

神學論集

于斌



66

輔仁大學神學論集

第六十六號 一九八六年冬

總目錄見 ⑤0 ⑦0

目錄

前言

房志榮 四八三

聖經

保祿及其書信

柯成林 四八五

舊約中君王與先知的關係

彭碧雲 五〇三

聖經的社會觀：以窮人爲優先

房志榮 五一—

「古經之風俗及典章制度」(下)

羅蘭德富著
黃德寬譯 五二七

第十五章：禮儀年

信理

教會歷史中的基督論(一)

張春申 五三五

女性地位的初步探討……………陳淑慎……………五四九

倫理

以色列與排灣族婚姻觀比較……………尤問運……………五五七

教史

「額我略改革與歐洲」國際會議簡報……………陳繼容……………五六九

大公主義

大公主義之生活體驗……………陳潔如……………五七七

爲什麼我們還不能合一？「合一教理」第五卷簡介……………鄭麗娟、黃德寬……………五八三

神學論集十七卷（63、66）目錄……………六〇〇

補白

排灣族的婚禮……………五〇二

一位神學生的來信……………陳繼容……………五一〇

前言

房志榮

神學論集的主編這是第二次易手了。第一次是由第三十六期始（一九七八年夏），王敬弘神父代替了本人擔任主編，一共編了三十期，即由三十六期到六十五期。由本期（第六十六期）始王神父又將主編的責任還給了我。今後本人當循著同一路線，為我國教會的神學反省工作略盡綿薄。

在介紹本期的各篇文章以前，先要向前任主編王敬弘神父致由衷的敬意和謝意。他在過去七個半年頭能使本刊按期出版，並在徵稿編譯各方面逐步制度化，使這份神學刊物站得更穩。王神父在旅非期間及其後得力於助理編輯顏鳳小姐不少，願在此一併致謝。

本期的十篇文章只有一篇翻譯文，其他都是以中文寫的原作。另一特點是十篇中只有三篇是本院老師的作品，其他都是神學生的習作。陳繼容是在羅馬讀神學的一位女生。她那篇紀念教宗額我略七世逝世九百週年國際會議簡報有很現實的意義。其餘六位神學生都是本神學院的同學，他們的習作雖不是高深的研究，但可讀性很高，也許一般讀者反而更愛讀這類的作品呢。無論如何，這是神學論集創刊的目的之一，使在校同學不只聽課，還儘快開始寫作，在聽與寫時作本地化的神學反省。

現在按照目錄上的次序，將本神學院師生的作品略予介紹。柯神父的「保祿及其書信」一篇蒐集了最近幾年有關保祿書信的資料，尤其對於所謂的「保祿次經」（Deuteropaulines）有報導也有批判，值得細讀。彭碧雲修女的「君王與先知的關係」是讀舊約聖經的一個示範。本人的「聖經的社會觀：以窮人為優先」是台北總教區第四期「教友生活進修講習會」中的一篇講詞。「以窮人為優先」

是教會覺醒的一個普世性現象，我國教會也該把握其真實意義而有所覺醒、有所行動。

張神父的「教會歷史中的基督論」材料廣濶，說理清晰，待下期登完後，將可一窺全貌。陳淑慎修女的「女性地位的初步探討」根據舊約、新約，及中國文化看婦女在世界上的地位，而以梵二大公會議的「告婦女書」為結束。尤聞運修士的「以色列與排灣族婚姻觀比較」是一篇生動有趣的報告。最可貴的是他由母親及其他同族的老人口中打聽到許多珍貴的資料而寫下來，由口授而筆錄，保存了一個文化的遺產。希望本省各地山胞也作這種努力。

最後兩篇有關大公主義的文章是上學年大公主義課程所引發的，為明年元月的合一祈禱週是有用的補充讀物。在重新拾起「神論」主編職責的這一刻，願向本刊所有的撰稿人及讀者致意，懇請各位繼續以祈禱、投稿，及訂閱來支持這份以神學反省為對象的刊物。

保祿及其書信

柯成林

一、保祿生活簡史

1. 名字：

在宗徒大事錄出現兩個名字：宗七58到十三9是掃祿（Saulos）。這是希伯來名字 Saul（撒烏耳）的希臘音譯字。此後一律是羅馬名字保祿：Paulus（Paulos）。這也是保祿自己在書信中常用的名字。當時，一個猶太人除希伯來名字外還有一個羅馬或希臘名字，並不是一件稀奇的事。譬如若望——馬爾谷（羅馬名字）；見宗十二1225，或息拉——息耳瓦諾（羅馬名字）。

2. 生長地：

基里基雅（Cilicia）省的省府塔爾索（Tarsus）。見宗九11；廿一39；廿二13。塔爾索是一個國際貿易中心和東西文化的接觸地，它是當時最著名的學府之一所在地。其有名的學者中的一位（斯多亞派的哲學家Athenodor）也作過凱撒奧古斯都的老師。見宗廿一39（保祿的話）：「我是猶太人，是塔爾索人，基里基雅的一個並非無名城市的公民」。這希臘化城市比較開放的氣氛對保祿自然有其影響，且開了他的眼界。這種生活情況和日常說希臘語的必要，爲了將來的「外邦宗徒」，自是一個有益的準備。

3. 誕生時期：

保祿及其書信

他的出生年月日無法確定；大約是公元初十年以內（可能公元五年左右）。這是根據宗七58（斯德望殉道時）「……名叫掃祿的青年人（*saul*）」和費9「……我這年老的（*Presbyter*）保祿……」的一個推定。

4. 家族：他出生於一個熱誠的猶太家庭。

羅十一1：「我——是個以色列人，出於亞巴郎的後裔，本雅明支派。」這支派最有名的人物是撒烏耳王。

斐三5：「我生後第八天受了割損（遵照創十七12；肋十二3的規定），——是由希伯來人所生的希伯來人。」

父親是法利塞人。見宗廿三6（「——我是法利塞人，是法利塞人的兒子。」），亦見斐三5（「——就法律說，我是法利塞人。」）和宗廿六5（「——我是按照我們教中最嚴格的宗派，度着法利塞人的生活」）。

5. 教育；

除猶太人的子弟自幼所慣受的初步法律教育外，移居耶路撒冷的少年保祿，在第一世紀最著名的辣彼之一，法利塞人加瑪里耳（*Gamaliel* I，參宗五34-39）門下專門從事法律研究（見宗廿二3）。這樣他對經上所記載，及歷代的法律學者所口傳的法律（祖先的傳授），同樣熟識且恪守（見迦一14；斐三5-6；也見宗廿三6；廿六5）。他在書信中多次引用聖經與其解釋的方法亦證實他曾經受過經師式的訓練。

對於他是否也受過希臘式的教育問題，學者的意見不一。可能保祿與他生長並活動於其內的希臘

化環境所有的種種接觸，足以說明他書信所顯露的希臘文化與思想的種種影響。

6. 法利塞人保祿與基督徒團體：

宗徒大事錄自從初次提到保祿時起（斯德望殉道），就將他列入敵人之中（宗七 58；八 1：「掃羅也贊同殺死他」）；它更強調保祿在此後所發生的迫害教友運動上的重要角色，甚至使他成爲其首要首領之一。（見宗八 3；九 1-2；也見宗九 13-14；廿二 4-5，19-20；廿六 9-11。）

這也許有些言過其實（有的學者這樣想），可是，保祿盡力迫害教會這事，是無可懷疑的。這是他親自承認而深切後悔的事實：「你們一定聽說過我怎樣激烈地迫害過天主的教會」（迦一 13）；「我原是宗徒中最小的一個，不配稱爲宗徒，因爲我迫害過天主的教會」（格前十五 9）；「就熱誠說，我會迫害過教會」（斐三 6）。

附註：受迫害的教友似乎多一半是（與保祿同樣）說希臘語的猶太僑民。

7. 保祿的歸化蒙召：（A D 31 / 32 ? 33 / 34 ? 35 / 36 ?）

在往大馬士革城的路上（宗九 3；廿二 6；廿六 12；亦見迦一 17）全心謀害教會的法利塞人掃羅，一剎那間變成了基督的忠僕，熱忱的宗徒。這是保祿生平的重大關頭(一)，對教會也有其重要性(二)。

(一) 這一點是保祿自己以生動的筆調來描寫的（斐三 5-14）。

(二) 對教會的重要性，是大事錄的作者藉重複敘述的文學方法來強調的（宗九 3-19；廿二 6-16；廿六 12-18），也是教會的歷史所證實的。保祿當時所經之事的細節我們不得而知(1)，但其主要内容却是清楚的(2)。

(1) 保祿提到這事，但未加描寫。大事錄中較詳細的敘述，不屬歷史類型，更屬神顯現 (theophany) 的文學類型，所以不能作為每句話有歷史性的敘述。

(2) 其要點如下：

① 被舉揚的耶穌的顯現：

見格前九 1：「我不是見過我們的主耶穌嗎？」。十五 8：「最後也顯現了給我這個像流產兒的人：」。 (可能) 格後四 6：「天主曾經照耀在我們心中，為使我們以那在 (耶穌) 基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識，來光照別人。」亦見宗九 7 (間接地)，17。

迦一 16：天主「將他的聖子啓示給我」。

保祿在這裡以「啓示」所說明的經驗，與格前九 1 以「見」和格前十五 8 以「顯現」所說明的經驗指同樣的事件，即宗徒大事錄九 1-9 所描寫的，在大馬士革附近所發生的事件。並見迦一 17：「我立即去了阿拉伯，然後又回到大馬士革」，保祿在這書信中著重耶穌顯現時所賦予他的啓示，有其理由。本書信的一個目的是在辯護他福音的真實性。為此，他以上 (迦一 11-12) 已強調了，他「所宣講的福音，並不是由人而來的，：也不是由人學來的，而是由耶穌基督的啓示得來的」。

附註：「給我」所翻譯的原文，原來是「在我內」(en moi)，這說法雖然也能夠與「給我」(moi) 有同樣的意思，保祿在這裏探選「en moi」，可能是為表達這啓示神光的強度和對他所有的深刻影響。

② 當日不只是保祿「信徒」，也是保祿「外邦宗徒」的誕辰：

這是保祿自己的看法(a)，也是大事錄所指示的(b)。

(a) 迦一 16 : 「…將祂的聖子啓示給我，叫 (hina : 爲的) 我在異民中傳揚祂。」

(b) 見宗九 15 ; 廿二 14 ~ 15 ; 廿六 16 ~ 18 。

附註：(甲)三段敘述間的出入，與所有的文學類型和計劃有關。

(乙)保祿當場就明瞭他對外邦人的使命，或以後才漸漸地瞭解，是學者們討論的問題。

無論如何他自己常堅稱，他蒙召作外邦人的使徒；見迦一 16，羅一 5 (「我們」等於「我」)。

③保祿的歸化，應全然歸因於天主的超性干預和祂聖寵的大能：

見迦一 15 ~ 16 和 13 ~ 14 節。

斐三 12 : 「…基督耶穌已奪得了我」

(Aorist 時態 : 指過去某時所發生過的事件) 。

格前十五 8 : 「像流產兒的人」 (亦見弟前一 12 ~ 13) 。

大事錄的作者以敘述形式來表達同樣的意思。耶穌顯現了給「還是向主的門徒口吐恐嚇和兇殺之氣」的保祿 (九 1) 。亦見廿二 3 ~ 5 ; 廿六 9 ~ 12 。

8. 保祿蒙召後的生活簡表：(注意：以下的年代數字大體正確)。

在大馬士革：按宗九 20 等，保祿立刻開始宣講基督；「過了一些時日」 (23 節) ，他因猶太人的謀害，逃往耶路撒冷去了。

按迦一 17，「他立刻去阿拉伯，然後又回到了大馬士革」；過了三年 (18 節) ，他上耶城「拜見刻法」 (Kephas) 。

注意：(一)在十八節提的「三年」是從他歸化算起。 *aperta*：然後（思高譯文：此後）似乎只有繼續敘述的作用。說「過了三年」是針對第17節的「——也沒有上耶路撒冷去」。

(二)對照宗九23~25和格後十一33。

在耶路撒冷：他「逗留了十五天」；將迦一18~19與宗九26~30對照。

回塔爾索：宗九30：「弟兄們——就領他下到凱撒肋雅，以後打發他到塔爾索去了」。

按迦一21，他是往「敘利亞和基里基雅地區」去的。

附註：迦一21的措詞暗示這兩區域內的傳教活動。

在安提約基雅（？~44/45）。見宗十一、25~26：

保祿協助巴爾納伯的宗徒事業。按宗十一27~30，在這時期內也有適往耶路撒冷去救濟當地教會

貧苦的一回事；迦一却不提這事。

第一次出外傳教（45/46~48/49）。見宗十三1~十四27：

保祿同巴爾納伯，先到塞浦路斯（巴爾納伯的故鄉），然後到旁非里雅、不息狄亞、呂考尼雅三

省，又回安提約基雅。

耶路撒冷的會議（48？49？50？）。見宗十五1~35；迦二1~10

這會議的重要性在於解決由外邦入教的信友是否應該接受梅瑟法律的問題。

附註：宗、迦兩項敘述間的差別，應該從每位作者特有的目標着手而求解釋。

第二次出外傳教：（49/50~52/53）。見宗十五36~十八22

保祿（和息拉）走遍了基里基雅，不息狄雅和加拉達地區後，第一次把福音傳到歐洲的馬其頓

省（斐理伯；得撒洛尼；貝洛雅）及阿哈雅省（雅典；格林多），從格林多又返回安提約基雅。

第三次出外傳教：（53 / 54 ~ 58）。見宗十八 23 ~ 23 35

這次行程的目的是：一方面視察已建立的教會（迦拉達區；夫黎基雅；馬其頓；希臘），另一方面建立厄弗所教會（參宗十八 19 ~ 21）。返回（安提約基雅）的路上，在耶路撒冷被捕而解送到凱撒肋雅去。

在凱撒肋雅被監禁：（58 / 60）。見宗廿三 33 ~ 廿六 32

往羅馬的行程：（60 / 61）。見宗廿七 ~ 廿八 16

保祿被解送到羅馬，是因為他以羅馬公民的身份，上訴凱撒（宗廿五 11）。

在羅馬兩年的囚居：（61 ~ 63）。見宗廿八 17 ~ 31

兩年後被釋放：這是宗廿八、30和費22所暗示的。費22是保祿在羅馬囚居時寫的，按照一部分學者，厄弗所或凱撒肋雅也有可能。該書信的寫作地點。

有關保祿暮年的紀錄：

按照格來孟致格林多教會的書信（1 Clem 5, 7；公元後95 / 96年左右）和Muratorii片段（38 ~ 39行；第二世紀下半葉），保祿曾去西班牙（Clemens：「西方之邊界」，即西班牙）實行他原來的計劃（見羅十五 24）。

按照弟前一 3；三 14；鐸一 5；三 12，他也返回東方。

按照弟後一 15 ~ 18；二 9；四 16，他第二次在羅馬坐牢，過堂。這一次情況不佳：「——我已被奠祭，我離開世界的時間已經近了。」（四 6）

按照 1 Clem 5, 7; 6, 1, 他在尼祿 (Nero) 在位時 (公元後 54-68) 殉道於羅馬。

他的死應在 64 (迫害教會運動的開始) 和 68 年之間。

第四世紀以來 (Eusebius), 通常以公元 67 年為保祿殉道之年。

二、保祿書信總論

書信的分類：

1. 純粹文學性的書信。

書信形式是作者所捏造的，是著作的一種文學外套。

2. 真正的書信。

是寫給實有的受信者，某人或某團體。保祿的書信是屬於這一類的。他針對收信者的具體情況，予以讚美，責備，釋疑等。可是它們不是私人函件，而是保祿以宗徒身份寫成的。語氣常帶有一種權威的色彩，內容屢次有越過受信的地方教會的價值與重要。

附註：費肋孟書信按照一些學者可以稱為私人函件，但是連這短短的，保祿親手寫的信 (19 節)，也不缺乏教會性質，見 2 節：「給：以及在你家中的教會」，及 3 和 25 節的「你們」。

書信的文學形式：保祿採取當時普通書信的形式為典型，就是說，在古代中東所慣用 (與希臘形式稍微不同) 的形式。其成分如下：(一) 開端：a 寫信者和收信者的名字；b 致候辭；(二) 正文；(三) 結語。

(四) 照希臘形式 a 和 b 連成一句。保祿取法東方形式，把它們分作兩句，這個分法供給了保祿發展

每一句（a和b）的好機會（見迦，格前，羅）。

另一件值得注意的事：保祿更改了普通的致候辭，而以「恩寵」和意味深長的「平安」（Shalom）來取代。

還有一件值得注意的事：在致候辭和正文中，保祿通常插入幾句感謝天主的話；感謝的對象常是收信的教會或個人（如費肋孟）的信仰生活。

（二）正文一部分包含保祿寫某書信的主題。它們大都是教義和倫理性的，辯駁性的也不缺乏。

正文的安排不一，有的書信如迦，羅，哥，易於分成兩部。前一部側重教義，後一部側重倫理（勸導）。保祿的一個特點，也能稱它為特長，表現在他所有的信中：對於某種教會內所發生的問題或弊病，他從不以直截了當的命令來對付，而常加以來自教理或聖經的闡明，使它成為命令或勸諭的根據與後盾。

（三）至於普通函件的問安語，保祿也加以改變了，就是用宗教性的祝賀辭來代替。如「願我們的主耶穌基督的恩寵與你們同在」（得前）。

寫信的方法：當時的函件，除較短的以外，一般是口述的，結尾的問安辭却常是致書人親手寫的，為證實書信的真實性。

保祿也採用了這個方法：「我保祿親筆問候，這是我每封信的記號；這是我的字體」（得後三17）。亦見迦六11；格前十六21；羅十六22；哥四18等。

書信的數目和年表數目：遺留給我們而以保祿為作者的書信共有十三封；得前後，迦，格前後，羅，斐，哥，費，弗，弟前，鐸，弟後。但它們不是保祿書信的全部。除了現存的格前後兩封信外，

保祿至少還寫了其他兩封致格林多教會的信（見格前五9；格後二4），哥四16提到致勞狄刻雅教會的一封信。無疑地他還寫過其他的書信。

十三封書信中的七封：即得前，迦，格前後，羅，斐，費，現在的學者（批判派在內）共認是保祿宗徒寫的。有關其他的六封，部分的學者否認它們的真確性。見下附註(三)。

年表：得前後：第二行程中；公元50~52，寫於格林多。
迦：有兩個不同的學說：

1. 是致迦拉達本地（迦拉達省的北部）的各教會的。

第三行程中；公元54~56，寫於厄弗所。

（照少數的學者是57年，寫於馬其頓省）

2. 是致迦拉達省的南部的各教會的。

（保祿第一行程所傳教的城市的居民，和迦拉達本地人種族不同。）

第二行程中；公元51~53，寫於格林多。

第一個學說更爲可能，主張它的學者最多。

格前：第三行程中；公元56~57，寫於厄弗所。

格後：第三行程中；公元57，寫於馬其頓省。

羅：第三行程中；公元57~58，寫於格林多。

哥、弗、費：第一次在羅馬被囚時，61~63。

這是從前普通的意見；許多學者，特別是天主教的，仍持此說。其他某些學者則主張保祿是在凱

撒勒雅獄中所寫的（58-60）。

斐：也是在被囚時寫的（斐一7，13-14）。照從前普通的意見，斐是在羅馬第一次被囚時所寫的：61-63（同哥、弗、費一樣）。有些學者主張凱撒勒雅（58-60），另有不少的（其中也有天主教的學者）主張厄弗所（第三行程中：54-57）為最可能的地點。

以上三項學說，各有其長短，不易決定。指定羅馬為本書信的出發點的學說仍有其可能性。

弟前、鐸：在羅馬兩次被囚的中間時段：63與66，66與67年中間。

見弟前一3；鐸三12；地點不確定。

弟後：第二次羅馬被囚時期內：66-67。

見弟後一16-17；四6-7。

附註：

(一) 聖經版本的書信次序不是按時間的前後而定的，其所取的排列標準是很簡單的：致教會的書信在前，致個人的在後。然後再以每封書信的長短，作為劃分前後的準繩。

(二) 以上的年表是聖經學者依據書信與宗徒大事錄有關章節的對照而作成的，這方法不免有一些渺茫，因此意見的分歧難免。

(三) 從第十九世紀初，批判學才提出對某些書信的真實性的疑問。隨之所謂的杜賓根學派（Die Tübinger Schule）如 F. C. Baur 等學者，只承認羅，格前，格後和迦為真正的保祿書信。這極端的消極態度已成了過去的事。現在的學者一般地承認羅，格前，格後，迦，斐，得前和費七書信無疑地是保祿所寫的。有關其餘的六封，即得後，哥，弗和所謂的牧函（弟前，弟後，鐸），他們或疑

惑或否認其真確性。

天主教不少的學者仍舊保持全部書信的真確性。他們以為有關以上六封書信所提出的困難，在接受它們為保祿書信時，也可以獲得合理的解釋。

然而，近來傾向批判學意見的天主教學者逐漸增多。他們以為，這六封書信（或至少其中某幾封）不是保祿自己，而是他死後一位學生或受過他神學影響的教會人物所寫。這可能性為不同的書信有不同的程度。以下我們要簡略地談論每封信的作者問題。

得後書：

否認得後真確性的主要理由如下：

1. 得前的不少觀念和成語在得後也用。如果保祿寫了得後，他怎麼會那麼仔細地記得前書裡所寫的。這的確是一個難處，但並不是決定性的。古代的人比我們更多依靠記憶力，並且保祿是當時著名的法律學者（Gamaliel）的學生，所用的學習方法，是聽老師講而加以強記，這無疑地會加強記憶力。因此，以上所說的「難處」不是決定性的。

2. 在得前保祿表示他的意見，耶穌光榮的來臨已近了（四15~18）。他並且要在想不到的時候來，「像夜間的盜賊一樣」（五2）。

在得後他列舉先要來的各種預兆：「在那些日子來臨前必有背叛之事，那無法無天的人，即喪亡之子必先出現。他即是那敵對者（反基督者）：」（二3~4）。還有一阻止力或阻止者（二6~7）。但是，這個難處也不是決定性的，因為在對觀福音中這兩種不同的看法也一同出現。對照谷十三6~8（各種預兆）和十三33~36（在想不到的時候要來）。亦見瑪廿四5~8和廿四44；路廿一

9 (11和十二) 40。

因此直到現在還有著名的基督教學者和許多天主教學者，維持它的真確性。

哥羅森書信：

哥羅森城的教會不是保祿所建立的，他也沒有訪問過它，但是建立它的是他的學生和「親愛的同僕」(一7)厄帕夫辣。因此保祿認為，它也是他牧靈責任範圍以內的教會。可能厄帕夫辣自己也求了他寫這封信，因為在哥羅森起了一個新的，包含諾斯土思想和猶太教禮成份的混合性的宗教。保祿叫它「哲學」(非「宗教」)和「虛偽的妄言」(二8)。它已成了一個危害教友對造物主天主和救主基督信仰的勢力。雖然教會的情況還是好的(一章3~6節；二5)，一部分的教友似乎已受到書信的真確性問題：

本書信的第一節(一1)和最後的一節(四18：「我保祿親筆問候」)，都指明，作者是保祿。這也是直到一八三八年一律所承受的意見，從那一年起，才有反對這意見的學者。以後聖經學界又開始承認它的真確性。但是從一九五〇年左右重新出現了反對真確性的學者。反對的主要理由有兩個：

1. 書信的語言和體裁與保祿真書信的不同

從語言來說：本書信有34個獨有字眼，就是說，在其餘的新約各書都沒有。此外還有28個字眼，保祿自己沒有用過。相反，有一些保祿慣用的神學觀念，本書信的作者不用。

從體裁來說：本書信的句子比保祿所寫的長，其構造又複雜；一個奇特的例子是一章9~20節：這12節構成一個句子。

保祿及其書信

以上所提及的差別都是事實。但是差別以外也能找到保祿文體的例子；並且書信不少的特有字眼，與他所辯駁的新異端有關係。

長而複雜的句子，可能也與保祿的高齡有關係。在同時寫的費肋孟書信（9節）有「我這年老的保祿」一句。

本書信缺少保祿的一些神學觀念這事，沒有大的證明力，因為這「缺點」在保祿的「真」書信中出現。

以上所說的一切，不足以否認本書信的真實性。

2. 哥羅森書的基督論比普通認為真書信的基督論顯然是進展的，而側重基督與全宇宙的關係。

但是基督論的進展與保祿所辯駁的異端觀念相關，而且不是與保祿神學無關的新神學，而是被本地教會的新情況所喚起的保祿神學的發展。

最後還能夠提及本書信與普遍視為保祿書信的費肋孟書所有的密切關係。兩封信同為被監禁的保祿所寫（哥四10；費23節）。問候收信的人相同；兩封信都提及阿爾希頗（哥四17；費2）。

