

神學論集

于斌



57

輔仁大學神學論集

第五十七號

一九八三年秋

總目錄見 ③⑤

目 錄

前言.....

五

紀念利瑪竇專欄

利瑪竇的生活交談.....

張春申.....三五三

利瑪竇神父的心理探討.....

朱秉欣.....三六一

聖經

聖經中的次經.....

譚壁輝譯.....三六九

信理

耶穌與基督教會.....

張春申.....三八三

救主之母反映出聖三的作為(上).....

Jean Galot, S. J. 著
岳雲峯編譯.....三九一

禮儀

主日禮儀的演變……………鄭保祿……四〇七

教律

新訂法典——一種有希望的美酒……………James H. Provost 著
趙舟 譯……四一七

倫理

贊成「腦死」？維護生命？——美國主教團的困擾……………J. Paris R. Cranford 合著
胡植 譯……四二五

靈修

高齡神修……………甘易逢 著
李哲修 譯……四四一

與主同行——聖經中的「旅途」主題……………Marian Madore, F. C. J. 著
黃美基 譯……四四九

聖方濟·沙雷的把握今朝……………Edward J. Corney, C. S. F. S. 著
陳寬 譯……四五七

牧靈

臺灣地方教會使命的再反省

谷 寒 松……四六五

基本教義講授經驗談

朱 恩 榮……四八九

專 題

：教會權威

權威與服從

Avery Dulles, S. J. 著
王 敬 弘 譯……四九五

對權威的透視

Peter Hebblethwaite 著
王 敬 弘 譯……五〇一

前言

梵二大公會議是教會歷史中劃時代的事件，它想使一個固守中世紀傳統的教會，漸漸變為一個能對現代世界開放並向其傳福音的教會，由於它所做的革新如此鉅大，改革教會的理想如此深遠，所以一直到會議召開以後二十一年的今天，不但它革新的理想有許多尚未真正地實現，而且它所引起的許多問題，也並未得到真正的解決。因此之故，神學家需要常常不斷地回到這事件的歷史過程和精神中找到新的靈感，以及對實現它理想的成果加以評估。英國天主教有名的 *The Tablet* 週刊於去年（一九八二）九月起，邀請了十六位神學家對梵二給教會帶來的革命，所形成各方面的衝擊，重新予以檢討與評估。在本期的專題中，我們選譯了其中的兩篇，都是與教會的權威有關：一篇是討論教會的聖統管理權；一篇是討論訓導權，希望能夠幫助我們對這個問題有一個更深刻的認識；也希望教會具有權威者能善用權威，建立教會。

教宗若望二十三世，在宣佈召開梵二大公會議的同時，也宣佈要在教會內做另一重要的改革，就是重新修訂教會法典。經過二十多年的努力，這項工作已經完成；也把梵二革新的理想，用一些具體的法律訂出。現在這項新法典已由當今教宗簽署頒佈，並於今年降臨期的第一天開始生效。在本期中，我們特別選譯了美國天主教大學教會法典教授，及美國教會法學社執行協調人 *Provost* 所寫介紹新法典的一篇文章。希望它能幫助我們對新法典有較清楚的認識。

梵二大公會議另一重要革新之一是以大公主義的精神與其他信仰基督的教會合作。在這方面最有成就的園地，也許要算共同研究翻譯和印行聖經。因為聖經是我們信仰共同的來源。可是由於天主教、東正教及其他更正教會對聖經舊約的正典有不同的看法，也引起了不少的問題。天主教世界聖經協會與聯合聖經公會爲了促進彼此的合作，在這項問題上曾舉行了一連串的協商，並發表了一項共同聲明。本期特地把這些文獻譯出。一方面幫助我們了解這問題發生的歷史過程；另一方面幫助我們認識現行雙方合作的原則。如此可使我們知道在使用聯合聖經公會所出版的聖經上應採取什麼態度。

由於現代醫學的進步而引起的倫理問題，實在既多且又複雜。例如安樂死曾爲轟動一時的話題。決定一個人究竟到何種狀態才算真正死亡，也是複雜而重要的問題之一。胡國楨神父對這問題下了一番功夫加以研究，然後編譯了「贊成『腦死』？維護生命？」這篇文章，提供大家作爲參考。

此外，在本期的信理欄中，張春申神父所寫的耶穌與基督教會，及岳雲峯神父所譯有關聖母的文章相互輝映。牧靈欄中谷寒松神父所寫臺灣地方教會使命的再反省，及朱恩榮神父所寫的基本教義經驗談，都與我們有切身的關係。提供我們一些有價值的參考資料。

在這許多大塊文章之後，禮儀欄和靈修欄提供了我們幾種口味不同的小菜，請各位在喝酒的時候，按所喝的酒品質酌量選用。但望適可而止，不致酣醉。

利瑪竇的生活交談

張春申

(一) 導 言

報載去年十一月六日在法國巴黎，由耶穌會文化中心與利氏學社聯合主辦了以「西方與中國的溝通」為主題的紀念利瑪竇神父的會議。據說會議中一個重要論題是，利瑪竇神父與中國人交往時的尊重個人與謙虛態度。此與同時代其他地區許多傳教士的「征服者」姿態完全相反。

我自己曾在「教友生活週刊」發表過一篇題名「自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法」（一九八二年十一月二十五日），其中曾提出利神父傳教生涯中的「生活交談」。果然「生活交談」是現代傳教學的名詞，不過所指的該與上述巴黎會議中的論題不約而同，因此引起我繼續發揮的意願。

首先，我不想把利瑪竇的待人接物態度與同時代其他地區許多傳教士的「征服者」姿態互相比較。因為這是非常抽象不針對實際環境的論調。當時其他傳教地區，不是西班牙（拉丁美洲），便是葡萄牙（東亞、印度）的殖民地，這與「征服者」姿態的傳教極有關係。至於利瑪竇神父，處身東方之文化大國，直到他死在對於外人常有懷疑的明代北京，常感坐立不安，顯然與別處的情況大不相同，因此把他的態度以比較的方式提出來討論，依我看來，是不必要的，而且反而能够引起無謂的討論。為此我只願直接探討利瑪竇的「生活交談」。

(二) 交談的意義

交談可說是當代教會處身於一個文化與宗教多元世界中的新態度；自從梵二大公會議以來，尤其經過教宗保祿六世的首封通諭的強調，於是在不少傳播福音的會議中紛紛研討交談、生活的交談、文化的交談、宗教的交談。本文不擬泛論有關交談的各種問題，這裏只是爲了肯定利瑪竇的特殊態度，先對交談的現象做一簡單描繪。交談至少發生在雙方之間，而且基本上要求彼此站在平等的地位上，交談中雙方各有自己持守與信服的立場；然而真實的交談同時雙方互相尊重，承認自己的立場不一定如此十全十美，因此可以吸收對方的優點。當然雙方也都渴望自己信服的立場受到認同；總之，交談是共同尋求聖善與真理；是給與和領受的溝通。爲此，交談的態度是尊重、謙虛、聆聽、了解；是持守真理，也是準備修正。反過來說，交談不是敷衍、妥協等表面性的苟同。

教會今日提出交談的態度，一方面果然發現自己處身於一個多元世界中，如果期望接觸他人，必須平等地來往；另一方面也有更深的理由，那是因爲它承認教會之外，聖神在人類中的照顧與啓迪，不論在生活中以及文化宗教上，都產生極大的效果。教會不但可以給與，甚至也能接受教會之外來自天主的許多恩賜。於是這個教會活動的新名詞「交談」便流行各地了。教宗保祿六世甚至將教會的外來自談稱之爲「救恩交談」。不過，作爲交談而論，教會並不直接尋求對方的歸化，使之加入自己的團體，它唯一渴望的是將自己的立場——來自基督的立場——分享給別人；但是由於教會自己也不敢肯定已經清楚地擁有一切真理，所以它誠意地願意聆聽，也準備接受。

(三) 利瑪竇與交談

以上只是非常簡單地描繪了交談現象，下面我們要寫的便是利瑪竇的生活交談。當然利瑪竇時代，教會並沒有提出「交談」的名詞，甚至我們也該說，一般而論，它並沒有交談態度，不過我們發現利瑪竇自己却不知不覺地培養了今天所說的生活交談。

首先，我們得承認他所處的環境本身要求一種交談的出發點。明朝中國是一個獨立的文化大國，它並不是殖民地，傳教士雖然自命懷有絕對的真理，可是態度上不能不有些「低頭服小」，無論如何，不可能有「征服者」姿態。當然「低頭服小」也非交談，那麼利瑪竇的交談精神究竟出現在那種情況中呢？

據我們看來，在宗教問題上，大體說來，鑒於當時的神學思想，利瑪竇並沒有表現出任何交談態度來。那本有關宗教寫得最多的「天主實義」，對於佛道兩教，只顧批判，缺少了解，絕無溝通的可能。其次即使面對所謂的「中士」，全書雖然應用交談的問答體裁，可是西士利瑪竇處處顯出的是一種「護教」方式，或者可說是「準備福音」。他刻意證明中國古籍與基督宗教的信仰並不反對；也因此在註解上，與明代理學家格格不入，並沒有比較開放的交談精神。另一方面，「護教」基本上只求解釋教會的信仰，不想吸收對方的思想、考慮自身的修正。所以「天主實義」雖然在中國境內寫成，利瑪竇站在傳教士的身分上，多少是含有居高臨下的姿態，還沒有交談中的平等。反而中士的語氣顯得有些低姿態！

那麼當我們提到利神父的生活交談時，又指什麼呢？這是指利瑪竇神父自從脫下僧裝，身穿儒服

以後的生活。他進入士大夫階層，開始結交許多學者，與之成爲朋友而表現出的態度。居住南昌時，值得大家注意的一部著作便是「交友論」，當時他正廣交各界人士的開始，也即是在生活中開始與學者溝通。至於我們所說的生活交談，主要不是思想交流的工作，而更是由於雙方生活上的平等接觸，互相觀摩，而各有影響。有關這一點，擬於以下逐步說明與分析。

利瑪竇時代，天主教神學普遍地承認的一個論題是：教會接受天主啓示，是唯一的真宗教。教會之外，沒有別的來自天主的真宗教。不過有關倫理道德，教會之外，不乏天主的照顧而有良好生活。所以根據神學論題，他決不會考慮接近其他宗教。不過他閱讀中國古籍，同時與文人學士結交，自然發現具有高度的倫理生活。在他致澳門耶穌會副省長信中，清楚地這樣表示：「中國人也是傾向修身事天的（有的人以爲中國人不是這樣，但是我在這裏每天觀察，中國人確是如此）。有史以來，中國人就遵守人性的天理，較我們西方人還完善，……他們是願修德的人，行爲也很好。而且中國古人的經書，是中國最古最有價值的權威的書。書中只講敬天敬地和敬天地之主。我們只要細讀這些書，裏面很少違反人性天理的事，反而有許多事合乎天理，比任何講本性學問的哲學家也不稍遜。我們希望中國古來的許多聖賢因着遵守天理，再加上天主仁慈所賜的恩惠，也可以得救靈魂。……」（羅光，利瑪竇傳，頁二〇八。）因此，利瑪竇神父與中國學者應酬中，理所當然地，討論道德文章。不過我們認爲更應加以肯定的，是在交友來往中，利瑪竇自己的生活也無形中受了影響，可說實際改變了他自己。這還需要更進一步求證。

（四）利瑪竇的生活交談

無論如何，利瑪竇自己認爲在中國學人中間必須注意良好的生活，他寫說：「我們至今，謹小慎微，和中國士大夫來往；他們都稱我們爲聖人。我希望我們至終常能保全這種聲譽。如今在我們會土中，既有好幾位品行端方，神學優秀的人，而且沒有一人不勉力學習較高的中文程度。」（全上）字裏行間，可以發現與士大夫交友，要求合乎中國人的倫理道德的標準。利瑪竇根據自己的觀察，發現中國人是願修德的人，而且行爲也很好；這當然是指那些他所接觸的人士，大概便是他的中國朋友。因此，我們可以肯定在他廣交當代文人學士時，已經有了我們所說的生活交談；這主要的不在於雙方彼此交換道德思想，而更在乎共同生活中互相觀摩、尊重、甚至效法。那麼在這種情況下，作爲一位傳教士，利瑪竇怎樣會不注重中國人特別敬仰的道德呢？作爲一位真實的基督徒，他怎樣會不「誠於中，而形於外」地實踐呢？作爲一個對於交友如此了解之深的人，他怎樣不會效法對方的品德，同時也表達自己的理想呢？這樣看來，利瑪竇雖然身處四百年前，實際上有了今日大家討論得很熱烈的「生活交談」。

（五）利瑪竇成功的生活交談

交談含有給與及接受，那麼利瑪竇與中國士大夫的交友生活中，接受中國的道德特殊面貌之後，究竟予人怎樣的印象呢？這最好由當時人的筆下來求證。

我們不必求證於明代的三大傑出教友對利神父的觀感；只須自與他友善的一般朋友；甚至當時反對他的人的著作中，便可隱約想像一位流露儒者風度的利瑪竇。

和利子相友善的汪建內贈詩說：「西極有道者，文玄談更雄；非佛亦非老，飄然自儒風」（張奉

箴，福音流傳中國史略卷二上編，頁六五八）；另一位姚燮詠利瑪竇墳說：「一天開別教，八萬里流民，學內儒之墨，臣爲常也賓。」看來利瑪竇眞是在生活中吸取了儒家的道德文章。

方豪蒙席在「中國天主教史人物傳」第一冊中，搜集了不少明代學人對於利瑪竇的評語，我們挑選有關幾條，作爲利神父生活交談吸收中國品德的佐證：「李日華棠桃軒雜綴說利氏：『……見人膜拜如禮，人亦愛之，信其爲善人也。』」「利瑪竇的道德學問，極受當時人敬佩，連反對天主教的人士也不例外，且有稱之爲『聖人』的。陳候光著辨學芻言，自敘說：『近有大西國夷，航海而來，以事天主學倡，其標號甚尊，其持躬甚潔，關二氏而崇孔子，世或喜而信之，且曰聖人生矣。』」（頁七四）

利瑪竇死後，北京尹王應麟所撰碑記中，最能引人矚目的便是關於利神父的交友，我們抽出其中數節如：「……若追篤歡交誼之雅。……竟傾蓋投契合之孚，相與訴遊長江，覽景建業。」

總之，在當時中國學者眼中，利氏是西方聖人；「西方」，由於他來自泰西；「聖人」，那是他已經具有合乎中國道德標準的人格了。這不是生活交談中，利瑪竇無形中自己潛移默化而有的成就嗎？果然這並不否認他作爲基督信徒、耶穌會士固有的修養，不過這修養是二十七年降在中國風土之中，吸取了很多東方儒家的特殊面貌。

（六）利瑪竇生活交談的救恩意義

本文之作由於巴黎紀念利瑪竇會議中一個重要主題而發，因而說明了我對於利瑪竇神父生活交談的一些反省。原則上，生活交談不只是利瑪竇接受中國的儒者風格與德性，同時他在生活中不能不流

露來自基督信仰的種種因素，因此而為別人所接受。譬如最為顯著的是他真潔生活雖然遭受「不孝」的困難，但是另一方面不知為多少士大夫所景仰，甚或真實地有所影響。由於這不在本文研究範圍之內，所以不擬再加研討。不過，教宗保祿六世所說的「感恩交談」大概便指這方面的影響吧！

為此，依我們看來，巴黎研討利瑪竇會議，果然清楚地提出利瑪竇在東方傳教的謙虛態度，實在還可以由傳播福音角度來反省這種態度本身的感恩意義。這在當代交談神學中會有深入的解釋。

最後，研究利瑪竇的生活交談，不免令我們懷古思今地問：作為傳教士的我們，具有生活交談的態度嗎？或者無形中還染有「征服者」的姿態呢？

對創造性祈禱的一種取向

Rosalie Ryan, C.S.J. 著

——聖公會的看法

陸 達 誠 譯

第一次世界大戰前夕，整個英國籠罩在恐怖和恍惚的氣氛之中。經濟大不景氣，帝國已經開始分裂，而歐洲大陸的炮火聲似乎已開始響起。這時有兩位聖公會的女教友，都是從事寫作和教育工作者，開始試圖推廣靈修復興，作為人們對生存的希望和發展的基礎。其中之一 Evelyn Underhill 女士不久就成為家喻戶曉的有關祈禱和神秘學的女作家。另一位 Emily Herman 女士發表了一些作品，其中最出名的是 一九二一年的「創造性祈禱」(Creative Prayer) 一書，此後就被人忘却了。她的丈夫是長老會牧師，結婚初期在澳洲度過。那時她就開始撰寫宗教性的文章。旅居英國以後，她先擔任 Everyman 的編輯(一九一八)，後任 The Challenge 的助理編輯(一九二一一)。在這幾年中她改奉了聖公會，對禮儀生活大感興趣，尤其熱衷於祈禱和神秘學。她的幾本著作反映了這些興趣。

那麼 Herman 女士為什麼會被人遺忘了呢？主要理由該是她的早逝(一九二三)，她只活了四十九歲，來不及充分發展她的才華。另一個理由可能是由於身任宗教刊物的記者和編者，使她忙着撰寫即時需要的短篇文章，無法多寫規模比較龐大的著作。然而已發表的幾本，如：「歐肯和柏格森」(Eucken and Bergson)「神秘學的意義和價值」(The Meaning and Value of Mysticism)，以及「創造性祈禱」三書已足以使英美讀者接觸到哲學和古典神秘學的泉源。這三本書如果廣被人知的話，Herman 女士必能重新獲得她應享的一份榮譽。

為了把她的訊息介紹給讀者，在這篇文章中我集中討論她的名著「創造性祈禱」一書中有關祈禱的概念。Herman 女士把祈禱視為創造性的活動究竟有什麼意思？什麼東西被創造或再次被創造呢？Herman 女士企望它在祈禱者身上和信友團體中發生什麼效果呢？

我們先該知道 Herman 女士博覽哲學群書，尤其有關神秘主義的書籍。她的第一本著作「歐肯和柏格森」就探討當代兩位哲學大師的思想。她從柏格森吸取在實在界中到處都有創造力在流行的感受。然而

利瑪竇神父的心理探析

朱秉欣

一九八二年三月八日的時代雜誌上，季辛吉描述尼克森心理的第一句話是：「為政治生涯，沒有一位現代總統能比他獲得更『少』的天賦。」為敘述利瑪竇神父的心理，我們能說的第一句話是：「為傳教生活，沒有一位現代傳教士能比他獲得更『多』的天恩。」

聰明過人學問淵博

利瑪竇是一個聰明人，大概沒有很多人能否認。耶穌會在他家鄉創辦第一所學校，利瑪竇便是該校第一批學生之一。熊三拔神父曾稱讚他：成績優良、名列前茅。十六歲中學畢業，遠離家鄉赴羅馬，入大學攻讀法律。二十歲開始攻讀哲學、神學。二十五歲時離羅馬往葡萄牙的里斯本。次年由里斯本赴印度臥亞，繼續攻讀神學，同時在臥亞修院教授拉丁和希臘文。二十八歲在交趾晉鐸，卅歲抵達澳門，卅一歲進入中國大陸，抵達廣東的省會——肇慶。此後二十七年利氏奔走於大江南北，忙於接見訪客，拜見官員、覓地、建屋、著書、證道，除學習中文外，幾乎無暇研讀進修。但竟能與中國學者講學論道，應付裕如；甚至天文、地理、曆算，無不講授。可見利氏於二十五歲離開羅馬之前，關於當時的科學知識，早已奠定了良好的基礎。現代傳教士中博士衆多，但所涉及的學科範圍與精通的程度，恐怕少有人能與他相比。

第一位抵達中國肇慶的耶穌會士本是羅明堅神父，陪伴他的還有巴範濟神父。羅氏畢業於拿坡里大學，獲法學博士學位；但在學習中文上便無法與利瑪竇相比。爲學習語文、記憶力非常重要。利瑪竇有驚人的記憶力，他不但能過目成誦，而且還能倒背中國詩章。南昌巡撫陸萬垓曾親自考過他，利神父當面順背倒背。陸巡撫欽佩之餘，還要求他把記誦法編寫成書，以教對他的兒子。

利瑪竇由澳門開始學習中文，以後先到肇慶傳教，所以他一定會說廣東話。中文之外，利瑪竇至少還會說義大利文、葡萄牙文、拉丁文。希臘文他曾教過，希伯來文、法文應該也都學過。

在他生命的最後兩年，利瑪竇回憶他廿五年前來華傳教的經過，動筆撰寫「天主教傳入中國史」。羅光總主教發現利氏書中所載有關明朝的歷史事件與「明史」相符，更肯定了他記憶力的奇突。

利瑪竇天資聰穎，記憶力強，他的口才應該也是超羣出衆。在南京時，他的國語與國學應該還沒有到達極精通的程度，但在李汝禎家與三淮和尚辯論人性善惡，却能縷析條分，引經據典，駁得三淮和尚笑容斂跡，更使在座的舉人大聲喝彩、拍手叫絕。李汝禎篤信佛學，經此一場辯論，李氏的門生却都來向利瑪竇請教。由利氏的口才，我們更能推斷他的理解力強、反應靈敏。

觀察敏銳見機行事

一般中國人對金髮、碧眼、大鼻子的西洋人都會不知不覺地多看幾眼，可能的話也喜歡和他們搭訕；利瑪竇很快地地理會中國人的好奇與好客，故意展示油畫、地圖以及自鳴鐘、日晷等西洋物品，來滿足人們看熱鬧的心理。由此可見利氏對人的觀察力相當敏銳。對物的現象，尤其氣候、天象，利氏的觀察更有他的獨到之處。從葡萄牙的里斯本到印度的臥亞，將近半年的海上生活，爲利氏對天文與

星象的觀察一定有很大的幫助。

敏銳的觀察力之外，利氏更有極高度的應變能力。爲絕大多數的老傳教士（包括現代的部份神長在內），傳揚天主聖教而不講「天主聖三」、「教宗」及「聖事」簡直不可思議；把聖母像收藏起來，在當時更可能被人戴上誓反教徒的帽子。但是利瑪竇見機行事，一點也不擔心教義的完整性，而不引起中國人的反感爲原則；先以行善戒惡符合大眾心理的天主十誡爲他播道的開場白。在教義的基本信條上作了暫時性的變通之外，有關其他外在的、形式上的規定，他便可以放心大膽地去適應、去修正，他可以削髮爲僧、身披袈裟；他可以蓄髮稱儒、穿儒服、戴儒帽，甚至留一把令人起敬起畏的大鬍子。遠在四百年前的天主教會，利瑪竇有勇氣、有見識，脫下耶穌會士的道袍，而改扮僧侶或換穿儒服，可見利氏並沒有把道袍看作傳教播道、修德行善的必要條件。至於飲食方面的適應，爲利瑪竇更是不成問題。接受皇宮大臣的邀宴，有肉有酒，他也吃也喝；日常生活中的食糧，在江南吃米飯，在北方吃饅頭；既沒有葡萄酒又沒有奶餅、麵包的日子，他也照樣可以過得很愉快。「爲一切人轉變爲一切」的保祿原則與「入境問俗」的中國古訓，在利瑪竇的傳教生涯中完全見諸行動。隨機應變、入境問俗，一方面需要頭腦的靈活，思想的開放，另一面更需要心靈的謙虛與溝通的技術。

有些心理學家把一個人的適應能力當作他智力的重要因素之一。我們在承認利瑪竇是個聰明人之外，同樣可以很有把握地肯定他擁有極高度的適應能力。

具有謙德更有勇氣

關於利瑪竇的謙德，我們單從一個具有特殊意義的事實再作進一步的肯定。利氏在他人生旅程最

後幾年，開始撰寫「天主教傳入中國史」。書中敘述到他自己的事，他絕不用「我」而用第三人稱——瑪竇神父。因此，在他死後，該書手稿由金尼閣帶回羅馬譯為拉丁文，金神父便用自己的名字出版。由拉丁文另有人譯為義文、班文、法文、德文，而利氏義大利文的原稿却被埋沒了三百多年，直至一九一一年才由耶穌會史學家達基·文多理發現而予以出版。

適應環境有時會被人當作遷就、讓步，謙遜也會被人看作懦弱；可是，利瑪竇却不是一位沒有主張的人，更不是弱者。當時中國的文人學士都留長達一寸的指甲，利氏却從來沒有效法他們。至於利瑪竇的膽量，早在他二十多歲尚未讀完神學的時期已可見其端倪。當時他在臥亞修院攻讀第四年神學，同學們都是歐洲籍的修士。那年該院增設哲學班，而院方深怕印度子弟攻讀神、哲學後驕傲自大，而不讓他們隨班聽講。利瑪竇以為這與傳教目標相背，便將實情稟羅馬總長。利瑪竇的勇氣並不出自意氣，而是據於正義與真理。兩廣總督劉節齋霸佔偃花寺，利瑪竇答以「敬天之地、不宜買賣」；一方面拒收補償費，一方面要求書面聲明，證明其無辜。遠在四百年前的中國皇朝，皇帝掌握著全國百姓的生殺之權；利瑪竇以一個外國人的身分，竟敢上疏進貢，申請定居北京而且宣揚基督福音，可見他有多麼大的勇氣。

心地慈祥謹言慎行

利瑪竇乘風破浪、遠渡重洋，到達中國後又冒險犯難奔走大江南北。一五九五年，陪同兵部侍郎石拱辰往南京路上，帆船翻覆，隨他同行的澳門青年慘遭沒頂，他自己不識水性，也幾乎送命。單看他種種的冒險行動，人們幾乎可以誤認為他是一個橫衝直撞、缺乏明智的老粗。其實，利瑪竇却是位

不折不扣、膽大心細的智者，而且是位極其慈祥的長者。

關於謹慎，利瑪竇幾乎不需要別人提醒，為翻譯付洗時誦念的經文，他是那麼謹慎，最後把「父、子、聖神」三個重要的名詞仍保留拉丁文的譯音。關於說話的謹慎，他不但在「畸人十篇」中有精闢的論著，而且能做到令人無瑕可指。關於這點，中國學者李之藻曾有過這樣的反應，他覺得從利瑪竇的「百千萬言中，求一語不合忠孝大旨，求一語無益於人心世道者，竟不可得」。在另一處，李之藻佩服利瑪竇的不發脾氣，他讚美說：「語無排擊，修和天、和人、和己之德，純粹益精；誠至人也」。

慎言之外，利瑪竇在說話上的另一個長處便是有稱讚別人的習慣。他注意別人的優點，容易原諒他人的缺陷。他重用人才，如熊三拔神父，利氏便一再讚賞他的才德。對中國人，他讚美中國人的明智、好文藝、不尚武鬥。對中國的學術思想，他也非常讚賞，甚至把四書譯成拉丁文，介紹給西方的學術界。

傳教方法引起重視

關於當時的傳教方法，利瑪竇很明顯地表明他的主張。他竭力介紹西方科學，為引起中國士大夫的重視。但是龍華民神父並不支持他的看法，龍神父直接公開講道，停止學術工作；利瑪竇却並不加以指責。利神父既不霸道，也不輕易衝動。臨終前，他立的遺囑還是委派龍神父繼他任區會長。

利瑪竇並不追求自己的名利，但非常在乎傳教士的形象。他向教會神長所寫的書信中，時常提到：我們都謹小慎微和士大夫來往，他們稱我們為學者、聖人，我們希望常能保持這種聲譽。在中國要

是文人學者接受我們的信仰，其他的人都不難勸化了。除了要求傳教士們求學修德，爭取名望以建立良好的教會形象外，利瑪竇尤其重視又熱心又有地位的教友。現在看來，為建立地方教會，他當時的判斷和作法實在非常合理。

利瑪竇一生中，爲了傳揚福音所遭受的挫折不勝枚舉。但他非常樂觀從不因此氣餒。他以爲初到一個文化不同的國家，要宣揚福音、勸人奉教，遭遇一些阻碍乃是意料中事。遇到情勢危急，生命難保的時刻，利神父特別加緊祈禱信賴天主，在太監馬堂百般阻撓的時機，利神父由天津派鍾修士專程趕往南京，請求會士們加緊祈禱。由此可見，利瑪竇多麼重視祈禱，又多麼誠懇地依靠天主的保佑！關於祈禱神業，他絕不懈怠，他愛惜光陰，在無可奈何的時機，他祇好犧牲一部份用餐的時間。

善於交友受恩不忘

利瑪竇善於交友，在「畸人十篇」中有「交友論」。他重視感情、珍惜友誼。俗語說：「在家靠父母，出外靠朋友」。利瑪竇一定非常了解這個原則，所以交友、訪友的機會，他絕不輕易放過。他的傳教工作所以有所成就，他所結交的知己好友（如徐光啓、李之藻等）都有極大的貢獻。除了交友有方之外，利瑪竇特別重視有影響力的學者以及政府官員。利瑪竇有做官的野心麼？絕對沒有；冒着生死來華進京，他的唯一目的是傳揚耶穌基督，與政府官員的交往甚至向皇帝進貢祇是方法，而不是目的。

利瑪竇重視有學問、有地位、有名望的人，但他並不輕視貧病弱小遭遇不幸的人，他收留棄嬰、花錢養育他們；他組織善會發起募捐，濟助貧窮人的喪葬費；他也曾爲擾亂教堂的賭徒說情，請求免

利瑪竇：可見利氏是一位富有愛心，以慈悲為懷的長者。至於他的耐心，我們單從他在天津衛等待進京的事件，就可以證實。當時有許多勸他把貢物給太監馬堂，來逃脫生命的危險，他不畏艱險，耐心地等。皇天不負苦心人，他的等待終於獲得了結果。

利瑪竇來華之後，他的大部份時間精力都消耗在關心照顧他人。但他為了拓展教務屢次也需求助人。利氏對他的恩人們絕不遺忘。由他與徐光啓、李之藻、馮應京之間的友情，可知他是個非常知恩的人。來華九年之後，他給初學導師法必奧神父的信中特別指出，他絕不是個忘恩負義的人。

為中國人、為教外人的得救，利瑪竇獻出了他的一生；那麼關於家人是否也放在心上呢？由他寫父親的信中，得知他天天為家人祈禱。他知道母親常上教堂，比較放心；為奉勸父親，他婉轉地寫着：「我好像聽到天主的聲音說：『你的路程已不遠了。』」可見利氏身在中國，心中却常惦念着父母：他是一個孝子。

心理平衡人格完整

利瑪竇在當時敵視或懷疑洋人的中國人中生活了二十七年，他不但未遭驅逐，反而贏得了朝野的敬愛；除了天主的特恩和他修練的品德之外，單從純科學的觀點來說，他的一切優點建基於心理的平衡與人格的完整。

歸納以上所述，關於利神父的心理，我們作以下的結語：利瑪竇才智過人，記憶奇突，學識豐富，口才流利。他具有敏銳的觀察力、極高度的適應力；他頭腦靈活，思想開放，興趣廣泛，善於應變。為傳揚基督，他不怕冒險犯難；自信心強，態度謙和；不以自我中心，不擔心他人的批評。在策劃

上，他慎謀能斷、力圖創新；在行動上，他膽大心細、突破困境；在言語上，他不衝動、不指責、不傷人心；態度上，他常是仁愛慈祥、和藹可親。處事，他有耐心；待人，他有愛心；教主，他有信心。他安貧樂道，但積極推展科技；他重視精神生活，但力求改善物質世界。在他身上，我們真正看到了信仰與科學、靈修與工作、神學與生活、教主與愛人的整合。的確，他令人喜愛，他有博取人心的本領和德行。

(轉載七十二年五月十九日及二十六日教友生活週刊)

(上接三六〇頁)

我們怎樣與這種力量接觸呢？「柏格森認為只有一個方法，就是立刻把自己放入真實世界的活躍而變動的濃密深處。」要做到這一點，我們必須同時應用理智、情緒、直覺，也就是我們生命資源的整體；柏氏稱之為「同情」。「藉着同情的工力，我們才能在人的性格和哲學思想的活力中心接觸到他的生之衝力 (élan vital)。」(歐肯和柏格森，頁一五〇)。

真實的生命和深刻的祈禱就是從這個活力中心湧出。Herman 女士隨着柏格森的引導而回到自我較深的源泉時，找到了更深遠的反省之路。「柏格森的理論以其最中心的意義說來是一種『福音』它叫我們脫離自欺的理智的幻覺而進入直覺的更深層次；就在這裏，靈魂接觸到的既非某種對毫無動靜的創造者的夢想，也不是一種乾淨俐落的機器製造的鎖鏈，而是創造性的生命。」(歐肯和柏格森，頁一六五)。

在歐肯的哲學思想中，Herman 女士找到另一個更具威力的概念，此即精神的出谷 (spiritual exodus) 的概念，或「消極運動」(negative movement) 的概念。歐肯的哲學把人格的成長分成三個階段：(一)本性階段：生命服從感覺的權威；(二)消極階段：個人突破本性而接觸到絕對精神的生活；(三)再建設的階段：個人在獲得精神性的自由以後，把世界的問題承擔在自己身上，回到老世界中，爲了要以新世界的去協助舊世界進行精神重建的工作。(歐肯和柏格森，頁五十五)。

(下轉三八二頁)

