

神學論集

于斌



73

輔仁大學神學論集

第七三號

一九八七年秋

總目錄見

30

50

70

目錄

前言

編輯室

三四七

聖經

新約的史地背景

房志榮

三五—

得撒洛尼前書詮釋(下)

柯成林

三六—三

若望和路加筆下的「時間」與聖神

林逸君

三八—五

信理

信理神學方法的再反省

谷寒松

三八—九

基督徒信仰的特質

溫保祿

四〇—七

金魯賢教授在西德的講詞

阿仁譯

四二—三

教宗職務與至公教會的共融

張春申

四三—九

聖母敬禮的演變——爲慶祝聖母年而作…………… 鄭保祿…………… 四五七

禮儀

談彌撒中的領聖體…………… 陳永怡…………… 四六七

大公運動

台神、南神、輔神三院共融感懷…………… 林逸君…………… 四七五

一九八七年三月十四日輔、台、南神共融心得…………… 李文玉…………… 四七九

南神同學來信…………… 劉錦昌…………… 四八一

書評

你們說我是誰？——拉丁美洲神學中的耶穌…………… 谷寒松…………… 四八三

羅國輝神父新著：逾越…………… 房志榮…………… 四八七

資料室

天主教華語聖經國際研究會…………… 三六二

天主教神學院聯合在奧國召開大會簡報…………… 房志榮…………… 四五六

前 言

編輯室

本刊上期（七二號）登載了今年年初所奉辦的第十四屆神學研習會的十二篇演講詞。這些演講都跟當代的一些倫理神學有關，算是本刊一年一度的專輯。本期、第七十三號又恢復其一般的型態，即神學各科目的文集：其中有聖經三篇，信理五篇，禮儀一篇，大公運動二篇，書評二篇，今摘要略予介紹如下。

聖經欄三篇的前兩篇是七一期的續篇，第一篇是新約導論，第二篇是得前詮釋。至於第三篇是第二年教義系同學，方濟會修女、林逸君的作業。她在修完半學期的「聖經神學——聖神」之後，撰寫這篇讀書報告，根據王敬弘神父在本刊所發表的三篇文章，將若望與路加著作的「時間」與聖神作了一個綜合，雖然不是廣泛的學術研究，却觸及了一個重要的聖經神學問題，值得一讀。

信理欄的五篇作品內容都很充實。前兩篇的作者都是本院信理神學教授。谷寒松神父對於研究神學的方法已反省多年，現在更面對目前的具體需要，作「再反省」，不僅可供讀神學的人參考，也是所有信仰傳播者的有用讀物。溫保祿神父說出「基督徒信仰的特質」，由淺入深，由人間一般的「信」，講到對天主的信仰，再講到基督徒信仰的特質，最後講到基督信仰的準繩——聖經；它的歷史，它所表達的特質；對信德的答覆，信仰和皈依，信仰與敬禮，娓娓道來，條理清晰，興趣盎然。這種文章不只是神學界的珍品，也是牧靈工作者的寶貴資料。在與其他宗教交談時，聖經的內容說明了我們信仰的特色。

本期能刊出「金魯賢教授在西德的講詞」要特別感謝鐸聲的主編劉順德神父。他准許本刊採用鐸聲260期（民國75年十一月）頁47～58阿仁的譯文。中文是由英文譯出，英文刊在「鼎」雙月刊36期（一九八六年十二月）36～53頁（中譯文的參結論却不見於鼎的英文稿，可見阿仁所根據的是另一英文稿）。神論主編曾將中英文仔細對照，作了一些譯文上的修正，鐸聲主編所插入的按語，有的接受，有的則未列入，尙望劉神父包涵。

梵蒂岡第一屆大公會議曾定斷：教宗在有關信仰及道德問題上對全教會有所訓導時，擁有一「不能錯誤性」（見鄧蕭編輯，訓導文獻選集，三〇七四號），這一道理得到梵二的再次肯定（見教會憲章25號）。在西德講詞中金教授說：「我們中國教友是天主教徒，也願繼續爲天主教徒，不想成爲誓反教徒，或東正教徒。我們基本上接受梵一及梵二大公會議，並正在努力將梵二的各種訓令實施於中國」。

這番話西方人士聽了十分舒服（見奧國雙月刊 *Aller Welt*, 一九八七年五月～六月份, 頁25～29），可惜的是在上海光啓社出版的「天主教研究資料匯編」第三期：「從中國天主教會的實踐中得到的某些啓示（演講稿）」（由西德講詞改寫而成）這些話都不見了。文末却有這樣一段話：「廿八年前，我們中國的神長、教友，正是本着這種信念，勇敢地面對教會權勢者的挑戰，終於維護了基督的精神，把中國天主教會引上了坦途。我們痛心地看到這位權勢者對雙手沾滿千百萬無辜猶太人鮮血的劊子手不敢加以譴責，而對中國教會爲了榮主教靈所自選自聖的主教竟揮舞大棒加以絕罰」（鼎36期頁14～15）。國外所說與國內所寫如此懸殊，難免令人惶惑。反觀方勵之最近在義大利及回北平後有關民主所說的話，國外國內前後一致，比基督徒更懂得真理，更實踐真理，我人能不汗顏乎？讓我們藉

真理和聖神朝拜父！耶穌基督不只是愛，也是真理。

張春申神父的「教宗職務與至公教會的共融」一文原發表於香港聖神修院的「神學年刊」⑨、⑩。期，經過作者同意印在這裏，使讀者對教會學有一個較完整的看法。鄭保祿神父寄自美國的一篇「聖母敬禮的演變」是聖母年的應時之作。陳永怡是主徒會修士，下學年在本院讀神學第二年。李文玉也是本院的學生屬長老會，而劉錦昌則是台南基督教神學院的同學。

新約的史地背景

房志榮

一 猶太主義傳統與希臘及羅馬的統治

基督信仰的產生與以色列民族有密切的關係，而這個民族的歷史真是歷盡滄桑，一言難盡。其間放逐巴比倫這一痛苦的經驗給他們的影響最為深刻。五十年的充軍生活結束後，以色列人民終能回歸田園，但當他們踏上自己的國土、巴肋斯坦時，赫然發現時代變了，他們絕不可能再像從前那樣度着自由自在的生活。事實上，巴肋斯坦已成了各種利害關係的角逐場所，許多外來的非猶太思想不斷地滲透進來，對以色列的祖傳遺產發生很不利又很危險的影響。猶太人一方面也很執着，他們不顧一切，決心維護祖先的傳統。日久天長，猶太主義跟圍繞它四周的文化所形成的對立局勢越來越尖銳，漸漸導致暴力的出現。

公元前三百二十三年，亞力山大大帝去世後，巴肋斯坦就一直受着希臘諸帝王的統治。這些帝王對猶太人的態度很不一致，有的十分諒解、遷就，有的却千方百計要強迫猶太人與希臘同化。安底約古四世，號稱厄丕法內的一位希臘帝王（公元前一七五—一六四）就是最殘酷的例子，他採取強暴的手段逼迫猶太人向希臘文化歸依投誠。他將耶路撒冷聖殿奉獻給奧林匹斯的猶比得神是這些殘暴手段的巔峰。這類事件在瑪加伯上下兩部書裏有更多的報導，而這些事件所帶來的後果是引發全體忠貞的猶太人（所謂的熱誠者），或消極地抵抗，或公開的叛變。瑪加伯弟兄所領導的一次兵變竟然獲得了

勝利，使猶太人在宗教及政治上得到相當程度的獨立自主，而這種局勢維持了約一世紀之久。這個猶太人的朝代根據瑪加伯的一位祖先之名，稱爲阿斯摩乃朝。可惜這一猶太王朝到了最後幾個執政者手裏，內部發生了分裂，羅馬帝國的龐培於公元前六十三年藉口平息內訌，佔領了巴肋斯坦及其首都耶路撒冷，從此猶太人又轉屬於羅馬人的統治之下。

羅馬人統治的初期，巴肋斯坦的歷史是在黑落德諸王的朝代度過。首先是大黑落德（見瑪二一）的王朝，他由公元前四〇年到四年爲王，共三十多年，每每以恐怖手段著稱。因他不是達味後裔，而是南部依杜默雅人，加上他的殘酷成性，全猶太人民都恨他入骨。大黑落德死後，他的三個兒子瓜分了他的天下：大兒子安提巴接管了加里利（路三一）及培勒雅，由公元前四年到公元後三十九年在這些地區爲王。是他殺死了若翰洗者（谷六17-29），也是他在耶穌受審時戲弄了耶穌（路廿三6-16）。次子阿爾赫勞（瑪二22）接管了猶太及撒瑪黎雅。最後幼子斐理伯接管了培勒雅以北的各地區（路三一），關於他的記載，聖史們除了名字以外，其他一概未提。

其實，政治實權是握在羅馬的官長，即總督手裏。新約聖經保存了不少這些官長的行踪：般雀·比拉多由公元二十七年至三十七年之間以鐵腕行使了他的職權，與他同名的還有另外四名羅馬官長：斐理斯由公元五二年至六〇年間當猶太總督，他爲人殘酷腐敗，他的轄區成了內戰的導火線。保祿在凱撒勒雅便是出現於他的法庭前受審（宗廿三23-24、26）。他的繼任人是斐斯托（宗廿五-廿六），保祿在他任內上訴凱撒法庭（宗廿五11-12）。

羅馬總督的統治曾有一短暫的中斷期，就是大黑落德的孫子阿格黎帕一世曾一度恢復了政權（公元三十九至四十四年）。他是迫害初興基督教會的第一人（宗十二1-23）。這一政權的短暫易手並

沒有改變巴肋斯坦的局勢。正相反，在最後幾位總督治下，政治的糾紛不斷擴大，直到公元六六年竟演成了真正的叛變。羅馬人予以嚴厲的鎮壓，而在公元七〇年佔領了耶路撒冷，將全城和聖殿予以摧毀，使猶太人不能再慶祝他們的禮儀。這樣猶太主義的政治、宗教，及國家體系蕩然無存，遭到有史以來最慘痛的大災難。

剛出生的教會團體是否也遭到池魚之殃呢？好像沒有，因為在大難臨頭之前，初興的基督徒小團體已逃離耶路撒冷，而到貝拉及十城區避難去了。

公元七十年以後，猶太主義的歷史實際上就是好幾百萬猶太人的歷史。他們幾世紀以來，就分散在地中海沿岸各地，在美索不達米亞，在波斯，受着近東一帶各種政治風波的擺佈。分散在海外的猶太人最大團體居住在亞歷山大里亞、安底約基亞及羅馬。這些地區的猶太人享有一種特殊的法律身分；他們可以保持一種根據梅瑟法律而制定的宗教與公民的管理方式。民間隱含着的反猶太人情緒，使後者與四周的社會環境隔絕，但真正有意的暴力攻擊却是很少的。猶太人在海外的宗教及文化生命都集中在會堂裏，這個在放逐巴比倫時所建立的機構再度成了他們的學校、文化活動及敬禮的場所。所謂敬禮基本上就是祈禱，朗誦梅瑟五書及作講解。

在耶穌的時代，猶太主義是一個社會與宗教的整齊體系，以對唯一、全能上主的信仰，及尊重一個絕對的法律規範，即梅瑟五書為基礎。由這兩個基本因素出發，猶太思想的演進享受很大的自由。特別是宗教當局方面很有容忍的雅量。

猶太人的全部生活都在「法律」的天啓光照下前進，這法律因為是來自天主，所以是圓滿無缺的。不過，法律也須闡明和解釋，才能適用於具體及個別的問題上。這種闡釋的工夫經過許多世紀的

努力，終於在書寫的法律之外圍，形成了一種口傳的法律，就是所謂的長者們的傳統，據說這傳統經過一連串從未中斷的辣彼鎖鍊一直追溯到梅瑟。新約聖經稱這些解釋法律的猶太學者為法律學士或經師。在耶穌的時代，這些經師在民間享有相當高的權威，特別是在中階層的人們中間。經師們在當時的社會所擔任的職務是神學家和法律學家，因此他們在猶太人的生活裏是舉足輕重的。由公元第三世紀始，猶太辣彼們開始將一直是口傳的經師傳統筆之於書，這一龐大工程便構成了米市納這部大著作，米市納一詞意謂「法律的重複和解釋」。米市納又導致另一部大著作——塔爾木特的寫成，塔爾木特意謂「教導」。

在第一世紀時，猶太人生活的另一支柱當然是耶路撒冷的聖殿。整個猶太人民的宗教及國家情操都轉向聖殿，以聖殿為世界的中心，及天主末日顯現的場所。所有的猶太成年男人都以按時繳納殿稅為榮幸。聖殿中的禮儀由亞郎的後代中選出的司祭負責，肋未人當他們的助手。司祭團由大司祭任主席，他也是由七十人組成的公議會的主席，議會成員有司祭也有俗人，他們的職權兼管民事及宗教事務。

二 撒杜塞人、法利塞人、熱誠派、厄色尼派 及默示錄式的期待

當時在司祭階層的代表們與經師們之間，日益形成敵對的局勢，這一敵對其實只是聖殿與會堂

間，或撒杜塞人與法利塞人間相對立的一個層面罷了。這兩大勢力構成一般所說的官方的猶太主義。在耶穌的時代，撒杜塞人的權威已大為動搖。從任何角度來看，他們的確是保守派，一心只想維持秩序，即便是來自羅馬人的統治也無關，因為他們可由之保證自己的固定收入。因此一般人深深懷疑他們與外邦權力合作，甚至勾結。無論如何，撒杜塞人在民間已沒有任何影響力。相反，人民更愛撒杜塞人的敵人——法利塞人，以他們為愛國及忠於上主法律的人，甚至認他們為那些有名的熱誠者的後代，這些熱誠者就是瑪加伯時代成功地打敗了安底約古、厄丕法內的英雄。公元七十年，聖殿的毀滅也帶來了撒杜塞人的末路：因為他們是全靠聖殿維生的。從這一年起，官方的猶太主義就只剩下法利塞人為代表了。

不過除了上述兩大派系之外，在耶穌時代的巴勒斯坦還有許多其他「黨派」，其中一部分，對認識基督信仰的來源，是頗饒興趣也具重要性的。

有關熱誠派所知不多，並且有關他們的一些資料也不易解釋。這一派系好像是法利塞人的極端分子，成員們死心踏地的要維護「法律」的一切規定，不惜用所有的方法，連暴力在內。人們有時把他們看成攔路的強盜，但事實上他們是一些宗教狂熱人士，在直接由「法律」來的權威以外，絕對不接受任何其他權威。因此他們對那些嚴重犯法的人，特別是那些與外國侵佔本國的勢力合作的人，會毫不躊躇地處以死刑。耶穌的門徒中有些可能曾屬於這一派系，而保羅在歸化前必與熱誠派有過聯繫。

此外還有厄色尼派。自從一九四七年在死海西北岸的谷木蘭發現了許多希伯來文古卷以來，這一派的人已更爲人所知。他們大部分是隱修士，但其中也有人住在谷木蘭總院之外，而在巴勒斯坦民間發生着很大的影響。厄色尼人非常反對當地的猶太掌權人，特別是當時的大司祭。另一方面，他們雖

是很嚴格的猶太人，却也吸收了很多外國思想，適應到他們的神學裏。比方伊朗的影響毫無疑問地使他們發展出一種二元對立的道理：兩種神或兩種勢力互相敵對：一爲善神，一爲惡神，毫不妥協地互爭互鬥，直至世界末日的那一天，那時光明的首領將決定性地戰勝黑暗的天使。

新約聖經不曾提及厄色尼人，也沒有任何厄色尼派影響了基督信仰的暗示。但是新約中的一些人物像若翰洗者，耶穌個人及他的首批門徒，更接近第一世紀的這些猶太派系，而不怎樣從屬當時的官方猶太主義。按照我們今天所能知道的，這些派系的一般氣氛都多少同情厄色尼派的思想。因此很可能初期的基督信仰也吸取了某些厄色尼思想，而在初期的基督徒團體裏，厄色尼人的心態及爲人態度也曾佔過上風，至少在耶路撒冷的一段時期裏會如此。

在反對羅馬人的叛變中，厄色尼人一定會積極的參與。在公元七十年的大風暴後，厄色尼人就由歷史的舞台上消聲歛跡了。

耶路撒冷的被毀及導致這一悲慘結局的種種事件，都說明在羅馬人統治下的猶太民衆，已經激怒到什麼程度。激怒之外，還有熱誠派分子的推波助瀾，及公元前二世紀以來即在巴勒斯坦不斷發展的默示錄體裁的種種信仰和期待。在猶太人意識中日益加深的這信念是：天主不再延遲拆除外邦人勢力在聖地的營寨，天主要重建正義，並恢復祂選民的特權，這樣要在衆目睽睽下建立祂地上的王國。

天主的這一干預將會結束眼前的各種災難，同時將開創一個新紀元，一切的惡及不義將都與此紀元無緣。在此紀元來臨以前，天災人禍將先要加劇，其結果是吞滅天主的所有仇敵。以上這種種信念形成晚期猶太主義的末世觀。

到了公元第一世紀，這些末世的希望和期待還不能構成一個連貫的整體。另一方面，各種不太清

斷的思想却越來越多，以致達到無人能控制的地步。不過有一點是可以確定的，就是基督紀元臨近時，那些末世性的構思都激進化起來，意思是說，以色列的痛苦和不幸已沉痾難起，不可再寄望於一位人間的或歷史中的默西亞來恢復天主選民的尊嚴。他們越來越相信只有天主自己能改變當時的局勢，而他們所期待的大變動，也只有藉着一次天翻地覆的宇宙大動蕩，及一個全新世界的突然侵入才得以實現。在這樣一個末世的劇情裏，默西亞的角色已不像從前那麼重要。默示錄文學的作者們提到默西亞時，已不再把他看作一位世上的默西亞，雅威的受傳者，一位由達味家族出生的國王，他的職務基本上是政治和軍事的，好能靠着天主的助佑，給人民帶來解放和繁榮。

猶太末期的默西亞越來越有一個超性存在的面貌，他跟天主的關聯比跟人的關係更深更密切。在某些默示錄文學作品裏，默西亞也被稱為「人子」，但他的基本形象仍然是天上的，跟人類沒有真實的接觸，也不會為人間疾苦所波及。這一時期有關默西亞及末世所發展出來的某些概念，為初興教會的基督論，提供了不少資料來從事神學反省。但耶穌的出現不能給大家帶來一份驚奇。他的一生，特別是他的苦難和死亡，使基督徒不得不給耶穌事件一個完全新的內容，絕不是他們的同代人藉着他的默西亞主義及末世論所能想像得到的。

以上所簡介的以色列最後一段歷史是悲慘的，也是可歌可泣的。這段歷史繪出了這一民族的許多特色，直至今日還表現在他們的世界性成功與失敗上。對這一小段歷史略有了解，能幫助我們進一步去了解新約的來臨及耶穌基督的出現人間。但為了解耶穌自己，歷史背景絕對不夠，也無法給予真正的解釋。就像舊約的啓示已多次提醒我們，天主的思路不是人的思路，祂的行徑也不是人的行徑，同樣耶穌所帶來的啓示也經常是出乎人的意料之外的。猶太主義末期所想像的默西亞不是耶穌所要扮演

的默西亞，猶太人的狹隘選民觀念正是耶穌所要打破的。耶穌的血統雖是猶太人，但祂的來臨是為整個的人類，即各種族，各文化的人，猶太那塊小地盤只是祂的一片落腳地而已。

三 希臘—羅馬世界烏瞰

簡單介紹過猶太主義末期的概況後，現在略為介紹希臘—羅馬世界或文化的情形，因為新約聖經的產生是在這兩個地中海文化的掩護下。

基督新紀元開始的一刻，羅馬人直接繼承了亞歷山大所建立的希臘帝國。雖然表皮上塗了一層羅馬色彩，但骨子裏仍然是希臘遺留下的行省管理、集體及個人的生活方式，總之，希臘文明繼續普遍存在，連共同的語文也是希臘文。

只須打開羅馬帝國的地圖，就可知道這一帝國版圖的遼闊，它的幅員的確是世界性的，並且逐年擴大、鞏固它的權威，日益縮小地區性的差異，並抵制蠻族（日耳曼，巴爾塔……）的推進。

在東征西討征服了很多地區後，羅馬帝國將這些地區劃為不同的等級：埃及是帝王的個人財產，他派一位代表親自管理；保護國是那些古老的王國，它們繼續保存着傳統的種種機構及行省。在行省中選分元老院行省（如小亞細亞），及帝國行省。在帝國行省裏駐紮着羅馬軍隊，而軍政首長全權管理這些行省，並單獨向帝王負責（如敘利亞）。至於地方財政長官（有時也兼任次要省分的總督）專管那些有特殊性質的地區，猶太就是其中之一。

這樣一個權威系統，雖然只給各地區一個表面的自主——各行省由省議會來治理，但也給大家一個

真實的、雖然只是相對的平安。這些地區，特別是亞洲的那些城市，利用這個平安及由之而來的秩序，可以從事交易及互通有無。此外，大都市也享受着某種自由：它們由全體市民所組成的議會（*Ekklesia*）管理，更由城中顯要的市議會（*Boule*）當顧問團。還有各種公會在地方行政上發生着很大的作用。

都市公民除了他本有的該城的公民權以外，還可以享受羅馬公民權：這一特權能是世襲的——保祿就是如此，可用金錢買得，也能是一個獎賞。羅馬公民不得受體罰或任何不光榮的待遇（宗廿二25），也有權利向羅馬皇帝上訴（宗廿五10~12）。

基督紀元前不久，開始將羅馬皇帝視為神明，是天之子或神明本身。這一發展大部分是受了東方民族（像埃及、波斯）諸信仰的影響，但也和事情的本身邏輯相投合：帝國既是一個，那麼敬禮當然該給予統一的基礎。提比留，克勞第阿斯，維斯佩基安諸皇帝只鼓勵人去崇敬已死的皇帝，到了喀利古拉，尼祿，及杜米仙，就索性讓人崇拜他們自己了。事實上，這一宗教倒並不是羅馬強制實行的，只須皇帝讓那些行省，城市，公會已有的興奮，感激等情緒自由發洩即可。這樣便能解釋為何皇帝敬禮盛極一時（厄弗所一座城裏就有好幾座廟），同時這一敬禮也可與其他的宗教形式並行不悖。皇帝敬禮的大司祭是由當地的官長中選出，這一職務是很花錢的，但確給擔任該職務者保留很真實的政治影響力，那時的宗教與行政就是如此糾纏在一起而難拆難分。

這種局勢當然給初興的基督徒帶來很大的困擾：如何做一名好公民而又不被拖進朝拜皇帝的荒誕不經中。在這一事實的光照下讀保祿的書信，很多地方就豁然明朗：原來是整個的一種世界觀或宇宙觀被他所拒絕。同樣，默示錄這部書裏有些神視也時常在面對這個尖銳的問題。

大多數人民所崇敬的首先還是家神，保護神，那些離家常事很近的神祇——就像我國的土地公或福德正神。但羅馬統治下的帝國各地，還是各種公民敬禮，連同皇帝敬禮最能顯示當時宗教的特徵：每天的生活為宗教所滲透，這是一個官方的宗教，無論人生命的哪個階段，無論是個人，或作為某一社團的成員——如家庭、族系、公會、城市，都深深為這個官方的宗教所影響。因此任何公職必須在敬禮上有積極的參與和表現。

宗教固然很普遍，也很複雜，但有一個共同的特色，就是所謂的崇拜永遠是禮節上的，也只是禮節上的。意思是說，必須給各類神祇獻祭，按照禮規來尊敬他們，這就是宗教虔誠。

上述禮節包括禮儀祈禱——呼求，邀請神明來享用祭品，求恩——和獻祭，普通是獻給神的一些食品。這些祭品一部分焚毀，其餘的部分供當地神職或信友享用，有時也送到市場去販賣。為此給當時的基督徒造成了一些問題：可否買這些曾獻給神的祭品，可否食用這些祭品？（格前八）。

神聽了人的祈求，賜人恩惠，人為謝恩每每以奉獻曾許諾過的禮品來表達。在耶路撒冷附近的羊門水池發掘考古工作中就曾發現這類還原的禮品，因為那裏有過一座供奉戰神的廟。

許多民族及許多思想的混雜當然也有利於一些東方敬禮的傳播，這些來自東方的敬禮較為高超，不專注於日常生活的急需。比方衣西斯（Isis）敬禮就要求人經過一系列的考驗，才能肖似先死而後經巫術復活起來的俄西瑞斯（Osiris）神，人如此便能得到不死的保證。

還有一些密宗，雖然擴散到整個帝國範圍，但仍然與公民敬禮及地方色彩較多聯繫。這些敬禮須在一種很神秘的氣氛中作很長久的準備。較普遍的是那些與季節有關，而給人保證生殖繁榮的禮節，有時也妄想給信衆死後生命的保證，不過所依賴的只是禮節，信理和訓導沒有什麼作用。這方面有艾

婁巴斯 (Eleusis) 諸密宗，有第約尼削 (Dionysios 卽酒神) 諸密宗，這些禮節是藉着狂奔及吞食尚在跳動的血腥祭肉，進入出神及發狂的狀況，野蠻地表達出人的超脫或超渡的需要。他們好似相信，一個神若能讓人暫時脫離今世的煩惱，那麼在這些信徒離開此世之後，一定不會拋棄他們。

以上是希臘、羅馬世界的一些主要特徵，就是在這樣的一個世界裏，最初的基督徒必須承認，並實踐他們的信仰：唯有基督是主，而不是羅馬皇帝。因此只該聽從基督，即使因此會迎頭撞上當時整個生活上的宗教框架，也在所不惜。基督信仰與整個羅馬帝國的所有宗教和敬禮的不同，便在於前者毫不猶豫地肯定：朝拜真神便須度一個奉獻的生活，便須持守一種充滿愛的爲人態度，基督便是爲這個愛作證，祂身上也烙着永生不死的保證。

天主教華語聖經——星馬
港澳 中華民國——研習會

地址：中華民國台灣省台北市陽明山建業路七三巷十號聖加蘭初學院（電話：〇二一八六

一六四二五）

日期：一九八七年十一月廿九日到十二月五日

主辦：天主教中華聖經協會

主席：中華聖經協會主任指導司鐸韓承良神父

秘書：陳維統 神父

助理秘書：高征財 神父

主題：「你們查考經典；正是這些經典爲我作證。」（若五39）

第一天（十一月廿九日 星期日）下午

報到；開幕典禮（以供奉聖經開始）；分享自我介紹的喜樂。

第二天（十一月卅日 星期一）

- 1 聖經中的聖神與讀經——鄭德泮神父
- 2 讀經時的態度與精神——馬千里神父
- 3 如何培育與推動個人讀經——張象文姊妹

得撒洛尼前書詮釋（下）

柯成林

二一 17 13：記述離開後的情形：懷念、擔心、安慰等。

二一 17 20：懷念：

17 節：「我們被迫……離開你們」；以「被迫……離開你們」所翻譯的原文動詞（*aporhanisqhentes*）不但表示這「離開」不是自動的而是受脅迫的結果，並且暗示，保祿那時有了如父母喪失了孩子的感覺。

附註：這動詞的被動語態原來有子女喪失父母的意思，可是也能有一般喪失的含義，甚至表達父母喪失了孩子的意義；第三個意義與上下文最為相稱，見 7 節的「像撫育孩子的母親」和 11 節的「像父親對待自己的孩子」。

「暫時」：原文的「一小時的時間」使我們推測，保祿離開得城的時候還不太長，並且懷有早日回去的希望。

18 節：「曾切願」：原文動詞不僅有隱約的「意願」的意思，而且表達堅定的意志。所用的時態（Aorist，簡單過去時態）暗示保祿實在嘗試過回去，正如以下所說：「我保祿確實一再地願意去」。