結論：我們可以繼續維持本書信的真實性。所提的難處不足以否認保祿是其作者。

厄弗所書信：

否認保祿是厄弗所書信作者的理由有相當的份量，這書信的體裁，詞彙，觀念，與保祿的真書信頗有差別。

它有83個在保祿真書信中，和39個在全部新經中，不出現的詞彙。

另一方面，保祿愛用的那些觀念，本書信裡都見不到。更奇怪的是，保祿宣講中佔重要地位的基督

之光榮再來 (Parusia)，這裡一點不提，而以獲得救恩後不該再失掉它，來取代基督的再來為勸勉信友的動機。

最後，本書信與哥羅森書有密切的關係。作者顯明地用過那封書信。除相似的結構以外，也有不少的弗與哥同用的詞。但是，雖然用詞相同，所表達的意義，在兩信中不常一樣。

以上所提的事實綜合來看足以使人疑惑，本書信是否是保祿的著作。

附註：第一章一節的「在厄弗所」是後加的，最老的抄本都沒有這些字。在第二世紀末葉的抄本中才開始有。

本書大約不是給某一教會，而是給某一地區（小亞細亞西部）的衆教會寫的。

作者可能是保祿的一位合作者或門徒。他視他的老師保祿為教會真道理的傳授者和保證人，而願意把他所講的福音介紹於當時的教友並藉發揮及發展的方式，適應他們的需要。因此他在書信的開端提出保祿自己為其作者。這一古代慣用的方法表示對老師的尊敬。

本書的內容極豐富。其主題是教會。

但是這名字不再指（如保羅書信中）某一地方教會，而指以猶太人和外邦人所形成，而在基督身上合成一體的普世教會。

牧函：

這三封信從第十八世紀中以來被稱為「牧函」(Pastoral Epistles)，因為是給教會「牧者」寫的：

弟茂德，按照弟前一 3；三 14；15，作過保祿在厄弗所的代表，弟鐸（鐸一 5）在克里特作代

表。但是，透過他們也是致他們所管理的教會團體的。

主要的內容有關各地方教會的組織（選定教會的領導人物：監督（主教），長老，執事等，和在選拔時應該注意哪些德行），和怎樣對待教會內所起的異端宣傳者。

三書，特別弟前和鐸，在內容，神學觀念，用語和文體上很相似。它們顯然出於同一個人的手筆。

這位作者是誰？

各書信的開端提起保祿為作者。這也是教會的傳統意見。但是這意見從第二世紀末葉在教會內才普遍被接受，所以相當晚。此外，從19世紀的開端，越來越多的聖經學者（天主教教的在內），對這意見指出了種種疑難。

譬如：牧函的言語和保祿真書信的大不一樣。

它們所用的希臘成語（*Grecisms*）比保祿用的多10到20倍，並且相當大的部分牧函特有的詞，在保祿時代的希臘語還沒有。

為一樣的事，牧函和保祿用不同的詞。有不少不用多想而會用的短詞，*ara*（如是，故），*dió*（因此），*nyti*（現在），*palin*（又，再）等，牧函不用，而保祿却愛用。

另一方面，牧函一再用的的一些短語，在保祿真書信都不出現。

此外牧函中有些詞句，保祿似乎不可能寫給多年和他在一起的合作者，如弟前二7（有關保祿被立為宗徒和向外邦人宣講救恩者）：「我說的是實話，並不說謊」。或弟後二22：「你要躲避青年的貪慾……」。

最後的一點：雖然三封書信包含保祿的神學思想，作者不是保祿那樣的深入的神學家，而是一位實用性的神學家。他用保祿神學的想法和措詞來達到他自己的牧靈目標而已。

結論：「牧函」的作者不是保祿。大約是他的一位在當時教會有權威的「學生」。

附註：否認這六封書信爲保祿所寫的學者，慣稱它們爲保祿次書（Deuteropaulines）。作者們的目的在將保祿的道理和教訓加以正確解釋而使之符合當時（公元70~100年左右）的教會情況。

（四）有關所謂的希伯來書，現在的學者普遍認爲它的作者不是保祿，而是在他的影響範圍以內的另一位傑出的神學家。其名字則無法知道。正如奧力振（Origenes）所說：執筆者究竟是誰，只有天主知道。

排灣族的婚禮

錄自聯合報萬象 74. 10. 2

中秋一過，結婚的旺季又到了。生活在都市的人，大概不會想到結婚迎親隊可以這般威武雄壯，結婚禮堂能如此悠閒於天地之間。

台灣排灣族山胞的石板屋古樸亮麗，已是獨具風味，而排灣族山胞的婚禮，兼具純樸與華麗，與其他各族的婚禮大異其趣，更非轎車大隊迎親、飯店禮堂結婚的都市人所能想像。

排灣族的迎親隊，各個配刀帶劍，威武神勇；豐盛的聘禮放滿地；頭插羽毛的新郎官英武的蹲在隊伍前，等待良辰吉時由酋長、家長帶領，從自家石板屋前出發迎娶去。

在另一頭的新娘子，也是頭插象徵純潔的羽毛，高高端坐在由大鞦韆布置成的結婚禮堂內。

大鞦韆是排灣族少女專利的休閒遊樂，結婚的婦人是不能再盪的。新娘子盪完「最後一次」，由新郎抱下，表示走入人生另一階段。所以結婚禮堂的大鞦韆深具意義。

按排灣族的婚禮習俗，在男方迎親隊未到前，新娘子必須「消失一下」，躲到附近小山草叢裡，等新郎官來找到後，將她背到禮堂的鞦韆上去盪。女方家長在女兒盪完鞦韆後，就地典收聘禮。典收完畢就算正式與男方結成親家了，新人也就完成終身大事。婚禮結束後全族人圍繞著鞦韆歌舞歡樂。

舊約中君王與先知的關係

彭碧雲

一、君王與先知

在古代東方，國王的制度與神的王權神話觀念常緊相連合。這是當時各種文化中很普遍的一種觀念，王權是屬於神的範圍的一種神聖制度，惟程度上不同而已。的確埃及的法老被視為神明，人們直接稱法老為「神」或「善神」，法老是創造神（Ra）的兒子，他在世時是荷魯斯神（Horus）——鷹神降生在世，死後則是歐西里斯神（Osiris）——為征服死亡而去世的大神。因此他的一切行動都是神性的。此外人民亦以國王為「寡孤之父」，君王是拯救者及解放者，是他臣屬的化身，國家興亡，百姓苦樂之所繫。從埃及的文獻中我們可以看到關於色奴斯里特第三（Senusert III）的詩：「他到我們中，建立了埃及與百姓的生活，驅逐了他的敵對者」。另一首詩形容拉莫西斯四世（Rameses IV）的統治：

離鄉背景的得以重返故里，隱藏逃避的不再恐懼，

飢餓的得享飽飫，口渴的得到了滋潤。

赤身裸體的有衣蔽體，衣衫襤褸的享有美服。

受桎梏的得到了解救，被監禁的高朋滿座。……

在巴比倫，國王是由巴比倫神馬杜克Marduk所選立，受神委派到「四域」，即全地，代神攝

政；他是軍政的首長，也是城中的大司祭。在這兩種情形下，國王都是神與人間天生的中介。他不但應使人民確保正義、勝利與和平，而且神的一切祝福，包括土地的富饒，人類和牲畜的繁殖，都是由他居間而來，這樣國王的制度與神話和多神敬拜合成一體。後來的希臘帝國與羅馬帝國都把他們的皇帝視爲神明，就是基於這種思想。

在以色列民族中，國王並不屬神明界，如同周圍其他文化所想像的那樣。以色列民族最初並無王國的制度，各族間原賴盟約維繫。雖然圍繞着他們有許多小城邦、大帝國，但當以色列人採用國王來稱天主時，並沒有任何制度上的變化：雅威藉盟約統治着以色列民，但沒有任何國王算是天主的化身。在民長時代，這些支派共同組成一個民族，共同參與同一的宗教敬禮，但是他們沒有共同的領袖，那些被稱爲大民長的，都只是家族群體或支派的救星，他們的共同點是具有神恩的特徵，但從末有任何統一管理的行動。後來在培肋舍特人的威脅之下，以色列人才希望有一位國王來「治理他們並領導他們作戰」（撒八19），以色列支派聯盟成了國家是一項很大的改變，同時會有把以色列民族同化於異族的危險，從撒慕爾所宣告的「君王的權利」可以看出撒慕爾也有反對的態度（撒上八5-20），但無論如何，撒慕爾虔敬的給撒烏耳傳了油，並祝聖了這個新立的制度（撒上九16-17），還親自主持了他的即位大典。

國王的職責是牧養他的子民，雖然「牧者」的頭銜，沒有像對「雅威」一樣稱「天主爲牧者」（詠廿三1）那麼清楚地給予以色列的國王，但他們確實有牧者的職務（列上廿二17；耶廿三1）。他戰勝了外敵，應確保人民的繁榮（詠廿一），並使正義得以申張（詠四五4-8）。另一方面他是一位祝聖過的人物，人民應尊敬受傳者。此外，因他是天主子民的領袖，所以在有些機會上他也執行敬

拜天主的職務，因此有所謂王者的司祭職。不過他也如其他人一樣，應遵守盟約和法律，他運用權力時應使這忠信、正義、和平的國家理想付之實現。

以色列的團體中，先知也有它固有的位置，它是全體中不可缺少的一部分，然而並不包括全體；在祝聖國王時先知和司祭各有自己的角色（列上一），先知曾被人適當地稱爲以色列的良心，他們所負的任務在於感動人心，勸告人民復興雅威創立以色列民族時所賦與的精神，就是那種純正傳統與民族特性固有的精神。

在東方各古國裏都有占卜的人（戶廿二5）。人們以爲他們能接到神諭，在興辦事業以前，每每前去徵詢，以色列的先知有過類似的角色，不過他們所得的神諭，無論是在來源，在延續性或內容方面來說，都與一般的卜筮迥然不同（參閱申十八14）。先知們給人類顯示了一個關心人事的天主，一位供應需求，決定命運的天主。不過由全部聖經看來，天主並不一定需要用先知這種方式向人啓示自己，在先知以前和先知以後都有過其他的啓示方式。在先知時代以前，天主啓示的特徵是直接性，在族長史裡，天主直接地與亞巴郎、雅各伯說話；在太古史裡也是如此：天主與亞當、厄娃和加音，諾厄直接的說話。然而在若瑟的歷史中卻已露出某種過度時期，沒有直接地與若瑟說話，天主卻藉着夢啓示自己的旨意。另一種過度的方式是由族長期到民長期之間的變化，天主的啓示是經過「上主的使者」，這種使者和先知使者略有區別，他們只在傳達信息時才有，以後並不繼續存在；他和先知相同的地方在於他也是來宣佈某件事（普遍是宣佈救援），因此它是天主直接啓示及天主退到更遠距離這兩時間的一個傳統的啓示方式。

究竟先知起自何時？梅瑟被稱爲最偉大的先知，然而嚴格來說，他是先知論的源流，比先知本身

略勝一籌，在他以後沒有人能與他媲美。民長末期有成群的「先知之子」出現（撒下十5），這是早期先知運動的開始，即在撒慕爾的時期，此時以色列民的宗教、政治正處於危險的時刻，撒慕爾蒙召爲使以民解脫非利基人的桎梏，重振了雅威主義。又在此時以色列的政治制度進入了王國時期，在撒慕爾身上先知制度加上了新的幅度，撒慕爾成爲雅威的工具，爲建立君王政體。從撒烏耳起天主願意藉國王領導祂的子民，使他們忠於盟約，獲得幸福。

二、從達味與納堂、加得看君王與先知之關係

在撒下有幾處記載達味與先知之間所發生的事：（一）在第七章1、17節，達味計劃興建聖殿，上主藉納堂先知許給達味鴻恩。（二）在第十二章納堂指摘達味爲什麼輕視上主，作出祂眼中視爲邪惡的事，借刀殺了烏黎雅爲佔取他的妻子。（三）第廿四章達味統計人口後，加得先知向達味提出三個懲罰讓達味選擇。

達味有意爲上主興建一座聖殿時，他曾向納堂詢問意見，納堂表示贊同（撒下七3），但當天晚上上主的話傳給納堂，要他告訴達味，上主不願達味爲祂建造聖殿，他的兒子要爲上主的名建立聖殿，並許諾賜恩於他的後代直到永遠。在這事上我們看到先知是一位爲上主聖言服務的人，如果他自動地開了口，不是爲上主發言，便覺非糾正不可。然而爲何上主不讓達味爲祂建築聖殿？

耶路撒冷的聖殿成爲雅威信仰的真正象徵和保證，有學者認爲是較晚的解說，事實上並非如此，因爲以色列人對唯一真神的敬禮亦受到古代東方民族的觀念和習慣所影響，雖然他們深深體驗到以色列的天主是一位具體和固定的神，是他們歷史中的天主，建立盟約的天主，不是從幻想而產生出來的

天主，不能爲祂製造形像來供奉的那一位，然而他們亦如同外邦民族採用一些外表的儀式來表達個人或團體對天主的臣服和朝拜，與天主建立親密的交往。因此，他們開始到一些聖地來舉行崇拜儀式，這些聖地通常是重要宗教傳統的中心地點，如舍根：亞巴郎奉天主的指示進入了福地第一次築營的地方（創十二6-7），在這裡天主顯現給他，並許給他衆多子孫，亞巴郎便在那裏修築了一座祭壇。還有貝特爾等聖地。當以民成爲一個強大衆多的民族，攻佔客納罕地後，祖先所揀選的聖地，所建立的祭壇，好似已有不敷應用之勢，於是有了其他聖所之建立，如基耳加耳（蘇四19-20），史羅。自若蘇厄時代始，這些聖所是以色列的宗教中心。

在以民初期的聖所中，耶路撒冷的聖所是最晚出現的，這是達味時代的事跡，達味以最隆重的禮儀先將約櫃安置在一個特備的帳幕內。他迎接約櫃進京是有用意的，就是使耶京成爲以民的政治與宗教中心，尤其在聖殿之修建後它確實成了名符其實的聖城，漸漸它的宗教價值遠遠超過它的政治意義，而聖祖時代的聖地，聖所也漸失其重要性。

天主阻止達味爲他建造聖殿可由幾方面來解釋：(1)爲一結盟的民族，最理想的聖所就是以前的會幕，因它明顯地提醒人曠野中的居留，天主與他們同在的經驗（撒下七6）。(2)對唯一天主真實的敬禮不能抄襲附和外教人敬神的方式，因爲外教人的廟宇呈現著一種對神明的把持和佔有，且爲崇拜偶像，行巫術以及淫蕩所污染。(3)達味正忙於戰爭，整天東征西討，馬不停蹄，也實在沒有空閒來爲上主修建殿宇（列上五17-18）。(4)編年紀還指出另一原因，是因他一生輾轉戰場，傾流了不少的血，故此天主願意他的兒子撒羅滿（意即和平之王）來完成建殿的工程。

達味雖有意爲上主建立一所房屋，但上主卻許諾要爲他建立家室，一個永恒的王朝。從許諾的歷

史看來，來自納堂先知對達味王室所說的許諾神諭是全新的一種，如同王國制爲以色列是全新的一樣。納堂的許諾說出時，一個許諾及完成的時期已結束，即由梅瑟帶領以色列人出埃及時所開始的時期。而另一個時期開始，其特點在於天主許給人民的救援與王國制度相連。雅威給了以色列一個國王爲救它脫離政治的危險，這一點與過去的救援許諾無異。現在不同的是：王國由人治理，人的軟弱使它受到極大的危險。這新幅度在納堂和加得這兩位與達味有關連的宮廷先知的行動上，已經顯示出來。雖然自達味起國王與天主的關係已確定了，他被稱爲天主的義子，天主權力的寄託者，並原則上已被立爲諸王的領袖（詠八九28），假使他忠於天主，天主必保護他，他的後裔坐於天主的右邊，將以萬國爲嗣業（詠二8），他塵世的職務與盟約及法律最基本的目標是一致的。可是由於人的軟弱使這些許諾帶來限制，正如當達味爲了巴特舍巴而犯罪，或要統計人口而侵犯了天主的權利時（因爲只有天主有權知道自己百姓的確實數目），先知們毫不留情地指控邪惡的行爲，並替上主宣判應得的懲罰，不管他的地位多麼崇高。因此，在救援的歷史上常看到當國王失職時，天主興起先知，在盟約傳統的光照下，策勵國王遵守盟約的法律，以替天行道。當先知發現國王離開正路時，就趨前努力使他歸正。在歷史進展中先知曾呈現衰微的現象，如在北國王后依則貝爾迫害雅威信仰時，先知已失去其使命，那時天主又興起另一類型的先知，稱爲著述先知，他們激烈的抨擊政治及社會，但不參予其事，實行革命，他們只宣佈審判，其餘的事他們讓雅威在歷史事件中去執行。

結 論

以色列的王國制度與先知運動可說是同始同終，那麼先知與國王同時代有什麼意義？這一層意義

在於天主的啓示，在這一段時間內是以使者說話的方式來傳達祂的旨意，祂的旨意有各種的表現，就是預定、揀選、召喚、拯救、許諾、懲罰。最後基督的來臨滿全了天主的計劃與旨意，上主的計劃永恆不變，祂心中的謀略萬世常存（詠卅三 11）。

參考書目

- 一 聖經神學辭典：聖經神學辭典編譯委員會，光啓出版社，台灣，民六十四初版。
- 二 聖經辭典：思高聖經學會編著，香港，一九七四。
- 三 以色列人的良心——充軍期前的先知：胡安德譯，華明書局，台灣，民六十六年初版。
- 四 古經之風俗及典章制度：楊世雄譯，光啓出版社，台灣，民七十年初版。
- 五 中華學術院天主教學術研究所學報第六期，房志榮，台灣，民六十三。
- 六 聖經中的制度和習俗，韓承良，思高聖經學會，台灣，民七十一年初版。

一位神學生的來信

主編神父鈞鑒：

隨信附上一份神學會議的簡報，不知是否適合貴刊登載。或許我該先自我介紹一下，這樣事情會清楚些。

本人乃來自香港的學生，現在羅馬唸神學。今年五月底「宗座史學委員會」為紀念教宗額我七世逝世九百週年，特別籌劃了一國際會議。本人原已報名參加，結果因有事未能參與。後得出席的友人送來不少資料，閱後覺得很有一記的價值，於是將資料整理後，擇要譯出，作為這次會議的簡報，以饗我國讀者。因為據友人回來告知，出席這次會議的三百人幾乎全來自歐洲或美國等地，亞洲只有一位日籍人士。於是我想可能台灣或香港的教會都沒有此次會議的資料，這份簡報或許會對你們有些用。

另附上一份當日會議的程序表，以方便校對外文名詞之用。又外文名詞都照寫義文，因為覺得既已譯了中文，便無需再譯英文。最後因已多年沒有寫中文文章，肯定這篇拙作一定有不少錯別字，政如獲刊登的話，請閣下代為改正。謝謝！如覺得此篇稿件不合用時，則請依回郵地址寄回本人收。

即祝

主佑編安！

聖經的社會觀：以窮人爲優先

房志榮

前言

聽到談論「解放神學」的人往往只注意到這個以拉丁美洲爲基地的神學，在內容上與西方傳統神學有所不同。殊不知另有一重大特點或不同是做神學的方法。近幾個世紀的歐洲神學普通由純理論開始，只在理論講完之後，才在不同的環境下邁出第二步，就是才開始問在牧靈及信仰實踐上能有哪些後果。「解放神學」不是這樣，而以「實踐」爲起點。教會是在行動中，在這行動中所形成的神學已有教會的分：與窮人聯盟，聆聽窮人的呼聲，爲窮人的權利戰鬥。神學家的課題便在這裡進行作業：把眼前所發生的種種在聖經及傳統的光照下加以反省。如此那些事件及那些經驗才獲得它們的意義，而它們的特點也會昭然若揭。神學家自己、或是有一次批判及分辨的機會，而對自己過去所持的理論有所改變，或是對至今所有的實踐加以批判，而指出行動的新方式。無論如何，這種神學是對已有過去的實踐予以反省，而指向未來的、新的實踐。

經過多年的研究、討論和爭辯，神學家終於達到一個大家都能接受的格式。不但拉美神學家，連教宗及幾個較大的修會——如方濟會及耶穌會——都肯定教會應該「以窮人爲優先」。「以窮人爲優先」何指？在「解放神學」的上下文裡，這句話假定一種透視，一個見識，即人間佔大多數的窮人的困境，不是自然而有的，也不是個別不幸事件累積而成的。窮人的窮困是經濟、政治的產品，它的根蒂

延伸到經濟、政治體系的結構深處。這些結構由罪惡而來，帶有罪惡性，窮人是這些結構的犧牲品。福音的喜訊既然是要救人脫離罪惡的權勢，那麼當然包括由這些罪惡結構中的解放。誰傳報福音，就不能不跟窮人聯合，與他們共同爭取這種局勢的改變。教會一方面，不該像過去大部份時期那樣，主要是由統治者或精英分子（一如我國的士大夫階級）的眼光來看事，而更該顧及窮人的立場。以上是教會「以窮人為優先」的基本意義。

這一優先並不是今天才發現的，它有更深更遠的淵源：天主的啓示。天主自己就是以窮人為優先，憐憫他們，引領他們走向自由自主。關於這點，聖經的例子不勝枚舉，本文無意一一引證。下面要探討的重點是「如何」？「怎樣」？當天主聽到窮苦人的哀號時，祂如何反應？當祂要把一個壓迫人、剝削人的世界變成一個正義及友愛的世界時，祂採取怎樣的行動？聖經中最有代表性的例子是：出埃及記——窮苦及受壓迫的希伯來人出離埃及；給在巴比倫充軍的雅威的窮人所傳報的喜訊；納匝肋的耶穌如何面對窮人。

一、以色列人出埃及

古代東方的神明及君王也關心窮人，給窮人各方面的援助，但是從來沒有把造成貧富懸殊的社會體系看成一個問題。正相反，神給窮人的援助反而使這種社會結構永遠持續下去。至於富有者對窮人的一些照顧也無非是要避免極端化和衝突。看深一點，這一類的援助和照顧使產生貧窮的結構變得更加堅固。

以色列人出埃及不是這樣，這是上主天主在祂子民初期歷史中所行的一件中心事件，甚至是舊約

信經的唯一主題。在這件事上雅威爲祂的子民採取了一個徹底的行動，就是把窮人及受壓迫的人解救出來。以色列信經的典型格式是在申命紀廿六5-10，其重要部分是：

埃及人虐待我們，

使我們越來越窮，

強迫我們做苦工。

我們向上主我們祖先的天主呼號，

上主俯聽了我們的哀告，

看到了我們的窮苦、勞役和壓迫。

上主以強力的手、高舉的臂，巨大的恐嚇、

神跡、奇事，領我們出了埃及。

祂領我們來到這地方，

將這流奶流蜜的土地賜給了我們。

這樣一段有力的舊約經句是教會以窮人爲優先，神學以解放爲名的最好支柱。以色列的信經主要是承認解救窮人、引領他們獲得自由的天主。新約信經也許會加上一些新的幅度，但絕不會把解放的主旨撤銷。出埃及記的特點在與其他古代東方的「關心窮人」比照之下，會顯得十分突出：

1. 在古代東方的其他文獻中，神明所照顧的是個別的窮人，或低層階級中一小群遭遇特殊困難的人。出埃及記所寫的却是解救整個的民族脫離強加於他們身上的悲慘狀況。更有甚者，如果我們認真去讀出埃及記與戶籍記，出離埃及的不限於希伯來人，而包括其他埃及低層階級中受剝削的人（參閱

出十二38；戶十一4），或窮人。

2. 這些窮人的不幸，在出埃及記中有清晰的描寫，是來自經濟的剝削及社會的階級歧視。

3. 天主的援助不在於只減輕痛苦，不管社會制度，而在於把窮人由制度中救出來。舉例來說，法老的公主發現尼羅河旁的小梅瑟，救出他，收他為自己的兒子（出二1-10），但這對其他的窮人何補？梅瑟長大，曾殺死一個欺壓希伯人同胞的埃及人（出二11-15），但制度的力量更大，連被壓迫的希伯來人也不歡迎梅瑟的干預，他只好逃跑，而一切依然如故。

