

神學論集

于斌



60

輔仁大學神學論集

第六十號 一九八四年夏 總目錄：④⑤

目 錄

聖經

古經文學史……………夏 偉……………一六三
聖言與道的和合……………謝 扶 雅……………一八三

信理

試論基督徒詮釋中國經典的可能性——以「大學」為例……………胡 國 楨……………一八九
對教會內權威之抗拒——一種多元學科的透視（上）……………Edward Cuddy 著
趙 舟 譯……………一一三

教理

從創造神話看猶太人的罪惡觀念……………黃 懷 秋……………二二七

教史

第二、三世紀神學簡史……………趙淑華……………二二三

倫理

主日倫理觀……………詹德隆著 趙淑華編……………二四三

靈修

中國靈修講習會又三講……………張春申……………二六五

消極感受能促進積極成長……………William F. Kraft 著 黃美基譯……………二八五

牧靈

由牧靈角度看基要主義……………Eugene La Verdere, S. S. S. 著 譚璧輝譯……………三〇三

附錄

基要主義簡介……………資料室……………三一

前言

神學本色化是整個教會使基督信仰在每個具體的地方生根的一種努力，這當然也是神學論集的重要目標之一。雖然，在質與量方面都不能令人滿意，但仍然需要我們以鍥而不捨的精神前進。在本期神學論集中，有三篇这方面的文章。胡國楨神父的試論基督徒詮釋中國經典的可能性是一篇相當有份量的創作。他首先檢討了中國歷代對經典詮釋的不同方式。然後以基督信仰的精神來詮釋中國經典指示了一條出路。張春申神父的中國靈修講習會又三講，是神論^⑤所刊行這一主題的續篇，分別討論「氣；吾身、吾心；靜坐祈禱」。張神父在中國靈修方面的文章，膾炙人口，想必為讀者所欣賞。此次講稿亦為許家琴小姐整理，在此一併致謝。謝扶雅先生遠自美國寄來短文一篇，討論天主教與更正教會對若望福音一章一節 *Logos* 一字不同的翻譯並為謀得一共同翻譯，作了一項良好的建議。謝先生對合一運動的熱衷，令人敬佩。

在基督信仰中，權威的問題，自耶穌時代起就已發生困難。在整個教會的歷史中，權威的濫用層出不窮。近年來，教會在倫理方面的權威顯然低落。在本期中，趙一舟神父翻譯了一篇討論這方面問題的文章，它是從近代許多不同的學科對教會內權威使用的型態作深刻的探討和批判。一方面肯定教會權威的重要性；另一方面，強調必須改變行使權威的方式，才能使教友們得到更大的好處。本文因過長，不得不分上、下二次刊載。

在近年來參與主日彌撒的人數，顯然在降低，這也是教會中的危機之一。詹德隆神父從聖經、教

會歷史和現代社會狀況探討主日參與彌撒和罷工的意義及倫理，內容豐富，立論平衡，可以給這方面教導者和宣講者有用的參考資料。

遠在比國留學的黃懷秋女士寄回短文一篇，說明猶太人在聖經中對人性善、惡的看法。它是一篇有意思的要理教材。

消極情緒不但是心理上的一種困擾，而且也常是靈修上的一種阻礙。在本期黃美基所翻譯的一篇文章中，Kraft博士利用他多年來的輔導經驗，教人如何轉化消極感受，使它成爲積極成長的經驗。一定能爲許多輔導者有啓發作用。

基要主要在更正宗福音派的教會中相當的盛行。它不但是對基督信仰所採的一種態度，也是心理型態的一種表現。這種主義在臺灣更正宗的教會中，頗有其影響力；並且有些天主教友也逐漸受其感染。譚璧輝修女所譯的一篇文章，使我們了解基要主義的根源，也幫助我們在牧靈上採取適當的態度。

這期神學論集有一個相當可喜的現象，就是以中文創作的文章比例顯著的增加。我們要感謝所有支持本刊的作者，在這方面所做的努力。

古經文學史

夏偉 著

第一節 口 傳

古經文學的搖籃是舊約以色列民族的口傳。這個口傳可追溯到公元前第二十世紀的遙遠歷史。那個時候的以色列遊牧祖先開始信奉雅威——上主，他們也獲得了祂的助佑，並得到祂的許諾。族長們把有關雅威的信仰和體驗傳給自己的子孫，子孫又把這信仰傳給自己的後裔，每一代靠著雅威的信仰而克服了生活上的各種困難。同時他們也開始把他們家族的風俗習慣、民法傳統和倫理道德的規則視為上帝的指示，而傳給後代的人。

口傳不但是在家族中所發生的，較大的單位，如支派和宗族，也同樣地把上主為他們所做的一切傳給別人，每一代再重新體會到上主與他們同在；他們一起讚美天主，因為祂賜給他們的民族英雄特別的能力和智慧。爲了慶祝上主的救援工程，他們創造了信條和歌詠，代代相傳這一切的一口頭文獻。

另外一個口傳的地方是聖所。掌管聖所的司祭負責把聖所的特殊歷史傳下來。例如貝特耳的司祭將有關上主顯現給雅各伯的事蹟（請參閱創廿八10-22）陳述給朝聖者。

第二節 口傳成書

古經很多材料在最初數百年之久是以口授流傳下來的。古人並不都是文盲，希伯來文——古經的文字——是簡單的文字，只包括二十二個字母，從民八14可以得知，似乎每一個老百姓都會寫字；而梅瑟，以色列的偉大領袖，也受過良好的教育，因為按照出25~10的記載，他是在埃及法郎的王宮裡長大的。那麼，他們為什麼不把有關雅威信仰的事蹟寫下來呢？原因很多。古人的記憶力很強，他們寧願記住信仰的故事而不願意將它寫下來，因為寫下來的東西可能遺失。此外，當時是用石碑或泥板刻字，攜帶如此笨重的東西，為游牧民族來說，是一件非常不方便的事。

雖然如此，口傳還是慢慢的成為書寫的記載。口傳成書的過程可以分為四個階段：(一)最早的文獻——以色列的憲法（公元前一二五〇~一二二〇年左右）；(二)自征服迦南至流徙巴比倫之間的聖經文學（公元前一二二〇~五八七年）；(三)流徙巴比倫時的聖經文學（公元前五八七~五三八年）；(四)流徙巴比倫返國後的聖經文學（公元前五三八~一〇〇年）。

(一) 最早的文獻：以色列的憲法

毫無疑問的，古經最早的文獻與舊約以色列人在曠野中成爲一個民族有很密切的關係。按照古經最可靠的記載，雅威上帝在聖山（有時稱爲「西乃」，有時稱爲「曷勒布」）與以色列人立約，而梅瑟乃是此盟約的中保。聖經把這盟約的內容綜合如下：「我做你們的神，你們做我的百姓」（肋廿六12）。從聖經的記載我們可以推斷，上主和以色列人所訂立的盟約與古代近東的「臣服盟約」（即小

國與大國之間所訂的盟約）很相似。

考古學家們挖出了許多屬於公元前二千年至公元前一千年之間的盟約文件，其中較老的契約，尤其是赫特人的契約，都具有同樣的結構：②

(1) 弁言。在此大王作自我介紹，其中包括他的名字和爲王的尊號。

(2) 歷史引言。立約的大王將自己與對方在以往所有過的種種關係一一縷數，特別是大王對屬國所施予過的恩惠；其目的在於激發屬國國王的善意和感恩之情。

(3) 規定條款。這些條款有普遍性的，也有具體的。普遍的條款無非強調屬國對大國的絕對忠貞，因而有福同享，有苦同受，大國的朋友就是屬國的朋友，大國的仇敵就是屬國的仇敵。具體的條款規劃出彼此關係上所能發生的事情及應有的態度，如大國發生戰爭，屬國應該出兵援助；屬國應該按時到大國的王宮朝覲大王並且納稅等。除此之外，還有其他手續及義務，如將盟約文件各一份存放在大國及屬國的神廟中，而且按時公開誦讀這一文件。

(4) 呼求雙方面的神明爲證。在此不僅普通所謂的神明被引來作證，即便天地、山川、淵海、風雲都在被呼喚之列。這些神明有權爲受到破壞的盟約施行報復，並處罰毀約者。

(5) 祝福與詛咒。這一部分就是將各種酬報和處罰一一加以數點；一般而言，詛咒常比祝福多。

梅瑟（大約公元前一二八〇—一二二〇年左右）一定很熟悉這種立約制度，因爲他在埃及法郎的王宮中受過教育；所以他很可能採用了當時很流行的盟約文書的文學類型，把上主和以色列人在聖山所訂立的盟約記載下來。這本盟約文書的原文雖然失蹤了，但是它的要素都散佈於梅瑟五書中，因此我們很容易可以認出此盟約的格式：

(1) 出廿2、申五6記載盟約的弁言和歷史引言。首先雅威作自我介紹：「我是上主你的神」，然後上主提醒以色列人祂以往對他們所賜與的恩惠：「我曾領你離開埃及，那為奴之家」。後來的傳統擴展了這短短的弁言和歷史引言，再加上太古史、人類的來歷、族長史以及出埃及史。

(2) 條款的規定。這是盟約的核心。出廿3、6、23；卅四11、17；肋十八1、5和申五7、10；六4、5規定以色列對他的君王最基本的義務：只事奉雅威，唯一的神。此普遍性的法律後來擴大了，包括很多有關民法、刑法、禮儀等具體的條款（請參閱出廿一、廿三；卅四；出卅五、肋廿五；申四、廿六）。猶如大國要求屬國的國王按時到大國的王宮朝覲、納稅，同樣地雅威也要求以色列人「每年三次，即在無酵節、七七節和帳棚節，你所有的男子都應到上主所選的地方去，朝拜上主你的天主；但不要空手出現在上主面前，每人應照上主你的天主賜與你的，依自己的財力，奉獻禮品」（申十六16、17；也見出卅四20、23）。此外，出廿五16、21；申十二；卅一26規定要把盟約文書存放在約櫃裡，約櫃即以色列遊牧時代的聖所。申卅一11、12也指定必須按時公開誦讀盟約文書。

(3) 呼求神明為證。因為雅威是立法者，除祂之外沒有別的神，所以不可能呼求雙方面的神明。但是按照申四26；卅19；卅一28的記載，雅威或祂的發言人梅瑟，呼求上天和地下地為證。

(4) 祝福與詛咒。這一點在梅瑟五書中也可以找到（參閱出廿三25、33；肋廿六；申四25、31，廿七，廿八）。

由此可見，散佈於梅瑟五書中有關盟約的經文是相當古老的，大概可以追溯到梅瑟，他採用了當時的盟約文書的文學類型，將上主與以色列人訂立的盟約記錄下來，而後來的人添加了許多細節的條款。

聖經也把其他古老的文獻記於梅瑟的名下：按照出十七14，他曾寫過「戰事記」；他也記錄過以色列人在曠野旅途中駐紮的營地（戶卅三2）；此外，有些詩歌也被記於梅瑟名下（出十五1-18；申卅一19-22、30，卅二1-44）。

總而言之，聖經最早的文獻很可能可以追溯到梅瑟。這些文獻包含了救恩史最基本的要素，即出離埃及，在西乃山立約，以及有關禮儀、民法、倫理道德等的規定；因此我們可以稱梅瑟的文集為「以色列的憲法」，而聖經稱之為「法律書」、「天主的法律書」、「梅瑟法律書」、或「約書」（撒八31-35，廿三6，廿四26；列下廿二8-廿三2），它是梅瑟五書的核心。

(二) 自征服迦南至流徙巴比倫之間的聖經文學

自從公元前一二二〇年左右開始，游牧的以色列人定居於迦南。當時所謂的梅瑟法律書已經存在了，此書雖然受到特殊的重視，且享有特別的地位，但是它並不是一份永久不變的文件。定居的生活和後來君主的生活帶來了很多社會上、文化上、經濟上、倫理上和宗教上的改變和問題，而梅瑟在曠野時並未顧及這些新問題，因此以色列人民的領導者在歷史過程中，便因循梅瑟的精神，將「梅瑟法律書」加以解釋、擴展，並按時代的需要予以補充。舉例來說，按照撒蘇廿四26的記載，若蘇厄——梅瑟的繼承人——將補充的話寫在「天主的法律書」上；撒慕爾立君王之後，便把君王法寫在書上，並如同「梅瑟法律書」一樣，把它存放「在上主面前」，即在約櫃裡（參閱撒十25）。

以色列人在迦南安定之後，就開始搜集很多口傳，將它們書寫成書。我們的聖經提到了其中的一些書名，如「義士書」（蘇十13）和「壯士書」（撒下一18）；這兩個書名原來也許指著同一本書，

但是它已失蹤，沒有保存下來。

根據一個很受歡迎的學說，在公元前第十至九世紀，有一個學派收集了許多有關太古史：族長的故事以及法律的口傳，而書寫成書；因為這個學派特別喜愛採用「雅威（耶和華）」這個神名，所以學者們稱他們的著作為「雅威典」（簡稱丁），聖經最後的編纂者把「雅威典」的材料散佈於創世紀、出谷紀、肋未紀和戶籍紀之中。

公元前九百多年，一位無名作者編纂了一本有關達味與撒羅滿王朝的史書，這本史書的主要材料如今在撒下、下和列上、下仍可得見（例如撒下十、廿：達味君王史；列上一、十一：撒羅滿君王史）。

撒羅滿逝世之後，他的王國分裂了（公元前九二六年）。南國猶大與北國以色列的史官都編纂了朝代的年鑑，這些材料分佈於列王紀，例如列上十五、十六。

公元前第八世紀左右，居住於北國以色列的無名作者（或學派）在先知運動的影響之下，執筆重寫以民的族長史以及出埃及史。他的文獻所包含的基本材料與雅威典大致相同。因為他認為以色列民到出埃及時才知道天主的名號——「雅威」，因此在出埃及之前他以「厄羅亨」（即神）之名稱呼天主；也因此，學者稱他為「厄羅亨典」（簡稱爲E），按照聖經專家們所公認的學說，約在一百年之後，另有人將上述兩種文獻，即雅威典和厄羅亨典，編輯在一起，所以事實上在許多地方已不可能將二者加以區分了。

公元前七二一年亞述王沙耳瑪乃色五世攻破北國以色列的首都撒瑪黎雅，將居住在周圍地區的以色列十個支派俘虜、遷往美索不達米亞地區，又將其他地區的人民、戰犯遷往撒瑪黎雅，北國以色列

的移民很快就與異族同化，而自歷史上銷聲匿跡（見列下十七），此後只剩下南國猶大與本雅明兩個支派。

北國以色列的滅亡激發了一些熱愛雅威的人，他們將上主的誠命重新加以解釋，希望僅存的南國同胞能視北國的悲劇為前車之鑑。他們的著作即是申命紀的核心。不久之後此書失蹤了，直到公元前六二二年修理聖殿時才再度被發現（參見列下廿二）。也許從那個時候開始，有一個學派收集了有關梅瑟、若蘇厄與民長的材料，以及達味與撒羅滿的朝代史、南、北國的朝代年鑑和其他書寫的或口頭的材料，編成一部很大的著作，其中包括今日聖經中的申命記、若蘇厄書、民長紀、撒慕爾上、下、以及列王紀上、下。這個學派今日學者稱之為「申命紀學派」（簡稱D）。

自從亞毛斯作先知以來（公元前七五〇年左右），人們開始編輯先知書，記載先知的言行。這些蒐集工作是由先知自己或他們的弟子或其他人所擔任。從耶卅六的記載中我們可以看出編輯的過程，該章記載耶肋米亞在執行一段較長時期的先知使命之後，就開始收集他的道理並口授給他的弟子與秘書——巴路克，由巴路克把這些話寫在卷冊上。猶大王約雅金將這書卷燒毀之後，耶肋米亞又把原來的話重新口授給巴路克。耶卅六最後一句話特別提到，後來別人「還加添了許多相類似的話」。

在流徙巴比倫之前，亞毛斯先知書、歐瑟亞先知書、依撒意亞先知書（至少一、卅九章）、米該亞先知書、哈巴谷先知書、索福尼亞先知書、納鴻先知書和耶肋米亞先知書等八本著作的主要部分已經編好了，經過後代人們的修改和補充，遂成為今日我們所見的這八本先知書。

公元前九九〇年至九八〇年左右，達味將約櫃迎入熙雍；九六〇年左右，撒羅滿建造聖殿，於是耶路撒冷成為以色列的宗教中心，而耶路撒冷聖所的禮儀也漸趨隆重。為了禮儀的需要，人們開始收

集聖詠與禱文，詩人和音樂家也創作了許多新的詩篇。根據編下廿九30的記載，猶大王希則克雅（公元前七〇〇年左右）「吩咐肋未人用達味和先見者阿撒夫的詩詞讚頌上主。」編年紀的歷史價值雖然不很高，但是事實上在聖詠集裡有不少詩篇的標題以達味及同時代的阿撒夫為作者。因此，我們現在雖然很難確定那一篇聖詠是在什麼時候寫成的，但是毫無疑問的，聖詠集的核心是在達味與撒羅滿時代形成的。

按照箴廿五1的記載，猶大王希則克雅的人蒐集了撒羅滿的箴言。其實，聖經的箴言書包括兩種撒羅滿箴言集（即十1~廿26；廿五~廿九）；此外，箴言這本書還包含其他的箴言集，如「阿古爾的話」（卅1~14）、「肋慕耳的格言」（卅一1~31）等。由此可見，自從撒羅滿以來，人們收集並編輯了不少箴言集。

總而言之，從征服迦南到流徙巴比倫這段期間（大約六百年）是希伯來文學的黃金時代，尤其是達味王朝末年、撒羅滿朝代以及希則克雅朝代，成果更為輝煌，以色列人收集了許許多多有關歷史、法律、禮儀、先知、歌詠和智慧的传统，編輯成書。因此在耶路撒冷毀滅的時候（公元前五八七年），現今古經正典最主要的部分已經存在。當然那個時候的「聖經」和我們現在的古經有所不同，因為被充軍的同胞仍將繼續不斷地修改和補充這部書集。此外，人們雖然重視這些書集，但是他們大概不把上主的啓示侷限於書本，信徒們也從司祭的教導和先知的宣講中得知天主的啓示和旨意。

（三）流徙巴比倫的聖經文學

根據巴比倫的年鑑，巴比倫王拿步高於公元前五九七年三月十六日征服了耶路撒冷城，十年之

後，拿步高王完全毀滅了耶路撒冷城；焚燒聖殿、拆毀圍牆、剷平王宮及所有的房屋，並將大部份的居民俘虜、放逐至巴比倫，只留下最窮的平民在耶路撒冷郊外從事園丁及耕種的工作（參閱列下廿五 8 ； 12 ； 編下卅六 19 ； 20 ； 耶卅九 8 ； 10 ； 五十二 12 ； 16 ）。當時王宮的案卷保管處以及聖殿的圖書館都難逃祝融之禍，而被俘虜到巴比倫的人大概也不會攜帶書卷；至於留在耶路撒冷的平民與逃往埃及（見耶四一 16 ； 四三 13 ）、摩阿布、阿孟、厄東等阿拉伯地區（見耶四〇 11 ； 12 ）的難民能挽救多少希伯來文學作品，我們也無法得知。

但是在耶路撒冷滅亡和猶大王國結束之後不久，一個相當偉大的復興運動便開始了，這在歷史中很難找到類似的現象：南國的猶大和本雅明兩支派不但沒有如同北國十支派一樣，從歷史上消失，反而從這些分散的難民興起了一個名叫猶太人的新民族，他們正是古十二支派的繼承人。

南國毀滅後不久，留在猶大的平民便開始收集希伯來文學的古蹟和有關民族與宗教信仰的口傳，他們特別注意到救恩史的傳統與先知的預言。由於他們的熱心與努力，雅威典與厄羅亨典的著作才得以保存下來。同時，爲了解釋國難並幫助教徒的信仰，申命紀學派也修訂與補充自己的著作。此外，有些人收藏了亞毛斯、歐瑟亞、米該亞、索福尼亞、哈巴谷和納鴻等先知書，他們或許也重編了耶肋米亞先知書。但是留在猶大的平民不只是保管希伯來文學的古蹟而已，他們也有新的文學創作產生，尤其是哀悼聖殿毀滅的哀歌及一些聖詠，如七四首和七九首。

大約從公元前五九七年開始，厄則克耳先知在流徙巴比倫的猶太人當中實行他的先知使命，並由他本人或者他的弟子收集了這些道理。另外有一些人特別關心依撒意亞先知（死於公元前六九六年）的遺著，他們收集他的預言，並因循他的精神繼續先知的的工作，其中有一位偉大的先知，他的預言和

道理記載於依四〇、四五中，由於他的姓名不詳，所以學者稱之爲「第二依撒意亞」。至於依撒意亞先知書第五六至六六章問題較爲複雜，學者們對於它的作者及寫作時代看法不一。有的學者以爲是一位作者，有的學者主張是多位作者；有的學者以爲這部分的預言和詩歌是在放逐巴比倫時所形成的，有的學者却認爲它們是歸國以後才形成的。聖經學家稱此部分（即依五六、六六）爲「第三依撒意亞」。

因爲厄則克耳來自司祭的家庭，因此被俘虜到巴比倫的司祭和肋未人便以他爲中心。厄則克耳很關心司祭的職責，因而爲歸國以後的聖殿籌劃了新的禮儀（參閱則四〇、四八）。司祭和肋未人收集有關禮儀和族譜等傳統，從司祭的角度重新解釋救恩史，以上帝在西乃山上顯現給以民並建立舊約子民的禮儀爲高峯。歸國以後，他們在耶路撒冷完成了他們的著作，我們稱之爲「司祭典」（簡稱爲P）。

雖然詠一三七3、4敘述那些俘虜猶太人的迫害者要他們唱歌奏樂，說：「快些來給我們唱一支熙雍的歌！但我們身處外鄉異域，怎能謳唱上主的歌曲？」可是猶太人聚集在一起的時候，一定會詠唱故鄉的歌曲。當時一種非祭祀性的禮拜逐漸形成，他們在安息日聚會、祈禱，並詠唱傳統的聖詠及新創作的詩篇；因此分散在巴比倫各地的猶太人收集了許多新的和舊的聖詠而編輯成不同的聖詠集，歸國之後他們便把自己的聖詠集帶回家鄉。這些不同的聖詠集有時會包含著同樣的詩篇；由此我們可以了解，爲什麼現有的聖詠集不但是包括許多小規模的聖詠集（例如「達味聖詠」：三、四一；五一、七二；一三八、一四五。「科辣黑子孫的聖詠」：四二、四九；八四、八八。「阿撒夫的聖詠」：七三、八三），而且有些聖詠會重複出現（例如十四首等於五三首；四〇、14、18等於七〇首；五七、8

（12和六〇7）14等於一〇八首）。

散居在埃及和阿拉伯地區（特指厄東、摩阿布和阿孟）的猶太人也從事寫作和編輯的工作。巴路克在埃及修改並增補他的師傅耶肋米亞的著作。埃及與阿拉伯的智慧可能也刺激猶太哲人搜集自己的智慧傳統並創造新的智慧文學；這種假設最容易解釋箴言書中某些章節爲什麼相似埃及的智慧，也能解釋約伯傳所帶有的阿拉伯色彩。

摘要而言，公元前五八七年的國難是選民有史以來最大的考驗與危機。流徙巴比倫的俘虜、逃往埃及和阿拉伯地區的難民、以及留在猶大的平民擔負起復興雅威信仰的重任，他們蒐集先人的傳統，並編輯很多有關歷史、禮儀、先知和智慧的作品。當時比較特殊的文學及神學的思潮是司祭典的禮儀主義與哲人四海爲家的開放態度。當放逐時期接近尾聲時，猶太人的復興運動產生了非常豐富的希伯來文學作品，這些作品雖然都被視爲聖書，但是當時並沒有人認爲應該制定聖書的標準目錄——即所謂的「正典」。

（四）流徙巴比倫返國後的聖經文學

波斯人征服巴比倫之後，波斯王居魯士頒佈諭令（公元前五三八年），准許流徙巴比倫的猶太人回國重整家園，並將拿布高王自耶路撒冷所掠奪的聖殿器皿歸還給猶太人；此外，他還從國庫中取出部分金錢，作爲重建聖殿之用。居魯士的這項諭旨以阿拉美文——波斯帝國的官方語言——記載於厄上六3~5。除了上述諭令之外，厄斯德拉上還記載了其他以阿拉美文寫成的公文，例如厄上四8~22；五6~17；六6~12；七12~26等。

猶太人接獲居魯士的諭令之後，分批陸續回國。抵國之後，他們首先在聖殿的廢墟中建築了一座臨時的全燔祭臺，然而重建聖殿並非輕而易舉之事，因此猶太人時常感到心灰意冷。當時有兩位先知——即哈蓋和匝加利亞——盡心的鼓勵灰心喪志的同胞，由於他們的指導，聖殿的建造終於在四年之內完成了（公元前五二〇—五一六年）。這兩位先知本人或第三者收集了他們的言行，並編輯成書。一百年之後，一位無名的編輯者修訂匝加利亞先知的書卷，並加上屬於默示錄文體的作品，這就是所謂的「第二匝加利亞」，即匝九—十四。此外，瑪拉基亞先知書可能也是在這同一時期內形成的。

居魯士王准許猶太人歸國一百年之後，厄斯德拉和乃赫米雅來到了耶路撒冷。厄斯德拉是位司祭，他也算是猶太教的第一位經師；波斯帝國派遣他到猶大地區，將猶太人組成一個波斯政府所承認的宗教團（見厄上七12—26）。乃赫米雅也是波斯政府所遣派的官員，他是猶大省長，負責重建耶路撒冷城，組織社會制度，及發展經濟等（見厄下—1—75，十一—1—2，十三—4—31）。

論到厄斯德拉與乃赫米雅的貢獻：加下二13提及乃赫米雅建立圖書館，館裡「搜集了列王、衆先知和達味的書籍（可能指聖詠集），以及諸王有關餽贈的書札」。雖然在乃赫米雅到耶路撒冷和瑪加伯下成書之間大概有三百年的間隔，而我們又不能肯定乃赫米雅圖書館中的書籍與現今聖經正典的書籍是否一樣；但是瑪加伯下有關於乃赫米雅建立圖書館的記載還是值得我們信賴，因為大官乃赫米雅大概不會僅僅管理政治問題而已，對於自己同胞的文化和宗教遺產，他很可能也是非常關心的，雖然如此，但是毫無疑問的，厄斯德拉對聖書收集的貢獻一定比乃赫米雅更大，因為他是司祭，又是經師，在他的領導之下，司祭們收集、修訂並編輯了流徙巴比倫時所形成的司祭典。

根據厄下八，厄斯德拉在帳棚節為民衆宣讀「法律書」，並予以解釋。這「法律書」究竟是指什

麼呢？有的聖經專家以爲它是指肋十七、廿六中的「聖德律」，另外有些學者認爲它是指司祭典等書卷，但是按照厄下八的記載，厄斯德拉宣讀「法律書」需要好幾天的時間，因此大多數的學者公認，厄斯德拉在帳棚節所宣讀的「法律書」主要是指由雅威典、厄羅亨典、司祭典和申命紀所組成的梅瑟五書。此五經在耶路撒冷的聖殿禮儀及巴勒斯坦和僑居地各處的會堂禮拜中，扮演著重要的角色；因此自從厄斯德拉的時代（公元前四五〇～三八〇年左右）開始，梅瑟五書被視爲神聖而具有權威性的書卷，它是聖經正典最古老的成分③。

厄斯德拉和乃赫米雅逝世之後不久，一位（或多位）屬於厄斯德拉學派的司祭或肋未人編寫了所謂的編年紀學派的著作，後來這本鉅大著作被分爲編年紀上、下和厄斯德拉上、下（厄下亦稱爲「乃赫米雅」）。放逐之後，猶大失去政治的獨立，耶路撒冷也不再是國家的首都，但是耶路撒冷聖殿反而更成爲宗教的中心。爲了配合聖殿的禮儀，司祭、肋未人和其他虔誠的信徒編寫了許多新的聖詠，同時也收集昔日的詩篇，並加以編輯。除了上述作品之外，艾斯德爾傳、多俾亞傳、友弟德傳、訓道篇、德訓篇、雅歌、盧德傳、約納先知書、岳厄爾先知書、亞北底亞先知書、以及古經中最年輕的書，即寫在公元前一〇〇～五〇年之間的智慧篇，都是在這個時期寫成的。其中有些書（例如多俾亞傳、友弟德傳、德訓篇和智慧篇）雖然深受猶太人的喜愛，但是它們並沒有被視爲聖書。至於某些書的寫作年代，學者們的看法不一致；例如盧德傳和雅歌，有的聖經學家以爲它們是在流徙巴比倫之前寫的，但有些學者則主張它們是在放逐之後才寫的。

到了公元前二〇〇年左右，諸先知書逐漸合併而成爲一組，它們是古經正典的第二部分。會堂禮儀的讀經一選讀法律書（即梅瑟五書），讀經二則選讀先知書。猶太人把先知書分爲「前先知書」（

即若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀和列王紀）與「後先知書」（即依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳、及所謂的小先知的著作合併而成的「十二先知書」）。爲他們而言，達尼爾並非先知，因爲他們認爲他的著作不屬於先知文學類型（其實達尼爾書大部份的材料是以默示錄文體寫成的），而且達尼爾書是在公元前一六八至一六四之間才寫成的，當時先知書的正典早已制定完成。

按照加下二14的記載，瑪加伯兄弟猶大搜集了一切因爲公元前一六〇年的戰禍而散失的文獻。不久以後，有兩位不同的作者各自著述瑪加伯上與瑪加伯下二書。公元前一三二年，德訓篇的希臘譯本完成，在它的序言中，第一次提到古經的分類和排列法，即「法律」、「先知」和「其後的作家」。「法律」就是梅瑟五書；「先知」就是前先知書與後先知書；「其後的作家」則指不包括在「法律」或「先知」之中的書，例如聖詠集、約伯傳、達尼爾書等，這部分亦稱爲「文選」或「雜集」（初期教會也採用這種分類法〔參閱路廿四44〕）。由此可見，在德訓篇譯爲希臘文的時候，希伯來文聖經的正典（即所謂的首正典）已經制定完成，但是這並非固定不變的，在後來的歷史中它仍有些微的改變。

猶太人的文學並不限於那些隸屬於首正典的書卷，他們還創作了許許多多的文學作品；這些作品有的是具有文學和宗教的價值，如撒羅滿的聖詠；有的特別是屬於默示錄文體，時常爲了滿足讀者的好奇心而描寫一些古怪的啓示和預言，如亞當和厄娃傳、哈諾客傳、梅瑟升天、依撒意亞的殉難等，猶太教的經師禁止信徒們閱讀這類書籍，因爲它們的作者大部分是異端者。

自從流徙巴比倫以來，不少的猶太人僑居在巴勒斯坦以外的地區，其中最主要的地點是埃及。公元前第三世紀開始，僑居地的猶太人採用當時最流行的文字——即希臘文——寫作，例如瑪加伯下、

智慧篇及一些偽經就是用希臘文寫成的；此外，他們也將希伯來文學作品翻譯爲希臘文，例如德訓篇、友弟德傳、多俾亞傳、巴路克和瑪加伯上的翻譯，這些書的希伯來原文已經遺失，而只是以希臘譯本流傳下來。公元前二五〇年左右，梅瑟五書亦被翻譯爲希臘文，傳說這項翻譯工作是由七十或七十二個人在七十或七十二日之內完成的，故日後得名爲「七十賢士譯本」（簡稱 LXX）。到了公元前一三〇年左右，其他屬於首正典的書籍都已譯成希臘文而列入七十賢士譯本之中。此後，不包括在希伯來文聖經裡的七本次經也被納入七十賢士譯本。耶穌誕生時，七十賢士譯本的翻譯與編輯工作已經完成。七十賢士譯本是講希臘話的猶太人與基督徒弟的聖經。

總而言之，流徙巴比倫之後的五百多年爲古經文學來說是一個具有決定性的時期，在這段時期中，猶太人雖然擁有一些新的文學創作，但是更重要的是他們慢慢地承認一批書卷爲標準的聖書，我們稱之爲「正典」。他們的正典分爲三組，即「法律」、「先知」和「文選」。但是猶太教會的正典不是固定不變的，因爲僑居猶太人的聖經（即七十賢士譯本）就比巴勒斯坦猶太人的聖經多了七本書。

第三節 耶穌時代猶太教會的聖經

在耶穌基督誕生時，猶太教會雖然已經擁有聖書的標準目錄，但是除此以外還有許多書籍自稱爲聖書。這些正典之外的書籍是否也包含著天主的啓示呢？對於這個問題，很多猶太人優柔寡斷。當時谷木蘭團體（度隱修生活的熱心猶太教徒）並未清楚的劃分正典與非正典的聖書，僑居的猶太人在他們的會堂禮拜中，對於首正典、次正經和偽經的書卷都加以誦讀，而巴勒斯坦的猶太人則開始懷疑雅歌與艾斯德爾傳是否屬於正典，因爲這兩本書的世俗氣息似乎太重，住在埃及之當時最著名的猶太思

