

神學論集

于斌



76

輔仁大學神學論集

第七六號

一九八八年夏

總目錄見

③〇

⑤〇

⑦〇

目錄

前言

編輯室

一五五

聖經

舊約聖經中的先知

房志榮

一五七

保祿所說的聖神與基督徒的生活

謝福燈

一六一

聖神與新創造

潘永達

一六五

感恩祭與聖神

譚唯善

一七五

信理

耶穌名號之一：國王、和平的國王

張春申

一八三

現代儒家思想與基督信仰的融會

羅光

一九一

漫談神學本位化中的提升……………周克勤……………二〇三

靈修

從創造的角度看孔子的精神(下)……………羅麥瑞……………二二九

大公運動

論猶太人殺害耶穌的責任及反猶太主義……………區華勝……………二五七

牧靈

福音傳播與勞工牧靈……………林其鏘……………二六九

書評

《因我的名聚在一起——基督宗教與團體》……………谷寒松……………二八一

特別報告——台神輔神聯誼記要……………輔神學生會……………二八五

資料室

痛失英才、良師、益友——追念夏偉神父……………房志榮……………一八二

一篇古老的基督徒祝福詞…………………………二〇二

介紹空中大學「宗教與人生」課目…………………………二二八

前言

編輯室

自從二月中教育部核准輔仁大學設立宗教學研究所以來，各大報紙都來電打聽，甚至派人來採訪有關招生、科目、師資等詳情。以後中國時報、中央日報、民生報、自立晚報等各處所發表的報導不一定代表神學院的答話，但基本上與事實相差不遠，因為另一個訪問的對象是輔大教務處，那裡普通如實以對，透露了不少實情。

神學院的答話當時有一面擋箭牌，就是「招生簡章未正式批准前無可奉告」。直至三月底，輔大全校十九個研究所的「七十七學年度招考碩士班研究生簡章」經教育部通過了。這時，另一種詢問的電話或信函源源而來，是學生打聽招考的資格，考試的科目、學分、準備；或是老師打聽前來任教的可能及條件。

輔大共有五個學院，二十五年以前在台復校之初就成立了文學院、理學院及法商學院。後二者今改名為理工學院及法管學院。前幾年又由理工學院分出外語學院，最後再由文學院分出藝術學院，而有五院。五年多以前，羅校長有意糾合現有的神學院神學系及教義學系，加上一個中國宗教學系而成立輔大宗教學院，但經過多次與教育部及內政部的溝通未獲成功。兩年多以前，教育部同意可從籌設宗教學研究所開始，終於導致今年輔大宗教學研究所的成立（哲學與文化一六七期的社論說「宗教哲學研究所」是筆誤，因為教育部民國七十七年二月十五日的復函明言「貴校七十七學年度增設宗教學研究所乙案，同意備查」）。

宗教學研究所是今年輔大新成立的三個所之一，屬於法學院。其他兩個新所是文學院的應用心理學研究所，及外語學院的翻譯學研究所。神學院的身份和角色在這件事上是頗微妙的。一方面，因為神學院的學科、學歷、學位都不被政府承認，而政府亦從無意給神學院立案（像韓國、日本那樣），因此神學院本身無任何發言權，一切須透過輔大的教務處；另一方面，宗教學研究所的教室、圖書及其他各種設備，甚至基本師資，還是以現有的神學院為基礎。在台的朝野各界，以及知識界和教育界，大部分似乎還無法把神學當做學問，也搞不清真宗教跟迷信究竟有什麼分別。

因此國內第一座宗教學研究所的成立，的確是一項具時代性意義的突破。不管那些為成見所蒙蔽的人有何看法，本所將給社會大眾增添一把火炬，藉所開的宗教課程、經典研讀，和各宗教間的交談，照亮人生的旅途，指向人生命的終極意義。相信不久之後，大家會感到一座宗教研究所不夠，必須成立宗教學院。

由教會的觀點來看，這正合乎梵二的大公精神，及我們本地教會的需要。在亞洲傳福音，不能不從事各大宗教之間的交談。如果一般人民不必負起這個責任，在文化界與教育界工作的人却責無旁貸，因此宗教學研究所設在輔仁大學也是很恰當的。

本期的十篇文章中有四篇是本神學院的在校生的習作，他們是德來小姐妹會的謝福燈修女，瑪利亞方濟傳教會的譚唯善修女，方濟會林其鏘修士，及道明會潘永達神父（碩士班）。其他六位是大家認識的，不必介紹。

舊約聖經中的先知

房志榮

今天一般所說的聖經，在希伯來語用三個詞句說出，即「法律」、指梅瑟五書；「先知」、指歷史書及先知書；「著作」、指聖詠及智慧書。在舊約聖經課裡就按照這個三分法，把舊約諸書分成三年講完，第一年講「法律」，第二年講「先知」，第三年講「著作」。所謂「講完」當然不是每部書都講——那是不可能的，而是擇要地介紹每一類書的特徵，使學生以後隨着這一方向自己去研讀並體味天主聖言的富饒。

在空中神學聖經課的第一及第三單元中——每一單元三個月——我們介紹了梅瑟五書及所謂的舊約歷史書。在今後的第五及第七單元中我們要介紹先知書。這是聖經啓示中的一個特殊現象：一批代表天主說話的人物在天主選民的歷史中發生了奇特而偉大的作用。他們所行所說的一切不限於他們所生活的那幾百年，而影響着以後的世世代代。先知們的確是救恩史裡的巨人，經過他們的生活及宣講我們能較正確地把握天主啓示的目標及方向。這些生活的見證及宣講的講詞記載在先知書中及一部分歷史書中，這些記載先知言行的書或片段將是我們研讀的對象。

一提到「先知」二字，我們會很自然地想到國父孫中山先生在他的「知難行易」學說中所說的：「夫人群之進化，以時考之，則分爲三個時期：曰不知而行時期，曰行而後知時期，曰知而後行時期。而以人言之則有三系焉：其一先知先覺者，爲創造發明。其二後知後覺者，爲仿效推行。其三不

知不覺者，爲竭力樂成。有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦始皇之長城能築也」。

國父所說的先知先覺當然有一些聖經中的先知那種意義，但也有好些不同的地方。那麼聖經中的先知到底有什麼意義呢？這就得先看看古代近東的歷史背景，因爲天主的啓示常在固定的時空裡發生，一方面與人間的事發生着關係，另一方面又帶來一些新的因素。先知的現象及其發展也是如此。

先知這一行（行業的行）是很古老的，遠在聖經的傳統以前就已存在，約在公元前三千年左右，這是近一個多世紀以來考古學家們所發現的。與近東這些古老的文化一比，我們在上一個單元所介紹的希伯來人的始祖，亞巴郎就變得相當年輕了。具體說來，在古美索不大米亞及古埃及，先知的現象早已存在，要比聖經所說的先知早一千多年。比方，最近這四十年來在學界發表了幼發拉底河西岸的一座古城——馬利所保存的國王檔案中的一系列信件，都是該城公元前十八世紀全盛時代寫給國王的信。信中所說就有很多神諭，就是神給國王說的話，涉及當時的政治局勢，敬神的問題，及其他主題。那些信件明言，這些話由神而來，傳達這些話的人是職業性的男、女先知，或一些普通的善男信女。

這一先知現象，因爲明言是來自神明，與聖經的先知十分接近，二者有很多相似的地方，比方所用的說話方式及所描寫的先知經驗等。但在神諭的內容方面二者却有很大的區別。在聖經本身，也有提到教外先知的地方，戶籍紀廿二—廿四章所說的巴郎先知就是一個例子：他的驢子跟他說話是這位以色列民族以外的先知最有趣的一段插曲，但他對以色列在公元前第八世紀的先知運動是有其影響的。總之，聖經與四周文化的接觸一定影響到先知表達的方式，格調及生活經驗。

那麼在古代先知的任務是什麼呢？先知是神與人之間的中間人，司祭也是神人之間的中間人，但

先知的特色是，人經過他詢問天或神的旨意。人的一個基本欲望是知道神明所要的是什麼，特別是在困難的情況中，或嚴重的問題發生時。先知就是在這種尋求天意的過程中作為神明及其信者之間的橋樑。當然，這假定神明傳達自己的旨意，換句話說，假定神明讓先知來代表信者詢問。

此外，該注意到，在古代任何事實都與宗教有關，到處都有神明，無論是人，是動物，是其他一切，整個世界都在神明的手中。因此，任何事都要去詢問神明，生命的一切都可經由先知去問神明的主意。信者願意將自己的行為配合神明所要的。我國商朝的甲骨文其實也是爲了這一用途。

人用什麼方法去認識天意呢？有兩種方式：一是機械式的用一些工具，或辨認一些記號；另一種是直接去問神明問話，就是講聖經時所說的啓示和靈感。前一種在古代較老並較普遍，第二種是聖經的特色。

先說辨認記號及一些詢問天意的工具。至今所發現的美索不大米亞文件中，大部分都列出許許多多的大自然或人間的現象，然後加以解釋。古人以爲神將他們的旨意及未來的事刻在各種天象或其他記號上。問題在於如何去辨認而能加以正確的解釋。比方剖開某些動物的身體，觀察他們的內臟；形式、位置、大小，專家便能認出神的旨意或未來的事。星象家觀察天體，由它們的昇降起落及軌道看出人間事故的興替。我國也有名人死亡，星從天降的看法和信念。其實這些星象家及物質世界的觀察者就是日後自然科學的開創人。

另有一種詢問天意的方法是相當機械化的，就像我們在台灣的福德正神小廟或其他廟裡隨處可見的杯筊，用來占卜，以知天意。聖經裡也有類似的占卜工具，撒拉廿三9所說的厄弗得就是其中之一。撒拉十四41-42所說的烏陵與突明更加像我們的杯筊。

在辨認記號及利用占卜工具以外，先知向神明問話是一種很不同的詢問天意的方式。這就該假定神願意答覆信者個人或團體向他所發的問題，如依卅七1-7所載的生動描寫：國王派大臣去問依撒意亞關於國家的一個生死存亡的問題，而先知也代表天主給了他們一個寬慰國王的答覆。

不過聖經中的先知有一個特點，就是雅威雖然不被詢問也會主動地經過先知對人民說話。雖然在四週的文化中也有時也發生這一現象：神主動給人說話，如馬利文件就有例證，但聖經裡上主不被詢問而向人說話却是隨處可見的。

保祿所說的聖神與基督徒的生活

謝福燧

保祿在講論基督徒生活的主题時，慣用活潑的對比法來表達。當他論及聖神與基督徒生活的關係時，也用了許多對立性的表達法。例如：

羅二 29：心中的割損是出於「神」，並不是出於「文字」。

格後三 6：文字叫人死，神却叫人活。

羅七 14：法律是屬「神」的，但我是屬「血肉」的……。

羅八 2：因為在基督耶穌內賜與「生命之神」的法律，已使我獲得自由，脫離了「罪惡與死亡」的法律。

羅八 4：為使法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上。

當保祿說：「在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」，已經表達了法律可以出自生命之神。為了解保祿所肯定的自由、法律、生命之神，我們可以按照聖經的統一有機性原則，尋出其背景脈絡，探索此脈絡的終極意義。

首先看「自由」；此概念是保祿在希臘人崇尚自由、平等、言論自由等等希臘文化的特質中，發現自由乃是人的本質與特點。由信仰的角度觀之，自由就是天主的恩賜，人所享有的自由是隸屬於天主的。而猶太人的自由，則是因為天主釋放了以色列民族，領他們出離埃及；為猶太人而言，其所享

有的自由乃因其屬於此一特選的民族。是天主拯救了他們賜給他們自由，讓他們能自由的面對法律。在聖經中也用了另外一些方法闡明同樣的事件；天主給那些遵守法律的人祝福說：「我必在你們中間做你們的天主，你們做我的百姓。是我領你們出離了埃及之地，不再做他們的奴隸，是我打斷了你們軛上的橫木，令你們昂首前行」（肋廿六11-13）。以民離開奴役的情況是為得到自由事奉天主，所以保祿說：「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14），此恩寵是「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』所以你們已不再是奴隸，而是兒子了」（迦四6-7）。

保祿所提的法律是藉着在基督內的生命之神刻在人心中的新法律，而不是在西乃山上刻於石版上的法律條文。舊的法律所不能做的，天主却藉着耶穌基督實行了（羅八3），所以石版上的外在法律文字，不能讓一位屬血肉的人成為屬神的人。但是為何保祿用同樣的詞彙「法律」而有二種說法：生命之神的法律及罪惡與死亡的法律呢？

由舊約的先知們之教導，可以看出先知與保祿的思想有類似之處。例一：「看，時日將到，我必要與以色列家和猶大家訂立新約，不像我昔日握住他們的手，引他們出離埃及時，與他們的祖先訂立的盟約。我願在那些時日後與以色列家訂立的盟約就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上，我要做他們的天主，他們要做我的人民」（耶卅一31-33）。耶肋米亞先知所講的法律，已不再是外在的，寫在石頭上的，而是從內心所發出的新的原動力。

例二：「我要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。我要將我的神賜於你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，

且一一實行。如此你們要做我的百姓，我要做你們的天主。」（則卅六 26-28）

在肋未紀、耶肋米亞、厄則克耳，最基本的盟約皆是「你們要做我的百姓，我要做你們的天主」，但其中有步步向前延伸發展的現象。肋未紀講的是梅瑟的法律，耶肋米亞已進入一新法律，即寫在心頭上的；厄則克耳則已進入了非內在之法律，而是一顆新的心，一種新的精神。此精神即 Ruah，保祿在羅八 2a 所用的生命之神，即此字的希臘文 *Pneuma*。保祿已將此新的法律、精神、生命之神在新約的氛圍中，確立在死而復活的基督身上；藉着祂的死亡及復活，讓我們這些原屬肉性罪惡的身體，改變成爲屬神的情況。

以色列子民從奴役中被釋放，是爲侍奉天主。基督徒領受了聖神，不僅由罪惡和死亡中被釋放，也從法律之中被釋放，獲得自由，是爲以愛德彼此服侍（迦五 13-14），是爲彼此協助背負重担，如此就滿全了基督的法律（迦六 2）。在羅八 4；保祿以被動式的動詞表達接受法律的不是我們的行動，而是在我們內的聖神在行動。此聖神是活的、有力的，祂內在推動我們自由的接受。基督徒應服從聖神恩賜所創造的要求，「因爲隨從肉性的人切望肉性的事，隨從聖神的人切望聖神的事，你們已不屬於肉性而屬於聖神，因爲聖神住在你們內」（羅八）。基督徒對聖神的要求保持忠信的態度，因爲聖神住在我們內，若我們不順從聖神的推動，就會順從肉慾的推動，但是只要順從聖神推動，就可以避免危險，避免受私慾的影響。

然而我們還是有一個必死的肉身（羅六 12），還沒有完全領受聖神而只是蒙受聖神的初果（羅八 23），本性的私慾還是不斷在相反聖神引導（迦五 17）。基督徒還有叫聖神憂鬱的危險（弗四 30），更有甚者還會輕視聖神（得前四 8），所以聖保祿警告基督徒應避免肉性的行動，因爲人確有此種危

險(迦五19-21)。領受聖神的效果却是：喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。保祿預先看到了基督徒不受聖神引導的可能性：「如果你們隨從肉性生活，必要死亡」(羅八13a)，所以基督徒在聖神推動下的被動是主動的，他內心受到聖神吸引。這好比是亞巴郎的「信」，是主動的接受天主的召叫。因此基督徒的主動就是「依賴聖神去致死肉性的妄動，必能生活」(羅八13a)。

基督在我們還是罪人的時候，為我們死了。天主的救恩計劃是有次序的；先要經過肉身的死亡，後有復活。天主召叫我們成義、在洗禮中分享基督的死亡復活，是因為祂為人準備了光榮。保祿說：「如果那使耶穌從死者中復活的聖神住在你們內，那麼那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活。」(羅八11)。主的神在那裏，那裏就有自由(格後三17)，其效果就是使基督徒成聖，在我們的主耶穌內獲得永生(羅六22)。

聖神與新創造

潘永達

引言

全部聖經所表達的無非是天主對人類的救援計劃，這救援計劃直到耶穌基督才清楚地啓示出來。教會初期對救援計劃的反省，以外邦人宗徒保祿體驗得最深，堪稱天主計劃的神學家①。保祿稱此計劃為天主的奧秘（弗三九）或天主的智慧（格前二六～九），而耶穌基督是救援計劃的啓示者及實踐者，故保祿亦稱耶穌基督是天主的智慧（格前一24、30）。保祿甚致認為他的宣講也是這個救援計劃的一部分（宗廿27）。

有關這個救援計劃，厄弗所書有一個精緻的綱要（一3～14），此一綱要暗示二個階段，前一個階段有罪惡的干預（7、10），雖未說明罪惡是如何發生的。事實上，其他章節，每當保祿提到罪惡時，他也不闡明罪的原因，而只援用傳承上亞當墮落的故事，來凸顯耶穌基督的救援工程（羅五12～14，格前十五21～22）。由於罪惡的發生，原先在基督內受造的萬物（哥一15），需要再次地在耶穌基督內「受造」（迦六15，格前五17），以新受造物的型態（羅八14～17；迦三26）歸向天父。

從保祿全部書信來看，當他提到耶穌基督以其死亡復活改變人類的存在狀態時，常與聖神的作用緊密相連，甚致耶穌基督的復活事件本身，也是藉着聖神的能力（羅八11）。所以，在基督的救援工

程中，聖神扮演着不可缺少的角色，祂與耶穌基督的生命相隨，進行第二次創造的工程。在本篇報告裡，我們嘗試從保祿書信中，探討聖神的救援角色，即祂如何與復活的基督在人間進行救援的工作。我們首先指出，在保祿的神學概念裡聖神具有何種特性，因為此種特性會反映在新受造物身上；然後我們討論聖神如何「改造」基督，因為基督的生命及救援的使命與聖神是分不開的；接着我們看聖神如何透過復活的基督臨在基督徒的身上，改變基督徒的存在狀態；最後，既然「教會是聖神的宮殿」（格前六19），我們得看聖神如何建構這聖殿，及如何支持這聖殿。

Ⅰ 保祿神學概念中的聖神

有關天主聖神的特性，基本上來說，保祿所認識的仍然是承襲舊約以及教會初期的體驗。天主聖神的屬性，在聖經中約有三種面貌：聖、力量或能力以及光榮。保祿將神、聖、能力與光榮時常運用在一起，使我們看出，保祿在其神學的概念中，神、聖、力及光榮這四者之間可以劃個等號。

一 聖神與聖

在舊約中，已有四次將「聖」字加在上主之「神」上而有聖神之稱（詠五一13節；依六三10；11；智一5；九17）。「聖」字在舊約的用法上，意指不屬凡俗之領域，常用在天主身上，表達祂的不可接近，除非祂自己顯示給人（戶廿一13）。若用在受造物身上，則表示此物屬於天主，是一聖的東西。當用聖在描繪天主之神時，「聖神」一詞指出天主的神聖或尊威的臨在②。保祿基本上也反映了這方面的思想，當他描述天主聖神時，他善於運用文學對比的型式來凸顯出天主聖神的至聖性，例如，他把聖神與法律、文字對此：法律非但不能使人成義，且使人認識罪惡（羅三20）而導

向罪及死亡（七5），相反地，聖神却使人生活在恩寵中（羅五2-5），不再隨從法律生活（肉性），而是隨聖神生活。因而「不可與此世同化」（羅十二2），應該「棄絕不虔敬的生活，和世俗的貪慾。」（鐸二12）。從這樣的對比，很清楚地顯示出聖神的神聖性，保祿因而稱祂為「至聖的神性」（羅一4）。

二 聖神與能力

從舊約時代開始，以民即已在能力或力量的領域中體驗到天主聖神。在民長時代體驗最深，許多民長常藉着聖神的臨在而有超人的力量，來完成常人所無法辦到的事情。三松是最典型的例子，他憑藉聖神的力量殺死獅子及摧毀一座聖殿（十四5-6；十六26-30）。到了新約時代，聖神在耶穌基督身上也施展了力量，四部福音都指出耶穌基督的救援工作與聖神的力量有關係（路四18，瑪十二28等），但對於耶穌的復活，除了若望福音暗示性地指出復活後，耶穌派遣聖神（若七37-39），並沒有指出耶穌的復活事件本身究竟與聖神的能力有何關係。但保祿在這個問題上，却說得很清楚，把耶穌的復活歸於聖神的能力：「……使耶穌從死者中復活者的聖神……」（羅八11；一4）。有時候保祿談到復活時，只指出是天主的能力使耶穌基督復活（哥二12，弗一20；格前六11等），並沒有說出聖神，但若從羅馬書信一章4節及八章11節來看，此復活的能力應該是指聖神，何況保祿在很多場合中，在提聖神時，也提能力（迦三5；羅一4等）。所以在保祿的思想中，聖神即是天主的大能或能力。

三 聖神與光榮

「光榮」一詞若用在天主的身上，指天主的尊嚴、能力、聖德的顯現^③。當天主主要顯現祂的光榮

時，他或者是親自顯現在光輝中，讓人親自目睹（出卅三18；廿四15 ff）；或是透過祂的工程而顯現（出十六7；戶十四24；詠廿九3-9）。新約時代，天主的光榮在耶穌基督身上反映出來（路二14；若一14），若望福音有一些章節用光榮來表達耶穌基督與天主父之間的關係（十三31-32；十七1-5）。但在保祿思想中，更進一步指出光榮與聖神的關係，他曾談到天主聖神是使耶穌基督從死亡中復活起來的能力（羅八11），但他也清楚地指出「……基督怎藉着父的光榮，從死者中復活了」（羅六四），而且保祿在同一句子中，將聖神與光榮連在一起，例如保祿在比較新、舊約的職務時說：「如果那以文字刻在石頭上而屬死的職務，倘且有過光榮……那麼，屬神的職務，豈不更應有光榮嗎？」（格後三7-8）。所以，保祿有意將聖神與光榮視為相等，天主的光榮即是天主聖神的彰顯。

從上面的討論中，我們清楚知道，在保祿的思想中，有關天主聖神的屬性：是一至聖的神；也是具有大能的神；或光榮的神。三者均指天主生命的顯現，而且具有超越性。這四個名稱在保祿的觀念中，彼此可以互換而不更改其意義。

II 聖神改變耶穌基督

保祿對耶穌基督的反省，着重在復活的基督，這是他與四部福音作者最大不同之處。四部福音的作者是在復活經驗的觀點下反省耶穌在歷史中的宣講，但保祿對歷史的耶穌基督談得很少，他所關心的問題是：復活的基督對人有何救援的意義？他自己曾用「我若不傳福音，我就有禍了」（格前九16）這一句話來說明宣傳福音的嚴肅職責，而這福音的中心就是復活的主基督：「如果你口裡承認耶

耶穌為主，心裡相信天主使他從死者中復活起來，你便可獲得救恩」（羅十9）。

儘管保祿沒有詳細提歷史中的耶穌基督，然而當他提到歷史的基督時，常是爲了襯托出祂死亡與復活的救援工程意義，並沒有對耶穌的歷史（宣講）加以描述，如迦四4~5：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下」。這一段話只是在對耶穌做一狀態性的描寫，並沒有指出祂在世界上做了什麼（參：羅一3~4；二5~11；羅八3），而這狀態性的描述，是爲凸顯出下面的一段話：「爲把法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」。但也因着這對比而知在保祿的思想中，耶穌基督的生命歷程可以區分爲二種存在狀態，羅一3~4清楚地指出了這二種狀態；一是「按肉身是生於達味的後裔」，也即是「生於女人，生於法律之下」，另一狀態是「按至聖的神性，：從死者中復活，被立爲具有大能的天主之子」。這二種存在狀態是對比的。

「按肉性」而存在的基督，從保祿的觀點來看，與法律之下存在的人類似：「使自己空虛，取了奴僕的形體，形狀也一見如人」（斐二6），也即是「帶着罪惡肉身的形狀」（羅八3）的存在狀態，就是保祿所說的「生於女人，生於法律之下」（迦四4）。在這種存在狀態下的耶穌基督，究竟與聖神有何關係？保祿在其書信中並沒有提到，在四部福音裡，却指出了聖神在耶穌基督內工作。保祿給我們的印象是：聖神似乎沒有降臨在屬肉性下的耶穌基督內；或聖神雖臨在歷史中的耶穌身上，但因爲祂有了肉性的存在限制，因而聖神尚未施展出能力。後者似乎較爲可取，因爲當保祿談耶穌的降生時，是一先存天主子的降生（斐二6；參：弗一3~10），不是如常人般純粹是「生於女人」，然後聖神再降臨，提昇祂從人的平面到天主的平面，使祂成爲真正的天主子。

當耶穌復活後，祂的存在狀態有了轉變，從肉性的存在狀態到復活的存在狀態。但使耶穌脫離肉

性的存在狀態的能力，則是聖神（羅八11），聖神不但使祂復活，而且充滿了祂，與祂的生命「合而爲一」（非同一般），爲此保祿說「主就是神」（格後三17），因爲他如今經過聖神的「變化」後，已是屬神的生活狀態，這就是保祿所說的：按至聖神性的存在狀態（羅一4）。

如果耶穌基督透過其死亡與復活而充滿了聖神，則祂也應有如聖神般的存在特性。首先，祂已是具有大能的天主之子（羅一4），保祿對此具有大能的耶穌基督有深刻的體驗：「我甘心情願誇耀我的軟弱，好叫基督的能力（思高譯：德能）在我身上顯現」（格後十二9；參哥一29）。當保祿在格林多前書談十字架救援意義時，他直接肯定說：「基督却是天主的能力（思高譯：德能）」（一24）。在光榮方面，如果耶穌已爲聖神所充滿，而聖神是天主生命光榮的顯現，如今這光榮的生命使耶穌復活（羅六4），祂已被接到天主的光榮中（弟前三16），保祿因而稱復活的基督是「光榮的主」（格後二13），祂的面貌反映了天主的光榮（格後四6），且將來也要以光榮的威能降來，所有的人都要頌揚祂的光榮。最後耶穌基督也藉着聖神而成爲聖者，在祂復活後，已存在在至聖神性的領域中，不再受世俗法律及罪惡的拘限（羅六9-10），而完全生活於天主，坐在「天主的右邊」（弗一20）。

III 聖神與基督徒

在保祿的救援思想裡，耶穌基督藉着死亡復活爲基督徒帶來了救援的效果，改變了基督徒的存在狀態。保祿認爲，在耶穌基督尚未來到之前，所有的人都不是自由人（迦五1；格前七22；格後三17）。這種不自由的生活狀態，是因爲受了罪惡、死亡及法律的束縛。「不論是猶太人、或是希臘人（外邦人），都是在罪惡的權勢之下」（羅三9）。罪惡非但奴役人，而且也給人帶來死亡，使人

在死亡的統治之下：「就如罪惡藉着一人進入了世界，死亡藉着罪惡也進入了世界」（羅五12）。在法律方面，按保祿的觀念，法律本身雖不是罪惡，因為它亦反映天主的旨意，仍是聖的（羅七12、14），然而它却不能使人從罪惡中解放出來（羅七14），並且可能使人導向罪（羅三20）而與外邦人同樣是罪人（羅二17、24）。所以，法律本來應使人向善，却反過來控制人（羅六10；七14、23）。這一切受奴役的生活狀態，在基督來了之後變了；藉着基督的死亡及復活，基督徒已獲得自由（格前十五56、57；羅六6、15等）。

