

神學論集

于斌



62

輔仁大學神學論集

第六十二號

總目錄：③⑤

一九八四年冬

目錄

前言	三
信理：	
簡介「有關解放神學某些觀點的訓令」	張春申……………四五七
神學歷史：	
天主聖三信理思想的發展史	鄭保祿……………四六七
禮儀：	
禮儀劄記	Everett A. Diederich, S. J. 著 趙一舟譯……………四七九
倫理：	
倫理神學中的方法論	R. A. McCormick, S. J. 著 吳良國編譯……………五〇三
十誠的價值與限度	夏偉……………五二五
靈修：	
默觀生活在修會中的地位	宋稚青……………五三五

內心深處的創傷..... Jean Vanier 著 黃美基譯..... 五四三

報導：
「神修指導的準備工作」評介..... 宋稚青..... 五五七
第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學會議..... 房志榮..... 五六一

附錄：
第二屆亞洲神學會議簡評..... 房志榮..... 五七一

專題：天主的面貌..... Jonathan Magonet 著 左婉薇譯..... 五八一

希伯來聖經中天主的概念..... Evaristo Villar 著 王敬弘譯..... 六一三
舊約的天主觀..... 張春申..... 五九三

聖經是否描繪了一個暴力的天主..... Margaret Hebblethwaite 著 黃美基譯..... 六二三
天主的母性..... 黃美基譯..... 六二三

前言

對一個願意越來越深按照信仰生活的人，在他內心常有一種很強的渴望，那就是能更清楚地認識天主的面貌。可是，我們所信仰的天主是無形無像的，居住在不可接近的光明中，沒有人能以在這個世界上的血肉之軀親眼看見天主。這項事實仍然不能阻止人們追尋天主的儀容。但一方面藉着祈禱去體驗天主；另一方面藉着理性在天主的聖言中去認識祂。這一期神學論集的主題就是願在後者上提供一些資料。Magonet 所寫的這篇文章，給我們一種提示，警告我們不能夠按照舊約記載的字面意義去理解天主，否則我們就會陷入爲天主塑造偶像的危險。張春申神父所寫「舊約的天主觀」，則用一些啓示的實質內容，對天主的面貌作了一個素描。

舊約所描繪的天主，常給人們帶來兩項困難。其一，天主常被稱爲萬軍之主，是以色列人的保護神，參與了許多暴力事件。天主是否是一個暴力的天主？Villar 的文章就試圖解答這個問題。第二個難題是在以色列人的父系社會中，天主的個性常以男性的特徵表達出來。難道天主真是具有性別，或是一個男性？Hebblethwaite 從聖經、教父和他自己的經驗，描寫天主母性的一面。這可幫助我們消除對天主具有性別的誤會，也使我們對天主的面貌有一個更豐富的認識。

「禮儀劄記」檢討了梵二以來，禮儀革新的一些成敗得失。也特別提出了對聖體敬禮的演變過程，以及指出今後在這方面如何平衡發展的方向。它是牧靈神學的一篇好文章，值得爲所有擔任牧靈工作者一讀。

梵二由於汲取了現代人文和社會科學的發展，不但在信理方面注入了新的活力，而且也在基督信仰的人學方面有深度的革新。因此，也促進倫理神學作全面的檢討。Mc Cormick 列舉了現代倫理神學家在這方面的努力，讓我們更深刻地認識現代倫理神學的基礎，和它研究的基本方法。

我們生活在一個有罪的世界中，由於別人和自己的罪，使我們每一個人成長的過程中，都受過相當深的傷。我們每一個人的心靈，都有軟弱和黑暗的一面。可是大多數的時候，我們都不知如何去面对它。Vanier 以他二十年來與身理和心理殘障的人相處的經驗，給我們分享了如何面對內心深處創傷的秘訣。希望這篇文章能幫助一些人更平安的接納自我，更和諧的跟別人相處。

爲了使神學論集保持內容的多采多姿，以及爲中國教會提出在它範圍內所能做的服務，我們一方面感謝所有爲神學論集寫稿和翻譯的人；另一方面也誠懇的請求有更多的人願意在這塊園地上提供他們研討的心得或良好的建議。

簡介有關解放神學某些觀點的訓令

張春申

羅馬教義聖部今年八月六日簽署，九月二日所頒佈之「有關「解放神學」某些觀點的訓令」，包括導言和結論，以及其間的十一段。本文分為三節介紹：

- 一、訓令對於解放神學的一般態度
- 二、訓令指出的數種「解放神學」之偏差見解
- 三、訓令值得我們注意的幾點

一、訓令對於解放神學的一般態度

(一)「解放」這個名詞，是由西文 Liberation 翻譯過來的；本地教會由於此名詞為大陸中共習用，所以往往避免採用。有人曾以「釋放」來翻譯 Liberation，偶而也有人避嫌疑地用了「解放」。無論如何，這是一個聖經名詞，基本上表示天主子女是由天父自罪惡中解放出來，享受祂賜與的自由恩寵。奴役人類的罪惡能够蔓延到文化、經濟、社會與政治各領域；因此天主解放的能力也接觸那些領域，但兩者不可混為一談，更應避免本末倒置。

(二)訓令對於解放神學無意全面討論，僅有更為窄而限定的目的：呼籲牧靈人士、神學家和一切信

徒，注意「解放神學」的若干見解。這些見解在未經充分批判下，應用了不同派別的馬克斯主義，結果導致信仰上的偏差，構成教友生活的危害。

但訓令絕對不該被人曲解，認為聖部藉此反對一切持福音精神，慷慨地「為貧窮人優先獻身」的人；也決不該被人利用，認為聖部藉此支持那些面對人類歷經艱難與飽受剝削，而仍無動於衷、袖手旁觀的人。訓令真正的用意，是在指出若干偏差的見解，非但解決不了問題，反會為貧窮人製造禍患。

(1) 但在指出含有若干偏差見解的「解放神學」之前，訓令却先為解放神學，奠下了基礎與原則：「(1)「時代訊號」之一是人類渴望解放；尤其在肩負艱難的人群，以及失根斷源的階級之心靈深處，更為顯明。這種渴望表示人是按照天主肖像所造、蒙召成為天主子女；因此在無奈、貧窮、病痛、死亡……中，便亟願獲得解放。」

(2) 但表達人類渴望解放的理論與實踐，必須慎加分辨。不少政治和社會運動，自認是渴望解放者之發言人，保證以暴力達到澈底的改革，消除貧窮與痛苦。結果却使渴望解放的人，反而淪落為意識型態之奴役，因為來自暴力的鬥爭，破壞人性的真實生活。所以教會不但注意「時代訊號」，而且對於表達渴望解放的理論與實踐，採取慎重的批判與分辨。

(3) 解放是聖經名詞，在基督信徒心靈中獲得共鳴。於是首先在拉丁美洲，繼而在第三世界的國家中，產生了解放神學。它最初的出發點原是關懷貧窮、獻身正義。由於自始便有不同的，甚至互相衝突的，對貧窮與正義的解釋，因此解放神學也不止一個，而有多種解放神學。

因為解放確是舊約和新約的基本課題之一，解放神學本身是完全合法的，它反省解放與自由的意

義，探討實踐的途徑。爲此，人類渴望解放與解放神學的誕生，並非偶然的巧合，而是天主的啓示，在教會訓導的註解中，對於「時代訊號」，給與正確的意義，以及要求實際的行動。

(4) 一個純正的解放神學，要求神學家關懷今日教會所面對的問題：即人類對解放的渴望以及反應這種渴望的解放運動。教會從未忘却現代極度困難的環境，因此呼籲神學家的關注。

但解放神學必須深入了解在新約與舊約中，蒙受基督與天父解放而得到的自由；正確地解釋正義與愛；正視罪與社會、政治、經濟結構的關係……

(5) 教會自己在不同的訓導中，切願不斷地喚醒基督信徒的良知，重視正義，與貧窮及受壓迫的人之密切連繫。訓令中幾乎詳舉了一切有關的文件，同時也承認無數基督信徒、牧靈人士、司鐸、會士與在俗教友之實際行動。

(四) 不過，神學家便在與貧窮人同感，以及尋找有效方法剷除惡劣環境的奮鬥時，陷入了不同的誘惑。有人想把福音臨時安置一旁，留到將來再講；先求食糧，然後再聆聽天主的話。他們犯了分離二者，甚至使二者互相對立的錯誤。有人以爲在經濟與政治領域中，爲正義與自由之奮鬥，已經構成救援的全部本質。於是福音簡化爲純粹的地上的喜訊。這裡所說的不同誘惑不免也影響了解放神學。爲此產生了令教會擔憂的數種「解放神學」，下節我們將繼續介紹。

二、訓令指出的數種「解放神學」之偏差見解

上面指出一個純正的解放神學，必須建築在正確解釋的天主啓示之上；也指出事實上，不只有一個解放神學，更是有各種解放神學，因爲它們之間具有不同的神學立場，甚至彼此無法接受的意識型

態。爲此，羅馬教義聖部頒佈了這項訓令。如同在上節(一)之聲明中，它僅是討論數種以「解放神學」爲名的思潮；這思潮對於信仰之內容和基督信徒之意義，所提出的新解釋，嚴重地與教會信仰背道而馳，幾乎實際否定了它。

訓令對於這種以「解放神學」爲名的思潮，(一)自它採用之馬克斯主義的分析；(二)自它對真理與暴力的錯解；(三)自它的神學思想；(四)自它的新注釋，一一加以檢討與批判。

(一)有些基督信徒急於採取有效的行動，解決目前無法容忍的困境。他們認爲有效行動必須對於製造貧窮的社會結構，先作「科學分析」。而馬克斯主義提供了這種分析，只須應用在第三世界，尤其拉丁美洲中便可。

了解環境、計劃行動、爲能改良社會，的確需要科學知識。可是「科學」已成爲神話性的名詞，不是任何稱爲「科學」的，不加慎重的批判，便可接受。不止一種「解放神學」，缺少這樣的批判；但對於馬克斯主義尤須加以嚴密的批判。

原來馬克斯思想是一個對於現實界之系統性的觀念，所有來自觀察與分析的與件都被安置在一個哲學與意識型態的系統中，由這個系統來決定所有與件的意義與重要性。馬克斯主義在研究社會現實之前，早已假定了的意識型態原則，也反映在研究之中。因此馬克斯思想是一個完整的系統，無法將其中的部份孤立起來；誰若採取其中的一部份，比如「分析」，結果他得接受整個系統。所以，「解放神學家」所採用的來自馬克斯主義作家的資料，經常顯出格外的含有意識型態的味道。大家知道，無神主義與它對人性的尊嚴、自由、權利之否認，是馬克斯主義理論的核心。神學企圖與一個以此理論爲標準的「分析」整合，真是自相矛盾。相反，它必須對來自神學以外的任何分析之法，加以批判

；批判的標準是信仰。羅馬聖部的訓令，對於以「解放神學」為名的思潮，首先指出了它不加批判，就採用馬克斯主義的分析之法。

(二)馬克斯主義是一個對現實界之系統性的觀念，具有內在的邏輯，數種「解放神學」採用了它的「分析」，自動地接受一系列與基督信仰中的人學不合的立場。訓令提綱契領地加以展示。

按照馬克斯主義的邏輯，「分析」不能與「實踐」分開，也不能與辯證的唯物史觀（無產階級與資本階級鬥爭的唯物史觀）分開。為什麼分析不能與唯物史觀分開？因為，分析是批判的工具；批判是革命（階級鬥爭）的一個步驟，是負有歷史任務的無產階級的一個鬥爭步驟。為什麼分析不能與實踐分開？因為唯有從事鬥爭而實踐的人，始能正確地分析。

為馬克斯主義，實踐與由實踐而得的真理，只能來自（鬥爭）黨派。由於歷史的基本結構是無產階級與資本階級之間的鬥爭。辯證性地相反資本主義的鬥爭是必須的。馬克斯主義認為只有階級的真理，鬥爭與革命階級的真理。

歷史的基本法律是鬥爭的法律，因此社會建立在暴力上：富人霸佔窮人所用的暴力，以及窮人推翻富人之霸佔而有的反暴力。階級鬥爭是客觀的，必須的法律。為了受壓迫的人，投身此一運動，是「創造」真理，是「科學性」的行動。

可見，真理的概念已經完全變質。無人能有真理，除非通過黨派的實踐。因此馬克斯主義中，真理的概念與採用暴力，以及政治的非道德性，是互相連結在一起的。

為羅馬訓令看來，根據上列的展示，馬克斯主義顛倒了真理與暴力的意義；甚至破壞了倫理的原則。

曰「解放神學」爲名的思潮，未經批判，採取了馬克斯的分析。結果自動地接受一系列的立場。於是在神學反省之中，不知不覺構成一個真正的神學系統。訓令將「解放神學家」著作中的神學思想，有的是清楚肯定的，有的是邏輯地假定的，按次提示出來，使人容易見出它們的偏差。

(1)階級鬥爭是歷史的基本法律。「解放神學」接受此一歷史觀念，因此將教會也分成階級。教會的現實情況也應按照階級鬥爭來分析。它認爲普遍的愛，無法剷除資本主義，唯有從事階級鬥爭才行。

(2)歷史是一個中心概念。根據階級鬥爭的法律，所謂天國來臨便是人類在歷史中的解放運動。歷史自身是一個發展，藉著階級鬥爭，而自我救援。

(3)爲此，有些神學家竟然稱歷史爲天主自己；信仰是「忠於歷史」，亦即投身於發展人類的政治活動中。

(4)信、望、愛是「忠於歷史」、「信賴將來」、「獻身窮人」，如此幾乎將「神」學內涵一掃而空。

(5)在這種「解放神學」系統中，信仰的肯定或神學的肯定應該由政治來判斷；政治判斷又是隸屬於階級鬥爭。

(6)愛必須要求階級鬥爭。不分階級地沉愛此時此地的衆人，贊成非暴力的交談，都是反動派，與愛不合。

即使同意不可仇恨，但只要有人屬於富人階級，他便是一個應當鬥爭的敵人。至於世界大同、沉愛衆人，都是「新人」出現時代，革命勝利之後的事。

(7)教會內在於歷史，受到歷史的法律所控制，因此再也不是天主的恩賜，信仰的奧跡。甚至與敵對階級，共同參與聖體聖事，「解放神學」認為沒有什麼意義。

(8)接著訓令中指出不少教會與聖經的名詞，都受到「解放神學」的彎曲：聖經中的「貧窮人」成了馬克斯主義的「無產階級」；「貧窮的教會」是一個「階級」，它意識到鬥爭之要求，努力在行動中爭取解放，在禮儀中歌唱解放；「天主子民」成爲「受壓迫者的階級」，他們必須被喚醒起來，參與爲自由的鬥爭。

(9)天主子民概念如此彎曲之後，「解放神學」不得不對教會的結構加以批判。這不僅是對教會牧靈人士之友誼規勸，因爲他們生活不出福音性的貧窮，或者還保持著陳舊的權威，不體恤窮人。而且也向教會來自基督的聖事與聖統結構挑戰。控告聖統和訓導人員，是掌權階級的代表，應當予以打倒。理論上，教會的職務人員，應當來自人民，由他們指定合乎領導歷史性革命的教會領袖。

羅馬聖部的訓令，逐步將以「解放神學」爲名的思潮之神學系統，如此整理了出來。這種神學自認是貧窮階級的神學，是實踐神學，是真理神學，與資本主義統治的神學敵對。它也敵對羅馬的訓導，藐視一切教會的社會道理。它一概不探討對方的論證，因爲論證已由敵對的階級所決定。爲此，極難與「解放神學」交談。

四以「解放神學」爲名的思潮，對於聖經、耶穌基督、聖事，應用新注解來說明。首先是「政治讀經」。舊約出谷事件是政治性的解放；同樣聖母瑪利亞的「謝主曲」也翻版爲政治讀品。其實，聖經並非沒有政治幅度，不過誰若將政治幅度視爲唯一的讀經觀點，那真是太爲簡化了。

「政治讀經」限定在現世的歐西亞主義上，這是將天國澈底的俗化，全部內在於人類歷史中。因

此新約的簇新意義，也完全否定，耶穌基督的神性被人誤解。總之，由於新註解將教會權威性的注解視為階級產品，它已與傳承分手。如此，失去了聖經注解的神學標準，走上了理性主義的邪道，重新導致「歷史中的耶穌」與「信仰中的耶穌」之對立。

至於教會的信經，以及加采東大公會議的信理，雖然文字依舊保持，不過內涵全非，新注解賦與的意義等於否定了信仰。一方面將傳統的基督論道理解為階級產品；另一方面自以為已從鬥爭的革命經驗中，尋獲了歷史中的耶穌。於是耶穌基督被描繪成一個象徵，在祂身上具有為壓迫者鬥爭的一切條件。當然耶穌之死亡也純粹是政治性的了。

新注解牽涉基督信仰中一切奧跡，將教會原有的象徵意義，完全相反地解釋，比如「出谷」，按照保祿思想，它是洗禮的象徵，可是「解放神學」只視之為政治解放的象徵。

對於教會的結構，新注解視為聖統與基層信徒，正是對立的鬥爭階級。教會的聖事性意義完全成了社會性意義；於是教會只是社會分析的對象。同樣，每件聖事都改變為參與鬥爭者的象徵行動。總之，新注解對於聖經、耶穌基督、聖事，只見出政治意義，而否定教會傳統的信仰內涵。羅馬教義聖部在訓令中，足夠系統地指出了以「解放神學」為名的思潮之新注解的偏差。

三、訓令值得我們注意的幾點

(一) 訓令的目的是窄而限定的，並不全面討論解放神學，更不是指斥所有解放神學，而且認為解放神學本身是合法的。訓令中也按照一般神學原則，對於建立一個純正的解放神學提出了條件。

(二) 訓令針對數種以「解放神學」為名的思潮，相當詳細地說明與批判了它們偏差的來源以及神學

思想與注解方法。由於訓令將資料整理得如此有條理，基督信徒根據訓令就不難認清若干偏差的見解。我想爲我們飽受馬克斯主義之害的地區，更易了解。不過，聖部系統化地指出的見解，不必來自某一神學家，而更是由不少神學著作中彙集而成的。訓令中從未提出個別神學家的名字。

(三)自臺灣天主教會而言，我想本地教會的神學家不會隨從這種偏差見解。但訓令也啓示作神學工作者，對其他學科，甚至政治上的學說與主義，必須小心翼翼地，在信仰的光照下，教會訓導之指示下，批判它們思想的方法與內容，然後才可應用在神學反省之中。

(四)雖然訓令特別指出的「解放神學」，與馬克斯分析的關係很深，但不應把所有解放神學，一律視爲接受馬克斯主義，破壞了教義。

(五)訓令再三肯定，對於今日人類的處境，貧窮與不正義問題，教會非常關懷，而且呼籲信徒在教會的社會道理之光照下，從事解放工作。

(六)最後，本文只是根據一己之見，摘錄與解釋訓令之部份資料，與教內信友分享。尚有好多重要資料，無法都在這篇短文中介紹。由於訓令特別指出數種「解放神學」的若干偏差見解，本文也特別將訓令促人注意的資料，介紹得多些。(轉載教友生活73、9、20)

平心靜氣看「有關解放神學」的訓令

A. Dulles 著
胡國楨譯

●「純正解放神學」的時代需要

一九八四年九月三日，羅馬教廷的信理部以擔憂的心情，頒佈了一份「有關『解放神學』某些觀點」的訓令。這訓令的寫法，對許多人來說，是有點出人意料。它並沒用傳統上一般慣用的「一概宣告絕罰」的方式頒佈之——雖然有不少人認為應該如此做——反倒是仔細地、分門別類地把數種不同的解放神學劃分清楚，並且強力地支持護衛所謂的「純正的解放神學」。

訓令中所描繪的「純正的解放神學」，是以「聖經中蒙受基督與天父解放而得到的自由」為立論基礎核心，並且「能就合現時代具體現實的迫切需要」而做的神學反省。訓令強調：「渴望解放」已成了我們目下最主要的時代徵兆；這是因為貧富過分不均、階級壓榨造成痛苦重負等現象，所產生的渴望解放。因此，訓令提醒人們：舊約先知們說過「天主是貧窮人的保護者」，新約作者們也描繪出「基督是解放者」的一張圖像。

爲了防範訓令被人利用，信理部首先就指出了所謂「純正解放神學」應有的基本原則。如此，以不太公義的手段獲取暴利的資本家，以及以強壓手段獨裁統治的政客，就不能藉以當做逃避批判的護身符了。訓令中相當坦率地直說：「在拉丁美洲的某些地區，存在着下列事實：已喪失社會良知的寡頭政治執政團成員們囊括了絕大部分的財富；社會上缺乏、產或全無有效的法律保障制度；軍事獨裁者玩弄基本人權；有權有勢的政府官僚貪污腐敗；外國資本的企業公司從事野蠻的剝削。這一切現象正是現代科技、經濟、財政、金融體系制度所產生的新殖民主義下的產物。在這新殖民主義制度下，不少人成了無力翻身的犧牲

(下轉四七八頁)

天主聖三信理思想的發展史

鄒保祿

前言

在教會初期的文獻中有兩個有關天主的重要問題：首先是天主的觀念，這可從新約耶穌基督的話中得知：天主只有一個，而且是一切唯一的來源，祂是生活的天主等，這端信理可說很清楚地在教會的訓導中很明顯地表現出來。

但是天主聖三的信理對一般的人，甚至當時的教父也搞不清楚。有些學者稱聖言是無位格的；到了創造之時，才有位格，另些學者認為子與父同永遠的、分享天主的本體，且附屬於父。至於天主聖神的地位沒有人討論。有些學者認為聖神不僅附屬於天父，更附屬於子。

德都良可說是第一位很清楚地提到天主三位，而且強調三位的一體，但是他並沒有達到一個很清楚的論點。

在天主的神學思想中，東西方教會有兩種不同的看法。在東方，人們認為天主是指的父，而子和聖神分享祂的神性。這種思想雖基於聖經，但引起人們的誤會，即以爲子和聖神屬於次等，附屬於父。事實上，亞利約異端的興起就是此例。

在西方，人們認為天主是一個性體，祂包含父、子和聖神。天主的唯一性和父、子以及聖神的平等性受到保護，可是這最基本的信理也會引起一般人對「三位」和「一體」的不明之處。型態論（Modalism）就否認這種說法。

本文乃以歷史的觀念來探討這端信理的演變。

甲、教會初期至尼西亞大公會議時代（三二五年）

在宗徒時代的教父中，羅馬的格來孟所寫的致格林多人書首先證明父、子和聖神的存在。聖依納爵安弟約基在致厄弗所人書中說：「你們是經過了琢磨和修飾為建築天主聖殿的方石，耶穌基督的十字架作為起重機。天主聖神作為繩索，將你們提高到聖殿的頂部」（厄九）。聖人首次把天主聖三與教友生活互相配合，可是他倆沒有進一步討論子和聖神與父的關係。

型態論是三世紀否認天主聖三謬說中最重要的一個。根據這個學說，天主只有一個位。根據這個學說，天主只有一個位，祂時稱父，時稱子，時稱聖神，純基於不同屬性的表現。實在不同的，就是我們用以觀察天主不同的角度。

這個型態論又稱為主宰論 (Monarchianism) 承認天主的唯一性和基督的天主性，但是却否認天主聖三的信理。德都良和聖喜波利多在西方斥責此說，奧理振在東方也予以攻擊。他們都衛護在信經中的天主聖三信理。

三世紀中葉的亞歷山大城主教狄奧尼修（歿於二六五年）曾極力反對型態論，而強調天主三位的分明。當時的狄尼修教宗（二五九—二六八年）批准了亞歷山大城主教的論點。

尼西亞大公會議（三二五年）澄清了東方教會對天主聖三信理的觀念，同時也處罰了亞略異端。聲明天主第二位聖子是眞天主也是眞人。

此次會議在天主聖三信理發展中佔極重要的地位。因為它強調聖子的天主性。這次會議的一個重

要關鍵在於「是」(Homousios)字。即說聖子「是」與父同性同體，而非「似」(Homiosios) (亞略異端的說法)。

但是父與子的關係並沒有解釋清楚，這要等到後來的公會議才交待清楚。

乙、第一屆君士坦丁堡大公會議 (三八一年)

這次大公會議可說是天主聖三信理發展的第二個重要階段。因為它強調聖神的天主性。亞略派既然否認耶穌基督的天主性，自然也否認了聖神的天主性。

在尼西亞大公會議之後，天主聖神的問題才進入神學的論爭。在這些的爭執中，東西方教會的學者皆有同樣的看法，例如聖巴西略、聖額我略納齊蓋、以及西方的聖奧斯定等人都承認聖神的天主性。

君堡會議說得很清楚：「如誰不說，天主子是真天主，一如祂的父，是真天主，而祂一切都能且都知見與父同等，該受罰」(參考鄧辛疾：訓導文獻選集一六四條)。

君堡會議結束不久，達瑪蘇教宗(三六六—三八四年)在羅馬召開了一次會議(三八二年)，澄清天主聖三的信理：

- ① 「誰若不說：父、子和聖神，具有一個神性、權力、尊威、能力，一個光榮、主權，一個王權，具有一個意志與真理，該受處罰」。
- ② 「誰若不說：父、子和聖神，其三位是平等的，該受處罰」。
- ③ 「誰若不說：一切受造物，該崇拜聖神，一如崇拜聖父與聖子一樣，該受處罰」(鄧辛疾：一六

八、一七二、一七三條）。

從此，天主聖三的信理到此告一段落，基督徒也相信這一端信理，他們也因「父、子和聖神之名，給人受洗」。

西方教會的學者們一直都相信聖子是由聖父和聖子所共發的，爲此在五八九年的西班牙的多肋多地方會議在君堡聖經中加上「及聖子」的一字，却引起八世紀後東西教會爭執的焦點。從此聖神的天主性已不是問題，更是進一步討論「所共發」(Processio)的原因。

西方教會強調「所共發」的理由可基於聖奧斯定的名著，「天主聖三論」，他強調性質的合一性和三位一體。

丙、第十一屆多肋多大公會議（六七五年）

這次西班牙地方會議，僅有十七位主教參加。可是它對天主聖三信理有一個清楚的觀念。使此端信理的發展更上了一層。它可說是教會初期和西方教父學對此信理的一個高潮。

這次會議有關天主聖三信理的重點如下：

① 我們承認且相信神聖的聖三、父、子和聖神是一個天主，具有一個性、一個體、也具有一個尊嚴和一個德能。

② 在三位的名字關係方面來說，父對子、子對父、聖神對父子而言。這三個關係，就所謂的「三位」，但被信爲一個性和一個體。

③ 我們說天主教、天主子、天主聖神，但不是三個天主，而是一個天主。同樣地，按每一位而言，

我們說，全能的父，全能的子，全能的聖神；但這不是三個全能者，而是一個全能者。

④我們承認聖三，具有三個不同的位：一個聖三、一個天主，因為聖三的性和體，只有一個。

⑤雖然天主三位一體，或一體三位，但每一位仍有祂每位的特性，因為父具有永遠性而沒有誕生，子具有永遠性而有誕生，聖神則為父所發，也沒有誕生，而也有永遠性（鄧辛疾：五二五—五三〇條）。

所以從這次的會議信理中，我們更看得清楚天主聖三的關係。

丁、第四屆拉特朗大公會議（一二一五年）

這是教會的重要大公會議之一。因為它重視教會本身的問題以及申斥法國的阿爾比異端。但也附帶了兩件有關天主聖三的重要文獻。

首先是針對阿爾比異端，它說：「我們堅決相信並坦白地承認：只有一個天主，全能的，並限偉大的而無可變更的，無法予以澈底領悟的，全能而無可言喻的，父及子及聖神：雖有三位，却共有一個質和一個性體（鄧辛疾八〇〇）。

其次是北美若亞敬院長（Joachim of Flora 1132-1202）的錯誤。他將整個人類歷史分為三個階段，包括過去、現在和未來。第一階段是「舊約時期」或稱「律法時期」，又稱「聖父時期」。

第二階段是「新約時期」或稱「信仰時期」和「聖子時期」是現在的。第三階段是屬於未來的，稱爲「光明時期」或「聖神時期」。

若亞敬預言現在階段的第二時期將終於一二六〇年。接著是第三時期的開始，共一千年，然後便

是世界末日和最後的審判。在這第三時期，人將直接受到聖神的光照，不需要聖事的協助和教會的指導。他和其弟子的言論，後由一位方濟會士編集成冊，題名「永恒的福音」，於一二五四年問世，一時成爲暢銷書。

第四屆拉特朗大公會議說：「我們懲罰且斥責若亞教刊出的小冊子：論天主聖三，因爲他編造在天主內的，不是聖三，而是聖四，即天主三位，那有同性同體的」（鄧辛疾八〇三條）。

「我們相信，並與伯多祿龍巴底一起承認……這某種無上的「有」，無法予以領悟的，也無法可喻的「有」。實在就是父、子和聖神：這無論是按一起而言，或分別而言，總是三位……三位中無論那一位，都是一個「有」，即共有一個性、一個質、一個天主本性（鄧辛疾：八〇四條）。

戊、第二屆里昂大公會議（一二七四年）

額我略十世（一二七一—七六年）所召集的里昂大公會議是東西教會合一的重要大會，不少諸侯、王子、連我國蒙古可汗也派代表參加。

它雖然主要地針對東西方教會合一的問題，但對天主聖三信理的發展頒佈了兩篇重要的論點：

一、聖三及公教信仰憲章（一二七四年五月十八日）

這是一篇解釋天主聖神的信理：「我個相信而且承認，聖神永遠地，由父及聖子所共發，祂不是好像由兩個原始而是由父與子一個原始所共發的；祂也不是由兩個嘔氣而是由一個嘔氣所吹出的」

（鄧辛疾：八五〇）

二、彌厄爾皇帝致額我略教宗書（一二七四年七月六日）

彌厄爾八世皇帝（Michael VIII 1259-1282）雖然沒有參加大會，但是爲了合一的起見，派遣他的代表喬治將他的信理宣言給了教宗。它說：

「我們相信聖三：父、子、及聖神，一個全能的天主，且在聖三內，有一個完整的，同性質的，同性體的，同永遠的，同全能的天主性；祂具有一個意願，一個權能，一個尊威；祂是一切受造物的創造者；萬物即從祂而出，也在祂內；天上和地上的萬物，無論有形無形，也不拘形體或神體，都是藉著祂而造成的。爲此我個相信，在聖三內的任何一位都是真的、圓滿的、完整的天主」（全上：八五一）。

從這兩篇的論點，我們更看清楚天主聖三的信理。

己、佛羅稜斯大公會議（一四三九—一四五年）

第十七屆在佛羅稜斯召開的大公會議是使東西教會合一的第二次嘗試。這一次比第二屆里昂大公會議較爲成功。因爲東羅馬政府希望藉西方的力量以抗回軍，可惜的是，不能持久，在這次的大會中，也有兩篇關於天主聖三信理重要的文獻：

①致希臘人書（一四三九年七月六日）

它解釋聖神是由父及聖子所共發的信理，同時也衛護「及聖子」插入信經的合法性。「我們因父及子及聖神的聖三之名，由這次佛羅稜斯大公會議核准，而定斷這端真理：聖神是永遠地出自父與子

，且同時從父與子，擁有自己的性體，而永遠地從父與子，指似從一個原始，從一個噓氣所共發」。

「我們宣佈，那些聖師以及教父所說的，聖神由父藉子所發，應如此領悟。即「子」按希臘人，固「指原因」，但按拉丁文，則也指「原始」像「父」一樣，共為聖神的原始」。

「此外，我們選定斷：為了宣佈真理起見，並為現代的需要，這「及聖子」兩字，合情合理地插入信經，即神聖由父及子所共發」（鄧辛疾：一三〇一條）。

②致雅各比派詔書（一四四二年二月四日）

這是致敘利亞教徒的書函，其中包括聖三的信理，而特別強調聖神的「修發性」，它借用了聖安息莫的思想，說明在天主內一切都是「一個，位格除外」。

這一篇詔書可說是天主聖三信理發展達到最高峯，因為它解釋三位的互相關係。「羅馬教會堅決地相信，承認並宣講一個全能的，不能變的，永遠的眞天主。父、子及聖神共有一個性體而分爲三位……聖神則由父及子所共發。」

「三位論永遠，沒有先後，論偉大，沒有大小，論權能，沒有軒輊。就是說：子從父所生而永遠存在，沒有開始；聖神由父及子所共發而永遠存在」（鄧辛疾：一三三一條）。

從上所述，此次會議更澄清教會對天主聖三信理的看法，它的演變成爲教義的主要基礎。

庚、宗教改革家對此理的看法

喀爾文在他的名著「基督教制度」（一五四〇年）中衛護初期教會對聖三的看法，雖然他避免用「位格」和「聖三」等名詞，但是他承認三位的平等性。

十六世紀的索西尼派 (Socinians) 承認三位共有一體，但他們認爲子的先存在性，而且認爲基督僅是一個人，雖然他有聖神的特別恩賜，他的升天得到世界的權力。他們又認爲天主聖三是天主給人們的一種力量。

亞爾美尼央人 (Arminians) 相信天主聖三分享天主的性體，但是認爲父比子與聖神的地位高，爲此他們陷入「三神論」(Tritheism)。

辛、梵一大公會議 (一八六九—七〇年)

一八六九年十二月八日開幕的第一屆梵蒂岡大公會議雖然開的很短(到次年十月停止)，但對天主聖三的信理也有其貢獻：

它說：「羅馬教會相信並承認：有一個真的，生活的天主。天主與他的創造者。祂是全能的、永遠的、無限的、不能予以領悟的，在理智與意志以及一切美善方面，是無限的」。又說：

- ① 「誰若否認一個天主，有形與無形之物的造物主與上主，予以懲罰」。
- ② 誰若不以為恥肯定，除物質之外，一無所有，應予受罰」。
- ③ 誰若說，天主與萬物，是同一性體或同一本質、應予受罰」。
- ④ 誰若說，有限之物，不管是形體或神體，是從天主的性體流露出來的，應予以懲罰」(鄧辛疾：三〇二—三〇二四條)。

壬、現代教會對聖三信理的看法

梵二雖然沒有系統地談到天主和聖三的題料，但常提及人類與天主的關係，人類救恩是來自天主聖三奧蹟的使命。

梵二的天主聖三信理的思想可從三篇文獻中看到：

①教會憲章（一九六四年十一月廿一日）

它藉着聖西皮廉所說的「普世教會應好像一個在父及子及聖神的合一之下，集合起來的子民（第四條）。即如世界大同的思想。

②教會傳教工作法令（一九六五年十二月七日）

它特別強調天主聖三的使命。「教會在本質上帶有傳教的特性。因為按照天主聖父的計劃。教會是從聖子及聖神的遺發而來的……基督從聖父那裏派遣來的聖神，使人心內履行救贖工程，並發動擴展教會的工作（第二至四號）。

③論教會在現代世界牧職憲章（一九六五年十二月七日）

這一篇解釋天主聖三的生活是我們人類的模範和互相默契的來源。「主耶穌為我們開拓了一個理智無從透視的境界，在天主聖三的互相契合與天主義子們在真理及愛德內的互相契合之間，暗示某種類似點。這類似點告訴我們一項事實；在這大地上，唯有他是天主為人的本身而喜愛的受造物。為此人類唯有衷誠地捨己為人，始能達到圓滿的境界」（第二四號）

一九七二年二月廿二日教義部頒佈了一項「天主聖子」宣言，說明基督的奧蹟與聖三的奧蹟是有密切的關係。它提醒我們，聖三的奧蹟在救恩史已藉著基督啓示給我們了。

「天主聖三的奧蹟在救恩史中啓示給我們：基督為父所派遣到這個世界。同時祂與父一齊派遣聖

神給我們人類。因此，藉著這個啓示，人們相信父、子和聖神是同性體、相等、同尊威和永遠的」。天主聖三的信理在現代世界中，不僅著重理智方面，更走向情感方面，即與我們生活的聖三。

結論：

從歷史的過程中，我們得知天主聖三信理的演變是多麼不同。我可把它歸納為三個主要階段：

- ① 初期：對名詞不清時代。
- ② 中期：聖子與聖神的天主性以及論聖神的「所共發」問題。
- ③ 晚期：偏重在天主聖三的生活與我們人類關係。

總而言之，這端信理對我們的信仰是有密切的關係。最後，我願以天主聖三節頌謝詞所說的作為本文的結束。「我們因著祢的啓示，堅信確認祢的光榮、和祢聖子的光榮與聖神的光榮，毫無差別。因此在承認真實永恒的天主時，我們頌揚三位分明，性體唯一，尊威均等」。這就是我們信仰的基礎。

主要參考書：

- ① The Christian Faith, by J. Neuner S. J. Christian Classics, 1975.
- ② The history of Christian Doctrines, by Louis Berkhof. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan U. S. A. 1975.
- ③ 施安堂：訓導文獻選集。

(上接四六六頁)

者，他們內心都會潛伏着革命的情緒。而上述現象也就成了助長那些自以為是無辜犧牲者的人的革命情緒高漲的主要因素。」

在這一方面的寫法上，本訓令是有點值得商榷。說「選擇與貧窮人站在一起」是值得讚佩的行動時，應該很小心，不能因此而把軍方、政府及企業執行機構打成了代罪羔羊。在某些論點上，本訓令的用詞似乎有欠考慮，可能會在無心的情況下挑起階級仇恨來。不過，在訓令的另一些地方，也說造成貧窮的原因應該更深入、更切實地加以研究：這個說法令人感覺更中肯。譬如研究的結果可能顯示：假如外國的大企業不被吸引來本地投資，貧窮的狀況可能會更趨惡化。

●「偏差的解放神學」的危險

依照信理部的說法，教會聽到了窮人們的哀號，也願意盡自己的力量來答覆這一哀號。一九七九年在墨西哥舉行的拉丁美洲主教會議，已經決定採行所謂的「優先選擇與貧窮人站在一起」。現在，信理部接受了這個選擇，不過替它加了一項但書：這一選擇應在福音真精神的指引下實施。

