

神學論集

于斌



79

輔仁大學神學論集

第79號 1989年春 總目錄見③⑤⑦⑩

目 錄

前 言 編輯室 7

聖 經

以色列人征服迦南的真相

——歌德瓦的社會學理論 廖湧祥 11

約史雅的宗教改革 陳潔如 31

信 理

天主按照自己的肖像造了男和女

——為中國人尋找一個天主聖三的象徵 王敬弘 37

耶穌復活是教會的伊始 區華勝 53

拉內的超驗基督論 潘永達 63

教 史

中國禮儀之爭始末 鄭保祿 81

社 會

「論人的工作」通論的反省與再思 鄭麗娟 89

靈 修

萬有呻吟待長成一——試談保祿「奧秘」與靈修成長……徐可之
..... 109

我們這一代人的怕和愛……劉小楓…… 139

資料室

首次舉行神學博士論文考試…… 36

博士論文摘要……房志榮…… 138

前 言

一元復始，萬象更新。由本期神學論集開始，本刊已進入了第二十個年頭。首先要感謝天主，在大陸文革鬧得翻天覆地的那些歲月裡，本刊能在中國一隅，台灣寶島順利誕生，並在即將過去的二十年中正常的成長，逐漸地茁壯，沒有脫期，也沒有變形。本刊每三個月提供一百五十頁的文章、報告、評論與讀者見面，每年共有六百頁，而每五年編一次總目錄，分門別類地將討論過的主題呈現出來，讓使用者易於找到自己所要的資料，翻閱參考。

其次要感謝的是所有向本刊投稿的作者和忠信的讀者。若將本刊從頭至今的不同作者和譯者數點一下，會超過一百多位以上，有的是常見的面孔，有的出現一兩次就隱沒了，但他們都在本刊的篇幅裡留下了大名和不朽的痕跡。特別是在本院就讀的一些神學生，他們的習作寫得好的，也刊登出來，相信為他們是一個好的回憶，為神學院也是一個指標，指出每一時期的學生程度如何。

至於讀者們更是每一份刊物的最重要支柱。本刊在大陸文革時期創刊（一九六九年秋），十年後大陸有限度地開放，國外的教會出版物多少得以運進，以滿足海峽對岸的許多如飢似渴者的心靈急須。神學論集和神學叢書也就進入了大陸各大修院——雖然據可靠消息，這些書普通只有教師們互相傳閱，或鎖在圖書館的櫥櫃裡，修生們不大可能參考閱讀。

再過十年就到了今年（一九八九年），兩岸的神學作品在發表方面又有了新的發展。大陸深圳大學要出一份半年刊，名為〈基督宗教文化評論〉（Christian Culture Review），其目的是「在中國大陸促進基督宗教的文化精神，以期能對正在轉變中的當代中

國文化發生積極的作用」。這份半年刊嘗試着按照中國文化的特徵來擴散基督宗教的精神，不分宗派，不膠着於某一個別教會，而以大公精神和態度予以介紹。半年刊的對象是中國學術界的知識分子，大專院校的學生，及所有尋找精神信仰的人。

該刊的創刊號已編訂完畢，將於一九八九年春問世，內容包括八篇創作——大多由已出版的雜誌轉載，如謝扶雅的〈基督教神學與新儒家〉，張春中的〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示〉（神論⁶³）；五篇譯作，原著者有俄國、德國、瑞士及英語系的作者。另外三欄是名基督宗教人物評介、書評，及學界盛事。據總編輯劉小楓透露，該刊第二輯（一九八九年冬）將設一紀念卡爾拉內的專欄，並將繼續採用神學論集中的文章。

有關神學叢書及神學著作編譯會所出的書，也有在大陸刊印的管道。最近的兩封信具體地要求將谷寒松的《神學中的人學》；田永正（已故）譯的《教會發微》及房志榮等人編譯的《聖經神學辭典》在大陸出版。第二封信中說：「這類書，只要大陸能出版，已是好事。我們將在大陸版序文中表示感謝。這種書對大陸非常有益」（深圳大學，一九八八年十二月十六日信）。神學論集的第三個十年將會怎樣？深信天父會有祂美妙的安排，本人除向作者和讀者深致謝意外，還願在此新年的開始寄上由衷的祝福和企盼各位繼續與本刊合作的熱切期望。

PREFACE

We start a new year and with the present issue our *Collectanea* enters its twentieth year. Firstly, we thank God for having permitted us to start this theological journal on this precious island Taiwan at the time when mainland China was being ravaged by the Cultural Revolution with its chaos all those years. Through these twenty years, our journal developed regularly and gradually became stronger without interruption or deformation. Its contribution are a quarterly publication of 150 pages of articles, reports and reviews, an annual publication of 600 pages, and a general analytical index every five years to facilitate its use.

Secondly, we thank all our contributors and readers. From the beginning till the present, more than 100 writers wrote or translated for this journal. Some of them are old faces, others contributed once or twice, but their names are printed here forever. Worth mentioning are those theology students whose term papers are published and served as indicators of their level at each period of this school of theology.

As far as the readers are concerned, they are the most important support of any magazine. As mentioned above, our *Collectanea* was born during the Cultural Revolution in mainland China, i.e., fall 1969. Ten years later, China opened its door to a certain measure and Christian publications started to flow in through one means or the other. Our *Collectanea* and the *Fu Jen Series Theologica* also reached most of the seminaries newly restored in China, although according to authoritative sources, the seminarians have not much chance to use these reviews or books.

Another decade passed and we are in 1989. Now on both sides of the Taiwan Strait, there is a new development in matter of theological publications. Shenzhen University (Guangdong, PROC) is publishing a bi-annual called "Christian Cultural Review". This journal is intended to promote the cultural spirit of Christian religion in mainland China, with an aspiration that it will cause positive effects on the contemporary Chinese culture which is under transformation." The journal is designed "for intellectuals of the Chinese academic circle, college students as well as those who are in search of a spiritual belief." It tries to spread the spirit of Christian religion in accordance with the special characteristics of the Chinese culture.

The first issue of this journal is ready for publication in Spring 1989. It includes eight articles. Some are reprints of famous writers such as Xie Fuya's "Christian Theology and Neo-Confucianism" or Aloysius B. Chang, SJ's "Rahner's Anthropology and the Chinese Idea of Unity of Heaven and Man" (cf. Collectanea 63). Besides, it includes five translated articles of Russian, German, Swiss and English authors, reports on renowned Christian thinkers, on academic events and book reviews. The editor-in-chief, Mr. Liu Xiaofeng, disclosed that the second issue will include a commemorative section on Karl Rahner and that they will reprint more articles from our Collectanea.

Something is happening also with the Fu Jen Series Theologica and with the books published by the Commission for the Theological Works in Chinese. Two recent letters from China asked for permission to reprint the following three books: "Christian Anthropology: Heaven-Earth-Man, vol. 1 Man" by Luis Gutheinz, SJ; H. Küng's "The Church" translated into Chinese by the late Fr. T'ien Yunchen, SJ, and Leon Dufour's "Vocabulaire de Theologie Biblique" translated into Chinese by Mark Fang, SJ et al.

What is in store for us in the next ten years? God knows we are convinced that the Heavenly Father will provide nicely for us, if we trust in Him. The present editor, at the beginning of this new year, extends his heartfelt thanks to all our contributors and readers, as well as sends to all of them his most sincere wish for God's blessing and asks for your further collaboration.

The Editor

以色列人征服迦南的真相

——歌德瓦的社會學理論 廖漢祥

一、引言

以色列王國形成之前的歷史一直是舊約聖經學術界爭論的焦點。尤其所謂「征服迦南」的傳統說法也因考古學的發現和各種聖經批判的發展，而受到普遍的懷疑和挑戰。因此，學者們發明了其他理論，試圖取代傳統的理論。

本文無意逐一探討所有這些「其他」理論的內容。而僅提出其中之一做初步的介紹。此即諾門·歌德瓦（Norman Gottwald）的社會學理論《Sociological approach》。根據這種理論，我們可以使用現代社會學的方法來研究以色列早期的歷史；也就是把以色列民族的形成視為一種由農民發動的社會革命之成果。

歌德瓦的這種理論主要表現於他的鉅著耶和華的支派《The Tribes of Yahweh》乙書中。此書在舊約聖經的學術界已引起相當大的震撼。本文的寫成係以此書為根據。其目的除了介紹歌德瓦的理論之外，也擬提出一些問題，俾引發進一步的討論。

二、三種理論

在歌德瓦的社會學理論出現以前，有關以色列人移居迦南地的過程，至少有三種理論。我們可以分別稱為「征服說」、「滲透說」和「農民革命說」。

(1) 征服說（The Conquest Model）——這是傳統的說法，也是舊約聖經（特別是約書亞記）的記載所主張的。在舊約學者中，William F. Albright、G. Ernest Wright 和 John Bright 等人

也都堅持此種說法。他們以為舊約聖經的記載，在根本上是完全可信的，以色列的十二支派確曾集體以軍事力量，有系統地佔領迦南地。從約書亞帶領他們渡過約但河以後，他們就逐一消滅迦南地的原住民，最後佔據了巴力斯坦北方。

某些考古學上的發現進一步支持了這種傳統的說法。例如：①在以色列人進入迦南地的那段期間（主前 1250 年至 1050 年之間），確實有許多迦南地的城市被毀滅；②考古學的證據也顯示，在這些被毀的城市中，確實有新的移民進入居住，而這些新移民可以跟以色列人有關；③在聖經的記載中，某些未被約書亞毀滅的城市，或者未出現於被征服的名單中的城市，在考古學的發現中，它們都沒有被毀滅的跡象。譬如，約書亞記九章中記載約書亞跟基遍人訂了友好條約；他們的城市在考古學的發現中就沒有毀滅的痕跡。

但是，征服說也有不少令人無法信服的疑點。我們可以舉出幾個例子：①聖經的傳統或記載並沒有一概支持以色列人以武力征服迦南的說法。例如，約書亞記前十二章中所記載的五個有關以色列人征服迦南的事蹟（六 1～27 耶利哥；八 1～29 艾城；九 1～27 與基遍人立約；十 1～43 亞摩利人；十一 1～23 夏瑣），其所提及的軍事活動範圍只不過含蓋了三個支派的地區而已（即便雅憫、猶大和拿弗他利三個支派）。②據考古學的發現，約書亞所攻下的耶利哥城、艾城和基遍，都不存在於約書亞的時代，而是後來才新興的城市。假若耶利哥城確曾存在於主前十三世紀，它也只不過是一個沒有城牆的小村落，頂多也只是一個堡壘而已。而艾城在那時候也未佔領，一直到好幾世紀之後才被征服①。

(2) 滲透說 (The Model of Infiltration) —— 或謂「移民說」(The Immigration Model)。此說主張當時的以色列人因係游牧民族或半游牧民族，經常移動於草原區和無人居住的山區或丘陵地

帶，所以他們後來逐漸定居在山區地帶，乃至形成迦南地中的一個民族，也漸漸開始務農。在這種移居的過程中，他們沒有使用武力從迦南地的原住民中奪取城市或土地。此說之倡導者是Albrecht Alt、Martin Noth、Manfred Weippert等學者。他們的主要理論根據是主張考古學發現中，那些被毀的城市跟以色列人無關；因為他們可能是迦南地原住民互相攻擊的結果，也可能是某些迦南地以外的民族入侵的結果。一些聖經的內在證據也支持了這種說法：如前述跟基遍人立約的事以及創世記三十八章猶大跟黑族女人結婚的事，都是以和平的手段移居迦南地，並與迦南地的居民保持和好的關係。

然而此種滲透說的弱點在於很難從考古學的發現中找到堅強的證據。所以持此說的人往往試圖忽視考古學對歷史重建工作的重要性，或把它減到不重要的地位，或只強調考古學發現的矛盾。此說跟前述「征服說」的相同處在於兩者都假定以色列的十二個支派是從「外地」進入迦南地的；他們原來的職業是游牧或半游牧；而十二支派之所以能夠團結在一起，純是由於來自同一「血緣」的關係。

· (3) 農民革命說 (The Model of Peasant Revolt) ——這是George Mendenhall所主張的理論②。他以為早期的以色列是一個以農民聯合組成的聯盟。那些農民聯合起來反抗迦南地諸王的壓榨和迫害，進而推翻「暴政」，而建立起一個以耶和華上帝為主的神權統治。所以真正的血緣關係並不是構成這個以色列民族的重要因素。他們之所以形成一個獨特的民族完全是基於他們的「社會」地位，完全是因為他們同是被壓迫的一群。這些由不同血緣組成的團體每年都定期在一固定的地方共同敬拜獨一的上帝，那個地方存有上帝跟他們立約的「約櫃」。而他們這樣做的目的既是在慶祝或紀念他們「合而為一」的成果，也是在強化他們之間的關係；更是在

爲他們對抗外來的侵略或其他壓迫者所做的共同軍事活動，提供神學上的理由和根據。

Mendenhall 主張早期以色列十二支派聯盟並未對巴勒斯坦徵過大舉入侵的征服。也沒有證據顯示當時迦南地的人口有急劇的變化或大屠殺或大規模被驅逐的現象。只有統治者被更換的事實。換言之，征服說是不可能成立的，最合理的解釋應該是農民群起革命，推翻暴政；也就是推翻那些控制巴勒斯坦的城市力量。所以早期的以色列跟其他民族的差異在於他們激烈地拒斥迦南地的宗教和政治上的意識型態，因爲這些意識型態形成了壓迫農民（或無地位的人）的政治組織。Mendenhall 又主張，假若早期的以色列人被稱爲「希伯來」人，則「希伯來」這個字所代表的意思是一群擺脫既存合法的政治體制的反叛者。換言之，沒有人生來就是「希伯來」人，要成爲「希伯來」人必須以行動加入，這種行動是因他不能再忍受社會的不合理現象而引起的。因此「希伯來」這個字所指的是一種過程——由於全體被壓迫者的萬衆一心，他們乃有足夠的力量對抗當時的政治和社會所加諸他們的各種宗教、經濟和政治上的重担。

雖然聖經中沒有很清楚或直接的證據可以證明這種理論，但是間接的證據却不乏其例：摩西五經中對奴隸和社會低微的人的關心。早期以色列傳統對迦南地固有文化的排斥，因爲那些文化跟他們的耶和華崇拜完全對立，此種對立現象的最合理解釋乃是因爲早期的以色列人曾受過迦南文明的控制，後來終於成功地擺脫。而早期以色列人所以那麼嚴格地堅守一神主義的信仰，乃是因爲這種信仰是他們合一的原動力。我們甚至可以說，他們的宗教信仰先於他們之間的血緣關係。

然而，早期以色列的支派聯盟如何演變成跟其鄰國相似的王國制度？對這個問題，Mendenhall 却未加以明確的說明和交代。

歌德瓦的社會學理論跟Mendenhall的農民革命說有點相近（二人都主張「征服迦南」是社會革命的結果）。以下我們將逐步分析探討歌德瓦的理論。

三、歌德瓦的方法論

在《耶和華的支派》（1979）的開始，歌德瓦主張聖經學術界對社會學的輕視（他們把社會學的資料當成各種聖經研究的附屬品，對神學和聖經研究的基本結構根本沒有任何作用）至少有三點原因（頁10～15）：(1)社會學是近代才新興的一種學問，從十九世紀中葉以來才漸受重視；而神學對新興的社會科學總是抱持保留的態度。(2)一般言之，聖經學者們多半屬於社會中上階級的人，他們對中下階層的人所做的各種奮鬥通常都不會感興趣或關心；更遑論把社會學對漸漸興起的社會低階層運動和勢力的研究應用於聖經方面的研究了。(3)神學所強調的多為個人靈魂得救的問題，所以很少人會把社會科學的方法應用到神學方面。因為社會科學所強調的是整體的人類，而非個別的個人；它所研究的對象是團體的人群，而非單獨的個體。

那麼，所謂社會學的方法究係甚麼？簡言之，這種方法是從許多不同的社會的發展或演變過程中，尋找某些共同的型態和趨勢。因為社會神學家們相信，任何時代的任何社會對某些相同的情況所產的反應，根本上是類似的。他們以為宗教並非獨特的東西，只不過是另一種象徵性或直覺上的「社會現象」罷了。所以，任何宗教都跟社會的其他現象有着密切和內在的關係（1979：35）。

在這一方面，歌德瓦的看法有別於一般聖經神學者的看法。通常，聖經學者都主張以色列人的宗教有別於其他宗教，因為它具有獨一上帝的啓示，也具有歷史性。歌德瓦雖不否認以色列宗教的獨特性及其與古代其他文化的不同，但是他主張這種獨特性應該是基

於以色列「獨特的社會結構」。(1979:52)

這並不表示歌德瓦有意規避考古學的發現，但是他以為考古學家的工作不應侷限於一些「主前十一世紀至十三世紀間，曾經被毀滅或未曾被毀滅的城市，以便決定征服者或被征服者是誰，或者被征服的時間」(1983:157)，也應該注意到當時農業社會的文明，諸如：一般人居住的地方、道路、田地的情況、水源、灌溉系統……等。其他的問題，如人口的多少、稠密程度及分佈狀況，也不應忽略。因為這些都是可能影響社會變遷或社會革命的重要因素(1979:34~35)。

簡言之，歌德瓦的方法論涵蓋了二個不同而互有關係的法則：(1)類型學的法則(typological strategy)——先對許多不同文化做詳細的研究和分析，而找出某種社會型態或現象，或某種假設，然後將之應用到古代的某一社會，而推論該社會的演變過程。(2)歷史文化學的法則(historical-cultural strategy)——專注於一些引起社會變遷的因素，特別是那些引起經濟和環境變化的因素；因為引起社會變革的最重要原因乃是社會結構和環境之間的交互作用。從下面的討論，我們不難看出歌德瓦對此方法的運用。除此之外，歌德瓦也結合了經文、語源、形式和傳統的批判，而推論出一個藉社會革命而形成的以色列民族。

四、社會學理論的剖析

在《耶和華的支派》書中，歌德瓦把這種方法論應用到主前1250至1050年之間的以色列初期歷史的演進過程，這段時期在傳統上稱為出埃及、征服迦南和士師時代。他指出一般聖經學者通常都只關心「以色列人如何征服迦南地的問題」(亦即較注重領土和歷史的問題)，而忽略了當時以色列人的「社會結構問題」(亦即以色列人「佔領」迦南地時的社會制度和組織問題)及其與鄰近

其他民族的異同。而且，在探討這個問題時，他也更進一步問到：在初期以色列人的社會中，到底是甚麼力量促使他們在「佔領」迦南地的同時，把「絕對」的權威歸給耶和華上帝？（1979：220～233）

對後面這個問題的回答，歌德瓦認為我們必須先假設當時以色列人的社會制度是一種「支派制度」（tribal system），這種支派聯盟跟當地的統治者在本質上是互相對立的。因為他們大部分都曾經遭受來自「中央集權社會」（centralized society）的各種壓迫，他們不得不採取自衛措施，以一種反帝國主義和反封建制度的策略來對抗這種中央集權。他們不只佔領了土地，並控制了經濟方面的生產，而且還根據平等的原則而制定了生產、分配和消費的制度。換言之，雖然一般社會或政治制度的演變順序都是由小家族演進為部落，最後才演進為王國；但是，初期以色列人的政治制度却不依循這個原則。他們所追求的僅是一種「支派重組」（retribalization）。意思是說，他們的政治理想是在恢復或維持一種平等的社會結構，目的是要對抗層層剝削平民的封建社會制度，因為他們過去一直被這種社會制度所奴役。這些重組後、互相平等的支派互相結盟，具有作戰的能力，在社會和經濟生活方面也能互相輔助。這種支派聯盟之所以被王國政治所取代，完全是因為鄰近王國的威脅（特別是大衛時代非利士人的帝國主義之侵略）使然。

具體言之，歌德瓦的社會學理論主張是：以色列民族的形成是由一群農民和社會下層被剝削人民聯合起來革命，反抗那些剝削窮人的統治者的成果。他們的勢力更因那些逃自埃及的移民的加入，而更形鞏固。他們組成了一個沒有階級的社會，人人都以平等的身分為整體社會的利益而互相合作。這種平等的社會究竟如何發揮其功能，我們可從歌德瓦的描述中窺知一二：

「農人、牧人、技工和管理宗教庶務的人都根據自己所付出的勞力而獲得報酬。家族中各成員之間的社會關係就是基本的生產和消費者之關係。大一點的社會單位（如家族間的防禦聯盟、各種橫面的聯盟、支派以及支派同盟等）則負起保衛家族中生產和消費單位的責任。這種由較大的單位所提供的保衛，其功能是內在的（制定經濟互助的規則），也是外在的（組織民兵自衛隊，以對抗來自城市或其他王國的地主或勢力的剝削或侵略，並防止以色列人再被這些力量所轄制）。財富的取得和使用完全取決於生產者的意願，絕不受社會階級或政治上的權威者所操縱。在初期以色列人的社會中，百姓既不必納稅，也不必從事強迫性的義務勞動，也不實行徵兵制。

在這樣的社會中，農人、牧人和技工之間不會有結黨分裂或爭權奪利的現象，因為儘管各人的經濟特長互不相同，却仍能分享團體的共同利益。既然沒有城市的地主或帝國主義的控制，人人便可享受自己的勞力成果。」（1979：464～465）

這個較大的單位就是所謂的支派。而這十二支派之所以能夠團結合一，其最大的原因在於對獨一上帝耶和華的崇拜。這種耶和華崇拜（Yahwism）成爲結合十二支派的「強力膠」（glue）。在考古學的發現，阿瑪納石版（Amarna tablets）^③中所提起的 *apiru* 一字，暗指任何不好管而經常反叛的一群人。而早期以色列人曾被稱爲「希伯來」人（Hebrews）。此字與 *apiru* 的讀音十分相近。因此考古學者多以爲兩字係指同一民族。若此看法正確，則更可證明初期的以色列人是一群被迫害而經常反抗的農民和牧人。而由於他們在起初缺乏一種團結合一的力量，無法對抗那些迫害者，所以耶和華崇拜乃成爲解決合一問題的利器。

最初的耶和華崇拜者係利未族人。在他們逃離被奴役的埃及以

前，他們就已經在自己的族人中實行平等的社會制度，來對抗埃及帝國的迫害。當他們逃出埃及，進入迦南地時，也把這種耶和華崇拜介紹給當地受迫害的人。因耶和華崇拜應許一種平等的社會，所以旋即為後者所接受。耶和華上帝乃因此成為迦南地中一位反帝國主義、反封建制度的獨一真神。換言之，耶和華崇拜迎合了這些低產階級聯盟的需要；「特別是在一個散亂的平等社會中，耶和華成為維繫人心、鞏固社會的權威象徵。」（1979：496）

從社會學的觀點來看，歌德瓦把以色列人耶和華崇拜中獨特的因素給予「非神話化」，而變成以色列人的社會、經濟和文化的表現和功能：

「耶和華是一種在歷史上具體而原始的力量。當社會面臨外來的侵略和內在狹隘而反平等的傾向時，這個力量就可發揮保衛和維繫社會平等的功能。『選民』的意思是指對一個人人平等的社會具有自我認識的人；而這個社會是根據支派間的秩序而創立的，它與鄰國中央集權或封建制度的社會截然不同。『契約』（Covenant）的意思是指在此平等的社會中，防止權力再度集中的約束力量；因為在這個社會中，人與人之間或族與族之間都可以不須藉着權威的領導者，就可以互相合作。而契約就是一個平等的社會權威的象徵。『終末論』（對將來的盼望）的意思是指支派中的每一成員都全心致力於建立平等的社會，並確信、決心讓這種生活方式主導全部的生活，來對抗任何環境的變數。」（1979：692）

五、經文證據

至此，我們已經把歌德瓦的社會學理論做了概略的介紹。讀者

必然會問：這種理論能否從聖經中找到根據？讓我們來看看歌德瓦對聖經資料的釋義法。

創世記十四章記載亞伯蘭率領他「家族的精壯戰士三百十八人」，聯合盟友幔利、以實各和亞乃，打敗基大老瑪和跟他同盟的諸王，並搶救了他姪兒羅得和所多瑪王等人。在十四13中，亞伯蘭是一個「希伯來人」(hapiru)。BDB中此字的字根具有「逾越」(to pass over)的意思。亦即亞伯蘭是一個「從外地(幼發拉底河之外或約旦河之外)而來的人」。此字跟阿瑪納石版(Amarna tablets)中所提及的^apiru可能有密切的關係。歌德瓦就是根據這種說法而以為此段經文暗示以色列的初期歷史是一些專門跟城市和王國力量互相抗衡的^apiru人。這些初期的以色列人居住於城堡之外，他們從事於耕種和游牧工作(1979:493~494)，因為以色列初期的歷史跟^apiru人的奮鬥過程非常相似，所以在舊約聖經中仍然可以找出以色列人把自己的祖宗視為^apiru人的痕跡。

另一個被歌德瓦用來說明的經文是約書亞記二章和六章中所記載那個「妓女喇合」的故事。此故事被置於以色列人攻佔耶利哥城的背景中。歌德瓦當然接受考古學的發現，而以為「以色列人攻佔耶利哥城」的事蹟並非史實。因為根據考古學的發現，耶利哥城並不存在於主前十三世紀末期，當時若真有耶利哥城的存在，也不過是一個沒有城牆的部落，或者只是一個堡壘而已。雖然如此，喇合的故事仍然具有相當可靠的歷史意義；因為一般敘述英雄事蹟的故事，其中的人物多為代表性(generic)人物。喇合和那兩個探子可說是代表當時住在郊外的低階層、被剝削的一群人；他們共同起而反抗高階層的權貴人物，而那兩個探子前往躲避的山區正是一般游擊隊或叛徒藏匿的地方。喇合的職業也是農業社會中被人瞧不起的「犧牲者」。

表面上，這個故事是在描述喇合如何風聞以色列人在耶和華的

大能帶領之下，過約旦河，入侵迦南地；由於畏懼以色列人的上帝，喇合乃答應跟以色列人合作，來換取她自己和她家人、親戚的安全。但是，歌德瓦懷疑這種說法是喇合的故事原來的意義。他從社會學的觀點把故事做了重新的解釋。

