上應該在結婚時同意的品質（心理能力）和婚姻的教理兩者之間採取一個慎重的平衡。「心理治療觀點」傾向於忽視一項事實，就是我們在婚姻當事人身上所找尋的能力，是按天主教會所懂的婚姻方面的能力（在判斷有無能力時，已受到我們所有婚姻道理的影響）。

Hayoit 所作研究的最後一段是非常有趣的，就是「希望演變的範圍」。首先，對婚姻的最低要求一定要有所調整。爲了要保護所有人都有結婚的權利，這最低要求被降低到可笑的低水平。有些人實際上毫無反省地去結婚，只把它當作度假旅行中的一件事。更進一步，對聖事性的婚姻，更應調整其最低要求。在基督徒的婚姻中，婚姻具有一項新的意義，聖事性的婚姻是參與教會的一項使命。「基督信仰對婚姻的看法對人進入婚姻的條件不能有影響嗎？特別是對進入聖事婚姻的人作最低要求的權利，基督信仰不能有影響嗎？要接受這一點（沒有影響）是相當困難的。」<sup>②</sup>聖事神學應把這最低要求看作能使基督徒婚姻在團體的心中成爲一種標記的價值。

既然如此，Hayoit 進到他下一個可追求的發展中，把婚姻和聖事分開。差不多自從特利騰大公會議以來，天主教教導說：在受洗者之間有效婚姻不能存在，除非這婚姻也是聖事。Hayoit 以爲這一點是天主教在婚姻牧靈方面一個無法解開的結。例如，它使人很容易進入聖事婚姻，但却難以宣佈婚姻無效。他辯稱：要恢復民法婚姻。因此，使那些沒有準備好進入聖事婚姻的人——或者聖事婚姻已破裂的人——不再被視爲同居。

國際神學委員會授權發表一項立場完全不同的文件，這項文件包括了十六個論題：由 Griglavé Martelet, S. J. 所寫，由委員會作一般性的批准（in forma generica）。換句話說，委員會同意其基本意見，但並非同意每一個字和細節<sup>②</sup>。

這項文件嘗試把基督徒婚姻放在基督學的框架內。基督吸引受洗者的婚姻進入他的能力之中。因此，基督是教會淨配的奧蹟，在那些奉獻給基督的夫婦之中發揚出來。這種婚姻除非分享基督的忠信（不能解散性），就不能成爲「基督是淨配」的肖像。教會沒有解散這種結合的權力。「這種結合已經進入了基督的權利範圍內；教會只能宣揚基督的奧秘，不能妨礙它。」對於離婚而再婚的人來說，「他們領受聖體很清楚地與這奧蹟不合，而教會是這奧蹟的僕役和見證人。」爲什麼？「因爲教會讓這些人相信，在標記的層次，他們能與基督交往，而在實質的層次，他們已與基督的婚姻奧蹟脫離。」

E. Gagnon 也得到類似的結論<sup>②</sup>。他認爲離婚再婚後的悔改過程是漫長而困難的。離婚而再婚的人處於一種不合法則的狀況，不應該按幻想性的希望去建立對他們的牧靈照顧。至於領聖體的問題，Gagnon 說：「當它與現行的基督徒生活分離的那一刻起，就失去了它的意義。」離婚而再婚的人應當記得教會生活不只限於聖事之中。

一九七八年，國際神學委員會完成了「基督徒婚姻教理的論題」(Theses de doctrina matrimonii Christiani) 的定稿<sup>③</sup>。因爲它是按所提出的修正意見(mod)而修改的，所以得到委員會個別明確的(in forma specifica)批准(我猜如此)。這表示它是委員會共同意見的聲明。這種聲明，與戰時的艦隊相似：它的速度與其中最慢的相同。在閱讀文件時，必須記住這一點。

在討論了婚姻是一種制度，以及其聖事性是植根於聖洗之後，這項文件(第三節)就轉向「創造層次之婚姻」(marriage of creation)及聖事婚姻之間的關係。它把兩者看作爲不可分離的(Inter duos baptizatos matrimonium creatiois scindi nequit a matrimonio sacramento)。理由是：聖事性不是婚姻結合的附加之物，而是「在它的本質之中。」以這論點爲基礎，這項文件下

的結論是：對受洗者而言，真的而實際的（“*vere seu realiter*”）並沒有其他的婚姻狀況。「因此，除非兩位受洗者以聖事婚姻結合，教會不能以任何方式承認，有其他婚姻方式相稱於受洗者在基督內為新受造物的尊嚴及生存形態。」那些由於無知而嘗試把合約婚姻與聖事分開的人，他們之間只有一種「心理關係」，而沒有真正的婚姻結合。因此委員會揚棄下列的牧靈方式：在舉行非聖事「婚姻」之後，許可舉行聖事性的隆重慶祝。

此後，委員會肯定教會沒有權力解散聖事性既遂的婚姻。至於在聖事婚姻以後的結合，它們不能被承認為「規則的或是合法的」（後者的意思是「有效的，但非聖事性的」）。可以讓在第二次不合法結合中的人領聖事嗎？委員會的結論是清楚的，（按我能看到的），也是絕對的：「由於離婚而再婚的狀態與復活主的命令和奧蹟之間的不相容性，因此，這些基督徒不可能去領受聖體——與基督結合的標記。」因此，委員會論證之中心點在於「結合的標記」（*signum unitatis*）。不過，即使這種「不規則的狀態」不許可有完滿的相通，「這些基督徒並非被排除在天主恩寵的行動之外，從他們與教會的連接（*conjunctione*），不應該不給他們牧靈的照顧。」

對義大利主教團牧函所提出的問題中一些問題，在這裏提出也是合宜的，特別是那些關於在領受聖事前需要與教會完全和好的一些問題。

James Provost 當時是美國教會法學會的主席。他看到與離婚而再婚的人和解所有的三種障礙③。第一，有一種態度把這些人看為「生活在罪中」的人。第二，在教會的先知使命和同情使命（*compassionate mission*）取得平衡是一個非常困難的問題。最後，按法典來看，這種人被視為法律術語上的「不名譽者」（重婚者）。Provost 小心而真實地寫出了現代的法庭程序。他並不把離婚而

再婚人的和解視爲容易或自動的。至於領受聖事的問題，Provost 提到「教會所准的方式」，在兩個條件下可能實行：(1) 他們嘗試按基督信仰的原則而生活；(2) 能避免惡表<sup>③</sup>。

他在結論中提出一些非常有用的問題去鑑定在第二次不合法結合中夫婦的客觀現實。例如，他們滿全了第一次及第二次結合中所有的責任嗎？他們對基督徒生活獻身的程度如何？他們是否不只避免惡表，而且對建立團體中基督徒婚姻生活作積極的貢獻？

Pierre Côté, S. J. 也表達同樣的立場<sup>④</sup>。他知道教會官方的立場是清楚的；只要夫婦存留在第二次結合中，他們就不能領受聖事。這種把離婚而再婚的人排除在聖事之外的理由是：聖體是「耶穌基督和教會充滿相通的標記。」

不過，在牧靈的層次，必須從夫婦對耶穌基督的宗教和靈修經驗去看這個問題，而不是從教會的規定和政治去看它。那就是說，能從內庭去看再婚夫婦的靈修狀況，適當地注意到他們之間愛情的增長，理想與現實之間的差異等等。

Côté 提出一些「問題」作爲結束（實際上它們像是一些建議）。首先，如果我們所強調的不是已達到的結合，而是趨向這種結合動力的事實，那麼，許可這些人領受聖事就來得比較容易。其次 Côté 承認這要求對團體施行某種教育；但是他相信這是可能的。在某些範圍內辦作牧靈性的施惠並不表示喪失原則或使信友混亂。例如，允許未婚母親的子女接受洗禮，並不表示對母親的行爲予以贊同。因此，Côté 覺得以消極的答覆來對待離婚再婚者應該謹慎。最後，他提出其他基督教會的經驗（更正教與東正教）。他們也受到同樣的福音價值所啓發，但是在實際上所得的結論都不同。Côté 的反省在精神上與 Provost 非常接近。

Theodore Davey, C.P. 也表示了相當相似的看法<sup>③</sup>。他看法中的關鍵問題是：如果讓某些離婚再婚者領受聖事，是否「使教會對婚姻不可解散性所作的見證受到致命而不可挽救的損害」？如果回答是「對」的話，那麼事情就解決了。Davey 提出了兩點。第一，真正神學的惡表（使婚姻不可解散性減弱）必須與混亂，驚訝和嫉妒加以區分。第二，人們被排除或自我排除於聖體之外的理由是，缺乏與教會完滿的整合。但是 Davey 辯論說：「完滿整合與完整地位並不是領受聖體的條件。」他提出教會在某種情形下允許非天主教的信友領受聖體。