耶穌基督如何藉死亡及復活來釋放基督徒呢？保祿由此而指出了聖神的作用。保祿很清楚地肯定，人在洗禮中參與基督的死亡及復活，藉此洗禮每位基督徒都領受同一個聖神（格前十二13）。而聖神與復活的主基督是結合在一起的，既然在受洗時，每一位基督徒都領受了聖神，因而基督也就在每一位基督徒心中，為此保祿肯定地說：「誰若沒有基督的神，誰就不屬於基督」（羅八9），這是天主在基督內所賜予基督徒的（迦三2），或是說由基督所派遣的神。換句話說，基督徒是藉着洗禮時所接受的聖神，才能與耶穌的生命結合為一（羅六5），保祿以「與祂（基督）成爲一神」（格前六17）來描述基督徒在受洗後，藉着聖神與耶穌在生命上的結合。既然基督徒領有基督的神，就能得到自由，脫離罪惡與死亡：「主的神在那裡，那裡就有自由」（格後三17）。爲此，當我們說，基督徒是因着基督的十字架而得救（羅二），也即是說，經過死亡而復活的主基督，藉着祂的神使我們有了新的存在狀態（新受造物），成爲自由人。有時候，保祿對這種基督徒的改變，把聖神的角色突顯出來成爲主動性的，他聲稱人的成義是藉着信德、即對耶穌基督的信仰（羅五1；迦二15f），承認祂是主（羅十9），但是人「除非受聖神感動，沒有一個能說：『耶穌是主』」（格前十二3）。

就基督徒藉領洗而領受聖神的角度來看，正如復活前的耶穌，看不到聖神能力的施展，同樣地保祿無意提出在受洗前的人有領受聖神的可能，但在宗徒大事錄，初期教會團體就有了這個經驗：外邦人也可能領受聖神（十44-47）。保祿可能爲了強調聖神對基督徒在領洗前後不同存在狀態上所扮演的角色，所以不說聖神有可能臨在於尚未受洗的人身上。

基督徒因爲有了聖神的臨在，也反映了聖神所具有的特性。就聖方面來說，基督徒也是聖者；他們「因着主耶穌基督之名，並因：天主的聖神、已經洗淨了，已經成了義人」（格後六11）。爲此保祿不斷地要求基督徒度屬神的生活，而不是隨肉性生活（羅八）。也因着聖神、基督徒從軟弱的狀態中而堅強起來（弗三16），使他們在傳福音時，有了信心及能力（弟前一5），並使他們在工作上，有了特殊的能力，成就一切遠超過所求所想的（弗三20）。最後，基督徒在聖神內，也有了光榮的面貌。在耶穌基督未來之前，「因爲所有的人都犯了罪，失掉了天主的光榮（羅三23），如今藉着成義，基督徒再度分享了天主的光榮（羅八30），這光榮也是基督的光榮（格後三18），但還是透過聖神，祂不只給我們自由，也讓我們反映出基督或天主的光榮（格後三17-18）。

基督徒雖然在基督內已成爲新受造物（迦三15；格後五17），但保祿所說的並不意謂着基督徒已「達到目標，已成爲成全人」（斐三12），他們雖「已蒙受聖神初果，也在自己心中嘆息，等待着義子期望的實現，即：肉身的救贖」（羅八23）。

IV 教會——聖神的宮殿

宗徒大事錄描述教會的成立及拓展，但保祿卻透過他深度的體驗與反省，爲我們指出教會生活與

其生命的特色。教會不只是一群因「承認基督是主」獲得救恩的人而已，它也是一個生命的團體，所以保祿用身體來比喻教會（格前十二）。此團體又是建立在復活的主基督身上（羅六6；格十二27），與基督成爲一個身體，故教會亦稱爲基督的身體（格前十六f）。當保祿稱教會是基督的身體時，這不只是一個單純的比喻，而是具有真實生命互相溝通的團體。

促成教會成爲一生命團體的動力就是聖神：「我們衆人都因一個聖神受了洗，成爲一個身體」（格前十二13），且與基督結合，擁有圓滿性（弗四15-16），而且這個團體具有大公性，不只是一個猶太人的種族團體，在它裡面，「不論是猶太人，或是希臘人，或是爲奴的，或是自主的，都因一個聖神；成爲一個身體」（格前十二13）。保祿也稱教會是天主的宮殿或聖神的宮殿，耶穌是聖殿的基石（弗二20），基督徒則是聖殿的其他部份（弗二22）。

聖神不只是建築這座聖殿，祂更是這座聖殿的生活動力或生命的泉源，使教會不斷地拓展，因爲祂在教會內賦予各種神恩（格前十四），也能藉不同的神恩抵抗各種邪惡（弗六18；五18）。所以，我們也可以說，聖神是教會存在的基礎。

我們稱教會是信仰的團體、朝拜的團體以及愛的團體，如果從聖神的角度來看，我們可以這樣說：因着聖神，整個教會承認「耶穌是主」，這宣信是教會團體的根基（羅十9；格前十二3）；也是藉着聖神，與耶穌基督一起向天主呼號「阿爸！父呀」（羅八15-16），並以此態度獻上我們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品（羅十二1）；最後，也是在聖神內，打破種族的隔離，成爲彼此接納的團體（弗三11-20）。教會既然是基督徒所組成的團體，則基督身上所顯示的聖、能力及光榮的面貌，即是教會團體在聖神內所展現的面貌。

結論

透過對保祿書信的探討，我們已可以看出，聖神是那麼親密地臨在於教會中，只要我們用生命來體驗祂，我們都可以感覺到，祂是那麼地活躍在心靈深處，推動我們在基督內走向天主。祂不只改變了基督徒的存在領域，將來也要藉着教會團體的活動來改造一切。在天主的救援計劃中，聖神實在正以祂生命的動力變化這受造物，祂就是新創造的動力。

註釋

- ① 聖經神學辭典，第九號「天主的計劃」，光啓、台中，一九七三年十二月。頁9。
- ② 夏偉，「舊約中的上主之神」，神學論集四八期，光啓、台中，一九八一、七。頁二〇〇。
- ③ 同①第一一五號。頁二八三。

參考書

- 一、聖經神學辭典，三冊，光啓，台中。一九七五。
 - 二、聖經辭典。思高聖經學會，香港，一九七五。
- 註 John H. Wright, S.J. "The Church: Community of The Holy Spirit" *Theological Studies* 48 (1987) pp 25~44。

感恩祭與聖神 (註)

譚唯善

序言

大公會議後，非天主教弟兄指責梵二文件過於重視基督而忽略了聖神，說聖神只不過是使基督「重現」的那一位。故此今日天主教神學家需要澄清聖神在教會中的行動以及基督論和聖神論之關係。聖神不但與聖洗堅振有關，亦與聖體有關。若瑟·龍白在這篇文章中反省了感恩經中的一些經文，從聖經、歷史及神學各層面之沿革加以說明。

壹 辭彙說明

Epiclasis：狹義指呼求活躍於教會中的聖神來聖化人或物的經文，以下引用時簡稱：「聖」

Consecration epiclasis：呼求聖神使禮品成爲基督之聖體聖血的經文，接在成聖體聖血紋述之前或後。簡稱：「成」

Communion epiclasis：呼求聖神聖化得到祭品滋養的信衆而達到共融。簡稱「融」

貳 由聖經看基督論與聖神論的關係

龍白首先從新舊約記載中看聖神的作用，及基督論和聖神論的關係，他指出新約中有兩類記載，即以聖神爲主的基督論及聖神居次之基督論。兩類記載表達了早期教會對基督和對聖神降臨之體驗，故此二者不互相對立，而是彼此補足、相輔相成的。

參 初期教會的體會

早期教會中，自第四世紀起，聖神的天主性，與聖父同性同體已明顯見於所選擇的光榮頌中，直到現在，這些光榮頌還在沿用着。感恩經格式亦已固定，其中求父派遣聖神聖化分享祭品的信友，使他們充滿聖神，能藉聖子讚美父，這就是「融」禱文。

肆 拉丁教會與東方教會的不同看法

君士坦丁信經（381）公佈了「聖神發自聖父」，而「也發自聖子」（*filioque*）的字眼是西方教會十一世紀才加進去的。故東方教會指責這說法不啻是「聖神來自兩個根源」，造成過於以基督爲中心的神學。其實東西雙方都是以父爲根據的，兩種不同的說法影響了雙方各有不同的教會觀，入世觀及聖事觀，尤其是聖體聖事。西方認爲聖體是司鐸代表基督正確說出成聖體敘述的那一刻，而東方教會則認爲是由於「聖」禱文。

龍白說，爭辯的關鍵是在於「成」禱文：東方的敘利亞禮儀早在耶京的濟利祿時代已開始用「成」禱文，而西方則較晚才提及聖神，而且只是呼求聖神來聖化領聖體的信衆。即「融」禱文。

龍白說教父們並沒有明確的主張，一般認爲餅酒之變爲聖體聖血是在於整個感恩經過程，而不是

由於某段經文。到了十四世紀，士林神學的「變質說」一出，衝突就白熱化了，問題是，變質是在那一刻呢？西方說是在成聖體敘述的那一刻，指責東方是異端。由於背後的政治及哲學上的因素，彼此就更各走極端了。西方強調成聖體敘述已足夠，而東方却強調單是「聖」禱文已足，雖然雙方的禮儀一直都保存此兩項因素。其實，雙方都忘記了：感恩祭不單是讚頌和謝恩，更是 a 祈求天主接受禮品成爲基督的體血；b 祈求天主變化參與者成爲基督的身體（也就是共融之教會）。

到了今天，這種分歧已漸消失，這是由於越來越意識到一個事實；主基督藉着給予生命的聖神正活躍於此世，且以自己的聖體作禮物，臨在這世界，聖化她和救贖她。故此漸漸重視聖神在聖體聖事的作用，而「成」禱文和「融」禱文中明顯的列出聖神的名字正好顯示出這種漸深的瞭解。

伍 龍白反省感恩經中聖神的作用

龍白指出：

一、現在拉丁教會所用的各式感恩經中，成聖體敘述前都有呼求聖神。

二、新的「融」經文更值得注意：我們呼求聖神聖化共同領聖體的信衆，正顯示了：

a 成聖體聖血的目的不只是讓基督臨在於餅酒形下。

b 主的來臨主要目的更是讓我們分享基督的生命。

c 基督的聖神協助我們能在愛心和共融中增長，以建設基督的身體——教會。

三、在「成」祈禱文中明顯列出聖神的名字是很重要的。首先是爲了東西方的交談及承認聖體聖事的神聖因素。其實更重要的是爲了顯出「融」禱文的特色，否則參與者的觀念將仍滯留於聖體聖事

祇是基督之來臨於餅酒形中；參與者不會意識到自己受派遣去建立地上的天國，而在態度上相應地改變。這種變化使參與的信眾成為救恩的「聖事」，這是聖神的作為，也是我們在「融」經文所求的。

陸 龍白的綜合結論·聖神是感恩祭之「技師」

一 聖神使感恩祭成為「教會性」之禮儀：當會眾接受聖神之引導，已同化之司祭子民在基督內藉着聖神向父呈上讚頌與感恩時，會眾就呈現了高度的教會性。

二 早在禮儀革新前，教會已採用了現在的感恩經結束方式：聖三頌。「……在聖神之團結中……」（與通行的中譯經文略有出入）。龍白說，按 Jungmann 的研究，這一句即指出在聖神所建立的團結中。希波里志感恩經更直接說：「在教會中」，我們不得不起教會的誕生不也是在聖神降臨到會眾時嗎！故此，短短的聖三頌裡結合了聖體之基督幅度與聖神幅度。

三 在禮儀中聖神使基督之救恩行動「重現」：基督的逾越既是對聖父最圓滿之讚頌，那麼，結合父與子之聖神亦將會眾結合於孝愛中，有份於此逾越奧蹟。

四 聖神繼續激勵我們去改造世界，當會眾同化為基督身體時就有使命使世界獲得救恩。當我們慶祝感恩祭時我們服從基督的命令：「你們要這樣做來紀念我。」龍白說，這是個「危險」的紀念，因為它要求我們完全投身，以促進天國的來臨，正是為了使我們能步吾主之後塵，基督派遣聖神來激勵我們完全參與。這樣，感恩祭同時慶祝復活和聖神降臨兩件奧蹟，因為基督在逾越後才可以遣發聖神，而聖神使逾越奧蹟「重現」，產生投身服務世界之效果。

五 最後，龍白提出禮儀革新後之感恩祭開始時之致候辭（即格後十三13）作結束，因為它表達

了 a、慶祝逾越奧蹟的這個信眾團體是由聖神所激發的。b、參與慶祝使我們有機會求主從父那裡遣發聖神，使我們活出更圓滿的天父兒女的生活，讚頌、謝恩，為天父的愛作見證。

結語

感恩祭是禮儀生活的高峯和泉源，龍白反省了感恩禮的四段經文，澄清了基督論與聖神論的關係，闡釋了聖神的大能，祂在教會中的作用，以及和我們日常生活的密切關係。非常敬佩學者們埋頭苦幹，孜孜矻矻、貢獻於教會生活。有一個實際的問題是：禮儀改革行之有年而信友在禮儀上仍偏於個人主義，只注意個人領受恩寵而忽略與教會的共融。龍白自己也說，他希望信眾不再滯留在個人化信仰，能夠意識到自己受派遣去建立地上的天國，而在態度上相應地改變。看到這篇論點精密的研究報告結果，是否一向參與感恩祭只注意個人與天主關係的教友，會在愛心與團結中增長，進入教會性幅度而在生活上促進天國的來臨呢！

龍白解釋了禮儀改革後的感恩祭經文，使我們知其然亦知其所以然，了解到改革的深意。但禮節上之改變是末，能實踐禮儀的指示才是本，本末有序才是真正的禮儀革新呢！怎樣才能促進信眾去改善呢？也許下面這個故事能解答這個疑問，就是淮南子和莊子不約而同引用的桓公和木匠輪扁的故

事：

輪扁：請問你所讀的是什麼書呢？

桓公：我讀的是聖人經典。

輪扁：那作書的聖人還在嗎？

桓公：已死了。

輪扁：那麼你讀的只是聖人的糟粕吧了。

桓公聽了大怒而輪扁不慌不忙地以自己的經驗解釋：他作輪子的功夫、力量等也是無法用口頭或文字記錄下來傳給子孫的。

聖保祿也向格林多信友說：「文字使人死，神却使人活。」（格後三六）稍後他再指出：「主就是那神。」（格後三一七），就是使人在聖經文字中能接觸到生命的那一位。

上述保祿和輪扁所講的已給我們說明了，言語和文字是有限的，而真實的東西却是無法表達的，學者可以把握理論傳給我們，但他們的經驗却是無法傳給我們，唯有親自去體驗。信仰生活更是如此，我們必須藉祈禱親自體驗、觀看，上主是何等和藹慈善。更要到聖經——救贖的泉源去汲水，那裡有花錢，不索值的酒和奶（依五五十一），是個不涸竭的力量泉源。

有人說，廿一世紀是聖神的世紀，學者研究這一位以往所忽略的聖神所得的心血結晶：書本和文章紛紛出現有如雨後春筍，我們可以予取予求，配合祈禱和讀經，靠着復活的主和祂的聖神的帶領，體驗聖神的大能，能夠度龍白所指出的，也就是禮儀憲章所期望的新生活，不斷更新，不斷改變前進。（羅八11；七6）

以下列出一些有關聖神的聖經專題研究報告，供大家參考：

上主之神在宇宙和人間的大能 New Testament Studies 33期

聖神在基督身上的大能 T. S. 45期

聖神固有的使命 T. S. 47期

耶穌升天與聖神降臨

T. S. 45 期

感恩祭中基督與聖神之活躍

T. S. 45 期

聖三中的聖神學

T. S. 46 期

羅馬書中聖神代聖徒轉求的溯源

New Testament Studies 32 期

保祿團體中的神恩

Christus 33 卷 131 期

聖神的團體——教會

T. S. 48 期

耶穌基督和他的神（書）

Bangalore St Peter's Seminary

若沒有祈禱和讀經的配合，則這一切寶貴研究成果，都不過是輪扁所說的糟粕而已。讓我們迎接聖神新時代的來臨，善用這些聖經專題研究資料，到聖經中，讓主和祂的神帶我們去暢飲這末世時代生命的水泉（默七 17）。

註 本文取材於以下資料：

"Eucharist et Esprit Saint" - Jozef Lambertis (Questions Liturgiques No. 326, 1986)

痛失英才、良師、益友——追念夏偉神父

房志榮

夏偉神父（一九四〇年八月廿三日—一九八八年四月廿四日）以英年逝世於德國，為輔大神學院是一大損失，為神學院的同學們是失去了一位良師，為所有認識他的人是少了一位可以談心共事的益友。

說夏神父是英才實不過分，他不但把握了聖經語言及西方為研究聖經學所用的一些工具，並且中文也非常流利，能說、能讀、能寫。在他逝世前十天，即四月十四日，他還給筆者及輔神同學寫了一封短信，說他接到了我們的信及同學們寄去的錄音帶，聽到每位同學的聲音，就像來到了我們中間，「好感動啊！」他繼續寫道：因為他有病在身，沒有力氣，不能回那麼多的信，所以寫這短信給大家，請大家為他祈禱，就像他把他的病苦和祈禱為我們奉獻一樣，「好嗎？」他這樣若無其事地好像在徵求我們的同意。這裡要說的，是夏神父給神學院寫的最後一封信，無論是字跡，詞句、文法，都是很中國式的。這說明他的心及整個的存在與中國文化結合到什麼程度。

說夏神父是良師，凡教過他學生的人大概都會同意。我從牧靈中心，陽明山基督教神學院，及本神學院同學所聽到的反應都是積極的。我自己也聽過他的演講，比方在一九八七年元月的第十四屆神學研習會中，他講了「舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用」。這是一個很廣泛而不易把握的題目，但夏神父能從容不迫，條分理析地逐步說出，奠下聖經倫理學的基礎。如何為人師是夏神父一生關注並鑽研的問題。他在瑞士佛來布大學所寫的博士論文就是以「舊約中天主如何為人師」為題而出版了一本二百九十一頁的書，那是一九七九年的事。前一年他已回到台灣在神學院及台灣牧靈研習所教授聖經。他曾將主講文「天主經詳加解釋，登在見證月刊一五二—一五九號裡（民國七十四年十一月至七十五年六月）。去年（一九八七年）夏神父將這些文章蒐集成冊而在台南開道出版社出版，加寫了「本書使用法」及「後記」，處處表現他對教學的關注，這本八十六頁的小書「主，請教我們祈禱！」成了夏偉神父留給我們的珍貴遺產。

耶穌名號之一：國王、和平的國王

張春申

有關耶穌基督的國王名號，我們捨用習慣的次序來介紹。已經熟悉名號研究的人，會分別注意國王名號的來源及其在基督論中的意義。耶穌在祂的時代中，應該如同對於默西亞名號一般，對於國王名號具有高度的警覺。如果他實在接受這個稱謂的話，不能不有一個清楚的交待。本章分爲：一、國王；二、和平的國王兩節。

一、國王

討論新舊約中「國王」這稱號之前，我們先看使這稱號出現的背景，及與其他民族擁有此稱號者的區別。在古代，東方國王的制度，常和神的神話觀念，緊相連結。他們認爲，王權是屬神的範圍，是一種神聖制度，神權與王權只是層次上有差別而已！例如在埃及，執政的法老，被認爲是埃及神Horus的化身。因此，他的一切行動都是神性的，而對他的敬拜也是義不容辭的。在巴比倫，他們認爲國王是由巴比倫神馬杜克Marduk所選立的，受神的委派，到全地替神攝政，所以，他不只是軍政的首長，也是城中的大司祭。在上面這兩種情形中，國王都是神和人間自然的中介或中保。他不只應使人民確保正義，勝利與和平，而且一切神的祝福，包括土地的富饒，人類和畜類的繁殖，都是由他居間得來的。如此，國王的制度與神和多神敬拜成了一體。後來，希臘帝國與羅馬帝國之所以

信理

耶穌名號之一：國王、和平的國王

把他們的皇帝視爲神明，也就基於這種神話思想。

以上所述，應該是舊約與新約應用「天主的國」，「上主爲王」，「以色列國王」，以及最後稱耶穌基督爲國王的背景。因此，爲與天主的啓示相配合，不能沒有一番基本的淨化工作。我們只注意「國王」名號。

在舊約中能看出，以色列民族最初並無國王的政體，族與族間賴盟約得以連繫。雖然，遠在聖祖時期，客納罕地方，已有王權政體的存在（創廿），鄰近的小國，在出埃及的時代及民長時代已經有了國王的政體（創卅六31；八5）。但當以色列人以「國王」的稱號呼叫天主時，並沒有任何政治制度上的變化；雅威，還是藉盟約來統治以色列民（參民八23；撒上八7；出十九6），而且，沒有任何國王能算是天主的化身。

以色列民族中，最先要建立王權的，是在民長時期，阿彼默肋客，想照客納罕的方式在協根建立王位（民九1~7），但遇到了強烈的反對（九8~20），最後遭到了最悽慘的失敗（九22~57）。後來，由於培肋舍特人的威脅，以色列人才開始萌發了願意有一位國王來「治理他們並領導他們作戰」（撒上八19）的希望。這對以色列民族有同化異族的危險（八5~20）；因此這請求引起了撒慕爾反對的態度（八6；十17~19；十二12）。但是，不論如何，撒慕爾還是虔敬地給撒烏爾傳了油，祝聖了這新立的制度（九16~17；十），並且親自主持了大典（十20~24；十一12~15）。撒烏爾如民長一般，爲天主的神所引導，是一位受有奇恩的領袖（十6~8），他要領導人民作戰（十一）。後來，達味亦是一位受過奇恩的領袖的身份，先在猶大（撒下二1~4），後在以色列（五1~3）爲王。而且在達味時期，王國的政治組織已相似鄰邦一般，尤其是納堂的預言，使達味王朝成了天主

子民的一個永久的制度，是天主諾言的寄託者（七5-16）。於是，天主子民的希望從此寄託在達味王權上。

在以色列民族之中，國王雖是一位祝聖過的人物，人民應尊敬這受傳者（撒下廿四11），但並不如周圍的民族尊之如神明；他和常人一般亦應守盟約和法律，先知們也經常如此的提醒他們（參撒下十三8-15；十五10-30；撒下十二1-12；列上十一31-39；廿一17-24）。自達味始，國王與天主間的關係，更明顯化了！國王是天主的義子（撒下廿一14；詠二7；八九27、28），是天主權力的寄託者，並且原則上已被立為全球諸王的領袖（詠八九28；參二8-12；十八44-46），假如他忠於天主，天主必保護他。他應致力於戰勝外敵，確保人民的繁榮（見詠廿、廿一），及使正義得以伸張（詠四五4-8；七二1-7、12、13、14；箴十六12）。他在這世界的職務建基在盟約及法律之上。此外，因他是天主子民的領袖，有些時候，他亦應主持祭天大典（撒下六17-18；列上八14、62-63），因此在舊約中有所謂「王者的司祭」職（詠二十四）。於是，一個忠信、正義、和平的國王，是這國家的理想。

但以色列君王的制度也有他的隱憂，因為不賢之君甚多，不論在以色列，或在猶大，以色列的王權，不停受到鄰近小國的影響，不僅抄襲其專制的淫威（參撒上八10-18），而且受了王權神話的迷惑而陷入了偶像崇拜。先知們不斷地指出這污點，並不斷的指出國家的災禍，是由國王所招來的懲罰（見耶卅一-卅二；卅六-卅八；列下廿三26-27）。

從純宗教的觀點而言，先知們對所經歷的王權感到無比的失望，歐瑟亞曾預言王朝的覆滅（歐三4-5），依撒意亞雖然很擁護達味王朝，但是耶肋米亞却會清楚地預言它的衰弱（參耶卅一-卅

二)。唯有在「末世」的遠景裏，大部分的先知才讓人窺見些微天主計劃的實現；這計劃見之於達味的被召，並在那僅有的幾次大凱旋中畫出它的輪廓。公元前第八世紀時，依撒意亞已經把眼光轉向了未來的國王，並且慶祝著祂的誕生（依九1-6）：祂將歡樂、勝利、和平、正義帶給天主的子民。這充滿雅威之神的葉瑟新芽，將使正義統御大地（卅二1-5），以色列王國將重成為地上樂園（十一1-9）。其他的先知對這位新君王的來臨也抱著同樣的信心及希望（參米五1-5；耶廿三5-6）。

整個以色列王國到公元前五八七年就結束了，這固然在以色列的歷史中只算是一個插曲，但對於以色列人民而言，却大不相同。在流亡時期，人們憂傷王朝所受的屈辱（哀四20；詠八九39-52），並求上主使其再次復興（詠八十18）。流亡後在神權政治的形式下，重新組織起來的猶大教，是服從於保證它自治的異教君王的權下（參厄上七1-26）。國家受考驗的時間越長，民衆的眼睛越轉向先知所預言的「末世」，期待「天主的國」的來臨，成了末世希望的中心。在這範圍中，對未來國王的期待常佔重要的地位。到了羅馬人統治下的黑落德王朝，除了撒杜塞人外，對末世國王的期待，在整個猶太民族中是非常熱烈的。這種期待的中心，雖然仍然保持著宗教的對象——天主的末世王國——但它的外表却是充滿著政治色彩，即期待一位默西亞君王來把以色列民族從外族的壓迫中解救出來。

新約喜訊中心的天國，是一個純粹宗教的主題。那些已深入以色列人經驗中，及在先知預言中經常出現的默西亞王權的觀念，在新約期間，一方面實有助於確定耶穌——宣講天國——的地位；但是，另一方面，爲了在整個救恩的啓示中給它一個正確的位置，完全脫去它的政治色彩，則還須要一段時期的淨化工作。

論及耶穌在世的王權，祂在公開傳道生活時，從未對群眾的默西亞的狂熱讓步過，因為祂知道，在這裏面攪雜著太多人的因素和現世的慾望；並且，雖然從開始，黑落德就懷疑耶穌是他的政敵，但祂從來沒有反對過黑落德的權力（參：路十三31-33；九7-8）；更從未反對過給羅馬皇帝納稅（谷十二13-17）。因為祂知道祂的使命是屬於另一境界的，並把祂的視線投向人子來臨時的光榮。因此，在增餅奇蹟後，祂隱避了群眾擁祂為王的欲望（若六15），但却在榮進耶路撒冷時，公開的接受了一次表彰，就正如同匝加利亞先知所預言的一樣（瑪廿一5；參匝九9）。最後，在受難前，在純粹末世的遠景中，祂向門徒們再次的談到了祂的王國（路廿二29-30）。

在耶穌受審訊時，在比拉多前，給祂最大的罪名是祂自稱為王；而聖史們，也藉此機會，指出其王權真正所在之處，祂的國是不屬於這世界的（若十八36），所以祂無須與此世的王權一爭上下（參路廿三2）。聖史並且更進一步的藉着人們譏笑基督的行為來顯示基督的王權：鞭打後，兵士們以猶太王之名稱向祂屈膝致敬（谷十五18）；十字架上的罪名寫的是「納匝肋人耶穌，猶太人之王」（若十九19-21），以及右盜的請求（路廿三42）……等，都在無形中顯示基督的王權。而實際上，基督的王權，也將要在祂的復活和末日光榮的顯現中完全實現。

在現在，復活的耶穌已經進入了祂的王國，完全實現了祂的王權，但為使人們了解這王國的性質，及答覆祂的召叫，還須要一段預備及淨化的時期，祂將此工作託付於聖神領導下的教會，當人們答覆祂的召叫之時，就是當天主將他們「從黑暗的權勢中救出，並移置在祂愛子的國內」之時，他們就成了這王國的國民。而這王國之真正完成與實現，是在基督第二次再臨之時，這時祂與天主為主，直到萬世，而承認祂的人，也將分享祂的王權，直到萬代。

二、和平的國王

本節在新約的資料中，僅是分析路加描繪的耶穌誕生：二1-14。全文旨在表示，依九5的預言已經滿全：『因為一個嬰孩為我們誕生了，有一個兒子賜給了我們，他的名字叫「和平之王」』。

路加開始便告訴讀者，耶穌是在凱撒奧古斯都時代誕生的（二1），後者是羅馬帝國的第一位君王，人民感念他的該是「羅馬的和平」（*Pax Romana*）。的確在他平定外亂與內戰之後，帝國享受了一段和平時期。凱撒奧古斯都為當時的人而論，是一位和平之王。不過，就初期基督徒看來，真正的君王不是凱撒奧古斯都，而是耶穌基督，他是「萬主之主、萬王之王」（默十七14；參閱弟前六15）。而路加似乎更進一層地肯定，真正的和平之王不是凱撒奧古斯都，乃是耶穌基督；因此他記述耶穌誕生時，特意提出凱撒奧古斯都來反映自己的神學思想。