歌德瓦把喇合看成一群被社會所遺棄的人中的一個。她所從事的工作雖然也可算是社會中必要的服務，但是這種工作顯然也是公認為貶低身份的工作，甚至被認為是一種社會的禁忌。因此，她的工作也具有一種代罪羔羊所承受的恥辱。「很可能因為這樣，喇合才孤注一擲地加入社會的反對運動。她的社會階級成為她反叛統治階級的原因，也成為她甘願為改善命運而下賭注的原動力。」（1979：557）歌德瓦主張，喇合很可能是因不得已的緣故才從事娼妓的工作，因為她跟她的「家屬」們（beth-abi；約書亞二12～13）住在一起，而且顯然必須以一個女人所能使用的唯一方法來負起扶養全家人的責任。故事的結局說明了以色列人新而平等的社會如何為喇合免除了從事娼業的需要，「因為她的家人都變成獨立自主的生產者。在這種社會中，人人（包括婦女在內）都有正當的工作和足夠的收入，而不必依靠出賣肉體（做為清償債務的奴隸或娼妓）來維生。」（1979：558）。換言之，喇合的故事的原意是在告訴我們：喇合跟她的家人加入了以色列人的社會，這個社會的成員多為自由自在的農人④；他們住在某一城市的郊區，而這個城市中的貴族階級（統治或剝削階級）已經被他們摧毀。就如故事末尾所說：「喇合和她的家人（beth-abi）從此定居在以色列。」（六25）

若從迦南人（亞摩利人、摩押人、以東人）比以色列人更早成立王國的事實來看，更可告訴我們，那時候的以色列人乃是一群沒有社會階級的農民。

六、歌德瓦的假設

在未對歌德瓦的社會學理論做評論以前，我們必須先認清他所作的基本假設。在書的序言中，他就先把他的假設描繪出來：

「本書的方法一直受到下列的基本假設所影響：(1)人文主義的方法和社會學的方法同等重要，在重組以色列初期歷史的演變上，具有相輔相成的功能；(2)宗教最好能夠被視為一個較大的社會關係網的一部分，它在這個關係網裡面扮演著清晰的角色；(3)宗教行為和思想的變化也是較大的社會和經濟關係網中的變化的一部分；(4)宗教之可以理解端在於它顯示出一些合法和象徵的行為，這些行為可以預測，也可以追溯——根據整個社會和經濟關係的演變過程。」(1979：XXIII)

Walter Brugeman 在對歌德瓦的《耶和華的支派》做了評論之後，他主張歌德瓦的理論在根本上是受了馬克斯的思想之影響。他說：

「儘管歌德瓦在書中沒有明言借用馬克斯的思想……但是，明眼人一看便知馬克斯主義是該書的前提。因此，對天堂的批判轉變為對現世的批判，對宗教的批判變為對法律的批判，對神學的批判變為對政治的批判。雖然歌德瓦不這麼說，但是他的方法却很明顯地訴諸馬克斯的社會學理論。」(Gottwald, 1983：173)

「歌德瓦所提出的理論不是一種理想主義^⑤，而是一種宗教的機能主義。這種宗教機能主義在本質上是一種唯物的辯證論，也是一種辯證的唯物論。」(同上書174)

事實上，歌德瓦自己也承認：

「沈浸於Emile Kurkheim, Max Weber和Karl Marx等人的

大社會學理論中，使我獲得了豐富的分析工具和重要的結論。根據這些工具和結論，我得到了我對現今社會問題的看法（如民權運動、反戰活動、反帝國主義的努力等），也領悟了古代以色列人的社會現象。」（1979：xxv）

在這三個社會主義者中，他以爲馬克斯以歷史的文化和物質方法（historical cultural-material method）來分析社會和宗教現象的作法，最令人信服；也最能爲社會科學提供研究策略。在研究社會革命如何發生時，馬克斯主義也提供了最佳的踏腳石（1979：633）。而根據馬克斯的說法，「所有人類的現象都是來自人與人之間，共同或相互的作爲，而產生的生存方式。」（1979：633）這些現象包括道德、宗教、形上學，以及所有的觀念論——它們之所以產生和定型，都是由於人類在歷史過程中跟他們的物質生產和物質環境相互作用的結果。

我們已經從上面的分析中看出歌德瓦如何根據馬克斯對歷史的了解，去重組以色列民族的初期歷史。

七、歌德瓦的貢獻

讀者若對特洛契（Troeltsch）的「類比」原則（analogy principle）有所認識，可能會說：「類比」原則既然可以應用到歷史批判和文學批判的方法，應該也可以應用到社會科學所使用的原則上。事實上，歌德瓦從開頭就一直把社會、政治、經濟的研究方法應用到古代以色列歷史的重組上。所以，我們可以說：特洛契的類比原則若是正確，則歌德瓦的方法也應該是無可厚非的；甚至可說是值得稱讚的。他的作法可以了解以色列的宗教如何影響整個社會或受到社會的影響。這在了解以色列宗教上，可說具有相當客觀的重要性。過去，聖經學者們往往把以色列人的宗教跟所有其他社會現象分開來單獨研究，這種作法當然無法窺知宗教信仰的全

貌；因為社會本身正是宗教成長和演變的地方。所以把社會學的理论應用到宗教的研究上，在原則上是沒什麼不對的。

此外，歌德瓦也對傳統上重組主前 1250 年至 1050 年之間的以色列歷史的一些努力，做了很恰當的批判。他指出，我們所能得到的資料根本無法和學者們所提出的理論互相膺合。最重要的原因是，學者們早已有一種先入為主的觀念，只會假設以色列宗教的獨特性，而不去問以色列宗教究竟如何跟其他宗教不同，也不敢或不願注意及「以色列人跟其鄰國之間在宗教型態上的共同處。」（1979：671）

總而言之，社會學理論在釋經學上的最大貢獻在於它主張以色列的傳統不能僅從其本身去了解，而必須從我們（釋經者）的社會學經驗去解釋。因為完整的釋經學不可忽略聖經時代到今天之間，社會型態和社會制度的演化過程。

八、簡評

然而，歌德瓦的以色列初期歷史重組理論也有不少疑點和值得商榷的地方。

讓我們先來檢討他的方法論，亦即他借用馬克斯的假設，而主張：宗教是一種社會意識的投射（religion is nothing but the projection of a social consciousness）；宗教的演變也完全受社會跟物質生產和經濟問題之間的相互作用所影響。但是，沒有人會否認宗教的發展和變化也可能是社會中其他因素變化的結果。例如，一些歷史事件（不論是發生於自然界中的，或是發生於人類世界中的）都可能使人嚴肅地問及宗教方面的問題。甚至，我們也可以發現某些宗教的興起、發展和衰落，都是由某些具有特別恩賜的領導者或先知（charismatic prophet）自稱得到上帝的特別啓示，而能抓住一大群的人心的結果。換言之，若說以色列宗教的

興起純由於社會、經濟和政治的因素，而忽略了其他原因（如具有特別恩賜的「摩西」），很可能是不夠客觀的。

再者，歌德瓦主張以色列人的宗教不過是他們的社會、經濟和政治情況的反射或投射，這種說法無異否定了傳統上歷史批判的方法。過去的聖經學者大多保留了一些不可解釋的歷史現象，來說明上帝的存在——例如，Ernest Wright雖接受歷史的資料，却也相信某些歷史事件係「上帝大能的作為」。但歌德瓦的投射論却否定了任何上帝的大能作為——事實上，這種說法等於否認了上帝的存在。這種沒有上帝的神學家或聖經學者，能否仍被稱為神學家或聖經學者？而這種以現代人的觀念或理論「讀入」聖經信息的作法，豈真能對聖經有客觀的認識？⑥

歌德瓦的上帝僅是一種「象徵」（symbol）。祂到底有沒有存在，或如何存在，我們不得而知。就算我們知道了，也沒有什麼作用。因為比較重要的事實是：上帝是社會平等的象徵，這樣的上帝才能跟我們的日常生活有關係。而這位上帝也要求以色列人聯合所有受壓迫的人，來組成一個在經濟或政治上平等的社會。但是，若從歌德瓦自己所應用的「類比」原則來推論，他的這種說法也有瑕疵。因為他也承認這種上帝觀和平等社會是以色列民族獨有的：「任何古代近東封建社會中，從未發生過下層階級的民衆聯合起來推翻他們的統治者或地主，而生活在一種平等的社會制度中；而且能維持這種制度長達二個世紀之久，直到王國建立為止。」（1979：593）事實上，歌德瓦也沒有從人類的文明歷史中找到類似以色列人這種平等的社會制度。這是非常可以理解的，因為自古至今，任何社會政治的原則總是：被壓迫者起而反抗並推翻壓迫者，前者旋即又成為壓迫別人的階級。這樣的歷史一直在重演著。從來未曾出現過所謂的「平等社會」制度。所以，歌德瓦的「類比」原則若要完全取信於人，至少應該對歷史上的各種文化加以分析，然後才可

應用到古代以色列的文化。換言之，在重組以色列初期歷史時，除了參考馬克斯的理論之外，也應該從歷史或事實來證明或支持他的方法的可靠性。就如Mendenhall 所說，「平等」一詞不過是一種「空洞」、無意義的政治口號：「在聖經中，沒有一個字具有這種意義。相反地，聖經中的許多說法却指出了相反的現象。古代以色列社會確曾有奴隸制度的存在，而貧富之間的社會差距也很清楚。」（Mendenhall，1983：91～103）

此外，歌德瓦的理論也有違社會科學中「進化」（evolution）的說法。他的主張無非是一種社會政治的「退化」（devolution）論。一般文明社會的演變情形通常都是由家族社會演變到部落社會，再演變成集權的帝國或王朝。然而，根據歌德瓦的歷史重組，以色列人的初期歷史却是由帝國制度「退化」成部落（支派）社會。這是社會歷史學家們所難以接受的，因為當社會中的多數人習慣於帝國的都市生活以後，大都不會想再回到鄉村（部落）的生活方式或制度。1960年代中國大陸發起的文化大革命，其目的之一也是想恢復農業社會的經濟。但是其結果却失敗了。反觀他們今天在推行的現代化運動，却給大陸人民帶來了更多的希望。至於以色列人在實行了二個世紀的平等部落社會之後，何以又回到他們過去所誓死抵抗的王朝制度，並甘願接受帝王的控制，歌德瓦的理論也沒有做明確的交代和回答。

在經文的解釋上，歌德瓦的引證也值得討論。首先，引用創世記十四章來證明原始的以色列祖先為apiru的說法，有點難以令人信服。就如Baruch Halpern 所指出的，這一章聖經充滿了神祕般的謎。亞伯蘭所從事的戰爭「並非如歌德瓦所說的那種跟希伯來人有關的『游擊戰』。」（Halpern，1983：85）不錯，亞伯蘭曾經擊敗了以基大老瑪為首的一些王國；但是，這段經文也告訴我們：他也營救了跟所多瑪聯盟的諸王國，甚至還「從奪回來的戰利

品中拿出十分之一」送給另一個王國的王——麥基洗德(十四20)。假若亞伯蘭真是'apiru人；又假若'apiru人是一群反抗王國勢力的低層被剝削者，何以亞伯蘭仍跟這些王國勢力妥協？

再來談談喇合的故事。歌德瓦認為這個故事的內容是在反映歷史事實的精髓；也就是說，這個故事暗示了一群在迦南人社會中被壓迫的人加入了另一群試圖入侵迦南的反抗者（他們同樣是被壓迫的一群，但他們已經崇拜耶和華，並實行平等的社會主義）的經過。然而，這種分析經文的方法究有多少歷史的可靠性？恐怕除了歌德瓦及其附和者以外，很少人會持肯定的回答吧？

持文學批判方法的學者或許可以立刻提出一些不同而更令人信服的解釋法。茲謹就筆者最近所讀過的解釋法提出來，以跟歌德瓦的解釋法做一比較。這是由Robert Polzin所提出的。他以爲約書亞記第二章和第六章的內容跟整個申命紀歷史的信息有密切的關係。而申命紀歷史觀的中心可以申命紀九4~5爲代表：

「上主——你的上帝爲你趕走敵人後，你不可認爲上主領你佔領那土地是你自己的功勞，是你應得的。不！這是因爲當地的住民邪惡，上主才把他們趕走；不是因爲你良善、行爲正直，上主才讓你們佔領他的土地。上主把他們趕走，是因爲這些人邪惡，又因爲他要履行他對你祖先——亞伯拉罕、以撒、雅各所許下的諾言。」

Polzin 把喇合當成在以色列人進入迦南地時，那些他們所無法克服的諸國的「類型代表」(typological representation)。假若那些被毀的諸國是因他們的邪惡才被毀滅，那麼，其餘那些未被克服的敵人之所以未能被克服，就是因爲以色列人自己的邪惡和不忠。意即是說，喇合之能夠免於被滅，跟她的功勞完全無關；而完全是因爲約書亞派出的那二位探子（他們所以被派出去偵察迦南地，是因以色列人的沮喪和缺乏信心。參考約書亞記一9）向她發

誓不取她和她家屬們的性命。這樣的作法完全違背了申命紀二十 16~18 中所說有關聖戰的命令。申命紀對上帝的公義和憐憫的神學觀點不只是在袒護以色列人，也是在警告或懲罰以色列人。在上帝的公義和憐憫之下，迦南人的情況可說跟以色列很相似。喇合得到允許而永久定居於以色列人之中，正如同以色列人得到允許而定居於迦南人的土地中。因此，整個喇合故事的結局實際上就是以以色列人自己的故事——從一個非以色列人的觀點說出的。而這故事到底是真是假，並非主要的問題。因為對申命紀的作者來說，重要的問題在於整個約書亞記中，藉這個故事所要表達的信息。

筆者無意以 Polzin 的說法來取代歌德瓦的解釋法。事實上，每一種解釋法都有它的根據；也有它的瑕疵。但是，我們對歌德瓦的釋經法應該提出的問題是：這種解釋是不是對聖經的經文客觀？是否可算為完整的解釋法？這種方法是否可以解釋所有經文方面的問題？假若歌德瓦的釋經法可以成立，那麼經文的意義是否須要重新界定？經文中是否仍然具有上帝的啓示？

本文的篇幅不容筆者繼續對歌德瓦的其他論點再做深入的分析，因為本文僅在簡介歌德瓦的理論而已。然而，從以上的討論，我們可以看出，他的社會學理論雖然在聖經學術界中引進了另一種創新的釋經法，但是他對初期以色列歷史的重組却仍無法滿足二十世紀的聖經學者。就如 Mendenhall 在批評歌德瓦時所說的：「歌德瓦的方法跟基要主義者完全沒有兩樣。他們把十九世紀的觀念論視為絕對無誤，然後用那個觀念去解釋聖經，來證明那個觀念可以「解釋」一切須要解釋的問題。」（Mendenhall, 1983: 91~92）

Mendenhall 的批評有無道理，讀者或許可以自行判斷。

（本文作者係美國印第安那州 University of Notre Dame 的 Ph. D. Candidate）

注釋：

- ① 此外，聖經本身也有許多地方顯示出「征服說」的矛盾。例如，約書亞記12~18~43記載以色列人征服了所有的迦南地。然而約書亞十五63却又指出「猶太人無法把住在耶路撒冷的耶布斯人趕走。」約書亞十三1~7記載以色列人「還有廣大的地方沒有征服。」此外，士師記更是記載各支派之間的不密切關係，他們必須單獨、各自對付當地仍存的其他民族。
- ② 見George E. Mendenhall. "The Hebrew Conquest of Palestine" *Biblical Archaeologist* 25 (1962) : 66~87。
- ③ 阿馬納石版 (Amarna tablets or Amarna Letters) 係一些迦南地的統治者寫給埃及王朝的書信。其日期約在主前十五世紀末和十四世紀中葉之間。
- ④ 歌德瓦以為喇合家中屋頂的麻穢 (二6) 表示她家人原本以務農為業。至於喇合為何不協助務農，而去充當娼妓，歌德瓦並沒有說得很清楚。以我們的推論，很可能是受到權勢者的剝削，以致僅靠務農不足以維持一家人的生活需要。
- ⑤ 此處歌德瓦所謂的「理想主義」，意思是說：以色列人的宗教被一般學者視為一種跟社會無關的東西，甚至以色列人的宗教可以決定社會的生存。換言之，耶和華信仰的獨特性可以從各種社會現象中分離出來個別研究。這是歌德瓦所無法苟同的。
- ⑥ Mendenhall (1983 : 101) 批評歌德瓦時說：他的上帝觀暗示我們，假若以色列民族不存在，上帝也將跟著不存在。Mendenhall 主張歷史事件或歷史情況才是決定宗教行為的因素，而不是社會結構。

Brueggemann, W., Myers, A., Woo F., & Legrand, L. "Theological Issues in The Tribes of Yahweh by N.K. Gottwald: Four Critical Reviews." The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics. Ed. Norman K. Gottwald. New York: Orbis, 1983. 166-189.

Gottwald, Norman K. The Tribes of Yahweh. A Sociology

of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.
New York: Orbis, 1979.

_____." Sociological Method in the Study of
Ancient Israel." The Bible and Liberation: Political
and Social Hermeneutics. 1983. 26-37.

Halpern, Baruch. The Emergence of Israel in Canaan. Chico,
CA: Scholars, 1983.

Mendenhall, George E. The Tenth Generation: the Origins
of the Biblical Tradition. Baltimore: Johns Hopkins
UP, 1973.

_____." Ancient Israel's Hyphenated History."
Palestine in Transition: The Emergence of Ancient
Israel. Ed. David Freedman & David Graf. Sheffield,
England: Published in Association with the American
Schools of Oriental Research by the Almond Press,
1983.

_____." The Hebrew Conquest of Palestine."
Biblical Archaeologist 25(1962):66-87.

Polzin, Robert. Moses and the Deuteronomist: A Literary
Study of the Deuteronomic History. Part One. New
York: The Seabury Press, 1980.

Weippert, Manfred. The Settlement of the Israelite Tribes
in Palestine. Trans. James D. Martin. Naperville,
IL: Allenson, 1971.

約史雅的宗教改革

陳潔如

我要分三部份來談這個問題：

首先是「定位」，就是問約史雅是誰？是什麼時候的人？當時的背景如何？

其次是談談他的改革內容，最後是結論。

定 位

一、何許人？年代？

我們知道以色列民從公元前九三一年分裂成南北兩國，我們現在講的是南國猶大，約史雅是猶大的第十六位國王，是默納舍的孫子，阿孟的兒子，父親和祖父兩個人皆被視為以色列歷史上的惡君，在中國歷史上也有兩位有名的壞君王，就是夏朝的「桀」和商朝的「紂」，其實桀和紂都不是他們本來的名字，「桀」的意思是害人最多，殺人最多的意思。「紂」是殘忍不義的意思。「桀紂」在中國就是壞君王的代名詞。①

約史雅登極時年僅八歲，為王31年，時間是公元前六四〇—一六〇九年；正值我國東周春秋戰國，思想的黃金時代；歷史上記載，他是一位不偏左右正直的君王。（列下二二1、2）

二、背景

約史雅王在位時，北國以色列早在七二二年B C被亞述滅亡了，而亞述對南國猶大也一直是很大的威脅。約史雅的祖父默納舍一直是尼尼微的恭順藩屬，他的政策也由他那繼位的兒子阿孟（六

四二一六四〇)繼續下去(列下廿一19~26)。不過阿孟王很快就被暗殺死了,我們可以懷疑這個陰謀是一些反亞述份子所策動的,因為他們想藉此去改變國策。但是可能有另一派人覺得時機尚未成熟,立即把謀殺者處死,並擁立八歲大的王子約史雅為王。

關於約史雅的童年,我們一無所知,我們只可以假定,國事是操在一班顧問的手中,他們對亞述是採取一種「待時機」的謹慎措施,其實約史雅在位時已經是亞述的末期了,當他十二歲,亞述王巴尼帕年老,由他的兒子攝政,那時的亞述既有巴比倫為敵和內部的不安,又失掉對西部有效的控制,約史雅在位第八年(編下卅四3 a)亞述王巴尼帕去世,猶大就乘機來一次決定性的改變。

改革內容

主要參閱列下廿二3~廿三25;編下卅四~卅五19。在聖經作者的心中,約史雅的宗教改革遠比他的一切其他舉措都重要,以致他們沒有告訴我們任何有關他的其他事情。這改革的各項步驟和實施次序如何,我們不能確實知曉,根據列王紀所載(列下廿二3),這個改革發生於約史雅在位第十八年(六二二),就是修理聖殿之時,發現一部「法律書」的時候,這法律書引起了王極大的注意和極深的驚愕,他求神示之後,便召集民間的長老到聖殿裏來,把法律讀給他們聽,在雅威面前,與他們鄭重立約要遵守它,我們所得的印象是,這法律書就是他各項措施的根據,而這一切也都是在同一年內實施的。但是若仔細研究恐怕不全這樣,改革應該是分好幾個步驟達成的,至於改革的各項實施次序如何,前面已經說過我們不能確實知道。

改革的重大項目,首先是對外國祭禮儀式與風俗習慣的徹底清除。各種太陽與星宿的崇拜及一些本土的異教(列下廿三4、5、

11、12) 不管是默納舍帶來的，還是久已存在的(6、10、13、14) 都一同除掉。他們的人員，包括受關的祭司和男女兩性娼妓，都處死了。此外招魂和巫術也受到禁止(24節)，北國以色列的祭壇，在耶路撒冷看來一律是偶像崇拜，也需要改革。當他管轄這地區時，撒瑪利亞的各神壇，尤其是在貝特耳所立的祭壇，都被毀滅了，而它的司祭也都被處死(15~20)。根據編下卅四6節的話，改革運動也遠遠伸展到加里肋亞北部。不過，約史雅的最大措施，是希則克雅所試做而達不到長久成功的事。我們再回頭看看希則克雅是誰，他是猶大國的第十三位王，就是約史雅王的祖父默納金前面的一位。希則克雅在位二九年，也是一位熱心的賢王，他想要做但達不到長久成功的事就是，把散在猶大全地的雅威聖壇關閉，而將一切的公共崇拜，集中在耶路撒冷。於是約史雅邀請鄉村的祭司們到來，使他們也成為聖殿的聖職人員，但是無論如何，高丘的司祭，不能上耶路撒冷上主的祭壇，只能在自己的兄弟間分食無酵餅(列下廿二8~9)。

結 論

我們說約史雅為王期間是六四〇~六〇九年，距離被巴比倫滅亡(五八七)才二十年左右，也能夠算是處在一個朝代的末期。任何一個朝代的更替，或是一個朝代本身的革新，底下都會有一段過度時期必然產生不平衡的許多因素，有人認為單是這卷法律書，是不能把這次改革解釋明白的，其他的因素也要計算在內。

在基層上，這個改革顯然是復活的「民族主義」，正如希則克雅把阿哈次的政策倒過來行，約史雅也反默納舍之道而行，官方的亞述宗教既是國恥的象徵，任何一種獨立運動都自然要把它除掉了，並且，一切被認為非以色列的其他宗教風俗也當然在取締之

列。

另外，正值這個時候，先知的運動進入一個新的旺盛時代，他們斷言，國家是要受審判的，假如不悔改的話，就要捱受雅威的震怒，這時候的先知是索福尼亞和耶肋米亞，他們的宣講助成了改革的準備工作。

但是，最後我們還是要問，改革到底成功了沒有？這仍是一個問題，一方面，它在許多人的心目中，把耶路撒冷建成為唯一合法的聖所所在地，甚至在它被毀滅了以後，連從北國來的人，仍然要到它那裏去朝聖（耶四—5）。另一方面，中央集權受到其他人士的猛烈反對，改革運動在耶路撒冷，造成了司祭的一種專利（列下廿三 9；則四四 9～14）。並且，地方聖壇的取消，使人民崇拜的機會減少，在鄉村區域中必然無可避免地招致了生活的世俗化，使崇拜與日常生活分離，這樣製造出來的真空，遲早會被或善或惡的東西去填充的。

更嚴重的是，改革傾向於以外表的措施為滿足，使人有一種無可動搖的平安錯覺，耶肋米亞曾抱怨，說改革沒有產生什麼東西，只增加了祭禮的活動，沒有真正回到古上去（耶六 16～21），而社會的罪惡仍然繼續着，連聖職人員也不說半句抗議的話（耶五 20～31）。國家既因有了雅威的法律而自豪，就再也聽不見祂的先知的話了（耶八 8～9）。這個國雖然經過改革，仍然逐步的奔向毀滅那裏去，如同一匹衝入戰場的戰馬（耶八 4～7）。

猶大的改革獨立，跟著約史雅王之死而結束，猶大雖沒有被亞述消滅，但是在五八七年被代之而起的巴比倫王拿步高所滅。

最後一點要補充說明的是，曾有一個時期，不少的學者認為法律書的發現，只不過是一種善意的欺騙，用來使宗教的改革運動合法化，更容易達到目的。但是今天一般學者都同意，在聖殿裏發現而影響約史雅那麼深的法律書，是申命記的某種形式；無可否認

地，約史雅所採取的步驟，有許多是遵照其中的吩咐。而實際上這本法律書屬於申命紀內著作的見解，早已被熱羅尼莫、亞大納削及金口若望所明認。

(本文作者為中華聖母會修女，畢業於輔大神學院教義學系，今在嘉義主教公署任職)

參考書目：

1. 布賴特《以色列史》，基督教文藝出版社，1981。
2. 思高《聖經辭典》，1983。

註：架：原名叫屢癸。

紉：原名叫蒂辛。

輔大神學院首次舉行神學博士 論文考試

一九八九年三月一日是值得紀念的一天，因為自從本院於六十年以前在上海徐家匯建立以來，這一天首次有一位四十一歲的耶穌會士武金正神父，在神學院大禮堂，面對四位考試委員及幾乎全體同學，辯護了他的神學博士論文：「解放神學：脈絡中的詮釋」。過去這三年中，武神父除了寫博士論文以外，也在輔大哲學研究所及本神學院擔任哲學課程。年前宗教學研究所成立以來，武神父兼任研究所秘書。

武神父於一九四八年四月 20 日生於北越，一九五四年與全家逃往南越，在此讀小學並於一九六二年進入 Dalat 教區的小修院而於一九六九年畢業。同年秋他在奧國的 Innsbruck 大學始讀哲學與神學，而於一九七五年七月獲得哲學碩士學位，翌年七月又獲得神學碩士學位，碩士論文題是：「馬克斯的宗教批判及其在歷史中所起的作用」。