「但撒彈却阻止了我們」：保祿無疑地指示外來的阻礙。他說是「撒彈」。他的神學觀透過表面，正如他自己只不過是天主所揀選的「器皿」，為把主的名帶到外邦人中（宗九

15)，同樣阻止他這救援工作的人或勢力是天主和他救恩的反對者——撒彈——手中的工具。

19～20節：請注意，本書信的末世性氣氛是何等濃厚！除四13～五11論基督來臨之正文外，還有一10；二12，16；三13；五23各處都提到它。

保祿的生活顯然是在深切的末世性希望（望德）下而度過的。這以耶穌復活為保證的希望，使他整個的生活光明，在艱難中予以安慰和毅力。保祿寫說，得撒洛尼教友在「耶穌來臨時，在祂面前」仍然是他的希望，他的喜樂，他足以自豪的冠冕，他的光榮。這重疊性的兩節充分地流露保祿深切的喜樂，也使我們體會到末世希望在保祿思想中的重要地位，和對他日常生活的深刻影響。

附註：「冠冕」大約是來自希臘運動大會的勝利者所獲得的桂冠的圖像。

保祿以「足以自豪」與「光榮」所表達的心理，並不是所謂的「虛榮心」。這種說法的真義是格前十五9～10（和其他同類章節）揭露給我們的：「我原是宗徒中最小的一個，不配稱為宗徒，因為我迫害過天主的教會；然而，因天主的恩寵，我成爲今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空，我比他們更勞碌，其實不是我，而是天主的恩寵偕同我。」

三1～5：擔心：

1～2節：「我們不能再等待」；更恰當的譯文是：「我不能再忍受」（即因沒有他們的消息所感到的不安）。

「獨自留在雅典」：保祿暗示，派弟茂德去，爲他個人原來是犧牲，但是對他們所懷的

憂慮之心勝過他為自己着想的心。

弟茂德是首次陪伴保祿（見宗十六1-3）的一位青年。現在保祿派他去「為在信德上堅固鼓勵」教友們。這原來不是一個無名的青年易於完成的使命。因此保祿加幾句讚賞弟茂德的話，稱他是「我們（保祿）的弟兄和在基督的福音上，作天主僕人的弟茂德」。

附註：〔思高譯本以（天主的）「僕人」翻譯了希臘原文的 diakonos。也可以翻譯：（天主的）「服務者」或「助手」。

〔由五位國際聖經學者最近（一九八一）所出版的「希臘語新經本」以古抄本所用的 synergos（合作者，同工）的詞取代 diakonos。

synergos 是保祿在此所用的詞，可能性很大。他在格前三9以同一詞來描寫他自己和阿頗羅在格林多城的福音工作：「我們原是天主的 synergoi」（合作者）。思高譯本以「助手」譯之。

3節：得城的教會是新建立而保祿在未能完成其教誨前該離開的教會，目前正處於受磨難的考驗中。保祿憂慮教友的信德可能「在這些困苦中受到動搖」。為此他派弟茂德去「為在信德上堅固鼓勵」他們。他自己加上一句意義深長的話：「我們（教友）原是注定要受苦的」。為背着十字架的基督門徒，受苦是分內的事。這提醒教友的話反映着宗徒傳授所傳遞的耶穌的話：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24，亦見谷八34，路九23及瑪十38，路十四27）。這「主語」在福音裏記載的次數（5次）表示初期教會認為它是耶穌注重的一句話，並且暗示教會業已經過教難的時期而需要這樣的提醒。

附註：早期教會的殉道錄採取耶穌的苦難敘述作為教徒殉道錄的格式。

最早的例子見於宗徒大事錄：聖斯德望的殉道敘述（宗六 8-15，七 55-60）。

作者們這樣隱約地表達出殉道者之死與耶穌之死的密切關係。

這關係也是保祿有力而切實地所指出的。他提及自己歷年的苦難之後說：我們（宗徒們）「身上時常帶着耶穌的死狀……」（格後 4 10）。

4 節：基督徒與基督的關係既然如此，保祿還和他們在一起的時候會一再地（*prolegomena*）：過去不完成時態。這時態暗含「一再地」意思）預告了他們「我們將（或「必要」）：*melomen*）遭受磨難」，使他們在事實來臨時，不要心亂。

5 節：「爲此，我既不能再忍受……」（思高：等待……：見 3 1）。

這一句重複第一節的開端語（首尾呼應筆法！）而使這五節形成一個小文學單元。

「那誘惑者」，就是撒彈。

「誘惑了你們」，指示已發生過，不能再避免的事件。

「而使我們的勞苦（*kopos*，見 1 3 附註）等於白費了」，指示將來可能發生而仍可避免的事情。

「等於白費了」。這是從屈服於「誘惑者」的教友方面來看而說的。

從天主方面來看，他的「勞苦」並不是「等於白費了」。

見格前 15 58：「……在主的工程上該時常發憤勉勵，因為你們知道，你們的勤勞（*kopos*）在主內絕不會落空」。

三 6 ~ 10 節：安慰：

6 ~ 7 節：弟茂德回來帶來了好消息，使保祿的擔心變成安慰；主要的原因是，他們的信德和愛德保全了。另一個原因是，他們對保祿個人的關係未變。他們仍然對他忠實、懷念他、渴望再能見他。

「……在一切磨難中……」：「一切」含有「充足」的意味。

附註：以磨難和困苦所翻譯的希臘詞（*anake* 和 *trupis*），新經慣於用來指示末世的急難。這急難時期被視為默西亞光榮的來臨前必要經過而有預備作用的時期。

這末世急難在猶太傳授裏扮演着重重要的角色。拉比們將它比作分娩的陣痛，而稱它為默西亞的陣痛。

8 節：「若是你們在主內站立穩定」：

「若是」：以「既是」取代「若是」更為恰當。

原文的 *ean* 和動詞的直說語氣（*indicative*）表示，他們實在「站立穩定」。

「在主內」：「主」指示基督。「在主內」是保祿愛用的說法，為指出信徒與基督的奧祕關係，在這裏或許含有「憑藉主的恩佑」的意義。

「能活下去」：原文的 *zomen*（「我們活着」）在這裏有生命力復興的含義。

9 ~ 10 節：保祿滿心的欣慰使他自然而然地轉向天主，一切恩賜的來源（見雅一 17）而稱謝他。

「為能彌補你們信德的缺陷」：這「缺陷」大約並不指示信德的不夠堅定，而是暗示道理知識的不足，保祿在未能完成教誨前，被迫離開得撒洛尼。

三 11 ~ 13：結束書信一部分的祝禱。

11節：「舖平我們去你們那裏的道路」，即除去所有的阻礙（見二18）。請注意，天主和「主」耶穌是述語（「舖平」）的主詞，並且這述語是在單數。這句話的構造暗示，兩位地位相同而工作完全同一。「天主我們的父和我們的主耶穌」：兩次的「我們」強調，教友都在共同的（天主）下與共同的「主」（耶穌）內合而為一。

12節：保祿已提及過他們的愛德。愛德是基督徒生活的基礎及靈魂。所以在結束這一部分時，再次提起它而加上一個願望：

「願主使你們彼此之間的愛和對衆人的愛增長滿溢」。他又以插句的方式繼續說：「就像我們對你們所有的愛」，保祿以身作則，這一句隱約地歡迎教友們仿效他。幾年以後，他要給格林多教友寫道：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣」（格前十一1）。這使我們瞥見保祿的心地；他認為宗徒的責任不但是以言語傳遞耶穌的教訓，也應該以生活來作基督化生活的中介。

附註：保祿先提到教友們互相的愛，這是第一步。按照若十三34~35所記載的耶穌語，門徒們互相的愛成為識別他們為耶穌真門徒的標記。保祿加添「和對衆人」一句。「衆人」當然包括磨難他們的「敵人」。這一句反映耶穌的另一個教訓。見瑪五43~45，路六27~28；亦見羅十二14，17，20~21。

13節：「而這樣堅固（eis to sterixai）目的句）你們的心使你們在我們的主耶穌和他的衆聖者來臨時，在天主我們的父前，在聖德上無可指摘」。請注意，保祿正如同耶穌一樣，視愛德為聖德的要素。亦見哥三14（「……愛德是全德的聯繫」），迦五14，羅十三8~10，而對照瑪廿二37~40。「聖者」大約指示「天使」（猶如匝十四5~11）。

「在天主我們的父前」：在「天主」後加「我們的父」似乎是說，審判之日為屬於基督的人並不可怕，却像子女等候並歡迎父親一樣。請對照路廿一28：「這些事開始發生時，你們應當挺身起來，抬起頭來：因為你們的救援近了。」

四 1-5 22：正文的第二部：勸語。

四 1-12：論基督徒的成聖。

這一段以請求和勸勉來

(一)談論成聖的道路（就是宗徒所傳授的道）；成聖的動機（天主的旨意），勸導的目的（「還要更向前邁進」；原文：為的（*ut*）更向前邁進）。

(二)着重貞德（3 b-8 節），愛德（9-10 節）及正常的生活（11-12 節）

1 節：「在主耶穌內」與第2節的「因主耶穌」基本意義相同：保祿所勸勉，所命令的，不來自他自己或任何其他的人，而來自「主」耶穌。

「你們既由我們學會了」：以「學會」翻譯原文的 *parlatate* 不很恰當。

「學會了」當譯為「領受了」：「領受」這一述語表示，他給他們所講的不是他自己的，而是他所領受且忠實地傳授給他們的「主」耶穌的旨意。

「還要更向前邁進」：聖德不是靜態，而是動態的，常有前進的可能，甚至需要。

2 節：「……因主耶穌給了……誠命」：見第1節有關「在主耶穌內」所說的，宗徒們不是自有權威，他們的權威來自派遣他們的「主耶穌」。

3 節：我們成聖的動機就是「天主的旨意」。

這「成聖」包含幾個成分，如

貞德：「要你們戒絕邪淫」：即非道德的性交。

這「邪淫」的罪是他們生活在外教社會中，常該提防的誘惑。

4 節：「持守自己的肉體」：原文有「自己的器」，按照一些學者「器」在這裏意謂「妻」（拉比文學裏有這樣的用法）。

這樣看來，保祿的教訓指示夫妻關係的貞操。

可是，以「身體」翻譯原文的「器」可能更好。

附註：1. 希臘人慣稱身體為「器」，即容靈之器。

塔爾索人保祿必定知道這用語，而收信者均是生活在希臘文化範圍內的外邦教友。

2. 以「持守」所翻譯的 *kechthai* 也包括「益加持守（管制）的含義」。

5 節：「……放縱邪淫之情」：與第 4 節所要求的「管制」身體的態度正相反，正是「那些不認識天主的外邦人」的生活。

6 節：「在這樣的事上……」：即以上所提及的有關性的事。

附註：有些學者將原文 (*en to pragmati*) 譯為「在業務上」。這與上下文不合。

6b) 8 節：避免邪淫之罪的三個理由。這三點指出這罪惡貫：

(一)「主對這一切是要報復的（6 節）：「主」指耶穌，如得後書 1 7-8：「……；主

耶穌由天上偕同他大能的天使顯現時，要在火焰中報復那些不認識天主，和不聽從我們的主耶穌福音的人」。

這「報復」大約指末日的審判（如得後一8），也可能指現世的罰（如格前十一30）。
(二)「天主召叫我們……是為成聖」（7節）：這一句指向第3節，罪人拒絕天主的召叫，得罪召叫的天主。

(三)「凡輕視這誠命的，不是輕視人，而是輕視那將自己的聖神賦於你們身上的天主」（8節）：輕視施恩的天主，即賞賜他們無比的大恩、賦予超性生命之聖神的天主。

附註：保祿強調這誠命的目的，不在改正教會內已發生的毛病，而在預防發生的可能。教友們所生活於其中的外邦社會對這類行為的態度極其鬆弛，道德生活的水準很低。這是得撒洛尼教友所生長於其中的環境。他們度基督徒的生活才有幾個月。在這樣的情形下，保祿的勸誡並不難了解。

9-10節：愛德：

9節：「關於弟兄的友愛」：原文 *philadelphia*（弟兄間的友愛）：

外邦人以此詞來表達親兄弟，姊妹間的愛。為保祿却是在基督內兄弟、姊妹間的愛，天主子女間的愛。（亦見羅十二10；希十三1；伯前一22）。這「弟兄的友愛」並不否定對衆人之愛。見三章5節：「願主使你們彼此間的愛情和對衆人的愛情增長滿溢：」。
「……你們自己由天主受了彼此相愛的教訓」。

「由天主受了……教訓」： *theodidaktot*：直接受天主的教訓，即內心的教訓。保祿的思想可能是如此：天主根本是愛（見若望一書四8）。在心的深處與他接觸及聯合的人，在體驗這愛的同時，不能不將它反映而使它發現於外，波及別的人。（見若望壹四20和三17）。

10節：保祿承認，他們對「全馬其頓的衆弟兄」已經實行了這愛。他繼續勸他們「更向前邁進。」在德行的旅途中的我們常有前進的可能和需要；停止便是退步。

11~12節：正常生活：

這兩節仍屬第10節的「我們勸你們……」。它們指出得撒洛尼教會內似乎早已發現的弊病（見11節：「如我們所吩咐過你們的」；亦見得後3~10）。得後3~6~12要用比這裏更清楚以及更嚴厲的話再次提到這問題。所面對的人是「……游手好閒……的弟兄」（3~6）；不是全體教友，似乎只是少數的幾個人：「你們中有些人……」（3~11）。所責備的事，大約來自有關主的來臨的錯誤觀念，及由之所引起的過度的末日氣氛。

12節：保祿勸他們「過安定的生活，專務己業，親手勞作」以後，附加兩個理由：(1)教友（和他們代表的教會）在教外人前的好名譽及(2)不要給別的人（特別同道們）增加負擔；就是說，因不工作，而在維持生計上需要依靠他人。

附註：思高聖經學會的翻譯「好叫你們在外人前來往時有光彩……」不如「好叫你們對（教）外人舉止端正」。

peripatein 在此處不指人間的「來往」而指人的舉動，舉止。

四13~五11：有關基督來臨的問題。

保祿的宣講中重要的一點，是基督末日來臨的道理（見一10）。他在本書信中談論這個問題，是因為得城的教友需要一個說明。他離開了得撒洛尼後，教友中間發生了兩個使他們不安的問題：(一)已死去的教友在基督來臨時的情況如何？(二)來臨的時間問題。保祿現在應付這兩個問題；但是主要的目的不在增進知識，而在安慰和鼓勵他們（見四13，

18；五11）。

四13~18：有關去世的教友問題。

在保祿離開了得城之後，有幾位教友死了。這是得撒洛尼教友的一個新而似乎意外的經驗，使他們過分憂傷「像其他沒（復活的）希望的人」（13節）。憂傷的理由不是因為他們未曾聽過復活的道理，而是一個具體的、他們以前沒有想過，保祿也沒有說明的問題：已死亡的教友是否也要和還活着的教友一起分享基督光榮來臨的福分？

保祿大約由弟茂德得知他們的心情，而予以安慰：

（一）死者要首先復活，而和還活着的人一同迎接主。

（二）此後，二者都要和進入了光榮的主常常在一起。

13節：「關於亡者」：原文有「睡眠者」。這是人從古以來替「死」字慣用的委婉詞句（猶如中文的「長眠」）。

但是，為信復活的基督徒，這說法另有深意，因為「為信仰你（基督）的人，生命只是改變，並非毀滅」（追思亡者頌謝詞）。

「像其他沒有望德的人」：在這裏把原文的 *οτι* 譯為「希望」比「望德」好。保祿所指是復活的希望。這希望的根源和保證是耶穌自己的復活。（見14節並格前十五20：

「基督……作了死者的初果」及23節「都要復活（22節）……首先是為初果的基督」）。

14節：「死於耶穌內的人」，原文「藉着耶穌死的人」。這句話的意思當然不是說耶穌是死的緣因，而是指教友在死亡時和（復活的）耶穌的聯合：生活時如此，死亡時亦如此；雖

然「在耶穌內死的人」不是直譯，尚適於表達保祿的思想。

附註：14節的開始「因為我們若是信……」照原文應作「因為我們既然信……」：他們實在信（*conditio realis*）。

「……天主要領那些死於耶穌內的人同他（耶穌）一起來。」意思是：天主使他們和來臨的耶穌（一起）進入天上的光榮，而不是，領他們和「由天降來的主」一起來。見17節：「然後我們這些活着還存在的人，同他們（死而復活的人）一起要被提到雲彩上，到空中迎接主」。

15節：「我們照主的話告訴你們……」：「主的話」難以確定。這一句話（直到主的來臨存留）不見於福音中。保祿大約根據傳授而自己重新塑造的某一耶穌語。他的作法或許與羅十四14的相差無幾：「在耶穌基督內，我知道，並深信……」。所知道而深信的是：「沒有什麼（食物）本身是不潔的」。這一句話顯然暗示谷七15所記載的耶穌語：「不是從人外面進入他內的能污穢人，而是從人裏面（即他的心）出來的。」

「我們這些活着存留到主來臨時的人……」：這是使歷代的聖經詮釋家費解的一句話，保祿不是聲明，他和當時的得撒洛尼教友在主來臨日還活着嗎？為避免這結論，有些學者提出另一個譯法，就是「我們這些活着存留的人，到主來臨時絕不會在已死的人以前」。這譯文有其可能性。這樣可避免使保祿直接說「我們……活着存留到主來臨時……」。可是，「我們」這兩個字，含義還是和以上的相同。

怎樣解答這個問題呢？簡單地說：

保祿和得城的教友和當時一般的教友一樣，懷着主的來臨已接近的熱烈希望。但是，他們同時知道，確定的時日任何人不得而知（見谷十三32；瑪二四36；宗一7；亦見本信第五章2節和10節：他「叫我們不論醒寤或睡眠都和他一起生活」。（醒寤或睡眠）等於「活着或已死了」。爲此，保祿這一句話只是表示他私人揣測或希望的價值，並不是權威性的聲明。

「絕不會在已死的人以前」：活着的人不佔優勢，這是保祿給予教友的第一句安慰話：已死去的弟兄和還活着的教友在主來臨日毫無區別；二者同樣要分享主來臨的光榮。

16、17節：這兩節可以說是第14、15節的發揮。保祿以傳統默示性詞句來加以描寫。這裏應該分辨清楚的是神學性的內容和表達這內容的文學外衣。

(一)神學性內容：亡者將要復活，且和未死的教友同樣分享基督光榮的來臨。他們並且要「時常和主在一起」：「時常」更好譯爲「永久」（原文：pantote；保祿以這詞開始這一句話，表示他願意著重這「永久」。）

(二)文學外衣（即具體的細節描寫）。

其成分在古經中神顯現的描寫或默示性文學中已出現（如發令，總領天使的吶喊、號聲、雲彩）而成爲傳統的表達方式。去「迎接主」一細節，可能上溯至西乃山上天主顯現的描寫（J. Dupont，見出十九16、17）和／或君王駕臨某一城時，居民出城迎接他的希臘風俗。

請注意：君王的來臨和基督的末日來臨，希臘語都同時稱爲 *parousia*。教友「被提...

到空中「迎接主和「主要……由天降下」都反映當時普遍的看法，即上天爲天主的所在處。因此「主」必由天降來，而去迎接的人必被提到空中去迎接他。所以這一切都應該列入限於時代的表達方式的範疇。

有關第17節的「我們這些活着還存留的人」見第15節的說明。

第18節的結束詞「爲此，你們要常用這些話彼此安慰」，表達這一段的原來目的。

五1-11節：主來臨的時間問題。

(一)大體說明：

這一段以11節的「互相安慰」與前一段相聯合。但是其內容與前一段的不同，不再談基督來臨的情況，而談來臨的時間問題。

談論的動機還是保祿有關得城教會所接受的報告。首先他請教友記憶他早已給他們所說過的，就是主的日子在人想不到的時候要來。所用的兩個小比喻：夜間的盜賊（耶穌語的回聲？見瑪廿四43；路十二39）和舊約先知已用過的懷孕者的陣痛，就是這個意思。主要目的是鼓勵，安慰他們，正如前一段的一樣。

鼓勵：他們應該醒寤清醒，以信、愛、望三德來作武裝，以準備主的來臨。

安慰：他們不必恐懼那日子的到來，因爲天主揀定他們藉主耶穌獲得拯救；耶穌爲他們死了，是爲叫他們「不論醒寤（活着）或睡眠（已死），都和（復活的）他一起生活。」

（9-10節）。

請注意，爲主的來臨而準備，不但是個人的責任，也是團體的：「你們要互相安慰，彼

此建樹（9~10節）。

（二）個別詮釋：

1節：「……論那時候與日期……」：「那」||末日的。

「時候」：chronos：指時間的長度，

「日期」kairos：指確定的時候。

有關這時間問題，保祿說不需要給他們寫什麼。能知道和應知道的他們已經知道了，保祿曾親口講過。他們已知道是什麼，第2和第3節說明：

2節：「……主的日子要像夜間的盜賊一樣來到」。

「主的日子」是默示文學普遍用以指謂耶穌來臨的日子。

「像夜間的盜賊一樣」是人想不到的時候。這比喻有耶穌語為其來源。見瑪廿四43；路十二39。初期教會把它保存下來。除本處外還出現在伯後書三10；若望默示錄三3；十六15。

3節：保祿又把耶穌的來臨比作懷孕者的陣痛，這日子為不準備自己而妄言「平安無事」的人變成一艱難可怕的日子。這些人像路十二16~20所描寫的富翁：「……我要對我的靈魂說：靈魂哪！你存有大量的財物，足夠多年之用，你休息罷！吃喝宴樂罷！」（19節）。天主却在當夜索回他的靈魂。

附註：耶穌把末日的來臨也比作過孕婦的陣痛。見瑪廿四8；谷十三8中文瑪竇以「痛苦」而馬爾谷以「苦痛」所翻譯的「hodion」原來是「陣痛」的意思。

4~5節：「你們不是在黑暗中，……你們衆人都是光明之子和白日之子；我們（保祿也在內）不屬於黑夜，也不屬於黑暗」。

說明「黑暗」（或黑夜）原來是驚愕和災禍的象徵。借用到靈性層次上，它表達不認識或不願事奉天主之人的狀態，罪孽也稱爲黑暗的行爲（見羅十三12），反之，「光」或「光明」表達天主的性質：「天主是光，在他內沒有一點黑暗」（若壹一5）。

基督也稱爲世界的光（若八12）。認識而事奉天主的人是光明之子（即屬於光明）。跟隨耶穌的人「不在黑暗中行走，必有生命的光」（若八12）。「生命」爲若望常是「永生」之意。教外人進教是棄暗投明，猶如常年主日第一頌謝詞所說：「你（天主）召叫我們從黑暗中進入光明」。

6節：「所以我們不當像其他的人睡眠……」

「其他的人」指不認識且不事奉天主的人。

「不當睡眠」：不當睡覺的樣子度生活。

「却當醒寤清醒」：

「醒寤」像那些等候主人從婚筵回來的僕人（路十二36）。

「清醒」：冷靜觀看事態，而以相當的生活準備自己（爲「主」的來臨）。

7節：本節描寫屬暗（或黑夜）之人的生活。這生活限於現世與它的享受。這不是教友應度的生活。

8節：教友們（保祿在內）「我們」。「作白日之子的，應當清醒，度一個以信、愛、望三德

爲基礎的生活。保祿把這三德比作當時軍人的武裝。「白日之子」是「光明之子」的同義語。

9 節：「因爲天主沒有揀定我們爲洩怒」：

「洩怒」指天主末日審判時的判罪。

「而是藉我們的主耶穌基督爲獲得拯救」。

既然那日子給我們帶來「拯救」，它爲我們不是可怕而是可期待的日子，正如路廿一 28 所說：「這些事（耶穌光榮降臨的事）發生時，你們應當挺起身來，抬起頭來：因爲你們的救援近了」。

10 節：提起得救的原因和性質：「他爲我們死了，爲叫我們不論醒寤或睡眠，都和他一起生活」：

「醒寤或睡眠」在這裏有「活着或已死」的意思。

「和他一起生活」：共同分享復活基督的光榮生活。

這一節再次（見四 17）回答四 13 所提出的得撒洛尼教友有關他們亡者的問題。

11 節：「爲此，你們應互相安慰。」

這一句話重複四 18 已說的。但是，現在保祿加上「彼此建樹」一句。這「建樹」首次在他的書信中暗示保祿在格前一再要說的，視教友爲「天主（或聖神）的宮殿」的比喻。

「彼此建樹」這一句也提醒我們，「成聖」和「得救」不是每人個別的，而是我們共同的事。我們自然而然地彼此影響，我們負責，使我們所說所作成爲互相的輔助。

五12 } 22：附加勸言：保祿特別注意教友互相的關係；大部分的勸言與教會內的團體生活有關。

12 } 13節：教友對管理教會者該有的態度：

得撒洛尼教會是新立的教會。其領袖是（保祿）從教友中所揀定的。在這樣的情形下勸言的需要，易於了解。

保祿提起值得他們注意的兩點：

(一)他們的領袖是在他們中、就是為他們勞苦。

(二)他們「在主內」（即依「主」的權威）管理他們，所以保祿請教友「格外地本着愛重視他們」。

附註：「格外地」比「更應」（重視他們）好，因為原文的 *hyperkaiserissov* 就是這個意思。

保祿所提的緣故是：「為了他們的工作」。他視他們的工作為一項出於愛的為教會和為教友的服務。因此教友的重視也必得是由愛而來的重視：以愛還愛。

14 } 15節：教友間應有的精神：

得撒洛尼教會的成員都是新教友。無怪其中還有一些缺點；保祿「勸勉」他們，即管理者和教友本人。

「要勸戒閑蕩的」：「閑蕩的」：原文的 *staktotai* 原來是軍用詞，指行伍之外的兵士，這裏指不安於團體的教友，他們是否與得後書三章6等節所描寫的「游手好閒」的教友一樣的人，則是另一個問題。

「寬慰怯懦的」：得撒洛尼教會已有過受迫害的經驗。本性膽量小的教友需要鼓勵和安

慰。

「扶持軟弱的」：軟弱的人在困難時不忠實的危險較大，需要扶持。

「容忍一切人！」：人人都不完善，所以應互相容忍。

15節：「……人對人不要以惡報惡……」要「互相善待，且善待一切人」：在羅馬書保祿要講一樣的道理：「對人不可以惡報惡，對衆人要勉勵行善」（十二17）和：「你不可爲惡所勝，反應以善勝惡」（十二21）。這並不是保祿個人的意見，而是基督本人所要求的（見瑪五38~48；山中聖訓）；所以是每位基督徒應有的態度，不但對近人或同胞，或同道：「要……互相善待，且善待一切人」（本節）。

16節：「應當歡樂」：「常」：所以也在苦難中。這是可能的嗎？保祿不說空話，他有親身的經驗：「……我充滿了安慰，在我們各樣的苦難中（見格後十一23~27的描寫），我格外充滿喜樂」（格後七章4節）。

17節：「不斷祈禱」：「祈禱」不指以言語形成的祈禱，更指祈禱的精神，一顆意識到天主在心內的存在，而精神上與他合而爲一的心。

18節：「事事感謝」：將「事事」譯爲「常」，「在一切情形下」，大約更能表達保祿的意思；情況無論如何，常應感謝天主，因爲「我們知道，天主使一切協助愛他的人……獲得益處」（羅八28）。

