

神學論集

于斌



58

輔仁大學神學論集

第五十八號 一九八三年冬

總目錄 ③⑤

目錄

前言

紀念利瑪竇專欄

利瑪竇與中國耶穌會士

聖經

一首讚美天主之言的詩篇——詠一一九之辭彙研究及祈禱建議

張奉箴……五〇七
潘士鏡……五二一

信理

救主之母反映出聖三的作為(中)

Jean Galot, S.J. 著
岳雲峰 編譯……五三七

教律

教會的新法律

Ladislas Orsy 著
趙一舟 譯……五五三

目錄

新教會法典評估.....Ladislav Orsy 著 王敬弘 譯.....五五九

倫理

從心理—靈修的觀點談自慰.....William F. Kraft, Ph. D. 著 黃美基 譯.....五六九

靈修

中國靈修講習會二講.....張春申.....五八一

新基督論中的神修——重新認識耶穌.....Paul J. Philibert, O.P. 著 譚璧輝 譯.....五九五

書評

「原罪新論」簡評.....岳雲峯.....六〇七

專題：司鐸職務

聖經中三種鐸職所面臨的挑戰.....Raymond Brown 著 左婉薇 譯.....六一三

司鐸意義在觀念上的再反省.....Alberic Stacpoole, O.S.B. 著 胡國楨 譯.....六二五

聖秩：服務的聖事.....Brian E. Daley 著 天放 譯.....六四三

女司鐸或女執事？.....A. M. Tortas 著 陳月勳 李偉平 合譯.....六五七

前言

梵二給教會帶來的最大衝擊之一，無疑是人們對鐸職認識的改變，開始的時候它以一種危機的方式出現，以致使許多神父離職，並使晉鐸的聖召減少。但近幾年來，人們開始對司鐸職務作更深刻而積極的反省。本期就以司鐸職務為專題。我們選譯了三篇這方面的文章，第一篇介紹聖經中的鐸職神學；第二篇介紹對鐸職意義在教會歷史中的轉變；第三篇是對鐸職現代意義和神學反省。除此之外，我們還選了一篇有如附錄的短文，對女司鐸和女執事的問題作一個簡短的討論。

在這期神學論集初刊時，新的教會法典也剛生效不久，在上一期中我們曾有一篇文章，對新法典加以介紹批評。但是新法典在教會中實在是一項重要事件，所以我們這一期又登載了同一作者的兩篇文章，使讀者們對新法典有更深刻的認識。

本期有關聖經方面的文章，是對詠一一九的詞彙作相當詳細的分析，並幫助我們怎樣用這篇聖詠來祈禱。

在靈修欄中，張春申神父在他的文章中，指出中國靈修的特性和實踐的具體方向。在譚璧輝修女的譯文中，顯示了歷史中耶穌的真相貌，同時也尖銳的提示耶穌對祂門徒的挑戰，發人深思。希望這兩篇文章能對一些人具有具體的幫助。

書評一欄缺稿已久，本期蒙岳雲峯神父對溫保祿所著的「原罪新論」提出他的見解批評。這種客觀而學術性的討論，有助於神學反省的進展和深入。我們非常感謝岳神父的投稿，並且也歡迎更多的

人寫這一類的文章。

在性氾濫的今日，「自慰」實在是一個相當普遍而令人困擾的牧靈和靈修問題。本期中翻譯了一篇有關這方面的文章，是由一位美國心理學博士所寫，他是一位教友，對修會生活的心理學有專門的研究。他在文章中使人對「自慰」的問題有更週全的看法和更正確的評估。他也在牧靈和靈修上提供了解決這問題的方向。

我們也意識到在這一期中譯文的比率相當高，可是，作編輯的我們也頗有巧婦難為無米之炊的痛苦。我們的原則，只要有合乎水準的創作，一定優先刊載，在創作不足時，才以譯文補充。我們願意再次呼籲，如果有人願意把他們自己的神學反省、牧靈經驗和靈修心得寫出來讓大家分享，真是十二萬分的歡迎。

利瑪竇與中國耶穌會士

張奉箴

明萬曆三十一年（一六〇三）年刻印的利瑪竇「兩儀文覽圖」上，有李應試的一段識文說：

「五羊鍾伯相、黃芳濟、游文輝、倪一誠、丘良稟、徐必登，咸以性學，從西泰先生游，其貞瑜懿行，多似之。於是役也預焉。李應試因識於此」①

李應試的「識文」告訴我們，這六位和利子同時的中國耶穌會士，在刻印利子的第四版地圖上曾出過力。萬曆三十一年（一六〇三）秋分日，他們都在北京，並且「其貞瑜懿行多（與利子）似之。」歷史家告訴我們，晚明我國天主教會在廣東、江西、江蘇、浙江、山西、福建、河北等地的開教，這些耶穌會士，曾經出過大力：是他們以中國人的身分，幫助西洋客籍耶穌會士和中國同胞加強聯繫；他們為西洋客籍耶穌會士任翻譯，料理衣、食、住、行等需要；他們為西洋客籍耶穌會士，在傳教上領路、遞信、携物、負重，病中看護，困厄中奔走澳門、大陸之間；幫助他們學習禮俗、語文、適應國人心理；認識中國固有宗教觀和宇宙觀，促使中國固有思想和基督福音的融會。與利瑪竇同時的這些耶穌會士，是協助開教的功臣，值得稱揚！

與利子同時工作的中國耶穌會士，共有九位，除了李應試所提及的這六位外，還有鍾明禮、石宏基和丘良厚。范禮安、羅明堅、利瑪竇、郭居靜、龍華民等，都致力培養中國聖召，對於這點衷國慰

的記述是客觀的。他在鄭維信司鐸傳三頁和四頁簡介第一位耶穌會國籍司鐸時說：

『鄭（維信）雖是第一位耶穌會國籍司鐸，却並不是第一位國籍會士。原來自羅明堅、利瑪竇二位司鐸初入中國定居肇慶後，就着眼於培養中國聖召。當時的監會司鐸范禮安神父，雄才大略，在一五八九年（萬曆十七年）於肇慶建堂後六年，教友只有二十四人之時，即向耶穌會總長請求許可招收中國青年入會。

一五九一年（萬曆十九年）元旦，黃明沙、鍾明仁二位修士在廣東韶州入耶穌會初學院，是為國籍青年入耶穌會之始。鍾明仁修士，時年二十八，廣東新會人。黃明沙修士，年二十，廣東香山人。二人天資聰穎，曾在澳門求學，且稍諳拉丁文，在會內德表出眾。一五九九一年，郭居靜神父上書耶穌會總會長，請求：「祝聖二人為司鐸。二人已入會多年，目前攻讀倫理神學，俾能晉鐸……二人如為司鐸，對傳教事業，將有更大貢獻，而且此舉不禁為彼等係一安慰，為其他修士亦是一大鼓勵。」龍華民神父也曾讚美黃明沙修士說：「他無異於羅馬學院的學生」可惜由於當時若干歐洲人的成見，二人均未能晉鐸。至利瑪竇逝世時；一六一〇年，在中國境內，已有國籍修士九人，奮發修會聖願』。

這九位國籍修士，利子本希望培植他們登鐸品，但是種種困難和阻撓，不能突破。當然使這些和利子同時的中國會士晉陞鐸品，牽涉到許多問題，不是利子自己可以做主的。所以在利子逝世時，所抱的意願，未能實現②。徐宗澤在「中國老耶穌會培植國籍神職班之努力」一文中，論及利子初到中國即有意培植中國青年晉登鐸品，說得很是中肯：

『聖教會遣教士，至遠方異俗，宣傳聖教，其宗旨欲在聖教所傳到之地，奠定國籍神職

班，即本國主教，本國司鐸，以之管理本國教務是也。明末耶穌會士來中國傳教，即秉此旨。利瑪竇於一五八三年抵臺慶開始傳教，閱七年（應爲八年），即一五九〇（應爲一五九一年）一月一日，在韶州，成立初學院，收廣東新會二青年，名鍾銘仁、黃明沙者，入會初學，利子初到中國，即有意培植中國青年，登鐸品，教以爲一司鐸所應知之學問，無民族之區別，觀其在印度臥亞讀神學時，致信羅馬耶穌會總長之意而可知。蓋當時在印度葡國耶穌會士，栽培印度本地修生成一司鐸，於神哲學當有之知識，不盡量教授；以爲祇須有膚淺之學問，能講解教理，爲一輔理司鐸可耳。利瑪竇不以爲然，故於一八五一年十一月二十五日，上稟總會長，陳述己意。其識見之超越，於此可見。是以一到中國，關於中國神職班之創立與培養，早已成竹在胸。

惜利子於一六一〇年，在京逝世，其所抱之旨，未克實行，惟有待於其同會士實踐之耳。③

馬愛德 (Edward Malatesta, S.J.) 論及利子，熱心收錄中國望會者，進入耶穌會，並且很有成果，說得很客觀：

「中國領土廣闊，人口衆多，利氏希望更多的會友東來，分享自己的文化及信仰，……他更希望國籍青年加入耶穌會，好使日後能爲他們的祖國服務。一五八九年十月十日，即他在臺慶的第六年，教友人數只有八十多位。范禮安神父請求總會長收錄四名在澳門的國籍青年入會，其中兩名於一五九一年一月一日，開始接受初學訓練。十五年後，即一六〇六年八月二十二日，在耶穌會四所耶穌會會院中，共有十三名外籍司鐸，四名國籍修士。是年共有

四名國籍初學生，還有四五名等候收納的青年。在利氏去世那年（即一六一〇），在中國有八位外籍司鐸，八名國籍修士。在短短的二十七年中，半數的神職，屬於國籍。^④

利子去世時的在華八位中國修士是鍾銘仁、游文輝、倪一誠、丘良稟、丘良厚、石宏基、鍾明禮、徐必登，此外和利子有過關係的還有萬曆三十三年（一六〇五）逝世廣州的黃明沙。現將這九位明末教會初期中華耶穌會士的行蹟，簡單加以介紹。這初期的九位會士祖籍都是廣東。

一、鍾鳴仁（一五六二—一六二二）

鍾鳴仁修士字念江，又名銘仁，聖名巴相或伯相 (Sebastian) 西名Ferdinandez或Ferdinando廣東新會人。生於嘉靖四十一年（一五六二），曾和父親（富有）念山，弟弟鳴禮，幫助澳門耶穌會士工作多年，幸得領洗入教。之後和黃明沙幫助利子在肇慶工作。大西利先生行蹟說：

『時有鍾銘仁、黃明沙者，粵中有志之士也。慕利子之天學，時依從之』。^⑤

萬曆十九年（一五九二）鳴仁和黃明沙在韶州由利瑪竇收錄入耶穌會。這是在華第一批中國耶穌會士。

鳴仁中文程度很好，也曾學習過拉丁文和葡文，擔任利子之翻譯。萬曆二十六年（一五九八）六月二十五日，因南京禮部尚書王忠銘的協助，利子携鍾鳴仁修士和郭居靜神父等由南昌起程，前赴南京及北京，七月六日抵南京，九月七日抵北京，十一月五日離北京南下。途中鍾鳴仁修士，曾協助利瑪竇和郭居靜著手編纂「中西字典」。「天主教廣被中國記」，記載鳴仁協助利子編寫這部辭典的情形時說：

「(由北京出發)，走了一個月的工夫，才來到了(山東)臨清。爲了避免荒廢旅途中
的時光，早來(中國)的會士們便利用這段時間，編寫一部美麗的字典。鍾鳴仁修士，因熟
諳華語，給與了很大的幫助，他們把華語的詞語，按照規律，和一定的順序，編排成書。從
此以後，以此書學習華語者，可收事半功倍之效。」⑥

明萬曆二十七(一五九九)年，利子在南京、洪武岡購一凶屋。鍾鳴仁和郭居靜曾借利子在那裏
留居。大西利先生行蹟說：

「戶部劉公斗墟者，見利子問曰：聞子欲卜宅居此(南京)，信乎？利子曰：然！公曰
：昔於洪武岡管構數椽，不意爲魔所據。吾子若不懼魔，甘心售之，毋論值也。利子……因
借劉公往觀，殊愜意，捐貲買之。是日於廳間，立臺奉天主聖像於其中，以聖水洒淨一室，
夜同郭子及鍾念江等居之，魔絕無影響。」⑦

之後，鳴仁伴郭居靜回澳門，採購爲皇帝進貢物品。萬曆二十八年(一六〇〇)三月，返回南京
，五月十九日，隨利瑪竇及龐迪我並游文輝等，搭乘劉太監的快船，前赴北京。當馬堂規持利子，久
困天津時，利子曾派鳴仁攜帶南京友人的介紹信，赴北京和南京乞援，毫無效果。「天主教廣被中國
記」曾經回憶這時鳴仁等會士的心境說：

「鍾鳴仁修士的歸來，使我們確信，無論從別人或從我們自己的努力看來，都是無益的
。因此我們決定不再憑藉任何人間方法。我們把最後的希望，放在天主的助佑上，我們仰望
天主！我們堅決地、愉快地爲了宣傳福音，準備應付一切困難，流血致命，在所不惜。」⑧
萬曆三十一(一六〇三)年，鳴仁曾參與繪刻利子「兩儀玄覽圖」的工作。萬曆三十四(一六〇

六)年，鄂本篤 (Benedetto di Goes)：修士自印度經中亞和商人步行抵甘肅、肅州，患病不起。鳴仁受命由北京起身，前往探視，並為鄂本篤送終、斂葬，飽受艱辛。大西利先生行蹟說：

『時有鄂本篤，從大西到關中，亦耶穌會士也。夙聞東方有伽也唐 (Cathay) 者，禮義文物之邦，人皆奉天地主宰為宗，以為與天主聖教正相符合，欲得其實，陸行三年，經狂沙掠人之國，歷盡艱難，方到關中，乃知所聞之國，即中國。利子聞之遣人 (鍾鳴仁) 迎取，值其病篤，一見同會者，喜溢望外，遂安然去世矣。』⑨

鳴仁返回北京，被派往南京，協助王豐肅 (Alpheso Vagnoni) 傳教三年，利子逝世後，曾和鳴禮前往北京，參加利子的殮葬。萬曆三十九年 (一六一一)，協助建立杭州會院。楊廷筠的受洗入教鳴仁是有影響的。艾儒略弟子丁志麟撰「楊淇園先生超性事蹟」中說：

『一日金四表先生與粵中會士鍾念江與公論道……因矢志為主功臣，求領聖洗』。⑩

鳴仁在萬曆二十四 (一五九六) 年，在韶州為主受刑被逐後又在杭州下獄，在北京、南京 (一六一七) 也曾被禁錮。萬曆四十五 (一六一七) 年十一月一日，在杭州楊廷筠府中小堂矢發末慮。天啓二 (一六二六) 年歿於杭州。享壽六十歲。墓在杭州桃源嶺麓大方井。現僅存骨甕，外題「鍾巴相念江兄」。因為鳴仁是修士，所以稱兄。

在有關明末的開教史上，鳴仁的名字，常和利子相連。在利子患病和遭遇困難時，鳴仁常常在他身旁，盡力守護、支援。為了教會，他的足跡遍及廣東、江西、安徽、江蘇、浙江、山東、河北、山西、陝西、甘肅等省。鍾修士品性優美、聖德崇高、深深獲得利子的賞識和信任，是明末在華開教的功臣。

二、黃明沙（一五六九—一六〇六）

黃明沙修士，聖名芳濟或方祭 (Francisco)，西名 Martinez，明隆慶二年（一五六八）生於澳門。萬曆十九年（一五九一）一月一日和鍾明仁一同入耶穌會。後隨利瑪竇進入內地開教。萬曆二十三年（一五九五）在南昌。萬曆三十一年（一六〇三）在北京協助利子刻印「兩儀玄覽圖」。之後，去韶州，幫助龍華民傳教。萬曆三十三年（一六〇五）曾在南京勸化瞿太素於正室謝世後，扶妾爲正，領洗入教。利子在京時，曾遣黃明沙赴開封，訪問魯太後裔的實際情形，頗能勝任。「大西利先生行蹟」說：

『中州都會原有教堂，乃如德亞國所傳天主教，……其教中艾孝廉計偕入京造訪：艾子同袍張君，同訪利子，謂汴梁昔有一教名十字教，以奉天主爲主：是後，利子遣從遊黃明沙馳訪其實，果如二君之言，但不得其初來傳之詳耳』。①

萬曆三十四年（一六〇六）黃明沙在南昌，奉命去澳門迎接范禮安監會神父來內地視察。行抵廣州，患病甚重，被人誣告將協助郭居靜等 (Lazaro Cattaneo) 圖謀不軌，被捕入獄，備受酷刑。三月卅一日逝世。他的去世，爲利瑪竇和龍華民，喪失得力的助手；爲教會是一重大的損失。黃明沙的遺體，終獲遷葬澳門。

三、游文輝（一五七五—一六三〇）

游文輝，字含樸，聖名厄瑪努爾 (Emmanuel)，西名 Pereira，萬曆三年（一五七五）生於澳

門。曾協助耶穌會神父傳教。萬曆二十六年（一五九八）偕利子去南京，二十八年（一六〇一）隨利子入北京；三十一年（一六〇三）協助利子刊刻「兩儀玄覽圖」。三十三年（一六〇五）和徐必登、丘良稟在北京入耶穌會。曾學繪畫和拉丁文。萬曆三十七年（一六一〇）五月十一日，利子臨終時，文輝曾守護在側，利子向他說：

「鼓汝勇氣，不必悲泣，天主許我入天堂，第一請求者，即求天主，堅爾志賜汝亡於耶穌會中」。^⑫

利子於北京逝世後，文輝曾繪遺容數張。其中一張，由金尼閣帶往羅馬，保存於耶穌會總院。萬曆四十五年（一六一七）聖誕瞻禮日，在杭州楊廷筠家聖堂發末願。崇禎三年（一六三〇），病逝杭州。文輝是一位具有傳教心火的教理講師和畫師，是利瑪竇忠信的左右手。

四、倪一誠（雅谷）（一五七九—一六三八）

倪雅谷修士，名一誠，聖名雅各伯，西名 Niva，是一位生於日本的廣東華僑，母親是日本人。萬曆二十九年（一六〇一）由日本來澳門，協助耶穌會從事繪畫傳教工作。次年（一六〇三）去北京。萬曆三十一年（一六〇三），協助利子刻印「兩儀玄覽圖」。三十四年（一六〇六），回澳門，三十五年（一六〇八），在南昌和鍾鳴禮、丘良厚、石宏基一同入耶穌會。萬曆三十九年（一六一一）至四十一年五月在北京。萬曆四十六年（一六一八），天啓三年（一六二三），和崇禎八年（一六三三）在澳門，為教區繪畫聖像。崇禎十一年（一六三八）十月二十六日病逝澳門。龍華民曾經給羅馬總長阿瓜未哇（A. Aquaviva）寫信，稱讚倪修士「守齋克若，德行昭著」。^⑬

倪一誠除協助利瑪竇刻印「兩儀玄覽圖」，也曾幫助龐迪我繪製「四大洲地圖」四幅。萬曆三十二年（一六〇四）曾伴隨李瑪諾巡視廣東、江西、江蘇和北京的教務，頗能勝任。深獲利子和李瑪諾的讚譽。他的繪畫，為傳教區的教友提供很大的神益。

五、丘良稟（一五八二—一六五二）

丘良稟修士字完初，聖名道明，西名 Mendez，萬曆十年（一五八二）生於澳門。年齡稍長，曾在韶州耶穌會院讀書。因為和教士來往，在韶州和廣州被捕入獄，備受杖刑。萬曆三十一年（一六〇三）在北京幫助利子傳教，並出版「兩儀玄覽圖」。萬曆三十三年（一六〇五）八月十五日，在北京和游文輝、徐必登一同入初學。天啓元年（一六二一），至天啓六年（一六二六）曾派往越南南圻幫助傳教。崇禎六年（一六三三），在海南島協助傳教，曾經勸化某王姓官員全家領洗。永曆六年（一六五二）四月十五日逝世澳門。馮承鈞的「在華耶穌會士列傳」改「丘」為「邱」。良稟和良厚是昆仲。

六、丘良厚（一五八四—一六四〇）

丘良厚修士字永修聖名巴斯加 Paschal，西名 Mendez。明萬曆十二年（一五八四）生於澳門。萬曆三十五年（一六〇八）和倪一誠等在南昌入耶穌會，是一位極傑出的教理講師。萬曆四十一年（一六一三）在南雄，天啓元年（一六二一）在南昌和北京，曾經輔弼羅如望，畢方濟、龍華民等傳教多年。天啓四年（一六二四），十二月二日發末願。天啓元年（一六二一），曾在北京為利瑪竇守墓。

。徐光啓曾向熹宗上疏遣他往見畢方濟，訪取「臺統圖說」，以爲防守京城之用。明末龐天壽和皇宮裏的一些皇妃、太監的領洗入教，曾受他的影響不少。閩老葉向高，很喜歡和他晤談。崇禎十三年（一六四〇）歿於北京，葬於利瑪竇墓地。姚燮在他的復莊詩問中，有「阜城門外利瑪竇墳」詩一首，詩中曾提及丘良厚說：

『寄語邱良厚，朝華已不春！』

七、石宏基（一五八五—一六四七）

石宏基修士字厚齊，聖名方濟，西名 *Lagea* 或 *du Lage* 或 *de Lagen*，萬曆十三年（一五八五）生於澳門，是一位傑出的畫家和要理講師。萬曆三十五年（一六〇八）在南昌入耶穌會。萬曆四〇年（一六一二）隨郭居靜至杭州；四十一年隨林斐理至處州；四十二年至南京；崇禎三年（一六三四）隨高一志在山西絳州；崇禎七年（一六三四）在建昌，弘光元年（一六四五）在海南，之後回南雄。天啓六年（一六二六），四月十二日，在江蘇嘉定矢發末願。永曆元年（一六四七），二月二日在澳門逝世。

八、鍾明禮（一五八一—？）

鍾鳴禮聖名若翰，西名 *Fernandez* 或 *Fernando*，廣東新會人，萬曆九年（一五八一）生。隨父念山，兄鳴仁，同在澳門耶穌會，聆聽教理之後，一同領洗入教。萬曆三十五年（一六〇八）三月，在南昌和徐必登等入耶穌會，曾在南雄（一六一二）杭州（一六一六）南京（一六一六）等處

協助傳教。萬曆三十八年（一六一〇）利瑪竇逝世，隨兄鳴仁同往北京，會葬，事畢仍回南京。萬曆四十五年（一六一七）南京第一次教難時，和兄鳴仁一齊被捕。南京禮部認爲：鳴仁是「登壇執牛耳」的罪魁，明禮是「謀主」，兩人受刑很重。南京教難發動人沈淮，著有「南宮署牘」，載有二人供詞。「破邪集」卷二會審案牘中記載鳴禮的供詞說：

「平日受天主大恩，無以爲報，今日就拿也不怕！」^⑭

鳴禮屢受刑杖，出獄後，又罰奴役三年，在南京附近拉緯，後爲教友贖出，已成殘廢。天啓元年後（一六二一）脫離耶穌會，卒年不詳。

九、徐必登（一五八〇—一六一一）

徐必登修士，聖名安多尼，西名Antonio。明萬曆八年（一五八〇）生於澳門。萬曆三十一年（一六〇三）曾在北京幫助利子傳教，並協助刊刻「兩儀玄覽圖」。萬曆三十三年（一六〇五）和游文輝、丘良稟在北京入耶穌會。之後，協助龐迪我和費奇規在北京附近傳教。萬曆三十六年（一六〇八）和費奇規同赴韶州，幫助陽瑪諾傳教。萬曆三十九年（一六一一），六月十日奉命赴澳門，遇難，歿於舟中，遺體葬於廣州。

徐必登體弱多病，謙恭誠摯；深獲當時教內外人士的愛戴和利子的器重。

結語

利瑪竇確信：爲建設本地的教會本地神職人員和國籍會士，是必要的。利子到中國八年後，在范

禮安監會的支持和耶穌會總長阿瓜未哇核准下，收錄華人進會。先後在韶州，南昌和北京成立初學院。利子愛護、珍視這些中國會士，給與他們深湛、堅強的神修，神學，教理和傳教方法的訓練和陶冶。

利子在華二十八年期間，共有九位中國耶穌會士，在國內四座會院，分擔傳教的工作，非常成功。利子和繼任的龍華民會長，對這些中國耶穌會士的聖德、熱心、忠貞，協助客籍教士的勞苦，以及爲基督所受的艱辛，非常讚賞、感激。的確，利子等能在我國境內駐足，奠定教會基礎，和他同時工作的這些中國耶穌會士的勞苦，是不容抹殺和遺忘的！他們的功勳是值得稱述的。⑮

註：

①張奉箴：福音流傳中國史略，卷二，上編。六六五頁。

②參看：Pascal M. D'Elia, S.J. *Catholic Native Episcopacy in China*. 一九頁，阻止祝聖華人爲可鐸的內外阻礙主要的有1. 修院的經費不易籌措；2. 修士領洗年限的短促；3. 某些葡籍會士的反對；4. 范禮安神父的另有看法；

5. 印度培養本地聖職人員的某些困擾。

③徐宗澤：中國老耶穌會培植國籍神職班之努力，鐸聲月刊，民國三十三年，二四五頁。

④馬愛德：中國之友——利瑪竇。鼎十二期，十七頁。

⑤大西利先生行蹟，一頁。

⑥公教報特稿，一九八三年一月十四日，二十版。

⑦大西利先生行蹟，三頁。

⑧見 Nicolas Trigault, S.J. *China in the Sixteenth Century*. 三六八頁，三六九頁。

- ⑨ 大西利先生行蹟，五頁。
- ⑩ 丁志麟，楊洪園先生超性事蹟。
- ⑪ 大西利先生行蹟，五頁。
- ⑫ Nicolas Trigault, S.J., *China in the Sixteenth Century*. 頁六三頁。
- ⑬ Hubert Gieslik, S.J. *Krishtian-Kunst*, NZM 8 (1962), 96-104; 161-177.
- ⑭ 張奉箴：福音流傳中國史略，卷二，上編，六三六頁。
- ⑮ Pascal M.D'Ella, S.J. *Catholic Native Episcopacy in China* 一九頁，二〇頁。

對路德的回顧

資料室

(一九八三)十一月十日是馬丁路德誕生五百週年紀念。整個基督徒的世界都對這事件予以極大的注意。教宗對於十二月十一日在羅馬路德福音教堂所舉行的合一禮拜中講道。教宗的這項決定對天主教友來說，使這事件顯的更有意義。這一次講道是教宗對更正宗表示善意前所未有的。

路德的週年紀念引發令人困擾的問題。路德很顯然地從未願意與羅馬教會分裂，更不用說要建立以他自己的名字命名的教會。事與願違，他的確使西方的教會分裂，以致今天基督信仰的世界，有許多互相不合的宗派，這究竟是怎麼樣造成的呢？當初這種情形是否可能避免呢？這項損失是否可能彌補呢？

路德在一五一七到一五一九所發展出來對大赦補贖和成義的原始教導與羅馬的官方教理有些不同。但是，一五一八年被派往奧古斯堡做教宗特使的 Caele日 樞機，並不以為路德犯了異端的罪。他似乎相信一個對補贖教理的一項羅馬官方聲明，以及路德對此問題教導的一項小小修正，整個的爭論就可告一結束。爲了不同的理由，Caele日 協調的努力，在一五一九年失敗了，路德不妥協的脾氣，必然是因素之一。但是，當時許多天主教徒爭論的心態也造成同樣的後果。John Eck，道明會士，路德可怕的反對者，在

(下轉五三六頁)

一首讚美天主之言的詩篇——

詠一一九之辭彙研究及祈禱建議

潘貝頌
趙士儀

一、前言

爲每一位有教會的託付，以日課作祈禱的人而言，聖詠第一一九篇（每日禮讚隨拉丁譯本，作一一八篇）該是非常熟悉的一篇禱文；依教會的安排，每個月把這篇以「法律」爲主題的聖詠唸一遍^①。

一般人想到法律，可能以爲它是設限設防，駕馭生活每一個領域，而爲人不可觸摸的禁地。但是在聖經中「法律」(to'rah)一詞確有豐富的涵義，是梅瑟五書的總稱，甚至耶穌用來指全部舊約（若34）。在猶太社會中「法律」的確占有重要的角色：當他們以法律來稱梅瑟五書時，充盈於胸懷的是五書中所載西乃盟約的許諾，和天主在歷史中的照拂，因而充滿了被愛的幸福。實在，法律就是天主眷愛的標記，無怪乎他們讚美法律是「比黃金，比極純的黃金更可愛戀；比蜂蜜，比蜂巢的流汁更要甘甜。」（詠十九11）。此外，他們的民族從飄泊的阿蘭人到棲身於流奶流蜜的地方（申廿六5），「歷史信經」，雖然強鄰環伺，且屢遭外侮，「法律」仍是他們傲視外邦的信心，因爲「祂從

來沒有恩待過其他任何民族，也沒有向他們宣佈自己的律法。』(詠一四七20)。而在瑪加伯書所載，多人因拒食法律所禁止的豬肉而捨生，其中所表達的並非泥於小節的愚忠，而是一份忠於天主法律的誠摯(加下七7-8)，因著這誠摯，威武不能屈，且以身相殉。

詠一一九這篇讚頌天主法律的聖詠長達一七六節，是聖詠集中最長的一篇，其中以每八節為一首，共分為廿二首；同時又以希伯來文的廿二個字母來配合，如此一來，每一首的八節均以同一個希伯來文作開端；另外一個特色是在每一節中都用了八個有關法律的辭彙之一②。本文的嘗試是進入這八個字彙的舊約背景，看看這八個字在舊約中有何含義，並研究這些字的字根，設法找出其特色；最後也作一些運用本篇做祈禱時的建議。希望在無法用八個精準的中文辭彙來翻譯這八個字的豐富內涵時，仍能應用這篇聖詠作有效的祈禱。

二、八個辭彙的舊約背景

I. mišpāt—陽性名詞，意思共有：

1. 判斷：包括斷案的行爲(申一17)、場所(列上七7)、程序(約十四3)、定案(列上二40)和執行，即懲罰(84節)或平反(詠四八12)，也用以指審判的時日(詠一5)。
2. šōpēt (斷案者)的屬性——公平和正直。斷案者可以是天主(一四九節)或人(米三一)。
3. 法令：可以指天主的法令(耶八7)或君王的法令(撒上八9)，肋未法律(肋五10)。或作為法令的總稱(在本篇聖詠出現時，大多取此意義)。

4. 法律給予某些人的權利，例如給司祭的權利（申十八3），給長子的特權（申廿一17），贖回的權利（耶卅二7）。

5. 有方式、作風的意思（如撒廿七11，本篇聖詠的一三二節）。

本辭彙的字根是動詞 *šapat*，指的是立法者的統治管理，協調爭端與執行判斷。

由於 *nišpat* 的舊約背景可知：當用以指稱法律的同義字時，與法律的來源——立法者有密切的關係；在偏重審判的一面時，也提醒斷案者應有的公平與正直。天主是至高的斷案者（*šapat*），祂也要求人間的斷案者秉公判案，因為這是弱小被壓迫者的最後依靠。

(II) *edut*——陰性名詞

本辭彙的字根動詞是 *jud* 有三個主要的意義：首先指作證，包括有利的見證（列上廿一1013）和不利的見證（約廿九11），其次指作證之人（依八2）或物（申四26指天地為證），最後有警告與再三告誡之意（耶十一7，出十九21）。

用在本篇聖詠作為名詞時指的是：

1. 予人重責大任的十誡約版（出卅一18），裝着約版的約櫃（戶四5），放置約櫃的會幕（出卅八21）。

2. 在本篇聖詠中用以指稱「法律集」，特別偏重有約束性的法律。

因此 *edut* 的舊約背景是著重在作證性，著重天主在法律中的盟約，天主所寫的十誡約版③，是伴隨着雷電雲彩等可怖的自然現象，立約的儀式也極為隆重，延續盟約的約櫃與會幕，又被以民視為

天主臨在的記號，這都提醒人視法律是盟約的莊嚴證據，促人力行不悖。

II) piqûd — 陽性名詞

本辭彙除了在詠一一九篇出現廿一次外，只在十九九（思高本譯作命令），一〇三八（譯作誠命）出現，由於未在聖經其他地方出現，因此只能從它的字根動詞來看。

其字根動詞是 *paqad* 有兩個主要的意義：

1. 注意、關懷：是天主自高天垂顧憐恤（詠八十五）、尋找（依廿六十六）、特別的拜訪——包括親切的（創廿一）的和懲罰性質的（耶六十五）拜訪，也有統計的意思（出三十二、十三、十四）

2. 指定、委派：包括委任管理（戶廿七十六），或是委派一項具體的工作（戶四二七）

在本篇聖詠出現時，思高譯本用了十四種不同的譯名，其中以「誠命」用得較多（四次），本字僅在聖詠中出現，故難尋其舊約背景，當用為法律的同義字時，當來自字根的第二義；法律是上主指定要人民遵守的事情。

IV) tôrah — 陰性名詞

它的字根動詞是 *yarāh*，解釋本動詞的原始含義並不容易，據舊約希伯來詞典（請參考書目六頁四三四～五）主張，它有「投擲」、「射箭」之意。但現今學者大皆同意，由創四六二八；箴六十二；詠四五等處可推理，*yarāh* 的基本意思是：「伸開手或手指，指路」，由此基本意義而演變到「指

導」，因此根據學者的研究，*shar* 這一名詞並不來自字根的第一義（投擲），而是來自第二義（指引、教導、指南）。在聖經中有以下的含義：

1. 教導：指父親、母親、哲人的教導（箴一8，四2），天主的教訓（出四12、15，廿四12；約廿二22），司祭的教導（申卅三10；則四四23）；先知的教導（以神諭的方式表達，且加以斥責，米三11，依二3；耶卅一33）。
2. 法律：指特別的法律（如安息日的法律）或指法律集（如盟約法典，申命法律，司祭法律）。
3. 習慣、態度：如撒下七19。

由於本字的舊約背景可以看出，它涵蓋舊約的全部（見前言），而且特別偏重法律是天主的教導這一面。因為法律包含了天主參與了這個民族的一切，是天主啓示的教義；因此法律是理智的光明，是意志的準則，研究法律是最光榮的事，躬行實踐是唯一的目標。也因為法律來自生活的天主，他樂於優遊其中，樂此不疲。

(五) 'imrah

本字有言語（創四23；申卅二2）、諾言（詠一三八2）、教導（依五24）等意義。其動詞字根是 *'amar* 閃族語系中與它同形的字有表露、宣稱、突顯等義，*'amar* 在舊約中用在單純主動^④時表示說話（創三1），思想（申八17），應許（編上廿七23），吩咐（戶十五18）；用在使役動詞則表示明認、表白，如申命紀廿六17：「今天你們明認（*'amar*）上主是你們的天主，願履行祂的道路，謹

守祂的法令、誠命和規則，聽從祂的話。」^⑤

本字作為法律的同義字出現在詠一一九時，頗富申命典文學的氣息^⑥，常用在原因子句：

「實踐祢對祢僕人的應許

因為我實在十分敬畏祢。」（38）^⑦

在四一、一四〇節中，把用來稱呼上主雅威的名號安置於該節的核心，暗示我人應如同盟約中的小國對宗主國抱著感恩的心情^⑧，而感恩的具體表現在於重新訂盟，並遵守、服從盟約的指示^⑨。