4. 只有雅威把窮人從奴役他們的制度裡救出來，人是無能為力的。全部聖經都把出埃及描寫成一大奇跡。申廿六的信經堆砌了很多表達奇跡的詞句，出埃及記則用徒步渡過紅海的聞所未聞的奇事予以表達。

5. 在西乃山下希伯來人起草另一種社會制度，建立起一個彼此為弟兄的社會，其中不再有窮人（申十五4）。昔日埃及的窮人今日成了天主的子民，不但與埃及的社會大不相同，與世界其他任何社會制度也大相逕庭（參閱出十九4-6；申四6-8）。

二、窮人的權利

天主子民的新社會秩序及法律十分強調人際關係，而這關係基本上是正義和人權的肯定。十誡中三分之二如此（見出廿2-17），「盟約法典」（即出廿一-廿三）絕大部分也是如此。在這盟約法典中有一段話可說是「推己及人」的神學推理法。我們說人饑己饑，人溺己溺；孟子說，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼；孔子說，己欲立而立人，己欲達而達人，這都是推己及人。出廿二20-

26把這種推理方式用在窮人身上，放在天主口裡，因此同時是社會學、哲學及神學：

對外僑，不可苛待和壓迫，因為你們在埃及也曾僑居過。

對寡婦和孤兒，不可苛待；若苛待了一個，他若向我呼求，我必聽他的呼求，必要發怒，用刀殺

死你們：這樣，你們的妻子也要成爲寡婦，你們的兒子也要成爲孤兒。

如果你借錢給我的一個百姓，即你們中間的一個窮人，你對他不可像放債的人，向他取利。

若你是拿了人的外幣作抵押，日落以前應歸還他，因爲這是他唯一的鋪蓋，是他蓋身的外幣，沒

有它，他怎麼睡覺呢？他若向我呼號，我必俯聽，因爲我是仁慈的。

這四段話把天主的慈悲心腸刻畫入骨，這個天主就是以以色列的盟主，祂要求和祂結盟的民族，對於窮人也懷有這種心腸。這裡把窮人分成五種個案：外僑，孤兒，寡婦，借錢的，抵押的。外僑是落戶的外方人，他們被以色列同化，而得到法律的保障。因此雖然肋十九18所說的「愛人如己」是指同族的弟兄，但肋十九34已明言應愛外方人如愛自己，因爲天主照顧外方人，如同照顧孤兒寡婦一樣（申十七18，肋十九10；廿三22）。

寡婦的可憐在於不能生育，缺乏保障，因此像孤兒及外方人一樣，特別受到法律的保護：「不可侵犯外方人或孤兒的權利，不可拿寡婦的衣服作抵押；應記得你在埃及曾做過奴隸，上主你的天主會將你由那裡救出：爲此我吩咐你應遵行這條命令」（申廿四1718）。誰欺壓寡婦，天主絕不會放過他（詠九四610）。

以後在以色列的傳統裡也有過瞧不起窮人的現象，正像世界各國的古典文學一樣：窮人是被遺忘的一群。以色列的智者以世俗的眼光及人間的智慧有時也會指出，貧窮多數是懶惰和紊亂的後果，貧

窮也能成爲作惡的機會。雖然如此，聖經的主調却是：窮人多次是人類自私及貪婪的犧牲品，如約伯書廿四2-12所描寫的鄉村無產階級的貧困。至於代表天主發言的先知們更時常挺身而起，衛護被剝削者的權利：納堂先知敢當面指責達味對外方人烏利亞所行的不義，奪人妻，借刀殺人（撒下十二1-14）；厄利亞先知爲被殺害的納波特喊冤，預告阿哈布王及他的腓尼基妻子將要遭受的懲罰（列上廿一17-26）。

本段及前段把聖經社會觀的兩個幅度略作澄清。天主拯救窮人及受壓迫的人，不限於個別案件或暫時的紓解，而涉及社會制度的改革，顧及大多數窮苦人民的急須。天主不惜以奇跡異事，來表達祂拯救人民的目標。其實聖經的舊約就是這樣產生的。舊約的十誡和法典指出，面對窮人，天主的人民應懷有天主的心腸。制度無論怎樣完美，還得靠人的正義感及慈悲的心去實踐、去完成。

三、放逐異鄉的窮人聽到喜訊

天主選民在留住福地的七百年歷史中，並沒有以盟主天主之心爲心，反而像其他世界各國一樣，以宰制、權術，及剝削爲能事，爲立國基礎。終於南北兩國相繼滅亡，北國於公元前七二一年毀於亞述之手，南國於公元前五八七年毀於新巴比倫之手。這重大國禍的原因不外兩個：拜邪神及民間的不正義。二者有密切的關聯：放棄了真神的信仰和崇拜，人類很快就會互爲狼犬。但天主不放棄祂在歷史中所開始的計劃，祂要在那些放逐到巴比倫的猶太人群中重新開始。

在某種角度上看來，那將是把出埃及的事件再度上演，不過這一次的目標是把分散的人民聚集起來，領他們重歸故鄉。最終目標與先前相同，就是在世界各國中建立一個嶄新的社會。因此上文關於

出埃及所說的種種，在這一歷史階段——放逐與回國，繼續生效。抑有甚者，聖經中許多篇章談到出埃及的地方，只在這個歷史階段，才獲得它的確定性的意義。另一方面，當然也有不同及簇新的因素出現。

「新出谷」的面貌主要是由放逐於巴比倫的一些大先知所描繪並予以發揮。他們所傳報的是安慰的訊息，但他們的話語被編入一位第八世紀的先知：依撒意亞的篇章之後，而自己變成了隱名氏。那些安慰的訊息構成目前的依四〇—五五，因此學界給這些章節一個假定的作者名稱：第二依撒意亞。這些章節詩境很高，把放逐中的「雅威的窮人」用兩個象徵圖像表達出來：那些留在被摧毀的家園中的人像是一個舉喪而無法獲得安慰的主婦，西雅、耶路撒冷。那些被擄到巴比倫而在異國受虐待的猶太人則以一個男性的模樣出現，他是受迫害、被殺死，但最後天使他起死回生的「天主的僕人」。這兩種不幸者的代表人物現在同時聽到一個喜訊，一個「福音」（聖經中福音兩字這裡首次出現）。這喜訊是天主要使分散的選民回歸田園，並在耶路撒冷建立一個新的天主子民，耶京將成為世界各國的中心。其他各民族見到，將大為驚異，他們將組成末世時期的大朝聖團。

這就是給窮人所傳報的福音。是否成了事實呢？當被擄的猶太人局部回國時，當耶路撒冷的聖殿由廢墟中再度建起時，當一個本位化的團體重新操作時，大家都看的清楚，離「福音」所傳報的那光芒萬丈的遠景還相去甚遠。因此先知的話語指向一個更遠的未來。

在以後的歲月裡，這一眺向未來的許諾，繼續用新的方式表達出來。特別是再度編入依撒意亞先知書的那些章節，即所謂的第三依撒意亞（依五六—六六），有許多精彩的描繪，如「……固守我盟約的異邦人，我要領他們上我的聖山，使他們在我的祈禱殿裡歡樂，他們的全燔祭和犧牲要在我的祭

壇上蒙受悅納，因為我的殿宇將稱為萬民的祈禱所」（依五六67）。又如「平安！平安歸於遠近的人！」（五七19；參1421）；「西方的人要看見上主的名號，東方的人要看見他的榮耀」（五九19；參閱15b21）；主顯節所誦念的依六〇：萬民帶着禮物奔向耶路撒冷等等。

這裡不能不引的一段話是依六一13，因為這些話已讓我們踏入新約的門限：

吾主上主的神臨到我身上。

因為上主給我傳了油，

派遣我向貧苦的人傳報喜信，

治療破碎了的心靈，

向俘虜宣告自由，

釋放獄中的囚徒，

宣佈上主恩慈的喜年，

揭示我們天主調停的日子。

安慰一切憂苦的人，

給西雍悲哀的人一項冠冕來代替灰塵，

喜樂的油以代替喪服，

頌讚以代替沮喪的心神。

天主在歷史中所施展的兩次大拯救——出埃及而走向流奶流蜜的福地，出巴比倫而回歸嚮往多年的家園——都未能達到祂拯救全人及全人類的目標。但兩次拯救中及其進行的過程中，各種經驗及經驗的

描寫，越來越清楚地規劃出拯救的對象是窮人。人間受歧視的人正是天主主要拯救的；受過閹割的人，外邦人（依五六1-8）；懺悔的人，心靈謙卑的人，憂傷的人（依五七14-21）；俘虜，囚徒，心靈破碎的人……再加上前段所說的外僑，孤兒，寡婦，就有一幅窮苦人的百臉圖了。兩次的大拯救指向最後的一次，這一次是有決定性的，其遠度及深度將超越任何人的想像。

四、窮人有了靠山

舊約有關窮人的許多章節和詞句都指向新約的四福音，福音書給我們描述納匝肋人耶穌的崛起。路加敘說耶穌在故鄉納匝肋的會堂首次公開露面時，就誦讀了本文上段所引的依六一1-3的經句，然後他捲起書卷，作了一個簡短的解釋：「你們剛聽到的這些經句，今天已經實現了」（路四21）。福音也記載，當若翰洗者從監獄裡派遣使者問耶穌，他是不是應該來的那一位時，耶穌只把他周遭所發生的奇跡異事指給他們看，然後再度引述依撒意亞先知書裡的話說：「瞎子看見，瘸子行走，癩病人得到潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人聽到喜訊」（見依廿九18-19；卅五5-6；六一1）。最後還加上了一句意義深長的話「那對我不疑惑的人是有福的」（瑪十一6；路七23），因為這樣就和耶穌的山中聖訓接上了頭，那裡祂劈頭就說，「你們窮人是有福的，因為天主的國已臨於你們身上」（路六20；參閱瑪五3）。

很明顯的，從放逐巴比倫開始，關於天主照顧窮人所說的一切、特別是在依撒意亞先知書裡所保存的記錄，形成一個整體，全和耶穌的崛起有關，耶穌之來使那些話得到滿全，耶穌的福音無非是第二、三依撒意亞的福音：為世上雅威的窮人帶來一個喜訊，天主要改變一切。福音是傳給雅威的窮人

的，誰屬於雅威的窮人，才真正懂得，福音要說的是什麼。這個在放逐期已開始，在新約中才結束的整個文獻所指謂的「窮人」到底是誰？前文所交代過的有助於這個問題的解答，但也必須有所補充。

1. 仍然是真實的窮人。被擄往巴比倫的以色列人如此，在耶穌周圍的人也是如此。即使他們中有過小康之士，到了巴比倫已是身置異鄉，腳無寸土，而生活在耶穌時代的人是一些受羅馬鐵腕統制和剝削的人民。福音書記載的衆多病患正說明他們身體的困苦。

2. 仍然是天主單獨的行動。一切的預言及在耶穌身上成爲事實的一切，完完全全是奇跡性的。

3. 仍然是一個新的開始，開始建立一個弟兄的社會，其間沒有貧富的差別。耶穌使這樣的社會成立，而他自己竟被人殺害了，但他建立的社會已不可滅。宗徒大事錄便報導耶路撒冷的初期教會團體如何生活：「他們一心一德，各人所有的，沒有人說是自己的，所有的東西大家公用：在他們中沒有窮人」（宗四 32-34）。

4. 但窮人這個主體現在已和以往不同。一方面他們是因爲自己的不忠和罪過而被放逐，另一方面他們仍是天主所愛的人民，蓋有不可磨滅的印章。這一辯證格式在耶穌滿全上主的許諾時繼續生效，雖然方式已經革新！

耶穌締造一個新世界，除去人間的一切貧窮

「消除貧窮」的這個奇跡，使耶穌死時成爲人

間最窮的人

由此而生的新社會永不忘本，「消除貧窮」的

奇跡在這社會中繼續發生

舊世界起來反對，把耶穌釘在十字架上

但十字架非終點，天主將祂被殺的僕人由死中

喚醒，他的後代將不可勝數（依五 3-10）

但繼續存在的舊社會把那些產生消除貧窮奇跡

的人一再釘在貧困的十字架上

可見兩種辯證性的事件並行前進，不分軒輊，但最後是天主的神說最後一句話，一句喜樂的話，這才是奇跡中的奇跡，一切奇跡的高峰。

5. 天主與祂的窮人的歷史是一部十字架苦刑的歷史，在今天，這歷史展開一個新的、包括全世界的視野。不再是法老剝削在他國境內的窮人，而是由第二依撒意亞開始一直延續到目前的一種局勢：這世界的各民族把天主的挑戰性民族投入貧窮。法老已不可救藥，他已心硬如鐵，只得和他的馬與騎士沉入海底（出十五1）。但世上各民族，一旦發現他們所殺死的天主僕人還活着，就會覺悟，他們所信賴的神祇原來是子虛烏有。那時他們將轉向以色列的天主，耶穌基督之父，將有一個各民族走向耶路撒冷的進香團，在耶京學習建立一個弟兄的社會，將刀劍鑄成鋤頭（依二4；米四3），將他們的財富聚在一起（依六〇）。這些聖經的圖像可用今天的話說出，就是：天主常照顧祂的窮人，照顧在信仰中跟隨祂的教會，但祂的目光是朝着整個人類社會。天主改變人間社會的路却是經過一個挑戰性的或對立的社會，在這個與眾不同的特殊社會裡，天主首先把分散在各處的「雅威的窮人」聚集在一起。這是教會應該是「窮人的教會」的聖經根據。

五、結 論

1. 信仰與生活的實踐。台北總教區歷年來所辦的講習會稱爲「教友生活進修講習會」，意味着不只講習，還得進修，不是一般學習的進修，而是教友生活的進修。這一期（第四期）的主題是「教會與社會」，我想不只是一般認識教會的社會思想及社會工作歷史，還要去實踐教會的社會道理。同樣，聖經的社會觀也指向實踐。如果天主，耶穌基督以窮人爲優先，我們做基督徒的也該以窮人爲優先。

聖經的社會觀：以窮人爲優先

這句話在實踐上有雙重意義。首先，基督徒面對窮人有一個與常人不同的態度，他們把窮人看做基督。在本文主體所介紹的許多窮人的畫像以外，基督又添上一批新的畫像：「我餓了，我渴了，我作客，我赤身露體，我患病，我坐監」（參閱瑪廿五34~46），不是基督自己，而是祂的小兄弟，但「你們對這些小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」。

以窮人爲優先的另一層意義是，基督徒應該安貧樂道，學習做窮人，努力做窮人。瑪竇福音的真福八端（瑪五3~11）在路加福音裡縮減爲四端（路六20~23），而路加所說的四真福事實上可濃縮成一個真福，即「你們窮人是有福的，因爲天主的國是你們的」。在四真福後路加選添上四禍（路六24~26），更加强了這一看法，因爲飽飫，歡笑，受人誇讚都是由富有而來。路加的這一訊息爲我們這個日趨消耗主義的社會太重要了，它同時也是一個警告：除非我們甘願做窮人，便無分於基督所宣講的真福。反過來說，「現在富有的人有禍了！因爲你們已經享夠了安樂」（路六24）。至於瑪竇福音所說的「神貧」是一個適當的補充，說明精神配合的需要，毫不減低路加所說真實貧窮的迫切性。了解貧窮的崇高意義，按照基督的榜樣在生活上實踐貧窮，不僅是修會會士的事，也是所有基督徒可企及的理想。

2. 聖經不走中間路線，却要求徹底的改革。在埃及受壓迫的以色列人民，已到忍無可忍的地步，他們的災難困苦不是藉着與法老的妥協所能解決的。因此天主採取斷然的行動，用奇跡異事把祂的子女領出埃及，脫離那個壓榨人、奴役人的社會制度和結構。

放逐巴比倫的生活也是一種奴役的生活，天主不能長久坐視。但這次的解救方法不是奇跡異事，而是先知的宣講及近東世局的劇變，由巴比倫而波斯，波斯王居魯士接受天主的特殊使命，天主由東

方喚醒了他，使他節節勝利，將衆民交付給他，使列王臣服於他（依四十一2）。全部舊約聖經只在這裡稱一位外邦的君王爲獸西亞：「上主這樣對他的受傳者居魯士說：『爲了我的僕人雅各伯和我揀選的以色列的緣故，我題着你的名，給你起了這個稱號，縱然你還不認識我』（依四五1-4）。另一處天主針對居魯士說：「我所愛的，必實行我的旨意：攻擊巴比倫和加色丁的苗裔」（依四八14）。

從神學的觀點來看，這類聖經詞句實在意義深遠，天主對居魯士及對法老的態度多麼不同！但也假定一個徹底的變化：居魯士不像埃及法老那樣殘無人道，也不像亞述諸王的暴虐不仁，他對異民的懷柔政策贏得了天主的贊許，他一方面是在自由行動，但同時是天主在指引着他的步伐，雖然他還不認識以色列的天主，甚至還在信奉他的神——貝耳、瑪爾杜克。世界歷史是圍繞着一個撮爾小國、一個被擄的民族以色列在旋轉。這在希臘歷史學家像希羅多德（Herodotus）或是贊諾芬（Xenophon）看來是十分可笑的夜郎自大，但第二依撒意亞在信仰的光照下看出，這確是眞理。

耶穌給這眞理帶來極高的可信性，不僅因爲祂證明祂確是世界的救主，也因爲祂沒有降低任何要求，反而要人像祂那樣，「天天背着自己的十字架跟隨他」（路九23）。領洗爲基督徒本不該只是爲了多一個寄託，多一份精神的福利，還該有一個徹底的改變，脫胎換骨地做新人，像基督那樣爲別人着想的人，甚至爲別人而生活的人。福音傳不開的重大原因之一是否因爲那些接受福音的人並沒有全心接受，整個地接受，而只接受自己所喜歡的，不須在自身造成徹底改變，真心悔改的部分？

3. 文化也須受福音的淨化與提升。世界各地談教會本地化，談福音與文化的關係已經談的不少了。目前所達到的結論，基本上有兩個。一傳福音只傳給個人，甚至只傳給家庭不夠，必須也以各地

文化爲傳福音的對象與主體，因爲人是離不開文化而生活的。文化一天沒有接受福音，個人及家庭對福音的信仰一天沒有保障。三福音應該深深進入文化裡，文化必須盡量福音化，但福音與文化不是一回事，也不會成爲一回事，因爲文化常是人的產品，而福音是天主的啓示。福音對任何文化——無論它怎樣古老完美——常有其批判、淨化、與提昇的角色或任務。

中國文化的博大精深是世人所共認的，但仍舊需要接受福音的批判、淨化、與提昇。這在儒家學者看來是可笑的，正像希羅多德或贊諾芬嗤笑聖經的歷史觀一樣。但基督徒覺得第二依撒意亞更值得相信，不僅因爲基督徒跟他有同樣的信仰，相信造世的主宰也是歷史的主人翁，還因爲經過二千五百多年的考驗，第二依撒意亞的話仍然擲地有聲，發人深省，爲億兆人所欣賞，所贊佩，而那些希臘歷史學家不知還擁有多少讀者。

中國教會對福音與中國文化相投合的地方已經下了不少工夫，這種從積極處着手的方法是很對的。現在是否到了邁出第二步的時刻，讓福音來批判、淨化、提昇我們的文化？下面僅用三個例子探索其可行性。

對士大夫的心態與作風加以批判與糾正。本着福音精神喊出「以窮人爲優先」，是直接與士大夫心態衝突的。我國人士自古有好讀書的傳統，讀書的目的，除開少數的例外，是爲了升官發財，所謂「書中自有黃金屋，書中自有顏如玉」，自古如此，今日亦然。當然不只中國如此，世界各國亦然。其他第三世界的人也許沒有我們那樣積極，但第一世界的人毫無遜色，他們持守的是「發展的神話」，幸有一股精神力量發生着致衡作用，不讓西方走入唯物論的死胡同。至於第二世界創造出「革命神話」，所謂革命是革富有人命，革在權者的命，好能滿足無產階級大多數人民的需要。可惜的

是他們不擇手段，殘無人道，害死不計其數的無辜生命。基督徒確實該以滿足大多數人民的需要爲目標，這就是以窮人爲優先。但他達到此一目標的路是第二依撒意亞先知書中上主僕人的路，不是暴力的路，也不是中國傳統中的士大夫的路。

福音淨化文化舉例。子曰：「唯女子與小人難養也！近之則不遜，遠之則怨」。新譯四書讀本的白話文是：「只有家中的妾和僕人最難侍養了！你去親近他們，他們就不會謙讓，你要是疏遠他們，他們就要怨恨你」。像論語中其他的孔子言論一樣，這幾句陽貨篇中的話是許多經驗及觀察的結晶，以之爲現象學的描寫來看，無可厚非，以之爲做人的一貫態度則不可，因爲這種態度把主僕之間的距離拉的大遠太大，不合乎福音所強調的人與人之間的平等。朱子對這幾句話的解釋「君子之於臣妾，莊以蒞之，慈以畜之，則無二者之患矣」難逃歧視的嫌疑，因爲他把臣妾幾乎視爲犬馬，只想避免他們給自己帶來麻煩（二者之患），這離第二依撒意亞中的上主僕人及福音書中的耶穌以僕人自居相去多麼遙遠。

福音提昇文化舉例。中庸第二十七章在寫「大哉！聖人之道」時，作結論說：「國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。詩曰：『既明且哲，以保其身』，其此之謂與！」這一聖人之道在中國傳統社會裡形成一種明哲保身的哲學，只要自身能保，閒事越少管越好，在不得已時也可控告別人，揭發隱私。文化大革命時，搞權術的陽謀行家有機可乘，得以利用無知的青少年來排除異己，與這種明哲保身的哲學不能說沒有牽連。當然，見義勇爲，以身殉道的豪傑也有，但那究竟是少數的例外。

明哲保身的哲學有其積極意義，因爲人的生命的確是最寶貴的天賜恩物，不可大意輕生。但福音把今生提昇到永生，因此對現世生命的看法就有很大的不同。耶穌的時代不是「國有道」，而是「國

無道」的時代，祂的作法不是中庸的聖人之道，緘口不言，以保其身，而是國無道，還是大膽說話，指責當時的猶太權威，終於招來殺身之禍，死在十字架上。

我們前幾天（九月廿八日）所慶祝的一百二十五位中華殉道真福就是受到福音的提昇，而敢於拋棄現世的生命，以獲得永恆的生命。他們的血果然是信德的種子，但還得看今日的基督徒——我們，肯不肯受福音的提昇，用血汗來灌溉這塊土地。

註 本文為台北總主教區第四期教友生活進修講習會的演講稿，於一九八五年十月九日晚講於台北總主教公署。

古經之風俗及典章制度(下)

羅蘭德富 著
黃德寬 譯

第十五章 禮儀年

以色列如同所有國家，每年有許多慶節，這些慶節雖然不是慶祝宗教事件，但都有宗教的特性。聖經中多次提到節日，然而往往沒有描繪慶祝的細節。人生的不同階段都是家族舉行慶賀的節日，如孩子斷乳（創二十一8），婚禮（創二十九22，民十四10），殯葬（創二十三2；撒下一11~12，17；三31）等等。鄉間的生活也提供了其他歡樂的時機（如剪羊毛，撒上二十五2~38；撒下十三23~29；參閱創三十八12）；不久我們也要研究，每年的三大節日如何與農村田園生活連結在一起。有時公衆事件也會成爲節日：如國王登基，或戰爭凱旋，則以歌舞來慶祝（出十五1~21；撒上十八6~7）；當國家有災疫時，老百姓必須齋戒（匝七1；八19）和唱哀歌（岳一~二和哀歌）。有些節日雖然我們現在沒有記錄，但一定在以色列聖所舉行過（參閱歐四15；十二12；亞四4~5），且真正早期的故事亦很少提到，例如由舍根到貝特耳朝聖（創三十五1~4），和史羅的上主慶節（民二十一19~21，參閱撒上一3）。以下我們只討論較重要的節日，因爲這些節日和耶路撒冷聖殿的敬禮相連，值得深入了解。本文首先敘述聖殿所舉行的經常性儀式，然後再討論包含常年大節日的宗教年曆。