首先，在聖誕的記錄中，路加或暗或明地聲明耶穌是主、是王；而且他的王國超越這個世界。天使向牧童說：『不要害怕！看，我給你們報告一個為全民眾的大喜訊：今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞。』；這段話中的「達味城」、「主」（當時對君王的稱呼），以及「默西亞」，都引人注意耶穌的君王身份。如同一位太子（未來的新王）誕生，必須報告人民；現在耶穌誕生，天使來報。其次，有些聖經學家，由於路加兩次表示耶穌襁褓裏身，認為這是來自智七4：『我在襁褓中，受了母親的撫育和照顧。沒有一位君王，另有不同的誕生，……』。若如此，也在暗示襁褓裏身的耶穌是君王。

另一方面，自天軍讚頌天主的歌聲中，路加不但承認耶穌是和平之王，而且似乎已指向十字架

了。至少後來當他描寫耶穌榮進耶路撒冷時，類似天軍的歌聲又出現在門徒的口中。這裏是『天主享受光榮於高天，主愛的人在世享平安！』（二一四），那裏是『因上主之名而來的君王，應受讚頌！和平在天上，光榮於高天』（一九三八）。不過榮進耶路撒冷之後，只有路加立刻記載耶穌望著京城哀哭，他說：『恨不能在這一天，你也知道有關你平安的事；但這事如今在你眼前是隱藏的。』（一九四一）（四四）。二者比較之下，可以肯定，耶穌該是先經過十字架的苦難，才榮登和平之王的寶座；這在聖誕的描繪中已埋下伏筆了。其實，童年福音中早已呈現十字架的影子，那是無可否認的。耶穌受割損與獻於聖殿時，西默盎的預言中（二三四五），以及後來十二歲時三天留在聖殿的事蹟，都含有苦難與復活的意義。

總之，在羅馬君王凱撒奧古斯都的背景上，路加描繪了真正的「和平之王」、耶穌基督的誕生。而且他還暗示，羅馬的和平是經過流血殺戮而得到的，不能維持長久；至於基督的和平是經過自我犧牲而來自上天的，將永遠常存。羅馬人爲了紀念凱撒奧古斯都，在神廟的祭台上，刻上「奧古斯都的和平」，基督徒則在十字架的祭台上，領受「基督的和平」。

上接一八二頁

最後說夏偉神父是一位益友，應該是他所有朋友的共同心聲。我本人深覺如此，而因他的逝世感到難心的悲哀。在我的經驗中夏神父的合作是無條件的，他的談話是富啓發性的，他的臨在使人舒暢。一九七八年初我被派到台北市從事行政工作，寫信到瑞士催他回來代我教舊約聖經，他回信說他雖是道明會士，却高興服從耶穌會上司，一定要趕快回來。說到做到，一直做到他生命的末刻。我們的交談是關於教書、譯書、寫文章。神學論集從第十期開始常有他的文章出現（可翻閱以下各期10.11.22.25.29.35.46.48.52.55.60.61.62.67.68.72）。說到他的臨在或來訪，有很多往事值得回憶，這裡只提一件。一年聖誕節後不久，他把從家鄉寄來的一小盒杏仁糖果（Marzipan）送來給我說，這是敬老師的，使我打從心裡感到一次亦師亦友的溫馨。虔禮這位好學生好老師與我們衆人的老師基督在一起（斐一23）。

現代儒家思想與基督信仰的融會

羅光

基督的教義和精神，同孔子的思想和精神，可不可以發生關係呢？

自認爲代表中國政府的共黨政權，不是一種絕對的唯物無神論嗎？自認可以代表中國傳統文化的中華民國新儒家思想，不是革新孔子的人文主義，把宗教信仰和倫理哲學距離得更遠嗎？歐洲信仰基督的民族，現在不是正在使社會俗化，脫離基督信仰的牽制嗎？在這東西兩種確不相同的情形，而却同一不利於基督教義和儒家思想互相融洽的情形下，可不可以談基督教義和儒家思想的接觸呢？我的答案却是肯定的。

一、兩方面的困難

1. 儒家方面

儒家的思想，從孔子以來，是以人爲中心的人文思想。易經的卦有三爻，上爻代表天，下爻代表地，中爻代表人，人和天地成爲三才。重卦則六爻，六爻是雙卦的爻。

「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之故六。六者非它也，三才之道也。」（繫辭下第十章）

禮記禮運篇說：

信理

現代儒家思想與基督信仰的融會

「故者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也，……故人者，天地之心，五行之端也，食味，別聲，被色，而生者也。」（禮運）

這是從人由氣而成的一方面說，人的氣為天地的秀氣，即天地的清氣。清氣或秀氣構成人，人乃有靈敏的心，人心虛而靈，能知，能知宰。宋朝理學家如二程和朱熹以人心來自天地之心，人心為仁，孟子也早以人心有仁義禮智四端。因此，儒家以人心具有人性之理，人性之理就是人的生活原理。中庸便說：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（第一章）

人的生活須按照人性之理，稱為率性，率性就是「誠」。中庸說：

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」（第二十章）

儒家的哲學便以人性為基礎，以建立整體的哲學，把宗教的信仰排擠在哲學以外。祇有在書經和詩經裡講述上天的信仰，這種信仰實現於上天任命皇帝，代天行道，治理萬民；對上天的敬禮，也由皇帝代替萬民舉行郊祀祭天大典。國民對於上天的信仰，祇相信上天主宰賞罰。孔子則以上天的賞罰完全依照人的善惡，人所須要做的，就是行善避惡。善惡的標準，在於人性天理。

人性天理本來是善的，大學所以說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。人性乃是天生善德，而且自然明朗，祇是人心有私慾，慾情可以掩蔽人性的明德，所以人的修身，即在於克除私慾，使人性明德能夠顯明。中庸所說「誠者，天之道也」，乃是說聖人的心清明無慾，人性明德自然顯明，因此便是天然之誠。一般人，即是賢人，也有私慾，便要自己克慾，因此便是「誠之者，人之道也。」

克慾的修身，每人都須實行，就是孟子所說人心祇有仁義禮智四端，四端須要人自力去培養，爲培養人心的四端，人應該克慾。

人應該克慾，克慾是人人修身之道，每個人都要做，每個人也能夠做。陸象山和王陽明以格物致知，在於格正事物，以致良知，使知行合一。知行合一，人人可以做。儒家的思想裡，便沒有原罪的觀念，也沒有人須蒙受救贖的想法。人自己要行善，人自己而且絕對能夠行善，人人都可以自力成聖人。儒家的行善，不靠上天的神助。這一點，在儒家的人看來，是和基督信仰的根本衝突點。基督信仰的核心在於基督的救贖工程，而儒家則認爲這一點是根本不必要的神話，他們可以相信基督是一位偉人，但不相信基督是降生的天主聖子，更不相信是人類的救主。

儒家的倫理，和基督的倫理可以相融洽，乃是大家所公認的事；但是現在儒家的倫理在改革的時侯，傳統的倫理可以保存多少，目前很難預定。孝道已經似乎全部消失了，孔子重義輕利的規條，似乎根本倒轉去了，中庸之道似乎變成了強暴偏急的群眾運動，愛好和平的禮讓似乎被人身攻擊的流氓行爲所替代。現在向中國社會人士講天主十誡，將會被人看同守舊的人講孔孟的仁義禮智，所以連儒家倫理和基督倫理相接近的可能，都有些渺茫不着實了。況且現在講儒家思想革新的人，更要強調儒家的「非宗教性」，和儒家所講的「人性尊嚴」。

2. 基督信仰方面

基督信仰從信仰方面說，派別非常多；要談基督信仰和儒家的關係，我若從自己所信仰的天主教方面來說，則必不能代表這次參加學術會議的各派基督教。所以我祇好從基督信仰最基本的幾點來講。

基督的信仰雖然派別很多，然而最基本的一點，則是不願修改自己的信條，以便迎合別的宗教或別的生活哲學；這一點在天主教教會裡，更是最基本的一點。在清朝康熙皇帝時，因着祭天、祭孔、祭祖的禮儀問題，天主教教宗寧可冒行政上的錯誤和傳教的危險，嚴格禁止了這些禮儀，而不願冒有損教義的危險，把當時天主教和儒家傳統接觸的好線索斷絕了。今天，別的基督教派都懷着這種心理，寧願不和儒家傳統或新儒家相接觸，以免損害了自己的教義。因此，我們來談基督信仰和儒家思想可能的接觸關係，祇能在教義以外，或者在不損害教義的條件下，才能夠談關係。

另一是基督信仰各派的根本點，基督信仰進入人生的各部門，私人生活和社會生活都要受這種信仰的約束，不能祇在禱告時或祈福免禍時，才信有天主或上帝，如同中國人傳統的宗教信仰祇是人和神靈在禍福方面的關係。佛教的信仰雖然包括人的來生，然而對於人的現生，中國人仍舊是守儒家的傳統，不用佛教的信仰。祇是在歐美目前社會的趨勢也是在緊縮宗教信仰的約束範圍，把生活和宗教信仰分離；然而這種趨勢並不為基督各教派所接受。

再一是最根本的信仰，在於信仰耶穌基督是人類的救主。信仰基督是天主，是人類的創造者，又是人類的再造者。西方人有些主張自然科學反對宗教信仰，而中國現在自認為革新的人物，則以為科學證明了宇宙不由上帝所造，（今年青年節中央日報的特刊上，就有一個台大心理學教授這樣說）；再者，中國傳統又以人性為天生善德，人自己努力可以成聖，不必相信一位來自上天的救世主。雖說許多中國智識份子都承認基督為一位具有非常高尚人格的偉人，也承認他是一位偉大的教主，然而偉人祇是人，不能相稱基督救世主的身份。

在倫理的價值觀，基督教義，尤其從天主教教義去評價，有個基本上的差異點，即是本性和超性的差

別。中國哲學家可以承認倫理的超越性，也可以承認人類精神生活的追求，常是講「天人合一」，這種追求的目的，是種超越棄世的目的。但是儒家的超越祇是人世的宇宙或人世的社會，而不是人的本性。他們認為若是人類的生活超越人的本性，人便迷失了人性，人的生活便沒有根基，也便不再是人的生活。基督的信仰則以人在領受洗禮時，接受了基督的神性即天主性生命，這種生命因着聖神或聖靈而來，結合在人本性的心靈生活上，不但不摧殘人的本性生活，還提高人本性生活的本質和目標。受了洗禮的靈性生活，以信德望德愛德的能力，直接以天主上帝為目標，獲得永遠生存的價值。而發動信望愛三德的動力，則來自上帝天主的恩寵助力。因此信友的生活，具體地在本性內活動，內部的精神則要脫離罪惡而趨於天主上帝，在一種超乎人性的境界裡行動。這兩方面的差異，不是互相矛盾，或互相衝突的境界，而是由下而上的階梯，可以互相通行；困難在於觀念上的溝通。

因超性而有來生，來生且是永生，對於儒家的孔子，祇能引起驚疑，並不會引起否決。孔子的孝道要求孝敬已亡的親人如事生人，詩經裡的祭祖歌詞，常說文王的魂在天帝左右。漢代的儒家王充等人雖否認人死後能有神魂，但是漢以後的中國人幾乎全部接受了佛教的輪迴和地獄的信仰，幾乎每家都請僧道超渡亡魂。基督信仰的永生信條不足成爲最難的接觸點，或者還可以成爲改良社會迷信而造成更合情合理的追思亡人典禮。

二、兩方面可以有的融會交點

現在我們中國人都在研究儒家思想的現代化，使儒家思想還能作爲中國文化的主流，作爲中國人生活的模型。傳統的儒家生活模型，是大家族的孝道，是對於皇帝的忠心，忠孝的執行都有上天的賞

罰。因着忠孝中國人愛自己的家鄉，家族觀念和鄉土的同鄉觀念很深。儒家的傳統模型又在於愛惜現生，經營現生，能節省，能吃苦；雖然孔子重義輕利，雖然漢代儒家已經就重農輕商，但是現生的生活須要錢，中國人對於錢的價值雖不敢和學問道德並列，然而在一一般人的心目中，佔有特殊地位。因此，中國人爲重經商便走遍東南亞，而且住在東南亞，掌握了東南亞的經濟權。現在革新的儒家，更將重視現世的生活，更將重視金錢，家族觀念和鄉土觀念將逐漸消失，各種行業的團體將成爲社會的核心。因着注重現世和金錢，則享樂主義必應運而生。而且在台灣已經流行於社會，已經成爲風尚。

但是爲求新的儒家思想能有一種根基，必須建立精神的核心和依託。目前，台灣的青年，有不少人已經感覺精神的空虛，而且因着聯考的困惑，精神沒有依託而失去平衡。許多青年乃尋求宗教信仰的幫助，研究佛學和研究基督教義的青年越來越多。在另一方面，退休的老年人越來越多，在休閒中也感到精神的空虛，而求研究宗教。革新儒家思想的人提出「天人合一」的超越理想，原來儒家的「天人合一」的理想，是「與天地合其德」，天地之德是好生之德，代表上天的愛心。在這一點上，可以有基督信仰和儒家思想交接融會之點。聖若望宗徒曾說「天主是愛」（壹書四章7節）

儒家以天地有好生之德，化生萬物，宇宙的萬物合成一道生命的洪流，互相連繫，王陽明在「大學問」一篇中乃講「一體之仁」。仁是生命，「一體之仁」即一體的生命。張載在西銘篇裡也有「乾稱父，坤稱母，……民吾同胞，物吾與也，」天地萬物的生命互相連繫，不僅是人的生命結成一體，互相關連，植物、動物、和礦物的存在，都是生命，都互相連結。整個宇宙是一整體，在存在上，在生命上，即是在生存上，互相關連，互相協助。若一部份的生存受到損害，以至於生存不能繼續，則整個宇宙的萬物，在生存上也都要受到損害。今天，大家都在講環境保護，預防污染；但環境污染的

程度已經達到危害宇宙萬物生存的程度，大家都提高了警覺，高呼保護環境，寧可犧牲經濟的成長，也不願犧牲大家的生存。這一點證明我們聖經所說天主造了宇宙萬物，由人照管，使能發展。萬物的生存由於天主的愛，人却違反了造物主的愛心，浪用萬物，引發自然界的反撲。所以應該提倡天主對造物的愛心，使人對自然界也應有愛心。

儒家雖然相信人性是明德，王陽明雖然相信人心是理，祇要表現了人性或良心，人就是完美的善人。但是儒家都承認人心生來有私慾，人爲顯明人性的明德，爲能致良知，必須克慾。孟子已經說過：「養心莫善於寡慾。」（盡心下）儒家又雖然常相信人自己努力就可以克慾，然而在實際上大家却都說：「心有餘而力不足」，因此便不能不承認人類中有罪惡，荀子並且主張性惡，法家們也不贊成孔子的德治，而實行「嚴刑峻法」的法治。目前，中國的社會裡，犯罪的行爲層出不窮，台灣社會正在以青年犯罪作爲重大的社會問題。另一方面，儒家學者現在反對基督信仰的原罪，是沒有懂得明瞭原罪的意義，認爲原罪破壞了人性，人生來就是惡人。實際上，原罪的意義是在成爲天主的對敵者，原罪的流毒是在加重情慾的壓力。如同聖保祿宗徒所說：「可是我發覺在我的肢體內，另有一條法律，與我理智所贊同的法律交戰，並把我擄去，叫我隸屬於那在我肢體內的罪惡的法律。我這個人真不幸！誰能教我脫離這該死的肉身呢？感謝天主，藉着我們的主耶穌。」（羅馬人書七章31節）既然大家都深深體會「心有餘而力不足」，能有從天降來的基督伸手援助，使我們有力行心所願行的善，儒家的人也不能說這是和人性相矛盾，失去人性的尊嚴，孔子曾說「三人行，必有我師焉」（述而）儒家不以受人的教誨和指導爲恥，怎麼却以得天主的教導和援助爲辱呢？

儒家哲學的生命哲學，對於耶穌基督的救世論，還可以給予一種很好的解釋。原罪由原祖而流傳

於整個人類，是因為原祖開始一種人性生命，這種人性生命由原祖開始往下傳，由生育而繁殖為整個無數的人類，人類的人性生命由原祖而傳，原祖的人性生命既因着罪和天主相敵對，而放縱了私慾，後代的人類都懷着這種因原罪而受害的人性生命。基督降生救人，改造由原罪而受害的人性生命，基督降生成人，具有整個的人性生命，就祇沒有原罪和原罪的流毒，而且將人性生命和天主性命相結合，成為基督的整個生命。基督為救人，將自己的整個生命因着聖洗，傳給受洗的人；凡是受過洗禮的人，因着聖神的神力取得了基督的生命，和基督結成一體，共成一個新的人類。人類的生命是一體，基督既由聖洗除了人性生命的原罪流毒，則凡是具有人性生命的人都可以信仰基督而接受由洗禮而來的新生命。基督成為這種新生命的原祖，這種一體新生命的頭顱，而且儒家主張宇宙萬物的生命相連，便可以解釋聖保祿宗徒在羅馬人書第八章所說萬物都因原罪而成為奴隸，要由基督的新生命而享受天主子女的自由，即萬物也因人的新生命，即天主子女的生命而一體地分享天主子女的生命，當然是按自然物本質的適宜生命，使宇宙萬物和人相連，人和基督相連，整個宇宙因着基督而歸於天主聖父。（格前十五、28）

結語

我在結束我的論文以前，不能不承認我不能決定儒家的現代化，結果究竟將是怎樣。我所說的儒家革新點，是按基督信仰的觀點去看；而且我也不能不承認我的觀點還是天主教人的觀點，不能代表基督教各派的觀點。但是從另一方面說，我所指出的基督信仰和現代儒家思想的交接融會點可以得儒

家現代化各派的人和基督信仰各派的人予以接納，因為我所說的乃是兩方面的幾個基本點。

傳統的儒家從堯舜一直到清末，相信皇天上帝，清朝皇帝也祭天，北平有一座「天壇」。民間老百姓都相信上天的賞罰。目前，雖然社會流行「科學反宗教信仰」的思潮，但是當社會青年以及退休的老年人感到心靈空虛，尋求宗教信仰的依託時，新儒家提出皇天上帝，基督信仰提出上帝天主，這便是交接的一點。

傳統儒家以人心爲仁，因爲天地之心是仁，人得天地之心以爲心，人心故仁，仁爲愛之理，孟子和中庸都以人爲仁。目前社會青年多趨殘暴，大陸共產主義更提倡階級鬥爭，因此，大家都深深體會到再提出儒家之「仁」，重新養育一個有愛心的中華民族。基督的信仰以仁愛爲中心。因此基督的仁愛和儒家的仁愛又是一個交接之點。

況且儒家講一體之仁，以宇宙萬物爲一體的生命，自然界的萬物和人類，彼此在生存上互相關連，互相協助，不能弱肉強食，也不能浪用自然物以滿足人的慾望，否則將同歸於盡。基督的信仰，以宇宙萬物爲上帝所造，交由人類利用，然而上帝定有自然法，按法而利用萬物，人受利益，違反自然法，人將受害，整個自然界也將受損。這一點又是儒家思想和基督信仰相交的一點。

雖然儒家相信人性爲明德，人自力可以明明德。但是儒家也祇承認唯有聖人，天生明智，必定沒有私慾，能夠自己明明德。所以儒家以「誠者，天之道也」指的是聖人，天然可以至誠，至於賢人和一般人則是「誠之者，人之道也」，人人都該努力克慾。可是天生的聖人並沒有出現，孔子自己承認，到了七十歲才修養到「從心所欲不逾矩」。儒家的聖人，就是沒有原罪的人，祇有基督，和基督的母親瑪利亞。這一點也可以作爲交接點。

參考資料

一九八七年十一月十一日到十七日在台北舉行的國際孔學會議有多篇論文可供參考。

1. Mangello, D. E. 孟德福
A late 17th Century Confucian Attempt to Reconcile the Chinese classics with European Christianity. 天主教，儒教同異考。
2. 羅光 Lokang Stanislaus
孔子之仁和基督之仁愛的比較研究。
A Comparative Study of Confucius' "Jen" and Christian "Caritas".
3. 陳榮捷 儒家之兩輪哲學與現代化
The two Philosophical Expanses of Confucianism and Modern Culture.
4. Brdsgard Kjeld Erik 卜洛嘉
Confucianism and modernization. 儒家思想與現代化。
5. 吳森 儒家思想與現代人的疏離
Confucian Philosophy and the alienation of Modern Man.
6. Taylor Rodney L. 泰勒
Modernity and Religion. A Contemporary Confucian Response.
成中英 孔子指示中國創造性原理：論生即理與仁的生
On "Creativity is Principle", Based upon theories of Confucius and Mencius.
8. 傅偉動 儒家倫理(學)的現代化課題
On the Modern reconstruction of Confucianism as an Ethical theory.

9. 黎建球 孔子生命哲學對現代的影響
The Confucian Philosophy of Life and its influence on present age.
10. 蔡仁厚 孔子精神與現代世界
The spirit of Confucianism and the modern world.
11. 林維明 孔子：人的反省
Confucius: A reflection on Humanity.

一篇古老的基督徒祝福詞（第四世紀）

願上主在你前面

給你指示光明的坦途

願上主在你身旁

用他的雙臂環抱你、保護你

願上主在你後邊

護守你免遭惡人暗算

願上主在你下面

托着你、救你出陷阱

願上主在你裡面

撫慰你心底的憂傷

願上主環繞你

為你抵禦外來的圍攻

願上主在你上面

祝福你 如此

願仁慈的天主、父、子、聖神

降福你 阿們

附註

這篇第四世紀的基督徒祝福詞，是溫保祿神父在泰山道明會院清理夏神父的讀書室時所發現的。夏神父將這篇德文的祝福詞抄在一張紙上，不知是他由一本古籍中自己譯成德文的，或是由哪裡直接抄來的。無論如何，一定很欣賞這篇祝福詞，而要在一個適當的機會介紹給人。溫神父將大意說給一位同學聽，她寫成中文，本刊編者按照德文略加修改，公佈在這裡以饜讀者，願夏神父的朋友和相識用這禱詞向他祝福一遍！

漫談神學本位化中的提升

周克勤

關於神學本位化，鐸聲第十卷（民國六十一年）的「大家談」，已作過充分的討論，其要點也已為大家提出：「所謂神學本位化，就是神學要合乎本國固有文化的意思。」①「我們文化的本位可供基督神學以發揚光大資助！所以，皈依基督的應當認清其本位文化與基督教義的基本關係。」②另一種常為大家提起的簡明說法是：所謂神學本位化，就是基督中國化和中國基督化。

基督的中國化應當指向中國的基督化，不是否定基督，也不是以中國本位文化取代基督教義中的啓示和信德。在「爲中國教會祈禱文」裡，有一段與此有關的話，它要我們中國基督徒「對祖先的文化遺產，有真正的認識，能虔誠地承繼，更以信德之光予以淨化、增強和提昇，以分享普世教會，全體人類……」。淨化和增強無疑已是一種提升，例如淨化中國天道觀中的多神、汎神思想，等於是趨向一神論的提升。但是嚴格地講，這裡所說的提升，應是指狹義的提升，即是指從本性到超性的提升，從自然、律法到啓示、恩寵的提升，從受造之人到天主子女的提升。在神學本位化的過程中，應隨時不忘這種提升。

壹、從道、聖言與 Logos 看提升

若望福音的序言（第一章 1-18 節），可充作本位化與提升的示範。「在現有全部新約各經典

內，多多少少都引用了一些當時希臘文化習用的術語，尤其是在聖保祿和較晚出的聖若望的著作內，更多這樣的術語。……新約的作者著書立論，傳授的只是基督的道理，基督的道理取證於舊約，所以他們傳授基督的道理也取證於舊約。引用舊約的經文，多半出自七十賢士譯本，大部分術語已見於七十賢士譯本，小部分術語雖不見於七十賢士譯本，但已為民間所習用，新約作者就用來說明基督的道理，並不是因為這些術語供給甚麼思想，而是因為這些術語比較適合於表達自己的心意；為此，用字雖然相同，意義却完全不一樣，理由即在於此。③就關鍵性的中心思想而言，能說是「意義却完全不一樣」。但在某些方面，也必須有所近似，甚或有所相同；否則，新約作者便不可能用它們來「說明基督的道理」，或「表達自己的心意」。所以就其全部意義而言，似應說：不是「完全不一樣」，而是「不完全一樣」。這是說：既有「一樣」，也有「不一樣」。在「一樣」的基礎上，進一步說明其「不一樣」，指出並提供基督道理的新內容，這就是本位化中的提升。

若望宗徒在他福音的序言裡，稱降生成人的天主第二位——天主聖子——為 *Logos*，中文通常譯為「聖言」或「道」。宗徒們生活於哲學史上所謂的「希臘化時期」。當時流傳頗廣的哲學學說，是斯多噶或斯多亞（*Stoa*）派的學說，已近似一種大衆哲學。「此派……以火為世界原質，一切存在由火構成。此派又將唯物論與汎神論的主張聯貫起來，主張原始的聖火即是上帝，亦即是內在的理性（*Logos*）。上帝是宇宙的意識。宇宙的生成程序概依神之旨意進行。因此，一切存在不是原始的聖火（上帝自體），便是上帝的分化狀態。宇宙生成之後，上帝與宇宙構成靈魂與肉體的關係。上帝是推動宇宙運動變化的內在力量或活動原理。宇宙的生成程序是週而復始的循環過程：上帝自體或即原始的聖火分化而逐次產生空氣、水、與地，宇宙因之形成……。」④所以，此派認為：「在這許多物

質裡面却有一個理性的 Logos，它才是一切存在的最後保證。而這 Logos 並不是在物質之外，而是在物質之中，與物質混為一體的。〔⑤斯多噶派的 Logos，能說是宇宙的起源和一切存在的最後保證，但它是完全內在於宇宙的，而不是超越宇宙的；它是無位格的生命力量或生命活動原理，而不是有位格的至上神。面對這種汎神論的 Logos，我們看若望宗徒怎樣用 Logos 來說明他的思想。〕

我們可簡單地分別從創造論、天主論、及救贖論的觀點，來分析若望福音的序言（1-17）：

一、「萬物是藉着祂（Logos 聖言或道）而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成的。」（若一 3，參閱哥一 15-17）聖言或道，一方面是受造萬物的根源：「那做……天主創造萬物根源的這樣說……」（默三 14）；另一方面，在創造的工作完成之後，祂仍臨在於受造萬物之內。「天主聖言是無形的、不朽而非物質的，祂來到了我們人間。但是祂在此以前並非離我們很遠，因為祂臨在於受造物的每個部分，因為祂與父一起充塞萬有。」〔⑥至此，若望宗徒的 Logos 與希臘哲學的 Logos 確有近似或「一樣」之處。或許正是因為有此「一樣」：

二、若望宗徒在序言的開端和結尾，都刻意指出了天主聖言或道的「不一樣」，即聖言或道的「超越性」和「位格性」。「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。」（若一 1-2）「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生子，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一 18，參閱三 13）希臘汎神論哲學中的 Logos，與神及萬物渾然一體，不分彼此，無所謂「與…同在」〔⑦〕。若望福音中的聖言或道（Logos），雖為萬物的根源，並充塞萬物，却又先萬物永恆而有，並超越萬物；祂雖與天主（父）同在，同為天主，却又有別於天主（父），與天主（父）不是同一位格。聖奧斯定曾如此解釋這思想：「這受生者——子也稱為父的德能和智慧，因為父

經由子創造並安排了萬物。因此聖經論及子說：『智慧施展威力，從地極直達地極，從容治理萬物。』（智八1）既然福音作者說『萬物是藉着祂而造成的』（若一3），那麼天主的獨生子便不是父所造成的。既然永恒智慧的天主永恒地享有自己的智慧，所以子便不是依時間而生的。祂與父也不是不平等，意即祂並不低於父……。所以，凡認為子和父是同一位者，該被排除於公教信仰之外，因為聖言與天主同在（若一1~2），只能是與天主父同在，而一位獨自存在者，沒有與己同在同等者。」⑧這種從汎神論的創造論到位格神論的創造論之提升，或更好說，從創造論中的內在汎神論到超越位格神論之提升，正是若望宗徒所要強調的「不一樣」處。