聖經中的次經

譚璧輝譯

聯合聖經公會 (The United Bible Societies) 與天主教世界聖經協會 (World Catholic Federation for the Biblical Apostolate) 共同

發表的文件，近十年來，在促成基督教會間彼此合作研究聖經方面，以下的研究報導是極重要的指南。

聯合聖經公會與天主教世界聖經協會彼此合作從事翻譯，出版及分送聖經的工作已達十年之久。前任基督徒合一委員會主席——先貝雅樞機主教，在組織世界聖經協會之時，便開始彼此之間的交談，他常以教廷代表的身分出席會議。遵照先貝雅樞機主教所倡導的精神，上述兩個國際性組織的歐洲籍職員之間已保持在工作方面的交談，再加上他們邀請的專家們舉行所謂聖經計劃諮商會 (The Bible Projects Consultation)。正如其名稱所顯示的，其主要目標便是解決世界各地教會為自己信友團體提供「正確的各種語文譯本……與分離的弟兄們合作翻譯聖經」(啓示22) 所引起的種種實際困難。由於對這共同目標的關心，多年來它便成為各地區教會爭論的重點，這些具有不同傳統的基督徒團體無法在翻譯何種聖經供其成員閱讀以及在翻譯方式這兩方面取得同意。在經過相當時期的協商之後，會對一個可為雙方接受的工作程序得到澄清，而使大部分的困難得到解決。

舊約綱目

「正典」(Canon)是指那些被視為聖經的各部書的專用綜合名詞，因此它是聖經的一部份。對正典的數目及順序，不同的基督教會持不同的看法，因此在所有基督教會中舊約正典是不相同的，有時這種情況帶給天主教世界聖經協會與聯合聖經公會二者在合作方面的困難，例如在翻譯及經文編排方面的困難等。為那些參與此項合作工作的人士，略知一些舊約正典的歷史背景及其演變的大略情況可能是有所裨益的。

在猶太主義中正典的歷史

在猶太主義中，我們可以追溯到制定正典內容的差別性。雖然較早已有不同的「暫時性」的正典，但是它的確定還是在基督時代之後。

猶太經典分為(一)法律書，(二)先知書，(三)著作等三部份，它反映出舊約各部書的編寫歷史。我們可以假定將法律書納入聖經是在撒瑪黎雅人分裂之前(公元前三百年左右)，因為他們接受梅瑟五書，並視之為聖經。然而，當時法律書尚無確定的內容，或被視為不能改變的。只要將瑪索辣經文(Massoretic text)與七十賢士譯本一比較，便可看出，法律書在內容形式上有變化。

將先知書收集到聖經之內是緊隨此事之後的事。最後被人接受將先知書合併為一的時間是大約在耶穌息辣時代(約公元前二百年)，因為在「讚揚祖先們」的經文中(德四八22-四九12)他提到依撒意亞、耶肋米亞、厄則克爾及十二位小先知。因此在瑪加伯時代(約在公元前一六五年)所寫的達

尼爾先知書也不包括在先知書中。

希伯來正典的第三部份是著作，其名稱的來源是因為屬於這部份的各部書並非為在崇拜儀式時朗誦，而是為個人閱讀的；其中只有聖詠例外。很早聖詠已被視為聖經的一部份。將其他的書列入正典的過程，直到今天我們仍不清楚。所經歷的時間如此之長，其理由有二：第一，這些書不能如同法律書及先知書一樣被稱為天主默啓的書，第二，對於這部份中的許多著作尤其是撒羅滿之歌（*Song of Solomon*）、訓道篇、艾斯得爾傳引起猶太經師們長時期的辯論。最後，由於種種因素才將這些書列入正典，例如可用於崇拜儀式中（哀歌、艾斯得爾傳），與肋未及與法律書的關係（厄斯德拉、乃赫米亞、編年紀），與古老的傳統有關（約伯傳，盧德傳），以及最後與以色列歷史中顯赫人物的關係（箴言、訓道篇、撒羅滿之歌、達尼爾書）。這樣的聖經集在日後仍可加入其他書籍；也正因為如此，為這類書劃定一個最後界限的需要，在會堂中引起生動的討論。

確定性的正典

猶太經書正典是在公元一百年雅恩·雅木尼雅公會議中（*Synod of Jabne-Jamnia*）才完成的。當時正值猶太法利塞人回想啓示的來源，並且想要將它與當時充斥的末世文學分開；因為末世文學所具有宗教混合主義的特性，帶有由內部消滅猶太主義的威脅性。根據史學家若瑟夫的主張（駁阿丕翁一八）正典只限於在梅瑟與阿塔薛西斯一世（公元前四六五—四二四）之間所寫的廿二篇文件。不被這些限制所排除的先知時代之後的文學作品，例如聖詠、箴言、訓道篇及撒羅滿之歌，其著者便生存在這段時間內。

公元後第二世紀，在塔耳慕得巴特拉146裏可看到最古猶太經典正典的目錄，包括創世紀、出谷紀、肋未紀、戶籍紀、中命紀、若蘇厄、民長紀、撒慕爾、列王紀、耶肋米亞、厄則克亞、依撒意亞、十二小先知、盧德傳、聖詠集、約伯傳、箴言、訓道篇、撒羅滿之歌、哀歌、達尼爾、艾斯得爾、厄斯德拉——乃赫米亞、編年紀——如在厄斯德拉卷四中的廿四部聖經書籍。

若瑟夫提到廿二部書，與上段中所提廿四部書之間差異的原因是：他將民長紀與盧德傳合併為一部書，將耶肋米亞與哀歌合併為一部書。今天希伯來文聖經包括卅九部書，是因為我們將撒慕爾、列王紀、編年紀各分為上下，然後將十二小先知、厄斯德拉、乃赫米亞、民長紀、盧德、耶肋米亞及哀歌分別計算。因此，若瑟夫聖經、厄斯德拉卷四、塔耳慕得，以及我們今天的希伯來聖經，其正典都是相同的。唯一不同之處只是目錄的編排而已。

在猶太經書正典中不包括的著作可在七十賢士譯本及谷木蘭抄本中找到。我們所能獲得的不同七十賢士譯本，在各部書的數目及安排次序上都大有差異，此種差異性一定出現在較古老的猶太傳統中。出現在七十賢士譯本及谷木蘭抄本裏但又不包含在猶太經書正典中的各部書，天主教稱之為「次經」，改革宗教會稱之為「偽經」。「偽經」所包括書的數目無法確定，因為七十賢士手抄本已經有所差異。

聖經正典在基督教會中的歷史

猶太經書正典雖在數目及編排上不能完全相同，然而奧立振·艾庇法尼、及熱羅尼莫都接受它

爲確立基督教會聖經正典的決定性因素，便是在耶穌時代及在基督徒團體與猶太主義分離之時，猶太經書正典尚未獲得最後的確定。因此，基督徒採取猶太主義中的某一種主張，其結果造成在教會內對於舊約的目錄產生多元性。但是，從第二世紀起，有關確定聖經正典的問題，有不同的疑問及解答出現。最初在不同地區的教會自己解決這問題。許多在猶太經書中的偽經著作都被敘利亞及非洲教會所接納。

東方教會

所謂東方教會是指敘利亞、高伯特 (The Copts)、亞美利亞，以及衣索匹亞等地的教會，其聖經正典是很不相同的，不僅包括偽經，也包括偽書 (Pseudoepigraphic Writings)。在西方教會方面，整個中世紀裏吉拉修文告集 (Decretum Gelasianum) 是教會的準則，雖然有時候舊約偽經不包括在內。

西方教會

在西方教會裏，明精的制定聖經正典的時期要早於東方教會，其中並非沒有困難。例如 Rufinus 形容偽經是非正典的，但是值得閱讀。熱羅尼莫極力主張只接受猶太經書的正典；然而他的影響力並不够大。奧思定企圖只保有那些被最重要的教會所接受的各部書爲聖經正典。希波公議會 (三九三年) 及迦太基公議會 (三九七年) 基本上接受由奧思定所提出，包括偽經的聖經正典。在教宗伊諾森一世的命令中 (公元四〇五年) 及吉拉修文告集中都提到相同的聖經正典，不僅包括猶太經書正典的著

作，也包括智慧書、德訓篇、巴路克、多俾亞、友弟德傳、及瑪加伯上下。

宗教改革者

一直到中世紀末，才再度聽到對聖經正典各部書籍的批評。這些批評主要來自人文學家。其中值得注意的是宗教改革者，尤其是馬丁·路德對正典中各部書的批評。他接受傳統新約的正典；但是他認爲其中幾部書的價值不及其他各書。他認爲古經中的偽經不能視爲聖經正典，其價值不能與聖經相比；然而是有用而值得閱讀的。在他第一部聖經全集的翻譯本中（公元一五三四年），就包含了古經中的偽經，即友弟德傳、智慧書、多俾亞傳、德訓篇、巴路克、耶肋米亞書信、瑪加伯上下，此外還有艾斯得爾、達尼爾書及默納舍禱詞。

喀爾文以更嚴厲的態度來處理偽經。喀爾文改革宗教會以其教導爲基礎，該教派的聖經譯本中不包括偽經。

天主教聖經正典

天主教在佛羅倫斯大公會議（公元一四四二年）及爲雅各伯人的詔書中（The Decretum Pro Jacobitis）曾經討論聖經正典，並列出每部書的名稱。舊約聖經正典包括猶太經書正典各部書籍以外，也包括多俾亞傳、友弟德傳、智慧書、德訓篇、巴路克、瑪加伯上下。特里騰大公會議（一五四六年）爲表示天主教與改革宗教會的不同，發表一篇具有權威性的文告（De Canonis Scripturis）明確規定天主教聖經正典包括舊約四十五卷、新約廿七卷。大公會議宣佈拉丁文通俗本是標準聖經

本；包括上述各部書，再加上艾斯得爾、達尼爾、以及在七十賢士譯本中所找到的一些書。耶肋米亞書信在巴路克第六章中被發現。在較古老的通俗本的版本中，厄斯德拉卷三、卷四，以及默納舍禱詞都包括在新舊約中。

各種譯本

對於偽經，馬丁·路德認為雖然它們不能算為聖經，但是值得閱讀，而喀爾文及其跟從者害怕偽經是假教導的來源。爲了強調其差異性，路德將次經的各部書與新舊約各部書分開，將它們編排在一五三四年德文版聖經的新舊約之間。許多其他聖經版本也仿效此法，例如英文本的 Coverdale Version (1535)、法文本的 Olivetan Bible (1535)、西班牙文本的 Reina Valera Bible (1602)。喀爾文及其學派的神學家認爲偽經各部書無天主的權威。幾世紀來，在教會內，它們常是引起爭論的對象，它們所包含的教導常是不一貫的，或甚至於是假的。改革宗教的宣信，如 Confessio Belgica (1561) 及 Westminster Confession (1647) 都採取這種看法。從這兩種不同的態度，產生兩種對次經各部書截然不同的看法，因而成爲改革宗教會傳統的一部份。聖經公會於公元一七一〇年之後在世界各地成立，從最初他們便反映出這些不同的看法。

聖經公會對次經的觀點

英國及海外聖經公會勸告其輔助者不要將次經列入其譯本及出版的聖經中。然而，有不少歐洲大陸的輔助者斷絕與倫敦聖經公會的關係，好能爲他們當地的教會服務，這些教會要求所出版的聖經包

括次經。一般而論，安格魯·撒克遜聖經公會，包括美國聖經公會，以及有關的聖經公會，它們的組成及觀點都以改革派對次經的看法為基礎；而其他聖經公會，例如以路德派為主的國家，從未猶疑過翻譯並出版包括次經的聖經。在全是信奉東正教的國家裏，教會也期望聖經公會能出版包含已被耶路撒冷會議（一六七二）所接受的次經的聖經。

聖經公會並沒有它自己對聖經正典的立場，它們只是按照每個地區教會所需要的聖經供給聖經。聖經公會希望它們的所在地區成為基督徒團體提供服務的機構。

一九六〇年代：一種新景象

一九六〇年代，由於聖經公會與聯合聖經公會彼此的合作與接觸，二者對聖經正典的不同觀點便更明顯了。同時，聖經公會重申它們身為教會僕人的身分。聯合聖經公會主席 Dr. Donald Coggan 邀請各教會領導者於一九六四年在荷蘭的 Driebergen 舉行會議，他們作了下列的結論：

「只要是教會的渴望及特殊的請求，聖經公會應該考慮翻譯並出版包含所謂偽經的聖經。」

同時，羅馬天主教由於教宗若望廿三世及第二屆梵蒂岡大公會議的推動，已經決定在禮儀中採用本國語文的聖經，因此，需要無數的優良的聖經譯本，並且使天主教信友也能很容易獲得聖經。這項決定意味着羅馬天主教與聯合聖經公會開始彼此建立新的關係。

一九六八年的「指導原則」

最有建樹性的協商，就是準備「教會之間合作翻譯聖經的指導原則」的集會。大家共同制定出一促進梵蒂岡與聯聖經公會二者間的合作的原則。在這些指導原則中包含了一段有關聖經正典極重要的文字：

「在某種明確的情況中，許多聖經公會出版包含偽經或次經的聖經。一方面，大家承認一本被羅馬天主教認可的新舊約聖經是包括次經部分的；而另一方面，雖然改革宗教會內許多團體也採用偽經，但是大多數教會無法接受不將偽經與傳統希伯來聖經正典明顯區分的舊約安排。實際上，這兩種立場是可以互相配合的，有人建議，在聖經公會所出版的聖經裏，附有羅馬天主教會方面的許可，將次經列為單獨的一部分，放在新約前面。至於艾斯德爾這本書的希臘文部分的譯本將刊在次經的部分中，而希伯來原文部分的譯本將放在希伯來文正典的各部書之中。至於達尼爾書中的次經部分將刊入單獨的部分。」

愛丁堡告白 (The "Edinburgh Formula")

緊隨着上述基本協議而來的實際問題便是聯合聖經公會應如何處理因翻譯及排印次經各部書所需的經費，當時該公會已經開始實行共同的「世界服務預算」制度。一九六九年，聯合聖經公會常務委員會在愛丁堡開會，討論此事，當時該公會世界服務預算的經費主要來自安格魯·撒克遜聖經公會。即是此項經費由一些捐贈者及教會所奉獻，他們認為，次經是在改革傳統之下的書不僅不值得讀，而且是一部可能使基督徒感到困惑並將他們導入歧路的書。

日後聯合聖經公會執行委員會先後在衣索匹亞首都亞底斯·亞貝巴（一九七二），並在德黑蘭（

一九七三），召開兩次會議，對「愛丁堡告白」作以下的修正及澄清：

亞底斯·亞貝巴

鼓勵按照東正教聖經正典，以現代希臘文翻譯聖經，出版並分送包括次經的一些聖經版本，但是，其經費該在世界服務預算之外獲得。

德 黑 蘭

委員會討論出版包括次經的聖經的各項費用確實由提出要求的教會負擔。委員會同意凡包括偽經在內的聖經，無論是與舊約或新舊約裝訂在一起，其售價該與不包括偽經的聖經版本相同；但是另收因印刷，裝釘偽經，及紙張成本，並再加上此部分之百分之二十，不得少於此數。

在新舊約出版獲得經費補助之處，則聯合聖經公會也負擔加上次經的費用（如上所述）；在新舊約的售價高於聯合聖經公會的費用之處，則次經的價格亦可按照聯合聖經公會所花的費用，依照比例增加。在售價有折扣的地方，其售價應能支付印製次經的全部額外費用。依照此告白的規定，「世界服務預算」對出版及分送偽經的經費中，不給任何的補助。翻譯（偽經的）費用另算；在此重申，「世界服務預算」基金不應給予任何補助。

出版偽經公告

由於近來聯合聖經公會對次經，也稱偽經所持的態度引起許多討論、想法及誤解，該會常務委員會於一九六九年九月在愛丁堡召開會議，希望作以下各點的澄清：

1. 一六一一年公訂英文版聖經 (Authorised Version of the English Bible) 出版，其中包括偽經。早期譯本，例如路德譯本及 Valera 譯本均如此。然而，漸漸不時便有不包括偽經的聖經出現。從一八〇四年至一九二六年，英國及海外聖經公會曾出版一些包括偽經的聖經版本：由於當時的爭論，因此規定不採用此種版本。從此之後，直到近幾年，大部分聖經公會都在此種限制之下。

2. 一九六四年六月各教會領袖及聖經公會代表在荷蘭 Driebergen 舉行世界性的會議，促請聖經公會以新的活力擔任在普世供給聖經的職責，並且提議「只要有教會希望並特別請求，聖經公會應該考慮翻譯及出版所謂偽經。」

3. 我們應該注意到，希望聖經中包括偽經的教會並非只有東正教及羅馬天主教，英國國教及路德教會視偽經為新舊約的附錄，雖然他們不視它們為正典的一部分。

4. 需要強調的一點是在聯合聖經公會中的每一位會員仍是獨立自主的個體。每一個聖經公會有其基本目標及基本條件，對於出版或分發的聖經內容可自行決定。當然，這種自由也應用於印刷包括偽經的聖經版本上。

5. 出版不包括偽經的聖經仍然是所有聖經公會的一般政策及實行方針。若要出版包括偽經的聖經，「通常」遵守下列的安排：

- (a) 此種請求應該來自一個能負責，並且確實希望獲得這種版本聖經的教會團體。
- (b) 偽經各部書應是分開的部分，編排在新約之前。

(c) 印刷偽經部分的額外費用該由提出此要求的教會負擔，或採用其他方法，因此，在任何情況下，印刷偽經所需之經費，不能由聯合聖經公會基金中獲得補助。

6. 委員會認為當聖經公會出版包括偽經的聖經時，應附有一張明確的解釋，說明不同的教會對偽經所持之不同的價值觀。

7. 確保凡未要求印刷偽經的教會，不會獲得此種版本，因此，無人會違背自己的意願或良心去參與翻譯偽經的工作。

一九七七年三月，聯合聖經公會執行委員會作一項重要政策性的改變，即是將「通常」遵守改為「有時要」遵守。

目前聯合聖經公會政策

聖經公會仍然遵照其最初的工作原則。它們並非是一種要建立對聖經某種信任性看法的教會。他們以供給聖經來服務當地的教會。

因此只要有教會請求，聖經公會便提供包括次經的聖經。「世界服務預算」的經費主要部分由反對次經是聖經的一部分的人士捐獻，故此該經費不能用於翻譯及出版次經上。

因此凡請求包括次經的聖經版本的教會該自行擔負翻譯及印刷的費用。

若有教會提出請求，聯合聖經公會將協助提供翻譯者及顧問，使次經部分能與其他聖經部分在翻譯方面保持相同的風格及素質。

無論聖經包括次經與否，聯合聖經公會都將同時出版，其翻譯及出版時期都有固定的安排。他們

將補助次經之外其他聖經部分的印刷費用，他們擁有這兩種聖經的版權，並且將它們銷售給有需要的人及教會團體。

總之，制訂聖經正典是教會的責任，而非聖經公會；後者的性質該是實用性的，而非信理方面的，這已是很明確的了。聖經公會由教會管理，即是由聖經公會所服務的教會，以及支持聖經公會工作的教會來管理。當教會改變他們的觀點或實際做法時，聖經公會的態度也會因此而改變。

聯合聖經公會信函

（聯合聖經公會歐洲地區秘書以個人身分向一羣基督徒表明該會的政策，這些基督徒曾簽名抗議在比利時發行包括次經的聖經。此信函發自布魯塞爾，以法文書寫。）

親愛的兄弟姐妹們：

你們的抗議書業已收到，我們已細心閱讀過了。讓我們都同意一件事實，即是每個國家的聖經公會只有一個目標，就是為一切需要聖經的教會、宗教團體及信友服務。自一七一〇年本會創立以來，這便是我們的目標。我們自己不採取任何立場，無論是教會合一派、多元派、保守派、中間派或任何其他派別；凡以祈禱及捐獻支持我們的人已經向我們顯示我們該運行的方向，這方向並不牽涉信理。因此，在希臘或羅馬尼亞的希臘正教，在法國或加拿大的天主教，在荷蘭或瑞典的路德派，全世界的英國國教，以及在許多其他國家的基督徒，都要求我們出版包括次經在內的聖經。面對如此的需要時，凡屬於聯合聖經公會之一員的聖經公會，不會因為信理觀點之不同，而拒絕出版這種聖經。

最後，容我提一點我私人的看法，我自己的荷蘭文聖經不包括偽經在內，因為我不需要。但是，我知道有些信心堅強的基督徒願意讀這部分聖經，雖然他們知道這些經書並不屬於希伯來文聖經正典。我沒有權利評判他們的需要。

Dr. Ole Van Luyk

(上接三六八頁)

Herman 女士在詮釋祈禱生活的時候特別重視第二階段，即消極運動的階段。這個階段要求人進行精神奮鬥，人的精神「與過去決裂，把自己更迫切地逼向他存有之最內在和最秘密的泉源中去；以一個爲了爭取自己的自由和價值而破釜沈舟者的激昂心情來挑戰、質問、探索並奮鬥着，這樣的人方能接近天主的救恩活動的能力範圍。」（歐肯和柏格森，頁五十七）。

Herman 女士怎樣應用這些哲學概念來發揮她對祈禱生活的看法呢？她在作品中一貫地強調需要有一個對上主的新概念，要建立與上主新的關係，要縱身躍入天主之內，就像縱身躍入實際存在一樣。她常常重複說祈禱的過程既不困難又不複雜：「我們不必發明以天主爲中心之祈禱的精密理論和方法。只有一個竅門，就是把自己高舉到天主那裏，誠切渴望認識祂，並與祂結合。」（創造性祈禱，頁九〇）。

然而進入祈禱世界就是進入實際世界。它要求對生命要作新的估價，並且進入一連串的新經驗之中。「因爲以天主爲中心的實際世界是堅忍而凱旋之愛的世界，而它的通道——給這世界統合性的直捷大道——就是基督。」（創造性祈禱，頁九〇）。祈禱生活的基礎就是體會到神愛我們。我們從生到死都受到祂創造力的支持，並在祂內活動。祈禱生活是回答天主之愛的過程。

「祈禱生活是皈依的生活，逐步地越來越從自己走出來而轉向上主。人在第一次真誠臣服於天主的行為中，已潛能地、理想地完成了全部皈依；這時靈魂已把自己與罪惡分開，而與永恆之愛發生正確的關係，然而他還需要繼續不斷的藉一連串自我投誠的完整引爲終其一生來達到完美的皈依。」（創造性祈禱，

（下轉四〇六頁）

耶穌與基督教會

張春申

耶穌建立基督教會似乎是家喻戶曉的事，教會便是那些相信耶穌是救世主的人所組成的。不過如果進一步要確定耶穌究竟怎樣建立教會，那又並非一件簡單的事了。首先，「教會」這個名稱在四福音中只出現三次（瑪十六18，十八17）。因此令人對於瑪十六18中耶穌所說有關建立教會的話的可靠性發生揣測，這在今日福音批判時代已經不再令人見怪了。其次，耶穌在世時便接受了猶太宗教，一直到死沒有顯著地自立門戶的跡象，那麼怎樣又可以說，祂死而復活後出現的教會是祂所建立的呢？在此我們介紹不同理論之餘，想指出一個比較顧全各面的解釋。

- 一、耶穌宣講、弟子建立教會。
- 二、耶穌宣講、示意建立教會。
- 三、弟子宣講、教會建立。
- 四、耶穌的宣講、死而復活與教會的建立。

一、耶穌宣講、弟子建立教會

第一種理論基本上否定耶穌直接建立教會，有兩種不同的解釋法，說明不是耶穌，而是祂的弟子

建立教會。一爲理性主義，另一爲末世主義。

(一) 理性主義解釋法

十八、九世紀，理性主義排斥一切超自然現象，否認天主干預人類歷史，對於教會的來源只以純粹理性來解釋。

以雷瑪陸 (H. S. Reimarus) 馬首是瞻的理性主義者，認爲四部福音是耶穌的弟子與初期教會的創造。歷史中的耶穌只不過是一位充滿政治野心的革命家，爲了煽動羣衆推翻羅馬帝國統治失敗而被釘死。門徒偷去祂的屍體，捏造基督復活的訊息。於是耶穌的政治動機轉變爲宗教性的殉道，產生了福音及教會。雷瑪陸認爲基督教會是因爲耶穌革命事業失敗，由宗徒假託耶穌之名而建立的。

雷瑪陸等的解釋出於理性主義的成見，先天不能接受超自然現象。他對四部福音的批判只是一廂情願的推測，沒有學術價值。今天的學者也不像他們一般解釋教會的來源了。

(二) 末世主義解釋法

史懷哲 (A. Schweitzer 1875-1965) 認爲耶穌和時人一樣相信天主末世的國即刻來臨。這正是祂宣講與等待的事件。但當祂發現自己宣講的天國並不如期來臨，便想祂的死亡定會加速天國的末日來臨，於是祂率領宗徒去耶路撒冷，向宗教權威挑戰對抗，導致被釘死亡的悲劇。末世主義者認爲這樣一位期待末日來臨的耶穌，沒有任何理由建立一個團體。只是耶穌死後，門徒根據祂生時的宣講，集合信者建立教會。依照末世主義的解釋，教會與耶穌具有連帶關係，但却不能說耶穌建立教會。著

名的現代主義神學家陸阿齊 (A. Roisy) 說：耶穌宣講天國，宗徒建立教會。

事實上，耶穌宣講天國來臨，但有關這主題，四部福音保留許多難以綜合的語錄。有兩點值得注意：耶穌從未推測時日；祂說天國來臨，天使不知道，人子也不知道（谷十三31；瑪二十四36）。而且末世主義者說耶穌挑撥政權，自趨滅亡，實在缺少根據。

一一、耶穌宣講、示意建立教會

傳統的天主教、基督敎神學家都贊成第二種理論。這種理論主張耶穌在世時有意並囑咐門徒將來建立教會。耶穌開始傳敎就宣講天國，邀請人們悔改；祂召叫宗徒弟子和他生活在一起，經過一段相當長久的訓練與培養之後，賦與他們訓誨的職責和權力——瑪十六15-19，十八18。這兩段經文三次提到教會，傳統神學用來作為耶穌示意建立教會的根據。但今日福音批判家中有人對這兩段經文的真實歷史性存疑。無論如何，馬爾谷及路加福音都沒有記載。）

三部對觀福音與保祿書信都記錄耶穌最後晚餐時提出「新約」；新約與舊約相對，似乎耶穌有意建立另外一個與以色列民族有別的團體。

總之，這派理論認為耶穌有意建立教會，並為此囑咐門徒。教會與舊約天主子民有別，是一個新的團體。

基本上，今日對於福音的歷史性，具有不同於傳統的研究方法與結論。四部福音不是耶穌言行的「小史或傳記」，而是後期教會爲了信仰生活編寫而成的，不能未經批判，直接作爲耶穌在歷史中的言行。

耶穌曾召叫門徒並派遣他們宣講天國是毫無疑問的，但由此尙難確認耶穌有意建立一個與猶太民族分立的團體。

至於最後晚餐，到底是巴斯卦宴或是一般性的宗教晚宴，一直是討論的重點。更何況我們現在所有的最後晚餐記錄，反映出很濃厚的禮儀色彩。「新約」是當時耶穌的話，或者代表教會的信仰呢？這是批判學上仍存有的問題。

更可惜的是第二種理論中沒有提到耶穌的死亡與復活和教會的建立有什麼關係。

三、弟子宣講、教會建立

第三種理論的代表是布特曼 (Rudolf Bultmann)。說明他對耶穌與「基督教會」看法之前，必須簡述他對人、救恩及教會的神學思想。布特曼全盤接受路德的人學。原始墮落之後，人性完全敗壞。天主在耶穌的死亡機會中實現救恩。但耶穌的死亡只是歷史中偶發的事件，和人類得救並無內在的連帶關係。天主只是藉耶穌死亡的機會啓示救恩。啓示事件具有兩面：一是天主藉着這事件判斷有罪的人；另一是賜給救恩，寬赦罪過。人須以信仰接受判斷與恩賜，接受來自天主啓示的喜訊，並願向所有的人宣講這喜訊，因而教會成立了。

耶穌的弟子便是在祂釘死十字架上的機會中最早相信天主的判斷與救恩的人：他們承認自己是罪人，同時蒙受天主的寬赦。於是他們開始宣講天主的救恩事件。弟子的宣講藉着他們應用的信仰表達方式與言語，那便是記錄在新約中的初傳 (Kerygma)。其實，全部新約，基本上溯源於宗徒的宣講。由此可說，弟子宣講，教會建立，因為教會便是相信弟子宣講、接受救恩的人成立的。

在此可以繼續簡述布特曼的基督論。他是一位先進的福音批判家，但是根據他的研究，對於歷史中的耶穌，今日能知的很少，不過這為教會的信仰並無關係。天主的救恩事件與耶穌的歷史沒有內在關係，只是在祂死亡機會中天主啓示人類而已。耶穌的生平為信仰並不需要；祂死亡中發生的天主啓示事件是教會信仰的根源。至於新約著作，並非建基在歷史中耶穌的生平上，而是耶穌的弟子與初期教會的信仰表達而已。譬如四部福音中，耶穌的誕生、童年、受洗、受誘……復活記載等等，一切都是初期教會自己信仰的創造。歷史中的耶穌與信仰中的基督之間具有中斷的鴻溝。基督的來源是教會；而非教會的來源是基督耶穌。

教會今天繼續宣講天主的救恩，也可以說繼續在建立自身，因為它便是信仰的團體。

布特曼對於福音歷史性的絕對懷疑論今日已被他的弟子超越，歷史中的耶穌與天主的啓示具有內在連帶的關係。天主藉着耶穌的生平、藉着祂的死亡與復活，啓示祂的救恩。雖然不必執着於耶穌在世計劃建立教會的願望，但是教會的建立仍舊來自耶穌。不是弟子宣講，教會建立；而是耶穌宣講，教會建立。究竟怎樣建立，下面我們嘗試說明，至於這第三種理論雖然也有可取之處，不過基本思想缺少可靠的根據。

四、耶穌的宣講、死而復活與教會的建立

前面三種理論，對於教會建立的解釋，偏重於耶穌生平中某個時期，我們以為實該與祂的生前死後相連。教會的建立不應限於歷史中固定的一個日子，而是歷經一段時期。

(一) 耶穌的宣講與教會的建立

耶穌宣講：時期已滿，天主的國近了……表示舊約先知預言的天主末世救恩時期業已實現。我們知道祂宣講天國並不限於某些聽衆，而是爲一切人的。祂不像當時的谷木蘭團體，或是嚴厲的法利塞人，排斥稅吏和罪人。耶穌只要求人信從祂的福音，堅定地悔改，接受天國的要求；祂責斥面對天國臨近的喜訊，模稜兩可，不加可否的態度。祂迫切地呼籲爲了天國必須抉擇。誰若躊躇不決，等於否定了天主末世的救恩。雖然耶穌叫十二弟子，生活在一起；這僅是一個宣講天國的團體，祂在世時並沒有建立一個教會團體，訂立加入者的條件等等。

不過，由於耶穌的宣講，早使聽衆中分成信者與不信者。有人由於耶穌的道理與奇跡，初步相信猶太民族一直期待的天國業已藉着祂的出現而來臨。雖然對於天國的性質，他們的信仰能够模糊不清，甚至不很正確，不過他們經驗到天主的能力是在耶穌身上。爲此，耶穌即使自己不去組成一個團體，而相信祂的人已經無形中因祂而相合。一旦耶穌死而復活，那些初步相信耶穌的人，將公開成爲一個宣告耶穌爲默西亞——基督的教會團體。

(二) 耶穌的死而復活與教會的建立

耶穌死後，在宗徒與那些已經相信祂的人的生命中，發生了一件驚天動地，徹底變化他們的事。他們經驗到釘死而埋葬的耶穌，現在生活在他們中間；他們中有人經驗到復活基督的顯現，囑咐他們傳播喜訊。於是自動地在耶路撒冷和那些信徒復活的人團結在一起，這是初期教會的雛型，一個信仰

基督的團體產生了。

這個團體的生活是簇新而又平凡的。他們外表上並未立刻與猶太宗教分開，他們選上聖殿祈禱（宗二46，三1），猶太人的法律基本上他們也遵守。然而他們自己又團集一起，挨戶擘餅，紀念基督的死亡與復活（宗二46）。加入他們的團體，現在已有一種洗禮（宗二41），因為他們相信「天主已把……釘死的……耶穌，立為主，立為默西亞了。」（宗二36）。由於這個信仰，他們實際已與不信耶穌的猶太宗教分開。

這個團體的中心是復活的基督，他們在末世救恩已經來臨的經驗中，期待末日的完成、默西亞的出現（宗三2021）。同時將這個喜訊四周傳報，於是教會開始擴大。另一方面，宗徒與初期教會，不斷回憶耶穌的生平，祂的話、祂的行為，成為他們宣講與生活的準則。由於復活的信仰，他們相信主繼續通過自己的話與行為，在他們中間引導一切。他們發現耶穌的生平與教會團體之間的密切關係；不管瑪十六18在今日批判家研究下有怎樣的結論，為初期教會而論，這是千真萬確的，教會是耶穌建立的。