因此在 *hithal* 的舊約運用及詠一一九的使用上，我們可以約略地了解為：它是表白的言語，從天主的角度來看，意指天主對救恩計畫的許諾（耶路撒冷聖經一律譯成 *promise*，思高也有八次譯為諾言），自人的一方而言，則意味著信仰的剖白。

דָּבָר dābār

含有話語（創十一1）信息（出卅三4）命令（編上廿一4、6）、諾言（戶卅3）、事情（創十五1；十八14）、提議（撒下十九44）等含義，當注意的是它特指天人溝通的上主之言，舊約中共有三九四次的引用是具有這意義的（如撒上十五10；列上六11等）。此外也能指十誡，即以十句話表出（出卅四28）。其字根是 *darar*，其原始義可疑，但依照舊約希伯來文辭典的解釋，可懂成領導、隱藏、說等義，在舊約中有面對面臨在的交談（出十六12）、曬談（列下廿五28）、應許（申一一、21）等雙向溝通等義。

詠一一九篇有廿五次用到 *dābār*，如天主的 *dābār* 使人生存（25），振奮興起（28），而且是

直實無欺，堅定穩固（160）^⑩，一一四節尤其含有強烈的盟約思想，說到天主是人的避難所和宗主^⑪，至於一三九節所用的 *debaraka*，可能指十誡^⑫。

由於以上的了解，*dabar* 主要指「天主的話」，這話有一言九鼎的威力：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成。」（詠卅三6）。上主的話既許必踐，絕不食言，十誡中的「上主之言」在天人的親密交談中透露出其絕對性，人若遵守天主的旨意，堅信天主在臨在性交談中預許的救恩，則必獲平安幸福。

(七) *hòq*

它的意思包括指定的工作（出五14）、成文法規（創四七26）、應享之權利（肋六11）等義。其字根是 *haqaq*，阿拉伯文中與此同形的字用以表達公正、合法或義務上應做的工作。本字根在舊約中則表示刻劃（則四1；依四九16）、制定（依十一）^⑬。當注意的是，此刻劃、制定含有固定、永恆、不變之意。

hòq 出現在詠一一九卅時，與救恩並列，而在卅節也可以把 *hòq* 譯為救恩^⑭。思高譯文中有六次作「章程」，耶路撒冷聖經，則譯為 *Statute*（成文法規）。

因此對 *hòq* 的初步了解，可以把它當做天主制定的法規、章程，它是公平、正義的法例，其中包含人應得之權利及應盡的義務，人應把這富於救恩性的章程銘刻於心，作為待人處事的永恆、不變的標準。

miswāh

含有命令 (蘇廿二23)、誠命 (箴十九16) 的意味，此字在耶肋米亞先知書和申命典著作以前並未使用，在耶肋米亞先知書中則專指人的命令 (卅五14、16、18)。用在申命典時大都指天主的命令、誠命 (申八1-2, 六1; 蘇廿二5等處)。它的字根是 sawāh，與它同形的阿拉伯文有吩咐、委派或指標石 (guide stone) 等意思；舊約經文則用以表示吩咐 (出十六34)、委派 (戶廿七19)。

詠一一九以上主的 miswāh (原文用複數) 比所有的完美更完美 (96) ⑮，它是聰明的、睿智的 (98)，使人嗟嘆唏噓 (101) 且盡屬公正 (112)。思高有十次譯為「誠命」，耶路撒冷聖經則概以 commandment 稱之。

從以上的分析我們可以知道 miswāh 是天主的耳提面命，祂吩咐人勿忘祂的期許，在 Emissat 中人被揀選為天主子民，受天主的委派為祂作證，最後的目標是讓普世認識：給人幸福喜樂的乃是雅威——祂是天地唯一的眞神，人只有生活在天主的 Emissat 內，心靈才能得到滿足。

三、以詠一一九祈禱

在探討過這篇聖詠涉及「法律」的八個辭彙後，對本篇聖詠的認識和祈禱應用上，可以說具備了窺其堂奧之美的鑰匙，在實際用來祈禱時，有值得注意的幾點：

(一) 這是一篇琅琅上口的詩篇

詠一一九是一首依字母排列的離合詩 (acrostic poem)，整齊的排列在使人易於背誦，以色列人對這篇聖詠可謂是家喻戶曉，據說還是猶太兒童入學課程中的主要必修科^⑤，其受歡迎的程度不亞於國人對於論語的重視。而且除了3、90、122三節以外，每節均含有八個與法律同義的辭彙之一 (24、48、160、168、172則用了兩個)。所以在唸這篇聖詠時，可以說是沈浸在這八個辭彙的氣氛中。但是在研究了這八個辭彙的聖經背景後，我們赫然發現其中有許多雷同之處：如 *nišwāh*, *digqud* 都含有委派的意思，而 *dabar*, *edūt*, *hōq* 都含有濃厚的西乃盟約氣息。

因此，我們可以用「上主之言」來綜合八個「法律」的同義字，而「上主之言」的背景，就是整個救恩歷史。不可見的天主因祂無窮的愛情，藉著祂的言語與人交談，訂約；「上主之言」也闡明雅威為這個民族所行的奧蹟。(啓示憲章第2號)。

(二) 今日教會禮儀的應用

詠一一九平均分配在每日禮讚常年期的日間祈禱中，雖然每日禮讚也用了許多不同的辭彙來翻譯原文的「法律」辭彙^⑥，但是明白了這八個字的舊約背景後，我們可以從各個不同的角度來沈思「上主之言」。此外，詠一一九是一篇「中立型」的詩篇，它不受特殊主題的限制(如咒詛、哀禱)，而可以用在任何場合。不明其「法律」辭彙者可以用它做祈禱，明白了它「法律」辭彙者，更可以由知而行，逐漸地進到其豐富的內涵中。

雖然本篇聖詠長達一七六節，但是並沒有明顯的始末，任取一段都是可以用以祈禱；而且並沒有提出新的道理，在陳述一些事情時，總是環繞着「上主之言」這個主題。這種沈思在「上主之言」的氣氛中，也領我們進入一種「默觀」的氣氛。這種祈禱的方式正如東正教的「耶穌禱文」，和西方教會的玫瑰經、聖母德敘禱文、諸聖禱文等祈禱方式，是面對豐盈的「上主之言」時，一種平靜虔誠的答覆；是窺見絕對奧秘時的那一分無言，而以簡樸寧靜的喃喃之語而祈禱^⑧。這種簡單重複的祈禱方式，也散見於臺灣的民間信仰，充斥在電線桿與鄉間老樹上的「南無阿彌陀佛」^⑨「南無觀世音菩薩」，就是沿用佛教淨土宗的唸佛而來的簡便祈禱方式。可見這種重複、短句的祈禱方式，是各宗教所珍視的傳統。

(三) 古今輝映，同聲頌主

本篇聖詠大概成於申命紀派改革或放逐以後^⑩，所做的祈禱與生活環境是息息相關的，無論本篇是在以上兩個時代的哪一個，二者都是特別珍視天主的法律時代，前者是法律廢弛之後，戲劇性地再度發現天主的法律（列下廿二）；後者則是放逐以後，沒有國家、君王、聖殿，約櫃，只有「法律」是天主臨在的醒目象徵，這時以色列人的宗教生活只有藉著在禮儀中所誦讀的梅瑟五書和聖詠（如詠一一九這種智慧或依賴類型的聖詠），才能聆聽到雅威的話，及祂對人民的教導和指示^⑪。在這種情懷下，對於「上主之言」有迫切的喜愛，並且在重複，從各角度品嘗「上主之言」時，體會到其甘飴甜蜜，且進到救恩史的各個主題，如揀選、盟約、見證等默觀氣氛中。

當我們以詠一一九祈禱時，對上主之言的聆聽，也幫助我們進入如下的默觀中：

有如天主親自來探望我們，祂親切地與我們交談，祂的話帶給我們救恩的許諾，此一諾言出現在盟約中，亦即在我們現今閱讀的聖經——天主之言中；在盟約中，人應如小國對宗主國作一保證，故此人應感恩，並許下善盡自己的義務。藉著「上主之言」，天主揀選了我們，並託付給我任務；盟約中的「上主之言」也有著一言九鼎的效力，上主既許必踐，絕不食言，人若忠實於此盟約必有善報，否則須受上主判決。

在這樣的祈禱下，我們重視的乃是天人之間的親密交談與溝通，故人應注意聆聽「上主之言」的教誨，並反覆思索其深刻的含義。由感懷天主過去對我們人類所行的一切事蹟，進而透視到現在身為基督徒的價值，並把祈禱所得的力量作為邁向未來的動機和衝力，如此重要的祈禱方式，委實不可忽視。

四、結 論

如同一些陳述性的詞彙，它在表達時已經有某種抽象，而其豐富的內涵也會因習於使用這些抽象過的詞彙而被忽略；例如當我們說「老師」一詞時，未必想到「傳道、授業、解惑」。

聖經也不例外，言筌之內常有豐富的內涵：

當人面對天主的啓示時，他存在性地描繪這啓示事件；另一方面，人們以越來越精密的方式，對啓示事件給予教義性的表達，例如以「創造」這概念來表達創世紀一、二章的內容。同樣的情形也出現在本篇聖詠中：與「法律」同義的八個辭彙出現在舊約的上下文時，並不是一個單獨的辭彙，而是與天主活生生的啓示無法分離，但出現在祈禱時，則已經是教義性的字彙了。

但是兩種表達的方式應彼此補充，僅作字面的描述易淪為通俗演義，失却其神聖性；若只作濃縮式的教義表達，則易與啓示事件分離而成爲抽象的思考。聖詠的作者似乎深知這雙重的危機，因此也在禱詞中努力陳述一些歷史上的事件（如詠一三六、一三七），而在本篇聖詠中，雖然應用了教義性的辭彙，但另有其目的，就是藉着反覆的主題引人進入默觀的氣氛中，而大略地以整個救恩歷史爲背景，八個辭彙也提示了默觀「上主之言」的幾個角度。如同我人唸信經（標準的教義性表達之典型），如果沒有喚起整個人的信仰經驗，則只是一堆高度抽象的教義辭彙。當詠一一九在每日禮讚的午時祈禱出現時，若不假設已經有半日的與主同行，很難說已經驟然進入默觀的氛圍。在這角度下：「不認識聖經，就不認識耶穌」（熱羅尼莫）這句話是相當真確的。

【參考書目】

1. George, A. 著。房志榮，于士淨合譯。絕妙禱詞——聖詠。輔大神學叢書之九。臺中：光啓，民六五年。
2. 居佛 (Drivers, P.) 著。呂芬榮，曹定人合譯。聖詠——聖詠結構及意義。臺北：華明，民六六年。
3. 羅蘭德富 (De Vaux, R.) 著。楊世雄譯。古經之風俗及典章制度(一)。臺中：光啓，民七十年。
4. 范格仁 (Weingreen, J.) 著。郭榮敏譯。實用古典希伯來文文法。臺南：教會公報社，一九七九年九月再版。
5. 魯益師 (Lewis, C.S.) 著。黃懷秋譯。聖詠心得。臺中：光啓，民七二年。
6. Brown, Francis. Driver, S.R.; Briggs, Charles, A. A HEBREW AND ENGLISH LEXICON OF THE OLD TESTAMENT. Oxford: Clarendon Press, 1907.
7. Dahood, Mitchell. ed. PSALMS III 101-150. The Anchor Bible, vol. 17 A. New York: Doubleday & Company, Inc., 1970.

註：

① 詠二一九（二一八）在每日禮讚的分配如下

詠	首	節	日間經
一一九	1	1—8	①二
	2	9—16	①三
	3	17—24	①四
	4	25—32	①五
	5	33—40	①六
	6	41—48	②一
	7	49—56	②二
	8	57—64	②三
	9	65—72	②四
	10	73—80	②五
	11	81—88	②六
	12	89—96	③一
	13	97—104	③二
	14	105—112	③三 ①六晚
	15	113—120	③四
	16	121—128	③六
	17	129—136	④一
	18	137—144	④二
	19	145—152	④三 ①③六晨
	20	153—160	④四
	21	161—168	④五
	22	169—176	④六

①②③④表一、二、三、四週
一、六：表星期。

② 八個辭彙出現在詠二一九的節次如下表所列：思高聖經與每日禮讚的中譯頗不一致，（）內為耶路撒冷聖經一致的譯法。

① mišpāt (Rule) 節：7.13.20.30.39.43.52.62.75.84.91.102.106.108.120.121.132.137.149.156. 160.164.175 (23次)

② edut (Decree) 節：2.14.22.24.31.36.46.59.79.88.95.99.111.119.125.129.138.144.146.152.157. 167.168 (23次)

一首讚美天主之言的詩篇

五三三

- ③ piqqd (Precept) 節：4.15.27.40.45.56.63.69.78.87.93.94.100.104.110.128.134.141.159.168.173 (21次)
- ④ tórah (Law) 節：1.18.29.34.44.51.53.55.61.70.72.77.85.92.97.109.113.126.136.142.150.153.163.165.174 (25次)
- ⑤ 'imrah (Promise) 節：11.38.41.50.58.67.76.82.103.116.123.133.140.148.154.158.162.170.172 (19次)
- ⑥ dābār (Word) 節：9.16.17.25.28.42.49.57.65.74.81.89.101.105.107.114.130.139.147.160.161.169 (22次)
- ⑦ hōq (Statute) 節：5.8.12.23.26.33.48.54.64.68.71.80.83.112.117.118.124.135.145.155.171. (21次; in 16. huqqōt)
- ⑧ mišwāh (Commandment) 節：6.10.19.21.32.35.47.48.60.66.73.86.96.98.115.127.131.143.151.166.172.176 (22次)
- ③ edat 大都出現在司祭典中，指稱十誡約版有關的約櫃或會幕，但其上下文則加入E典「上主用手指寫的」十誡，其編輯用意耐人尋味。(出三一18；世二16)。
- ④ 希伯來文有時沒有名詞，而用動詞的一種形態來作名詞。動詞的種類請參閱〔書目4〕頁九三～九四。
- ⑤ 'imrah 的字根，本部份依據〔註6〕之頁五五～五七所作的綜合。
- ⑥ 申命典包括申命紀，若蘇厄，民長紀，撒慕爾上，下，列王紀上，下等七書，申命典的體裁中所謂「動機條款」特多，強調宗教信仰是道德行為的動機，人的善行乃奠基於雅威的許諾。請參閱唐佐之著牧野的蘆笛。香港：證道出版社，一九七六，七月再版，頁三二。
- ⑦ 本節譯文乃根據〔書目7〕頁一六三，與思高譯文略有不同，但更使我們明白其文學架構。

- ⑧ [書目7] 頁一九〇對 140 節之註釋。
- ⑨ 有關宗主國和小國的互盟，請參閱房志榮，「古代近東的盟約制度」，神學論集⑦（民六十年三月）：頁二、六。
- ⑩ [書目7] 對 138 節之註釋：頁一九二。
- ⑪ 思高聖經譯作「庇護」和「盾牌」，Anchor Bible 則作 my Protector and my Suzerain [書目7]：頁一八六。
- ⑫ [書目7]：頁一九〇。
- ⑬ [書目6]：頁三四九。
- ⑭ [書目7] 頁一九一對本節之註解。
- ⑮ [書目7]：頁一八四之註解。
- ⑯ 請參閱傅承良著聖詠釋義（臺北：思高聖經學會，民六十九年十二月），頁七三六。
- ⑰ 每日禮讚對這八個辭彙有四十種四十一種中譯：
- 約法、法規、話、誠命、法律、法令、言論、訓言、規範、諾言、應許、判斷、公義條例、訓諭、章程、誠律、律例、典章、命命、聖言、訓誡、規誡、律命、法度、訓誨、公道律例、規約、訓令、律法、判決、聖道、教言、諭旨、聖訓、一如對待、教訓、旨意、盟約、斷案、勸言。
- ⑱ 關於這種祈禱方式，可參考：卡羅·加勒度 (Carlo Carretto) 著，公教真理學會譯，星語——沙漠的來信（香港：公教真理學會，一九八一年一月再版），頁五六—八二。亦可參考 [書目1]，頁一八二。
- ⑲ 「南無」(Namo) 乃梵文音譯，義為佛家合掌行禮。
- ⑳ 關於本篇聖詠的成書年代，請參 [書目7]，頁一七三。
- ㉑ 請參 [書目2]，頁一八六。

(上接五二〇頁)

路德的教導中找到了四百零四條錯誤，但是似乎從未掌握路德抗議的積極意義。

宗教革命的時機成熟了。在教會內，到處有弊端和惡習，有改革思想的基督徒，幾乎感到絕望。路德所有的特殊的活力、學問、口才，以及性格的力量，把他推到領袖的地位。他所寫的許多小冊子，使整個的德國騷動。不久之後，雙方互相交換激情的控訴，而很少顧到真理或結果。教宗提出厲害的責罰，其結果只是火上加油。

現在回顧起來，似乎失去了許多偉大的機會。在不同的環境中，路德可能會成爲教會中一個新神學派的創始者和斯高德學派及多瑪斯學派。但是，由於爆發性的環境，他燦爛的神學見解註定要使他所願意事奉的天主教會分裂，而非增加財富。

路德對改革的呼籲，雖然造成了分裂的效果，但也產生了一些好處。他不只興起了一群有能力的牧者，對基督和聖經深刻的獻身，他也震撼了羅馬天主教會，來從事自我改革。脫利騰公議會，十六世紀修會及教宗職務改革的成功，不小的部份是由於路德改革所引起的危機意識，即使那些不完全贊同路德信念的天主教徒，也可以相信路德比他當時的任何一個人更深的刷新了基督徒的信仰，爲歐洲拯救了基督信仰的

(下轉五六八頁)

救主之母反映出聖三的作為（中）

岳雲峯編譯

一一、聖神的淨配

在領報的訊息中，天使嘉俾額爾對瑪利亞說：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你。」（路一35）這些話為貞女而言，並不如同我們今天所領悟的那麼清楚，因為在當時的猶太教義中，無聖三的道理，也難以對聖神的位格有所分辨。為此，當天使提到聖神時，瑪利亞不可能立刻理解到祂是不同於天父的另一位，無論如何，這訊息却在此刻引出了聖三奧蹟的啓示。

「聖神要臨於你」

當然，貞女對聖神也並不完全陌生。在創世紀的開端不是提到過：「天主的神在水面上運行」嗎？雖然這一節的原始意義指的是「天主之氣」，讓人認為只不過是物理之風在水上吹動。但是，後來的猶太人亦該逐漸理會到這「氣」具有神性的力量，即是指的天主在創造中的功能。這「氣」或是「天主的神」該是一切生命之源，藉此，生命在宇宙間有了發展和改變。領報後，瑪利亞重新聽到創世紀的這節文字，恐怕會想到其中另有一番啓示：天主的神以其影子庇護她，為的是在她內興起一個奇妙的性體之生命，就如在創世之初，到處一片黑暗，天主的神却創造了宇宙的生命。再次的創造，在

聖神的功能之下，一種更爲崇高的創造接踵而成。

更有甚者，瑪利亞認出天主的神在許多大人物的歷史中所扮演的角色：就是祂賜給了這些人智慧；就如若瑟能爲埃及的法郎王解夢，因而接掌了王室和治理埃及的整個國土；事實上，無人如同他那般聰明和充滿智慧，因爲有天主的神住在他的內（創四一38）。尤其扣人心弦的是，天主的神賜給某些人經綸的力量，使他們勇猛無比：上主的神充滿了基德紅，使他所向無敵，獲得最後的勝利（民六34）。上主的神突然降到三松身上，給與他超人的力量；又如上主的神降到撒烏爾的身上，使他戰勝敵人（撒上十一6）。於是瑪利亞自己也發現「至高者的能力」臨於她身上——一種能使貞女懷孕的奇蹟能力。創世紀所記載的上主之神，幫助貞女在自己的反省中、更加理解天使所傳報的這位聖神之干預的隆重性，使她認出臨於她身的天主之神的能力所具有的宇宙性意義。雖然不是外在易見的，但在她胎中所完成的事却令人非常驚訝：因爲她帶着聖神的標記。

從舊約的記載，貞女特別注意到天主的神將要在默西亞的時代所發生的事。祂將要降到默西亞身上：「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。由上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他的內。」（依十一1~2）這由依撒意亞所宣告的話，以後又重複過：雅威論祂的僕人默西亞說：「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者？我在他身上傾注了我的神，使他給萬民傳佈真道。」（依四二1）就是這位天主的神要領導默西亞：「吾主上主的神臨到我身上，因爲上主給我傳了油，派遣我向貧苦人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒。」（依六一1）

天主的神該由默西亞傳授到人類，因爲默西亞時代的特徵便是聖神的普降。厄則克耳看見一堆枯

骨就是因聖神而復生：「我要把我的神注入你們內，使你們復活，使你們安居在你們的地域內。」（則卅七14）這種由聖神帶來的新生命將是聖德的生活，因為臨於子民身上的聖神乃是「憐憫和哀禱的神。」（匝十二10）這種改造並不單屬於生理性的生活層面，尤其是在心靈內產生：「我必賜給他們另一顆心，在他們的臟腑放上另一種精神；拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心，使他們遵行我的法令，謹守我的法律。」（則十一19,20）要等聖神的傾注完全有效，這種變化才透過超凡的跡象顯示出來，並且感染到其中最平凡者：「我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上；你們的子女們要說預言，你們的老年人要看夢境，你們的青年要見神視；在那些日子，甚至在奴僕和婢女身上，我也要傾注我的神。」（岳三1~2）。

天使嘉俾厄爾有關聖神來臨的訊息終於實現了默西亞的降誕。在回憶論及默西亞的記載時，常充滿了喜樂和虔敬，因為這些記載代表一種理想。瑪利亞憶起天主的神、於神秘的傾注時，她便是以整個的生命渴望着這種理想。貞女理會到為何聖神臨於她身上；無非使她的孩子有朝一日能夠如同耶穌後來在納匝肋的會堂內論自己所說：「上主雅威之神臨於我身上」。要讓先知的話應驗，必須讓那位曾啓示先知說預言的聖神來保證執行。

明顯地，瑪利亞應該面對在她內實踐了先知預言的事實而出神：天主的神按照預言該降下並傾注於默西亞身上。但是祂首先却降下並傾注在祂母親身上。由於她的默西亞之母性，應是聖神之來臨與傾注的第一場合。透過這種優先性，她曾與自己聖子的命運相連，其使命應由聖神領導，並且先於人類的形像與心靈的改造。在她身上將要實踐聖神的洋溢和大方，賜給那不孕者一種難以衡量的成孕：「當神自上傾注在我們身上時，荒野將變為田園，田園將變為叢林。」（依卅二14）在把瑪利亞的貞

胎轉變爲母胎時，使默西亞受生，在這神性的偉大後裔之事件上，不正是聖神把荒野變成田園，田園變成叢林嗎？沒有恩寵的行動，貞女恐怕就無法理解到、在她內剛剛復興了改造宇宙之聖神的宏偉傾注了。

聖神對貞女情有所鍾

領報之後，瑪利亞該體驗到臨於她內之聖神的生動吸引力。以往她曾以喜悅之情夢想天主之神的未來傾注：她在渴望着默西亞早臨，並急躁地期待默西亞的種種恩賜時，不可能沒有以愛心夢想聖神要伴隨默西亞，而聖神正是默西亞之一切恩賜中的第一大恩。從聖神已臨於她內的事實來論，她自覺是如此活潑地依附著聖神，以致對聖神懷有無比的興奮，眼看著救援時期逼近了。她豈能對聖神在她內的行動和臨在是如此強烈而不打從內心受到震撼？又豈能不認出召喚她隸屬於此種臨在，而向聖神開放自己的心扉嗎？

但是，瑪利亞尚未對聖神的位格擁有明確的意識，這是在基督的訓誨之下才啓示出來的。雖然如此，她却從天使報訊中獲悉某種區別。天使曾論到上天主主要給嬰兒達味的寶座，即默西亞的權能。但把奇蹟式的成孕看成是聖神的功能。如此好似彰顯出兩種不同的屬性：上天主授與「至高者之子」自己的統治權，而聖神則是在瑪利亞內使之成爲母親。必然地，這位聖神無非就是天主的神，「至高者的能力」，由此可知，祂的行動便是天主性的行動，祂隱庇著瑪利亞者便是天主性的臨在。雖然不能與「上天主」分開，却也爲祂保留了一種比較特殊的功能，於是在重述天使的訊息和回憶一切的話之後，瑪利亞應理會到這訊息中，不能把那對宇宙握有一切權能者和在貞女胎中完成嬰兒成孕的

聖神看成是同一的上主天主（指的是天父）。

在貞女眼中，聖神看來是代表天主性體的一種特殊面貌。這面貌是瑪利亞早在聖經中已經認識了的。事實上，舊約中雅威的神就是聖神，但是被看成自我通傳給人們的恩賜。這就是雅威賜給人們的能力，並在某種情勢下成了人們的權利，就如三松或撒烏爾的力量。但也是雅威授給先知們的智慧：「有一種神力進入我身」（則三24），「上主的神臨於我，向我說。」（則十一5）並且達味覺得聖神藉着他的口說話：「上主的神藉着我說話，他的話語在我口唇上。」（撒下廿三2）這種神力或真理的傳授並不只是暫時或偶然的，而且還基於聖德的形態存留在人身上。為此聖詠作者祈求天主在他內復興自己的神，給他造一顆純潔的心，並使他保存此恩：「求你不要從你面前把我拋棄，不要從我身上將你的聖神收回。」（詠五一13）。

總之，聖神就是把自己通傳給人的天主，並為改造人而傾注於人靈。也可以說是天主之愛的行動，乃是交付給人靈的天主性之大方。為記住接近先知的說法。聖神乃天主的容貌，轉向着人類。因為天主帶着愛注視着人類，並拯救他們。聖詠作者也有同樣的描述：「遠離天主的神」，「逃避祂的面容。」（詠一三九7）正是這種面容顯示聖神的光彩和驚人的作為。

舊約所供給瑪利亞對天主之神之啓示，正是天主強力和熱愛的面容。這是一種最寶貴的途徑，指向着聖神之位格的奧蹟。如果貞女按猶太人的傳統尚未能認定聖神有如一位不同的位格，但她却理會到天主藉着聖神自我通傳給人，而且這神就是天主傾注在人內的恩賜。人類領悟到聖神就是屬於天主的一種神能，畢竟透過祂所完成的特殊使命能分辨其不同的存在性。那麼，領報的訊息正好認同了這一觀點。聖神就是那位臨於瑪利亞身上，為賜給她難以名言的恩賜，即一種超凡之母性的成孕，在她

的貞胎中天主之子被賜給人類作救主。天使所報導的聖神不就是愛之神，帶給人天主的臨在嗎？在天主自我給予人類最微妙的恩賜中，不正是彰顯出聖神的干預嗎？

所以聖神從此為瑪利亞來說，就是天主之愛的面貌。比過去更有甚者，她在這種天主之愛的具體降臨中，感受到聖神在召喚她的受造者之愛。聖神降來通傳自己的愛，她從這種臨在體驗到從未有過的具體真實。因此瑪利亞以一種感恩的熱忱洋溢着回報的情意，將自己的靈魂和肉身都交付在聖神的行動內，她為聖神之愛的傾注而開放自己，希望自己完全隸屬於聖神，毫無保留地被聖神所佔有。

淨配的選擇

聖神的使命乃是實踐天主與以色列之間的盟約，並且瑪利亞所希望的決定性的盟約眼看就要在這時候到來。貞女好似意識到這種盟約所涵蓋的一切在她身上有了眉目：這該是天主向她所表達的婚姻之愛，亦即天主所許給自己子民的婚約，就是在她的胎中所完成的結合。聖神臨於她就像一位新郎找到了配偶：領報該是完成先知們所預言的訂婚之愛。

一般來論，一位新娘心中充滿的深情莫過於她被新郎選中的喜悅。貞女在自己的謙虛下，體驗到這種情意時恐怕要先問她之被選的動機，因為她覺得沒有任何功績足以被選。但她對聖神的依戀之情是如此活潑，聖神必定會宣告這種唯一和超凡的選擇：事實上，依撒伯爾在充滿聖神之下已興奮地說出：「在女人中你是蒙祝福的！」（路一42）透過這話，不正是天主性的新郎要向瑪利亞重申她之被選，乃是由於她是眾女性中最為聖神所欣悅的嗎？

從領報開始，瑪利亞就是以新娘的身分生活在聖神的親密中。她怎能對那位使她成為母親者不百

依百順呢？聖神屈就地臨於她的胎中，與她的生理本能合作，就是爲產生嬰兒的身體。但是，聖神也降臨在她心中，因爲祂願意同她的靈魂、聰慧和情感合作，期以完成耶穌的人性教育。聖神更願給予瑪利亞一顆母性的心靈勝過一個母性的身體。祂不只爲供給天主子一個肉身的居所，尤其是在祂母親的人性上，爲聖嬰佈置一種充滿愛的氛圍。

某些婦女暗中依據自己的丈夫來塑造一個模式；甚至運用藝術和柔情來遷就丈夫的想法和情感。但是遲早她們會因丈夫的缺失而在這種途徑上止步，並阻止自己繼續遵循此途。貞女在這種路線上却能往前邁進。在天使的話中，她理解到天主的意願要她認同聖神，要在自己的母性觀點上完全讓聖神的行動來領導。於是她讓聖神塑造自己，並以一種爲妻的強烈之愛使自己在如此偉大的丈夫前感到渺小，完全以祂爲典型，爲的使自己適於與祂結合，並能全然符合與祂結合的心願。

聖神的偉大並不會在瑪利亞心靈中激起恐懼的退却。畏懼只會造成爲妻的在愛情上減少對丈夫應有的依賴。貞女對聖神毫無顧慮，雖然祂的神能顯得如此難測，致使以色列的英雄和先知都害怕幾分。貞女面對聖神並不拘泥和膽怯，因爲她有過甜蜜的經驗，聖神是如此地臨於她內，祂把自己的愛完全投射在貞女身上。但聖神却是那麼細膩周詳，先獲得瑪利亞的同意才傾注的，這種同意並非以強迫方式獲取的。祂維護着她的服從之自由，避免有違貞女的意志。

聖神爲維護瑪利亞的自由，留意不驚嚇貞女的心靈。更有甚者，祂還藉着祂的傾注而符合她的貞德誓願。因爲天使無疑是按照瑪利亞的肯定「不要認識男人」才揭開聖神之合作的奧秘。聖神毫無抹煞她的貞德之意，反而正是基於貞德的理由才臨於她內。藉此聖神成全了少女最爲寶貴的心願，認定自己的貞德有如神聖的富源。聖神的傾注使貞胎變成母胎的奇蹟，不正是證明了聖神對貞女之心願的

尊重嗎？由此奠定了瑪利亞對聖神之完全信賴和委託的真相。

聖神的應庇成爲貞德誓願的隆重批准。這也是貞女之價值觀的肯定。聖神以一位新郎的姿態在向瑪利亞作自我介紹，更生動地光照了這種誓願的內涵，因爲正是透過這種貞德，天主才與她圓滿地緊相契合。從開始瑪利亞就已經理解到這是她整個生命向上主所作的一種奉獻，要求她對上主保留自己全部的感情。她以整個的清新之愛向天主表白自己的心願，即一位未婚者所能獻出的最好的一份。這就是領報所啓示給她的，也就是天主按照字義接納了這種承諾，因爲她要獻給天主一位新娘的全部愛情，而她也真地接納了一位天主性的新郎。貞潔的新郎聖神來與瑪利亞之貞潔的奉獻交換信物。

在獻身給上主時，瑪利亞想到了同天主進入一種愛的親密；但她從未幻想過這種親密會有如此具體的型態，就是聖神將要臨於她內，使她成爲母親。聖神在她內所喚醒的全部母性之愛，藉着祂的來臨貞女對祂的情愛倍增。正常的現象是，一位母親藉着自己母性的事實成爲更具深情的妻子，並且孩子便是夫妻之間更爲恩愛的媒介。夫妻之愛與母愛絕不會相尅，只有更加鞏固的。母親更欣喜於在孩子身上找到丈夫的映像，並且她的母性之驚奇更爲增強對丈夫之依附。依據天使的話，瑪利亞沒有忘記耶穌是「聖」的，因爲祂是因聖神而受孕。她在自己孩子的身上所看到的聖德該使她想到聖神的聖德，於是她對耶穌的愛應增強淨配之愛，使她與聖神相契。她在自己孩子的身上所默觀和驚奇的一切，都使之提昇到祂神秘的來源，爲此她要感謝祂的神性夫君，是祂賜給了她這一切。

淨配的陶冶

從天使傳給她的訊息中所獲得的光照，瑪利亞辨認出自己的過去。因爲聖神如果選了她作淨配，

而她又答覆時吐露她終身守貞的誓願，這不正是顯示她的貞德是受到聖神的默感，聖神的愛早已滲透到瑪利亞的靈魂深處，且在一種神性的婚配中塑造了瑪利亞嗎？貞女明知天主的恩賜不是偶然的。如果聖神的恩賜恰正符合她的心願，這不正是她已由天主冥冥中所玉成之記號，使她成爲聯合天主之旨意的淨配嗎？

回想領報前所發生的一切，瑪利亞會找到這種默默中所準備的路線。當她達到青少年的時期，本是與家庭環境疏遠的年齡，在心靈上進入自主的階段。貞女却有不同，她不尋求情感的支持，並且捐棄某些友誼的滿足。她好似對友誼淡然，把它看成有如雲煙，並對少女的成就感不予重視。瑪利亞以極其慎重的看法，體會到追尋人性的情感爲她是如此空洞，甚至使她感到失意。她只願在天主內，並爲天主寄托自己的感情；爲實踐此途，她理會到只該留在她所生活的圈內，創造出真正的內心靜獨的境界。她必須保衛自己的心靈，而且她的貞德對此有所助益。在瑪利亞的儀表上絕無嬌揉的陰影，更是不會刻意引人注意她。她不重視自己的美麗，在服飾上樸實保守。要理解她的美麗，必須能透視她的靈魂，並且鑑賞者也該是具備如此品質的靈魂。貞女在那些自信認識她的人中也不爲人所洞察，甚或令人不甚注意。她生活在道地的靜獨中：從她的女性之品格形成開始，她就具有這種獨特的氣質。

這種靜獨並不防礙她對別人的關心。她也不與社會隔離，而且從未厭煩四周的人物。在她內不必驚奇毫無厭惡、憂鬱或不悅的儀態；因爲在她心靈中沒有對別人挑剔和輕視的感受。反之，她也參與社團性的活動，知道怎樣對別人表達自己的情意，她也在自己的四周高興地爲人服務，並散發快樂的種子。但她却拒絕尋求別人對她的特殊感情，以及有損她固有之愛德的偏心。