想家淮羅（公元前三〇〇～公元四〇〇年左右）只引用希伯來聖經中的書籍為聖書。猶太史家若瑟夫（公元三七～一〇〇年）認為正典只有二十二本書（實際上等於二十四本，只是算法不同）。法利塞派則主張聖經的正典是由厄斯德拉所欽定的，因此在厄斯德拉逝世之後才寫成的書便是偽經。但是事實上有些屬於正典的書卷，例如訓道篇、達尼爾書，可能還有雅歌，是在厄斯德拉逝世之後才寫的，所以他們把這些書歸於古代的作者，即撒羅滿（訓道篇、雅歌）和達尼爾書的主角——達尼爾。

猶太教的經師們逐漸接受法利塞派的看法。他們認為聖經正典中的各書應該具備以下的特徵：(1) 完全符合梅瑟法律；(2) 古老，即寫作時代不晚於厄斯德拉；(3) 寫作地點在巴勒斯坦；(4) 原文是希伯來文或阿拉美文。公元七〇～一三二年之間，猶太經師在雅木尼雅城（亦稱「雅恩」）討論聖經正典的問題，此會議日後得名為「雅木尼雅大會議」；由於並沒有文件保留下來，因此我們無法得知他們是否規定了聖經的正典。但是我們可以在第二世紀的塔耳慕得（一套書，包含著經師對聖經的研究）裡看到最古老的猶太聖經正典的目錄。塔耳慕得係以二十四本書，即所謂的首正典，為聖經的正典④。由此可見，猶太教會接受了較狹窄的正典，而拒絕了七十賢士譯本較廣大的目錄。雖然如此，但是次經德訓篇和巴路克仍然廣受歡迎，所以有的會堂禮儀繼續採用這兩本書，直到公元第三世紀。

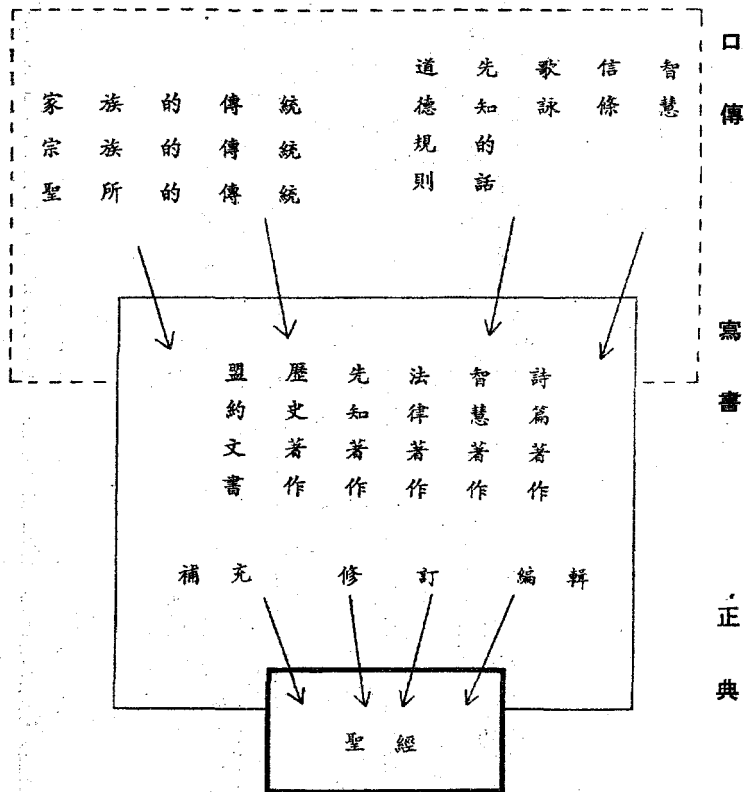
第四節 綜 合

古經成文的過程既長久又繁複。最初是口授傳統。第一位動筆立文的大概是梅瑟，他把上主與以色列人所訂立的盟約刻在石版上。征服迦南之後，梅瑟的繼承人根據時代的需要擴展及補充梅瑟的「約書」。福地的生活步入正軌之後，以色列人開始搜集先人的口傳，並將它們書寫成文（例如「雅威

典」、「厄羅亨典」和「申命紀學派」的核心部分）；此外，他們也編纂了歷史著作（例如撒慕爾紀與列王紀的核心部分以及朝代的年鑑）。當時先知書的編輯工作亦齊頭並進（例如亞毛斯先知書、歐瑟亞先知書、米該亞先知書等）；同時也有人從事聖詠與箴言的收集及重新創作。流徙巴比倫為希伯來文學來說是一個相當危險的時期，很多文獻在這鉅大的變故中遺失了，幸而被俘虜到巴比倫的猶太人和散佈於世界各地的猶太人蒐集了希伯來文學的古蹟和有關民族與宗教信仰的口傳。他們編輯先知書（例如厄則克耳先知書、第二依撒意亞等），收集聖詠和智慧文學，並創作新的詩篇。此外，有一群司祭編寫了所謂的「司祭典」。放逐之後希伯來文學繼續發展：歷史文學（如：編年紀學派的著作）、先知文學（例如哈蓋先知書、匝加利亞先知書等）、默示錄文學（例如達尼爾書）、聖詠文學和智慧文學（如：訓道篇、德訓篇等）等各種作品陸續產生。

一直到厄斯德拉時代，古經的文學繼續不斷地增長，它的作品歷經很多人的手，而每一個時代都留下它的痕跡，因為時常有人重新修改、修訂和補充原著，因此，我們平常不能確定某書的原著者是誰。但是自從公元前第四世紀開始，這種修改和補充的工作漸漸的停止了，因為猶太人認為聖書的寫作與修改時期已經結束，此後正文不須再作改變。他們開始制定聖書的標準目錄——即正典。正典的範圍及內容的規定經過將近五百年的歷史才被所有的猶太人接受，而正典的勝利同時也是古經文學的終結（見圖一）。

圖一、古經寫成的過程



如今聖經成爲一本具有絕對價值的書籍，因爲它包含着上主整個的啓示，除它之外不會再有新的啓示（關於這個問題，基督徒的看法不同。）爲此，猶太人非常崇拜聖經，甚至願意爲它而捐軀。史學家若瑟夫把猶太人對聖經的態度表達得十分得體，他寫道：「我們猶太人對聖書所持的信心可以從下列的事實得知：自從數百年前此書寫成以來，從來沒有一個人敢修改、補充或隨意取捨正文；所有猶太人對此書的神聖來源都懷著一種彷彿天賜的信仰，同時他們也決心對此書忠實，隨時準備且樂意爲此書捨棄生命，我們屢次看到他們忍受各種拷打的苦痛及殘酷的死亡，因爲他們拒絕說出褻瀆法律和其他經典的話。那裡有希臘人甘願爲自己的法律忍受一點痛苦？就連爲了避免祖國文學遺產的毀滅，他們也不願受苦。」⑤

註：

- ① 房志榮神父曾經把法文版「聖經神學辭典」導論的第二部分「聖經的文學史」翻成中文，刊登在「神學論集」（卅五期，一九七八年，頁六二—七六）。本篇與房神父的譯文在範圍與方法上有所不同。
- ② 參閱房志榮，「古代近東的盟約制度」，神學論集第七期，一九七一年，頁一—六。
- ③ 關於正典的問題，請參閱譚璧輝譯，「聖經中的次經」，神學論集第五七期，一九八三年，頁三六九—三八二。
- ④ 參閱 Babylonian Talmud, Baba Batra fo. 14b-15a.
- ⑤ 參閱 Josephus Flavius, Contra Apionem, I, 8.

「天主造了男和女……」：一項牧靈聲明

王敬弘譯

〔譯者按〕：在我們的社會和教會中，充滿了男女不平等的現象，以及對女人的各種歧視和排斥。這項聲明多少可給我們帶來一個反省的機會：他山之石可以攻錯。

聲明的來源

一九八〇年十月二日，美國華盛頓州西雅圖的總主教 Raymond G. Hunthausen 發表了一封牧函。第二年的春天，總主教區中心總鐸區的八位本堂神父寫了這項牧靈聲明，爲了對牧函作一個補充。他們說：總主教的牧函「用一般性的方式談到，我們需要在教會中，爲女人所應得的正義而奮鬥。我們提出這項聲明，是努力使一般性的希望能在牧靈的措施上具體的實現。」

聲明的本文

神學的樞架

「某城中曾有一個審判官不敬畏天主，也不敬重人。在那城中另有一個寡婦，常去見他說：『請你制裁我的對頭，給我伸冤罷！』他多時不肯；以後想道：『我雖然不敬畏天主，也不敬重人，祇因爲這個寡婦常來煩擾我，我要給她伸冤（此句，更好譯爲：我要給她伸張正義）』，免得她不斷的來糾纏我。」（路十八2-5）

「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲你們來人在基督耶穌內已成了一個。」

（下轉一八八頁）

聖言與道的和合

謝扶雅

一、引 語

筆者心中常引爲憾事之一，是中文本聖經在天主教和基督教（復原教會）兩方面，有許多用語的不同，引至教外人的誤解，以爲那是兩個不同的宗教。本文所欲討論的，是天主耶穌兩派教會所用的中文聖經裡面一個最重要的名詞，即希臘原文 *Logos*，和本譯之爲「道」，而思高本大概多依據拉丁譯語 *verbum* 而經譯之爲「聖言」。讀者請對照這兩個本子的新約若望（約翰）福音第一章。平心而論，「道」或「聖言」這兩個中文譯名，都很對原文頗爲忠實，我想像當年我國兩教會中恆思明辨的前輩同道。必定費了好多心血，而集議決定的。筆者不諳希臘或拉丁語文，亦非聖經學者，不過對中文「道」與「聖言」兩字，略有所知，本文便擬先將這兩個專辭加以解釋比較，看是否有可以會通和合之處。

二、道

筆者對於道與 *Logos*（洛戈斯）的比較研究，曾先後寫過兩篇文章。第一篇刊登於民國二十二年第四期嶺南學報，轉錄在拙著「南華小住山房文集」（香港南天書業公司出版）第二輯。第二篇以「太初有道」爲題，發表於一九六四年香港崇高學報第一期，亦收入在上述文集第四輯。前篇特別着

眼於希臘語的洛戈斯，跟中文「道」的概念殊不相同之處，主要原因是在西方人的構想和中國民族心理，頗有「道不同，不相為謀」之概。但在第二篇的拙作中，極言約翰福音漢譯家能使徒約翰靈感中的「洛戈斯」，配合到中國「道」的理念，不失為神來之筆。「道」字是一個超自然而亦內在的（immanent）宇宙原理，同時亦用作「言語」，如在詩經中「中箚之言，不可道也」以及近代小說中與白話文中，每用「道」字意味着「說話」，所以中文的「道」實雙關於希臘語的 *Logos* 與拉丁語的 *verbum*，老子道德經中「有物淨成，先天地生，……吾無以名之，字之曰道」，與「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，均詳言「道」是創生天地萬物的神聖根源，這和約翰福音一第章所說「太初有道，……道就是上帝」的描述是幾乎同一的。

不過，一般來說，翻譯這件事總是受限制的；特別是在抽象的概念，非比具體的物體可以有目共睹。而世上各民族宗教信仰上的特殊理念，究無法相互會通。所以當中世紀印度佛教輸入中土，幾輩高僧翻譯佛經，對所有專門名詞只好音譯，例如：「菩提」、「涅槃」、「般若」、「羅漢」等等，中文佛典中大量出現，觸目皆是。但經過幾百年，看慣讀慣了，好像成了中國固有的語彙，不感為外洋的異物。即如「佛」「僧」等字，原是音譯原文，而只添加了「人」旁，瞬即同化成了本國的專詞。這樣，我們對基督教聖經中這個希臘特名 *logos*，是否如音譯之為「洛戈斯」，以待將來或竟變成第二「菩薩」「觀音」之類的神聖名號呢？

三、聖言

但是當年西宣教士們都認為聖經中除了所有人名、地名皆不得作音譯而外，至於一些專門名

詞，儘可能採用中國相類似的字眼予以音譯，以便利福音之普遍傳達於中國同胞。尤其是西方歷代的譯經家們，最初即將希伯來經典用希臘文譯過來（如七十子譯本）。羅馬帝國拉丁語文普遍通行歐陸，譯成新舊約拉丁文本。那時約翰（若望）傳福音中的 *logos* 即被意譯為 *verbum*。羅馬帝國解體，北方日耳曼人又各各成立民族國家，於是這個 *verbum* 拉丁字，又各別轉譯為英語的 *word*，德語的 *Wort*，法語的 *mot*，意大利語的 *parola* 等等。早期羅馬教廷派宣教士來華，即將聖經拉丁文本中這個 *verbum* 用漢字言語，話語一類的名辭予以意譯（想本文並不在考據中文聖經譯史，不詳述何時何本的譯名）。

但在華的天主教神父們覺得單用一個「言」字來譯基督或天主化身的 *verbum*，不能與普通的言語分辨出來，於是加了「聖」字——譯作「聖言」，以顯明這專辭的神聖涵義。

希臘語「洛戈斯」，雖本着理由與注則，但實亦涵有言辭或「邏輯」之意；因為言語而不合理，便成胡言亂說，不能共同營生。公元前歲，猶太哲學家法老拿這「洛戈斯」視為神人間的中保，便有言語傳達的重要涵義。使徒約翰取了此一專辭來代表聖子，固受法老的影響，但亦秉承希伯來舊約中耶和華的說話，特別是摩西所聆聽到的十誡。中文的「誠」字即從「言」旁。上帝（天主）對人間的兩「約」，意即「約言」，必須信守。中國文字中這個「信」字，由「人」與「言」兩字合成，表示人相互之間必靠「言」語來保持信用。我們今用「信」字來翻譯西文的 *Faith*（宗教信仰）。而「信」字每與「誠」字結合作「誠信」。而這個「誠」字在中國五經之一的「禮記」中庸篇中，便有被擬為神或上帝的代名詞。該篇第二十章說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」。這些，無非表示中國人心意中的「言」字，實與「道」字具有同等分量，而在某一意義上，「言」實比「道」更為

活潑生動，而會「耳提面命」的功能。所以中國天主教方面選漢譯 *logos* 或 *verbum* 爲「言」，並加一聖字作「聖言」，可謂神貌拍合無間。

四、「聖道」的擬譯與說明

如上所述，中國的外教人一般一看到天主教聖經和復原教會的聖經，關於約翰福音開首那句絕頂重要的一句譯文：一個是「聖言即是天主」，一個是「道即上帝」，必定訝異何以兩者如此歧異不同！而使兩大教派內的信徒們，對此基本神學性的兩句各別懸殊的話，也許更增加隔閡的心情。時至今日，羅馬教廷已力圖與復原教派相携手。最近若望保祿教宗破天荒地親訪路德教會，冀釋四百年來的宿怨。中國素無這些一切背景，何必追隨西方陳跡，使更重演在神州。所以在華的所謂新舊兩宗派派的基督教會，最好先共同努力把聖經中文本協議一致，特別對基督降生的原始名號，不要分別稱作「聖言」與「道」，以免混淆視聽。筆者今謹建議譯爲「聖道」的專名，並爲解釋如次：

上段言及中國的「言」字，特別忠實於拉丁語的 *verbum*，然而「道」可以包括「言」，而「言」却不能包括「道」。「道」在中國各種經籍中，實在代表了一個最基本的名詞。中國孔子與老子兩大宗師在中國各種經籍中皆以「道」字作爲宇宙人生的根源與原理，亦與神、天或上帝的創造主宰相貫串；用它來譯聖子基督的別名，可稱至當至善。所欠者，只是「道」在中國文字中實在太普及而缺乏突出的氣勢了。倘如中國天主教喜以「聖」字加飾「言」字而作「聖言」那樣，我們冠「聖」字於「道」之上而作「聖道」，則真可說再好沒有的了。抑尤有進者，介乎音譯與意譯之間而又兼具這兩個譯法的氣味，是莫妙於中國天主教會之製造「天主」一詞，去譯拉丁文的 *Deus*，綴合「聖」與「

言」二字去譯 Logos 或 verbum。這兩個譯名，自然是音譯，但亦越過意譯。準此，筆者擬酌易「聖言」爲「聖道」，而望能調和於天主基督兩大教派，以達結合一致的目標。這樣，若望（約翰）福音第一章本文應作：「太初便有聖道，聖道與天主同在，聖道與天主同在，聖道與天主原是一而二，二而一的」。

(上接一八二頁)

(迦三28)

「藉着對人格基本權利的尊敬，一切形式的歧視，不論是社會、文化、以性別為基礎的……都應視為相反天主的意願，應該予以克服或去除。」（教會在現代牧職憲章，一九六五年）

「教會有職責為真理作證，也體會到任何人要向別人談論正義，自己須先在這些人的眼中成為正義的。因此，我們必須對教會內所有行動的方式，佔有財富的方式，以及生活的格式作一個省察。我們也鼓勵女人在團體和社會生活中，有她們自己的責任和參與。同樣的，也應在教會中施行。」（在世界中的正義，一九七一年世界主教會議）。

「女人努力為改變社會而工作。按照正義，她們成為在人類團體中平等的夥伴。我們不能期望女人接受一項角色，而這項角色却限制了她們成長、機會、自由、尊嚴……特別是她們的權力。整體來說，社會正在改變中，在人權被否定的地方，對人權的支持不斷地進步、改變，被視為天命。在這方面，我們不得不作改變。」（Hunthausen 總主教的牧函，一九八〇年十月）。

牧靈性的勸告

我們身為司鐸和男人，肯定在我們的中間，以及牧靈服務上，女人所有的恩賜。有時有關女人苦的問題，使我們看不清我們共同努力，把基督的愛帶給別人時，女人已經做到的和能够做到的。我們向自己和別人提出挑戰，使這些牧靈性的勸諭，努力延伸到我們自己的機構內，以及整個的總教區內。

這些勸告之中，有些已經正在實行；有些却很少被人注意；另一些需要我們進一步的革新。我們把它們發表，是為了更清楚地說出，在目前教會的結構內，我們所能做到的。我們尋求培養一個為成長和改變

(下轉二二二頁)

試論基督徒詮釋中國經典的可能性

胡國楨

——以「大學」爲例——

聖經及教會的生活傳承是基督宗教的傳家寶，因爲基督救贖啓示的真理完整地蘊涵在其中。每個時代，每個地區的教會，都用自己特有的思想方式、哲學體系來探索、詮釋、了解、吸收這啓示真理的真義，然後依此度基督徒生活，傳佈福音的喜訊。

中國基督徒從事神學本位化的工作，要緊的是找到一套合適的中國思想「天人觀」哲學體系，來詮釋基督救贖的啓示真理，以便向同胞說明，讓他們用易懂的方式了解吸收。這是使基督救贖喜訊能在中華文化圈內生根、繼而成長、開花、結果，不可或缺的一個基礎工作。不過，依筆者的管見，即使這工作做好了，也僅只把神學本位化的工作完成了一半而已。

中國基督徒不只是基督徒，而且還是中國人；中華基督教會不只是天主的子民，而且還是深入中華文化的得救團體。所以中華基督教會的傳家寶，除了普世教會共有的聖經及教會生活傳承之外，還包括了極有價值的中國經典作品及中華文化的歷史傳承。中國基督徒不只應該常常以中國人的思想來讀聖經，體悟教會傳承中的啓示因素；也應該不斷地從已經體悟到的基督啓示真理作基礎，來讀中國經典，反省中華文化的歷史傳承。如此，中國基督徒才能够在自己的生命中更透顯中國基督徒的感恩

特質；中華教會也才能更有把握地將福音喜訊用中國人的特殊文化性格解說出來，傳佈出去。

爲了幫助基督徒以基督啓示作基礎讀中國經典，下述工作是必要的：在適合基督啓示的中國思想「天人觀」哲學體系下，有計劃地給中國重要經典做適當的詮釋。如此做法，不只能有助於中國基督徒讀者在讀了這詮釋之後，成爲更有中國特質的基督徒；而且非基督徒若無機會正式接觸基督喜訊，但讀了這些經基督徒詮釋過的中國經典，也能以中國人的思想方式，多少吸收基督啓示真理的神韻。至此我們才可說神學本位化的工作確實完成了。

以適合基督啓示的中國思想「天人觀」哲學體系來詮釋中國經典——這工作是不可能的嗎？本文願以「中國正統釋經學傳承」，以及「大學」一文的具體實例說明以中國文化學術發展史的立場看是可能的。然後，嘗試列舉一些基督徒詮釋中國經典時應注意的基本原則。

本文擬以下列步驟進行：

小引：西方釋經學近況簡述

壹、中國正統的釋經學傳承

貳、「大學」詮釋的各派比較

參、基督徒詮釋中國經典的基本原則

結語

小引：西方釋經學近況簡述

閱讀古代經典，加以詮釋的方法，各時代的人有各時代人的不同主張，各類學術圈亦有各自的立場，但彼此之間互有影響。

西方基督教學術圈在十九世紀末至二十世紀初葉，對聖經的詮釋曾一度着迷於「歷史批判法」，企圖在所謂的「原文本義」(literal sense)①的研究上，緊緊扣住原作者的寫作動機，以及最初寫作對象的理解環境，以其做為詮釋時的唯一可靠準據。可是到了今天（一九八〇年代），所謂「超本義的意義」(more-than-literal sense)的價值在釋經學界裏也愈來愈受重視②。而且時代性和不同文化哲學思想體系的運用也愈來愈被接受。

曾經有部分釋經學者堅決反對用「超本義的意義」及別的方法來釋經，他們害怕如此做會傷害原文本義的真精神③。當然，他們的見解不無道理，「原文本義」理應受到最大的尊重。但是人類的理解力隨着文明的進展和文化的變遷，會有所增強擴張；對同一真理而言，其核心的掌握及表達能力，也應會愈來愈能隨心所欲，運用自如的。所以最合乎理想的釋經態度，絕對不是一味地緊扣原文本義，否則就不容易真正自由地，把現階段、此時此地、該經典文字所能透顯的最完整的真理訊息完全地表達出來。

壹、中國正統的釋經學傳承

從某個角度來說，中國歷史上各時代的正統學術所研究的對象，其重點大都放在經典的詮釋工作

上。所謂「半部論語治天下」，無非是說某人若能讀通半部論語，而且能在當時當地的生活環境中做適當的詮釋，應用到具體的政治、經濟、教育、民俗生活……等各方面，必可使天下大治——太平盛世、國泰民安。所以大致可說：中國正統的學術就是「經學」。這一點跟基督教世界裏的正統學術，大致可說就是廣義的「聖經詮釋學」，不謀而合。

中國的「經學」從其歷史的發展而言，大體可以說有三大演變階段：漢學、宋學和清學④。漢學的時代是由漢至唐，注重訓詁，就是把經典的字義加以正確的解釋，將經典看做歷史的材料，加以客觀處理，以求獲致孔孟（原作者）的本義。宋學的時代是由宋至明，注重義理，就是要捕捉聖賢寫作的精神，使其重新復活起來，所以需要把各個經典的中心觀點加以融匯，理出一套哲學性的思想體系，加以理論性的研究及主觀的檢討批判。

到了清朝，文人做學問的重點放在考證，考證只能算是一種工具性的技術。當他們願進一步說明經文的意義時，有的採取漢學的角度，有的採取宋學的角度，也有二者兼採的。但是不論採取任何角度，多少都受到雙方的影響，已不是單純的漢學訓詁學者，或宋學義理學者了。

事實上，由今天西方釋經學者的觀點來看，漢學訓詁的目的，乃在尋求經文原作者所清晰了解的「原文本義」；而宋學闡明義理的目的，就是願意更進一步，發掘原作者所沒有清晰意識到的「超本義的意義」，以及釋經者本人哲學體系下可能有的了解意義。本來較理想的釋經態度就應兼顧二者，不要過分偏向任何一方。

顏元（字渾然，號習齋，一六三五—一七〇四）是清代做學問既不倒向漢學、也不只重宋學的一位學者。他認為太過分重視訓詁注疏之學，只求原文本義，將無補於世⑤；而程朱及陸王二派的學

說，又都已偏離了孔孟正道⑥。不過，雖然他對宋明義理之學的學說有所不滿，但對朱熹和王陽明本人的作爲却不十分批評，因爲他們仍然遵行了孔孟濟世利民的理想。只是二派後學末流在推演他們的學說理論時愈走愈偏差了⑦。

習齋曾說：「程朱與孔孟，體用皆殊」，「必破一分程朱，始入一分孔孟」⑧。可見程朱派所詮釋的義理已經超過孔孟（經典原作者）所意識到、而能清晰了解的知識範圍太多了。至於陸王派的主張，習齋更不以為然，認爲會引人走入佛教禪學，避世而不面對現實，只求「直捷頓悟」⑨，而不切實際，成爲無用之學，與孔孟倡導的濟世之學大相逕庭。當然，他所指的是當時的一些王學末流的狂禪分子；王陽明本人能「以致良知爲宗旨，以爲善去惡爲格物；無事則閉目靜坐，遇事則知行合一」⑩，習齋倒算還是蠻欣賞的，尤其陽明仍然出仕，且親自帶兵「破賊建功，可謂體用兼全，又何弊乎？」⑪

習齋是站在一個儒家孔孟之徒的立場在講話，孔孟思想的中心精神在：人人要求自己「堂堂正正做個人」⑫，而使這個世界處處都能達成「人要像個人，人間世界要像個人的世界」的理想⑬。在這個立場上，習齋倒是覺得朱熹教學生的方法最爲可取。「朱子得蔡……諸人而教之：以主敬致知爲宗旨，以靜坐讀書爲工夫，以講論性命人爲授受，以釋經註傳、纂集書史爲事業」⑭，並令學生在「近禪」的靜坐修養工夫之外，仍「身習夫禮、樂、射、御、書、數，以及兵、農、錢、穀、水、火、工、虞之屬，而精之」⑮

至此，我們可以看出一個平衡的儒家學者所認爲的理想釋經態度了。朱熹的義理之學雖然融會了儒、道、釋等各種經典精髓而理出的哲學思想體系，導致授受天人關係的「性、命、人」理論，及

近禪的靜坐工夫：這是孔孟本人所無法清晰了解到的發展；但他在「釋經註傳、纂集書史」時，也還努力體悟孔孟等先秦經典「原文本義」中的思想精蘊，所以他在教學生時仍讓學生學習濟世利民的本領，這是孔孟思想不可或缺的精神所在。

可見一個平衡的儒家學者的釋經主張與今天（一九八〇年代）西方基督宗教學術圈裏的釋經主張，基本上是一致的。在中國學術界裏的公正人士應該可以接受同時兼顧「原文本義」精神，及在特定哲學體系發展下所有的了解，而做的經文詮釋。

由此觀之，基督徒以基督啓示的中國思想「天人觀」哲學體系來詮釋中國重要經典，應該是可以被接受的，因為這是合乎中國正統釋經學傳承的。

貳、「大學」詮釋的各派比較

上文我們已經指出基督徒詮釋中國經典的可能性。現在我們願具體地以「大學」做爲實例，證明在中國學術發展史上，同一經典的確出現過不同哲學體系發展出的不同詮釋。雖然有些可能偏離原本義，但也有相當符合本義精神的，却出自不同的哲學思想體系。

「大學」在歷史上雖出現過十八種不同的改本^⑥，但大體的基本結構並未改變。宋明各派因對「大學之道」「三綱領」「知止及定靜安慮得」「八條目」有不同的了解，而有不同的修養工夫途徑，所以本文僅以這四大要項提綱挈領地比較各派詮釋的中心要素。

「大學」本義

要了解「大學」的本義，應將其置於整個〔禮記〕的脈絡中，並考察戰國末年及漢初的時代背景、教育制度……等，本文不擬詳細發揮，僅將趙澤厚先生的研究結果^⑯提出，做下列的綜合說明：

一、大學之道：「大」應讀「太」，「太學」是漢初教育未來天子的學府；大學之道即太學的教育宗旨。

二、三綱領：「明明德、親民、止於至善」是太學教育宗旨的大綱。「明德」指天子應具之德性^⑰，「明明德」乃是說太學第一個教育宗旨在「彰明天子之德」。「親民」指行仁政、加惠人民。「止於至善」乃指親民之極致，亦即天子行仁政愛民至其極，則天下太平。這是政治上的最高境界，也是「明明德於天下」的最高現實。

三、知止及定、靜、安、慮、得：這是告訴學生學習時的基本態度。「知止」乃確實明瞭；而後心有專注（定），心平氣和（靜），「安」於所知，殫精竭「慮」，必有所「得」。

四、八條目：這是告訴學生要達成學習目的的具體步驟。「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」六要旨的意義，誠如字面所呈現的：「平天下」即「明明德於天下」，是天子明德實現的最高政治境界。「格物、致知」的意思是「學習研究，以獲得應有的知識」^⑱，這知識是「誠、正、修、齊、治、平」六大要旨。

總之「大學」本義可以下列圖表表之。

大學之道

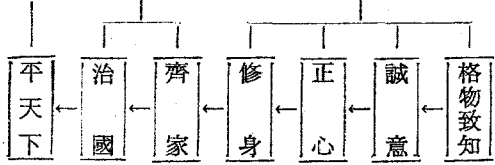
(教育宗旨)

一、明明德

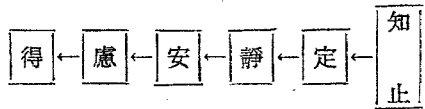
二、親民

三、止於至善

實踐步驟



學習態度



宋明三派詮釋的比較說明

宋明之間學者多以「修養工夫途徑」來詮釋「大學」；而且各依自己認定的哲學體系爲之。重要的有三派：程朱派、陸王派及佛教學者。本文將配合各派思想論點以對照方式介紹三派詮釋的特色。程朱派以朱熹，陸王派以王陽明，佛教以明末禪宗的憨山大師爲代表。

甲、大學之道

三派都將「大學」解作「大人之學」。何謂「大人」？

朱熹說是「成人」。相對於幼童的「小子之學」，成年（十五歲）開始應做的修養工夫爲「大人之學」^②。

王陽明說：「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。」相反地，小人就是「間形骸而分爾我者」^②。如此，大學之道乃「修養自己成爲大人」的工夫途徑了。

憨山大師以爲天下的人都是小人，只有那些「肯反求自己本有心性，一旦悟了，當下便是大人」^②。所以對他來說，大學之道也是「修養自己成爲大人」的工夫途徑。

三派對「大人」的了解雖有很大差距，但「大學之道」是爲完成各自思想體系中的理想完人的看法却是一致的。因此，若要了解他們的修養歷程，應先知道他們對「人」存在性結構的基本看法，今分述如下：

朱子：人的天理之性都隱藏於其氣質之性中。

修養的目的在變化氣質之性中不善不正因素，以能使天理之性（仁、義、禮、智）能愈來愈呈現出來，而完成理想的完美人格。

陽明：天下只有一個理，萬物只是此理的不同呈現，人亦然。

人是唯一天理的呈現，故應順人心體（天理之性、仁、義、禮、智）行事做人，亦即成就萬物一體於己身。無奈人有各別的軀殼，有願成就私我的傾向，破壞這一體性。但人若能自覺與天地萬物之一體性（致良知），而努力踐行天理之性（仁、義、禮、智），即可完成理想人格。

愁山：天下只有一個無善無惡的真體，只是一段光明，無內無外，無古無今，無人無我，無是非。人（我）的心體，實際上就是這一真體。

宇宙萬物是這唯一真體（真如）的不同顯示，是因世間各種因緣際會而生的（人及人的痛苦亦然）。人除非真正了悟自己心體原本是這絕對真體，而了斷一切因緣，了生脫死，回皈真如，達到「無人無我」境界，不足以完成真我——即愁山所謂的「大人」。

乙、三綱領

明白三派理想完人境界（修養工夫目標）後，現在分析他們利用「大學」解說自己的修養途徑。

首先是「三綱領」：

朱子：「明明德」及「新民」乃兩條平行並進的路線，同時應「止於至善」。

「明德」是指那受了不善不正氣質遮蔽，而透顯不出來的天理之性（仁、義、禮、智）；要成就理想完人，必須使這天理之性彰明，即「明明德」——變化氣質的工夫。「新民」是使他人也能同時

做變化氣質的工夫。「新民」應與「明明德」同時進行^②。「止於至善」乃指以上二者均能以天理之性（仁、義、禮、智）為主，不稍寬偏，必定做到「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」^③才是。陽明：「明明德」是立「仁」之體，「親民」為達「仁」之用，二者乃同一事實之兩面；「止於至善」是指體用均致其極。

「明德」是指那由唯一天理構成的人之心體（仁、義、禮、智、本體良心），這是天地萬物一體的根源。「明明德」乃「明白自己心體就是本體良知」之謂，亦稱「致良知」；若然，即可「復其天地萬物一體之本然」^④，亦即顯發——做到——仁、義、禮、智的行爲，此即「親民」。所以陽明說：「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也」^⑤。這是陽明提倡「知行合一」的理論根據。

慈山：悟明自己的心體，便是「明明德」；之後，再曉諭他人，使之亦同樣悟明他自己的心體，便是「親民」。「止於至善」乃「爲己爲民，不可草草半途而止，大家都要做到徹底處，方才罷手」^⑥。

