

神學論集

于斌



75

輔仁大學神學論集

第七五號

一九八八年春

總目錄見 ③⑤⑦⑩

目錄

前言

編輯室

五

聖經

以詩心、宗教心看聖詠——四篇

林逸君 七

耶穌受魔鬼試探的敘述

柯成林 一七

讀若望福音——聖神使你們「想起」有感

鄺麗娟 二七

梵二與讀經運動①

房志榮 三五

閩族對古代近東的貢獻

鄭保祿 四五

信理

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

谷寒松 五三

聖母瑪利亞：「共救贖」、轉求與典型……………張春申……………七五

靈修

從創造的角度看孔子的精神(上)……………羅麥瑞……………九五

修會

從出世到入世看今日的修會生活……………龍雪冰……………一一九

大公會議

論李叔同的求道精神……………張思定……………一三三

書評

評《明日的教會》及《第三世界的婦女》……………谷寒松……………四三、四七

資料室

- 1 聖經合譯委員會第一次會議記錄……………一六、二六
- 2 第二次合譯聖經會議記錄……………三四、四四
- 3 第三次合譯聖經會議記錄……………九四、一三一、一四二

前言

編輯室

本期是一九八八年的第一期，在十篇文章的作者中，有一半是新面孔，值得在此先向讀者介紹。鄭麗娟是香港寶血會的修女，現就讀於本神學院神學系第二年，是民選的在校學生會會長，以學生代表身份參加每學期兩次的神學院院議會。她這篇有關若望福音中「想起」的文章，是參聽半學期一分的聖經神學後所寫的讀書報告。把記憶、淡忘、期待、創新，及天主聖神與這一切的關聯予以簡單的發揮，頗富啓發性。

另一位初登本刊的作者是聖神婢女傳教會的羅麥瑞修女。她文前的簡要個人履歷已告訴我們她對輔大的貢獻。不但輔大，她所創辦的織品服裝系為整個台灣也是嶄新的學科，正好配合目前提高生活品質的需要。一九八五、八六年，她利用這安息年在美國加州進修靈修學一年，本文是她所交讀書報告之一，深受該靈修中心的主任司鐸所賞識。今由同一聖神會的陳月卿修女譯成中文，使讀者品質一位德國修女對孔子的領悟，同時也可一窺今日西方所說的以創造為本的靈修為何物。

第三張新面孔是龍雪冰修女，她也屬香港寶血女修會，今就讀於本院教義學系。這篇討論今日修會出世與入世的文章，是她參加第一年級的「論文寫作方法」後所寫的報告。雖然文字有些生澀，表達力也不夠純熟，但經過指導老師的一再修改後，已通順可讀。文中所寫的修會變化是一個很現實的問題，而最後的結論：「一個憧憬」說出了修會生活的理想狀態：上山祈禱，下山與世人打成一片，像主耶穌那個樣子。

第四位初次與讀者見面的作者，也是第一年教義學系的學生，本篇會張思定修女。她這篇為論文寫作法課程所寫的讀書報告，文筆流利，思路清晰，把弘一大師李叔同的求道經過及所達到的悲欣交集境界刻劃得相當入神。在教會極重視大公運動及宗教交談的今天，認識這樣一位扭轉「滅佛驅僧」劫難的大師，是深具意義的。

其他六篇文章的作者都是本刊讀者所熟悉的。首先林逸君修女用中國古典詩的技巧來分析聖詠第一一四篇，而達到「詩中有畫」，「反常道合」及「託物喻意」的一些觀察。讀者試用這「分析結果去讀該篇聖詠，一定會覺更清楚，更有詩意。這表示中國豐富的文學遺產的確有助於我們了解、體會天主的啓示。筆者在講釋經學時一向主張中國文化與聖經可以互相照明，互相解釋，這裡有一明證。

谷寒松神父的「人：你究竟是誰？」一文，是他今年要出版的「神學的人學」（輔大神學叢書之廿五）中第五部分（系統的說明）的入門反省。從這一篇的豐富內容及圖表可預知這本神學教科書將是多麼有用，讓我們拭目以待。至於張春申神父的長文：「聖母瑪利亞：『共救贖、轉求與典型』」，一如副標題指出的，是為慶祝聖母年而對梵二教會憲章第八章所作的反省。聖母的這些角色不像她的許多特恩被定為信道，正因為如此神學反省更有趣也更需要。一位像張神父的中國神學家能將陰中有陽、陽中有陰的中國傳統帶進聖母學裡，當然是很有創意的。

以詩心、宗教心看聖詠一一四篇

林逸君

前言

參加了房院長的聖詠選擇課程以來，在自己的祈禱生活中有了一些迴響。這並不是指在理性的「知」的平面上，而更是在感悟到聖詠之美的層次中。一般來說，美有形式美與內涵美。所謂「形式美」，指的是詩的外在形式與技巧。「內涵美」指的是詩的表意。基督徒的詩是直指天主本身，具有最圓融的美和最高的境界。基督徒的詩就是聖詠；聖詠是希伯來人的詩歌，也是所有基督徒能用以祈禱的詩歌。一首優美的詩，首先在於它的表達手法奇巧。因為詩與理念性的文章不同，它具有豐富的內涵，能啟發人的想像力；加上作者獨具匠心的安排和佈局，往往成爲一幅幅動人的圖畫，使人不自覺地踏入詩人預設的領域。詩沒有雄辯的說服力，然而却能引人進入心領神會的境界，與作者在「經驗世界」中相遇，發出共鳴的歡呼。聖詠是宗教詩，不但有其優美的表達，且有其最高的內涵表意。聖詠可以說是天人之間的愛情信札，是人在聖神的引發下對天主啓示的回應。每一頁詩篇都充滿了人對天主最自然的情感流露。它是一卷袖珍的錄影帶，濃縮了古往今來天人交往的關係和經驗。儘管今日文化與聖詠時代有了不少差距，然而所表達的宗教情操，信仰經驗却是今古盡同。在美的形式與美的內涵原則下，本文選擇思高中譯本聖詠一百一十四篇，試圖以一個中國人的心來領悟希伯來人的詩

意，用中國人的思想來做一些技巧的分析。

聖詠一一四篇 出埃及的奇蹟

- 1 當着以色列出離埃及，
雅各伯家離開蠻夷時，
- 2 猶大成了上主的聖所，
以色列成了他的王國；
- 3 海洋見了頓時逃溜，
約但立即回轉倒流。
- 4 山嶽跳躍像公羊，
邱陵舞蹈似羔羊。
- 5 海洋，什麼使你逃溜？
約但，什麼叫你倒流？
- 6 山嶽，你們為什麼跳躍像公羊？
邱陵，你們為什麼舞蹈似羔羊？
- 7 大地，你應該在上主的面前，
在雅各伯的天主面前搖撼，
- 8 他使磐石變為水潭，
他使礁石變為水泉。

壹、文學探討——詩的技巧

從中國古典詩的技巧來看，作者至少用了三種極高明的手法來表達他的作品。

(一) 詩中有畫

所謂詩中有畫，指的是畫面在文字上的浮現，這是詩中的技巧之一。詩常是一種靈動，將人從現實這一刻中拉回古遠的年代，走入詩中的世界，讓人彷彿身歷其境一般。聖詠一一四篇就充滿了這樣的造詣：

出埃及的圖畫（1節）：是全詩的第一幅圖畫。以色列人從埃及受壓迫的奴役中逃出埃及的畫面。最令人回憶的是當年若瑟高居官位，雅各伯帶着整個家族遷往埃及那種空前盛況，和現在雅各伯的後裔惶惶離開埃及的狼狽情況，這在以色列人心中形成了一個多麼強烈的對照，也是作者刻意表達的畫中之畫的高明手法。

盟約的圖畫（2節）：天主與以色列人的代表梅瑟立約。「現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成爲我特殊的產業。」（出十九5）天主許下要作以色列人的君王，且要住在他們中間。

過紅海的圖畫（3節）：上主向梅瑟說：「吩咐以色列民起營前行，你舉起棍杖，把你的手伸到海上，分開海水。」梅瑟向海伸手，上主就用極強的東風，一夜之間把海水颯退，使海底成爲乾地，以色列民在海中乾地走過，水在他們左右好像牆壁。（出十四）

過約但河的圖畫（3節）：百姓起程要過約但河，抬着約櫃的司祭一踏入河中，水就立刻停住像

一道堤，以色列人順利地從乾地上走過。（蘇三14—17）

西乃山奇蹟的圖畫（4節）：梅瑟叫百姓從營中出來迎接天主，他們都站在山下。此時西乃山冒烟，因為上主在火中降到山上，全山猛烈震動。天主藉雷霆與梅瑟說話。（出十九17—19）

擊石出水的圖畫（8節）：百姓口渴怨梅瑟。上主對梅瑟說：「你到百姓面前去，手中拿着你打擊尼羅河的棍杖擊打磐石，就有水流出來給百姓喝。」梅瑟照樣做了。（出十七1—7）

作者將這些圖畫一幅緊接一幅的展示，為的是觸發人的記憶和想像，使人有如置身於出谷的行程之感。

（二）反常道合

反常道合是本詩篇表達的重要技巧之一。蘇東坡說：「詩以奇趣為宗，反常道合為趣。」是指運用與不合常理的誇張，使原來靜止的大自然在詩人的感觸下，有了變靜為動的出奇聯想：「山嶽跳躍」、「邱陵舞蹈」、「海洋逃溜」。不但如此，詩人還能將客觀的事物現象，經過主觀想像的改造，將原本是山動地搖、挾萬鈞雷霆之勢的現象，一變而為活潑、輕快、喜悅的氣氛。如此，無生命的立時變為具有生命活力的；本來令人懼怕的巍峩高山，頓時成了良善、溫和、親切和惹人撫愛的山羊、羔羊了。

（三）託物喻意

託物喻意的「意」是作者願意在詩中表達的內涵，也是情感最深的流露，是運用一種陪襯的手法來描述。本詩篇的託物喻意技巧是非常傳神的，只要把每兩節詩視為一個完整句來看，就會發現八節詩句相當類似於中國詩的七言絕句或五言絕句的格調，暗含着啓、承、轉、合的法則；如此，詩意就

立刻勃現了：

1、2節 啓：從以色列民族出埃及的歷史背景說起，同時指出天主與他們的關係。這種關係不是過去祖先們的生活經驗，更是現存的以色列人與天主之間的一種新關係，且在不斷地發展和加深，指向未來的圓滿。

3、4節 承：承接上句，是以色列民心中最難忘的一幕——出埃及獲救的寶貴經驗。這種經驗是令人雀躍的，以致山川歡舞，整個大地在跳躍，作者盡最大的可能以大自然的奇景來襯托上主的無上威能。

5、6節 轉：轉是詩中「嚮導」，引人進入最高的境界。在本詩篇中，作者使用問話的技巧：究竟這令人驚奇的宇宙工程及其遽變的能力是從那裏來的？雖然，大家似乎都會到天主是宇宙的主，萬物都隨着祂的意願而更改，而變換它們原有的常態和作用（哈三8—11），因為大自然的規律是上主爲了某種原因而給予的法則。然而作者的深意就在這裏，他要促人進入心靈深處，向自己發問：這事怎麼可能發生？那施行力量者到底是誰？

7、8節 合：答案是絕對而肯定的：「是祂！」這是直指全詩的高峰。彷彿前面的一切描述、佈局，都是一種巧妙的準備，爲了「祂」——全詩的主角的出現，這是最高的意境。如同絕句中的結尾句，點出了全詩的主題。且倏然終結，給人詩盡而意未盡的迴響。「是祂！是祂！」

貳、神學反省

由以上的技巧來看，作者對這位偉大、美善、神聖的天主，湧溢着無限的讚嘆，而以天主對大自然的全權和能力來指認這位至高無上的造物主。關於這一點，我們可作以下的反省：

(一) 天主的能力與天主的臨在

在舊約中，天主能力的顯示常是天主臨在最清晰的記號。在曠野的行程中，天主藉雲柱及火柱親自導以色列民。（出十三21；戶九15—23）與梅瑟談話是藉着雲彩和雷霆。（出十九18—19）在舊約的記述中，有兩個人被稱為「見」過上主的人。一個是梅瑟，他曾懇求天主許他「瞻見」上主的慈顏，但上主只恩許他得見祂經過時的榮耀；所以梅瑟看到的只是上主的「背影」而已。（出卅三18—23）另一個是厄里亞先知。他曾立在上主面前。但他所見到的是上主來臨前的暴風、地震和烈火。（列上十九11—13）因為舊約觀念中的天主是不能爲人所見的。凡見了上主的，就不能再活着。（出卅三20）所以，當依撒意亞先知接觸到天主臨在的光榮景象時，他這樣說：「我有禍了！竟親眼見了萬軍的上主。」（依六一—5）其實，舊約中所謂「見」到天主，常是停留在一種感官的層面上。儘管如此，以色列民對天主的臨在有一股非常強烈的渴盼。幾時天主與人同在，就是人的磐石和保障（詠四六4；六二3），也是人的喜悅和幸福。（詠十六11）然而，這種對天主的渴盼，重點當放在天主的能力上，多少有點以天主爲穩固的磐石，安全的保障，是將天主視爲獲致幸福的踏腳石。直到天主子耶穌基督成了血肉，親自與人同在，人不再憑藉大自然外在的記號來體認天主的臨在，而更是藉着內在的記號——「天主本體的眞像，光榮的反映」（希一3）來獲得天主自我通傳的生命。（若壹二——

3) 如此，人對天主的概念才逐漸由「護身符」而轉為對天主本身的渴望。

(二) 天主的「不在」

與「天主臨在」的相對概念是天主的「不在」。客觀來說，天主是恒有恒存的事實，祂超越時空和任何條件而存在。因而，所謂「天主不在」指的是在人主觀的層面上，由於某些因素而感覺不到天主明顯和清晰的臨在。至少舊約中以色列人的概念就是如此；幾時他們因了種種背逆天主的行爲，或沒有遵守對盟約的許諾而遭到失敗或百姓死亡的不幸；這些不幸的發生，對以色列民族來說，是「上主不在」的徵證。（蘇七1—15）有時遭遇到疾病、禍患和災殃，就感到是上主對人掩面不顧，把人全然遺忘，遂苦苦向上主乞憐，求祂轉面垂視。（詠十三；廿七9；三十八；八八15）有時不一定來自人本身的過錯，天主也會隱而不見，對人的痛苦也置若罔聞。（約廿三2—17）不管原因如何，人對天主的不在都會視為不幸和失落。聖詠第四二、六三兩篇都充滿了人對聖殿的憶念，藉着昔日禮儀的憧憬來表達對天主的渴望。

在新約的記載中，「耶穌的死亡」及「耶穌升天後」的這兩個時期中，耶穌的門徒和親友們實在有了「上主不在」的深刻經驗：厄瑪烏二徒失去師傅的悲傷和願望成空的表現，（路廿四17—24）瑪利亞瑪達肋納尋找那安放在墳墓中的耶穌。（若二十11—18）耶穌升天後，初期教會常以「主的日子」臨近了，來彼此安慰、勉勵；懷着信望愛之情醒寤、等待。（得前、後書）時至今日，整個教會仍在這末世時期中堅忍等待「救主耶穌基督的光榮顯現」。（鐸二13）

(三) 人如何面對天主的「在」與「不在」？

天主的臨在對人來說常是一個難以理解的奧秘。天主的「在」與「不在」更是基督徒靈修歷程之

一，也是傳統神修上所稱的「神慰」和「神枯」的現象。天主的臨在常帶給人無限欣悅和力量，天主的「不在」却是人心靈的黑夜；它往往有一種淨化的作用，糾正人對天主肖像不正確的觀念，如主觀地把天主偶像化，或對祈禱的過份執着等。推究人為何感覺不到天主的臨在，實有多方面的原因：能來自個人的硬心拒絕，也能是天主給人表示忠信的機會，使人對天主的仰望愈來愈單純和熱誠。舊約雅歌對這樣的歷程有很好的描繪，它不但預示了整個人類最後圓滿的終局，也表達了天主與以色列民神聖愛情的經驗，實在是我們靈修心路的最佳寫照。因為我們現今住在可朽壞的肉身內，只能憑藉信德與主來往；幾時我們出離肉身就能與主同在。（格後五7—8）聖女小德蘭曾體會到這一點，所以在她的詩集中她這樣表示：

「當蔚藍的天空黑暗起來，

好像是離棄我的當兒，

我的喜樂是安坐在黑暗中，

隱匿起來，自謙自下。

我的平安，是耶穌

——我唯一的愛——的聖意。

這樣，我無憂無懼地生活，

黑夜白晝，我都同樣喜愛。」

（小德蘭詩集四四頁）

為一個愛主的人，無論什麼情況都不能使他與天主的愛相隔絕。（羅八35—39）因為，他會如同聖若

望宗徒一樣伸出所有的觸角，在平凡的生活體認出主的面容。（若廿一1—7）又會如同伯多祿宗徒一樣，只要知道主的臨在，立刻以最快速度投奔祂。（若廿一8）天主是熱情的天主，常是爭先主動地與人建交，祂派遣自己聖子的神，協助我們回應祂愛情的行動。聖神在我們內心的深處不斷喊說：「阿爸！父啊！」（羅八章）那聽不見聖神聲音的，一定是聾子。因為祂的祈禱不是耳語，而是大聲呼號，是兒子向父親的呼號。誰聽見聖神的聲音而向祂完全開放，就會和祂一起等待那新天新地的實現，並祈求天主永恆的臨在說：「主耶穌，請來罷！」（默廿二20）

參考書目

韓承良 聖詠釋義。思高聖經學會出版。民國69年12月初版。

房志榮、于士鐸 絕妙禱辭——聖詠。光啓出版。民國65年12月初版。

黃永武 中國詩學設計篇。巨流圖書公司。民國65年6月初版。

THE JEROME BIBLICAL COMMENTARY, PSALMS.

聖經合譯委員會第一次會議記錄

一九八七年二月廿六日（星期四）於台北聖經公會會議室

出席：周聯華 駱維仁 歐可定 蔡仁理 房志榮 韓承良 劉緒堂

公推主席、書記

主席：周聯華

書記：房志榮

二、聖經公會蔡仁理報告：

經過多年的協商籌備，此合譯委員會應正式成立。聖經公會十分支持，天主教方面沒有阻力。出席者一致贊同正式成立合譯委員會。

三、駱維仁報告：

有關聖經公會與天主教會合譯原則，目前有的資料是屬六十年代的文件，不久會有修訂的條文，不過基本精神沒有多大更改。若有進一步的新資料可譯成中文供參考。

四、議訂本年十月在香港開會時翻譯完下列保羅書信

周聯華 加拉太書

劉緒堂 以弗所書

韓承良 科羅西書

房志榮 非利比書

五、關於翻譯工作事項

(1) 語層 (a) 文雅易朗誦

(b) 高中程度語文

耶穌受魔鬼試探的敘述：

柯成林

(谷一12∪13；瑪四1∪11；路四1∪13)。

一、概論

三部對觀福音(谷瑪路)都把耶穌受試探的敘述與他受洗的敘述連起來。對，路加在兩者之間插入耶穌的族譜；但是他也把耶穌的試探明確與他的受洗聯上：「耶穌就充滿聖神由約但河(受洗之地)回來，就被聖神引到荒野去了，……受魔鬼的試探。」(路四1—2)。

受試探的耶穌便是受洗時聖神降在他身上而天主稱他爲自己的「愛子」的耶穌。

引導他(馬谷更有力地寫：催他)往荒野去的，是受洗時所領受的聖神。因此引導或催他的動力不是外來的而是內在的，如路加暗示：「耶穌就充滿聖神由約但河回來」。這充滿他的聖神引導他到荒野去。

去的目的地就是在那裡要經過的試探。這是瑪寶專誠地指出來的：「那時耶穌被聖神領往曠野，爲受魔鬼的試探(Peirasthenai, Inf. fin. 四一)」。

三部福音都提及耶穌在曠野的時期：40天。40這數字是個整數；聖經慣用它來爲指出一有意義的較長的時期，如梅瑟在西乃山上40天40夜，以色列民族在曠野40年，耶穌復活後40天顯現於門徒等。這試探是一項考驗：就是耶穌，天主「愛子」(指受洗時)的考驗。馬谷只提出主題：曠野，在

曠野的時期，魔鬼的試探，野獸，天使的服侍。瑪竇和路加加以試探的具體描寫。

三部福音都取材於巴勒斯坦教會的古老傳授，但是瑪竇和路加所根據的傳授與馬谷的不同。他們所用的是所謂的Q資料，就是50年代所搜集的「耶穌語集」。這Q傳授除耶穌受試探之外，還提及他40天的禁食。兩者敘述同樣的三種試探，其次序却不同。瑪竇有石頭變成餅，從殿頂跳下，在高山朝拜魔鬼的要求。路加把第二個和第三個試探反過來，使在耶路撒冷的試探結束一切。我們可以問，那一位福音作者改了傳授（Q資料）的次序呢。大約是路加。瑪竇有一自然前進的次序，試探的高峰無疑的是魔鬼在高山要求的朝拜。既是這樣，為什麼路加改了這次序呢？

大約是因耶路撒冷在路加的著作中（福音和宗徒大事錄）

所有的重要性：福音在耶路撒冷的聖殿開始（路一5—22；匝加利亞）和結束（宗徒們「常在聖殿裡稱謝天主」路二四53）。

在耶路撒冷耶穌藉他的受苦，死而復活也成就了他的救贖工作。在耶路撒冷聖神降在宗徒們身上而伯多祿首次宣告耶穌復活的喜信（宗二1—36）。從耶路撒冷起，耶穌的福音傳遍到世界各地，正如復活的耶穌所囑咐宗徒們的一樣：「當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗一8）。

這耶路撒冷的重要性，使路加用在這城的試探，來結束他的試探敘述。

還有一個問題須要談，就是，瑪和路敘述的三項試探的來源。是他們所根據的Q資料所保存的耶穌親自的報告嗎？這是一般學者所否認的。

他們提議，這敘述的最後根源，是耶穌在公開生活所經過的事；比如，耶穌增餅後，群眾尋找他。

他們顯然希望，耶穌重行這神跡。「在海對岸（葛法翁）找到他時，就對他說：「辣彼，你什麼時候到了這裡？」耶穌回答說：「我實實在在告訴你們：你們尋找我，並不是因為看到了神跡（原文：sign 有啓示性的神跡），而是因為吃餅飽了。」（若六25 | 26；見六30 | 31）。耶穌不給他們再增餅。另一個「試探」：若七3 | 4：「他的弟兄對他說：『你離開這裡，往猶太去罷！好叫你（在那裡）的門徒也看見你所行的事，因為沒有人願意顯揚自己，而在暗地裡行事的；你既然行這些事，就該將你自己顯示給世界。』」

還有一件試探性特別顯明的事：耶穌第一次預告，他要受許多苦而被殺時，伯多祿願意阻擋他，走這天主所預定的路。他「拉耶穌到一邊，諫責他說：主，千萬不可，這事絕不會臨到你身上！」耶穌轉身對伯多祿說：「撒彈，退到我後面去！你是我的絆腳石（就是：試探者）：」（瑪十六22 | 23）。

耶穌一律拒絕這一類的引誘。他所謀求的只是實行「父」的旨意。在若四34他說：「我的食物是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」。

初期教會把這些在耶穌生活中分散的事件，聯貫起來而使試探敘述代表它們，為表示耶穌勝過在他公開生活中所遭遇的種種「試探」。這樣的作法不可以視為不恰當的。這敘述並且是耶穌所說的一句話的好例子：「決沒有人能進入壯士的家，搶劫他的家具的，除非先把那壯士捆起來，然後搶劫他的家。」（谷三27）耶穌在公開生活的開始，在曠野裡已經捆起來了那壯士。

如果初期教會把試探者認定是撒彈，這在耶穌生活中也有其先例。比方，耶穌叫阻擋他走受苦路的伯多祿「撒彈」，意思是，他實際上作撒彈的工具。或在吃晚餐時對他說：「西滿，西滿，看，撒

彈求得了許可，要節你們像節麥子一樣。但是我已爲你祈求了，爲叫你的信德不至喪失，待你回頭以後（暗示否認耶穌的事），要堅固你的兄弟。」（路廿二 31—32）。這些例子使我們明白，爲什麼傳授和福音認定撒殫自己爲耶穌的試探者。

說到這裏，我們可以略談每部福音的試探描寫和其意義。

一一、解釋

馬谷福音（一 12—13）

12 節「聖神立即催他到曠野去」：

「聖神」：受洗時降到耶穌身上的聖神，在耶穌（和以後教會）的生活中扮演重要的角色，這是路加特別著重的一件事，他在福音中 16 次提到聖神，在宗徒大事錄 42 次。

「催他」：有力的引導；如前所述，是心內的引導。

「曠野」：無人煙的地方，照猶太人所想，曠野是野獸和鬼魔的住所，所以容易受魔鬼試探。

「立即催他」：「他」指受過洗禮的耶穌。這「他」和「立即」一起，把試探與受洗緊緊連在一起。

13 節「他在曠野裏，四十天之久受撒旦的試探」：

所以耶穌在曠野的整個時期受過試探，被置於天主和人類對頭的引誘之下，分攤我們有罪人類的

命運。希二17—18說的好：「他（耶穌）應當在各方面相似弟兄們（即人），好能在關於天主的事上，成爲一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡。他既然親自經過試探受了苦，也必能扶助受試探的人。」

「與野獸在一起」：有些學者（如J. Schmid）想，這一句強調耶穌在曠野的孤伶存在。但是另一些學者的意見大約更對。就是馬谷想指出耶穌與野獸的和平共處，猶如原罪前的那種情況。隨後的「並有天使服侍他」暗示，耶穌與亞當不同，耶穌勝過一切試探而引入了一個新的、樂園似的和平世代。古經的先知書已有這類的意象描寫，如歐二20（Lxx）：「到那一天，爲了他們，我要同田間的野獸，天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓箭，刀劍和戰爭毀滅。使他們安居樂業。」亦見依十一6—8。自從第二世紀中（Justinus），教會開始解釋「試探」，就把耶穌與亞當對比：第一個亞當，因敗於試探而失落的；第二個亞當耶穌，把它恢復了。

瑪竇福音（四1—11）

1節：「耶穌被聖神領往曠野」：引導耶穌到曠野去的，是耶穌受洗時所領受的聖神。

「爲受魔鬼的試探」：原文·Peirasthenai. Infirm. 所以耶穌往曠野去的目的便是受試探。既是聖神領導，這試探顯然是天主的旨意。

「他四十天四十夜禁食」：耶穌四十天的禁食，是瑪和路所附加的一點，瑪竇更詳細地寫：「四十天四十夜」：他大約有意暗示梅瑟在西乃山上受天主十誡時所實行的禁食。（見出三四28）。

「後來就餓了」：禁食的結果兼第一試探的動機。

3 節：「試探者就前來對他說」：按照馬谷和路加耶穌整個在曠野的時期受過試探。所描寫的三種試探為路加只是三個具體的例子，為瑪竇它們却是耶穌的唯一，且在四十天之後，才經過的試探。試探者似乎有形體的接近耶穌而開始向他說話：「你若是天主子」！他以天主在受洗時對耶穌所說的話來引誘他：「你若是天主子，命這些（在曠野散佈的）石頭變成餅罷！」耶穌的回答是取於申命記八章三節：「他（天主）磨難了你（以色列），使你感到饑餓，卻以你和你祖先所不認識的「瑪納」，養育了你，叫你知道人生活不但靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語生活。」被天主「視為長子的」（德三六14）古以色列，在受天主的磨難時，背信於天主而犯了罪；天主稱為「愛子」的耶穌，「真以色列」，在受饑餓的磨難時，拒絕試探者，而全心依賴天父的照顧。瑪竇似乎有意暗示以色列和耶穌對於試探不同的反應：以色列陷於誘惑而耶穌勝過誘惑。

5 節：「魔鬼引他到了聖城，把他立在殿頂上，對他說：「魔鬼似乎帶了耶穌（在空中？）到耶路撒冷的聖殿上。」

6 節：「你若是天主子，就跳下去，因為經上記載：「他（天主）為你吩咐了自己的天使，他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上」：耶穌受第一次試探時，表示了，他全心依靠天主的上智。現在魔鬼利用這對天主的依靠心，來作第二次試探的把柄。他自己狡猾地引用聖經（詠九一11—12）來引誘耶穌，要他證明他對天主的依靠之心而跳下去。

7 節：耶穌却以少微改變的另一句聖經的話回答：「你不可試探上主，你的天主」，耶穌的意思是：如果答應魔鬼的要求，就是挑撥天主而犯下不尊重天主不可侵犯的威嚴的罪。

8 節：「魔鬼又把他帶到一座極高的山上，將世上的一切國度及其榮華指給他看，」這座山不是

實在的山。在世界上沒這麼一種高山，能使人看一切國度及其它們的榮華。是一座神話似的山。

9 節：「你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你。」請注意：魔鬼不再以「你若是天主子」開始，因為稱呼耶穌為「天主子」而要他朝拜自己是荒唐無稽的事。他也不再引用聖經；不足怪，因為聖經裏找不到可引用之處，他突然開始：「你若俯伏朝拜我，……」