所以她堅決地願意維持心靈的寧靜，雖然爲別人看來有點難忍。領報後，她更是確切地理會到這

種靜獨是由聖神所啓發的。如果她以一種如此強烈的自律拒絕隨從其他少女的行徑，這正是至高者的能力應庇她，並為佔有她的心靈。聖神啓示她，專屬於現世之感情是貧乏的，無法滿足人性心靈之基本渴望。聖神使她警醒着，不讓當時的習俗威脅她的貞德。尤其是聖神使她嚐到內心寧靜的甘飴，因為聖神願意她只為天上的淨配保留自己的心靈。聖神以極其大方的愛充盈了她的靈魂，使她關懷別人，同情別人，協助別人，甚至不惜為別人犧牲自己。但是，同時也在這種愛德上排斥私心，瑪利亞如此才不會成為感情的奴隸，並逃避了一切能引誘和征服她的危機。

瑪利亞驚喜聖神使她遠隔塵世之情感的徹底作法。這是賜給她的一種榮耀，因為她以如此的熱愛把瑪利亞為自己保留。瑪利亞同樣地也欣賞到其中的甘飴，雖持守這種靜獨是相當嚴謹的。聖神以一種如此細膩來吸引貞女堅守這種不可逾越的操守，無非為符合聖神的意願。可能為某些人看來，在聖神如此敏銳和深沉的行動中有點不近人情，瑪利亞却表露出這正是自己循乎本性的證明，因為她在這種處境之下深深領悟到一種真正的坦蕩。在她的靜獨中，她體會了一種更富裕的喜樂。本該觸及的是空虛，她却達到了一種圓滿。領報之後，她領會到這種圓滿無非就是聖神的臨在，因為她實際上從未是孤立的，並且聖神不斷地傾注在她內，使她覺到不可見之聖神的陪伴。瑪利亞喜愛自己貞女的靜獨，其實就是愛着那位支持並滿足她的天主之神。好久以來，她已同聖神定情，只是不知用何名義來表達；所以她不是偶然地成為聖神的淨配。領報恰好是瑪利亞準備妥當與聖神結為神親的成熟時機。

此外，貞女還得驚異神性的新郎巧妙地為她安排了人間的婚事。這恐怕會引起人們認為守貞的決心和婚姻不能兩全其美。其實，是聖神默感她守貞，並以作救主之母的原故聖神臨於她內，使她奇蹟式地成為母親；但是這種女性必須經由人性婚姻的關係來支持並予以保護。當然，瑪利亞的貞德還須

如願遵守，聖神早已想到。就在瑪利亞遇到若瑟並交換同意之後，聖神也照樣默感若瑟辨認出這是出自天主的救恩計劃，使他也欣然接納了貞德的要求。顯而易見地證明了若瑟的心靈內也具有聖神的臨在和作爲，激發若瑟甘願善度貞德之婚姻生活，保護他不受任何偏情之干擾，一心一德同瑪利亞共度奉獻於上主的全德生活，若瑟無意要滲透貞女之心靈的一切思維，也不願在自己的婚姻權利內佔有貞女之心靈，他尊重貞女內心的一切，甚至也不去尋求答案，只願成爲貞德的僕人。這豈不是由聖神巧妙地所塑造的一位「義人」嗎？聖神不只照顧了貞女生理性的貞德，而且兼顧到貞女的心靈。

若瑟與瑪利亞之相遇是建立在純潔與崇高的境界裏，一點不會與天主相違，因而瑪利亞體會到只與上主相契的最生動之真實。這種婚姻導致貞女只爲天主保留最好的一份。領報後，若瑟幫瑪利亞接納聖神爲淨配，這無異是聖神的偉大傑作，使瑪利亞達成預期的目的。反省這一切事件的過程，貞女不得不讚美天主之行動的美妙，聖神的恒常臨在，使瑪利亞身爲聖神淨配的心靈臻於最完美境界。

與聖神同行

領報後，瑪利亞在作淨配應有的準備中生活。得知聖神臨於她內的喜訊使她無比地興奮。這種喜氣她卻沒有在嘗覆天使時流露出來，因爲她來不及理會所得到的一切幸福。但是，她對這剛剛發生的偉大事件所作的初步反省，就在她內點燃了愛火。

如果要對她心靈的真相作深入的理解，必須細察少女爲何在獲得喜訊不久就立刻起程，趕往猶太的山中去。她匆忙地離開匝匝助遠赴表姐依撒伯爾家，無非是順從聖神對她所啓發的意見。因爲當天使告訴她依撒伯爾老來得子的喜訊時，並讓她明白「在天主內沒有不可能的事」，瑪利亞在聖神的光

照下明辨這話有如一種邀請，要她去協助她的親戚。所以在完全符合聖神的記號下，她該認出這是由聖神所啓示的愛德，因而她該立即上路。

而且祂在內心中與聖神同心同德，一路上不斷與聖神相契。難道她不是爲這位淨配變成了祂所中悅的居所嗎？在她懷着自己的胎兒趕路，也是懷有聖神的臨在同行，這種臨在全然滲透她的生命。聖神實在不能離開由祂所形成的胎兒，也不能拋棄胎兒的母親。祂寓居在瑪利亞內，正是爲隱庇並懷抱貞女之骨肉的臨在。甚至可說，祂在瑪利亞的人性上伸展這種臨在，並散發着神性的光輝。如果瑪利亞完全投入基督的生命內，她應把這歸功於聖神。祂對耶穌的生理生命付出了起始的功能，保證着祂的天主性生命的推展。這都是爲使耶穌活於瑪利亞的胎中，祂也使瑪利亞生活在基督內。

過了許多世紀，教會才稱呼聖神是基督妙身的靈魂。基督的妙身打從耶穌與瑪利亞合成一個團體時就開始存在了，聖神便是這團體的靈魂。聖神潛藏在瑪利亞的心靈最深處，爲的使她完全隸屬於她的兒子，讓她已經獲享經由救主在現世要完成的救恩的富源。可說聖神在把耶穌賜給貞女的同时，經由嬰兒耶穌所帶給祂母親的第一大恩也就是聖神，在這以後聖神才是被賜給耶穌之弟子的基本恩惠。

在去猶大的路上，瑪利亞把她的思想凝聚在她兒子身上，同時她想到深藏在自己心靈內的聖神。其實，她體驗到有必要如此想到聖神，因爲一位孕婦通常在自己丈夫身上才找到安全和支助，並增強自己母性的使命感；瑪利亞就是僅從聖神尋求支助。她願把聖神當作她的母性之整個存在的知心者，如此向祂證實一位淨配之信賴，並從祂接受一種持續的支持。若瑟並不能扮演此角色，因爲他在奇蹟式的受孕與蹟中乃是局外人。領報後，貞女立即領會到她該對這事保密，即使對若瑟也不例外。在現世事務上若瑟本該是瑪利亞的知心，包括一切有關他們之家庭事務和每日的必需。但是她剛剛獲知的

受孕事上，瑪利亞確知只有聖神才是她的神性淨配，也只有聖神能光照和領導她。即使在她留在表姐家時，若瑟也對震撼他妻子生命的奇蹟全然無知。貞女只能向聖神談論她的母性和自己的胎兒。祂是唯一有權領導貞女走上奧蹟之途者。

聖神在領導瑪利亞時非常活躍。僅就往見依撒伯爾的事件來說，福音告訴我們：「瑪利亞就在那幾日，急速往山區去，到了猶大的一座城」（路二39），這無疑是聖神在她內推動的行徑。如果聖神在以民的一些英雄或先知身上施展其能力，五旬節時又佔有了宗徒和弟子們的心靈，從此，「聖神住在教會內，又住在信友的心裏，好似住在聖殿內一樣」（參閱格前三16；六19），貞女不是更該充滿聖神嗎？而且她是在眾人中第一人，並比任何受造者被聖神以最卓越方式所佔有者。由此可以想像到在她去猶大的路上必定充滿了喜樂，因為有聖神相偕，旅途的疲勞也就減輕許多。在往依撒伯爾家的行程中，可說是聖神在瑪利亞身上第一次傳授基督的聖德。

瑪利亞不難體會到領導她行路的聖神，同祂密談，把她的思想和意志之指導置於聖神內。透過她洋溢的興奮，深感自己是被聖神佔有，成了神性淨配的產業。她具有被聖神完全攝取的良知，這種感受使她全屬於聖神。但是，從另一角度來論，瑪利亞並未喪失自己的內在自由；反而從未如同現在這樣更是認清了「自我」，擁有自己人性的最廣闊的綻放。她為基督徒的經驗證明一個最基本的真理：真正的綻放實非那種使人放縱自己者，而是靈魂的一種境界，讓自己在聖神內陶醉，並完全奉獻自己於聖神時，發現自己被改變和解脫。

瑪利亞是如此生活在聖神內，是以她到達表姐家的問安也充滿了聖神。經由貞女，聖神也傾注入依撒伯爾和她的胎兒身上。在瑪利亞自己的靈魂內，聖神引發喜樂的歡躍和感恩之情，於是唱出「我

的靈魂頌揚上主」的謝主曲。這首歌表達出她在整個旅程中洋溢着感恩的深情。瑪利亞能解脫自己的感情而不洩漏自己的隱密，因為是聖神自己光照了依撒伯爾認出貞女的母性來。

謝主曲流露出聖神之偉大的能力。它啓示出這種偉大是如此超越了瑪利亞之能力所及，因而在她內引發一種驚奇和大方的感恩之情。它也顯示出最終目的，神性的新郎願意領導祂的淨配歸屬天父。前面曾提到年輕的孕婦在旅途中是如何與自己的胎兒相契，這無非指示出貞女也與天父相聯繫，因為一切都是得自天父。我們在謝主曲中已看到此目的業經達成。因為謝主詞並沒有提起聖子和聖神；瑪利亞也沒有呼喚自己胎兒和新郎的名字，並且她將人類的幸福和她自己的幸福都歸光榮於上主天主，稱其為救主，也歸光榮於那位實現了祂許給以色列之得救的仁慈天父。在刻劃這種謝主曲的指標上，聖神使瑪利亞分享祂自己向着天父之永恆愛情的飛躍；就如同祂是如何對待天父，祂也指給自己的淨配瑪利亞懷有這種情感和崇敬。

永浴愛河

在吐露了謝主曲的興奮之後，一切恢復平靜。聖神透過種種神恩進入人靈，藉以發動自己的作為，這是祂的臨在之難以描述的誘導。繼之以不太激動，却更加細膩的行動，滲透到祂要塑造之靈弱的深處。貞女不斷地體驗到臨近神性淨配的喜悅，但是，她却尋求一種途徑在喜悅中保持寧靜。這種喜悅繼續成爲她生命中不可或缺，只是隱而不露：在她的良知深處，從此存在着與聖神相契與相依的喜悅，沒有什麼能破壞它。這種喜悅即使在某些時刻被埋藏在考驗的痛苦中，但是她非常篤定，足以領悟到此喜悅成爲她生命中隱密和不動搖的支柱。

事實上，貞女從未干擾聖神在她內所建立的和諧。這是一種毫無異議的結合，只要聖神輕聲地暗示給瑪利亞一種善情，貞女都會反應出來：天主的一切願望都在瑪利亞的心靈內獲得肯定和立即的接納。貞女是唯一的受造者不會違背天主，也是唯一的不會使聖神不悅的受造者。

不過，這種完美的和諧並不意味是一種靜態。在納匝肋平靜的日子內，聖神在瑪利亞的靈魂裏延續着一種溫和及有系統的工作。因為聖神既為貞女的淨配，必定會在她內持續着一種長期和漸近的工作，即瑪利亞之母性心靈的陶冶與發展。

但是，這種發展需要盡心去理解某些發生在貞女身上的超凡事件。這些事件是如此超越了人的理性，因而需要一些時日才能領悟其意義。瑪利亞把這些都「默存在心中」；她忠實地牢記着那促使她驚奇的事件，雖然她尚未完全懂得。為何要默存在心中，福音又為何兩次提到貞女的這種態度，真的有其特色嗎？她記住這些，並不一定刻意要向別人講出來，雖然後來她真如此作了；其實，更好說是她要為自己的孩子記錄有關奧蹟。她希望在可能的情況下探究其涵義，慎重地反覆思考：這是一個神聖的奧蹟，需要絕對地保存得完整無缺。

爲了對這奧蹟作更深的理解，瑪利亞不會把自己封閉在個人的思想中。她沒有懷疑的必要，因為她意識到自己已被這些事件所超越，她的有限力量促使她只向天主的光照求證。聖神才是她討教的對象，並且她的反省不會是個人獨語，而應是對話。聖神不正是她足以依賴的導師嗎？聖神逐漸光照了貞女，並啓示她有關隱藏在自己孩子外表下的一切，包括某些態度或聲明所暗示的意義。在瑪利亞身邊，聖神滿全了自己應為基督徒所扮演的角色：「父因我的名所要派遣來的聖神，祂必要教訓你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切。」（若十四26）「那一位真理之神來時，祂要把你們引入

一切真理。」（若十六13）

在瑪利亞能够承擔之下，聖神使她發現基督之真正的人品。祂使貞女在信德上成長，同時也在望德和愛德上增強。因為耶穌如果「在天主和人前的喜愛上，漸漸地增長」（路二52），瑪利亞的女性心靈亦應以類似的途徑增長，以符合她兒子的需要。聖神正負有使命，掌握母子之間的和諧，促使他們的發展緊相聯繫。所以聖神開潤瑪利亞的母性靈魂，能適合於在孩童身上所凝聚的智慧和恩寵。

即使在耶穌達到成年和開始傳教生活之後，聖神的這種作為也不會停止。聖神繼續使瑪利亞在啓示的領悟和對基督的愛上進步。在加納婚宴中正是聖神啓發了貞女向耶穌求救，這種要求揭示了貞女的信德是如此令人驚訝。同時也是聖神在耶穌唐突的回絕之後鼓勵瑪利亞繼續祈禱。在瑪利亞身邊，聖神實在有如貞女的淨配予以指導、光照和鼓勵。這種支持，聖神更是在加爾瓦略山上對瑪利亞彰顯出來。如果瑪利亞能在十字架旁佇立，她應把這歸功於聖神的德能；如果她敢對已死的聖子投下充滿信德的注視，這正是聖神不熄的光照在黑暗中照耀貞女。當貞女懷抱着自己兒子的屍首時，天上的淨配陪同瑪利亞在無語的慘痛下，使她的母性心靈之篤定毫不動搖。祂極力支持她，就好像當年預報祂的來臨時所許諾的一樣。在聖週六的孤獨中，在兒子的離去時，瑪利亞認出那位常住在自己靜獨內的貴賓。正是在聖神的陪伴下，瑪利亞等待着復活的曙光。她也是在喜樂的跳躍和聖神的頌揚中迎接了自己的聖子帶來新生命。

瑪利亞的整個生命都是在與聖神的親密中渡過的，並且因祂的臨在而受到指引：祂在任何時刻常是知心者，貞女最隱密之思維和流露的啓示者。要了解並領悟貞女的生命，應在聖神內尋求深遂的鑽研。

教會的新法律

Ladislav Orsy 著
趙一舟譯

新法典第十六條說，「法律之正確的解釋爲立法者所保留」。一個門外漢讀到這段話可能會斷定，天主教會是一個權力極度集中的機構，在此機構中即使合法系統的演變也都在立法者獨享的控制之下。但是，如果他再繼續讀下去，便會遇到一種使他驚奇的事：第二十七條說，「習慣是法律的最好解釋」。如果他把這一條孤立地來看，便會推論說，教會團體被授權以理智與自由去處理它的法律，並藉着不停地發展習慣，去使法律迎合生活的要求。這兩條法則看來好像互相矛盾。每條法則，以其法律簡明的語句，的確都給人講述一個不同的故事。但是把兩者放在一起來看，這兩條法則告訴我們多種的傳統——這傳統始自不同的泉源，能製造平衡與緊張，這是爲了社會團體的好處，並且爲維持其生存不息也有所助益。

我們知道，今天所存在的教宗制度是幾乎兩千年演變的結果。梵二大公會議描述教宗的統治權是「完全的、最高的、普遍的」（教會憲章22）；因此教宗能制訂法律並解釋法律。但是大公會議也說，「信友的全體……在信仰上不能錯誤……以正確的判斷力更深刻地去體會（信仰），並以生活更完美地付諸實行（教會憲章12）。如此，天主的子民也蒙召要有所貢獻，利用他們的智慧，正確的判斷力對法律做明智的解釋與實踐。在教會中有來自上方，也有來自下方的生活力在工作。這些生活力並不是互相獨立自主的，沒有一種力量是可以不靠其他力量而能生存的。它們所形成的運動可能互相對

立，但是可以促使身體保持健康、生活、和成長。

因此，在新法典的前幾頁中，我們就發現一些似乎矛盾的實用法則，並不足為奇。事實上，這些法則說明了教會之生活的複雜性，這複雜性正表現在它的法律中。這法律包含這種信息：共融（*Communio*）——和平與秩序的合一——繫於立法者與守法者之間的一種微妙的、辯證性的相互作用。

新法典於一九八三年一月二十五日公佈，我們所樂於紀念的教宗若望二十三世正是在二十四年前，曾宣佈決意要採取三個步驟，來使教會更充分地在此世界上實現它的理想。第一、要舉行羅馬教區會議。今天我們知道，這個行動所造成的衝擊力並沒有像教宗所預期的那樣大。第二、要召開大公會議。今天我們知道這是一項驚人的「大躍進」，雖然在當時沒有一個人能預見其對整個世界的衝擊。第三、要重新修訂教會法典。這最後一點的發展直到完成，進行的較慢：共花費了二十年的時間，才算大功告成。新法典在今年將臨期第一主日，即十一月二十五日生效。

為了明瞭此新法典的基本方向，我們必須回顧一九一七年的五旬節日，那一天教宗本篤第十五世公佈了教會歷史上第一部綜合性的法典。很少天主教人士今天會領悟到這部法典如何根本地改變了教會的法治生活。一九一七年以前，我們的法律體系是一種混合體：有教宗及大公會議的法令，有從斷案決定中所引申出的準則，以及由敬禮習慣所取出的規則。一種統一的法典公佈之後，法律體系達到了明晰、簡短的目的，但是風俗與習慣的活力却失去了。除了幾個罕有的例子外，法典成爲所有法律的根源。人民幾乎沒有機會把他們對信仰原則的深入看法應用到法律的範圍內。

從一九一七年的法典到今天的法典所有的改變並不是根本的。或許最好把這種改變比做翻修一座

老房屋。主要的架構仍然保存，但是許多舊的特徵被除去了，不少新的特徵被引進。房屋依然是同一房屋，但是內部却增多了生活的空間；並且從外貌看去，也比以前美。生活在裏面比較舒服，在屋旁路過的人也會更覺得願意進去瞧一瞧。

舊法典分五大部分，使人想到羅馬法的模式：一般準則，人、事、訴訟，以及刑罰。新法典則分七部分，使我們想到梵二大公會議。現在我們逐部做一觀察。

第一部分（或稱第一冊）是建立基礎，給予一般性的準則（共二〇三條）。

第二部分論天主的子民（共五百四十三條），此部分是以教會憲章為模式。共包括有關基督徒之普遍權利與義務的聲明——一種新的處理方式。平信徒的法律地位得到很多改善，主教和地方教會的法律地位也較在舊法典中堅強，這是大公會議的顯明成效。各階層的新聯合機構，如普世教會之主教會議與教區司鐸諮議會等，都賦予重要的權力，雖然這些機構只是諮詢性的。牧靈諮議會的重要性，特別予以強調，但仍未達到賦予其永久地位的程度。在這一部分也有管理修會的條款，包括發公開聖願的修會與在俗團體，以及不發公開聖願的傳教生活團體。所有這些團體都有較大的自由去決定他們自己的生活方式，雖然他們的工作應與教區的工作相配合，並應處於主教之職權的監督之下。

更多的自由

第三部分是關於教會的教導使命，這一部分很短，却很重要（共有八十七條）。它包括宣道、講要理，以及傳教活動方向的種種法律。所有基督徒宣講福音的權利被清楚地認可，但是聖座和地方主教對一切教導活動的法定控制與監督權也予以加強。比如，為教授神學必須有教會的任命，這條法律

已經為美國天主教大學造成嚴重的問題，因為在美國欲使高等教育機構獲得尊重與認可，其學術上的自立權幾乎是不可少的條件。

第四部分是關於教會的聖化使命。這部分比較長（共有四百二十條），多為關於禮儀及熱心敬禮之各種準則的強化，這些準則是大公會議及大公會議後所曾公佈的；此部分也包括不少為使團體提昇的成分。新婚姻法要比以前更合乎人性，雖然，它仍保留了一些不合時代、不必要、並且死板的結構。但關於告解聖事，一九七三年所公佈的「新訂告解禮典」中的寬大的條款似乎受到了限制。

第五部分是關於教會的塵世財產，比較短（共有五十七條）。由於它所根據的是羅馬法，有一些條款與多數國家所採用的英美法律體系不甚協調；但是所訂準則均相當寬鬆，容許做地方性的適應。

第六部分是關於教會內的處罰，此部分也很短（共有八十九條），包括與刑事法相等的教會法。可懲罰之「罪行」的數目已顯著地減少，刑罰也簡化了。但是教會仍保留某種習慣：自動懲罰的古老制度（絕罰、禁止罰）仍被保留。當然，如果有極特殊的案件發生，教會有足夠的權威及力量，以一種較平衡而公平的方式加以處理。

第七部分是關於訴訟，也就是英語法律名詞所稱「證據法」，此部分較長，且是技術性的（共有三百五十三條）。第一部法典的準則經過了所急為需要的簡化。但是法律與生活之間的鴻溝似乎仍然存在。訴訟的準則是為所有司法案件所制訂的，但我們的法庭幾乎只處理婚姻案件。

新舊兩法典相比，我們一眼可以看出，新法典的厚度比較薄多了。舊本中之二四一四條法律刪減到一七五二條；法律較少說明為團體有較大的自由。架構簡化了，許多規定與禁令也被消除了。

法律與生活

梵二大公會議的衝擊是到處顯而易見的。各部分和各章的標題本身便指出，現在的法律比以前的更密切地與其神學的根互相關聯。在給予大公運動應有的考慮方面，也曾做過認真的努力。使教會不被人視為在採取防衛的姿態對抗世界。但是新舊法典之間也有相似的地方，新法典仍深受羅馬法傳統的影響，似乎也保存了一些中世紀末期的概念，尤其在婚姻、刑罰與訴訟法方面。梵一大公會議在道理方向對第一部法典影響甚大，並且導致（權力）集中的強化，這種影響力並沒有如同許多人所期盼的，被梵二的教導所充分地抵銷。

但是，我們目前只是站在新法典歷史的起點，對此法典所做的任何評估現在只能是暫時的、部分的：暫時的，因為法律的力量與弱點只有在面對實際生活時才會顯示出來，為此，我們應該等待；部分的，因為要發現那些潛在的道理方面的假定與潮流，微妙的矛盾以及隱而不顯的集合點，需要做不少批判性的分析工作，這種工作目前才開始。純粹從技術的觀點看，新法典不如舊法典所具有的結合力和銳利。主持舊法典編訂工作的加斯巴利樞機主教是羅馬傳統方面的法律天才。他指導工作的進行，直到完成；他成功地將清晰與統一性帶進這部著作。新法典大部分是一個委員會的工作，包括所有與此委員會所相關的人士。多次必須尋找妥協的辦法以適應不同的潮流與思想——這是梵二大公會議後教會中一個普遍的情形。

要正確地了解教會法典，特別新法典，並給予其每條法律真正的重要性，我們應該知道，法典的各部分性質上並非完全一致的。

有些條文是爲聲明已經完全被認定的基督教義。另一些條文範圍比較小，只表現某一神學派別的思想。仍有一些條文只是規勸，並不強加施行的義務。其他的則定立嚴格的權利和義務。

這些文字方面的形式，每種都有其自己的解釋準則。如此，一條法律，即使它採取一教義方面的立場，也不應該假定它企圖裁決一個仍在合法地爭論的問題。一個在法典中、清楚地或暗示地所表達的神學上的意見，也不應該視之爲一種從最高權威（*ex Cathedra*）所肯定的真理。規勸就應該以規勸去了解：規勸是爲了激發慷慨行爲。在權利與義務同時產生的情形中，法律方法應充分地予以應用。

此外，應特別時常強調的一點就是，法典中所提道理的某一點，如欲找到其正確的意義，必須回到神學的泉源，並由此而去解釋法律條文，而總不該以其他方式爲之。更確切地說：新法典不能作爲解釋梵二的準則，它本身却應該按照大公會議的道理加以了解與講解。

本文譯自：Ladislas Orsy, "The Church's new laws," *The Tablet*, vol. 237 No. 7452 (May 7, 1983) pp. 422-424.

新教會法典評估

Ladislav Orsy 著

王敬弘譯

教宗首席權與主教們職位間的平衡

在這個問題上，新法典使梵二以後在這方面的發展成爲定案。教區的主教有權力在某些特別的個案中寬免人，可讓他不遵守某種型態的普遍性法律。那些對教宗職務歷史發展過程熟悉的人，知道在教會內，中央集權的形成就是在於把這種寬免的權力完全歸於教宗一人。現在除了在某些特殊的情形下，這種權力的大部分決定性的重新歸於主教了。在這一點上，平衡的支點從教宗移向主教這一邊。

但在另一方面，自本世紀的開始所形成的一種教宗獨享的權力，就是只有教宗才能選擇和任命傳教區國家的主教。現在在教會歷史中，第一次被列入教會法典，成爲普世性的法律。在這一點上，權力平衡的支點是移向羅馬主教。不過，歷史上合法的權利並沒有被取消。

宗座所屬各聖部的立法權力都被予以增加和鞏固；這是由於新法典給予他們特別的權威，以頒發法令和指示。從理論上看，這種附屬性的立法，總不能反對法典的本身；但在實際的運作上，它給予聖部對法典解釋和擴展其運用方式的權力；而對這方面教會的法庭却沒有權力來對它加以控制。

在教會中的基本權利

對一切屬於教會的人，新法典比從前任何的法律文件給予並界定他們所有的基本權利。他們有權

利參與傳揚福音的工作，有權利講出他們心中的話，即使是對教會的神長們給予所需要的忠告。他們有權利參與教會的禮儀生活，以及領受聖事。他們有權利獲得教育，對個人的生活保有「私密性」(Privacy)，並享有一個良好聲譽。如果他們是學者，他們有權利應用一切科學的方法去追尋真理。所有的人，沒有任何的例外，都有權「爭取他們的權利」。這樣的一項宣言，幾乎可說是基督徒的權利法案。

不過，當任何一個人的某項權利受到侵犯時，特別是這項侵犯是出自一位教會神長時，在法典中，很難讓人看出，這個人的權力能够在任何的教會法庭中很快地得到有效的平反。大家都知道，在法典修改委員會，一九八一年所通過的新法典的草案中，曾有意建立一種所謂的「行政法庭」(Administrative Tribunals) 來處理這樣的案件。但是，在新法典中，除了一四九條第2號中，曾以令人迷惑的方式提到這一點之外，在新法典的其他任何一個地方都找不到它的存在。法典一四九條第2項一定是由於某種疏忽而被保存下來。

各種崇拜敬禮的儀式

在這一方面，保祿的態度是非常堅定的：法律不應該使違法的事件增多。沒有一個人比他更戲劇法也更具有深刻的信念來談到聖神給基督徒所帶來的自由。初期的教會團體，由於這種自由和內在的力量，發展了一些敬禮的儀式，例如：在主日共同舉行感恩祭；封齋期和降臨期的補贖儀式；星期五的守小齋，以及各種聖日的禮儀。所有這些敬禮的實施，都是出於內心慷慨的外在表示，也為教會團體的活力作了見證。此後，保祿以警告方式所反對的「法律」逐漸出現，使出於自動自發的奉獻轉化

爲法律上的責任。許多世紀以來，圍繞著這些簡單的崇拜行動，發展出一大套找法律漏洞的方法和曲解 (Casuistry)。「法律」使「違反的行爲」倍增。

梵二以後，教會的立法有一種新的傾向，曾想擺脫這種令人癱瘓法律統治，而恢復我們原有的自由。不過，新法典仍然強調法律上的責任。但在態度上比老法典較爲溫和。

教會法庭

理論上，這些法庭爲了在各式各樣的衝突中，使所有的人得到正義的判決；而在實際上，它們變成處理婚姻個案的機構：就是說，它們被用來宣告婚姻無效的個案。它們幾乎從來不處理有關正義的一般問題。它們更少或者也更不能以權威來解釋或宣佈法律的意義。其結果是在任何人的團體中，必然發生的許多傷害和衝突（在教會團體中亦然），不是沒有用法律的方式來處理，就是根本不予處理。人們可向任何一位有行政權力的人要求補償或對不公平的處理加以抱怨。可是，這位有行政權力的人，却未被授權去按照一個法庭的客觀程序來加以處理。在需要同情和醫治的個案中，常用一種粗暴、冷漠、敵對的程序處理。另一方面，在有關正義的問題上，它最需要以對辨的程序來處理，而却沒有用。新法典並沒有彌補這項缺憾。

相反的傾向

合一運動

在梵二大公會議中，接受了天主教會和其他基督信仰的教會，有局部共融的觀念；這是一項偉大的突破。梵二把其他基督徒的教會視為與天主教會同一的教會，同時却是彼此分裂的，代替了以前認為其他教會完全是分裂的看法。因此，有了「分離的弟兄」這名詞。

把這個微妙的神學觀念變成一種法律性的條文，即使不是不可能的，也是極端困難的。在過去的傳統中，教會法很清楚的知道，開除教籍或除通功 (excommunication) 到底有何意思；也很清楚地知道與教會完全的共融有何意義。但是，梵蒂岡二屆大公會議以後，立法的人却碰到了一個難題，就是把一個同時合一而又分裂的關係做成法律的條文規則。

一方面期待立法者在這樣一項困難的工作上達到了完全的成功是不公平的。但我們必須承認，已有些重要的改變。在混合婚姻的情況中，就是一個好例子。人們不再需要從嚴格法律的「阻擋」中，尋求寬免；而只需要按照一個友好的規則中獲得許可。法律對非天主教徒一方面的良心予以尊重，也不強制地要求他保證自己的子女接受天主教的教育。但是，法律仍堅定的對異端和裂教予以開除教籍的處分。

提高教友的地位

在今日的教會中，可能沒有比提高教友的地位使他們能夠完全參與教會團體生活這項任務來得更迫切了。對一個交響樂團來說，不論指揮者多麼富有活力，若它所有的音樂家都很弱，不會成爲一個好交響樂團。教會爲一個社會團體也處在同樣的狀況。如果教友們不逐漸進到能擔負責任的職務，教會也不能夠達成它的「完整性」(wholeness)。

新法典在這方面推進了不少，它邀請教友並給他們權力參與各種不同的查詢機構。他們也能主持不同的服務。一位教友可以擔任大學法庭的法官。不過，在這項令人高興的發展的同時，新法典中也有另一個平行的傾向。這項傾向並不是用文字表達出來，而更是在語氣上的。它一再地提醒他們應明智，並尊敬有權威者。有時，這些語氣使新法典的讀者會感到新法典是否適當地尊重了基督徒人格的神聖性，以及第一件聖事——洗禮聖事所給人帶來的尊嚴。這項聖事使我們所有的人都成爲天主的義子義女；而這項尊嚴高於任何其他的服务。

我們可以對其他的一些題目或細節加以討論。但是在本文中引證的一些內容，可以給人對新法典的「精神」有一個相當的認識。如果它顯得並不是那樣完美，就任其自然吧。教會法是屬於教會人性的一面，是一種謙卑的工具，以幫助教會團體生活在天主的奧秘中。因爲天主的奧秘遠比任何法律來的卓越。所以，如果有時法律離理想有些距離，並不值得令人驚訝。

對未來的展望

那麼，將來會怎麼樣？在立法行動的本身中，立法者就對他的屬下發出了一項訊息。頒佈新法典就是這樣的一項行動。現在的問題是：教會的團體應如何反應。我要從三方面來考慮這個問題：對法律的接受，對法律的解釋，及保持與福音一致的信仰。

對法律的接受

任何法律規定實施的過程都應該分成兩個不同的時期。第一個時期從立法者想到要訂立法律到頒

佈法律爲止；第二個時期以團體對這新的法律有所認知而開始；祇要他們遵守這法律，這個時期就一直延續下去。這個區分是重要的。即使我們認爲——也正是我們應該做的——法律一旦被頒佈了，就有效而且也有約束力；但是，我們必須承認，除非法律具體爲人實行以後，便不能成爲團體中生活的動力。這項爲團體所接受，也可被懂爲法律式的批准。它的意思是指：除非團體對法律加以認可，法律就沒有約束的力量。現代的教會法並沒有涵蓋這樣的批准。但是，在一種更微妙的意義下，某種方式的批准仍然是需要的。

每一項法律規定都與一項價值有關。立法者引導自己的屬下，藉着某種特定的行爲去達成或獲得這項價值。這種觀念的結論是：一個有理性而自由的人，除非他們對法律所追尋的價值有所認識，並自由地決定加以達成，他們便不能夠以信念和尊嚴服從法律。在有理性而自由的人中，只有當他們了解法律，並以一種奉獻的自由加以遵守，就不會有名副其實的服從。

以上幾點思想的後果其影響是深遠的，它們給一切有關的人帶來責任。

對立法者來說，他有一項倫理的責任。在簡明的法律條文所能表達的意思之外，還應說更多的話。他應對團體加以解釋：這不是一項法律性的債務，而是一項對團體理性和自由本質而有的債務。我們得承認，法律有時候如此的專門性，團體大眾不會對有關的價值所做的詳細說明感到興趣。如果即使在那種情形下，立法者仍然有責任解釋有關的法律在團體的福利中扮演一個角色。

對團體來說，它有責任設法了解法律所願意推動的價值；然後，以合作的精神加以實現。祇有理性而自由的人，用這樣的方式接受了法律之後，它才可能成爲團體中生活的動力。如此，這種過程建立了一項必需的辯證性：法律推動團體達成一項價值，因而形成團體的生活方式；而團體藉着合乎理

性的解釋與自由的遵守而形成了法律。

對法律的解釋

正如前一個教會法典頒佈以後所發生的情形，現在聖座也無疑地收到許多詢問有關某一條特定的法律意義的問題；而聖座也將要予以回答。不過，我所關心的並不是這種解釋，而是從習慣而來的解釋。後者被教會法典本身視為最好的解釋。

我們在事先無法能確定這種解釋將在何處以及如何發生。它可能以一種微妙的方式來自聖座的聖部及法庭。它可能發自某些特別的教區，也在這些教區繼續下去，它可能在每一地方、人的心中和腦中發生。我們也不應該對大膽的創新感到害怕。在基督信仰時代最初的幾個世紀中，教會有能力創造了不同的禮儀，平衡的結構，以及健康的規則和禮節。其中有許多一直存留到今天。在非洲和亞洲年輕的教會，及在拉丁美洲更新的教會，應該有同樣的自由來表達他們對生命的新方式所有的靈感。而這種靈感可能是來自對老的生活方式的重新加以解釋。

自從梵蒂岡二屆大公會議召開以來，神學家們對信眾的意識 (*Sensus Fidelium*)，這是為信友們所有一種無法界定的能力；就是藉着信友們這種信仰的本能去辨認究竟哪些內容才是正確基督信仰的傳統。如果在有關教理的事情上我們可以依賴這種本能，那麼在解釋法律上，它也應該是好嚮導；即使有時團體所有的視界超過了立法者原有的意願。

保持與福音一致的信仰

這個小標題並不只是一項口號，或是熱心的勸導。它包含了一項非常實際的要求。整個基督徒的團體在共融中，應該保持警覺去察看在教會生活中有那些正確優先要素是應受到尊重的。複雜的法律永遠不應該遮掩福音的單純性。

從歷史來看，在獻身於精神生活的團體中，有一種經常存在的危險，那就是原有靈感的清晰性，被紀律性的法律以及組織上的要求弄得模糊不清了。在耶穌的時代，猶太主義就要經驗到這種不應有的發展。耶穌花了很大的力氣以恢復應有的平衡，並向人證實任何一個人比安息日來得更為重要。在教會的歷史中，無疑地也曾經與同樣的誘惑作過奮鬥；而且也有許多基督徒在這誘惑中跌倒。

讓我們來舉一兩個有關的比較，以說明這項問題。當教會初次獲得政治上的自由時，在羅馬新建了許多新教堂，這些教堂造形簡單、線條清晰，其中有一些到現在仍然存在；但都被加上了許多石柱、拱門、雕像和圖畫，以至於使它們原有的優美失落了。一個原來使人心神提昇的建築物，現在却令人感到是負擔。

在禮儀發展的過程中也有同樣的情形。最初教會的祈禱也是一種古典的單純性——例如 *Sf. Hippolytus* 的感恩經。但是，經過了許多世紀以後，各種不同的敬禮加在原有宣揚天主偉大工程的經文之上；而使其中心信息變得很模糊了。本來讓人心神清醒的祈禱，却由於一再的重複，而變得令人討厭。

在教會法典的範圍中，同樣的思想方式重複出現。在此處常有一種加多條文和結構的傾向，直到它們使福音信息的清晰和單純性弄得很模糊不清了。

未完的工作

許久以來，教會法典就需要一種改革，正如教會在教堂建築，以及禮儀上所做的改革，很成功地恢復了它們原有的優美。這項改革是把加在天主之殿的單純性上許多法律的繁文縟節做一個很勇敢的清理。而這天主之殿就是基督徒團體的社會結構。不過，法律的結構比房屋的鋼筋水泥，或是禮儀的規條來得更為捉摸不定。

新法典是朝正確的方向走了很有意義的一步，却不是終止的一步。它所帶來的更新是很重要的。但它所代表的傾向却更為重要。結構和法律應減低到某一程度，使它能夠支持並推動福音簡單而清楚的信息；而不是傾向於使它變得模糊。

基督徒團體的法律和政治及社會的法律之間有一個根本的差別。國家的存在是爲了它的公民的暫世幸福而服務；教會的存在却是向天主奉獻讚頌之祭。因此，在教會生活中的每一件事，包括它的法律應該是能中悅三位一體的天主；這個天主是有理性、信賴人並對人富於同情心的。

因此，教會法典學家是無法休息的。即使在新法典公佈了以後，我們還有很長的路要走。

本文譯自：Ladislas Orsy, "Assessing the new Laws", *The Tablet*, Vol. 237 No. 7453 (May 14, 1983), pp. 446~447.