本訓令的主要部分，在警告人們提防一些「偏差的解放神學」理論會造成的危險，這些理論是不可接受的。誠如訓令所述，主要的問題出在不做批判地直接借用馬克斯主義的社會分析理論。如此做法的擴大應用，自然引出下列不良結果：認為真理必須附屬於階級鬥爭的要求之下；個人必須整個隸屬於集體制度之中；否認超越性的（絕對的）道德原則。若然，一切罪惡的起因就被認定，是來自不良的經濟及社會結構。當政治目標成了真理及道德上的最高準則時，整個生命就會過分不當地被「政治化」了。

依照信理部的說法，虛幻的階級社會目標才是真正傷害窮人的元兇，因為這虛幻的目標會阻礙真正謹慎改革的推行，反而煽動革命的情緒。革命一旦發生，結果常常是出現極權式的獨裁政體。許多盤全國於

(下轉五三四頁)

禮儀

禮儀劄記

Everett A. Diederich, S. J. 著
趙一舟譯

我在這篇文章中願提供給讀者，有關現代出版在禮儀方面不易讀到的文獻的一項簡報。我試圖集中於那些似乎引起最大興趣的問題，亦即那些討論今日禮儀之實踐與基督徒虔誠及靈修之培育與滋養之關係的問題。在此簡報中，除了討論一九八三年之（美國）全國性與國際性會議之主題外，我把注意力集中於涉及大公會議後之民間聖體敬禮及內在精神的文章與書籍。除非我可能忽略了某些著名的文章，在我所閱讀的作品中，發現幾乎所有關於聖體的文章都批評現行的民間聖體敬禮與理論；有時只是暗示，有時清楚地說明，此種敬禮不太平衡。我先扼要地對整個禮儀革新及其成果的最近評價加以說明，作為對討論聖體敬禮文章簡報的導論。我也在此把最近一百年來對聖體的虔誠與敬禮做一個很短、或許太過簡化的描述。

一九八三年的（美國）全國性與國際性禮儀會議

一九八三年十二月四日是禮儀憲章公佈的第二十週年。因此而舉行了數次全國性的禮儀會議。一九八三年四月十九、二十二在聖路易舉行了第六次牧靈音樂家全國性年會。會議主題是「為將來而紀念」。其目的是幫助「美國與加拿大的音樂家及聖職人員回顧過去二十年中在美國樂壇上所有的變化

、爭論與發展。」節目中的一項特寫，是對過去二十年來美國禮儀音樂歷史作了一項觀測，由一位禮儀學家及一位音樂家在五次不同的研討會中提出報告。

聖母大學禮儀會議，向來以其所發表作品的一致高品質而非著名。一九八三年六月十三、十六的第十二次年會的主題是：「革新！二十年禮儀改革的遠景。」

波士頓學院在一九八三年六月十九、二十、二十一日主辦了一次全國性禮儀諮詢會議，只是被邀請者可參加。

這次會議稱爲『諮詢』，其目的是按照(一)四十及五十年代的先進者之努力，(二)梵二的指示，以及(三)過去二十年的經驗，去評估現在禮儀實施的情形，同時也注意到一些在最近的將來能採取的措施。」

十六位參加者的名字出現在與節目單同時送出的信函中。預期這將是一次極重要的聚會，有不少與會者介入「四十與五十年代的先鋒工作」。

「禮儀學會」在奧國維也納於一九八二年八月十八、二十日所舉行的國際會議，以「禮儀與靈修」作爲主題。於一九八一年在巴黎討論一九八三年會議之主題時，曾表示在我們舉行禮儀時，需要更大的虔誠。我們必須認清禮儀靈修，因爲靈修——在那些追求於基督內度新生活之人身上的聖寵生活——在不同類型的崇拜、職務、服務中，亦即在禮儀中，找到共同的表達方式……，簡言之，崇拜與虔誠、禮儀與基督徒生活互相緊密地交織在一起。」

一九八三年的主教會議不是禮儀會議，但它的主题却對禮儀有重大的影響。它的主题是「教會使命中之修好與悔改。」梵蒂岡主教會議秘書處曾寄給所有主教關於此主题的一種工作文件，邀請主教

屬下的全國性機構答覆附寄的一些問題。這項文件所清楚討論的是懺悔聖事，但是在教會修好使命之廣闊的背景中去討論。我們預期，會議以後會有不少討論此主題的文章。①

從全國會議的各項主題，清楚地看出，有一種強烈的牧靈衝力，去評估我們在禮儀革新方面所獲得的經驗。我們記得透過禮儀憲章所給予我們的遠景。它所願達到的積極參與，現在已於教會所有較重要的聖事禮儀中實行。這些變化給予我們一間新的祈禱所。至少，它已經被刷新、整修、復建。許多人腦海裏的一個問題是：大公會議後的禮儀改革是否真的在革新教會。二十年前我們非常樂觀地想它會使教會革新。我們曾希望，禮儀的革新也會成為整個教會革新的程序。現在不少堂區所有的許多不同的革新項目，使我們懷疑禮儀革新會革新教會。當然一個可能的答覆是：我們對禮儀沒有給予足夠的精神與努力。一九八〇年主教團堂區發展委員會曾向美國主教們做一報告。委員會稱，「堂區領導之主要責任是崇拜與民衆靈修方面的發展……儘管如此，在我們所調查的堂區發展節目中，經常最少直接提出的堂區活動是禮儀……此點顯示，我們需要採取一種更直接的處理方式，以發展禮儀與宣講。」②教宗若望保祿二世仍然以為禮儀革新應革新教會的整個生活：「在禮儀革新與教會整個生活的革新之間，存在着一種密切與根本的聯繫。」（一九八〇年二月二十四日致所有主教函）。

「禮儀學會」的會議應該促使所有禮儀學者，再度回顧此世紀初葉禮儀運動的發起者，如何試圖使禮儀的舉行成為真正基督精神的一種主要而不可少的泉源，正如聖碧岳第十所曾如此說過的。一九〇三年十一月二十二日，他在開始任教宗時說過，積極參與禮儀是真正基督徒精神的一種主要而不可少的泉源；這種牧靈的判斷證實是所有關於禮儀之權威性牧靈判斷中最持久的一個。這種判斷啓發了一九〇九年所開始的禮儀運動。這為我們似乎仍舊是一項挑戰。「禮儀學會」會議所選擇的主題支持這種說法。

禮儀革新的評估

在最近十年中，一些禮儀刊物有一種顯著的趨勢：對仍在進行的禮儀革新經驗做一評估。一位義大利禮儀學者沙多力（Domenico Sahrri, C. S. J.）關於以下的這些評估做了一個撮要。③這為我們是一項極大的幫助。他做成撮要之後，把其共同點指出。他說，第一，作者們都同意：革新在其第一階段被人接受的那種赤忱和牧靈熱情已經減退了，現在我們發現在實施革新的團體中存在著一種倦意、例行公事的態度，甚至顯著的退步。第二，大家對革新的評估基本上是正面的。對於何者為革新的正面成份，也有一致的看法。這些成份是，在革新中特別強調救恩史、禮儀的對答概念、禮儀的教會幅度、適應的原則，以及信仰與聖事之間的關係。他們也指出禮儀在聖經與禱詞方面的充實，禮儀書引言部分之牧靈性與舉行原則的指示，積極的參與，以及禮儀的多元性。

第三，作者們也同意於他們對禮儀革新之負面成份所做的判斷。在官方禮儀革新的層面上，他們說，這種革新實行得太快，有一種零碎不全的特色，是抽象與理性化的，沒有顧及平信徒，未能利用人文科學，並且缺少文化方面的根基。在地方教會與具體團體的層面上，他們指出在教導、活動、適應、以及舉行方式等各方面所有的一些顯著的失敗。

為更充分地實行大公會議後的革新，何者是必須做的，沙多力對此提出了他個人的結論。他說，第一，傳福音以及培養基督徒的身分應給予優先，並且這些要在一種較統一之牧靈照顧的整體背景中去。第二，需要使各團體達到真正的成熟地步，如此才將會使他們在今天的世界上去生活並舉行基督的奧跡。第三，應該在科學與牧靈的層面上重新發起禮儀運動，並應該特別注意禮節適應的問題。

語言與舉行禮儀之方式適應的問題，同時具有一種創立新禮儀家庭的目標。第四，應對舉行禮儀整體方面更加注意：主禮與輔禮角色的適當執行，舉行禮儀的形式較多變化、更能表達、更大衆化，同時也有助於一種更熱誠、更默想性的參與。沙多力對於他們觀測做結論說：

我們或許曾經有一種錯誤的幻想，認為禮儀革新可以在短時間內完成。我們正是在一種教會長期旅程的起步階段，需要時間、啓發性的與耐心的努力、多元性的決定與解決方式，並且這一切要在教會生活各方面之更有系統的革新範圍之內去做。④

沙多力所查閱的文章發表在歐洲的刊物上，這些文章是歐洲禮儀學者所寫。從我們全國性的禮儀會議中，也將出現美國牧者、禮儀家、音樂家的反省。對二十年來在美國與加拿大所體驗的禮儀革新會出現什麼反省，以及這些反省對仍在進行的禮儀革新會有什麼衝擊，現在還言之過早。但是，似乎已有了一種精神的振奮。它並非像梵二結束時那種令人陶醉滿意的精神。是一種經過考驗的精神，具有一種較少野心，而更實際的遠見。但是有了遠見，同時也有一種意願的決心，在八十年代，以新的獻身與熱忱去把禮儀革新向前推進。八十年代的精神正在尋找那具有持久力量的較深的根子與泉源。它對於用以成長所化的時間更爲忍耐。會衆的聲音將會更堅實、更強烈地被聽到，信友的經驗在主聖言與聖體餐桌上被形成與滋養後，將成爲塑造教會禮儀生活形式的一種強壯的力量。

一個聖體敬禮的世紀

對最近一百年來的聖體熱心敬禮之歷史，在下面做一簡單的描述，目的是爲所概述的關於聖體的文章做一個連繫點。

在此歷史中，我們能分為三個階段。第一階段是第十九世紀的聖體運動，和第十九世紀的隱修院禮儀革新。前者是由一些獻身於聖體的神父與平信徒所領導，並且在民衆的層面，也有許多教友和修會會士參與，這些修會團體的會規強調敬拜聖體及對聖體的敬禮。簡言之，可以說這是一個民衆運動。此運動集中於彌撒外對聖體的崇拜：在聖體聖事前祈禱、朝拜，聖體降福，贖罪聖時，以及本世紀最後二十多年期間之大型的聖體大會。此運動在聖體神學方面的革新，並不如對聖體之信仰及虔敬的革新那樣多。在此種虔敬與信仰表現中的重要名詞是：朝拜、贖罪、奉獻。它是在一個無信仰而俗化之社會背景中表達出來，在此社會中倫理與信仰已經趨於衰微與冷淡。⑤

與此聖體敬禮革新同時的是第十九世紀的隱修會禮儀生活的革新。這種革新發起於新建立的本篤會院：法國的索來木，德國的博易隆，比國的瑪來祖及孟塞匝。這些新建立的團體在禮儀中，而非在當時流行的民間敬禮中，去找尋他們靈修之根。但這種革新已開始對民間之聖體運動產生一種衝擊：它鼓勵人勤領聖體，而且領聖體並非在舉行彌撒「以前」或「以後」，而是「在彌撒中」。⑥

聖體敬禮之歷史的第二階段自二十世紀初，當時教宗碧岳第十頒佈了勤領聖體的諭令，時在一九〇五年十二月二十二日。民間對聖體的虔敬那時仍強烈地集中於聖體聖事，但是，除了以上所提及的各種敬禮外，已經開始藉實領聖體與基督作更頻繁的結合。

第二階段也包括現代的牧靈性禮儀運動。教宗碧岳第十對此運動之開始也給予啓發。第二十世紀的牧靈性禮儀運動，一如第十九世紀的隱修會運動也影響了民間的聖體敬禮。它使在彌撒中，而非在彌撒前後，領聖體的習慣日漸普遍。此習慣又影響了民衆對聖體的虔敬；幫助勤領聖體的信友體驗到領聖體乃是彌撒的一部分。他們逐漸被引導參與彌撒的行動。這種彌撒中領聖體的民間虔敬的一部分

是：首先在奉獻禮（offertory）時將自己奉獻給天父，然後當禮品透過祝聖的話變為基督的體、血時，被引入基督祭祀性的奉獻，最後在領聖體時，把「禮品」領回。我們可以看到，這種民衆彌撒的虔敬幫助人更熱誠地準備在領聖體時與基督結合。

這種與基督聖事性的結合在拜聖體時，舉行聖時時，參加常期性朝拜聖體時，延續下去。這種描述適於大多數信友的對聖體的虔誠與習慣，尤其在美國。那是梵二前美國民間對聖體之虔敬的特點。美國大部分教友定期性地參加彌撒，並在彌撒中領聖體，他們也利用平日或主日彌撒經書，但對禮儀運動並無所知，雖然他們手中的經書是禮儀運動的成果。直到我們開始經歷梵二所要永的禮儀革新，牧靈性禮儀運動在美國多少處於我們對聖體信仰認知的邊緣。法國、德國、比國、奧國及荷蘭的情況則不同。

民間對聖體的虔敬與習慣之第三階段，是我們現在所處的時代，是一個在聖體聖事方面實施禮儀革新所產生的階段。我們對聖體的信仰在民衆的層面上幾乎專一地集中在彌撒的舉行上。與第二階段相比較，很少注意到彌撒以外對聖體的崇拜。在此第三階段中，關於聖體敬禮的習慣有一件令人驚異的事是：在一般的主日彌撒中，幾乎每個人都領聖體，領聖體者的數目與辦告解者的數目却成強烈的對比。

聖體（感恩祭）

梵二大公會議以來，所發表的一篇最學術性的研究是諾斯保（Otto Nussbaum）經過多方考證所寫的保存聖體的歷史。⑦筆者不能在此提供該書的撮要，只簡單地把書評者對該書之重要性所做的

摘要提出。他說，這著作顯示，從教會最初數世紀開始，東方與西方對聖體聖事的敬禮是持續的，並且對聖事、無論是領的聖事、或保有的聖事，所表現的尊敬，給予新的了解。它提供我們對於彌撒的一種新的領悟；彌撒是一項祭祀，也是一項感恩宴席。保存聖體以及對聖體的崇敬之理由是以感恩祭的雙重觀點為基礎。這兩種觀點密切地連結在一起，因為彌撒是領聖體的正常時刻。雖然，教會常常許可教友在彌撒以外領聖體。⑧

在未來的歲月中，當我們在對聖體敬禮尋求一種適當的平衡時，我們利用此權威性的著作。我們能够證實，在過去對聖體敬禮採取了何種方式，它們所表達的信仰又是怎樣的。這可幫助我們把今天的聖體敬禮置於更好的遠景中。

另一位著名的禮儀學者、諾因郝瑟（Burkhard Neunhuser）作了一出色的研究，研究我們聖體神學、習慣、靈修中重點的改變，這種改變首先是梵二以前經過禮儀運動的努力，然後是大公會議期間與以後透過大公會議與會議後所發佈的文件所產生的。他們最注意的大公會議後之文件是：一九六七年五月二十五日的「聖體敬禮訓令：聖體奧跡」；一九六九年四月六日的「羅馬彌撒經書總論」；一九七三年六月二十一日日的「彌撒外領聖體及聖體敬禮」的禮書。

他把一九一二年維也納所舉行的聖體大會與一九六〇年在慕尼黑的大會加以比較，立刻指出重大的改變何在？那就是從朝拜聖體轉移到舉行彌撒。一九一二年聖體大會以及十九世紀末葉的大會中偉大外在的表現，是用聖體光來明供聖體供人朝拜，以及做勝利式的遊行。一九六〇年慕尼黑的大會，則以在 Theresienwiese 用隆重舉行的彌撒為中心⑨。這一種注意力的轉移，主要是由於二十世紀的禮儀運動⑩。

諾因郝瑟以爲一九六七年訓令對聖體的描述是大公會議、以及大公會議後神學的一個好的撮要。彌撒——主的晚餐——同時是：「祭祀」，在此祭祀中，十字架的祭獻永存不朽；也是對主的死與復活的「紀念」，祂說過：「你們要這樣做，來紀念我」（路二十二19）；又是「聖筵」，在此筵席中，天主的子民透過領聖體、領聖血分享逾越節祭祀的恩惠。感恩祭同時是主的行動，也是教會的行動。沒有一臺彌撒是私人行動。是教會在舉行彌撒。這舉行包括不同等級、職務，每個成員按照其等級及角色去行動。最後，彌撒的舉行是彌撒外對聖體之敬禮的原始與完成。聖體的保存主要目的是讓不能參與彌撒的信友仍能藉着領聖體、與主及其祭獻結合。其次，是要人朝拜臨在於保存之聖體內的主，因爲祂實際上在神聖麵形的標記下臨在。「聖體的奧跡應就其各方面的充分意義去了解，不只在舉行彌撒時，而且亦應在彌撒後對所存留及保存的聖體之敬禮上去了解，聖體的保存是爲延續彌撒聖體的恩寵。」^⑪

從以上對聖體聖事的描述，明顯地指明，大公會議及以後的文件中，對聖體神學與敬禮習慣，只指出其強調點的轉移是不夠的。就是因爲聖體的奧跡有其多面性，重點的轉移常能發生。所需要做的是將此奧跡的各方面形成一井然有序的整體。在一九六七年的訓令中，已大幅度地做到這一點，但是在「羅馬彌撒經書總論」中，以及「彌撒外聖體敬禮」^⑫中更給予某種程度的固定性。在此最後的文件中，諾因郝瑟找到聖體神學、習慣，以及其本有靈修之間的一種綜合。^⑬

感恩祭的舉行是整個基督徒生活的中心。在此典禮中天主的子民與主禮的司鐸，行禮紀念主、舉行感恩祭聖。信友應邀參加的聖筵與祭祀和紀念是不能分開的。彌撒外聖體敬禮之根源與目的就是彌撒的舉行。因爲主確實臨在於保存的聖體中，祂也應該受人朝拜。^⑭祭祀一經奉獻，聖體就是「：真

的厄瑪奴爾，「天主與我們同在。」祂日夜在我們之間；祂充滿恩寵與真理，居住在我們之間。」¹⁵此綜合觀點對實際的舉行彌撒——即祭獻與筵席——給予優先。大公會議後革新所主要關切的是集體舉行感恩祭，司鐸、民衆、職員在一種相稱的、有秩序的方式下，各盡其職。雖然這是此改革的方向與意願，但自從大公會議以來，那也是很困難的，因為這期間引進了不少改變，使此綜合觀點成爲一具體的事實，並爲避免各種聖體敬禮之間的不平衡，以及對聖體靈修的一些偏見，這些偏見會破壞這種綜合觀點。那些習慣與見解，一部分是理論性的、一部分是實際性的。

理論性的是神學上的這種趨勢：即把聖體只視作食物，是神聖筵席。這種見解忽視了感恩經所完成的實體：是紀念性的實踐，藉此而使基督的祭獻臨在，成爲我們對天主的奉獻。¹⁶

在理論與實際的範圍中，我們發現這種趨勢：過分強調感恩祭的橫的方面，而忽視其縱的方面。舉行彌撒是在基督內、偕同基督、藉着基督、崇拜天父，這一觀點被忽視了。諾因郝瑟在許多私人編寫、任意及非法採用的感恩經中發現這種趨勢的詞句。¹⁷

在實際範圍之中，大公會議後的改革曾鼓勵去培養生動的舉行禮儀方式、與信者團體的真正接觸，以及積極的參與，這種鼓勵却有時被誤解。其後果是：舉行禮儀方式的特色是吵鬧、不雅的草率，以及無知的任性。¹⁸

諾因郝瑟對其研究做結論說，在最近幾十年來，聖體神學最重要的方向或許是，去努力對聖體與跡各個方面提出一整體的觀點。這是一九六七年訓令之明確的目的：

聖體與跡應在信友面前，將其真實的光輝，放射出來，這一點是很重要的，應考慮到此與跡所有的不同方面，並且按照教會所教導的，在這與跡不同方面間所存在的實在關係應爲信友如此

了解，而使其在生活中反映出來。^①

諾因郝瑟之研究的主要功勞是讓我們知道，在大公會議後的文件中，具有一種豐富的神學綜合，供我們採用。一如他所指出的，就是這種綜合，我們的感恩祭以聖事的方式在表達。這些文件也爲我們提供方向，使我們對此聖事的表達做個人精神方面的同化。換言之，它們導引我們達到一種個人專用的對聖體的虔誠與敬禮。目前，我們特別需要，對感恩祭在教義方面更爲清晰，以便在舉行聖祭時，我們信仰的認知會牽引我們深入奧跡中，不但在舉行聖祭時，而且在彌撒外敬禮聖體時。

在一篇名爲「對彌撒之虔敬重心的轉移：從舉揚（聖體）到領聖體的虔敬」的文章中，漢因斯教授（Andreas Heinz）也談到在聖體敬禮習慣與虔敬中的轉移，但他是從歷史觀點去討論。^②他的出發點是如此衆多教友去領聖體的現象。彌撒革新之最持久的效果是，改革使感恩祭舉行的筵席觀點更爲清楚。彌撒的這種觀點如何徹底地、非常迅速地影響並改變了民衆的習慣，可由領聖體者的衆多顯示出來。這種轉變的產生幾乎沒有經過要理方面或講道方向的特別報導。革新的團體彌撒使其本身結構如此明顯，而讓參與者被吸引到祭桌，並與其他同人領聖體。^③

這種情形使我們感激，也使我們高興，但也有其黑暗的一面。越來越多的，那與領聖體相連接在一起的負面的特點，比如，「例行公事式的領聖體」，或「未經反省的領聖體。」在我們對彌撒與領聖體虔敬之健康的關切上，我們是否應該對那些自從大公會議以來幾乎消失的聖體敬禮方式更予以強調？聖體熱心善工、在聖體前靜默祈禱、以及聖體降福在很多堂區已不多見。以往民衆的永久性朝拜聖體，聖體遊行似乎被人認爲奇怪。是真的，對聖體之虔敬的許多過去的方式只限於過去。但是這些傳統的方式，幾乎一千年的時間，在使教友接近此聖事上，似乎也扮演了決定性的角色，其中也包

含着超越時間，而仍然有效的成份。我們必須查閱禮儀的歷史，以發現這些成份。②

漢因斯追溯到這些表達聖體虔敬之持久方式的原始。③它們的根是在十三世紀時引進於彌撒中的一項禮節中——舉揚聖體。舉揚聖體成爲舉行彌撒時的高峯，幾乎以後所有的聖體敬禮方式都以此爲根源。我們能用「舉揚式虔敬」之概念把所有聖體敬禮方式聚合在一起。對開始時渴望看到聖體的推動力、所給予的理由，我們能質問其正確性。但是，在第十四世紀時我們發現在對聖體之虔敬中的一些發展：其虔敬的強度是以前在教會中所未曾體驗過的。

這種新聖體敬禮之春與對耶穌之虔敬相關，後者亦在同時開始盛行。對人性之耶穌有一種強烈的熱愛。十字軍使耶穌在世生活的各個地方，在西方基督教會之想像中，變得清新而具有生命。中世紀的虔誠信友用一種新眼光去看耶穌的人性。他們看到馬槽中聖嬰的貧窮，行走在巴肋斯坦土路上的贖世主，特別在苦難屈辱中之受苦的救主。在所有這一切的光照下，基督在聖體中的真實臨在呈現出一種位際性的幅度。耶穌本人親臨於聖體中，按照其在世生活的各種事件去活潑地想像祂。最初幾個世紀的教會把聖體看作神聖的食物，或者看作基督之體與血的聖事。中世紀對聖體的虔敬在聖體中所看的是耶穌本人，是國王之子來視查其子民，是贖世主來歡迎罪人。④

我們或許要問，爲什麼此聖體虔敬以在聖體內「看」耶穌本人爲滿足；爲什麼它未曾引導人渴望在領聖體中接待主？這是一個複雜的問題。其答覆：部分地是由於一種對聖事的過分崇敬，部分地也是由於很難根除的一種深植的錯誤習慣。但是我們必須承認，「舉揚式虔敬」也曾引導人勸領聖事。我們發現那些藉以強烈促進朝拜聖體之虔敬的改革規則，也是藉以使人勸領聖體的規則。⑤

「舉揚式虔敬」最顯明的失敗之一，它忽視了彌撒各部分之整體統一性。注意力幾乎全部集中

在一個人可以看到聖事的那隆重時刻。儘管有這種限制，我們應該承認，舉揚聖體開啓了一個窗戶，引入進入此神聖事件的內室。它帶領信友與此神聖行為的中心接觸。他們將舉揚聖體視為基督被舉起、被釘在十字架上。我們也發現證據顯示，舉揚聖體提醒他們復活的基督，身為大祭司，祂每天代表所有的人將祂的傷呈示給天父。②④

集中於朝拜的聖體虔敬，經常被人批評，認為其疏忽了聖體聖事的「橫」的方面。但是，靈修的歷史提供不少實例，說明「聖體櫃」式虔敬為兄弟姊妹犧牲服務的生活曾經是一種推動力。應該注意到，十九世紀許多獻身於照顧病患、教育及社會傳教工作的修會，在會規中，對朝拜聖體均給予廣闊的範圍。②⑤

我們在以往「舉揚」式或「聖體櫃」式虔敬中，發現三種成份：第一，強調個人對基督的敬禮；第二，對聖體聖事之祭祀特質的認知；第三，聖體能引人效法主之自我犧牲，對此力量的覺查。這些成份曾是傳統對聖體之虔敬的核心，時至今日仍然有效。所給予我們的不僅是神聖的食物。我們是與生活的主基督本人相遇。只有在這種位際深度常被注意時，我們才能達到此聖事應享有的慎重與尊敬。領聖體時與每個人相遇的基督是那位聽命於父、將自己為人類奉獻的主。當我們認出，所領的聖體就是為我們而奉獻於天父的那個身體時，我們會明白，與基督相遇為我們有些後果。只有瞻仰自我犧牲的基督，基督徒才學到去奉獻自己。②⑥

漢因斯要我人注意，在現行的聖體敬禮習慣中，有些記號顯示某種不健康。似乎所有參與彌撒的人均領聖體。至於一個人是否「可以」去領聖體，似乎不再有问题。漢因斯指出一個實例：一夥大專學生舉行彌撒，大家都領了聖體，雖然前一夜，他們當中有一些人曾說明他們是無神派的。他們把領

聖體只當作與其他同伴團契的標記。②

我們聽到有人抱怨，在舉行彌撒時，顯著地缺少尊敬。漢因斯指出，在奧跡前需要內在尊敬。這種尊敬為外在尊敬標記所支持。如果我們試圖減少或完全放棄作為禮節組成部分的外在記號，並且如果我們故意對祝聖的言詞不表示注意，我們應該期待着，經過一段時間，尊敬的精神必會減少。③

我們應該注意到我們所擁有的，為加強尊敬的積極方法。彌撒新禮規建議，司鐸送聖體前，將聖體顯示於民衆時，他可用取自聖經的適當言詞來伴同此顯示的動作。這樣，當信衆被邀請領聖體時，會導引他們發出謙遜之情。④再者，領聖體後應給予一段時間，做默禱、或公共禱詞、或一起唱感恩歌曲。在成聖體後的紀念性之歡呼中，我們從中世紀「舉揚式虔敬」的精神與習慣中取用了某些成份。此精神是健全的，即在此時刻，希望對基督臨在的奧跡有一種更強烈的內在收心與注意。紀念性的歡呼邀請我們有這種信德的注意，而且是以平衡的方式這樣做，如此使我們在感恩經中維持（舉揚聖體）前後的連貫性。漢因斯以為在此紀念性歡呼上，期望能給予較大的伸縮性。⑤

在所述的這一切之中，漢因斯所關切的是，我們對於聖體聖事的祭餐特性有新的了解，我們也不放棄那些聖體虔敬的表達方式，它們本質上能幫助我們加深我們對彌撒的平衡的了解，並且能對我們現行的領聖體的習慣給予更大的深度。由於在舉行彌撒時，我們默想性的靜止不應該使禮儀行動的進行中斷，我們應尋找彌撒外聖體敬禮的其他方式，用以延續我們默觀與祈禱方面的努力，以便接觸到聖體奧跡的較深層面。雍曼 (Jungmann) 神父承認，由於禮儀運動在我們對聖體之虔敬方面所發生的改變，我們不能「……以相同的熱誠經常培養對聖體虔敬的兩種不同方式。」但是，他也說，「……我們有充分的理由，從以前的世代對聖體所表現的尊敬中去學習。」⑥我們應該關切的是維持這種尊

敬，以免我們現在於聖體餐桌上那無限制的分享成爲毫無意義的事。³⁴

漢因斯教授讓我注意到，過去對聖體虔敬之某些成份的持久有效性，這爲我們有很大的幫助。這些成份中最重要的是對耶穌在聖事中親臨之信仰的注意，這種臨在好似帶著耶穌犧牲之愛的標記。是一種臨在牽引我們去效法祂。我們不能以那種不想的例行公事方式去領聖體；讀經一時，我們通常習慣地都坐下，讀福音時，我們一齊起立。整個團體把聖體當做祭祀及筵筵去分享，這是教會的一種表現。這種教會的表達方式要求內在的信仰熱誠與收心、謙虛、愛心和懺悔。尤其，它要求對耶穌自身應尊敬與注意；祂在祭桌旁做我們的主人。漢因斯幫助我們再注意過去之聖體虔敬中的個人成份，對耶穌本身的敬禮，祂爲了我們的得救死而復活，祂邀請我們每個人效法祂對天父的服從與愛、也效法祂對我們人的愛。

傑出的神學家拉諾 (Karl Rahner) 發出一項簡短、却非常動人的呼籲：我們不要爲將來失去在過去使我們的聖體虔敬具有特性的一項成份，就是在聖體櫃前之安靜的、個人的祈禱：

「我不知道是否一個美麗的聖體光，在將來，理所當然地，在每個世代，在每個地方，被視做屬於每一個聖堂的珍寶。但是，在過去之聖體虔敬中，一定有不少成份應該保留下來，這些成份爲將來也有其意義，不應容許其消失。這些成份屬於過去，但是，如欲使將來偉大，應將其重新擁有。在此只指出並考慮這些成份之一：在聖體櫃前之安靜的一個人的祈禱。」³⁵

拉諾關於今天的聖體虔敬提出一些問題：我們在聖體櫃前是否如同從前做安靜的祈禱？有多少修會團體仍做常久朝拜聖體？有多少聖堂仍存有一聖體光？在聖體前下跪禮已經被遺忘了嗎？在懺悔聖事與領聖體之間沒有必要的關連。但是，今天一般信徒，有了重罪，對在領聖體前應先去辦告解的義

務是否有足夠的認識？今天大多數教友都認為領聖體是當然的事，視之為參與主日彌撒的一個正常部分。或許由於過分視之為理所當然，因而變成了一種例行公事的習慣。對於所有這些問題去加以反省後，拉諾不遲疑地講，對聖體之虔敬遭受了一種損失。⑤

拉諾在要求於聖體櫃前做安靜的祈禱時，也承認：我們能在任何地方向天主祈禱，我們應在一切事物上找到祂，我們應使我們的日常生活成為對天主的敬禮。但是一個實在願意時時處處生活在天主臨在之下的人，也是一個珍視虔敬之明顯與身體的表達方式的人，視此方式為與天主結合的高峯。那樣的人在他（她）日常生活的神聖性與其顯明奉獻的時刻之間並看不到有對立存在。⑥

基督在保存的聖體中之持久性臨在提供給人與天主結合的那種寶貴的時刻。我們相信、耶穌基督、帶着其人性與天主性，確實在聖體的外形下臨在。也是真的……基督這種在人類食物標記下的臨在，指向對此聖體神糧的實際食用。但是，這一點並不改變此事實：耶穌基督不只是在其被領受時，才以其人性與天主性親自臨在，而且在這以前祂已經臨在，以便祂能具體地被人領受。因此一個天主教基督徒能朝拜臨在於聖體外形下的耶穌。

在聖事中這種對耶穌的尊敬不容許消失：

我相信在教會的將來，我們應該能夠找到，不只是在極特殊的情況下，一個在教堂中，聖體櫃前安靜的、跪着的基督徒，因為在那裏保存着生命之糧，作為他的滋養。這位基督徒知道，天主無所不在，祂以祂的全能與愛支持萬物，祂以神秘的方式接近萬有，整個的世界就是一個大教堂，作為永久朝拜祂的地方。但是，這位基督徒也知道，他對那常臨在於其身旁的天主，在愛的

朝拜中，仍距離得很遠。他知道，他應該永久追尋天主的臨在。他知道，時常臨在的天主，以其慈愛與全能，準備了個別的場地與實物，使我們易於把握到祂的臨在，因為我們被限制於時間與空間之中，而且並非常常與祂接近。耶穌是一項大事件，在此事件中，天主以一種極為卓絕而不能改變的方式，把其救恩性的臨在給予有限的人。在這具有血肉的耶穌面前，雖然祂是在聖事標記遮蓋下，這位基督徒跪下。在基督身上，天主藉此聖事給予世界一種不能再高的、決定性的估價，並且這估價也藉此聖事被宣佈了，就好像這是在領導世界回到天主光榮境界的那個階段。基督徒跪在此聖事跟前。他注視他們所刺透的那一位。他身體方面也與基督接近，天主在祂身上把世界帶到自己身邊，視之為其自己的實體。這祈禱的基督徒是靜默的。他接受了這聖事恬靜的平安。他能把他生活的這項或彼項掛慮帶到在聖事中臨在的主那裏。但是最後，透過以聖事方式臨在的耶穌，他會被接納於天主的真理與愛中，這真理與愛從聖事的標記中靜靜地放射出來。

我相信，我們現在以及將來都不應該忘記我們基督徒前輩所實行的。我們天主教堂的聖體燈邀請我們，今天也要在我們被救贖的奧跡前靜思默想。」^{③②}

在此觀測中最後要談到的文章，是厄里約 (Peter J. Elliott) 所寫，題目是「聖體敬禮的將來」。他着手以五個步驟為聖體敬禮建立一穩固的基礎。第一，他提出一種平衡的彌撒神學：彌撒是祭祀，也是聖餐。第二，他在此神學的光照下，查考梵二前後的教會文件。第三，他把感恩祭現行的更新與改革置於西方聖體敬禮之歷史背景下。第四，他注意今天所舉行的敬禮，注意其現象及象徵的意義。最後，他考慮其作為個人及團體的一種實際敬禮所有的極大牧靈價值。^{④①}

厄里約指出，對敬禮式聖餐，在猶太人、甚至在希臘羅馬人的了解上，使祭祀與聖餐整合，並無

任何困難。「在聖經的中聖餐也能是一種祭祀。」^④但在西方文化的歷史中，基督徒逐漸失落了這種聖經上的了解，而把感恩祭與感恩筵分開。大公會議後的改革，至少在實際上，又恢復了二者的統一性。但是，有一種困難，就是我們承繼了中世紀與特里騰的各種發展：傾向於把祭祀的行爲與飲食分開。我們現在面臨的一個問題，是把二者維持在一起。

厄里約提議，把「神聖性」作爲連接環。我們的彌撒新禮能將祭祀與敬禮餐連結在一起，只要按教會的指示去舉行彌撒，並且忠於革新的理想即可。我們應該常留意，整個背景是「敬神性」的。如果我們揚棄這種敬神性的背景，而以爲俗世的餐飲能成爲禮儀性的，我們便是過分強調餐飲的幅度，並傾向於俗世。厄里約說，教宗若望保祿二世在「主的晚餐」中排除了這種趨勢：「他斷言，一種根本的『聖化』是直接來自聖事的神聖性，而非來自我們人的行爲。」^⑤神聖性的恢復是祭祀與聖餐二者之間的連接環。我們的要理講授應強調其神聖性，並利用聖事性的原則去這樣做。我們必須教導人，聖餐的外在形式與記號如何含蓋並表達主之自我奉獻的內在事實。在我們做此所用的許多方式中，應該維持一種整合與平衡的聖體教義。教宗自己也這樣做：他說感恩祭同時是一祭祀聖事、一領主（共融）聖事、以及一臨在聖事。^⑥

「彌撒外領聖體及聖體敬禮」這本禮書的一項成就，是把禮儀性與非禮儀性 (extra-liturgical) 聖體敬禮的區別予以最後的廢棄，並把彌撒外聖體敬禮完全整合，視之爲禮儀性的。此敬禮所用以來表達的所有行爲都是真的禮儀性的。它們使彌撒聖祭的恩寵延續，並且領導我們回到祭筵那裏。^⑦

在敬禮的歷史中，厄里約指出兩條宗教情感路線，作爲聖體敬禮的民衆性之基礎，此二路線都好，只要二者能維持在一起。一條路線是對耶穌一種個人的、極度出於情感的熱誠，另一路線是渴求「

看」的情感，使天主「客觀化」。他說，我們還有清新的記憶：當兩種宗教情感未結合在一起時，所產生的許多弊病。二者成爲虔敬的主觀主義，和機械式的客觀主義。這些問題可以暗示我們知道，爲何有些人對於彌撒外聖體敬禮的革新持懷疑態度。這種革新被視爲開倒車：回到已被廢棄、厭惡的虔敬主義、或一種機械式的敬禮。

厄里約指出，在此二十世紀，由於聖碧岳第十的教導和禮儀運動，在客觀與主觀的敬禮之間，已恢復了平衡。大公會議後的革新已除去了禮儀中不正常的成份，因此在二十世紀之聖體敬禮的發展史中，很少可以批評的地方。^④

了解聖體敬禮的第四種方式是查驗一些現象，並且要問我們自己，「當我們把聖體供出，並給予降福」時，我們是在做什麼。厄里約分析這些現象於三個了解層面。在第一個層面上，當我們把聖體聖事供出時，我們是在凝結彌撒中將聖體、聖血舉起時的三個特殊時刻：(一)成聖體時，將聖體、聖血舉起；(二)感恩經結束唸聖三頌時的舉起；(三)領聖體前將分開的祭餅舉起。「聖體光取代了主祭者的手。」^⑤

在第二個了解層面上，我們尋求這些行動的象徵意義。這些行動是神聖的「表演」(Play-acting)，「在此表演中，基督君王象徵式地——因爲祂在聖事中並不動——被請出施予恩寵、被置於寶座上、被擡着做勝利遊行。」^⑥這是一間宗教劇院，用意是善的，只要我們不幻想，我們是在擺佈主，並且要保持祈禱性的尊敬、高雅的氣氛、以及心靈上的想像。這個層面也「提供彌撒新禮所確實缺少的成份——一個爲延長朝拜聖體的機會，一種對客觀性的強調。」^⑦了解此宗教劇院之行動的第三個層面是最微妙的。在明供聖體時，以及在環繞其周圍的許多標記與象徵之中，於一個固定點(聖體)與

人信仰的自由答覆之間有一種相互作用。在此敬禮中，只有很少的特別公共行動，大部分時間，敬禮者可自由答覆，並隨意解釋。④

厄里約對聖體敬禮的最後一項研究是牧靈性的。在此我們所關切的是看到，明供聖體如何使人民與主接近。它延續「在彌撒中民衆等待着去領聖體的時刻。」我們朝拜聖體櫃內、或聖體光內的主，是到祭臺前去領主的路上的一種祈禱性的休息。在聖體櫃內或聖體光內的主，是以下經文的一種無聲的表達方式：「請看除免世罪的天主羔羊。蒙召來赴祂聖筵的人是有福的。」

聖體敬禮也把教宗若望保祿二世所提出的感恩祭之三種幅度延伸：一、臨在的聖事；二、祭祀的聖事；以及三、領主（共融）的聖事。⑤此三幅度可與彌撒中舉揚聖體的三個時刻連結在一起：感恩祭就其為臨在的聖事可以與成聖體後的舉揚連結在一起；就其為祭祀的聖事，可與聖三頌時的舉揚相連結；就其為領主（共融）之聖事，可與邀請人領聖體時的舉揚相連結。我們剛才看過，在第一個了解的層面上，明供聖體將這幾個時刻凍結。把其凍結是爲了使其延伸，做更長的默觀與祈禱性的注視。如此可在牧靈方面幫助人以更生動的關係去看「實際臨在」。「爲我們臨在的基督常是那被殺害的羔羊，真實的祭司，祂把我們納入祂的救贖工程中，接納我們，如同我們接納祂一樣。」⑥

閱讀了厄里約使人興奮的文章後，我們一定準備好，要考慮——正如他邀請我們去做的——採取何種實際步驟，去促進聖體敬禮。我將讓本刊物的讀者自己去做進一步的考慮。一如厄里約所做，我在此只願指出：以往的聖體敬禮具有那種我們稱之爲「民衆的」特質。它具有一種特質，是我們必須用許多的不同的詞句去表達，如，祈禱性的、熱誠的、反省的、以及內在的。這是一些特質，我們願意新禮彌撒的舉行都具有這些特色。我願意與厄里約一起建議，彌撒外加強注意對聖體的敬禮會幫助我

們在舉行彌撒時具有許多人所渴望的那種內在性。現在我們正是應去閱讀，並且注意「彌撒外領聖體及聖體敬禮」新禮書的傑出導言。^②

結 論

所有討論聖體的文章對於我們現行的聖體虔敬與習慣，均表示了某種程度的不滿。儘管在大公會議及公會議後的文件中有為我們有益的神學綜合的深度與平衡，儘管在大公會議後的革新中，這種神學努力在聖事方面去表達，在我們民間的習慣中似乎仍缺少信仰深度。在民衆的層面上，我們對於文件所包含的，舉行禮儀時所表達的道理方面的綜合，並不清楚。結果是我們似乎強調感恩聖事的橫的方面，而且這樣做主要地是靠純粹人性的資源，而不是依靠舉行彌撒時主的臨在，只有祂在彌撒中能賜給我們領聖體及合一的恩惠。所有作者都提醒我們，要注意到彌撒外聖體敬禮的牧靈價值，這敬禮為我們表現出是完全禮儀性的。這些敬禮方式提供我們附加的象徵，另外的時間，尤其附加的接觸，這一切都好像加強主之聖事性臨在的動力。如果要使我們的禮儀革新在這世紀的最後幾十年中繼續向前邁進，我們都需要主的那種聖事性臨在。

註：

①此文件內容稱爲 *Lineamenta*。見於 *Origins*, Vol. 11: no. 36 (February 18, 1982), pp. 565-580.