我同意 Côté, Provost 和 Davey 的結論，以及得到這些結論的觀點。

Marlet 的論文，國際神學委員會和 Gagnon 的消極結論大半是建立於「領受聖體是一種標記」的基礎上。正如我在上文中提到的，這種分析所有的一個問題是：它把聖事局限於一個目的，表達合一的意義，並且合一應是完美的，不過，一旦承認需要在聖事的兩項目的間有辯證性的平衡（表達合一的意義，和聖事為分施恩寵的工具），那麼在原則上，好像沒有東西可以阻止與教會不完全整合的人領受聖事。如果對分離的弟兄這情形是對的——梵二也承認是如此——那麼至少對那些未分離而遭受婚姻悲劇者的情形，難道不是對的嗎？在過去，即使在神學上相當保守傾向的人，也許可後者領受聖體。

當我們面對在第二次不合法結合中的人的精神地位時，可以看到絕對消極結論的另一問題。所有人都承認他們應繼續參與彌撒，履行其他的宗教責任，並盡可能地參與教會生活。國際神學委員會如此寫道：「雖然這種不合法的情形不許可度一個完全相通的生活，這些基督徒並不被排除在天主恩寵的行動之外，由於一種與教會的結合，他們不應該缺乏牧靈的照顧。」<sup>④</sup>這段話描繪了一種不合法，

但仍有意義的境界。這就是指只是不合法性（至少在某些個案），而不是夫婦的靈修狀況，構成他們不可能「在感恩祭中領受與基督合一的標記。」真是必須如此作嗎？近年來，許多神學家並沒有被這項理由所說服。這些事實指向在這非常困難的討論中所有的關鍵問題：離婚再婚者的地位。庇護第九世以爲他們是處於同居的地位，因爲，由於婚姻契約與聖事是不可分開的，那些不能以聖事方式結婚的人，也不能訂立有效的婚姻契約。這也就是說，在教會的眼中，從任何一方面來說（in any sense），他們並沒有結婚。

在此處有兩點需要進一步的探討：(1)教會是否不可改變地確定了聖事和契約（「創造層次的婚姻」）不可分離性？當梵二不用契約來描敘婚姻時，這個問題更加尖銳。(2)是否這項教理的必須後果是，那些在第二次婚姻中的人，從任何一方面來說，都沒有結婚？用一般性而緩和的名詞「不合法」，好似打開一條路承認：在第二次結合是否有些存在性的因素，雖然它們並不構成爲聖事婚姻，但仍足夠使夫婦的恩寵生活欣欣向榮。因此，最近有人建議，第二次結合「以類比的方式分享聖事婚姻的某些價值。」<sup>⑤</sup>

用稍微不同的話來說，肯定契約和聖事是二而一的有兩種意義。我們可以把它們描敘爲肯定的意義（*sensu aiente*）和否定的意義（*sensu negante*）。第一種意義是聖事與構或忠信聯繫（*fidelity bond*）的人性之愛兩者沒有區別。它也就是以互信來活出這種聯繫。但是，是否從這種兩者的合一就導引出，那些婚姻失敗而進入第二次婚姻的人絕對沒有作任何的事（*sensu negante*）？這是傳統神學的教導。現在有一種神學以個人的愛去看婚姻和聖事性，越來越對上述教導提出疑問。

從別種（內及法律的）條件來看，被認爲是聖事的婚姻，在制度上，阻止了再有一次聖事婚姻的

可能性。但是，它是否也阻止了再有一次婚姻的可能性？不論對這困難的答案是什麼，它在今日教會革新對離婚再婚的牧靈照顧上，佔有中心的地位。

註：

- ① *Origins* 9(1979), 289.
- ② *Ibid.*, 280.
- ③ Walter F. Sullivan, "Marriage and Family Life," *Catholic Virginian*, April 13, 1979.
- ④ 對於教會教會婚姻法一個有趣的討論。見本卷著 Francis Morrisay, O. M. I., "Revision Church Legislation on Marriage," *Origins* 9(1979), 209-18.
- ⑤ "La pastorale du mariage," *Documentation Catholique* 76(1979), 343.
- ⑥ 法文原文：「Lorsqu'apparaît la loyauté certaine de la démarche et après tout le temps d'approfondissement qui s'impose, on pourra envisager un moment de prière et de réflexion qui correspond le plus clairement possible à la vérité de la situation。」
- ⑦ "On s'efforcera aussi, lorsque l'occasion s'en présentera, d'ouvrir les communautés chrétiennes à l'accueil de ceux qui sont dans cette situation douloureuse et veulent demeurer membres de l'Eglise." ⑧ *Documentation Catholique* 並沒有把文件全文印出。
- ⑨ "La pastorale des divorcés remariés et des personnes vivant dans une situation matrimoniale irrégulière," *Documentation Catholique* 76 (1979), 715-22.
- ⑩ *Ibid.*, 718

- ① Francesco Bersini, S.J., "I divorziati risposati e l'ammissione ai sacramenti," *Civiltà cattolica* 130, (1979), 550-67.
- ② Dionigi Tettamanzi, La pastorale della Chiesa e le situazione matrimoniali irregolari," *Ambrosius* 55 (1979) 358-84.
- ③ Charles-Marie Guillet, "Divorcés remariés et Communion eucharistique," *Supplément* 130 (Sept. 1979), 355-64.
- ④ 禁制的東方教會法令 28 條。
- ⑤ *Revue de droit canonique* 28 (1978).
- ⑥ Jean-Marie Aubert, "Pratique canonique et sens de l'humain," *ibid.* 91-104.
- ⑦ 教宗亞葛利安 於 1974 年 5 月 26 日 諭旨 "Leges instituntur cum promulgantur, firmanatur cum moribus utentium approbantur."
- ⑧ Aubert, "Pratique canonique" 97.
- ⑨ Hans Stüsser, "Personales Eheverständnis und Kirchenrecht," *Orientierung* 42 (1978) 18-22
- ⑩ Walter Kasper, *Zur Theologie der Ehe* (Mainz: Grünewald, 1977).
- ⑪ 羅馬教廷 教宗保羅六世 於 1968 年 7 月 25 日 諭旨 "British Debate Remarriage in the Church," *Christian Century* 95 (1978), 681-82.
- ⑫ Edward Schillebeeckx, "Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerstörung," in P. J. Huizinga, *Für eine neue kirchliche Eheordnung* (Düsseldorf: Patmos, 1975) 41-73, at 51.
- ⑬ *Ibid.* 55.
- ⑭ James Gaffney, "Marriage and Divorce," *New Catholic World* 222 (Jan.-Feb. 1979), 20-23.

- ② P. Hayoit, "Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage," *Revue théologique de Louvain* 9 (1978) 33-58.
- ③ *Ibid.* 52.
- ④ Gustave Martelet, S. J., "Christological Theses on the Sacrament of Marriage, *Origins* 8(1978) 300-204.
- ⑤ S. E. Mgr. Gagnon, "Situation dans l'Eglise des divorcés remarriés civilement," *Archives de la paroisse St. Walther J. Burghardt, S. J. 近來出版 - 雜誌與 Documentation catholique* 75 (1978), 704-18.
- ⑥ James Provost, "Reconciliation of Catholics in Second Marriages," *Origins* 8 (1978)
- ⑦ Provost 否認「教會口認可的實行方式」一定包含「一個兄妹關係」。
- ⑧ Pierre Côté, "Pour une pastorale des divorcés," *Relations* 39 (1979), 112-17.
- ⑨ Theodore Davey, C.P., "The Marriage Debate: A Reply," *Month* 240, n.s. 12 (1979) 257-61.
- ⑩ 委員會用 "Status divortiatorum denuo nuptiorum" 的詞語來指離婚而再婚的人，委員會用「一個引號表示委員會否認了洗的人能締結一個聖事的真正婚姻。文件中稱它是心理上的結合(unio psychologica)，但並非真正的婚姻。如果要有一個有關婚姻和聖事不可分離性教理辯論的有用歷史，可參看 C. Cattarra, "Le lien entre le mariage-réalité de la création et le mariage sacrament," *Esprit et vie* 88 (1978) 353-64, 369-84. Cattarra 下結論的方式與委員會相似。他以為當受洗者決定不明聖事的方式結婚時，「實際上，他們什麼也沒有作。」(上文三八一頁) 我相信這項討論之所以如此，與不可分離性教理形成時期所有對婚姻和聖事的觀念有深切的關係。
- ⑪ François Deltonbe, "Pour une solution pastorale du problème des divorcés remarriés," *Supplément - 離婚 - 牧靈工作的一個難題*

ment 130 (Sept. 1979), 329-54, et 350.