三 「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。……從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。……從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一14、16、18）自永恒與天主同在，並「做天主創造萬物根源的」聖言或道，藉降凡成人，進一步把天主啓示給人，使人藉由祂而來的恩寵與真理，成為新的受造物，藉祂的成為「人子」而成爲「天主子」。「祂（天主）藉聖言創造了萬物，這聖言便也稱爲天主的真理（若十四6）、德能和智慧（格前一24）……。這位聖言永存不逝不變，……『祂恒存不變，使萬物更新。』（智七27）至於祂之所以稱爲聖父的聖言，是因為聖父藉着祂而見知於世人。……天主父所生的這智慧，被稱爲祂的聖言，是最恰當不過的了，因爲父的內在本性就是透過這智慧而曉示於善良的靈魂的。……『聖言成了血肉，寄居在我們中間。』以此而論，這位生於天主的同一智慧，便也曾經紆尊降貴，成爲人間的一個受造物了。……以祂爲天主的獨生者而論，祂是沒有弟兄的；但以祂爲受造萬物的首生者而論，祂却屈尊就卑，稱一切在祂以後，以

祂爲首，重生於天主的恩寵，成爲義子的人們，爲祂的弟兄（路八21）。這是宗徒的垂訓。」⑨針對希臘哲學的 *Logos*，這是更高一層的新的創造，新的提升：從本性到超性的提升，從自然到恩寵的提升。

中文應怎樣翻譯若望福音的 *Logos*？思高聖經學會的「聖經」和蕭靜山譯的「新經全集」（光啓出版社），都譯之爲「聖言」，吳經熊譯述的「新經全集」則譯之爲「道」。台南成世光主教比較喜歡「道」的譯法。他說：「基督教翻譯的約翰福音。也採用了『道』。『道』更合乎聖若望的本意。因爲『道』在中文裡，不但有『言』的意思，比如『他言道』，『他說道』，而且也有『萬物之始』或造物主的意思。反過來說，中文的『言』字，只有『言語』，『說話』之意，而絕無『萬物之始』，或『造物主』之意。」（太初有道，聞道出版社出版，十一～十二頁）中文的「道」，確有萬物之始或根源的意思。問題的關鍵是：這作爲萬物之始的道，究竟有甚麼性質？它絕對內在於宇宙萬物，是宇宙生命及活動的根源。但它是否也同時完全超越宇宙萬物——不只超越宇宙間的個別物，而是超越整個宇宙——而爲一有位格的至上神或造物主？

對於中國經籍中的「上帝」及其同義的「天」，殆難懷疑其超越性及位格性。但「天命」與「天道」，或更確切地說，天之「命」與天之「道」，是否也像「上帝」與「天」一樣，具備這兩種性質，則不無問題。一般說來，天命與天道，大都被釋爲「內在於宇宙的」及「無位格的」。中國儒家從天命天道說性，即首先看到宇宙背後是一「天命流行」之體，是一創造之大生命，故即以此創造之真幾爲性，而謂「天命之謂性」也。」⑩「儒家講天道，天道是創造性本身，而上帝也是創造性本

身，如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神嗎？儒家的創造性本身，從人講爲仁、爲性，從天地萬物處講爲天道。人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有。詩書中就常有『皇上帝』，『對越上帝』，『上帝臨汝，勿貳爾心』之語。孔孟雖講性與天道，但亦有上帝意義的『天』。如『知我者其天乎』？『獲罪於天，無所禱也』。……都表示一個有意志的天。⑩「老子言道，直謂之爲有物混成，而爲天下母，則道明爲一形而上之存在者，乃有生物之實作用，如母之能生子……。此有生物成物之實之形而上之道，初非孔孟荀之言中之所有。唯中庸謂『天之道……其爲物不貳，則其生物不測』，此天之道，方可視爲形而上之生物者。而大戴禮記哀公問謂『大道者，所以變化，而凝成萬物也』，亦可釋爲實有一道，凝成萬物。其言亦與（韓非子）解老篇之『道者萬物之所以成也』之言相類似。此皆儒家之形而上學思想之進一步的發展。至在道家，則莊子……視道爲『自本自根，自古固存』，道如爲一實體而有實作用……。然淮南子原道訓等篇，論道之覆天載地，始生萬物，則道之實體義最重。」⑪「此諸（宋）儒之所謂天道天理，自其本身言，實只是一道一理。謂之爲天道天理，乃就此理之爲一統攝性的提掣造化，而無所不在之大公之道之理而言。此道此理，就其自身言，實無形質，而爲形而上者。然又同時爲行於氣之中，爲一切氣依之而運行變化，以生生不已者。故爲一生生之性理，而非一般所謂事物之形式定律之理。……而天命實即人物之依此大公之道之理而生，而同時即具之以爲性之別名。或即此天道天理之既生此人物，而再自居於此人物內之別名。」⑫某些時儒企圖沖淡、甚至全面抹殺中國思想史中天道天命與天或上帝的密切關係，欲以天道天命取代或化掉天或上帝，固屬不當。但釋此形上之道有別於上帝或天，是內在於宇宙的、無位格的生生之道——宇宙萬物之內在的根源，似乎並未偏離「道」字的本意。退一步講，像下面的結論至少應可成

立：「道」字着重於它是宇宙萬物的內在根源，其超越性及位格性——假使它有的話——，並不明顯。

就其為萬物內在根源而言，中文的「道」的確相當接近希臘斯多噶學派的 Logos，雖然它的汎神色彩較為淡薄。思高聖經學會似係根據此點，不願譯若望宗徒之 Logos 為「道」，而譯之為「聖言」。「聖若望久已領教了耶穌的行爲、訓示、光榮的復活升天，因而在聖神光照之下，他便確知耶穌是舊約內所講的天主的智慧，天主的聖言，即天主藉以創造萬物，發出語言，頒布法律而治理萬民萬物的那聖言，所以他稱耶穌為『聖言』（Logos）。新約的各位作者中，用這名稱來稱耶穌的，也只有若望一人。『聖言』這名詞指明耶穌永遠的神性，……那具有天主性的先存而且永存的神格……。由於以上的簡述，筆者認為聖若望的 Logos 是應譯為『聖言』的。『道』這一字却只適合斯多噶派的 Logos，對於聖若望的 Logos，決不相合。」^⑭實際上，「言」和「道」，或人類語言中的任何其它名詞，本身都不足以表達聖若望之 Logos 的全幅意義，都需要進一步的解釋與充擴，都需要提升。在中文裡，「言」無「萬物之始」或「根源」的意思，這能說是它遜於「道」的地方。但是換另外一個角度來看，正因為「言」沒有「根源」的意思，比較不易引起誤解。而「道」之為萬物「內在根源」的意義，能成爲來自思想史上的一種包袱，這是說，「道」之接近汎神論的內涵，能掩蓋天主 Logos 之超越性及位格性，從而混淆 Logos 的本質，導致對 Logos 的誤解。

聖若望的 Logos 是否可譯爲中文的「道」呢？自然可以，聖若望自己已給我們提供了範例。聖若望長期生活於希臘羅馬化的環境中，對於斯多噶派的 Logos，以及其潛在的危險，不可能不知；但他仍然不顧這種潛在的危險，並且還獨樹一格地稱天主之第二位爲 Logos。不過，假使我們效法聖

若望的作法，譯 *Logos* 爲「道」，我們也應像聖若望一樣，時時不忘予以提升，使人注意到此「道」之超越性及位格性的特質，亦即此「道」的「神格」。像吳經熊譯述的「福音若望傳」，就曾注意到這種提升。它一面將若望福音的首句「在起初已有聖言」改譯爲「太初有道」，一面立即附加註解說：「老子道德經第二十五章云：『有物混成，先天地生』。『太初』意同於『先天地』。太初有道，若望謂道先天地而有，而非如老子所謂有物混成也。『道』於希臘文爲 *Logos*，……後譯爲『聖言』。茲譯爲道。『道』源於老子道德經。然老子雖以道先天地而生，爲萬物之母，道之神性則未嘗言也。若望之『道』乃天主第二位聖子，爲聖父之顯身，與聖父聖神同爲天主聖三，一體不分。」（附註四七頁註一）只是此項註解或它所願表達的思想，往往爲人所忽略，因此才需要時時不忘予以重覆，時時不忘它所提示的提升。

對於天主是否也可以稱爲「道」的問題，我們似應考慮到以下幾點：第一，也是最重要的，「道」是否像天主一樣，「超越萬有」。「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 6）這話同樣適用於所有受造物或宇宙萬有。天主一方面「貫通宇宙萬有，且在宇宙萬有之內」，一方面也「超越宇宙萬有」（參閱「每日頌禱」，復活期第六週星期二誦讀二，及常年期第七週星期四誦讀二）。中文的「道」，能說是「貫通宇宙萬有，且在宇宙萬有之內」；但它是否也「超越宇宙萬有」呢？第二，如果用同一「道」字，既稱天主聖三的第二位——聖子，又稱三位一體的天主或天主教，在文字的運用上，將會遭遇到難以克服的混亂和困擾——例如若望福音第一章第一節的「太初有道，與天主偕，道即天主，自始與偕」，將會變成「太初有道，與道偕，道即道，自始與偕」。第三，即使稱天主爲「道」並無不可，這種新的稱謂勢必將引起許多的爭議。我們既然

已有古籍中位格神意義至為明顯的「上帝」或「天」，是否還有必要作這種新的嘗試呢？

貳、提升之路

「認識天主為他們（人）是很明顯的事，原來天主已將自己顯示給他們了。其實，自從天主創世以來，祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來。」（羅一19、20）既然聖言或道，「在起初……與天主同在……，萬物是藉着祂而造成的」（若一1、3），天主也藉着聖言以及聖言在受造萬物內的施為，啓示了自己。這種啓示通常稱為「自然啓示」——藉天命之性或物之自然之性而形成的啓示，有時也稱為廣義的啓示。在天人之際方面，西方哲學所說的自然法、自然理性或良知、天然德行……，中國儒家的天命天道、天命之性、天理良心……，都屬於這種啓示範圍。但是在這種自然啓示之外，天主還藉聖言或道的降凡成人，完成了一種更高的啓示。「聖言成了血肉，寄居在我們中間……從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。……那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一14、16、18）「但在這末期內，祂（天主）藉着自己的兒子，對我們說了話。」（希一2）聖言藉着自己的降凡，給人帶來了新的啓示、新的真理、新的恩寵，使人成為新的受造物，等於是一次新的創造。「所以誰若在基督內，他就是一個新受造物。」（格後五17）「若望（福音）的序言，一開始就涉及創世紀第一章的記述，在『創一』中，作者描寫天主藉祂全能的聖言，創造萬物；在『若一』中，聖史講述天主藉祂那位降生為人的聖言，重新創造、修繕，且聖化萬物，尤其是人類；在本質上，創世紀的第一創造，和若望福音的第二創造，互相對照，先後輝映。」^⑮這種藉新的創造而有的新的啓示，稱為「超

性啓示」或狹義的啓示，通常簡稱為啓示。神學裡所說的啓示，主要是指超性啓示；而神學也主要是指超性神學或啓示神學，即基於超性啓示的神學。

自然啓示與超性啓示，都是天主藉聖言或道給予人的啓示。「如果社會秩序涉及道德，或進入道德範圍，教會便有權，斷定某種社會秩序，是否符合那堅定不變的秩序，即創造並教贖人類的天主，通過自然法和啓示而宣佈的秩序。……自然法的指教及啓示的真理，猶如兩條河流，河道雖有不同，却出自同一泉源：天主。又因本性和聖寵，一同會合於一個超性秩序內，而這秩序又獨由教會來管理，所以教會便負有陶冶人們良心的責任，連那些負責解決社會問題的人的良心，也不例外。」^⑩天主藉第一及第二次創造，分別為人彰顯了屬於本性的自然法，和屬於超性或恩寵的啓示真理，它們猶如兩條河流從同一泉源——天主流出。由於天主藉聖言——基督完成了兩次創造，這兩條河流也是經由基督而來，並在基督及其教會內合而為一。雖然如此，它們終究還是兩條不同的河流：它們從泉源流出的方式不同，河道不同，內容亦不相同。

天主藉新的創造——藉經由聖言降凡而完成的第二次創造，給予人的新啓示或超性啓示，是獨特的，超越古今中外所有個別民族文化——包括猶太民族文化在內，為它們都是「新」的。如果抹殺這一點，便不再需要去傳揚基督的福音，「去使萬民成為門徒」（瑪二八19），神學本位化的問題也就無從產生。其次，人雖然是經由外人外邦獲得傳授這新的啓示，但啓示基本上是由上、由天主而來；正如在自然啓示範圍內，猶太民族雖然經由梅瑟獲得傳授「法律」，但法律基本上却是天主制定的，是由上而來。本位化中的「提升」，就是要某一民族文化，承認並接受這超性啓示的「新」，使自己藉以上升到某一更高的新境界。

「不能把本位文化代替神的啓示。」①⑦相信沒有任何從事於神學本位化的中國基督徒，會如此作；大家都會肯定「提升」的重要性，只是以啓示或信德之光提升本國文化的方法或途徑，能因人而有所不同。「皈依基督的，應當認清其本位文化與基督教義的基本關係。」依此，中國基督徒應當認清中國文化與基督教義的基本關係。但是，凡欲認清二者間之關係者，必須先對相關之二者本身有所認識，辨別及了解其同異。例如，對於我們經由西方神學所認識的基督教義，我們應分清那些因素真正地屬於基督教義，那些因素只是西方神學迎合本位文化的解說；又在基督教義中，那些是屬於自然啓示的範圍，那些是屬於超性啓示的範圍，即所謂真正的「新」。針對我們自己的文化來說，我們應分清那些是我們應予淨化的，那些是我們應當虔誠承繼，並予以增強及提升的。從這種藉分析或區分而得的基本認識出發，才能進一步從事於融合或整合的工作：即採用合乎中國文化的途徑介紹基督教義——基督中國化；以及根據基督教義或以信德之光，增強及提升中國文化——中國基督化。融合或整合是終點或目的，分析或區分是起點或到達目的途徑。誰願對神學本位化作系統的和整體的研究，不能不從分析和區分着手；融合或整合之外，不能不同時也正視及肯定分析或區分的重要性。

凡願對神學本位化作系統或整體的研究的，不能不肯定分析或區分的重要性；但是並非所有的人都須作這種系統或整體的研究。凡願作好融合或整合工作的，都應對分析或區分的結果，即對中國文化與基督教義的基本關係，具備真正的認識；但並不需要每次都先從分析區分着手，或先作好這種鋪路的工作。人能是在肯定分析或區分之重要性，並熟悉分析或區分之結果的基礎上，進一步把講述或寫作的重點完全放在融合或整合一面。這似是台南成世光主教從事於神學本位化的基本態度。

成主教的「天人之際」、「太初有道」、和「止於至善」——皆由台南開道出版社出版——相繼問世之後，深為廣大讀者群所喜愛，並獲得很多教內外人士的推許。在這三部從事於神學本位化的著作裡，以及在其它同樣性質的短篇和演講裡，成主教的基本態度似是：對於神學本位化中的種種因素，深知其異或分際，但着重指出其同及強調融會貫通。「神學研究神，也研究人。西方神學依據天主的啓示，是由神而人，自上而下的發展；中國神學依據靈性的體驗，是由人而神，下學上達的尋求。這是東西方神學的不同點。惟此不同點，也只限於起步的時候，至於二者的終極，則完全一致，都是引人止於至善，到達天人合一的境界。」（止於至善，序，五頁）「天主降世以後的人類，除了本性生命之外，還能有超性的生命，即按照人的本性不能夠有的神性生命。條件是要接受並信賴天主降世的基督。」（太初有道，二〇四頁）「超性離不開本性，救恩須在實際生活中爭取。今日西方的教會人士也體驗到這一點。大家認為神學與現世生活脫節，是教友生活退化的一大原因。」（天人之際，緒論，三頁）「融會貫通」的工夫，要求我們對有種種因素具備必要的認識，並且要作得自然。「在引用中國古聖先賢的言論印證天主的道理時，要緊是表現得自然，恰到好处，絕不可牽強，堆砌。……不過這樣的事，說起來容易，作起來難。無論我們編寫合乎中國思想的教義神學、倫理神學、或哲學或禮儀，都須具備以下幾個條件：第一，熟讀中國典籍外——至少五經四書，還要留意時下流行的語法，和現代文人的作品。第二，熟習教會神學真諦，最少也該知道個大概。否則，所寫出來的東西不是神學，而是俗學。第三，已經深入中國古典思想中的弟兄們，需要跳出古典的圈子，接受點西方的新思想。第四，對西方文化有造詣的弟兄們，需要擺脫西方範疇，吸取些中國的古東西。」

⑱「我在台南碧岳修道院講四書，……常有機會鼓勵修士修女們，讀好聖經神學，也讀好中國經典。

……以求融會貫通。」（太初有道，自序，九頁）「我們在中國傳福音，傳聖道，不單要多讀教會經典，而且也要多讀中國經典，然後才能融會貫通雙方面的知識，使教會道理與中國道理打成一片，使基督徒生活與中國國民生活相合一。……只是在運用教會與中國的雙方道理時，切忌相互比照或堆砌，務必要自然，使雙方的道理水乳交融，合為一體。」¹⁹「融會貫通」及「務必要自然」，可說是神學本位化工作的兩項基本原則。

在這融會貫通的工夫裡，一方面自然是基督的中國化：「我們今天既然要神學本位化，要以中國人文介紹神學，就必須跳出西方窠臼，擺脫西方格調，試作新的佈局。」（天人之際，代序，七）八頁）「神學的使命，是要以文字或語言，給人介紹天主降世的基督。……福音是生活，不是學說。生活須適合當地的民情風俗，文化背景。所以在歐洲傳福音，要用歐洲人的格調。在東亞傳福音，要用東亞人的格調……這是極其自然的事，沒有人能夠反對的。」（天人之際，緒論，六、七頁）但是另一方面，自然也有提升，有中國的基督化：「『至善』就是天主，我們必須借助神學，瞭解孔子『止於至善』的真諦。」（太初有道，三八頁）「基督教義講人性的善，較儒家更徹底。儒家說人的善性，是上天所賦：『天命之謂性。』基督教義講人的善性，是分享天主的神性。」（止於至善，三七頁）「中國的道統，引人止於至善；基督的愛，使人活於天主。至善即天主。止於至善，是外在於天主；活於天主，是進入天主的生命。止於至善，是具備了天人合一的條件；活於天主，是得到了天人合一的生命。」（大初有道，二七七頁）「『天人合一』應在基督內開始，在基督內完成。因為基督是『天人合一』的元始和終結。沒有基督的來臨和提升，人類無法有真正的『天人合一』；沒有基督給的方法和神力，人類也無法度『天人合一』的生活。」（太初有道，二七三頁）只是像這些含有

區分及對比的明顯提升，在成主教的有關著作裡，爲數不多；常見的是一種比較含蓄的、幾乎是不著痕跡的提升。

如前所說，所謂「提升」，是在「一樣」的基礎上加入「不一樣」。含蓄的提升，就好像是在人不知不覺中加入了「不一樣」。茲試舉幾例加以說明：

一、「許慎……用了十六個深奧的字，講解這個簡單明了的『一』字：『惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。』……這是三代以來中國思想中相傳的一個信念：『道』只有一個，宇宙萬物是由這一個『道』造成的。……道是萬物的元始，道是宇宙的造物主。但『道』本身是怎樣的情形？這就論到了天主的本體。」（太初有道，十二、十三頁）「道是萬物的元始」：這化成萬物、並爲萬物之元始的「道」或「一」，能是超越或內在於宇宙的，也能是具備或不具備位格的。前已指出，在中文裡，『道』的超越性和位格性並不明顯。「道是宇宙的造物主」：「造物主」一詞，除指萬物的元始和化成者之外，在教會內，同時也指這「化成萬物者」是超越的位格神，所以習與「天主」連稱，而謂「造物主天主」。在這裡，其超越性和位格性並不明顯的「道」，被解釋爲其超越性和位格性至爲明顯的「造物主天主」；從「道是萬物的元始」到「道是宇宙的造物主」，隱含着一種重要的提升。

二、「尚書大禹謨記載舜王告誡禹王說：『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。』這四句話的意思不十分深奧，但說盡了人心與天主旨意的微妙關係。……道心是天理，天理是天主的旨意。……道心，天理，或天主聖意，對人生活的感應，有兩種方式：一是在人心中的潛移默化；二是在人事上的明白昭示。」（太初有道，二六、三〇頁）「道心是天理，天理是天主的旨意」：在這

裡，儒家的「道心」、「天理」已被提升，加入了「借助於神學」的內容。因為天主教教義中的「天主的旨意」，除包括儒家的「道心」、「天理」之外——屬於第一創造，向更含有以聖言降凡為基礎的「信心」、「信理」——屬於第二創造。這是以「信德之光」增強及提升中國固有的「道心」、「天理」。「道心，天理，或天主聖意」：這簡單的一個「或」字所代表的，是一種不著痕跡的提升。

三、與「道心」、「天理」密切相關的另一觀念是「止於至善」，因為「純乎天理」或道心，就是「止於至善」。「至於二者（中、西神學）的終極，則完全一致，都是引人止於至善，到達天人合一的境界。」（止於至善，序，五頁）「朱子註解『至善』，為『事理當然之極也』。……王陽明也說：『至善，只是此心純乎天理之極便是。』（傳習錄上）人的心純乎天理，是人心全然合於天主旨意，與天主同其所好，同其所惡。這樣的境界，是超凡入聖，是脫出人的本性生活，進入天主的神性生命，實現了天人合一的人神生活，如同基督一樣。……『與天地合其德』的大人，以實際生活發揚天賦的德性，日新又新，不停的進步，終至於到達純乎天理，活於天主，好天主之所好的善，惡天主之所惡的惡，心無旁務，唯天主是求，今茲如此，永遠如此，非止於至善而何？」（太初有道，十二、十三頁）引文中的「天賦的德性」和「純乎天理」，都加入了朱子和王陽明所不知的新內容。於是「活於天主，……唯天主是求」的「止於至善」，也就不盡同於「大學」和宋明理學心學的「止於至善」。儒家之「純乎天理」的「止於至善」或聖境，被提升至天主教之「純乎基督」的「止於至善」或聖境。

如前所說，中國基督徒所從事的神學本位化工作，是「以中國道理融合在教會道理中」，是「融

會貫通雙方面的知識，使教會道理與中國道理打成一片」。所謂「融會貫通」或「融合」，能分爲二種：一是平行雙方面的融合，即屬於同一層次之雙方面的融合，如一般所說的東西文化之交流；一是非平行雙方面的融合，即分屬於高低不同層次之雙方面的融合，這是上下雙方面的融合，含有提升。教會道理與中國道理的融合，基本上是超性與本性的融合或恩寵與自然的融合，所以應是上下雙方面的融合，其中含有中國道理的提升。含蓄的、自然的提升當然是正確的，有它正面的或積極的價值：它能使人比較容易領會到「教會道理與中國道理打成一片」，少有異樣的感覺；「天人之際」等作品受到廣大讀者群的歡迎，便是最好的說明。但是也不能完全漠視它可能發生的副作用，即它可能有的負面的或消極的影響：由於這種「提升」隱而不彰，便有可能「拉平」教會道理與中國道理，使上下雙方面的融合被誤解爲平行雙方面的融合。

從事於融會貫通工夫的作者，必須對教會道理與中國道理兼具雙方面的知識，能分辨它們在實質上的同異，然後才能作到融合及自然的、含蓄的提升。同樣，讀者也必須對教會道理與中國道理兼具雙方面的知識，然後才能在字裡行間中去發現自然的、含蓄的提升。假使讀者只對雙方面的一方面具備必要的知識，對另一方面則所知寥寥無幾，甚或對雙方面都是如此，那麼，面對教會道理與中國道理所打成的「一片」，可能就只見到其合其同，而無法窺探其分其異，從而掩沒了其中的提升，並把雙方面拉平。這種「拉平」，能是以「教會道理」爲準，把「中國道理」拉上去，認爲中國道理中寓有全部教會道理，二者之間沒有任何實質上的差別——所以與肯定二者之間有實質差別的「提升」不同。不多年前，某些教會人士以四書代替聖經的論調，便近似這種拉平。「拉平」也能是以「中國道

理——即只講「天命、天道」而不再講「天」的中國道理，解釋屬於超性啓示範圍的教會道理。如此一來，教會道理便有可能被誤解爲自然宗教或時儒所標榜的人文宗教^②。

「拉平」只見到教會道理與中國道理的「合」及「同」，理會不到其「分」及「異」。「提升」則兼顧其合與分或同與異，並使中國道理在「同」的基礎上接受教會道理的「異」或「新」，從而上升至更高的境界，與教會道理融合爲一。教會道理與中國道理的確含有基本相同的道理；中國道理中的「天命之謂性」、「盡心盡性以事天」等天人之際或神學思想，也的確能夠印證及發揚光大教會道理。在這一方面，我們應像「爲中國教會祈禱文」開頭所說的：「仁慈的天父，我們感謝你，使我們有幸生爲中國人。」但在另一方面，教會道理也有異於或超越中國道理的地方。因此在同一祈禱文中，我們繼續感謝天父說：「更因聖洗聖事成爲你的子女。」在天人之際（神學）的架構或形式裡，能分別填入兩種不同的內容或質料：一是教會和中國所同有的道理，一是教會異於中國所獨有的道理。神學本位化的工作，必須兼顧到合與分或同與異，使人在見到合及同的同時，也理會到分及異。唯有如此，才能避免變「提升」爲「拉平」的危險。今試以「大學」的「三綱領」爲例，略加說明。

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」這是「大學」之「三綱領」的架構，而這架構非常適宜於教會道理與中國道理的融合。「天主賦給人善良本性，所以順着善良本性作事，就可以行道行善，成聖成賢。成聖成賢的總綱是『仁義禮智』；起點是『誠意』、『正心』；過程是『克己復禮』；終點是『止於至善』。中華民族未被天主選爲接受啓示的民族，但中國古人憑天賦的靈性，想出來天地間有個『至善』，並且以止於此『至善』（Bonum Supremum）爲人生的最高境界。無疑的，這個『至善』就是天主自己。止於天主，而活於天主，就是聖，就是賢。」^②「大學首章所揭

示的人生哲學的三綱領，我們無寧稱之為『成德三徑』了。天主教中講神修學者，將修行過程分為三段，即所謂鍊路（*Via Purgativa*）、明路（*Via Illuminativa*）、及合路（*Via unitiva*）。這是說：人生第一要務是創造奠定其人生價值。必須不醉生，然後才能免夢死。一段有意義的生活首先在『明』其受自造物，借其生性而來的『明德』，擺脫物慾的沾染蠱惑，使原來的道心發揮力量，對己求得洗滌污染而日新的其存心養性的建樹，潤大其為『新人』的造詣，以期其企圖努力完全翕合賦之以人性的至善者大造的天心，像逐源歸本似地『止于』萬善之源的『至善』，如此，得臻其『天人合一』的大成。我們實沒有理由以為如此演繹是穿鑿！根據這段基本思想去研究所有的中國經史，應當越研究越清晰地發現基督精神之與中國『斯文』的初無二致！……基督精神早已孕蘊于傳統的中國文化了……！」^②

「我就是道路、真理、生命。若不經過我，誰也不能到父那裡去。」（若十四6）基督就是天人合一的道路。由於「萬物是藉着祂（基督）而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由祂而造成的」（若一3），人藉盡天賦的誠善或仁義禮智之性，發揚光大天賜的明德，就是經由基督而回歸天主。但除此「盡誠善之性」或「明明德」的一條路之外，還有另一條藉聖言降凡或新的創造而築成的「超性」或「恩寵之性」的路，因為「恩寵和真理却是由耶穌基督而來」（若一17）。前已指出，這源自同一天主的兩條路，在基督與祂的教會內合而為一（見前註十六）。所以，在同樣「三綱領」的架構裡，中國道理所填的基本內容是「盡誠善之性」；而教會道理所填的基本內容則是「盡誠善之性」和「盡恩寵之性」（參閱弗五1、四1）。所以內容不盡相同。其中有「一樣」：盡誠善之性；也有「不一樣」：盡恩寵之性。儒家的三綱領，借助於神學，加上「盡恩寵之性」（參閱太初有道三八頁），才