②錄自 *DCL Newsletter*, Vol. 16(1980), pp. 201-202.

③Domenico Sartori, C.S.J., "Valutazioni della riforma liturgica: un bilancio dei bilanci." *Rivista Liturgica*, Vol. 69, (1982), 此刊一月二月號全部是對禮儀革新評估的文章。讀者也可參閱 Mark Searle 的一篇極好的文

著。"Reflections on Liturgical Reform," *Worship* Vol. 56 (1982), pp. 441-430。

④ Sartori 同前, p. 136。

⑤ 見 Bishop J. F. Motte, "Un siècle de foi et de piété eucharistique," *Notitiae* Vol. 17 (1981), pp. 232-237。
參見 A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique* (Gembloux: J. Duculot, 1970), pp. 32-48。

⑥ A pamphlet written by Dom Gerard van Caloen, O.S.B. 所寫小冊子，關於彌撒中信友領聖體問題，一九八三年在法國出版，銷路很廣。見 Haquin, *op. cit.*, pp. 18-20。Dom Gerard 在聖體大會中做了相同的請求。見同上引用著作，p. 360。

⑦ Otto Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Bonn: Hanstein, 1979)。

⑧ 見 Rombaut van Doren, O.S.B., "La réserve eucharistique," *Questions Liturgiques*, Vol. 63 (1982), p. 242。

⑨ Burkhard Neunheuser, O.S.B., "Wandel der Akzentsetzungen in eucharistischer Theologie, Praxis und Spiritualität," in *Lex Orandi Lex Credendi. Miscellanea in Onore de P. Cipriano Vagaggini* (Rome: Editrice Anselmiana, 1980), pp. 191-220. See especially pp. 193-200。

⑩ Neunheuser, *op. cit.*, pp. 198-199。

⑪ Neunheuser, *op. cit.*, p. 205. 見「聖體敬禮訓令」no. 3a-g。

⑫ Neunheuser, *op. cit.*, p. 216。

⑬ 見 *loc. cit.* Neunheuser. 把「彌撒外領聖體及聖體敬禮」一書前言之前三號加以提要。但是他也參考了「羅馬彌撒經書總論」。

⑭ Neun heuser, *op. cit.*, p. 216. 「見彌撒外領聖體及聖體敬禮」, n. 2。文件在第四號繼續：「為了正確地指引並鼓勵對聖體聖事的熱心敬禮，應從各方面充分地去考慮聖體奧跡，從彌撒的舉行方面，以及從對聖事的敬禮方面

，聖事在彌撒後被保存起來，是為延伸彌撒聖祭的恩寵。」

⑤見以上引用著作，no. 2.

⑥Neunhuser, *op. cit.*, p. 218.

⑦同上。

⑧*Loc. cit.*

⑨聖體滋養論卷一，no. 2.

⑩Prof. Dr. Andreas Heinz, "Schwerpunktverlagerung in der Messfrömmigkeit: von der Elevations-zur Kommunionfrömmigkeit," *Heiliger Dienst* Vol. 36 (1982), pp. 69-79.

⑪*Op. cit.*, p. 69.

⑫*Op. cit.*, p. 70.

⑬*Op. cit.*, pp. 71-76.

⑭*Op. cit.*, pp. 71-73.

⑮*Op. cit.*, 73-74.

⑯*Op. cit.*, pp. 74-75.

⑰*Op. cit.*, pp. 75-76.

⑱*Op. cit.*, p. 79.

⑲*Op. cit.*, pp. 77-78.

⑳*Op. cit.*, p. 77.

㉑*Op. cit.*, p. 77. 見聖體滋養論卷一，56g。

㉒Heinz, *op. cit.*, p. 78.

- ②Op. cit., p. 79. See J. A. Jungmann, S.J., *The Sacrifice of the Church. The Meaning of the Mass* (Collegeville: Liturgical Press, 1956), p. 69.
- ③Heinz, *op. cit.*, p. 79.
- ④Karl Rahner, S.J., "Eucharistische Anbetung," *Geist und Leben*, Vol. 54 (1981), pp. 188-191. ee p. 189.
- ⑤Op. cit., pp. 188-189.
- ⑥Op. cit., p. 190.
- ⑦Op. cit., pp. 190-191.
- ⑧Peter J. Elliot, "The Future of the Eucharistic Cultus," *Australasian Catholic Record* Vol. 58 (1981), pp.276-289.
- ⑨Op. cit., p. 277.
- ⑩Op. cit., p. 278.
- ⑪Op. cit., p. 279.
- ⑫Op. cit., p. 280.
- ⑬Op. cit., p. 284.
- ⑭Op. cit., p. 285.
- ⑮Loc. cit.
- ⑯Loc. cit.
- ⑰Op. cit., p. 286.
- ⑱Op. cit., p. 287.
- ⑲Loc. cit.
- ⑳The *Rites of Catholic Church* (New York: Pueblo Publishing Co., 1976), pp. 449-512.
- ㉑林以謨 著 · Everett A. Diederich, S.J. "Notes on Liturgy" *Review for Religious* 42 (1983) p. 363-379.

倫理神學中的方法論

R. A. McCormick, S. J. 著
吳良國 編譯

壹、導言

這篇文章是麥葛密對現代幾位倫理神學家的研究作品所作的評論，其主題是關於決定倫理規範的理論，所討論的理論集中於中庸的效果論 (Consequentialism，或稱爲目的論 Teleologism)。

麥氏引用梵二「現代」牧職憲章第五一節的一句話作討論的出發點，這句話是：「實際行動的道德性……應以人性及其行爲的性質爲客觀的取決標準。」這句話的官方詮釋包括兩點：(1)這是一個普通倫理原則的指示，它適用於一切人類行爲，不限於婚姻和性倫理；(2)它的意義是：關於行爲的倫理判斷，必須充足且完整地顧及人性位格。顯然的，這個原則對於倫理學的方法論是很重要的。

貳、楊森 (Louis Janssens) 的方法論

楊森在一篇作品裏解釋如何應用上述那個原則 (註一)。

(一) 人性位格的八項必要幅度

楊森列舉和討論人性位格的八項必要幅度如下：

- (1) 人是一個主體，在正常情形下，能够有意識的、自由的、負責的、按良心的行動。
- (2) 人是一個有軀體的主體。
- (3) 人是屬於物質世界的。
- (4) 人與人之間需要彼此建立關係。
- (5) 人們需要生活在社會群體內，群體具有合乎人性的結構和制度。
- (6) 人被召喚去認識與欽崇天主。
- (7) 人是一個歷史性存有，需經歷連續的生命階段，而且不斷發展新的可能性。
- (8) 一切人是完全獨創的，但基本上是相等的。

(二) 倫理行爲的普遍準則

楊森根據上述人性位格的八項必要幅度擬定一個倫理行爲的準則，就是：假如按照受信德光照的理性，充足的顧及人性位格本身（上述(1)和(2)點）和他的各種關係（上述(3)(4)(5)(6)點），一個行爲是有益的，則它在倫理上是正當的。楊森稱這個準則爲「人格論基礎上的責任倫理」。

(三) 這個準則的應用：考慮到行動的整體

由於人的限度，人類行爲顯著的具有含糊性，換句話說，行爲常同時是對人有害的和有益的，具有價值和反價值的。譬如說，割切肢體能够意味着救一個人的生命（價值），但是一定牽連到對病人的負擔（非價值）。楊森認爲，倫理問題的關鍵是：如果行動會同時產生價值與反價值，則什麼時候

可用相稱理由 (ratio proportionata) 按倫理上負責的方式作行動？答案就是必須考慮到行動的整體 (即外在行動、意向、場合或情況、效果)，只有這樣我們才能說一個行動是否合乎人性。傳統裡有一種「羅馬神學」以為單獨對外在行動作判斷是可能的，持這樣觀點的人相信「本性的意向已經銘刻在有機器官和其機能中」(引用胡爾士Hürth的話)。楊森評說，胡爾士的觀點導致教宗比約十二世棄絕「用丈夫精液作人工受孕」(AIH: Artificial Insemination with Husband's sperm)，這個立場重新出現在「人類生命通論」(Humanae Vitae) 以及「關於某些性倫理問題的宣言」。楊森認為這種觀點是不適當的，並且與梵二的人格論準則不一致，所以應受棄絕。他說：「從人格論觀點來看，我們必須省察的是：對於促進夫婦的人格和他們之間的關係，整個人工干預意味着什麼。」

楊森的文章是關於人工受孕的。在某種條件下，他贊成AIH，如同其他許多神學家的觀點一樣，麥葛密也贊同。楊森也贊成在謹慎而詳細的條件下用捐者精液作人工受孕 (AID: Artificial Insemination with Donor's sperm)，然而麥氏不能贊同這個結論。麥氏認為拉內 (K. Rahner) 有關這問題的論點仍是有說服力的 (註二)。無論如何，較重要的是楊森陳述此問題的方法，他將AID視為涉及價值與反價值的問題，倫理問題是：有否相稱理由促使這個行動成為負責的，或依照優先規則平衡各積極與消極因素。我們從經驗學習到這樣做；而且楊森相信，認真研究的結論顯示：在負責的選擇之下，經驗的積極因素可取代完全生物性父母身分的缺乏。

(四) 充足顧及人性位格

楊森主張以充足顧及人性位格為規範的準繩，這是絕對正確的。他的作品說明這觀點的意義，對

別人很有幫助。我們可記得聖多瑪斯有一句話：「除非我們傷害我們的福利，我們不會傷害天主。」Summa Contra Gentiles 3, 122) 聖人所說的「我們的福利」就是相等於「受充足顧及的人性位格」。這個資料在方法上是非常重要的，因為仍有些神學家雖然在理論上承認這個觀點，但他們的分析和結論常揭露出相異的觀點。因此，這些問題的討論迅速變成對於權威的討論，換句話說，儘管那個分析或論證有其內在的合理性，官方的訓導者已經採取權威性的立場，把事情解決了。

倘若「充足顧及人性位格」可作為正直的準繩，則我們需要一種與傳統相異的驗證來評價人類行為。例如，在往昔性行為的標準意義是在於生育，所以性交被視為生育的行為，脫離這個目的及意義則被當着是倫理上的不正當，並且這是被視為判斷性行為的決定性因素。我們可注意到，一旦性行為的意義已經這樣被描述，則來自科學的任何驗證在性倫理學裡毫無用武之地。

然而「充足顧及人性位格」則超過生物的事實性。按麥氏之判斷，我們尚未成功的掌握着將科學研究與在此範圍的倫理評價加以整合的工夫。的確，我們過去的範疇和概念曾使這件工作難以進行，甚至難以知道如何應用其他學科。因此在倫理學方法上造成一個真空，而且在不久以前民間輿論就來彌補這真空。這樣一來，我們就被困在兩項錯誤的選擇當中，就是唯權威性文告（訴諸過去的主張和目前的職權），或者唯民間輿論。假如正式的權威性文告不能代替驗證，則民間輿論也不能。由於我們疏忽認真思索梵二文件，並且疏忽發揮「充足顧及人性位格」的意義，我們面對了一個真空，結果造成某些權威性人物把科學資料貶低為唯輿論，以致忘掉它，或者把科學研究瓦解，成為科學主義。因此楊森的研究有助於彌補這真空，並且克服那兩項錯誤選擇。

參、日愛立(John Wright)的方法論(註三)

(一) 義務性理想 (Obligatory Ideals)

日愛立把教宗保祿六世的「人類生命通論」解釋成爲一種義務性理想；他視這種理想爲教宗在該文件所訓導的中心。一種義務性理想不僅是一則勸告而已，它能約束我們的良心。

日氏列舉四種不同的義務性理想如下：

- (1) 第一種理想是不能完成的，例如全心全靈愛天主；然而我們應該不斷努力去做，並且懊悔我們的疏忽。
- (2) 第二種理想是人有能力去實踐的，可是外在環境使實在完成變爲不可能。例如：供給飢餓者糧食、助無家可歸者建立家園、保護無助者。
- (3) 第三種理想是能夠完全達到的，例如：恒心至死生活於修會聖願或婚姻誓約。
- (4) 第四種理想是：若抽象地考慮，它對我們有倫理要求；但若具體地考慮各種附隨的情況，則我們不須完成它。例如：不發誓、還債而不宣佈破產、忠守聖願而不請求免除、不說謊等。在有些情況下，這些理想不應該或不必實現。因此，在任何時候說實話，總不欺騙別人，這是義務性理想，可是有時候爲了更要緊或更高的福利而打算(例如：保護第三者免受不義的侵害)，這個理想應該被置一旁。當這樣的事情發生時，這個理想繼續對我有倫理要求，雖然我不後悔欺騙那位可能的侵害者，可是我抱歉欺騙了他。

(二) 以節育問題為例

日氏認為有可能受孕的性交屬於第四種義務性理想。這個理想總是對夫婦有倫理要求，但是有時候由於他們不能控制的理由，他們必須將這理想擱置一旁。夫婦性交本來具有合一性（即表達愛）和生育性兩個不可分離的因素，節育則將這兩個因素分開，夫婦惋惜將這兩個因素分開，但他們對節育並不覺得遺憾。節育在什麼時候才是正當的呢？他們必須有相稱的和客觀的理由才可以，不論採用什麼方法，即選擇不孕期行房事，或使受孕期成爲不育。

日氏認爲這樣的理解不會損害教宗保祿六世的基本訓導。反而，這樣的理解將節育置於以下的相同範疇中：即耶穌所禁止的發誓、在任何場合說實話、償還一切債務、信守諾言及誓願等。假如作另外理解，則是假設在軀體行動裡有一種神聖的結構，即一種神聖目的，可使任何控制或干預它的行爲成爲不道德。日氏拒絕這種假設，麥氏亦然，理由是：直接的目的總是隸屬於合理的人性生命的總目的。

(三) 較廣的問題

日氏關於「人類生命通諭」的作品引起各方的反應。多數反應是贊成他的，但最嚴重的批評是指他不忠於教宗的訓導。因此日氏撰文把忠實與基要主義 (Fundamentalism) 加以區別。忠實意味着尋求揭發根本的意向和意義，但基要主義是僅僅握緊着某特別的成文公式（註四）。日氏引證其他例子（例如：關於良心的自由、教會與國家的分開、分裂的基督徒的教會身份等），說明梵二會修改較

早時期額我略十六世、比約九世及比約十二世的權威性聲明，但沒有不忠於他們的根本意向。

(四) 評 論

針對日氏的作品，麥氏作以下三點評論：

(1) 他的言論不是嶄新的，這是他把過去十幾年的有關文章加以巧妙的和有益的摘要。神學家如蘇勒 (Schüller)、福士 (Fuchs)、柏刻 (Böcke) 和楊森在過去十年裡都曾主張相同的論點。因此，當他們談到人類行為的某些因素涉及反價值 (楊森用語)、非道德惡 (蘇勒用語)、或前道德惡 (福士用語)，「反價值」和「惡」的含意是：若與其他價值起衝突，在可能範圍內，人必須避免它們。這樣一來就支持一道隱含的命令，即應該減少和克服導致產生反價值的衝突；也就是主張人們應該努力脫離反價值。如同日氏所說：「我抱歉會這樣做，但對實際行動並不覺得遺憾」。

(2) 另外一個重要點是：日氏辯護說，他這樣理解並不相反教宗保祿六世的訓導。他僅將其論點放在一個合乎我們所了解的義務性理想的框架中。這個框架涉及價值的衝突。我們可舉一個例子幫助別人了解。教宗保祿六世曾在聯合國發表一項先知性聲明說：「不再有戰爭，決不可！」這樣的聲明看出許多與戰爭不能分離的邪惡，並且邀請我們，也實在地催促我們去創立一個不想戰爭的世界（這是義務性的理想）。然而這樣的聲明能够使一個國家為抵抗不義的侵略者而作的自衛戰成爲不正當嗎？它能够將目前所謂「正義戰爭理論」作廢嗎？幾乎不能。

同樣的，我們可以說：「不再有絕育，決不可！」含義是：讓我們創立一個這樣的世界，人們不再需要製造這種反價值來達到我們正當的或義務性的目標。然而這樣的聲明能够在一個充滿衝突的世

界裡使所謂「正當的絕育理論」作廢嗎？幾乎不能。

(3) 日氏區分「根本的意向」與「特別的成文公式」，使我們記起教宗若望廿三世和梵二關於一項倫理或信理立場的實質與文字陳述之間的區別。同樣的，拉內則區別「一項真理本身和它持久的確實性」與它「在歷史中特別的文字陳述」。麥氏確信如果妥當地了解這種區別，則許多現代教會裡的緊張可以減少。更具體地說，許多這類緊張（信衆的混亂）導源於某些神學家堅持對教會訓導文件作某種根本上是基要主義的詮釋，這樣的詮釋不符合歷史，也不合現代訓導權的健全發展。在這樣的事情上，我們偶而需要被提醒說：忠於傳承意味着不僅記憶，但也需要忘記。

肆、邵芝 (Franz Scholz) 的方法論 (註五)

(一) 調和義務論 (Deontology) 與目的論 (Teleology)

邵芝的觀點與日愛立相似。他開始要證明最近在教會內對倫理規範的修正派研究反對將義務論與目的論分開為對立的兩極。如果妥當的了解這個思潮，我們可發現到這些研究作品裡含有義務論與目的論兩種幅度。

(1) 初象責任 (Prima-facie Duties) 與實際責任 (Actual Duties)

邵芝借用羅斯 (W. D. Ross) 關於初象責任與實際責任這兩個概念來說明他的論點。「初象」(Prima-facie) 指出行為的某種特色使人傾向於認定該行為是正當的或錯誤的，邵芝稱這類特色為

義務論的因素 (deontological element)，這類因素在人內建立一種避免或執行一個行動的假定責任，然而行爲在實際上的正當或錯誤，僅能從其整體性來判定。

倘若在具體情況下，構成「初象錯誤」的特色能够被克勝，這些初象特色繼續對人作倫理要求。例如：當一個人由於料想不到的緊急事件而不能依照許諾拜訪某朋友時，先前的許諾繼續要求他盡責任。因此他必須儘早通知其朋友關於他的急事，也表示抱歉，這樣就減少失約所造成的挫折和損失，並且要盡力彌補損失，這些作爲說明初象責任（即先前的許諾）對他發生作用。這類責任實質上與日愛立所說的第四種義務性理想毫無差別。

(2) 實質的惡行 (Intrinsically evil acts) 與初象惡行 (prima-facie evil acts)

邵芝認爲傳統倫理學所講的實質的惡行必須被了解爲「初象惡行」（即一般人對它們的最初印象認定爲惡行），所以它們僅是在微弱的意義上是實質的邪惡。波蘭神學家蘇士德 (A. Sostek) 曾說明即便傳統上被認爲是實質的惡行也有例外。

(二) 邵芝的結論

倘若我們採用「初象」結構，我們則可認定某些行爲含有最低限度的倫理意義（如實質的邪惡，但意義是微弱的），這就帶入一個義務論的因素，但其實際倫理意義需要由實際情況和行爲的整體性來判定，這樣一來我們克服了義務論與目的論互相對立的極端。這樣的理解仍舊是忠於傳統的明文規範的本質。

伍、孔波士達 (Dario Composta) 批評效果論 (註六)

(一) 效果論的分類

孔氏列舉四種效果論如下：

(1) 聖經的效果論：以薛理柏 (Schillebecker) 為典型代表。這理論主張任何時代的人應該按照其時代的語調表達符合福音的倫理。因此，中世紀的人用自然律做中介表達出忠於福音的倫理。現代人則需要不同的中介辭彙；現代的道德成為神學資料 (Locus Theologicus)。孔氏認為這理論是一種世俗的相對主義，與福音和訓導權不符合。

(2) 目的性效果論 (teleological consequentialism)：以柏刻 (F. Böckle) 為典型代表。這理論主張：一個行為的道德是由外在的效果而來，原來這些效果是被主體有責任的預見為目的。按照這樣的分析，絕對的惡行是不存在的。殺害無辜者、直接說謊、手淫等行為不可能在任何情況下，毫無例外地，都被視為惡行。因此，孔氏認為柏刻的分析是完全背離福音的倫理和規範的價值，所以這是把神學普遍解體的過程。

(3) 主體際的效果論 (intersubjective consequentialism)：以房德馬 (W. Van der Marck) 為典型代表。這理論主張行為的道德是建立在社會性效果上，其理由是：主體際是人類的要素，所以也是道德的要素。因此，不同時代的人憑着他們如何評估主體際而對行為作不同的倫理判斷。孔氏認為這理論是相對主義的，非常令人混亂，並且失去形上學基礎。

(4) 神學的效果論 (theological consequentialism) 以麥葛密爲典型代表。這理論是建立在對各種倫理神學理論的批判上，它重新思考雙果原則。孔氏相信它基本上疏忽了對教會訓導權的忠實，它絕不訴諸訓導權作爲論證的原則，但僅將訓導權當着是附加的歷史事件。

(二) 孔氏對效果論的批判

(1) 二元主義的 (dualistic)

孔氏認爲效果論是二元主義的，它將人視爲精神，而軀體則是精神的工具。效果論者責難訓導權的明文規範含有一種「生物學主義」(Biologism)，孔氏由這樣的責難看出效果論是二元主義的，他爲訓導權答覆效果論者說：生物的本性彰顯出天主的意向。

(2) 純理性的產物

孔氏指責效果論將倫理規範視爲純理性的產物，而與客觀現實無關連；這樣一來，假如軀體是一種工具，可與精神分開，則每個人可以不好不壞地利用它達到不同的意圖，這些用途將是正當的，並非因爲任何實質的目標，而是由於依據每個人刻印在這些用途上的選擇。因此正直理由實在成爲規範，行爲不再需要遵從一個不變的規則，它是自主的。

(3) 基本善是不定的

孔氏認爲效果論裡的基本善是不定的，換句話說，在理性干預以前，基本善不是可取的，或不被視爲目標；這樣一來，道德是任意的。如果善與惡由個人的主觀喜好來決定，則一切都要靠個人決定。孔氏認爲效果論者爲避免這種困難，就設法修改規範的理解。他們將嚴密的和具體的規範減弱成爲

警告式的聲明，其約束力另待確定，因此人們就能够有合理的納妾或合法的而非不道德的墮胎，只要當事人預見由這樣的行動可帶來滿全他的利益。孔氏稱這些結果爲「功利的放縱主義」，「相稱理由」的採用認可了所謂「正直理由」的自主性。譬如說，有些人用「相稱理由」來「合理的」選擇姦淫，因爲這樣的行爲給他們帶來有利的效果。孔氏認爲這樣陷入的紛亂不可稱爲「前道德惡」、「非道德惡」或「存有惡」，「一個意向被加在道德錯誤的對象上，不會消除那實質的邪惡」，誰若拒絕這點，就是陷入「主觀主義、相對主義、功利主義和否認道德」。

孔氏結論說，聖多瑪斯一定不會嘉許人們作不正當行爲以達到某種福利，諾爾（Krauer）一定持相同意見，一切效果論者也會同意。孔氏引用芬尼士（John Finnis）的話說：「效果論只不過是一種把任何決定辯護成爲正當的技巧。」

（三）麥葛密對孔氏的反駁

麥氏認爲孔氏完全曲解效果論，他指出：

- (1) 沒有一個效果論者認爲我們可以用正直理由 (recta ratio) 在倫理上任意創造「應該」(ought)。
- (2) 沒有一個效果論者認爲在理性干預以前，基本善是不定的。這就是爲什麼現代神學家借助於「非道德惡」，「前道德惡」或「存有惡」等辭彙來解釋。
- (3) 沒有一個效果論者認爲一個人可用「有利益的理由」行姦淫；「相稱理由」的概念完全不支持這種行爲。

(4)沒有一個效果論者認為一個人可爲了善的目標而作不正當的行爲。

(5)沒有一個效果論者認為軀體只是人的精神依其意圖操縱的工具。

許多效果論者認爲：自然傾向不可被絕對化，以致將天主旨意與生物的事實性簡單地認作同一回事。很少神學家認爲倫理的對與錯僅僅決定於效果，假如「效果」指的是在倫理行爲對象以外的結果。麥氏評說：「效果論」這個名牌相當具有誤導性，觀點有重要差別的神學家常被套上這同一名牌。「主觀主義、相對主義、放縱主義」這些詞彙都損害對「效果論」的分析。熟悉關於「效果論」的討論的學者都明白，當我們與傳統對話時，有些真正問題和困難仍待解答，例如：雙果原則的意義和它有關的應用，這些問題必需平心氣和與誠懇的處理。

陸、利格理 (Norbert Rigoli) 的關係模型

(一) 利格理的理論

(1)解釋 利格理承認中庸的目的論(即效果論)基本上是正確的，可是倫理神學的發展應該超越它，因爲人類行爲的模型是作爲行動者的人(註七)。利氏相信人類行爲的基本模型不是效果論，而是一個關係模型；這個模型不把人視爲具有目的和方法的存有，而是「在世界中的存有」，即是與一切存有具有關係的人性位格(註八)。換句話說，這模型考慮到人與其周圍一切存有的關係；某些行爲損害人與人之間的關係，所以是不道德的，例如：種族滅絕、不分皂白的轟炸非軍事人士等是絕對不道德的。

(2) 利氏批評目的論

利氏認為目的論是不完全的，因為它對邪惡的概念是限制於區分道德惡與前道德惡，然而事實上世界是受罪惡與贖（*mysterium iniquitatis*）所感染；該理論關於邪惡的觀念缺乏對原罪神學的覺察。利氏認為這種缺乏覺察是由於目的論的固有結構是「方法與目的」；假如目的論成爲基本和首要的倫理模型，則它將把我們帶回傳統倫理教科書的個人主義。

(二) 麥氏對利氏的批評

(1) 利氏所舉之例（種族滅絕、轟炸非軍事人士等）都是幾乎含價值的辭彙。目的論者會把這些行爲當着是絕對不道德的，因爲在原則上已是不道德的，在任何情況下，不可以藉相稱理由來實行。

(2) 目的論者的作品中並沒有宣稱目的形式的透視是爲建立一個人類行爲的模型；他們的論述是爲了同傳統倫理學家互相討論，他們主張一個行爲在倫理上的正當與否不能僅僅從「關於如何的材料」（*Materia circa quem*，即指行爲的狹義對象）作結論。傳統倫理學對於諸如手淫、絕育等行爲僅由行爲的狹義對象作判斷。

(3) 目的論者固然鑑定某些反價值不能與個人選擇分開，可是這不等於說他們否認其他邪惡的幅度。他們也無意論述倫理生活的整體，却只針對某些特殊倫理問題加以分析而已。

(4) 我們不可以把目的論與關係模型對比，因爲目的論實際上並不排除人與周圍存有的許多關係，反而將這些關係納入分析行爲的有關情況。

萊、康納禮 (John Connery) 的理論 (註九)

(1) 康納禮比較相稱主義 (proportionalism, 目的論或效果論的另一名稱) 與傳統關於倫理規範的理解。按照傳統的解說，假如行為的對象、目的與情況符合正直的理性，它在倫理上就是正當的。相稱主義者則估量行為中的一切善與一切惡，如果善的成份較重，行為就是正當的。

(2) 康氏認為，根據聖多瑪斯，估量行為中善與惡的相稱性是不必要的，因為只要行為所牽連的損害是在意向以外 (preter intentionem)，則行為是正當的，自衛便是一例。

(3) 康氏認為，用相稱理由給行為規範的理解作修改，將意味着把諸如姦淫、偷竊、殺害無辜者等行為本身視為存有惡而已。從此我們需要在每一條具體行為規範上加一個條件，就是「除非有相稱理由」。

(4) 康氏認為相稱主義者將行為方法視為無獨立道德性的道德性，這樣就等於在解除行為中的一切善與惡的道德性，致使人們不再說：「姦淫、殺害無辜者、偷竊本身是不正當的」。

捌、麥葛密的澄清

針對康納禮的言論，麥氏為目的論作以下的澄清：

(一) 相稱理由的概念

康氏將「相稱理由」與傳統觀念裡的目的或動機視為同義詞。他對「相稱主義」的註解是：相稱

理由是附加在一個清楚界定的行爲上。他舉的例子是：一個人爲了犯姦淫而偷竊，犯姦淫是行爲的目或動機，而他以爲這等於相稱理由。按麥氏判斷，這是不符合效果論的見解；實際上，相稱理由不是附加於已界定的行爲，反而是構成行爲的對象（就是這對象的全部意義）。例如割切致癆的手臂，康氏會把割切視爲行爲對象，而救病人的生命爲動機，但是麥氏認爲救病人的生命作爲相稱理由，正是行爲的對象。換句話說，相稱理由進入作什麼的定義之中。倘若將相稱理由當着附加於已界定的行爲，則實在會產生有害的結果，就是藉相稱理由來使一個倫理惡行正當化。

(二) 價值辭彙與敘述辭彙

康氏舉例說，姦淫、殺害無辜者、偷竊爲傳統倫理學判定爲本身即道德惡，但「相稱主義者」有時候可能容許這些行爲。然而這些例子所用的辭彙是混合着價值的，即含有消極的倫理判斷。譬如說，傳統給偷竊下的定義是：「違背物主的合理意願而取其財物」，這是永遠不正當的，所謂「相稱主義者」總是會譴責它。但是問題在於：什麼行爲對象 (*materia circa quam*，指狹義的對象) 應被當着是偷竊、或殺人、或說謊？許多倫理神學家雖然在某些重要點上持不同意見，可是他們共同持有一個基本觀點，就是：個別行爲 (例如：殺人、避孕、說謊、絕育、手淫)，若不考慮其含倫理意義的情況，則它不能被視爲實質邪惡。

理由是：這些概念太狹義的敘述一個行動如何作 (*Materia circa quam*) 而缺乏提到與倫理有關的情況。倘若用價值辭彙來敘述行動，則問題就顯得混亂。假如我們歸咎「相稱主義者」，指他們設法正當化姦淫、偷竊、說謊等，則問題更顯得混亂。

(三) 方法的道德性

康氏認為，對相稱主義者而言，方法本身沒有獨立的道德性，其道德來自於它與行為目的的關係。這需要看我們怎樣敘述那個行為方法。假如我們描述它為「謀殺」、「偷竊」、「說謊」，藉着這樣的描述，它已是道德上的不正當。然而假如方法的敘述不含有關倫理的情況，則顯然的它本身沒有道德性。

福士將傳統所講的對象、目的、情況三者之關係拉緊在一起，並且論證說，僅僅當三者合併才產生決擇的總對象。一個人所意願的善就確定了行為對象，使之發生，因此在某種意義上，它就成爲了總對象的主要成分之一。

當現代神學家說相稱理由能够使某些反價值正當化，他們不是說：目的能够正當化不道德的行為。他們真正說的是：一個行為不能僅僅由「關於如何的材料」(Materia circa quam)來作道德評估，或由狹義的行為對象來評估。

傳統曾經從對象(ex objecto)定義某些行為爲不道德的，因爲它不僅將「關於如何的材料」(即狹義對象)，也將超乎對象的因素包括在對象中，那些超乎對象的因素顯然地排除任何正當化的可能性。因此，一個竊賊不單是「取別人的財物」，而且是在「違反物主合理的意願」上這樣地做。在傳統上，這附加的後者具有兩個特性：(1)這是被視爲對象的要素，(2)它排除任何可能例外。然而當同樣的傳統處理「手淫」、「絕育」等行為例子，它就不加什麼在「關於如何的材料」上，而視單獨的「材料」就已構成行為對象。假如傳統是一致的，它該把「絕育」的對象敘述爲「違背婚姻福利的絕

育」，這樣一來，任何人一定會接受。

談到這裡，我們達到更廣的問題，這是涉及傳統的辭彙：「對象」、「目的」、「情況」，它們有沒有用處？較混亂的因素是「對象」的用法。傳統使用「對象」一詞，有不一樣的毛病，就是說，有時它包括「有關倫理的情況」，有時它則不包括，而僅指狹義的對象。麥氏建議：比較好的方式是敘述行爲的兩種特性，就是：(1)關於如何的材料；(2)一切有關倫理的情況，包括副作用、可能的效果、意向等。

(四) 解除人類行爲中善與惡的道德性嗎？

康氏反對「相稱主義」的基本要點在於此理論解除倫理行爲中的善與惡，使行爲僅是「存有的」或「前道德的」(ontic or pre-moral)。

麥氏認爲，我們當然必須考察行爲裡的善與惡，可是這樣做是爲了找出「那個人作什麼」，唯有如此，我們才能判定這是否違背理性。現代倫理神學家並沒有解除行爲中善與惡的道德性，他們堅決認爲，僅僅提出「關於如何的材料」是不足以敘述人類行爲。他們設法去發現什麼應該算是「姦淫」。譬如說，假如夫婦生活在不正規的第二次婚姻裡，他們算是過姦淫的生活嗎？除非我們知道那是什麼，我們不能夠知道它是否違背理性。

(五) 「意向以外」(praeter intentionem) 與傳統

康氏說：「傳統主義者主要關心的是行爲裡的惡應在意向之外」。他認爲不需要估量與行爲有關

的善與惡，這個立場歸於聖多瑪斯。

麥氏作以下批評：

- (1) 聖多瑪斯固然沒有講到估量價值與反價值，他却沒有提出爲暴力自衛作辯護的真正理由。
- (2) 假如傳統主義者主要關心的是惡在意向以外，並且假如，如同康氏論說，我們要求善效果相稱於惡的效果是爲了保證意願方向的正確，則這揭露出對惡效果毫不在乎。看起來這好像是「保持雙手清潔」的倫理。邵芝曾指出，當我們敢於面對邪惡，我們才可避免一種「免除責任的心態」，這種心態很容易令人聯想到「僅僅容許、僅僅間接的願意」等藉口。

(六) 相稱主義是新的嗎？

關於相稱理由的倫理學不是一種全新的方法或系統。在過去幾乎一切的倫理範圍裡，不論是法規或禁令、自然律或實證律，相稱理由的概念已被用來限定規範及建立可能的例外。例如：取他人財物、說謊、許願、守秘密、守主日義務、完整告明的責任、唸教會日課的義務、友愛矯正的責任、生育的責任等，皆有例外。因此蘇勒 (Schiller) 和古士達遜 (Gustafson) 曾指出傳統天主教倫理神學在倫理規範的理解中是充分的目的論的 (註十)

以生育責任爲例來說，教宗比約十二世認爲「嚴重理由」(醫學的、優生學的、經濟的、社會的)可豁免夫婦此責任。符德 (Ford) 和葛禮 (Kelly) 針對這「嚴重理由」寫說：「我們相信，從上下文小心分析這些話，可證明它們相當於相稱理由。」(註十一)

誠然，即便是無例外的規範也在這樣的框架下分析。以嚴守告解秘密爲例。盧荷 (Lugo) 與羅

德里高 (Lucius Rodrigo) 不約而同的護衛守告解秘密的義務爲絕對的、不容許任何例外，他們的理由大概是這樣：若由於某重要需要而許可洩露告解秘密，這單獨一次洩露已足夠使信友們常常畏懼或厭惡作聖事性的告明，如此對告解聖事的長久損害是相稱的比任何洩露告解秘密來避免的惡都更大。因此，我們可以看出，相稱理由的概念也是用來解釋某些義務不許可例外，這個概念的確是非常傳統的。

現在唯一的問題是：傳統倫理學這樣的推理方式也應用於一切倫理規範的領域嗎？傳統倫理學在以下兩個領域裡沒有應用這樣的推理方式：(1) 因爲相反自然 (*contra naturam*) 而被視爲不正當的行爲 (例如：節育、手淫)；(2) 由於缺乏權利 (*ex defectu juris*) 而被視爲不正當的行爲 (例如：直接殺害無辜者)。傳統的倫理教科書稱這些行爲是實質惡行。目前相稱理由的概念可爲我們展開對這類行爲的較深入分析了。

(七) 「相稱主義」是危險的嗎？

康氏認爲「相稱主義」是危險的，因爲它使人們不斷估量行爲的善與惡的份量，這樣對倫理生活，尤其是關於性倫理，會產生不健康的影響。

麥氏不同意這樣的定斷，理由有下列幾點：

(1) 康氏的觀點假定了倫理與靈修生活是繼續不斷地作決定遵守規矩。實際上不該當如此，況且我們的生活不是時常在面對危機，我們在大多數日子裡的生活狀況是決定於我們的使命、職業、習慣、家庭等。

(2)即使我們被捲入危機場合中，我們常不必估量善與惡，因為我們所生活的團體已為我們作了。基督徒是屬於一個分享經驗、反省與記憶的團體，他也分享這個團體的價值判斷；他的良心是在教會熏陶下形成的。以墮胎、婚前性行為等為例來說，團體已經判斷任何人想要在這類行為達到的價值一定比不上它們所附有的反價值。

(3)康氏的觀點鼓勵一種依賴法律而生活的不成熟態度。成熟的基督徒不需要法律的強制力量來使他度正義、公正、貞潔的生活。我們應該指望的是推行道德教育。

(4)以相稱理由作倫理判斷，需要每一個人按良心作判斷。凡以為這樣做是危險的人，便是在繼續依賴別人作倫理判斷。這種依賴性實際上才是不健康和危險的。

(5)沒有證據顯示，重新思考倫理規範而使用相稱理由的概念導致現代人的放縱行為。放縱行為是出於整體的文化因素所造的，即使所有天主教倫理神學家都放假不管事，這樣的現象仍會發生。

註：

- ① Louis Janssens, "Artificial Insemination: Ethical considerations," *Louvain Studies* 8 (1980): 3-29.
- ② Karl Rahner, S.J., "The Problem of Genetic Manipulation," *Theological Investigations* 9 (New York: Herder and Herder, 1972): 225-52.
- ③ John H. Wright, S.J., "An End to the Birth Control Controversy?" *America* 144 (1981): 175-78.
- ④ John H. Wright, S.J., "The Birth Control Controversy, Continued," *America* 145 (1981): 66-68.
- ⑤ Franz Scholz, "Innere, aber nicht absolute Abwegigkeit," *Theologie der Gegenwart* 24 (1981): 163-72.
- ⑥ Dario Compostà, "Il consequenzialismo: Una nuova corrente della 'Nuova Morale,'" *Divinitas* 25

(1981):127-56.