本文題目：Richard A. McCormick, S.J., "Notes on Moral Theology: 1979" *Theological Studies* 41 (1980) 的一部份 'Divorce as a pastoral problem', 123-138. 除了將附註的號碼按次序改動外，其他完全按原文譯出。

# 一九八〇年世界主教會議後的牧靈反省

## 有關離婚再婚的問題

B. Häring 著  
胡國楨編譯

一九八〇年九月廿六日至十月廿五日，在羅馬舉行的世界主教會議，討論了「基督徒家庭在今日世界中的任務」，會後向教宗若望保祿二世提出了四十三項建議案。教宗根據這些建議案，於一九八一年十二月十五日發表了「家庭團體」勸諭。海森神父的這篇文章寫於教宗勸諭發表之前，現在譯刊雖然會令讀者有明日黃花之感，但海森神父以倫理神學家的身分，提出現時代牧靈工作者應具有的基本心態，尤其「通融原則」(oikonomia)的運用，很值得實際從事牧靈工作者深思。事實上，研讀「家庭團體」勸諭時，也應心懷這一基本精神態度。所以參照「家庭團體」勸諭的正式文件，改寫文中有關被教宗明顯拒絕的建議案的部份內容，保留原作者撰寫本文時的基本精神編譯而成此文，以供參考。

再者，原文以兩個實例討論同一牧靈基本心態，即離婚再婚問題及責任父母問題。原則是一樣的，但為了避免文章太長，所以只提出其中一個實例加以介紹。

有時我們會花太多時間和精力，從理論上深入某些實際問題的核心，加以探討，而缺乏從已經獲知的普遍信念中，採取真正的行動。這樣說，並不意謂我們不該繼續做更進一步的批判及更深一層的研究；只是強調牧靈措施該跟得上理論反省，並以其實行的結果提供更進一步的研究資料。

大衆對一九八〇年世界主教會議的第一個反應似乎很消極，以爲太把討論集中於兩個棘手的課題上：不許離婚再婚者領聖事，以及在「人類生命」通諭裏所提有關人工調節生育方面的「本質的惡」。若因爲如此而斷定本屆主教會議只在重複一些老生常談的問題，似乎沒有什麼新貢獻，這是不太公平的錯誤印象。

以海森神父的看法，本屆主教會議注意到了不少以往教會從未正視過的問題，例如婦女的平等、尊嚴和權利等。不過本文只以上述的兩個「棘手課題」之一加以討論。

## 壹 基本原則

一個受過良好倫理神學陶冶、又有敏銳牧靈嗅覺的優秀牧靈工作者，必定會設法使自己及牧靈對象免於陷入各種僵局的危機。相反地，一位冷酷的嚴肅主義者，或是一位極端的自由主義者，二者都會常常使人陷入進退兩難的死胡同，尤其在面對一個複雜的個案時。真正優秀的牧靈工作者就不教如此，他絕不會只片面地考量事實，而忽略作整體性的透視；他能因時、因地、因環境制宜地，反省運用在牧靈倫理神學中被普遍公認的一些基本原則。在此，我先提出幾個重要的基本原則。

### 甲、留意教義上的「神學性認定」(theological qualifications)

一位教師在教義課堂上，若不分青紅皂白，把所有涉及的材料都視爲「信理」(dogma)，要求人一概以「信」的態度來接受。如此，這位教師必定給人們的良心帶來混亂，在人們心中製造不安，破壞人心靈的安寧。我們整個的傳承，尤其在關係到倫理及牧靈方面的問題時，在在都顯示出細微

的心思，不只要人分清「信理」與「仍能重新改變其決定的教會權威訓導」(“reformable” [de-isions] of the Magisterium) 之間的不同，而且還要人分清「教義的核心部分」與「仍須進一步發揮及更仔細研析分辨的偶發觀點」之間的區別。如此，因為過分片面重視細微末節的小問題，而忽略真正重要的教義核心觀點的情況就會很少發生了。所以，最重要的是知道：平靜安穩的心靈建基於對教義核心部分的確實了解及掌握。

## 乙、尊重人們的良心

當今教宗所頒的各種牧靈指示中，不斷地一再強調：人的尊嚴必須受到尊重。但是，若我們連由誠摯良心所發出的信念都不尊重，還能說我們會尊重什麼尊嚴嗎？第一屆梵蒂岡大公會議之後，紐曼樞機寫了一篇很著名的「致諾福克公爵書」(Cardinal Newman: “Letter to the Duke of Norfolk”)，其間論及「教宗不能錯誤」及良心的有關問題。他強調，他能舉出一大堆的證據來證明：即使一個人的良心是錯誤的，這個人的良心仍然應受到尊重。這是天主教傳承裏的絕對責任。

梵二大公會議的基本立場就是建基於這個傳承上。梵二宣稱：「良心是人最秘密的核心和聖所。……多次良心的判斷會因無可避免的無知而發生錯誤，但良心並不因此而喪失其尊嚴。」(現代牧職憲章16)。然而，接着大公會議也警告我們：「不過，人若不以真誠審慎的態度來探求真理及美善，或是由於犯罪的習慣，而使良心變為盲目，則就不可同日而語了。」(同上)

一九八〇年的羅馬主教會議相當重視良心的尊嚴，也很重視牧靈工作者對人們良心的尊重。其所發表的行為準則不允許任何人「輕視人們的良心」。巴西耳·休謨樞機(Cardinal Basil Hume)追

隨紐曼樞機的傳承，也強調有信仰的人其誠摯良心絕不能為神學研究者所忽視，這種良心是為更進一步了解倫理真理的根源。在此我們應提醒我們自己：教會在以其訓導權威來處理問題之前好幾世紀，就已經使用人們的良心及神學家的見解來考量問題了。

### 丙、成長的規律

優秀的牧靈工作者知道，人在成長的歷程中需要時間及耐心的幫忙。所以他們允許人們去了解並掌握困難的倫理原則，然後自行應用到自己的生命中去。世界主教會議的最後文件充滿智慧地明白說出了這一觀點，而且不只是使用了一般普遍的語句，還很具體的應用到有關調節生育的課題上。（參閱提案廿四）

## 貳 針對離婚再婚者的牧靈措施

### 一、主教會議的主要論點

#### 甲、仁慈且具有分辨智慧的態度

為了解本次主教會議，分清楚下列兩點的不同所在是絕對必要的：一方面是整體性的牧靈關懷及其動機；另一方面是會議提出的具體準則。更重要的一點是，該知道大多數與會者在面對那些違犯教會法律、離婚後又再結婚了的人們時，心中都懷有一個真正仁慈的態度——願以分辨的智慧尋求可能

治癒創傷的方法。假如你仔細閱讀那些最受敬重的參與者所提出的論詞，假如你留心檢視一些議論團體所做的報告，假如你注意到最後文件的大幅度進展，幾乎全場一致、無所異議地接受了許多遵循同一指向而做成的修正案，你就會更明白：參與者都有以仁慈心懷面對問題的態度。

若將本屆主教會議的精神，轉譯成古老的基督宗教傳統語言，會是這樣說的：面對離婚、再婚者，最重要的問題不在研究可不可以允許他們去領聖事；相反地，最應受到重視的問題，該在整個的教會——尤其教會中直接從事牧靈工作的人——如何使自己在基督內成爲一件聖事，藉這聖事能顯示出救主耶穌心中所懷有的仁慈愛情，願以分辨的智慧尋求能治癒創傷的方法。整個教會，及其個別的牧靈措施，應設法使基督具有治癒創傷功能的愛情，具體有效地表現出來，讓人們看到。猶如聖大良教宗（410—432在位）的名言：「聖事使人看見救主所完成的救恩顯示出來，並繼續存在」①。教會若要舉行擁有圓滿救恩的聖事，其先決條件是應先使自己成爲一件更根本的救恩「聖事」——具有能治癒創傷的愛情聖事。

面對離婚再婚者，擁有一顆更仁慈、更有分辨智慧的心，從某個角度看來，要比爲他們找一個能領聖事的具體準則重要的多。當然，應在某些條件限制下才可令他們領聖事（這點還可以更進一步研究）。的確，在現時代尋求一個更具分辨智慧的準則有其必要，不過，爲目前來說，本次主教會議所提出的準則——亦即教宗「家庭團體」通諭中所舉出的——還是應該以我在前文所提的基本原則指導下，認真而忠信地加以考量。