第一節 聖殿的經常性儀式

(一)日常儀式：

出二十九 38 和戶二十八 2 8 的法律規定了每天要獻兩隻羔羊作全燔祭，早晨獻一隻，傍晚獻一隻。還有調和油、酒的細麵作奠祭。肋六 2 6 則記載每在獻兩次全燔祭，一次在早晨，一次在晚上（參閱德四十五 17）。出三十七 8 加上在祭獻時，要在香壇上焚香；友弟德曾在耶路撒冷聖殿奉獻晚香祭時哀禱（友九 1）。這日常祭稱為「世世代代」的祭獻（出二十九 42；戶二十八 20 九；厄上三 5；厄下十 34）；當達尼爾說祭獻要被取消，作者指的是厄丕法乃的迫害（達八 11，13；十一 31；十二 11），瑪加伯書則記載了猶大瑪加伯如何重建祭獻禮。雖然編年紀作者將這儀式追溯到君王時期（編上十六 40；編下十三 11；三十一 3），但實在是充軍後才有的。厄則克耳並未準備晚上的全燔祭（則四十六 13 15），這也符合充軍前的習慣：列下十六 15（阿哈次）區分早上的全燔祭（olah）和晚上的祭獻（minhah）。在厄上九 4 5 和達九 21，晚祭（仍然稱 minhah）是個時間指標。這些經文使我們採取狹義的 minhah，即素祭，來指下午的某個時刻，這也是列上十八 29，36 中晚祭的意義。不過，晚祭的時間應比薄暮早得多，因為整個故事（列上十八 40 46）將厄里亞的祈禱，殺死巴耳的先知，大雨和阿哈布回到依次勒耳等事情都放在同一天。我們知道在充軍後，晚祭的時間是固定在黃昏，但在新約時代，奉獻羔羊是在下午三點鐘左右（根據 Minhah 和史家約瑟夫），正是耶穌死在十字架上的時辰（瑪二十七 46 50）。

(二)安息日：

我們將另闢一章專研安息日；在這裡只注意安息日，聖殿的日常祭有何變化。按照戶二十八9、10所載，在每個安息日，除了平常的全燔祭以外，另外奉獻兩隻羔羊、素祭和奠祭。由於牲畜、素祭和奠祭和日常的祭獻一樣；似乎安息日的獻禮只是平日全燔祭加倍而已，假定這些奉獻是同時舉行的。厄則克耳預見了更富價值的儀式：元首在安息日經由大門進入聖殿，而平日大門是關著；全燔祭包括六隻羔羊和一隻公羊。我們不知道在君王時期是如何舉行安息日祭獻，不過從阿塔里雅的故事中得知，安息日聖殿的守衛加倍，似乎暗示有更多的民衆在安息日進聖殿朝拜（列下十一5、8；參閱則四十六3）。

（三）新月（月朔）：

按戶二十八11、15所描述的儀式，陰曆每月初一應獻全燔祭，包括兩頭公牛犢，羔羊七隻，綿羊一隻，還有同獻的素祭、奠祭；另外獻一隻山羊作贖罪祭。厄則克耳希望在這天，元首能獻一頭牛犢，六隻羔羊和公羊一隻（則四十六6、7）。

慶祝每月初一是很古老的節日，在依一13、14，歐二13都提到月朔，安息日和其他節日。如同安息日，月朔是休息停工的日子（歐八5），也是一個拜訪「天主的人」（列下四23）的好日子。撒烏耳王在朔日邀請賓客與他同席，含有相當的宗教意味，因為參加的客人需「自潔」（撒上一25、18、25），這段經文也暗示日朔的筵席是連續兩天（撒上一29、27），很可能月朔那天也同樣舉行全族的年祭（參閱撒上一26、29）。這節日一直延續到舊約時代的末期（參閱厄上三5；厄下十34；編上一十三31；編下二3；八13；三十一3），甚至新約時代（哥二16）；不過除了第七個月以外，都失去了重要性（肋二十三24、25；戶二十九1、6）。

第二節 宗教年曆

在每日、每週和每月的例行敬禮襯托下，大的年節顯得格外突出。「節日」的通用字是 *mo'ed*。原意是指一個固定的時間或地點——集會——，沙漠中用的帳棚稱為 *ohel mo'ed*，就是「會幕」。後來發展為會議或集會的意思；最後就成了慶祝節日的集會。在戶十10；編上二十三31；依一14；哀二6；歐二13等處，常將 *mo'ed* 和安息日、月朔相提並論，似乎保留這詞彙專指年節（參閱肋二十三37）38）。不過這字也和 *lag* 連用（歐二13；則四十六11），是特別用來指每年的三大節日，我們後來要討論。在戶二十九39，*mo'ed* 這字出現於敘述慶節的末段，戶二十九首先論及日常祭、安息日和月朔，最後才說到年節。所以，這詞彙應含有廣泛的意義，似乎指一切的宗教性聚會。

另一方面，*lag* 這字則保留專指每年朝聖的三大節日，它的原義是「跳舞、旋轉」（參閱詠一〇七27）。在早期這名詞指遊行和舞蹈，是朝聖禮儀的一部分。甚至今天的回教徒仍稱到麥加朝聖為 *hajj*。舊約含有幾個不同的節日表，若互相對照，找到它們真正的次序，就成了宗教年曆，這是很有趣的。在討論每個慶節之前，有個通盤認識是必要的。當然，這裡假定讀者已知以色列的曆法（第十二章）。

（一）厄羅亨典

在出二十三14~17有段最短的年曆：「每年三次應為我舉行慶節 *lag*」，就是無酵節，（在阿彼布日連續七天），和收成節、收藏節。「收成」代表初熟穀物的收穫；而「收藏」則指將田園的成果，儲藏入倉庫。這「收藏」（*asiph*）期是在「過年」（*bseth hashshannah*）即一年的開始，是在秋

天。這段經文包括「所有男子一年三次應到上主台前來」。近年來有人認爲這節經文規定了每一個人一年應三次朝聖，但日期自選，不必在每年的三大節日，而且這三大節日也非朝聖的時機。不過，這樣的解釋和經文並不符合：第17節幾乎是重複第14節，第14節中的 *eglim*（意思是三次）和第17節中的 *panim* 是同義字（參閱戶二十二 28 32 33）。

（二）雅威典

出三十四 18 23 也同樣敘述了年曆，但形式稍有不同：提到無酵節，在阿彼布日舉行七天；在收穫初熟麥子時要過七七節；在年尾過收藏節。這段經文的結論和出二十三 17 一樣：「所有的男子一年三次應去朝拜上主，以色列的天主。」不過，這年曆尚包括「開胎首生」的法律（19 20 節）和安息日的規定（21 節）；在厄羅亨典中二者是分開記載的（出二十二 28 29 和二十三 12）。

值得注意的是這兩個年曆都談到 *massoth*（無酵節），可是與逾越節尚無關連：在出三十四 25 附帶提到，在出二十三則從未提及（出二十三 18 雖與之有關，但不包含在年曆中）。這些慶節很明顯的是農業節日，不是固定在某一天；節日是根據農事而定，每年隨氣候變化稍有不同。出二十三 16 提到「年初」和出三十四 22 的「年尾」，表面上有矛盾，但却是同義詞：二者都代表了過年的那段時期，在古代新年是從秋天開始，正是從樹上收集果實的時間。經文上沒有提到過年的確切日期，不過，這兩個年曆的記載遠在「敬禮集中化」之前，慶典應是在地方聖所舉行，所以爲當地的團體很容易考慮工作情况後，訂定日期來歡度新年。當聖經歷史書提到，全體以色列必須在某個特定聖所聚集時，經文也表示會有王室的使者四出通告週知（列上八 1 2，由撒羅滿召集；列下二十三 1 21，由約史雅召集；編下王十一 6，推定是由希則克雅召集）。

(三) 申命記

申十六1-17記載了和出二十三17，出三十四23相同的年曆及結論：「每年三次所有的男子都應朝拜上主你的天主」。唯一不同的是加上「在上主所選的地方」（第十六節），而且在三大節日的敘述後，也都加上這段話（第2115節）：這是申命派的主張——集中敬禮。三個節日是：逾越節，已和無酵節連在一起，於阿彼布月慶祝（第1-18和16節）；七七節，它的名稱和意義在這兒有了解釋：從鐮刀收割莊稼算起七個星期才舉行；第三個是帳棚節，在禾場和榨酒池內收藏了後舉行（第13-15節）。

這是在收藏節的上下文中，第一次提到 *sukoth*（帳棚），但沒有解釋它的意義。這個年曆仍以秋天為一年的開始（阿彼布月是個客納罕名稱），慶節的日期仍未清楚地固定。

(四) 聖潔法典

肋二十三首次提到慶節的確切日期，這些日期是根據一個以春季為始的年曆，而且是以平常數字來稱呼每個月；這是由於在申十六到肋二十三之間的某個時期，接受了巴比倫曆法。肋二十三也帶來一個文學批判上的難題，它的傳統不只一個：有兩個標題（第2和4節），兩個結論（第37和44節），兩個帳棚節的法令（第34-36節和第39-43節），後者的內容也不協調。所以我們很少區分這章的兩個層次，包括最初的聖潔法典，（按我們的意見）源自君王時代的末期；另一部分則是充軍期和充軍後所加的。我們無法確切的說，那一節屬於某部分，但我們可以（相當保留地）推論，以下各節屬於聖潔法典的古老格式：肋二十三4-8，論及逾越節，應在正月十四日舉行，接著是七天的無酵節，肋二十三16-21 a 論及五旬節（七七節），在無酵節後五十天舉行；肋二十三34 b-36 論及帳棚節，

在七月十五日舉行，接連七天，第一天應召集聖會，任何勞工都不許做；肋二十三37-38是結論。後加的部分（可能有古老的因素）包括：安息日（第三節——出自第38節原有的結論）；薦新節（第10-15節）；七月初一新年節（第24-25）；七月初十的贖罪節（第27-32節）；不同儀式的帳棚節（第39-43節）；新的結論（第44節）。

(五)厄則克耳

由則四十五18-25所描述的節日，可以排出一個宗教年曆：正月初一（新年在春季）為聖所取潔而獻祭；正月初七，為不慎誤犯的人，也照樣獻祭，為聖所取潔。希臘文聖經將後者置於七月初一，成為每半年獻祭一次，這與戶二十九1經文一致。然而，希伯來文版本較可取：第二次奉獻顯出「八日慶期」，兩次祭獻合在一起形成「為聖所取潔禮」（則四十五18-20）。逾越節仍在正月十四日舉行，接連七天，每天應獻全燔祭和贖罪祭（21-24節）。七月的慶節也是連續七天，奉獻同樣的贖罪祭和全燔祭。

強調贖罪祭是厄則克耳的特徵，我們也注意到，他沒有提五旬節，却談新年的取潔禮；後者在聖經別的地方都沒有記載，似乎從未實行；厄則克耳的規定，被司祭典取代了（肋二十三的最後編輯和戶二十八-二十九）。

(六)戶籍紀的祭祀規定

事實上，戶二十八-二十九是肋二十三禮儀年的注解（有些是另加的），完全忽略則四十五18-25的要求，並且規定了各類儀式該獻的祭物：為日常祭（戶二十八3-8）；安息日（9-10節）；月朔（11-15節）；逾越節和無酵節（16-25節）；五旬節（26-31節）；七月初一稱為「歡呼節」（

戶二十九 1-6)；贖罪節(戶二十九 7-11)；帳棚節(12-38節)。

這段經文列出了厄斯德拉以後，在第二聖殿獻祭的完整名單。

(七)晚期的節日

禮儀年曆到後來又插入了別的慶節，這些慶節所屬的月份都用巴比倫名稱，顯出晚期才制定的。有些顯然是晚近才有的：如依雅爾月二十三日，慶祝孟瑪加伯佔領耶路撒冷的堡壘；阿布月十四日，紀念祭壇的聖木；阿達爾月十三日，慶祝「尼諾加爾」節。此外，有些節日延續至今，例如阿達爾月十四、十五日的普陵節和基色婁月二十五日的祝聖祭壇節。這些節日我們將和充軍後的節日一起研究。

教會歷史中的基督論(一)

張春申

這篇文章是簡述基督論的歷史。它自教父時代開始直到梵二大公會議(當代基督論)之前為止。全文分爲兩大章，而以第七世紀爲分界點，因爲在這世紀召開的君士坦丁堡第三大公會議，可說是基督論歷史的分水嶺。前七世紀以及第七世紀以後，對於基督論的研討，重點有所不同。前七世紀注意力集中在說明新約中對於耶穌基督的信仰，尋求適當的名詞來表達，最後在大公會議中應用信理，決定有關基督的信仰內涵。這段歷史迂迴曲折，產生互相衝突的解釋，直到基督論的信理在政治風波中得接受爲止。至於第七世紀以後，已經限定在士林神學的領域內，不同的派別對於已定的信理再作理論性的研究而已，反而不如前一階段多采多姿。

我們將全文刊出，目的是爲攻讀基督論的人，貢獻一份簡介，尙不可稱完整的資料。全文分成兩
大章討論：

第一章 教會歷史中前七世紀的信理發展

第二章 教會歷史中七世紀後的信理解釋

*

*

*

*

*

*

第一章 教會歷史中前七世紀的信理發展

問題本身是顯而易見的，教會意欲解釋清楚對納匝肋人耶穌基督的信仰，說明這人有超越的一面

和歷史的一面。

在宗徒們的信仰中體認到耶穌基督在他們的生活圈子內出現，是一個主體，但却是二元的主體。換言之，這主體一方面是一個真正的人，他生活在歷史中，和宗徒們曾經共同生活過，也吃、也喝、也孤獨、也焦慮……一如常人；但是另一方面在這一日常態中也體會到這人有差異的一面，有相當超越的一面，末了在信仰中他們稱他爲天主。這宗徒信仰的內涵交付給了教會，教會在歷史中一方面設法保持信仰內容的純真，即「一而二」的信仰，另一方面也設法去解釋這奧秘。

在前七世紀的解釋中有兩種不同傾向的存在。一種傾向是把注意力放在「二元」上，以致於無法保持單一，常常傾向於分離天主性和人性，而有「兩個主體」學說之嫌。另一種傾向是努力保全，這時二元就難以保全了；有時減損「天主性」的一面，使「人性」顯出；但有時也減損「人性」的一面，使「天主性」的內容保全。在這種摸索的過程中，信理的表達形式日益成熟。

我們把這七世紀中在教會內對基督論的信理討論，分成七節介紹：

第一節 廣義的基督論問題

第二節 幻像論與嗣子論

第三節 基督論的思想根源

第四節 基督論上的兩個主流

第五節 厄弗所大公會議至加采東大公會議

第六節 加采東大公會議後的基督論

第七節 君士坦丁第三次大公會議和單意、單力論

第一節 廣義的基督論問題

所謂廣義的基督論，意味著問題的產生是來自神學的其他討論，却牽涉到基督論的範圍。

本文中介紹的問題都是產生在聖三論的討論中，但聖三奧蹟與聖言降生是密不可分的；爲此，聖三論會產生基督論的難題。在聖三問題裏涉及基督論的有二則：

一是一位一體論

一是附屬論

一、一位一體論 (MONARCHIANISM)

1. 來源

——產生在猶太思想的地區中。

——猶太人在舊約中所信仰的是單純絕對的一神論，強調的是雅威的單一。至於基督信仰中的神是三位一體的天主：父是天主，子是天主，聖神也是天主。這對猶太信仰是一個富革命性的難題，於是在猶太地區的基督信徒再度反省自己信仰的內容：一方面保持猶太傳統中的絕對一神論；另一方面表達基督信仰中有關聖三的部分因素。於是產生了一位一體論的異端。

2. 形式

涉及基督論的一位一體論有兩種形式：天父一位一體論和一位一體的能力論。

(1) 形式的一位一體論 MODALIST MON

——又稱聖父受苦論，或曰：形式的一位一體論。

——理論內容：天主是單一的，只有一位天主，他就是天主父；是天主父在基督身上取了人的形態，在十字架上釘死而復活。實際上是「父」在十字架上死亡和死後復活，所以稱為聖父受苦論。

——在聖三論中不再承認父、子、神之三位分明，只是一位天主的三種不同形式，所以稱為形式的一位一體論。這理論中基督不被承認擁有「子」位，是「父」之另一形式，是「父」的降生形態。

(2) 能力的一位一體論 DYNAMIST MON

——和後來的嗣子論有關。

——理論的內容：天主是一位，只有一個天主，是天主父。稱基督為天主子是因為在耶穌受洗時，天主的能力特殊地進到他的身上，使他異於常人，因而以天主子稱他。

——在這理論中基督不被承認是永生天主之子，充其量他是天主能力的出現。於是耶穌基督稱為「子」，是在恩寵的層次上，而不是在存在的層次上。和其他的人只是在恩寵的程度上有別；這違反正統的信仰，新經中，尤其若望福音中稱他為降生為人的獨生子。

二、附屬論 (SUBORDINATIONISM)

1. 來源

——來自希臘思想的領域。

——希臘思想中神是絕對的超越，他和物質世界和人都沒有直接的來往；若是有了來往，物質會污損神性的絕對超越。於是基督信仰中的天主內在生命：父——子——神的關係如何解釋呢？同樣，聖言成爲血肉又如何解釋呢？

2. 理論

——受到希臘哲學影響的猶太神學家，已將舊約中的 LOGOS 視爲第一受造物，是天人間的中介。其本身不是天主。

——希臘哲學中的新柏拉圖主義力倡流出論。流出論中神人間有一中介：LOGOS。神不與人直接來往，自 LOGOS 流出宇宙萬物，神因此與宇宙和人有了關係，但 LOGOS 不是神。

——最後，神學家中有人把基督信仰中的天主聖言由哲學思想中的 LOGOS 來替代。這思想發展爲後來的亞略異端，基督自己是受造物，處於天主之下、人之上；我們崇拜他，並不是因爲他有天主性體，而是因爲他在一切受造之上。

——這思想否定了基督是真正的天主，認爲他附屬於父，這也是相反教會信仰的內涵。將由尼采大公會議加以澄清。

結 論

無論是一位一體論或是附屬論，基本上是肯定基督的人性，否定祂的超越性，這與新經啓示的內涵相左。新經的信仰中言及耶穌基督，常肯定祂的一位二元，祂有內在於歷史的一面，也有超越的一面，這兩面是綜合在同一納匝肋的耶穌身上。

第二節 幻像論與嗣子論

在最古老的基督論形式中，已經有兩種學說去解釋耶穌基督如何是單一而又是二元的，這兩種學說就是幻像論和嗣子論。

一、幻像論 (DOCKETISM)

1. 來源

—受希臘二元論的影響，如：柏拉圖主義、新柏拉圖主義。

—在希臘二元論中，精神和物質是對立的二元，凡是屬於物質部份的，只是真實存在的影子，是低等的、是空虛的。凡是屬於精神部份的，是真實的存在、是善的、是有內容的、富有意義的。

2. 理論的產生

幻像論的產生，一方面是受到二元的困擾，一方面是聖經引起的困難。

來自二元的困擾——耶穌基督是天主又是人。若基督是天主子，如何能取肉軀？因肉軀是物質的，是貶善的。

來自聖經的困難——聖經記載耶穌基督的苦難與死亡；但是，如果他是信仰中的天主子，他怎會死亡呢？於是學者企圖找到一個解答；幻像論是一種歪曲事實的解答。

3. 理論的內容

耶穌基督同一主體是天主又是人。但這並不是要說：在一主體上具有真實的二元。事實上，耶穌

不是真的人，祇只是有人的形像，是天主子在人的形像中出現。所以，耶穌的人性只是一個幻像；為此，我們不能說：「子」降生「成人」，只能說：「子」有人的形像而已。被猶太人處死的不是天主……那永遠的精神體；也不是人的死，而是「形像」的死。這學說在表面上似乎回答了理性的問題：天主和人如何能是一個主體。事實上它是完全與信仰內容背道而馳，因為我們信仰的耶穌基督是真正的天主，又是真正的人。

二、嗣子論 (ADOPTIIONISM)

有兩種嗣子論：一為古老的嗣子論，一為第八世紀在西班牙出現的嗣子論。

(一) 古老的嗣子論

1. 來源

來自猶太地區之艾俾歐尼派 EBIONITES，這派人相當注意貧窮；歸化基督宗教，但仍堅持猶太宗教的絕對一神論。

2. 理論的內容

耶穌本身是人，完美的人，在受洗時天主能力進入他內，使他成為「天主子」。

因此他之所以為天主子，不是存在性的而是恩寵性的。他和天父的關係一如我們和天父的關係，在本質上並無差別，他並不是聖經中所謂的「永恆的聖言」；他是天主的嗣子。

(二) 西班牙嗣子論的來源和理論

西班牙嗣子論是始於 TOLEDO 的主教 ELIPANDVS，他宣稱：基督身上有天主性和人性；因為有

天主性，於是天主子的主體和位格；因為有人性，於是有人性的主體和位格；但是，這人的性體被繼承爲天主子是天主的嗣子。於是分離了基督的唯一主體。

(三)比較和批判

——兩種嗣子論事實上重點不同。古老的嗣子論否定的是耶穌基督的天主性，是徹底的否定。西班牙的嗣子論不否定耶穌基督的天主性；但却又說人的性體，有自身的位格，而人的位格又被繼承爲天主子，這造成同一基督的雙重位格，有奈思多略異端之嫌（見後）。

——教會信仰中基督論，常肯定在耶穌基督身上的三個要點：是一個主體（一位）、有天主的行動、有人的行動。前面兩種嗣子論都是有違教會的信仰。教會歷史中，嗣子論曾以多種方式產生，最標準的倒是古老嗣子論的形態。即：

耶穌基督 \wedge 不是永恆的聖子 \vee 他在恩寵平面上稱爲「天主子」。
是領洗時繼承兒子

結 論

——無論嗣子論或幻像論，都意圖解釋納匝肋人耶穌的奧跡，究竟是什麼意義下我們朝拜祂是天主子？

——幻像論否定耶穌基督的人性。古老的嗣子論否定耶穌基督的天主性。這兩種解釋都與傳統的信仰不合。

* * * * *

第二節 基督論的思想根源

前七世紀基督論信理的發展過程中，兩個學派佔着舉足輕重的角色，即亞歷山大里亞學派和安提約學派。從第三世紀末葉，這兩學派在基督論的問題上針鋒相對，各執一端，互不相讓。

基督論就是在這兩學派不斷的辯論中發展，使得有關基督的信理內容日益澄清。第三世紀末葉，基督論發展邁向一個新的紀元。前三世紀的討論是較淺近的，只是根據聖經的啓示，保持啓示的完整與正統解釋。第三世紀末葉，開始引用形上學的名詞與理論，此時誠是神學反省的萌芽，而舉足輕重的人物便是：保祿薩摩沙特。

1. 保祿薩摩沙特 PAUL OF SAMOSATA

——他在公元二六〇年在小亞細亞爲安提約主教。看來他似乎不是一位模範的牧者。

——公元二六八年除了聖三論的問題外，他還涉及基督論和聖母論的問題。當時他的思想如下：
聖三論上主張能力的一位一體論。

基督論上否定耶穌是天主子，主張嗣子論。

聖母論上似乎是教會歷史中第一人，否定瑪利亞得稱爲天主之母。

——結果，由於其宣講內容與當時教會信仰生活內容相左，引起當地其他主教懷疑。公元二六八年在安提約召開一次地方會議；會議中其他主教相反保祿薩摩沙特的論點；最後一致認爲其論點違背教會正統的信仰內容。會議結束宣佈取消保祿薩摩沙特的主教職位。

2. 保祿薩摩沙特的基督論意見

——基本上是一種種嗣子論。

——理論內容：耶穌基督自身只是瑪利亞的兒子，因此不應當稱爲天主聖言、天主子。事實上如此稱他，是基於他分享天父恩寵的緣故；所以稱耶穌基督爲天主子，不是存在性的，而是恩寵性的；耶穌基督由於分享天父特殊的能力，稱爲天主子。

3. 保祿薩摩沙特的思想來源

當時教會已傳入希臘文化地區，受其影響很深。第三世紀對於基督論的探討，開始漸離聖經的言語，而運用希臘哲學的字彙與概念，如位格和性體等等。保祿薩摩沙特出身在這境遇中，他的基督論深受影響。

希臘哲學中有關性體與位格的觀念：性體與位格二字在運用過程中，可說並不非常清楚，但逐漸對神、人而論，性體可說答覆的是「什麼」。這是什麼？是人、是神。

位格答覆的是「誰」。他是誰？是某某，是天主父，是天主子。換言之：所謂位格就是存在平面上出現的一個主體，使人能問：他是誰？而所謂的性體，就是存在平面上的主體之所以稱爲人，構成人的要素；稱爲神，構成神的要素。

希臘哲學中完整的性體，必是完整的位格；位格或主體，自我實現於性體中；位格和性體是不可分的。也是基於希臘哲學，薩摩沙特認爲耶穌是人，應當有完整的人之性體，也應當有完整的人之位格；同樣，聖言若有完整的性體，也就有完整的位格。耶穌和聖言既是兩個完整體，所以不能真正結合爲「一」；當然也不能混合成爲第三者，因爲天主是不可變、圓滿、永恆的。於是，根據理性解釋，薩摩沙特只能宣稱：耶穌是人，基於天主賦與的能力，他在恩寵平面上被稱爲天主子，事實上是

繼承爲天主子。

4. 安提約地方會議之理論 (268 A.D.)