三 耶穌與基督教會的建立

根據以上的解釋，第四種理論，也是我們贊同的理論，怎樣說明耶穌與基督教會的關係呢？簡單地可以濃縮在三句肯定中。歷史中耶穌的生平是基督教會建立的基礎，復活的耶穌是基督教會建立的來源；末日光榮來臨的基督是教會成長的力量。

結論：第四種理論與前三種理論的比較

(一)第一種理論所強調的是教會在耶穌死後，宗徒的歷史中才日漸成立與定型的。於是它說宗徒建立教會。第四種理論承認這歷史現象，不過同時指出耶穌在世時已經是宗徒的信仰來源，以及復活事件與教會建立的內在關係。

(二)第二種理論所強調的是耶穌的生平言行決定教會未來的建立。第四種理論雖然並不同樣依賴福音中耶穌的具體言語或行動，可是承認耶穌的宣講已經奠定信者團體的基礎，不過教會的建立是由於復活信仰。

(三)布特曼的理論所強調的是初傳與信仰建立了基督的教會，第四種理論同樣注重復活的信仰。不過天主的啓示和耶穌的生平，死亡與復活內在地互相關聯。耶穌不是啓示與信仰的機會，而是啓示與信仰的來源。爲此，耶穌也是信者的團體、基督教會的建立者。

這樣看來，第四種理論將其它三種理論所強調的也是值得承認與注意的因素完全接受，同時也捨棄所有的限度，甚至不正確與錯誤之處；事實上，它也是學者彼此了解與批判的結果。而且，梵二大公會議教會憲章首先提出教會的奧跡性，表示教會超越理性、超越歷史的因素，那麼它的建立也無法只由理性與歷史來說明。第四種理論一方面在歷史現象討論教會的建立；另一方面卻又根據復活信仰，肯定教會的建立；間接也顯出了自身可取性。

救主之母反映出聖三的作為(上)

Jean Galot, S.J. 著
岳雲峰編譯

「在天神報訊時，童貞瑪利亞以心身承受了天主聖言，為世界帶來了生命，因此被認為並尊奉為天主和救主的真正母親。由於她兒子的功績，她在一種優越的方式下獲救，並且以一種緊密而不可解除的聯繫與祂相契，她享有天主聖子之母的崇高任務和殊榮，並因此而成為聖父特別寵愛的女兒、聖神的宮殿；為了這一特殊的恩賜，她遠遠超出天上人間所有的其他一切受造物。」（教會憲章53節）

除非藉着基督的奧蹟之啓示，我們無從探索到天主聖三偉大的奧蹟。但是，天主在救援計劃中揀選了童貞女作為救主——聖言成了血肉——的母親，已經隱隱約約地反映出天主聖三在救贖工程中每一位格的固有特徵，使聖母學在神學的領域中奠定了基礎，童貞瑪利亞在基督奧蹟內所扮演的角色也就成了教會的典型。

現在基於此理，分述救主之母的身分所反映出的聖三之作爲：

- 一、聖父的女兒。
- 二、聖神的淨配。
- 三、聖言的母親。

一、聖父的女兒

始胎無玷的起始恩寵，應是天主在救接計劃中塑造瑪利亞之角色的首要作為。由於這恩寵是例外的，以一種全然特殊的名義，使瑪利亞成為永生之父的女兒。天主從未以如此的父愛對待過一個受造者。事實上，瑪利亞從生命伊始便脫離了魔鬼的任何控制，免除了原罪帶給人類的惡果。在這意義之下，她是天父獨一無二的女兒，毫無約束地在天父的柔情內被懷抱着。

無可置疑的，始胎無玷的恩寵乃是在基督之救恩的預見下賜給了瑪利亞，亦即聖父提前把救贖人類之功效恩賜給貞女。子嗣的身分真實地授給弟子們是在耶穌復活的時候；由復活的基督向他們宣佈「我的父也是你們的父」，並且稱他們為「兄弟」（若二十17）。瑪利亞却好早便在滿盈的恩寵內成了天父的愛女，因為天父從起始便愛着她。這是藉着聖子的血對得救之人類將要顯示的愛，却提前以卓越的慈善和大方盈滿地向瑪利亞表露無遺。祂預定了瑪利亞該先於人類獲得父愛的初果，因為祂使瑪利亞成為衆子女中之首，並且在此名義之下她已經基於某種途徑，擁有了未來之救主藉其悲劇所表達的愛。天父經由聖子的死亡與復活使瑪利亞成為自己的女兒。祂把對於（自己）聖子所懷有的永生之愛轉移到瑪利亞身上。

爲此，瑪利亞在被召之下，應以一種兒女的情腸答覆這種愛。在她所接受到的宗教教育中，天主父性的啓示尚未如同新約中所揭示的那麼確切。但是瑪利亞已經藉她某種超然性的直覺維繫於一切有關這種父性的暗示。從她所接納了的教義中，瑪利亞蓄意牢記在雅威身上所揭示出的一切有關慈善和仁愛之父的觀念。

父女情深

瑪利亞的家庭環境孕育了她對天主懷有兒女的深情，導致她把對父母之孝愛適用在天主身上。她對自己的父母百依百順，因而此種柔順往後也在耶穌上看到了：「屬他們管轄。」（路二五）瑪利亞就是以這種態度，對天主絕對服從，達到了最高的境界，因為天主是萬物的主宰。舊約特別描述了雅威對宇宙和人類的權：雅威以智慧創造了一切，祂的思維超越一切人性的意念，因此祂的計劃具有奧秘性。天主治理着萬物的運行，就是祂為猶太子民的命運所指定的途徑，掌管着每個人的生命。瑪利亞所受的教育，深刻地烙印着雅威的最崇高之主權與超越，因而她的心靈絕對隸屬於上主，擁有最完美的崇敬與信賴的宗教情操。她面對天主採取一種婢女的姿態，完全聽命於她的主子，並依據當時的思想懷有對主子的忠貞，以最徹底的虔敬事奉上主。瑪利亞身為主的女，在心靈最深處都意識得到，因而她將自己整個地置於天主的權下，盡其一切力量投身於主內。

可是，瑪利亞的靈魂却從未感受到天主之權力的壓制，她雖是婢女，却不是奴隸。在事奉上主時，她是出自敬愛之心，透視着自己人品的一切富源和自然。她對超越之神所具備的柔順，當是合乎信仰的領悟，尋求更能適當地融合主旨。我們看她向加俾厄爾天使詢問有關問題時，其動機是要更妥善地答覆天主的旨意。領報時，瑪利亞流露出自己慣有的態度，毫無故作：期以在自由和明確的服從精神下，向天主獻出自己為婢女的萬全準備。

她的柔順特別刻劃出兒女的情腸。對她來說，宇宙的主宰有如一位父親，而且是先於一切之父。正如日後法利塞人要向耶穌說的「我們只有一個父親：就是天主」（若八四）：所以天主父性的觀念

爲瑪利亞並不陌生。從這種得自舊約的觀念，瑪利亞在理解上獲得對天主之最基本的認知，令她無比地讚賞。至於天主之全能的概念反而令她感到深奧莫測。遠在聖若望還未如此書寫之先，瑪利亞就想到天主是愛，祂爲人類所作的一切無非就是基於此愛。天主是一位富於慈愛的父親，瑪利亞在自己的內修生活中真實地體驗到被天主所愛，並由這種振奮人心的情懷所主宰。在她的生命過程中，基於天主的關懷，她無論何時何地都經歷着一種無上的父愛。

我們已經發現瑪利亞重整以色列的宗教經驗，將之提升到其強度的頂點；尤其是爲成全選民的信德和望德，瑪利亞將這種經驗表露無遺。她也爲以民復興了天主之慈善的經驗；以民的全部歷史就是雅威之愛的歷史，使這民族在歷史過程中滿渥主恩。這種愛並沒有因着猶太人的罪過而減退；天主反而在遭遇到自己的子民的不忠和叛逆後，彰顯出祂的愛更爲深厚和更爲寬大。當然，也發生過某些被先知們描述成天主之義怒的事件，但是瑪利亞還是把這義怒解釋爲天主的仁慈，因爲這是天主用以嚇阻罪人繼續犯罪的行動，尤其是爲促使他們回心轉意，能够獲得天主的寬恕。其實是天主的仁慈堅守着祂對選民的許諾。瑪利亞廁身在選民中，並同他們一起體會到自己命運的特恩，因爲那位應被稱爲父親的雅威，透過許多的方式憐愛着這特選的民族，甚至遭到其他民族的嫉妒。瑪利亞就是在這種無止息的愛中成長的。如果祂在領報後唱出了那麼美好的頌謝詞，這無非就是在歌頌「祂的仁慈世世代代至於無窮世」（路一50）；另一方面也流露出瑪利亞的知恩之情，說明她之所以歡躍於天主，「因爲祂垂顧了祂婢女的卑微，今後萬世萬代都要稱我爲有福。」（同上48）

由此可知，瑪利亞在自己心靈深處體驗到她是雅威之特寵的對象，在天主前獲得了寵幸，罪過從未進入她的靈魂，在天主對她凝視的面目上從未有過怒氣，因而她比任何受造者更能體驗到天主的父

愛。

如果天主的全能令瑪利亞敬畏，那麼天主的愛却把她帶到神魂超拔的境界。但她並未如同其他的神秘者那般感受到強烈的徵兆和外在的非凡表情：瑪利亞的神魂超拔只是內在的，深藏在她的心底。這是一種對愛的陶醉，恐怕難以用人的尺度來衡量，天主如此豐厚的仁慈超越了人性的一切鑑賞力。在瑪利亞身上，她的神魂超拔並未失去知覺，反而更增強了她的認知，更生動地領悟到天主仁愛的真實，並在天主的恩賜下逐漸地直接觸及天主。這是一種跨越一切限制之被愛的情愫，無法以人間的言語來讚賞這種愛。

浸潤在這種感受中，瑪利亞讓自己開懷向天主綻放，同天主交織在父女的深情中。其結果是被愛的覺醒，在瑪利亞身上激起兒女情懷之最高度的洋溢，並且這種覺醒在她身上是如此生動，使她的女兒心對人間的一切毫無牽掛，這正是她為何被稱為終身童貞的理證。

瑪利亞慣於對雅威披露出一個孩兒對父親的依恃，對天父的愛排斥任何可能的猶豫，致使在她生命的一切境遇中，極其自然地投奔天主。本能地，她把孩提及少女的所有願望都托於天主，並將自己所遭遇的任何困難置於天主手中；她堅信天主的全能絕不會摧毀受造物，而只會予以保護和援助。連最微小的願慮也不要說是不配天主的關懷；瑪利亞理會到天主對她生命中的種種都會關心，因為在愛的凝視下，被愛的人身上沒有什麼是微不足道的。讓天主參與自己的憂心和痛苦，乃是對天主的父愛的崇敬。

瑪利亞的德行深深地浸潤在這種父愛的氛圍內。有人把修德行看成是冷酷和嚴肅的行動；在瑪利亞身上德行却具有兒女之愛的溫馨。這正是因為她的貞德擁有一種父女情深的特徵，絕對不能容許任

何不中悅天主之處：她的潔德是如此細膩，細心躲避着任何細微的缺欠，正是得自這種深情的活力。同樣地，瑪利亞的謙德之所以如此深厚，正是因為她對造物主絕對服從，並且是受到對天父所洋溢之愛的領導。後來，當基督向自己的弟子教導謙德時，祂特別將一個兒童帶到他們中間。祂願意讓他們知道，他們的謙德應是自然和純樸的，有如兒童的謙虛，不會想到要自我標榜。在瑪利亞的心靈中，謙德正是順其自然，就如同出自天性，因為導源於孩童的純樸，不必爭辯就認同父親的權威，從來不顧慮自己的利益。瑪利亞喜歡面對天主的偉大自認是卑微的，因為她的赤子之心藉着這種謙虛而滿溢。能够擁有一位如此偉大的父親，豈有不欣喜若狂之理？又豈能不盡其可能希望自己微小，而讓這種偉大更為顯耀之理？她之所以幸福，因為她的謙德是發自愛的喜悅。如此的謙德排除一切怨尤和輕視的壓力，使瑪利亞的心靈開暢，將自己的視線投射在天主的無限上，雀躍在天主內而消失自己。

而且瑪利亞的謙德所具有的特色足以衡量耶穌未來的謙德。這是一種既甘飴又可愛的謙德，毫無人為的故作，更不必醜化自己。瑪利亞不希望對自己的形像有所顧慮，但也不願使自己受到壓制，她只凝視天主的偉大和仁愛：她從來不將視線停止在自己身上，而只是專注着天主。這常是一種知恩的注視，感謝天父賜給如此豐富的恩典，是她無功而獲的。她自己敏銳的感受，從不更改地維繫着她的良知，使她對天父的愛知恩戴德。

孝愛的躍進

瑪利亞的整個內在在生活，童女或少女的心腸，都刻劃着孝愛的精神。她的人品全為一種類似天生的超然本能所引領着，也就是嬰兒對父母的依賴。瑪利亞面對天父不需用理性來行使身為子女的本

分；她是如此地意識到，除了孝愛別無他途。在她身上愛德具有一種循乎自然的天性趨勢，因為這種天性從未遭遇過悖逆的傾向，即從未受到原罪的干擾。她的孝愛無比地純真，所以擁有超凡的特徵；但是那在瑪利亞內行動的超然本能，就該是尋求領導整個基督徒之生活的動力，基於一種謙卑的精神和愛德的依恃朝向天父奔馳。

瑪利亞並不會將自己對天父的情意予以誇張，却是埋在心底。誰若略加注意她的祈禱，便會發現她的女兒心所擁有的熱忱；但是，却沒有人想到要去觀察和探索，並且瑪利亞在與天主交往上，持着極謹慎和純真的態度，致使她的熱忱瞞過了衆人的眼目。她的外在純樸正是反映着內心的冰清玉潔，形成最好的自衛途徑，瑪利亞深藏着一種令人驚奇的孝愛。

在青少年時代，從童女變成少女，其轉變基於這種心態，使其更爲自主和篤定。事實上，人品之決定性的形成往往是在這種年代。從童年開始，對父母的看法基於彼此的關係和情感，就已更具理性地意識到從父母所獲得的一切，會以更自由和更知恩的心去愛他們。在瑪利亞身上，一種類似的進步在她與天主的關係上形成着。達到她的人性之圓滿的自主時，瑪利亞更活潑地理解到天父的仁愛和關懷。這種領悟在超性的本能上，給予她的愛德增添了孝順的美德，她深加理性的透視，更明確地分辨出天主之愛的真實父性特徵，更自由地以行動把自己托靠天上的父親，這便是她的自我肯定。瑪利亞下定決心，透過整個的自我，永爲這位奧妙之父的孝女。

她愈是自由地認同這位父親，也就更是在一切事上依附着他。少年的時期正是人性掌握自己的一個階段，開始實現自己在宇宙間應佔有的地位，並對環繞自己的世界產生多方面的認知。於是瑪利亞經由自己與天主的父女關係描繪出一副多姿多采的美麗圖像；她對宇宙的發現，正是她對父愛之更豐

富的認知。在自然界，她到處都看見一種愛心的關懷在行動着：天上飛鳥證實天主之父性的照管，祂使飛鳥飽食，就如一位父親養育自己的孩子，白白地恩賜牠們，不需牠們勞動；田園中的百合花雖小，却擁有足以讓撒落滿妒嫉的艷麗，但牠們從未紡織過什麼。必定在瑪利亞的心靈深處充滿高雅的詩意，對這些常見的景物都能令她讚賞天主的愛，所以她的一片孝心和祈禱美化了瑰麗的詩境。在一切事物上，她都找到了天父的偉大和慈善。在如此貧乏的生命中，如飛鳥或花卉之類都烙印着天父的愛；那麼，在人類身上更會光耀奪目地揭示出這種父愛來；在看到同她生活在一起的人們時，瑪利亞把他們所擁有的一切都看成是天父所恩賜的；他們的生命無非就是天父的傑作，匯集着天主的許多美善。他們的快樂就是天主爲自己的子女所施與的幸福，而他們的痛苦則是天主堅強他們的勇氣和提升他們的靈魂巧妙措施。在天主的父愛上，瑪利亞掌握着詮釋一切事件的原則，即治理宇宙的基本動力；在她的眼中，一切都是和諧的，因爲都是發自祂的愛心。

這種父女連心的敏銳良知，以及被天父之愛所塑造的宇宙觀，正是準備瑪利亞在自己的生命中去接納一個偉大使命。她的孝心被陶冶的目標，正是爲她未來的母性作準備；她的宇宙觀則是玉成她整個地奉獻於救贖計劃，亦即父愛的頂峯。在瑪利亞身上反映出父愛的痕跡，並能滿全天父的一切願望。

貞女心、主母心

瑪利亞的成長過程無非是經由子女之愛到達母性之愛。難道這兩種情懷不會相對立嗎？子女之愛發自一種晚輩的心靈，而母性之愛則要求一種權威。但是，經驗可以作證，兒女的孝愛是一種卓越的

準備，爲了培育自己來日作人父母時能具備仁愛和柔情。其實，教育子女順從父母，無異是陶冶他們成爲未來家庭的好父母。

最基本的道理乃是學習如何去愛人：於是愛的發展妙在能轉移到不同的人身上。愛德在瑪利亞的生命中，並非僅是某種天性的情操，尤其是建立在超性之愛上。並且在這種超性的層次上，最主要的還是在乎愛的發展，使其達到最高境界；即便面對天父所懷有的愛具有子女的心態，却能更完美地發展成對基督應有的母性之愛。在瑪利亞的心靈中對天父所懷有的一切柔順，在她撫養耶穌時並沒有減低她對天父之愛。她不斷地委順於天父，因爲她把基督看成是天父之子。但是她却綻放自己，爲她貞女之心靈作了最完美的準備。在她的一顆童女心中，她具備了赤子之最深厚的孝愛，流露出最灑脫的綻放；在她的一顆婦女心中，却具備着母親之最柔和的愛。瑪利亞只不過是從一種全德轉向另一全德，都是在以天主爲中心的超性之愛的氛圍內，完成了她的女性之完美的理想。

如果瑪利亞經由恩寵的推動，啓發她幼年時期便向天父奉獻自己，這也無異是促成她未來能爲天主之母的使命而奉獻的理由。天父在她內激起一種孝女的柔順，爲的是使這種情意能變成母性的柔和，藉以接納自己降凡的聖子。瑪利亞之所以能如此完美地成爲聖言的母親，正因爲她曾是天父的孝女。

若要更完善地理解瑪利亞如何準備自己的母性，必須強調她的女兒心之順服，這是天主塑造她的靈魂最主要的合作基礎。兒童看似父母不只是呈現出遺傳性的因素，尤其是藉着與父母之親密的接觸。兒女從父母所接受的言教與身教，深深地滲透在他們的整個生命中，因爲他們的孝心正是對父母之愛的回響，往往反映着父母的想法和作爲。天主按照自己固有之父性塑造了瑪利亞，她勝過其他的一

切受造者烙印着天父的肖像，因為她比所有的受造者更爲孝愛天父。從來沒有人對天主如此柔順，只爲天主付出如此完整的愛；從來沒有人會如此讓造物主完美地佔有自己。天主的肖像反映在瑪利亞身上毫無瑕疵，因而在她身上天主實踐了人性的理想，這是祂在創造人類之始便計劃了的理想：塑造一個具有祂的肖像之受造生命。

在創造亞當和厄娃時，天主就願意把自己的父性傳授他們分享，因為祂願意他們成爲人類之原始父母。但是這種傳授遭到他們的叛逆；在獲得母親的權威之前，厄娃拒絕了對天父的服從，與天主之最高權威爲敵。這樣，她的母性爲原罪所污染，並遺傳給她的後裔，如此的母性已經失去了天父的肖像。瑪利亞免於原罪的沾染，在她內洋溢着對天父的孝愛和柔順，這正是天主所鍾愛的女性，適於在她身上塑造一顆能反映天主之父性的心靈，取代厄娃作爲衆人之母，天父的肖像更完美地在貞女身上得以重整。

這種陶冶在瑪利亞尚幼時就完成了。因爲母親的本能通常在女娃身上就顯露出來。但在瑪利亞身上，這種本能還得到超性之愛的滋潤而成長。我們可以想像得到，在她牙牙學語的時期，必定會從她的母親就開始學習對天主的崇敬，透過愛德的成長，小女孩的傾向不只以自己的母親爲典型，這是自然之事；而且她還會以天主的父愛爲最崇高的理想。基於這種神秘的境界，年青的聖方濟·撒肋爵都會說：「好天主和媽媽都很愛我」。可想而知，這話早就該由瑪利亞說過。在從衆人中被選者的心靈中，被天主鍾愛的覺醒，必定會與被母親所愛的良知相維繫。爲此，天父之愛與母親之愛理所當然地都是她應效法的楷模，尤其是她會在一切的事物上領悟到天父的愛，前面已提起過；那麼，如果她願意擁有如同自己母親的愛心，她更該如同天父，願在一切生命中散發自己的仁愛。小女孩的夢想願意

具備一顆如此寬仁的心靈，這不正是天父最完美的肖像嗎？

瑪利亞把宇宙的萬物都看成是天主的仁愛，因為是祂創造並管理着這一切，並且她的宗教經驗在會堂的訓誨之下增長着，當然她會逐漸明確地指使自己的靈魂適合天主的父愛。當她欣賞宇宙的壯觀時，她發現了一個父親的無微不至的關懷，她豈有不比聖五傷方濟更愛大自然之理？由此不正是反映出她的女性所擁有的母愛之美德嗎？瑪利亞在同天主關懷宇宙的一切之時，她應自我感受到在她內有一種對一切事物之母親的情意在增強，教會尊稱瑪利亞為「造物之母」和「天地元后」可說是名正言順。瑪利亞的女兒心就已經開始分享雅威之父愛的偉大。

我們可以由此證明由於瑪利亞的孝心，使她能躍上母愛的高峰。

父性的反映

瑪利亞之所以能反映出天父的肖像，正是因為她的愛放射出最廣闊的幅度。經由她的謙德，即使對極微賤的生命也毫無保留地洋溢著細膩與柔和，因此她的心靈肖似天主之父性的偉大。瑪利亞成了母親之後，還是願意自己是天父的謙卑女兒，但願在這種女兒的深情中展示她的母愛。於是在領報後繼續讓天主的崇高父性影響着，並以真摯的孝心接納天父的愛。就是因為這種執着的態度，她才能獻給自己的聖子一個忠實地反映天父的靈魂。在瑪利亞的感情上，耶穌找到一種經由人性所傳出之天父的永恆愛情。

瑪利亞為自己的聖子所作的第一件事，就是提供給祂一種浸潤着天父之臨在的氣氛。一位母親的角色不只是生理性地把他生到世界上來，而且還包括了心理性的功能；透過自己的感情和關懷，使自

己的孩子感到快樂，接納圍繞在他四周的一切真實。貞女的使命就是要領導耶穌的人性心理進入我們的世界。她應為自己的聖子創造一個適於發展自己的環境。只是有一個不同於其他的孩子之處，耶穌有祂的過去，或者說得更確切，祂有自己的「先存」，意即永恒。經言「從起初」便存在，祂常是面對天父存在着。在降凡人間時，祂還是面對這位天父的臨在而生活。唯一適合祂的地方，應是讓祂能同天父常在一塊的場合。瑪利亞之貞女的心靈曾是祂的第一個處所，在她身上耶穌獲得愛的溫暖，即天主之父愛的最美妙的反映。

誰能描述這種良知的初覺，嬰兒在自己母親的笑容上認出了天父永恒之幸福與恩愛的美貌呢？耶穌在注視瑪利亞的眼神時，祂憶及在另一境界「已經見過」的形象。耶穌的天真和稚情對瑪利亞的凝視，無異是導引祂對天父的默觀，並藉此而滋養着祂與父的結合。聖言在人性的貧窮生活中隱藏着自己天主性的光輝。但是透過祂極其謙虛的人性經驗，在瑪利亞身上發現了天父之光輝的絕倫反射。

誕生於白冷的巧妙安排，好似在證明天主的旨意，祂要提供給自己聖子的處所，只該是瑪利亞的母愛。當然，這也是向瑪利亞的要求，要她放棄在納匝肋的一切準備，應在絕對赤貧的條件下迎接救世主。但是，與其說這種遭遇是天主對瑪利亞的一種考驗，不如把它看成是天主對貞女的讚禮。因為瑪利亞在此所呈現出天父的仁智和熱忱：在此山洞的赤貧之下，人間所供給新生的救主只有瑪利亞的熱愛，彰顯出貞女的母性光輝，這正是天父自己所願意的。此乃瑪利亞的光榮，能經由她的母性之情感與關懷獻給耶穌永生之父的形象。這是在未來的教會應延續的使命，透過她仁慈的愛心，供給所有的基督徒一幀天父之仁愛的圖像。

耶穌的基本態度是全心瞻仰天父，於是祂從不間斷地在自己的母親身上尋求天父的像，而且從未

說是會有缺失的。這就是耶穌對瑪利亞之服從能如此完美的原因：祂的母親以一種成全的途徑代表著天父，因而耶穌對天父的服從和祂對瑪利亞應盡之責才能如此相脗合。甚至祂對自己母親的依附能夠毫無保留，因為由此亦能滋養祂對天父的情感。

不過，仍然可以發問：是否耶穌脫離孩提時期尚須繼續在祂的母親身上看到天父的烙印呢？在祂十二歲時，不是曾經與母親分離而留在天父身邊嗎？在這時刻，是祂預示將要在加爾瓦略山上與母親別離回到父家的事件。但是，這種預像並不阻止祂繼續注視貞女有如天父之全德的崇高形像。如果在祂的公開生活的期間，能够在一些弱小和謙卑的靈魂上看到天父之行動的臨在，並基於信德將之歸於基督，就如西滿·伯多祿認出基督就是生活的天主之子那樣，豈能在瑪利亞身上不該找到天父的同樣臨在嗎？何況她的信德是無缺欠的，愛德是不熄的呢？就如同祂興奮地讚揚伯多祿的認同不是出自他的「血和肉」，而是來自上天的啓示，祂豈能在納匝肋或公開生活中不驚奇祂母親從未受人性影響的靈魂嗎？因為瑪利亞無時無刻不受到天父之光輝的照耀。

爲此，在耶穌的眼中，瑪利亞從未間斷過代表着天父。在祂童年的最柔順時期，祂凝視着貞女就如嬰兒看自己的媽媽一樣，乃是祂整個宇宙的中心。即使隨後看到環繞自己的廣闊世界，祂仍舊把瑪利亞置於萬物的頂端。因爲祂在一切事上默觀天父，但在瑪利亞身上祂却能找到祂心愛之天父的最逼真的反映。對耶穌來說，貞女應凌駕一切生命之上。耶穌在瑪利亞身上讚賞着她的恩寵優渥，超過其他的一切受造者，是在宇宙中堪稱崇高之后座者。在教會內却要等待許多世紀之後才發現這種卓越地位，因而明確地宣佈她爲元后的尊稱作爲敬禮；但是教主却立即並完美地認出瑪利亞之靈魂的這種偉大，這種屬於祂本能的認知，慢慢地才在聖神的光照之下爲教會所認同。要在一切生命之集體或個體

上辨別天父的臨在，瑪利亞該是天父最完美的映像，真正地燦爛着元后的光芒。

基督對祂母親百依百順，全是受到祂對父愛之調教，所以是置身在超性的層次上。事實上，耶穌多次顯著地表達出祂是特別基於這種層次對待自己的母親，並不僅憑血肉的親屬關係；祂在聖殿內答覆瑪利亞的詢問，以及在加納婚宴中的回話，還有祂對人們誇獎自己的母親，或是論及祂的母親和親屬時，祂的語氣處處流露着祂對瑪利亞的愛深具超性的特徵。祂在自己母親身上特別欣賞的是她承行天父的旨意，無意間證實祂的母親乃天父的愛女。

藉此，基督將這種對自己母親所提升的愛也運用在祂對衆人身上，置此愛於同樣的層次上，祂不允准被血肉之情所超越。祂愛瑪利亞，對她讚賞，都是基於祂在貞女身上看到天父之神聖的肖像，就如祂愛了並欣賞衆人身上所反映出的天主的聖善一樣。但是，由於瑪利亞以一種最卓越的途徑擁有這種肖像，所以耶穌也就無與倫比地依戀自己的母親。

就是因為瑪利亞完全接納並滿全了天父的肖像和祂的旨意，她才能經歷救主之慘劇的極大考驗。爲此，耶穌在開始公開生活時與自己的母親暫別，以及後來死在十字架上與她永訣時，在對自己的母親之情感與對祂天父的愛情之間並沒有裂痕。貞女自己也堅認天父的旨意應與自己的聖子分離；耶穌在注視瑪利亞時，在她身上只看到這種對天父之決定的絕對忠實；爲此原故，耶穌繼續以不變的神聖熱火，毫無保留地愛着自己的母親。

在這位佇立十字架下的母親身上，耶穌依然認出天父的形像來。天父爲人類的得救獻出自己的聖子作犧牲；瑪利亞基於這種心態肖似天父，奉獻自己的孩子作祭品。她爲世人的幸福獻出自己的獨生子的慷慨符合了天父的大方。在這千鈞一髮的時刻，瑪利亞的心靈承受着最刺心的傷痛，比任何時刻

更加揭示她是天父的愛女，全心順從天父，也完全肖似天父。這是她的愛心之勝利的力量使她能佇立十字架旁，就如天父以祂的全能無形地臨近在聖子身旁一樣。耶穌看見她母親無比的堅強，明辨出天父之全能的映像。

這也就是為何耶穌此刻更是空前地與瑪利亞心心相印。耶穌與瑪利亞最親密地契合，共同承行天父的旨意。基督之爲人子的孝心，最後一次在貞女身上瞻仰到天父之女兒因自己的犧牲所遭到的怨苦：一個女兒如同聖子那般飲盡了苦爵，並將自己交付天父手中。耶穌明知在最後高喊交付自己的聲中，將會有瑪利亞身爲女兒的心聲之呼喊伴隨祂。就在如此殘酷地受到與自己母親永訣的煎熬時，耶穌仍然在死亡中覺醒着，與瑪利亞一起共同隸屬於天父。

基於在考驗中全心翕合主旨，貞女接受到另一个新的權力，即對拯救人類之王權的能力。基督在自我奉獻時，直到剝奪並空虛的極限，匯集人類與宇宙的宰制權，爲能聖化一切而歸屬於天父。瑪利亞由於她參與這種奉獻的名義，也接納了參與自己聖子之王權的權利，能够有效地爲衆人轉禱，期以爲每人獲得救恩。她成了宇宙的元后，並等待榮升時而成爲天后。藉此，她將從天父獲得一種新的形像，即天地的母后。復活之後，耶穌基督歡躍於迎接瑪利亞的歸來，向這位天父更爲完美的形像請安，並在祂的王國和天上繼續向天父的女兒致敬並讚揚，瑪利亞同自己的聖子共享天父之國的光輝。

本文取自 Jean Galot S.J.: *Le Coeur de Marie* 第五章。

(上接三八二頁)
頁一五五)。

人除了體會天主是仁愛的造物主和朋友，並且向祂回答以外，在另一個層面開始進行一個消極的運動——擺脫自我而完全依附主上。Herman女士對祈禱生活涉及的事有非常實際的看法。首先她強調靜默，她稱之為「靜默的事工」，即把注意力從外在的日常事務中轉向內心生活。她認為這是為自己也是為自己周遭的人的服務。在靜默中人靈可以聆聽到上主的訊息。為聽這個訊息，我們必須操練「默想的記律」。開始時，在其精神世界中似乎充滿了一些模糊的抽象體——神、靈魂、罪、聖寵、審判。但是如果一個人繼續祈禱下去，尤其在默想耶穌的生平和死亡之後，精神世界便逐漸明朗化起來，成爲一個多面的實際存在。「每一個事件都向我們透射出它本身的創造性光輝，因為從每一個事件中都有的一種普通歷史事件不會含有能量傾瀉，它使人的心神獲得重建和蛻變的效果。」(創造性祈禱，頁八十一)

投身於祈禱的人逐漸地移進一個新的天地之中。天主已經變成他生活的中心，隨着這個中心之建立，他開始有一套新的價值觀，一連串新的思想與情緒模式。另外對別人和其需要產生新的欣賞態度構成這個新世界的主要氣氛。

然而這並不是一個永無終局的幸福世界。起初體驗過的驚異與喜樂會逐漸褪色，變成每日平凡生活中的普通經驗。以前領受的似乎取之不盡的力量，現在看來十分有限。真正的內修生活的工夫就在這時開始了。這是一種活在十字架道路上的生活。那裏沒有人可以避免克己和內心修煉(或稱苦修)。Herman女士把這些練習稱為內修生活的技術，可與藝術家的技巧相比。沒有一個尚未對技巧有得心應手能力的藝術家能創造出偉大的作品；同樣地，沒有一個進入內修生活的人可以不藉紀律而長足進步。「歸根結柢，愛和生命同時融化而成精神性的恆持力。然而沒有一生不屈不撓的修煉，精神性的恆持力是不可能發生的。」(創造性祈禱，頁二二八)