「明明德」和「親民」都在使人（自己及他人）悟得各自心體——「自性」即是無善無惡的真體；「至善」乃大徹大悟：善惡兩忘，物我迹絕的境界。如此「方爲到家時節」：在己不見有可明之德，在民不見有可新之民，渾然一體。知此始謂「知止」。

丙、知止、定、安、慮、得

朱子及陽明詮釋「大學」，均本儒家根本精神——完成「踐仁工夫」——爲主。二人對「知止」

及「定、靜、安、慮、得」的了解，都與其本義相同，是修養時的基本態度。

憨山却以佛教人理想為目標，所以用學佛者「大澈大悟」的認知境界來詮釋「知止」。接着「定、靜、安、慮、得」五步驟，他的解釋就不若本義那麼平實了，需要先了解佛教的「解脫論」步驟，方可明白。

以華嚴宗的說法為例：一般人（憨山所謂的小人）只看到天地萬物之表象，處在「事法界」的法界觀中，無法解脫了悟。

假如某人的慧根開始了解：表象之後有其無善無惡的真體存在，而這真體就是自己的心體——自性定體。這人就達到了華嚴宗所謂「理法界」的法界觀；天臺宗說他入了「空觀」；禪宗說是破「初關」或「當面關」：這是解脫的第一步。

而後，這人若進一步體悟到：表象與真體是一而二，二而一的；表象不過是真體呈現的「假相」而已。這人進入了華嚴宗所謂「理事無礙法界」的法界觀；天臺宗說他入了「假觀」；禪宗說是破了「重關」或「金鎖玄關」：這是解脫的第二步。

最後，這人若還再進一步體悟到：既然表象與真體是一體的，因而一切表象之間無別，都是那唯一真體的呈現，所以人我、物我之間也無二無別，自己的心體就是那無善無惡的唯一真體。此人就進入了華嚴宗所謂「事事無礙法界」的法界觀；天臺宗稱「中道觀」；禪宗說破了「牢關」或「末後生死關」。這是學佛人的最高境界了。

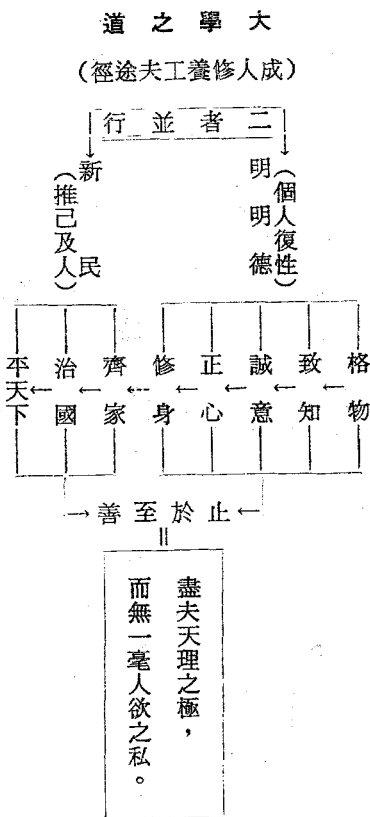
憨山就是用禪宗破三關的說法來詮釋「定、靜、安、慮、得」：「定、靜」相當破初關；「安、慮」相當破重關；「得」相當破牢關②。

丁、八條目

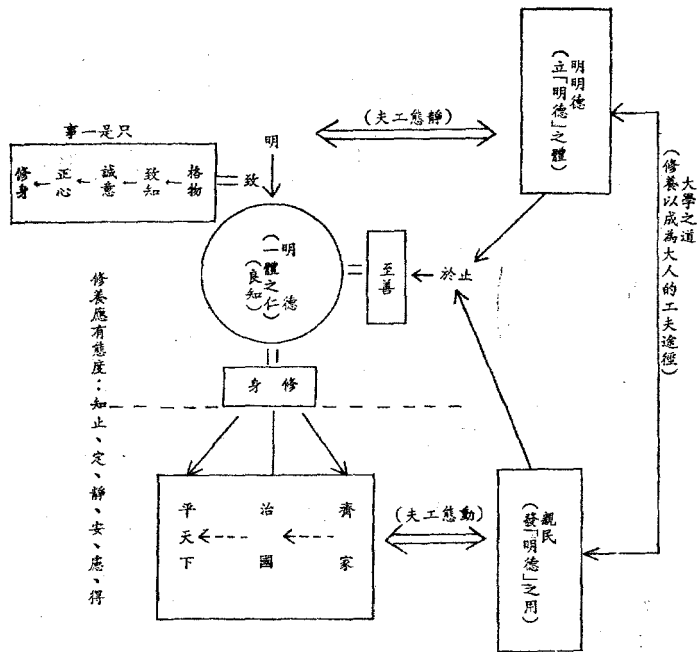
八條目應與三綱領配合，才易明瞭。

朱子把八條目分成「格、致、誠、正、修」（明明德）及「齊、治、平」（新民）兩段，二者同時並行，止於至善。八項目之解釋和本義同。朱子「大學」可以下列圖表表之。

修養應有態度：知止、定、靜、安、慮、得



王陽明把八條目分成「格、致、誠、正、修」及「修、齊、治、平」兩段。前段五項其實只是一事，就是「致良知」。因為身心意知物都不能超出主觀的「我」（天理之性）。所以「明明德」屬



致良知的靜態工夫；後段四項是致良知的動態工夫（事上磨鍊），即「親民」。

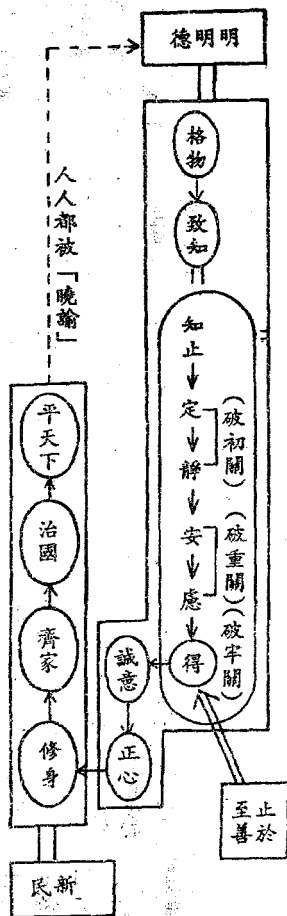
慈山把八條目分成「格、致、誠、正」（明明德）及「修、齊、治、平」（新民）兩段。新民是「度他」，最高目標在使天下之人，人人共悟。但因天下至廣，故先從一國、一家做起，最後歸結到修身爲本了。

「修身」本是儒家主張，以「踐仁」爲主，應有所做爲。若然，必違佛家「無所做爲、了斷一切因緣」的主張，不可列爲佛教修行項目。因此慈山巧妙地用道家莊子書中記載顏子「嚮聰明，黜肢體，心齋坐忘」的工夫來詮釋儒家的修身^①；把應有所作爲的「踐仁」修身工夫轉換成了禪宗學者無所事事坐禪工夫了。儒家的修身在慈山的詮釋下，由「踐仁」轉換成了「悟智」了。修身而成的「智者」才能新民（齊家、治國、平天下），理所當然。

至於明明德是「自度」。「格、致、誠、正」中的「物」是外物，「知」是眞知，「意」是妄想思慮，「心」乃本體。外物是見聞視聽言動的一切情境，會阻礙「眞知」，應將之化解：此即格物。致知是獲致眞知（我的本體），其最高境界乃「自性定體」——破了最後的牢關。所以「致知」即從「知止」起，經「定、靜、安、慮」而達「得」的一套工夫。致知後，就不會妄想思慮，此乃「誠意」。一切妄想思慮摒除後主觀的心（本體自我）才會正。如此，才可能做到「嚮聰明，黜肢體，心齋坐忘」的修身境界。身既修，就可開始新民了。

大學之道

(修養以成大人之工夫途徑)



神學論集⑥ 一九八四年夏

二〇四

叁、基督徒詮釋中國經典的基本原則

透過各派的「大學」詮釋，我們可以肯定：朱子等人雖然全篇視為「初學入德之門」，並未失「大學」原文本義的基本精神。「大學」本義雖只在條列當時培育未來天子學府的教育宗旨，但其目的之一仍在確立「政治生活受德性決定」的理論，所以其中「格、致、誠、正、修、齊、治、平」的實踐步驟，實在可以視為培育未來天子的完美政治領袖人格的歷程。所以各派釋大學為大人之學並無太大的不妥。

由前文對三派給「大學」所詮釋的特殊意義的分析看來，三派都在給多種哲學體系做思想的融合

工作。

朱子受佛教的影響似乎比較小，但他的「天人觀」受了先秦儒、道等家哲學思想，及陰陽五行等觀念的綜合影響，却是不可否認的。他把這些思想融合成了自己的哲學思想體系後，再回頭詮釋各經典，「大學章句」的注釋就反映出他哲學思想的精神。這是宋明以後，中國各哲學派別詮釋經典作品都有的特色，也能藉詮釋經典傳播自己的思想。中國基督徒當然也應該可以循此一純中國人的方式來傳福音喜訊了。

這一特色更可由陽明及憨山二人的「大學」詮釋作品中較明顯地看到，因為他們兩人都強烈地表現出，願將儒家哲學和佛教哲學相交會的努力跡象。

陽明所做的是「融釋歸儒」。他把佛教哲學的「宇宙萬物一體觀」及「悟知此一體觀的修行工夫」吸收到儒家哲學思想的體系之中。所以他把整個修養工夫放在「致良知」上，致良知的的方式又是「閉目靜坐」，這充分透顯佛教「認知」是唯一修行法門的主張；不過，只把這認知工夫視作「立一體之仁的體」，另外還需要「發一體之仁的用」，發用乃「踐仁」的工夫，這是儒家哲學體系中不可少的因素。總之，陽明先生的理論最後可歸結成「知行合一」，所講的是融合了佛教哲學思想的儒家哲學。

憨山大師所做的是「融儒歸釋」工作。佛教本身是一個哲學性的宗教，雖然各宗各派可有不同的講法，但若脫離了佛教根本哲學思想的範疇，就不能稱為佛教了。佛教的修行重在「認知」，要了生脫死，斷絕一切因緣，不可有所作為；可是儒家強調的「踐仁」，必須要仁民愛物，有所作為——這是與佛教哲學無法共存的。所以憨山巧妙的利用顏子的角色，把儒家的踐仁工夫轉化成佛教的打坐，

只求個人的悟知；而且把有很強踐仁意識的「新民」，解釋做自度後的度人：「曉諭」他人自度。由此可知，「大學」在憨山的詮釋下，完全失去儒家的立場，而成了解釋佛教哲學的工具。這可能也是後來王學末流學者之所以會演變成只求「直捷頓悟」，其餘的事一概不管的後遺症的原因之一吧？

至此，我們看出陽明先生的哲學體系的視野擴大了，他的「天人宇宙觀」較原來先秦儒家哲學更完備了一些，這是真正融合兩派哲學思想的結果。而憨山大師却没有真正做到融合的工作，他必須堅守他原先的佛教哲學，如此只好曲解儒家的根本精神，遷就自己的體系了。

基督宗教與佛教的最根本不同點在於基督宗教不是一個哲學性的宗教。任何哲學體系都不可能把天主之所以為天主、世界之所以為世界、人之所以為人完全解釋清楚。而基督宗教所相信天主藉着耶穌基督啓示給人的真理：透過救主基督的救援洗禮，人人都可在自己的生命中實現天主愛的生命，人與天主如此完全密切結合為一。這就是永生：超越任何哲學體系的一個真理。

至於人之所以為人是否有可能與天主愛的生命完全結合？需要經過怎麼樣的歷程？天主藉耶穌在世的生活言行，對這些問題的答案當然給予完整的啓示——蘊涵在教會的聖經中，也蘊涵在教會生活的傳承中。

事實上，希望與天主的生命完全結合是全體人類共同的一個願望。所以各地區、各時代的人，在基督福音到達之前，都在自己的生活環境及知識背景中找尋這些問題的答案，形成自己的哲學思想體系。朱子、憨山、陽明各有自己的答案。東、西方各種不同哲學體系的答案差異更大。人的理智是有限的，而且還受時、空的限制。所以各派的答案雖各道出了真理的某一角度，但只是瞎子摸象，都沒有完全道盡，必須彼此補充，才可描繪出更完整的真理形象來。

基督的教會雖在其聖經及生活傳承中對上述答案已經擁有了天主啓示的整個真理，但是基督徒也是人，基督徒的教會也是由人組成的團體，他們的理智仍然有限，仍受時、空限制，因此他們所能了解到的，只不過是他們運用了某些自己已熟悉的思想觀念和哲學體系，給這真理所詮釋出的部分內容罷了。整個教會永遠不敢說自己已經完全懂透了自己所擁有的全部啓示真理。

天主的啓示超越一切哲學體系，任何哲學體系都可用來解說啓示真理的一個角度。基督徒詮釋中國經典，其目的無非在透過詮釋工作，發掘其中特有的智慧，這智慧能夠講出天主啓示的真理某些角度，可能這些說法的角度和西方基督徒慣用的一些思想角度不合。這個現象發生時，不應彼此排斥，而要彼此調合。

至此，我們肯定基督徒註釋中國經典的工作，與陽明、憨山等人不同，不是在做兩個哲學體系的交會工作，而是要以中國式的哲學思想體系來說明天主藉耶穌基督所啓示的救援真理。因此，下列基本原則應該把握：

一、首先應以純中國思想方式建立一套「天人觀」哲學體系。事實上，從漢代起，中國學術界就一直努力融匯先秦各派哲學，也吸收外來的佛學思想；到了宋明理學可以說是完成這工作的一個階段。宋明理學的哲學體系，不管是程朱派的，或陸王派的，都已經不能單獨說是屬先秦的任何一派哲學了，確實是儒道釋思想綜合的結晶，其「天人觀」確實較先秦任何一家更爲完備。二者之中，筆者認爲朱子的較爲平實，似乎也蘊涵了更多的先秦各家主張，我們似乎可以用他的體系做基礎。不過，朱子體系似乎缺少先秦墨家的「天人觀」及「正義觀」^②。方東美先生認爲孔、老、墨三宗，好像黃河、長江、珠江三大河流，是中國哲學的主要因素^③。其實少了墨家的這些主張，「天人觀」「人類

社會觀」本來就不容易是圓滿的。所以我們可以在朱子體系的基礎上再融入墨家的這些觀點和中心精神，建構一個真正比較完備的哲學體系，用來說明天主啓示。

二、當上述建構起的哲學體系還有不完備之處，才考慮以西方哲學體系中獨有的觀點和精神加以補充。這工作爲中華新文化的建設也是必要的措施。由前文得朱子及陽明先生，多少都吸收了佛教哲學中的一些中國原本沒有的因素，使得他們自己的哲學思想體系更爲圓滿完備。

三、注解經典時應尊重該經典原文本義的基本精神；且盡量利用中國本有的觀念和辭彙。

四、積極掌握該經典在中國學術史上，曾出現過的各派重要詮釋的優長之處，尤其能恰當說明天主啓示真理的地方。這是中華文化歷史傳承的精華，值得珍惜。

五、切切不可有意曲解原文本義，以及各派重要詮釋的根本精神和立場，以遷就基督宗教原有的西方思想方式構架的哲學體系的主張（慈山大師雖曾如此做了，但極爲中國學者所不滿）。

結 語

基督宗教的神學本位化工作應包括兩個方向。其一，找出一套合適的中國思想「天人觀」哲學體系，來詮釋聖經及教會生活傳承中的啓示真理；其二，用同樣一套思想體系詮釋中國固有的重要經典。如此做法，尤其後者，在中國正統釋經學的傳承上是站得住腳的；例如「大學」在諸多派別的詮釋之外，多加「天主教中國哲學體系」的詮釋，只有更使「大學」的精神豐厚發展，融合更多的思想精蘊，這是中華文化的本色之一。對普世基督教會來說，如此做法，爲更進一步發掘基督啓示真理精義的工作，會有其貢獻。因爲有些蘊藏有中國經典中的智慧，爲從某一特定角度了解啓示真理是必

須的，可是普世教會在其他文化中可能缺乏這種智慧，這也就是中華本位教會對普世教會可提供的貢獻了。

主要參考資料：

- ① 范壽康：「中國哲學史綱要」（臺北，開明，民六五，臺七版）。
 - ② 趙厚澤：「大學研究」（臺北，中華，民六一，初版）。
 - ③ 林繼平：「從陽明慈山之釋大學看儒佛疆界」，收入張曼濤主編「現代佛教學術叢刊⑩」（佛教與中國思想及社會）（臺北大乘出版社，民六七初版）頁二三九～二六〇。
 - ④ 朱熹：「大學章句」，「大學或問」，「朱子語類卷十四～十六」。
 - ⑤ 王陽明：「古本大學旁釋」，「大學問」，「傳習錄」。
 - ⑥ 慈山大師：「大學綱目決疑」，收入「明朝四大師集」（臺北臺灣印經處，民五九初版）頁廿一～四二。
- ※ 其餘次要參考資料見註釋，不另條列。

註：

- ① "literal sense" 有人譯「文學意義」、 「文字意義」或「字面意義」，這些譯法似乎都沒有明確地把「原作者及最初讀者」這一幅度點出。筆者認為以中國已有的「本義」一詞譯之，最為恰當。而相對的 "more-than-literal sense" 可譯「超本義的意義」。
- ② 請參閱：房志榮，「聖經及中國經典中的『更圓滿的意義』」，「神學論集」⑤卷十四（一九八二）頁一～卅四，尤其頁三～九。
- ③ 請參閱：B. Vawter, "The Fuller Sense: Some Considerations," *The Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964) 85～98, esp. 87～88.

試論基督徒詮釋中國經典的可能性

- ④ 請參閱：范壽康，「中國哲學史綱要」（臺北，臺灣開明書店，民六五年臺七版）頁二九七～三〇〇。
- ⑤ 同上，頁三九二。
- ⑥ 請參閱：徐世昌編撰：「清儒學案」中的「顏習齋學案」（臺北中央文物供應社曾於民四四年，出版「清儒學案叢書」，其中有「顏習齋學案」單行本一冊，本文引用此單行本）；也請參閱：范壽康，前書，頁三九〇？
- ⑦ 請參閱：顏元，「存學篇」，在「顏習齋學案」頁三～十四。
- ⑧ 見「習齋年譜」卷下。本文引自：范壽康，前書，頁三九一。
- ⑨ 同註⑦，頁七及九。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上，頁十。
- ⑫ 周振羣：「讀中國論壇『新儒家與現代化』專號之我見」，「鶴湖」^⑥卷八（民七二）九期，頁三九。
- ⑬ 同上，頁四〇。
- ⑭ 同註⑦，頁八。
- ⑮ 同上，頁九。
- ⑯ 趙澤厚，前引主要參考資料②，頁七六～一〇三。
- ⑰ 同上。
- ⑱ 例子請看同上，頁一三七～八；引例包括「書經」「孟子」「孝經」「荀子」「韓非子」「韓詩外傳」「大戴禮記」等。
- ⑲ 同上，頁二四八。
- ⑳ 「朱子語類」（中正書局影本，出版年不詳）頁廿六～七。

- ⑳ 見「大學問」，「傳習錄」（臺北正中民四三臺一版）頁一一九。
- ㉑ 見憨山大師，前引主要參考資料⑥，頁廿二～三。
- ㉒ 參閱：同註⑳，頁二四七。
- ㉓ 見「大學章句」，朱熹「四書集註」（臺北世界書局仿古字版民四一）頁三。
- ㉔ 見同註⑳，頁一九。
- ㉕ 同上，頁二〇。
- ㉖ 同註⑳，頁廿三～四。
- ㉗ 參閱：林繼平，前引主要參考資料③，頁二四五。
- ㉘ 見同註⑳，頁二二一。
- ㉙ 參閱：同註⑳，頁廿九。
- ㉚ 同上，頁卅～卅二。
- ㉛ 墨子中心思想可由其「天志」「兼愛」等篇中看出。可參考：景耀山，「與小會會員談談墨子」，「心泉」（臺北中華基督神修小會印行，一九八一（第二十六期，頁五～十六；陳拱，「墨學研究」（臺中東海大學出版，民五三年）。
- ㉜ 方東美，「中國人生哲學概要」（臺北先知民六三臺再版）頁七～九。

(上接一八八頁)

更好的氣氛，好使我們能更深的實現在基督內的合一，以及完成爲天主子女服務的共同召叫。「寡婦正在敲門，因爲她的申訴是正直的，她不會離開。」

1. 在我們等候官方翻譯（禮儀經文及文件）的時候，我們在宣講、教導以及所有各種形式的寫作中，儘量用包括男女雙方的詞彙。我們身爲神父，邀請各種不同的人，幫助我們在言語上有新的創造性，使我們培養一個以聖言成爲血肉爲基礎的信仰。

2. 我們體會到在神學上，沒有任何詞彙可以完全表達天主的現實。因此，在我們談論天主時所用的詞彙應使聖神得到自由。天主是父親，但也是母親、創造者、慈悲、愛人、向人提出挑戰……。當我們在有男女相處的團體內共同祈禱時，我們應找尋一種包含雙方的說話方式（譯者註：例如，兄弟姊妹，而不用兄弟），來向天主說話，或談論天主。

3. 我們應繼續不斷地向女人保證，在教會內給她同等牧靈服務的機會，也給她們同等應得服務的報酬，並使以前只爲男人擔任的職位，同樣對女人開放。例如醫院和監獄的輔導，以及其他本堂的各项服務。

4. 本堂和總教區中，各種諮議會、委員會、董事會、研究小組，我們都應儘量讓女人有同等的代表。

5. 我們將不斷地討論在教會中女人的問題，並公開談到過去的不正義，以及未來的憧憬。

6. 在教會各種不同的禮儀和集會中，我們將邀請女人發言，使她們因女人所有的恩賜，給我們打開天主的聖言。不但在與女人有關的問題上，也在一切我們關心的牧靈問題上，得到更豐富的收穫。

7. 我們將繼續努力避免男性在禮儀中的獨佔、培養女人成爲唱經者、帶位者、讀經者、分送聖體者

(下轉二二六頁)

對教會內權威之抗拒

Edward Cuddy 著
趙一舟 譯

——一種多元學科的透視（上）

惡意的權威與教會

過去這廿年中，在近代教會內有一種趨勢：教會作為倫理導師之權威的削弱。安德·格瑞立（Andrew Greely）寫道：「美國教會目前『存在，甚至可以說，活躍於一種紊亂的情形中，接近無政府狀態，為大部分平信徒，權威不再是一個引人注意的問題。』」①

目前教會還能按着以往宗教生活與思想延留下來的模式而生存，但此使教會分解的過程將在何處終止呢？基本的信仰團體面對教會趨於衰弱的權威能够持久嗎？這篇文章借助神學的反省與社會及人文科學的透視，試圖對此問題做一探討。這篇研究由數個命題所組成。

（一）天主教會，身為基督啓示的主要傳播者，被委以永久的使命：在人類事務中維護良知的力量。這項任務需要有效的教會權威。

（二）教會中權力主義的傳統造成在教會與國家中毀壞性的行使權威。

（三）教會權威這惡意的一面是引人廣泛反對教會做為道德權威的主要原因。

（四）教會團體正在努力在權威與自由之間追求一種嶄新而更使人信服的平衡，一種新的權威概念：

使權威成爲更具辯證性、團體性 (Communal)，而少帶階級性 (hierarchical) 及父權性 (paternalistic) 的色彩。

(因爲達到這種平衡，我們必須抵抗教會權威真正惡意的幾方面，並且要加強那些實在具有建設性的因素。

給權威下一定義，或加以描述並不太容易。通常，權威被視爲合法權力的一種形式，配以令人服從命令的能力，這些命令當是爲了促進團體之價值與目標而發佈的。在天主教內，權威，就其最顯着的意義來講，與教會的傳統、正式的教導，以及負責教導的教宗和主教們相等。②

對權威的服從被廣泛地報導爲一種基本的社會美德。然而自從索羅 (Thoreau，十九世紀美作家：譯註) 及托斯托也夫斯基 (Dostoevsky，十九世紀俄作家：譯註) 時代，有相當多的文學作品強調其破壞性的潛力。較近的時期，史坦力·米格蘭 (Stanley Milgram) 的臨床試驗提供了具體的證明，顯示我們在受權威支配之下，有種傷害他人的傾向。在找尋那些把人類塑成順民的種種社會及心理壓力時，米格蘭注意到「個人責任感之喪失是屈服於權威所產生的最大心理上的後果。」從奧斯維茨 (波蘭，德軍在第二次世界大戰時，在此大屠殺) 到麥萊 (越南，譯音，越南南北交戰時，在此有大屠殺)，有數百萬無辜的人民「在執行命令下」遭到毒手，這顯示「文化幾乎完全失敗」，不能強化人的良知去反對「權威的惡性制度」。③

教會與其獨裁的傳統已經深深地牽連在這種文化挫敗之中。教會領袖往往贊同——多次藉着默認，也有時藉着公開的支持——統治政權的不道德行爲，包括戰爭、奴役、帝國主義以及社會上的不公。德國天主教在納粹時代是一個悲痛的例子。照高登·臧 (Gordon C. Zahn) 所說，教會曾促成

天主教對第三帝國早期的效忠。「當戰爭在一九三九年爆發後，服從的義務會一再地、熱誠地被強調」，致使教會成爲國家專權統治的工具。④

但是教會本身就是「惡性」權威制度（套用米格蘭所用的名詞），又是怎麼一回事呢？教會歷史中充斥着教會權威施壓的事件：中世紀的宗教裁判所，以及其因基督之名所施加的刑罰；對創新思想家的一再限制；對道德意識的操縱、屢次只是導向使人順從，而非導向真正的倫理德行；在許多教區盛行未受抑制的半專制政治；早期（現已過時的）對宗教自由及聖經研究考證工具的責備。心理學家猶金·甘乃迪（Eugene Kennedy）曾經把教會的專權制度描繪成一個「製造罪惡感的機器」，現在正在解體的過程中。這是數代以來教育的自然後果：以前的這種教育把信徒釘牢在守規的得分表上；把人類的關係縮減成一些「可怕的犯罪機會」，並且廣泛地散播了神經性症狀的罪惡感，而犧牲了一種深度的基督徒生活觀⑤。

除了個別道德誠律所具的缺陷以外，由外在權威所強制實行之教會道德法規的存在本身也造成問題。它與現代心理學與倫理學基本原则相抵觸：一個人的道德生活應該發自內心，應該是內在信念與成長的果實，而非只是順服外在的法律。心理治療學家羅洛·梅（Rollo May）宣稱，道德與精神的崩潰多是在以下情形產生，即當一個人努力達到「高標準」的生活時，而此標準並非「本有的、自選的價值」，却來自權威人物的「向內投射」（introjection）。「這是那集中依靠外在權威之人的困境，不管該權威如何聰明或善良……」⑥

這種自決的觀念與梵二和近代神學所發展的良知概念相符合。但是在教會公開的形象上，仍是它的專權格調佔優勢。教會領袖對道德的禁令毫無緩和地三申五令，對神學上的執異意者所做的壓抑，

對教區報刊嚴謹的控制，使那些質問教會教導者產生罪惡感的拖延態度，這一切都幫助把教會製造一個混合形象，為真正道德生活所需要的智慧與自由却少有一席之地。朱力安·赫胥里(Julian Huxley)曾寫說：「原始之超我」演化為一種更理性而較少殘忍之心理機轉的過程是每個人所遭遇的中心道德問題。」⑦不幸，很多人體驗到教會是一種外來的力量，緊緊地握住幼稚的超我，而不釋放人的心靈潛能，並培養良知在成熟過程中的喜悅⑧。神學家羅伯·斯波林格聲稱，教會領袖使道德成為對權威的服從事件，是在「對成長與自由施加壓力」，這與「侵犯人格的罪」同等⑨。

為答覆教會權威所提出的挑戰，神學家們應面對其惡性的幅度，探查其行動範圍，以社會科學作依據，以便更深一層地去了解其原因。過份強調不能錯誤的觀念，無疑地強化了使制度上僵化的趨勢⑩，但是教會的官僚本質更使問題惡化。政治科學家柏恩斯(James MacGregor Burns)宣稱，官僚界所珍視的是一致性、決斷性以及可靠性。在這領域中，紀律與順從比創新與改革更佔優勢；制度上的需求趨向於取代團體的最終目標，以及其成員的真正需要。大體上(雖非常常)，官僚式的權威會對建設性的領導造成不利的影響。這種領導是一種藉被人領導而領導人的能力：「聆聽的能力和被别人引導的能力，但並非過份依靠別人……擁有足夠的獨立性，以求創新，同時不拒絕有助成長的外在影響。」⑪無疑的，教會官僚化的權威，部分地說明其以有力的強制方式，要人順從傳統的立場，不管這些立場如何與人民心性的需求及其精神的領悟互相抵觸，要人將昔日理性的程序轉變為愚笨的例行公事，要人以制度上的優先凌駕於最終目標與價值之上。

另一種因素也為教會之有效權威造成不利的影響，就是「羣體思想」症。這是心理學家宜文·哲尼斯(Irving R. Janis)在其對決策的製定所做的研究中確切指出的。哲尼斯用「羣體思想」這個

名詞說明，一些聰明的人如何做出損害重大之決定，導致很大災難，比如豬灣與越戰的慘敗。他細讀了數百項文件，注意到一股強力驅使人走向羣體順從，而不顧犧牲精密的思想；一種對羣體政策令人感嘆的忠貞，即使「這些政策擬定得很壞，並且造成未曾預料的後果，而致擾亂每個成員的良知。」在發生衝突的時候，審議機構傾向於把異己份子有效地中立化，控制消息的流通，以便排除實際的（如果是分歧性的）其他選擇方式，並且創造一種精神的柵欄，在其中的成員壓制他們自己批評性的思想，以免遭受悲痛的誤解，或使自己與所出現的一致意見不和。當具有同一價值觀的成員「面對一種使每人緊張的危機情況時」，這種過程甚至更為嚴重。⑫

在一九八〇年主教會議時，來自羅馬的報告指示出，同樣的趨勢也在教會的領袖中發揮作用。主教們聚在一起，大家都度同樣的獨身生活，而討論引人爭論的性道德，反映出哲尼斯所描述的類型。一些主教在開始會呼籲大家要重視牧靈方面的實際情況；之後，主教會議却陷入一連串的決議，重申傳統的、嚴格的性法律。觀察家注意到，有強烈的壓力以求得同意，因為經過審慎挑選的發言者指引概念的流入，趨向於既定的立場。一位作家會注意到那是一項奇特的練習：主教們一個接一個地起立發言，「為自己引證教宗的話」。有些主教「害怕講他們實在的想法，因為他們怕被新聞界予以錯誤的報導，或被人視為向教宗保祿六世及若望保祿二世所採的立場挑戰。」⑬若望·奎因總主教稱主教會議是一項「輝煌的成就」，雖然會議把其對節育最初所做的更重視現實的要求置諸一旁。

哲尼斯結論說，為「羣體思想」所迷惑的審議機構所做的決定不會使人滿意，因為他們不能考慮其他可選擇的解決方式。正如一位著名神學家評論主教會議時所說，「（教會的）教導職權，當主教的只作為教宗的回聲時，則形同作廢。」⑭

類比能令人誤解，但我們對教會問題的評估，可藉着研究蘇俄制度內相仿的壓力，而變得更尖銳。照保利·史拉金(Boris Shragin)所言，蘇俄的奴役制度是由一種螞蟥般的順服所支撐，這種順服多歸功於俄國之基督徒的傳統。他所發現的缺點並不是基督教義本身，而是俄人吸收教義之方式：他們傾向於採納權威所強迫灌輸的觀念，而不加批判性的檢驗。它的後果是造成「雙重意識」：人民學會與反對他們之經驗的教條共存。

「昔日所傳授的對法律及信仰的服從取代了個人的體驗……它並非藉論證所維護……而是藉檢查制度和壓制異己來維護……同時在官方的言論與人民實際生活之間裂開了一道鴻溝；理論上，一切非常美好；實際上，處境很是可憐。」^⑮

依史拉金的估計，自從一九六〇年代以來，一些反叛者，如索忍尼辛及沙可樂夫(Andrei Sakharov)所領導的蘇俄異己分子之揮發性的崛起，其心理因素多於政治因素。它是人性精神不能忍受俄人生活之制度上的表裏不一致時，所做的一種自然反抗。巴斯特納克(Boris Pasternak)曾經說過：「倘若你天天說話反對你實在的體驗，在你所討厭的東西前乞求憐憫……一定會影響你的健康。」^⑯

神學家查理·戴維斯(Charles Davis)在其書中解釋其為何遠離教會時，就反映出這種心情。他聲稱，他個人的體驗在教徒之中普遍存在；他敘述，當他試着將其思想扭曲而適應與其信念不合的宗教範疇時，他的緊張即行昇高。他辯論說，教會變成一個「非真理之區」，為一些關心權威多於關心真理的人所領導，為那些喜歡服從權威勝於跟個人疑惑做痛苦對抗的人民所支持。到最後，誠實的異端，而非不誠的正統，成為領他達到內心平安與道德完整的道路。^⑰最近幾年以來，有人注意到教友