一九七七年六月 29 日晉升鐸品，然後繼續專攻哲學，而於一九七九年六月獲得哲學博士學位，其博士論文是討論主體關係間的超越價值，即由胡塞爾，經舒茲，而到 P. L. Berger 及 T. Luckmann 之間現象學基本觀念的變化。在奧國的最後一年武神父照顧該國的一些越南同胞。

一九八〇年八月武神父來台灣，先讀了兩年中文，然後在彰化進入耶穌會初學院，誓發初願後來輔大神學院，一而在輔大哲學系代課，一面續讀神學，而能於兩年多寫完其神學博士論文。待該論文部分出版後，將可按羅馬天主教教育部所定規章，獲得神學博士文憑。

天主按照自己的肖像造了男和女

——為中國人尋找一個天主聖三的象徵

王敬弘

導 言

三位一體的天主是基督徒信仰的唯一對象，也是人類理性所碰到的最無法了解的奧秘。人憑自己理智的能力，也許可以推斷出天地間有一個至高無上的造物主，但是絕對沒有辦法推測出來，這位至高無上的造物主是三位一體的。

三位一體的天主，在經過舊約長期的準備以後，藉着耶穌基督的降生和聖神的降臨，把自己生命的最大奧秘啓示了出來。當天主所造有理性的人類，接受了這項啓示的真理以後，一方面體會到人的理性有限，沒有辦法了解三位一體的奧秘；另一方面信仰尋求理解，人類也用他有限的理性去約略窺察三位一體的奧秘到底是怎麼樣一回事。

在人類追尋這項理解的過程中，所採取的一個方向，就是想辦法在受造界中去尋找某種能夠反映天主三位一體奧秘的事物；例如，有人認為人的靈魂和他的官能，多少反映了一點天主聖三的奧秘。靈魂是一個，但却有意志、理性和記憶三種不同的官能，這項事實多少反映出一些「三一」的奧秘。另外有人認為，燃燒的火焰和它所發的光和熱，也多少幫助我們去了解同一的天主，如何能有不同的三位。

同時有些人認為以上的追尋方式或表達方式，過於抽象，不容易讓一般的人理解。所以，他們努力去尋找一些具體的圖案，作為三位一體奧秘的象徵，幫助人對這個奧秘有所認識。在教會的歷史中，這樣的圖案有不少①。但是如果我們對這些圖案的性質加以分

析，它的重點主要在於讓人看出，一個天主內有三位，並不是一件矛盾的事，主要的在三和一的數字上下功夫，至少讓人接受雖然三位一體的奧秘是超過人的理性所能夠了解的，但却不是相反理性的。

以上所說的兩種追尋的方向，無論是藉著具體的受造物所找到的象徵，或是藉著圖像所找到的象徵，對天主三位一體的了解，可以說是相當外在的。也就是說，這些解釋或象徵的重點，大半在令人接受三位和一體中間並不矛盾，而絲毫沒有觸及天主三位的位格性，以及天主的內在生活。

當我思索這個問題的時候，我發現教會的傳統內，在嘗試著解釋三位一體的奧秘時，很少把天主聖三的內在生活與聖經中「男和女是天主的肖像」，作了一個很直接明確的聯繫。雖然前文也提到，有人認為人的靈魂是一個，同時有意志、理性和記憶三種不同的官能，來作為三位一體的象徵；但是，我認為這種推理方式，仍然沒有掌握到聖經更完滿的涵義。所以，在本文中，我先把創世紀一章27節作一個文字結構的分析；然後，把它和在教會傳統中，解釋「男和女是天主的肖像」相比較，並作一個批判。在第二部分，我要講述自己在追尋對天主三位一體奧秘理解的歷程，以及如何把它與創世紀一章27節的聖經相聯繫。也就是說，如何從「男和女是天主的肖像」，進而能對天主三位一體的內在生活有一個較深刻的了解。最後，在本文的第三部分，我試圖按照第二部分對三位一體奧秘的了解，為中國人找到一個本土性的象徵；並希望能用它來幫助中國人略微認識天主三位一體的奧秘。

創一27的分析與詮釋

創一27是由三個結構相同而意義平行的子句組合而成。如果按照希伯來原文死板地翻譯出來，這三句話的型式如下：

照祂自己的肖像，天主造了人，
照天主的肖像，祂造了他，
男和女，祂造了他們。

如果我們對這三個句子的結構加以分析的話，每一句話都有一個主詞；在這三句話中，主詞都是「天主」。在這三句話中，也都有一個動詞，都是同樣的「創造了」。然後這三句話，也都有一個受詞，第一句話的受詞是「人」；第二句話是「他」，這是人的代名詞；第三句話是「他們」，這是男和女的代名詞。除了每句話的基本結構之外，都有一個副詞片語。在第一句話，有「照祂自己的肖像」；第二句話有「照天主的肖像」；第三句話有「男和女」。這三個副詞片語也是平行的。所以對這三句話平行分析的結果，我們可以很清楚的看出：「男和女是天主的肖像」。

如果我們再看一看這節經文的形式，那麼我們可以體會出，這種寫法是非常具有猶太文學的風格。在猶太文學中常常應用這種兩個平行句子，或者三個平行句子，來表達同一或類似的意義。這種句法在聖詠中比比皆是，在許多詩歌中也被廣泛的運用。

大多數的平行句子都是以兩句為多，跟中國對子的方式有異曲同工之妙。這兩個句子或是用兩種略為不同的詞句，表達同一的思想；或是用兩個不同的句子，表達一個對比的思想。有時也有第三種方式，就是用兩個句子，表達同一個思想時，第二句把第一句的思想加以發揮，或帶出一點新的延伸意義。

但是在三個平行句子中，又有它不同的意義。猶太人把同一個文字或同一句話作三次的重複，不但是一種加重語氣，有時是把這個意義帶至最高級，例如「聖，聖，聖」，是表示「最神聖的」。現在創世紀作者用三個平行句子來描寫天主創造人類的事實，正表示人是天主創造的最高峰，人是在天主所造的萬事萬物中為最重要的②。

在創一27三個句子中，第一句和第二句可說是完全的平行，只是幾個代名詞的變換而已；可是到了第三句，作者稍微把詞句變換，利用平行的結構，很巧妙的點出來：「男和女是天主的肖像」。

在詮釋這節聖經時，許多聖經學家大半都在解釋：人為什麼是天主的肖像？爲了答覆這個問題，有的人說：天主給了人統轄萬物的權力和能力，人代表天主管理大地，所以人是天主的肖像。也有些人說：因爲人的靈魂不朽，或者靈魂所有的意志、理性和記憶，是天主屬性中所有的官能，所以人是天主的肖像。更有人把人是天主的肖像，以及基督是不可見天主的肖像（哥一15）相連，而說人是按照耶穌基督的肖像而受造的，天主預定我們和祂聖子的肖像相同（羅八29），所以當一個人在基督內蒙受救恩時，就更反映出是天主的肖像來③。

有的聖經學家也注意到男「和」女是天主的肖像，但是他們詮釋的重點，大都着重在男人和女人同樣是天主的肖像，所以男人和女人在天主的計劃中是擁有同等的尊嚴、同等的地位，所以任何男女不平等的態度和思想，都是相反天主創造的意願和計畫。

另有人解釋說，男和女是包含了人類的整體。因爲「人」這個名詞是一個抽象名詞，把人的不同性別加以抽象化。實際上，在具體存在的人中，沒有無性別的人；每一個活生生的人，不是男就是女。當創世紀的作者指出男和女是天主的肖像，他的意思是指：所有的男人、所有的女人，都是天主的肖像，所以整個的人類是天主的肖像。

我覺得以上所說的對男和女是天主肖像的解釋，也和爲天主三位一體尋找一個象徵，有同樣的缺點，就是說，這些解釋略顯膚淺。它們所觸到的只是人和天主生命相當外在而抽象的層次，並沒有深入到人和天主存有的基本特質。此外，也沒有真正的解答爲什麼「男和女」才是天主的肖像。

我的神學反省歷程

十多年前，我閱讀了一篇有關解釋創一27的文章^④，就開始提出一個問題：「爲什麼聖經作者要用這樣的表達方式？」同時我對以上所找到的一些詮釋，都感覺到並不滿意。我相信創一27一定有它更完滿的意義。以下我所願意寫的，就是我對這個問題的反省的心路歷程。在這個反省的過程中，有時是由於具體的經驗觸發了一些靈感；有時是由於純粹抽象的推理所得到的印證和結論。這個過程至少經歷了十年以上，是出於實際體會和抽象思考的交替作用。

因爲有一些困難的問題，我沒有得到很滿意的解答，所以我一直不敢用文字把它表達出來。現在我覺得自己在這方面比較有所進展，這並不表示我整個的思考過程和所得的結論是毫無缺點的。但是我願意把一些可能相當不成熟的思想提出來，與大家共同探討。

我整個的反省過程絕對不是在一種三段式論法的邏輯中進行的；而是在男和女的奧秘、天主聖三的奧秘以及愛的奧秘，三項因素中螺旋式反覆經驗思考而成的。即使我現在能用某些邏輯的方式把它表達出來，一定有不盡如人意的地方。實際上，由於研討的對象是天主的奧秘，以及受造物中最深的奧秘，就是人的奧秘，所以一定有許多辭不達意的地方，希望有識之士能給我指正與補充。

當我首先看到「男和女是天主的肖像」時，我就感到這個聯繫詞「和」字大有文章，但是當時我卻說不出一個所以然來。後來我的經驗和思考可說分兩方面進行：一方面是按天主最大的誠命以及人格的成長與成熟相連；另一方面是從天主聖三內在生活的模式爲思考的出發點。現在就讓我加以解釋。

第一方面，我是以福音中所說的最大誠命爲出發點，就是「愛天主在萬有之上及愛人如己」（參看瑪廿二 34 ~ 40 及平行文）。在教會傳統的教導及聖人實踐的模範中，我們看到人性的完成在於

愛德的成全。在自己靈修的過程及所讀到的一些文章裡，我慢慢體驗到基督徒對人的理想，不是一個倫理道德上的完人，或者一般社會中所謂的好人，而是一個懂得愛，而且也有能力在愛德上日趨完美的人。後來，我又慢慢體會到，一個人在愛人和愛天主發展的過程中，被愛和去愛的經驗是同等的重要。

在一個人的人格形成時期——從在母胎開始生存起到青春期結束——他所有的被愛經驗，對他人格的健全與否，有決定性的影響。一個人在六歲以前所體會到的父母之愛，對他人格的形成，幾乎刻下了不可抹煞的烙印。一個人在母胎成孕開始，到大約六歲左右，他所接受的父愛或母愛，無論在量（時間的長短）或質（方式是否正確），都對這個人將來在愛的能力上有決定性的影響。一個小孩就是在被父母所愛的經驗中，人格慢慢奠基。他也在同樣被愛的經驗中，體會認識什麼叫做愛，也學習如何去愛別人。

一個人在成長的過程中，起初他需要接受大量被愛的經驗；當他成長到某一個程度，才開始有能力還愛。因為每一個具體的人，在愛上都是不完美的。按我的理解，這也就是為什麼我們每一個都是罪人。所以，每一個人從小所接受的愛是殘缺的，其中夾雜著不良的因素。但是，每個人在小時候沒有能力選擇及拒絕，只有照單全收。可是很快地，他似乎培養了一種直覺的辨別能力：按照他自己的感受，他接受這個人給他的愛，而拒絕另一個人給他的愛；他回饋某個人給他的愛，而拒絕向另外一個人示愛。在他和別人的關係中，這種接受愛的能力和給予愛的能力，可以作為他人格成長的指標。

在廿世紀初葉，一直到二次世界大戰左右，心理學對人格成長的看法，幾乎可以說是強調所謂的「自我實現」。這種心理學把探討的對象侷限在個人的本身以及人際關係中。雖然這種心理學也強調愛的重要性，但是由於它本身所設的限制，使人拘泥在人的層

次，因而否定或限制了人精神的超越性。由於它把人的成長目標限於人的自我實現，往往造成許多個人主義的自我中心的人。這種心理學由於缺乏超越的動力，所以它所導向的人格發展，與人性對愛的渴求與希望，造成一些矛盾與衝突，實際上給人類帶來了相當大的損害。

到了六〇年代初葉，超位格心理學派在潛伏了一個時期之後，開始在心理學界嶄露頭角；在經過幾十年的發展之後，現在已經成為心理學的主流。超位格心理學派包含內容相當複雜的多種不同的學說，它們之所以被稱為超位格心理學，是因為這些不同的學說都接受人精神的超越性，是人的位格不可抹煞的特性之一。這些心理學說開始接受人跟神的來往，不但是真實的、有價值的，而且是人性完成不可或缺的。我現在無意對各種超位格心理學的學說加以探討，而是願意指出這類心理學的某些派別對人格的成長與成熟所有的理想，與天主最大愛的誠命是可以相吻合的。

在基督徒的信仰中，對天主的愛和對人的愛，是同一個愛情的一體兩面，互相輔助、互相完成，是不可或缺的。「假如有人說：我愛天主，但他却惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主。」（若壹四20）所以如果我們願意表達我們對天主的愛，就不得不愛一個個在我們周遭的兄弟姊妹。耶穌在論及最後審判的時候，也非常清楚的強調：「凡你們對我這些最小弟兄中一個所做的，就是對我做的。」（瑪廿五 40b）可見天主的超越之愛和對弟兄的人際之愛，是同一個愛的一體兩面，沒有辦法分離的。

不過從被愛和愛的觀點上來看，對天主的愛和對人的愛，先後的次序上是有所不同的。耶穌也親自給我們解釋了這一點；

「正如父愛了我，同樣我也愛了你們；你們應存在我的愛內，如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內，正如我遵守了我

父的命令而存在他的愛內一樣。我對你們講論了這些事，為使我的喜樂存在你們內，使你們的喜樂圓滿無缺。這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。」（若十五 9～12）

在這段聖經的開始，耶穌首先說他自己有一個被愛的經驗，就是被天父所愛。然後他在這樣的經驗中，獲得他愛的力量（這是一種講法），而以同樣的愛來愛我們每一個人。當我們體會到耶穌基督對我們每個人的愛——不是按照理論上，而是按照我們實際體會——我們就應該彼此相愛，如同我們體會到耶穌愛了我們一樣。耶穌從父那裡所領受的命令，就是他在被父所愛以後，他同樣的愛我們。如果他繼續不斷地這樣愛我們，並遵守天父給他的命令，為我們犧牲性命，做大眾的贖價，他就存留在天父的愛內。同樣的，如果我們體會到耶穌基督對我們的愛，也按照他的命令，彼此相愛，我們就存在他的愛內。這也就是說，我們在愛別人時，就繼續不斷的得到、體會他對我們每一個人的愛。

由此可見，無論在人際的關係上，或人與天主的關係上，我們必須先有一個被愛的經驗，而人性中愛的潛能才能夠逐漸的發展、成長，使每一個人慢慢具有去愛別人的能力。在這種愛別人的實踐中，我們也愛了天主，因為我們為最小弟兄中一位所做的，就是為耶穌所做的。從這樣的邏輯中，我們可以相當清楚的看到：為什麼愛天主和愛人的誠命，是同一誠命的一體兩面。基督徒對人格成長和完滿的理想，可以說與現代超位格心理學對人的看法完全吻合。

既然「愛天主在萬有之上及愛人如己」是天主的最大誠命；既然人的人格成熟和完美，完全按照他接受愛和愛的的能力來衡量，那麼為什麼我們不能肯定說：人之所以為天主肖像，就在於他有愛的的能力？他在愛中，真正的愛中，就反映出天主的肖像來。實際上，這樣的說法和耶穌基督的教訓是相吻合的，耶穌曾說：「你們應當

是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」（瑪五48）如果我們把這節聖經的上幾節看一看，就是從瑪竇福音第五章 43 ~ 47 節去看「天父的成全」。天父的愛是廣被天下萬民而無私的，愛義人也愛不義的人，愛善人也愛惡人。這並不是說天父是善惡不分，不講公義，他愛惡人和不義的人，是要求他們悔改而得生命，不願意他們死在自己的罪惡中（參看瑪竇十八章十四節）。如果我們願意像天父一樣成全，就讓我們的愛心擴展到全世界、全人類每一個人。至少在我們的意念中，我們不排除任何一個人，願意他們遭到喪亡，反而願意為一切人祈禱，希望每一個人都能獲得天父在耶穌基督內所賜給的救恩。如果一個人的愛心如天父對全人類的愛心一樣，他就是如天父一樣的成全，這樣廣大無私的愛德，使他反映出天主的肖像來。

綜合以上所說的，我們可以看到，一個人的人格成長和成熟，就是在這樣的被愛和愛中間，交替的經驗和實踐。一個人先接受來自父母的愛，來自他人的愛，而認識了愛究竟是什麼，也使他有能力去愛別人；但人際關係之間的愛總是殘缺不全的。當一個人接受耶穌基督的信仰時，他體會到天父在基督內給了我們完美的愛情，藉著接受基督的愛，他把人際間愛和被愛的循環，擴展到人際和天人之際愛和被愛的循環。如果他願意在他的生命中，繼續不斷的接受來自天父在耶穌基督內，藉著聖神所賜的愛，又努力去愛自己的弟兄姊妹，也接受別人愛的回饋，並用感恩的心，事奉朝拜天主，承行他的旨意；那麼一個人的人格就在這樣愛和被愛的循環中，日趨完善，而且也使他越來越成為天主的肖像。

在以上的種種分析中，我們還沒有提到男女兩性的性別和這整個問題的關係。現在讓我們從愛和被愛的觀點上，來看一看男和女的差異以及它的意義。成熟的男人和女人，他們在愛的模式上是有所不同的。按照一般中國人的表達方式，男人的愛是主動的、富有

陽剛性的；女人的愛是比較被動的、是陰柔的；而男女之愛是陽和陰之間的交互作用，相輔相成，並使相愛的男和女結合爲一。一般說來，當一個男人和一個女人彼此相愛的時候，男人比較主動的向女人表達他的愛、給予他的愛；當一個女人以陰柔的方式來接受男人所給予的愛，男人就感覺到極大的喜樂與滿足。在這喜樂和滿足中，他體會到女人的接納和反應，就是對他的愛和他的人格積極的肯定。一個女人在體會到另一個男人給她愛情時，她以較被動的態度來接受男人的愛，而自己感覺到幸福和喜樂；在男人的呵護下，她也以女人溫和的特質向男人示愛，而使愛她的男人也體會到被她所愛。如果我們用愛和被愛的觀點來分析的話，男人的愛可說是在愛的給予中，接納女人的愛；女人的愛更是在接納男人的愛中而去愛一個男人。所以男女互愛的模式是不相同的：陽和陰、剛和柔是互動互補、互相成全的。所以一男一女之間所能達到的愛的結合，絕不是兩個男人之間或兩個女人之間能達到的。

當我們體會到男人愛的模式是在給予中接受，而女人愛的模式是在接受中給予，實在感覺到是一個非常奇妙的奧秘。陽剛並不是男人專有的屬性，陰柔也不是女人專有的屬性，男人的愛雖然是以給予爲主，但是他也有接受的一面，所以男人的愛是陽剛中帶陰柔；女人也不光是接受，也在接受中給予，所以她的愛是陰柔中帶陽剛。這愛和被愛是愛的奧秘的一體兩面。這種奧秘不但要藉理性的分析和了解，也必需要藉經驗去體會，才能對它有真實的認識。當我有這樣的體驗後，就試著把男女之間愛的奧秘，和自己在祈禱中所體驗到的天主三位之間愛的奧秘，加以連繫，而嘗試著爲男「和」女是天主肖像找到一個更深刻的解釋。

現在就進到我經驗和思考的第二方面：天主聖三的奧秘。在這方面的經驗和思考，是和在第一方面同時進行的，但是爲了在說明中清楚起見，我才先講第一方面，後講第二方面，可是在時間上，

它們並沒有先後明顯的秩序，而更好說是交替進行的。

1962年，在我的常年避靜中，天父把聖神充滿的經驗賞賜了給我。在這項經驗中，我最先體會到的就是耶穌在我內，我在耶穌內。我開始對若望福音中，耶穌多次論到這一點的經文（參看若六55~56；十五4，7；及其他各處），有一個實際上的體驗；我也體會到耶穌就是那降生成人的天主子，他來到人間，就是把所有信他的人引領回歸到天主父內。所以在我的祈禱經驗中，我體驗到我和耶穌基督一起面對父，我在耶穌內分享父對子的愛；也和子一起愛父、朝拜父；也體會到父和子的愛就是他們所共發的聖神。於是我整個的信仰生活，很真實的具有聖三性。這也就是說，我和三位一體的天主每一位都有不同的關係；也在這樣生活的關係中，約略的體會到三位一體的奧秘，同時也體會到天主三位一體的奧秘遠遠超越人理解的能力。根據我這樣的經驗，按天主三位跟我不同的關係朝拜至高無上的天主。⑤

到了1967年，我開始讀聖三論。我首先體會到的是，天主在人類的歷史中，把祂本身生命的奧秘啓示給人的時候，不是給人講一大堆抽象的道理；而是藉著與人實際交往的經驗，讓人慢慢認出來祂是怎樣的天主。

在舊約時期，祂首先把自己啓示給亞巴郎，召叫他跟隨祂的引導，並把祂當作是亞巴郎唯一的神。對其他神的存在與否，祂不予討論，只要求亞巴郎接受祂，作他生命中唯一的神。從這時起，天主花了一千多年的時間，在以色列人的歷史中工作，使他們超越四周其他民族國家的宗教和文化的多神背景，慢慢地認識祂是天地的創造者，是唯一生活的神。同時，祂也在以色列人的歷史中預備祂所派遣的默西亞的來臨。

當耶穌降生成人以後，祂除了罪惡以外，過著和人一樣的生活。所以，當祂開始公開傳福音的時候，所有跟祂接觸的人都認為

祂是一個人；只是祂跟天主有一種特殊的關係。祂在傳福音的過程中，稱猶太人所信的唯一的天主為祂的天父，並且用言語和行為暗示祂和天父是同等。可是由於猶太人唯一神的信仰，使他們無法了解和接受耶穌所說的祂和天父的關係。一直等到祂從死者中復活以後，祂的門徒們在聖神充滿的經驗中體會出來，天父是天主；耶穌基督是天父的兒子，也是天主；聖神也是天主，可是祂們仍然都是唯一的天主。所以，新約的文字中只肯定父、子、聖神都是唯一而同一的天主，可是祂們又各自不同。在新約的文字中，從來沒有出現過「三位一體」這個詞，這是後代神學家反省的結果所創造出來的名詞。神學家也開始用各種形而上學的哲學理論，想用人類有限的理性，對天主三位一體的奧秘作一個約略的了解。我現在並不想進入這種哲學的推理中，只是想從愛這個觀點來看看父、子、聖神的關係。

按照天主教信仰，我們平常說：父生子，父把自己的天主性完全給予子，使子具有與天父同樣的性體；子看見自己全部的生命、全部的美善，都來自父的給予，所以也還愛父，也把自己整個的生命完全奉獻給父。就在父子互愛的過程中，共發同性同體的聖神。從愛的觀點上，我們可以說，父對子的愛是在絕對的給予中絕對的接受，而子對父的愛却是在絕對的接受中絕對的給予，在父子互愛中的給予和接受，使他們共發聖神，而聖神就是使這兩位天主成爲一個天主。所以我們可以說，聖神的位格性的特徵就是父和子的「我們」，祂是合一的神。

從以上的解釋看來，我們可以把天主聖三在愛中彼此的關係，與男和女在愛中彼此的關係作一個比較。我們可以看出來，從愛的觀點上看，男人可以說是父的肖像，因為他們的愛都同樣是在給予中接受；而女人是子的肖像，因為她們的愛是在接受中給予。父子共發聖神，使祂們成爲同一而合一的天主；當男女在愛的接受和

給予中合一的時候，這個「我們」就成為聖神的肖像。從這樣一個觀點來看，我們說「男和女是天主的肖像」就具有深刻而豐富的意義。我想這就是創一27更完滿的意義。

即使從人的層次來講，愛永遠是一個奧秘；男和女之間的愛更是一個永遠超越人理性所能完全了解的奧秘。一個人只有親身體會男女之間深刻的相愛之後，才能約略的領會這樣的奧秘。同時，在這樣的經驗中，我們可以體會出若望一書第四章所說的話：「凡有愛的都生於天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛。」

雖然我們也可以用理性來分析愛的位際關係和它的種種特質；但是，這種理性的分析能夠幫助人對愛的了解是很有限的。除非一個人自己曾經真正地愛過，也努力去愛別人，他實際上是無法認識愛的。

我們常想把人對天主的了解，以人的語言表達出來，例如：「天主是無始無終的」、「天主是全能的」、「天主是無窮美善的」、「天主是造物主」，這一切的說法，只能夠說出天主某一方面的屬性。可是當我們說「天主是愛」的時候，我自己以為這項說法，道出了天主存有最深刻的本質，講出了天主內在生命存有的基本模式，遠遠超過其他一切說天主是這個、是那個的言詞。天主其他的種種屬性，可以從各式各樣的非位格性的受造物中，找到它的痕跡和反映。可是在所有的受造物中，只有人具有位格性，也只有人能夠愛。愛是人的生命所能作的最高行為，也是使人性的生命達到最深刻圓滿的唯一方式，所以從這個角度來看，「男和女是天主的肖像」是具有非常深刻的意義的。

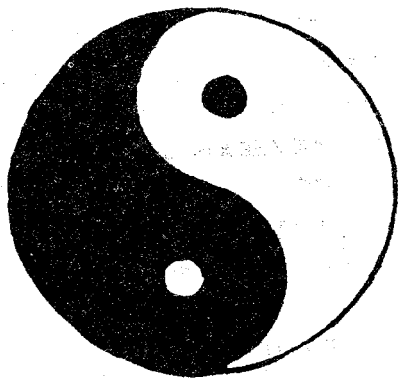
我自己不是一名哲學家，更不是形上學家。可是在我讀哲學中的「自然神學」一科，及在神學中讀「聖三論」的時候，很少看到有以對愛深刻反省的形上學，去詮釋天主的生命。愛既然是天主生