在祈禱的過程中，志願的貧窮、對物質和精神性事物的超脫逐漸變成更強烈的理想，而在這世界的窮人身上分享耶穌生活的挑戰也愈來愈尖銳。忠於祈禱的靈魂一路追隨着十字架的引導而向前邁進，但這也是一條通往復活的大道。新的企盼和希望在他的生命要展現出來。

(下轉四四八頁)

主日禮儀的演變

鄒保祿

前言

主日是教會的主要節日，正如梵二禮儀憲章所說：「主日是整個教會禮儀年度的基礎與核心」（一〇六）。但是主日怎樣會成爲它的基礎與核心呢？今解釋其歷史的演變如下：

甲：「主日」的字義

教會初期並沒有「主日」的說法，但有與它相同的字義，例如

① 一週的第一天

我們可從新約中找到七處提及「一週的第一天」。例如瑪爾谷福音「安息日一過，瑪利亞·瑪達肋納、雅各伯的母親瑪利亞和撒洛美買了香料，要去傅抹耶穌。一週的第一天，大清早，她們便來到墳墓那裏」（谷十六1-2）。

「安息日既過，一週的第一天，天快亮時，瑪利亞·瑪達肋納和另一位瑪利亞來看墳墓」（瑪廿八1）。

「一週的第一天，天還很早，婦女們便攜帶預備好的香料，來到墳墓那裏」（路廿四1）。

「一週的第一天，清晨，天還黑的時候，瑪利亞·瑪達肋納來到墳墓那裏，看見石頭已從墓門挪開了」（若廿1）。

「一週的第一天，我們相聚擘餅時，保祿便向民衆講道」（宗廿7）。

「每週的第一日，你們每人要照自己的能力積蓄一點，各自存放著，免得我來時才湊款」（格前十六2）。

聖儒斯定（c. 100—c. 165）說：「我們在這天聚會，因為它是每週的第一天。這一天，上主排除黑暗而創造世界，同時也是因為耶穌從死者中復活的那一天」。

② 第八天

教會也用「第八天」來表示「主日」的意思，因為天主造天地萬物六天後，第七天休息。第八天是一個新的開始。例如聖路加福音記載「到了第八天，人們來給這孩子行割損禮」（路一59）。

「正是那一週的第一天晚上……八天之後，耶穌的門徒又在屋裏，多默也和他們在一起」（若廿19~26）。

二世紀學者巴爾納伯在書信中也說：「我們很高興地在第八天慶祝耶穌的復活並進入天國」。

③ 主耶穌復活的日子

三世紀時，戴都良（c. 155—c. 230）首先用「主耶穌復活的日子」，這個名詞為許多希臘學者

所採納，因此主日也是慶祝耶穌基督的日子。

④ 主的日子

星期日又稱為「主的日子」，首先可從默示錄看到：「有一個主日，我在神魂超拔中，聽見在我背後有一個大聲言」（默一10）。這裏所說的「主的日子」是星期天或其他的日子，不敢斷定。但毫無疑議地，主日是指「主的日子」，希臘文以 *Kuriake* 來解釋「主日」。拉丁文稱為 *Dominica Dies*，其他拉丁語系的文字也有同樣的解釋：例如 *Domenica*（意），*Domingo*（西），*Dimanche*（法）。但是若望默示錄所說的主日是否如一般所說的「主日」，即星期天呢？我們不敢確定。因為它可能有另外的意義，如指主來臨的日子，或復活節。

二世紀之後，人們才正式把「主日」稱為「主的日子」。例如亞歷山大的巴爾納伯和聖儒斯定也曾用過這名詞。

⑤ 太陽之日

敬禮太陽神與教會的主日的關係的確是偶然的事。希臘羅馬在一世紀時已採用行星為每週的日子，其排法如下：

- | | |
|-------|-------|
| 1. 土星 | 4. 火星 |
| 2. 日星 | 5. 水星 |
| 3. 月星 | 6. 木星 |
| | 7. 金星 |

主日禮儀的演變

什麼時候「日」登上第一把交椅呢？這可從二世紀中葉著名的天文學家魏地斯·華倫斯(Vetinus Valens)的「天文學」書中找到正確的答案。該書成於一五四至一七四年之間，他的排法是：日、月、火、水、木、金、土。聖儒斯定和戴都良也證實這種週日的排法，而且認為太陽在一週中佔有重要的地位。

聖儒斯定說：「我們在太陽之日聚在一起來恭敬天主，祂改變黑暗並創造了世界，那天耶穌基督復活了」。

凱撒利亞的歐瑟伯說：「這天主教說有光，就有了光，同時在這天義德之太陽升起。」

聖熱羅尼莫也說：「如果教外人稱這天為太陽之日，我們也願接受這個名字。因為這一天世界之光升起；這一天義德的太陽升起」。

從此可知，教會「主日」的意義皆包括在以上所說的名詞內。

乙、歷史過程

了解主日的意義之後，我們再進一步探索它的歷史背景和過程：它如何成為我們現在的禮儀的中心和神學意義。

① 初期教會

毫無疑惑地，教會的禮儀與猶太教傳統是息息相關的。猶太人自古以來就重視「第七天」——安息日(Sabbath)。它是一個休息的日子，而專務宗教禮儀的事。這淵源自創世紀，天主造了天地，

第七天休息（創二173）。

在初期教會中，基督徒也仿效這第七天休息的日子。除此之外，另有一天，即所謂主日，即一週的第一天，行祭分餅。

十二宗徒訓誨錄說：「每逢上主的日子，召集會議，分擘祭餅，舉行感恩禮」（第十四章）。

安弟約基的聖依納爵說得好：「主日是教民聚會的日子，這與猶太教的安息日是不同的」。

二世紀初，我們也可從北非阿比納的致命者所說的：「若是沒有主日，基督的晚餐是不可能有的」。

三世紀的宗徒諭旨解釋主日的重要性說：「由於你們是基督的團體，不要與教會分離。基督是你們的首領，祂與您們同在……爲此，在主日上拋棄一切雜事而走向教堂吧！因爲它（教堂）是你的光榮」。

公元三〇〇年的西班牙艾味拉會議（Elvira）規定：「誰若住在城市內，一連三個星期日未參與彌撒，將會受絕罰。」

所以在教會初期，總未提到星期日常罷工，主日猶如一般平日。除了強調要敬主之外，也沒說不該做其他的事。

② 君士坦丁時代

自從君士坦丁大帝（二八〇—三三七年）給予教會自由後，對教會有不少的貢獻。例如修建教堂，給教士們一些特權。在禮儀方面，大帝在三二一年三月三日規定主日爲休息的日子。他把主日視爲

與猶太人的安息日一樣地重要。這一項規定對教會禮儀史有很大的轉變。

此法規定「太陽之日」為國定假日，一切法官、人民和工商業者都該休息。至於農民則可例外。但到了同年的七月三日，君士坦丁又制定一法，即奴隸也要免役。這的確減少了農奴的工作時間。

這條法令對教會禮儀方面來說是重要的發展。因為它給當時羅馬帝國的人民方便，可在這天特別進堂敬主。但從另一方面來看，也有它的缺點：就是有些人濫用主日的時間偷懶好閒。例如敘利亞的聖厄弗冷（三〇六—七三年）在復活節前夕的一篇道理中斥責當時的教友說：「我們在休息的那天犯罪了，因為我們不工作，會受到懲罰的」。

君士坦丁的法律又有另一個後果：就是罷工是聖化星期日的必要條件。即是說在這天禁止做任何工作。例如奴隸工作是違反民法和教法，同時對那些不守主日者加以刑罰。

公元三八六年德奧多修大帝（三四六—九五年）更嚴格執行此法。且規定在星期日不可訴訟、參加馬戲團、戲劇和賽馬等娛樂。

起初，教會方面的反應造成一些困難，因為人們雖然在這天參與彌撒，但同時也工作，那時星期六已經是休息的日子。教友是可有兩天的休息：星期六和星期日。這是不可能的。最初教會規定星期日為休息的日子是公元三六四年的勞狄該亞會議。

公元五三八年的法國奧爾良會議（Council of Orleans）規定星期日禁止所有的人在田園裏工作。其目的是「使人們能易於進堂祈禱」。

公元五八九年的納爾波尼會議（Council of Narbonne）規定對那些在主日工作的人加以刑罰。它說：「任何人若在主日做事，如果他是自己人，就該交給城中法官六塊黃金；若他是奴僕，則受鞭

打一百下」。

從此，主日成爲猶太教安息日一般的神聖，這一天不做任何事。這使當代的人反對此法。聖奧斯定說：「你們該有安息日的精神，但不要效法他們懶散的態度」。

聖人又說：「一週的第一天是紀念主復活的光榮和戰勝邪魔的日子」。「主日不是爲猶太人的，而是爲基督徒的」。

教宗額我略一世（五九〇—六〇四年）認爲主日是休息的日子，要停止做一切世俗雜物，好使信友們去教堂祈禱。他曾斥責當時的卡里亞里主教雅諾亞（Januarius, bishop of Cagliari）的行爲，因爲他許可人在主日收割莊稼。

③ 查理曼大帝時代

查理曼大帝對教會也有重大的貢獻。貝平，他自己和其繼承人都制定主日休息法。例如在「勸言通論」書中說「我們規定，主日不可工作」。解釋說：「教友不可在田園工作，如種葡萄、耕田、收割稻米、建築圍牆、清掃森林。不可在路上打石子、建蓋房屋或修整花園工作……婦女不可紡織、縫紉等工作……而讓一切的人都能去教堂參與彌撒……且光榮天主」。

查理曼大帝同時也派他的監察使（Missi Dominic）巡視各地，特別注意人們是否在主日參與彌撒。公元八一三年的五個會議（Arles, Reims, Mains, Chalon-Sur-Saône 及 Tours）重新強調主日禁止奴役的工作。

匈牙利的斯德望國王（九七五—一〇三八年）步查理曼大帝的後塵，在「星期日法令」中規定：

如果一位神父或貴族發現人們在主日工作，該革其職。如果他牽牛一起工作，把他的牛拿走。如果他有馬一起工作，把他的馬充公。如果他拿工具做事，把他的物件拿走，但他可以受鞭打來贖回他的用具」。

丹麥的加努特國王 (Canute The Great 995—1035) 也制定類似的法律。

從神學的立場來看，查理曼大帝時代，四項文獻強調主日的神聖意義：

- 一：拉巴諾毛祿於八一九年所著的神識界的教育。
- 二：公元八二九年巴黎會議的第五十條法則。

- 三：奧爾良的戴奧道夫 (Theodulf of Orleans 750—821) 的憲章。

- 四：布爾惹的盧多夫 (Rudolf of Bourges) 的憲章。

這四種文獻都一致強調主日的神聖性，且與天主造光、基督的復活、聖神的來臨和瑪納有關。它又禁止教友做世俗的事務，且強調基督教會的主日遠超過猶太教的安息日。同時以主日代替了安息日的地位。

教會主日神學和禮儀的意義到這時代已到達極點。奧瑟爾的亨利 (Henry of Auxerre c. 880) 說得好：「安息日對古代禮儀是神聖而隆重的，因為一切皆停止並且祈禱。這種方式由基督徒取代為主日，因為是紀念耶穌復活的日子」。

加洛琳時代又給教會另一個習慣，即慶祝主日是由前一天起至第二天的日落為止。公元七九六年由查理曼大帝的顧問主持的佛里奧會議，規定主日是由日落算起。在九世紀中葉的盧昂會議也規定一切節目該由傍晚至傍晚舉行。

④ 中世紀

十二世紀是中世紀的盛期，這時主日已成爲教會主要的日子。額我略九世在一二三四年制定了守主日的法律。

十三世紀的士林神學家對主日神學有很大的貢獻。例如亞歷山大海斯 (Alexander of Hales) 認爲守安息日和主日是一條自然法律。雖然人們在任何時間與天主交談來往，但事實上因世俗之繁忙弄得似乎不可能。所以海斯認爲梅瑟法律規定第七天爲休息日，而教會選主日爲紀念耶穌復活的日子。因此主日休息是自然法，一切信友都該遵守。

從此，我們向前邁進一步：即教會對主日的看法。由教會規定什麼是可行或不可行的。聖多瑪斯解釋說：「在新法中，主日代替了古代的安息日……這該與猶太教的安息日不同，因爲在主日可做些工作」。

中世紀主日神學發展的最後一個階段是屬於倫理學家的。賴孟多·戴·彭納福 (Raymond de Perafort) 和季又姆·德·來納 (Guillaume de Rennes) 設法規定：凡違反主日的人即犯重罪或輕罪。假設一個人主日上要去市場買菜，怎麼辦？如果他經常這樣做或者必需時，即不算犯罪。但如果只是爲了貪財之故，就算犯罪。一個學生主日上做功課算犯罪，但除非在必要時則例外。因此不守主日就是犯罪。

⑤ 宗教改革時代

這時的思想 and 作法與中世紀相同。但在某些方面有些改變。馬丁路德、史文黎和喀爾文仍然保留

守主日的觀念。另外有一些改革家，例如路德的同僚梅蘭頓（一四九七—一五六〇年）強調遵守安息日。

基督復臨安息日會的主張，以星期六爲主。他們把安息日改爲一週的第一日。同時也鼓勵其他基督徒實行。

英王愛德華六世在一五五八—一五九年的「統一祈禱法」中規定主日要去教堂敬主，違者受罰。

一六七七年的「守主日法」規定商人、工人以及類似者禁止在主日經商。英聯邦和蘇格蘭也與英國一樣守主日法。

當美國仍爲殖民地時代，維吉尼亞州於一六二九年也曾規守主日法。這天禁止工作，而當休息。

⑥ 梵二時代

梵二的態度比前緩和些，因它不再強調主日不可工作，但強調主日是紀念耶穌復活的日子。它說：「在這一天，基督信徒該聚餐，聽取天主的聖言，參與感恩禮。紀念耶穌的苦難，復活和光榮……主日是最原始的慶節，應該提倡並強調，使信友們相信，這是個歡樂休假的日子……主日乃是整個禮儀年的基礎與核心」（一〇六）。

從這幾句話中，我們可看清主日的真正意義。

結 論

從歷史的過程中，我們得知主日禮儀的演變和重要性。最後我們不只是了解主日的意義，更要積極地藉此引導更多的人歸向天主。

敬律

新訂法典——一種有希望的美酒

James H. Provost 著
趙一舟 譯

對法典的實施，對「新酒壘」的強化，我們不應該畏懼去尋找一種更具創造性的處理方式，如果欲達預期的目標，這種方式是必要的。

研討新訂法典的方式可與對一種新酒的體認方式相比。我們雖然知道新酒來自歷史上有名的產地，出自好品種的葡萄樹，並產自對這種產品素有經驗的酒廠。但是，我們仍要小心去查證，首先飲一小口，以測知初步的味道，然後飲下第二口而慢慢品嚐其滋味，以辨別其與他種酒類極細密的差異之處。最後，我們才應該決定如何貯存，並消費該種產品。

對最近頒佈的新訂法典也是如此。它的根透過基督信仰的傳承，溯源於聖經本身。它來自天主教會內許多世紀的法律傳統。新訂法典本身是經過一種複雜程序後的產品，這程序是由聖座領導進行，曾多次徵求全世界主教及專家們的意見。但是這最後完成的產品有什麼形象呢？

當教宗若望二十三世在廿四年以前要求把法典「現代化」時，他是願意把在教會內所開始的革新在具體生活中實踐。新法典在很多方面很顯著地忠於梵二大公會議的議案，此大公會議是教宗若望革新運動的試金石。

新的法律為教會中所有成員規定一共同的身分，這身分是基於他們的洗禮，針對他們對教會使命

的參與。聖職人員與平信徒的區別仍存在，但是被安置於一新的環境中。一九一七年的法典把整個法律結構建立在聖職人員與平信徒的差異上；新訂的法典却以所有受洗者的共同尊嚴開始，並按照服務與職責的性質而有所區分。對教會法來說，提出所有基督徒的責任與權利是一種「人權宣言」的新體驗。按理論講，只要一位基督徒具備必要的實力，就能參與教會工作。它也清楚地承認那源自每個人身分——如父母——的特殊職責。

新法典一如梵二大公會議，增進對平信徒的角色的注意。它重提他們在社會各階層傳播福音的職責。他們對教會精神財富的權利，特別對於天主聖言及聖事的權利為一些革新工作奠定基礎：如在如何組織服務職務，甚至有各種不同人員可執行教會正式的服務。

梵二大公會議中主要的問題之一是，教區主教與羅馬的關係。主教們的集體性及教區主教與其他地方教會的角色是大公會重要的進步。這些都在新法典中以不少驚人的方式反映出來。地方主教有其相當行動上的自由。對主教自動自發的精神，以及他自由裁決的能力方面的許多限制均被除去，並且鼓勵他按照地方教會的實際情況去應用法律，只須常在法典架構內與梵蒂岡的指示下工作即可。

法典要求一位主教這樣做時，要重新意識到教會為一個由人組成的團體，而不是他自己的領土或轄區。新法典應用這項以人民為中心對教區的定義，是來自梵二大公會議；它也把同樣的方式給堂區下定義。堂區不再像舊法典一樣，只被視為教區內的一個行政區，而是一個由人組成的團體，有其自己的生命與任務。在此新訂法律下，聖職人員的任命，堂區團體中計劃的推展及成員的決定更富彈性，但是必須與此團體性進行方式的總架構相配合。例如，如果沒有足夠的司鐸。使每一堂區有一位常駐本堂，不必關閉無牧者的堂區；可將該堂區團體內日常牧靈的任務交與一位執事，或一位修士、修

女，或一位男、女教友。

如果此新訂法典忠於梵二的精神，也同樣忠於該大公會議的主要經驗之一：折衷。這項文件在很多問題上，很明顯的是一項折衷辦法，這些問題曾在大公會會議時研討過，甚至更早在教會法學家之間也研討過。例如，梵二大公會議時，關於主教團的角色曾經熱烈地辯論過。有些人視之為對地方主教之角色的一種削弱；另有些人視之為對聖座之角色的一種威脅。但是，主教團還是建立了起來，而且在世界許多地區證明這個組織為教會生活是很有利的。

新訂法典維持主教團的結構，並要求主教團在許多不同的問題上制訂政策。但是修訂的過程中，討論主教團的角色時，也反映了同樣緊張的情形，而新法律正顯示這種妥協的結果。主教團只在很少的事項上能約束地方教區。另一方面，可自由發展一種互相了解與合作的精神，並在教會生活中推展更大的影響力。法律所制訂的一切，並不完全包括了透過創新行為而產生各種效果的可能性。

婚姻法庭的程序是另一個妥協的例子。「美國程序準則」中的許多進步的條例現在已為全教會採用。另一方面，法典再次強制地要求美國法庭重行對每一個案經三位法官重審。美國各教區正在探求執行這種妥協辦法的方式。

第三個妥協範圍涉及教會的財務。新訂法典沒有論到梵蒂岡的財務，因其為教廷及梵蒂岡國所制訂的特別準則所管理。新法律確實影響地方教區，也顯示出對如何為教區活動籌備資金之最適當方式曾作的辯論所產生的影響力。法典委員會秘書處主張，教會的法律傳統首先強調信友的自由奉獻。美國許多教區多依靠此種捐獻，或是透過每年一度的捐獻運動，或是透過周詳的長期年金及遺贈計劃。但是有不少法典委員會委員多為教區主教，願意將美國的一個普遍習慣正規化，就是教區從堂區收入

中抽百分之幾的稅金。這種習慣在新訂法典中已經成爲合法的。

新法典具有妥協的特點，但是也爲某些問題所煩擾，這些問題能成爲美國教會的問題。爲大家所注意的一個問題就是大專院校神學教授的「任命」問題。歐洲某些國家，教會與國家關係密切，政府發薪給神學教授，而教會握有任命權。這種基於政教密切關係的歐洲思想，在討論天主教高等教育時也佔了優勢，雖然教會大多數的高等教育機構是在美國。施行新法律的方式，正在與民法專家探討中。

另一個有問題的方面是諮詢機構的角色，如司鐸會議會，教區牧靈諮詢議會及堂區諮詢議會。新訂法典給予主教（或在堂區內，給予本堂司鐸）對這些機構較大的控制權。如果在解釋新法典時不够審慎，爲了實施教會生活中多數人所正確了解的分層負責，並給予司鐸及平信徒較大的角色，自從大公會議，多年來所做的奮鬥就會喪失。

第三個問題也可能隱藏在「教會財產變賣法律」下。新法典雖沒有對以前的習慣作很深的改變，却對幾方面加以澄清；這些方面在以前是相當模糊不清的，但也給人變通的餘地。在今日商業的氣氛中，可能導致修會團體及教會各種機構一些額外的頭痛。

在新訂法典這些較直接的面貌之下，也有一些挑戰性的細緻特色值得提出。研究此文件時，就好像品嘗一種新酒，有苦澀與甘飴的感覺。

在其傳統的語言及法律的詞句之下，此法典在嘗試發展成一種「作學徒」的法律。舊法典中許多限制性的細節均被刪除。教會法律中處罰或懲戒的角色顯着地減弱。雖然追究責任的訴訟程序仍然存在，但是履行此程序的工具却缺少，或者比較軟弱。強調地區的適應，但態度很審慎。

這意思是，如果新訂法典將來行得通，必是由於它被一信仰團體所接受，這團體將此新法典視為一種能促使其追隨主的工具。新法典並非是一個政府要人強制實行的一套法律，其目的是要使之成為人民的一種修養或學習的方法 (discipline)，因為這人民 (天主的子民) 承諾要做主的弟子。

如果一位教會職員不是具有信仰的人，這種法律可能被曲解、阻擾，或被忽視。因為為一個對於權力政治比對宣講聖言要有興趣的團體，這法律能成為使人受挫折或甚至疏遠 (教會) 的一種泉源。這是一種冒險，法典的修訂為承擔了這種冒險，因為大公會議 (和基督!) 邀請我們去承擔。基督召人作門徒，要其相信，不是要其對他人逞威風。

或許這一點說明新訂法典的第二種細微的特色。新法典試圖反映出「一種新思想方式，教宗保祿六世於梵二結束，成立法典委員會時，指示其要實行的「新的思想習慣」(new habit of mind)。一種新思想方式需要時間才能被人吸收，因為當我們討論法律時，我們是在討論生活中最保守的一方面，多次忽略了這種新思想方式所要求的細微的特色。

這種新思想方式的第一個表達，是在對教會的整體了解上，這在新法典中反映出來。一九一七年的法典很明顯地將教會視為一君主政體、一宗教政府，它的機構由世界性的層面伸展到極地方性的隣里層面。新訂法典試圖將教會鄭重地視為一種「共融」，是把對教會的經驗有不同層次的許多人彼此結合為一個主的民族。舊法典原有的許多結構仍然保存下來，但已試圖把它們嵌在一個新的框架中。

另一新思想方式的表達是在處理教會的各項服務 (ministry) 上。教會的各種服務不再限於聖職人員，信友對於聖言及聖事的權利能使平信徒參與堂區事務，父母為準備兒女度基督徒生活負有更大的責任，整個堂區團體要介入婚姻聖事的準備。教會授權實行基督的三重服務：教導、聖化、改變世

界使之服從基督，這種授權是新法典的中心；正如限制性的控制是一九一七法典的中心。

新思想方式的第三種衝擊表現在新法典如何對待其他基督教的問題上。在一九一七年的法典中，他們被視為「壞天主教徒」，應遵守天主教會法律的限制，但不能享受教會內的權利。新訂法典更注意現實。其他基督徒就是基督徒，不是壞天主教徒。他們不必遵守天主教會法律的限制，如果願意，也能享受一些教會內的權利，比如聆聽聖言的權利，或在一定條件下領受一些聖事，即須尊重我們的傳統以及教會合一方面的敏感性。

新訂法典作為一種「作學徒」的法律及一種新思想方式，為各地的教會是一個重要的機會。但是如何去利用這機會做些什麼，會斷定出來我們是否領悟了法典的這些細微的特色。梵蒂岡修訂這法典的過程已顯示，學習的作學徒的新方式去思想是如何困難。

法典的修訂是在一個獨特的工作系統進行，它要求保守秘密，而却預定這秘密會在諮詢主教們時被洩漏，也會受各政府政治的影響，並且會受到教會組織方面的政治壓力。很顯然的，這是一個委員會的工作，但這委員會的成員多次忙於其他方面的工作，而不能花足夠的時間去從事修訂工作，另有許多成員對牧靈工作很生疏。最後的成果經教宗及一特選顧問團重新審閱，這些顧問均是隱名的。這種過程易於受到許多密謀和壓力。諮詢的構想很好，但是事實證明，由於深陷於一種極適用於舊法典的系統中，而採取一種新思想方式是如何困難。

我們自己該做什麼呢？在教會法律的結構中，實施梵二革新的這個機會，是否會產生一種新的做事方式，承認所有門徒的共同尊嚴及責任？或者，我們又滑入舊的做事方式，而讓一些「專家」、主教及其助手等或主教團去決定如何進行實施的步驟？有不少實際方面的決定應該完成，新法律的適應

也必須去研究，一些結構也必須予以評估與修訂。新法典繼續古代教會的傳統：藉各級宗教會議（Synods and Councils）制訂法律。但是它讓主教無論諮詢他人與否均能以自己的名義頒發行政方面的法令。只有在少數的情形下，法典才規定主教在頒發命令前，必須諮詢一特別小組。這種新思想方式是爲使主教及主教團有機會在宗教會議及大公會議中利用這種可能性，使整個教會的各層面也能參與；這在以前是從未能做到的，同時也使新法典的實施成爲學徒生活的一種體驗。

新酒不應裝在舊酒囊中，而應裝在新酒囊中，否則會使舊酒囊破裂，而酒會流失。新訂法典與這種情形有些類似。新思想方式，作爲門徒的機會，應超越舊的做事方式，這樣才能生存，也才能符合教宗若望二十三世對新訂法典所抱有的期望。

自從大公會議以來，在美國有一種廢棄道德律論調，也有一種態度：以爲法律在教會生活中沒有地位。人民爲不合時代的程序或受挫折的經驗而與教會疏遠。他們對新生活的期盼受到挫折，是由於他們遇到的當權者訴諸舊的法律。他們對新訂法典採取一種「無奈」的態度，或者認爲根本是換湯不換藥，多此一舉。

最近，我發現人們對教會法的產生新興趣。一羣神學生於去年九月末曾報告說，他們驚訝地看到新訂法典多麼可能成爲牧靈性和創造性的法律。去年夏天在爲教區行政人員舉辦的一系列新法典研討會中，人們一次又一次地獲得相同的體驗，他們覺悟到一個事實：新法典不是一種許多「應該」的法律，而實在是一種新思想方式。新法典預期會促進教會的牧靈生活，並能準備教會團體去從事更具活力的任務。

其中的區別在乎我們的態度。門徒不會怕懼；他們尋求在新而未知的地區跟隨老師。他們始終忠

於祂的教導，甚至當他們要求別人皈依並參加他們的行列時，仍知自律。在面對新訂法典時，我們就是如此。為新法典的實施，為發展這些新酒囊，我們不應該畏懼去尋求一種更具創造性的處理方式；如果要使人領悟新法典細微的特點及成功的希望，這些新酒囊是必需的。但是遵照主的教導，我們的新思想方式應該導引我們到那萬古常新的福音中，我們是從福音的寶庫中不斷地尋求取得新的與舊的財寶。

本文譯自 James H. Provost, "The revised code, a promising vintage", *America*, 148 (1983), 85-88.

倫理

贊成「腦死」？維護生命？

—美國天主教團的困擾—

J. Paris
R. Cranford 合著
胡國楨 譯

美國天主教團體，由於恐怕「腦死」定義立法的成功而加速導致「安樂死」合法，及更擴大墮胎合法的允許範圍，而不斷遊說議員反對立法。本文將這場立法拉鋸戰生動地描述出來，也點出美國天主教逐漸意識到持平的立場何在。作者 John J. Paris, S. J. 是聖十字學院及麻薩諸塞州大學醫學院的倫理學副教授。Ronald E. Cranford, M. D. 是明尼蘇達大學醫學院神經科副教授，美國神經醫學學會倫理委員會主席，美國直屬總統「醫藥道德研究委員會」顧問。

去（一九八二）年三月，一個十九歲的男孩被推進一家位於紐約州的大醫院的急診室。他腦中有一顆強盜射入的子彈。他因大量的腦細胞受到傷害而昏迷不醒，失去了一切應有的反射作用；瞳孔已經擴大而固定了，對光線的照射不生反應；他感覺不到強烈刺激所造成的痛苦；腦波電測圖也已平了；只要除去人工呼吸器，他就無法呼吸了。他的父親只有一個問題：「他死了嗎？」醫生回答：「他屬『腦死』。」父親追問：他兒子在法律上算死亡了嗎？醫生以學術性的口吻答說：「在醫學上，他

贊成「腦死」？維護生命？

是死了；在法律上，我不知道。我不是律師。」

接下去的六天，孩子的父母是在心情混亂、痛苦掙扎中度過的。醫生、律師、地方法院檢查官、以及器官移植協調人，都在設法從一堆彼此對立的聲明、希望和期待中，替孩子找出路。醫生們雖然相信孩子是死了，但是他們不敢遽然如此宣佈；除非父母先取得法院的命令、宣告孩子已死，或決定捐贈器官。在後者情況下，醫生及醫院當局確知自己已在法律上能受到紐約州「統一解剖捐贈法案」(Uniform Anatomical Gift Act)的保障；依此法案，可由「腦死」的人身上移植器官。

醫生向家屬們解釋，他們的困擾是起因於紐約州還沒在一條足以鑑定死亡的法律條款。而地方法院檢查官却提醒家屬：沒有經過審慎考慮的驟然決定，可能導致搶劫攻擊犯強辯，誣指促成孩子死亡的是父母，而非自己。這種辯詞雖然還沒有在任何一个法庭中被採認過，但這並不保證事情不會「在審判中有非常非常惡劣的發展。」

孩子的父母心理上還有更沉重的負擔，他們看到孩子在人工呼吸器的協助下仍能呼吸，油然而生一絲渺茫的希望，希望這雖已「腦死」的兒子，還能奇蹟式地由昏睡中復甦過來。這一線希望在第六天破滅了：孩子的心臟停止跳動了。此時孩子的父母真正面臨抉擇了：立刻同意器官移植；不然孩子的器官將與孩子同歸於盡。在這個節骨眼上，他們想到：與其讓生命的奧秘隨同兒子悄然而逝，還不如讓它在受惠者身上繼續存在下去；於是毅然決定同意移植。

有人會問：為什麼醫生不乾乾脆脆依照醫學上已肯定的理論宣布這男孩已經死了呢？身為神經專科醫師的主治大夫坦白地說：「醫生在沒有法院的命令下，不會停掉呼吸器的；否則可能遭遇的麻煩太大了。」麻煩的確很大，前此不久紐約州發生的另一個案顯示：有些檢查官深信「在目下情況中，

移去生命維持器就是殺人。」

這男孩的同樣問題不會發生在美國其他的三十一個州內，這些州已經立有「腦死」的法律條款。在那兒，「腦死」者是已死的人了。可是在紐約州，立法當局已經五次拒絕通過這一鑑定死亡的法律條款。他們拒絕通過，是由於受到來自紐約州天主教教團、正統猶太教組織、及一些爭取生命權利的團體的強大壓力，這些機構和團體不斷地強調：如此的立法不只違反倫理，而且沒有必要，也是危險的。

弄清楚鑑定死亡法律條款的內容、其演變沿革、及其要件是重要的；同時，設法去了解反對如此立法的人們，分析評估他們的理由，並在這一課題上建立一個能獲得大眾共識的政策，也是同樣重要的。這政策理應同時在醫學上得到共鳴，在道德上受到支持，在神學上能被接受方可。

醫學上的現象分析

三十年前，對死亡下的定義，不只大家一致同意，而且鑑定也很容易：心跳及呼吸二者皆停止時，病人就死了。但是，近年科技發展的兩項成果——人工生命維持系統的降臨及器官移植技術的成功——使得這一死亡定義面臨挑戰。其中人工生命維持系統能幫助心跳及呼吸皆已停止的病人復甦：假如病人缺氧未超過數分鐘，他很可能就此重新奪回正常的生命；假如病人持續缺氧時間過久（十五至二十分鐘），人工呼吸器也可使他的心跳恢復、呼吸繼續，可是他的腦細胞已受到損傷，無法再以自己的能力來維持這兩項作用了。

對於這樣的病人，可以使用神經檢查的方法來估計其腦細胞受損範圍的延伸程度：以斷定他究竟

只是腦新皮質 (neocortex) ①受損；還是已經失去包括腦幹 (brain stem) ②功能在內的一切腦功能。若僅是腦新皮質受損，這病人就處在植物生命的狀態中；這類病人中的大部分，已永遠不可能再得回任何型態的心智功能了；但還是有少部分能在幾天或幾星期後，由昏迷的狀態中恢復一段清醒期間，這段期間內他們的眼睛能睜開及轉動；甚至還有更極少的一些個案，顯示在受傷昏迷數個月、甚至兩年後，還有人清醒過來。最近在明尼蘇達州就有了這樣的個案發生。這些病人——包括那些高等腦中樞細胞受到無法挽回的破壞的病人在內——的腦功能仍然在持續著，腦內的循環系統仍然在繼續進行。很顯然地，他們仍然活着。