## 乙、提出可使人完全信服的理由是很困難的

假如教會內的權威機構、針對大部份教會人士正在廣泛討論的事情，提出一些能被接受的準則，那麼，支持這些準則的理由必須要忠信於福音，也應符合有分辨智慧、能治療創傷的基本態度才行。當然，不可違背的基本真理是「婚姻聖事的不可分離性」。但是，在基督宗教的不同地區傳承裏，即使在彼此分裂之前，就已找到了基於這一真理的各種具有分辨智慧的妥協性辦法。

假如對某一準則，舉出了一些含混、甚至不易為人接受的理由來支持，這準則的有效性就會削弱。在主要文件的倒數第二個草案中，就曾出現過一個這樣的不易為人接受的理由，果然經過批判修正後，這個理由就被除去了（這個提案的文字內容改變了）。這個理由是這樣說的：假如離婚再婚者能被允許在不必放棄現有再婚的婚姻生活情況下去領聖事，「好教友」們就會不高興而反對。這個說法很容易使人想起那個看不起哀傷稅吏的法利塞人；他感謝天主因為自己不是罪人。在未會離婚的人中，在離婚而未會再婚的人中，有一些人常常連續不斷地犯罪，相反愛德、信德、貞節以及許多其他的生活，可是他們確實能領聖事。在這種情況下，最後決定性的文件若不先稱許下列美德：虔禁慾貞節的生活、有寬恕的心懷、虔嚴肅穩妥的生活、細心照顧子女等等，而只一味地讚許所有離婚而未會再婚者，這種作法對於一個懷有全面仁慈心態的人——願以分辨智慧找尋能治療創傷方法的人——來說，未嘗不是片面的冒險做法。

有人反對離了婚的人再次忠信地度第二次婚姻（教會法上無效的）生活。他們的論點主張：婚姻聖事是一個「結合成一體的標記」；因此，任何人只要他們的生活狀況跟這個婚姻的結合標記相衝突，都不能被接受，即使在主觀上他們可能是個很願意做好人。這個說法真是一把雙刃的劍，必定會使太多使用這一原則的人受到無法避免的擊傷，因為只要他們仔細審量自己所過的生活方式，就會發現

自己的生活並沒完全符合基督對婚姻「一體」標記的要求標準。

本屆主教會議以下列主張來解決問題：「離婚再婚者能在懺悔聖事中得到聖事性的赦免（因此可以領聖體）。而這種赦免的獲得，只有在悔悟自己破壞了基督忠信盟約的標記，並真誠地宣誓要度一個不違反「婚姻聖事不可分離性」的生活的情況下才可能」（提案十四4）。接着的一句話特別關心「無辜的一方」：「教會這樣做，是設法忠信於基督，並以慈母情懷對待自己的子女，尤其是那些不是由於自己過失，而遭合法配偶遺棄的無辜的一方。」但是，同時還加上：「同時教會也堅信，自己的那些因迷途而遠離上主誠命的子女，還能從天主得到皈依及救援的恩寵，只要他們持續不斷地祈禱、克苦和行愛德工夫。」（贊成：一九〇；反對：十一；棄權：五）

然而，我以為這似乎是一個危險的答覆，尤其假如我們真正考量過一位主教在辯論時提出的論詞。他說：教會應清楚知道基督的忠信是一回事，教會自己對盟約的忠信又是另一回事，教會的忠信常常是有缺陷的。若按上述提案十四所列具體準則所說的來實行，我們又該如何對待那些正在度婚姻生活或獨身生活，而又違犯了度這類生活該有根本本質意義的人？我們又應如何對待那些因生活型態而相反愛德、正義及生活簡樸的人呢？我們真的以為這些人比那些遭到合法配偶惡意遺棄、而因了重大理由才再婚的無辜者更值得同情嗎？

本屆主教會議提出了上述的具體準則——至少為目前情況是有效的——要把他們支持這一準則的所有支持理由的主張都提出來，會是一個相當繁複冗長的工作。不過，在我看來，其中之一至少為大多數的教會人士是有效的理由：「由牧靈觀點來看，假如改變目前的作法，會導致教友們對於婚姻不可分離性道理的誤解和混淆」（提案十四3）。上述的「改變」，我們或許可視之為「突變」。當然

，以教會作爲一個人人生旅程的伴侶來說，它也應當懷著仁慈的心去幫助那些雖有好意，但缺乏良好才資足以自立的軟弱子女，他們需要教會的鼓勵支持，才能試着去挽救他們現有的合法婚姻，使之免於顛沛破碎。可是，在當今世界的大部分地區裏，多少人不能夠由既有的有形或無形的法律處罰規範中獲得實際有效的幫助，尤其這些法律處罰沒有配合分辨智慧加以運用的話。例如，假如有關離婚再婚的法律處罰對於分離後的合法配偶雙方都給予相同的打擊：不管這人是不是被對方惡意遺棄，雖然也曾花了相當大的精力企圖挽救這個合法婚姻，失敗後才因重大理由再婚的；也不管這人是不是惡意而殘酷的破壞既有的合法婚姻，爲的是要跟另外一個人結婚。若真的這樣不分青紅皂白，這法律規範的有效性必然降低。

仁慈的教會若願真正成爲一個聖事性的標記，能反映出救主基督的仁慈及忠信（救主必定忠信於自己的仁慈），就必須做許多事情才行。除了以更能分辨的智慧和智慧來處理有治療功能的處罰之外，還該教育信友們在所有的事情上表現忠信、寬恕及隨時準備和解的態度。離了婚的人，尤其是那些爲了天主的緣故還積極接受過獨身生活而不再婚的，能夠幫忙那些在婚姻生活中出現了很多困難，而仍以信德和忍耐的精神在努力，試圖挽救的人們，堅強他們信仰的意志。不過，同樣的，那些未曾惡意破壞自己的第一個合法婚姻，可是慘遭遺棄，而後才因重大的倫理理由再婚的人，也能夠用自己痛苦的經歷，來鼓勵他人盡全力來挽救合法的婚姻。

### 丙、勸告再婚者實行完全的禁慾生活

教宗若望保祿二世，在他的閉幕致詞中，以毫不含糊的語詞說出主教會議的提案：領聖事是能夠

被允許的，「假如在這種情況下的男女，雖不能滿全分離的要求，可是他們能够盡好度完全禁慾生活的責任，亦即完全棄絕只有合法夫妻才能從事的婚姻行爲，同時他們還要避免立惡表。」

從我自己的經驗中，我確實認識了一些人，他們靠自己良心協助，確實在朝這方面努力，有時也成功過。他們實在很需要有人能耐心地幫助他們去尋找許多能表達相互間愛情的方式。爲了達到上述目的，甚至爲了滿全他們現有的整體情況，找到能表達愛情的其他方式是必要而不可缺少的。可是，按照一般的牧靈倫理神學原則來說，這樣的勸告不可以隨便提出，至於更進一步含有威脅意味的催促更不可做，尤其當從事牧靈或輔導工作的人，能預見若如此做別無好處，徒只讓人遠離教會，或有危險讓人良心不得安寧，或破壞現有的和諧情境並危及他們子女受良好教育的機會時，更要小心。主教會議的文件已經足夠的指出，面對人的誠摯良心，當這良心還不能（至少目前還不能）了解並把握某些準則的意義、價值和可行性之前，應該採取有耐性的漸進方式處理問題。

## 一一、尋求穩當的牧靈實際作法

談到「牧靈實際作法」，就會牽涉到有關教會法的問題。教會法的目的是在助人得到救恩，因此教會法應含有能治癒創傷的仁慈精神及顯露救恩性正義的公正態度。運用教會法時，也應兼顧二者，決不可忽略其有治療意義的聖事性作用。運用教會法時，決不可發生傷害人的程度超過了爲他好的情形；也不可損害教會使命中的治癒性和救恩意義。

本屆主教會議的多數參與者很敏銳地察覺到，目前的教會法律——包括婚姻程序法——不能在現代中圓滿表現有關婚姻不可分離性的聖經教訓。尋找更具治癒性仁慈精神及救恩性公正態度的新措

施是需要的，努力的方向應朝向更忠信符合於啓示、傳承及時代徵兆。所以本屆主題爲家庭問題的主教會議，其關鍵性重點在提供教會訓導機構及牧靈工作者所需的分辨智慧，以及教育全體信友如何擁有這分辨的精神。

### 甲、領了洗但缺乏信仰意識者的婚姻

本屆主教會議考慮了那些雖領了洗，却毫無信仰意識的人。雖然他們也在教堂裏結了婚，但是缺乏信仰意識的人能夠領「信仰的聖事」嗎？若否，或許保祿特權可以被考慮應用到這個情形上：沒有信仰的合法配偶（雖然領過洗）摧殘了信者一方的良心，因此分離更爲妥當。