「這就是天主在基督內對你們所有的旨意」：意思是：這都是在基督身上給我們所啓示的天主的旨意。

19節：「不要消滅神恩」：初期教會富於各種神恩。是天主聖神的恩賜在促進教會的發展。保祿建立的教會也有，特別在格林多教會。

保祿看重這些神恩。他不願意教友「熄滅」（他所用的動詞）這神火。

20節：「不要輕視先知之恩」：這神恩的首要作用是，在目前的社會情況上看出而宣告天主的旨意。說預言的能力是次要的，有時有，有時無。

21節：「但應當考驗一切，好的應保持；」：有經驗的保祿知道，不是一切有神恩的外表的是真神恩。因此他要求，都要加以考驗，而要保持「好的」，就是真實的神恩。

22節：「各種壞的，要遠避」：更好譯為：「惡的一切現象」。

「惡」可能以各種不同的方式出現，都應該躲避。

保祿以這一般性的勸言結束他的訓話。

五 23 24：祝禱詞

23節：「願賜平安的天主親自完全聖化你們」：

「賜平安的天主」：天主是真平安的泉源及賦予者。

「完全聖化你們」：「完全」，徹底地，將整個的人，如下面所說：「將你們整個的神魂靈魂和肉身……保持得無瑕可指」。

附註：以「神魂」和「靈魂」所翻譯的 *pneuma* 和 *psyche*，指人精神生活的原理和動物界生活的原理（見

Zorell：新約希臘語詞典）。它們和身體一起成整個的人；如果將這三個成分以「靈、魂、身」譯出，可能更加清楚。

保祿求天主，使他們保持自己完全無瑕可指，直到「在我們的主耶穌基督來臨時」。保祿和初期教會都料想並希望，耶穌光榮中的來臨不可再遲延了。這耶穌來臨日要決定每人永遠的命運。為跟隨耶穌的人，要帶來永遠與他同在的福分。（見四17）。

24節：「那召你們的是忠心的，他必實行」：

第二章12節寫過，天主召選他們進入他的國和光榮。現在他保證，忠信的天主要完成他所開始的。

結束：致候與祝福（五 25-28）

25節：「弟兄們，你們也要為我們祈禱。」：保祿確信，祈禱是傳教重要的一部分，而他自己

一直地在祈禱（見三10）。

26節：「你們要以聖吻問候所有的弟兄。」：

接吻是當時和現在相親相愛的標記，保祿願意他們聚會的時候用吻來表示相互的弟兄關係。稱之為「聖吻」：因為它表達他們在基督內所有的神聖關係。

27節：「我因主誓求你們」：「誓求」：迫切地求。

「因主」（基督），給「誓求」加強力量。

「向眾弟兄朗誦這封書信」：

保祿切願全部教友得悉他所寫的信。

以後哥羅森書（四16）進一步地要求，把所收的信宣讀之後，也使它「在勞狄刻雅人的教會宣讀」；至於那由勞狄刻雅轉來的信，你們也要宣讀」。

28節：「願我們的主耶穌的恩寵與你們同在」。

「主耶穌的恩寵」：耶穌為我們掙得的天主的恩寵，有關「恩寵」(charis)的意思，請見本書信一章1節。保祿以這樣的祝福詞，結束他所有的書信。

若望和路加筆下的「時間」與聖神

林逸君

生活在現時代的人，普遍地都很關注「時間」，甚至有人認為「時間」就是生命。在我國文化中也常以「歲月」一辭來形容正在發展中的動態生命。或許我們可以這樣說：是「時間」使生命有了過程，是「時間」使人類歷史有了進展。但是，無可否認的，「時間」也拘限了生命，終結了人的歷史。誠然，這裏所說的生命，指的是人現世有限的生命；至於那無限的生命却是永恆不朽的，超越宇宙時空之外。

「時間」在神學上是一個很重要的主題。若望福音有很多有關「時間」方面的說法。在加納婚宴中，當耶穌的母親向祂說：「他們沒有酒了。」耶穌却回答說：「女人，這於我和你有什么關係？我的時刻尚未來到。」（若二1~4）此外，若望也多次記述，由於耶穌的時辰還沒有來到，縱然有不少人想捉拿祂，但爲了種種原因，始終沒有下手（七30；八20）。有一次，耶穌向父祈求說：「父啊！救我脫離這時辰罷！但正是爲此，我才到了這時辰。父啊！光榮祿的名罷！」（若十二27~28）若望着重「時間」的因素，似乎是有意指出默西亞時代的來臨；耶穌是末世的啓示者，是父所派遣來的高峰，即救恩的圓滿階段。在這樣的前提下，若望筆下的聖神自然也有了「時間」的因素。「誰渴了，到我這裏來喝罷！凡信從我的，就如經上說：『從他的心中要流出活水的江河。』」祂說這話，是指那信仰祂的人將要領受的聖神；聖神還沒有賜下，因爲耶穌還沒有受到光榮。」（七38~39）無疑地，

按若望福音的「時間」觀念，作者似乎有意強調聖神來臨的時刻是在耶穌死亡、復活事件之後，「我將真情告訴你們，我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來。」（十六7）換言之，聖神是在耶穌回到天父的光榮中時，父因子之名所派遣來的（十四26；十六7；十五26）。這樣的思想可以在本福音的最後部分，耶穌的死亡、復活事件中得到印證。其中顯著的要算若望十九章30節所說的：在十字架上耶穌低下頭，交付了靈魂。希臘文「靈魂」一字原爲「神」，在此若望用了一個非常技巧的雙關語：一方面表達了耶穌的死亡即受光榮的最高峰時刻；另一方面，也暗示耶穌交出了自己的「神」，有了遣發聖神的含義。再看祂復活後顯現給門徒時噓氣說：「你們領受聖神罷！」（二十二）復活的耶穌給普世帶來新生命，也給信仰團體帶來了聖神。這位聖神正是祂先前在世時曾向他們許諾過的。若望用了很多概念性的說法來描繪聖神，如「護慰者」（十四26），「另一位」（十四16），「真理之神」（十四17），祂要給復活的基督作見證（十五26），祂要與人同在（十四15-17），祂要向人施行教導，使人想起耶穌曾說過的一切話（十四26），引領人進入一切真理（十六13）。總而言之，若望筆下的聖神是末世時代的聖神，強調整個人類進入前所未有的「時間」高峰。在末世的意識下，超現世的生命已從現今開始，在聖神的提撕和指引下步入永恆。

再看路加，在「時間」的觀點上，他的聖神學與若望有所不同。路加有他自己的神學觀點和編輯方法，他從起始就將聖神的出現劃分爲兩個顯著的時期：即耶穌時代（路加福音）和教會時代（宗徒大事錄）兩個階段。路加採用了報導的形式，予人一種具體的真實感。因此他筆下的聖神有其獨特的角色，是耶穌以外的一位。在耶穌時代這一階段中，聖神伴隨着救恩史的步伐。作者採用了舊約「上

主之神充滿人」的說法，描寫聖神充滿了整個救恩進程中的關鍵性人物。首先是作為耶穌前驅的若翰，在母胎時就已如同厄里亞一樣充滿了聖神和能力（一15、16），救主之母瑪利亞因聖神而受孕（一35），就連依撒伯爾、匝加利亞、西默盎都因了適逢其會的機緣而得沾聖神的恩澤。最後也是最終的目標，路加要清楚表達的是耶穌充滿了聖神，他用了多種的說法來申述，例如：聖神形如鴿子在耶穌受洗時臨現（三22），彷彿是被聖神傳了油（四18），被聖神引領到荒野（四1），也被聖神引領開始了公開傳教的生活（四14）。按路加的思想，耶穌的公開生活和救恩使命是相連的，而這一切都是聖神的引導下完成的。路加很注意他著作的結構，在宗徒大事錄多處，他採用與福音平行的思想和結構，來表達其兩個階段的連貫性。即聖神在耶穌基督身上所施展的德能，也延續在教會身上；聖神怎樣給基督傳油，也會怎樣以能力充沛教會。可以說，路加筆下的聖神是貫穿救恩史的聖神，是承接舊約，在耶穌出生以前就已具體地伴隨着救恩史的進展，直到天主的救恩在人類時間的過程中產生實效，邁向圓滿的永恆。

總括兩位聖史在神學的「時間」觀之下，路加較著重此時此地，即以現世生活為起點。他所描繪的是一位從古至今就與人同在的聖神，是具體的現身在人類的時空內。祂臨在於誕生基督的瑪利亞身上，並且伴隨耶穌參與救世的工程；同樣地，祂也臨在於產生聖徒的教會身上，推動教會延續天主拯救普世的計劃。若望則較重視末世的觀念，以永恆圓滿的生命為出發點。即永恆已始於今世，整個宇宙人類都已在耶穌基督末世性救恩的臨界點上。所以若望描寫的聖神，是在人類已經獲得救恩而尚未臻圓滿境界的旅途中的護慰者，祂協助人繼續發揮耶穌基督所帶來的豐富生命，直到整個宇宙時空融合在無盡無涯的真、善、美的境界。

參考書目

王敬弘：路加福音中的聖神論 神學論集 40 號

若望福音中的聖神 神學論集 41、42 號

宗徒大事錄中的聖神 神學論集 47 號

信理神學方法的再反省

谷寒松

前言

無疑的，方法是人深感頭痛的問題，但要走向成熟的本位神學，不能再面對這個問題。

近代知識分子有時很消極地批評基督教的信仰和神學。

1. 非理性 (Irrationality) : 完全依靠宗教的體驗，在嚴格的推理之外。
2. 投射 (Projection) : 心理需求得不到滿足，又不願投入世俗奮鬥吃苦，而把希望投向未來的天堂。
3. 壓抑 (Repression) : 貶抑自我，放棄自主權，甘為神的奴隸，作另一奧祕的附屬品。
4. 退化 (Regression) : 因前述三項理由，信仰、神學使人不斷退化，而與實際奮鬥的生活日益疏遠。

這些嚴厲的批評由何而來？是否因為今日瘋狂發展科技，把人從歷史、從人際關係中抽出，只由實驗的角度看，只從科學的平面上解釋，使人的生活物質化，成爲一部生產的機器有以致之？這種一元化的態度再強化就成了「科學主義」，在學術上也只承認一種方法：科學的方法；好似神學方法根本不需要再反省，因爲根本沒有神學方法存在的餘地。至今科學主義錯誤的歷史觀：人類最初生活在宗教迷信中，後來逐漸俗化發展出哲學的反省，最後，直到近代，人類走到成熟的巔峯，才有科學的

昌明；已成爲大多數人不再反省的口號，宗教的信徒或自有人生、宇宙觀的哲人，彷彿都成了尚未發展的原始人。實際上，由客觀的歷史研究來看，這乃是十分錯誤而缺乏實在根據的看法，是反宗教、反哲學的知識分子所發出的論調！

客觀的歷史研究指出這樣的事實：在思想史上，我們可以看出一個基本定律：科學愈昌明，愈要求人作哲學神學的反省。縱觀歷史，笛卡爾（René Descartes 1596 ~ 1650）一六三七年寫成有關自然科學的「方法導論」（*Discours de la méthode*），與雅各（Giambattista Vico 1668 ~ 1744）一七二五年出版有關人文科學的「關於各民族共同天性的一種新科學之原理」（*Principi di una Scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*），相差約百年；康德（Immanuel Kant 1724 ~ 1804）一七八一年著成分析自科學之基礎的「純理性批判」（*Kritik der reinen Vernunft*），與狄爾泰（Wilhelm Dilthey 1833 ~ 1911）一八八三年出版反省人文科學問題的「各種人文科學導引」（*Einleitung in die Geisteswissenschaften*）及「人文科學中歷史世界的建立」（*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*），相差也有百年；都是先有自然科學的建立，然後出現再反省之人文科學的例證。而「自然科學」一名一七〇三年始漸普遍被人採用，「人文科學」一名則至一八四七或四九年方才開始盛行；自然科學的突破約在十七、十八世紀，人文科學的明確建立則在十八、十九世紀；也可看出是自然科學在先，人文科學在後。如此，於今科學發展已處處帶來危機的時刻，是否正提醒我們要趕緊努力作哲學、神學的反省批判？

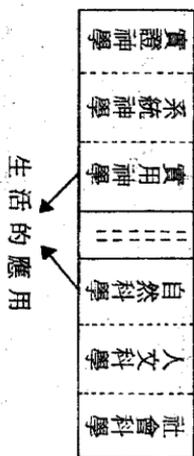
爲了增進我們信理神學反省批判的能力，我們在此特別再提出信理神學方法的探討與讀者互相砥

碰切碰。當今之世，學術思想界十分重視理論與實際生活的連接，為免神學墜居象牙塔中，我們由原則與實用兩方面討論理論與實踐在方法上的配合。在原則方面，我們將分六點詳加論述：(一)傳統的態度，(二)近代的變化，(三)現代神學家一般的看法，(四)新的因素，(五)理論與實踐的關係，(六)結論。

壹 原則：方法的整合

(一) 傳統的態度

一如我國先哲在修齊治平的實踐前，講求格物致知；西方傳統也認為人先是「知者」，而後才是「行者」，即理論先於實踐。這種看法應用在神學上，便是先完成神學理論，然後再與其他科學接觸。中古世紀，神學在人類思想上曾扮演過極重要的角色；日後因自然科學與理性主義擡頭，使其影響力大為減低。這原也並非不是正視自然科學與人類理性價值的契機，無奈當時自然科學與理性主義提出的各種見解均無法為教會完全接納，以致形成神學與科學的隔離。如圖一所示①：



(圖一)

然而，人類思想不斷演變，在神學方法上自然也有了新的變化。

(二) 近代的變化

(1)從教派神學到合一神學：基督宗教 (Christianity) 自十六世紀分裂以來，基督教神學傾向於重視聖經、個人、入世；天主教神學則承襲士林神學以教會訓導權定斷的信理為重，維護聖統，稱教會為「圓滿的社會」、「救恩的堡壘」。本世紀以降，合一運動興起，逐漸發展出以聖經為基礎的「合一神學」②；同時，基督徒也意識到與其他宗教交談的重要，有日益踏上溝通合作之途的趨勢。毫無疑問，不僅基督宗教間的「合一神學」將帶來信理神學方法的新問題與解答；基督徒與非基督徒的溝通也必然包含信理神學方法上的改變：如佛教禪定、頓悟等的修持與內境，在神學方法上影響到注意體驗的重要；回教信仰與社會生活不可分的密切關係，影響到注意宗教生活與家庭、社會、政治生活之不可分；非洲民間宗教著重在團體共融中體驗生命的活力，也影響到注意團體中的體驗。

(2)從歐洲神學到普世神學：這方面可由教會史來看。教會發展史可分為四大階段：由耶路撒冷到巴肋斯坦、由巴肋斯坦到希臘羅馬文化世界、由希臘羅馬文化世界到中北歐、最後由中北歐到普世。大體上說，傳統神學是在歐洲思想界發展出來的，神學的方法帶有歐洲文化的特色；今教會既已發展到普世，其他思想文化的特點勢必也會影響到神學的方法③。

(3)從「單型」(uniform)神學到「多型」(multiform)神學：歐洲傳統士林神學是較學術性的、思考性的、靜態的單型神學；今日許多其他文化則要求比較生活性的、實踐性的、動態的、本土化的 (inculturated)、場合化的 (contextualized)、時間性的多型神學，如梵二以來特別強調

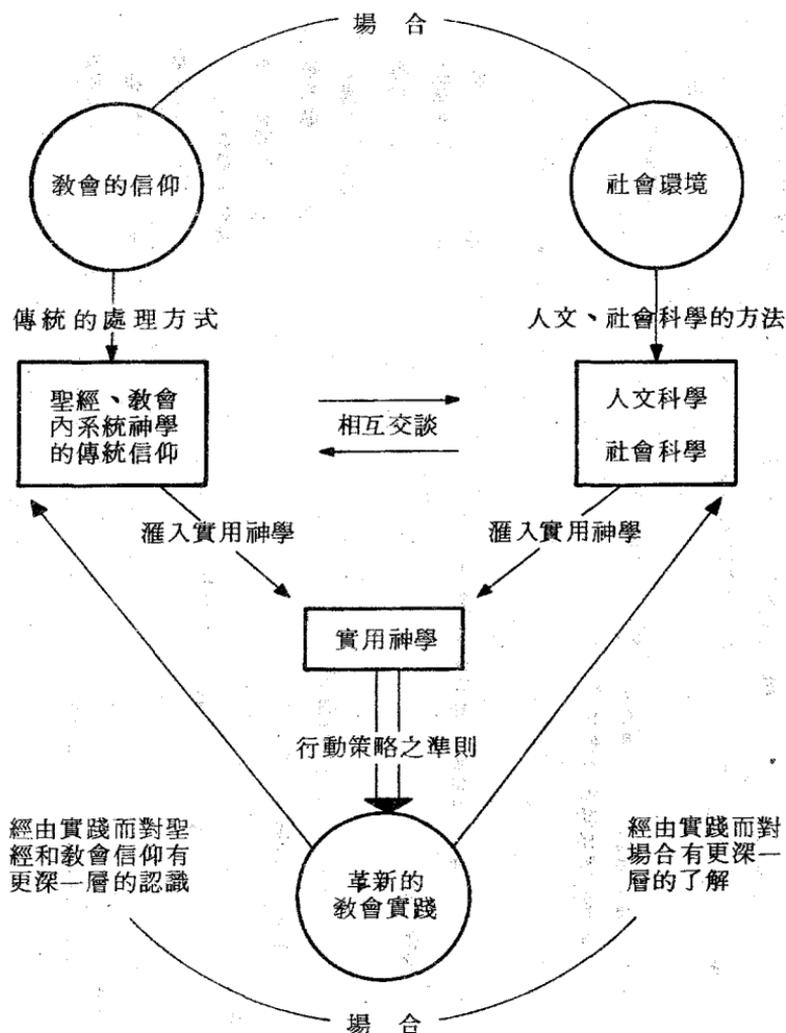
救恩的奧秘 (mystery of salvation)，拉丁美洲則大談解放的奧秘 (mystery of liberation)，亞洲教會可能發展貧窮生活、宗教體驗中的啓示奧秘 (mystery of revelation)，非洲基督徒則或將展現降生的奧秘 (mystery of incarnation) ④。

④從農業社會神學到工業社會神學到資訊社會神學：農業社會（或稱第一波）的宇宙觀是圓周性的、靜態的，隨着天地的循環，人們生活周而復始、守舊而平靜，注重大自然生命，有陰陽觀念，比較喜歡演繹法的（deductive）思考。工業社會（或稱第二波）較重直線性的、動態的發展，講求歷史過程、進化、分析，意識到尚未完成的一面，比較喜歡歸納法的（inductive）思考。都影響到神學的方法。今資訊社會（或稱第三波）展現出多元（pluralistic）的人生觀與生活方式，自然也使神學進入多元的時代。然而在方法上必須注意到兩個問題：信仰的統一與多元性神學間彼此的交談。即保持其基督信仰的正確內涵，同時在各種不同型態的神學間推動彼此的融通。

（三）現代神學家一般的看法

神學方法雖經上述種種的變化，有些神學家却不受影響仍保持傳統的觀念與態度；但也有日趨增多的神學家對人文科學及社會科學（如社會學、心理學、政治學……）興味日濃，甚至注意到實踐的問題。今將日漸交流的情況以圖二表示⑤。

圖中上部「聖經、教會內系統神學的傳統信仰」與「人文科學、社會科學」間雖有相互的交談，但還是兩個範圍，各以自己的方式獨立工作，沒有彼此挑戰。必須再向下匯入實用神學，進入具體場合的行動中，再回頭影響聖經與信理的解釋；也就是在方法上，讓實踐也影響信理神學的方法，使理



(圖二)

論與實踐呈一循環狀態。

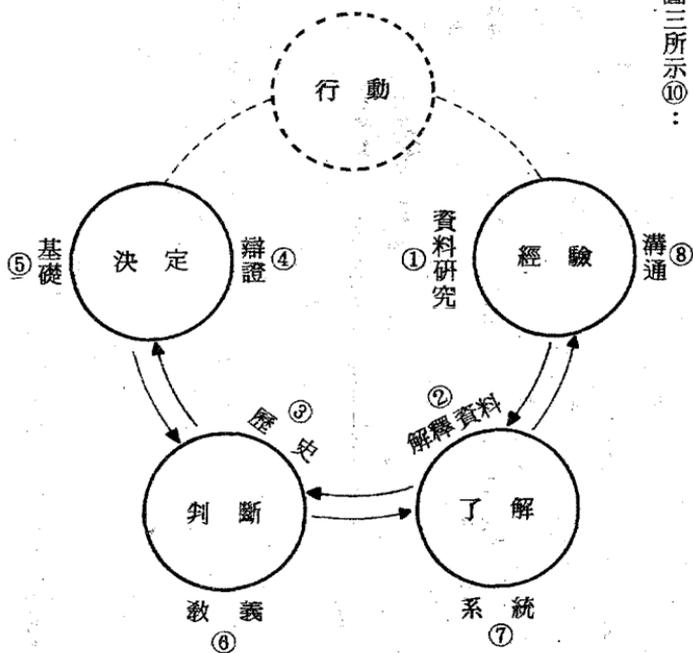
比起圖一所示每種學科各自獨立、互不相關的傳統現象，在今日入世的教會中，神學界可說已經逐漸起步走向圖二所示的狀況。然而也不能否認，在許多國家裏，神學院是大學中的獨立學院，所研究的信理神學還是學術機構內的理論神學，與實踐無所關聯，即使圖中所示在方法上與「人文科學、社會科學」交談都未做到，遑論與實踐整合了。

為走向更整合的神學方法，顯然我們尚需方法學上更多的新資料，這是第四點要介紹的內容。

(四) 新的因素

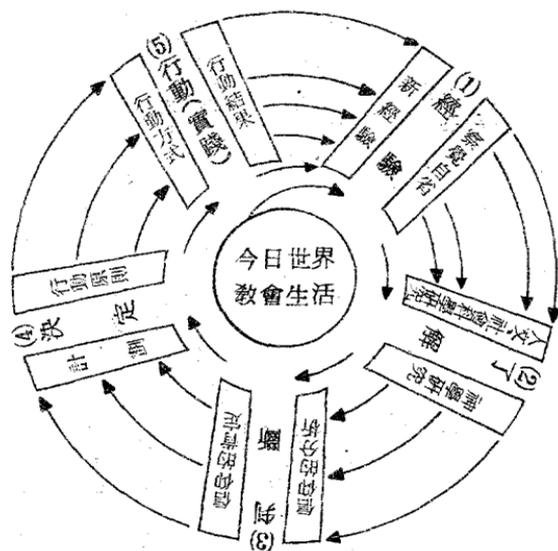
加拿大天主教神學家隆納根 (Bernard J. Lonergan 1904 ~ 1984) 研究人的意識、思想、理性動力⑥，清楚指出人內在富於動態的構成因素有四：經驗 (experience)、了解 (understanding)、判斷 (judgment)、決定 (decision)。這些因素皆在一循環中，有先後不可顛倒的關係，人在其螺旋形運作中成長⑦。隆納根在他第二本重要著作「神學方法」⑧中，把所分析的意識動態 (dynamism of consciousness) 應用到神學方法上，提出八項特殊作用。前四項乃按一般意識動態 (不論有無信仰) 順時鐘排出，即(1)資料研究 (research, 集中經驗)，(2)解釋資料 (interpretation, 嘗試了解)，(3)歷史 (history, 事實判斷)，(4)辯證 (dialectics, 辨別決定)。後四項則按聖經羅五5所說「天主的愛藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」的信仰體驗，逆時鐘列出，即(5)基礎 (foundations, 說明宗教信仰的語言範疇)，(6)教義 (doctrine, 表達事實和價值判斷而出現的定斷信理、信經、教會訓導與傳承)，(7)系統 (systematics, 經推

理鋪陳，對信理系統化的學術性了解。⑨），（8）溝通（communications，神學與外在社會、國家、世界的交流）。隆納根研究的重點是動態的內在意識，為與外在的「行動」相連，我們再加一個「行動」的因素。如圖三所示⑩：



（圖三）

因隆統根未特別思索「行動」的一面，仍停留在學術層面上，神學家不一定都接受他相當抽象的理論體系，然其指出意識動力的基本因素却是永恆的貢獻。圖四乃是根據他的理論所擬較為整全且日受歡迎的神學方法。與圖二相較，可能更表達出神學方法中理論（了解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）內在的密切關係。因此密切關係，學術性神學不應與實際世界、社會環境、教會生活脫離隔絕，至為明顯。



(圖四)

圖四令人想到，過去神學方法由理論出發，應用到基督化生活的實踐中，不容易使神學思想有效地表現在基督徒的生活上，除了少數偉大神學家聖人將理論與實踐接得較近外，大多神學家的理論離實際皆較遠。今日有些神學家極力主張，神學當由默禱及踐行體驗生活的天主為起點，然後再反省、理解行動中的教會奧蹟與福音；他們又聲稱願與窮人一起默思、聆聽、實行天主的話語，因為生活的天主特別眷顧窮人。這是此類神學在方法方面的特點①。綜合而論，神學並非只有一種方法，神學家應當學習在神學方法上彼此尊重、溝通、了解。未來各種型態的神學，不論從理論走向實踐，或由實踐走向理論，都應當包含上述五因素；而理論與實踐，則是必須涵蓋的兩個基本層面。讓我們再進一步詳細研討理論與實踐的關係。

(五) 理論與實踐的關係

在此我們將先敘述實踐（*praxis*）所包含的因素，然後再講解理論的完成，最後以綜合圖來表達。為便於理解，讀者不妨圖文並閱。

實踐可分為內在的實踐與外在的實踐兩大領域。人內在的實踐包括心理、倫理兩種因素。心理範圍甚廣，這裏指影響神學研究眼光與態度的情緒、情感、意向、衝動、欲念、熱忱及渴望等。所謂倫理，是指生活的基本抉擇、價值主張、是非判斷等等。影響神學工作的因素有客觀、平靜、開放、合作、責任感、熱愛真理等的學術倫理，及對價值觀、人生觀、宗教觀之選擇與定奪等外於學術的倫理。人外在的實踐包括個人活動與團體社會活動兩種。個人活動指個人的行動、工作參與教會與社會的程度。團體社會活動則包含家庭、社團、國內外大社會、文化與文明各個層面的活動，對神學理論

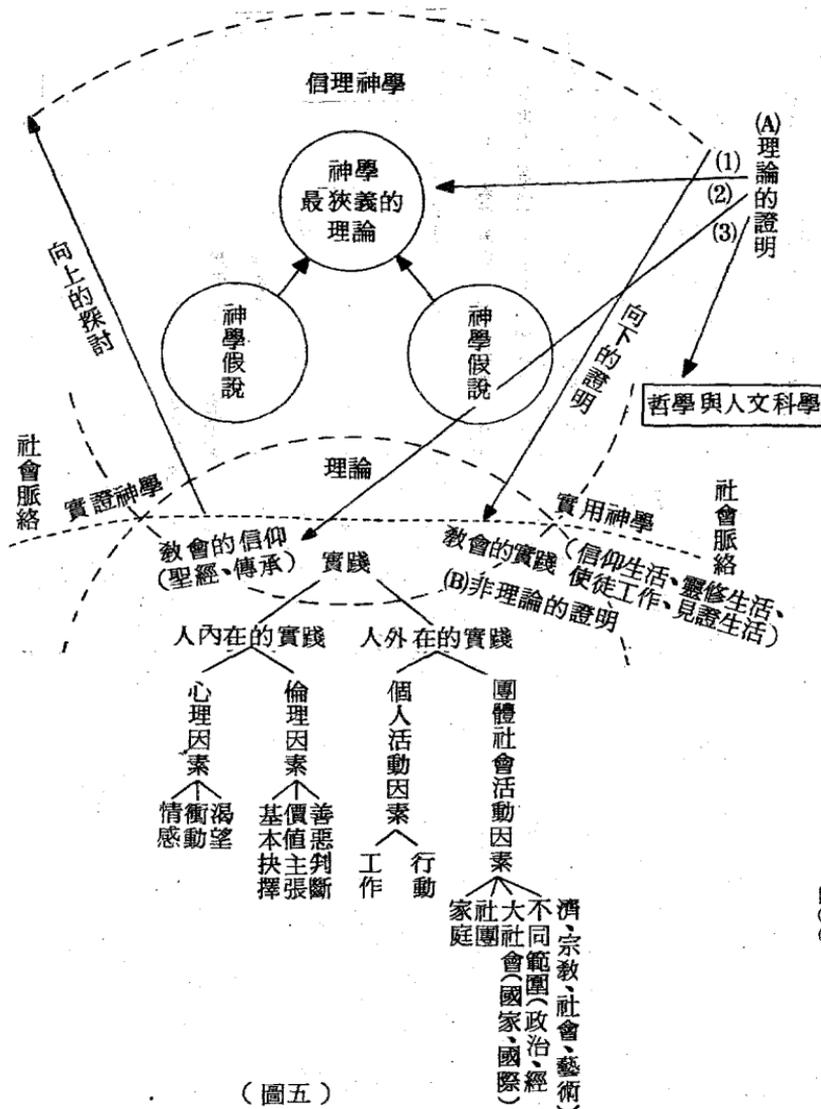
的具體或抽象，及其是否能為當代教會服務皆有必然的影響。

廣義地說，神學是理論，屬無術無疑，但以研究角度來分，有實證神學、信理神學與實用神學。信理神學在神學界中是狹義理論，是根據實證演繹、歸納成的系統理論；可分信理歷史（*history of dogma*）與系統神學（*systematic theology*）兩部分。最狹義的理論當指系統神學，因其特性與作用是在研究教會信理，求以當代觀念找出一個系統性和全面性的了解。為達此目的，可由向上的探討及向下的證明兩路進行。所謂向上的探討，是神學家為回答具體生活世界所發出的問題，藉反省信仰奧蹟及其與他種學問的關聯，將自己的領悟以創作性概念擬成神學的假說（*hypothesis*），然後如登山者在雲霧中尋路般漸次構築出圓融的系統理論。向下的證明，是再回頭鑑定自己的系統理論是否有邏輯的連貫性，是否與教會信仰相合不悖，是否與其他學問的理論相關互連。這是理論的證明。通過教會的實踐：信仰生活、靈修生活、使徒工作、見證生活，鑑定其是否與現實脫節，則是非理論的證明。