相反的，「腦死」病人不會再有血液循環流入腦中；臨床檢察也顯示不出有任何腦功能的跡象；瞳孔對光的刺激不再回應；眼睛也不能做任何運動了。這時，病人在腦幹下部、主持呼吸中心的腦細胞已受到永久性的毀壞，所以自主性的呼吸停止了；不過他還能完全依賴人工呼吸機器的支持而繼續呼吸。此外，由於心臟功能的運作並非受腦中樞神經系統的控制，所以這「腦死」病人還能在人工呼吸器的支持下，繼續維持一段不易確定期間的心跳，通常這人心跳的停止會在幾天內發生；不過，有些已發表的個案證實：「腦死」的兒童會支持到一個月或更久。最近，一九八二年一月七日「新英格蘭醫學學報」(New England Journal of Medicine)上的一篇報告指出：一位四十九歲的紐約州民，在法院命令除去人工呼吸器「結束」他的生命之前，已在「腦死」的狀態下「活」了七十四天。

立法上的初步努力

能够利用人工呼吸器來使病人「維持生命」之後，人們又發現這套技術也可使「腦死」者的器官

保持「新鮮」，以達成移植的目的。但是仍須等到這人死了，才能割取他的器官。於是，醫生及社會立刻面臨了兩個關鍵性的問題：第一，何時一個人才算是死了？第二，爲了保存器官起見，而使屍體維持呼吸，理由充足嗎？倫理學家們很快地就給第二個問題做了一致的、肯定的答覆。至於第一個問題，見仁見智，意見紛紜。

這一問題在心臟移植手術成功後開始尖銳化。與許多別的醫學倫理論題一樣，第一個公開面對這個問題的機構就是法庭。一九七七年，維吉尼亞州的一個法院審理了一件聞名全美國的大官司：陪審團應判斷一位醫師——他把一位「腦死」者的人工呼吸器移去，將其心臟移植入另一位因心臟衰竭而即將死亡的病人體內——是否犯了過失殺人罪。法官特地把死亡的新定義教給陪審團：「可由下列幾個要件來鑑定死亡的時刻……總之，就是所有腦功能都完全而無可挽回地失去的時刻。」結果，陪審團花了不到一個小時的時間，就回來宣布：「無罪」。

不少州爲了幫忙醫生及病人家屬釐清這一困惑，也爲了避免法庭上常有這類花費龐大、程序繁重、有時還令人傷透腦筋的審判官出現起見，由堪薩斯州在一九七〇年開始，陸續制定「腦死」的法律條款；迄今已有三十一個州，外加華府哥倫比亞特區已完成了立法。

國會希望這令人困惑的問題的解決辦法在美國境內能趨於一致：不要發生同一個「身體」在甲州「活着」，而在乙州却是「死的」的怪現象；也更進一步地要避免同一個「身體」在同一州內是死是活，要以一個外在因素——是否簽了「解剖捐贈卡」——來決定的模稜兩可現象。因此國會指令直屬美國總統的「醫藥道德問題研究委員會」研擬一個全國統一的鑑定死亡法律條款。這委員會花了一年半的時間從事研究，廣泛聽取來自醫學、法律、道德、宗教等各方面觀點的證詞。就連十八世紀一

篇題名「死亡跡象的不確定性及突然逮捕的危險性」的文章也列入了考慮，該文作者主張：「腐爛」才是死亡唯一確實可靠的跡象。

委員會從最初起，就在「極端謹慎」的態度下，對這一公衆政策進行規劃。希望能設計出一套辦法：使現存法律上的定義，只需作最小幅度的變動，而又能在老百姓、科學家和醫生羣中，獲得最大的接納。就是因了這一目標，委員會不論在聽證上、在判定上、甚至在最後的報告上，都採取非常保守的姿態。他們評估了死亡在哲學上的意義——位格（personality）或人位自我認同（personal identity）的喪失——但沒有採納。他們同樣研究了將「死亡」定義為「腦的高級功能永久喪失」的建議案，但是也拒絕了；換句話說，他們認為持續處於植物生命狀態中的人沒有死。

委員會採納了那個最廣泛被接受的「全腦死亡」的標準，亦即：當「包括腦幹在內的一切腦功能都永久而不可挽回地失去」時，死亡即成立。因此，假如一個人已無法成爲一個完全整體的有機組合，即便他的某些個別細胞或器官仍然有生機，也不能正式地被視爲「活着的人」。於是他們提出了下述的「統一死亡鑑定法案」（Uniform Determination of Death Act: U. D. D. A.：「一個人，持續處於下列狀態之一者即爲死亡：（一）循環及呼吸作用二者皆無可挽回地停止了；（二）包括腦幹在內的整個腦的一切功能都無法挽回地停止了。而且死亡的鑑定必須採用已被接受的醫學標準。」

對立者的反對理由

事實上，世界上已有十三個國家，美國境內也有二十六個州及十個州的最高法院，早已採行類似的法律條款，只是輕重有些差別而已。此外，美國醫師協會、美國律師協會、全國統一州法律委員會

議、及美國神經科學會等組織都已贊成這一明文規範。至此，有了這樣一條審慎而保守的規範條文，似乎美國其他各州所管轄的區域也會很快就採行這個模式的法律條款了。

事實不然，反對的勢力迅速地由幾個方向升起。幾個爭取生命權利的團體、及「美國主教團維護生命行動委員會」主席布瑞思神父 (Rev. Edward Bryce) 都發表了一些文件，公開指責這個建議的法律條款是「沒有必要的、危險的、而且是邁向安樂死合法化的第一步。」其實，布瑞思神父的論調並不能在「腦死」的法律條款上應用，只是把以前美國全國主教團在反對「活遺囑」立法行動 (living-will legislation) 時的辯詞重述一遍而已。不過這些論調確實反映出，存在於那些爭取生命權利團體中的過度焦慮，他們急於盡一切努力對抗針對死亡及與死亡過程有關的一切問題的討論。

例如，「明尼蘇達州民關懷生命協會」(Minnesota Citizens Concerned for Life) 是一個擁有兩萬五千會員的組織，他們曾在一個立法聽證會上作證說：「我們不只反對『腦死』的立法，也反對一切企圖強制為死亡下定義的行動。」「人民關懷未出生嬰兒協會」(People Concerned for the Unborn Child) 是以匹茲堡為基地的一個有力的反墮胎團體，他們的主席溫特女士 (Mary Winter) 說：「這類設法為死亡下定義的行動，是走向使臨終病人『非人化』(“dehumanization”) 及安樂死合法化的第一步；一旦成功了，就會導致走上『全燔祭』(Holocaust) —— 著名電視連續劇，描述納粹屠殺猶太人〔譯者註〕的路了。」

「人民關懷未出生嬰兒協會」發表了一篇攻擊「統一死亡鑑定法案」的備忘錄，其間透露了他們立場的背後思想。這備忘錄首先「忠告」支持「傾向安樂死」立法的人，然後明言他們真正的憂慮：「就一個維護生命者來說，我們堅持肯定一個科學已證實的真理：人類生命是由卵受精那一剎那開始

的。以腦功能有無來做判斷的死亡定義是反生命的，因為在人形成的最初階段並沒有腦……把腦功能與生命等量齊觀的法律條款，無異是在合法地鼓勵使未出生嬰兒非人化的運動。」

當然，我們推許他們反墮胎的立場，不過他們的論點沒有分清下述二者的不同：未出生嬰兒的腦功能蘊藏有無限豐富的未來潛能；而「腦死」者却已用盡了所有的能力。

這一分不清關鍵所在的論點，是由主張同一立場的幾位領導發言人最先提出的：他們包括一位聖路易士城的小兒科醫師拜恩大夫 (Dr. Paul Byrne)、一位聖路易城為醫學雜誌寫文章的耶穌會士凱保祿神父 (Rev. Paul Quay)、以及已故的歐瑞利 (Sean O'Reilly)。他們三人曾合撰了一篇有名的文章，題名「腦死——一個反對的觀點」，刊在一九七九年十一月二日出版的美國醫師協會學報上。文中主張：死亡與否，不能只以腦功能的停止與否來斷定，而應視腦子的毀壞程度而定。為了恐怕有人懷疑他們仍把鑑定標準放在無可挽回的功能喪失上，他們便舉出了幾個死亡的例證：「某人的頭被卡車完全壓碎了，或因原子核爆發而炸毀了，或他的腦子受到硫酸大量注入的浸蝕而溶解了。」

有人會問：是什麼原因使他們要求這麼一個標準呢？凱保祿神父在總統直屬委員會面前作證時說：「害怕醫生着意地「殺死一個仍然活着的人」，以取得移植的器官。他這個以核爆炸毀或「個別器官或組織物理性的全面分解」的標準，不但可以排除這個恐怖的可能性，也可保證在任何情況中都不可能發生奪取器官的行為。這一主張令人想起那篇十八世紀的文章所提出的很有問題的確定死亡的標準：腐爛。」

拜恩大夫與凱保祿神父並不滿足於只把自己的立場提出。他們還聲明：以腦功能作為標準的主張「斷然地與許多宗教信仰相衝突，包括基督宗教、猶太教、回教、印度教等等。」經過全面性的蒐尋

有關文獻之後，我們發現除了一位正統猶太教的發言人支持他們的觀點外，沒有一位天主教的倫理神學家，也沒有一位新教的道德學者同意他們。這位猶太教徒是 Yeshiva 大學的經師布雷赫 (Rabbi J. David Bleich)，他反對「腦死」的標準，因為獨立的心臟仍然繼續跳動。

反對者的強大壓力

事實上，拜恩、凱保祿等人討論「功能喪失及腦子毀壞」論點的資料來源還是經師布雷克。他曾在一九七七年的一個會議上提出了一篇報告，題名「猶太教訓透視下的生物醫學倫理」。他說：「腦功能喪失不能與腦子毀壞混為一談。只有腦子的『毀壞』才能用來作為考慮死亡的可能定義。」可是其他的猶太教人士，如 Rabbi Moses Tendler (布雷克在 Yeshiva 大學的同事)、Rabbi Seymour Siegal、Dr. Isaac Franck 等人都不同意他給傳統所做的詮釋。他們都支持以「全腦死亡」來作為鑑定死亡的標準。

這些證言無法勸阻維護生命團體的反對勢力，他們仍然繼續杯葛立法行動。可是他們所做的只是一味地重複早已為人所熟悉的論調：立法是沒有必要的、危險的、而且是邁向安樂死合法化之路。很不幸，這像「佛咒」(Mantra) 一般不斷重複的論調，在天主教許多主教未經細審情況下，影響了他的政策性聲明。由此，主教又影響並控制了許多立法議員的政策動向。

麻薩諸塞州議會參議員 Louis Bertozzi 談到這個現象時指出：「波士頓教區助理主教只說了一句：在『倫理基礎上』他反對『腦死』議案；結果——雖然原先支持者數目超過反對者——許多支持者紛紛倒戈，立法努力徹底失敗。」據他觀察：這個失敗並非由於反對者在辯論上的理由佔了上

風，而是由於反對者擁有衆所週知的處罰或獎賞的能力。假如「腦死」議案沉沒在「反對過早移植器官」、「反對過早拔除呼吸器」等情緒性口號之中，議員們的投票動機就會懼怕遭反對者處罰的影響了。

同樣的情形也在明尼蘇達州發生：「明尼蘇達州民關懷生命協會」曾召開一次資訊提供會，企圖證明「腦死」立法是邪惡的。他們的明星證人就是拜倫大夫，他以一個「腦死」病人的故事——在最後一分鐘動了一動喉結，而逃過了移植外科醫師的手術刀——來恐嚇十多位立法議員。他還在另一次立法議員集會中描述「腦死」病人的現象：「他們的心臟會跳；血壓還有；尿可排出；汗水也流；體溫尚有；看起來與常人一樣；可是有人却要決定他們是死的。」他如此陳述後，就沒有一位明尼蘇達州議員願意決定他們是死的了；也就是再沒有一個議員願意支持「統一死亡鑑定法案」了。然而這個法案已經在其他三十一個州裏以各式各樣的行文方式成爲法律條款了。

米蘇里州主教團的聲明

去（一九八二）年春天，米蘇里州主教團也發揮了類似的影響力。他們反對「以任何形式的法律條款來給死亡下定義」。主教們提出了幾個反對的理由。

(一)以法律條款來給死亡下定義是不必要的。從來沒有一位醫生曾因使用「腦死」標準而被告發；也沒有任何一條米蘇里州的法律條款禁止醫生如此做。

(二)在專業的醫學界中有一股強烈的反對勢力存在，他們不接受這個標準。

(三)假如通過這項法律條款，對病人及其家屬的權利、醫師的權利、及社會福利措施都會有可以預見的

不利後果。

這些理由中，第一點及第二點彼此矛盾。假如在醫生羣中真有不接受這一標準的強烈反對勢力存在，那麼在尚無立法保障、又無司法判決的情況下，貿然使用這一標準的人，不是魯莽，就是傲慢。而且米蘇里主教團又不是不知道，事實上有醫師雖然接受這一標準，可是也認為在目前情況下使用這一標準是違法的；所以他們讓「已死」的病人繼續使用人工呼吸器。

醫學界對「腦死」有強烈的反對勢力存在，這一說法也需要進一步澄清。這一被當做引自專家資料的說法，也是來自那位聖路易城的小兒科醫師拜倫大夫。他說：「『腦死』可以說是神經專科醫師及神經外科醫師所共同搞出的巧妙把戲，他們希望能快些宣布病人死亡，以便達到從事器官移植的目的。一般的執業醫師並不需要依靠這一巧妙的標準，來宣布一個人的死亡。」說這並非一般用來宣布死亡標準的說法，本來已有問題；何況爭論主題的重點並不是在一般醫師是否應用這一標準來宣布死亡，而是在「腦死」者本身的狀況究竟如何。

在這個主題上，醫學界已經一致接納「全腦死亡」的標準，已無疑問：一九八一年十一月十三日出版的美國醫師協會學報，刊出了一篇決定性的文件「死亡鑑定準則」(“The Guidelines for the Determination of Death”)，把一般都接受的醫療處置摘要地反應出來。這文件有全美國最具權威的神經專科、神經外科、急救專科、及醫事法律各方面的專家人士簽署。猶如該學報的編言所說，這文件確實證明：「很明顯，已達到了真正的共識；這是專業醫學界的一大榮幸。」事實上，該文件替「統一死亡鑑定法案」做了背書。

同樣，在攻擊神經專科醫師及神經外科醫師有不良動機一點上，也是禁不起考驗的。有一位神經

外科醫師，名叫 Dr. Shelley Chou，曾發表了一篇報告指出：明尼蘇達大學醫院「每年有大约二十個『腦死』個案，其中捐贈器官的僅不到百分之五十。」另有一篇報告研究了過去五年間英國主要大醫院的情形，它提出的百分比更低，只有百分之二十二點七的人捐贈器官。總統直屬委員會的報告也提出了類似數據：「三十八個以『腦死』做標準宣布的死亡個案中，只有七人捐贈器官。」

米蘇里主教團所關懷的第三個理由，至少可以認真考慮一下。這理由反對以法律定出「死亡定義」，是因為「合法的死亡定義」：「腦死」病人的家屬若不想繼續提供人工生命維持系統時，就會促使他們這麼做；會幫忙醫院拒絕照顧那些「已死的屍體」；會協助保險公司及政府當局停止支付這類的救濟金；而且還會抑制個別醫師的自由程度，使他在執行醫事職務時，無法以自己最佳的判斷來處理問題。米蘇里州的主教真以為死亡的鑑定會影響家屬的願意、醫師個人獨特的判斷、及第三者支付救濟金的意願嗎？即便如此，家屬及醫師的意願、希望和想像都不能改變死亡的事實，也無法影響診斷的結果。

先立法？先教育？

美國天主教醫院協會也向美國各個天主教主教團提供他們對這課題的注意點。他們出版了一本構思細密、行文流利、題名「死亡鑑定」的小冊。這小冊是道明會 Albert S. Moracewski 神父及 J. Stuart Showalter 先生二人從神學、醫學、倫理及法律各層面，研究過「腦死」問題之後所撰寫的。他們分析後的結論如下：「對於『統一死亡鑑定法案』，我們無意在法律及倫理層面上質疑反對。但是，我們也不能簡簡單單地斷言替這標準立法是合適的。」要使這立法合適，他們以為應該先有

若不立法、就可能對病人、家屬或醫師產生不公義的跡象方可，而這跡象他們宣稱尚未發生。他們認為讓公眾接受「腦死」標準的良好途徑不是立法——這是社會把已形成的社會價值觀整理編纂成明文規範的正常途徑——而是教育。

天主教的某些主教不斷地對「腦死」標準在倫理上提出質疑、認為有潛在的危險。在這種情況下，要大眾接受這個標準很是困難。可是，要讓醫師依照醫院協會小冊子的主張，拋開法律責任的拘束，按照醫學判斷來處理這類個案却更加困難。尤其在這一良好認成性的社會中，醫師及律師都不願意涉及有民事或刑事責任可能的事情；這一現象是可理解的。類似的可悲例子很多。其中之一是康乃狄克州一個二十三歲女人的案子。在法院最後命令醫師依照正常醫療程序處理她的狀況之前，她已在「腦死」的狀態下持續了四十三天之久。

還有一些報告顯示：缺少「腦死」立法的保障，甚至可能導致不公義情形的發生。前（一九八一年）年有一個個案，一位紐約州警察遭受伏擊，頭上中彈而「腦死」，紐約市皇后區的地方法院檢查官要求他的妻子，不要停止人工呼吸器的使用，否則歹徒就可能不會以第一等謀殺被定罪了。天主教徒的妻子回答說，她絕不會在這個情況下移去人工呼吸器：「這樣做，便是違背我的信仰。」

本文開頭那個男孩的個案也是如此。地方法院檢查官為顧及審判的公正；醫師又怕可能的法律責任，拒絕在沒有法院命令或答應捐贈器官的情形下移去人工呼吸器。我們還知道有一些已被證實「腦死」病人的家屬，雖然已說「沒有希望了」，但仍拒絕決定移去機器。本來這樣的決定不應該成為家屬的負擔才對。

假如這類個案很少，假如這類「腦死」病人都在一兩天內停止心跳，家屬為死者付出的金錢損失

還值得，對於爲此而濫用的醫療人力及資源還可以容忍。可是直屬總統委員會的調查報告顯示，每個月在主要的醫療中心平均有二〇四個這樣的個案。一份「新英格蘭學報」(New England Journal)的文章指出：並非所有這類「腦死」的病人都很快停止心跳。而且我們也知道「腦死」的兒童事實上更有「更大的持續率」。評估這些數據後，可知若繼續如此「處置」，而造成的醫療資源的不當分配、財政花費、情緒緊張等，與任何可以推想得到的利益相比，都是不成比例的。

情勢改變的轉機

在過去幾年中，某些維護生命的運動及天主教教會團，在「統一死亡鑑定法案」上的立場也有一些轉變。著名的維護生命者的發言人，像 Dr. Joseph Stanton, Dennis Horan 檢查官，Dr. C. Everett Koop 等，都已支持死亡鑑定法律條款。Dr. Koop 現在是外科首席醫師 (Surgeon General)，他說：「我想統一法案既明說了以腦幹死亡來界定，那麼就應該會找到一條維護生命團體能够忠心、誠實接受的法律條款才對。」

威斯康辛州主教團，由於逐漸理解到「腦死」觀念「已經爲專業醫學界所廣泛接受了」，就放棄了長期堅守反對「統一死亡鑑定法案」的立場。去(一九八二)年，威斯康辛州主教們已不再強烈地遊說議員反對這個議案了。終於「統一死亡鑑定法案」通過了。

然而，更令人興奮的是賓夕凡尼亞州的轉變：該州天主教團已經宣布現在開始支持直屬總統委員會的建議。他們還發表了一篇改變立場的宣言文件，指明反對者重複不斷提出的「如此立法是沒有必要的、危險的、也是邁向安樂死合法化之途」的論調，值得反駁。他們聲明：「科技的不斷進步，促使

我們對死亡的了解也應在思想上跟進，這是必要的。」他們更進一步強調：明文立法要比把鑑定權留給法庭抽象的判決及增加無謂的訴訟好得多。假如真的有人想不分清紅皂白、把這項法律用來推動安樂死合法化，主教們說，我們等到那時候再應戰罷！

賓夕凡尼亞州的主教們給教會參與公衆政策制定程序時，提供了一個可遵行的模式。不必每一次有人論及有關死亡的課題時，就附和「反安樂死」的叫囂聲。他們聽從了John Roach總主教的勸告：教會若進入了政治性的場合，所應該做的就是依據合乎理性的論詞說話做事。由此，主教們重新反省分析了以往反對這一立法的傳統態度，發現它不甚恰當，於是改變了立場。相信其他州的主教團也都會相繼跟進，仿效這一模式。

結 論

過去兩三年內，很明顯地已有不少努力，在致力澄清存在於討論死亡、及與死亡過程有關問題和困難時的困擾。首先是梵蒂岡一九八〇年發表的那篇著名的文件：「關於安樂死的聲明」。聲明中警告：「在今日，面臨死亡時，最要緊的是在維護人性尊嚴及基督信仰生命觀二者之完整，應反對那種會導致濫用威脅的純科技態度。」這一文件能給在這方面做進一步研究的人提供不少研究資料。其次，直屬總統委員會提出的那份敘述詳盡的「有關定義死亡報告書」、及全國醫學專家領袖提出的那份具有權威的「死亡鑑定準則」也都能提供不少數據，用以建立明智的公衆政策。

現在，我們這些參與教會傳播福音使命者的工作，該是去了解在這方面建立公衆政策時的必要措施。讓人們了解：「死亡是不可避免的，我們雖不必刻意地採用任何方法加速死亡的來到，但是却應

該能够在尊嚴的情形下、以完全負責的態度來接受死亡。」以負責的態度來接受死亡，其必要條件包括對科技及醫學發展有恰當的了解。也應對自己應用理性來給這些發展作倫理判斷的能力充滿信心。因此，我們與主教們的主要工作，就成了去獲取現階段醫學界這方面發展程度的有關資訊，廣泛而明智地在這一知識領域內尋求顧問。如此，我們就一定能找到既明智又「合乎創造者計劃」的適當立場了。

本文譯自：J. Paris & R. Cranford, "Brain Death, Prolife, And Catholic Confusion", in *America*, 147 (Dec. 4, 1982) 18, pp. 345~350.

謝啓 本譯文承蒙臺北耕莘醫院鄒國英醫師，在醫學知識及專門術語上費心訂正，並添加下列兩則有關的注釋。特此致謝。(譯者)

註

① 所有動物的大腦外部都有一層灰色，而包含許多腦細胞的腦皮質。腦皮質分兩部分：其中發育較早，同時與動物本能性功能有關的部分稱「原始皮質」，司管味覺、嗅覺、生殖、調整供給身體臟器的內分泌、維持生命等各方面的重要功能；另一部分是指自胚胎期後期開始，才逐漸發育進化成成的新成腦皮質部分，稱「新皮質」，司管知覺、運動、思考、創造等方面的高等功能。

② 腦幹包括中腦(midbrain)、橋腦(pons)及延髓(medulla oblongata)三部分，是大腦接受外界訊息、發佈命令的必經之處，也是主管聽覺、身體平衡、眼睛、面部、舌頭、喉頭之感覺及運作的腦神經(cranial nerves)的起源處。尤其重要的是在延髓近第四腦室下方有控制血壓、呼吸及心跳的中樞，若此處受到傷害，則血壓、呼吸、心跳的維持均將發生問題。

靈修

高齡神修

Yes Raguin S.J. 著
李哲修 譯

最近幾年來，有關青年神修與成年神修的著作汗牛充棟，但是對於「高齡神修」應該是怎樣的，却很少有人提及。老年像青年或成年一樣的重要，因為要活得老，而又活得好，並不比只成長得好來得容易。當然，老年的問題比較不同。因此，如果我們希望在這段歲月裏，能夠獲得心理和精神雙方的和諧，就必須對這個問題有所了解。今日大眾對於如何幫助老人在晚年過得幸福這個問題，寄予莫大的關懷；但是如果沒有正確的神修態度，則將於事無補，因為正確的神修態度賦予老年以意義。

肉體衰退，精神反而成長

當我們的體力開始衰退的時候，我們知道，我們已經在人生的道路上走下坡了，終將走到盡頭。如果在這個時候，我們還故意裝出一副年輕的樣子，想說服自己或向別人證明，我們還像年輕小伙子一樣活力充沛，那就很不適宜了。

高齡神修的最主要特徵就是在於接受身體和心理雙方這種逐漸衰退的事實。我們必須接受這個事實，而不再故作年輕，只有當老年人接受自己實在的年齡時，才會顯出他們的美來。也許他們已無法付出更多的精力，但是他們却可以完美而又和諧地善用僅剩的精力，把學識與經驗變成智慧。

聖保祿在寫給格林多教會的教友們的信上，已經把這種神修的重點提出來了。他說：「爲此，我

們絕不膽怯，縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人却日日更新。」（格後四16）高齡神修是建立於精神在我們內成長的這個事實上。此一精神包含激勵一切人心的精神，及賦予信者活力的基督的聖神。當我們在成長年齡時，身體和精神雙方的力量和諧地發展；可是，現在肉體艱辛地趨向毀滅時，精神却在我們內繼續地成長。關於這一點，保祿又告訴我們說：「我們知道：如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍，一所非人手所造，而永遠在天上的寓所。」（格後五1）

在「神的氛圍」一書中，德日進神父曾有一段很美麗的描寫：「當我的軀體上，尤其我的思想上開始留下歲月的痕跡時，當那折損並攫奪生機的力量從外邊或從內湧起向我侵襲時，當我突然發覺患病或變老而痛苦時，尤其在這最後一刹那，當我在未知力量的擺佈中，絕對無能為力地離我自身而去時，在任何晦暗的時刻中，我的天主，請教我憑著足夠的信德，懂得是你拉開我生命的纖維，為能進入我本身的精髓中，把我帶入祢內……」

噢，吾主的大能，不可抗禦的活力，因為我們間祢是無限量地比我有力，所以在祢我鎔而為一的結合中，該由祢擔任燃燒我的職務，請祢賜予我比祢的信者所企望的聖寵更為寶貴的東西，死於領聖體時為我還是不夠，教導我死於和祢結合中。」（鄭聖冲譯「神的氛圍」光啓出版社七一—七二頁）

當我們開始感到歲月不居，並感到身體和精神的力均在減弱時，我們必須懷著最堅強的信德，相信天主的大能在我們內成長，祂將於我們臨終時成為一道強烈的光芒。日日死於自己的經驗，將會在我們跨越死亡門限之前，就啓示我們如何接近那永恆之光的奧秘。這兩種經驗是沿著同一路線，而它們的過程也是出奇的類似。接受這種自我撕毀且向天主奧秘開放的逐漸死亡，是我藉死亡的橋梁進

入天主的光明的神秘經驗。一旦走過這座橋梁之後，我們就將在天主生命的最深處，永無止息地邁向光明。

怎樣活此偉大的奧秘

我們不要夢想，可以藉着其它的途徑走到路的另一頭去。我們應該以越來越純樸和越來越謙卑的步履，日以繼夜地走下去。高齡神修雖然沒有成年神修那樣有光彩，却散發着聖經裏所描寫的老年人那種深邃的智慧。

這種智慧有兩種來源：第一種是與年齡俱增的經驗；第二種是由於歲月的增長，使我們注意那來自天上的呼聲。而這些呼聲乃是我們的歸向，也是早已在召喚我們或吸引着我們。孔夫子對這種發自另一世界的光芒的遞增的注視，曾寫過一段瑰麗的文字，奇妙地描寫出人的成長與這種對那來自天上的智慧漸漸增強的注視：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」（論語「為政篇」）

孔夫子的這一席話，實在道盡了人如何不斷地認知天命，直到心不被任何偏情所羈，完美地順從天主的聖意。這種智慧亦即舊約裏所說的，老年人所有最大的特權之一。但是我們也得承認，這種智慧得之不易。它要求一個自感力量衰微的人，對一切智慧之源的天主，懷着極其謙卑的態度。惟有天主能教導祂依自己肖像所造的人，那從永遠隱藏在祂內的智慧。老年人的祈禱應該像撒羅滿王的祈禱一樣。當他還正處於青春的巔峯時，就已經獲得了智慧：「求祢賜給我侍立於祢座旁的智慧……因為我是祢的僕人。是祢婢女的兒子，是病弱短命，對正義與法律絕少認識的人。在人子中，即使有人是

完人，如果沒有出於祢的智慧，他實算不了什麼……有死的人的思想，常是不定的，我們人的計謀常是無常的；因為這必腐朽的肉身，重壓着靈魂；這屬於土的寓所，迫使精神多慮。世上的事，我們還難以測度；目前的事，我們還得費力追求；那麼，天上的事誰還能探究？」（智九4-6；14-16）

由於老年時較有空閒時間，所以這個時候應該是一個專注的時期：一方面回顧經年累月所獲取的人生經驗；另一方面展望呈現在我們面前的嶄新歲月，這個新的歲月，我們稱之為「永生」。

但是我們需要面臨雙重的誘惑：一種是針對過去；另一種則關係着未來。老年人的一大誘惑是生活在過去的回憶中。真的，我們的年齡越大，最遙遠的往事也越顯得更強烈、更清晰和更揮之不去。這種現象看來似乎是正常的，因為我們追溯到我們生命的源頭。而當我們回到這個源頭的時候，我們就會記起那銘刻於我們生命最深處的最遙遠的往事了。所以，這種誘惑是很自然的，不過我們還是應該以我們對永生的內在渴望與嚮往，求取一種平衡。

第二種誘惑跟第一種同樣危險。那就是，一個人對現在所發生的事情顯得漠不關心，並且假借「神修」之名，把自己封閉在一個既不屬於現世，也不屬於來生的不真實的世界裏，我們愈以為它是屬靈的，而它却愈來愈變得虛妄。

如果年齡使我們把注意力轉向即將迎接我們的永生，無論如何，我們不應忘記，我們現在仍在世上，我們可以經常革新自己，讓心靈與精神都保持年輕。但是這樣做，需要我們付出一些大的犧牲，包括放棄自私、自認有經驗和智慧。當我在法國波提耶（Poitiers）聖若瑟中學擔任教職的時候，高級班學生的神師是一位曾在中國傳教的老神父畢齋（Pigeat）。他曾以幽默而深邃的筆調翻譯聖依納爵的「三級謙遜」給老神父們讀。他說：「為老年人，或開始步入老年人的人，第一級謙遜或成全，也

是得救必備的等級，是不使年輕人感到討厭。第二級比前一級更完美，並且如果經常勤加習練，還能獲得天國的入場券，那就是嘗試了解年輕人。第三級是最完美的，保證不經入學考試，即可直升天國；那就是幫助年輕人去實現他們的計劃，即使你並不了解他們要些什麼（也沒有關係）。」

這種神修理論乃是根據一個事實，那就是因為歷史繼續不斷地演進下去，今日的年輕人將是明日的主人翁、歷史的創造者。雖然年齡不一定會使我們失去活動力，但是却會讓我們的行動變得比較單純和安靜。我們對於那賦予活力後我們而來者的生命的力量，必須發信德，並且不要用我們過去的標準去判斷他們。與其浸淫在歲月不再的哀傷中，倒不如高高興興地擁抱現在所有的一切。

高齡的喜悅

老年的第一種喜悅並不是指未來的歲月，而更是由於發現如今還活着的這一個事實。誠如孔夫子所說的，當一個人活到四十的時候，他已不再有所疑惑了……但是，漸漸地，我們開始懷疑，我們是否真的有所成就。不錯，我們會拿我們從前做過的，跟我們還是二十來歲時所夢想要做的；做一個比較。為許多人來說，此刻是一個覺醒的時期，而有不少人會在這個時候遇到一種危險，那就是被某一種程度的悲觀主義所攫住。不但男人如此，女人更是這樣。這就是為什麼當我們接近五十大關的時候，心中就會產生一種怕老的恐懼感。四十關外所遭遇的種種困難會使我們感到前途茫茫。我們且不必幻想十字若望所提的「黑夜」，但是絕大多數的人會在這個階段經歷一種黑夜。不過這種經驗有它的特色，那就是孔夫子所說的「五十而知天命」的境界。孔夫子的話實在是充滿了人性與神修的智慧。

五十大關一過，我們就進入了另一個世界：踏上了人生的另一段坡路。我們可以帶着笑容去迎接呈現在面前的新生活。存在的喜悅已不再像往日一樣。我們的喜樂不在於事業的成功，或戰勝心神。事業、知識、愛情，一樣也沒有失去，只是此刻它們已被提昇到另一個境界罷了。這一切都漸漸地建立在一種平安與安全的基礎上，而成爲喜悅的源泉。已不記得是哪位著名的作家曾這樣說過：「成功的人生就是快樂。」如今，當我們越過危險的五十大關之後，我們就該相信，我們的人生是成功的。

不過，爲許多人來說，他們的問題却在於，他們多少感覺到，他們的人生是一種失敗。如果我們只一味看我們所完成的，那麼我們很可能會告訴自己，我們並沒有多少成就。但是在這個時候，我們不應把注意力集中在我們一生中的所做所爲，而更應看生活把我塑造成怎樣的一個人。或許周圍的人會認爲我們一事無成……而事實上，爲那些只重外表、事業，和成果的人來說，這也是真的。但是，當我們活得愈久，我們也就應該越發相信，將來我們憑以進入天國的並不正是我們做了些什麼，而是我們將成爲怎樣的人。有許多人從外表看來，做得的確是少之又少，但是他們却「成爲」了不起的人。他們的心充滿了一種沒有人能奪去的喜樂。他們早已知道，我們的工作並不會進天國……只有我們才能進去……除了我們之所是，我們是一件也帶不進去的。

老年仍有着它的誘惑與偏情。雖然它們並不那樣強烈，但能夠是潛伏的和厲害的。不過，只要我們能夠處理得當，它們再狡詐，我們仍然可以用自制力和智慧誠實地去面對它們，而不受到欺騙。它們已不再能擾亂我們的寧靜，因爲天主所賜的智慧，能夠幫助我們活在它們中間，而不受到它們的騷擾。我們應該相信，在人生的各種境域中，多年的與主接觸，已經給予我們一種神修意識，讓我們知道如何分辨：什麼是來自惡神，和什麼是來自善神。

歲月的累積應該幫助我們分辨出，天主如何在我們還是嬰孩的時代裏，光照並領導着我們的重要性。這跟心理學家所做的迥然不同，不是對過去反覆盤查，而是在我們人生的歲月與變遷中，認出來自天主，並吸引我們歸向祂的那條聖寵與愛的源流。我們與我們生命之源的天主重逢，但是祂已是「另一個」天主了，是一位我們藉着數十年豐富的經驗所認知的天主……這就是我們終極的喜悅，因為我們知道天主一直在引導着我們。當我們誤入歧途時，祂只是把我們領回正路，毫不囉嗦……。那時，由於眼見天主為我們所做的竟是那麼的多，我們會體驗到幸福，而這種幸福並不是因為祂為我們做了些什麼，而更是因為祂在我們內所完成的。我們可以跟保祿一齊說：「然而，因天主的恩寵，我成為今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空。」（格前十五10）這應該是所有的基督徒在離開人世和進入那讓我們活在世上的天主的平安與喜樂時的喜悅。

本文譯自 Yves Ragun, S. J., "Spirituality of the Third Age", EAPR, XIX (1982), 74—80.