可是，教宗頒佈的「家庭團體」通諭明白地拒絕了這個可能性（68號）。理由是一個人除非是有意識地拒絕領婚姻聖事，都應假定他有最起碼的基本信仰，並有願領婚姻聖事的意願。

### 乙 邁向更具分辨智慧的決定性步驟

由許多參與者提修正案，到最後文件幾乎是無異議通過的情形看來，本屆主教會議有了一個很大的躍昇，表現出更具分辨智慧的態度。最後送交聖座的文件清楚區分了四種不同的情況。「牧靈工作人員應該曉得，愛德會促使他們從事分辨各種不同的情況：有些人真正設法挽救他們第一次婚姻，可是却不公平地被遺棄了；還有些人由於他們自己的錯誤，而破壞了自己的合法有效婚姻。這兩種人的情況是有區別的。此外，還有一些人是爲了子女的教育問題，而締結第二次婚姻的；有些人在主觀上確信，他們已破裂的第一次婚姻根本無效」（提案十四1）。我確信如此的劃分清楚既表現了公正的

態度，也顯示出慈愛的心懷。

當然，這樣四種情況的劃分，並不能說是經過周全考慮的完備劃分，但是已經是朝向正確方向邁出了一步，給今天這個時代指出了一個可行實際作法的途徑。解決問題的出發點，應該是聖經上的話：「凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪十九6）。被遺棄的無辜的一方並沒有「拆散」天主所結合的。假如這一位不幸者還曾儘力做了可以做到的每一件事，以挽救原有的婚姻關係，也表現了和解寬恕的心懷，我們就可很嚴肅地問這一個問題：那個現在實際上已不存在的婚姻關係，對這位無辜者來說，是不是仍可以被稱為是「天主所結合的」？反過來說，我們還可以問：惡意破壞天主真正結合的婚姻關係的另一方，有時甚至還懷有嚴重的犯罪意圖地不擇手段，以達成其民法再婚的目的，由神學角度來看，這一方是否足以構成「犯奸淫」的條件？在上述的兩個極端之間還可有許多「善意」及「罪惡」不同程度的混合階層。

本屆主教會議也曾廣泛地討論了所謂的法律的優先原則 (favor juris) 問題，這原則假定凡是遵照教會法所規定的方式舉行婚禮的婚姻關係都是合法有效的，除非能提出反證證明。大多數的參與者都反對改變這一個先決假定。假如真的改變了這一原則，那麼除非教會官方能夠證明第一次婚姻確實有效的之外，一個人若堅信他的第一次結婚不是真正由「天主所結合的」，就能够再婚。

還有不少的參與者敏銳地感覺到，事實上有許多婚姻雖在教堂裏舉行，但是缺少成為真正聖事的基本必要條件，不能成為「天主結合的」一體。可是也有人提出警告（並非沒有好的理由），反對太容易就給人婚姻無效的宣告。然而，毫無疑問，在以往的法律及程序，結婚的權利不允許許多人在誠摯的良心中確信自己有足夠的理由說，自己的第一次婚姻絕對無效。

在這些情況下，主教會議顯示出很大的開放態度來尋求牧靈上的解決方法。全世界的倫理學家，已長時間傾向於主張，讓這些民法上的婚姻狀況開放給良心的領域（in foro interno）去解決，包括允許領聖事與否的問題。然而，大家都還在期待教會權威機構能提出這方面的清楚指示，也通告信友們可以這樣做。若如此，就會減輕婚事法官、婚姻顧問及牧靈工作者因為現有的不同處理這個實行原則方法所帶來的不少苦惱。

劃分不同的情況，這不只是主教會議該做的邏輯思考工作而已，也是他們必須有的一個天職，藉此給予牧靈工作者以及在俗教友們的良心更好的培育。假如一般人對這類問題的複雜性有了普遍的瞭解，而能增長這方面的分辨智慧，那麼違犯主耶穌「不要判斷人」警告的誘惑力就會減少了。單純地把所有離婚再婚者全都歸入一類——他們是「破壞了基督忠信盟約的人」（提案十四4）——這個做法就是不公平的判斷。

以海霖神父的看法，一九八〇年的主教會議的顯著特色是提出了一個號召，呼籲人們培養能分辨的智慧。隨着時代的進展，讓那些可能已經盡力做了挽救原有不理想婚姻行動，失敗後也只因為重大的良心理由（爲了重整生活）才再婚的人，一生都與聖事生活隔絕的作法，遲早會成爲是不可能的事了。當然，使用處罰他們的同樣手段（拒絕付給聖事）來處置那些惡意破壞原有婚姻的人，這還會削弱那些正在盡全力、企圖挽救現有婚姻的人的意志力。

### 三、東方教會實際作法的列入考慮

#### ——通融原則 (oikonomia)

依本文的基本看法，一九八〇年主教會議面對離婚者的基本態度，是以治癒性仁慈和救恩性正義的精神來尋求牧靈上的妥當措施。因此，大會決定請求聖座「為增進牧靈措施的具體效果起見，在這些問題上做新的、更深入的研究，同時也應考慮東方教會的實際作法。」（贊成：一七九；反對：二十；棄權：七）（提案十四5）

東方教會針對離婚者的牧靈措施是本「通融原則」精神。

#### 甲、通融原則的意義

東方教會牧靈神學及牧靈工作所採用的「通融原則」，可以跟西方教會主張的「公平解釋原則」(epikeia) 放在一起比較說明。亞里斯多德、多瑪斯等人的作品中，都強調「公平解釋原則」是立法者及執法者都不可缺少的一種基本精神。這種精神就是要執法者在面對極端困難的情況時，能發揮真正的公平精神及仁慈心懷，來設法避免使法律文字僵化，而違背了立法者的原意及立法的目的。爲了顧及公眾的好處和個人的基本權利以及需要時，就可考慮這「公平解釋原則」的適用與否。應用這一原則時，須配合分辨的智慧，相信法律及正義必定超過固定的文字規條，找到適當的處理辦法，雖然這辦法可能與文字字面的規條相衝突。

由神學角度來看，恰當地運用「公平解釋原則」是基督徒自由及成熟的表現，顯示已有真正順從聖神引導及向聖神開放的精神。在東方教會傳承裏的「通融原則」本質上也有其神學意義，其出發點是希臘教父及依肋內（c. 130—c. 208）等人神學中所主張的：救恩計劃整體性的治療觀點。「通融原則」是一種在聖神指導下的救恩式的家庭治療「律」，爲的是要顯示對救主的忠信。因爲救主來，不是爲了義人及健壯者，而是爲了罪人及病弱者，是爲了治療他們的病痛創傷。教會團體或基督徒個人在運用法律和規條時，若不能懷有仁慈的愛心，採取能治療創傷的辦法處理問題，那麼他們就是自我矛盾，絕對是無信仰的表現。

救恩性的治療觀點並不相反肯定補償是來自基督的死亡，同樣地，「通融原則」也不相反補償的召喚必須透過「治療性的處罰」（*poenae medicinalis*）。然而，應該很明顯地知道：目的是在治療，而且只有在對犯罪者及教會團體懷著慈愛的關懷下進行以罰措施。

但是「通融原則」的運用，必須努力做到使罪惡徹底根除的治療效用，並能創造一個新的健全環境，能幫助治療者守好天主的一切法律。所以，這原則的精神及正確運用都需藉良好的分辨智慧及判斷力，而不能太隨便地過分強調、任意使用，只能在各方面都受過良好培育的條件下，直接用來治療病人及受傷者。

「通融原則」最好的象徵是耶穌基督自己，祂雖受了法利塞黨的惡意中傷，仍然與稅吏及其他「不良份子」一起宴飲——舉行歐西亞聖宴。看到這個象徵，我們可以立刻提出這個問題：假如離婚再婚者正在真誠地追尋天主，並在自己實際情況中盡力做了一切他可能做的，爲的是能使自己的創傷痊癒、生活重新整合，也使受傷的他人得痊癒，我們還有什麼理由拒絕他們去領聖事呢？

不過，我們還應該仔細分清事情的先後。若要真正完全了解「通融原則」及聖事的本質，第一個要問的問題應該是：整個教會、每一個教會團體、以至我們每一個基督徒個人都已經真正地是一件聖事了嗎？亦即我們已成了天主教在神醫 (Divine Healer) 耶穌基督身上所顯示的救恩性正義的有效影響了嗎？如此一問，就讓我們觸到問題的核心了。假如我們自己，甚至整個教會首先都還沒有在自己生活中學得「通融原則」的精神，我們能拿什麼來為那些離婚再婚者能領聖事的事情據理力爭呢？即使他們有了善意的表現。因此，在我們自己站穩以前，最好先把這件事「放在一邊」，加緊充實自己的背景能力。