成爲天主教的三綱領；而加上「盡恩寵之性」，就是本位化中的提升。在上述二引文中，這種提升是含蓄的，僅能在「活於天主」和「基督精神」中略窺其端倪。正因如此，這兩種相提並論，但內容不盡相同的三綱領，便有可能被不明就裡的讀者「拉平」，被誤解爲「全無二致」，而不再是「初無二致」。——類似的分析同樣可適用於「誠」、「純乎天理」等觀念上。——相反的，像下面的有關解說，由於也明確地指出二者之「不一樣」，便不會被誤解或被拉平：「中國的道統，引人止於至善；基督的愛，使人活於天主。至善即天主。……止於至善，是外在於天主；活於天主，是進入天主的生命。止於至善，是具備了天人合一的條件；活於天主，是得到了天人合一的生命。」（太初有道，二七七頁。參閱本文前面類似的引文。）在這裡，天主教之「活於天主」的「止於至善」，明確地有別於中國道統中的「止於至善」。

結 論

總結以上所說，筆者認爲，在神學本位化的工作上：一、我們要整合不忘區分；二、對於來自中國文化的術語，我們要多運用，少引用。

一、整合不忘區分：融會貫通，自然的整合，是神學本位化的終極目標。西方神學有許多來自希臘文化的術語。現在遇到這些術語，神學家或一般基督徒自然而然所想到的，是它們在神學或教會道理中的意義，而不是它們在希臘文化中原有的意義——例如 *Logos* 一詞。希望將來有一天，我們也能這樣運用來自中國固有文化的天理、誠、止於至善、天人合一……。但是西方神學的上述成就，是千年以上努力工作的結果，而我們却還是在起步的階段。現在遇到天理、誠、止於至善、天人合一：

等名詞或術語，一般人——包括我們自己在內——首先所想到的，是它們在中國文化中的意義，而不是我們企圖借助於神學所賦予的新意義。作者寫作的個人興趣、方法，取材的重點，以及心目中的讀者等等，都能因人而異。因此，我們不能一律地要求所有作者都注意整合不忘區分。但是就大體來說，亦即就神學本位化的整個問題來說，至少在這起步的階段，我們還需要整合不忘區分。唯有如此，教會道理與中國道理才不致於被拉平，二者之間的真正關係才不致於被誤解。

三 多運用少引用：在借助於神學而提升中國道理的整合工作上，對於中國道理原有的名詞或術語，最好多予「運用」，而少予「引用」，除非同時也加以分析或區分。「一些教外學者，笑我們以老莊的『道』稱天主，也不喜歡我們以孔孟的『仁義』融合在教會的道理中，好像我們在冒犯他們的文化權。這是文化優越感的作祟，我們不必去理會。老莊的道與孔孟的仁義，是中國的文化公產，每一中國人都可隨意運用，只要不違反其原意就行。」²²「運用」是着重於大家所熟知的名詞或術語本身，而不理會它們的出處，所以不涉及相關之原書或原作者本意的問題；而「引用」則必須顧及原書或原作者的本意。例如，我們儘可採用或運用「止於至善」及「純乎天理」的說法，同時又借助於神學給予新的內容，把它們提升至藉基督而活於天主或「純乎基督」（迦二20）的層面。但若我們是一面引用大學一書的「大學之道，……在止於至善」，或王陽明的「至善，只是此心純乎天理之極便是」，一面直接作「純乎基督」的新解釋，這自然會引發思想史方面的爭議：即這「純乎基督」的新解釋，果真合乎大學作者或王陽明的本意嗎？同樣，我們儘可運用老子「三生萬物」的說法，解釋基督教義中天主三位一體的道理。但若我們在引用老子第四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之後，作這種解釋，甚至主張這種解釋更合乎老子的本意，這也自然會受到類似的質疑：在老

子一書中，或在老子的思想體系中，果真能找到這種新解釋的依據嗎？換言之，當初老子藉「三生萬物」所願表達的，果真是基督教義中天主三位一體的道理嗎？同一問題，可分別從神學本位化的觀點和思想史的觀點，加以探討。由於觀點不同，結論或對某一結論的批判，也能有所不同。站在神學本位化的立場上，我們能認為自己借助於神學的新解釋，不無道理，不是附會，因為我們所注重的，可能只是有關思想中可資利用的某一方面。但站在治思想史者的立場上，能認為我們的新解釋在某一著作或其作者的思想體系中，並無根據，因為治思想史者所注重的，是有關思想的整體，所以考慮必須週全，面面俱到。我們固然可以說，我們的新解釋只是進一步的引申，或是更深一層的探討，並不直接違反原著或原作者的本意，亦即與它們並無正面的衝突或矛盾。但是我們也難以否認，我們的新解釋有時難免會超出原著或原作者的本意，不是、或不符合他們當初所願表達的意義。而這種「超出」或「不符合」本意，能被視為一種消極的「違反」本意。神學本位化是以中國道理融合在教會道理中。「運用」中國道理已足以達到此目的，所以要盡量多加運用。「引用」而沒有分析，則能給人錯覺，好像我們是在用天主教神學詮釋儒學和老莊之學，好像是在根據天主教思想來研究中國歷代思想；所以最好要少引用。經驗已多少告訴我們：採用「引用」而不作分析的方法，一方面作起來費力而不討好；另一方面，由於節外生枝地能引發許多不必要的爭議，分散工作的方向與努力，對神學本位化的進行似乎並無多大助益。

神學本位化既是神學要合乎本位文化，為從事這種工作的人來說，尋求神學與本位文化之同，應是順理成章的事。但是正因為有此心理的自然趨向，作起來必須格外謹慎，不宜逾分的刻意去求或強求。

在西方，第二世紀末聖格來孟（Clemens Alexandrinus）創立的亞歷山大里亞學校，可算是從事於神學本位化的第一個學術團體。它本是一所訓練望教者或研究教理講授的機構。但由於聖格來孟「對希臘思想和他自己的信仰之價值，都有極深的瞭解」，「他講述基督教義時曾大量採用古人的學說。……他借用了許多多噶派的思想，特別在道德問題方面，但他剔除了這派的唯物和汎神的一元論。他最信任的是柏拉圖，時常加以運用，特別在道德和宗教問題方面」。「一件不容否認的事實，是希臘思想曾有助於基督教義之擴展；使它除平民外，也能接觸到知識階級；使它建立起一套完整的理論以滿足知識份子的要求。我們可以說希臘哲學像羅馬帝國一樣是天主上智的措施；因了羅馬帝國福音才傳到了世界各地；若只靠猶太思想而沒有希臘哲學，基督教義也不易在各地生根」。聖格來孟正式揭開了神學希臘化的序幕，「他在這方面的功績是無邊的，無人能與他相比」²⁴。但另一方面，在採用希臘哲學的時候，「他常從寬解釋，許多他認為在柏拉圖中含有的基督教義上的道理，實際都找不到；例如關於聖三，十字架，基督之復活，主的日子，人生善惡兩種結局；他認為在柏拉圖的對話錄中，這些都可以找到……；甚而基督徒生活之基礎，即人與天主的父子關係，也可以在『蒂買物斯篇』裡找到。這些都是牽強附會的結果」²⁵。繼承格來孟領導亞歷山大里亞學校的奧力振（Origenes），特別喜歡藉用希臘的理性哲學探討天主和三位一體的問題。「但由於他用詞不嚴格，他的學生中遂有人認為聖言只是第二等級的神：這乃是新柏拉圖主義，是正號的附屬說」²⁶。後來再經過亞略異端在此問題上的推波助瀾——此派同樣毫無保留地將希臘哲學應用於天主聖三的教義，主張聖子低於聖父——，第四，五世紀的教父們，便比較謹慎多了。

聖格來孟揭開了西方神學本位化的序幕，聖奧斯定繼而為它奠定了堅固的基礎。奧斯定在這方面

的成就和貢獻，是大家所共認的。與格來孟和奧力振比較起來，奧斯定的態度顯然是謹慎多了。雖然如此，他和同時代的學者，仍難完全避免類似的偏差。在他皈依之初，奧斯定就「想用新柏拉圖派的表達方式講解他的信理神學。……他相信基督，但他到柏拉圖派那裡去找，並確信能夠找到適於解釋其信仰的哲學。……但是這個法則是帶有危險性的：因了他胸有成竹地尋找雙方相合的地方，故此他毫無根據地相信，在柏拉圖的思想中找到基督教義，或在福音中找到柏拉圖的學說。有時他誇大柏拉圖可供基督徒利用的部分，有時他誇大柏拉圖派受自啓示的影響：他說柏拉圖派借用了聖經」^{②⑦}。日後他矯正了自己的部分偏差，但在某些重大問題上，他仍然高估了柏拉圖派哲學，始終誤以爲它含有與基督教義相合的地方。「其中最著名的，是有關聖言的教義。在懺悔錄中，奧斯定說他在柏拉圖派的書中，曾讀到若望福音言中所說的一切，連『聖言是生自天主』也不例外（卷七第九章十三節）。……到了四一六年，他仍以爲在這些哲學中，可以找到『天主只有一位獨子，萬物皆是藉祂而造成的』之證言」^{②⑧}。「在『天主之城』裡，他曾譴責那些想在柏拉圖的作品中尋找其信理思想的基督徒思想家：『有些人愛柏拉圖，說他對復活一事，也有與我們類似的思想』（卷二十二第二十八章）。在『訂正錄』裡，奧斯定承認他自己未能完全避開這個暗礁（卷一第三章第二節）」^{②⑨}。

西方神學家已遠在我們之前，致力於神學本位化的工作。他們的成就和偏差，都可作我們的借鏡。

附註

- ① 成世光主教：「有關神學本位化的幾句話」：鐸聲第十卷第七期二二頁。
- ② 張維篤主教：「有關神學本位化的幾句話」讀後：鐸聲第十卷第十二期二頁。
- ③ 聖經辭典（思高聖經學會編著）：六六八條：希臘主義（李士漁撰），三二一頁。
- ④ 傅偉勳著：西洋哲學史（三民書局），一六一頁。
- ⑤ 鄧昆如編者：西洋哲學史（正中書局），一九一頁。
- ⑥ 聖達修（S. Athanasius）：論聖言降生成人，希臘教父文庫卷二五第一一〇欄。中譯引自「每日頌禱」，五月二日誦讀二。
- ⑦ 參閱 The Jerome Biblical Commentary，卷二，四二二頁，第一欄。
- ⑧ 奧斯定：論信德與信經，第三十四章。中譯引自：（奧斯定）基本教理講授選集（聞道出版社），二六頁。
- ⑨ 同上，二—四章；基本教理講授選集，二四、二五、二七頁。
- ⑩ 牟宗三：中國哲學的特質（香港人生出版社），五四頁。
- ⑪ 同上，九五—九六頁。
- ⑫ 唐君毅：中國哲學原論，導論篇（學生書局），三五三頁。
- ⑬ 同上，五八五頁。
- ⑭ 聖經辭典（思高聖經學會）：七二二條：言、聖言（雷永明撰），三三一頁。參閱聖經雙月刊，第十卷第三期（民國七五年五月）二二頁。
- ⑮ 同上。

①⑥ 教宗碧岳十二世一九四一年六月一日「五旬節」廣播詞，引言：宗座公報，卷三三（一九四一），一九六至一九七頁。中譯引自：論社會問題（安道出版社），一三七頁。

①⑦ 岳雲峰：研究我國思想源流表達啓示之真諦：鐸聲第十卷第二期六五頁。

①⑧ 同附註一：二二—二四頁。

①⑨ 成世光主教：發揚中國天道觀以傳福音：鐸聲第二三卷第五期二〇頁。

②① 例如在「太初有道」第十三頁裡，吳經熊譯述的若望福音第一章第三節「微道無物，物因道生，天地萬物，資道以成」，與許慎的「惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物」，相提並論。一位熟悉聖經而對中國道理認識不多的讀者，便可能根據若望福音的「道」去了解許慎的「道」。同樣，一位熟悉中國道理而對聖經認識不多的讀者，也可能根據許慎的「道」去了解若望福音的「道」。前者是把中國道理拉上去，而後者則是把教會道理拉下來。

②② 成世光主教：有關神學本位化的幾句話：鐸聲第十卷第七期，二四頁。參閱：止於至善，八一—一四頁；太初有道，三七—三八頁。

②③ 張維篤主教：神學本位化，此其時也！：鐸聲第十一卷第四期，六頁。

②④ 同附註十九：十六頁。

②⑤ 蓋雷著，劉俊餘譯：奧斯定哲學導論（聞道出版社），八五、八六頁。

②⑥ 同上，八五頁。

②⑦ 同上，九〇頁。

②⑧ 包達理著，劉俊餘譯：奧斯定思想概論（聞道出版社），一一六頁。

②⑨ 同上，一一七頁。

③① 同上，一一七頁。

介紹空中大學「宗教與人生」課目

李文瑞教授擔任國立空中大學教務主任時，曾經安排「宗教與人生」54節課，三學分，請輔仁大學負責。輔仁大教務長李麗神父接受下來，請哲學系系主任黎建球教授籌辦，黎教授則請郭維夏、張隆順、房志榮三位神父爲學科委員，後者兼召集人。今年九月始將在教育廣播電台播出，連續十九週，每週三節課，有興趣者可以按時收聽。在錄音、廣播前由各學科委員把講材寫成教科書，現在已大體寫完，今將該書內容、目次、譯員列出，供本刊讀者參考。

宗教與人生教科書的目次

第一篇 宗教概論

第一章 宗教概論

張春申（輔大）

第一節 宗教的意義

第二節 宗教信仰的主要現象

第三節 宗教團體的創立與盛衰

第四節 宗教的哲學批判

第二篇 宗教與人生

第二章 宗教與人格

第一節 宗教與心理

第二節 宗教與倫理

郭維夏（輔大）

張春申

第三節 宗教與修養

第三章 宗教與社會

第一節 宗教與家庭

第二節 宗教與社會

第三節 宗教與政治

第四節 宗教與教育

第五節 宗教與文化

第六節 宗教之間

第七節 宗教自由與迷信

第三篇 世界各大宗教介紹

第四章 道教與民間宗教

陳郁夫（師大）

下轉二八〇頁

從創造的角度看孔子的精神（下）

羅麥瑞 著
陳月卿 譯

創新之道

引言

創新之道是以創造爲本的傳統的第三種途徑。要想瞭解它，必須將它和陽實、陰虛這兩種途徑相連，因爲創新之道是在慶生中結合了陽實和陰虛之道。創新之道是一種新的創造，也是一種出自黑暗、空洞、虛無的全然創新（創新之道的名稱由此而來）。接著，誕生於現世的是造物者的肖像。當人變成他自己做爲仁人君子的合作者時，便表達了這肖像。在這種型態中所有的產痛、艱苦，與泉湧的創意、理念、印象、以及洞察到自己蒙召做個怎樣的人的睿見相較之下，簡直微不足道。試問在孔子神修里程中，創新之道又扮演了什麼角色呢？

學習：通往君子的途徑

前文提到孔子時代的政要不仁，失職「國家」，而孔子面對暴政欺民，痼疾在抱，可見無疑地，他深嗜生命中的陰虛之道。對「禮」有深刻意識的孔子，更明白局勢的紊亂有其宇宙性的後果，爲此他的苦難含有宇宙性的幅度。假如孔子的陰虛之道是如此，那麼他的創新之道——重生和創意——也應有社會和宇宙性的幅度。這就是爲什麼若硬要劃分孔子的創新之道和轉化之道，將顯得不自然和做

作。事實上，對孔子而言，個人——這小小宇宙的重生乃是一切社會、宇宙秩序再蒙創造的典型。在孔子的訓言中，很清楚地呈現出他對個人更新的徹悟。例如有一天，子路請孔子描述弟子該如何藉著自我修養，做個「理想的君子」以及真正的新人時，他們的對話如下：

子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（憲問第十四、45）

由此可見，不論是凡夫俗子或是王公權貴，自我修養及自我重生的過程是相同的。再沒有一個方法比從自己的人性著手來從事這過程更好。自我修養主要是藉著學習和力行來完成。這說明了十五歲就立志求學的孔子對學習多麼執著熱心，他從未放棄學習。由於人性純真高貴，因此孔子深信人能進步，像前文陽實之道中說的。學習及自我修養可以培養高貴人性的根苗，使之開花結果。

孔子對此的信念堅強，這導致他革命性的主張：眾生平等。下面的論語佐證他的態度，奠定他努力施教的方針：「性相近也，習相遠也。」（陽貨第十七、2）這樣，他貶責按出生家世之顯赫或卑賤而區分的社會階級。孔子由詩經中提出「君子」的說法來強調他的觀點。「君子」本指國王之子。君子即皇帝、元首、王威。子即禪子、兒子。孔子採用這名稱，不再指皇貴紳的身世，而是指人品的高風亮節。君子的英文譯稱有很多，如王公（Princely man）、貴人（Gentleman）、侯爵（Knight）、有才德者（cultivated or virtuous person）、超人（superior man）、完人（ideal man）。因為以創造為本的靈修源於聖經智慧，它用「高貴的人」來描述完人乃是造物主天主的真正肖像，所以本文全文也用「君子」代表「高貴的人」。

君子的相反詞是小人。兩相對照，君子之意更加顯明。孔子講的小人，是指真正的「小人」。它

常常被譯爲「鄙陋的人」，與「高貴的人」正相反。孔子常將這兩個名稱並列對照，以襯出他所要說的「君子」的本義。例如：

子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」（里仁第四、11）

子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」（為政第二、14）

子貢問君子。子曰：「先行其言，而後從之。」（為政第二、14）

然而爲了學習做君子，最重要的是要「志於道」。孔子說的「道」是完成人格天命的「坦途」（不像道家的道，只指生化萬物的本體性「天道」）。不能明認天道法令，便無法做「君子」。

仁：「道爲人」的核心啓示和學做君子的中心主題

孔子說：「默而識之。學而不厭。誨人不倦。何有於我哉。」可見他獲得啓發的三個來源是：宇宙秩序、傳統和人性。他更由此領悟了：「道爲人」的「道」能歸納成一個原則，這個原則即「仁」。於是他對門人說：

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」

（衛靈公第十五、2）

所以孔子講的君子，若不踐行仁道，便是假君子，因爲仁是「道」在人身上的基本原則，人不可須臾離之。

「……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）

人不違仁，於是道之偉大得以彰明。正如另一句論語說的：「人弘道，非道弘人。」（衛靈

公第十五、28)

在孔子精神中，「仁」對自我修養及學習的重要性相等。無怪乎孔子的弟子再三詢問「仁」的含義。因情況互異，孔子所給予的解答也不盡相同。孔子的「仁」，不只是一個抽象的概念，只要定義一次即可，而是和現時現地的生活息息相關的行為。依孔子的意思，仁值得人專注、渴慕、追求並固守，仁值得人犧牲生命去摯愛它；人亦可以在仁內獲得喜樂、滿足。

在進一步討論孔子給他學生的不同答案之前，我們先探討一下「仁」字。這個字在孔子以前的作品中早已出現。但唯有藉著天才孔子的弘揚著重，「仁」字才對中國人的精神產生了重大的意義。仁的字形，由「亻」（即人）和「二」合成。意義代表人倫關係，人的互相授受。英譯用很多字，設法捕捉其義，如人心（human heartedness）、慈悲（kind heartedness）、憐愛（benevolence）、真正的人（true manhood / real person）、同情（sympathy）、團結（solidarity）、兄弟友好（fellow feeling）、憐憫（compassion）。由這衆多譯詞便可看出：想在西方思想中找到表達中國精神「仁」字的特殊性的字，很難。可是孔子對一件事情很清楚，就是：「正人君子」不能和別人分開。一個人沒有「仁」的品質，便不能弘道，也不能按照孔子理想中的君子樣式重生。

「樊遲問仁。子曰：愛人」這句話實是仁最短的概述。至於怎樣愛人呢？孔子又用其它的德性項目來解釋仁，他主張人若不擁有這些德性，便達不到仁德。這些其它的德性項目，又是那些？首要的是忠、恕。

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」（里仁第四、15）

由是，忠恕被看做是仁的開端。（忠字由「中」和「心」合成。）忠字意指：積極地惠及人。孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（雍也第六、28）而恕（恕字由「如」和「心」合成）字則指：消極地諒人如己。孔子對子貢說：「恕乎！己所不欲，勿施於人。」（衛靈公第十五、23）

由這兩種解釋看，「仁情」包括憐憫和正義。實際上，論語中找不到特別的字眼形容「正義」。做個真正的人，簡單地說就是做個「仁人」。在仁人身上，正義和憐憫同時發揮功效。子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也，聖乎！堯舜其猶病諸！」（雍也第六、28）這是中國精神的金科玉律，也就是：仁人是真正的人的孔子理想。這種仁情正義足以協助人找到中庸之道（the Constant Mean the Middle Way）。如：

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」（雍也第六、27）

在踐仁時，孔子屢次提醒他的學生不要捨近求遠，仁即在咫尺，只要人肯調整心弦學習，傾聽「道」的敦勵和召喚。子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（述而第七、29）

正直：邁向君子之道的動機原則

另外有關「仁」的其它重要德行，孔子也再三提及。它們對君子的重生意義重大。這些德行是：正直、禮和智慧。孔子的偉大傳人：孟子（372-289 B.C.），這位孔門精神的忠實代表稱仁的重要德行爲「四端」（即惻隱之心；羞惡之心；辭讓之心、是非之心）。仁的四端是人天生的本性，藉着它們人真正進入君子之道。

至於義與「君子」有何關係？孔子說：

靈修

從創造的角度看孔子的精神（下）

子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（里仁第四、10）

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁第四、16）

子曰：「君子義以為質……」（衛靈公第十五、17）

「君子義以為質」的「質」是人最深的動機。在「人之生也直」的意義下，義是人性「四端」之一，也是人性最深的動機。所以孔子把「正直」註釋做：「法道，不論功利，做所當做，不管名祿，為所該為。真正的人，按正直行事。正直的人行義不謀利。這種行徑，沒有真愛，憐憫和情誼的全心投入是辦不到的。」

禮：統攝君子之道的宇宙原則

「禮」，獨獨出現於中國，故而需要詳細說明。西方字彙很難翻譯它，甚至比「仁」字更難。英文將「禮」譯成：禮貌、禮儀、禮遇、禮俗、禮規、合宜、儀式、儀節、禮儀之德等等……。這些譯詞，容易造成誤導。最近方東美這位大哲學家將禮譯成「文理和秩序」（*orderliness and principled refinement*）^⑨比較理想。但在我看來，「禮」的含義更豐富、超越。孔子以為仁和禮之間的關係是：「人而不仁，如禮何？」（八佾第三）孔子好禮深切，下面的論語便可證明：

「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵第十二、1）

「禮」字很古老，字體由示（即神）和豐（即祭器）合成。古代中國人把天當做是宇宙秩序、神靈地祇的來源，為此人民的首領——天子——有責向天舉行祭祀。向天奉祀是神聖的，也是帝王的特權。

此外，中國人也祭拜祖先。隨時代變遷，禮於是演變成遍及各處「文雅有致」的古風遺俗。它包括風俗、慣例、儀節。這樣樣被看成是淵源悠久的「聖」統，有如前文陽實之道中提過的。^⑩人據禮執

禮，在禮儀中洞悟宇宙的秩序，受其影響，也慶祝之。執禮的人不但要外表虔謹，內心也要殷誠。荀子是孔子的第三代傳人（第二代是孟子）。他有一句話，正好詮釋了：禮是統攝宇宙秩序的原則。

「禮有三本：天地者，生之本也；……天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江流以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當。……萬變不亂，貳之則喪也。」（荀子禮論篇第十九）

一談及禮，在孔子看來，它幾乎和文化歷史、宗教、道德、社會、人類價值密織交錯。這是「禮」成爲「神聖傳統」的原因。我們若記住：在中國並沒有宗教組織，或法律機構等容許人民上訴的最高權威（這導致文化和宗教也密不可分），便能更明白何以「禮」在中國居位顯要。不論公私，社會、政治、文化或宗教等各方面，正軌行爲的準則與合理秩序的維持，全賴禮規做指南。難怪早在孔子前，「禮家」便出現於社會中，他們是妥善守禮的顧問。這些人是所謂的「儒」，孔子跟他們認同。事實上，「禮家」也可以說是「神修的導師」、「宇宙的顧問」、「儀節的專家」。

至於個人有意存養自己做君子，善守禮規是很重要的，因爲「守禮」使人心端正有秩。守禮，首先要尊敬傳遞神聖傳統者以及代表傳統的權威，特別是父母、長輩、祖先、首領。在这一切中，最該培養的態度是：尊敬及和順，即是衆所皆知的：孝敬。對國家元首，態度亦然。「禮」規的最終目的是爲協助個人穩固立足，行爲中庸，避免極端。

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞也。」（泰伯第八、二）

孔子說：「三十而立」即按這種禮規而講的。

中國人以爲國家便是大家庭的延伸，所以自古以來，中國人從來不認爲用法律約束人民是重要

的。在本文第二部份陰虛之道中已提過：罪和惡並不盤據中國人的心；相反的，中國人看重：人性的善良和踐德修身。同樣的，中國人也不重視法律和懲罰，反而比較強調禮規的循導和典範的功效。孔子爲我們解釋了其中的原因：

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（為政第二、

3）

在一個不強調法律、刑罰和宗教權威的社會組織中，孔子重視「複禮」，來帶給人重生再造。同時，孔子重視社會意識，關懷同胞的「仁人」實不足奇。在不受法律和宗教約束的社會背景中，禮十分依賴整個社會所樹立的良好典範，也是理所當然的。

如果人們冀望做子女屬下的，能孝順服從，那麼做父母長上的「仁德」則該是真實的關懷和慈愛。因此孔子不斷倡導：統治者該做庶民百姓的楷模。

季康子問：「使民敬忠以勤，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬，孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」（為政第二、20）

孔子誠勸家庭成員樹立良好風範，他說：

「……書云：『孝乎，惟孝友於兄弟。』施於有政，是亦為政，美其為為政？」（為政第二、21）

一個人不但要行仁守禮，度個懿範佳表的生活，君子更要確實領悟「禮」的意義中所包含的宇宙、歷史的最深因素。換句話說，君子必須藉著精湛的學習和洞見，諳熟神聖的文化傳承，好成爲一位具有特別責任心的領袖，來發揚「禮」、效法「道」。

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。」（論語學而第一、6）

前文說過：文化和傳統是「禮」觀念的具體實現。有趣的是：中國文化的「文」字，原意是「錯畫，謂會集衆綵，以成錦綉。」「圖案、花樣」以及「彩飾」，可見「文」和藝術雅麗有關。

孔子深愛文化的優雅高尚。文化深深吸引了孔子，甚至他相信自己有責任向當代的人傳遞文化，提醒人們「回歸」文化，受文化薰陶教化，好在一切關係中獲得秩序、和諧。

「……天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕第九、5）

禮、藝術、儀節和禮儀彼此之間關係密切，所以人特別會在藝術的創造和禮節的慶祝中，體驗到「禮」的優美。讀過論語的人，都會對孔子的生活感到印象深刻。孔子的生活，恰似一種不斷的禮儀程序、「禮」的不斷慶祝。以創造為本的靈修會將它稱做「外向的默想」（an extrovert meditation）。孔子心存有「禮」，於是觀看一切都會覺得有意義，有價值。他總設法聆聽、學習並履行不悖。孔子認為：只有飽學博識，熱愛藝術之美的人，才能擁有領導權，並為人表率，最後，庶民依靠他們獲得啓發和領導。

按「禮」行事生活，自然要求人時時自律。孔子並不主張法律刑罰，但他絕對主張自律。這種自律不是苦行，而是生活藝術的陶養。在儀節和音樂中表現出來的「禮」，對孔子而言，便是最高尚的藝術修養（孔子經常把禮節和音樂相提並論），因此他以為儀節和音樂，為訓練他自己或他的弟子做「仁人」是絕對重要的。以創生為本的精神所說的：「把藝術當做默想」（art as meditation）

