

神學論集

于斌



71

輔仁大學神學論集

第七一號

一九八七年春

總目錄見

③① ⑤① ⑦①

目錄

前言.....編輯室.....五

聖經

- 與天神的搏鬥及生命的轉變.....王素玲譯.....七
新約的正文與原文批判.....房志榮.....一九
得撒洛尼前書詮釋(上).....柯成林.....三七
斐二6-11中的「先存性」問題.....黃懷秋.....五九

信理

- 中華民族與天主的啟示.....張春申.....七三

教會歷史中的基督論(四).....	張春申.....	七九
中國天主教本地化的理論與實踐.....	徐錦堯.....	九五

倫理

穆雷和尼布爾思想中的法律與倫理.....	吳良國.....	一一一
----------------------	----------	-----

教史

天主教政治思想發展史.....	鄒保祿.....	一二九
-----------------	----------	-----

書評

「別無他名？基督徒對世界宗教的態度」.....	谷寒松.....	一三九
「猶太古代史」中譯本簡介.....	陳永怡.....	七八、一一〇、一二八
「人的宗教向度」 傅佩榮譯.....	房志榮.....	一四九

資料室

1. 天主教神學院聯會將在奧國召開.....	房志榮.....	一八
2. 校友來鴻：波斯頓的神學教育.....	吳良國.....	三六、七二

前言

編輯室

本期神學論集有四篇關於聖經的文章，三篇信理神學的作品，倫理神學與教會歷史各有一篇，最後還有三篇書評。今將各篇的作者及來路略加介紹，讓讀者誦其文，見其人，能有較恰當的了解。

第一篇有關雅各伯與天神搏鬥的文章，是一位家庭主婦王素玲女士由德文譯出。從心理的各個角度來看雅各伯在與天使搏鬥前及搏鬥後的不同成熟度，是很有趣的內容，而王女士的譯筆又流利生動，真希望她能忙裏偷閒，繼續這種有意義的工作。我們也謝謝夏偉神父提供這類精彩的資料。

「新約聖經的正典與原文批判」是筆者為「空中神學」的新約導論所寫的初稿。該稿經過光啓視聽社改寫成廣播稿以後，再錄音播送。這類課題若非開辦空中神學，便不會寫出，既然寫出來了，似乎也有推廣基本聖經知識的作用。這次刊印的初稿可供空中神學四節課之用，下次將刊出的「新約史地背景」可供三節課之用。每節空中神學的課僅二十分鐘。

柯成林神父曾在本院擔任新約教授多年，退休之後，仍教授聖經希臘文，並勤於寫作。這次刊出的「得撒洛尼前書詮釋」只是全文的一半，下一期將繼續登完。這類較詳細的聖經詮釋是了解天主聖言的有用工具，中文方面不多，本刊願提供這種服務。聖經欄最後一篇有關斐二6-11的文章是本院第二位女神學博士黃懷秋女士的作品。這一篇短文是她在魯汶天主教大學神學院的畢業論文——博士論文的一小部分改寫而成。文中原有許多希臘原文字句，這裏都用拉丁文拼音寫出。有興趣的讀者可到本神學院圖書館參考其論文原著。

信理神學的第一篇「中華民族與天主的啓示」是張春申神父不久將問世的新著「基督的啓示」啓示論簡介」一書的最後一章；第十八章。該文以孔子爲中華民族的先知這一立場却已持之有年。二十年前，本神學院計劃由菲選台，進入輔大校園時，這一觀點已在台灣及香港教會激起一陣漣漪，如今再度提出，是否可在教會本地化的新局勢裏引起一番討論？

香港教區的徐錦堯神父的演講稿：「中國天主教本地化的理論與實踐」中也碰到這一問題。他在最後一段內中國教會本地化的實踐中說：「中國教會有責任在無損禮儀精神完整的原則下，有系統地加入中國文化的精華……因爲那些智慧之言，正是『天主親手種植在我們古老文化中的種子』」。這與梵二禮儀憲章37號所說頗爲吻合：「教會培養並推動各民族的精神文明與天賦。在各民族的風俗中，只要不是與迷信錯誤無法分離者，教會都惠予衡量，並且盡可能保存其完整無損。」在中華民族來說，孔子被尊爲萬世師表，自然該有其特殊的地位。

倫理神學一欄有關穆雷和尼布爾的文章，是本神學院校友吳良國神父寄自美國波士頓的一篇習作。他所就讀的麻州康橋威斯頓神學院，屬於波士頓神學研究院。這一偌大機構包括九所基督教與天主教的的神學院，學生可在這些神學院選課和利用圖書館的完善設備。那邊的人力資源和研究設備都非常豐富。吳神父在此已修了一年多倫理神學，集中於現代倫理神學的論題（尤其是基本倫理方面的）及社會倫理，二者互相關聯。吳神父在致筆者的信中說出了他的心願：「我希望以後逐漸爲中國的神學教育寫稿；我心中有些東西想用中文寫出來，可是現在時間還很有限，所以將來會一步一步地做」。這種希望和志願值得所有神學同道的支持和鼓勵。

與天神的搏鬥及生命的轉變

王素玲譯

創世紀三二22-32是一段非常奇特的故事。一個叫雅各伯的人在雅波克河與另一個人徹夜搏鬥，搏鬥之際受了傷，但他仍奮戰到底，毫不放鬆，最後在曙光初現時贏得了勝利。雅各伯不但得到了另一個人的祝福，也得到了一個新的名字。

這個故事所要表達的是什麼？搏鬥的理由和背景何在？為什麼這個人要在晚上阻擋雅各伯？他們兩人是爲了什麼要搏鬥？這個故事曖昧模糊，不僅因爲它是在夜晚發生的，也是因爲它是源自異教的神話故事。最初在沿河一帶，人們傳述着另一個有關河魔吞噬渡河者的故事。在許多童話和傳說中也不難找到有關女水神、水怪、羅蕾萊之類的故事。不過聖經中記載的這則故事和異教傳說中的故事有些區別：在傳說中人任由河魔的擺佈，陷進厄運的深淵，毫無反抗的能力，只好成了犧牲品。以色列人則以新穎的手法，重新編了一個人爲了生命和祝福而搏鬥，而結果兩樣兼得的故事。這新故事中含有人性和啓蒙的成分。聖經雖採用異教的神話，但在人與上主交往的經驗中，上主呼喚人的名字，重視人的自由，並給人開啓了新的機運，這些經驗都使故事呈現出一種新的面貌。

讓我們再回來談談雅各伯。當我們聽到渡河，必定會想到凱撒斷然渡越盧比孔河的故事。這個故事給我們一幅痛下決心，貿然一試的圖像。「渡越盧比孔河」意即對完全陌生的一切敢作冒險。「河」意謂着一條阻隔新與舊之間的界限。要想到達新的境地或過一種新的生活，必須跨越這一界線。雅各伯在他的生活中遇到了這界線，不僅外在，就連內心，他也必須渡越他的盧比孔河了。

爲了能更正確明瞭其中的含義，讓我們再回到故事的起點，把故事重述一遍。因爲每一個生命點，每一個此時此地都是來自過去，它包含整個一生中所負的重擔，所烙下的印象以及所受的限制。不過同時嶄新且尚未經歷過的各種機運在這界線上能給人呈現出一個新的未來。

雅各伯和厄撒烏——母親和父親

雅各伯的生命就像所有的人一樣，在出生的那一刻開始，所不同的是他和另一個嬰兒同時來到世上：厄撒烏是頭生，全身披毛，雅各伯緊跟着出來，皮膚細緻白嫩。兩個兄弟一先一後就已暗示了競爭的開始，開始了因受寵愛或被冷落而爭奪父母喜愛的戰爭。誰得第一，不僅指誰在出生時位於第一，也指誰是被選者或受寵者。兄弟姐妹間的排行以及父母對子女的態度對一個人的一生有決定性的影響。一個人或是老大或是老么，或是排行老二或是中間，或是嬌寵兒或是問題兒，或是母親的寶貝或是父親的長男、長女，這一切都會影響一個人的所行所爲，以及他的自我評價和對生活的態度。

在雅各伯生命中所出現的一個先決條件，就是他母親黎貝加的愛兒。「依撒格愛厄撒烏；因爲他愛吃野味；黎貝加却愛雅各伯」（創廿五28）。這段經文字面雖然簡單易懂，但其內含却非常複雜。成爲母親的寵兒是一個孩子所能獲得的一項至福，而通常父母只能祝福一次，也就是說只有一個孩子是他們最喜愛的。聖經在另一處提到過「奶與蜜」。奶就是父母的照顧和看護，這是每個孩子都應得到的；然而蜜能使生活更甜美，最能攬住人心，蜜就是父母的愛和贊許。「我愛你，因爲你就是這樣的你。」，這句話能帶給孩子追求生命的愛和生活中的幸福感①。雅各伯從開始就這樣被他母親所

選、所愛，即是得到她祝福的兒子。

但是這種受到母親單方面的選擇及因此而烙下的印象會有可能有消極的一面。母親的寵兒通常也是個永遠長不大的兒子，過着嬌生慣養和被溺愛的日子；母親爲他安排一切，他沒有必要學習自衛、奮鬥，也不肯學習正大光明地做人處事。母親爲他擋住了困難和爭鬥：一來因母親替他的憂慮會感染到他，他既擁有一切，何必又要奮鬥，他寧願借助媚力、詭計和花招來達到目的。再者，他還有一種可稱爲「皇太子」的態度，好像向所有人表示，侍奉他是一種榮譽。他不喜歡直接面對事情來克服困境。

厄撒烏就正好相反。他是一個好鬥之士，他喜歡粗獷和艱苦的生活，他深受父親的喜愛。但這種父愛和黎貝加的愛有很大的區別②。依撒格喜歡長子是因爲他愛吃野味，正好厄撒烏又能替他弄來野味。厄撒烏必須盡其所能來爭取父愛，並努力滿足父親的期望。這種要求以成果來換取贊許的愛很典型地表現在父愛和父親的召選中。

就這樣，兩個完全不同性格兄弟的生活早已注定。「依撒格愛厄撒烏，因爲他愛吃野味，黎貝加却愛雅各伯」，這簡潔的語句展現了兩種完全不同的生活方向。

兄弟之間的競爭

雅各伯的態度不久即已顯露出來。他從他哥哥處騙得長子的名分。這實在可以說是詐騙，因爲他厚顏無恥地利用厄撒烏的兩個弱點：一是他貪吃最愛的豆羹，二是他打獵後正筋疲力竭。我們可以想

像得出，厄撒烏在既餓又累的狀態下，哪裏還顧得什麼名分，除了豆羹，其他一切對他都不重要。他不再看清各事間的關聯。爲了得到他愛吃的豆羹，也許比這更糟糕的事他都做得出來呢！

雅各伯則非常清楚他所做的事及其目的所在。在力氣上他一定輸給厄撒烏，因此他就利用厄撒烏的弱點。雅各伯真可說是一位老謀深算的騙子。他知道如何輕叩人心並抓住人心，如何讓人被牽着鼻子走而不自覺。厄撒烏竟渾然無知，甚至還可能出賣自己的母親。

接着，故事轉入了另一段錦囊妙計。這一次兒子和母親採取同一陣線。這就是有名的巧奪祝福的事件。依撒格原是想把他的祝福傳給厄撒烏。在父系社會中這原是理所當然的，況且厄撒烏又完全符合父親的標準。這個祝福可以看作是一項「委任禮」，直到今日仍有許多家庭中還舉行這禮。父親一方或母親一方，或雙親一起，私下或公開地交託子女某項任務。最簡單且衆所周知的就是父母期望子女比自己更好，或期望子女都能成龍成鳳（通常他們並不過問子女是否願意，而讓他們終身擔負起這項委任）。父母要他們或是繼續事業，或是去完成一項任務，或是維繫一宗傳統。從亞巴郎開始在親族中就存在着這項「委任禮」。這是上主的祝福，是上主把亞巴郎的家族和世界的福祉連在一起的許諾，「地上萬民都要因你獲得祝福」（創十二3）。這個祝福一方面是給家族的，同時也是給整個世界的，得由長子傳遞下去。長子是被選者，也是上主所祝福的傳遞者。

依父親的想法，這個人選應當是厄撒烏。但是他們二人都沒有留意黎貝加和她的兒子別具用心。此時一項更深、更重要的母親的選擇和祝福竟已趕在父親的委任和祝福之前發生了。就像在聖經中另幾處一樣，母親的選擇和祝福擾亂了父權的委任。黎貝加是一位母親，她自然希望她的愛兒能飛黃騰達，而不能眼看着上主的祝福越過雅各伯，而不由他傳下去。

接着她採取的行動正是女人陰謀、詭計和誘惑的傑作。在有關蘋果事件中，厄娃是重要的主腦人物，亞當給人的只是一個弱者的形象。這次又是一個女子在一意孤行。黎貝加不經男子的同意，自作主張，採取行動。她在幕後拉線、推動、安排一切，直到雅各伯得到依撒格的祝福。當整個事情遭遇危機時，她也胸有成竹、應變自如。厄撒烏真是深惡痛絕，蓄意要殺害雅各伯。這使人想起加音和亞伯爾，因為前者的祭品未被惠納，粗魯的加音便殺了心思細密的亞伯爾^③。黎貝加只想到不要因死而失去兩個兒子，萬萬沒想到，他們活着她也同樣會失去他們。因此，她再次策劃，把雅各伯送往美索不達米亞她哥哥拉班處，要他在那裏娶一位他父親合意的女子為妻。

一切都順利成功。不過如果我們回顧一下雅各伯故事直到此刻的進展情形，便會發現，一切都是母親替他所作的安排，所下的決定，是她把愛兒送上她要他去走的飛黃騰達之路。雅各伯自己毫無主見，不像個男人，他根本不知道自己要做什麼。這正是一個嬌寵兒的負面個性：他是個聽話乖順的兒子，他只照着母親的意願行事。

雅各伯必須突破自我面對生命

雅各伯離開家鄉後，開始一個新的生命階段，他必須腳踏實地，他必須學習自謀生活。為雅各伯這是否真的是一個新的開始呢？沒有，他仍就背負着他的過去，即所謂的人的生命腳本，以及他從小以來為求生存所學得的技能和習慣，就是一些在一段不爽快的童年為能喘息而學得的技巧。

雅各伯沒有鬥爭的能力，因為一向是他的母親替他解除困難、鋪平道路，他寧願在暗中欺騙他人

和扭轉事態。同時我們也可以想像得到，雅各伯具有一個驕生慣養者所有的那部分魅力和隨和，以便能隨心所欲地左右他人。這樣的人是不喜歡衝突和嚴厲的爭吵；他必定設法化解事態、平息紛爭，或者他就會像後來拉班要追趕他、控告他時，擺出一幅令人同情、可憐無辜的受害者的面孔。（創三—36）

④

親族的法規和愛的決定

現在再讓我們看看雅各伯和拉班的兩個女兒辣黑耳和肋阿的故事。雅各伯啓程往親戚家去，以便在他們中選一個女子爲妻。娶妻是一種聯姻的方式，直到近代還可看到這種依親族的利益和家庭傳統來進行的婚姻，在古老的東方，根本沒有兩情相悅的事。然而在婚姻全由家長撮合的父系社會中，雅各伯和辣黑耳開始了新的轉變。他們兩人展開了一段美妙的愛情故事，這類愛情故事在聖經中不勝枚舉。當時，家庭的法律統治一切，男人駕馭着女人，女人則依她的生育能力來判斷她的價值。然而就在此時，有兩個人：一個我和一個你，不期而遇。這種召喚、相遇、人物、面貌和選擇在聖經中不斷出現。這是上主對人的召叫所產生的個人的相遇，或者是人與人之間的相遇。這裏我們觸及了聖經中最人性的部分，它直到今日仍舊影響着我們的生活，沒有它就無法想像會有人權的發展，以至婦女地位平等的可能。人的價值不再是他的職務，不再是一個號碼，既不因他是個男人，也不因她是個女人，而是他是一個位格，是唯一的「我」，因爲天主說：「我，雅威。」時，交談的對象是天主的肖像。所以在雅各伯和辣黑耳的相遇中，我們可以看出，是一個我和一個你的相遇。在講述這事的句子

中，讓人感覺到某種奇特的事。雅各伯一見辣黑耳就知道：就是她，不是別人。雅各伯爲她打開了井口的蓋，這爲當時的男人是一件很不尋常的事，他親吻了她並哭了起來。經上說：「雅各伯喜愛辣黑耳。」（創二九18）雅各伯選擇了他在井旁遇到的女孩，並且爲了獲得她，替拉班工作十四年。雅各伯懂得愛，這也是他從他母親方面所得的本錢。當拉班蒙騙了他，他竟能貫徹長達十四年之久，爲渴慕愛情而獻身服事的生活旅程。

拉班在雅各伯新婚之夜所施的騙局還有另一個特點。似乎親族的法律在此處戰勝了自由的愛情抉擇，拉班說：「我們這地方沒有先嫁幼女而後嫁長女的風俗。」（創二九26）就像厄撒烏和雅各伯爭奪長子的權利，而此處長女的權利得到了保全。極盡譏諷的是：雅各伯此次受騙就像他跟黎貝加欺騙他父親完全一樣。在兩處同樣是以假換真的掉包事件。雅各伯給了非他所選的假妻，肋阿他的愛和他的祝福，但當他發現真象時，非常生氣。他責問拉班說：「你對我作的是什麼事？」（創二九25）也許他當時也想起他對他哥哥所作的事。然而此處和父親的祝福有所不同：依撒格只能給一個祝福，即使這個祝福臨到假的一位身上，這祝福就已歸他所有。而愛却不能以騙術取得，也不會受騙。因爲愛無論對他或對她都一樣，可以繞道而行，可以等待直到找到了真正的那一位爲止。就這樣，肋阿一直是他所不愛的，而辣黑耳才是他所選的、所愛的。這雖引發了兩姐妹間在生育能力上的一場爭鬥，甚至還借用婢女助陣，但辣黑耳一直是勝利者。即使她無法像肋阿一樣多產，但雅各伯對她的愛終身不渝。

返鄉

雅各伯本身是受祝福的人，他給拉班帶來祝福，使他的岳父牛羊成羣、富饒多產。當雅各伯想帶着妻兒家僕返回自己的家鄉時，又展開了另一次的大騙局。拉班雖在求婚事件中欺騙了雅各伯，這次他可遇到了高手，栽在雅各伯的計算中。開始拉班欺騙雅各伯，他把應該分給雅各伯當作工資的，有黑點和斑點的羊都先趕到別處去了。但是雅各伯終以巧計取勝他的岳父，並且經過一段時間後，幾乎大部羊羣均屬他所有。此處雅各伯又一次以他的方式達到了目的，因為他並沒有找拉班理論，却在暗地裏奪回了自己的權利。

再一次出現了和過去厄撒烏相同的情形。雅各伯把財富和拉班家的祝福都據為己有，這使拉班和他的兒子們大為光火。拉班的兒子們想要捉拿他，使得雅各伯的處境又危機四伏。

尚未了結的過去

雅各伯只得逃離拉班的地方，再回到他童年的故鄉。因此他又重拾他過去的歷史：那被他欺騙的哥哥和那偷來的祝福。這個祝福不僅是他個人和他家庭成功致富的祝福，也是天主給亞巴郎和他的後代作為對整個人類許諾的祝福。直到目前這祝福確已使雅各伯致富，但他尚未負起亞巴郎真正後代的責任。以前雅各伯從厄撒烏處逃走時，對他欺騙的後果沒有作過任何思考，就這樣帶走了祝福。

如今輪到他應該面對解釋的時候了，因為厄撒烏正等着要跟他算這筆尚未了結的舊帳。雅各伯不願先自己面對他的哥哥，便派了牲畜羣隊先他而行，替他去進行遊說並平息厄撒烏的怒氣。這完全是舊時的雅各伯。就像上次他以豆羹換得他哥哥長子的名分，這次他同樣想用禮物來收買、平息他哥哥的怒氣。

生命的轉變與人格的成熟

這裏開始了雅各伯夜間搏鬥的故事，也是他生命的轉捩點，因為在他身上有了新的轉變。他讓他的妻兒大小先渡過了河，而自己仍留在河的這岸；因為只有他能夠解決將要發生在他身上的事。雅各伯確實知道，再這樣下去是不行的。一個一向迴避爭鬥和嚴厲紛爭的人，現在要面對自己並面對生命了。本文提到的就是雅各伯與神及與人的搏鬥（創三二二九）。上主是永遠生活的，祂能夠把人從阻撓生命的過去召來並賜以生命。所以在這一次爭鬥中事關雅各伯的生命，要看他是否長大成熟了，是否改掉了他老是躲避麻煩的舊習慣，或者他仍舊是老樣子。這次的搏鬥也是與人有關，那就是和他哥哥厄撒烏的紛爭，以及和他父母權威的抗爭，因為他們所給他的委任有違他生命的規章。在這場搏鬥中關係到他的長大成熟，和從自身的過去中求得解脫。

雅各伯在這一夜所遭遇的，就像許多人在面臨或感受到某種界限、某種轉捩點時所有的經驗一樣：老是在原地打轉，老是讓那些阻擋我步入成熟的舊習和過去所烙下的印象作祟得逞，再這樣下去是不行的。因此與上主的角力和搏鬥意謂着是爲了自身的成熟成長，爲了突破自我，爲了從限制生命

的過去中痛苦解脫出來而搏鬥。

從雅各伯向挑戰者爭取祝福的要求中看出，這是一場生命的搏鬥，而且雅各伯也知道這是所為何來。這次他才靠自己奪得祝福。這個祝福不再是欺騙得來或由他母親輕易送上的，而是他獨自贏得的。還有另外重要的一點，雅各伯在搏鬥中負了傷。每個新的開始，每次從過去中解脫出來時，不能沒有些許的傷害和痛苦。沒有分裂和死亡就不會有生命。就這樣雅各伯在這一夜中，得到了他的生命型態，他長大了，成了一個成熟的男人，並獲得了一個新的名字「以色列」，意即上主的鬥士（創三二29）。

新的生命與和解

現在的雅各伯和數天前仍然在牲畜僕人羣隊之後躲躲藏藏的那位舊雅各伯有了多麼大的差別啊！他親自走向前去迎接朝他奔來的哥哥，兩人相互擁抱。厄撒烏根本沒有注意那些牲畜，他對其他一切全不感興趣。他所關心的只是他的弟弟和與他重逢及和解。如果他遇見的還是一味避着他、躲着他的舊雅各伯，我們不知道他可能會有怎樣的反應，是否在他內又會燃起過去那股忿怒之火。我們也可以這麼看，因為雅各伯的行爲表現不同了，更好了，因為他開誠地迎接了厄撒烏，以致產生了新的變化。這也是一般人可以經驗到的，那就是新的行爲、新的態度會引發也許在過去無法出現的新局面。

雅各伯的故事到此還沒有結束。它隨着他的兒子，隨着以色列人民及在教會內延續至今。並且這個故事指出了解放神學所重新發現的理論。救贖、上主的救恩並不是純超自然的，不是簡簡單單從天

上掉下來的，也不要把我們人類帶往陌生之地，而是在我們的現實生活中完成，使人從社會⑤和心理的依賴中解放出來，使生活得以完滿，並引向人格成熟的發展。

附註

- ① 參閱：佛洛姆著「愛的藝術」中文譯本頁六四（志文出版社）。
- ② 參閱：同上：頁五五。
- ③ 此處即心理分析中所謂的「自戀症」，我因着自戀而處於自我的中心，並且感到如同被拒絕和被排斥。
- ④ 根據 C. G. Jung 雅各伯發展了他“anima”即他女性的一面，而沒有完全整合“animus”即他男性的一面。一個完滿的人性同時含有 animus 和 anima 兩者。
- ⑤ 參閱出三17所記載的以色列子民開始從社會的困苦中得到解救。

本文譯自

Rufus B. Keller, O.P., "A Struggle With God and a Change in Life. Ca
32:22-32", Word und Antwort 24 (1983) p. 105-110.

天主教神學院聯會將在奧國薩爾斯堡召開大會

房志榮

天主教神學院聯會 (CONFERENCE OF CATHOLIC THEOLOGICAL INSTITUTIONS)，簡稱 COCTI，是全世界宗座批准的一百三十多座神學系院共同組織而成。每隔三年，聯會主席邀請各神學院院長聚會一次，是為大會。上一屆大會是一九八四年八月在耶路撒冷召開，本屆第四次大會將於本年八月十二日至十六日在奧地利薩爾斯堡召開。這次大會的主題是「神學院機構及當代社會」，下面分三個子題：「神學方法」，「神學多元」，與「神學的傳播」。

構及當代社會」，下面分三個子題：「神學方法」，「神學多元」，與「神學的傳播」。

針對主題將有一篇主要的演講，每一子題均有一篇準備好的論文發給與會的人研讀，在開會時，每篇論文的作者將撮要地予以介紹，然後有小組討論，及全體討論。以前的小組討論都是按地區或國家分組，這次隨某些人的建議，也將有「興趣組」，就是會員可按照自己所關心的問題，或所面臨的遭遇，來找同樣興趣或相似遭遇的人一齊共同討論。

為幫助與會者事前思考反省，組織人針對主題及子題作出以下問卷式的試題：由當代社會的特徵中舉出三項較影響神學院及神學教育的特徵來。在你的神學院最引起神學多元化的兩個問題或機遇是什麼？你認為最有帮助或最有問題的一些神學方法是什麼？現代傳播媒體與你們地區的各神學機構如何互動？比方傳播媒體如何影響教授及學生研究神學、理解神學？

COCTI 第一屆大會（一九七八、撒拉曼加）本神學院院長張春申神父曾參加，第二屆（一九八一、華盛頓）及第三屆（一九八四、耶路撒冷）無人前去參加。本屆將有二位輔大神學院教授在奧國，一定會有代表去參加。

新約的正典與原文批判

房志榮

導言

新約聖經包括長短很不一致的二十七部書，這些書都是用希臘文寫成的。公元第二世紀末期，基督徒才習慣稱這些書或文集爲新約，因爲經過近一個世紀的運用，這些書已經獲得很高的權威，可以與開教之初基督徒所承認的唯一聖經，即當時猶太人所謂的「法律與先知」等量齊觀。這樣就出現了新約和舊約的分野；新約是新的盟約，舊約是舊的盟約。盟約一詞是由希伯來文翻譯過來的，這個希伯來字眼是指天主與以色列人民之間所訂立的盟約。天主與以色列之間的這個盟約按照保祿宗徒在格後三14的話被稱爲舊約；而由耶穌基督所建立的天主與整個人類之間的盟約則稱爲新約。這個新約是救恩史的最後階段，我們都生活在這個階段中，都是這個新約中的天主子民。舊約是被超越了，被革新了，但並沒有作廢，而是新約的不可少的基礎和前導，舊約、新約連璧才是天主的全部啓示。

新約的二十七部書能編訂在一起，合成一部新約聖經，當然經過了悠長而複雜的過程。從公元第一世紀寫成，到我們今天，一代又一代地傳下來，不能不受到世事滄桑的影響。時間的久遠以外，空間的距離是另一個困難。這一方面歷史、地理、文化的迥異都影響我們對新約諸書的正確了解。因此在展讀新約聖經的各部書以前，必須先把這些著作在可能範圍內放回他們出生及向外擴張的原始時空背景中去了解它們，這就是一般的新約導論課程。

新約導論要講些什麼？

任何新約導論總要交代下面的幾個問題，就是第一：最初的那些基督徒是在怎樣的條件或情況下，感到蒐集、編訂新約諸書的必要。第二：一旦這些書編訂完畢，又怎樣世世代代傳下來，而不致被篡改或受到其他的損害。我們知道由新約諸書的寫成到印刷術的發明，約經歷過十四個世紀。在這一千三百多年中，新約諸書的傳流全靠手抄，抄書的困難和因此而產生的錯誤是不難想像的。輾轉抄寫，抄時錯誤的累積如何去分辨呢？新約導論將答覆這個問題。最後新約導論要把新約出生及廣傳的歷史、宗教、文化背景，盡力作一個準確的介紹，這有助於我們日後對新約的了解。撮要說來，新約導論所檢討的三大課題在聖經學界稱為：一、聖經正典問題；二、聖經原文問題；三、聖經來源的時地背景。

一、新約聖經正典之一：保祿書信及福音書如何成爲聖經

正典兩字在希臘原文 (Κανον) 是規矩或準繩的意思。聖經正典因此是一個書單，以此書單爲準繩；此書單所包括的諸書是聖書，是教會生活和信仰的依據，在此書單以外的任何書都不是。教會由第四世紀開始，才在此意義下應用正典兩字。舊約正典有它自己的歷史，我們現在所要講的是新約正典的欽定。我們可以問：最初的那些基督徒如何一步步地考慮，實現了這樣一部新約諸書的薈集，來補充舊約的「法律與先知」諸書。這一演進的過程可以略略描繪如下：

爲第一代的基督徒來說，最高的宗教權威有兩個：一是舊約聖經；初期的基督徒作家，幾乎引用舊約聖經的每一部書，以之爲天主的啓示。另一個在迅速發展的權威是一般所稱謂的「主」，這個「主」代表不久以前耶穌所傳佈的教誨（格前九14），及復活的基督藉着宗徒們的管道所表達的威信（格後十八18）。這兩個權威準則，一個是寫在書上的「舊約」，另一個是耶穌的話及宗徒們的宣講。這第二個權威很多年來只是藉口傳來保存的。當最後一批宗徒離開人世間以後，教會才意識到，必須把他們教導的精華筆之於書，並把宗徒們所寫的種種予以保存。這些新的著作究竟有多大權威，當然還要討論，不過有些著作所依據的口頭傳統，在當初實在比任何書面的作品具有更大更高的權威。

直到公元一五〇年左右，基督徒好像不知不覺地要編出一部新約聖經。首先是保祿的書信，很可能在他們的教會生活裏，早已有人蒐集並應用。當然，他們這樣做，本沒有給聖經增加篇幅或予以補充的意思，而純粹是情勢的自然發展。事實上，大部分福音資料還在口傳的階段時，保祿的書信已經全部寫完。此外，保祿本人也曾囑咐信友們公開宣讀他的書信，並要在附近的教會裏互相傳閱。這裏可舉兩個例子：得前五27：「我奉主的名吩咐你們，要向所有的弟兄們宣讀這一封信」。哥四16：「你們宣讀了這封信以後，請轉交給勞狄刻雅教會宣讀；同時，你們也要宣讀從勞狄刻雅教會轉給你們的信」。

關於保祿書信還有一件值得注意的事，就是自從公元第三世紀以來，很多信友作家都清楚示意，他們曾見過一批數目可觀的保祿書信。這一事實指出，書信的編訂相當早，並且流傳的相當快又相當廣。其推進的原動力無疑是保祿宗徒的知名度及其權威。雖然如此，這些書信的權威在第二世紀開始以前，尚未達到聖經的權威這一階層，因此尚未享有可與聖經相比的權威。唯一把保祿書信與聖經相