教會歷史中偶會出現，爲了保持信理的完整，應用某種哲學理論來解釋。在後人的眼光來看，信理果然出自啓示，可是解釋信理的方法不一定正確。可見教會訓導一方面的確生活在神聖的傳統中，另一方面受到當時社會文化的影響。這清楚地發生在安提約的地方會議中。

當時，教會保護的信仰內容是：耶穌基督的單一，祂只是一個主體，但是天主、又是人。瑪利亞之子是天主子，有天主的屬性，是大能之子，是永遠的；也有人的屬性，是謙下的，死而復活的。安提約的地方會議，爲了保護信仰，應用了這樣的解釋方法：以人的靈魂和肉身之結合爲一，作出發點。人是單一的，是一個主體，但靈魂和肉身二者結合成爲一個人，有精神性、有物質性。運用在基督論上，解釋爲什麼瑪利亞之子耶穌和天主聖言結合爲一？當時地方會議中的主教便以聖言來替代人的精神性體——靈魂。於是，耶穌基督是一個完整性體 (SUBSTANCE)，由聖言和肉身形成的；也保持單一，一個位格，即天主聖言的位格。

基於當時的人學，並不太受強調，所以大眾並不覺得只有肉身而無靈魂的耶穌，在結構上有何不利，何況代替靈魂的尙是天主聖言。對於安提約地方會議，今日我們只能說會議堅持傳統：同一耶穌基督是天主、又是人。至於所用的解釋方法極不可靠，因爲它有損基督的人性。

結 論

(1) 基督論上二主流的形式

尤其在安提約地方會議之後，基督論歷史中顯著地出現二主流；在此先略述，往後將較多發揮。

① 聖言與肉身結合之主流。以亞歷山大里亞學派為主，強調一個主體的完整，這是安提約會議中主教立場，後來在亞歷山大里亞發揚。

② 聖言與人結合之主流。以安提約學派為主，強調二個性體。保祿薩摩沙特遺下的立場。

(2) 對性體、位格的反省

保祿薩摩沙特的思想中，由於性體、位格的概念，導致對傳統信仰的破壞。這顯出哲學概念用來解釋信仰奧蹟時，未必一定適合。在哲學上有完整的性體就一定有完整的位格；但是在啓示的奧蹟中，是否允許兩（個）性（體）一（個）位（格）？而且我們得承認，希臘哲學的辭彙運用到啓示奧蹟中，不免顯出貧乏，因為希臘形上學是以「物」爲出發點，而啓示奧蹟是關於天人之間的「位際」層面。最後，信仰的根源是來自啓示，以聖經和傳統爲根據。天主的話是信理的標準，希臘思想並非它的準則。因此後來的教父，爲了保持信仰的純正，不怕修改或創新哲學概念。

(3) 屬性交流 COMMUNICATION OF IDIOMS

安提約地方會議雖然運用並不正確的思考方式，却堅決地保持了新約與教會傳統中對於耶穌基督的信仰。他們依賴的便是後來神學上命名的「屬性交流」。

所謂屬性交流就是將人之屬性與天主的屬性交流在同一主體——耶穌基督身上。新約與教會運用人體的屬性說明祂，也應用天主的屬性說明祂；但是無論如何說明，說明的只是同一耶穌基督、同一主體。正因爲人性與天主性屬於同一耶穌基督、同一主體，所以同一主體既稱爲天主、天主子、天主聖言，又稱爲耶穌、人子、瑪利亞的兒子。而且，當同一主體稱爲天主子、天主聖言時，可以用人的屬

性說明他；當同一主體稱爲人子、瑪利亞的兒子時，可以用天主的屬性說明他。比如，我們能說瑪利亞的兒子是救世主；天主的忠僕永遠不死；也能說天主子受苦受難，這人（耶穌基督）是在創世以前已有。之所以如此，那是因爲耶穌基督是聖言降生成人，他只是一位、一個主體，但有天主的屬性，又有人的屬性。

*

*

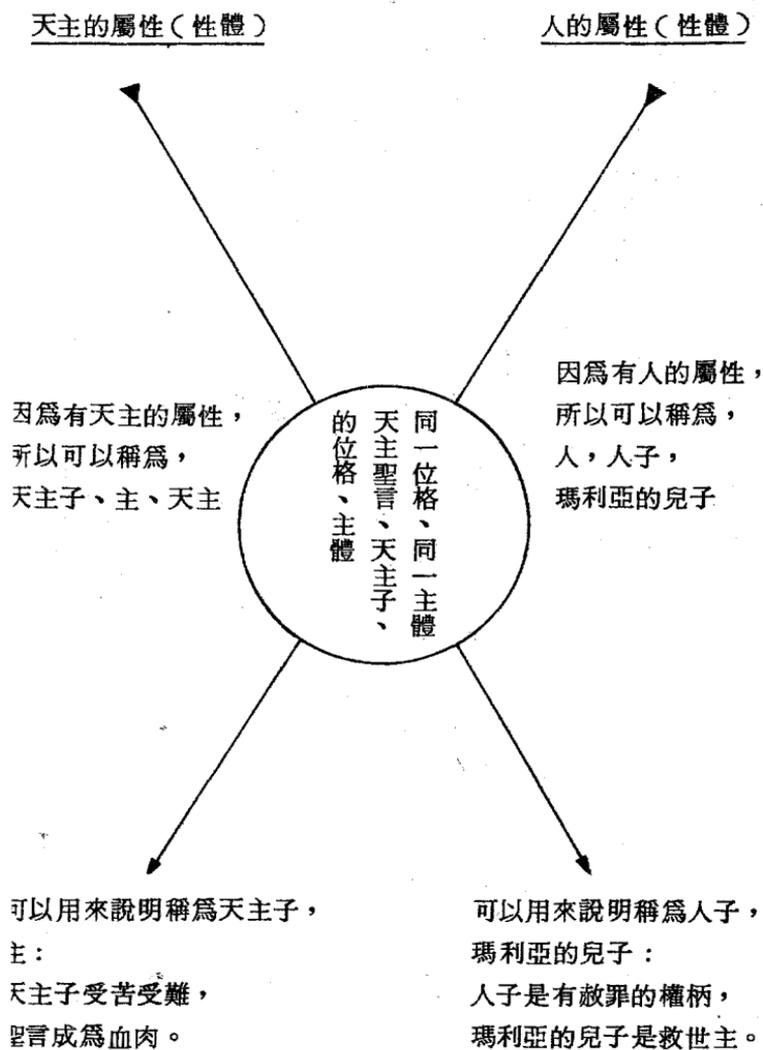
*

*

*

*

屬性交流圖解，假定同一耶穌基督（主體、位格），是天主（有天主的性體）、又是人（有人的性體）。請參閱下頁圖表。



女性地位的初步探討

陳淑慎

一、舊約時代的女人

舊約時代的東方社會是重男輕女的社會，雖然以民的宗教是具有啓示性的惟一神教，但不免受到當時社會環境的影響。甚至在法律的地位上，女人的身份常等於未成年者。然而以色列和其他民族究竟不同，他們信仰造物主，而承認兩性完全平等，雖然真正的平等，還須在時代之中慢慢彰顯出來。

女人不能正式參予禮拜；在公共場合比如在節慶中，她雖可表現喜樂，但她不能執行司祭職；惟獨男人該參與法定的朝聖。女人沒有守安息日的嚴重義務。法律關心保護女人，特別在她傳遞生命中，生命的傳遞無形中提昇了女人的地位。

在家庭中，一旦女人成了母親，尤其如果生了男孩，地位立見提高。另一方面，妻子（女人）對丈夫的稱呼有如奴隸對主人；十誠將妻子當做男人的產業，與房屋、田地、僕人、婢女、牛驢同列；女人可能被男人休棄，但自己不能要求離異；她總是處於較低的地位；女人不能從男人繼承產業；女兒也不能，除非沒有男孩。一位女人所發的誓願，只有她的男人或父親贊同才有效，而且他們也可以聲明這些誓願無效。

雖然如此，以色列女人的地位和女奴差別很大。一個人可以賣女奴，但不可賣妻，即使她曾經是女奴；男子休妻，這女人可以自由再嫁。繁重的家務是女人份內的事，體力勞動不但不降低她們的身

份，反而贏得尊敬。

在特殊情況下，女人或好或壞的在生活中扮演重要角色。外國女人引誘撒羅滿拜邪神（列上十一 18）；依則貝爾說明一個女人，在宗教及倫理上如何能影響她們的丈夫（列上十八 13）；女人雖不能參加公共禮拜，却似乎能自由處理宗教生活。以色列奉德波辣及雅厄耳為英雄（民四 5）；阿塔里雅垂簾聽政多年（列下十一）；君王的諸臣曾求教於女先知胡耳達（列下二十二 14 20）；而且友弟德及艾斯德爾傳記載一位女子如何拯救以色列子民。

智慧文學的描寫：「找到了賢妻便是找到了幸福」（箴十八 22），亦即得到「一位與自己相似的助手」，一個堅固的依靠，家產的圍牆，避免走入歧途的溫巢（德卅六 24 27）。智慧書開始重視女人之地位——母親之地位——提倡一夫一妻制，勸男人要忠於妻子，子女要敬重母親，並盛讚有智慧的賢妻良母。

女人是天主智慧的肖像（箴八 22 31），她們也表現天主的力量，藉弱者發揚祂的光榮。亞納先知是最好的代表人物。

二、新約時代的女人

基督祝聖了女人的尊位。

藉著耶穌基督的福音傳播，女人的地位有了基本上的轉變，在宗教上男女完全平等，由於這種「在天主面前人人平等的」信念，女人在社會、法律及家庭中，漸漸抬頭。

由福音中知悉，耶穌所說的比喻不少是關於婦女，這是經師們竭力避免的；耶穌對於貧病、弱小

者特別關懷和照顧，並以奇蹟或赦免罪過來接納他們；他甚至對妓女的悔改加以稱讚，因為她們比輕視女人的經師更易進入天國。

基於宗教的理由，耶穌認為女人也可以過童貞的生活，因為在來世大家都不婚不嫁，在天主面前一律平等。雖然福音書沒有清楚的遣發女人去宣揚福音的記錄，但婦女們首先報告了耶穌復活的喜訊。把復活的喜樂首先分享給女人，這是耶穌的異於常人的作法，時常帶給人意外的驚訝。

耶穌對於一般的女人極為重視，而對其母親聖母瑪利亞的敬重、孝愛、感恩，是可想而知的。因為聖母是救贖的曙光，自從天使預報於她時，聖母就被祝聖了；主願生自女人；又身為童貞女及母親的瑪利亞，在她身上完成了女人企求的繁殖性能，同時她啓示並實現了至此被人輕視的童貞，因為守童貞在當時無異於可耻的不孕。女人的理想在瑪利亞身上實現了出來，因為她產生了生命之王，又同時保持了童貞。

塵世的女人可能只欣賞聖母所生的這人間最美麗嬰孩的肉體生命，耶穌却啓示有一個精神的母性，由充滿信德的童貞而生育。通過瑪利亞，女人能象徵有信德的靈魂。因此我們了解耶穌許可聖婦們跟隨祂，以忠信的童女作榜樣，或給女人一個使命。如此初興的教會指出了許多女人的地位和扮演的角色，此後，女人們都負有與教會合作的使命。

三、中國文化下的女人

談到中國古時的女人，和以色列的女人一般，不被重視，只要「三從四德」就夠了，或是以「女人無才便是德」的美譽終老其一生。我們可由歷史的順序來看「女人」如何在禮教的束縛下生存。

周朝以前的社會，被認為是母系社會。那時代的血統是由女子來繼承，而家族內也以女子為團結中心，凡是出自同母的皆為兄弟姊妹，人民祭拜先妣而非祖先。此時女人主要是「地母」的形象，它孕育著人類的生機，掌管著農、商的主要工作，男女的分工是「男獵女耕」。在母系社會中，兩性分工並沒有嚴格的「男外女內」，也沒有男尊女卑的限制，女人是較不受拘束的。

周朝是禮教形成的一個過渡階段。父系已取代母系而起，權力中心逐漸轉移而形成宗法的制度，男尊女卑的觀念在這時候開始具形，且男外女內的分工制也開始兩極化，男子要剛，女子要柔，男子為尊，女子為卑。漸漸地，在戰國以後，「婦道」形成。曲禮說：「聽於無聲，視於無形，不登高，不臨深，不苟訾，不苟笑；立必方正，不傾聽、毋噉應、毋淫視、毋怠荒。」這都是女子之道，從這裏女人開始被塑成固定的模式。

到了秦漢之際，女人漸被重視。皇上詔賜貞婦順婦，開始了中國有史以來第一次對女人的褒揚；秦代僅用法律勸導貞節，而漢代却用法律獎勵貞節。因此，二千多年來壓制中國婦女命運的貞節大石，可說是始作俑於漢朝。

劉向作列女傳，班昭作女誡，更是標榜著男尊女卑、三從四德的基本觀念，雖然這些觀念早就存在，但却一直很散漫、很浮泛，直到班昭的女誡，才把壓抑婦女的思想有系統的編纂起來，成為桎梏，套在婦女們的頸上。

雖然在漢代，朝廷官式褒獎貞節，劉向、班昭等人又用文字鼓吹貞節，但當時的社會對於貞節，仍不重視。婦人再嫁，也有人願娶。直到隋代，才頒定「九品以上夫亡妻不許改嫁，五品以上夫亡妻不許改嫁」之詔示，而宋代又嚴格制定「女子不能再嫁，男子可以出妻」的雙重道德標準。宋代是婦

效用的公認習俗，其效用，如一年輕男子訂了婚，而尚未結婚，可免上戰場（申二十7），對女子亦有特別規定（參申二十二23-27）。訂婚的主要形式在撒十八21明白指出：「女孩子的父親許諾這項婚姻，並且證實婚姻有效：『今天你要成爲我的女婿』。然後，與女方的父母商量 Elohah 的款項。」

（二）爲排灣族言：沒有所謂的訂婚，雙方父母一經談合，下一步就是結婚了。

三、婚禮的慶祝

（一）爲以色列言：婚姻純粹是民事事件，不必透過任何宗教行爲來認其效力。在古經裡也很少暗示婚約爲盟約的觀念，只有在多俾亞的故事中，多七14一次提到書面的結婚契約。簽訂婚約的習俗出自公元前五世紀猶太殖民地的厄肋番廷，其結婚契約文書，有固定的形式，在新郎的名字下寫道：「她是我的妻子，我是她的丈夫，從今直到永遠」。但妻子不做任何聲明。

慶祝的主要儀式是新娘進入新郎的新房。新郎頭戴花冠，由他的朋友陪伴，隨著鼓聲音樂，到新娘家去迎娶。新娘則穿着華麗的衣服，戴着貴重的飾物，覆以面紗，在她的女朋友陪伴下，被領到新郎面前。大家唱着讚頌新人優點的情歌，祝婚歌和雅歌的戀歌。

除婚禮的儀式外，也舉行大喜筵，一般婚筵的地點都設在新郎家中，爲期七日，有時延至二週。但有特殊的理由可在新娘家舉行。如：創二十九22；民十四10；多七14。二位新人的大禮則在婚禮的第一夜晚完成。而新婚之夜帶有血跡的褥套要保存下來，做爲新娘童貞的證據。同時若丈夫故意中傷妻子，這褥套也是一項反證。這種率真的習俗，一直到现在仍存在於巴勒斯坦及其他回教國中。

(二)爲排灣族言：(在此很願冗長仔細敘述，有些名稱、名詞無法翻中文，故用中文譯音寫出，且分爲貴族及平民的婚禮。)

1. 貴族式的婚禮(新娘一定是貴族的女兒)：

婚禮的前一天，全村的男子要去山上採木材，其中有二根木材(約長二十公尺，直徑二十公分)作成盪秋千架(山地話叫「給地又麻」)以及細細長長的小相思樹和捆成一捆的木材(二者的數目越多越好)。男子們由山上回來時，後二種木材放在村莊郊外，只有那三根大木材帶進村裡，當進村子時男子們高喊着呼叫(連續的)，全村的人都要出來迎接。然後，全村的人到大頭目的家中，把這三根約二十公尺長的木材豎起來，作成秋千架子。之後，新娘家請這些去山上的男子們吃飯喝酒。

婚禮的當天，山地話叫「麻吧吧庫之」。其進行：首先女方圍繞着秋千架跳山地舞，而男方到村莊郊外即是到前面已說過的，放置二種木材之處。出發之前先連續鳴槍，告知女方一切準備就緒，就要出發了。新郎身穿山地禮服與隊伍一起走進正在跳山地舞的女方。遊行的隊伍中除了新郎與伴郎外，每一個人帶着一樣東西。順序是：聘禮在先——有珠子項鍊(阿他)、酒罈子(弟隆)、槍、耙子(嘎嘎讓恩)、鍋子、斧頭、鐮刀。之後——有(依奴噶蘭)即是細細長長的小相思樹(尾端保存着)，有大小不同的捆成一捆的木材(三根捆成一捆)，其數目不定，還有年糕、肉、香蕉、甘蔗等。隊伍到達時，將聘禮放置屋頂上(房子很低)，木材靠着房子豎立，然後加入跳山地舞，約十分鐘後停止跳舞，人員原地不動，舉行一種儀式叫「葡那蘭噶」(現今的證婚禮)，由一個證婚人稱之爲(該來依亞噶)從新郎的頸上取下所戴的項鍊(用野菓子做成)高喊一聲，四週的人呼應。然後將項鍊戴在新娘頸上，並大聲說：「從今直到永遠他們是夫妻」，再高喊一聲，四週的人再呼應。之後，由(該

爲妻子和爲母親者，妳們在家中深居簡出，妳們是最初教育人類的人。請把妳們祖先的傳統，授給妳們的女子，同時準備她們迎接那不可預測的將來。請常記着，一位母親，通過自己的孩子，是隸屬於她親眼或許見不到的未來。

還有妳們單身的婦女，要知道妳們能盡服務的使命。社會到處需要妳們，就連家庭，若沒有那些無家室者的協助，也不能生存。

尤其是妳們獻身的貞女，在這個想以自私與享樂爲合法的世界裏，妳們要保衛貞節，無私與虔誠。耶穌曾賦與夫婦之愛的圓滿，但也讚揚放棄這種人間的愛，爲了無限的愛並爲給衆人服務。

最後是妳們受考驗的婦女，妳們好似瑪利亞，在十字架下，挺身而立。在歷史上，妳們多次給了男人勇氣，使他們能奮鬥到底，至死不渝。請再扶助他們一次，使他們保持雄心壯志，同時具有堅忍及登高自卑的意識。

婦女們，妳們會使真理顯得甜蜜溫柔，易於接近，請努力使這次大公會議的精神，滲入各機構、各學校、各家庭，以及每人的日常生活。

全世界的婦女們，無論信仰或不信仰基督的，生命是託付給妳們的。在這嚴重的歷史階段，挽救世界和平的任務，非妳們莫屬！

婦女所負有的，是一項重大的使命！因而其地位，不斷地光輝燦爛，照耀普世。

註：本文內女人、婦女、女性皆通用。

參考書目：

女性地位的初步探討

神學論集 一九八六年多

聖經辭典：65 女人 思高聖經學會出版

聖經神學辭典：33 女人 光啓出版社

中國歷代模範女性 光啓出版社

古經之風俗及典章制度 光啓出版社

從心理學看女人 桂冠圖書公司出版

新時代的展望 上智出版社

以色列與排灣族婚姻觀比較

尤間運

前言

本篇報告命名爲「以色列與排灣族的婚姻觀比較」可說基於很多的理由，主要的理由在於我身爲一個山地排灣族的子孫，若不知自己祖先所遺留下來的文化習俗婚姻觀，有愧於自己的身份。再說將來的牧靈對象是山地地域，若現今不知，將來如何輔導自己同胞的婚姻呢？因此很早就渴望了解自己習俗。這次有房志榮神父所指導的合作研究，剛好有一部份碰到有關以色列的家庭生活狀況，而且，在同組中要我負責關於婚姻觀，這正是我所渴望的題目。所以，本報告中只願意，將二者作忠實的比較敘述，而不批評二者的婚姻。

本報告的資料來源：關於以色列的婚姻觀取自羅蘭德富所著『古經之風俗及典章制度』，關於排灣族的婚姻觀取自訪問本族的老人們，特別是本人的母親。（本族的一切習俗沒有文字上的記載留下來，只是口傳留下）至於所敘述的婚姻觀都是古時的婚姻觀。現今排灣族的婚姻已改變了很多，特別在儀式上。

本報告的結構依循着四個部份來作比較，即是，一、婚姻的型態。二、婚禮觀。三、離婚事件。四、爲兄弟立嗣。

以色列與排灣族婚姻觀比較

壹、婚姻的型態

一、一夫多妻制與一夫一妻制

(一)爲以色列言：

創二1、24所顯示的一夫一妻是符合天主的旨意。從古經的記載中，出自舍特一系的聖祖們爲一夫一妻者，如諾厄。出自加音一系爲一夫多妻者，如拉默客。在聖祖們的時代除了有妻子外還可以有妾，特別是如果妻子不生育。但只有一位正妻擁有一切的權利。然而在以色列的歷史中亦有不僅正妻享有權利的例子。如雅各伯的妻子肋阿和辣黑耳。厄撒烏有三個處於同等地位的妻子。可是，一夫一妻制在以色列家庭中仍居首位。

(二)爲排灣族而言：

基本的型態爲一夫一妻制，即使是酋長（大頭目）亦不例外。然而酋長（及他的子孫）享有娶妾的權利，可是這妾隨時有遭到被遺棄的命運。爲清楚起見，可以這樣解釋：一位酋長的兒子要結婚，如果他娶的對象爲一般人（我們說的普通人）可以連續地娶好多位，成爲他的妾，此時沒有一位是正妻。而且不必給（聘金）。此時若他要再娶，而對象是門當戶對的另一村莊酋長的女兒，那麼以前所娶的妾統要被遺棄而形成一夫一妻。如果他第一次的婚姻剛好是門當戶對的女兒，除了死亡以外，沒有任何其他理由可以再娶。至於一般人只能娶一位妻子。還有另一等人，即是所謂第二等頭目（我家即是）其婚姻形同大頭目。所以爲排灣族而言其婚姻是一夫一妻制。

二、依據的法典

(一)爲以色列而言：①聖祖們時代依據哈慕辣彼法典；除非第一位妻子不育，丈夫不能另娶；但是，若妻子爲其夫招女奴爲妾，則丈夫喪失再娶之權利。此外，即使其妻育有子女，亦可納妾，但只能保有一妾。②之後，以色列的塔耳慕德典很理論性的規定，常人可以娶四位妻子，國王十八位。③申二十一15-17承認重婚是合法的。因此，爲以色列而言，妻子的數目限制是很小的。

(二)爲排灣族而言：由於沒有文字上的記載，而僅靠口傳留下，故沒有什麼法典依據。但是，頭目就是法律，他規定一切，他不允許一般的人娶兩位以上的妻子。

三、一夫多妻的理由

(一)爲以色列而言：①爲了多子多孫，特別如果第一位妻子不生育或只生女兒。②環境使然，東方女子早婚早衰。

(二)爲排灣族而言：前面已說明只有頭目可多娶妾，主要的理由，不是在於多子多孫的觀念，而是，頭目有糧食可以供養這些妾及孩子，因爲每一到收穫期，頭目要徵收收穫物的三分之一，甚至有時收二分之一。換言之，每年要納糧食給頭目（以前沒有什麼錢可納）。

