

神學論集

于斌



67

# 輔仁大學神學論集

第六十七號

一九八六年春

總目錄見 ③⑤

## 目錄

前言

### 聖經

亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻

夏偉

七

「厄娃與潘朵拉」述要

劉俊餘

二一

古經之風俗及典章制度(下)

第十六章 安息日

黃德寬譯

三三

費肋孟書價值何在?

柯成林

四五

### 信理

教會歷史中的基督論(二)

張春申

五七

拉丁美洲解放神學的兩個階段·····	胡國楨譯·····	七七
「本位化」的神學——在亞洲及拉丁美洲·····	房志榮·····	一〇三

**書評**

評王譯「信理神學」·····	張神父·····	一三一
一般的觀察·····	·····	一三一
人名地名的翻譯問題·····	·····	一三七
誤譯舉例·····	·····	一三九
譯文通俗化舉例·····	·····	一四六
術語翻譯的問題·····	·····	一四八
中國古書及科學新發現與信理·····	·····	一五四

**補白**

魯汶大學神學院的師生圖書與考試	·····	·····
一位博士班學生的來信·····	劉賽眉·····	三三二

## 前言

房志榮

本期神學論集只有八篇文章：這些文章所屬的類別更少，只有聖經、信理，及書評。聖經有四篇，信理有三篇，書評有一篇。但就內容來說，本期「神論」是相當充實的：信理及書評四篇每篇都在一萬字以上，而聖經欄的四篇，每篇也有七、八千字之譜，合計今年（一九八六）的第一期「神論」有接近十萬字的譯品或作品。

若將內容略加分析，我們會發現八篇中的五篇是可以彼此參照的。第一篇「亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻」把舊約聖經與猶太經典塔爾古木相比，而推出「依撒格在祭獻中所扮演的積極角色」。然後再將舊約與新約相較，而發現「某些新約作者喜歡引用舊約中亞巴郎和依撒格的祭獻來解釋耶穌死亡的意義」。新約中，特別是福音中有些重要的詞句，像「我的愛子」，「天主的羔羊」，「天主賜下了自己的獨生子」，不是都可以在創世紀短短的第二十二章中找到對稱的說法嗎？這正好證實了聖奧斯定所說的「新約藏於舊約內，舊約彰於新約中」*In vetere novum latet, et in novo vetus patet*。

第二篇「厄娃與潘朵拉」是把創世紀前十一章與希臘神話比較，結果發現聖經的啓示遠遠超過西方文化的鼻祖希臘文化。「聖經是以夫妻關係爲人際關係的模範，希臘人則以主奴關係爲模範」。最後作者劉俊餘教授「認爲原始儒家也是以夫妻關係爲一切人際關係的模範（中庸：「君子之道造端乎夫婦」）；自漢朝以後，乃特別強調「忠孝」二字。這是一種緩和的主奴關係模式的道德觀。偏重主

奴關係模式的社會缺乏親和力及創新精神」。可見這裏劉教授又把比較延伸到中國文化裏了。

很有趣的是信理欄的第二篇「教會歷史中的基督論(一)」也是不斷地在將希臘哲學與啟示的真理相比較。在哲學裏性體與位格有概念上的區別，但在實存界一個位格存在於一個性體裏，萬想不到一個位格會有兩個性體，像耶穌基督那樣。受希臘文化薰陶的那些東方教父都想維護耶穌基督這個「真理」。但由初期教會所發生的有關基督論的異端中可以看出，除非他們超越傳統的哲學範疇，接受天主啟示所提供的新觀點，絕無法達成哲學與神學融洽互惠的境地。這為目前的我國教會是一個很值得參考的經驗。

信理欄的其他兩篇文章可以合看：首先胡國楨神父所譯的「拉丁美洲解放神學的兩個階段」是一篇豐富而有趣的介紹文章。解放神學發展到目前的地步，是大家所不能不關切的，而關切的一個有效方式便是讀這類身臨其境的人所作的演講及所寫的書籍或文章，以減少因距離與隔閡所造成的誤會，以及來自無知及成見的疏離和歧視。至於筆者的「本位化」的神學一文，該篇文末已有介紹，在此不必多贅。這兩篇文章中也有所比較，是西方與東方的比較，及南方與北方的比較，都與福音及文化有着密切的關係。

十幾年以前王譯「天主教信理神學」出版以來，本刊終能登出一篇長達一萬八千多字的書評。執筆人因與外界隔絕多年，所表達的意見也許有時會引起奇怪的感覺，但正因此這些意見特別有參考的價值。文中的六個標題是編者按其內容所增添的，以幫助讀者分段閱讀，也藉以指出該書評作者自有其條理。

# 亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻

夏偉著

王素玲譯

根據 Gerhard von Rad 權威性的判斷，創世紀第廿二章是舊約裏形式最完美、淵源最深長的族長敘述（注1）。這篇段落分明的敘述以上主命令亞巴郎祭獻親子依撒格為開端，在山頂上正要獻祭時達到故事的高峯（這關鍵性的第十二節是這樣的：「不可在這孩子身上下手，不要傷害他！我現在知道你實在敬畏天主，因為你爲了我竟連你的獨生子也不顧惜。」）最後很簡短地講述亞巴郎和依撒格回到他們在山腳下的僕人那裏，然後一同起身回貝爾舍巴作爲故事的結束。整個故事內部情節的起伏，與上山、下山的外在圖景相呼應，構成了聖經敘述藝術中一個很美的範例。

我們的故事在創廿二章中有一段來歷和影響。通常釋經學家都很用心地解釋這段來歷。譬如 Rudolf Kilian 發現在這個故事還未成爲目前希伯來文聖經中的敘述之前（注2），共經過了五個流傳階段。現在筆者願意將這故事在舊約中、在舊、新約之間猶太教的禮儀中，以及在新約中的影響史作一概論；同時可以看出我們主題中有趣的變化及不同重點的所在。

## 一、亞巴郎的祭獻

年高德劭的聖祖亞巴郎是創廿二1-19的中心人物。他聽從天主的話，願意獻上生命中最大的犧

牲，也就是願意將他老年時所生的獨生子依撒格殺死後獻給天主。爲什麼天主向亞巴郎要求這樣的祭獻呢？

我們可以在這個敘述的第一節就找到問題的答案：

「這些事以後，天主試探亞巴郎」（創廿二）

當天主把亞巴郎引到一個非常危急的處境，也就是當天主向亞巴郎要求他把許諾的兒子作爲祭獻時，天主試探了他信仰的服從。天主試探他是否站得夠穩（聖經的信仰觀念是來自希伯來文動詞 *amun*，意思是站立穩固，穩靠），如同技師測試一種新材料的堅硬度。天主用這個試驗要看看亞巴郎的信仰到底有多強。在他通過了考驗之後，雅威的天使許給他極多的降福作爲報酬（參閱創廿二 17-18）。

實際上天主向亞巴郎要求的不是流血的祭獻（雄綿羊只作代替品），而是他信仰的服從。在此我們不自覺地想起撒慕爾對撒烏耳及日後先知們常重複的那句警語：

「聽命勝於祭獻，

服從勝過綿羊的肥油脂」（撒十五 22；參閱米六 6-8；歐六 6；亞五 21-24；亦參閱瑪九 13；希十 8-9）。

約在公元前一百八十年，耶穌息辣（德訓篇的作者）讚頌以色列的賢士們，有關亞巴郎他這麼說：

「亞巴郎是萬民的大父，對於光榮，沒有人比得上他。

他遵守了至高者的法律，又同他訂立了盟約。

他在自己身上堅定了盟約，在受試探時，證明自己是忠誠的。

因此天主起誓許下：要在他的民族中光榮他；

要使萬民因他的苗裔而蒙受祝福，

要使他的子孫多得像地上的塵土；

要提拔他的後裔，如天上的繁星；

要把從這海到那海，從大河直到地極之間的土地，賜給他們當作產業（德四四20-23）。

耶穌息辣有關亞巴郎的解說很忠於創世紀廿二章的本意。亞巴郎受試探（希臘文是 *peirasmos*）時，他證明了自己的忠信和可靠。天主引他到危險中，爲了使他接受磨練。天主主要考驗他的勇氣。因爲他通過了這個考驗，天主便和他重新建立盟約，並隆重地誓許給他，不但他和他的受裔要得祝福，使他們繁衍不斷及強盛壯大，更要因他的後裔而使萬民受到降福。（參閱德四四22與創廿二18。）

根據創世紀十二章，亞巴郎受祝福和他成爲其他人受祝福的根源，並不是因爲他做了什麼特別的事。不過創世紀廿二章及耶穌息辣的德訓篇則強調，神的降福是對人的德行所給與的報酬。

司祭瑪塔提雅在公元前第一世紀前半期，曾痛心疾首地反抗當時同胞被強迫希臘化及他們信仰的敗壞。當他說到：

「亞巴郎不是在受試探中顯示了忠信，纔算他有美德嗎？」（加上二52）

他指的是亞巴郎信仰的試探以及由此而成義的事。

在成書於公元前第一世紀後半期的智慧篇內，有一小段記載和創廿二有些微不同的說法。這是有關永恆的智慧在救恩史中的角色，特別是在巴貝爾塔之後語言混亂的時期。智慧選中亞巴郎：

「當列國同謀作惡而混亂時，智慧又辨別出義人來（卽亞巴郎），加以保護，使他在天主前無瑕可指；當他痛惜兒子時，又堅強了他。」（智十5）

在這段文字中，除了提及智慧的角色外，還出現對亞巴郎本人心理上的興趣。當天主命令他去祭獻他的獨子時，他有什麼樣的感受？對這一點智慧篇說，亞巴郎之偉大就在於他信仰的忠貞遠勝過他對他兒子那份發乎自然的父愛。

新約中保祿片面地依據創十二來指出亞巴郎是因信德，而非因他先前的功行而成義的（特別參閱羅四）。在希伯來書信中（十一17-19），也和德訓篇和智慧篇中一樣，用精美的箴言來讚美賢士們，它特別強調亞巴郎的信德，而未提及他的功行：

「他（亞巴郎）想天主也有使人從死者中復活的能力，為此他又把依撒格得了回來。」（希十一19）

這和雅各伯書信裏完全不同！雅各伯書信也如大部分以上所引用的舊約經文在發揮創廿二，雅各伯書信的主要目的是要適當地綜合信仰和行爲。因此他談到亞巴郎時說：

「我們的祖宗亞巴郎，把他的兒子依撒格獻在祭壇上，不是由於行爲而成爲義人的嗎？你看，他的信德和行爲合作，並且這信德由於行爲變得成全。」（雅二21-22）

儘管各方對亞巴郎的祭獻有不同的解說，所強調的重點却也各有不同。總之，以上所列舉的聖經章節都指出，他無論對舊約時期的猶太人，或新約時期的基督徒都是一位很重要的人物。

## 二、依撒格的祭獻

在舊約和新約的敘述中，亞巴郎是整個祭獻過程的主角。他許諾的兒子依撒格只是個將被父親祭殺的配角。

在猶太教晚期及耶穌同時，依撒格在民間的虔誠中無疑占有重要的地位。我們可在當時經師的詮釋（注3）中找到許多有關的論點。如果要了解民間宗教對依撒格的興趣有多麼深遠，我們只須試讀當時阿辣美文的聖經翻譯（因為當時的猶太人已不懂希伯來文，爲了會堂禮拜的讀經而有了這些翻譯）。這些阿辣美文翻譯比較自由，他們給聖經原文加上許多解說和補充。我們從中可以看出依撒格甚至在猶太教的正式禮儀中也占有重要的地位。這些阿辣美文的聖經翻譯被稱作塔爾古木（注4）。

在一篇塔爾古木的草本中（注5），我們發現一段有關創廿二的奇特引言。這引言在聖經原文中並無依據。女僕的兒女依市瑪耳和上主許諾的兒子依撒格爲了繼承權發生爭吵。依市瑪耳舉證說：「我比你更正義，因爲我十三歲時才受割損。如果我當時要拒絕，我可以不接受行割損禮。而你在出生第八天便受了割損。如果你那時就有理解力，或許你能不受割損。」依撒格回答他說：「如果聖者——願祂受讚美——我要我所有的肢體，我也絕不會拒絕給祂。」此處，塔爾古木又與聖經原文銜接：天主命令亞巴郎起身，把親生的兒子帶去獻作全燔祭。

這段塔爾古木給創廿二的引言強調，依撒格樂意天主考驗他的正義，並願意交出自己的生命。對依撒格及他內心態度的興趣，在塔爾古木譯文中多處出現並闡明。最重要的一處是塔爾古木對創廿二9-11所作的自由翻譯。爲了更明顯看出聖經原文和塔爾古木譯文之間的區別，我們將二者並列於下

(注6)：

創廿二 9. 11.

塔爾古木

當他們到了天主指給他的地方，亞巴郎便在那裏築了一座祭壇，

擺好木柴，將兒子依撒格捆好，放在祭壇上的木柴上。亞巴郎正伸手舉刀要宰獻自己的兒子時，

上主的使者從天上對他喊說：「亞巴郎！亞巴郎！」他答說：「我在這裏。」

將聖經原文和猶太教禮儀中的塔爾古木譯文作一比較，很明顯地突出依撒格在祭獻中所扮演的積極角色；他請求他父親把他捆緊一點（注7），免得他原本要獻作全燔祭的意願因怕死而消失。當亞

他們來到天主指給他的地方，亞巴郎整修了亞當所築而曾被洪水沖毀了的祭壇……。他架上木柴，捆緊他的兒子依撒格，並把他放在祭壇和木柴上。於是亞巴郎伸手舉刀要宰獻他的兒子。依撒格開口對他父親說：「請把我捆緊些，免得我怕死而掙脫起身，沾污了你的祭獻並導致我落入毀滅之穴。」亞巴郎望著依撒格，而依撒格則望著高天之上的天使。依撒格看得見他們，亞巴郎却沒有看到他們。天使在高天說：「來看世上這兩位卓越的人：一位獻上全燔祭，一位被獻作全燔祭。獻上全燔祭者毫不猶豫，被獻作全燔祭者伸出了他的頸項。」但是上主的天使從天上對他喊說：「亞巴郎！亞巴郎！」他答說：「我在這裏。」

巴郎一如受到蠱惑般注視著他的兒子並停頓他的行動時，依撒格看到了雅威的天使，天使向亞巴郎說了解圍的話：「不可在這孩子身上下手，不要傷害他！我現在知道你實在敬畏天主，因為你爲了我竟連你的獨生子也不顧惜。」（創廿二12）。根據塔爾古木，不僅亞巴郎，連依撒格也同樣通過了信仰的考驗。父親和兒子同被稱爲「卓越的人」。這裏所用的 אֲבִירָא 一字，在經師的傳統中是指爲了遵守法律的誠命而完整的、毫無顧慮的自我奉獻者（注8）。

由此我們可以看出，在耶穌的時代猶太教的虔誠如何強調依撒格的內心態度，使得亞巴郎幾乎和他的兒子依撒格處於同等的地位。

### 三、耶穌的祭獻

某些新約作者喜歡引用舊約中亞巴郎和依撒格的祭獻來解釋耶穌死亡的意義。

#### 1. 「我的愛子」

耶穌在約旦河受洗時，有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（谷一11；路三22；參閱瑪三17）

這段話是把創廿二2；依四二1及詠二7混合在一起。在詠二7中是「收養」格式：「你是我的兒子」。在依四二1中雅威向受苦的上主僕人保證：「我心靈所喜愛的被選者！」但是詠二和依四二都沒有解釋，爲何依照三部對觀福音天父的聲音稱耶穌爲祂的「愛子」。很可能這個稱呼是出自創廿

二二。「天主對亞巴郎說：帶著你所喜愛的唯一兒子依撒格……」不只在受洗時，在耶穌顯聖容時祂也被稱為「我的愛子，我所喜悅的」（參閱瑪十七5；谷九7；並參閱路九35；伯後一17）。在惡園戶比喻中的「愛子」也是影射耶穌（參閱谷十二6；路廿13，並參閱瑪十二18）。耶穌自己也體驗到祂是父親的愛子。這，在祂如孩子般親暱的稱呼「阿爸！親愛的父啊！」中可以看出（參閱谷十四36）。

耶穌是否將祂的祭獻死亡比作依撒格的祭獻呢？耶穌實在和依撒格一樣是父親唯一的愛子。耶穌也像塔爾古木譯文中的依撒格一樣，被選定了作祭品，且心甘情願獻作犧牲。惡園戶的比喻對這樣的猜測有很強烈的暗示。但三部對觀福音對此點並沒有加以發揮。

## 2. 天主的羔羊

在若望福音中，耶穌的祭獻和依撒格的祭獻之間的相似點較為顯著（注9）。當若翰洗者第一次看見耶穌時說：

「請看！天主的羔羊，除免犯罪者。」（若一29；及一36）

若翰把耶穌比作天主的羔羊有什麼用意呢？可能有人會聯想到代罪羊，每天早、晚在聖殿被祭獻的羔羊或在若望默示錄中的羔羊。最普遍的解釋認為羔羊是指依撒意亞先知書中上主的僕人。在有關上主僕人的第四首歌中這樣說：「他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口，如同被牽去待宰的羔羊；又像母羊在剪毛的人前不出聲，他也同樣不開口。」（依五三七）。但是在整個第四首長歌中（依五二13-五三12），這是唯一將上主僕人比作羔羊，不是被祭獻的羔羊，而是待宰或被剪毛的羔羊。此處的重點不在祭獻的死亡，而是面對痛苦耐心的忍受。

的重點不在祭獻的死亡，而是面對痛苦耐心的忍受。

即使舊約中的上主僕人有助於了解耶穌的命運，然而踰越羔羊在我們的上下文中有著更重大的意義。根據若望福音，耶穌所有公開的活動都集中在踰越節前後（注10）。此外值得注意的，也是若望特別強調的一點是：當踰越羔羊在聖殿中被祭獻的同一時間正是耶穌被釘十字架的時刻（參閱若十九14；並參閱出十二6；戶九2-3；申十六6）。聖史也強調，羅馬士兵沒有照一般的習慣將耶穌的腿打斷，而只用槍刺透了祂的肋膀（若十九32-36）。這也清楚地提示耶穌是新的踰越羔羊，按照舊約的法規，不可折斷踰越羔羊的骨頭（參閱出十二46；戶九12）。

從耶穌時代的猶太教禮儀中我們知道，踰越節是紀念以色列人被救出埃及，也紀念依撒格的祭獻（注11）。例如猶太人在踰越節時所誦讀的雅歌之塔爾古木譯文中（歌一13）有一小段有關梅瑟在天主面前為罪民請願的補充（參閱出卅二14）。塔爾古木譯文這樣說：「梅瑟回來乞求上主憐憫，天主因依撒格被他父親捆綁在摩黎雅山祭台上的事（*sagda*）而記起了他們。」

*sagda*是經師的術語，是指宰殺前將作為全燔祭的動物捆綁的事（注12）。如果把創廿二7-8和塔爾古木譯文作一比較，依撒格和踰越羔羊之間的關聯就非常清楚了。根據聖經原文，依撒格和他父親來到山上獻全燔祭，但他奇怪為何獨缺全燔祭所最需要的羔羊。亞巴郎回答他說：「我兒！天主自會照料作全燔祭的羔羊。」然而在塔爾古木譯文 *Neofiti* 中，亞巴郎給他兒子的回答更加清楚：「雅威已經為自己準備了全燔祭的羔羊；如果還沒有，那麼你便是這個祭獻羔羊。」如此，依撒格和祭獻羔羊在猶太教禮儀中由相對的地位幾乎變成了相等的地位。當依撒格表明了願作犧牲的意思後，羔羊才替代了他而被宰殺。

耶穌也同樣是甘願爲了他人自作犧牲的祭獻羔羊。雖然在善牧的比喻中，耶穌自比爲牧人而非羔羊，但耶穌甘心爲別人犧牲自己的性命。聖經這樣記載：

「我是善牧。善牧爲羊捨掉自己的性命……。父愛我，因為我捨掉我的性命，爲再取回它來。誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它；我有權捨掉它，我也有權再取回它來；這是我由我父所接受的命令。」（若十11、17、18）

依撒格是天主爲自己所準備的祭獻羔羊。依撒格要求父親把他在祭台上捆緊一點，免得在死亡的掙扎中褻瀆了祭獻；然而耶穌則是爲了別人泰然自若地接受死亡，「爲叫世界知道我愛父，並且父怎樣命令我，我就照樣去行。」（若十四31）

### 3. 天主賜下了自己的獨生子

聖史讓耶穌在與尼苛德摩很長的一段談話中道出了祂被派遣的目的。

「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡，反而獲得永生；因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是爲叫世界藉著祂而獲救。」（若三16、17）

若望的「派遣和啓示神學」在此表露無遺（注13）。這同一「派遣和啓示神學」在若望一書中也很重要（參閱若壹四9、10）。不過這並不排除在與尼苛德摩的談話中，耶穌因死亡而拯救我們的奧跡也同樣重要。這一點在以上所引經文（若三16、17）的上下文中可以看出。我們再引更前面的兩節：「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來（指十字架的死亡），使凡信（祂）的人，在他內得永生。」（若三14、15）。

若三16、17與創廿二之間的關係很是奇妙。二者都說慈愛的父親願意祭獻自己的兒子，而且是獨生子；二者同樣強調，兒子的祭獻是祝福（或永生）的泉源。

不過，二者仍有不同之處：亞巴郎聽從了天主的命令；因為他通過了信仰的考驗，終而獲得賜福的賞報。按照若望福音，天主賜下了祂的獨生子，却是因為祂愛人類，並願他們獲得永生。

儘管二者有這些區別，仍然可以肯定，扎根於舊約及當時猶太人之虔誠的聖史若望，為解釋耶穌十字架的死亡，不免受到舊約及當時人對亞巴郎及依撒格的崇敬和愛戴的影響；耶穌像依撒格一樣，被祂的慈父獻為犧牲，為使我們能得永生。

保祿宗徒也和若望一樣有相似的想法：他在羅馬書中很詳盡地論及基督徒的成義，也可稱之為天主與人類的和好。罪人如何能成義？就在於天主讓祂的兒子為我們而死。羅八32這樣說：「祂既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了……。保祿在此無疑是指依撒格的祭獻，因為「祂沒有憐惜自己的兒子」這句話正好和創廿二16相同。亞巴郎是這麼順從天主的命令，甚至願意交出自己的獨生子；而天主是這麼願意與人類和好，甚至讓祂的兒子耶穌基督死於十字架上。」

## 綜 結

從對創廿二1、19的詮釋簡史可以看出，在大部分舊約經文及一部分新約章節中，亞巴郎是故事的主角。亞巴郎在受試探中所表現的信仰忠誠受到特別的表揚。同時，亞巴郎也被比作天父（特別在羅八32）。兩者之間最突出的相同點是他們都願意孤注一擲：亞巴郎為聽從天主的命令，願意犧牲自

己的兒子；天主爲與人類重新和好，竟交出了祂的唯一子。祂愛子的死應該讓我們人類領悟，在天主眼中與天主重新和好是多麼重要的事。

阿辣美文猶太教禮儀的聖經翻譯對依撒格本人及他犧牲的意願很感興趣。

新約中對依撒格的興趣也值得注意。依撒格的祭獻可以用來彰顯耶穌十字架死亡的意義：耶穌甘願爲人類犧牲自己，爲使他們獲得永生。

在此引述了舊約和新約經文中，沒有一段顯示天主是發怒的天主；也沒有暗示，只能因著一人的犧牲，甚或因著祂獨生子的犧牲，天主才能平息怒氣。相反，所要強調的是亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻是人類祝福的根源。

- ① Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose (ATD3), (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952), p.203.
- ② Rudolf Kilian, Isaaks Opferung (SBS 44), (Stuttgart: KBW Verlag, 1970), p.124
- ③ 參閱 I. Lévi, Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, in: Revue des Etudes Juives, LXIV (1912), p.161-184.
- ④ 參閱 聖經辭典，思高聖經學會編著（香港：思聖經學會，一九七五年）第二〇三一號。
- ⑤ 按照 Targum Pseudo-Jonathan Add 27031 的記載。
- ⑥ 按照 Targum Pseudo-Jonathan Add 27031 的記載。

⑦猶太教的禮儀和民間的虔誠特別發揮依撒格的捆綁 (aqedah) 請參閱 G.F. Moore,

Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannan I, Cambridge 1950, p.536-537.

⑧參閱 R. Déaut, Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec Introduction, parallèles, notes et index, vol. I, Genèse (Sources Chrétiennes 245), (Paris: Les Editions du Cerf, 1978), p.219 note 19.

⑨參閱 F.M. Braun, Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum, in: Revue Theologique 4 (1979), p.481-497.

⑩按照若望福音的記載，三個逾越節在耶穌的生命中扮演很重要的角色：「耶穌潔淨聖殿（二：13-15），二耶穌增餅（六：4），三耶穌死而復活（十一：55；十二：1）」

⑪參閱 F.M. Braun, op. cit. p.491.

⑫參閱 M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babilii and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Philadelphia, 1903, s.v.

⑬參閱 P.H. Werthe, Jesus Christus-Mittler des Heils und Offenbarer Gottes, in: Wort und Antwort 21 (1980), p.174-178;並參閱溫保祿，「基督與救援」，「神論」36期（民六十七年）頁二八三-二九三，特別頁二八五-二八七；溫保祿，「感恩論入門」輔大神學叢書之十九（台北：光啓出版社，民七十四年），頁七四-七五，一一八-一一九，一八二-一八七。

# 從中國宣教史看福音與文化的關係

趙天恩

時代	福音的傳人	文化的性質	政治上的正統思想	傳教方式	國人對福音的接受	傳教士對主流文化的態度
唐代 (635-845)	景教教士	多元：道、釋、儒	先思釋多元為正統 後以儒家為正統	適應 Adaptation	先得皇朝之接受後補	尊敬、和諧
元代 (1279-1368)	也里可溫教士	多元文化	無	自然發展 Accommodation Natural Development	多為外僑接受	和平共存
明代 (1368-1644)	耶穌會教士 耶米尼克會教士	儒家主流	國家統治思想	對立、改造 Confrontation Transformation	稍延先接受後拒斥	欣保
清末 (1842-1911)	歐美宣教士	儒家主流	國家統治	自然發展	拒斥	蔑視
民初 (1912-1919)	西國傳道士及人	多元中西文化	政教分離	自然發展	相當被接受	彼此容納
五四時期 (1919-1927)	中國信徒	新文化運動與輸入 新馬列文化	理性主義及馬列主義 力爭正統地位	適應 Integration	拒斥	認同及和結
民國後期 (1927-1949)	中國信徒	多元文化	政教分離	自然發展	正常接受	認同
人民共和國 (1949-1986)	三自家庭教會	馬列毛及傳統文化	馬列正統 教民正統 民主化	適應 改造 (王明今) 改造 (現今)	通過 非正常接受 (二接受) 非正常接受 (二接受)	認同 保留
中華民國(台)	中國信徒	多元文化	三民主義	自然發展	通過 非正常接受 (二接受)	認同 保留

1986.1.21

# 「厄娃與潘朵拉」述要

劉俊餘

## 一、前言

最近幾年，筆者正寫一本書，比較聖經與希臘人的人生態度。有幾篇已經寫好發表，如「哲學與文化」上發表的「耶穌與蘇格拉底之殉道精神」，「見證」上發表的「真福八端之條理的探討」，「高雄師院學報」中的「從痛苦經驗到使命感之覺醒」等。接下來便寫「聖經與希臘神話裏的第一個女人」。寫完後，感到言有未盡，許多資料未能加以利用。於是決定寫成一篇獨立的論文。因了某些理由，是用法文寫的。筆者當然準備出版中文本，但因有許多別的事等我去做，這願望不知何日能夠實現。今應房志榮神父之請，在此先把拙著之主要內容介紹一下。

在緒論裏，筆者先說明研究的方向，即透過厄娃及潘朵拉(Pandora)這兩個永恒女性的畫像，探索猶太人及希臘人的道德精神。因了這兩個畫像之文體屬於神話類，第一章討論的是有關神話的一般問題：即神話之性質、起源、在詮釋上的困難、及其現代意義。第二章先介紹海希奧德(Hesiod)的簡單生平，及其兩部作品的基本觀念；然後分析潘朵拉之故事的意義。但因爲古希臘人對女性普遍抱有歧視態度，可知海希奧德之偏見不只在於他個人的生活體驗，該有更廣泛的原因。在現存之三十篇悲劇中，有兩篇是討論獨身問題的，可知希臘人對婚姻之價值發生了疑問。此外我們知道，狎妓

和同性戀在古希臘是極普遍的現象，而且大家不以爲耻，當然會妨害夫妻的正常關係。再進一步探索，我們知道希臘人缺乏責任感；而且他們有過錯感，但無罪惡感。這一切都因了他們是以自我爲中心的，處世爲人常是爲了自己的利益，因而容易對一切感到不滿，最後走到悲觀出世的思想。這是希臘思想的主流。但也有一派樂觀入世的思想，其代表人物是荷馬。

第三章討論的是梅瑟五書之形成及創世紀前十一章之文體類型等問題。第四章分析這十一章中之敘事部分的整體結構及其基本思想。第五章分析有關女人的章句。結論探討提拔性的愛與貪求式的愛對人生的作用。聖經是以夫妻關係爲人際關係的模範，希臘人是以主奴關係爲模範。筆者認爲原始儒家也是以夫妻關係爲一切人際關係之模範，正如中庸所說的：「君子之道，造端乎夫婦」；自漢朝以後，乃特別強調「忠孝」二字。這是一種緩和的主奴關係模式的道德觀。偏重主奴關係模式的社會缺乏親合力及創新精神。

下面介紹的是筆者對創世紀前十一章之敘事部分的一些基本觀點。

## 一、幾點假設

在未讀一篇文章或一本書之前，每位讀者已經有了許多「成見」。在閱讀這文章或這書的時候，便不知不覺地把自己的思想框架套在這文章上，以致不能與作者直接溝通，並造成許多誤解，甚而根本摸不到作者想說什麼。

在讀創世紀前十一章時，一般讀者都很自然地認爲那是歷史，所以各部分之排列，及各段敘事之

內部情節安排，該合時間順序。這是一個很自然的現象，因為作者是拿族譜當這些敘事部分之框架。然而實際上許多情節不合時間順序之要求，最明顯的例子，是前兩章萬物出現次序不同。所以該尋求別的佈局原理。我們認為這些段落彼此間及各段之內部情節，主要是按思想之理路關係安排的。

一般讀者的另一個假設，是認為這十一章是舊約中最早或很早的作品。但這假設使某些字句難於理解。我們認為這十一章東西是在第四世紀厄斯德拉修訂梅瑟五書後寫的，當作梅瑟五書之緒論。

為理解這十一章作品，文獻學說有許多貢獻，但也造成許多障礙，使人以為這些作品是不很高明的剪貼。其實作者或編者的手法非常高明，只有洪水滅世那一段與整體結構配合得牽強。所以在原則上，不可輕易認為某句話是錯簡，與上下文毫無關係。這十一章作品之所以難懂，是因為作者要解答的問題太多，思想密度太濃。

最後我們假設這十一章之敘事部分的靈感，主要來自厄則克耳先知，而作者對四周民族之神話思想，特別對希臘神話，有極深入的了解。

### 三、思想綱要

這些敘事部分要解答的中心課題，是第三章所講的惡之來源。作者在提出自己的答案之前，先推翻外教神話所提出的解釋。第一章反對的是波斯之善惡二元論，第二章反對的是希臘人的一個觀念，即認為神嫉妒人的幸福。第三章把責任全部放在人身上，因為人不走正路（生命樹），而走邪路（知善惡樹）。人行惡的動機有三個；一是貪求物質價值（國人所稱之「利」），二是虛榮心（國人所謂

之「名」），三是權力欲。接下來的三段敘事，分別說明這三個動機。加音的故事說明利欲，洪水故事說明虛榮心，巴貝耳塔說明權力欲。

爲反對波斯的善惡二元論，第一章特別強調萬物都是好的，每造完一類東西，作者便重複這句話：「天主看了認爲好」。從文學技巧觀點說這方法雖然拙笨，但主旨非常醒目。關於人，作者的態度有點保留，因爲人之善惡不只在於天性，也須看他怎樣運用自由。這是第三章的伏筆。但實際上作者認爲人的天性是善的；最後的總評語也包括人在內。一神論是萬物皆善之觀點的基礎，全篇敘述是以因果關係爲骨架。