鑑於上述，信理神學中理論與實踐的關係至為密切，已不待言。茲以圖五綜合表示⑫。

（六） 結論

在神學方法的研討中，我們發現完整而富於活力的神學是不能與實際生活的世界脫節的，而我們的神學理論却多半使人感到與一般生活隔閡疏遠，其中的癥結究竟何在？如何才能促成一套合乎正確神學方法的神學出現？我們認為還須其他幾個因素來配合。



貳 實用·方法的運用

首先，神學反省不應該看成是專業神學家和神學教授的特有工作；神學反省的基本工作者，實際上並不只是某一個人或專家，而是活躍於特殊環境內的基督徒團體。是基督徒團體在自己的信仰經驗中產生信仰的反省，而由團體中有特殊訓練，富有批判意識有若老師或先知的成員更清晰地表達出來。

再者，面對日趨繁複的世界，個人無法了解所有的問題，必須社會學家、哲學家、心理學家、文學家、藝術家、歷史學家、經濟學家、政治學家、人類學家等等多種專業知識的人，按每人能力共同參與神學反省；甚至要聯合信仰實踐者、使徒工作者，乃至其他宗教信仰徒，在更深的默禱氣氛中，一起體驗，相互溝通，彼此修正；使這項以教會名義，為人類全體所作的使徒性服務，成爲一項科際、乃至實踐完全整合的團隊工作（team work）。

第三，今日神學教育仍以理論爲主，是否有助於神學生融入具體生活，使其產生整體性的基督徒見證？若不能達此目的，誰來負責？是否神學教育的工作者與其他培育、領導的人要有所溝通？那只有靠個人興趣研讀神學而無團體支持者，又當如何？另外，神學院過去一直有其固定的研討內容，如啓示論、基督論、教會論……，若關心實踐，是否當面對教會實踐上所遇到的實際重大問題來反省信仰的傳統內容？

凡此種種，如果都能顧到，大家所渴望的地方化、場合化的神學就能誕生了！

第四，如何培養神學研究者運用這樣的方法走向理論與實踐的整合，也是值得關注的事。這裏我們依據前述的五因素（經驗、了解、判斷、決定、行動）提出反省的問題。按經驗，我們可以肯定地說，若能有恆地不斷追問這五個內在相貫的問題，必可培養出神學思考的能力，不論個人反省，或小組共同反省。

(1) 經驗方面：他（老師、作者、演講人）所說的，和我的生活有什麼關係？作爲一個基督徒、一個奉獻者，我的經驗如何？與他說的有什麼關係？他所說的與什麼樣的人有關？與地方教會的情況有什麼關係？

(2) 了解方面：他說的究竟是什麼？我是否真正了解他的意思？爲什麼不明白？困難何在？爲什麼他說那樣的話？別人說些什麼？按我現在的了解，教會怎麼說？聖經怎麼說？我的文化如何影響我了解他所說的？如何面對我了解的限度？

(3) 判斷方面：他的道理對不對？和我原先相信的哪一方面不同？是否他所講的只是部分真理？太偏嗎？還是太簡單？他爲何那樣判斷？他的文化如何影響他的立場？我的看法如何？我的主張是什麼？我的文化如何影響我的立場？我如何證明我的立場正確？其他思想家怎麼說？教會、聖經的說法又如何？

(4) 決定方面：我應該做什麼？我能夠做什麼？我想要做什麼？我的團體、教會應該做什麼？能夠做什麼？普世教會應該做什麼？能夠做什麼？想要做什麼？

(5) 行動方面：在這個問題上，我正在做什麼？我所做的與社會有什麼關係？對社會有什麼影響？是否成了地上的鹽、世上的光？我現在的目標是什麼？我應該、可以達到什麼樣的理想？是否當有所

革新？我的團體、地方教會、普世教會正在做什麼？對社會有什麼影響？是否當有所革新？

結語

作此信理神學方法的再反省，由歷史上自然科學若有進展，每有人文科學的跟進來看，是十分自然的事；由今日自然科學高度發展，人類已蒙受其害的景況中看，也是非常合理的事。縱觀教會史上信理神學的方法，似有一進展的現象：由各類學科完全獨立互不相關（圖一），到與近代科學相互交談（圖二），到運用人意識動態的五因素（圖三、四），到走向更整合地包括理論與實踐（圖五）。這理想的整合我們知道各方面的要求很多：(1)開放、有彈性，(2)宗教體驗、靈修與學術的整合，(3)學術與實踐、具體行動的配合，(4)把地方教會、神學院等大團體的目標、工作，放在個人神學研究、出版計劃之上，(5)以上四點又都應支持一個更整合的神學教育，即與具體教會、社會有活生生關係的教。但願最後所提個人或小組反省的問題，有助於神學思考的培養。

附註

- ① 參閱台灣地區神學問題研究小組（TARCTI），台灣經濟發展與生活品質——反省與實踐，研究報告（IV）總結，（台南，1983）18～21。
- ② 此處為狹義，只包括一切基督徒以聖經為信仰準則溝通融合而有的神學。廣義的「合一神學」，還指基督徒與非基督教信徒交談而產生的思想。
- ③ 參閱 Walbert Buhlmann, *The Coming of The Third Church*, (N.Y.: Orbis Books, 1978)

參閱房志榮，「『第三世界的神學』初學邁步」，神學論集 30，（1976, 12）563 ~ 582。谷寒松，「兩次神學會議的報告」，神學論集 40，（1979, 9）203 ~ 229。張春申，「中國教會的本位化神學」，神學論集 42，（1980, 1）405 ~ 456。

⑤ 同註一。頁 20。

⑥ Bernard J. Lonergan, *Insight-A Study of Human Understanding*, (N.Y. Philosophical Library, 1964)

⑦ 糊塗，就是意識動力內在、先驗的五因素秩序顛倒。如初有經驗，尙無足夠的了解，即行判斷，甚至於行動；或沒有經驗即行判斷……。人人皆有類似的可悲可笑故事，無庸贅述。

⑧ Bernard J. Lonergan, *Method in Theology*, (London: Darton, Longman & Todd, 1971)
參閱谷寒松，「論信理神學的理論與實踐——神學方法的難題與可能的答覆」，神學論集，26，（1976, 1）485 ~ 517，特別 497 ~ 498。

⑨ 系統神學因以信理為本，故有信理神學之名，但未表達出系統之意。嚴格說，信理神學應分信理歷史與系統神學。

⑩ 隆納根私塾弟子 Matthew L. Lamb 詳述今日基督宗教神學中有關理論與實踐之關係的思潮有五：①理論為主型：主張宗教與理論在地相關，但二者與實踐都只有外在的關連。②實踐為主型：認為宗教與實踐內在地相關，而理論多多少少屬外在。③信愛為主型：堅持真正的基督宗教與理論、實踐僅外在地相關，是兩回事。④批判的理論關連型：強調在基督宗教與種種理論、實踐間有內在關連，但以理論為媒介。⑤批判的實踐關連型：尋求基督宗教與理論、實踐間以實踐性媒介相連貫。可見問題的複雜與多元。以上見 Matthew L. Lamb, "The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies", *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the*

Thirty-First Annual Convention, Vol. 31, (Washington D.C., 1976, 6)

⑪ 如主張解放神學的神學家或第三世界的神學家。參閱註四。

⑫ 同註八谷寒松著。

信理

信理神學方法的再反省

上接三六二頁

4. 個人讀經實例分享——劉萃姊妹
5. 分組討論：(1)教友被派遣(羅九14~17) (2)傳福音的責任(格前九16)
6. 綜合報告及問題解答

第三天(十二月一日 星期二)

7. 聖經與信仰——董立神父
8. 如何推動與培育讀經小組——徐英發神父
9. 中華聖經協會工作報告及檢討——徐汝誠理事長
10. (1)分組討論：「達到基督的圓滿」(弗四13) (2)綜合報告
11. (1)如何培育堂區讀經班?——錢志純蒙席 (2)小組讀經實例分享(若五31~40)

第四天(十二月二日 星期三)

12. 梵二與讀經運動——房志榮神父
13. 主耶穌怎樣傳福音給人?——侯若瑟神父
14. 星馬聖經協會工作報告及檢討
15. 聖經與禮儀——趙一舟神父
16. (1)如何推動與培養家庭讀經——徐建蒙弟兄 (2)家庭讀經實例分享(弟後三14~17)
——黃秀葉姊妹

下轉四三八頁

基督徒信仰的特質

溫保祿講述
吳美慧筆錄

信仰是基督徒的標幟。自古以來基督徒常被稱為信徒（*fidèles, faithful, Gläubige*）。慕道者在受洗入教時，必須當眾宣誓信仰，才被接納成為教友。在教會的中心禮儀——主日的感恩祭中，教友們也藉着誦讀信經，重申他們的信仰。所以一個名實相副的基督徒是以信仰為其生活的基礎，樂天順命的承受生活中的一切——溫飽可也，凍餓亦可也；有餘可也，不足亦未始不可也；隨遇而安，知足常樂。至於死亡，基督徒更以「我信罪的赦免，肉身的復活，我信常生」而無畏地面對它，視死如歸。

儘管信仰是成千累萬的基督徒的標幟，然而許多人一談到信仰，便聯想到「迷信」二字。他們把「信」當做是一種幼稚可笑的行為，以為它和現代人所重視的科學精神相違背，是思想和研究的障礙。因此在討論「基督信仰的內容」之前，首先我們要對「信」字本身加以反省。

壹 「信」字在日常語言中的意義

「信」在日常語言中常用在非宗教的意義上，為了明白「基督信仰的特質」起見，本節將簡略地探討「信」字在日常語言中的含義。

信理

基督徒信仰的特質

「信」的五種不同含義

當我們仔細觀察中、英、德三種語言時，將會發現「信」的用法有五種。茲分別舉例說明如下：

1. 「我相信會下雨」*"I believe it's going to rain"* *"Ich glaube, es wird regnen"*
這句話表示：我雖然不能確定會下雨，但某些跡象使我「預測」將會下雨。「天將風，巢居之蟲動；且雨，穴居之物擾。」（論衡變動篇）看到鳥雀傾巢而出，便「知道」要刮風了；看到螞蟻大舉遷徙，就「知道」要下雨了。這種「預測」「知道」在德文中以 *glauben* 一字表達。因而我「相信」常常是「我以為……但我不能確實知道」的意思。如此的信反映出我們人的情況——對許多事我們無法有絕對的把握，但是仍然能處理日常的生活問題，因為這種「相信」常足夠用來指引我們的行為。譬如：我「相信」會下雨，所以我外出時要攜帶雨具。而且當我說：「我相信會下雨」或類似的話時，相對的，我也承認自己不是專家，我會錯誤。

2. 有時候人會說：「我相信人性本善」，「我相信民主制度是優越的」。在這一類的話裏，「我相信」表示一個信念，我對某一件事的重視，以及我所採取的立場，同時也暗示這個信念、立場：並非是百分之百明顯而理所當然的，別人可能與我看法不同、立場相異。雖然如此，上述的話也表示自己認為這信念和立場是有所依據的。譬如主張「性善」者認為人在犯罪時良心不安。而許多作姦犯科的人，在曉以大義後常能幡然悔悟，痛改前非。同樣，「相信民主制度優越」的人認為：民主制度雖然有時不會立即產生良好效果，但由於對人民的尊重，及它促使百姓樂於參與，共同為社會的安和樂利而努力，所以往長遠處看，民主制度對社會的安定、和諧將比其它的政治制度更有效益。

這種「信」表示一個人的價值觀，對我們的行為有極深的影響：它能產生一股力量，推動我們，指引我們。譬如對性善說的堅持，能使我們以鼓勵、勸導取代斥責、嚴懲來教育孩子。對民主制度的信心，鼓勵我們尊重人權、凡事不欺壓、強迫，而以討論、溝通的方式來解決問題。總之，這種「信」的態度，使人活得更重中心，也是人追尋理想的泉源。

3. 第三種信的用法，可用下面的例子予以說明：當我在旅遊途中，問一位本地人「火車站在哪裏？」在他的指引下，我便往火車站的方向走去。這行為表示，我「相信」了他——不但相信他知道火車站的位置，也相信他有誠意幫助我。這種信不是盲目的，而是合情合理的行為——因為本地居民大體上都知悉火車站的位置，而對一個陌生的外鄉人也沒有戲弄的惡意。藉着這種「信」，在我未到達車站之前，我已分享了他人的知識，而「知道」了火車站的位置。

古人云：「非學無以致疑，非問無以廣識。」又云：「博學之、審問之、慎思之、明辨之。」一個人要知識豐富非向人「學」，找人「問」不可。如果我們不能相信別人，如何去學、去問呢？人類文明之所以能進步，端賴人之努力求知，而如此的「相信」常是學習認知的開始。例如：我先相信別人的話，而找到火車站，終於知道了火車站的位置，下次，我便可以自己前往，不必再向人討教了。又如學生先聽信老師所教導的有關三角形內角的總和是一百八十度，然後以此為出發點，自己去「了解」三角形的內角總和必然等於一百八十度。又如孩子們先相信父母的話，認為刷牙是需要的，然後憑着自己的體驗確實明白父母所說的刷牙的用處。總之，在一般生活的許多事情上，我們先「相信」別人的話，然後用眼去看、用手去做、用腦去想……終於把別人的知識變為己有。如此的「信」，常能使自己的學識更淵博，生活得更充實。

世上有許多重要的事只能藉着這種「信」而獲知，却永遠無法自己去體驗。例如：「我是誰的子女？」「我生於何時？何地？……」等等。這些事我無法目睹，只能因着別人的話而「知道」。相信這一類事情是那麼自然，以至於我未曾感覺到：我只是藉着「信」而知道這類事情。

這種「信」是社會生活的基石，藉着它，人們彼此分享經驗、傳遞知識、互相學習，所以誠信一直被認為是一種高貴的美德，而說謊、欺騙則被人唾棄、鄙視。

4. 第四種信的意義可用以下的例子加以澄清。別人對我傾訴他內心的感覺、行爲的動機……之後，我回答說：「我相信你」。(I believe you)這裏所謂的「信」和上述的「信」在意義上稍有不同，因爲人內心隱密的感覺、行爲的最深動機、對未來的憧憬等等，我們無法親自去感受，或以自然科學的方法去證實。除了當事者主動陳述，別人永遠無法知道，當事者的感受是喜是憂、是苦是樂，他的計劃和動機……我都只能相信。

這樣的「信」是尊重對方的表現。如此的「信」常是更深的「了解」對方的開始，因爲人與人之間由於這種「信」，溝通的層面能由淺而深，終於觸及心靈深處。那時，對他人的認識不只是他外面的言行舉止，而是引發行爲的動因；所聽到的也不只是對方口中所陳述的，而是心中的吶喊。這樣的「信」可以說是真正認識、了解別人的不二法門，在一生中極爲珍貴的友誼、愛等也常是以這種信爲基礎。相反的，不相信別人的動機、懷疑別人的感覺並加以譏笑、諷刺，常導致兄弟失和、朋友反目，甚至夫妻離異等嚴重後果。由此可知，這種「信」對個人、對社會都很重要。

5. 英文和德文還有一種有關「信」的用法。如某人說：I believe in someone(my wife, my husband, my friend……)時，就表示他所「相信」的對象是他所仰慕的，這個人的言行舉

止均被他肯定，因為他確信那個人的言一行全出自善意，而且是可靠的。因此當我如此相信一個人，這個人的思想、見解、讚美、勸導甚至於他的臨在，對我都深具意義。簡言之，這個被我所相信的對象成了我精神和整個存在的支柱。

這種「信」對人的影響特別大。當我們如此相信一個人，就能以他的立場去體會、去感受，以他的角度去衡量、去觀察，這樣我們所見的更廣，所知的更深。此種對某一個人的信影響到人整個的存在，舉凡人生觀、人際關係、對藝術的喜好、生活的品味……甚至於與萬有之源——天主的關係也深受其影響。因此能如此相信一個人，可以說是一種特恩、一種幸福。

結 論

1. 信的重要性

由上文可知「信」在一般的生活並非是一種可免除、不需要而能以其它的方法來代替的態度。它確實是人與人交往的基礎。論語云：「民無信不立」。如果對政府首長、社會賢達、或為人排難解紛的魯仲連……都不能或不肯相信，那麼政令如何執行？社會建設如何推動？國家怎能富強？如果對父母、兄弟、朋友都加以懷疑，家庭的溫暖、親情的甘飴、友情的芬芳都無從享受，生活也將變得枯燥而乏味。所以「信」在日常生活中所扮演的角色十分重要。而信也常是學習的開始。上文中我們已明白指出「信」與現代科學精神不相違背。相反的，在變化急遽的今天，接受（就是「信」）他人或專家的資訊，以為研究和決策時的參考，正是從事研究工作和決定做事時不可或缺條件。如果凡事未曾證實，便不肯行動，那麼生活中許多工作便將停頓，而這種拒絕「信」的態度，也可以說是否定

了人的社會性。

2 信的合理性

從上文所列舉的數種信的用法中，可知信並非盲目的行爲。信的行爲雖不能像自然科學或數學一般，可以提出實驗結果，以茲證明，但由以上的陳述可以明白，這些「信」的行爲皆是有所依據的。再者，根據理由而相信，非但不會成爲汲取知識和增進了解的阻礙，反而因着「信」，人們彼此學習、切磋砥礪，終於使智慧更加圓熟；因着「信」，人與人之間有更深的認識與了解，友誼、愛等蓬勃滋長；因着「信」，人們對於理想的追尋能鍥而不捨，科學更發達、文明更進步……相反，「只有我看得見、摸得着、或能清楚明白的……我才承認、才相信，否則都是迷信」這種不「信」的態度，將使人失去生命中極有價值的友誼、愛等珍貴的情感，是不合情理的態度，而有依據、有理由的對人的「信」才是合理的生活態度。

3. 人間的信與基督信仰

從神學的觀點來看，上述人間的信有其特殊的重要性，因爲這種信已具有某些相似「基督信仰」的特徵。

a 「信」是一種位際關係

人與人之間的互信是一種「位」與「位」之間的關係，一種知識的分享。藉着這種分享，對方的知識、見解、關懷變成我的知識、我的意願，我的行動的「一部分」，甚至於我們能說對方本身也成爲我存在的依據。

b 信靠恩惠

互信的關係取決於對方的自由行動。譬如有人告訴我，他的感覺、他的喜好、他心情的好壞……這樣的自我顯示完全出自對方的意願，也唯有他主動的陳述，我才能知道，才能相信。所以這種「信」的關係是以對方所賜的自我顯示的「恩惠」爲先決條件。

c. 信有服從、尊重的特質

因爲我們對某人的感覺、計劃、動機和他的誠實不能有絕對的把握，所以在相信別人的時候，我們尊重他，承認他的誠實，而接受他的話，就好像是服從他一樣。所以人與人之間的互信具有服從、尊重的特質。

貳 基督信仰

基督信仰是什麼？很顯然的，基督信仰是受耶穌基督影響所產生的對神（天主、上帝）的信仰。茲簡要說明如後：

對天主的信仰

基督信仰包括對神的信仰是衆所周知的。一般人也很清楚：基督徒就是相信神的人。具有代表性的信經便是以信神的字句開始的。「宗徒信經」開宗明義第一句就是「我信全能的天主父」，主日感恩祭禮——彌撒的信經也以「我信唯一的天主、全能的聖父」爲首。

1. 信天主的主要因素

信理

基督徒信仰的特質

相信神的實在性，肯定神為萬有之源並統御一切，這是信天主的首要條件，雖然神不具形象，無法捉摸。信神指基於某些理由（或跡象）經過理智的推斷後，確認神的實在性。如此肯定無法看得見的神的存在，表面上看來與上一節所說五種信的第一種頗為近似，然而其間也有極大的區別。

在宗教的用法中，信天主不限於承認神的存在，而且以天主的實有性作為生活的基礎。信天主指把神所喜愛的視為自己努力的對象、行為的規範、進退取捨的依據，人生所追求的目標。如此對神的信仰包括常願接受神所啓示的，及神對我們所要求的一切。這樣的信與上文所說的第三種信（相信別人的話）、第四種信（相信對方的誠意）、第五種信（心甘情願相信並依靠別人）有相同之處。

以上所舉信仰神的因素均包含在第二屆梵蒂岡大公會議對「信仰」所作的詮釋中。按啓示憲章第五節的教導——信仰是一種「服從」，藉着它「人自由地把自己整個地託付給天主，『對於啓示的天主盡理智與意志的信從』，並心甘情願順從天主的啓示」。

2. 信仰天主的核心

信仰常被誤解，以為那只是承認神的存在而已。當然，對神的實有性加以肯定，是信天主不可或缺的條件，但對神的信仰絕不限於此一理智的行為，只確認神的存在，並不是對天主信仰的核心。

為了明白對天主信仰的本質，我們可以梵二的教導為出發點，啓示憲章第五節很清楚地指出：藉着信仰「人自由地把自己託付給天主」。這意味着：信天主就是把自己完完全全的交給天主，以祂的旨意為旨意。換句話說，就是把自己「孤注一擲」地依恃、信靠上主。這樣的信可以進一步說明於下：

當我們說藉着信仰「人把自己託付給天主」時，「自己」二字指的是一個完整的我，即與生俱來

的及後天擁有的，個人與社會、物質與精神……各方面所組合成的這個我。也就是父母遺傳於我的，兄弟教導給我的，我生長的時代、環境、我的天賦、我的個性……我後天努力所擁有的，人生過程中所經歷的快樂、痛苦、成功、失敗……以及我對社會、國家的希望，對自己的期許，對將來的憧憬等等。簡單地說：信天主，是把自己整個託付給天主，面對並接受所有的優點、缺陷、才幹、成功、失敗並且以依恃的信心將這一切託付給天主。

這種「託付」行為就像把錢存入銀行，或度假時委託鄰居看管房子一般，因為我們相信他們能忠信處理所交付給他們的一切，以保障我們的權益，我們才把房子或錢財託付給他們。對天主的「信」更要這樣，我們信天主時，是以看不見的天主為生存的基礎，而毫無保留地將自己整個託付給祂。真正信天主的人像伯多祿一樣，憑着耶穌「來吧」一句話，便從船上跳下去，在水面上走向耶穌（參瑪十四28）。真正對天主信仰的核心是這種全然的託付，以不可見的天主為依據，將自己整個地孤注一擲。

啓示憲章第五節指出：藉着信仰人「自由地」把自己託付給天主。此一說法揭示信仰的本質與人存在的關係：神本為萬有之源，人既為受造物，不管人知道與否、願意與否，人的一切，其生、死、成、敗、快樂與痛苦均在神的安排之下。然而藉着信天主的行為，人自由地並以依恃的信心對自己整個的存在，及自己的生命與神的關係加以認同。

3. 信仰的特徵

藉着信仰，人以不可見的天主為基礎，而孤注一擲，將自己毫無保留地完全交付給神，這種對天主的信仰不是一件輕率的事，而是要以嚴肅的心情去從事的行為。另一方面，神既為萬有之源，人為

神所創造，因此信神本是合乎人性的「自然」行爲。信仰之所以困難，主要是因爲神是看不見的，是絕對的奧跡，並且祂又創造了一個充滿邪惡和痛苦的世界，容許無辜的善良百姓飽受天災、人禍的摧殘、欺凌，妻離子散、路有餓殍、豺狼當道、哀鴻遍野、衆欺寡、強凌弱……由於神的奧妙難測，使人深深地覺得信天主，並將自己完全託付給祂，雖然合乎人性，却也極爲困難。爲此人總希望得到神的啓示，以能明白神對人類的計劃。

基督徒對天主的信仰

基督徒對天主的信仰和上述對神的一般信仰頗爲近似，但因爲基督徒以耶穌基督的教導爲其思想和行爲的準繩，所以他們對天主的信仰也就具有其特質。而這種受耶穌的教導，受祂言語、行爲影響的信仰，我們稱之爲「基督徒的信仰」。此信仰的特徵可以歸納爲下列兩點：

1 基督徒所信仰的神是耶穌基督所啓示的天主。這天主是在以色列的歷史中，藉着行動啓示自己的天主。祂曾引領以色列人離開埃及。在頒佈誡命之前，天主以此解放工程爲自我稱呼：「我是上主，你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所（出二十二）。這天主也是在耶穌基督身上，以祂的死亡、復活啓示自己的天主。因而在新約中祂常稱之爲「那使耶穌基督，從死者中復活的天主父」（引迦一1；格後四14；羅八11）。簡言之，基督徒所信仰的神是那在以色列歷史中，並且藉着耶穌基督的降生、言語、行爲、死亡、復活啓示自己的天主（參閱希一1-2。啓示憲章第二、三、四節）。由於基督徒信仰基於這個啓示，所以他們的信仰自然具有其特質。

2 歷代教會的信仰。天主在以色列的歷史中和藉着耶穌基督所進行的啓示工程，在二千年前左

右就已經完成了。然而天主在以色列歷史中，及在耶穌基督身上所啓示的隨着宗徒和歷代的基督徒——聖教會傳授給我們了。所以「基督徒的信仰」也可以稱之爲歷代教會的信仰。在這二千年漫長的歷史過程中，不只是信仰的表達有所改變，而且對啓示的內涵也有激烈的爭論，致使教會發生分裂。雖然如此，東方和西方教會，東正教、羅馬天主教和基督教都同意一些自古流傳下來的信仰格式——信經。以信經爲準繩而相信上主的信仰，就是所謂的「基督徒的信仰」。因爲信經包含整個基督信仰的綱要，所以信經在慕道者的受洗儀式、感恩禮——彌撒以及其他特別而重要的教會場合裏都被採用。因着同樣的理由，信理神學的探討也常以信經爲綱要。信經既享有如此權威，下文將更深入的探討信經的來源及其歷史。

參 基督信仰的準繩——信經

英文的 *creed* 一字是指一個人或團體的基本信念，及表達此信念的格式。*creed* 源自於拉丁文 *credo*，而 *credo* 正是基督徒所使用的拉丁文信經的第一個字。信經概括基督徒的基本信仰，並清楚說出基督徒是以何種信念爲其生活的基礎。