②Norbert J. Rigali, S.J., "After the Moral Catechism," *Chicago Studies* 20 (1981):151-62.

③Norbert J. Rigali, S.J. "Evil and Models of Christian Ethics," *Horizons* 8 (1981):7-22.

④John R. Connery, S.J., "Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?" *Theological Studies* 42 (1981):232-50.

⑤James Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (Chicago: University of Chicago, 1978):49.

⑥John C. Ford, S.J., and Gerald Kelly, S.J. *Contemporary Moral Theology*. 2: *Marriage Questions* (Westminster, Md: Newman, 1963):425.

⑦R. A. McCormick, S.J. "Methodology in Moral Theology," *Theological Studies* 43, (1982): 69-91.

十誠的價值與限度

夏 偉

在梵蒂岡第二屆大公會議之前的教會中，所謂的十誠佔有相當重要的地位。在有些教理書中，十誠就等於天主所有的誠命。比方說，民國四十六年所出版的「天主教會教理問答」一書第一五一頁寫道：「問：要救靈魂，單信天主的道理就夠了麼？答：不夠，還該全守天主的誠命。問：天主的誠命有幾條？答：共有十條，就是天主十誠。」①

梵二之後，我國天主教的教理書對十誠的看法比較消極。民國五十八年，中國主教團教義委員會出版了「天主教教理新編」一書②。該書第一九七頁寫道：「我們讀了十誠以後，覺得並沒有很高的倫理觀念，只不過是起碼的道德誠命，並且多屬消極和禁止性的。但是十誠的頒發，是為適應當時以色列人的心理。因為他們還是游牧民族，文化程度不高。他們需要約束，對於禁令更容易了解和接受。古代的律法，如漢摩拉比法典，我國書經上的呂刑，漢高祖的約法三章等，也都是禁止性的、簡單的。當然這些古代法律與十誠的性質是不同的。就救恩史觀點而言，十誠的頒發確是天主愛人的證明，天主對人類關心的具體表現：天主不願祂的選民誤入歧途，而願他們保持對真神的信仰及他們彼此之間的和平與團結；雖然十誠字面的背後，前三誠隱含著『愛天主』後七誠隱含著『愛人』之道；但並不容易為古代的人民所領會。耶穌的使命就是為發揚愛的精神，愛是全德的關鍵。」

壹 聖奧斯定對十誠的研究

梵二前後的教會對十誠的看法有所改變。有的教友因著這種演變而感到困惱。雖然近數百年來，

十誠在教會的宣講中扮演著很重要的角色，但是在初期的教會並非如此。希臘與敘利亞教父們很少提到十誠，拉丁教父們也是如此。三百多年之久，教會所採用的講道方式多半是所謂的「二道法」（例如：生命之道——死亡之道；信仰之道——無信仰之道）。聖奧斯定（公元三五四——四三〇年）引起了一個直到今日仍具有影響力的演變。他是早期教會第一位專門研究十誠的學者③。但是聖奧斯定的注意力主要是集中於欽崇天主的誠命上，而不是集中於有關人與人之間的誠命上。他認為有關崇拜上主的誠命一共有三條，而且這三條敬拜上主的誠命恰巧指天主聖三的奧蹟。因為出卅二15，申五22等處提到兩塊石版，所以聖奧斯定主張有關崇拜上主的三條誠命寫在第一塊石版上，其餘的七條誠命則寫在第二塊石版上。聖奧斯定又分析第一塊法版隱含著愛天主之道，第二塊法版却隱含著愛人之道。因此，聖奧斯定對十誠的分法與傳統的分法有所不同，傳統的分法有兩種：第一是塔耳慕得的（Talmud），第二是猶太思想家斐羅的（Philo，公元前二〇——公元四〇年左右）。從下列表中，我們可以看出三種分法的相異之處④：

塔耳慕得	斐羅	奧斯定
1. 雅威對於以色列的統治。 2. 崇拜獨一的神，並不可崇拜偶像。	1. 崇拜獨一的神。 2. 不可崇拜偶像。	1. 崇拜獨一的神。 2. 不可妄用上主之名。
3. 不可妄用上主之名。	3. 不可妄用上主之名。	3. 守安息日。

4. 守安息日。	4. 守安息日。	4. 守安息日。
5. 孝敬父母。	5. 孝敬父母。	5. 不可殺人。
6. 不可殺人。	6. 不可行邪淫（或：不可殺人）。	6. 不可邪淫。
7. 不可邪淫。	7. 不可殺人（或：不可邪淫⑤）。	7. 不可偷盜。
8. 不可偷盜。	8. 不可偷盜。	8. 不可妄證。
9. 不可妄證。	9. 不可妄證。	9. 不可貪他人妻。
10. 不可貪他人的財物。	10. 不可貪心（他人之妻、財物）。	10. 不可貪他人的財物。

在比較上面三種分法之後，我們很容易看得出來，斐羅的分法是最為合理的。塔耳慕得把十誡的開場白（出廿2；申五6）視為第一條誡命；很顯然地，十誡的開場白並不包含什麼誡命，它只不過提到救恩史的背景。為達到十誡的數目，塔耳慕得把崇拜獨一神的誡命和崇拜偶像的禁令合併為一。聖奧斯定根本不提到崇拜偶像的禁令，他以為「崇拜唯一的真神」這個誡命很自然的排除崇拜偶像。聖奧斯定的這種想法完全合乎西方人的邏輯，但是希伯來人並不這樣想。為舊約天主子民來說，敬拜偶像是那麼大的誘惑，所以聖經作者不但是時常要求應該崇拜雅威真神，也再三再四地強調不可敬拜偶像。所以，斐羅分「崇拜獨一的神」和「不可崇拜偶像」這兩條誡命，是比較合乎出廿3（6與申

五7~10的記載以及全舊約的精神。

聖奧斯定爲了達到「十」的數目，便把有關貪心的記載（出廿17；申521）分爲兩條禁令。他之所以這樣作，也許是因爲申521的希伯來原文和出廿17的希臘譯本（七十賢士本）都把「不可貪他人的妻」放在首位，然後才提到近人的房屋、田地、僕婢等。希伯來原文的「דָבַר」在這裡並沒有「房屋」這種狹義的含意，而且它是一般的名詞，即「家庭」，包括後來所列出來的事項在內，即田地、僕婢、牛驢，當然也包括妻子在內。

由於聖奧斯定的影響是那麼的大，所以十誠在教會的宣講中漸漸扮演著越來越重要的角色。同時大家都接受聖奧斯定對十誠的分法。

馬丁路德和路德教派對傳統的十誠分法也沒有加以改變。在馬丁路德所編的「小教理書」中，只包括舊約的一篇經文，即十誠；由此可見，十誠在路德派一直到現在都佔有一個重要的地位。

加爾文和受他影響的教派（如聖公會、長老會等）採取了斐羅的十誠安排方式。斐羅對十誠的分法比聖奧斯定的分法更爲合理，因此，現在大多數的學者（也包括天主教的在內）也採用斐羅的十誠安排方式。

貳 新約對十誠的解釋

新約雖然時常採用「誠命」一詞，但是該詞並不一定每次都指著十誠。耶穌時代的猶太教會總共有六百一十三條誠命，而且它們都具有同等的地位和重要性，雖然經師們更強調舊約其他的某些經文（例如「舍瑪」Shema，申64~6），但是他們視十誠爲天主誠命的摘要，十誠在虔誠猶太人的生

活中，還是扮演著相當重要的角色，會堂禮儀每天兩次引用十誡，即早禱與晚禱。

我們在這樣的背景之下研究新約，就會發現，它連一次也沒有引用整個十誡，這實在令我們很驚訝。個別十誡的引用也不多，只有瑪五21、27、33，十五19，十九18、19；谷七10，十19；路十八20；除了對觀福音之外，也只有羅十三9和雅二11作此引用。

當然耶穌假定大家都認識十誡，他從未否認十誡是倫理生活的標準。但是很顯然的，十誡在耶穌和初期教會的宣講中幾乎未曾扮演什麼角色。我們怎麼解釋這個事實呢？可以從三方面來回答：

(一) 耶穌和猶太主義的辯論

耶穌和猶太主義的辯論是主要原因。猶太人，尤其是他們的領袖，相信遵守上主的誡命就是實行祂的旨意，而這樣去作便可以得救。但是自從耶穌誕生以來，情況完全改變了，祂把天國帶到人間，祂以絕對的方式啓示並解釋天父的旨意。因此，人再不能依靠法律，以遵守誡命為滿足。過去，法律是得救之道；現在耶穌自己就是救恩，所以耶穌要求信仰。依賴耶穌就是永生的保證，人守好法律並不是永生的保證；得救來自耶穌而不是來自法律⑥。在默西亞時代，十誡和其他誡命的重要性減輕了，所以耶穌和新約的作者較少提到十誡。

但這並不是說十誡為基督徒是毫無約束力的。耶穌從未批評過任何十誡的內容；相反的，按照瑪竇的記載，耶穌強調法律（當然也包括十誡在內）的重要性：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。」（五17）耶穌也向祂的信徒要求成全法律的態度，只按照字面守好十誡並不能成為新約意義下的完人。猶太人的經師和法利塞人很嚴謹的遵守所有誡命，但是耶穌還

是批評他們，說：「我告訴你們：除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」（瑪五20）在山中聖訓中，瑪竇記載六個對立（五21~48），在這裡耶穌比較舊約的精神和新約的精神。舊約的精神是：「不可殺人！誰若殺了人，應受裁判。」（五21）新約的精神是：「凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』，就要受火獄的罰。」（五22）在這六個對立中，耶穌引用三條十誡，即「不可殺人」（五21）、「不可姦淫」（五27）、「不可發虛誓」（五33），六個對立的共同點是耶穌加重並超過原來的要求。因此，十誡仍然約束著基督徒，但是只遵守十誡為基督徒是不够的，要不然他的義德不超過經師與法利塞人的義德。

耶穌以言以行批評猶太人的法律主義，並指出在歐西亞時代只遵守法律不能得救。為當時的猶太人來說，守安息日的誠命是十誡中最重要誠命之一，我們可以假定耶穌平常也遵守了這條誠命，如同他遵守了其他誠命一樣。但是耶穌讓自己的門徒在安息日掐麥穗（瑪十二1~8；谷二23~28；路六1~5），祂自己也時常在安息日治病（瑪十二9~14；谷三1~6；路六6~11，路十三10~17；谷二1~28；路四31~37等處）。耶穌之所以這樣作，不但是因為祂認為愛德的誠命比所有的誠命更為重要（參閱瑪十二9~13；谷三1~5；路六6~10），而且因為祂是立法者：「人子是安息日的主」（瑪十二8；谷二27；路六5）。耶穌要求與上帝同等的地位和權威，所以祂可以宣佈安息日真正的意義何在：「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」（谷二27）。

（二）隨時接受耶穌的召喚超過傳統的倫理

在歐西亞的時代，遵守誠命是不夠的；富少年的故事是個很好的例子（瑪十九16-22；谷十17；路十八18-23）。那富少年問耶穌爲得永生應行什麼善，耶穌列舉一些誠命：「不可殺人，不可奸淫，不可偷盜，不可作假見證，應孝敬父母，應愛你的近人，如愛自己。」（瑪十九18-19）這是新約中最詳細的十誠引句。我們馬上發覺，耶穌很自由地引用正文，祂不但不隨著傳統的十誠次序（把孝敬父母的誠命放在作假見證的禁令之後），而且祂也引用一條從完全不同的上下文而來的誠命（肋十九18）。耶穌不求完整，而只是列舉一些例子來說明應行什麼善；同時耶穌也肯定十誠爲倫理生活的指南，但這並不是本敘述的中心訊息。遵守十誠是理所當然的，那富少年「從小就都遵守了」（谷十20；路十八21），此不待詳論。耶穌現在向他所要求的不是履行個別的誠命，耶穌向他要求的，從來沒有一個舊約的誠命會向任何人要求過。耶穌對他說：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上，然後來跟隨我。」（瑪十九21；谷十21；路十八22）；那富少年不肯接受耶穌的召喚，他會遵守固定的誠命，但是他不會接受耶穌在特殊情況中向他個人所作的要求。

由此可見，耶穌超過傳統的倫理。傳統的倫理問：「什麼是善？我怎樣可以行善？什麼是惡？我怎樣可以避免惡？」如同那富少年問：「師傅！我該行什麼善？」（瑪十九16）耶穌却看個人的特殊情況和能力而要求他完全託付給祂。爲認清上主的要求，固定的誠命沒有多大的幫助，辨別天主的旨意不是一勞永逸的事，我們必須時常反問自己：「現在，在我這樣的生活情況中，天主向我要求什麼？爲我來說，上主的旨意是什麼？」基督徒的倫理生活來自一個自由和忠實的心，隨時接受天主的召叫：「不是從人外面進入他內的，能污穢人，而是從人裡面出來的，才污穢人。」（谷七15；瑪十五

10) 實行誠命並不保證我們已接受了耶穌的召喚，因此我們可以了解新約爲什麼對十誠並未有太大的興趣，以及耶穌又爲什麼不把十誠當作祂倫理宣講的中心。

(三) 愛是十誠的滿全

有時耶穌會引用十誠的某一條，但是耶穌每次都問：誠命原來的意義何在？它應該是爲了人的好處和得救而不應該成爲一個重擔（參閱谷二27），人也不須減少天主誠命的約束力（參閱瑪十五3-6；谷七8-13）。法律主義很容易導致我們注意細節的問題而忘記最主要的：「禍哉，你們經師和法利塞假善人！因爲你們捐獻十分之一的薄荷、茴香和蒔蘿，却放過了法律上最重要的公義、仁愛與信義；這些固然該作，那些也不可放過。」（瑪廿三23；路十一42）愛是法律的滿全（羅十三10）。有一次一位法學士向耶穌說：在那麼多誠命當中，那一條誠命是最大的？耶穌把申六5有關愛上帝的誠命和肋十九18有關愛近人的誠命合併在一起而解釋整個舊約的精神，說：「全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」（瑪廿二34-40；谷十二28-31；路十25-28）若望壹書也強調愛天主愛人是我們信仰生活與倫理生活最主要的標準：「我們從祂蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄」（四21，請參閱四7-20）。

叁 綜 合

自從聖奧斯定以來，十誠在教會的宣講中扮演著一個很重要的角色。新約的作者對十誠並沒有很大的興趣。耶穌雖然不否認十誠的價值，但是祂也強調遵守天主的誠命爲基督徒來說是不夠的；耶穌

基督是立法者，祂向人所要求的，常超過固定法律的範圍，因此，基督徒不能以遵守十誠為滿足。基督徒在聖神的領導之下，隨時以自由和忠實的心態接受耶穌的召喚，而達到新的倫理層面。

註：

- ① 劉宇聲編著，天主教會教理問答，臺北：教友生活社出版，民國四六年。
- ② 中國主教團教義委員會編撰，天主教教理新編，臺北：天主教教務協進會出版社，民國五八年。
- ③ 特別在下列的著作中：Questions in Heptateuchum (Questions in Exodum; Questions in Deuteronomium); Sermones de Scripturis (Sermo X) Letouzey et Ané, 1920, p. 164
- ④ 斐羅的次序「邪淫」，「殺人」是根據七十賢士譯本，與瑪索辣經文的次序有所不同，也許斐羅的次序更為原始。請參閱：D. Flusser, "Do not commit Adultery", "Do not commit Murder", in: Textus IV - Annuar of the Hebrew University Bible Project, Jerusalem, 1964, p. 220-224
- ⑤ 聖保祿在他的書信中對法律的角色作更多的神學反省，但只有一次提及十誠（羅十三9），所以我們在此不必特別分析保祿的論點。

(上接四七八頁)

非人性奴役制度中的殘暴政權，大都靠高舉解放人民的名義。起而爭奪得到權力的。

信理部說，這一虛假的解放理論對信仰是會有傷害的。它不分青紅皂白地以政治角度來詮釋聖經，歪曲「救贖」的真正意義。它使教會因有社會及經濟階級的存在而自行分裂。有時候，連聖事禮儀都遭毒手惡化：聖體聖事（感恩禮）竟然被曲扭地說成只是某一階級結合的象徵，這一階級的結合是爲了對抗其他的階級。「本來『出谷』，按照保祿的看法，是一張象徵洗禮的圖像，可是有些人居然把它塑造成一張人民政治解放的象徵。」

信理部在拒絕不純正的解放神學時，所用的辭彙相當謹慎。他們不否認在馬克斯主義裡有某些觀點在基本上是可取的；原則上同意美國主教團稍早（一九八〇年十一月十三日）對馬克斯主義所做的聲明；也原則上贊同耶穌會總會長雅魯貝神父在一九八〇年十二月八日寫的信所給馬克斯主義的分析。不過，信理部進一步指出：若要借用馬克斯主義者的社會分析做工具，應該小心，不能不知不覺地讚同了他們立足的哲學思想。我們可以承認「實踐」對於更進一步了解福音是重要的，但是一定不可把「實踐」當做真理及道德的至高無上的準繩。當然，有時候暴亂式的革命是必須的，可是仍應避免「有組織、有計畫地製造盲目的暴動」。我們可以正當地承認有嚴重的社會鬥爭的事實存在，但是我們一定不可以宣揚階級鬥爭，說它是邁向未來無階級社會的必經之路。我們可以同意不良的社會制度與無罪惡是連在一起的，但是我們一定要知道：罪惡真正的根源是人心。

信理部以這種分清事實真象的手筆的敘述方式，正好讓自己有了一個聆聽某些讀者回饋的好機會：這些讀者堅信馬克斯主義者的社會分析內，一定有些東西可以給基督徒做爲忠告。當然，本訓令之所以避免採用簡單的「一概宣告絕罰」的方式頒佈，顯示出信理部也同意：由莠子中分出麥子來是困難的；在不少

默觀生活在修會中的地位

宋稚青

一九八四年四月廿七日為女修會長會議講

一、導言

修會的默觀幅度與使徒幅度是相輔相成，互為表裏的；兩者的關係好比思想和行爲，所謂誠於中，形於外；樹與菓，好樹結好菓，壞樹結壞菓。即使嚴格默觀生活的修會，它的使徒功能也是非常奏效的，如聖女小德蘭被教會立為傳教主保；另一方面在從事傳教的修會中，會士的默觀生活也是極被重視的，例如聖沙勿略，其默觀程度，令人萬分敬佩，嘆為觀止。

二、試從法典觀察修會中默觀生活的意義

關於獻身生活的內涵，在另一文「從法典看獻身生活在教會內的使命」中已經談過，這種內涵是向所有修會規定的，換言之，是每一個修會所具備的，具體地的說，任何修會皆「從事救世的使命，皆納入教會的生活與聖德中」（二〇七條二項）。

從相關的法律條文，發現在這同一的內涵中有兩個不同的幅度，一個是默觀，一個是使徒。例如

六七四條以完全默觀為職志的修會，即提出默觀的幅度；這種完全默觀的修會是指隱修會，如新竹的聖衣女隱修會或高雄大寮的聖母女隱修院，是生活在會院內，不出外從事使徒工作的。但修會法的第五章則在提出使徒工作為各修會所共有的責任（六七三條）後，立刻提出「在獻身於使徒工作的修會內，使徒行動屬於其修會本質」（六七五條一項）。

可見修會內涵有兩個幅度，默觀與使徒，此二幅度為各修會所共有。其分別只在於外在行動，不出外從事使徒工作的修會為完全默觀的隱修會，而外出從事使徒工作的修會為「獻身於使徒的工作的修會」。法律並未說隱修會無使徒工作，也未說從事使徒工作的修會無默觀。

解釋使徒與默觀的關係之後，我們可研究一下究竟什麼是默觀。

法典稱隱修院為度默觀生活而設（六七七條二項及三項），以隱修院「在基督奧體內常居於顯著的位置，即向天主奉獻卓絕的讚頌之祭，以聖德最豐盈的成果光照天主的子民，並以榜樣推動之，且以玄妙的使徒營養擴展之。」（六七四條）

此條法律稱：隱修院在教會內頗重要，因為奉獻祈禱，結聖德果實，作天主子民教主的光及榜樣，滋養使徒的工作。

隱修院具備的這些特質即為默觀生活。為完全致力於默觀生活，「縱然使徒工作急切需要，亦不能遑講此種修會的會士，協助各項牧靈職務。」（六七四條）

此條法律清楚的說明，隱修會士不參加教會以口舌以活動所行使傳福音及牧靈的職務。不必說，其他文化、教育、社會工作更不可參加了。

其他的修會可參加這些職務，而且以此工作為立會的目的，因此不得稱為完全默觀的修會，但是

一如前述，不得稱從事使徒工作的修會無默觀生活。

然而從事使徒工作修會的默觀是什麼？

三、修會中默觀生活的特質

法典六〇七條三項規定說：「會士為基督及教會做見證附帶與俗世隔離，此隔離是每一個修會本身性質和目的」。

我認為作為每一個修會本身性質和目的之與俗世隔離是默觀的特質。中譯俗世一詞原文為世界，而世界的涵意在梵二文獻內有清楚的分析，這裡不擬介紹，中譯作俗世，希望附合本法條所含神學的意義。

我說這是默觀的特質，因為後面的法條還有表達六〇七條三項的具體規定。

在「修會及會士之義務與權利」章內，提出一種與俗世隔離的具體規定，法典規定說：「在一切會院內，應依照本修會的規定保留適合本會性質及使命的靜地，常在修會院保留一部份只為會士使用。」（六六七條一項）

「靜地」原文為Clausura，初照一般譯法譯為「禁地」，但因某位修女的認為不妥，的確，最近因有女人禁地，男人禁地等電影使得禁地太俗氣，有不雅之嫌。因此改為現譯「靜地」，靜地有寧靜地帶之意。每個修會應設寧靜地帶，為會士保留，單為會士度教會生活及培養聖德之用。

這靜地除照各修會的規定外，是隨默觀生活的設施而有寬嚴之別。「在為度默觀生活設施的隱修院內，常有遵守更嚴格的靜地紀律」（六六七條二項）。

同條三項四項都是對靜地的規定。女隱修院有所謂宗座靜地，和其他適合隱修性質的靜地。總之，女隱修院的靜地是為完全地度默觀生活而設立，外人不得進入，其中修女非有重大理由亦不得外出。為其他修會，無論男女修會，只需要在會院內保留一處寧靜地帶，而為度默觀生活的隱修院，尤其女隱修院，整個的會院便是一個靜地的整體。

靜地的生活包括不少項目，大約有：

- (一) 在這靜地內共度兄弟姐妹般的生活（六〇七條二項）所謂團體生活（六〇七條一項）。
- (二) 默觀天主事理，殷勤地在祈禱中與主結合（六六三條一項）。
- (三) 每日參加感恩禮典，領聖體，朝拜聖體（同條三項）。
- (四) 閱讀聖經，做默禱，誦念禮儀經文（日課）及其他神業（同條三項）。
- (五) 敬禮聖母，誦玫瑰經（同條四項）。
- (六) 舉行退省。
- (七) 每日做良心反省，並勤行懺悔聖事（六六四條）。
- (八) 到（九）是法典規定的會士的重要義務，這些通稱為神業或神課。聖本篤的格言是：神課高於一切，這話可說是重視默觀生活的佐證。

四、修會中默觀生活的心態

以上所談可說是默觀生活或說靜地的外在形式，是法典要求各修會應設置的。但誰也不能保證在此靜地內的會士皆為聖人，誰也不能說隱修院的會士個個比其他修會的會士更成全。因為靜地僅提供

一個默觀的環境，真正默觀的人或說默觀程度高的人，在於賴天主聖寵，在內心製造靜地。必須培養靜地的心態，才能成爲真的默觀者。

因此，一位從事使徒工作的會士如果心靈純潔，心靈常與俗世隔離，擺脫掉對人、事、物的繫戀，即使在院外與祭，在學校走廊上散着步誦日課，他仍走着高度的默觀生活。而且，即使他做的是普通教育工作，例如在課室教物理，他也沒有脫離默觀的生活。

修會設置靜地是爲協助會士培養他與俗世隔離的心態；有形靜地爲培養靜地的心態有其重要性，因爲環境影響人。但會士答覆天主的召喚，善用這好的靜地環境，從心裏棄絕世俗及其偏情，才能培養出靜地的心態。否則，便不能成爲真的默觀者。

從另一角度看，默觀生活的心態，也有利於製造靜地。如所週知，神生須經過一番戰鬥或用生理同時也是聖經的術語，藉無可避免的產痛，才有新生出世，這是在基督內受造的新人。這樣的新人，才有默觀的心態。

這樣的心態有兩個方向：一是與天主共融，一是與人共融。

與天主共融，正如修會法所描繪將整個的人奉獻於主，如獻給天主的祭獻（六〇七條一項）因而追隨貧窮的基督（六〇〇條），追隨服從至死的基督（六〇一條）。

與人共融也是默觀心態方向之一：「如兄弟般的生活爲每一個會所固有，成員全體合力組成特殊的家庭，大家互助以達成每一個人的聖召，兄弟般的共融根植並奠基於愛上，各成員藉此成爲在基督內普及和好的模範」（六〇二條）

具備這兩個方向的心態建設靜地，靜地也培養這種心態。二者互相輔助，彼此培養。一個修會的

會士如果人人（或大多數）皆有這種心態，他（她）們的修會必是教會中最理想的修會。

五、修會中的默觀生活與使徒工作

默觀生活之被重視，更可從修會法第五章「修會之使徒工作」展現。進入本題前，先引用聖保祿幾句話：「我若能說人間的語言和能說天使的語言，但我若沒有愛，我就成了發響的鑼，或發響的鈸」（格前十三1~2）「我總是這樣賽跑，不是如同無目標的，我這樣打拳不是如同打空氣的；我痛擊我的身體，使它為奴，免得我給人報捷，自己反而落選」。 (格前九，26~27)

這兩段聖經都是談使徒工作，也都從使徒生活引發出使徒工作的先決條件。說人間的語言和天使的語言指使徒的宣講，其先決條件是應先自己有愛；給人報捷指使徒的傳福音，其先決條件是應先自己知道克苦。

法典提出會士作使徒工作的前提（或稱先決條件）是：「所有會士的使徒工作，首先建立在他們獻身生活的見證上，此見證應以祈禱與補贖衛護之」（六七三條）。

會士的生活是：「教會的生活及聖德」（二六七條二項並參六〇七條一項），善度這種生活就是這種生活的見證。這種見證便是會士的使徒工作。這條法律在此標明衛護這種見證的兩種方式：「祈禱與補贖」，因此可把這兩件事視為會士的使徒工作重要項目。

這種會士生活見證的方式，為完全以默觀為職志的修會唯一的，排他的，「縱然使徒工作急迫需要，亦不能邀請此種修會的會士，協助各項牧靈職務」（六七四條）。

可見教會是多麼重視修會的這種使徒方式，寧容許牧靈職務暫時停止，也不准完全默觀的會士出

院協助。

在此提出一種演繹推敲，在獻身使徒工作的修會內，爲了使徒工作的急迫需要，爲了協助各種牧靈職務，就能放棄會士的默觀生活嗎？或者更具體的說：爲了忙於牧靈職務或其他社會和文化的工作，就可免除「祈禱與補贖」的責任嗎？

修會法對獻身使徒工作的修會，固然要求「會士的全部生活應充滿使徒精神」但緊連下句則要求：「而全部使徒行動也應以修會精神來培養」。(六七五條一項)

不但如此，教會更進一步敦促從事使徒工作的會士：「使徒行動要常從內心與天主結合發出，堅定和培養」(六七五條二項)。

這條法律的意義，給本文前述「默觀生活的心態」強力的根據，本文強調「默觀生活的心態」對使徒工作的會士重要性，正是此條法律的注釋。

教會要求會士忠於聖召，即使從事使徒工作，仍要遵守會規，爲此委託領導並協調使徒工作的主教，一遇機會，應切實督導會士遵守會規(六七八條二項)。

這意思很顯明：從事使徒工作的會士，不要忘了是會士，一來要保持默觀生活的心態，與天主和人共融，二來要返回會院靜地，實踐靜地所包括的神課項目，以「祈禱與補贖」來衛護修會精神。

(上接五三四頁)

的情況中，該在那裡劃分界線，不是所有人都意見一致的。訓令不能遽然說最後一句話，這也是部分原因。事實上，訓令中也許下承諾，以後還要發佈一個更完整的文件，將以積極的方式來探討基督徒的解放和自由這一大課題。

●本訓令頒佈後的可能反應及效果

對於這篇「有關解放神學」訓令的同一類文件，很容易被人想到是要用來打擊並逐退一項「虛假的異端」。若然，這一篇訓令若要用來逐退「偏差的解放神學」，將會徒勞無功。誠如訓令所說的，「誇大」的現象普遍存在於一些解放神學者的作品之中，可是，這篇訓令並未指名道姓的指出打擊目標是誰，那麼對於推測誰的作品是目標必然引起爭論。或許主要的目標並不是神學家，而是那些熱忱有餘，而理性不足的一般追隨者。信理部是這樣說的：有些基督徒基層團體的成員缺乏足夠必要的訓練，無法分清何為「純正的」、何為「不良的」神學作品。不過，有一點我們應該知道：與信理部持相反態度的人，一般來說，都排他性地用這篇文件所謂「不良」詞彙概念來理解解放神學的。信理部以這篇訓令清楚地劃分開「純正」與「不良」的解放神學理論，把這方面的討論推上了一個新的層面，雙方交談將會進行的更有成效了。

拉丁美洲解放神學的主要支持者，毫無疑問會為自己辯護說：他們的主張並沒未被烙上「絕罰」的烙印。即使如此，這訓令所做的警告也並非全然無用。未來，這群神學家勢必要更加小心，把他們的立場與訓令中所提的「錯誤」畫分清楚。若然，他們在有關「純正解放神學」的原則方面，必定在讓各大洲的不同情況下的基督徒彼此的了解面增進上，提供更大的貢獻。如此，未來幾十年，這方面的神學必可有意義的發展。

本文譯自：Avery Dulles, "Liberation theology: Contrasting Types", *America*, 151 (1984), 138-

內心深處的創傷

Jean Vanier
黃美基 譯

我想與各位談談每人內心都有的創傷，這創傷起於內心的不滿足、孤單、痛苦及悲傷，是人生的一部分，但也能成爲希望的泉源。

我們都知道，我們都屬於同一人類，是軟弱、堅強、聰慧、美麗的組合。每人心中都懷有一些夢想，夢想這世界更美好。而我們也知道我們所生活的現實並非鬧着好玩的。但也正是藉着內心的創傷，我們才能得救。

我們每個人內心都有相當程度的孤獨感，與年齡或社會地位無關。而不論已婚或未婚，人人也都有一股深切的壯志未酬之感。這就是人生。然而就在那創傷深處，我們能發現天主的臨在。

我們常設法逃避痛苦，而不願勇敢地正視痛苦。我們設法躲避自己的軟弱、自己的無知。在這世界上，人人都希望自己表面上看起來聰明、堅強、有權勢、前程遠大……。

我們都極難接受自己的本來面目，那奇特地混合了軟弱與堅強、無知與聰慧、光明與黑暗、愛與恨的我們。事實上，我們都在躲避那我稱之爲軟弱、無限脆弱的自己。

我們都極渴望愛與被愛，這是人類的基本渴求。我們都參與那既美妙又可怕的愛之纏綿。在希伯來文中，這個字是 *Hevad*，意思是溫柔及忠心。在現代，人們有時雖忠誠却不溫柔；他們的忠誠只是在於守法。又有的時候，我們雖溫柔親切，却又缺少一份忠誠。

在我們內心深處有愛的召喚，既可怕又美妙。這愛是溫柔及忠心造成的，這愛催促我們活潑、自

由，這愛揭示了我們最深處的天賦。

我們內心都非常害怕失意洩氣，也都擔負着沉重的罪惡感——目睹經由大眾傳播掙來的許多訊息，罪惡感油然而生。見到這許多悲慘的新聞報導，人人多少都會產生窒息感。

我想與各位談談這創傷，也是我們的弱點。我們不應躲避它：不要躲避你的弱點。就像我現在要說明的，愛是個體驗，也是個探求，又美好又可怕，因為愛會使你易受傷害——在與他人的關係上易受傷害。

我開始某種關係時，就會喚起藏在內心而非立即可見的一些東西。當我與某人結交，我究竟在做什麼？我是在與他分享一些無形的東西：我的感受、我的希望及我的痛苦，這些都不是顯而易見的。友誼就是信任他人，將隱藏在內心深處的，與他分享。但我一開始分享，就變得易受傷害，因為愛就是使你易受傷害；就是能够承受痛苦；就是讓別人看見在我內的孩童。而這是我們都害怕的，我們都害怕愛的承諾。因此我們要躲開；我們以成功、名望等等作為避難之處。我們的世界是個害怕愛的世界。

許多人都聽說過兒童教育家瑪利亞·蒙蒂梭利（Maria Montessori）。她對兒童有同情心，她愛兒童，更尊重他們。她格外感覺到兒童內心的豐富。她常說：「我們成人創造了一個成人世界，總覺得應把兒童帶進這成人的世界。我們要塑造兒童，使他像我們。我們大人對兒童直覺力之強及內心的豐富，常常毫無所覺。」瑪利亞曾在文章中提到一個意大利小女孩，她的父母都是無神論者。有一次這名三歲的小女孩問她父親：「爸，這世界是從那裏來的？這些星星、月亮、地球，都是怎麼來的？」她父親不厭其煩地向她說明進化論等等，最後說：「有些落後的人，還相信是美善的神創造了這

些。」他突然住口；小女孩高興地跳起來：「對啦！爸，這就對啦！我早就知道是這樣的！」說着她就在屋裏跑來跑去，一邊拍手大叫：「對啦！這就對啦！」

小孩子都有很強的直覺力；所缺少的只是概念，或是語言表達的能力。然而這些孩童又是多麼易受傷害啊！

兒童有一種光輝，純真無邪，充滿驚奇感！兒童真是人類的珍寶！

年歲漸增真是件可怕的事，不再充滿驚奇、不再追求、不再以孩童的眼光注視世界；對這世界、這土地、植物花草、太陽、雪花等的奇蹟，不再感到訝異。人類怕已漸漸失去孩童時期的視野；不論男女，都不再有所追求，不再感到驚奇或心懷希望。他們相信自己無所不知，他們就是主宰。他們變得極端憤世嫉俗而且專橫：「這土地是爲我而存在，必須爲我多產，使我日漸富裕！」