命存有的基本形態，也是最能使人生命到達完滿的存有的方式的話，那麼愛一定有它存有形上學的意義。從愛這個角度來分析人的位格性的哲學或天主的位格性的神學，好像並不很多。我這樣的感覺和認識可能是由於我自己在這方面涉獵有限，所閱讀的文章和書籍不多。可是我總感覺到，在這方面有一個很大的缺憾。如果我們能夠找到一種哲學，使我們能對愛的形上學有一個更深的探討，那麼它也許可以幫助我們對人和人之間愛的奧秘，以及天主聖三的內在生命有一個更深的認識。雖然這些認識都預先假設一個人對人和人之間的愛，和人和天主之間的愛，有一相當深刻程度的體驗。

在把男和女之間愛的關係與天主三位之間愛的關係，作了一個聯繫之後，也許我們可以試圖為中國人找到一個天主聖三本位化的象徵。

嘗試為中國人找一個天主聖三的象徵

我找到這個象徵並不是出於一個邏輯性的推理，而是某一天、某一個時候，好像靈光一閃，我直覺的想到有一個圖像可以當作中國人的天主聖三本位化的象徵。當我有這樣的一個直覺的領悟之後，然後才設法在理性上給這個象徵去找一個較合理的解釋。



我找到的這個象徵就是中國的二儀圖。現在先把這個圖畫出來，然後再對它作一個理性上的解釋。在這個二儀圖中，中國人所謂的陽性，用白色來代表；陰性用黑色來代表。這陽性的一半正好代表天父和男人的陽剛之愛，而陰性的一半正好代表天主子和女人的陰柔之愛。天父和男人的愛是在給予中接受，在以陽剛性為主的愛中，也有它陰柔的一面；所以在白色陽剛性的象徵中也有一個黑點，表示陽剛中也有陰柔。同樣的，在代表陰柔的黑色中也有一個白點，表示陰柔中也有陽剛。同時，白色的一半和黑色的一半，並不是兩個半圓，而是互見起伏；這正象徵愛的給予和接受，一個動態的生命：父和子之間常常是在愛和被愛的動態激盪和交流中。在這個象徵圖中，最讓我感到困難的就是用什麼來代表聖神呢？它怎麼樣使我們體會到聖神的位格性呢？我現在能夠找到的比較合理的解釋就是，在陽和陰之間的曲線以及陰陽兩半的整體就是聖神，因為聖神是使父和子合一的神，也是父和子的「我們」。

中國人陰陽的分法和士林哲學中所用的現實（actus）和潛能（potentia）的思想範疇有其相似性，但仍有很大的不同。因為在士林哲學中所謂的潛能，本身就代表著一種不成全、不完美。所以，天主是純粹完美的現實，而沒有絲毫的潛能。在中國人的陰性的觀點中，本身並不一定包含著一種不成全、不完美的因素。所以中國人陰陽的思想，比士林哲學和以它的根源希臘哲學，來得更具有彈性。我們把陰陽的思想範疇運用在愛和被愛中更為恰當，因為被愛、接受愛，並不意味不完美、不成全。所以我們把陰陽應用在父和子愛中的相互給予和接受上，並不意味子接納父的愛，就是子的不成全和不完美。父的愛是在絕對的給予中絕對的接受，子的愛是在絕對的接受中絕對的給予，所以子真正是父的肖像。這個肖像有它相對性（contrary）的意義。正如一個人在鏡子中所看到自己的肖像一樣，可是方向上來講却是相對的。而且，中國人的陰陽

觀點所具有的彈性很大，它雖然是理性上的範疇，但多多少少更能夠顯示它所代表的現實的奧秘性；這個奧秘是超越人的理性所能了解，也超越人的言語和圖像所能表達的。

如果，以上我所講的道理並非是異端的話，那麼我覺得用太極圖的象徵，來為中國人解釋天主聖三內在生活的奧秘，是有很大的幫助。但是，如果一個人對人際關係的愛體驗得非常膚淺，他也無法了解這樣的解釋，更不要談對天主聖三關係的某種領悟了。

我現在把自己多年來，在生活 and 信仰的體驗以及理性的思考中所得到的這一點成果，用文字表達出來，實在可以算是一種大膽的嘗試；因為，沒有一個人間的圖像或符號能夠毫無缺陷的把天主聖三內在生活的奧秘表達出來。否則天主聖三也就不是最大的奧秘了。我願意再三強調，我現在所提出來的，只是一種試探，給大家提供研究和討論一種可能的途徑。我也渴望能從專業神學家和男女信友中得到一些批評和反應。我相信這樣的作法一定有助於天主教信仰和神學的本位化。

(本文作者為台北市耕莘文教院的院長兼主任神父)

附註：

- ① Michael Daves 著，成文譯：教會中的象徵（光啓出版社，1988）頁 85～91。
- ② 有關聖經詩歌中的平行句型態，可參看：Pius Drijvers 著，曹定人譯：聖詠—結構及意義，華明書局，1977，頁 36～44。
- ③ Albert Geliniss 著，傅文輝譯：聖經的人性觀（光啓出版社，一九七四，頁 21～36）。
- ④ Donald H. Wimmer, "Putting the image together", Bible Today, No. 84 (April, 1976) 801～2。
- ⑤ 關於這種經驗更詳細的分析，請看：王敬弘，《信德祈禱的神學反省》神學論集 37，頁 393～413。

耶穌復活是教會的伊始^①

區華勝

撒杜賽人不信有復活，但法利賽人及基督徒卻相信有復活（宗廿三 6 後）；此外，基督徒又別於法利賽人，他們相信耶穌的復活^②。這復活的信仰形成了初期教會宣教的核⼼^③。

宗徒們不僅是耶穌在世宣道的見證，更是他復活的證人^④。

靠着耶穌復活的能力，教會舉行洗禮（宗二 38、41 等）；赦免罪過（宗二 38；三 19、26；五 31；十 43；十三 38 後；十七 30 後；廿二 16；廿六 18、20；路廿四 47）；佈施聖神的恩惠（宗二 38；五 32；十 44 後；路廿四 49）；行靈蹟，治百病（宗三 6；四 10，12，30）；向衆生——不分猶太及非猶太人——佈道（宗二 39；三 25；十 42；十三 46 後；廿六 17，20，23；路廿四 47）。上述這幾樣效能，宗徒大事錄有時以敘事、有時以講道的方式具體地把它們刻劃出來，易言之，它是間接的給耶穌復活一個連續的描寫。

正如在合觀福音裡，受難的預言以復活為終結^⑤，同樣，路加在復活後給耶穌苦難的解釋也以復活為歸宿（路廿四 7，26，46）。

耶穌復活是宗徒大事錄中主要宣道的核⼼及高潮：伯鐸在五旬節首次的講道^⑥；治好胎生瘸子後在撒羅滿走廊下的宣講^⑦；在猶太議會前第一^⑧及第二次^⑨的辯詞；對百夫長科爾乃略的宣道^⑩。同樣，保祿在丕息狄雅的安提約基雅會堂內的佈道；在得撒洛尼^⑪；在雅典^⑫；在猶太議會前的自辯^⑬；在總督斐理斯及猶太代表團前的辯護^⑭；在阿格黎帕王及斐斯托總督前的答辯^⑮。好幾次保祿講道時剛提到復活就被人打斷了話頭，因為聽衆意見不合，他們中有希臘哲人、猶太祭司或羅馬官長（宗十七 31～32；廿三 6～8；廿四 21～22，24～26；廿六 23～24，27～30）。斯德

望的證道看來還未提到耶穌復活以前就被人打斷了。無論如何，他也算能達到了高潮：他見到了耶穌的顯現並當眾宣報了人子站在天主的右邊（宗七 55 ~ 56）。如此一來，他的死罪就被判定了：「歸根究底，斯德望之死因不在於他對聖殿及梅瑟法律的態度，而在於他承認基督。」¹⁶

耶穌復活不僅是宗徒大事錄所記載的主要講詞的中心部份而矣，它也是宗徒慣常宣講的內容（見宗四 2）：

保祿在得撒洛尼會堂一連三個安息日的佈道，路加以三言兩語來歸納之：「默西亞必須受難，並從死者中復活，」又：「我向你們所傳報的耶穌就是默西亞」（宗十七 3）。同樣，耶穌復活看來一定是保祿跟雅典人日常談論的主題：「『看來他是個外國鬼神的宣傳者』——因為保祿宣講耶穌及復活的福音」¹⁷，在這麼一句被多神論的學者所誤解的話後面，我們可以重新整理出保祿原來的意思：「靠耶穌才有復活」。斐斯托對亞格黎帕王說他在保祿身上找不到正式的罪狀來，他找到的只不過是保祿跟猶太人一些有關宗教的爭議，其中有耶穌復活的問題（宗廿五 19）。從此我們又可窺見猶太人和基督徒間互異的所在了。

此外，耶穌復活的宣講也可以濃縮成下列幾句套語：

- a 耶穌是主及基督¹⁸。
- b 耶穌是基督——默西亞¹⁹。
- c 耶穌是天主子²⁰。
- d 宣講主耶穌²¹。
- e 宣講有關（主）耶穌的事²²。
- f 以主或耶穌的名義宣講。

宗徒大事錄第九章給以上各項提供了很好的例證。第20節說保祿歸依後不久即到大馬士革的會堂去宣稱「耶穌是天主子」；第22節說他給該城的猶太人指證「耶穌是基督（默西亞）」。²³數節以後（27

~28)，巴爾納伯敘述保祿在大馬士革所做的傳教工作時說道：「他以耶穌的名義勇敢講道。」論及保祿在耶路撒冷做的事工又說：「他以主的名義勇敢講道。」由此可見：(一)在初期教會或至少在路加的時代，「主」、「基督」及「天主子」都是基督學上等值的尊稱²³；(二)「以耶穌(主)的名義宣講」與「宣講主耶穌」、「稱耶穌是基督」或「稱耶穌是天主子」有相同的意義²⁴。

教會有關耶穌復活的傳授也散見於新約的其他章節裡，我們特別要提出的是下面四處：

a. 斐二 6~11

這很可能是保祿時代的教會在禮儀中用的讚詩的一部份，鑒于它的重要性，我們把 9~11 節節錄下來：

9. 為此，天主極其「舉揚」他，
賜給了他一個「名號」，超越其他所有的「名號」，
10. 致使上天、地上和地下的一切，
一聽到耶穌的「名號」，無不屈膝叩拜；
11. 一切唇舌無不明認耶穌基督是「主」，
以光榮天主聖父。

引號是用來醒目，幫助我們容易看出上面談過的彼此關係：(一)「舉揚」。一般說來，舉揚可指復活、可指升天或在天父右邊的登位²⁵。我們這裡指的是復活，理由是因為這首讚詩所描述的是耶穌生命的歷程，而第 8 節所說的是他的蒙難及死亡。(二)「名(號)」。耶穌的名使人憶起他在世的生活。另一方面，這個名跟其他的名不同——它超越其他所有的名；一聽到它，一切受造物要屈膝叩拜，要啓口稱頌——易言之，這個名又是跟耶穌在天上光榮的地位密切相連的，它有權能，是基督信徒稱頌及宣傳的對象。(三)「耶穌基督是主」是這首詩的高潮。耶穌的王權及主權是無可限量的、是沒有

止境的。這一切特恩都是在耶穌復活時由天父賜給他的。

b. 羅十 9

承認耶穌為主是自古以來領洗入教的必要條件，為猶太人或非猶太人都沒有例外。這一共識一掃他們過去的分別（羅十12；迦三28；格前十二13；宗十五9，11），同時它又成了猶太人及基督徒間的分界線，正如羅九至十一章所極力證明的。我們要特別注意這節前後呼應、互為說明的對稱：「用口承認」對「用心相信」；「耶穌是主」與「天主使耶穌從死者中復活」相配。

c. 格前十二 3

接受耶穌是主、承認耶穌復活並非出自人本性的智力，而是出於聖神的啓迪（見若十四25後；十六12後；若壹四2後）。教會首批教友領洗是在聖神降臨節那天（宗二41）。

d. 若廿28，31

這些簡短的宣稱表明教會在復活事件後對耶穌的信仰。多默宗徒實在是教會成員的代表。這些宣稱是那導致永生及救贖的信仰之起點及終點。

最後，宗徒大事錄把以色列的希望跟死人的復活緊連在一起：

兩者的關聯，保祿在後期的講詞中每每加以強調（廿三6；廿四15，21；廿六6～8；廿八20）；而在他早年傳教的佈道中，他講的多是耶穌的復活。當然，這裡不單是強調的問題，因為兩者是不可分離的；實際上兩者的關係是這麼密切，以致保祿想其一，不能不想其二，如格前十五12後段所示的。話雖如此，但着重點的轉移不是不值得注意的。對保祿或保祿所代表的信徒來說，耶穌是衆所期待的默西亞（基督、君王）；在他身上，復活既成了事實，那

麼他的復活就成了眾人來日復活的保證（宗十七31）；這樣，舊約的預言就應驗了（宗廿六 22～23）。但對不信的猶太人及外教人來說，默西亞還未出現；死人復活是不可思議的，或是荒誕不經的⑳，最多也不過是個泛泛的空想吧了㉑。

基督徒、猶太人及外教人都懷着希望而生活，他們都在同一條船上，越過從未經過的海路，向着時間的終局邁進，但基督徒卻能記取及依賴一個曾經不畏艱險而終於到達目的「人」的經驗。基督教會是以過去的保證來應付未來。一如猶太人及外教人，基督徒也生活在舊約期待的氣氛中，所不同者是他有新約的景象做指南。基督徒及非基督徒（猶太人及外教人）在精神領域上屬於不同的層面。

宗徒大事錄給耶穌復活下的定義是：天父把耶穌從死人中喚起（二24，32；三15，26；四10；十40；十三30，33～34；十七31）。耶穌復活是基督學——正確了解耶穌人格及使命的學問——的基礎。基督學自然地會使我們對天主父及聖神的角色與關係獲得新的見識。但為明瞭復活，人又需要領受聖神的能力及開導。如此一來，我們就進入到基督教會中心信仰的循環圈裡，換言之，就是天主三位一體。無論如何，以宗徒大事錄來說，耶穌復活（跟他的蒙難是分不開的）是許多人信仰的障礙、是衆議紛紜的對象。面對着它，信徒及非信徒要自作決定。

（本文作者區神父是台南碧岳神哲學院的聖經學教授）

附註：

- ① 誰要寫耶穌或教會真正的歷史，不能不從復活開始，這條通則已被M. Goguel 在他的 *The Birth of Christianity* (translated by H.

C. Snape; London: Allen, 1953) 實際地採用了。A. Nisim, Die Geschichte von Jesus dem Christus (übersetzt von L. Reichenpfader; Graz: Styria, 1966), 15說:「作為基督徒就是跟初期教會一起承認耶穌基督為主, 否認這條原則的就是自動走出教會, 不論他屬那個宗派。」

- ② 當路加及保祿在宗徒大事錄裡提及復活時, 他們心目中指的是耶穌的復活, 見H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Tübingen: Mohr, 1963), 129, 136 給宗廿三6及廿五19的註。
- ③ 格前十五; 得前四14; 羅六4; 十四9; 哥一18; 默一5; 宗三15; 四2; 五30; 十七31; 廿六23等。耶穌復活不是死屍還魂, 如谷五22後; 路七11後; 若十一1後; 瑪廿七50後; 宗九36後; 廿7後; 或列上十七17後; 列下四32後; 十三20後等情形, 因為還魂以後仍會再死。耶穌的復活並非如此, 它指的是對死亡終極的勝利、生命光榮的提昇及轉化。
- ④ 路廿四48; 宗一2~3, 21~22; 二32; 三15; 四33; 五32; 十三31。
- ⑤ 谷八31; 九31; 十33~34及它們的平行文。不像瑪寶及瑪谷, 路加(九44)在第二次受難的預告中沒有提到復活, 這是其中一個特例, 使得Q的假定及編輯批判難以自圓其說。
- ⑥ 宗二14~40。這篇講詞分為四段: (一)14~21, (二)22~28, (三)29~36, (四)38~40。前三段分別以三個稱呼開始:「猶太人和所有居住在耶路撒冷的人!」「諸位以色列人!」「諸位仁人弟兄!」第一段給那些如墮五里霧中不知所措的民衆解釋聖神降臨的事象。第二段介紹復活的主題及指出它與受難的關係。第三段繼續談復活, 但與前段所不同者是在於強調聖神的傾注是受顯揚的基督的恩賜。每一段的結尾都有一兩句出自舊約的話, 特別用來闡明當前的事象(岳二28~32; 詠十六8~11; 一百十1)。整篇講詞的重心在於36節:「所以, 以色列全家應確切知道: 天主已把你們所釘死的這位耶穌立為主, 立為默西亞了。」在37節, 講詞突然中斷: 聽衆跟伯鐸及宗徒們作了一會兒簡短的對話。第四段答覆聽衆的問題, 同時列舉來自耶穌救贖的各種神恩。40節告訴我們, 這篇文章記載的講詞只不過是伯鐸原來講詞的撮

要吧了。

- ⑦ 這篇講詞分兩段（三12~16；三17~26），每段分別以「諸位以色列人！」及「弟兄們！」的稱呼開始。第一段指明神蹟的實在能力是耶穌的名（本人）；猶太人反對他，殺害他，但天主卻使他從死人中復活。第二段具體指出補救前非之道：他們該洗心革面承認耶穌是天主藉先知們預許的默西亞。26節是全篇講詞的巔峯：「天主先給你們興起他的僕人，派他來祝福你們，使你們個個歸依，脫離你們的邪惡。」
- ⑧ 宗四8~12；19~20。這篇辯詞跟上述的講詞大同小異，即強調耶穌的名及天主使耶穌復活的事實；所不同者是這篇辯詞是專向猶太人的領導人物說的。他們所拋棄的石頭變成了教會的基石；治癒癱子這一個個別的訊號被晉升為大眾得救的一般訊號。由此我們可以發現，宗徒大事錄的描寫有越來越緊張的趨勢。
- ⑨ 宗五29~32。這是伯鐸向耶路撒冷的猶太人講的最後一篇講詞，它雖然短，卻有上述各篇講詞的主要題材：聽天主的話（四19後）、耶穌登位在天主父的右邊（二33後）、為耶穌做證人（二32；三15；四20）、耶穌是首領（三15）、是教主（四12）、悔改及赦罪（二38；三19）、聖神是恩賜（二33，38）。這個項目表使我們清楚看出，不是所有的話題都一律的出現在每篇講詞中，只有復活的話題是例外，它到處脫穎而出。
- ⑩ 宗十34~43。頭兩節是這篇講詞的開場白，上接科爾乃略百夫長請求接見之事，下與講詞末兩節互相呼應：
- 我真正明白了（天主）吩咐我們…講道，指證…一切先知都為他（耶穌）作證；
- 天主是不看情面的（他（耶穌）就是天主所立的生者與死者的判官；凡在各民族中敬畏他（天主）而又履行正義的人都是他所中悅的（凡信他（耶穌）的人賴他的名字都要獲得罪赦。
- 但另一方面，在這前後平行的呼應裡倒也有相異之處，那就是：在開場白裡被強調的是天主，在結尾裡所強調的是耶穌。耶穌的事蹟在講詞的中部（36~41節）用輕描淡寫的筆法被刻劃出來，說的人假定在場的聽眾已略知其梗概。那句「天主使他復活」的話又再度出現，不

過這裡有一新的理念與復活聯合起來，那就是「審判生者與死者」，這是描寫耶穌主權的另一方式（參閱路廿二30；瑪十九28；廿五31後；宗十七31；羅十四9；伯前四5；弟後四1）。

- ⑪ 保祿一連三個安息日在得撒洛尼的佈道，被宗徒大事錄的作者以短短一節的話概括起來（見十七3）。
- ⑫ 新約中很少有如宗十七15~34之大受討論的，見C.K. Barrett, "Paul's Speech on the Areopagus," *New Testament Christianity for Africa and for the World* (Essays in Honour of H. Sawyer: London: SPCK, 1974), 69。保祿在雅典的講詞曾被學者們仔細地跟希臘哲學及猶太經典作比較，用以決定何者的影響較大，結果是半斤八兩，勢均力敵，見A.M. Dubarle, *La Manifestation Naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (Paris: Cerf, 1976), 156—157。值得注意的是：講詞中獨特的地方不是論天主的存在、創世、治世或無處不在等話題—因為這些無論對當時的禁慾派（Stoics）或享樂派（Epicureans）來說都不是問題—而是耶穌的復活（見31~32, 18~20節）。古希臘人相信靈魂不死，但不相信肉身的復活。
- ⑬ 宗廿三1~10。正如復活的話題引起雅典智識份子的糾紛，同樣它如今使耶路撒冷的宗教領導人士發生爭議。
- ⑭ 宗廿四10~21。辯詞的中部及尾部都提及復活，它的推理相當微妙，我們把它申述一下以明它的機智。保祿在結束他的辯論時，強調他是因宣講復活而被捕受審的。稍前一點，他暗示（在別處他則明言）在復活後有公審判，為此他本人極力守身自持，務求仰不愧于天，俯不愧于人。他間接地揭露了他的對頭們內心深藏的秘密，好像說：「我被控告，並非因我的生活有什麼見不得人的紀錄，而是因我所傳的道發人深省。」果然不多時以後，斐理斯總督就有機會體會到這種經驗（24~25節）。如此一來，在凱撒勒雅的法庭上因宣講復活，保祿由被告人的身份一變成爲原告人及判官。
- ⑮ 宗廿六2~29。一聽死人復活，連文質彬彬的斐斯托總督也衝動起來。

- ⑩ S.G. Wilson, *The Gentiles and Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge University Press, 1973), 136.
- ⑪ 宗十七18。復活一詞，希臘語叫 Anastasis (陰性)，很可能被那些習慣於多神論的雅典人誤認是一位女神。
- ⑫ 宗二36；十36。後者有版本校勘及訓詁的問題，已有多人作過研究，可參閱 U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchener Verlag, 1961; 3 Auflage, 1974), 46f, 170ff.
- ⑬ 宗五42；九22；十七3；十八5，28；另外參閱瑪十六16，20及它們的平行文；若壹二22。對羅馬人及希臘人來說，「基督」或「默西亞」的對應理念是「君王」，由於它們有曖昧的雙重意義，以致很容易被誤解，見宗十七7；路廿三2後；若十九12。
- ⑭ 宗九20；八37。後者只在 *Laudianus* 版本及一些次要的手抄本裡才有，教父中 Cyprian 及 Irenaeus 也曾用過它。另外參閱路廿二67，70；瑪十四33；十六16；若一49；十一27。
- ⑮ 宗十一20；十六31。見 M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart: Calwer, 1979), 88f。
- ⑯ 參閱 Conzelmann (見②) 相關的註。
- ⑰ 有關基督學的專論很多，我們推薦幾部較有代表性的：O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris: Delachaux, 1966)；R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Glasgow: Collins Fount Paperbacks, 1979)；F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1963)；R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970)。學者們不斷的討論有關高級基督學或低級基督學、猶太樣本或希臘模式等問題，但到最後始終仍不能避開「你們說我是誰？」這個基本的問題(谷八29及其平行文)。初期教會的基督徒承認耶穌的天主性，耶穌的各種名銜是在禮儀、佈道、說教等場合中出現，無論它們屬於那類性質的酒囊，教會注入它們內的都是新酒。D. Daube 教授在 J. Jocz, *The Jew-*

ish People and Jesus Christ (Grand Rapids : Baker, 3rd edition, 1979) 書中的序言裡 (ix) 有句一針見血的話：「猶太教會及基督教會之間的衝突，不論以往或今天，都涉及耶穌的天主性，其他的問題倒是次要的。」W. Foerster, 教授則用下面這句話來結束他的 *Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel* (Hamburg ; Furche, 1955)：「新約裡的一些個別理念在當代的猶太教會裡已有論及，究竟使猶太教會及基督教會分道揚鑣的不是這些理念，而只是面對身為天主子民領袖的耶穌各取不同的立場。」(219) Ph.H. Menoud, " The Early Church and Judaism " in *Jesus Christ and the Faith* (A Collection of Studies, translated by E.M. Paul; Pittsburg, Penn. : Picknick, 1978) 486 說：「是納匝肋的耶穌把基督徒及猶太教徒分開，更好說，是他們兩個團體的人對耶穌本人及他的福音所持的態度把他們分開，一切對立的理由都由此而起。」說到這裡，我們不妨提提耶穌被猶太議會審問時為自己作的見證 (谷十四61後及其平行文)；三部合觀福音都有「基督」、「人子」、「天主子」的名銜以及「在天上登位」的話題。事實上，耶穌的定讞是緊隨着他的自我啓示而來的。

- ②4 給宗徒們的佈道作肯定的回應就是公開表白自己的信仰，宗徒大事錄用的語句是：「相信主」或「以耶穌的名受洗」。
- ②5 J.G. Lyre, *Exaltation : Considered with Reference to the Resurrection and Ascension in Luke-Acts* (Princeton University Dissertation, 1975).
- ②6 最標準的例分別是耶路撒冷的祭司集團及雅典的智識份子。
- ②7 這可能是法利塞人的態度，G.C. Morgan, *The Acts of the Apostles* (London : Pickering, 5th edition, 1965), 404 認為他們只是理論上相信有復活。事實上，像其他的信條一樣，復活的信仰也可能只安於理想，在實際生活上卻生不出什麼效果來；見路九7後，18後及它們的平行文；十六31；瑪廿八11後；若十一-45後。

拉內的超驗基督論

潘永達

在教會的神學領域裡，毫無疑問地，耶穌基督是討論及爭論最多的對象。在面對祂親自所提的問題「你們說我是誰？」時（瑪十六15），我們猶如置身五里霧中而無法窺其堂奧。教會在歷史中，面對不同的時代環境，不斷地反省耶穌基督的奧跡，因而有了各種不同的基督論①。