第二章強調天主對人的愛護，以反對希臘人的想法。這篇敘述是以目的關係爲骨架，故此作者先把人推上舞台：亞當是其他東西存在的理由：樂園，其中的豐富產物，飛禽走獸，以及女人，都是爲了亞當而創造的。作者當然想把樂園描繪成一個非常美好的境地，但他受到了一個傳統觀念的牽制。自亞巴郎事件，到出谷紀及先知，猶太人的眼光常是指向未來的，他們的理想是在前面。因此作者不能把樂園描繪成完美境界及人類的黃金時代。那只是一個生長發育過程的起點。的確，若與先知們描述的默西亞盛世相比，樂園的描述樸實多了。只有講到四條河所產之金寶時，作者使想像自由奔放了一下；但我們認爲那是厄則克耳二十八章第二篇開端的改寫。

生命樹及知善惡樹是指人生的兩個途徑：一個導向生命，一個走向死亡。原祖面臨之抉擇與猶太人進入福地後該作的抉擇一樣：「你看，我今天將生命與幸福，死亡與災禍，都擺在你面前……。」（申三十 15）。

原祖之罪過的性質，該根據動機來確定。爲看清厄娃吃禁果的動機，我們須參考耶穌所受的三個

考驗。第一個是肉體上的需要，第二是虛榮，第三是權勢。這三項事情該視為一個完整的系統，人做惡時的一切動機皆可歸入三項之一（請參看拙文「真福八端之條理的探討」，見證一二三期）。

「女人看那棵果樹實在好吃好看」。這與耶穌的第一項考驗一樣，是關於肉體上的需要。第二個動機之字句不很清楚，按字面「好看」是那樹的一種品質，與虛榮心似乎沒有關係。我們認為作者在採用了巫術精神的原理，就如國人常說的「吃腦補腦，吃肝補肝」。正因了那樹好看，才能使吃那果子的人好看。所以「那樹好看」是指虛榮。第三個動機是「知道善惡」。在此「知道」該按聖經上的特殊用法解釋，知識即等於支配能力。因此「知道善惡」是拿自己當是非善惡之最高標準，當宇宙萬物的主人，「像天主一樣」。換句話說，那指的是權勢。因了從宗教觀點，這動機是最嚴重的，直接侵犯到天主的權益，故用「知善惡樹」當邪路的代名詞。傳統主張認為原祖的罪是驕傲，雖不無根據，但不完備；因為肉體需要的滿足，也是厄娃犯罪的動機之一。第三章講的是「罪」，而不是某一種罪。

「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體……」。一般學者都認為這裏描述的是「羞耻」心之覺醒。其實原祖犯罪後的感受該比照加音犯罪後的感受來解釋，並考慮到天主之干涉的意義。我們認為原祖的心情是害怕，不是害羞。「用無花果樹葉編了一條裙子圍身」，並躲藏起來，都是自衛的方法。這些方法顯然作用不大，天主遂給他們做了「皮衣」，象徵的是梅瑟法律。在加音表示害怕之後，天主也頒訂了一條法律：「凡殺加音的人，一定要受七倍的罰」。

加音的罪表面上是殺人罪，但在動機方面則是貪求物質價值的罪。「上主接受了亞伯爾和他的祭品」。從哪裏知道呢？當然因為亞伯爾事業順利，財富滾滾而來。是這情況使加音心生嫉妒而殺了弟

弟。所以這裏是在說明第一個動機的危害處。

創世紀的作者把物質文明的創與歸功於罪犯加音及其後代子孫。同時這段敘述是放在加音的罪行和拉默客的復仇歌中間。因此一般學者，皆認為作者對物質文明沒有好感。我們認為這段敘述與不許復仇的禁令有密切關係。為這禁令作者提出了兩個理由。在積極方面他認為壞人及其子孫的生命值得尊重；因為他們對人類社會能有正面和積極的貢獻。在消極方面，作者指出復仇有愈來愈猛烈的趨勢，拉默客的復仇歌即為表明仇恨逐漸加深的自然趨勢。

洪水滅世是一個古老的傳說，流傳又廣；同時在巴比倫的傳說中，又提出了一個宗教和道德問題：集體處罰是否合理？創世紀的作者不能不給一個解釋。此外作者又要使這故事與前十一章敘事部分的整體結構配合。結果顯然牽強。我們在此只說這故事怎樣與虛榮心拉上關係。

在文學上，不分古今中外，英雄常與美人形影不離。作者利用這層聯想，由異族通婚話題，使英雄登場。然後又用「強暴」二字與洪水滅世拉上關係。在字面上這些關係說的都不清楚。可能作者故意如此，因為英雄的強暴行為，不足以說明集體處罰合理。智慧篇明明肯定英雄與洪水的關係：「在當初，當那些傲慢的巨人被滅絕的時候，世界的希望逃入了一葉扁舟……」（十四6）。德訓篇也說：「對那些倚仗己力而背叛的古代巨人，上主沒有息怒」（十六8）。

虛榮心與權力欲是兩種不同的心態，雖然都可以說是驕傲。英雄追求的只是榮譽，並無意支配他人。真正的英雄決不欺壓弱小，但會為了分個高低而與朋友殺得你死我活。巴貝耳塔故事要說明的是權力欲：「雇士生尼默洛得，他是世界上第一個強人……他開始建國於巴比倫」（創十8-10）。巴貝耳就是巴比倫。這故事可能是在巴比倫被居魯士滅亡後編寫的（前五三九年）。依撒意亞把居魯士

視爲弱小民族之權利的保衛者（四十四 28 至四十五 3）。創世紀作者利用語言分歧之自然現象證明各弱小民族的獨立權。我們認爲「磚」象徵被統治的各弱小民族或個體；統治者不許他們有自己的特色。「城」象徵權力對被統治者的作用，「塔」象徵權勢是侵犯天主的權益。

#### 四、厄娃的畫像

在一般讀者的心目中，厄娃與潘朵拉差不多，兩個都是「禍水」。創世紀作者的用意正好相反，却是想提高女人的地位，給女人畫一個與潘朵拉相反的形像；但因了他要顧慮的問題太多，表達方式又太曲折，結果遭到誤解。

在第一章作者便表明了與海希奧德相反的立場，聲明男女是同時創造的：「造了一男一女」。作者在第五章開端又重複了一次這句話。這兩次聲明也是爲表白第二章創造女人的敘述只是文學技巧，爲了表達某些思想，而不是歷史事實。

按海希奧德的說法，世界上原來只有男人，沒有女人。宙斯神創造女人，是因爲不願意人類太幸福。創世紀作者則說，天主造女人是爲了人的益處，因爲「人單獨不好」。海希奧德的男人是用各種金屬造的，而造女人是用泥土，大概是爲表示女人的脆弱，有輕視之意。聖經作者用泥土造亞當，爲表明他與潘朵拉同樣脆弱。同時又用男人身體的一部分造女人，使男人不得以女人「出身低賤」爲藉口而有所歧視。爲達到這項目的，本來身體的任何一部分都可以用。作者之選中肋骨，是因了肋骨與心的關係。按粗俗的常識，肋骨離心最近，所以女人是男人的「心上人」。此外肋骨也有保護心的作

用；正如德訓篇所說的，女人是男人「相稱的助手，和扶持自己的柱石」（三十六26）。

天主表明要給亞當造個相稱的助手後，不直接動手造女人，却去造各種禽獸，並使亞當給禽獸命名。這段幾乎佔去了一半篇幅，可知作者想用以表達一個重要觀念：這是爲了強調，爲使人成個真正的人，有自覺的人，發揮出人的一切潛能，面前必須有另外一個人。印度的狼童是最好的證明。他們被發現時，大的已有八、九歲，但他們不會站立，不會用手，其他專屬人的能力更不必說了。所以作者利用這一大段篇幅，是爲表明他在此討論的問題，是自然人怎樣變成文明人，變成「仁人」；他在此討論的是「超禽獸」的活動，並認爲異性之存在是自然人成爲仁人的關鍵。但生育問題不是他所要討論的，那是第一章的課題；生育是人與其他動物共有的責任。

天主造女人時，使亞當熟睡。爲領悟這句話的意義，該與亞當發現厄娃時那種驚奇心情連在一起去解釋。熟睡是驚奇心情的伏筆。我們認爲作者在這裏所講的不是女人在世界上的客觀出現（作者已聲明男女是同時造的），而是女人在男人意識中的出現。在青春以前，人不知道異性對自己的人格代表什麼意義，就好像是在睡眠狀態。所以這裏講的是性別之覺醒。在人第一次發現他需要異性之爲異性時，有如大夢初醒。

在講故事時，一定要有一個主角。整個第二章的主角是亞當；樂園、禽獸和女人都是爲了他而創造的。因而女人成了男人的附屬品。爲補救這個缺點，創世紀前十一章的作者發明了一種辦法，我們稱之爲「辯證筆法」，即是利用正論、反論，以達到一種合論。這方法的目的，是爲從兩個對立的情況，得到一個平衡的概念。在創世紀前十一章裏這樣的例子很多；有的明顯，有的不明顯：例如加音的罪是正論，不許報復是反論，罪人對人類的貢獻是合論。英雄的暴行是正論，洪水滅世是反論，諾

厄盟約是合論，以緩和集體處罰之慘酷印象。通常反論是極簡短又是突如其來的一句話。

在創造女人的敘述中正好有這樣一句話。那裏說：「爲此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子」（二二四）。首先，這話不合前文的邏輯：因爲女人既來自男人，本該回到男人的懷抱；但這句話使男人成了女人的附屬品。此外這句話不合歷史事實；按舊約所記載的，大都是女人出嫁，幾個例外（如梅瑟）可用特殊情況來解釋。這辯證的合論是「二人成爲一體……」。

在第三章，厄娃好似仍然變成了潘朵拉，成了人類的禍水。其實這不是作者的用意。他選女人當這惹禍事件的主角，是受了舊約傳統象徵體系的牽制。自第八世紀的歐瑟亞開始，先知們習慣把以色列與天主的關係比作夫妻關係。厄則克耳在第十六章用這象徵法講述以色列與天主的盟約，選民的叛逆及處罰，和復興的希望時，四周的民族也是以女性來象徵。當創世紀前十一章的作者要把以色列的歷史模式投射在人類通史上時，自然該以女人象徵人類。樂園相當於福地。

作者雖然是要使女人象徵全人類，但爲使故事顯得自然，並與前後章節能配合在一起，不得不使亞當也出場；但他的角色降低到了最低程度，爲把注意力完全放在女人身上。這樣一來，女人的象徵作用就不很明顯了，讀者難免想到具體的女性；作者遂又不得不想辦法挽救女人的尊嚴。

爲使女人不因犯罪故事而受到歧視和誤解，作者用了兩個辦法：第一，他使亞當參與犯罪行爲，但不使他參與復興工作。在原始福音中，男人只是以女人之後裔的資格參與反抗惡勢力的聖戰。第二個方法是辯證法：女人因犯罪乃是死亡的根由，但同時因了生育而是生命的根源；並且作者使亞當在最痛苦的時刻承認這項事實：「亞當給他的妻子起名叫厄娃：因爲她是衆生的母親」（三二〇）。原始福音所暗示的最後勝利是生命與死亡之辯證關係的合論。

我們前面曾說，反論通常是既簡短又突然的一句話。一般學者都因了這類句子來得突然，而認為是放錯了地方。因此有些人主張亞當的聲明該放在第四章講厄娃第一次生育的時候，或放在厄娃被罰「在痛苦中生子」的地方。那樣固然合於上下文的邏輯關係，但完全失去了這句話的辯證作用。我們認為放在現在的地方，這句話最精彩，意義最深長。

## 五、原罪問題

「後裔」這個名詞用得也很有趣。原文是指植物的「種子」。與女人象徵人類，及女人是衆生之母的觀念合在一起來看，我們認為作者用這名詞是有意強調後裔與女人的關係，用以反對另一個希臘觀念。希臘人認為父親是生育的積極根源，母親是被動根源。「種子」完全來自父親，母親只是一塊田地。在孩子出生前及出生後，母親都只是乳娘。在艾斯奇魯的一部悲劇中（公元前四五八年演出），阿波羅神便是拿這個理由減輕奧來斯代斯殺母親的罪過。而且那裏所用的也正是「種子」這個名詞。中世紀的神學家接受希臘這個觀念，但又承認聖母處女生子，及耶穌與人類的血統關係，實在不合邏輯。

因了希臘這個觀念，所以中世紀的神學家認為後代人類因為是「亞當的子孫」，才染有原罪；當初若只有厄娃犯罪而亞當沒有犯罪，人類便不會有原罪。這也不合創世紀的思想。如果能證明原祖的罪有遺傳作用，該說因了後代人類是「厄娃子孫」才染有原罪。其實劣根性的遺傳也不合創世紀作者的思想。他在前兩章反對外教神話對於世界上有惡的解釋，正因為這兩種解釋都減低人的責任感。在

洪水滅世的故事中，作者極欲證明人類普遍敗壞，爲了說明集體處罰合理。但他只說：「人心的思念從小就邪惡」，而不願更進一步扯到劣根性上去，因爲那反而會減輕人的責任。創世紀的作者對道德問題的了解，比奧斯定及後代神學家周密多了。

推翻了傳統的原罪學說，對耶穌救贖的意義並無妨害。按傳統學說，耶穌的救贖主要是償還舊賬，信徒的注意力也集中在償還自己的舊賬上。推翻了傳統原罪說，救贖的全部意義便集中在改善現實上。現實不合理想乃是千真萬確的事實；只要世界上還有一個人受到死亡的威脅，耶穌的死亡便有意義。

我們認爲傳統的原罪學說是把兩個可以分開的觀念混在一起了。人類彼此之間只有「處境」上的連帶關係。處境直接傳遞，不管當事者是否同意。每人的一舉一動都使這個共有處境變好一點或變壞一點。每人都有責任使這處境變好。傳統原罪說且主張「功過」的連帶關係。但功過不能機械式地直接傳遞；必須有當事者的某種同意，才分有某個功德或某個罪過。

學者們都承認，保祿羅馬書第五章那一段，是全部聖經中最難懂的。但保祿那段話的整體用意相當明顯，而學者們沒有加以重視。保祿在那裏是要證明耶穌救贖的功能，比罪惡的破壞功能強大。然而在傳統原罪學說中，却顯得救贖的功能不如罪惡的破壞功能強大。因爲一人要想得救，須有意地與耶穌合作（信德，聖洗等），而效果馬上看不出來，因爲私慾和死亡非一時能消滅。但罪惡之參與不必當事者有意（原罪），而其破壞作用馬上見效。爲使雙方至少能勢均力敵，或者須假設人得救也不須當事者同意（這違反全部聖經的精神），或者假定罪過須有當事者的共謀才能傳遞。

## 魯汶大學神學院的師生圖書與考試

劉賽眉

### 一位博士班學生的來信

這裏的教授，對學生的愛心很大，尤其是 Lambrecht，令我很感動，那份為學生設想的心腸如此自然地流露，而且一視同仁，不理種族之差異。在此，我感到同學和教授對我都非常好，我很有歸屬感，也很安全，Lambrecht 不是我的論文指導教授，但他每次見到我總是很關心。讀書、生活、考試都關心到。其他的教授亦對我很好，我想，不久將來，我會很適應這裏的制度。這裏雖然有些課也不是太理想，但大致上說來，教授不錯，尤其是圖書館的環境及設備，很適合做研究，其實，上了博士班，靠自己的工夫多於靠上課的「灌輸」，因為最重要是自己會研究、會吸收方法和靈活運用。

這裏考試的制度特別利害，沒有學生不讀書的，這裏的教授都很會考學生，總之，您不能遺漏一頁不讀，因為教授都會問出來，這裏全用口試，每科十五分鐘至二十分鐘，但預備考試則每科都要預備好幾個星期，考試之前，早就要唸書了，校方覺得這樣的考試制度很好，一方面可以策勵學生讀書認真，另一方面又可以看出學生的綜合能力和能否把握整個課程的重心。所以，問題一定是包括整個課程的中心要領，再問兩、三個問題是很細和較複雜的，這樣一來，學生是否領會全部課程以及是否精細地讀書也一覽無遺了，教授們都說這是魯汶優良的傳統（這樣的考試），不會改，會持續下去，只是學生面對考試，十分緊張，不過，我也覺得很好，雖然很不易，除非你真的了解和讀了書，否則不能過關。

賽眉 草

# 古經之風俗及典章制度（下）

黃德寬 譯

## 第十六章 安息日

我們已在上卷第十二章「時間」中研究過「星期」；在這一章我們將討論「安息日」——每週的第七天——的宗教性。

### 第一節 名稱及字源

英文的 *sabbath*（安息日）是來自希伯來文 *shabbath*，只在宗教方面是指一週的第七天（常用），整個星期（只用一次，助二十三15，但這例證仍存疑），或每七年的安息年（助二十五2834）。這詞彙的長式 *shabbathôn* 是用來指節日和休息停工的日子，但不一定是在安息日。

有些早期作家（安提約基雅的德教斐羅和 *Lactantius*）說，這一希伯來字源於 *sheba*，意思是「七」；但是 *ayin* 是一個強子音，所以這字源不可能。不少現代作家則將這假設更進一步修正為 *shabbath* 源自阿加得文的「七」：在阿加得文 *ayin* 不發音；*shibittu* 是「七」，「七倍」，而 *shapatu* 是加倍的形式，即「兩個七」（後來我們將發現，這字的意思是滿月的日子）。最後的一種建議是，假設阿加得文的 *shabatâni*（兩個七）轉成希伯來的 *shabbathôn*，後來縮短為

shabbath。但是，這種希伯來制度很不像來自美索不達米亞，而且 shabbathon 是源自 shabbath，而非相反。

最簡單的字源是希伯來自動詞 shabath，常指「停工，休息」，因而也能指「保持安息日」。然而它的原意和安息日的制度無關，只是單純地表示「停止」（不及物動詞）（創八 22；蘇五 12 等），和主動的形式「停止」（出 5；依 13 11；耶 7 34 等），這是聖經在創 2 2-3 提出的字源學。如果這名詞源自動詞 shabath，是靜態的字，意指「人們停止工作的日子」，那麼這名詞 shabbath 的形式是不規則的：規則的名詞應是 shebeth，有主動的意思，「停止（及物動詞）以示區別、限制的日子」。以下我們要探討這樣的解釋是不是它的原意。

### 第 1 節 Sabbath 的源頭 𐤑𐤃𐤁𐤀

若字源上有爭論，那麼安息日制度的來源更會如此。有些作家認為安息日來自美索不達米亞。若干巴比倫文獻記載，「每月的七、十四、（十九）、二十一和二十八日是「凶日」，在這些日子「人民的牧者」（即國王）不該吃煮熟的肉類或烤麥餅，不該換衣服，不能獻祭，不應乘馬車外出或行使王權。司祭不該傳達神諭，醫生不應接觸病人：這是個不吉的日子」（文獻記載略有不同）。另一方面，阿加得文 šap-ā-tu 表示每月中間的日子，亦即滿月那天，「衆神都心滿意足」，所以是個吉日。

目前有些舊約經文平行提到安息日和月朔：因為二者都是休息日（列下 4 23；依 13；六十六 23；歐 1 13；亞八 5）。在這些經文中 shabbath 能夠指滿月，而且詠八十一 4 就真是如此，用了罕用字 kees（滿月）：「在月朔和月圓之日，在我們的慶節吹起號角」。再者，以色列的兩個主要節

日——逾越節和帳棚節——分別定在第一和第七個月的滿月，後來的普陵節也定在第十二個月的月圓日。

這些作家因而主張，在古代以色列每月只有一個安息日，即滿月，而且是個歡樂的慶節。他們認為，工作六天再休息一天的觀念是厄則克耳首先引進的（則四十六1），他將安息日作為與雅威結盟的記號（則二十12 20）。厄則克耳受了巴比倫習俗的影響，他們視每月的七、十四、二十一、二十八日為凶日，這習俗使安息日由歡樂的慶節變成充滿禁令的日子。然而以色列亟思避開對太陽、月亮和星星的敬禮，所以每七天有一次安息日，而和月亮盈虧無關，遂引進了與陰曆無關聯的星期單位。

這理論遭到許多強烈的反對。以色列人從未把安息日看作巴比倫曆中的凶日（每月七日、十四日等），即使後來立法禁止在這天做許多事，也不是受巴比倫的影響，類似之處只是表面的。阿加得文的 *shapattu* 只是單純地指月圓之日，無任何明證顯示，這是休息停工的日子；這字也用來指財物交易的結帳。「凶日」從未被稱作 *shapattu*，而且曆書本身已清楚顯示，凶日不應該固定。我們很難想像原是吉日的 *shapattu* 會失去意義，而成為凶日；同樣令人難以了解，為何這些凶日會失去與月亮盈虧的關係，而成為猶太人每週的安息日。支持這理論者很牽強地說：希伯來人因為完全誤解了巴比倫曆法才借用了這個字。這種說法本身已承認它的論證基礎很是脆弱。

雖然有些聖經章節將安息日和月朔相提並論，但並不意味安息日即月圓。在依六十六23（充軍後的經文）中所引的確是安息日，如同其他章節，可以合理的解釋，因二者都是節日，且經常規律地循環出現。而詠八十一4也不能肯定這理論，「我們的慶節」是指帳棚節：「在七月初一應吹號角」（肋二十三24），「在月圓，七月十五日開始帳棚節」（肋二十三34）。

希伯來文 *shabath* 很明顯地與阿加得文 *shapattu* 有些相似，而且可能有關聯，但是這種關係

不必解釋成以色列從阿加得借用詞彙。如果我們採用阿加得文和希伯來文的字根 *shb'th* 或 *shp'th* 原意，則阿加得文的 *shapatu* 能夠是指每月當中的那一天，是一個固定的分界，將月分為兩部分；希伯來文 *sabbat* 的原意也能指分界的日子，因為它分開了兩個星期。從字源來看，二者很近。不過任何人都承認，以色列的安息日並非來自巴比倫曆，或任何陰曆。

最後，聖經本身也和這理論所假定的歷史不同。厄則克耳並未發明安息日，他提到安息日時，也未視為新奇；相反地，他指控以色列人褻瀆安息日（則二十 13；二十二 26；二十三 38）。後來我們會發現，以色列的安息日有很古老的來源，早在充軍接受巴比倫曆之前已經存在。

## 第二節 Sabbath 的源由和納比

另外一些作家承認，安息日有很古老的來源，不像是以色列人直接從巴比倫學來的；不過，他們對相似的名稱和巴比倫曆法（他們相信這是古老傳統的產物）留下深刻的印象，因而主張安息日一定是以色列人定居巴勒斯坦後，從客納罕人抄襲而來的。

針對相反第一種理論的意見，這個假設並不能提出令人滿意的答案，即未解釋 *sabbat* 和 *shapatu* 的不同，或安息日與巴比倫凶日的區別；也未解釋何以與月亮盈虧相關的曆法會失去聯繫。而且如果我們承認這種最不可能的改變來自客納罕，則我們仍需證明客納罕人知道星期和安息日。不論從腓尼基或更古老的文件（來自 *Ras Shamra*）都不能證明這一點。有些「辣市沙木辣」的詩中提到七天或七年的時間，這是真的，但是這種七天並不是連續循環週期的一部分，而且第七天也沒有安息日的特徵。從我們所提出的證據都顯示，客納罕人並不熟悉一週七天的分法，而且在乃赫米亞時代，腓尼基

人並不守安息日（厄下十三16）。甚且，如果巴比倫人和巴勒斯坦的客納罕人也實行安息日，那麼守安息日怎能成爲天主與以色列人之間的盟約記號（則二十12；20；出三十一12；17）？

#### 第四節 Sabbath 非本源自刻尼

我們必須在以色列人定居客納罕之前的歷史中尋找安息日的來源。聖經並沒有記錄安息日的設立。「瑪納」的故事（出十六22；30）暗示，在西乃山立法之前安息日業已存在；在創造的故事中（創二23）說，世界開始時已有安息日。以色列人相信，在他們接受雅威宗教之前就已知安息日制度了；由於安息日和雅威信仰密不可分，所以我們可結論說，以色列人在接受雅威宗教時也接受了安息日。

現在我們來討論「刻尼假設」，有些作者用它來解釋雅威宗教的起源。雅威向梅瑟啓示的地方正是刻尼人的住地。刻尼人和米德楊人有關（戶十29和民一16），後來與以色列人亦保持聯繫（民一16；四117；撒十五6）。甚至連不接受雅威信仰的勒加布人（Re Kabite），也被視爲刻尼人的一支（編上二55和四12）。「刻尼」的意思能是「鐵匠」，而事實上西奈古時候是礦區，所以可以合理地解釋他們住在這一帶，並和以色列人在沙漠中相遇。如果我們問安息日禁止什麼特殊的工作，在早期經文中只有一個暗示：「安息日不准在你們住的地方生火」（出三十五3）。我們也記得戶十五32；36的故事，有一個人安息日撿拾柴火，被人用石頭處死。爲鐵匠，不准生火的命令也就是，禁止他做日常的工作。後來，在以色列以外的地區，第七日是土星神的日子（Saturn），如果那天在鐵工場點火會招致噩運。在亞毛斯先知書中，有一段難解的經文（亞五26），似乎提到以色列人在曠野時，

朝拜了「克汪」星神 (Kewan)，而克汪就是 Saturn 的亞述名稱。

這個假設富有創造力，但證據却很薄弱。我們必須小心，免得把太多的事情歸到刻尼人身上；因為對他們我們幾乎一無所知；尤其是我們不知道他們究竟是不是鐵匠，或認識星期的劃分，敬拜星神 Saturn 與否。可以確定的是，安息日的由來溯自雅威信仰的開始，甚至更早；不過，無論它的來源如何，安息日在以色列富有宗教意義，則是前所未有的。下一節我們將就此點討論。

## 第五節 安息日的古制

在以色列，安息日確是很古老的習俗。在厄羅亭典的盟約（出二十三 12），雅威典（出三十四 21），兩段十誡經文（申五 12 ~ 14 和出二十八 10）和司祭典（出三十一 12 ~ 17）都提到它，亦即梅瑟五書所有的傳統都記載了。而且所有記載都相同，就是人工作六天後在第七天休息。盟約的兩段記載使我們回到了定居客納罕的初期，原始形式的十誡則溯自梅瑟時代。十誡的兩段經文都有安息日的規定，沒有理由說二者都是後加插入原有章節的。實行安息日的動機的確不同，這一點我們後來再加以討論。目前我們能夠說每週的安息日源自雅威信仰的創始。

我們是否要再往前追溯呢？我們所討論過的各種學說，都沒有足夠的證據顯示，安息日來自美索不達米亞、客納罕或刻尼人。來自刻尼人的假設較為接近，但這也只是因為沒有相反的文件。顯然，安息日可能源自以色列以外，不過，我們無法證實。

然而，可以確定的是：如果想從月亮盈虧的關聯來探索安息日的來源是徒勞無功的。陰曆每月有二十九天十二小時多，無法分成七整天的週期。一個較令人滿意的解釋是，幾乎全世界的習俗都使休

息日、節日或市集日保持規律的時間間隔，例如羅馬人第九日舉行 *undinae*；我國西南方的羅羅婦女第六日禁止縫紉和洗衣服。選取固定日期的理由迥異，但却都是宗教性的，在這些「保留」的日子里，通常都會規定哪些事情是必須做的，哪些是不准做的。

## 第八節 安息日的宗教意義

無論來源如何，安息日所具有的特殊意義，使它成爲以色列獨特的制度。它的特點不在於規律地重覆出現，或停止工作，也不在於許多不同的禁令，這些多少在別的民族也會發現。安息日的獨特性是因它和上主盟約的關係，成爲神聖的日子，甚至是盟約的因素之一。其他宗教都有「禁忌」的日子，爲以色列成爲奉獻給雅威的日子，是時間上的什一之物，如同牲畜的頭胎和初熟的莊稼是勞苦工作的什一之物。這也是爲什麼在不同的盟約經文中都會出現安息日的條款，如西奈山最初的十誡，和支派結盟的盟約書（出二十三12和平行文，出三十四21）。在申命紀（申十二26）都沒有提到安息日或月朔，理由大概是申命紀只關心那些民衆必須去中央聖所的節日。而聖潔法律（肋十九33；二十三3；二十六2）和司祭典（出三十一12；17；戶二十八910）都提到了安息日。

在最早的十誡中只有安息日的命令而沒有說明，後來才插入了遵守安息日的動機。從兩個較長式的十誡中，我們可以覺察出，不同的動機反映著兩個不同的思想背景。

一、申五14 b 15. 呈現出人物和社會面貌：使個人和他的男女僕人們都有機會安息（這種態度在出二十三12也可發現）。安息日與救恩史有關：「你應記得：你在埃及做過奴隸，上主你的天主以大能的手和伸展的臂，將你從那裏領出來；爲此，上主你的天主吩咐你守安息日」（申五15）。在申六20

25也曾提到以色列人在埃及受苦，另可參考申19。這種說法在申二十四18-22的社會法，盟約書(出二十二20；二十三9)和聖潔法律(肋十九34)也都有。但是，申命紀更進一步指出：天主以偉大的行動救出以色列人(申五15)，領他們進入誓許的土地(申六23)；以色列人歷經埃及和沙漠的困苦後，找到了他們的Eretz，「安息之地」。為紀念這事件，以色列人遵守吩咐，在安息日停工休息。

二、出二十一 在誡命後加上了：「因為上主在六天內造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了；因此，上主祝福了安息日，也定為聖日」。這是編輯者的陳述，他由司祭本的創造論得到靈感：創造的工程分佈在一週的六天中，第七天，天主休息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定為聖日(創二2-3)。安息日和創造的連結，在三十一12-17的法律中有進一步的發展，也是來自司祭傳統：安息日是天主與人之間「世世代代的記號」，和「永遠的盟約」，工作六天後在第七天應休息，這一天是奉獻給上主的，「因為上主六天造了天地，但第七天停工休息」。上主休息的思想並不是擬人化，而是神學的表達：創造是救恩史的第一個行動，一旦完成後，天主停止工作，祂可與受造物訂立盟約(如同洪水後天主與諾厄立約，以虹霓作盟約的標記，創九8-17)。創世之初所立的盟約記號是，人類遵守安息日(參考則二十12-20)，它提醒我們在第一個安息日，天主創造世界後自己也休息了。

所以，兩種動機都和盟約有關，唯一不同的是，申命紀著重在盟約中人的角度；而司祭典則強調盟約中天主的那一面。後者更富神學性，因而司祭傳統標明安息日的宗教特徵：「是為上主的」(肋二十三3)，「上主的安息日」(肋二十三38)，「獻於上主的」(出三十一15)，事實上，是上主

自己祝聖了安息日（出二十一）。因為安息日是盟約的神聖記號，所以遵守安息日是救恩的保證（依五十八 13-14，參考五十六 2，耶十七 19-27（充軍後））；誰若不遵守，就不屬於這團體（出三十一 14，三十五 2；戶十五 32-36），如果全體民衆褻瀆安息日，自身將承受天主的懲罰（則二十 13，厄下十三 17-18）。

## 第七節 安息日的歷史

神學性的註解是逐漸發展的，在早期的歷史文件和先知著作中，將安息日描述成休息的日子、歡樂的慶節（依一 13；歐二 13），在這天人們應上聖所或訪問「天主的人」（列下四 23）。平日粗重的工作和商業交易都該停止（出二十九 10；申五 13-14；出二十三 12；三十四 21；亞八 5）；但容許短程的旅行（列下四 23）。此外，在安息日王宮和聖殿的守衛也換班。

在聖殿毀滅以後的充軍時期，其他的節日都無法再遵行，因此安息日變得更重要，成為盟約顯著的記號（參考厄則克耳先知書和上述司祭典文件）。返回聖地後，猶太人視安息日為「喜樂和可敬」的日子（依五八 13），在聖殿奉獻特別的祭物。不過，仍有嚴格的禁令：在安息日不許旅行或經營生意（依五十八 13）；不要搬運東西，不要載重物進入耶路撒冷，不要從家裏搬東西出門，不要做任何工作（耶十七 21-22，這是耶肋米亞先知書編輯時加入的）。當乃赫米雅為第二次使命回到猶大時，發現這些規定並沒有履行：人們在安息日踏榨酒池，搬運農產品等重物進入耶路撒冷，還有腓尼基商人賣他們的商品（厄下十三 15-16）。為避免再違反律法，乃赫米雅下令關閉耶路撒冷的城門，團體也鄭重宣誓以後必遵守安息日的法律。