作家們愈來愈關心在教會正式訓導與信友普通經驗之間所產生的鴻溝^⑮；他們控訴教會領袖不誠實，「藉口說真理並非真理，錯誤並非錯誤」^⑯，以及對教會檢查制度有相當多的抗議。雖然俄共制度和教會制度南轅北轍，在兩者中所有的緊張情勢，可以部分地反映出人類在奮鬥，追求心靈的成熟，反對過份的權威控制。

教會傳統有理由地推崇服從的美德，視之為道德生活的基石——治療破壞基督徒美德的自私。但是，馬塞耳 (Gabriel Marcel) 提醒我們，「任何虔誠都有危險淪為偶像崇拜」^⑰。服從能源自任性，源自對安全的渴求，這安全除去其自由與個人成長的負擔^⑱。天主教的權威主義無疑地使人看不清甚至在宗教服從上也可能有罪。最近的一項研究宣稱，芝加哥總教區在故樞機高迪 (John Cardinal Cody) 時代是在「絕對專權」的統治下，這種統治受到順從之聖職人員及平信徒的幫助和鼓勵。據說，聖職人員曾默認主教職權的妄用，因為他們為傳統的「正統說法」所迷，「正統對他們比他們個人的成長或尊嚴更為重要。」^⑲

假設這項報告是真實的，該聖職人的服從能坦然無罪嗎？如果主教們聚會中重新肯定的一些倫理方面的訓導，使某位主教發生嚴重的懷疑，而他却保持緘默，這種態度是否對呢？如果教友拒絕查驗那些反對教會立場的論證，純粹是由於怕引起思想的衝突，他們這樣做是否違反了他們天賦的推理本性呢？倘若一位作丈夫教友的，即使其妻子的健康會受到嚴重的影響，仍堅持遵從避孕的禁令，他不是在犯違反愛德的罪嗎？倘若一個離婚而重婚的教友，由於必須放棄第二次婚姻關係，而使牽連在內的兒女遭受嚴重的心理打擊，這樣做法能使她心安嗎？

純粹是以研討的精神將這些問題提出，但是這些問題應該暗示，至少有些針對出命者所發出的好

戰性的批評，應調整方向去指向那些聽命者。在缺少對抗壓力的情況下，教會的權威傾向於擴張，威脅團體，使之禁錮於教會之抽象的嚴格模式中，而使之成爲不切實際的怪物。基督徒的苦修，似乎被迫使我們超出對克制貪心和慾望努力，也去接受那抵抗惡性權威的奮鬥。

權威的重要性

羅斯福 (Franklin D. Roosevelt) 曾經說過，美國所遭遇的難題是，「沒有石油集團，你不可能贏得選舉，但你不能用以來治理國家」。權威給人提出同樣難題。當米格蘭 (Milgram) 探查權威的破壞性趨向時，他也堅持社會「生活本身」以權威爲支柱。他宣稱：「所有共同生活都必須有某種權威制度；同時服從是社會生活的架構中，人所能指出的一個最基本的因素。」^②

這一點在天主教中是極爲確實的。爲維持由聖體聖事結合的團體 (Eucharistic community) 教宗與主教們在教會中扮演了極重要的角色；此團體繫於一些超越人類理智及實驗證據之既定信念的核心^③。的確，天主教權威之結構本身使不同意見之辯證成爲可能的，這爲教義及倫理方面的進步是必需的。似是而非地說，教會權威甚至能抑制權威主義的傾向，這傾向是獨裁制度的要素^④。

教會權威及其所塑造的團體之首要任務是在人類經驗的核心——良心中——點燃起精神的力量。道德的意識需要一種外在的聲音所喊起。艾士曼 (Adolph Eichman) 的案子具有教育性。他是一位服從的納粹黨人，以瓦斯毒死了幾百萬無辜的人民，阿倫德 (Hannah Arendt) 注意到，他的行爲部分地源自一件事實：「當時沒有外來的聲音來喊起他的良知。」^⑤這一點強調教會權威的主要使命——做爲我們內在良知的外在聲音：使人注意到良知爲人格的真正核心；良知脆弱時，使其堅強；爲

罪惡所困擾時，使其潔淨；阻止心窄者神經性的衝動行爲，促進粗心大意者良心的感性，喊醒人內心對天主的渴求^②。

毛樂爾(O. Hobart Mowrer)聲稱，人們爲得到心理的福祉需要一種權威來澄清道德生活範圍中的原則，也需要法律，這些法律是「我們能學習去服從法律，並因而使我們度豐富的生活；或者，如果我們選擇不去服從，就會承受其後果。」這位更正宗的心理學家又宣稱，雖然天主教「曾使許多事物成爲困惑與神秘」，但它對道德生活較清楚的要求，以及對個人責任的強調，使它與基督教比較起來，成爲一股更有效的力量，去應付人類事務中之良心問題^③。雖然天主教在過去數世紀一再失敗，它將繼續是權威性的呼聲，喊醒數百萬人民的內在生活。它是一位永久性的提醒者，提醒人：爲達到人性的完成，沒有比對天主的承諾，和達到此承諾所要求的道德奮鬥，更爲基本的事^④。

註：

- ① *Rational Catholic Reporter*, September 26, 1980.
- ② 階級的權威是以其職位而非以其能力爲基礎。在不太受限制的意義下，教會的訓導權也包括神學家，是以他們的學術能力爲基礎。現代神學強調接受權威的主體在整個基督徒的團體，在其中官方權威、神學家、以及信友之間的動態的相互作用。最後，「權威是聖神的一種作爲」，聖神是「賦予整個教會的，而非只限於教會的領袖。」見 Richard P. McBrien, *Catholicism* (Mineapolis 1980), pp. 820-1, 66-8.
- ③ Stanley Milgram, *Obedience to Authority* (New York, 1974), pp. 147, 160.
- ④ Gordon C. Zahn, *German Catholics and Hitler's Wars*, (New York, 1962), p. 202. 同樣，Dorothy Dohen 結論，在美國天主教中，好戰的愛國主義與道德性的服從損壞了「正義之戰」的道理，而形成「忠實地完全地支持美國戰爭的一種傳統」。見 Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, (New York,

1967), p. 154.

- ⑤ Eugene Kennedy, *The People are the Church*, (Garden City, 1971), pp. 42-6. 教會官方有關性的法律，特別受到許多人的批評，他們認為教會領袖對保持古代的誠律更為關心，而少注意培養夫婦的愛情。Andrew Greeley 曾說：「教會領袖一無顧慮地重述過去的規範，而不曉得人口演變所產生的深度變化，這樣的教會的領導不但使人懷疑傳統的規範，而且也使其自己身為性倫理導師的角色受到懷疑。」見 Greeley, *The Crisis in the Church*, (Chicago, 1979), p. 19.
- ⑥ Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, (New York, 1977), pp. 131, 337. 又見 Bruno Bettelheim, *Surviving and other Essays*, (New York, 1979), p. 372.
- ⑦ 引自 James MacGregor Burns, *Leadership*, (New York, 1978), p. 35.
- ⑧ 天主教徒對宗教權威的反應有很大程度的差異。許多人，如神學家 Charles Davis，以離開教會來解決權威與信念之間的衝突。依 Andrew Greeley 所言，大部分人對宗教權威只採取一種漠不關心的態度。相當數目的人對教會基本教義表示信從，而對與他們體驗有衝突的成份予以揚棄；這樣做，無疑的，他們在教義的要求與日常生活之間達到了一種可以容忍的整合。許多保守人士藉着完全順從教會權威，表面上似乎體驗到內在的和諧，但是他們中一些人所有的一種好戰的教條主義暗示他們有被壓制的懷疑及未解決的衝突。還有一些其他的人（很明顯地是逐漸減少的一部分教徒）猶疑於教會之要求與日常生活之要求之間，為相當的罪惡感所苦。心理學家 Ignace Lepp 神父曾用以下事實說明此問題：一對努力符合避孕禁令的夫婦，在六年之中產下了七個孩子，與此接踵而來的是嚴重的經濟與健康問題。安全期方式無效，他們試圖完全節慾，這種作法導致「幾乎無法忍受的神經緊張，以及多次的爭吵和犯姦的誘惑。」丈夫終於捨棄了教會和它的「荒唐」倫理，而妻子却責怪自己的軟弱。有些夫婦努力服從，又有些夫婦因過度緊張而離婚，有時毫不介意的放縱情慾。見 Lepp, *The Authentic Morality*, (New York, 1965), pp. 8-9; Davis, *A Question of Conscience*, (New York,

1967), *passim*.

- ⑥ Robert H. Springer, "Conscience, Behavior Science and Absolutes," in Charles E. Curran, ed., *Absolutes in Moral Theology?* (Washington, 1968), pp. 19-56。亦見 John L. McKenzie, "Authority Crisis in Roman Catholicism," in Clyde L. Manschreck, ed., *Erosion of Authority*, (New York, 1971), pp. 48-51。權威與良心之間一種更顯著的對抗可以教宗碧岳第十二世這種主張看出：「一個天主教公民不能詬諸其個人良心，作為「在一正義之戰中拒服兵役」的理由。此語引用於 John Courtney Murray, S. J., *We Hold These Truths*, (New York, 1960), p. 264。亦見 John Giles Milhaven, *Toward a New Catholic Morality*, (New York, 1970), p. 188。
- ⑦ 教會所有的不能錯誤性，其意義比一般大眾所了解的，更多受限制。比如，教會「從未清楚地說，它在某一倫理問題上無錯誤地發言。」即使不能錯誤的信條，在用人的語言所表達時，均為文化所制約，因此表達方式可以修訂。看 McBrien, 如上所證，pp. 1004, 841。
- ⑧ Burns 聲稱，官僚式權威自從十三世紀以來，在羅馬天主教中就佔有優勢。見 James MacGregor Burns, *Leadership*, (New York, 1978), pp. 117, 297。
- ⑨ Iving R. Janis, "Group think," *Psychology Today*, (Nov. 1971) 43-46, 74-76。
- ⑩ Thomas Reese, S.J., "The Close of the Synod" *America*, 143 (Nov. 8, 1980), 281。
- ⑪ Richard A. McCormick, S. J., "Notes on Moral Theology, 1981," *Theological Studies*, 42 (March, 1981), 74-121。
- ⑫ Boris Shragin, *The Challenge of the Spirit*, (New York, 1978), p. 149。
- ⑬ 引見於 Max Hayward, "What is to be Done?" *New York Times Book Review*, (May 7, 1978), p. 12。

- ① Charles Davis, *A Question of Conscience*, (New York, 1967), passim.
- ② Richard A. McCormick, "Notes on Moral Theology, 1979," *Theological Studies*, 41 (March, 1980), 98-150.
- ③ Andrew Greeley, "Reign of Terror Has Begun in the Church" *Columbus Catholic Times*, July 4, 1980, 亦見 McKenzie 如十。
- ④ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, (New York, 1962), p. 151。
- ⑤ 服從命令使人避免可能導致衝突的內心猶疑，Bettelheim 在其著作中如此說。見上，p. 330。亦見 Sennett 如上，pp. 24, 151-2。
- ⑥ Charles W. Dahn, OP, and Robert Ghelardi, "Ordinary Has Absolute Power," *NCR*, september 25, 1981.
- ⑦ Stanley Milgram, "Behavior Study of Obedience," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (July-December, 1963), 371-8.
- ⑧ 基督教歷史家 Winthrop Hudson 宣稱，天主教在對抗十九世紀末期自由派對聖經的攻擊時要比基督教更富彈性。他將此歸功於傳統與教宗的權威。基督教徒只依靠「聖經的權威」，而無其他「任何補充的權威」，因此更易為聖經批判的壓力所傷害。見 Hudson, *Religion in America*, (New York, 1973), p. 269.
- ⑨ Alexis de Tocqueville 曾主張，人的心靈如此急切需要教條式的信仰，否則，當宗教權威與教義解體時，人類將使其自由屈服於政治的主子之下。十六世紀審判教徒對教宗權威反抗讓位給一世俗的國家，去控制宗教生活，並培養一種對政治權威的奴隸式服從。馬丁·路德曾警告，不服從是一個「比謀殺、不貞、偷盜、欺詐更大的罪。」依 Erich Fromm 的意見，解除教會約束及其他團體性的束縛會導致一種「自由的負擔」，有助於不安全感增加，因而刺激民衆趨向於專制主義的運動。見 De Torqueville, *Democracy in America*,

(Mentor, 1956), p. 151; George H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York, 1961), p. 361; Fromm, *Escape from Freedom*, (New York, 1965), pp. 213-215, 237.

②⑧ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, (New York, 1964), p. 126.

②⑦ 此功能的一種模式可在基督治愈癱瘓一事上找到。在此病人身體所受之痛苦外，耶穌感覺到一種為更大疼痛所折磨的內在生活。祂說：「孩子，放心，你的罪赦了。」然後祂斥責那控告祂對神不敬的法利塞人，讓那病人行走，以證明「人子在地上有權赦罪。」驚訝的羣衆「讚美天主，因為祂把這樣的權柄賜給了人。」（瑪九 1-7）

②⑨ O. Hobart Mower, *The Crisis in Psychiatry and Religions* (New York, 1961), pp. 182-192.

③⑩ 這「聲音」的一種顯著的例證發生的在一五二一年，一位叫 Antonio de Montesinos 的西班牙修士，在一篇講道中痛斥小西班牙的「最好人民」剝削印第安人，使他們震驚。他聲稱，他是「基督的聲音」，警告說「你們在大罪之中，……因為你們用冷酷、暴政來對待無辜的人民。」Lewis Hanke 寫說，「此代表新世界人類自由的第一次呼喊，是美洲歷史中的轉捩點」——「人類精神歷史中偉大事件之一。」它使修士們開始一種英勇的奮鬥，來保護印第安人，抵抗他們自己同國人，是今天仍被認為正當的一項壯舉。見 Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, (Boston, 1965), pp. 17, 18, 178. Montesinos 及正善名的 Bartolome de las Casas 能被視為今天拉丁教會中羅美樂及賈瑪拉 (Romeros and Camaras) 等人的老前輩。

本文譯自 Edward Cuddy, *On Coping With Authority in the Church: A Multi-Disciplinary Perspective*, *Cross Currents*, Vol. XXXIII (1982-83) No. 4 P. 440-446.

(上接二二二頁)

、輔祭者；以及子女考慮共祭的適合性。在實際的共祭中，神職人員的可見性。

8. 我們將繼續鼓勵女人送聖體給病人，不能夠離家的教友；在沒有司鐸時，鼓勵女人領導分送聖體的儀式，也鼓勵她們成爲輔導員、避靜導師、靈修導師及神學老師。

9. 我們將找尋方法使女人能參與病人傅油聖事及團體懺悔聖事的禮儀，肯定她們所有醫治的恩賜。我們將用一切我們能用的方式，來爲女人的平等而奮鬥。

祈禱

愛人的天主，我們不能改變過去，也無法消除對壓制和冷酷無情所有的記憶。但是，我們真實地懺悔，並要求祢寬恕。當我們受誘再犯罪時，請督促我們。我們虔誠地求祢，使所有女人與我們一同服務，我們爲她們服務，創造未來。啊們！

本文譯自：“Male and Female Created: A Pastoral Statement”, Catholic Mind LXXXIX No. 1355 (Sept. 1981), pp. 7~9

從創造神話看猶太人的罪惡觀念

黃懷秋

神話的價值一向被我們低估了，也許它勉強還可以擠身於小說家者流，也贏來一句「雖小道亦有可觀者焉」的半稱讚半諷刺的評語，到底還是「君子弗爲也」。實在是很難的，在這個以微波電子爐代替「美酒燒紅葉」的時代，你能够給予吳剛白兔，月裏嫦娥一個什麼位置？

然而就在比這兒更迷信於高度電氣化的西方社會，神話却復活了；踏進了二十世紀的下半期，神話的力量再被重視，就在澄清了它的歷史迷霧的當兒，也顯示了它的象徵性甚至啓示性的價值。當然神話不是歷史，女媧存在的有無實在無傷大雅；伊甸園到底在東在西的問題已經過時。重要的是它啓示了作者和他的人民的感覺和信念、驚懼與期待。換言之，它揭開了縈繞於某一個時代、某一個民族中的活生生的問題：那些他們終日惶惶於心，與寢食相伴，與生死攸關的困惑，同時也給予一個在可能範圍內的解答。所以要認識某一個民族的心靈，除了從他們的哲學反省中可以窺其堂奧之外，從這平淡淺俗的細水長流中，你也許會找到許多更根本，也更不爲外人「道」的「小道」，而這小道，正是進入這個民族的「心靈之鑰」。

有關猶太人的罪惡觀念，我只想把握其中兩點：外觀上的悲觀主義與根本上的樂觀主義。我是說：猶太人是深深的體會到人皆犯罪的真諦，然而就在這惡貫滿盈的人性的後面，他却不忘肯定人的

根本善性。我們中國人只知道人之初、性本善，猶太人却在性本善的根據上，另外築築一道鞏固的圍牆：那就是人類的普遍罪性。這二元的人性觀念和罪惡觀念為中國所無，而這正根源於猶太人根深蒂固的宗教信仰。

一、外觀上的悲觀主義——人類的普遍罪性

這是猶太人最敏感的問題：政治的積弱、外交的失利、天災人禍……在在使這些自稱為天主選民的猶太人撫心自問：「爲什麼？」「天主！天主！你爲什麼捨棄了我？」「因爲我們都是罪人，所有人都犯了罪，人（亞當）犯了罪！」爲了要表達這種普遍的罪孽觀念，一位長於所羅門王朝的智者——姑名之曰雅氏——他搜集了許多傳頌於民間的大小小的象徵（不一定是源自猶太民族本身的，也有一些是長久以來已經爲其他客納罕地的異教民族所習用的流傳），塑造了一個名喚亞當的男人，令他長在人類歷史的最前端。就這樣，他把現在人類社會的境況，投射到這第一個人身上，並以發生在這第一個人身上的事來解釋今天的普遍現象。這個人，名喚亞當，中文翻譯是來自希伯來文 *Ha Adam = the man*。Ha 這希伯來文的冠詞顯示，在作者心中，他並不是一個歷史上的人物。他是 *the man*：人的典型（type）；或者說：人的原型（Archetype）：他代表我們每一個人，即是說：在他身上所發生的事也朝朝暮暮的出現在我們每個人身上。

要證明這點，首先我們可以舉出一些舊約和新約的例證：在舊約中，亞當不是一個重要的人物，舊約的作者顯然的忘記了這個「人」的存在。在救恩史上，他遠遠不如亞巴郎的重要，甚至連避難於方舟的諾厄比他還要更勝一籌。猶太人只會誇耀說：我們有亞巴郎爲父，而絕不會說：我們的祖先是

亞當。在新約，除聖保祿書信外，他也從不以一個人的身份出現，只有聖保祿才使這個已經幾乎被人忘懷了的亞當復甦；他喚起亞當的形象，並以之與基督——最後的亞當——相照。我們可以說是基督這個人物「個人化」了亞當。

自從創世紀中看，他也絕不是一個超凡的人，像你像我，他平凡得可以：他必須勤懇地工作，日求一飽、夜覓一宿（創二15）。神話說人是灰土所造（二7），意即人是脆弱的，會病會死。那個所謂伊甸樂園，它的原意也只是是一片平凡的樂土而已，什麼「地堂」全是後來的註釋。不過人在其中，的確可以安度一個和樂安詳的生活，因為他們與天主同在。Salem一詞，希伯來人的平安是一個十分在世的平安：長命百歲，子孫滿堂，死而瞑目，無牽無掛。園中的生命之樹由天主所種，意即生死之權全在上主，人的生命源於天主。

因此，當雅氏講述了一個典型的人的犯罪故事的時候，他也同時說：我們也像亞當一樣，是個罪人。就這樣，人類的普遍罪性，這個為猶太人而言十分敏感的問題，便活生生的呈現在我們面前了：除天主以外，沒有人是完美的，也沒有人是正義的，亞巴郎也只能由於天主的仁慈被天主算為正義（創十五6），這觀念乃根源於猶太人的一神信仰。天主是至聖的，不能容許任何的缺陷，因此任何相反天主的罪都無可寬宥，也沒有罪不違反天主，小罪的概念根本不存在，任何最小的罪在天主面前都成了重罪。再者，罪不單有它的個人性，罪的社會性就更為猶太人所重視。因此一人的罪禍及全家，「誅連九族，滿門抄斬」這中國封建時代的嚴刑峻法為猶太人並不陌生。因此祖先吃了酸葡萄，子孫的牙齒也要遭殃，一人之罪，數代遭殃；一君之罪，整國判刑。

為什麼？因為我們都犯了罪。

但問題仍然存在，爲什麼我們會犯罪？誰令我們犯罪？天主嗎？不可能，因爲天主是全善的，與罪絕緣；那末唯一的答案只有人了！天主創造了一切美好的，但人却將美好的一切變成敗壞。這樣，我們已經進入了問題的另一核心：罪孽之下的根本善性。

二、根本上的樂觀主義——人類的良善本性

創世紀藉着兩個概念去解釋這點：屬於人類本體的美善，與屬於歷史進程的罪孽；二者處於不同的層面，前者比後者更根本，也更深邃，在神話的架構之下，它們便以兩件相連的事的姿態表現出來，人類本體的美善屬於天主的創造，他是天主的肖像，是天主按照自己的模樣造成的（一26）。天主看了自己所造的一切，認爲樣樣都很好（一31）。除此之外，雅氏更跟着告訴我們這對原始人類的生括：那是一段和樂安詳的日子，在天主與人，人與人，人與大自然之間，毫無隔閡。人神之間是深深的信任，因此禁令不成壓逼，反而引導並保護了人類的自由（二16~17）。人和人之間，赤體相向而無羞慚之色（一25），胴體之美只會叫雙方更爲怡悅，真正的結合使男女的衝突無由出現。日出而作，日入而息的生活不會磨難人，泥土的味道是甘美的。統治大地而不含仇視壓逼。這一切都屬於人的本性，他本來就受造如此。可惜這些都失落了，藉着一件事——人妄想自己成爲神，成爲善惡的最根本原則（三5）。一失足成千古恨，而今，天主的命令成了人懷疑失信的機由（三1），它成了法律，藉着它，罪惡進入了世界（羅五13）。和諧的男女關係也失落了，男人推委自己的責任，控告女人；而女人呢？投射自己的罪孽到蛇身上（三12~13）。原始的秩序喪失淨盡，人必須勞苦操作，頂着烈日，插秧除蟲（三17~19）。山林美景，統統變作廣漠黃沙。

就這樣，雅氏便成功地把善惡的根源分別開來，也把表面的悲觀主義帶到另一個更深邃的樂觀的路上去：人之受造本來是好的，是他自己走離了正途。就是說：罪惡不是人的本性，不是他的當然，不足以構成他的本體形態。在我們深重的罪孽後面，有一個更基本的層面，就是比罪惡更「原始」的良善。正是這根本的樂觀主義令這飽嘗苦難的民族滿懷希望；正是它帶領他們引頸冀望天主的慈愛，而不是祂的刑罰。猶太人深深相信：天主遲於發怒，富於慈愛；縱使祂要定人的罪，然而就在這定人之罪的當兒，祂也同時告訴我們：你的罪惡已被赦免。大家都是罪人，對的，但我們的罪都被赦免。

這就是猶太人最縈繞於心的困惑。其實何止猶太人？真正的問題又那有古今中外的界限？它甚至沒有一個真正的答案，任何解答都只是相對於發問者的時代、文化、認知與理解而已。也許它甚至不在人的外面，只偶然爲人所遇到，而是生活在人的心中，滲透到人的血液裏，控制着人的一思一行，以至認識了它，便認識了這個人，以及和他一起分享着這點血液的整個民族了。

紀念 Karl Rahner 神父 (一九〇四—一九八四)

王敬弘 編譯

今年(一九八四)三月中，在被譽爲本世紀天主教最偉大的神學家 Karl Rahner, S. J. 身上發生兩件大事。一是三月五日慶祝他八十歲的生日；一、是三月三十日他的逝世。

爲慶祝他的八十歲生日，在歐洲的教會中，有一連串的慶祝活動。二月中旬，他應邀前往倫敦參加爲慶祝他生日而舉辦的一系列的演講。由牛津大學 John Macquarrie 教授及 Lady Margaret 教授爲主講人。三月五日在他曾任教多年的奧地利 Innsbruck 大學爲他舉行了一個生日宴會。教宗本人也寫信向他致賀。在他的信中，教宗表達了對這位德國學者「從不厭倦的科學活動」表示讚賞，並說「我衷心的爲你所禱」。梵蒂岡電臺播放了一個對 Rahner 個人的訪問。在其中他說「因爲每一天的生命都給我們帶來從天主那裏得到永生的可能性，所以每一個人都有責任爲他每一天的生命向天主感謝。」他又說「整個來講，這個生命對我是非常美妙的。」梵蒂岡電臺也請了一位中國的鮑思高會神父講述 Rahner 神父的基督論。

Rahner 神父誕生於一九〇四年於今日西德的 Fribourg 城，它位於黑松村的邊緣。十八歲時，他進入耶穌會。一九三二年他晉鐸。一九三七年，在完成專業教育後他開始在 Innsbruck 大學教神學。除了在二次大戰幾年中，他曾一度在維也納的堂區做牧靈工作外，他一生的時間都完全獻身於神學研究、教學和寫作。他個人寫的書籍和文章的書目超過三千五百個項目。其中絕大多數是「短」篇的文章。他自己覺得更願意寫文章而不願意寫書。因爲文章是一種較好的傳遞工具，並可在事件發生之後立刻有所反應，使成千上萬的讀者能够在他幾頁的作品中分享他精闢的見解。他的神學思想給幾十年來的教會帶來了深遠

第二、三世紀神學簡史

趙淑華

教會以天主的啓示爲中心，但教會也是在歷史中，因此有所謂的教會史。廣義的教會史是指整個教會生活天主救恩啓示的歷史，可分爲幾個不同的部分：教會本身的生命形成狹義的教會史；教會須對外傳揚天主啓示而形成了傳教史；當教會用它最清楚的語言表達天主的啓示，也就是當教會訓導以不能錯誤的語言說出信理時，便構成了信理史；當教會反省天主啓示，以理性解釋天主的啓示時，便有了神學歷史。神學是理性在信仰的光照下對啓示奧蹟的探討，因此它的歷史，一方面表示出人的理性在探討中的歷史；另一方面也表示出天主延續的啓示在歷史過程中的出現，這是一件事的兩面。由於神學歷史是在反省天主的啓示，因此神學歷史也受教會訓導的影響。

至於何以會構成神學歷史，這可從兩個角度來看：一、人類理性的探討。教會的信仰只有一個，始終在宗徒傳承下保存下來，但由於信者的思考不同——在不同的時代有不同的思考能力、不同的問題；在不同的文化前有了針對此文化的不同的反省；又地區不同，人的思想方式亦有不同：例如希臘教會、東方教會、拉丁教會、西方教會。因此教會對天主啓示的反省有統一性，亦有發展及異點，因而構成了神學歷史。二、天主的自由。在人類歷史中，天主是主宰，自由的天主能在不同的時代與人有不同的來往，因此使神學在某些時代有所發展，而構成神學歷史。

教會歷史可以劃分為幾個階段，但對於教會史的劃分，却有不同的主張。有些人以世界的分法來劃分教會史，但拉內神父 (K. Rahner) 以為教會史的劃分法應與外教人不同，因為教會是在天主的啓示下，因此教會史的劃分應有決定性的時間；最初是耶穌基督來臨，教會處於猶太文化中；其次是教會走出猶太文化，進入外邦——歐洲文化；梵蒂岡第二屆大公會議也是決定性的時間，教會由歐洲性外邦進入世界性外邦。在此我們將神學歷史劃分為四個階段。

本文是對於教父時代的前兩個世紀的神學歷史的描述，將從以下五方面加以發揮：(一)時代背景、(二)神學背景、(三)啓示的概念、(四)神學的重要問題、(五)著名人物。

教父時代始於第二世紀，終於第八世紀最後一位教父逝世：東方最後一位教父若望·達瑪斯卒於公元七四九年，西方最後一位教父大額我略教宗卒於公元六〇四年。教父時代之前是最原始的教會，是天主啓示形成時期，每一位新經作者根據其個人的天才，在天主靈感下寫出神學，是信仰的標準，在此我們不加以討論。教父時代又可以公元三一三三年羅馬皇帝君士坦丁頒布米蘭詔書為分界點：即分為初期教父及盛期教父兩個時代。公元三一三三年之前，教會可說是「地下」教會，在羅馬帝國中是不合法的、受迫害的團體；米蘭詔書之後，教會走出地窖，成為羅馬帝國的國教。現在便介紹前兩個世紀的初期教父（第二、三世紀）的神學。

(一) 時代背景

(一) 初期教父時代，教會在羅馬帝國的統治之下。當時羅馬帝國國泰民安，風調雨順 (Pax Romana)、交通便利；且猶太教享有一些特權，例如：不必參與羅馬帝國的敬禮，而羅馬帝國並未分清猶太

教和基督宗教的差別，因此基督宗教靠著猶太教也得到一些特權；再加猶太教到處有組織、會堂，這種種情形有利於基督宗教的傳揚及教會生活。雖然當時羅馬帝國國泰民安，但是人民的道德生活低落（羅一—三章），尤其是第二世紀以後，羅馬帝國天災人禍，皇帝不是世襲，而是軍人當政，戰爭迭起，生活荒淫，倫理生活每況愈下，造成人民對於宗教的追求，因此從東方傳來的注重倫理道德生活的基督宗教便受到了注意。

在此背景中，教會的確遇到教難，但此時的教難並非時時處處、普遍存在的，而是地方性的、間歇性的，視地方人士與教會相處的情形而定：若地方人士與教會相處融洽，則教難少；反之，若地方人士與教會交惡，則教難多。教會最早遭遇到的教難是公元六四年尼祿（Nero）皇帝時。著名的大教難有三：公元一〇〇至一一〇二年 Septimius Severus 皇帝時的教難，依肋內於此次教難殉道；公元二四九至二五一年 Decius 皇帝時的教難，在此次教難中，因有人背教，因而引起重洗問題的爭論，西彼廉（Cyprian）即殉教於此時；第三個著名教難是公元二九五年 Diocletian 皇帝的教難。

雖然當時教會遭遇教難，但由於教難是地方性的、間歇性的，因此教會仍能繼續傳教。當時教會已發展到近東、義大利、非洲、高盧（今之法國）及西班牙等地，在這些地方的大城市中建立了教會，且具備相當的組織。教會不只限於猶太人及奴隸的階層，而且打入政治領導階層中，甚至有些皇帝清清楚楚地認識了基督宗教。在這種情況下，教會的神學生活有了可能性，例如非洲亞歷山大里亞有了教理中心，但是也有些神學家遭難殉教，如儒斯定（Justin）。

（二）神學背景

初期教父時代，面對猶太宗教及希臘、羅馬文化，教會探索自己的宗教信仰，以保護自己的信仰，因此這時的教父稱爲護教教父(Patres Apologetae)，又稱爲宗徒時代教父(Patres Apostolici)。當時影響教會的思想有希臘哲學的斯多噶派(Stoicism)及東方二元論。

初期教父時代希臘已開始有哲學名詞出現，譬如位格、性體等，影響了教父們的辭彙運用，而在思想方面，教會受到斯多噶派的影響。斯多噶派注重秩序，以爲整個宇宙都應有秩序，而使宇宙有目的和秩序的，全是出於logos〔注：此logos是希臘哲學所用的抽象原理，而非若望福音所言之「聖言」〕的作用。就形而上學而言，斯多噶派以爲logos寓於萬物之間，與整個宇宙的存在不但不分，反而互相混合，因此這一派學說爲形而上學的泛神論。就倫理學而言，由於斯多噶派重視秩序，因此他們以爲最大的德性是不動情，一個有理性的人不應受情感的影響。在新經中有一常見的德性——堅忍，此德性在新經中含有「希望」之意，但是到了教父時代，由於受到斯多噶派的影響，忍耐已有了不動情的含義，譬如說，當我們受到痛苦時應忍耐，不應有痛苦的表现。

東方二元論解釋宇宙的來源，以爲宇宙有兩個來源，即有兩個天主，一爲善的天主，一爲惡的天主。一般而言，善和精神相連，惡和物質並列。人生亦受善惡二來源的影響，每個人有善惡二面，因此需要救贖，而原人——標準的人——帶著救贖的使命，前來救贖人類，所以在其神話中有了神道的死亡、復活。

雖然上述背景並不直接影響一般教友，但是神學的形成却受到影響，例如基督宗教的諾斯派(Gnosticism)即受到東方二元論的影響。

(三) 啓示的概念

初期教父時代可說是完全繼承聖經的思想，其啓示論和聖經一樣，沒有新的思想產生，對於「啓示」尙未有明確、獨立的使用，也尙未有「主體」、「客體」之分。他們覺得教會內啓示、真理自足，因爲教會有來自天主的啓示，而教會外的知識爲他們而言不足輕重，就算教會外有知識，亦來自天主的啓示，和教會有關。