提並論的經句是伯後三16。今天學界認為伯鐸後書是全部新約最後寫成的，時在公元一二五年前後。

至於四部福音書，在這段時期，就沒有保祿書信那樣清晰的編寫過程。不錯，古代信友作家的著作中，常會引徵福音中的資料，或作暗示，但是總無法知道，這些引徵是作者採自他們眼前的書面作品，或者他們只是把口頭傳統的片段，加以回憶而寫出。無論如何，在公元一四〇年以前，沒有任何證據告訴我們，曾有過一部福音作品的彙編。也沒有任何一個準則來斷定，一部福音書該是怎樣的。一直要到第二世紀的後半期，越來越清晰的一些見證才逐步出現，這些見證明言福音書的彙編，及福音書日益昇高的權威。

公元一五〇年左右是新約聖經正典一個新紀元的開始，因為在這一年前後，殉道猶斯定首先說明，基督徒在他們主日的聚會中誦讀四部福音，他們認為這些福音是宗徒們的作品，或至少出自那些與宗徒們直接相連的人物，最後他們在宣讀時給予福音書的權威，與（舊約）聖經所享有的權威相等。

把話說回來，四部福音書所以能享有那樣高的權威，最初好像倒不是因為它們出自宗徒們的手筆，而更是因為福音書所描繪的是大家所接受的傳統中所保存的那一段「主」的歷史。不過，以後很快地強調福音書的宗徒性，而這是由於情勢所迫。在那段時期裏，福音類型的著作如兩後春筍，非常衆多，內容多次是粗製濫造的仿效品，甚至想入非非的夢幻作品。教會必須以宗徒性這一原則來保護正統的四部福音。

事實上，公元一五〇年後不久，當教會感到必須有一個普遍被接受的準則時，便很自然地轉向這四個福音彙編，因為四福音在那時已被大家看好，受到普遍的重視；其中的原因是：四部福音的內容

素質高，它們給「主」所作的見證真實可靠。從很多觀點來看，四福音的優越發揮如此大的威力，致使其他所有的類似文學作品很快地黯然失色，一蹶不振。結果，在公元一七〇年前後，四部福音可說已獲得聖經正典的身分，雖然那時正典這兩個字還沒有正式應用。

有關保祿書信，幾乎可以確定地說，不是一封一封地納入正典，而是一旦教會內開始萌發新約聖經正典的概念，即刻全部被納入。在審定四福音的權威時所提出的宗徒性，大概更會促成保祿作品被納入正典，因為保祿書信一步一步，並不知不覺地，已形成一個整體，其權威在第二世紀的各教會廣泛地被接受。

二、新約正典之二：保祿書信及四福音之外諸書以及偽經問題

由上述可見，一個新的聖經正典所需的原則已經確定，雖然這原則從來沒有真正地討論過。正典的存在首先是一個事實，這事實迅速地在教會內普遍化。等到需要進一步確定正典的詳盡內容時，那時才有神學反省的介入。這一方面，初期教會的一個異端反而產生了催化作用，那就是馬西翁學派。馬西翁（卒於公元一六〇年），因為完全否定舊約的權威，不得不急迫地為他的教會裝配新的聖經，因此也急迫需要一個新的正典。這樣，馬西翁派將新正典的這一原則廣為宣傳，就是新正典也包含兩大部分：福音與宗徒著作，就像舊約是由法律與諸先知所合成的一樣。

雖然由第二世紀末葉始，確定聖經正典的新概念已在教會內深深植根，但新正典的詳細內容還須進一步予以劃定。一個決定性的正典書目名單只能逐步地界定出來，其步伐與教會統一意識的逐漸擴大，及各地基督徒團體彼此關係的增進是一致的。宗徒大事錄這部書是一個有趣的個別範例。自一五

○至二一〇〇年之間這部書逐漸被納入正典。第二世紀末，里昂的依來內以宗徒大事錄爲聖經，並把它當做路加爲保祿所作的見證來引用。事實上，大事錄被接受到正典的一個主要原因，是它與第三部福音之間的關聯，大事錄是路加福音的續篇。此外，沿着整個第二世紀發展的宗徒權威這一概念，爲將大事錄收入正典，也是一個重要的因素，因爲大事錄很快就被人看成保祿書信的一個重要導論。

在進入第三世紀以前，我們回顧一下正典的演進，大致能列出以下幾件事實：四部福音在各處已獲得鞏固的地位，從此不會再有任何異議。換句話說，第二、三世紀之交，福音的正典問題已告一段落，獲得了解決。至於正典的第二部分，即宗徒著作，有十三封保祿書信，宗徒大事錄，及伯鐸前書普遍地被應用，並當做聖經來引徵。對於若望一書，也已達到某種一致的看法，把它當做聖經。這樣一來，新約的二十七部書中，二十部至此已經視爲正典聖經，其餘的七部還各有千秋，慢慢步入正典。其中希伯來書，伯鐸後書，雅各伯書及猶達書，有些教父以它們爲聖經，另一些教父却只以它們爲善書，不屬於聖經正典。反過來，當時有些作品曾一度被引用爲聖經，但以後不再提它們，而被排除出正典聖經之外。號稱牧者的赫爾瑪斯，「宗徒訓誨」，格來孟一書，巴爾納伯書，伯鐸的啓示等就是這類作品。

在演進過程的此一階段，宗徒性這一準則似乎發生了相當普遍的作用。凡是不能與某一宗徒確立關係的著作，都會慢慢地被淘汰。有些著作直到第三世紀還未能確定是否屬於正典，就是因爲它們的宗徒性在教會的某一部門還在繼續討論。爭論得最激烈的兩部書是希伯來書及默示錄。前者在西方教會很久不被接受爲聖經，後者很久受到東方教會的否決。其餘的著作，即若望二書、三書，伯鐸後書，及猶達書都是慢慢步入正典的。這一演進一直延續到第四世紀，這一世紀才見到新約聖經正典的

形成，其整體內容與我們今日的新約全書沒有兩樣。唯一尚未解決的問題是各書安排的次序。

在新約聖經正典形成的過程中，對教會統一的關注，及對羅馬首席權的日益肯定，有了可觀的貢獻，因為這個以羅馬為統一象徵及連繫的教會，隨時削減了過程中所發生的各種差異。

二、偽經是什麼，是如何來的？

看過新約聖經正典的形成後，現在要看看新約偽經。正典與偽經是相對的名詞。一部著作進入了正典，就享有特殊的權威，大家都留心保存它的完整，不讓它受到傷害。因此在印刷術使聖經忠信地流傳以前，正典中的書仍能保存的相當完好。那些未能納入正典的書就不同了。有些受到普遍重視的書，如「宗徒訓誨」，巴爾納伯書，固然也保存的相當好，但其他不受重視的書，就被無情地驅逐於教會生活圈之外，因而無人保護，無人關心，而走向淪亡。這一事實解釋了為何偽經各書大多殘缺不全。

偽經的稱呼在希臘原文本來是「隱藏」的意思。就是有一些著作雖然外表很像新約聖經的正典作品，但內容不是教會所接受的，普通為一些小派所擁有，所隱藏，當做他們獲得真知灼見的法寶。然後這一概念繼續發展，凡是教會不以為自己道理及信仰根據的作品，都被看作偽經。為了這個理由，教會不許可在主日的集會中公開誦讀這些書。有些偽經，因內容較好，有規過勸善的作用，值得私下閱讀，但在禮儀的公開場合，就該隱藏起來。這一層新的意義或懂法維持了一段時期，直到另一層新意義的崛起，那就是在新約聖經正典演進完畢時，一切假名歸給某一宗徒的書都被視為偽經。從此偽經的偽字說出了這些書的特點：它們不但不是天主的啓示，反而是錯誤的傳遞者。

不管新約偽經的文學價值怎樣，這些作品却有另一種價值，就是為研究公元第二、第三世紀宗教思想的演變，這些偽經提供很寶貴的資料。粗枝大葉地說，偽經文學能分成四種類型，與正典的不同類型相對應，就是有偽經福音、宗徒大事錄、書信，及默示錄。以下只簡略介紹一些較為有名的偽經。

福音方面，有納匝肋人的福音，希伯來人的福音，及埃及人的福音。這些福音書，或更好說偽福音只在教父們的著作裏有些片段的引用，由此可以斷定，它們跟正典福音相當接近。十九世紀末，在埃及發現伯鐸福音的片段，其內容已含有諾斯底克——種唯識論的痕跡。最近又在埃及發現其他的古書，如真理的福音，斐理伯福音，多默福音等，其內容的唯識論傾向更是昭然若揭。多默福音與正典的對觀福音，即瑪竇、馬谷，及路加有很多共同點。這些偽經福音與正典的福音最清楚的一點不同是，前者沒有什麼敘述部分。只有一個例外，就是名為雅各伯的原始福音這部偽經，廣泛地敘述耶穌的童年故事，特別是關於瑪利亞的歷史，及圍繞着耶穌誕生的那些事跡。

偽經也有其宗徒大事錄，這些偽經勉強仿效正典的宗徒大事錄，來說人民喜歡並可得到鼓勵的一些故事。普通是把宗徒們生活中奇特的因素加以發揮。例如若望大事錄，保祿大事錄，安德肋大事錄都是這樣。

書信一方面，公元一五〇年左右，出現名為「宗徒們合寫的一封信」，這信的內容更接近默示錄體裁。有關其他的偽經書信可說的不多，它們的素質無法與正典中的宗徒書信相比：既不是真正的書信，又寫的十分庸俗，充其量只不過是些講論神學的小品而已。

偽經的默示錄比較有趣，除了以上已提過的號稱「牧者」的赫爾馬斯以外，還有伯鐸的默示錄，

幻想未來的生命，及天堂、地獄的情況。保祿的默示錄，妄想把格後第十二章保祿所說的有名神視詳細地予以描寫，因為保祿的確說過，他在該神視中被擢升至第三重天。

以上簡單介紹的這些偽經作品，都比正典聖經的諸書較晚寫成，並且多次是仿效正典聖經撰寫的。偽經諸書通常不寫古老的歷史和傳統，因此為研讀新約聖經沒有多大幫助。但為認識第二、第三世紀基督信仰及思想的歷史，這些偽經却能提供可參考的資料。

四、新約聖經的原文批判

新約二十七部書的原文文字是如何保存下來的呢？是藉着許多的手抄本，以多種語言保存下來。這些手抄本今日分藏在世界各著名的大圖書館裏。手抄本中沒有一部是作者親手寫的，都是抄了又抄，輾轉傳遞下來的。新約中的所有作品都是用希臘文寫成的，沒有一個例外。今日尚存在的希臘文手抄本有五千之多，其中較古老的是寫在紙莎草紙上或羊皮卷上。保存在紙莎草紙上的一些新約的片段，有時只有幾行字。真正保有全部新約或大部分新約的希臘文手抄本是兩部抄在羊皮卷上的來自公元第四世紀的新約聖經。其中最受尊敬的是所謂的梵蒂岡本，這樣稱呼，是因為這一手抄本保存在梵蒂岡的圖書館裏。它的來路不得而知，很可惜的是它殘缺不全，缺少希伯來書信九14-1325章節，缺少弟茂德前後書，弟鐸書，費肋孟書，及默示錄。其他新約諸書都保存完好。

另外一個著名的手抄本被稱為西乃本，因為是在西乃山的聖女加大利納隱修院被發現的。這一手抄本不但完整無缺地保有新約所有的書，並且還有巴爾納伯書信及「牧者」赫爾馬斯的一部分。由前文我們知道，這兩部作品日後沒有被保留在新約的正典裏。西乃本今天保存在倫敦的不列顛博物館

裏。梵蒂岡本及西乃本都是以希臘文大字體寫出，抄寫的十分工整，因為這些字體一個一個地很像手指甲，因此西方就稱這些手抄本為指甲式聖經。這類寫在羊皮卷上的指甲式聖經一共約有二百五十種，是由公元第三世紀到第十或第十一世紀先後抄寫的，其中大部分，特別是那些較古老的抄本，只保存着新約的一些片段。

當然，到達我們手中的這些抄本彼此並不一致，它們之間的差異雖有着不同的重要性，但這些差異的數目十分龐大。有些差異只涉及文法，詞彙，或語句的次序，但也有些差異影響到整個段落的意義。

其實，這些差異的來源倒並不難發現。新約的文字是經過很多世紀一再抄錄的，那些抄寫的人天賦和技能不齊，但沒有一人能倖免誤抄的厄運，因為失誤的可能性實在太多、太普遍了。結果是任何一部抄本，無論它是如何小心翼翼地抄寫的，總不能與它的模型完全一樣。此外，有些手民滿懷好心地，在模型上動手腳，因為他們認為有些錯誤是顯而易見的，或者認為另一些說法欠缺神學上的確定性。這樣一來，他們又在原文上加上了新的差異，這些差異普遍都是錯上加錯。最後，禮儀中新約用久了，有些常用的段落不知不覺會加以禮儀性的美化，或爲了口誦的流暢而加以協調，差異自然也增多了。

可以想像的到，經過許多世紀的抄寫，手民所引進的差異日積月累，越來越多，最後到了印刷術發明的時候，新約聖經的文字已充滿了種種不同的讀法，這就是印刷術發明以前有那麼多手抄本，而手抄本彼此之間又有那麼多差異的原因。

在聖經學裏有一門學科叫「原文批判」，原文批判的理想目標是採用這許多不同的手抄本資料重

新建起一種新約聖經原文，使它在可能範圍內最接近原始的新約聖經文字。當然，無人會妄想，重建的新約聖經文字，能和出自原作者手筆的原文一模一樣。

原文批判的第一道工序便是斟酌的衡量這許多給新約原文作證的資料。換句話說，把那載有全部或部分新約原文的文獻加以批閱和分類。這些文獻不僅指謂用希臘文編寫的那些手抄本，也包括公元最初幾個世紀一些通用語言的新約聖經譯本。具體說來，就是拉丁文，敘利亞文，及科普特文（一種埃及文字）譯本。有些情形下，這些譯本所根據的原文比梵蒂岡本及西乃本更古老，因此它們所遵照的原文及爲此原文所作的見證，比任何古老的希臘文手抄本還要古老。如果真能將這些古老譯本的希臘文底稿重建起來，那麼這些古老譯本在確立新約原文的工作上，會有一個重要的角色。

在希臘文手抄本及古老的譯本以外，原文批判還嘗試着利用教會初期的教父們所引用的不計其數的新約文句。這些引徵文的最大好處在於：它們每每讓我們能回溯到比最古老的譯本還要古老的原文狀況。另一個好處是，這些引徵文的時代及來源地都不難確定，因此這些引徵文成了一個適當的工具，可以用來推測在一段確定的時期、在教會的某一地區，新約聖經的文字大概如何。不過這些引徵文也有兩大缺陷。首先，這些引徵文普通只是一鱗半爪，其次更糟糕的是，教父們引用新約大多是憑記憶所及，不遵照嚴格的規範，這樣一來，他們所提供的資訊並不常值得全信。

把希臘文手抄本，各種文字的古老譯本，及教父們的引徵文——這許許多多文獻都清查並分析以後，原文批判的下一步工夫是盡力把這些文獻整理出一個頭緒來。換句話說，給每一種文獻一個評價和一個固定的位置。有了這樣一個秩序以後，才能發掘這些文獻的最大用途，好在可能範圍內，追溯到新約聖經原文最原始的階段。

專家們在這一目標驅策下，集中精神審閱各種文獻，結果他們發現，資料雖多，但並非凌亂無章，或過於分歧。正相反，今天所認知的這些爲新約原文作證的資料，原來屬於幾個爲數不多的大組系。本此認知追究下去，終於能構成三、四個較大的組系，其他的資料都是從這些模型裏抄出來的。

以上描述的這些工作不會有作完的一天，但目前所達成的成果已相當可觀。今天原文批判學所依據的是一個雄厚的基礎，不是零零星星的一些個別見證，而是幾個大組系，它們每一組都代表一個原文類型，這些類型的來源或出處都能相當準確地在時間和地點上有所交代。

我國對於古籍經典也作過許多考據的工作，今只將論語一部書的考據略提一下，以與聖經學的原文批判稍作比較，爲一個中國基督徒來說，當不是毫無意義。漢書藝文志描述論語這部書時說：論語來自孔子與弟子的對話，當時的人也與弟子們對話而間接聽到孔子的話。在對話時弟子們各有所記，待夫子死後，門人弟子就相互參考編輯，編成的書就稱之爲論語。

到了漢朝，論語已有三種版本：「魯論語」二十篇。「齊論語」二十二篇。「古論語」二十一篇。魯論語篇章相當於今本，齊論語多出「問王」、「知道」兩篇，古論語略同於魯論語，只是把堯曰篇中的子張問一章另作一篇，因此有兩次子張篇。

我國自漢武帝罷黜百家，獨尊儒術以來，論語註解書目，約有三千種之多。經過多方面的研究，專家們認爲，論語確實是孔聖弟子或再傳弟子所記。這一點與四福音很相像，因爲福音也是耶穌的弟子或再傳弟子所記。但仔細研讀論語，也會發現其中有不少可批判的地方，例如：稱謂紛歧：子，孔子，夫子，仲尼……爲何有此不同？違反史實：論語所說的事有的是孔子死後發生的，說孔子當其事，當然與史實不合。似有附益：今所謂的下論（即論語的第十一篇到第二十篇）常有與孔聖無關的

記載，當是後人加添的。我國考據學對於論語所說的這種種，就是聖經學的原文批判所作的工作。兩相比較，聖經批判的種種方法更加細密，並系統化，因此所得的成果也更可靠。

五、新約原文批判所達致的成果

看過原文批判所該作的種種努力以後，現在我們可以把這些努力的成果撮要地介紹一下。因為我們所用的任何聖經版本都是這些努力成果的產品，那麼對它們的來路有所認識，會幫助我們更深一層地認識新約聖經。

用原文批判的方法整理出來的新約聖經原文類型主要的有以下幾種：

1. 一種所謂的「安底約基亞」或「敘利亞」新約聖經。這樣稱呼它，是因為一般皆認為它的來源是敘利亞的安底約基亞，抄寫時間約在公元三百年前後。絕大部分的希臘文手抄本都是根據這一模型而來的，特別是那些較古老的手抄本。其中理由是，這一原本在當時的拜占庭世界很快地成爲普遍應用的新約聖經本，因此原故，這一聖經本也被稱爲「拜占庭」本，或「公用本」(koine ekdosis)。這一原本的特徵是特別注重文雅和清晰。遇到兩段大致平行的經句它會予以協調，遇到同一段經句有差異，它會將它們拉平或澆解。因此這一原本的批判價值不高。雖然如此，這一原本的晚期各種抄本事實上成了新約聖經印刷出版的藍本。這些最初印出的聖經三個多世紀之久一直爲大家所接受，以致獲得了一個綽號，就是「大家所接受的聖經本」(textus receptus)。

2. 另一種是所謂的「亞立山大利亞」或「埃及」本，因爲這一新約聖經本出自埃及，或更確定些，出自亞立山大利亞城。這一原本的主要代表是梵蒂岡本，其次便是西乃本。這一原本的寫成年代

不會晚於公元三百年，最近有些新發現甚至證明，至少四福音部分的寫成年代要早的多。學界慣稱這一原本為「中立的」，因為它好像沒有經過任何有系統的及具偏見的修訂。幾乎所有的專家都一致承認，這一原本就其整體說，有很高的批判價值，並認為其所以如此，是因為它的來源是一部特別忠實的手抄本傳統，或者雖然是一種重建的經文，但因是在亞立山大利亞這樣一座學術氣氛濃厚的城市中完成的，其素質及可信性非同小可。因了這種理由，自從第十九世紀下半葉以來，一般新約的版本都樂於遵從亞立山大利亞原本。這樣做固然很有道理，但也不必想亞立山大利亞本是不會有錯誤的。

3. 最後還有一種所謂的「西方」原本，這一稱呼是公元十八世紀的產物，當時注意到新約的許多古老拉丁文譯本，及某些希臘-拉丁文手抄本（如Codex Bezae）——在其福音及宗徒大事錄部分，的確在西方流傳的很廣。但「西方」原本的稱呼也有其不正確的地方，因為今天已經發現，這一原本早已在東方存在，一些東方語文的譯本，許多古希臘文手抄本的引徵和片段都是證據。「西方」原本從何而來？這一原本是否形成一個整體？這些問題至今尚無人能夠解答。不過這一原本的文字多次呈現出新約聖經的最古老及最普遍的一種形式。「西方」原本的一般趨勢是解釋、確定、意譯、協調，以致離原文越來越遠。但有時它所提供的異文，特別如果是短短幾句時，也是頗古老的，因此也很值得參考。

除了這幾個大組系以外，當然還有其他介於大組系之間的一些手抄本類型，這裏不必細說。以上的原文批判介紹至少可以讓我們了解這一方法的旨趣是，首先將各種抄本的類型分開，然後再利用各種譯本，許多引徵文，及考古學、古文字學所帶來的史地知識把那些不同類型的抄本放置在適當的時代和地點。做到這一步以後，才能給新約中的每個異文，每部書，以致全部新約聖經畫出一個經文發

展的歷史輪廓，由之可以看出哪些經文形式最古老，哪些經文擁有最多的見證，最後能結論到哪些經文比較接近新約著作的原始形式。

原文批判做到剛剛描述的這一地步已經很不錯了，但這所謂的「外在批判」工夫還不夠，因為多次只憑這種外在批判依然達不到定局。例如：有一段經句同時擁有第二或第三世紀的兩種異文，其擴散的範圍也彼此不相上下，這時就很難由二者中挑選一個了。怎麼辦？學界還可以去找另一個助手，就是所謂的「內在批判」。

內在批判又怎樣運作呢？內在批判基本上不矚目於新約聖經的各種不同異文和類型，而是由另一個原則出發，就是每一個異文的內容，必須當作單獨個案來加以審閱，因為任何異文都來自一個抄手，是他有意或無意地造成了這些不合時宜的後果——異文。內在批判的第一個目標是相當準確地假定，抄手所引進的異文是哪一類的，它又因哪些動機引進這個異文。將異文的種類和引進的動機確定後，下一步工夫就不怎樣困難了，那就是將未曾受到不合時宜的干預的經句當做最原始的讀法，其他的異文都是由此原始經句抄寫而來的。講到這裏，還得提醒一句，就是這個內在批判方法非常倚重主觀的審斷和批判。批判者必須同時發揮他對原文的個人敏感度，他對抄手們一般慣例的認識，並熟識抄手所習慣犯的種種錯誤。因了這些主觀的因素，內在批判普通並不多用，只在外在批判不足時，才用在批判予以補充。

無論如何，新約聖經原文批判在過去一百六十多年中已得到相當豐碩的成果。目前大家所用的新約原文是相當確定而可靠的。除非有新資料或前所未見的文獻出現，目前的新約版本不會受到嚴肅的挑戰而引起任何懷疑。

因了這些研究成果，近代所出版的多種新約聖經，比起公元一五二〇至一八五〇年間所出版的新約聖經，就有了很大和很明顯的進步，因為那三百多年間所出的古老版本不曾認識，因此也無從嚴格應用這些原文批判的規則。目前應用最廣泛的新約聖經版本是 Nestle-Aland 所編纂的新約全書，他們所根據的現代三個大科學版本是 Tischendorf, Wescott et Hort 及 Weiss 三位聖經學家在公元第十九世紀後半葉所完成的。本世紀後半葉又有 K. Aland, M. Black, B.M. Metzger 及 A. Wikgren 四人在世界聯合聖經公會的支持下所出版的修訂本，時在一九六六年。五年以後，一九七一年，這個修訂本 The Greek New Testament 又加上一位天主教聖經學者列入出版者的行列，他就是今日米蘭的總主教 Carlo Martini S.J. 樞機。遵照這一希臘文版本譯成的各種現代語文新約聖經當然也十分可靠了。現在讓我們約略看一下中文聖經譯本的概況。

大家都知道十九世紀的太平天國革命運動以洪秀全（一八一四—一八六四）為首腦。洪秀全稱耶穌為天父的長子，他本人是次子。這種對耶穌基督的信仰使他在革命部分成功後，採取了一系列的新措施，如改用陽曆，易服制，尚新學，廢科舉，興女學，戒纏足，廢娼妓，禁鴉片等等。太平天國（一八五〇—一八六四）失敗以後，有文理聖經行世，但沒有普及開來。

中文聖經真正普及是本世紀的事。一九〇二年，基督教傳教士施約瑟曾有淺文理譯本。五四運動的那一年，即一九一九年，在白話運動的潮流中，基督教的和合本聖經出版了，這是第一本白話聖經，所用的國語相當標準，六十多年來在我國白話文運動中發生了相當積極的作用。一九七五年聯合聖經公會出版了現代中文譯本的新約全書，一九七九年又完成了新舊約聖經，距離和合本聖經的出版恰好六十年。現代中文譯本的新約也有天主教版，在台灣銷路甚好，已刊印第二版，其中除上帝改為

天主，聖靈改爲聖神外，其他譯文都與基督教版相同。

天主教一方面，以耶穌會神父蕭靜山由拉丁文普及本譯成的「新經全集」（分上下集）最爲普及。一九二一年獻縣張家莊印行第一版以來，一九三三年第三次排印，一九三六年第六次排印，之後一九三八年重新排印。一直到台灣一九五六年的台第一版，一九五七年的台第二版等等。一九六八年十二月恩高聖經（新舊約全書）合訂本終於出版，而成爲中國天主教會的標準聖經，所發行的版數和冊數均與日俱增。

今年（一九八七）二月二十日，在台北市仁愛路三段29號四樓的聖經公會董事室，開了一次天主教與基督教統一聖經專有名詞的會議。三年以來，新約聖經已快做完，這次會議結束時做了一個重要決定，就是由中國聖經學者由聖經原文直譯全部聖經，由新約開始，然後繼續譯舊約。

一星期後，即同月二十六日，又在同一地點聚會，更具體地將這天主教與基督教合譯聖經的決定作一規劃。合譯聖經委員會由韓承良、劉緒堂、房志榮三位神父，及周聯華、駱維仁、蔡仁理三位牧師組成。部分委員也是譯者，此外再召請其他六位工作人員（譯者）及評審員（須懂聖經原文者），天主教與基督教各半。希望三年內譯完新約，十年內譯完舊約。天主教與基督教一旦有了一本合譯的聖經，雙方都承認、都使用，那將是傳揚福音的重要利器。

校友來鴻：波斯頓的神學教育

吳國良

我現在寄這篇文章給「神學論集」，這是屬於倫理神學的；去年第一學期修過一個課程爲：「Reinhold Niebuhr and John Courtney Murray」，有一點心得，在暑假時就用中文寫出這篇文章。我希望以後逐漸地爲中國的神學教育寫稿；我心中有些東西想用中文寫出來，可是現在時間還很有限，所以將來會一步一步地做。

我在Weston School of theology已經修了一年倫理神學，去年所研讀的是集中於現代倫理神學的論題（尤其是基本倫理方面的）以及社會倫理（Social ethics），二者互相關聯。感謝天主，在Cambridge這裏深造是很不錯的；Weston神學院屬於Boston Theological Institute，它則包含九間基督教與天主教的神學院，學生可在這些神學院選課和利用圖書館設備，人力資源和研究設備豐富得很。去年收穫不少，逐漸把從前幾年所讀的神哲學與心理學加以整合。暑假裏，我在哈佛修八個學分的拉丁文，爲期八週，這是很緊湊的課程，覺得很有意思，不僅學了所有拉丁文法和應用，還有時間閱讀與翻譯；學了拉丁文，對英文也增強許多。拉丁文是此神學院規定S.T.T.學生必修的語文。本來學院還要求另一種現代語文（英文除外），後來學院當局承認我所熟悉的中文爲現代語文，所以不要求我考法文了。

去年我住在小團體裏，與五位神父同住，其中三位是神學院教授，一位是Classical教授。我的倫理神學教授也在同一個團體裏，因此在日常談話中，從這些教授認識了不少神學新聞和神學辯論課題。

現在新學年開始，院長調動了一部分會院的兄弟；去年這裏有十四座住宅，今年則只有十三座，其中有一座出售給哈佛大學了。院長把我們去年的小團體都分散出去，只剩下一位倫理教授選留在本來的屋子裏。因此，我就搬到另一個小會院，地點即是此信紙上端所印的。今年這個團體較大了，共十二人，其中七位是讀神

得撒洛尼前書註釋(上)

柯成林

得撒洛尼前書

得撒洛尼城是當時馬其頓的省會，也是一座自由城，就是說，有自己的政府和警政。五、六位長官 (Poliarchai) 執政並維持公安。

得撒洛尼位於羅馬帝國東西交通大動脈的 Egnatia 公路上，並靠近作爲一自然海港的 Therratic 大海灣。這一理想的位置使它成爲重要的交通重點和國際貿易的樞紐。居民種族複雜。希臘與羅馬人之外還有亞細亞人，其中猶太人很多。

保祿在第二次傳教行程中，自斐理伯城來到這裏，開始建立教會 (見宗十七 1-10)。他先照常在猶太人的會堂宣講耶穌爲默西亞，一連三個安息日。結果：猶太人中只有少數人信了，但是有衆多的外邦人反成了基督的信徒而與保祿和息拉聯合。其中也有不少顯貴的婦女。

這事使不信的猶太人心生嫉妬。他們唆使街上的無賴，煽動平民，領他們到保祿停留的雅松 (Jason) 家中。因爲沒有找到保祿和息拉，就把雅松和另幾位教友拉到本城當局前，控告雅松說，他收留了「背叛凱撒諭令行事，說另有一位國王，就是耶穌」的人 (宗一七 7)。當局聽了，驚疑不安，由雅松等取了保狀，就釋放了他們，保祿和息拉因此當夜離開了得撒洛尼而往貝洛雅，這是一座鄰近 Egnatia 公路的城市。

保祿可能想等風波平息之後，再回到得撒洛尼去（見二18），其間在貝洛雅的會堂他又開始宣講耶穌的福音；有不少的猶太人和衆多的外邦人信了主。

得撒洛尼的猶太人得知這事之後，來到貝洛雅，又煽動這裏的羣衆。保祿又不得不離開，而到雅典去了，這是希臘著名的學府之一。但是他所講的道理，不爲自負的雅典人所接受，特別是復活的道路：「有的譏笑，有的却說：關於這事，我們後來再聽罷！」（宗十七32）。

只有少數人信了主，其中有受人重視的阿勒約帕哥的官員之一狄約尼削，按照傳說他以後作了雅典的第一位主教。

由於傳教的結果不佳，保祿便離開雅典而往格林多。他擔心在困難中的新教友的信德會動搖，就從雅典派弟茂德去訪問得撒洛尼教會（三5）。弟茂德回來帶來了好消息：得撒洛尼教友的信德沒有問題，他們並懷念保祿（三6）。這好消息使保祿的擔心變爲滿心喜樂和安慰。在格林多寫的這封信反應他所懷的情緒，時間約在五十或五十一年。

不錯，本書信不是保祿「大書信」之一：篇幅不多，日後所追究的重大神學問題，在本書信中尚無踪影。雖然如此，但沒有得前，新經就缺少了無以取代的一封信。因爲得前是當時的一個地方教會最早的記錄。它不但使我們知道教會和保祿宣講（*Kerygma*）的早期形式；它也在我們的神目前展開了一個新立的外邦教會的生活環境和信仰生活；並且顯露保祿宗徒的心腸，他深切的責任感和對教友們的慈愛及猶如慈母（二8）和父親般（二11、12）的關懷。