安息日的規定愈來愈嚴厲，在瑪加伯時代，有一羣猶太人寧願被敘利亞軍隊屠殺，也不要抵抗而褻瀆安息日（加上二32、38，參考加下六11，十五1、3）。瑪塔提雅於是決定：在安息日受到攻擊，可以抵抗自衛（加上二39、41；參考九43、49）。不過，根據加下八25、28，猶太人擊潰尼加諾爾後，因安息日開始而停止追擊，且在安息日過後才分贖戰利品。猶太團體接受了以「星期」為中心的曆法，特別強調安息日。偽經喜年紀（Book of Jubilees）禁止在這天夫婦行房事，起火或作飯；谷木蘭團體的「大馬士革文件」列出了十二項禁令。據若瑟夫的記載：厄色尼派的安息日禁戒比任何猶太人都嚴厲，他們不只前一天準備食物以免安息日生火，而且不敢移動任何家具，甚至不敢去小便。

在新約時代，安息日法利賽人不許人帶床（若五10）、治病（谷三2；路十三14）、掐麥穗吃（瑪十二2）或走路超過「安息日的路程」（參閱宗一12），這路程大約有二千步遠。耶穌並未斥責安息日本身（路四16；瑪二十四20），但祂反對心窄地解釋安息日的法律。耶穌宣講時指出，愛鄰人的命令更優於安息日的義務（谷三4；路十三15、16），「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的」（谷二27）。公元二世紀的猶太拉彼，在註解出三十一14時也留下類似的格言：「安息日是給你們的，你們不是給安息日的」；可是他們除了臨終或特殊緊急情況外，不許人違犯絲毫的法律。後來「米市納」（Mishna）收集了三十九種安息日禁止的工作，在以後的數世紀中，這名單變得更長且更複雜。

耶穌自稱為「人子是安息日的主」（谷二28），因此祂可以廢止安息日。事實上，祂也這樣做了。耶穌帶來的新盟約取代了以安息日為標記的舊盟約。基督徒的主日並不是猶太安息日的延續。安

息日是一週的結束，但基督徒的主日藉共同紀念基督的復活和顯現，開始新的一週，指引我們注視未來，那時祂要再臨。主日象徵著安息日的預許已經滿全，如同舊約所有的預許並不是在某種制度中實現，而是在基督身上完成：全部的法律在祂身上得到滿全，星期日是「主的日子」，祂減輕了我們的重擔（瑪十一28），藉著祂，偕同祂，在祂內我們得以進入天主的安息（希四1-11）。

### 宗座年鑑與台灣天主教手冊

資料室

按照一九八六年的宗座年鑑，教區神職有進展。全世界的教區神父在一九八五年內增加了百分之七點三·三%。而大修生的數目也增加了百分之四點二·四%。去年五月教宗增設新樞機以來，樞機的數目已達最高峰：共一四九位。全世界有教區的主教共二四四六位，比上一年多出六位。去年一年中教宗便任命了一〇九位新主教。今年的宗座年鑑中有一新的宗座委員會出現，就是「病患使徒工作宗座委員會」。有關其結構及多項宗旨都有詳細說明（羅馬觀察報德文版，一九八六，二月十四日）。全世界的教會能有如此精確的統計，實在大快人心。希望我們每兩年出版一次的「台灣天主教手冊」也能急起直追，今後每年出一版，不要以逸代勞，專找最輕鬆的路走。

# 費肋孟書價值何在？

柯成林

## 一、導論

這封信有其特點，這是保祿書信中最短的一封信（25節），也是他親筆寫的（見19節解釋）。按照某些聖經學者的意見這是保祿書信中唯一的私人信件，但這一點並不甚明顯。

從信的形式來看，它與保祿其他的書信毫無差別。信的開端有寫信者（保祿與附加的弟茂德）的名字，和收信者的名字，以及祝福詞（1-3節）。此外按照他的習慣也加有謝恩詞（4-7節）。重視費肋孟愛德的第7節，已在預備中心部分（8-22節）：為逃奴敖乃細摩求情，求費肋孟接收成了基督徒的他，如同親愛的弟兄一樣。結語的23-25節又有保祿慣用的形式：兩句附加問候詞和祝福詞。

## 內容與形式相符

除了主要受信者費肋孟之外，還有「姊妹阿丕雅」，「戰友阿爾希頗」，以及費肋孟家中的教會。與此相配，在結束信的25節，保祿不寫「願耶穌基督的恩寵與你」，而寫「與你們同在」。

## 歷史背景

費肋孟是相當富有的人，他有奴隸和比較大的房屋，可作為當地教友的聚會所。他大概住在哥羅森城，因為按照哥四 9 他的家奴敖乃息摩是那裏的人：「他是你們中間的人」。費 19 節的「至於你，你所欠於我的，竟是你本身」一句表示，他作基督徒的恩榮是因保祿而獲得的。

但是，他在哪裏奉教，書信未說。一定不是在哥羅森，因為哥一 4 7 8 暗示，保祿本人不認識哥羅森的教友，他只「聽過」有關他們的教友生活。給他們傳福音的是「親愛的同僕厄帕夫辣」（哥一 7）。費肋孟奉教的地方大約是厄弗所城，這城離哥羅森不遠，並且保祿在那裏傳教兩年多。

費肋孟的奴隸敖乃息摩逃跑了，這是那時代多次發生的事。為主人算是不小的損失，而為逃奴也不無危險。常有被發現的可能；並有專捉逃奴的小組，發出通緝令亦非希有之事。

被逮捕的奴隸會遭受嚴厲的懲罰：如鞭打、烙印、甚至殺害。當時的法律不認他們有人的地位，而視他們是主人的所有物。逃奴們好跑到熱鬧的都市藏身，也能尋覓一個有庇護權的神明殿宇，如厄弗所的女神阿爾特米的廟；也有人尋找保護者，在主人跟前求情。敖乃息摩取了這一條路，去找保祿；那時保祿正在坐監。書信第一節，自稱是「基督耶穌的被囚者」。亦見第 9 節所說的：「為基督耶穌作囚犯的。」（附註：有些學者想，敖乃息摩是被捉拿而關在和保祿的同一個監牢裏。但是，如果如此，官方會把他解送到費肋孟家去。）

保祿與他發生了親密的關係。在他的影響下，敖乃息摩成了一個基督徒。這是「我在鎖鏈中生的兒子敖乃息摩」（10 節）的顯明的意思。在格前四 15 保祿以「：我在基督耶穌內藉福音生了你們」

更清楚地表達了這個意思。

保祿在信中提及敖乃息摩爲他所有的用處。他原來想把他留在他那裏。但是，他決定叫他回到費肋孟那裏去，並懇請費肋孟接受他「不再當一個奴隸，而是超過奴隸，作親愛的弟兄」（16節）。更進一步，保祿稱敖乃息摩「我的心肝」（12節），並且在第17節，寫道：「若你以我爲同志，就收留他當作收留我罷！」在這裏值得提及收信者的名字。除費肋孟、阿丕雅、阿爾希顏之外，也提費肋孟「家中的教會」。意思是，要把信讀給在費肋孟家聚會的教友聽，其目的：保祿希望且願意，教友團體和費肋孟一樣，把敖乃息摩當弟兄收納。

敖乃息摩帶著這封信，能夠放心平安地回到主人家去。寫到這裏，我們便能夠解答標題的問題：費肋孟書，價值何在？

大概來說：這短短的書信使我們知道，保祿怎樣在一個具體而敏感的問題上應用他所作過的神學聲明，如「我們衆多的人，在基督內成爲一身，而各人互相作肢體。」（羅十二5）和「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲衆人在基督耶穌內成了一體。」（迦三28）。所以保祿勸他們：「要以兄弟之愛彼此相親相愛」（羅十二10）。

以下將簡短說明以上所述。

### 1. 保祿與敖乃息摩

敖乃息摩是一個奴隸。按著當時的法律，他沒有人的地位，而是主人的「所有物」，他在社會上的地位也相當低下。

保祿與當時的看法相反，不但承認敖乃息摩人的地位，而且與他發生親密的友愛關係，甚至愛

他如同慈父愛自己的兒子一樣（10節），稱呼他「我的心肝」（12節）。他的愛正如基督的一樣。基督不但不顧人在社會上的地位，而且特別關心社會邊緣的人，或被社會棄置的人，如「稅吏和罪人」。

### 2. 保祿與費肋孟

保祿給費肋孟所寫的這封短信有一個具體的目標：他希望費肋孟收下回到他那裏的逃奴敖乃息摩。他所用的方法值得我們注意。在第8、9節，他描寫了它：「我雖然在基督內，能放心大膽地命你去作這件事，可是，我這年老的保祿，如今且為基督耶穌作囚犯的，寧願因著愛德求你。」我們要注意的是：他意識到有宗徒的權威，但是他不願意利用。他以「我這年老的保祿，如今且為基督耶穌作囚犯的」一句取代他的宗徒權威。同樣他在書信的開始在他的名字上加「宗徒」的頭銜，雖然在其他的書信（除得、和斐之外）他常這樣作。他以「基督耶穌的被囚者」來取代。

第10節他提出他請求的對象，就是他「在鎖鏈中所生的兒子敖乃息摩」。（「所生的兒子」指施洗禮）。敖乃息摩領過洗，也就成了費肋孟在基督內的弟兄。這也是一分力量，應使費肋孟更樂意收下敖乃息摩。

第14節說明保祿用這方法的理由：「好使你所行的善不是出於勉強，而是出於甘心。」

請再注意：收下敖乃息摩這一善事，對眾聖徒表現過「愛德與信德」的費肋孟（5節）不會拒絕實行！從這一方面來看，書信的6、7節有其預備性的意義：「我祈求天主，為使你因信德而懷的慷慨發生的功效，使你認清我們所能行的一切，都是為基督而行的。弟兄，我於你的愛德，確實獲得了極大的喜樂和安慰。」。寫了這一段後，保祿能夠繼續寫：「也許他暫時離開了你（請注意，他不寫「逃跑了」），是為使你永遠收下他，不再當一個奴隸，而是超過奴隸，作親愛的弟兄：」（15）

16節)。此後還有一句動人的話：「弟兄！望你使我在主內得此恩惠，並在基督內使我心舒暢！我自信你必聽從，才給你寫了這封信：」（20-21節）。

結束以上所寫的可以說：這書信一面表示保祿富於深情的素性，另一面訓示我們，他愛的根源是基督的愛。用一句話描寫這一短信，可以說，它是表達真愛的一項傑作。

這書信是在哪裏寫的？今天還沒有一個確定的答案。學者們提出三個可能的地方。確定的是，它是保祿坐監的時候寫的（見1和9節），當時他能夠自由地迎接訪問者。宗徒大事錄提及保祿兩次坐監：先在凱撒勒雅（宗廿四23-27），後在羅馬（宗廿八16）。這兩地之外，部分的學者還加上厄弗所。

最早提出的寫信地方是羅馬，這也是直到現在傳統的意見。

保祿在厄弗所也坐過監一事，宗徒大事錄未提。

三座城中哪一座是保祿寫本書信的地方，則難以確定。如果說是羅馬，就該問：保祿打發放乃息摩回到他主人費肋孟那裏而希望他能再回來；又請費肋孟「給我準備一個住處，因為我希望：主必要把我賜與你們」是可能的嗎？因為羅馬離費肋孟的住所（哥羅森）很遙遠。此外，一個逃跑的奴隸能夠走到這樣遠的地方而不被發現，似乎不可能。

若說是凱撒勒雅，也有以上有關羅馬所提及的難處，它距離得也相當遠。那就是厄弗所了嗎？越來越多的學者主張這意見。厄弗所距離哥羅森相當近（約170公里）。但是，為什麼宗徒大事錄不記錄這事？雖然它提及保祿曾在那裏長期傳教？答案是，宗徒大事錄也遺漏了其他的事，即我們從保祿書信所得知的事實。並且從保祿書信多處（如格後一8-9；十一23-24；格前十五32）可以推測這

費肋孟書價值何在？

事。(附註：格前十五32「野獸」並沒有字面上的意思而是指人。)

既然無法確定保祿在哪一座城寫過這封信，只好有條件地指出寫信的時間：

如果是羅馬，當在61~63年之間；如果是凱撒勒雅，則在58~60年之間，但必定是在他上訴凱撒之前；如果是厄弗所，就在54~57年之間，大約在離開那裏不久之前。

## 一一、註釋

### 開端(1~3節)

作者是保祿「基督耶穌的被囚者」。他不用宗徒的權威，寧願以「被囚者」的動人語句來為赦乃息摩求情。

與保祿一同去信的是「弟茂德弟兄」。弟茂德是保祿最依賴而又忠信的一位同工。

「親愛的合作者費肋孟」是主要的收信人，保祿稱他為合作者，因為他提供房屋作為本地教友的聚會處，他大約也是這「家中教會」的首領。

「姊妹阿丕雅」大約是費肋孟的妻子。保祿稱她「姊妹」表示她也是信徒；初期的教友認為彼此有手足的關係。「我們的戰友阿爾希頗」：「戰友」的意思與「合作者」相同，更表明他使徒工作的辛苦與奮鬥。

「以及在你家中的教會」：在他家中聚會祈禱和舉行聖祭的本地教友。

「恩寵與平安」：「恩寵」不一定有我們慣稱爲「聖寵」的意思，而更指天主對我們所懷的寵愛，一切恩賜的泉源，正如雅各伯書信所說：「一切美好的贈與，一切完善的恩賜，都是從上，從光明之父降下來的。」

「平安」：是希伯來語的 *shalom* 的意思。這意義相當廣泛，不但包括狹義的平安，也包括一切使我們的生活臻於完美的因素。

### 謝恩詞(4~7節)

保祿時常在他書信的開端後插入幾句謝恩的話，感謝天主賜收信者（教會或教友）信德與愛德的生活。此外，除表達自己由衷的謝意之外，也提醒讀者不要自滿而忘記所有的善最後都是天主的恩賜。

從這裏直到信末問候與祝福詞的一切，都是給費肋孟一人寫的。保祿使他知道，自己在祈禱中常紀念他而感謝天主，因爲他「對主耶穌和對衆聖徒所表現的愛德與信德。」（第5節）。保祿希望，「因信德而懷有的慷慨發生功效，因他知道，（*en épigrafi*），我們所能行的善事，都是因基督的原故而行的。」（第6節）。

保祿在這裏所強調的費肋孟的愛和自己的希望，費肋孟的「信德懷有的慷慨發生功效」，已經給書信的目標佈下動機，因爲他求費肋孟的善事須有愛德和慷慨之心作爲條件。（附註：「聖徒」指謂教友，但「聖」字不表示他們的教友生活如何，只說他們領洗禮的時候被聖化。）

此後的7節：「弟兄，我由於你的愛德，確實獲得了極大的喜樂和安慰，因爲藉著你，聖徒們的

心都爽快了。」有同樣的作用，就是激發費助孟愛德的慷慨之心。

### 書信中心部分(8-20節)：寫信的目的是為赦乃息摩求情

8-9節：首先保祿強調他的宗徒權威：「我：在基督內，能坦然命你作該作的事」。「在基督內」的意思是，主基督給予他這個權威；「該作的事」指示他為赦乃息摩所要求的事。「可是我：寧願因著愛德求你。」意思是或是因著他對費助孟所懷有的愛，或是費助孟對「聖徒們」所表示的愛（見7節）。「寧願意求你」，求的人是「我這年老的保祿，如今且為基督耶穌作囚犯的」。請注意，保祿寫這信給他的「神子」（見19節），因此所提的「年老」和「為基督耶穌作囚犯的」這幾句，不能不影響費助孟，促請他答應他的祈求，表現出他對保祿所懷有的愛和尊敬。

10節：現在保祿才說明，他的要求，是有關「為我在鎖鏈中所生的兒子赦乃息摩」，就是損害他而逃跑的奴隸。保祿稱他為自己的兒子，他的「神子」。赦乃息摩不是因此也成了費助孟的弟兄嗎？

11節：保祿現在承認赦乃息摩「曾一度為你無用的（這是「赦乃息摩」這名字的意思；是一句雙關俏皮話），可是，如今為你為我都有用了。」

12節：保祿繼續寫：「我現今把他送回去，他是我的心肝」。費助孟大約感覺到一點莫名其妙；有罪的奴隸，是「基督耶穌的被囚者保祿（1節）」的心肝嗎？

13節：保祿表示他原來想把赦乃息摩留在身旁，「叫他替你服侍我這個為福音而被囚的人。」費助孟是否聽出來了，在這句話裏隱藏著的請求，而打發赦乃息摩回到保祿那裏去了？我們不得而知。

14節：保祿雖然意識到自己的宗徒權威，但沒有費助孟的同意，什麼都不願作，為使他的善行「

不出於勉強（因不敢抵抗「宗徒」的意旨），而出於甘心。」保祿尊重費肋孟的主人權利，同時指出甘心作的事才有價值，因為「天主喜愛樂捐的人」（格後九7）。

15. 16. 節：「也許他暫時離開了你：」；請注意：保祿不寫：「逃跑了，却說離開（原文：eclipsaria）：被分離了，這被動語態暗示是按天主的意思發生的）。「是爲使你永遠收下他，不再當奴隸，而是：作親愛的弟兄。」費肋孟與敖乃息摩的這新關係已不是暫時的了，而是往後常要存在的。這樣主人與奴隸的關係經過了一個基本變化。正如保祿給迦拉達教友所寫的：「因爲你們凡是領了洗歸於基督的人，就是穿上了基督，不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人；因爲你們衆人在基督耶穌內都成了一體。」（三27-28）。保祿繼續強調，主內的弟兄敖乃息摩與他們兩人的親密關係：「爲我他特別是（親愛的），但爲你無論就肉身方面，或就主方面更是（這樣的）。」

17. 節：保祿更進一步地附加：「所以若你以我爲同志，就收留他當作收留我罷！」。費肋孟所尊重的宗徒與奴隸敖乃息摩認同。

18. 節：「他若虧負了你或欠下你什麼？」；敖乃息摩大約偷了他主人的錢；或者爲能有錢逃跑，或者因作了這事才逃跑了。「就算在我的眼上罷。」

19. 節：「我保祿親手寫：我必要償還。」可見，保祿不缺少幽默。寫過格後十一27的他，怎樣能還奴隸敖乃息摩的債呢？他自己也知道不可能，費肋孟也知道。（附註：「我親手寫」不必專指「我必要償還」一句，更可能指整封書信，因爲保祿慣常口授他的信，而親手寫的只是結束信的時候與祝福詞。（見得後三17；羅十六22）。「至於你，你所欠於我的，竟是你自身：」這一句指示他因保祿所獲得的信德大恩，成了一個新的人，這新人的生命才是真正的生命，因爲是永久而無終結的。

20. 節：在這一節保祿最後一次懇求費肋孟：「弟兄！望你使我在主內得此恩惠：」（思高譯文），按照原文可譯為「是的，弟兄，容我在主內沾你的光；使我的心在基督內爽快！」（附註：「在主內」，「在基督內」是保祿一再用的說法，表示他與基督親密的關係，使我們想起他在迦拉達書所寫的：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內；祂愛了我，且爲我捨棄了自己。」（二二〇）。）

### 書信的結尾

21. 節：「我因確信，你要聽從，才給你寫了這信，我知道，你連超過我所說的也會作。」保祿以「超過我所說的」希望費肋孟要作什麼？他信中所求的只是把敖乃息摩當親愛的弟兄（16節）和當作收留他（保祿）（17節）而收留。此外他還希望什麼？解放敖乃息摩和打發他回保祿那裏去？這是可能的。

22. 節：「同時（請你）給我預備住處，因爲我希望，因你們的祈禱，主必把我賜與你們。」可見，保祿寫信時的情況使他樂觀，他似乎已計畫被釋放後要作的事。「被賜與你們」一句能夠包含往他們那裏去的決心。

23. 及 24. 節：問候和祝詞。每封信如此結束。保祿提出五位和他在一起的合作者。這表示他的監禁不是很嚴格的，至少在他寫信以前如此。

### 附錄

這書信的真實性，學者都承認。它從開始被列入了保祿書信集。但是一些學者以為難以了解，爲什麼這短短而富於個人情味的書信被保存了，而其他的格前五，格後二，四，哥二，四所提及的三封却沒有。爲此有一些學者推測，教乃息摩可能在早期教會擔任過相當重要的角色。實在，按照三八〇年左右寫的冒充「宗徒憲法」(Constitutiones Apostolicæ)的書，教乃息摩當過在馬其頓省的貝洛雅城的主教。這是否根據歷史性的傳說？則難以確定。近來還提到過另外一個學說，就是：我們的教乃息摩是否與安底約主教聖依納爵在被解送羅馬時所遇見的厄弗所主教教乃息摩是同一個人。但是這可能性不大，因爲那時候教乃息摩大概已經去世了。(提及這相遇的依納爵書信，是一一七年左右寫的。)

輔大神學叢書

20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
基本倫理神學	救恩論入門	病痛者聖事	與天主和好——談告解聖事	聖詠心得	原罪新論	教會本位化之探討	生命的流溢——牧民心理學	箴言——簡介與詮釋	聖事神學	創新生活的心理基礎	絕妙禱辭——聖詠	性愛·婚姻·獨身	約伯面對朋友及天主	神學——得救的學問	保祿使徒的生活、書信、及神學	耶肋米亞先知	福音新論	第二依撒意亞	耶穌基督，史實與宣道
詹德隆著	溫保祿著	溫保祿著	詹德隆著	黃懷秋譯	溫保祿講述	張春申等著	朱蒙泉著	胡國禎等著	劉賽眉編著	朱蒙泉著	房志榮、于士鐸合譯	金象達著	劉家正等編著	王秀谷等譯	房志榮編著	劉家正等編著	張春申著	詹德隆、張雪珠合著	齊墨曼著，樂英祺譯
一八〇元	一〇〇元	四〇元	四五元	五五元	八〇元	八〇元	二〇元	八〇元	七〇元	六〇元	八〇元	六〇元	四〇元	五〇元	五〇元	五〇元	五〇元	五〇元	七五元

## 教會歷史中的基督論（二）

張春申

### 第四節 基督論的兩個主流

前七世紀的基督論在兩個主流的辯論中逐漸形成，這兩個主流是：「聖言與肉身結合的主流」和「聖言與人結合的主流」。今分別介紹如下：

#### 一、聖言與肉身結合的主流

##### 1. 說明

這主流屬於亞歷山大里亞學派。在基督論上主要是保持耶穌基督的單一——一位。

基於希臘思想中人學的不同理論，這主流有兩種學說：一以亞略為代表人物。一以亞波林為代表人物。

##### 2. 第一種學說

###### (1) 來源

希臘人學有兩種理論：一是二分法，一是三分法。二分法根據希臘的二元論，認為人是由「靈魂和肉身」結合成的。三分法則認為人是由「理性、靈魂、肉身」結合而成的。

教會歷史中的基督論（二）

### (2) 亞略 (Arius) 的基督論

受保祿薩摩沙特的弟子路西安 (Lucian) 和希臘二分法人學的影響。其學說最受注意的是聖三論；在聖三神學中，他否認父和子是同一性體的，力主子是受造的。其實這個錯誤與其基督論彼此相連。

在基督論上，他肯定耶穌基督的單一——位。而且他運用希臘二分法人學來加以說明，他主張單一的耶穌基督是由「肉身和聖言結合」而成，聖言替代了靈魂，因此如同人是單一，聖言成人也是單一。繼而他認為若是肉身和聖言結合後是單一的位格，那麼基督的性體也應當是單一的；這一推論顯出希臘哲學的影響；於是不能不問：這單一的性體究竟是人性或是天主性？亞略認為一定不能完全是天主的性體，因為基督有肉身，而且經歷過死亡；至於天主是不死的、永遠的、不變的。因此在世上生活過、有肉身、死亡過的聖言不應是天主；子不是天主，是天主的創造物，他是一切受造物之首；而降生成人的天主子與天主父並不是存在於同一平面上；而且亞略異端中的耶穌基督是一個沒有靈魂的人。

亞略以此基督論作為基礎，肯定其天主聖三道理的立場。當時引人注意而視為異端的是其聖三論；至於他在基督論上的錯誤，直到廿年後才開始引起人的注意。事實上，他是標準的「聖言與肉身結合」的基督論者，倒是真正的一性論。後來亞歷山大里亞學派多少帶有此一色彩。

### 3. 第二種學說

#### (1) 亞波林 (Apollinaris) 的基督論

外觀上還是「肉身和聖言結合」的主流中，但他根據希臘三分法的人學，認為人是由肉身、靈魂

和理性形成的。

他肯定耶穌基督的單一。聖言降生是取代了人的理性，與肉身和靈魂結合爲一。他有肉身和靈魂，所以是人（但非完整的人）；同時聖言替代理性，與人結合爲一。於是聖言降生，雖是單一；但此單一由天主聖言與肉身及靈魂合成，此也是二性論的前身。亞波林主教對於自己的理論提出三方面的理由：

A 形上學方面：他也受到希臘哲學的影響。有完整的位格，應有完整的性體。他反對亞略，肯定耶穌基督是天主，這是聖經的啓示。但聖言和人怎樣結成單一、一位呢？他遂構想耶穌基督人性的理性由聖言取代。如此，聖言降生爲人是單一的位格，同時具有人的性體。

B 聖經啓示方面：教會論及基督應用屬性交流的表達。他是瑪利亞之子，也是天主子。至於這交流是如何可能？亞波林認爲除非耶穌是一位（聖言）、一性體（聖言和肉身及靈魂），便無法解釋屬性交流。聖言取代理性，在結構內已形成天主與人交流的現實。

C 神學方面：亞波林以爲耶穌基督不能有自己的理性，理性擁有自由，能夠犯罪。若降生成人的聖言有人的理性，勢必形成兩種意願——人的意願和聖言的意願；兩種意願無法全然和諧。既然在聖經的啓示中，耶穌基督是無罪的，常與聖父的旨意相和諧，一定應當沒有人的理性。在耶穌基督身上只有聖言的意願。

## (2) 後果：

這學說綿延下去形成神學史中著名的亞波林主義。公元三八二年羅馬地方會議絕罰之（施159）。公元四三一年厄弗所大公會議亦絕罰之（施250、263）。教會堅持：

- (1) 耶穌基督應當保持完整的人性和天主性。
- (2) 任何解釋基督的理論，不可使人性減損或變化。
- (3) 天主性和人性一定是結合成「單一」的。教會訓導當局，根據聖經的啓示，只是再三肯定並強調耶穌的「二元」與「單一」。

#### 結論

聖言與肉身結合的主流，以聖言取代人性的一部分，使人的結構不完整。這主流保持了單一，却減損了基督人性的完整。同時，聖言必須與不完整的人性結合爲一，後代一性論的思想已在此產生。但按啓示：耶穌是天主，有完整的天主性體；是人，有完整人的性體，兩者結合爲一。

## 二、聖言與人結合的主流

### 1. 說明

這主流屬於安提約學派。在基督論上，它主要是保持基督人性的完整，以「完整的人」作爲不可動移的出發點，同時用來解釋聖言降生爲人的奧蹟。這主流的代表人物之一是戴奧陶 (Theodor of Mopsuestia)。

### 2. 戴奧陶之基督論

#### (1) 來源：

以聖經爲基礎，堅持耶穌基督是眞天主、眞人，保持兩個性體的完整。其形上學受到希臘思想的影響，兩個完整的性體具有兩個完整的位格。

## (2)出發點：

耶穌基督是完整的人，也是真的天主子，這出發點是不可動移的。基於聖經：耶穌基督是真的，由於聖神在其內，所以也是天主子（羅一3-4）。祂有天主的形態和人的形態（斐二5-6），因此兩個性體的存在是毫無疑問的。

問題在於如何解釋這兩性體的結合，而且是結合成單一，是存在性的結合為一。一般基督論歷史家以為戴奧陶解釋耶穌基督天主性和人性的結合是倫理性的。倫理性的結合無法保持信仰、無法保持屬性交流，因此非但未解決問題，反而破壞了結合的單一。歷史家曾懷疑戴奧陶是否主張了倫理性的結合，因為論及結合的問題，其原著行文模糊不清，使人難以斷定。不過另一方面，其著作中的確存有某些痕跡，使他想他主張倫理性的結合。譬如他曾描繪耶穌基督的人性和聖言彼此對話，無疑表示有兩個位格的存在。若有兩個位格，那麼該是一種倫理性的結合。再者，戴氏特別注意耶穌基督的受造恩寵；他認為人性能與聖言對話，是由於受造恩寵之故。對於耶穌享有受造恩寵，這是神學上的公論，說明聖言降生的真實性。但是，究竟戴奧陶怎樣了解基督的受造恩寵呢？它是聖言與人性結合的基礎，還是後果呢？

若受造恩寵是結合的基礎，則意味著聖言與人是分立的位格，藉受造恩寵而結合（倫理性的結合）。若受造恩寵是結合的滿盈，則是聖言與人結合為一而有的後果，這是正統的說法。事實上，戴奧陶的著作給與研究者的印象是：人為恩寵所提昇而結合於聖言；它是倫理性結合的來源。

## 結論

聖言與人結合的主流雖然強調二性的完整，却不免難能保持聖言與人之間的「存在性的結合」，

因而兩者只是倫理性或恩寵性的結合；遂破壞了降生聖言的單一。這與啓示的內涵無法相合。

雖然在公元二六八年安提約地方會議公開棄絕保祿薩摩沙特的基督論，事實上，他的思想存留在安提約學派中。希臘哲學對於性體、位格的概念，難能絲毫不變地應用在基督奧跡上。當然，此一時期的神學家自己也尚未清楚地界定兩個概念的內涵呢！

## 第五節 厄弗所大公會議至加采東大公會議

基督論二主流不但是兩個教會的神學辯論，而且還攙雜著不少政治因素。當時的東方政教相互牽涉，亞歷山大里亞及安提約均為東羅馬極負盛名的大城市，為此，在宗教地位上兩大城市明爭暗鬥的爭取上座。於是兩個教會的基督論之爭，加上政治因素而日益惡化。最後牽涉到整個東方教會，遂有厄弗所大公會議及加采東大公會議的召開。在這兩屆大公會議中教會直接處理基督論問題。

的確，大公會議的召開及進行受到東羅馬帝國國王的影響。但我們只將重點置於兩大公會對基督論的引導上。從厄弗所大公會議之形成、召開、後果，直到加采東大公會議閉幕為止。今分三部分討論：

### 一 厄弗所大公會議

### 二 厄弗所大公會議的餘波

### 三 加采東大公會議

## 一、厄弗所大公會議

形成厄弗所大公會議的前因後果，我們分爲四節介紹：

### 1. 事由

#### 2. 奈斯多略的基督論

#### 3. 濟利祿的基督論

#### 4. 厄弗所大公會議

### 1. 事由

爲了解決亞歷山大里亞和安提約二學派的基督論之爭，遂產生了公元四三一年召開的厄弗所大公會議。

### (1) 人物

奈斯多略(Nestorius)——是君士坦丁堡的宗主教，安提約派的中堅人物。公元四二九年他在一次宣講中聲明瑪利亞不能稱爲「天主之母」，充其量可稱爲「懷有天主子者」。傳統之屬性交流無法運用，因爲瑪利亞只能稱爲耶穌或是基督之母，不能稱爲天主之母。

濟利祿(Cyril of Alexandria)——亞歷山大里亞宗主教，也是該學派的中堅人物，在基督論上堅持耶穌基督的單一——位，他是奈斯多略的對手。

### (2) 爭論與後果

奈斯多略的宣講傳到亞歷山大里亞宗主教濟利祿的耳中，他認爲此已與教會的傳統相違。雙方先

以信札互相辯論，發現無妥協之可能。公元四三〇年濟利祿上書當時教宗賽勒西 (Caelestinus)，提出對奈斯多略宣講的疑點；教宗委託濟利祿調查處理。濟利祿遂召開亞歷山大里亞地方會議，根據奈斯多略的思想內容，發表「十二絕罰」，並再寫信聲明自己的信仰，一併寄給奈斯多略。奈斯多略在回信中表示對濟利祿的論點抱有懷疑的態度，他認為濟利祿的學說如同亞波林，破壞了耶穌基督人性的完整。

濟利祿與奈斯多略的爭論引起東羅馬二大城市的不和，於是皇帝主張召開大公會議來解決。

## 2. 奈斯多略的基督論

### (1) 來源

這是安提約「人與聖言結合」的主流，強調「完整的」人性和天主性。

### (2) 問題

「完整的天主性」應有完整的位格；「完整的人性」也應有完整的位格；二者如何結合成一、成單一？傳統的屬性交流將如何解釋？

### (3) 奈斯多略的基督論

消極方面——他否定幻像論，也完全否定亞波林主義；他主張基督的人性應有理性、有自由意願；他認為濟利祿的解釋破壞基督人性的完整，具有亞波林主義的色彩。

積極方面——奈斯多略運用類似「結合位格」的概念來說明耶穌基督的單一，這是相當複雜的概念。位格有兩種：一是自然位格，一是結合位格。一個完整的性體應當具有完整的位格，這是自然位格。基督身上兩種位格並存；一方面因為聖言有天主性，是天主，所以具有天主的自然位格，也具有