據我觀察，似乎有些地方教會及不少基督徒個人已經擁有了高度的「通融原則」的精神，也有相當的分辨智慧。但是，大體而論，在世界上某些地區，還有不少的牧靈工作者及地方教會尚在這方面離成熟程度很遠，尚未擁有這種精神。整個教會在這方面還需加緊努力，培養這種精神態度。

## 乙、在婚姻問題上「通融原則」的理想運用

在真正的東方傳承裏，「通融原則」並不只是一個工具、用來使困擾人的婚姻難題輕易解決。事實上，它是一種整體性的神修觀點。因此，除非我們能先吸收並整合了它整個的基本神修精神，實在談不到如何「運用」這一原則來處理現代的家庭問題。

不過這仍是我们應努力的目標，不只爲了應付現時代的許多棘手問題，而且也是爲了促進東西方教會真正合一的一天早日來到。現在我們就談談東方教會以「通融原則」作基礎來處理離婚再婚案件的方法。

首先，該堅持不放的是婚姻的不可分離性，這點在任何情況下都不允許讓步，所以，即使應用「通融原則」也絕不能使「天主所結合的」分離。要解決的問題完全集中在那些婚姻已經被「拆散」的合法配偶，也就是完全無希望復合的了。「通融原則」真正關心在受苦情況下生活的一方。因此，東正教提出四個情況的死亡：(1)生理上的死亡；(2)心理上的死亡；(3)民法上的死亡；(4)倫理上的死亡。

(1) 生理死亡所留下的配偶允許再婚，這是所有傳承都明白接受的。一般說來，東正教傳承並不鼓勵再婚，希望當事人考慮為天國的緣故度獨身生活。但再婚的確比「心身受煎熬」，或忽略了重大責任要好。

(2) 心理死亡就是無法復原的喪失最起碼的心理正常，因而絕對不可能和人發生任何像婚姻關係一樣的人際關係。給予這位心理病的患者治療性的愛情及措施當然是應該有的，但這並不意謂該跟他一起度婚姻生活。在這方面東西教會的做法有相似處，也有相異點。在拉丁教會裏，婚事法庭要研究一下，看看這位病患的無法治癒的心理病是否在婚前就已開始存在？而東方教會的作法却是問：目前及往後的日子裏，有無希望使患者恢復正常？視其答案可知有否可能再跟他一起度婚姻生活。

(3) 民法上的死亡 (Civil death) 就是推斷已死：例如服無期徒刑的刑役以及無法挽回的缺席 (irremediable absence) 等。這些狀況無法使婚姻關係的結合實現。

(4) 倫理死亡是處理婚姻有關事情時最棘手的問題。東西雙方教會作法上最主要的區別也就在此：一個人在什麼情況下可以說在婚姻關係上已經構成倫理上的死亡呢？在實際作法上，東方教會跟我們西方教會同樣地堅決肯定：奸淫或別種嚴重的罪行，若只是個別的單一偶發行為，不足以構成婚姻關係的破裂；因為無罪的一方若真懷有能治癒創傷的愛情、寬大也原諒對方，必可使對方悔悟。這

樣，重新恢復原先的婚姻生活是有希望的。

東西雙方的真正傳承都非常強調原諒及和好的重要性，認為和好的精神是信友該有的根本德行，藉此才能表現基督與教會的真正結合，也之創在婚姻的盟約中表現天主真正的寬恕。只有當合法配偶的一方連續不斷地摧殘蹂躪對方的良心，尤其是他（或她）拒絕給予對方依自己的信仰信念而有生活的自由（亦即宗教自由）的情況下，婚姻關係中的「倫理死亡」才會發生。其他的情況當然也有可能，例如有歧異的需要保護女兒，因為丈夫有構成亂倫危險的長期傾向。「倫理死亡」的構成必須有相當嚴重的奸淫行為發生，而且這行為直接與「婚姻是救恩性結合」的根本本質相衝突，又達到了無法以和好精神挽回時才能成立。

在東方傳承裏，「倫理死亡」不必由婚事法庭宣佈，而是由教會的牧靈機構③來決定是否「死亡」。還有一點相當重要，就是該注意東方教會傳承裏的一個長久維持的基本態度：碰到這種個案時，能夠的話，要建議人能為了天國的緣故度獨身生活。不過，考量事實時的中心焦點該是無辜而受苦或已悔改的一方能達到心理、神修及倫理各方面的平衡整合，以及子女們的好處。名為救恩團體的教會對「公眾利益」的正確了解，在一切之先，應考慮有個「人的整合」上的救恩，並應設法幫助需要的人獲致這種整合的生活條件。假如基督徒真的受過真正正確的宗教倫理教育，他們若發現牧靈措施實際上只是為了硬去遷就抽象的法律條文，寧可不顧對人的治療性關懷，他們一定對此深以為恥。

在東方教會傳承裏還有一點值得一提：當他們應用「通融原則」允許再婚時，他們不答應再婚的婚禮採用盛大的教會禮節。這個做法所隱含的意義是：不可因此削弱了婚姻良好制度的穩定性，而且讓教友們的良心清楚意識到這不是理想解決問題的方法，只是為顧全某些人的緊急需要而已。

### 丙、政策性該考慮的問題

事實上，十三世紀以前，西方教會也在某些情況下使用過「通融原則」。自從羅馬教會逐漸統一法律、嚴格執行的政策穩定後，社會、經濟和文化各方面狀況都遵行同一的嚴格作法。婚姻是最穩定的一個制度。那時，若婚姻關係惡劣到了無法共同生活的情形時，女方可以回娘家，再次成爲娘家的分子，在娘家庭度其生活。可是，在今天這個都市化的社會中，被遺棄的一方常常會遭到完全的遺棄，只好孤獨寂寞地獨自生活，如此就很容易引起通姦、賣淫、酗酒、染上毒癮等重大罪惡的危機。整個社會狀況已經有很大的改變了，教會應該重行思考這方面的問題。教會權威當局也應重視上述的改變及再思考的結果，在忠信於法律原始精神及教育意義，也忠信於時代徵兆的情況下，把信仰道理的表達方式做適當的調整。

但是，假如天主教會在政策上做「突然」的改變，也未必有益。所以，現在採取我前文所說的「暫時放在一邊」的政策可能較爲理想，亦即不要忘記有這樣的問題存在，但集中全力進行主要的工作；迫切需要立即進行的工作是全面給予牧靈工作者及一般在俗信友做再教育，培養他們擁有真正的信德、治癒性的寬恕心、治癒性的仁慈以及治癒性的公正觀念，同時也培養他們獲取爲實行「通融原則」時不可或缺的分辨智慧。

假如一九八〇年主教會議的主要意向，真是猶如我以上所說的一樣，天主教會至少有一些地區距離具備實行「通融原則」條件的日子爲期不遠了。當然，也有一些地區還需要較長的時間。不過，我們應忠實地面對時代，不能不承認這一棘手課題遲早要面對，不能永遠拖下去而不解決。

註：

① Leo The Great, *Sermo* 74, PL 54, 378.

② 有關「公平解釋原則」，請參考張希賢著倫理神學綱要（臺中光啓，民四八年臺初版）頁三八～三九；也請參考：R.A. McCormick, "Notes on moral theology", *Theological Studies* 42 (1980) pp. 110-121.

③ 編譯者註：此處所謂「教會的牧靈機構」（the pastoral office of the Church），原文沒有指明是主教辦事處，還是堂區辦事處。

本文編譯自 B. Harig, "The Synod of Bishops on the Family: Pastoral Reflections" in *Studia Moralia* 19 (1981) 231-257.