(上接四〇六頁)

Herman 女士認為藉着祈禱而建立或再建立的是一個新的生活中心，一個具有新價值的視野。這個新視野「意謂整個人格——心智、意志和情緒——與天主的心智、意志和心化為一體，以天主的眼目觀看世界，分享祂的痛苦為救贖別人。」(創造性祈禱，頁一五六)。

度祈禱生活的人逐步移入歐肯提示的第三階段：再建設的階段。在基督文化影響不佔首位的現代文明中，我們看到性、暴力、藥物、死亡對人具有的迷惑性達到驚人的高峯。在國際仇恨中，活在隨時可受核武消滅的威脅之中的人如何體會代禱的治愈力呢？

Herman 看到祈禱的創造性功能可以在二處作用；首先是在那些需要醫療與和好的人之間。個人不論多麼卑微或受多大的苦，都需要祈禱的支援和鼓勵，需要被聽到。只有天主的醫療性的愛激發出的創造力能使受苦的人振作起來，並使他轉向上主的真理。為這類需要，祈禱產生巨大無比的能量。

另一個場合是人類的團結一致，把光明和治療帶到生活的整個區域中去。為完成這個艱巨的任務，我們需要一些人物，如教宗若望二十三世，印度的德雷莎修女，Dorothy Day, Martin Luther King。這些人經過之處，人的生活就不再一樣，無望或壓抑都會消失。然而在這些偉大人物的背後，尚有一大群祈禱的人，後者的生命藉着祈禱而成為可激發創造能的泉源。是祈禱構成了一個大氛圍，光從其內四射。在這個大氛圍中人類的和好終能變成事實。

這樣一來，祈禱不再是個人的目的與事務。它處在基督為每一時代工作的中心，就像 Herman 女士所言：

「在基督徒內心中的基督之心是整個基督世界的活中心，是後者的一切治愈事工的活泉源。而這顆心是在我們內藉祈禱所構成的。」(創造性祈禱，頁一五〇)。

本文譯自：Sr. Rosalie Ryan, C.S.J. "An Approach to Creative Prayer: An Anglican View"
Spiritual Life, Vol 28, No. 3 Fall 1982.

與主同行——聖經中的「旅途」主題

Marian Madore F.C.J. 著
黃美基 譯

據最可靠的消息來源——就是我的父母——指出，我小時並不急於學走，到十八個月大才踏出第一步。在這重要的一刻來臨之前，每逢有人哄我，要我走走時，我總是堅定的表示：「她不想走！」而「她」真的不走。但終於有一天，父親下班回家時，我從地板上站起來，歪歪斜斜地走向他，得意洋洋的大叫：「我會走路了！」自此，我不只是學會走路，散步及慢跑竟成了我最喜愛的運動。我常常與父親一起長途漫步，只為享受個中樂趣。如今回憶往事，仍覺甜美。至今我還記得，在聖經課上知道以色列人將生命看做是「與主同行」，「行走上主的道路」時，我是多麼欣喜。從他們精神旅行的敘述中，我發現其中帶有躑躅、冒險，最後終於得到歡樂。這也正是我在身心雙方學「走」時所經歷過的感受。

舊約中的「旅程」

天主的子民從開始就是旅人。上主對亞巴郎說：「離開你的故鄉、你的家族和父親的家，往我指給你的地方去。」（創十二1）希伯來書的作者評論此事道：「因着信德，亞巴郎一蒙召選，就聽命往他將要承受為產業的地方去了。他出走時還不知道要到哪裏去。」（希十一8）以色列人離開埃及

以後，在曠野中流浪多年，才到達天主預許的福地。但是天主的子民却發現，即便那兒也不是他們的「永城」，因為亞述人及巴比倫人仍使他們遭到放逐。因此以色列人將他們與天主的生活看成是一次旅行，是「與天主同行」，這是不難理解的。

經過多年艱苦的學習，以色列人才認清他們的天主是「動態的天主」；不固定於任何地方，也不拘泥於任何形式，不論它們是多麼神聖。厄則克耳先知就曾在神視中見到天主坐在有輪子的寶座上，並把這情形生動地描述下來（則一1及29）。祂是與祂的子民在旅途中同行的天主，而祂的子民也須回報以「與祂同行」。聖經中很清楚地表明天主的子民在學「走」時是多麼困難。歐瑟亞先知以下面的詩句繪出天主教導祂子民的優美畫面：

是我教了厄弗辣因邁步，

雙臂抱着他們，

但他們却不理會是我照顧了他們。

是我用仁慈的繩索、愛情的帶子牽着他們（歐十一3及4）。

有時天主會出於憐惜而「懷抱提携」祂的子民。梅瑟在申命記中就提醒他們：「並且在曠野裏，你也看出上主你的天主在你所走的長途中携帶你們，如同人携帶自己的兒子一樣，直到你們來到這地方。」（申一3）天主的子民在充軍中，也應回憶上主的眷顧：

雅各伯家啊！以色列家所有的遺民啊！

請你們聽我：

自出母胎我就抱着你，

自離母腹我就懷着你；

直到你年老，我仍是一樣；

直到你白頭，我依然扶持你。

我既然如此做了，我必要提携你，

扶持你、拯救你（依四十六3-4）。

有時，我們對於應爲天主做些什麼，有些空中樓閣的幻象，此時天主就要讓我們腳踏實地：

人哪！已通知了你，什麼是善，

上主要求於你的是什麼：

無非就是履行正義，

愛好慈善，

虛心的與你的天主來往（米六8）。

聖詠是天主的旅途子民所作的祈禱。值得注意的是，聖詠中多少次提到「行走」，也多少次祈求天主教導祂的子民如何行走，甚至如何在上主的道路中急行奔跑①。聖詠八十六篇第11節：「上主，求你教訓我的途徑，求你使我照你的真理去行」，就已道盡了一切。

新約中的「旅程」

由新約中可明顯地看出，早期基督徒仍踏着他們精神上的先人，也就是以色列人的足跡，並且把自己看成天主的旅途子民。希伯來書的作者在第十一章中，將舊約時代的英雄、女傑展現在讀者面前

，並督促基督徒在信仰生活上效法前人的精神：

這些人都懷着信德死了，沒有獲得所恩許的，只由遠處觀望，表示歡迎，明認自己在世上只是外方人和旅客。的確，那些說這樣話的人，表示自己是在尋求一個家鄉。如果他們是懷念所離開的家鄉，他們還有返回的機會；其實，他們如今所渴念的，實是一個更美麗的家鄉，即天上的家鄉（希十一13-16）。

作者接着又勉勵讀者，要繼續他們的旅途，而耶穌正是這旅途的引導者：

所以，我們既有如比衆多如雲的證人，圍繞着我們，就該卸下各種累贅和糾纏人的罪過，以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程，雙目常注視着信德的創始者和完成者耶穌（希十二1-2）

保祿在致斐理伯人書信中也用了同樣的圖像：「我只願一件事，即忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳，為達到目標，為爭取天主在基督內召我向上爭奪的獎品」（斐三13-14）②。四部福音都以「跟隨耶穌」的觀點來表示門徒的身分。固然「跟隨耶穌」首要是指「穿上」基督的心態；但也使人聯想到聖經時代巴勒斯坦地區一種很普遍的習俗。那時巴勒斯坦的路況很差，因此猶太教司祭與門徒一同旅行時，必須排成一列縱隊前行，以司祭為首，門徒們則跟隨於後③。

現在我想特別把重點放在路加福音，這福音堪稱「旅途教會」的最佳喜訊。

路加在福音中強調耶穌的貧窮在於祂沒有安居之所。祂甫於母胎中受孕，就立即開始第一次旅行（路一39）。祂在旅途中出生，而非生在家中（路二）。自路加福音第九章51節起，這一部分福音被稱做「旅途敘述」。而第51節一開始就是：「耶穌被接升天的日期快要來到，祂遂決意面朝耶路撒冷

走去……。」這福音中有許多頗值一記的逆耳之言，其中之一就是在這種狀況中說出：

他們正走在路上的時候，有一個人對耶穌說：「你不論往哪裏去，我要跟隨你。」耶穌對他說：「狐狸有穴，天上的飛鳥有巢；但是人子却没有枕頭的地方。」（路九57-58）

耶穌在旅行時說了許多話，也做了許多事，但路加不時使我們的注意力轉到旅途的本身，例如「耶穌經過城市鄉村，隨處施教，朝着耶路撒冷走去」（路十三22）④。十四世紀英國的一位神秘主義者 Walter Hilton 將靈修生活描繪成「往耶路撒冷之旅」，很可能就是因見到耶穌一心一意趕路而產生的靈感，他以嚮導自居，向願成爲旅人者提出勸告：

看哪，我要指點你正確的方向，這是正確的道路，因此你可堅守我將要給你的指示，不要去聽、去看、也不要去嘗試任何會引你偏離此道路的事情。不要有意與這些事情爲伍，不要喜好這些事，不要浪費時間耽溺其中，甚至要對此不屑一顧。你應該勇往直前，一心以往往耶路撒冷爲念。因爲耶路撒冷才是你所追求、所相望的，除了耶路撒冷，再無其他。⑤

耶穌前去耶路撒冷，其目的是要通過死亡達到復活；祂也召叫每一位基督徒分享此一旅程。根據路加的記載，耶穌復活後第一次顯現，是在門徒們前往厄瑪烏途中，這點實有深遠的意義。「在路上」與復活的天主邂逅，這情形是一種特殊的恩典，而路加曾兩度強調及此：「當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」（路廿四32）「二人就把在路上的事，和在分辨時，他們怎樣認出了耶穌，述說了一遍。」（路廿四35）當耶穌向兩位門徒打開經書時，也同時重溫了逾越奧蹟的旅程，並使他們明白這是救恩史中所記載的天主子民旅程的高峯：「於是祂從梅瑟及衆先知開始，把全部經書論及他的話，都給他們解釋了」（路廿四27）。

當我們出外旅行前，通常會先查看地圖。但在靈修生活上，我們却常是先踏上行程；憑藉信心，冒險前行，而不知將前往何處。稍後，天主會給我們一張「地圖」，我們方才知道天主會如何領導了我們。路加福音最後一句（廿四25）描寫耶穌升天後，門徒們滿心歡喜地返回耶路撒冷。基督徒生活的旅程就從此開始！此外，路加更在宗徒大事錄中告訴我們，早期基督徒有許多別稱，其中之一就是「道」⑥。

結 論

Harvey Cox 在「塵俗之城」(Secular City)一書中談到，現代社會的變動性，使人多少有不安全和不安定的感覺，然而天主却仍能透過這種情況與我們談話。Cox寫道：「或許變動性大的人，更能不以靜態的方式去聆聽有關於一個人的訊息，這人誕生於旅途中，早年四處流浪，被逐出自己的家鄉，並聲稱他無處可以安枕。」⑦我們已知整部福音就是旅人的喜訊，他們效法耶穌，與窮人打成一片，並避免在現世安居。「因為我們在此沒有常存的城市，而是尋求那將來的城市」（希十三14）。

身為一名旅人，我們必須不時清點我們生命中所攜帶的「包袱」——不只是物質上的所有，也包括精神上的「包袱」——雜亂的思慮、欲望、甚至某些神學及宗教形式等。這些都會令我們負荷沉重、舉步維艱。

有時我們會像多默一樣，視線被遮蓋，因而埋怨上主：「主，我們不知道你往哪裏去，怎麼會知道哪條路呢？」而耶穌却回答多默，也回答我們說：「我就是道路。」（若十四5~6）

對我們和對亞巴郎而言，在踏上信仰之旅前，必不知將前往何處。在黑暗的時刻，我們可自依撒

意亞先知書中的保證獲得安慰：

凡在黑暗中行走，而不見光明的，

該依靠上主的名字，

並仰仗自己的天主（依五十10）。

在第二次世界大戰最暗淡的時期，英王喬治六世正在苦思一九四一年聖誕節對英國人民廣播的內容時，他的妻子依麗莎白皇后發現下面一首小詩。其作者是誰已不可考；但其靈感想必是來自上面所引依撒意亞先知書中的詩句。英王在演說中引用了這首小詩，自此這首詩就流傳下來，並廣受大眾喜愛：

我對通向未來一年的守門人說：

「給我光明，使我能安全地踏上不可知的道路。」

他回答我說：「儘管走進黑暗，

只要將你的手託付在天主手中，

這比光明更好，

比可知的道路更安全。」

註：

① 特別請看詠一，二三，二五，八六，一一九等篇。

② 保祿在格前九24-27及第後四4-8中也用了類似的圖像。或許他可以作慢跑的好主保。

③ 參看 Bruce Walker 著，孫振青譯，四福音概論（臺北：華明書局），頁四八九。

- ④ 也可參看路九57；十38；一三33；一四25；一七11；一八31；一九11，28，41。
- ⑤ Walter Hilton, *The Stairway of Perfection*, translated with an introduction by M. L. del Mastro (Garden City: Doubleday and Co., Inc., *Image Books*), Bk II, ch. 21, p. 238.
- ⑥ 參看宗九2；十九9，23；二二4；二四14，22。
- ⑦ Harvey Cox, *The Secular City*, Revised Edition (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1965, 1966), p. 51.
- 本文註四 Marian Madore, F. C. J. "Walking with God: The Journey Theme in Scripture", *Review for Religions*, 42 (1983), 70-74.

聖方濟·沙雷的把握今朝

Edward J. Carney, O.S.F.S. 著
陳寬薇 譯

從時間的觀點而論，人類生活涉及過去、現在和未來。回味過去，改正已往的錯誤；展望未來並預作計劃，是人的正常行爲，往往還含有高度的樂趣。但是，過分強調任何一項都是不對的，因爲眞能由人支配的唯一時刻，只有所觸碰的此時此地。有時，躲避現狀的傾向，可能是出於很明顯的心理困擾，或是某些特殊情況，例如在相當年輕或相當高齡的人身上所產生的情形。不過，除此之外，過分強調過去或未來，在多數人的生活中並不是不常見的。聖方濟·沙雷就是針對後者，提供了本性和超性兩方面的勸言。他本人從沒有長篇發揮這主題，這裏所呈現的是取自他不同的寫作，因此不是整體的畫面。聖方濟在那些過分傾向於過去或未來的人中，發現一種相對的不信任，不信任自己，也不信任上天的助祐，以及一種對現在的撇離。

他將與謙虛之德相連的不信任，和後來心理學上所謂的自卑情結的不信任，作了清楚的區分：「有些人用一種愚癡而不眞實的謙虛欺騙自己，使自己看不到天主放在他生命的優長。他們這樣是大錯特錯。天主放在我們內的才華，應該被識別並加以重視……。謙虛相信如果一切都要靠自己的話，實在一無所能。考慮到自己的貧乏與脆弱時，大方促使我們和保祿一同說：『我賴加強我力量的那位，能應付一切。』（斐四13）謙虛令我們不信任自己，而大方令我們信賴天主。所以說謙虛和大方這兩項美德是互相符合的，彼此不會也不能被分離的。」①「不信任自己固然是好的，但是除非我們同時將全部信心投向天主，這份不信任對我們又有什麼作用呢？」②「我們務必用一種勇敢的謙虛抗拒一

切不信賴天主的誘惑。」③

聖方濟認為信賴上天的助祐，是對人生抱持信任態度的基礎。「天主以最細緻之情愛護那些將自己全盤托付給祂慈父般的照顧的幸運者。他們任隨上主統治，完全不費心推測這份天意的實際後果對他們有利或有害。他們確信從祂的慈父心懷裏不會出現不帶給他們利益的事，也不會允許他們遭遇不能從中受益的事。他們所要做做的就是完全信賴，並且由衷的說：我身、我心、我靈以及全部所有，都托付祢手中，完全與祢聖意相契合。」④

聖人在釋明天主對人類的照顧時，描繪天主是一個挽着人們的手，和人們一起工作者，但同時期望人們與祂合作。「要像小娃娃那樣，一隻手抓住父親，另一隻手沿着籬笆採草莓；所以，用一隻手收集和安排現世的事物時，也將另一隻手抓住天父；經常轉身看看祂，探尋一下你的行為和工作是否令祂滿意。最主要的是不可妄想放開祂的手，自己可以採摘收集得更多，因為，如果祂不護着你，你還沒有前進就先蹣倒了。」⑤「主挽着我們的手，和我們一起做那些他要求我們合作的工作。」⑥「去吧！走向天主為你預揀的工作，祂會站在你身邊。任何困難動搖不了你。祂會挽住你的手，讓你尾隨祂的步履。」⑦

對自己的一種不正確的不信任，產生某些後果，即過度的自我檢討和害怕。這樣的反躬自問，可能從現實中撤離。因為它會消除人在判別事情對自己的利弊時的客觀成份。聖方濟勸導人轉移方向，轉向天主，「你可千萬不要讓你的頭腦自己窮攢，仗恃自己的能力或愛好；你務必兩眼盯住天主的喜好和祂的照顧。你應採取行動時，就不要再陶醉於討論；你應就地解決時，便不要再數落困難。」⑧
人感到無能處理險惡情勢時就會害怕。聖人認為信賴上主的助祐，是控制這股情緒的重要因素。

「我們有什麼好怕的？或更好說我們有什麼不應該期望的？我們既是這麼一位好父親的子女。祂愛護我們，有心要拯救我們。祂又是那麼聰明，預計了得救的良策，而且謹慎小心的付諸實行。祂的心願是如此善良，祂的安排是如此透徹，祂的履行是如此的審慎！」⑨「作為這樣一位父親的孩子，你還怕什麼？沒有祂的允許你連一根頭髮都掉不下來」（路十一7，廿一8）。作這樣一位父親的孩子，除了一心孝愛祂以外，還有或還能有別的顧慮，才真是件怪事呢！」⑩「世間可能產生的邪惡都不須害怕。或許你一辈什麼都碰不上；無論如何，即使碰上了，天主會給你力量。祂命令伯多祿在水上行走；而伯多祿一碰到風與浪濤就害怕，恐懼使他下沉，於是要求主幫助。主對他說：『你的信心太小了！爲什麼膽怯？』（瑪十四31）然後抓住他的手將他穩定下來。如果天主讓你走在逆境的浪濤中，不要疑惑，不要膽怯，要有勇氣，你必蒙解救。」⑪

有時，害怕之情不是短暫的，它持續一段時間，並引起心神的不安，通常稱之爲焦慮。一般男女都有相當程度的焦慮；它和過去與未來相關，特別與未來事件相關。方濟認爲這是更大困擾的來源：「焦慮是罪以外最大的邪惡。就像一個政府內部的騷亂和分離，將摧毀政府使它無能抵禦入侵的敵人；同樣，我們內心本身混亂不安，便喪失維護原有美德和抵禦敵人誘惑的力量。敵人也就趁機盡全力來個混水摸魚。」⑫

在焦慮與過去的關係上，聖方濟談到罪惡感，是否犯罪的疑心以及猶豫不定。

不錯，他會要求罪人所犯過錯表示傷感；但同時要信任天主的仁慈，不要受長久的罪惡感的影響：「以同情而不是憤怒，以謙虛而不是苛刻來看自己和其他人的過錯。」⑬「一切的事情都使愛天主的人獲得益處（羅八28），的確，天主能也知道怎樣由惡中取善，祂會爲誰而做呢？不是那些毫無保

留完全投身於祂的人嗎？真的，即使是罪，也靠上天助祐變成有利於他的人，仁慈的天主會保護我們不受它的侵害。達味若不是曾經犯過罪，也不見得會那麼謙虛；若不是耶穌寬恕了德蓮的那些罪，她也不會那麼熱愛她的救主。但如果她沒犯那麼些罪，也得不到這麼多寬恕。」^⑭

他在猜疑是否犯罪中看到一種私愛。於其向猜疑讓步，不如自卑自下，祈求天主寬恕，對祂表明忠誠；然後，把握此時此刻。「當我們分不清在某件事上是否已盡忠職守，並且懷疑是否冒犯了天主時，我們必須謙卑自下，請求天主姑且原諒，更求往後的指引，完全忘却過去，然後將自己置身於當天的活動中。死心塌地要弄清自己是否做得盡善盡美，這一點無可懷疑是出自私愛，它令我們一心要確定自己在某件事上是不是英雄，而純正的愛主之情則告訴我們：『懦弱無能的你，謙卑自下，依靠上主仁慈，不斷祈求原諒，再以更新的忠誠繼續前程。』」^⑮

猶豫不定包含一種更明顯的疑惑。實際上這是情緒性甚於道德性的問題。聖方濟並沒有對它深入談論。不過，在他寫給一個為痛苦困擾者的信上，堅持不必要的細節不應該在懺悔聖事中提起。他並指出司鐸的赦罪必然使人得到寬恕：「這一直令你憂心的劇烈恐懼，到此必須終止了；因為你已經得到這世上所能有的全部擔保，你的罪已藉懺悔聖事全部贖清了。那些和你的罪有關聯而尚未說清楚的事情，絕對不需要再推諉了！神學家都同意，並不需要說明與罪相關聯的其他事項和過程。一個人說他殺了人，並不需要說他先拔劍，也不必說他帶給被殺者父母痛苦。他干擾了被殺者的鄰人，只須說出是由於氣憤殺人，或是報仇性的謀殺；所殺的是神職人員或在俗人士就夠了。然後由那位聽告解者去裁決。說自己縱火焚屋的人，不須說明屋裏有些什麼，只須說明屋裏是否有人就夠了。」^⑯

焦慮同樣能伸展至未來。聖方濟聲稱預期的邪惡可能永不會發生；如果真來臨了，天主也會給予

力量及時應付的。「不要擔心那些可能來臨的邪惡和困擾，上主不會容許的；要不然，祂也會給你力量承擔它們。將你的身體和神靈全托付在祂手中，毫無執着的投向祂，一心愛祂想祂，莫讓任何旁務羈絆你。」^{①⑦}這種焦慮有時會使人擺出一付一切困難務必排除的架勢。譬如下面的勸言，是聖方濟寫給一個不願經驗任何信仰誘惑的人：「有關誘惑的事你想得太多了，也太怕它們了。沒有這份害怕，它們也傷害不了你。你對誘惑太敏感。你愛信仰，不希望絲毫相反信仰的念頭出現，一旦有點風吹草動，你就傷心難受。你太性急要求得純真無邪的信德，你認為每件事都在損傷它。不是的，不是的！任憑隨風吹動罷！切莫風聲鶴唳，草木皆兵啊！」^{①⑧}

凡是活在過去或未來的人，不僅受到不信任自己和上天的助祐的限制，同時還從此時此刻的現實中撤離。方濟對某些白日夢者和多重心願者的意見，說明了這一點。

除了坐失眼前時刻，聖人還觀察到另一種可能性，即自擡身價的白日夢：「有人作偉大的計劃，準備用突出的行爲，非凡的痛苦事奉上主。不過這些行爲和痛苦的機遇不是現在，或許永不會出現。在作這些計劃時，他們以爲己大發愛心了，其實他們錯了。因爲，當他們以心願擁抱自認爲是更大的十字架時，他們急忙躲開眼前的負擔，而這些是較小的十字架。在幻想中很英勇，但在實行中很懦弱；這不是一項很厲害的誘惑嗎？但願上天祐我遠離這幻想性的熱誠。它往往在人心深處醞釀一種虛假的自負！偉大事蹟不是得常能碰上，但我們可以在每一時刻將小小的事情做好，也就是說，懷着愛心做它。」^{①⑨}他用很含蓄的口吻說出這種白日夢的無意義：「如果必須住在法國，那麼去西班牙建堡壘做啥？」^{②①}

與白日夢緊緊相隨的是多重心願，它們會導致內心的衝突，如果心願未能兌現則引起失望。方濟

承認它們的出現能有好處；但他聲明除非給他們一個先後秩序，否則極少數能成爲事實：「當你告訴我你有很多的心願都無法達成時，我覺得你已經找出困擾的真根源了……如果你不就地着手眼前的事，却計劃推行其他不在你能力範圍之內或是還有一段時間以後的事，那實在是捕風捉影……心懷各種意願是很好的；但是，我們必須從它們排一個先後秩序，並讓它們各按其動機一一兌現。」②

通常，靠着尋求可辨認出來的天主旨意，和做一般情況下可行的事，就可以建立這種秩序。「我們要保持自己原有面目，經常好好保持住，讓那最傑出的藝術家引以爲榮，我們都是祂的作品……做一個天主要我們作的人，而不是自己想要却相反祂旨意的人。即使我們成爲天廷最傑出的受造物，却不符合同天主的心意，那對我們又有什麼用呢？」③「不要妄想做所有的事，只要做某件事，你必定能做得更多。要學習克制經常浮現腦際的主意，因爲這是我們必須先做的事。以後我們才做別的。」④

聖方濟除了勸導消除陷入過去或未來的偏極現象，還堅持人應刻意地努力把握今朝。「注視眼前的，不要考慮那些遠方的危險。你看來像軍旅的，其實只是砍去枝子的柳樹，如你注視這些，可能會走錯。只要堅決地願意全心並以自己的一生事奉天主就够了。除此之外，不要顧慮明天（瑪六34）。讓我們注意把今天過好。明天來臨時，也已經成爲今天了。到時才考慮它吧！我們在世上必須抱有很大的信任和順應上天的助祐。我們收集每日的瑪納而不要過量（出十六16-21）。」⑤「上主的真正僕人不爲明日操心；而忠實實地做他今天要做的事。至於明天，他再做要他做的事；明天以後還是做上主所要的事。從不多問這個要那個的」⑥。「讓我們今天好好服侍上主。天主會提供供明天；不要憂慮明天（瑪六34）。天主統治今天，也統治明天。」⑦「主沒有要我們求每年，每月或每週的食糧，而只是每天的食糧……你的天父照顧了今天，自會照顧明天及明天以後的日子呢！認清自己有

幾許無能，你就對祂的助祐寄以幾許期望吧！」^⑳

把握今朝並不排除對未來的合理預測。當然也會有預料中的困難，但是應就事實真象來評估，懷着希望和勇氣去面對它，而不是恐懼害怕。「不要以恐懼的心理看現世人生的不幸，却要滿懷希望的預期它，不幸來臨時，你所隸屬的天主自會解救你。直到目前祂始終保護着你，就把自己只交在祂的手裏。任何情況中祂都會助祐你的。你走不動時，祂會肩負你。究竟有什麼好怕的？你既然屬於天主，祂會明白保證使一切為蒙召的人獲得好處（羅八28）。不要擔心明天會發生什麼事，因為這位永生的父今天照顧了你，明天以及往後也要時常照顧你（瑪六34）。祂或許不讓你遭遇任何邪惡；或許讓你遭遇，而同時給你不會挫敗的勇氣去承擔它們。」^㉑

聖方濟認為履行個人職位上的責任，就是把握今朝之道。「如果我們懂得善用我們的聖召所供給的機遇來節制自己，也就會超凡入聖，取悅於上主了。」^㉒這樣做，通常一定需要和其他人打交道，也就是說度一種團體的生活。團體中的接觸也會有困難。方濟舉了一些例子作為對付困難的方法，他稱之為「奉行小小美德」。「溫和、卑讓、謙虛、仁愛以及對人禮貌，服從，這些美德的奉行應該是我們的家常便飯。操練它們實在是必須的，因為我們經常都會遇上它們。」^㉓「讓我們漫步於謙卑和美德的小山谷中，我們將會目睹荆棘中的玫瑰——內在、外在困擾中奔放出來的仁愛；純潔中的百合；節制中的紫羅蘭……我尤其喜歡三項小小美德：溫馴的心靈，貧窮的精神，純樸的生活；還有一些不是滋味的事情：探訪病人，照顧貧民以及類似的工作。但這一切應該既不喧嚷又不緊張，而是懷着真正的心靈自由去從事。」^㉔「善用每一個自然機會，以愉悅的態度和人相遇……和氣相待，採用溫文有禮的句子……。如果你有某些厭惡需要克服，那你可是有福氣的人，因為突破這股厭惡，你的謙

德也就卓越非凡了。」^②

這些小小美德中，方濟勸導大家特別着重仁愛和謙虛，兩者是主流，其他美德和它們相連的。「謙虛和仁愛是諸德的主流，抓住這兩條是必須的——一是最高的，一是最低的。整幢建築物的保存，有賴於地基和屋頂。一個人全心奉行這兩條，吸取其他諸德也就沒什麼困難。」^③

經常沉醉在過去或未來的人，要這樣做是不容易的。即使是已經培養了信任天主的習慣，從從容容把握今朝的人，仍然常會失敗。聖方濟對全德之路的忠告在此還是可以應用的：即再開始。「我們忘了聖人們留下的金玉良言，勸我們每天都要想到開始走向完美……永無止境。我們必須經常再開始，而且是欣然再開始。直到目前所做的都很好，但是我們將要再開始，却是更好的。然後我們再有另一佳境，直至離開此世，去開始一個無終極的生活，因為到那時我們已不可能遇到更好的了！」^④

註：(所有附註均引自「聖方濟沙雷全集」Annexy 版)

①	6	75	76	②	6	20	③	17	68	④	6	26	27	⑤	3	171	⑥	9	134
⑦	17	261		⑧	71	72	73	⑨	4	244	⑩	18	210	⑪	18	211	⑫	3	311
⑬	14	79		⑭	18	209		⑮	14	136	⑯	20	132	⑰	26	366	⑱	13	88
⑲	5	329		⑳	13	291		㉑	12	181	㉒	13	53	㉓	13	298	㉔	91	301
㉕	12	205	206	㉖	17	360		㉗	19	15	182	㉘	18	54	㉙	298	㉚	301	264
㉛	6	26		㉜	13	92		㉝	21	29	㉞	16	312	㉟	14	53	㊱	13	263
				㊲	13	92		㊳	21	29	㊴	16	312	㊵	14	53	㊶	13	263

本文譯自 Edward J. Carney, O. S. F. S. "St. Francis de Sales—Living in the Present Moment," *Review for Religions*, 39 (1980) pp. 550-557.