早期的各地教會各有其不同的信經，藉着這種「信經」，各地方教會以大同小異的格式，綜合他們所認爲的基督信仰的要點（參閱 D.S. 1-76）。經過歷史的沿革，兩篇信經：即所謂的「宗徒信經」（Apostolic creed）和「尼亞信經」（Nicene / Constantinopolitan creed）享有特殊的權威，而成爲具有代表性的信經。以下我們將簡要研究此兩種信經的歷史，並指出其中所呈現的基

信徒信仰的特質。

信經的歷史

1. 「宗徒信經」

宗徒信經可溯源到第二世紀末葉：羅馬人依玻理 (Hippolyth) 在他公元二百一十五年左右所完成的著作中，曾描寫當時聖教會的授洗儀式。既然依玻理的記述反映出更早的受洗禮儀，所以我們得知：在第二世紀末葉，慕道者在受洗時，曾先後被問以下三個問題：「你相信天主，全能聖父嗎？」「你相信耶穌基督，天主之子，由童貞瑪利亞因聖神誕生，於般雀比拉多執政時，被釘在十字架而死，後被埋葬，而於第三日從死者中復活，升了天，坐在聖父之右，將要降臨此世，審判生者、死者嗎？」「你信聖神、聖教會及肉身之復活嗎？」(參閱 D. S. 10) 當慕道者對每個問題答覆了「我信」之後，他就藉着浸入水中而領受聖洗聖事。

第三世紀時，慕道者的人數增加了，為使他們在正式入教前，有較為周全的準備，因此在大約三年的預備期間，慕道者已經能參與一些教會的禮儀。在領洗以前，把「信經授予」他們——意即口授一種有連貫性的希臘文信經文句(參閱 D. S. 11)，並使他們在領洗前都能背熟。

第四世紀羅馬教會開始在禮儀中採用拉丁文。於是上述的信經也被譯成拉丁文。經過些微的更改後，普遍為西方教會所接受。第九世紀查理曼大帝 (Charlemagne) 規定，在其轄區內，聖洗禮儀都應一律採用這信經(羅馬於第六世紀到第九世紀採用尼西亞信經)。

以上所述的信經被稱為「宗徒信經」。這名稱於第四世紀時已被採用。當時盛傳：此信經是由十

二位宗徒編成的，每一位宗徒提供一句，因而整個信經有十二句。這種傳說爲人所深信，流傳於西方教會中，且成爲中世紀藝術作品的重要題材。因爲東方希臘正教並未採用此信經，也未有此傳說，所以自從十五世紀的佛羅倫斯（Florence）大公會議時，這傳說的真實性受到懷疑。以後雖然歷史學家有根據地否定了所謂的宗徒信經出自宗徒之手，但此名稱仍有其深厚的意義：此信經忠實而扼要地表達從宗徒傳下來的信仰要點。

2. 尼西亞信經

公元三二五年於尼西亞所舉行的大公會議，曾駁斥亞略派的異端，並肯定了聖子是與聖父「同性同體」的（參閱 D. S. 125）。公元三八一年於君士坦丁堡召開的另一屆大公會議中，重新認可尼西亞大公會議所通過的信經，並加上有關聖神的天主性的教導「我信聖神，祂是主及賦予生命者，祂是由聖父所發的，祂和聖父、聖子同受欽崇，同享光榮。祂會藉先知們發言。」（參閱 D. S. 150）由於上述的歷史背景，這信經就被稱爲「尼西亞信經」。因爲它反映出有關聖子和聖神的天主性的爭論，所以藉着更具發揮性的神學術語，表達教會的信仰。

尼西亞信經普遍受到東、西方教會，天主教與基督教會的接受。自第六到第九世紀羅馬教會於聖洗禮儀中也採用尼西亞信經。公元五八九年多來多（Toledo）會議規定，在彌撒中應採用此信經，十一世紀教宗本篤八世規定於主日彌撒中應誦唸此信經。第二屆梵蒂岡大公會議的禮儀改革，准許彌撒中除尼西亞信經外，也可採用宗徒信經。

從信經看基督徒信仰的特質

由信經本身及其歷史，我們可以更深刻地了解基督徒信仰的特質。

1. 基督信仰——對訊息的答覆

按上文的探討，所謂宗徒信經的最早因素是取自羅馬教會的授洗禮儀。慕道者經過一段漫長的預備期，從信友口中得知基督的喜訊，並加以接受。在領洗前，他被問：「你是否相信我們給你講過的有關天主父，耶穌基督和聖神的喜訊？」慕道者則答以「我信」。這種宣信方式，反映出信仰「出於報道」（參閱羅十17），其內容不是信友自己想出的一套哲學思想，基督信仰乃是對所聽到的訊息，加以接受和贊同。

2. 信仰和皈依

自古以來，在聖洗禮儀中，慕道者要先棄絕魔鬼、棄絕牠的一切行爲和誘惑，然後才宣誓他的信仰。這種禮儀表示：棄絕魔鬼和信天主不是兩個不相關的行爲，而是皈依天主這一行爲的兩面。皈依的消極一面是棄絕魔鬼、棄絕邪惡；積極的一面是奔向善，信天主。由於信經與皈依和洗禮的關係，當教友每次誦唸信經，而宣誓信仰時，好像是重發「聖洗誓願」，棄絕魔鬼和邪惡而皈依天主。

3. 信仰與敬禮

由教會的歷史我們知道，信經早已在教會的重要禮儀、即聖洗聖事及感恩禮中誦唸。這種信經與禮儀的關係正如在日常生活的人際關係，相信某人就是尊重他。同樣，信天主就是朝拜祂，就是在日常生活中，將自己的一切完全託付給祂，這是對天主最崇高的朝拜。

4. 以信經爲準繩的信仰乃是基督徒的標記

早期的教會把信經稱爲希臘文的 Symbolon，指的是符節、信物（符節是古代用爲憑信的器物，刻於竹、木、金、玉之上，剖爲兩半，各執其一，相合以爲徵信。）當教會稱信經爲 Symbolon 時，就表示相信信經中所指的天主，乃是基督徒的標記。也就是說：在具體的生活中，相信天主是創造主、救世主和賦予生命者，如此的信仰是名副其實的基督徒的標幟。

5. 個人和團體的幅度

宗徒信經以「我信」開始，而尼西亞信經則以「我們信」爲首，這很扼要地表達出基督信仰有個人和團體的幅度。

真正的信仰必須有個人的幅度：信仰並非僅對某一真理加以贊同，而是按照梵二的教導，藉着信仰將自己整個託付給天主。因此我信天主，便是把我的生命和死亡託付給祂，以祂爲我生命和死亡的意義的憑藉。人都尋找自己生命的意義和保障，在信天主的事上，沒有人能代替我。因此真正的信仰必須有此個人的幅度。

基督徒的信仰也須有團體的幅度。由於對天主的信仰，信友加入一個信仰的團體——來自不同的文化、種族、國家的人，屬於天主教、基督教、東方和西方教會的人都宣誓同一個對天主的信仰。而且不僅與我們同時代的無數人屬於此一信仰團體，就是那些在羅馬帝國時代，受迫害並犧牲性命的殉道者，以及歷代教會千千萬萬的男女信友也都是此一信仰團體的成員。由此可見，個人和團體的幅度二者都是基督信仰不可或缺的因素。總括來說，每當基督徒宣信時，他必定會說：「我信」；同時因他參與了信仰的團體，因此他也必定和別人一起說：「我們信」，這兩個幅度是相輔相成的。個人的信

仰由於團體而得到支持與鼓勵，並且在團體中得以發展；同時，個別的教友也能對團體的信仰有所貢獻。因着基督徒信仰的這種性質，它不僅合乎人性，並且還能促進人的全面發展；因為它除了強調人的個別性外，也同時重視人的團體性。

金魯賢教授在西德的講詞

阿仁譯

諸位女士、先生、及我可愛的朋友：

六年以後，我們將慶祝著名天文學家及傳教士湯若望（一五九二—一六六六）四百週年誕辰。這名耶穌會士生於科倫，死於北京，一生奉獻於在中國傳播福音與文化交流。今天我在德國很高興能作講演，並以中國人和中國教友的名義為德國人和德國教會帶來衷心的祝賀。

四百年前，當中國人第一次見到歐洲人時，他們的相貌是紅髮、藍眼、高鼻梁。中國人非常驚異和開心。但德國人也同樣地驚異中國的地大物博，人民異樣的風俗習慣，神祕的笑容和服飾。在那個時代中國的確是在太遙遠的異方。你們知道嗎？湯若望寫家信要得到家人的回覆，需等待三年之久。那時的中西交通唯一的是帆船，必須繞道非洲到西歐。對德國人來說中國文化，一方面看來有無限的誘惑力，另一方面是舶來品並感到神祕。由於兩國人民的風俗習慣如此不同，他們彼此間就像有月球人般的隔閡。

感謝科學的進步及科技的發展，我們今天的世界已縮小了很多。從北平到科倫坐飛機僅需十二至十五小時。或者一個人坐在自己房間的電話旁，撥電話號碼就可和上海的友人馬上直接通話了。但我們兩國人民是否真能彼此了解？是否我們實在因科技的進步聯繫得更緊密了些呢？

我們已經進入太空旅行的時代。我們研究太空船從月球或水星上攝取的照片。但由於許多成見和知識的不足，無論個人之間的或兩國人民間的資訊付之闕如。對中國大陸的天主教也有同樣不了解的

情形。人們散播的新聞往往和事實不符。另有些新聞鋪張或者顯然歪曲事實。同樣對我私人和我的作為散播不實的報導。我到這裏來作這次學術演講，希望也能對這些事有些裨益。我們必須學習以真理及純正彼此談話。

對我們不但有壞的報導，也有值得珍惜的報導。德國人士到中國去，總會努力嘗試保持客觀，並對所見所聞沒有成見。這些日子我到德國來是應 Herder 公司的邀請。我很感激這一邀請。我也感謝那些請我今晚演講的人。我邀請大家想起這是天主賜予的恩惠。希望在我們和我們兩國之間，交換經驗並發展友誼。我們期待着我們所做的能得到天主的祝福。

我們考慮過的題目，有「從中國看世界教會與地方教會」及今晚的題目：「從中國看遠東的基督信仰」兩個。我明白兩個論題都很難講，更由於我的學問有限，能說的很少。我所知的一定沒有你們的多。所以我將對中國的過去和現在特別以我的經驗來觀看現時代中國人的基督信仰。我也願意描述一些具體的結論，以供大家討論及付諸實踐。

壹 中國教會簡史

首先我願意對中國教史做一個簡短的回顧。遠在第七世紀初，聖伯尼法斯還沒有到德國，還沒有成為美因茲的總主教前，唐朝（六一八—九〇七）的時代，在中國皇帝的盛世，基督教義傳到了中國。有聶斯多略派傳教士循着絲路到了中國，建造了教堂，也有了許多信徒。這些第一期的中國信徒延續了約二百年。後起的皇帝禁止外來宗教，聶斯多略派教徒就在中國的土地上消逝不見了。

十三世紀初，成吉思汗的兒子忽必烈，在中國建立了元朝（一二六〇—一三六八）。北平成爲首都。這些元朝皇帝們實行「門戶開放」政策。他們對宗教的政策也比較容忍。爲此方濟會傳教士能來到中國，沿着絲路兩旁地帶，建造教堂，成立基督信徒團體。一二九八年義大利方濟會傳教士蒙高維諾（一二四七—一三二八）與德國方濟會士科倫的阿諾特在北京建立了總主教區。他們在蒙古人中尤其在上層階級有了許多信徒。在中國把天主教傳開，例如在江蘇省的揚州，福建的泉州等地都建造過教堂。甚至基督徒有了不少的特權。但方濟會士在蒙族人中傳教成功了，對於漢族人則稍爲遜色。那時絕大多數的漢人不知道有福音。在十四世紀中葉蒙古朝代被推翻，約在一三五〇年。明朝（一三六八—一六四四）興起，漢人執掌政權。由於朝代的更替，教會又完全消散了。

明朝末年，當利瑪竇與羅明堅兩位義大利教士在南中國廣東的肇慶建立教會時，基督信仰的情勢才另有起色。

對你們來說，利瑪竇（一五五二—一六一〇）是一個聞人。四年前爲慶祝他到中國的四百週年，在中國大陸、歐洲、美國等地都有過慶祝，舉辦了許多研討會並出版了專論的書籍。利瑪竇被譽爲偉大傳教士的典型；在那個時代他就看清楚瞭適應及本地化在傳揚福音上的重要性而畢身拳拳奉行。我們今天應該如何則效他的榜樣呢？

東亞宗徒聖沙勿略·方濟各（一五〇六—一五五二）充滿傳教熱忱，却没有能打開中國的門戶。一五五二年，孤獨而被棄地在南中國的小島上用，遙望中國大陸而逝世。上智安排很耐人深思！在那年聖沙勿略如此淒涼地去世，利瑪竇却在義大利出生了。他將實踐沙勿略的遺志。利瑪竇在羅馬不但研讀了哲學、神學，也研究了天文學。他由葡萄牙政府得到傳教士的執照，被核准由里斯本出發到澳

門，使有可能進入中國內陸。

在那些日子傳教士們須面對這個已有四千年歷史的非基督文化，及如此高的道德水準。有些歐洲人傲慢地看這一文化——利瑪竇則沒有走他們的路線。他一到中國馬上開始以耐心和愛心研究中國文字和風俗習慣，他取了適應與本地化的路線。他做了長久的反省和各種方式的經歷之後，採用了宣傳福音實際可行的方法。他不但受到中國上層社會的歡迎，也為一般平民百姓所接受。

利瑪竇觀察了中國人的兩個重要特質：第一，對中國著稱的哲學家及思想家孔子，普遍而深刻的尊敬。第二，對父母祖先有非常孝愛的赤子之忱。每逢節期，沒有人忘懷敬祖；例如在遺像前或牌位前擺設食物。他對這些風俗習慣表示同情，終於以中國士人的打扮完全接受儒家文化的傳統。他不論在著作或談吐中，常加以引證中國哲士們的話。他的想法是：「走這樣的路線，福音更能夠為中國人所了解」。

利瑪竇的這一研究，使他獲得許多中國學者的深刻友誼，又因了他的友誼，其中許多人後來成了基督信徒。其中有當時的大官，如李之藻（一六三〇歿）、徐光啓（一五六二—一六三三），後者官至宰相。由於這些人的關係和其他人的友誼，利瑪竇甚至能成功地進入朝廷。也經由他歐洲的科學介紹到中國，基督宗教的這種本地化，使它在中國能存在、扎根成長。

從對教友的統計上，我們可以看到利瑪竇的傳教方法是對的。一五八四年中國只有三名教友。一五八五年：十九人。一五八六年：六十人。一五八九年：八〇人。一六〇三年：五百人。一六一〇年：二千五百人。一六三六年：三萬八千二百人。一六四八年：四萬八千一百八十人。一六七〇年：二十七萬三千七百八十人。教友的成長率很穩定。但這一好景未能持久，由於魔鬼在中國的傳教園地

上已撒了邪惡及不和睦的種子。

道明會士與耶穌會士當時在任何問題上都是對頭。彼此在歐洲特別在羅馬爭辯不休，而延伸到中國。此外，葡萄牙和其他的殖民勢力的對立也有很不利的後果。自從發現印度和印度洋之後，葡萄牙是首先獲得殖民勢力者，他們由教宗那裏獲得了保教權。葡王從教宗亞歷山大六世（一四九二—一五〇三）手中得到一張勅書，教宗公開鼓勵葡國的保教權。其他殖民勢力較後也在遠東擴張起來，例如法國急起直追，在傳教事務上和葡萄牙的保教權尖銳地競爭。於是歐洲的保教權爭奪，便不偏不倚地作爲政治上的殖民政策。

現在我們來談一下上面已提及的禮儀之爭。絕大多數的耶穌會士認爲在中國普遍舉行的祭孔祭祖是文化性的禮節，所以進教後的基督徒可以照常去做。但道明會士和其他法國籍的傳教士則堅持祭祖是迷信，所以爲基督徒在禁止之列。他們原則上拒絕中國文化，給中國天主教徒張先生、孫先生……改爲葡萄牙姓氏如「提雅士」或「達·高斯塔」等……有這種需要嗎？這些殖民主義者和他們的隨從者只顧他們的利害關係，教會的好處却被他們拋棄了。

中國的康熙皇帝（一六五五—一七二三）是一位智慧和開放的君主。他本來對基督教信徒很友善，尊重有道德學識的傳教士如湯若望、南懷仁等。他對福音教訓有極高的評估，特別關懷基督博愛精神。當他研究了傳教士之間的禮儀之爭，感到很失望。他想傳教士們的道德是表面的，他們實際上很自私，貪婪權勢，充滿陰謀。但由於他對耶穌會士的同情，有意結束這一戰爭，並聲明敬孔和祭祖只是文化的（而非宗教的）意義。道明會士不理睬皇帝的這一聲明，不但沒有放棄他們的攻擊，反而更進一步地鬥爭。

教宗格肋孟十一世（一七〇〇—一七二一）派遣安底亞基宗主教多羅（一六六八—一七一〇）到中國，以教廷代表身分宣布中國禮儀的禁令並付諸實行（一七〇五）。他與福安代牧顏璋（一六五二—一七三〇）——巴黎外方傳教會士最反對中國本地化的分子到北平。康熙皇帝接見他們二人。他把在寶座後面匾額上的四個中文大字指給顏璋看，並經翻譯問他是否知道那些字的意思。顏璋回答「不知道」。皇帝說：「你不認識中國字，也不能說中國話。你憑什麼能判斷中國事務？你好比一個人站在房子外面却爭論房子內裏所發生的事。你說話沒有根據。離開中國！」多羅也被押解回澳門，葡國總督把他關進監獄，由於他沒有葡王「保教權」的核准，就想在中國指派總主教。

多羅去世以後，教宗格肋孟十一世派遣另一特使，名嘉樂 Mezzadba 的，於一七二〇年帶着教宗禁行中國禮儀的「從那天起」通諭到中國。皇帝接見他時問道：「我看到你們西方的畫上人添加了翅膀。你認為真有這樣的事嗎？」嘉樂回答說：「沒有，沒有一個生翅膀的人。畫家們要用翅膀來象徵天使們的行動便捷」。皇帝答辯說：「朕了解你的話。我們中國人不懂你們的話，所以我們不明白你們所象徵的事。你是西方人，不會講中國話，怎能決定我們的事呢？這是朕發問的主題」。

教宗不理會皇帝的聲明，堅決要中國天主教徒放棄祭祖，違者受開除教籍的罰。當皇帝知道傳教士們執行教宗的禁令時，就把那些教士統統驅逐出境，不許再在中國傳教。

這時中國天主教的尷尬情況不難想像。依據羅馬的禁令，天主教徒為保存信仰就不能做中國人了——由於所有中國人，任何人都都不例外，常舉行祭祖敬孔的禮儀。由那時起天主教孩童就應該放棄入學了，由於當時中國的教育主要的是孔子的思想。自那時起天主教徒受到社會的摒棄，他們變成了二毛子、下民。

一 何宗教要求信徒放棄自己的文化和風俗習慣，還能在該國生活發展嗎？

教宗魯莽地介入中國事務，使中國的基督信仰衰退。當時中國天主教約有三十萬人，禁行禮儀後很快減到二十萬。這些教友大多是農人、漁夫，是被社會輕視而孤立的鄉下人。

兩百年後，羅馬改變主意，並解除了禁行禮儀的規定。現在中國人敬孔祭祖受到鼓勵。在台灣有許多聖堂中，現在聖多瑪斯阿奎那像和孔子像一起懸掛。在追思已亡節，基督徒拿着他們最喜歡的飯菜，供在他們父母祖先的墓上（譯者案：此說法與事實並不符合）。這種變通確實不錯，一定比固執於錯誤更好。但這不是改變得太遲了嗎？敬孔在那時有生存問題迫切需要的時候，羅馬却禁止了。當中國人大家已經不把孔子看作一回事時，羅馬却允許敬孔了。在這事務上蒙受的損失已經無法彌補。人能承認過錯總應該算一件好事。如果人能反省及此，至少他將來能不蹈覆轍。我的見解是教會在中國禮儀問題上的錯誤，是把教會和殖民勢力攪亂地扯在一起。他們遺忘了基督的教訓相愛，以及所有人生來都是平等的，他們使其他國家變為基督徒，同時又使他們受殖民勢力的管轄。

一八四二年，中國的門戶又為傳教士開放了，這是鴉片戰爭以後，清帝被英國勢力強迫簽署「不平等條約」的開始。在條約中有：「從現在起外國商人可以在中國各地銷售鴉片烟……，傳教士們可以在中國各地傳播福音」。基督徒以武力強迫別國人民接受鴉片，對基督徒而言是極大的不幸。自由傳播福音與自由販賣鴉片搞在一起是教會的恥辱。西方的列強利用基督信仰來擴張它的政治影響。羅馬教廷與列強勾結一起並將中國教會和列強分贓。

葡萄牙勢力衰退之後，法國的「保教權」在中國的天主教傳教事務上取而代之。法國傳教士得到「獅子的分贓」(“Lion's share”)：北平，天津，上海，河北，江蘇，江西，廣東，雲南，浙

江；比利時傳教士得到內蒙一帶；德國教士們得到山東省一帶。傳教士購買地產，建造教堂，設立學校和醫院。絕大部分的傳教士都是良民，為中國教會獻身。但可惜少數則不然。例如在上海震旦大學的校長就聲稱：「震旦嘛，是法國的！」

在許多中國人的眼裏，傳教士僅代表各該國的利益。基督教（天主教與耶穌教）是一個西方的宗教，是為西方的，而不是為中國和中國人民的。傳教士有許多特權，許多基督徒濫用這些特權。例如用傳教士的特權聲威，興起不義的訴訟，欺侮他們的鄰居同胞。因此許多人不滿、震怒反對基督徒及傳教士。一九〇〇年拳匪興起，他們的口號是「扶清滅洋」（包括基督徒，半洋鬼子！）為消滅拳匪之亂有包括德意志的八國聯軍，派遣艦隊到中國。包圍北平之後，逼迫中國訂立城下降書，賠款四萬萬銀圓（一銀圓約抵勞工半月的薪資）。八國聯軍雖然撤退了，但中國人的忿怒對洋人和基督教會有增無已。

日本侵略中國以後，梵蒂岡有更不幸的錯誤。他們在東北急忙承認日本人建造的傀儡「滿州國」。宗座代表秦寧總主教又給所有天主教主教神父及教友下令：對日本的侵略要絕對保持中立。這種立場當然深深得罪了中國的愛國志士。日本、義大利和德意志的納粹黨人組織了「軸心國」，梵蒂岡地處義大利境內又是天主教的中樞，中國人會做怎樣的想辦法？

從利瑪竇開始（一五八三），除了南京曾有一位中國主教外，三百五十年間沒有一位中國主教；所有主教都是外國人。一九二六年首次祝聖了六位中國主教，但僅安排在不重要的教區。在三十年代梵蒂岡的趨勢改變，第二次世界大戰後，一九四六年獨立聖統建立，北平獲得第一位中國總主教並為樞機。但已為時太晚了：一九四九年毛澤東在中國掌權。我們不可小看政治上的更替，因為它的意義

是一切西方的殖民帝國主義完全消滅，並使中國完全獨立，也獲得了國家的自尊。

在這一極困難的情況下，中國天主教遭遇了新的大災難。教廷禁止中國天主教徒與人民接受的共產政權合作。例如禁止天主教徒閱讀共產黨發行的日報、雜誌和書籍。禁止參與共產黨組織的商會，及所有的組織等。當中國人在朝鮮半島打美國人時，梵蒂岡任命一個美國人爲揚州（江蘇省）主教。你們可以想像，假如在二次世界大戰時梵蒂岡在科倫任命一個法國人當總主教、或者一個德國人在里昂當總主教，情何以堪？

中國天主教被迫陷於這樣的進退維谷：要做一個天主教徒不能做中國人。當外國傳教士完全離開中國，或者更好說被逐之後，梵蒂岡不願意任命任何中國新主教，中國天主教自己向前邁進，選出適於當主教的人來並予以祝聖。被選的名單寄送教廷，但得到的答覆是凡膽敢擅自祝聖者，受被開除教籍的處罰。

從中國天主教的這段歷史，我們學習到三件事：

一、教會必須植根在每個民族及其文化中，信仰必須深入民間，必須與人民的命運生死與共。

二、所有牧靈工作，須以本位化爲基本的原則。

三、教會必須揚棄殖民勢力而獨立，並實現地方教會的自治。

每個地方教會應該能決定自己的命運。中國教會有它自己的經驗，也知道羅馬教廷有一個世界性的政策，必須努力於各民族和權力的不同利害的均衡。這不是一個簡單的任務。

中國天主教徒是天主教徒，我們願意保持爲天主教徒，不想成爲誓反教或東正教。我們接受梵一及梵二大公會議的基本原則。我們正在嘗試將梵二大公會議付諸實現。由天主的保佑我們能自治，發

展我們的地方教會。我們有勇氣和智慧，也祈求有神恩以達到目的。

今天我們已經開放了六百多座教堂，包括北平和上海的主教座堂。上海附近的佘山建有很大的朝聖教堂，已經重新開放了。我們有六座地方修院，和一座全國性的修院。我們的（上海）教區建立了一個研究中心，以出版書籍和雜誌。最近我們成立了一個天主教學者聯誼會，我們對未來充滿信心。

貳 世界教會與地方教會——一個中國人的看法

我現在願意討論第二個題目：從中國人看世界教會與地方教會。

什麼是地方教會？什麼是世界教會？只有澄清了這些名詞之後，才能繼續討論。地方教會是一個有伸縮性和適應性的觀念。每個基督徒團體是一個基本的，在某種意義之下的地方教會。一個教區是一個完全意義的地方教會。一個地區，一個國家，一個洲也像似一個地方教會。科倫就像上海一樣是一個地方教會。羅馬教區也是一個地方教會一如義大利教會，歐洲教會，斯拉夫教會一般。

世界教會或普世教會寧可說是一個抽象的名詞：由於沒有一個地方存在着這樣的教會；存在的只有地方教會。也許以「完全的教會」（vollständige Kirche）或「全部的教會」（Gesamtkirche）取代「普世教會」更好。「全部教會」以整體而言存在於每個地方教會。因此在每個地方教會存在着完全的教會。「只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和衆人之父，祂超越衆人，貫通衆人，且在衆人之內」（弗四5-6）。

教會是一件聖事，就是說爲許多人同天主的親密結合、也是全人類同天主結合一體的記號和工

具。這表示在外觀下，含有它本身的奧跡：天主奧祕的工程。在許多奧跡中，我們至少可以發瑪兩種：

一 在聖多瑪斯阿奎那的聖體詠「照雅請讚頌」內我們這樣祈禱：

10 我們奉祂的命令：

祝聖餅酒

作為救恩的犧牲

19 不可懷疑，

請君牢記，

祭品可以剖分，

每分都是耶穌全身。

20 餅形酒形隨意分，

分的只是外形，

基督聖體，

毫無所損。

Docti sacris institutis

Panem, vinum in salutis

Consecramus hostiam.

Fracto denum sacramento

Ne vacilles, sed memento

Tantum esse sub fragmento

Quantum toto tegitur.

Nulla rei fit scissura;

Signi tantum fit fractura:

Qua nec status nec statura

Signati minuitur.