在本文中，我們嘗試介紹卡爾·拉內（Karl Rahner 1904～1984）的超驗基督論（Transcendental Christology）。他的神學思想常是與牧靈工作有關，且向任何的文化開放。顯然地，他願意將神學由過去經院派的理論分析，帶入具體的生活情況中，來答覆人生命的種種問題。他的超驗基督論亦復如此，我們在其中所看到的，不只是有過去傳統上本質基督論的分析，也會看到他如何發揮作用性的一面；也不只看到從上而下（天主子降生）的基督論，也可以看到人（包含耶穌）如何追求那永恒的生命——從下而上的基督論。所以我們能夠說，在他的超驗基督論裡，拉內試圖綜合「本質」與「作用」，或「從上」與「從下」之二面的基督論。

本文分下列四段來介紹拉內的超驗基督論。首先，我們介紹拉內的超驗方法（Transcendental Method）。拉內的神學思想系統是奠基在他的哲學方法——超驗方法上。這是新士林哲學，在面對康德哲學時，所發展出來的形上學或知識論的方法。把這方法運用在神學領域上，則有了超驗神學（Transcendental Theology），所以拉內的神學也可稱之為超驗神學②。其次，我們討論拉內的超驗人學（Transcendental Anthropology），這是拉內的神學基礎之一，以人學做為神學的出發點。他如此做，是為指出人在信仰生

活中的主動性(超驗性)，不是被灌輸或被動的接納。在第三段裡，我們更進一步指出，拉內如何藉超驗人學來探討耶穌基督，即是說明他的超驗基督論。最後，我們對他的基督論做一個批判。

I 拉內對超驗方法的探討

拉內在他的神學系統中所使用的超驗方法，乃源自於近代以來幾位哲學大師——康德(Immanuel Kant, 1724~1804)、馬來夏(Joseph Marechal, 1878~1944)、海德格(Martin Heidegger, 1889~1976)——的影響。

(1)康德：在其《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason)一書完成後，不僅在當時的哲學潮流中有了劃時代的作用，給當時的教會也帶來了很大的震撼。一直到現在，康德的影響力仍不見衰微。此書所要討論的主題，乃理性如何可能獲得普遍而必然的知識呢？這也是對傳統理性的解釋做個批判。因為傳統哲學自笛卡爾以來，理性在認識作用上，幾乎達到無所不能的地步；另一方面，在英國有了經驗主義——洛克(J. Locke)、休謨(D. Hume)等，對理性的評價，與理性主義大不相同。他們認為，在認識作用上，感官經驗是認識作用的絕對條件，理性的角色不甚重要。於是康德要在當代這二大哲學思潮中作一總結，藉理性的批判來探討理性的功能，為的是把理性導入正軌，以求得普遍而必然的知識^③。

如同經驗主義的看法，康德認為，認識真理必須以感官經驗為基礎。然而，若只憑感官經驗而無理性的作用，真理也不可能尋得。感官經驗，在認識的過程中，只提供質料(the raw matter)，最後還是理性藉其先天(a priori)而有的範疇(categories)，將感官所提供的原料，加以處理及綜合之後才建構成普遍而必然的知識(即真理)。但康德也認為，理性的先天範疇固然是使知識成為可能的條件，然而理性必須依靠感官經驗所提供的質料。為

此，凡是感官無法經驗到的，也不可能成為理性認識的對象。因此，為康德而論，傳統形上學所談的主題，如神、靈魂、物自身等，這些都是不可知的。康德《純理性批判》一書的主題，即是在探討這些先天的理性範疇，如何使知識成為可能。康德稱這種「探討認知主體內的認識條件」為超驗的探討④。

拉內雖然採用了康德的「超驗探討」，但却不是完全緊隨着康德的觀念。拉內的超驗探討，除了有康德的「使知識成為可能的條件」之思想外，更是強調人主體內超越的存有活動，即人內在的超越性而言。這是拉內超越康德的地方，但這是來自馬來夏的思想。

(2)馬來夏：馬來夏是站在士林哲學的立場，來反省康德《純理性批判》一書所遺留下來的問題。因為康德將理性的功能限制在以感官經驗為基礎，於是神、物自身等這些非感官所能觸及的，理性就無法做肯定。按此康德思想來看，教會傳統哲學對上帝的證明則不能成立，如此，教會的信仰便無法立足。事實上，康德雖然沒有否定上帝的存在（藉「實踐理性」來肯定），但十九世紀所發展出來的無神主義，却是純理性批判對上帝的「不可知論」之向前推演。所以康德的純理性批判無意中為後來的無神主義鋪了一條大道⑤。

在這樣的挑戰之下，士林哲學不得不對康德的純理性批判做一深刻的反省，因而有了所謂新士林學派或超驗多瑪斯主義，馬來夏即為此學派的領導人物。

多瑪斯（Thomas Aquinas 1225 ~ 1274）在知識論的探討上，否定理性有先天的觀念，人生來猶如一塊白板，一切知識皆來自經驗。就這一方面而言，理智有了其被動的一面。但理智也有其主動的一面，它能夠由感官經驗所提供的個體資料，抽出其普遍的共同性，而形成普遍概念。但就認識真理（客觀認識）而言，理智的抽象觀念必須要達到客體的事物上，此即是多瑪斯對真理的定

義：「事物與理智的符應」。

多瑪斯雖然指出了理智的主動一面，但傳統士林哲學在談理性認識的作用上，比較傾向於以靜態或被動的觀點來看理性在認識過程中所扮演的角色，把理智看成一種收納器，知識猶如理智對對象的接受。但馬來夏則以動態的觀點來探討理性，把理智視為一股衝力，把知識看成對對象的摘取⑥。馬來夏以理性的「判斷」(judgement)作用來肯定這一點。理性在認識作用的過程中有了抽象及判斷二種行動，理性藉抽象作用，使由感官經驗所呈現的個體質料，抽出共相的形式(form)，如此我們才能求取知識的普遍性。但為求取客觀的認識，理性的判斷作用，將此普遍的共相形式歸諸於客體。按康德的思想，理性的認識作用，只能達到事物的現象(感官經驗提呈到理智前的現象)，並不達到事物的本體—物自體。但馬來夏認為，理性的認識作用並不止於此，它本身有一股衝力，將此共相歸諸於客體上，而達到主體(理智)與客體的符應，這符應關係的完成，才是真理的完成。然而，如果理性本身是一向前的衝力，常是指向事物的本體，它必不會只滿足於目前的客體之認識，在此一認識完成後，它指向另一個更深、更廣的認識。於是在這不斷地追求過程中，人的理性實際所要達到的目標，就是一個能使它滿足的絕對存有之真理⑦。

將馬來夏與康德對照來看，二者都是在對理性做超驗的探討，但二者不同之處是，康德的理性認識能力不能達到客體或越過感官的經驗，而馬來夏的理性認識能力却是一種不斷向前追求認識的衝力，不但達到客體的認識，且渴望達到對無限存有的認識。馬來夏這理性超驗的能力，為後來的拉內提供了超驗方法的構架，拉內在其《言語的諦聽者》(Hearers of The Word)⑧一書中，所採取的方法架構即是馬來夏的方法。只是馬來夏以「判斷」來陳述，而拉內則以「疑問」(question)來陳述此超驗的方法。

(3) 海德格：影響拉內思想方法最深的哲學家，除了前面所提的馬來夏之外，就是海德格，其實拉內在早期也曾問學於海德格。康德及馬來夏的知識論，對超驗的探討，雖然啟發了拉內，但只是在理智認知的層面上，而沒有完全落實在具體生命與其實踐的層面^⑨，拉內願意把這超驗性的探討，擴延到人整體的存在活動上，他做如此的調整，乃由於傳統的人學將人視為二元，忽略了物質存在的一面。

海德格對拉內的影響，是在於前者的「存在分析」(existential analysis) 之哲學主題上。「存在分析」是早期海德格在其《存有與時間》(Sein und Zeit) 一書中，對探討存有的一個起點，由此而指出存有的超越性。為海德格而論，探討形上學的存有，必須透過對問此問題的存有者一人一人的存有結構之探討，方能獲得「存有」的真實意義。

在海德格的思想中，人是被投入在世界的存有，是被命定性的投入，人沒選擇的權利。由於人的被投入，於是對自己的存在意義無法肯定，因而有了「掛念」(Sorge)。在這種存在的狀況下，人必須為自己的未來有所「設計」(Entwurf)，為自己的存在賦予一種自己所選擇的意義和目的。如此，使人不斷地走出或超越自己。在這超越的歷程之中，死亡是人超越的終點，但却在這死亡的時刻，人與存有有了接觸^⑩，死亡的時刻即是人完成他自己超越的時刻。所以，在海德格的「存在分析」上，人按照他的存有結構，是不斷地在時間中向前開放或自我超越^⑪。

拉內在《言語的諦聽者》以及其神學思想中，所慣常使用的「超自然存在基本狀況」(supernatural existentiale) 之名詞，是有了海德格的思想；其次，拉內在其思想中，也採用了海德格的一些哲學的名詞。

總之，拉內在上述三位大哲學家的影響下，正如康德一樣，他

願意指出，人在獲取一切知識（信仰的知識）時，在認知主體內，需有一超驗的條件。如此，我們才能認識對象，但拉內的超驗條件是隨著馬來夏而超越康德，是人內在（主體內）不斷向無限開放的活動，他也透過海德格指出超驗性是整體的超越，不只是指知性的超越。

II 拉內的超驗人學

在透過上述對拉內的超驗方法之探討後，我們願意更進一步說明，拉內如何在其人學的領域中，發揮了他的超驗方法，而有所謂「超驗人學」。並且由此而走入神學的領域^⑫。

拉內的人學與神學是不可分割的，他的神學思想反省是以人學為出發點。這樣的一個出發點，實際上有它的歷史背景。過去的神學教科書，在談神學思想時，較偏向落在教會所制定的信理上加以分析，只著重於認知、理性、權威的層次^⑬，忽略了神學真正所要達到的目標—將基督的救恩帶到人的生命層次。其次，康德以來所造成的信仰衝擊，也使拉內願意解決時代對教會信仰的挑戰。為此，我們可以說，拉內願意為教會的神學注入一股新的生命，使它與人所關心的切身問題（救恩）有所連繫。

拉內的人學仍然是用多瑪斯的人學為基礎，然後透過超驗方法加以闡揚。多瑪斯在講「人」的時候，是站在亞里斯多德型質理論的基礎上，但超越了亞里斯多德。為亞氏而論，在存在的領域中，每一件存在的事物裡，都有形式與質料二種元素^⑭。靈魂與肉體就是人的二種元素，靈魂是形式，肉體是質料，二者不可分，但這不可分性却與多瑪斯的不可分性有所不同，同時，亞氏並不承認靈魂的不死性^⑮，不死的是「心智」（*nous*），但是亞氏認為，心智不屬於靈魂，二者不同。為多瑪斯而論，人有了精神與肉體二個形上原理，是一個實體，不是由二個實體合成一個人，所以多瑪斯稱它

們為「不圓滿的實體」(incomplete substance)。雖然人的靈魂，在人死後還能生存，可是嚴格地說來，當它是在與肉體分離的狀態下的時候，它不是一個有位格的人。一個有位格的人，是一具有理性的圓滿實體^⑩。拉內也是循此「精神與肉體」的概念來說明他的人學，但他認為人是降生在世間的精神(Spirit in the world)，肉體則是人精神在時空中的表達。實際上，當我們面對一個人，或面對自己的時候，我們所面對的是一降生的精神，並非只是一具有肉體的人而已，人是具有肉體的精神；也是具有精神的肉體。由此，我們可以看得出拉內對人一體性的強調，這與過去的傳統人學不同。

人因為是一降生在世間的精神，此精神體本身有了超越性，所以人有了超越的能力。但是這精神的超越能力並非是獨立發展，與人的物質生活幅度沒有一點關係。人既然是降生在「世界」中的精神，則人所擁有的物質部份(肉體)也參與了精神的超越活動，物質朝向精神發展。於是為拉內而言，人整個的存有都在進行超越的活動。

人存有的超越活動是在我們的歷史過程中表現出來。前面已提過，人是降生在世界的精神，人與歷史活動不可分割；我們在歷史的活動過程中，對某一存有的探討，或某一個別的行爲，都是精神的超越活動之一環；在這歷史的活動中一人的超越活動中一人尋求自我的實現，自我的完成。然而誠如馬來夏所主張的，在無限的追求中，人的理性為的是尋求無限存有。同樣，拉內也認為，人在歷史超越過程中，對某一存有所做的肯定，或吾人某一特定的行爲，只是得到一時的肯定或意義；人的精神超越性還是向前追求一更圓滿的存有意義，於是我們能夠這樣肯定，人在某特定的存有肯定中，已隱含著對絕對存有的肯定^⑪，因為唯有「它」才能使人的超越活動得到圓滿的實現。

在人的超越歷程中，自由意識是存有超越活動的根本，因為人是降生的精神，所以有了自由意識，藉著它人在自己的行動中，尋求自我的實現，走向絕對的存有。如此，拉內的超越活動並非是盲目的進行，而是在走向絕對的目標—無限的存有，這也即是說，人無時無刻不在走向無限的生命，向他開放。

綜觀拉內對人的看法，人是降生在物質（肉體）中的精神，在歷史的過程中，精神透過其自身的自由意識，在實際生活的每一抉擇中，不斷地超越自己^⑩，向絕對存有開放。最後，人這種超越活動所追求的無非即是在無限存有中完成自身的實現。所以人的整個存有結構是在渴求與絕對的存有相遇。這是拉內超驗人學的中心思想。但是，就哲學的觀點而論，雖能指出人的存在是在走向一絕對的存有，且能肯定此「絕對的存有」存在，但是我們對這絕對存有仍然無法清楚知道他是什麼？他與我們是否有所接觸？於是人只能聆聽，是否此絕對的存有曾在人類的歷史中出現或表示過什麼^⑪？把這個「聆聽」放在信仰中來了解的話，即是說：人在歷史中不斷地尋找天主的啓示。拉內即是由此把超驗的人學帶入神學的領域，而稱之為超驗神學。

III 拉內的超驗基督論

拉內在超驗人學所得到的結論「人存有的超越活動，使人在歷史中聆聽絕對存有的訊息」，已經不是哲學領域所能答覆的問題，這是神學所要解答的。拉內也即是由此問題的導引，連結了超驗哲學與神學，做為神學探討的出發點。

在這超驗人學的基礎上，拉內首先用神學的角度來詮釋人的超越活動。他指出，人是在天主「自我表達」（self-expression）的過程中所創造的，天主按其絕對的自由，願意把自己的內在生命一愛一通傳給人。既然人是天主自我通傳的對象，則人整體的存

有結構從受造之初，就隨時準備接受天主的自我通傳。如果從人存有角度來看天主的自我通傳，則人從受造之初，在人的存有結構內（或存有的最深處）「擁有」了天主的創造「意願」，因著這意願的召喚或推動，人對天主有了嚮往。由於天主的召喚，人透過其精神的超越性，在個人的行為上，做自由的答覆，逐步地接受天主的自我通傳。又因為人的存有結構是按此「意願」而受造，所以人能夠在自己的心靈深處體驗到這「召喚」的奧秘，此非受造本體所應有，是天主的恩寵加於人本性上，是超性的恩賜，拉內稱此「人因有了天主的意願內含於人的存有結構內，而使人走向天主」的存在狀況為「超自然存在基本狀況」。

因為人有了「超自然存在基本狀況」，於是整個人類的歷史是一尋求「天主自我通傳」的歷史，在這歷史中，天主不斷地走出自祂自己，向外自我顯示，同樣地，人因著天主的召喚及推動，不斷地在自己的歷史中，接受天主的自我通傳，逐步地自我超越，追求自我的實現。再者，我們可以把這種人類歷史觀擴延到整個宇宙歷史來講。按拉內對宇宙的了解，宇宙相當繁雜，但由基督徒的信仰來看宇宙間的一切事物，無論天上或地下，物質或精神的，皆來自一個根源，即由天主所造。這形形色色的宇宙，因著這同一的根源，形成一個整體。宇宙即在這整體中進展，且將達到同一的終點。而人是在宇宙中形成一整體的典型^{②①}，他同時含有物質與精神的生活面。物質與精神在人的生命中，交織在一起，不可分離。就整體宇宙來看，其進展乃是物質朝向精神發展，而人是宇宙歷史發展的橋樑。為此宇宙是透過人的自我超越而進化，宇宙亦是在向絕對者—天主—進行進化。拉內的這一觀點，事實上來自德日進的宇宙進化觀^{②②}。

如果人在歷史中尋求天主的自我給予一絕對的存有，且天主按其自由意願，願意將自己完全顯示給人類，這是絕對自由的愛，則

天主最後必會在人的歷史中出現；何況人憑著自己有限的力量，是無法達到這絕對存有的生命，唯有天主自己向人間通傳自己，人才可能達到其所渴求的目標，所以這完全是出自天主的恩惠。

當天主按其意願，在人間通傳他自己的時候，只有藉具有精神生命幅度的人出現，因為自我通傳是假定在自由上，並非強迫性的接受。而在世界歷史中，唯有人才能自由接受天主的自我通傳。幾時天主的自我通傳透過歷史中的人物出現時，這位接受天主自我通傳的人即是人在歷史中所欲找尋的絕對存有。在「他」身上人真實地與天主的無限生命相遇；同時也即是在他身上，人完成了自我超越的實現。

在這歷史中天主自我通傳的「事件」上，拉內也面對教會神學歷史中一直爭論的基督論問題——二性一位^②。因為這位天主自我通傳者，必須是同時擁有「二種」生命的存有，除非他有了天主的生命，否則我們不能說，天主已在人類的歷史中，真實地將祂自己「賜予」人類；同樣，他必須有了人的生命，我們才能夠說，人的自我超越已經達到了頂點，在天主的生命中得到自我實現的圓滿。所以在同一位格的人身上，他應該是天主也是人，是天主自我通傳的接受者也是施予者。拉內為解決這二性一位的問題，他運用了辯證法^③。天主的自我顯示有二個「階段」，一是在自己的永恒生命內，另一是自永恒生命內向外顯示，在這自我顯示的過程中，天主能夠自我空虛（by emptying himself）^④或自我捨棄（by dispossessing himself），而在不改變自己永恒生命之下，能夠成為與自己不同的另一位。於是在第一「階段」的自我顯示中有了第二位；在第二「階段」的顯示中，第二位自我捨棄並「取納」（to assume）他所創造的人性，而成為他自己的「實有」（reality）。但我們不能說，第二位取納事先已被創造好的人性，然後才進入這人性內，如同幻象論所謂「只是穿上外衣」而已。他是真實地屬於

歷史中的一位，天主與人的生命在他身上合成一位，是天主與人同在的典型。

從以上所討論的，我們已經可以看出拉內在其超驗基督論裡所要表達的主要思想。人的存有結構是按天主自我通傳的意願被創造，因著這天主的意願在人存有深處的召喚，人不斷地自我超越，以準備接受天主的自我通傳。然而人因為是是有限的，最後還是天主的自我恩賜，把自己自我通傳於歷史中，祂在特定的人身上通傳祂自己。而這位承受天主自我通傳的人，則是人類自我超越達到圓滿的典範，與天主合而為一，一切人透過他，接受天主的通傳，來完成自我實現。所以，人內在的結構，需要的就是這位天主在歷史中的自我通傳於他的人，也就是教會在信仰中所肯定的耶穌基督。如此我們可以說，人是因著耶穌基督而受造，在我們的存有結構中，我們需要祂，且也一直在朝向祂而進行自我超越。如此，則我們的存在狀況是一「準備接納耶穌基督的存在基本狀況」。拉內即由此觀點稱非基督徒為「無名基督徒」，雖然他們還不認識基督，但有了成為基督徒的存在基本狀況。

拉內在他的超驗基督論中，最後要解決的問題是，我們如何在歷史人物—耶穌的生活中，看出祂即是人所在找尋的天主自我通傳的啓示者。基本上，超驗的方法不在證明歷史的耶穌是天主自我通傳的啓示者^②，我們說他是，是基於信仰中的肯定。但我們還是要問，究竟在這一位納匝肋人耶穌身上，我們看到了什麼，使我們相信祂就是我們所渴望的救主基督？換言之，我們應該指出耶穌是如何答覆人存有最深處的渴望。

拉內也深知此問題的限制性，即我們無法獲得有關歷史耶穌的完整資料。因為福音是信仰的表達，不是純歷史的記錄。然而，我們仍然可以從中取得一些可靠的歷史，做為我們相信耶穌的歷史根基。其次，他也認為，歷史的根基與我們的信仰是不可分離，除非

我們有了信仰，我們無法肯定此歷史的基礎；同樣地，除非我們有此歷史的根基，我們無法憑空去相信耶穌，信仰的基督也因而只是我們意識中創造出來的人物。如果我們有了這歷史的基礎，我們的超驗性便在這歷史的基礎上，實現它的渴求，承認耶穌即是我們的救主^⑩。

在此假定之下，拉內從二方面來探討。即從耶穌的宣講以及祂的死亡、復活中，是否能夠讓我們看出一些因素（歷史的基礎），使我們相信祂就是使我們達到自我實現的圓滿點，而肯定祂是我們的救主。

耶穌一生宣講的主題是天國的來臨，這是耶穌當代猶太人所關心的切身問題，耶穌所宣講的天國有其獨特性。此獨特性乃是基於祂內在的自我意識，祂意識到自己與父有特殊的關係，祂的父如今在祂的身上進到人間，祂願意將這父子的關係以言行爲別人表達出來，這外在的表達就是天國的來臨。當聽者面對耶穌的宣講時，他們體驗到天主的國已經在祂的言行中來到了人間，是一決定性的時刻。人面對天主決定性教恩的出現，必須做一徹底的抉擇。這是以前先知們所沒有作過的宣講，先知們雖然也宣講，但從來不像耶穌，宣稱其宣講是一天主來臨的決定時刻，非但先前沒有人如此宣講過，以後也不會有人超越祂的宣講。

耶穌的生命與所宣講的主題，基本上融合爲一。在祂的宣講中，天國的來臨即表達了祂的生命，是天主以獨特方式出現在祂的生命之中，以致形成了前所未有的父子關係。當耶穌最後在面對死亡的審判時，祂選擇在祂生命中出現的天主，在此面對死亡時刻的抉擇，祂完全將自己的生命依付在天主的生命中。

從超驗的人學來看，耶穌是人類歷史中第一位達到自我超越的頂點，在天主的生命中完成了自我實現；也是天主在祂身上絕對地進到人間。爲宗徒們而言，雖然他們在與耶穌相處時看不出祂是基

督，但是耶穌宣講的特點使他們在復活信仰光照下，回顧歷史中的耶穌時，他們因而相信祂在歷史中就已經是救主基督。為今日的人而論，耶穌的宣講，使我們體驗到，無限的天主如今在耶穌身上將自己通傳給我們，於是我們願意相信祂是我們的救主。

至於有關耶穌復活的問題，拉內首先指出，人的生命總是要求永恆的確定性（*eternal validity*），它不應是時間中（歷史）生命長期的持續，如果人的生命只是企圖在時間內永恆的生存，則永遠無法達到生命圓滿的意義。事實上，每人都渴望自己的生命有一最後的圓滿，這是整個生命的完成，是一終極且確定的存在狀況，但這一存在狀況並非與人在時間中的生命有所分離，好像是二種不同的生命。是同一生命，此生命在歷史的過程中，業已開始渴求及實現自己的確定性，人的精神與自由在歷史中的超越活動，即是在實現這最後的確定性，而死亡的時刻，是人在實現自己生命確定性的過程中所必須面對的最後決定時刻，透過此最後做決定來完成自己生命的實現。拉內稱這「人在歷史中對永恆確定性生命的追求」為超驗的復活經驗。但是，假如死亡是生命的結束，則人面對死亡的經驗，如何擁有整體生命的確定性？於是人最後所渴求的是被天主所接納及肯定。所以，人的復活也就是過去的生命，如今被天主接納及肯定。

人有了這超驗性復活的經驗，於是在歷史中就會找尋是否有一位復活的人？這超驗性最後在耶穌的復活上得到了肯定，祂給了我們復活的保證及許諾。但是，耶穌的復活不屬於歷史時空的事件，人之所以能肯定祂的復活，實在是因為有了這超驗性。宗徒們也因著這基礎，在經驗到耶穌的復活之後，於是肯定耶穌即是救主基督。對於我們，雖然沒有經驗到耶穌的復活，但因為我們有宗徒傳下來的復活基督的經驗，這可做為我們超驗性的歷史基礎，肯定耶穌是我們復活的保證，因而肯定耶穌是我們的救主。

總而言之，拉內在其超驗基督論的思想，先肯定人主體內有了耶穌基督超驗的體認，這超驗性促使我們走向歷史中的耶穌基督。為此，我們可以說，基督徒的宣講，是把內在於人心靈深處的「超驗基督」，透過見證，使之明顯地表達出來。此超驗基督即是拉內思想中的超自然存在基本狀況。

IV 超驗基督論的批判

綜觀拉內的基督論，他所運用的超驗方法，在基督論的歷史上，足以構成里程碑。此雖不在他超驗基督論的思想內容上，但毫無疑問地，他把基督論的方向向前推進一步。賈士伯（Walter Kasper）在他的基督論裡^②，談到當代基督論的基本潮流時，將他列屬於加采東大公會議基督論之結束，而開創另一新局面的人物之一。如果加采東大公會議所表達的基督論，是一從上而下，以天主子降生為人做為出發點，則拉內的基督論有意把這由加采東傳延下來的本質分析，轉到對人存在意義上做作用性的探討。於是，在他的基督論裡，我們能夠體會到「天主—耶穌基督—人—宇宙」之間存有性的關係，人也藉著耶穌，在宇宙或歷史的進展過程中，找到了存在的意義。他這探討的方向，使我們注意到神學不應與人有任意的分離。

其次，從他對基督的探討中，我們可以看得出來，他勇於面對時代學術求開放，不是站在護教的態度上來固守教會的傳統，而是尋求溝通，如他採用了康德、黑格爾、海德格等人的思想，雖然未盡完全成功，但這種開放的態度也是他的偉大之處。