附記：有些聖經學者，因信中的不通順及重複，認爲得前原來是保祿兩封書信合併而成的。最近，一九八四年，天主教聖經學者 Rudolf Pesch 寫了一本小書：「最早的保祿書信的發現」（*Die Entdeckung*

des ältesten Paulus-Briefes)。

他不但贊成上說，而且肯定爲一個事實。但是他提出的證據尙嫌不足。第一，他只提出支持他的意見的資料；第二，他提出的證據並非都有同樣的分量。因此他的意見未必超過可能性。

按照 Pesch，最早的保祿書信是他四十九年在雅典寫成而託弟茂德帶去的。弟茂德從得撒洛尼回來後，保祿五十年在格林多又寫了一封信。蒐集保祿書信時，把在雅典寫的信編入了那在格林多所寫的。

在格林多所寫的信包含得前一 1 ~ 10，三 6 ~ 10，四 9 ~ 18，五 1 ~ 28。在雅典所寫的是二 13 ~ 16，1 ~ 12，二 17 ~ 三 5，四 1 ~ 8。有興趣的讀者可按以上所提的次序，閱讀這四封假設的書信。

得前書的內容綱要

致候詞：一 1；

感謝詞：一 2 ~ 3；

(一)正文的第一部：一 4 至三 13：保祿與得撒洛尼教會。

(1) 一 4 至二 16：記憶開教的情形：可分爲一 4 ~ 10 和二 1 ~ 16 兩段；第二段多發揮一些第一段的陳述。

(2) 二 17 至三 13：記述離開後的情形：懷念，擔心，安慰等。

(二)正文的第二部：四 1 至五 22：各種勸告和訓誨：

(1) 論成聖：貞潔，相愛，正當的生活(四 1 ~ 12)；

得撒洛尼前書詮釋(上)

(2) 論去世的教友與基督光榮來臨的問題(四13~511)；

(3) 附加的一些勸告(五12~22)；

祝禱(五23~24)；

結束：致候與祝福：(五25~28)。

得前書的詮釋

一章——節：致候詞

保祿寫信的時候採取當時通用的方式：

信的開始有致書者和受信者的名字及致候詞。

但是，他改變致候詞的內容，以宗教性的致候詞來取代希臘人所用的 *Chairein* (祝喜樂)。

寫信的是保祿，但是他附加息爾瓦諾和弟茂德，他的合作者的名字，為給信的內容增加分量。這是他的慣例。

保祿：這是他的羅馬名字，其希伯來名字是 *Shaul* (撒烏耳)，掃祿。在書信中他常用保祿。(有關此點可參閱神學論集66號，四八五等頁)。

息爾瓦諾(宗：息拉)：耶路撒冷教會的重要人物(見宗十五22)。如保祿同樣具有羅馬公民權(見宗十六37~38)，代替巴爾納伯作保祿第二次行程中的伴侶(見宗十五36~40)；按照伯前五12，後

來與伯多祿在一起。

弟茂德：生長在保祿第一次行程中到達過的呂斯特辣城（Lystra）。父親為教外的希臘人，母親為信基督的猶太人（見宗十六1）。

自從保祿第二次行程中再度到達呂斯特辣直到在羅馬被囚，他常陪伴着保祿（見宗十六1-3；廿4；斐一1；二19；哥一1；費1），是保祿親愛的弟子並值得信任的同事（見斐二19-23；得前三2-6，格前四17；十六10-11）。按希十三23，他本人也曾坐監。按 Eusebius（教會歷史冊，4，6；約在第三世紀末葉），他在保祿死後回到厄弗所，成為當地教會的主教，並在此去世。

「天主父及主耶穌基督內的得撒洛尼人的教會」

「得撒洛尼人的教會」：請注意：保祿不用「分教會」的名字，因為無論哪一個地方的教會，都不是教會的一部分，而是代表某一地方的整個教會。在格前保祿更清楚地表示這個意思：他寫道：「致書給格林多的天主的教會」（格前一2）。格林多的教會就是「天主的教會」。「在天主父及基督內的」：這一句發揮並加深「教會」（*ekklesia*）的含義。在居民衆多的得城內，這小小的平民團體有其獨特的高貴：它是與造物主「天主父」和萬有的「主」基督有極密切而神祕的關係。保祿簡短地說，它是「在天主父及基督內的」。

稍微發揮這一句的意思，便可說：教會存在的根由，它發展和加深其生命的力量來源，和它永久而光榮的歸宿，都是「天主父及主耶穌基督」。

附註一：「天主父」這對天主的稱呼似乎是保祿在大馬士革附近所經過的超性經驗的一項回音。見迦一15-16：「……天主却樂意將他自己的聖子啓示給我」。

二：「主耶穌基督」：「主」(Kyrios) 間接地表達耶穌的天主性，因為這尊稱認定，耶穌分享天主的王權；並且 Kyrios 也是古經七十賢士譯本所用，以取代希伯來語聖經為天主用的名字 *Yahwe*。

三：「天主父」及「主耶穌基督」兩句同屬一個前置詞 [an] (在……內)；這暗示，他們的作為是同一的地位相等的。

「祝你們蒙受恩寵與平安」：這是保祿在一切書信中所用的致候詞；普通函件的問候詞 *Chairein* (祝喜樂) 變成有宗教意義的祝福語。「恩寵」(Charis) 並不指天主的什麼恩賜，而指他對我們愛的眷顧。宗徒大事錄供給我們這 Charis (恩寵) 意義的好例子。保祿和巴爾納伯在第一次傳教行程後回到安提約基雅。「他們原來是從那裏被託於天主的恩寵 (Charis)，作現在已完成的工作。」(宗十四 26)。我們由天主所蒙受的種種恩惠，都是他這「恩寵」的表示。

「平安」：希臘語的 *eirēnē*，一般來說，是「無戰爭狀態」的意思。保祿和七十賢士古經譯本一樣，以它來翻譯希伯來語的 *shalom*。意義就廣泛多了。宗合來說，是祝候全面的，身體和精神上的康泰。舊約先知們用它來描寫默西亞時代完全的幸福。

從新約的角度來看，它就是默西亞耶穌已帶來的，而在祂光榮的來臨時要完成的神形幸福。也能說，這「平安」是聖父藉着基督所賞賜諸恩的結果和總括。

一 2 ~ 3：感謝詞：保祿在每一封信的致候詞和正文間插入感謝詞。只有迦拉達書是例外。在迦拉達教會似乎沒有可感謝天主的事。這樣的感謝詞為保祿並不只是形式，而是保祿對天主的感恩心的自然流露。

本書信的特點是，它不但一次，却有三次感謝詞 (一 2 ~ 3；二 13；三 9)。可以說，第一部全

部（一4-313）是在感謝下所寫的。

第二節顯露保祿宗徒與他的教友們精神上的密切連合。他「常」，「不斷地」記憶他們「眾人」。第3節指出真信徒生活的本質，即信、愛、望三德在日常生活的實踐。

附註：本處是全新經內連合這三個基本德行的最早的記錄。在格前書的愛之詩歌中（第十三章），將再提及；這一次按照我們所習慣的次序：信、望、愛。

「爲你們衆人感謝天主」：「爲你們」意思是，因爲你們的緣故；他們，就是說，他們活潑的信仰生活，是保祿感謝天主的緣故。保祿深知，且自身經驗過了（見迦一15-16a；格前10），信仰和它的發展及效果，終究都是天主的恩賜。所以他在五章18節囑附讀者：「應……事事感謝……」。

「因信德所作的工作」：保祿所紀念而含善讚賞的、本來不是工作本身，而是他們在日常生活的專上所表現的信德。

「因愛情所受的勞苦」：着重的又是愛德。它不只是感情上的事，更肯受種種勞苦，這樣它才是真正有基督精神的愛情。

附註：保祿所用的詞「Kopos」（勞苦），包括身體的勞頓和精神上的辛苦。

「因盼望我們的主耶穌基督所有的堅忍」：再一次，保祿所強調的不是「堅忍」本身，而是它作其屬性的盼望。這堅固的望德，曾使得撒洛尼的教友不氣餒地忍耐所經歷的磨難。這盼望的對象是「主耶穌基督」，就是說，祂將來光榮的來臨和他們同祂永久在一起的幸福（見四17）。

附註：以「堅忍」所翻譯的希臘詞是 *hypomene*：在（壓力之）下（*hypo*）仍支持不移（*menein*）。七十

賢士譯本慣用它來描寫舊約的義人或以色列人民特別在受壓迫時的堅忍。其根基是他們對天主預許的救

援的堅固的盼望。新經內的 *hypomene* 也依據這樣的盼望，但是我們望德的對象已經清楚了，並且在光榮復活的耶穌身上已得到了保證。

附註：在原文上「盼望」（望德）如「信德」和「愛德」同樣是名詞而「主耶穌基督」是在屬格（*genitive*）。這屬格能指望德（或信、愛、望三德〔*B. Rigaux*〕）的對象（*objective genitive*），也能指這些德行的來源（*genitive of origine*）。

「在天主和我們的父前」：中文譯本以這一句開始第3節，把它和「紀念你們……」連起來。可以這樣作。希臘原文却以它來結束第3節，所以也能把它和信愛望三德相連。如果這樣作，保祿所願意表達的意思是：教友的生活，並不是禁閉在這世界內的一個孤零無倚的生活，而是一個在以父親的愛，關懷他們的天主前的子女生活。這是與耶穌的教訓完全相符的一項意義（見瑪六4，8，9，25，32）。

附註：保祿用天主（和）我們的父，這一句十多次，而且非常自然，可以看出來，稱呼天主為父，是在教會內早已流行的習慣。其來源無疑地是耶穌親自的教訓和先例。

一章4至三章13：保祿與得撒洛尼教會

一4至二16：記憶開教的情形

一4節：「天主所愛的弟兄們，我們知道你們是蒙召選的。」

「弟兄們」：這是保祿對教友愛用的稱呼（在得前出現14次）。這不但表示保祿的心情，也指出教徒互相的實際關係。其理由是上一節的「天主我們的父」所說明的。

同有一個父親的人，便是弟兄。亦見羅八29：「祂所預選的人，也預定他們與祂兒子的肖像相同，好使祂在許多弟兄中作長子。」

「我們知道你們是蒙召選的」。

「我們」：保祿，息爾瓦諾，弟茂德。

「蒙召選」：指他們歸主耶穌基督的事實。

「召選」：*eklogē* 是聖經所用的一個術語，表達所有天主與人的關係，都是天主先選的結果。信仰也是一樣；它不是人力自然的結果，而是天主所賜予的恩典。

5節：「因為我們把福音傳到你們那裏……」：

嚴格地說，保祿並沒有寫：「我們……傳到……」，他寫了「福音被傳到，來到……」（*egenethe eis*……：被動語態）。這微妙處（*nuance*）值得注意，因為保祿這樣暗示：天主的旨意是福音傳到他們那裏的最後原因。保祿只是天主手中的工具。

附註：被動語態，按新經的用法，通常暗示天主是主動者。類似的神學觀也在宗徒大事錄顯出：一再地提及聖神在領導傳教者的角色。

「不僅在乎言語」：指人的話，可能也包括「言詞巧妙」的含義。

「而且也在乎德能和聖神以及堅固的信心」：這一句話與以上的人的「言語」對立。因此「德能」（*dynamis*）應懂為天主的德能。這也是它與「聖神」的連接所表示的。這德能有什麼具體的表示，保祿沒有說，收信者自然會知道，為我們現在的讀者却不然。

附註：原來 *dynamis* 也能夠是行奇蹟的能力。但是如果指奇蹟，新經通常用複數 *dynameis*，這裏的德能可

能有與羅一16的相同的意義：「福音正是天主的德能(dynamis)，爲使一切有信仰的人獲得救恩。」
「聖神」：指聖神作用的某些表示，也許指聖神的奇能神恩(charismata)。這樣的神恩是初期教會慣常視爲得了選召的記號(見宗十一15~17)。

「以及堅固的信心」(或「充分的確信」：full conviction)：

原文的 plerophoria 通常是這個意思，所以大多數的學者採用以上的譯文。蒙受這「信心」恩惠的就是傳教者(保祿等人)。

plerophoria 却也可用「充裕」來翻譯，如拉丁通行本作 plenitudo。採納這意思的學者中最近有 Rigaux, Staab, Forestell。按照他們的意見，保祿想強調得撒洛尼教友從天主(德能、聖神)所蒙受的神恩的豐富。這樣讀法更能保存全節的一致性。

「如同你們也知道，我們爲了你們，在你們中是怎樣爲人」：保祿叫他們回想開教的情形。

「我們……是怎樣爲人」：保祿所願關注的，不是他們的「爲人」，人格，而是他們的傳教行動。

「爲了你們」：這行動不會出於求光榮或自利的心；他們是惟獨爲教友們的神益而出力的。

6~7節：這兩節仍屬於第5節的「因爲」。它們提出另一件使保祿知道他們蒙召選的事就是：「你們……成了效法我們和效法主的人」。如果我們把這一句改爲：「……效法我們和在我們身上效法主的人」，或許並不誤解保祿的思想。因爲在格前十一1保祿寫過：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣」。

比較點是：他們「在許多苦難中……懷着聖神（賜予）的喜樂接受了（原文的 *dexamenoï* 帶有「歡迎」的含義）聖道（*ton logon*·福音）」。

7 節：他們「甚至成了馬其頓和阿哈雅衆信徒的模範。」

這兩節中可注意的有兩點：

(一) 與道理的傳授 (*tradition*) 並行的，還有基督生活的「傳授」。兩種「傳授」（言教和身教）都以基督爲起點，都繼續他的救贖工程。

(二) 基督教主的生活所包含的一個主要因素 (*essential element*) 是苦難。

見路廿四 26：「默西亞不是必須受這些（苦），才進入祂的光榮嗎？」按宗十四 22 保祿和巴爾納伯「到處堅固門徒的心，鼓勵他們堅持信仰，說：『我們必須經過許多困難，才能進入天主的國』」。亦見得前三 3。

這個道理應歸因於耶穌本人的訓勉。（見谷八 34 瑪十六 24 路九 23；亦見瑪十 33 路十四 27）

附註：(一) 開始第 1 節以「因爲」所翻譯的「*hoti*」也能有「就是」的意思；這樣讀，5 及 7 節所寫的不是「蒙召選」的什麼表示，而是蒙召選的說明 (*hoti epexegeticum*)。

(二) 苦難中的喜樂是基督徒生活的一種貌似矛盾 (*paradox*)，是聖神在教友心中化工的結果和表示。

8 節：這一節講明第 7 節：「主的聖道」（就是福音）

「從你們那裏……聲聞於馬其頓和阿哈雅」：
得撒洛尼教友本身又成了傳播福音的人。

「聲聞」：原文的 *exechetai*（現在過去時態：perfect tense）

原來說：「響徹過而還能聽到」。

「你們對天主的信仰也傳遍了各地」：

「各地」不應拘泥字義。保祿寫信時滿心感激，用詞難免誇張。

第9和10節扼要地講明第8節的「你們對天主的信仰」，更使我們瞥見初期教會對外邦人宣講的主要內容。

9節：「我們怎樣來到了你們那裏」：

「怎樣」指第5和第6節所提及的傳教成效。

見二1：「我們來到你們那裏，並非沒有效果」。

「你們怎樣離開了偶像」：外邦人的進教，與猶太人的不同，是一層深入的改革，是和他們向來的宗教生活全然的斷絕。可是奉教並不限於消極方面，而更是一件棄暗投明的積極行動。

附註：「偶像」不但指神像，也包括它們所代表的神明。

「歸依了天主，為事奉活的真天主」。

「歸依了天主」：用許多的神與獨一無二的天主交換。祂是

「活的」：與他們所曾崇拜的偶像正相反。

這「活的」不但包括祂自己本身充滿着生命的意義，而且指出祂是賦予生命的那一位，是所有生命的受造物的來源。

「真天主」：與各類神明對立。他們以前「服侍了一些本來（原文：本性上）不是神的神」（迦四 8）。

古經稱它們為「elilim」，就是「虛無者」。

「真」：原文：alethinos：因以這希臘字翻譯希伯來語的 emeth，所以兼有「忠實可靠」的意義。

「事奉」：原文的 douleuein 不但指「事奉」本身，而且指惟如 doulos「奴僕」的事奉，就是承認天主為絕對而惟一有主權的事奉。

10 節：「並期待他的（聖）子從天降下」：以上所說的「事奉活的真天主」，對於猶太教徒和基督徒都能適用。本節指出其間的區別：

基督徒的生活是一個圓滿，並因耶穌的復活已確立的末世希望的生活。他們期待完成救贖工程的「聖子」在光榮中（「從天」）的來臨。

「期待」：原文：ana-menein ..

「ana」能有兩種意義，或謂「重新」：這樣暗示基督已來過一次（在祂的降生為人時）：或指「以忍耐和堅信的心」等候祂將來的來臨。天主「聖子」就是死在十字架的納匝肋人耶穌。祂由於「從死者中」的復活，被立為「光榮的主」（格前二 8），和末日的審判者。

「爲救我們脫免那要來的震怒」：

「震怒」orge對天主來說，是擬人說法，指出至聖的天主與罪惡絕對的不相容，此處表達在末日的決定性的判罪。光榮中要來的耶穌，要救信祂的人脫免這將來的「震怒」，賞賜他們不會再失掉的救恩。

附註：(一)耶穌的復活按原始教會的宣講慣常源自天主的德能。見10節的「就是祂使之從死者中復活」。

(二)請注意耶穌的復活與祂在末日來臨的聯繫。「提及耶穌的復活，不是爲了證明祂是天主聖子……，它在此處被視爲耶穌末日來臨及衆人復活的一項前奏 (Prelude)。」(B. Rigaux)。

二章 1 ~ 16：開教情形的復述 (二章 1 ~ 16 補充一章 4 ~ 10)。

二 1 ~ 12 較詳細地記述傳教者 (特別保祿) 的精神和傳教方法。

二 13 ~ 16 指出教友們對於福音的超性態度 (他們把它「當天主的言語接受了」二 13) 並且指明教友所受的「苦難」(一 6) 的來源 (「你們由自己的同鄉遭受了苦害」二 14)。

二章 1 ~ 12：他們的傳教精神和方法：

附註：保祿強調他和他同伴息爾瓦諾及弟茂德對得撒洛尼教友所表示的心腸和爲他們所接受的各種勞苦。

這些話能視爲保祿對教友所懷的深切感情的自然流露。

但是，保祿可能也用它們來堅固教友對他的信心，和對所宣講的福音的忠信。此外，似乎還有辯護的意見 (見二 3, 5 ~ 6, 10)。

在這假設下我們可以問：他的辯護針對誰呢？

是針對懷疑他傳教動機的某些教會分子嗎？由書信的內容來看 (特別見三 6 ~ 10)，這似乎是沒有根據

的意見。

或許是針對那些處處阻止他傳教工作的猶太人嗎？（見二章15-16；宗十七5，13）。

這似乎更有可能。但如果這樣，保祿大約要說得更清楚。

可能保祿只是擔心，他離開得撒洛尼後，猶太人已用或要用二章3-6所提及或類似的毀謗來破壞他的名聲，和教友們對他的信心。這樣看來，他所寫的也有一種預防的作用。

1節：「弟兄們，你們自己也知道」：

「弟兄」：見一章4的解釋。

「你們自己也知道」：保祿在這一段內一再提到教友們自己的經驗。

本節以外還有第2節的「你們也知道」，第9節的「你們應回憶」，第10節的「你們自己……可作證」和第11節的「你們也同樣知道」。

這無疑地是預防毀謗者最有效的方法。

「並非沒有效果」：這一句話所暗示的情形是一章3-6所描寫過的。

2節：「吃了苦」指身體上的苦；見宗十三50；十四2-6；19-20；

「受了凌辱」指心靈上的苦。（見宗十六19-24）

這都是他來得撒洛尼前在斐理伯城（見宗十六19-24）和他傳教的其他城市所受的待遇（見宗十三50；十四2-6；19-20）。

「可是依靠着我們的天主，我們還有勇氣」：雖然有過這樣的經驗，他們一到了得城，就重新展開同樣的活動。這毫無畏懼的「勇氣」（*parresia*）為宗徒大事錄所強調，是宗

徒們宣講的特徵。見宗二 29；四 13，29，31；在宗九 27；十三 46；十四 3 用同義的動詞 *parresiazesthai*。

「在艱鉅的格鬪中，給你們宣講了天主的福音。」

「格鬪」：原文 *agon*：指外在或在內的窘迫中的奮鬥。

3 節：「我們的講勸並不出於幻想」：

「講勸」(*paraklesis*) 是根據福音的勸勉和安慰的話。

「幻想」：原文的 *plane* 是離開真理之道，錯誤的意思。

「也不出於不誠」：「不誠」無誠意 (*insincerity*)。

以「不誠」所翻譯的原文是 *akatharsia*：污穢。如果把這字用來指倫理方面的事，就有「不誠」的意義，或指性方面的罪。

保祿所願意說的是，他的傳教工作不基於不良的動機。這「不良」或許也包括淫行的意思。

「欺詐」：有意地欺騙輕信的聽眾，為求自身的利益。

附註：這一類的不良動機，是當時講各種哲學或神秘宗教的雲遊演講者的流弊。保祿提這些事的目的，無疑在使讀者明白，他和他的同伴與這一類的「傳道者」，精神及道理上的重大區別。

4 節：的意思是：他們是受天主考驗過，而被認為適於傳福音的人。因此，他們宣講福音「不是為取悅人，而是為取悅那考驗我們心的天主」。

附註：「心」(*kardia*) 照閃族人的看法是整個內在的生活、思想、感情、意志等的所在地。(思高譯本譯為

「心靈」)

5 節：「……沒有用過諂媚之辭」：是當時演說家的一個毛病；帶有「出於自利之心」的含義。

「也沒有託故貪婪」假裝善意，實在是貪婪。

附註：「如你們所知道的」和「天主可以作證」兩句的用意，都是在證實保祿誠實無欺。

6 節：「沒有向任何人尋求光榮……」：不求威名。

7 節：本節的前一半應該和第 6 節相連；意思是：他們沒有向任何人尋求過光榮（6 節），雖然

「當基督的宗徒（……）有權利令人敬重」他們。

「當基督的宗徒」：希臘原文與通常的用法相反，把「基督」放在「宗徒」前；這表示重點是在基督一名上；保祿以此方法來提醒讀者，派遣他們的不是某一個人，而是「主」基督；宗徒的權威是由祂而來。

「令人敬重」：原文說「成爲重擔」：*en & arei einai*。

因上下文的關係（見 6 節），這一句大約不指物質的資助（如 9 節），而指宗徒地位固有，却在於得撒洛尼不會強調的權威。

8 節：他以同樣的語氣繼續：「我們如此眷愛你們，不但願意將天主的福音交給你們，而且也願意將我們的性命交給你們。」

「我們的性命」：性命。*psyche* 這希臘字也有「自己」的意思；所以也能夠翻譯「整個的我們」，「將我們自己完全交給你們」。

9 節：「弟兄們，你們應回憶我們的勤勞和辛苦」如將「你們應回憶」譯爲「你們記得」，則更

爲正確。保祿引證他們親身的經驗。

「勤勞」：又是那個 *kopos* (見 1:3: 愛德的苦)。

保祿在這裏增加「辛苦」(*mochtos*)；兩個言詞一起更強調他勞苦的強度。

宣講福音時他們「黑夜白日操作」：「操作」：大約指做帳棚的勞工(見宗十八3)。

「免得加給你們任何人負擔」。「負擔」在這裏意謂物質方面的資助。

附註：這種「自食其力」的生活，除了免除教友的「負擔」以外，也使他們那些雲遊演講者之間的區別更爲顯著(見以上5節)，並且爲教友是可效法的楷模(見得後三7-9)。

10節：保祿再引教友及天主爲見證，重新強調在宗徒工作上所有的純潔意向。(前一次見5節)

「我們對你們信友曾是怎樣的聖善，正義和無可指摘。」

「聖善」：指對天主所懷的虔心。

「正義」：應該作的都作了。「作」的對象是天主，也是信友。

「無可指摘」：無罪可指，是在末日審判者前的理想狀況，見三13。

11-12節：以上保祿以慈母的比喻來表達自己對信友的心情，現在以父親的比喻來表達對信友的輔導工作。

「你們中每一個人」：他不但管理教會，領導信友團體，他也父親似的注意到每位信友的個別需要，隨機「勸勉，鼓勵，忠告他(她)們」。

「那召選你們的天主」：見一4「蒙召選」。

「祂的國和光榮」：「國」和「光榮」表達同一件事，是人生的終向，人心深切願望的充實。

附註：「叫你們的行動相稱於召選你們……的天主」：

「相稱於」原文有 *axios* (英文: *worthy*)。

意思是：度一個宜於獲得天主這恩賜的生活，就是一個有以信、望、愛三超性德行（見一章 2~3）為基礎的生活。

13~16節：信友們怎樣接收了福音。

13節：感謝語不但指以下要說的（「因為」），似乎也指以上所說的（「為此」）。

「不斷地感謝天主」：保祿是富有感激之忱的人。

他的感恩心又深切又活潑，特別對於天主，「一切美好」的最後來源（見雅一17）。

「因為你們由我們接收了所聽的天主的言語」：講那「言語」（福音）的是宗徒，所傳達的言語却是天主自己的。宗徒們只是天主的代言者。保祿感謝天主，因為教友們也這樣看：你們「沒有拿它當人的言語，而當天主的言語領受了。它實在也是。」

附註：思高譯本翻譯：你們「實在當天主的言語領受了」。這與原文不合。「它實在是在」是保祿自己的信念。

「這言語在你們信者身上發生效力」（也能譯為：「天主在你們信者身上有效地工作」）：就是藉宗徒們所宣講的福音（「天主的言語」）。

14節：本節的意思是：天主的言語在得撒洛尼教友身上發生了效力（13節），其證據之一是，他

們和在猶太的各教會遭遇了同樣的命運，「成了它們的效法者」（原文：*minetai*，如一章6節一樣）；像猶太教會一樣，他們也因福音的緣故受了同鄉的苦害。

15~16節：這兩節或許使生活在合一運動時代的我們感覺不安，實在也是全部保祿書信中對猶太人的最嚴厲的批判。

我們首先加以簡單的解釋(一)，然後指出應注意的幾點，以免誤解保祿的原意(二)。

(一)保祿已提過得撒洛尼教友所經過的苦難(一6)。迫害他們的是該城的居民，煽動者却是當地的猶太人(見宗十七5~8；亦見本信三2~4)。提起這事，他不禁聯想到猶太人其他的，阻止天主教援計劃的事，在舊約時他們「殺害了……先知們」，然後也「殺害了主耶穌」。(請注意：在「耶穌」(人名)前的「主」是重點，殺害了「主」(Ky-*tion*)是他們最大的罪，因此保祿在信中先提耶穌，然後才提先知們。最後才提自己：他們「也驅逐了(或：迫害)了我們……阻止我們給外邦人講道，叫人得救」(見宗十四2、5、19；十七5~8，13)。

因此「他們不但使天主不悅，而且與全人類為敵」；天主願意使所有的人得救(弟前二4)，他們却阻擋保祿，給外邦人講使人得救的福音。

「以致他們的罪惡時常滿盈」：「以致」(「eis to……」)也能有「為的」(in order to)或「也就」(consequently)兩種意義。

「滿盈」：原文的動詞有「使……滿盈」的意義；全句的意思是：以致他們時常(罪上加罪)使(預定的)惡貫滿盈。

「天主的憤怒終必來到他們身上」：

「憤怒」表示天主末日審判時的判決，指明至聖的天主與罪惡的勢不兩立。

「必來到」：原文有「已來到了」（簡單過去時態（Aorist））。這一時態，在先知性的語言能表達確定性：「必然來到」，但是也能有「現在已發生它的效能」的意思。這「效能」按保祿的看法，也許是他們所顯示的硬化無悔改之心。

「終」：原文「*cis telos*」能指時間關係；直到最後（*a*），也能指強度：直到極端（*b*）。若是（*a*）：天主的憤怒已來到他們身上（而停留在他們身上），直到最後（就是到末日的審判：那日要顯出）。

若是（*b*）：天主的「憤怒」已極端地來到他們身上。

附註：這句話似乎有決定性，排除一切得救的希望，却不否認將來悔改而得救的可能。這一類的話屬於先知斥責語的類型。

（二）應當注意的幾點：

（1）保祿熱愛他的同胞，猶太民族（見羅九1-5）。以上的話不能歸因於他對猶太人的任何惡感，而應歸於他多情善感的心所激起的一陣深切的傷感甚至憤怒。其原因却不是他個人所受的傷害，而是福音所受的連綿不斷的阻礙：「他們……阻止我們給外邦人講道，叫人得救（16節）。

（2）猶太人「殺害了主耶穌和先知們」這嚴重的指控，並不是保祿所創始的，而是取自教會內的傳承，甚至耶穌自己的一些話（見瑪廿三37 路廿一34；瑪廿一33-41

谷十二 1 ~ 9 路廿 9 ~ 16 惡園戶的比喻)。他們「殺害了……先知們」的指控並且在猶太人(辣彼們)的傳授已有了，保祿所特有的只是「他們驅逐了我們」一句。

斐理伯書二章6~11節中的「先存性」問題

黃懷秋

導言

新約聖經中保存了不少早期的基督頌（如若一1~18；哥一15~20；弟前三16等）。這些基督頌大抵都是早期的基督徒在深深地感觸到基督救贖的偉大之後，再按照自己的經驗、學力和理解，以靈巧的筆鋒、深邃的感情而寫出來的歌頌基督的作品。我們可從中窺見教會傳統中最早的基督論——那就是，基督徒對他們的救主基督的看法，因此深受近世的經學家和神學家們所重視。我們今天要談的斐理伯書第二章6~11節便是現存最早的基督頌之一，它在近世的釋經中竟引起了不大不小的爭議。問題的焦點是：這首詩歌所歌頌的到底是神而為人的基督，或是純粹在世的基督呢？換言之，這首詩歌到底有沒有基督「先存」（Per-existence）的觀念？作者有沒有構想過基督在進入人類歷史之前的狀況？

有關這個「先存」的問題，論者多數集中在全首詩歌的第一節來討論。這一節詩歌（二6），思高譯本作：「祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等為應當把持不捨的。」但在筆者手頭上的另一種譯本，這一詩節卻作：「祂本有上帝的形像，不以自己與上帝同等為強奪的」（香港聖經公會譯本），二者顯然不同①。這當中所牽涉的問題相當複雜，不是本文所能一一交代清楚的②，現在，讓我們簡化一下：有些經學家以為這節聖經採用了創世紀的言語，把基督描寫成新的亞當。創一