的藝術，便是孔子授業的一項。他的課程另有詩、禮、樂、書、數、……等均衡的項目。孔子堅信的藝術，立於禮，成於樂。」（泰伯第八、8）乃是通往君子道上的優良學習。

下面的論語道出了「禮」中含有「藝術」的性質。孔子的得意門生顏淵說：

「夫子循循然善誘人：博我以文，約我以禮。」（子罕第九、10）

子曰：「……不知禮，無以立也。……」（堯曰第廿、3）

另外，孔子不滿意人徒守外表的「禮」：

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨第十七、11）

「禮」的最終目的應該是提供君子重生和真正「禮」的精神。在某些情況下，真正的「多禮」很可能意謂著外在禮節要儉約。

子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」（八佾第三、4）

孔子常將禮、樂相提。他對樂中所含有的「藝術」特質看法如何？有許多事實可以證明他酷愛藝術，重視培養人有此修養。譬如他彈琴鼓瑟引吭唱歌，家中樂音常繞，門生教人唱歌，他親自吟詩伴唱。

「凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。……是故先王之制禮樂，人為之節。……禮節民心，樂和民聲，……樂則為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。……樂由中出，禮自外作。

……大樂與天地同和，大禮與天地同節，……樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。……明於天地，然後能興禮樂也。」（禮記樂記第十九）

「詩言其志也，歌詠其聲也，舞蹈其容也。三者本於心，然後樂氣從之。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。」（禮記樂記第十九）

明白了孔子刪詩書、定禮樂後，便不會驚訝孔子為何堅信：「興於詩，立於禮，成於樂」是自我修養做文明君子的方法了。

智慧：遵循君子之道的統合原則

爲使孔子的「君子」形象呈現完整，我們必須對「智慧」加上幾句說明。智慧和孔子其它的主要訓言都有關係，因爲人必須先覺悟到自己的行爲，才能有仁正的舉動，守禮也才不會盲目。

子曰：「民可使由之，不可使知之。」（泰伯第八、9）

僅有知識和習慣不足爲憑，人必須對「道」之所以然有內在統合理解的智慧。

子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」（衛靈公第十五、32）

子曰：「可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。」（子罕第九、29）

人除了有內在的領悟外，亦該有因時況而權變的能力。因爲有人「……可與立，未可與權。」

（子罕第九、29）

雖然禮能提供人穩立的準則和指標，但人仍得靠智慧領悟「中庸」大道，並在變況中，不疑不惑地實踐「禮」。因爲「智者不惑」。

行中庸，法天道，在某些特殊情況下是指：人要常開放心胸，聆聽，不斷學習，否則人的「仁」、「禮」、「義」的行爲會僵硬、脫軌。智慧藉著不斷向「道」開放的催化，必能產生賦予生命，助益個體的功效。下面的論語，說明了人需要這種實際的智慧：

「好仁不好學，其蔽也愚。好智不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽

也。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」

（陽貨第十七、8）

聖人：正人君子的最高實現

上文提過：孔子認為行「仁」，守「禮」即可。但若是要充分實現人性，他則建議年輕人要具有藝術修養學習文化，自我教育。因為這是開發天生潛能，做個有領導力的君子所必須具備的條件。由是，孔子所謂的聖人（即充份發展潛能的君子）和基督徒對聖人的期望，十分不同。後者眼中的聖人，不必藉著藝術文化的修習，便足以表現真正的德行；可是孔子眼中的聖人，除了行仁踐德外，還需要有淵博的文化修養，才能成為溫文儒雅，飽受文化潤澤的完美人物。只有這樣完人的觀念，才能滿足中國人與宇宙和諧，與萬物渾然合一的深刻渴望。簡而言之，一位君子，便是一個小宇宙，他和大宇宙渾然一體。

這種完人就像下面所描寫的：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知。公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」（憲問十四、13）

原則上，人人皆有天生潛能（基本素質或基本啓端）去充份發展所謂的聖人君子。

可是並非所有的人都能全然做個君子，因為有的人缺乏時間和機會去學習；有的人懶散苟且，沒有用心自我修養，修持陶鍊。另有些人智慧不足，心有旁騖，不立志好學。但那些能盡力追求全然再生的，必能自我修養，且能給天下蒼生帶來莫大安慰。即「脩己以敬：脩己以安百姓。」（憲問十四、45）

由此我們聯想到：孔子眼裏的聖人該具備的第三個條件。這個條件要求聖人不僅要品性磊落，高尚文雅，並且還要讓大家感受到他是大家的「公福」。論語支持這種分析：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆，如何？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！」（雍也第六、28）

博施濟衆的聖人「無爲」即可成就諸事，無爲即無所作爲，只憑高尚人格悠然成化，因爲在這種人身上，最後天意藉他而行，天道在他身上造化。

「無爲而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（衛靈公第十五、4）
大歷史家司馬遷（145～90 B.C.）在距今二千年前，已論斷孔子必然是位充份發揮人性的「聖人」（按孔子自己下的定義）。他完美地實現了君子的格範，與道、天意渾然和諧。

「天下君王至于賢人衆矣，當時則榮，沒則已馬。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！」（史記孔子世家第十七）

轉化之道

引言

創造爲本的靈修將仁慈當做是靈修旅程的終點。因而正義和行正義是靈修旅程的第四途徑，名之爲轉化之道（Via Transformativa）。在這途徑上，具有創造者肖像的君子，擴散他的創造力，超越自己，努力參贊天國的來臨。這新天新地藉著仁愛、正義、和平、和諧而完整；因爲現在，所有的人一律平等，大家都是人類家庭中的手足。新天地裏的個人和社會的轉化假定了創新之道，因爲每

個人在參悟新天地樣式前，必須重生。同時也假定了陰虛之道，因為在痛苦及「與別人一起受苦」的經驗中，個人深深感受到需要轉變，而仁慈及先知性的正義也會被喚醒而活絡起來。最後，轉化之道以陽實之道做先決條件，因為沒有深深體驗到存在的美和善，便不會有興趣和熱忱去重整破碎的關係和宇宙的和諧。轉化之道會再度重返靈修的第一途徑，於是靈修的四大途徑，會在人更強度的意識中，重覆進行。

孔子的陽實之道與轉化之道密不可分

孔子如何經歷他的轉化之道？在回答這個問題前，首先要再次強調孔子的轉化之道和陽實之道密不可分。因為孔子認為做個完整的仁人、君子，主要特色是要有「仁」性，棄世孤立不是孔子的憧憬，而是自我欺騙。因為孔子整個精神的終極目的是要和宇宙秩序和諧。這和諧先要根據人與人的倫關係。

孔子自行解釋為愛人的「仁」，亦可解釋為真摯的人情。這「仁」乃是做君子，再做人的陽實之道的核心。依照孔子的「金律」——己所不欲，勿施於人——來說，以己之心體貼他人之心預先假定，也表達了創生為本的精神所說的「富情的正義」(erotic justice)。這富情的正義，含蘊了一份歡慶，因為仁、禮所贊持的便是良正關係的和樂和欣慶。

換句話說，一些在陽實之道中討論過的觀念，同樣適合於以創造為本的靈修中的轉化之道。因此下文很多方面是繼續已在陽實之道中開始討論的主題，只是加重強調它們對世界社會所產生的轉化效果。

由痛苦的回憶，所產生的反歷史之情

子曰：「君子欲納於言，而敏於行。」（里仁第四、24）

子曰：「……君子務本……。」（學而第一、2）

對於前兩截論語，孔子自己做的十分徹底。在企謀良方，匡救亂世，濟人痛苦，以光復周初的黃金時代，人人順道的努力上，他更顯得徹底而叛逆。他匡救局勢的心，全是出自他個人痛苦後對別人責任感、憐憫心以及他對理想世界，美好世代的展望。爲此梅茲（Johannes Metz:）的一段話，恰能夠勸出孔子的這番努力：

體認了歷史變幻消長之無常，而由個人的沈痛回憶裏發展出來的一股反歷史的感情，有其重要性，因爲這是痛苦的記憶對於瞬逝歷史的一份了解。①

孔子並不一心想要復古，他真的希望目前也能變得更好，下面的論語句子，可以參證：

子曰：「溫故而知新，可以爲師矣。」（爲政第二、11）孔子除了溫故而知新外，他也分辯經驗，信賴經驗：子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（爲政第二、18）

人人平等，蒙召成聖

孔子不只是一位理想家，也是一位徹底的實踐家。他曠古空前地提出：「性相近，習相遠」（陽貨第十七、2）。意思是說：不以出身之貴賤來衡量人的高貴或低微，令人有所區別的是一個人的「志學」，即自我修養，因爲：「性相近，習相遠。」

教育是仁愛

孔子相信天賜的人性都相近，這使他做了另一番徹底而仁愛的舉動：就是孔子歡迎任何一個真誠

有志於學的學子，他「有教無類」。這樣，他首開平民教育。即使無力酬付學費，孔子也不計較而一律迎納。他的學生人數衆多，前後共有三千左右，通六藝而成名的有七十二人，其中卅二人名字尙留青史。致於束脩，他頂多是要求一點象徵性的薄禮：

子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉！」（述而第七、7）結果孔子自己的物質生活，也是十分簡樸：

子曰：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而第十七、15）

孔子自身好學，希望教育弟子「學不厭」。於是他博施法愛，不分貴賤地培育上天恩賜的高貴人性，期寄衆人因「學習」而獲益。

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（子路第十三、9）

孔子確信復興社會仰賴個人修養和優良風範的說服力。在此意義下，一切無止境的教育努力，便是一樁仁愛的舉動，回應「窮苦百姓」（anawin）需要的一份服務。

談到這裏，我們亦可舉出孔子的另一番作爲。這番作爲銘刻於他學生心中，否則不會被記錄下來：

朋友死，無所歸，曰：「於我殯。」（鄉黨第十、15）

孔子的學生也清晰地記錄孔子對動物的仁慈：

「子釣而不網，弋不射宿。」（述而第七、26）

孔子影響歷史至深

孔子革命性地主張人人平等，堅信每個人通過學習，能成德完美的看法，對中國文化產生了巨大的影響，尤其是在訓練領導力方面，雖然他生前看不到這影響。孔子精神的教誨更爲孟子（372-289 B.C.）、荀子（340-298 B.C.）等才情縱橫的再傳門人所發揚光大。暴秦（221-207 B.C.）焚書坑儒後，漢朝（206 B.C.-220 A.D.）便罷黜衆說，獨尊儒家。甚至全國教育大力推行孔儒之學。同時「科考制度」應運而生，不論出生家世，只要過試上榜，便可獲得官銜公職，及領導人民的權位。

很快的，公元前一二四年西漢武帝便在京都長安附近設立太學（國立大學），供博士官弟子學習。當初只有五十人。公元前第一世紀，人數增至三千，最盛是一百年後的質桓二帝之際，人數約達三萬人。科考的內容，主要是根據秦焚書後，某些人憑記憶所及而寫下的孔儒古著，即新文經傳（不同於秦前的孔壁古文經傳）。這些資料有詩經、禮記、春秋和書經。史載：孔子刪詩書、訂禮樂、贊周易、著春秋，他使得這些史冊光芒四射，且成爲歷代科考的主要材料。

重視教育學習的普遍風尚產生了一個現象，即公元前第二世紀初，一切官職人員一律不按出生論高下，而只憑他們的學成和勳績排列等次。孔子認爲領導者必須是受過良好教育的仁人，這種意見深刻地影響了中國的歷史。我們不難看出：這種「學習」的體制，對中國的統一和中華文化的提昇貢獻巨大。由於「書同文」的統一性影響深鉅，因此中國人飲譽遠東的不是霸力，而是文化的征服。可是孔子精神和政治的結合並非全是好處，稍後我們再加探討。

良政首職在於關懷民需並惠福民衆

靈修

從創造的角度看孔子的精神（下）

基於「天愛百姓」及對道、仁的領悟，孔子採取的另一個立場是：人民比政府重要。政府存在的目的是服務人民而不是相反。再說，良政該流露出，大家庭間的倫常和態度；最重要的是人民信賴政府如子女信賴家長。

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（顏淵第十二、7）

除了人民信任政府外，孔子把人民滿足愉快的程度列為審核良政的首要標準：

葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」（子路第十三、16）

遇到人民的利益和政府衝突時，孔子總是先考慮人民的需要。所以他建議人民收割期間，政府不要徵調百姓去為國家服公役。

子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（學而第一、5）

為解決政治社會紊亂，孔子並不太倚恃武力。雖然他父親曾任軍職，但他對此生涯却興趣缺缺。他也沒有把武藝包括在他的授課項目中。

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。

（衛靈公第十五、1）

他更警告窮兵黷武，革管人命的戾行：

子曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」（子路第十三、29）

子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」（子路第十三、30）

領導者必需以身作則

孔子不希望藉用刑法、統治人民，但希望領導者以身作則，培育庶民的良知。下面的論語章節即在質問，以身作則的領袖，是否選用得著殘苛的刑罰：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃。」（顏淵第十二、19）

後來孟子根據仁君服人的感化所發展出來的「聖王」觀念，含有宇宙的幅度。因為：

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之。」（為政第二、1）

孔子是先知

孔子關懷衆生福利，充滿正義、慈悲和仁愛，他的形象真像先知。他仗義直言，攻訐時惡，儘管這可能是他官場失意的原因，但在五十多歲的暮年他仍周遊列國十三載，企圖在政要圈裏貢獻他的政治理想，同時警誡政客，以實現他的政治使命。他的這種作風被人家看做不踏實，例如有個看門人在一個夜晚問他的學生子路關於孔子的爲人。子路描述孔子是：「知其不可而爲之者與。」（憲問第十四、41）然而這種意見並不能改變一個聆聽到「道」，並看到「道」蒙受危機的人，正如孔子說的：「天下有道，丘不與易也。」（微子第十八、6）也不能令一個深信天意助佑他實踐「薪傳」使命的人灰心沮喪。「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」（子罕第九、5）這樣，孔子不管別人的批評，勇往直前地履行著先知的使命，做個「道」的「薪傳者」及「木鐸」人物，引領人們走天路。這天路人人都要歸回，因為除此之外，沒有別的路能重新創造人間的秩序與和諧。

對於孔子的先知性神恩，尤其是年近古稀仍馬不停蹄的執行使命，柯利(H. C. Creel)做了下面一段評論：

「孔子篤信他的理想，不委曲妥協，難能可貴的是他做了努力……如果孔子駐留於出生地魯國，享受教書的閒差，和學生悠哉游哉，他充其量也不過是一位說教者罷了；但他毅然踏上「沒有指望」的尋求里程，他就變成了一位先知。他五十多歲才放足天下，四處說服那些硬心的掌權者不要欺壓百姓，設法匡救時政的作風，多多少少有些荒謬，但這種天大的荒謬，只有在偉人身上發現。」⁽¹²⁾

幸好不是所有的人都認為他荒誕不經，尚有一些人辯論出孔子的神恩，支持他。這些人對他的學生說：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」（八佾第三、24）

正定名份

孔子的先知性角色和他堅守所謂「正定名份」的立場有密切關係。

子路曰：「衛君待子而為政，子將美先？」子曰：「必也正名乎！」（子路第十三、3）

名字本是稱號，用來區別事物，確定分際類別。若是君能當君，父能當父，子能做子，人人按名份執行職責，世界便不會紛亂。因此孔子回答齊景公問政時說：

「君君，臣臣，父父，子子。」（顏淵第十二、11）

孔子將「名份紊亂」的情況，比喻為酒杯缺角不成體統：

子曰：「觚不觚，觚哉觚哉！」（雍也第六、23）

因為由領導階層開始，名份和實質有了差距，正名之舉也該由上位者著手訂定，才能更正屬下。

所以當季康子掌政，請教孔子時，孔子率直地說：

「政者正也，子帥以正，孰敢不正。」（顏淵第十二、17）

另一回，季康子向孔子抱怨盜賊猖獗，孔子回答說：

「苟子之不欲，雖賞之不竊！」（顏淵第十二、18）

不需要凡事委從

有些現存的文學，把孔子精神的特色描寫成：全是下屬對長上權威的柔順、服從、和孝愛，却忽略了孔子強調不必凡事委從。還好，有許多例子不僅可以證明孔子本身是位勇敢的先知，同時可以證明他要求他的學生堅定果敢。

做個君子，爲了名副其實，必須須臾不離仁。「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）君子不可以見利忘義，子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」（里仁第四、11）因爲「君子喻於義，小人喻於利。」（里仁第四、16）「君子不憂不懼」（顏淵第十二、4；憲問第十四、30）君子要持身自由，不爲黨派所限。子曰：「君子矜而不爭，群而不黨。」（衛靈公第十五、21）如境況要求，君子已準備好受窮受苦。「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。」（里仁第四、5），受人誤解（微子第十八、6），失去權名榮祿（八佾第三、24），在極端情況下，連喪失生命亦在所不惜。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）孔子無時無刻不聆聽天道，並弘揚天道切近，人該順隨。他的作爲有如英雄人物「魚」。

子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！」（衛靈公第十五、

6)

孔子何敢縱胆要求人爲「仁」犧牲捐軀？因爲他死心蹋地相信著每一個人有尊嚴、自由和責任，他也爲此奮鬥不懈。他說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」（子罕第九、25）

不過君子也可以保留自己，當天道被鄙棄時，他可以由官場或權位上隱退。君子是否被接受，成功與否，都不足以衡量他的真正偉大和尊貴。若是上天沒有賜下良機讓君子去對抗不義，他則寧願受貧賤卑微之苦，也不肯辱賣才識替暴君效勞。孔子讚美蘧伯玉是一位君子，說他「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」（蘧靈公第十五、6）

分析到最後，孔子他深深相信：畢竟君子受諒解被接受並不是最終的目的，歷史的繁盛才是鵠的，所以儘管他再三強調「仁」，要人與人關係良好，維護個人的神聖；可是他並不贊成君子做暴政的工具。爲此他有了：「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」的態度。

隱退不參政對孔子來說，不是原則問題，而是分辨和智慧。有一天，他將自己和道家的隱士——全然由社會通退的人——相比較時，他說：「我則異於是，無可無不可。」（微子第十八、8）這表示孔子建議弟子取捨參政或不參政時，先要衡量具體的政治情況能否實現仁、義這大前提後，再做決定。「君子和而不同……」（子路第十三、23）這句論語，最能註解孔子主張要按天道良心行事，而不該盲從委順的態度。

君子和而不同，自立不黨的主題，在後來孔子的著作中繼續出現，特別是禮記。然而自從公元前一二四年西漢罷黜百家，獨尊孔儒以來，雖然孔子精神能藉此普遍影響中國人，可是這種措施並非只有益處。爲了將就朝政利益和公職機構，政府纂修了許多孔子的精神要旨。結果孔子的先知性精神

效力削滅，失去捍衛民衆權益的初衷。換句話說，孔子的思想爲國家所用，便有危險淪於「工具」。不過記載孔子精神的文件，如論語和他的得意傳人孟子、荀子的作品，直到今日仍世世代代，提醒、塑造著每一位真正中國學儒的良心。

關於孔子是位聖人君子，透過良言佳行，代代影響人類，變化人類的事實，孟子的話說得最恰切，他說：

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈日小補之哉！」（孟子盡心上13）

撮要

今將本文研究的心得，列爲孔子的神修旅程如后：

孔子的生平算是神修旅程的第一和第二途徑。

他參贊天道，努力奮鬥，則是神修旅程的第三途徑。

他仁性圓滿的誕生，成爲別人的祝福，這是神修旅程的第四途徑。

「十五而志於學」道出了少年的孔子由所見、所聞及所感中發現了自己。此後，他的心便立志學「道」，效法「坦蕩的大道」。這番志向，終於引導他發現了「仁」乃自我修養和全人類發展的中心意義。

「三十而立」說明：年屆三十的孔子篤實地扎根於「禮」——這宇宙的原理之上。他認爲要與人類、歷史、文化及宇宙的物质、精神因素保持和諧良好的關係，順循禮而進。

「四十而不惑」意謂著：仗著智慧之助，孔子不只是抽象地了解仁義、禮，且能在變幻的情況下運用自如。這樣，孔子瞭然徹悟，不再有所困惑。

孔子說：「五十而知天命」，意思是：他對宇宙的意識已達到了能體驗出效法「道」便是參贊天意的境界。

「六十而耳順」的孔子，能順耳所聽而服侍上天。這時的孔子已能全心擁抱做個「薪傳者」和參贊天道者的使命，承擔復興宇宙的秩序和平安。

「七十從心所欲而不踰矩」說明了：孔子的修養，學做君子的奮鬥，已大功告成，再也沒有任何事會阻止他悅樂上天了。他十五志於學至今已登峰造極，他能在「完全清醒的人性中安眠憩息」，享受與萬有和諧的安樂。

結語

用西方以創造為本的靈修研究孔子的靈修旅程後，我發現：基本上，靈修旅程的四個途徑的特色是：它們非常均衡平穩。這個發現令人欣喜，因為它支持了一個事實。這個事實是：真正以創造為本的智慧擁有宇宙幅度，能夠促進東方和西方合一的交談。這交談現在正因基督式以創造為本的靈修的再甦醒而蓬勃重光。這種交談呈現無比的光明，因為交談的重點是放在「精神乃生活方式」的廣泛基礎上，主要是欣賞大家所共有的，而不是無聊地爭論些宗教派系間的狹窄差異。

這個研究顯出：以創造為本的靈修可使西方的精神和東方孔子的精神互相接近，雙方的獨特因

素，不但促成交談的愉快有趣，並且正因各具特色而光芒互照。我只願指出孔子精神的獨特性是：除了具有以創造爲本的靈修實質外，它亦是一種「以關係爲本的精神」體系（Relation Centered Spirituality）。因爲孔子首要關懷的是君子、聖人、仁和禮等關係對待。不論是以創造爲本的靈修或是以關係爲本的精神，兩者最深的靈感都是出自中國人追求的和諧。

我記得生態學家柏雷（Thomas Berry）和物理學家Brian Swimme最近都曾說過：西方可以向東方學習。

柏雷（Thomas Berry）在解釋「再造人類」時說：「西方可以向東方學習很多。」「……因爲東方似乎最明瞭做人是怎麼回事。」

史鎂（Brian Swimme）演說宇宙的三原則：辨別、主觀和融合（the three cosmic principles of differentiation subjectivity and communion）時，曾說：「將共融和諧發展得最深的文化，明顯的是中國文化。」

然而中國的精神文化今日也面臨巨大的轉變。正像西方文明，由「淪落—救贖神學」的二元論造成社會的支離破碎和硬僵，再轉向萬物和智慧的根源而尋獲了更新和治癒；同樣的，中國文化只要轉向孔子傳承的璀璨精華，也能經驗到真正的復興。假設孔子精神是「陽」，老子道家是「陰」，兩者交融互攝，實在是上天恩賜中華民族的最大禮物。而假如基督是人類的「偉大提醒人」（Great reminder of humanity），他是來「完成而不是來廢除」（瑪十17）的一位，那麼祂對中華民族將有多麼巨大的意義！會通基督的音訊，和中國文化的工作，就要靠像孔子一樣的「薪傳者」（傳教士、傳道員）來「提醒」中國人：「道」即是聖言——永恆的智慧；能向中國人指出：「道」早已在中國

的文化寶藏中，因為祂由亙古便降生，「薪傳」，祂是天上地下、可見和不可見的聖者。因為「……一切都是藉著祂，並且爲了祂而受造的。祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在。」（哥一16、17）教會不是自稱「至公的」「普世的」嗎？教會不正是「報告給全民族」（包括中華民族）大喜訊」嗎？（路二10）

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 Clarelian* 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.
4. Matthew Fox, ed., *Western Spirituality* (Santa Fe, NM: Bear & Co., 1981), p. 6.
5. 卍, p. 7.
6. 卍, p. 50.
7. 卍, p. 30.
8. Fox, *Original Blessing*, p. 144.
9. Thome Pang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Development* (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 1981), p. 516.
10. William Theodore de Barry, Wing-tsit Chan, and Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1960), p. 19.
11. Fox, *Original Blessing*, p. 17.
12. Hubin, *Individual and State*, p. 8.

外文參考資料

1. Bodde, Derk. *Harmony and Conflict in Chinese Philosophy*. Studies in Chinese Thought. Chicago: Chicago University Press, 1953.
2. Creel, H. *Glossner. Sinism*. Westport, Connecticut: Hyperion Press, Inc., 1975.
3. Dawson, Raymond. *Confucius*. New York: Hill and Wang, 1982.
4. DeBarry, Wm. Theodore; Wing-tsit Chan; and Watson, Burton. *Sources of Chinese Tradition*. New York: Columbia University Press, 1960.
5. Eberhard, Wolfram. *Guilt and Sin in Traditional China*. Taipei: Rainbow Bridge Co., 1967.
6. Fang, Thome. *Chinese Philosophy: Its Spirit and Development*. Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 1981.
7. _____. *The Chinese View of Life*. Hongkong: The Union Press, 1956.
8. Fox, Matthew, O.P. *Meditations with Meister Eckhart*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Co., 1983.
9. _____. *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality*. Santa Fe, New Mexico: Bear and co., 1983.
10. _____. ed. *Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Routes*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Co., 1981.
11. _____. and Swimme, Brian. *Manifesto for a Global Civilization*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Co., 1982.
12. Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. I. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1952.
13. _____. *The Spirit of Chinese Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1962.

14. Granet, Marcel. *The Religion of the Chinese People*. Oxford, Basil Blackwell, 1975.
15. Hughes, E. R. *Chinese Philosophy in Classical Times*. London: Dent & Sons, Ltd., 1960.
16. Legge, James, trans. *The Chinese Classics*. Vol. 1. Hong Kong: University Press, 1960.
17. Li Tsung-t'ung, trans. "Cheng-kung" in *Ch'un-ch'iu Tso-chuan Chin-chin-shih*. Taipei: commercial Press, 1971.
18. Lin Yutang. *The Wisdom of Confucius*. New York: Barnes and Co., 1943.
19. Liu Wu-chi. *A Short History of Confucian Philosophy*. Taipei: Chung-Shan Publishing Co., 1955.
20. Rubin, Vitaly A. *Individual and State in Ancient China*. New York: Columbia University press, 1979.
21. Weber, Max. *The Religion of China*. New York: Macmillan Co., 1964.
22. Wu, John C.H. *Joy in Chinese Philosophy*. Taipei: (Unpublished printed lecture notes), 1980.