但是在前面述及的哲學背景中，基督徒對於啓示產生了問題，導致基督徒對於啓示加以反省，而產生了神學。當時的神學是生活的哲學，由於生活中碰到了問題而不得不產生的。

(四) 神學的重要問題

這個時期神學的重要問題有五：護教、重洗、聖三論、啓示論及教會正統等問題。

1. 護教問題：當時教會在外面對猶太人及希臘、羅馬文化，因此護教亦包含這兩面：面對猶太人，教會必須向他們解說耶穌就是默西亞，因此護教的重點是在先知的話中肯定耶穌的地位；教會向猶太人聲明：舊約時代的先知乃是爲了準備默西亞的來臨，而耶穌滿全了舊約先知關於默西亞的預言；耶穌所行的奇蹟應驗了舊約先知的預言，例如儒斯定以爲梅瑟先知是有意義的，但猶太人已失去梅瑟先知的精神，梅瑟先知的精神現今存在於教會中。至於希臘、羅馬的外邦人，教會對其宗教的態度較爲嚴格，而對於其文化、哲學，則有兩種態度：屬於希臘傳統的亞歷山大里亞學派的態度較爲開放，有「道的種子」的說法，以爲基督教擁有一切，而希臘、羅馬的文化、哲學是道的種子，

其根源是道；位於非洲屬於拉丁傳統的迦太基學派，例如戴爾都良、西彼廉等，對於其他文化、思想的態度則非常消極，以為外教人的語言、哲學都是不可取的。面對希臘、羅馬文化，由於當時羅馬人的倫理生活水準較低，因此在護教上，教會強調耶穌基督的倫理生活，即使是講論耶穌基督的奇蹟，也是從倫理生活着眼，談論耶穌基督行奇蹟的倫理態度。

2. 重洗問題：二、三世紀時，教會面對教難的威脅，發生背教的情形，因此發生了異教，例如：蒙丹派及諾伐派 (Novatianism)，他們的立場嚴格，以為背教是不可寬赦的大罪。教會面對異教產生一連串的問題：異教徒的洗禮、聖事是否有效？在他們中間是否有聖神的臨在？若是他們歸正，回到教會的懷抱，是否需要重新領洗？此問題一直延續到奧斯定時代。

3. 聖三論問題：這問題常與基督論有關。當時有兩種思潮影響基督論、聖三問題，即猶太宗教思想和希臘思想。猶太人是一神論者，若要他們敬拜另一神祇，他們寧死不屈。希臘人是多神論者，在他們的思想中有「半神」的觀念，他們以為神是超越的，而半神是最高的受造物，是神與人之間的中介，但半神與至高無上的神不同。因此猶太人及希臘人而言，耶穌基督是天主子成了問題，也就是聖三論成了問題。希臘「半神」的觀念影響聖三論而產生「附屬論」異端，附屬論以為子基本上代替半神，子附屬於父，較人高一等，是最大的受造物，但與父不同，有名的亞略 (Arius) 即作此解釋。公元三二五年尼采第一屆大公會議頒布尼采信經，宣布聖子是與聖父同性同體的，而非附屬於父，也不是最大的受造物。此問題一直到第七世紀方才完全結束。

4. 啓示論問題：當時教會內有兩種異端——諾斯主義 (Gnosticism) 及蒙丹派 (Montanism)。公元第二世紀時，馬西翁 (Marcion) 將東方二元論帶到基督宗教內，二元論認為宇宙有兩個來

源——善神與惡神，而且有原人會帶來救贖，因此造成諾斯主義以爲有兩個天主——舊約惡的天主及新約善的天主，而耶穌基督所顯示的善的天主最後獲得勝利。耶穌基督的救援是最大的得救，祂到世界上來將智識傳給宗徒。宗徒是最好的基督徒，他們偷偷的將此智識傳給他人。此外教會還有一些平等的基督徒，他們靠領洗得救。諾斯主義的主張在啓示論上造成問題：他們否認啓示的連續性，並否定舊約的啓示，以爲教恩史只在新約中。爲馬西翁而言，聖經綱目只有保祿著作及路加福音。

一切宗教在其教祖時代，生活及信仰合一，較具神恩而少制度；但是經過一段時間之後，教祖離世了，宗教漸漸制度化，神恩一面逐漸失去，有些人墮落了；因此另外有些人便開始神恩運動，以求復興神恩。蒙丹主義可說是某種意義下的神恩運動，他們要求熱誠生活，對制度化、墮落的人非常嚴格，主張教會應該是無罪的，若有罪就不能存在於教會內。在啓示論上，蒙丹派對於教恩史有三段論的主張：舊約爲父的階段，而後爲子的階段，最後爲聖神的階段，有罪的階段已成過去，人必須熱誠生活以進入無罪的教會。蒙丹派的錯誤不在要求熱誠生存，而在於其啓示論的看法：以爲耶穌開始的階段不是末世、不是最後階段。當時著名的人物戴爾都良就是在後來傾向蒙丹派，因此教會不將他列入教父之中。

5. 正統問題：由於教會發生分裂的現象，如第三世紀蒙丹派自稱爲正統教會，而視接納罪人的教會爲非正統教會，因此產生正統問題。當時對於正統問題主要有兩方面。一、從哪裏可得到正統的語言？從聖經可以得到正統語言，但哪些是聖經呢？哪些書是我們信仰的標準呢？因而有了聖經綱目的問題。爲馬西翁而言，聖經綱目只包括路加福音及保祿著作；但此綱目有問題，所以教會便開始訂立聖經綱目。教會的聖經綱目在第四世紀大致訂定。二、繼承問題。當時大家都接受主教是宗徒的繼

承人的說法。因此非常注重宗座——宗徒建立的教會，如羅馬教會是伯多祿和保祿所建立的，君士坦丁堡是安德肋所建立的。第二、三世紀之交，開始注重羅馬教會，因為伯多祿和保祿在那裏建立教會，應該可以在那裏找到伯多祿和保祿的繼承人。

(五) 著名人物

初期教父時代著名的人物有羅馬的克來門 (Clement of Rome)、敘利亞安提約基雅的依納爵 (即殉道依納爵 Ignatius of Antioch)、儒斯定 (Justin)、聖依肋納 (Irenaeus) 等。

1. 羅馬的克來門：他是第四位羅馬主教，在職九年，在位期間經歷了道米先皇帝發起的教難。第一世紀末他寫了兩封有名的致格林多人書，其中第一封提到羅馬教宗的地位。他以為天主為教會建立了司鐸制度，信友應該服從天主指派的神長。

2. 安提約基雅的依納爵：他是安提約基雅的第二任主教，在羅馬圖獸場中殉道。他在往羅馬致命的途中寫了七封信，信中充滿熱誠，這些信的價值很大，包括許多有關第一世紀末，第二世紀初教會生活及制度的寶貴資料，可以說是古代教會歷史入門。他曾提出聖統制——主教、司鐸和執事，這和正統問題有關。

3. 儒斯定：傳說他是猶太人，後來歸正。他喜好哲學，先後加入許多學派 (斯多噶派、逍遙派、畢達哥拉派……)，但以為「基督的哲學是唯一可靠的和有益的」。他領洗後日夜宣傳新哲學、護教、傳教，並在羅馬建立一所要理學校。他的名著是「與外教人交談」(Dialogue with Tryphon)、反對猶太人的爭論。

4. 聖依肋納：他本是東方人，後來到了法國，成爲里昂的主教。他是宗徒時代最後的教父，也是第一位神學家——「公教神學之祖」。他在深刻地研究各種學說以後，反對諾斯主義。其著名的作品爲「駁斥異端」(Against Heresies)。聖依肋納的道理講得很好，他的基督論和德日進相似，以爲整個宇宙爲準備基督，在基督身上具備一切動物、植物、礦物的因素，祂重整宇宙，使人得救。

5. 奧立振：當時教會已有教理院，他在教理院工作，稱之爲天才，是教會古代最多產的作家之一，留下了許多鉅著，其作品可分爲五類：聖經考證、聖經註解、辯護作品、神學作品及實踐作品。其中較重要的著作是「六行古經評論」、「反瑟斯論」及「原則論」。他是一位卓越的諷喻註疏學家，以象徵的意義註解聖經。奧立振原足可稱爲教父，但是由於他的生活自律很嚴，他爲了保持自己的貞潔，實行嚴格的苦修，因而有一些引人誤解的行爲；此外，教會懷疑他的一些道理，因此不承認他是教父。教會反對奧立振的道理爲靈魂先存論及萬有得救論。靈魂先存論主張在人出生之前，靈魂已先存於另一世界。萬有得救論以爲最後一切人，無論好人或壞人，甚至魔鬼都要得救，都要在天主的恩寵中大團圓，即使在死後亦可淨化。至於奧立派是否主張這兩端道理，我們不能肯定，因爲他的著作是以希臘文寫成，其原著很多都已不復存在，而翻譯者可能曲解其原意，因此我們不能根據譯文來肯定奧立振的思想。

初期教父時代影響整個教會，尤其是東方教會的，有三個學派：亞歷山大里亞學派、迦太基學派，及正在形成的安提約基雅學派。此三大學派的主要不同點在於對聖經的註解及教會的態度。

1. 非洲的亞歷山大里亞 (Alexandria)：此學派受柏拉圖主義的影響，在聖經註解上重視象徵及精神性主義，爲寓言性的註解。對於教外文化，此學派態度較爲開放，主張知識可以淨化，可以

進入信仰中，使人更深入信仰；而外教文化是道的種子。屬於此學派的著名人物有克來門及奧立振。

2. 非洲的迦太基 (Carthage)：此學派是在羅馬法律概念下的傳統，反對理性，對教外文化的態度較為封閉。屬於此學派的著名人物有西彼廉及戴爾都良。

3. 小亞細亞的安提約基雅：公元第四、五世紀時，此學派在基督論上非常有名。他們對於聖經註解有另一個傳統：即不重視象徵而注重文字注解。此學派後來影響君士坦丁堡，景教的思想即來自此派。

(有關四、五世紀的教父歷史，將在另外一篇文章加以討論)

主日倫理觀

詹德隆著
趙淑華編

導論

主日是基督徒特有的朝拜日，法國有一位主教 Coty 認為，天主教教友有二個特徵，一是主日上教堂聚會，一是分散到世界各地傳揚福音，讓信仰滲透到生活中①。

(一) 梵二禮儀憲章

梵二禮儀憲章第一〇六號表達了現代教會對主日的看法，其中以「主日」「主的日子」「第八日」等名詞稱呼基督徒特有的朝拜日。「主日」是指「主的日子」，聖經曾使用過這種說法（默一10）。它源自「主的晚餐」；先有「主的晚餐」的說法，而後演變成「主的日子」。在中文中，與「主日」相關的名詞還有「星期日」「禮拜天」。「星期日」英文為 Sunday，是希臘人的說法，用來指紀念太陽的日子，但是經過教父以基督徒的思想解釋，Sunday 表示基督是我們的太陽，給我們帶來了光。「禮拜天」也可以當作是特別朝拜天主的一天。「第八日」是初期教會的說法，今日有人援引此說法指稱主日，因為第八日好像超越時間，象徵永生，表示耶穌復活後為我們開了永生之門。

(二) 主日彌撒的危機

根據一般本堂神父的經驗，很多教友不進堂，或者一年只進堂一、二次，而且情形好像越來越不好。國外的情形也是如此，根據法國、比利時、加拿大、西班牙、瑞士、義大利、德國等國的資料顯示，在這些國家裡主日也遭受嚴重的危機②。

面對這個危機，有很多個人及主教團已經作過或正在作深入的研究。他們研究的方向原來是指向主日的歷史和神學，現在這兩方面已經研究得差不多了，因此注意力移轉至牧靈的研究，如危機的性質、如何對現代人解釋主日，如何影響目前的情況而創造出一些新的、有意義的慶祝方式等等。

進堂率普遍降低的理由很多而且很複雜，可以從社會變化，教會變化及禮儀改革的後果來加以探討。就社會的變化而言，現代的社會俗化了，現代的思想多元化了；過去是鄉村生活，活動多與宗教有關，今日社會都市化、工業化，活動與宗教分開；過去思想與信仰較易配合，今日社會上有很多思想潮流與主義，其中很多和教會的觀念容易產生衝突，有人受到那些思潮的吸引而放棄信仰；過去的人較會定期舉行慶祝活動，今日的人較不會定期舉行慶祝活動，若是有機會就舉行，若是工作忙就不舉行。就教會的變化而言，今日的神職人員不像以前那麼強調主日望彌撒的義務，而一些教友覺得禮儀生活不如入世的，實際上的愛德生活。就禮儀改革的結果而言，一些教友覺得新禮儀要求太多，或受不了新的禮儀；但有一些教友反而覺得禮儀作得不好，還是不能影響生活，因此不參加禮儀。就在上述種種的因素影響之下，教友進堂率普遍降低了。

對於望主日彌撒的義務有很多的研究，但主張不一。有人以為不應該有這個法律上的義務，因為

不合乎新約的精神；有人認為這並未違背新約，可是在牧靈上不一定有好處，甚至是有害的，例如很多教友成了「主日彌撒教友」，只要主日參與彌撒良心就得平安，一點都沒有福音的精神。看法比較緩和的人作了以下的建議：在新的法典裡應該保留這條法律，可是不要強調義務而要強調感恩，因為感恩而望彌撒。新法典第一二四六條說明，主日是一個基本的慶日，教會在這個日子慶祝逾越奧跡，所以教友應該參與主日彌撒。慶祝主日原來是教友團體的本分，教友個人不一定每次都應該參與，可是平常他必須參與，因為他是教會團體的一分子，有責任參與教會團體的活動；由於大家希望能夠避免法律主義，因此在新法律中應該強調教友的自由意志和責任，並且解釋主日的意義和重要性。

(三) 主日禁止工作

主日禁止工作也是一條法律，禮儀憲章第一〇六號也提到此，雖然大公會議並沒有太強調法律因素。在臺灣似乎沒有確實執行這條法律，因為在非天主教環境裡，一個人很難說他在主日不工作。另一方面，教會新法典第一二四七條規定，主日不可從事阻止我們朝拜天主、保持應有的喜樂、及獲得精神和身體休息的工作。因此，我們必須了解這條法律的精神，為什麼不應該在主日的時候工作？為現代人、為本地的教友們這有什麼意義？在倫理方面要如何判斷？

(四) 我們的基本態度

面對教會的法律——每一個教友應該每主日望彌撒，且主日禁止勞役工作——我們願意先了解法律的歷史背景和神學意義。

教會法與一般國家法律不同，很多社會上的法律是爲了大家的方便而公佈的，爲了大家的方便也可以隨時更改或取消。但是教會的法律不一樣，它常常有一個神學的基礎，我們必須先回到這個基礎上，才能了解法律或更改法律。

教會對於主日彌撒和主日休假的法律，除了有一個神學基礎之外，還有一個人學的基礎；也就是說，工作與休假的節奏、工作與禮拜的節奏是很適合人性結構的一個節奏。因此，主日彌撒和主日休假的教會法有一個人性需求上的基礎，不是一條可以隨便取消的法律。

一、歷史的發展：從安息日到主日

(一) 安息日在舊約中的意義

安息日具有好幾層的意義，在此我們將介紹比較重要的三層意義。至於在以色列歷史中，那些不同的意義是什麼時候出現的，是受什麼環境的影響，我們暫時不加以討論，因爲這是一個複雜的問題，連專家都還不太清楚。

在舊約中，安息日與梅瑟法律一樣重要，它在時間的幅度裡，很清楚地肯定以色列的特殊身分。安息日較重要的三層意義是：紀念天主、人道意義及強調宇宙的和諧。

1、紀念天主：天主是以色列民族的主，祂領導以色列的歷史，與以色列民族同在。梅瑟在西乃山上住了六天之後，第七天進到山上的雲裡（代表天主）而接受了法律；因此，在這一天以民應該歡樂、應該朝拜天主。

按照夏偉神父的研究^③，申命紀第五章有關十誡的文體技巧暗示申命紀的作者把第三誡（守安息日）視為全十誡的中心。由五12-15所強調的，安息日的意義是紀念天主把以色列人從埃及的奴隸生活中解放出來，給他們自由，使他們可以走向天主的路。

2、人道意義：安息日也是為增加以色列國家內的人道，因為在他們的國家內有主人、奴僕之分；但在安息日這一天，大家都應該很平等，不分主人和奴僕，每個人都是自由的，不必作任何勞役的工作。所以，安息日可以說是一種制度方面的傳道，要求大家注意社會正義，一個禮拜之內至少有一天不作他人的主人；同時也使大家了解，社會的結構、地位的高低是相對的。

3、宇宙的和諧：這是司祭派所給的另一個意義。天主是宇宙的創造者，人工作是效法天主創造的行動，因此第七天人應該停工以效法天主的休息；同時，第七天的時候人不作任何改變世界的活動，這樣可以象徵宇宙的終結、宇宙的完整，這是安息日的末世意義。

(二) 新約時代

1. 新約時代安息日的情形

(1)、耶穌對安息日的態度：對於安息日的慶祝和禮儀活動，耶穌並沒有任何批評，他參加會堂的聚會（谷一21；路四31，十三10）；在聚會中和一般教友一樣，起來讀經和講道。這是當時具有足夠學識的男人可以做的（路四16-22）。有一次耶穌也到一個法利塞人的家裡去參加安息日的大餐（路十四1）。耶穌開始他的傳教生活也是在安息日（路四16）。

可是，耶穌對安息日停工的法律，看法與一般人不同。祂並不反對安息日的休息，特別是當這種休息有益於人與天主的關係、幫助人去祈禱時；但是耶穌不接受有關停工的法律主義，祂以為安息日時候應該可以從事救人的工作（若五 15-18），因為天主雖然到了第七天已經開始休息，可是祂同時還繼續管理宇宙。耶穌批評安息日的某些法律，最重要的意義是要藉著這個機會來向當時的人表示，舊約的法律（安息日最能代表法律），舊的盟約已經過去了。祂相反一般人對神聖的安息日的看法，主要的用意是要人們發現他是誰——祂就是我們的安息，祂會給我們帶來安息日所預象的末日等等，也就是說，耶穌幾次反對安息日的法律，我們可以用人道的立場來解釋（聖經也曾這樣作過：「安息日是為人，而不是人爲了安息日」）；但是耶穌反對安息日一些風俗的最深和最重要的理由，是因為祂要祂的同胞了解祂是誰，祂有很大的權力足以廢除法律。

(2)、新約時代的教會對安息日的態度：教會首先是在猶太人的環境裡——在耶路撒冷、巴勒斯坦、敘利亞和其他有猶太人居住的大城市——發展的，在當時的羅馬帝國裡，猶太人有權利遵守自己的法律，因此宗徒們（包括保祿在內）就利用安息日在會堂聚會的機會向猶太人傳福音，而初期的猶太籍教友也就繼續遵守安息日，只有在停工的法律方面有自己的解釋——和耶穌的看法相同，這是肯定他們特殊身分的一個標記。

至於接受福音的非猶太人，他們大概從最初就沒有接受猶太人的法律，因此也沒有遵守安息日的法律。

可是，某些初期的教會團體是由希臘人和猶太人共同組成的，猶太人有慶祝安息日和安息日停工的習慣，希臘人沒有，那麼他們是否有一個共同的標記以表示他們都是基督徒？有，那就是「主

日」。

2. 主日的開始

(1) 「教會 (ekklesia)」的原義：新約中，「教會」的希臘原文是 *ekklesia*。 *ekklesia* 在當時希臘文的意思是指公民開會的情形，在舊約希臘文譯本中是指以色列子民因為天主的召喚而在曠野裡聚會。而路加在宗徒大事錄中很強調信友們的團體，描述他們常常在一起 (宗二一「衆人都聚集一處」)。由此可知，在宗徒大事錄和保祿書信中，「教會」的原義不是我們現在所說的「普世教會」，雖然新約也知道這個意思；原意也不是所謂的「地方教會」，就是住在同一個地方的教友，雖然宗徒大事錄也有這個意思，如耶路撒冷教會 (宗八13, 十二1)，安提約基雅教會 (宗十五3)，厄弗所教會 (宗廿1728) 等等。「教會」的原義就是「聚會」，即接受天主父的召喚。在復活的基督內聚會的人就是「教會」。從以上的解釋我們可以看出，一個不聚會的教會是個矛盾。

(2) 聚會時做什麼：當時聚會沒有一定的地點，聖殿、會堂等都是信友聚會的場所，而平常是在一個教友的家裡。所以「教會」不是地方而是人。根據宗徒大事錄，聚會是由宗徒們自己領導 (宗六4)；聚會時信友們「聽取宗徒們的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱」 (宗二42)，大規模的施捨 (宗二44~45, 四35~36)，同時也為人授洗 (宗十45~48，授洗沒有特別的地方，只要有水)，覆手 (宗八17)。

從格前十一至十四章裡，我們也可以了解聚會的情形。聚會是以主的晚餐為中心，紀念耶穌的死亡，體會復活的耶穌的臨在，並等待祂最後的來臨 (格前十一26)。Rordorf 認為當時在舉行聖餐中，

教友們深深相信復活的耶穌真正的臨在他們中間，因此末世氣氛濃厚；他們體驗到自己必須是聖的團體，需要很多反省和彼此寬恕；同時他們不忘最後的目標耶穌——的第二次來臨，因此他們常常充滿喜樂④。聖餐結束之後，他們也一起吃晚飯，促進彼此的共融。在聚會中，無論男女，大家都可以很自由的參與、祈禱（格前十一4-5），可是必須保持一種秩序（格前十四33）；這與猶太人的聚會不同；在猶太人會堂的禮儀中，不許發表個人的祈禱，也不許女人說話。除了聖餐和晚餐之外，聚會時還有讀經及講道理，有時候教友團體也會邀請到一些口才好的門徒去講道，這些人被稱為「先知」或「教師」（格前十二28-29），他們常到各個團體去講道。當時的聚會是開放的，非教友也可以參加（格前十四24）。

雖然教友的聚會在很多方面相似會堂的禮儀，可是教友的聚會發言比較自由，沒有固定的場所（是在私人家裡），而且會堂的禮儀沒有吃飯或聖餐。在希臘的奧跡宗教的禮儀中，有一種聖餐，可是並不開放，而且區分男女，與教友的聚會亦有差異。

以上所述新約教友聚會的情形，應該作為我們現代人主日聚會的參考。

③ 主日與安息日的關係：在宗徒大事錄裡，耶路撒冷教會遵守安息日的停工及猶太人的禮儀年；後來連希臘地區的教會也繼續採用猶太人的禮儀年來組織自己的禮儀年，且特別保持了逾越節和五旬節。

除此以外，猶太人本來有七天一次作禮拜的習慣（在安息日）；教友們也接受了這個習慣，他們在一週的第一天（即耶穌復活的那一天）就聚會（宗廿7，格前十六2）；也就是說禮拜八晚上，安息日剛結束時，信友們聚會。此時來自猶太族的信友剛過完安息日，其他的教友剛下班，兩者都可以

參加聚會。但是現在有些專家懷疑「教友在星期六晚上聚會」這個說法。他們認為根據宗廿七、12，聚會應該是在星期日晚上舉行的，其理由有三：一、以後教友是在主日早上聚會，如果是星期六晚上聚會，如何解釋這個變化呢？如果是從主日晚上演變到主日早上，則比較容易解釋。二、新的研究發現，在耶穌時代，猶太人已經以午夜或早上為一天的開始，所以當新約作者提到「一週的第一天晚上」應該是「指星期日晚上」。三、福音強調耶穌是在主日晚上顯現給宗徒們，與他們一起吃飯（若廿19、26；路廿四）。所以教友們很可能在同一個時間舉行聚會與耶穌相聚。對於這個問題，羅馬歷史學家蒲林尼（Plinius: 23:79）表示，基督徒的聚會原來是在晚上一次舉行，後來政府不許他們晚餐聚會，所以他們在星期日聚會兩次，早上彌撒，然後去工作，晚上再聚餐⑤。

基督徒在主日是否停工呢？初期教會的教友在主日並未停工。當時猶太人在安息日休息（保祿在安息日停工，不旅行，可是主日時他旅行〔宗廿1〕）；羅馬人也有七天一個星期的規矩，但他們是在星期四休息（因為星期四為希臘人的主神——宙斯神〔Zeus〕——的生日），並且只有自由人，具有經濟能力的人才能休息；而初期教會的教友，由於人數極少，所以不可能在主日休息。可是初期教會，如同我們一樣，還保持了舊約的聖經，作為自己信仰和具體生活的參考；他們常常在新約的光照下研讀舊約各書，於是舊約有關安息日的道理，慢慢的也影響了基督徒。由於舊約所陳述的守安息日的動機（崇拜天主、宇宙的和諧、人道方面的理由）還是很好的動機，因此教會慢慢地也爭取了主日的停工。這樣，人們可以有時間崇拜天主，為人奴僕的也可以得到一天的自由，大家也可以了解工作和休息的意義。

(三) 教會歷史

1. 主日彌撒的義務

教會初期對於主日彌撒並沒有任何法律的規定，教友們很自然地「聚會」。到了第四世紀，天主教成爲羅馬帝國的國教，教會的結構與國家的結構彼此影響，因此教會團體得到很堅固的地位。可是另一方面羅馬人的法律主義和原來的宗教態度也影響了教會。羅馬人原來的宗教態度是人與神之間有一個合同，我們給多少，神就給多少（臺灣民間宗教似乎也有這種態度）；而且司祭的地位很高，作禮拜主要是司祭的工作，一般人只要到那裡去看（「望」彌撒）就好了。這種宗教精神與我們前面所說的新約時代主日的意義已經差得很遠了。在那個時期（第四、五世紀），羅馬帝國中還有許多部落還沒有皈依教會，或剛開始皈依，信仰不深；因此教會與政府合作，以法律來幫助傳教。於是嚴格的望彌撒義務就代替了原來的自動自發精神，信仰的深度也大大的受到影響。

中古時代，神學與教會法各自獨立，甚至讀神學的人不許研讀教會法，因此研究法律者很快就忽略教會法的神學基礎。第十五世紀時，有人開始主張除了天主十誡之外，還有教會的五條誡命，違反這些誡命的人便犯了大罪；而主日彌撒是五條誡命之一。

公元一九一七年教會法典頒佈，其中要求每一位教友望主日彌撒。

2. 主日禁止工作

從耶穌自己開始，教友們對停工的看法常常與猶太人不一樣，教友們的看法比較自由，他們會說：「耶穌自己是我們的安息。」教父們也曾說過：「一個教友停止犯罪，這個就是他的安息。」在希臘的社會中，有自由人和奴隸之分，比較苦的工作都由奴隸承擔；當時教友們還沒有足夠的影響力來廢除奴隸制度，但是因為他們了解工作的積極意義，所以他們不怕去作那些苦工，也超越了自由人與奴隸之間的隔閡。

到了第四世紀，羅馬君士坦丁大帝規定，將每週的假日由星期四移至主日。

中古時代，法國教友們與很多猶太人生活在一起，看到他們對安息日的堅守而受感動，因此教友們也決定在主日那天不要工作。當時為封建制度，奴僕每天都應該工作；教會為了參與彌撒及人道的理由，就運用了很多壓力來爭取主日停止工作，希望奴僕們每個禮拜能夠有一天空閒的時間，過一個人的生活，所以主日停工的習慣就慢慢建立了。

二、主日彌撒

(一) 主日彌撒的意義

現在主日的意義與初期教會時代主日的意義應該是非常相近的。

(1) 沒有聚會就沒有教會；我們的信仰是天主子民的信仰，天主子民的共融不只是精神上的，而且也是看得見的，是整個人（靈魂和身體）的共融；所以有天主子民的信仰，就需要有聚會。從最初，教會就開始在主日那天聚會，這是教會最標準、最重要的聚會，要放棄這個傳統幾乎是不可能的。

當然我們可以問：難到本堂的主日彌撒真的最能代表我們嗎？參加主日彌撒的教友有時候好像很缺少活力，他們除了祈禱之外，似乎沒有作其他的事，而我們的教會生活又不只是祈禱。此外，我們也可以問：主日彌撒是否會引起大家的傳教活動？有多少非教友被吸引參加？是否會幫助大家了解如何在現在的社會裡實現基督的信仰？有時候我們會發現，真正具有福音精神的不是在主日彌撒，而是在一些較小的團體裡，他們不一定屬於本堂，不一定有彌撒，不一定在主日那天開會……。所以我們可以說，主日的聚會原則上就是教會，但是主日的聚會不應該以我們現在一般的主日彌撒為標準，因為這實在不夠，還須要加以改善。

(2) 不參與聚會就等於使教會分裂：這是第一世紀的著作「十二宗徒訓誨錄 (Didache)」中的一句話。我們參與主日的聚會，最主要的理由不是為自己的好處，而是為教會本身的好處，為一起答覆召喚我們的天主。大部分的教友（包括我們自己）可能還沒有這個觀念，無論是進堂或不進堂的教友，大家都以為參與彌撒應該是為我自己的好處，而每一個教友應該參與主日彌撒的法律也很容易使人以為望彌撒是為我自己的。結果我們常常會說或聽別人說：「我得不到什麼！」「我得到很多！」「這位神父道理講得很好，所以我去參加。」「好像他們所作的與我無關……」望彌撒當然應該與個人的利益有關，可是彌撒本身應該是以教會為主；我去參加是為了建立教會，是為了肯定教會，是為了提高教會的意識，是為了表示出基督奧體的存在，為了形成這個奧體，與耶穌一起讚美天父。因此，如果不去參與聚會，不但不建立教會，而且使教會分裂。

(3) 主日聚會有豐富的內容：我們研究新約時已經看出來，聖體聖事是聚會的中心，但不是惟一的內容。現在的禮儀也很重視聖言，但是其他的因素，如一般的祈禱、講道理、大家的歡樂、共融、

彼此的幫助、對窮人的照顧等等，在禮儀中都不太明顯，造成現在的主日聚會常常只有「作禮拜」而已。當然，有一些善會負責推行這些因素，可是善會平常只有少數教友參加，大部分教友沒有體驗到這些因素的機會（臺灣的儲蓄互助社與主日的聚會有很直接的關係，且參與的教友很多，這是很好的現象）。

(4) 主日聚會是個開放的聚會：我們的主日聚會應該能夠歡迎及吸引各種不同的教友和一些非教友；但是現在的聚會（彌撒）大概只能吸引一部分人，即那些可以領聖體或喜歡一起唱歌的教友。如果我們聚會的內容更豐富，如舉辦聚餐、演講、從事社會工作、討論問題等等，則可吸引更多的教友和非教友來參加。

(二) 參與主日彌撒的義務

主日彌撒的法律義務對個人有所幫助。它會幫助個人在信仰生活上保持一種節奏，使教友在他的生活中不斷有機會與復活的耶穌接觸。在團體的聚會中他常回到自己生活的中心，也在這個聚會中具體地學習、聽聖言、實行愛德、反省自己的生活及朝拜天主；因此，為了實現基督徒弟徒的使命，教友需要這種聚會。此外，在聚會中教友可能也比較能體驗到末世性的兄弟姊妹的愛、人與人之間的平等；這種經驗會幫助他維持在社會上建立更美好的人際關係，更合乎正義的社會組織。

參與主日彌撒是一項嚴重的義務，我們要如何來判斷是否滿足了這項義務？判斷的基本原則是教友對主日彌撒的基本態度而不是每一次的具體行為。如果一個教友確實願意過信仰生活，且對主日彌撒的態度是接受的，願意參與信仰生活中最重要的聚會，那麼這種基本態度會幫助他決定是什麼時候

可以不參加主日彌撒。但是，如果一個人對主日的意義有足够的了解，却對主日的慶祝抱著一種無所謂的態度，那麼他就很容易犯大罪了。

爲了幫助教友作一個好的決定，知道自己大概什麼時候會有足够的理由不參加彌撒，教會列舉了一些平常的理由作爲參考，但是應用時必須小心，否則會造成法律主義。

(1) 生病——應該是較嚴重的病；但如果是平常身體就很虛弱，例如老人，就不必一定要是那麼嚴重的病才能不去參加彌撒。

(2) 住家距離教堂太遠——如果住家距離教堂的行程超過一小時，則可以不必每個主日都去參加，但應該找機會去。

(3) 自己的本堂沒有彌撒——新法典第一二四八條表示，如果因爲沒有神父或其他重大理由，本堂沒有主日彌撒，可是有聖道禮儀，教會很鼓勵教友參加。這是根據以上所說的主日聚會的重要性，雖然沒有嚴格的義務必須如此。

(4) 應該作完一些不能等待的工作，例如農夫；或偶而（不是經常的）爲了不要錯過一個特別的收入，則可不去參加主日彌撒。

(5) 人道的理由——爲了愛人、幫助人，可以不參加主日彌撒。

(6) 天主子民的自由——例如外出旅行、參加三天的登山活動時，可以不參與聚會。

此外，如果一個人因爲工作的關係，經常無法參與彌撒時，他應該考慮是否一定要從事這項工作，因爲經常無法參與彌撒需要很嚴重的理由。如果一個教友偶而不能參與彌撒，他可以自行判斷，不需要求得神父的許可；但遇長期不能參與主日彌撒時，最好先與神長商量。告解聖事中，神父可以幫