但世上仍有一些不尋常的人，例如澳洲土著。在他們眼中，這土地是他們的土地，他們是從地裏迸出來的，因此土地是神聖的。他們與土地、與整個大自然的關係友好。大自然是溝通、接觸及分享的地方。但是白人來到，把他們的土地搶走，使它產生利益，白人剝平土地，有時又毫無敬意地摧毀土地，只是爲了賺錢。這時土著們就深深受到傷害了。

我們都已失去了這樣的視野。我們許多人都已失去孩童驚嘆的注視。讓我們常常記住耶穌的聖言：「父啊！天地的主宰，我稱謝你，因爲你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啓示了給小孩子。」（路十21）

主耶穌有好幾次明白地告訴我們，除非我們變成小孩子，否則不能進入天國。小孩子是最脆弱的生命。所有動物的新生兒中，以小孩子最爲脆弱，需人照顧的期間也很長。他們學會走路、獲得知識、體格發育成熟，在在都需要時間；他們更需要時間使心智發育成熟，以便適

應這世界，忍受壓力，應付困難、愛他們的敵人。從心理學來說，人若能應付壓力及挑釁，就可算是已成熟；而一個人若能愛他的敵人，做個愛好和平的人，那麼他的心胸也算成熟了。

成爲愛好和平的人，是指能寬恕人，像主耶穌一樣，經常願意寬恕別人，因此能解除別人的罪惡感。罪惡感是人類最沉重的負荷；能創造力受阻、使希望破滅。耶穌基督就是來解除我們罪惡的負荷。

我提到小孩子，是因爲本週是合一運動週，所有基督徒都一起慶祝。在基督奧體中，有一個巨大的創傷，那就是分裂。在我們的團體「方舟」，有時我們會深深感受到這創傷。在蘇格蘭北部的「方舟」，我們像一家人般的生活；其中包括聖公會、長老會、天主教會、衛理公會、路德會等——共有八個不同教派。在挪威的「方舟」，則有路德會友及天主教友，最初，有些情況使我們強烈地感受到那創傷，但我們終於想法解決了。的確，我們必須真的時時以合一爲念。

我深信在追求合一時，可以以孩童爲師。兒童常是合一的泉源。因爲他們毫無戒心，不會使別人害怕。就算是最頭強無情的大企業家，最沒有直覺力的人，最不尊重他人權利的人，在小孩子面前也會解除戒心、脫下武裝。小孩子有特殊的能力，他們似乎能把小手伸進我們監獄的柵欄而觸及我們。我們大人常易把自己鎖在自私的獄中，把自己關在一個小而安全的世界，我們又總是希望自己在某一方面作主人。

兒童有特殊的能力，能溜過狹窄的監獄柵欄，觸及我們內心柔軟易受傷害的一角，並感動我們，使我們看似堅硬的內心也能奔放出一股柔情。兒童能教給我們「愛」。

那就是天主爲何取了肉身，爲何使自己變成小孩子的。的確，他是那樣柔弱無助，毫無防備。在他

面前，我們也除去我們的防備、我們的偏見，以及我們避難之處的柵欄。聖嬰的奧蹟能感動我們心靈的至深之處。

「不被愛」的創傷

我在過去十五年所得到的經驗，使我完全改變了。我是指與曾深受創傷的男女老少分享及接觸的經驗。在「方舟」，我發現人類最基本的痛苦就是在世上不被人愛，而感到十分孤單。

我想到一些年輕人。例如艾瑞克，他的生命中有十六年之久是在精神病院度過的。他雙目失明，從未與任何人有過穩定持久的關係。小孩子若從未與父母或養父母有過穩定的關係，實在可憐。一個人若從未享有過穩定的關係，對此就會有股難以抑制的渴望，但同時又感到衷心的恐懼。是的，極度的渴望及莫名的恐懼，兩者交織在一起。在許多心理不正常的兒童身上，都可見到這種緊張狀態，因「不敢相信這是真的」而痛苦。兒童若因屢遭失望，而不再相信愛，不再相信愛的可能，實在是可悲。有時我們在醫院的兒童病房，會感到極大的震撼！眼見有些兒童不再哭泣，因為他們已學會壓抑一切，他們知道反正不會有人關心，也不會有回應。他們覺得不哭反而安全些，總比大聲哭又無人理會要好。

過去十五年來的經驗，使我明白了這些被社會遺棄的人、被剝奪了一切的人，他們內心的巨創埋藏得該有多深！

有時我會被那些受壓迫者的痛苦而深深感動——並非一定是指軍事壓迫，到是許多人認為世上的人可分為「上等人」及「下等人」兩種，這個看法才是我所指的「壓迫」。我記得印度有位醫學院女

學生，她很不快樂，幾乎得了抑鬱症。她曾對我說：「我生得這麼黑，大概一輩子也結不成婚了。」竟然有人認為自己永遠也不會有人愛，這個想法真是可悲。

在男女犯人當中也會見到這種挫折感，因他們曾歷經各種傷害、各種創傷。在阿拉巴馬州有一名男犯曾對我說：「我八歲時，母親對我說，要是她那次避孕沒有失敗的話，就不會生下我來煩她了。」

我們若覺得不被人愛，就會深深感到沮喪及難過。我們都需要有人賞識、有人愛；因我的作為而賞識我，因我是我而愛我，不然就會因沮喪而崩潰，繼而硬起心腸，變得滿腔憤怒及鬱悶。我們都知道，當人們既無人愛也無人賞識時，會有何感受。他們會很快很輕易地就對自己說：「我受人迫害，沒有人需要我！」於是更加憤怒，侵略性行為也更加強，而且往往是衝着自己而來的。可見我們多麼需要他人的愛及賞識啊！

一個在正常家庭中帶大的小孩，進入學校，只會偶而感到意氣消沉。如果這話不假，那麼一個自嬰孩時期就從未感受過母親愛的觸摸的孩子，從未享受過溫情的關愛，更從未感受過與母親有親密的身體接觸而來的安全感——而這又是孩子所最需要的——會多麼地情緒低落呢！

在酗酒及年輕吸毒者身上也可見到這種心態，他們的自信心已喪失殆盡；在有自殺性格及嚴重的臨床抑鬱症患者身上，他們的沮喪更是絕對的：「我這人毫無價值。」有時這創傷非常的明顯：完全表現在他的臉上、身上，以及大喊大叫大哭的聲音上。

在今日一些不斷地追尋，才華却從未獲得肯定及證明的年輕人身上，我也曾感受到這種創傷。這世界是個極其美麗的世界，在其中我們不斷地從一個世界向另一世界前進。從鄉村世界走向更

廣大的世界；從公認的傳統知識走向科技世界，而人類的一切知識領域也不斷擴展。我們正走向一個新世界，這是毫無疑問的。而許多人在這世界中感到迷失，因為這個世界究竟會走向何方，顯然我們都沒有什麼把握。我們都知道，或許明天我們就會發現自己已走到懸崖邊。處處都讓人感到強大的不安全感；我們知道事實指向完全不同的方向。而激烈的衝突不僅存在於越南及寮國之間，在黎巴嫩和尼加拉瓜境內，而且就存在於此地，我們自己的國家中；我們之間無法達成協議，就連基督徒之間，也是一樣。

就在我們人類當中，就有着創傷。有些東西業已崩潰。我們為何會如此分裂，如此缺乏希望、創造力以及動力？

有一種創傷常是存在於年輕人心中。所幸有許多年輕人來「方舟」找我們，因為他們正有所尋求。有些人留了下來，有些則繼續前行。有些人是發現我們這兒也並非他們實現夢想之地，另外一些人本來就只想停留一陣子的。但在這些年輕人心中有些很特別的東西；他們都感到相當困擾不安；他們在追尋某些東西，他們或是滿懷希望，或是垂頭喪氣；他們無法了解，他們感到這世界是個封閉的世界，他們沒有多少機會，政治和經濟的勢力太強大，在這世界上，要做個小孩子，簡直不可能。我們很容易感到被四週的力量壓垮了，特別是當我們不明白這力量來自何處或將往何處去時。這麼多年來，人心中都有創傷；他們一開始追尋就立即受挫，在挫折中，他們找尋立時生效的補償——例如迷幻藥或甚至更有害的事——而他們並不了解這樣做會有什麼後果。

在「方舟」的這些年裏，使我印象最深的或許是那些從未被愛過的人內心的創傷，因為他們生命中某個地方有缺陷；他們因社會或其他原因而被剝奪了愛；他們被捨棄，因而失去去自信心。

但同樣令我印象深刻的却是那些有錢有勢的「成功者」，他們的內心也很脆弱，易受傷害，他們不知該做些什麼，因為他們心中沒有安全感，也不大相信自己愛的力量。因此他們將自己禁錮在有效率、追求社會名望的天地裏，因襲社會習俗度日。他們也常自稱為基督徒，但他們被監禁於文明的生括方式中而無所逃避。他們已不知福音是何物。或許他們公開了自己的信仰或信條，但他們內心已無福音觀念。他們對耶穌基督已毫無感覺，却在權勢及聲望中找到安全感。而令我吃驚的却是在他們堅硬的外殼下常存着的創傷。

讓我們聽聽耶穌所說關於那個不平常的人——善心的撒瑪黎亞人的故事。這位撒瑪黎亞人有一副極端易感的心腸，他看見被人毆傷的旅人躺在路邊，就自問：「如果我不停下來，他會怎樣？」而司祭和肋未人却自問：「如果我停下來，我會怎樣？」這是個錯誤的問題——由於恐懼。我想我們都有過司祭和肋未人的經驗。真的，有過幾千次這種經驗。我們都不敢自認是善心的撒瑪黎亞人，也許偶而在充滿恩寵的時刻，你會是那善心的撒瑪黎亞人，但我們都明白，有多少次，害怕、利己和縱容自己的念頭使我們對受苦者的哭聲充耳不聞，至少不讓我們太過意識到他們的存在。或許這才是人類的一大罪惡——忽視那些向我們哭號的人，那些啞泣的人。

司祭和肋未人看到被毆打的人倒在地上，却不願停下來。你可以把他們比做小孩子——受驚嚇的小孩子，他們在走向成年時，常不斷自問：「將來會怎樣？他們會怎麼說？會怎麼想我？」

我常常講關於一個十分正常的人的故事。各位都知道，正常人都是鬱鬱不樂的。如果你是個正常人，你就會有很多問題；而你有問題時，就不會快樂了。我指的是家庭問題，教養子女的問題，政治、財政及經濟等諸如此類的問題，不勝枚舉。有一天，「正常」先生來找我，因為他有很多問題。而

我們團體裏有一個少年名叫 Jean-Claude，他既頑皮，又天真。有人說他有蒙古症，但在我眼裏，他就是無拘無束，喜歡嬉戲的 Jean-Claude，也許他太愛優笑了；總之，他喜歡玩樂而不太喜歡工作。我們住在在一起有十四年了，因此相知很深。這天我正在和「正常」先生談話時，有人敲門，Jean-Claude 吃吃優笑着進來，和我握握手，也和「正常」先生握握手，又優笑着出去了。「正常」先生轉向我說：「看到這樣的孩子，多叫人難過啊！」說這話的人，自己一定有很嚴重的缺陷！被他的工作計劃矇了眼，被他自己的悲哀及眼淚矇了眼，被他的偏見矇了眼，以至於看不見 Jean-Claude。但在「正常」先生的護身硬殼下，有一個哭泣的孩子，也是個受驚嚇的孩子。因為如果他無法正視 Jean-Claude，那表示在他內心有個他怕的地方。在那個地方，他不敢做他自己。

我們人類都是這麼脆弱的。讓我再給各位說一個故事。有一次，在聖誕節前後，我在巴黎郊區閒逛，突然有一名女子上前跟我搭訕，「給我十法郎」。

我問：「爲什麼？」

「因爲我一整天沒有吃東西了。」

我們開始閒談，覺得彼此更加接近。各位或許知道，當你和一個脆弱或受創傷的人談話，並越過某一界限時，你就無法抽身了。你明白我的意思嗎？他向你透露了這麼多心事，因此你被困住，回不去了。我覺得這名女子害怕了，心裏想：「這個人究竟要把我怎樣？」因爲這一帶，正是常有男子向女子搭訕、約會的地方。我也怕了，我知道我若更進一步，就要花上太多時間。我很害怕，就給了她十法郎。我想我們都有過這種恐懼。我們害怕自己投入，我們害怕與人交往。我們就是害怕。

害怕相遇

每個人都有三個主要部分，我簡單的稱之為頭、手、心。我們用手做事；以頭腦了解事情、獲得知識，並轉達到手上。我們還有一顆十分脆弱、易受傷害的心，能愛、能奉獻自己、能與別人建立關係；但是也會害怕、會自私、會把自己局限在一個小天地中，並叫他的手只取不予、叫他的心靈不去創造更好的世界，只知奪取世上的財物，並爲了一己之利而利用別人。我們這顆小小的心十分脆弱，並因害怕而受創傷。在內心深處，我們都害怕我們的脆弱、害怕我們的弱點、害怕我們的無知無能。我們都害怕自己不能愛別人。我們也害怕自己內心的空虛——我們太清楚這空虛感了。

世上的許多活動，許多過度的活動，都是來自逃避與別人的交往：我們害怕與人會晤；害怕與他們結交；害怕要對他們負責；害怕與人分享弱點，彼此依賴。這就是何以我們會拒人於千里之外。我們輕易逃入過度活動以及聲望之中。我們很快地變得像那司祭或肋未人，說：「我太忙了，沒有時間聽你說話。」大家都匆匆向前趕路、工作、追求物質，最後變成鐵石心腸。我們很容易喜愛文化及書籍，因書本不會頂嘴，令我們有安全感。但是人不能使我們有安全感，因爲我不知道他對我有怎樣的反應。與人談話、四目交接、找尋伙伴，這些都不會讓我們覺得安全。任何時候，他人都會令我們感到不安全，因爲我們無法預知他的反應，更無法明白他的一切需要。因此我們害怕投入，我們不知那人要把我們帶往何處。我們害怕這種關係，我們害怕他的弱點，也害怕我們自己的弱點；我們無法使自己正視它。

我害怕自己的弱點，而不願正視它。我只願生活於夢幻世界，而非現實生活中。我們每個人都有

這樣奇特的混合：軟弱及堅強、無知和智慧、愛與恨、柔情與心硬。我既不肯承認自己的弱點，因此逃入過度活動之中。我不願分享，也不願接納我的弱點，生命總是不滿足。此外，人們經常沉醉於明日之夢。小孩子想：「等我長大，情形就會好些。」等她長大，脫離孩提，她又想：「明天情形就會好轉。等我找到工作，日子就要好過些。」等她找到工作，情形並非那麼好，因此她又想：「等我結了婚，一定會很棒。我們會很幸福。」但是日復一日地對着同一張面孔，這對夫婦心想：「等我們有了孩子……」等到他們的寶寶夜半啼哭時，他們想：「等他大點就好了……」可是等孩子大些，那時真正的麻煩才開始哩！因此他們又想：「等孩子們成人離家，只剩我們兩老，無牽無掛，我們一定會很快樂。」等到那一天真的來臨，只剩下他們兩人時，他們說：「當我們年輕時……」真的，要過好每一個日子，真是難啊！

我們必須接受人生、接受我們此刻的弱點。我們要承認，在廣大的人群中，我們不過是卑微渺小的一員。在建立更好的世界、在建立基督的教會中，我也許只是個不起眼的小角色；也或許我被召叫來扮演重要的角色。不論如何，我都要以尊重、愛心及真誠來建造世界。我們都有使命在身，不一定是偉大的使命，而是天主依照我們的才能及恩寵要我們完成的使命。我不是來拯救全世界的，只能在我的家庭、團體、行業中，做到我應該做的——利用天主賜予的才能，不要埋沒它；在生活中常存創造、行動，使生命達到圓滿的希望。

人們多麼容易逃避現實，逃避自己的弱點！又是多麼輕易地不肯接納自己原來的面貌——不論是年輕或年老！年紀大的，以濃粧讓自己顯得年輕；年紀輕的，則利用各種巧計讓自己看來老成些。至於那些中年人可就為難了……到底該偏向那一方呢？

幻想是爲了要逃避什麼。當你接受現實時，就有了希望。我可進入幻想，以逃避今日的我。但希望是建立在我對今日之我的自覺上，知道我的脆弱，我的弱點，我的優點及缺點。我們不應逃避現實，進入虛幻世界；但要承認並接納人生中深刻的創傷，人必有一死的創傷，肉身的創傷，以及我們弱點的創傷。

這樣我們或會發現聖言成了血肉所賜予我們的特殊智慧，聖言取了人類的血肉，取了我們的弱點，使自己成爲小孩子。這是耶穌基督的偉大智慧：「不要害怕你們的軟弱，不要怕！在軟弱中你們將發現天主的臨在。只要你能安靜片刻，那麼在你因孤獨而生的創傷中，你會發現那位神聖的朋友。」這就是奧秘的核心：不要逃避我們的軟弱，而要接受它，並發現孤獨這樣的聖事。你知道聖事是天主臨在之地，是天主所賜。當你發現你就是聖神的殿堂，聖神就住在你內，你就會接受孤獨及貧窮這樣的聖事。我們若明白這點，就會不再害怕自己的軟弱、不再害怕在我們內的小孩子。因爲我們已發現在這創傷中有受難及復活的奧秘，有臨在的奧秘，而且是永生的臨在。那是耶穌基督的智慧。我們不須要逃避我們的軟弱，但要發現其奧秘，那是寬恕、同情及臨在的奧秘。

我們的心是爲無限而造，但我們舉目所見，盡是有限的。我所需要的並不止於有限；在我之內不滿足的創傷，催我前進，同時又迫我逃避現實。因此我必須樂意接受軟弱，希望因此發現在我內的赤子之心。我有權做一名孩童——就是蒙蒂梭利所見、所愛的孩童——進入一個奇妙、單純及信賴的世界，是充滿柔情的孩童世界。孩子是單純、溫柔、和諧的。信賴的能力使他們和諧一致，信賴正是他們特殊的品格。在他們的溫柔、信賴及單純中，他們對一切充滿讚嘆。

而這讚嘆的經驗，十分接近感恩、謝恩及沉思默想。那表示承認我們並非主人，而是孩童，以天

主爲父，這世界是我們的住所，也是我們的家。我們必須在內心深處再找出這些由創傷及軟弱中發出的孩童般的特質。因我們知道有天主父而感到安全，因而能懷着赤子之心成長，並共同努力使這世界成爲一個能讓孩子自在地活動玩耍的地方。

在這樣的努力中，我不怕扮演我的角色。聖誕節之後幾天，我們就要紀念諸聖嬰兒殉道慶日，那是屠殺嬰兒的紀念日。屠殺嬰兒到今天還在繼續，而我們都應盡自己的本分，盡力使這世界成爲能讓孩子玩耍、讓他們就做個孩子的地方——不但教他們成爲大人，玩刀弄槍，更要成爲充滿讚嘆之心的孩子。但重要的並非只是成爲赤子，而是要盡力創造一個讓孩童生活其中，我們也能像孩童一樣生活的世界。

馬克斯——黑格爾思想和耶穌基督的基本不同點，就是對耶穌而言，一切從信任開始；但對馬克斯而言，一切從侵犯和衝突開始。我們是要建立衝突的世界，還是要努力建立以互相信任爲基礎的世界、一個歡慶的世界、孩子們能彼此信任、充滿歡樂感謝？我們是否願建立一個能够互相信任的世界？在互相信任及團體精神的基礎上，我們是否能充分成長，爲更美好的世界而努力？

我們必須突破自身的障礙，才能發現在我們內的稚子之心。

各位都知道，一項慶典與休閒活動是完全不同的兩回事。有關慶典的重要，幾小時也談不完。那並非僅是一種休閒活動，却更近似感恩。並不僅僅是消遣。如果我們要在這世界歡慶，就必須以團體的身份歡慶，不論是家庭或任何其他團體。我們的家庭團體或其他共同生活的團體就是這世界，在這兒我們能像孩童般的在溫柔及忠信中成長。在這兒我們樂意接納彼此及我們自己，也接納我們的軟弱，並發現天主臨在於我們創傷之處的奧秘。一旦明白這些，我們的弱點就不再引起消沈或侵犯行爲，

也不再引起幻想，却會使我與兄弟姊妹一起歡慶。我們成爲歡樂的團體，並共同努力，使世界上的兒童也充滿歡樂感謝！

本文作者 Jean Vanier 於一九二八年出生於加拿大，十四歲至廿二歲曾在皇家海軍服務。之後攻讀哲學及神學。他在巴黎取得哲學博士學位後，任教於多倫多。一九六四年在巴黎附近 [Trosly-Breuil 創組「方舟」(L'Arche)]，是專為照顧智能不足者的家庭式團體。現在世界各地已有五十個「方舟」團體，本文是他在比京布魯塞爾合一運動週所做的演講。

本文譯自：Jean Vanier "A Wound Deep in Our Hearts" *Cross Currents* Vol. XXX III No. 2 P 147-157.

「神修指導的準備工作」評介

宋稚青

最近閱讀了這冊才出版罕見而極有用的書。

朱秉欣神父在序中說：「神修指導在今日的教會內，已不如往日那樣受人重視，這似乎是一個不容否認的事實」。又稱：這書「爲神父、修士、修女以及信友們是一份極寶貴、極適時的禮物」因爲「作者拉勃拉斯藉他豐富的現代心理學知識以及神修指導的經驗」說明了神修指導的各種題目。並且「作者也巧妙地把現代心理學的知識與傳統的神修指導作一整合」。

詹德隆神父在前言中稱作者「把教會傳統的靈修輔導原則和近代心理輔導的精華很成功的熔爲一爐」。

以上二位神父的看法，筆者閱讀全書後，很表贊同。此外，我願藉這篇文章陳述一些我的閱讀心得和希望，供讀者參考。

一、值得重視的有關神修指導的話題

作者把神修指導的各層面，皆加以詳細的討論，本文不能一一介紹，僅從我認爲更應重視的幾個話題，供大家分享。

作者清楚地告訴人，在進行神修交談時做些什麼？談有關使基督化生活成熟起來的問題。同時，

給神修指導下定義說：「是一個人給另一個人幫助，使他在信仰內逐漸成爲他自己。」（9頁）「成爲他自己」乍看之下給人模糊不清的感覺，筆者不願代爲解釋，因爲作者很快就清楚的說明，神修指導教人認識自己，接受自己，知道自己本性的秉賦，而且要人自己負責，自作決定。這一切是心理輔導重要話題，而作者首先提出作爲神修指導的基礎。

神修指導是協助人自己度信仰生活並辨別神類，因此作者又間接解釋神修指導說：「每一個要在信仰上成長的信徒，必須藉著教會的幫助培養這種辨別能力」（14頁）這是神修指導第一個層面。

以後作者指出聖神在人內心活動，與人密談，但是在這些內心活動中，可能掩雜著惡神或肉慾或俗化的成分，每個人難以分辨，必須藉他人的幫助，才不致陷入錯誤，爲此作者稱：「神修指導的基本要素，在於傾訴自己的隱秘的思想」（16頁）並且強調無論在俗教友、聖職人員或會士，如「有意讓基督恩寵在他身上活動」，皆應選擇一位富有經驗的神師。這「傾訴自己隱秘的思想」可作爲第二個層面。

人生遭遇很多事故，接受多次的挑戰，有不少次應作重大的決定，受到無數次的心靈困擾，對這一切「神修指導整個的人被天主引導歸向祂」（18頁）使人相信在任何環境裡，即使在意外的事件中，都能辨明天主聖意，而歸向天主。這種情況可視爲神修指導的第三個層面。

這種幫助者最好的人選是神父，幫助的方式是交談。作者說：「良心指導或者有人更喜歡稱它爲神修交談」（47頁）又說：「神修指導是兩人的交談，如同任何其他其他的交談，它表示二人之間的一種人際關係。」（49頁）這種關係，作者以很長的篇幅來陳述，組成第二章：神修交談的本質（49至100頁）。

筆者認爲最值得注意的是第三章神修導師的訓練。作者認爲神修導師要對神學、心理學和神修學

有廣博的知識，從聖經和教會史去「發現天主經常使用的各種變化萬端的方法怎樣引人歸向祂」(106頁)但以閱讀和研究學問的方式去獲得這些知識是不够的，而他認為生活在虔誠事主的團體內是認識神修學作家的好場地，作者甚至說：「三個月的初學時間和少許的實際經驗，其價值可與參加全部的神修學的課程相等。」(110頁)。

最寶貴的資料是作者大談特談交談的技巧，他首先說：「為神修導師極其重要的事是他必須學習與人交談和人際關係的技巧。」(117頁)然後他詳細地說明這種技巧的運用方法及步驟。這訓練的第三節是：神修經驗，等於神修導師的聖德修養，這是最難獲得的訓練，筆者對之確有望洋興嘆之感。

二、幾點意見和願望

先提出幾點見智見仁的拙見

關於本書的書名，筆者略有困惑，原文為良心指導 (DIRECTION DE CONSCIENCE)，中文譯為神修指導還算不錯，但加添的「準備工作」未免畫蛇添足，況且重點移至「準備工作」上與書的內容不符合。當人為筆者介紹這部書時，因為它是準備工作，即提不起閱讀的興趣，幾乎錯過研究它的機會。

其次是「指」導雖是原文字義，但是就本書內容說，並不著重指點、指示、指引的意義，而是在幫助交談「輔」導方面，何況中文心理學書籍，除極少數仍用「指」導外，大多數皆採用「輔」導；而我國現行教育法令如各學校皆設輔導室。那麼，為現代中國人寫書，是否採用通俗的名稱更易被人

接受呢？

再者本書第二章第一節：神修指導關係的自然基礎，第二節：神修指導與自然常規。這兩個標題皆有自然二字，原文可能是 NATURALE，但譯為中文以「自然」表達，意義不甚明顯，內文多次沿用「自然」，但就兩節討論的事項看，或者改為「人性」二字更為妥貼；而且譯者有時也這樣表達，例如第一節開始第一行稱：「最初開始的關係，是植根在人的本性深處」（51頁）第二節第二行則稱：「上述那些堅強的人性基礎」（57頁）。

以上所提拙見並不減低原文及譯文的諸多優點，願讀者細心研讀，必能獲得豐富的益處。

最後再提出讀後的願望

第一、本書在「神修導師的訓練」章內提出一種增進神修知識的方法，就是各位指導神師互相交換意見，或開神修輔導訓練班（參 113頁）。筆者提議讀過本書的神父、修女和教友，如果感興趣可約定時間，共同集會、共同商討或實習書中的材料，或從此書引發出來的神修輔導上的問題。

第二、本書對神修輔導的技巧雖然提供了很豐富的資料，但是筆者尚有奢望，請原文作者或請其他國內外的神修輔導專家，仿倫理神學的 (CASUS CONSCIENTIAE)「倫理個案研究」的方式，提供一些「神修個案研究」給神修輔導人一些神修輔導模式，作為參考，以加強實際訓練的效果。無可諱言，這種模式側重於心理輔導技巧在神修輔導方面的應用。至論聖神在輔導者與接受輔導人身上發揮的推動力量，是無法有模式的。

以上評介希望對讀此書的人有一些幫助，也希望引起讀者共鳴。

第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學會議

房志榮

本文的標題很長，但有其必要，這樣讀者一望就知文中的內容。第三世界神學家大公協會是什麼？第一屆亞洲神學會議何時何地何人召開，在神學論集第廿九號、三十號及四十號已由筆者及谷塞松神父向讀者報告過。這次筆者又在香港聖神修院參加了第二屆亞洲神學會議（一九八四年八月二日至十一日），覺得有必要向神學論集的讀者繼續報告，因為最後這幾年第三世界的神學的確有了發展。在此以前筆者曾寫過一篇「第二屆亞洲神學會議簡評」，登在香港公教報九月七日及十四日兩期，今收入本篇附錄中，那裡已講過的，本文不再重複。

一、由第一屆到第二屆亞洲神學會議

第三世界神學家自從一九七六年八月在東非坦尚尼亞首都達萊撒蘭開完大會以後，直至本年（一九八四）又開了六次大小不同的會議。前三次以洲為單位，先後在迦納、斯里藍卡，及巴西開了非洲、亞洲及拉丁美洲地區會議。第四次是在印度的新德里（一九八一年八月十七日至廿九日），目的是要把過去的會議作一綜合，然後再繼續前進。第五次是一九八三年元月在瑞士日內瓦所開的第一世界與第三世界神學家的交談會，這次交談好似並不十分成功。第六次就是本年八月在香港召開的第二屆亞洲神學會議。

新德里的那次會議果然做到了某種綜合的程度，這可從神學家的新覺悟及一些新的神學方法看出，下面就將這兩點略予介紹。

1. 亞洲神學家的新覺悟

任何一種運動，初創時總不免慷慨激昂，理想很高，易於偏激。然後因了時間的考驗和人事的衝激，會冷靜下來而慢慢找出中道。亞洲神學家當初以為可以建立一個亞洲神學，為改革窮國的命運可以依賴社會主義的大國，資本主義為萬惡之源等等。在新德里會議中他們却看出這些問題不但很大，並且很複雜，太樂觀或只知一面倒，並解決不了那些問題。下面是他們最後聲明的一些片段。

a、同中有異：「我們常以一九七六年的達萊撒蘭會議為依據：這次在德里我們加深了基督徒的共融，並在我們的神學裡發現了新的共同點，但同時我們也看出，在語言及步驟上這些神學也有相當大的差異。我們發覺現在就要做出過去五年的綜合，或將第三世界神學說成一個神學，的確是言之過早」（德里會議最後聲明，第7號。下全）。

b、社會主義國家：「在資本主義世界所呈現的暗淡畫面前，社會主義好像是唯一可行的一條路。可是，無論是第二世界或第三世界的社會主義國家有他們自己的許多問題要解決。從達萊撒蘭會議到今天，社會主義的實施方式給我們帶來與日俱增的關注。為國民權利及政治權利的鬥爭，為了更大參與而作的種種要求，失業及內部的權力鬥爭，社會主義國家間的彼此衝突，對資本主義的經濟依賴，封建及資本心態和機構的殘餘等，這些都是社會主義國家今天必須面對的問題」（第24號）

c、武器競賽：「在結構上，資本主義不能不製造武器，不能沒有戰爭。因此在武器競賽上西方

是始作俑者。但社會主義國家像蘇俄者，也被逼跟進大造武器，其毀滅性的特質和效果則是互相伯仲的」(25號)。

d、人民的宗教經驗：「第三世界的社會革命不能不顧及人民的宗教經驗，並使之投入行列，否則任何革命都不會成功，更不會持久。這是德里會議的一大發現，使我們與會者感受到極大的衝激」(第27號)。

e、傳統神學的不夠敷用：「我們發覺基督諸教會的神學主流仍然是西方形式的，對第三世界的情况沒有多大關聯……對第三世界來說，西方神學是被隔離的，並且使人隔離……它未能了解我們的宗教，我們的本地文化和傳統，也未能以尊敬的態度與之往來」(第32號)。

2. 神學方法中新突出的一些因素

德里會議的成就從這些神學方法的新因素裡可見一斑。所謂新就是適中，這裡也就是一種辯證性的看法和研究方式，能多顧到一點人的複雜特性和存在。下面是另一批最後聲明中的片段。

a、行動與默觀：「為服務人民而採取的行動是作真實的神學反省所不可或缺，但安靜的默觀也同樣的重要。原來參與人民為社會正義的鬥爭，同時在這種獻身參與中默觀天主，二者共同形成神學的基本母體」(第39號)。

b、平民神學與學院神學：「一般市民本着信仰所作的一些生活反省和釋義是真正的神學。按照傳統的意義來說，神學是一種科學和藝術，要求技術和理論的訓練和專長。不過無論是平民或學院的神學，二者都須介入民間並出於一個解放了的意識，才能成為有用的學問」(第41號)。

c、以歷史批判或在今日現況中研讀聖經？「聖經是我們信仰反省的主要基礎。有人曾嘗試由歷史的底層——平民的生活來重讀聖經，另一些人則認為這種解釋聖經的方法不免主觀……但今天聖經必受到我們歷史經驗的限定是可以肯定的。當然，我們今天的讀法也不會把聖經的意義全部汲盡」（第42號）。

d、社會分析與天國的價值觀：「社會分析是解放神學不可少的媒介和基本工具。它能指出在我們的情況中，天國的各種價值，諸如愛、正義、真理是否得到實踐或否定」（第43號）。

e、社會經濟及文化宗教的幅度：「我們深信一個真正關切第三世界的神學必須兼顧人民生活的文化及社會經濟兩個幅度。今日神學界的努力大多着重一面，而使另一面近乎絕跡……毫無疑惑，宗教文化及社會經濟各因素的綜合處理是今後第三世界神學的必然課題」（第44號）。

3. 亞洲神學努力的方向

一九八三年初在日內瓦所開的第一世界與第三世界神學家的交談雖然沒有引人注目的成績，但在該會中Samuel Razaqi神父的一篇演講却很有代表性，今把他所列出的亞洲神學四個特點略加介紹。

a、要想使神學為人的整體生活有貢獻，它必須由信仰及亞洲事實的會晤點噴射而出——亞洲事實就是亞洲的人民，它的貧窮，它的政治與社會背景，它的宗教性。

b、亞洲神學的主要資源是人民及他們的解放潛力，以及他們的文化與宗教傳統——這些傳統中有十分古老的經典和民間傳說，此外還有他們精神生活的歷史。

c、亞洲神學將是一個發現天主，並加入天主行列的過程。天主正在為亞洲的窮人生活，工作，

而窮人在亞洲佔人口的大多數。亞洲的窮人大部分不是基督徒，那麼在窮人身上遇到天主就是在非基督徒的窮人身上，在他們的信仰、希望、和象徵中。

d、在亞洲講神學，必須一改過去的作風而更多多注意天主干預的摧毀幅度。我們過去已太多太久把天主繪成一幅「現狀的保證者」及「法律與秩序的守衛」的圖像。今後神學應該轉向另一種模樣的天主，祂與之認同的是婦女，是無寸土之地的人，是那些不許觸摸的人（印度最低階級的人），是失業者，是受監禁者，是那些飢餓、受辱而身心不支的人。

二、第二屆亞洲神學會議

在附錄的那篇「簡評」中我已介紹了這次會議最後聲明的一些重點。聲明的結論很短，因為沒有得到大家的同意而須重寫。現在李景雄博士的新草案已寄來了，雖然還在徵求意見的階段，但大致會通過，今將其主旨介紹在這裡，以作上次報告的補充。

信仰的實踐實在是神學進程重要的一部份，因此這次會議的聲明不能不對此有所交代。希望幾年以後，下屆會議中能有更豐富的公開實踐信仰的經驗彼此分享，並道出其中的神學意義。這一段時間內，以下幾點值得特別注意。

1. 有社會新秩序的「第三條路」可走嗎？這不是一個理論的選擇，而是有些地方歷史的力量似乎讓「資本主義」及「社會主義」同生並存，彼此發生作用。因了這些交互作用能突出一個新秩序來嗎？在此過程中神學批判的功能是什麼？

2. 如何由基督信仰的神學觀點給當地的宗教文化因素一個評估？這一問題在第一屆亞洲神學會議

中已經提出，本屆會議中雖多次觸及，但沒有廣泛討論，因此暗示還須多加注意。

3. 平民信友團體與教會之間的關係是怎樣？在亞洲很多地區許多基督團及民間運動相繼出生，現示聖神藉着許多新管道在為世界的得救而工作，這些團體會影響到教會的結構嗎？

4. 在目前亞洲的脈絡裡，基督信友須找出，製造新的語言嗎？如何能使舊的翻新呢？對哪些事件須應用新語言？

協會副主席 Sergio Torres 神父參加了本屆會議的前一大段。八月七日他給大家報告拉丁美洲的狀況，其中有一段話值得在此介紹出來：「我們的神學是來自實踐及人民的宗教——這最後一重點是新的。④大家着重尋找歷史中的耶穌：當時的法利賽人、撒杜才人、羅馬人，耶穌是地上的鹽：⑤在許多痛苦及死亡中把天主視為生命的天主；⑥基督徒團體發現古老教會學的意義，如由人民選舉主教……⑦目前特別注重靈修，比方殉道者在顯露天主的、一種新的臨在。」

在會議中韓國代表及斯里蘭卡 and 菲律賓代表都作面書面的報告，以討論在亞洲從事神學的方法。本可一一介紹，來擴展我們的視野，因為那些方法與我們傳統的方法實在有所不同。但為了不將本文拉的太長，只好割愛，下面只介紹筆者在會中所提出的七點，當做對這次亞洲神學會議的續評（繼公教報中所登的簡評）。

(1) 人民與生命：這一對詞句這幾天在會議中時常出現，特別是在小組討論中，但對這兩個詞句的概念或懂法却不同：「人民」包括統治者和壓迫者嗎？天主子民究竟包括哪些人？哪些運動是真正的人民運動？「生命」僅指謂殘存（活下去）或有其屬靈方向？生命僅是現世的，或者也是宇宙性的，甚至是超越宇宙和末世的？亞洲的不同文化和宗教及其億兆的人民和十分豐富的人命能共同去找不同

的出路及多采多姿的答案。如何在基督信仰及救恩史的觀點下去看這些答案和解決方案是亞洲神學的課題。

(2) 聖經模型的探索：在小組裡進行信仰反省時，聖經模型的探索是大家不斷努力的一個目標。其間慢慢發現，聖經不只是認識及公平判斷人間事件的資源，並且同時應該是介入人民生活的動機和德能 (dynamis)，因為聖經本身就是出自天主子民的實踐與經驗，然後才筆之於書的。這就是說，不僅須誦讀聖經，研究聖經，還須用聖經來祈禱。在聖經中有許多坦誠的、有力的禱詞，對救恩史的形成發生過極大的作用。因此聖經的確是祈禱的模型，就像它是行動的模型一樣。

(3) 歸納與演繹的程序：在全體會談及小組討論中，歸納法被視為認同及評估歷史進程的當然程序，這是無可厚非的。然而，當神學反省開始進行時，純粹的歸納法就顯得不足。理由很簡單：那些從事認同及評估的人，明中或暗中，潛意識的或顯意識的，都有自己的立場。有立場並不是壞事，問題在於所採立場是正確的，或者是錯誤的。一個人採取條式的或絕對化的立場，和一個人採取折衷式的或相對化的立場和態度，其結果一定大有出入。那麼什麼是正確的立場呢？這個問題更好由另一問題來代替並予以答覆：在認同及評估歷史進程時，基督信仰的啓示是否一開始就該發生其作用和影響？如果我們想想，天主及祂的先知在說出上主的神諭前，並沒有作任何社會或心理調查，那時我們的答案應該不是否定的。