臺灣地方教會使命的再反省

谷寒松

前言

這篇反省並無意建立一套完整的教會學，它不過表達筆者多年來參與臺灣地方教會的發展，以及研究臺灣生活品質實況之後，對教會的奧蹟及使命所作的新反省，設法將基督徒的神學和活生生的臺灣現實更密切地交融在一起。

我們分兩個步驟來討論。首先簡述不同模型的教會概念，但本文重點在於發揮近來漸漸形成的新模型——教會乃是一具真實生活品質的團體；其次，我們綜合出兩種不同教會傳教使命神學，一方面嘗試更深刻地由天主的普世救恩計劃——創新和合一的聖愛——來看教會的存在意義，另一方面具體反觀臺灣教會當前的問題。

I 不同模型的教會觀^①

1. 教會——天主的子民

①教會憲章4：「普世教會就好像『一個在父及子及聖神的統一之下集合起來的民族』」。

② 天主子民是「天主的國」臨近的標記。

③ 天主子民是救恩的聖事，也就是說，「教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」（教會憲章1）

④ 天主子民在天主之前及團體之中基本上是平等的，只有職務上的區別。與天主子民的本質要素相較之下，制度中的職位成爲次要的問題、「這一個民族的資格是天主兒女的地位與自由，天主聖神住在他們心中如在聖殿內。這一個民族的法律是遵照基督愛我們的芳表而愛人的新誠命」（參閱若十三34）（教會憲章9）

⑤ 天主子民的終極目標應是無遠弗屆，深入人類的歷史，成爲地上的鹽和世上的光。教會不僅應致力於保存人心靈中與各民族的禮教文化中所蘊藏的美善，更應予以醫治、提高而達於極致，使天主受光榮……人類得幸福。（教會憲章9、17）

⑥ 天主子民是旅途中的百姓，在世界的迫害與天主的安慰之中繼續前進，宣揚吾主的苦架而復活，直到他再度來臨。（教會憲章8）

⑦ 天主子民也可視爲天主的家庭。根據教宗若望保祿二世所發表的有關基督徒家庭在現代世界中的地位②，即已清楚提出基督徒家庭就是小型教會的觀念（*Ecclesia domestica*），尤其是第49節及其詮釋，值得我們參考深思。

如今「天主家庭」中又發展出另一種基層組織，且不斷地在擴展中，就是所謂的「基督徒基層團體」，這是教會成爲天主的家庭這一動勢中「前途看好」的可喜現象。

2. 教會——基督的身體

①「基督身體這一圖像的有機性色彩濃於社會性色彩：教會被喻為具有各種器官的人類身體，藉着內在基本動力，身體得以成長，自我修復，適應變化萬端的各種需要。基督身體和任何自然生理組織不同之處，即在於它的神聖超越的生命動力。它就是所謂的聖神……視教會為基督身體的看法出自保祿，但是羅十二及格前十二所強調的是地方團體成員之間的團結、關注和同舟共濟的情懷」(Dulles, 46)

②「稱教會為基督的身體，容易產生過於神化教會的流弊，它好似暗示教會既與它的「頭」結合為一身體，則必立於「不可錯誤」之地，而這結合則成了生理及實體的結合；若聖神又被視為教會的生命動力，則教會的所有作為似又可以歸為聖神的行動。如此則個體成員的責任與自由的重要性，更使得教會內(包括領導階層在內)罪惡與過錯變得不可思議。

由此觀之，天主子民的觀念較為確切，它充分表露了教會是人類團體在歷史中的具體現實」(Dulles, 51)

3. 教會——聖神的宮殿，神恩的團體

①由此角度觀之，教會是一內具生生不已的獨特生命動力的團體，此動力即是聖神。

②這內在創新動力顯為多元的神恩，相互關照似建設愛的團體。

③真正神恩的團體必定深深意識到基督徒團體的有形組織(教宗、主教、司鐸和信徒)。但它是

在復活主之聖神的自由氛圍下接納上述制度性的因素。

4. 教會——聖統制度性的團體

①教會在此模型內被視為「完美的社會」，它不附屬於任何組織，而自成一完整體系，無所缺憾（Dilles, 31）這種以社會來比擬教會的觀點，有意強調教會具有一般社會必備的組織結構，於是它很容易（未必應如此）導向制度性的教會概念。換句話說，這種模型主要是由有形的組織，尤其是領導階層的職權來界定教會。

②如此的教會自然偏向於使用權利（訓導、聖化、管理）、財富和操縱的途徑進行教務（本不應如此）。比利時主教 Emile De Smedt 在梵蒂岡第二屆大公會議第一會期曾使用三個詞彙來形容這種教會觀：聖職主義、法律主義和凱旋主義。自此，這三個字眼就在教會中盛行一時。

③制度性模型的教會觀也有三個優點：

A. 它強調賞罰嚴明的有形組織結構，能給予人安全感，它好似救恩的堡壘，能賞賜永生的福樂。

B. 它強調現行組織與原始教會的延續性，於是將不穩定的現在和過去光輝的歷史連接起來。當現代人正飽受未來的激盪時，這份寶藏給予動盪不安的世界中的教會相當的穩定性。

C. 尤其在最近幾年中，它為羅馬教會保存了強烈的團體認同感（在傳教區對臺灣這小小的信仰團體也具有保護作用。可能臺灣的非基督徒對教會的印象仍是一個組織嚴謹的國際性宗教組織，有相當龐大的西方勢力撐腰，傳播典型的西方信仰及思想方式。）

5. 教會——僕役——婢女型的服務團體

①這一模型的教會觀較偏重於俗化、交談，不再像以前與世界儼然對峙的姿態。所謂俗化的趨勢是指教會視世界為神學反省的對象及場所，身居其中分辨時代的訊號；至於交談的態度是指教會不再像以前只知用基督宗教傳統（包括聖經在內）來批判當代世界，而是站在二者的交會點上致力於溝通協調的工作。

②僕役——婢女型的教會，隨從耶穌的表率，與所有人一起同心協力。因耶穌當時曾和天主的「貧窮百姓」密切生活在一起。不論何處，凡是在生活中和心靈深處經驗到需要天主及其救恩的人民，都可算是天主的「貧窮百姓」。

③僕役性的教會願意由百姓生活中揭開天主的人性面貌，也就是說「接受並敬畏天主不可言喻的一面，但專注於耶穌是一真實的人這一事實上，聆聽祂、陪伴祂，就好像陪伴一個人一樣」③。我們一旦分辨出天主的人性化的一面，自然會領悟到另一面神性的深奧難測。如此，反不易犯按自我形像捏造天主偶像的錯誤。

④僕役性的教會有意效法耶穌基督自我空虛的境界（斐二6-11）成爲地上的鹽和世界的光。這樣的教會必須付出相當代價，犧牲一般穩定及嚴密的組織所能給予的安全感（其實，這安全保障可能也是因著自身的需要及權力的欲望所形成的，它絕非來自耶穌的表率。由人的眼光來看，耶穌當時並非生活在一個有安全保障的環境中）。

⑤這樣的僕役性的教會將打開門戶，盡其所能地爲周遭的人們及團體服務（換句話說：一座整週

門窗緊閉的空教室，絲毫不能顯示出教會是為周遭民衆服務的機構。

⑥天主的婢女瑪利亞（路一38）是僕役性教會的完美象徵。

6. 教會——先知性的團體④

①身為一個先知性的團體，教會承繼了舊約先知的使命，尤其是先知的先知耶穌基督的使命。

②耶穌來到人羣中宣講天主之國，因著祂整個人的臨在，天主之國決定性地顯形於人間，耶穌的時代背景、政治意味十分濃厚，祂所說的大概和我們大部分的人從小所聽到的不同，祂並沒有說：快拋開生活中黑暗的政治問題，致力於你內心的靈修革新，其他事情自然會順遂如意。耶穌當時的人們生活在放貸者和稅吏的控制和壓迫之下，他們十分敏感於羅馬掌權者的統治。我們可以猜測，耶穌年青時一定目睹過他的同胞被迅雷不及掩耳地捕捉棄市的情形。

③耶穌來到這樣一個環境中宣講一個基本是入世性的天國道理，祂必須答覆日常生活的許多現實問題。但耶穌的宣講時常揭露了社會中不正義及迫害的本質，這是令當時權貴難堪之事，而且祂並不太在意羅馬的統治。祂向百姓宣講的，不外是國家內在的隱憂：國內的壓榨和黨派的爭鬥，例如寄居在加里肋亞的外方流民和耶路撒冷當權勢力之間的紛爭，那些流民在耶路撒冷的當權者眼中不過是些卑劣的團體而已。

耶穌所宣講的正義，有些是源自聖經中的先知及聖詠傳統的思想，具有濃厚的團體色彩，也就是說：接納那些因著罪過、癡瘋、撒瑪黎雅血統，不懂法律或其他任何原因而被遺棄的人們，使猶太成爲一個在社會生活、文化傳統和宗教信念上整合的真實團體。

如果天主是真實的主宰，也是獨一無二的，那麼，任何人若自行將人們劃分成高下的等級，即是褻瀆天主，這是正義的原始精義。故凡能接納那羣被遺棄者的人，才是真正認識天主並在人羣中彰顯天主臨在的人。很多人認為若世界上所有的人都能貧富均等，人間就太平無事了。但福音的看法却不同，富人得救的絆腳石並不在於他們的富有，窮人相形之下最窮的問題，而是在於這些財富帶給富人某種錯誤的安全感，並形成一種極為排外性的小圈子。所以耶穌當時不只應解決窮人的問題，同時也應面對富人所面臨的另一種型態的危機。

④ 宣講這種天國之音，自然會引起誤解及敵視。當人們不接受真理，又拒絕正義時，我們應該如何？這是真正的難題。我們一般人的解決方法是聚集雄厚的武力，募兵聚眾，引進精良的槍礮；總以為當大軍長驅直入時，他們就會接受真理了；耶穌所採取的方法却截然不同，祂孤注一擲，完全信賴祂的訊息中的真理本身的力量，而且祂深信人的心靈遲早會認識這真理的。

⑤ 耶穌在敵視之下仍勇往直前，最後落得與百姓共患難及為百姓犧牲的下場。早期教會亦步亦趨地跟隨祂的腳步，成為「先知——殉道者」的教會，是這種精神終於由內部徹底改造了羅馬帝國。

⑥ 在耶穌的芳表之下，我們不禁捫心自問：臺灣的地方教會是否稱得上是一個先知性的教會？

A. 在經濟發展和工業化至上的意識型態之下，我們採取什麼態度？

——我們面對當前的經濟發展主義可能帶給國人的遺害，曾否努力地傳播教會的「社會觀」？

——教會曾否對人性尊嚴、人權和社會正義作過建設性的批判？我們曾為飄流各方的工人

做了什麼？我們的牧靈方法是否能實際配合工人的環境？我們教會當前的傳教組織，尤其是堂區體制是否足以應對臺灣急速工業化及都市化的挑戰？

B. 天主教會對當前政治局勢所隱含的意識型態，曾發表過什麼聲明？

——在深切意識到我們當前仍在備戰及戒嚴法之下，我們是否仍敢表達我們的立場：不斷促使臺灣政治更注重全臺灣福祉、正義和秩序三者的協調？

——當許多人眼見臺灣危機重重，而逃往國外時，教會會否扮演「希望的先知」這角色？不少天主教信徒不也是一樣想盡辦法為自己的家庭到國外去尋找庇護及安全感嗎？

——天主教會會否為了自由地行使它先知性的使命而謹慎地與當前政治組織的關係保持某種超然態度？這種態度並無礙於我們對國家的忠貞，甚至可以說：這種超然和建設性的批判態度，正是表達了基督徒對自己國家政府的真實關愛。

C. 教會在文化的領域中是否扮演了先知性的角色？

我們正面對一個彌漫著狹隘的人文主義思潮的社會，它的兩個源流是：一、科學至上的意識型態，另一個則來自新儒學的某些流派。科學至上的意識型態是奉西方科學為新中國的救主，他們相信科學萬能，即是以自己的雙手創造自己的神聖世界，並且否定其他的超越層面；至於新儒學的某些流派則確信，任何宗教信仰並不能算是傳統「君子」的至高倫理境界，甚至有些保守封閉的觀念，認為只有孔子及儒家道統為當代及未來人類的救恩。目前這種狹隘的人文主義十分盛行於臺灣政治圈內各階層的教師和不在少數的自滿人士之中，影響甚鉅。他們深信憑著道德上的努力即能完成人生的目標，因著他們大肆鼓吹，使信仰與宗教在

中國社會無以立身。

D. 根據當前已有的資料顯示，臺灣的教育具有三大特色：

①教育的目標似較傾向於經濟福祉及消費，較不重視培養人的能力，主動地去建設一更好的世界。

②教育著重於一種較封閉的、涵攝性的及俗世性的人生觀。而缺少開放、全球性、整合而超越的世界觀。理性的、量化的、技術性的、人本的及片面性的人生觀似乎壓倒了整合性的、批判性的和宇宙性的人學。

③教育較偏向馴服式的和灌輸式的心態，却少強調人格的自由發展和完全負責的一面。

（那麼，如果臺灣主教團委任輔仁大學為我們當前的教育體系研究出一套較具整合性的方案，難道不可能嗎？如果輔仁大學能同心協力積極推動這一目標，輔仁大學不就成了我們國家中真正的先知之音嗎？不要讓我們推託說這是不可能的）⑤。

E. 最後，我們該自問：曾否深入研究那已成爲上百萬的臺灣本地人社會生活的溫床的民間宗教？難道我們不應考慮召募一個研究小組，以一種開放而整合的態度去探討臺灣民間宗教的實況嗎？

7. 教會——具有真實生活品質的團體

根據目前臺灣地區的「時代徵兆」，我們看到社會普遍對「生活品質」的關切及探討，人們渴求一個高品質的生活，這正和耶穌基督所許諾的「更豐富的生命」不謀而合，故教會若能表現出真正的

品質，必能在中國社會中成爲救恩的有效標記。

①談到生活品質，我們必須先反省生命的本質。首先，我們發覺凡有生命之處，常常顯示出三種能力。

——交往、溝通、共享的能力。

——同化新成分及革除腐舊的能力。

——自我再造及自我實現的能力。

（我們不妨藉機反省一下：臺灣的天主教會是否明顯表達了這三種能力？若缺乏這三種生命的團體，生活品質是不可能提高的。）

②其次，我們若著眼於生命的內涵，便會發現所有生命所具的三種特質：

——任何有機生物之內在構成分均按一定比例以達平衡（臺灣的天主教會的成員及職權的分配是否達到了平衡的比例？）。

——生物的各種元素整合成統一的整體，成爲一個能具體發揮功能的有機體（臺灣的天主教會的整合則建立於生活的天主聖愛之內）。

——整合而統一的整體常具有某種彈性，能適應不斷變遷的環境及內外夾攻的挑戰。

③我們若觀察人類生活的範疇，便會看到生活涉及各種不同的層面，物質的、經濟的、社會的和文化的層面；人權、知識的層面；倫理、宗教和藝術的層面。而且所有的層面彼此息息相關，故唯有所有層面的生活均衡地成長才有意義。

因此我們可以嘗試界定生活的品質：「生活品質是指人類生活的八個層面，包括物質的、

社會的、思想的、倫理的、藝術的、政治的、心理的、宗教的均衡、整合且具彈性的成長程度」。

此生活品質包括基督教的價值體系，其終極價值——宗教應立於首位，然後是倫理、思想；接著才是各種工具性的價值。由此推之，任何二分法或二元論在人類生活的領域中是無法立足的。真實的「品質」常具有整體性和交融性。換句話說，過於簡單的二分法（身體／靈魂；自然／超自然；俗世的／宗教的；此世／來世；教外無救恩／基督宗教的救恩等），並不足以徹底表達人類透過各層面的成長過程而顯示的生活真貌。

④上述由基督信仰中反映出來的生活品質觀幫助我進一步反省臺灣的地方教會的問題。

A. 國內已有不少人根據各式的意識型態（見上），嘗試著探討生活品質的問題。教會則受派遣為基督生活的真實品質作證：祂是天主子，同時也是一位無處棲身的人子，祂的生命指數過短；祂是極度不正義之下的犧牲品。但是，祂不只表現出最圓滿的人性，而且祂的生活被基督徒視為最高的生活品質的衡量標準。

我們無法否認，有時人類可以在壓迫和剝削貧窮、監禁的環境中度着更圓滿的生活，勝於一個能使人類潛能完全發展的完美環境。於是我們在此發現人類生活的一大弔詭：一個人若為利他之故而犧牲自己，人類生活的意義及喜悅便更形深刻。以基督徒的話來講則是：一個人（個人或團體）愈深刻地參與耶穌基督在愛中的死亡，則他（它）也能更深的分享復活主的生活品質。

我們在這恩寵的生活氛圍中，方得以慶祝罪惡及死亡的克服，由焦慮及貧乏中喜獲不死

的希望。因著天主對人類的眷顧更能激發起我們同舟共濟之情，而毫無後顧之憂地投入人類的生活之中，如此的品質遠超過政府或國家的權能所能啓發的。

基督徒團體（教會）有些天職，為建基於信望愛的生活品質作證，與國家過去片面地強調生活水準（生活品質的物質層面而已）的趨勢抗衡。面對如此天職，我們應該們心自問：天主教會真的在臺灣大力推展一至高品質的生活嗎？

B. 三願生活也能在人文化、涵攝性很高的中國傳統氛圍中為超越性的生活品質作見證。這種見證性的生活不可能因著生活水準的提昇而被棄置。透過這些奉獻的團體，帶給社會一些新的價值觀念。故天主教團體應努力參與生活品質的發展。若有一羣具有天國遠景的人士或團體參與，因著他們自甘貧窮，儉樸、克己和默觀服務的生活，必能使得當代臺灣的非宗教人士對教會耳目一新。

⑤ 教會以一個具真實生活品質的團體可提供的其他貢獻。

A. 促進個人發展

在傳統的體性的宗教觀和世界觀中的人，常需經歷個人和自我覺醒的成長過程（中國即曾經歷此過程）。如此人經由覺醒漸成爲生活的主體，而非僅爲其他目標的工具。也唯有如此，個人才能成熟地經驗到且有責任感地保存生活真實的品質，而且滿懷信心地加以推展，如此社會大眾才是建立於穩固的基礎之上。

B. 培養基督徒基層團體時，既能顧及生活的多元性，又能具體深入一般社會大眾，如此個人成長才不致走向個人主義的極端。除了家庭以外，我們相信這種基督徒基層團體對個人的成熟

最有助益。

C. 有助於人們在生活各種層面上，甚至於面對死亡時，都能經驗到和諧的境界，因基督的復活已拯救了死亡。

然而，縱使耶穌在世時，祂的和諧心境都不斷受到衝擊與限制。我們相信生活的最終品質必須經過一些衝擊而得真正的和諧（中國傳統心態不易接受衝擊所帶來的生活張力）。

D. 推展真實的人文主義，向天主的絕對奧秘開放，而不封閉於此世和實證資料之中。人文主義最深的核心不再是人（人性）而是生活的天主（大我）。這是比自我更真實、內在於人的存在。

E. 在現代的消費社會中，培養中庸的克己節慾的精神，指出一適當地使用科技成品的態度，才不致最後被物所役。

F. 致力於生態環境的保護，並且提供較整合的觀念，在國際普遍的關切聲中，臺灣的教會不能再緘默了。^⑥

G. 最後，臺灣地方教會應盡可能地在自己的組織及行動中履行教會的「社會觀」。如此一般社會大眾才能清楚看到所謂高品質的具體形像，教會才會變成一個深具吸引力的生活團體。

8. 結 論

重述了各種模型的教會觀後，我們嘗試提供一幅教會的新形象——一個具基督信仰品質的生活團體；同時，我們也論及一些應用於臺灣現況的可能途徑。

我們已在前言裏交代過，此文並無意推出一完整的教會學，而要進一步作一些有關臺灣地方教會當前處境的神學反省。因此其他的教會圖像及模型不容一一詳述：例如教會如母親、新娘、天主之城、羊羣、葡萄園、建築物等等。這些圖像及模型基本上都已多多少少隱含在上述的七種模型之內了。

上述七種模型，分由七種角度來看教會的奧蹟時，我們已隱隱牽涉到了一些教會的傳教使命問題。下文即將據此發揮。我們將簡明地綜合近代兩種傳教使命神學的要點。希望這種反省能有助於我們對普世教會及地方教會的生活動向有一深刻的了解。

II 教會傳教使命觀的兩種模型^①

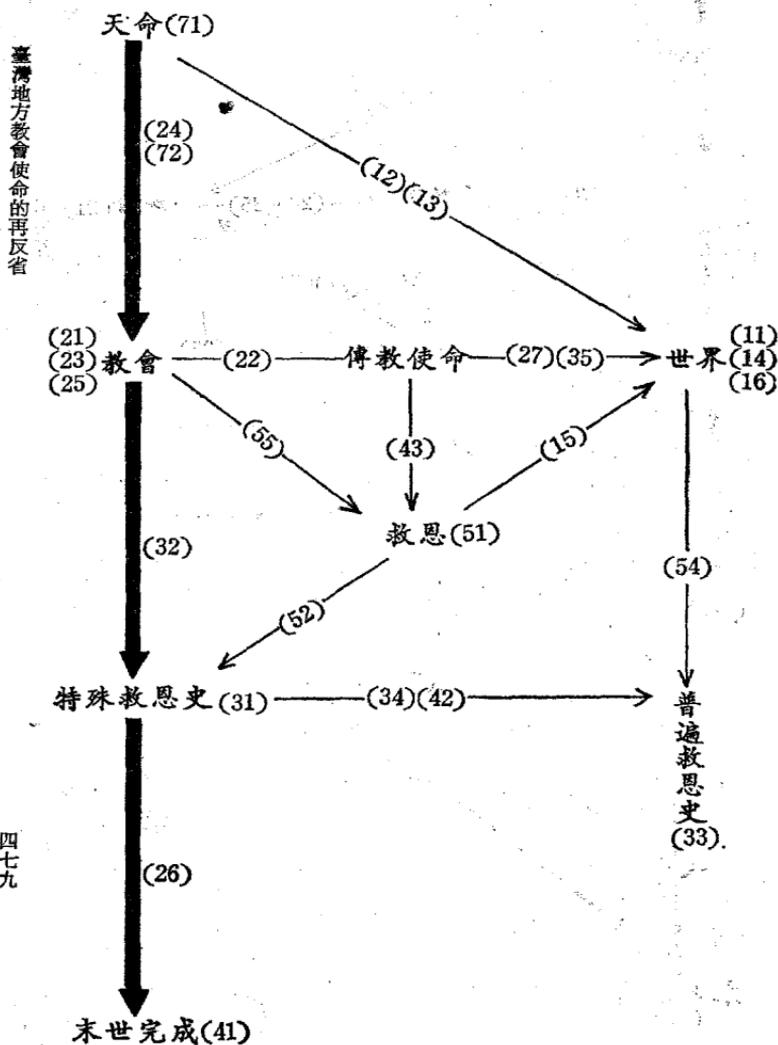
我們先勾勒出這兩模型的基本架構，希望有助於讀者一目了然其基本不同處，然後逐一提出這兩種模型的神學特質，最後我們將提出當今第三世界一些神學家的傳教使命神學趨勢。

1. 兩種模型的基本架構

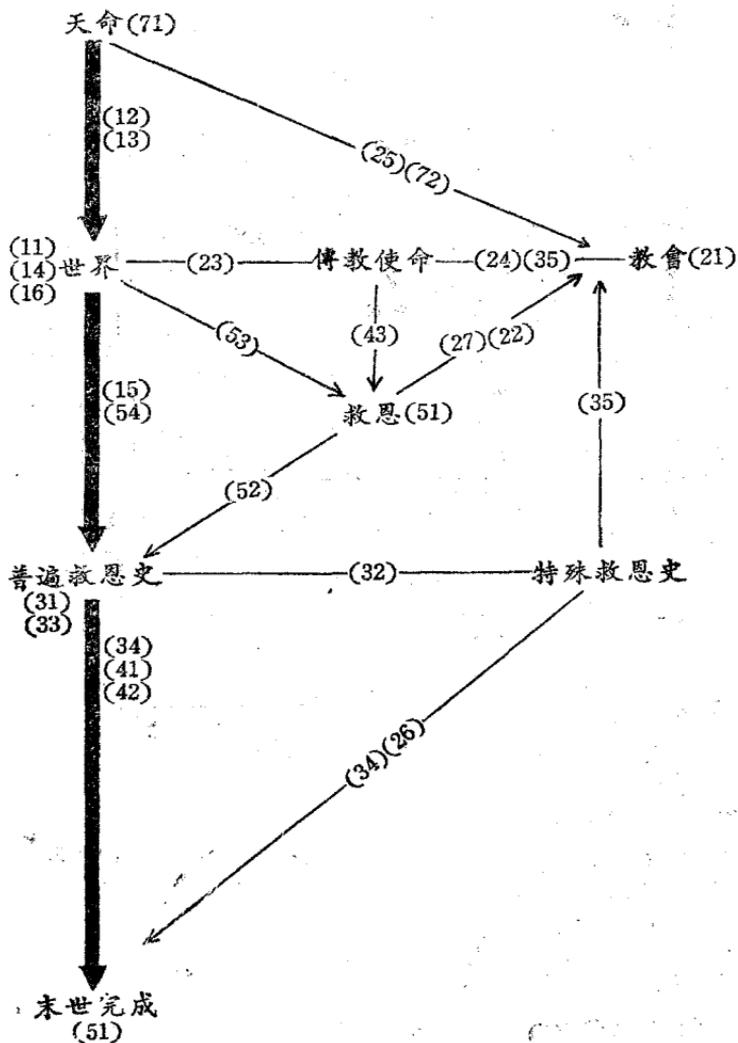
這兩種模型很明顯地採用兩種基本不同的世界觀。

A. 模型常由二元分立的觀念出發，而B模型則常由整合體來看人類的現實（此與中國陰陽推移，合成太極的整體觀相近）。為清晰起見，今以圖表表示：

A 模型 (救恩史——教會型)



B 模型 (歷史——末世型)



2. 兩種模型的不同神學特質

A 模型

(一) 世界

——世界的受造是爲了使人能在歷史中與救恩相遇的有形（物質）憑藉^⑩。

——天主是世界的創造者及維繫者^⑪。

——天主的救恩臨在世界歷史中，但世界的本然沒有救恩^⑫。

——世界與天主對峙，所謂世界的本然只不過是指它與天主之間的舊隙^⑬。

——世界的本然掩蔽了天主的救恩^⑭。

——世界意謂著分崩離析，故此需要教會聖事性的合一標記^⑮。

(二) 教會

B 模型

(一) 世界

——世界的受造是逐漸邁向完滿之境，世界本身即是一部歷史^⑩。

——天主不僅接受，而且愛世界的本然^⑪。

——天主的救恩與世界的本然是分不開的；世界不只是救恩的舞台^⑫。

——世界的本然與天主有基本關係天主造它的對象^⑬。

——世界不斷超越自己的本然而邁向天主的救恩^⑭。

——世界在合一的遠景下具有整體性，而這合一的遠景已經在教會聖事型態之下出現了（是一標記和型態）^⑮。

(二) 教會

教會乃是天主教在世界內實現救恩之地②①。

所謂「教會是世界的聖事」意謂著唯有透過教會，歷史時空下的世界才能獲得救恩②②。

所謂「合一的聖事」意謂著教會象徵性地預示並且實現了末世的「新創造」②③。

教會延續著天主教在基督內的具體救恩行動②④。

由於天主願意救恩在歷史（時、空）公然顯現，故教會是獲得救恩不可或缺途徑②⑤。

教會在自己的末世圓滿境界反照之下，它目前的形式成爲一暫有的存在形象②⑥。

(三) 救恩史

救恩史在人類歷史中是一獨特的部門，它又可以分爲不同的階段及部門②⑦。

教會乃是天主教對世界的救恩行動的表達②⑧。

所謂「教會是世界的聖事」意謂著天主的救恩在教會中有效地顯現予於世界②⑨。

所謂「合一聖事」意謂著教會是世界合一的象徵及途徑②⑩。

教會是世界投奔天主的見證。基督具體表達了此歸宗之舉，而教會則是透過聖言、聖事和服務以歸宗②⑪。

由於天主願意透過歷史時空將自我傳與世界，故教會是獲得救恩的不可或缺途徑②⑫。

教會在世界末世的圓滿境界的反照之下，它目前的形式是暫有的存在形象②⑬。

(三) 救恩史

救恩史是人類歷史本身的內在因素②⑭。

基督之後是教會時期，是救恩史公然顯現於社會的階段。⑳

在普世性地宣揚基督事件的對比之下，人類歷史便退居為隱性的（一般性的）救恩史㉑。

隱性的救恩史應導入獨特的救恩，一如世界應歸宗於教會一般㉒。

因著教會的許諾，教會有責奮力將世界導入救恩的領域之中㉓。

四 末世

人類歷史結束時將有末世「他力」涉入而生徹底轉變㉔。

歷史的真正意義在於透過教會，天主的普世救恩而得以實現㉕。

教會的傳教使命正是普世性救恩的保證，它成了歷史完成不可缺少的條件㉖。

由於天主不斷在歷史時空下向人類自我傳達，教會不過代表著人類向天主的答覆，故此，它是救恩史的典型㉗。

由於人類歷史基本上已在基督所許諾的救恩內被祝聖，故整體而論，人類歷史可稱得上是一種涵攝性的救恩史㉘。

涵攝性的和外顯性的救恩史都將在末世圓滿救恩中受祝聖㉙。

教會向世界宣告未來的希望和末世的圓滿，並且推動世界邁向此遠景㉚。

四 末世

人類歷史結束時，世界將昇華臻於圓滿之境㉛。

歷史的真正意義在於：為其末世之圓滿而鋪路㉜。

教會的傳教使命是以天主在歷史中所賜下的普世救恩為行動的前提，故它同時也是期待圓滿救恩的標記和途徑㉝。

(四) 救恩

——救恩意謂著人類在肯定末世時徹底脫胎換骨的能力之下，對人生意義的積極期待⑤。

——救恩即是基督的救恩，它必須通過信仰才能於歷史（時、空）之下經驗到（唯有超越性的經驗，才稱得上是救恩的經驗）⑤。

——救恩的意義常被界定於個人氛圍之中（強調個人與天主的「你——我」關係⑤）。

(六) 交談

——救恩觸及了「人之所以為人」的本然，成為希望的標記，也是信仰真理的標準⑤。

——交談是基督徒人際溝通的途徑，它表達出信仰中的謙虛之德，亦出自天命⑥。

——交談是為了解他人的基礎，也是為了能更適切地傳揚福音⑥。

(四) 救恩

——救恩意謂著整合性的人生意義，它當前雖在歷史——現世型態下存在著，但它期待著末世決定性的圓滿⑤。

——所有人類的活動都可能在歷史（時、空）下經驗到救恩，因此它的救恩（明顯地或隱含地）就是基督的救恩（所有救恩的經驗都是超越的經驗）⑤。

——救恩的意義常被界定於世界的氛圍中（因天主透過人類俗世及人際活動而傳達神聖的自我⑤）。

(六) 交談

——救恩觸及了「人之所以為人」的本然，成為人類末世救恩的在世表象⑤。

——交談是因為天主如此對待世界，故此也成了教會對世界應有的標準態度⑥。

——教會與世界之間的交談本身即是救恩，是宣揚福音的一部份。⑥

——基督徒的交談包括信仰的見證在內，對世界難免產生挑戰之作用而引起衝突^⑥。

(七) 天命

——天命是屬歷史中的特殊事件^⑦。

——教會正是基督降生到末世圓滿之期間內天

命的具體臨在^⑧。

——基督徒的交談包括在信仰的見證內，藉此將世界引入天主的真理^⑥。

(七) 天命

——天命是天主創造、救贖及圓滿完成的行為^⑦。

——教會有責為世界指出天命這一現實，而且在基督的使命光照之下認識教會自己的使命^⑧。

上述的圖表及其神學特質幫助我們看出兩種傳教使命神學相當顯著的基本差異，我們可以大膽地說梵二的基本觀念在聖神的引導下逐漸由A模型轉向B模型。而教會的傳教工作（包括中國大陸及臺灣的地方教會在內）以往一向是在A模型的趨勢之下進行，如今已漸漸與B模型會合了，有些第三世界的神學家甚至不惜以激烈的手段大肆推動B模型的傳教使命觀念。

3. 第三世界一些神學家的基本觀點^⑧

第三世界的傳教使命，神學的特點在於他們一致矚目於當前世界中貧窮及迫害的現實，故此，它自然以促進人類的合一，治癒分裂的人性為主要目標，這必須有勇氣承擔眾人的苦難，共享大地資源，並完全尊重基於人性而產生的多元文化。由此看來，推動此大任者，不必是一外籍的傳教士，也無須是神職或修會人士。我們更該留意，每一洲或每一國家所要求的合一團結精神會各自呈現不同的形

象。

未來的傳教人員應致力於協助每一個民族文化，用他們自己的語言、神話、比喻及方式重述「耶穌的事蹟」，重述的工作不應太受官方正統的形式所拘限（按他們的說法），這使命自然落在本地信徒的身上，非外籍人士甚至神學家所能承當（按他們的說法）。如此「耶穌事蹟」的格式一定會因地而異。

傳教人員無須遠走他鄉去尋找天國的種子，然後才把基督輸入；而應親身投入當地的文化及生活中參與它的成長，發掘深藏其中已久的天國種子。

縱使我們無法完全接受上述的觀點，至少應聆聽他們的呼籲，而有所反省才是。我們該學的確實太多了，讓我們提出幾點遲早該注意的，並以此作為本文的結論。

①我們當地的教會致力於本地文化之時，是否只專注於適應中國傳統文化中的孔孟之學，而不够注意目前正在中西思潮激盪之下的臺灣具體的現實環境問題？

——我們在推展教會工作時，是否有勇氣和當地人士合作？並且發掘出仍存留於活生生的人羣中的中國文化遺產？

——臺灣不正是基督徒學習進入中國領域的一個理想的跳板嗎？可是我們懷想大陸之情是否超過了對目前臺灣的關注？若教會多多少少確實懷此心態，無怪乎教會在臺灣如此難以生根。筆者深信，由長遠觀之，如果教會肯在中國土壤——臺灣上多花些精力，有效地推動落實的工作，我們教會就和整個中國的距離更拉近了一些。因為不論在中國任何一個地方推行教會本地化，都有助於基督教會和全中國人民的了解與接納。

② 值得我們深思的統計數字：

臺灣的全部人口比例之中（大約一千八百萬）

85%是臺灣本省的中國人。

13%是大陸的中國人。

2%是山地的中國人。

臺灣天主教的人口比例之中（大約三十萬）

50%是大陸的中國人。

33%是山地的中國人。

17%是臺灣本省的中國人。

③ 最後，中國傳教問題（尤其是在臺灣的獨特例子裏）所面臨的挑戰，急需要一種密切的聯合作業方式。不論動機多麼純正，我們實在不能再繼續以往閉門造車的個人研究的方式了。教會傳教情勢的複雜，需要多方面的聯合作業：如教區間的合作、教區及修會間的合作、專家學者間的科際合作，以及學術及推行人員之間的合作等。而且，這種聯合作業常應有大公主義色彩，才能「使世界相信你派遣了我」（若十七1），並使「他們獲得生命，並獲得更豐富的生命」（若十10）。

註：

① 我們引用當前教會學的觀點。例如：

A. Dulles, *Models of the Church, A Critical Assessment of the Church in All Its Aspects*, Doubleday

臺灣地方教會使命的再反省

- & Company, Inc. Garden City, New York, 1974).
- ② 參閱宋海臣「家庭團體」勸諭，一九八一，一一，二二二中國主統國秘書處編譯，天主教教務協進會出版社七十七年校版。
- ③ Sr. Breda Noonan, (Columban Sister.), To Eat at Their Table: Columban Intercom, June 1981, Vol. 3, No. 5.
- ④ Thomas Callinan OSB, The Passion of Political Love, Talk at the Catholic Institute for International Relations, CIRR, 22 Coleman Fields, London N1 7AF.
- ⑤ L. Gutheinz, An Attempt at a Theological Discernment of Ideologies in Taiwan Today. 中文譯文參閱神學論集，從神學立場探討臺灣社會今日之宗教問題。p. 355~384.
- ⑥ Pastoral Letter of the German Bishops Conference, Issued in The German Edition of L'Osservatore Romano, December 19, 1980, pp. 16-18. 德文譯稿 29 • 1983, 1, 2.
- ⑦ Thomas Krann, Analyse und Bewährung Theologischer Modelle zur Begründung der Mission, Missio Aktuell Verlag, Aachen 1979, esp. pp. 192-198.
- ⑧ Virginia Fabella, Ed., Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology. Papers from the Asian Theological Conference, January 7-20, 1978, Wemnapuwa, Sri Lanka. (中文譯文參閱神學論集，歷次神學會議論文集) pp. 203~222.
- Statement of the Fifth Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, New Delhi, August 17-29, 1981, in: VIDYAYOTI, February 1982, 81-96.