教會也是這樣：每個地方教會是完全的教會，它不缺少什麼。所有的教會一起是完全的教會。

二 在聖三節的頌謝詞裏我們歌頌：

主、聖父、全能永生的天主！祢和祢的獨生子及聖神，只是一個主、一個天主：不是單獨一位，而是三位一體。我們因着祢的啓示，堅信確認祢的光榮和祢聖子的光榮與聖神的光榮毫無差別。因此

在承認真實永恆的天主時，我們頌揚三位分明、性體唯一、尊威均等。

真是很美的頌謝詞！

在全部教會與地方教會的關係上豈不是同樣的嗎？世界上教會的分別、唯一、均等，反映出天上三位一體的奧跡。

因此在各地方教會之間的關係上我們必須注意，最重要的是彼此相愛、相通、參與、團體精神——不是權力與法律。以愛做出發點，傳教士去宣講福音。一個地方教會已經建立，他們就應該引退，不要抓住領導地位數百年不放。要把聖若翰洗者的話據為己有：「祂該興旺，我該衰退」。

我們的教會是天主的新子民，它由基督所建立，使眾人得救。為此教會是為所有民族和國家開放的。它是一個「在旅途中的」朝聖旅行指向天上的耶路撒冷。當它在一個新地方宣講福音時，並不和那裏的文化糾纏不清。

教會起於東方，起於猶太，為此它開始時有許多東方的特質。它發展在西方：希臘主義，拉丁主義，福音，猶太主義在西方發展成爲西方基督教。希臘與拉丁兩主義緊密結合，今天令人難以區分。

初世紀教會是一個本土化的卓越榜樣。較後拉丁主義佔了上風，強調的是權力和法制。當然，教會需要有一定的制度，但不需要限制彼此相通、兄弟友誼、平等意義的相愛。今天我們面臨的任務是對新文化的本土化和結合。每次與另一個文化結合，教會會變得更富麗堂皇。這是我們教會的生命力，哪裏單調與「清一色」，表示那裏教會停滯和衰退。基督信仰並不消滅多采多姿而要使其更趨圓滿。所有民族國家多采多姿的各種文化都是它的豐富寶藏。

最近我讀了里昂總主教雅博·杜谷特樞機所著的一本書，我感到它富有靈氣，我在這裏引用幾

句：

許多人想，信仰必須純粹和理想，人必須以數千年來不變的觀念表達出來。但事實上，基督徒信仰只能結合在一個地方性的文化上去發展。天主的聖言，包括聖經在內，是用人間語言表達出來的，為此具有一個民族文化的特質。

信仰「言」，天主子能在不同的文明和不同的文化中體驗、生活表達出來，在本質上沒有任何變更。我們還可以更進一步地說：尤其在多采多姿和不同的時間與地域，天主的聖言發展祂的無限力量。我們無法束縛天主大能的手臂。

由於天主聖言已經進入了人類歷史，善與美沒有保留地啓示在這世界上了。基督對祂的門徒說：因着聖神的力量，你們將做比我更大的事業。因此教會面臨一個新的文化新的環境和新的挑戰時，總不會失望或感到生命的威脅。它的動態不是消極的，而是值得同情的。正因為它擁有真理，光明及永遠的生命，它充滿信賴和崇觀。

教會是基督的奧體。它依照天主預定的計畫在時間和空間的幅度裏成長。各民族國家文化的精粹來自天主，並由天主預見將成爲基督奧體的構成部分。任何一種拒絕能造成不可取代的損失。聖保祿宗徒說：「就如身體只是一個，却有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體：基督也是這樣。……若是一個肢體受苦，所有肢體都一同受苦；若是一個肢體受尊榮，所有的肢體都一同歡樂」（格前十二12，26）。

所以各地方教會之間的關係必須是：參與、相通、彼此相愛、尊重、幫助、不冒昧干預。沒有一個地方教會能壓迫另一個地方教會。……

我的看法，那些生活在宮殿裏的教會親王，不會了解在貧民窟裏生活的人們的痛苦和不幸，他們食物不足充飢，衣不蔽體。所有神父、修女，所有基督徒看到這些不幸會去幫助他們嗎？所以不要再干預！

在我們中國僅有三百萬教友，是一個極少數。但我們再次能做牧靈工作，我們努力奮鬥，我們有進步。我們歡迎和所有天主教徒，對我們弟兄友愛的人相通，我們參與他們的痛苦和快樂。

我既不是歷史家也不是神學家，我僅與你們分享一些我的經驗。衷心感謝你們。

參 結 論

再說一些話作為我的結論。

我童年時代在學校裏讀歐洲史時，已經特別對德國人民有一分特殊的同情。他們如此聰明，勤勞，有創造力，使我願意對德國人認識。不幸的很，在我的學校或鄰居中沒有德國人。

後來，我研究德國人對整個人類文明有很大的貢獻，德國教會也扮演了重要的角色。我的驚奇也更大了。這是我於一九四七年到歐洲，和願意學習德文的動機。在這時期，一到假期我都在德國、奧國或在羅馬的德國公學中度過。我遇到的那些德國人都對我很友善。有些友人一直保持到現在。雖然許多年來保持緘默，但他們對我來說是一直懷念不忘的，其中如藝術家 Georg Meistemann 這一家人。這次我到德國來是特地恭賀 Frau Prof Meistemann 夫人的八十歲壽誕。這樣我就有機會和你們大家會面。

德國人民的確是一個偉大的民族。不但在音樂、哲學、科學上有特殊的貢獻。神學家如卡爾·拉內；羅馬諾·瓜爾地尼；弗林格樞機等，這些名字常在我們的想念中。如果沒有德意志的天才，教會將是另一個樣子。我看了這些貢獻之後，承認更加了解教化工作的重要。

我以我所主持的修院，及上海教區的名義向你們致謝。經由你們對全德國和他們的整個教會致以衷心的敬意。

(譯自 *China Heute of Divine Word Fathers, May-June 1986*)

助理主教金魯賢

上接四〇六頁

第五天（十二月三日 星期四）

17. 「福傳大會的意義及目的」——單國璽主教
18. 在華人社會中如何以聖經做牧靈工作——宋稚青神父
19. 戶外活動

第六天（十二月四日 星期五）

20. 聖經在華人社會中如何起發酵作用——彭保祿神父
21. 聖經中的聖母——陳維統神父
22. 港澳聖經協會工作報告及檢討
23. 個人、家庭、小組讀經感受分享（每人三分鐘）——主持人：宋稚青神父
24. 惜別晚會（請每個地區事先準備節目）

第七天（十二月五日中 星期六）

25. 綜合討論及檢討
26. 謝恩的結幕典禮
27. 歡送餐會——祝你一路平安，再見！

教宗職務與至公教會的共融

張春申

梵二大公會議閉幕二十年之後，去年（一九八五年）召開了世界主教特別會議，共同評估二十年來大公會議善加採用後所有的成就，以及誤解和濫用後所有的偏差。會議的「結束報告」中，特別根據共融觀念來看教會的性質和結構；本文也自同一觀點討論至公教會中的羅馬教宗的職務；同時也藉梵二大公會議的教會憲章的第三章澄清中國天主教會內的一些思想。全文分三部分：（一）至公教會的共融；（二）聖統性的共融；（三）金魯賢教授對教會共融的解釋。

一 至公教會（天主的教會、基督的教會）的共融

1. 共融的基本意義

共融（Communion）按照字義該是共同結合。教會稱為共融，最爲基本的意義，一方面是天主聖父藉着耶穌基督在聖神內的自我通傳；另一方面是天主子民藉着信仰與洗禮，開始接受天主的通傳；於是天主聖三和天主子民共同結合——共融，這是教會。

天主聖父藉着耶穌基督在聖神內自我通傳的一切，由於事實上是針對天主子民，因此具體而論，包括好幾個層面的內容：有爲了天主子民生命層面的天主自己生命的分享；有爲了天主子民構成禮儀

團體層面的基督建立的聖事；有爲了天主子民團體之間的關係，以及團體對外關係兩個層面的來自耶穌基督的福音要求、永生真理、教會不同職務與神恩等等。以上的一切內容都是天主通傳於天主子民的。總而言之，可以稱爲構成教會的要素。藉着教會的要素，天主和祂的子民共同結合——共融；這是共融的基本意義。

2. 地方教會的共融

自基本意義相當容易地演繹出天主子民團體中的個人之間的共融。教友藉着信仰與領洗，每人都與天主共同結合，根據自己的身分接受天主通傳的教會要素，於是彼此之間共同結合在來自天主通傳的教會要素上；因此可說教友之間的共融是建立在基本意義上的共融。

但更應當注意自基本意義的共融，討論到地方教會的共融。關於地方教會本文不擬多加說明；爲了具體的需要，我們只簡單地採取一個意義。地方教會是已經深入社會生活的，而與當地文化相當和諧的，享有相當穩固基礎的，而且能在當地承行教會使命的教友團體。因此，不同的社會、文化中，存有不同的地方教會。早在聖經中已經有了不同地方教會的名稱——耶路撒冷教會、得撒洛尼人的教會等等。如同天主子民中個人之間共同結合於天主通傳的教會要素上，而彼此構成共融，不同地方教會更有理由承認彼此是一個共融的教會。

原來每個地方教會必然屬於不同的文化，深入固定的社會，不過構成它稱爲教會的該是上面所說的教會要素。因此，我們可以說一個教會（天主的教會、基督的教會），和許多地方教會。說一個教會因爲教會要素是共同的，正如保祿所說：「只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召，同有一個希

望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮，只有一個天主和衆人之父。」（弗四4-6），地方教會不是「一個教會」的部分，而是「一個教會」所有的要素通傳在固定的社會與文化中的天主子民團體。地方教會是「一個教會」的降生與代表；另一方面，仍舊可以說許多個地方教會，那是自不同的社會文化中的天主子民而言。保祿向羅馬教會問安說：「基督的衆教會問候你們。」（羅十六16）。這樣看來，所有地方教會既然擁有同樣的教會要素，彼此結合在教會要素上——共融。由於擁有的是共同的教會要素，所以一起共稱為「教會」，一個天主的教會（宗二十8）、基督的教會（羅十六16），一個至公的教會。

3 地方教會與至公教會的共融

教會在二、三世紀時，已經逐漸提出至公教會的名稱，所有信仰基督的地方教會構成一個至公教會。其實在新約時代教會早已含有至公的意識。即使起初只有一個耶路撒冷地方教會，可是在它的意識中自認是天主的教會，它將由耶路撒冷走向全猶大和撒瑪黎雅。為此，實質上地方教會與至公教會兩個概念是同時孕育的，即使名稱與兩者之間關係的發現是後起的。至公教會存在於每個地方教會中，每個地方教會代表至公教會，它不是至公教會的部分。至公教會原則上要擴展到普世，是普及各地的教會。為此，雖然至公教會具體地是存在於每個地方教會中，但是，概念上它並不與地方性有所關聯，而更是標榜所有教會團體的共同性及教會的共同要素。

如果不同地方教會之間彼此構成一個共融，那麼所有地方教會與至公教會、普及各地的教會之間的關係更是顯而易見的事了；所有地方教會的共融便是至公教會。事實上，教會學，一般而論，更注

意所有地方教會構成的一個共融：至公教會。

4. 共融、對立、分裂

共融——共同結合，基本上指的是天主聖三之自我通傳與其子民，共同結合的教會。根據這個基本意義，引伸出不同地方教會之間構成共融；以及所有地方教會是一個共融——共同結合於教會要素上，成爲一個至公教會。

共融概念中含有自由意願，因此與之相連的是對立，甚至分裂。本文不擬自基本意義上討論教會作爲天主救恩計劃中之共融，以及對立與分裂。簡單而論，對立是會發生的，因爲教會自天主子民而言是有罪的教會。分裂是絕對不會發生的，因爲耶穌基督許下：天天與祂的教會同在，直到今世的終結（瑪二八20）。

這裏特別要討論的是不同地方教會之間的共融、對立與分裂，以及地方教會與至公教會之間的共融、對立與分裂。

首先，地方教會是實現在不同社會、文化區域的教友團體。如果它深入固定社會與當地文化和諧；如果它承行教會使命於特殊民族中，那麼它的禮儀生活不能不與當地文化的象徵融合；它傳播的福音真理和實踐的福音要求不能不在自己的社會文化背景中註解出來。因此，地方教會不能不顯出簇新的面貌，會引起其它地方教會的驚訝，甚至對立。在教會歷史中這類的事並不稀少，比如公元四二九年君士坦丁堡宗主教奈思多略所講的聖母道理，便受到亞歷山大里亞宗主教濟利祿強烈反應。古代教會歷史中兩個地方教會由於道理上的不合而導致共融破裂的也是常有的事，比如厄弗所大公會議之

後，有一段時間，亞歷山大里亞地方教會與安提約基地方教會便是處在分裂情況之中。

不同地方教會之間的共融，產生真正的對立與分裂，根源上該是雙方關於共同接受的教會要素上有了歧見。奈思多略與濟利祿，以及兩個地方教會的對立，都是由於對基督的信仰上發生衝突。共融是結合於教會要素，對立與分裂來自雙方互指對於教會要素的不忠與破壞。

不同地方教會之間的共融產生對立與分裂，今日已不多見。由於教會在歷史中的演變，現代更受人注意的是地方教會與至公教會的共融、對立，甚至分裂問題。簡單地說，羅馬教宗的職務經過將近二千年的發展，愈來愈對教會共同要素肩負起保障、實踐和推廣的工作；也可以說至公教會作為普及各地的共融而論，受到相當嚴密的注意。在此情形下任何地方教會在自己固定的社會與文化領域中，如果推動較新的教友生活，難免不受到負責大公教會共融的職務所注意，因而對立的產生是不難了解的。

至此，我們自然會問，如果今日不同地方教會之間的共融產生對立，甚至分裂的威脅；如果至公教會與地方教會的共融產生對立，甚至分裂的威脅，將怎樣處理呢？是否天主聖三通傳於子民教會要素中基本上含有解決的方法？

一一 聖統性的共融

教會共融怎樣保障？對立與分裂怎樣解決？這裏只從梵二大公會議教會憲章第三章，抽出一些資料，原則性地作答。

1. 宗徒團與主教團(19—22)

「耶穌把這些宗徒們組成一個團體，就是一個固定的集合體的形式，從他們中揀選了伯多祿作為這個團體的首領。耶穌先把他們派往以色列的子孫，以後派往世界各國，要他們分享祂的權能，去接受所有的民族為弟子，去聖化、治理這些民族，這樣去傳佈教會，在主的領導下為教會的職員及牧人，萬世萬代，以至世界終窮。」

「由於主的規定，聖伯多祿及其他宗徒們組成一個宗徒團，基於同等理由，繼承伯多祿的羅馬教宗和繼承宗徒們的主教們，彼此也聯結在一起。……一個人接受了主教聖事的祝聖，保持着與主教團的首領及其他團員的聖統共融，就是主教團的一分子了。」

2. 主教團的權力(22)

「主教團在訓導與牧權上繼承着宗徒團，而且就是宗徒團的延續，只要與其首領羅馬教宗在一起，而總不與此首領分離，則對整體教會也是一個享有最高全權的主體，雖然這種權力沒有羅馬教宗的同意，不能使用。」(22)。

另外一個享有最高全權的主體是羅馬教宗。他以基督代表及整體教會牧人職務的名義，對教會有完全的、最高的、普遍的權柄，時時都可以自由使用。神學家對兩個最高全權的主體都有極豐富的研討。

本文所採用的神學意見，是教宗作為教會首牧的職務，是教宗作為主教團首領實施主教團的最高

全權的另外一種方式。換句話說，主教團是這樣一個教會最高全權團體，它可由教宗一人以主教團首領的身分獨自執行全權，也可由首領教宗與成員共同執行全權。教會全權主體只有一個，就是主教團。

3. 聖統性的共融

教會憲章視主教團是一個共融、一個首領與其他團員的聖統性共融。共融是共同結合，我們已經論及教會——天主聖三之通傳與天主子民之接受的共同結合。不同地方教會之間構成的共融——共同接受教會因素。地方教會與至公教會的共融——地方教會與普及各地的教會具有共同的教會要素。究竟梵二大公會議所說的「聖統性共融」是什麼？與上述的各層共融有什麼關係？

(1) 聖統性的共融是什麼？

聖統性的共融是教會中的主教團、繼承宗徒團的主教團。稱它為共融，因為團中的每位主教共同結合。由什麼來共同結合？由對整個教會的最高全權。所有在主教團中的成員共同結合於最高全權，所以稱為共融。不過這個共融是聖統性的，因為成員中有首領——羅馬主教，沒有他的同意，主教團不以任何成員個人，即使成員團體，也不能使用共同享有的最高全權。

(2) 聖統性的共融與上述的各層共融有什麼關係？

① 自天主聖三與其子民共同結合的基本共融而論，主教團——聖統性的共融是耶穌基督，為了維護天主子民團體之間的關係，以及團體對外的關係，而通傳的教會職務。它是基督通傳的教會要素之一。消極而論，教會中任何個人或者團體，否定這個因素便是異端人，如果脫離這個職務則是裂教

人。

爲此，任何教會團體或者地方教會，脫離這個教會職務，便喪失了教會要素之一，便無法再是完整的、圓滿的教會團體了。

② 積極方面，聖統性的共同成員象徵着唯一與至公教會的共融，按照西彼廉（Cyprianus 200 ~ 258），「主教在整個教友團體中，教友團體就在主教身上」。意謂地方教會的信仰與行動在主教身上出現。那麼我們可以看到在主教團中代表所有地方教會的主教，以及他們的首領羅馬教宗共同結合，這個共融不是象徵唯一與至公教會的共融嗎？

梵二大公會議也有這樣的思想：「主教團的統一性，也表現在每位主教與個別的教會，以及整個教會的彼此關係上。羅馬教宗繼承伯多祿，對主教們和信友羣衆是一個永久性的，可見的統一中心和基礎。每位主教則是其個別教會的有形的統一中心和基礎；這些個別教會都是整個教會的縮型，唯一的大教會就在他們中間，由它們集合而成。因此，每一位主教代表他自己的教會，全體主教在和平、相愛及統一的聯繫下與教宗一起代表整個教會。」（23）

③ 聖統性的共融既然代表整個教會，確實也代表了所有地方教會之間的共融。

④ 不同地方教會之間構成的共融怎樣可以保障？根據上面的思想，它由地方主教在和平、相愛及統一的聯繫下保障。這裏已經不是任何目標的和平、相愛及統一的聯繫；而是共同和平地接受教會要素；根據共同的教會要素相愛與統一地聯繫。當然共融的保障不只由代表地方教會的主教得到，可能也由地方教會的天主子民，在教會要素中：如感恩祭、祈禱中，和平、相愛及統一的聯繫而得到。

不過，如果不同地方教會之間的共融產生了對立，甚至分裂的威脅，又將怎樣？這裏我們不指責

際的解決之道。至少在理論上，由於真正的對立與分裂應當關於教會要素，那麼理應由聖統性共融的首領來調停與解釋，甚至指出真正的教會要素而來定斷是非。另一方面，兩個地方教會之間的對立或分裂的威脅，若由雙方根據教會的要素來解決也無不可，似乎實際上更好。

⑤ 至於地方教會與至公教會之間的共融，該由「全體主教在和平、相愛及統一的聯繫下與教宗一起代表整個教會」加以保障。但是，一旦某個地方教會與大公教會之間發生對立與分裂的威脅時，共融又將怎樣保障？真正對立與分裂威脅，在本文的背景中應當關於教會要素。地方教會的教會要素是具體地實現，在固定的社會生活，當地的文化背景，以及承行教會使命之中，往往顯出特殊面貌。原則上在至公教會中，地方教會各顯特殊面貌，更加顯出多采多姿、光輝耀目。但是歷史上却因此產生過對立，甚至分裂的危機。究竟怎樣保障共融呢？根據梵二大公會議的教導，原則上該由聖統性共融之首領——羅馬教宗來解決。究竟他應當有什麼態度？需要怎樣的步驟？都非本文所能觸及。甚至在歷史上可能發生過地方教會的生活被人誤解，因而導致極為痛心的後果。但這一切僅能要求至公教會的首領謹慎從事，避免覆轍重蹈，而不是否定來自基督的教會職務。

而且地方教會與至公教會之間的對立與分裂的威脅，不只牽涉大公教會的首領，而且也與其他地方教會有關。實際而論，其他地方教會的主教理當根據教會要素，審量與解釋對立的來源，甚至判斷分裂之威脅的真相。但是，他們不是聖統性共融的首領，因此必須與首領聯繫。他們儘可表達意見，教宗也應聆聽；但是決不可與首領背道而馳，甚至有些言論及行動助長當事的地方教會加深對立，堅持其立場。

末了，根據梵二大公會議的精神，我們可以說共融（對立、分裂）牽涉不同層次；的確不同地方

教會之間、地方教會與至公教會之間的結合，基本上是屬於信仰與愛的層次。有關方面在信仰與愛中接受來自天主聖三的教會要素。不過屬於信仰與愛層次上的彼此關係，在教會中並非不能以法律層次的話來表達。因此，今天教會中對於共融的保障與對立和分裂的消除，除了信仰和愛的精神之外，也應用法律的方式。當然法律尚應建立在信仰和愛之上。其實教會有法律層次，自新約時代早已如此，今日整個教會如此，連地方教會也是如此。

三 金魯賢教授對教會的共融思想

上海佘山修院院長金魯賢教授在幾個機會中，對於教會的共融發表了一貫的談話。本文便根據今年四月十八日他在西德聖奧古斯丁的一篇英譯的講辭。講辭內容很豐富，與我們內容有關的是第二部分——整體教會與地方教會。但第二部分中討論本地化的篇幅較長。金教授自稱不是神學家，又非歷史家；但是由於他在中國教會中的影響很大，所以我們特地把他有關這問題的思想提出來談論一下。

1. 地方教會與普世(整體)教會

金教授對於地方教會指出好些對象，但是演講中討論的地方教會與本文是相同的。他認為普世教會是一抽象概念，實際上並不存在，只是存在於地方教會中；因此，不如稱為整體教會。整體教會完全地存在於地方教會中，因此每個地方教會是完整的教會。我認為金教授的困擾在中文翻譯中尤易感到。「普世」與「地方」自然引人把地方教會當作普世教會的一部分。但由於在神學上不是如此了

解，因此他說普世教會是一個抽象概念，本身並不存在，而是存在於地方教會中。爲了避免普世教會與地方教會的關係說解，他認爲不要用普世教會，而用整體教會，每個地方教會都是完整的教會。

其實西文普世（Universal）與至公（Catholic）具有關係。而至公的意義在第二世紀用爲教會的性質以來，意義上也有發展。最初便是「全」教會與個別的、地方的教會互相區別；爲此更是屬於經驗性的用字。第三世紀以來，「至公」已經用來針對異端派、分裂派，視他們不屬「至公」教會，「全」（普及各地）教會，至於「至公」已經含有正統的意義。奧斯定曾經綜述「至公」的意義，它包含「全」、「正統」和普及世界（包含萬民）三點。而最後一點今日更受注意，它已經含有神學解釋；意即基督教會的性質，不只是在固定地區中，且又超越固定地區，要求普及世界。至公會與地方教會互有區別，但不衝突；它存在於地方教會中，但是按照教會的要素却又普及他處，而且原則是爲普及世界，包含萬民的。至公會直接指示的是大公性，與「地方」區別，但它存在於每個地方教會中，表示地方教會即使具體落實於固定社會與文化中，它也不能不又是至公的，因爲教會要素並不由於落實於地區而失掉大公性。這是教會的奧跡，它是地方的，又是大公的。地方教會必須本地化，但是如果本地化而失落了至公性，那便不是基督的教會，「地方」與「至公」之間產生張力，但是並不分開，這也是教會本地化所不能不注意到的。本文基於這個緣故，一方面如同金教授不用中譯的「普世」；另一方面與金教授不同，本文中無意用「整體」來代替，「至公教會」是現成的名詞，即使是地方教會也不失爲「至公」，雖然我也知道這個名詞在大公主義中的困擾。

不過，金教授所說的整體、完整的教會在地方教會中，是千真萬確的，梵二大公會議文獻中也如此說過。

2. 教會奧跡之一——整體教會在地方教會中

金教授引用了梵二大公會議教會憲章第一章的話，指出教會是一件「聖事」，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號與工具。既然是一件「聖事」，在外在的型態後面含有奧跡——天主的奧跡性活動。金教授在演講的第二部分提出兩項奧跡性行動；其一便是整體教會在地方教會中。

對於這個奧跡金教授並沒有解釋，只是引用了聖多瑪斯的「熙雅！請讚揚！」聖體頌中的三節：

10 我們奉祂的命令，

祝聖餅酒，

作為救恩的犧牲。

19 不可懷疑，請君牢記

祭品雖然可以剖分，

每分都是耶穌全身。

20 餅形酒形隨意分，

分的只是外形，

基督聖體毫無損。

根據引用的三節詩文，金教授意謂如同整個耶穌基督臨在於隨意分的餅形、酒形內，完整的教會在每個地方教會中。每個地方教會是完整的教會，絲毫不缺少什麼；同時，所有地方教會形成一個完

整的教會，這是教會奧跡之一。

聖體聖事與教會具有非常密切的關係。餅形與酒形「每分都是耶穌聖身」；各地的教會都是整體教會。一般性的比較，確是相似，但是鑒於基督的教會的實際狀況，不能不對於這種比較提出一些討論。

前文中曾解釋過「一個教會、許多地方教會」。一個教會由於共同的教會要素；許多地方教會由於不同的教會與文化區域的天主子民。地方教會是整體教會，由於分享共同的教會因素。構成教會的因素具有好幾個層面，雖然應該合為整體，實際而論，由於種種緣故，不同的教會團體或者在不同地方的教會，能夠接受整體，也能夠排除部分。可見教會要素是能夠分割的。失掉整體要素的教會團體或地方教會，便無法稱為整體的或完整的教會。它與其他地方教會以及至公教會的共融也將是不完整的了。

自聖體聖事而論，凡是祝聖過的餅形、酒形，成為整個耶穌基督，祂是不能分割的。而餅形、酒形更無自由意願而言。自教會而論，教會要素能被分割，而教會團體的天主子民具有自由意願。梵二大公會議有關整體的教會因素；與它存在於哪個教會團體內；以及有關不完整的教會團體……等等，都討論過，值得加以參考。（參閱教會憲章 8，14，15）。

當然，金教授在相比中的積極因素仍是非常有用，而且富有神學意義。

3. 教會奧跡之一——整體教會與地方教會的關係

金教授對此奧跡也引證了聖三慶節的頌謝詞：「神聖的主，全能的父，永遠的天主；祢和祢的獨

生子及聖神只是一個天主，一個主；不是單獨一位，而是三位一體。我們因着祢的啓示，堅信確認祢的光榮，和祢聖子的光榮，與聖神的光榮，毫無差別或分異。因此在承認真實永恒的天主時，我們頌揚三位分明、性體唯一、尊嚴均等。」

根據聖三慶節頌謝詞，金教授在教會學上類比性地引伸到整體教會與地方教會彼此之間的差別、一體與平等上。地上的教會反映出天上聖三奧跡。

金教授以三位一體的信理來處理整體教會與地方教會之間的一體與平等，使人想起公元一三五七年，希臘的亞達納削（Grec Athanase）和教宗代表伯鐸·多瑪（Pierre Thomas）之間的辯論。教宗代表說：教會只有一個首領，十二宗徒難道是十二個頭嗎？而亞達納削首先認為宗徒享有相同的全德，不分高低，也不分爲十二個首領。他們是一個首領，如同天主聖三是一個天主，不是三個天主。結果亞達納削給予羅馬教宗的是榮譽性的首席。至於教會的首領是由繼承十二宗徒的主教分享的，如同一個天主性體包含父、子、神三位。

應用聖三模型解釋教會似乎是相當的傳統，不過金教授處理的是整體教會與地方教會的差別、平等與一體。

的確，如同「奧跡之一」中已見到的，地方教會是完整的教會，在教會要素上並不缺少什麼，誰也不能否認這方面的一體與平等。不過金教授似乎並未徹底研討與應用聖三模型。頌謝辭中一方面肯定性體唯一；另一方面堅信三位分明。金教授只取用了性體唯一，爲了維護教會之間的平等與一體。但是聖三學中的父、子、聖神三位分明，他並不考慮用在教會學上面。