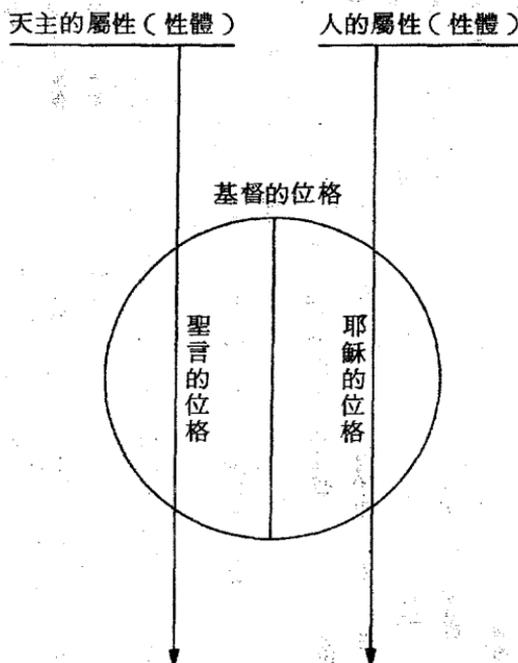
完整的天主性；同時耶穌是人，具有人性，所以具有人的自然位格。另一方面爲奈斯多略而論，是基督結合了聖言和耶穌，所以基督是結合位格。兩個自然位格在結合位格內；在基督內有人性——耶穌；也有天主性——天主子。（耶穌的人性是天主性的宮殿、服飾、工具，似乎具有嗣子論的傾向。）如此，奈斯多略保持了「單一」，這單一就是結合位格。所以在基督身上有二性體——天主性和人性；二位格——聖言和人（耶穌）。基督是單一的，但只是結合二位的單一，基督可說是第三位格（結合位格）。可見在奈斯多略的基督論中，聖言、耶穌與基督是三個不同的位格，不可混爲一談。

#### (4) 分析

奈斯多略提出的結合位格，貌似解決了基督論上的難題——單一與二元。但是，實際上已經失掉傳統中屬性交流的真諦。

奈斯多略基督論中基督是結合位格，在基督內有兩個自然位格，並存於結合位格內。因此可稱基督是天主聖言、是天主子；基督創造，基督自始即已存在。也可稱基督是瑪利亞之子；基督死亡，基督生於人間。基督是一個結合位格，是人，有人的性體；是天主，有天主的性體。在奈斯多略的基督論中絕不能說耶穌創造，耶穌自始即已存在；或聖言生於童貞瑪利亞，天主聖言被釘十字架而死。兩個性體是完整並存的，彼此充其量只有倫理性的結合，因此傳統的屬性交流無法應用。所以對於耶穌的母親瑪利亞可稱她是基督之母，因爲基督包括人性的自然位格；却不可稱她爲天主之母，因爲耶穌有人的性體，是人的位格，不是天主子的位格。

傳統的屬性交流根據我們前文所說，能將天主的屬性說明人子，將人的屬性說明天主子、聖言。所以可說：瑪利亞之子是天主子，瑪利亞是天主之母。



天主的性體只能用來說明聖言、天主子的位格。聖言是天主，聖言創造。也能用來說明基督：因為聖言的位格在基督的結合位格內，基督是天主子，基督創造。

人的屬性只能用來說明人(耶穌)的位格，耶穌生於瑪利亞，人子被釘死。也能用來說明基督，因為人的位格在基督的結合位格內，基督生於瑪利亞，是瑪利亞的兒子，基督被釘死。

但是，不能說聖言生於瑪利亞，瑪利亞是天主之母，耶穌是天主，耶穌生於永遠聖父。

然而，天主性體寓於人的性體內，由於結合位格之故。

對於奈斯多略的基督論，也可以用圖表繪出，可與上文第三節的圖表作一比較。奈斯多略基督論的圖解假定同一基督（結合位格）內，並存兩個自然位格——聖言的位格和耶穌的位格；也有兩個性體——天主的性體和人的性體。

### (5) 批判

① 奈斯多略的基督論實在未能說明聖言成人的真諦，反而否定了聖言降生成人的真實性。形式上，他應用了結合位格，保持降生聖言的「單一」；實質上，這「單一」繼續了安提約主流的思想。兩個自然位格的結合不能跳出倫理性結合的方式，無法肯定天主在耶穌基督身上末世性的啓示。傳統的屬性交流的應用也只能摒棄。由此可見，聖言與人之交流面對單一、一個位格，極難想有出路。奈斯多略的結合位格概念反而分裂了信仰中降生成人的聖言的單一。

② 形成這基督論的根源還是希臘哲學中完整的性體和完整的位格的理論。保祿薩摩沙特早已嘗試過了；後代的神學家必須清楚了解希臘哲學而加以超越。性體與位格並非同一實體，人的性體不必一定出現在人的位格上，於是才能解釋聖言成人的結合。聖言爲自己創造一個人性，而又攝取它爲自己的人性。這個人性沒有人的位格而是屬於聖言的位格。如此才能指出降生成人的真實性，以及成人的聖言的單一。至於傳統的屬性交流之應用也順理成章了。不過，這一切都假定超越了希臘形上學。下面將再提出探討。

## 3. 濟利祿的基督論

### (1) 來源

亞力山大里亞的傳統，聖言與肉身結合；主流，受到亞波林和亞略思想的影響；強調降生成人聖

言的單一、一個主體。

## (2) 「性體」的字義

當時「性體」一字在用法上並不固定。濟利祿的著作中更是具有不同的意義；大致說來，它能按照應用的脈絡作四種不同的解釋：

①本質 *essence* ——事物之要素。

②性體 *nature* ——行動之根源。

③位格 *hypostasis* ——存在之主體。

④具體的、單一的存在。

## (3) 濟利祿的基督論

### ①內容

抽象而論，降生之前有兩個「性體」——天主的和人的。具體而論，降生成人的聖言只有一個「性體」。在基督論上，他著名的一句格言便是「成爲血肉聖言的一個性體」。按照後代神學家的註解，也該是濟利祿的本意，格言中的「性體」，指的是具體的存在。降生成人的聖言只有單一的存在，即單一的位格；另一方面濟利祿加強說：在基督身上有兩種屬性，這兩種屬性不是平行或分立的，因爲兩者事實上同屬一個位格。這由格言中的「成爲血肉的聖言」，可以見出聖言有自己的屬性，也有血肉的屬性。這是濟利祿的基督論所強調的聖言之動態性的「獨尊」，人的屬性是在聖言的支配之下。總之，教會承認他的基督論是正統的，表達了屬性交流的內涵，也因爲成人的聖言是單一位格，有兩種屬性，所以瑪利亞應尊爲天主之母。

## ② 一性論 Monophysism

教會基督論的歷史中有所謂「一性論」的異端，却不指濟利祿的一性論。濟利祿的格言中確有「一性」的說辭，然而與異端「一性論」有別。其實他的格言還是來自亞波林，不過已經用來表達降生聖言的單一，與前文所說的亞略和亞波林的思想中含有的「一性論」有別。

### ③ 說明

濟利祿的一性論，事實上和後來教會的兩性一位的信仰內涵是一致的，當時他之所以為降生聖言拒絕採用「兩性」，目的是在強調「單一」，強調瑪利亞是天主之母，天主子就是瑪利亞之子。當然我們也看出聖言與肉身結合的主流影響了他，不過他已超越了亞波林的思想，而承認聖言的完整人性；同時根據信仰肯定聖言與人性的完整結合；不過尚未說明怎樣結合。

## 4. 厄弗所大公會議（公元四三二年）

### (1) 召開

由東羅馬皇帝在厄弗所召開，以解決二大城市之間的糾紛，邀請東羅馬帝國各大城市的主教出席，羅馬教宗派有代表出席。

### (2) 情勢和過程

整個大會中亞歷山大里亞學派佔優勢，投票贊成濟利祿致奈斯多略的第二封書信。六月廿二日大會宣讀兩項文件：一是濟利祿致奈斯多略的第二封信；一是奈斯多略的答覆。與會代表贊成濟利祿的書信，將奈斯多略革職。當時安提約宗主教和其他代表尚未到場，至於濟利祿發表的十二條反對奈斯多略的絕罰，未經大公會議贊成，後來召開的君士坦丁堡第二大公會議將它們當作厄弗所大公會議的

記錄而加以保存與贊許，爲此奈斯多略的基督論僅是整體地判作違反正統，並未詳細審斷。

### (3) 結果

安提約的主教們趕到會場時，大會已經閉幕，隨即打道回府，形成兩個地方教會、兩個學派之間更深的分裂。至於奈斯多略革去君士坦丁堡宗主教職後，在波斯形成東方教會中分裂教派，亦即唐代傳入我國的景教。當代神學似乎逐漸肯定他保衛基督完整人性的動機，雖然也看出他未能正確說明天主聖言與人結合爲一的信仰。

### (4) 厄弗所大公會議的訓導

大公會議主要宣佈兩點：

① 反對奈斯多略否認「天主之母」的稱謂，而肯定「聖童貞爲誕生天主者」，同時加以說明肯定的意義。(施二五一)

② 「不過我們肯定(聖)言和那具有理性靈魂的肉體，按著位格結合爲一的時候：」(施二五〇)此乃相反奈斯多略所說的結合——按照天主旨趣之結合。然而由於當時的名詞，尙未清楚界定意義，所以大公會議的積極思想無法斷定。無論如何，降生成人的聖言之單一，一位格是被肯定了。

## 二、厄弗所大公會議的餘波

厄弗所大公會議後，二主流間的關係在分分合合中周旋，直到加采東大公會議進入另一高潮。以下四節略作介紹：

### 1. 合一之書

## 2. 歐迪克的一性論

### 3. 良之書

### 4. 厄弗所會議

#### 1. 合一之書（施二七二）

起源 公元四三一至四三三年間，安提約派和亞力山大里亞派兩方願意取得妥協，於是濟利祿和安提約的若望宗主教共同簽定合一之書。

內容——安提約學派承認厄弗所大公會議的定論：即瑪利亞是天主之母，以及聖言與人按著位格結合；然而同時堅持兩個性體。濟利祿同意不用含有亞波林主義色彩的「一性」，以及「性體結合」等字彙。亞歷山大里亞學派接受一位格、二性體的說法，但堅持奈斯多略為異端，亦為對方所同意。

結果——在雙方彼此讓步中，兩個地方教會有暫時的合一，但為時甚短。事實上，濟利祿的基督論與亞波林主義的一性論不無瓜葛，而安提約教會對亞波林主義非常敏感，雙方神學思想因此並未溝通。無論如何，教宗對此合一亦甚表欣慰。不過合一之書並不具有教會訓導文件的價值。

#### 2. 歐迪克（Euthyche）的一性論

歐迪克屬亞歷山大里亞學派，但在君士坦丁堡地區一座隱修院中擔任院長職務。他對濟利祿的基督論具有愚忠的態度，加上他缺少神學修養，遂製造了新的危機。

其基督論：聖言降生之前，可以說兩個性體，但是降生後，聖言只有一個性體。但他不否認聖言攝取完整的人性，為此他反對亞波林主義；不過，當他討論基督的血肉（人性）時，却又懷疑是否可說：基督與人同性同體；所以他所堅持的「一性」很不清楚。事實上，這位隱修院院長引起公元四三

三至四五一年之間，不但神學而且政治上的波動。

演變——公元四四八年君士坦丁堡舉行地方會議，歐迪克爲一主教告發。君士坦丁堡宗主教弗拉章 (Flavian) 邀請歐迪克出席，爲其思想澄清，歐迪克拒絕。該地方會議遂宣稱：「基督降生後，自 (ex) 兩個性體，在 (in) 一位」雖然在場主教自己亦有些微爭論。無論如何，會議所表達的話當時尙嫌新穎，尤其「兩個性體」未曾成爲信理。歐迪克終於出席會議並提出澄清，但始終拒絕接受降生之後有兩個性體，於是遭到地方會議開除教籍。

歐迪克不服，向各界上訴。東羅馬帝國皇帝戴奧道斯 (Theodose) 爲他撐腰；開始還得到大良教宗同情，但當君士坦丁堡宗主教報告之後，教宗亦知真情。然而皇帝不承認君士坦丁堡會議的判決，而當時亞歷山大里亞宗主教第歐斯哥 (Dioscorus) 也與君士坦丁堡對立。皇帝遂在四四九年召開厄弗所會議，教宗受請派有代表，攜書分別致送各方，其中一封致弗拉章宗主教的信，即今日稱爲「良之書」。

### 3. 良之書 (施二九〇—二九五)

良之書在內容上相當代表西方神學，是教宗本人宣講的節本，並無任何新的或更進一步的反省。一連串的肯定中強調基督人性的完整，兩個性體的分別，以及在同一位格上的結合。由於書中對立性的表達方式，更加顯出兩種不同屬性、兩個性體的分別。

教宗大良的基督論與安提約學派更爲接近；與濟利祿基本上並無不同。不過在言語上與後者所撰十二條絕罰的第四條似乎有些出入；因爲第四條絕罰反對分開兩種屬性 (施二五五)。

### 4. 厄弗所地方會議

召開一會議是由國王召開，却被亞歷山大里亞的宗主教第歐斯哥所控制。

結果一否定君士坦丁堡地方會議對歐迪克的判決。君士坦丁堡宗主教弗拉韋反而被判充軍，其他安提約主教也遭池殃。置良之書於不顧，特別將濟利祿的「十二絕罰」視為標準。雖然對方向教宗申訴，良一世屢提抗議均無濟於事。教宗視此由皇帝支持的會議為「盜集」，直到加采東大公會議方才扭轉局勢，此一會議事實上不作大公會議論。

### 三、加采東大公會議

四五一年召開的加采東大公會議是基督論信理的高峯。公元四五〇年皇帝去世，由皇妹與皇妹夫繼位，二者與亞歷山大里亞宗主教不和，遂另召大公會議。今分四節加以介紹：

#### 1. 當時局勢

#### 2. 影響本次會議的文件

#### 3. 會議的結論

#### 4. 短結

#### 1. 當時的情勢

參加會議的主教原不擬發表任何新的文件（施二六五）。但是會議受到政治壓力，主教遂發表新的文件。政治壓力期待藉新文件使兩大城市和睦相處。

#### 2. 影響此次會議的文件

#### ① 濟利祿致奈斯多略的第二封信。

②合一之書

③君士坦丁堡地方會議判決歐迪克的信辭

④良之書

3. 信理的內容（施三〇〇—三〇三）

消極方面大公會議反對一性論，反對將天主的性體與人的性體混合的理論；另一方面也反對將基督分為兩個「子」位的異端。最後清楚地反對此說：「主在結合之前，確有兩個性體；而在結合之後，却祇有一個性體。」

積極方面肯定：同一個子具有完整的天主性、完整的人性。至於兩個性體之間的關係是不分裂、不隔離、不混合、不轉變。兩個性體保持不同特性，合成一個位格。

4. 短結與簡評

加采東大公會議在基督論神學歷史上，為降生成人的聖言提出一條清楚的信理。教會為神學家指出在性體層面上保持二元；在位格層面上探討單一；但是，由於「性體」和「位格」的意義尚未完全確定；另一方面，大公會議在妥協態度中尋求合一，以後尚有其他的困難叢生。

加采東大公會議是基督論信理歷史的里程碑，然而它並未結束將近兩世紀的爭論。以下簡評該屆大公會議的得失，並且簡述它所引發的新討論。

經過長時期的熱烈辯論，甚至違反正統的錯誤，教會不斷反省，漸漸地在加采東大公會議中獲得一項確定的信理。但是加采東的信理究竟有什麼意義呢？

①它在當時基督論背景中採取了大家應用的言語，嚴謹地表達出新約中對基督的信仰：天主自己

在耶穌的歷史、耶穌的遭遇中，出現於人類歷史。人類與天主相逢於祂所攝取的完整的人性方式內。加采東信理宣示耶穌基督的同一位格，是真天主和真人。這公式應當視為合法且有約束力的聖經註釋。

② 誰若了解教會自始沒有一套哲學，必須慢慢地選擇適當的名詞來表達基督論的信理，不難承認加采東大公會議完成了開始於幾世紀前的困難工程。然而大公會議對「位格」和「性體」之別，除了以此兩個名詞表示兩個不同的對象之外，在意義上尚無明晰的區分；更不容說對「位格」的意義未作界定。總之，加采東採取希臘哲學表達一個當時尚無足夠的工具可以用來解釋的奧跡。大公會議祇滿足於劃定信仰的界線，應用四個「不」的信理方式反對那或左或右的錯誤，它並沒有關於基督的形上理論，可說只是一種「消極神學」而已。

③ 不過，從此教會有了一個確定的信理公式來表達基督的單一與二元；而且毫無矛盾地肯定救主耶穌的不可劃一的二元，以及徹底的單一——兩性一位。大公會議以其公式為神學家指出研究的方向，即在兩個不同的層面上解釋基督的單一與二元。

④ 加采東大公會議的信理，如果從長久以來的基督論兩個主流之爭而看，實在似乎引起了更多的困難。我們在前文中得知亞歷山大里亞的基督論，全力注意維持降生成人的聖言的單一、一位；這是絕對不能破壞的要點，也是這個主流力爭之點。聖言與攝取的人性基本上是聯繫為一的；屬性交流的真實性因此得以保全。

至於安提約傳統在信理的確定中也有不容忽視的貢獻；它與西方教會共同意識到，為了維護聖言成為血肉的完整性，必須強調人性的圓滿無缺。

加采東大公會議表達的公式，好像取了安提約的二性、亞歷山大里亞的一位；實際上更是採用了羅馬與安提約的神學。至少濟利祿的「一性」辭彙已被摒棄；果真，公元四三三年的「合一之書」，表示濟利祿本人也同意不用。不過東方希臘言語的教會却始終對之念念不忘；同時還把持濟利祿的「十二絕罰」不放。

因此便導致了蔓延各地的「一性論」的分裂，造成歷史上漫長的混亂與錯誤，這一切今日方始慢慢有所澄清。

⑤ 濟利祿基督論中聖言具有動態性的「獨尊」(hegemony)；至於羅馬與安提約的基督論似乎將兩個屬性、兩個性體平行地同歸一位。兩者顯然有所不同。為此雙方在自己的思想方式中無法了解任何對方，不能合理地容忍另外一方，彼此各持己見。總之，加采東大公會議雖然做了一個妥協，在文字上力謀將雙方拉近；但是在概念上並未有所連結。這在對「位格」一詞不作界定，以及指不出其存在性的內涵上可見一斑。為此，加采東的信理公式同時帶來了必須解決的問題：究竟性體與位格的區別何在？究竟兩者如何結合？下一個多世紀將嘗試著回答。

⑥ 最後，自新約整體對基督的作證來看，加采東大公會議的信理代表一張偏而不全的圖像。信理表達的僅是有關神與人的內在架構，它已脫離了耶穌的歷史與其遭遇的全景，也脫離了耶穌與聖言以及聖父的關係；它失去了聖經神學的末世遠景。為此，即使加采東的基督論信理是合法的註解，却還得整合在全部新約作證中而再加註解。

# 拉丁美洲解放神學的兩個階段

## ——一個拉美神學家的心聲

Juan Luis Segundo 演講  
胡國楨 編譯

對不少人來說，拉丁美洲的神學（以下簡稱「拉美神學」）——尤其是那被人稱做「解放神學」的——充滿了神秘，而且有著一些不著邊際的可笑誤解。雖然如此，我今天也不想在此花各位太多的寶貴時間來糾正這些誤會。譬如，我不想說明：拉美神學並沒有比人們所熟知的傳統神學、更加提倡採用暴力來解決問題；北半球的人們所講的傳統神學，允許做基督徒的人，在第二次世界大戰的戰場上屠殺數以百萬計的生靈，而毫不抱憾；隨後迄今所發生的各次戰爭亦然。我也不想天真地找些藉口，為一些貼著「拉美解放神學」標籤的作品辯護，說這些作品絕非是膚淺的、誇張的，有些甚至描寫得言過其實。我若如此做就不切實際了，因為的確常有這種作品問世。

我想與各位談的是拉美神學發展過程中曾經有過的一次重大轉變。這個轉變發生在一九七〇年左右，稍後——七〇年代中期、甚至早期已然——拉美神學家竟由於這個轉變而有了明顯的分裂。這轉變不但促成神學家間的分裂，若由更廣的視野來觀察，注意到一般在俗教友的反應，以及他們貢獻出的開創力，就知正在發展中的拉美解放神學所採的方法也因有了變化。

所以我要強調，現在在拉丁美洲至少有兩種不同的解放神學同時並存著。因為這兩種解放神學並不是同時出現的，所以我将嘗試向各位交代二者之所以產生的歷史因素、出現時的時局狀況，以及二者各自的目的、方法和結果。我這樣做是希望能讓大家透過歷史的事實了解真象，避免用太過膚淺的

眼光來看拉丁美洲的事務，也可澄清普世對我們拉丁美洲過去二十年來的神學發展曾經有過的誤會。

## 一、第一階段的解放神學

### 六〇年代初期的拉丁美洲政情

拉美神學是怎麼發展起來的？這問題的答案與一般人所想像的大有出入。事實上，拉美神學最初並沒有特定的名稱，可是由於面貌特殊，早就風聞全球了；從頭算起至少十年之後，古鐵雷(Gustavo Gutierrez)才出版那本聲名大噪的〔解放神學〕(A Theology of Liberation)。此書的出版可以說只是一次洗禮：受洗時小孩早已長大成人了。

實在說來，拉美神學的肇端是由許多神學家同時起步的；他們有些於梵二第一會期（一九六二）召開之前就已在拉丁美洲各國各地、不約而同地開始發展帶有該洲特色的神學思想了。的確，這個神學思潮進行多年之後，梵二大公會議才在一九六五年通過「論教會在現代世界牧職憲章」。這憲章涉及的範圍很廣，成了日後支持解放神學核心觀點的教會正式官方文件。所以要談拉美神學的歷史，就必須回溯到六〇年代的初期。

那時，整個拉丁美洲各地幾乎同時發生一些事件，使得情勢為之大變。新情勢促使人們重新估量基督宗教的信仰，從而發展相應的神學思想。我相信，各位若要切實了解拉美神學，最要緊的是先確切地了解這些事件發生時的社會、政治及神學的背景情勢。

一九六四年，巴西軍人接管政權，散布在社會各角落的各大學的基本權利開始受到威脅。在此之

前，拉丁美洲各國的大學至少還多少受學生運動的影響。拉丁美洲大學的學生運動是在本世紀初由阿根廷開始的，目的是在給各大學面對政府或其他權威的壓力時，爭取大學應有的自由。本來這個運動在拉丁美洲各國都推展得很有成效；可是，此後情勢就有了轉變。

情勢轉變並不意謂各大學開始遠離政治。相反的，大學生結合了教授及學校職員，成了校園生活的主導力量，取得政治上的自主權力。因此各國大學在政治上竟變成了政府之外的另一種並存的平行勢力；換句話說，大學校園成了一個國家領域內的另一國家，有自由支持任何種類的政治理念，能夠運用一切可用的理智工具，揭開政府刻意神秘化了的意識型態所帶著的面具，使之露出本來的真面目——也就是揭露大多數人民正處於不人道的狀況之中的事實：各國政府都致力隱藏這個事實，並企圖使之合理化。

## 當時大學生的信仰反省

雖然也許有人不以爲然；但的確是由於上述政情使得大學生們開始採用新的方法來探討基督宗教的信仰。實際上，從基督信仰的社會影響力來說，這種新的探討方法本身就蘊含了基督徒的皈依特色。觀察者若不考慮這個新的情勢，就很容易陷入誤解，認爲解放神學只不過是衆多神學課題中，新近才發展出來的特殊一門而已，而且敘述方式有點浮誇，又與流行的「解放」思想有所關聯——不管「解放」這詞如何解釋皆然。此外，觀察者若不了解這新情勢，還有可能產生另一誤解：就是會認爲拉美解放神學只不過是歐洲某種政治神學特殊觀點的一個延伸罷了。

其實，就算當時拉丁美洲已經產生了某些所謂的政治神學，大學生都還不能那麼快地理解到這些

政治神學的內涵。不過，他們那時已經經歷過形形色色意識型態的社會性功能了，從而發現：我們拉丁美洲的整個文化的特色，就是在替統治階級保障他們的既得利益——不管這文化建構的意圖何在皆然。這是一個普遍的事實，不必是馬克斯主義的信奉者才能發現的；當然，也有許多基督徒大學生是經同夥的馬克斯黨徒指引才理會到、才開始關心的——這也是不可否認的事實。

更進一步說，基督徒大學生除了把「神學」——對基督宗教信仰的理解——溶入各種意識型態的結構 (ideological mechanisms) 中之外，他們還能做什麼呢？這些意識型態的結構早已控制了我們整個的文化了。我說「我們整個的文化」，意思是說：保障統治階級既得利益的各種意識型態，不僅有意識或無意識地在統治階級圈內蔓延發展，同時也已逐漸擴散，遍及整個社會，侵入深受其害的民衆的心中生了根。由於我們文化中有這些袒護統治階級的似是而非的意識型態觀念，窮人及社會邊緣人物就認為自己由於知識不足，而不能利用開發工具是公平的；社會上所有階層人士也都認為這是公平的。因此，在我們文化中生活的這些窮人及社會邊緣人物，就自然而然地安於這個扭曲事實、暗壓榨自己的情況。文化本身也自然促使這個不人道的情况「合理化」。結果，上述種種便足以產生一套扭曲事實真象、鼓勵壓榨可憐人的神學思想了。

幸好，當時的大學生及跟大學生一起工作的神學家們都沒有順著上述情勢發展出一套不良的神學思想。他們深入這些似是而非的意識型態觀念，以之做為神學反省的新材料，探討神學究竟應該成為怎樣的一個面貌，神學家究竟應該怎樣做，才能揭露隱藏在所謂基督徒社會裏的反基督精神的因素？

## 第一階段解放神學的建立

前段說法太抽象，現在我舉一個例子來說明。這樣，各位就較容易有一個具體的印象。

可舉的例子成千上萬，我特別選下面這一個：是因為稍後我還是可以用同一例子來說明我先曾提過的重大「轉變」——拉美神學發展史中的轉折點：因之解放神學由第一種類型邁向第二種。

我想在座的各位大家都對巴西方濟會士鮑夫（Leonardo Boff）相當熟悉，他是當今拉美神學家羣中相當有名氣的一位。兩年前他曾到位於巴西和玻利維亞邊境上的阿克雷州（Acre）做了一個月的牧靈體驗。阿克雷州是巴西最窮的幾州之一，鮑夫在那裏嘗試給基督宗教的信仰做反省，也就是說，他嘗試跟當地基督徒基層團體裏的窮人和未受過教育的教友一起做神學反省。當時鮑夫意識到，要使同一文化中不同階層人士彼此溝通、交談，是有一些困難的。基於這個體驗鮑夫寫了一篇文章。

文章中提及：至少有一次，交談是以問答方式進行的。他問：「耶穌怎樣救援了我們？」很多人的答案是：「靠十字架的功效。」也有人以稍微不同的話表達同樣的思想：「靠耶穌自己的痛苦。」

因了這次交談，鮑夫提醒自己應該正視這羣基層基督徒的答案，做深入的反省。他的反省對我們來說都是很有意義的，因為他特地由神學的角度讓讀者理會到下述事實：拉丁美洲大學生認為前述似是而非的意識型態觀念會影響一般人的宗教觀；而全世界各地都有跟我們拉丁美洲一樣的壓榨可憐人的社會存在，這種不正確的意識型態觀念及其在社會上所產生的作用也遍及全球；人們面對這種情況態度如何？鮑夫寫道：

「我問我自己：基督的教友為什麼直截了當地把救援與十字架聯想在一起？毫無疑問，因為他們不知道救援仍有其歷史意義的，亦即解救應有其過程的。或許這是由於他們自己的生活除了痛

若和十字架之外，便一無所有：他們活在一個十字架的社會內，肩負十字架苦難，而無法解脫。」該篇文章繼續以神學的角度發揮，說：「若只有一個受苦受難的耶穌，解救人類的使命絕不可能完成；這樣的耶穌只會給人造成『崇拜苦難』及宿命論的後果。『在一般教友心中，重建十字架應有的正確地位』是一件刻不容緩的重要任務……」（注1）

鮑夫的這篇文章，我想是一個很好的例子用來說明第一種解放神學的目的，以及所使用的方法。

## 「正確實踐」在拉美神學中的地位

談到有關方法論的問題，幾乎很少有人會懷疑拉美神學有其獨特面貌。各種鑿確證據顯示：拉美神學的構思方式並不建基於抽象的邏輯推理，不是先把找到的有關神學問題，以其內在應有的邏輯次序加以系統分析，安排條列，再加上合乎理性的演繹推理，給每一個問題尋得可信可靠、理論正確的解答。相反的，拉美神學家很在意我們前面提及的現實情勢，不但從開始就和窮人及受壓迫的百姓站在一起，為這些可憐人著想，同時也時時顧慮到實踐的問題——以行動來對抗瀰漫於整個文化中、壓榨人的各形各色結構——這是他們構思神學的主要目的：相信大家對這一點都已了然於心了。以實踐做為構思神學的方法，其目的主要是希望能改寫基督教神學的面貌，使「實踐的方法」在神學領域內更能自由運用；換句話說，目的是在確立「正確實踐」(orthopraxis)的權威性：以上述鮑夫的文章為例，其目的就是在防止擴散默默不抵抗的消極態度，以及宿命論的思想。

人們若了解我們剛才分析過的實際情形，必可避免陷入下列兩種膚淺的、錯誤的成見當中。第一種成見是認為解放神學純粹來自「實踐」；第二種，認為「正確實踐」在解放神學中已取代了「正統

學說」(orthodoxy)，成爲解放神學解決問題的主要標準了。

讓我們回到鮑夫的例子，嘗試體會「實踐」在構思神學的過程中的真正角色。誠然，我們都知道：默默不抵抗的消極態度及宿命論的思想實際上都影響著人們的現實生活，與人們的實踐行動有關；所以在信仰上都不屬需要從理論層次來解決的智力問題。此外，由於社會文化的因素，人們會在生活中不知不覺地就安然接受了壓搾人的不人道行爲；尤有甚者，還可能有人刻意以基督宗教信仰的幅度來加以解釋和辯護，使之成爲一種有系統的、似是而非的意識型態觀念，深入人心。因此，所謂「實踐」的真正意思，乃在針對這種似是而非的意識型態細心考察，以之做爲構思神學的起點。在這個觀點下，也只有在這個觀點下，第一種解放神學才會強調實踐在釋經學的領域中，所具有的解釋功能。當然，即便在解放神學圈內，「實踐」也不是萬靈丹。

至少有些很慎重的拉美神學家，與我們所提到的鮑夫一樣，他們並不願使神學退化成爲多少讓人感覺膚淺、未經周密深思的境地——換句話說，他們不會把神學真的弄成跟一般人所有的第一種成見一樣：只是表達他們和基層基督徒團體接觸交談時，未經過深思就膚淺地回答了教友們在日常生活中體會到的問題而已。

關於第二個成見，應該這樣解釋：拉美神學家雖然強調「正確實踐」基於「正統學說」；但這並不意謂著他們以爲「正確實踐」比「正統學說」更重要；或者他們毫不在乎基督宗教信理歷史的發展，並以之做爲構思神學的準繩。他們跟每一個其他的神學家一樣，很重視「正統學說」。不過，他們也無法否認：身爲一個神學家，在構思神學時，必須顧慮到具體現實中、可明顯識別的「錯誤實踐」(heteropraxis)，以之做爲反省的起點——上述鮑夫文章中所舉出的「崇拜苦難」及宿命論思

想就是這類所謂的「錯誤實踐」。

請別忘了，我們拉丁美洲的生活領域，是一個深受基督宗教信仰影響的文化區，同時又是一個最缺乏人道的地方。我們實在無法不面對這一事實。於是我們從開始就正視這個事實，在其中發掘可供神學反省的問題，尤其是此似是而非的疑點；如此發展下來，就自然而然走到重視「正確實踐」，以其做為反省核心的地步——雖然這「正確實踐」的理念仍不清不楚，令人無從捉摸。不錯，這種神學反省的成效可能會是短暫而不明確的；可是，假如老百姓若因此而能活得更人道、更自由，那麼即使成效短暫，又不明確，這種神學反省仍然還是值得做的。