(上接五三六頁)

世界。因此，間接的爲全世界做了這事。

在二十世紀中，許多基督徒都對如何彌補分裂的損失關心。梵二以後，在國際間和在許多國家中，大家努力在路德宗和天主教會中，達成神學上的協議。對傳統爭議的主題如感恩祭、聖秩服務、教宗首席權和不可錯性所做的交談都達成了高度而前所未期望的協議。一九八三年十月，在美國所舉行的路德宗——天主教會的交談，對因信義發表了二萬一千字的聲明；在其中，他們共同肯定：「我們只把最終的信靠放在天主的許諾，和在基督內的救援工程上；而不放在任何其他東西上。」

在英國，路德宗的團體很小，天主教所有最具活力交談的對象是聖公會。在過去數年中，聖公——羅馬天主教國際委員會 (Anglican-Roman Catholic International Commission 簡稱 ARCIC) 從以前路德宗和天主教會對感恩祭、聖秩服務及教導權威所發表的文件，獲得益處。該委員會下次討論的主題是成義。雖然，聖公會在官方並不採取路德宗的意見，但是，這些意見對聖公會的信仰，特別是對聖公會福音派有相當的影響。因此，他們會仔細研究在路德宗——天主教交談中所達成的協議。

從現在已完成的路德宗和天主教所做的交談中，可得以下的結論。雖然，某些神學上的歧見仍然存留

(下轉六〇六頁)

從心理——靈修的觀點談自慰

William F. Kraft, Ph. D. 著
黃 美 基 譯

在梵二大公會議之前，修會生活中絕少談到「性」。雖然現在談起性問題及其發生的可能性，已比過去公開坦白，但自慰仍是一個曖昧的問題，大家對它也有兩種截然不同的看法。過去大多數修會會士及教友所受的教導，都把自慰看成最壞的罪過，可能還會引起精神疾病。一般似乎認為自慰比起敵視或不義的行為還會引起更多罪惡感。一旦有此行為，彷彿就會被打入地獄。

如此過分強調性罪惡，原因很多。最主要的原因是教會過分着重理性及嚴謹自律的生活，因此輕視基督徒信仰中具體化的一面，甚至把它看成魔鬼一般。不論原因何在，「性」總被視為「較低級」，是一種誘惑，却不是把它看成天主的恩賜，並視做精神及心智成長的機會。

過去，我們處理守貞生活的方式，由於被局限在消極的社會環境中，因此通常都忽視或壓制「性」，但是此種壓制不會滌除緊張，反會增加緊張。壓抑「性」付出的代價就是產生挫折感、焦慮及罪惡感。我們不願聆聽自己「不安的感受」所傳出的訊息，反而盡力想法使這些感受所帶的好訊息（redemptive truth）不說出來。我們藉着放縱（大吃大喝、工作過度），發怒（對長上、同僚或屬下），或表達（在幻想中或現實中，與別人或自己表達）來逃避面對自我。在應付受到壓抑且不完整的「性」時，如果用自慰（即表達）為手段，常會產生互為因果、令人挫敗的惡性循環：自慰紓解了緊張情緒，但產生罪惡感，因而又引起緊張，再度導致自慰，如此反覆循環不已。

十九世紀時，認為自慰會引起身心方面的疾病。一九一二年，佛洛依德提出他的看法，認為年輕人自慰可視為正常（但不應鼓勵），但成人自慰就應看做仍停留在嬰兒期；也就是發展期中自我定向階段的病態摯愛。金賽的研究報告（一九四八及一九五三）則使自慰看來似乎更「正常」，他認為自慰能減輕不安的激象，使人把生活應付得更好。目前許多性教育家及治療專家都建議利用自慰來放鬆成人或非成人的緊張情緒，同時藉此認識自己的身體並以行動了解自己的身體。

假設「不安」就是有毛病

今天許多心理健康專家都認為自慰是帶給人快感的適當來源，是很方便的減輕壓力的藥劑，是了解身體意識及潛力的源源不絕的方式，因此一般說來，是個有益健康的習慣。但是有一點我們必須明白的就是，這種看法是根據他們個人及職業上的假設，假定人生最終目的是為減輕壓力及使個人得到滿足。常見的動機是滿足「我自己的需要」，主張「我的身體是我自己的」，並產生「舒服的感覺」。通常「不安」就是表示某些地方不對勁，因此如克苦、禁慾、甚至昇華等精神鍛鍊，都被批評為自虐、守舊，或乾脆被叫做幼稚、愚蠢。

就心理——靈修（Psychospiritual）的觀點來說，我們的立場是既不贊成現代的看法，也不贊成過去的看法。我們認為自慰本身對健康很少有害。但另一方面，與那些專家不一樣，我們也不認為自慰有益健康並應該鼓勵。這個行為為既不會使我們被打入地獄，也決不會讓我們直登天國。它只是個肉身問題，與是否有益健康並無關係。倒不如說它是用以減少壓力、引起快感、對付生活的一個老法子。

從社會學的觀點來看，自慰是正常的，大多數人在他們一生中都有過這種行為。它應屬於「預期待行爲」的一種。而從心理學的觀點來看，自慰也應算做正常，因為它能暫時減少壓力，使日子好過些。但必須記住：大多數典型的心理健康理論都結合了生理及社會心理學的幅度，却未包含精神幅度，因此以他們的觀點來看，自慰是正常行爲。雖然就心理學而言，自慰可算正常，但我們却堅信它對健康無益，因為它妨礙了精神成長，而這正是健康生活的最高動力。

依照序言中的這些觀點，我們願對自慰行爲中合理及不合理之處一探究竟，特別是與健康生活有關的部分。在此我們最關心的是探討自慰怎會妨礙精神成長？又如何向精神成長挑戰？

全面看自慰行爲

要分析自慰的動力，先了解自慰者的生活是很重要的，換句話說，應就整個事情的過程來看此行爲。這整個事情的因素之一是年齡。例如與兒童或成人相比，少男少女對新起的性慾更感到需要及困惑，也受到同伴及文化的壓力要去滿足此慾望。成人的性感覺受到壓抑時，也許會和少男少女出於類似的理由自慰（需要、新奇、快感等）。但是由成人的慾望及幻想中可看出，他們的意向通常和少男少女是不同的。

另外兩個重要的變因是自慰的次數及強度。就心理——靈修上的衝擊來說，一個月一次和一天一次是不同的。以強迫性自慰（Compulsive masturbation）爲例，此習慣是一個人生活中非常重要的一部分，沒有自慰，立刻就會產生經驗及行爲的空虛感。反之，也有人多半時候都禁絕自慰，只是偶一爲之，爲時也很短。這種人都遵循一個週期性的模式，他們積壓緊張情緒，藉自慰來消除，然後

停止自慰，直到緊張情緒再度升高。

強度也佔了很重要的地位。用於自慰的時間及一個人自我捲入 (self-involvement) 的程度及性質都與自慰對一個人生活的影響有關。例如一個人每天自慰一小時，並帶着強烈的幻想，把這當成與別人發生親密關係的唯一來源；另外一個人則不常自慰，也有很正常的親密經驗，這兩個人的情形是大不相同的。

有時我們未能認出自慰的更顯著、簡單及引人的動力。自慰之所以特別吸引人，是因為我們可十分輕易地利用它來減輕壓力並探索性的感覺及幻想，却不會傷害到人與人間的關係。只要你願意，幾乎無時無地都能自慰，不必擔心對別人或社會會有什麼影響，因為這事只有你自己知道。

個人的幻想是私人秘密

自慰之所以吸引人，部分原因是我們的幻想可以完全成爲個人的秘密，不必擔心遭到拒絕、窘迫或嘗到失敗的滋味。說得好聽些，此舉更可造成我們是無懈可擊、坦白無隱、十全十美的假象。我們不介入成熟的關係，却在自慰中創造出虛構的人物世界，在其中任何事都能發生，而且毫無止境。不用冒險，也不必負責任，充滿了全然的歡樂滿足的幻象。從某一方面來說，自慰能滿足與別人接觸的渴望，却仍舊是個人的私事。在幻想中，我們進入性親密的世界，却不必出房門一步，更徹底的說法是，甚至不必離開自己本身。自慰能使人與自身產生戀情。

如果幻想是我們獲得親密及滿足的主要來源，那就很危險了。若幻想能幫助成長，就是有益身心，但幻想若阻碍或擾亂成長，就是不够成熟，也對身心無益。有些人發現自己被困在現實及幻想之間

。雖然他們也忙於滿全社會關係，但其性關係却仍只存在於幻想之中。他們需要將社會、性及精神關係整合在一起。

成人自慰的主要動機之一在於其最初的衝動常是來自與性無關的經驗。其中所牽涉到的不只是性滿足而已。成人感到煩悶、憂慮、孤單時，往往就會自慰。自慰會使人對由疏離及不完整的感覺所產生的不安感到麻木，並自以為與自己跟與別人都相處得好。但令人洩氣又彷彿受到嘲弄的一點就是，自慰難能使我們逃避孤獨，却又會阻礙我們得到生來所追求的目標——就是成人之間的親密關係。

自慰常常表示渴望親密與完整。此種動力甚至可在性興奮的形式或功能有變化時發現，很明顯的，我們的身體也向自身以外伸展。我們的幻想顯示我們想要與他人親密，或想要超越自己。此種超越性動力正可表明及肯定「性覺醒」的社會及靈修觀點。

在性中的精神 (Spirit) 熱情地肯定我們不只是孤立的個體，不應只注意我們自己。對性的慾望提醒我們，我們是互相關連的，我們的本性要我們與社會相關連。「性」最後所追求的，就是我們社會的根源——即促使我們成爲同一奧體的「愛」。

易有自慰傾向的人

雖然基督的教會是一個具體化的宗教——通向天主的具體方式，我們却仍輕視靈修生活的具體性，這又是何等的諷刺。此種缺乏整合性的基督徒生活會引起許多問題，其一就是受到壓力而有自慰行爲。如果靈修生活能更具體化，就可能減少對自慰的需要，但是空洞的靈修生活（或缺少精神的實體）最後也會導致挫折及緊張，而這正是自慰常見的動機。

修會會士（或任何人）過着極度用腦的生活，因此就可能有自慰行爲。例如整天與抽象的觀念及理論打交道的人，難得享受具體及根據經驗而來的事物，就容易被自慰所誘，因爲他以為那會令他滿足，但這滿足事實上是虛假的。他們的日常生活缺少具體事物，因此造成緊張，藉自慰得以鬆弛。這些勞心過度的人在自慰時自以爲可打斷思路，完全放鬆，不必再思考分析。當他們回到現實，感到莫大的鬆弛。但是這種具體化的行爲，至多也只能使人暫時鬆一口氣，却無助於永久的成長。

還有些會士喜歡靠頸部以下生活，而不願靠頸部以上生活，他們認爲由感受及情愛分享中所發現的，就是絕對的真實，因此過度強調具體的表現，却犧牲了由認知得來的真理及靈修上的真理。由於過分強調「性」，造成相當緊張的情緒，得想法鬆弛，因此引起罪惡感，如此這般。有些會士由於過去太抑制「性」的反應而現在就是這樣，例如一位曾受約束，要緊緊壓制其性感覺的修女，或是一位過去極愛用思考、判斷等來認識事物的修士。近來允許會士們在文化教養許可的情形下尋求友誼，以滿足個人需要，這情形很容易使會士們從他們感情的蘆中迸出。他們很容易變得對「性」極度關心。由於過去壓抑「性」，而現在又受到壓力要他們表達「性」，他們因此走向極端，並造成自慰，這也是不足爲奇的。

有工作狂的會士，腦子裏總是不由自主的想着他的工作計劃，忙得沒有時間停下來單純的回復自我，這種人也有自慰的可能。自慰所以吸引人，特點是藉此可使人放慢腳步、休息、放鬆。顯然，治療工作上一大主要課題，就是要看到躲在自慰這個假面具背後的真相，以便重建一個人的生活方式，使其能促成更具體更統合的生活。

自慰的後果

自慰之所以愚昧，是因為它使我們聽不見「聖神」催促我們去「愛」的聲音。我們失去成長的機會，最後會更空虛孤單。雖然自慰多少能滿足我們對親密及超越性的渴望，但這種滿足只是暫時的，而且不會導向成長。自慰會使我們的心靈向內收斂，變得與自身親密，妨礙我們追求真正想要的——就是與他人真正的親密關係。

常常自慰的人容易自戀，這是危險的事。有習慣性自慰的人，會無法自主的以立即的滿足為其生活準則，並以自我滿足的觀點來看生活以及他人。當他進入某種人際關係（守貞或婚姻）時，會在潛意識中認為別人都是為用來滿足自己的。雖然此種自私的動機可能出於潛意識，且種因於過去的生活，但仍會影響我們現在與人交往的方式。

自慰也會加強我們個性的外圍，因為它極力誇大肉體，却竭力貶抑精神。一心專注於眼前肉體即刻的滿足，自然會妨碍永久的精神滿足。任何沒有「精神」的性滿足就只有表面的接觸，生活就會流於膚淺。不完整、不貞潔的「性」最後只會引起更多挫折感，因為我們所追求的完整、進取的成長遠離了我們。過分強調肉身，就會使精神減弱。而精神生活若與肉身脫離，精神也就變得平淡乏味。

黃色書刊能滿足我們的性遐想，增加自慰的可能，也一樣是貶抑心靈、溢美肉身。黃色書刊和行為以色情為題材，主要目的都是為使人感到「性」的興奮。尤其如果我們耽於用腦，或有工作狂熱，生活緊張，心靈又缺少實體，那麼黃色書刊正好提供我們一個簡便、安全又愉快的經驗，並且與日常生活正好相反，我們不必分析研究，只要讓自己耽於歡樂。但我們的世界變得如此單純，只有「性」

存在，因而使我們對世界的看法就不實在。因為對現實的認知縮減了，我們看待別人及自己，好像都比原來渺小。

經常自慰，會貶低並壓抑心靈，而心靈正是自由的泉源。如果我們陷入沒有心靈的世界，使我們對現實的視野變窄，就是傷害並妨礙了自己。我們不重視現實中一覽無遺的眞象，反而妄想根據自己的需要及希求寫出自己的脚本。最後在貧瘠的不毛之地及部分虛幻的可能性中迷失了自己。有時，爲減輕身體對性滿足的渴望，必須有相當程度的禁慾。這不是容易的事。酗酒的人急望酒喝，但自慰者却必須學會拒絕，說「不！」以幫助我們肯定健康的生活。

幫助自己和別人

幫助自己或別人時，應先辨明治療式幫助及評估其是否合乎規範。就行爲規範而言，我一向主張既不應該原諒自慰行爲，也不應加以鼓勵。我常藉教導、寫作或交談提出我的看法，以保存並促進標準規範。我覺得從事我們這一行業的人，就是要對他人負責，因此應公開說出我們的看法，特別是對年輕人。例如我相信，如果技巧地鼓勵少男少女自慰，就是欺騙他們。但若沒有指出一個立場，那也是欺騙，因爲沒有立場，交談會失敗，也會便成長遲緩。

另一方面，採用治療的態度時，探求自慰行爲中合理及不合理之處，就會中止對規範的評估。如果有人問起，或認爲這是我們的責任，就可提出我們的標準；否則在臨床上我們就接受自慰（但不寬恕也不強化），並鼓勵此人藉着自我宣洩進入自我探索的過程。雖然不論是爲自己或是爲別人，我們都不應認可自慰，但爲了要達到精神的成長，我們面對自慰時，却可不加責難，也不鼓勵。

在牧靈工作及行爲規範上很難幫助自慰者，因爲有關應付及整合「性」慾望的教育課程還很缺乏。通常許多男女或大部份成人都只有兩種選擇：壓抑或是滿足。事實上這種選擇沒有什麼自由可言。或許還有人告訴我們應「整合」性生活，但我們若問起應如何做，却得不到有用的回答。由於青春期養成的態度會跟隨我們一生，或至少對我們有很大的影響，因此青春時期的性經驗以及我們對少男少女的性教育，與將來他們對性的態度及行爲模式的形成有極重要的關係。

由於過去的許多約束都已解除或放鬆，人們很容易陷入危機。例如修會會士過去都受到限制，要壓抑或約束他們的性覺醒，如今可能又鼓勵他們探索或嘗試。更有甚者，雖然許多消極的做法已經取消，卻又沒有多少可靠的牧靈或規範指導足以代替。

爲幫助自己及別人，重要的是應看到自慰這假面具背後所隱藏及所忽略的是那些？我們已注意到，自慰經常表示有更根本的問題，例如精神的虛空、實用主義、感情主義，以及不健全的靈修等。通常我們會竭力誇大了生活中的某一部分（活動、思考、感受），不能整合我們的「性」，或逃避我們的感受（孤單、煩悶、挫折）。自慰行爲透露了我們整個生活的一鱗半爪。它所傳達的主要訊息就是我們的「性」（形體）及精神靈修並未好好地「整合」在一起。

對「整合」的建議

爲更接近整合的理想，我願提出以下建議，或能有所幫助。不要小看習慣的力量。有時我們以爲只要有洞識力，就能改變自己的感覺及行爲。事實上，洞識力固然能使我們更能自主、更有支配能力，但我們的肉身仍會渴望以消極的體驗獲得安寧。自慰就能立即產生這種效果。因此會使這種習慣更

加強，再發生的可能性也會增加。到後來，在我們的行為表現中，自慰也許成了一部重頭戲，少了它，就會使我們的行為及經驗成爲一片真空。因此我們應以健康神聖的經驗來填補這片真空。

有強迫性自慰的人，會陷入一個令人洩氣的圈子裏：自慰愈頻繁，愈難以自拔。徒有好的意向及意志還嫌不足。因爲在某一方面來說，肉體本身也有其決心。爲減低習慣的力量，必須抑制、禁絕及昇華性慾，還要加上「性」及「靈修」的整合。最後，此人得承認，他（她）生命中有一部分超出他的控制能力之外，必須以有秩序、一致的方式交付在天主救援及治癒的恩寵內。如此，遙遠的天國賞報會逐漸接近。因自慰所獲得的立即滿足也會被取而代之。

如能把自慰發生的情形畫成圖表，也很有用。我們也許發現在某種一定的時地特別容易發生此行為，在這行爲之前，也常有某種一定的感覺或情緒。明白自己在何時何地或何種心情下會特別軟弱，可幫助我們好好看住自己。例如，有的人在就寢時或午夜夢迴之際，特別容易自慰。這種人通常是只有在睡覺時，他的身心活動才放慢下來。若是這樣，白天有片刻時間鬆弛身心，也許晚上不會那麼軟弱。或有可能就寢時才是他唯一獲得安靜的時刻，只有此時他才會感到自己的孤寂，並聽到那受壓抑、精神與肉身脫離的自我在渴望獲得認知。在這種情形下，他的生活就必須更均衡、更開放、更具體化。重新安排其日間生活，對於他晚上的生活會有好處。

如果我們有自慰行爲，就要能分辨所感到的罪惡屬於那一類。若是因違反教條而感到罪惡，這是一種超我的罪惡感，而我們的罪惡感應不止於此。有時某些超我的罪惡感是必需的，但這如果是我們唯一的感受，那麼我們就不能被稱爲成人。也許只能說我們還是孩童，只知拘泥於法規表面的字眼；也或許我們還在青春期，只知以絕對的理想來批判現實：不是善，就是惡；不是有意義，就是毫無意

義。

我們應努力培養對罪惡感的成熟看法。因自慰而產生的罪惡感，主要不是因為我們違反教條或因我們不够完美，而是因為我們比實際上所能做到的為差。成熟的罪惡感會召喚我們追求更美好的人生，而不是一味注意自己做了什麼錯事。

問題的根本只在於我們大多數人對自己的性自我無法處之泰然，雖然我們可以就「性」問題發表演講，但實際上自己的性經驗却不那麼和諧。事實上，知識上的了解反會阻礙個人的成長。但若能以獨語、日記或交談的方式，向自己、天主或他人表達我們「性」活躍的情形，可使我們更熟悉自己的「性」，也更能與「性」安然相處。

我們中大多數人，不論已婚或是守貞者，對「性」的了解其實都沒有我們自以為知道的多。因此應該閱讀並討論談到「性」問題的好書。單單知道一些事實及可能性也會有好處。要記住，許多討論「性」問題的書，究竟有何價值，實在令人懷疑。而有些書，其中有些部份根本就是不道德的。我們應能分辨道德意義和調查統計資料的不同。此外，有些書籍或論文致力於整合「性」及「靈修」，也特別值得一讀。

書籍對個人人格的整合比電影有用。尤其那些活生生演出性交、自慰或其他色情行為的電影，對我們更是毫無益處。電影會逼你跟着他們的步調行動，而書籍却使你有充裕的時間，以自己的節拍吸收消化。更重要的是，電影中的畫面對年齡、性別、種族及立場常常存有偏見。比方說這種電影很少描述年長的男女。更有甚者，這種電影對性別也有歧視，他們經常強調男性的「性」模式。

最重要的一點，就是這種畫面會大肆破壞我們潛意識的慾望及幻想。看這種電影並與人討論，會

使自已及彼此間誤以為坦誠並有安全感。理智方面來說，這些人看起來好像是率直的處理現實問題，但他們的潛意識及其感情生活也許全不是那一回事。他們也許會發現，當坦白率直的氣氛消失後，因見到性器官的畫面所生出的想像及慾念就會在睡夢中、幻想中及與他人的關係中浮現。因此雖有好的意向，却會妨礙性生活，而不是對它有所幫助。

我們的大目標是需要一套有關「性」的理論，可幫助我們成長，而且符合健康及道德標準。我們必須尋求培育生命，對生命有益的觀點。事實上，我們每一個人對「性」都有一套含蓄的理論，但這些都只是假設，沒有經過批評性的分析，遇到出人意料之真實情況時，就不管用了。我們應把含蓄的假設表達清楚，至於我們的性生活所能做到及應該做到哪些，這方面的觀點也是我們終其一生應該考驗及努力改進的。

為了將自慰看成對精神成長的挑戰，我們必須諦聽「不安的感覺」，並從中學習。這種感覺經常潛伏在自慰背後，也常是自慰行為的動機。心靈空虛的感覺、倦怠、孤寂、煩悶及消沉等，無一不是在透露我們生活中的片段。這些訊息也在鼓勵我們，要至善至潔、完完全全地邁向成長，因此我們不但不應制止這訊息，反應凝神諦聽。我們應努力想法見到躲在自慰這個假面具背後的「聖神」(The Spirit)。不要故步自封，却應當聽從「聖神」藉着性所做自我超越的召喚。

本文譯自 William F. Kraft, Ph. D., "A Psychospiritual view of Masturbation", *Human Development*, 3 (1982) 2, pp. 39-45.

中國靈修講習會二講

張春申

去年（一九八二）七月，我曾在彰化靜山退省院，舉辦了一次中國靈修講習會。這次講習會是女修會會長聯合會請我主持的。我們只限三十位修女參加。當時我的講解都錄了音。後來我請對於中國靈修極感興趣的許家琴小姐幫助，將錄音帶上的講辭寫出。許小姐文筆流利，表達清晰，同時又忠實地表達了我的思想，現在將講習會的首二講發表。在此也對許小姐致謝。

第一講 緒論

一、導言

按照我們中國人的傳統，凡是要學習就必須先拜師。因為在東方人的心目中，真理往往臨在於師傅的身上。從師傅那裏不是學習一些抽象的東西，而是要學習在人的生命尋找到自己、尋找神的真理。

所以，師傅是一定要「拜」的，要在師傅權威的教導下來接受真理。而我們唯一的師傅是耶穌基督，因此我們應該懷著戰戰兢兢的態度來接受祂所教導的真理。為此，這次講習會雖是我把一些有關中國靈修的內容提供出來，但實際上是在聖神的領導下，我們大家一齊來研究，期使「中國靈修」於焉誕生。

「中國靈修」涵蓋甚廣，我在此所談的中國靈修要強調的有兩點：

1. 是基督宗教的靈修——此一靈修的來源是聖經和大公會生活的傳承，它的目的是要使我們走向與三位一體的天主相合，導致我們達到基督徒生命的完成。雖然我們每個人有從基督那裏領受到的能力；但無可否認的，也有我們的限度，所以，這個靈修需要有奮鬥的過程，在此過程中，我們對四周的人、對整個世界也都負有責任。

2. 是中國基督徒的靈修——中國靈修並不等於基督徒的靈修。基督宗教的靈修是來自耶穌基督，它不分時、空，是大公的，是可以進入每一種文化中的；而我所談的中國靈修是指此一大公教會的靈修出現在中國文化背景中，特別是指出現在中國儒家及道家的傳統文化背景中的靈修，因此我將會應用一些傳統的語言。以下當我提到「中國靈修」時，即是「中國基督徒的靈修」的簡稱，也可說是一羣中國基督徒願意把來自耶穌基督的靈修在自己的文化背景中表達出來。

在此我附帶要說明的是：靈修與祈禱不同。靈修包括了一個基督徒要走向他生命的完成時、所有的一些最基本的道理與方法，而祈禱只是整個靈修生活中相當重要的一環。這次的講習會我特別著重在靈修生活上，雖然也採用靜坐的方式，不過這只是祈禱的一種姿態，而非此次講習會的焦點所在。

二、中國靈修講習的實際目標即在於「衝破庸碌心態， 渴求普通的神秘生活。」

1. 衝破庸碌心態——我在與人討論「三愿生活時，曾屢次提到「庸碌心態」（鐸聲二一六期上我曾寫過一篇有關此心態的文章，故於此不再詳述。）這是一種不冷不熱的可怕現象，也就是把三愿生活或祈禱生活當作一種習慣，因而造成了靈修生活停頓。面對此一庸碌心態則必須經過一番奮鬥以求超越，而我們而努力達到的便是「普通的神秘生活」。

2. 普通的神秘生活——這是基督徒很深的內在經驗，這種經驗並非靠許多感性圖像、或一些概念、推論而得來的，而是在單純的信仰中經驗到與天主相合。我為什麼稱它為「普通」呢？

(1) 「子不語怪、力、亂、神。」自古以來我國度傳統靈修生活的人都不欣賞「特殊」的現象，他們只求在日常生活中心身養性。而我們今天既然講中國靈修，當然是不渴求靈修中的特殊現象，並且更要努力不去尋找一些特殊現象。

(2) 孔子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」向來我國度傳統靈修生活的人，從不視自己為天才，都強調是靠自己的努力。而我所講的中國靈修就是針對我們這些普通才能的人，在我們實際生活中（即在日常的祈禱及工作中），靠著一己的奮鬥、努力，以及一般的恩寵，經驗到與天主合一。

這種「普通的神秘生活」所要達到的是什麼樣的境界呢？

(1) 從積極方面而言，即要「止於至善」，「止」是動態的，即不斷地要達到與主合一的境界；

也就是莊子所說的「與造物者遊」。以我們的語言來說，即宗教上的悔改，因為悔改而能具有「慧眼」，能通過信仰的眼光來看世上的一切事物。

(2) 從消極方面而言，即是對世界上的一切「平心」，也就是莊子所謂的「外生死」，將生死置之度外，超越世上一切人事的變遷。以我們基督徒來說，即是雖然我們了解世事的內涵，但由於有了積極的經驗，而能以與天主合一的態度來面對這許多事情。

簡言之，普通的神秘生活就是在單純的信仰中愛天主。中國靈修也就是要達到這種生活的境界，以此來衝破庸碌的心態。以下的演講我將環繞著這個指標來加以說明。

孔子曰：「吾十有五而志於學。」而我們若欲達到這種普通神秘生活的境界，當然也必須先要立志。「立志」即立定向朝那個方向走去，這志向實際上就是在福音中耶穌要求一切聆聽祂講天國來臨的人所應立的志向，祂在開始宣講時常說：「天國臨近了，你們悔改吧！」所以我們要立志迎接天主的國來到我們的生命中，與主密合，而這也就是普通神秘生活的境界。因此，我們必須靠著自己不斷的努力，克己復禮，以求達成志向。

(所謂「神秘」是指我們進到這樣的境界中，只能意識到與耶穌基督的天主緊密相合，而無法言傳。)

第二講 歸根曰靜

我在前面已經說明了中國靈修講習的實際目標是要達到普通神秘生活的境界，這是一種持久性的心靈境界，即在單純的信仰中與天主相合。而中國基督信徒又是用傳統的中國文化思想為背景來度基

信徒的靈修生活，所以我在此提出老子所說的「歸根曰靜」，只是要通過一些中國思想的基本精神來解釋中國基督信徒的靈修生活。

一、中國思想的基本精神：是從「爲人之學」 進到「爲己之學」

1. 這裏所說的「學」是指做人的學問，即做人之道。

在一般人的日常生活中，常常會認爲有些事是理所當然該那麼做，譬如對人應有的一些禮貌、應守的一些規矩，或社會上某些規範等等，這些就是「爲人之學」。「爲人」是指可以教導給別人、可以向別人講出來。所以「爲人之學」積極的意義是把好的道理宣講出來；但消極的一面是有時也可能流於只是說得頭頭是道，或只做表面工夫而已。

「爲己之學」是一種內省的工夫，是不把那些理所當然的道理當做知識，而把它導致進入主體的生命中。

從「爲人之學」進到「爲己之學」就是從客體上能講出一些應當如何的道理，進到主體的生命中去發現這樣做究竟和我生命的意義、價值有何關係。正由於這主體性而產生了一種「責任」，這責任不是因爲法律或社會壓力所造成，而是因爲自我體驗到此事有關於一己人性的完成，倘若不如此做，則喪失了爲人的意義和價值，所以形成了這種「責任」，也因此促使自己要去度一個「道德」生活。舉例來說，譬如「仁」，這個字在孔子以前甚少被提及，但孔子却在不同的場合經常講到「仁」

，「仁者，人也。」，「仁者孝之本也」，「忠恕而已矣」。不過孔子從來不會給它下一個定義，因為這個「仁」是一個人已經進到內心中去發現人性的主體、發現人性與天的關係、在個人的生命體驗出來。在各種不同的場合中，把人之所以爲人的責任性、主體性表現出來，這就叫做「仁」。

由於「仁」字在中國歷史中的出現，我們可看出其精神已從「爲人之學」進到「爲己之學」，也正因爲這內省工夫而產生了責任，所以，由內在的反省進到實際的行動，其間就有了「必然性」，這不是沒有自由的「必然性」，而是一個以道德主體在其經驗中的必然性。

「爲己之學」即是我國古人用以修養自己，使自己成爲一個君子或聖人，所常常注意到的基本精神。

2. 工夫

宋明理學家常要人「做工夫」，也就是要人把「爲人之學」變成「爲己之學」。在做工夫上，他們所用的一些詞彙讓人一看就知道已進入到人的內心中了，例如「體」：「體認」、「體驗」、「體得」等等，這可以說都是爲己之學的名稱。因此，我們若要把爲己之學的內在經驗描述出來，就有了它的困難，因爲這是發生在人的精神生活、內在生命中。總之，當你體認、體驗、體得之後，即「有諸己」了。例如在中國的傳統中很注重「禮」和「孝」，但對這禮或孝若不能「有諸己」，不能在一己的生命中發現到它對於我自己人性的完成或使別人人性的完成，甚至與天的要求有什麼關係時，這禮或孝也不過只是些外在的規則或要求而已。所以，做工夫就是教人把外在的規則內在化，使「爲人之學」變成「爲己之學」。

3. 天、性、盡心

在我們中國的語言中，自古就有「天」、「上帝」之詞，而隨著基本思想的演變，已經把「外在的天」、「高高在上的上帝」拉到「爲己之學」，即進入人的主體生命經驗中，成爲一己在體認、體驗中的「天」了。也有人因此以爲中國思想愈變愈爲無神主義，甚至說到了宋明理學時已變成唯物主義，其實這些錯誤的說法都是導源於沒有真正了解中國基本精神已有了從「爲人之學」進到「爲己之學」的傾向。