10 節：這一次耶穌不忍耐似地發命令對他說：「去罷！撒殫！因為經上記載：你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉他（取於申六 13）。」

11 節：「於是魔鬼離開了他」：他無聲無息地消失。「就有天使前來伺候他」：如前所述（4 節），耶穌拒絕了以他天主子的全能命石頭變成餅。現在天主自己藉他的使者供給食物。還有值得我們注意的一件事：在這座山上撒殫自許，在世上的一切國度及其榮華，都是他的，且把這一切要交給耶穌，如果他肯朝拜自己。拒絕由魔鬼的手接受世界主權的耶穌，復活後在另一座山上隆重地宣告：「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪廿八 18），這一次他由天地的真正宰得到了這超越一切的權柄。

路加福音（四 1—13）

1 節：「耶穌充滿聖神，由約但河回來」：

「充滿聖神」：就是受洗時所領受的聖神。

「由約但河」：由受洗的地方，「就被聖神引到荒野（或曠野）去了」。如前面說過，是心內的領導。

2 節：「四十天的工夫受魔鬼試探」：同與谷而異於瑪，路加指出，耶穌整個在曠野的時期受過

試探。「他在那時期內什麼也沒有吃」：是在強烈聖神的影響下靈魂超拔似地，沒有感覺到餓嗎？「過了那時期就餓了」：禁食的結果和第一試探的時機。

3 節：「魔鬼對他說」：第一試探開始。爲路加這三種試探只是耶穌所受試探中的三個例子，而不像瑪竇福音所說耶穌全部的試探。「你若不是天主子，命這塊石頭變成餅罷」：與瑪竇（「命這些石頭」）不同，只提一塊石頭。這更顯明的表示，試探的目的是，使耶穌冒用所有的「天主子」權柄來充饑。

4 節：「耶穌回答說：經上記載：人生活不只靠餅」。路加只引用申八 3 的這一句。其意思是，人的生活所需不限於肉體的需要，也有肉體以上的靈性需要。瑪竇與路加不同，他繼續引用申八 3 的句子：「而也靠天主口中所發的一切言語」，暗示著天主在曠野賜給以色列民的「瑪納」，這樣瑪竇更著重耶穌完全依賴天父的心。

5 節：「魔鬼引他到高處」原文「anastagon」：「往上領」，不提目的地。路加使瑪竇的第三試探成爲第二，其理由在概論已指出。「頃刻間把普世萬國指給他看」：大約是在一種幻象似的經驗中。

6 節：「對他說：這一切權勢及其榮華，我都交給你」。「權勢」：即政權；「榮華」即政權所包括的尊位和財富；這諾言與耶穌按照天主的旨意要過的服事人的生活（瑪廿 28）正相反。「因爲全交給我」：魔鬼裝着有世界的主權。初期教會熟悉這觀念（若十二 31；十四 30；十六 11；這世界的首領：archon；亦見格後四 4；今世的神：ho theos）。

7 節：只有一個條件：「你若朝拜我，這一切都是你的。」他要求「天主子」耶穌朝拜他，魔

鬼！驕傲之至！

8 節：耶穌再一次引證聖經（申六 13）：「經上記載：你要朝拜上主，你的天主，惟獨奉侍他。」一個清楚不可誤解的回答。

9 ~ 11 節：「魔鬼又引他到耶路撒冷，把他放在聖殿上，向他說：你如果是天主子，從這裡跳下去罷！因為經上記載：他為你吩咐了自己的天使保護你，他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。」魔鬼的試探在於使耶穌逼迫天主無必要時行奇蹟。他這一次也引用聖經：詠九一 11 ~ 12。開始的「你若不是天主子」有其意義。聖詠之許諾是給義人的。如果不但是義人，且是天主子，更該怎樣？

12 節：耶穌引用另一句聖經回答：「經上記：不可試探上主，你的天主」（申六 16）。

13 節：「魔鬼用盡了各種試探，就離開了他」，他自認失敗。但是路加還加上「再等時機」一句。這附加語表示，魔鬼的離開只是暫時的，等待的「時機」可能指猶達斯拿定主意，要交付耶穌的時候。在路廿二 2 ~ 4 我們念到：「司祭長及經師們設法要怎樣消除耶穌，……。那時，撒殫進入了那名叫依斯加略的猶達斯的心中，他本是十二人之一，他去同司祭長及聖殿警官商議，怎樣把耶穌交給他們。」這一次魔鬼成功了。耶穌被交付而處死。但是這「成功」本身變成了魔鬼的大失敗，因為耶穌的受苦和死亡，開始了一個新的時代：救援時代。

上接一六頁

(c) 思高譯本與現代中文譯本之間

(d) Functional Equivalence 為原則

(2) 型態

(a) 分段：譯者有自由分配

以 TCN 分段做參考

(b) 請仍以上帝、聖神做共用名詞

請轉神父報告主教會議，以便統一名詞中有最突破性的建樹。

六 工作人員提名下列人員：

(一) 合譯委員會以周聯華、駱維仁、李景雄、吳繩武、劉緒堂、韓承良、房志榮組成。

(二) 翻譯委員 周聯華、郭雲漢、劉緒堂、韓承良、房志榮、區華勝、黃鳳儀修女、Joseph 洪放、

李煥昌、李子忠。

(三) 審閱委員 陳維統、張德麟、許牧世、廖上信、William Lo S.J.

七 經費預算

(一) 委員會開會一年二次，由 CBS 編預算費用。

(二) 管理費、行政費編入預算。

(三) 翻譯工作費：基督教方面由聖經公會編預算。

天主教方面工作人員由天主教負擔。

以上預算事宜交駱維仁、蔡仁理、歐可定編預算並採 WCFBA (Stuttgart) 補助之可能性。

八 工作進度

新約全書預定一九九〇翻完一九九一出版

讀若望福音

鄺麗娟

——聖神使你們「想起」有感

一、前言——「記憶」是生命中的經驗

「忘了」是我們在日常生活中都會有過的經驗。「這聲音很熟，想不起是誰？」。「那個人好像在什麼地方見過似的！」甚至有時，我們也會偶然忘記一個很熟悉的名字或電話號碼。然而，在我們每個人的生命中，亦總會多多少少留下一些難忘的往事；有時它們深刻得就如同歷歷在目，鮮明得彷彿重現當前一般。

「記憶」是一種認識「過去」的能力，它在我們的生活中卻非常重要。試想，假若我們沒有了記憶力，我們的生活將變成怎樣？比如，我們要聽一首曲子，但當我們聽到最後幾個音節時，前面的已經記不得了。這樣，根本無法完整地欣賞一首樂曲。我們也無法回答或思想一個問題，因為在連串的思考過程中，我們不斷忘掉剛才整理出的資料。所以，沒有記憶力，我們不單不能追憶已往的人地事物以及種種遭遇，無法從經驗中獲取教訓，也無法認識現在，計劃將來。因為人脫離不了時間，人生活在時間之中，心靈世界所體驗到的一切都是發生在時間中的。人的「現在」不只是瞬息的一刹那，而是在時間上有着某種程度的延展性。現在與過去和將來緊密扣成一整體。現在的「憶起」，就是把

「過去」重現，而且還影響「將來」。所以，我們可以說，人是一種在現在中肩負起過去、面對着未來的存有：過去的種種形成了今天的我，同時還在塑造着未來的我，藉着我的希望和期許，我已攝入未來的天地裏。

二、「記憶」在舊約中的躍動

天主記憶人，人記憶天主

「記憶」不只是心理學上的一個概念，或是哲學家們所研究的一個問題，或是詩人墨客筆下所捕捉的一個題材而已。如果我們翻開聖經，我們會驚訝：這種心靈力量在我們的宗教生活裏有着更深一層的意義。它在天人的關係中扮演十分重要的角色。聖經中常提到天主記憶人類，或是人類記憶起天主，這種相互的記憶，使彼此的關係得以不斷加深和延展。

舊約所載的「記憶」特別集中在天主與人建立盟約的事蹟上（諾厄、亞巴郎、梅瑟、達味），每當追念往事，就會加強盟約，產生重建彼此關係的效果。因為盟約不單呈現於過去，它還包括未來，唯有忠實地紀念已往，才能保證未來的正確方向。

當聖經說天主記憶起某些人物時，就是要把恩寵與憐愛賜與他們（創八1、十九29；出卅二13；撒上一11）。每當天主記憶時，一件創新的事件便要發生了：「上主聽到了他們的哀鳴，又垂顧了他們受的災情，憶起了他自己恩待他們的盟約，憐憫了他們」（詠一〇六45），於是天主就要施行救援

和釋放。因爲「他永遠懷念着自己的盟約，直到萬代不忘自己的許諾」（詠一〇五8；一一一5）。一直引領着以色列子民，使他們感念不忘的，就是出谷的逾越經驗。「這一天將是你們的紀念日，要當作上主的節日來慶祝；你們要世世代代過這節日，作爲永遠的法規」（出十二14）。禮儀中的感恩，便是在上主面前追憶往事，沈思默念上主的慈愛，歌頌稱揚祂的德能（出十五；詠六六；一三六）。而遵行盟約，諸守誠命也無非是記憶的具體表現（詠一一九；依廿六8），「別忘記上主，你的天主……當謹守上主天主的誠命，遵行他的道路，敬畏他」（申八1、11；蘇一8）。

淡忘的悲劇

只可惜，人是那麼善忘，在歲月的過程中，人對天主的救恩竟致淡然忘懷。雖然申命記的作者一再提示：「不要忘記你的天主……你要記憶，「不要忘了你親眼所見的奇事，終生日日不要讓這些事遠離你的心，並要將這一切傳於你的子子孫孫」（申四9；八11；九7）。而「忘恩負義」就成了以民的罪惡：「我們和我們的祖先都犯過罪……對你的奇蹟的意義總不領會，也總不懷念你衆多的恩惠……很快就忘了上主的作爲，不再堅持順從他的旨意」（詠一〇六6、7、13）。

然而，上主是忠信的，祂永遠懷念自己的盟約，因爲「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初爲人母的豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊？看哪！我已把你刻在我的手掌上」（依四九15—16）。但另一方面，上主對以民的懲罰和捨棄（申八19），也好像是遺忘了祂不忠的配偶。原來祂是以磨難來教訓他們，爲叫他們在困苦中會回頭歸向上主。的確，考驗將使記憶活潑，災難會催促人重新想起天主（編下十五4；歐二9；五15）。事實上，天主所記憶的，只有愛：「……我幾時

恐嚇他，反倒更顧念他；對他我五內感動，不得不施愛憐」（耶卅一 20）。所以，無論何時，當人重投上主懷抱，祂就必會寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡（耶卅一 34）。

從記憶到期待

在以色列的歷史中，從「記憶」而逐步導入未來的「期待」。逾越事跡雖已過去，但將來仍要再來比這更大的新事。在將來，那已局部實現的上主的許諾必要圓滿完成。在流亡充軍的日子裏，光榮的過去便成爲將來得解放的保證（詠七七；八十）。於是，回憶成了期待，回憶也叫人準備迎接未來新事蹟的來臨（依四三 19 f）。

三、「記憶」在新約裏完成

耶穌在聖神內實現了記憶

踏入新約的紀元，許諾的記憶與盟約的記憶，在耶穌基督內決定性的實現了；天主的恩許在祂內都成了「是」（格後一 20），因爲祂就是「厄瑪奴耳」——天主與我們同在（瑪一 23）。現今，人不必再從往事中去尋找天主，只要在耶穌基督內，人就能認識祂了；耶穌說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。這位降生成人的耶穌，是父的啓示者，是天主對人的記憶與愛情的標記。耶穌因聖神受孕，自始神就在祂內，祂的一切作爲都在神內開始並完成。由於天主把聖神無限地賞賜了

祂，所以無人能與祂相比，祂是如此超出一切限度的擁有神。甚至，聖保祿還更深一層說：「祂就是神」（格後三17），「最後的亞當（耶穌基督）成了使人生活的神」（格前十五45）。

聖神——教會的活記憶力

當耶穌還在血肉之軀時，祂不能完全表示神與祂的不同。爲使聖神降臨並被人認識，耶穌必須先離世，「聖神還沒有賜下，因爲耶穌還沒有受到光榮」（若七39；十六7）。這位聖神，是使耶穌來到世上，並使耶穌從死者中復活的德能，也是使我們獲得新生命的原理（若三5）。只有靠着祂，基督徒才能過真正相稱天主子女的生活。爲此，耶穌給我們許下聖神的恩惠，升天後就從父那裏給我們派遣了這位護慰者。祂是父賜給我們的另一位護慰者，使祂永遠與我們同在（若十四16）。祂也是真理之神，祂要把我們引入一切真理（若十六13），這真理就是耶穌所宣講的真理；就是耶穌自己：因祂正是道路，真理和生命。由此可見，是聖神使我們與基督相遇，是聖神使我們接觸到仍生活在我們中間的主基督，是聖神使我們明瞭耶穌所說的一切。因爲聖神就是教會的「活記憶力」：「他必要教訓你們一切，也要使你們『想起』我對你們所說的一切」（若十四26）。而教會的宣講和見證，便是一個不停的回憶過程。在這過程中，歷史中的耶穌不斷以「現在」的新姿態出現在信友心中，受光榮的基督繼續日夕生活在教會團體中。教會並非只是「靜態」地想起歷史中的耶穌，在紀念中，教會不斷經驗到耶穌基督真實臨在我們當中，天主的救恩不斷實現我們身上。耶穌基督本身就是「過去」與「未來」的結合：我是「阿耳法」和「敖默加」——「元始和終末（默廿一6），同時亦是整個救恩史的中心和高峯。

「記憶」原只是一個思想的過程，何以能使門徒們由回顧而「看見」、「明白」、「瞭解」基督受光榮和復活的事蹟呢？從聖史若望的反省，這就是「聖神的力量」（事實上，在若望反省時，聖神已在他身上工作）。藉着聖神的引導，基督徒團體把納匝肋人耶穌的一切言行重現眼前，有着更深、更新的了悟。若望福音第二章記載耶穌驅逐聖殿的商人，在耶穌復活前，門徒對這事蹟只具經歷，卻不明白；但在復活的光照下，藉着聖神，他們能以全面性的瞭解去回顧這事：「……耶穌所提的聖所，是指他自己的身體。所以，當他從死者中復活以後，他的門徒就『想起』了他曾說過這話，便相信了聖經和耶穌說過的話」（若二13—22）。再看若望福音十二章，若望宗徒藉着記憶描述耶穌當年榮進耶路撒冷的情形：「……起初他的門徒也沒有明白這些事，然而，當耶穌受光榮以後，他們才『想起』這些話是指着他而記載的」（若十二12—16）。真的，耶穌在世時，門徒們對許多多的事都無法明瞭，「他給我們所說的……究竟有什麼意思？我們不明白他講什麼」（若十六17—18）。「我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負，當那一位真理之神來到時，他必要把你們引入一切真理，因為他不憑自己講論，只把他所聽到的講出來，並把未來的事傳告給你們……他要把由我所領受的，傳告給你們」（若十六12—16）。如此，聖神要把基督的話帶進另一嶄新的領域，聖神要啓示基督的心意，要延續基督的工程，更要光榮耶穌基督。聖神伴同並帶領着新生的教會，使這由聖神而生的教會充滿活力，直到天涯地角不斷宣講、不斷作證。在聖神的妙化下，我們對基督的啓示將獲致更深的超見和明達，基督救恩的工程將更圓滿地綻放異彩。

四、結語——記憶重現，創新一切

在這個角度下，「記憶」已不再是重溫舊夢，懷緬過去或舒發一番往日情懷而已。「記憶」確是一種新而實在的眞知識。因爲藉着聖神，在「回想」中，我們對基督有了更深的認識和瞭解，這種新的洞見將賦予人動力，使我們以生活去實踐眞理，而眞理必會使我們獲得自由（若八32）。所以，在我們的宗教經驗裏，我們並不止於回顧耶穌的所言所行而在理智上相信罷了。藉着聖神，我們能作更深的皈依和投身。因爲基督的救贖工程在紀念中是眞實地在我們生命中不斷重現，不斷重新創造救恩事件，我們在基督內亦不斷成爲新的受造物，就在這「動態」的記憶過程中，我們不斷賴着聖神的德能，偕同基督，回歸天父！

參考書目

1. 若望福音中的「記憶」，梁宗淦 神學年刊②頁3—17
2. 聖經神學辭典——記憶 卷三 309號
天主的神 261號
護慰者 262號
3. 記憶力，哲學心理學 袁廷棟，頁203—209
4. 記憶與遺忘，心理學 西爾格德等著，頁311—346
5. 學習、記憶、遺忘 心理學 張春興，頁214—221

上接二六頁

一九九〇開始翻譯舊約一九九五完稿一九九六出版

(部分舊約翻譯人員也可同時開始，不必等新約完成後再開始舊約)

九下次開會日期一九八七年十月廿六、廿七於香港。

十、主席祈禱畢會。

聖經合譯委員會第二次會議記錄

時間：一九八七年十月廿六、廿七日(週一、二)

地點：香港九龍尖沙咀南洋中心十樓亞太聖經公會辦公室

出席：周聯華(主席)、房志榮(書記)、駱維仁、歐可定、蔡仁理、韓承良、劉緒堂、洪放

(以上八位全部時間參加)

黃鄭道瑜、李景雄、吳繩武、施福來、李子忠

(以上五位參加部分時間)

一、本次會議所完成的工作

1 將由科羅西書至默示錄各書中的專有名詞加以統一，這樣全部新約專有名詞的統一已完成。歐可定牧師已將這些統一後的名詞按字母次序排好，日後譯經時每次遇到專有名詞，就可予以採用。按字母排在一起，也使與會者看出一些不一致的地方而加以糾正如以A開始的人地名皆用阿(亞伯拉罕、安得烈等用慣的名字不改)，以Z開始的人名皆用那(中國姓氏)而取消拿等等。

2 寫信給大陸的天主教及基督教協會，向他們報告合譯聖經計劃及目前的工作狀況，並請他們派代表參加或

梵二與讀經運動 ①

房志榮

前言

由「天主教華語聖經研習會手冊」來看，這次研習會的一大特色，是有很豐富的經驗分享，個人讀經，家庭讀經，小組讀經，堂區讀經；我也願在此把我多年教聖經學的經驗，編一份神學雜誌的經驗，及一些修會團體生活和牧靈工作經驗給大家分享，因為我覺得一切都深深受到梵二大公會議的影響。

一、梵二在教會所造成的新局勢

梵二大公會議於一九六二年十月中旬開幕後不久，就開始討論天主的啓示問題。一直到大會閉幕前二十天，即一九六五年十一月十八日才公佈「天主的啓示教義憲章」（下簡寫爲DV）^②；同日也公佈了「教友傳教法令」。這就是說，關於聖經或天主啓示的問題，由梵二開始，到梵二結束，一直在醞釀，在討論。結果所公佈的DV雖短，却意義深長，在教會內造成了一個新局勢，這一新局勢可由以下三方面來看。

1. 信徒培育方面：天主教會過去的培育工具基本上是一本教理書，學完教理就不再使用。如今

却多了一本聖經，「有、讀、悟、行」聖經③。這是回到基督信仰的根，找到了活水的泉源。信友每天讀經，就是吸取新生命的日用糧。只要持之以恆，善加運用，必會找到生活的天主，日益認清天主的本來面貌。

2. 牧靈工作方面：用本地語言行禮儀、讀經、舉行全部感恩祭，是一個全新的氣氛，跟從前以拉丁文行禮大不一樣④。只要反省一下每年的聖週禮儀，以華語舉行，為只懂華語，不懂其他外國語的華人帶來多大的衝激。為動望彌撒的人，每次能由二篇或三篇讀經中，聽到幾句天主向自己說的話，又是多麼親切、實惠。

3. 大公運動方面：因了DV 22號的鼓勵，一九六八年台灣的天主教會已開始與分離的弟兄討論合作翻譯聖經的事。今年二月終於達到一個正式的決定：由雙方的中國聖經學者從原文譯出全部聖經，先譯新約，後譯舊約。在台灣星馬港澳有不少與其他基督信徒接觸的機會。我們必須善加利用，跟他們學習從聖經裡吸收營養，點燃我們傳福音的心火，肯為基督作出各種犧牲。我與各基督教派的分離弟兄及其他各宗教的信徒都有過不少開會的經驗。與前者可謂大同小異，與後者則是小同大異⑤。

二、啓示憲章所指出的聖經特質

1. 啓示的本質與傳授（DV 第一、二章）：梵一給天主的啓示作了一些概念性的描述⑥，梵二則將啓示說成一個事件，天主藉此事件揭示了自己：是行動，也是言語（2號）；是救恩史，也是許諾（3號），這一切都在基督身上完成（4號）。人對啓示的答覆是憑着理智和意志的信從，此外還得靠聖神的光照和推動（5號）。

天主的啓示如何一路傳下來，傳到今天，傳到我們呢？藉着聖經和傳承。舊約有它的傳承方式，新約則藉着宗徒及初期教會。這樣聖經與傳承緊緊相連，密不可分，我們信仰的最後依據不僅是聖經（基督教從前所說的 *Sola Scriptura*，但今天已不如此強調）。但二者之間的分野或界線何在，大公會議不願進一步界定，而讓神學界對此的不同意見繼續存在下去。當初（一九六二年十月）大公會議召開之始，會前所準備的草案名 *De fontibus Revelationis*，將啓示的源流以複數表達。大多數的教長不同意這一說法，終於教宗若望廿三世乃交出另一新擬的草案名「論天主的啓示」，才有了共同的基礎。經過三年多的口頭與書面的討論，匯集各方意見而定稿，完成了目前的 DV。DV 8 號最重要的肯定是：聖神繼續在教會內工作，使宗徒傳承在信友生活及教會訓導中獲得更深的了解及不斷的進展。

DV 前兩章藉着說明天主的啓示及教會的傳承，可說給聖經定了位，從此可以看準聖經是什麼，並當如何解釋聖經、運用聖經了。

2. 聖經是什麼並如何解釋？（DV 第三章）：聖經是天主的話，同時是人的話。因為是天主的話，所以該懷着信仰去讀；因為是人的話，所以該用研究人間文學（詩詞歌賦散文……）的方法去研讀。全部聖經都有它的時空背景，必須用一般的史地、考古、文學等學科發掘其真意。

聖經教給我們的真理是爲了我們的得救。因此與得救無直接關係的自然科學，天文學，甚至歷史細節都不是聖經教導的對象，在這些事上不必肯定聖經的無錯。最後聖經是由許多個別的著作集合而成，但同時也是一個整體，一部前後一貫的書。因此必須用生活的信仰，及由教會傳承所滋養的信仰來讀。

3. 舊約與新約（DV第四、五章）：舊約有永恆的價值，正如羅馬書十五4所說「凡經上所寫的，都是為教訓我們而寫的」，那個經典就是指舊約。舊約也能光照新約，解釋新約，這在牧靈及講道上是可體驗得到的⑦。

新約中以四福音最為突出。根據一九六四年聖經委員會所公佈的「論福音的歷史性」⑧所說，福音不是一氣寫成的，而是經過好幾個階段。先是門徒們與納匝肋人耶穌曾有過的生活經驗，然後是初期教會的口頭傳承，最後才將有關耶穌的許多口頭傳承寫成四部福音。福音所寫都是一些發生過的史實，但又和一般的歷史寫法不同。

今日對福音有三種主要的看法：(1)四部福音各有其層次與意義，讓我們由四個不同的角度認識、體驗耶穌。因此不必將之拉平，也無所謂截長補短，因為每部福音在其本身都是完整的⑨。(2)福音因是敘事體，用講故事的方式給人介紹耶穌基督。因此具體而吸引人，寓意於事，由淺入深。其實這正是天主啓示／聖經的一大特徵。舊約的核心部分——梅瑟五書也大部分是敘事體。今日神學界越來越重視敘事神學⑩。(3)在耶穌之前的先知（舊約），及在耶穌之後的宗徒（新約中福音之外的其他著作），以辯證方式照明福音，講解福音，同時又受到福音的光照和解釋。這就是彌撒中讀經的妙用：福音外必有另一篇、或兩篇讀經來互相照明，互相解釋。經過先知或宗徒的一再介紹，福音中的耶穌會不斷發射出新的光芒。

三、聖經在教會的生活中（DV第六章）

本章可能是DV憲章最重要、最有深厚影響的一章。它首先將聖經與聖體相比。基督宗教及其宣

講都該以聖經為準繩，並受其滋養。在此特別提出來自聖經的力量，和第三章注意聖經的不能錯重點不同。這來自聖經的力量為我們當然更加重要。因為聖經所載的人的話同時是天主的話，所以聖經有一股特殊的力量，能使我們的信、望、愛活躍起來，只要我們肯讀聖經，並在讀經時與生活的天主相遇。

D V 23 24 兩段講天主教的聖經學，不是為聖經學而講，而是為了在教會中適當地運用聖經。聖經的研讀該是做神學的靈魂。這句話為宣講，為教理課、宗教課同樣有效。最後一大段（D V 25）講讀經：讀經的機會和方式很多，而讀經的理由就是聖熱羅所說的：「不認識聖經，即不認識基督」；及聖安博所說的：「當我們祈禱時，我們向天主說話；當我們閱讀天主聖言時，我們聽祂講話」。

在結束這一大段前，特別提出主教們的責任是設備好的聖經譯本，供給教會的子女及非基督徒使用。

聖經在教會生活及每一位信友生活中的這一中心地位，的確是天主教會很久以來沒有過的，而最後這幾個世紀中也沒有任何教會文件如此強調聖經的重要，或將之視為整個基督徒存在的中心。但教會內一部分人士，至少從本世紀初以來，已大徹大悟，推行聖經運動，就像推行禮儀運動一樣。這種運動其實是攜手並進的。

聖經運動的推展，特別由兩件事可以看出。一是各地聖經協會的成立，一是各種聖經活動和業務的興辦^①。一九〇二年在意大利，一九二二年在西班牙。這同一時期 P. Paron 在維也納附近的 Klosterneuburg 成立了他的「民衆禮儀使徒工作」，完全以聖經為基礎。三十年代德國天主教的聖經運動活躍起來。司徒加（Stuttgart）的天主教聖經事業就是這時的產物。其時，瑞士、美國、

阿根廷、加拿大、英國也在動。第二次世界大戰以後，法國、比利時、荷蘭急起直追，並且後來居上，很快佔住了領導地位。最後跟進的，有巴西、波蘭及葡萄牙。

這一運動究竟是怎樣開始的，今天已無人知道^⑫。只能假定是天主聖神冥冥中的工作，是祂在準備着日後整個教會藉着梵二發動的聖經復興運動。不過應該注意的是，這聖經運動雖然很新，却與教會最深及最老的傳統十分投合。最後這幾個世紀，天主教會將聖經淡忘了，主要是因了反宗教改革的趨勢；改革者越高抬聖經，天主教會越少提聖經。梵二所恢復的較老傳統却不是這樣。

教會最老的禮儀完全全由聖經的信仰出發，並為聖經篇章所形成。早期教父們所建立的團體靠着聖經生活。最初曠野中的隱修士只有一個目標：徹底按照天主聖言生活；他們每天讀經、背經，讓聖經滲透自己整個的生活。影響中古世紀文化的本篤會士也如此。亞細細的聖方濟所寫的最初會規，無非是一連串的聖經金句。不僅會士如此，中世紀的一般信仰生活也都深深為聖經所滲透。因此DV將聖經放在基督信仰的中心，只是回到教會的老傳統而已。DV文件不長，但很有力，已經在全世界的天主教會發生了廣大而深遠的作用，華語世界的教會及信友只是其中一例而已。

結語

從這次研習會手冊可以看出，華語世界對聖經的重視及讀經運動，這些年來有了長足的進展。這不得不歸功於思高聖經學會給我們譯出了一本天主教的中文聖經。其次也不得不歸功於方濟會神父協助成立的中華聖經協會，使中華聖教有了一個推廣聖經運動的組織。聖經協會的許多努力及豐碩成果

是有目共睹的，這次華語聖經研習會的成功就是中華聖經協會的傑作。

思高聖經學會與中華聖經協會的相互為用是一個很有力的啓示，指出聖經運動必須與聖經學緊緊相連，密切合作。因為聖經究竟不是一本現代人寫的書，也不是一本容易讀，或容易懂的書。D.V雖然為所有的信徒而寫，但仍鼓勵教會內某些人所從事的聖經學及神學，好能藉着這些學科所作的努力，解答現代人對聖經所提出的各種困難和置疑。因此每一地方教會須有一些專攻聖經的人，有意識地負起這艱鉅的責任^③。欣聞香港教區正籌劃建立一座聖經學院，來培養這一方面所需的人材，值得全世的華人樂見其成。為將聖經學研究出的成果給大家分享，須有各種聖經運動中介予以傳播。聖經協會，推廣聖經等就是具體的例子。深信這次研習會將達成其他的決議。

一九八七年十二月二日講於陽明山佳蘭初學院

註釋

① 本文是第一屆「天主教華語聖經研習會」中的演講詞。當時來自星馬港澳及中華民國的講員及聽眾擠一堂，熱烈情況文中無法表達。但在演講中未能細提的資料來源，及進一步的參考資料則可在本文的附註中，予以較詳盡的報導。

② 中國主教團秘書處出版的「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」頁一三七將公佈日期提早了兩個月，寫成一九六五年九月十八日，顯然是一筆誤。

③ 徐建蒙弟兄「如何推動與培養家庭讀經？」見「星馬港澳中華民國天主教華語聖經研習會手冊」頁28。

④ 筆者第一次的深切體驗是一九六六年的聖週在菲律賓的碧瑤。來中國本堂參禮的教友聽不到不是用拉丁文，而是用他們所懂的話讀經，注意力突然集中的多。

⑤ 很久以前讀過的一句 Romano Guardini 的話，一直未能忘懷。最近爲了安排空中大學的「宗教與人生」課程，在與佛教學者的接觸中，更體會到那句話的深意：「天主教要面對的最後一道壁壘是佛教」。最大的理由是天主教以三位一體的上帝爲宗教信仰的基礎，而佛教却是一個無神的宗教。

⑥ 見施安堂譯「天主教會訓導文獻選集」（鄧蕭集三〇〇四—三〇〇七：論啓示）。

⑦ 這方面筆者在十年以前所寫的仍然值得參考，見「舊約與福音宣講」，神學論集④（一九七七年冬）頁四八三—五〇四。十年來的新經驗是進一步的證明。

⑧ 見施安堂譯鄧蕭教會訓導文獻，頁一〇五六—一〇五九。請讀者注意：頁一〇五六的「論聖經的歷史真理」是「論福音的歷史真理」的誤譯。此外，頁一〇五七與一〇五八須顛倒過來，只須按三九九 a b c d 讀下去就可。

⑨ 最後這十幾年來，以單獨某部福音來講靈修道理或年退省有很富啓發性的發展。很多年以前，耶穌會第三年卒試導師 Michel Ledrus 已主張：馬谷是慕道者的手冊，教人認清耶穌是誰，而作一基本的抉擇；馬太是一本教理手冊，告訴人領洗後如何度一個基督徒的生活；路加是學者及傳福音者的手冊，將救恩史與世界歷史貫串起來，使人在現世的日常生活中體驗天主的救恩；最後若望是長者或成熟信友的手冊，在靜觀中及聖事生活中把整個生命活得渾然一體，在末世來臨以前，已過着天人合一的忘我生活。

一九七四年開始，當時的聖經學院院長 Carlo M. Martini S.J. 神父根據 Ledrus 的構想先給耶穌會團體講避靜；若望、馬谷、馬太、路加等，待他當了米蘭的總主教，及昇任樞機以後，繼續給各種不同的團體講道或講避靜，保祿、梅瑟、亞巴郎等等。幾個不同的出版社將其講詞整理出版，已成一套相當可觀的叢書。這些書已開始譯成德文及英文。此外也有英文原著繼續出版，下面一部史坦理的作品可爲代表

David M. Stanley S.J.: The Call to Discipleship. The Spiritual Exercises with the Gospel of St Mark. The Way. Supplement Numbers 43/44, January 1982.