參考資料：

劉鴻蔭譯：「世界主教會議對家庭的四十三項提案」，鐸聲十九卷（民七十年）十一期頁一～十二及十二期頁一～十三。

中國主教團秘書處編譯：「家庭團體」勸諭，天主教教務協進會出版社，民七十一年初版。

(上接六三四頁)

在聖神內休息的人，有時經驗到很深的悔改；天主讓他想到了許多過去的罪，並幫助他做一個很深的懺悔。有時，有些人經驗到過去的許多心靈上的創傷受到醫治。在偶然的情形下，也有些人身體上的疾病也得到醫治。幾乎所有有這樣經驗的人都體會到天主清晰的臨在和極深內心的平安。

正如上面一段文字所描寫的，有這種經驗的人是體會到聖神的力量進入他內，他的身體好像無法支持，因而全身發軟躺在地上。但到現在為止，尚不能夠解釋為何有些人會有這樣的現象，而有些人却很少或幾乎不會在聖神內休息。從所產生好的效果看來，我們可以判斷這樣的經驗是來自天主聖神。但是，許多在這方面有經驗的神父、修女認為，不應該主動地專為得到這樣的經驗而祈禱；如果在一般的覆手祈禱中，自然地產生這樣經驗的話，人就予以接受。但是，這只是一些意見和看法。由於對這件事情的經驗還不夠多和深透，對它的了解也不夠澈底。到現在為止，對這種經驗所有的許多問題無法下一定論。

# 離婚與再婚

R.A. McCormick, S.J.  
向欣譯

在今日的教會中，離婚而（不合法的）再婚的人的處境到底如何？他們能領聖事嗎？人人都知道在一九八〇年世界主教會議結束時，教宗若望保祿二世重複說：「傳統的方式是教會的準則」。但是，也差不多人人都知道教宗的聲明碰到相當強烈的反應——神學家們幾乎全體一致認為有些離婚而再婚的人，可被允許領受聖事。

Gonzalo Gonzalez, O.P. 所做的研究<sup>[1]</sup>說是在過去十年中相當典型的文件<sup>①</sup>。Gonzalez 探討那些在離婚後再婚的人在教會中所有的地位。他說：「神學界中不斷地有更多的人要求對這個問題有一個新的處理，並求與現有牧靈方式相反」的一種新方式。他應用了神學和教會文件廣博的背景去看人們對現行方式的接納。下了一個結論說：「在許多團體中，雖然人們服從現有的紀律，卻沒有接受它。」

此後，Gonzalo 討論建立新牧靈方式的幾個應強調的重點；他認為這種新方式需要人的勇氣。在這幾個強調的重點中之一是承認第一個婚姻已經不可挽救地失敗了。另一是再婚的夫婦現在有責任維持並滋長第二次的結合；這並非是不常有的情形。他不認為他們的情形是生活在罪中。他也對「完全的整合」是領受聖體的條件這種論點加以批評。他呼籲對現有的紀律作一修正。我們必須保持婚姻永久性的根本性質，但是也要保持在信仰團體中仁慈的根本特性。

在與教會完全整合的背景中，他討論那些不能相信天主不願意他們從事再造自己生活的人，也討

論那些接受「婚姻的」理想；但是認爲自己無法在真實生活中，達到此種理想（因此離婚而再婚）的人。教會因在它的態度與政策中，對兩種人顯示天主的仁慈；因天主的仁慈是教會教導的中心訊息。在這項研究中，沒有什麼新的東西。它只是重複過去十年中所發表文章共有的主題。令人感興趣的是，這篇文章寫在一九八〇年世界主教會議教宗閉幕聲明之後。

維也納助理主教 Helmut Krätzel 指出，此處所討論的問題是牧靈方式上最受人注意的問題②。一九七八年十一月十五日，維也納司鐸諮議會曾召開一次會議。在這會議中，有一個關於這問題的基本草案，被提出來討論。會議之後，這個基本草案被分送給教區的每一位神父，也送到了其他教區，請人作進一步的討論。Krätzel 把討論的結果用十個論題的方式表示出來。

其中幾個論題的行文如下：「教會順從耶穌對婚姻中無條件忠實，清楚而極端地要求。」「教會必須效法耶穌的榜樣，對失敗的人表示特別的關照；因此也對婚姻失敗的人特別關照」。「離婚再婚的人並沒有被除通功；他們只是並不完全擁有一切的權利。」「內庭的解決並不改變外庭的法律情況。」「對婚姻牧靈上的照顧並不限於危機的狀況，而必須看到整個婚姻的問題。」Krätzel 以一種平衡而同情的方式討論了這所有的問題。

論題五行文如下：「在教會中存有一種官方的同意，就是離婚再婚的人可能被允許重領聖事。但是，對獲得這種許可的先決條件卻沒有達到公認的同意。」Krätzel 指出，教會中有一種共同的意見：認爲那些生活在非法第二次婚姻中的人，在他們的良心中，相信第一次的婚姻是無效的——但却不能在法律上證實此點——這些人應被許可領受聖事。

但是，對那些第一次婚姻有效的人又如何呢？Krätzel 很正確地報告說：在過去十年中，有一種意

見獲得越來越多的支持；即使這些人並不以兄妹的方式生活在一起，在某種條件下，他們也能够慎重地被許可領受聖事。Josef Ratzinger 那時是 Rogensburg 的教授，也很清楚的表明此點③。在此以後，許多神學家對都對 Ratzinger 表示同意。Kratzi 從許多研究文件中，提出了這些作者的名字，Haring, Böcklo, Hörmann, Fuehs, Gründl, Rotter, Lehmann, Kaspero. K. Forster 及 Augsburg 牧靈學教授，他所作的研究是最新得此結論的研究④。Forster 不把他自己的解決方法視為一種對官方式的否認；而是「對他一種新而加深的解釋」。Kratzi 主教並不否認這一點，但是，他認為神學的發展應該被放在一個更廣泛而更官方的基礎上。爲了做到這一點，應該把反對新方式的傳統論證，很小心地與更新的論證加以比較。「應該看看在世界主教會議中，出現了兩類論證；以及在會議發言的過程中，和對它們的反應中，這兩類論證到底有多大的距離。」

參與世界主教會議的主教們體會到此點，也知道他們沒有在這題目上作最後的決定。主教會議之後，Ratzinger 福機在一封致神父們的信函中指出：「這主教會議希望進行一項新而更深入的調查；甚至考慮到東方教會實行的方式；好使我們牧靈的同情心更能擁抱一切的人。」⑤

Kratzi 在結束他的文章時，引證了奧地利主教在世界主教會議閉幕以後所說的話。主教們先說明了離婚的人，不合法而再婚的人應得到了了解、同情和在基督內兄弟姊妹一般的接納。他們應該信賴天主的恩寵。主教們下結論說：「按照教會的傳統方式，除非他們有特殊的條件，而不能分享教會的聖事生活；這些特殊的條件，需要在與一位有經驗的司鐸交談中予以更大的澄清。」

Kratzi 主教對德國神學家在這事上（一個廣泛的同意）的意見作了一個很正確的摘要。當我閱讀過去十年的神學文章時，也看到在其他地方所形成的類似的同意；而這種同意並不與教宗再次說的

「傳統方式」完全相合。這種情形到底使我們處在一個怎麼樣的境界？[NET]面對這樣的同意，好像非常遲疑起飛。他研究的精神更催促人們在這個過渡時期作更多的交談和更為審慎。此外，奧地利主教好像很清楚地說，教宗一再重複的「傳統方式」，不是一個僵硬不變的規則；但是應該考慮到「特別條件」。

Bernard Häring 也得到了類似的結論⑥。Häring 明顯地不去討論對「傳統方式」贊成或反對在理論上的論證；甚至也不討論對它的修改。這些論證有它們適當而必須的地位。他只願意指出，即使教宗若望保祿二世在世界主教會議之後所肯定的嚴格規則，需要明智地加以解釋。

Häring 在文章開始時，以幾件涵蓋整個問題的一般原則來提醒讀者，首先如果我們對一個需要繼續不斷精密化的應用方式成爲一個無可改變的信理，就是給予信友們錯誤的引導。其次，歷史教導我們：信友們良心常會找到一些解決方法；一段時期以後，教會才體會到它是正確的。最後，在牧靈的引導上，應當注意到增長的法律 (the law of growth)。

Häring 堅持從世界主教會議中的意見及小組討論的報告中，很清楚地看出「拉丁小組」是唯一的例外；世界主教會議最基本的關心是在牧靈上的治癒。對離婚者來說，整個的教會，特別是牧靈工作的領導人，仍是天主醫治和仁慈之愛的聖事。具體的規則，例如把離婚者排除在聖事以外，因向這基本的關切表示臣服；因爲具體的規則則是爲了實現這基本關切的工具。此外，如果人們不先改變而有一種更願醫治人的態度，具體規則的突然改變會使事情變得更糟。

Häring 也堅持，如果人們可以預見如兄妹一樣生活的要求會導致下列悲慘的結果：與教會權威決定性的疏離，對家庭和諧的擾亂，危險的良心衝突，對子女的教育產生傷害，那麼就不應該作比要