論猶太人殺害耶穌的責任及反猶太主義

區華勝

我們很難想像，那些串通謀害耶穌的人會一時意念到他們是謀害天主，因為他們根本就不相信耶穌有天主性。不過在他們靈魂的深處，當心平氣和的時候，他們也許會聽到良知的聲音，控告他們曾判了一個無辜的人的死罪。路加在他的福音裡敘述苦難史時是較其他福音作者更現實的強調了耶穌的無辜。他這樣做，與其說是為羅馬人辯護倒不如說是間接指斥猶太人，因為我們很有理由懷疑羅馬官長會看教會寫的福音的。

耶穌的案件是研究新約的一個不容忽視的課題，尤其在討論耶猶二教之間的關係時更不能避免。有關此問題的專論很多（註1），足以顯示它的複雜性和學者們對它的注意（註2）。他們所提供的理論或答案可謂多姿多采：有否認耶穌的存在、有說耶穌是假死的（註3）、有人認為是個人的報仇（如G. Rosati所主張）、有人認為是法律的凶殺、有人看是預先安排好的自我犧牲（Schonfield）（註4）、有人歸咎於司法判斷的錯誤、有人說耶穌是個政治的革命份子（Brandon, Schonfield, Carmichael, Th. H. White）（註5）、有人說他是個奉公守法的平民——法利塞人（A. Geiger, Winter, Klausner）（註6）。學者們對福音的記載所取的立場，有十分懷疑的，也有十分保守的（註7）。他們對教會，有持對立的敵意的（註8），有持同情的諒解的。每每有人問：是瑪爾谷描述的審訊程序或路加描述的審訊程序更為客觀呢（註9）？耶穌被解送到猶太議會受質問是刑事

審判仰或是非官式的問話（註10）？當時猶太人的領導階層有否處決死刑的權力？公元後二世紀才搜輯完成的猶太民法（Mishnah）是否在耶穌的時代已生效呢？又耶穌的審訊是根據猶太法及羅馬法兩頭並進的？抑或僅是依據羅馬法執行的呢？……這一系列的問題都有待回答。

學者們意見分歧的原因，由德國天主教學者邊澤黎（Blinzer）歸納起來有三個（註11）：

（一）對文件有不同的估價。

（二）關於耶穌時代在猶太地區的司法制度缺乏充份的資料。

（三）當前的問題是個敏感性的問題，學者們往往以自衛的情緒來研究它；對猶太人來說，這是個關係他們老祖宗面子的問題（註12）。

至于猶太人在判決耶穌死刑的案件上負有什麼程度的責任，學者們的意見可分為五類（註13）：

（一）全盤責任落在猶太人身上。

（二）猶太人負大部份責任。

（三）猶太人和羅馬人平分責任。

（四）羅馬人負大半責任，其餘的責任由小部份的猶太人負，即撒杜塞人、猶太議會的常務理事（小議會），以及民衆中的一些激進份子。

（五）猶太人全無責任。

一般說來，今日的學者都大同小異的認為（註14）：主要的責任是落在猶太議會上，它裡面大部份的撒杜塞及法利塞人對耶穌是懷有敵意的，是他們採取了一致的行動來對付耶穌，經過一回短促的審問，他們判了他反宗教的罪，然後將他解送到比拉多那裡，以政治犯的名義處決他。

當新約的作者們指摘猶太人殺害耶穌時，讀者應用一點頭腦去了解它。他們的說法的確是有點籠統和過份的，但這是一般人自然的表達方式，即以部份來比照全體，或以全體來概括部份。即使是這樣，新約的歷史性不能就因此而被否認的，也就是說，猶太民衆多少是有責任的，因為他們曾支持了他們的領導人的行動（註15）。我們可特別的注意一下，路加在他的兩部著作（福音及宗徒大事錄）裡雖然比其他作者更仔細刻劃猶太人對教會的友情，但他亦毫無顧忌的譴責他們（路廿三13，23，25；宗二22-23，36；三13-14，17-19；四10-11，27；五30；七52）（註16）。此外，還有團體責任的問題，古代人在這方面的意識比現代人強烈得多（註17）。無論如何，我們承認不應歸咎於後來的猶太人，猶之乎我們不能加罪於今日的意大利人一樣（註18）。

若說猶太人在耶穌的時代允許不同潮流的存在，接受多元的默西亞觀念，這種論調究竟不能真正的推翻福音記載的可靠性。反之，結果它只會顯示耶穌的言行是不同凡響的，超過當時猶太政教領導階層所能容忍的程度（註19）。

罵新約是反猶太主義的幫凶，乃是不尊重事實又不認清時代的一種態度，因為許多世紀以來，反猶太主義的原因是多方面的（註20）。我們可以直截了當的引用一位國際知名的聖經原文考證學及教會史學的學者賀蘭（K. Aland）教授的話來回答說：『猶太人近代所受的迫害不來自基督的教會，而實在是有一種反基督教會及反基督精神的運動所發起的。』（註21）

不容否認，自公元四世紀後，基督教會曾虐待過猶太人及磨難過異教人（註22）；但同樣不能否認，在此以前，猶太人迫害過教會。戴都良（Tertullianus）那句刻骨銘心的名言給我們留下難忘的紀念，他說：『猶太人的會堂是製造教難的地方。』（“Synagogae Judaearum, fontes perse-

cutionum”)(註23)尼祿王時的教難有人懷疑是由他的妻貝比亞(Poppaea)及猶太伶人亞利都羅(Alityrus)所煽動的(註24)。事實上，基督徒及猶太人在歷史上輪流利用他們政治的地位來彼此肆虐(註25)，對我們來說是一個不斷的警告：即權勢很容易弄壞原來最好的人，而這輩人的敗壞是世間最可悲的事(註26)：corruptio optimi pessima。

猶太人和基督徒彼此斷絕關係，並非如某些人所說，始於二世紀(註27)，或在猶太人在任尼(Jamnia-Jabne)開會重整旗鼓以後。他們之間的分裂早已開始，雖然初時主要的是關係神學的觀點(註28)，但總帶有一點政治的意味(註29)。斯德望、伯鐸、若望、雅各伯、保祿及他的同事所承受的一連串困擾及折磨莫不是以耶穌為藍本——他是第一位典型的殉道者。宗徒大事錄以它天真無邪及直截了當的筆法可以幫助我們修正類型及編輯批判所引起的一些偏差形象。

在耶猶二教的交談中，兩方人士需勇敢地回顧他們過去的陰影，同時要坦誠地注視事實的真相。不幸的是，交談的氣氛往往還受到污染。大體說來，猶太人自比是受害的犧牲者，這種意識一變而成自負與頑強(註30)；另一方面，基督徒每每受自責及憐憫心的支配而失去自覺(註31)。這兩種意識形態都不會增進互相的諒解的。

在耶猶兩教的交談中，有一點鮮為人注意的是：在通俗及膚淺的反猶太的偏見下，教會有更好及更高尚的傳統在埋藏着，這特別在她的玄秘神學及牧靈宣講裡可以發現出來。歷代以來，教會的聖師、靈修的作者及宣道者都聲稱，每當一個教徒犯重罪時，就是重新將耶穌處死。事實勝於雄辯，這種傳統觀念可以從音樂大師巴哈的幾部耶穌受難神曲(如瑪太福音的受難神曲)的內容看得出來，原來它們的曲詞是由兩種情調錯綜交織而成的：一是「闡述」(expositio)，一是「應用」(appli-

cario)，換句話說，就是以苦難史的題材做默想來貼用到教徒個人的身上，亦即等於今天我們查經或讀經的兩個主要步驟。這種傳統在基督各教派間延綿不斷（註32），其中最顯著的例就是那首家傳戶曉的黑人聖歌Were you there when they crucified my Lord? Were you there……?（當他們釘死我主的時候，你是否在場？）此外值得一提的是：近代人編寫的耶穌受難的戲劇，如意大利人花庇力著名的「耶穌的審訊」（註33），都殊途同歸的達到同一的結論：劇終時，一位名叫達味的陪審官說：「難道你們不知道從今以後沒有「猶太人」或「基督徒」的分別嗎？難道你們不知道我們都是罪人、我們都需要求寬恕嗎？」同樣，費利司的「安多拉」那齣劇有以下的結論：「我們無需找誰是罪人，因為我們自己就是。」（註34）

這裡我們可清楚地體驗到，耶穌受難的歷史考證怎樣自然地、漸進地帶領我們進入實際生活的應用上去。是以基督徒沒有理由提倡反猶太主義（註35），另一方面，猶太人亦沒有理由向基督徒不斷的重申反猶太主義的指摘。

文中多次用到的參考書目：

(以後在附註中只列作者之名及作品的頁數)

- Alland, K., *Geschichte der Christenheit*, I (Gütersloh: Mohr, 1980).
- Blinzler, J., *Der Prozess Jesu*. (Regensburg: Pustet, 4 auflage, 1969).
- Catchpole, D.R., *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish History from 1770 to the Present Day* (Leiden: Brill, 1971).
- Landeskog, F., "Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch," in *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Festschrift O. Michel; hrsg. von O. Betz, u. A.; Leiden: Brill, 1963), 325-336.
- Menoud, Ph. H., "The Early Church and Judaism," in *Jesus Christ and the Faith* (A Collection of Studies; translated from French by E.M. Paul; Pittsburg, Penn.: Picknick, 1978), 436-496.
- Olmsdahl, R.K., *Die Juden und der Tod Jesu* (Neukirchener Verlag, 1981).
- Schneider, G., "Jesus vor dem Synedrium," in *Bibel und Leben* 11 (1970) 1-15.
- Sloyan, G.S., *Jesus on Trial. The Development of the Passion Narratives and Their Historical and Ecumenical Implications* (Philadelphia: Fortress, 1973).
- Winter, P., *On the Trial of Jesus* (Berlin: Gruyter, 1961).

附註

- ① 下面試舉數位作者列出的參考書目，少者五頁，多者長達十餘頁。Blinzler, 453-464 Catchpole, 279-295 (Jewish Bibliography) ; 297-300 (non-Jewish Bibliography) ; Olmesdahl, 214-219; Sloyan, 136-149.
- ② 參看 E. Dabrowski, "The Trial of Christ in Recent Research," in Text und Untersuchung 102 (Berlin: Akademie, 1968), 21-27; Lindeskog, 325-336; Sloyan, 1-18, with J. Reumann editor's Introduction in xix.
- ③ 耶穌假死的理論近來似乎有死灰復燃的趨勢，試看 K. Berna, Jesus nicht am Kreuz gestorben (Stuttgart: Hans Naber, 1962) ; H. Kersten, Jesus lebte in Indien (München: Knaur, 1983), 117-171; Hazrat Mirza Nasir Ahmad, Die Wahrheit über die Kreuzigung Jesu (Frankfurt: Verlag der Islam, 1978) .
- ④ H. J. Schonfield, The Passover Plot (New York: Geis, 1965) ; The Jesus Party (New York: Macmillan, 1974) .
- ⑤ S.-G.F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church (London: SPCK 2nd edition, 1957) ; Jesus and the Zealots (New York: Scribner, 1967) ; The Trial of Jesus of Nazareth (London: Batsford, 1968) ; J. Carmichael, The Death of Jesus. Is God dead or is It Jesus? (New York: Dell, 1967) .
- ⑥ P. Winter (見前列書目) ; J. Klausner, From Jesus to Paul (Boston: Macmillan Beacon Paperback, 1961) ; Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teaching (Boston: Macmillan Beacon Paperback, 1964) . 這兩人都認猶太人。

- ⑦ Catchpole, 261-262.
- ⑧ 同 ⑦ 264-267.
- ⑨ Blinzler, 137-162, 170-173, 184f. 該處前者較爲客觀，而 Winter, 27f 卻以後者較爲正確。
- ⑩ 參閱 Schneider, 4f; Catchpole, 271.
- ⑪ Blinzler, 19-21.
- ⑫ 參閱 Lindeskog, 328.
- ⑬ Blinzler 22-38.
- ⑭ Blinzler, 446; Catchpole, 271; Schneider, 13-14; R.F. Herford, The Truth about the Pharisees (New York: Menorah, 1935), 36-37; Ed. Lohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh: Mohr, Taschenbuchausgabe, 1979), 85-86; K. Schubert, "Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat," in Bibel und zeitgemässer Glaube (hrsg. von J. Sint; Klosterneuburg, 1967), 102, 112.
- ⑮ J. G. Sobosan, "The Trial of Jesus," in Journal of Ecumenical Studies 10 (1973) 70-79 認爲那些在比拉多前要求釋放巴辣巴的人不是一般的猶太民衆而是他的黨羽，這種論調有待商榷。
- ⑯ 參閱 J. Kodell, "Luke's Use of Laos. Especially in the Jerusalem Narrative (LK 19:28-24:53)" in Catholic Biblical Quarterly 31 (1969) 327-343, 尤其是 332f. 至論宗徒大事錄的章節，Blinzler, 437-439 提醒我們，它們屬於勸人回頭歸正的宣講體裁，正爲如此，所以它們用的語氣較爲溫和，有時甚至還表露出愛心。見 Menoud 439-459 (Love of Israel and Anti-Judaism) J.R. Walsh, "Jüdische Schuld am Tode Jesu. Antijudaismus in the Apostelgeschichte?" in Wort Gottes in der Zeit (Festschrift K.H. Rengstorff; hrsg.

von W. Habeck und M. Bachmann: Leiden: Brill, 1980), 236-249 給了那些最近興風作浪指
摘新約尤其是宗徒大事錄有反猶太主義的人士一個很中肯的答辯。

- ①⑦ Catchpole, 265 很機智的指出在耶猶二教的交談中正玩着「一時兵一時賊」的把戲：一方面今日大部份的猶太人仍然以集體責任的原則來指控基督徒一切過去及最近（希特勒時代）對他們同胞的虐待，但另一方面，他們的老祖宗對迫害初期教會的那筆賬，他們卻完全不肯認。

①⑧ 見 Bo Reicke, *The New Testament Era* (translated from German by D.E. Green: London: Black, 1969), 184, note 44.

①⑨ 本人反對 Winter, 135。卻贊同 Catchpole, 267ff; Lindeskog, 334; G. Aulen, *Jesus in Contemporary Historical Research* (translated from Swedish by I. H. Hjelm: London: SPCK, 1976) 55-83 (The Challenger)。

②⑩ 參看 J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World* (Leiden: Brill, 1975); I. Heinemann, "Antisemitismus," in Pauly-Wisowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft Supplement V* (1931), 3-43.

②⑪ Aland, 72.

②⑫ W. Durant, *The Story of Civilization IV: The Age of Faith* (Taipei: Reprint, 1950), 8, 385-394.

②⑬ Scorpiace 10: 另外可參看 Origenes, *Contra Celsum* 6:27; Irenaeus, *Adversus Haereses* 4:28:3; Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 16:4; *Apologia I*, 31:5; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1902), 31f, 41f 說：猶太人是基督教會最初及最厲害的敵人。

②⑭ M. Goguel, *The Birth of Christianity* (translated from French by H.C. Snape: London:

Allen, 1953), 501; Menoud, 484.

⑤ Aland, 71 寫道：「猶太教會以宗教的名義狠狠的攻擊了基督教會，非到最後一刻不肯罷休，另一方面，基督教會一俟機會來臨亦以宗教的名義狠狠的迫害了猶太教會。」

⑥ 猶太人在舊約裡屢屢長吁短嘆，謂異族（教）人壓迫他們、屠殺他們的妻子兒女、消滅他們的都市，即使他們以信仰的眼光來調節這種判斷，將這些國難看作是天賜的苦口良藥，但人性畢竟是人性，他們始終不能完全掩藏他們對敵人的仇恨及反感（參看一些咒罵的聖詠）。一旦時機來臨，他們不會不用半斤八兩之道來還諸其人之身的。遠者如若蘇厄時代的那種攻城佔地的「神聖戰爭」且不用說，我們只需談談瑪加伯或哈斯摩尼時期所用過的暴力就夠了，這個時期離他們的迫害者安提約古四世不遠，可說是屍骨未寒：試問猶太人不是對撒瑪利亞人極盡壓榨之能事嗎？他們不是強迫加里肋亞人及依杜默雅人割包皮嗎？他們不是將希臘人猶太化以達成政治統一的企圖嗎？他們不是毀滅了繁榮的城市及華麗的廟宇嗎？（猶太史家約瑟夫 Josephus, Jewish War 1:104-105, 156, 166 列舉出很多被消滅的城市；另外可參閱瑪加伯上下書）。一位德國極負盛名的古史學者愛德華·米爾（Eduard Meyer）認為他們的無情及對外族文化與宗教的歧視遠超過他們的勁敵納巴泰（Nabataea）的阿刺伯人。米爾教授甚至說，羅馬人在龐培大將統領下入主猶太匪邦實在是一大解放及幸運。納巴泰人雖然初時也是野蠻成性，到處搶掠，但後來仍能吸收別人的文化及推進都市的發展。見 *Ursprung und Anfänge des Christentums II* (Stuttgart-Berlin: Gotta, 1921), 279-282.

至于基督徒呢？在經過設立宗教裁判所，強迫接受洗禮，火燒裂教徒，利用世俗臂膀等歷史醜聞之後，廿世紀的基督徒，較之第一世紀的基督徒，在向猶太人及異教徒宣講福音時會遇到更困難的問題，因為第一世紀的基督徒有比較乾淨的手。不少次，猶太人及外教人有理由指控說：「基督教會給我們遮掩了基督的面容。」見 F. F. Bruce, *First Century Faith* (Leicester: Inter-Varsity Press,

Revised edition, 1977), 31.

在這「我控告你，你控告我；我得罪你，你得罪我」的一團漆黑的混亂中，我們更容易感到邪惡的勢力是無孔不入的，同時亦體驗到正義及清白有一股不可抵抗的息事寧人的力量。我們覺得耶穌是一個不分別、超越糾紛的人，他的使命是慈悲救世，他是天下第一號的義人，他是代人贖罪的天主的僕人，他在受欺負的人身上受欺負，也為欺負別人的人受死，不論受欺負的人或欺負別人的人是基督徒也好、猶太人也好、或異教徒也好。

⑳ 本人贊同 J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (Grand Rapids: Baker, 3rd edition, 1979) 卻反對 D. Flusser, "Das Schisma zwischen Judentum und Christentum," in *Evangelische Theologie* 40(1980) 214-239 及 Oimesdahl 的主張。Jocz 及 Flusser 同是猶太人。Jocz 寫此書時已改奉聖公會，受到不少猶太人的苛評。Oimesdahl 是德國基督教的女神學家。

㉑ Menoud, 459-480.

㉒ Menoud, 480-485.

㉓ 猶太作者們每每以對觀福音彼此間的差別及教會學者們不同的意見來攻擊新約的可靠性，或過份的宣稱它有反猶太的傾向，但他們絕少理會他們經師文學裡的 Talmud 及 Midrash 也有相當可觀的反基督教會的資料，見 Mrs. Shirley Sedawie, *The Beginnings of the Conflict between Christians and Jews* (Melbourne University M.A. Thesis, 1970), 218-297 (Jewish Attitude towards Christianity in Talmud and Midrash)；又他們本身亦不能解除成見，舉個例來說吧，有一作家居然提出了一個前所未聞的理論，謂猶太人所幹的實在是為了救耶穌的生命，見 H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus* (New York: Kraay, 1977)；但該書的原文是猶太文，早在數十年前就已出版了）。

㉔ 懷著合一運動無限的熱誠，基督徒有些時候給對方的同事作過份的讓步，以致不知不覺墮入他們的殺中。D.M. Crossan 神父的一篇文章 "Antisemitism in the Gospel?" in *Theological*

- Studies 26 (1965) 189-214 是一個典型的例子，文中劈頭就有這樣的話：『通常說猶太人擯棄耶穌及將他釘殺，這套論調是無歷史根據的，今後應從我們的思想、著作、教學、宣道及禮儀中除去。』但請看兩位天主教的同事給他的回答· J.A. Fitzmyer, "Antisemitism and the cry 'All the People' (Mt 27:25)", in Theological Studies 26 (1965) 667-671; G.G. O'Collins, "Antisemitism in the Gospels", in Theological Studies 26 (1965) 663-666
- ② Ed. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD Band 1: 16 durchgesehene Auflage, Göttingen: Vandenhoeck, 1983), 178.
- ③ D. Fabbri, Processo a Gesù (Firenze, 1954).
- ④ M. Frisch, Andorra (Frankfurt: Suhrkamp, 1971); 參看 O. Frings (hrsg.), Passionsspiele Heute (Meitingen-Freising: Kyrios, 1973), 73.
- ⑤ 除了經濟觀點起見，我們跟 Prof. S. Sandwell, Antisemitism in the New Testament (Philadelphia: Fortress, 1979), xix 一起承認：『基督教會本身原來就含有反猶太主義的意味。』不過這應有它的限度(見 1-5)。

福音傳播與勞工牧靈

林其鏞

綱要

前言

一、台灣勞工現況簡介

二、目前教會為勞工所作的工作

三、勞工們所需要的是什麼？

四、教會先知性的任務

結語——一些小建議

前言

「福傳大會」已經籌備了四年，終於進入倒數讀秒的階段；忝為輔仁大學神學院的學生代表之一，對於福傳大會的關心也是理所當然的啦！筆者爲了期望在福傳大會上，能夠有較爲積極性的參與；加上自己曾經是十多年的生產事業的勞工經驗，所以選擇了這個題目「福音傳播與勞工牧靈」作爲合作研究的對象。由於受到時間以及個人能力的限制，整個表達是很膚淺的，寫出來只是爲了幫助

牧靈

福音傳播與勞工牧靈

自己作反省，以及將諸多的資料作個分析和整理。所以不敢奢望在本文中能有什麼建樹。

在社會急速變遷，經濟快速成長，人口迅速增加的今天，擔負「人類慈母與導師」使命的教會，也面臨着時代的考驗與衝擊。教會已經深深地意識到這個時代的信號，台灣全省各地，工業區林立；我們教會對於這為數龐大的勞工們，可以做什麼呢？而且該當做什麼呢？過去教會在軍眷區裡工作；在學校內工作都有很大的成果。目前臺灣的工廠越來越多，工人的數目有增無已，我們的神父和修女便不能不注意工人了。過去教會在高雄曾經有以「工業社會的福音傳播」為主題而舉辦的牧靈講習會。以及在輔大以「工業社會的教務政策」的教務座談會，也有以「福音傳播與勞工服務」的講習會。①這不但擴展了我們的視野，體認了教會對社會服務的責任，同時也表現了社會發展觀念與福音精神的共融。但願以「你們為我最小弟兄中一個可做的，就是為我做的」（瑪廿五40）這樣的態度與精神多為勞工的需要獻出一份心力。

一、臺灣勞工現況簡介

近年來我國經濟發展快速，工業成長一日千里。不論城市或鄉村到處工廠林立。勞工人口逐年增加，勞工問題亦日益重要。政府對勞工的權益、生活極為關切，提倡各種勞工正當娛樂，休閒活動，開勞工補習班和技術訓練。勞資關係亦為其輔導的重點，其着眼點是在於發展國家經濟，並不是完全以勞工的人性尊嚴為立場，勞工時常是站在弱勢的一方，教會想要對勞工有所協助，則不能不對勞工有基本的認識。

根據行政院主計處七十六年六月的「勞工統計月報」，可發現台灣地區的「生產及有關工人、運

輸設備操作工及體力工」共有三百零一萬二千人，其中將近一半集中在十五、廿九歲此一年齡層中，佔四十九%。再就教育程度來看，國中以下程度者共二百二十八萬三千人，佔七十五點八百分比。（注、此統計不包括非勞力勞工）

依照青年勞工來源的不同，他們在工作過程中，抱持著非常不同的態度。從抗拒工作，勉為其難地工作，可做可不做，看錢的報酬，暫時託身，樂於工作，到學以致用都有。但由於升學主義，文憑主義盛行使就業青年常感到不如順利讀書的青年，難免使青年勞工基於社會價值取向，而喪失自己的信心，總覺得自己是失敗者、無用、被社會忽視的一群。所以，他們最根本的心態是「缺乏自信心」或「自卑感很重」。^②

另外，現今台灣工廠青年一般性的問題有：一、工作崗位不固定，流動性很大，缺乏敬業樂業的態度。二、工作環境刻板、單調，生活枯燥，缺乏適當的休閒活動。三、部份勞工青年離鄉背井，缺乏家庭生活的溫馨與親情的安慰，心靈寂寞孤獨。四、工餘缺少適當社交生活，身心未態獲得調和發展。五、多數工廠青年不再進修，缺少理想與目標，精神生活變成空虛。^③

按台灣省政府社會處七十五年十二月份的「勞工生活現況調查報告」指出，勞工目前在心理上感覺最沉重而迫切的問題；依次為：一、工作無保障。二、無正當文康休閒活動。三、無工作專長。四、家庭與工作分屬兩地，無法兼顧。五、恐懼感染職業病。六、工作時間太長。七、居住問題。八、缺乏與異性朋友交往的機會。九、無婚姻對象。十、子女太多。其他則包括待遇偏低，家庭負擔重，工作負擔重，無進修機會，感情問題等等。

台灣工業發展突飛猛進，其中以工業區的開發扮演著相當重要角色，它引導了工業的發展方向，

刺激地區性工業的大量投資，加速地區的發展，成爲都市繁榮的原動力。然而，工業區的開發，由於快速，與規劃及管理的缺失，產生許多問題，勞工在裡面常是吃虧者。台灣的工業區分佈於全省各地，但以南北兩區爲最多，這些工業區吸引了大量人口，政府現階段則計劃由集中，轉移至分散，並將着重於東區的開發。④

二、目前教會爲職工所做的工作

教會內爲職工服務的機構有十幾個。現在以在台北，桃園的幾個具有代表性的團體作一簡介。

(一)新事勞工中心：本中心是耶穌會所創立，本着教會關懷社會，伸張正義，維護勞工合法權益，促進勞資和諧合作，發展生產事業，以繁勞經濟，安定社會而設立。有勞工法律服務組，聘請專家學者專責爲勞工提供有關法律的服務。服務項目有：1. 勞工法令解答。2. 勞資爭議調處。3. 勞工代書。4. 訴訟服務。5. 訴訟費用融通。6. 舉辦勞工問題座談會。7. 勞工問題與法規研究。8. 發行勞工刊物。其中以勞資問題爲最重要，法律服務是其特點。勞工教育則常與工會幹部講習合作。服務的方法，是社會思想的交談用和解方式，目的是在解決問題。⑤

(二)職工青年會：於四十七年成立，設有一個總會，五個分會，十一個支會。其宗旨爲：1. 使青年職工彼此認識，建立友誼，互相砥礪，共求上進。2. 輔導青年職工了解生活的意義，人性的尊嚴，工作的價值，在各方面發展他們的人格，並促進社會人士對每位職工青年的尊重。3. 輔導工青正確而有效的利用工餘時間，獲得有益身心的娛樂，技能和知識。4. 輔導工青了解婚姻的眞諦，幫助他們組織幸福的家庭。5. 由會員們彼此的介紹，使他們在可能的範圍內，獲得較理想的工作環境。6. 把基督帶給

職工，把職工帶給基督，輔導有信仰的會員虔誠的宗教生活。職工青年會是在神父、修女的輔導下，每週聚會一次，以生活檢討，福音分享，專題討論，及各類休閒活動，和社會服務，來達到其目標。其組織的特色是，由職工青年自己來主持各類活動，神父和修女只站在輔導立場，適時的鼓勵和指導。⑥

(三)懷仁職工青年中心：宗旨是希望能使職工青年在暇時有自我充實的機會，而不致於無所事事。服務項目 1. 宗教方面有聖經研習班，望教友道理班，彌撒。2. 進修班：語言班、吉他班、瑜珈班、手語班、插花、中國結、舞蹈、電腦、書法等班別。3. 成長團體：藉著團體成員的互助，使職工青年能多認識朋友，擴充生活面，進而促進自我認識與對人際關係的調適。⑦

(四)旅北教友中心：宗旨是為離鄉背井的勞工青年，在無親友的情況下，解決所遇到的難題，建立人際關係。主要對象是來北部就業或定居的青年和家庭。服務方法是先收集資料、了解旅北青年的實況，然後是訪問、主動了解青年的需要，成立各種團體及技藝課程。服務方針是使旅北青年，保持與教會的連絡，堅固其信仰。⑧

(五)愛生青年中心：目標是促使台灣的勞工能有整體的發展，站在正義的觀點上，協助勞資雙方建立兄弟般的關係。中心成立原因：見於每年有數萬由學校畢業，進入工廠工作的青年，他們離鄉背井，前往異地謀職，生活在人地生疏的環境中。他們工作時間長而且單調，在工作上遭到不公平的待遇，找不到知心朋友，或其他人的協助，日積月累，造成心理不平衡，引出許多社會問題。高隆邦會士創立此中心，藉此達到調劑身心，擴充知識領域，建立正確的人生觀，並互相鼓勵，團結合作發展，一起深入發掘問題的癥結，以改變社會不正義的地方。主要工作有勞工法令，法律上的協助、人格發

展、領導者的培養、感情、婚姻、生活體驗、圖書館、娛樂。⑨

(六)其他尚有：永和青友中心，中壢希望職工中心，新竹社會服務中心——職工部。台中社會服務中心。高雄樂仁中心，團青職工中心，旅南教友中心，台東的職訓中心。另外有台北的德蘭女子公寓，三重保祿女子公寓，因受時間的限制，沒有實際訪問，因此介紹從簡。

在訪問各中心後發現她們共同及重要的困難有以下幾點：服務及參與的人力不足，職工青年的流動性大，宣傳不夠，勞工的需要層次不同，勞工對自己的權利之意識不夠覺醒，推廣工作有阻力——政治敏感。輔導人員對勞工的生活不夠認識，勞工有依賴性。活動場地不足，及交通上不方便，勞工的工作與活動時間無法配合，經濟無法自給需要依賴外國補助。勞工對中心、團體的認識不清楚，推展工作無法得到有關方面的合作與支持。教會有關方面對職工青年的服務觀念不清楚。