⑩ 筆者在三重市大同北路天主堂所開的一個聖經分享小組，是頗有趣的參考：我們每週週末用兩小時讀主日彌撒中的三篇讀經，第一篇及第二篇舊約或宗徒書信，花不少時間介紹時代背景及原文所要說的最初意義和訊息。但第三篇讀經（福音讀完後，不給什麼解釋，而以祈禱方式直接向天父或基督說話，當做我們的分享，深深體驗着主基督是我們的同代人，聽過他的話，見過他的行動後，我們只覺他音容俱在，馬上可以與他溝通，這就是敘事神學的一個具體應用。

⑪ 以下的資料來自筆者的一位老同學，名聖經學家 Norbert Lohfink, S.J.: Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. Josef Knecht. Frankfurt am Main, 1967, 2. Auflage, S. 13-28: "Bibel und Bibelwissenschaft nach dem Konzil."

⑫ 按前註作者駱芬神父的推測，聖女小德蘭可能扮演過一分重要的角色，她在本世紀前半葉十分受人敬重，而她給人教導的聖嬰小路就是直接與聖經中的天主之言接觸，從之吸取生命的甘泉及創意，這正擊中天主教傳統的要害。當然，禮儀運動一定也發生過影響。無論如何，可以肯定的是，在大公會議介入以前，生活的教會在其基層及內心已有神恩在躍動，大會只是將許多人心中已在閃動、已在燃燒的火種予以官方的認可而已。

⑬ 演講完畢，主席陳維統神父特別提出這一點來鼓勵大家，就是世界各地華語教會，應盡力發現、培育專攻聖經學的人材。為研讀聖經，除了現代的英、法、德、意、班諸語言外，三種古代語言也須精通，就是希伯來、希臘、及拉丁，因此有意識讀聖經的人，必須早日立志，趁年輕記憶力好時，多學一些外國語。

上接三四頁

提供意見。此信已由周聯華牧師草擬定稿，並由與會者審閱通過。

3 共同審閱、修正致非利比人書及致加拉太人書。前者將第一章（共三〇節）改善完畢，後者只修正了第一章的前十二節。

二、合譯的聖經有何目標？

至於這一問題會有嚴肅的討論而尚未達到清楚的結論。駱維仁博士認為這次的譯本要達到一個比「現代中文譯本」較高的層次，能為各教會所採用，可說目標是對內的。天主教的代表則認為，如果說合譯聖經主要是為了傳福音，使百分之九十以上的中國非基督徒也能接觸到聖經，似乎更有利，而天主教教會也更易準此目標而予以批准。聖經公會的蔡仁理牧師補充說，一部聖經除非先被基督徒接受，則無法向非基督徒推廣或推銷，因此除非能對內，就不易對外。總之，一部合譯的聖經對內須得到天主教及各基督教會的接受，同時也不忘對外的需要。

三、下一步接觸

聖經公會向大陸天主教會及基督教協會寄出擬好的信，周聯華牧師向羅光總主教解釋共用「上帝」一詞的意義，韓承良神父向主教團說明經費籌措方法，劉緒堂神父試請陳維統參加譯舊約，房志榮神父打聽區華勝神父願譯 NT 或 OT。

四、工作分配

1 已譯好的四封保羅書信，譯者們彼此繼續書面審閱，將意見寄到台北聖經公會，在此影印分寄每位譯者，譯者將各方意見整合到自己的譯稿中，然後在譯經會議中集體討論。

2 郭雲漢譯約翰一書

房志榮譯馬可福音

閃族對古代近東的貢獻

鄭保祿

前言

閃族在古代近東扮演了一個極重要的角色。他們不僅在宗教方面影響了現代西歐文化，而且更建立了不少國家。今分析之：

甲·宗教方面

聖經淵源

「閃」字來自舊約時代諾厄的長子的名字「閃」(Shem or Sem)。聖經記載說：「諾厄五百歲時，生了閃，舍和耶斐特」(創五32)。閃又生了五個兒子：厄藍、亞述、阿帕革沙得、路得和阿蘭(創十22)。除了第三個兒子外，其他的都知道他們散居的地方。厄藍的後裔住在底格里斯河岸，即在米底亞和波斯之間。亞敘是亞敘帝國的創始者，路得即是在小亞細亞的里底亞人，阿蘭的後裔是敘利亞人。

最不大清楚的阿帕革沙得的後裔可能走閃族最主要的支派，由他而產生希伯來和阿拉伯民族。甚至包括一些東非民族。學者瑪谷弟(Mc Curdy)分析阿帕革沙特的名字爲I·(Arpach or Ar-path)——意即不知名者，以及Kesedh or Kasdim·意即迦德亞人(Chaldeans)。整個意思指

的不知名的迦德亞人。

一般人認為這個名字與 Arrapschitis 有關。它位於亞敘東北地方，即今日的亞美尼亞一帶。

發源地

閃族的來源是學者們討論的一個主要的問題。一般人認為閃族來自阿拉伯，但這種說法無法解釋厄拉米族 (Elamites) 的來源，因為他們來自近東一帶。

另有一個可靠的說法，認為閃族來自亞美尼亞的山丘和肥沃地帶，然後漸南遷，成為歷史中的厄藍人。路得向西移而進入小亞細亞，亞敘後裔走向底格里斯河，成為游牧民族之一。阿蘭在美索不大米亞上流建立了他的新居，阿帕革沙特則留在他原有的地方。

從此，閃族的五大家族便在底格里斯和幼發拉底河一帶住下了：厄藍、巴比倫、亞敘、美索不大米亞和阿拉伯等地。那些住在阿拉伯的人，更深入非洲。

雖然我們認為西南亞一帶是閃族的家鄉，但很難把他們與其他民族分開，例如巴比倫人雖屬閃族，但在他們之中，也摻雜一些其他非閃族的人。他們經常被其他民族所侵襲，例如喜提人 (Hittites) 和埃及人。

閃族語言

閃族散佈在近東、中東和埃及地帶，其語言可分為四個地區：

- 一、東部：包括巴布和亞敘文。
- 二、北部：包括敘利亞和亞拉美文。
- 三、西部：包括迦南（腓尼基）和希伯來文。

四、南部：包括阿拉伯、沙白央（Sabean）和衣索比亞文或稱安哈利文（Amaric）。

閃族雖有這麼多種語言，但有其共同點，即在語音學、組織、造句法和字彙方面都有相同的地方。要重視子音多於母音，母音是不很清楚的。在組織方面以三個字音為主：K、T、B。它組成的意義是「寫字」。例如在阿拉伯文KATABA意即「他寫了」，Katab-ta解釋「你寫了」，Kalib是「作者」，Kitab是「一本書」，Maktab指的「寫字的地方」，或學校。

閃族字典不是如同歐洲語言以字母排的，例如A、B、C等，而是以它的根為基礎。例如Maktab字在「M」欄找不到，而是屬k-t-b。（見附圖表）

閃族的宗教觀

- 一、有神論：即一神論的觀念。
 - 二、神的人格化：閃族對神的概念是很實際的。神與人離的不遠。祂與人的關係就如同父親或朋友一般，沒有什麼可怕的。
 - 三、神的無所不在：就是說神在自然界內不停地工作。雷電是祂的聲音，陽光和風是祂的信息。
 - 四、神是一個倫理的典範：例如天主十誡是對無形無像的神一個信仰，以祂的法律為倫理的標準。「你們應遵守我的法令和規定。遵守的人必因此獲得生命」（肋十八5）。
- 從此可知，舊約的很多思想都由閃族的宗教觀而演變的。

乙·國家方面

閃族在古代近東扮演重要的角色，從建立偉大的帝國之中，更可看出它的貢獻。

沙爾貢王朝（二五〇〇—二三〇〇年）

第一個閃族的帝國是沙爾貢國王所建立（Sargon I 2500-2300 B.C.）。他是閃族第一位偉大的領袖。在此時，他擴展其領土，東自厄蘭，西達地中海，以及底格里斯與幼發拉底兩河流域。

沙爾貢的征服使他的游牧民族改變了其生活方式。他們開始建設帳篷和地磚瓦造屋。他們本來不會寫字，並且沒有工業。但是自從他們征服其他民族之後，便開始學習寫字。從此便開始有閃族語言。他們模倣所征服的蘇美人文化，採用蘇美人的日曆、度量衡、數目系統、教育、和一些商業名詞。他們也學會了如何製造皮革等工業。的確，他們的經濟和文化深切地影響了當代的社會。

哈姆拉比時代

另一個新的閃族，史稱亞莫利人（Amorites）又建立了一個輝煌時代。這些人在公元前廿一世紀左右（2050 B.C.）佔領了巴比倫，統治了當地約三百年（二〇五〇—一七五〇年）。

哈姆拉比國王（Hammurabi 1948-1905 B.C.）是閃族第二位偉大的國王。尤其是他的法典是古代最著名的法律。這法典是刻在一支高二公尺三十五分深綠色圓石柱上，計分六章二八五條。有關財產、貿易、親屬、傷害、刑法和工作等。其中的「報復法」（Lex talionis）是取自蘇美人的法律，即所謂「以眼還眼，以牙還牙，以四肢還四肢」等。這條法律為耶穌基督所擯除（瑪五38）。

哈姆拉比除了法律之外，也有其他方面的貢獻。例如他提高了婦女的地位，讓女孩如男孩一樣上學讀書。

工業方面也有相當的進步，例如他們的產品：稻米、棗子、牛、羊等家畜。由此可獲得羊皮和皮

革。紡織業是當時西小亞細亞的一個主要工業，此外尙製造青銅等物。

在宗教方面，巴比倫人特別崇拜所謂的國神「馬爾杜克」(Marduk)。這原爲太陽神，後漸變爲創造萬物的最高主要的神，而且稱他爲「惟一尊神」(Bel-Marduk)，說他以泥土造了人，以事諸神。這種觀念也影響舊約創世紀的寫作。

迦德亞王朝(六二一—五三八年)

迦德亞人(Caldeans)也是閃族之一。公元前十至八世紀逐漸遷居底格里斯河和幼發拉底河中部的古巴比倫地方，從此該區又稱爲迦德亞。由於此區原爲古巴比倫地方，仍以巴比倫爲京都，史學又稱爲新巴比倫人。他們與另一支名叫亞拉米的(Arameans)的閃族人混合，而形成一個新的民族。

拿布高(Nabuchadnezzar 604-561 B.C.)是迦德亞朝代一位最偉大的皇帝。他統治了巴比倫約四十多年。在武功方面，征服了埃及和猶太，而且擄了不少的猶太人至巴比倫，同時也毀滅了耶路撒冷城(五八六年)。舊約的巴比倫充軍時代(五八六—五三八年)就是這位國王的時代。

拿布高國王美化了巴比倫城，巴比倫城在他領導之下成爲當代最偉大的城市。它可與現代的紐約或倫敦媲美。所謂的空中花園(Hanging Gardens)就是他所建立的。希臘史家稱之爲世界七大奇蹟之一。

在拿布高國王領導之下，迦德亞人發展了天文學。例如他們發現了五個星球：即水(Mercury)、金(Venus)、火(Mars)、木(Jupiter)和土星(Saturn)。

這種發現對我們現代的日曆有極大的貢獻。我們現在用的「星期」名字，就是以迦德亞人的天文

學思想為基礎。他們每天在廟裏都敬拜一個神，希望這個神能祝福他們。其敬拜神的次序如下：

- 一、日神 (Sun-god)，即今日星期日 (Sunday) 的來源。
- 二、月神 (Moon-god)，即今日星期一 (Monday) 的起源。
- 三、火神 (Mars)，即羅馬人的戰神。它配合英國人的前身安格魯撒克遜民族的「特伍」 (Tiw) 神。所以紀念此神的日子稱為 (Tiw's day)，或稱為 Tyr's day，即今日的 Tuesday 的來源。按照條頓民族 (Teutonic mythology) 神話，特伍神是歐丁 (Odin) 和斐利嘉神 (Friga) 的兒子。
- 四、水神 (Mercury)。在安格魯撒克遜的神話中，它稱為伍德神 (Woden)，即今日星期三 (Wednesday) 的來源。
- 五、木神 (Jupiter)，相似於古代條頓民族神話中的「多爾」 (Thor) 神。敬拜這個神的日子稱為 Thor's day，即今日的星期四 (Thursday)。
- 六、金神 (Venus)。羅馬帝國時代的人們稱這一天為 Dies veneris。但是在條頓民族神話中相等於 Freya 女神。後人誤讀為 Frigg，她是歐丁與伍德神的妻子。所以這一天稱為「星期五」 (Frigg's day)，把兩個 G 除去，即為 Friday。
- 七、土神 (Saturn)。它也是羅馬人所敬拜的神，所以這一天稱為星期六 (Saturn's day = Saturday)。

雖然阿加德天文學家在公元前二十三世紀已發現了月蝕 (二二八三年)，但不很正確。直到公元前七四七年，即在巴比倫王納波內沙為王時 (Nabonassar)，天文的觀測不斷地發展。可惜的是，

並沒有完整地保留下來。今存下來的是公元前五六八年的一些刻文：

On the first Mercury rises.

On the third the Equinox.

Night of the 15th, 40 minutes after Sunset.

an eclipse of the moon begins.

On the 28th occurs an eclipse of the Sun.

迦德亞的另一位天文學家，名Naba Rimana計算日月的行動，而算出了一年有三百六十五天、六個小時、十五分和四十一秒。這也奠定了我們今日用的年份。

丙：在文化方面

閃族除上面所說有關宗教和政治之外，在其他方面對後世的貢獻也很大。例如在史學方面，舊約記載的人類來源。

阿拉伯的數學也受到閃族文化的影響，而發展至各地。亞拉美人的字母，也為埃及所學，且傳至歐洲，成為歐洲文字始祖。

當今世界的兩大宗教：回教和基督教，均為閃族人所創。回教是阿拉伯人，而基督教是猶太人，這兩種宗教所造成的文化也影響了世界，尤其是基督教對歐美文化的貢獻更甚。

結 論

閃族是亞述、巴比倫、迦德亞、希伯來以及阿拉伯人的通稱。他們之間都有血源的關係，更可說幾千年前都是一家人。在近東歷史文化的發展中，他們都曾扮演重要的角色，而且發揚了極高的世界文明。

可是種種的因素及時間的隔閡，却使他們在現代的中東土地上鬧得水火不容，彼此爭權奪利。如同親兄弟自相殘殺。自己人打自己人，這正如耶穌基督所說的：「人的仇敵就是自己的家人」（瑪十36）。

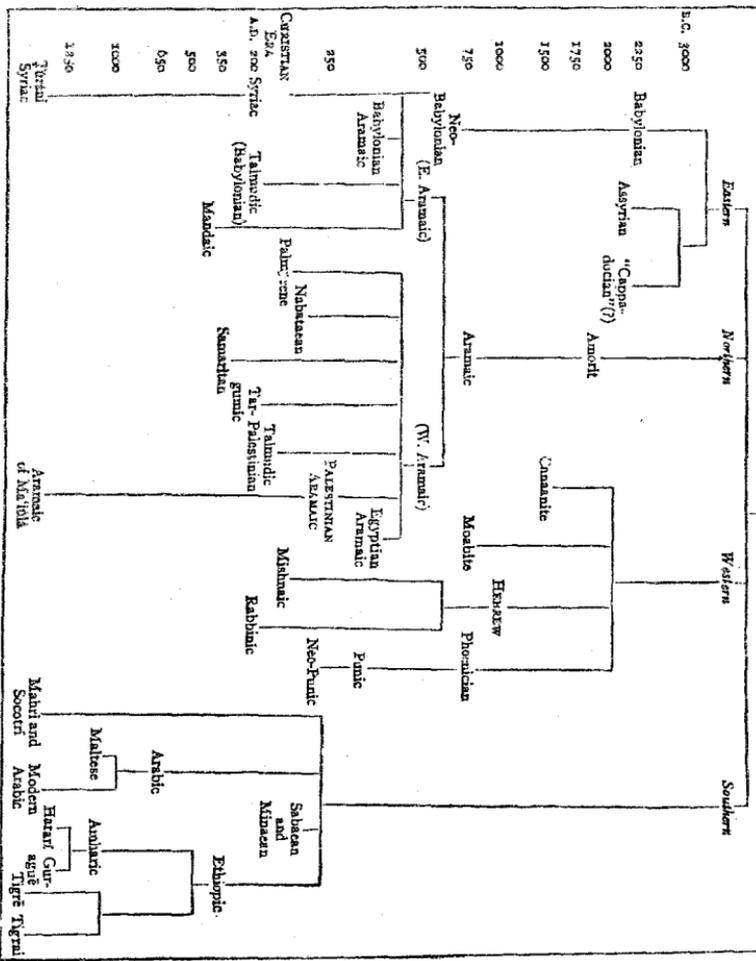
中東目前戰火瀰漫，民不聊生，弄得雞犬不寧。如果這些民族能退一步想一想，回顧一下歷史背景，他們都是閃族的後代，也許戰爭會停止，重新開創新的紀元。

參考書目

1. The Interpreter's Dictionary of the Bible Vol IV. by Abingdom Press. N.Y. 1962.
2. Ancient Times-a history of The early world. by James Henry Breas'ted Univ of Chicago 1968.
3. 杜蘭著：世界文明史（一）埃及與近東 幼獅出版社 一九七三年版。
4. 西洋全史（一）：馮作民編著·燕京出版社 一九七九年。
5. Ancient Semitic civilization. by Sabatino Moscati Capricorn books N.Y. 1960.

SEMITIC LANGUAGES

HISTORICAL TABLE OF THE SEMITIC LANGUAGES
 (With the approximate date of the earliest known documents in each.)
 [Assumed parent-languages, subdivided into four principal groups.]



人：你究竟是誰？

谷寒松

——系統說明思想基礎

前言

神學的人學是今日神學領域中，新興的一門課程。過去的神學，都將有關人的主要論點，分散在其他的科目中，並無所謂的「神學的人學」。只因近代的思潮與中國本位思想都重視「人」，因此人學才漸漸地孕育成形。有關人的來源及種種特性，無論在科學研究或哲學討論上，都已經奠定了相當的基礎。如今我們再重新嘗試去作系統的說明，先從思想典型的轉變開始闡述。如有需要，再由關係、結構、過程三方面介紹，然後納入應用，以證驗此一系統人學，確實具有豐富的價值。

所謂「思想典型」(paradigm)，就是某團體所共同接受的信念、價值觀、行動方式及思想體系。有些學者有時使用“thought pattern”(思想模式)，意義相同。什麼是思想典型的轉變(

① 參閱 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago : University of Chicago Press, 1970)

② Hans Kung, (Ed.) J. B. Bauer, "Theology on the Way to a New Paradigm" *Entwürfe der Theologie*, (Graz : Verlag Styria, 1985), 181 ~ 207, esp. 207.

信理

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

shifts of paradigm)？如現代中國人每每說廿世紀的中國與唐代的中國大不相同，根源何在？因爲人們的價值觀、行動方式、思想體系有所不同。這就是思想典型有了轉變。

神學史上有過思想典型之轉變嗎？演變成當今的思想典型是否基於某種因素？這一章我們就要介紹神學史上曾經有過的思想典型的轉變，提出促成近代神學思想典型轉變的新發現與新思潮，並論述近代影響我們系統神學的一個典型的轉變；從本體形上學到關係形上學。

一、神學史上思想典型的轉變

韓斯昆 (Hans Küng) 運用孔恩 (Thomas S. Kuhn) 的思想^①，曾作一神學史上思想典型轉變的歷程表，引錄如下^②：

其中有六個重要思想典型的轉變，左邊爲各思想典型盛行的時代及當時的重要事件，右邊爲各思想典型的代表人物。今將各思想典型的內涵略述如下：

(一) 初傳、默示的思想典型：有猶太宗教背景，有基督生活的影響（不易體會），又有耶穌第二次來臨迫近的氣息，對基督與聖神的體驗甚濃。及新約作者按舊約傳統反省，而對新經驗的解說。

(二) 敘恩史、希臘化的思想典型：基督信仰團體進入希臘、羅馬文化中，故有希臘拉丁教父反省基督奧蹟與希臘羅馬文化的關係。是天主奧蹟在人類歷史中的出現，促使教會逐漸發展其整體制度與法律。

(三) 士林神哲學、羅馬天主教的思想典型：整個社會生活在聖統制的教會中，生活在一個固定的歐

洲社會裡，成爲「神化」的社會。亞里斯多德思想由阿拉伯哲學家傳入歐洲，使歐洲大學制度興起；多瑪斯等思想家因之發展出本體論神學較爲靜態的本體、本質、存有分析神哲學，著重存有物之自立體與宇宙萬物之體系的一面。

(四) 基督教的思想典型：對中古神哲學發生懷疑，重視個人直接與生活之上帝接觸的個人宗教體驗，強調信仰生活獨靠聖經不靠傳承與教會訓導，獨靠信心不靠聖事，獨靠恩寵不靠善工。

(五) 以人爲本的思想典型：經過科學發展（作用思想盛行）、理性主義、啓蒙運動、文藝復興，整個歐洲的思想逐漸變成以人爲中心，使人在認識方面，在存在的奮鬥方面、在自由創造個人的歷史方面、在民主、自由、平等與社會團結方面，都益發肯定一己的主體性。

(六) 多元化的思想典型：基督信仰接觸世界思想日深；世界思想日趨多元，神學的思想典型也因此而日趨多元。在這個思想典型裏，各傳統各思想典型的因素俱在（如表內左列虛框所示），或相互排斥，或相互會通，或彼此並存；有的神學以本體、本質分析爲主，有的以人的主體爲重，有的以社會具體狀況爲主，有的以天主的精神、愛與美爲重（有其內在榮耀，及不可抗拒的吸引力）。

二、新發現與新思潮

③ 參閱布魯格編著，項退結編譯，西洋哲學辭典，（台北：國立編譯館，1976），352。

④ 參閱布魯格編著，項退結編譯，西洋哲學辭典，（台北：國立編譯館，1976），342。
343。

⑤ 如 Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, (1975)

信理

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

神學史上經數度思想典型的轉變，近代何以出現多元化的思想典型？這就要看近代各個不同的學術領域所有的新發現與新思潮了。爲清晰起見，我們分自然科學、人文科學、哲學、神學四方面專節敘述。

(一) 自然科學方面

1. 相對論

相對論 (Theory of Relativity) 是愛因斯坦所提有關運動現象的數學物理理論。一九〇五年他把力學中相對運動的相對論擴展爲特殊相對論。其中有兩個基本原理：世界上的事實過程，實無法分辨絕對靜止與等速直線運動兩現象；彼此作等速直線相對運動的所有系統中，光的速度都是一樣。根據這兩個原理，愛氏肯定空間與時間的相對性，就是說，空間與時間的長短，與觀察測量者相對於被觀察測量的物體之運動狀態有關。譬如在運動中的觀察者所測量到，相對爲靜止的物體，其長度顯得更短，時間顯得更長。一九一六年愛氏再把特殊相對論擴充爲一般相對論，表示絕無可能分辨出任何的絕對運動狀態。

相對論並不是說哲學意義的空間與時間是相對的，而只是說空間與時間量度的相對性。而且，相

⑥ 參閱第三篇第一章第一節入門的反省。

⑦ 參閱沈清松著，爲現代文化把脈，(台北：光啓出版社，1985)，292-294。

⑧ Alfred North Whitehead, *Process and Reality—An Essay in Cosmology*, (修訂本由 David Ray Griffin and Donald W. Sherborne 出版，N. Y.: Free Press, 1978.)

信理

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

對論也並未斷言所有運動必然是相對的，只說我人僅能觀察到相對運動。當然相對的運動以絕對的運動為先決條件。自相對論得到最重要的哲學論點是：人對大自然的認識往往隱含許多未曾陳述清楚的預設，人對自然界的認識理論應揭破這些預設③。

2. 量子力學

有關分子，原子及基本粒子的物理學，稱為量子物理學或量子力學（quantum mechanics）。一九〇〇年浦郎克（Max Planck 1858 ~ 1947）發表量子論，假設電磁輻射的能量是以一連串微小的粒子形成射出，並不是連續的波動形式。這些顆粒狀的能量稱為量子（quantum），又稱光子（photon）。一九〇〇至一九二五年間早期量子力學中，物理學已知的各種定律以外，還應加上一些量子條件；自然哲學往往認為這些條件是由於原子和分子所蘊含的「整體性因素」的作用。然而，一九二六年以後，大家都知道量子條件不過是基本粒子、原子及分子中普遍存在的「雙重性」之特別情形而已；依照觀察時不同的實驗裝置，會產生不同的觀察結果，這些小粒子的結構，以某種方式去觀察，可以說是「在最小空間範圍中」的一定粒子，用另一方式觀察，又可說是廣泛展佈的波。

更仔細分析，這種情況，導致下述的結論，即在量子力學所研究的微粒結構中，常有許多量度，其結果根本無法準確預測。例如放射性原子分裂的精確時間就無法預測。基本粒子的「雙重性」似乎顯示，這些粒子原是非空間性、非時間性結構的物質，因此無論用粒子或波的時空形態均無法確切描述④。

物理學是科技的基礎，其發現往往影響人生的各面。上述相對論與量子力學，當人乍聞之頃，不能不幡然醒悟：人對神秘宇宙時空萬有認識的相對、有限！

3. 其他

科學家⑤發現世物乃是彼此相牽貫連的。傳統物理學講部分影響整體，現代物理學講整體影響部分。因為舉目所見即是宇宙整體，在整體中沒有矛盾，只有相互補充；整個物質宇宙是一連續的整體（continuum），彼此滲透，常動不休。物質在顯微鏡下不再是無生命、被動的，而是無限原子、分子在不歇止地動。今日天文學說星星在動，大宇宙也在動，離我們愈遠，動的速度似乎愈大。

傳統以為物有不可解散的物質本體，今知並無所謂的物理性本體。愛因斯坦說：能力即光速，他的定律 $E = mc^2$ （ E 為能力， m 為重量， c 為光速）顯示 m 不是物的本體支持的，而是一種能，是任何物體所受的地心引力。可見，物質沒有本體，物體沒有可分單位的基本物質原料。物，不過是一束能（a bundle of energy），只有能的形式改變，量却不變不減。最小物質（subatomic）不是長寬高三度之物體，而是四度的動態結構；由空間來看，好似有重量之物，由時間來看，則宛若能的過程；從量子力學可知，動態結構不是分開的物「體」，而是無定性的、連貫為一不可分的整體。我們所認識的物質與能，不過是同一時空中同一事實的兩種不同表現而已。

這些已成常識的物理學觀念，對神學實有莫大的啟發與挑戰。我們應思忖：是否有種更整體的新神學能幫助我們解釋人的奧秘？

- ⑥ 如 John B. Cobb jr. *The Structure of Christian Existence*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1967). Id., *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Id., *Process Theology as Political Theology*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1982.)