四、一夫多妻制的缺點

(一)爲以色列而言：①不利於家庭和睦，未生育的婦女會遭受其同伴的輕視，如培尼納對亞納（撒

上一6)。而未生育的婦女亦會嫉妒生育者，如辣黑耳對肋阿（創三十一）。②另一缺點是丈夫對其妻子中的一位特別寵愛時也是造成家庭不睦的原因。

(二)為排灣族而言：沒有這一方面的困難，因為是一夫一妻制，即使頭目在未找到門當戶對的女人以前，其家中的妾不可有不睦的現象，否則，輕而易舉的被遺棄。若找到了門當戶對的女兒，那麼其妾通通被遺棄，任隨她們再嫁給一般人。其孩子還是留在家中。故沒有一夫多妻的困難。

五、妻子（婦女）的地位

(一)為以色列而言：在出谷紀二十17將妻子列為家產，如同僕人，婢女，牛驢。在出二十一3丈夫被稱為妻子的 *ba'al* (主人)。又在創二十三及申二十二22一位出嫁的婦女是一位 *ba'al* 的所有物。故妻子是被丈夫所購買的，而視為丈夫的所有物。學者們認為這種在購買的形式下完成的婚姻，是符合以色列的婚姻情形。

這種購買的觀念之形成，在 *mo'har* (聘金) 的習俗可得到更多的根據。*mo'har* 是未婚夫必須付與未婚妻父親的款項，其多少不定。但一般的 *mo'har* 金額較低，二十歲以上的婦女為三十協刻耳，二十歲以下為十協刻耳。這個 *mo'har* 亦可以工作來替代，如達味與米加耳的婚事（撒十八25-27）。至於 *mo'har* 歸誰？或者以其項被指定的服務來代替，如達味與米加耳的婚事（撒十八25-27）。至於 *mo'har* 歸誰？雖然交給未婚妻的父親，但可能只是保管，在分產業時，或當女兒因其丈夫去世而陷於困境時，再將 *mo'har* 歸還女兒。女兒出嫁是否有嫁妝陪嫁，在猶大的土地上一直未變成以色列的習俗。而且在德二十五29-30認為嫁妝是一種羞辱：「令人感到憤怒侮辱與奇恥的事：婦人供養丈夫」。故從以上所

顯示的可看出以色列的妻子（婦女）在社會、法律上的地位是比較低的，但若生子則地位提高。

(二)爲排灣族而言：妻子（婦女）的地位，並非列爲家產及丈夫的所有物，雖然是用家產（以前沒有所謂的聘金）所娶的妻子，但沒有購買妻子的觀念。因爲如果這位女子是家中排行老大，她就留在家中，男子與她結婚必須入贅。除非碰到同是老大的男子。只有被頭目納妾的女子其地位較低，因爲其身份等於是女僕。

至於女子的身價有貴族與平民之分，但是，凡是貴族的女兒一律相同。同樣平民的女兒也一律相同。由於，山地同胞以前沒有銀錢，故用家產來娶得妻子（有些東西可用，見下文「婚禮觀」）。所謂用家產來聘未婚妻，是說不可以工作或服務來替代，一定要用家產來聘妻。（山地話叫「利米息」）未婚夫所「利米息」的家產要交給未婚妻的父母，而妻子本人並得不到什麼。是否有嫁妝陪嫁？嚴格而言：沒有所謂的嫁妝，但是有一種禮習叫「把給都阿亞」，即是女子的父母送女兒一些工作用的工具，以及農作物的種籽（有時父母送一塊地給女兒），然後，由他們夫妻二人用這些工具將種籽種下。這個禮習很重要，因爲若沒有舉行這一項，其女子的地位在丈夫家中是沒有家產的一份。因此，在排灣族的妻子（婦女），其地位不是很低的。有時還比丈夫在家中的地位更高，譬如：女子是老大，男子就入贅與她。

貳、婚禮觀

此部份分爲三個單位，即一擇妻；二訂婚；三婚禮的慶祝來作比較：

一、擇妻

(一)爲以色列言：1.年齡：在這一方面聖經沒有提供什麼資料。在哈慕辣彼法典規定婚姻的最低年齡爲女子十二足歲，男子十三足歲。從這樣的年齡來看，可以知道締結婚姻的決定因素父母的干涉扮演著重要的角色；不但不徵求當事女子的同意，即使當事男子很少自行決定。有時父親限制兒子選擇妻子的範圍，如依撒格要雅各伯娶他的表姊妹（創二十八1、2）。然而，在以色列亦曾有自由戀愛的事例。2.對象：①親族內通婚是以色列宗族生活的產物且很普遍。表、堂兄弟姊妹之間的婚配也常發生。如依撒格與黎貝加等例子。其目的：以免祖產流落外人。②親族外的婚姻，甚至有娶外國女子的婚姻。最明顯的例子即是撒羅滿。3.禁止的婚姻：雖然家族內的通婚很普遍但仍然禁止直系血親、旁系血親、以及姻親之間的婚姻。這種禁止在肋味紀十八章有很清楚的明文規定。

(二)爲排灣族言：1.年齡：從未規定結婚的年齡，一般而言：只要父母認爲孩子已成熟（生理上）即可結婚，但大部份的人都在十八歲以上才結婚。其父母決定的因素很大，即使是自由戀愛的男女都要經父母的同意。2.對象：①親族內的通婚很普遍，但在第五代之內不可結婚。親族內的通婚其目的：以免家產流落外人。②亦有親族外的婚姻，但很少。（難怪好像整個村莊都是親戚）3.禁止的婚姻與以色列相同（不多說），但不能與仇家成婚（即使年代已久亦不例外）。

二、訂婚

(一)爲以色列言：訂婚是以色列的習俗，是結婚之前的許諾，其日期長短不一。它是一項具有法律

女的重要轉變時代，晚期宋儒因過份推崇古理，對於貞節的觀念，就嚴格起來。晚宋時有人問：「孀婦貧窮無依，可否再嫁？」理學家程伊川答曰：「……餓死事極小，失節事極大！」這句話對後世將貞節宗教化的現象，有了舉足輕重的影響。

宋代對女人貞節另有要求。貞節觀念由寬到嚴，直到了生殖器——處女膜問題上，可說是緊到了極致。從此以後，女性所受的摧殘，遂到了不人道的地步。當時社會對於婦女貞節相當鼓勵，政府褒揚，大眾敬仰。漸漸地，守節已不是婦女的選擇，而是義務。

到了元明時代，貞節已崇尚到宗教化的地位。「貞節牌坊」是法律化的象徵，女人處處受到限制壓力，生命反不如貞節重要。除了將貞節宗教化外，「女人無才便是德」的說法，也是起於明末。明末為何形成這種觀念呢？其遠因可能是由於傳統對婦女角色的期待無需才識，另外一些小說的影響力也頗大，如西廂記之盛行於明代，成了家喻戶曉。所以人們還是主張女子無才便是德，這觀念直到今日仍影響國人對女人的評價。

到了清代，可說是集大成而開始畸形發展，盛行纏小腳，將女人的身體摧殘到極點。凡事物極必反，在禮教鼎盛清代，有人開始起來為女人喊冤了。首先是李汝珍在鏡花緣中所提倡的：反對雙重道德標準、反對纏足、反對塗脂抹粉、反對算命合婚、提倡女人該受教育、主張女人參政等。後又有「女界鐘」，要求女子脫離奴隸的地位，去做她自己的主人。戊戌年間，康有為等人創「不纏足會」，反對纏足，又自辦女學堂。漸漸地，女學堂紛紛設立，直到女子師範學堂草案擬訂，女子受教育自此有了明確的規定。民國成立後，女子在婚姻、社交、教育、參政各方面已獲得許多的開放，逐漸形成今日婦女的雛形。

結論：稱職的扮演自己的角色

現時代世界激驟的改變，社會、教會、家庭必須面對新的環境。今日女性，又該如何面對自己所處的環境呢？我認爲沒有比梵二大公會議在結束時，向婦女所傳的訊息，更誠摯、更中懇的了。因爲在聖瑪利亞的氛圍裏，這一訊息帶有一種新的啓示。梵二於一九六五、十二月八日結束時在「告婦女書」中說：

「現在向妳們各界婦女、少女、妻子、母親及孀婦，還有獻身的貞女及獨身的婦女致意：妳們是人類家庭的一半。

妳們知道，也是教會引以自豪的，教會提拔並解放了婦女；她世世代代，一面尊重了男女之別，一面彰顯了男女之間基本上的平等。

時刻要來，而且時刻已到，婦女將完整地達成她的女性使命；在社會上，她將發揮前所未有的影響，光輝與能力。

因而，當此人類正在巨大演變的今日，具有福音精神的婦女，對人類能有許多幫助，使之免於墮落。

妳們婦女們，一直分擔了守護家庭、愛惜生命根源、照顧搖籃的任務。新生命秘密地開始時，是妳們迎接。死亡喚人離去時，是妳們在旁給予安慰。我們的科學技術有變成反人道的危險，請妳們使男人與生命取得和諧，更請妳們照料人類的前途。請拉住男人的手；不然，在一時的瘋狂中，他會企圖毀滅人類的文明。

來依亞噶)倒酒給二位新人喝以及分酒給四週的人喝(點名的方式)。下一個動作即是盪秋千，新娘坐着由新郎推動，沒多久新娘跳下開始跑，邊跑邊把身上所戴的飾物丟在地上，由新郎在後邊追邊撿地上的飾物。到達終點時新娘坐下休息，此時男方的媒人來到，帶着財產要新娘站立起來，然後背新娘再回到跳山地舞的地方(背新娘的人不是新郎)。到了晚上新娘與伴娘由一位老人(男人)秘密的到山上躲起來，所有男方方的人都要找她們，直到找到為止，其天數不定。若是女方的人先找到她們則男方要賠償，若男方先找到則不賠償。找到之後再背回來，繼續跳山地舞、喝酒，當天晚上即是哭別儀式(由一些婦女組成，新娘在內)。到早晨有一種儀式叫「特麻他蘭噶」由女方的家長煮小米飯加上豆子以及肥肉和榕樹的葉子(避邪之意)讓二位新人吃這種飯，表示他們已形成一體，到了晚上才可同床睡覺(但還不可以有夫妻行為)。第二天早晨，二位新人要到山上，男的採木材，女的採野菜，但去山上的方向一定要朝向「日出」的地方，不可向太陽下山之處(此乃與本族的創造觀有關係)，男子的木材放置女方家，女子採的菜丟到男方的屋頂上。此舉動的意義：即是為他們二人所結的婚避邪。此時新婚二人都還是在女方家中，要等到他們有夫妻的房事行為後新娘才到新郎家，這樣婚禮才告完成。所以，從婚禮的當天到有房事而使新娘到新郎家，其天數不一定(根據被訪問的老人們說：一定會有一週以上)。

至於第二等頭目的婚禮，只有一項不同，即是躲藏的地方是到大頭目的家中，其他一切與前者相同。

2. 平民式的婚禮：(新娘一定是平民)

首先，若是貴族的兒子娶平民女兒，根本就沒有什麼儀式，此男子帶着他床褥到女孩家與她同

睡，第二天此女孩就到他家，成妾了。其次，平民對平民，一經談合，第二天男方就帶來聘禮（家產），到了晚上就有哭別儀式，到翌晨就是「特麻他蘭噠」及採木材和採野菜與貴族式相同。這樣婚禮就完成了。婚禮沒有喜筵（貴族和平民一樣）。

參、離婚事件

(一) 爲以色列言：

1. 理由：在申二十四1提出休妻的理由：「她身上發現了什麼難堪的事。」對此各學派意見不一，有嚴謹的，有寬容的。

2. 形式：丈夫做一個與婚約文字相反的聲明：「她不再是我的妻子，我不再是她的丈夫」（歐二4）。

3. 限制休妻範圍：在以色列法律對男人之權利的限制是很小的。其不能休妻的有下列：① 誣告自己的妻子在嫁他時不是貞女，則一生不能休她（申二十二13, 19）。② 因強暴而娶的妻不能休她（申二十二28-29）。另一方面：妻子不可要求離異。

4. 文件：根據哈慕辣彼法典，美索不達米亞男人可以休妻，但必須出具離婚書，並給付妻子賠償，賠償之多寡視情況而定。雖然古經沒有提及，但是在以色列很可能也有離婚賠償。根據厄肋番廷的婚姻契約，休妻的丈夫不得取回 *Edat*，並且要付「離異金」，妻子仍可保有她在結婚時所帶來的一切產物。若妻子離棄丈夫，必須同樣的付「離異金」，但她保有私產，其中包括 *molat*。

至於，私通和姦淫是法律所禁止的（肋十八20），違者必受重刑：二者均處死刑。結婚者與訂婚

者情況相同。然而，尋花問柳非私通，不受法律制裁。

(二)爲排灣族言：有離婚事件，但，是夫妻二人的權利，丈夫不能隨便休妻。二人若離婚，將聘禮（家產）收回一半；若丈夫不要妻子，其聘禮不收回。至於，私通和姦淫者，雖然沒有處死刑，但亦有重罰：如，一位有夫之婦與一位男人私通，這位男子要賠償情婦的丈夫，其賠償的數目有時會傾家蕩產。而這位女人要從娘家拿一份家產來賠償丈夫，而且她在丈夫家中將成爲女僕，沒有地位，沒有一份家產。對女人更嚴重的處罰是若她本來是此家的主人，而丈夫是入贅於她，那麼，她將喪失此家主人地位及身份（此家已經不是她的）而成爲丈夫的女僕。至於，強暴事件在山地習俗中，所受的處罰是最嚴重的（可以說家中的家產會一掃而空去賠償）故幾乎不會有強暴事件。

肆、爲兄弟立嗣

(一)爲以色列言：申二十五5-10有一條法律規定：若兄弟同住，其中之一沒留下兒子就死了，他兄弟之一得娶這寡婦爲妻，其所生長子爲死者法定子嗣。依法律規定，代兄立嗣的義務，所有的兄弟，依長幼之序都有責任（參閱瑪二十二24-27）。但是，亡者的兄弟也能在本城長老之前聲明不要她爲妻，不履行這項義務，這時這位被遺棄的寡婦就應到這位兄弟前，脫下他的鞋子，向他臉上吐唾沫，因爲他不願意給自己的兄弟建立家室。這種代兄立嗣的主要動機是爲男子在他的嗣業上及家室上留名。故這種婚姻的理由，主要的不是出於感情的因素，而在於血親的因素。也爲防止家產外流。

(二)爲排灣族言：沒有代兄立嗣的觀念，死者的兄弟亦沒有此責任。然而，亦有與嫂子（寡婦）結婚的例子，可是，這是因爲他們相愛。

結論

俗語說：「男大當婚，女大當嫁」此乃天經地義的事。男女結合是天主的旨意，是人的本性所要求。此男女的結合，由於地區、環境、文化習俗的不同，而使各民族的婚姻觀不同。如：本報告中敘述以色列與山地排灣族的婚姻觀，經過比較之後，實在這兩個民族有很多的不同點。敘述二者的婚姻觀之後，或許為我們今日的人（特別是基督徒）會感覺到有很多不合理之處。但在前言部份已說過本報告只是敘述二者的婚姻觀，不是在作批評何者好，何者壞。況且，所敘述的是古時的婚姻觀。

最後，對這次的合作研究我很滿足，收穫不少，特別我已瞭解自己本族的婚姻觀，這些將可成爲我以後牧靈的資料之一。

「額我略改革與歐洲」國際會議簡報

——紀念教宗額我略七世逝世九百週年

陳繼容

前言

今年適逢教宗額我略七世逝世九百週年（1085-1985），「宗座史學委員會」與「額我略研究」（註）特爲此而籌劃一國際會議，並得沙里隆（SALERNO）總主教區的鼎力支持和贊助，會議的主題爲「額我略改革與歐洲」。經過一年多的準備，會議終於在本年五月二十日至二十五日，假沙里隆舉行。出席者約三百人，包括義籍（約三分之一）及外籍，都是知名的學者。尤其是被邀的十八位講員，更是蜚聲國際的學人，幾乎全是中世紀史學的專家或權威。在衆位被邀的講員中，只有波蘭籍教授 TADEUSZ GRUDZINSKI 因拿不到出境簽證而不能出席，誠屬憾事。

大會在沙里隆總主教宣讀現任教宗若望保祿二世的賀函後正式揭幕。被邀的十八位講員所作報告的內容，歸納爲下面四個主題：（一）額我略七世的形象；（二）額我略改革的形式與目的；（三）額我略改革在歐洲的散布和影響；（四）額我略七世的遺業。

一、額我略七世的形象

揭幕禮後，由奧國 A. STICKLER 樞機開始會議的第一篇報告，題目爲「額我略七世的改革與

牧民行動的歷史性和法律性先決條件」。樞機先略述導致這改革的遠因，這可追溯至查爾曼王朝與奧圖王朝。自此時起，不斷有大量外教人士歸化，基督信仰深入社會的每一階層，教會的勢力日益增長，教會的地位日趨重要。影響所及神職人員的身份也備受重視。譬如當時的主教或修院主持，在社會上便享有很高的地位，到後來簡直變成如同朝廷的貴人王侯，而不再是教會的一種職務。於是教會的組織開始發生變化，俗人開始插手於教會事務。這情況因當時的羅馬法與德國法，如產業繼承法和封建制度的影響而變得益發不可收拾。那時的教會可說完全操縱在俗人手裏，樞機戲稱之「俗人入侵」。當時的帝王公侯在法律上可給任何人授予聖職。於是他們往往爲了維護自身的利益而胡亂授予，全不理會領受人的資格問題，造成所謂「職務即是財富」的現象。換句話說，當一個人獲得授予職務時，他會同時得到大量其他財物和權位。於是我們明白，爲何當時有這麼多缺乏準備，在學養及神修上都非常不足的人，對神職生活趨之若鶩。他們的目的不在當主教，只是貪圖該職務所帶來的豐厚物資。這種現象所造成的後果可想而知，首先有「聖職買賣」(SIMONIA) 接著是「教士結婚」(NICOLAISMO)。而額我略改革所針對的先是這兩項弊端，之後才是「俗人授職」(IN-VESTITURA)。或許有人會感到奇怪，因爲照事實看，「俗人授職」才是禍端，反倒被置於次席。然而正如我們前面說過，此舉爲當時的法律所接受，故甚至額我略七世自己在初期，也對這事採容忍態度。樞機特別指出，額我略七世直到一〇七八及一〇八〇年的羅馬主教會議中，才完全禁止「俗人授職」一事。樞機在結論中說，額我略七世最大的功績，是看到「聖職買賣」與「教士結婚」源自「俗人授職」而立志要將它根絕。雖明知會受到很大阻力、排擠甚至迫害，但他毫無退意，可見他欲力矯時弊的決心多麼堅強，他的勇氣魄力如何橫掃一代，故他所倡導的改革，其實即是「反俗人授職之

爭」。

二、額我略改革的形式與目的

這部份的報告有好幾篇，較值得注意的首先有德國 C. G. FÜRST 教授的「樞機、教廷、宗座議會」。他特別強調額我略七世對「教會的自由」的重視，他所作的一切全是爲了恢復並維護這自由。義籍 M. MACCARRONE 蒙席（宗座史學委員會主席）講的是「教宗首席權的伯鐸基礎」。蒙席說額我略七世非常重視教宗是伯鐸繼承人這事。他在文件及信件中屢以「聖伯鐸的僕人」或「伯鐸的代表」自稱。他這樣作並不是出於浮誇欲與伯鐸看齊，實際上他爲人忠篤、性情質樸謙遜，且常覺得自己不配接掌教宗的職位，做伯鐸的繼承人。額我略七世之這樣作，完全因爲他察覺到在那個時代，他需要一種超越君王的權力，這樣他才能使自己和整個教會，不再受任何俗權或俗人的管轄控制。於是他確定教宗的首席權，並清楚指出這權的基礎建於教宗是伯鐸繼承人這事實上。

來自慕尼黑黑的 H. FUHRMANN 教授的「額我略七世與聖教法典，特別討論教宗訓令的問題」，主要研究那道著名的「教宗訓令」(*Dicatus Papae*)。FUHRMANN 教授懷疑這訓令並非出於額我略七世之手。他說雖然中古時代的歷任教宗，不乏對教律非常諳熟之士，然而額我略七世不在他們之列。他說他非常同意某些學者，如 WULLMANN 等的意見，認爲額我略七世並非教律學家。他所持的理由主要是因爲額我略年青時所受的培育，顯示他並沒有可能曾在伏姆斯 (WORMS) 或羅馬學過教律。其次是以後當他數度當宗座特使時，也沒有對教律表現很大的興趣。他甚至說過下面這句被人多次引用的話：「基督沒有說過我是法律，祂只說我是真理」。

FUHRMANN 教授認為，額我略七世爲肯定教宗在普世教會及個別教會的管理、立法及裁判上享有絕對的權利，而頒發的「教宗訓令」，其中有二十七項條文跟以前的教典相徑庭。他歸納以上所說的，假定額我略並沒有親自撰寫這道訓令，而只是將一些當時因缺乏適當的教律學家的推動，而尚未付諸實行的法典草案收集、整理後加以運用。因此在那二十七項條文中，有不少地方與過去的教典及傳統脫節（筆者按，在討論時，很多人都不同意 FUHRMANN 教授的說法）。

另一位德籍教授 W. GOEZ 的講題爲「額我略改革——教會改革」。他說很多人常將這兩項改革混爲一談，而實際上兩者之間頗有分別。主要是次序上的問題，即是說教會改革應先於額我略改革，因爲促成教會改革的主要因素是神職界的頹廢生活，而這在額我略七世之前早已存在。故他說他的講題應改爲「教會改革——額我略改革」。

至於額我略改革所針對的兩項時弊「聖職買賣」和「教士結婚」，亦常被相提並論。然而這兩者間也有本質上的不同。「教士結婚」涉及的是情慾方面的事，故基本上是個人的問題。反觀「聖職買賣」，則牽連到整個社會及國家的結構，比較起來嚴重得多。故 GOEZ 教授說，雖然額我略七世也會多次指責神職人員行止不端，生活放縱，但他在作這些申斥時，可從沒用過「教士結婚」這一詞。相反，他至少五十次以上，公開禁止「聖職買賣」，原因是此舉直接影響教會的整個組織和行政。

額我略七世欲通過改革而達到的另一目標是教會的合一或統一。這需要個別教會對教宗首席權的承認。在當時來說這可非易事。雖然當時也有不少主教意欲改革教會，可是他們心目中的改革與額我略七世所施行的不全相同。額我略七世所要求的，是整個教會、包括羅馬教廷及各地方教會在管理及法律層面上的徹底革新。但當時很多主教不明白額我略的心意，他們不願意與羅馬聯合，更無意依其意

思改革，他們只想維持自己教區的現狀。額我略改革的目標卻是整個教會，換句話說，這改革建基於教會的「至一性」，整個教會聯合起來對抗一切不利於她的人事。爲達到這一點，當然少不了各地方教會對教宗的「服從」。據 GOLEN 教授研究所得，「服從」是額我略七世用得最多的字眼，可見他對此是如何重視。

最後一個講題是德國教授 ELZE 的「額我略七世與羅馬禮儀」。教授說雖然額我略七世曾不止一次訂定信友及主禮的禮儀守則，如在一〇七八年十一月的拉特朗大公會議中所作的，然而他並沒有帶來一個真正的禮儀改革。

三、額我略改革在歐洲的散布和影響

這部份原來由八位講員負責，但因為波蘭籍教授不能出席，於是東歐部份只得付闕如。首先由德國 R. SCHIEFFER 教授講「額我略七世與歐洲衆王」。將額我略改革對歐洲各國的影響作一總介紹，之後再由其他講員作個別地區的分析。較值得注意的有下面這幾處：

法國 J. GAUDEMET 教授的講題爲「額我略改革在法國」。他說額我略改革與法國的關係頗大。他指出現存於梵蒂岡檔案處，有關額我略七世的三百六十九份文件中，有一百二十三份是關於法國的。由此可看出十一世紀末葉時法國教會的情況是如何使人擔憂。額我略七世不得不對她特表關注，並希望以改革將她納入正軌。當時法國教會的神職界和信友的生活都腐敗至極，額我略七世曾爲此對他們嚴加責斥。不過他主要是針對教會的內務及神職人員的操守。相反在處理涉及政治或聖事守則等問題上，他顯得較溫和並作適度的保留。GAUDEMET 教授說額我略七世當時最著重的爲下面