求。在教會的生活中，如果一項醫治性的處罰 (poena medicinalis) 其產生的害處比益處來得更小時，就不應被應用。

此後，Haring 轉向通融原則 (Oikonomior) 的觀念。正如以上曾說過的，世界主教會議的出席人曾問教宗若望保祿二世，西方教會為何不能從東方教會的做法學習一些東西。Haring 很精闢地描寫了這種通融原則的意義。它是建立在對救贖的治療觀點上。基督來是爲了醫治病人。基督與罪人和稅吏一起參與歐西亞的宴會，就是通融原則基本的象徵，因此，治癒是教會的一種「家庭原則」(Heilshauschaftsprinzip) 教會必須擬定它的政策與做法，反映出這種象徵。對 Haring 來說，這清楚地表示離婚而再婚的人，在適當的條件下，應該不被排除在聖事以外。但是，在這種情形發生以前，信徒因深刻地受到通融原則精神的浸潤。這是藉着治癒之愛的精神而做的；治癒之愛是通融原則精神的神學基礎<sup>⑦</sup>。Haring 很顯然地想，在西方教會中這是牧靈做法的未來途徑。他確曾提到前宗主教 Athenagoras 給一位所信任的朋友所寫的一封信。Athenagoras 堅持，除非羅馬保證他了解並承認通融原則，東方與西方教會是不會和解的。

Haring 在結論中表示，希望他的反省能爲未來教理的發展鋪路。

和 Haring 以前的作品一樣，他這篇文章在牧靈上有深刻的領悟：分辨何謂基本關係 (Grundannahagen)，何謂具體的規則，以及它們的關係。這給他提供了對這規則的本身一個更廣的解釋（如他所說的，「較不嚴格」）。

不過，Haring 自己也會承認，只按牧靈需要所作的考慮，所能得到的解決是有限的。Haring 以牧靈的方式來處理這件事，隱含地接受了「排除再婚者於聖事之外」的現行規則。不過，我想他所有

的信念很清楚地並非如此。他這樣的作法隱含地接受了「婚姻不可解除」的觀念；而這個觀念是一個深刻法律性的觀念。這個觀念以為，雖然所有人際關係的跡象已經無可挽回的死亡和消失，而婚姻的束縛仍然存在；也就是這個永久性的觀念產生了「把再婚者排除在聖事以外」的規則。因此對這規則作任何有根據而長久性的修改，必須對它所依據的永久性和不可分離性的觀念作系統性和理論性的格鬥。

William Grosgrabe 所作的研究就是在這方面的一個嘗試，但是却是沒有結果的⑧。他把永久性的觀念視為嚴重的倫理責任。他的這種觀念幾乎和我以前在所寫的一篇「倫理神學札記」中所提出的一致⑨。現在，我對這離婚而再婚問題所作的札記也可告一段落。

註

- ⑧ Gonzalo González, Incapacidad para entender, imposibilidad de cumplir. Sobre la situación eclesial y la pastoral de los divorciados que han contraído nuevo matrimonio," *Ciencia Tomista* 108 (1981) 327-46.
- ⑨ Helmut Krätzl, "Thesen zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen," *Theologische Praktische Quartalschrift* 129 (1981) 143-54.
- ⑩ Josef Ratzinger, "Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe," in *Ehe und Ehescheidung* (Munich, 1972) 54.
- ⑪ K. Forster, "Möglichkeiten einer Bussordnung für wieder verheiratete Geschiedene," *Herder Korrespondenz* 34 (1980) 402-80, # 466.
- ⑫ Kraula, "Thesen" 157.

- ④ Bernard Häring, "Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe," *Theologie der Gegenwart* 24 (1981) 71-80.
- ⑤ Johann B. Metz 在這方面作了一個令人感興趣的觀察，他說如果教會更徹底地堅持福音的意義，就可以在法律的意義上不那麼嚴格：「舉一個例子來說，教會可以讓那些在婚姻中失敗，並尋求寬恕的人領受聖事，而不怕防共黨會被打倒。」（*The Emergent Church* New York: Crossroad 1981, 8）。
- ⑥ William Coegrave, "Rethinking the Indissolubility of Marriage," *Catholic Mind* 79, no. 1352 (April 1981) 11-25.
- ⑦ *TS* 36 (1975) 112-17.
- ⑧ R.A. McCormick, "Notes on Moral Theology" *Theological Studies* 44 (1982) pp. 119-124.

# 神學論集卷十四 (51-54) 總目錄

## 聖經

聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」……………房志榮 51  
 舊約中「事奉」用於禮儀上的各種意義……………王敬弘 54 五〇九

天主教在第七天「安息」……………R. Arulappa 著 54 五一九  
 韻立譯

瑪竇筆下的耶穌門徒……………William G. Thompson, S.J. 著 54 五二七  
 左婉薇譯

## 信理

基督的救援工程與其啓示工程之關係……………溫保祿講述 51 三五  
 葉寶貴筆錄

梵二以後的基督論……………Francis Schussler Fiorenza 著 51 四九  
 鄭文卿譯

中國人的氣論與神學上的幾個課題……………張春申 53 三四一

基督的救援工程是釋放的工程 (上)……………溫保祿講述 53 三六九  
 葉寶貴筆錄

耶穌的知識與意識 (上)……………張春申 54 五三七

基督的救援工程是釋放的工程 (下)……………溫保祿講述 54 五五三  
 葉寶貴筆錄

敬 史 聖事的結構具有教會性的特徵..... 岳雲峯 ⑤④..... 五六九

靈 修 神學思想發展簡史..... 鄒保祿 ⑤③..... 三八三

盡付須臾悅父心——基督生活基礎蠡測..... 徐可之 ⑤③..... 三九七  
可鐸靈修..... 甘易逢著 ⑤③..... 四一九  
陳寬徽譯

祂田園的麥..... 瑪利德蘭著 ⑤③..... 四三七  
宋稚青譯述

修會男女會士之間的友誼..... Matthias Neuman, O.S.B. ⑤④..... 五七五  
天 放 譯

守貞者的友誼與靈修經驗..... Matthias Neuman, O.S.B. ⑤④..... 五九一  
王 弘 敬 譯

修會培育

路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒(下)..... Agnes Browne RSM 等著 ⑤③..... 四四五  
高 慧 琳 譯

書 評

合一聖經與大公主義..... 房志榮 ⑤③..... 四六七

報 導

耶穌會東亞參贊區神學家會議簡報..... C. G. Arevalo, S. J. ②③ 四八五  
王 敬 弘 譯

耶穌會東亞參贊區神學家會議共同聲明..... G. T. M. ②③ 四九七

禮儀

禮儀與藝術..... 趙一舟 ②④ 六一一

專題

修道生活的培育

聖召的意義..... 張春申 ②⑤ 七一

路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒(上)..... Agnes Browne RSM 等著  
高 慧 琳 譯 ②⑤ 八三

聖本篤的靈修..... 梁 湛 講述  
蔡素美筆錄 ②⑤ 一〇五

聖依納爵神操書的結構和動力..... 高士傑 ②⑤ 一一五

心理投射與信仰成熟..... 徐可之 ②⑤ 一二五

神修輔導活動中的三個重要環節..... Alice McDowell Pempel 著  
胡 國 楨 譯 ②⑤ 一五一

有關離婚與再婚的倫理

離婚——牧靈工作的一個難題..... R. A. McCormick, S. J. 著  
王金良、向 欣合譯 ②④ 六三五

一九八〇年世界主教會議後的牧靈反省——  
有關離婚與再婚的問題..... B. Haring 著 ⑤④ 六五七  
胡國禎編譯

離婚與再婚..... R.A. McCormick S. J. 著 欣 譯 ⑤④ 六七七

第十屆神學研習會專輯：性、愛、婚姻與家庭的神學

(一九八二年元月十八日晚至二十二日午)

十九日：性愛、婚姻與家庭的不同幅度

1. 社會調查、時代訊號、信仰意識及教會訓導..... 張春申 ⑤④ 一六九

2. 性與愛的人學和其在倫理的效果..... 詹德隆 ⑤② 一八一

3. 當代中國社會有關性、愛、婚姻與家庭的現象..... 黃俊傑 ⑤② 一九三

4. 聖經對性愛、婚姻與家庭的啓示..... 夏 偉 ⑤③ 二〇九

二十日：研討基督徒的婚姻

5. 婚姻的聖事性..... 谷寒松 ⑤② 二三三

6. 婚姻生活與獨身(守貞)生活的關係..... 張春申 ⑤② 二四五

7. 婚姻聖事的延續：基督徒的家庭..... 張春申 ⑤② 二五一

8. 教會法中的婚姻..... 金象遠 ⑤② 二五七

9. 基督徒婚姻生活中的靈修..... 陳明清夫婦 ⑤② 二七三

二十一日：婚姻的牧靈神學

10	婚姻牧靈神學的一般原則·····	翁德昭	⑤②	二八一
11	有關新生命的傳衍·····	孫靜潛	⑤②	二九九
12	自然調節生育的近況·····	葉衛民夫婦	⑤②	三〇九
二十二日	·破婚、離婚與再婚·····			
13	新約中婚姻的不可分解·····	穆宏志	⑤②	三二一
14	對破碎的婚姻、離婚與再婚者具體的牧靈態度·····	王愈榮	⑤②	三三三