信理

人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

(二) 人文科學方面

1. 心理學

比亞傑 (J. Piaget)、羅傑斯 (Karl Rogers) 等心理學家指出，人自始即顯示與環境有共生的關係^⑥。人非獨立自存，而與他人環連為一個人類之整體。

2. 社會學

韋伯 (M. Weber)、胡塞爾 (E. Husserl, 1859 ~ 1938) 等等學者一面強調主體 (個體)，一面也指出此主體的社會性。在韋伯的社會學與胡塞爾的現象學裡，我們可以找到一個折衷個體主義與整體主義的方法。

胡塞爾提出主體性 (subjectivity) 與共同主體性 (intersubjectivity) 兩個概念。他說，實際在生活並產生意義的是主體；不過主體在生活並產生意義的時候，實際上是與別人共同存在的 (Mitsein)。但是共同的存在並不是實體，因為社會雖由共同主體支持，但真正創造意義、活出意義的則是主體，而在創造生活意義的時候，主體會與共同主體相關聯。因此只有每一個人真正創造意義，才能集結成一個團體，一個有意義、有真正文化的團體。

韋伯認為社會學在研究社會的行動，社會行動是有意義、有動機的行爲。只有個人才是意義的持有者、生活者。個人雖是意義的主體，在社會行動中却一定會考慮到別人的行動，而不是像兩輛腳踏車在路上突然相撞一般。一個社會行動之所以會有意義，不但是因為我有意義，而且是因為我也考慮到別人的意義。所有的社會關係，無論是政黨、社會、國家，都是社會行動的可能性 (possibility)。

ties of action) ⑦。

3. 我們的經驗

可能我們都經驗到：人最有福、最快樂、最有意義的生活，不在個別本體內，而在融洽的關係中。譬如，若問：

(1) 最大的福氣是什麼？每個人的回答不同，或宴客、或結婚、或與好友聊天、或欣賞高級音樂，或陶醉於大自然之美，或參與宗教大典……。但有一個共同點，即是與他人同樂，與宇宙共融，絕非孤寂自鎖。

(2) 最快樂的時候我做什麼？正常的人是與他人分享，告訴別人自己的快樂，以某種方式慶祝；不可能關閉在孤獨寂寞中。在遭遇巨大的苦痛，體驗不到人的意義時，才會逃避與人的共融。

(3) 最有意義的事與行動是什麼？一般認為，付出一切，完全為別人而存在，最有意義，生活最為充實。反之，自私、自閉、被遺棄、拒絕、不被愛的人，常找不到生活的意義。

4. 第三波

人類經過漫長的農業時代（第一波）、快速發展的工業時代（第二波）、已邁向多元的資訊時代（第三波）。日益頻繁的溝通交往，已使人類一步步走向德日進預見的人類未來的境界；精神領域（

⑩ Eulalio R. Baltazar, *Tellard and the Supernatural*, (Baltimore: Helicon Press, 1966), Part Two: *The Philosophy of Process*, 77 ~ 209.

⑪ 鈴木大拙之語。見 Daisetz Taitaro Suzuki, (Ed.) *Edward Conze, On Indian Mahayana*

noosphere)，在那個境界裡，人的關係性將更明顯地表現出來。

綜合上述可見，在物質世界裡，最後無法肯定「物」究竟是什麼？到有機生命及人的平面上，物質世界中粒子與波的兩種現象再度出現，即一方面是個體，另一方面也與四周有機生命環連相關。人愈與四周之人溝通，愈是個體；反之，愈是成熟的個體，愈自由地願與四周之人建立愛的關係。

(三) 哲學方面

1. 西方哲學

西方哲學界，因為一直強調個人的主體性，本世紀發展出一種位際哲學（personalistic philosophy, personalism），特別指出人的關係性。如布柏（M. Buber）、羅森偉（F. Rosenzweig）、艾伯納（F. Eber）、藍軍梅（B. Langenmeier）、杜尼森（M. Theunissen）、卡斯波（B. Casper）等，認為人的位格只能與別人的位格一起存在（interpersonality），人的主體只能與別人的主體一起生存（intersubjectivity）。

廿世紀英美重要思想家懷德海（Alfred North Whitehead, 1861 ~ 1947），在其首要形上學著作「過程與實在界」⑧中建議：要了解實在界，切勿以「物」或「個別體」為主，而要以「過程」為主分析。在五官影響下，透過五官，我們雖首先發現個別體，但反省實在界最深的事實，却不再看見個別體，而看到相互影響連貫的關係網。任何一個細小過程都非單獨進行，而是與其他過程互相地環連著。此即過程、關係、環境的思想模式。不再有大自然與歷史、精神與物質等的二分論。懷德海把他的思想應用在天主與世界的關係上，也說明互相寓居，自始同在，却忽略了創造。有些神學家發

揮他的思想，用在大宗教間的交談上，說：一切宗教有關，因為都是最深奧蹟臨在人類中的表現^⑨。

過程思想，更詳細地說，可由存有、認識、方法三方面解釋^⑩。存有方面，指出基本範疇不再是靜態的本體，而是因內在動力而變化的事實；不再是自立體，而是共融中的存在；不再以橫切面所見之物為主，而以自始至終演變的歷史過程為主。認識方面，因存有本身在過程之中，真理亦有其過程性；換句話說，認識一個存有物，必須同時認識其過去、現在、未來、完整的認識（真理）只在圓滿的境界中方能實現。方法方面，思想既在變化的過程中，故而不再只注意思想的內容，同時也注意思想的方向；或說，不再光觀察眼前之事物，也以象徵表達超過目前幅度的過去與未來；因為實在界一直在演變，思想方法就要有彈性（flexibility）、辯證性（dialectics）及弔詭性（paradox）。

2. 東方哲學

以下思想在東方雖然不新，但對西方而言，不啻一種與近代西方新思潮不謀而合的新發現。

東方思想家不把「物」當本體，而視為一個行動，一個事件（event）。佛學裡「東西」稱為 *samskara*，就是行動，或發生之事^⑪。

日本禪學大師鈴木大拙說：頓悟時，人方知人原不是隔離的單體；不單是我個人頓悟，整個宇宙，每粒微塵也都分享我的頓悟；如動手指，萬物亦動，且發出亮麗的光芒。整個世界是一個因果關係網。

Buddhism, (N. Y. : Harper & Row, 1968), 55.

⑫ 中國武術、功夫、太極拳等都靠一祖先的基本智慧：人與整體宇宙的力量有關。有人能把此一力量表達到令人驚訝的地步，如：騰空、以手劈石……。

⑬ R. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, (London : Cambridge Un-

信理

人：你究竟是誰。——系統說明思想基礎

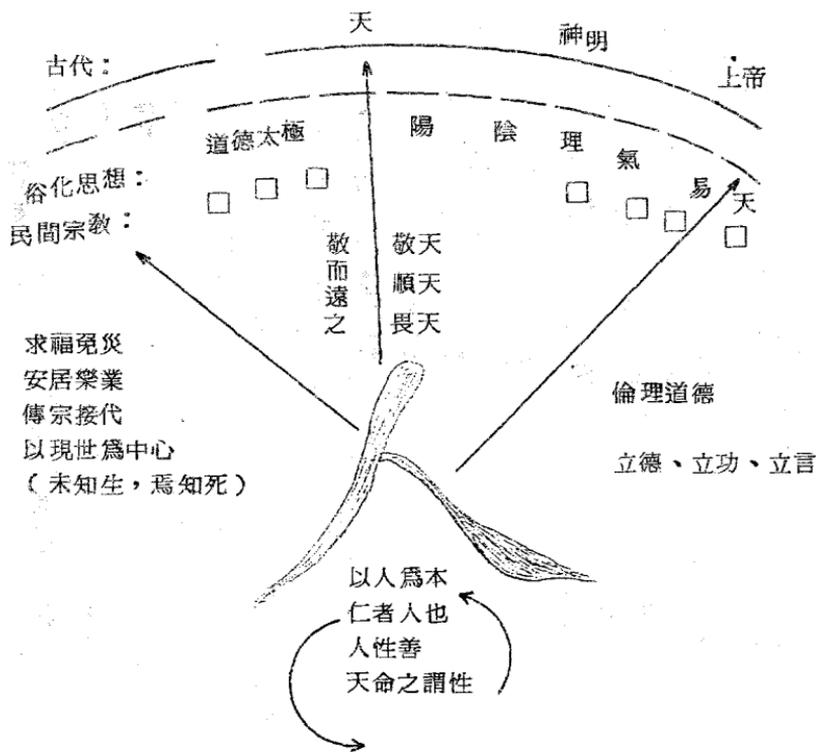
中國特別重視宇宙的變動，如易經講「易」，視「陰」「陽」爲宇宙變動的兩個基本動力，甚少關注萬物的本體^⑫。李若瑟（J. Needham）說：「西方哲學在本體中找事實，東方哲學在關係中求真相。」^⑬

中國傳統思想以人爲本，視人居天地之中，與天地同大，與天地爲一體，所以天人合一，是做人的最終目標。天，古代或名上帝，後世逐漸俗化爲哲學性的原理原則、生命力量，或稱道稱德，或稱太極稱易，或以之爲理爲氣，爲陰爲陽。再由此演化爲種種民間宗教。面對至高之天，古聖先賢講敬天、畏天、順天。所謂天命之謂性，人性本善，人爲道德存有物，只要發揮天性之仁，就能成爲頂天立地，與天地一體的人。所以中國講求做人，少問人是誰？人是什麼？主張：明心見性；盡心、知性以知天；主張：格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下以內聖外王；或主張：人法地，地法天，天法道，道法自然地歸根。民間則但求福免災，以現世爲中心，謀求安居樂業、傳宗接代。圖示如下：

（四）神學方面

1. 耶穌的生活

基督徒以耶穌爲生活的典範。其最大特色是有兩種關係：(1)與天父的關係，(2)與他人的關係^⑭。福音中的耶穌是完全爲別人生活的人（a man for others），他用行動表示，又出之以言語，給出一條新命令：「你們要彼此相愛」（若十三34）。基督徒團體裏，誰是「聖人」？就是相信基督的人。誰最相似基督？就是有特殊之愛的人。所以列品首先要問：是否有英豪之愛（heroic love）。這是說：人生至深真諦，並非爲己積財、立名，也非追求學問、享受，而在給予，在共融，在愛的關係中



如何做人：格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下，明心見性，盡心、知性、知天，內聖外王

人法地，地法天，天法道，道法自然，生生之德，……歸根

生存。

2. 三位一體的天主

由絕對奧蹟來看，按今日釋經學，也說天主是愛，天主三位就是三個關係，是三個有區別的對立關係⑤。當今神學家，如巴特（K. Barth）、拉辛路（Joseph Ratzinger）、卡斯柏（W. Kasper）、巴特沙（Hans Urs von Balthasar）及摩特曼（J. Moltmann）等等，即說天主三位是愛中的三個關係。

三、從「本體形上學」到「關係形上學」

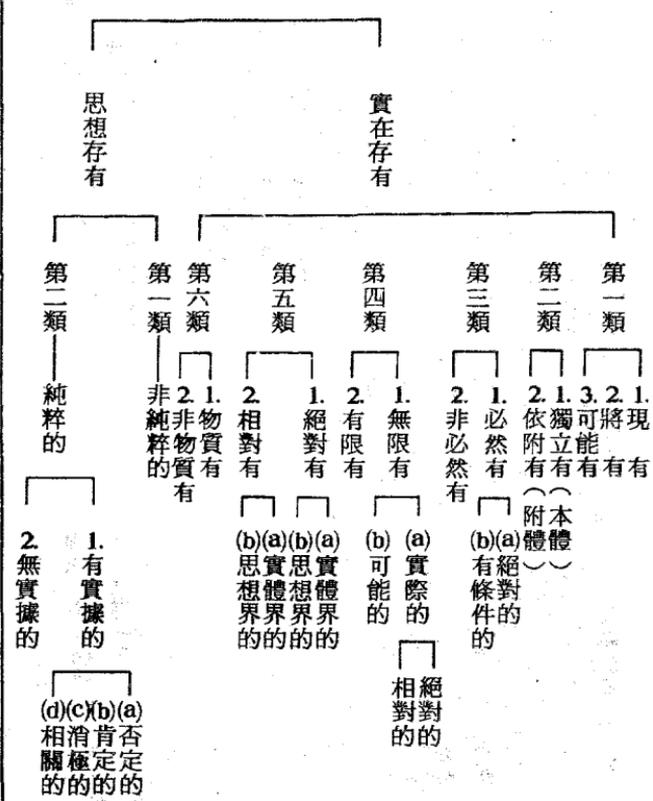
上一節所述不同領域中的新發現，顯示今日思想已經起了很大的轉變。其中從本體形上學到關係形上學，則直接影響到我們人學的系统解說。究竟什麼是本體形上學？如何轉變為關係形上學？關係形上學又是什麼？二者間可有關連？在此，我們將一一探討。

(一) 本體形上學

1. 內容

- (1) 本體形上學在探討根本「存有」，有學者分析列表如下⑥：
- (2) 另有學者把上述第二類「獨立有」與「依附有」，就是「本體」與「附體」作下列分析：
人是獨立主體，人便是「本體」。人是本體，因為人的「存有」是一個自立體，人是「自立的存

存有者



(表32)

Iversity Press, 1956), 478.

- ⑭ 參閱基督論
- ⑮ 參閱天主論
- ⑯ 曾仰如, 「『存有者』的類比概念之探微(下)」, 哲學與文化 147, (1986, 8), 46 ~ 57, 尤其 46 ~ 47。
- ⑰ 參閱羅光, 生命哲學, (台北: 學生書局, 1985), 111 ~ 115。

信理 人: 你究竟是誰? — 系統說明思想基礎

有」。「存有」必須是自立體，才能夠是本體，因為一切屬於本體的都附在本體上，這個本體若不是自立體，而附在另一本體上，這個本體便成爲附加體而不是本體了。人的「存有」是心靈和身體合成的「存有」，具有人所以爲人的特性。人的一切內外特性都附在「存有」上。因此，「本體」拉丁文稱爲 *substantia*，意思是「站在下面」，就是站在一切特性的下面。人這個主體非常複雜，包涵的成份非常多。人有身體，身體有各種器官、有顏色、有高度、有重量。人又有心靈，心靈有理智、有意志、有感情、有天生才質、有天生脾氣。同時，人又有許多關係。這一切都是人所有的，都屬於人。身體和心靈爲人本體的兩部份，其他一切，都歸屬於身體或心靈，稱爲附體。按亞里斯多德的傳統，附體分爲九類：數量（quantity）、品質（quality）、關係（relation）、地方（或空間 place）、時間（time）、狀態（state, position）、擁有（to have）、做（to do）、被動（to receive passively）。附體屬於本體，附加在本體上，都不能自立¹⁷。

(3) 綜合而言，所謂「本體形上學」，乃在探究「是什麼」，問：人、生命、精神、神……是什麼？認爲「存有」（實有）有四個「超級特性」：單一、眞、善、美。因爲存有是具體的個體，是一個整體（單一）；是可認知的、自我啓示的、有光明的（眞）；是可追求的、是給予的、有愛的（善）；是可欣賞的、有內在吸引力的、是型式的光輝（美）。而「存有物」，按多瑪斯的看法，抽象地說，是「存有」加「本質」，本質包括型（精神靈魂）與質（如物質、有機生命的肉身）；具體地說，則是「本體」（實體）加「附體」，共十個範疇。

2. 評價

——優點：比較清楚，容易了解。某方面便於解釋信仰中的奧蹟，如基督的兩性一位、超性與本

性，死亡是靈肉分離、三聖事（聖洗、堅振、聖秩）所留神印、恩寵等等。是牛頓（I. Newton, 1642 ~ 1727）、笛卡兒等人機械論宇宙觀的基礎。

——缺點：比較靜態，屬橫切面的看法，不易表達世上較動態的一面，如生命、愛的臨在、過程、天主與受造物的實質關係，天主的內在奧蹟等等。把「關係」列為九個附體範疇之一，視「個體」為最後單位，難以配合今日原子科學的新發現：「物」最終非單位（最小本體），而可能以「波」形存在，也難以描述從十四世紀以來日益重視的作用思想（萬物相互作用而形成關係網的基本事實），換句話說，本體形上學難以說明整個物質世界的基本意義。總而言之，本體形上學的出發點是哲學性的，而不是神學性的；乃基於人的理智思考，以哲理為基礎，而非以天主啓示為準繩，非由天主啓示而來。

（二）關係形上學

因上述缺點，許多神學家越來越肯定地走向轉為動態的「關係形上學」。這並不是否認傳統本體形上學的價值，而是因為思想典型的轉變，神學家嘗試從另一個角度解釋人的奧秘。

1. 轉變

由前述本體形上學的評價可見，人尋求理解事實，無法久久停留在某一個思想典型中，一如古典

⑱ 參閱第一篇第一章第三節「生命究竟是什麼？」

⑲ 參閱第三篇第三章人是「一位」（位格）。

⑳ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit-Eine Theologische Aesthetik*, III/I, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965), 943 ~ 983, id., "Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes",

音樂，是種音樂典型，當發展到高峯的時刻，勢必日趨僵化，而有新典型的開創。教會思想家吸收本體論哲學，經數百年的思考，漸呈枯竭，教外思想家一旦有新的發現，勢必轉面相迎。梵二大公會議即是教會面對新時代作的自我反省，從中，教會重新肯定了己的使命——入世。神學思想界的真正轉變，就是不再以靜態的本體形上學為思想結構，而取動態的關係形上學作基本的思想範疇。此一思想範疇的轉變，乃是：

(1) 在物質平面上，物理學領人看到宇宙不可測的作用關係網。在可見的物質世界裡，放眼望去，可看到許許多多的個別體，但自小而觀之，却非真能見到該物的實體。

(2) 在生物的平面上，若問生命是什麼⑩？可描述生命的現象，有吸收、有交往，以及物質的種種因素，如分子、原子、核子……都因生命而成為一個整體，基因含有整體生命的資訊……。但若再問，生命如何維持生物的特性？一個相互作用的關係網又顯現出來。

(3) 在人的平面上，可發現無量數的物質及有機生命因素更深地合為一體。由某一方面看，人是一個自立體⑪，但若問自立體是什麼？會發現那是多種關係的交點，是接受與給予的中心。人並不是有個自立體來接受、給予，而是人本身即是與萬物與人與天主的關係。

(4) 在絕對奧蹟的平面上，問天主的存有是什麼？可能有人會說，是精神、是光、是真理、是生命、是無……；若再問：精神、光、真理、生命、無……又是什麼？顯然是人靠經驗所做的描述。聖經若壹四8說：「天主是愛」，愛又是什麼？愛是給予，是接受與答覆，是合一，此即天主內在三個有實在區別的對立關係。所以存有在絕對平面上，就「是」三個愛的關係。這就是存有非自立本體而是關係的思想轉變。

2. 神學家的言論

(1) 巴特沙 (H. Urs von Balthasar) 說：「在被『你』愛的經驗中，存有之光升起，存有與愛是同行並存的 (Being and love are coextensive)。真正的神學思想乃由一個基本事實開其端：天主在愛中走向人，在愛中展現美的榮耀；自我給予的愛，以其內在之美爲自己作證，吸引人來歸。²³¹」

(2) 拉辛格 (J. Ratzinger) 提出聖奧斯定的名言：「天主內沒有附體，只有本體及關係。²³²」他說：這是基督徒世界觀轉變的起始：「本體形上學」之獨尊瓦解，而發現「關係」與「本體」同樣是基本的存有狀態²³³。論到位格，他說，本體論只講：天主是一個，表達不出基督徒與天主有交談、有關係的信仰經驗。在亞里斯多德的思想中，「關係」是附體，基督徒却因天主自我啓示的經驗，把本體附體的思想擊碎，認出交談、關係與本體的同等。

(3) 卡斯柏 (W. Kasper) 道：「當我們把天主決定一切之事實，說成位格的，我們也同時把整個存有說成位格的。這是了解存有的革命性轉變。至高的事實不是本體而是關係。對亞里斯多德來說，關係是本體的附體，他甚至視之爲最弱的附體。但當天主啓示祂自己是盟約的天主，是與人交談的天主時，天主的名字就意味着：祂是爲我們，與我們在一起的存有。如此，關係實優先於本體。因爲天

tes", *Mysterium Salutis*, II, (Einsiedeln: Benziger Verlag 1967), 15 ~ 45. 1a.

Love Alone: *The Way of Revelation*, (London: Burns & Oates, 1968.)

²³¹ *Enarrationes in Psalmos*, in: PL 36, 845.

²³² Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, (N. Y.: Herder & Herder, 1968), 130 ~ 132.

主自由的轉向世界，轉向我們，是宇宙內一切本體的基礎。存有的意義，因此發現，不是存在於己內的本體，而是自我給予的愛②。

(4) 艾柏林 (Gerhard Ebeling) 表示：上帝的存有是面對著對象的 (Gegenüberssein)，是關係中的存有。在描述人的意義時，他說：人是面對上帝、世界、自己的存有。換句話說，人的存有有三個特色：(a)是在一起的，(b)是言語中的，是聆聽、表達的，(c)是有責任的，有使命的，要實現其與萬物共生的本質③。

(5) 巴特 (K. Barth) 說道：和我們同在的上帝，是基督喜訊的中心，是走向我們的上帝；這樣的上帝不是狀況 (state)，而是正發生的奧秘 (event)。論上帝之事，一方面要視為主體，同時也要講到關係④。

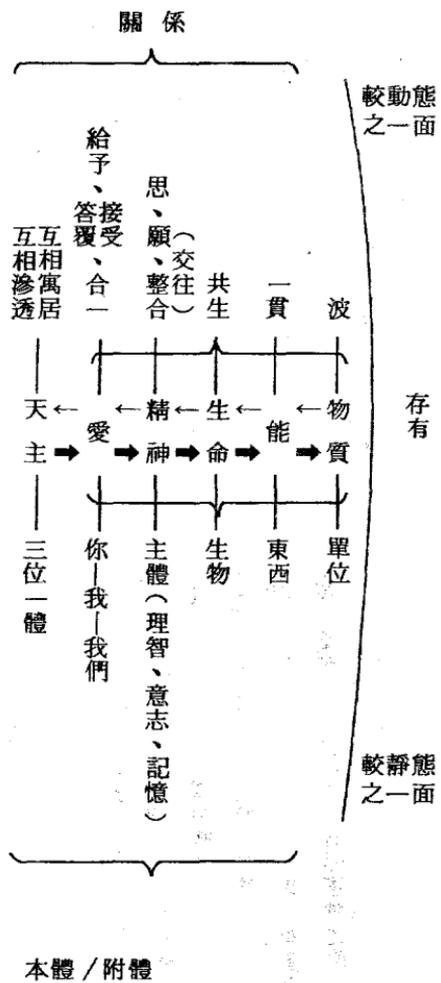
3. 綜合

(1) 「存有」是：在一起，交往互通，在內，自我給予，自我超越，在自我給予中擁有自己，在為自己中超越自己，完全表達自己，完全回歸自己。

(2) 受造「存有物」是：完全而徹底地依靠，站在天主面「前」，朝向天主，被天主召喚，在世間，與世人同在，在己內的表達，在答覆中，在成為自己的過程中，在旅途中。

(3) 綜合圖表與說明：

本體形上學與關係形上學是互相補充的神哲學思想。中央箭頭有兩個方向，粗者表示由天主出發的思想，是說，由天主三位一體的奧蹟才能了解愛、精神、生命、能、物質，也指天主創造救援計劃中的意向次序或目的次序 (order of intention)。天主願與萬物有愛的圓滿共融，所以願有達其



(圖表 33)

- ②③ Walter Kasper, *The God of Jesus-Christ*, (N.Y.: Crossroad, 1984), 156.
- ②④ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens (Dogmatic Theology)*, I, (Tübingen: Mohr, 1979), 215, 222 ~ 230, 232, 345 ~ 355.
- ②⑤ K. Barth, *Church Dogmatics, Vol I ~ IV*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1962.)