助教友更了解彌撒的意義；如果神父發現一個教友經常沒有理由而不望彌撒，「延期赦免」並非好方法，因為現在一個教友來辦告解，大概表示他還願努力，而他所需要的是更了解彌撒的意義，而不是懲罰。

關於主日彌撒的義務，還有一些其他的法律：

(1) 是否要參加全部的彌撒——當然。過去倫理神學將彌撒分為前後兩部分，前者可以不參加，後者則不能忽略。禮儀改革之後對彌撒已有了整體觀。牧靈工作者有責任且應該願意幫助教友更了解主日聚會的意義；用大罪的威脅不是好方法，而且這樣也暗示小罪不重要，慢慢會使教友忽略彌撒的意義。如果教友經常遲到，他可能需要更了解主日的意義，可能也需要改善他作人的態度（如果他在任何場合都遲到的話）。

(2) 要親自參加嗎——有些地方在電視上有彌撒，電視上的彌撒是否可以代替上教堂彌撒？雖然從電視上的彌撒，個人可得到不少的好處，如看得更清楚，聽到更好的道理，見到更美的禮儀等等；但是按照「聚會」的意義，一定要求親自參加。

(3) 主日不能參與彌撒，是否要以平日彌撒替補——不必（雖然爲了個人的好處可以這樣作）；因為教會是在主日聚會。現在一般教堂都在星期六晚上舉行一台「主日彌撒」，不能參加星期日彌撒的教友，應該參加星期六晚上的（雖然有些倫理學家認爲不必如此）。

(4) 若夫妻各屬不同的教會，比如長老會和天主教會，嚴格而論，參與長老會的禮拜不能代替彌撒，只有參與東正教的聚會可以代替彌撒。雖然如此，如果夫妻一起行動，一個禮拜到長老會，一個禮拜到天主堂，是可以的，因為這是天主子民的自由，也是愛德的實現，家人一起朝拜天主。

(5) 從七歲開始就有望彌撒的義務。

(6) 當然有義務努力熱心地望彌撒。

(7) 可以在任何公開或半公開的教堂參與主日彌撒（最好是在自己的本堂）；但不許在小祭台或私人的小聖堂參與主日彌撒，因為那裡沒有教會的聚會。此外，神父在自己的小堂裡獨自舉行主日彌撒也不符合主日聚會的意義。

(三) 主日彌撒的未來發展

按照法國著名的禮儀專家 J. Gelineau 的看法，未來的主日彌撒可能朝下列的模型發展⑥：

1. 多元化的主日聚會

一個本堂主日聚會的舉行方式應該多元化，不必每次都以同樣的方式進行。例如：

(1) 開始的方式——要使每一個人——無論他的背景或信仰如何——都受到歡迎。這要求一種比較共融性的開始。因此這一部分不應該像一個禮儀，而應像一般聚會開始的樣子。

(2) 聖言部分——現在主日彌撒的聖道禮儀為三篇讀經及神父講道，這種方式比較適合那些很成熟的教友；但是來參加彌撒的人程度不一，為了更有效的宣講聖言，可以考慮取消一篇讀經，並且可以分小組進行，例如甲組在聽一般聖經之後，有一個人負責解釋，而後可以發問，請主講人發揮某一部分；乙組為聖經分享，由希望能將自己的生活 and 天主聖言作一對照的人組成；丙組為個人的默想或默觀；丁組為普通的聖道禮儀；以滿足參禮者的需要。小組活動結束之後，每一個小組可以個別祈

禱，表達懺悔、祈求、讚美之情，也可以大家回到同一地方祈禱。

(3) 聖言部分結束之後，慕道者可以離開，願意參加聖餐的教友可以留下來。

2. 具有不同專長的主日聚會

在一個地方，不同的團體可以有不同的專長，不必像現在一樣，每一個教堂的聚會都差不多，特別是在都市裡，有許多的本堂，各個本堂可以強調不同的幅度；例如：甲堂強調最基本的宣講，乙堂深入地解釋聖經，丙堂鼓勵小組的分享，丁堂努力作最美麗的禮儀，戊堂努力作最活潑的禮儀，己堂專門慶祝各種大節日；如此，教友可以擇其所好參加。

3. 不同層次的聚會

每一個基督徒都需要參加三種人數不同的聚會：

(1) 大團體——是幾百人，甚至於幾千人、幾萬人的團體。這是屬於大瞻禮的聚會，禮儀應該很隆重。現在教會很少舉行這種大禮儀，這是很可惜的；因為有些教友只來參加這種大節日的禮儀，而且為很多教友而言，大禮儀會使人留下特別深刻的印象。大團體是由不同的種族、不同的階層、不同的背景的人所組成，在這團體中使人體驗到天主子民的團體，也使人體驗到聖神的力量，此外，大團體也具有先知性意義，使人了解未來整個國家、民族都要一起朝拜天主。

(2) 中型團體——由幾十個人組成，成員可以看到彼此，說話時大家都可以聽到，不需要麥克風。在這團體裡，大家彼此認識，有機會溝通，互相關心、表示愛德。

(3) 小團體——十個人左右。各種不同的小團體有各自的目標，如現在的各善會。主日彌撒應該具有上述三種型式。

四、主日休息

前面我們已經敘述過主日休息的聖經部分和歷史部分，現在來介紹主日休息的意義及義務。

(一) 主日休息的意義

(1) 肯定人生的意義及最後目標：人在工作中很容易養成自私的態度，只想到自己的物質利益而忽略四週的人，對他們冷酷、不關心。當一個人主日停工、不賺錢，他在肯定物質以外的一些價值。他肯定他的生命是天主白白賜的，不是靠自己的力量、自己的聰明而有的。因此，主日休息使人對自己的工作能够保持距離，並能够肯定天主的重要性。此外，主日停工也表示人有自由可以失去一天的工資，同時也表現出成功與效率不是生活最後的目標。

(2) 進入內心，認識自己，並作反省：當一個人停工休息的時候，他比較容易進到自己的內心，認識自己及家人，並作一些反省。很多人在休息時整天睡覺、看電視，或從事許多娛樂活動，但是主日休息不是一種逃避，也不只是爲了恢復體力以從事後來的的工作；而是這休息本身就是一個目的，藉此休息使人看出一切是由天主而來的，我們在天主內而存在，我們有祂所給予的永生，我們只要與祂在一起，沒有別的目的，因此與天主有更深入的相遇，而在以後的工作中還會繼續與天主維持關係。除此以外，主日休息也能够加強個人與家人，與近人的來往。

(3) 發現工作的意義：一個人如果能够離開自己的工作，表示他有自由，是工作的主人而不是工作的奴隸，如此他更願意工作。此外，他也有機會看出自己在工作中如何與創造的天主合作，如何與救世的天主一起拯救世界。我們不能否認，工作常常是很苦的，人常常無法完全的成爲自己工作的主人，他的工作也不一定很適合他的個性和才能，而且現在的工作常常是沒有什麼人情味的；主日休息給人一個機會了解工作與耶穌苦難的關係——藉著工作，人參與耶穌的苦難，同時也給人一個機會得到安慰——一個星期可以休息一天。

(4) 人道：雖然社會上每一個人的地位不同，但是主日停工表示大家有基本的平等，每一個人的價值是一樣的；因此，推行主日停工也是一個推行社會平等的方法。

(二) 主日休息的義務

對於主日休息的義務，首先我們要了解並把握住主日休息的意義，而後可以相當自由的安排自己的時間。因此，不一定要在星期日休息，例如神父、修女在星期日不容易獲得休息的機會，就應另外選擇一個時間休息。但是，如果可能的話，最好是在星期日休息，因爲這樣有一種彼此鼓勵的作用，而且從這種團體性的表現中，更容易使非教友發現我們的人生觀。此外，Tilden H. Edwards 主張主日的精神應該在每日的生活中出現，而每季或每年有更長的休息（避靜、休假），在那些時候更有可能體驗到休息的最深意義⑦。

至於「勞役」和「文藝」的分別在現在已經不具任何意義，甚至於是不正義的；新法典也已經不使用這種分法了。一個老師在主日教書和一個工人在主日做工，如果二者都是爲了賺錢而工作，就不

應該有所區別。因此主日停工可以說是指應該停止平常養家、賺錢的工作。

註：

- ① R. Coffy, "Eglise, Assemblée, Dimanche," *Construire l'Eglise ensemble* (Paris: Centurion, 1976), p. 108-109.
 - ② L. Mougeot, "Recherches actuelles sur le dimanche," *La Maison-Dieu* 124 (1975):55-57.
 - ③ 夏偉,「第三說:守安息日」,臺灣神學論刊第四期(民國七十一年):四七~六一。
 - ④ W. Rordorf, "Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif," *La Maison-Dieu* 148 (1981):116-117.
 - ⑤ 同④。
 - ⑥ J. Geineau, "Eglise-Assemblée-Dimanche. Réflexions et perspectives pastorales," *La Maison-Dieu* 124 (1975):103-109.
 - ⑦ Tilden H. Edwards, "The Christian Sabbath: Its Promise Today As a Basic Spiritual Discipline," *Worship* 56 (1982):2-15.
- 中文參考書目
1. R. Guardini 著。狄剛譯。「主日與現代人」。神學論集第十期(民國六〇年):五五一~五七九。
 2. 夏偉著。「第三說:守安息日」。臺灣神學論刊第四期(民國七十一年):四七~六一。
 3. 海森,黃德蘭譯。基督之律。三卷。臺中:光啓出版社,民國六三~六八年。卷12:三〇一~三四一。
 4. 鄭保祿。「主日禮儀的變化」。神學論集第五七期(民國七二年):四〇七~四一六。

5. 盧亞羅。「崇拜的意義」。神學與教會第十四卷第一期(民國六十六年):十四~二一。
6. R. Arulappa 著。韻立譯。「天主在第七天『安息』」。神學論集第五期(民國七一年):五一~九二五。
外文參考書目

1. Bourgeois, H. "Quelques propos théologiques." *Le dimanche: une obligation?* Lyon: Faculté de Théologie, 1975, p. 69-73.
2. Coffy, R. "Eglise, Assemblée, Dimanche." *Construire l'Eglise ensemble*. Paris: Centurion, 1976, p. 103-145.
3. Edwards, Tilden H. "The Christian Sabbath: Its Promise Today As a Basic Spiritual Discipline." *Worship* 56 (1982):2-15.
4. Gélineau, J. "Eglise-Assemblée-Dimanche. Reflexions et perspectives pastorales." *La Maison-Dieu* 124 (1975):85-110.
5. Urelot, P. "Du sabbat juif au dimanche chrétien." *La Maison-Dieu* 123 (1975):79-107; 124 (1975):14-54.
6. Gunthor, A. *Chiamata e Risposta*. Alba: Edizioni Paoline, 1975. Vol. II, p. 414-445.
7. Mougeot, M. "Recherches actuelles sur le dimanche." *La Maison-Dieu* 124 (1975):55-72.
8. Rordorf, B. "Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif." *La Maison-Dieu* 148 (1981):103-122.
9. Sunday. London: SCM Press, 1968. 386p.
10. Vernay, J. "L'obligation à la messe dominicale. Brève histoire de la législation de l'Eglise." *Le dimanche: une obligation?* Lyon: Faculté de Théologie, 1975, p. 27-36.

(上接二二三頁)

的影響。光是別人以討論他的思想所寫成的書籍達七百本之多。因此，他被譽為本世紀天主教最具有影響力的神學家當之無愧。

在梵蒂岡二次大公會議以前，教廷的信理部曾對 Rahner 神父發出警告，並要求他如無教廷的許可，不許他再發表任何文章。但教宗若望二十三世對他非常重視。在教宗宣佈召開梵二以後，立刻任命 Rahner 神父為大公會議的籌備委員之一。Rahner 神父在神學上早已為梵二的主要思想做了鋪路的工作。在梵二教會憲章中教宗的首席權、主教們的角色，以及主教團的集體性都可在 Rahner 神父的作品中找到其根源。他在禮儀神學上的反省，也在梵二禮儀憲章中反映出來；其中特別是有關教友積極參與禮儀與共祭等思想。

一九六二至一九六五年梵二開會的期間，Rahner 是德國 Calogne 城的 Joseph Frings 樞機的個人神學顧問。也在同一時期，Rahner 神父也成了 Karl Wojtyla 主教，現任教宗若望保祿二世的朋友。他們兩人都認為原來由法國神學家所得的「教會在現代世界中牧職憲章」的初稿，顯得有點過份樂觀；因此他們兩人共同合作，在此憲章中加入了有關十字架以及人類痛苦意義的神學。後來現任教宗約請 Rahner 神父到他的 Cracow 教區做一次個人的訪問。

一九六九年他被教宗保祿六世任命為國際神學委員會的委員，直到一九七三年他退休為止。一九六七年起，他在西德 Munster 大學擔任教授信理和神學歷史的教授。一九七一年他從此職位退休。此後他定居在奧國的 Imbruck 繼續從事神學研究和寫作，直到他去世為止。

Rahner 神父有驚人的思想和分析的能力。有人說康德可以連續延着同一路線思考四小時，許多人也以為 Rahner 神父也有同樣的能力。由於他是一個思想細密而認真的神學家，他對任何神學的問題都抱着

(下轉二八四頁)

中國靈修講習會又三講

張春申

第三講 氣

第一節 中國思想中的氣

在前面我用了相當多的時間來闡述如何在我們自己的生活中體驗到三位一體的天主，也就是如何使我們的信仰內在化，尤其對於聖三道理中的「因著耶穌基督」做了一些更具體的解釋。我個人認為所謂的「靈修本位化」就是要在這一類的方向下進行，並不需要在中國古籍裡去引經據典，只要能抓住一個民族、文化的基本精神，在這個基本精神上來活出我們基督信仰的內容，這就可稱之為「本位化」了。

現在我願意來和大家討論「天主聖神」，因為我們基督徒的生命常是在聖神內的。同樣的我也要通過一些中國思想中的基本點來加以說明，這就要講到中國思想中的「氣論」了。雖然關於這一方面的著作並沒有很多，但是把所有的有關「氣」的文章綜合起來，仍然可以看出有相當豐富的思想。而今我們在中國的「氣論」上來討論天主聖神，對我們講中國靈修的人而言，實在是有其特別的意義，因為在中國今天的語言中，講「氣」的很多，所以如果我們在講中國基督徒的靈修時，把「氣」的思

想引伸，這可以說已經是「本位化」了。而且如此也才能把天主聖神比較捉摸得住，甚至才能把祂講得有聲有色，令人有著切身的感覺。說實在的，在今日臺灣地區，除了聖神同禱會之外，許多人並不能發覺在我們的生活中，天主聖神是如此切身的臨在。不過我個人認為聖神同禱會雖然有其價值，但在中國靈修中不易立足，因為聖神同禱會的一些現象有著「怪力亂神」的情形。我如此說絕不是排斥它，或否定它本身的價值，而是說在中國靈修中要求的是度一個普通的神秘生活，不大願意強調那些現象，而那些現象在一般民間宗教中或可插入，若在我们的靈修學中就不大容易配合了。

在我們講「氣論」之前，先要說明中國思想中的「宇宙論」。中國的「宇宙論」從來是與道德分開的，也就是沒有一個單純的形上學，它講宇宙存有的問題常是與道德性連在一起的。稱宇宙一切的根源為「天」，而這個天有其道德性，即「好生」——喜歡生命，這表示了天的本性，此本性就叫做「仁」。天有其仁性，所以「好生」，也因此生命出現在我們宇宙中，而這個生命出現在人的身上時，就有了特別的意義，即是人會體驗到天的好生之德，把天的仁性變成了人的仁性。故孔子所講的「仁」基本上就是講天的好生之德出現在人性中，所以「仁」在整部論語的思想中不能算是許多德行中的一個，而應是唯一的德行，在此唯一的德行下才有其他的德行。因此有許多人認為論語中所講的「仁」與基督徒所講的「愛」有其相連性。但是在內容上來講，我却非常不贊成這個「仁」即是「愛」的說法，因為基督徒的「愛」有其特殊來自耶穌基督的啓示。不過兩者在形式上確實有其相同之處。

事實上「氣」與「仁」是一件事情的兩面。由於天的「仁性」讓生命出現在宇宙人生中間，而這「出現」，顯然有著一個能力，而「能力」這個字在中國古書上是和「氣」字相連的。「氣」字在中國文字學上的解釋，它是觀察天上的一些雲、一些流動。看了天上的這些現象叫它「氣」、叫它「能

力」，這實在是一個最基本的原始性的經驗。天的「能力」在那裏？就是在這些風、雲……等的流動上面。所以「氣」字在中國的語言中實在即指「能力」，但兩者在給人的感受上不同，講「能力」的時候相當注意的是一個「作用」，並且多少有著一些控制性；可是在講「氣」的時候，並不給人有這樣的感受，當我們用「氣」字的場合常是一種「感應」——即在一個氣氛中，並非有什麼東西來控制你、有什麼事情來作用你。相反的，在這個「氣」中，有著某一種的自由，有一種叫人難以捉摸的感應的因素，而使人起了變化。

在中國思想中，宇宙間每一樣事物都有著它的「氣」，古書中講氣構成宇宙，這是因為古人對宇宙並不是像我們現在用「元素」來加以分析，而是根據「能力」來分析的。由許多的能力集合一起而成爲各種具體的事物，不過最重要的是：天的本性「仁」通過「氣」的能力進到人的生命，於是這個「氣」字在中國語言裏就有了道德意味，因而有所謂的「義氣」、「天地正氣」、「浩然之氣」等言詞出現。

宋朝文天祥在他有名的「正氣歌」中，描寫了正氣進到萬物及人生中有著怎樣的現象，也描述天地的氣進到我們歷史中的一些英雄志士、殉道者身上，而使他們有了道德性的氣。而孟子在公孫丑篇「養氣與知言」一章中所講的氣，實在是相當注意人類精神的活動、道德的活動。他認爲人應「養氣」，此非一般所謂鍛鍊身體的氣，而是屬於道德的氣，然則要如何來養呢？他說「集義而生」——把一些真理集合在自己的生命中，那麼就會有「氣」產生出來，即有所謂的「浩然之氣」流露出來。當然這個「氣」你可稱它爲「能力」，但也不能將其內容完全表達，實際上它是如此的構成一種氣氛，能够讓四周的人受到感應，所以孟子描寫它「至大至剛，充塞於天地之間」，其實我們也不得不承

認，在人間確實有一些聖賢豪傑，我們在他們面前覺得自己真太渺小了，在他們身上真是流露出一般浩然之氣，至大至剛，我們普通人在他們面前實在受到相當大的感應。因此，孟子所說的「氣」事實上已進到精神生活中，進入到古人的靈修生活中了。

至此我們已經講過氣的根源、在宇宙中的氣、在我們生命中的氣，不過我對「氣」字還要做一些綜合性的解釋。我們知道在人身上「氣」是多方面的，我們的呼吸顯然是氣，我們生理上也有氣，同時還有精神上的氣如正氣、靈氣等等。雖然我們能把氣作多層面的解釋，可是實際上人只有一個氣，因為人是一個整體。因此，我在這裏特別要強調的是：當一個人有了很深的精神生活，即有了「浩然之氣」時，此「浩然之氣」實在已進到他的生理層面了，我們可以說與他血液的流動已有了關係，與他面孔上流露出來的氣色也有了關係，這就是古書上說的「德潤身」（德行滋潤身體），甚至可以說與他的呼吸也有了關係，因為我們的呼吸到最後就是生命的呼吸，若你的生命是有道德意識、是與天地這樣和諧、是這樣的充塞在天地之間，那麼你呼吸的氣流露出來時當然也是與之配合的。我們往往會聽到有人神奇誇大地說某個有能力的人呼出一口氣來，別人就嚇倒了，而事實上這就是說明了呼吸的氣與精神、道德生活有關係，在此也已經告訴了你們打坐時的調息與「氣」是有關係的。反之，呼吸的氣也能影響精神的氣，例如因天氣熱或勞動使得氣都喘不過來了，若要平心靜氣，一般人至少要經過一段時間的調息，不過對那些精神生活極高的人而言，却較能控制他們生理、呼吸的氣。

接著我願在此解釋另一思想，就是「感應」。為叫你們不要把「感應」當做是古代神話性的名詞，我先要提出一位科學家李約瑟的說法，他是研究中國科學非常有名的人，曾在所寫的書中說到：中國思想家一設對於宇宙的看法，都認為是有機性的，認為宇宙是一個整體，萬物彼此之間有著密切的連

繫性。中國人所講的「道」、「理」，就是指在這一有機的宇宙中彼此之間的次序和關係。而中國人對於宇宙有機性的關係是如何來解釋的呢？李約瑟說絕不是用西方人所用機械性的因果律，而是用對等性的感應來解釋——宇宙中有精神性、生理性、動物性、植物性、無靈物等的層面，而整個的一層一層彼此互相影響的關係就是感應，由此感應構成了這一個有機性的宇宙觀。所以在中國古人的語言中常提到所謂天人的感應。

現在我再從哲學的角度來加以說明。我們人類有許多的思想方式，可以用各種不同的模型來解釋萬物之間的關係，其中一個模型就是「因果律」，但往往單靠因果律不能把所有事情都深入的解釋清楚，而中國人是用「感應」模型來說明萬物彼此間互相影響的關係，即是一個層面的氛圍使得另外一個層面受到影響。若用因果律來解釋無生命東西彼此間的關係，或許會是相當清楚的，但在生命中間的關係也用因果律來解釋，就未免太牽強了。例如有兩個人在彼此看到對方時就有特殊的感覺，這如何講「因果」呢？若用「機械性」來講，是一方給了一個原因，於是在對方身上產生了一個效果，所以彼此相愛了。這豈不是很奇怪的解釋嗎？其實這就是彼此之間的「感應」，所以與其用因果律來解釋人間的現象，不如用感應解釋來得好。而且不只在人與人的事情上，尤其是在神與人的關係上，用機械性的因果律是全然解釋不通的。

第二節 引入氣論的中國靈修中的聖神

在此我要先說明：中國「氣」字的內容並不等於天主聖三的「聖神」，否則就是把基督宗教中的啓示性棄置不顧了。我們只是用中國思想的表達來講天主聖神。

一、天主的氣

今日我們所翻譯的「神」字與「氣」字在原來的語根上是一樣的。不論宇宙的根源或人生命的根源，在聖經中、舊約中的描寫實際上就是天主的一口氣。例如聖詠一〇四，以及我們在聖神降臨節時一再重複唸的「你一嘯氣，萬象復興。」所講的「一口氣」就是「上主的神」，而「上主的神」在語根上就是「氣」，所以我們說天主的創造是靠祂的一口氣，由上主的一口氣這個宇宙出現了。創世紀第二章說天主在亞當鼻孔中吹了一口氣，他就活起來了，即表示人的生命也是來自天主的氣。而在救恩歷史中有許多天主遣發來的人——先知、君王、智者、有德行者等，聖經中對他們的描寫就是天主的一口氣進到這些人的生命中間，也就是說說人有其道德生活實在是來自上主的神——天主的一口氣。依撒意亞先知書中有四首上主僕人歌，其中一首是上主的神臨在於我——天主的氣不只進到他的生命中，同時也進到他的道德生活、救恩行動中。以中國語言來說，就是這個「氣」進到那些先知身上，而先知們講起話來實在是充滿了「浩然之氣」，令人在其感召下產生了一些變化。

二、基督的氣

在耶穌基督整個的生命中，從被懷孕進到人間、祂的公開宣講、祂的實現天國的來臨及所行的奇蹟等等，都是在天主聖神的能力下，在祂身上實在是充滿了來自天主的氣——聖神。我們用中國的語言來描述，可以說祂是一個充滿靈氣的人，在祂的行動中充滿了正義之氣、浩然之氣，在祂生命中所流露出來的是天地正氣。而天地正氣的根源是天主自己，在耶穌基督身上這個天地正氣完全、充分的

出現了。我們在「氣論」中來表達另一種基督的面貌，說明祂怎麼樣的感應我們，祂如何在我們這些人的生命製造出一些氣氛來，在禮儀的、祈禱的場合中由於祂的臨在而有了難以描寫的神聖氣氛。這樣的宣講必然會使深受「氣」字影響的中國人，在聆聽時有很深的感受。而我們更要注意到的是：耶穌在復活的當天晚上祂遣發了聖神，祂向宗徒們噓了一口氣，這也就是創世紀中天主向亞當鼻孔吹的一口氣，並且這同樣的一口氣，在我們新的時代中，由耶穌的口裏進到宗徒的生命中，也進到我們的宇宙中了，所以我們現在是在一個新時代的耶穌的氣氛中間。

三、把氣論引入基督徒個人與團體中

現在西方的一些聖經學家承認「聖神」這個字，從希伯來文化進入希臘文化甚至到而今的拉丁文化中，已經從原來生動活潑的動態意味，變成了靜態的本質概念。但中國的「氣」字則全然不同了，因為我們不必講「氣的活動」，而「氣」本身就是活動的，是很具體的在感應著，是瀰漫在人間的。「氣」字可涵蓋心靈的、軀體的、精神的各個層面，所以，若把「氣論」引申來解釋「聖神論」，在中國靈修中不僅能恢復天主的神在聖經中的動態，並且能涵括一切的層面。

常說我們要過「恩寵的生活」或「天主子女的生活」，這令人聽來是極深奧而不可捉摸的。但是實際上就是天主的氣不僅存在於我們心中，同時也存在於我們的身體內、面容上，讓人看出有天主聖神存在於我的氣內，影響了我的氣。這也是用「氣」字可包容各個層面的結果，相信西方人就不能說有 spirit 在他的面容上。

做爲天主子女不僅是個人性的，更是在團體中，即在整個的教會內。而天主聖神的氣在團體中瀰

漫著，造成了一種氛圍，如此則對於天主聖神就能更具體地捉摸到了。我們若這樣來解釋天主的神，對中國人而言比較覺得不陌生，也比較能接受。以中國人的思想和語言來說，就是在一個有機的宇宙中，天主的氣與基督的氣在我們身上感應著，這「感應」即是人們常說的「心有靈犀一點通」，雖不能予人清楚的解釋，但能引人進入一種宗教的神秘的氛圍，一種不是操縱在人手中的境界。而所謂「宗教」原來就應如此，因為世上沒有任何一個宗教能把天與人的關係說得非常清楚的。

由此可知，若把氣論引申到我們的靈修中，能有以上所說的一些優點，同時在上面我們也解釋了在聖神內的一些真實的信仰經驗。

第三節 歸根曰靜

我們基督徒的信仰是在聖神內，因著耶穌基督歸於父。而在前面幾講中我已經說明了因著耶穌基督，但事實上，我們還需要遵守命令、要宣講、要體驗，這就必須在聖神內。換言之，即天主父的能力——「氣」在基督徒的身上真實地、動態地推動著，歸根曰靜，使之到達一種普通的神秘生活的境界。

第四講 吾身吾心

既然我們的靈修要我們達到一種神秘生活的境界，那麼為什麼我們做不到呢？其中的阻礙究竟何在呢？靈修本不是一件容易的事，在其過程中每個人都會受到或大或小的阻礙，所以我現在就來為大家分析一下這些阻礙。

第一節 身與心

一、身與心的定義及關係

我在這裏所講的「身」與「心」，與中國哲學思想中所講的「身」、「心」定義不同，我只是指一般講靈修生活的人所說的「身」與「心」而已。雖然他們的說法也不一致，但至少他們都同意這兩者不應劃分為二部分，而應是合為一的，現在我把它們分為兩部分來講，不過是要說明「身」與「心」各有其強調面。所謂「身」是指一個以他的身體與這世界接觸，即在他的身體中出現他自己；所謂「心」是指一個人的中心部分，但這並不是指一般打坐的人所說的丹田之上的心，這個「心」已不是以身體中可找到的，而是超越人身體的一個中心點，在這個中心點上，能接觸到自我，接觸到天主。因此，身與心必不可分為二，但也並非為一。身不等於心，心也不等於身，因為心在人身上有其超越性。所以，我們若要度一個神秘的靈修生活，就必須要整個人——身與心都要和天主合在一起，特別是在這個超越的中心點上相契合。

二、主體性在身與心上的抗力

在此我要給大家分析一個在靈修生活中非常重要的概念，那就是「罪」。若講靈修生活而不討論罪，則是把靈修的過程及巴斯卦奧蹟等等都忽略掉了。

「罪」是一個人的身與心，也就是他整個的人不是在信仰中與天主相合，而與天主分離。在這個

情境中，他實在是需要天主的寬赦、需要悔改的。然而在我們傳統的教義上來說，罪雖得寬赦，但罪罰却仍然有，何謂「罪罰」？一般按照法律主義來解釋，就如同一個人犯了法，國家必給予應有的法律制裁，待他受刑完畢，他的罪也都沒有了。而我們在教友生活中，若以此觀念來看天主，把天主看成一位法官，犯了罪就必須受祂的懲罰，例如在煉獄中三十年、五十年，這樣實在是把天主與人的關係作了不正確的解釋，因為若真是如此，那麼人所受的苦、所受的罰往往只是爲了滿足法律的要求，與我們所說的「天主是慈父」的概念完全不能符合。

今日教會仍有「罪罰」的思想，那麼要如何來解釋呢？一個人在自由的行動中與四周的人、與天主分離，這是他整個的人在面對天主時所作的決定，而他這個決定、這個行動在他的生命中已經進到了每一個層面，也就是說這個自由的決定確實是在他的中心部分，而這中心部分所作的決定也會影響其心理、感受、身體等各個層面。例如：一個人自由地面對別人大發一場脾氣，當時他一定面色通紅，而若多發幾次脾氣後，只要一看見這個讓他發脾氣的人，儘管已事過境遷，但是他的心跳會立刻加速。由此可見我們的自由行動在生命的每一個層面上都有著某一種影響，這也叫做「罪痕」——罪所留下的痕跡。因此，當你作了一個懺悔時，你雖然能自由地說「我悔改了」，但不一定你的悔改能影響到你的感性部分，影響到你生命的每一個層次，所以，你的罪確實已經寬赦了，但是「罪痕」却仍然存留著，而這罪痕堆積在人身上實在造成了極爲嚴重的影響。由此我們可以了解，「罪罰」不是天主法律性的罰我們，而是在我們有了罪的痕跡後，就需要去努力奮鬥以除掉堆積在身上的罪痕，也就是要克己、要補贖，讓這罪痕一天天地除淨。

因此，在我們靈修生活中所要做的，就是孔子所說的「克己復禮」，孔子說：「克己復禮爲仁。」

「仁」字對孔子是非常重要的，「仁」是在人心中經驗到人性應當如何的一種態度、一種流露，所以孔子所說的「克己復禮」絕不是指外在的東西，而是要將內心中的人慾消除。以下我就從「克己、復禮」兩方面來討論。

第二節 身與主體性的淨化

所謂「主體性」就是把天主的救恩、天主的生命內在化於自己，而這必須有的大前提是整個人必須是合一的，如此才能在自己的內心中體驗天主的生命，發現一些必然性以及自己應當有的行動。

如果要我們的信仰生活主體性，就得在我們身上除去阻礙主體性的種種因素，否則很難度一個靈修生活。就像我們教會說的「七罪宗」，這些罪宗常使人身上產生強烈地偏向某些東西、某些事物的因素，這樣又怎麼能讓自己的信仰生活進入到主體性呢？一個人的身上若充滿了人慾，感性部分多所貪戀，受其牽制，則必不可能過著主體性的生活，因為他的「心」已不知去向何方了，「心」已不在自己的身上，又如何能體驗到天主聖三的生命？有些人在祈禱時，當他一靜下來，各種思慮（如貪戀、惱恨……等等）都在腦海中出現，這是他整個的人已經分散開了，又如何能體驗天主！所以，孟子強調「求其放心」，要把放失的心收回來；聖十字若望在「心靈的黑夜」一書中，第一部分所討論的也就是這些。一個人如果有了這七罪宗，就不要想能度一個普通神秘的信仰生活。因此，靈修生活最基本的出發點就是要把人慾除去，也就是要做到「復禮」。

在「復禮」的工夫已經做得差不多了，人慾已經除去不少時，中國道家思想中所含的超越性能再給我們一些啓發。莊子在齊物論中說到：要與造物者遊就要超越一般世俗對事物（如生死、是非等等

）所持有的觀念。這也就是我們度靈修生活的人，在面對一些對圖像、概念時，有了「平心」，能超越這些圖像、概念，在單純的經驗中接納天主、體驗天主。所以，我說：靈修沒有捷徑，需要不斷努力地復禮、超越。在思想上的超越或許很簡單，但是在感性上的超越（不牽掛任何事物），就必得經漫長的過程去操練才能達到。

第三節 心與主體性的淨化

我們不僅在「身」方面會有一些主體性的阻礙，在「心」方面也會有，這就要靠我們努力去「克己」了。所謂「克己」，就是孔子所說的：「毋意、毋必、毋固、毋我。」不要把自己的意念、主張、自我等等抓住不放，否則有了自己的成見，又如何能讓天主自由地在你的信仰中出現？也會讓人不明白你究竟是信仰天主告訴你的天主，還是信仰你自己所認為的天主？所以，在道家思想中，莊子教人要「心齋」——心裏要守齋，不要執著在自己內心所有的一些主張、意念上；他又教人要「坐忘」——坐著忘了自己，這樣才能「與造物者遊」。