(4) 團體與教會：這最後一個多星期裡，整個會議中明顯地瀰漫着一種對各教會不信任的氣氛，特別是對制度化的教會。我們不否認在研討歷史進程中，教會有時扮演了反記號的角色；承認這一點就是誠實。但如果因了這一事實，而想在教會外另起爐灶，另建團體，那就是一個錯誤的想法，誰能保證

這一團體不會變成另一教會，而使分裂、離心的過程永無休止？我們這次大多數與會者都屬於某一教會，都意識到經由教會的仲介所受的種種恩典：洗禮、聖體……中國人因了孝的傳統對這一點十分敏感。我的父母能有缺陷、能有差錯，我也能糾正他們，忠告他們，但我總不能否定他們是我的父母。

(5) 時間與時機 (Kairos)：我們是在香港，這一撮爾之地的空間和環境正充滿着九七大限的焦慮，這是一個時間問題，但不少基督徒——也許我們在內，把這時間看做一個時機，一個天主眷顧的時間，祂要以祂特殊的方式用這時間來完成祂的計劃及祂救恩的策略。這不能不使我們想起若二 1-11 的記載。耶穌對祂的母親說：「我的時刻尚未到」。雖然如此，耶穌仍在這裡、加利利的加納行了祂第一個奇跡，藉以顯示了祂的光榮，並使祂的門徒們信從了祂。在時間與時機之間夾着瑪利亞的轉禱，又一次顯示出祈禱與轉禱在歷史及解放的進展中所有的角色。

(6) 鬥爭與修好：我知道我是在唱反調。在一個以「鬥爭」、「解放」為主調的會議裡，我却提倡修好。這裡仍然是個時機問題。主耶穌也說過：「不要以為我是帶和平到世上來的，我沒有帶來和平，而是帶來刀劍」（瑪 134），耶穌也有鬥爭的時間。但從耶穌的生活及日後保祿關於耶穌所說的看來，祂的整個使命仍然是修好（參閱格後 5 18-19）。這從蘇博士（韓國代表）及李景雄博士的討論大綱上也可看出：建立基督徒團體的基本因素是：十字架——餐桌（聖體共融）——復活的主——修好。我要說的無非是，在鬥爭與解放的努力中總不可忘懷，人類的彼此修好常是最後要達到的目標。

(7) 正義和平與真理事實的完整：這是我所提的最後一個「兼顧」，好讓第三世界神學家能以辯證的方式從事神學事工。在推行正義的圈子裡提出「和諧」是不受歡迎的，因為過去的經驗顯示，提倡和諧每每是統治者及壓迫階級用以安撫、馴服人民的一種手段。也許可用「平衡」二字來代替「和諧

一。在促進含有正義的和平時，總須顧到平衡，以免怨怨相報，演成無止境的鬥爭。為能達到這樣的平衡，一個重要的途徑是努力顧到真理和事實的全面。從檢討歷史進程始，經過信仰反省，直至改革的行動都是如此。亞洲的文化與宗教跟基督信仰與啓示一起，一定能對這種平衡與完整作出很多很大的貢獻。

三、對第二屆亞神會的一些感想

1. 把這次香港的亞神會與八年前在東非所參加的會議相比，我覺得這次要貼切得多，因為與會者同是亞洲人，同是在為不計其數的亞洲窮苦民衆從事神學反省。印度次大陸、斯里藍卡及菲律賓的現狀還是很窮的。我能看出這些地區的有心人士的確在為他們國家的命運憂心沖沖，而想有所挽救。大陸和臺灣的形勢也許好些，但大陸還在與現代化掙扎，臺灣的經濟條件也十分脆弱而極易受外力控制，我們並不能大意。從傳福音的觀點來說，多與貧苦無靠的人認同，多培養正義感，敢於跟社會的惡勢力戰鬥，是不可沒有的服務天國喜訊的條件。過去大陸的經驗是够慘痛的，可怕的是今日臺灣教會很容易忘記那些歷史的教訓。

2. 有的怕開會，總覺是耽誤時間、浪費精力。我的經驗却是：這些果然是應付的一些代價，但也會有可觀的收穫。首先這類國際性會議與自己在家裡做學問的氣氛就很不同。這裡出來演講或表達意見的人普通都有一套，好的觀點和透視能予以吸收，不能同意的觀點或說法能與之挑戰或辯論。比方這次會議中有些說法不斷出現，都是我們日常生活中不常聽到的：

△經濟民主——意謂沒有經濟後盾，政治民主沒有用。

△時代訊號——反訊號。會中每每說教會多次是反訊號。

△向聖言投身——意謂只聽只懂不夠。

△打破天主的圖像——意謂我們給天主所製的假像。

△世界市場的偶像——是依賴出口的國家所有的誘惑。

△發展的消極面——即不顧人民所需，只顧發展或國外需求。

△基督徒在人民運動中的認同。

△民衆神學，群衆的參與。

△教會的自我批判。

3. 不入虎穴，焉得虎子？不是說我以正統自居，或要去糾正別人。但這批好心及有真實基督信仰的人，對教會、聖統、訓導權等好像沒有興趣。從未引用梵二文件，從來不提教宗。爲他們只有聖經，並且是按照他們的釋經法所懂的聖經。這完全表達了第三世界神學家及大公協會的面貌。不過我想這樣下去，不會有好處。因此在關鍵性的時刻我提出了自己的見解。一次是有關神學方法，七項提議已在本文第二部分介紹過。當時大家似乎也很注意地在聽。另一次是在討論「結論」時，我要求大家表決一下，是否大多數贊成以一個社會主義的未來當做我們的理想。結果沒有通過而須重寫結論。李景雄博士的新草案語氣緩和了很多，其重點也在本文第二部分介紹過。

4. 總之，我覺得這是一次很有趣的交談。大家都是明白人，也都有雅量，都很開放。因此只要有準備，有見地，同時態度好，加上一點明智，別人還是肯聽的。合一運動不在於妥協，不該作無理的讓步。而該坦誠相見，憑理說話，時時處處保持着愛心和諒解而能誠于中，形於外。

第二屆亞洲神學會議簡評

房志榮

一、第三世界神學家大公協會的來源

這一協會的英文原名是 Eumenical Association of Third World Theologians，簡稱 EATWOT。創立人是智利的教區司鐸 Sergio Torres 神父。在創立協會以前他曾組織第三世界神學家的交談會。一九七六年八月這一交談會聚集了亞、非、拉美的二十一位神學家，其中包括一位美國黑人代表，在坦桑尼亞首都 Dar es Salaam 座談一星期之久。閉幕前大家同意要將座談會建立為大公協會，EATWOT 於是產生。代表中國參加坦京會議的有香港的李景雄博士及本文作者，我們二人也成了該協會的當然會員，今後我們要在香港及臺灣各增加一名會員。

一九七六年以後，在非、亞、拉美各開了一次洲區會議。第一屆亞洲神學會議於一九七九年在斯里蘭卡召開，參加的有八十八人。臺灣的代表是輔大神學院的谷寒松神父，香港的代表鄭浩然青年表現出色，他曾擔任天主教同學國際運動的亞洲秘書（一九七六—七九），以後不幸在一次飛機失事中喪生。這次在香港召開的 EATWOT 會議是第二屆亞洲神學會議 Asian Theological Conference II (ATC II)

二、參加的人與氣氛

這些由亞洲十二個國家或地區來的三十一位男女神學家一半是天主教，一半是基督教各派別。協

會的六位行政人員四位是天主教，二位是基督教。至於香港教會的五位觀察員皆屬天主教，此外有一位觀察員屬菲律賓統一教會，還有一位觀察員是泰國的一位天主教主教。參加會議的總人數是四十四位。

四十多位與會者，雖然種族、性別、教育，及文化背景不同，但素質都相當高，風度更是十分好。十天會議中有一個下午馳車旅遊香港，一個晚上是文化之夜，一次晚餐是叫來餐館的名菜在修院餐廳享用。這些機會上特別現出對基督的信仰確有很大的合一作用。大家都能坦誠往來，各顯其能，彼此像是多年的相識。尤其文化之夜，因有男女配角，及各國不同的生活情況與問題，都能藉着小話劇、啞劇、舞蹈、驅魔、歌唱、演奏等等，在娛樂及歡笑中碰到亞洲各國的真實問題和較深的層面。

每天一個不同國家負責領導的禮儀朝拜也是很有啓發性的。因為這是一個大公團體，禮儀側重於天主聖言。可以想像得到，有些國家把他們的歷史或詩歌也當作反省和祈禱的資料，韓國的「厄米爾的故事」（母女被燒死為鑄成一口大鐘來抵制外侮；專權者犧牲民衆鞏固自己政權的老故事），印度誦讀泰戈爾的詩……也有幾次舉行彌撒聖祭，全體參加，也都領聖體，只要個人願意。雖然不一定全照禮規行動，但大家對聖言及聖體的尊敬和嚴肅、虔誠的態度是無可否認的。當然基督教的兄弟姊妹習慣不拘形式，用自己的話禱告，而天主教的一些坦誠分子也喜歡自動自發，打破一般的刻板與被動方式，特別在聖道部分及懺悔禮上有所發揮。

在全體會議及小組討論上，出來發表意見或討論問題的人內容和風度都很多水準，特別是每次大會的主席，資格和表達能力都能使會衆悅服，挽救了不少較困難的局勢，他們個人方面的確盡到了指揮、溝通，及維持秩序的責任，雖然主席團的默契及對整個會議方向的把握，有不少可以改進的地方。

，這在下文將會提到。

三、會議的短評

這次亞洲神學會議的主要策劃人是 EATWOT 的亞洲聯絡人，Tissa Balsuriya 神父，一位斯里蘭卡的聖母獻身者修會會士（下稱巴神父）。會議的三部分為：先介紹各國的歷史進程，後共同作信仰反省，最後找出一些可以改革現狀的行動。這一程序是可以接受的，而所有參與者也根據這一程序作了事前準備。但會議期間全會主席是南印度教會的一位研究中心主任，他的觀點和進行方式和巴神父並不一致，更談不上默契，這對會議的進行及效果當然是不利的。

此外由每日主持會議的主席所組成的督導團（The steering Committee）也未及時作出每天的評價及適當的方向修正，以致每天的主席只能按照他的才能和靈感來主持會議，每人作的也相當好，但並看不出他們的「一貫作業」和對全體會議的有效指揮。最有代表性的一個例子是八月十日那天，筆者和一位韓國女士及一位印度的神學教授本被指定要對一週多以來的研究神學方法作一些評價。但該日第一次會議中討論了記號與反記號，討論了聖神，討論了女權，就是沒有提神學方法問題。結束前我要求了幾秒鐘來發問：我們三人的神學方法評論是否還要作。這時大會主席出來說，至今尚未作正式神學反省，所以關於神學方法似乎不必作評了。我却應聲說明：我們三人都已有所準備，我們不能不向大家說明我們願對這一評論負責。大會主席沒有再說話，當天的主持人 Labaya 主教通過了我的建議，讓我在當天第二次會議中說出我的評議，然後韓國及印度的預定評議員也說出他們的意見，最後把我們三人所說的列成二十一條，請大家批評討論。這一實例顯示督導團似乎並沒有清楚的計

劃和方向，另一方面也現出他們的雅量，能容納合下的意見而改絃更張——一個標準的亞洲人特性。說到亞洲性，這次印度及斯里蘭卡表現的機會較多，再延伸一點也可包括巴基斯坦及孟加拉。這次神學會議的三十一位正式代表中他們四個國家佔了十四位，再加上主要組織人巴神父，幾乎構成了與會者的一半人數。這十五人中女性有六位，非天主教的基督徒有五位，其中一位是孟加拉聯合教會的主教，因此他們所表現、所反映出的印度次大陸的各種面貌實在是多彩多姿的。

最基本的特點有二：一是相當廣泛的貧窮，一是人民的宗教性。從貧窮觀點、或更好說由體驗貧窮爲出發點來做神學工夫，是第三世界神學的一大特徵。貧窮包括被壓迫、被榨取、被歧視、被拋棄……我所接觸過的第三世界神學家大多是義憤填胸，憂心如焚的信徒。大家深感世上的財富分配得太不均勻，總望那百千萬的飢餓民衆能有翻身的一天，至少全家大小能得一個溫飽。這些神學家認爲研讀神學而置世界正義的問題於不顧，有違聖經的基本教導，一定導致一個殘缺不全的神學。

印度民族宗教性的深沉廣博是一個不爭的事實。第三世界神學有印度學者的加入，不知不覺中提高了宗教意識，指明了宗教對人民生活的重要性，這是每次會議中可以體驗到的。拉丁美洲在這方面已受到影響，他們除了要爲貧苦的大衆爭取更公平、更人道的的生活以外，也開始注重人民的宗教性，及民間信仰對社會的多方作用。印度宗教性給我帶來的一點困擾是，他們有時十分自信，幾乎要把印度教放在基督信仰之上，或者把基督視爲許多大聖大賢大先知之一而已。這在一個全部是基督徒的神學會議裡實在是不容易了解的。

肯定了兩個基本立場——貧窮及宗教性，並不保證一切都解決，或問題都不存在了。在會議中因了印度次大陸的貧窮現象突出，加上菲律賓、印尼的同感，大致的趨勢是亞洲的第三世界地區，對第

二世界——社會主義的國家表示欣羨、好感（尙未到認同的地步），而對第一世界則深惡痛疾，認爲過去的殖民主義，今天的新殖民主義——經濟、科技及文化的控制，是世界受苦大眾的基本原因。只有覺醒、鬥爭、革命能扭轉世界的局勢，登災民於衽席。

這一切下面有很多曲折複雜的道理，不是三言兩語所能說清的。世上的確有不少政權，是以革命起家的，但自己大權在握時就不讓別人革命了。也有不少政權以國家安全爲名壓制國內任何持異議者。這爲勉爲名實相符的基督徒的確不易接受，因爲他們不能把政權與國家混爲一談，也不能向一個不講理、不行義的政權低頭，因爲基督徒是以基督的仁愛及上主的正義爲最高的生活準繩。

不過在深表同感甚至認同後，仍不得不追問下去：鬥爭、革命什麼時候告一段落？有沒有一個終結的時期？令我有些吃驚的是中國大陸已公開有效地、大踏步地否定了不斷鬥爭的可行性，徹底打倒四人幫之後的今天，這些神學家還有些捨不得毛家紅朝，也許是因爲他們沒有嘗到那種紅朝的真滋味。因此我在評議時所提出的七點，最後兩點是「正義、和平，及真理——事實的整體」，與「鬥爭與修好」。我說耶穌基督果然說過「你們不要以爲我來，是爲把平安帶到地上；我來不是爲帶平安，而是帶刀劍」（瑪十34），但整個耶穌的生活，特別是祂復活後的和平信息是以息爭、修好爲目標的。我不說絕對不能提鬥爭，但最後目標，在鬥爭的同時就該努力以赴的目標是整個個人的彼此和好，及與天主的和好，一如保祿所說的：「天主曾藉基督使我們與他和好，並將這和好的職務賜給了我們」（格後五18）。

據我迄今有過的經驗，在這類會議中 Struggle 一詞出現的相當多，特別是在書面的文件中，而 Reconciliation 一詞却很難聽到。我這次逆着潮流把這句話講出，是由於深覺今日的世界有這個必要

。相信香港、泰國、新加坡、及日本的與會者與我有同感。南韓則不敢說，我很欽佩他們的鬥志，但也望他們有意識地把修好當做最後目標。

四、最後聲明（暫擬稿）的一些重點

引言：「要感謝上主，因他至善；

他的慈愛永遠長存！」

他所救贖的人啊，你們要頌讚上主；

他救你們脫離仇敵的手，

從東、西、南、北，

從各國把你們領回來。

詠一〇七1-3的這幾句話曾在八月二日的開幕禮中為大家所誦念，這不僅是引自聖經中的一些字句，還是我們每人由自己的家鄉所帶來的活生生的經驗，在過去的一句中分攤共享。亞洲人民面對壓迫他們的惡勢力必須繼續鬥爭下去，為能過一個更完整的人性生活（第一屆亞洲神學會議的主題）。如今我們發現有關亞洲人民鬥爭的信仰反省也非做不可，這是本屆神學會議的主要關注。當然，信仰反省也絕不該離開人民在歷史情況中的種種奮鬥，並該在歷史的前進中予以實現，且得到作進一步反省的資料。

歷史進程：亞洲人民的艱難生活是歷史的產物。他們在掙扎求生時，逐漸發現為生活所需的物資（特別是土地），生產關係，科技的獲得，產品的分配等等都不在他們手中。一些產權與強力的結構

不斷在榨取人民生活的所需，剝奪他們過一個更好生活的權利。這些結構各國不同，但都有一個共同面貌，就是以主宰控制人民爲能事。無論是封建、獨裁，或「國家安全」的政權，無論是跨國的大公司，以自我爲重的優秀分子，或種族、性別的歧視主義者，都是在某一方面騎在別人頭上。

有些「國家安全」的政權與超級強國的政策有關，其結果是言論、集會的自由受到很大限制，選舉徒具形式，甚至宗教、文化也被利用，以發生分化及控制的效果。至於菲律賓的美國軍事基地，韓國的被分裂及駐有外國軍隊，及日本的加強軍備都不能不令人再做第二次世界大戰的惡夢。

在這樣具體的歷史情況中，要想改進亞洲人民的生活，不能依賴那些有錢有勢者的意願、甚至善意，因爲他們爲了增加自己的權勢和專利總難免壓迫人民。只有人民自己的覺醒和鬥志能給和平、正義和自由帶來希望。人民會做神話分析，運用自己的才智來認識情況，自力更生。在斯里蘭卡、在韓國、在孟加拉、在菲律賓都是一樣。

神學反省：各國情況不同，神學反省亦各異，但我們有一共同的關注：神學應該向那些無以爲生的人負責，激勵他們，資助他們動員起來，擺脫重軛。這一目標將規劃我們的研究方式和所用的語言。人民受壓迫的經驗，人權的遭踐踏，榨取民脂民膏的經濟社會體制都是神學和崇拜的核心問題。在信仰遺產與社會經濟及文化宗教的脈絡間存在着一種辯證性的活力。信仰催迫着我們在歷史中追尋歷史的主宰拯救人類行動的足跡，在有所發現時，這種發現會導致新的語言、新的象徵、新的神話，以及鬥爭民衆所能懂的圖像；歷史中從事解放的主體對暫時性的神學講解會加以批評，由這種辯證性的活力中產生一種新的自覺，及對信仰遺產的更深領悟。然後整個程序再進入一個強度的結構及個人的改革行動中。以上是 EATWOT 的神學反省方法，所有這次的與會者事實上全體通過。

這假定神學家們必須進入人民的生活中，分攤人民的鬥爭。歷史的進程須有科學的解釋，但我們也有信仰的看法，就是把歷史看成天主和人在自由中所形成的產品，在歷史的圖案中的確有天主主動及催生的臨在，那就是天主聖神，祂藉着人的決定及相互關係而行動。

在聖經中聖神將混沌化為秩序，創造生命，解救受壓迫者，藉先知抗議不義，驅逐魔鬼勢力。因此任何向奴役及剝削的鬥爭，任何維護生命、平等、自由的運動，都有天主的幅度，這在人事的滄桑及兩可的情況中是不得不注意的。因此我們願意繼續聆聽聖神在我們個別情況中的聲音，就是窮人、工人、婦女，以及那些向機械社會與消耗社會作戰者的聲音。

在亞洲宗教與文化固然很重要，但這幾天內我們的分享顯示出，所謂的「亞洲性」也該予以批判和評估。亞洲對於女子的一般態度是不應該接受的，宗教裡分出優秀分子是錯誤的，高唱和諧與平安有時掩飾了真實的壓迫，我們開始發現文化與宗教能有兩可的意義，又發現某些象徵和故事反而有解放人的潛能。

信仰的實踐（結論）：這一部分很短，並在最後全體討論時未得到大多數的同意，可見由言論到行動的一步是不容易的。這部分的基本意思是，在目前世界壁壘分明的時局中，少數人的立場也會被利用以增加人間的分裂，只有強大的民眾運動可以給未來帶來一線希望。總之，一方面為正義而戰，另一方面在各界人士間建立橋樑，是當今之世須嚴肅追隨的兩條路線。

五、地主香港的貢獻

本屆亞洲神學會議在香港舉行，由道風山大公研究中心主任李景雄博士及聖神研究中心主任湯漢

神父共同負責安排旅行、場地、秘書等工作。香港仔聖神大修院是開會的場所，飲食起住，會外活動各方面的需要都照顧的十分妥貼，這不得不感謝聖神修院及研究中心的許多幕後英雄。我們參加會議的人最是歡意，有着各種方便，却沒有任何責任，最多不過是飯後到廚房幫忙一下洗碗碟。從各國與會者的反應可以看出，他們對香港這座特殊的城市很感興趣，而對於所體會到的招待實在稱心滿意。我們若用「賓至如歸」四個字來形容，一定不過分。

李景雄博士除了照顧各人的旅費以外，是督導團的成員，是主持大會進行的主席之一，特別他是最後聲明的主要起草人之一，可見他確是這次亞洲神學會議的關鍵人物。中國基督徒有理由為這次神學會議在香港舉辦成功而高興。希望大會的聲明對中國從事神學工作者有所啓發，有所助益！

（本附錄原載於香港公教報，一九八四年九月七日及十四日）

「我曾三次求主」——對軟弱的省思

Jane Kammer, C.S.B. 著
季明慧 譯

保祿曾求上主將他「身體中的一根刺」除掉，上主却對他說：「我的恩寵為你足夠了，因為我的能力在軟弱中才完全顯出來。」本文願就這句話在此反省思考其中奧義。這句話出自保祿書信格後十二9，當我們體驗它，實踐它時，會發覺它深深地影響個人的內在自我。也可以說，這是聖神要我們在心靈深處和實際經驗裏仔細加以領悟的道理。

隱藏在每個人的心深處都有那麼一個軟弱的地方，柔嫩嬌弱，敏感而易受創。為了保護它，我們在外面包圍起一層層堅硬厚實的外殼。若要深入其內，往往會暴露出自己的弱點，招致劇烈的痛楚。故在平時誰也不願冒這個險，它純屬個人的隱私。

這個軟弱之處並不專指我們某一樁罪愆或心理上的強制衝動，它囊括一切，是我們最不必要的那個自己，却是最真實實實的那個自己。它很難被辨認指明，既柔弱又不易統馭。可是因為我們所知的，是它所蘊藏的創造力及潛能，也就是所謂「隱藏的錢財和秘密的寶物」（依四五3），一直是聖神所欲發揚光大者。

這個核心也可形容為內心不安或空虛感，為心靈受重創時所鑽空的一個洞。這個洞有時像是被炸彈炸開的，四周斑痕纍纍。有時又像 Henry Moore 雕塑作品上平滑的圓動，竟能增加雕像的明度和美感。當此軟弱之處一旦獲得愛情的撫慰，我們會頓覺釋然，重獲自由，心靈被一抹靜謐的喜樂所提升，為一股獸的力量所充實。

在下列的一些情況中，人們會體會到這種軟弱：當母親懷着敬畏目睹孩子搖搖試踏第一步時，當一位

希伯來聖經中天主的概念

Jonathan Magonet 著
左婉薇 譯

著手準備這篇文章時，一節聖經突然浮現腦海，而成爲非其莫屬的開場白。這是撒羅滿奉獻聖殿時的祈禱詞：「看，天和天上的天尚且容不下你，何況我所建造的這座殿宇呢？」（列上八27）同樣的，這篇簡短的文章又怎能道盡希伯來聖經中天主的概念呢？但我不認爲撒羅滿只是在陳述明顯的事實，或是過於謙抑。聖殿當然無法容下天主，但它却能保證天主的臨在是可尋得，也可相遇的。或者情形是完全相反的？Robert Van Peet（去年夏天在 Beaufort 紀念猶太——基督徒聖經週的十五週年時，在發表的演說中）主張聖殿的功用是相反的。

在古代許多文化中，如同以色列在撒羅滿時代一樣，人在與神，即與超自然的關係中，面對的問題和我們的不同。我們極力想在一個世俗化的社會中，找到天主的踪跡。但古代人却不需要尋找，神明到處皆是。每棵樹，每口井，每座高山丘陵，都有自己的神靈，都屬於某個主宰者。祂的一切都應受尊榮、敬重和注目。古代人面對的問題是如何在這樣的世界中，建造一處可得的自由的避難所，讓他能逃離衆神加諸人肩，無法負荷的重擔。

幾乎所有文化都找出了一個解決方法，而至少能在日常生活中，擺脫超自然宇宙的重軛。它們採用的方法事實上是舉世皆同的：建造一個特別處所來背負這個重擔，而「解除」其餘空間所

受的桎梏。這個特別隔出的處所，就是所謂的「聖所」。

如果我們的問題是天主明顯的不在，以色列人的問題就是天主的臨在如泰山壓頂似的籠罩著他們。如果我們的問題是如何在我們的世代中，找到一個合適的天主形象，那麼聖經時代的問題就是必須在太多的神，以及太多以色列天主的形象中爭論。不論是借自迦南族習俗並經適度修飾的稱呼及名號，或是以色列所創的形象及隱喻，都源源不絕的自聖經湧出：天主(EI)，全能的天主(EI Shaddai)，至高者天主(EI Elyon)，看顧人的天主(EI Roi)，永恆的天主(EI Olam)，依撒格所敬畏者，雅各伯的大能者，磐石，萬軍的上主，君王，審判者，牧人，父，聖者，救贖者，生活的天主，萬古永存者。這些稱號證明了代代堅信、相傳、且了解的傳統是何等繁多，而這些傳統背後的經驗又是何其豐富——且這些傳統及經驗的本質和來源雖然差異甚巨，但也以某種方式反映在它們的幕後有其合一及唯一性。

希伯來聖經在著名的申命紀中，稱天主為唯一的，「以色列，你要聽：上主，我們的天主，是唯一的天主。」(申六4)然而這種唯一性、合一性及獨特性，是透過千變萬化的形象，也透過明述暗喻的方式，才傳遞給我們的。在我們和這個天主之間，仍有一層層掩飾及混淆的帳幔。

人類語文的有限已經使我們無法描述那不能描述，也難下定義的天主。在我們看來，我們的希伯來祖先試圖對天主做的描繪。更是含混不清，因為我們和他們在文化、語言及理解力上，都有時空的差距。即使我們了解他們的語言及其中真正的含意，但在我們手中承襲的記載及「真實」的天主之間，却又有人人的限度：人在為天主作證時的有限。寫聖經的記述者及詩人的經驗和記載，與藏在其下的

事實之間，有一道洪溝，這道洪溝也是他們所知的。厄則克耳看到「上主的光榮顯現時的奇象」（一28）；歐瑟亞告訴我們，天主曾「向先知們說了話，並增多了異像」（十二11）；厄里亞知道天主不在風暴中，亦不在地震中，也不在火中，而在輕微細弱的風聲中（參閱列上十九11~12）。

所有這一切都是人類企圖對那無法描述者所做的描述。而且我們首先還要假定，這些人類的見證是可以相信的。但先知們是出了名的不可信任。有時他們寧可說安慰或方便的話，而不願說真話。耶肋米亞就曾打擊這些假先知，用專門性先知術語來表現自己的思想，即那些「預言和傳述幻夢」，以自己的謊言迷惑人民的先知（耶二三32）。即使那些我們信任的「好」先知，也可能弄錯——並不只是由於先知話是有條件的，因此人如改變行為就能改變命運——有時他們自己的判斷也是錯的。正因如此，撒慕爾在為葉瑟的兒子傅油立王時，就選錯了兒子（撒上十六6）——因為這個兒子身材正像命定的撒烏耳。天主說：「因為天主的看法與人不同？人看外貌，上主却看人心。」很諷刺的是，被稱為「先見者」（撒上九9）的撒慕耳却「看不見」。聖經告訴我們，我們的見證是有瑕疵的，我們的眼光是不完美的，而我們傳達所見的能力也是有限的——所以我們在對「希伯來聖經中的天主」下任何斷語時，必須非常慎重。

天主同樣也是高深莫測的。以色列的祖先似乎把他們所碰觸到的天主，認定為天主的實體和本質。亞巴郎在有關索多瑪的爭論上，的確探索了天主正義感的尺度；而梅瑟似乎是第一個試圖掌握天主本質及本性的人。他在燃燒的樹叢中作第一次嘗試時，得到的結果是一項啓示，也是很清楚的拒絕。他要求知道天主的名號，因而引出了著名的，也是無法翻譯的：「我就是我」（I am What I am）或「我是永存者」（I will be what I will be），【譯者按：因為中文沒有一個動詞同時有「是」

和「存在」的意思，所以無法把這名號恰當的譯出。思高版之聖經中譯爲「我是自有者」。或是在何相似這類結構的稱號。曾有無數神學及哲學理論，企圖抓住這句話的含意，起碼在其文字上，是「存在」這些動詞的關係——也許這動詞暗示著天主是超越時間的，或是祂的臨在是存在性的。然而這名號的文法結構也和其他類似的文句同樣地很難加以捉摸。因此當我們不該知道達味的士兵在何處就攔時，經上就說：「他們到處漂流」【譯者按：此句死板的翻譯應爲「他們去了要去的地方」】（撒上一二三13）。「我就是我」的意思可說是：你不能把我的本性包含在一個名號的結構內，因此能以某種方式掌管我，就如其他知道他們神的名號的人，能掌管他們的神一樣。我只能按我自己所要的方式被人了解。我就是我。換句話說，「別多管閒事！」

倘若你認爲天主的答覆相當含混，那麼當梅瑟第二次企圖知道天主的本性時，天主的答覆也就同樣有問題了。經過金牛事件，整個會衆似乎都迷失了，梅瑟必須懇求天主繼續臨在衆民中。由於天主的肯定答覆，梅瑟遂壯起膽請求：「把你的榮耀顯示給我！」在被譯爲榮耀 (kabar) 這個詞上，我們已經有疑問了。它可被譯作「光榮」，有「榮耀」或「光輝」的含意，但也可代表「人」「自己」的概念，就如同「名號」的意思一樣。天主對梅瑟請求的答覆是許諾祂的「善」將在梅瑟面前經過——這句話的意義似乎應從接下來的一段話中去了解。在這段話中，天主述說了祂的本性：「慈悲寬仁，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過，但絕不豁免懲罰。」（出三四6~7）。但天主在最初的答覆中，加上了——「我要恩待的就恩待，要憐憫的就憐憫。」（出三三19）。這句話的文法結構和我們剛才所見的相似：「我就是我，我可隨心所欲地行事！」

在對世界的最高統治中，在天主內有一種至高無上的力量。這也就是說，在天主的本性（祂的「

「名號」及祂與人交往的方式（祂的「榮耀」）中，天主隱退到奧蹟的背後，表面上似乎不受約束和沒有原則。倘若天主可被定義，可以預測，因而可受操縱，祂就不再是天主了。然而天主願意讓自己被一個與某民族訂定的盟約所束縛，因而似乎限制了祂的能力。這是我們將看到的許多似非而是（paradox）中的第一個。

我們再回到聖經見證的問題上。今天我們更能意識到我們眼前之記載的本質。由於這樣的意識，我們對所記載的故事也有了新的見解。例如燃燒樹叢中的相遇，只是無數具有同類術語及內容的故事之一。我在他處曾談過^①，出谷紀第三章開頭的燃燒樹叢，以及創世紀第十八章亞巴郎遇見三位「天使」，這都是同樣的文字遊戲。在這兩處，「看」這個動詞的不同用法，使我們可用敘述者「客觀」的眼光，以及當事者「主觀」的眼光來看同一個故事。梅瑟看到樹叢在燃燒，但我們讀者知道那是一位天使站在上面。亞巴郎看到三個人，但我們知道這其實是上主藉著他們顯示自己。同樣的文學用法也在若蘇厄第一次戰鬥前，顯現給他，並顯現給與人掙角的雅各伯和迷失在曠野中的哈加爾。

當我們看到若瑟在四處徘徊，尋找他哥哥們時，他遇到一個人，問他一些神祕的話幫他去找哥哥們，這時我們都在等待這個人變成天使——當他並未改變時，我們才了解這是同一主題的變奏。也許這表示若瑟在生命的這個階段，還無法看透事情的表面。這也就是說，這些不同的挿曲是根據一種特定的「典型情況」（type-scene）（借用 Robert Alter 的術語^②），所發展出的各種不同情節。這是一種敘述的傳統，其技巧就在將同樣的基本主題以配合上下文的不同型式表現出來。

我們已經意識到在原始經驗，經驗的傳遞及最後的表達（除了後來編纂及列為聖經正典的問題以外）之間，受到文藝的操縱。我們已能認出在故事外表的單純或質樸背後，存有微妙且複雜的內涵——我們聖經中的祖先既非如「原始人」般頭腦簡單，也非無知天真。但我們也曾步入歧途，認為這些故事的本身就是天主啓示的「真理」。在這一組故事中，除了有關若瑟的那個可說是經過刻意隱藏外，一再出現的主題是各種顯現中與天主相遇的驚奇，以及敘述本身的戲謔性，這通常是明顯的幽默。我們嘲笑我們的英雄，即使是梅瑟也不例外；而我們也再度意識到神人之間的差距，以及我們不能表達天主全部的本體，只能觸到皮毛。因此我們僅能以各種不同的方式，來表現這個差距。

事實上希伯來聖經中經常出現的諷刺，一再指出許多這類的的不協調：即人對自己的看法及天主對人生本質的了解之間的差距；和人對自己力量的感覺及天主對人的軟弱的認識之間的不同。人一方面似乎有無限的恩寵，力量及創造力，使我們「稍遜於天神」（詠八五），但另一方面人又是脆弱的——因為我們有如「嫩苗青草，早晨雖然旺盛繁茂，傍晚割去即形枯槁。」（詠九十五、六）。這種極端的不和諧藉著諷刺的文學手法，而變成可以聽得進，甚至可以忍受的。

我們認清了藝術及技巧能塑造我們對事情的看法，也使我們有某種程度的客觀。然而，同時我們也感受到，聖經見證人對天主的經驗是如此強烈，有如排山倒海，以致幾乎像可觸摸到的那樣真實——不論是那種令人敬畏、興奮的醉人感受，或是那種毫無慈悲，恐怖的足以將人擊倒的感受。這兩者耶肋米亞都經驗到了，就如他在微妙的「自白」中所說的：「你的話一來，我就吞下去；你的話便成了我的喜悅，我心中的歡樂，上主，萬軍的天主！因為我是歸於你名下的。」（耶十五16），「上主的話，為我日日成爲受侮辱和譏笑的因由。假使我說：我不再想念他，不再以他的名發言；在我

心中就像有火在焚燒，蘊藏在我的骨髓內；我竭力抑制，亦不可能。」（耶二一8b~9）。

約伯的經驗更爲淒涼及富於諷刺性。他將傳統讚歎的語句，全都反了過來。聖詠的作者用驚奇的口吻，問出我們曾引述的話：「世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他稍遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕。」（詠八8）。在約伯苦澀的經驗中，這些話變成了：「人算什麼，你竟如此顯揚他，將他置諸心頭？天天早晨看護他，時刻不斷考察他？」（約七17~18）。在約納先知偏執的思想中認爲，每一陣微風，每一個受造物，每一棵植物，人說的每一句話，都附和著天主對他的堅持要求，就是不顧他個人的常識及渴望，要他前往邪惡之城尼尼微去。在此，天主很明顯的距離人很近，而且太近了。用經師們的話來說，就是「家主在催迫」。

然而如同耶肋米亞也曾作證的，當人需要天主時，祂常有隱藏起來使人不安的習慣。祂默默不語，好像不爲祂代言人以及祂子民的痛苦所動。以色列會一次又一次地作證這一點。在申命紀三十二章的詩句中，天主因以色列人的背棄而發怒，遂威脅要隱沒：「我要掩面不顧他們」（申三二20）。在聖經中，我們一再看到人與天主之間逗人的捉迷藏。聖詠的作者之一在談到當時的世代時，說：「這樣的人是尋求上主的苗裔，追求雅各伯天主饒容的子息。」（詠二四6）。然而第三依撒意亞先知書的作者，也道出了天主的遺憾：「從未求問我的，我要讓他尋求我；從未尋找我的，我要讓我找到我；我對那從未稱呼我名的民族說：『看，我在這裏！我在這裏！』」（依六五1）。

這是一齣悲喜劇，其表現手法全屬人類的，但却是以宇宙爲舞台。從創世紀一開始，天主就被塑造成一個悲劇英雄。祂試圖得到祂的受造物，祂所愛者的忠誠和愛，但結果總是一次的失望、挫折、發怒及懲罰——繼之而來的又是含淚的和好。以 Heschel 的話來說，天主是在「尋找人」。

聖經圖像中還有另一個似非而是的現象，天主的形像是如此的擬人化，而同時聖經中的神學又嘗試強調天主的差異性。依撒意亞先知書（第六章）並列了天主的超越性（聖，聖，聖——也就是「分隔」，「不同」，超越人的想像），以及天主的無所不在——世界充滿了祂的榮耀（Kabod）、光榮和臨在③。申命紀中也警告人：「你們應極其謹慎：因為上主你們的天主，在曷勒布由火中對你們說話的那天，你們既然沒有見到什麼形狀，那麼，你們切不要墮落，為自己製造任何形狀的神像，無論是男或者是女的形狀，或地上各種走獸的形狀，或空中各類飛鳥的形狀，或地上任何爬蟲的形狀，或地下水裏各種魚類的形狀。」（申四15-18）

天主不僅比其他的神更偉大，就如紅海邊的詩歌（出十五11）所斷言的：「上主，衆神誰可與你相比？誰能像你那樣，神聖尊威，光榮可畏，施行奇跡！」，天主還是唯一的，就如第二依撒意亞先知書的作者所說：「我是元始，我是終末，在我以外沒有別的神。」（依四四6）。「我是上主，再沒有另一位；除我以外，沒有別的神；雖然你還不認識我，我却武裝了你。」（依四五5）。「因為我是天主，沒有另一個；我是天主，沒有與我相似的。」（依四六9）。這堅持的聲音，不但是一種要求，也含有豐富的感情。