信理 人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎

目標的精神界、生命界、物質界。各界又有內在的目的次序：精神界需要生命界的支持，生命界需要物質界的支持。反之，細箭頭表示由物質到天主的實現次序（order of realization）。就是說，在實現過程中，必先有富於極大潛能的開始，然後由之發展出物質界、生命界、精神界。

人包括物質、能、生命、精神、愛。位格包括精神與愛，在靜態與動態之精神、愛中，可清晰看出位格豐富的含意。人的理性內在五因素是：經驗、了解、判斷、決定、行動，也有靜態與動態的兩面。藉著思想（思），人將萬物，天主接納於己內；藉著愛（願），人由己內出發往萬物，天主而去，這是關係的兩面。

陰、陽，生命的兩個原理，靜態原理與動態原理，乃是相互寓居、相互滲透的。

研究反省題：

- 一、爲何我們提出思想典型的轉變？
- 二、中國思想傳統裡強調正統與權威，今日的中國却已在思想的轉變中，你如何面對此一事實？
- 三、教會過去大體生活在單一的思想典型（士林神哲學）內，今日教會却已處身多元的思想中，你一個讀神學的人如何以開放的態度建立自己的神學思想？
- 四、爲何今日讀神學要注意自然科學、人文科學、社會科學等？
- 五、有較靜態的本體論，有較動態的關係論，當二擇其一？或二者皆取？爲什麼？
- 六、「關係」在本體論中屬「附體」範疇，在關係論中却是事實的真相，若走向關係論，你認爲最需要改變的是什麼？

聖母瑪利亞：「共救贖」、轉求與典型

——慶祝聖母年，反省梵二教會憲章第八章。

張春申

梵二大公會議在教會憲章第八章第54號中表示，「無意提供有關聖母的整套理論，也無意去解決神學家尚未充分澄清的問題。」據我有限的認識，尚未充分澄清的問題之一，是關於聖母瑪利亞在救恩史中的「共救贖」工程。當時這的確是神學家爭議的問題。首先我企圖再次提出這個問題，加上個人的見解。其次也想對於教會憲章中論及聖母瑪利亞的轉求，以及典型，進一層加以解釋。因此，這篇紀念聖母年的文章，分爲三部分：(一)聖母瑪利亞：「共救贖者」的爭議；(二)聖母瑪利亞的轉求之註解；(三)聖母瑪利亞：教會的典型與肖像之反省。

(一)聖母瑪利亞：「共救贖者」的爭議

教會憲章第62號將聖母瑪利亞的名號，集合在一起說：「因此榮福童貞在教會內被稱爲保護人(Advocate)、輔佐者(Adjutrix)、援助者(Auxiliatrix)、中保(Mediatrix)。」有一個名號教會文件曾經用過，而這裡沒有提出的就是「共救贖者」(Co-redemptrix)。聖母學家對於這個名號產生過爭議而又不決，大公會議既然無意去解決，自然這裡不便提出。現在面對這個尚未

信理

聖母瑪利亞：「共救贖」、轉求與典型

充分澄清的問題，以四節來討論：1. 引起爭議的「共救贖者」之意義，2. 反對者的理由，3. 支持者的理由，4. 結語。

1. 引起爭議的「共救贖者」之意義

我們知道聖母瑪利亞「從受孕之始已飾有一種特殊聖德的光輝」（56），「由於她兒子的功績，她在一種優越的方式下獲救」（53）。這是指天主「在童貞瑪利亞存在的開始，便賞賜她免染原罪，……恩賜她提前分享十字架帶來的救恩。」（十二月八日慶節集禱經）聖母瑪利亞的獲救方式，非常優越與特殊。有些神學家註解聖母瑪利亞被稱為「共救贖者」，也在一種相似的優越與特殊的方式中。如上所說，她也是被救贖者；但人類的獲救却是因着救贖者耶穌基督，偕同「共救贖者」聖母瑪利亞。當然根源上是天主救贖了人類，但是天主藉著十字架上救贖者基督的死亡，偕同十字架下「共救贖者」聖母瑪利亞的痛苦，救贖了人類。

絕對而論，基督的一生與他十字架上的死亡，足以救贖人類；但那些神學家認為事實上天主決定因着耶穌基督偕同他母親的一生與十字架下的痛苦，賞賜人類救恩。也等於說，耶穌基督在十字架上奉獻自己；同時奉獻參與他死亡的聖母瑪利亞的痛苦。這是聖母瑪利亞被稱為「共救贖者」的理由。這與一般靈修書中，根據「諸聖相通」的信仰，稱基督信徒為「協助救贖者」的理由不同。聖母瑪利亞稱為「共救贖者」是因為在天主救援人類的歷史層面上，她與基督共同救贖；救贖人類之工程中，含有聖母瑪利亞的參與；這是唯一無二的參與。至於一般基督信徒稱為「協助救贖者」，並非由於他們在救援人類的工程中協助基督，而是由於「諸聖相通」，他們的善功有助其他信友分享基督救贖的

成果，如此也「協助」救贖主具體地在那些信友身上完成救贖。聖母瑪利亞稱爲「共救贖者」，當然也有這層意義，但除此之外，還有唯一無二的一層意義。

這樣解釋「共救贖者」的神學家，非常謹慎地聲明，聖母瑪利亞「共同救贖」並非因爲基督的救贖不足，而是出於天主的計劃，使救贖工程更加合乎人性。其次，即使聖母「共同救贖」，她首先是被救贖者，第一個被救贖者。至於「被救贖者」與「共救贖者」怎樣能夠同時成立？是否顯出邏輯上的矛盾？這類問題，神學家早有答覆，他們解釋說：天主的救援計劃有二個時辰。第一個時辰是基督的救贖與聖母瑪利亞的優越和特殊的提前單獨獲救，這也解釋了無染原罪。第二個時辰是基督偕同獲救了聖母瑪利亞，救贖人類；這解釋了「共同救贖」。二個時辰在救恩史中的實現，和諧地解釋了聖母瑪利亞是第一個被救贖的，也是唯一無二的「共救贖者」。

這個意義下的「共救贖者」在神學中的後果很大，不能不構成爭議。大公會議時代爭議尙未澄清，爲避免表示意見，教會憲章中甚至將這名號擱置一旁；但這並非表示禁止討論。不過事實上，梵二之後廿多年來，由於合一運動以及神學界忙於反省其他題目的緣故，已經少有人重提聖母瑪利亞「共救贖者」的問題了。本文由於慶祝聖母年，再次加以討論。但並非只作紀念，作者本人始終認爲這是值得重視的一個課題。

2. 反對者的理由

聖母學界中很早便有兩種傾向，即誇大論 (Maximalist) 和偏少論 (Minimalist)。前者論瑪利亞從不嫌夠 (De Uaria Nunquam Satis)，後者論瑪利亞愈少愈好。兩個傾向互相影響

很大。偏少論比較重視合一運動，對於教會的傳承不多強調，聖經註解方面相當嚴謹地注意文字意義（Literal sense），而不看重信仰的類比。因此，「共救贖者」受到極大的反對，幾乎被視為神學上刺耳的學說。

梵二大公會議教會憲章根據傳承，稱聖母瑪利亞為「中保」(Mediatrix)，已經受到偏少論的神學家之設難，因為聖經上說：「天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌，他奉獻自己，為眾人作贖價。」（弟前二5）。為了避免誤解，憲章特別聲明說：「中保，不過這一點的意思，對基督唯一中保的尊嚴與能力，並無任何增損。原來任何受造物不能和降生成人的聖言及救主相提並論；不過正如基督的司鐸職可以各種不同方式為聖職人員和信眾所公享，天主的唯一美善實際上也以各種不同的形式分佈於受造物之中；同樣的，救世主的唯一中保身份，也不否定在受造物之中由同一源頭分出不同形式的合作，而且促使如此合作。」（62）

無論如何，對於「中保」的名稱尚有反對之聲，遑論「共救贖者」了。何況聖經還說：「除他以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四12）。因此，梵二大公會議之後，在神學界中聖母瑪利亞「中保」的名號，已不多提的情況下，「共救贖者」更少有人採用了。

如眾所週知，基督宗教中不少派別對於聖母瑪利亞在敬禮上幾乎廢除；在信仰上已與天主教不合。十九和二十世紀，欽定的兩條有關聖母瑪利亞的信理，成了合一運動的障礙。因此，熱衷於合一的天主教神學家，更不可能認真地對於「共救贖者」加以反省。不過，這個名號真的一無依據嗎？

3. 支持者的理由

的確，按照第一節所界定的「共救贖者」之意義，新約沒有明文，如同無染原罪、榮召升天沒有明文一樣。但不少聖經經文却能指向在救恩計劃中，聖母參與救贖主耶穌基督的工程。默西亞誕生需要聖母瑪利亞的同意已是一例（路一26—38）。至於西默盎關於嬰孩耶穌所預言的話，沒有困難解釋為痛苦之母參與十字架上的奉獻：「看，這孩子已被立定，為使以色列中許多人跌倒和復起，並成為反對的記號——至於你，要有一把利劍刺透你的心靈——為叫許多人心中的思念顯露出來。」（路二34、35）

至於第四福音中耶穌稱自己的母親為「女人」（若二4；十九26），註解家大多承認與創世紀中人類的母親稱為「女人」（創二23）相連。那麼聖母瑪利亞在教會的誕生中積極參與，該是理所當然的了。如果加納婚宴與被釘十字架，都與耶穌的「時辰」（若二4；十三1）有關，而耶穌的時辰是救贖的祭獻，那麼聖母瑪利亞在這時辰，作為兒子的助手，也是不難接受的了。

為此聖母瑪利亞稱為「共救贖者」，並非沒有聖經的依據。另一方面，教會傳承中像教父依肋乃的話，相當顯出聖母瑪利亞在救贖工程中的積極身份。「她由於服從而成為自己和全人類得救的原因」，「厄娃不服從的死結，由於瑪利亞的服從而解開，貞女厄娃因缺乏信心而束縛的，因貞女瑪利亞的信心得以解開。」聖熱羅尼莫也說：「由厄娃而死亡，由瑪利亞而生還」（以上引句，都可在教會憲章56號見到）。教父的話，只有當聖母瑪利亞積極有分於救贖的工程時，始能顯出應有的意義。

今日註解創世紀的聖經學家，指出天主按照自己肖像創造的是男人與女人（一一27），那麼天主恢

信理

聖母瑪利亞：「共救贖」、轉求與典型

復人類的救贖工作，因着耶穌基督偕同他的母親聖母瑪利亞，似乎是非常合宜的。中國思想中，陽中有陰，陰中有陽；現代心理學家榮恩以為男性身上蘊有女性，女性身上蘊有男性。那麼耶穌基督救贖主和聖母瑪利亞「共救贖者」，真是完美地救贖了所有的男人與女人。天主自我通傳的救恩是真實的、具體的；藉著耶穌基督偕同聖母瑪利亞通傳的救恩經驗，才是配合了真實的人性。最後，「共救贖者」的道理也啓示在救恩計劃中男女相合為一的意義。

4. 結語

聖母瑪利亞自己被救的方式是優越與特殊的，她的參與救贖的方式，如果也是優越與特殊的，並不應該令人無法接受。天主既能恩賜她提前分享救恩，那麼也能將提前分享救恩的她，提昇在救贖主耶穌基督之旁。祂藉着救贖主與「共救贖者」救贖人類。這並不損及耶穌基督主的唯一無二地位，因為聖母瑪利亞「共救贖者」之能夠參與救贖，也是來自耶穌基督的救贖功能。

的確，「共救贖」的神學解釋有些複雜與繁瑣，但這只是對神學解釋的反應。為適應人性而按照自己肖像創造男與女的天主而論，這並不複雜與繁瑣；相反，「共救贖者」的安排更顯出天主的救恩計劃適應人性。

(二) 聖母瑪利亞的轉求之註解

在一般教友生活中經常呼籲聖人聖女，尤其呼籲聖母瑪利亞轉求天主。但不少基督教徒却對天主

教敬禮聖人聖女，尤其敬禮聖母，無法接受。至於對呼籲聖人聖女，尤其呼籲聖母轉求天主，顯出極大的反感，甚至舉出不同的困難來加以駁斥。不過梵二大公會議，一本教會深遠的傳承，清楚鼓勵教友向聖母轉求，「希望所有基督信徒都向天主之母、人類之母傾訴急切的禱告，她曾經以其虔禱協助了初生的教會，如今在天堂，位居諸天神聖人之上，在諸聖的共融中，仍向其聖子轉禱……」（69）這部分試着完整地研討一下聖母轉求的問題。對於梵二所肯定的，比較廣泛地解釋。今分為三節：1. 聖母轉求的流行解釋；2. 流行解釋遭到的困難；3. 聖母轉求的註解。

1: 聖母轉求的流行解釋

天主教友經常呼籲聖人聖女，尤其呼籲聖母瑪利亞轉求。轉求就是請她為我們向天主求得所需的恩惠。如果詢問一下：究竟為什麼要請聖母轉求呢？為什麼不直接向天主祈求就好了呢？那麼流行的解釋大概有下面二點：

(1) 天主很高很遠，人世凡人因此需要有個中間轉求者，可以傳報心聲。聖母瑪利亞是天主之母，又是善良的女性，因此請她轉求一定比直接祈求天主來得更加妥當。

(2) 天主至公至義，賞善罰惡，公正無私。世上罪人不敢向祂直接祈求，聖母瑪利亞是仁慈的，所以請她轉求增加他們的依賴，減少他們的恐懼。

流行的二點解釋富有圖像性，一般教友往往藉此圖像每天誦唸：「天主聖母瑪利亞，為我等罪人今祈天主……」。

2. 流行解釋遭到的困難

流行的解釋含有不少想像，因此招致一些困難。大致可由聖經、神學、形上學三方面指出向聖母轉求的困難。

(1) 聖經的：基督敎信徒往往引證弟前二5來反對向聖母及聖人聖女呼籲轉求，因為天人之間只有一個中保——耶穌基督。

(2) 神學的：天主雖然可說至尊至威，很高很遠，但耶穌不是說過嗎？「父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內」（若十七21）。這樣看來，教友和天主之間還需要誰來轉求呢？

再者天主是一切美善的無限根源，誰說天主公義，聖母仁慈？所以呼籲聖母轉求，實在不明白聖母的仁慈來自天主，天主的仁慈比聖母的仁慈何止大千萬倍！怎麼還應該在天主前害怕呢？怎麼還需要聖母轉求呢？

(3) 形上學的：天主作為創造者與保管者，接近人比人接近自己還要更親近（聖奧斯定的說法），因此，天人之間不可能有中間人，因此也無需轉求。

由此可見，教會中流行的對於聖母轉求之解釋，一般而論，都出自想像，缺少神學性的批判，毋怪基督敎中的朋友聽了這種解釋，更加難以接受天主教傳承中的敬禮聖母瑪利亞，以及轉求的道理了。

3. 聖母轉求的註解

我們在天主教的傳承中完全接受聖母轉求的道理。但鑒於流行的解釋實在含有真實的困難，因此設法嘗試作一註解。一方面保護傳承的道理；另一方面給與一個令人滿意的解釋。今分為三點：(1) 註解的出發點；(2) 「諸聖相通」與聖人聖女的轉求；(3) 「聖母幅度」與聖母瑪利亞的特殊轉求。

註解的出發點

由於基督教中的朋友非常注意弟前二5的唯一中保耶穌基督，因此排斥其他的天人之間的中保，所以聖人聖女、聖母瑪利亞的「從中」轉求是不可可能的。

來自聖經的困難，此處不擬多用筆墨來解答，梵二大公會議已經有了說明，可以參閱本文第一部分：「2. 反對者的理由」中，有關中保而引用的教會憲章62號之說明。總之，天主教認為聖人聖女、聖母瑪利亞，只是以不同形式分享基督唯一中保的身份，所以原則上反對聖人聖女、聖母瑪利亞的「從中」轉求，自聖經而來的困難並不成立，因為所有中保只是以不同形式分享唯一中保的身份而已。他們是在基督中保內的中保。

不過，轉求的流行解釋還有別的困難，究竟聖人聖女、聖母瑪利亞怎樣轉求呢？為什麼需要他們的轉求呢？

「諸聖相通」與聖人聖女的轉求

由於結合在同一光榮復活的基督身體內，共融在同一聖神的恩賜中，天上的聖人聖女和地上的旅途教會，互相溝通，即普通所說的「諸聖相通」（參閱教會憲章第七章），構成一個偉大的「集體位格」，使不論天上的聖人聖女或地上的天主子民，向天主的祈求增加了一個團體幅度。本文不去研究天上的諸聖怎麼祈求，以及他們的祈求與地上教會有什麼關係，因為這不是我們的問題。至少，根據

「諸聖相通」的道理，地上教友的祈求既然是在偉大的「集體位格」中，他們不能不是以「集體位格」的成員的身份在祈求。因此，他們的祈求增加了一個團體幅度。這個團體幅度真實地改變了或提昇了教友祈求的品質，因為在偉大的「集體位格」中，不論他們有無清楚的意識，他們常是偕同天上諸聖一起祈求。教友和天上諸聖是無法分開的，在向天主祈求時，也是無法分開的。天主聆聽教友祈求，同時注意偕同教友的天上諸聖。天主答覆教友祈求，同時顧及偕同教友的天上諸聖。教友的祈求之品質不是因此提昇了嗎？「因為天鄉的聖人們與基督之間密切聯繫，使整個教會在聖德的基礎上更形堅固，使教會在現世奉獻給天主的敬禮更加尊貴！」（49）這一切都是建基在「諸聖相通」的神秘關係之上的緣故。教會中呼請天上聖人聖女轉求的傳承，基本上是出於「諸聖相通」的信仰意識，只是應用了人世間的圖像來表達而已。

人世間因不同的緣由請託中介轉求是常有的事。中介能夠增加請求的效果。教會傳承因此應用了人世間的方式來表達；由於「諸聖相通」，教友向天主祈求的品質提昇之事實，於是流行了呼籲聖人聖女轉求天主的方式。實際上，教友常是偕同天上諸聖向天主祈求，天主聆聽與答覆教友，同時注意與顧及天上諸聖。呼籲聖人聖女轉求僅是人世間的一種表達方式。天主不需聖人聖女「從中」轉求，但天上諸聖確實是影響了教友的祈求，也提昇了他們祈求的品質。為此，我們可說，轉求的圖像是在根據人世間的經驗而採用的。雖然它有缺點，不過有關天人來往的事，一些擬人化的圖像也是難免的。另一方面，更應說轉求的實質是非常可靠的，這是「諸聖相通」的信仰。

回到神學和形上學的反對轉求之困難，我們必須承認天主的超越，但同時不可否認天主生活在教友內，因此聖人聖女無法「從中」轉求。不過，聖人聖女由於「諸聖相通」的緣故，真實地影響了教

友祈求的品質。一般教友呼籲諸聖轉求，僅是人世間的一種方式之採用。爲了表達天人之間的神秘來往，我們認爲這種方式是可以採用的，往往也能幫助一般教友的生活；當然牧靈人士有時該適當的加以說明。至於對基督教弟兄，必須承認他們的困難，同時指出轉求的真正意義。

「聖母幅度」與聖母瑪利亞的特殊轉求

上面第二點中所有的解釋都能應用在呼籲聖母轉求上，因爲聖母瑪利亞屬於「諸聖相通」構成的偉大之「集體位格」。至於教友自然地特別呼籲聖母轉求天主，相信她轉求的特殊功能，這當然是由於她在救恩史中所扮演的特殊角色之緣故。爲了解釋得徹底一些，這節分作二步進行。

第一：救恩中的聖母幅度——按照教宗若望保祿二世爲聖母年頒發的「救主之母」通諭第七號，有三個肯定可依次提出：(一)天主在基督內的救恩計劃（弗一3）；(二)天主的救恩計劃自永遠便與基督相連，這個永遠計劃由基督的來臨而給人啓示（哥一12—14；羅三24；迦三13；格後五18—29）；(三)天主的永遠計劃包含一切，但爲聖母瑪利亞定了一個特別的位置，因爲她是救主之母（具有聖經基礎的教會傳承）。

既然按照教宗的通諭，聖母瑪利亞在救恩計劃中享有特別的位置，我們可說救恩史具有聖母幅度。亦即在天主的計劃中，雖然凡是屬於救恩史的一切彼此都有關係，但他們與聖母瑪利亞却有特殊的關係。當然救恩計劃有基督幅度，因爲他是救主，一切與他相連。至於說救恩計劃有聖母幅度，那是因爲她是救主之母，教會也稱她爲教會之母，她與得救的人類具有特殊的關係。這個特殊關係在天主的永恒計劃、以及救恩已經實現了的秩序中，是真實地存在着的。這不是出於個人的熱誠意願，而是來自天主的旨意。在此尚可想起第一部份中，本文作者所支持的聖母瑪利亞「共救贖者」的理論。

第二：聖母幅度與聖母瑪利亞的特殊轉求——既然教恩史的一切在永遠計劃中具有聖母幅度，那麼所有信者不能不在身上含有對聖母瑪利亞的一層關係，具體而論即是聖母瑪利亞的兒女。信者在天主前常是聖母的兒女，他們不論有無清楚的意識，常是帶有聖母幅度。那麼他們祈求時豈非是聖母的兒女在祈求嗎？天主聆聽和答覆信者的祈求，常是聆聽和答覆聖母瑪利亞的兒女之祈求。那麼信者的祈求品質不是特殊地提昇了嗎？這就是教會傳承中特殊呼籲聖母瑪利亞轉求的基本意義。它與天上諸聖的轉求不同，因為聖母瑪利亞在「諸聖相通」的偉大之「集體位格」中，享有救主之母、教會之母的位置。

一般教友蜂擁在聖母像前呼籲她轉求天主，實在是以一種人世間方式具體地表達了教恩計劃中的聖母幅度。教會中任何團體與個人祈求常是偕同聖母瑪利亞，因為她是教會之母。天主聆聽與答應他們的祈求，常是同時聆聽和答應聖母瑪利亞，因為她在教會中央（宗一14）。雖然如此，我們仍得接受基督教弟兄的警告，不要讓教友無意地以為聖母瑪利亞比天主還要仁慈。

（三）聖母瑪利亞——教會的典型與肖像之反省

教會憲章第八章爲了肯定聖母瑪利亞和教會的密切聯繫，應用「典型」一詞來表達兩者之間的關係。「依聖盎博的意見，天主的母親因其信德、愛德及與基督完全結合的理由，是教會的典型」(63)。聖母瑪利亞作爲教會的典型理由是：因為她圓滿地與基督完全結合，不只因為她身爲耶穌的母親，而

且由於她在信、愛的層面上與耶穌結合。第八章中似乎還有一個聖母瑪利亞作為教會典型的解釋：「因為瑪利亞深刻地加入了救贖事業的歷史，她似乎一身兼蓄並反映着信仰的重要內容，當她受到歌頌和敬禮時，同時也號召信友們接近她的聖子及其犧牲，接近天父的眷愛；同樣，教會在追求基督的光榮時，也就越加有似其崇高的典型……」（65）教會肖似它的典型在於追求基督的光榮，如同聖母瑪利亞號召信友接近她的聖子。

另外一個與「典型」很接近的名詞，大公會議也用來表示聖母瑪利亞與教會的聯繫：「耶穌的母親現在身靈在天堂安享榮福，她正是教會將來的肖像（Image）與開端」（68）。典型與肖像是這部分中我們反省的對象，分為三節來討論：1. 聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像之意義；2. 聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像之人學；3. 「共救贖者」、「聖母幅度」以及典型與肖像之綜合。

1. 聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像之意義

「典型」（Type）是新約用字，但並非是一個聖經名詞，在思高譯本中以「模範」翻出較多（得前一7；弟前四12；鐸二7；伯前五3）；其他譯名有「式樣」（宗七44）；「預像」（羅五14）；「模型」（希八5）……等等。

至於「肖像」（Image）是一個聖經名詞（參閱聖經神學辭典卷二132肖像）。人是按照天主的肖像而造的（創一27），智慧書却說人就是天主的肖像（智二23）；新約中基督是天主的肖像（哥一15），人按照基督的肖像而變化自己（羅八29）。

對於教會憲章第八章稱聖母瑪利亞為教會的典型與肖像，首先我們認為兩者沒有多大差別；其次

它們的意義不只限於倫理層面的榜樣、模範。的確，在靈修生活上，教會不論團體或者個人，常應效法聖人聖女，尤其聖母瑪利亞。既然教會稱呼她為「諸德的明鏡」，就不能不追隨她的榜樣而勤修諸德。不過，聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像應有更深一層意義，我們稱之為存在性的意義，它與救恩計劃中的人性密切有關。下面將綜合聖經和教會文件加以說明。

「天主於是按照自己的肖像造了人——造了一男一女」（創一27），被創造的人性必須具有反映天主肖像的因素；因此，聖經傳承中一直討論着這因素的具體內含。無論如何，人性之存在深處反映天主的肖像。新約在救恩計劃中反省耶穌基督與人性的關係時，延申了創世紀而說：「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為在天上和在地上的一切……都是在他內受造的，一切都是藉着他並且是爲了他而受造的。」（哥一15、16）根據同樣的理由被創造的人性必須具有反映基督肖像的因素。保祿以動態性的字句說：「我們衆人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後三18）雖然經文中沒有清楚指出究竟什麼是「與主同樣的肖像」的因素，不過另一方面也足夠清楚表示，這是非常內在於人性的存在性因素，決非任何倫理層面上效法而得的因素可以代替的。按照以上的說明，「肖像」這個名詞所表達的天主與人性、基督與人性的關係，該是內在於人性的。這就是我們所說的存在性之意義，它先於任何倫理行爲，又是任何倫理行爲所假定的。

的確，新約中並沒有清楚提出聖母瑪利亞與被創造的人性之關係，更沒有採用「肖像」來表達這個關係。現在教會在梵二大公會議中却公開承認聖母瑪利亞是教會的典型與肖像。我們能夠延申上面來自聖經的意義作爲解釋嗎？兩個名稱含有更深一層的存在性意義嗎？

根據若望福音第二章與第十九章的內容，耶穌的母親在天主救恩計劃中稱爲人類的母親、教會的母親。教會憲章也說：「……因此在聖寵的境界內，聖母是我們的母親。在聖寵境界裏，瑪利亞爲母親的這種職分，一直延續不斷，……事實上，她升天以後猶未放棄這項救世的職分。」（61、62）如果聖母瑪利亞和人類（教會）的關係是聖寵境界內的母親與子女，那麼表達這個關係的名詞「典型與肖像」一定不應僅限於倫理層面。誰都知道母親與子女的關係是存在性的，即使是聖寵境界中的母親與子女也該具有存在性的基礎。

不過，我們還要進一層追問：是否也可以如同哥羅森書信一樣，根據天主救恩計劃中聖母瑪利亞和人類的關係，肯定天主創造人性不但按照耶穌基督的肖像，同時也按照聖母瑪利亞的肖像；因此被創造的人性必須含有反映聖母瑪利亞的典型與肖像的因素。我們認爲這是合理的推論。耶穌基督是聖母瑪利亞的兒子，他們的肖像應當是相似的。如果人性含有反映耶穌基督的肖像之因素，似乎也該同時含有反映耶穌基督的母親——聖母瑪利亞的典型與肖像之因素。而且在救恩計劃中，事實上耶穌常是偕同聖母的。

這樣說來，天主在以耶穌基督爲救主，以聖母瑪利亞爲救主母親的救恩計劃中，不但按照自己的肖像造人，而且也按照耶穌基督和聖母瑪利亞的肖像造人。聖母瑪利亞稱爲教會的典型和肖像，如同天主的肖像和基督的肖像，不只屬於倫理層面作爲人性效法的對象，而且含有更深一層的存在性意義。由此可見，聖母稱爲教會的典型與肖像，雖然具有表率、模範的意義，因爲她是教會則效的對象，但這兩個名詞含有更深的存在性意義。教會信仰的意識中深藏反映聖母典型與肖像的因素，內在地催促它在自己生命中顯揚出聖母的面貌。因而也必須繼續探討反映聖母典型與肖像的因素究竟是什麼？

倫理

聖母瑪利亞：「共教職」、轉求與典型

2. 聖母瑪利亞稱爲教會的典型與肖像之人學

聖母瑪利亞是教會的典型與肖像，也是人類的典型與肖像，被創造的人性因此內在地含有反映聖母的典型與肖像的因素。這節將探討一下這個因素的內容，所用的方法是簡單地從天主論和基督論出發，類比性地進入聖母論。

人性是天主的化工，聖奧斯定說：人心是天主創造的，如果它不在天主內安頓，將永是搖擺不定。現代神學稱這種需要爲自我超越，它構成精神生活之邁向無限。看來這就是人性反映天主肖像的內在因素。天主按照自己的肖像造人，爲的是人性反映出天主的面貌（肖像），這是天人之間的結合。究竟是怎樣的一種結合，如果天主自己不啓示清楚，人是無能具體肯定的。

人性在救恩計劃中是天主按照降生成人的天主子所創造的，因此，人性應當反映天主子耶穌基督的肖像。究竟什麼因素使人反映耶穌基督天主子的肖像呢？拉內神父的基督論中之人學頗能說明這點（參閱：神學論集63期，張春申，拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示）。在具體的救恩史中，反映耶穌基督天主子肖像的因素，就是人性的具體自我超越，它嚮往結合於無限的天主，如同降生成人的耶穌基督天主子一般地與天父結合。雖然每一個人在自己超越中明知自己不是完全至此，但他隱地意識到有一位是如此（耶穌基督自己）。人性反映耶穌基督天主子的肖像之自我超越，應用聖經的言語便是保祿所說的：「因爲他所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在衆多弟兄中作長子。」（羅八29）至於耶穌基督的福音就是具體地爲反映天主子肖像的內在於人性之因素，指出一個落實的生活方向。

自天主論和基督論來看，反映天主子耶穌基督肖像的內在因素是真實地隱藏在人性的意識中，這與心理學家榮恩所說的原型倒有些相似。

在教恩計劃中具體的人性，根據我們的看法也是按照聖母瑪利亞的典型與肖像而被創造的。那麼，究竟是什麼因素在人性內反映聖母的典型與肖像呢？教會憲章第八章指出的是慈母與貞女：「實際上，教會也有理由被稱為慈母與貞女，可是在教會的奧蹟內，榮福童貞瑪利亞已經提前以卓越特殊的方式，提供做母親同時又為童貞的表率。」（63）

我們認為聖母瑪利亞作為最完美的被救者，她「母親和貞女」的身份象徵得救的人性，面對自我通傳的天主而有的自我敞開與徹底接納的一面。聖母瑪利亞在教恩計劃中是代表人類，面對天主的自我通傳完全敞開自我，徹底地接納。天主不但按照自己的肖像、耶穌基督的肖像造了人，而且也按照聖母瑪利亞的典型與肖像造了人。因此教恩計劃中具體的人性不但在地含有自我超越，反映耶穌基督肖像之因素，而且也同時含有敞開自我，徹底接納天主自我通傳，反映聖母典型與肖像之因素。

為此新約中聖母瑪利亞作為母親與貞女的一生，便是人性在歷史中面對天主的通傳而自我完全敞開與徹底接納的落實。福音中童貞瑪利亞答覆天使接受做默西亞母親的使命；以及在十字架下接受肩負人類母親的任務，是人性最典型的自我敞開，徹底接納天主的肖像。另一方面「教會默觀聖母深奧的聖德，仿效她的愛德，藉着忠實承受於天主的聖道，實踐聖父的旨意，教會自己變成了母親，因為教會以講道和聖洗聖事把聖神所孕育，天主所產生的兒女投入不朽的新生命中，教會也是童貞……」（64）教會自內心反映聖母瑪利亞的典型與肖像；它敞開心靈、徹底接納天主旨意的因素，也落實在人類歷史之中。

由於人性是按照聖母的典型和肖像而造的，因此自比較宗教學而論，民間對觀音與媽祖的敬禮，非常可能解釋為深藏人性中的聖母瑪利亞的一種投射。而在這類敬禮中也極可能在「信德」深處出現面對天主自我通傳的敞開與接納。另一方面，心理學家榮恩的確把「默西亞」和「童貞瑪利亞」稱為人類潛意識中的二種原型。