## 第一階段解放神學的眞義

這也就是為什麼第一階段解放神學家們從開始就以重建整體神學為其職志的理由。事實也是如此，我們都盡可能如此做了。我們都感覺：若要同時忠信於「正統學說」及「正確實踐」，就必須先把影響我們說話方式的各種似是而非的意識型態觀念，從我們的心目中剔除；如此，我們講出的信息——有關天主、教會、聖事、恩寵、罪惡、耶穌基督的意義……等等的信息——才不會受到這些有問題的意識型態觀念所影響。

我們還沒有一點興趣創造一個新的神學派別——稱作「解放論」的學派——也沒有興趣要以「解放」來取代任何別的神學的中心主旨，使之成為整個神學的明顯核心。因此，一九七一年古鐵雷出版他那本著名的《解放神學》（注2）之後，雖然使我們發展出來的拉美神學因冠上了這個名號而流行起來，但是也因而不幸地使我們原有的目的有所扭曲，遭致誤解。從此，我們就開始被捲入一場無

謂的爭辯之中，面對許多歐洲和北美的神學家的責難。最後，居然還受到教會最高訓導當局的懷疑，認為我們意圖以「歷史性及政治性的解救」來取代「天主超性且由上而來的救恩」。

無論如何，我要說的是：我們拉美神學家認為，消除人們習慣性地解說基督宗教信仰時，所有的意識型態觀念，是一件刻不容緩的必要工作。若然，我們才可能讓教會內所有的人以正確的方式來理解我們的信仰，不但忠於耶穌的福音，同時也能夠向拉丁美洲的人民及各階層人士，提供更富人道精神的生活，而有所貢獻。

當然，藉著牧靈人員所從事的牧靈活動，這種神學觀念上的解脫會逐步滲透社會各階層的生活圈裏，形成社會上的普遍共識：這共識足以對抗不合耶穌福音精神的一切似是而非的意識型態。前面我已說過，這一新的拉美神學思想是由大學校園中發展開來的，換句話說，是由中等階層人士羣中推展出來的。一般而論，在社會學家眼中，中等階層是社會上機動性最強、創新力最旺的一羣。假如他們覺得自己的權益或社會的秩序受到威脅，就會煽動極右分子與風作浪，製造暴亂；反之，要是他們有了罪惡感，也會奮起投身加入改造社會的運動，解救社會。

由此可知，對第一種解放神學心悅誠服、而真正獻身皈依的，並不是那些受壓迫的老百姓，反倒是中等階層人士，其中大學生接受得最快。他們身屬中等階層，很明白自己常是站在壓迫人者的一邊，多多少少、有意無意地常利用一些似是而非的意識型態觀念來增進自己的權益。同時，他們也曉得自己是基督徒，所以就愈來愈關懷窮人及社會邊緣人物，願意為解救這些可憐人而奮鬥。可是，在他們原有的信仰意識中，有不少觀念在阻礙他們這樣做。此時，一個新的神學視野出現了，中等階層的基督徒們廣泛地都因而得到一種心靈上的解脫，紛紛認同這個神學思想，以基督徒的身分投入這一

「解救運動」，即便自己物質方面的特權和利益因而受到損失，也在所不惜。

當時，我們這些從事神學工作的人都有一個共同信念，認為這個由教會中最有活力、最富創新力的成員們所推展的運動遲早會有效地經由教會的牧靈活動影響到拉丁美洲所有受壓迫的人們；因為教會已開始加入了新的陣線，傳佈新的信息了；迄今仍有一些拉美神學家還抱著這一樂觀的信念。果然，第一種解放神學確實也推展維持了一段很長的時間，也達成了相當廣大的目標。

但是，另一種不同的思想產生了。

## 二、第二階段的解放神學

### 重新反省的起點

現在我們要開始述說解放神學發展史上的第二階段。相信在進入主題之前，先回想一下在講述其第一階段時已提到的各大要點，對後來的分析會有幫助。前述要點大致可歸納成下列三項：

第一，中等階層人士羣中大量皈依了這一神學。其起因何在？

第二，社會上的各個階層都被籠罩在形形色色的似是而非的意識型態觀念之中，這些觀念把社會現狀的事實真象隱藏起來，並使之合理化了。因此人們對基督宗教信仰習慣上的理解方式是否正確，值得懷疑。這一神學對此提出了疑點，並尋找問題癥結，謀求解決之道……其方法論趨向若何？

第三，天主從起初就把自己的存在和本性啓示給人，也向人啓示願使人生活得合乎人道、得到解救的意願。這啓示在被那些似是而非意識型態觀念扭曲下失去了原本的面貌。新神學把這些不良的意

識型態觀念剔除了，恢復啓示原有的面貌。教會認同了這一新神學思想，藉著牧靈活動推廣這新觀念。其長期目標何在？

上述三方面的反省，前文都已詳述過了，不再仔細發揮。現在我要大致提一下拉美神學第二發展階段的新情勢：一般羣衆。

在大多數的拉丁美洲國家內，羣衆這一情勢其實早已存在。我要說的是，從一九七〇年代的早期開始，羣衆這一情勢由於一些羣衆運動——或稱之「羣衆主義運動」(populist movements)——的推波助瀾而引起廣泛的注意；這些羣衆運動直到七〇年代的晚期仍然相當活躍。我願提醒大家：在思量如何把這新情勢神學化的當兒，應該小心，尤其在分析下列兩件事時，要分清習慣上的觀點及新觀點的不同所在：這是很重要的。第一，在做神學化工作時的理性基礎不同。第二，新觀點不像習慣上的觀點一樣，僅單純地以經濟眼光來劃分世界，說第三世界的國家是正在開發中的貧窮社會。

### 新情勢——羣衆運動——舉例

羣衆運動在拉丁美洲實在有很大的力量：舉阿根廷的「貝隆運動」爲例。貝隆 (Peron) 曾在自由的選舉中當選阿根廷總統，並繼選連任，一共主政十多年，直到一九五〇年的末期才在軍事政變的情況下倒台。接著貝隆遭放逐，流亡西班牙近二十年。然後，又經由一次自由選舉，使貝隆重登總統位，可是却導致他在任內被刺身亡。這個故事，我描述得很簡要，但是相信已道出了拉丁美洲各國政治事件的歷史性輪廓。要是我們能深入了解這些政治事件，就能發現拉丁美洲的事實真象，也就能了解拉丁美洲一般知識分子的態度轉變，從而具體地了解解放神學發展過程上的重大轉變。

在貝隆流亡國外這二十年中間，國內的知識分子及神學家圈內有了哪些變化？貝隆遭放逐，阿根廷國內政治圈有了很深的裂痕，從此一分爲二：上等階層、中上階層、知識分子、以及大多數的天主教聖職人員完全反對貝隆。中下階層及勞工階層，不論在都市內，或是鄉村裏，在這二十年間仍然熱忱地擁護貝隆。形成這個對立的因素固然很多，但最值得注意的可能是知識分子在貝隆第一次任總統主政期間對他的不滿。很清楚，貝隆對以自由爲基礎的政治理念表達得不清楚，有極右派國家主義的傾向，有許多行政措施類同法西斯主義或反猶太主義；這些都是造成知識分子反對他的原因。顯然，知識分子反對貝隆，是爲了民主，爲了人民本身。

可是，繼續掌權的各軍人政權及非貝隆派的文人政府，在這方面的努力都沒有成功。這一點促使一般知識分子、特別是天主教方面的，重新反省他們在貝隆時代的政治立場。他們似乎發現自己在政治上所犯錯誤的關鍵。所以，他們又重返擁護貝隆的陣營，所持的理由是爲了同一的廣大羣衆——這羣民衆在任何一個政權的統治下都是遭到壓迫的受難者，可是信賴老領袖貝隆之心却從未改變。因此，及至貝隆由流亡的西班牙返國時，他不但受到他原有、毫不妥協支持他的羣衆的支持，而且還受到大多數知識分子的支持，知識分子帶著「新的」解放神學來支持他。

### 知識分子的覺醒與神學思路的轉變

我認爲，知識分子及神學家——依工作性質而言，神學家也是某種定義的知識分子：「信仰上的知識分子」(intellectus fidei)——的態度之所以有這樣大的轉變是有其根本緣由的，是來自知識分子常常會有的「一種痛苦經驗」。不管在拉丁美洲，或是在其他任何地區，知識分子常會爲了「大衆利

益」(Common good)的緣故而思考，而創造一些新理念。他們認為在社會中有一羣沈默的大眾，這些老百姓沒有足夠的能力來知道自己真正利益的所在。所以知識分子常替這羣沈默大眾講話，即使因而損失自己的權益也在所不惜。可是，不幸的是，到頭來這羣知識分子發現：不但爲之設想替之發言的老百姓從來沒有了解他們，連歷史發展的主流也拋棄了他們，把他們與羣衆的勝利切成兩斷了。

對知識分子來說，「皈依」(conversion: 本文顧及上下文，常譯爲「重大轉變」)的意思是某種形式的「自我否定」(self-negation)。所以知識分子自己該做的事是「學習」(to learn)，而不是「教導」(to teach)。爲了向一般民衆學習，知識分子就應加入一般民衆羣中，與他們團結一致——即使心智方面也應如此——放棄知識分子一向所有的成見：即一般民衆常常有錯誤。

有了上述背景，我們就可開始探究拉美解放神學在七〇年代中期所遭遇的轉機，也就容易了解解放神學是如何由第一階段轉入第二階段了。

有一點是很明顯的：就是不論在教會內或教會外，羣衆運動（或羣衆主義運動）都很興盛。這一點顯示一般民衆既不了解、也不歡迎第一種解放神學所給的一切。提倡第一種解放神學的神學家相信：一般人宗教理念上對苦難與救援關係間的體驗會導致安於受壓迫的境況，這種信仰因素是應該受到批判的；可是羣衆運動却顯示一般民衆的反應並非如此，他們並不覺得這種信仰因素值得批判。由是，第一種解放神學只在中等階層人士羣中掀起希望、熱忱及皈依，而中等階層人士事實上是與歐洲文化聯繫在一起的。這些中等階層人士以第一種解放神學的思想來關懷窮人及受壓搾者，固然危及了現狀，但遍及拉丁美洲的左翼中等階層人士的受迫害，並未縮短中等階層及基層百姓間的鴻溝。

很明顯，假如神學家仍然願意做一般民衆的「同夥知識分子」(organic intellectuals)——

換句話說，他們若願意以知識分子的身份有效地負起「了解民衆信仰」的責任，就必須去學習受壓迫民衆是如何活出他們信仰來的。因此，杜瑟爾 (Enrique Dussel) 就替神學家及牧靈工作者塑造了一個新的表達方式：「窮人使徒的身分」(the discipleship of the poor)。鮑夫提出一個新的「教會起源論」(ecclesiology)：「因窮人而誕生的教會」(注3)。古鐵雷替自己的新書題名為「窮人的歷史性權力」(The Historical Power of the Poor) (注4)。希望在宗教事務上成爲窮人及未受教育的人的「同夥知識分子」的神學家們，開始了解他們的任務是把人們對自己信仰的了解組織起來，加以統一解說，同時替因此信仰而來的實踐做奠基工作，替這種實踐辯護。

當然，並不是所有拉美神學家都認同這個轉變，仍有一些還拒絕放棄第一階段解放神學原有的批判功能，堅持主張神學工作應該批判那些似是而非的意識型態觀念，因爲這些觀念像別的文化中普遍蔓延的特色一般，可能而且一定會影響人們的神學思想，使神學成爲壓搾人的工具，從而變成「沒有基督精神的神學」(non-Christian theology)。當然，事實很明顯地告訴我們：那些很清楚屬於第二階段解放神學的神學家，仍然不得不把注意焦點放在相同的意識型態之上。

## 第二階段解放神學的特色

現在我們回到前面所提鮑夫嘗試和亞克雷州基督徒基層團體成員交談的經驗。在這個例子中，鮑夫問了有關耶穌如何救援的問題，一般人的回答不得不讓他結論到：「神學家應該(用他自己的話)「在一般教友心中重建十字架應有的正確地位」。鮑夫這樣說，似乎應該很自然地去做第一階段時拉美解放神學家所做的事情。不過，事實並不是這樣。鮑夫在他文章的開頭寫了一段導言，提到了第二階

段解放神學的方法論原則。他寫道：

「教會若是真的選擇了民衆、窮人，且和他們的解放站在一起，就應該在做神學工作時與基層民衆接觸，向他們做主要的學習。是誰在向神學家們傳福音呢？是信者民衆所做的信仰見證；是信者民衆在盡一切能力向人介紹天主時所做的努力；是信者民衆面對一貫造成他們痛苦緣由的壓迫時，所做的英勇抵抗。」（注5）

談到這裏，不知你們以爲上述說法是否有點內在的自相矛盾？一方面宣稱要接受窮人向自己傳福音，受教於他們；另一方面又說自己負有「在一般教友心中重建十字架和痛苦應有的正確地位」。一個受苦和宿命論的天主觀究竟能夠怎樣來向神學家傳福音呢？

我相信，要了解這一點，必須先掌握我在本文標題上提出的兩個階段中間拉美解放神學在發展上會有的轉變的意義，並認清其間的困難才行。無疑地，兩者均關懷如今全世界所注重的「一個焦點：要解救拉丁美洲的受苦受難者——他們的痛苦大部分來自不公義的社會體制——並使他們活得更合乎人道精神。雖然大家所關懷的焦點相同，但也不能不承認在拉丁美洲有著使用同一名號的兩種不同的神學存在著：它們之間預期目標不同，方法不同，前提不同，牧靈性的結果也不同。以下我希望給大家說一點兩者間不同的特色：拉丁美洲現在同時並存、也同時在研究進展著的兩種解放神學的不同特色。

### 三、兩種拉美解放神學的不同特色

#### 第一階段解放神學失敗的原因

由預期目標來看，我們可以說兩種解放神學在某種看得到的程度上都沒有完全達到預期的成果。第一種解放神學原先希望利用牧靈活動中慣用的傳統主題——例如：天主、聖事、恩寵……等等——的宣講，給拉美教會提供「解救」的真義，創造一個消除各種似是而非意識型態的新環境。可惜，今天很清楚知道，這個努力是失敗了。我想失敗的主要原因有三：

第一是用錯了名號。本來神學家們是希望慢慢地、一步一步地在神學的各個學門中加入新的內涵，如此自然可以使舊的神學煥然一新；若然，舊的觀念就自然而然的被新的取代了。可是，打出來的新名號——解放神學——會使人產生錯覺：以為這是一種新而危險的神學觀念，以為它關心政治遠勝於改善神學思想。果然，這「名號」錯用的效果很快就出現：不論是文人政權，還是軍人政權，都立即開始壓迫和威脅教會，極力想讓教會的一切活動都能明顯地和解放神學不發生任何關聯。

第二，因為以「解放神學」為名的新神學不只在神學家圈內流行，同時也瀰漫了大部分的中等階層教友圈，所以整個拉丁美洲掀起了一股懷疑的浪潮，強烈地批判「一般民衆的宗教觀」——或者更好說是批判「一般民衆所認同的天主教教義」(Popular Catholicism)——說它是壓迫人的，更厲害的說法是沒有基督真精神的。由是，對這種新神學思想的責難之聲此起彼落，說這種新神學多少受了馬克斯主義的影響，才會把壓迫和宗教間的關係拿來如此地分析解說。當然，這種責難很容易導致教會當局的戒心，從而禁止大多數抱有這種新神學思想的神學家在神學院、大修院、或訓練在拉了

美洲教會從事牧靈工作者的類似機構裏教書。雖然以這理由禁止他們教書有點不公平，但是教會當局仍是如此做了。

第三，許多在「解放神學」旗幟下的拉美神學家，雖然在自己的地方教會內不完全被欣賞，但是在國際性的神學市場却造成時尚，而成了時髦人物；從而捲入一場無情而且相當無意義的爭論之中。他們在歐洲及北美的同行們相繼在方法論及神學立場上向他們提出質疑。結果，二十年來，拉美解放神學似乎成了需要不斷自我辯護的「護教學」，而不是一個有建設性的神學課題。

## 第二階段解放神學的努力方向

截至目前，還很不容易給第二種解放神學的功效做評價。這不只是因為這個新神學思想在拉丁美洲的發展期限還很短，而且，最主要的原因是提倡這神學思想的神學家很謹慎、也很謙遜，不太強調非達到什麼預定目標不可。我個人認為這種謹慎而謙遜的態度是知識分子真正皈依的具體表現，確實能讓知識分子以真誠的心來面對民衆的權益，接觸民衆的思想方式。這種真正的皈依會讓人做很大的改變，對自己的批判力及創新力在某種程度上有所自制。一個知識分子除非先有了這一真正的皈依，便無法自由地成爲一般民衆的有益助力。

假如一位神學家有了這種謹慎而謙虛的心態，就不會一下子寫很多系列的作品了；更恰當地說，他不會寫很多令其他在同一思想領域中寫作的知識分子所無法忍受、無法苟同的作品。例如古鐵雷寫的第二本神學作品——（窮人的歷史性力量）（The Historical Force of the Poor）書——就不可能被人認爲與其第一本書（解放神學）一樣，是屬於拉丁美洲以外的神學家所不敢苟同的作品；不僅如此，就算下述的批評也不會有：說這兩本書的品類相同，只是令人不敢苟同的程度差距很大而

已。若有人不知道拉丁美洲情勢已有根本的改變，而且影響了古鐵雷，使他的態度變得謹慎謙虛，就會以為古氏神學作品的品質好像大幅度地退步了，認為他的新作品在品質上雖然比一般民衆的思想略微高些，但也只是一本值得商榷的宣傳資料而已。鮑夫的一些老作品——像「基督：解救者」、「基督的苦難：世界的苦難」（注6）等——若拿來與他的新作品比較，也有相同的情形，這些新作品更關心直接由民衆產生出來的教會，以及這種教會應有的新形象。

總之，假如你願確實地評估第二種解放神學的成效，尤其若要看他們是否已經成功地給自己提出的問題找到了答案，那麼，依我的看法，你就必須先考察拉丁美洲的新情勢。經過考量，你會發現：這個新的神學思潮事實上只成功了一半；這一點可以在下列兩個層面加以分析說明：

### 當地教會聖統（主教）的支持參與

首先，提倡第二種解放神學思想的神學家們，已經成功地爭取到當地教會聖統（主教）中大多數成員的支持，也使他們加入了推動這一思潮運動的行列。這是一個比較大、在實質上也較有利的成就。

我們在前面已經指出：第一種解放神學的推展之所以受到阻力，是由於這派神學家在面對民衆的不正確宗教信仰時所採的批判態度；換言之，這些神學家陳述普通教友的不正確宗教信仰時所用的方式不太理想，因而導致阻力。在這一點上，持第二種解放神學思想的神學家就不同了，他們在基本上先接受了普通教友的宗教觀，把這些宗教觀視作「解救的要素」，如此許多不必要的疑懼就消除了。因此教會只要感覺到自己在那麼地方能強力地保護民衆，就出面保護，即便受到政府的反對壓制也在

所不惜。那麼，在當地第二種解放神學就會受到廣泛的支持，巴西就是一個很好的例子。一九七九年，在墨西哥舉行的拉美主教會議（Puebla Conference）就是採取這一觀點：該次會議主教們的決議，雖然沒有完全接納第二種解放神學的觀點，但是至少已經在完全接納和全面棄絕並譴責「解放神學」之間做了一個折衷的選擇。

不過，有一點我們不能不知道，就是不管第二種解放神學思想的倡導者如何面對普通教友的不正確宗教信仰——是批判、還是接受——第二種解放神學的政治傾向仍然很濃，至少跟第一種解放神學濃度相等，甚至可能猶有過之。換句話說，第二種解放神學雖然爭取到了主教們的支持，並不意謂他們就是放棄了其政治幅度。其實，第一種解放神學的政治關懷是屬純理念上的：僅希望在信仰的光照下把基督宗教中的正確政治理念，以新的表達形式來重新界定（redefinition）；如此，就可讓基督徒在信仰的角度下有了新的尺度，藉以對政治活動付出更密切的關懷，影響其導向正當的發展途徑。相反的，第二種解放神學就實際多了：先在某種程度上接納普通教友已根深蒂固的政治理念（對或錯暫且不論），因這政治理念而產生的既存政治體制及政治現況和情勢也不予以排斥；但是，就在這已被接納的現況和情勢之中尋求民衆自我解救之道。

持第二種解放神學思想的神學家，首先使自己成了一般羣衆中的一份子；他們成了羣衆政治勢力的支持者，與人民站在一起，爲人民的政治利益辯護。如此，「神學與人民連結」的理想才不致落空，反更踏實。以阿根廷教會爲例：單單在神學上極力鼓吹「除去政治上的意識型態」、「重新確立正確的基督信仰政治理念」的做法，和在神學工作上與「擁戴貝隆的思潮」（Peronism）相連結比起來，後一做法更富實質上的政治意義。巴西也有類似的情形：在最近的一次全國大選中，有幾個教

區的主教印發了一些「政治準則」一類的傳單，指導教友在各政黨之間如何做選擇。尼加拉瓜也做了同類的事情：當地教會把該國新政情的發展與基督徒基層團體（Basic Christian Communities）間的關係做了分析，發出準則性的指南。

### 糾正錯誤信仰理念的努力

除了上述「教會聖統也參與了自己行列」的成就之外，第二種解放神學還在另一個層面上有其值得一提的初步成就——雖然成效還不是很明顯。

神學家是知識分子。做爲知識分子的神學家們深知自己有糾正一般民衆錯誤信仰理念的先知性使命。所以他們明白自己固然應與普通民衆站在一起，但也不可放棄在某種程度上批判一般人所有的錯誤信仰理念加以糾正。前文我們已經看出：過分強調「向普通教友學習神學思想」，必然與鮑夫等神學家所做「在一般教友心中重建十字架及苦難應有的正確地位」的努力彼此衝突。若一面倒地全然偏向羣衆，一定是個「誤入歧途」的做法。所幸，一般說來，第二種解放神學雖然在表面上似乎不對一般羣衆運動的現象多所批判，但事實上還是在努力給予一個更平衡的原則，其主要課題是「在大眾文化中挽回並推動基督信仰的正確價值觀」。當然，要達成這個目的，神學家必須深入羣衆之中，但是絕不可閉著雙眼，盲目地深入。毫無疑問，在任何文化中都有消極的因素，但是若仔細深入觀察，神學家也能同時發現該文化中亦有很具價值、使人解放的積極一面。那麼，問題就是在如何分辨出這積極面的所在，並盡可能在發揚其積極面，同時抑制或減低其消極面所發生的作用了。

持第二種拉美解放神學思想的神學家在這方面的努力成效並不大——至少比起他們預期的要小

很多。爲什麼成效不大呢？我深信其原因不容易爲不熟悉拉丁美洲文化情勢的歐洲及北美神學家所理解，除非我們分析拉丁美洲的歷史背景及現有文化的歷史成因。

拉丁美洲不像北美洲一樣。在北美洲，文化較單純，大多數移民是來自西歐或中歐，他們早已有自己文化生活的既有方式，就算還有一部分來自亞洲諸國，他們本國也已有了幾百、甚至幾千年的文化背景。北美洲的居民只須將這些全是外來的文化加以融合，彼此適應，彼此截長補短，就可創造發展出彼此能夠認同的新文化來。可是，在拉丁美洲問題就複雜得多，影響當地文化的各色因素，多到不生活在當地的人難以想像。

首先，拉丁美洲有當地固有的古老文化：像阿茲特克族（Aztecs）：墨西哥中部的印第安族）、馬雅族（Mayas）：中美洲的印第安族）、印加族（Incas）：秘魯山區中的印第安族）等都在哥倫布抵達美洲之前就已發展出自己固有的文明生活方式。而後西班牙和葡萄牙兩國以征服者的身分來做殖民統治後，又帶入了一些非本地固有、又非純歐式文明的生活方式。例如西班牙耶穌會士就曾爲傳教及教育印第安人，建立了一些具有自己特色的小村落（稱之 Reductions of the Guarany）。這些既非本地固有、又非純歐式的生活文明，就像散布在南美諸固有文明之中的一些的歐洲文明「租借地」。此外，還應加上許多南美國家中的非洲奴隸，他們的自由被人用暴力剝奪了，不得不放棄固有的宗教信仰，心不甘情不願地接納基督宗教。

現在最重要的一點就是應該了解：這些來自非洲或南美土著的各民族，很多世紀以來，一直都在基督宗教的名義、禮儀、甚至信條的掩護下，經營自己祖先留傳下來的固有文化，保持固有宗教的信仰理念。如今這些人民開始有了覺醒，開始努力，企圖使自己原有的文化復甦起來。這一股力量非常

巨大，愈來愈讓由市場經濟理論所操縱控制的當代西方文化受到衝擊，不得不反過來壓抑他們，因為市場經濟不能、也不願承認有所謂文化差異的問題存在。雖然如此，這股努力仍然受到教會人士的支持與認同——這是唯一的同情、支持力量。這股努力的力量已經染上了解放思想的特質；就是主張上述各民族有權繼續保存他們自己的文化。我要進一步指出：這些文化本身所呈現出的某些價值觀，可說是真有基督精神的；相反地，當代西方都市文明所呈現出的消費至上、或愈來愈烈的個人主義傾向，却不合基督精神。

上面提及的第二種解放神學，賦予這些價值觀很重要的意義。可惜的是，這種解放神學尚無法把這些文化特質加以建構、組合成爲一個重要的人類學特質，亦即無法說出其統一的特性。其所以如此，部分是由於這些文化都還存在於原始層面；另一方面也是因爲唯有如此多元，才能更有效地保存各自原有的特質和風貌。有許多人認爲這類文化不屬基督文化，尤其這些民族所信奉的宗教不是基督宗教，所以他們企圖改變這類文化的某些價值觀，使之「轉向基督的價值觀」。他們的努力失敗了。原因是他們未曾理解：任何事物都有其必然的整體性，任何片面的改變（例如只在宗教上改變）都會是有問題的，都可能導致極端危險的後果。

總之，由第二階段解放神學的角度來看，努力是有些成果：教會在當地人民中所從事的牧靈服務，確實產在了一股不小的力量，能使他們多少解除一些古代文化包袱所給的束縛。然而，若想用這股力量來改變基督徒認爲應解脫的一些固有宗教因素——像固有的禮儀啦、崇拜的地點及器具啦、宗教的理念啦……等等——尤其想用基督徒自認爲最有價值的基督宗教因素來取而代之的話，這股力量就不能發揮其預期的效力了。

## 兩階段解放神學在方法論上的異同

現在，讓我們進一步探討一下兩種解放神學在方法論上的一些特質。關於這一點，另一位也曾經歷上述解放神學由第一階段到第二階段的轉變的拉美神學家——索布利諾（Jon Sobrino）——有些較深刻的研究。我們不妨以他的觀點做討論的基礎。

索氏於一九七五年在墨西哥舉行的一次研究神學方法論的會議上，曾經宣讀過一篇這方面的論文（注7），文中詳述解放神學誕生的時代背景，亦即當時拉美各地大學校園的一般狀況，同時也提到了一些與解放神學方法論極有關係的論點。他說：解放神學的創始份子，並非專業性的神學工作者，只不過是一些「從事牧靈工作的神父之類的人物，他們是以行動團體的輔導的身分來做神學反省，因而成爲神學家了的」。由於這個背景，我們可以了解解放神學有其特殊的性質，索氏如此描寫：「我們認爲拉美神學比歐洲神學更能意識到神學本身應有的身分，亦即『知道自己是什麼』（awareness）。顯然，『這是神學意識型態化與否的問題』；關於這一點，拉美神學要比歐洲神學來得機靈些（注8）。」這一特質我們在前面也曾提到。索氏認爲：拉美神學就是因爲有了這個機靈性，所以大量使用「社會科學」的方法來研究神學，而不像以往許多世紀以來那樣，神學家都以哲學基礎來建構神學。

拉美神學家所願意做到的是希望以認知的方式來消除不正確的意識型態觀念，社會科學的研究方法正好提供了要完成這一工作的適當工具，只可惜這個工具太精密、太複雜了，遠遠超過大多數民衆所能掌握的限度。這是第一階段解放神學的狀況。

隨後，索氏進一步討論第二階段的解放神學。他加給這一段文字的小標題是「窮人——教會神學

學課題的焦點」。他說：「因此，窮人的教會發現悔改（皈依）就是在歷史的過程中認出『別人的地位，並強迫自己變成別人』。這件事若僅由理智觀念來反省，會是相當淺薄細瑣的，可是確實是重要的，因為終究我們會發現這是一個悔改與否的『測度器』（注9）。」

第二階段的各式解放神學作品，是以社會科學及其方法論做為消除不正確意識型態觀念的工具。到了解放神學的第二階段，「變成別人的過程」倒是在拉美教會內成了取代第一階段社會科學的神學反省工具性地位了。有趣的是，此時神學研究多少又回過頭來，在一定限度內應用了哲學方法，因為他們發現：在一般民衆間，用哲學基礎來為「變成別人」建構一套有理性的神學觀念是必要而有效的。例如，在這解放神學第二階段裏有兩位很有名的神學家，就是杜瑟爾（Enrique Dussel）及史堪諾（Juan Carlos Scanone），而另一位哲學家陸唯納（Emmanuel Levinas）竟也和他們同樣深具影響力（注10）。

## 四、結語

現在是該做結論的時候了。可是我知道不少核心的問題我並沒有給大家提供答案。事實上，我也沒有這些問題的答案。例如下面這個問題，我就沒辦法回答：兩階段的解放神學能互補不足嗎？或者是互相對立的？當然，二者都是願意以同一的基督信仰來解救同一的人民，使他們生活得更合乎人道精神；由這一點來看，二者應該可以說是互補不足的。可是，二者又建基於彼此反對的先決條件（預設）上，策略相異，使用的手段及方法論事實上也不容易妥協。也許，我們惟一能夠說的只是：經過二十年來的努力，解放神學確實已經深深地在拉丁美洲生根了，雖然在不同的階層、不同的社羣裏所

採用的方法、所表現的形式有所不同。我們有一個共同的希望，就是這麼多不同型式的解放神學終究會朝向同一焦點收斂集中。

總之，我給各位提供了不少的資料，大家也許經過我的分析，能夠多少更進一步、更明確一點地描述出拉丁美洲在解放神學上，或者更簡單地說，在神學上，究竟做了些什麼。

最後，我要聲明一點：我花了很大氣力來說明七〇年代中期在拉丁美洲神學界所發生的「大轉變」，我的目的並不只是在提供一項更精確、更複雜、更平衡、但既抽象又遙遠的純資料而已。我主要的目的是在從事一項挑戰。我並不是向各位挑戰，說要你們做我們做過的事情；在你們生活的世界，如此做是毫無意義可言的。不過，這也是真的：各位在你們自己的生活實況中，如何用你們的工具，發揮你們的心智，產生在我們那裏所獲得的效果。我不知我這挑戰是否會有成效，不過我從頭開始就是抱著這個態度來做這次演講的。謝謝各位。

註釋：

- ① Leonardo Boff, "Teologia à Escuta do Povo", Revista Eclesiástica Brasileira, 41 (Marco, 1981), 65.
- ② Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973). Original Spanish version: Teología de la Liberación: Perspectivas (Lima: CEP, 1971).
- ③ Cf. Leonardo Boff, Eclesiogenese (Petrópolis: Vozes, 1977).
- ④ Gustavo Gutiérrez, La Fuerza Histórica de los Pobres: Selección de Trabajos (Lima: CEP, 1979).