詩經所指的是高高在上的上帝，管理人的天，可是後來「天」愈來愈進到人的主體中，即中庸所說的「天命之謂性」，「天」具體的出現在人性中了。

中國人講的「性」不同於西方人說的 *nature*（自然），而是指人的道德性，是人道德的主體。所以在我們傳統思想中，人的「性」與牛馬的「性」所代表的意義是完全不同的，這就是已經把外在的天拉到人的主體中了。

現在我們人要做的是「盡心」。心與性有關，心是實際而具體的精神生活，來自天的人性就出現在這具體的精神生活中。若要體驗人的性、體驗天，唯一之道即盡一己之心，也就是在自己的做工夫上體認人生命中所發生的一切，並發現其中的責任性、必然性。當你能「盡心」時，才體驗到什麼叫做「人性」、什麼叫做「天」了。

由外在的天變成人主體性的天，這種從「爲人之學」到「爲己之學」的中國基本精神，顯然已有宗教的幅度，儘管在中國傳統中沒有一些宗教的組織、法令或特殊規定的禮儀，可是在中國的「爲

己之學」中已然有了宗教的精神。

由於人應該把自己的生命來實現，體驗到我來自天的人性，那麼，這個「天」就是在我的生命中與我相合，也就是「知天」了。此即有些中國學者所說「天人合一」的道理；甚至他們說：「我們既非一神論亦非無神論，而是泛神論。」他們所謂的「泛神論」即是：若你要問「神」、「天」在哪裏？那就是在一己的生命中、在一己的主體生命中。我根據這個在人主體生命中去體驗天的基本思想，而在「中國靈修獨議」中曾提出「一體範疇」，雖然用了這個西方的名詞，但我要表達的却是中國的基本精神，或可稱它是宗教精神。中國在孔子以後度傳統靈修生活的人，在他們的著作中愈來愈少講「高高在上的天、上帝」，愈來愈少講外在要干預一些什麼，或外在的法律、外在的力量要來命令、推動自己去做一些什麼；而他們所講的常常是進到人內心的體驗中，去發現天給予人的性。

對於從外在的天進到人主體生命中的天這個基本精神，一些西方學者只看到其文字表面，所以認為中國到了某一個時代已變成了無神論，甚至認為宋朝理學家們的生活是唯物主義，這是因為他們把「性」解釋為「自然」，而「自然」是「東西」、是「物質」，缺少精神的幅度，所以才會有這樣的看法，事實上對這些誤解我們都能原諒，因為從一個文化或思想方式進到另一個文化或思想方式，特別是在初步接觸時，這些誤解總是不可避免的。

然而今天在臺灣，有些研究中國基本精神相當徹底的人對於我們基督教也有所批評，因為他們認為聖經中的許多描述，以及教會內的一些著作，都是在一個文化傳統中，所以他們有了看不下去的傾向，甚至覺得這樣來講宗教是太膚淺而不够深入。他們認為教會人士講了許多倫理生活的規則及做人的道理，但事實上並沒有「為己之學」的傾向，也就是在一己的生活上並沒有內省、體驗的工夫，

只是在文字的規則和禮儀的條文中來表示宗教生活，因而他們覺得這實在與我們傳統上的要求不同。並且他們認為在我們中國教會的一些著作中，對於「天主」、「神」的描寫和表達相當的「原始性」，所謂「原始性」就是在很古老的時候，人們還不能把天拉到人的主體生命中，一切還未能內在化時，以為「天」是一會兒發怒、一會兒使宇宙中有種種的變化等等，也就是說在這個宗教上，人還只是走了第一步，還沒有進到主體的生命中。因此，對這些中國學者而言，我們的許多有關信仰的描寫、基督徒生活的表現都缺乏主體性，缺少「有諸己」，不能在自己的生命中有什麼體驗。

當然，我們生活得不够好或是事實，但他們如此的批評也並不公平，因為宗教也有其愈來愈進步的一面，在表達上亦是愈來愈進步。例如在聖經新約部分，耶穌就是非常注意主體性的，祂說「天國就在你們中間、在你的生命中間」，而且在耶穌實際的公開生活中，祂就是在把猶太教裏「爲人之學」的信仰導引到「爲己之學」。例如祂罵那些經師法利塞人：「你們是粉塗的墳墓，外面好看，裏面却充滿了……」所以，今天這些中國學者批評我們宗教的表達及語言，可以說是一種誤解，當然這可能是由於他們只通過我們今天所有的一些膚淺著作，還沒有進到我們基督宗教最深的精神生活上。因此，他們這樣的批判，我認爲也不是真正認識了我們宗教生活的內容。

二、中國基督徒信仰中的天主

因爲此次中國靈修講習會的目的，是要幫助我們一生去努力度一個普通的神秘生活，所以我接著就要用中國思想的基本精神來解釋普通的神秘主義。

1. 信仰

在中國基本精神上可分爲「爲人的信仰」和「爲己的信仰」。「爲人的信仰」是把我們的信仰當做有圖像、有語言的來告訴別人，如要理問答、教理和一些信條等等，這是在知識層面上來表達出我們相信的究竟是什麼。

清楚地說，我們基督徒相信的天主有父、子、神，但這仍是人間的圖像。當然這也是相當的重要，因爲是天主的話、天主的啓示用這些人間的圖像來告訴我們。可是我們的信仰若只限定在人間圖像的表達上，那麼這就還是爲人的信仰而已。在中國人的觀念中，除非這「爲人的信仰」變成「爲己的信仰」，否則你就不能算是一個真正有信仰的人，因爲你只能講出一些爲人的學問，而沒有在自己的內心、主體中，讓這些概念、圖像成爲自己的生命。要使「爲人的信仰」成爲「爲己的信仰」，這其間的過程就是中國基督徒要做的「工夫」了。

2. 信仰功夫

以中國思想的基本精神而言，就是要求我們有所謂的「體」，當我們信仰的對象父、子、神成爲自己的主體性時，祂已經不是在這個圖像中，不是在一些概念中，而是在我自己的生命中，在生命中「有諸己」了。

3. 信仰天主聖三

所有基督徒信仰的中心就是天主聖三，而如何把天主聖三的道理按照中國靈修中特別強調的：成爲一個經驗性、爲己的信仰，這就是我現在接著要來解釋的。

(1) 聖三道理：無論如何我們的信仰有其道理的一面，而這一個道理是靠著大公教會根據聖經、根據傳承來告訴我們所謂天主聖三的道理究竟是怎樣的。因爲我們在這裏不是講「天主聖三論」，所以我只用最簡單的兩句話來說明：天主聖父因著耶穌基督遣發聖神；我們要在聖神內因著耶穌基督歸於天父。

(2) 信仰聖三：在中國靈修中，如何把我們所信仰的天主聖三的道理變成爲主體性、在我們自己的生命中發現其內涵？這就是我在「中國靈修獨議」中所用的「一體範疇」或稱之爲「超位格模型」。而我所講的「一體範疇」或「超位格模型」究竟是指什麼呢？我在此願稍加說明。

我們信仰中的天主在我們基督徒的肯定中稱之爲「位格神 (Personal God)」，也就是說我們信仰的是自由的、有意願、有理性、有計畫的天主，祂並非是一個盲目的勢力 (Impersonal God)。不是在宇宙中的一股力量、沒有自由意志、沒有理性、沒有位格的神。而這一個「位格神」在耶穌基督的啓示中，有父、子、神三位（父是最後的根源，子是把父完全流露者，神是天主的能力。），縱然在中國靈修中仍然保持著這樣的信仰。只是在我們中國基本思想的影響下，這三位一體的天主與我們的來往不是用「人際」方式來表達（所謂「人際關係」是指你和我、我和我的關係，也可說是一種交談的方式），而是用「一體」、「超位格」的方式來往。這「一體」的方式就是三位一體的天主和我們的生命已成爲一個 unity，外在的道理已成爲我們內在的生命，已經有了主體性，所以這不是用「交談」的方式而是用體驗。事實上在聖經中也曾出現過這種講法，例如耶穌說：「我在你們內成爲

一。「祂不是用「兩個」，因為兩個之間就有了對立的方式。

總之，在中國靈修中與三位一體的天主來往用的是「一體範疇」、「超位格模型」，但這絕不是否認天主是「位格神」，也絲毫不否認天主有三位，只是說這三位和我們的來往不用「交談」的方式，而是在主體性的方式上，即祂在我的生命中、我在祂的生命中合為一體，這個合為一體並非天主變成我、我變成天主，而是事實上二者已合在一起。

然而，這樣的合為一體若不在我們的意識中，不進到我們的經驗中，仍是沒有很大的價值的。例如：一個小孩在領洗之後，天主聖三就已住在祂內與祂合在一起；但小孩的生命是一個不完整的生命，若這個「合為一體」不能繼續進到他日漸成長的生命中、經驗中，那麼幾乎可以說天主在就等於不在。有一些我們稱之為「領洗的外教人」就是如此，他們不能在生活中、行動的意識中，把「與天主合為一體」表現出來。

既然我們中國靈修特別注意的是要使天主聖三的道理成為我們信仰中的一個經驗，那麼，接著我就來解釋怎樣在我們的意識中、經驗中有聖三道理出現。

(3) 信仰經驗：聖三道理是「因著基督、在聖神內、歸於父」，其中「在聖神內」我將於後來談「氣」時再來解釋，在此僅解釋信仰經驗中的「因著基督」。這裏的基督是指復活的基督，這復活的基督也是納匝肋的耶穌，但這一位在歷史中出現的基督現在已經通過祂的死亡、復活、而進到天主的永恆生命了。這一位復活的基督是超越時間、空間的，是與領洗的人、信仰的人合為一體的。

然則我們要怎樣在經驗中因著復活的基督歸於父呢？事實上這已經發生在我們許多的生活事情上，只是我們不太注意罷了。我在此只簡單提出三個能發生此經驗的場合，那就是：在遵守命令中、在

生活與宣講中、在體驗中。

耶穌說：「如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內。」（若十五10）所以在我們遵守命令時，共有的經驗就是愛；在我們真正去做耶穌要求的工作時，必然會很熱誠地投身在這個命令中。因此，在遵守命令的同時，我們所有的經驗是愛和熱誠。

在生活與宣講中（谷三14）：我們在基督徒的團體中，常在一起祈禱，而這時耶穌就在我們中間，所以我們會覺得平安、快樂；有時我們宣講道理，也能够經驗到心中有一個推動力。

愛、熱誠、平安、快樂等等，這都是一種經驗，但在我們的信仰中，我們肯定這經驗之所以發生是因著復活的基督，這就成了我們的「信仰經驗」。而耶穌說：「我在他們內，你在我內。」（若十七23）因此我們可以說在愛、平安、快樂等等的經驗中，已經因著基督歸向天父了。由此可見；這些信仰經驗顯明的一面是愛、平安、快樂，隱含的一面則是復活的基督與我們在一起，並且因著祂而歸向父。聖保祿在致迦拉達人書五22指出：聖神的效果是仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善……。這仁愛、喜樂、平安等等可以是一般人的經驗，但是基督徒在信仰中却肯定這些是聖神的效果，不是來自自己的力量，這就是「信仰經驗」。

信仰經驗又可分為直接的與反省的信仰經驗。直接的信仰經驗是我們在愛中、在遵守命令中，隱隱地體會到與復活的基督在一起，並歸向天父，但無法很清楚地表達出來。反省的信仰經驗是在有了直接的信仰經驗之後，我們再加以反省，於是會對自己說：我剛才的遵守命令實在是和耶穌基督在一起，實在是要遵守來自天主父的命令；我剛才才會做那樣的事情，除非耶穌和我在一起，我是絕對做不出來的。也就是說我們能清楚地用語言表達出來。當我們在許多場合中有了這樣的信仰經驗，那

麼，聖三的道理對我們而言已有了主體性，我們在信仰中已經體驗到天主聖三而「有諸己」了。這也是中國靈修所特別強調的。

但是這信仰經驗並不是很容易的就能在我們生活中完美地發生，因此我們需要有靈修生活。譬如：在遵守命令中難道沒有任何困擾嗎？難道沒有我們自私和惡的傾向嗎？而這些都足以阻礙我們信仰經驗完美地發生。

我們此次講習的目標是度一個「普通的神秘生活」，實則即是這裏所講的「信仰經驗」。在信仰經驗中、在復活的基督內，在這許多的行動和體驗中，我們歸向父，這就是所謂的「普通的神秘生活」。而在這樣的信仰經驗中，我們實在是與天主父合在一起，在遵守命令時愛的這樣徹底、體驗的那麼深刻，簡直就不需要任何的圖像、概念，只是一個單純的信仰經驗而已，這就是一個「普通的神秘生活」。

三、歸根曰靜

我們在這樣的信仰經驗中，因著基督歸於天父，這就是老子所說的「歸根曰靜」。這個「靜」即是再沒有所謂的圖像、概念，這時我們可稱之為行動中間的神秘生活。我們中國傳統度靈修生活的人，往往不太描寫教會中神秘學家們所描寫的一些內心的神秘經驗，而是在自己的行動中，在齊家、治國、平天下——「外王」中，來度其靈修生活，而這也就是我所說的「普通的神秘生活」。

新基督論中的神修——重新認識耶穌

Paul J. Philibert, O. P. 著

譚璧輝譯

幾世紀以來，耶穌在瑪十六13中所提出的問題：「人們說人子是誰？」一直在人的心靈裏反覆低徊。近年來，不少基督論方面的著作對這問題提出驚人而富有挑戰性的回答。這些新著作的共有主題注定將在神修及對基督的虔誠上引起反應。這問題涵蓋很廣，其發展的根源可以追溯很遠，其含義極為豐富。在許多可能的看法中，我只舉出幾個，並且把重點集中在許多新基督論中的神修上，並藉此來看人類行為的複雜性。在本文中，我將提出三個題目：(一)歷史中的耶穌是了解天主，以及發現真實基督徒生活的關鍵。(二)天主子耶穌所顯示的是一種奧秘，與哲學及宗教的想法大異其趣。(三)耶穌召請基督徒效法祂獨立自主的榜樣，而不是如幼兒般的依賴祂。

歷史中的耶穌

不同的棘手問題使我們很難建立耶穌所代表的意義。正如聖經批判學所指出的，福音並非傳記、新聞報導或史書。新約著作是以信仰觀點寫成，並且是向追隨信仰的人所發表的；因此，信德是了解經文內容的必備條件。福音作者所寫的一切，是出自他們在一個團體裏發現耶穌，祂生活在這團體中，成為團體成員的啓示及模範。學者們迫使我們在新的光照之下將聖經視為天主之言。這同一研究聖

經的運動幫助人了解聖經的經文是受到其寫作歷史環境的約制，但也使另一些人把耶穌只當作一位富有浪漫氣質的宣道者及道德家。當人一旦發現新約的記載並非全部如新聞報導一般的事實時，似乎便可以丟棄所有自己認為不可相信的片段，而挑選自己以為有價值的章節，推薦給讀者，作為道德的規範。十八世紀時，多默傑弗遜 (Thomas Jefferson) 已開此例，以他的名字出版的聖經 (Jefferson Bible) 便是一本將一些挑選出來能啓迪人的章節編輯而成的聖經，並且強調適合於當時紳士與淑女的一些價值。

現在，我要提出兩種極端的主張，基要主義與宗教自由主義：前者認為聖經上的每字每句都是不可改變的法律；後者則將聖經中任何令人無法思議的章節都刪除，認為它們毫無意義。在這兩種極端之間，聖經註釋家發現耶穌所宣講的是關於天國的事，而不是關於教會的事。雖然即將來臨的天國是一項很大的恩典，但是，它也是對我們對事物的了解的一項審判。耶穌並沒有提出一套深奧的教義，而把天主哲理化，祂只要人注意天主所賜的自由，完滿的生命，並且使那些因文化或個人壓迫與天主恩賜隔離的人獲得天主的救恩。

基要主義者將耶穌視為幻像的基督（祂具有完全超性的性體，只是假裝是人）；而自由主義人士將耶穌視為一位浪漫的夢想者，祂講出了許多令人難忘的格言。以歷史觀點尋求「在基督信仰前的耶穌」(Jesus before Christicity) ①，則比這兩種錯誤論調要求更多更深的研究。現在，我們舉出一段 Jon Sobrino 的論點：「耶穌以『爲』人類生活的方式『爲』天父生活。這兩種『爲』別人的生活方式在耶穌身上完全配合一致。這便是祂如何並爲何成爲天主子的原因，也是祂如何並爲何一方面能在與天主的關係上，一方面在爲人的現實上，都能達到完滿的原因。」②

神學家 Leonardo Boff 爲這項討論提出以下的背景：

耶穌時代的猶太宗教，一切事都有法律的明文規定，首先是人與天主的關係，然後是人與人之間的關係。良心受到法律的壓制，而耶穌却公開反抗這些奴役人的法律規定……

耶穌宣講的主題既不是祂自己，也不是教會，而是天國。天國意謂着人心中所渴望的理想國的實現，便是人類及宇宙的完全自由。那是這古老世界的新景象，這世界現在充滿天主的恩寵，並且與自己和好③。

耶穌以祂自己的行爲具體地將祂的宣講表現出來。在福音中，耶穌的注意力都集中在瞎子、跛子、癱子、痲瘋病人、饑餓者、罪人、妓女、稅吏、附魔者、勞苦者、愚昧無知者、弱小者、以及以色列的迷途亡羊等各類的人身上。Albert Nolan 的解說如下：「今天，有些人將上述的各類人視爲較低階層的人士；有些人稱他們爲受壓迫的羣衆。」（N 21）無論如何，這些人都被認爲不需要人的尊重、自尊、以及天主的仁慈。「雖然耶穌來自中產階級，這對祂也沒有任何不好的影響；但是，祂却與最低下的人交往……由於他與他們打成一片，使他出於自決地成爲社會所排斥的人。」（N 27）福音極明確的記載祂爲什麼要這樣做，因爲祂同情衆人。「在全部福音中，即使在不曾用「同情」一詞的經文中，我們可以仍能感覺到同情他人的行動。耶穌一再對人說：『不要哭』，『不要愁』，『不要怕』……當每一個人對雅依洛女兒復活的奇蹟感到驚訝時，祂所關心的是給這女孩一些食物吃」（N 28）。

耶穌經常不斷找尋能帶領人超越他們障礙的途徑，這些障礙是他們受苦受難的原因。馬爾谷爲要彰顯耶穌的關切，收集了耶穌行奇蹟的故事；雖然他的敘述中有許多的增添及戲劇性的誇大，却仍使

人相信耶穌確實曾以異乎尋常的方式爲人驅魔、治病，並賜人能力。Nolan說，甚至更不尋常的就是，福音作者十分注意去發現奇蹟，「他們却忠實的記載耶穌極不願意行奇蹟」（N 35）。法利塞人一再要求一個來自天上的徵兆，好能證明耶穌的使命是真實的，耶穌屢次拒絕在他們面前行奇蹟。「凡認爲耶穌行治癒奇蹟的動機是在證明祂是默西亞或天主之子的人，他便完全誤解了耶穌」（N 36）。祂的願望是解除人的痛苦，將人由「必須受苦的命運主義」中解救出來。耶穌常把奇蹟歸功於信德：「你的信德救了你」。「祂並不認爲自己對同情、信德、及奇蹟般的治癒有獨占的權利。祂最盼望做到的便是喚醒祂四圍的人的同情與信德。唯有藉着同情與信德才能使天主的能力在他們中間施展並發揮作用。祂奇蹟似的成功確實顯示出因着耶穌在人心中所催生的信德，天主正在祂的子民中，爲解救人而工作。」（N 36）

耶穌宣稱凡遇見祂的人，他們的罪都被赦免，耶穌的話使當時的人感到震驚。祂與當時的人密切的生活在一起，以其體行爲證明祂所講的。其意義是明顯的，即是，祂接受他們，並願意成爲他們的朋友。「祂對窮人及受壓迫的人的影響是很奇妙的。」（N 37）其中有許多人成爲祂的弟子，此外，例如匝爾等人回頭改過，重新作人；尚有一些其他的人，將耶穌的言論傳揚至天涯地角。Nolan評論道：「在耶穌爲窮人與受壓迫者所做的一切中，最特別的後果便是喜悅……毫無疑問的，耶穌是一位極爲愉快的人物，祂的喜樂如同祂的信德與希望一樣，具有感染力。」（N 42）

在耶穌的教訓中，最具革命性的便是愛仇。這種超越社會地位及法律規條的愛，必定強於其他種類的愛，略加福音十四章中的誇張表達方式便是淵源於此，「凡不惱恨自己家人的人，不能成爲我的門徒。」Christian Duguc 講到耶穌不要有仇人的決心時說道：「按照社會法律，一個團體的休戚

相關，是因着創造一個仇人或代罪羔羊而得以加強；而耶穌不接受這種想法……。耶穌的聖德並非一種純潔無玷，如果它是指使人離開一切會傷害自己所顯有的形象的東西。相反的，耶穌的聖德包含寬恕祂的一切仇人。」④

Porte 表達相同的思想：「因為這個世界按現有的狀況不能成爲天國之所在地，所以必須接受徹底的改造。愛能使我們無約束地接受別人，並使自己完全向天主開放。不再有朋友或仇人，鄰居或陌路人之分，只有兄弟與姐妹。基督盡其全力創造使天國能突破障礙，進入這世界的條件，以及人類與宇宙的完全改變。」(B 75 ~ 76)

然而，當時一如今日，這種改變的阻碍便是認爲法律就是天主旨意的法律主義。耶穌使當時的人感到驚訝的是祂拒絕與那禁止人選擇自己生活的法律義務合作，而當時的人認爲這種狹隘的作法是真正的宗教。今天，當耶穌的福音要求我們負起責任時，我們便感到困惑或害怕，因爲我們害怕承擔要使自己成爲自由人的責任。耶穌要將人由法律的桎梏中釋放出來，因此祂必須推翻法律。「耶穌使法律成爲相對性的，好能達到其真正的目的」(B 72)。人藉法律所建立的秩序不能解除人與人之間的疏離感，或驅除使人們彼此分裂的畏懼。唯有當人完全接受這種新的生活型態時，才能過自由自在的生活。耶穌的生活便是要告訴我們那是怎樣的一種生活，最後，這種生活使祂走上死亡之路。

耶穌的神秘之父

耶穌關於天國來臨的宣講包含對天主的認識及了解。我們要從天國許諾在未來的完成來看天主，而不是從過去的根源來看天主。根據 Sobrino 的論點：「耶穌宣講天國喜訊，告訴大家天主以恩寵及

解救人靈之愛來接近我們。因為耶穌宣講的內容是如此，所以，祂的宣報不能只停留在言語上、愛的言語必須要以歷史行動具體表現出來。」(S 357)。通俗的宗教有將耶穌的意義遷就目前對天主的觀念的傾向，而不是讓耶穌的生與死所引起驚奇召叫人在靜默無語中面對天主。基督論基本任務使基督徒對天主的認識更加深刻。

基督論「必須反問，其對於天主、罪、釋放、超越等概念是否來自基督，而因此它們是基督化的概念，或者這些概念是從其他已知的現實經由邏輯推行而來，與耶穌在歷史上的出現沒有什麼關係」(S 356)。

我們是否將我們對耶穌的解釋強行嵌入希臘思想中冷漠無情天主的觀念框架中，或者我們願意讓耶穌及十字架來領導我們超越我們本性的理解？我們是否勉強天主成全我們的期望，即是要祂實證我們人類的傳統有其價值，並處罰那些不遵從傳統的人；或者我們聽見耶穌堅持向我們說明，天主並非如此？耶穌要我們完全依賴天主，祂尤其關懷那些不被重視的人。「耶穌要求這些人相信一位大於正統信仰的天主。祂要求他們不要只考慮他們個人的情況……認為那是他們生活的終極可能方式，因為事實上，那並不是天主的終極可能方式。甚至違反法律的罪也不能成爲天主的障礙，天主在恩寵中接近人，如此罪惡不致阻擋人抱有希望。」(S 360)

宗教社會學家常說，宗教有助於社會把現況合法化的功能。宗教可能使一些看起來無理的傳統成爲公平合理的。宗教人士也可仗着宗教之名而變得冷漠、殘酷，甚至斤斤計較。但是「耶穌揭發人們以宗教之名去控制別人的假面具，以及人以純人類傳統來操縱天主的奧妙的手段……。」耶穌宣稱天主以最高的自由行爲接近人，出於完全的恩寵，因此，將天主仁慈之愛與出於法律規定的功行分開。

人不再因為僅遵行宗教儀式而確實能感到天主的讚許。「並非僅僅向天主奉獻物品，他們也應奉獻整個的自我，以及個人的安全感。」(S 368)

耶穌為我們立下將自己託付於天主的模式，正如 Boff 所說：「耶穌的死亡與祂的生命，祂的宣講，以及祂的行動有密切的關係。祂要求人悔改，祂將天主的新形象告訴人，祂對傳統的自由態度，祂對當時有政治、經濟和宗教權力者所發出的先知性的批評，引起了爭論與衝突，其結果導致祂壯烈的死亡。」(B 288)。雖然耶穌並沒有自尋死路或壯烈殉道，但是祂已經清楚看到死亡已伏臥在祂所選擇的自由之路上。祂拒絕改變路線，因為祂將以死來表示祂忠實於對自己生命的憧憬。祂被孤立並遭受排斥，祂甚至向父呼求說：「祢為什麼讓我遭受這一切？祢為什麼棄我不顧？」「當耶穌出於自由意志而接受死亡時，表現出完全的自由，也自由地完成了祂的計劃，當祂以愛來接受死亡時，祂為人類指出了天國的真實意義，祂仍然與歷史中被蹂躪者同行，祂原諒迫害祂的人，在祂歷史性的失敗前，祂將自己交付於天主手中。」(B 289)

由 Sobino 所作的反省，我們知道十字架告訴我們自然神學是不夠的。誰能想像「天主的存在模式是受苦而不是權威？……被釘在十字架上，毫無能力的主耶穌將基督徒的信仰與其他各種類型的宗教予以區分。基督信仰超過傳統的一神論與傳統的無神論。」(S 371) 基督徒神學分享了無神論所說天主奧蹟的隱密性，人無法在十字架的絆腳石上逃避這隱密性，基督神學不能贊同一神論的主張，即是天主是一位完全抽象的、不受歷史影響的至尊無對的天主。

耶穌的死亡使我們面對一個基本問題，按照荷蘭神學家 E. Schillebeeckx 的觀點；或者我們應該說耶穌所宣講的天主是一個幻象，或者我們必須徹底改變我們對天主的了解。「人類歷史——包括其

成功，慘敗，幻想以及覺醒——都被生活的天主所提升，祂具有對歷史的最後一句話，並願意人類得救。或許我們能生活在幻覺中，但是我們不能死於幻覺中。這是耶穌復活訊息的中心，祂召喚我們做一個心靈自由的人，努力促進人與人之間的幸福，不要生活在幻覺與理想主義中。」⑤

這奧秘的核心是在被遺棄的納匝肋耶穌的心中，天主被釘在十字架上。天主能接受祂對自己仁慈的最好計劃遭到破壞，但是祂不能放棄祂所召選的那一位，那一位在被遺棄時仍緊緊依靠祂的人。耶穌展示出面臨毀滅而仍堅貞不變的愛，才能給予人心真正的安全。再進一步所達到信徒淨化的境界是言語所不能描述的，然而，耶穌顯示了，所付出的生命與死亡的代價是很值得的。要到達耶穌所稱的「阿爸——神秘」天主，除此之外，別無其他途徑。

作耶穌門徒的自主

Sobrino 更喜歡用「跟隨耶穌」或師徒關係這類名詞，而不用「效法基督」一詞。效法基督的觀念引人具有一種不屬於歷史的態度，似乎一個人可將自己與自己目前具體而密切的社會經驗分割，而去模仿似乎不會在具體環境中出現過的耶穌的態度或行爲。「跟隨」耶穌指示出耶穌自己的情況與目前基督徒情況的差異。所謂跟隨耶穌是在目前情況中找到一種具體方式來表達耶穌所傳下的使人釋然的憧憬。「師徒關係便是跟隨耶穌的步履，並宣揚天國；這是需要具體的實踐。耶穌及對任何一種以重複口號構成的抽象正統思想。」(S 390)

基督徒的存在是「爲」天主並「爲」人服務。它要將耶穌所宣講對天國的希望生活出來，並與那些將要參與福音喜悅的人分享兄弟之愛。耶穌願意那些與祂相遇的人成爲互相依靠，具有責任感的人

，而不要成爲依賴成性的阿諛者，要等待祂的首肯才敢動一動自己的手指。正如 Albert Nolan 所說：「耶穌要別人看見祂所看見的，相信祂所相信的……最後，當祂直接面對祂到底具有何種權威的問題時，祂拒絕回答這方面的問題。他期望人們看到祂言行中所表露的真理，而不仰賴任何權威」（N123）。耶穌並不是要別人服從祂；祂要他們服從真理——按照他們個人所獲心靈自由的經驗，並按照自己生活領域擴大所得的肯定，因此而忠實的生活於世間。

Leonardo Boff 稱聖子降生爲天主新計劃的起點。耶穌知道人具有完全充滿天主的潛能。「降生與贖的意義表示，天主以創造置於存有中的可能性，現在已於耶穌身上完全實現……藉着愛，我們能向天主及向別人如此地開放自己，以致我們能完全空虛自己，並以同等程度充滿別人及充滿天主。在耶穌基督身上所發生的事就在於此。在別人身上，在耶穌的兄弟姐妹身上，天主及耶穌向我們作同樣的挑戰：向每件事及每個人越來越開放的挑戰，如此，我們能像基督一樣充滿天主，並與人溝通。」

(B 205)

耶穌召叫我們「跟隨」祂，並不是要我們奴隸式被動地依賴祂，或是虛偽地將祂的生活翻版。祂是要我們接受祂的精神，在祂的精神裏，以我們有限及不完全的方式發現自己是天父的兒女。如此我們不會害怕別人與我們不同的地方，也不害怕我們自身的分裂；相反的，我們可以汲取天主無限的潛能，天主常願意這能力藉着我們表達出來。如此，可使神聖與贖事實上進入我們之內。「因着降生的奧蹟，我們知道了自己究竟是誰，以及我們未來的終向爲何」（B 205）。我們所跟隨的是耶穌的自主權，如同祂一樣，我們發現表達憐憫與希望的唯一方法——在其中人能對天國略窺一瞥，便是實行我們所相信的真理——這種實踐使我們就在那股湧自我們內心的憐憫中發現天主。

這些著作中所蘊含的神修精神是要我們徹底地接受人性，由於耶穌釋放性地臨在人具有身體的精神所有的限制和可能中，再度確保人性的價值。此處對耶穌言行的解釋能幫助我們在面臨困難的忍耐中，在面對失望而掙扎相信中，在超越正義的要求對別人的關切中，能驚喜的看到慈善天主的臨在人性——一位具有身體的靈體——有它許多的限制和可能；耶穌釋放性地臨在於其中，再度確保了它的價值。此處對耶穌言行的解釋能幫助我們在面臨困境的忍耐中，在面對失望而掙扎的相信中，在超越正義要求對別人的關切中，能驚喜地看到慈善天主的臨在。僅僅忍受人存有的艱難，為那些跟隨耶穌的人，也能具有救恩的價值。

或許這種神修的最大挑戰便是召喚基督徒打破個人主義以及消除一種信仰上的不安，即是怕去為我們對一個具有天主和諧的世界最深的夢想去作證。Albert Nolan 舉出耶穌的世界與我們的世界有很多相似之處，尤其是在我們都不會有更大的災禍這一方面。耶穌時代的人害怕羅馬的暴力；今天時代的人畏懼核子武器的摧毀。Nolan 曾說，假若耶穌的福音一點也不告訴我們如何面對災難，那麼或許我們實在不相信耶穌。

這些新基督論為我們描繪了許多確實由人體驗過的超越性，例如，雖然只有很少的證據，而却仍然固執地相信；雖然有各種各樣的阻碍，但是仍然渴慕天國。耶穌的苦難使我們了解在面對飛逝歲月的真實矛盾中天主對我們的憐愛。Schillebeeckx 以動人的言詞說：「祂像一般人一樣生活在我們中間，祂是黑暗中的光明，而黑暗卻沒有勝過祂。我們把祂釘在十字架上。祂死了，也被埋葬了。但是祂相信天主的話，因而由死亡中復活，永不再死……。」^⑥我們的信仰證明耶穌的死亡與復活是真實的，而這信仰是由接受，同情及不要的感覺奇異地混合而成。

- ① Albert Nolan, *Jesus Before Christianity* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978). Nolan 的書名「在基督信仰之前的耶穌」正好說出本文的外觀，因為所有的新基督論都熱切去發現，在耶穌的言行按復活的光下被編輯之前，耶穌自己的態度和意願。以後，本文引用本書時，簡稱它為N，再加上頁碼。
- ② Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978), p. 387. 本文引證本書時，簡稱它為S，再加上頁碼。
- ③ Lionardo Boff, *Jesus Christ Liberator* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978), p. 63. 本文引證本書時，簡稱它為B，再加上頁碼。
- ④ Christian Duquoc, "The holiness of Jesus and the Holiness of the Spirit," *Concilium* 129 (New York: Seabury, 1979), p. 70.
- ⑤ Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (New York: Seabury-Crossroad, 1980), p. 845.
- ⑥ *Ibid.*, p. 847.
- 本文註四.. Paul Pihlbert, "Rediscovering Jesus: Spirituality in the New Christologies," *Spirituality Today* 33 (1981) 356~366.

(上接五六八頁)

但是，他們並非如此深刻，以致教會應該分裂。因此，這種交談對各教會的領袖提出了一個困難的問題；這樣在分裂如此之久的教會間建立某種正式的共融。這項任務並非易事，因為該團體在彼此分離的四百五十年中，發展了不同的思想、說話和感受的方式。對聖公會和天主教會之間的關係，也有同樣的情形。

如果路德宗和天主教會之間能達成相互的承認和接受——他們的分裂曾造成西方基督信仰世界的破碎——這合一的紀念碑也必然會傳到其他的教會中。基督信仰也可能再一次成爲吸引人類大家庭進入友誼和結合的力量。這本來是基督信仰原有的面貌，也是基督所願它有的面貌，更是將來應呈現的面貌。

本文譯自：「Luther in retrospect,」(an editorial) *The Tablet* vol 237 No. 7479 (12 Nov. 1983) 1099.

爲什麼是這個人？

Marie Beha, O.S.C.