26說：天主按照自己的「肖像」造了人，這個人却妄想「如同天主一樣」（創三5）；而基督呢，祂也有天主的「形體」，卻沒有犯亞當所犯的同樣錯誤，祂沒有妄想奪取（或執着）與天主同等的地位，反而空虛自己，以謙遜的態度終於贏取了這個地位（在祂復活時天主「高高地舉揚祂」的時候——斐二9）。如此說來，本詩的基督就是亞當的反照：和亞當一樣，祂也是一個人③，即使是一個完美的人，也總與其他人沒有二致。因而斐二6所描述的就是人的基督，而不是先存的基督；所歌頌的是基督的人性，而不是祂與天主密切結合的地方。

這種看法與傳統大相逕庭。在傳統的看法中，斐二7「祂空虛自己」一語指的是基督的降生，因而斐二6便包括了基督降生之前的情況。當然，所謂「傳統」，也不止一個模式，教父們以為基督先存是祂與父同性同體的結果。我們固然不須、也不該把這一套後世的神學思想移植到新的聖經去。在聖經中，所謂先存，可能是一種象徵性（或神話性）的說法，以有限的言語描寫無限的事。在作者詩樣的構想中，基督與聖父密切的結合。以有形可見的具體事像道來，便成為先存了，作者還靈巧地描寫基督的「天主形體」，彷彿那是一種有形可見的東西，不過這些都只是一種表達方法罷了。

到底「形體」指的什麼？「與主同等」指的什麼？「奪取」又是什麼意思？亞當是不是詩中基督的寫照？這些都是本文所要探討的問題。

（一）基督具有天主的「形體」

「形體」一詞，譯自希臘文的 *morphe*（英文 RSV 譯本作 *form*）。這不是一個常用的字：在

七十賢士本中只出現過六次；在新約聖經中，除本詩外（斐二6及7各一次），只在谷十六12中出現過一次。可是，以 *morphe* 爲字根的複合字在保祿書信中却用過不下十次之多（另在對觀福音中也用過兩次），要了解本詩節的含義，這些都是不可忽略的資料④。

先看「形體」這個單字，在新舊約聖經中它似乎都指一些在外觀上可以看得見的東西。如谷十六12給我們記述了復活的基督「藉着另一個形體顯現給」兩位門徒，顯然這個形體不單是「可能」被看見的，而且它實實在在「已經」被看見了。舊約聖經在這方面的見證也是類似的：多俾亞的形體在厄乃默撒王的眼中（RSV: in the sight of）受到了寵幸（多一13），而在智十八1中聖徒的形體卻是埃及人所看不見的⑤；前者暗示、後者却反面地聲稱形體的可見性。不過，「形體」一字在七十賢士本中用法很不一致，在另外四個例子中，它用來翻譯了四個不同的希伯來字⑥。其中與創世紀稍微拉得上關係的只有達三19。在達三19中與形體相對的阿拉姆語（Aramaic）是 *Zim*，這個希伯來字便會在創一26中出現過：天主按照自己的「肖像」做了亞當，但七十賢士本在翻譯創一26時所用的卻不是 *morphe*（形體），而是 *eikon*（肖像）。事實上，希伯來文 *Zim* 一詞在七十賢士本中通常都被翻作「肖像」（共有二十六次），只有這一次（達三19）才例外地被譯作「形體」。因此，從字彙的角度看，我們很難斷定「形體」與「肖像」是同義詞，雖然二者確實有相似的地方。希臘文的 *eikon*（肖像）一詞指的通常是一件事物顯露在外的形狀，就是說它的外形。*morphe*（形體）呢，在希臘語中却有更深的含義：它包括外形，却透過外形，指向外形之下更深邃的成分。亞當被造，所按照的是天主的外形；基督先存，所有的却是從內而外的形體。當然這兩句話都不可以按照字面的意義來理解，這是一種表象式的，表意式的神話性言語。

讓我們再分析一下形體這種從內而外的含義。這一層面的意義，爲我們中國人並不陌生，我們不是有「有諸內而形諸外」的說法嗎？試從（谷十六12）復活的基督看，祂所以能藉「另外」一個形體顯現給門徒，那是由於復活的基督和從前的祂已經不再一樣了；而且，門徒不但看見了祂「另外」的形體，還透過祂的形體，體認到祂的「另外性」——祂就是復活的基督；從外表他們看到了更深邃的成分。同樣地，變容的基督也不單是變「容」而已，否則，宗徒們又何須如此驚慌失措呢？在谷九2及瑪十七2中所用的正是形體一詞的複合字：meta-morphōmai，英文譯得很好：trans-form。所改變的正是基督的形體。正因為從祂所改變的容貌中，宗徒們看出了祂隱藏在內的更深邃的成分，他們才會「嚇呆了」，變得語無倫次起來（谷九6）。在這裏，瑪及谷二聖史也和本詩的作者一樣隱然地承認了耶穌的超越性；不同的只是，一個是在世的耶穌，另一個是先存的耶穌罷了；在世的耶穌要在變容時才可以顯現出祂的超越性，先存的耶穌呢？他的超越性就在他的形體中。

不單在世的耶穌會變化容貌，保祿宗徒還提出兩種類似但截然可分的改變來，並分別用 meta-morphōmai 和 meta-schematizo 兩個字來表現它們的不同。後者所說的是外形（schēma）上的轉變，在斐三21中，它所指的是末日復活時我們在外形上的轉變：卑賤的肢體要變成光榮的肢體。在格後十一13~15中，它却指那些假先知們虛偽的裝扮，內心與外表不符的冒充行爲。保祿說，我們基督徒的生活不該這樣，我們的改變應該是一種真實的轉變，從現在就已經開始（斐三10），而以末日的改變（復活）爲最後的目標（斐三20~21）。保祿分別用 sym-morphōmai（con-form）和 meta-morphōmai（trans-form）這兩個字來表達這種真實的轉變。它不是一種漫無目的的轉變，相反，基督徒的轉變以基督爲依歸：格後三18說：「變成（transform）與主同樣的肖像，」而羅八

28則說：「與（天主聖子）的肖像相同（conform），或如迦四19所說：「（讓）基督在你們內形成（formed）。」我們的改變並不止於外表，而該表裏如一，或者可以說：是內心的轉變在外表上實際表現出來；再用另一種方法講：是我們「形體」的轉變。

由此可見，所謂「形體」固然不單是外表的形象，但也不是赤裸裸的「本質」，後者只是哲學上抽象的用語，與聖經中生動具體而形象化的語調不同。由我們剛才所探討過的篇章看來，那是一種內外如一，表裏相符的融合，可以說，它是我們內心世界真實而圓滿的外在表現，真實的得從外表把握，就能直指內心的世界。

再回頭看斐二6，說「基督具有天主的形體」那是什麼意思呢？那固然不是說基督與天主同性同體，這些只是後世的教父們以哲學的架構來詮釋聖經的結果。聖經中，保祿、甚至若望，都沒有運用這種哲學的言語；相反，作者只是以一種更加形象化的，也更富想像力的說法，來描寫自己眼中的基督：祂具有天主的形體。作者似乎看到了（先存的）基督的外形，再透過祂的外形，把握了祂的內心世界，然後清楚地宣認祂超越的地方。所以我們認為本詩節的主人翁當不是歷史中的耶穌，要把握歷史中的耶穌的超越性，詩人大抵不會從外形上入手（還記得變容後的耶穌才會叫人驚訝！）因而本詩節所強調的，也不是耶穌的人性。固然在另一些聖經篇章中，作者會利用類似的文字來強調基督與我們相通的地方。例如在格後四4中，保祿便曾用「天主的肖像」一詞來形容基督，並在格後三18中邀請我們轉化成祂的肖像；另在羅五及格前十五中，明顯地將基督與亞當相比。但（天主的）「肖像」與（天主的）「形體」並不是同義詞，後者為永生的天主子所獨有，前者却是我們與祂共同的地方。當然這一切都只是詩人的講法，但是，除了這種講法，又怎能表達這種莫可名言的訊息呢？

(二) 與主同等

像「天主的形體」一樣，「與主同等」(或「與主相似」)也被視作「創造的辭彙」。創世紀中記述了兩項相似都與亞當有關。首先在創一26中天主按照自己的肖像和「相似」來造了人；其次在創三5中，亞當妄想與天主「相似」，因而遭受天譴。第一種相似是亞當被造時就已擁有的，第二種相似却是他未有而渴望求取的。我們在下面將會談到，在解釋本詩節的時候，這種已有／未有的難題也會令經學家們感到迷惑。

先談「與主同等」這片語。顯然爭論的關鍵在「同等」這兩個字上，到底它該譯成「同等」還是「相似」呢？有人以為因為本詩節中所用的是副詞 *isā* 而不是形容詞 *isos*，它所說的只是相似而不是同等；因而詩節的中心是基督與聖父在品位、功能上的相似，而不是本質上的同等。

照字論字，*isā* 一字確曾在七十賢士本中翻譯過希伯來文的 *ke* ⑦，因而可以解作「相似」或「相像」，但這却不是個一成不變的原則。在某些篇章中，*isā* 顯然不單是稍微的「差可擬」，而是嚴格「相等」。尤其是「與主相似」一詞，在舊約中從未應用到人身上，而是諸神的形容詞，而且往往用於否定句或疑問句中：「上主，沒有一個神能與你相似」(詠八六8)，連比人偉大千倍的諸神都不能與主相似，更何況是人呢？「主啊！誰能和祢相比？」(詠三五10) 答案自然不是：「亞當，因為他被造成與主相似」！或者：「亞當，倘若他吃了花園中的禁果！」每個人都被造與主相似，但沒有一個神能與主相似，這裏所說的顯然是兩種高下、強弱不同的相似，後者比前者更「高級」，名為

相似，其實已經近相等了。

固然聖詠中所說的相等，不是本質上的相等（這為猶太人說是不可想像的事！）而是能力、作爲上的相等。就以上面引的聖詠爲例，沒有一個神能與主相似，爲什麼呢？詠三五10說：因爲「是你拯救弱小於強權，挽救貧困於盜匪。」詠八六8的答案也差不多：因爲「沒有誰的作爲能與你的作爲相比。」再看新約福音，「與主平等」一語在若五18中（這裏所用的是形容詞 *isos*）是猶太人控告耶穌的話，因爲耶穌在安息日中治病，又把自己的工作與天主的工作相提並論：「我父到現在一直工作，我也應該工作」（若五17）。爲猶太人而言，這耶穌實在太過分了，祂簡直把自己視作與天主同等嘛！由此可見，不管新約或舊約的作者，當他們提到與主相似或平等的時候，都不是從基本上言，而是從品位或功能上言，但這却不是由於 *isos* 和 *isus* 的分別，而是一般聖經作者的思想角度使然。不管所使用的是形容詞還是副詞，他們所說的都不是一種很輕微的相似，而是嚴格的相等，不是本質上的相等，而是品位、能力上的相等。

有一個問題也是一直在困擾着釋經界的，那就是：到底「天主形體」和「與主同等」之間存在着一種什麼關係呢？說得明白一些：詩中既明言耶穌已經具有天主的形體，那麼，祂是否也同時擁有與主同等的地位呢？有人把與主同等的實現推後到本詩二章9節：基督必須在祂謙遜至死之後才能獲得這份殊榮，可是這樣做，他們就必須把天主形體貶抑到一個很低的層次，甚至完全剝奪了基督的先存性或超越性。在我們看來，這是很難自圓其說的。如果我們對天主形體的理解是正確的，與主同等的最好解釋似乎是基督擁有天主形體的結果，二者從不同的角度來述說耶穌的超越性：前者從他內外如一的存存在言，後者從祂的地位與功能言。這樣看來，若五18的話似乎可以視爲本詩節的最佳註腳：猶

太人控告耶穌篡奪僭取了天主的地位，本詩節却說，耶穌沒有僭奪天主的地位，祂的地位是祂擁有天主形體的結果；作為永生的天主子，既然具有天主的形體，在能力與工作上，自當與主同等。

不過，這個「僭奪」又是什麼意思呢？

(三) 基督與主同等的地位並不由於「僭奪」

在上面的解說中，我們已經提示了「僭奪」的意義：基督並不認為祂與主同等的地位是一種掠奪的行爲，爲什麼呢？答案最好在上一句中尋找：因爲祂具有天主的形體。這樣看來，6a和6b只是從不同的角度來重複同一意念，一因一果，互相呼應，因而組成一個緊密的整體，對基督的超越性作了嚴肅的宣示：「祂具有天主的形體，在品位上也與天主相同。」這是全詩的出發點，對後來連續發生的「行動」劃出了深不可測的伏線，因而也加強了它們的深度和重量。因爲凡是行動，都要有一個出發點，我們不能發於無形；基督也是一樣，祂「空虛自己」的出發點，就是祂高度的超越性。可是，直到目前爲止，我們必須說，先存的基督還沒有行動，我們不可以把第7節「自我空虛」的行動提早放到6b裏，因而把6b也解釋作「降生」。因爲降生從第7節才正式開始，第6節便構成一個整體「靜態」地描述了基督空虛自己之前的情況。

並不是所有經學家都同意這樣的解說，事實上，這一種解說雖然遠溯拉丁教父的解釋，在近代的釋經界中却早已銷聲匿跡了⑧。我們以爲這是唯一可能的解法，有下面兩個理由。

首先，這種解法尊重了掠奪的本來意義。從字的形成看，掠奪（*arpagnos*）來自動詞 *arpazo*

(掠奪)，從字的結尾來看(-nos)，這是一個抽象名詞，意即掠奪的行為。可是有不少經學家卻把它解釋成具體名詞：掠奪的東西，這樣就與另一個同源的字 *arpagma* 混淆了。例如思高學會的翻譯：「祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等為應當把持不捨的(東西)」⑨正源於這種混淆。在思高學會的心目中，基督已經具有與天主同等的地位，祂只是沒有「把持」這種地位而已；可是另一些神學家以為基督尚未擁有與主同等的地位，就把這段經文譯成：「祂雖具有天主的形體，並沒有把自己與主同等的地位視為必須努力奪取的(東西)」⑩，也一樣把抽象名詞看成具體名詞。雖然有些經學家以為這兩個字在希臘文中可以互相通用，但從現存的資料來看，二者互用只是後期教父時候才開始引進的，教父們解釋本詩的時候，有時將 *arpagnos* 寫成 *arpagma*，其後因循沿襲，兩個不同的字就混而為一了。

其次，我們的解釋也尊重了本詩的造句法。我們剛說整詩節應該視作一個整體，一個圓，一個小世界。並不是沒有根據的。第7節的開首是一個誇張的反義連接詞——「但是」：*allā*，這顯示出斐二6和斐二7之間存在着一個極大的對立。我們的解釋正好尊重了這一對立：在強調了基督的超越性之後，斐二7驀地來一個大轉折：「但是啊！這位超越的基督空虛了自己！一雷霆萬鈞，銳不可當。但在另外兩種解說中，這一轉折減弱了，而6b變成了一道「緩衝地帶」：「祂雖然……並沒有……却……」，一波三折，逶迤而行，不但減弱了氣勢，還得勉強把「雖然」的字眼安插在6b中⑪，使6a先與6b對立，然後第7節再補充6b的意思，好像作者要先說明耶穌不會這樣做，再進一步說出祂會那樣做。結果呢，斐二6b與斐二7之間，變成了互相補充，而不是互相對立了。這樣的解釋，低估也違反了 *allā* (但是) 的反義力量，也把第7節才開始的「空虛行動」提前安放在6b中，違反了詩文的原

意。

根據上面的理解，斐理伯書二章6節應該自成一個整體，它靜態地描述了先存的基督的狀況，而不是祂的行動。這裏所說的，不是基督有沒有（像亞當一樣）把握或者奪取祂已有的或未有的品位的問題。事實上，詩中的基督並沒有一絲兒亞當的影子，詩中沒有談到祂的肖像，祂的誘惑，祂的決定。祂的「自我空虛」並不是自由選擇的結果，相反，這一個行動的出發點是祂無限的超越性，這樣，正如我們所說，才能以雷霆萬鈞之勢加強了其後一連串行動的震撼力。這位自我空虛的，謙抑至死的，死在十字架上的，不是任何一個人，而是那位在祂進入人類歷史之前早已存在的，而且存在於天主形體之內的，與天主擁有同一威能權柄的耶穌！

結 論

近代釋經學家K. Wengst^⑫，在研究完聖經中的許多基督頌之後，把斐理伯書二章6~11節歸類於「旅程之詩」中（德文是Weglied，英文可以譯作Way-song，或Song of journey）。根據他的看法，斐2~6~11所描述的是「基督之旅」，這旅程由一連串的「站」所組成，站站相連，直指旅程的終點。K. Wengst的想法可能是對的；不過，我們却想簡化一下：旅程中的小站雖多，却可以歸納為三個大站：先存的基督；人間的基督；舉揚的基督。連接「先存」站和「人間」站的是基督的降生；而把人間的基督引導到舉揚的境界的，却是祂的死亡。整段旅程起於山之嶺，下降到地之淵，再驀然回轉，最後靜止於高之處。從詩的對稱觀點而言，自最高走到最高，旅程的起點當不是人間。

換言之，斐二 6 ~ 11 體現了所謂「三階基督論」(three-stage Christology)。不過，詩中雖然包括了先存的階段，它的重點却不是基督的先存性，而是祂後來的行動。這一首詩並沒有獨立地默思基督先存的義蘊，我們說過，先存的作用只為加強日後那一連串行動的重量和震撼力。它靜態的描述，又與哥一 15 ~ 20 中論到先存基督的創世功能不同。後者說：萬物都藉先存的基督的創生，又藉祂在天主內融合。這一點思想却是本詩的作者未曾默想過的。是不是本詩比哥羅森詩的基督論較為「原始」呢？有人以為是的，我們却不敢妄下判語。

我們的研究也證實了先存是一個很早的概念，早在新約時代就已經為學者所接受，並且吸收到他們的信仰宣言中，藉着它，詩人宣認了他對救主基督的信仰，宣認基督是祂與天主聖父密切相合的中介。我們說，那是一種表象的方法，明顯地與後世教父們的抽象思考不同。不過，我們却不能否認二者的共通處：它們只是不同時代的人各以流行於當代的方法，即是說：以人間有限的方法來說無限的事。當然，說到人間的方法，就有它的局限性；後世的基督徒極可能由於文化的隔閡，無法感受到那曾經風靡一時的言語的震撼力。例如我們不能再感受到「與父同性同體」的意義：言語不能引導，反而阻礙我們通到言後的意象去，於是，就有人認為這種想法是錯誤的，並且要否定它的存在。我們却以為，要解決當前的困境，不能單靠否定。現世的我們還是要靠人間的言語來說話的，也許新約聖經的表象方法是一個很好的模式。神話在現世已經抬頭，它不再被視為無聊的消遣。這一點，在筆者另一篇文章「從創造神話看猶太人的罪惡觀念」(神學論集第六十號) 中已經交代過，這裏就不再多述了。

註釋：

- ① 英文 Revised Standard Version (RSV) 譯本與思高譯本相近。who, though he was in the Form of God, did not count equality with God a thing to be grasped。至於聖經公會譯本，則可比諸另一英譯本 King James Version (KJV): who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God.
- ② 本文改寫節譯自筆者畢業論文的一部分。有興趣的讀者可以參閱 F. WONG, From Humiliation to Exaltation. A Study of Phil 2,6-11. unpublished STD dissertation, Leuven, 1986, pp.211-245 (輔大神學院圖書館藏。)有關書目，也請參閱論文 pp.XVI-XIV。本文從略。
- ③ 把詩中的基督看做亞當的反照，不一定導至這個結論。有學者甚至指出亞當的形象到了猶太思想的後期已經夾雜了猶太人對默西亞的期待；祂是一個理想的天人。承擔了末世和救贖的責任。不過，為大部分學者而言，否定詩中先存性的最大根據就是其中的基督可能被描繪成亞當。
- ④ 與 morphé (具體名詞，中譯可作「形體」，英文或譯作 form) 同源的字，在新約聖經中共有五個之多：(一) morphosis (抽象名詞：「成為形體」，或作「形成」，英文亦作 form 或 embodiment)；(二) morphoō (動詞：「形成」，to form)；(三) symmorphizomai (動詞：「變成同體」，to conform)；(四) symmorphos (形容詞：「同體」，conformed)；(五) metamorphoōmai (動詞：「改變形體」，to transform)。
- ⑤ 此外，形體一詞亦出現在民八18：「他們(的形體)像你們一樣，個個都像君王的兒子；」約四16：「我面前出現(形體)，我聽見細微的聲音；」依四四13：「(木匠)做成一個人形，具有人的美麗；」達三19：「拿步高王變了臉(上的形體)。」
- ⑥ 見達三19；民八18；依四四13；約四16。

⑦ 例如在依五一 23；約五 14；十 10；十三 28 等。

⑧ 這種解釋一般稱作 *accus rapiendi* 或 *raptus*，最早見於拉丁教父的作品中，他們以為詩節的重心是在強調先存基督的神性。十六世紀有些路德會的神學家採取了這種解法，却將詩中的主角視為人的耶穌；這樣，斐二 6 中的種種特性（天主形體、與天主同等）都變成了在世耶穌的天主性的證明。這種解說慢慢在近世經學家中消失，代之而起的是下面兩種解說（見註⑨及⑩）。

⑨ 這種解說一般稱作 *res rapta*，根據 J.B. Lightfoot 所說，是一般希臘教父所採取的看法，根據這種解說，詩節的中心不是對基督神性的肯定，而是它的捨棄。

⑩ 稱作 *res rapienda*；強調基督神性的獲得。極少為教父們所採用，却甚受某些神學家的歡迎，因為根據這種說法，基督須待舉揚之後才能與天主享有同等的地位，這種說法很容易把詩中的基督看成在世的耶穌。

⑪ 有些神學家以為「雖然」一字雖然沒有出現在詩句裏，却已暗示在句子的動詞中，本句所用的動詞是現在式分詞（*present participle*）。希臘文的分詞，在某些例子中，含有反義的暗示。但希臘文的分詞除了暗示反義外，也可以指向原因。從 6a 6b 的密切關係看來，二者的因果關係，當大於對立關係。

⑫ 參閱 K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (Studien zum Neuen Testament, 7), Gütersloh, 1972.

上接三六頁

學的讀書修士，一位輔理修士（他讀 Religious Education），其餘則是神父。校長 Fr. Edward O'Flaherty 也住在這裏，他是前任 New England 省會長，可能您認識他。我喜歡同讀書修士住在一起，我料想今年的團體生活將是多姿多采的。

新學年在今日開始，今年我需要修三個科目（courses），去年修畢五個科目，為 S.T.L. 學位，我總共該修八個科目（合 24 學分）；此外今年要做研究，寫研究論文（合 9 學分）。我心中有三個主題可選作為研究的題目，本星期同教授會談後才能決定。

今年六月暑假期間，我去加州 Berkeley 住了三個半星期，很高興與黃德寬聊天，也常見劉家正神父的面，又曾訪 San Jose 的華僑教友團體，這是很愉快的經驗。

以後再談，

祝輔仁神學院的老師們安好！主佑平安！

會末吳良國謹上

一九八六年九月十五日

中華民族與天主的啓示

張春申

很久以前激發我想起這個問題的是孔子的使命感；孔子居宋遭難時說：「天生德於予，桓魋其如予何？」統觀論語孔子往往非常謙虛，不作自負之辭，然而在這生死存亡之際，他却處之泰然，自信桓魋不能加害於他，因為天德在他身上。言下有他尙應當完成一個天賦的使命感之意。在此以前，他在匡地同樣遇險，他說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也。後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」這裏孔子自比於文王；而在詩經中文王與上帝的關係不但比較其他祖宗特別密切，而且實際上已超過中介人的作爲，而成了上帝的代理人。孔子自認文王以後，天道集在自己身上；天既不毀滅此道，因此匡人的陰謀也不得逞。換句話說，孔子負有傳播天道的使命。罕言性與天道的孔子，處於死亡邊際而確定自己與天的特殊關係，這是不能不引人深思的。我們的解釋是他接受過天主的啓示。而啓示不必神話般的描寫。天主在孔子的生命中，也許便在五十歲時，藉着他對大自然和中國歷史的反省，讓他體驗天賦的使命，以及應傳的真理。因此，他確認真理來自上天，而他負有傳播真理的天賦使命。他接受啓示的事實，雖然上面提出的幾句話尙不易令人折服，我們却能進一步引用中國文化的歷史和幾個神學理由來說明它的近似性。

孔子是中國歷史上第一位教育家，他把貴族專利的學問向平民傳播，他秉着「有教無類」的宗旨，不分貧富貴賤廣收學生。今日這種現象是平常的事，而在那時却是一大革命。不僅如此，他還率領學生懷着救世淑人的理想，周遊列國，栖栖皇皇，備嘗艱辛。但是另一方面，孔子的生平又好像不

願與傳統相左，所謂「述而不作，信而好古」。因此在傳播真理上，如果他一反傳統而有劃時代的改革，我們認爲這是來自他所接受的使命之啓發。他的使命是向黃帝子孫傳播天啓的真理。假使他不「有教無類」、周遊列國，他會如同大宗徒保祿一般感到內心的不安。爲此，孔子創造性的教育，正是他曾接受了天主啓示的暗示。與孔子同時的人似乎認出這個事實，他的弟子子貢說：「固天縱之將聖，又多能也」。孔子超人的道德與才能是天賦的。而衛國饒邑封人却說：「天將以夫子爲木鐸」，那便是承認天賦孔子爲傳揚真理的工具。

但是，更加強我們肯定的是孔子以後中國二千五百年文化與歷史。張其昀先生說：「孔子是中國文化的中心，自孔子以前數千年之文化賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化賴孔子而開。孔子的學術思想代表我中華民族的眞精神。」我們相信在二千五百年的歷史中，受孔子的地位和學說與著述影響的中華民族之道德生命是一個「奇蹟」，而此「奇蹟」恰好證實我們所說的他接受天主啓示的事實。下面我們只能簡單地敘述這個已經屬於神學範圍的反省。

孔子的得意弟子顏淵恭維老師說「仰之彌高，鑽之彌堅」，孔子死後，弟子服喪三年，追念先師典型，自不必說。不過，孔子僅是當時的「諸子」之一，他能像古今中外的智者一般，隨着時間而消失，但事實却不然，他的聲望反而與日俱昇。戰國時孟子曾說：「自生民以來，未有孔子也」。進入漢代，孔子的地位受到國家欽定，而與周公並祀。果真，西漢緯書有神化孔子的傾向，其實神化一位公認負有天賦使命的人物，是一般民族共有的現象。此後歷朝都追諡孔子，確定他在道德上的地位，所謂「素王」是也。今日的教師節便是紀念孔誕辰。不但中國，連日本、越南等地，經中華文化薰染的國家至今都敬孔、祭孔。

同樣，孔子的學說與著述在二千五百年中，由於國家的教育與考試制度而傳遍各地，無形中影響了幾乎每一個中國人。目不識丁的愚夫愚婦都知道有孔子，也多少聽到儒家的基本道理。至於孔子的著述則享有特殊地位。

孔子的地位、學說與著述滲透了中華民族的文化和宗教情操。二千五百年來，至少在歷史可稽的現象上，中華民族可以說是深深感受孔子的影響，始終懷有道德生活的高尚理想，遵守天命的意志。層出不窮的志士因之而殺身成仁、捨生取義。村民農夫因之而安分守己、服從良心……這一切實在是一個「奇蹟」。然而對這個「奇蹟」的解釋，我們堅認不該是孔子一己的精神創造。任何聖賢的言行絕不能產生如此的結果。相反的，這「奇蹟」正證明了孔子接受天主啓示的事實。我們相信是他和儒家傳播的啓示真理，真正支持了二千五百年中華民族的宗教與倫理生活，創造了這個「奇蹟」。這在神學上才是合理的解釋。同時我們也因此了解爲什麼只有孔子的地位、學說和著述在歷史上佔了這樣的絕對優勢，原來這也是天主特殊的照顧。祂啓示孔子真理，並且要由他而播送給整個中華民族。所以祂特殊照顧孔子在歷史上的地位、學說與著述。因此祂能把接受的啓示真理流傳後世。假使沒有這個特殊照顧，我們實在不能了解爲什麼春秋時代的不少聖賢中，只有孔子在中國文化歷史上「生存」以至今天。

上面一段反省比較冗長。簡單地說，我們由於二千五百年中華民族精神生活的「奇蹟」，肯定孔子接受天主啓示的事實。因此，他之所以能在歷史上有唯我獨尊的現象，也得到了圓滿的解答。除了孔子在生死存亡之際所說的話，除了中華民族的文化歷史，下面尚有幾個神學理由支持我們肯定孔子接受天主啓示的事實。

救恩史中天主是直接向特選的人有所啓示，再由他們傳授給自己的民族或團體。後者間接地接受啓示，這是最普遍的社會性原則。具體而論，對中華民族，他啓示孔子得救之道，而由他傳播整個民族。中國人在福音傳入之前，「耳朵」因著聽到孔子傳播的啓示真理，「心靈」因著天主賦予的光照，便能致義得救。所謂孔子傳播的啓示真理，不該導致我們呆板地去搜尋信仰的條文，它更該是一種精神與實踐，也就是孔子藉之而生的信念。總之，天主拯救世人，抽象地雖然能有許多不同的方法，但是，我們認為尋常的方法是藉人救人。對於一個民族，更合理地挑選領袖啓示他這個民族的得救之道；這是社會性的方法。而在中國，我們想祂挑選的領袖就是孔子——素王，由他傳播得救之道；所以孔子為我們今日的教友不單是古代的一位聖人，而實在是救恩史中的先知。

其次，不少中國教友常為了古人的得救問題而惆悵，原則上這個問題早已與神學上的教外人得救問題同時解決了。今日大家都相信，教外人雖然沒有聽到福音，仍舊能夠得救。天主有救一切人的意願，也賜任何人必需的方法。至於究竟怎樣實行，神學家想出不少假設，我們不必在這裏討論。不過，神學家可以空洞地給我們不關痛癢的假設，我們自己却不可不研究在福音傳入之前，中國人究竟怎樣得了救。有人說只要按良心行事，天主自會救他。這是太簡單的解答，而且將得救問題看得太主觀。良心有錯有對，有粗、有細，得救只按個人的良心，不但太欠標準，而且違反人類基本的社會性。至少現在我們可以這樣具體回答：在真正接觸福音之前，中國人接受孔子傳播的啓示真理始能得救。這實在是非常合理的看法，個人存在於民族團體之間，應當遵守團體中的社會性的宗教和道德觀念。中華民族遵守的儒家傳播之大道，而此大道正是天主啓示中華民族的得救之道。為此古人如果履行孔子之基本信仰，就能致義得救。這在我們後人的眼中，實在是最合理的對古人得救問題的答案。

我們相信，事實上天主也這樣拯救了中華民族。我國的古人中許多人也是愚夫愚婦，憑自己的能力極難尋求真理。他們只是耳聽儒家傳遍各地的孔子的啓示而因此得救。

儒家的大道繼續綿延在今日的中國文化中。如果按照上面的神學反省，孔子接受了天主的啓示，那麼根據宗教交談之理論和原則（參閱即將出版的新書「基督的啓示」十六章），教會不是也該與中華民族中的儒家傳統交談嗎？這與中國教會本地化是密不可分的。