如果我們從牧靈的角度來看他的基督論，他所提的在每人的心靈深處都有了「超驗的基督」，則能使我們反省到傳教的使命，如何使含有「超驗基督」的文化走向一基督化的領域。

拉內固然在基督論方面開拓了一新的領域。然而這超驗的基督

論也有其值得商榷之處。首先，拉內是以新士林哲學的超驗人學來完成他的基督論。超驗人學所探討的重點，仍然著重在個別主體性的超越。於是，拉內在討論歷史的耶穌時，將耶穌的宣講、生活、及死亡，做為耶穌實現此自我超越的圓滿完成，祂完全接納天主或被天主接納的表現。事實上，耶穌的世上生活，是一多層面的交往，有歷史的幅度，亦有社會的幅度，祂的生活、宣講與死亡均與當時的複雜環境息息相關。因此，耶穌一生所傳達的救援訊息，它的被意識、反省以及傳達，均是耶穌在面對民衆，面對社會時所完成，可能不是單單靠耶穌「主體內的超越活動」所能完成。所以，拉內在這方面似乎太偏於個別主體性及依附超驗的形上推理，然後把歷史的耶穌引入他的系統中，來完成他的「理想」—超驗基督論。

其次，如果我們回顧歷史或社會，在每一個時代裡，都出現了惡的社會事實，面對這樣的一個情況，超驗的基督論如何以「自我超越」的實現來詮釋這種社會的事實—惡的狀況！似乎只有從耶穌的歷史生活中去尋求問題的解決。

結 論

教會因著其本身的性質，常應面對時代的問題，為世界提供教恩的喜訊。透過梵二大公會議，教會對自己向外宣講的使命，有了更深的體認，現今正積極地走向世界。然而，為使教會常能維持活躍而為世界服務，且能在面對現代的種種問題時，不失自己的身份或角色，則必須不斷地回到她的根源—耶穌基督，對他加以反省，為自己找出一條合乎耶穌所要求的「道路」²⁸。如此，我們可以了解，何以梵二大公會議是以教會為討論的主題，但梵二之後，基督論却如雨後春筍般地出現²⁹。

拉內的超驗基督論，也是梵二大公會議之後基督論的主流之一

⑩。他藉新士林哲學的超驗方法，經由人學，走入基督論的領域。我們在這篇文章裡已指出，他的超驗方法是來自近代哲學家的啓發，尤其是新士林哲學派的領導人物馬來夏，指出人主體內先天的超驗性。拉內即是根據此主體內的超驗性，進而在人學上來說明人在生活中因著超驗性而有了自我的超越活動，向無限開放，尋找絕對的存有。最後，拉內從神學的角度，把這人自我超越的活動帶入基督論的領域，人之所以有此超驗性或自我超越的活動，係因天主在人心靈深處的召喚。此召喚從人受造之初即有，是人的超性基本狀況。但為使人的超越活動達到圓滿的實現，不是人憑己力所能完成，最後還是天主在人間的自我給予，「取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人」（斐二 7），將自己的生命通傳給人。而這位接受天主自我通傳的人，也即是人類與宇宙歷史中第一位自我超越，達到頂點的人，以後的人就在他身上得到了無限的生命。如今，我們在歷史的耶穌身上，體驗到了他就是天主在人間自我通傳的人，因而我們肯定他是教主基督。

拉內雖然運用了如此有系統性的超驗方法來探討耶穌基督，但誠如我們在前言中所指出的，耶穌基督本身是一個奧跡，縱使像拉內這樣花費如此大的心血，仍然無法完整地表達出耶穌的面貌。但他願意把基督論落實在牧靈工作上，來回答人存在的意義，已為我們樹立了神學探討的楷模，這也是他對教會貢獻的地方。

（本文作者為道明會台北縣泰山會院的院長神父在輔大神學院讀神學系碩士班，其碩士論文「保祿六世與現代世界的交談」已完稿，將於一九八九年三月護題）

注 釋

① Joseph A. Fitzmger, S.J. "The Biblical Commission and

- Christology" *Theological Studies* 45 (1985) pp.407~479.
- ② K. Rahner, "Reflections on Foundations of the Christian Faith," *Theology Digest* 28 : 3 (Fall 1980).p.210。
 - ③ 李震,「康德與無神主義」,哲學與文化月刊第一四〇期(民國七十五年),頁30。
 - ④ 沈清松,「形上學」(專欄),哲學與文化月刊第100期(民國七十一年),頁90。
 - ⑤ 參註③。
 - ⑥ 袁廷棟,「新士林哲學對客觀認識的解釋」,哲學與文化月刊第一三四期(民國七十四),頁46~57。
 - ⑦ 同上。
 - ⑧ 原文: *Hörer des wortes* 英文: *Hearers of the word*, trans. by R. Walls (London: Sheed and Ward, 1969), 德文 *Hörer* 可為單數亦可屬複數。
 - ⑨ 陳文團,「拉內對馬克斯主義的批判」,神學論集第六十五期(民國七十四、十),頁387。
 - ⑩ 海德格之所以肯定死亡的積極面,乃因他本來就生活在信仰的氛圍中。
 - ⑪ 鄒昆如, *存在主義真象*, 幼獅, 台北, 1975, 頁125~140。
 - ⑫ George S. Hendry, 「超驗方法—由康德到賴雷」, 武金正, 季秀華編譯, 神學論集第六三期(民國七十四), 頁16。
 - ⑬ 黃鳳梧, 「梵二大公會議的啓示論」, 神學論集第三九期(民國六十八), 頁34。
 - ⑭ 鄒昆如, *西洋哲學史*, 正中, 台北, 民國六三年, 三版, 頁164。
 - ⑮ F.C. Copleston, *多瑪斯思想簡介*, 胡安德譯, 碧岳學社, 一九七四, 頁184。
 - ⑯ 同上, 頁175。
 - ⑰ 溫保祿, 「上主之言的諦聽者」, 鄭文卿譯, 神學論集第二七期(民國六五), 頁36。
 - ⑱ 拉內的此一思想, 實已受海德格的影響。

- ⑲ 董席爾 (J.F. Donceel) , 「基督學與人學」, 劉德生譯, 哲學與文化月刊第一四七期 (民國七五) , 頁58~59。
- ⑳ K. Rahner, " Christology and an Evolutionary World View " Theology Digest 28 : 3 (Fall 1980) P.215。
- ㉑ K. Rahner, Foundations of Christian Faith, trans. W. Dych (New York, Seabury, 1979) pp.179 ~ 203。
- ㉒ 請參閱: 張春申, 「教會歷史中的基督論」, 神學論集第 67、70、71期 (民國七五、七六)
- ㉓ 參注㉑: pp.212 ~ 228。
- ㉔ 請參閱: 黃懷秋, 「斐二 6 ~ 11 中的『先存性』問題」, 神學論集第七一期 (民國七六) , 頁 59 ~ 71。
- ㉕ K. Rahner, " Transcendental Theology " Sacramentum Mundi 6 Volumes (New York: Herder and Herder, 1970) p.287 ~ 289。
- ㉖ 參註㉑, p.237f。
- ㉗ W. Kasper, Jesus the Christ, trans. V. Green (New York : Paulist Press, 1976) p.17。
- ㉘ 同上, p.16。
- ㉙ F.S. Fiorenza, 「梵二以後的基督論」, 鄭文卿譯, 神學論集第五一期 (民國七一) 頁49。
- ㉚ 同上。

中國禮儀之爭始末

鄒保祿

前 言

公元一七四二年七月十一日，本篤十四世教宗（一七四〇至一七五八年）頒佈宗座諭旨「自從上主聖意」（*Ex quo Singulari*），結束了漫長的中國禮儀問題的爭論。

這篇諭旨是羅馬教廷對我國禮儀的官方答覆。它處罰了祭孔祭祖的禮儀，禁止我國信友參與這種儀式，同時也不許可再討論此事。

可是，到了二十世紀，即在一九三九年十二月八日，羅馬傳信部，經過一番考慮之後，頒佈了「中國禮儀敕令」，許可中國教友和傳教士們祭孔祭祖的儀式。此敕令取消了一七四二年本篤十四世諭旨的禁令，這對我國教會來說，真是雨過天晴，的確是一個大喜訊，教會從「不可」至「可」的兩種態度，如何形成呢？分析如下：

甲：歷史背景

中國禮儀的主要論點是在於祭孔祭祖，這種儀式始於孔子的後裔。但不久為漢朝政府所採納，在東漢時代，即公元五十九年，漢明帝曾令政府學校向孔子敬禮，由於敬孔為學校禮儀的一部份，孔子從此便成為我國教師的模範。

敬孔的儀式由於朝代的興衰時盛時衰、因為它沒有固定的祭師、也沒有固定的時間，漢亡後，孔教勢力隨着衰亡。

到了公元六三〇年，即唐太宗時代，皇帝又開始興建孔廟，恢

復對孔子的敬拜。從此，敬孔便正式為我國社會的禮儀之一，直到明朝。

公元一五三〇年，在西方傳教士來此之前，嘉慶皇帝曾修改敬孔禮儀，且稱孔子為「至聖先師孔子」，此名一直用到現在。

西方教士來華時，敬孔的儀式已定型了，雖然它在當時只是貴族的敬禮，但它也深深影響了整個中國。

教士們來華的目的主要的是傳佈福音，他們不久便體會到祭孔祭祖的事是否與天主教的禮儀衝突。它是否是宗教式的儀式？抑或迷信，或是社交習俗？這些問題都要解釋的。因為，尤其對皈依天主教者急需知道，可或禁止參與。

按照某些教士們的觀察，這種祭孔祭祖的儀式很類似西方的宗教儀式，例如在舊約時代，聖徒們把牛羊的血祭獻給天主；而現在的中國人在牌位前叩首、燒香、紙錢、獻物和酒類，不是很相同嗎？

教士們對此儀式很感困惑，不知如何是好。為此，急需請羅馬教會派人來解決。

乙：利子立場

公元一六〇一年元月二十四日，耶穌會士利馬竇抵達北京，幾天後向明神宗進貢禮物，他在北京九年，便與世長辭。

雖然他在北京的時間不長，但是他却為初期在中國的傳教士擬定了傳教的方式。他本人不是中國禮儀之爭的導火線，因為他深愛中國文化，且希望把傳教事業與我國文化互相配合。

利子對祭孔祭祖儀式的看法是：「在我國知識界中最隆重的一件事是每年向亡者獻禮。……由於國人不認為敬拜亡者是一種敬神的儀式，同時也從那祖先牌位上得不到任何東西，為此與拜神無關，所以不是迷信的」。

利子也認為祭孔儀式是可實行的，因為這不是迷信，而只是一種民俗和社交的儀式也。所以他認為信友們可以參與之。

這個問題到了後來有一個新的轉變。就是，稍後來華的修會人士，例如道明會和方濟會，由於他們不同的看法，引起了會士與會士之間的爭執，不久，這種爭論的浪潮伸展至歐洲，於是羅馬、巴黎和其他地方都捲入中國禮儀之爭中。

丙：爭論的經過

耶穌會在華傳教五十年後，才有其他修會來華，即道明會和方濟會於一六三〇年在福建當地傳教。由於他們對祭孔祭祖的看法與耶穌會的不同，因而產生衝突，今將當時教士的看法與羅馬的回答敘述如下：

① 英諾森十世在一六四五年法令與道明會士黎玉範 (Juan Baptista Morales)

黎玉範神父把自己對祭孔祭祖看法寫了十四條文，呈示羅馬。聖職部的神學家們討論之後，寫了法令，請示教宗。英諾森十世便禁止一切傳教士參與祭孔祭祖禮。

② 衛匡國神父與亞歷山大七世的敕令 (1656 年)

當時在華的耶穌會士認為道明會士黎玉範神父對中國祭孔祭祖的禮儀解釋是有問題的，於是派衛匡國神父 (Martino Martini S. J.) 前往羅馬，請示教宗。

經過一番分析之後，亞歷山大七世批准聖職部於一六五六年三月七日的敕令，許可中國信友參與祭孔祭祖禮。

③ 傳信部與 1659 年的敕令

一六五九年的訓令沒有直接提到中國禮儀問題，但是在這訓令的第三部份，傳信部規定一些條文，即要尊敬當地的風俗習慣，希望教士們能實行之。

「如果這些儀式，習俗不相反宗教和良俗的話，不該要他們改變。把你們的東西，例如高盧、西班牙和意大利的東西給予中國不是很荒謬嗎？除了宗教之外，不該擯除任何國家的習俗和儀式。」

從這敕令中，我們間接地得知中國禮儀的容可。

④廣州會議(1667至1668年)

自明朝滅亡後，清入主中國。耶穌會士湯若望神父在北京研究科學，為皇帝所器重，且任為欽天監正，完成著名的「康熙永年曆表」，及製成北平觀察天文儀。

順治皇帝於一六六一年駕崩，湯神父因失去靠山為人們非議，被監禁一時。教難開始了。公元一六六五年，很多教士們被趕到廣州，在被監禁的教士中，有十九位耶穌會士，三位道明會士和一位方濟會士，這時會士們就在被監禁的時候，討論中國傳教問題。廣州會議就在這時召開的（一六六七年十二月至一六六八年元月廿六日），共花了四十天的時間。

在這次會議中擬定了四十二條文，其中第三十四條提及教友葬禮問題。新領洗者該盡其所能實行教會的禮儀，神父在祭台前唸葬禮經文。它說：「在亡者家中祝聖棺材和到墓地沒有固定的規則，只讓當時人們去定斷其合宜的禮儀。」

有關祭孔儀式在第四十一條談及，即按一六五六年亞歷山大七世敕令所規定的，是許可的。

⑤包郎高與格來孟十一世的1669年的定案

教會給衛匡國神父和黎玉範神父的兩項文獻是互相矛盾的。前者許可信友參與祭孔祭祖禮，而後者則禁止之。

發現這困難之後，道明會士在菲律賓馬尼拉召開會議。最後派包郎高神父（Juan Polanco O.P）請示羅馬聖部。

教宗格來孟十一世批准此案，實際上，此案並沒有決定什麼，

它只讓每位傳教士按自己的良心去判斷。

⑥顏璫主教與 1693 年的命令

首先來自中國本身的禮儀定案是在顏璫主教時代 (Charles Maigrot)。他於一六八一年來華，六年後被任命為福建宗座代牧。

顏主教在一六九三年三月廿六日給他教區的傳教士下了一道命令，就是禁止信友們參與任何的祭孔祭祖儀式。因為他認為在這些儀式中有迷信的氣氛，他下令在兩個月內要除去迷信的部份，他強調教會不該受外教習俗所污染。

顏主教更派代表沙爾莫神父 (Nicholas Charmot) 呈上羅馬和法國巴黎外方傳教會總部。這時巴黎的總主教德諾爾 (Louis de Nuilles) 希望沙神父請教沙爾本大學的神學家們。

⑦康熙皇帝與 1700 年的批示

當神學家在沙爾本大學討論時，在北京的耶穌會士也發展一個新的局面，即請示康熙皇帝對中國祭孔祭祖的看法，予以定案。

一七〇〇年十一月三十日，他們把議案呈上康熙皇帝。同日，皇帝批准之。他認為祭孔祭祖純為敬愛先人和先師的表示，並非含有宗教性的迷信。

耶穌會士認為爭論已決定，於是便把這皇帝的批示呈上羅馬。可是聖職部的神學家們答案與此正相反，皇帝的批示不為神學家所重視，因為他們認為在信仰上，他們要比皇帝有權威。

⑧顏璫的命令與格來孟十一世的 1704 年法令

公元一六九七年英諾森十二世教宗 (一六九七—一七〇〇年) 令聖職部審核顏璫主教的命令，初期的工作於一六九九年完成了，但教宗未見到其成果便去世了。繼其位的格來孟十一世 (一七〇〇—一七二一年) 批准之。

在一七〇四年十一月二十日的法令中，教宗希望中國教友必需

拋棄迷信的一切色彩，及一切嫌疑。

⑨本篤十四世的「自上主聖意」詔書

爲了澄清中國禮儀的問題，羅馬聖部於一七三五年決定徹底研究，審查了七年，本篤十四世終於在一七四二年七月十一日頒佈「自上主聖意」詔書，禁止中國信友祭孔祭祖的禮儀，且從此之後不可再討論。

這項禁令，的確給我國教會一個當頭棒，信友們不但不可祭孔祭祖，連生命也難保了，皇帝迫害教會不遜於羅馬帝國時代的皇帝，中國教會進入一個大風暴時代。

丁：過渡時期

自本篤十四世一七四二年頒佈詔書後，祭孔祭祖問題的根尚未鏟除，在華的教士經常提及此事，羅馬方面有時也間接地提及此事，例如在一七七七年，聖職部對中國喪禮作了一個決定性的回答，不可叩頭，該避免跪拜。

一七九二年，傳信部許可信友掃墓，但不可摻插一些外教人迷信的氣氛。「一切迷信儀式該擯除，基督徒可按教會的禮儀爲亡者祈禱。」

公元一八二三年，傳信部重新強調中國信友要遵守本篤十四世詔書的規定。

戊：重見天日

二十世紀初，一件偶然的事引起了羅馬教會重新考慮中國禮儀問題。就是在一九三二年五月五日，幾位在日本東京耶穌會大學讀書的天主教學生反對向神道像（Shinto Shrine）叩拜。最後，日本政府爲了國家統一起見，宣佈這種敬拜只是一種民間的習俗儀式，而非宗教性的崇拜，日本教會因此便許可信友們參與這種儀

式。

日本教會的這種做法影響了我國教會和羅馬聖部。這時，中國自一九三七年七月七日盧溝橋事變後，全國反對日本，派兵北上抗日護華。在這些兵士中不少是孔教徒，因此引起了一些本地信友的反省，是否可採取日本教會的方式。

經過一番考慮之後，終於在一九三九年十二月八日，羅馬傳信部頒佈「中國禮儀敕令」，許可中國教友和傳教士們祭孔祭祖的儀式。此敕令便取消了一七四二年本篤十四世的諭旨禁令，這對我國教會來說，真是雨過天晴，的確是一個大喜訊。

此敕令的大意如下：

- ①此敕令是有關中國禮儀問題的最後訓令，結束了三個世紀的爭論。
- ②此敕令是第二次世界大戰中的產品，它協助中國人民的國家意識。
- ③事實上，祭孔祭祖的指示沒有異樣，它與一九三五年和一九三六年日本和滿洲國的看法相似。
- ④主要的是：政府的祭孔祭祖的看法完全與宗教性儀式無關。
- ⑤廢除以前的一切誓言。

評 論

我國的禮儀問題雖然已是一件歷史陳跡，但它影響我國傳教事業很深，如果沒有此問題的話，我國教務是否一日千里，這也難於想像的。初期的羅馬教會沒有我國的禮儀問題但也被壓得很慘。

總之，我國教會的問題和困難，都在天主上智安排之中。雖然我們不知道為何如此，但是只要是祂安排的，我想這對我們都是有意義的。

（本文作者鄭保祿神父今在美國為華僑服務）

主要參考書：

- ① George Minamiki SJ : The Chinese rites controversy Loyala Uni. Press, Chicago, 1985.
- ② Catholic Encyclopedin vol II.
Catholic Uni. of America. Washington D.C. 1967.
- ③ 中國天主教史 侯景文譯 光啟 一九八一年

「論人的工作」通諭的反省與再思

鄭麗娟

寫在前面

我的父親是一位勞工，卅多年來，就是靠着他那雙勞動的手養活全家（我家共九口：曾祖母、祖母、父母親和兄弟姊妹五人），還把子女們一個個送到國外唸書，作育成才，可以想像這期間他所經歷的是何等的艱辛，十年如一日的每天工作十二小時，甚至有時連星期天也忙着無法得到一天或半天的休息，遇到上司無理取鬧時，只得忍氣吞聲地接受，不敢抗辯或辭職，因為若另尋新職，底薪又要從最低點算起了，為了全家人的生活，子女們的教育費，只好忍辱負重，他勞作的血汗玉成了今天的我，我感到很榮幸也很驕傲，我就是在父親這雙勞作的手中成長的。謹以這小小的讀書報告獻給我最偉大的父親——神聖的勞動者，聊表我對他摯深的敬意與愛意！

以下我將首先簡介「論人的工作」通諭的內容，然後對今日台灣的勞工情況作一巡禮，最後就現況與教會的指示作一反省與再思。

一、「論人的工作」通諭內容簡介

本通諭是為紀念「新事」通諭九十週年而頒佈的另一教會關心社會的文件，專論人的工作及工作的人。由於基督降生救贖的奧蹟，人成了「教會首要而基本的路」，因此我們要時刻回到這條路上。而工作是人的事情，無疑也成為社會問題的核心，教會關心的對象。從工作中，人固然可獲得特殊的尊嚴，然而在工作中，同時

也蘊含了人類的多少辛酸與艱苦，潛伏着幾許緊張、恐懼與威脅的危機。教會自覺有責任為工作的人之尊嚴和權利請命，有責任對不義和剝削提出譴責，伸出援手，使人的社會更合乎人性。

1. 工作的福音

工作是人類在地球存在的重要一環，教會從天主的啓示聖言發掘出工作的新意義。

人是天主的肖像，人從創造主那裏接受了治理和掌管大地的使命，在履行這使命時，人分享着造物主的造化工程。透過工作，人不僅改造自然，使之配合自己的需要，成為大地的主人。同時亦有助於其人性的兌現，完成他「作為一個人」的召叫。藉着工作，物質被提昇了，人性尊嚴也獲得肯定。藉着工作，人締建並維持家庭生活，促進人類大家庭的公共利益，塑造一個更富人性的世界。人的工作是具有積極性、創造性、教育性和價值性的。

工作的價值之主要基礎是在人本身，因為人是工作的真正製造者和主宰者，人是工作的真正主體，人就是工作的最終目的和意義。為此，工作是為了人，而不是人為了工作。人永遠重於物，勞工永遠優於資本。因為勞工在整個生產過產中，常是首要的「主動因」，而資本僅是工具或「助因」而已。誠然，勞工與資本是不可分的，資本不能反對勞工，勞工也不能反對資本，二者不是敵對，而是相輔相成。

既然人的地位凌駕於物質之上，所有的人都有權利享用大地的資源，有權參與創造和分享工作的成果。

2. 歷史現階段中勞資問題的面面觀

今天是正值科技、經濟、政治各方面都進入新發展的前夕，這一切的發展都大大影響了這個工作和生產的世界，形成這趨勢的原

因很多，諸如：生產的自動化，能源和原料成本的增加，大自然的資源有限，自然界受到嚴重的污染，很多人民起來參與政治爭取合法的地位和權利。這些新的狀況和要求，都促使現代的經濟制度和分配制度作出調整和適應。

科技原只是人類為了工作方便而創製的工具，為提高產品的數量和素質，它們本來是人工作的助手。但在今天的若干事例中，科技成了人的敵人，工作機械化取代了人，剝奪了人的滿足感、創造性和責任感，使許多人失業，將人降至作機器奴隸的地位。

在物質主義和經濟主義的思潮下，都直接間接地蘊含物質至上的信念，將人置於物質之下，分離了勞工和資本，視為兩股對立的因素，視工作的人為生產的工具，把工作變成工人出售給資方的一種商品，工作的尊嚴不受到重視，甚至把工作變成對付人和壓迫人的手段。而勞資衝突的發生是由於工人將自己的能力交由企業家去控制，而資本家為圖最大利潤，則盡量壓低支付給工人的薪酬。此外，工人還受到其他的剝削，例如工作缺乏安全，工人和家庭的生活和健康沒有保障。馬克斯主義以為只要階級鬥爭，生產資料集體化，就能避免勞工受剝削，但在官僚集權制度中，工人只感到自己是一台不斷運行的大機器中的一枚齒輪，而非真正的主動性的工作主體。同時在國際間日益密切相互依賴的今天，很容易滋生了一種剝削和不公義的現象，因而影響到某些國家，尤其貧窮落後的國家之勞工政策，最後影響到的是每一位工人。因為直接僱主受環境所限，只好訂定出低於客觀需要的工作條件。職是之故，勞工權益受到漠視，促使工人們更加緊密團結起來，為能確保自己在工作中的主體地位，合理地享用大地的資源。

3. 在人權背景下看工人權利

人權是天賦的，而工作的人權屬於人類的基本人權，工作是人

的一種義務、一項職責。人必須工作，因為這是造物主的旨意，也是人性的要求，爲了生存和發展，爲了他人和家庭，爲了他所屬的社會祖國，爲了人類的大家庭，人必須肩負着繼往開來的歷史大任。

對工人客觀權利的尊重是締造整個經濟政策的適當而基本的標準。間接僱主——所有在國家和國際方面負責制訂勞工政策的機構，都有責任策劃整體性的合理的協定和條約，確保人人就業的機會，配合人的能力，輔以適當的訓練和教育制度。給予工人合理的報酬，使其足以應付全家人的生活所需。提供失業援助，給以失業工人及其家庭適當而必要的津貼，這是基本的生存權利，財富共享的道德原則。

除了主要的薪金外，其他的福利如醫療援助、休假制度、退休金，工作環境的安全等，都不容受到忽視，以確保工人身心健康及維持其家庭生活。同時工人爲保障自身的權益應有結社的權利，每一行業可根據自己的獨特性質而組織自己的工會，工會的目的是實踐社會正義，促進工人尊嚴，爲會員謀求福利，它不應被政治所利用，或成爲鬥爭他人的工具，工會應經常考慮到該國的一般經濟狀況的局限性，應在社會共同利益的前提下糾正生產制度上的各種弊端。此外，教會承認在適當條件和合理範圍內罷工的合法性，工人應享有罷工的權利，但罷工不能濫用，更不該爲政治目的所濫用，否則會使整個社經生活陷於癱瘓，有違社會共同利益的原則。文件中也特別提到弱能人士、農工及移民的工作尊嚴和權益理應受到重視。

4. 工作靈修點滴

聖言成了血肉，降生成人，祂雖然是天主子，卻在各方面相似我們，祂在人間的大部份歲月都是一位真實的工作者——木匠。

從工作的福音，我們可以看見工作的神聖性，工作的尊嚴在於

人在工作中分享造物主的作為，參與天地之化育，人以其勞動來發展造物主的工程，來照應弟兄們的利益，並以個人的辛勤來玉成天主的救世計劃。由人類的智能和美德所產生的一切成果，都是天主偉大的標誌及其奇妙計劃的成果。為此，工作的目的，是使人承認天主是萬物的創造者，使人類更趨團結，更加接近天主，並願將自身和萬物最後總歸於天主。基督徒把工作結合到日常生活中，提昇工作，聖化生活，在生活中實踐信德，履行司祭、先知、王者的使命，努力使受造物的價值，按照天主的旨意，用人力、技術及文化去培育，造福人類每一分子。可見基督的啓示並不阻止人建設世界，反而更加緊催促人以實際行動，期待新天新地的來臨，促進天國的發展。基督徒奉召跟隨基督，分享基督苦難死亡的奧蹟，將工作的勞苦與受難的基督相結合，藉着工作的勞苦而參與新天新地的建設。如此，人類工作已經具有末世幅度，已散發出新生命的光芒，成為正義常存的「新天地」的一部分。