另一個安息日，他進了會堂施教。在那裏有一個人，他的右手乾枯了。經師和法利賽人窺察他是否安息日治病，好尋隙控告他。他看透了他們的心思，就對那枯了手的人說：「起來！站在中間！」他遂站了起來。耶穌對他們說：「我問你們：安息日是許行善呢？還是許作惡呢？是救命呢？還是喪命呢？」他環視衆人一週，就對那人說：「伸出你的手來！」那人照樣一做，他的手便復了原。他們竟狂怒填胸，彼此商議，要怎樣來對付耶穌。(路六6-11)

一個人被治癒了，在擁擠的會堂中，從所有疾病的殘缺的人，只有他被選出來而治癒。爲什麼是這個人？是否耶穌只知道這個手枯者的需要？從耶穌擁抱所有病患者的醫治之愛來看，似乎並非如此。是否這個人是最堪當受醫治？最需要？最熱誠？我們都無法知道。我們所知道的只有福音中所給的一個暗示：當

(下轉六四二頁)

「原罪新論」簡評

岳雲峰

光啓出版社於民國七十一年十一月發行「輔大神學叢書」之十五：由溫保祿講述，李秀華筆錄「原罪新論」。第一位向我反應溫著（以下簡稱）之評語是：「你看過溫保祿著的『原罪新論』沒有？它幾乎把原罪的信理全都否認了。」當時他還手拿著該書給我看。我本是光啓出版社的基本訂戶，但是尚未接到此書，我只好答說：「我還沒有收到這本書」。（請溫神父恕我如此坦率地報導）。

現在，我讀了溫著以後，才發現溫著不但沒有否認原罪的信理，反而我還敢大膽地向讀者們保證：「溫著非常重視原罪的信理，並且還刻意強調原罪在基督徒的信仰中之重要性」（參閱：第一章第一節第三段之（一）和第四章第三節）。

當然，他對原罪的探討完全採用新的方法，故此稱爲「新」論；其實這種新方法在臺灣以外的教會恐怕已經不爲「新論」而成了「流行」的論調。即使在臺灣也不能算是首創，因爲張春申神父已經在民國六十二年三月出版過一本「原罪四講」，其論證法與溫著如出一轍，只不過引證方面不如溫著豐富。因爲張著只收集了他於民國六十一年在第一屆司鐸進修班中（即今天所謂的「司鐸更新營」之前身）所作的四篇演講，在取材方面當然就簡括多了。此外，神學論集中也有過類似的作品，恕不列舉。

以上這段說明應是我寫這篇書評的動機。

溫著值得信任

爲了節省篇幅，我不想對內容作太詳細的報導，讓讀者自己去體會；在此僅提出溫著在佈局上的梗概。該書共分四章：

第一章 重新探討原罪論的需要和方法：可說是該書的角石，立刻提出立論的原則。

第二章 聖經中所包含原罪道理的因素：也就是依據當代的聖經詮釋法來論原罪在啓示中的真相。

第三章 特倫多大公會議原罪公告所包含原罪道理的因素：這可說是從信理的歷史替原罪尋根，也就是教會的訓導權在定斷有關原罪之信理時究竟說了些什麼。

第四章 綜論：這是作者綜合了二三兩章的探討之後所作的神學反省和結論。

全書的結構在作者的設計下，條理分明，因而在說理的層次上極爲清晰，令人讀起來也非常輕鬆。這應該是溫著最成功之處。正因爲如此，作者把有關原罪的一切問題都分在聖經、訓導權和神學反省三個大章內予以剖析，不致有重複和混淆的現象。的確不同凡響。

雖然溫著引起爭論，認爲有損原罪的信理；但是，從第一章第二節來看，我不得不說溫神父是忠於教會訓導權的神學研究者。如果沒有耐性，僅從同一章第一節的氣勢來看，的確給人印象是在搗毀違章建築般，只有破壞。但是，第二節的取向，完全依據信理的論點爲基礎，所以作者說：「既然神學不可放棄任何教會正式教導的信理，所以我們首先應研究並收集聖經、聖傳和訓導當局有關原罪所教導的一切」（參閱：第一章第二節）。由此可見，作者的「新論」出發點並沒有違背信理的企圖，

而且深具神學良知地表明了自己遵循教會訓導權的意願。這應是溫著另一成功之處，而且足以消除我們對他的成見。

既然強調「新」，溫著不惜在語氣上表現「除舊」的決心，所以他的一切定論皆「新」，但是這兒所謂的「立論之新」乃是對信理之表達，亦即神學途徑。

信理與神學的確有着唇齒相依的密切關係，但二者畢竟不能混為一談。信理有必要藉着神學來闡述，使信友增強對信理的領悟；不過，神學並不能代表信理，更不能損害信理。

信理的功能是在領導信友無誤地接納天主的話，這就是信德；但此信德必須在信友生活中予以實踐。於是神學的功能便是用人的理智去解釋信德的內涵，並促使人的意志接納信德，並把它踐諸實行。當然，無論是信友在接納信德，或是神學家解釋信德時都需聖神的推動，故此神學家應首先是接納了他所要闡釋之信德的人。這樣，一位神學家在研究一段信理時，如果他不在自己的信德上接納了這一信理，他的神學研究便成了無的放矢，怎能算是神學研究？

信友在自己的實際生活中，受制於時空的人、事、物之環境影響；也就是說，人的實際生活環境時常變換，但是天主的話却永恒不變（瑪五18）。信友在變換的環境中生活於不變的天主聖言，就得在領悟上尋求適合新的處境之理解；於是新的神學便應運而生，因為神學的功能是為領悟信德而服務，一般的現象，不常把信理與神學分辨得很明確，當一位神學家用新的觀點來解釋信理時，便被誤認為在曲解信理，豈不知天主的啓示在歷史過程中逐漸明朗化，雖然這啓示在基督身上已經結束了，但基督的奧蹟在現世為人尚是晦暗不明的，有賴聖神繼續予以光照，這就是啓示在歷史中藉著聖神日益圓滿的意義。「修生們應學習，在啓示的光明中尋求人類問題的解答，把永恆的真理應用於現世變幻

的情況下，並以適合現代人的方式傳達永恒真理」。(培養法令16節) 由此可見，溫著的「新」正好合乎梵二的精神，我們應向他喝采才對。

最後值得一提的，過去我們把原罪只看成是一種消極的存在，使得我們不得不在原罪的感染下對此生嗟嘆！溫著第四章第三節中特別強調原罪的奧秘，提供了它對我們的信仰生活之積極的意義，讓我們認清基督化的生活之真諦：我們生活在現世不是一個孤獨者，我們不但與同時代的所有民族有關，也與我們的歷史之過去和未來的一切人有關，這樣才能領悟救恩的合一性：包括了天和人、人與人、人和宇宙的真正合一。沒有一個人的存在是多餘的，所以也沒有人能阻止任何人的存在或傷害他人。那麼，我們應對溫著的封面加以反省：這一羣人類的不幸者能與我無關嗎？這不正是真實的寫照嗎？請多端詳一眼吧！

有待商榷的地方

如果溫著刪除第一章第一節，而把該章的第二節作為全書的導論，立刻指出其研究的出發點依舊是根據特倫多大公會的公告。然後在分論時，把原罪道理的因素依據歷史的過程來分析，無形中新舊之別就立見分曉，不必「除舊」就能顯示出新的面貌來。溫著給我的印象是把一棟房子拆了之後，在原基礎上再蓋了一棟在結構上幾乎同樣的房子。當然，這個比喻不太恰當，因為房子是物質的東西，因而舊房子能有倒塌的危險。其實，我要說的是一棟房子相當堅固，只是型態上古老一點，只要裝修一下就可以改觀了，沒有拆掉房子的必要。神學是屬於思想的範疇，在歷史的演變下，代代有新思想出現，只要交代一下新近思想不同於過去思想的地方就夠了。溫著給人的印象好似有打不倒他所謂的

「傳統」思想就不能建立新的思想之味道。試問溫神父：是否「傳統的原罪道理」有錯誤？如果有的話，教會不是幾百年的時間生活在「錯誤」中嗎？，如果沒有，又何必那麼認真地批鬥它呢？難道不批鬥它就不能發表您的「新論」嗎？我想這是一種教學或著作的技術問題，值得商榷。

另外值得推敲的一點是：既然溫著那麼強調「傳統」與「新論」不能相容，為何不在歷史方面多下點功夫，原原本本把有關原罪的神學歷史作一明確的分析？僅以「由於篇幅有限，本文無法詳述原罪道理之信理歷史，如果讀者有興趣的話，請參閱①所舉出著作」（七十五頁）之語來推卸責任。試問作者都沒有興趣，讀者又怎能有興趣呢？何況在臺灣有幾個地方能找到作者所指出的參考書呢？一個新的論證是否必然取代傳統的道理呢？如果不將神學的演變交代清楚，又怎能叫讀者折服呢？「應給修生講明東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的貢獻，以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係」（培養法令16節），我想梵二的指示值得注意。這段話與前面我在爲溫著的「新論」喝采時所引證的話同出一處，而且這段話是在前段話之先；換句話說，沒有對歷史交代清楚，又哪有「新」之出現呢？如果我曾爲溫著的「新」喝采，現在却不得不叫我因溫著缺乏歷史的交代而惋惜！

最後，我要重複一句話：信理不能由神學取代。那麼，神學家應是信友的僕人，爲信友在對信德的領悟時服務。神學思想隨時在變，今天的「新論」恐怕爲明天變成了「傳統」的。那麼，今天的「新論」在氣勢上不妨含蓄一點，不必對「傳統」太苛責。「新論」一出，「傳統」就自然會隱退，於是「新論」的權威就建立起來了。如果勢必把「傳統」除掉爲快，就顯得「新論」有點武斷，不會令人折服。耶穌時代的聽衆給我們留下了一句名言：「祂（指耶穌）教訓他們，正像有權威的人，不像

他們的經師」。(瑪七29)。

結語

無論如何，溫著對臺灣的教會它有它積極的貢獻，值得我們反省和檢討：為何臺灣的教務欲振乏力？其中的因由之一，是否因為我們的宣講不適合今人的胃口了？常聽同道們洩氣地說：「我們不會講道了」。為何我們不對新的神學思想研究一下呢？一味的「衛道」（即堅持傳統的講法）並不代表對教會之真理的忠貞。

聖經中三種鐸職所面臨的挑戰

Raymond Brown 著
左婉薇譯

本文原是一九七九年十月一日 Rev. Raymond E. Brown, S. S. 在巴提摩市羅蘭公園的聖瑪利神學院所發表的一篇講道詞。布朗神父是名聞國際的美國聖經學家，任教於紐約市聯合神學院。他曾發表許多文章及著作，包括安克版聖經中若望福音的詮釋二冊，對瑪竇及路加福音中初期敘述詩的全盤研究，「默西亞的誕生」（一九七七）及最近完成的一本重組了第一世紀基督徒團體歷史的「宗徒團體」。

主內的弟兄姊妹們：

今天我們來到聖瑪利神學院，這所天主教在美國最古老，而且多年來曾是最大的神學院，以慶祝羅蘭公園大樓五十年來對司鐸的培育。然而，我在這篇講詞中想要談的却不是過去，而是聖瑪利神學院在未來培育司鐸的工作。不幸地，我們大部分人都知道，五十年後我們將無法在此慶祝羅蘭公園的一百週年紀念。因此就讓我折衷一下，談談未來的二十年吧。那時我們將走到神秘的二千年，而可預見的是，那時聖瑪利神學院仍會在協助司鐸的培育。

我願在梵蒂岡第二屆大公會議所帶來的衝擊的光照下，探討未來的幾年。有些人從不曾接受梵二，也永遠不會。較多的人在一九六五年梵二召開的當時就接受了它，但却視之為一個已達成的目標，

而非一個仍待徹底實行的開端。另一些人則已開始想到梵蒂岡第三屆大公會議，他們在這幻想中編織他們所願發生的事，而不顧面對事實。我願談談梵二的思想在今日對鐸職造成的衝擊，而且我將特別從聖經的觀點來探索。因為梵二最大的特色不是別的，就是聖經運動。而且我仍舊認為，在梵二指出的方向中，唯有聖經運動才給予教會最發人深省的挑戰。

爲忠於索比斯的 (Sulpician) 傳統，我將由三方面來探討這個主題。所幸，聖經中談到的恰好是三種鐸職。由這三種鐸職，也可隱約看出教會在梵二影響下的發展。

第一種鐸職

首先我要討論的是一種我們該最先想到的鐸職，縱使我們不經常如此。這種鐸職就是我們在今天彌撒的第二篇讀經所聽到的，希伯來書中所講的耶穌基督的鐸職。這是一種唯一、至高、也是祂無法與任何人分享的鐸職，就是天主聖子的鐸職。我常覺得奇怪，爲何這種鐸職並未在今日教會思想上產生更大的衝擊。我知道在古時它不曾產生較大的衝擊，是因爲雖然這篇寫給希伯來人的書信如此動人地描述了這種鐸職，但因爲這篇首要的詮釋者幾百年來一直未被接納爲新約的經典，因此對早期基督徒思想的形成來說，它不是主要的力量。尤其是西方教會，經過了很長的時間，才把希伯來書看成聖經的一部分。然而那位不知名的作者——當然不是聖保祿——却也許是新約中把耶穌是眞天主又是眞人這個道理看得最正確，也最仔細的神學家。他稱祂爲天主，但又指明祂在一切事上與我們相似，只是沒有罪過。這樣一個罕見的結合，使教會自始就在掙扎是否該接受。這位作者也了解基督鐸職的唯一性，因爲他強調先前的司祭雖多，但基督却是唯一的司祭、新約的大司祭。只藉一次奉獻，基督就

永遠使被聖化的人得以成全（希十14）。祂是唯一的犧牲，唯一的中保（九15）。

我們西方世界的姊妹教會經常控訴羅馬教會忽略了這點，忽略了我們所有彌撒所做的只是一次奉獻，忽略了我們的聖者和司鐸的祈求，都是藉著同一的中保。從某方面來看，我們不難澄清這些反對中的曲解，但我們却不該忘掉藏在這些反對下的意義。尤其是我們該意識到，我們這些被祝聖為司鐸的人並沒有經常把基督的鐸職擺在一切之上。我願舉個例子來說明這個問題。記得路得教會的美國會長曾對我說：「羅馬教會帶給我相當多的疑問，其中常有一個是：『你們教會的頭是誰？』。我給這些問題的答案是：『我的教會的頭和你的教會的頭是相同的，都是耶穌基督。』」。他說的沒錯。但不幸地，我們却不願經常確認這點。特別是我們經常沒有看清，在服從一切人的權柄之上，我們應先服從基督。因此我在這篇講詞中第一點要談的就是，從基督的鐸職來看未來教會中的鐸職，我們所有的天主教徒，特別是我們這些司鐸，究竟該如何在服從教會權柄的同時，服從耶穌基督。在本世紀的末二十五年中，這將是一個真正使人難解的課題。

我們有時會聽人說：「你應該盲目的服從教會的權柄」。但我們這些能辨明是非的基督徒，怎能「盲目」地服從呢？在我看來，基督宣告的自由即是反對盲目的服從。我們是會思考的人，沒有人有權要求我們不為自己著想。有時人們會告訴我們，長上是代替天主站在我們面前，也就是說他們是天主聖神的工具，我們可在他們內，也藉著他們看到天主。我並不懷疑這一點，但這並不表示我們就該把對天主的服從轉移到一個人身上。正因為天主聖神是在人身上，也藉著人工作，因此當我們聽到「你們該聽命行事」這個原則時，我們才不能不考慮人也有曲解的可能。人們知道他們的司鐸有可能犯錯，司鐸知道他們的主教也可能犯錯，而主教也知道羅馬可能會犯錯，但服從不能做為永久犯錯的理

由。

然而我們不能把這樣的意識變成青少年不尊敬教會權威的種種表現的藉口。就如我們在最近幾年見到的：面對教會權威發表的聲明，他們的第一個反應就是發電報，把個人的抗議登在報紙上，忘記了聖經的訓諭：如果你不同意你的兄弟，你應該先去和他面對面交談。如果不成，就再試著在一個小團體中這樣做，最後才去告訴整個教會（見瑪十八25-17）。我們絕不可破壞那使我們教會強大的忠誠，和那使我們這些完全不同的人聚在一起在一起的權柄。我們不能把服從基督當成在教會中隨心所欲的藉口。

我們該如何把這兩種服從擺在一起呢？也許這個問題一直就存在，但在我們這個時代却更為急迫。我們怎樣才能把基督擺在第一，而又仍能忠於並服從那些「在主內管理我們」的人（得前五12），即主教，以及特別是在今天抵達美國的羅馬主教呢？而這些受整個教會，包括教會的子民、所委派來行使基督交給教會的權柄的權威人士，他們又是如何不斷地提醒自己，他們的權柄是有限的呢？我們可用一位在初期教會最受讚揚的宗徒伯鐸為例，來看這個問題。伯鐸為十二宗徒之長，耶穌曾對他說：「你餵養我的羔羊……牧放我的羊羣」（若二十一15-17）。就在他領受牧職權柄的這個時刻，他也同時受到訓誨，永遠不可把這些羊羣想成是他自己的。因為羊羣屬於耶穌基督，而且只屬於祂，只有祂能說「我的羊羣」。

因此，總結起來，我所說的第一點就是，梵二給了我們每個人一個很大的責任感，要我們在耶穌基督的教會中做一個會思考的人。而我則嘗試把在鐸職上所產生的問題，集中在我們該如何了解基督唯一的鐸職，因著這個鐸職，祂成為教會唯一的頭，唯一的中保。

第二種鐸職

新約中有一種鐸職比基督唯一至高的鐸職還明顯，那就是所有信友的鐸職（請注意：不是「在俗教友的鐸職」這不恰當的稱呼，而是所有信友，由教友和神職人員共享的鐸職）。在這臺彌撒的第一篇讀經中，我們由伯前二9聽到：「你們是特選的民族，王者的司祭，聖潔的邦國，天主的子民。」這是天主自己用來顯示祂的奇妙化工的話。如果有人對第一世紀的基督徒講話時用到「司鐸」這個稱呼，我相信這位聽衆馬上想到的一定是每位基督徒，每個信仰天主的男女的鐸職。就如伯前二5所說，這是一種藉「奉獻中悅天主的屬神祭品」來表現的鐸職，是一種經由我們所做的一切，來奉獻我們被聖化的生活的鐸職。在新約時代，人們似乎特別著重爲那些尚未認識基督的人，奉獻個人的生活做爲祭品，好讓他們在基督徒的奉獻中看到一個挑戰，邀請他們也來相信。伯前二12接下去說，基督應住在外教人中，好使人們見到他們的善行而光榮天主。默示錄中提到基督、羔羊（五9、10）時說：「你會從各支派、各異語、各民族、各邦國中把人贖回來歸於天主，並使他們成爲國度和司祭，事奉我們的天主。」而保祿自己在寫給羅馬人的書信中（十五16）也提到「天主賜給了我恩寵，使我爲外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭。」保祿在這裏，並沒提到聖體聖事，或司鐸與此聖事的關係。相反地，他想到的是他的生活的本身，就是在向外教人傳福音。他這種屬神的奉獻，及肖似司鐸的生活方式，也向每一個基督徒提出了挑戰。

再一次地，我認爲所有信友的鐸職會爲今日教會帶來挑戰。特別是在未來二十年中，我們會看到被祝聖的司鐸在領悟所有信友鐸職的真正含義時，所產生的一種特殊的掙扎。梵二曾提出這個問題，

但僅就當時可見的一部分，即信友在聖體聖事中的角色做了討論。然而這一點雖被包含在信友的鐸職內，却不是我們所共享的中心。信友鐸職的中心在於奉獻我們全部的生活，且不只是在聖體聖事中，而是在我們做的一切事上。從我們受洗歸於基督的那刻起，我們的生活就是對天主的一種可祭的奉獻。也許伯前所說的「王者的可祭，聖潔的邦國、及天主的子民」，就是在論及基督徒的領洗時提到的。

理論方面說，我們一直都接受這個普遍性的鐸職。但我記得唸神學時，每次聽到這個鐸職總是帶著一分警告的意味：「要記住，被祝聖司鐸的鐸職和信友的鐸職之間有一種極抽象的區別。這是一種種類的不同，而不僅是程度上的差異。」但是難道我們的重點不是該擺在另一個方向嗎？不是警告，而該是鼓勵。我們難道真的需要害怕這種區別會喪失，或變得模糊不清嗎？難道我們不該反過來面對一個更大的問題，那就是大部分的天主教徒從未想過，也無法真正接受所有信友的鐸職。畢竟在我們的教會中，聖事禮儀和生活方式已把被祝聖的鐸職和其他天主教子民清楚地隔開了（別忘記那些已婚的在俗教友也能用較慢的方法：「既非童貞，也非殉教」找到他們進入聖者行列的途徑）。難道我們不需盡全力來提醒自己，那使我們成聖的鐸職正是我們大家所共有的鐸職。

有人說從某方面來看，聖職人員的缺乏也許能幫助我們意識到這一點。因為必然會有越來越多未經祝聖的教友參與教會的服務，也因為信眾也越來越明顯地實踐他們度奉獻生活的鐸職。對這一點，我不是那麼肯定，因為我認為這對被祝聖的司鐸將是一種挑戰。相當多的司鐸尚未習慣把在俗的教友男女看成和他們是平等的，而去與這些人並肩工作，甚至有時接受他們的指導，因為他們的職份就像耶穌基督教會中的司鐸一樣。

讓我在此暫停一會兒，來反省一下聖瑪利神學院在我所討論的這兩種鐸職：基督的鐸職及信友的鐸職中所扮演的角色。雖然神學院在過去主要的功能是在培育被祝聖的司鐸，但其傳統中却也包含了某些因素，有助於對其他兩種鐸職的意識。神學院自創建（一七九一）以來，一直都由聖索比斯會的神父管理。而這個修會從成立（一六四一）之初，其修會精神中就一直有個很強的要素，就是以大司祭基督為中心。索比斯會的會祖奧理耶神父（Father Olier）把希伯來書的神學理論放在一個相當崇高的地位（也許不像我現在這樣刻意的強調），而基督的鐸職在此地的教學中也一直被置於首位。

至於所有信友的鐸職，賴天主的恩寵，這個神學院是以最偉大的司祭瑪利亞之名命名。再次地我記起我在神學院唸書時，雖然我們對瑪利亞極為崇敬，但我們常被提醒不得稱瑪利亞為司祭，因為在當時「司祭」一詞所指的只限於在聖體聖事中獻祭的司祭，而我們該避免暗示瑪利亞在聖體聖事中獻祭。此外，瑪利亞身著司祭長袍的聖像，也因代表一種不正確的神學（這一點我同意），而被避免使用。雖然有些天主教的講演者會描述瑪利亞站在十字架下，注視著耶穌說：「這是我身體」，但大多數人認為這是一種演說上的誇大其辭（這一點我也同意）。然而從另一個角度來看，瑪利亞是司祭的信念在聖經中是可以解釋的。因為每一個基督徒都是司祭，而她是基督徒之首。如路加所記載，她是第一位說出「願照你的話成就於我」的人，這句話就是司祭奉獻的基礎，也是所有信友鐸職的精神之精髓。我們天主教的信仰相信，在天主的國所特有的奇異的價值體系中，當所有人同受評價時，站在首位的不是十二宗徒的一位，亦非一位使徒，一位教宗，或聖秩階級中的任何一位要人，或一位被祝聖的神父，而是一位女人。而這位女人會排在首位，並不只因爲她懷過天主子的胎，她的乳房養育過祂——這是人羣中的另一位婦女對她的讚頌。耶穌比人羣中的那位婦女更清楚她的地位，因此祂

祝福了她，因為「她聽了天主的話並且遵行了」（路十二27-28）。除非我們正視這個事實：聽天主的話並且把它活出來，是教會中聖德的真正根源，也才構成真正的地位、特權、榮耀；而且除非我們真能在心中接受這一點，否則我們便無法了解新約教給我們的有關鐸職的一切。這就是教會在未來的幾年中所要面臨的挑戰：身為有信仰的男女，他們的尊嚴已在梵二中受到讚頌，那麼他們將如何把這樣的尊嚴用在服事基督上呢？

第二種鐸職

聖經中也提到一種被祝聖的鐸職，一種關於祭獻及犧牲的鐸職。然而這種宗教儀式性的鐸職並未成為新約中基督徒的一種制度，相反地，却見於舊約以色列肋未人的鐸職，即由大司祭、司祭及肋未人所組成的鐸職中。天主曾告訴整個以色列民族，就如祂對後來的基督徒所說的一樣：「你們為我應成為可祭的國家、聖潔的國民。」（出十九6）。但在所有以色列人的鐸職旁邊又發展出一種特別獻身的鐸職，專門從事神聖的工作，其中之一就是替天主子民奉獻祭品。沒有跡象顯示新約基督徒的發展中有與此相似的，因為教會中沒有任何人是被稱為聖體聖事的司祭的。

然而在克肋孟一書中却看到基督徒取用了肋未鐸職的象徵意義。這封書信是羅馬教會在第一世紀末葉所寫的，也是新約最後幾部書的同期作品。克肋孟在第四十章寫道：「祂（天主）吩咐人們奉獻犧牲和祭獻，但不是以隨便、不規則的方式，而該有固定的次數和時間。此外，祂已以祂至高的聖意決定祂願意這些敬禮舉行的地點及參與的人……特別的工作已分派予大司祭，特殊的職份也已指定給司祭們，適當的禮儀已加諸肋未人，而在俗信友也該遵守為他們立定的法規。」。

按照當時教會歷史的情況，我們還不認爲克肋孟取自肋未的三重象徵，就等於基督教會中出現的三層式模型：主教、司祭、執事。近代研究基督徒禮儀的學者堅稱，直到第二世紀末，「司祭」一詞才開始很清楚的特別用於稱呼基督教會中聖體聖事的司祭（這一點在一九七九年九月份的Worship的一篇文章中曾有記載，可資證明）。而即使在那時的基督徒用語中，聖體聖事的司祭鐸職也並未取代所有信友的鐸職。直到第三、四世紀時，人們看到「司祭」一詞時，才開始理所當然地認爲這位作者所指的是被祝聖的聖體聖事的司祭。而我們都知道，在現今教會中，這已成爲鐸職最明顯的意義了。今天當我們說到司祭時，除非我們非常仔細的解釋，否則沒有人會想到耶穌基督，也沒有人會想到所有的信友。

在評論這樣的發展時，我們有些西方的姊妹教會再次指責我們扭曲了新約。他們指出在新約中找不到這樣的鐸職，並懷疑這樣的引進舊約是否明智。我個人認爲，除了說初期的基督徒尙未發展出他們該有自己禮儀鐸職的觀念外，的確沒有其他方法可解釋新約對此鐸職的緘默。但對新約以後的發展是一種歪曲的看法，我却極爲反對。我們天主教徒應該把被祝聖的鐸職看成天主所賜給的，並由以色列傳下的遺產中的一部分。這鐸職把整個舊約禮儀的豐饒及奧秘帶入基督徒的生活中。在注意到唯一的基督犧牲及鐸職的同時，我們也該設法保留肋未人對一種特殊司祭職務的神聖性的意識。這樣的職務使人接觸一些天主臨在的禮儀象徵。就是因爲這樣的發展，才使人們開始對司祭有所期許，認爲他們應有很大的聖德，甚至希望他們度另一種方式的生活。

但談到這裏時，再次我們要小心，因爲一件事若已成爲天主教的一種力量，就也可能是天主教的一個問題：我們如何把這樣一個特殊的鐸職與所有信友的鐸職合在一起？我們又如何在我們對被祝

聖司鐸的崇高期望中，同時意識到司鐸也是人，且所有基督徒都同樣面臨這麼深的成聖的要求。有一個方法，但即使在過去也從未真正被贊成過，就是巧妙的把耶穌基督鐸職的王權配合到被祝聖的鐸職上，因而製造了「王子——司祭」。因為人們對司祭有特別的期望，所以司祭也有特別的特權和特殊的待遇。但從梵二以來教會的整個風氣就是在反對特權，因此「王子——司祭」的前途就註定沒落了。然而我也不真正認為「夥伴——司祭」（如果我可用這種講法）是多大的改善。這種觀念是取自所有信友的團體的一個意識：如果每個人都是司祭，為什麼我們該期望被祝聖的司鐸有特別的聖德，或有特殊的生活方式。但話說回來，若被祝聖的司鐸和其他人並無任何不同，他又為何存在呢？我們這些被祝聖的司鐸要如何把「我們是特殊的」，和「我們不比別人好，也不當領受特權」的這兩種意識整合在一起？這或許是禮儀性鐸職在今天所面臨的最的大問題。

當我瞻望未來時，我認為要回答這個問題，就必須先回到其他兩種鐸職的影響上。在過去一直有一種趨勢，就是把另外兩種鐸職錯誤的一面帶入被祝聖的鐸職中；模仿大司祭基督的王權而造成「王子——司祭」，或模仿所有信友鐸職的普遍性而產生「夥伴——司祭」。但這兩種鐸職也有一些其他方面可增強被祝聖鐸職的特出性，讓我們也來看看這些面。

雖然希伯來書很強調大司祭基督唯一的王權，但它也強調耶穌並未高舉自己，而是由天主派遣的（五五）。祂雖然是天主子，却由所受的苦難學習了服從（五八）。當祂還在血肉之身時，祂也必須祈禱、流淚（五七），使祂變得能够同情人類的弱點，因為「祂在各方面與我們相似，受過試探，只是沒有罪過。」（四一五）被祝聖的司鐸要效法基督大司祭的不是祂的威能和光榮，而是祂的同情、苦難及學習服從。祂永恒的犧牲是有意義的，就是因為在祂在世的生活真正了解什麼是犧牲自己。因

此同樣的，被祝聖的司鐸在重演基督犧牲的彌撒聖祭中，唯有在他已學會犧牲自己時，他的司鐸角色才有意義。這樣的鐸職是特殊的，不是因為它有特權，而是因為它公開的作證是那些因素，借用希伯來書的話（五5），使得基督被選為大司祭。

被祝聖的司鐸不需因為所有信友的鐸職而推斷他的生活方式不該有什麼不同；相反的，他的結論應該是，他和所有信友面對的最基本要求，同樣是生活出「願照你的話成就於我」這句箴言。特權和華麗會破壞被祝聖的司鐸與所有信友所共享的一切。當基督徒想到被祝聖的鐸職時，他們經常會想到最後晚餐。因為他們把這種鐸職的服務與路加及保祿對聖體聖事記載的話，即耶穌所說的，「你們要這樣做來紀念我一連在一起了。他們常會忘記在若望所記載的最後晚餐中並沒有聖體聖事，取而代之的是洗腳的儀式。我從來不喜歡研究第四部福音作者寫作的心態，但我認為他插入洗腳的儀式，一定是有些糾正的意圖在內。若在他寫福音之前，聖體聖事就已深受尊崇，那麼也許在那時就已出現和此相關的特權感了。若很多人都爭著舉行聖體聖事，他們中一定不會有許多人真正想為彼此洗腳。然而，就如我們該了解的，若缺乏這樣服務的意識，以聖體聖事為中心的鐸職，就不再是新約所告訴我們的鐸職了。因此我們非常幸運，因為若望的記載雖然幾乎是模仿路加和保祿所記耶穌在最後晚餐時說的話：「你們要這樣做來紀念我」，但若望把耶穌最後晚餐的命令用他的方式傳給了我們（若十三14-15）：「若我給你們洗腳，你們也該彼此洗腳……照我給你們所做的去做。」這兩者都是主子入師傅的要求，若被祝聖的司鐸不曾注意到這兩者就不會是一位真正的司鐸。

當教會面臨如何使這三種鐸職相連的問題時，我可預見未來二十年在被祝聖鐸職的角色上一定會有許多掙扎。這不但是已被祝聖的人會碰到，現在就讀於聖瑪利神學院準備接受祝聖的人也同樣會碰

到。然而我們面對這些掙扎，應滿懷希望，因為我根據聖經所宣告的有關祝聖鐸職真正本質的信息，和過去五十年來在這個神學院中所聽到的是一樣的。而且若我們留心這個信息，在進入第三千年時，我們將充滿對這三種鐸職正確的意識。對我們來說，排在首位的總該是耶穌基督自己的鐸職，因為我們會更敏銳的領略到，我們對祂的服從是不能給其他任何人的。在邁入下一千年時，我們將是一個天主教民族的一部分，比以往更能意識到我們的身分是王家的司祭和聖潔的邦國——我們在奉獻給天主的生活上是司祭的和聖潔的，這在對教會的服務上是有價值的——這個民族意識到，雖然為發揮教會的功能必須有被祝聖的主教、司祭及執事的聖職存在，但在天主的眼中，被祝聖的人並不因此就比他們原先藉領洗成為所有信友鐸職中的一員時顯得更可貴。然而這個天主教民族仍會為能繼續稱其聖職人員為「司祭」而感到光榮，因為這些聖職人員藉著他們在生活中的犧牲所作的見證，在聖體聖事中有了特殊的角色；也因為他們藉著願意完全服從天主的旨意，而為所有的人共享的普遍性鐸職樹立了一個榜樣。

本文譯自 Raymond Brown, "The Challenge of the Three Biblical Priesthood", *Catholic Mind*, Vol. 78 (March 1980) No 1341, pp. 11~20.