「猶太古代史」中譯本簡介

陳永怡

「猶太古代史」(Antiquities of the Jews)是猶太著名歷史家約瑟夫(Flavius Josephus)的著作，記述由宇宙創始到公元六六年的猶太歷史。本書之寫成以舊約聖經為經，以古人傳說為緯。全書分為兩大部分，每一部分有十卷。第一部分描寫神創造宇宙至猶太人充軍巴比倫為止的事蹟；第二部分敘述由希臘亞歷山大帝去世以至羅馬人統治猶太，及猶太人反抗羅馬人情形的歷史。

本文所介紹的是中文譯本的第一冊，即原文第一卷至第七卷的譯文。各卷標題如下：一、由神創造宇宙至以撒之死；二、至出埃及；三、至曠野飄流；四、至摩西之死；五、至以利之死；六、至掃羅之死；七、至大衛之死。這一冊中文譯本由香港基督教天人社在一九七〇年出版，是蘇美靈博士以英譯本(William Whiston 所譯)為藍本翻譯而成的，全書共二六八頁。

原著者約瑟夫是公元第一世紀的人，也是猶太的法利塞人，因此對於聖經的了解跟現代基督徒對聖經的了解有許多不同之處。書中有許多地方可以發現作者按其生活背景，對聖經所作的詮釋，按今日的釋經學看來，並不合理。例如：作者認為樂園中的四條河流分別流入紅海、阿拉伯灣、印度洋、地中海等，但聖經中並無四條河流流入什麼海的說法；現代學者也不認為四條河是一種地理的描寫，而只具有象徵的意義。又如天主禁止亞當吃知善惡樹的果子，作者發揮為：「神吩咐亞當和他的妻

教會歷史中的基督論(四)

張春申

第二章 教會歷史中七世紀後的信理解釋

自第八世紀以來，教會歷史中基督論的信理表達幾乎已經固定，此後神學家更是在解釋信理上努力，本章旨在介紹各家不同的理論，分爲以下三節：

第一節 公元七世紀後信理發展的餘波

第二節 中古與近代士林神學的基督論

第三節 近代至梵二前夕的基督論

X X X X X

第一節 公元七世紀後信理發展的餘波

教會歷史中自加采東大公會議至君士坦丁堡第三屆大公會議，基督論的信理已經足夠確定地表達。至於第八、九世紀西班牙的嗣子論（與古老的嗣子論不同，參閱第一章第二節：二一嗣子論），僅是更進一步，自兩性體、兩意志，微妙地想起兩主體（Subjects）之說。在位格與性體結合中，

教會歷史中的基督論（四）

耶穌就作爲人而論，被天主提昇爲嗣子，與永生之子聖言相合。如此，降生奧蹟中的天主性與人性的分別，即是聖言的主體與人的主體的分別。西班牙的嗣子論受到尼采第二屆大公會議（公元七八七年，施六一〇、六一一），和弗朗富會議（公元七九四，施六一二—六一五）的摒棄，因爲它無形地重陷索斯多略主義的覆轍。

自信理發展角度而論，早期士林主義時代尚有餘波。伯鐸·龍巴（Peter Lombard）曾經提到一種聖言與人性結合爲一的意見，即耶穌的身體與靈魂彼此分立，各自由聖言所提昇。此一意見由於教宗亞歷山大三世的指斥（公元一一七七年，施七五〇），不久即告絕跡，因爲與耶穌真實人性的道理不合。

中古時代最令人注意的是「提昇理論」（Assumptus Theory），直到今日尚未爭論完畢。此一理論認爲聖言所提昇的，不只是完整的人性，而是完整的人之存有。聖多瑪斯在他末期著作中，首先控告「提昇理論」違反教會訓導，是爲異端。他因此推廣了「支存理論」（Subsistence Theory），成爲神學家中一般理論。「支存理論」認爲耶穌的人性並無自身的存有，天主聖言的位格支（持）存其內。但是「支存理論」無論如何謹慎說明，不免具有雙重危險：或者人性有缺；或者將聖言視同宇宙原則一般支持萬有。

由於「支存理論」含有的危險，「提昇理論」逐漸修正爲「提昇之人」（Assumptus Homo）理論，爲十六、十七世紀的思高主義神學家所附和。「提昇之人」理論絕非主張基督有兩個主體。「提昇之人」理論認爲「這個人」或「基督」直接所指的是人性，間接才指與人性結合的聖言位格。反對此理論者認爲具體的「這個人的存有」（「這個人」），嚴格而論，只能是一個具體的主體、聖言

的位格，因此間接地包含了人性。可見問題的中心更是屬於神學言語的不同分析，以及分析所假定的形上學和基督論。「提昇之人」理論只要基本上肯定在基督身上，聖言的位格是存在面上的唯一主體，教會訓導實在並不再予干涉。不過，士林神學的傳統中，絕大多數的神學家並不贊同此一理論。梵二大公會議之前，有人重新提出，下文將會論及。

可見公元七世紀之後，基督論在信理發展方面並無新的因素。一九五一年紀念加采東大公會議一千五百週年時，神學家已經看到，一千五百年來基督論的重點幾乎集中在性體與位格結合的解釋上面。

第二節 中古與近代士林神學的基督論

為將中古與近代士林神學的基督論比較完整地作一簡明的介紹，不能不同時再次回顧中古所繼承的教父時代的基督論。本節分為三點：1. 中古神學繼承的基督論問題；2. 中古神學繼承的位格概念；3. 中古神學的不同基督論。

1. 中古神學繼承的基督論問題

自始以來基督論或者強調位格的單一，或者強調性體的二元，基本上含有一個尚未解決，甚至解決不了的天主與人之間的中介問題。究竟天人之間怎樣相連的？教父時代的嘗試在於區別性體與位格（*Prosopon Hypostasis*），此一區別在希臘哲學中是找不到的。天人之間的中介由降生成人的聖

言的位格來答覆，於是整個天人相合的反省集中在聖言的位格與人的性體結合爲一的問題上。

一方面，教父傳統在反省有關基督與人類的基本啓示時已經發現了獨特的位格概念。的確這成爲基督宗教對於人類文化的一大貢獻。原來位格是這樣的新概念，它有助於對現實分析之後的整體認識。

但是另一方面，位格概念要求基督論繼續研討，表達確切的內容，爲能看出與人性之間的真正結合，同時使人相合的基本問題得到滿意的解答。以下再次將應當反省的問題的出發點、重點與藏結點，集合起來加以觀察：

一、出發點——加采東大公會議的公式：一位與兩性，是爲出發點。同一天主聖言自我實現的兩個性體內，而人性與天主性不分裂、不分離、不混合、不轉變。

二、重點——反省的重點不是天主性與人性的結合爲一，而是天主聖言的位格與人性的結合爲一，由此答覆天人之間的中介問題：在降生成人的聖言耶穌基督身上，天主與人類溝通。天主是人類的父，人類是天主的子女。

三、藏結點——人的位格，自我實現於人性內，人性因此落實在位格上。但是聖言降生成人的奧蹟，肯定聖言位格的自我實現，不只在永恆的天主性內，也在歷史中的人性內。後者便是問題的重點——聖言與人性的結合爲一。希臘哲學中位格與性體，二者並不清楚區別；人的位格必有人的性體，人的性體必有人的位格。由於兩性一位的公式，基督宗教的神學必須界定一個新的位格概念，足以解釋聖言的位格與人性的結合。新的位格概念，一方面必須不使耶穌的人性失掉完整；另一方面必須使聖言與人性如此結合爲一，以致聖言真正地自我實現於人性內。這便是反對一性論、單意論，和奈斯多略主義的

加采東大公會議和君士坦丁堡第三屆大公會議的教導。教父時代的教會根據聖經與傳統提出了位格概念與其界限，中古士林神學的基督論繼續爲此尋找一個適當的概念。

2. 中古士林神學繼承的位格概念

位格與二個希臘字 *prosopon* 與 *hypostasis* 有關。第一個字 *prosopon* 原意是「面貌」、「面色」，也指演員的面具和所扮的角色。在七十賢士本中常用在「天主的面容」上，可能此一聖經名詞些微影響初期教會，使它表達聖三奧蹟爲天主的三個 *prosopa*；不過這種表達顯然會導致錯誤的一體三式論。

不少學者認爲 *prosopon* 的拉丁字 *persona*，在律法家戴爾都良的著作中開始有了較早的定義，因此「*persona*」成了法律主體的一個專門名詞。位格便是在法律上面對別人的主體。不過後來又有專家證明戴爾都良之前，*prosopon, persona* 早已在文學類型中有了根據。有一種文學體裁對於事情的發生，不只敘述，而是應用不同的角色 (*persopa, persona*) 之間的關係來處理其過程。因此在位格 (*prosopon, persona*) 的概念中，幾乎不可能含有彼此相對的關係性。可見位格一詞是這樣形成的：先由一個文學類型中的「角色」，演變爲法律上面對別人的「主體」之後也應用在教恩史中面對人類的天主身上。不過究竟這個名詞應當具有怎樣的確定內涵呢？

位格的內涵可能從另一個希臘字 *Hypostasis* 來進一步確定。這個希臘字最初幾乎與 *Ousia* 和 *Physis* 同義，意指「實體」、「實質」。在這最初意義下，尼采大公會議反對亞略異端，因爲後者認爲天主子有不同於天主父的實體、本質（施一·二六）。聖濟利祿還是應用「降生成血肉的聖言」的

一個 *Hypostasis* 或 *Physis*，意即降生成人的聖言只是一個「實體」，單一。他也論及“*Physike*”（實質）的結合，意即存在性、實體性的結合（施二五四）。

不過，在斯多噶主義的字彙中 *Hypostasio* 的字義已經稍有演變，它的確也指「實體」、「真實」，不過含有動態性的「實現」的意義。他們認為第一原質是「無型」、「無性質」的，「實現」為個別的事物。於是 *Hypostasis* 含有動態之實現物的意義。

在新柏拉圖主義中 *Hypostasis* 用在「至一」的實現與顯示的理論上，如此解決了存有界的「一」與「多」的問題。*Hypostasis* 是「至一」的實現與顯示。

至於奧立振還沒有清楚地區別「實體」（*Ousia*）與「實現」（*Hypostasis*）；亞大納削却在亞歷山大里亞地方會議（公元三六二）中謹慎地完成了一項思路的轉變；對於天主，容許論說三個 *Hypostases*，意即天主的三位、三個「實現」（*Expressions*），只須保存唯一性體（*Ousia*）。與新柏拉圖主義相比，亞大納削的新解釋，在三位之間沒有附屬，也沒有等級，三位是互相聯繫的。如此，原則上對於存有，對於天主自己，具有了一個動態性的概念，因為 *Hypostasis* 不再是指一個狀態，而是一個動態；不是靜態的存有自身，而是作為存有自身的實現。也因此 *Hypostasis* 與以上 *Propon* 的關係性相連起來。此後不久，在東方的巴西略與西方的奧斯定思想中，天主的位格不再是性體，或者自立體，而是單純的互相聯繫，單純的互相通傳與接受（*Relatio Substantialis*）。

位格（*Hypostasis*）一詞從此以後具有動態內容，意即存有的具體實現，而非靜態的性體。這不能不在持久不斷的基督論研討中產生後果。究竟降生成人的聖言的具體實現位格，具有怎樣的內涵？它究竟由什麼構成的？加帕度西教父對此問題首先有所貢獻。他們以為位格乃是「屬性」〔

idiomata) 的綜合：個體和其特殊的性格。不過「屬性」並非附屬品 (Accidents)，而是內在於具體存有的要素的面貌。由此可見，位格的西文 *Hypostasis* 與位格的另一西文 *Prosopon* 再次顯出非常接近，甚而兩者不再分別，而成爲同義字了。位格即是具體呈現自身面貌的單一體。當然此時位格概念的定義尙未完成。

在加采東大公會議之後，有平信徒神學家波哀底烏斯 (Boethius, 480? - 524) 的位格定義：「具有理性性體的個別自立體」，位格仍是個別體，不過是基本的、唯一的、不可替代的、不能附屬於它的自立體。幾乎同時，皮桑丁的雷翁修稱位格爲「爲己的存有」、「爲己而存在」(Being for oneself)。同樣，執事羅斯底谷斯 (Rusticus) 以「在己的存有」(Remaining in oneself, *manere in semetipsa*) 作爲位格的定義。根據這樣的定義，位格可以稱爲主體；位格實現在個別體內。位格的個別體因此並非外在、附屬品一般地膠着在位格上，而是內在的屬於位格。

根據這樣的定義，可以說明聖言的位格攝取人性與自己最爲密切地結合爲一，却又正在結合爲一中，使人性不混合、不轉變。此即前文(參閱(三))中所說的人性在聖言位格內 (Enhypostatos)。不過此得在一種辯證性中解釋，即結合爲一時，單一(不分離、不分裂)愈「一」；分別(不混合、不轉變)愈明。

中古士林神學時代最後繼承的位格思想是來自教父時代末期的馬克西摩精修，他對聖言降生成人的原則與以上所說的：結合愈「一」，分別愈「明」，是一致的。

3. 中古與近代士林神學的不同基督論

根據上文，我們已知士林神學時代，信理方面，基督論大公會議已指出了清楚的界限。甚至神學反省方面，教父時代也確定了問題的中心而有了基本的答覆。中古士林神學家的主要貢獻，可說在於透過前代所傳下的字彙與概念，而以一套亞里斯多德的形上學來解釋基督論上位格與性體結合為一的中心問題。

十二世紀聖維多的理查（Richard of st. Victor）的位格定義是「具有理智之性體的不能傳失的存有（Existence）」；位格是唯一無二、不能替代的；是不能由於通傳而失落自己的。然而位格是 *Existence*，別於其它存有，相聯於別的存有；位格不是封閉的存有，後來的思高（Duns Scotus, 1266-1308）接受理查的定義，而更加指出位格概念中的關係性。至於多瑪斯則追隨包哀底烏斯的定義。由不同定義中可以看出基本的問題尚是位格與性體的區分。

中古與近代基督論主要有三派：多瑪斯主義、思高主義和蘇亞來斯主義；三派都在處理位格與性體之結合為一。

一、多瑪斯派

多瑪斯派可以巴聶斯（Dominican Bañez + 1604）為代表。位格是存立的方式（*Modus Subsistendi*）與性體不同，而是加於性體的。在耶穌的性體上，人性的存立方式為天主聖言的存立方式所替代。

按照多瑪斯派的存有與本質彼此真實區分的原則，耶穌的性體（本質）分享了天主的存有行為。因此耶穌有人性，而無人的存有行為；只是分享天主的存有行為。耶穌沒有人的位格，只有天主聖言的位格。

多瑪斯派以爲雖然人的自立方式，以及人之存有行爲闕如，耶穌的人性絲毫沒有損失，因爲它有比來自人的位格、人的存有更高的支持——受到天主聖言的自立方式，以及天主的存有行爲的支持。

多瑪斯派的基督論如同亞歷山大里亞派將基督的存在性的單一保持。然而按照另一原則：結合爲一愈「一」，所結合者愈「分明」，那麼多瑪斯派說明的基督人性與天主性似乎並非如此分明，因爲它缺少人的存立方式，尤其人的存有行爲。

三 思高派

耶穌的人性與聖言位格的結合，在思高派的解釋中使人想起古代的安底約派。位格爲思高派而論，並不含有積極的實質，而只是表明存有自身之獨立（不——附屬）的事實，以及存有自身由於獨立而不再具有去附屬於他身的可能性。爲人而論，位格便是人性存在於自身，在存在面上，獨立而不屬於他身；由於存在於自身，已無能再屬於其他存有，因此人性有人的位格。位格便是人存有的獨立，它是消極的，因爲建立在不——屬於其他之上。不過思高的位格概念除了此獨立一面，尚有另外一面，即獨立的位格是開放的，與別的存有相聯的，有關係的。

凡人都有「被提昇屬於天主的潛能」，這是受造的基本潛能。至於基督的人性，其存有之「被提昇屬於天主的潛能」，由天主全能的作用，實現於天主聖言的結合上。於是此一人性，在存在面上已非獨立，而是屬於天主聖言的位格。換句話說，基督人性已無人位，而是由天主提昇與聖言的位格結合。

思高的學說，由於位格是消極的不——屬於別的存有，並無積極的實質；因此基督的人性結合於聖言的位格，雖無人的位格，但並不因此失掉任何內在於人性的任何實質因素；屬於天主聖言的人性是

完整無缺的。從這方面而論，的確與古代之安底約派的基督論相似，保持基督人性的完整。

與多瑪斯派相較，思高派更加保持清楚天主的超越性。後者的形上學中性體與存有並無實在的區分，只是概念的不同。基督的人性實現於人的存有上；至於其人的位格闕如，乃是作為受造的存有，具有被提昇屬於天主的潛能，已為天主的全能實現，而屬於天主聖言。可以看出，天主與受造物之結合無損超越；換言之，天主聖言與人性的結合，只是受造物的存有提昇而已。至於為多瑪斯派，人性並無受造的存有，而是聖言的存立方式和存有能力的支持人性、實現人性而與之結合。這不免使人感到天主的超越有損，而落入受造平面。

另一方面，思高派的位格概念消極的不屬於，實在令人費解；位格是最尊貴、最獨立自主的存有，竟然只以消極方式表達，而不見其積極實質。思高派的定義忽略了位格的「立於自身」。前代神學家早已指出位格的「自立」「立於自身」；其實由於「自立」「立於自身」，始能不屬於別的存有。但是思高派的重要貢獻，乃是將位格基本上視為關係、關聯。人的位格是人對天主、對別人的關係、關聯。基督的位格是與天父的唯一無二的特殊關係。

三 蘇亞來斯派

這位耶穌會近代神學家蘇亞來斯（Francisco Suarez. 1548-1617）想在前面兩派之間嘗試一種調和。他以為位格是積極的，是性體存在的形態，但並非附加的形態，而是本質的形態；位格是性體實現的必要形態，雖然不是性體之外的一個新的存有。由此可見，他一方面與多瑪斯派相同地不贊成思高派對於位格的消極解釋，而視位格為本質形態；另一方面與思高派相同地肯定性體與存有並無實在的區別，反對多瑪斯派而不將位格與存有實分為二。

蘇亞來斯將位格視爲一種形態，一種本質性形態，是性體藉之而自立的形態。基督的性體缺少此一稱爲本質性的形態，而由另一稱爲結合形態來代替，因而與天主的性體結合，因此也與天主聖言的位格結合。此又異於多瑪斯派，後者是以天主聖言的自立形式，以及天主的存有行爲來代替人的位格。

不過蘇亞來斯所倡導的本質性形態，形上學並無前例，缺少哲學傳統，而有爲求解釋而特製之嫌。其次所謂結合形態，既屬受造，究竟如何可能連結受造之人的性體與非受造之天主的性體？或者所謂結合形態，僅是一種說法，爲了強調基督的位格基本上是聯合於天主、特殊地與天主的關係？

以上三派的基督論對於聖言與人性的結合，對於位格的概念，都受各自的形上學影響；也受教父時代對於位格不同強調的影響。

多瑪斯派在形上學方面持有與本質，亦即性體之實分。對於位格概念傾向於自立的存有，而較不多論位格的開放性與造物主以及其他一切的關係性。由於存有與性體實分，於是降生成人的聖言替代了人位（人之自立存有）。

思高派在形上學方面持有與性體的不分、「實在」不分。對於位格傾向於關係性——與天主及其他的關係，幾乎忽略了自立。降生奧蹟實乃聖言提昇人性與自己結合，提昇人性屬於自己；因此基督人性對於天主、對於其他，具有特殊的唯一關係；已非屬於人本身的與天主、與其他的關係，而是聖言與天父、與其他的關係。

至於蘇亞來斯的形上學與思高派相同。對於位格一方面強調其關係性；另一方面也不忽略其作爲存有的積極形態。但由於性體與存有實在不分，爲了解釋基督的人性不是位格，於是以本質的形態來

解釋位格。在降生奧跡中基督人性並無本質形態，而由結合形態代替，因此與天主性體、與天主聖言結合。如上所說，此一結合可能便是蘇亞來斯所要強調的基督人性整個地與天主、與其他的關係。

多瑪斯派與思高派是中古士林神學產品，至於蘇亞來斯派已進入近代，三派思想繼續維持在士林神學中直到梵二大公會議前夕，尙是學者研討基督奧跡的根據。

第三節 近代至梵二前夕的基督論

最近三世紀基督論的重要轉變，是自客體存有的觀點進入主體意識的分析。本節先說明轉變本身，然後指出一些基督論方面的資料。

一、近代基督論的重要轉變

西方思想自文藝復興、啓蒙時代以來，對於認知而論，逐漸自客體存有本身的肯定轉向認知主體的意識或經驗分析。這在康德的「理性的批判」中，顯得非常清楚，而稱爲哥白尼式的轉變；因此位格的概念在近代神學中已傾向於自存在領域中退出，而由心理上的自我意識來說明。由此製造出不少困難，而近代基督論也因而產生新的問題。

近代位格概念由自我意識來界定，不免導致自我主體的孤立與存有界的事物分離；雖然也幾經努力設法建立一個以主體性爲觀點的存有論（Ontology），但是始終難免心物之間的脫節。存有與意識、自立體與主體、行爲與實存——兩者之間無法相連，這是近代思想中的基本困難，今天還可以看

到有人將位格主義與存有論對立起來。

然而自傳統哲學看來，這是明顯的錯誤，因為「存有與真理互相連結；存有即真理，真理即存有」。存有論的位格概念與近代自我意識的位格說明，不該有所對立；爲此，自現象分析的位格經驗進入存有論的位格概念，應該是可能的。

不過此一可能性必須預先假設近代位格思想的方向；亦即一種普通存有論、超出心物區分的存有論，大概無法適用而該構想另一種建立在位格現實之上的存有論，否則難能連結位格的存有幅度以及其自我意識幅度。

一個建立在位格經驗上的存有論與一個建立在存有論上的位格概念是今天所亟需的，如此一方面不摒棄近代；另一方面又與傳統並不衝突。這是現代神學家鑒於近代思想的困擾、具體地鑒於近代基督論的困擾而發現的癥結。不過爲本文而論，指出癥結已夠，留待當代基督論作一答案。

二、近代基督論的嘗試

神學家隨着近代思潮，以自我意識來說明位格，其中較爲著名的是十九世紀的羅斯米尼（A. Rosmini）、君特（A. Günther）、雪爾（H. Schell）。由於對存有與意識之間的關係，未經足夠的分辨，所有的努力難能令人滿意，甚至導致對於基督論信理的干擾。

譬如君特，他以爲位格的本質便是自我意識。由於理性必有自我意識，於是基督有一個真正人性的自我意識，和一個真正天主的自我意識；爲此，自然的結論是基督內有兩個位格，這是奈斯多略異端；君特爲避免這結論，承認永生天主子與童貞女瑪利亞之子中間有一「體制的結合」（Formal

unity)，即自我意識的互相摻合。不過此一結合又走向一性論的異端了。

一九三九年去世的法國方濟會士巴斯利（Dedat de Basty）在這問題上引起了一場風波。巴斯利的全部思想是非常複雜的，不過的確是着重在意識方面。我們將他的思想分爲四點：1. 提昇的人；2. 天人相愛；3. 聖言的位格；4. 結果。

1. 巴斯利將中古「提昇的人」重新應用，然而已經不是中古神學家所針對的神學言語分析了。「提昇的人」與天主之間構成巴斯利所指出的特殊關係。

2. 「提昇之人」耶穌與天主相愛，天主是向下連接的愛，人是向上連接的愛；無限的愛與有限的愛互相結合，然而「不混合、不轉變」。「提昇之人」的愛是自由的、自主的。無限的愛在結合中不失其超越。

3. 天主向下連接的愛是屬於天主的，並無特別屬於任何位格的意義。至於「提昇的人」，按照思高主義並無人的位格。天主的愛向下連結時，與向上連結的愛之中心結合，兩者結合爲一的關係之意識便是聖言的位格；位格是兩者關係的結合，由於是愛情的結合自當具有意識，稱爲聖言位格。但此不同於天主內在的聖言；爲巴斯利而論，內在的聖言是超越不凡的，耶穌的位格是天人結合的位格。

4. 巴斯利的全部思想中牽涉很多問題，對於基督內「提昇之人」與天主相愛結合而論，一九五一年教宗碧岳十二世的「永遠君王」通諭，足夠清楚地有了答覆：「……這些人把基督人性陷於這樣的處境，這樣的情況使它（看起來），可以被視爲一個獨立的自立體，而像不在聖言的位格內存在。可是加采東大公會議完全符合厄弗所會議，清清楚楚地肯定：我們救贖主的兩個性體（即天主性與人性）「合成一個位格，一個自立體」；並且禁止：在基督內放置兩個「個別體」，竟使一個「被攝取

的人」，完全具有自立主權的人，被安置於「聖言」左右（鄧三九〇五，施頁一〇一一）。通諭頒佈之時，巴斯利已經去世，然而他的弟子繼續他的學說，教宗毫無疑問地是針對他們說的。

巴斯利純粹根據心理現象說明位格，不能夠保持傳統基督論中的信理。不過，通諭清楚聲明加采東大公會議並不禁止探討耶穌的人性現實，甚至它的心理，它只是不准假定基督內有兩個個別體；除了天主聖言，還有一個完全自主的「提昇之人」。總之，通諭一方面表示在基督內無法承認兩個存在性的主體；另一方面却允許神學家研究，在基督內是否可能承認一個相對地獨立的人性之心理主體。於是在羅馬神學家產生了多瑪斯主義——亞歷山大里亞派的巴蘭岱（P. Parante）和思高主義——安提約派的賈底耶（P. Garfier）之爭。

現在問題的焦點是究竟自我意識屬於位格，抑屬於性體。有關兩者的神學思想，筆者已在另文中介紹過，請參閱神學論集55——耶穌的知識與意識（下）八一—八三頁。

巴蘭岱與賈底斯之爭已在梵二大公會議的前夕，此時拉內神父（K. Rahner）已在神學界中漸露鋒芒，但他已是梵二大公會議時代的人物。本文便在此擱筆，期待日後有人寫一篇簡單的梵二大公會議之後的基督論。

圖書參考書目

1. H. Bouesse, J.J.Latour, Problemes Actuels de Christologie.
2. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition.
3. Idem, Monotheletism, Sacramentum Mundi 4.
4. Walter Kasper, Jesus Christ.
5. Joseph Lebon, La Christologie du Monophysisme Syrien, Das Konzil Von Chalcedon (A. Grillmeier, H. Bacht) Vol.1 pp. 425-580.
6. J. Liebaert, L' Incarnation, 1. Des Origines au Concile de Chalcedoine.
7. C. Moeller, Le Chalcedonisme et le néo-Chalcedonism en Orient de 451 à la fin du VIe siècle, Des Konzil von Chalcedon (A. Grillmeier, H. Bacht) Vol.1. pp.637-720.