我們分兩個步驟來繼續金教授的聖三模型教會學。上面同意：自教會要素而論，整體教會、地方

教會、各個地方教會是平等與一體的，因為共同地信仰與接受了來自耶穌基督通傳給教會的一切要素。現在我們要繼續先從地方教會來分析一些事情，然後討論至公教會。

一個地方教會接受了教會因素，自它的每位天主教民而論，大家是平等與一體的。因為他們具有共同分享天主的生命，相信一切基督所傳授的真理，接受祂所啓示的教會不同職務。梵二教會憲章指出基本平等的根源是分享耶穌司祭、先知、君王中的地位。但是，基本平等並不一定差別。建基於教會不同職務上的差別。在地方教會中，按照我們教會中悠久的傳統，有主教、司鐸、執事的不同職務。這些教會職務根源上是來自耶穌基督，由地方教會中不同的信者來擔任。於是我們可以說地方教會中的天主教民，按教會要素有基本的平等與一體；不過，按職務是有差別的——此一差別是屬於教會要素，所有信者都應該相信與接受的。可是，即使在一個地方教會中我們可以按聖三模型（性體唯一、位格分明），來談教會要素之平等，教會職務之差別。主教、司鐸、執事，被任命在的地方教會中服務，領導地方教會。

自整體教會與地方教會之間的關係，及與不同地方教會之間的關係來討論，一體與平等是在共同分享的教會要素上；差別是在於教會職務方面。每位主教代表自己的地方教會與羅馬主教構成一個聖統性的共融——主教團；主教團以羅馬主教為首領，作為教會的最高全權的主體。這是梵二大公會議根據聖經與傳統所肯定的教導。由此可發揮出代表地方教會的主教之職務，以及主教與羅馬教宗之關係。（參閱：聖統性的共融）

總之，教會要素共同為一，教會職務差別為多。如果我們認真應用聖三模型解釋問題，似乎不可忽略一面，而只着重另一面。

信理

教宗職務與至公教會的共融

因此，我們對於金教授演講的第一部分中的一句話相當擔心。他說每個地方教會應當自己有能力來決定自己的前途 (Future)。所謂前途，如果只是屬於一些直接或間接與教會要素沒有重大關係的事，那麼所謂「獨立、自辦」，也是理所當然的事。如果牽涉到教會要素的事，那麼根據基督教會的職務，不但主教團的首領羅馬教宗不能不關懷、指導，甚至干涉；連所有的主教，作為世界主教團的成員也不能毫不關心。

以上所寫的都是二大公會議的教會論資料，博學如金教授者，既然在演講中表示基本上接受梵蒂岡第一屆和第二屆大公會議，而且又在實施梵二大公會議，那麼他大概不難同意本文所發揮的他所沒有講出來的思想。

4. 地方教會的本地化

金教授演講的第二部分，對於教會本地化說了不少。我們自己過去十多年來也在致力神學、靈修本地化的工作，所以非常了解他的關懷。但是在這問題上尚覺得他忽略了一種自然產生的張力，那便是「地方」與「至公」之間的張力。本地化是深入社會與當地文化和諧，一方面是福音薰陶社會與文化；另一方面是社會與文化為福音所吸收；因此，一方面彰顯本地的特色；另一方面共融於大公教會內，爲了保持這兩面，本地化應該尊重大公教會而感到「約束」；不過至公教會亦應儘量了解一個文化而自我「節制」。金教授說得對：「地方教會之間的關係是共融、互愛、尊重、援助；但非生硬之干預。無一地方教會壓迫其他地方教會的。」但是這也得補充：地方教會具有至公的性質，必須謹慎保護教會的共同要素。對於至公教會的關懷、指導、干涉，也會根據教會中應有的次序而平安地聆聽

與接受。這是教會奧跡中「地方」與「至公」的張力。總之，在梵二大公會議的光照下，金教授的演講在神學方面尚可繼續更加完整地發揮下去，一個不完整的教會學爲中國教會，尤其爲現代中國教會，並無裨益。

張春申

一九八六年七月三日

輔大神學院

天主教神學院聯會在奧國召開大會簡報

房志榮

本刊七一期頁十八曾預報此一會議的召開。今該大會已順利完成，願在此略予報告其經過。

一、參與者共七十一人，都是世界各天主教神學院機構的代表。奇怪的是雖在說德語的藝術城薩爾斯堡開會，會中却無人以德語發言，而以英語、西班牙語及法語為溝通工具。原來，德國、奧國，及瑞士的代表們都會英語或法語，而用以發言。

除討論神學院機構與當代社會的三大問題以外（見神論⑦頁十八），這次大會的另一目標是票選大會主席。原任副主席哥倫比亞國沙勿略大學的耶穌會神父 Alberto Munera Duque 當選為下一任的主席，任期三年。其主要任務除了聯絡各地的神學院以外，是籌備三年後的第五屆大會。一九九〇夏將是下屆大會的時間，地點將是印度的德里宗教學院 Vidyaloyti。輔大神學院訂有一份英文雜誌，即以此為名，其中有不少關於神學本地化的文章。

二、會議氣氛與收穫：地點既是藝術城，季節又是薩城的音樂季，再加上我們所寄居的教區培育中心是一所極新穎而舒適的開會好處所，大家都樂意地交談分享。三大主題的澄清與討論之外，也有地區的分組討論。亞非為一組；非洲僅有一位代表，亞洲有數位印度代表，菲律賓的聖多瑪斯大學代表，本人則代表輔大神學院。英語組包括美英及英語加拿大，法語有法國及法語加拿大。比利時及荷蘭的荷語代表也不少，並且在休息時常聚在

聖母敬禮的演變——為慶祝聖母年而作

鄭保諱

前言

一九八七年元旦，當今教宗若望保祿二世宣佈自本年六月七日聖神降臨節起，至一九八八年八月十五日聖母升天節止，前後十四個月，以慶祝聖母年。爲了這項大慶祝，筆者願以歷史的立場來探討聖母敬禮的來龍去脈。

甲·聖經時代

聖母的敬禮可追溯初期教會，因爲她在耶穌的救贖工程中，佔有一個相當重要的地位。聖經最早暗示聖母的章節是創世紀：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間。她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的脚跟」（創三15）。這個「她」便是指的聖母。從此也奠定了瑪利亞的地位和敬禮。

依撒意亞先知說：「看哪，有一位貞女懷孕生子，他名叫厄瑪努耳」（依七14）。米該亞先知也說：「因此上主必將遺棄他們，直到孕婦生產之時」（米五2）。這位孕婦便是指默西亞的母親。

其他的聖經章節間接地描寫聖母的，如聖詠集：「列王的公主都成羣結隊來歡迎你，王后佩帶放非爾金飾，在你右邊侍立」（詠四四10）。

信理

聖母敬禮的演變——為慶祝聖母年而作

四五七

新約中路加福音前兩章描寫聖母的事蹟，她受到天使嘉俾厄爾和表姐依撒伯爾的讚頌，「萬福，充滿恩寵者，上主與你同在，在女人中你是蒙祝福的」（路一28），「在女人中你是蒙祝福的，吾主的母親駕臨我這裏，這是我從哪裏得來的呢？」（路一42-43）。

耶穌本人也敬佩他的母親：「聽了天主的話而實行的，才是我的母親和我的兄弟」（路八21）。聖母的偉大不僅是生了耶穌，更是遵行了天主的旨意，「請看上主的婢女，願照你的話成就於我吧！」（路一38）。

由此可見，聖母在聖經中的地位是不容忽視的。

乙：教父時代

聖儒斯定（一〇〇-六五年）在二世紀時首先提起聖母瑪利亞是新厄娃。正如耶穌是新亞當。他又把聖母的順從與厄娃的逆命互相比較，他說：「厄娃給人類帶來了逆命和死亡，但是聖母瑪利亞却給人類帶來了信仰和喜樂」。

法國的聖依肋納主教（一三〇-二〇二年）與聖儒斯定的思想相同。為此，在二世紀末，聖母在救贖工程的角色確定了。所以在這段時期，瑪利亞被稱為「救贖之因」（Cause of Salvation）。她不是第一因，而是第二因，因為第一個因是耶穌基督。

在聖依肋納之後，非洲第一位神學家戴都良也繼續說聖母是人類救贖的原因。敘利亞的聖厄弗冷（三〇六-三七三年）在他的「伊甸園頌」中說：

「厄娃為亞當做了一件污穢的衣服，

為此，伊甸園把他趕走，因為他不乾淨。但是，藉着瑪利亞，亞當接受一件新衣，

伊甸園看到了，就接納了他」。

拉丁教父們與聖厄弗冷所說的很類似。聖盎博羅修（三三九～三九七年）解釋路加福音說：「藉着一個女人，人類進入了愚昧黑暗時代，但是藉着另一位貞女（聖母瑪利亞），人類得到了智慧」。

聖經大師耶羅尼莫說：「厄娃因痛苦而生產，可是聖母懷孕生子，却爲人類解除痛苦」。

到了五世紀，聖母天主之母的榮銜因聶斯多略的異說而定型。波羅格祿斯（Proclus）於公元四二八年十二月在君士坦丁堡大殿中申明聖母爲天主之母。

公元四三一年六月廿二日，厄弗所大公會議第一期開幕時，人們已把聶斯多略列爲異端者，且大聲喊說：「天主之母應受讚揚，濟利祿萬歲」。聖濟利祿（三八〇～四四年）是這次大會的主腦人物。

有思想就有行動。東方教會在六世紀時已開始慶祝聖母的節日。公元六〇〇年，羅馬皇帝毛利斯（Maurice 582～602）規定八月十五日慶祝聖母升天節。接着聖母領報（今稱天使報喜）、取潔節（二月二日）、聖母誕辰（九月八日）在六世紀中葉已存在了。

這四個節日到了七世紀中葉傳到羅馬，希臘籍的教宗塞爾基烏斯一世（Sergius I 六八七～七〇一年）更隆重地加以舉行。

至於聖母無染原罪節也始於七世紀的東方，隨後傳到南義大利的挪不列斯城，愛爾蘭、英國等地。聖碧岳五世的日課將此節日普及全球。

個理

聖母敬禮的演變——爲慶祝聖母年而作

總而言之，聖母的地位、信理和慶節在教父時代業已定型了。

丙·中古時代

中世紀時代，聖母瑪利亞的地位和信理不僅鞏固了，而且西方的文學和藝術都讚頌她。

在文學方面，聖伯爾納多（一〇九〇～一一五三年）可為代表。他最著名的聖母頌（*In Praise of the Virgin Mother*）描寫非常美：

如果你沒有被風浪打擊，不要把眼轉離這顆星（聖母）。

如果誘惑的風浪升起，

如果你被煩惱的石頭弄破——請看這顆星。

如果你被驕傲、野心、仇敵的風浪打擊時，

請向聖母求助。

如果忿怒、貪婪，或肉慾的引誘使你心苦惱，

請向聖母求救。

如果你被無數的罪惡所困，

在你失望和困擾時，想一想聖母。

在危險中，在心急中，在疑惑中，想一想聖母。

讓她的聖名不離開你的心和口。

你會接受她的協助。

不要停止跟隨她的芳表……

如果她扶持你，你不會跌倒。

如果她保護你，你不必害怕。

這的確是一篇美麗的祈禱和頌歌。

在藝術方面，要等到文藝復興時代的喬托（Giotto di Bonone 1276 ~ 1337）和安哲利高（Fra Angelico + 1455）等人的努力，描畫出優美的聖母像，使人們對聖母的敬禮更上一層。尤其是拉法爾（Raphael 1483 ~ 1520）的聖母畫，更是膾炙人口。

十三世紀的托鉢會，尤其是道明會和方濟會對聖母的敬禮有很大的貢獻。聖大亞爾伯、聖多瑪斯等人均著書立說歌頌聖母瑪利亞。聖母訪親節雖然在東方早已存在，但在西方由聖文德首先推廣（一二六三年）。到了聖碧岳五世時，才普及整個教會。

現代教會日課中的四首著名的聖母頌：Alma Rodemproris mater, Ave Regina Caelorum, Regina Caeli 以及 Salve Regina 皆始於十一和十二世紀。

同時，聖母禱文，玫瑰經和報喜經等經文也在這時出現：可見中世紀時代敬禮聖母的推廣已達到頂峯。

丁·宗教改革時代

雖然瑪丁路德、喀爾文和史文黎三位大宗教改革家反對教會，並且拒絕接受教會的聖德觀念和聖人的敬禮。但是在瑪丁路得的一生中，仍然保持聖母的敬禮，同時堅決保護她的地位。他在與羅馬決

裂後的最初幾年，仍然相信聖母無染原罪的信理，而且不斷地讚揚聖母是衆信友的模範。

喀爾文和史文黎比較少提及聖母。有些宗教改革家不僅反對唸聖母經，更不贊成教徒們唸「又聖母經」(Salve Regina)。因爲在這段經文中，聖母被稱爲「我們的生命，我們的甘飴和我們的希望」等字，他們認爲這些話是歸於天主的，而非屬於任何受造物。

當時聖母的慶節並沒有立刻被廢除，因爲不少人仍然敬禮聖母。路得本人認爲暫時保留聖母升天和誕辰節是一項明智之舉。

在英國，一五四九年所編的「共同祈禱書」(Book of Common Prayer)中，除了廢除聖母升天節外，仍然保留其他慶節。到了一五六三年，國會通過三十九項信條(Thirty-Nine Articles)，其中的第二十二條才正式禁止聖母和聖人的敬禮。

在羅馬教會方面，特利騰大公會議(一五四五~一六三年)是針對新教徒而召開的。雖然討論的事項很多，但對聖母信理的問題講得很少，只在討論「原罪」時，提及聖母是無染原罪的。

耶穌會士在這方面有很大的貢獻。首先聖加尼修(St. Canisius 1521~1597)在他的名著「論聖母」(On the Incomparable Virgin Mary)一書中，維護聖母在聖經和傳統中的地位。

另一位神學家蘇亞來斯(Suárez, 1548~1617)在他「論耶穌一生的奧蹟」(On the Mysteries of the Life of Christ)一書中，提及聖母的無染原罪，她的升天以及普世之母的信理。

羅柏·伯拉明(1542~1621)也是維護聖母信理的偉人，他著有「又聖母經」以攻擊新教徒。

此外，比利時籍耶穌會士若望·樂尼（Jean Lennis）在一五六二年創立了聖母會，兩年後便得到羅馬聖部的批准。此會的目的是特別恭敬聖母，同時以言以行表揚聖母。

十八世紀的聖亞爾風索（St. Alphonsus Ligori 1696 ~ 1781）也是一位特敬聖母的名將。他的「光榮聖母」（The Glories of Mary）是當時膾炙人口的一本書，其中提到聖母的兩端原理：無染原罪和諸寵中保。他解釋說：基督雖是普世的君王，但祂把一切寶藏由他的母親照管。

戊·十九世紀

這個世紀可說是聖母無染原罪信理的世紀。

這端信理可追溯到十四世紀，一四三九年的巴塞爾會議曾認為聖母無染原罪信理是一種「意見」而已，十年後（一四四九年），巴黎大學的學者研究並維護這端信理，其他的大學也隨之。

公元一四七六年，聖母無染原罪的彌撒和日課已為席斯篤四世教宗所批准，到了一七〇八年又置於羅馬禮儀書內。

一八三〇年十二月十七日，聖母瑪利亞顯現給仁愛修女會聖女凱薩琳·拉布萊（St. Catherine Labouré 1806 ~ 1870）時，有一個無染原罪的圖樣，此經文為：「聖母啊！妳是無染原罪的，請為那到妳跟前的人祈求吧！」

公元一八五四年十二月八日，碧岳九世在羅馬聖伯多祿大殿內隆重地宣佈這端信理：「聖母瑪利亞在誕生時，就藉着全能天主的特恩和寵佑，免於原罪。這是天主所啓示的，為此信友們當相信不疑」。

信理

聖母敬禮的演變——為慶祝聖母年而作

四年後（一八五八年）的二月十一日，聖母在法國南部露德小鎮，顯現給聖女伯爾納德時說：「我是無染原罪始胎」。這不僅肯定了教宗所奠定的信理，更使人們對聖母的敬禮進入一個高潮。露德也因此成爲世界著名的朝聖地之一。

二·二十世紀

聖母在二十世紀初期並沒有忘記她的子女，一九一七年五月十三日，她顯現給葡萄牙法蒂瑪的三名兒童，並請他們多做補贖，多爲罪人祈禱。同年十月十三日，她最後一次顯現給他們，很巧的是，第一次世界大戰在這一天結束了，這可說聖母保佑的結果。

聖母瑪利亞又在一九三二年比利時包蘭地方（Beauraing）和邦諾（一九三三年）顯現給兒童們，要他們多祈禱和做補贖。

公元一九五〇年，聖母敬禮又進入一個高峯時代。碧岳十二世也在同年的十一月一日通諭中，頒佈聖母升天的信理。他說：「天主的無染原罪，聖母瑪利亞，當她結束了人生的旅程後，她的靈魂和肉身一齊被提升天。這是天主所啓示給人的信理」。

這端信理欽定後，各宗教的反應不同。東正教雖然相信這端信理，但認爲羅馬教宗太武斷，不能接受其態度。基督教反對的最激烈，他們認爲這是無稽之談，更不相信教宗不能錯誤的信理。英國國教在基本原則上相信聖母無染原罪的信理，但其反對的原因，認爲這與救恩無關。

庚·梵二時代

梵二的文獻也重新強調聖母瑪利亞在教會中的地位和敬禮。「教會以特殊的孝愛，敬禮天主之母榮福瑪利亞，因為她和她的兒子的救世大業，有其不可分解的關係」（禮儀憲章103）。

「教會也以特殊的心情，向他們和榮福童貞瑪利亞和天使們表示敬禮，虔誠地要求他們轉禱助佑」（教會憲章50）。

「榮福童貞以其和聖子救主相契而身為天主母的這一恩賜和職分，又以其特別享有的恩寵和職分，與教會有密切的聯繫」（同上63）。

在梵二大公會議中，她被稱為教會之母。希望在她的助佑下，一切安然順利。

一九七四年二月二日，教宗保祿六世（一九六三—七八年）頒佈了「瑪利亞」通諭。他特別提出兩項熱心神工：玫瑰經和三鐘經，以特敬聖母瑪利亞。

當今教宗若望保祿二世也步其前任的後塵，宣佈今年為聖母年，以求她的庇護。同時也喚醒人們聖母瑪利亞在教會中的地位。當然，這種敬禮，正如碧岳十二世在一九五四年十月十一日的「天上母后」（*Ad Caeli Reginam*）所說的，不該過猶不及。更重要的是，讓人們知道教會的訓導權。瑪利亞的敬禮是教會一直所推崇的。

結 論

若望保祿二世宣布今年為聖母年的確是明智之舉。因為現在的教會正處於四面楚歌的情況中，又像一隻小船在大海中受到各種（政治和經濟）波浪的衝擊，誰來保護它呢？特敬聖母便是一個好的答

神學論集 一九八七年秋

四六六

覆。

主編參考書目

Hilda Graef: The Devotion to our Lady

Hawthorn Books. N.Y. 1963

Dictionary of Liturgy and Worship

Edited by J.G. Davis. Westminster Press 1986 Philadelphia.

1987 Catholic Almanac

by Felician A. Foy O.F.M.

Our Sunday Visitor. Inc. Indiana 1986.

談彌撒中的領聖體

陳永怡

一 領聖體在彌撒中的意義與重要

彌撒中的領聖體禮是以「天主經」開始，而以「領聖體後經」結束。「天主經」可視為領聖體前的準備，而「領聖體後經」則是在祈求天主使領受的聖體在教友身上發生實效，使以後的生活更基督化。本文所要討論的是介於此二階段中的禮儀進行，尤其着重「領聖體」行為的本身。

彌撒就其為中文而言，不具任何意義，因為它是從拉丁文 *Missa* 音譯過來的，所以現代許多人改以「感恩祭」或「感恩禮」稱呼它，為了使人能望文知義，立刻意識到參與的意義。稱它為「祭」，因它確是一個祭獻；稱它為「禮」，則希望更能涵蓋它的另一幅度——共融。胡國楨神父在「共融乎？祭獻乎？」一文中，對彌撒有一個簡單而清楚的定義：「彌撒是經過死亡而復活的主耶穌，親自邀請信友帶着日常生活中愛德奉獻的心神祭品，來參與的『紀念性感恩宴會』；席間耶穌以自己的體血作為新盟約的祭獻犧牲，與信友一起感恩獻祭，然後分賜參與者享用，因而與他們結合，以建立新天主子民，分施末世救恩。」①由這個定義可以很清楚地看出彌撒的兩個主要意義：祭獻和共融（與他們結合，以建立新天主子民）。彌撒不論就其為「祭獻」或「共融」的意義而言，在彌撒中「領聖體」都是重要而有意義的。

不論是舊約中以色列人民的祭禮，或我國古代祭天的禮儀，祭獻之後都有分食祭品的習慣。聖經

「肋未紀」第七章所描述的「和平祭」，其主要特點就是在祭後舉行的聯歡祭奠；因此祭品只焚燒一小部分。祭奠所表達的意義就是「和平」，因為大家在上主面前一同歡樂。我國祭天的郊祭也差不多，皇帝在行三獻禮之後要飲福、受胙與賜胙。飲福、受胙是象徵自己蒙受上天福助，賜胙則是將祭品分賜王公大臣，使他們也分享這一福分。如果將舊約以色列人民的「和平祭」與我國古代祭天的「郊祭」作一比較，便會發現它們都必須經過三個程序：奉獻、宰殺、食用。不過國人的習慣是先宰殺後奉獻罷了；至於食用，則是不可少的。

彌撒的祭獻與舊約以色列人民的祭獻或我國祭天的祭獻都有所不同，因為彌撒的祭司是無限尊貴的天主子，祭品也是完美無缺的基督本人，而且它的功效是普遍而實際的。但我們仍然可以類比地說，它含有三個相同的因素：即奉獻、宰殺、食用。彌撒中很清楚地有奉獻禮，自不待言；成聖體禮實際上是一種宰殺的行爲，因為基督分別祝聖聖體血表示自己當祭品而奉獻，承認天父的無上權威，而完全隸屬於祂；至於領聖體，自然是分食祭品。缺少這一行為，祭獻就不圓滿，因為祭獻除了爲向天主表達欽崇、感謝、讚美之意外，還冀望從天主那裏獲得各種恩惠；如罪過的赦免，抵抗誘惑能力的增強，及常生的保證等。不藉領受基督聖體與天主合一，這些恩惠將如何傳遞到我們身上呢？

彌撒要表達「共融」的意義，也要以「領聖體」爲最佳的方式；因爲衆人「共享一個餅」（格前十七），而且是從同一個桌子上領取同一個餅，並不是各自帶回家享用（除了爲病人送聖體等例外），尤其現代彌撒禮規中鼓勵教友領聖體時合唱「領主詠」②，更表現出共融的氣氛與意義來。除非用「吃」的方式，我們無法表達出我們與天主及與其他兄弟姊妹之間的合一關係。當我們去領食時，我們不只是爲了自己，也爲整個教會；我們不是去聯合，而是去融合。當我們準備領聖體時，我們即祈求

天主賞給「我們」（不是「我」）日用的食糧，已經表達我們即將領受聖體是爲了團體，而不是爲了個人。

領聖體不但使參與祭獻的意義達到圓滿，又使衆人在基督內與天父合而爲一，並且也是遵主遺訓的一種表現：基督曾經說過：「如果你們不吃我的肉，不喝我的血，在你們內便沒有生命。誰吃我的肉，喝我的血，將享有永生。」（若六54-55），「你們拿去吃吧！」（瑪廿六26）

二 領聖體時值得注意的幾個問題

彌撒中領聖體的重要性已如上述，因此我們不得不對領聖體特別重視，並且對領聖體可能發生的問題加以注意，使彌撒中領聖體所應表達的意義，適當地達到，並使領聖體的個人及教會獲得所預期的實效。

彌撒中的經文是一種紀念、一種祈禱，本身也有教育的目的；它可以幫助教友了解彌撒中所紀念、所祈禱的真正涵義。所以經文要文雅、正確，還必須易懂。領聖體禮中有些經文似乎不容易爲我國教友所了解，如「天主羔羊」、「聖宴」。「羊」對我們來講，不是一種熟悉的動物；「羔羊」也是難得一見的名詞；至於殺羊祭神的作法，目前我們的社會根本沒有，再加上「天主」一詞在「羔羊」之上，那深奧的意義更不是一般教友能體會的了。至於「聖宴」二字的意義，本不難懂，但如果看不到，只聽「*Sanctus*」兩個音，恐怕也不容易知道所指爲何。

教會禮規鼓勵教友在領聖體時合唱「領主詠」。但目前台灣各本堂的作法似乎是先一齊念「領主詠」，然後才唱一首有關聖體的歌。那麼到底是念的是「領主詠」，還是唱的是「領主詠」？或者二

者皆是？

古代教友常是聖體和聖血一起領受，後來由於教友人數衆多，而且聖血有溢出的危險，才漸漸改爲只領聖體，不領聖血。雖然只領聖體，也同樣是領整個基督，司鐸也能代表教友領聖血。但聖事同時是標記、證據和信仰的表白，二者兼領才具有較完整的形式；更何況聖爵更象徵團結、親切（詠十六5，廿三5），比分餅的意義更明顯。現在教會也容許教友領聖血了③。可是，現在很少見本堂神父給教友送聖血。人多嗎？或者有別的理由？

領聖體的方式以「口領」較爲古老，也較普遍，而且也是目前中國主教團所規定的方式。但「手領」並不是絕對地禁止，而且也有許多優點：避免送聖體的司鐸將聖體掉在地上，以及手指碰到領聖體者的嘴唇或舌頭，又能表現教友積極、主動且成熟的信仰態度④。是否我們可在某些教友團體中更廣泛地採用？

姿勢或動作除了有象徵的意義以外，也有助於（或有害於）人與人之間及人與天主之間的心靈交融，有時甚至勝過語言的效果。目前領聖體的姿勢有站着領和跪着領兩種姿勢。跪的姿勢着重個人的虔敬；站立的姿勢則重在信仰的表明。但坐姿是否也表達別的可取的態度呢？聚餐時，總沒有站着或跪着吃東西的。即使聚會，站着也讓人有「匆匆忙忙」、「公事公辦」、「馬上要走」的感覺。這要如何調適呢？

三 結論及一些建議

一般而言，年紀較大或領洗較久的教友喜歡比較傳統（或習慣）的禮儀；只要禮儀還能表達出它

應有的意義，就最好不隨便改變方式，以免產生相反的效果。對於年輕的，特別是領洗不久的教友，則禮儀應常有「現代感」，亦即應以現代人的方式表達，而且也應常有變化（不是指標新立異，而是指在可能的範圍內避免一成不變的機械化）。但禮儀的效果常是因人、因時、因地而有所不同。取捨的標準在於它對建設教會團體「是否有幫助」及「幫助多少」而定。因此以下的一些建議也只是「建議」而已，是否可行，只有等到試用之後才能知道。

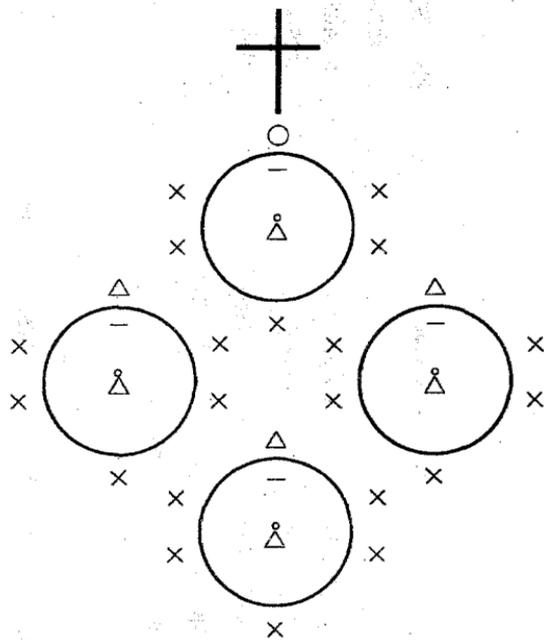
(一) 「除免世罪的天主羔羊」可改為「天主的犧牲，除免罪者」；「天主的羔羊」可改為「天主的犧牲」。

(二) 「聖宴」可改為「神聖宴會」或「神聖聚餐」。

(三) 唱禮典中所安排的「真正」的「領主詠」。可以請教會內的音樂家編幾個可輪流選用並適合所有「領主詠」的曲調備用（如日課中的讚美詩或聖詠調一般）。表達對聖體欽崇、感謝的歌，可在全體領完聖體後唱；或者領聖體後，保持片刻的靜默，以享受與主交融的美妙滋味。

(四) 平日及大多數的主日，各本堂按照原有的習慣，站着或跪着，口領聖體，不領聖血。但在特殊及參加人數較少的彌撒中，如小團體的避靜中，或本堂教友不多的大節日（包括教會及民俗的節日），可嘗試用以下方式舉行彌撒及領聖體：

甲、聖堂內（或舉行彌撒的地方）以圓桌式設計，如圖——



說明：○——代表主禮神父；

△——德高望重的教友，或修士，或修女；

△——代表聖爵；

——代表聖盤；

×——參禮者。

(註五)

乙、領聖體進行的方式——⑥

1. 在主禮念完「請看，天主的犧牲……」及全體答「主，我當不起……」的經文後，主禮將盛有聖體聖血的聖盤和聖爵陸續送到各桌，交給△，並說：「基督聖體聖血！」△起立接受，答：「阿們！」

2. △將聖爵置於桌子中央，然後將聖盤按序送到每一×面前，並說：「基督聖體聖血！」×起立接受，答：「阿們！」

3. 全體坐下，由△開始，逆時針方向，以聖體蘸聖血的方式，陸續領受聖體聖血。

4. △領完剩餘的聖血，將聖盤、聖爵送回主禮桌，由主禮左右各一×協助清理。

5. 「領主詠」可以在主禮送聖體聖血到各桌時唱。

(五) 成聖體用的小麵餅，可用正三角形代替圓形。三角形容易拿在手上，又可象徵三位一體的天主。

註釋

① 胡國楨。共融乎？祭獻乎？。神學論集第三十三號。光啓。民六十六年十月。頁三八二。

② 參閱：彌撒經書總論，56號⑨項。

③ 同上，56號⑧項。

④ 參閱：趙一舟編譯。我們的彌撒。見證。民六十九年十月。頁一八六—一八八。

⑤ 大多數聖堂已有傳統式跪凳，自然無法試用；但在聖堂以外地點舉行彌撒，以及蓋新堂時，或許可列入設計的考慮範圍內。

- ⑥ 本建議主要的目的在表達中國式的共融，但不忽略祭獻及宣信的幅度；奉獻與成聖體禮在主禮桌上進行，方式與其他彌撒相同；起立接受聖體是勇敢、肯定的態度。

參考書目

- ① 思高聖經學會編著。聖經辭典。香港。一九七四年十二月。
- ② 聖經神學辭典（卷三）。光啓。台中。民六十七年三月。
- ③ 神學論集。33、35、46、68、69等號。
- ④ 鄭保祿。從歷史觀點看彌撒禮儀的演變。聞道。台南。民七十三年五月。
- ⑤ 趙一舟。我們的彌撒。見證。台北。民六十九年十月。
- ⑥ 豪威爾（孫茂學譯）。彌撒的情趣。華明。台北。民六十二年十二月。
- ⑦ 主教團禮儀委員會編譯。彌撒經書總論。教務協進會。台北。民七十一年十一月。
- ⑧ George every, The Mass, Our Sunday Visitor, Inc., Huntington, Indiana, 1978.