然而這個超越、遙遠、隱秘的天主，却一次又一次的關心人類經驗及生活中最微小的細節。對耶肋米亞來說，天主在講下面這段話時，祂的地理學上出發點是天上。人們也許認為天主離天上很「近」，因此就離人類的的生活很「遠」了。但天主說：「難道對近處的，我是天主——上主的斷語——對遠處的，我就不是天主了嗎？人若隱藏在暗處，我就看不見了嗎？——上主的斷語——難道我不是充

滿天地的天主嗎？——上主的斷語。」（耶二三32-34）。耶肋米亞用這樣的描寫指出，天主知道世上假先知的不誠實。聖詠一一三篇的作者，則藉著天主「高」於世界的隱喻，讓天主降下，將那些卑微的人舉揚到「高」處：「上主高越列國萬邦，他的光榮凌駕萬有；誰能相似上主我們的天主？他坐在蒼天之上的最高處。他必會垂目下視，觀看上天和大地；從塵埃裏提拔弱小的人，由糞土中舉揚窮苦的人，叫他與貴族的人共席，也與本國的王侯同位。」（詠一一三4-8）。

這使我們繞了一大圈，又回到約伯的抱怨，即天主從不離開人片刻。這也提醒我們，聖經的見證人有他們的主體性和人性，也因而無可避免的使聖經中天主的形象也有了「人性」——祂會「回心轉意」，祂好像也有人的喜好、憎惡之情。祂可以在這一刻宣告祂的憐憫及愛情，却在下一刻判定世界的毀滅或敵人的殲亡。在勾劃天主本性及本質的縮影時，虔誠的護教者傾向於只注意祂的愛、正義和憐憫，或反宗教的辯護者傾向於只注意祂的發怒、毀滅及近似不顧念人類的抉擇，這兩者都是錯誤的。天主的這兩面，若非同時存在，就是全不存在。倘若沒有如此的完整性，沒有如此的矛盾，天主就不是天主了。「是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍：是我上主造成了這一切。」（依四五7）。

聖經記載中常見的情節之一，是人常錯看了天主；以色列亦然，或許更甚於其他民族。亞毛斯當代人說：「天主站在我們這一邊，祂必會毀滅我們的敵人。」但先知對此的答覆是：「那仰望上主日子來臨的人是有禍的！上主的日子為你們有什麼好處？那是黑暗而無光明之日。」（亞五18）人們說：「只要按時舉行祭獻，用奇妙的儀式，豐富的犧牲，就能平息天主的怒氣。」但天主藉先知說：「我痛恨厭惡你們的慶節；你們的盛會，我也不喜悅；即使你們給我奉獻全燔祭和素祭，我仍不悅納。」

；即使你們獻上肥牲作和平祭，我也不垂顧。讓你們喧嘩的歌聲遠離我；你們的琴聲，我也不願再聽；只願公道如水常流，正義像川流不息的江河。」（亞五21-24）以色列子民說：「我們是天主的選民，只有我們的命運才是和天主相連的。」「以色列子民！你們對我豈不是像雇士子民？——上主的斷語——豈不是我由埃及領出了以色列，由加非托爾領出了培肋舍特人，由克爾領出了阿蘭人？」（亞九7）以色列人說：「因為天主特別寵愛我們，所以不論發生任何事，祂總會保衛、庇護我們。」「由世界上一切種族中，我只揀選了你們，為此，我必懲罰你們的罪惡。」（亞三2）

依撒意亞曾經認為，在歷史上的某一時刻，敵人圍攻耶路撒冷的威脅，並不足以畏懼——因為天主會保護祂的城；而依撒意亞是對的。一個世紀後，耶肋米亞認為耶路撒冷必遭巴比倫人毀壞——即使當代的人相信，而依撒意亞的教訓也增強了他們的信心，天主絕不會讓此城毀滅；而耶肋米亞也對了。這樣看來，好像天主拒絕被人認為祂理當如此。沒有兩個情況是完全相同的。歷史的傳統或簡單的信仰，不能為眼前的情形提供保證。天主的話若不是活生生的，現在的，要求人聆聽的，就不是祂的話。然而，這活生生的話語所要求的，太多次與聆聽者的願望背道而馳。如 Werner Peltz 所描述的——當雲柱往前移動時，以色列人必須跟著往前走，否則就被留在荒蕪的曠野內。或者套用約納的比喻，以色列不斷的被派往尼尼微，但却又一再地逃避到塔爾史士，而被抓回。此外還有一個似非而是之點，聖經一方面再再地強調天主的正義，可信賴及忠於盟約，另一方面，聖經也歡慶天主以無限的權能，不斷帶給祂的子民驚奇，（更別提驚嚇了），讓他們接受新的挑戰，新的意識及新的責任。「偉大的上主，實在應受讚美，上主的偉大，高深不可推測。」（詠一四五3）

走筆至此，我意識到還有無數的漏洞，應在這篇文章中填滿。其中特別重要的一個，是稱呼天主爲「祂」。這一點在我們語言的本質上，不論希伯來文或英文，都是可以解釋的。這兩種語言中的「祂」，都包含了男性和女性——雖然其本身是以男性爲主體的一種說法。聖經的記載較此更爲複雜。在創世紀中，天主照祂的肖像造了人——祂造了男人及女人。對經師們來說，第一個人因此是兩性的，當夏娃被分出時，才將男女分開。男人與女人的結合，因而實在是原先的兩部分重新結合，再度成爲一個整體。因此天主的「肖像」必定是男性也是女性。此外我們常可看到，在天主的各種本性中，聖經常談到他（她）的憐憫。「憐憫」的希伯來語 *rachum* 源自名詞 *rechem*，意思爲「母胎」。所以天主既是父親，也是母親。這個問題的枝節極多，也爲有關聖經中天主肖像的研究，開拓了嶄新的境域。這並不是說天主是女性，只是提醒我們天主也非男性——或提醒我們，天主已經被包在純男性的形象和臆測中太久了——這種臆測本身也是一種偶像崇拜。

希伯來聖經中沒有一個天主的「概念」，至多只能說可能有「很多概念」。較恰當的說法應當是有很多個別和集體的經驗，這是無數世代在相當長的一段歲月中，在文學媒介最廣的領域中所表達的——這些經驗彼此交互影響，而由豐富的差異性中，產生了各種共鳴、矛盾及驚訝。從梅瑟的狂熱到雅各伯的睿智，從約伯的苦經到訓道者的譏諷，從雅歌的狂喜到哀歌的深痛悲怨，從無數立法者的明晰觀念到先知竭力苦思的話語，從三松的滑稽到亞納（撒慕爾之母）的單純，我們的記載是無窮的，其中的意象及經驗更是永不枯竭，深不可測的。

這一份富饒使得天主給梅瑟的警告，產生了一個尖銳的、最終的似非而是：「我的面容你絕不能看見，因爲人看見了我，就不能再活了。」（出三三20）這句話的意義是可爭論的。它也許不是說：

「你若看到我，立即就會死。」，而是說：「沒有人，沒有血肉之軀，在還活著的時候，能看到我的全部本體。」然而，因為這些脆弱的人類見證，希伯來聖經中的天主對我們來說，已是生活的天主——雖然這些見證也許有瑕疵或不足的確，他們被選似乎正因為他們有很多瑕疵及不足，而他們的見證也許因為經驗，而變得更不完整。他們已不在人世，但藉著他們及他們留下的記載，我們就算沒有一個天主的概念，起碼對那塑造他們生命、歷史及命運的力量，也有了可望不可及的一瞥及親身的體驗。這些記載至今仍刺激著我們，也向我們挑戰，並催迫我們答覆。

註：

① "The Bush that Never Burnt: Narrative Techniques in Exodus 3 and 6." *The Heythrop Journal* Vol XVI, 3, July 1975, 304-311.

② Robert Alter *The Art of Biblical Narrative* (London 1981) 47-62.

③ 關於這一段經文，更詳細的解釋，請看我所寫的 "A Little Lower than the Angels" in *Harvest: Journal for Jungian Studies*. London, 28, 1982, 97-105.

④ 對這一問題的介紹，請看：The entry by Phyllis Trible in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume P, 368—"God, Nature of, in the O.T."

本文譯自：Jonathan Magonet, "Concept of God in the Hebrew Bible," *The Month*, 17 (1984), 7-11.

舊約的天主觀

張春申

這篇文章只是將舊約中有關天主的重要概念，比較有次序地綜合起來。幾乎所有資料都取自「聖經神學辭典」的中譯本；不少資料甚至直接抄錄過來的。如果本文有些價值，只是比較完整地介紹舊約的天主觀。一般本位化工作者喜歡將中國的天、上帝觀和聖經的天主觀相比。這裡我們至少有了舊約部份，不難見出聖經啓示的特點了。

聖經不是一部討論與研究天主的哲學，它記錄的是天主與人交往的歷史、救恩史。在聖經的舊約和新約中，可以見到天主繼續不斷地啓示自己（希一11），以言以行使人經驗，相信和認識祂。本文處理舊約部份。

舊約是以色列民族的信仰歷史；在史前的古聖祖時代中，在梅瑟領導下出離埃及飄泊曠野的時代中，在進入福地各個支派聯盟的民長時代中，在達味統一以色列民族以及南北朝分裂與充軍時代中，在重返祖國的猶太主義時代中，舊約以色列民族認識了在歷史變遷中天主自己所揭露的面貌。同時以色列民族也在歷史變遷中默想他們的天主，因此產生聖經學家所說的種種信仰傳承。

(一) 天主的名字。

(二) 天主的存在與本質。

(三) 天主的屬性。

(四) 天主啓示自己與在宇宙中行動的方式。

(一) 天主的名字

爲閃族，名字絕不是一個簡單的稱謂，它代表有此名字者自身，因此名字表達性格、角色等等。天主完成創造時，給與受造物日、夜、天、地、海之名（創一3~10），祂委任亞當爲每一個走獸起名（創二20），那麼舊約中，天主自己有什麼名字呢？

1. 閃族中普通名字

以色列民族淵源於閃族中天主的名字：EL。這個名詞作爲普通名詞幾乎指所有閃族神祇；作爲專有名詞則指一個大神，存在於世界的西部，特別在腓尼基與客納罕地區，似乎是至高的神。

究竟「EL」在原始閃族中曾經是個共同敬禮的、最高的、唯一的神？抑或敬拜祂的那個宗教，雖然純潔，但却脆弱，以後受到一種具誘惑力而又邪惡的多神教排擠？或者祂曾經是最高的神，而且是閃族各不同部落的領袖，不過雖然祂是每一個部落的惟一神，祂却未能使自己得到獨一無二的位置，反而在與別的族群發生衝突時，漸漸淪落爲異教衆神廟中各種不同神祇中的一個？這段歷史是模糊的。

舊約中聖祖稱呼天主爲EL，而且加上不同的別號，如：EL ELYON 至高者天主（創十四22），EL ROI 看顧人的天主（創十六13），EL SHADDAI 全能的天主（創十七1，卅五11，四八3），EL BETHEL（創三七7），EL OLAM 永恆的天主（創廿一33）。值得注意的是，EL ELYON 至高者天主是亞巴郎的神，也是撒冷王默基瑟德的神（創十四20 ff），這個事實不僅證明以色列民族

的天主是「審判全地的主」（創十三25），而且證明天主願意在以色列民族以外被承認爲天主，而且受到崇拜。不過這個事實可說是例外的；大部分的情形是：外邦人的衆神不是神（耶二11；列下十九18）。

舊約中與 EL 意義相同，並且共用的名字是 ELOHIM。後者是前者的複數；這種複數用法，並非是一個「尊位多數」，在希伯來文中根本沒有「尊位多數」，也不是一個多神教的遺跡，因爲在以色列民族的心理上對這樣重要的問題，如此含糊，是不可思議的。這一個複數形式的字義可能來自閃族的普遍觀念，他們以爲神是具有各種複雜的力量。

最後，在舊約中，EL/ELOHIM 事實上只有當祂以雅威的名字啓示自己給祂的子民時，才能認爲是真天主。

2. 以色列民族中特有名字

天主在以色列民族中特有的名字是雅威 YAHWEH；當梅瑟問祂叫什麼名字時，祂答說：「我是自有者」（“ehje’ ascher’ ehje”），以民則用第三人稱，稱天主爲雅威；祂是自有者；於是雅威成爲以色列民族的天主之特有名字，祂是天主。

天主作爲 YH 是在一個親切的地區，以簡單而接近的方式，將自己顯示給聖祖；作爲雅威將自己啓示給梅瑟時，却是在曠野中，在流亡放逐的艱苦境遇中，在令人畏懼的火形下（出三一1-15）。上主神聖得令人敬畏，也是以色列的忠信與救援。祂紀念亞巴郎及其後裔（出三6），知道希伯來人在埃及的苦況（出三7），決心解救他們（出三8），並使他們獲得幸福。祂用以顯示自身的名字雅威

，與祂所作所爲的，名符其實。誠然，這名字本身含有一個奧秘，意味着某種不可企及的東西：「我是自有者」；沒有誰可以逼迫祂，也沒有誰可以透視貫穿祂。可是雅威也表示積極的一面：一種非常活躍與關注的臨在，一種無法抵制和予人解救的力量，一種堅貞不渝的許諾。

(二) 天主的存在和本質

天主「起初」就存在（創一1），天主的存在是一個最元始的事實，不得不接受而不需要任何解釋。舊約沒有任何古代東方宗教中衆神產生的神話，因為天主是「元始與最終者」（依四一4，四四6，四八12），世界全是天主的工程，是祂所創造的。

因爲天主是元始，祂不必先自我介紹，由於祂是天主，祂逼迫人心接受祂。聖經中找不到任何跡象，可以說人發現了天主，或者說，人因爲自己的努力漸漸地肯定了天主的存在。人認識天主，就是爲祂所認識（參閱亞三2），人發現天主，就是在自己存在的泉源處天主使人發現祂；縱然人要逃避天主，也仍然會感到天主的視線在追蹤着（創三10；詠一三九7）。由於不是人自己發現了天主，而是天主使人發現祂，所以從天主讓人認識祂的時刻開始，祂的位格、祂的反應、祂的計劃都已清楚顯出。雖然關於天主人所知尙很少，可是，從認識天主時起，已經能夠確知天主的計劃，祂願意在那裡去，做什麼事。所以，舊約中不只是天主的存在，尤其是天主的本質，不是人的理性之結論，而是天主自己使人認識的。爲以色列民族，天主是誰、是什麼？祂是雅威，祂自己顯示的名字，才是祂的本質。

在梅瑟五書的傳統中，天主的這種絕對「元始性」以兩種相輔相成的方式表現。一種是所謂的雅

威派傳統，這一派主張雅威在世界起始時已經有意完成祂的惟一計劃，遠在顯現給梅瑟以前，祂早就開始行動。另一種是所謂厄羅亨派傳統，這一派與前者不同的是：它特別強調天主將自己的名字啓示給梅瑟時所帶來的新面貌，同時也指出，天主已經在不同的名稱下讓人認識祂，這些名稱普通都是與「Y」相連的別號。梅瑟如果以前對天主沒有任何認識，也不能以雅威爲眞天主。換句話說，人心一經啓蒙便意識到的那個天主和由啓示認識的天主，是同樣的天主。聖經經常直接把「雅威」——將自己啓示給以色列民族的天主和「厄羅亨」——列邦所能認識的天主認爲是同一的天主。

(三) 天主的屬性

天主對以色列民族啓示了自己的名字，也在他們的歷史中顯露了祂的屬性，因此舊約中描寫的天主的屬性，不是原神論中理性推論的神性，而是以色列民族在信仰經驗中認識的天主。舊約記載了天主的屬性，但是一般說來並不進一步對於那些屬性之間發生問題，甚而加以調和。

1. 惟一的天主

以色列民族的一神論既不是形上思想的成果，也不是政治統一所要求的結果，也不是一種宗教生活的自然發展，而是一種信仰的肯定。這種信仰和以色列民族同樣的古老，這是說，以色列民族確切相信自己是天主由所有民族中揀選的；這個天主所有民族都是隸屬於祂。

舊約信仰的一神論，雖然自始崇拜一個天主，但是也顯出逐漸地純正。起初曾能長久容忍其他的神存在，如在摩阿布地區的革摩士神（民十一—23 f）；或以爲在上主的產業範圍以外，不能敬奉雅威

(撒廿六19；列下五17)，但雅威從來不容許其他神與祂競爭，全部以色列歷史就是天主制服祂對手的歷史，從埃及的神、客納罕的巴耳神、亞述與巴比倫的國神，一直到祂最後的勝利，即把假神的虛無全部揭露出來。耶肋米亞在宣佈猶達與耶路撒冷要徹底毀滅時，用一種很簡單的肯定口氣指出外邦人的神「並非真神」(耶二11)，而是「非神」(耶五7)。在放逐中面對令人目眩的偶像崇拜，以色列這被人征服、受屈辱的民族，由肺腑中發出了決定性的信心：「在我以前，沒有出現神；在我以後，也決不會有。我，只有我是上主，我以外沒有救主。」(依四三10 f) 這些話顯然是記憶曷肋布山上梅瑟的事件，文字雖截然不同，精神思想的貫通性却很有意義：雅威是惟一的天主，因為惟有祂能救援，祂是「元始與最終者」，常常存在，常常關注一切。

2. 有位格的天主

舊約敘述天主啓示自己的名字時，就顯出祂是有位格的，祂關注、解救、許諾以色列民族(申六4 ff)。祂與這個民族之間，實現密切的位際關係。一切對天主的擬人化描寫中，足以表示出天主顯露自己的意願。

3. 精神性的天主

所謂精神性表示天主是神體；神常指一件事物基本的而不能捉摸的因素，指不可抗拒的能力，指大地產出生命的來源。舊約稱天主是神，不是根據哲學的概念，而是出自天主啓示自己的行動。這個屬性糾正擬人化中對天主的表達，演變爲天主神聖的超越。

天主的神激發民長，做出英勇的事（民三10，十一29）。祂遺發先知爲天主講話（則十一5）。祂革新大地的面貌（詠一〇四30）。擬人化的天主在神體的形態中，超越地通過媒介出現。天主是神，顯出無法趨近的尊威以及絕對的統治。

4. 大能的天主

在一切宗教內，能力是神性的基本屬性。以色列民族除了承認天主在宇宙中普遍的能力之外（創一1），特別宣揚的是祂干預世事，創建祂自己的子民時所表現的全能。這種能力在有關古聖祖生活的記載中，顯得最爲偉大：爲天主沒有做不到的事（創十八14）。

在舊約古老的傳承中，上主是以色列的軍旅之統帥（出十二41），使祂子民勝利鬥士。這是含有戰神意味的 *Sabbath* 名稱的最初意義（詠廿四 8 ff；出十五2 ff；撒十七45；撒下五10；亞五14 f）。

總之，上主是人民的力量，不但只是全能的創造者。聖詠常在讚美（詠一四四1 f）或呼籲救助中歌頌（詠廿九11）。以色列不會缺乏救援，因爲天主愛他們，祂有能力，「爲所欲爲」（詠一一五3；依四六10）。

5. 忠信的天主

希伯來文描寫天主忠信仁慈的屬性用的是 *nasad*，這字指血親、近人、朋友、結盟的入之間，互相幫助與取悅時，所應有的仁慈（參閱撒二十二8、14 f）。這個希伯來字在舊約中使用在天主對待

以色列民族的歷史中，便是天主的恩寵，雖然含有非常豐富的意義，主要表示的是忠信與仁慈。

天主給自已下定義說：「雅威，慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠。」（出三四六）對以色列民族而論，這個屬性具體地實現在天主同他們所建立的盟約中（出二十六）。自此屬性，流溢出來的便是天主的憐憫、愛護、寬赦等等。舊約也是根據盟約經驗，廣泛地在天主的創造中，敘說天主的忠信仁慈（創九一～一七）。

6. 正義的天主

聖經中稱呼正義的天主，假使局於一般對正義的概念，最易失去聖經的真意。一般而論，正義一詞首先指司法的程序：法官尊重習慣或法律秉公審理。至於倫理意義更為廣泛；正義使誰的歸誰，即使習慣或法律沒有明文規定。在宗教意義上，即自司法與倫理，應用在天主與人的關係上。不過因此因而與聖經對照，立刻顯得一般對正義的概念，顯得特別狹窄。舊約中相對正義一詞的希伯來字是 *Sedeq*；不過有時更好譯為公義。

當然舊約不給天主的正義一個定義，而在具體的行動中陳述：正義的天主對以色列的仇敵施行懲罰的裁判（申卅二二一），對選民所施行的拯救（民五十一；撒上十二六f；米六三f）。先知們仍取用並加重這種意義：天主執行其處罰，顯示自己的正義，但與其說加諸選民的仇敵，不如說加諸罪人，其實連以色列民族，天主也處罰（亞五二四；依五十六，十二二）。

不過天主正義的意義，在舊約中絕不局限於秉公處罰的範圍內，它早在天主處罰的行動中，孕育着更豐富的含義。原來天主處罰時，通常同時解救被壓迫者，因此正義被視為一種恩惠。另一方面，

舊約已經發現，人不能以自己的正義獲得天主的恩惠；信德更具價值。這兩個因素，擴充了正義屬性的內涵，造成舊約中將天主的正義視為仁慈的證據，走向因信成義的奧跡。申命記裏，天主不以為孤兒主持公道為已足：祂愛外鄉人，給他們食物和衣服（申十18）。在歐二21中，天主許諾「以正義和公平，以慈愛和溫柔」與祂子民定婚。舊約中有時哀訴的原告呼求天主的正義，他所期待的比公正更多：「因你的正義，請賜我生命」（詠一九40、106、123）。更有進者，他希冀的是一種罪蒙赦免的正義（詠五一16；達九16）。

天主的正義一詞在依四十至六六中，更具重要的意義，有時導致被損人民的得救；有時指天主的仁慈或忠信，許下將和平、光榮等天恩，白白地賜給選民（依四五22 ff，四六12 f，五一1 ff 58，五四17，五六1，五九9）。

7. 愛情的天主

古代以色列不習慣應用愛情來表示天主與人的交往，然而在其它說明天主的行動之字彙中，不無含有愛情，譬如盟約、忠信、正義等等。亞巴郎被選，成了天主的知己（創十八17）。梅瑟自蒙召至死，不斷地在天主的友誼中進步，與天主交談，一如與近人週旋（出二十三11）。這都顯示了天主的愛情。不過真正對天主的愛情發揮得淋漓盡緻，是在先知時代。

首受靈感的是歐瑟亞先知，他以婚姻的象徵替代盟約，於是天主對以色列的愛情，感人地得以啓示。祂是以色列的新郎，祂熱烈與專注的愛却為不忠信的妻子辜恩與叛逆。但是愛強於罪，縱然需要受苦（歐十一8）；愛能恕罪，並在以色列中創造一個能愛的新心（歐二21 f）。

以後耶肋米亞與厄則克耳先知延續歐瑟亞的靈感。耶肋米亞更是根據婚姻與愛情的圖像，敘述了選民的不忠（耶三一1-5）；同時也預指末世時代的愛情（耶三十一1-6, 31-33）。

與愛情相連的一個名詞，舊約中常用來描寫天主的是嫉忌與熱忱（聖經原文只是一個名詞，但是在中文中必須用不同的二個名詞來說明）。嫉忌與愛情的關係不大，只是以擬人的方式表示天主是聖者，不能容忍自己的光榮受到虧損。於是有些古老的經文為十誡中的第一誡解釋道：「你不可伏拜其他的神，因為天主被稱為嫉忌者，祂是嫉忌的天主。」（出二十五，三十四14；申六14 f）

而先知書中却以同一個名詞，闡明天主的愛情，表示它是多麼熱忱（依三十七12；列下十九31）。但是，同樣的熱火使天主的忿怒降怒在背信的以色列（則五13；申三十二19）。其實是天主的聖德成為熱忱與嫉忌的根源；由於祂是超群出衆地神聖，祂不容許自己的光榮受到虧損，所以祂是嫉忌的天主；也由於祂的聖德，祂的愛情熱忱，採取行動：「激情強悍猶如冥府，它的箭頭是天主的火鏟。」（歌八6）

8. 忿怒的天主

的確，是人的忿怒幫助表達天主的這個屬性，但是對於天主忿怒的宗教經驗與人間經驗完全不同。只有洞悉天主的神聖以及受到祂愛憐的人，才知道忿怒圖像所有的含義。反過來說，爲了蒙受恩寵，必須脫離罪惡；同樣爲了真正接近天主的愛，信者應該一思天主忿怒的奧跡。

在舊約中，忿怒一詞用於天主比用於人的次數約多五倍。發怒是天主的權利，不是人的。於是可以讀到各種發怒的描寫（依卅七33；則廿三33；依五十一17；耶廿五15-38）以及後果（撒下廿四13

ff；戶十七11，十二9f；撒六19）。天主忿怒打擊所有硬化的罪人：首先以色列人，因為他們更近神聖的天主（出十九，卅二；申一34；戶廿五7-13）；打擊團體（列下廿三26；耶廿一5），一如打擊個人。此外天主的忿怒打擊邦國（撒六9），因為上主是全地的天主。

舊約作者應用忿怒描寫天主的屬性，也儘量淨化一切不適合的因素。但是無論如何，天主的忿怒並非只是純粹的比喻，祂似乎感染真正的「情感」；以色列經驗到天主的兩種「情緒」，忿怒和仁愛，兩者在交戰（參閱出三十六；依五四8ff；詠三十六），但都表示天主對人極度的愛，只是以不同方式表達出來。因此，忿怒與愛屬於同一個天主（依五四7f）；因為人有罪，才惹天主發怒，但即使天主忿怒而施與懲罰，亦有教育意味（亞四6-11）。並且以色列尚能藉哀求，自忿怒中被釋放出來（出三十二11、31f；戶十一12，十四11f，戶十二13；申九20）。

9. 神聖的天主

閃族語言中，「神聖」一詞源於「切斷、分開」的字根，意思是與凡俗事物分離，截然不同。神聖事物具有超自然的力量、奧秘和威能，令人激起恐懼和壘惑的混合情緒，自覺非常渺小。但是聖經中作為天主屬性的聖德遠比這些更為豐富，不只以與俗物分離為滿足，更包括天主自身的啓示。

祂在創造、顯現、考驗、懲罰、災難（戶廿一1-13；則卅八21-23），靈奇的保護、意外的拯救中，啓示自己是聖的，尤其在救恩史中，西乃山上幾次大顯現中（出十九3-26），以及後來在聖殿中，如無窮威嚴的君主，如光榮充滿天地的造物主，啓示了天主的神聖（依六一6）。因此天主的聖德包含祂所有的一切富足、生命、能力與慈愛。它不只是天主許多屬性中之一，更是天主的特徵。

祂的名字是聖的（詠卅三21；亞二7；見出三14）。

由於天主是神聖的，於是舊約中訂立了許多敬禮的規條，要求以色列人在禮儀中也是神聖，不如此，以色列是天主的「聖民」，努力成聖，報答天主自由選擇之恩，以及切望他們致聖的願望。

10 眷顧的天主

這個天主表現在宇宙以及歷史中的屬性，包含的內容實在很多。天主所露的面貌是一個父親照顧自己的受造物而供給他們的所需（詠一四五15 f，一〇四27 f），特別對於人類的細心關懷（約十12）。但是天主的眷顧與宿命論所說的命運完全不同，也不是如魔術師一般保證不遭受意外，也不像溺愛的父親，因為人在天主照顧下必須合作。

與天主的眷顧雖有密切相連的，聖經中可以提出好些名詞。最為重要的是天主的計劃，愛的計劃（詠一〇三8 ff）；宇宙的秩序（創八22），歷史中聖祖（創四五8，五十20）以及選民的前途（出十六15-18），決然實現無誤（詠卅三11）。因此天主的眷顧又與天主的知識（依四四7）、智慧、大能，以及無所不在密切相連。對以色列民族而論，天主的眷顧又在揀選及召喚中顯出。

（四）天主啓示自己與在宇宙中行動的方式

聖經宗教的天主觀最爲突出的是與人交往的歷史，亦即所謂的救恩史。因此必須特殊地說明天主自己與干預宇宙的行動。

1. 天主怎樣顯現自己

2. 天主干預宇宙的能力

3. 天主宰制宇宙的方式

一、天主怎樣顯現自己

舊約中天主顯現自己的方式，具有固定的象徵，透過那些方式，也可以發現天主的概念。

1. 火和風暴

「雅威與人交談時，常用「火的形象」顯現出來。火首先並不表示天主的光榮，而表示祂的聖德；同時吸引人，又使人畏懼。在曷勒布山，梅瑟看見一棵燃燒的荆棘，火並不「焚燬」樹叢；這事吸引了梅瑟走向火叢；但天主告訴他，如果天主不召回他，或他不先清潔自己，他不能走近火（出三2f）。先知們也按照這個宗教傳統，解釋火的意義。依撒意亞在被召回時只見了煙，他以為走近天主的聖德，他就會死；可是他見了天主之後，他的雙唇反被火炭清潔了（依六）。同樣，申命記和司祭傳統，為解釋天主在曠野中顯現，曾指出火的雙重意義：給我們生命的天主、至聖的天主要求我們純潔。總之，火一方面象徵天主對罪惡、不潔的鐵面無情，決不容忍，火焚燒所遇到的一切；但另一方面又吸引被揀選的人，使他們革新。

古代東方視風暴為神，但聖經將一切汎神論色彩均予清除，但是風暴在聖經中仍持有它的象徵意義。它是宣揚造物主偉大的奇妙現象之一（耶五十一16-17；詠一三五7；約卅八34-38），是天主威嚴的一種模糊顯示（約卅六29-卅七5），超越一切的天主高坐在風暴之上（詠廿九）。風暴用來代表享有光榮的天主（約卅八1；則一13 14，15；默四5，八5-7，十3-4）。風暴又是古時

天主顯現所慣用的背景，使人想起天主在此世對人生活的干預；救恩史中的干預——出埃及時（詠十七19-21），在西乃山（出十九16-19），進入客納罕福地時的干預（尼五4-5）；為救祂的受傅者（詠十八）或祂的子民（哈三3-10）所作的干預；在祂將來建立王國時的干預（詠九十七1-6）。

2. 雅威的使者 (MALAK YAHWEH)

聖經的古代敘述中，出現「雅威的使者」（創十六7，廿二11；出三2；民二1），他與雅威並沒有區別；他以可見的形像顯現於人間（創十六13；出三2）。原來天主不能讓人看見祂的面容（出三三20）；人只能覺察祂面容的神秘反映。可見，「雅威的使者」是那古老的神學表達天主顯現自己的一種方式，祂自己住在不可接近的光中，只是以「使者」的形像顯現於人間。這個古老神學似乎還保留在新約中（瑪一20, 24, 二13, 19）。

但是王國時期之後，「使者」漸漸與上主區分開來，形成天使神學。至於舊約「雅威的使者」顯現的記載，描寫得相當地民間化，並不十分完美，但是仍表示顯現的上主與人不同，祂是超越的。

3. 光榮

希伯來文中，光榮的字根含有「重量」的意義，不過這名詞通常作象徵用途。光榮是人的估計中具有重量的；是受人看重的，為此光耀奪目，榮華燦爛。然而光榮更是注意事物本身的內涵；外溢的輝耀是內在的流露。為此光榮又常與能力相連。「雅威的光榮」便是指天主本身；就其顯示祂的尊貴、能力、聖德而言。可見光榮是舊約中雅威顯現自己的一種形式。

舊約也敘述了天主的兩種光榮顯示：一是來自天主的偉業，一是來自天主的臨在。天主的偉業，

例如奇蹟（戶十四22）：過紅海（出十四18），天降瑪納與鵝鴉（出十六7），都是天主光榮的工程；其次天主的救援，與人訂立盟約（依卅五1-4，四四23），重建熙雍也屬於天主光榮的偉業（詠一〇二17）。當然天主的創造化工，以及自然現象中的風暴，也顯出天主的光榮（戶十四21；詠廿九3-9）。

天主顯現祂的光榮之第二型是祂燦爛光輝的臨在。爲此梅瑟說：「求你把你的光榮顯示給我」（出卅三18）。在西乃山上，天主的光榮曾取籠罩山頭的火燄形像（出廿四15ff；申五23ff）。梅瑟走向雲中，回來時，「臉皮發光」（出卅四29）。西乃事後，天主的光榮籠罩過聖所（出廿九43，四十三4）。自此，以色列便爲這光榮而服務（肋九623f）。他們在天主光榮的臨在下生活、進軍，並凱旋（出四十36ff；戶十六1-1715，廿1-13）。

不過舊約諸書有關天主光榮的象徵，逐漸地趨向天主的超越，司祭傳統的作品中，光榮顯揚出超越的天主。

4. 天主的面容

這是舊約中另一種古老說法，表示天主顯現自己，因此人能與祂相遇（創卅二31）。雖然天主不是人（戶廿三19），也沒有任何受造物能設想祂的光榮（依四十18，四六5），可是祂如同人一樣，有計劃和意向；祂願意與人交往，所以可說祂也有一個面容。有時祂的面容慈祥（詠四7，八十四20），有時祂在忿怒中掩遮面容（依五四8；詠三十八，一〇四29）。天主的面容在以色列中居住。人雖然看不見，但這面容却充滿了生活天主的奇異生氣；天主聖容的臨在是祂子民的力量（出卅三14；撒下十七11；申四37；依六三7）。因此在敬禮中使人渴望天主，「尋找天主的面容」（亞五4；詠

廿七8，詠一〇五4）。但另一方面梅瑟求見天主光榮時，他只看見了天主的背（出卅三18）23）。可見天主的面容象徵祂顯現時的親密、直接；然而這個名詞如同其他與顯現有關的名詞，爲了保持天主的超越，不免同時暗示一種緊張。梅瑟既能與天主面對面談話（出卅三11），但又只能看見天主的背。

以上是舊約中經常對於天主顯現自己，所描述的方式，藉此也可以認識天主的屬性。

二、天主干預宇宙的能力

舊約中，天主干預宇宙與人類歷史，是藉着神、言與智慧而實現的。

1. 神、上主的神

根據夏偉神父的研究，有關神、上主的神，可以有下面的一些結論：

(一) 上主的神便是祂的力量。神最基本的意義是風、暴風。這個意義在全部聖經中自始至終常常出現。

(二) 上主的神之出現，完全自由地臨在人身上，利用他，推動他。人不能控制祂，也不能拒絕祂。但是，有一些人物（像國王、司祭等）可以藉着儀式得到上主的神。

(三) 上主的神出現，都是爲了以色列的益處。祂使以色列人在海中乾地走過；推動民長，拯救以色列人；推動先知，替天主發言；使全以色列人認識天主，遵行祂的誠命。上主的神使死人復活。

在舊約中，上主的神沒有獨立的位格。當然，上主的神有時被位格化了；不過舊約中的位格化更是一種文學的技巧而已。（參閱神學論集48期，頁一七九——二〇二；二〇一）

2. 話、上主的話

在舊約中，天主的話並不是抽象思考的對象，主要是歷史中體驗到的事實：十誡、法律、先知。特別應當注意的，天主的話有雙重任務：啓示與行動。

(一)藉着講話，天主予人啓示。天主爲使人的思想與自己的思想交流，則向人講話。祂的言語是法律和生活的規則，是關於事物意義的啓示，是關於未來的許諾和宣告。

(二)天主的話並不只是傳遞給人的一種可以了解的信息；同時是一種動力、神能，無差錯地產生天主所預定的效果（蘇廿一45，廿三14；列上八56）。不只人類歷史中，連大自然也同樣服從天主的話。

事實上，造物主之最初創造活動的描寫就取了話的作用：「祂一命就成」（詠卅三6-9）。天主的話既然在大自然及歷史中具有那樣的效能，祂關於「末世時期」所作的救恩預告，也必同樣具有效能。事實上，「天主的話永遠常存」（依四十八）。

3. 智慧、天主的智慧

天主的智慧作爲干預宇宙和人類歷史的能力，在以色列民族中，是較晚才清楚地提出的。

智慧並非是一個死的原則，它參與天主爲世界所做的一切。天主創造天地之時，它就在那裡，它在祂身旁歡躍（箴八27-31），它治理着萬物（智八一）。在救援的全部歷史中，天主遣派它到世上，它住在以色列，在耶路撒冷，猶如一株生命樹（德廿四7-19），它出現在法律的形式下（德廿四23-34）。從那時起，它與世人親密地同居共處（箴八31；巴三37-38）。它是引導世界歷史的天主的上智（智十一-十一4），是它保證人類的得救（九18）。它盡着同先知們類似的責任，向愚昧者提出警告，宣佈他的判決（箴一20-33），它邀請聽從它的人來分享它的一切產業（箴八一-21、32-36），來赴它的筵席（箴九4-6；德廿四19-22）。天主藉它行事，猶如藉各種一樣（見智九17）。

舊約鑒於天主超越偉大，不多言天主自己干預宇宙與歷史；天主的神、話和智慧完成了祂的創造與救援事業。

三、天主宰制宇宙的方式

舊約中天主的能力，在宇宙與人類中的行動，不是盲目的衝動，或者不能自主地受命運支配。相反，天主的宰制是有次序的；祂照顧一切達到目標。

1. 宇宙在天主管理下，一切運動遵循法律

這是古代擬人化表達方式，如同人類服從天主，分明，各守其職。聖詠作者也歌詠天主在萬有中安排的次序。謹守法律；大自然的運行在天主的直接管理下，也遵循法律。於是司祭傳統的創世記錄中，萬物次序（詠八，十九A，二十九，一〇四，一四八）一切都是遵照天主的旨意。第二依撒意亞書寫下了此一宇宙觀：「你們舉目向上，看看是誰造了這些呢？是祂按照數目展開了祂的萬軍，按照次序一一點名，在這強而有力和威能者前，沒有一個敢缺席的」（四十26）。最後智慧傳統，將大自然擬人化地描寫為遵守天主法律的「主體」。