- ⑤ Leonardo Boff, art. cit., p.55.
- ⑥ Leonardo Boff, Paixão de Cristo--Paixão do Mundo (Petrópolis: Vozes, 1977).
- ⑦ Jon Sobrino, Resurrección de la Verdadera Iglesia: Los Pobres, Lugar Teológico de la Eclesiología (Santander: Sal Terrae, 1981), Chapter 1, 'Economico-cimiento teológico en la teología europea y latinoamericana', pp.21-53.
- ⑧ 同上. p.34.
- ⑨ 同上. p.163.
- ⑩ See in the collection edited by the Instituto Fe y Secularidad entitled Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina (Salamanca: Sígueme, 1973), E. Dussel, 'Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina', especially pp.91 and 97, as well as the explicit reference to Levinas, p.69, note. Cf. also citations of Levinas in the collections edited by R. Gibe-llini, La Nueva Frontera de la Teología en América Latina (Salamanca: Sígueme, 1977) by Dussel and Scannone: E. Dussel, 'Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina', p.183, and J.C. Scannone, 'Teología, cultura popular y discernimiento', p.215.
- 本文譯自 Juan Luis Segundo, "Two Theologies of Liberation", Month, 17(1984)

# 「本位化」的神學——在亞洲及拉美（註）

房志榮

本題將由三個步驟略加發揮：一、近年來拉丁美洲及亞洲的神學鳥瞰；二、菲律賓、印度，及中國與本位化有關的一些神學潮流；三、對神學本位化的一些神學反省，即天主聖三在本位神學中的一些幅度；創造與兩極；降生的後果；衝突與修好；和諧與聖神。

## 一、二十世紀末的神學大勢

宗座文化執行委會主席保祿蒲巴爾樞機會引用一位非洲主教的話說：「二十世紀末的科學與精神界的大事中，亞洲與非洲的神學家帶來的貢獻將被列入其中之一」（註1）。這是在非洲的一次神學會議中所說的話。如今我身在阿根廷，不能不想到拉丁美洲的神學家，並認為他們的貢獻今天已是一個有目共睹的事實。比如古鐵雷曾恰當地指出拉丁美洲（以下簡稱拉美）的神學反省，的確與近代的歐洲所用方法不同，而索布里諾更指出其根由所在：「窮人的教會有一個核心，就是空虛自己，處境卑下；為許多人來說這是橫加於他們身上的命運，雖想擺脫也無能為力；為另外一些人來說，這是他們選擇的命運，為與窮人休戚相關」（註2）。這正是教宗若望廿三世為梵二大公會議所夢想的，一個以窮人為中心的教會（註3）。若望教宗所未能實現的，拉美神學家正在努力實現。

在拉丁美洲說「神學反省」比說「神學」多，這意味著在此，以神學為純粹學術的時代已成過去，而以信德的體驗為嚴肅的神學對象。信什麼呢？信耶穌基督的拯救（註4）。這一神學反省不僅以窮人的貧窮及希望這一事實為出發點，還要把這一事實表達出來：窮人的處境最後是死路一條，不過由神學看貧窮，反能絕處逢生，產生一個對生命的希望，這希望的根子在於與天主所建立的新關係。教會能對窮人的這個希望有所貢獻嗎？（註5）

倫理神學方面，在拉丁美洲產生了在本世紀後半葉所共有的革新。直到五十年代倫理神學是教科書式的：悲觀的，解決個案的，屬私人生活的。五十年代末期開始革新，終於梵二給予了決定性的一擊，這在 Medellín (1968) 及 Puebla (1979) 兩次拉美主教會議的文獻中有清楚的交代（註6）。「由窮人的觀點出發，而非由資產等級出發的倫理神學，是把經濟上有困難的人作為優先考慮的對象，而不是那些經濟上有特權的人。因此如何建立一個互相關注的新社會，是倫理神學的基本問題。在作反省及社會實踐上倫理神學家需要悔改，就是由窮人的觀點來反省」（註7）。

在拉美解放神學的發展中，窮人在先後兩個階段中扮演著兩個不同的角色。首先是在各大學中，那些大部分來自資本家庭的大學生，願從自己的信仰中取出社會學的結論，來面對各種的意識型態。他們的目標是把窮人從他們的宿命論、民間信仰及被壓迫中救出來，這是由一九六〇年至一九七五年的時期。從此重點有所轉移：不再是救窮人，教窮人，而是向窮人學習，有意識地去「上窮人的學校」。為何發生這種改變呢？基本上是因第一時期的失敗，即那種來自資本社會救窮人的狂熱所引來的反效果。因此才發現解放神學不該以救窮人為出發點，而該認真顧及窮人的經驗，宗教熱誠，及文化根蒂（註8）。這一新動向的確更合乎福音精神（參閱瑪十一25），及整個救恩史。「天主的聲音

是由這些窮人的教會，及作決策中心的外圍向我們發出」（註9）。「在讀聖經時會出現一個常數，由亞巴郎開始直到新約的收尾均如此。天主的話常在那些生活於社會邊緣的人中定型、加深，並獲得其意義。無論是在危機或革新的時代裏，天主是由社會邊緣喚醒自己的人民，那時人民才開始重獲在旅途中所失去的意義與活力」（註10）。

這樣一來，福音中所說的「人民」才獲得一個更清晰、更深邃的概念和內容。除了外邦人（*ethnos*）及選民（*laos*）以外，還有一個聖經範疇 *ochlos*，即百姓，庶民，無名的大眾，他們是耶穌同情的對象（瑪九36），同時是猶太宗教領袖所輕視的（若七49）。拉美的許多教會基層團體將這一度會失去的教會學幅度重新獲得，而讓簡樸的平民成爲教會的主角（註11）。以上是拉丁美洲的神學烏瞰。現在我們要向亞洲神學投下一瞥。

在亞洲也有類似的神學覺醒，比如阿瑞瓦絡神父會說過：由梵二大公會議興起一個世界性的教會，所有組成教會的成員都互相影響，這是梵二的基本意義所在。我們所目睹的是第三個大紀元，一個世界性教會的新紀元。雖然我們還不知道這一新時代會給我們帶來什麼，但我們必須捲入其中，積極地促其形成（註12）。在印度、中國，及亞洲其他地區，無論是基督教或天主教，都有這種覺醒的跡象。

一位印度神學家認爲，在印度神學的解釋過程中，有三個互起作用的因素值得注意：印度諸宗教及基督信仰的傳統與經典；以上兩個傳統在無意識中所形成的印度神學；在目前這個歷史性的過程中所造成的有意識的相遇。人的想像力受到新鮮事物的刺激固然會活躍起來，但家常事也有它的刺激。這個時代會產生一些新的、有整合力的比喻或說法，來給各種價值一個新的評價，來讓傳統有一個創

新的成長（註13）。阿瑪爾神父也寫過：「如果信仰只是同意所啓示的真理，神學便是一個真理的系統；如果信仰只是行動的承擔，神學便是批判性的政治反省，其目標是改變現況；如果信仰是對天主聖言的全面答覆，既要改變世界與社會，也要求個人的悔改與自我實現，那麼神學就是一個整合性的智慧，包括很多幅度與層面。印度所需要的是這第三種神學，就是說它具備以下的條件：(1)注意脈絡（所在地的宗教、發展、民間敬禮）；(2)有地方性；(3)交談的；(4)注重人位的；(5)批判性的（面對世界和教會）。這一切的先決條件是成立生活的基督徒團體（註14）。

在中國也有這類的建議，就是用亞洲人的方法和表達方式來作神學：(1)以色列的天主就是亞洲人的天主；(2)與團體及為團體而作的神學：在教會內也在整個亞洲內，就是包括它的一切文化和宗教；(3)一個為激情、為「受苦」推動的神學：爲了在歷史中所遇到的種種，爲了亞洲人的愛情之歌與痛苦之劇而感受到愛與痛；(4)一個富創造性想像的神學，能在亞洲人的痛苦與幸福的經驗中發覺到天主的化工，然後將之譯成佳音的語言，就是說神學的喜訊（註15）。輔大神學院及其他中國的牧靈與出版中心也是朝著這個方向在努力（註16）。

馬尼拉的東亞牧靈學院，曾於一九八一年夏舉辦過一次以本位化爲主題的暑期講習。當時的學院院長尼各拉神父將神學概念說成「由生命、爲生命的反省」。換句話說，神學是一個程序，爲對生命有所貢獻，神學不是一個最後的答案（註17）。稍遲，尼各拉神父繼續說：神學是給基督真理服務，這真理是信仰的真理，來自奧秘，回到奧秘，因此不能以一般人間的學問來衡量或證實。這樣一來，神學不得不是否定式的。因它所觸及的是有關天主及有關人的深不可測的奧秘，任何神學肯定在某種角度下都是不相稱的。這一事實使得所有的神學範疇，無論是東方的也好，西方的也好，都相對化。

其次，神學應該是批判性的：隨著啓示真理的指引，把世界重建於天國中，將一切重新與天主生命的奧跡相聯繫。最後，神學運用一種象徵的語言，僅指出一條路來領會那不能完全了解、也不能相稱表達的對象。這樣，神學使我們面對奧跡提高警覺，使各種發揮趨向一致，並在一個健康的多元主義中容許信仰的各種創造性表達（註18）。

以上是今日拉美及亞洲神學潮流的一個鳥瞰。亞洲方面只略提菲律賓、印度，及中國，其他亞洲國家像印尼、韓國、日本都未能顧及。至於非洲，我只引一段與此有關的話以見一斑：「基督宗教穿著西方服裝進入了非洲。這是一個歷史事實，但並不假定基督信仰必須依賴西方文化。降生的辯證性正是在於天主在各種個別的文化裏降生成人，沒有一個文化有特權認為它離基督信仰更近。事實上所有的文化在與福音相遇時，都被召叫要煉淨自己，接受福音的光照。這是本位化的意義，遠超過純粹的適應」（註19）。

## 二、本位化在亞洲

按照阿瑞瓦絡神父的估計，梵二文獻至少有四十處積極談到本位化的需要與急迫性（註20）。龔卡爾神父對此需要說出下面的一些理由（註21）：

1. 今日教會的危機大部分來自一個事實，就是教會在拉丁文化中將自己的信仰塑造成一個完美的表達整體後，教會就變得非常狹窄，被拉丁文化所束縛，連在傳教區的各種行動中也是如此。中世紀及反對路德改革更使拉丁文化成了教會的第二本性，使它無法了解，或乾脆拒絕任何其他文化的貢

獻。

2. 在信仰、禮儀及「紀律」上所必須做的本位化，要求我們以牧靈的態度來處理這些事實。這就是說，不該以一般的行政總則及其演繹為滿足，或只增添一些適應性的細則。必須將總則加以確定，並適應得像是在地方教會所產生的一樣，全然肯定各種文化環境及具體情勢。這要求一個新的執行訓導權的型態，尤其是教會的普世訓導權。

3. 啓示固然是大公的，教會也是大公的，但這大公性必須在特殊性中予以兌現或實踐出來。「特殊的」是與「一般的」或「普遍的」對立，而並不與「大公的」對立。公教（天主教）信仰的種種特殊（個別）實現與表達是「部分代表整體」或「整體在部分中」——彌撒感恩祭便是一個明顯的例證。本位化到底是什麼？目前一個比較好的描寫是：教會的本位化是把一個地方教會的基督信仰經驗整合到當地人民的文化裏，使得這個經驗不僅用該文化的因素表達出來，還變成一股催化、定向，及革新該文化的力量，直到造成一種新的整體及共融，不僅爲了所說的該文化，並且也爲普世教會構成一個富源或資產（註22）。這是一位歐洲學者所作的綜合描寫。

有趣的是亞洲的神學家也有過類似的反省和說法，比如一位菲律賓的作者寫過：本位化是一個整合的程序，把信仰整合到基督徒生活裏及其文化裏，把一個文化經驗整合到普世教會的生活裏。本位化是在一個真實的基督徒團體裏活出來的，不是經過神學家及人類學家的試管拼湊出來的，雖然他們的研究也很重要（註23）。

在印度，上文所提過的阿瑪爾神父有某種代表性，他曾寫過：本位化及傳福音的基本問題在於，福音到達一個文化時，它已穿著另一個文化的衣服。在亞洲問題更加嚴重，因爲帶著福音而來的文化

是以殖民主義的型態出現。在相遇時，不僅是不同體系的相遇，也是不同民族的邂逅，因此國家主義也捲入其中。印度還有自己內在的問題，印度文化包括許多次文化，因此整齊劃一的本位化在印度行不通。宗教是文化不可缺的一部分，因此本位化自動地帶進各宗教之間的交談（註24）。

同一印度作者在另一處提到教會在與各文化接觸時所能得到的好處。教會的任務既是在三方面展開：即宣講、本位化與對話或交談，那麼教會與印度文化及宗教的相遇能催迫它作自我檢討，重新誕生，產生出新神學，新靈修，新禮儀，及生活與結構的新式樣。教會所展開的交談應該涵蓋生活的所有的幅度，並延伸到所有的成員（註25）。

在中國一方面，自從一九七六年提倡建立中國地方教會以來，教會本位化的文章散見於教會各雜誌中。張春申神父的「中國教會的本位化神學」是一篇綜合性的報導，值得與其他作品一同參考（註26）。

再回到上文提過的馬尼拉一九八一年的暑期講習。這個以本位化為主題的講習歷時六週，參與講習的人來自亞洲及太平洋島嶼各國，組織人及講員有東西雙方的神學家。在籌備期間曾討論過本位化的含義而達到下面的一個結論：(1)本位化不在於將信仰與文化協調，而更是信仰向每個文化的挑戰——一個拯救性的挑戰；目標常是悔改及一個新生活。(2)須把啓示的基本內涵及其文化的表達加以區分，雖然我們知道信仰的本質常是藉著某一文化形式來傳達。(3)宗教象徵及其文化意義的系統性研究是少數專家的工作和任務，他們需要基層的信仰經驗及本位化的各種嘗試。以上是籌備階段（註27）。

暑期講習會本身有足夠的時間，及認真的態度來討論並活出一個本位化了的信仰。結果，講習會所發表的演講與結論給許多與本位化有關的問題和層面一些澄清和精煉。這裏暫時引述一些突出的見

解，其他直接談到本位化的觀點留待下段引述。

本文第一段末尾曾提過的尼各拉神父在講習會中作過一篇演講，題目是「文化、象徵、與神學」。他在演講中強調：一個本位化的神學，必須把啓示懂成一個動態的事實，這和靜態的懂法迥異。啓示的靜態懂法注重認知的種種範疇，固守現狀，維護已有的一切。反之，對啓示的動態看法重視想像力的重要角色，想像力不是幻想，而是一種能力，用以走出自己，走向我們所信的奧跡，並在那奧跡的許多幅度上成長：天主的國，聖三的生命等等。這種看法更在於指點方向，不急於提供立場；將信仰與文化看成一些活生生的、互相影響的程序。天主的啓示不是帶著一個定義來到人間，而是藉著記號與象徵逐步地在人間實現。啓示的訊息固然深具意義，但真正使這訊息生活並產生效果的還是一個臨在，就是那也刺激文化生命的天主聖神（註28）。

講習會的結論將八十年代重要的本位化主題予以點出並綜合，很值得在此向關心本位化的讀者加以介紹（註29）。

(1) 本位化是一個牧靈問題，因此信仰告白，教會結構及神學不必搶先佔首席，而該把首位讓給人民的生活（民生）。我們必須向生命調音，不要太注意立即的效果，好能騰出時間與生活接觸。

(2) 在這生命的交流中，本位化以緩慢的步伐在進行著，出自人的內心，出自文化的核心。這一本位化的程序，其實就是生活本身，只是將其層面推廣了，並直接碰到入心的深處。

(3) 信仰更是一個靈修，而不在于一些「信經」，因為信仰是生活的一個重要幅度，它改變人的態度，向一般的價值觀及人際關係挑戰。

(4) 本位化是一個緩慢的、漫長的過程，分成好幾個階段。首先須向新的視野開放：在傳教上、宣

講上、教理上等等，好能逐步接觸到福音。然後是把基督徒團體的回憶常常放在眼前，同時也把該團體文化的回憶常常放在眼前。

(5)像在上面談及啓示時所說過的，必須放下固定的位置，起程去尋找及分辨。要找的是基本的和重要的東西，同時保持著富創意的彈性。

在討論過一般的本位化問題後，再進一步談談神學的本位化。這一方面尼各拉神父也有精闢的講解。他先勾劃出一般神學表達的程序，然後用來說明本位化神學的一些具體方法或步驟（註30）。這為本文這第二大段是一個很恰當的結論，藉以看出目前亞洲本位化的現況。

#### 一般神學表達的程序有以下五個步驟

(a)開始時有一個難以表達的宗教經驗，比如由天主得到罪的赦免。

(b)然後有初步表達此一經驗的嘗試，這個利用象徵的表達還是先意識的，開放的。需要進一步的解釋和淨化。

(c)這時發生第二次的象徵表達，用以表達的是敘述和神話，仍有其兩可性及晦暗，正如象徵本身那樣，因此仍然需要解釋。

(d)這一步驟所用的是神學的語言，就是以講解、推理及邏輯的概念為傳達的工具。

(e)有時候有一危機或一錯誤的道理（異端）發生，教會為了保護信者的團體不為危險的解釋所迷惑，用界定清晰的一些詞彙說出某些道理。這樣「欽定」的道理就成為信理，有作為準繩的價值。雖然如此，信理的表達也分擔神學語言的積極因素及限度。

#### 本位化神學的進行方法也有以下幾個步驟

(a) 先嘗試與宗教經驗接觸，當然我們無法觸及這經驗的核心，但能加深我們對它的意識，並暫時規劃出它的範圍。這一經驗同時是基督宗教經驗，也是人民在其社會、經濟，及文化上的生活經驗。

(b) 在我們的文化中找出那些與這一經驗有關聯的象徵和神話；有的表達這經驗，有的掩飾這經驗，有的已失去或混淆不清，有的傳送一個完全不同的經驗。

(c) 在聖經中找出那些表達此類經驗的象徵和神話，將它們與文化中的象徵作一比較，而加以批判與充實。

(d) 以這些經過淨化和充實的象徵為基礎，努力創造一些格式來表達上述的宗教經驗，務使我們的人民聽得懂所說的是什麼。

(e) 最後，既然教會的信仰給所有的天主教徒一個共同的語言，新塑造的表達格式必須加以參考，好將這個進行本地化的團體向教會的更廣大的視野開放，因為這團體是教會的一分子。

以上所說與教會訓導近來的聲明相吻合，如梵二牧職憲章就有下面的這些話：「在福音及人類文化間存在著許多聯繫。自天主向其子民啓示自己，直到祂藉降生成人的聖子充分將自己顯示給人類時，祂按照各時代所特有的文化說了話。同樣，歷來生活於各式環境中的教會，曾利用不同文化的種種發明來向萬民宣講福音，來探究並深入了解福音，並在舉行禮儀及信友的多種團體生活中更恰當地予以解釋」（58號12）。

教宗保祿六世於一九六一年往聖地朝聖時，也曾在那裏的東方禮主教們說過：「公教（天主教）的合一固然須完全尊重各自的合法差異，但差異也不得視為公教內的差異，除非它尊重合一，服務愛德，並在建立天主的聖民上有所貢獻」（註31）。

### 三、本位化的聖三幅度

有關本位化的神學，無論是在思想上或著作上，都有一個很清楚的趨勢，就是要在本位化的過程中發掘天主三位一體奧秘的層面。龔卡爾已寫過：爲使信仰的合一及大公性真正得以維持，必須有一個共融的教會學，這就要求在其根蒂上對天主及教會有一個聖三的看法或觀點；要想將這看法具體地予以實現，就須有生動活潑的溝通工具及活動（註32）。

阿瑞瓦絡在講解本位化的神學時也曾提議，在發展本位化的神學時，必須常顧到天主的創造。所謂創造也包括歷史，因爲歷史是創造及天主教恩計劃的延續。創造，世界及歷史構成天主對人類計劃的基礎，在這基礎上建立天主的救恩是復興原始的計劃，不是將它撤消。教會是這復興的一分子，而神學由這浩瀚無垠的救恩計劃中取出一些典型的階段，將之運用於本位化的工作中。

至於天主降生成人是本位化的首要類比，就是說，天主子成人時成了一個猶太人，像當時的任何一個猶太人一樣。這個特殊性或個別性是降生的一個限度，它指出任何一個本位化都有界限，這些界限不斷邀請人去從事新的本位化。做多了以後，可以彼此補充，而逐漸達到完滿與統一。降生的奧跡也規劃本位化進行的方式，就是要經過苦難，死亡，復活與昇天。

最後聖神降臨及「教會是一個感恩祭的團體」爲本位化也有其深意。聖神降臨顯示，因了耶穌的死，那個「耶穌是猶太人」的特殊性被克服了，從此因了天主生命的飽滿，耶穌成了人類合一的中心，因爲基督的復活把我們接到上升的那條線上，一直升到天主的光榮那裏。天主的生命是如此豐

富，使得任何表達都不能相稱地把它說出。因此聖神要求把天主的生命在每個人及每個文化裏予以本位化。如果降生成人是一個限制，聖神降臨就是天主的富藏沛降在整個受造界。由這一切可以知道，聖神降臨已道出本位化的重要性，因為本位化是創造的意義所在，它深入一切，將之由內部改造，然後再將之舉起，直抵天主的光榮境界。可見本位化不是向國家主義低頭，而是聖神的要求（註33）。

尼各拉進一步把聖三的幅度更緊密地與東西方的文化相聯繫，並指出其不同的和特有的表達方式（註34）。

首先，亞洲諸文化有一個固有的傳統，就是對奧秘的感受和意識。亞洲人在一個不認識、不能解釋，也就是在天主的奧秘前，表現出很深的敬意。與這奧秘有關的象徵是縱的：「在上」表示超越，「在下」表示存在的深度。也用否定的說法：不變的，不能了解的，無限的，或乾脆緘默不語。

其次，對歷史的意義及意識，某些亞洲文化較弱，反之，基督信仰在這方面很強，因為它有一個方向和一股動力來自它的一個信念，就是在歷史的進行之中天主與我們同在。歷史的諸象徵是橫的：在行動中（如出埃及，奇跡），將人民捲入，特別是窮人。

最後，泛靈論的文化有一共同點，就是對生命的飽滿有強烈的意識：一切世物都為生命之流所動，自然、大地、家庭、國家、個人生命。象徵多次是週期性的，就像土地、大自然、家庭關係及成長所表現的。此外還有感情的幅度：喜樂、歸屬感、個人與家庭：

不同的人及不同的文化會對這三種意識或感受之一有所偏重，但以它們本身來說，三者實在共同構成人類深度宗教經驗的一個活三角。其中有父，無人見過祂，但祂確實是萬有之源，是一個裹在奧秘中的不斷賜與。其中有子，祂是降生到人類歷史中的天主的生命。其中有聖神——生命的原理，祂充

滿萬有，把天主的奧秘在人類歷史裏表達出來。這樣我們可以經過三條路遇到「是一又是三」的天主，即聖三的奧跡，這奧跡在定為信理以前，先一直是一個生活的經驗。

以上所述是一個良好的神學基礎，以之為根據可以繼續研究在中國文化及中國近代史裏，為本位化的神學所能遇到的聖三幅度。以下就分三部分來探討：甲、創造與兩極；乙、衝突與修好；丙、和諧與聖神。這樣分配的理由是：創造基本上是兩極的，二者互相對立，互相補充，而不斷要求著一個第三者的存在。其次，天主降生是一個歷史事件，在人類歷史裏有一個鐵一般的事實，就是衝突。降生奧跡不遮蓋、不粉飾這一事實，却果敢地承擔它，不是為把它尖銳化，以至流血、屠殺，而是為引它到達和好或修和。最後，中國文化幾千年來所夢寐以求的和諧或天人合一，是氣——聖神的工夫。天主聖神的存在的确是奧秘的，但也是非常真實和有效的。

## 甲 創造與兩極

中國文化及社會裏，隨時可以遇到陰陽兩極的說法。天是陽，地是陰，天覆地載有如一父一母，生化蘊育萬物。日月是太陽和太陰，人及動物的性別分陰陽——雖然說法上有男女父母的不同，連電流也被稱陰極陽極等等、註35）。這種心態和說法大約來自中國最古老的一部書「易經」，而老子道德經第四十二章也說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。陰陽協調配置，即形成萬物，如不協調，則引起萬物紊亂。至於儒家，在講萬物變化時，用陰陽之說比道家還要多，特別是戰國時代的儒家（註36）。

將這種兩極的宇宙觀用在本位化的程序上時，自然會使人想起耶穌會前總長雅魯貝神父於一九七

八年五月所發出的的一份有關本位化的工作文件。文件中所指出的許多困難和張力無非是生命中的一些兩極現象，本位化的工作便在於使之協調配置，達到一種建設性的平衡（五〇—五一號）：

—不變的與偶發的

—保存自我身分的欲望（教會的及文化的）與煉淨的需要

—合一與多元

—權力集中與分層負責

—合理的家長式統治與權利的均等

—迫切需要時的大膽與明智

在進行本位化中，這類的兩極現象簡直多的不可勝數。雅魯貝的同一文件中還指出：學術的與平民的（742—4554諸號），普遍性與特殊性（12—13號），自我肯定與悔改（1432—3334），施與受（15—19號），今世的與末世的（2122號），福音與文化（23—27號），教會與各民族（28—30號），訓誨與交談（31號），地方的反省與普世的認知（52號），人文與靈修（53號）。

顯然的，「被擄與得救的神學」（註37）會用兩極的說法來表達：從屬—解放，效牽—屈從，精英—大眾，個人—結構，聖統—基層，神聖—凡俗，反省—實踐，理論—實現，烏托邦—現實等等。按照陰陽之說及易經來看，這些現象一向有過，並且常常會有，要想激世救人，不在於取消任何一端，而在於使之協調，以達到一個「祥和的、富建設性的平衡」（雅魯貝語）。這大約就是教宗若望保祿二世在聯合國文教組演講時（一九八〇年六月二日）所說的：「我——是人類的一員，又是羅馬的主教：這個同時是歷史中又是基督信仰中的獨特身分，是一個不可迴避和責無旁貸的陰陽合璧（兩

極」(註38)。

面對創造的兩種現象所應持的正確態度是讚嘆、是尊敬、懾服於父的奧秘，因為「天下萬物都有定期，每件事都有天主特定的時間：生有時，死有時；栽種有時，拔除有時；殺害有時，醫治有時；」(道三1-8)；祂使「一切都是成雙而相對的，他所造的都圓滿無缺」(德四二25)。

這種讚嘆與尊敬的態度有一個後果，就是會在期待中生活：節制「要弄清一切、確定一切」的渴望，甘心用脆弱而易於受傷的理性去摸索，在決定前先多聽，爲了分辨而寧願把判決、把「起義」延後。原來在個人或團體的奧秘裏有一個核心部位，十分接近天主——是天主的肖像。在這核心四周延伸著另一地帶，供人發掘探討：相似天主究竟是什麼回事。對於核心應保持敬意，但對於核心外的種種表達和實現可以操作基督徒的自由(註39)。這裏所說的期待不是無可無不可，也不是相對主義，而是一種預防措施，以避免輕率的教條主義。歷史的創痛教訓是，這種教條主義堵塞了一切走向本位化的通道。

在結束這段創造與兩極的討論前，還得答覆上面隱約提過的問題：陰陽(男女)所共同要求的第三者是什麼？在哪裏可以找到他呢？答案是，就在聖經的第一頁：「在起初天主創造了天地；天主照自己的肖像造了人，」是照天主的肖像造了他們，有男，有女」(創一127)。在解釋這段經句時有一種見解認爲：只有男女一起才是天主的肖像，單獨的男人或單獨的女人都不是天主完整的肖像。既然陰陽男女是肖像，是誰的肖像呢？所以說他們共同要求一個第三者——天主。正如聖奧思定所說：「天主，你造了我們以您爲歸宿，我們的心在尚未憩息於你時，總是志忑不安」。

聖經的最後一兩頁又說：「接著，我看見一個新天新地，那先前的天和地不見了，海也消失了；」

天主要和人住在一起，而他們要作祂的子民。天主要親自跟他們同在，要作他們的天主」（默廿13）。這樣，天、地、人三才、進入完滿狀態，而人是主要的中介。

## 乙 衝突與修好

任何關於本位化的討論都不能不提降生與跡，降生後面是苦難，死亡，復活，及回歸天父，這樣完成救贖大業的逾越圈。最後這十年來，神學界出現兩種趨勢：一是研究十字架及死亡的意義——為一般的信友生活，為支援那些在歷史中受壓迫、受酷刑的人們。另一趨勢是：思考衝突在教會內及在信友靈修上所具的意義。比如索佈里諾寫道：在教會內的衝突不必是一件壞事，因為衝突的最後理由是福音本身，是要一貫地、徹底地忠於福音的原故。目前教會內的衝突能是一種歷史方式，藉以達到教會更好及更適當的合一。此外，目前的衝突是教會中各種差異的表達，這些差異為教會本身是必要的，是教會成長為一個普世教會的不可或缺的條件（註40）。

另一位拉美神學家說：衝突——特別是在拉丁美洲，是十字架經驗的重要表達方式之一。因此必須將衝突整合到信友的靈修生活裏。不是說要有一個衝突的靈修學，而是要指出如何在福音的光照下，並本著效法基督的精神，在生活中面對衝突：從而體驗到衝突召喚人逐步的悔改，逐步的修好。也不是把一個衝突的景況不恰當地予以精神化，而是一種愛的動力，它要求把正義與修好具體地作成一個綜合（註41）。

本著效法基督的精神來面對衝突，等於說把降生的後果提到耶穌苦難之前，而將之放在納匝肋耶穌的全部生活上，特別是祂的公開生活。我所接觸的一些台灣天主教信友對耶穌的某些話有時表示難

以接受，甚至起反感，諸如路十二51（瑪十34）：「你們不要以為我是帶和平到世上來的。我告訴你們，我並不是帶來和平，而是帶來分裂」。他們要一個溫良慈善的耶穌，而不要一個衝突和革命的耶穌。但歷史中的耶穌並沒有迴避當時當地的衝突境況，而是勇敢地、果斷地與之面對，以致招來殺身之禍，死在十字架上。

中國大陸的信友不是這樣，他們知道面對他們的信仰與一任意識型態衝突的局面。他們在生活中所體現而又不知如何表達的事實，却被邱秘諾神父質明的說出來：「意識型態是一個社會與道德的系統，也是一股難以覺察的神秘力量。把馬克思主義當一個比喻，便顯出意識型態與宗教的許多相似處，但基督信仰的末世論却顯示明顯的不同。末世論所提示的保留為資本主義，或為社會主義同樣的有效。前者所信奉的是發展的神話，後者所信奉的是革命的神話。基督信仰不提供另一個意識型態，而以人權為基礎來從事批判。它的靈感來自基督的逾越奧跡及末世論」（註42）。

這裏順便用兩位作者的話，略加解釋為什麼馬克思主義在中國發生那樣大的吸引力，為什麼極端的社會主義一致地與宗教信仰為敵。「並不是他們所宣佈的人文主義吸引人，而是他們所企圖的科學現實主義。這是一種行動的學說，建立在他們所認為的客觀與件（資料）的「科學」分析上。但分析的資料是經過選擇和縮減的，這一縮減其實就是任意切去肢體，而造成殘廢」（註43）。另一位工人司鐸證實馬克思主義的反宗教之戰的邏輯說：「將今日的不正義現象予以片面及戲劇性的醜化，將未來予以神話式的理想化，將階級鬥爭兩極化。至於那些不可避免，無法縮減的事實，諸如痛苦、死亡及人的自私，則予以掩飾。總之，人生本是由偉大及焦慮交織而成，任何宗教的關聯都是多餘的；同樣基督徒所說的祈禱、救恩、復活、永生，也都是「一堆空話」（註44）。

耶穌勇敢地面對耶路撒冷領導階級所引起的衝突，接受了父的旨意，去走十字架的苦路、去死，就這樣開始了祂使人類彼此和好，並與天主和好的決定性的修好大業。這是用祂的生命和死亡所完成的事業。對觀福音中耶穌講到自己的次數不多，在那少數的幾次中，有一次祂說祂「是來伺候人，並且爲了救贖大眾而獻出自己的生命」（谷十45）。他曾在山中聖訓中教人修好（瑪五23~26）。然而把耶穌基督的修好大業特別提出來發揮的還是聖保祿，他的書信中主要有四個段落將修好的不同面貌披露出來。人與天主之間的修好（格後五14~21）；修好與喜樂是成義的果實（羅五1~11）；宇宙修好的事實（羅八18~28）；國家與民族彼此間的修好是一個末世的事實（弗二11~22）（註45）。

馬克思會主張，私產權是人疏離自己的禍根，一旦取消了私產權，人就會回到他的原始和諧狀況，那時各種衝突都會冰釋：人與自然間的衝突，生產與消費的衝突，自由與被迫的衝突，個人與種類的衝突等。這也未嘗不是一種修好的預言（註46）。但是否應驗了呢？上文提及的那位工人司鐸有答案：「這樣一個巨大的嘗試，想使大自然與文化修好，自由與強迫協調，藉以理性化人類的歷史！產生了什麼結果呢？其結果是一個完全悖理的歷史，像古拉格島的荒謬殘忍的怪事，像高棉大規模的同族相殘殺。馬克斯主義是一種可以不管哲學的哲學」（註47）。