台神、南神、輔神三院共融感懷

林逸君

在走向合一之途的大公運動的前提下，本年三月十四日台南、台灣和輔大三個神學院的師生，假輔大神學院舉行了一次共融性的交談。上午的主題是「在台灣做神學的困難」。首先由台南神學院陳正德同學作討論的前引，他以地方、文化和人的處境作為做神學反省的出發點，認為只着重來世觀念之歐美文化的耶穌基督形像，不足以表達全教會的觀點，而第三世界的確受到歐美資本主義及強權政治的剝削和壓制。從而舉出舊約先知宣佈正義、關心孤兒寡婦、窮人，及新約耶穌扮演安慰者和公義者的角色。今日教會既為上帝服務，理應在現世中伸張公義、正理，為民請命。整篇講辭給人的印象似乎是希望今日教會能考慮做與政治、社會有關的神學。討論遂從政治神學起步：有人認為今日上帝已為歐美文化所束縛，須擺脫人為的包袱，還給上帝真面貌。提到基督的福音應如何落實在台灣時，有不少認為不能只着重外在因素，而將基督的訊息簡化為地上的訊息。

下午的主題是「怎樣做神學？」和「做怎樣的神學？」由輔神谷寒松、房志榮二位神父作討論的提引。谷神父指出做神學可從國際性、中國文化、中國政治、社會（包括中國大陸和台灣）及今日台灣社會生活幾個幅度來反省，以達到平衡互補。同時強調做神學反省時須有開放的態度：一接納多元不同的思想，隨時修正。二重視科際間的合作，使基督的信仰有多面性的表達。三具體信仰與生活二者間的整合。房神父則提出做神學反省不是封閉的，應從生活觀點看它與時空的關係：向上超越，向下扎根，向後溯源，向前遠瞻；同時不忽略在人類羣體共生原則下的左右關係。然後，更須以三位一

體的信仰為中心，容許張力的存在，不斷交談，彼此補足。接着就是坦誠的交換意見，在討論的過程中，最令人矚目的是中國文化的問題，就是如何使福音訊息落實在台灣。有人把文化限制在典籍文化中，認為做神學不必透過文化。有人質疑，到底什麼才是當代的中國文化？也有人以台灣本地化來取代中國本地化。到最後，由於時間關係和限於對文化內涵知識的不足，只能讓這問題在沒有共識的總結下結束。

事後，追憶整個討論的過程，給我印象最深刻的是有關基督形像和有關文化的話題，引起了我的一些反省。關於基督的形像，我們需要有一個清晰而明確的基督面貌：一方面，我們不該把基督超脫於當時社會政治制度之外，以為歷史中的基督是一個完全精神派的人物，只宣講天國，要求悔改，對當代的社會政制不聞不問，視若無睹。另一方面，我們也不可以為基督的來臨只是為了宣講公理，改革社會，批評政治，而絕對化地把祂視為窮人、弱者伸張正義的先知。誠然，耶穌基督並非政治性的默西亞，但祂生活在當時代，祂所宣講的天國不但是末世的喜訊，同時也在現世開始了愛的訊息；在天國子民、大同世界的意義下，祂的宣講自然地對社會不公，政治不仁的現象有了權威性的挑戰。換句話說，耶穌並非蓄意地以政治家的姿態來批判當代的社會、及其政治架構，而是在末世性的宣講下，使愛的訊息無時或已地向不均衡的社會、政治現象提出控訴。換言之，按聖經啓示，耶穌面對當代政治環境，從未有過刻意的圖謀，如果涉及政治，也只是在祂宣講天國時所導致的必然後果。因此，我們若單從政治、社會角度來看基督，無疑是瞎子摸象，以偏蓋全。在現世有限的時空條件下，我們必須從不同的角度來探討，逐漸體認基督的全貌。

至於文化的問題，錢穆先生有一個頗具深意的說法：「文化可以說是民族的生命，因為沒有文化

就沒有民族；文化是一個民族生活的總體。把每一民族的一切生活包括起來稱之爲文化。文化不是指每一個人的生活言，也不是指學術生活，或經濟生活、物質生活、精神生活等言，它是一切生活的總體。每個民族有每個民族的生活，這個生活，就是它的生命；這個生命的表現，就成爲它的文化。」①

如果我們按上述的觀點來了解，便絕不會把文化視爲靜態的事物，把它局限在典籍文化、地區文化或現代文化的範圍內。文化是動態的生活表現，在每個民族的文化內有着經年累月的歷史過程和生活演進的經驗，而且每時每刻由外在世界吸取與自己民族有直接或間接關聯的人情、事物形成常新常活的文化。職是之故，每個民族都有意識或無意識地享有自己獨特的文化傳承。所謂古典文化，可視爲民族生命的根，地區文化和現代文化是這個民族在不同時代、環境中生命的流露。如果把文化視爲民族生命的流露或生活的表達，那麼我們更需要認清在一個民族的生命中，什麼是可以改變的，即能按着不同的時代、環境，以不同的形式、外貌而表達出來。什麼是一個民族不能改變的特質，就是形成這個民族與其他民族不同的本質因素。總之，只有在我們真正了解文化的含義時才可以問：基督與我們的文化有怎樣的關係？我們如何能透過文化來傳達祂的喜訊？走筆至此，倏然領悟到自己所關注的兩個問題：即基督的形象和文化與當日討論「如何做神學」的論題有着密切的關係。因爲，我們心裏有怎樣的基督形像，就會有怎樣的生活取態；生長在怎樣的文化傳承內，就有怎樣的身分和使命，這是無容置疑的。因此，使我體會到：只認識時代、環境，也知道做神學的原則和方法是不夠的；除非我們確認了自己的身分（中國人、基督徒），我們是無法做出真正適合於中國人的神學。畢竟做神學的主體是誰？到底誰在做神學？

附註

- ① 節錄錢穆著「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」頁十三、十四。聯經出版事業公司。民國六八年。

一九八七年三月十四日

李文玉

輔、台、南神共融心得

I 綜合

1. 不同的背景，必然產生相異的價值觀（有時可能一致），以致影響到不一致的判斷，甚至相左的行為取向。例如：

(a) 陳正德同學說當今之耶穌是受過濃裝、醜化了，而須從經濟、政治之層面來研究，卸掉濃裝，還其本貌（長老會於台因曾受政治迫害以致反動必更激、情緒必較昂。）

(b) 蘇耀文修士則說考慮台灣當地主教之省籍問題，更提出關心不只在政治、經濟上，更以福音為基準。

2. 我認為為老師與學生之間看法真有差別。如學生強調“當看到某一特殊之點或現象時，就該去關心”；而老師們却強調該是各個相輔之不同幅度，是整個立體之上下，前後，左右之廣面做整合，而非只是片面的角度就以偏概全地下定論。

3. 知己知彼方能百戰百勝。與魔鬼交鬥難免須耍些技巧。因此要將基督的福音宣揚於台灣或整個中國，重要的乃先了解當地的文化背景、民間宗教，甚至其意識型態等。

II 試看整個基督宗教之合一的可行性

一？
對這個問題，我的回答是肯定的，只是合一的程度到哪兒？是整個教義的合一？還是事工上的合一？

我對此次共融有相當樂觀，這只是合一的一個開始而非結束。如孔漢思博士所說須於各人基要、終極關懷內找尋那可交談之共通點來開始。

像基督教的強調實際的人權社會福利……可能會走向“失去理性之勇士”的為福音來奮鬥之患。天主教之強調普世之觀點，亦有捨近求遠之嫌，忘記耶穌之救恩乃於困苦者身上。

III 結論

綜合整個會議、交談。套用水滄傳之閉宗明義“天下大勢，合久必分，分久必合。”一句話，在走向二十一世紀的今天該是走向合一的時機，只是在接合之際，必生苦痛，在所難免，而接合之際亦當先肯定對方的真理，隨時回到信仰準則的反省上。

如前所述，這次的交談只是個開始，至於合一的程度就有待今時的神職人員，神學生一起來催化整個信徒全體來作信仰反省，在耶穌基督裏找尋、建立合一”大而公的教會“。

南神同學來信

祝您平安!!

三月十四日為台南神學院一些同學而言，是充滿新奇特殊的經驗，雖然在言論上有若干失禮及不當之處，但輔神其容乃大的風度永存於南神人的腦海中。

房神父結尾的一番話流露長者風範和信仰誠懇，我們身為後生者反覆品味思索。深信來日能領導台灣神學界者捨輔神其誰？

三月廿七日 Hans King 的演講更讓我們感受到天主教會的境界、傾聽世人的聲音的胸懷。希望輔神師長們不介意分離弟兄們的膚淺，而容我們有向 您們學習的機會。

靜靜反省，這幾年來，後生個人不論哲學上或神學上諸多概念和靈感莫不來自天主教會，內心不免幾分憂傷，新教若不努力，拿什麼給同胞？

敬祝

教安 厄瑪努耳

後生 錦昌敬上

4月13日

上接四五六頁

一齊交談。西班牙語的拉丁美洲代表人數衆多，聲勢浩大。這次所討論的主題之一「神學方法」事實上是一位巴西的神學家在介紹做解放神學的方法。然後大家予以反應和討論。七十一位代表中有二十一位耶穌會士，我們也曾聚會一次，看看各自神學院的現況如何。結果發現，只有法國巴黎及德國的福蘭克福神學院已得宗座決定性地批准他們的新章程，其他神學院都在三年試行的階段，所謂「三年」彈性很大，為得到決定性的批准也有些訣竅。

三、會議內容一瞥：天主教神學院如果願意與今日社會並駕齊驅，就須真實地是天主教的，並忠於自己的職守。這可分三步來說：

1 目前的事實：教會為福音作證是在時間中，並透過當前的時代，因此必須注意到歷史的進展及個別的要求。這就包括坦誠接受文化的差異及框架的多元，本此來解釋教會的道理和實踐。宗教認識論要求我們以清醒的眼睛看各種源流、標準，及神學認知的諸原則。教會權威不能沒有，但不可限於外在的途徑，而須日益加強其內在的說服力。

2 未來的挑戰：一個總挑戰是：教會逐漸自覺是一個共融的團體及旅途中的團體，這影響神學思考很多很大。三個特殊的挑戰是：靜靜的兩極化使意見分歧；神學責任的不同範例，有的是典型和傳統的，有的是浪漫或富於想像的；男性與女性的不同領悟與感應，及二者在神學交談上的不同聲音。

3 神學行動指南：梵二的牧職憲章「教會在今日世界」是很好的南針：它注意到人類

下轉四八六頁

你們說我是誰？

谷寒松

——拉丁美洲神學中的耶穌①

本書的作者是德籍神學家兼聖經學家，他擁有深入分析，批判，投入其他基督信仰世界（拉丁美洲）的能力與才華。他以一種清晰易懂的詞彙，將其中主要的爭論予以烏瞰性地描繪。

布斯曼（Busmann）的主要目的是對「解放基督論」做一研究。但是他的第二個目的，也是希望利用這個研究，重新思考神學在社會中的角色這一問題。換句話說，就是讓一位受過典型的中歐神學訓練的神學家，研討做神學的新方法。

作者像一位好老師，先從方法的問題談起。在第一部分的前四章，他探索拉丁美洲「新式神學」的源起。例如社會、政治環境的分析；解放神學的焦點——窮人的重要性；新方法的根本因素在解放性的實踐；最後一九六八年，在哥倫比亞的美德林（Medellin, Colombia）召開的拉丁美洲主教會議的全體大會終於喚醒了拉丁美洲教會。②

布斯曼用了幾頁的篇幅讓讀者參與討論一些敏感的問題，就像採用馬克思主義思想；解放概念本身的多元性；以及基督信仰與政治之間的關係。

第二部分的標題是「解放神學如何回到耶穌基督」。首先由解放神學家自己談基督，然後布斯曼就跟隨著那些神學家對「真實基督」所做的研究。基督非常深入當時的民衆生活，甚至包括參與他們

的政治領域。基督的死亡與復活，從真實的貧窮人的生活中復現出來。這成了解放的穩固可靠的基礎。耶穌喜訊的全部內容，不論是以言或以行，所宣講的都是「天國」。這是先知性的批判及政治行為的動機或目標。

作者對他的神學研究做了以下的綜合：「這些神學家有一個共同的方向，那就是回到基督並不只是修辭學上的興趣。基督論不只是歷史的，釋經的，也不只是系統的神學，而是在實踐基督。因為他們發現自身處在極緊張的社會，政治及經濟的情況中。這些出現在他們眼前的情境並非人類不可避免的命运，而是一種外在的壓力所造成的。」（47-48頁；一四二-一四四頁是對以上主題的再次綜合。）

布斯曼深信解放神學引發一些重要的課題：例如無論我們身在何處，在發揮基督論的時候，能夠不意識到社會經濟問題的存在嗎？或者能夠不以批判性的反省來看政治與基督的生活工作，以及政治與教會的生活工作之間的糾結嗎？

難道「政治神學」(political theology)，就是美茲 (Johann Baptist Metz) 所建立的「在奧斯懷 (Ausschwitz) 之後」神學，不是為拉丁美洲神學家做他們的神學而鋪路嗎？事實上拉丁美洲的神學是參與「社會」生活的神學性回響。他們的生活環境，從整體上看就是一種不獨立的，受壓迫的經濟、社會、政治生活。

布斯曼的書可以鄭重推薦給那些希望有一本較平衡、清楚的介紹解放的神學的讀者。一般神學家也會發現，這本書相當有用：因為就如以上所述，本書對解放基督論的特殊面貌，予以簡潔而扼要的說明。

我們將更感慶幸的是，如果作者能夠在七年之後再次提筆，用他強勁的綜合力從許多閃爍的鑽石中，拼湊出、撰寫出最近幾年來拉丁美洲的神學工作。

註解

① 布斯基、克勞斯，你們說我是誰？拉丁美洲基督論（羅勃，巴爾譯自德文）Orbis Books, Murkyenol, New York 1985, 一八五頁，首次是以德文出版：Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungs theologie, Kösel-Verlag, München 1980 本書英文譯本，提供一九八四年以前的參考書目錄，比德文原著還要完備。

文集目錄可幫助讀者更進一步討論最近的研究方向。翻譯工作做的非常好。

② 第三屆拉丁美洲主教大會在 一九七九年一月，墨西哥的佩布拉召開，本書因出版較早無從涉及。

書評

你們說我是誰？——拉丁美洲神學中的耶穌

上接四八二頁

文化的現象及今日社會的情況而相應從事學習與教導，高等學府在此難逃責任，而神學院也須有足夠的自由來按照其特有的原則與方法，來與教會共同負起此一使命。所謂真實地是天主教的，並忠於自己的職守即指此而言。

評羅國輝著

《踰越——四旬期、聖週禮儀：沿革及意義》

一九八七年香港公教真理學會出版

房志榮

關於這本一百七十多頁的小書，在香港公教報上已經有過不只一篇評介。神學論集中的這篇書評仍有其必要，首先因為此書雖不大，內容却很豐富，可以藉本文略予發掘。其次，有些可商榷的地方願在此提出，以與作者羅國輝神父開始初步的交談。說是「初步的交談」，因為「踰越」這本書打開了討論禮儀問題的大門，正如作者在「自序」中所表達的「願望」：「期待着讀者的指正，和彼此携手繼續深入發展本地化的四旬及聖週的信仰生活」。

一 一本力作，值得推介

「踰越」一書的寫成很清楚花費了不少心血。只須注意每章附註的數目，就可看出作者善於蒐集資料及整理資料。「四旬期」一章有五十二註，「基督苦難主日」有四十二註，「聖週星期四」有八十四註，「聖週星期五」有五十三註，「踰越節守夜慶典」有四十八註，四篇附錄中有兩篇共有十四註，總計共有二八九條附註。

書評

羅國輝神父新著：踰越

附註以外的另一特點是，本書共有三十幅插圖，都是跟四旬期及聖週有關的一些古今照片，這為照明禮儀的各種活動是一些有力的見證和解釋。敘利亞及其他東方教會或意大利古教堂的照片固然能發散懷古之幽情，今日香港及韓國的禮儀照也啟發人對禮儀及其實效的沉思，在那些接受洗禮的人身上看到自己得救的寫照。本書不是一本畫冊，須用沉思默禱的心看這些照片。

最突出的當然是本書的彩色封面及其封底的解釋。用「圖文並茂」四字來讚美作者一句仍覺不夠，因為這幅十五世紀東方禮「基督踰越冥府」的聖像，不但美麗可愛，還蘊含着極深的救恩大道理，正如封底所引的聖週六日課經中一篇佚名的古老講道詞「主下降陰府」所說的。作者羅神父很恰當地將這幅聖像的意義應用在我們身上說：「主親自進入墳墓，打破死亡的枷鎖，把我們從死亡的幽谷中拯救出來」。

一一 選題得當，擊中要害

談禮儀先談踰越奧蹟，及其準備時段四旬期及聖週禮儀是十分恰當的。雖然聖誕子夜彌撒吸引最多的人，但很多是未信主而來看熱鬧的人。聖週禮儀則不然，前來參加的都是信友。他們在深沉的哀思及新生的希望中參加整個教會的禮儀祈禱，在今日具體的生活中體驗救主的大愛和大拯濟，及其達致救世的十字架坦途。「踰越」一書為此而寫，希望天主子民在這中心奧蹟中一年比一年更深入，更活絡，更體現出死入生的救恩之路，而將之傳給別人。

今按照該書的頁數順序，擇要指出筆者認為「擊中禮儀要害」的主張或講解，望能引起以中文舉行聖教禮儀的各堂區及各團體的注意。

1. 頁60所說「祭與宴的合一」。這是聖週四黃昏彌撒的集禱經所指明的：「在這晚餐中，基督把萬古常新的祭獻，同時也是愛的聖筵，交給教會」。神學論集⑩期周克勤神父的一篇長文稱彌撒為祭筵就是這個意思。望彌撒而不參與聖筵，也不與兄弟姊妹交流，一定是美中不足。

2. 頁128說到領洗禮後的「穿白衣」：虛偽地將白手帕在肩頭上放一下。禮儀中的象徵做到虛偽的地步，實在「不如免了」，「如果要假，那麼應是一件像樣的真正衣服，而非一塊白手帕」。在此可以加上一句：爲了領洗這樣一件大事，整個堂區的團體爲新領洗者每人提供一件新衣，難道做不到嗎？最重要的是盡力避免禮儀中的虛偽作風，以免養成壞習慣，把禮儀看成是虛偽不實的。

3. 頁138-143附錄一所談的四旬期與春節的協調問題爲所有的中國基督徒都很實用。尤其頁140所提議的把握四旬期的眞精神：慕道、更新、與天主及人修好等，來配合春節的團圓、迎新納福、一年之計在於春等民風。此外羅神父建議，拉丁彌撒書四旬期首二週不合春節氣氛的選經和祈禱文，可重新予以編寫。

4. 頁153：附錄二：「如何在堂區籌劃聖週禮儀」談到復活慶典的夜間禮儀時，以「入教聖事」（聖洗、堅振、聖體）爲整個逾越節三日慶典的核心和高峰。這爲我們傳教地區是一個很有意義的提示。經過長期的慕道準備，候洗者如果能在這一夜讓死而復活的基督通過教會，在自己身上實現祂的逾越奧蹟，該是多麼豐富而深刻的一個體驗，不僅爲候洗者本人，也爲整個參與的信者團體。

5. 頁166有另一個重要的提示：洗禮和堅振是入教聖事的兩個行動，因爲接受聖神的印證和在基督內度天主子女的生活，是不可分割的。爲此成人入教禮典規定：成人不能接受堅振聖事的，就不該爲他施行洗禮。羅神父在此提出兩個問題，爲香港以外的其他中國教會團體似乎也有效：這重要的教

會訓導是否落實執行？它又是否充實了我們的慕道內容？

三 糾正台譯，可供參考

「踰越」一書頁21的三個附註對台灣所譯的梵二大公會議文獻及感恩祭典有所批評糾正，是中文教會著作中少見的現象，值得在此一提。註40說台譯梵二文獻禮儀憲章109號將 *Penitentia*（補贖）譯為「苦行」是為不當；因為補贖不一定是苦行，也可以是善功，如行愛德等。

註42：「非常可惜，一九八〇年九月台灣版感恩祭典第十五頁把原文 *Quadragesimalem observantiam* 即善度或遵行四旬期，改譯為「遵守嚴齋」，重覆梵二之前對四旬期的誤會；四旬期的遵行不單是守齋，還有其他善功呢！」

註43中羅神父仍以「非常可惜」四字指出「感恩祭典」第一冊，第20頁取消了拉丁本首選的谷一15：「你要悔改，信從福音」，而只保留了原是次選的創三19：「人哪！你要記住，你原是塵土，將來還要歸於塵土」。

頁31：主日感恩祭典中「主苦難聖枝主日」的集禱經是：「全能永生的天主，祢為使人取法謙遜的榜樣，令我們的救主取了人性，接受十字架的苦刑，求祢使我們服膺基督堅忍的教訓，分享祂復活的恩惠」。羅神父認為這一字面直譯太強調倫理、德行和教訓的層面，而忽略了基督空虛自己、聽命至死，所帶給我們的救恩效果。因此羅神父主張意譯為「全能永生的天主，祢的聖子，承行祢的旨意，屈尊就卑，降生成人，服從至死，死在十字架上，求祢助祐我們，步武謙抑自下的基督，承行祢的旨意，俾能分享祂的復活」。

四 處女之作，不無瑕疵

頁98解釋聖週五的禮儀時，三次說(1)不是哀悼，而是……(2)不是追念，而是……(3)不是死亡，而是……頁150說救主苦難紀念「絕對不是『追悼會』」，似乎都說的過火一點，這更是西方哲學論證的一些說法，我們東方人也許更喜歡聽到：是哀悼、追念、死亡，但更是逾越、救恩重施、奧蹟實現在我們身上等。

有些中文的成語說法似乎有誤：頁2的「切身處地」該作「設身處地」，頁12的「歸根究底」該是「歸根結底」，頁18註②及他處的「修道院僧侶」應作「修道院隱修士」。外文印錯的地方相當多，無法一一枚舉，這是印中文書時很難避免的現象。

還有兩件事不是錯或對的問題，而是台灣，以至大陸及海外，是否值得統一起來的問題。一是引用聖經的章節寫法。「踰越」一書所用的是英美系統，如頁4：羅6：3~14；頁5：出34：28；列上19：8；瑪4：2等。其實中文有一更好的系統，即以中文數字寫章，阿拉伯數字寫節，這一寫法已在台灣漸漸普遍化。用上面所舉的例子就是羅63~14；出卅四28；列上十九8；瑪四2等。雖然這是一件小事，但推廣開來以後，用起來確有很多方便之處。

關於「修和」或「修好」的用法，不知羅神父是否有一定的標準，講聖事時用，「修和聖事」(頁67等)，講與天主及與他人和好時就用「修好」(頁31 138 140等)。筆者查了幾部辭典，發現：「修和」：整飭政教；「修好」：實行親睦(王雲五大辭典；新編國語辭典)。「修和」謂修政化、和諸夏也；「修好」(1)謂敦睦邦交也；(2)行善修福也(中文大辭典)。可怪的是辭海裏修和及修好兩條都

付闕如。由以上三部辭典的解釋可見，將「修和」或「修好」用在我們的信仰詞彙裏，只能取其類比的意義，而「修好」有「重修舊好」的意義，似乎更接近和好聖事的本義。

五 結 語

爲評介「踰越」這本小書竟寫了三千多字，似乎有些不相稱，其實不然。這正說明這本書寫的很紮實，提供許多值得討論的問題。筆者只覺言有未盡，很想跟對禮儀感興趣的人繼續討論下去。羅國輝神父在羅馬唸完書回香港後不久，就能寫出這樣一本有分量的書，實在應該爲我國的禮儀運動高興。

筆者目前的希望是我國散居世界各地的讀者羣能善用這本好書，準備一九八八年的四旬期及聖週禮儀，由之獲得更深更廣的信仰復甦，及與主基督同死同生的深切體驗，好向億兆同胞解開人生的生死之謎。也虔祈復活的主及祂的神庇佑啓迪「踰越」的作者繼續爲我教的禮儀生活及生活的禮儀寫作效勞，振興所有參加禮儀的天主子民，使他們由禮儀的活泉中汲取生命及更豐富的生命。