中國天主教主本地化的理論與實踐

徐錦堯

(一) 教會本地化——一個不該成爲問題的問題

中國教會直到今天還在問：爲甚麼要本地化？其實這個問題也可以反過來問：爲甚麼教會「不」本地化？教會本來都是本地教會，一切教會本來都是本地化、在本地中成長、烙上本地印記的。無論是遠自聖經時代的「格林多教會」、「厄弗所教會」，或者是近至今天的法國教會、澳門教會，都無一不是「地方教會」。

「普世教會」本來並不在時空中「具體地」存在。讓我們作個比方：世界上並不存在「白色」，存在的只是白色的雲、白色的紙、白色的顏料等；我們也找不到具體存在的「愛」（除了「天主是愛」以外），因爲存在的只是愛的行爲，例如父母愛子女的某個具體行爲。同樣地，真正而具體存在的，不過是無數大大小小的、具體的地方教會，「普遍的」或「普世的」教會並不具體存在。它不存在於香港，也不存在於羅馬。

相反地，真正的地方教會，便是我們所習稱的至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。這就是梵二文獻「主教在教會內牧職法令」所說的：「由主教藉福音及聖體在聖神內集合起來，而組成『地方教會』，至一、至聖、至公、及傳自宗徒的基督教會即臨在此處，並在此活動」（11）。這些地方教會都是真正而完整的教會，它們並非部分的教會，也不是「普世教會」的一個支部。

那麼，「普世教會」存在在哪裏呢？它在各個地方教會、在伯多祿宗座領導下的彼此共融之中。換句話說，當地方教會與全球各地的地方教會共融時，普世教會即臨現其中，這些地方教會也隨即有了「大公性」。

(二) 本地教會與降生神學

許多人對教會本地化採取保留態度，是因為害怕會因此而喪失了教會的普世性。其實，教會如果按過去的模式而不斷「羅馬化」，教會普世性的特質反而不能充分彰顯出來，因為我們所見到的並不是「普世」的東西，那些大大小小的所謂地方教會，都只是羅馬的複製品而已。相反地，降生奧蹟告訴我們：只有真正的地方化才能彰顯普世化。

天主本來是無形無像、廣闊無涯、無限超越的神，對於這樣的「純神」，我們有限的人類永遠無法觸摸到祂的邊際，更不要說認識祂、愛慕祂、侍奉祂。但祂降生成人，具體地進入了人類的歷史。祂成了有形有像、有限制、有肉身、有死生的人，他和常人無異，毫不「超越」，但他却因此使人可以認識祂、親近祂、觸摸祂。從此，人神的關係因着降生的事件而進入了一個全新的時代：使人由對上主遙遠的認識，而進入到建立親密「人際」關係的階段。

藉着降生奧蹟，耶穌這個二千年前的猶太人，成了我們接觸宇宙之主的媒介和通道，用神學的語言說，耶穌成了天主的「聖事」。降生可以說就是一個無限的天主，剛好在具體化、有限化的過程中，而彰顯了祂的無限性、超越性和宇宙性；藉着降生，祂的超越性和宇宙性反而比從前遙不可及的

形像更加鮮明和清晰，更加容易被人體認出來。更具體一點來說，天主選擇了用降生與贖來啓示自己，並要在有限化的過程中去表現自己的無限；而且這也是祂所選擇了的「唯一」的途徑和方法。

因此，我們有理由相信，教會——基督的這個奧體——也必須依循降生與贖的規律「降生」在人間，在人間的時、空、文化、生活中出現，而且要在這本地化和「特殊化」的過程中，去彰顯其本身的超越性、普世性和大公性。真正的地方教會，如果與普世其他地方教會共融，不但不會掩蓋其自身大公性的特質，反而會在普世教會的共融中發出獨有的光芒，使這個普世教會恍如具有萬道彩霞，更顯得光輝燦爛。

(三) 本地對本地人是可愛的

除非另有特殊原因，否則，我們都會覺得本地的可愛。我們愛自己，愛自己的父母、家庭、學校、鄰居和朋友；我們珍惜我們曾擁有過的故居和玩物，留戀我們曾踏足過的土地和園林；我們慶幸自己擁有一個名字，喜歡用自己能暢所欲言的「母語」與人交談和分享；我們願意知道自己屬於甚麼社會、國家和民族，願意找到自己和自己家族的根；我們不要成爲一株無根的浮萍，也不願承認自己只是個突然來到世上，不久又要突然消逝得無踪無影的「過客」；我們希望知道自己在人類歷史的長河中，究竟是怎麼樣的一滴水——怎樣的一滴不可或缺的水。

對我們中國人來說，我們所擁有的更是值得珍惜的東西：我們有五千年的歷史和文明，它還是一種由中國人獨自創始、獨自發展，而又是世上唯一能連綿不斷地延續至今的文化；今日我們中有些人

的姓氏就可以上溯到三四千年以上；我們有世上最長的編年史，我們在詩歌和文學上的成就，無論就質和量來說都是驚人的；我們的方塊字、音樂和繪畫，儘管不是世上最完美的藝術瑰寶，却是極具特色的人類遺產；中國人對天道或人道，對大自然或人間的組織和制度等等，在二、三千年前已有很深的認識和相當獨到的見解，以致梁漱溟先生稱中國文化為「人類文化的早熟」；我們先賢的智慧足夠啓發我們如何去處事，我們先烈的德表足夠激勵我們如何去做人。我們文化中的倫理思想，對人性的推崇和信賴，對大自然的讚嘆，對安和樂利境界與大同世界的期盼和嚮往，和對「報本返始」信念的執着，都可以對世界文化的發揚作出獨特的貢獻。

現在我們必須問的一個問題就是：難道這些文化遺產都與基督無緣？都在上主的救恩計劃中沾不上關係？難道中國教會必須如仇教者所諷刺的：多一個基督徒，就少一個中國人？難道全能全智的上主，祂的智慧僅能在希伯來人的傳統和文學中才可以形諸文字？難道中國基督徒不可能感到；在閱讀中國古今文學名著時，可能比閱讀聖經更能產生共鳴？我們絕非不要聖經，也無意把聖經和其他文學作品放在同一的地位，我們只是問：爲甚麼我們「不要」上主顯示在中國數千年文化遺產中的智慧？如果要，這些遺產在中國教會的生活中，尤其在教會的禮儀生活中，又可以佔一個甚麼位置？我們不能讓基督的教會成爲真正的中國教會，又讓中國人成爲真正中國式的基督信徒嗎？

其實，民族感、根源感、文化認同感等，本身已是一種道德力量，也是提昇心靈、導向宗教的一種途徑，如果我們能在自己所喜愛和認同的道路中與基督相遇，那更是一種多麼愉快的感受，多麼難忘的驚喜！

(四) 建設一個多姿多采的普世教會

現代社會趨向劃一化，甚至連人的身裁或高矮肥瘦也要製造出一個標準去衡量一番。但宇宙的主宰在創造萬物時，却設計了每一朵花都有不同的氣味，每一片葉子都有不同的形狀，每一隻鳥兒都唱出不同的歌聲。造物主並非工廠老闆，他不屑於製造千篇一律的東西，不會只用一個模型，便鑄造出千千萬萬個一模一樣的人。所以我們生來便是獨一無二、與眾不同的。難道我們可以假設這樣的一位天主，既然對於萬物和人類都要求多元化，對於人類的社會或對於祂所創立的教會却會要求單元化和劃一化麼？

小孩子對父母絕對依賴、刻意模仿。但當他逐漸長大時，便越來越不必再依賴和模仿父母，因為他和父母之間的關係，已由「依賴」的關係發展到更爲成熟的「互相依存」關係了。地方教會在接受福音的初期，無法不依賴那個把福音帶來的「母體」教會，但隨着地方教會的逐漸發展和成長，這個「子」教會便必須成爲一個能獨立生存，有本身特殊面貌的教會。在共融的觀念下，這雙母子教會已變成互相依存、互相補充的兩個地方教會。雖然我們承認羅馬這個地方教會有其獨特的身分和地位，我們也尊敬和服從羅馬主教（教宗）的訓導，但這完全不等於其他地方教會必須依羅馬教會的模式而自我塑造。

上主所創造的物質世界是美麗的，因爲它有高山也有平地，有江河也有海洋，有寒、溫、熱帶的差異，也有春、夏、秋、冬的變化。上主所創造的人文世界也是美麗的，因爲人類的文化也有因時、

因地的不同而產生的外表和本質的差異，正是這些差異，構成了一個多姿多采的文明世界，而活在這個世界中的教會，不單不應抹殺這些文化差異，反應協助這些文化去蕪存菁，發揚光大，彰顯各文化中的真、善、美，而歸榮於那真、善、美的根源——天主。

反過來說，如果一個地方教會毫無本身的特色，它對普世教會不是變成了可有可無的嗎？它又能對普世教會的進步有甚麼實質的貢獻呢？

(五) 本地化的重要條件——做一個真正真正的中國人

有一位宋朝理學家說：「夫有真人，然後有真知。」如果我們真的本地化，要使教會真正「降生」在中國的土壤和文化中，我們必須有真正的中國基督徒作動力，而真正的中國基督徒首先必須是真正的中國人。只有兼具「中國人」和「基督徒」特質的人，才能使教會完全植根於中國的泥土中。

佛教禪宗的發展對我們是一個很好的啓示。佛教是從印度傳到中國來的宗教，由於沒有外力的干擾，而中國佛教徒又能努力以自己的方式去闡釋和發揚佛教，所以佛教便變成了中國宗教，而且開出了像「禪宗」這樣燦爛的花朵——一種與原來佛教氣味完全不同的花朵。然而却無人不承認它也是佛教——是地地道道的佛教。禪宗這個中國式的佛教，不單沒有出賣佛教，或使佛教變形與減損，反而把佛教推向了另一境界，使佛教從整體來說，顯得更豐富，更多姿多采。

但中國基督徒怎樣才能回復其「中國人」的本來面目呢？他首先必須打破認為「中國文化有欠缺」的心理。這並非說中國文化沒有欠缺，因為世上所有的東西都有欠缺，即使基督徒的文化也有欠

缺。縱然天主的「啓示」是完美的，但承載啓示的語言、文字——即使那是「原文」——還是有欠缺的；那些文字所由出的文化——希伯來文化——更是有欠缺的。我所說「打破認為中國文化有欠缺的心理」，意思是：作爲一個中國人，我們無須對自己的文化有莫名其妙的自卑感，我們要設法認識自己的文化，要樂意浸潤在自己的文化中，感到以做一個中國人爲榮。當我們研究中國文化時，要懷有一份溫情和敬意，懷着感恩之心由上主手中接受這份祖先留給我們的遺產，並要相信：這個「進入了人類歷史」的上主，也是我們國家、民族歷史的主人，祂也在我們的歷史和現實生活中顯示自己，在我們先賢和現代人的智慧中啓示其智慧。

我們絕對相信天主在聖經中自我啓示，但我們也把聖經看作是一種「語言」，一種上主的「行爲語言」，這語言很清晰的告訴我們一個訊息：「上主與我們同在」。祂與人同在，不是單單與希伯來人同在，而是與普天下古往今來的人同在。我們既能在希伯來人的歷史中看到上主的臨在，爲甚麼却不能在自己民族的歷史中，或在現代中國人的生活中找到上主的踪跡？

筆者曾有兩次頗感難受的經歷：一次是當與一羣公教老師聚會談到教會本地化問題時，竟然有數位熱心的公教老師聲稱對中國式的聖母畫像覺得「反感」。另一次是在香港教區更新營時，發現在贊成本地化的司鐸中，國籍司鐸的比例竟然比外籍司鐸爲低。我並不認爲教會本地化就是把聖母畫成「觀音」的模樣，但意大利文藝復興時代拉斐爾的「聖母像」難道又是聖母的眞肖像？爲甚麼我們接受意大利式的聖母像，却對中國式的聖母像起反感呢？我也很高興看到外籍傳教士對教會本地化的擁護，但他們能使教會眞的全面本地化嗎？爲甚麼國籍司鐸對教會本地化反而感不到有迫切的需要呢？我們不應把中國文化看成完美無缺，因爲那不可能是眞的，這種想法不過是一種膚淺的文化自大

狂而已。但我們却應把中國文化看成是通往上主或認識上主的一條路；藉着自己的文化，我們可以加深對聖經的認識；藉着聖經，我們也可以更易經由自己的文化而發現上主——祂活在我們當中的踪跡、祂啓示我們的訊息；那是一位無所不在、與我們的祖先同在，也是現在活躍在我們中間的上主。

(六) 中國文化是否缺乏「超越性」？

許多善意的中國基督徒對中國文化有保留，因為認為中國文化只是現世的、人間的、人爲的文化，它缺少宗教性的「超越」，不能帶引我們到啓示的上主那裏去。所以大部分的基督徒都完全感受不到有認識中國文化的必要。事實上，當香港胡振中主教在一九八四年發表有關天主教對香港前途的聲明時，其中所提的「身為中國人」那一部分，便未能引發起一般基督徒的共鳴和興奮。與此相反的，却是中國歷代的知識分子，包括近代的新儒家，大都認為基督的宗教比不上中國文化的博大、優美和其中的涵容和氣度。

本文並不擬指出天主教與中國傳統知識分子間不咬弦的誰是誰非，也不想猜度爲甚麼中國的知識分子對天主教懷有「偏見」，我只想問的是：我們如何打破這個僵局？如何和中國知識分子建立真正的對話？

劉述先生曾在香港「九十年代」雜誌發表過一篇批評基督宗教的文章，並指出基督宗教不能在中國植根的原因。他引述神學家田立克（P. Tillich）的觀點，認為只有宗教才可以抗拒宗教，只有超越的信念才可以抗拒另一種超越的信念。他認為：如果中國文化沒有超越的信念，那麼主張超越的基

督宗教便可以乘虛而入，彌補了中國文化中的空缺。所以劉先生認爲中國人是有超越的觀念的，不過與基督宗教所主張的有所不同而已。

如果我們放下那些過分抽象的概念，立刻可以問：基督宗教的所謂「超越」究竟是甚麼？一個相信「超越宗教」的信徒在生活上、思想上有甚麼與衆不同的地方？是對生命的肯定？對不朽的追求？對永恆的祈禱？對未知的開放？對生命的信心？對世界的希望？對真、善、美的追尋？對人生境界不斷昇進的努力？對精神事物的肅然起敬？敢於往心靈深處探索？樂於爲理想而獻身？能夠毅然決然地去跨越人生重重的障礙和波折？或者甚至是對神明的景仰和信奉？如果是指這些東西，那麼在中國的文化，在中國先賢對人生和宇宙的體驗中，並不缺乏這類信念。

聖經中，尤其是古經中的天主，有時給人的印象是十分「擬人化」的，祂一點也不超越，祂有時甚至會被誤認爲是個胸襟狹隘、殘暴而好戰的希臘戰神。相反地，中國文化中「天無私覆」、「造物無言却有情」、「天地不仁（不偏愛也不偏憎）」，及「無爲而無所不爲」的那一位，却予人以更爲超越的印象。那是老子書中所謂「有生於無」的「無」（「無」當然不是指「甚麼都沒有」；因爲這「無」是「有」的根源）。對於這樣的「超越」，我們的先聖先賢當然不會說出個中究竟。其實，真正的超越又豈是人間的語言、文字和概念所可能表達的？面對着「超越」，我們的先聖先賢實在比那些滿口超越的人老實多了，所以莊子才會說：「聖人（大概是指孔子）六合之外，存而不論。」（齊物論）存，是既不肯定，又不否定。這種開放態度是一個有自知之明的知識分子對「超越」唯一能有的態度。

中國文化也有不朽的觀念，對永恆的祈禱更是相當肯定的。蘇軾在他的「潮州韓文公廟碑」中，

便表達過這種信念：「匹夫而爲百世師，一言而爲天下法，是皆有以參天地之化，闢盛衰之運。其生也有自來，其逝也有所爲。故申、呂自嶽降，傅說爲列星……其必有不依形而立，不恃力而行，不待生而存，不隨死而亡者矣。」其實這便是生命永恆和精神不死的一種明確宣言。

中國人對永恆的信念，也在一種「團體感」中流露出來，這似乎比一些「個人化」的永生觀念更爲深刻。這便是中國文化中所表露的「尊天敬祖」、「崇德報功」、和「保我子孫」、「佑我後人」等歷史承擔感。尊天敬祖，是中國文化「返本復始」精神的流露；崇德報功，是中國文化對功在社稷者的景仰。中國人相信「萬物本乎天，人本乎祖」，所以必須報答、景仰和崇奉；而一切偉大的人物，既曾對人類的文化和物質生活作過貢獻，他們不會真的死去，至少精神仍在，且將永留人間。中國文化所看到的生命不單是一個「個人」的問題，而且也有家庭、民族和歷史的幅度。人是整個人類的一分子，有永恆的價值和命運，因此中國人也格外重視「千古」、「天長地久」的觀念，並認爲能「留芳百世」，也就與上了永生的天堂無異。一個真能在生活、品德上做到流芳百世的人，天主會不讓他承受永生的賞報嗎？中國人不求「永生」，正是他們對永生追求的一種「超脫」。唐君毅先生所寫的「氣節之士」，可以做到「以身殉道……以身隨道之往以俱往，抱道而入於永恆……其心中一念，唯是所以不負平生之志，匪特可不念及其當留名後世，抑且可以不念及其死亡是否有益於後世……其死也，所以酬國家文化之恩澤，而無愧於讀聖賢書，所學何事之間。故其全部精神，皆所以求自慊而自足……」這也是鄭板橋先生在他的「難得糊塗」中所說的「當下心安，非圖後來福報也」的精神。這種堅持理想和信念，不求報答，但求心之所安、不負平生志，和自慊自足的人生態度，不是比那些刻不離渴求天堂賞報的思想更爲偉大，更爲超脫嗎？至於莊子的「安時而處順，哀樂不能入也」

的精神，更是多麼的超脫！

(七) 中國文化以人和以現世生活爲中心有甚麼不對？

相信「超越的宗教」的基督徒，當然是以超越的神爲主、爲中心，而中國文化却是個道道地地的人本主義文化，以人、以生活、以現世爲重，難怪基督徒總會覺得中國文化有很嚴重的欠缺。中國文化雖然相信超越，但達致超越的方法却毫不超越。相傳有一位高僧，教弟子超脫穿衣吃飯的煩惱的方法，竟然就是「穿衣吃飯」！這位高僧相信：人只有在生活中，在真實實地生活時，才可以達到超越的境界。對許多中國思想家來說，超越似乎好像幸福和快樂一樣，不是可以「直接」求得的，而是落實地去生活的結果。

中國人很有宗教感，但似乎已經把宗教「倫理化」了；宗教是爲人生而存在的，它必須負起裨益世道人心的任務。一次有人問孔子「死人有沒有知覺」這問題，孔子不作正面回答，因爲他認爲：如果答「死人有知」，恐怕孝子賢孫會妨生送死，把精力花在死人身上；要說「死人無知」，又恐怕那些不肖子孫不去埋葬自己的父母。所以孔子不回答這些問題，他反而勸告問他的人說：「你如果想知道死人有知或無知，等到你死時便可以知道了，何必現在便問呢？」基於同一理由，孔子雖然主張「慎終追遠」，却是爲了「民德歸厚」——又是宗教爲了生活！

中國文化也因此並不斤斤計較於「教義」的問題，也沒有正式負責闡釋教義的中心權力，對宗教的解釋也無所謂正統與不正統。所以在中國很少真正的宗教戰爭，更少爲了宗教教義的問題而產生迫

害「異端者」的現象。

「立地以上承天，承天道以降人」，這是中國文化對宗教的基本態度。中國人相信倫理與宗教可以合一、對照，互相發揚、互相增益。儒家尤其相信宗教可融於人文，因為天人之道都同是仁道，人德可同於天德，人性可通於天命而一同臻於至善。在人的仁心與善性之中，可以見到天心與神性的影子；當人達到至誠的境界時，也就可達到天人合一、贊天地之化育的最高境界。

孔子對於宗教，也是採取一種和求學態度相似的「多聞闕疑」和「知之為知之，不知為不知」的開放態度。他不談自己不清楚的東西，因為他不願信口開河，好像有些人在談到神、靈魂，或「天堂」、「地獄」時，竟然好像是親身經驗過一樣。不，他要忠於自己的良知，要對自己的知識負責。他不願多談死、天命、怪、力、亂、神等問題，他諄諄敦促弟子要致力於人事的工作，因為他認為只要盡人道，便可暗合天道；盡己心，即可達天心。

當然，在中國文化中很少有「歸榮於神」的觀念，也沒有「事奉天主」的傳統，這也許是基督徒最不放心的點。但我們有否反省：我們「歸榮於神」或「事奉天主」的觀念，又是否過於把天主「擬人化」了？祂真的希罕我們的「歸榮」和「事奉」嗎？創造生命和世界的主宰，最感光榮的時刻，不正是當生命活到最豐富，而世界又臻於最和諧的時候嗎？照顧我們的天主，通常也不會直接介入我們的生活，因為祂的聖意正是希望我們能按祂的計劃去生活、去彼此「服務、互相照顧。祂賜給我們力量，光照我們，成為我們生命的泉源和動力，也是要我們努力工作、真誠地生活。而祂在人間的工作，實在就是我們的工作。在這個角度下，我們有理由說：「在現象世界之內，我們可以主張以人為本，在現象世界之外，才承認以神為本。」這樣，「人本」的信仰非但不與「神本」的信仰互相抵

觸，反而可以互相補充呢！

許多反宗教的思想、主義、學說和意識型態，都是對人十分重視的。宗教人士爲了他們的反宗教態度，很少願意加入這些人對人的歌頌的行列，因而讓人有一種「宗教人士不重視人、不重視人生」的錯覺。其實，人遠比某些觀念或信念之類的東西重要，我們可以毫不猶疑地歌頌人性的偉大（因爲那是上主的傑作！），並承認這已是信仰的核心；至於能否把這些愛人的行爲升格到在意識上和「神」聯繫在一起，則是次要的。我們容許有「無名的基督徒」，爲甚麼却不能在自己的信仰內包容那些「無名的基督文化」呢？

(八) 中國教會本地化的實踐

中國教會本地化的意義，並不是讓一個洋教穿上唐裝；中國文化也不是單指中國的古書、古董、古畫和古音樂。本地化運動絕不是復古運動。

本地化是基督神妙身體在特定時空下（尤其是此時此地），在特定民族中（即中華民族）的化身。中國教會本地化是基督教會降生在中國土地上的過程。這樣的教會保持着當地文化的精神和面貌，却不斷受聖言所轉化，向聖神開放，實踐福音，能夠與當地人作深入的交談，使當地的社會能逐步邁向天國的理想。在整個過程中，當地人的歷史、文化、語言，和所熟悉的標記，不單不會受到傷害和否定，反會在成長的過程中，受到天主聖言的潛移默化，獲得提昇和淨化。

這樣的本地化排除了把一個外國宗教「移植」到中國來的傳教方式，它至少應該可以和「佛教的

禪宗化」等量齊觀。

因此，中國的傳統和文化必須受到尊重，中國人的生活和所遭遇到的境況必須獲得關注，中國基督徒也必須能以自己原本認同的方式去履行宗教責任，以自己熟悉的語言、思想和象徵去表達自己的宗教情懷，藉此而向自己的同胞傳揚福音的喜訊，這喜訊其實早已潛藏在「那些在福音尚未傳給我們人民之前，天主親手種植在我們古老文化中的種子」之中。（一九七八年亞洲主教團協會第二屆全體代表大會最後聲明，11）

爲了達到這個目的，筆者謹向中國教會建議下列實踐方法：

1. 按中國文化，甚至是按現代人對宗教的期許，提昇「人」在宗教中的角色和地位，重新肯定宗教爲人，爲人的得救，爲人的生活，爲人的昇華而存在的特色。鼓勵中國基督徒放心大膽地加入現代人對人歌頌的大合唱，不必害怕因此而失去對神的崇奉。

2. 接納「在現象世界內以人爲本，在現象世界外以神爲本」的分析，讓人在信賴上主的基礎上，努力投入生活、建設世界，掌握自己的命運。這是中國文化中「宗教倫理化」或「宗教生活化」的提昇和引伸。

3. 爲了達到上述目標，中國基督徒必須熱愛人間，關切世運，對周圍環境有熱切的關懷，對社會現況和人性問題有基本而可靠的認識，並在聖言啓發、聖事滋養和聖神領導下，以祈禱的觸覺去洞察時代的徵兆，以基督的精神去策劃和行動，在教內團體支持和教外善意人們的合作下，勇敢摸索前進。

4. 中國文化，特別是那些表現在中國古今文學名著中的智慧，必須受到重視，而且要在教會日

常生活中應用——尤其是在教會的禮儀中。中國教會有責任在無損禮儀精神完整的原則下，有系統地加入中國文化的精華，讓教友們在每主日受到聖言滋養之餘，也能受到自己同胞智慧的啓發，因為那些智慧之言，正是天主親手種植在我們古老文化中的種子」。(註)

5. 修院和天主教學校都應按部就班，並以合理的速度促成中文化和中國「文化化」，不單接觸中國文化的表皮，還當深入探討它的特點和可以補充基督文化中不足的地方。

6. 重新編訂慕道課程，讓基督的訊息能以本地人所熟悉的思想方法去領悟，並能答覆本地人對人生的疑慮和需求。

7. 允許針對教會本地化的各種善意和負責任的創新和嘗試，並要將成功部分大膽地納入整個中國教會的日常生活傳統中。

一九八六年十月二十四日至二十六日香港中國神學協會神學營講稿

註：教會在大日課中也經常引用「教父」的話，為甚麼我們先聖先賢的話不能被正式引用？

上接七八頁

子……神預先警告他們，如果他們摸了，則自取滅亡。」把厄娃加油添醋的話變成天主的意思。

本書所用的文體是記述體，似乎有意使其描述更故事化，所以加入了一些聖經之外的描寫。例如描寫亞當吃禁果後的情形，把神擬人化得更徹底，似乎神對亞當的犯罪，事前一無所知：「當神遊行在園中時，亞當一向是慣於上前來與神談話的，但現在深覺自己有罪，便躲避神。這種舉動使神覺得希奇，便問他說：你爲什麼躲避我？爲什麼以前很喜歡和我說話，現在反而避開不見我呢？」（參閱創三8-10）。但因作者常用間接敘述，如：「神就責備他，因他聽了那女人的話。地再也不會自然長出土產，人必須勞苦工作，始得糊口。祂又使夏娃生產上有痛楚，因爲她引誘亞當犯罪。」這在聖經中是直接敘述：「後對女人說：『我要增加你懷孕的苦楚，……』後對亞當說：『因爲你聽了妻子的話……』」（參閱創三16-19）因爲作者以聖經內容爲全書的骨幹，在故事性似乎難以連貫之處，他便分成段落，標以題號（1、2、3……）。又因作者或許爲了使其文章具權威性或客觀性，常不直接敘述事情，而以「摩西說」爲引子。但如此又大大地減低了原先願意故事化的目的。

本書中雖然有許多是聖經敘述以外的事，但因作者是一位歷史家，由其言之鑿鑿，可知其資料足夠，可信度甚高，增加許多歷史學家們研究的材料。例如卷一第六章所描述的摩西消滅六、七個麥西的後裔及城市的故事，就是一例。此外，有時作者也提供對聖經內容的證明。如卷一、十一章中提到羅得妻子變成鹽柱一事，他說：「所以她立刻變成一根鹽柱，直到今日。」可見他曾經親眼見過。

本書內的數字有些不太精確。如從天地之創造至依撒格去世，共三八三三年，今人看來，頗覺可

穆雷和尼布爾思想中的法律與倫理

吳良國

一般人都會察覺到法律與倫理的重要性，尤其是在社會與政治生活中的重要性。一個社會的法律是制定個人與團體在社會關係中應遵守的規範；可是，到底法律與倫理有何關聯？凡倫理規範所禁止的行爲，是否應該受法律禁止？法律對社會的倫理氣氛有何作用？到底法律有沒有限度？這些問題都將在本文討論。

若翰·柯特尼·穆雷（John Courtney Murray, S. J., 1904-1967）和萊因霍·尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）是美國廿世紀的著名神學家^①，他們對社會政治倫理的貢獻很大。因爲法律與倫理是他們的著作中相當重要的主題，所以本文主要是介紹他們對這個主題的觀點，當然也包括對上述問題的討論。

當我們介紹穆雷思想中的法律時，便不能規避對自然律的探討，因爲自然律的概念在他的思想系統中佔有核心地位；雖然自然律不是成文的法律，與民法不同，却是民法的基礎。另一方面，尼布爾對自然律的概念曾作過有意義的批判。因此本文的第一部分先談自然律與倫理；第二部分則談民法與倫理；最後部分是筆者的評論。

壹 自然律與倫理

從神學與哲學的角度來看，穆雷對倫理學探討的立足點是自然律。他認為任何倫理訓練的架構和倫理決定都立足於人性的概念，並且我們對自由、人權、政治秩序等問題的反省一定無可避免地帶領我們進入關於人性的形上學的肯定②。穆雷採納聖多瑪斯的自然律學說，認為自然律是奠基於人性或人的本質的未成文的規範體系。人性的實在能夠被理智所懂悟，如此理智與人性認同，違反理智的行為就是違反人性的行為，也就是犯罪。然而他認為自然律的基礎不是抽象的形上學的人性，而是具體又真實存在的人性。原來聖多瑪斯在其晚年曾主張：人性能夠在歷史中演變。雖然人性能夠在歷史中演變，但是人性的基本結構以及人的基本生存目的却不改變③。因此，自然律是客觀的倫理秩序，人的一切行為應該遵守此秩序。

穆雷認為自然律有四大前提，這些前提事實上是反省性的理智從一羣本來是實驗性的素材推敲得來的。第一，自然律假定一種實在的知識論（*realist epistemology*），這種知識論主張實在是知識的衡量標準，並且肯定理智有可能掌握實在。第二，自然律隱含一種自然的形上學；自然是一個有目的的概念，而且實在的「型」是它的目的因——即它所趨向的目的——。人類有一個自然的傾向，就是達到他存在的圓滿境界。第三，自然律假定一種自然神學，它承認天主存在；天主是永恆的理智，是一切自然的創造者；祂願意自然的秩序依照其各自目的得以實現。第四，自然律假定一種倫理；由於人類是有理性的，人性的秩序是一種理智與自由的秩序，人能夠憑理智認識這秩序，並且能夠憑意志自由的遵從此秩序④。因此，很明顯的是，穆雷對自然律的詮釋，與其說是按自然的秩序，勿寧說是按理智的秩序。按照他的思想，一種以理智作為基本標準的倫理應當也是以實在作為根基的倫理。根據理智秩序的詮釋，自然律可被敘述為理智對人類經驗的反省，這樣的反省使人類發現倫理

價值。人的理智掌握倫理事實的方式有四：第一，理智能夠掌握先驗的倫理原則，即是道德意識的首要原則；它不必靠辯論，唯靠理智本身的覺察。例如「避惡行善」便是這種原則。第二，經歷了人類存在的基本經驗以後，理智能夠從基本人際關係和情況中掌握善和惡的意義。第三，當人類經驗更加發展，人的單純理智能夠領悟由自然律推究而來的倫理原則，這些原則普通與猶太教和基督宗教裏的十誡相聯，那就是人類生活的基本倫理規範。第四，更進一步的理智的成就乃是需要理智從複雜的人際關係和文明進步當中的體制發展裏發現倫理原則，這就是傳統上所說的較為深遠的自然律原則；它們需要靠更多知識，經驗和脫離偏私的反省才能得到⑤。舉例來說，爲了知道薪金的爭執應該如何公正地處理，則需要廣泛的用科學方法分析經濟合作如何運作。民間立法的功能屬於第四種，雖然今日立法需要許多專業與技術性的知識，可是它仍不會失去其作爲倫理學問的特徵。

尼布爾却不贊同傳統的自然律學說，他的理由有三：第一，他認爲自然律學說是立足於一個站不穩的信念——即相信理智的純潔——反之，他相信理智時常被人的情慾所克勝，以致假如人依靠理智就是依靠情慾，如此人就犯罪⑥。第二，他認爲自然律的概念沒有容納人類存在的歷史特性。第三，他批判說，自然律學說傾向於使愛之律成爲自然律的附加品，結果自然律界定善的確定可能性（*terminate possibilities*）而愛之律則界定善的不確定的可能性（*indeterminate possibilities*）；筆者按：不確定可能性含有自由的因素，就是說，實踐或不實踐因人而異）。尼布爾辯說，我們不可能劃出一條明顯的界線以區分善的確定可能性與不確定可能性。他認爲愛之律的一個主要應用是正義，這是確定的倫理義務⑦。他並不懷疑人有其本質，即人的本性，人應當遵從其本性；然而他認爲人的本性以自由爲最重要成分，而愛是自由的唯一法律。因此他主張人類的唯一絕對法律是愛之律，

這是一個超越所有法律的理想⑧。追根究底來說，尼布爾給自然律概念的徹底修正是以愛之律加以取代。

尼布爾對自然律學說的批判固然有其可取之處，可是他的批判似乎不是針對穆雷對自然律的詮釋，因為按照穆雷的思想，愛之律應該包括在自然律之內，並非附加品而已。原來穆雷曾正確的闡述說（筆者認為他是正確的）：奠基於自然律，有兩條不證自明的原則可作為一切社會關係的規範，第一是正義的原則（即給予每個人他所應當有的），第二是較廣義的正義原則——應該實行正義，避免不正義——。由於正義是愛德的倫理內涵，愛之律豈非在自然律之內嗎？⑨另一方面，穆雷以為他對自然律的了解符合他對歷史意識的了解；換句話說，他提醒我們了解自然律的動態性，或其歷史幅度，自然律容納人類在歷史演變中可能產生的新秩序和新人性體制。穆雷唯獨不贊同尼布爾所主張的理智常被情慾所克勝，因為穆雷堅持天主教關於原罪的教義，故不同意更正派所說的原罪使人性徹底敗壞。

尼布爾的社會現實論（social realism）主張：個人的倫理與集團的倫理有顯著差別，因為後者本質上涉及權力關係，任何集團或國家不可避免地尋求它的團體權益⑩。雖然尼布爾對國際歷史事實的觀察和分析有其獨到之處，可是他認為自然律對集體倫理並無意義。穆雷却有不同的主張，他認為自然律學說能夠應用於集體倫理和社會倫理。穆雷指出，人本質上是具有社會性的，人權是由自然律推演而來。民主的政治要素就是承認一個優先於國家的權利秩序；換句話說，國家是為保護人權而存在的。除了權利秩序以外，尚有正義秩序；正義秩序給予國家立法的倫理基礎；立法者應有正義的理想。因此，民間法律不僅僅保護權利，更成為權利的來源，因為民法也是責任的根據⑪。在自然律