這三點：對聖統的尊重，地方教會之間的糾紛與裁決，及俗人干預教會事務。三者之中又以第一點最重要。爲證實這事，GAUDEMET教授特別節錄了額我略七世於一〇八三年寫給岡巴熱（CAMBRAI）、龍爾安（NOYON）和亞米斯（AMIENS）等地的主教，以及菲安特（FIANDRA）的信友的長信中的一段。在該段中額我略七世提醒他們，正如基督怎樣將祂的教會托付給伯鐸，將天國的鑰匙給了他，付予他束縛並釋放一切的權柄，祂也將這一切給予伯鐸的繼承人。只可惜當時法國教會對額我略七世的說話置若罔聞。甚至在調解各個別教會的紛爭，或修會的訴訟時，額我略七世的干預也未能收到預期的效果。除了對神職界外，他也沒有忽略信友的生活，譬如當時的法王菲臘一世，便因生活放蕩不羈及從事「聖職買賣」而備受他的申斥。

其他歐洲國家又如何？H.E.J. COWDREY教授在「額我略改革在安格魯諾曼等地與斯干的納維亞」這篇講詞中說，當額我略七世與德王發生衝突後，他開始向別的他認爲可靠的國家尋求助力。他們中有些教會的組織已相當完善，如安格魯諾曼等地，其他如斯干的納維亞的教會則仍在萌芽階段。而額我略七世與此等國家的領導層的關係也頗微妙，其中較具代表性的要算與英國威廉一世征服者的一節。額我略七世從開始便欲跟他建立友好關係，以使他屈服於自己的宗座權下。他甚至公開表揚威廉爲爭取正義和廢止「聖職買賣」所作的努力。然而威廉的回應卻非如額我略七世所企盼的，他不願意屈居教宗之下，甚至在額我略七世罷免德王後，他仍不肯讓步向教宗宣誓效忠。他只答應每年送上獻與宗座的款項。結果是導致政教分歧，而額我略七世與英王之間的「友誼」，也一直是起落不定。

至於義大利，根據G. FORNASARI教授（義國）的「額我略改革在義大利王國」所說，義大

利受額我略改革影響最大的是北部，即加諾撒女伯爵瑪蒂德所管轄的土地（亦是當時義大利王國的全國疆土）。我們知道這位女伯爵是那時支持額我略改革最力者之一，雖然如此，改革在這裏推行起來也並非毫無阻力，事實上失敗的次數比成功的多。

南義大利方面，照義籍 N. CILENTO 教授在「額我略改革、拜占庭與南義大利」這篇講詞中說：那時該地的希臘教會與拉丁教會磨擦正烈，故當額我略七世被選為教宗時，便決意小心行事，避免使這兩教會間的關係更惡化，繼而尋求途徑與東方教會修好。本來他成功的機會很大，因為他當時的交談對手米格尼七世社斯卡也很有誠意，再加上十字軍一事，於是兩個教會合一的可能似乎指日可待，無奈終因米格尼的被黜而成泡影。大致上，這地區的改革主要集中在下面幾點：承認教宗的首席權；確保一切授予教會和修院的特權的有效性；反抗並阻止俗人侵犯及干涉教會事務。

四、額我略七世的遺業

這最後主題有兩篇講稿，其中義籍教授 C. VIOLANTE 的「額我略七世：放逐、死亡、遺業、影響」可說是這次會議的總結。VIOLANTE 教授說，無論是額我略七世本人，或他所帶動的改革可供研究之處實在太多，這次會議所討論及觸及的只是其中一部份。他說額我略改革最重要的一點，是肯定教宗首席權的絕對性，這權高於所有世俗王權，而其基礎則植根於教宗是伯鐸繼承人這一事實。只可惜當時不少主教，包括很多非常接近額我略七世，並對他的改革甚表讚同者在內，都未能領悟他的用心。他們沒有他的「教會至一觀」，尤其缺乏他那超時代的特識，看不到他所作的，是要一勞永逸地，將教會從「俗人」的手裏解放出來，使她不再是他們營謀私利的工具，恢復她本來的面目。雖

然額我略七世跟德王的爭執使他走上流亡之途，並死於流亡之所。然而德王與偽教宗克來曼三世的短暫勝利，只是再一次證明額我略七世的觀點正確，尤其是他一再強調的「教會的自由」的重要，雖然這自由要待他逝世多年之後，至一一二二年才在伏姆斯（WORMS）協議中正式獲得。至於他對當時毒害教會的流弊的摧毀廓清，對教會內部類風的整肅扶正之功，更值得用金字寫在教會史上。

VIOLANTE教授繼續說，這次會議在學術方面的收益是有目共睹的，特別是從各講員的報告及討論中所發掘的問題和資料，更大大的拓展了有關額我略改革、或更好說有關反「俗人授職之爭」的研究範圍，為未來的研究工作開闢了新途徑。然後他補充說，這次會議也有美中不足之處，就是將額我略改革局限在額我略七世短短的十二年教宗任期內，即從一〇七三至一〇八五年。結果使不少講員的報告都偏重於額我略七世的形象，他的神修精神，他的生平，甚至他死時年歲的考證（義籍MAL-LEONI教授依據一份額我略七世骸骨的研究報告，說他死時七十歲），而未能將額我略改革對歐洲各國無論在社會、政治、文化及其他方面的影響，作更深入和全面的探討。無論如何，這次的會議確是教會和學術界的一大盛事，那是不容置疑的，有兩件事尤其值得一提，首先是教會，特別是現任教宗若望保祿二世個人對此次會議的重視。他不但在會議開幕時致函祝賀，更在會議閉幕時親自到訪沙里隆。其次是這次會議成功地扮演了「文化橋樑」的角色，把來自不同地域，有不同文化背景的各地學人結集起來，再次證明在一自由地區，通過交談、比較、分享和互相尊重，我們能越過隔離雙方的鴻溝，拉近彼此的距離，一起為發揚振興那唯一真正能造福人類的「文化」而努力。VIOLANTE教授這幾句話果然語重心長。 註：「額我略研究」乃羅馬慈幼大學出版社，專為研究額我略七世而出的一本刊物，初版於一九四七年，至今已出了十一冊。

大公主主義之生活體驗

陳潔如

此報告分成四部份：一拜訪臨沂街的家庭教會。二某些人的態度。根據我生活中所聽、所見做一個整理。三我從基督教來。敘述我個人的經驗和態度。四結論。談談我上大公主主義之後的感受。

拜訪臨沂街的家庭聚會

一九八三年初冬於台中榮總分院，差不多一個月在那裏照顧敝會一位患病的修女，時常利用空暇探望其他病人。與其說照顧不如說「陪伴」來得更恰當些，因為當時她並不需要我時刻地照顧在左右，她還跟著我去探望住院的教友，於是我還能自由地參加基督教的一些聚會，得以認識住院醫生顧大夫。顧大夫夫婦都是虔誠熱心的基督教友，顧太太曾在輔大當講師，彼此因同樣的信仰而時常交換靈修經驗，並保持連絡一直到現在。一九八四年七月他們北上，我九月到神學院，他多次邀請我拜訪他們的家庭教會，我總是客氣地推辭希望等待機會，直到今年復活節這個許諾才承行。

因為地方不容易找，所以顧大夫到我下車的地方接我，首先到他們的住宅會見顧太太及他們可愛的寶寶，夫婦非常客氣可親地招待我，此次拜訪除了增加彼此的認識及分享個人的信仰經驗之外，自然也談到不同教派及合一的問題。而後我們一起到「聚會所」去，他們有觀賞影片和聚餐的活動，牧師禮貌和善，帶我參觀了他們的聚會地方、辦公室、資料室、祈禱室，實在是「家庭」教會。地方不大，我碰到的人都很和善，減輕我不少心裏負擔，在那種情況下不覺得是分裂的不同教派，而是主

內的一家人。尤其顧大夫每次提到教宗，那種語氣就是那麼自然，沒有一點那是天主教的教皇的感覺，他對教宗尊崇有加。偶而也討教了他們的傳教方法，他們一一說明且介紹一套錄影帶，從創世紀到默示錄有一個整體的解說，聽顧大夫說相當不錯，很可惜因時間匆促未能進一步認識。離開家庭教會時，我們都應允願在主內彼此為神的事工祈禱。

人是奇怪的，什麼是緣份也很難解釋，顧大夫夫婦視我如親人，實在在連絡上我主動地少。此次拜訪在我完全是這篇報告促成，當然他們不知道，所以顯得一切都那麼自然進行，這算是我的大公主義的一個實際行動，也為此報告的一個開端。

某些人的態度

稍微留意一下，在生活的周圍就能發現對於合一大公的許多態度。有位同學就這樣說：對基督教壓根兒就是沒有興趣，看他們那種在街上「傳福音」的強勁，真叫人反感！怎麼能跟這種人合作？另一位神父也在他演講時提到某些教派太強調「罪」的幅度，好像把天主的愛拋開不談，開始就講罪不會叫人平安喜樂的，認為對於這種人很難苟同。去年去萬金朝聖，天主教慶祝熱鬧非凡，而基督教卻穿著特別的服裝出來傳佈「福音」，並勸誡「拜偶像」者悔改。

更強硬有如吳主光，這兒要談談我看那本小書的感想。吳主光自稱對教會有研究和了解，並且以最客觀的態度談論天主教和基督教的分別，但當我看了那些東西，不禁啞然而笑。也許他說得不是沒有一點道理，比方我們實在該反省一下我們的祈禱態度，我們好像太把天主當成親愛的爸爸，所以往往顯得不夠拘謹謙恭。還說到我們朝拜聖母瑪利亞，他們朝拜主耶穌，不只他這麼說，有太多人都如

此認為。連宋能爾一個頗有名氣的宗教演講家，居然在電視上也這麼說，我感覺這未免太膚淺，批判好像是「因為你和我不同」而不是「因為我了解你」。不過我們自當反省，我們的教友恭敬聖母或諸聖人時，是否真把他們當神一樣的看法？有些太熱心的態度為我們好像是不可避免的，但是至少觀念要正確。

很有意思的是吳主光表示和基督教各派互稱兄弟，唯天主教除外，把我們當成仇人看待，說我們的靈命「早就死透了」！把歷史中伽利略事件拿出來當說詞，並且執意地說天主教才是新教裂教。關於伽利略事件，我們該承認異端裁判所的不智，雖然這個錯誤的判決經教宗的許可，但並未牽涉到教會「不能錯誤」的問題。因為教會的不能錯誤祇是教會或大公會議宣佈某端道理為信條，並且有意命令一切教友遵行時才談得上。至於他說天主教才是新教，誰都知道那是他要在歷史上自圓其說，在此不必多討論。邊看那些東西邊叫人從心裏想笑，我一直在想像一個極端份子在台上演說，很激動、熱烈……當我聽完了他的演講，站起來搖搖頭也不生氣也不說什麼逕離開了。

像吳主光這類強硬份子有之，也有緩和如家庭教會。顧大夫一家及許多其他的我所認識的基督教朋友，誠如宋泉盛在他的文章中提過，「分裂不是我們的本意」，也許我是生長在一個長老會的家庭，或者我最初認識某一個教派，自然而對這原本存在的最初認識的有感情，自然傾向自己的教派，但不能因此影響對於其他教派信仰表現之看法。

我從基督教來

我最初認識教會是從基督教浸信會開始，後來因為願意當修女就來到天主教，這為我沒有一點猶

豫和困難。一個重要的態度是開放，不要爲自己築一個高牆，只從片面去認識對方，這難免就會把別人當成都是魔鬼看待。有時候我們實在該問什麼是最重要的？寒假回南部，有位中學老師來找我，她對天主教和基督教都有好感，基督教現在願意給她領洗，但是她很猶豫怕選擇錯誤，請我爲她做決定。我告訴她，我不能替她拿主意，只能分享我如何從基督教來到天主教及這些年來的反省和看法。我建議她多一點認識再做考慮，重要的是：在那裏更能幫助我接近神，生活屬神的生命。也許有不少人認爲在基督教爲他更好，而真是如此，那麼讓他在基督教善度屬靈的生活，我認爲不是不可以。

我個人的態度也是比較緩和和友愛的，看一切教派如弟兄姊妹，千萬別當「仇人」看待，這基本上就不合福音精神，不要在小事上爭論。有一次和一位基督教的朋友閒聊，他說到十字架的標誌，復活的基督才是我們信仰的確證。言下之意暗示我們帶苦像的十字架，不夠表達信仰的榮耀，「基督如果沒有復活，我們的信仰是空的」（格前十五14）。他說得不無道理，我實在也不曉得教會對於這個有什麼傳統的特殊解釋？不過我表示這是不傷大雅的小問題，按照我個人的看法，我們還處在「旅途的教會」中，這個教會還有許多的征戰和苦難。帶著苦像的十字架使我常憶起祂的苦難，增加我受苦的力量，其實我們也有許多不帶苦像的十字架，最主要該是幫助我們的靈修信仰生活，看個人的需要和助益而有所不同罷了，他對我的看法表示贊同。

不妨參加他們的聚會，一起祈禱、唱歌。那時候在台中榮總那一個月就是自然地這樣做。他們要探望病人還來邀請我一起去共同分受團體的事工，但是有一次他們請一位「聖教會」的牧師來演講，散會後我們彼此招呼認識，駐院牧師爲我們介紹，那位牧師在我面前強調自己是來自「聖教會」。場面有點尷尬，「何必這樣！」有人就這樣嘀咕，我笑著說沒關係，別放在心上。難道我們也要去審判

別人「靈命死透了」或肯定別人不能得救爲反對而反對嗎？這一切不是主的事嗎？這次拜訪家庭教會，顧太太願意知道對於十六世紀宗教改革我個人的看法如何，我表示：我們都該悔改，在主內彼此承認自己的錯誤，在合一的路上努力謀求前進的方法，以達最後的共融。他們認爲我相當客觀，語氣緩和，和她以前遇見的人不一樣，沒有問她以前遇到什麼樣的人，想該不會是個有代表性的人物吧。我不喜歡刻意的偏袒或嘵嘵不休的爭論，不過在致力於合一的時候應該有我們的基本立場，不能爲了私下的交情或得到許多的讚美而採取「彼此容忍，和平共存的態度」。

結論

大公主義法令在緒言就說「推進所有基督徒之間的重新合一，乃梵蒂岡第二屆大公會議的主要目的之一」。聖神的風吹遍公教會，使其煥然一新。對分裂的弟兄有新的態度，謙遜地承認分裂的責任「有時雙方都不能辭其咎」，對於他們「公教會仍以兄弟般的敬愛看待他們」。這裏不把許多東西引出來，只提我自己的感想，讀此法令看出公教表現出明智寬大包容，並看出公教會對自己的謙下反省，誠懇地推崇分裂弟兄表現信仰生活之優越。繼而檢討「擁有天主啓示的一切真理和聖寵的一切方法」的公教會內，確有若干不那麼理想的缺失，勉勵公教徒努力「基督化的成全」。

法令指出大公主義實施的公教原則，及指示實際可行的行動和該注意的事項。這給予生活在好像有「久分必合」的歷史公律的「緊張」中的我們，有可遵循的方向。雖然不免在生活中還會看到一些頑強的分子，但我相信大部份的人都嚮往合一，能視同信基督及領受洗禮者爲弟兄，而能以和睦相待。這裏使我想起一件小小的事，上學期有次我一個人也是第一次到板橋火車站，在後站下車，一下

子弄不清楚該往那裏走。有位先生走來問我：「修女是不是要到前站？」然後他很快就介紹自己是一位牧師，要去某路爲一個佈道大會講演。我們就邊談邊走，穿過地下道，誰覺得我們原是「分裂」的教派呢？每次遇見這麼和善的弟兄或姊妹，心裏就安慰高興。

猶記我初學的「另一半」對合一運動特別熱心祈禱，這也是大公法令指示的精神之一。到現在每次同她分享「順利的成果」，總要討好地說聲「這是您祈禱的功勞」，這是題外話。不過，法令裏所說的「精神的大公主義」指的就是該爲合一而祈禱，並且鼓勵和分離的弟兄聯合祈禱。如果我們都真誠地「在主內」，什麼能夠再使我們分離呢？

上完這一課，自己也完整地看了這個法令，才發覺我的態度和某些思想很合乎法令的精神，所以在表達方面也有相似的地方。同時也發現前面提過的，處於合一世代緊張中的我們在這法令裏能找到明確的指示。

註：參閱天主教史卷三 159 頁。

爲什麼我們還不能合一？

鄭麗娟
黃德寬

——「合一教理」第五卷簡介

甲、引言

基督徒都深信「只有一個主，一個信德，一個洗禮」（弗四5），也渴望「衆人都合而爲一」（若十七21）。多年來各教會在「合一運動」上有不少進展，今年五月八日，輔大神學院師生和長老會台灣神學院恢復了中斷多年的聯誼活動。藉著共同祈禱、分享和討論，雙方都有「弟兄相處其樂融融」的感覺；很多人驚訝地發現，原來我們的信仰竟有那麼多共同點，也不禁要問：「爲什麼我們還不能合一呢？」「爲什麼我們不能在傳揚福音的事工上合作呢？」教會的分界線在熱淚盈眶的眼中，似乎也顯得模糊不清了。

然而我們也體會到，基督徒的合一運動，絕不能僅止於教義實踐上的合作，或發表經不起考驗的共同信仰宣言。我們在謀求對福音的共同體悟時，也必須誠實地正視各教會間的分歧，深入地探討這些不同觀點的根源和背景，「充分了解分離弟兄們的道理、歷史、神修生活、禮儀生活、宗教心理和文化等」（大公主義法令9）。唯有這樣，合一運動或信仰交談才有基礎。因此，我們很樂意地爲大家介紹「合一教理」。

乙、簡介「合一教理」

爲什麼我們還不能合一？

「合一教理」是天主教與基督敎神學家，尋求對基督信仰提出共同宣言的嘗試。事實上，這工作本身就是一項偉大的合一運動。一九六九年末，西德、法國和瑞士的十二位神學家共同討論這件工作，擬定了進行方針和工作計劃。邀請基督敎與天主教的神學家執筆，其初稿再由不同教會的神學家補充他們自己的觀點；最後由兩位編輯 Rob van Wazemael 與 Otto Hermann Pesch 負責編纂定稿，德文本於一九七三年出版。

「合一教理」全書共分五卷。前四卷分別敘述有關天主、聖經啓示、耶穌基督、基督徒信仰生活與世界等問題，是各教會都接受的信仰內容。第五卷則探討目前各教會尚未完全同意的觀點，如聖經與傳承、恩寵與工作、聖事與教會等。我們可以發現，經過神學家的努力探討，過去明顯的衝突和爭論，現在大部分已克服和消除，甚至可能達到共通的觀點，爲合一運動帶來了光明的遠景。

丙、內容分析

以下我們分四節來加以探討：(一)聖經與傳承，(二)恩寵與工作，(三)聖事，(四)教會學。在每一小節中，我們首先指出問題和背景，然後分別陳述基督敎和天主教觀點，最後提出現代神學家的解釋，和尙待努力的課題。

(一) 聖經與傳承

1. 問題與背景

聖經與傳承的問題，是教會長久以來的沈重負擔。聖經是指舊約及由耶穌的言行、宗徒的傳道、

書信所構成的新約；而傳承就是指教會生活的全部，即教會對聖經的解釋、教義和禮儀。

天主教會認為，聖經以及由聖神領導的普世教會「口傳傳承」都對教會具有約束的力量；而宗教改革者和基督教會卻認為只有聖經才對教會具有約束力。兩方面相反的意見，相持不下。

2. 基督教會的觀點

中世紀天主教會召開了好幾次大公會議，加上教會在其他方面的發展，形成了一個形式更廣的新傳承，它的範圍也逐漸擴大。馬丁路德感覺到，這樣發展下去，聖經與傳承之間的距離將愈來愈遠，會導致基督徒的基本訊息，基督徒的「傳統」完全被遮蔽。

面對這個危機，馬丁路德的解決辦法是，加重聖經的權威性，堅持教會應歸於聖經，只承認取自聖經的論證。在他看來，大公會議的決定並沒有約束力。路德強調天主聖言的權威，教會內的一切都在天主聖言的統治之下，所以這權威不需要以傳承為基礎。不過，路德認為那些在教會生活中，不與聖經衝突的傳承是可以繼續存在的。其他宗教改革者比路德更徹底，他們根本不考慮，教會的標準可以來自信徒受聖神影響的經驗。

3. 天主教的觀點

面對宗教改革者的挑戰，天主教當然努力要證實，教會的種種傳承是有效的。特利騰大公會議（一五四五—一六二）宣稱，信徒應該以對待聖經同樣的愛和尊敬，來對待傳承，亦即，傳承被認為是與聖經同時存在的一個獨立的系統。符合聖經的傳統，稱為「固有傳承」；用以解釋聖經的，稱為「宣示傳承」；聖經以外有關信仰或倫理問題的傳承，稱為「法定傳統」。所以，天主子民有意識的信仰，也成了有效傳承的主要標準；因為教會認為，傳承的發展過程是延續不斷的，新的時代要求新的

爲什麼我們還不能合一？

信仰回應形式，同時，教會是由主基督建立的，以解釋和保護全部天主啓示的真理。

4. 今日的新認知

有關聖經與傳承的問題，近年來因著聖經的研究，及各教會的重新思考，已有很大的進展。其中最重要的文件是一九六三年基督教的滿地可「信仰與教制」會議，和天主教梵蒂岡第二屆大公會議「天主啓示教義憲章」，它們都回溯到福音本身和它的傳遞。

在新約成書之前，就有一個與福音傳播有關的傳統發展起來，而且在許多複雜而分歧的說法中，常有一個「標準」的傳統。當教會以文字記錄耶穌的言行和宗徒們的傳道時，即以「標準」傳統為基礎，形成「新約」。

當標準傳統成了「聖經」以後，又產生了新的問題，即如何正確解釋聖經？最初是由主教，後來由主教會議和大公會代替。這些會議的任務，就是解釋和說明聖經與現有的傳統。不過，會議的決定又形成了一個新的教會傳承了。

從這段發展過程來看，我們可以說，滿地可會議的「福音本身和它的傳遞都包含在傳承之內」，和梵二啓示憲章中的「傳承」以單數出現，很明顯地有相通之處，都觸及了問題的核心。亦即這一「古老的傳承」自耶穌以來，一直活躍著，而「聖經」是在這背景下完成的。啓示憲章亦肯定「聖經與傳承都來自同一神聖根源，且朝向同一目標」（啓示憲章9）；而來自宗徒的傳授，是有一定進展的，這進展是因信徒對信仰有了較深刻領悟，而非外在創製的新教義。

經過這樣的解釋，我們現在再也不能把聖經置於傳承之上，或視為完全獨立的，與這個傳承分離；另一方面也不能過分偏重初期教會口授傳統，而認為新約的寫成是次要的。基督教的「唯有聖

經」，實在是要以聖經做爲信仰的標準，排除「人的傳統」，分清「古老的傳承」和習俗；相信這也是天主教所能接受的，因「有權威解釋成文的或傳授的天主聖言，是教會訓導權，它不在天主聖言之上，而是爲天主之言服務」（啓示憲章10）。

當然，問題並未完全解決。例如，大家同意以「聖經」爲信仰標準，可是各教會都有一套很不同的釋經原則，如何正確解釋聖經呢？又如啓示憲章仍要求信友對「聖經與傳承當以同等的熱忱與敬意來接受與尊重」，如何解釋呢？都有待進一步的努力。

(二) 恩寵與工行

1. 問題與背景

十六世紀，破壞教會團結的主要爭論問題是天主恩寵和人的善行對於人救恩的意義，亦即罪人在天主前成義的問題。

當時，教會內受到中世紀的神學與神修影響，認爲隱修生活是最有價值的，人不單靠基督和天主的恩寵，也要靠自己的修鍊刻苦以獲永生。

路德早年就曾加入一所隱修院，以期獲得內心的平安、救恩與成義。可是由於他那過份敏感的良心，使他常感到罪孽深重，無法自拔，人性已徹底敗壞，終日生活在絕望的深淵中。他這種個人的經驗和感受，鋪下了宗教改革的路。後來他在聖經中得到了革新的力證：天主的恩寵是白白的賞賜，人不能憑己力換取，人只能以信仰領受。這就是「天主的公義」。（羅一16ff）宗教改革者認爲這是教會存亡所繫的信仰問題，他們一再申明，只要教宗保證讓他們自由地宣揚「惟獨靠信而稱義」的信條，

爲什麼我們還不能合一？

他們一定會服從教宗，可是在特利騰大公會議中訂立「成義」教條，促使天主教與宗教改革者處於明顯的對立地位。

2. 基督教會的觀點

他們肯定人本性惡，不能度完美的生活，沒有資格贏取永生賞報。即使是基督徒，仍是一個罪人，只因基督恩寵而「被判無罪」，「惟獨靠信仰」使人稱義。天主法律的目的，是叫人看清自己的無能。「惟獨靠基督」，「惟獨靠恩寵」能獲得救恩，任何作爲都是無能爲力，路德死後，他的熱心追隨者甚至更偏激的認爲，「善行」根本妨害救恩與永福。