總之，聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像，在救恩計劃光照下的創造觀念中，給與人性更加豐富的內容。教會恭敬她為人類的母親，具有人性深處的可靠根據。也許不少在比較宗教學中的現象尚能藉此來作解釋。

3. 「共救贖者」、「聖母幅度」以及典型與肖像

這節是我們慶祝聖母年為反省教會憲章第八章而寫的文章之總結。

這篇文章的每一部分都提出救恩計劃，肯定在永遠的計劃中救主耶穌基督偕同他的母親聖母瑪利亞；這是天主教中相當一致的傳承；每一部分都根據救恩計劃中的聖母瑪利亞，而發現她在教會和人性中的地位。如果要將三部分連結起來，那麼第三部分中聖母瑪利亞稱為教會的典型與肖像應當最為基本，因為天主是按照聖母瑪利亞的典型和肖像造了人。由此，不能沒有本文第二部分所說的「聖母幅度」之結論。再者，第三部分是在天主救恩計劃的光照下推論，如果天主不但按照基督的肖像，而且也按照聖母瑪利亞的典型與肖像造了人，那麼祂似乎也該藉著救贖主耶穌基督偕同「共救贖者」聖母瑪利亞，救贖了具體的人類。所以這篇文章的三部分是相當連貫的。

最後，作者必須坦誠地表達一下撰寫這篇文章時的心態。一方面，我是誠誠惶恐，因為在這流行

合一運動的時代寫這樣一篇討論聖母瑪利亞的文章，內容方面極可能視為極端誇大論者；不過，我還是忠於自己的反省，寫了出來，因為思想工作不該受到畏懼批判的影響。

另一方面，我也始終在反省過程中謹慎地保持天主的超越性，天主子耶穌基督的唯一無二的身份等等。因此，再三強調感恩計劃，當然屬於救恩計劃的事，不可任意肯定，必須根據聖經與教會傳承，以及信仰的類比。我想本文在這方面相當努力。不過，必須承認這篇文章所有的反省結論，大部分僅是神學領域中的意見而已。

也許由於作者在東方傳統中相當受「乾坤」、「陰陽」、「男女」相輔相成的影響，傾向於「天主按照自己的肖像造了人——一男一女」，因此，容易在救世工程中着重耶穌基督偕同聖母瑪利亞的配合。

上接四四頁

韓承良譯路加福音

劉緒堂譯馬太福音

洪 放譯雅各書

周聯華譯希伯來書

李子忠譯約書亞

五下次合譯聖經會議

一九八八年二月廿二日（週一）至廿六日（週五），在台北聖經公會。

聖經合譯委員會第三次會議記錄

時 間：一九八八年二月廿二日下午三時—廿六日中午十二時（週一至週五）

地 點：台北市仁愛路三段廿九號四樓聖經公會會議室

出 席：台灣方面六人：周聯華（主席）、房志榮（書記）、蔡仁理、韓承良、郭雲漢、歐可定。

香港方面五人：駱維仁、劉緒堂、施福來、李子忠、洪放。

靈修講話：蔡仁理牧師（John 1: 1-5; 3: 16）。

一、一般性的報告與討論

接受第二次合譯聖經會議記錄。

各翻譯委員報告工作現況（見後工作成果與工作分配）。誦讀丁光訓主教來函：不克參加翻譯工作，但表示贊佩。在 P.S. 說希望得到我們的譯文。至於金魯賢主教沒有回音，也許因他曾跌倒受傷。

從創造的角度看孔子的精神(上)

羅麥瑞著

陳月卿譯

序言

孔子的智慧比任何的精神力量更原始且決定性地塑造了中國人的精神和生活方式。連道教、佛教都不能與之相比。中國人根據這穩實的智慧，成功地建構了自己獨特的文化，在漫長的歷史中羈旅前進。就是中國文化的悠久和昌明使得每位中國人心中——包括處處可見的庶民黎衆，充滿著一份深深的驕傲。然而，這份自豪雖然還有，可見它影響今日中國人生活素質的重大力量已逐漸萎弱。

這篇論文寫作的前提是：孔子親身履踐和教導的豐富精神（又叫「生活方式」），雖然飽受忽視

* 羅麥瑞修女於一九三七年生於西德，在祖國完成學業後，曾在菲律賓三年，而於一九六六年來台，於輔大開創織品服裝系。一九七一年至七四年留美專攻同一科系後，回輔大從事執教與行政工作。此外也在東吳大學就讀，而於一九八二年獲中國文學碩士學位。一九八五至八六年安息年曾赴美國加州就讀於「以創造為本的靈修中心」而獲靈修學碩士。目前羅修女在輔大地所創立的科系繼續執教。

陳修女台北人，輔大哲學系畢業後，進修神學三年，後入聖神婢女傳教會，目前在美國芝加哥羅耀拉大學攻讀教育。

靈修

從創造的角度看孔子的精神(上)

與低估，但必能提供失去精神根基的今日中國人及全體人類生活的智慧和治療。這前提大為學者所贊同，如柏禮·多瑪 (Thomas Berry)。他感嘆現代人和傳統脫節，不能將過去，如古老的精神價值和宗教信仰，融入今日的價值體系裏。柏禮寫道：

「今日需要的不是對這些傳統加上外在的鑑認，而是能夠延續這些傳統的新詮釋，好使它們不再是博物館收藏的零碎廢片，而是今日文化的重要文獻。」①

懷持這份鼓勵，我希望藉著西方以創造為本的靈修 (Creation-Centered Spirituality) 來探討孔子的精神，以稍為證實我所提出的前提。這份探討呈現一片樂觀，因為這兩種精神都植根於智慧。猶如孔子的精神源自他的智慧教導和古老的傳統祖述，新興的西方靈修亦植根於聖經的智慧訓誨。啓示人類智慧的首要來源是天地萬物的創造，這是大家共有的實際經驗。因為智慧總是根據經驗。由於天地萬物和人性同為人類所共有，因此智慧必然是普遍性的。這也是我想徹底研究孔子精神的原由。

我的出發點，可以說是一個多年來生活在中國人當中的教師、傳教士，明白中國人目前各樣需要和問題的一份關懷。譬如：我意識到傳用已久的孔子思想，失去了原有的啓示和力量，很像基督教義需要徹底革新，重覓根源，這也是以創造為本的靈修所要達成的目的。這種重覓根源，再返賜人生命的智慧之泉和其革新、再生的力量才能使面臨歷史文化轉捩點的中國人，宣認自己真正的身份，並在人類大家庭中執行上蒼命定 (Heaven-ordained) 的使命。

這種精神的革新，對於乏力應付歐化震撼的大陸和台灣的中國人而言，都有其重要性。就自由中國台灣來說，這種革新對年輕人格外重要。因為年長的，即武昌革命那一代的人腦裏仍擁有孔子的許

多典故，仍受偉大精神傳統所薰陶；可是年輕的，便大不一樣了。他們不再和古老的傳統智慧接觸，加上經濟工業的快速變遷，挾帶物質掛帥的倡導，使得他們很容易被舶來的影響所困惑。歷年大專院校調查的結果明示：年輕人多麼容易陷入「無根」的危境。受調查的大學生，約有百分之七十承認，關於宗教或精神的信念，他們「一無所有」。

這導致了文化、道德的迅速衰頹。爲了挽救局勢，中央政府在多年前，倡導所謂的「文化復興」（部份原因也是爲了排拒大陸進行「文化大革命」的謬行），並鼓勵大專院校研究各派宗教。這說明了需要和問題的嚴重性。但對我來說，不論是「文化復興」，或研究外來的宗教，都不能鑿足埋在中國人心中的渴望。

對中國人而言，「救恩」不可能來自與他們原始的經驗全然生疏的精神灌輸，例如只限定於「淪落和救贖」格式裏的基督教義（Fall/Redemption-fixed Christianity）……而必須是與他們的宇宙觀、歷史觀、文化經驗有內在關係的精神，方可碰觸他們深刻而獨特的集體精神意識，激發他們進入救恩過程的創造潛能。

爲了達到研究的目的，我決定採用記載孔子精神最具權威的「論語」，做研究的範圍，來發揚孔子精神的脈絡主流。論語由孔子直系弟子編著，共有二十章，四百九十七句語錄，其中有的是極短的格言。論語的安排，並沒有凸顯的系統，爲此解釋其真義，有時不易明確。

在正式討論孔子精神之前，我先介紹以創造爲本的靈修，因爲它是這篇研究的框架。

簡介以創造爲本的靈修

所謂以創造爲本的靈修，是出自基督傳統的西方靈修，它也植根於聖經的智慧文學。在中世紀的歐洲，這種靈修曾大放光芒。數百年來，受了所謂「淪落和救贖」神學的侵擾和壓制，在廿世紀末葉的今日，突然復興，給基督宗教的徹底革新帶來莫大的希望。

基督宗教以創造爲本的靈修，乃根據幾位神秘家的宗教洞識。Meister Eckhart(1260-1329)是最具代表性的一位。他主張：內在的人的發展，是一種深刻的經驗，這經驗邀請每一個人踏上他自己獨一無二的靈修旅程。這旅程領人走上成長的四種型態（或四個途徑）。這些途徑以螺旋形前進，敦促人繼續向前革新、重生，直到真正肖似天主的「新人」完成而後止。這時，「新人」完整不缺。「新人」完全和自己、萬物（包括社會、文化、歷史、大自然、宇宙）及「終極實體」同化。「新人」是一個充分發展的「君子」（高貴的人 *royal person*），參贊神聖的元氣，全然實現人類內在的高貴潛能及稚兒天然之美。「新人」每次重生，便再次實現做君子的召叫，顯露他（她）身上偉大造物者的肖像，分享神聖的轉化力量，並使天國彰顯在地上。

人的靈修旅程是從生到死，共四個途徑再三重複，每一途徑對靈修的整體發展都是不可或缺的。按照每一途徑的主要特色，這些途徑可分稱爲：陽實之道、陰虛之道、創新之道及轉化之道。（*The Via Positiva; the Via Negativa, the Via Creativa, and the Via transformativa*）

陽實之道

基督傳統中以創造爲本的靈修，通常把陽實之道看做是靈修旅程的第一途徑。以創造爲本的靈修和排外的「淪落和救贖」的靈修不同。後者認爲萬物——特別是人類處在「淪落」(original sin)的詛咒下；前者却擺脫後者的一切二元論，強調以「原始的祝福」(Original Blessing)來體驗生命。陽實之道是一條在一切受造物的卓越和優美上欣賞、敬畏、讚美的路，它領人深深感謝所受的廣大恩惠。陽實之道也是一條經驗到良善、高貴、生存的福惠 (fulness) 和充滿肯定的路，它領人不反悔地信任生命、尊嚴及人性的高貴。總而言之，它是一條體驗到愛、天人和諧，令人心曠神怡的路。②

現在，我們要問：這位生於基督前五百多年，被尊爲中國文化精神的典範和最佳薪傳人的孔子 (551-479 B.C.)，修練陽實之道的程度有多少？

孔子體驗良善、秉賦及萬物蒙惠受造

雖然後人因著孔子的許多創新突破尊稱他是一位革新者，但他本人從不以爲如此。他說：「述而不作，信而好古：」（即是說，我是一個薪傳者，不是一個創新人。）這看法很重要，它不但影響了孔子以後的中國人經常爲了解決目前問題溯古念昔地尋找著；更重要的是，它顯示出：孔子由耳聞眼見中發現了古來傳統的無數美好，這美好珍貴得不能遺失，值得他終生戮力薪傳。另外，孔子也尊崇薪傳者，以爲他們比純粹的創新人對人類貢獻更大。因爲他深刻地瞭解到：純粹的創新人，不過是把新的湊在一起，所以不如一名將得自別人的恩惠提供出來的薪傳者。請問有什麼可以把自己最珍惜的恩惠再傳給別人的行爲，更能表現出對原有傳送人更大的謝意呢？孔子極端好學，專注學習，可

見他積極準備接受恩惠，正因為如此，他獲得足以薪傳後代的恩惠。這些恩惠，令人驚嘆。他自己的話是最好的證明，他說：

「吾十有五，而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲，不踰矩。」（為政第二、4）

萬物皆聖——自然啓示與學習之源

假若孔子好學似渴，試問他用那些教科書薪傳弟子呢？他又根據什麼權威，承擔一名薪傳者的使命呢？說真的，在他之前，沒有什麼教科書。頂多，只有一些互不連貫的詩歌和史料，正待孔子的天才加以編纂。後來，這些編成的材料即被稱爲：儒家典籍。其實，能做孔子的「老師」和「靈修導師」的「教科書」和「參考書」，比圖書館的收藏真實活潑。換句話說，他的體驗和閱歷就是薪傳的材料。基本上，他有三個學習來源。對沒有二元思想的孔子來說，它們即是「原始啓示」（Primary Revelation）。這三個學習的來源是：上天、宇宙、大自然的秩序；歷史、文化傳統；以及人性。

天；宇宙秩序乃智慧之源

孔子的時代，人們用兩種名稱，稱呼最終極的實體。一種是「天」；另一種是上帝，意即「至上的威嚴」。這兩種名稱，有時被人分開使用，有時被人合併使用。論語中顯出：孔子愛用「天」的說法。在孔子的時代，人們以爲天最具權威，是宇宙秩序最高的命定者，時節循環的肇始及管理者；天是一切事實、現象顯露的基礎。孔子亦推崇這些看法。有了這份對宇宙的瞭解，孔子便由宇宙及大自然的規律中，找到了「原始啓示」無窮無盡的蘊藏。沒有比專心傾聽這啓示，更能使人明白並萌生智

慧。以下是孔子學習和反省的幾個例子：

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨第十七、19）

子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」（子罕第九、16）

子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」（子罕第九、8）

子曰：「苗而不秀者，有矣夫！秀而不實者，有矣夫！」（子罕第九、21）

「唐棣之華，偏其反而；豈不爾思？室是遠而。」子曰：「未之思也，夫何遠之有？」（子罕第九、30）

最後這句話雖詮釋紛云，但總不外一個基本意義：人不夠專注，缺乏內在的聆聽，導致脫離現實；人缺乏想像力以致不能實現夢想。然而事實上，夢想近在咫尺，實現何難？這種體驗很像艾哈特（

Meister Eckhart）所說的：「天主常臨在，心不在焉的是人。」③

說到天，孔子常提到「天意」（天命）。天意表現在宇宙的規律中。同一天意，也操管人類的命運。因此生死、富貴全賴天意。孔子對天意的各種表現，態度敬畏，子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏第十六、8）

不過，這種敬畏，不是奴隸性的，而是虔敬的。它代表個性的高貴完整，類似聖經文學所讚揚的敬畏，是「智慧」的開端。孔子下面的話，把他的意思說得更清楚。他說：「小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（季氏第十六、8）

因此我們可以說對天的敬畏，教導孔子由經驗中領悟到：

一個偶然的生命，常該和最終極的實體（Ultimate Reality），即生與死的源泉，保持恰當的關係

係。在這「敬畏上天」是「智慧」開端的影響下，孔子十五歲即受感動而立志於學，這影響也促使他終生不懈地尋求智慧，直到七十高齡，他才意識到自己的心完全與天命相諧，無所踰越。在這種和諧的意識裏，他經驗到人的智慧與天的智慧合一。這是他完成了靈修旅程的象徵。

孔子志於學的最終目的是通曉天意，協贊天意。這首先說明孔子堅信，不論天意有時多麼神秘隱晦，但總不乖戾專橫，相反，天意忠信可靠。爲此天意最具福惠，值得參贊。其次，這也說明有心聆聽天意的人，藉著操縱大自然秩序的陰陽原理，及明暗、日月、晝夜、雌雄、強弱等現象，確能明白「天意神聖」。這種認爲萬物相濟不相悖的宇宙觀，很明顯地容納不下二元論。在一切互相對待(dialectic)的現象裏，陽陰提供兩股動力。這兩股動力調諧運作，是宇宙的一環，它們處處導向和諧、平安。難怪孔子藉著立志於學，明白並確信了天意乃是最可靠、最福惠的神佑。這天意神佑，維護一切，不斷賜給「下地的」生命，以規律、和諧及平安的祝福。

基於天即福佑，天意不斷促使四處和諧的經驗，孔子做人的基本意識，是一份深刻的信賴。對他來說，生命美好，萬物高尚，一切充滿祝福；因爲一切萬物的表象及運作，都是按照宇宙的秩序、和諧而命定的。事實上，孔子相信這一切彰明天意的慈善。致使他向天祈禱，把自己交託給天意，特別是當他親愛的人生病死亡，或自己身陷困境或受到不義之苦時，他會呼喚「全知」的上天，主持公正，賜他寬慰。有時他因執行使命而遭受攻擊排斥，但他心中有恃無懼，他信賴上天的護翼。

傳統、歷史、文化乃智慧之源

當孔子表明：他寧願肩負傳薪者而非創新者的使命時，他成了現代一些思想家的前驅。例如思想家福克斯(Matthew Fox)說：「……人並不製造精神……精神好似根莖，是天生的，而非被造

的。」④墨爾頓多瑪（Thomas Merton）曾唱嘆說：

「被視為開啓諸事之鑰的馬克斯思想（Marxian idea），是在歷史中發現的，更奇怪的是，它原本是聖經的思想。我們基督徒竟忘記了這端事實……我們遺失了天主教在歷史中啓示祂自己的動態意義。」⑤

可是孔子沒有忘記，他自豪地說：「述而不作，信而好古。……」（述而第七、1）又說：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而第七、19）對孔子而言，傳統、歷史和文化都是神聖的。前文提到孔子說「君子」畏天命，而「敬畏」便是智慧的開端。這形成另一個「原始啓示」的來源。因為孔子相信：上天不只是宇宙大自然秩序的來源，同時也是人倫、社會規制的肇基。正如成書於孔子前的尙書所陳述的：

「天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭，和衷哉。天命有德，五服五章哉。」（皋陶謨）

雖然孔子時代的封建制度並不理想（在本文第二部份會加以討論），但他從來不懷疑這種被擬定的原始秩序。他仰慕古代的聖王和歷史英雄，建立了天意所欲的社會制度，他也景仰周朝（1122-249 B.C.）的鼻祖和明王治君。這些明王治君在所謂封建的黃金時代大力推行封建制度。孔子推崇這些人物和時代，視之為啓發之源和學習的對象，因為他們光耀了所謂的「天命」，就是天意授給君王的權威。這些君王，配得上「天子」的榮銜，活得尊威而盡職。「天子」這名銜特指君王——人類至上代表。「天子」及其室家惟有善事上天，才能聲稱順天法道。順天法道有兩層意義：即真心關懷民需及執「禮」合宜。

談及「真心關懷民需」，最好將周朝黃金時代的政治子敘述。這個朝代，深為孔子所珍愛，且他後來戮力社經改革的主要典範之一。基本上，封建制度下的人民，是來自以君王為首所建立的大家族政治體系內的所有成員。君王對「天下」的所有人有至高的責任。中國人稱這種政治組織為「國家」。可見國便是家的觀念深深地烙在中國人的意識裏。國家是由家組成的國，這名稱至今延用不衰。「天下」的一切政治組織，本起源於城邦式的鬆散封建制度，其中的成員是農夫、技匠、商賈，約數千人。原則上，他們彼此相識，甚至統治者和被統治者之間的關係帶有私人交往的色彩。

宗親成員相互負責的制度，強化了國和家互相交織的觀念。這個時代裏的城邦人物，所扮演的活躍角色，在以後的人物中，沒有人可與之媲美。雖然昇平時，統治者只和公卿權相分掌權勢。但一逢變亂，胥裔武士聚攏聯合，連城邦的統治者沒有他們的准許，也不敢行動。高瞻遠矚的公卿權貴，在演詞中經常強調統治者的命運掌握在人民手中。他們主張，統治者要關心人們的福祉，告誡統治者莫用武力逞強。春秋左傳這樣記載著：

「天生民而立之君，使司牧之。勿使失性……天之愛甚矣。豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性。必不然矣。」

孔子深深地吸收了這個黃金時代的政治觀。這種觀點肯定他那以人民為重，真心關懷民需的主張。他的主張是統治者為贏得天心，繼續履行天命，統治「天的愛民」所絕對必要的，所以孔子結論說：

「民無信不立。」（顏淵第十二、7）

周，這黃金時代，也大大地教導孔子關於天、地、人，統治者之間應有的良好關係。像剛剛引用過的古語明顯地指出負有天命造福人民的政府，它的另一個根本責任，是要適當行禮。這表示統治者

比任何人更該在「大家庭」中以身作則，以便推動國家內的各層面，都能尊重廣義的「神聖」傳統，好具體實現無數前輩認為合宜的智慧和直覺。基本上，「禮」被視為統御人與社會及宇宙秩序的基本原則。通過所有的人，包括個人、家庭、宗親、長輩、地方官長等全面性的「守禮」，衆人便可獲得福惠。守禮的結果，便可履行天命，爲此孔子相信：「能以禮讓爲國乎，何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」（里仁第四、13）這句話是說：只要人遵守「禮」這宇宙原則，整個宇宙秩序便會順人的支配。

孔子談禮甚多，本文討論靈修的另一些途徑時，再做詳述。這裡只提一句：孔子後來把「禮」列爲教學的主要項目。他必定用了無數的時間傾聽，反省神聖的傳統、歷史、文化，以追求「道」啓示給他的有關這偉大原則的智慧，以及它與生命、衆人福利的聯繫。

人性爲智慧之源的領悟

孔子認爲人性是啓示之源的原因是，他發現人性像其它的萬物一樣，與宇宙秩序相和諧。每一個人在她（他）之內，是一個小宇宙。所以人能在世界的秩序，和諧、美麗、良善中，自然感應並快樂。這種能力顯示了：人肖似上天的根本高貴和尊嚴。「人之生也直：」（雍也第六、17）正解說了孔子如何體驗人性。他以為人身上有「道」——在人深刻良善的傾向裏，人有天道。人該做的是，聆聽道由人心深處邀請人，吸引人去跟隨道的途徑，以發展天生的高貴潛能，並在社會、宇宙秩序和諧中安然生存。孔子說：「人能弘道，非道弘人。」（衛靈公第十五、28）意思即在此。由於人這樣純真高貴表現，令孔子印象深刻，因此他相信：人最重要的是，蒙召做君子。君子的字面意義，是「王侯」

或「皇貴」的意思。爲此培育「君子」成爲他所有教誨的重點和極終目標。本文在討論靈修的「第二途徑」時，會再詳述。

除了在每個人的人性小宇宙內，仔細聆聽道、天意的召喚外，孔子和當時的人一樣，強烈地相信人民的集體意識中反映天意。「天視自我民視，天聽自我民聽。」（孟子萬章上5）這即是說：上天判斷統治者有沒有真正關照上天託付的人民，由黎民庶衆的一般反應和滿足便可查知。

孔子渴望由「窮苦的百姓」身上（*anawim*）學得智慧，可從以下引用的論語片段看得清楚。

子曰：「小子何莫學失詩？詩：可以興，可以觀，可以群，可以怨。……」（陽貨第十七、9）孔子引用「詩」經。詩經是一部成書於孔子前的古老詩歌匯集。孔子用它做教材，教導學生並推薦詩經給他的弟子。孔子很喜愛詩經，也是他學習天意的來源。因爲詩經裏，表達著庶民的喜怒哀樂，禍福窮達。

孔子欣賞生命的能力

孔子體察到一切現實遼人信賴上天。他認爲上天是至高的仁愛。藉著萬象的更變，他明白宇宙、歷史、文化、傳統都朝向和諧，彰顯天意。他更由人能藉潛能聆聽「道」，並效法「道」的神聖智慧而肯定人性高貴。孔子蒙天厚愛，他自己也意識到自己得天獨厚，像這樣的人，在他的生活中，充滿仁愛和深沉的喜樂，又有什麼奇怪？

不論是工作或歇息，孔子欣賞平素的生活。下面的幾個例子，即可證明：

「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」（述而第七、4）

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女美不曰：其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」（述而第七、18）

孔子多才多藝，喜好音樂，愛唱歌，這些才藝必定是他舒暢靈性飢渴及四處尋找和諧的最好方式。子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：「不圖為樂之至於斯也！」（述而第七、13）

子譽譽於衛。有荷蕢，而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」（憲問第十四、42）

「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」（述而第七、31）

孔子以為萬物皆聖，絲毫不受二元論的影響，所以他很自然地摯愛傳統、文化、藝術、禮節：

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而第七、19）

子曰：「述而不作，信而好古，……。」（述而第七、1）

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾第三、14）

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝也。」（述而第七、16）

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」（八佾第三、17）

孔子強烈地喜愛智慧，被隨時願啓示人的「道」所吸引，因而孔子在學習中，找到很深的喜悅和滿足：

子曰：「學而時習之，不亦說乎？」（學而第一、1）

子曰：「默而識之，學而不厭，悔人不倦，何有於我哉？」（述而第七、2）

子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」（雍也第六、21）

孔子渴盼完全發揮高貴的天性，實現崇高的人性，這讓孔子在力行與修德時，異常喜悅：

靈修

從創造的角度看孔子的精神（上）

子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者勤，仁者靜。知者樂，仁者壽。」（雍也第六、21）

子曰：「……人不知而不愠，不亦君子乎？」（學而第一、1）

子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」（雍也第六、9）

孔子希企悅樂上天，希望與自己、與宇宙關係和諧，以享受良心的平安。

子曰：「仁者不憂不懼。曰：不憂不懼，斯謂之君子矣乎。子曰：內省不疚，何憂何懼。」（顏淵第十二、4）

子曰：「朝聞道，夕死可矣！」（里仁第四、8）

下面引徵的兩處論語，比其它的地方更清晰地顯出：有時候孔子快樂至極，正像一位神秘家經驗到他們與快樂之源合一一樣。

子曰：「……七十而從心所欲不踰矩。」（為政第二、4）

子曰：「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」（雍也第六、18）

孔子對人生的最深期望，不是想由踐德獲得賞報，因為他認為這樣是在求「利」，不配仁人的尊貴；也不是基督教講的末世天國的來臨；也不是永生或未來光榮的王國；也不是那些超越人所能理解而危險荒誕的境界。他的興趣和期望，完全集中在這個世界，這一生和人性。依據孔子認為「非道弘入」、「人能弘道」的原則，他並不認為人最後的圓滿和「安息」是超現時現地或在他自身以外的。

所以他說：「仁者安仁：。」（里仁第四、2）意思是說：人最後的安息乃在於做個真正的人。「中國人文主義」的名稱即濫觴於此。至於孔子自己，這種經驗必定是出自內心。在他身上，上天臨於人

間，天國在他內心，即是在他所謂的「仁人」人性的核心中。再沒有比做個真正圓滿的人所擁有的良心和喜樂，更叫人「安息」。也只有這樣，人才能順應天地萬物地慶賞完滿的生命。

陰虛之道

引言

陽實之道談論的是有關肯定、光明的人生體驗。而西方以創造爲本的傳統，則把人生經驗中那些否定、黑暗、荒蕪、無知、矛盾、神秘、空虛、痛苦、疾病、脆弱、罪惡和死亡的一面稱做陰虛之道。

基本上，有兩種方式來對待人生的這兩面。一種方式是逃避，發生的一切好像都與生命敵對，於是設法用短暫的舒適享樂麻醉自己，結果招來恐懼和失望。另一種方式是試著接受人生的雙重面貌，把它們看做是人類、宇宙進化過程的一部份，帶著日益增長的希望等待、信賴「最終極的仁愛」，具有創造的力量，在宇宙的孕育中秘密地準備新而神秘的誕生。這種面對陰虛之道的能力，恰巧和一個人在陽實之道中培養出來的感受力直接相稱，因爲除非一個人首先體驗肯定，光明的人生面，他不會由於缺乏而不感痛苦遺憾。

基督——「世界之光」——祂的生命照耀黑暗中的人。（若一、4、9）藉著基督的痛苦，死亡和復活，祂給予無助失望者希望，並協助相信祂的人勇敢地分享祂的陰虛之道。孔子呢？這位生於基督降生前的哲人，他如何面對人生的陰虛面呢？孔子一生中的陰虛體驗是什麼？什麼光明和希望支持

他度過黑暗和消沉？

出身卑微令孔子體驗到的貧困和卑賤

孔子出生不久，便喪失父怙，這是孔子首度體驗的陰虛之道。更壞的是，雖然他的祖先曾是宋國的官員，但是他出生時，家道寒素。這使得孔子必須面對艱難，為謀生立足而掙扎。在這樣艱難的環境下，孔子能十五而志於學，多麼難能可貴！這也表示他進身無門，良機匱乏，但這並不使他灰心氣餒。孔子身上的創造天才催促他力爭上游，發揮潛力，終於贏得歷代中國人尊稱他為：至聖先師，偉大賢哲。這種自力圖強的精神貫穿他的一生，他的言談加以透露，例如：子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」（衛靈公第十五、20）同時，早年的貧困和必須獨立奮鬥，爭取立足的經驗，可能是他終生憐憫百姓，關懷庶民的最深理由。