在拉丁美洲現在正討論「由社會性的罪到修好」（註48），因爲「兩個世紀的個人主義使我們認爲所有的罪都是個人性質的。晚近藉著回到聖經的固有思想，加上社會科學的發展，給我們開出了一門超越個人範圍的倫理學」（註49）。因此一個修好的牧靈行動必須看清社會性罪惡的存在及其界限，然後優先告發植根於我們社會結構中的社會性罪惡。這會造成破壞與退席，但這些分野是需要的，好廓清走向真正修好的路。如果真正的修好須有真理與正義爲基礎，那麼「就不該倉促輕率地要

求修好，因為那將是一個虛構的及騙人的修好，根本沒有誠實實現具體的條件。在社會性的罪與修好之間，必須介以個人的與集體的悔改」（註50）。的確，在講修好時，社會性的罪或結構上的罪是重要和迫切的一面，無論是在「國家安全」政體的國家，或集權政體的國家都是一樣。

最後，無論是從文化的角度，或從福音的角度來看，修好畢竟是大家所需要的，並且應該涵蓋所有的人，連仇人也包括在內。修好的路不逃避自我犧牲，以至於死，如果是不可避免的，且是天父所要的。這是耶穌的精神，這是保祿的神學。

從文化的角度來看，蒲巴爾極機說過很突出的一段話：「我們反對任何縮減的相對主義，而堅決地肯定，文化是普遍性的，否則就不是文化。文化所肯定的是，另一個人，雖然離的很遠，總不該是一個仇人，而是弟兄。同樣，任何真理，雖然在領會上還有諸多缺陷，但都是可以普遍化的。這是在差異中互通的奧秘，把差異當作富源的標記，互補的訊號，而不把它視為不可妥協的敵人」（註51）。這和中國的傳統文化十分吻合，就是論語中子夏所說的「四海之內皆兄弟也」（顏淵十二5）。主宰大陸三十多年的意識型態却不如此，那裏敵人分內外，人民分紅白，還有什麼黑五類的許多名堂。

至於福音與修好的關係，巴西的神學家鮑夫的一本書「耶穌基督——解救者」（註52）有精闢的言論，可以作為「衝突與修好」部分的結束，同時引我們進到下一部分：「和諧與聖神」。他寫道：「我們通常放一個『或』的地方（或這樣或那樣），基督會放一個『也』字（這樣也可，那樣也可），如此他能修好敵對的雙方，而成為人及一切事的中介。基督不斷反映我們該是而尚不是的圖案而向我們挑戰，祂也是人類用來作批判的良心，叫人總不要滿足於已是的和已有的。却該前進並實現修好，直到達致足以反映天主深不可測的和諧程度（參閱格前十五28）。在未達到以前，基督繼續受苦受

辱，並爲我們每個人而死」。

### 丙 和諧與聖神

去年（一九八五）三月在香港召開了一個國際哲學會議，主題是「和諧與鬥爭」。與會者大部分是中國人——他們來自澳洲、夏威夷、北平、台北，及主辦人香港中文大學教授（與歌德學院合辦）。此外兩位德國人，一位澳洲人及一位日本人是這次會議的少數民族。這幾個人開始時頗擔心，是否要被中國人的「中庸」之道及「和諧」的精神所淹沒。結果並沒有那回事。西德哲學家雅培爾教授（Karl Otto Apel）在第一場發表的論文「和諧與鬥爭，自然與文化的進化問題」就給中國聽衆一個很大的衝激。「雅氏認爲自然界的進化和人類文化的進展，都需要透過鬥爭而達成和諧，大自然中熵狀對稱之突破（break of entropic symmetry）而導向新秩序的興起，即由鬥爭形成和諧的例子；文化的進展亦類似，例如各種不同傾向彼此爭執尚未定型的熵狀對稱情況中，也是藉「理智的鬥爭」（理性的溝通）而達成彼此同意的和諧狀態」（註53）。

曾參加這次香港會議的項退結教授認爲，雅貝爾所云之熵狀對稱情況可被視爲「陰」，而由理性溝通所形成的衝力可視爲「陽」。中國古代哲人一貫地強調陰陽的互動與互相補充而促成和諧，這是極深刻崇高的智慧。其次，人世間沒有一成不變的永久和諧，只有臨時性的相對和諧。應該進展不已的臨時和諧如果安於小成而停滯不前，就會形成「熵狀對稱」的僵化狀況。中國歷史中曾經出現過僵化情況，其咎不在於和諧理念，而在於誤導的和諧方式。

由哲學進到神學，我們會發覺，談和諧就不能不提聖神，這發自父及子的神：祂是父與子的合一

鎖鍊。將這聖三的神學用在人類身上，我們會推斷出，在達致和諧的過程中，除了人的努力和開放以外，還須聖神的化工。有人將五旬節那一天的語言統一說成巴貝耳塔（創十一1-9）敘述的迴轉，是頗有道理的。

因此鮑夫的「教會起源學」也以聖神學爲重，要在基督論旁邊發掘聖神的幅度，好能克服專以聖經爲骨架的偏差。帶著肉體的神（基督）是聖神在世的最大臨在，而教會內的聖神就是復活的基督在歷史中的臨在。因此傳統的垂直圖形：天主—基督—宗徒—主教—司鐸—信友，也許可用一個圓形的圖案來取代，就是天主—基督—聖神—教會團體連同其各種神恩及職務（主教、司鐸、信徒）。這樣教會內會更加和諧（註54）。

「基督信仰的普遍性不是體系的，不是組織的，不是思想學派的，不是帝國主義的，而是一個又具體又普遍的存在傳達，即耶穌基督這個歷史事實的開展，祂是救恩史的高峯和信仰的本質。問題在於如何在每一個民族的不同地帶及固有的氣候中施以教誨。因爲聖神會將自己賜給許許多多的人，而祂在五旬節那天所委託的使命有一特色，就是所有的民族都以自己的語言領悟了福音」（註55）。以上是蒲巴爾樞機對龔卡爾的一些意見所作的反省。

聖神學在東西方的確有不同的講法。西方更著重由上由外而來的聖神，祂以三種方式運作：神秘的，神恩的，及聖統的。最後聖統佔了上風，聖神特別藉著聖統，經過宗徒的繼承而運作。東方的聖神學却更愛把聖神看作基督徒生存的核心及存在的理由。這是根據閃族對神的觀念，及以後在敘利亞教會所發展的神學。如此了解的聖神與教會的聖統管理沒有多大牽連，而更是信友團體的蘊育原理。由不同的聖神學產生兩種教會學：一種是「完備的社團」，另一種是「在聖神內的團體」，因此也有

東方靈修學及西方靈修學之別（註56）。

很幸運的是，教宗若望廿三世把梵二大公會議設想成一個新的五旬節，而最後這些年來東方與西方的靈修已開始互相融合。在未來促進各民族間的平安與和諧的大業中，合一與聖愛的神還須施展許多奇跡與異事。神學家，特別是教會學家會尋找、會尊重這個像風一般吹拂的聖神及祂的靈感嗎？請來罷，創造之神！請來復與這個地面！

## 結語

在大部分聽衆是拉美人士的場合裏講拉美神學是一次冒險。不過我所要講的只是從太平洋的另一端如何看拉丁美洲，如何看它的解放神學、基層教會團體、神學家等等。在讀到拉美的神學著作時，一個常有的感受是，如果我們在一二世紀以前就這樣了解福音，就是從窮人的觀點來讀福音，教會及傳教區的歷史一定會大大改觀。當然，我也知道每個人是他時代的產兒，傳教士也不例外。

至於有關亞洲，特別是中國的本位化報導，爲拉美的聽衆是一個有用的參考。這幾天內所聽的演講和討論碰到了許多不約而同的地方。比如龔卡爾所說的普遍性與大公性的區別，有關本位化的聖三幅度多方面的暗示，一些方法及步驟的需要等等。聽過這一切之後，我目前的感覺是，不少在這會議廳中所表達的意見和願望，正在亞洲各地嘗試、甚至實現。亞洲是本位化的一間實驗室。

亞洲以外，非洲及拉丁美洲也是教會在使文化福音化及使福音本位化的努力中一些特別有利的地區。本演講所提示的有關本位化的多種聖三幅度，即創造與兩極，降生與跡中衝突與修好的雙重面

貌，天主聖神在追求人類平安與和諧上的角色，是一些重要的神學主題，特別為那些走向第二十一世紀的神學家們。中國文化在福音化以後一定也會使福音大放異彩。

註釋

- ① 見 *Esprit et Vie*, 4(Janvier) 49-55.
- ② 見 Víctor Codina, "Eclesiología latinoamericana de la liberación", en *Selecciones de Libros XVIII*, 1981, p.183.
- ③ 同上頁一九四。
- ④ 見 J. Hernández Pico, "Método teológico latinoamericano. Normatividad de Jesús Histórico", *Christus* (1982) 533, 33-38.
- ⑤ 見 J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *Páginas* 8(1983)1-10.
- ⑥ 見 II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos Finales de Medellín*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, Argentina.  
III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*. Documento de Puebla. CELAM.
- ⑦ 見 Antonio Moser, "Como se faz teología moral no Brasil hoje", *Revista Eclesiástica Brasileira* 44 (1984) 243-264.
- ⑧ 見 J. L. Segundo, "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine", *Etudes* 361 (1984) 3, 149-161. J. C. Scannone, SJ, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas". *Stromata* 38(1982)3-40.

- ⑨ 見 Victor Codina, Selecciones de Libros XVIII, 1981, p.205.
- ⑩ 同上頁一九六。
- ⑪ 同上頁一九五。
- ⑫ 見 Crowe, Nicolás, "Inculturation: Challenge to the local Church. A Summer course at the EAPR", East Asian Pastoral Review (EAPR) XVIII (1981) 211.
- ⑬ 見 Christopher Duraisingh, "Reflections on Indian-Christian theology in the context of Indian religious reality", Bangalore Theological Forum XIV (1982) 176-187.
- ⑭ 見 Michael Amaladoss, "Theologizing in India today", Vidyaiyoti, XLII (1979) 213-225.
- ⑮ 宋泉盛・二十位亞洲(基督教)神學生首次共同研討神學, 一九八三年二月廿六日〜三月廿三日, 香港。見英文景風二六(一九八三)一三四〜一四八。
- ⑯ 見張春申(谷寒松)德文著作「天人將會合一」, Herder 1984.
- ⑰ 見 EAPR XVIII 1981, 257.
- ⑱ 同上頁二五九〜二六〇。
- ⑲ 見 D. N. Gaudali, "Transcendance du Christ et Culture ou Problématique de l'inculturation du Christianisme", Telega 2 (1980) 17-33.
- ⑳ 見 EAPR 1981, p.211
- ㉑ 爲何瑞瓦絡所引徵, 見同上頁二二二〜二二四。
- ㉒ 見 Interacción 64: Inculturación: Concepto y consecuencias. Quincenal de Buena Prensa, México, 31 de marzo, 1985.

- ②③ 見 Sabino A. Vengco, "Another look at inculturation", Philippines Studies 32 (1984) 181-195.
- ②④ 見 M. Amaladoss, "Inculturation and Tasks of Mission", Vaidikamitran XIV, 1981, 433-447.
- ②⑤ 見 Id. "Towards a culture of Wholeness", Vidyajyoti 47, 1983, 75f.
- ②⑥ 見神學論集④一九七九, 頁四〇五-四五六; ③③一九七七, 頁三四七-三六一。
- ②⑦ 見 EAPR XVIII, 1981, pp.145-152.
- ②⑧ 同上頁二五九。
- ②⑨ 同上頁二九〇-二九一。
- ③① 同上頁二六〇-二六一。
- ③② 蒲巴爾所引徵, 見附註一的文章。
- ③③ 爲阿瑞瓦絡所引徵, 見 EAPR, 1981, p.214.
- ③④ 同上頁二四四-二四九。
- ③⑤ 同上頁二九二-二九三。
- ③⑥ 見 Carmelo Elorduy, SJ: Libro de los cambios, Editorial Nacional, Madrid (España) 1983, p.13.
- ③⑦ 見杜善牧著宋稚青譯: 老莊思想分析, 光啓, 民六十九年三版, 頁一一九-一二〇。
- ③⑧ 見 L. Boff, Teología del cautiverio y de la liberación, Ediciones Paulinas, Madrid 1978.
- ③⑨ 爲蒲巴爾權機所引徵, 見附註一的文章。
- ④① 見 A. Lambino, SJ, "Culture and Christian Values" EAPR, 1981, p.255.

- ④0 見 J. Sobrino, "El conflicto de la Iglesia", Diakonia 27(1983 218-229)
- ④1 見 Segundo Galilea, "El camino de la Cruz", ibid., p.201-217.
- ④2 然後作者將這一分析在他的本國說：菲律賓基督徒應該參政，但不一定要從屬一個意識型態。訴諸暴力可能無法避免，但革命的姿態更在於追隨死而復活的基督。見 A. Lambino, "Ideology, social change and the christian conscience", Philippine Priests Forum 13 (1981) 34-44.
- ④3 見 Paul Poupard, "La incredulidad y las culturas de hoy", Interacción Evangelio-Cultura II, Quincenal de Buena Prensa, México 1983, p.12.
- ④4 同上頁十三。
- ④5 在拙作「聖經啓示的高峰：修好」一文中對此一主題有較詳盡的發揮。見「鼎」，廿六號，香港聖神研究中心一九八五，頁三一、四一。
- ④6 同上頁八八、八九
- ④7 見註④3所引一文。
- ④8 這是一九八四年十二月智利主教團牧函的標題。
- ④9 見 José Aldunate, SJ, "Del pecado social a la Reconciliación", Pastoral Popular 36, 1981, p.4.
- ⑤0 同上頁五。
- ⑤1 見註①所引的文章
- ⑤2 見 L. Boff, Jesucristo el liberador, Latinoamericana Libros S. R. L. Junin, Buenos Aires 1974
- ⑤3 項退結：「和諧乎？鬥爭乎？——香港國際哲學會議紀要」東方雜誌第八十二年（復刊第十八卷）

民七十四年六月，頁四三—四四。

⑤4 見註②所引一文，頁二〇〇—二〇一。

⑤5 見註①所引一文。

⑤6 見 J. B. Chethimattan, "Pneumatology: Oriental vs. Western, Horizontal vs. Vertical", *Jeyvadhara X* (1980) 58, 255-268

註：本文為作者於一九八五年九月五日在阿根廷首都近郊聖彌爾爾神哲學院所作之演講。原為西班牙文，刊登於該院之學術季刊 *Stromata* 41 (1985) 303-326。今譯成中文，以饗神學論集讀者。演講本身則為一次國際神學會議講題之一，會議之主題為「使文化福音化，使福音本位化」，共四整天，分歷史回顧，目前問題，神學反省，與牧靈展望四個子題，每天兩次演講，兩場討論。參加的二百多位學者在演講外也提供了豐富的資料，刊登在同一期季刊中。

輔大神學著作編譯會叢書

- 1 信證學與聖經中的基督..... 黃李蓮譯 二〇元
- 2 新約諸書分類簡介..... 房志榮編著 三〇元
- 3 創世紀研究..... 房志榮編著 六〇元
- 4 基督之律（三卷九冊）..... B. Harling 著 共五八〇元
- 5 瑪竇、馬谷、路加，三部福音合觀..... 司密特著 一一〇元
- 6 古經之風俗及典章制度（上、下）..... 羅蘭德富著、楊世雄譯 上一四〇元
- 7 聖經神學辭典..... 精六〇〇元
- 8 信理神學詞彙..... 神學著作編譯會編 平三〇〇元  
精四〇〇元

其他相關著作

- 1 聖經神學辭典..... 精六〇〇元
- 2 教會發微（上、下）..... 漢斯·魏著 各一〇〇元
- 3 教父學大綱（四卷四冊）..... 甘蘭著、吳應楓譯 共四〇〇元
- 4 人類的未來..... 黃鳳梧編著 七〇元
- 5 倫理神學綱要..... 張希賢著 平一二〇元  
精一五〇元

# 評王譯《信理神學》

張神父

教義神學課本，過去一直使用拉丁文，由於時代的需要，現在居然也出現了中文課本！這應當是一件可喜可慶的事。

現在看了王維賢譯的奧脫所著《天主教信理神學》，在興奮之餘，頗感美中不足。不過，正像我所說的《創業維艱》一樣，初生事物難得完備，是意料中事，為求全而責備是不行的。

誠然，翻譯像這一類的書，是一件極為繁難而又枯燥的工作。不用說別的，只是其中的名詞術語就夠把人弄得頭昏腦脹手足無措了；何況這些名詞術語是那麼多，中文詞彙又是那麼貧乏，而同時又是那麼雜亂無章，莫衷一是呢？！

可是，話又說回來，初創的東西都有一種標竿作用，也就是一種帶頭作用；是好是壞，影響後繼者甚大，必須嚴肅對待，不可草率從事。怎樣使第一部中文的神學課本，成為一部較完善的著作，不但是譯者幾個人的事，也是教中對此有關人士義不容辭的責任。基於這一點，筆者也要進一言。

## 一般的觀察

本書雖名為《信理神學》，而實際只是一部神學提要，可稱為《簡明教義神學》，或《教義神學

大綱》。這部神學相當扼要，又相當清晰；邏輯性很強，又採用了新時代的學說，可稱佳作。不過有些地方太簡略了，以致看不到問題的各個方面。特別是神學所憑藉的聖經和聖傳的本身評價問題，書中便付缺如。各端道理與實際的宗教生活的關係也無隻字片言的論述，有些信端的重要性，也發揮得不夠詳盡。就連《耶穌復活的意義》這樣一個重大問題，也只寥寥數行，一提及過。連「復活」證明耶穌是天主的最大證據，一句話也沒有。據譯者介紹，作者奧脫已作了多次修訂；希望將來見到他完備的著作。可怪的是譯者將其他有關的作者和書名都註出了原文，獨有對本書的作者和本書的原名却沒有一處註明；更沒有一字道及作者生平，這能不說是一大遺漏？

據序跋中的說明，翻譯本書雖由王維賢執筆，但在校閱、修訂、整編和出版上，許多人都付出了大量的辛勞；可以說這是一部集體譯作。像這樣屬於基礎和關鍵性的作品，一個人的力量是難以完成的。

經過多人的努力，經歷幾個寒暑，終於出版的這部巨作，誠然使人感佩；但是它還稱不上是純玉無瑕的作品。首先要指出的是譯者們的態度和方法上的問題。譯者雖然聲稱《不主張標新立異》，但却又毫不含糊的《選用不少新的譯名》，《必要時也不惜揚棄舊的譯名》。結果是新譯名新『術語』鋪天蓋地而來。在全書前前後後，滿是一些詰屈聱牙、生澀偏僻的「術語」和詞句，使讀者眼昏目眩，如墮五里霧中。這不但沒有使《意義清晰》，反而連在普通道理上也把人弄糊塗了；這不是捨近求遠，弄巧反拙麼？這種辦法只能使中國教會中混亂的名稱變得更加混亂；使宜講的人莫知所從，使聽者不知所云；這怎麼能說使外籍教士《可以更容易學會中文術語和表達方式》呢？（引語見書序）

在中國教會裏就有那麼一些人喜新厭舊、想趕時髦迫形勢；認為教中的舊名詞不合時宜了，必須

採用社會上通用名詞來代替。不能否認，這話是有一部分道理的；我教中原有一些譯名已爲現代流行的名稱所取代，便不宜再使用了。如舊時我們稱教宗爲「教化皇」，稱修會的總會長爲「總統」，稱校長或院長爲「理學神父」。特別是地名，如佛郎機亞（法國）、日爾瑪尼亞（德國）、依西巴尼亞（西班牙）、巴來斯底納（巴勒斯坦）等。人名如公斯當定（君士坦丁）、大嘉祿（查理大帝）等，都應當廢除了。就連像依撒爾（以色列）、若爾當（約旦）、西奈（西乃）等這一類的名稱也可以換一換，以便和社會取得一致。但應當注意的是，絕不能把教中通用的名詞名稱，都換成外教社會上的名稱；若不然，我們的會院、修道院都變成了「寺院」，我們的主教神父都變成了「僧侶」，絕斷成了「破門律」，聖牌成了「護身符」，如此等等，不一而足。在這上邊必須有一個界限，有一個取捨的標準。因此就應當保留和使用。大致可以這樣說：凡我們所獨有的，內部使用的名稱，爲外界所不用，或很少用的名稱，就應當保留和使用傳統的已經通行的名詞或名稱，這樣才能保持統一性。只有顯然是誤譯或在已不適合的情況下方可改易。不能以個人的私見信手拈來，隨意製造新詞，以致「畫虎不成反類犬」。以社會通用的理由，也是站不住腳的。要知道，教中的事物，以及其名稱，自有我固定的特有意義，與世俗名稱不是完全一樣的。如教中所稱「功勞」「罪過」，並不同於世俗的功績和罪疚。七件聖事更自有它特定的含意，沒有學習過要理的教外人是不能理解的。用社會上的普通詞，反而把它真實的意義給弄混了。

本書的譯者就犯了削足適履的毛病，他（她）隨心所欲的把我們使用了幾百年的、全國已普遍通行的、通俗的、明確的大量名詞和名稱，換上了一些生僻的外界名詞。這些名詞除了生疏和新異之外，沒有任何積極的意義，反而使人把熟悉的事物弄得不知所云了。下邊我們列舉一些作爲比較：

新造詞	原有詞	註	新造詞	原有詞	註
超自然神學 超自然恩惠 傳承 學理 信辭 功績 被造物 異說 淪落 終身童貞 超自然終極 未深思熟慮的 罪	超性神學 超性恩典 聖傳 道理 信經 功勞 受造物 異端 墮落 卒世童貞 超性目的 不完全故意的 罪	Supernaturalis Traditio Doctrina Creatura Finiis Supernat	教會的合一性 教會的聖德 教會的公衆性 病人的傅油禮 灌注的德性 彌撒果實 懺悔聖事 完善痛悔 不完善痛悔 末日完成論 罪疚	聖教至一 聖教至聖 聖教至公 終傳 直向天主之德 彌撒的效果 告解聖事 上等痛悔 下等痛悔 四末 私審判 罪過、罪惡	unitas sanctitas catholicitas Eschatologia
轄治權	管轄權				

此外，譯者還滿以為有把握的把「聖寵」改譯為恩寵；以為「聖寵」是畫蛇添足，「不宜用作術語」，怎樣才宜作術語呢？「恩寵」更合乎術語的條件麼？「寵愛」改譯為「常恩」；「寵佑」改譯

爲「現恩」等等。

首先，我們看到的這些《新的譯名》，並不像書跋中所說的那樣《意義清晰》。恩典、道理、功勞、異端、墮落、罪過……不但意義明確，而且也是社會上通用的名詞；現在無端改作恩惠、學理、功績、異說、淪落、罪疚……，既看不出有任何必要，也看不出有任何意義的清晰；相反，它們使明晰的概念倒變得意義模糊起來，擾亂了人的耳目。更有的普通名詞名稱改成了艱深難懂的名詞。如超性目的，本是通俗易叫的詞組，現在叫作什麼「超自然終極」，這一下可把普通老百姓鬧蒙了；不知道這是什麼天書偈語，這不是倒打千里眼，越看越遠了麼？「未深思熟慮的罪」，也不比「不完全故意的罪」更明晰；「被造物」也不比「受造物」更通俗；「彌撒果實」也不比「彌撒效果」更適當。譯者既然注重術語，那麼，原來的「終傳」「下等痛悔」等術語，而「病人的傅油禮」、「不完善的痛悔」就不像術語，不宜用作術語；因說起來太彘扭太囉嗦了，這豈不是畫蛇添足麼。

《要理問答》是全國主教於一九二四年在上海召開的「中華全國公會」上制定的；可視爲經典之作。在經書、譯名、譯歌混亂的中國教會裏，只有它是最統一的；除了有些地名不合時宜外，它所採用的教中術語、名詞等，都是歷經改進和固定，而爲全國教友所接受並普遍應用的。如果不是在十分重要的情況下，任何一個術語或專用名詞，都不容許輕易改動；這樣才能保持統一而不致引起混亂；它應成爲各種教理書用語的標準。應當說，它的用詞穩定，語句通俗，是堪作標準的。如果有人喜新厭舊，標奇立異，任意改動我們的固有名稱或術語，不但會造成混亂，而且在宣講上會造成障礙。《信理神學》譯文中，雖然有些新譯名稱更接近拉丁文原意，但仍無必要取而代之；只要在講述中註出原意就可以了。事實上，由於人們的習慣和新詞的怪僻，也永遠取代不了原有名稱。如信承（

聖傳)，終身童貞（卒世童貞），灌注的德性（直向天主之德），懺悔聖事（告解聖事），完善痛悔（上等痛悔），末日完成（四末），個別審判（私審判）……。有些新詞倒是弄巧反拙了；用詞不當，或意義不明確。如「教會的聖德」原文為 *Sancitas*，我教原譯作「聖教是至聖的」，雖不完全合原文，但涵義未變。「聖德」便不同了，雖然有個「聖」字，但重心在「德」。德即德行，是指一個人的恆久的善的習慣。聖教之聖當然也包括著聖人們的聖德，但主要是指它的起源、目的和方法是聖的；這都不算是「德」。我國古代雖然有「天之德」的說法，但這裏說的是「德能」，是指能力說的。書中說「天主的至德」，也是不恰當的，應當說「天主的至善」。*Unitas* 在中國可以譯作合一、統一、一致。但如說「聖教的合一性」，則不甚恰當。因為合一含有「合一為一」或「合眾為一」的意味。現在倡導各基督教派的合一運動，正是這個意思。說教會統一或一致，同樣不適當；還是「合一」的好。可知先人立言多有用意，不像今日之濫用名詞。至於「教會的公衆性」，顯係生造。*Cartholicitas* 首先指地域的普遍性；而公衆則指人羣，是大夥的意思；說「大公性」較接近，但一般都解作「大公無私」，還是「至公」為好。「宗徒性」一詞很生硬，過去做「從宗徒傳下來的」，但做為標題似又不當。可改為「宗徒淵源」或「聖教源自宗徒」。至於 *Apostolicitas Originis* 可譯為「宗徒的傳授」。至論「超性」一詞，不但源遠流長普遍應用，而且完全合乎 *Supernaturalis* 的原意；本書大都改為「超自然的」所謂「時髦」說法，這是大可不必的。可是書中有時也用「超性」這個詞，可見譯文原無定章，而「超自然」是可以不用的。首先，「超自然」多了個字，寫和說都累贅了；其次，改變了習慣，使人念不順口；但更重要的是它並沒有多說明什麼，反而使原意晦暗，真是畫蛇添足，多此一舉。*natural* 一字固然有時可以譯做「自然」或「大自然」；但應視情形，不能

一成不變。比如 *natura hominis* (人的本性) 譯作「人的自然」豈不可笑？聖教書中的 *Naturalis* 大都做「本性」解，如本性恩寵，本性幸福……，譯作「自然恩寵、自然幸福」等，就不合適。*Supernaturalis* 則是超越本性的，簡作「超性」；同樣，我們應說超性恩寵，超性幸福等；說超自然恩寵，超自然幸福等也不合適。不過，有時由於習慣上的用法，可以酌用「自然」和「超自然」。比如我們可以把「自然神學」與「超自然神學」同時並舉，而不必考慮二者都有 *naturalis* 這個組成部分。

## 人名地名的譯名問題

現在還必須討論一下人名地名的譯名問題，這是一個最使人傷腦筋的問題。關於地名，前面略為提過，此處不再多說。地名人名大致可遵行這一原則：社會上已經通行的地名，我們也應改從；至於教中人名，多不為外部所知，或者不經常使用，一般來說，應當保留我們原來的已經行開的名字，不得任意竄改。聽說某處有那麼一些人，主張把所有聖人的名字都改成中國式的兩個字的新名字；這一下可就弄得「天下大亂」了。教會中那麼多的聖人，一夜之間都改了名換了姓。舊名去不了，新名不知所指為何，人人感到不便。這是一種眼光短淺、標新立異，近乎兒戲的輕率舉動，有百害而無一利。為什麼：第一，它給人造成混亂，叫人無所適從。講道、談話時，不知用新用舊。第二，給教友多加了一層麻煩，增加了負擔。除舊名外，又加了一倍的新名，記不勝記。第三，聖人的數目成千上萬，而且隨著時代還會不斷地增加。只限兩個字的名，必然使許多聖人名字重複混亂，分辨不清；聽起來更容易混淆。第四，外國人名，一般音節較多，而現在呢，硬給它們濃縮、硬給它們規定為兩個

音節，必然要使得譯音與原來的音乖離參差，失去譯音的作用。第五，與舊書脫節。常看舊聖書的人，不知新名伊何；記了新名的人，見到舊聖書中的聖人名，也不知道是誰了。當知我國已經出版的教中書籍，也可說是汗牛充棟了，而新書則寥寥無幾，欲以新代舊，難矣。第六，與社會脫節。舊時我們譯著家在提到教中名詞時，多根據英文直接另譯；其後，有歷史眼光的人，主張沿用我教固有名稱。近代歷史家何炳松認為，天主教的許多名詞，如本篤會、方濟各、多明我等，都已使用了幾百年，理應繼續使用，不必創新。其後的人，也就這樣做了。近來人們又多使用我教原有的人名物名。正當越來越多的外人也使用我們的聖人名字時，我們自己却亂改一番，真教人莫名其妙。當知道，改名換姓，改一下不費吹灰之力，實行起來是極其困難的，往往畫虎不成反類犬，弄巧成拙。許多年輕人都想改個好聽的名字，改來改去，別人還是叫他的乳名。北京的阜城門、朝陽門改了六百年，人們口頭上還是稱呼它們的元代老名「平則門、齊化門」。爲了保持一致，避免混亂，我們堅決反對將我們原來固有的聖人名字改作中國式的兩字新名；也應當抵制新名詞的傳播，迫使那些純任主觀，標新立異的「首創者」，改變他們那些脫離實際，一意孤行的想法與作法；他們這種作法，也是違反時代潮流的。中國翻譯家過去在譯名時，不大注意叶音；但近若干年來，都很注意把人名譯得盡量與原音相似；這樣才不致把成千上萬的人名弄得混淆不清。而我們呢，反其道而行之，故意來製造混亂，真是豈有此理！

看來「信理神學」譯本就是採取了這種不合理的作法。比如書中的文篤、大雅博、道明等；不知底細的人，見了這些名字，必然以爲這是些新出的聖人呢！除此以外，還有許多不合理的新譯法；他（她）把人們所共知的聖人，改譯成了難讀的生澀之名。如金口若望，寫成「若望基素東」；聖撒肋

爵，寫成「沙爾的聖方濟」；額我略，寫成「葛利哥利」或「哥利哥利」。說聖伯爾納多，人都曉得，寫作「克來福的聖伯爾納」，人就不知是誰了；這也是畫蛇添足。（克來福舊譯作「明谷」）。此外，安瑟爾莫，作「安瑟倫」；伯拉彌諾，作「斐拉明」；利高里，作「利爪里」；日爾宋，作「吉森」等；也容易使不識外文的人錯指。書中的「彼得·基少祿」，我教原有「金口伯多祿」之稱，這裏也看不出是誰了。「彼得」是新教的譯名，所幸的是書中保留了大量的舊稱，不然就無法卒讀了。奇怪的是專用新詞的譯者，為何擯棄現行的「以色列」不用，却採用了兗州通用的「依撒爾」這個舊名稱？而自一九六八年思高聖經學會即已改用了「以色列」，但譯者却又沿用了該學會譯的諸如「安提約基雅」、「撒瑪黎雅」、「漆東」等這樣的一些不恰當的新譯名（無論教內教外，地名皆用「亞」作字尾，而「西頓」也為雙方通用）。

## 誤譯舉例

以上所說都是指出譯本的用詞不當，還不算什麼錯誤；下面我們就指出書中的誤譯了。書中最明顯的一個錯誤就是把Pastor Hernae（書名）譯成了「巴斯督·海美（人名）。這個詞組在全書中出現了九次；可見相當重要。而在其中即有一次作「牧者海美」，但這裏「牧者」仍似是海美的號。「巴斯督·海美」這種寫法，按現在的慣例就是說，他姓海美，名巴斯督；這在古代歐洲是沒有的。而註中的原文也把Pastor作正體字書寫，Hernae作斜體字書寫。這都是拉丁文，字尾æ表示它不是主格，而是所有格（Genitive），這就不能是兩個並列的名字了。實際上，他的原來名字叫Hernas。