基督徒一定要有「克己」的精神，然後才能超越一些概念、圖像，單純地在信仰生活中與天主契合，這也就是我所說的普通的神秘生活。

第四節 身與心的靈修過程

在我們「克己復禮」的靈修過程中，會有「神枯」、「夜」發生，爲什麼呢？因爲我們面對天主時，總是習慣性地靠著一些圖像或通過某些概念，而在「克己復禮」的過程中，我們的「身」與「心

「都抓不住什麼，這些圖像和概念逐漸消失，就好像天主不在我們經驗中了，這種情形就是「神枯」、「夜」。神枯有許多種，在此我指的是靈修過程中的神枯。然而經由這種神枯，能使我們在單純的信仰經驗中，體驗到天主聖三的生命，也就是能使我們進到普通的神秘生活的境界。

第五講 靜坐祈禱

第一節 生活與祈禱

這次講習會的目的是希望大家在靈修上能達到一個普通的神秘生活的境界，然而這不是要另外再多做些什麼，只是在我們這些普通人平常所做的事上，能有這種普通的神秘生活的經驗。而所謂的靈修，原本應該就是發生在我們生活中的每一個因素上，在生活中的一言一行、一點一滴都是靈修，聖保祿說：睡覺要在主內，吃喝也應在主內。所以，靈修的場合是「生活」，而靈修的焦點是「祈禱」。人常說生活與祈禱不可分開，甚至說生活就是祈禱，這應該是這樣來解釋：如果你的生活中有了祈禱這個焦點，那麼，的確在你整個生活的場合都受到這焦點的影響。因此，生活與祈禱二者必然是不可分的。

既然祈禱是生活的焦點，生活是祈禱的場合，那麼，在靈修生活上抗拒我們主體性的一些因素，若不被除去，我們的祈禱當然就會產生困難。在祈禱以前要做「準備祈禱」，這準備祈禱就是你的「生活」，若你的生活中充滿了牽掛、焦慮、分散，這些因素則將交迭地出現在你的祈禱中，當然你的祈禱會發生困難。

因著靈修的方式、結構、特點的不同，造成了各種靈修生活和祈禱方式的不同。中國基督徒靈修的特點是強調主體性，而靜坐祈禱就是在此特點下而產生的。不過我要特別說明的是：不論東方或西方的任何一種祈禱，都是發生在內心的，並不是說中國靈修的特點注意主體性，那麼其他各種祈禱就不是發生在內心的。只是其他的各種祈禱雖然也是內心的事，但他們不大注意在內心中所發生的是一些什麼，他們注意的是外面的天主，而不是那麼強調主體性。總之，祈禱都是發生在內心中，只不過方式有所不同罷了。

第二節 靜坐祈禱

一、基督的祈禱

在討論中國靈修的靜坐祈禱之前，爲了讓大家認識這樣的祈禱也是在大公教會內，所以我先要說明祈禱的要素。一個基督徒的祈禱必定有其一定的內容的，我們要先了解大公教會的祈禱是什麼，然後再來看大公教會的祈禱如何出現在地方教會中。

我所根據的資料是一九七八年十一月十九日至廿五日亞洲主教團在印度加爾各答舉行以「亞洲人的祈禱」爲主題的第二次聯會所發表的聲明，其中第一部分是「基督徒的祈禱」，提出了五點：

(1) 基督徒的祈禱是聖三型的祈禱，是天主聖神在我們內心中所有的後果。而這天主聖神是因著耶穌基督的救恩所賞給我們的天主聖神，所以這是耶穌基督的神在我們的內心中所產生的經驗、推動，教我們在這祈禱中與天父共融。

(2) 基督徒的祈禱是因耶穌基督之名的祈禱，也就是我們是在光榮復活的基督內與祂合為一體，而向天主父祈禱。所以，離開耶穌基督的祈禱，也可以稱為祈禱，但絕不可稱之為基督徒的祈禱。因著耶穌基督之名，這個「名」並非單指其名字，而是指耶穌基督自己，祂是我們的中保。這種祈禱可稱為基督性的祈禱。

(3) 基督徒的祈禱是教會性的祈禱。基督徒因著領洗、因著信仰已在耶穌基督內成為教會團體中的一員，即使單獨一人在房間內祈禱，仍是教會團體的祈禱，雖不能說是代表教會在祈禱，但總是與教會團體相合的。

(4) 基督徒的祈禱是以感恩祭為中心的祈禱。基督徒祈禱最圓滿的場合是感恩祭，在感恩祭中，我們隨同復活的基督向天主作祭獻。所有聖事外的其他場合的祈禱，都是引領我們走到這最高峯的感恩祭的祈禱中。儘管沒有意識到這一點，但事實上我們是把平常的祈禱集合起來，在感恩祭中向天主作祭獻的。

(5) 基督徒的祈禱是為別人好處的祈禱，這也可說是祈禱的效果。基督徒的祈禱常是會帶領我們為別人而奉獻自己，也等於說就是祈禱與生活不可分開。

以上五點是基督徒祈禱中不可缺少的因素，或許在我們祈禱時並沒有清楚地意識到，但是若仔細地分析起來，都應該有這些因素存在的。

二、靜坐祈禱

現在我要談在中國靈修下的靜坐祈禱，我將提供一個方法，然後再加以分析。當然，對祈禱提出

一套規則、方法，這是與祈禱本身不相合的，然而我現在要講「方法」，實在是不得已的事。但是在聖依納爵的神操中就曾不得已地提出他的方法來，如他所說的「三司祈禱」，教人一步步地學習祈禱，然若不知變通地死守他所提出的方法，相信必會令依納爵氣結的。因此我現在所提的也僅止是一個方法，事實上它是總合在祈禱的心態中，而我再把它加以分析出來罷了。所以，你們在聽我分析的時侯，必須將所有靜態、動態、內在、外在的種種因素都加以整合才行，不可只抓住某一個因素而已。

首先我從祈禱的姿態開始說起。今天所用的靜坐祈禱的姿態是經過許多年來人們不斷改進而成的，人既有其歷史的幅度，那麼我們就不能忽略這種從古人流傳至今的修身的姿態。在靜坐祈禱的過程中，要「調息、調身、調心」，呼吸要均勻，要讓不勻稱、浮躁的呼吸消失。孟子在「養氣與知言」章中曾說到氣會影響志，例如一個人跑得太快而摔倒了，那麼就會影響到他的心志；反之，心志太專一定也會影響他的氣。所以，我們要讓浮躁的呼吸消失，而進到很勻稱的、與大自然及時間、空間的韻律相合的呼吸中。這樣的「調息」自然也進到我們的身體上，而當「身」進入一種勻稱的情況時，我們的「心」必也因此進到同樣的境界中。這些就是靜坐祈禱的身體面。

在「調息、調身、調心」的過程中，我們的氣與天主聖神的氣一起在調合著。這不是憑空想像出來的說法，聖依納爵在他第三種的祈禱中說：第三式祈禱是在每一個呼吸上默念天主經或其他經文中的一個字，一呼一吸之間念一個字。而東正教的基督徒事實上也用這個方式，他們有一種祈禱叫做「耶穌祈禱」(Jesus Prayer)，就是靠著一句：「耶穌基督天主子，請祢可憐我吧！」來祈禱。中文曾翻譯了一本關於一個在東正教傳統下的朝聖者的紀錄，這個人就是靠著「耶穌祈禱」，不靠思考、推理，使他的呼吸勻稱、身體平衡、心也進到一個相當神秘的境界中。所以，這「調息、調身、調心

「是可以在天主聖神的信仰意識中來做的，我的「息」與天主的「息」在一起調合；我身體的能力在天主聖神的能力中，進到一個信仰經驗內；我的「心」也是如此。以上我已給「調息、調身、調心」作了一種內在化、主體性的解釋。

靜坐有許多種，剛開始時或許會覺得痛得很，當然，在這種情況下想要「調息、調身、調心」是很不簡單的。但是祈禱常常是一個過程，我們不要忘了「祈禱」就是「學祈禱」。若願意學祈禱，那麼這痛的本身不是祈禱，痛的過程是要進到這靜坐祈禱的過程中，而最後是希望達到正確的「調息、調身、調心」。

「調息、調身、調心」只是祈禱的一面，而非祈禱的整體，所以我現在要把這靜坐祈禱的內容再加以說明。在靜坐祈禱時，我們是醒著的，醒著就一定有意識，有意識就一定有經驗。假如在做「調息、調身、調心」時，不知道自己在經驗什麼、在意識什麼，那這就不能叫做祈禱，只不過是在靜坐而已了。這靜坐祈禱的內容，我給它一個名稱叫做「救恩經驗」。我們要從「爲人之學」到「爲己之學」，要將天主父通過耶穌基督在我們人類歷史上所發生的救恩主體化，讓它成爲我自己的信仰經驗，這個過程在靜坐祈禱中要怎麼樣的出發呢？我認爲要先從聖經出發。因爲聖經是講救恩史——講天主在人類歷史中如何把祂的救恩發生在人類中、發生在以色列民族中、發生在耶穌基督身上。所以，對靜坐祈禱的人而言，聖經是非常重要的。通過耶穌基督的任何一句話、一個行動，經驗到天主父所要帶給我的救恩，這就是「救恩經驗」。在靜坐祈禱中，經驗到今天、現在、復活的基督就是那位納匝肋的基督，通過祂的行動、語言所帶來的救恩現在就發生在我的生命中，我就是得救的這個人。

這救恩經驗在一般的祈禱中並不是那樣單純的，我們總是會分心想起這個、想到那個。而靜坐祈

禱可以說是救恩經驗在此時此刻進入祈禱中的專一化、單純化，正如同我們普通的經驗中常會對一種美的感受或高興的感受持久性地停留一刻鐘，愈來愈覺得美，愈來愈覺得高興。同樣的，靜坐祈禱就是天主通過耶穌基督、在聖神內為我的這一個救恩經驗，在我的祈禱過程中愈來愈深入、愈來愈明理化、愈來愈專一。

所以，靜坐祈禱時，在我們的心中、經驗中，一定是有著一些「什麼」的，假若沒有一些「什麼」，往往就會睡著了。而這「什麼」，我就稱它是在信仰中的救恩經驗，它有時是愛，有時是希望，有時是懺悔，有時是渴望、追求。這個救恩經驗事實上是因著耶穌基督在我身上發生，它讓我愈來愈清楚地意識到是在天主聖神的能力下發生的，而這救恩的根源是來自天主父。因此，即使在靜坐祈禱時不是很明顯地提出天主聖三的關係，實際上這聖三型已在我們的救恩經驗中。所以說這靜坐祈禱必定是基督徒聖三型的祈禱。以上是我對於靜坐祈禱的內涵所作的靜態的分析。

然而祈禱是一個過程，是在動著的，我把這過程叫做「從有言到無言」，就是說：在開始的時候有這樣一個明顯的愛的救恩經驗、希望的救恩經驗、痛悔的救恩經驗，可是一個祈禱愈來愈進步的人，在這祈禱過程的最後，他已經不去體驗救恩經驗具體的一面，他說「我在天主內得救了」，總之，最後是在天主的救恩中，這就是「從有言到無言」。但「無言」並非是沒有什麼了，而是這個經驗濃縮到實在沒有什麼可講了。就像我們平常欣賞一樣美的東西，到最後看的對象與看的人已相合在一起，而欣賞藝術的最高境界實在是沒有我也沒有對象，人我兩忘，已經成爲一個整體了。這是我對靜坐祈禱的內涵所作的動態性的分析。

一個靜坐祈禱的人，從有言到無言，到了最後，他的「息」、「身」、「心」已經完全結合在一

起，成爲一個大的和諧，他呼吸已經不感覺在呼吸了，他心中的動靜已經沒有了。而這靜坐祈禱的最後境界，我叫它是「止」。「止」就是歸於根、歸於無言可言的天主教；「止」就是沒有了主、客的對立性，主客的對立性已不在意識中，只有單純的救恩的意識在這個「止」，而息、身、心已成爲一個大的和諧了。

以上是我把靜坐祈禱從身體方面、內涵、過程、方法等等一一加以分析。不過在這裏所講的方法常是一些標準性的，我們就在這標準情況的過程中奮鬥努力，而愈來愈進到祈禱的境界中。但是若我們繼續不斷的祈禱中，仍無法達到這境界時，也不必奇怪，因爲我們就是普通人，我們要不斷地再努力。我要再次強調的是這種祈禱原不必特別撥出多少時間來做，只要在日常生活中任何一個時刻，若能做個很好的祈禱，就能達到這種境界，所以，不是說只有神父修女或在隱修院中才能有靜坐祈禱，反之，爲每一個普通的人都是可以去做的。

綜上所言，你們可以發現我這裏所講的靜坐祈禱，與前面二講中所講的一些靈修生活的解釋，完全可以相配合。你們也會發現這靜坐祈禱所注意的是中國思想中很強調的主體性、內在性，並且由於靜坐祈禱很注重「調息」，所以我們可以把在中國傳統思想下所謂的「氣」——天的氣、人的氣放在一起來解說。總之，前面幾講所講的資料，現在已或多或少地都濃縮在這個靜坐祈禱中了。

(上接二六四頁)

打破砂鍋問到底的態度，這種情形有時也會引起相當有趣的反應。美國有名的 America 週刊在今年四月十四日紀念 Rahner 神父逝世的短文中，曾有下列的一段話：

一九七九年，在 America 週刊社中，曾發生了一件小事，却很典型的顯出 Rahner 神父和他的成就。他藉着一個譯者，對一小群被約請的客人發表了一篇短的演說。事後，他請人提出問題。聽衆中的一位，對他在教會的性質所做的某些評語上感到不安，於是提出一個問題：「到底有沒有任何事情是我們真能確信不疑的？」Rahner 神父不等到翻譯，立刻由拉丁文回答「我信唯一的天主，全能的聖父……。」

這一次的對答在多方面是一種典範。誠實的神學家不顧情面的去探討每一項假定，並對他的聽衆提出挑戰，要他們對每一個問題加以思考，直到得到答案爲止。他的探討是爲了從許多外加的殼和扭曲中，重新看到更深處的真理。而這些外殼和扭曲常與基本的真理相混淆。這種工作的真正秘密是這位永不止息的詢問者同時是一位具有毫無動搖信心的人。他這種似非而是的混合，使軟弱的人緊張，使他的批評者感到憤怒；對那些了解他的人，就不會對 Rahner 神父以上所做的對答感到驚訝。這位在梵二以後，高興的慶祝人們能以各地方言來舉行禮儀的人。認爲這表示是由一個歐洲爲主的教會變成由各地教會組成的世界團體的記號。可是，在他剛剛回答問題時，却以拉丁文來誦唸信經，顯示了他對教會至一的信仰。

Karl Rahner 發現在人類存在的複雜性中，天主恩寵的普存性。沒有一位認真的神學家，在他追尋合一的根源 (the Source of unity) 之時，能忽視物理和社會科學的複雜性。Rahner 神父寫道「宗教不止是於人類存在某一特別方面有關，而是於人類整個存在，以及它於涵蓋一切天主的關係有關。天

(下轉三〇二頁)

消極感受能促進積極成長

William F. Kraft 著
黃 美 基 譯

一位鬱鬱不樂的修士偶然遇見他的朋友，朋友問他：「怎麼回事？你看起來不大對勁，一副心事重重、無精打采的樣子。你好像很消沈，是嗎？」這位修士搖搖頭，心情更加繃得緊緊的，嘆口氣說：「我也不知道，大概是很消沈吧！我也說不上來到底那裏不對勁了！」朋友說：「這可不行！我幫得上忙嗎？」修士：「那倒不用。我只希望自已不要有這些感覺！」朋友說：「我有個主意，我們去喝兩杯如何？要是你不想喝酒，不妨服幾粒鎮靜劑看看。再不然，這裏還有幾張球賽的入場券。要不你就乾脆看看電視，別的都不去想它！明天早上你就會覺得心情好多了！」

我們再聽聽一位寂寞的修女怎麼說。「我覺得好寂寞，不知該怎麼辦才好！我好希望觸摸別人，也被人觸摸；我希望愛別人也被人所愛。但是和誰呢？怎麼做呢？晚上一個人回到小房間內，覺得更孤單，好渴望與人親近。環顧四壁，倍增淒涼，孤寂感更加強烈，我覺得難受極了。這到底是怎麼回事呢？」

朋友都說他們關心我，可是我在自己的小房間裏，孤孤單單，他們的關心又有什麼用呢？他們確實很關心我，但我不常有機會見到他們，以致於現在更想他們了。此外我也不想依賴他們、打擾他們。我生活在獻身於愛及服務的團體中，怎麼還會這麼孤單呢？大家都在談論「愛」，可是「愛」究竟在哪裏？團體生活就是這樣的嗎？我感到這麼大的痛苦，到底有什麼好處呢？」

假如我對那位修士說，我因他的消沈感到欣慰，他也許會懷疑我是否有虐待狂。假如我點頭贊

許，說他感到消沈毋寧是件好事，別人也許會認為我有點幼稚、愚蠢、漠不關心——或只覺得我很卑劣。假如我告訴那位修女，很高興知道她寂寞，別人也許又會認定我十分冷酷。這是爲什麼？爲什麼的回答會讓人聽來那麼刺耳呢？

事實上我大概不至於說我高興知道他們有這樣的感受，但我也不會說、更不會暗示他們這種感受是不好的、是消極的。遺憾的是，我們大多數人被灌輸的觀念中，對於表面看起來「消極」的感受，抱着錯誤的成見。我們假定「消沈」或「寂寞」都是消極的體驗，這些感受都「很不好」或「不對」，得設法擺脫掉，充其量也只是容忍它。却很少把這些人們所熟悉的感受看成「對的」或是「好的」。

我的看法是，我們的假定雖出於善意，實際上却使成長增加不必要的困難。在心理衛生上，我們所遵循的假定往往有碍健康神聖的成長。例如我們不加思考就斷定消沈和焦慮必然是「消極的」感受，而不可能會是積極的。

我們往往也以消極的態度來對待積極的體驗。我們坦白真誠，最後仍免不了與自己作對，而使自己和別人產生不必要的內疚。要不然我們就唆使別人去做點什麼，如大吃大喝、看場電影、看書、散步、聊天、工作——做什麼都行，就是不要有那些感受，認爲這樣可使他們脫離痛苦。再不然我們就串通好：「要是你假裝我的感受並不存在，我就會假裝你的感受也不存在，然後我們都假裝我們並未矯揉做作。」

大多數被人認可的心理衛生典範都很少、甚至不曾提到所謂的「消極感受」中具有的積極意義，更加强了對個人及文化的壓力。許多專業性的健康理論也都以追求享樂、「需要滅除」、或某種形式

的生理平衡或符合性等爲重點。因此輕易就把消沈、寂寞等淒涼的體驗誤解爲消極、甚至有碍健康的。事實上，許多健康理論並未包括心靈感受的動力。這些理論，其方向多半着重於驅散「不安的感受」，而非聆聽這些感受，做爲了解真相、邁向成長的源泉。

在此願向這一類專家提出疑問，尤其是關於所謂「消極感受」的假定。我們藉着分析這些假定，來使自己眼界寬廣而且深入，以促進更美好的成長。我們先不假定某些感受是消極的，只想將這些臆測暫擱一旁，先聆聽這些感受。由情感的自我帶路，修正這些假定，使它不但更能發揮作用，並能促進靈修上的全面成長。

積極假定與消極假定

我們的思想、感受及行爲是否健全，心理衛生對此的假定都屬未經深思的判斷。由於我們的假定出於潛意識，並未經過真實體驗的考驗，很可能會阻碍或擾亂成長。因此應對這些假定再加深思，使經驗與態度一致。一旦看出這些假定對成長無益，就要接受挑戰，加以修正。首先讓我們考慮一些含蓄、消極的假定，以及其可能具有的積極面。

最普遍、最單純的假定就是經驗和行爲相同。我們說它單純，是因爲兒童經常運用此一原則。依據所謂「初期過程」的表現，兒童分不清他們外在與內在的生活，也分不清感受和行爲的不同。因此兒童也許會假定他們內心的想法會成爲事實。這種魔術式的想法在兒童來說是正常現象，但成人若還有這種想法，就是幼稚不成熟。若假設生氣的感受和行爲相同，我們很可能就體驗了不必要而且有害健康的罪惡感，也無法聆聽生氣的感受所告訴我們的真相，並向此感受學習。

事實上，感受並不完全等於行爲。雖然二者不能分開，但彼此却有差異。知道「生氣的感受」並不等於「生氣的行爲」，可使我們更留心自己「生氣的感受」，也更能制住它。更重要的，我們能聆聽並了解「生氣的感受」。

另一普遍的假定就是認為某些感受，通常是那些令人不舒服的感受，都不好、不健全，至少是「不對的」。例如，我們很少把消沈、寂寞看成積極且必要的感受。在我們被灌輸的想法中，相信凡有違「享樂原則」的（不舒服或會引起痛苦的體驗）都是不好的。不少專業性的健康理論都有助長這種值得懷疑的態度的趨向。當然，如果人生的最終目的是追求享樂，那麼「不舒服」確實是消極的。我們深信「十全十美」的錯覺，因此沒有「不完美」的餘地，但事實上，「缺點」正是使我們在不完美中成長至完美境界所必需的一項贈與。

其實感受本身無所謂好壞。感受雖經常揭示令我們「不舒服」的真相，却可要求我們成長。我們不需將「不安的感受」視同敵人，必欲去之而後快，却應把它看成對我們直言的朋友。

我們斷定某些感受不好，因此假定不應表達出來。其實正好相反，一切感受雖不一定要向別人表達，却都應向自己表達。一旦明白感受無所謂好壞，就能對它愈加寬容。我們也不再害怕它，却能正視它。却使我們害怕，也能接納害怕的感受，繼續前行。

在面對「遭禁止的」感受時，最初幾步最是困難。在此開始的階段，一位富同情心的人對我們會很有幫助。雖然我們的內心生活已不時有出人意料之外的事，而我們仍對新發生的事能怡然自適，甚致會故意讓這些事發生。

一旦假定某些感受「不好」，就會使我們極難表達這些感受了。而我們又假定某些感受，特別是

「不好」的感受，根本不應該向自己或別人表達。我們因此和自己斷了連繫，無法收到這位報喜也報憂的信差所帶來的訊息了。

比較積極的做法是向自己表達感受，也就是說，我們聆聽自己的感受，它邀請我們與自己交談。明白自己的感受如何，使我們更可能了解其真相。即使在無法了解時，我們也可以更好地駕馭它，而更讓我們獨立自主。不壓抑自己的感受，對它開放，自然能節省不少時間精力。因此，對自己表達感受可使我們獲得釋放。

但要弄清楚，「表達一切感受」並不是要我們毫無選擇全向別人表達。向自己表達感受，可使我們有多種選擇：向他人表達，或不對外表達。

有時，不與他人分享感受才是最好的方式。基於許多原因，別人也許對我們的感受並不關心，或無法從中獲益。我們意識自己的感受時，就可能以其他方式來表達它，而不是遵守全有或全無的原則，不是表達，就是壓抑。因此先向自己表達感受是最首要的原則，這也是向別人表達的基礎。

以生氣的感受為例。壓抑它固然不好；向別人表達也往往並非最好的方式。要點是我們應與生氣的自我溝通，而不是因自己生氣而對自己發怒。向自己表達怒氣時，我就更能自由選擇，決定是否要向他人表達感受以及表達到何種程度。不論怎麼做，我們都會更加自主，因為我們和自我溝通，而不是和自己作對或否認自己。此外，我們也就不太可能只在被動或主動之間取其一，也就是說，不太可能是使怒氣發作，或是憋一肚子悶氣。

我們若無法向自己表達感受，可能是因我們認定這些感受不能為愛包容。我們認定自己必須洗清罪惡，完美無缺，這樣才能被愛，也才能得救。按照這樣的假定去作，會使人產生一種微妙的無能為

力感，弄得自己心力交瘁。我們總以為必須十全十美才能得救，而不知接受即使我們支離破碎，也被天主所愛。我們要回答天主對我們無條件的愛——不論我們現況如何仍被天主所愛——來代替跟隨自己無條件的愛。天主所以愛我們，與我們的感受——怨、恨、有缺陷——無關，只因我們是天主奧體的一分子。完美無缺不能使我們得救。只有天主的愛才是我們的救援。

同樣的，若我對你說：「雖然你懶散、易怒、有時不大聰明、軟弱，我還是照樣愛你。」你很可能回答我：「謝了，這個不能算是恭維語！」你這樣並沒有錯，因為若沒有了這些所謂的「消極」面，你就不再是你了。而我也不是無條件的愛你，却加上許多條件。因此我不是真正以你的本來面目愛你。最理想的情形是我應絕對愛你，不附帶任何條件。在天主那方面來說，這種愛就是我們的救恩。令人遺憾的是，我們時常按有條件的愛去生活，因我們認定某些感受會使我們遭人排斥。從我們早年就培養出一種看法，即認為有某些感受時，我們就不會被愛；此種看法又與日俱增。一旦走入極端，我們甚至覺得如果有那些感受，整個人就會一敗塗地了。我們不再感到自己具有真正的價值；就算有，也少得很。其實我們應當明白，不論我們感受如何，我們都被愛、被包容。

還有一個很普遍的假定，是認為感受不合理性，因此是一種較弱或較差的知識，這情形尤以西方文化為甚。我們一向被教以重視理性，而看輕由感性及靈性而來的體驗。我們不重視未經反省而得到的知識，頂多是對它寬容而已。的確，感受若受到壓抑，就會變得不合理性，但就感受本身來說，它却是在理性作用之前 (pre-rational) 或超乎理性 (trans-rational) 的知識之源，再加上我們的感受能直接觸及事實真相，因此感受多半對我們直言無隱，我們最好聽從它。由於由身體而來的知識意義既不明確，也具有可愛可惡的兩可性，因此很難辨明真相。但如果經過明辨的訓練，感受就能開啓我

們的理性，也能具體表現並肯定我們的靈性。雖然基督信仰要我們以「在身體內」的方式走向天主，但我們却往往看輕自己的具有身體的靈性（incarnation），這實是一大諷刺。

與我們惟理傾向有關的就是我們常有控制自己的衝動，我們經常錯誤的認定一切得「靠自己」來解決所有難題，最後還必須拯救自己。我們還錯誤的認定生命終是操在自己手中，竟愚蠢得想排除天主的力量。在我們最需要天主的時刻，却經常忘了祂。在強烈的懷恨中，在被遺棄的痛苦中，我們却忘了投靠天主。我們再次認定，只有在洗清罪惡、除掉消極的感受之後，才稱得上投向天主。其實正好相反，只有在感受消極的時刻，才最需要天主。我們應肯定自己是急需得救的弱者。

我們應認定生命最後不由自己控制。死亡以及許多「小死亡」都最足以肯定此一事實。基本上我們都是軟弱無助的。即使是我們的情感也有其生命，而我們應尊重自己身體的力量，謙虛為懷。我們並非完全自由之身，因此也不能完全支配自己。過敏、血醣過低，內分泌不足和疾病等常見的現象都足以妨礙我們的自由。我們是降生在身體內的「精神」，必須尊重自己的身體。

的確，我們終究是無助而有依賴性的人。基本上，生命並不操在我們手中，必須依靠天主的救恩。我們救不了自己，得托付於天主手中。當然我們有責任盡量運用自己的自由，但我們生活的中心和生存的原因却是天主，而不是我們自己。

另一個常見的假定就是「要是」的錯覺。我們常常認定要是沒有某些感受（創傷、怨恨、沉迷、性、消沉、寂寞），我們的生活就會有意義，生活將有如在天堂，享有絕對的平安，却忘了我們是生活於現世這一鐵一般的事實，而我們的生存條件受了限制，也已受創傷。事實上，若我們真能解決自己的所有問題，很可能會更糟而不是更好。沒有痛苦、調適力增加，並不意味着健康正常。生活中若

沒有一些痛苦來打岔，我們也許會感到無聊至極，更缺少邁向成長的激勵，何況生活中因沒有難題所產生的空虛感也會引起焦慮和消沉。我們確實應努力增進調適力，減少不必要的痛苦，但同時也要接納具有創造力的受苦也是成長的一部分。

此外，我們還常怪罪於別人，這樣也是拿自己開玩笑。我們很容易說：「都是你使我這樣做的。」雖然別人會引起我們某些感受，但沒有人能「使」我們做出任何行為。別人可能會迫使我們有某種感受，却不一定使我們有某種行為。由於我們都是人類這個大團體的一分子，我們的所做所為確實會影響到別人的感受。因此我們雖不能說「你使得我這麼做」，但却可以說「你使得我有這種感覺」。舉例來說，人們的確會使人感到生氣。如果你因受了不公平的待遇而感到生氣，這很自然也很正常。如果因不公平而遭到失敗，你應該生氣；如果你因為別人——特別是那些軟弱無助的人——受到剝削、操縱而生氣，這反而是件好事。

有些人，尤其是善心人士，常假定他們不是應壓抑自己的感受，就是應完全表達出來。例如說到生氣或消沉的感受，常覺得不是必須否定它，就是應完全面對它。這種「全有或全無」的做法會弄得我們筋疲力盡，而且並無必要。在這二者之間其實有不少選擇的餘地。比方我們可以決定不面對自己的感受而躲開它；也可將它暫時拋諸腦後。經常的面對感受是不太可能的，也不是可行的或是最好的方法。那樣的話，我們的精力會消耗殆盡。此外，完全的開放也含有自大的意味。較正常的做法是盡可能面對自己的感受，然後，在必要時就抽身隱退。與人分享感受固然很好，但我們不可能經常與人分享，也不可能常有此精力或動機來與別人甚至與自己分享感受。

還有一個假定是認為只要我們表現良好，別人也會一樣。我們認定只要真誠待人，別人也會以真

誠相待。但事情往往不是這樣。因此如果我們期望公正誠實的表現，結果却不是如此，我們就會失望生氣。問題的要點是，我們的良好行為應以行為本身為目的，而不是為了要操縱別人和他們的行為。我們表現良好，是因為這樣才符合愛，也能培養愛；這正是天主的旨意。因此別人若回報以相反的行為，我們更能坦然接受，不致太過生氣痛苦。雖然我們或許會感到失望，卻不會被失望擊倒。

能了解我們的假定，就能更少順從消極的假定，却會修正它。如果在潛意識中順從消極的假定，會阻碍或擾亂我們的自由選擇。了解和修正假定，就是聽從它們帶來的知識，並要求自己更自由，表現更積極。而我們的感受也應要求我們培養積極高潔的生活。我們不再為了要更聖潔更健康而想法除去這些感受，却能接納它們，使我們因此而更健康聖潔。我們也不再設法剷除這些所謂的惡魔，却學着馴服它們，向它們學習。下面我將舉例說明。

生氣

許多人覺得生氣的感受比任何感受都難對付。由於消極的假定，我們常將生氣的感受和行為相提並論，更認定生氣就會排除愛。我們覺得「生氣」總不會是好事，因此天主也不要生氣的人。理論上我們雖然知道不論如何天主都會接納我們，但在體驗上，我們在生氣時却覺得遭天主捨棄。我們未感到天主的愛，却感到天主疏遠、遺棄了我們。

我們不聽從（順從）自己的怒氣，反而常因生氣而惱怒自己。其實「生氣」雖有消極的一面，却也有積極的一面。若有人仗勢欺人，或以不公正的行為傷了你，你應該生氣。若只是一味排斥生氣的感受，你就不會以健全的方式依照怒氣行事了。

你還應當傾聽那指出不健康的過程的生氣形式。例如你若太過自我中心，認為應該予取予求，就會成爲一個很容易生氣的人。

對「生氣」做消極的假定，會加強怒氣，終至發作而遷怒他人。要不就是把怒氣悶在心中，終於在內心爆發，因而引起身心雙方的疾病。這樣我們不但未接納怒氣，反而受其控制，視別人和他們的消極性爲一體。

我們不應將「生氣」視做消極的感受，或看做必然有的罪惡，而應將「生氣」與「愛」整合在一起，或是「在天主的臨在中發怒」。愛使我們有勇氣有力量面對生氣的惡魔，並學著去馴服它們。知道自己很容易生氣，可激勵我們對生氣的自我培養出有德行的反應，那就是溫柔和善。我能接受要求，以溫和的反應對待自己的怒氣，不至於怒不可遏，而對外或在內心發作，却學會溫和地接近怒氣。生氣的感受不會使我們一敗塗地，反而提醒我們，現實是一項可貴的贈與，召叫我們滿懷感謝、心存敬意地回報。

敵意

把別人看做敵人時，就會產生敵意，這點與生氣不同。我們若懷恨別人，會在心理和精神上想摧毀對方，但對人懷有敵意時，只想傷害對方。人們對你帶有敵意的行爲雖能了解，但這總是不對的事。含有敵意的報復，想要「扯平」，並不能促進成長，却會干擾團體。因此，我們雖然需要不含敵意的怒氣，但決不鼓勵以敵意的行爲表達怒氣。