二、今日台灣社會勞工問題巡禮

四十年來，一直只在默默工作，勤勞耐苦的台灣勞工界，隨着解嚴，勞工意識高漲，勞工團體已開始突破長期的緘默，為自身的權益和理想而奮鬥。以下我們將根據一份調查報告的結果來一窺今日台灣勞工們的心聲。

時報新聞週刊曾於一九八七年七月十五日至廿五日間，分別在台灣南、北部，對十餘家工廠勞工進行問卷調查，受訪的工廠計有：中船、中鋼、高雄港務局、中油桃園煉油廠、美商APL運輸、陽明海運、海陸運輸、懋聯貨運、台泥小港紙廠、大連化工、杜邦、RCA、YKK、遠東紡織、艾德蒙海外公司等，共發出一千一百份，扣除廢卷，回收有效問卷共六一六份。受訪對象的基本資料請參見列表：

「勞工意見調查表」受訪對象基本資料分析

I 性別	人數	百分比
1. 男	337	54.7
2. 女	268	43.5
3. 未標明	11	1.8
II 年齡狀況		
1. 20 歲以下	57	9.1
2. 21 — 30 歲	235	38.2
3. 31 — 40 歲	232	37.7
4. 41 — 50 歲	39	6.4
5. 51 — 60 歲	16	2.7
6. 未標明	37	6.0
III 婚姻狀況		
1. 未婚	220	35.7
2. 已婚	343	55.7
3. 喪偶或離婚	41	6.7
4. 未標明	12	1.9

IV 教育狀況	人數	百分比
1. 不識字	5	0.8
2. 小學或自修	30	4.9
3. 初中	95	15.4
4. 高中	377	61.2
5. 大專以上	94	15.3
6. 未標明	15	2.4
V 工作事業所屬		
1. 民營	364	59.1
2. 公營	183	29.7
3. 其它	69	11.2
VI 職務類別		
1. 領班	49	8.0
2. 技工	126	20.5
3. 操作員(作業員)	328	53.2
4. 體力工	27	4.4
5. 其他	86	14.0

在問卷調查內容方面，包括生存權、工作權、福利權、工作環境權以及工會運作與功能等結果，以公營或私營經營性質為自變項。摘要如下：

1. 生存權

薪資所得，固屬生存所繫。勞工目前薪資是否充分維持最基本的生活水準？表示足夠的佔35%，不足夠的佔43%，其餘則未想過。而且表示不足夠的，民營佔38%，公營佔53%，可見公營企業尚低於民營。大體而言，表示不足以維持生活者，百分比相當高。

所服務的企業是否有一套完整的退休制度？70%認為「有」，但已經徹底實施者只有30%。詳情可參照附表：

二、貴公司是否有一套完整的退休制度？

	民營事業		公營事業		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1.有	180	40.9	116	26.4	309	70.2
2.沒有	94	21.4	28	6.4	131	29.8
1.已經徹底施行	47	21.0	72	32.1	68	30.4
2.未徹底施行	18	8.0	76	33.9	156	69.6

貴公司的退休制度未盡完善時，你怎麼辦？

1.主動向公司爭取	57	29.8	22	11.5	87	45.5
2.等別人抗議自己附和	46	24.1	19	9.9	68	35.6
3.忍氣吞聲了事	20	10.5	14	7.3	36	18.8

工會將採取什麼行動？

	民營事業		公營事業		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1.主動代替您向公司抗議	46	21.2	10	4.6	57	26.3
2.等您申訴後，向公司提出異議	37	17.1	22	10.1	64	29.5
3.表面答應為您爭取，却没有下文	48	22.1	43	19.8	95	43.8

在生存權這一項，從薪資與退休制度來看，勞工滿意的程度普

遍偏低。顯然，為爭取合理的工資與退休應享的權利，可能成為未來勞資糾紛的主要原因。

2. 工作權

加班乃有關工作權的保障，因為不加班得雇用更多勞工，可以增加就業機會。目前是否經常加班？「是」佔民營的54%，公營佔26%，加班依法發給加班費的，民營有80%，公營有56%，得不到加班費，則由自己或請工會爭取者比率不高。

三、貴公司調動員工工作時，是否會徵求員工的同意？

	民營事業		公營事業		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1. 是	128	25.4	39	7.8	178	35.4
2. 否	183	36.4	144	22.7	317	63.0

您會採取什麼行動？

1. 口頭抱怨，仍依公司意思調職	90	28.7	60	19.1	154	49.0
2. 聯合遭遇相同的同事抗議	19	6.1	14	4.5	37	11.8
3. 請工會代為爭取	39	12.4	14	4.5	60	19.1
4. 自己向公司爭取	18	5.7	9	2.9	28	8.9
5. 其他	14	4.5	18	5.7	35	11.1

調動工作是否徵求當事人同意？「否」的居多，民營佔58%，公營佔73%，顯然多半調職並未尊重當事人的意願。據調查，一半員工會以各種方式或抗議或表示異議，其中只有五分之一會求助於工會。

員工遭受資遣，民營約有四分之一，公營約有三分之一是得不

到合理的資遣費的。而絕大部的員工都會採取行動爭取或抗議。

四、貴公司遣散員工時，是否完全依法發給資遣費？

	民營事業		公營事業		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1.是	174	38.0	93	20.3	285	62.2
2.否	107	23.4	47	10.3	165	36.0

您會怎麼辦？

1.自認倒楣算了	21	8.9	16	6.8	42	17.9
2.聯合遭遇相同的同事抗議	27	11.5	17	7.2	49	20.9
3.請工會代為爭取	44	18.7	23	9.8	71	30.2
4.自己向公司爭取	17	7.2	6	2.6	23	9.8
5.其他	41	17.4	8	3.4	50	21.3

在工作權這一項，我們會發現目前勞工加班，資遣以及相關權利，普遍均不受到保障，難怪加班、資遣往往發生爭議、糾紛。因此找工會處理的，比率相當低，是否工會的組織有問題？不能發揮其功能？

3.福利權

職工福利金，是勞工福利權的重要部分，依法提撥，民營佔49%，公營佔57%；福利金的管理不清楚，民營51%，公營41%。可見職工福利金的提撥與管理都不盡完善。

4.工作環境權

工作環境權是勞工基本權利之一。提到工作安全設備是否完善？表示「否」的，民營47%，公營66%。是否曾經發生過意外傷害，民營80%和公營90%的員工都表示「有」。

五、貴公司的員工是否曾發生過意外傷害？

	民營事業		公營事業		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1. 否	67	12.3	14	2.6	87	16.0
2. 是	271	49.8	154	28.3	452	83.1

公司如何對待這種員工？

1. 致贈慰問金或禮品	112	27.5	73	17.9	196	48.2
2. 給予補償費	28	6.9	17	4.2	47	11.5
3. 給予賠償費	26	6.4	9	2.2	39	9.6
4. 不做任何表示	47	11.5	28	6.9	82	20.1
5. 其他	29	7.1	8	2.0	43	10.6

意外發生後，工作設備是否有改善？

1. 是	101	34.5	41	14.0	153	52.2
2. 否	77	26.3	49	16.7	137	46.8

勞工遭受意外傷害，企業家會給予安慰金或慰問禮品者，民營有46%，公營有54%；給予補償費或賠償費，公營民營各約20%。至於意外發生後，工作安全設備是否有所改善？答「否」的佔民營43%，公營佔53%。很明顯的，勞工的工作安全沒有依法得到應有的保障。

衛生設備完善與否，會影響勞工罹患職業病。表示曾有員工罹患職業病的民營48%，公營更達78%。同時，調查亦顯示，企業仍未採取措施，依然故我而毫不改善，是普遍現象。

由此可見，工作環境權是勞工應享四項基本權利中最缺乏保障

的一項。

六、貴公司的員工是否曾因工作緣故，染上職業病？

	民營事業		公營事業		合 計	
1.否	163	32.3 %	35	6.9 %	211	41.8 %
2.是	152	30.1	122	24.2	294	58.2

公司採取的措施：

1.不改進，依然故我	99	35.1 %	85	30.1 %	196	69.5 %
2.改善原有的設備	45	16.0	30	10.6	80	28.4

5.工會的運作及其功能的發揮

工會的運作及其功能的發揮影響到勞工能否享有法定的權利。問及勞工是否有權利自組工會，答「是」的，民營佔80%，公營佔89%，這顯示勞工對團結權相當一致的看法。因為他們認為當權利受到侵犯時，集體抗議要比個人抗議更有力、有效。

工會有其法定任務，目前工會是否充分發揮功能，認為「是」的，佔民營31%，公營16%。究其所以不能充分發揮應有功能，原因是幹部自身難保，民營44%，公營21%；黨員介入，民營14%，公營20%；幹部傾向資方，民營19%，公營25%；三項原因並存，民營7.3%，公營23%。其實，工會幹部履行職責，依據工會法應有充分保障，如今却以該項的比率最高，顯示其中一定有問題。

工會不僅在經濟發展上有其功能，同樣在社會發展中也應發揮功能，無論公營的勞工對工會應發揮的功能意見相當一致，以保障勞工權利居首位，其次為解決勞資糾紛，第三為提高效率。但是目前工會卻未能正常發揮其功能是一嚴重問題。

七、就您所知工會是否充分發揮功能？

	民營事業		公營事業		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
1. 是	92	18.9	25	5.1	130	26.7
2. 否	193	39.7	127	26.1	338	69.5

原因何在？

1. 幹部泥菩薩過江 自身難保	90	24.5	29	7.9	128	34.8
2. 黨團介入	29	7.9	27	7.3	59	16.0
3. 幹部傾向資方	40	10.9	34	9.2	81	22.0
4. 其他	32	8.7	16	4.3	53	14.4
5. 以上皆是	15	4.1	31	8.4	43	12.8

八、您認為工會在社會發展中，發揮下列那些功能？（複選）

	民營事業		公營事業	
	人數	百分比	人數	百分比
1. 解決勞資糾紛	185	55.9	76	23.0
2. 保障勞工權益	253	61.9	105	25.7
3. 提高效率	96	58.5	49	29.9

6. 勞工對勞委會的期待

保障勞工權益，社會責無旁貸，勞委會的成立，確是勞工界的一件大事。

勞工認為勞委會要能履行任務的原則是，完全客觀公正不偏勞

資任何一方的，民營41%，公營32%；完全依法行事，民營21%，公營18%。

九、您認為勞委會要能達成任務，應該如何做？

	民營事業		公營事業	
	人數	百分比	人數	百分比
1.完全客觀公正，不偏頗勞、資任一方	125	25.2%	50	10.1%
2.由勞方、資方、中立人士組成委員會	92	18.5	59	11.9
3.完全依法行事	64	12.9	28	5.6
4.其他	11	2.2	12	2.4
5.以上皆是	14	2.8	8	1.6

十、您認為勞委會最主要的任務是什麼？

	民營事業		公營事業	
	人數	百分比	人數	百分比
1.確保勞工權益	190	57.1	98	29.4
2.促進社會發展	50	32.1	35	22.4
3.解決勞資問題	54	27.1	40	20.1
4.制訂完整的勞工政策和法規	60	43.2	46	33.1
5.督促各管理勞工業務的地方機構	32	48.5	29	43.9

至於對勞委會任務的看法，依據百分比高低順序為：確保勞工

權利，制定完整的勞工政策和法規，解決勞資糾紛，促進社會發展。

以上問卷調查及分析，指導：台大社會系教授張曉春。

分析：張曉春、古碧玲①。

從這份問卷調查中，我們可以看到今日台灣勞工界的一點心聲，許多勞工不約而同指出：工作時間太長，待遇太低，勞工人權經常遭受到各種不同形式的剝削。無怪乎，迄今的勞資糾紛不絕如縷，這是勞工人權長期受到剝奪的必然後果。爲了促進社會和諧，保障經濟發展與提昇政治民主，正視勞工權益，制定合理健全的勞工政策並落實執行，實是當務之急。

三、反省與再思

勞工運動的興起，是由於工業革命的結果。工業革命改變了生產體系：1.生產方式由機器取代手工，勞工與其生產工具分離，由支配工具轉而爲被工具所支配，甚至淪爲活的機器，人性尊嚴喪失殆盡。2.生產制度由家庭式轉爲工廠，僱主與勞工形成僱傭關係，存有利益衝突。3.勞工工時長而工資低，並且工作環境安全與衛生條件均惡劣，生活與生存毫無保障。在這樣的背景下，先知先覺的勞工，爲了謀求勞動條件的改善，以保障生存權，於是掀起勞工運動。

勞工運動的發展過程，通常是先由勞工的自覺意識開始，對自身的經濟、職業利益的了解，甚至擴大到對政治和社會問題的關注，進而發展團結組織，再發爲集體動員，爲權益和理想奮鬥。在工運的發展過程中，又常因客觀環境因素（如：政治形勢、國際輿論、社會風氣……等）的影響而有所變化。

近年來，我國隨着工業化脚步的邁進，在經濟上亦蒸蒸日上。循着工商升級，發展的軌道，勞工的成員素質亦日趨知識與技術

化，在自覺意識的層次上，不再停滯於對其自身的經濟與職業的了解，在對政治與社會事務的參與願望上亦有了進一步的進展；不只是對勞動條件、工作福利的關注，在生存意識與組織動員上也有了對制度的理想改革傾向。換言之，知識化增加了勞工對外在世界的了解，而技術化也觸發了勞工對勞工政策、工廠管理的制度提出積極而合理的要求。凡此種種促使我們踏上勞工人權思想日漸發皇的時代。

既然我們對現況和背景已有了一些分析了解，又看過教會有關這問題的訓導，現在我想根據教會所指示的原則來探討一下比較具體可行的途徑。將就以下幾方面發揮：

1. 健全落實的勞工政策

讓我們先來檢視一下現行執政者的政策。執政黨到台灣後，由於大陸時期的經驗，對勞工運動存有相當程度的疑懼與排斥，加上當時的人口多為農民，所以全力注重土地政策，而且遷台之初，執政黨在輕重緩急的考慮之下，傾向優先發展經濟，自然偏向資方，勞工權益的保障也因而受到貶抑，各產業、職業工會幾乎全在執政黨控制之中。所以應先調整疑懼心態，肯定勞資平等、互惠原則，始能訂定合理公平的勞工政策。重新探討衡量，對現行勞基法中，不切實際的條文，應盡早修訂。一個良好的勞工政策，必須有兩個基礎：1. 政策必須透過法律方能落實；2. 政策必須要有民意基礎。政策與法律猶如同心圓，政策必須透過法律才有保障。要落實勞工政策，除了有法律配合訂定以外，還必須有相對條件的配合。例如「勞工安全衛生法」訂定後，工礦檢查就要相對的增加了五、六十人的編制，所以必須增加有關方面的行政與工作人員，以便配合整個政策的有效推行。

最後，我一再強調政府在制定勞工政策、法案時，應以勞資雙方權益的均衡，作通盤的考慮，俾能促進勞資合作，增進雙方和諧

的關係。

2. 勞資關係的和諧共融

勞資關係的和諧是勞工行政的實現，到底如何增進勞資關係的和諧呢？第一，要確立勞資平等的觀念，持守財富共享的原則，尤其是資方應調整心態，建立與勞工共榮共存的關係，不應把勞工視為附屬品，而應以之為工作的伙伴和合作者。第二，建立權益共享制度，如讓勞方入股分紅，參與管理，實現「以廠為家」的理想。第三、要培養勞工平衡及良好的職業道德，善盡本身的義務。第四，要加強勞資雙方的溝通，在勞基法中有召開勞資會議的規定，事業主須徹底執行，平日可設勞工意見箱，對勞工提出的建議必須以開放的態度尊重聆聽，同時予以合理的答覆。第五，要建立合理的勞資爭議處理制度，使爭議事件能在法令規範下早日獲得解決。並可設立勞工法庭，依法處理一切爭議。

3. 工會自主以發揮功能

過去工會的組織與運作未能正常化，是因為有太多的政治因素混雜其中，致使工會無法發揮其功能。要改善這種現象，首先要還給工會本來面目，也就是要給工會自主，政黨不得控制工會，工會不應被利用成為政治工具，才能平穩地為勞工爭取福祉。

儘管工會法中規定員工有權組織工會，然而現今的許多企業仍硬性規定員工不得籌組工會，所以應重行研究工會法，並作適當的修改。同時對於工會幹部的選擇要慎重，讓真正有能力而又願意為勞工服務的人來擔任其職。此外，也應加強全國性勞工聯盟，整合運作以便發揮更大功能。

最後，讓我們牢記近代教宗對工會的指示：「工會的組織和管理在於提供適當的方法，提供指向原定計劃的方法，使每位成員的肉體、心靈和家庭福利盡量增進，尤其將熱心與道德的增進視作最主要的目的」（「四十年」通諭32號）。「工會的義務是代表各式

各樣的工人，促使工人對社會經濟進展提供依法的合作，並發揚工人對公共福利的責任感」（「八十週年」公函14號）②。

4. 對勞委會的期望

勞委會不是一個勞資爭議的會議，而是一個勞工政策擬定、執行的機構。勞委會工作的成敗，除影響到勞工的權益，更關係到國家的發展、社會的安定，實是任重而道遠。

鑑於勞工問題在當前我國政治、經濟、社會轉型期的重要性，切望有關當局能多培育、儲備及延攬勞工問題專家，共同組成勞委會，或作其顧問，擬定中長程計劃，並落實推行。具體來說，應注意以下的工作重點：

(1) 應分別進行各級勞工行政機構的改制，以配合整個計劃的推展。

(2) 根據中央通過的勞工政綱，研提執行方案，交由各有關部門貫徹實施。

(3) 勞工法令中實有許多互相抵觸的地方，應從速檢討修正，儘早完成健全的勞工法制，致使勞資雙方權益均衡，收協調合作之效。

(4) 於各省市設置勞工諮詢服務中心、勞工信箱及專線電話等，並及早完成福利機構資料建檔工作，以加強為勞工服務。

(5) 輔導勞資雙方簽訂團體協約，建立勞資會議制度，推廣勞工分紅入股、參與管理制度。

(6) 加強推動職工福利，繼續辦理勞工建購住宅，普及勞工休閒設施。

(7) 強化勞工教育，推行「以廠為家，以廠為校」運動，建立勞資倫理。

(8) 加強特約醫療院所之特約及輔導管理，擴大試辦勞保醫療及轉診制度，研究勞工失業保險，退休勞工醫療保險，及勞工眷屬醫

療保險。

(9) 加強運用社會資源，建立完整的就業資訊系統，便利民衆求才求職。

(10) 充實職訓機構設備，輔導事業單位自辦職業訓練，以因應技術人力需求。

(11) 辦理勞工安全衛生及勞動條件檢查，並輔導事業單位實施自動檢查，改善勞工環境。

(12) 嚴格執行特殊作業環境，危險性機械設備及管道檢查，以減少勞工職業病，降低職業災害。

(13) 輔導工會組織健全與發展，加強服務功能。

(14) 對過去的勞資糾紛進行比較、分析，吸取處理經驗，最要者是防範未然，加強中間團體居中協調。

5. 教會的先知使命與僕人角色

教會的使命與角色，就是如同耶穌基督一樣，降生到這個社會中，與人同甘共苦，一起走完人的道路，幫助人生活得更像人，從而使人在今世已嚐到末世的滋味，永生已展開且逐漸邁向圓滿，因為天主的愛已決定性的實現。

在經濟迅速發展的今天，我們生活在一個資本主義的社會裏，許多人完全忽視人作為勞動者的價值，他們工作的目標只放在「工作——消費——再工作——再消費」這個循環上，而不是彰顯人的創造能力與人的尊嚴。為此，教會必須以先知的角色，挺身而出給人指出工作的意義和目標，並要譴責不合理的勞工政策、協助勞工階層爭取應享的權益，教會必須以僕人的心態服務勞工階層，他們要的不是我們的施捨，而是尊重與關懷，向他們宣佈工作的福音和靈修，肯定人的價值、工作的神聖。

至於具體行動方面，我們可先從培育入手，如針對不同對象（一般工友、教友及神職人員）設計適宜內容的培育活動，培育範

圍包括意識和知識兩方面。此外，還建議在教友生活周刊或善導報等設立勞工版介紹工人生活實況；印製勞工刊物，介紹勞工法例和勞工知識的年曆卡、書籤等在本堂派發；舉辦「工人靈修聚會」；設立教區性的勞工中心，提供各項輔導服務；大修院的修士們宜有實際體驗工人生活的牧職訓練時間；鼓勵及協助教友在本堂設立工人小組，強化職工青年會；教區撥款予團體舉辦關注工人活動；宜有部分神父、修女深入工廠作勞工；或任勞工輔導（有些工廠迫切需要此方面人才）對突發性的勞工事件，教會應有所回應。

結語——工作的詩篇

曾經看過Kahlil Gibran的《先知》一書，其中一篇描寫工作的詩篇，充滿了生命的莊嚴、美妙，我願節錄數語作為本文的終結。

「…你工作，你就能與大地及大地的靈魂並駕齊驅。……
邁向無限空間的生命行程。」

「…你們不斷地工作，就是真誠地愛着生命了。
透過工作而愛生命，就是明白了生命最深奧的秘密。」

「…一切慾望都是盲目的，除非有着知識，
一切知識都是徒然的，除非有着工作，
一切工作都是空虛的，除非有着愛；
當你帶着愛心工作時，
你便與自己、他人以及上帝相結合了。

甚麼是帶着愛心工作？

就是從你心中抽絲織布，
彷彿是你心愛的人要穿那布一般。

就是你熱心地建造一座房子，
好像是你心愛的人要住那屋子一般。

就是你溫柔地播種，歡欣地收穫，
好像是你心愛的人要吃那果實一般。……

工作是愛的表現。……」③

(本文作者為寶血會修女，今在輔大神學院神學
系第三年就讀)

附註：

- ① 時報新聞週刊62期，廣大勞工在想什麼。
- ② 公教社會思想綱要，韓山城，光啓，頁21～22。
- ③ 先知，赫塞原著，杜青澤，正文書局，頁29～33。

參考書目

1. 「論人的工作」通諭。
2. 公教社會思想綱要，韓山城，光啓。
3. 教宗保祿六世論勞工，韓山城，安道學社。
4. 教會社會教導之中心思想，譚壁輝譯。
5. 時報新聞週刊60、62、68、76、82、84、86、89、90、91、94期。

萬有呻吟詩長成一

試談保祿「奧秘」與靈修成長

徐可之

前 言

對保祿「奧秘」感到一種特殊的好奇與吸引，已有相當長的一段時間。讀神學時，自己曾在這方面做過一些努力，並寫了一篇當時課業所要求的研究報告，時間是在一九六四年左右。十多年前，初次上神修課時，又曾利用這篇東西而進一步探討了保祿的奧秘與神修的各種關係。今年（一九八八）春再次被召來上靈修課，除了利用塵封已久的講稿外，自然也加上了一些資料方面的整理①，和自己在生活中對此奧秘所累積的一些體驗與整合。現在就「新舊合一」而成此文，提供給大家分享。全文分為兩大部分，第一部分是舊稿，除前面幾個地方作了一些安排上的修改外，其餘全如舊觀，這樣更可看出當時感受的原貌。第二部分是「新感」，就是把近年來的一些感受，用「心」整理了一番，成為眉目比較清晰可「閱」的幾點。全文綱要如下：

一、保祿的「奧秘」與神修

(一)這奧秘是什麼？

(二)它與神修有何關係？

(三)它如何與具體生活打成一片？

(四)這「奧秘」的文化背景與來源。

二、父愛深深你我中

(一)保祿的驚嘆

外邦人繼承恩許—保祿的深「驚」

以色列頑梗不化—保祿的浩「嘆」

教會世代受用一保祿的無盡驚喜

(二)我們的默會

太空彰妙化一星河展奇工

環球渺粟轉一人類螻蟻爭

稚口誇轟烈一蜩鳩笑大鵬

一、保祿的「奧秘」與神修

讀致厄弗所人書前三章，我們不能不感到保祿在驚訝天主的一項奧秘，使他反覆講述而仍嫌辭不達意。「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音，並光照一切人，使他們明白，從永世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘，為使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧，全是按照他在我們的主基督耶穌內所實現的永遠計劃」（弗三 8～11）。為了便於探討，我們分為下列四點：(一)這奧秘是什麼？(二)它與神修有何關係？(三)它如何與具體生活打成一片？最後再簡短指出(四)這「奧秘」的文化背景與來源。

(一)保祿奧秘的內涵

在新約中奧秘這個字共用過27（或28）次，保祿書信中佔了20（或21）次^②，現在按照保祿書信的時間順序來看看這奧秘的意義^③。得後是關於末世預兆「邪惡的奧秘已經在活動」（思高的譯文為罪惡的陰謀）。格前二 7—10講「天主的奧秘的智慧，這智慧是天主在萬世之前為使我們獲得光榮所預定的，今世有權勢的人中沒有一個認識它……，可是天主藉著聖神將這一切啓示給我們了」。格前四 1「人當以我們為基督的服務員和天主奧秘的管理人」；十 3 2「我若有先知之恩，又明白一切奧秘和各種知識……但我若沒

有愛，我什麼也不算」；十四 2 語言神恩「是對天主說話，因為沒有人聽得懂，他是由於神魂講論奧秘的事」；十五 51—52 是關於末日復活的事：「看，我告訴你們一件奧秘：我們衆人不全死亡，但我們衆人却全要改變……」。羅十一 25 指「猶太人先執迷不悟，但終必歸向基督」爲奧秘；十六 25—26 說出他所宣講的奧秘。「這奧秘從永世以來……」，這裏的奧秘是指天主的救贖計劃，從永遠一直是隱秘的，現在藉著宗徒的宣講而啓示了給人類。