3. 天主教的觀點

天主願意一切人幸福向善，藉基督及其救贖，天主在人身上傾注恩寵，使人重生。在天主恩寵的推動下，人能作成義的準備工作，但人有自由拒絕或接受這推動。當人願意接受及答覆時，富有轉化力量的恩寵才完全佔據人。恩寵不僅不歸罪，且真實的內在地改造人，這就是所謂的「成義」過程，亦即由罪惡奴役的境況中，藉著基督進入天主義子的國度。人成義後，仍需要恩寵的幫助，好能按照天主的誠命生活，不斷增加義德。所以，爲信仰的開端，爲成義、爲爭取永生達全福，人絕對需要天主的恩寵。但爲反駁宗教改革者「惟獨靠信仰」的偏激論調，天主教就愈益強調「善行」的重要和功績的作用。

4. 今日的新認知

過去許多爭辯的言論，都是在互相對抗攻擊的情勢下形成的，所以，難免顯得偏於一面。今日，如果我們小心研究，不難發現天主教與宗教改革者之間并不是存有完全矛盾的衝突，也有其共通點，

大家都注意到「善行」對於救恩的重要。

路德在他翻譯的聖經「羅馬書序」中，這樣說：「信仰包含着某種生活的、活躍的、有力的質素，使它不斷地行善。」一五二〇年他曾寫過一篇「論善工」的訓導文章。一五二九年他所出版的兩部教理書中，更撰文詳釋十誠的意義。所以他並沒有禁止行善。路德以為若不悔改和不行善，就絕不能有救恩。但另一方面，任何人都不能以救恩和善行作為獲得救恩的工具。由此可見，在路德的思想體系裏，很多概念是互相聯繫的。近代研究路德思想的學者都會覺得只是他以後的跟隨者把概念過份分立而已。

至於在天主教方面亦並非如改革者所誤解的，絕對沒有否認恩寵的必要，反而肯定天主恩寵是信仰的第一步，為成義及獲永生是必需的。行善是人受惠後對天主感恩的表示，天主對人類的仁慈是如此深厚，竟致把祂賜給人的恩惠，變作人的功勞。

不同的語言「用詞」，也往往造成爭論中的混亂，所以，在合一的路上，謀求基本看法和語言的表達方式是急需的。天主教一直受中古傳統亞里士多德哲學理念的影響，所了解的恩寵，是指傾注人心的神聖力量。基督教卻直接回復聖經思想與語言模式，是指天主恩寵的意向與行動。今天，如果雙方都能採納：「天主恩寵必然使人更新，因為它把人引進一種新關係，天主與人之間愛與寬恕的關係，因這愛和寬恕更帶給人生命的動力。」這看法為出發點，則問題的分歧會愈趨一致。

為能正確評定彼此教義的差異及其差異的重要性，我們應以聖經為準則，再作深入反省。現代神學家研究所得的結論是：

(1) 保祿與雅各伯的觀點並不矛盾

為什麼我們還不能合一？

當時，保祿必須對抗的是一種純粹以人為努力、以法律完成為中心的思想，所以他說「人的成義是藉信德而不在於遵行法律」（羅三28）。雅各伯則相反，他面對的是一個自以為擁有救恩便道德放縱和不負責任的團體，為此他認為「人成義是由於行為，不僅是由於信德」（雅二24）。在不同情況和面對不同的挑戰時，回應也會有不同的表達方式。但他們不同的語言，不正表達出同一的訊息嗎？況且，在保祿其他著作中也說明「基督徒在審判時，將藉各人肉身所行的，或善或惡，領取相當的報應」（格後五10）。這樣看來，改革者對保祿的思想，是否只作片面的解釋？

(2) 路德與保祿的觀點不完全一致

照路德的看法：基督徒既是「罪人」，同時也是已「稱義」的人。但這思想在保祿思想中是找不到的。保祿說「為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定」（罪八1）。為此，改革派的「稱義」思想與保祿的「成義」是不一樣的。保祿的「成義」是指人進入天主的統治與公義的領域，成為天主公義之僕。當人在信仰中接受天主無罪的宣判時，也同時擔負起公義的服務，就是以新生活和善行表現的一種服務。天主無條件白白給予的恩寵是有創造力的，使人藉信與愛把自己完全交付給天主和人類而成為一個新人。若從這個角度看，羅三28與格後五10的矛盾，便可迎刃而解了。

在教會歷史中，「恩寵」是最常引起爭論的問題，因而也使「恩寵論」不能在安定的情況下獲得整體深入的發展。在過去的認知裏，不免個人主義太重，忽略教會及社會性幅度，片面地只按「基督徒生活」解釋恩寵，很少談及教會以外及基督以前的人的得救問題；太強調天主直接在人心內光照的精神主義恩寵，似乎與外在世界無關。

現在，我們了解到人類是一體的，個人的問題與整個世界息息相關。天主透過基督關懷愛護世

界（若三16）。天主在耶穌基督內接觸我們的方式，不只是對孤立的個體的恩寵，而是對全世界的恩寵，個人只是以人類一員的身份分享天主的愛。同時，天主的恩寵也是對人類的自私、缺愛、仇視、分裂……等罪惡展開判決的恩寵，天主要把人從種種的罪咎中拯救出來。

在這情況下，「惟獨靠信仰」，同時實指兩件事：

(1) 在這絕望的世界中，我們被天主的愛所寬恕而再生。

(2) 我們對世界的愛的服務，成爲天主打擊這絕望世界及祂憐愛世人的工具。

基督徒團體，應是一個不斷地有意識地接觸天主的恩寵和愛的地方，是天主救恩的標記，天主在此時此刻賜予人類的救恩正在向世界不斷推進。這樣，我們不再執拗於「惟獨」靠信仰或恩寵「與」工行的問題上，而是共同正確地更深了解「憑藉信仰生活」的意義，把十六世紀的爭執，轉化爲基督徒對現代世界的「共同見證」。

(三) 聖事

1. 問題與背景

聖事在教會生活中是一個象徵和標記，透過它們天主的恩寵分施給信友。然而各基督教會對聖事的教義卻有不同的了解。過去，我們可能會很容易這樣劃分：天主教是「聖事的教會」，基督教是「言的教會」，遂以「恩寵只能透過聖事作爲分施的工具」或「恩寵只能透過聖言作爲分施的工具」，以這二種說法來概括他們在教義上的差異。實在，他們間的差別是植根於基本教義上。

天主教認爲聖事有七件，都是獨立的，但不是七件都同樣重要。各基督教派只承認其中兩件或三

爲什麼我們還不能合一？

件。至於其他的、有些教會也以隆重禮儀舉行，但不稱它們爲聖事。事實上，在聖經中，的確從未出現過「聖事」這名稱。七件聖事的訂立，在教會歷史中是經過一段很長時間的發展，直到十二世紀才完成。所以，既然我們不能根據聖經證明聖事確實是耶穌建立的，或聖事的數目有多少，我們在合一路上能夠而且應該做的，就是把注意力集中研究最主要的問題：個別聖事的本質及聖事的救恩作用。

2. 基督教會的觀點

(1) 言與聖事

基督教會強調「言」先於聖事，只有「言」才是救恩的必要條件。聖事只是「言」影響人們的不同表達方式。路德認爲：聖事是聖言出現的特別可見的形式，聖事是由言和物（記號、象徵）組成，但它的主要意義是由「言」表達。這不是說言與聖事是在相對的地位，但最重要的是福音的言和傳道者的言，因其本身具有應許和影響救恩的力量，而聖事的救恩力量是附屬的。所以，大多數教派只有洗禮和感恩禮兩件聖事。

(2) 聖事的作用

基督教的基本教義是：一切恩寵和救恩只有透過「信仰」賦予人。所以，一切聖事禮儀，也只有透過信仰才能在基督內發生作用。這觀點是阻止基督徒把聖洗聖事看作是一種「善工」，一種人爲的貢獻，使天主不得不以恩寵回報。爲此，聖事和信仰的關係是密切的。聖事的救恩力量是由「言」而來，不過人只有藉信仰才能回應這「言」，只有信仰才能接受聖事並獲得藉聖事而來的救恩與恩寵。另一方面，聖事也加強和支持這信仰。

3. 天主教的觀點

(1) 言與聖事

「言」與「聖事」是互相詮釋的，但不是混合不分。「言」並不涵蓋和包括「聖事」的每一種東西。「聖事」是教會內的救恩標記，就本質而言，實補足了帶來恩寵的「言」的有效影響力。

(2) 聖事的作用

天主願意祂的恩寵透過「聖事」及藉口傳播的「言」，在教會內分施給每位信徒。只有天主能賦予聖事以救恩力量，施行人或領受者的個人主觀態度或整個團體的虔誠程度，都不是決定聖事救恩力量的因素。聖事藉「聖事本能」已很有效，過去，中世紀末期的神學，曾錯誤地解釋此句，把聖事看成魔術似的「自動生效」，因而引起基督教的猛烈攻擊。但它正確的了解應該是：若不加領受者個人對救恩的肯定，聖事不會成爲對他有作用的「恩寵工具」。

4. 今日的新認知

近年來，在聖事教義方面的許多問題，都已達到相當高度的、實質的同意。一些過去特別強調的差異，現今也在解決的過程中。另一方面，各教會都在努力加強本身對聖事教義的了解，力求消除過去片面的觀點，實在給基督徒合一帶來很大的希望。

今天，天主教和基督教都認爲「言」和「聖事」並不是平衡而獨立的兩件事。「言」和「聖事」互相詮釋，但不混合，兩者關係相當複雜。聖事是救恩的標記，本質上是補足了「言」，它的特質是影響人類生活中「言」不能觸及的層面。人不必只靠聽覺而能藉感官，接觸到已成血肉的天主之言，人不只從口頭的宣講中了解，還能從人的切身經驗中接觸祂。

宗教改革派一直強調聖事的功效性與信仰有密切的關係。天主教也從來沒有說過，聖事與信仰無

爲什麼我們還不能合一？

關，而是一方面肯定聖事是主親自保證的，祂自己和祂的恩寵都臨在其中；另一方面，人若不是以信心接受，天主的臨在和恩寵都不會在他內產生聖事的救恩作用。這樣看來，天主教的聖事教義，實包含改革派認為重要的因素。

誠如天主教梵二大公主義法令所言：「公教信德的表達方式，絕不應成為與弟兄們交談的阻碍。」「公教信仰必須更正確地解釋，其方式與措詞必須使對方完全確實了解。」「本着愛好真理及愛德與謙遜的精神進行交談。」今後，讓我們共同努力探究並闡明自己的教義，也顧及別人的傳統。不要忘记，公教教義內存有一個「真理的層次」，這些真理與基督信仰的基礎有着不同的關連。所以，在比較教義時，應把聖事放回原來的真理層次中，而信仰真理的內容與信仰真理的表達方式又是兩回事。

同時，也應好好掌握個別聖事的本質，小心選用文字和禮儀形式，使聖事所象徵的意義更清楚地表達出來，不要把聖事變成獲取救恩的廉價工具，濫用為魔術性的儀式。聖事實是天主實現祂對人類許諾的保證，基督徒絕對不能只依賴聖事而不信賴天主，信仰是要求全人的投入。為使信友在聖事生活中獲得滋養和成長，也應闡揚聖事是以救恩史為中心，同時亦具福音的社會性幅度，從人生各層面、各角度反映天主的慈愛，以及天主的救恩許諾對人類生活帶來已有的及將有的影響。

(四) 教會及其權柄

1. 問題與背景

十六世紀，因著某些差異與衝突而導致教會分裂；四世紀以來，我們有著各種不同形式、不同結

構的教會，甚至彼此都自認是「唯一、至聖、至公的教會」，但卻互相對抗，令人眼花撩亂。

這些差異實在來自各教會不同的教會觀；對教會的不同看法和不同重點，形成了各教會的特質。以下我們先探討兩個主要教會的觀點。

2. 基督教——路德的教會學

路德把教會分為內在的、精神的、不可見的教會與外在而可見的教會。

教會是有信仰、希望和愛的基督徒團體。而信望愛是「隱蔽」的，所以教會不能由外在的準則來界定。路德認為教會的本質是因同一信仰的聚合，而非形體的聚合。所以教會包括一切有信仰的基督徒，是諸聖的共融，是神聖而大公的。

教會雖是精神的，但也有一些可辨認的特質。為路德，教會在現世的外在標誌就是洗禮、聖體和福音，他特別強調「天主之言」，因為這是教會最早出現的標記，其他的標記都是藉「言」而界定。路德大都是透過天主聖言來描述具體呈現的教會和她的內在成長；因此，路德嚴厲地攻擊那時代的天主教感恩禮，因為是用拉丁文且以耳語唸出，剝奪了參禮者應得的權利（聆聽聖言和表達信仰）。

關於教會的職務和管理，路德亦是從「言」的角度出發。本來，透過洗禮，每個基督徒都接受了司祭職，有權利和義務宣揚上主之言，但若有團體存在，就應委任傳道的神職人員，他們的存在，是要透過語言為團體服務，使團體不斷地在言的影響下革新。由於路德是從作用方面來了解神職，所以他反對天主教的說法，認為聖秩聖事給予領受者永遠不能磨滅的品質。

3. 天主教——梵二的教會學

梵二教會憲章形容教會是在父的召集下，所聚合的全部基督徒，教會的所有成員——天主子民都

為什麼我們還不能合一？

擁有先知、司祭、王者的職分，都分享基督對世界的使命。這信仰團體是藉生活的天主之言而產生（教會憲章9），而聖事是教會生命的工具。

梵二文獻承繼傳統思想仍特別強調教會的權柄；雖然在「教會憲章」中，有關天主子民的一章，是在教會權柄之前，但教會的「聖統制」仍然處於極重要的地位。

天主教將教會職務追溯到耶穌基督自己，祂召叫宗徒組成團體，並選擇伯多祿作首領，以保存教會的基本性質。主教藉祝聖而成爲宗徒的繼承人，主教團的結構，是教會組織與管理的基本特色，同時也是教會本身的特色。文獻也重複梵一的主張，教會有至高裁判和訓導權。

路德是從「言與職務」來看教會的職責，而天主教的傳統卻著重在施行聖事的權柄。雖然教會憲章說：「主教的主要職務中，首推宣講福音」（教會25），不過，大致來說，教會職務的重點，是放在司祭和聖事的功能上。因而當權者與教友之間，就有了明顯的區別：「教友們的普遍司祭職與公務司祭職，不僅是程度的差別，而且有實質的分別」（教會10），只有祝聖過的司鐸才有權力主持感恩禮。這種日愈重視教會權柄的思想，是因爲天主教認爲，在教會內施行，並爲教會而建立的整個職務的結構，不是屬於人的工作，而是天主救恩的活動，主教和司鐸藉著世世代代傳下來的「鏈鎖」，與教會根源——基督聯接。在聖統制內祝聖司鐸，也說明教會團體在歷史的過程中一直保存不變。

4. 今日的新認知

天主教和基督教信友對於教會的基本性質，看法相當近似。各教會都承認，唯一、至聖、至公的教會，就是所有信仰基督的人的聚合。大家都承認，聖經、洗禮、感恩禮和有結構的職務，都是教會的基本特質；對「言」和「聖事」則各有輕重不同的看法，但這應是互相砥礪的因子，而不是分離的

壓力。

真正的困難，似乎是在大家對教會權力的不同看法。因此，各教會間應該展開互相學習與反省。在天主教方面，對教會職務的結構形式和理論，似應更借重近年來聖經神學的種種發現。例如教會憲章論及聖統制，對於現代神學家，從歷史和釋經學方面，對初期教會的組織所作的研究，未能充份加以注意；耶穌所選的十二宗徒，其工作和使命，很明顯的和復活後的「使徒」不一樣。在教會建基時期，使徒的職務是最重要的；但在宗徒時代以後，以長老和監督的職務為重。在這個基本結構之內，我們知道巴勒斯坦的猶太基督徒團體，和在希臘地區的基督徒團體，又有不同的職務結構。而由一個主教領導整個團體的結構形式，是在第一世紀以後，才在各地迅速發展起來的。教會的此種原始形式，也就成為她以後發展的標準。這一個事實，使人有較大的自由，重視歷史對教會職務結構的影響，而提出下列問題：教會的結構既是歷史的產品，是否永久不可改變的呢？

基督教會在歷史中分化為許多地區性的教會，他們的經驗足以促使他們明白，教會需要一個普遍性的結構。基督教的神學，也應該重視塑造東方教會與聖公會的早期天主教。藉著近年來各教會間所建立的新關係，承認和欣賞各教會對世界的的作用，也可能使「言的教會」和「聖事的教會」，不但不致於互相排斥，反而發現它們是構成「一個」教會的兩面。

「教宗的地位」仍然是各教會間不能解除的障礙。近年來因著釋經學的許多發現，和對伯鐸職位的研究，可以有較多的出發點，和更深入的了解，但到現在還有不少困難，仍待神學家的努力。

丁、反省與結論

為什麼我們還不能合一？

「合一教理」的撰寫完成，實是一件令人鼓舞的事，因為它展開了「合一」的新里程。我們可以清楚而確切地看到結合各教會的團結作用。本書顯示出基督教及天主教神學家在各自忠於自己的傳統下，同時進行坦誠的「信仰交談」是可能而急需的，本書就是他們「合作」與「交談」的結晶。他們抱著一份共同的信念工作，希望藉此能激起自己的弟兄，從生活中共同印證同一信仰的熱忱。他們深信他們信仰的共同因素，遠遠超過彼此間的差異。

本書的卷一至卷四是各教會共同信仰的表達，然而，在卷五中，卻提出了一項挑戰，它要求我們對這些仍在爭論中的問題尋求更廣泛、更確切的解決辦法。所以，它不是一個「結束」，而是一個「開始」，意味着我們更須攜手合作，共同努力衝破阻礙「合一」的藩籬，創造更美好的明天。

在卷五中，雖然是在討論各教會尚未達成一致看法的問題，但它的優點是：不攻擊及排斥任何一方，只清楚客觀地陳述各教會對這些問題的不同觀點；並盡量深入地追究這些問題的根源和背景，及找出它們的重要性。而且總是以「聖經」為出發點，因為聖經是基督徒信仰的標準，也是合一的基礎，愈是回到信仰的根源，就愈能看清問題的本質。本書亦十分注重問題的「歷史背景」，如對天主教歷代大公會議的教導和路德與改革派的整體看法都有詳細的分析。這樣讀者對問題的產生及演變過程都有一個清澈的了解，繼而看出今日的問題在哪裏，並能更進一步掌握未來努力的方向。另一方面，本書也非常強調「真理的層次」，我們必須分辨何者為首要的信仰核心，何者為次要的，因為在合一交談時，對不同層次的信仰真理，實有不同程度的處理方式。此外，本書也盡量避免運用神學專有名詞或術語，全書沒有附註，使一般讀者不致迷失在資料的大海裏。綜合而言，本書無論在其合一目的、或教理表達方式、或資料安排上，都屬創舉。無疑的，在這件艱鉅的工程上，仍有一些可以改

善的地方，比如，整個廣大的東正教傳統，就沒有收羅於本書內，使人感到一份遺憾！在實際應用上，至少目前在台港兩地仍不是太普遍。雖然本書作者再三強調神學大衆化，但爲一般信友而言，可能仍會感到學術氣味太重。然而，對從事神學問題研究者，卻有實際的幫助，因爲，它提供了不少近代基督教會的神學思想，是一份很有價值的參考資料。

迎向未來，我們展望的「大公教會」，是一個「合一」而又「多元」的教會，是在「共融」中卻又擁有多元性的「自由」的教會。過去的分歧，大都是由於不同的神學解釋而引起的爭論，其實，信仰與神學是不同的兩回事。神學思想的差異，是可以而且也實際存在於每一個教會內，我們也可預期類似的差異，將在合一的教會內存在，而所謂「大公教會」，她應該是一個能夠包容正確差異的教會！教會永遠不是信仰的對象，她是爲信仰而服務。她生活在各時代、各文化、各邦國中。一方面，她固然要保存從天主而來的啓示真理；但另一方面，她也要生活在世界中，以更適合當時當地人的語言來傳達天主的訊息。那麼，合一而又多元的教會不是正反映出天主的富饒嗎？

神學論集十七卷(63~66)目錄

類別	作(譯)者	合作者	中文題名	期數	頁數
10 聖經	柯成林		保祿及其書信	66	四八五~五〇一
	彭碧雲		舊約中君王與先知的關係	66	五〇三~五〇九
	穆宏志		瑪竇福音簡介	65	三二七~三五二
	黃懷秋		保祿歸化	65	三五三~三七三
	黃德寬譯		「古經之風俗及典章制度」下冊第十章：禮儀年	66	五二七~五三四
	房志榮		聖經中的天主子民及其角色	64	一四九~一六二
11 信理	溫保祿	李秀華	聖經的社會觀：以窮人為優先	66	五一~五二六
	李秀華		由「在新世界中傳福音」勸諭看信友的角色	64	一七七~一八一
	武金正譯	李秀華	超驗方法 (TRANSCENDENTAL METHOD) —— 由康德到賴雷	63	〇一~〇一八
	陳淑慎		女性地位的初步探討	66	五四九~五五六
	張春申		梵二及梵二以來的教友角色	64	一六三~一七六

12 倫	理	張春申
13 教	史	詹德隆
14 禮	儀	陳繼容
15 神	修	鄭保祿
		斐德譯
		王敬弘譯

16 教	友	張春申
		黃美基譯
		李玲玲
		汪德明
		狄剛

王武昌	張忠民	傅佩榮
-----	-----	-----

教會歷史中的基督論(上)	66	五三五-五六八
以色列與排灣族婚姻觀比較	66	五五七-五六八
基本人權	65	四一-四三四
「額我略改革與歐洲」國際會議簡報	66	五六九-五七六
禮儀改革在梵二中的地位	65	三九九-四〇九
懷著希望和愛情向天主說「是」	63	〇九九-一〇一
守貞生活：天主爲使人去愛而給的禮物	65	三七四 e.t.c.

對成年基督信友的反省	63	〇九一-〇九八
中國靈修講習會第六、七講	65	四三五-四四九
靈修輔導簡史	65	四五-四五九
教友參與教會革新社會的角色與任務	64	二六七-二七六
BILA及義務使徒	64	二八九-二九八
由世界、亞洲、中國台灣看今日教友	64	一八三-二〇〇
在教會中的角色		
談建設地方教會中教友的角色	64	二五九-二六六
教友從政的基本認識	64	二五五-二五七
中國基督徒在思想及文化界的角色	64	二一七-二五四

蕭曉玲

教友如何運用傳播工具

64 二七七~二八七

黃德寬

韓國教友與韓國天主教

64 二九九~三二二

羅若瑟

教友在今日教會使命中的角色

64 一八二 etc.

郭彬生

教友在教會組織，行政及其他運動中的角色

64 二〇一~二一六

17 大公主義

鄭麗娟 黃德寬

爲什麼我們還不能合一？「合一教理

66 五八三~五九九

—第五卷簡介

陳潔如

大公主義之生活體驗

66 五七七~五八二

房志榮

梵二以來大公主義的天主教原則

65 四六一~四六九

易風譯

卡爾·拉內八十歲對生命之反省

63 〇一〇 etc.

谷寒松 潘定一

憶賴雷

63 一三九~一四二

林廣全譯

卡爾·拉內的回顧

63 〇〇一~〇〇九

趙一舟譯

拉內論司鐸爲宣道者

63 〇七九~〇九〇

輔神編

卡爾·賴雷 (KARL RAHNER)

63 一四三~一四七

SJ, 1904-1984) 年譜

胡國楨譯

簡述賴雷幾個重要神學思想的發展歷程

63 〇二七~〇五四

斐德譯

帶我們進入奧秘

63 一二九~一三八

雷岱峰譯

賴雷的象徵神學——其教會論及聖事論的根基 63 〇五五〇七七

陳文團

拉內對馬克斯主義的批判 65 三七五〇三九八

張春申

拉內的人學對一體範疇的中國人學之 63 一一九〇一二八

啟示

許易風譯

八十歲的卡爾·拉內仍在問問題 63 〇一九〇二六

房志榮

卡爾·拉內對梵二大公會議的貢獻 63 一〇三〇一一八

20書 評 武金正谷寒松

「拉內基督論中的聖言——象徵」一書簡介 65 四七一〇四七七