2. 人類歷史中，天主的眷顧

眷顧的概念在舊約中並不清楚標榜，為此並沒有特殊的名詞。不過造物主對於人類的細心關懷，舊約時常加以肯定。出谷、曠野、達味王朝的主題中，不斷顯出天主對以色列民族的眷顧。天主即使對於外邦民族也有祂的計劃和照顧。雖然一方面似乎摒棄他們（戶二十三？二十四），但是又讓他們分享亞巴郎的祝福（創十二5，四九10）。依撒意亞先知書已標明天主普通的眷顧（十五ff，二十九

15)。有關眷顧個人的生命，雖然較遲提出，但是天主的法律早便牽涉個人的良知。個人也相信雅威保衛自己的權利。而在耶肋米亞先知心目中，天主預定了每人的生命（一5）。

舊約中已蘊釀着天主的眷顧與人類自由之間的問題。天主的能力影響人最深部份：人的自由（撒下十七14；列上十二15；撒下二十四1；依六9）；天主最深行動在舊約的語氣中，無法以天主「默許諾」來作為解釋（耶十八5；箴二十一1；詠三十三15；匝十二1），但是又不能解釋成為決定論，因為天主方面不斷警戒世人；同時聖經所強調的法律，假定人方面的自由意志。無論如何，兩條基本真理：天主的宰制和人的自由，都在舊約中加以肯定。雖然兩者不免顯出緊張。舊約自然對此問題也有不同的解答，至於聖詠作者具有較深的默想，不是完美的解答（詠七十三）。

根據以色列民族所經驗到的天主眷顧萬民，舊約中有關天主的一些屬性如：大能的、全知的、無所不在，更能真切地令人見出，不是哲學思想的演繹，而是救恩史中的經驗。

結 論

綜合了舊約中比較重要的資料，我們介紹了它的天主觀。以色列信仰中的天主是誰？是怎樣的？祂是以色列民族祖先的天主，雖然他們曾以不同的名字稱呼祂，但祂自己的名字是雅威。祂以救恩的行動與啓示的話，顯出自己是位格的、精神性的、唯一的天主。祂的能力、憐憫、正義、仁愛、忿怒與神聖，在祂的行動和話中，一一呈露了出來。祂以不同的方式顯現；藉自己的神、話和智慧而行動。宇宙的運行和人類的歷史都在祂的掌管之下；祂這樣眷顧人類，但又同時維護他們的自由。這是舊約的天主觀。

(上接五八〇頁)

朋友在他或她的十字架上掙扎，而你只能站在下面陪着她，而感到無能為力時，當做愛中所有極易受傷的情況中，當欣賞自然界偉大奇景而感到自己微不足道的感受，我故意舉這些有些令人迷惘的例子，因為我們有時能體會到的那核心的軟弱，本身是無法界定而加以掌握的。但是它却是真實的——在它強壓的衝激下，我們自內心深處發出嘆息。甚而有時這種軟弱的核心和重點並非穩定於一處，有如一個深淵，延伸到不為自己所知，也無法想像的自我深處。

有的人儘量不予理會此軟弱之感，可是一旦處於心情憂傷或狂喜之際，它就如陰魂不散地出現。這些拒絕正視它的人，自然也無法發揮其潛能，生命充其量僅為強顏歡笑，平淡無奇。還有些人尚可承認它，却故意任由它塵封在日常雜務之下，時時捉襟見肘，欲蓋彌彰，損耗精力。

再來就是那些真正感到上主在催促他們的人。真理不放過他們，他們也追求能使人自由的真理。他們洗耳恭聽，以致對聖神十分敏感。在體會到核心軟弱時，他們願正視它、承認它，泰然與其相處，而後去發揮其潛能。他們身心受其折磨，却又慶幸蒙召去利用此一成長的良機，他們對自己的經驗加以反省，並從其中象徵性或隱含意義中擷取滋養。他們會直覺地意識到在某些人中有類似的深處，但一生難逢這種機遇。不過如果一旦邂逅時，真可謂一見如故，能彼此深處分享而達水乳交融的境界。雙方均可能拙於寒暄之辭，却因一種神秘的默契，進入更深層面生命的溝通。一般來說，雙方會發展出刻骨銘心的情愛，由於彼此無條件地接納，而深信彼此「一心相屬」。它與羅曼蒂克的愛情不同，但可在「跌入愛河」的經驗中，找到這些戀愛的迴響。一個人在這種友誼中可以無限制地成長。

在與這種知友「愛的歡宴」中，可能在彼此分享祈禱的時刻，會觸及我們人格上的這個軟弱。使我們感到赤裸無遮，極易受到傷害。這種經驗雖然心中却又有一份甜蜜甘願承受此痛苦。知友的愛情，輕柔巧

聖經是否描繪了一個暴力的天主

Evaristo Villar 著

王敬弘 譯

暴力滲透了我們的世界，我們只需要走到街上或打開每天的報紙就能意識到這一點。戰爭、行刺、自殺、綁票、監禁……使所有的民族都屈服在奴役之下。再加上毫無意義的軍備競爭，這一切都證實它如何無孔不入的滲透了整個的生命。

人們已如此習慣的使用暴力，以致使我們喪失了驚訝的能力。我們已經把沒有暴力的生活想像為一條流向山上的河流。更使人困惑的是暴力所有的複雜性。那些本來被設立去控制暴力的權威，反而成了暴力的來源。無論是有意識訂立的政策或是無意識受到擾亂的個人，都引發了暴力。我們想以暴制暴，因而產生了惡性循環。問題不在於罪惡的本身，而是在於它的連鎖反應——比拉多洗了他的手，但連鎖反應依然繼續不斷地發生。

因此，使人難安的問題是：暴力不可平伏的威脅沒有了，社會是否能夠運作？基督信徒也詢問說：天主是否贊成暴力？在不斷連續的暴力中，天主為什麼保持緘默？聖經能給我們克服暴力的卓見嗎？

聖經向來不給簡單的答覆。我們從希伯來暴力這個字 *hamas* 及它的字根 *hms* 的含糊性就可以看出來。這個字根同時是指把暴力加諸給別人，或是受暴力的痛苦。在以色列過去的歷史中，*hamas* 的意義也逐漸增廣。起先，它指的是「流人的血」。亞毛斯把它的意義伸展到任何反社會的行動，侵犯窮人應得的權利與公義。在厄則克耳先知書中，暴力與相反天主法律的罪連在一起。

聖經是否描繪了一個暴力的天主

這項複雜性，指出下列的發展。(一)以色列參與一個充滿暴力的世界。(二)權威：一個戰神。(三)克服暴力的絕。

一個充滿暴力的世界

以色列人的歷史中，就是有一連串從不間斷的戰爭。以色列人從他周圍的世界中，吸收了認為戰爭是正常的態度。

事事有時節，天下任何事皆有定時……作戰有時，和睦有時(訓三1、8)。

希伯來聖經記錄了六百宗人滅絕其他人的事件。以色列人征服客納罕，的確是一個啓示錄式的巨變：「若蘇厄征服了那一帶地方，包括山地、乃革布平原、山坡和那些地方的王子；並照上主以色列的天主的命令，消滅了所有的生靈，一個也沒有留下。」(蘇十40)

申命紀傳統回顧梅瑟到耶路撒冷淪陷的歷史，其重要的主題就是暴力；即使正義的約希雅王，也不能够平服暴力的潮流。他的前任君王「默納金除了使猶大陷於罪惡，行了上主視為惡的事以外，還流了許多無辜者的血，使耶路撒冷血流成河，從這邊流到那邊。」(列下廿一16)

司祭傳統是以色列人在巴比倫的充軍中，反省以色列人罪和暴力的歷史。司祭本的作者，把洪水視為天主對人類在這以前所有暴力的懲罰。

天主遂對諾厄說：「我已決定要結果一切有血肉的人，因為他們使大地充滿了強暴，我要將他們由大地上消滅。」(創六13)

以色列人正如其他的民族一樣，認為暴力在生存奮鬥，以及抵抗更強勢力的情況中是合理的。也

是在當時環境中謀求經濟利益，以及政治和軍事的野心所需要的。不過，以色列人加上了「雅威如此下令說」，這就是以色列人暴力的「垂直性」。

一個戰神

在古代的文明中宗教動機所引起的暴力，是一個常有的因素。除了人們所有的政治和軍事的理由之外，戰爭是神祇正常的職責。他以自己的指揮棒發動的令人驚嚇的侵犯、報復和滅絕。

在以色列人早期的歷史中，至少也有同樣的態度。雅威主要的面貌不是一位恨那喜愛暴力者（詠十一5），而是一位戰神。祂帶領自己的百姓與敵人打仗。以色列人的戰爭就是雅威的戰爭。萬軍的上主（撒十七45）是在軍營中走動的天主，親自以威力來打擊敵人。

以色列人的戰爭，正如雅威的戰爭一樣是神聖的。雅威發動這些戰爭。人民對戰爭的抗拒，也成為對雅威的不忠實；戰爭成敗的賭注，不是以色列人的光榮，而是雅威的光榮。以色列人的敗退，正是顯示雅威離開不忠實子民所產生的效果。為了顯示勝利不是來自軍事的戰略，而是來自雅威強有力的手臂；祂命令以色列人減少他的軍隊。

以色列人的軍隊必須具有一項特別聖德才能站在雅威一面作戰，他們必須具有禮儀上的潔淨以及禁慾。戰爭一旦結束，軍隊要經過一項取潔的儀式才回到他平民的地位（戶卅一24）。征服的結果就是帶來巨大的災禍：在掠奪了戰利品之後，使敵人的土地變為焦土；也殺死所有的敵人。掠奪的戰利品，是按照禁絕的法律（herem）來處置的。herem是指被禁絕的東西：一項受詛咒應被毀滅的東西（res execranda），或是一項為天主所保留的神聖事物（res sacra sancta）。因為雅威領導了以

色列人的軍隊，所以一切的掠奪品都屬於祂。任何一個人拿了這樣的戰利品，是侵犯天主的權利，他自己也就變成了 Heaen。除非這個人，以及他惡意所霸佔的東西完全被燒燬，天主的怒火絕不熄滅。

雖然 Heaen 好像使雅威成爲一位徹底殘酷的神，它從來沒有成爲固定或是絕對；它主要是來對付被以色列認爲無法同化的民族。因此，Heaen 實際上約束了征服者以色列人對強姦和酷刑不可控制的熱情。

對付暴力

聖經中的人從不把靈魂和肉身、信仰和土地、個人和團體加以分家。因此，先知並不以空洞的字眼來攻擊暴力；而是針對它具體的表現：剝削、壓榨和毀壞。

在聖經的觀點中，窮人和無法自衛的人的存在——面對人們無法滿足的貪婪，他們是很具有誘惑力的犧牲品——正是表示社會傾向於暴力很明顯的記號。窮人發現自己是社會敵對黨派之間所有的緊張和惡意所迫害的無辜犧牲品。因此，在古代近東地區，統治者應該特別照顧窮人。在有些大帝國中，這種照顧正是國家穩定性的指標。

以色列統治了客納罕地之後，每一個支派都分配到屬於自己的土地。在以色列人漸漸被客納罕文化同化的過程中，支派所有的土地，漸漸集中在少數無廉恥、無良心人的手中，許多以色列人淪爲奴隸。暴力成了以色列一個內部問題。那麼，一個不足的法治系統怎麼能應付這樣的一個衝突呢？怎樣才能阻止以暴制暴，使它不成爲一個永遠暴力上升而不可挽回的過程，而最終使整個的團體趨於毀滅呢？

國。
古代的以色列想了三種方法來應付暴力：(1)殺性的祭獻。(2)法律 (Torah) 和正義。(3)默西亞王

(1) 殺性的崇拜

古代的社會，爲了應付累積的各種侵犯，好像設下了一種安全裝置：在禮儀性的犧牲中，用一個贖罪的祭品（人或動物）。這個祭品成爲社會緊張和侵犯性的焦點。宰殺祭品成了一種淨化的過程，使團體恢復平靜。雅典有它的 pharmakoi，它們由公共的經費所供養。在危險的時候這些人爲了城市而祭獻自己。他們在祭獻以前，要周遊城市各地來吸取城市中所有的不潔和暴力。他們同時成爲輕視和尊重的對象。爲了使這種應付暴力的方式能够成功，它假設一種群體的自欺——這個犧牲品，實際上並不比別人更有罪惡。用這種隨意給人一種神聖地位的方式，暴力——在團體內的一種東西——被投射到外面去，並在一個可怕而又有報復性神的命令下，把宰殺犧牲品的動作視爲一種去除暴力、恢復和平的事件。以色列人有關祭獻法律的集成，證實了以色列並不能免除這種製造神話的方法。但是，舊約也爲另一種有強大的動力作證。這種動力對把贖罪的犧牲品加以神聖化而感到不安。先知們認爲這種犧牲是毫無用處的。他們甚至於把這種犧牲視爲產生暴力的機會：

你們爲什麼向我奉獻那麼多的犧牲？——上主說：

「我已飽壓了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、羔羊和山羊的血我已不喜歡……

你們伸出手時，我必掩目不看；你們行大祈禱時，我決不俯聽，因爲你們的手

染滿了血！」（依一 11、15）

聖經是否描繪了一個暴力的天主

依撒意亞問道：當我們的手染着對窮人暴力而流的血時，我們來參與祭獻又有什麼用處呢？這項抗議使人不再信任犧牲是一種征服暴力的方法。

(2) 法律 (Torah) 和正義

充軍以前的先知們，宣揚回到雅威的法律——回到正義——是達到和平的道路。

即使你們給我奉獻全燔祭和素祭，我仍不悅納；即使你們獻上肥牲作和平祭，

我也不垂顧……只願公道如水常流，正義向川流不息的江河。(亞五22、24)

這項先知的批評，給以色列早期使人害怕的律法，供給了新的生氣。先知們以盟約所要求的社會倫理和道德，作為他們訊息的基礎。對窮人和無法自衛者的暴力，不只是一項不正義的行為，而且也是相反雅威的罪。因為雅威把窮人置於祂的保護之下。

上主這樣說：「爲了以色列再三再四犯罪，我不收回成命，因爲他們爲了銀錢

出賣義人；爲一雙鞋，出賣無辜的人。」(亞二6)

雖然以色列有法律保護窮人、孤兒、寡婦和外國人。但是，從亞毛斯到厄則克耳，各位先知一再地重複他們的指責。這正表示這項理論上的律法，並未付諸實行。即使充軍和災禍，也只帶來暫時而不足夠的改變。

(3) 默西亞的王國

巴比倫的充軍產生了一種失去幻想的感覺，它讓人感覺到雅威已放棄了以色列。在這政治和宗教

的危機中，却產生了一種奇特的希望：雅威自己並不需要以色列軍隊的幫助，將親自建立祂默西亞的王國。這個最後末世性戰爭的標記，包含了雙重的期望：外在來說，雅威的王國將使以色列從它破壞者手中得到一個政治和社會的解放，而耶路撒冷將成爲世界和平的中心（米四2）；內在來說，天主的子民將從暴力中獲得自由。

當耶肋米亞宣佈這個新盟約時，維持古老秩序的舊制度受到了懷疑。雅威被視爲直接在個人的心靈上工作和行動。

「我要把我的法律置於他們內，我要把它寫在他們的心版上；他們將要認識我，從最小的直到最大的。」（耶卅一33、34）

天主將以一個仁慈的新心來代替暴力的舊心。

「我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。」（則三六26）

這種希望是否是烏托邦式，超越歷史，在這個世上不可能實現的呢？舊約的作者們却完全一致的說道：默西亞的王國將是一件真實要發生的事；是將在這個世界和它的歷史中發生。此外，默西亞王國的來臨，也意味着古老世界以及它暴力可怕的負擔將被打破。一個新的，不再有暴力的世界將要誕生。

究竟這個王國將要如何的來到？舊約在這一點上並不一致。瑪加伯書上、下認爲建立默西亞王國，暴力是必須的：惡人必須先被消滅，好人才接替他們的地位。但是其他的作者（第二意撒意亞和哀歌），一方面承認在王國之前，必有一個暴力最後的爆發。在另一方面，不相信建立天主的王國，

仍然包含消滅惡者；窮人和生活在社會邊緣的人，有些像一個贖罪的犧牲，要自願承擔在發現真天主以及更好生活方式的過程中所有的暴力。

我們現在看到舊約，並沒有提出一個肯定的答案。正如 Girard 說：舊約所謂完成的，福音却予以完成……。在猶太人的經典中，所未能到達終點的工作，福音却加以完成了。

最後的反省

以上所說的種種，必須在兩個不同的層次去閱讀它：在以色列民族中，暴力歷史的發展，以及對雅威超越世界的發現。我們必須要承認水平和垂直兩個不可分離詮釋軸線：聖經的作者們，並不僅是記載了歷史的事件，他們也同時為其中的宗教經驗作了見證。這兩個不同的水平，在時間上是同步的：歷史和宗教經驗形成一個過程。總而言之，聖經繼續不斷地回到地面，而又超越自己。

到底是對人尊嚴日漸加深的體會淨化了宗教經驗，或是對天主發展的經驗，使人對人的尊嚴以及倫理的實踐更為清楚呢？實際上，可能是一種歸屬及一種投射的機能，彼此互相影響。我們可以說，我們所投射天主的肖像，正包含了我們對人所有的體驗。我們對人各種實踐所作的觀察，也反映了我們對天主肖像的認識。

現在我們回答本文題目上所提到的問題：舊約的天主並沒有能把祂自己完全與暴力分離。但是，我們發現，對克服暴力有一種繼續不斷、強而有力的進步。最後，我們在瑪加伯書中看到對暴力有限制的批准——如果它是用來為窮人和被壓迫者服務的話。另一方面，我們也看到雅威僕人在這方面所立的榜樣。納匝肋人耶穌到底隨從了那一條途徑呢？

原文摘要 ·· Evaristo Villar, "El Dios de la a es Violento?" *Biblia y Fe: Revista de teología biblica*
7 (Jan-April 1981) 19-32.

本文譯出 ·· "Does the Bible portray a violent God?", *Theology Digest*, 30 (1982) 203-207.

聖經是否描繪了一個暴力的天主

六二一

(上接六一二頁)

妙地揭開了原本一觸就痛的核心、軟弱的真像，體會到彼此掌握了對方的「稀世珍寶」，而對這種啓示唯一能有的態度不正是畢恭畢敬，小心翼翼，以心相照。這也不正是天主臨在的經驗？因為彼此的碰觸如此之深，雙方的也只能按涓滴之量「給」或「受」。

每逢憶及這種恩寵豐盈的片刻，可以幫助我們度過枯燥乏味的平凡日子。這些記憶也能給膚淺的生活，熱誠擴展每日工作和與人接觸中所有的視野。漸漸地，我們懂得了，內心的空虛，莫名的渴望，都有其所以然。連我們的缺憾也有其存在的理由。在知友充滿愛情的注視下，我們逐漸能安然地面對自己的軟弱，心中的畏懼一一化解，對自己也漸溫和坦然，不須處處自我護衛，進而更有能力獻出自己。我們看到自己軟弱存在的理由，它正可以幫助我們去了解別人，既然我們體會到自己本身有潛能去作各種惡事，但也有可能作各種善事，我們又怎敢以輕視的眼光去看別人呢？藉着自己的軟弱，於是我們與全人類每一份子休戚相關，必須在相互的「給」與「受」中合一。我們學會常懷悲天憫人，惻隱之心去生活。

當我們這樣逐漸在自己內給軟弱一個應居的地位，而能安然自處時，就會有更圓熟地「入世」態度，在人性不全的現實內紮根。既然親炙愛情的慰藉，我們現在也能夠誇耀自己的軟弱，因為知道它是自己的一部分，不斷地催促我們尋求蛻變。我們確信一定能成長與更新，即使其過程緩慢，又有何妨？當祂的時間到了，必然會見其功效。因此我們心平氣和。當我們對聖神的臨在更為敏感，對自己軟弱的利刃感受更尖刻時，內心的平安却產生忍耐的能力。我們能以一種新態度去接受現實，去面对、承受，甚至於擁抱自己內心黑暗和陰影。我們緩慢地把自己內心隱藏陰暗，及無能為力的感受向知友的醫治之愛開放；這愛不正反映了那一位（天主）的愛情嗎？我們置身其中，體會一種新的完整與統一，對自己的往昔、現在及將來，不僅瞭如指掌，亦能自愛自勉。

(下轉六三〇頁)

天主的母性

Margaret Hebblethwaite 著
黃美基譯

我之所以稱天主爲母親，本是出於自身的體驗，再證之以類比原理。然而，當我從基督徒傳統中找尋在我之前就持天主母性的論調者，却找到許多贊同此一觀念的說法。傳統上我們確實是相當以男性爲主，尤其是在對天主的了解上。但我們若翻看許多著名作家的靈修作品，不難發現我所用的圖像有諸多先例可循。

在舊約的聖詠及依撒意亞先知書中，都可找到天主母性的比喻，茲舉一例說明。聖詠第一三一篇提及孩童在母親臂彎內所感受到的安全感，用以形容我們在天主內享有的平安：

我只願我的心靈，

得享平靜與安寧；

就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中，

我願我的心靈在我內，與那幼兒相同。

(詠一三一2)

其中一再重複我的心靈得享安寧；像幼兒；與幼兒相同等語，在於強調掃除疑慮、得享安寧。但這安寧並非是一種空虛感，而是在臨在中安息——在一位母親的臨在、在天主的臨在中安息。我在自己孩子身上就能見到這種感覺。每逢家有訪客，我的孩子就坐立不安，靜不下來，總想設法獨佔我的注意力。但是我若將他們撲入懷中，坐在我膝頭上，他們就會感到與我十分親密因而安靜下來，並且

覺得任何人物也無法奪走我對他們的注意。活蹦亂跳、精力旺盛的孩子，却能安安靜靜地縮在我的臂彎中。

依撒意亞先知在論及天主時，使用了許多有關「母性」的比喻。其中最著名的一段是：

婦女豈能忘掉自己的乳嬰？

初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？

縱然他們能忘掉，

我也不能忘掉你啊！（依四十九15）

舊約中常常以「遺忘」來隱喻罪惡。但是縱然我們忘了天主，祂却從未忘記我們。此處以母親對自己子女的牽掛為例；在人類的忠信上，可說沒有比這更為有力的例子了。的確，做母親的怎忘得了她親自哺育的嬰兒？至少每隔四小時，就會聽到那細小固執的哭聲。不過我有時還是會一時忘了孩子的存在。有一次我開車帶兩個較大的孩子出門，車子開了兩、三條街，才突然記起我那小寶寶還一個人孤零零的在家中小床上熟睡呢！不過我也不可能長時間忘記他，即使我意識裏的記憶鐘停擺，每隔一陣子，胸部也會因充滿乳汁而感到脹痛。天主則比任何一位人世間的母親更有過之，即使祂正同時處理許多件事，也不會有片刻將我們忘懷。

在新約裏早已有了通過基督而得新生的喻象。伯多祿前書的作者更將其引伸，把基督徒比作嬰兒，靠天主甘飴的奶汁餵養：「因為你們原是賴天主生活而永存的聖言，不是由於能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生。……：應如初生的嬰兒貪求屬靈性的純奶，為使你們靠着它生長，以致得救；何況你們已嘗到了『主是何等的甘飴』。」（伯前二23-23）領洗代表新生，這是我們都熟知

的；但對大多數人來說，領洗是好久以前的事，已不再令我們想到我們是天主屬靈的嬰兒了。其實出生並非事情的結束，却是剛剛開始，若是缺乏關愛與滋養，就無法長大成人，也無法「生長，以致得救」。因此，用「母親的奶汁」來表示我們所需要的關愛及滋養，難道不是最恰當的比喻嗎？

從東方到西方

偉大的東方教父 Gregory of Nyssa，他把天主與我們的溝通比作母親之於嬰兒，這是多麼動人的比喻！他說：「天主的權威……就像一位母親，寶寶嗚嗚啼哭時，母親就溫柔地和孩子囁嚅咕地說話……。」①

我們都見過做媽媽的咿咿哦哦地逗寶寶發笑，或是逗寶寶咿呀作聲；而身為母親的也都知道，當我們在私底下逗弄寶寶時，感到自在而不拘束，但是若叫旁人看見了，就會覺得自己好傻。可是我們還是喜歡像孩子似地與自己的寶寶交談，這樣也能增進母子關係，並可教孩子說話；在不知不覺間，他也慢慢學會像我們一樣地說話。想到天主對我們也正是這樣，令人既高興又安心。天主也喜歡和我們作無意義的談話，相信我們會因而學會祂的語言。我們不需因自己孩子氣的想法而感到不好意思，因為即使是最有學術性的理論，也都是與天主孩子氣的談話。我們可學着喜歡與天主談話——喜歡這種沒有意義的談話，並知道祂也喜歡。祂藉着談話所教給我們的是我們做夢也想不到的。

早期最著名的教父聖奧斯定，是教會傳統中提及天主親自哺育我們的權威人士之一。他說：「沒有祢，我就會把自己領向毀滅的邊緣。即使我一切都沒問題，我也只不過是吸祢乳汁，讓祢以自己——那永遠不壞的糧食——來餵養的傢伙罷了。」②

聖奧斯定說到「以自己來餵養」時，他心中特別想到的可能是聖體聖事以及天主對我們不斷的照顧。但他也讓我們注意到一件事實，那就是天主並非僅僅供給我們糧食，祂自己就是各種屬靈的奶汁，不論那是否為聖事。而這奶汁直接來自母體——直接來自天主——，所以總是新鮮，不會壞的。天主不但「更新一切」（默廿一5），他給我們的，也全是新的。

幾個類比的例子

中古時期，聖安瑟莫稱天主為「母親」，他也以推論的方式稱聖保祿為「母親」，因為他向我們傳達基督帶來的新生：

「天主，你是偉大的母親，

因此你們兩位都是母親，

即使你們是父親，但你們也是母親，

因為你使那生來就注定必死的，

能為得生命而重生——

你是靠你本身的德能，而你，則是靠祂的力量。③

安瑟莫很清楚，以父性的形象代表天主，絕非排除天主的母性。反之，對於那帶給我們新生的，「母性」似乎更加適合他。在生育子女中，父親也有份，但他們不能實際生產——只有母親能真正生育。因此，我們屬靈新生的——獲得永生的再生——，母親必然就是天主。「主天主，祢是偉大的母親」。任何幫助我們獲得重生的人，都可分享此一母性。若我們稱聖保祿為母親，那麼其他許多宣道

者，不論男女，也必能在其工作中發現母性的一面。

將天主的母性做最佳詮釋者，或許當推十四世紀一位女性獨修者 Julian of Norwich。她的看法也是：我們是藉那神聖的母親獲得重生，並靠聖體中的乳汁餵養。她選用許多其他方式來詳述此一主題。在本節中，她以一個煩惱的孩子向母親求助及求寬恕為着眼點：「但是當我們看出自己的墮落及卑劣時，往往會十分害怕及感到極度羞恥，而幾乎不知如何自處。但是我們的『慈母』並不希望我們逃避，因沒有比這更令她不悅的了。她要我們像小孩子一般，小孩子感到煩惱或受了驚嚇，會很快地奔向母親；能力不夠時，也會求母親盡力幫助。因此天主主要我們像個柔弱的孩子，對母親說：『慈祥、親切、心愛的媽媽，請妳可憐我。我自作孽而不像妳，若無妳的幫助及恩典，我就無法改正。』」④的確，小孩子要消除煩惱，只有奔向母親一途，不論孩子過去如何愚昧、如何不聽話，母親總是接納他，因為她知道這是唯一的路子。記得有一夜我的女兒由惡夢中驚醒。外子和我輪流撫慰她，但她只是在床上翻來覆去，一邊大叫：「走開，不要碰我，我不要你。」我們要是真的走開，她當然越發哭得厲害了。鬧了十來分鐘後，她突然安靜下來，鑽入我的臂彎說「媽，對不起」。一切又恢復平靜。我抱着親親她，幫她蓋好被子，她又睡了。真的，除了投向母親的懷抱，沒有其他的路子。即使有那麼一會，我們想走向另一個方向，自己去闖蕩。但我們的母親不但欣然歡迎我們回頭，她們更守候在一旁，只要我們有一點表示，就立刻向我們伸出援手。

義大利的 Catherine of Siena，與 Julian 是同一時期的人，她有時也用哺乳的比方。西班牙聖衣會的聖女大德蘭，在她的著作中也經常出現哺乳的圖像，用來表示在所禱中的靈魂。談到靜默的祈禱，她說：「我們的靈魂好比母親懷中的嬰兒，只要小嘴四處移動而不需開口，母親就會哺餵嬰兒

。在祈禱時也是一樣。只須以愛為意向，不須費神了解。只要我們的靈魂明白有天主陪伴，我們只須啜飲尊威的天主餵進口中的乳汁而享受乳汁的甜美，却不須運用我們的思想，這就是天主所樂意的。上主要我們知道，這恩寵是祂所賜，若我們能樂在其中，祂也就感到欣慰。」⑤我發現以這樣的方式談論祈禱的確令我受益。哺育嬰孩這一經驗，對我來說是如此熟悉，更如此具有意義；因此我聽說祈禱正像這樣時，不覺深受鼓舞。有時我的祈禱枯竭，我就會想到堅持下去是值得的，又能令人感到安慰；有時我嚐到祈禱的甜美，又使我確信我的體驗的確真實可靠。我很高興知道祈禱的甘美並非我用力而造出來的，却是因完全接納而得到的美妙恩賜：所謂堅持下去，是指要放鬆自己，但保持覺醒，而不是硬要自己達到偉大的成就。此外我也很高興知道（雖然我幾乎不敢相信），當我在祈禱中獲得安慰時，我固然感到快樂，天主也因賜給我安慰而一樣感到快樂。

母親的形象

最後我想仔細思考 Angelo Roncalli，亦即教宗若望廿三世說過的一段話。若望廿三世開啓了「梵蒂岡之窗」，並召開梵二大公會議。他還是修院的學生時，曾在日記中記下一段關於天主對他的照顧的記載：「祂把我這個鄉村的土孩子由家中召來，以慈母般的溫情照顧培養了我。我無衣無食，祂衣我食我；我求學沒有書籍文具，祂也為我籌備了這一切。我有時忘記了祂，但是祂仍然耐心的等待我，並慈祥地召引我。有時候我對祂的愛情冷卻凝固了，祂又抱我在祂的聖懷中，以祂聖心的愛火熾熱我……祂還在晝夜不停地照顧我，比起母親照顧自己的孩子，實有過之而無不及。」⑥ Roncalli 雖然受到傳統思想的壓力，他却以母親的形象來表示天主的照顧，而不是用父親的形象；這點實在很有

意思。或許因這純是寫給自己看的私人日記，他可以較無拘束地去體驗天主的母性。也或許這正是他本身的兒時經驗，日常所需、感情、指導等各方面，與母親的接觸較與父親的接觸為多。我們若能深入探究個人的經驗，相信許多人都會有同樣的說法。

上面這些引文可使我們有些概念，知道在傳統中有那些看法贊同把天主比作母親。在這幾位作家的作品以及其他，如 *Gregory Echter*、聖伯爾納德及聖方濟沙雷等人的文章中，也都能發現肯定前述觀點的看法，也更促使我們視天主為母親。我們或許會認為這只是傳統中的一小部分，因為我們通常不會注意到。但是一旦我們停下細查，會發現這樣的看法十分豐富。

註：

- ① *Contra Eunomium*, 2; ed. W. Jaeger, 1, 348. 22-26
- ② 聖奧斯定著，應楓譯，（臺北：光啓，一九八一年，七版）頁四五。
- ③ "Prayer to St Paul", 415-420; *The Prayers and Meditations of St Anselm*, Penguin, 1973, p. 154
- ④ *Showings—Long Text*, ch. 61; tr. E. Colledge and J. K. Walsh, Paulist Press, New York, 1978, p. 301
- ⑤ *The Way of Perfection*, ch. XXXI; tr. Alison Peers, *The Complete Works of St. Teresa of Jesus*, vol. 2, Sheed and Ward, 1946, pp. 130-131.
- ⑥ 若望二十三世著，項退結譯，（臺北：光啓，一九六七年），頁一六六~一六七。

本文譯自·Margaret Hebblethwaite "God as Mother", *The Tablet*, 7 April 1984. p. 330-331

(上接六二二頁)

當然我們也清楚，這一切原來都是恩賜，知友的愛情是一份贈禮，彼此之間的溝通也是贈禮。心靈所受的醫治更是贈禮。我們既親身感受過這位贈予者的愛情，所以我們信任祂，並在對祂的信任中逐漸成長，此即為聖經中信德的意義。因為我們受到如此溫和地撫慰，使我們不由得在贈與者和祂的恩賜中的喜樂。我們有一種溫馨的快感，但是一種靜謐的喜樂深刻地滲透到生命的每個細胞。然後，信賴與喜樂相互融通，又產生了我們對往昔及未來的感恩之情。所以我們可以說，自身的軟弱不僅是痛苦的主因，是成長的推動者，也是感謝讚美的泉源。

要接納自己的虛山真面目，即便有知友與那位全能的愛情根源（天主）的支持與鼓勵，仍是椎心泣血之事，它使我們心碎，把自我翻成十字架形。我們死於偽裝自我的面具和投射的自憐，死於逃避生命責任的自憐。唯有經過死亡我們才會產生信心，才會復活而獲得自由。

我們雖然也像聖保祿一樣，曾經三次（或千百次）求主將我們的軟弱除掉，但是深具睿智的祂知道，只有我們的十字架才是使我們得到內心平安最有效的工具。

本文譯自：Jane Kammer, C. S. B., "Three times I asked: Reflection on weakness", *Review for*

Religious 42 (1983), 97-99.

神學論集十六卷 (59 ~ 62) 總目錄

聖

追尋更深皈依的存在主義者——約伯真正的形像……………胡國楨⁵⁹……一

宗徒大事錄中之宣講……………John Navone, S. J. 著 趙夷 譯⁵⁹……一五

古經文學史……………夏偉⁶⁰……一六三

聖言與道的和合……………謝扶雅⁶⁰……一八三

古經分類法……………夏偉⁶¹……三一五

基督徒重釋聖詠第四五(44)篇——

基督徒與教會、聖者的神婚……………Terrence G. Kardong, O. S. B. 著 潘貝頌、潘永達、葉耀明 合譯⁶¹……三二三

信

耶穌的名號之一——人子……………張春甲⁵⁹……二一

救主之母反映出聖三的作爲(下)……………Jean Galot, S. J. 著 岳雲 編譯⁵⁹……三五

試論基督徒詮釋中國經典的可能性——以「大學」爲例……………胡國楨⁶⁰……二八九

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⁶⁰……二二三

和好聖事新詮——以「自覺」為倫理基礎所做的初次嘗試……………	胡國楨 ^{⑥1} ……三三一
對教會內權威之抗拒——一種多元學科的透視(下)……………	Edward Cuddy 著 趙舟 譯 ^{⑥1} ……三四九
簡介「有關解放神學某些觀點的訓令」……………	張春申 ^{⑥2} ……四五七
教 史	
從天主教立場看馬丁路德……………	鄭保祿 ^{⑥3} ……五一
第二、三世紀神學簡史……………	趙淑華 ^{⑥4} ……二二三
教 理	
從創造神話看猶太人的罪惡觀念……………	黃懷秋 ^{⑥4} ……二二七
倫 理	
信仰自由……………	詹德隆 ^{⑥5} ……六九
主日倫理觀……………	詹德隆著 趙淑華編 ^{⑥4} ……二四三
倫理神學中的方法論……………	R. A. McCormick, S. J. 著 吳良國 編 ^{⑥2} ……五〇三
十誠的價值與限度……………	夏偉 ^{⑥2} ……五二五
神學歷史	
天主聖三信理思想的發展史……………	鄭保祿 ^{⑥2} ……四六七
禮 儀	

交

禮儀劄記.....Eyrett A. Diederich, [S. J.] 著 趙舟 譯 ⑥二 四七九

談

「臺灣地方教會使命的再反省」譯後感.....劉巧玲 著 ⑥五 八三

譯後感之後感.....谷寒松 著 ⑥九 九三

「譯後感之後感」的再感.....劉巧玲 著 ⑥九 九七

一封討論生活品質的信.....房志榮 著 ⑥一〇 一〇三

再論「原罪新論」——答覆岳神父的簡評.....溫保祿 著 李秀華 筆錄 ⑥一 一三

靈

修

中國靈修講習會又三講.....張春申 著 ⑥二 二六五

消極感受能促進積極成長.....William F. Kraft 著 黃美基 譯 ⑥二 二八五

默觀生活在修會中的地位.....宋稚青 著 ⑥二 五三五

內心深處的創傷.....Jean Vanier 著 黃美基 譯 ⑥二 五四三

牧

靈

由牧靈角度看基要主義.....Eugene La Verdere, S. S. S. 著 譚輝 譯 ⑥三 三〇三

宗 教

孔子所反映的基督面貌.....房志榮 ⑥①：三六七

報 導

「神修指導的準備工作」評介.....宋稚青 ⑥②：五五七

第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學會議.....房志榮 ⑥②：五六一

專 題

靜觀和神秘主義

亞味拉聖德蘭與東方的神秘經驗.....甘易逢著 ⑤⑤：一二三

新時代中的神秘主義——訪問威廉·強斯頓神父.....陳寬薇譯 ⑤⑤：一三五

靜觀的培育.....譚壁輝譯 ⑤⑤：一三五

專 題

修會生活面面觀

今日修會生活的趨勢.....John M. Lozano, C. M. F. 著 ⑥①：三七五

今生不二屬，白首共此心——三愿心理意義試測.....徐可之 ⑥①：四〇九

修會的貞潔.....張春申 ⑥①：四三五

從法典看獻身生活在教會內的使命.....宋稚青 ⑥①：四四九

專 題：

天主的面貌

希伯來聖經中天主的概念..... Jonathan Magonet 著 左 婉 薇 譯 ②.....五八一

舊約的天主觀..... 張 春 申 ②.....五九三

聖經是否描繪了一個暴力的天主..... Evaristo Villar 著 王 敬 弘 譯 ②.....六一三

天主的母性..... Margaret Hebblethwaite 著 黃 美 基 譯 ②.....六二三

附 錄

基要主義簡介..... 資 料 室 ⑤.....三二一
第二屆亞洲神學會議簡評..... 房 志 榮 ②.....五七一