學說的觀點下，穆雷看出政治與社會倫理的規範是從政治與社會現實本身的內在秩序推演出來的，理智領悟到這個必要秩序裏的倫理，有五項義務性的政治宗旨構成此倫理的架構，即是：正義、自由、自全、公共福利與和平。如此看來，我們可合理地肯定：適合社會和國家的生活與行動的倫理，不會相等於適合個人或家庭生活的倫理^⑫。這個結論與尼布爾的相同，但是穆雷的理由却不同。穆雷解說，從政治倫理的觀點看，國家行動的動機為保護其本身的團體權益乃是合理與必要的，因為這是由國家存在的內在目的所決定的；然而無論如何，按理智的傳統所要求，國家權益作為國家行動的目標只能夠具有相對與短期的地位，因為政治行動總應該是為實現上述五項義務性的政治宗旨。關於權力的問題，依照自然律的觀點，最基本的原則是區分力量與暴力。力量是為推行法律與政治的合理目的所需要的足夠權力；可是暴力却是超過力量範圍，反而摧毀法律與政治的秩序。施用力量的標準應當是：它適合達到義務性的政治目的，即正義、自由、安全、公共福利與和平^⑬。穆雷所論的政治倫理也適用於國際政治。

貳 民法與倫理

穆雷認為民法是自然律在人類社會中的個別化。民法應該出自依理智所作的決定，而非依意志的，因為民法是為確保正義和人權的手段^⑭。民法的功能應是對社會團體有益處的。它當然是一種由民間社會委託給合法政府的強制性力量。它的目的是為了維護公共秩序；公共秩序包含四個幅度，即正義、和平、公共道德以及公共繁榮（例如公共衛生和社會的普遍舒適生活）。民法限制人的自由

嗎？穆雷的答覆是：民法的制定與實施應當是爲了自由的好處，它在一方面似乎是限制人的自由，但在另一方面却是加強人的自由，所以似乎是矛盾而非矛盾。無論如何，民法的制定應該遵循三條原則：第一，儘可能尊重人的自由，唯當必要時才減少人的自由；這條原則是基於人性尊嚴的理念，因爲自由是人性尊嚴的關鍵性表達。第二，公共秩序受到保障。第三，法律應該公平待人，並且能夠實施。

穆雷還指出民法與倫理的區別。他認爲凡受客觀倫理規範所禁止或命令的行爲，不一定需要受民法所禁止或命令。雖然民法與倫理彼此有關聯，並且二者都從自然律推演而來。他的理由是這樣的：客觀的倫理規範管理一切人類行爲的秩序——不論是私人的、個人的或社會的——甚至延伸到人的行爲動機；但是民法却只管社會的公共秩序，包括公共道德——並非私人或個人道德——^⑮。穆雷曾舉了一個歷史實例說明民法與倫理的區別：一八七九年美國康乃狄克州通過一條法律，規定任何人若使用避孕藥物或避孕器具，將被罰不少過五十美元，或坐監不少過六十天而不超過一年，或者兩者兼施。如此制定的法律實在是幾乎不能施行，除非警察被授權搜查家家戶戶的房間。贊成制定這條法律的人以爲既然客觀性倫理規範禁止人工節育，那麼法律就該制裁那些不遵守這個倫理規範的人。他們的錯誤是想用民法來管私人的道德。然而，假如某種藥物或某種工具的濫用會危害公共道德或公共衛生，或造成公共秩序的其他問題，政府則可以制定法律來管制這些藥物或工具的製造和銷售。

因此現代美國普遍民衆已經傾向於這樣想：涉及個人與私人道德的民法條文可被廢除，只要公衆意見如此要求，並且又可以預見這樣做不會導致社會性的惡。穆雷認爲民法必須容忍許多惡，雖然這些惡是倫理規範所譴責的。民法要禁止某種惡時，必須考慮禁止的可能性，必須提出以下問題：此禁

令將被遵從嗎（至少被一般老百姓所遵從）？對於不遵從者能夠施予什麼壓力嗎？倘若看出此禁令有可能損害其他方面的社會生活，實施此禁令是明智的嗎？作爲工具的強制性法律是否是消除某些社會邪惡的好手段？^⑯

尼布爾提供其他洞察補充穆雷的觀點。他說，一切管理社會關係的民法系統是正義的法律，它們是爲達到團體相愛和共融的工具，可是另一方面它們僅能使社會接近彼此相愛的理想，同時也可能積極地違反愛的理想^⑰。正義的法律是爲達到愛的精神的工具，因爲它們從三條途徑伸張每個人對他人的義務感：第一，從直接感受的義務到持久的義務，表達於互相支持的固定原則；第二，從一種簡單的自我與另一個人的關係伸張到複雜的自我與許多人的關係；第三，從個人能分辨的義務伸張到更廣的義務，團體由較公平的角度界定這些更廣的義務。積極違反愛的法律系統怎樣產生呢？當立法的人們提出種種理由，衡量私人或某個團體的權利和利益，同其他人或其他集團的權利和利益相比較，在情慾的玷污與控制下，他們一心想要佔便宜，使估量雙方權益的理智不能獨立運用，反而受到限制，如此所立的法律怎能不引起更多爭執呢？^⑱因此，尼布爾認爲正義的架構絕不能只是法律系統的秩序，因爲團體的和諧不是僅靠法律權威來維持的。生活團體的社會和諧是由以下兩方面的相互作用達成的：一方面是倫理與法律的規範性理念；另一方面是社會裏已存在及正在發展中的各種勢力和活力（俗稱民間運動或民間團體）。一般而論，法律的規範是由兩方面的妥協達成的：一方面是「應該怎樣做」的理性和倫理理想；另一方面是實際情況的各種可能性——由社會裏的各種活躍的勢力均衡來決定^⑲。如此看來，民法對倫理的功用是有限度的。

然而尼布爾以其智慧的洞察，承認民法對社會上老百姓的倫理判斷能夠產生相當的影響；他認爲

法律有相當的能力改變一個社會的道德氣氛②。例如大多數的老百姓（譬如說百分之六十）贊同某種社會標準，用法律將此標準強制施行，則能給予它足夠的威嚴以說服可能百分之九十五的老百姓接受它。可是假使只有少數老百姓（譬如說百分之三十）支持此標準，用法律強制施行它，則往往可能引起更多反對情緒，使接受它的百分比不僅不能提高，反而更降低。尼布爾主張，爲了達到正義，以法律的壓力來改變社會架構和體系，不可能被視爲無用；若以爲只靠教育和宗教才能提高社會的道德水準，這樣的結論不大正確。有相當多成分的社會德行不是由我們個人的資源誘導出來的。反而是從社會的約制和影響而來；可是無論如何，最有效的約制常不是從單純的法律來的，尤其當法律與社會裏一般人的良心衝突時，更不會是這樣③。由此我們可以看出尼布爾對於法律的積極與消極的影響有很慎重的判斷。

在一個多元宗教信仰的社會裏，由於基本宗教信仰的分歧，道德觀念的衝突常會發生；某團體所主張的「權利」會與另一個不同信仰的團體也極力主張的「權力」發生衝突。穆雷認爲在這樣的社會情況下，民法的制定需要民衆達成某種合意（*consensus*）④。尼布爾則補充說，民法假定老百姓互相信任，在互相信任缺乏的地方，民法不可能運作⑤。穆雷建議說，民衆的合意應該包括對某些規則的同意，這些規則規定意見分歧的團體之間的關係，以及這些團體與法律秩序的共同關係。這樣的協約對公衆所關心的社會和平是必需的。舉例來說，關於檢查傳播媒體的法律秩序，在多元社會裏，老百姓需要同意四條規則：第一，任何少數團體有權檢查其團體成員而已。第二，任何少數團體無權要求政府施行普遍的檢查，即涉及一切公民，一切傳播媒體的檢查——檢查的用意是要處罰那些被判傳播有害資料的媒體機構，但只按那個團體的特別標準來判斷——。第三，任何少數團體有權爲提高公

共道德水準而行動，但所採取的方式是說服與和平的辯論。第四，任何少數團體沒有權力用壓力或暴力的方法，要其他團體也實行其宗教或倫理觀念²⁵。最後兩條規則也適用於其他與道德有關的問題。

參 評 論

穆雷和尼布爾對自然律持有不同見解，是因為他們採取不同的方法論。前者從實在的知識論出發，採取新士林哲學的探討方法，他隱含的假定凡理智所了解的不會與天主啓示衝突，同時肯定人能夠從領悟受造世界的理智秩序，來認識天主的旨意。後者則從聖經啓示與更正派的人學出發，對人類實現生活作神學反省。

尼布爾認為理智常被情慾所玷污，這並非完全沒有道理，雖然他的根據是更正派關於原罪的理論：原罪使人性徹底敗壞，可是我們可以探討在什麼情況下此主張能夠適用。聖依納爵·羅耀拉根據他的豐富靈修經驗，在其神操的分辨神類的規則裏給我們一些啓發，他這樣寫道：「惡神的勾當是嗜嚼，上愁，投擲阻礙，說謊理來擾亂他的心境，免得他繼續向前。」（神操三一五號，房志榮譯，光啓出版社），還有：「仇敵所作的則是用似是而非的理論，詭辯及不斷的欺詐來攻打這種喜樂和神慰。」（神操三二九號）。在分辨神類的上下文裏，我們可以這樣詮釋聖依納爵的經驗：當一個人的心態趨向邪惡時，他自己或者惡神會根據所謂「理性」給他提供理由，為他的不正當行為辯護。心理分析學認出這是自我防衛機能的一種，稱為合理化（rationalization）。因此尼布爾認為理智被情

慾所玷污，在這種情況下是有道理的。

此外，由於現代心理學和社會學研究給予倫理神學許多補助，現代倫理神學家關於理智與自然律的關係的研究已經有新進展②。心理學家根據人腦功能分析的進步發現，肯定人的認知不僅靠分析性的理智（analytical reasoning），也靠直觀（intuition）以及情感（affectivity）②。社會學家 Peter L. Berger 和 Thomas Luckmann 則指出社會環境對人類認知的影響，他們發現人類在不同情況下會被環境所造型，但同時人類能夠創造性的改變環境，認知在這些相互作用的情況裏會起變動③。人類對自然律的認知也是如此，就是不僅靠分析性的理智，也靠直觀與情感，而且受社會變遷的影響。穆雷僅沒有注意情感對認識自然律的功用，而分析性理智與直觀的功用則是他所承認的。另一方面，他重視自然律的動態性和歷史性是正確的（雖然他沒有採用「歷史性」這詞彙），換句話說，人對自然律的認知會受社會環境變遷的影響。他很妥當地將自然律學說應用於社會政治倫理上；教會的最高訓導權，從教宗良十三世於一八九一年頒發「新事」通諭，直到今天的教宗若望保祿二世，對於社會政治倫理的訓導所採取的方法論正是這樣（唯從梵蒂岡第二屆大公會議起，教會訓導權關於社會政治倫理的訓導除了根據自然律外，也注意分析時代訊號和反省聖經的教導）。用這樣的方法所達到的結論為世界各地和各信仰的人都適合，並且能使非基督徒信服。

穆雷用自然律的概念來維護民法的真正性質，換句話說，民法應該確保尊重人權、社會正義、財富的均勻分配、最低限度的私產權、權力的正當運用、人的自由以及社會安寧。這樣的洞察對社會政治倫理有重大的價值，尼布爾也予以支持。尼布爾更提供很有價值的補充，即主張為了促進正義，且為了改變社會的道德氣氛，某些民法的制定或修改是必須的，因為這能導致社會架構的改變，雖然這

不是足夠的。這樣的見解是可取的，尤其當基督從依其使命想要促進社會正義以解救民衆脫離受壓迫的處境，更應考慮從法律途徑來改變社會架構。

穆雷和尼布爾都承認民法有其限度。事實往往證明這是正確的。的確，法律只是一種工具，一種能改善民間道德的必要工具，然而不是足夠的工具。當社會裏的集團之間或權力之間發生衝突時，法律甚至能夠被佔優勢的權力集團所操縱與濫用，導致社會不安寧和種種暴力事件。即使在安寧的社會裏，我們也不能單靠法律來改善道德，因為法律往往是經過不同集團之間的協商才能制定，以致一個倫理理想很難被制定為法律條文。

穆雷提醒我們制定民法應當遵循三條原則：尊重人的自由、保障公共秩序，以及公平與能夠施行。這是很寶貴的洞見。此外，區別私人道德與公共道德為制定民法是必須注意的。在實際情況下，要作這樣的區別時常不容易，那麼就必須謹慎的分析具體場合。譬如，墮胎是私人的道德問題嗎？不是的，因為墮胎不僅涉及孕婦的個人權利而已，我們應該問：累積的墮胎個案會影響社會人士逐漸輕視胎兒的生命價值嗎？社會人士如何衡量胎兒的生命權利，並且為使墮胎成功需要醫生及護士，他們應負起多少道德責任？又墮胎費用可由公款資助嗎？若要是由公款資助，納稅人豈非應該表達意見：支持或不支持墮胎。然而社會人士對墮胎的倫理觀念非常分歧，因此管制墮胎的法律只能是一種妥協方案，不能符合客觀的倫理理想。然而另一方面，立法有時不應該只以多數人的意見為準，因為倘若依客觀理智判斷，多數人的意見真的使基本人權和正義受到危害，則有正確道德意識的立法者應該堅持維護基本人權和正義的法律。

基督徒為提高公眾的道德水準，不要只尋求立法途徑，還必須大力採取教育、勸服、和平辯論以

及實際的愛德行動。針對墮胎的問題，實際愛德行動的例子是：設立免費輔導孕婦的診所、未婚媽媽之家、領養嬰兒的組織等。

按照柯爾柏 (Lawrence Kohlberg) 的倫理判斷發展學說，一般人所處的倫理發展層次 (Developmental Stage) 是他們能否了解法律與倫理的關係的決定性因素。假如一個人的倫理發展尚未達到超常規層次 (Post-conventional Stage)，他視那些僅法律准許的行爲才是道德的，而那些法律所禁止的行爲才是不道德的。假如一般公民，甚至包括立法者都以爲只要民法不禁止的行爲就可以作，這豈不是一個可悲的社會現象嗎？穆雷的思想給予我們的啓發是很有價值的，明智的立法者雖然堅持不贊成某些行爲，或者領悟那些行爲是不道德的，然而由於政治上的明智理由，並且考慮到制定民法應遵循的原則，他們會拒絕制定法律禁止那些行爲——當然民法的禁止意味着規定作那些行爲的人必須受懲罰，以及阻止能助長那些行爲的各種來源的供應——。穆雷的思想也啓發我們注意在道德教育中應該教導民衆了解民法的限度；道德教育的方向應該是培養民衆依倫理判斷，認識與遵從普遍的倫理原則，而不是呆板地守法律。爲了改善社會的道德氣氛，普及道德教育，具體環境的改良，以及建設性與有組織性的社會行動，可以大大補立法行動的不足。

註釋：

① 穆雷是美國耶穌會神父，獲得羅馬額我略大學神學博士，一九三七至一九六七年擔任美國 Woodstock 神學院的信理神學教授，又曾任 *Theological Studies* 與 *America* 兩期刊的編輯。梵蒂岡第二屆大公會議第二階段起（一九六三年）他被邀請出任大會的神學顧問之一，他是「信仰自由宣言」的主要作者。他的著作大多數與社會政治倫理有關，涉及問題如：宗教與國家的關係、教會與國家分立、政府的概念、宗教信仰自由等。他卒於一九六七年。

尼布爾畢業於美國耶魯大學神學院，獲神學碩士，然後在底特律任牧師職務達十三年之久。一九二八年被聘擔任紐約聯合神學院（*Union Theological Seminary*）的基督徒倫理學教授，直到一九六〇年退休為止。他的神學與倫理著作極為豐富，他又是一位非常吸引人的講道者。因為他的影響力和貢獻極大，所以好幾間大學（如 *Oxford, Glasgow, Columbia, Harvard, Princeton, Yale* 等）頒贈他名譽博士。他逝世於一九七一年。

② 見 *John C. Murry, We Hold These Truths, Sheed and Ward, 1960.*

③ 人性的演變，與社會和文化的演進直接相聯。舉例說，在工業尚不發達的時代，人類生活在一個能夠自給自足的社會，每一個家庭或家族能夠靠自己的農地、牲畜或手工業維持生活，在這樣的情況下，私產權是相當絕對的，是合乎人性的，所以維護私產權是很合理的。然而在工業發達的今日社會，社會關係已變得復雜，社會裏的人和家庭的生存必須互相依靠；倘若一個人能獲得豐厚的私人財產，他不應當只歸功於自己，而更應歸功於社會給予他許多便利，譬如說假如社會缺乏便捷的交通系統，則私人的經濟要想發達，談何容易，因此固然最低限度的私產權仍應受到保護（這是根據人性尊嚴的要求，每人需要基本的衣食住行），但是私產權却不像從前那麼絕對了，因為私產權附着社會義務；換句話說，當私產越多，擁有者不僅有義務付較多的稅，還有義務分施利益給社會，這樣才是合理的，即合乎人性。雖然人性演變，

可是人性的基本結構是愛和正義的原則，人的基本生存目的，依基督宗教的信仰來說，是在天主內團結為一。

④ 見註②所引一書，頁三二七～三二八。

⑤ 見註②所引一書，頁一〇九～一一一。

⑥ 見 Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, Vol. II, Charles Scribner's Sons, 1943, P. 253, and Moral Man and Immoral Society, Charles Scribner's Sons, 1932, P. 26.

⑦ 見 Reinhold Niebuhr, "Reply to Interpretation and Criticism," Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought. Edited by Charles W. Kegley. New York: The Pilgrim Press, 1984, P. 511.

⑧ 見 Reinhold Niebuhr, Love and Justice, The World Publishing Co., 1957. P. 257.

⑨ 見註②所引一書，頁三三二。穆雷不否認愛是自然律裏的最高原則，而具體化於十誡。

⑩ 見註⑥所引的第二書，頁 xi 及第一章和第四章。

⑪ 見註②所引一書，頁三二七～三三二。

⑫ 見註②所引一書，頁二八六。

⑬ 見註②所引一書，頁二八八。

⑭ 見註②所引一書，頁三三二及三三三。在君主政體裏，法律往往是依君王的意志而決定的，但在民主政體裏，法律則由代議士依理智判斷而決定。

⑮ 區別私人（或個人）道德與公共道德是很重要的。前者所涉及的行為不能影響其他社會人士的行為，並且

不侵犯其他人的權利，例如一對夫婦避孕是屬於私人道德的範圍。但後者所涉及的行為能夠影響其他社會人士的行為，也觸及其他人的權利，時常引起正義的問題，消極例子如：搶劫、殺人、失信、逃稅等。

⑩ 見註②所引一書，頁一六六及一六七。

⑪ 見註⑥所引第二書，頁二四八。

⑫ 見註⑥所引第一書，頁二五二。南非種族歧視的法律就是很好的例子。

⑬ 見註⑥所引第一書，頁二五七。

⑭ 見註⑧所引一書，頁一四七。

⑮ 同上。

⑯ 見註②所引一書，頁一六八。

⑰ 見註⑧所引一書，頁一一六。

⑱ 見註②所引一書，頁一六八。

⑳ 在辯論公共政策時，關鍵性的原則是：辯論的問題到底涉及私人道德或者涉及基本人權和正義？如果任何團體（即使它是佔少數的團體）有理由肯定問題涉及基本人權和正義，則可以很合理的利用立法途徑來強制實施其議案。

㉑ 參閱 Anthony Battaglia, Toward a Reformulation of Natural Law. New York: Seabury Press, 1981. 第四章。

㉒ 興趣、態度與價值觀皆屬於情感（affectivity）的範圍。簡單地說，按人腦研究所揭露，左腦司分析性理智與語言功能，右腦司直觀、情感及空間知覺的功能。參閱 Robert Ornstein, The Psychology of Consciousness. San Francisco: W. H. Freeman, 1973. 可是根據最近的研究，Daniel

Weingerfer 認為這些功能不是我們所想像的那樣局部化，似乎整個腦都涉及，參閱 Sharon Berley et al. "How the Brain Works" Newsweek, Feb. 7, 1983, 34-41.

⑧ 參閱 Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality.

Garden City: Doubleday, 1966.

參考文獻

- Battaglia, Anthony, Toward a Reformulation of Natural Law, New York: The Seabury Press, 1981.
- Curran, Charles E., "John Courtney Murray", American Catholic Social Ethics: Twentieth-Century Approaches, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
- Kegley, Charles W. (ed.) Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought, New York: The Pilgrim Press, 1984.
- Murray, John Courtney,
- We Hold These Truths, Sheed and Ward, 1960.
- "The Declaration on Religious Freedom", Vatican II: An Interfaith Appraisal, edited by John Miller, pp. 565-576.
- "The Declaration on Religious Freedom" Concilium 15 (1966): 3-16.
- "Religious Freedom" The Documents of Vatican II, edited by Walter M. Abbott & Joseph Gallagher, New York: New Century Publishers, 1966, pp. 673-698.
- Niebuhr, Reinhold,
- Moral Man and Immoral Society, Charles Scribner's Sons, 1932.
- An Interpretation of Christian Ethics, New York: Harper & Brothers, 1935.
- The Nature and Destiny of Man, Vol. I & II, New York: Charles Scribner's Sons, 1941 & 1943.
- The Children of Light and the Children of Darkness, New York: Charles Scribner's Sons, 1944.
- Love and Justice, The World Publishing Co., 1957.

上接一一〇頁

笑；又從依撒格去世至以色列出離埃及才二二〇年，實際應在五五〇年至六〇〇年之譜；又如從摩西死亡至厄里去世爲四六七年，實際應在一八〇至二二〇年之間。

書中另有一些錯誤是人名或地名的張冠李戴。

總之，本書對於研究猶太歷史或聖經歷史，有參考的價值，但也要注意它的錯誤之處。

本書的中文譯本，譯文通俗流利，符合翻譯常要求的信、達、雅中的「雅」的條件（是否信與達，因無英文譯本對照，不得而知）。

中譯本有一最大的特色，也是優點，就是有許多註釋，把書中與歷史考證不符合者，與聖經不同之處，以及原作者本人或其所依照的法利塞傳統，在釋經或神學上的錯誤指出來，也指出人名與地名張冠李戴的地方。對於研究聖經與歷史的人有很大的幫助。

本書的譯名有許多沒有附以原文或英文，以及在目錄上沒有標示各章的頁數，是美中不足的地方。

天主教政治思想發展史

鄭保祿

前言

國父 孫中山先生說得好：「政是衆人的事，治是管理；管理衆人的事，便是政治。」天主教的政治也是如此。它照顧全世界人民的事，它的範圍不限於一個國家的人民，而是整個世界人民，因為耶穌基督說：「你們要去使萬民成爲門徒」（瑪二八20）。天主教就是實行耶穌基督的理想。所以它在世上必會與人類產生政治的關係。本文以歷史的觀點來探討它的政治思想。

甲·初期教會

在歷史的過程中，教育總不忘耶穌基督的教訓：使萬民走向祂。

起初，耶穌本來只注重個人的精神生活，祂要超越現世、重視未來。對於現實的政治比較消極，原則上是妥協的：「凱撒的還給凱撒，天主的給天主」（瑪十八36）。不過在這種妥協中，仍表明它的立場。這句話，使教會以後能置身於國家之外，有權管轄人類精神生活，且使政治二元化，這對於歐洲政治史和政治思想的發展有很大的影響。

自耶穌升天以後，教會在聖伯多祿領導之下，一日千里；然而政府的迫害更加嚴厲而殘酷。伯多祿和保祿等人主張服從政府，以維持宗教的存在。伯多祿說：「你們爲主的緣故，要順從人的一切制

度，或是在上的君王、或是君王所派賞善罰惡的官員」（伯前二13）。

聖保祿使徒也說：「在上有權柄的，人人應當順從他。因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所立的。所以抗拒掌權的，就是抗拒神的命，抗拒的必自招刑罰」（羅十三1-2）。

這種「君權神授之說」是中古世紀最重要的政治思想來源。

2. 中世紀

自君士坦丁大帝給予教會自由後，教會一躍而成爲羅馬帝國的國教。教會也因此擁有龐大的財產和政治勢力。教會的思想也成爲西方社會思想的主流，這時教會與皇帝的職權漸漸產生密切而複雜的關係。代表當時政治思想的有三位著名的教父：

(一) 聖盎博羅修 (St. Ambrose 333-397)

他曾任米蘭主教。當時羅馬皇帝也在米蘭，他曾與皇帝瓦倫弟尼 (Valentinian 364-375) 和奧多修 (Theodosius 379-395) 發生爭執。他是第一位力爭教會在精神事業上有獨立權的人。他也承認政府統治者的神聖性：認爲教徒應該服從政府；但是假使政府的統治者犯了嚴重的罪惡時，他會被教會所懲罰：「皇帝是在教會內的，並非高於教會之上的。」

聖盎博羅修也就因此理想而與皇帝狄奧多修發生衝突，因爲皇帝在得撒洛尼殺害了無數無辜，被拒進入教堂，直到他懺悔已罪爲止。總之，自從聖盎博羅修力爭之後，政教的範圍也漸有劃分：於是世界上有了兩個政治的機構。

(二) 聖奧斯定 (St. Augustine 354-430)

他是一位著名的神學家和思想家，他的名著「天主之城」是教會政治思想體系的巨著，中世紀和現在教會視之爲至寶。

在這本書中，他最大的貢獻是「基督敎王國」的觀念。他認爲人生來就有兩方面的發展：一是物質，一是精神。前者應受他所在的國家政府所管理，而後者屬於天主之國。

聖人認爲物質的國家祇管理人性低等的活動，如人類的慾望和財產關係。天主之城使人類可以得到精神的救援。爲此前者是屬於撒彈的，表現於世界如羅馬帝國；後者是屬於耶穌基督的，即基督王國。他認爲世界的歷史就是這兩種社會的鬥爭史。最後勝利是屬於天主的。

教會是一種有組織的制度，也是一切有信仰人的合一。所以按聖奧斯定的看法，政府祇是教會所需要的世間強制武力。國家必須以維持「公道」爲重。假若國家沒有公道，那麼政府就等於一羣強盜，但是一個公道的國家，必是基督敎的國家，因爲公道就是給每個人以其應得的東西。假如一個國家連上帝所應得的信仰都不能給祂，怎能稱爲公道呢？所以按他的主張，在教會未誕生之前的國家，不能稱爲完全的公道國家。在基督敎會誕生之後，真正公道的國家必須信仰基督敎會，因爲教會的組織才是社會的目標。

聖奧斯定的政治思想影響到後來的政教衝突。教會加以採取，作爲教會高於政治的理論，但是政府也採用他的思想作爲藉口，認爲政府負有神聖的使命。

(三) 聖額我略一世教宗 (St. Gregory I, 540-604)

這位教宗不僅是一位神學家，也是一位偉大的政治家。教宗的政治權力可說是從他開始的。當時羅馬教會聖伯多祿財產增多，他以一個聰明的方式來掙取利潤，以救濟羅馬的種種災難，不久他被羅

馬人稱爲政治領袖。

他的政治主張如聖保祿使徒所說的：不論統治者的好壞，我們都當服從。因爲好的統治者是天主對人類的報酬，壞的統治者是天主對人類的懲罰，所以基督徒對於任何統治者都不應抱怨，更不應有積極的反抗。因爲統治者是天主所派遣的，反對統治者就等於反對天主。

額我略不僅如此主張，也如此行動。這可從他致皇帝的信函上看清楚。皇帝如違反教律，教會只能勸告，不可採取任何硬性手段。統治者只向神負責，不必向人民負責。他勸告主教們，不可批評統治者，僅須使統治者明白，如果他們不聽從教會的勸導，會受到神的處罰。

總而言之，額我略繼承保祿的思想，主張君權神授的觀念。

丙·中世紀中期的教會政治思想

以上所說三位的政治思想到了中世紀中葉已發展成三個不同的政教關係：

(一)政治平等

這可以但丁（Dante 1265-1321）的思想爲代表。

但丁生於十三世紀末的佛羅倫斯城。當時的佛羅倫斯是一座商業都市。公元一三〇〇年，但丁任佛城市議會議員。他的家族本是貴族，屬於吉爾福黨派（Guelphs），但丁本人却同情基伯林派（Ghibellines）。一三〇二年教宗波尼法八世協助吉爾福派打敗了基伯林派，但丁逃亡國外。一三〇一年神聖羅馬帝國皇帝亨利七世率兵進入意大利，驅逐吉爾福黨，但丁方才回國。

在他流亡時期，撰寫了「帝政」一書，主張意大利應由神聖羅馬帝國統治，才能得到和平及幸

福。他攻擊教會的權力以提高政權，使政教兩權處於平等的地位。他不主張民族國家，而主張世界帝國；不完全反對教權，而只要求政權與教權平等。

按但丁的想法，人類的目的在於要求兩種幸福：一是物質的，一是精神的。精神的幸福乃以地上的幸福為前提。他認為皇帝的權力直接來自上帝，而非由教宗授與，因此政教兩權自應處於平等的地位。

(二) 政在教之下

聖多馬斯（1225-1274）是中古時代最偉大的神學家和思想家。他的政治思想受到聖奧斯定學說的影響，主張尊敬教權。國家應附屬於教會之下。他認為基督教會是一神教，按其教義而言，宇宙是由唯一的上帝統治，世上萬民在精神方面應受唯一的教皇統治。在物質方面則由皇帝統治，羅馬教皇擁立奧多一世（九三六—九七三年）為神聖羅馬帝國皇帝，令他統治全歐，就是實行這種思想。

在聖多馬斯的「君主之治道」（*Rules of Princes*）書中表示：為使精神事務離開世俗事務起見，精神事務不應歸於政府管理，而應歸於教士治理，尤其是羅馬教宗。因為神聖的事務最先是由耶穌基督所管，而後是由聖伯多祿的繼承者——教宗所代管。所以所有君王均要服從教宗，如同服從耶穌基督一樣。

從此得知，聖多馬斯也因教權的伸張，保持教權高於政權的思想。不過君主在世俗事務上，還是最高的權威。如果君王是一位基督徒而有叛逆的行為，教宗可革除其教籍，停止人民對他服從的義務。

(三) 政在教之上

馬西遼 (Marsilius of Padua 1270-1342) 是中古時期的偉大思想家。他的「和平的衛護者」 (Defensor pacis) 可說是中古末期的偉大著作。

馬西遼不但反對教權，也反對政權的專制，而主張民主政治。他用民主政治來打擊教宗的專制作風，進而主張教會的權力不在國家之上，也不與國家平等，而須在政權之下。

他認為教會只能鼓勵人民的信仰，勸導人民走向正路。國家制定法律監督教士如何管理教堂，教會的土地應歸國家所有。

由於這些思想，中世紀的政教衝突便展開了。額我略七世與德王亨利四世的爭執就是其中之一。

丁·近代教會政治思想

中世紀之後，教會的政治思想業已鞏固，到了近代，我們可從諸位教宗的文獻中得知一些觀念。

(一)「漫長的狂暴」 (Diuturnum illud 1881 June 29)

這道通諭肯定而且證實權力來自天主，以對抗權力來自民意或民約的說法。這一點在政治學上的影響是很重大的。

(二)「永世弗替」通諭 (Immortale Dei 1885 Nov. 1)

這道通諭說明宣揚天主及其教會對人類社會，尤其國家、所有權柄，以對抗踐踏天主統治及輕視教會神權的新法，而以公教原則建國。新法的精神主要在否認天主教在社會國家內的地位和權利，而以民意為國家及其權力的來源。