政局紛亂使孔子與受壓迫者共嚐艱苦

孔子因家庭貧寒所體驗的陰虛之道，準備了他進入另一層陰虛之道。這經驗促使他主動接受當代受壓迫者的疾苦。為了略略了解孔子時代的社會背景，這裡稍談當時的歷史概況。孔子的時代，離周朝（1122-249 B.C.）賢王為政的黃金時代很遠。周室末期王威衰弛，各地諸侯僭越稱霸，互爭不休。結果貪欲競求的諸侯強取豪奪，荒唐自私，百姓塗炭，國事日衰。孔子亡後七十五年，諸侯開始互相攻伐約四百年之久，這是史上的戰國時代（403-221 B.C.），最後周朝完全敗亡。封建制度同時瓦解，取而代之的政權是反文化，反封建的秦朝。秦朝焚書坑儒，有意完全消滅孔子精神。但秦朝被後

代的中國人所唾棄。

孔子面對世局，痛心疾首，慨嘆萬端。他比任何人更能預卜未來，測知危險。另一方面，他眼見「天定」的國家秩序蒙受糟蹋：人民不是統治者關愛的對象，而是野心私益的犧牲品。他也目擊：在宇宙原則「禮」中實現的神聖傳統遭人忽視輕慢，這無疑是人失職於「天命」，必惹來宇宙大難。

政治生涯的失敗及受斥

由於孔子學識淵博，理想崇高，深體生民的疾瘼，因此直到六十多歲的晚年，他仍相信自己有貴從政。然而他不斷遭人排斥，這不得不令他痛心困惑。

子曰：「苟有用我者，朞月而已可也，三年有成。」（子路第十三、10）

子曰：「道不行，乘桴浮於海……」（公冶長第五、7）

子曰：「莫我知也夫！」（憲問第十四、37）

官場人物並不看重孔子，他曾為貧而仕，但英雄不為人識，頂多他只做過短期而職卑的委吏，乘由，雖極稱職，（在那個時代，做官掌權乃是服務的最佳方式），但別人眼中，孔子的政治生涯從未得志。身為一個不斷求進，自我覺察的人，孔子私下必定深感苦惱。依人的本性，這麼一位全力悅樂上天的孔子，諒必掉入聖經中約伯的誘惑。可是就在事事乖逆，不讓孔子滿全他對政治使命的深度直覺和真誠的信念時，他不怨天，不尤人地默默承擔橫逆厄。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問第十四、37）

這表示：孔子忍受最惡劣的事發生，並讓超越理解的天意以更神秘的方式解決他所遭遇的神秘事件。這種態度很像以創造爲本的神秘家艾哈特所做的祈禱：「我祈求天主取消『我的天主』（我對天主狹窄的觀念）。」（I pray God to rid me of God.）⑥

事實上，隨着時間的運轉，神秘的上天賜給孔子更多的機會實現他的使命，雖然孔子生前看不到，也不能完全賞識它的成果，然而就在孔子飽嚙使命不能實現的痛苦時，始所未料的突破終於發生在他的事業上，這突破使他有一個嶄新的使命：充當教師和先知。這個新使命，不只加惠孔子的當代，更對日後的中國歷史、政治、文化和無以計數的中國人產生重大深遠的效益。這一點在本文談到孔子的「轉化之道」——靈修的第四途徑時，會多加說明。

虞慮和匱乏

孔子不僅當官不久，連他做老師的生活，也充滿虞慮和不穩。不過他高貴地面對如此的厄運及匱乏，下列的論語章句即是明示：

子曰：「君子謀道不謀食。耕也，鋤在其中矣；學也，稼在其中矣。君子憂道，不憂貧。」（衛靈公第十五、31）

……孔子在陳絕糧，從者病，莫能興。子路愠見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（衛靈公第十五、1）

孔子對命運的反應：緘默、謙虛、踏實、堅貞。

上天不只準備孔子承受各種不易相信或令人沮喪的事情發生在他身上，由後來孔子對生命、天意

的獨特反應看來，孔子亦有潛能接納這些生命的奧秘，如死後的生命，世界的神靈及怪異的現象。與其強迫自己，折磨自己去回答超逾人經驗的事實，孔子寧可選擇保持一種謙誠及緘默的態度。

季路問事鬼神？子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死？曰：「未知生，焉知死？」（先進第十一、11）

子不語：「怪、力、亂、神。」（述而第七、20）

不過他的緘默，不是不信，因為：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（八佾第三、12）

孔子對於不得知的，便不胡猜亂說，他這種虔誠敬拜上天的行徑甚叫人感動。

孔子對鬼神及超越理解的現實態度保留，也顯示出他真正的謙虛：他能夠接受人的有限。談到這種謙虛，引我們再次想到中國人文主義的起源，這在第一部份陽實之道時曾經提及。

然而孔子的人文思想，或中國的人文主義，主要並不在於承認人的有限，而在於一股強烈的現實感。這現實感敦促人關懷人本身，即現世的生命，而不是鬼神或死亡，並使人專注地為世界負起一切交託給他的責任。其實，孔子的人文主義是一項智慧的抉擇。請看下列的對答，便可一目了然。

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（雍也第六、20）

關於真知、假知，孔子看法謙虛，更可由下面的話獲得說明：

子曰：「由，誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」（為政第二、17）

據此，謙虛對孔子而言乃是真理和真實的問題。孔子的人文主義，道理就存於此。

子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」（為政第二、22）
這句話的意思是，沒有真理和真實，一個人便不能繼續走在人生道上。

分析孔子對於命運的態度，他那深邃的人文主義所反應的誠默和誠敬的信賴，令人覺得他實在是一位善度生命而非懸疑不決的人。像艾哈特所說的：

「我知道：唯一生活的辦法是要像玫瑰花一樣地活著，不用追問為什麼。也許人一天到晚問：為什麼活著？然而人能獲得的反應，不過是：我活著，為了我能活著。」⑦

承受疾苦和死亡

孔子面對超越今世問題的基本態度是，不追問為什麼。這種態度使他倍加珍惜現時現地的生命之賜和友誼良伴。於是他能解脫人所不能控制的疾病、死亡，而讓自己充分地做人。

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。」誅曰：「禱爾于上下神祇。」子曰：「丘之禱久矣。」（述而第七、34）

另一次，他的學生伯牛病了，孔子喟嘆道：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」（雍也第六、8）

面對疾苦，孔子表現出：他接納得了。當他寄望最大，心所最愛的學生顏淵死時，他所受的打擊和悲哀十分淒厲，而他這份承納疾苦之心也愈發明顯。

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」

顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子恟矣！」曰：「有恟乎？非夫人之為恟，而誰為？」（先進第

孔子悲憫道：「天喪予，天喪予。」的話意謂著：孔子和這位最有希望的學生關係密切，顏淵謝世，猶如死亡摧殘孔子一般。孔子任由其他學生臆斷他哀傷「過度」，他仍然讓自己做一位實實在在的朋友，人類的一員——完完全全的人。

「罪」、邪惡和空虛

直接觸及罪和邪惡，孔子說的一句話是：「獲罪於天，無所禱也。」（八佾第三、13）中文的「罪」，真義是「過失」。按整個的孔子精神，將罪分析到底，罪只能指一件事：即是讓人性不能發展。罪令人在整個的現實情況下，不能活出一個做人的使命。因此罪首要的，是一種錯誤的行為，它反對人自己，也反對完整的人性。用中國人的感覺來表達，罪便是人類的「大恥辱」，是最最丟臉的事。孔子最不能忍受罪，它甚至比那不可言喻的天意安排更難忍受。為防止罪的產生，孔子發現「學習」和「教誨」是「拯救」別人和自己的至上之策。這至上之策要求人：「自我修養」以發展出蘊含在人性裏的「君子」根苗。人若不肯如此，便違反大自然的秩序，「抑道」，而不「弘道」，也破壞一切關係的和諧。可見罪和天意相悖，難怪獲罪於天，無所禱也。為了抗拒罪的傾向，孔子將罪視之為進德修業的阻礙，對之深惡痛絕。

子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。（子罕第九、4）

「意、必、固、我」這四種態度，如果不用自我修養加以鍛鍊，便會窒息一個人「仁性」的根苗。雖然孔子用他的陰虛之道抵抗了「罪」和邪惡，但他却很少採用這些字眼。正確地說：他對「罪」

與邪惡興趣不大，也不很注意它們；叫他感到有趣和注意的全是德性和人性；子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（里仁第四、4）這造成孔子教和學的重心，在於著力剔除影響人性完全發展的不良因素，喚醒人的仁性潛能，滋育仁性根苗。這種剔除的工作包括放棄無助德行增長的「榮華、富貴」：

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（里仁第四、5）

子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」（衛靈第十五、18）

甚至到了極端情況，一旦德行危岌，放棄生命也在所不惜：

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公第十五、8）

德國詩人雷克（Rainer Maria Rilke）的一首詩，探討了許多人生問題。如果請孔子回答，一定很恰當，同時也很適合給孔子的陰虛之道做結論。現今改寫這首詩如下：

哦！詩人，你在做什麼？

「我，生活。」

可是狂風暴雨，酷厲激烈的日子，

你怎麼度過的？包容它們嗎？

「我，信賴。」

對於不可名狀的，

你如何提昇，

以呼求那不可名道的呢？

「我，緘默。」

經歷每一局面，

每一真真假假，

你何能保留純真的面目？

「我，學習。」

寧靜，熙攘中，

你如何如曉星星和風暴？

「因為我熱愛具有人性的一切。」⑧

註釋

- ① Thomas Berry, *The Religious Life of Man: Philosophy East and West*, Vol 24, p.109.
- ② Matthew Fox, *Original Blessing* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1983), pp. 33-125; and Helen A. Kenik "Toward a Biblical Basis for Creation Theology in Western Spirituality" (*Notre Dame: Fides Claretian* 1979), pp.27-75, for the concept of royal person.
- ③ Matthew Fox, *Meditations with Meister Eckhart* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1983), p.15.

靈修

從創造的角度看孔子的精神(上)

- ④ Matthew Fox, ed., *Western Spirituality* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1981), p.6.
- ⑤ 同右, p.7.
- ⑥ 同③, p.50.
- ⑦ 同③, p.30.
- ⑧ Fox, *Original Blessing*, p.144.

從出世到入世看今日的修會生活

龍雪冰

教宗若望二十三世於一九六二年打開了教會的窗戶，召開梵蒂岡第二屆大公會議，展開了教會歷史上的新頁，開始了一個嶄新紀元。聖神的風吹遍了教會的每一角落，引起一場巨變，其後果，為教會帶來一系列積極的行動，來面對世界、國家、社會、文化、各宗教、各地方教會的不同問題。梵二大公會議嚴重地影響了教會，而在教會內度獻身生活的人，也面臨一場重大的挑戰。教會憲章第六章論修會會士時，指出有若干基督徒蒙天主召喚，俾能在教會的生活內沾受特別恩寵，每人按自己的方式，有助於教會的救世使命①。每個修會的產生，都是為答覆當時教會的需要，並在一種特殊名義之下，以各種不同的形式作出回應。由於修會的本質及其在教會內的重要性，他們的生活成了一個有效的標記②。整個教會隨着梵二的精神在轉變中，修會生活自然也要改革。修會生活革新法令於一九六五年十月廿八日公布，至今已逾二十年。修會會士確實面臨一個成長與適應上的轉變，必須作出重大的調整，找出他們的生活方向，如向世界開放，深入人群，尤其是與窮人在一起，為貧苦者服務等。本文主要從修會的革新中，探討今日修會生活的動向，及其如何適應時代的需要，全文分五部份，其綱要如下：

一 新舊觀點的不同

1. 世界與教會

修會

從出世到入世看今日的修會生活

2. 法律與精神
 3. 生活與制度
 4. 個人與團體
 5. 單一與多元
 6. 封閉與開放
- 二 修會生活的回顧
 - 三 深入人群
 1. 爲窮人及正義服務
 2. 深入勞工階層
 3. 社會活動及工作
 - 四 出世乎？入世乎？
 - 五 一個憧憬

一、新舊觀點的不同

世界與教會

由於初期教會受到希臘哲學的三元思想的影響，教會認爲世界充滿罪惡，物質是不好的，祇有教

會自己好，故形成教會與世界的對立。因此有些人決定與世俗斷絕往來，遠離人群，退到深山窮谷，度隱修的生活。他們認為不該思念地上的事，而應思念天上的事，要擺脫一切俗世事務；一切物質，包括肉體，都是邪惡，他們用齋戒，苦身及祈禱來對抗世界。梵二大公會議對教會與世界的關係却有一番新解釋，「論教會在現代世界牧職憲章」毫不猶豫地向整個人類，整個世界講話，教會寄居並活動於世界中，深深感到自身和人類及其歷史，具有密切的聯繫^③。教會要與整個人類共同前進，創造一個正義與和平的世界，並走近天父完滿的國。

法律與精神

以往大多數的修會會憲，都帶有很多苦修勸諭，並強調法規與紀律，甚至無數細微瑣碎的規條。今日的新會憲及生活規則，所保留的規範很少，幾乎沒有純紀律性的；其重點在精神上，把守法提昇到精神層次，把基本法律重新詮釋為對聖召和修會的精神。精神和法律的兩種因素，必須結合起來，使修會的法典有穩固的基礎，貫徹正確的精神和有生氣的條文。所以應該注意，法典原文切莫尊重法制，也莫純屬勸告^④。會憲的修正，就是要把精神都能表達在會憲上，否則，會憲祇是一堆死的法律、死的文字。從遵守最基本的法規，邁向尋求最高精神的目標。其實，精神上的要求要比法律上的要求來得更完全、更徹底、和更具有深度。

生活與制度

由於幾世紀以來，修會生活都是制度化，集中於劃一的管理和領導上，因此他們有同一的會服，

共同的祈禱、閱讀及工作的日程表，還有很多限制性的規範及團體性行動；修會的長上祇須用會規和作息表來統一修會生活。今日會士們所關心的是他們真正的生活所做的見證；他們有別於他人，不在於統一的會服，制度化的作息表，或莊嚴而神秘的古老修院。會士們注重他們的生活態度及個人的見證生活，而不是制度化的生活，和修院的建築物。會士要求他們的生活簡樸、自由且具有創造力，這種觀念已超越制度化的生活方式。因為，會士們覺得自己的身份及生活方式，應具有神恩性，有更大的自由、個人的責任感及自動自發。因着這種趨向，成立具有家庭式結構的小團體受到重視，而以往制度性的大團體漸被淘汰。這樣各地出現小團體，其成員少，更能接近他人，更具創意，更有生活的內涵。

個人與團體

以往的修會生活是以團體為先，以公益為重。不談個人的成就，或個人的神恩，更少談培育及發掘會士的才能。梵二之後，教會提示修會注重會士的培植，不論是神修、傳教、教養及技術的培養，務求精益求精，長上當竭力供給他們進修的機會、協助及時間^⑤。關於會士的全面成長及個人才能的發展，整個團體與個人都應共同負責以達致每個成員的成長。這樣，會士們更能肯定自我，大膽地發展個人的神恩。

今日的會士在修會中有更大的自由，較能發揮自我的才能。過去修會團體的服從往往犧牲個人的自由及興趣，以從事團體的集體行動，或接受團體的指派，或在團體的機構中負責共同的工作。今日的會士，自己尋找他們的服務工作，多次擔任修會以外的工作，如堂區、教書、個人輔導，或秘書工

作等等。在個人與團體的張力之下，雙方應有真誠與開放的交談，以達致修會生活的共融與合一。

單一與多元

過去的修會生活建基於「一」字，如統一的語言、劃一的會服、一致的行動、一律的祈禱方式、同一的靈修，以及一樣的作息表，一種工作類型等等。現在的會士，由於個人才能得到發揮，加上修會的培育訓練，他們有更大、更廣的能力，也可有多類型的發展，及工作的多元化。由於會士能力的不同，神恩的不同，使修會趨向多元，不但工作在多方面展開，甚至祈禱與靈修方式，每個會士的思想都有多元的現象。但是，多元的發展不應該影響修會的一體，這是修會生活展開一體而多元的趨勢。

封閉與開放

在初期幾個世紀裏，從獨修生活到團體隱修，偏重個人自修，生活與外界隔絕，而成了封閉的團體。他們獨善其身，只注重自己成聖，終日沉默不言，人間俗事不聞不問；會士不出修院圍牆，加上修院的禁地，大門深鎖；他們穿着奇異的會服，從頭蓋到腳，具有莊嚴與神秘感，他們的隱修生活實難令人瞭解。其後，由於時代的轉變，修會生活的模式也隨着改變了，為更能配合時代的需要，會士們開始與外界接觸，跨出修院的門戶，並開放自己，例如有些會士不穿會服，修院甚或隱院開放他們的院內地方，開為客舍，款待旅客，讓其他兄弟姊妹進入院內，分享他們的祈禱和工作。還有推行修會間共同的初學訓練計劃，修會間彼此合作互助；甚至向各宗教開放，與他們作信仰上的交流。

二、修會生活的回顧

修會生活的模式，隨着時間與社會的轉變，不同時代，就有不同的方式出現。第一至三世紀開始有個人的獨修生活，他們遠離人群，進入曠野，度着與世俗完全隔絕的生活。後來，因為獨修的人數日增，他們便組織起來，成為團體的隱修生活，他們專務祈禱、齋戒和刻苦的生活。第五世紀本篤會創立，他們的生活除了祈禱之外，還加上工作，例如辛勤的手抄古典書籍，在修院內辦學校，設診療室，並且招待行旅。十三世紀出現了道明會及方濟會，人們稱他們為「乞食修會」，他們的會士不隱居於修院裏，修會除了保留一點古老的修院傳統外，主要是從事本土化，尤其到鄉村，向民衆宣講福音，他們取法基督的甘貧生活，靠行乞爲生。爲了教會與社會的需要，他們從事著作，在高等學府任教，並且還開始向非洲及亞洲推進傳教事業。至十六世紀耶穌會成立，擺脫了修院的傳統，不以靜觀或勞動爲主，而獻身教育、仁愛工作，從事辦學校及科學研究，還有人努力到外方傳教，到世界各地傳播福音，而他們的修會生活是強調祈禱與工作打成一片。十九世紀慈幼會創立，他們與辦福利事業，從事社會服務，普及平民教育，拯救失學青年，創辦職業學校，及出版事業等。進入二十世紀，原籍南斯拉夫的德肋撒修女，在印度成立一個專爲窮人服務的修會，會士們每天到街上照顧服侍垂危及被遺棄的窮人，他們的使命是爲最貧窮的兄弟姊妹的得救，及成聖而勞心勞力，以祈禱及工作彰顯天主的愛。

三、深入人群

隨着新舊觀念的改變，修會在時間與空間的遷移中發展和成長，面對社會、科技、經濟、政治及文化等急劇的轉變，會士不能再獨善其身，過着與人類社會脫節的生活。加上梵二大公會議，指出教會在現代世界的任務，即幫助現代人類充份發展，並肯定其權利，及教會與人類成長的密切關係⑥。教會在世界中的使命，如同耶穌基督的使命一樣，就是為傳播福音，宣講天國，而修會的會士分享教會的工作，同時也分享她的使命。他們感到自己的身份，不祇是個會士，更是個使徒，負有教會的傳教使命。故他們更願意以實際的行動，分擔教會的牧靈工作，積極地建設基督神國，在教會及普世為基督作有效的見證。

這些願意服務社會、改善世界的會士們，認為天主聖父派遣聖子到世界上來，是實現祂拯救人類的計劃。基督論自己曾說過：「上主的神臨於我身上，因為祂給我傳了油，派遣我向窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」（路四 18—19）這個恩慈之年就是喜悅，耶穌要使人性有完滿的發展，這就是天國的喜訊，基督徒的喜樂與希望。今日人類處於歷史的新時代中，社會及政治環境的改變，造成一些不平衡的局勢，人性得不到發展，貧窮及不正義使許多人受政治壓迫。戰爭、俗化主義及無神論等等使人心動盪不安，充滿着痛苦及焦慮。這一切問題亦與基督徒有關，會士們迎向這些衝擊，接受新時代的挑戰，無形中更積極參與社會的服務，選擇為窮人及正義而服務，深入勞工階層，為整個社會活動及工作。

爲窮人及正義服務

今日世界貧富懸殊的現象非常嚴重，富者愈富，貧者更貧。大部份的資源，被少數人或國家所壟斷，尤其是落後的第三世界國家。窮人沒有人權和尊嚴。會士們聽到貧窮人的吶喊，有人便捨棄了在中產階級區內的會院，搬到貧民區與窮人同住。如耶穌會在他們的大會上宣佈優先選擇窮人，並進入世界，促進正義，向窮人宣報喜訊⑦。又如南美的貧窮問題極爲尖銳，聖神在修會中推動具有社會正義精神的神父或修女，關懷窮人，採取實際的行動，幫助受迫害的窮人。他們是在此方式下實現天國的理想。菲律賓、美國亦有會士爲爭取窮人的自由而奮鬥，加爾各答的德肋撒修女專爲窮人服務，照顧病弱、及在街頭垂死的貧苦者；而瑪利諾女修會在拉丁美洲的貧民區內訓練宗教領袖。亦有會士參與各式各樣的社會運動，例如限武、第三世界人權、爭取未出生者的生命權等。會士們認爲與窮人在一起，可以體會他們的痛苦，這樣天國的喜訊才能更落實，更具體地實現在人間。

深入勞工階層

世界上的窮人是低下階層的人，大部份是勞工，他們度着卑微貧苦的生活，有些勞工受着資方的剝削及不公平的待遇；當發生意外時，沒有勞工保險或賠償，他們的生活毫無保障。很多會士願意當工人，親身體驗勞動者的生活，例如耶穌小姊妹友愛會的修女分擔勞動大眾清貧刻苦的生活，及卑微的社會地位，她們在工廠當工人，做最低下及勞動的工作，她們在城市或鄉村最貧乏的人群中，建立友愛之家，甚至她們選擇住在小艇上，在艇上建立小團體。這些會士分享工人的生活，尋求爲福音價

值作證，因這些福音價值恢復工作原有的價值，及人性的尊嚴。

社會活動及工作

不同神恩的修會團體，都多少從事着社會活動及工作，在社會服務的工作中，他們尋求及加強深入社會的新方式；由於社會急劇轉變，帶來很多社會問題，安貧小姊妹會便專為安老服務，善牧會為有情緒困擾的女青年住院服務，也為被虐婦女及雛妓等服務，還有一些修會興辦特殊學校，為聾啞、弱智及傷殘的兒童服務；靈醫會則設立醫療所、醫院，並有院牧服務。聖保祿孝女會從事大眾傳播事業，利用大眾傳播媒體向現代人宣揚基督的訊息，有些會士在輔導中心工作，從事心理輔導。這些會士們以社會服務及促進文化及精神發展的工作，來建立一個公正與仁愛的社會，他們以不同的職業、社會服務和生活於窮人當中，與他們面對同樣的困難和挑戰，並體驗生活的辛酸和焦慮，切願與他們同甘共苦，並與社會打成一片；亦願為這個受衝擊，劇變的社會，帶來改善和新希望，所以會士們感覺到他們的生活是為別人、為世界而生活的。

四、出世乎？入世乎？

一般人稱居住於深山窮谷，專務祈禱、靜修、勞動、度着齋戒和刻苦生活的修會，為隱修會；對於跨出修院圍牆，宣講施教的修會，則稱之為傳教修會。前者遠離人群，與俗世社會隔絕往來，是出世的思想，後者要與人群接觸，投身社會服務，是入世的思想。今日的修會會士注重入世的思想，他

們深入人群之中，尤其進入社會的低下階層，與窮人站在一起，他們努力用新的和具體的方法來促進世界的和平與正義。他們覺得在今日宣揚福音的工作中，促進和平與正義，愈來愈顯得重要。他們強調自己的先知職務，如同舊約的先知們一樣，在一些時代訊號或徵兆出現時，要挺身站出來向世界講話，並主持正義。當然，這種思想是可取的，因為的確有他們積極的一面，但是，也請他們不要忘記，他們負有傳揚福音的使命，除了先知性的一面外，還有另一面是超越性，這裏包含着末世的幅度，就是從中聖化世界，並給世界指出幸福和永恆的活泉與根源。真怕會士們從出世的極端，走到另一極端，就是過度入世。例如耶穌會於最近的大會，即第卅二、卅三屆大會所決定的使徒工作方向，是選擇服務信仰與促進正義。但是，他們的前任總會長雅魯伯神父會訓勉他們說：「希望你們不要工作過度，以致筋疲力盡，希望生活的重心，是天主而不是要做的事③。」會士們入世的生活，的確可使他們更深一層地去體驗窮人的命運和生活環境，因為今日世界不正義的事，常常發生在窮人身上。他們受到貧窮、饑餓、殘酷的迫害、歧視和剝削等等。但是，會士們不能為做窮人而做窮人，或為當工人而當工人；真能與他們同受剝削，同受窮困又如何呢？或者會士們投身於各種類型的服務社會工作，這些工作本質上不一定是宗教性的，當他們與別人接觸交談時，不談宗教，只談服務工作。他們常說能為窮人服務，並且為他們爭取權益，獲得福利，好像單靠人力，就可以改善社會，造福人類，人成了一切事物的主宰，他們自己就是救世主，能夠拯救世界；但單憑服務的愛德，或自己成為窮人，就能解決人生的痛苦問題嗎？就能消除不正義嗎？會士們不祇懂得做服務工作，還要懂得祈禱，並且要有深度的祈禱生活。祈禱與行動猶如一體的兩面，能夠幫助會士們懂得如何入世，並在適當時刻又會出世。出世與入世可稱為修會生活的一體兩面，因它們是屬於兩個不同的層面，而且還可以說是兩個極端，

這樣更需要協調和配合，切不可偏側一面。

現代人常說：今天的修道人士，只懂得工作，而不會祈禱，在他們的身上沒有標記顯示他們是度着修會生活的人。同樣，今日的會士也常會說，我的工作又多又忙，早上上班，下午與工友到勞工處請願，晚上與職工青年開會，回來剛剛好上床睡覺。所以，我沒有太多時間祈禱和默想。會士們變成了大忙人，強調忙碌和成就感，相對之下，他們能給天主，或給修會團體的時間非常少，他們更沒有時間來傾聽同會兄弟的分享，或他們的兄弟患病入院，他們不能抽身去探望病者。當會士們投身社會，為大眾作服務，他們除了需要有壯健的體魄，及實際的能力之外，還需要有超越的層面，就是祈禱與靜觀的精神，祈禱是行動的力量來源，用以辨別神恩及修正工作的態度，校正生活焦點的偏差，確實把握這個重要的訊息：人類應以天主為中心，祂是我們的主，我們稱祂為父，祂是人類生命的根源，是我們唯一的依靠和希望。

今日修會生活的出世精神不等於抗拒世界，遁入深山，與世俗事務絕緣，而是要提醒會士們不作世俗事物的奴隸，這並不否認世物的價值，而是不以它們為中心，祇以天主為奉獻生活的唯一中心，這正是會士的三願精神。而入世的精神不等於過度強調服務與工作，而是透過使徒工作，與人類休戚相關，指出全人的發展，除了物質的層面外，還有超越的層面，這才是福音精神。祇有當修會生活兼具出世與入世的精神時，會士們才能真正成為可見的有效標記，並給世界宣佈真福，指出他們就是有福的人（見瑪五 3—10）。

五、一個憧憬

未來的修會生活將如何或可作甚麼比擬呢？我會用上山與下山的圖像來作比。昔日的修會爲了遠離人群，他們上山，那裏人跡罕見，對世俗事務不聞不問；今日的修會爲了深入人群，接觸社會，由山上下來，並住在山下，與窮人一起生活。那麼明日的修會應該是上山，搬回山上居住？還是下山，繼續居在山下呢？問題不是住在山上或山下，而是上山有時，下山也有時，因爲兩者都好，兩者都需要，都應該有的。我們應以耶穌基督爲榜樣。福音記載，耶穌出外傳教之前，曾在曠野裏四十晝夜祈禱禁食（瑪四1—11）。之後，祂返回加里肋亞，生活於人群中，開始祂的傳教工作；有時候，祂從人群中離去，上山祈禱（谷六46、谷一35、路六12）。祈禱完畢下山了，再回到人群中，繼續祂的工作，並在適當時再次上山。這是一幅非常完美的圖像。會士們好像是山下的凡夫俗子，能與世人打成一片，可親可近，隨時準備爲人服務，並分擔窮人的愁苦；但又相似山上的隱士，不沾纖塵，遠不可及，但是他們的面容卻充滿了喜悅和希望，並由他們的身上散發着一股氣息。似曾相識，卻又是陌生人，他們的生活不被人瞭解，卻又令人嚮往追尋，這也許祇可說是一個奧秘吧。