司鐸意義在觀念上的再反省

A. Stapoole 著
胡國楨 譯

英國主教韓森 (Bishop R. P. C. Hanson) 曾在一篇刊在英國泰晤士報的文章中 (註)，述及天主教司鐸的傳統形象。他的文章是從宗教改革時代說起的：當時的英國教會，曾將盛行的有關司鐸性質及其牧靈使命的信理說法，加以「消毒」；然後，又以幽默的口吻描繪天主教司鐸的面貌；他說：天主教司鐸是「一個男人，他爲了回報自己所屬教會賦給他的既豐厚又神聖的巨大權能，而放棄俗世的生活，終身守獨身。」只有他能舉行彌撒祭獻、祝聖餅酒獻禮；也只有他能施行祝福並赦免罪過：

他能有效地控制施放恩寵的工具 (聖事) —— 這幾乎就是導引人們走向天主的全部方法了。環繞着他的是豐富的科學知識；他所顯示的是有最廣大影響力的宣講；他所代表的是天主教會時代權威的集中所在。在掌握牧靈實權及處於中心地位兩事上，沒有一位聖公會牧師能與他抗衡。

這就是天主教司鐸的形象！接着，該文述及一本新書，這本書中的每一個細節，幾乎都在向這一個由西方中古世紀末葉及反宗教改革時代所遺留下來的司鐸形象挑戰。該書是比利時道明會神學家史利貝克神父 (F. Edward Schillebeckx) 用荷蘭文所寫，原文版在荷蘭發行，英譯本於一九八一年在倫敦出版，書名「牧靈職務——可能的改變」 (MINISTRY: a case for change, trans. John Bowden, SCM Press)。韓森主教認爲該書行文濃縮而簡要，非常不容易讀懂，但是無法否認，它

確實很有分量；可能就是這個因素，使得該書迄今仍無法在英倫受到應有的重視。當然，它必定已遭受到那些在羅馬收集他的資料、建立史利貝克檔案的人士們所清算。假如我們真地關心本世紀的神學發展，研究一下該書的幾個主要論點，看看它爲什麼會造成一次不小的風波，必有所助益。

該書作者由一九五五年起，就斷斷續續地寫了不少這方面的東西，這本書也是由他曾發表過的四篇有關「司鐸危機」的反省文章資料中蒐編整理而成的，其中三篇還是近作。他由近年來司鐸短缺這一現象作爲出發點，而推斷「信友對教會及其領導者的看法有問題；再以這種有問題的看法來做爲處理實際事務的基礎，問題就更大了。」他認爲，應該由分析整個基督信仰傳承着手：鑑往以知來，才是真正解決的途徑。

新經中的初期教會情況

該書最重要的部分在分析牧靈職務在初期教會中的塑形過程。最先只有宗徒和先知（弗二20），當時的氛圍仍能體驗到復活的基督，他們熱心地把自己所體驗到的意義傳揚出去。耶穌遺留在世界上的教會，除了立定「十二宗徒」之外，並沒建立任何的教會牧職聖秩。教會牧職聖秩是由下逐漸自然發展而成的，這個發展被視爲是「主的恩賜」（弗四8-11；弟前四14；弟後一6），是由上而來的祝福。新經中並沒有如我們所期待的給我們更多的證據和教導；僅有的只是因爲希伯來人及希臘化猶太人爭吵，而引起十二宗徒想要建立的某種教會的聖秩——稱之爲「執事」（宗六1）；其後，「傳福音者」斐理伯也會在撒瑪黎雅和敘利亞開始一種新的使徒工作。

由於巴勒斯坦地區受到壓迫，使得基督徒團體得以在古代近東各地，如雨後春筍般地相繼建立起

來。其中之一名爲安提約基雅，保祿是當地教會的開創者，就在這個教會裏，我們找到有發展成的牧靈職務最佳的歷史證據。但是，他們只要有一個經常巡迴各處的團體領袖就够了，而且這領袖與他所建立的團體間保持着恆久的關係。

瑪竇福音中所顯示的現象全然是神恩性的：只有耶穌本人是導師；世界上的一切權力結構整個被摧毀了，一切階級和地位都消失了，不只沒有官樣的掌權者，甚至連先知和教師也不存在；教會團體是屬於小孩子的，他們才是天國之子；所有必要的領導者所從事的都是服侍工作（與世上一般領袖的模式不同）。這一觀點反映在宗徒訓言錄（*Ditache*）的前半部上（十一—二以前）。然而，這個事實並不足以用來對抗錯誤的信理挑戰，也不應據以批判日後教會在牧職制度上所有的擴大與發展；因這只是當時最恰當的辦法而已。

保祿在北方建立了若干教會團體，但並沒有確定地提名正式的領導人，只是酌量地提拔了一些「在你們中工作的人」、「教導並指引你們的人」、「分擔事務、爲團體辛勞的同工」等，如此，某種型的聖秩制度出現了，其組成成員：首先是保祿貼身的伙伴（像弟茂德、弟鐸等人），而後是地區性的教會團體領袖，其後才是固定聚會場所教會團體的領袖。這些人的崇高地位在於他們先知性的訓誨和教導。保祿只在臨到晚年時，才開始慎重地提及有關自己承繼人的問題（斐二19—24），憂心教會團體；所以，他打發弟茂德——他所稱「自己在衆信友中的兒子」，「該保管所受的寄託」者（弟前六20）——到斐理伯城去當他的承繼人。做爲一個承繼者的有效標記是忠實地教導並實踐宗徒所傳下來的福音；這就是首次出現的傳承及牧靈職務的連貫承繼。這一連貫承繼是如此的重要，以致第二代的教會團體領袖有時還習慣性地利用宗徒們的名義來寫牧函（在厄弗所寫的牧靈書信就是一例），

就好像宗徒們還活着一樣——人是死了，但那穌的教會團體仍活在宗徒傳下來的聖秩制度組織之中。基督徒團體之所以成爲基督徒團體，其牧靈職務是維繫此身分的主要因素，而這牧靈職務的中心工作，就是使教會團體保持這份宗徒連貫承繼性，以及將團體的方向指向耶穌。

當然，更早的時期，還有一種很明顯的教會階級，也就是當十二宗徒分散到各地去傳教之後，在耶路撒冷雅各伯周圍的一羣長老。這位「主的弟兄」參照猶太人會堂的組織型態，建立了一個長老團，幫忙他在教會團體的重大事情上做決策（宗十一30；十五2；二十17-18）。這一教會階級的形式由耶路撒冷地區起傳佈得很廣，後來也經由羅馬地區廣傳出去。

開始把長老和監督兩個辭彙連在一起介紹給讀者的是路加（宗二十八）。他指出，在第一世紀末，長老的責任包括領導地區性的教會團體，並在其內做牧靈工作；換句話說，長老接替了早期先知和教師的職務（這些職務本來是由無固定居所的巡迴教師擔任的。）

在牧靈書信，伯多祿前書及雅各伯書中，也顯示教會團體的牧靈職務已經有了一些明晰的組織型態。牧靈職務本來與主的神恩有密切關聯，這是無法否認的，隨神恩而來的是服務和維繫信仰的天職，是爲教導而不爲統治。在保祿的教會中，地區性教會團體的領袖是經由長老團的覆手，並在一位先知的祝福頌詞中，被任命來從事牧靈職務的（這先知性的祝福，後來就成了祝聖典禮中的「伏求聖神降臨」的祈禱經文）。在這些教會團體中很快地就感覺到：若要維繫宗徒傳承，教會團體應該妥當而穩健地，建立一套制度化的牧靈職務人員推選規則；因此，全套的推舉標準建立起來了（參閱弟前三1-13），就是從事牧靈職務者所必備的道德及靈修條件。弟茂德前書顯示：當時的教會團體內有執事，有從事管理、領導、教訓的長老團，有從事教訓、指導並可能選領導長老團的監督。

牧靈書信所關心的似乎不是教會領袖的問題，而是如何能找到有效可行的牧職制度來從事靈活的教導，使教會團體的「宗徒傳承」能順利的保存下去；保祿早先曾指出：聖神的臨在是整個團體的保證，現在所應關心的是如何能確保這一特質。伯多祿前書則將一切歸屬於「總司牧耶穌」之下，其書信把這種在羅馬地區已發展完成的長老領導的制度、推薦到小亞細亞各地的教會中去；而後的格來孟教宗（92—101 在位）所寫的信也繼續朝這方面推展，鼓勵各地教會發展這種聖秩制度。同樣地，雅各伯書信、巴比亞（Papias, ca. 130）、以及後來的依肋納（140—202）也都直截了當地視長老式的教會職務為當然。

宗徒訓言錄的後半部（十一 3—十六 8）曾指明：當時當地教會團體（*Didache Community*）的官方主持人仍是「宗徒」，他們專司宣講和詮釋聖經的工作。作者還寫道：「選舉監督和執事，應本着上主的旨意選擇合格的人才……因為他們的職責是盡先知和教師的任務……他們在你們當中都是擁有可尊敬的職務的人」（十五 1—2）。這個選舉究竟如何進行並未明說；但是監督和其助手毫無疑問是為那些在禮儀聚會中當主席、同時盡先知和教師職務的人服務而設立的。

若望寫作圈人士所領導的團體，提供了兩組證據，描繪出兩個不同的圖像。第四福音中並沒有討論牧靈職務的問題，也沒有出現權威何在的神學問題：教師分享若望的福音整體觀，若望又分享着耶穌本人的福音整體觀，這樣就夠了。大家都是那耶穌心愛門徒的追隨者，不需要設立任何有權威的牧靈職務。不過，後來的若望貳書及若望叁書，似乎就相當自然地顯示出長老制的牧靈職務來：寫這兩封信的就是一位長老——某個教會團體的領袖，他可能還是一羣長老中的元老（這種型式可能就是單一監督制度的先聲）。他代表那在護慰者、基督的聖神默感下的長老團，所以自稱「我們」（參閱若

貳275；若叁8）。可是這個默感並不足以完全保證教會團體對福音的忠實，所以才需要一個制度性的教導及訓誨的牧靈職務（雖然他們仍然肯定生活而永在的基督本人才是真正的牧靈者）。不久之後，若望寫作圈人士所領導的諸教會，也被容納於宗徒性的整體大教會中；在這大教會裏權威出自一些個人，他們所言所行就成了天主權威的標記。

路加的作品，尤其根據宗徒大事錄的證據，顯示宗徒建立的教會團體，靠著行牧靈職務者的宣講、訓誡、領導而成長。新經從未明顯地把教會團體的牧靈職務、和在感恩禮中做主席兩件事相提並論，不過依照當時的實際狀況——地區性教會團體領袖及固定聚會場所的領導人都從事門徒的職分——來看，這些領袖理當做感恩禮的主席。這個主席的位置原先是保留給從事教師和先知職務的人的；由於這些職務後來都被併入了制度性的牧靈職務裏，所以格來孟教宗的第一書信已承認，這主席的權位該保留給監督和長老級的人物，他們並不需要更進一步的授權，就可主持感恩禮的儀式了。

綜論路加的證據，領導主持感恩禮的人，並不需要進一步的授權。牧靈職務是一項制度性的神恩：爲的是確保宗徒性教會團體能生活在宗徒所傳的福音中；換句話說，它是用來表現功能的一種聖神恩賜，而不是一種「地位」（這裏所說的地位，意義近似羅馬帝國朝廷中元老院中的元老地位，有名望而無功能）。教會的牧人就憑著這份恩賜，來代替羊羣的創立者——耶穌自己——照管羊羣；他們的使命是把自己的生命獻給天主的國，以便爲天主恩寵的福音作見證，甚至還要受苦以致殉道來做見證，同時還應把基督信仰的喜樂帶給教會團體。爲基督受苦被視爲配做教會團體領袖候選人的充分條件，因爲他已受過了試探；不再需要其他的條件了。

初期教父時代的情況

第一世紀時，牧靈職務是應地方教會團體的需要而發展出來的，他們是因天主特別的恩賜而執行職務。但是到了公元四五一年，加采東大公會議在其第六法案提出：「除非教會把某個地方教會團體——不論在城市或鄉村、在殉道者的聖地或隱修會院皆可——託付給某人，不准任何人將他『絕對祝聖』為司鐸和執事」，否則這項祝聖無效，不准他從事任何牧靈工作。於是某種制度建立起來了，聖秩神品和地方教會團體息息相關，而不可分了。戴都良 (Terullian 160~222) 早已把聖秩神品形容成在天主的恩寵之下、經主教覆手、在全部教會團體的祈禱中的一項權威性任命，為的是加入官方公務執行者的團體中；其行文脈絡中考慮到牧靈職務的特質，就是地方教會團體對他們自己的牧職人員的召請，這些人不可更換地方，當他們不再主持該地教會團體事務時，很簡單，請他們恢復在俗地位。

目前教會裏有一個相似的情況：就是隱修會院的院長。他們的職務嚴格地被限制在一固定的團體之內，而與這個團體的關係是可以改變的。每一次修會團體在天主恩寵的光照中選定院長，把本院的職權在聖神的引導下頒給他。假如這個會院因為沒有司鐸，就不可能舉行感恩禮（今天的情形就是如此），在那時簡直是不可思議的事。所以，當時的聖秩神品能力和牧職管轄權力是不可分的：神品能力所及的功能與牧職權力所及的功能是合而為一的。

根據希保廉 (Hippolytus ca. 215) 所寫「宗徒傳承」一書 (Apostolic Tradition)，及稍後受他影響的一些作品，顯示被教會團體召喚的人必須要服從「基督的團體」，他的奉召是天主聖神的一

項恩賜，教會團體應先給予一些考驗，以證明他的信心足夠支持他的使徒性工作。他的牧靈職務的賦予，至少應有三位附近的主教覆手才能生效，這是爲了表明各個基督徒地方教會團體之間有共融。在唯一的宗徒傳下來的教會中，主教們擁有裁斷的權力和預防本位主義封閉傾向的責任。此後的牧職人員奉召是爲了能：主持感恩禮；在天主面前代人祈求赦罪的恩典，並利用被賦予的「能釋放、能束縛」的權柄爲人赦罪；與其他牧職人員共同祝聖小品聖職人員（執事仍是由主教直接祝聖）。如此，祝聖任命成了一個禮儀事件，必須經驗到聖神恩賜才能獲得領導權，亦即分享耶穌本人的先知及司祭神恩。牧靈職務可由下推動而實現，但是它是一項恩賜，必須由上而體驗到。

後來，根據對新經進一步的了解，開始主張一切牧靈責任都是集中在主教的牧職上，其他所有牧職人員的功能，都在分享主教的牧職功能。由此開始，主教就只從長老團中選任了。教宗良一世（440~461在位）如此下令：候選人應由司鐸團來選擇教衆所需要的人，然後經主教覆手。若非按照教會認可的程序，任何的覆手都無效。

我們還可以追溯一下有關教會牧靈職務的早期祭司制度的沿革。第三世紀中葉的西彼廉（Cyprian 200~258）開始稱牧職人員爲祭司（*Sacerdos*）、常在的「基督代表」（*Vice Christi*）。（奧斯定拒絕接受這個頭銜，因爲「祭司」這個名詞有做爲基督與教會中介的意思；而「主教」一詞沒有，「長老」一詞也沒有。）最先，祭司只用在主教身上；但是因爲長老在正常情況下該做感恩禮的主席，終於也被稱做次等祭司（*Sacerdos secundi meriti*）。從這個時候開始，因爲感恩禮只有在主教的意願之下才可舉行，所以只有在教會團體主席那兒可領聖事；不過整個信仰團體的全部成員都是共同舉祭者，不分老幼。可是漸漸地長老的職務需要獲得一項與教會團體成員沒有直接關係的神權（

Poestas sacra)——本來教會團體成員是感恩禮的行動主體，他們透過身爲大衆僕人的主席所主持的奉獻儀式，作自己的奉獻；現在神權由他處而來，所以說二者已沒有直接關係了。

於是在俗教友不能再主持感恩禮了；雖然戴都良明白地提出特殊情況來表示反對意見，他寫道：「在沒有被祝聖過的牧職人員的地方，你們這些在俗教友應該舉行感恩禮，也要施洗，因爲在這種情況下，你們就是你們自己的祭司。無論在何處，有兩三個人在一起，那裏就有教會，即使那裏只有三個在俗教友。」由此可知，假如有人主張在公元三二五年、尼采大公會議以前，「祭司」一詞已廣泛地在全教會中被人應用在牧職人員身上；這個說法值得商榷（不過奧斯定後來也否認「在俗教友」有權主持感恩禮，即便在非常情況下也不可以）。相反的，假如有人主張：當時「在俗教友」需要先在他們的教會團體中成爲牧職人員——應先被正式祝聖任命爲權威領袖——而後才可主持禮儀；這個說法同樣是值得爭議的。

中古世紀以後的演變

加采東大公會議「絕對祝聖無效」的原則，一直執行到公元一一七九年。雖然最後幾年教宗亞力山大三世（1159~1181在位）開始採用封建郡主式的聖秩制度，上述原則也沒正式廢止。所謂封建郡主式的聖秩制度就是：「除非某人能獲得過正常生活所需費用的保證」，任何人都不能許祝聖他。這原則常被濃縮地稱作 *titulus Ecclesiae*（教會頭銜）原則，或僅簡稱 *Beneficium*（生活費）原則，亦即擔保聖職人員贍養費須有來源保證的一種制度。歷史上最後一次重申「絕對祝聖無效」原則，是在公元一一九八年，由教宗依諾森三世（*Innocent III*, 1198~1216在位）提出的。事實上，教宗烏爾

期二世 (Urban II, 1088~1099在位) 早在 一〇八八年就曰認可 *Sine titulo Ecclesiae* (無教會頭銜) 的祝聖了。

一項劃時代的新原則在公元十二世紀末開始出現了。拉特郎第三 (1179) 及第四 (1215) 兩屆大公會議，把神品權和地方教會團體的祈求和派遣分開了。司鐸的聖召及其有效與否與教會團體無關。如此，主教可以訓練數目衆多的司鐸，並按自己的意願決定如何及何時派遣他們；同時會院的院長也可以收納被祝聖過的司鐸成爲隱修士，他們能够舉行私人彌撒，即便沒有其他會士在場也可。一二年五年的宣言——感恩禮能够由「經有效且合法手續被祝聖的司鐸」獨自舉行——扭轉了一個事實，打開了一條新路：把感恩禮的教會團體幅度縮小到了只在「舉祭司鐸」個人身上。這個歷史上的通融辦法推翻了教會經年累月才建立起來的正確觀念——牧靈職務應有教會團體幅度——顯然這一觀念應該再被重新建立起來才對。

在一一七〇到一二一五年之間，有一個新的、似乎不太正確的理論出現，就是神秘的聖事性神印的問題——神印觀念的出現促使牧靈職務和教會團體之間難以協調，日後却又成了聖秩聖事神學理論的基礎。第一次在教會信理中提出「聖洗神印」的是教宗依諾森三世，時在一二〇一年；第一次提及「司鐸神印」的是額我略九世 (Gregory IX, 1227~1241 在位)，時在一二三一年。若比較後世所謂的「神印」與中古世紀所應用到聖事上的意義，二者之間的差距之大令人難以置信；後世的神印觀念是出自中世紀傑出的神學家——聖文都拉、大亞爾伯、多瑪斯——而他們所講的神印理論還不十分清晰，而且與早期的神印神學的事實性也不很密切。

假如說，是由於歷史性的背景：當時的主教成了各地封建郡主的奴僕，郡主干預教務過甚，利用

提供獻儀、建立私人教會的手段，鞏固自己的地位，才促成神印理論之形成；這個說法值得商榷。宗教事務的自主權也曾一度歸還給主教，可是他們又偏離了，而傾向另一個陷阱：貴族主教涉足俗世性的任務；因此傾向教宗至上理論的教會法學家開始為教宗的圓滿神權（plenitudo potestatis）說話了。主張教宗至上理論及祭司（主教）分權理論的各方學者，都在為教宗或祭司（主教）力爭權威，可惜二者都未觸及地方教會團體的價值。當時，封建思想及法律思想的氣焰凌駕於神學智慧之上，而使其無法發揮影響力。同時，教會中修會制度又在大肆擴張，這趨勢促使人們把俗世和神修兩方面的生活互比高下，於是所謂修道聖召的「第二次洗禮」的觀念被雕塑出來了；司鐸應承擔隱修會士的神修：至此司鐸被視為代表個人的聖潔地位，而不再完全是一個教會團體的僕人了。

以往司鐸與教會團體行動有密切聯繫的作風，自此漸漸地演變成司鐸私自所從事的個人職務，全體共同祭獻（*tota aetas concelebrat*）的觀念被取代了，有信仰的天主子民是在意向中（*in voto*）分享司鐸的行動。法律上轄治權的新觀念最後被用來強調：司鐸職務中的神品權和轄治權是彼此分立的。「絕對祝聖」的原則也有所轉變：由牧靈職務與教會團體間的古老關係轉變為執行權柄與行感恩禮之間的新關係了。換句話說：上古時代是教會團體徵召一位領袖來建立團體，然後他自然而然成了主持感恩禮的當然人選；而中古世紀的司鐸僅是為了舉行感恩禮，有時甚至是獨自舉行。

在宗教改革時代前的一段時期，司鐸神修是由隱修會士的出世型神修（*fuga mundi*）發展出來的，要求遠離在俗基督徒的世界：司鐸職務是為了舉行禮儀崇拜，而非為了教會團體。司鐸與一般在俗人士間的基本分別——獨身的地位——相當地被人強調：獨身與結婚被拿來做為分別司鐸與在俗教友最深不同的特質之一。獨身成了司鐸舉祭神權不可缺少的因素。司鐸的「恩寵狀態」——獨身——

被描繪成「祭獻」及可鐸高貴身分的基本來源。本來是在天主子民之中的一項職務，現在成了是在天主子民之上的崇拜行為；可鐸成了唯一可「做」彌撒的人，造成一種特別的神聖氣氛。

特別騰大公會議 (1961-1965) 在牧靈職務有關事項上並沒有任何加增。此會議的目的僅限於表明大會對宗教改革人士所持反對觀點的態度。據它所公布的有關神品聖事的典章，前後一致地把牧靈職務與祝聖及施行別種聖事的神權連在一起，這主要是針對當時有人把可鐸身分降低到一個佈道者或講道者的地位，而發出的反響。同時，典章中更重整了聖職人員的功能，賦給他們以往監督及長老所從事的主要工作；帶領牧靈工作的方向。但後代歷史學者只片面地反省了該典章的一半。例如，害怕在俗教友在這個混亂時期中不知所從，特別騰就把信友團體的角色降低，制定一個封建式的聖秩層系制度，這制度擴大了主教權能的範圍，其影響壓倒了其他主張信友應有普遍性的司祭職務使命的神學理論（這理論在當時似乎為宗教改革人士所持有並應用）。特利騰的立論缺少對牧靈職務的深刻神學反省，只是承繼中古時代有所偏差的牧靈職務觀念，並過度地加以強調而已。其他有意義的神學觀都被神品權和轄治權間尖銳區分所遮蔽了，沒有人再真正關心地方教會團體的臨在與否，加采東大公會議的第六法案成了死文字。

至此，我們發現教會歷史中曾出現過兩類對立的教會傳承：其一乃肯定可鐸及教衆在本質上應有恆久的關係，教會團體的共融是其重點；另一乃失去了有關牧靈職務神學觀中的教會團體幅度，可以將司鐸職中所含的服務功能擱置一旁，只論及可鐸獻祭的本質特性，所以這個理論可以跳過教會學的干擾，直接討論聖事的問題。進一步說，這兩個傳承：一個強調普世教會之所以成立，是建基於地方教會，因為只有當人們真正隸屬於他們自己的地方教會時，他們才可能成為普世教會的一員；另一個

却把教會的普世性建基於一種較高的層面——普世教會是通過那些組成主教團的「高級、超教區的個人」的聚合體而呈現出來（這些人事實上已由地方教會團體中被提出來了）。

我們知道，教會的聖秩制度是教會團體在追尋天主救恩時所做的一項受歷史限制的答覆；它本身並不是目的，猶如牧靈職務一樣，它是為宗徒傳下來的教會團體服務而設的。某些教會的聖秩制度，可能因已失去實際作用而遭廢棄，但有關它的某些意識型態却保存了下來。特利騰的危險是把某種聖秩制度視為一個神律；但是梵二却較明智地把它說成是「從古以來就是如此」（教會憲章28）的一個制度罷了。

過窄的牧靈職務觀念以及過於貧乏地把司鐸本質限定在獨身上，造成了當代司鐸的短缺；此外，在探討新司鐸制度時缺乏彈性；以及過多牧靈職務的建議，有些可行，有些却因礙於現行的祝聖及聖事性委任的原則而遭棄置；這些都是形成目前司鐸短缺的因素。教會團體的聖事生活，已經飢渴得被窒息了。雖然有許多牧靈工作人員在工作——有男有女——只是因為缺少一位「男性」「獨身」的司鐸，而無法為信友們分施聖事恩寵（可是這兩個條件都不是經由適當的神學反省而來的）。新經中選擇教會團體牧靈職務人員的優良智慧傳統已經遺失了。現在的教會仍以權威態度，堅持現行的聖秩結構不可改變。如此，更使目前的聖秩結構逐漸失去其信服力。

反省後的建議

教會歷史中也曾應用過「臨時的牧職人員」（extraordinary minister）的原則。公元三一四年召開的亞雷斯會議（Council of Arles）允許執事在司鐸缺席的情況下主持感恩禮；在遭受壓迫的情

況時，執事甚至可以代替主教。有了教宗的特准，隱修會院的院長也可以祝聖司鐸。還有許多非常情形下可以從事的例外事項，也在教會中盛行着，例如：Supplet Ecclesia（教會補足）、intentio faciendi quod facit Ecclesia（按教會的意向行事）、sanatio in radice（根本治療）、non-receptio legis（法律的不被接受）等等原則，都是歷史的憑證。上述大部分的原則今天都仍可運用，而且（猶如特利騰所說的一樣）其中聖事的本質仍被肯定是保持着的。

爲了教會團體的利益，我認爲，改變司鐸制度的措施可由兩個方向着手。首先，乃是改變牧職人員強制獨身的法律（這法律晚至一三九九年才出現），恢復神恩性制度的本有正確地位；澄清歷史上把牧職獨身法與行祭前禁慾法（the law of pre-sacrificial abstinence）等量齊觀的混淆；還要澄清修會士的貞潔與牧職人員的獨身之間相混淆不清的觀念。歷史上有很長的一段時期，曾毫不猶疑地把婚姻生活和牧靈職務同時加給一人——早自聖保祿及牧靈書信的作者就已開始推薦：主教應是「只作一個妻子的丈夫」（弟前三二）教會擁有的獨身傳承真是一項考驗：假如它不是一項使人自由的見證，它將成爲一個束縛的負擔；解除這束縛的方法，猶如犯罪者去告解就能獲致罪赦一樣地易如反掌：假如這重擔成了司鐸短缺的原因，那麼可以用牧靈需要的理由，藉立法的手續修改現有法律。由此觀之，若只一味地要人爲聖召祈禱，而不同時採取行動，力求有效的改進，豈不是以祈求天助的手段，來搪塞教會對自己修改法律所應負的責任？

第二個方向涉及一九七一年主教會議所說的「司鐸職的危機」。主教們理會到：基督徒的良心與教會官方一樣，都可做爲天主旨意的中介，反映「時代徵兆」；主教們也意識到：今日教會中開始盛行的牧靈職務觀更是屬於經驗層面、重視服務功能的。於是他們不再堅持只可有專業性的牧靈職務，

也不再堅持只可用超性的字眼來描述牧靈職務。假如一些司鐸已失去了超性意識，也停止祈禱，那麼復興祈禱運動不應該被視為是唯一可提供的解決辦法。單純只含社會意義的領導性牧靈職務，不應該按照教會團體委託轄治權的方式授與並委任；從事這種職務者，也不應該在這世界性危機中，拒作社會性和政治性的投入。事實上，在司鐸的牧職措施上，任何一致性的解決辦法都有嚴重危險的後遺症。就如東方禮天主教的哈金宗主教 (Patriarch Maximos Hakim) 所說：「我們正進入地方教會的時代，多彩多姿是美好的。合一……並不就是一致化。」該屆主教會議理會到地方教會的重要性了，理會的深度超過了梵二的主教長們；換句神學性的話說：在普世主教團的共融之下，主教們擁有教會團體牧靈職務所需的一切領導權威了。

一九七一年的主教會議中，不少著名的主教缺乏深度的牧靈職務神學觀。所以他們堅守特利騰有關司鐸神聖特質及行動的教導，深怕在世界性「釋放」風潮中，做社會及政治性的投入。有些主教採取保守的習俗及制度，拒絕承認神修復興必須建基在社會結構的改革上；事實上，梵二主教長們已經主張「世界人文化的進展」與「天主國的成長」是密不可分，這些主教忘了這一立場。會中有一些主教以地區主教團的名義，熱切地為下列可能性辯護：祝聖教會團體中已婚的「自然形成的領袖」當司鐸。其中九位選以牧靈工作需要的理由，要求把牧靈職務與獨身分開（同時為「允許自由選擇獨身」說項）。他們最後竟遭到恐嚇，反對的理由是：一旦讓步，將可能落入無限制妥協的危機。

挪威首都奧斯陸的葛蘭主教 (Bishop Gran) 曾隨口提到獨身是一個不自由的標記，他還說：「假如我們必須在『有標記』與『有司鐸』兩者之間作一抉擇，我們還是選『有司鐸』罷！」史利貝克神父最後的意見是這樣的：

獨身事實上是一個試題，本屆主教會議必須在下列二者中做一抉擇：其一，不受意識型態的束縛，真正關懷牧靈工作，把神學反省出來的理想理論應用到實際的牧職措施上；其二，保持反理性、堅持狹窄的所謂「正統」的怯懦態度，來阻礙大膽的牧靈性投身……。整體來看本屆主教會議，我們可以默認：無論獨身的法律應該被再次肯定也好，或應該「開放」也好，允許自由選擇獨身是其最後的結論。

史利貝克神父如此給一九七一年主教會議做了評價。他認為是因教會對特利騰文件錯誤詮釋的遺害，使「司鐸神印」造成把司鐸由教會團體中孤立的結果。因為「神印」成了一種意識型態，所以梵二以來，每談到司鐸措施時都規避它（梵二本身亦然）。今天的世界已不再把司鐸視為一種個人的聖潔地位了，許多司鐸也都認為司鐸的主要使命是為教會團體服務，他們也因這一信念而投身牧靈職務；在這個情況下，「神印」更被規避而不討論了。世界上有半數的主教比這次主教會議更希望應用進步的牧職辭彙，但這一觀點在主教會議中却只是少數贊成。現在有許多年輕的司鐸，雖然他們很難認同主教會議的決議，但他們更堅定、更努力地在為小型的基督徒基層團體服務；這點證明：司鐸職「正確的實踐」又逐漸成爲其最佳的「正統理論」了。

這一本引起騷動的著作，是以「面對未來景觀」作結束的。未來要求一個真正被教會團體接受的領袖，必須被祝聖或給予禮儀性的委任：神恩性的領袖——不論是在祈禱中將要產生的，或是事實上已經成爲的——應該在覆手的禮儀中予以承認；因為依照新經的範例，在這極端的困難環境中，一個宗徒性的教會團體應該能够徵召他們中間的一位信仰伙伴，成爲牧職人員來領導他們。假如拒絕上述做法，我們只好選擇另一條具有危險性的路走了：把基督徒團體的精神中心，放在一小羣受過神學訓

練的在俗教友手上，而由別處請一位合作的司鐸來主持感恩禮；如此，司鐸真正的只成了一個禮儀事務的「典型專業服務員」了。史利貝克根據現代的分析，認為特利騰有關司鐸問題的觀點全然沒有表現出大會對有創造力、充滿生氣、有宗徒傳承的基督徒團體的關懷。

註：刊載於一九八二年七月二十四日的泰晤士報。

本文譯自：Alberic Stacpoole O. S. B., "Revolution in the Concept of Priesthood", *The month*, 15 (1982) 10,

pp. 330-335

(上接六〇六頁)

基督召喚他時，這個人聽到就站起來並對基督答覆。

他聽到，是因為他在正確的地方——安息日在會堂中。這個人來到會堂，可能有複雜的動機；可能那是他每天乞討的一個地方，也可能是因着好奇心，甚至可能只是毫無目的地隨從一夥群衆。但是，他來了。

因為他來了，他才能在這個地方聽到耶穌的話。在圍繞着耶穌擁擠的群衆中，他找到了一個可以聽、可以看見、也可以被看見的地方。他沒有隱藏自己，或是他的殘障。他讓人看到他真實的自我。當耶穌健全的人性喚起他內在對健全的希望，他也沒有加以掩飾。

因為他沒有隱藏，所以當耶穌叫他站起來的時候，他聽到了這句話。他沒有四周觀望，而不顧耶穌對他個人所說的話，也沒有用虛偽的謙虛推辭：「主，是我嗎？」他聽到了，就站起來。「伸出你的手。」讓所有的人看到他的殘障；好奇者會注視他，並對他憐憫；驕傲者會以爲自己是健全的，只有他需要醫治；法利賽人想對他受醫治的希望加以嘲笑。但是，這個手枯的人，却有足夠正直的精神來聽和答覆。命令的話變成一項邀請。他對這出自愛的恩寵答覆。「我願意按祢的意思去做，謝謝祢！」他伸出他的手接受耶穌給他的任何東西。我們已知故事結局，就會說：「當然！誰不願意用一隻乾枯的手去換一隻健全的手？誰不願意接受治療呢？」但，我們甚至害怕失去「已有的病痛」，它是我們所熟悉的殘障。我們因此得到所需要的補償。我們知道如何藉此乞討，甚至相當精於此道。我們得到一些憐憫的銅板和減退的希望；我們也被原諒不被負太大的責任。

醫治的代價太昂貴；暴露我們自己的軟弱，謙遜地承認我們需要幫助，信賴「那一位」，也相信自己。一項「藉信德的醫治」聽起來是在一剎那就成就，可是它要求整個生命去相信。

主！爲什麼是這個人？因為他能做一個覆答，他有足夠的自由去聽到對他個人所說的話，而不是只做無名群中的一份子。他有足夠的自由，不去管經師和法利賽人對他的不高興。這些人力量減少或切斷他

(下轉五六頁)

聖秩：服務的聖事

Brian E. Daley 著
天 放 譯

身爲一位修院的教授，我每年都比一般人得到更多的參加晉鐸典禮和首祭的請帖——我想這是職務上的一種賞報——也是在晚春的季節，使絕大多數學術團體感到興奮高興而受人歡迎的一連串禮儀。今年（一九八二），我旅行全國參加一連串學生的慶祝，也給其他的許多人致送賀卡。就在這種時刻，我發現正在問自己，正如我以前也曾做過，這些年輕人被晉升司鐸到底爲了做什麼？爲什麼是他們而不是別人被祝聖爲司鐸去做這些事？儘管最近在天主教內對聖秩性的服務有許多爭議和正確的理論。有一件事好像仍然是很清楚的，那就是聖秩性的祝聖使領受者和他所面對的「羣衆」，都產生一項改變。正如一位去年晉鐸的人所說的：「我不能解釋這改變究竟包括些什麼。但是，我知道從我晉鐸的那天以後，人們從我這裏期望一些事情，是他在一天以前，連做夢也不會要求我的：赦罪、祝福、在彌撒中紀念，甚至秘密性的忠告。」

不過，若願意把這項改變用神學的詞彙描述出來，最低限度這是一種角色的改變。改變了他在教會禮儀和精神生活中所扮演的角色。藉着在禮儀中的祈禱動作和象徵，也改變了他在把基督福音帶給世界這項工作中所扮演的角色。對一個青年來說，很顯然地，在今日成爲司鐸對他的所有的意義，與二十年前所有的意義相當的不同。那時候，那是他進入一個團體的最後一個步驟；而這個團體是一羣結合緊密，富有自信的男人，他們組成了在天主教團體中不受到任何挑戰的統治階級。我記得一九六八年的夏天，我在 Barra 度暑假，這是蘇格蘭西海岸邊的 Outer Hebrides 海旁的一個小島，正如它

臨在的一些小島一樣。由於Bible這樣的偏僻，以致宗教改革的影響從來沒有達到過那裏。所以島上的居民幾乎全是天主教徒。島上的經濟情況非常蕭條，資源很少，教育程度也很原始。絕大部分居民都說一種愛爾蘭的方言；他們不是小於十八歲，就是大於六十歲。在這兩者之間年齡的人，祇要他們有足够的健康和興緻，都到蘇格蘭本土去尋求更好的生活去了。在這個島上有一位天主教的本堂神父 MacQueen，他真實的領導整個的團體。他是一位富有精力而聰明的人；他所受到的教育，遠遠超過絕大多數的教友。他擔任非官方的市長、店舖主人、貸款人、成人教育的領導人、輔導者和司鐸。人們在生生活任何一方面發生了問題，都向他尋求指導和忠告。因為在那裏沒有任何一個人來做這種工作。於是他擔任了這一切的工作，並且做得很好。

當然，這種情況是一種極端。但是，即使在梵二以前的歲月中，即使在美國的本堂中，一位神父所擔任的角色好像是頒布神諭的人。他所有的聲望是無人能夠相比的。突然，梵二以後，波濤洶湧的年月月中，正如我們所體會到的，這種情形的絕大部分突然改變了。司鐸所扮演的角色愈來愈被人提出質詢；對他的限制也不很確定。再加上司鐸在團體中的聲望降低的事實；這雖然被非出於事先的計劃，却是不可避免的。以上種種事實，却是許多人離開這項服務，以及許多年輕人遲疑希望晉鐸理由的一部分。