基本教義講授經驗談

朱恩榮

筆者做了十多年大專教友及大專畢業教友團體的輔導工作：領避靜、個別談話、講要理、訓練營、講習班等，雖然沒有什麼成就，却累積了一些經驗。

今日的大專教友，多數是自幼跟母親一同領洗，小學及初中時聽了一點道理，高中時就很少或者根本不進教堂，所以進了大學，甚至不敢承認自己是教友。

他們對宗教信仰，大概而論，不但懂得太少，而且還抱着一種冷漠的態度。有些人是因為課業繁重，一心準備出國；有些人則不感到宗教信仰有什麼用處：這純粹是懈怠。

畢業後服兵役，考托福、找工作、換工作、交異性朋友，成家立業，開創前途。一直等到有一天，自己、家人或親友遭遇到不幸變故或打擊時，才會憤恨地抱怨：為什麼這世界上要有痛苦、死亡？天主為什麼要造人？……

有些教友從來沒有時間研究教義、認識信仰，一直要等到問題發生，才會責問教會為什麼不准離婚？為什麼不可以墮胎？……因此有些人脫離教會，有些人根本放棄了信仰。幸好這些尙屬極少數。大多數的教友因此開始來探究素來模糊的信仰、真正認識天主。

為什麼有痛苦？為什麼不能離婚？……這些都是倫理的、屬於表面的結論。真正的原因必須追溯到最基本的根源——無限永恆的神，爲了分享祂的永恆的生命，爲了愛而創造了人。

講解的程序，簡略地可以分爲：

一、觀察一般人，他們的人生目的，人死了到哪裏去？科學能否給人滿意的解答？爲何需要哲學、神學？

二、簡單介紹幾個大宗教：回教、道教、佛教、猶太教、天主教、基督教。最後詳細講解天主教的神——天主——是一個「無限」、「永恆」的神。特別強調祂是「無限」「永恆」的，這是一切問題解答的鑰匙。

三、天主教是一個啓示的宗教。聖經學、它的歷史性。創世紀與進化論。天主爲什麼要創造人？

四、天主爲什麼說給人自由？初次背命的後果。創造與救贖不是先後兩個步驟，而是一個整體的計劃。

五、什麼是「約」。舊約和新約的關係。出谷紀中逾越節的羔羊到若翰洗者所指「除免世界的羔羊」。

六、歷史人物納匝肋人耶穌。祂是天主子默西亞。天主聖三的奧蹟。

七、耶穌宣講內容重點。

八、耶穌所行奇蹟的特性與目的。

九、建立聖體、聖洗、赦罪、神品聖事。

十、苦難史。猶達斯和伯多祿的比較。

十一、證明復活、強調其重要性。聖神降臨。建立教會。

十二、結論。總複習。終身大事。

再略爲解釋如後：

一、現代社會，每人忙碌於改善物質生活，沒有時間思考人生的最終目的。爲了對症下藥，祇有強迫討論死亡。唸理工的人以爲科學萬能，宗教都是迷信。讓他們看出理工祇是「科學」的一小部分、有太多理工無能解答的問題，需要在哲學的範疇內研究。但是哲學也無法解答人生終向的問題，必須進入「神學」的領域。

有些人可能不是甘心自願來聽道理，而是因爲要和教友結婚，因教友這方的要求而來試聽。對這種教友，第一次可先申明不講「宗教」，也不講「信仰」，祇問人生是否需要一個「原則」？常做一個有「原則」的人？「人生原則」是否可換句話來說「人生哲學」？若「原則」是必須堅持的，這「原則」是否也可稱之爲「信仰」？

二、首先簡單介紹幾個較大的宗教。指出「道家」與「道教」之差異，「佛學」與今日民間的「佛教」之不同。佛學中有無追求永恆的生命？道家思想爲何飄逸不可捉摸？「道」之不同詮釋。回教的唯一真主「阿拉」是怎樣的一個神？

最後講到猶太教、天主教和基督教的神——天主，必須非常耐心地解釋、反覆舉例，強調祂是一位無限、永恆的神；講解什麼是「無限」、什麼是「永恆」；祂必須是一位不折不扣的無限永恆的神。否則下面「祂因愛而創造」的道理就無法成立，其它跟着而來的諸多問題都沒法解答。

爲來自傳統背景的人，指出天主教不是「洋教」。真理沒有「洋」「土」之別，而是世界性的。

三、哲學家以人的思想能力所推測到的「最終原因」就是這位無限永恆的神給我們「啓示」的本身。

從啓示講到聖經，強調聖經是一部啓示的文學性的歷史，不能以今日狹義的「科學」眼光來看。指出聖經學是一門十分艱深繁複的學問，牽涉到考古、人類、社會學……學者必須精通希伯來文、希臘文、拉丁文等古典語文。絕非一般人按字面或斷章取義能解釋、了解的。

創世紀記載天主六「天」創造。若用「永恆」的觀念來解釋很容易。六「天」是六個「階段」，不論這一階段是幾秒鐘或數十萬年。這在永恆中都是一樣的。如此進化論非但與創世紀沒有衝突，反而可說是從創世紀中的觀念抄襲演變而來。

因為天主的無限美善，所以祂創造人類的唯一無二的動機祇可能是祂願意人分享祂的永恆的生命、就是愛。這是相當難以解釋的。

四、可是更費時、更曲折、最難令聽者了解並接受的是這充滿世界的罪惡與痛苦（精神及肉體上的）來自天主給人，而被人妄用了的自由。這豈不是等於天主教在陷害人嗎？怎麼能說天主是爲愛人而造了人呢？

所以在此必須強調：創造與救贖不是先後兩個步驟，而是一個整體的計劃；創造是愛，救贖是愛的證明。

五、緊接着立刻解釋「約」。舊約是拯救的預告，新約是舊約的許諾的兌現，救恩的實現。從創世紀第九章天主與諾厄所立的約開始，跳到廿二章亞巴郎從命獻子中的羊，再跳到出谷紀十二章中的羔羊，特別注意塗在門楣與門框上的血。以色列子民因此羔羊的血脫離埃及人的奴役，象徵全人類因

耶穌基督的血，從罪惡與死亡的統治下解救出來，重獲永生。從這裏立刻跳到若望福音第一章的羔羊。

六、先從歷史證明耶穌基督確有其人，舊約先知所預言的默西亞就是祂。從已確定的歷史性的新約聖經證明祂的天主性。解釋天主聖三的奧蹟。

七、八兩講等於綜合複習四部福音中耶穌宣講的內容及祂所行的奇蹟。這是很值得做的，容易講而收穫大。

九、直接引用聖經章節來證明聖體聖事。首先慢慢地仔細誦讀若望福音第六章，指出這是最後晚餐中建立聖體聖事的伏筆。雖然聖體聖事是一個很大的奧蹟，但是教友聽者很能接受。這是一併講聖洗、和好（赦罪權）及神品聖事的好機會。因此付洗、成聖體、赦罪權在宗徒們去世後必須世代相傳，所以要有神品聖事。

十、讓望教者及教友溫習苦難史也一定是有收穫的。這是解釋人生中所遭受痛苦的意義的機會。順便可以比較伯多祿與猶達斯兩人的遭遇及拒絕聖寵的後果。在此加講瑪利亞在救贖工程中所扮演的角色。

十一、以天主的無限、永恆為一切問題的解答之鑰為基礎，現在到了基督信仰的高峯與完成：就是祂的復活保證我人將同祂一樣自死中復活，得到了人生目的、生命意義的圓滿答案。

十二、因為復活是那麼重要，而聽者因為有抗拒聽到「死」的心理障礙，所以最後結束時加一次查經祈禱，以免功虧一簣。把聖經中有關（一）死亡，（二）永生的失落，（三）信仰復活的幸福的章節列出，讓各人去翻查、抄寫下來，默思祈禱。

幾點注意：

(1) 這個基本教義講授的方式更適合大專程度的小型基督徒團體。每週一次嫌太密集，來不及消化。每月一次較好，使其間有充分時間加以反省、查經、祈禱。再者，講授時間最好每次兩小時：第一小時講解，第二小時討論、分享。

(2) 因為間隔一個月，所以從第二次起，每次開始時把以前講過的再提綱挈領複習一遍，清楚地感覺出程序的邏輯性。

(3) 舉例時可多採用與我國歷史、文化、風俗有關的事蹟及時事新聞。因為天主聖言是萬古常新的。

(4) 從第三講起，要多引用聖經。讓聽者每人帶自己的聖經，同時受熟稔聖經的訓練。

(5) 不要浪費時間，鑽牛角尖似地解釋聖經中的疑難。

(6) 每次講授研討開始與結束時要祈禱。

權威與服從

Avery Dulles, S.J. 著
王敬弘 譯

梵二對權威與服從的教導，受到許多不同的解釋。在教會歷史中，沒有任何其他的大公會——連梵一大公會議在內——如此高舉聖統制的角色。對主教們以耶穌之名教導管理及領導正式崇拜的權力，梵二予以極大的注意。不過，也沒有任何一個以前的大公會對宗教自由以及信徒積極參與有關教會的一切事物給予同等的強調。那麼，我們也許可以問：梵二在天主教友的生活中，到底是增進還是減少了權威與服從的功能呢？我們無法給予一個簡單的回答。

教會憲章對教宗職務的教導，沒有剝奪梵一大公會給予教宗所有的各項特權，也沒有減除梵二梵二之間的一世紀對教宗職務的各種官方教導。教會憲章在數處再次肯定梵一對教宗在法律上的首席權及不能錯性的教導。梵二一方面的確談到主教們的集體性 (collegiality)；另一方面，按教宗是伯鐸繼承人的身分，給予他個人行動的完全自由，而並不需要邀請主教們「採取集體行動」(collegiate action)。神學委員會所寫的官方「說明性的註解」(explanatory note)，被認為是教宗保祿六世權威性的解釋，足以排除在這方面所發生的任何疑惑。

梵二在教義方面最具有意義的發展是與主教們的權威有關。教會憲章教導說：他們的祝聖不只給予了他們的管理和法律的權力，而且賦給了他們圓滿的聖秩聖事；這不僅包含了祭司權力，而且也包含了教導和管理的功能 (munera) (教會 21)。
〔譯者按：本文引用梵二文獻的譯文和簡稱均按中國

主教團出版之譯本爲準。】

按照教會憲章主教的聖秩是爲天主所建立，是具有最高而完全的統治整個教會權力的主體（20，21）。主教們在與教宗的結合之下，被認爲具有「眞理神恩」的恩賜；也因此形成「正統的訓導權」（*authentic magisterium*）（啓示 8，10）。大公會議被解釋爲不是代表整個教會的集會（一些中世紀的理論會這樣說過），而是主教們的集會（教會 22）。雖然，個別的主教並不被視爲不能錯誤的，却被認爲是他自己羊羣的正統的導師。因此誰聽從他，就是聽從基督；誰排斥他，就是排斥基督（教會 20，25）。

一般說來，梵二關於在教會內權威的教導反映了一種對聖統制神秘——聖事性的了解。主教們藉着宣講、聖事的服務、以及個人的榜樣，被視爲是基督圓滿聖德通向教會其他肢體的孔道（教會 26）。因此，Pietro Parente 總主教代表神學委員會提出對教會憲章如下的修改草案並不是一件令人驚訝的事。他把教會的結構看成一個聖職性的金字塔：「教會的結構，按其本體性的秩序，已是按照一種層層附屬的秩序，把許多不同的因素，不可分離地結合在一起。這個附屬的秩序，就是信友們對司鐸及主教，主教對教宗，教宗對基督臣屬。在這個已存在的結構中，沒有任何的生命和權力能被想爲是不從基督而來的；基督是「教會」不可見的頭，經過伯鐸和主教們而到達信徒。在運作的秩序中（*in linea operativa*），這也是同樣的眞實。」（一九六四年九月廿一日對教會 22 ~ 27 所作的 *Relatio*）

在教會憲章第四章，即論及信友的一章中，無論在風格和外觀上都與第三章論及聖統制有所不同。它承認信友們有某些基本人權和基督徒的權利；它們應該受到仁慈而尊重的對待。它力勸主教和神

父們歡迎來自信徒明智的忠告；甚至在某些情況中，邀請信徒運用他們自己的主動性。但是，這些讓步並不包含對教會權力分配在結構上作任何改變。這一章並沒有提出任何方式的民主化，更好說它推崇一種善意的父情主義。

有關權威和服從這問題（不包含在奉獻生活中所有的修會聖愿），大公會議比在開會以前所寫的草案講得少得多。Aeternus Unigeniti Pater [譯者按：教會憲章草案的拉丁文簡稱] 討論到教會時，不只談到教宗和主教們的權威；而且也談到羅馬聖部和天主教神學家的權威。它所勾劃出有關服從的神學與聖依納爵羅耀拉相似。在同一的草案中也提出了一些有幫助的——不過，也無可否認是謹慎的——有關表達異議的原則。它說道：屬下們按照每個人的能力，有權利，甚至有責任在使教會得到好處的事上表達他們的看法 (AUP 38)。但是此後它接着說：任何揭發在教會內醜惡的人，一定要小心避免給人立惡表，並應該遵從基督在福音中給人所訂的勸勉人的次序（參看瑪十八 15-17）。在大會最後正式公佈的文件中，在有關表達異議這一點上，比較沈默的多。教會憲章在第25號中，以一般性的方式談到，即使對並非不能錯而正統的教導，人們也需要以宗教理性的同意加以順從。當有些主教們提出表示異議之合法性的問題時，神學委員會只是讓這些提出問題者去參考以前曾被批准的倫理神學手冊就算了事。

梵二對「表示異議」這問題所作的保留，其結果在會議以後一段的時間竟成爲一個混亂的來源。這個現象在有關「人類生命」通諭的爭議中，特別令人注目地顯示出來。有些神學家按照梵二對宗教自由及對修正某些信理表達程式的重要性所發表的言論，認爲有時能對教宗通諭的教導公開的表示異議；雖然，碧岳十二世「人類」通諭 (Humani Genensis) 曾提出許多禁制。但也有別的神學家提出

相等的理由，主張以前所有的禁制，並沒有為梵二所祛除；而仍然有效。因此，梵二因着它的沉默，無意中造成了後來在天主教友中所產生的極化現象；而兩方面却都在努力忠於梵二的教導。

有些自由的詮釋家，爲了想對梵二顯然地不一致的教導，找到一條綜合之道，而提出了一個相當片面性的解釋。他們認爲真正有意思的是新的教導——就是那些與以前天主教道理不相同的教導。這種解釋把梵二對以前傳統教導所作的重新肯定置於一旁，認爲它們是次要的或附屬的；這種解釋隱含地表示重覆這些傳統的教導，只是爲了安慰少數的保守分子。自由的詮釋家，應用這種方法，證實可能給予梵二某種「民主的」相貌。

這種自由的詮釋，爲另一種保守的詮釋所抵消。後者強調梵二對教會傳統教導再次肯定之重要性，而不太重視梵二探險性的嘗試。

有一羣第三種的詮釋者避免了這兩種選擇，而採用一種更深刻的詮釋法：就是重視精神甚於文字。基於梵二主要是在於克服形式主義、權威主義與聖職主義的假設上，這些極端的詮釋者，設法超過梵二的教導，而建造一個自由和開放的教會。因此，他們辯稱被認可的主教們所具有的「集體性」(collegiality)應延伸到全體教會。有些人爭辯說所有基督徒都擁有，至少在原則上，「同樣的聖事性的權力」。本堂神父、主教和教宗，都應以民主的方式來選舉。本堂神父應對自己的羊羣「交代」負責。

依我看來，這些一面性的解釋都不能夠獲得證實。梵二承認天主子民的每一位都具有某種基本的平等性。這實在是相當真實的。他們都在聖神內藉着信仰和洗禮分享這種平等性。但是大公會議也同樣地強調教會是一個有結構的社會，它具有聖統性的結構是來自它的建立者——天主——的意願。

不論聖統性的管理有何缺點，它至少有一個主要的好處，就是很適於在一個無信仰的世界中保持信仰的傳承。它保證教會將繼續擁有受過特別訓練、實習以及賦有使命，並經聖事性祝聖的服務人員。他們把天主聖言當作有權威性的信息加以宣揚。一方面，教會要設法避免僵化和死板；但也應為在世界中作一個突出的見證而裝備自己。

不過，梵二對在聖統制教會中有關權威和服從的教導，應該在其他信理的教導的背景中去了解。在啓示憲章中梵二堅持聖經中天主聖言具有活生生的權威；並且又說：教會的訓導權是在天主的聖言之下，而非在它以上。在大公主義的法令中，梵二談到對教會教理表達程式的一些缺陷，需要繼續不斷地改進和修正。在對宗教自由的宣言及教會在現代世界牧靈憲章中，梵二教導說：在現時代，對信仰的同意應是自由的、個人的，以及具有反省性的；而不是被強制的、機械的或毫無批判的。在禮儀憲章中，梵二邀請信友們活潑地參與教會的崇拜。教會憲章的第二章承認信友擁有普通司祭職；雖然這種司祭職與被祝聖聖職人員所有的服務祭司職在本質上有其差異。主教在教會內牧靈職務法令中，梵二要求對羅馬聖部的重新改組；它也推薦在牧靈性的會議中，神父、修會和教友的代表可有發言權。梵二在這幾點上所做教導的架構，使教會憲章，特別是第三章，對聖統的強調予以相對化；但是，並未予以否定。

這些或其他相似的聲明，可能有其重要性。但對權威和服從這問題來講，梵二最具有決定性的舉措，可能是在於把教會視為在旅途中的天主子民。在這樣的一個教會中，權威不能僅是頒發下一些官方的決定；服從也不能僅是對較高官員的屈從。天主聖言給予一切把它表達出來的人權威。雖然某些人在教會中可能並沒有官方的職務。服從——它原有的意義是指尊敬的聆聽——並不只是屬下的責

任，而是所有基督徒的責任。所有的人都應該共同努力聆聽天主的話，正如它是天主現在所說的一樣（現代第二章）。先知和其解釋的神恩並不只是給予了牧者。雖然牧者在分辨和表的過程中，有他特殊的功能。此外，在一個旅途的教會中，教會權威的決定，有其暫時或試驗性的一面，按教會憲章所說的「在幽黯中，實地向世界揭示主的奧秘，直到最後在光天化日之下出現。」（教會8）。這就是教會的職務。

John Courtney Murray 在大會閉幕後一年指出權威的問題，應按梵二所認可的兩個主要的時代記號重新加以解決。這兩個標記就是個人的尊嚴和人際的團體（inter-personal community）（America CXV, 23）。辯稱這些時代的記號使教會不同階層的垂直關係與交談的平行關係，必須建立一個互補的作用。按照 Murray 的意見，這兩組關係不能互相消除，而是彼此支持。在一個個人性而又團體性的教會中，權威仍然必須盡它結合、引導、糾正最基本的功能。但是，由於時間的短暫及缺乏完全的同意，梵二未能建立一個教會所需要法律性和行政性的結構。因此梵二以後的教會必須完成這項任務。

本文譯自 Avery Dulles, "Authority and obedience", *The Tablet*, Vol. 236, No. 7432 (December 18, 1982), 1264-5.

對權威的透視

Peter Hebblethwaite 著
王 敬 弘 譯

許多天主教教友想像，爲了回答一切問題並解除所有的疑惑，只要求助於教會的訓導權 (*Magisterium*) 就够了〔譯者按：此字來自拉丁文的 *Magister*，原義是主人、統治者、領袖等等。*Magisterium* 就是這種人所有的職位和權威。通常此字在教會中譯爲訓導權。〕。這種想法忽視了「訓導權」本身是一個不斷變化的觀念，並具有一個相當複雜的歷史。對這歷史作一個簡短的描述可以顯示梵蒂岡第二屆大公會議對這觀念的了解正是一個長期發展所達到的現狀。梵二對這觀念的態度使人能推動對大公運動的討論，也給神學家們在教會中享有合法的自由。

如果聖多瑪斯能够聽到梵二會議中主教們對訓導權這一名稱的用法的話，便會感到非常驚異。他把社會視爲一種層次分明的組織，其中每一階層都有它特殊而互補性的職務：騎士的職務是對抗回教徒，隱修士的職務是祈禱，農人的職務是耕種土地，神學的教師 (*Magister*) 施行教導，主教們管理教會，有時也對人加以懲罰。Roger Gryson 曾寫道：「聖多瑪斯對於教授們的講座 (*Cathedra Magistralis*) 和主教的寶座 (*Cathedra Pontificalis Pastoralis*) 加以非常清楚的區分。」(“The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church,” *Journal of Ecclesiastical Studies*, Spring 1982, p. 176.)

在這個時期，神學家們也不臣服在主教之下，更好說是神學家們與主教一起臣服於對聖言的服務

下，而個別以不同的方式以從事這項服務。

十九世紀中葉，聖多瑪斯健全的教導被取消而遺忘了，訓導權的陣線換了邊。一八六四年，教宗所頒佈的「錯誤要目」(The Syllabus of Errors)，是第一件教宗文獻，其中教宗引述了自己以前所說的話，視之為一種權威來支持他現在願意說的話。(Giacomo Martina SJ, "Osservazioni sulle varie redazioni del 'Sillabo', in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, II, p. 419ff.)

當時正是鐵路發展，識字的人增加，以及民間雜誌蓬勃的時期。宗座發行了羅馬觀察報，報導教宗在公開場合中所講的一切話，其結果之一就是第一次開始區分教宗的特殊訓導 (extraordinary) 和一般訓導 (ordinary magisterium)。特殊訓導是在罕有的特殊情形下，教宗所作的緊急干預；而一般訓導却是教宗藉着談話、信函、手諭或通諭所講所發表的一切談話。(John P. Boyle, "The Ordinary Magisterium: History of the Concept," in *The Heythrop Journal*, October 1979 and January 1980). 因此，先 Arnold Lunn 爵士所稱的「逐漸蔓延的不可錯性」(creeping infallibility) 把它保護的陰影毫無區分地伸展，遮蓋了一切教宗的言論。

神學家們被貶謫於一個狹窄而附屬性的角色中。一八五四年 Denzinger 一書首次出現，收集了許多大公會議的文件的片段，把它們當作信理的證明。該書中所有的文件片段完全與它們的歷史背景隔離；但是，却只有在其原有的歷史背景中，它們才能够真正被理解。Giuseppe Alberigo 曾描述了它的影響。「該書巨大的成就可從兩方面得到證實：其一是大家都對這種新建立的方式表示同意；另一是神學界普遍地接受了這種對神學資源所加的嚴厲限制，而導致對神學研究的衰微。」("Authority in the Documents of Vatican I and Vatican II," in *JES*, Spring 1982, p. 122).

神學家們以這神學的枷鎖武裝了自己，只要去翻閱它，就能找到正統的答案。神學不再是敘述天主與我們——祂的子民交往的故事，而變成一種幾何學。John Henry Newman 和他的護教學（*Apologia*）是一個極有意義的例外。在他所寫的在教理上對信眾的諮詢（*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*）這本書中也採取了與當時潮流相反的態度。他反對在教導的教會（*ecclesia docens*）和學習的教會（*ecclesia discens*）中所做清楚而嚴格的區分，也就是在牧者和亞羊中所做的區分。此外，當時，教宗的「一般」教導已經變得如此的重要，以致有些神學家想他們應花時間去詮釋教宗的聲明。

屈從或執著

在比約第十反對現代主義的運動（anti-Modernist campaign）中，這種使神學研究工作狹義而扭曲的狀況到達了顛峰，一個特定的羅馬神學派別的看法被「立為法規」，而成為規範。[Tyrell] 抱怨說：一九〇七年 *Pascendi* 通諭「想使我們自己看到自己並非是好天主教教友，但是它僅能使我們看到我們並非是好士林學派的信從者。」它妄用了許多學術上的意見，例如梅瑟五書作者的多元性，而把它當作一個信理正統性的試金石 [譯者按：意即採納這種意見的人，就被視為不合正統。]。一九一〇年反對現代主義的宣誓，把關門釘得更加牢固。一位神學家除非隆重的宣誓「對 *Pascendi* 通諭及 *Lamentabili* 法令中所包含的一切指責，宣言及所有的命令，全心予以屈從和執著。」他將被免職，更糟糕的是也同時受到開除教籍的處罰。

Mignot of Albi 總主教在給 Friedrich von Hügel 的信中，正確而微妙的指出了反對現代主

義誓詞的新奇性：正如你所說的，因為教宗在要求對某些信理表達程式贊同，而它們的內容並非每一部分都是信仰的對象。因此，那約束我們的權威却對自己毫無約束。這使得問題的許多點變得非常微妙。」(M. de la Bedoyare, *The Life of Baron von Hügel*).

Mignot 的信提醒了我們應對極大主義者 (Maximalist) 和極小主義者 (Minimalist) 之間加以區分。極小主義者對教會堅決肯定的一切，也加以堅決的接受——但是却留下一個寬廣自由的園地。極大主義者却認為好的事情總不會過多的；他們甚至想把羅馬聖部的宣言也包含在一般訓導的範圍中。他們以懷疑的眼光來看極小主義者，想他們不是一個完全的天主教教友。

不過，兩方面在教會中都有它合法的地位。第一次世界大戰有效的中止了反對現代主義運動：在 Ghent 的一個律師家中，人們發現了一個來自 la Sapinière 的文件。它記錄了 Umberto Benigni 蒙席所指揮的反對現代主義者間諜網，以及他們要打擊的神學家，甚至樞機主教們的黑名單。新教宗不願意與這運動有任何關聯。一九一五年，本篤十五世說：「天主教教友應停止彼此之間戴帽子」（「完整主義者」、「自由主義者」、「現代主義者」、「強硬分子」是當時流行的帽子）。他宣稱：「對天主教教義的宣信，不需要戴上帽子。一個信友只要說基督徒是我的姓，天主教徒是我的名就夠了。一個人的生活才能使人做一個名副其實的人，這才是重要的。」說得真好！

不過，直到梵蒂岡第一屆大會前夕，極大主義者仍在羅馬佔優勢。這也就是為什麼在啓示教義憲章的草案中把訓導權描寫為信仰的最近而普遍的規範。但是在大會中的辯論中，很快地顯示出這種說法是很難得到支持的。我們不能把訓導權放在一個有如教堂尖頂的位置上去了解它。它屈從於天主的聖言之下，啓示教義憲章在這一點上說得很清楚：「教會的訓導權並不在上主之言語以上，而是為上主

之言服務……它虔敬聽取，善加保護並忠實地陳述天主的言語。」（第10號）的確，我們可以把這篇章開始的一句話當作整個大公會議的座右銘。「虔誠的聽取上主之言，而勇於將它宣佈……」但是，宣講或教導是尾隨聆聽之後的。

這個原則使大公主義成爲可能實現的理想。按照古老的神學命題，訓導權是信仰最近而普遍的規範，只能導引出一種要或是不受毫無彈性的態度。這種態度要求分離的弟兄們對訓導權屈從。但是，如果所有信仰基督的人以「虔敬地聆聽天主的聖言」爲開端，那麼真正的大公主義才能在這基礎上建立起來。這種態度也並不只是一種熱心的想像。我們現在知道在聖公會與羅馬天主教國際委員會中已將此態度付諸實行。當教宗若望保祿和 Robert Runcie 博士在坎特布里 (Canterbury) 的福音前一同跪下，並表示敬禮時，他們以象徵的行爲表達了這項真理。教會的服務和訓導權，並不高於天主的聖言，而是臣伏在它之下。

這個例子證明了某些大公會議的文獻是清晰而非模稜兩可的。在梵二大公會議中再一次的肯定了許多從前已定下的信理：大公會議也不能夠採取另外一種做法，因爲對教會來說，在教理上翻來覆去，並不使教會有所進展。但是，新的領悟及對某些真理的重新發現可以使人在新的光明中去認識再次被肯定的傳統信理。在主教團集體性 (collegiality) 的背景中，我們對教宗職務有了不同的了解；把權威視爲對教會共融的一種服務，也給權威本身加上了另一種色彩。把訓導權與信衆們的意識及教會信衆的意識 (*sensus fidelium*) 相關的來看，也不得不對訓導權的態度有所修正。當人想到大教會中有某種「民主」的因素時，也不必一定要戰慄，正如 Sacens 樞機主教在一九六八年曾寫道：「在教會中同時可有合一的準則（君王統治），聖統制責任的多元主義（貴族統治），以及天主子民在

共融中所有的基本平等性（民主）。」（*Co-responsibility in the Church*, p. 190）。

至於對神學家來說，即使他們沒有完全恢復他們在十三世紀所有的地位，至少他們再一次對訓導權有某種程度的掌握，成爲他們同業公會的名稱。在「兩種訓導權：一個過度時期的反省」（“Two *Magisteria*: an Interim Reflection”, *Proceedings of the 35th Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 1980, pp. 156-169）。這篇出色的文章中，Avery Dulles 神父對兩種互補性的訓導權按照它們所做的工作加以區分。「教會訓導權在運作上的特徵是判斷；而神學家的訓導是了解。聖統擔任法官的職務，公開地宣揚那些爲基督徒團體生命和見證息息相關的真理；神學家們却做學生：用有系統的方法追尋信仰的意義和它引伸的涵意。」（*ibid.*, p. 163）。這些不同的功能形成了神學家和主教們之間的關係；如此能排除完全屈從及系統化的不屈從的兩種極端。神學家既不是主教們馴服的捲毛狗，却也不是在理性上驕傲的統治者。從積極方面來說，這種關係應在一種合作的方式下，同時具有牧靈和批判性的功能。它的牧靈性是在於它嘗試在當代天主子民中去發現他們的需要，並設法予以解決。它的批判性是在於把教會訓導權中所有偽造的辯理，以及對聖經或教父，大公會議文件的妄用加以排除。有些時候人們忘記了訓導權所發佈的內涵，大部分是來自神學家們的研究成果。難道它還有其它的來源嗎？主教們仍然保持他們完整無缺的分辨神恩。它的功能在於選擇爲在今日有效的宣揚信仰所需要真實而有關的材料。如此，使正統的思想和正統的實踐成爲知行合一。

本文譯自：Peter Hebblethwaite, “Authority in perspective”, *The Tablet* Vol. 236 No. 7431-2 (Dec. 25, 1981

& January 1, 1983), 1290-1.