三、勞工們所需要的是什麼？

從前的勞工，或許只要提高薪資就很滿足。現代的勞工青年，不僅是爲了金錢工作，他們在社會變遷的需求下，產生許多現代化生活需求的心態。

1. 合理的待遇：這一點上有客觀的標準和主觀的感受。前者在於勞動基準法和業主公平的薪資政策。後者在於個別的經濟報酬與需求滿足的不同程度。

2. 理想的工作環境：這在於業主投資之水準，營運的規模，工作的氣氛和環境設備，產業型態，工作地點等給予青年勞工的感受或評價。

3. 良好的福利措施：現代勞工很懂得把業主有無福利措施，列入擇業的重要考慮因素。他們會關心

宿舍設備，伙食的價錢及休假，獎金制度等切身的福利問題。

4. 工作安全和衛生的保障：對於工作安全，職業傷害，自動化的安全檢查，勞工由於教育普及對此類問題也很關心，有些人寧願少賺錢，也不願從事對自己生命易產生傷害或危險的工作。

5. 適當的尊重與關懷：重視勞工，不要把人當作機器，立法確實保護勞工，是對勞工的基本尊重。同時尊重勞工的行業，不卑視勞工地位，不要以不同的眼光看勞工，真心的關懷，勞工的自我尊重——消除勞工自卑心理，形成勞工神聖的氣氛。

6. 人性的管理：青年勞工一再強調，務必把他們當人對待。下達工作命令時要注意個人的尊嚴，協助工作的執行、關心他們的生活，將他們視為朋友及兄弟姊妹。

7. 工作時間縮短：目前勞工青年，都不喜歡加班或延長工作間，而願意在工作之餘，另作其他安排。他們期待能改良生產工具，改善管理方式，作好生產計劃。

8. 教育訓練的機會增加：青年勞工們希望有學校進修之外的短期技藝訓練，語文進修，社團進修活動，及各式各樣的補習班、研習班、領導訓練，及在職進修。

9. 良好的人際關係：目前勞工青年很講究人際關係的良好，他們很重視主管、領班、工會幹部、同事之間、室友之間對他們的態度及相處的情形。

10. 適當的休閒、社交活動：開放的生活方式，能彌補工作的單調，他們愛好多變化的休閒和社交活動，所以為他們辦活動，須避免千篇一律。

11. 有發展前途的機會：他們會考慮到此工作有無前途，有無發展的機會，即職份升遷，技術學習，提高待遇、分享利潤、受器重，甚至是否能建立屬於自己工作基礎的社會地位關係。

12個人生活適應、困擾的申訴，及勞資爭議時的協助；青年勞工們感到心理、健康、人際關係、家庭、情感、婚姻、工作適應、生活安排等困擾時，有人可以聽其傾訴並從旁協助解決。另外在工資、資遣、工作傷害，獎金未發，不合規定加班，沒有勞保等等的勞資爭議時，有人或工會協助他們申訴與處理。⑩

四、教會先知性的任務

教會的牧靈工作是：毫無現世野心，其唯一目標是在聖神領導下，繼續基督的工作，而基督降世，是為真理作證；是為拯救人類，而不是為審判人類；是為服務人類而不是為受人服務。⑪因此，教會必須同整個人類共同前進並和世界共同體驗塵世的命運，教會猶如社會的酵母與靈魂，志在基督內革新人類社會，並將這社會變作天主的家庭。⑫台灣有一半的人口直接或間接與工業有關係，勞工的人口龐大。他們默然扮演著經濟建設的角色，並未受到實質的肯定及公平合理的待遇。教會中原有大批的勞工，因工作關係，離鄉背井在人生地不熟的環境中，對靈修生活逐漸冷漠。雖然教會有一幾個有關勞工的組織，但因各自為政，缺乏聯繫，力量分散，無法發揮牧靈功能，且與勞工人口相較其所發揮的影響力，不成比例。在教友勞工中，因對教義了解不夠，而不能在他們的工作崗位上，及生活環境中，起見證的作用。教會中缺乏對勞工牧靈的教材，領導階層對勞工牧靈也不夠重視，沒有有系統有計劃的培育勞工牧靈人才，甚至於不肯將神職人員派遣到，為勞工牧靈的單位服務。目前的勞工牧靈工作，其實，只有少數幾位在勞工牧靈方面有熱誠的人員在支撐，所以他們都感到，需要有多的人員投入，才能使勞工牧靈的風氣蓬勃，收到良好的成效。

工業化的社會，是一個急速變化的社會，因了各種衝擊，道德問題日趨嚴重。一般勞工由於受教育較低，不易作思考，或有正確的價值觀。現行社會中有很多的問題，都有很多勞工朋友參與，他們更需要信仰的幫助及教會的關心。原則上我們應該有捨我其誰的精神從事愛德與正義的推行，在行動上必須承認我們力量的薄弱，而與一切善意的人合作，以求中國社會在基督內的精神革新。

結語——一些小建議

在福傳提案十一的附件中，有很多對勞工傳福音的具體建議；在工業區建立牧靈中心，提供活動場所，為勞工對社會呼出正義的呼聲，派遣專業輔導人員，研究勞工培育的教材與方法，會士陶成增加工人的生活體驗，給予牧靈工作實質的支持，擴大為勞工服務接觸的管道，對勞工的福祉表示關切，設法發動輿論，以促使政府當局重視勞工問題。^⑬

為勞工服務最基本的態度是，我們不該有高姿態的施捨給予的態度，而應該先研究勞工的實際需要，才能正確有效的服務，就是應有一個正確的觀念，為勞工服務，不能以領洗，接受信仰作為成果的判斷。當然我們也願藉着與他們接觸的機會，將救恩的訊息傳報給他們。

其次，最重要的是教會應該將勞工問題例為教會工作的優先之一。人才訓練應包括：修院教育應當針對工業社會的要求，教友勞工的領導人才之培育，鼓勵教友將此視為使命、工作。

最後，也是目前最可行的，是加強現有教會內為勞工服務機構的功能，並在各地堂區建立職工青年會。職工青年會在台灣已經有三十年的歷史，在他現有的制度及基礎上，實在值得我們好好的應

用。因爲，他是以職工服務職工的方式，來訓練職工。這很合於：「現在和將來的工人使徒必須本身是工人。理由是：這些人認識他們和他們的心理及希望；這些人亦能以溫柔的友愛感動他們的心。」
⑭教會在這方面所要做的是，提供一個聚會場地，和一位願意和工人在一起的輔導人員。

附註

- ① 福音傳播與勞工服務（台南：聞道出版社，民國六十五年初版）。頁2。
- ② 工廠實務（台北，張老師出版社編印，民國七十二年）。頁27。
- ③ 工廠青年生活調適問題與輔導，陳憲生著，（台灣省新竹社教館印，民國六十九年）。頁3。
- ④ 台灣金融土地季刊（21期，72年）。頁41。
- ⑤ 新事勞工中心提供（北市和平東路一段一八三巷廿四號，電話：(02)3971933。）
- ⑥ 天主教職工青年會總會提供（北市中山北路一段二號九〇四室，電話：(02)3148592。）
- ⑦ 天主教懷仁職工青年中心提供（板橋市中山路二段二五五巷十八號，電話：(02)9592681。）
- ⑧ 天主教旅北教友中心提供（北市中山北路一段二號八樓，電話：(02)3618843、3141833-5。）
- ⑨ 天主教愛生青年中心提供（桃園市延平路十二巷三號四樓之二，電話：(03)3616300。）
- ⑩ 同③頁25、29。
- ⑪ 梵二牧職憲章3號。
- ⑫ 同⑪40號。
- ⑬ 福傳大會提案修訂本（台北，福傳籌備會，民國76年）頁28。
- ⑭ 公教社會思想綱要，韓山城著（台中，光啓出版社，民國六十年十二月）頁3。

其他職工中心

- 永和青友中心（永和市23464 安樂路四七七號四樓，電話：(02)9239112）
希望職工中心（中壢市中山路一一〇號三樓，電話：(03)4255416）
新竹社會服務中心—職工部（新竹市北大路三七三號，電話：(035)224153）
台中社會服務中心（台中市衛直路一八五號，電話：(04)2318300）
樂仁社會服務中心（高雄市五福三路一四九號，電話：(07)2018300）
團青職工中心（高雄市前鎮區中山二路二二六號，電話：(07)3344800）
旅南教友中心（高雄市七賢二路二六七號，電話：(07)2312067）
台東職訓中心（台東市中興路四段三五一巷六五五號，電話：(089)326116~7）

上接二二八頁

- 第一節 道教的產生
- 第二節 道教的時代背景及其流變派別
- 第三節 道教的修持、規律與「神」的觀念
- 第四節 重要人物及經典、道藏、輯要
- 第五節 民間宗教
- 第五章 佛教
- 第一節 原始佛教
- 第二節 印度部派佛教
- 第三節 印度大乘佛教
- 第四節 佛教的東傳
- 第五節 中國佛教般若思想盛行時間
- 第六節 中國佛教各宗派的成立及其思想特色
- 第六章 猶太教
- 第七章 天主教
- 第一節 天主教的教主

田博文(師大)

房志榮(輔大)
房志榮

- 第二節 天主教的簡史
- 第三節 天主教的教義
- 第四節 天主教的禮儀
- 第五節 天主教的倫理
- 第六節 天主教的組織
- 第八章 伊斯蘭教
- 第一節 伊斯蘭教的信仰與教義
- 第二節 澄清對伊斯蘭教的誤傳
- 第九章 東正教與基督教
- 第一節 東正教
- 第二節 基督教信仰入門
- 第三節 基督教的歷史見證
- 第四節 基督教信仰的依據
- 第五節 基督教信仰的特色
- 第六節 基督教信仰的落實

金玉泉(政大)

徐文福(華神)

評《因我的名聚在一起——基督宗教與團體》

谷寒松

神秘家在宗教領域從未消失過。他們有人隱居沙漠，有人居住在現代的社會中。本書就是一位神秘家的見證（註）。作者寫出一個神聖的奧秘：他與人極為親近地居在一起，在日正當中之時，與人一起勞苦、流汗的奧秘。

作者在委內瑞拉西部的一個小屋子裡，過著冥想性的生活。他與一位廿歲的不屬於任何教會的年輕人彼得（Pedro）分享他山谷中小木屋的生活。彼得為耶穌基督的人格與教導所吸引。本書的默想及反省是為答覆彼得所提出的宗教問題。本書作者保利（Paulo）試著用深入淺出的方式，回答一位生長在狹窄的世俗世界中的青年的疑問。

作者主要的思想是關於建立團體及建立團體時所遇到的障礙。在保利及彼得的交談中，也觸及其他題目（如悔改，和好，希望，祈禱，感恩禮，默觀，先知預言，愛等等）。這些題目都與建立兄弟姊妹團體有關係。而這樣的團體就是所謂的教會。

作者提出十五個默想。這些默想不論是與生活的天主或與共同居住的人類，都是一種共融的果實。保利以深入淺出的方式表達出他在神學上的透視。彼得的問題非常直接簡單，但不容易答覆。保利本人是充滿精良的神學及哲學的導師，但是有時候他真不知如何引導彼得才好。如果我們的雙手充滿東西，我們如何牽別人的手呢？有一回，作者向彼得說：「彼得，不要以為富有的人很快樂。當人

感到沒有愛的時候，他們即使掌握了全世界，也什麼都沒有。沒有任何東西可以滿足心靈的空虛。」（第十七頁）然後他給了彼得三個忠告，即三件必須做的事。（第26～28頁）第一，每一個人必須要有清楚的理念，即我們所擁有的生命不是為謀生活或賺大錢。我們存在的理由是使大家成為兄弟姊妹。第二件要做的事是：不拒絕政治的事業，因為它消除人間的不正義，幫助人們更成為兄弟姊妹。第三件要做的事是「慈悲」（路六36）。作者有關現世簡短的預言（第152～153頁），正顯示出作者的震撼力。做為一個真正的神秘家來說，他有權力堅持聆聽的重要性。因此他主張教會只有在一種情況之下會改變：那就是教會在聆聽人類的呼聲的時候。因為生活的天主是藉著人在人間發言。

讀者，尤其是默觀者，經過這十五個活生生的默觀之路，將會發現極豐富的透視生活的珍珠寶藏。

有時，讀者可能會猶豫，而無法同意作者以下的說法，如：「大多數宣揚和平的人，和深信散佈愛的人，事實上所播種的是恨。有太多的傳教士、聖職人員、修女、以及「好戰的天主教徒」。事實上只不過是用和平的口號，用些空洞的言語，增加世界的不和諧。這些口號與真正的影響人類歷史的物質分配及金錢運用無直接的關係。」（第16頁）至於說到感恩祭典一開始的懺悔式，保利對許多天主教徒做了一些不公正的判斷。他說：「我很希望問一問彌撒中站在我旁邊的人：『你懺悔什麼？』我可能會得到一個答覆，但是我確定那一定不是什麼大不了的事。」為一些對意識型態及政治敏感的人來說，作者在29～31頁中對資本主義及社會主義體系的簡短敘述，使人對於作者對廿世紀的政治透視的正確知識的程度起懷疑。最後，用功的讀者可能會皺起眉頭了。因為他們看到作者把人類的社會制度比喻為黃蜂的窩巢。他說：「當你被一大群黃蜂所困擾不堪時，你只要找到它的巢，然後摧毀

它。但是黃蜂仍舊活著，它們只是找個別的地方再建一個巢罷了。所以唯一能做的是殺死黃蜂。如同這個比喻一樣，摧毀制度是不錯。但是人類還是如同從前一樣。所以你本來應該摧毀人類才對。然而天主却不希望人死，而希望人們能夠悔改，並在團體及同伴之中再次接受洗禮。」

以上這些例子，告訴默想的人，保利的「因我的名聚在一起」的確是一本具豐富透視力的書，同時也是一本具挑戰性及神秘性的書。此刻天主教的勞工希望發展出一個真正平信徒的靈修。那麼保利這一本十五章的小書，正是落實於每日生活的靈修書籍。

註解

Arturo Paoli, *Gather Together in My Name. Reflections on Christianity and Community*, Orbis Books, Maryknoll New York 1987, 192 pages

保利 (Arturo Paoli) 一九四〇年晉鐸。曾任神學院教授，意大利公教運動的輔導。因著職務 (chaplain) 移民到南美州做航海輔導司鐸。一九五五年加入德富高小兄弟會。一九五九年在南美阿根廷的 Fortin Olimos 市建立了他們的第一個團體。在那裡，因為他為窮人及年輕人服務，使得他常必須面對文明的衝擊。

特別報告——台神、輔神聯誼記要

輔神學生會

(一) 前言

一個期待已久的日子——五月四日——台神、輔神聯誼日，終於在圓滿中謝幕。兩院師生九十餘人聚首陽明山嶺頭，一起祈禱、聽道、討論、分享、共餐、聯歡。再一次品嚐「兄弟們同居共處，其樂融融」的歡愉。雖然是一次短短的會晤，但在每位參與者的心頭卻留下美麗的回憶與無限憧憬。因著我們每一位的臨在，我們在共同創造一頁「教會合一」的新歷史，我們更願繼續同心協力，突破阻礙「合一」的藩籬，創造更美好的明天！

爲紀念這個上主特別安排的一天，爲感謝上主賜給我們這豐富而又深具意義的一天，我們幾位同學願把當天活動的過程筆之成篇，以茲紀念，並供日後再聚的參考！

聯誼會時間表——一九八八年五月四日（星期三）

二：〇〇——二：三〇 開會禮拜

二：三〇——二：四五 認識介紹：台神院長（董考苑牧師代）致歡迎詞、輔神院長（詹德隆神父代）

特別報告——台神輔神聯誼記要

致謝詞

- 二：四五～三：二五 專題演講(一)作者如何引用○(一)新約學者的看法——黃懷秋教授
三：二五～四：〇五 專題演講(二)作者如何引用○(一)舊約學者的看法——歐可定教授
四：〇五～四：三〇 休息茶點
四：三〇～五：二〇 回應討論
五：三〇～六：三〇 晚餐、散步、參觀校園
六：三〇～七：一〇 聯誼
七：一〇～七：三〇 閉會禮拜

(二) 開會與閉會禮拜

譚唯善

在管風琴的悠揚序樂中，雙方師生魚貫進場，熱烈的掌聲過後，全場肅然，主禮曾同學用聖經的話宣告開會禮拜。首先全體合唱：「我靈讚美天上君王」，然後由制服儼然的著名「米利暗」詩班為我們獻唱台語國語聖詩各一首，使人融入一種如魚得水的本地化氣氛中。主禮宣讀了若十七1～26，大司祭的祈禱。在最後晚餐中，主耶穌特別為宗徒們和未來世時代的信徒祈求，願眾人在他和父內合而為一，就如父在子內，子在父內一樣。在此聚會中我們特別感到吾主的話是多麼語重心長。

讓大部分師生感到頗為特別的是「代禱」的方式。主禮先邀請大家為兩個意向祈禱，一方面是為今天的聚會，另一方面特別為台神和輔神的共同舊約聖經教授、夏偉神父的安息祈禱。各人就自己

的座位，低聲向上主懇切祈禱，頓時形成了一片和諧的禱聲，良久不歇，直到它自然地漸趨沉寂。然後由洋溢歡樂的「神研詩班」結束閉會禮拜。

晚上的燭光閉會禮拜亦非常感人。快八時了，歌聲中，全場燈光盡熄，各人手上的小蠟燭，從四面八方點燃。九十餘人手持小燭，以禱詞表達今日聚會的感受、謝恩和祈求。激起了感人的共鳴。快樂的時光總是那麼易逝，各懷依依之情，台神同學列隊兩旁，目送我們到大門。上車，齊唱 SHALOM 互道平安，珍重再見！

(三) 兩位代院長致開會詞

劉美貞

台神董芳苑牧師致歡迎詞

我代表台神的院長、老師、同學歡迎輔神的老師、同學到山上來。院長下山去參加會議，囑咐要好好歡迎各位。其實他不囑咐，我們也會好好招待的，因為我們見到了老朋友谷寒松神父、胡國楨神父等多位；而且深為天主子民的合而為一所感動。大家的教會觀改變了，（以前的本位教會觀，不會榮耀上帝的。）因此，我們會多次聯誼，彼此都留下深刻印象，常常回味，每年都盼望再見面。言簡意賅，讓我們用以下的活動中來說出內心對輔神老師、同學們的歡迎。

輔神詹德隆神父致謝詞

院長因職務所在不能來，每逢星期三下午他在輔大有聖經課，聽課的學生有九十多名。

輔神老師、同學來這裏的心情像朝聖，並不是看美麗的地方，而是相信在台神團體身上看到主，

復活的主。因爲在台灣全時間研究神學，將來全時間傳播福音，爲信仰作證的人並不多。我們像路加福音二十四章記載的厄瑪烏門徒，認出復活的主後再回到耶路撒冷又遇見另一群信主的人。

感謝台神的接待，看到鮮艷的海報、精美的手冊，還有「米利暗詩班」的美麗歌聲，真讓我們有深受歡迎的感覺。

復活節那一週曾與長老會的兄弟姊妹，與WCC（普世教協）秘書長見面，談話半小時，感到他很了解我的教會，且愛我的教會；我反問自己對他的教會，和長老教會了解認識多少？所以我很高興今天能來這裡和大家相聚。

(四) 新約怎樣引用舊約——舊約學者的看法

歐可定牧師主講

林逸君 記

一、舊約中引用以前的傳統

以色列在歷史中受過去的影響，故舊約常以過去的傳統來描述信仰。詩篇中的作者常提及歷史人物來鼓勵、勸勉當代的人。舊約諸書中也常有互相借用的現象。如米四1—3與依一4，將過去事件、人物與未來連上關係。

二、新約和當時猶太教所用的引用法相同

新約引用的方法與舊約所用大致相同，從新約的環境中可發現猶太教的各教派都習慣地以一些舊約的觀念訓誨弟子。耶穌也採用「人子」、「牧人」等舊約觀念來自喻。

三、新約引用舊約的方法之種類

從經文本身看，新約有不同的處理方法：

1 文學性的例子：羅四 6 | 8 引用詩篇卅二 1 | 2，借用經文強調意義，讓讀者能予以把握，屬文學性的應用。又如羅三 10 | 18，保羅爲了證明猶太人比所有人更是罪人，引用不同詩篇作爲理論的根據。

2 神學性的例子：引用的動機是因爲舊約與新約在某一方面有類似的意義。如太一 23 引用依七 14，重點在把厄瑪奴耳——「神與人同在」和耶穌連上關係。

3 歷史性的例子：加拉大三 29，作者把亞伯拉罕的後裔連結到所有信耶穌的人身上，亞伯拉罕成了信仰之父。此表達了新舊約在信仰內容上雖有不同，但具有歷史的連貫性。

4 類推性的例子：新約作者爲了協助讀者了解耶穌基督，借用了舊約的東西、人物、話語和新約對比，把這些觀念引到耶穌身上。如希七 1 | 3 引用創十四 17、18 的默基瑟德來指出耶穌的祭司身份。

四 引用舊約有什麼目的？

是爲了證明耶穌及初期教會與過去舊約傳統的連貫性。究竟新約作者怎樣引用舊約？

1 新約作者在引用舊約時可能忽略了它的歷史背景和作者原意，這爲現代人可能是一個疑難，但須承認這是當時所有教派所採用的方法。

2 馬太福音很自由地發明新的經文，如廿七 9 指明引用耶利米利先知的話。事實上，他引用的是先知奉上主命買田的事。但須承認當時猶太教派都如此地運用。

3 新約在引用舊約時，在不同場合中有了不同的意義。如希二 5 | 13 及哥林多前書十五 27 同時

都引用了詩篇八，却傳達了不同的訊息。而今人則很重視原文，若忽略了經文原意，其權威性會受到質疑，但為當時新約作者是毫無困難的。

五「成就」是什麼？

雖然在歷史連貫性觀點下，馬太福音在耶穌身上如此地採用了「成就」一詞，但舊約只在新約中才有它的意義嗎？似乎須就此詞重新考慮和研究。

（註：黃懷秋教授講稿請見本刊下期）

（五）晚餐與聯誼記敘

邱加瑜

在聽完兩場精采的演講，及回應討論之後，約在五點四十分左右，全體人員前往該院餐廳進餐。我們抵達餐廳時，一些台灣神學院大學部的學生在用餐，他們沒有參加我們的聯誼活動，但仍舊熱烈鼓掌以示歡迎。我們的用餐位置在餐廳最裡面的地方，餐廳大約有七十坪左右，看來可容納百人以上，環境清爽。我們分十五桌坐下，每桌六、七人不等。谷寒松神父帶領大家做飯前禱：感謝上帝賞賜這一機會，使台神和輔神的師生，能共聚一堂，進行信仰交流；並求主降福所賜的食糧，以滋養我們的生命；照顧沒有飯吃的人，使更多有心人幫助他們，最後一起感謝讚美天主聖三。晚餐有五道菜：紅燒魚、炸雞肉、滷蛋、玉米及炒黃瓜；還有湯、水果及養樂多，色香味俱全豐盛可口。大家邊吃邊談，氣氛融洽，真可稱為愛的晚宴。

晚餐後部分台神同學陪我們到校園散步，約在七點左右，我們回到聚會所進行聯誼，仍由該院學

生會會長曾宗盛主持。他認為今天大家能聚在一起，乃出於天主的愛，為表達對天主和對所有參與者的謝意，請大家一起高唱——「祿是我的一切」。唱完這首歌，主持的同學帶領大家做一簡短的禱詞，便正式開始晚上的聯誼活動。首先為紀念夏偉神父，我們選唱了一首他喜歡且教過我們的歌——*I Thank My God*。之後由該院神三的余錦福同學教大家唱一首美妙又動聽的歌曲——*The World Is Yours*。我們先練習再唱詞。旋律優美動人，欲罷不能，最後由台神的同學上台獻唱一遍，接着兩院的學生再合唱，唱至第二段時，台神同學下來一一與輔神同學握手。整個氣氛非常的和樂融洽，不但歌聲優美，場面也極為動人，在這樣的氣氛中，沒有教派的分別，大家猶如一家人，其樂融融。真的很美，很動人，天主一定會很喜歡。歌聲之後，為增進彼此的認識，主持人要每位同學去認識對方學院十名以上的學生並記下其姓名，待會兒要抽問。頃刻間，全體同學皆起立，走出自己的位置，去認識新朋友，詢問其姓名，五六十人便這樣的擠在一起，極為熱鬧，此起彼落的笑聲，四處迴響着。當主持人宣布停止後，每位同學意猶未盡的回到自己的座位，主持同學首先指出他自己所認識的六位輔神學生。隨後，指定數位同學起來說出他所認識的同學。匆促間的認識，難免有名字與人不合，張冠李戴，惹得大家前仰後翻，也就在這愉快的笑鬧中，結束了聯誼活動。

(六) 一九八八年台神、輔神師生

聯誼活動之意義與感想

陳永怡

台神與輔神的師生聯誼活動行之有年，已成優良傳統，每年一次，由兩院學生會輪流主辦。每次活動，兩院師生皆熱烈參與。籌備期間，主辦的一方總是積極而忙碌，受邀的一方則殷切地期盼；活

動時，一切按計劃順利進行，活動內容充實，氣氛融洽；活動結束後，應邀的一方滿載而歸，心中充滿感激之情，主辦的一方也因達到預期目標，辛勞有成，而感慰心頭，依依難忘。

這次的聯誼活動，也像往年一樣，籌備多時，圓滿閉幕。早在上學期末（元月底），雙方學生會已開始計劃這次活動了。雙方經過多次書信往返與電話交談，在三月初，活動內容已大致決定，於是商定在三月廿三日雙方代表聚台神討論細節。這次會議之後，主要的工作就是邀請教授演講（雙方各邀請一位），並收集包括演講大綱及活動資料，預計於四月廿五日將資料付印。一切按原定計劃，進行順利，五月四日下午二時活動如期展開。

從下午二時至七時三十分，雖只是短短五個半鐘頭的活動，却耗費好幾倍的準備時間，可見雙方對該活動的重視，也難怪活動能按計劃圓滿完成！由於時間短暫，整個活動內容充實，節目緊湊，雖難免有點兒緊張，却達到最高效率——感情與學術充分交流。

演講與演講後的回應，是整個活動的中心，佔時最長，內容豐富，引人入勝。兩位教授——聖公會的歐可定牧師與輔神的黃懷秋教授——針對同一主題：「新約作者如何引用舊約」，從不同角度分別發表精彩的見解。歐牧師從舊約學者的角度；黃教授從新約學者的角度，所見雖不盡相同，但有一認同之處：不論新約作者如何引用舊約，新約中的每部書皆是教會承認的正典。演講後的回應相當熱烈，但時間有限，結束時，仍有欲罷不能之勢。兩位講者各按個人觀點回答問題，雖不是「解決」問題，但因各具獨到見解，頗有參考之價值，問者多能滿意。問答之間，有一實際而一致的看法，即：神學生或宣道者引用聖經，應視不同環境、不同對象、不同目的，而有不同之取捨與詮釋，如學術性之引用與宣道性之引用，未必盡同。

活動中，讓人感觸良深，又能表達基督徒與基督教會的時代使命與重大責任的，就是開會與閉會禮拜中，兩院代表（董芳苑牧師與詹德隆神父）語重心長的禱詞。禱詞主旨，簡要言之，就是：「在基督教會內，這是合一的時代，在基督教會外，兩院師生負有建設台灣、創造歷史的重責大任；一切努力與禱告，皆為歸光榮於天主上帝。」

考慮週到的主人——台神——親切的招待，讓客人——輔神師生——有賓至如歸之感。籌備單位安排的團體活動與個別交談，除了提供溝通的機會以外，更帶來「一家人」的感受。凡參與者，事後談及此種，敬愛與感懷之情，皆不覺油然而生。

這是優良而健康的傳統，這是有意義而令人讚賞的活動，要不是兩院年曆時間不易配合的話，所有師生都願意擴大舉行吧！