應譯爲赫馬斯；他前邊的主詞 *Pastor* (牧者)，是他所著的書名。應譯作「牧人書」；全寫出來就是「赫馬斯的『牧人書』」。而這兩個名詞常常連用，所以也可以把它看作一部書的書名；有人便譯爲「赫馬牧人書」。書成於公元一五〇年左右；現在的多數學者都把它當作是研究早期天主教史的重要文獻。因此奧脫神父引證了它。「信理神學」的譯者又有「巴斯督·海美著 *Mand. I. 1.*」和「巴斯篤·海美在 *Mand. I. 7* 中說」等語，也是不對的。從這種寫法上看，*Mand. I. 7* 絕不是書名，而只能是「牧人書」中的一個篇章。*Mand* 大約是 *Mandatum* 的縮寫，其下是一章一節。

我們雖然沒有見到原文，但幸而譯本中都在關係重要的詞句後邊註出了希臘文、拉丁文或英文等，可以據之以評定譯文的正誤得失，也可以從上下文或義理中得出結論。我們發現，王譯書中有不少不適當，甚至用錯的詞句；下面我們列舉一些不恰當的詞句，並提出我們的看法：

1. *Justitia* 書中一概譯作「正義」。這個字確實含有正義的意思，但在中國，正義這個詞是指客觀的公道公道；不作主觀的德性解。如說「違反社會的正義」。相反，聖經中的 *Justitia* 常作主觀的品德解，所以我們譯作「義德」。如耶穌說，「你們的義德 (*Justitia*) 若不超過法利賽人，便不能入天國」。若改作「你們的正義……」便不對了。「義人」是諸德全備之人的意思。所以，許多地方應改爲「義德」才對。

2 在論天主三位篇中，有「聖子自亘古生於聖父」和「聖子誕生於父」等句。「亘古」用於人類的開始，「誕生」用於嬰兒呱呱墮地，都不適於天主性體；因此說：「*Natus ex Maria*」，「*Ex Patre genitus*」。

3 在「天主的意志」章裏，有「天主還有無限的喜樂與幸福。」註爲 *Beatissimus*。應爲「天主

有無限的福樂。「喜樂」乃指人的一時感情衝動，在天主是沒這種衝動的。「幸福」也是指人一時的生活美滿。幸是僥倖的意思。還有「天主的善良」，也應該改作「天主的聖善」。「善良」指人的秉性、脾氣，是對人的態度說的，在天主是沒有的。

4. 聖寵論中有「所謂承繼，就是慷慨地接納一位外人作自己的兒子和繼承者。」這裏的「承繼」應改為「過繼」，拉丁文 *adoptio* 有主動、被動兩方面的解釋；中文的「承繼」或「繼承」，只是指被動方面的接受行爲；而主動方面授與行爲，則稱「過繼」。能說「過繼一個兒子」，不能說「承繼一個兒子」。看下面的「接納」一詞，是主動方面的行爲，所以應說「過繼」。「慷慨地」應改為「無代價地」或「無償地」(*gratis*)。下面的「至於天主的承繼」。承，是承受的意思，天主不能承受人的東西。還有「人世的承繼，要求承繼者與被承繼者具有共同的體性」究竟何方是承繼者，何方又是被承繼者？使人捉摸不清，應改為「過繼人與繼承人」。(見下冊78頁)註：這裏所引的頁數係據複製版(原版未見)，下冊10頁。

5. 「現代文獻」應作「近代文獻」，公元一七九四年如何能稱「現代」？！又101頁「遠古」應作「古代、古時」或「聖教初興時」。在中國，「遠古」一詞，指人類草昧未開時，如三皇五帝時代；聖教會沒有遠古時期。

6. 第115頁，「首先」、「其次」兩個狀詞的用法，是表明在同類的事物中有先後之分。天主愛自己 and 愛受造物，不但有先後之分，而且性質完全不同。Principaliter et per se 應譯作「主要和本來」。Ex consequenti et per accidens 更好譯作「附帶和偶然」。「惟一獨生子」犯重複病。

7. 第129頁：「從天主的自我意識來引證天主三位」，「引證」應為「證明」。引證是援引書籍或名言。

8. 第206頁：「古典」的典字，指典籍或典章。現代人譯 *Classic* 為古典的。 *antiquitas* 可以譯作「古代」或「古代史」。

9. 第248頁：「道成人身是天主以外的工程」( *ad extra* )，應改為「向外的行動」。「天主以外」有「道成人身」，豈不成了異端？「道成人身」費解，作「聖言成人」更好。下邊的「不會會」，「會」字應刪去。

10. 救世篇，第279頁：「取了人形」是一種危險的說法。五世紀的異端「一性說」的 *Eutychus* 主張耶穌只有天主性，沒有人性；而只具有人的形象。「取了人性」與「取了奴隸的形象」，其涵意是不一樣的。後者是一種比喻的說法。「*Incaratus est*」應譯為「取了人性」或「降生成人」。

11. 第327頁：唯理主義者「但但來自他們所持世界觀的先決條件」，其後面四字應改為「先入之見」。

12. 第339頁：「除了中保以外…」，原文「*Post*」應作「在…以後」或「在中保(基督)以下，有主次之分。「您」是社會上的套語，在我們的經書中沒有這種客套話。好多人不考慮原文，任意採用世俗的說法是不對的。」

13. 下冊第24頁：*voluptas* 應解作快樂的如意的。「喜樂」乃是快樂的外面表現，與 *laetitia* 當。

14. 第122頁：「戰鬥教會是勝利教會的模型」。「模型」一詞或作「模特」講，或作仿製的原樣

講，都不適合用於現世教會，應改為「雛型」。

15. 第143頁標題「教會的特質」：「特質」二字不通；或作「性質」或作「特徵」。小題「教會的不滅性」：原文 *indelectibility* 應譯為「不衰性」。不可滅性是 *indelectibility*。

16. 第201頁：特倫多大會對這問題「存而不決」，應作「存而不論」。不決，使人想是疑而不決，不知如何是好。存而不論，乃不加可否，讓人自由討論。

17. 第214頁：聖事論裏有「聖經偶然提及七件聖事，但未同時陳述它們」。不知原文是怎樣寫的，但照這句話看來，似乎聖事無關重要，這也是違反事實。除終傳聖事偶一提及外，對別的聖事，特別是聖洗、告解、聖體，聖經都記載了，有詳細的說明。這段話擬應作：「聖經對聖事並沒有條理分明的記述，而只是夾雜在耶穌的言行中提到的。」

18. 聖事論，下邊分：第一篇「論聖事」，第二篇「七件聖事」。「論聖事」和「七件聖事」，文字雖有不同，義理上完全沒有兩樣，犯重複病，於理也有不合。第一篇應作「聖事總論」，第二篇應作「聖事各論」或「聖事分論」。

19. 論聖洗（第240頁）有「凡主張洗禮對得救並非必要者當受絕罰」：原文尚有「*liberum esse*」（可有可無）一句未譯出。權威性文件應逐字逐句譯出。下邊的 *Post Evangelium Promulgatum* 譯作「自福被宣傳開來」，照字面講不算錯，不過很容易使人懂錯。「福音被宣傳開」究竟在什麼時候呢？宗徒時代就已傳開了，不是在世界各地領洗都成為必要？當然不能這樣說。實際上，這句話的意思是：在福音已經廣傳的地方，不領洗不能得救。更具體地說：凡聽到過福音的人，拒絕領洗，不能得救。諸如此類應譯其意略其詞。

20. 論聖事 (302 頁) 有「無酵或發酵的麵餅真可稱(成?) 爲基督的聖體」的句子。據拉丁原文應譯爲「用無酵或發過酵的麵餅，同樣實在成爲基督的聖體」。下邊的「少許水」作「些許水」更好，以表示極少。第 301 頁的基督「應允聖體」，應作「預許聖體」。

21. 論彌撒中說 (315 頁)：「說祭禮就是把基督給我們食用，當受絕罰」，這聽來令人奇怪。原來譯者把 *non sit aliud quam* 捨去未譯，而把 *offerri* 譯成「祭禮」了。全文譯出，可作「或說，奉獻不是別的，而只是拿基督給我們吃。」下面「以聖事言聖體是一種延續事實。」*res permanens* 應譯作「常存的實物」，「以祭獻言，聖體是一個轉瞬即過的行爲」，可作「一時性的行動。」

22 (第 325 頁)：「在十字架上祭品是以流血方式藉體與血的真正分開而祭殺；在彌撒中，則是以非流血方式，藉體與血的神秘分離而祭殺」。「祭殺」二字既生硬又不雅。*immolatio* 應譯作「殺牲祭」，「真正」「神秘」所形容的是「殺牲祭」，而非「分離」或「分開」；本意是：藉體與血的分離，而成爲真正的「殺牲祭」；下爲「神秘的殺牲祭」。後邊的「毀壞」更好做「銷毀」；「餅酒的混合」應作「接合」；「祭獻的主要部分只是祝聖聖體」，應爲「祝聖聖體聖血。」

23. 第 333 頁：「彌撒的效力實際上是不確定的」。這種說法很容易解釋爲「彌撒本身有效無效不確定。」應改作「彌撒的實際效力因人而異」。

24. 論痛悔 (第 352 頁)：「靈魂對所犯之罪的痛苦與憎惡」。「靈魂的痛苦」原文 *animi* 而非 *anime*，故應爲：「因犯了罪而心裏難過而惱悔。」下面的：「痛悔：按價值估計而言，超過一切而是至高的」。詞語累贅而意義不清晰；不如要理問答上的「至大無比的」好懂；或作「價值超過一切的」。總之，擬爲「：按價值說，超過一切」，或「：價值來說，應是至大無比的」。

25. 第356頁：「卑屈的懼怕」與「一種奴隸般的懼怕。」二者之間看不出有什麼區別。前者的原文是：timor serviliter servilis 却當作「奴隸的怕懼」；後者原文是：timor simpliciter servilis 可作「一般在下人的畏懼」。

26. 第363頁：「罪疚彌留人靈的後果」。「彌留」二字指病人瀕臨死亡之際，此處用不得。reli- quiae peccatorum 應作「留在人靈上的罪惡殘餘」。

27. 第381頁：「雅格伯所頒布」應為「傳布」。

由於上述，我們不難看出，本書譯者想使譯文盡量忠於原文，並想使譯文的句法與術語和原文的句法術語絲絲相扣，力圖達到譯規中的「信」字；但譯文的語法和歐洲文字的語法相差甚遠。如果過於遷就原文的形式，反而陷入了穿鑿附會的泥淖裏，以致贅牙難讀，甚至晦暗難解，不堪卒讀。這種削足適履，求全反毀的辦法，絕不能做到「達」的地步；至於「雅」那就更談不到了。有時甚至使人發生誤解，這樣連「信」也保不住了。的確，像這樣莊重的神學課本是不能草率從事的；術語、詞句需要規範化、標準化。但是譯書的目的是要讓國人看得懂；如果人都看不懂，也就等於沒有譯。就我們所知，有不少有相當文化水平的教友想看這本書，因為看不懂，就拋下不看了。這固然是因為內容玄理深奧，但又不能否認，本書的死譯文字和遣詞造句不當，也妨礙了人們的閱讀。下面我們舉出幾段艱深晦澀的文字，並試圖換成通俗易懂的字句，而講清原文精義。

## 譯文通俗化學例

舉例一：論天主的仁慈（上册第83頁）。原譯：「天主既是最完善的存在，也不能感受憐憫之情，——天主不能受苦——但他施發仁慈之果」。（*misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen sec. effectum, non sec, passionis affectum.*）今試譯：「我們稱天主是至仁慈的，乃是就其施惠效驗而言，並不是說天主有感情的衝動」。

舉例二：論足夠的聖寵（下册第60頁）。原譯：「實效恩寵並非實質地（*by physical but*）按應連下句）而是倫理地（*by moral pressure*）使意志完成得救的善工」。今試譯：「所謂實效的聖寵，乃是心靈感應的強力，使人的意志完成得救的善工；而不是粗暴地壓迫人的意志」。

舉例三：論進教的必要（下册第171頁）。原譯：「面對教會所受『不容忍』（*intolerance*）態度的指摘，吾人必須分辨『教義的容忍』（*dogmatic tolerance*）與『社會的容忍』（*civili tolerance*）兩種。教會拒絕『教義容忍』，因為教義的容忍，無異承認一切宗教或一切信仰基督的教會有同等的生存權利與價值（無可無不可主義或騎牆主義），而事實上，真理只有一個。但教會要求『社會的容忍』，宣揚一切人彼此相愛的誠命，對那些陷於錯誤的人亦不例外」。今試譯：「異教徒常指摘天主教不能容忍、排斥異己，缺乏認識態度。要知道所謂寬容，必須區別對道理的寬容和對個人的寬容兩種不同的性質。在原則上，聖教的道理純一不雜，不能無原則地與異端邪說雜揉妥協，使真理受到損害！所以無寬容可言。至於對待人的態度，則是另一回事。教會無論對什麼人，即使是異教徒或罪人，常給以寬容和耐心，盡力勸導感化他們。看耶穌對待罪人的慈祥態度，可知教會亦應如此」。

舉例四：論建立聖洗（第238頁）。原譯：「當耶穌受洗時，他原質地（*materialiter*）建立了洗

禮聖事；當他復活後並給予洗禮以形式的時候，他體制地（*formaliter*）建立了它」。今試譯：「耶穌在受洗時，就奠立了聖洗聖事的基礎，復活以後，他進一步用明確的形式，正式地建立了聖洗聖事」。

舉例五：論告解（第339頁）。原譯：「新教人士否認懺悔與洗禮聖事迥異，而其本身為一件聖事；認為懺悔與洗禮根本是同一聖事」。今試譯：「新教徒否認告解聖事與聖洗聖事之間的差別，他們不承認告解是單獨的一件聖事。他們以為告解與聖洗是一件聖事」。

舉例六：論上等痛悔（第355頁）。原譯：「只有當完善的痛悔與領受聖事的希望相偕時，才能產生聖事外的成人恩寵（*votum sacramenti*）——信理」。今試譯：「上等痛悔，只有同時抱有告解的願望，才能在告解以外赦免大罪使人成義」。——當信之端：原譯：「沒有包括在痛悔中的聖事的期望，不應把和好的力量加於痛悔」。（*Reconciliationem ipsi contritioni sine Sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.*）今試譯：「沒有領（告解）聖事的願望，不能算作回心向善的痛悔」。

舉例七：論告明（第362頁）。原譯：「違反天主十誡中最後二誡的秘密而內在的罪（思想與欲望的罪），都應該告明。實在與常情地不可能告罪時，告罪的原質上的完整即不需要。告罪如有體制的完整性，那麼所忘記或因特殊需要而未詳細告明的大罪，都簡接地被赦免」。今試譯：「違反十誡中最後兩誡的心中隱密的罪（思想上不正當的欲望），都應該告明。在有真正合乎情理的緣故不能告明時，正規的告明就無需要。凡本良心自覺把罪告完，那麼……」。

舉例八：論告解的功效（第369頁）。原譯：「致（至）於這聖事的力量與功效，這件聖事的實物

與功效是與天主和好」。( *Res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo.* ) 今試譯：「從有關聖事的效力來說，這件（告解）聖事的本質與功效是與天主重歸於好」。

## 術語應如何翻譯？

現在我們還要討論書中的一些翻譯名詞，術語中有疑難的問題；翻譯這樣的名詞術語，是十分困難而不容易做好的。有些拉丁文的哲學術語，幾乎不可能找到一個相對應的、普通使用的漢語詞。最常見的如：*materialiter, formaliter, moraliter, Virtualiter, essentialiter, principium quod, principium quo* 等一類的詞，要想在漢語中找出完全相對恰當的詞語來是不可能的。勉強拉出一個漢語詞句來頂替，就會使讀者墮入五里霧中，摸不著頭緒。這就失去了翻譯的作用；那就不如用通俗的語言，不違反原意，多用幾個字來說明更好；免得以辭害意。本書就犯有這個毛病，上面我們就指出了一些。不過，做爲術語名詞，就不能任意加添字數了；不然就不像術語名詞，而是說明句了。但就其爲術語來說，也必須明晰易懂，也必須既不失原意，又能普遍應用才是。下面我們對本書的一些新譯術語提出自己的看法來和譯者商榷。

1. 「原質對象」：原質一詞，一般指構成事物的最初物質，涵義比較狹窄；相當於 *materia prima*。如果說「神學的原質對象是天主」，便覺格格不入。*material object* 似可譯作「質的對象」。

2 「體制對象」：書中把所有的 formal 一詞，都譯成了「體制」，這固然是統一了名詞，但都不解它的含意是什麼。漢語的「體制」二字，多指政體制度，與 formal 看不出有什麼關係來，改為「形的對象」(formal object)不但簡單明白，而且與原文更接近。因「形」字有形態、方式、方面的涵義。

3 「神學的品評」：censura 是指壞的方面的品評，而且含有指責定斷的意思。品評，可指壞的方面，也可指好的方面。不如用「批評」或「審斷」更合適。

4 「習性」：habitus 雖有習性之意，但本書中多指是一種狀態，絲毫沒有習性的涵義，如「享見天主的榮福之光」(第36頁)，是狀態而不是習性；聖事的神印(第208頁)，也是狀態而非習性；故應改為「狀態」。

5 「內涵出發」：processio ad intra (第105頁)擬應作「內在發生」。

6 「亞達納所撰寫的信辭」：應為「亞達納創信經」。據考證，並非聖亞達納所撰，但習慣上仍保留這個名稱。本書在別處也寫作「任何人信辭」。Quicumque 乃此信辭的第一個字；如不加說明，不知者容易以為是兩端不同的信經。

7 「自然理智」：最好作「本性理智」。

8 「體制的光榮」：gloria formalis (第137頁)擬改為「真誠的光榮」較好：蓋出自人的意願也。

9 「體制目的」：finis quo 擬作「附屬目的」。

10 「語錄」：(第140頁) dialogus 應作「對話」或「言論」。「語錄」意為摘錄的言論。

11. 「實質的動作」：physical acts (第149頁)，可譯作「物理動作」。罪惡的不正當的意願才是實質動作，絕不是天主參與的。「實質的善」應說「行為本身也是善的」。

12. 「天性」：多次當作「本性的」，天性多用於個別的天賦。本性恩寵不能說天性恩寵。

13. 「超自然的歡樂」：第(171頁)應作「超性福樂」。歡樂是尋歡作樂，世俗之樂也。

14. 「旅境」：生造詞(第177頁) in statu viae 擬作「旅途中」或「過路狀態」。

15. 「金星」：Lucifer (第199頁)原文可能指晨星；但最好按拉丁譯音的「路濟弗爾」註出來，因為這是教友通曉的魔魁「路濟弗爾」唯一的出處。

16. 「具事實基礎的思想上的差別」，distinctio rationis cum fundamento in re；「基督的人性與位格之間，只有一個有事實根據的理念上的差別。」(第250頁)

17. 「立場」不如「身分」(第362頁)。「網羅」不如「包羅」(第264頁)。「立足點」不如「根據」。「炯炯在目」應為「歷歷在目」(第265頁)。

18. 「基督人性知識，免於不知與錯誤」(第265頁)，不如用下面文中的話：「基督的人性知識沒有缺陷和錯誤」。

19. 「基督靈魂的情緒」(第277頁)：「情緒」不如「情愫」，情愫是情緒之基，情緒乃一時之衝動。

20. 「基督的牧導與君王之職」(第289頁)：可改為「基督的治權與君權」。

21. 「義理功績」(m. de condigno)擬改為「分內功勞」；「情宜功績」(m. de congruo)擬改作「分外功勞」或「相稱功勞，相宜功勞」(第303頁)。

22. 「壓服」(第324頁) *ligatio* 應譯為「束縛」。
23. 「將她根團在善中」，似應為「使她堅定於善」。
24. 「安寢」(第336頁) 應作「安眠」。「升天」(*assumptio*) 應作「提升」。
25. 「至於這『回到泥土去』的咒詛，幸福的瑪利亞不受其干擾」(第337頁)。不如改為：「『將歸於灰』這種詛咒，不會臨到真福瑪利亞身上，因為：」。
26. 「其他中保」：*secundumquid*，應譯為「二等、次等、副中保」。「其他中保」，一般指平行、平等的。
27. 「體制地聖化他」：(下冊第15頁) 擬作「使他得到真正地聖化」。
28. 「他不願意任何人不得救」：(第44頁) *nullum excepti a salute*，似應改為「他不排除任何人得救」。
29. 「原罪體制地包括貪欲」(第63頁)：擬應為「貪欲，實實在在地包含在原罪之中」。
30. 「聖神並不是成義的體制因 (*formal cause*)，而是它的動因 (*efficient cause*)」(第71頁)，應改為「聖神並不是成義的正式原因，而是它的推動力」。「正式原因」或改稱「現實原因」。
31. 「倫理的契合」(第74頁) *moral communion*：應改為「心靈的契合」。
32. 「使人成爲天主的肖像」。(前面也有「天主的肖像」)：應改為「使人像似天主」，或「使人肖似天主」。「精神」(*spirituality*) 應譯「神體」。
33. 「體制效果」(第76頁)：應譯「實效」。

34. 註中 *merces* 可譯「工價」。 *remuneratio* 可譯「賞報」， *retributio* 可譯「酬勞」， *bravium* 可譯「桂冠」(第88頁)。

35. 「精神性的團體」(第105頁)：改為「精神團體」。

36. 「教會的制度」(第107頁)：改為「聖教體制」。

37. 「聖事的形式」：*forma* 一般譯「形式」，但聖事的 *forma* 是語意，與形式不大相符(形，多指形狀)，若改為「法式」或近似。法式，含有方法之意。

38. 「基督是明確的 *in specie* 或普通地 *in genere* 規定了聖事的材料和形式？」(第213頁)：擬作「基督究竟是概要地(籠統地)規定了聖事的材料和法式呢，抑或具體地點明了聖事的材料和法式，這是一個……」。

39. 「聖事的後起效果」：擬作「追補」或「追加的效果」。

40. 「懇祈的祝聖」 *invocative benediction*：應作「呼求的祝福」或「降福」。「祝聖」是 *consecration*。

41. 「遙遠的材料」：擬作「遠材料」。

42. 「洗禮行動的指明」(第242頁)：擬作「付洗時聲言行動的問題」。

43. 「傾注聖神」：擬作「賦與聖神」。

44. 「在事實前敗退」(第312頁)：應為「在事實面前，而黯然失色」。

45. 「不為奉獻者的不配與邪惡所沾污」(第312頁)：應作「不為奉獻者的不稱職或罪過所沾污」。

46. 「對事實的認識」(第349頁)：*cognitio cause*，擬應作「對案件的認識」。

47. 「對天主愛的開始」：擬作「對天主初步的愛德」 amor initialis。「悅慕的愛」 amor benevolentiae：擬作「純粹的愛」或「善意的愛」。

48. 「超性贈禮」 charisma：擬應作「特恩」或「奇恩異寵」。

49. 「古代與中古的諾斯底派與摩尼派人」：應作「古代的諾斯底派與中古的摩尼教徒」：（第402頁）。

50. 「現在神學家反對：傳統理論認為」：「現在」應為「現代的」。「究竟哪方」認為「，不清楚」。（第405頁）。

51. 「死亡到臨時」（第420頁）：應為「死亡一到」，臨是臨近也。

52. 「享見天主的本質」（第423頁）：擬為「本體」。

53. 「金花邊」（第427頁）：應為「金花圈」。

54. 「被罰者的意志在罪惡中根深蒂固」（第433頁）：擬作「：意志堅定於惡」。

55. 「天主的聖德與公平」（第437頁）：應是「天主的聖善與公義」。

除了以上列舉的以外，書中還有不少生僻難解或不適當的字眼。如：充類至極，涉獵天主的美善，迥異，摧毀論等。此外，還不能不指出，書中用了些不典雅的字眼，在這樣莊重的書中是應當避免的。但我們必須聲明一句：我們雖然對本書提出了不少意見，甚至批評，絕不是說它一無是處；相反，我們很樂於承認譯文基本上是相當好的、缺點是個別的；而且，我們所提的意見，也不一定都是正確的，只可供參考研究而已。我們對譯者、校閱者、審閱者及協助出版諸君的毅力和付出的辛勞，深抱欽佩和感激之情；只祝願他們百尺竿頭，更進一步。

## 中國古書及科學新發現與信理

最後，我們試圖引用一些中國古書上和科學上的新發現、新學說，來印證聖教道理。這樣可以使神學的理论基礎更加鞏固和明確，使聖學和俗學相得益彰。這也正符合第二屆梵蒂岡大公會議強調的「教會應當採用各民族各時代的文化因素」的教導。

### 一、關於道理的不能改變

神學課文：「信理不能改變的理由是：它所包含的真理都源自天主。天主的真理不改變，正如天主的自身不能改變一樣。」（新版11頁）

我國漢代大儒董仲舒說：「道之大原出於天；天不變，道亦不變。」（春秋繁露）

「勿變天之道。」（禮記、月令）

陸賈說：「天道不變而人道易也。」（新語：明誠）古人所說的天道，等於天主的真理。

### 二、關於本性認識天主

信理（第20頁）：「運用理智，憑藉受造諸物，可以確知天主、我們的創造者與上主。」

人憑他的良知可以認識天主和應當事奉天主，在中國古書中可以充分得到證明。在這點上可以找出無數的材料，而且十分詳盡，爲了節省篇幅，這裏只引用少數幾句：

1. 神人萬物都是天主造的：

「天造草昧」，「天生神物，聖人則之。」（易經）

「我生不有命在天！」（書經）

「天作高山，大王荒之。」「天生民，有物有則。」（詩經）

「庸詎知夫造物者之不息。」「日夜相代乎前，而莫知其所萌……，若有真宰。」（莊子）

「天生萬物，惟人為貴。」（列子）

「天者，萬物之祖，萬物非天不生。」（董仲舒）

2. 天主是無形無像的：

「上天之載，無聲無臭。」（詩經）

「天不言，殫其道於賢者之心。」（書經）

3. 天主無所不在，無所不知：

「天網恢恢，疏而不失。」（老子）

「皇天用訓厥道，付畀四方。」（書經）

「明明上天，照臨下土。」（詩，小雅）

「皇矣上帝，臨下有赫，監視四方，求民之莫。」（詩，小雅）

「十目所視，十手所指，其嚴乎！」（大學）

「知我者，其天乎！」（論語）

4. 天主是至善的：

「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰。」（墨子）

「皇天無親，惟德是依；」「惟克天德。」（書經）

「仁之美者在於天；天，仁也。」（董仲舒）

5. 天主掌管萬物，照顧世人：

「天敝有典，天秩有禮。」（書經）

「死生有命，富貴在天。」（論語）

「天之子民厚矣，殖五穀，生魚鳥，以為之用。」（列子）

「昊天生五穀以養人；」「人受命於天。」（董仲舒）

6. 天主賞善罰惡，至公至義：

「天道福善禍淫」；「惟上帝不常：作善降之百祥，作不善降之百殃。」（書經）

「天道無親，常與善人」，「天網恢恢，疏而不失。」（老子）

「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。」（楚辭）

7. 天主至尊，人當修德事奉天主：

「天者，百神之君也，王者之所最尊也。」（董仲舒）

「皇矣上帝，臨下有赫……，是類是禡。」（詩經）

「天子者，宜事天如父；事天以孝道也。」（董仲舒）

「存其心，養其性，所以事天也。」（孟子）

「郊社之禮，所以事上帝也。」（中庸）

「非德，民不和，神不享矣；神所憑依，將在德矣。」「鬼神非人實親，惟德是依。」（左傳）

「惟聖人能嚮帝。」（禮記）

「積善而不怠，則通於神明，參與天地矣。」（荀子）

### 三、關於世界的時間性

信理：「世界有一個時間上的開始。」（第142頁）

課文中說，哲學不能證明世界的永恆性。又說，「現代原子物理學，藉放射性元素的破壞過程，可斷定地球的年歲；由此積極地證明，地球在時間內的開始。」據科學家推算地球已存在了四十五億年；但整個宇宙的年齡要長的多。但憑地球的年齡不能推算出整個宇宙有時間上的開始。然而最近又在科學界出現了一種新的理論，證明整個宇宙不是永存的，也就是說它有個開端。

一九八四年二月七日合衆社華盛頓發出了一則電訊說：「世界各地的物理學家們，已經發現了可能是質子衰變的例子，這證明宇宙並不是永存的。」「關於質子衰變的理論假定，質子只存在 $10^{31}$ 年就瓦解或成爲更小的粒子，然後變成能量。」這就意味着，組成這個世界，和外層空間裏，我們所知的一切東西的物質，總有一天會瓦解。對物理學家們說，這也會推翻關於宇宙性質的某些理論。質子是整個宇宙組成的基本粒子，如果它們有一定的壽數、有一定的生存期限，這就說明宇宙既是有始的、也是有終的，這將使信理「世界有一個時間上的開始」一端，有了科學的根據。

### 四、關於人類同源

中國古書及科學新發現與信理

信理：「全人類源於同一原祖父母。」（第160、187頁）

課文說：「自然科學既不能證明單元說，也不能證明多元說，因為古生物遺跡對這問題毫無所迹。人類的不同只是外表的，一切人種，在身體構造與天賦智力上的主要相同點，似乎表示了人類同出一源。」

現代科學的進展似乎也越來越證實了人類同源這一信理。「簡明社會科學詞典」在「人種」條下說：「各人種間雖在形態和血型頻率上有一定區別，但無明顯界限，並具有逐漸過渡的現象，這充分說明全世界各人種在生物學上同屬一個物種，並具有共同的祖先。」

一九八〇年八月三日的日本「朝日新聞」發表了一篇文章，題目是：「美國學者指出，不管黑人或是白人，都起源於亞洲，在十八到三十六萬年前，都具有相似的遺傳基因。」文章說：「不管黑人、白人，或是黃色人種，如果追溯到十八萬到三十六萬年前，可以發現同一個祖先。——美國加州大學的布郎博士（生物化學）通過解析人體細胞中的線粒體這個小器官的遺傳基因，得出了這樣一個結論，並發表在最近一期「美國科學院紀要」上。現代人的祖先是誰，這是人類學的重要的謎之一。科學研究給我們的信理作了註腳。」

## 五、關於 Kyrios 的譯法(第224頁)

希臘字 kyrios 一詞，在中國有三種譯法，即：「天主」(Kyrie eleison 天主矜憐我等)，「上主」(多見於舊約譯名)和單獨的一個「主」字(多和耶穌、基督連用)。「天主」，一般作 Deus 的譯名，所以現在不用於 Kyrios。說「主耶穌、主基督」非常恰當。但有時在譯詩歌的時

候，必須湊成四個字，有人便譯成「上主耶穌」，這是不適當的。雖然希臘文都是用的 Kyrios 一詞，但在新約中是直稱耶穌，而在舊約中是翻譯的「雅威」(Jahveh 自有者)一名，主要是指聖父；我們譯作「上主」是很合適的。但如用在第二位身上，就看不出屬性的差別了。所以應該改爲習慣上用的「眞主耶穌」。

## 六、關於伯多祿在羅馬(下冊第119頁)

信理：「繼承伯多祿者爲羅馬主教」。

課文說：「伯前五13暗示伯多祿曾住在羅馬：『與你們一同被選的巴比倫教會問候你們。』(巴比倫指羅馬)。」

說「巴比倫指羅馬」，不如乾脆說巴比倫是羅馬的代詞，實際就是羅馬；其理由是：第一，巴比倫在公元前五三八年就滅亡了，巴比倫城在公元前二世紀已變成廢墟；伯多祿如何能住在廢墟裏？從情理上說，伯多祿爲了廣傳聖教，也決不會到東方這個偏僻荒涼的地方來往。第二，公元前在西方文明世界——地中海沿岸地帶，巴比倫是最有名的古都(世界七大奇工之一)，它有兩千年的輝煌歷史，而羅馬則是後起的首府。古代無論中外都有一個習慣，用著名的古都來稱呼當今的新都。比如後來的法國人有時稱巴黎爲「羅馬」。這在中國更能找到明顯的佐證：長安(現在的西安)是歷史最久的千年古都，曾有過十一個王朝在那裏建都。及至後來的都城遷移了，人們還是把新都叫作「長安」。如唐李白的「金陵詩」中就有「晉朝南渡日，此地舊長安。」舊長安是指的南京。明清兩代的文人更常用「長安」來指北京。如明蔣一揆的「長安客話」，宋啓明著的「長安可遊記」等，這兩個「長安」

都是指的北京。譚元春「過利瑪竇塚」詩中有「來從絕域老長安」，是說利瑪竇死在北京。古都是新都的代詞，中國如此，外國亦然。長安是北京的代詞，巴比倫也是羅馬的代詞；因此，我們說伯多祿書信中的巴比倫實際就是羅馬。

一九八五年四月三日建立聖體瞻禮前夕