(三)「自由」通諭 (Libertas 1888 June 20)

國家的宗旨及其存在的理由，便是國民的公共福利。形成公共福利不可缺少的主要因素，便是自由。教宗良十三世在這道通諭解釋真正自由的意義。

(四)「公教原則」通諭 (Safientiae Christianae 1890 June 10)

這道通諭談到教徒的政治生活、良好的信友一定是優良的國民，愛護教會的信友也是一位好國民。

一個健全的社會需要國家的組織，但更需要教會真理和正義來維持其存在與秩序。國民的任務固然不可不注意，但信友生活尤不應忽略。因為國民是枝葉、信友是根蒂。教宗勸導信友修美德便是訓練優秀國民的捷徑。

(五)「預許救主」(Divini Redemptoris 1937 March 19)

碧岳十一世在此通諭中，以教會正大光明的道理來對抗共產主義的虛偽原則及其宣言，他以慈父的心腸提醒信友們要多祈禱，求主光照他們的心靈，使之脫離導致毀滅的坎坷歧途，而明認耶穌基督為人類唯一救主。

最後，教宗特別將教會對抗共產主義及無神論的運動置於大聖若瑟的庇蔭之下。

(六)黎明曙光 (Noli, Alba 1941 Dec 25)

在聖誕節的廣播詞中，碧岳十二世指出戰亂的原因，以及和平五項基本條件。希望各國顯要，在訂立協約時要以和平為目的。

教宗的五項和平條件是：

- ①：尊重各國的主權。
- ②：尊重少數民族。
- ③：各國分享地上財富的權利。
- ④：組織世界機構。
- ⑤：重視精神因素。

(七)「萬古常新」(Con Semper 1942 Dec 25)

在這篇聖誕節廣播詞中，碧岳十二世針對當代的弊病強調以下三點：

- ①：和平的主要因素是尊重天主給社會制定的秩序。
- ②：維持這秩序的首要步驟，是承認天主為社會第一原因和最後基礎，而且承認發展人性是天主給國家指定的主要宗旨。

③：國家的一切活動，尤其立法權的運用，在於遵守自然法，而且其執行以發展人性為目的。

(八)「良善與慈愛」(Benignitas of Humanitas 1944 Dec. 25)

碧岳十二世首先對第二次世界大戰給各國帶來的種種惡果描述了一下，接着便談到戰爭的殘酷無情及其造成的普遍浩劫，如何加深人們對民主觀念的認識。同時也強調教會如何是人性尊嚴和真正自由平等的捍衛者。

(九)「和平之聲」(Ecce Ego 1954, Dec. 25)

在這篇聖誕節文告中，教宗提到如何建立真正的和平。他主張真正和平是由於敬仰天主而得到的。他批評現代人對經濟萬能的想法，以及國家主義的盲目崇拜。他認為重視倫理法、自然法以及公

教觀念，如此才能使人們走向和平的道路。

教宗們的這些通諭和文告給現代人們對政治的觀念一個明確的答案。

戊·梵二的政治思想

我們可從梵二的「信仰自由宣言」和「論教會在現代世界牧職憲章」中看出教會的政治觀念。

首先，它說：「人有信仰自由的權利。此種自由在於人不受強制。在宗教信仰上，不得違反其良心行事……人人負有道德責任去追求真理，尤其有關宗教的真理」(1)。

「政府不得以威脅恐嚇或其他方法，強迫國民信奉或放棄任何宗教，或阻止進入或脫離一個宗教。凡用武力在整個人類，或某一地區，或某一個團體，消滅或禁止宗教時，更是違反天主的旨意和個人與人類大家庭的神聖權利」(6)。

「論教會在現代世界牧職憲章」很具體地說明教會對政治的看法。

①教會關懷現代的政治生活(73)。

②教友應參與政治生活，尤其妥善地運用其自由投票的權利和義務(75)。

③教會認為那些為服務他人而獻身於國家，並接受公務員責任者，是值得尊重的(75)。

④教會不能與政府混為一談，也不與任何政治體系糾纏在一起：因為教會是人類超越性的標誌及監護者(76)。

結 論

從以上所述，可將天主教政治思想分爲三個重要階段：

①萌芽時期：即由教會初期至君士坦丁大帝即位爲止；約三百年時間，教會的政治思想處於一個被動和不清楚的階段。

②發展時期：即從君士坦丁大帝給與教會自由後，教會處於領導的地位，積極且主動地關心全國的政治。

③成熟時期：自中古時代至今。教宗的政權雖然失勢，但更看清它的方向，以言以行督導人民關心政治的事務。

最後，我願以梵二的一段話作爲本文的結論：「教會忠實地遵守福音原則，而且履行其使命於現世。其使命是：助長並提高人類社會中所有的真、善、美，並爲天主的光榮，而加強人世間的和平」

（教會在現在世界牧職憲章，76）。

天主教的政治思想就是使全人類和諧地走向基督。

主要參考書：

- ① 西洋政治思想史：遼扶東著：三民書局，一九七九年；薩孟武著：三民書局，一九七八年。
- ② 論公教政治思想：韓山城編譯：思高聖經學會，一九六五年。

「別無他名？基督徒對世界宗教的態度」

谷寒松

本文旨在評述保祿·尼特所著「別無他名？基督徒對世界宗教之態度的批判性研究」一書，紐約，瑪利諾，一九八五。二八八頁（Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York, Maryknoll: Orbis Books, 1985, 288 pp.）。另外，作者最近在會議雜誌（*Concilium*）一八三期（一九八六年一月），頁九九—一〇七，所寫的一篇文章「面臨抉擇關頭的天主教宗教學」（*Catholic Theology of Religions at a Crossroad*）亦有助於我們對他的主導思想作進一步的了解。

作者簡介

保祿·尼特本來是一位聖言會的傳教士，今日已經結婚。目前為俄亥俄州辛辛那提市（Cincinnati, Ohio）沙勿略（Xavier）大學神學教授。他曾就讀於羅馬額我略大學及德國馬爾堡大學（U. of Marburg）；在馬大他是第一位獲取基督敎神學院神學博士學位的天主教徒。他曾出版多種有關宗教多元論及教際交談的文章。在此讓我們一探他的作品「別無他名？」一書的中心論題。

著作目的

作者發現自己正處於宗教多元論及傳統（信仰）聲明的夾縫之中，前者同情宗教多元化，後者却聲稱基督及基督宗教的唯一性與終極性。要使基督徒與其他宗教作真正的交談，我們似乎需要新的途徑。在「別無他名？」一書中，作者嚴肅地試圖對這兩難的情況提出一個解答。該書是為好思善辯的人而寫；那些作者在課堂上、堂區會議中所遇到的最愛發問的教友，但是他也沒有忘記自己在神學領域上的同僚，因為在處理基督／基督宗教與其他宗教的關係這類問題時，正是我們面對核心的基督教義或信念的時候，而這便需要「神學的討論」。作者希望藉着這些神學討論，能夠更深入地了解基督宗教與其他宗教的內涵，並為各宗教信徒間更真實的交談作鋪路的工作。

內容簡介

第一章是導言。作者描述今天宗教多元化的情況。許多人看出宗教「合一多元論」的可能性及必要性；而基督徒的經驗則是雙方面的：既感受到威脅，也體會到時機來臨。作者將全書分為三大部分：第一部分（第二至第四章）詳細說明一般人對宗教多元論的態度；有人說：一切宗教都是相對的；有人說：所有宗教都一樣；又有人說：所有宗教都有共同的心理根源。作者對每種說法都加上一些批判性的質疑。

第二部分（第五至第八章）敘述基督徒對宗教多元論的態度。為求更清晰地描繪整個繁複的、多樣的神學領域，尼特把它分成幾個大模式（類型或典型），但他也提醒我們不要以為這些圖型便已囊括了整個神學領域。模式難免有其普遍性，無法涵蓋例外，也表達不出它們試圖闡釋的範圍中分歧的意見。

第五章描述保守的宣教模式。這種模式只承認一種啓示，一種救恩——耶穌基督，因而也認為只有一種真宗教。尼特指出這種模式的洞見與不足。

第六章針對主流的基督新教模式。這種模式肯定其他宗教有多樣的啓示，但堅持耶穌基督救恩的唯一性。作者對這第二個模式的洞見與不足也作了一些反省。

第七章敘述天主教模式。尼特稱梵二為分水嶺，意即梵二之後，教會已經承認有形的基督宗教以外的救恩。他特別強調拉內（Karl Rahner）的非基督宗教神學，但又批判性地試圖超越他的觀點，在頁一四二—一四三，作者寫道：

「由是，天主教模式讓我們最後集中到一個問題上，一個在我們整個研究中早已遇到、也一再出現的障礙上。天主教承認在基督與基督宗教之外的啓示和救恩，也承認無須視基督為天主濟世之愛的唯一管道和內在原因；然而却堅持必須稱揚基督為最圓滿的啓示，為必然的救世者，為超越所有宗教的一切準則的最高準則。他們說：這是基督徒的極限，越過此界，就有失去基督教義特色和本質的危險。

可是在當代宗教多元論的背景中，在教際交談的要求中，我們必須問：那是真的嗎？基督徒必須稱揚基督為最後的準則嗎？他們可以這樣做嗎？」

第八章試圖解答這些問題。作者提出他以神為中心的模式，把所有宗教（包括基督宗教）都視作指向同一中心——神——的許多途徑。在這部分中作者談論希克（John Hick）的「降生神話」，潘尼加（Raimundo Panikkar）對宇宙的、普遍的基督和特殊的耶穌的說法、還有薩馬撒（Stanley Samartha）所提出的（所有）宗教相對觀念。尼特認為猶太教徒與基督徒間的交談不容許把耶穌尊為最後的默西亞，而且根據尼特的說法，解放神學與政治神學也認為絕對的準則是不道德的。第八章中許多大膽的陳述確實需要更徹底的神學辯證，而這正是第三部分的工作。

第三部分（第九及第十章）進入神學思考的深處，作者闡明耶穌如何是獨一無二的。尼特選擇了以神為中心的基督論（第九章），最後在第十章他熱切地邀請教際間進行交談，並且強調行先於知的道理。

在最近刊登在「會議雜誌」的文章裏，尼特採用了如下的語句：基督反對宗教、基督在宗教內、基督超越宗教、基督和宗教在一齊。他自己的立場正是「基督和宗教在一齊」。

作者既以最大的誠摯與投注撰寫本書，我們也當用同樣的誠摯與投注來聆聽，並期盼領會他的議論。這將是天主教內部交談的一部分，後者是必需的，因為交談畢竟該從本家開始。

對作者有關耶穌基督及基督宗教之神學主張的「批判性研究」

耶穌基督是基督宗教中最具特色的奧秘。讀尼特的書，最根本的問題就是：作者到底有沒有真正地肯定對耶穌基督的基本信仰，一如首六屆大公會議（公元三二五、六八一年），在新約的基礎上所

陳述的？爲了要作進一步的神學討論，我們必須批判性地，雖然還不是完整地，一睹尼特書中在這個關鍵問題上的說法：

「這個障礙似乎就是基督徒對基督唯一性的中心信仰。〔合〕多元論的基本前提却是：所有宗教都是（或者可以是）同樣有效的，就是說，所有宗教的創始人，或者在他們背後的宗教人物都是（或者可以是）同樣有效的。但這樣會使耶穌基督落在救世者與啓示者的世界中，成爲『衆多中的一位』而已。這樣的宣認，對基督徒來說，簡直是不容許的。抑或，它是許可的呢？（黑體字爲筆者所加！）」（原書頁十七）

「本書的主要關注之一就是要指出：在人類經驗的『結構』中已真實出現了一個新開展，與新約聖經及過去有關耶穌的信理脈絡十分不同。此一結構包括一個新的『歷史意識』：我們已經意識到一切文化及歷史成就的相對性；我們也領悟到多元主義，尤其是更清晰地覺察到各民族間需要一個新的合一方式。假若我們不在這新結構中重新了解耶穌，不把自己開放，好接納一套新的基督論（黑體字由筆者所加），我們就甘冒把過去的一切都禁錮在迷信的『信仰寶庫』中的危險。安於這樣的寶庫，人會舒適地躲避改變過去並不甘行動於現在的召喚。」（原書一七三頁）

「新約以基督爲中心，但並沒有失去耶穌最初所抱持的神中心主義。耶穌從未代替天主（黑體字由筆者所加）。即使在三段稱耶穌爲天主或神聖的經文（若一1；廿8；希一8-9）中，祂仍然保持一種很明顯的附屬地位（黑體字爲筆者所加）……耶穌沒有給我們任何基督論……祂似乎感到、也宣稱自己與天主間的親密關係、特殊的子性。這也許是我們對祂的自

我意識所能透視的最大深度。祂深知天主是祂的父親，但這種自覺只與猶太傳統一脈相承，並沒有必然地意味着排他性。然而，這的確顯出祂的特殊、唯一。在所有當代關於耶穌的解讀中，這一點是必須受到尊重的。」（原書一七四頁）

「少數但愈來愈多的天主教神學家正在建議：一種通往其他宗教的新路徑，不但是可能而且是必要的……他們正提出一種神學模式，把基督與其他宗教及其他宗教人物一同看待……他們極力主張：其他傳統也和基督及基督宗教一樣，有其自己獨立的的有效性與在天地間的地位。一如巴貝爾塔神話所提示的：多元論也許是天主的旨意。『真理』或者並不等於『一』（潘尼加語）。從一個更具體、更有挑戰性地來說，佛教或印度教也許在救恩史上與基督宗教同樣重要，或者，其他啓示者與救贖者也可能與納匝肋的耶穌同樣重要。是的，這是一個抉擇關頭。」（會議雜誌，一〇二—一〇三頁）

這種富於挑戰性言論的關鍵，也許就在下列尼特的主張中：

「另一種看法（潘尼加）運用古老的聖言基督論，並在宇宙的基督（或聖言）與歷史的耶穌間強作區分。當然，基督徒能夠也必須宣稱耶穌是基督，但他們不能說基督是耶穌。基督或聖言，比歷史上的耶穌有更豐富的內涵。基督可以不同，但真實地出現在其他傳統中，在耶穌以外的其他歷史人物身上。」（會議雜誌，一〇三—一〇四頁）

由此「新基督論」而來的傳教學結論，聽來也十分相似：

「因此我們可以說，當我們向所有人類宣講福音，使基督徒成為更好的基督徒，佛教徒成為更好的佛教徒的時候，我們就已達成了傳教工作的目標。」（原書二二二頁）

要向作者提出的神學問題就是：到底這樣的「新基督論」有沒有真正地爲基督宗教本身的存在提供足夠的形上基礎呢？難道這種理論在實際上沒有抹煞基督徒信仰中最具特色的事實嗎？後者正是：這位歷史上的耶穌就是天主子，天主第二位；而天主第二位就是納匝肋人耶穌。若非這樣，基督宗教豈不失去了它存在的理由嗎？基督宗教與猶太教及其他宗教相異的地方，正是由於它相信天主第二位，那由天主父所派遣的，在愛的聖神奧跡中所孳生的，就是天主愛的奧蹟最具體的臨在。也許作者該更廣闊地考慮一套健全的聖三神學，它往往能在神學問題上開展新穎而廣大的視野。單單神中心主義本身不能解決問題，聖三的「神—學」却能給基督宗教的特有面貌提供一條更平衡的途徑，因爲它容許我們對基督的奧蹟作更深入的透視。

最後，讀過尼特的這本書的人當會自問：作者批判性研究的立足點到底在哪裏？這是方法論的問題，到底「別無他名？」一書的作者是不是站在天主教生活團體之內呢？如果是，他便應該——這似乎是一件顯然的事——聆聽今日此一團體活生生的信仰，並注意目前這生活團體如何慶祝、如何表白耶穌基督的奧蹟。假如這生活團體也如尼特的神學解釋一般地宣認耶穌基督，那末君子坦丁堡信經（主日彌撒信經）便無須繼續信守。在此，我們討論的是我們基督徒信仰中最富實質性的內涵。

如果「別無他名？」一書的作者是立足在天主教生活團體以外，那麼我們要問：他用以分別天主教神學團體的各種立場的標準，是否有客觀的可靠性？這樣一來，他所能做的就是比較宗教式的分類。然而這樣的立場將無助於真正的天主教徒與其他宗教作真實的交談，因爲這種比較宗教的立場並沒有存在性地站在一個活的、公開宣信的天主教信仰上；後者堅定而喜悅地相信生活的天主、我們的父，已採取了一個確定的、末世的行動，派遣祂的聖子耶穌基督來到我們中間。那麼解決的關鍵就不

是要把某些事物從耶穌基督內除去（尼特似乎不斷這樣提議），換句話說，就不是要貶低耶穌基督眞天主眞人的事實，而是重新思考可見的天主教團體與其他宗教的關係，在這些宗教內，同一的主耶穌基督正藉着他的神靈，經常地以一種獨有的、特殊的方式工作着。

缺乏基督公教的眞信仰的交談，會達到什麼地步呢？看來尼特在他「別無他名？」一書裏所採取的看法，與漢斯寇恩（Hans KUNG）在同期的「會議雜誌」上所發表的一篇文章的觀點相近。該文的題目是：「走向大公的宗教神學：爲澄清問題而提出一些論點」（Towards an Ecumenical Theology of Religions: Some Theses for Clarification），一一九—一二五頁，特別是二二三頁。我們可以比較精彩的部分摘錄如下：

「一、任何人，假若他拋棄了自己傳統的準則，並接受各種不同的『基督』（耶穌、摩西、穆罕默德、釋迦牟尼）為同等有效：

1. 他清楚地假定：即使自己經過長期理解過程的結果，也不一定須無條件地去追求——這種方法似乎是先驗的；

2. 他同樣要求其他非基督徒接受他們大都否認的事實，就是一開始便放棄相信自己訊息的準則，和他們的救援者，而接受一種（典型的西方並現代化的）觀點：不同的路途基本上相同——這種途徑似乎是不實際的；

3. 他要求基督徒自己把耶穌基督的地位降低到一位臨時默西亞的層面，並放棄自新約以來教會一直提供並要求的信仰，反而接受另一種立場，把耶穌基督貶抑到其他啓示者，或救贖者的平面上（就是把『主耶穌』置於『主凱撒』或『主釋迦牟尼』的層面上）——此一態度

必須被視為非基督徒的（而且，毫無疑問地，是屬於異端式的）；

4. 他將各領導人物並列，彷彿他們並非在歷史上彼此依賴（不論摩西與耶穌，或耶穌與穆罕默德），也並未在他們自己的宗教裏受到完全不同方式的尊崇（如摩西在猶太教中，耶穌在基督宗教中，或穆罕默德在回教中，釋迦牟尼在佛教中地位的不同）——這種看事的方法是歷史性的。

二、在實行上，以上所說種種的結果便是：不論是基督徒與否，任何一個採取此一立場的人都是甘冒（自願或非自願地）遠離自己信仰團體的危險，而且在實質上，他們是甘冒放棄自己宗教的危險。可是宗教間的交談並沒有因着幾位西方的（或東方的）知識分子的互相同意而有所增長。假如到了最後，任何宗教之中都沒有保留什麼基準確定的東西，那末也沒有任何討論的必要了。然而，基督徒信仰團體可能容許自己被說服：以基督中心主義或神中心主義（對基督徒來說不啻相同）來代替教會中心主義；可是，他們似乎不可能被說服去接受某種模糊的救濟中心主義。實踐不該未經思考地作為理論的標準，社會問題也不該強調為宗教神學的基本與中心。」

「別無他名？」——的作者也懇切地請求大家作出更多更深入的交談。在這意義上，本書極具價值；它激起思想、自我批判的意識、以及在接觸其他宗教時的較大彈性。漢斯寇恩在同文一二五頁中（會議雜誌這甚富刺激性的一期之末頁）曾巧妙地談及：

「無疑地，許多基督徒都會同意以下的看法：

——我們不願再固執地踏着我們自己基督徒的路，而對其他途徑武斷、盲目，缺乏了解、容忍

「別無他名？基督徒對世界宗教的態度」

或愛心。

——另一方面，我們也不願對自己的道路顯得如此沮喪，並為另一條新穎的道路所吸引，以至我們終於轉向了這條新路。

——我們不願把我們從其他道路所學到的，只以某種外在的附加的方式，置於我們本來的信仰身旁。

——不，我們更願出於基督徒真實的奉獻，讓自己不斷地改變，以隨時準備學習的心，努力走自己的路，並同時接受改造，好讓舊有的信仰不但沒有遭到破滅，反而更加充實。這是『創造性的改變』之路（柯巴語），是勇敢肯冒險的基督徒信仰之路，這樣的信仰將會繼續不斷地向合一運動開放。

難道這是一項全新的工作嗎？決不！

當基督教會第一次與世界宗教在我們這個現代模式的世代中（那是個信仰科技、殖民主義和帝國主義的時代）相遇的時候，它已經大大地失去了它的信服力。現在是時候了，在這個經過了現代、經過了殖民主義的多中心的時代裏，重新開始與世界宗教再度交談的時候」。

當我們被尼特最誠摯的、最熱切的挑戰激起，而深深地檢視自己的時候，我們也想到，尼特必須對他基本的方法論立場，和他對基督耶穌的信仰的公教教義，再作慎重的神學考察。

人的宗教向度

房志榮

這是沈清松、傅佩榮及其他數位教授所主編的「世界哲學經典名著」之一。書分十二章及一篇導論，連總序，原作者「中文版」序，譯者序，及索引，共五百七〇頁。主編沈清松在總序中說出這套叢書在翻譯上的幾個原則。一、每一名著，皆須就其原文進行翻譯；二、譯者必須對原著有精深研究，並寫出一篇學術性的譯序；三、譯法須顧全原文各種涵義，無法顧及時，須在附註中解釋討論；四、中譯文應力求信達，不必然要求其雅。

在說完翻譯的原則後，沈清松教授表達編譯者對此一叢書的希望：「系統性地翻譯西方經典……由當代推至近代，由近代推至中世，由中世推及古希臘……使中華文化能從其中擷取精華，截長補短，進而融合中西，為我文化之再造鋪下穩固之基石。」

本書譯者傅佩榮教授可說是以上翻譯四原則的具體寫照，因此他所寫的十五頁多譯序，把全書的精華向讀者交待，成了這五百多頁書的可靠導航。今將譯序中的重點按其六大項簡要提出，作為此一譯作的簡介，在結束本書評前將略述筆者的感受。

一、典型的哲學家無不關懷終極問題，由此而對宗教顯示自發的與自然的性趣。宗教的普遍性與整齊性，加上它綿延至今的恒存性，說明了它與人類與生俱來的本性應該有某種內在的關連。為何人需要宗教？宗教的真偽判準何在？宗教的未來如何？為解答這些問題不得不借鏡西方的研究成果。西

方學術向來不曾遺忘宗教這個主導力量，因此在所有歷史悠久的著名學府皆有神學院或宗教學院之設，同時所有舉足輕重的思想家也無不認真討論過有關宗教的問題。因此，西方學術界關於宗教之討論所積累的材料極其豐富，難以輕易處理。若想「得其環中，以應無窮」，則須由「宗教哲學」這個學科入手。

二、「宗教哲學」有兩層意思：一是對宗教現象作哲學反省，予以理性之評價。二是對宗教理論作哲學考察。在古代和中世似乎只在銜接理性與信仰，為上帝存在找出合乎理性的證明。近代以降，則有專業哲學家嘗試對宗教作較為獨立而合理的說明。「人的宗教向度」這本書就是這第二種宗教哲學的代表作。

三、本書作者杜普瑞是研究馬克斯的權威作家，他研究馬克斯主義並非為了順應潮流，而是為了對治西方文化的根本危機。因為馬克斯所揭示的是文化解體之後遺症，是所謂「社會病理學家」的獨門診斷，但是若想找出致病之因，則須由根本著手。因此杜氏始終關懷傳統西方文化的凝聚力量——宗教，而終於成了當代第一流的宗教哲學家。他由哲學看宗教，將康德的兩難困境歸結為三點，寫出其名著「一個猶疑不定的傳統——康德以後的宗教哲學研究」。本書「人的宗教向度」則說出了杜氏本人的宗教觀。

四、杜氏所關懷的不僅是他個人生命的安頓，同時也是西方文化危機的解決方案。這兩方面都歸結到宗教問題。宗教對現代人的意義已經異於往昔。中世紀的人以宗教為生命的全部，現代人只以宗教為生命的一個特殊部分，既無法干預屬於俗世的領域，如政治、經濟與社會，也無法介入屬於精神活動的領域，如求真的科學、向善的道德與審美的藝術。如此一來，宗教必須被重新界定，否則將喪

失存在的理由。這個問題本身並非宗教可以應付，必須訴諸哲學的省察。杜氏的宗教哲學由此展開。

在順序介紹十二章的內容時，談到宗教經驗與表達的幾章特別富麗精美。宗教經驗的根本特色在於克服主體與客體之間的對立，而這種主客合一的境界要想得到表達，則必須透過宗教的符號或象徵以及其他的神話解說（第四章：「神聖記號之種種」；第五章：「語詞之符號系統」；第六章：「神話及其續存」）。第十二章：「密契的景觀」；密契經驗是宗教生活的最精純形式。因此，如果恰當理解密契主義，不僅將會使密契經驗脫離模糊神秘的外貌，回歸宗教生活的主流，並且更重要的，將使各大宗教之間的溝通與和諧，重新有一個穩固的起點與共同的基礎。

五、引徵一些杜氏自己的話，以窺全豹之一斑：

「信仰是覺悟：覺悟生命的全部經驗具有一種超越的向度；又是肯定：肯定在明顯的現象之下有——更深的實在界」。

「宗教人採用意象，因為無法『直接』說出他想要說的，而意象容許他逃避『既成的』實在界。：事實上，宗教心靈創造了意象，同時又對這些意象保持一種『打破偶像』的態度。」

「宗教語言之所以是符號的，並非由於缺所指之物，而是由於它指涉了一個超乎客觀的實在界。」

「神話要回應的問題主要是存在上的處境，這種處境中斷了初民與自然界的和順關係。誕生、青年期、結婚與死亡，使他面臨了新的實在界而必須設法為自己提出說明。」

「神話所回應之存在上的挑戰是真實不虛的；現代人以爲科學解答克服了這些挑戰，正是自欺之談。科學發現有機體終究必須腐壞；但這根本沒有回答爲何生命是如此這般而應該腐壞的問題。」

「神話邀請理性的解說，同時又充分保留它的超越性，凌駕一切個別的與聯合的『解釋』之上。

它的繁複內含繼續在餵養宗教反省。」

「位格蘊涵了開放性及自足性。『位格』一詞是指一個存有物有他自己的面目，同時他面對他物。只有透過與他物溝通，位格才擁有自身。：當我們說上帝是位格時，似乎：主要的意思是指我們可能進入溝通，與他共融。」

「既然神的創造性完全無所制約，所造的結果就決不能要求任何預先存在的必然性。：『因果』一詞完全不適於用來描述創造這個事件，因為原因只有在條件連環中才有效，而創造行動排除任何連結造物者與受造物的必然性。：所謂受造，就是指源出於一個條件之真空中。」

「不論宗教的異化是由罪的觀念或由別的宗教符號來解釋，它的基礎總是對一種生命深刻的不滿，因為這種生命包含了苦難、死亡與道德缺憾。」

「補贖也許是一切宗教概念中最為廣受誤解的，不僅受局外人，也受信徒甚至神學家誤解。：血的補贖功能不是要藉犧牲品之死來撫慰上帝，而是要藉奉獻生命與他和解。」

「若上帝是愛，則愛本身是至高的。：使對象成為可愛的，是愛本身，而非任何先在之物。因此基督徒必須愛那些正好在他身邊的人，並且當他這樣做時，他其實是在愛他的上帝。這兩者不能分離，以致妄把其一當做條件、結果、或甚至動機。」

「信仰可以擴展及增強人的愛，但是決不能以它自製的愛來取代。基督徒把宗教視同愛，因為他們明白愛是生命之心，因而也必須是一切宗教活動的中心。」

「萬物再度為一，正如我們向來之所知，並且上帝在任何地方都與我們同在。當一切受造物表達出上帝是萬物的存有時，受造界就沒有任何部分是疏離的了。偶存不再意味隔閡，他性也不再蘊涵缺

席。萬物由於神明臨在而得到聖化。」

六、中譯本翻譯上的一些技術問題。人名的翻譯，盡量以約定俗成、符合原音與力求雅順為原則。術語的翻譯盡量求其清楚與一貫。如以「基督宗教」譯Christianity、「天主教」譯Catholic，「東正教」譯Orthodox，「更正宗」譯Protestant。Negative Theology 譯為「否性神學」，Positive Theology 譯為「正性神學」，Mysticism 譯為「密契主義」，Symbol 譯為「符號」或「象徵」，Authentic 譯為「真切的」，Aspect 譯為「切面」，Act 譯為「行徑」(Action) 行動·Activity·活動·Behavior·行動)。

※ ※ ※

以上由「人的宗教向度」一書中的譯序裏所抄的十幾處片段，相信會給讀者一個對該書的初步印象：的確是一部非同凡響的著作。該書原文版在西方已得到很高的評價，在此無須贅述。今僅就此一叢書編譯計劃，及其第一部譯品「人的宗教向度」略抒鄙見。

系統性地翻譯西方經典，按照主編們的希望，是一個非常龐大的計劃。沈清松教授定出要求很高，但為作學術工作不得不然的翻譯原則，是一個十分好的開始。難能可貴的是傅佩榮教授能按照那些原則提出第一部譯作，極像一場扮演成功的雙黃，幕後的聲音配着幕前的動作，很不容易分辨出誰是誰。現在最大的渴望是看到「世界哲學經典名著」之二的出現。譯者若是沈或傅，一定會有同等的素質。若是第三、第四、第五……者，也有同等素質，就再好沒有了，謹拭目以待。

翻閱着「人的宗教向度」，一直有着一種親切感。這書所觸及的主題及種種人生經驗，為神學院的老師或同學實在太家常了。所不同的是由哲學看神學問題，另有一番風味。哲學面對信仰，啓示，

天人之間的關係較含蓄，不像神學那樣肯定或急於證明，因此特具一種欲語還休的魅力。同時，也邀請人進一步向啓示、向神學開放。另外一點不同，是傳教授的譯筆清新可喜，強勁有力，非一般譯作、甚至著作可比。讀這本書就覺有反省的必要，有沈思默禱的衝動。

最後願對書中的譯法說幾句。「否性神學」與「正性神學」搭配不當，因為否與是配，正與負配，否如何與正相對呢？也許可譯為「負面神學」與「正面神學」。Aspect 譯為「切面」略嫌勉強。多次可譯「方面」，「層面」也較普遍。「視域」似乎沒有「視野」那樣普遍被人使用。本書名的關鍵詞 Dimension 譯為「向度」，是一個新造的詞。輔大神學院多年來都用「幅度」譯出，不過在一般書報中也見不到。不知究竟是「幅度」好，或「向度」好。至於「共融」，「上帝與我們同在」都是教內慣用的說法。筆者贊成以「上帝」代替「天主」，但「天主教」依然不變。