如果我們感到內心懷有敵意，那就是在召叫我們諦聽懷有敵意的自我。敵意常是表示我們的體驗

被干擾或深受威脅。如果某人對我們有敵意，我們就常會感到別人不愛我們、排斥我們。但若我們對別人懷有敵意，那我們就是把別人看成敵人，想傷害他、避開他。但另一方面，敵意也能使我們有機會學着愛自己，更在懷有敵意之際也體會到天主的愛。愛能包容有敵意的自我，因此使我堅強，能超越並安撫我的敵意。

敵意是對愛的呼喚。了解自己敵意的惡魔，可激勵我們培養愛、清楚謙卑地看出愛是何等重要。沒有愛，我們就不能獲得救贖，只能生活在敵意的煎熬中。因此不應讓我們的成見逼使我們成爲自己的敵人，却應在愛中包容懷有敵意的自我，因而使愛滋長。天主並不偏心，祂也愛心懷敵意的人。

怨 恨

生氣或敵意會表現於怨恨中，特別是當我們覺察到自己的尊嚴深受冒犯時。怨恨是我們對別人的責難，既執拗又憤慨，受到別人侮辱時就會產生此情緒。怨恨是一種抗議，即使眼前沒有正義，仍然要求正義。例如，一位修女若讓一位神父傷了心，她也許會認爲既然她的表現健全正常，神父也理應真誠公正。因此她覺得受了委屈，對神父生怨恨之心。她並未接受不公平，也未設法待以寬恕的愛，却只要求公平。她並未盡力去無條件的愛別人，却滿是敵意的與神父疏遠，絕不與他和好。

怨恨使我們有機會爲人效勞，殷勤待人。我們不應坐待威脅別人或傷別人的心，而應讓自己以愛心盡量爲別人服務。我們不威脅別人、疏遠別人，却盡量留出時間空間給別人，讓他們與我們在一起時覺得安逸自在，與天主——祂是賜給我們力量的泉源——相處，也毫無拘束。

消極的敵意

我們設法與自己消極的成見妥協時，最常見的方式之一就是消極的敵意，也就是拐彎抹角，遮遮掩掩地表達我們的敵意和怒氣。我們想表達怒氣，同時又不願讓它表示出來，這就是忠於消極的假定；我們認定怒氣和敵意不受歡迎，自己在表達此情緒時也並不自覺，於是我們一方面心懷敵意，一方面又否認自己有敵意，因而維持自己「不含敵意的形象」。例如我不承認對一位修士懷有敵意，壓抑自己的敵意，而代以冷冷地拒人於千里之外、消極的批評或不自然的態度。這種消極的挑釁行為會促成封閉而非開放、虛假而非真誠、把持別人而非關切別人。

消極的敵意會要求我們真誠待人。自知有消極敵意的傾向，促使我們更能調整自己，以適應自己的怒氣和敵意。我們能接納、甚至探索有敵意的自我，因此能更留心自己。這樣就使我們與自我和他人更能溝通，因此也能增進真誠可靠。

性

「性」也很容易引起消極的假定。與其他情形一樣，性的感覺和行為並不相同，不能混為一談。應記住，不單是天主愛我們這些具有「性」的人，人們實際上也以具體性和「性」的方式通向天主。我們不希求變成「中性」，或「假的」男性或女性。我們最根本的性別，也就是使我們傾向於做一個男人或女人的天性，應能幫助我們成為既有具體的肉身、又有充滿活潑的心靈的人。我們最根本的性別，有助於我們超越「性」的成見，也能幫助自己和別人成為完全全的男性或女性。

充滿感情的性，也就是充滿感情、希求親密的舉動，能帶來熱情溫暖。我們與他人的關係不應是

冷淡疏遠，却應充滿溫暖熱情。我們要了解，充滿感情的「性感覺」本身就是目的，而不是爲獲得性滿足的一種手段。如果壓抑了充滿感情的性，我們就會成爲平淡無奇的人。

我們不應壓抑性感覺，而應加以包容，聽從它的訊息——與別人來往。藉着壓制、禁慾、昇華自己的性，特別是將「性」與「靈修」整合，我們就會成爲純潔、有十足活力的人。我們因此知道性感覺不須加以滿足或壓抑，而應將其精力投入富有創意及整合的行爲上。

寂 寞

不要認定寂寞是愛的反面，應聽聽寂寞帶來的訊息；那就是要我們去愛。不要認定寂寞都是不好的，而爲此感到內疚，須知寂寞帶來了問題，要求我們以愛回答。即使我們寂寞的表現方式不健全、有依賴性，也應聽從這種寂寞，使自己更自主成熟，與別人相互依賴，以補償此一寂寞感。

寂寞，特別是健全的寂寞，應能滋長和增進愛苗。若不覺得寂寞，會把愛視作理所當然，而很快地就不再生活於愛中。基本上，只有天主能充分地答覆我們的寂寞。因此寂寞引領我們依靠上主。在空虛寂寞的夜晚，天主會呼喚我們。只有天主能填補我們寂寞的虛空。

強迫性格

凡事要求完美、諸事力求妥貼，一切都要得「滿分」，這種衝動十分常見，尤以修會會士爲甚。這種人有種不易覺察出的危險，就是想設法拯救一個人的自我。如果我們的強迫性格太強，就會總覺得自己不够好，因此爲了要讓別人接納我們，會盡力做到十全十美。不說別的，光是這種強迫性的生

活方式已够折騰人的了。

我們要盡力接受自己的強迫性格，並以這種行為包容自己。應強迫自己定下規則，讓自己不再有強迫行為。比方說我們一定要讓自己有時間娛樂、祈禱，更要能無所事事。知道自己的強迫性格，可使自己坦白，並小心留意那些可貴的慶賀和休閒時刻。事實上強迫性格可要求我們的生活更順其自然也更自由。

抑鬱

純粹的抑鬱並不常見，多半是因自己消沈而感到抑鬱。在抑鬱時我們難以接納自己、有罪惡感、也與生活疏遠。如果因生理上的因素、或不尊重自己、或因潛意識中的情感矛盾等而引起的抑鬱，那是消極性的；但因精神上的危機或心靈中的暗淡時刻引起的抑鬱，就是積極性的。不論是那一種情形，抑鬱都表示我們的不滿足、生活中有所欠缺、感到無能為力。抑鬱能激勵我們追求滿足，同時仍接受我們永不會完全滿足這一事實。抑鬱絕不致使我們停止努力，却不斷促使我們成長、追求成就。抑鬱是要我們踏上歡樂旅途的召喚。

幫助自己和他入

在此願摘要提出一些看法做為結論，並提出具體建議以幫助自己和別人。在幫助自己或別人時，首先要了解自己的消極假定。設法幫助別人之前，我們應先隱退獨處，聽聽自己，以分辨我們是否瀟掉了事實真相，以及是如何瀟掉的。有時候與別人分享感受會使你獲益，也有此必要，因為這樣我們

可得到客觀而有同情心的回饋。不論如何，都應從自己開始。如果我們能對自己坦白而不是存有偏見，內心立刻會發出一股富有創意的力量，使我們的表現健康正常。

下一步就是要認清自己在別人生命中的地位如何。例如，與生氣的人打交道時若感到吃力，就應先聽聽自己，是否是在有意無意間激起了對方的怒氣？有時由於我們的談話、外表、在團體中的地位等，我們會不自覺地引起別人感情移轉。在認清自己的立場後，就應無條件接納別人，亦即連他們不好的一面也要一併接納。這樣我們會有更多的力量，因為我們不再與自己作對，又能更愛他人。我們了解我們都屬同一團體，互相作對只會傷害並妨礙所有的人。

然而最主要的問題就是我們到底接納別人多少？而這種接納，是否竟微妙地加強了消極行爲？認清體臉和行爲的不同點是很重要的。在理論上，我們能接納對方這個人，也承認他有改善自己的潛力。然而我們却不須無條件地接納他的行爲。例如，雖然你懷有敵意，由於愛的緣故，我仍願盡力無條件接納你，但你若對我做出有敵意的舉動，我也會挺身而出，和你對抗。我會小心提防，不讓你再打擊我，因為我無法信任你。要是你真想打擊我，我就溜之大吉、走爲上策，萬不得已時，也會反擊回去。我要讓你明白，雖然我無論如何都會愛你，但決不會增強你敵意的行爲，這不單是爲了我自己，也是爲你好。

我們應努力傾訴並設法了解自己的所謂的消極感受，再使自己和別人都弄清楚這些感受。要是別人尚無法聽從你對這些事的看法，那麼你也不必多言，這是由於愛的緣故。我們說什麼、怎麼說，端視我們與他人的關係而定。如果站在長輩的立場，向對方說明清楚也許是你的責任和義務；但你的身分若是友人，也許你會發現雖然有些事必須說出來，但有時又最好保持沉默，而這些也都是出於愛。

不論如何，我們的做法都應以不強化消極表現為原則。對於別人的消極表現，如果我們認為有話要說，那麼說些什麼也與我們和對方的關係、我們的誠意和表達的能力都有極大關係；但是，縱或我們有此能力，又可能礙於時間精力之不足而無法貫徹到底。

我們應對增進健康多加注意，也要小心提防自己心中的惡魔。消極假定常有一股強大的惡勢力，在某些場合常會自動引發，因此我們對消極行為再發生的模式也要提高警覺。比方說，你可能發覺特別容易對某些人生氣，因他們也許會扯出一些過去受了壓抑的問題。或者你可能由於過去受過某些創傷，而對遭受拒絕特別敏感。另一方面，我們也得小心提防別人心中的惡魔。如果別人對你極端生氣，你幾乎能肯定這是由於感情移轉，他的生氣其實與你並無多大關係。只要對自我和別人潛意識中的惡魔能夠自覺，我們就更能在愛中包容，並減少在懷恨中的報復之心。

我們不要只努力了解、接納、諦聽及領悟，而應該身體力行，並提防我們心中的惡勢力。我們也可以考驗自己和別人的限度，而定下一個可促進成長的規範。例如我們可以承認我們是在生氣，但要設法在愛中生氣。治療上的一大課題就是排斥生氣的自我，却在愛中包容那些「不受歡迎」的感受。這就是治癒的要素。

我們的成長並非自動自發，也非垂手可得。如果我們只坐待成長的恩賜，就不會有多大長進。個人的成長固然不是完全操在自己手中，但我們仍能參與其事。例如，一旦明白自己何時最易動怒，就能為自己定下一個指標，讓自己能退一步，以愛為前提，並滋長溫和的態度。又如，一旦明白自己有強迫行為的傾向，就要格外努力，使自己放鬆，能怡然自得而不是埋頭苦幹，並包容自己的缺點。我們可放輕鬆點，減少工作，增加娛樂。我們的強迫性格要求我們屈服，真正依賴別人，而成為完全地

柔弱無助。播下自知、包容、機警和愛心的種子固然很重要，但我們也必須藉考驗自己和他人的限度來促進成長，並定下規範，使我們能够坦誠，又能督促我們成長。

我們都生活於現實世界而非天堂，現世要求我們培養並接納痛苦的愛。我們必須承認我們本屬一個團體這一基本事實。我們的存在因天主的愛而息息相關。這個認識會使我們更自發、更愉快的去為他人受苦。當為他人受苦時，我們能肯定自己在天主的愛中，也使別人接受我們都是一體的事實。我們的表現不以有條件的愛為依據，因這樣會防礙團體的成長；我們的愛也不以滿足或成功為基礎；痛苦的愛能肯定我們同屬一個實體。我們不因你的罪惡而排擠你，反而無條件的接納你，懇請你留在團體內，因你也是同一奧體的一員。當我們感到自己是團體的一分子，就更能制服心中的惡魔，而不會受制於它。

在我們為他人而不是為自己受苦時（為自己受苦就是自憐），我們就能肯定天主、肯定在我們有限的存在之下，還有一個無限的現實。在愛中包容有限，就是肯定永恒之愛的無限。我們在極度依賴、軟弱、無助之中，變得更堅強，並使彼此更堅強，也更接近天主——這正是我們的最終目的。

最終、最根本的要求是要我們沉思默想，最後並期待天主在我們中間的臨在。見到我們自己在聖神之中，就是肯定我們同屬一個團體，也肯定我們的得救。為天主、為他人生活；與天主、與他人同在，這樣能減輕我們的負荷，也能激勵我們向世人傳報喜訊。

本文譯自：William F. Kraft, "Negative Feelings Can Foster Positive Growth," *Review for Religions*, 42 (1983), pp. 249-260.

(上接二八四頁)

主是一切事物的來源，也是一切事物的終向。」Rahner 神父的工作，就是以生活來答覆。依納爵神修傳統中「在一切事物中找到天主」的約請。

的確，Rahner 神父的成就，不止是在信理神學上精深廣大的研究，而且是一位卓越的牧靈神學家。英國的 *The Tablet* 週刊對他的追悼文中（一九八四年四月七日），曾寫道：

「Rahner 是一位卓越的牧靈神學家，因為他是一位基督信仰真實主義者。他給未來教會所留下最偉大的遺產，將是他對以人性來詮釋天主恩寵所作不斷的強調；以及他以樂觀的態度來看一切人類的行為。他對教會的看法，特別是地方教會，把它視為是一個四散的天主子民的團體，表達出人類趨向結合的渴望和召叫。最後人類需要的天主結合。祂涵蓋了一切存在、一切倫理上的努力。」

Rahner 神父的整個神學方法，是以聖依納爵的神操為基礎的。他除了寫了許許多多長篇的神學論文外，也曾寫過不少的較短地靈修書籍，為廣大的讀者所喜愛。他整個的神學工作就是為了宣揚福音，照顧人靈。

三月三十日，Rahner 神父因心臟衰竭，在 Innsbruck 去世。四月四日在同一地點舉行追思彌撒並下葬。當時，本期的神學論集正剛剛編好送往印刷廠，所以來不及刊登什麼正式的文章來紀念他。現在藉着補白對他的生平及成就做一個簡單的介紹。我們計劃在明白他逝世週年的時候出版一期專刊來紀念這位偉大的神學家。

由牧靈角度看基要主義

Eugene La Verdere S. S. S. 著

譚璧輝 譯

長久以來，基要主義與一些改革宗教會有密切的關係；其中有些是規模小而不甚爲人所知的宗派，但是也有些是頗具規模的教會，且在大衆傳播方面有高度的技術。這些教會除了本身的信友之外，還有許多跟隨者。身爲天主聖言的傳播者，不斷有人要求我們對他們所引起的問題作答覆。

近幾年來，基要主義已滲進天主教會內到不能忽視的地步，這並不是意謂過去我們從未受其影響。然而，過去我們從未體驗過基要主義目前的形式，就是有些天主教信友選擇了基要主義者對聖經的觀點，及其對基督徒生活的態度，一種以前人們只是無意識地受到基要主義的影響，而現在人們有意地信從基要主義，這對我們而言則是新的。由於對它的有限經驗，許多人不知道如何去處理它。

一個神學上的困難

我們幾乎不需要爲基要主義下定義了。從基要主義者對六天創造天地的解釋裡，我們對它有透澈的了解，因爲基要主義者按照字面解釋六天創造工程，之後便是第一個安息日。然而，了解這種解釋的神學性質及它所有含意和解釋如何處理它，是很重要的。

第一，我們應該指出，基要主義者視聖經上的字是絕對的，其本身字句的意義清晰而不變。它的

意義並不因聽到聖經字句的人所處的不同文化和歷史背景而產生相對的改變。因此，不需要解釋。在某種意義之下，基要主義不是一種解釋，而是否認解釋的需要及其合理性。它假設天主聖言能立刻被所有的人領悟。然而，基要主義者確實解釋聖經。這是閱讀與溝通的本性。但是，基要主義者沒有認清這點。他們將聖經的字句意義與他們對聖經的解釋視為相同，並將這種解釋絕對化。因此，凡與基要主義者討論經文意義的人都有挫折感。從開始他們便否認了討論這問題的共同基礎，因此，不可能有任何進展。

第二，基要主義者視聖經的字句為認識信仰真理的絕對出發點。然而聖經的起源與聖經在教會中傳統的角色都假定了一種對天主及信仰的生活經驗。生活與信仰在聖經之前已先有。對以色列人及早期基督徒而言，聖經把他們的信仰及生活以文字表達出，並且促使那些有信仰而願面對歷史挑戰的人一起在信仰中成長。在教會的傳統中有相同情況，這也是今天教會表達聖經意義的態度。對基要主義者而言，是先用聖經的字句，然後才有生活及信仰。這種看法幾乎不接受啓示的發展性。基要主義者認為聖經的字句並不代表理解的探討，藉着理解，人以信仰達到天主，並且漸漸向啓示開放。

第三，基要主義者視聖經的字句為天主的話，的確如此。因而，他們否認聖經字句中的人性。其實聖經字句是人的話也是天主的話。它是用某種具體的言語，以及它所具有特徵和方式來表達意義的。凡是懂兩種以上語言的人都知道每種語言都有其獨特性。聖經著作也反應出作者的世界觀、信仰、個性及所採用的文學體裁。例如，依撒意亞先知書與箴言便完全不同。任何人能感覺出保祿書信與福音記載兩者之間的不同。教會接受這些差異性，認為聖經是人的話也是天主的話；它是以人的話所表達天主的意思。聖經就如同耶穌，祂是真人也是真天主。

不承認聖言的人性，有時會造成可怕的後果，正如今天一部份回教世界的情況，它們有自己的基要主義者。當人認為聖經的話只屬於天主教性，並按照這話去採取行動時，他們的行為從常識來看可能是非人性的。由於過份強調聖言的天主性，我們很容易認為自己是神聖的，而天主的話則變成非人性的話。

第四，基要主義者的解釋常與默示錄式（apocalyptic）的歷史觀有關係。在許多人的腦海中，基要主義與默示論幾乎是不可分的。誠如我們所知道的，當代的默示論無法在世界上找到希望，它將注意力集中在最後審判時世界末日的劇烈變化。由於基要主義與默示論的關係，因此它沒有了解天主創造的美好。基要主義對聖事的接納也很有限，因為聖事假定人在世界上的實存性。聖事有如人類的語言，能傳通天主的現實。聖事必須被視為善的，才能作到這一點。

然而，基要主義也能與政治及經濟連接一致。在這方面，基要主義通常強調目前政治與經濟的狀況是天主所認可的。由神學理論來看，在一個多元化的社會裡，基要主義除去教會與政府相互分隔的基本理由，並將其觀點強加予每人。由於它與政治和默示信仰的相關性，使基要主義常受到專制政府的歡迎及支持；這類政府認為基要主義的宗教立場對他們的威脅很少。

牧靈方面的困難

從上述有關基要主義在神學方面的含意來看，很明顯的，它主要是一項牧靈方面的困難，而不是在聖經解釋上的困難。因此，我們要問的問題並不是我們對基要主義的某段聖經的解釋如何做最好的答覆。若站在基要主義者的立場與其相抗，我們自己很容易陷入基要主義中。在公開的辯論時，我們

可能勝過一個基要主義者；但是，我們在聖經上的立場僅有針對某個人意見的價值。對於基督徒團體的成長，也只能有極小的幫助。

然而，我們要問的問題是爲什麼基要主義者要採取他們這種對聖經的立場？爲什麼他們需要一些絕對原則及絕對確實性？爲什麼他們認爲必需強調聖經比生活及信仰更爲優先？爲什麼他們如此執着於聖言的神性，以致要消除它人性的表達方式？在一般群眾的心目中，基要主義如何與現代默示論的趨勢或政治和經濟的權勢結爲同盟？

基要主義只是廣泛「社會——宗教」及個人問題的一種病徵而已；基督徒不能對它視而不顧，並且反對它的論點都不能產生效果。除非我們採用消除基要主義根本原因的牧靈良方，否則這種現象將無法消失。那麼，我們能得到最好的結果只是使它以一種新形式再現，正如有人揚棄信仰時，就以俗世的絕對原則來代替宗教的絕對原則。爲了贏得一場聖經的爭論，我們可能失掉一個基督徒。

因此，最基本的問題是：基要主義者要求我們給予的牧靈性注意是否與非基要主義者或對聖經無興趣者所要求的一樣多。基要主義者是人，他們如同我們一樣有很深的人性需要。天主愛他們，也召叫他們接受救恩。難道我們不應該答覆他們的需要，並以天主的仁慈來援助他們嗎？

社會方面的困難

視基要主義爲純個人問題是一種很短淺的看法。它對大眾所具有的吸引力應使我們警覺到這一點。基要主義是一種社會問題，我們應該以對待其他社會問題的寬大心胸來對待它。

第一，現代基要主義越過教會的界限，甚至於穿越世界各主要宗教領域。這項事實顯示它是來自

現代世界的社會不安，文化轉變，人口流動，以及極明顯的全面改變。在面對這種種情況時，人類中很大一部份要忍受極大的不安。由於無法克服這些不安，許多人便採用基要主義的主張在天主聖言裡去找絕對的安全。

第二，我們注意到，在貧窮人中間，在受壓迫的地區，在那些看到生命的每一個方面都在變化的人之中，及在那些掙扎着要在生命中立足的人之中，基要主義最爲盛行。在貧苦的外來移民中，有基要主義者，我們不應對此感到驚奇；他們認爲存在於他們所移居之地境內的教會機構是不適當的。在失業者中及眼見自己的儲蓄日漸減少的人群中也有基要主義者，對於這點我們也不要感到驚奇。那些在課業上死拼活拼的學生，他們知道既使他們在課業上很成功，但是仍不一定能在社會上謀取一席之地，在他們中間有基要主義者，這也是我們預料中的事。這些人認爲他們周遭的世界即將面臨末日的來到，我們是否應該對此感到驚奇呢？甚至於在富人及中產階級中，在面對自己的生活方式，特權，地位因改變而受威脅時，基要主義也給他們一根支柱。

第三，那些曾經是所謂「普通」天主教徒，而現在却執着於基要主義的這批人值得我們特別注意。這種基要主義可能與對教會權威的看法，形成及行使所有的改變直接有關。不久以前，教會權威人士所說的話仍是毫無疑惑地被人接受。這些說話的人，享有天主的權威要求聽者絕對而不加批評性地服從，難道我們不應該視它爲對「說出了話」的基要主義嗎？教會在使用權威上的正確改變，及合法權威受到不幸的腐蝕，都減少了教會權威曾經提供的安全感。

然而，人需要絕對原則的事實，並不因這些改變而消失。它只是再度將其注意集中到聖經的文字上。從某方面來看，教會內部早已有了基要主義的痕跡。所改變的是，現在的基要主義是文字的，而

不是言語的。在天主教會中，天主在世界上的臨在視爲高於一切對此臨在任何言語的表達，這種新的立場對教會和其中的權威必然帶來相當的困難。這兩種基本主義的另一不同便是語言能有相當大的發展性。它能改變、它的誇張之處能由其他權威人士所說的話而得平衡。它也給反對的主張留有餘地。然而文字是固定的，無伸縮性的。當基要主義與宗教文字聯合一致時，它却有比語言更徹底，更獨斷的傾向。

當人類的病痛來自社會情況時，我們不能期望只在個人的基礎上就足以解決它們。對於這類的情況，我們沒有簡單的回答。基要主義正加一個複雜的社會問題，要求一種多方面的社會性答覆。由此看來，我們的牧靈職責遠比所料想的要大。因爲這一個人情冷淡的世界上，人感到自己是無根與孤立的，我們必須組織小團體，使人在那裏可以找到所需的支持力及基本的安全。抵抗基要主義便也是抵抗貧窮及人類的被貶抑。它要求我們在福音中，能使人們看到他們身爲天主受造物的價值，而使人真誠地關懷別人。當我們達到這些目標時，基要主義便消失了。

個人方面的困難

雖然基要主義是一個社會性的難題，而我們所遇到的基要主義，却如一種個人的困難。對基要主義者及他們有聯繫的非基要主義者，基要主義都是一種個人性的困難。

基要主義者並不視他們的基要主義爲一種困難，而視它爲解決其他一種或多種困難的方法。很不幸的是，它不是一種適當的解決困難的方法。聖經應該幫助我們有效的面對生活上基本問題。聖經應該使我們能改變我們的環境，找到基督徒的生活方式，並爲他人的福利貢獻一己之力。然而，基要主

義的解釋，加強離棄社會的傾向，供人一條簡易逃避的途徑。爲了答覆這些個人的困難，我們必須幫助基要主義者面對並接受他們生活中的境況，作爲個人改變的出發點。這種間接地（以愛心支持）幫助基要主義者要比直接在聖經解釋上與他們相爭好。

對任何關懷教會生活的人及在教會內接受牧靈職責的人而言，基要主義也是一種個人性的難題。它首先因爲我們愛聖經，也愛我們所服務的人，其中包括基要主義者，而當我們面對一位基要主義者時，我們感到自己很無能爲力。

聖經屬於我們大家的。我們也正如基要主義者一樣地重視聖經，並且在聖經中找到生命。由外在看來，基要主義者及非基要主義者都站在聖經這同一塊土地上。然而，由於否認我們有解釋聖經的權利，我們發現自己喪失了明確說明基督徒生活的基本來源。因爲，在基要主義者的不安之中，他們覺得有將他們的解釋方法強加在每人的觀念中的必要，他們也使我們整個牧靈工作受到威脅。

對這雙重個人性唯一可行的答覆在於我們對盡天主聖言僕人的職務逐步淨化。對付不安、刻板及幻像是不能以牙還牙的。我們必會受到強烈的誘惑想要大聲爭執或譏笑。對於基要主義，我們最好，也是最真實的基督徒的答覆就是我們對人靈得救的關懷；這在耶穌的生活及行爲中我們能找到最好的榜樣。對基要主義的答覆不在於聖經方面的爭辯，而在於信仰的力量及愛的的能力；它們才是希望及真正基督徒安全感的源泉。

本文譯自：Eugene La Verdere s. s. "Fundamentalism: A Pastoral Concern" *The Bible Today* Jan. 1983, P. 5-11.

附錄：神學論集所譯 Rahner 神父的作品

司鐸職位……………單國羣譯⑦……………一一五—一二一

天主的和平與世界的和平：神學的反省……………陳敬行譯⑧……………六三—六九

梵二基本神學思想的詮釋……………胡國楨譯⑨……………五三九—五五五

有關 Rahner 神父作品

「上主之言的諦聽者」……………溫保祿著 鄭文卿譯②……………二九—五八

其他 Rahner 作品之中譯

人文宗教（當代德國思想叢書④孫志文主編）臺北聯經、年七一其中有數篇 Rahner 所著之文

章現代人對上帝的經驗……………陳永禹譯……………五五—六二

上帝與上帝一詞今解……………陳永禹譯……………七三—七九

大眾傳播媒體裏的宗教問題……………陳永禹譯……………一三一—一三六

基要主義簡介

資料室

這是一種超教會的運動，在二十世紀最初三十年中，在美國的更正宗派中流行。它是一種對自由神學和世俗主義滲入修院和大學中的反應；這種滲透現象在美國北部和東部的城市中特別顯著。這項運動主要的力量是來自農村以及「聖經地帶」（美國南方和中西部）的小城中。在不同的集會中，特別是在每年的「聖經聚會」（Bible conferences）中，人們把老式福音派的信仰表達出來。一八八五年，尼亞加拉聖經聚會提出了五點嚴格保守派的信仰，就成了基要主義主要的信條。第一點是最重要的，就是聖經的不可錯性，成爲其它四點的基礎：耶穌基督的神性、童貞生育、基督的代贖，祂肉身的復活以及末日復活的肉身要回來審判，

起源和發展

這項運動的起源常被定在一九〇五至一九一五年之間。那時，出現了十二卷以「基要信仰：一項對真理的見證」爲名的小書。這些小冊子中，包含了許多不同作者的文章，保護聖經的靈感和它的完全不可錯性。它們反對高級聖經批判。（譯者按：包括類型批判、歷史批判和編輯批判等）生物演化主義和「社會福音」。它們反對聖經所做的科學研究，而認爲整個的梅瑟五書（除了申三十四外），是由梅瑟親自寫成的，由於兩位加州有錢教友的支持，這十二本小冊子被免費的寄給牧師、傳教士、

神學生及在教會內的工作者，總數共達三百萬本。

一九一九年，人們成立了世界基督徒基本信仰社（World's Christian Fundamentals Association），積極推行這項運動，並出版一種季刊；及在後十年中，在北美各城市，舉辦週年性的集會，使這運動向前推進了一步。一九三〇年左右，它的影響逐漸減退。大約在一九二〇年，基要主義者這名詞開始出現。它的意義是爲「基要信仰忠心戰鬪」的人，許多人接受了這個稱說而引以爲榮。一九二〇年代，絕大多數的美國更正宗派，特別是有強烈福音派傾向的教派——例如長老會、衛理公會、浸信會等——都分裂爲基要主義派和現代主義派兩個陣營，而有一個不具形式的集團夾在中間，路德和聖公會教派在他們的傳統中站立的比較穩定，沒有受到這些爭辯嚴重的形響。

雖然，基要主義原先是群眾單純思想的果實，但由於幾個出名神學家的支持，使它在知識份子中受到尊重。紐澤西州普林斯頓神學院 Benjamin B. Warfield 教授以及美國最有名的長老會保守派的學者們寫成了十二本有關基要信仰小冊子的頭一本。普林斯頓另一位學者 John Gresham Machen 一方面稱自己爲加爾文派，另一方面積極支持基要主義運動。一九二九年，他辭去原有的職務，創立了一所保守派修院，最後在一九三六年建立了自己正統長老派教會。

運動的減退

在美國的好幾州，由於受到基要主義者的壓力，曾經立法禁止在公立學校中教導人類的演化。John T. Scopes，一位田納西州 Dayton 城的中學生物老師，在一九二五年被控訴違法教導達爾文主義。William Jennings Bryan，一位有名的長老會教友和政治領袖，曾在起訴中作證，Clarence

Darrow 是被告的辯護律師。表面上，爭論的問題是演化論；在這後面有一個更大的問題是，聖經的文字按一般讀者所了解的字面意義是否不會錯？Bryan 認為演化論應被禁止，因為大多數的基督徒對聖經的了解是與演化論相反的。雖然 Scopes 被定罪；但是，在法庭詢問時，Bryan 很脆弱的表現，以及一般報紙對他的立場給予不利的宣傳，使基要主義受到了一項大的打擊。自從二十年代以來，基要主義逐漸衰落；雖然許多重要的更正宗派，特別是荷蘭和美國的更正宗派仍非常堅持地執著，認為聖經單純的字面意義是完全不可錯的。有人提創一種更複雜而精緻的類似學說，想要避免基要主義者的稱號，而自稱為國際性的保守更正宗派的團體；例如，世界福音派聯盟 (the World Evangelical Fellowship) 為其中之一。

天主教神學中的基要主義

真正純粹的基要主義在天主教神學中是沒有地位的。但天主教中也有人認為以幾項「基要信仰」就足以測出一個人信仰是否純正的看法；這正反映了加爾文主義者 Pierre Jurieu 的觀點，在十七世紀已經被 J. B. Bossuet 所辯駁。基要主義中五項基本信仰，如果按照正確的方式去了解，是合乎天主教信仰正統性的主要關鍵。他們完全沒有提到三位一體、教會及聖事，使基要主義的立場具有顯著宗派性的色彩。

在天主教神學中，某些反現代主義的傾向與更正宗基要主義是相平行的。極端保守的天主教友，反對對聖經的科學研究，想要保護聖經每一句話的「顯然意義」，就是真實的。他們以創世紀為根據，反對人類演化的觀念；也願意取消在聖經歷史書中，分辨各種不同的文學型式。「聖神啓迪」通諭

(一九四三)以及宗座聖經委員會的各項指示改正了這種對聖經錯誤的態度，並肯定科學性的文學和歷史批判，以及對類型批判明智的運用。人類通諭(一九五〇)中，明白的說出天主教友可自由的保護演化主義是一項科學性的假設。

本文取自·A. Dulles "Fundamentalism" *New Catholic Encyclopedia* (N. Y. McGraw-Hill Co. 1967) Vol. 6 223-224。

〔編者按：在八〇年代，科學更爲發達的今日，基要主義並未因此而消退，反而有捲土重來之勢。去年在美國，創造主義者(基要主義信仰者)和演化者引起了一場大爭訟；在法庭上辯論達數月之久。時代週刊和新聞週刊都會以專欄報導。可見基要主義並不是科學的證據可以打倒的。正如由「牧靈角度看基要主義」一文中所說的：人們執著基要主義是出於缺乏安全感的心理需要。這種不安全感一日不能除去，基要主義也不會消逝。

在臺灣更正教的宗派中，大多數的教派都受到不同程度基要主義的影響。許多福音教派，更是基要主義強烈的擁護者。現在在天主教內，提倡讀經運動，有些教友因爲看了更正宗派的書籍，爲了自己心理上安全感的需要，也受到基要主義的影響。所以，基要主義不只是外國教會的問題，或更正宗派的問題。如果我們在牧靈上不予以適當的關切與注意，也將成爲天主教會內的重要問題。〕