註釋

- ① 教會憲章第43節。
- ② 教會憲章第44節。
- ③ 論教會在現代世界牧職憲章第1節。
- ④ 修會生活革新法令之實施準則第13節。
- ⑤ 修會生活革新法令第18節。

⑥ 論教會在現代世界牧職憲章第41節。

⑦ 耶穌會第卅三屆大會文獻第37頁之法令一的第二部分。

⑧ 耶穌會第卅三屆大會文獻第71頁。雅魯伯神父在卅三屆大會接受辭呈後，向大會致詞。

參考書目

1. 今日修會生活的趨勢。John. M. Lozano. C.M.F. 著。左毓薇譯。神學論集第六十一號。光啓。台北。一九八四年秋。頁三七五—四〇八。
2. 教會神修素描。徐可之著。神學論集第三十九號。光啓。台北。一九七九年春。頁八一—九七。

上接九四頁

討論事項：新版 Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible, Rome 1987, 大家認為不必譯成中文。

通過周聯華牧師擬定的覆丁光訓主教函。

通過施福來 (Rev. Thor Strandenes) 為審閱委員。

通過作息時間：AM: 9:00 ~ 12:00 ; PM: 2:00 ~ 6:00 ; 上、下午各一次 Tea Break 。

二、本次會議成果

大家共同審閱通過以下各章：

加拉太書第一章 (即上次會議未能做完的 13 ~ 24 節) ; 約翰一書第一章 ;

雅各書第一章 ;

以弗所書第一章 (此章因原文關係花去很多時間與精力) ; 審訂了約書亞書前十六章的專用名詞 (人名、地名) 。

三、審閱小組的建立

有見於香港及台北的兩次翻譯會議只共同審閱了五封新約書信的第一章，似乎進行得太慢。為增加進度，大家同意在一年兩次的全體會議之間，應分小組預先審閱各小組成員所譯部分。經小組審閱修正過的譯稿寄至聖經公會秘書處，好分發給其他譯員。這樣希望加速共同會議的審閱工作。小組暫建立四個：

台灣：①韓承良 (召集人)、周聯華、區華勝；

②房志榮 (召集人)、郭雲漢、歐可定；

香港：③劉緒堂 (召集人)、施福來、洪放；

論李叔同的求道精神

張思定

導言

「看破紅塵、遁入空門。」是從古到今讓人百思不解的生命抉擇。中國社會的傳統思想對於出家人的觀念多半是抱著消極、悲觀及視之爲奇特的人物。從電影、小說到電視的發展，每一故事情節的演變，當劇中人遭受嚴重打擊，走投無路傷心欲絕時，似乎不是走向自殺身亡，便是做和尚、尼姑，與世隔絕。正因為傳播媒體這樣片面的宣揚，更加深了人們對「出家人」的誤解，甚至不解。

然而，一九一八年七月十三日，一代聞人——李叔同，披髮於杭州虎跑寺，依了悟上人爲師，法名弘一。這個消息震駭了整個中國社會，人們議論、爭辯不休，祇爲一個問號？究竟是什麼原因會使得這位全國聞名的音樂藝術家甘願捨棄紅塵呢？

所以，本文願意以李叔同的生命自覺，來探討他皈依佛門的前後因緣，且更深一層的嘗試去體會李叔同——弘一大師的求道精神。此論文將根據兩本書的資料來源，即陳慧劍居士所寫的「弘一大師傳」，一九六五年二月一日伉儷書屋出版；及一九八五年六月十五日由桑柔所著的「李叔同的靈性」一書，精美出版社出版。

本文分爲三部份：一、李叔同的生平，二、李叔同的皈依，三、結論。

大公會議

論李叔同的求道精神

李叔同的生平

李叔同生於清朝末期——光緒六年於天津李宅。生後，取名文瀾。行列第二，傳說生時，一隻喜鵲口銜松枝，降於產室，五歲那年，生父李筱樓病逝。七歲時，從兄長文熙啓蒙。由於叔同的母親是妾的名份，在大家庭的壓力下，叔同和他的母親更是相依爲命。大哥文熙對這位庶出的弟弟管教甚嚴。

十三歲，攻各朝書法，以魏書爲主，一生從未間斷，終成一格。十八歲時與天津茶商俞家女弟締婚。十九歲時，戊戌政變失敗，奉母偕妻，南下上海，加入「城南文社」，開始文學活動。廿歲，開始遍攻詩、詞、金石、書、畫、戲劇。在上海藝壇、初露頭角。一九〇四年——光緒三〇年，國事日非，浪跡燕市，與上海名妓李蘋香、朱慧百、楊翠喜爲友，詩畫往還。一九〇五年——清，光緒三十一年，生母病逝，從此改名李哀；字惜霜。東渡日本，入東京「上野美術專門學校」。更名李岸，字叔同。一九〇六年——清，光緒卅二年，在音樂專校攻鋼琴，學西洋戲劇。組織「春柳劇社」，演出「茶花女」、「黑奴籲天錄」，轟動日本劇界，爲中國人演話劇之開端。同年，結識了他的第二位妻子，日籍夫人雪子（真姓名仍待考）。一九一〇年——清，宣統二年——三十一歲，學成歸國。前後留學日本五年之久。回國後，在「天津工業專門學校」任教。日籍夫人質居上海。

一九一二年，七月，受聘「浙江兩級師範」與夏丏尊、姜丹書同事，主教音樂、西畫。這時候「李叔同」的名，已與名歌「送別、悲秋、憶兒時……」同時遠揚國內，作曲筆名多用「息霜」。此後，與夏丏尊成爲莫逆之交。豐子愷、劉質平、李鴻梁、堵申甫等爲入室弟子。一九一六年，兼任南京高等師範教席（中央大學前身）。一九一八年，三十九歲，出家於杭州虎跑寺，法名弘一。同年九月，

在靈隱寺受比丘戒，立誓學戒宏律。

一九二二年——民國十一年，四十三歲，在關中患重痢疾。一九二七年，爲滅佛事，函教育界名流蔡元培、經子淵、馬夷初、朱少卿等師友，提出整理佛教意見。同年度，豐子愷、裘夢痕二生，將師名曲「朝陽、憶兒時、送別、悲秋……」等二十多首，選入「中文名歌五十曲」，爲國內各級學校音樂教材。

一九四二年——民國三十一年——六十三歲。八月廿八日寫下遺書，九月一日下午四時寫下「悲欣交集」四字，這是弘一大師最後遺墨，九月初四下午八時，安祥圓寂於養老院「晚晴室」。圓寂七天後火化，一代宗師揮別這塵世，而奔向另一個神秘浩瀚的世界。

「人，活在世間，猶如在夢中。生不知來，死不知去。徒爲名利或私情而殫精竭力，梯山踏海，行盡世界數萬里，也不過同在枕上做一個夢那般虛幻而已！……」這是李叔同對他的學生所說過的話；也可以體會到這位天才型人物，一生充滿浪漫與傳奇的中國藝術家對生命的剔透與徹悟！

下面我們將繼續再深入探討李叔同皈依佛門的前後因緣以及弘一大師——李叔同的求道精神。

李叔同的皈依

對李叔同而言，第一次與佛門的碰觸，應該是起源於父親過世前，家中請來了老和尚誦經。和尚的莊嚴，聖潔使得年方五歲的叔同在心靈深處留下一片崇思。但是，使得叔同對生命有了初次突破的却是他母親的過世所帶給他的震撼！他回憶起母親痛苦的一生，悔恨自己過於寄情聲色，追念母親海樣的深情……。如今母親一死，他也看穿了世相的一部份！「人生總是變幻無常的。」這是叔同往後

的歲月中所持有的一種生命態度。

杭州師範的七年教書生涯，可以說是孕育了叔同對真實生命進一步的領悟。叔同把生命的無常，宇宙的神秘，佛家的靈境用歌曲表達出來。他的思想藉着這些歌聲，注入年輕弟子們的心田。使得學生們對這位安祥、嚴厲的老師充滿無止盡的興趣與嚮往。下面介紹李叔同最初所作的曲子之一——晚鐘。

從這首詞曲可以揣摩叔同心境的變化：

「大地沉落日眠，平墟漠漠晚煙殘；

幽鳥不鳴暮色起，萬籟俱寂叢林寒。

浩蕩飄風起天杪，搖曳鐘聲出塵表；

絲絲靈響徹心弦，瞬瞬幽思凝冥杳。

衆生病苦誰扶持？塵網顛倒泥塗汙，

惟神愍恤教大德，拯吾罪惡成正覺；

誓心稽首永皈依，瞑眠入定陳虔祈。

倏忽光明燭太虛，雲端彷彿天門破；

莊嚴七寶迷氤氳，瑤華翠羽垂繽紛。

浴靈光兮朝聖真，拜手承天恩！

仰天衢兮瞻慈雲，忽現忽若隱。

鐘聲沈暮天，神恩永存在，

神之恩，大無外！」——晚鐘。

杭州是大江以南的「佛圖城」，李叔同在教書生涯的同時，也逐漸接觸到出世的思想，他開始以書畫、金石，借佛寺陳列，蔬食淡飯。這是他實踐佛家生活的開始。人們常言道，杭州，是人間淨土，淡雅的西子湖，出塵的山僧佛寺，這一切莊嚴氣氛導致叔同開始追究人生的知識——佛教經典。叔同體會到一種究竟的知識與智慧——它使人堅決、堅強、英勇、沉毅、犧牲、果斷、無我……。叔同此刻的世界有他心愛的雪子（日籍夫人）、學生、好友……他的世界還存有這一群他尚不忍割捨的「情」！但是，隨着歲月的逝去，叔同專研佛經的影響已經到了一種非割捨不可的地步。當他面臨至友夏丏尊再三挽留教席的聘請時，他堅決又傷感的對丐尊說：「世間無不散的筵席……人生如朝露……這個世界之可愛，正如這個世界之可悲……奔向空門。」

叔同學佛因緣成熟是當學校暑期時，在杭州大悲山虎跑寺，試驗斷食二十一天的生活體驗。叔同從理論到實踐，研究佛學已經到了所謂的「水到渠成」；「出家」的觀念與決心此刻已孕育成熟。叔同往出家的路上踏出了第一步，三十八歲，利用春假，正月初八，在虎跑寺，皈依了悟上人，法名演晉，號弘一。春假後，回學校開始素食，供佛像，讀佛經。但是，為一個盡形壽學佛的人；為一個倔強的佛教行者，遲早會遺世苦行，走上出家的道路。如同叔同寫給他的妻子（雪子）一封信上所說的一段話：「我爲了那更永遠、更艱難的佛道歷程，我不僅放下了你，我也放下世間的一切……世間的一切，都等於煙雲……；但望你看破這一點，人生幾十年，有一天我們總會離別——現在，我們把它提前幾利那而已！大限總要到來……」叔同爲了追求那更深，更遠，或者說更真實的生命完成；他甘願捨棄了紅塵；捨棄藝術成就；捨棄婚姻愛情；最重要的，他捨棄了「自己」，而去尋找一個「真我」。

叔同的棄捨終於走上「空門」的路，一九一八年七月十三日，叔同正式披髮，皈依爲佛門弟子。

他誓斷一切惡心；誓除一切苦厄；誓渡一切衆生。從此走上深無止盡的深奧無垠的追尋、獻身。出家後的叔同立誓：「非佛書不書，非佛語不語。」可以看到叔同——弘一大師的決心。他將塵世的一切如此斬斷滅絕，似乎不近人道。然而若非如此，他將牽牽扯扯，永遠無法向道。對於塵緣已盡的弘一大師而言，他一心一意專注於誓成佛道便不再回顧了。這一切絕斷祇不過是一個開始。他——李叔同，由藝術家的生命，要轉向——弘一大師；一個追尋內在生命自覺完成的高僧，這些捨棄是爲一條更遠的路。

藝術家李叔同的一生，從三十九歲這一年，遁入空門！對叔同而言，人身難得，是萬古一瞬的因緣；佛法難聞，是歷劫不遇的際會。弘一大師出家後，發出學戒，誓令自己一舉一動毋犯戒律。南山律宗嚴究戒律，是佛門中最難修練的一宗，以致自南宋後漸漸湮沒而斷絕。因此，弘一堅持一項原則：便是對佛道獻身還不夠，他進一步，便是要「刺血寫經」，爲一切「生命」懺悔，用他的血寫經文的利益爲衆生迴向。他認爲，律學的權威不建立的話，一百年後，中國便沒有真正的佛法。必須有人，願意獻身，以犧牲生命的決心，去實踐律宗生活，宏揚律宗學術。也是這樣徹底忘我的生命獻出，造就了「中興南山律宗第十一代祖弘一大師」的精神真貌！

弘一大師心志的堅強，並不是一般人能做到的。他出家後先是斷絕了見他的妻子最後一面，雪子——這位他生命靈魂深處所深愛，共渡過悲歡歲月的女人。就因着入空門而怕業力牽絆，斷失佛種，而禮佛發願，不見一切眷屬。且在出家十數年中，總是將天津家人的信件退回，絕不生拆閱之念。對弘一而言，發心爲渡芸芸苦難衆生，他的無情事實上是爲了多情；爲了憐憫世人受此無常之苦而願捨身獻佛。弘一不但只是斷絕了與家人的往來，甚至閉關時也不願接見訪客。他曾爲此流淚對寂山長老說：「師父慈悲！弟子出家，妻子幼兒都拋棄不顧，還管得了什麼朋友呢？」正是這樣的毅力、決斷、

堅貞的精神，使弘一能把過去的世俗親情、虛名、地位完全棄之不顧。除了一心求道，弘一的慈悲藉着他的微悟也是深藏不露的。出家後的弘一給人的感覺是耿介不苟，高於常倫之上。

弘一的至交，夏丏尊曾經嘆息的說：「對弘公來說，世上沒有什麼東西是不好的。鹹菜有滋味，破臉巾可以再用幾年，化緣乞食是福氣，睡破蓆子是享受……！什麼都沒得說，什麼都好！」這種視大千世界如一幅畫面的詩意生活方式，不是凡夫俗子能夠了解的。個中滋味，對生命有更深體驗的人或許能領悟一二。對弘一而言，生活剔透晶瑩，萬事萬物反映「無常」，也就不會留意這些細微了。弘一出家時有位朋友曾問他為何出家，弘一答說：「無所爲！」好一個「無所爲」的弘一大師，他的「無所爲」豈是一些「有所爲」的修道僧侶能夠仿效的呢？世人追逐名利、權勢、愛情的有所爲，對會深陷其中的弘一來說，就如他對一位朋友所說的：「人生無常，談不上好或不好。」弘一對「人生無常」的觀念是他對生命、世間事物的基本態度。

公元一九二七年，（民國十六年）中國佛教界遭逢了所謂「滅佛驅僧」的規難。於是，弘一邀請年輕一代主政的激進份子會談，爲佛教獻出他的心力而號召。受到弘一大師正義感召的結果，「滅佛驅僧」的行動在幾位高僧奔走呼籲下，一場浩劫終於結束了。弘一六十歲時，在心中有了「生命將如落日西沉」的覺悟和打算，他決意退隱，找一個人踪絕跡的地方，摒棄一切外緣，渡過他最後的學佛生活。

弘一大師一生，落的只是平淡、謙誠、恬靜而已。偶而他會說：「這個世界，我總要來。釋迦牟尼佛與我們這個世界有不盡的因緣，我們與未來的世界亦然。」弘一大師的生命動力和熱血，在講律和寫經的長期耗費下，漸漸枯竭了。對於即將來到眼前的事，六十三歲的弘公心中早已處之泰然。他

一心地唸佛、安靜寫字。他寫給至友丐尊信中說，如果有人問起他的近況，答以「閉門思過，念佛待死」八個字就可以了。自古以來，人皆怕死。能像弘一如此把「生死關頭」淡然視之是多麼不容易啊！

弘一大師與李叔同，新舊兩代的中國，世間的悲歡是這樣無常，留也留不住代代歲月 and 苦難人生。他，李叔同，弘一大師，一代高僧竟走得這樣沉默。

一個願意追尋更真實的生命自覺，不惜捨棄家庭、藝術成就的人，以身力行親證生命的境界有無限的深邃。打破原有私情狹小藩籬，而追究生命的本質，從此「將此身心奉塵刹」，他走得平淡無奇，所換來的「莊嚴生命」足以讓後人「高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之。」

結 論

「道在人心」，這句話可以用在每一個人身上，尤其是一心求道的修道人更貼切。但是從古至今，有多少人能觀照自己內在生命有無限的寶藏呢？又有多少人能自內在生命中更深一層地去探尋超性生命的究竟呢？李叔同——這位藝術家，在他歷經一番生命的浪漫後，竟轉至嚴峻佛門成爲一代高僧。不是事業的無成，不是愛情的失敗，不是厭世的概念，不是因爲遭受打擊而入空門。他所裏持的只不過是一顆慈悲爲懷，單純求道的心罷了。他體會了它，用他天生充滿藝術敏銳觀察事物真相鍥而不捨的心，用他全部的生命來追求這個深植衆生之心的道。在他歷經艱辛，通過漫漫黑夜，嚐盡辛酸痛苦的過程中，「求道」之心是他靈魂的一盞燈，伴他孤寂深處。與之同喜，與之同悲。故此，在他生命末刻，回顧自己一生所共有的一切，面對光明世界的彼岸，弘一大師爲自己，爲衆生留下了臨終之言：

「悲欣交集」，完成了一個生命的自覺！

弘一大師雖然圓寂多年，但是，他在佛教的歷史上佔有永不磨滅的地位。不僅是他個人求道求得深切影響了他四周的人，更是他整頓了佛教的律學，保存佛法得以宏揚。後人談論起李叔同的出家，雖不能深入體會或贊同，但是絕不可說是厭世導致。凡是仔細經驗生命的人，在他們的心靈深處必能與弘一大師有一靈魂交會而產生的震撼。然而，畢竟世間只有一個李叔同，只有一個弘一大師。能與之相通的，也只有那真正能「看破紅塵」一心求道的修道人了。能一心求道的人，又真能不分宗教派別追尋另一個去妄歸真的世界。試問，能有幾人呢？但願上天慈悲，在大千世界中能再多有一些能憐憫衆生的求道者，能將人內心的求道種子啓發而實現生命的圓滿。

上接一三二頁

④ 李子忠（召集人）、李熾昌、吳繩武；

原則上每一小組每月應集會二次，由召集人召集。

四 工作分配

韓承良已譯完科羅西書及路加福音，續譯使徒行傳。

劉緒堂已譯以弗所書及馬太福音前十章，續譯馬太福音。

周聯華已譯完加拉太書及部分希伯來書，續譯希伯來書。

郭雲漢已譯約翰一書，續譯約翰二、三書及羅馬書。

洪放已譯完雅各書，續譯提茂得前後書。

房志榮已譯非利比書，續譯馬可福音。

李子忠續譯約書亞書。

區華勝續譯約翰福音。

尚未分配工作的翻譯委員可在小組中洽商應着手翻譯的經書，舊約新約均可，務必每一小組的每一成員一面審閱他人的譯稿，一面也將自己的譯稿取出，讓他人審閱。

五 祈禱閉幕。下次會議在香港一九八八年八月十七日晨至二十日中午（週三至週六）。

閉幕靈修：韓承良神父。

評《明日的教會》

谷塞松

對二〇〇一年教會的先知性看法①

許多基督徒的心靈被過去的故事所佔據。另外佔大多數的所謂基督的見證人的生活却爲此時此地的服務所佔據。然而布曼（Bahmann）却屬於那些關心未來的少數人。作者寫了一本突破性的書，第三世界教會的來臨。該書具有極具權威的神學家拉內寫的序言。作者將該書的思想擴大至整個明日教會之中。因此我們可稱此思想爲未來教會論（Futuristic Ecclesiology）。爲使本書訊息更有力，作者使用拉內的一篇論文「未來牧靈傳教學的展望」做爲結語。

「明日的教會」一書由二個反省步驟著手：第一步分析及評估今日整個教會的情況：我們看到一個正在轉變的現象，即由一元性的西方型式的教會，轉變爲多元性的，且散於六大洲的教會。作者用了三章，描述不同地理環境的教會。其中包括拉丁美洲、非洲及亞洲。以後的四章，由不同的角度來看各洲的傳教重點。他們的重要主題是正義、和平、希望、以及世界性的友誼。第八章題名爲「方濟，所有人的兄弟」。布曼屬於方濟團體（加布遣會的神父）。他形容聖方濟爲宇宙性友誼的先知，並且說方濟會士今日的工作就是促進邁向梵二之後四海一家，一個世界、一個國家的理想。

第二步描寫一個未來烏托邦式的教會的模型。敏銳的讀者將會發現在以下七十頁之中有許多「開創性的思想」：如果教會希望在所有國家中存在，那麼她必須走向多中心的明日的教會。（Poli

Centric) 這包括修正聖統制，重建一個現代的「五個中心的教會」。(這是根據古代五個城市，耶路撒冷，安提約基亞、亞歷山大、君士坦丁堡、羅馬的模式，而產生的一種為今日更有效的模型) 教會應重整主教的選舉及任命的程序。同時要肯定伯多祿，教宗推動合一的作用 (Unitive function)。其次他還要求以後各教會能有更多的交流。例如，金錢、人事、神學、牧靈經驗，以及生活方式。無庸置疑的是，布曼深切了解他受梵二突破性的思想所影響。但是他也知道，梵二所強調的革新的精神，並未普及整個教會。換言之，教會憲章第二章的末世看法，還未進入教會相關的組織系統之中。為一個活生生的教會——這個有機體的轉變需要更多的時間。

布曼大膽地以28頁(第28—56頁)的篇幅寫出整個教會所處的情況。這樣的雄心的確具有其寬廣視野的趣味。至於論及非洲神學的本地化，作者說：「我很願意提出的建議是，歐洲的神學用救恩奧秘 (Mysterium Salutis) ②·拉「美洲用解放奧秘 (Mysterium Liberationis) ③·非洲可能將其神學發揮於基督的降生上面 (Mysterium Incarnationism)。(第39頁)這樣的說法可批評之處極多，但這也是一般未來學的正常現象。

毫無疑問地，作者善於寫出基督徒共同的經驗與感覺。這些經驗一般人都有，却無法恰當地予以表達。以下有二個極堪稱讚的好例子。在各大洲的教會之間，有五種程度的共融。金錢的支助是最低的層次。第二層次是人事之間的交換。第三個層次是神學交流。更高的層次，存在經驗的引入，也就是牧靈經驗的交換，特別是基層基督徒團體的經驗。尤其在沒有神職人員地區，非常具創意及自發性的禮儀生活的交流。最高的交流層次，是生活方式的交流。即充滿信德的典型基督徒生活，聖人，為正義而犧牲殉道者的交流。

其次，他特別指出第三世界年輕教會的三種病態：第一：拉丁主義，第二：神職主義，第三：俗化主義（即現代主義、懷疑主義、及遍佈各大洲的俗化主義等潮流）。（第91—93頁）

某些為制度所束縛的基督徒，可能會反對以下建立新教會制度的言論：「制度並非教會中最重要，而是次要的。甚至也可以將它視為不可避免的惡。耶穌不願把結構、組織、權威當作人走向救恩的工具，；反而耶穌願意他的門徒在聖神內，將不同的神恩，不同的教會領導方式落實於不同的教會團體中。這樣的成長過程，一方面靠著在聖神內的自由，另一方面也含蓋一些制度性的因素。」（第131頁）

布曼承認教宗若望保祿二世對走向二〇〇〇年的教會的看法（此看法在一九七八年「人類教主」通諭中出現四次。一九八三年一月二十五日公佈的新教會法典中再次提出），影響他，也鼓勵他探究「明日的教會」；雖然其中仍有許多不可避免的晦澀不清之處。我們極佩服他對未來懷抱希望而努力不懈。拉內也稱讚他在結語中，向教會所呼籲的普世性牧靈的策略：「二二〇〇年的教會，在外貌上必與今日我們所熟悉的教會迥然不同。難道對這即將來臨的教會，我們不能事先發現問題嗎？……或者……教會是否能夠（也必須）具有較現今更具遠見的普世性牧靈策略？這個為我來說才是教會真正且尚未足夠清楚認識的問題。僅僅提出此問題：在我看來就是牧靈神學應前進的方向。布曼在「明日的教會」的著作中，即提出這樣一個具有啟發性的牧靈反省。」（第一九七頁）

註釋

- ① Walbert Buhlmann, *The Church of the Future. A Model for the Year 2001, Epilogue*
by Karl Rahner S.J., Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, 207 pages, originally

published in German "Welt Kirche: Neue Dimensionen-Modell für das Jahr 2001."

布曼 (Walbert Buhlmann, O.F.M. Cap.) 瑞士加布道會神父，是傳教神學家的領導人物之一。他對未來具有先知性的神視的神恩。他最近的德文著作是教會的夢想。盼望很快能以英文出版。此書再次顯示出他先知性的看法，他和旅途的教會一起忍受人類的軟弱及缺點。但他却從未對未來失望，因為他所相信的天主對未來具有偉大的夢想，也就是我們所稱的「天主的國」。

- ② Dame Mary Groves, OSB 本篤會的修女。英國人。負責將本書譯成英文。翻譯的非常正確，可讀。
"Mysterium Salutis" 是一本德文的信理神學指南。總共有五冊，從一開始之前初版。「救援歷史」是他裡面神學的統一原則。

- ③ 拉丁美洲神學家現已出版一套書。其中包含所有解放神學的主要神學論著。

評《第三世界的婦女——資料手冊》①

谷寒松

在非洲、亞洲、拉丁美洲的婦女有組織嗎？有所謂的世界性婦女運動嗎？我們如何能夠支持其他國家婦女的奮鬥？本書提供豐富的資料之門①——其中有出版物、文件、視聽媒體等，都是有關今日世界婦女組織的努力活動②。

此第三世界婦女運動的資料手冊是「第三世界計劃資料中心」所編輯的十二冊第三世界文集系列之一。

此十二冊系列編輯的目的是：

1. 加強在第三世界一些特別組織的聯繫：這些組織從事反對因外國軍事及經濟干涉而導致的不正義。但是因為第三世界在制度上、社會問題及種族問題上，尚未協調，所以彼此仍舊分散。
2. 強大的第一世界國家對第三世界有其固有看法。本書要提出從第三世界的角度來看問題的方法，這些看法自會不同於強大的第一世界所持的觀點。

3. 提出更為持久，有力及職業性的態度，來看第三世界組織的教育計劃。

4. 讓從事研究及組織第三世界的人，將相關的組織與教育資料與世界其他各地方交流。

5. 提供書籍、期刊、視聽媒體，及其他資訊給第一世界關心第三世界的人民閱讀。他們能以有效的行動，糾正其政府與商人對第三世界國家及人民的不正義行爲。

本書總共有五章。每一章的開端都先敘述其形式及內容。然後分爲三步驟：著作說明，組織名單，以及其他有關的資訊資料。

這五章處理以下各主題：組織、書籍、期刊、小冊子、短文及視聽媒體。本書最後部分又提出極具價值的索引。例如：組織、人名、標題、地理區域、主題。

本書的作者並不隱瞞他們的「政治立場」。正如他們所說的，採取「黨派及偏見」(Partisan and biased)的態度，幫助他們更澈底地分析第三世界的事務。他們的政治立場包括以下三個因素：

1. 膚淺的修正制度是不夠的。今日世界要求澈底的(基本的)三層國際關係上的改革。即在經濟、政治，及社會上(種族、性別、階級)的改變。

2. 改變需要經過有權勢者與無權勢者之間的爭鬥。(雖然不一定需要經過暴力。讀者必須特別注意這個陳述。)

3. 第一世界的私人或公立制度、組織，常使第三世界中追求澈底社會改變的運動分散、失敗。這種清楚的政治立場，多少影響到本書的材料選擇。舉一例子：Marianne Katoppo(印尼一位傑出女作家)寫的一本極有價值的小書「慈悲與自由——一個亞洲婦女的神學」一九七九年普世教協出版，就沒有收入本書。

T.P. Fenton & M.J. Heffron, 二人是本書的編輯者。因他們的努力，我們才擁有如此豐富詳細的資料，值得稱讚。希望在此計劃中的其他書籍亦具有同樣的品質。

註釋

- ① Thomas P. Fenton & Mary J. Heffron (Compilers and Editors), *Women in the Third World. A Directory of Resources*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987, 143 pages.
- ② 本書得以出版，是由「資料中心」的設備和協助而成。此中心的地址為：Affiliate of the Investigative Resource Center, 464 19th St., Oakland, CA94612 U.S.A.
「資料中心」(Data Center) (硬體的) 是一個獨立，不營利的研究資料中心。一九七七年建立。此中心提供許多美國國內及國際上有關正義與和平的公共服務團體的資料。
第三世界資料(軟體的) 包括目錄，收集整理，分析，註解，出版，有關第三世界的教育，各種活動及運動的資料。第三世界資料的基地在「資料中心」。(Data Center)