從積極方面來看，梵二大公會議所要求禮儀和組織上的革新，使我們對教會內服務意義的看法有了改變。大致來說，使以前集中在單一—聖統人物上的許多職務，重新分配在許多不同的人身上。在大公會以後的改變中，分工清楚、彼此聯繫與平衡而又集體的責任，成為非常熟悉的主题。以感恩祭為例，以前是由一個演員所做的神聖戲劇；禮儀改革之後，却增加了讀經者、聖詠團，以及其他教友

的服務人員。我們在新的堂區諮議會、司鐸諮議會，以及普世主教會議中也看到他們的出現。這一切都是使大公會議的新生而仍模糊對「集體性」的觀念，一些具體性的表現。無可避免的教會中被祝聖的領導人——從在普世天主教共融中心的教宗，一直到在本堂為中心的神父——在形成教會各式各樣複雜的人民團體中，愈來愈成為結合者、協調者和督導者；而不像以前他們是傳遞一連串命令的人物，或是教會活動唯一的發起人。

這種在天主教會內，領導職務和使徒活動的分工化，產生的結果之一就是在對「服務」(「Ministry」)一詞的用法，以及在大眾的意識中，誰會被蒙召去實行這項服務，都有了戲劇化的擴展。John Coleman, S. J. 曾在這題目上發表了一篇卓越的文章(“The Future of Ministry,” *America*, 3/28/81)。他在該文中說道：「有關服務用語，已經逐漸轉變；十年前所有的幾個重要的優先性也在改變……。他在一個非集體性、獨裁式、以及純粹聖洗制的模型上加上了一個集體性，對神恩非金字塔型的看法的面具。這些神恩是用來相互建立同一的基督身體。一談到服務，就會引發人想到洗禮、神恩、能力及集體性；天主的這些恩賜比祝聖儀式、職位和聖統來得更為優先。

今日教會中的許多人，按照在天主教傳統對教會職位的看法的光照下，對這種廣義而較不聖統制的方式來運用「服務」這個字感到不穩妥。他們願意看到這個名詞在官方的文件中及在神學的論文中只限用於受到聖事祝聖者的職務上。在未來的年歲中，羅馬的權威會朝這個語言學的方向走。一方面澄清，甚至規定神學用語，的確是教會中教導職務的一部分(正如一千五百年以前，羅馬的哲學家 Boethius 所說的一樣)；但是，另一方面，在有關服務口號所有的語言現象之後 Coleman 神父及其他人所指出的實際情形，仍然是不容爭辯的：現在有許多不同的男女教友在教會團體中進行各項服務

；而這些服務在大約二十年前，認為是唯有被祝聖者才有的權力和職務。此外，還有更廣大的天主教友，他們覺得現在的情形是正確而健康的。

我想，在按傳統天主教的對聖秩服務的了解，可歸納在三個大範疇內：服務（Service），這是 Ministry 最廣義而字義方面最中心的意義；中介職務或是代表職務；以及領導職務。

一個人在被祝聖以後，首先所接受的使命是以他一生的時間和精力，按基督的方式為別人服務。「耶穌原不是受人服事，而是服事人；並交付自己的生命，作大眾的贖償。」（谷十45）服務是一個廣義的觀念，不是用來形容在團體中某些特別的工作，而是一種抹煞自己、溫和而尊重的，集中在別人需要上的態度。四部福音在它們描繪耶穌的畫像中，曾把這種態度顯示給我們。新約也形容這種態度是任何人願意按基督徒身分所應有的特徵。

在基督信仰的傳統中中介職務經過了許多不同的改變。但是，它好像也是聖經中服務觀念的中心部份。按我的了解，一位中介者是一位中間人；他是為彼此打交道的雙方都承認為自己的代表或發言人。在宗教的領域中，他結合了先知和司祭的觀念。這表示這個人代表天主向人的團體說話，提醒人天主教在從前所說的話，並解釋那些話在現在的意義；但是，他也是代表人的團體向天主說話的人。他代表人的團體向天主祈禱、奉獻、淨化，把人的需要帶到天主尊威的臺前。

最後，在團體中的領導職務，至少從聖經中保祿牧函的時代起，就被認為是藉着覆手禮而傳給人的。在近幾世紀中，這可能已成為我們對聖秩服務觀念最主要的部份。梵二大公會議重新肯定它是主教職務中心意義的一部份。這一點在教會憲章中特別明顯。基督教的領導人，也必然是一個發言人和一個教師，他是祈禱的領導者，一個在主前祈禱的代表人。新約在不同的地方，曾提醒他，把他的領

導職務視爲一項服務。即使如此，被祝聖的聖職人員，不論他爲團體所做的任何行動，他都被當作是官方指派，以團體的名義行事。這個團體不可避免的除了要求他有責任感的去履行他的職務，也要求他立的榜樣，並給予領導。

服務的這許多方面，當然也可以用其他的詞彙表達出來。但是，我想在天主教的傳統中，它代表了服務者 (Minister) 所扮演角色的特徵。不過，在今天天主教會中，爲我們最有意義的這三方面的服務，事實上爲愈來愈多的平信徒所分享；而這項分享也愈來愈廣的被視爲服務功能合法的擴張。當然，教友們一直都以耶穌的名爲病人和窮人服務。他們也給人講解教會的道理，對教會說先知話，以隱修士、修女、獨修者和朝聖者的身分，奉獻他們的生命爲教會祈禱。

教友們也一直在教會中擔任領導的職務。在過去，曾有過教友樞機；在教會法庭中也曾有教友法官；也曾有教友管理教會的產業。現在所有的新現象，不只是教友分享教會工作和作決定中顯然的擴張；而是他們也進入了一些幾百年來一直被視爲專爲神職人員保留的活動中——例如分送聖體——以及教友們所做的工作被接納，確實是教會服務的一部份。

因此，神職人員和教友都不可避免的要問他們自己：「在教會中，被祝聖的服務者所有的特殊角色到底是什麼？做一位執事或一位神父或甚至一位主教，到底和別人有什麼真實的區別？」在上文中所說的種種之後，來到我們腦中的回答可能是：被祝聖者特有的服務就是他們聖秩性的服務，別無其他了。這樣的回答，令人初聽起來覺得失望，而含有一種並非需要的限制。他們可能對那些準備晉鐸的年輕人有一種特別令人不穩定的效果；這些年輕人對他們將來的服務，有一種更廣闊的憧憬，而不只是主持感恩祭、婚禮和聽告解。如果我們有這一類的反應，可能是由於我們原始問題的問法有了錯

誤。原來的問法是「什麼是只有被祝聖的人才能做的」，而不是「什麼是只能被祝聖的人所表達出來的」。換句話說，這問題是「教會把被祝聖的人分開，是要他們不只在禮儀的言語和行動中，而是在他們每天的工作，和他們整個的生活方式中，所要求他們表達的究竟是什麼？」

我想，如果我們對教會在傳統中對聖事的了解作一個簡短的反省，便可以使這一點更為清楚。簡單地說，在天主教的神學中，聖事是一個宗教的象徵，它能在人的生活中完成它在人的理智中所象徵的意義。聖事行動的方式，以及達成其目的的方式，就在它所象徵意義這一點上：宣揚天主在我們身上所做的事，讓我們認識我們所生活的天主的奧秘，並推動我們的感恩的心情去接受它；使天主普遍的臨在成爲具體，使我們能藉着一件事或一個行爲對我們所表達的意義而接近天主。所以，聖事藉着它表達天主臨在的溫暖和美麗，吸引我們自願地去接受天主，並在愛中與祂結合。

我們也說，教會整體來說也是聖事。這句話的意義就是教會的生活是以聖事爲中心的；而這些聖事是禮儀的行爲和象徵，在每一個信仰者的生活中，顯示了它們的存在：使教會增加新的成員，給病人傅油，以主所給的餅和酒來每天滋養集合參加禮儀的團體。但它也意味着超過這些聖事的行爲以外，教會可見的制度，以及基督徒具體的團體，在人類歷史廣大的舞臺上所扮演的角色，就是在於以一種象徵的方式把與天主有關的現實向整個人類傳達出來。對教會整體來說，在團體生活中，它使天主創造和醫治性的臨在、藉着可爲人了解而感覺到的象徵來觸動人的心神；使人體會到被仁慈的天主所拯救到底是怎麼一回事。

我想，祇要把聖事性的角色加以延伸，也可以把它應用在教會中的個人身上。如果我們把個人不

只從他會或不會幫人找到天主去看他，而把個人視作每人在廣義教會的團體中都扮演一個特殊的角色

。事實上，我想七件聖事的主要目的之一也是給予在教會中的團體和個人、這樣一個聖事性的地位和角色，使這些團體和個人各有其意義，在天主和世界的面前成爲恩寵活生生的標誌。

讓我以基督徒的婚姻爲例，來解釋我究竟要說什麼。首先，婚姻聖事是婚姻事件的本身：藉着其中的語言和象徵行爲，兩位基督徒彼此奉獻自己，成爲對方的丈夫或妻子；並在終此一生的盟約之愛中，以及果實纍纍的旅伴情誼中共同生活。婚姻的禮儀，藉着表達毫無疑惑已存在的基督徒的愛和自願的獻身，在一個公開的行動中，對這種態度加以肯定。這項行動的本身也帶來一個新的現實——在社會中可證實，而在人中有有效的現實——它也就是這個行動所象徵的愛和獻身。當然，這也就是爲什麼我們稱這種禮儀爲聖事。當它在一個信仰團體並爲其代表作證人的條件下完成時：它是救恩有效的象徵。這個象徵通傳（同時包括表達和產生的意義）天主的愛和自我給予的恩賜到領受者的心中。

但是，我想基督徒的婚姻具有聖事性，還有一個次要更一般性的意義：不只是因爲它爲一個聖事所保證，而是因爲這項保證讓這對夫婦，對團體的其他人，扮演一個永久性聖事的角色。他們在團體中，爲了團體被指定成爲一項象徵性的標誌，來表達基督徒的友誼和棄絕自我獻身到底有什麼意義。很清楚地，他們對這些事並沒有專利權。在團體中，已婚夫婦之外的人，也被召叫去彼此以無我之愛彼此相愛。其他的人也能被召去建立友誼，是同樣的永久，同樣的要求，同樣的給予恩寵，同樣的產生好果子——不過是藉着其它不同的方式——爲了更廣大團體的好處。

一對已婚夫婦所有的愛和忠信的特殊之處，當然不在於這些事情只爲他們所有；而是這對夫婦，已經藉着教會聖事的保證，使他們在教會的團體中成爲一個模範。對團體中的其他人來顯示基督徒的愛和忠實到底有什麼意義。基督徒的夫婦許諾「不論環境順逆，富貴貧賤，疾病或健康，都彼此接受

，直到死亡使他們分離。」他們表示願意對一切認識他們的人成爲一個標記；這標記就是以最具體的方式顯示基督徒之愛的大膽和持續力；同時，也使這樣的愛爲我們其他的人成爲更能被了解，也更能去生活的愛。

這種聖事雙重的意義也可應用在聖秩聖事上。對聖秩聖事最通常和顯然的認識，是把它看作一種隆重的象徵行動和語言；一位主教藉着它們以天主和教會之名，使某些人在團體中成爲執事、司鐸或主教。這些行動標明了他們所宣信的內容——他們在教會中被給予的角色——就是爲團體服務、宣講、祈禱，並予以領導。這個標記正式承認一個人去作這些事情的一項神恩，同時，也爲接受者創造了一項社會性和教會性的角色。這個角色在將來會成爲他有效履行職務的主要根源。所以，它同時是一個標誌，也是一個恩寵的孔道。

但是，我想我們也可能了解聖秩的聖事性，不只是因着它給予人一項職務權力；而且也是在基督徒團體中，有此職務的人延續性的功能。聖秩聖事在某些基督徒身上蓋上戳記，使他們爲整個團體成爲「服務的基督聖事性的具體表現」。(Peter Fink, S. J., "The Other Side of Priesthood, *America* 4/11/81)。有些人雖然沒有領受這件聖事，但是將被官方正式指派以團體的名義來服務；並且所有的基督徒都被福音所召叫去彼此服務，彼此洗腳，正如耶穌在最後晚餐所做的一樣（若十三14）。另有些人被召叫，爲整個團體度一種祈禱和轉求的生活，或是去解釋聖經和信仰的傳承，或是成爲他們時代的先知。還有些人，他們沒有領受聖秩聖事，但在教會中却被召叫具有領導地位和權威。在未來的歲月中，他們的數目可能會增加。

受到聖秩聖事祝聖的人所特有的角色，並不在於囊括教會的服務，也不在於掌管這些服務，甚至

於首要的也不是去監督別人的服務；而是在他自己的服務中，在他自己的人格、說話和生活的方式中顯示，如果任何的服務是忠於以耶穌基督之名而做，他們究竟應當如何來實踐。正如所有的基督徒，應該能夠在領受婚姻聖事的人身上發現他們是一個具體的榜樣，一個給予恩寵的標記，表達出基督對教會的愛。所以，那些在教會中盡服務職責的人——所有的基督徒在他們努力忘我的彼此服務時——應該能夠從受到聖事祝聖的人身上學到基督徒的服務究竟應該是如。這些人應把基督服務的樣式以現代的方式表現出來。

當然，我在強調受祝聖人做榜樣的角色時，並不意味着低貶他們制度上權力的現實；或是意味着這種權力來自他們在服務上做模範的成功。更好說，我以為他們的權力正如結婚夫婦不可分散的忠實，其本身就是標記的一部分，是傳通一個更為寶貴恩寵聖事性的工具，並且權力不應該是我們對祝聖服務，為教會有何意義的了解、主宰的因素。

從以上聖秩聖事相當廣義的了解來看，可以得到三個彼此並不相同而嘗試性的結論。第一個結論是非常個人的：這項了解幫助我去體會，為何我覺得使某些司鐸的職務成爲我日常生活模式的一部分是如此的重要。按司鐸身分我被指定的工作，不是在一個本堂，而是對神學加以研究教導並寫作。但是，如果這項工作（一位教友當然也能夠做）不只是在教會中的一項服務，而是因我的祝聖所肯定的一項工作，成爲我可鐸身分中心的一部分；我需要經常在教會的崇拜儀式中扮演我的角色，來加深我對自己生活聖事性的特徵所有的意識。我需要時常以教會傳統的言語和知識來舉行，或共同舉行感恩祭。我需要分送聖體，在和解聖事中爲人服務，唸日課，來參與教會的讚美與代禱。不只是因爲團體需要從我這裏得到這些事，而是因爲它們對我來說，使我在恩寵團體中所扮演的角色，成爲具有聖事

性的。它們傳通給我一個圖像，表達了我在基督信仰團體中主要的職務究竟有何意義，它們所傳通給我一種天主生命的力量，使我做到我之所以被祝聖應成爲的人。這種傳通的方式，我無法完全解釋，但是我却很深刻的感覺到。

第二項結論可能是更理論性的。神學家們很久以來就在爭辯，祝聖主教、司鐸和執事是一件聖事或是三件聖事。一方面，教會的文件及要理一直都把聖秩聖事列爲七件刻劃出教會生活形象的聖事之一；另一方面，教會職務三項較高的階級，一直被認爲在特性上是有基本的區分。所以每次把其中之一給予別人時，需要一個新的聖事性的行動。梵二的教會憲章，清楚地肯定了祝聖主教所有聖事性的本質，也強調了這一點。那麼，我們說有三件不同的祝聖聖事，不是來得更爲正確嗎？

不過，如果我們想這種聖事性，不只是在一個人開始服務時，一種領受使命的行動；而是服務本身一個中心而永久的一面。我們似乎可以找到一項有用的區分：祝聖是一件聖事，或是神聖的標誌，也就是藉着覆手來指派執事、司鐸和主教們。不過，這被祝聖的服務人所有的三種等級，是分別以聖事的方式，把服務的不同方面建立模範。

執事是一個最廣的階級。這個名詞在希臘原文是指「侍餐者」，與拉丁文的服務者最爲相近。他們在團體中所接受的服務使命，也最爲一般性。其中有些執事，更進一步的以覆手接受使命，成爲長老。（此字是司鐸一字的來源。）在早期教會中，長老們可能組成資深信友會議來管理每一個地方團體的生活，並訂定政策。今日，他們主要的在於使服務、言語和中保幅度上具體的表現。他們是中間人，是天主和祂子民的發言人，是宣講者和代禱者。因此，在感恩祭中做領導人，紀念耶穌，奉獻自己的犧牲，在團體中經常的宣講，對悔改的基督徒說出寬恕和和解的話語；爲一位長老而言，是非常

切確的。最後，有一些長老再一次的被以覆手禮選出來，成爲主教（在希臘原文是指一位監督）。他們的來源很可能是當地長老會議的主席。在今日來說，主教是地方教會制度上的首領，他使聖事性服務領導性的一面具體的表達出來。他們被蒙召在他們的生活中顯示出，基督做頭究竟是怎麼一回事。

在這兒很清楚的有一種階級劃分，有一種位置高低的秩序，包含着給予命令的連環性，以及有能力作決定和統治。但是，主教、司鐸和執事彼此所以區分，更是在他們反應了基督信仰服務中不同的方面。他們接受特別的使命，去完成這些不同的方面，但都是爲了我們的好處。第二世紀初葉，安提約基的聖依納爵給某一地區的一羣基督徒寫道：「讓主教們在天主的位子領導，長老們在使徒會議中有其位置，讓執事（我特別的朋友）承受耶穌基督的服務。」爲依納爵來說，這些被祝聖的服務員所代表的意義，也就是他們把天主救恩奧秘所作的具體表達，比他們所能做的來得更爲重要。生存在今天的我們，能夠保存它的觀點是重要的。

從這個對服務的聖事觀念，我們可以得到第三項結論，這是有關女人被祝聖敏感而困難的問題。如果從職務描述，或是得到職務所需要的資格來看，我們確實沒有理由否認女人能在教會祝聖的服務中分一杯羹。今天女人能夠以男人同樣的能力和無我的精神在教會中扮演領導、說先知話、教導、代禱和服務等角色。事實上，從教會最早的時期以來，他們已經這樣做了。按照正義，教會在今日應該比過去更公開的承認這些服務，並召叫教會的男性服務人員，可能特別是被祝聖的領袖們，對他們自己所有的偏見，及他們隱藏的願意主宰的欲望加以反省。

不過，如果有人假設把祝聖的服務限制於男人的主要理由是，教會是男人想獨占其權力結構共同陰謀下的犧牲品；那是錯誤的想法。此外，在人類社會中，性別所具有的象徵，或是「聖事性」的角

色，也有同樣的重要性。這包括由於一個人是男是女在別人身上所引起的期待和反應；這些反應可能是基於每一個個人，以及他們在家庭生活的經驗和在他們記憶開始，他們父母所扮演的角色，形成他的「心理——性」的結構。在任何人的社會中，男性和女性都帶有的各種意義；這些意義藉着人們有意識的行動刻劃出團體成員的每一個男和女所扮演的角色，也給他們塗上了色彩。有些基督教會，到現在為止還沒有給予女人聖事性的祝聖；其重要的理由之一，確實是人們覺得我們所描述過的被祝聖的服務，即其聖事性的功能，被人認為——可能是無意識的——如果這項服務要有它完滿象徵的價值，需要一個與男性和父性的相關色彩和境遇。

因此，今日教會所面對真正的問題，不是女人是否有能力去做執事、司鐸和主教的職務；而是是否性別所帶有的社會意義及象徵意義，在現代的社會中，已經發生了如此的變化，以致女人也能夠傳通同樣基本的標記——現實，如同男人在做這些職務時一樣。我不相信我們已經知道這個問題的答案。在普世教會能平安的對這個問題得到一個結論以前，人類學家、社會心理學家及神學家，需要對我們性別的社會意義加以更多的研究。

無論如何，我不相信在教會中，中心的問題只是單純的權力問題。在我今年（一九八二）春天，所參加的晉鐸典禮中，主教告訴參禮的人說「有一次，他詢問一個初中二年級的孩子，如何給聖秩聖事下一個定義。那小孩回答說『聖秩就是一個年輕人離開我們，到修院中去學習如何肖似基督；然後回來教導我們，也如何肖似祂。』」這些話似乎熱心而單純，但對聖秩的了解却是很深刻的。他不但描述了被祝聖的服務究竟是什麼，也描述了所有的聖事，實際上也是整個的教會究竟是什麼——在人的心中形成基督。不論教會在將來決定要祝聖何人，不論他們真實的角色究竟如何界定，這項任務永

這是服務者基本的責任，也是他或她恆久的挑戰。

本文譯自：Brian E. Daly, "Ordination: The Sacrament of Ministry" *America*, Vol. 147, No. 19 (Dec. 11, 1982) 365~369.

聖秩：服務的聖事

六五五

(上接六四二頁)

的生路，除去他在社會中的地位，甚至不許他進入會堂；而只有在會堂中才能聽到主的話。

主！爲什麼是這個人？因爲他足夠健康來認出主的聲音；祂常召喚人走向健全，這是主的愛常給我們的邀請：讓你自己被治癒吧！讓你自己變爲健全吧！讓你被祝聖吧！冒一個離開過去境遇的危險，冒一個當每天所有可能性中責任的危險。擁抱現在走向將來。

主，爲什麼是這個人？因爲他有足夠的信德，願意除去所有使他不能完全分享天國的障礙。對我們太多的人來說，生理的缺陷不是主要的障礙；情緒上的跛足，更可能是我們的殘障。我們心靈上的創傷，甚至可能是來自對自由和責任更基本排拒的後果。我們都爲罪惡所傷。因爲我們受到了損傷，我們也傷害別人；惡疾因此一代代的傳下去。

我們真願意被治癒嗎？

如果我們說是，讓我們以行動來實踐我們的希望。那麼，我們就能開始走向健全，以聖德的反應來代替罪的習慣。情緒上的阻碍就不再會束縛我們的自由。身體上的殘障也不再阻止我們和人交往。我們將站直起來，伸出我們的手，有足夠的勇氣去接受愛；這愛常給我們帶來醫治，可能特別是在安息日那一天。

本文譯自·Marie Beha, O.S.C, "Why This Man?" *Review for Religions*, 42 (1983) 240-1.

女司鐸或女執事？

A. M. Tortras 著
陳月卿 合譯
李偉平

婦女參與領導角色的普遍事實，很自然地包含著她們領受聖秩，充當司鐸的神學問題。儘管研究皆有利於此趨勢，信理部 (The Congregation for the Doctrine of Faith, C.D.F.) 却於西元一九七六年做了否定的回答。然而，教會的正式立場雖然如此，却並不禁止對此問題作進一步神學的探討。

托雷斯 (A. M. Tortras) 在本文中提議：復興祝聖女執事，是今日所能採取的最好步驟。

一個無從避諱的事實是：從第二世紀至廿世紀中葉，教會歷來一致主張——不祝聖婦女司鐸。沒有一位教父贊成女性司鐸。許多教父明顯地反對這種想法。第三世紀的戴都良 (Tertullian) 連他在身為蒙丹派期內 (此派中，婦女高踞要津)，也排斥女性司鐸。第四紀的厄俾法 (Epiphanius) 清楚地把天主教的作法與蒙丹派互相比，他說：「由太初開始，婦女從未執行司鐸職。」諸如此類的教父作品文句不可勝數，而中世紀只是沿襲這一傳統罷了。

人們所用的論證更為重要。教會傳統引用那些似乎限制婦女參與教會活動的文句，指出耶穌只選十二位男士做宗徒，所以主張唯有男性才可以耶穌之名行事。與這論據有關的論調，明顯的或隱晦的，莫不暗含——女性不如男性。聖多瑪斯說：「由於女性不能代表卓越的職位——女性屈居於從屬的地位，因此女性不能領受司鐸聖職。」 (STh, supp. 39, 1)

首先，根據聖經章句的論據，到底具有多少說服力？事實上平常被引用作為論證的經句，主要是紀律性的規定（而非信理的）。然而從聖保祿的全部作品中，可以查到他重視女性服務的章節。弟茂德前書三章十一節即在討論執事的行文中提到婦女（女人也須端莊，不譏謗，有節制，凡事忠信）。聖保祿曾在致羅馬人書十六章一節，提到福貝依（Phoebe）女執事。也許聖保祿所說的女執事低於今日的執事職；但也可正相反，因為聖保祿多次藉用執事一詞，描述他自己的職責。由下面的例子裏我們或可思量一下：其它與聖保祿有關的婦女，是否也擁有一個與受祝聖的司鐸相同的聖職。

信理部宣稱——新約中從未提及婦女領受祝聖；如果這是指禮儀而言，那麼在真正被保祿所寫的書信中也未曾提到男性蒙受祝聖。爲了揭示聖保祿對女性服務所賦予的意義，我們必須注意他如何將某些婦女列於教會樞要的服務人物中。他稱呼猶尼雅（Junias）（好像一位女性）是宗教徒（羅十六7）。對聖保祿而言，這是最高的聖職（格前十二28）。

當信理部要求教廷聖經委員會（幫助預備信理部的宣言）提供有關新約中祝聖婦女問題的資料時，大部分人的回答是：新約中並沒有一個清楚的否定或肯定，甚至新約中還提供了一些有利於婦女領受聖職的可能性的資料。

現有的神學都成立嗎？

聖經以外反對婦女領受聖職的論據也並非是絕對的。因爲耶穌只選立了男士爲十二宗徒，女性便永久被排除在教會聖職之外的立論很難令人看出其端由。相同的，主張耶穌是男人（所以只有男人才代表男性的耶穌），因而只有男人可以當司鐸的立場，恰與婦女可以給人授洗的不可爭辯之事實相

衝突。如聖奧斯定說的：「伯多祿給人授洗，……猶達給人授洗……基督給人授洗……」所以婦女也可以給人授洗。何況今日的女人不如男人的論證根本不值一提。

姑且不管以上所提的論據的是否可靠，而歷史悠久的教會傳統措施是不容輕易取消的。有些人以為反對婦女領受聖職的論據，僅僅屬於社會性的理論而已，可是在蒙丹派內，女性司鐸是很普遍的，而許多東方神秘宗教裏，女性司鐸更爲人所歡迎。可見社會的情況並不全然將婦女排除於司鐸聖職之外。

潛意識的直覺

直接由感覺而引起的反對比由社會議論中而引起的反對要來得更深。我們是觸及教會的「潛意識的直覺」，不管我們有多少清楚的理由，教會官方在目前全然沒有感覺到它可任命婦女晉鐸。問題的癥結在於是否可改變這個根深蒂固的感覺。我們想這是可能的，但只靠理論上的辯論是不夠的。

我們所需要的是婦女在服務內實際的經驗。教會的發展並不單只靠邏輯理論，更重要的是靠實踐。爲了這個經驗，女執事就可能成爲下一步所要走的方向。若女執事得以成立，則有關女司鐸的問題總有一天會被接受。

由第三世紀初以來，女執事很明顯的是古代教會的一份子。第三世紀的宗徒訓誨錄 (*Didache* of the Apostles) 及宗徒憲章 (*Apostolic Constitution*) 中收集了很多初世紀中的禮儀及教會的傳統，其中均很清楚而廣泛地提及女執事的存在。第六世紀的 *Novellae of Justinian* 列出在君士坦丁堡聖索非亞 (*Santa Sofia*) 的四百廿五聖職人員中的四十女執事的名單。

的確，在這些文章中含有對女執事職務的躊躇遲疑——通常它們是為婦女所作的服務連在一起——而與男執事成為很大的對比。雖然白拉齊 (Pelagius) 談及女執事是一項聖言的服務，但女執事有時被禁止授洗及教授教義。其中有些猶豫毫無疑問地反映出對婦女的偏見。如同在公元五三四年的奧爾良會議 (Council of Orleans) 中反對祝聖女執事，因為婦女意志薄弱。

聖事性的祝聖

另一方面，宗徒憲章提及主教在長老及執事面前的覆手禮而祝聖女執事，主教為女執事的祈禱與對一般祝聖聖職所有的結構相同。主教在提出舊約中偉大的婦女及聖母瑪利亞之後，就懇求聖神幫助女執事完成她的任務；這與祝聖司鐸時所作的相同。

希臘的教父們非常尊敬這一項職務，他們引用弟前三章十一節作為授任女執事的聖經根據。雖然第三世紀的執事與聖經的典範略有出入，宗徒訓誨錄甚至認為女執事為聖神的標記。

歷史說明了女執事是可行的，但是否為人所希求呢？很多人都想沒有必要。有些人根本就反對祝聖婦女擔任教會的任何職務。有些人則認為接受女執事就是對有否女司鐸存在表示妥協——全要或不要。目前有女傳教員，有分送聖體的婦女，此外尤其在像傳教地區更有婦女負責管理整個堂區的工作。還有什麼女執事所能作的事，不讓無聖職的婦女作呢？

不過，同樣的異議也可應用在男執事身上；由此便把低估教會聖事幅度的功利主義洩漏無遺了。執行教會聖職者必須先被教會認可，在他們的使命中被聖神所堅固。這些理由不是為了個人的滿足，而是為了更深入的神學意義。梵二堅持對真正履行執事職務的人必須接受執事祝聖禮（教會傳教法令

第十六條)對女執事也應有相同的論調。

當然，此項恢復女執事制度的建議並沒有意思要每一個覺得被召擔任執事任務的男性或女性必須被任命；而更是針對那些已在實際上履行執事職務，而也願擔任執事的人而論，他們爲了教會的這項使命能更完全奉獻自己。也就是讓那些因著有能力勝任及奉獻而被教會接受於此項使命的人必須被任命。教會的聖職可因此逐漸發展，以響應團體及個人的需要及願望。

梵二恢復執事的制度(教會憲章第廿九條)其職務包括：以隆重的禮節付洗、分送聖體、代表教會證婚及祝福婚姻、主持喪葬禮儀、主持聖道禮儀，如果教會習慣婦女履行這些主持角色，則反對可鐸的力量將會逐漸消失。

本文譯自：A.M. Tortas, "Women priests or women deacons?", TD 29:3 (Fall 1981), pp. 245—247.

為研究神學者提供有利的工具

為對神學中文資料作充分的利用

輔大神學院特別編輯

神學論集一至五十期內容索引

七八頁

四十元

出版者：光 啓 出 版 社

地 址：臺中市忠孝路一九七號

郵 撥：中字二〇四七九號

經售處：全省各天主教會書局

神學論集卷十五(55-58)總目錄

紀念利瑪竇專欄

從利瑪竇開始傳入我國的西方科學.....	顧保鶴 ⑤	一
利瑪竇對我國教會的啓示：文化工作的教會幅度.....	張春申 ⑤	三七
自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法.....	張春申 ⑤	四三
利瑪竇的生活交談.....	張春申 ⑤	三五三
利瑪竇神父的心理探討.....	朱秉欣 ⑦	三六一
利瑪竇與中國耶穌會士.....	張春申 ⑤	五〇七
第十一屆神學研習會專輯：紀念先賢利瑪竇神父來華四百週年 (一九八三年元月三十一日至二月四日傍晚)		
二月一日		

(甲)其人

1. 利瑪竇來華前驅.....	張奉箴 ⑥	一五七
2. 利瑪竇簡史.....	張奉箴 ⑥	一六七
3. 利瑪竇的靈修精神.....	詹德隆 ⑥	一八一

二月二日

(乙) 利瑪竇在中國

4. 利瑪竇的傳教特質……………谷寒松 ⑤⑥……………二〇三
5. 利瑪竇與儒學……………成世光 ⑤⑥……………二一九
6. 利瑪竇與佛學……………羅光 ⑤⑥……………二二七

二月三日

7. 利瑪竇的中文著述……………顧保鵠 ⑤⑥……………二三九

(丙) 「天主實義」評介

- 簡介天主實義……………胡國楨編介 ⑤⑥……………二五五
8. 「天主實義」的天主論……………胡國楨 ⑤⑥……………二六七
9. 「天主實義」的靈魂論……………岳雲峯 ⑤⑥……………二八五

二月四日

10. 「天主實義」的倫理學……………胡國楨 ⑤⑥……………三〇九
11. 「天主實義」的修養論……………宋稚青 ⑤⑥……………三二七
(丁) 總結

12. 利瑪竇與教會本位化……………張春申 ⑤⑥……………三三九

聖經

聖經的族長史與中華世系圖.....房志榮 ⑤⑤.....四九

眞福八端?.....Herman Hendrickx, clem 著 王 敬 弘 譯 ⑤⑤.....六七

聖經中的次經.....譚璧輝譯 ⑤⑦.....三六九

一首讚美天主之言的詩篇——詠一一九之辭彙研究及祈禱建議.....潘貝頌 趙士儉 ⑤⑧.....五二一

信理

耶穌的知識與意識(下).....張春申 ⑤⑨.....七九

梵二對教會與國家之間關係的看法.....Marcel Diet 著 向 欣 譯 ⑤⑨.....九五

耶穌與基督教會.....張春申 ⑤⑦.....三八三

救主之母反映出聖三的作爲(上).....Jean Galot, S.J. 著 岳 雲 峯 編 譯 ⑤⑦.....三九一

救主之母反映出聖三的作爲(中).....Jean Galot, S.J. 著 岳 雲 峯 編 譯 ⑤⑧.....五三七

禮儀

特利騰與梵二改革的比較.....鄭保祿 ⑤⑤.....一〇一

主日禮儀的演變.....鄭保祿 ⑤⑦.....四〇七

靈修

基督徒的分辨神類與中國人的「涵養」與「省察」.....胡國楨 55.....一〇七

手足情深樂天倫——漫談奉獻生活真諦.....George A. Aschenbrenner, S. J. 著 徐可之 譯 55.....一一七

對意識流的省察.....George A. Aschenbrenner, S. J. 著 寬 薇 譯 55.....一三一

高齡神修.....甘易逢 著 李哲修 譯 57.....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 55.....四四九

聖方濟·沙雷的把握今朝.....Edward J. Corney, C.S.F.S. 著 陳 寬 薇 譯 57.....四五七

中國靈修講習會二講.....張春 申 著 58.....五八一

新基督論中的神修——重新認識耶穌.....Paul J. Philibert, O.P. 著 譚 壁 輝 譯 58.....五九五

教律

新訂法典——一種有希望的美酒.....James M. Provost 著 趙 一 舟 譯 57.....四一七

教會的新法律.....Ladislav Orsy 著 趙 一 舟 譯 58.....五五三

新教會法典評估……………Ladislav Orsy 著 王敬弘 譯 五五九

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

從心理——靈修的觀點談自慰……………William F. Kraft, Ph. D. 著 黃美基 譯 五六九

牧靈

臺灣地方教會使命的再反省……………谷寒松 著 四六五

基本教義講授經驗談……………朱恩榮 著 四八九

書評

雅威回答約伯，從當時藝術背景上解釋約三十八章至四十一章……………夏偉 著 一四三

聖詠作者的創見——聖詠與象徵……………夏偉 著 一五三

「原罪新論」簡評……………岳雲峯 著 六〇七

專題

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	⑤⑦	五〇一
聖經中三種鐸職所面臨的挑戰.....	Raymond Brown 著	左 婉 薇 譯	⑤⑧	六一三
司鐸意義在觀念上的再反省.....	Alberic Stacpoole, O.S.B. 著	胡 國 楨 譯	⑤⑨	六二五
聖秩：服務的聖事.....	Brian E. Daley 著	天 放 譯	⑥②	六四三
女司鐸或女執事？.....	A. M. Tortas 著	陳月卿、李偉平合譯	⑥③	六五七