哥一 26—27 更指出「這奧秘爲外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望」；二 2 說天主的這奧秘就是基督，在他內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏。在弗的前三章中特別講了這奧秘的深意。弗一 3—12 天主於創世以前已在基督內揀選了我們，使我們在他的愛子內，因他愛子的血，獲得罪過的赦免，而成爲義子。「賜給我們各種智慧和明達，爲使我們知道他旨意的奧秘，全是在他愛子內所定的計劃……。」這裏的奧秘包有了整個的宇宙 (Cosmic perspective)：使上天和下地的萬有，總歸於基督元首。弗三 3—6 特別指出這奧秘是「外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同爲繼承人，同爲一身，同爲恩許的分享人」。弗五 31—32 保祿稱教會與基督間的結合爲奧秘，婚姻聖事爲此奧秘的象徵。在弗、哥結尾保祿要信衆爲他代禱，好使他能放心大膽地把這天主的奧秘傳給所有的人 (c. f 弗六 18—20；哥四 3—4)。

最後在弟前我們看到這奧秘已漸漸成了禮儀歌詞，稱爲「信德的奧跡」，「虔敬的奧跡」。弟前三 16「毫無疑問，這虔敬的奧跡是偉大的，就是：他出現於肉身，受證於聖神；發顯於天使，被傳於異民；見信於普世，被接於光榮。」

從以上這些地方 (除得後二 7「邪惡的奧秘」以外)，我們可把保祿宗徒所說的奧秘歸納爲下列幾點：

1. 它是指天主的救恩計劃，這計劃是從永世隱藏在創造萬有的天主上智內，現今藉著福音的宣講而啓示了給人類（格前二7；羅十六25—26；哥一26—27；弗三3—6）。

2. 這拯救計劃的中心是「使上天和下地的萬有總歸於元首基督」（弗一9；哥一19—20）：

(1) 在天上：使天上的率領者和掌權者（天上的一切受造）藉著教會明瞭天主的深奧智慧，就是在基督內所實現的永遠計劃（弗三10—11；哥二15）；

(2) 在地上：所有的人，不分猶太人或外邦人，都藉著基督的血與天主和好，並在基督內成爲一個（弗二1—22；哥一21—22；二13—14）；其他一切受造物都在渴望天主子女的顯揚，並藉著基督而重歸於天主（羅八19—21；格前十五27—28）。

(3) 在基督內居住著整個的圓滿：

——一切都是藉著他，在他內，並爲了他而受造（弗五23；哥一15—17）；

——他是教會的頭，教會是他的身體，他的新娘，他的圓滿（哥一18；弗一22—23；五25、32）。

3. 這奧秘計劃的完成，是基督要把一切惡勢力，最後連同死亡也完全消滅，使一切重歸於父，使天主成爲萬物之中的萬有（格前十五24—28）。

4. 這一切都是父在愛子內，偕同聖神而定的永遠計劃（弗一3—14；三3—11；羅十一30—36）。

(二) 它與神修有何關係

超越時空，遼闊無際 我們對保祿的奧秘有了清楚的概念後，一定不難看出，一個在基督內的生活有著怎樣的一幅無法描述的遠

景。換句話說，除非我們先瞭解一點天主的奧秘計劃，我們便不會領會到基督徒生活的深遠意義。在此奧秘的光照下，我們先可看一下我們蒙召在基督內生活（神修生活）的縱橫兩面的事實。從歷史的時間一面來說，我們的蒙召是天父「於創世以前」就在他的愛子內揀選了我們，使我們藉著基督而成爲他的子女。整個人類都是在等那「時期一滿」，爲能在基督內找到萬有的重建（c.f. 羅十一—30—36；弗一3—10；迦四4—7）。基督來到之後，一切都將隨著歷史的進展而逐漸實現這「總歸元首基督」的計劃。從空間的橫面來看，一切受造物都在嘆息呻吟，渴望擺脫敗壞的控制，獲享天主子女的光榮自由（c.f. 羅八21—22）。也只有在這奧秘的啓示中，我們才能瞭解宇宙萬有的存在意義，才能看清人類所渴望追求的終極真相。/ 在此我們也可看到，蒙召在基督內生活當有如何的遼闊胸襟；它本質上超越一切個人和區域的界限，它是團體性的、宇宙性的，不爲任何空間和時間所限制。這既不是一個美麗的空想，現在就讓我們看一下，這蒙召在具體的環境中是怎樣一回事。

基督奧體，四海兄弟 蒙召在基督內生活的人組成一個團體—教會。梵二對教會奧跡有了更深刻的認識和講解，現在我們就依據教會憲章來研究一下教會—基督奧體的意義，這樣我們就更明瞭作這奧體的肢體有何意義。我們已經看到了，天主的拯救計劃的中心是基督，祂成了人類的一分子，把天主父的愛通傳給了人類。藉著成人（取了人性）、基督和整個人類大家庭取得了連繫；藉著祂並在祂內，天主也成了所有人的大父。所以教會，基督的奧體，祂的有形的「生活在人間」，在本質上就是父在愛子內，藉著他們的互愛之神，把生命通傳給人類。從這由上而下的生命通傳（父在子內藉著聖神，而把生命通傳給我們），便不能不包括人與人間的平面關係：蒙召的都是在愛子內作子女，在這生命與愛的交流中，彼此都是兄弟姐妹。所以教會既是在基督內而與聖父有生命的交流，那

塵由於聖神的不斷推動，在同一基督內作兄弟姊妹的信友，便不能沒有生命的交流與共融。換句話說，教會與天父間的生命交流便不能不包括信眾間的生命交流與共融。

基督是這生命交流的中心，藉著他，在他內（由上而下）我們成爲天父的子女；藉著他，在他內（平面的）我們彼此成爲兄弟姊妹。這生命的交流中心現在是藉著教會而顯示給世界。教會在聖神的推動下，隨著人類歷史的進展，不停地把基督的福音帶給世界，不停地向黑暗和邪惡作堅決的鬥爭。她以心神和真理敬拜天主，不斷更新自己，把天主的各種智慧逐步顯示出來，一天比一天更能顯揚基督的超越知識的愛。教會以基督淨配的身分，繼續基督的拯救使命而向天鄉邁進，並要一直到基督再次光榮來臨時把一切計劃完成。只有那時教會才能同基督一齊進入天主的光榮，天主要在萬有中作萬有。

乾坤妙體，萬象更新 這奧秘也有其宇宙性的一面。近廿幾年內，所謂的「德日進主義」很流行，但這思想的中心就是保祿的奧秘。它認爲一切都是以基督爲終點而進化，在基督內達到最後的終極圓滿。由於基督的成人，不只是人類受到了神化，就是整個的物質界也受到了祝聖。爲那些會看的人，到處和在每一件東西內都能找到天主的臨在。一切都因著基督的血而受到了聖化，沒有什麼再是塵俗的了。「因著創造，尤其因著降生的奧跡，一切都已受到祝聖；爲能分辨的人，可看出在每一受造物中都是受基督的吸引而走向最後的完成」④。人類大家庭和宇宙萬有，不再是兩種敵對的力量，而是在向著終點—基督，進化發展，直到最後的統一，就是啓示中所說的新天新地。

總結以上所述，我們可看出基督徒的豐富生命，只有在這奧秘的光照下，才能顯出它的深義：

—他是在萬世之前，蒙召預定在子內作天主的子女；

- 他由於獲得天主的生命而成爲基督的肢體；
- 這生命的通傳是團體的，教會的，它當（其天性本質是如此）通傳給他人，給尚未獲得的人；
- 他既是教會的肢體，就如教會是合一和得救的普遍聖事，他也該是基督的恩寵的一個標誌。
- 基督在教會內的可見使命（帶救恩與人—使人獲得生命）也是他的使命，按照每人不同的生活地位和工作；
- 整個宇宙要偕同教會—天主的子民，走向光榮基督的最後目的，所以沒有人該是陌生的外人，也沒有什麼再是塵俗不潔的事物。
- 基督徒的生命（神修生活）在此奧秘內，藉著與基督的結合，才能充分地發展，才能達到至高的完美。

整個神修生活的基礎，一切神修的深義和美麗都當在這奧秘內多少看出，因爲它是整個的拯救和聖化的永遠計劃，包括了整個的人類和宇宙。

(三)與具體生活的關係

對個人 1.「我—你」關係的增進，在於更認識對方的可愛。從保祿的奧秘可看出天主對我們的深愛：從時間來說，是從永遠到永遠；從空間來說，在整個宇宙裏我佔多少地方？從人類來說，我是多少億兆中的一個，而天主却特別簡選了我！

我在這奧秘裡（救恩計劃裡）有一定的位置和使命，藉著基督，天父把他對我的愛完全顯示了出來。我的答覆當是完全的開放。

2.認識這奧秘是一切蒙召度神修生活的最深基礎（不論生活地位，因爲這奧秘包括所有的人）。保祿書信的對象是厄弗所教會，不只是爲某些人，而是爲教會團體。這奧秘也是任何神修階段的基礎，因爲它是開始、成長、完成的總合。

保祿自己是在神秘生活高峯時寫了這信（厄書），他默觀天主的奧秘，不禁地寫下：「因此我在天父面前屈膝，求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎，為使你們能夠同衆聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕。願光榮歸於天主，他能照他在我們身上所發揮的德能，成就一切，遠超過我們所求所想的。願他在教會內並在基督耶穌內獲享光榮，至於萬世萬代！阿門」（厄弗三14—21）。

3. 神修生活裡有「波動」的現象：高潮時一切充滿光和熱，滿心喜樂，覺得什麼都能，巴不得一下都作完；低潮時滿心苦悶，一片黑暗，天主不知道到那裏去了。喜樂、順利時，在這奧秘中要看到天主的愛（是他計劃一切），我完全在他的手裡，當抱一顆完全開放和感激的心（謝謝！），更要透過喜樂而看到給喜樂的父！（一步一步地前進！）低潮時，我們的反應一般是漸漸懷疑：這真是我當度的生活嗎（當走的道路嗎）？天主會要我走這條道路？以前的同學都已成家立業，我到現在什麼也不是，什麼也沒作！為什麼這樣白費時間？也許更好再從頭作起……。在這奧秘中，我們看到天主的永恆的愛，不受什麼「外來」影響，不改變；我們的生命意義就是在於完成我在他計劃中的使命，此外全是浪費時間，浪費生命！這裏的「成就、貢獻」，不是以一般的標準來衡量，而是在於我的完全開放，願意完成祂給我的使命。（在黑暗中只有信德的光明；越瞭解此奧秘的深義，越能加深對父的信心）。我的最大成就與貢獻原來就是完成他給我的使命。

祈禱、默想有時會一片死寂，毫無「心得」，我們開始想這可能是白費時間，不如去作事更有意義。在這情形下不妨回到這奧秘的園地中來：看父在他愛子內所預定的計劃，使我在子內作子女而

歸於他，為頌揚他恩寵的光榮……。『謝謝！……求你來完成在我身上的計劃』。

有時工作失敗（再加上祈禱乏味），不免覺得「我太無用，算了吧，反正是沒有希望」。在這神修和心理的「下沉」時，這幅奧秘的遠景會給我們「打氣」！我所想望的成功是什麼？是實現天主對我的計劃，還是別有用心？任何我以為的「有聲有色的作一番」，如果不是實現我在奧秘中的使命，都是白費；而且真正實現天主的計劃，也不一定是我所想的「轟轟烈烈的作一番」，很可能是默默無聞，但並不庸碌的一生。我在天主的計劃中的價值是唯一的，也只有我去作才能實現（任何的自卑都沒有立足的餘地）！

神修多年沒有進步，進進退退，依然故我。把天主的計劃放在眼前，慎重的看一下：這計劃一定要實現，但我能夠把我當實現的部分給破壞；如我破壞此計劃，我毀滅的是我自己！「人子固然要照經上的所載而離去，但那出賣人子的是有禍的；他還不如沒有生在世上更好。」天主沒有要我作不可能的事（有多少人為了現世的一些利益而肯付出更大的代價），他只要我常常開放，對他的召喚說「是」。我真的連這「是」都不能說嗎？

對團體 1. 起初覺得一切都那麼美麗可愛，經過一些時間便開始發現團體中有不少缺點，甚至有「意想不到」的缺點！若再有個人與長上間的困難，工作的困難，祈禱的困難，很容易便走向，或是「洗手不幹」，或是「當一天和尚撞一天鐘」的消極境地。/ 在保祿的奧秘—拯救的計劃內可看到：天主的計劃是團體性的；如同我個人在成長的過程中不能沒有「跌倒爬起」的現象，同樣一個團體也不能沒有「起伏」的經驗！有缺點的個人不可能組成一個沒有缺點的團體。最後的理由是基督取了我們的軟弱人性（除了罪以外他接受了我們的一切），他願我們在他內慢慢地長大，長到他身體的完美程度。

如果我們如此開放，我們也能彼此開放，真正交談。真正的「手足之情」更在於彼此幫助，一同前進。有了這樣的一個深刻的團體感，團體便不自覺的會變得幸福。

2. 對「聖」教會也有同樣的情形。我們會發現許多人一方面的缺點；歷史說的清楚極了，將來也不會完全改觀。教會的奧秘也正當在此看出！天主正是要藉這個充滿人性缺點的教會來顯示他各種的智慧。／從基督時代就有「他們爭論誰最大」，「你們中的一人要出賣我」；初期教會「你們這不是欺騙人，而是欺騙聖神」（宗五）；「希臘化的猶太人對希伯來人發出了怨言，因為他們在日後的供應品上疏忽了他們的寡婦」（宗六）；為了帶馬爾谷同去與否，巴爾納伯和保祿起了爭執，以致彼此分離（宗十五36—40）；為了和外邦人來往，保祿當面反對了伯多祿，「因為他有可指責的地方」（迦二11—14）。但在這一切內「有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中才會顯示出來」（格後十二9）。

對世界 不少人在工作而不見效果之餘（無人領洗，進修會……），便嘆息現在的世界太壞了，到處都是罪惡，給他們講道理簡直是「把珍寶扔到豬前」……。有的人是對任何「新」東西都奉為至寶，好像是唯一的「福音」，有的人則完全不接受……。從保祿的奧秘來看，宇宙世界已基本上被祝聖、救贖了（因著基督的成人，受死），一切都是為了基督，向著他，並要在他內達到最後的完美。……我對宣揚福音，帶生命給他人所作的一切努力（只要我真誠地去作），都沒有白費。一切都在進展、成長的過程中；「新」的東西和一切努力，都當在如何實現天主的計劃上而顯出其價值。我當以分辨的智慧來對待一切，看哪裏是天主的神恩，哪裏是反對者的詭計。「大地和人力的產物可變成我們的生命之糧」，一切都將在基督內達到「為頌揚他恩寵的光榮」的最後目的。

(四)這奧秘的文化背景與來源

看過了保祿的奧秘與神修生活的各種關係之後，現在讓我們簡短指出這奧秘的文化背景與來源。雖然這問題現在已塵埃落定，不再成爲問題，但瞭解一下當時的爭論要點，爲我們仍能「因」故知新，有所助益。

本世紀初期，有些基督教的自由派聖經學者（如Reitzenstein等人），認爲保祿的奧秘是從當時希臘的神秘宗教儀式拿來的，現代的聖經學者（如K. Prumm等），對此事作了深入的研究後，認爲保祿的奧秘和希臘的神秘宗教儀式無關。／神秘宗教儀式在保祿時代盛行於希臘（如格林多，厄弗所等地），保祿一定知道有關這些儀式的情形。這些神秘儀式都是根據神話而形成的，比如 Eleusinian mysteries 是關於Demeter女神，經過千辛萬苦找她女兒的故事；先在上各處都找不到，最後在陰間找到了她^⑤。Orphic mysteries 講Orpheus跑遍陰間尋找她的愛妻Eurydice^⑥。這些神秘儀式的內容就是重演神話中人物的經歷，來表示出痛苦、幸福、生命、死亡，愛與恨，結合與分離，生育與絕後的各種情形；有些是關於兩性的結合，先以象徵的東西表示，然後以自己與神的結合（司祭代表神），來保證能獲得今生和來生的幸福（考古學家發掘出的壁畫和其他物品，都能告訴我們這些神秘儀式的內容大概情形）。保祿在弗五11—12「不要參與黑暗無益的作爲，反要加以指摘，因爲他們在暗中所行的事，就是連提起也是可恥的」，很可能是指這些神秘儀式而說的。此外保祿對當時異邦的宗教儀式的一般態度也是很明顯，如弗四17—24；羅一18—32等。保祿的奧秘是由舊約中的奧秘而來（如Deden, Cerfaux等），特別是默示體裁的文獻，如達尼爾先知書（c. f 二16—47）。保祿是深受猶太教育的人，以宣揚基督的奧秘爲榮，說他的宗教思想主要是來自舊

約與基督的啓示，自是合情合理。

二、父愛深深你我中

十多年前對保祿奧秘所作的一些粗淺反省與整合，不只是講稿因束之高閣而變質，就是在生活中，也很少再對此奧秘作過直接的研討、分享，或個人方面的深入思考與體驗。但奇妙的是，儘管稿紙上的反省久已塵封發霉，而在內心所留下的重點，却好像撒在田裡的種子，一直「不知不覺」地在發芽滋長。今年的意外上課，正好提供了一個整理這些「禾苗」的好機會。為避免蕪雜零亂，試分為兩節六點來表達。

(一)保祿的驚嘆

保祿生長於僑居地塔爾索（在今土耳其南部，近地中海），從小受過良好的宗教培育，長大後又在耶路撒冷名經師加馬里耳門下學習深造，「對祖傳的法律曾受過精確的教育，對天主也是滿懷熱忱…；按照教中最嚴格的宗派，度著法利賽人的生活。在猶太教中，我比本族同年人更為急進，對祖先的傳授更富熱忱」⑦。（保祿的這份「愛國熱忱」，我們多次也會在僑居海外的中華兒女身上看到，他們對祖國的嚮往和所表現的熱誠，往往「比本族同年人」更為忠勇感人）。認識基督之後，他對祖先傳授的熱誠，也就逐漸轉到基督和其奧體教會的身上。二十多年的時間，他所建立的基督團體（地方教會），和他為此而經受的一切（參閱格後十一—21～29），都是這份熱忱與赤誠的具體寫照。從他豐富的福傳經驗中，尤其從他所遭遇的各種不幸事件上（比如鞭打、杖擊、石頭砸、翻船、誣告、陷害、帶鎖鏈、被囚禁等），我們可看出他如何藉著這些不幸，而日益加深其對「天主奧秘」的了解，並將一切整合為積

極成長的寶貴經驗——「天主使一切幫助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人，獲得益處」。

外邦人繼承恩許—保祿的深「驚」

保祿的福傳方式，常是先到猶太人的會堂去講道，先給自己的民族同胞傳報救恩的喜訊，而結果也常是出乎其意料之外。絕大多數的人不但肯接受，反而激烈地加以反對、侮辱，甚至發動迫害，加以毆打，想把他除掉。就在這備受同族僑胞的排斥與迫害下，他只好滿心感傷、悲嘆，轉向肯接受福音的外邦人^④。多年生活在這樣鮮明的對比中，就是一方面猶太人所輕視的外邦人（甚至認為他們比狗還不如），很快樂的接受基督為主，歡欣踴躍；另一方面是上主的選民，自己的同胞，却如此頑梗不化，自絕於復活奧蹟的救恩喜訊；保祿自然無法不意識到「天意」的無窮奧妙，深不可測，因而情不自禁，由衷發出無限的驚訝與感嘆：「啊！天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！祂的決斷是多麼不可測量！祂的道路是多麼不可探察！……」（羅十一-33~36）。隨著教會的成長發展，天主奧秘的眞正面貌，也在不斷地揭示顯露，日益清晰可見。在此奧秘中，可能讓保祿最感驚訝的，就是外邦人藉著基督的死亡與復活，和以色列共同成為恩許的繼承人。「你們從前生來本是外邦人，被那些稱為受割損的人……，稱為未受割損的人；記得那時你們沒有默西亞，與以色列社團隔絕，對恩許的盟約是局外人……但是現今在基督耶穌內……藉著基督的血，成為親近的了。因為祂以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨，並廢除了由規條誡命所組成的法律，為把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平……。藉著祂，我們雙方在一個聖神內，才得以進到父面前。所以，你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，天主的家人」（弗二11~19）。

這裡所說的「被那些稱為割損的人……稱為未受割損的人」，是

一句相當有「情緒」的話。受割損是成爲上主選民的標記（至少以色列人自以爲是如此），他們稱外邦人爲「未受割損的人」，意思是未受割禮的髒東西（污穢不潔，令人憎惡）。所以保祿在此特別指出「割損本是人手在肉身上所行的」，言外是說，這種人爲的割切，現在藉著基督的血，已成爲過去，毫無重要可言了^⑨。另外一句就是基督「以自己的肉身（流血犧牲），除掉了雙方的仇恨（尤其是以色列對外邦人的輕視與仇恨），並廢除了由規條命令所組成的法律」，這對保祿來說，又是一件令人非常驚訝的事。他從小就熱愛祖傳的法律，並以法利賽人的熱誠嚴格遵守，「就法律的正義說，無暇可指」（斐三 6）。但在基督內這些都已過去，現在是「由於信仰基督而獲得正義；藉著信德領受聖神，成爲天主的子女」^⑩。這樣的子女是「新人」，完全擺脫了法律的束縛——「藉著基督的身體已死於法律」^⑪，充分享有子女的自由（不再是法律與罪惡的奴隸），與基督一起而共同成爲天國的繼承人^⑫。

以色列頑梗不化——保祿的浩「嘆」

在對天主上智「奧秘」的驚訝中，保祿同時也有著深切的感傷與悲嘆。一方面是自己的民族同胞（就如前面已經提及），頑固執拗，「心耳未受割損」，不肯接受基督的救恩^⑬；另一方面就是有些已接受復活喜訊的猶太基督徒，仍強調割損與法律的重要。「若是你們不按梅瑟的慣例行割損，不能得救。…必須叫外邦人受割損，又應該命他們遵守梅瑟法律」（宗十五 1～6）。前者是他的「外患」（保祿不斷受到這些人的打擊、迫害；他們多次以陰謀陷害保祿，一心一意要把他殺掉），後者是他的「內憂」（他們潛入保祿建立的基督團體，強調猶太化的重要，從中加以破壞）。外患已足夠令他悲痛，「我在基督內說實話，並不說謊，有我的良心在聖神內與我一同作證，我的憂愁極大，我心中不斷的痛苦，爲救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情

願。…弟兄們！我心裡所懷的切望，向天主所懇求的，就是為使我的同胞獲得救恩，我可以為他們作證：他們對天主有熱心，但不合乎真知超見…」（羅九1～5；十1～4）。內憂更使他嘆不勝嘆、防不勝防，「我知道在我離開之後，將有兇暴的豺狼進到你們中間，不顧惜羊群；就是在你們中間，也要有人起來講說謬論，勾引門徒跟隨他們。因此，你們要警醒，記住我三年之久，日夜不斷的含淚勸勉了你們每一個人…」（參閱宗二十26～32）。面對這些「假宗徒、假兄弟、欺詐的工人、兇暴的豺狼」，到處散佈謬論（必須受割損並遵守梅瑟法律；保祿不是真宗徒等），破壞羊群在基督內的同心一體（有的說屬阿頗羅，有的說屬刻法，有的宣講另一種福音等），保祿自然是憂心如焚，不得不聲色俱厲地嚴加譴責，迎頭痛擊。迦拉達書和格林多後書十至十二章，都是顯明的實例，這裡無須贅述。就連保祿在羅馬坐監時，對這種「內憂」仍是放心不下，一再提醒基督團體（地方教會），尤其是教會的牧人，要小心防範，以確保羊群的安全合一。「此外，我的弟兄們！你們應喜樂於主，給你們寫一樣的事，為我並不煩難，為你們却是安全。你們要提防狗，要提防邪惡的工人，要提防自行割切的人。—你們既然接受了基督耶穌為主，就該在祂內生活行動，在祂內生根修建…你們要小心，免得有人以哲學、以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。…你們也是在祂內受了割損，但不是人手的割損，而是基督的割損，在乎脫去肉慾之身。…為此，不要讓任何人在飲食上，或在節期或月朔或安息日等事上，對你們有所規定。這一切原是未來事物的陰影，至於實體乃是基督」（斐三1～11；哥二6～23）。

這些內憂外患—「外有爭鬥，內有恐懼」（格後七5），一直到他去世，都沒有離開過他^⑭。以一般人的眼光來看，這些都是很大的不幸和痛苦，很容易令人感到厭煩、怨恨，甚至絕望。但保祿

却能在如此沈重而長久的憂苦中，就如對他身上的那根刺一樣（參閱格後十二7～10），真可說是茹苦如飴，死而後已。雖然他在有生之年沒有看到任何改善的跡象與希望（猶太人依然頑梗如故，到處繼續迫害他，設法置之死地而後快；「猶太化」的頑固派更是到處繼續破壞基督團體的和諧，大有腹患成災，難以遏阻之勢），保祿依然能「在絕望中仍懷有希望」（亞巴郎的真正後裔^⑮），驚嘆天主的奧秘，深信祂的救恩計劃必會實現：「弟兄們！免得你們自作聰明，我不願意你們不知道這項奧秘的事，就是只有一部份（猶太人）是執迷不悟的，直到外邦人全數進入天國為止；那時，全以色列也必獲救…因為天主的恩賜和召選是決不會撤回的。…他們如今叛逆，這是為叫他們今後也蒙受憐憫，因為天主把衆人都禁錮在叛逆中，是為要憐憫衆人」（羅十一25～32）。

教會世代受用一保祿的無盡驚喜

保祿在其對天主的深驚浩嘆中，使他成為他終生引以為榮的「外邦宗徒」—「向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音；使他們能認識天主的奧秘—基督，因為在祂內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏」（參閱弗三7～11；哥一25～29；二1～3）。他的生命所以能如此豐富堅強，對天主的奧秘能如此深入洞察，其秘訣與絕竅也就是我們傳統文化所強調的至誠如一，生死不渝。「我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚，因為在我看來，生活原是基督，死亡乃是利益」（斐一20～21）。從他這樣豐富、寶貴的成長體驗中，我們不妨隨手選取幾個重點，作為我們積極成長的借鏡、幫助、鼓勵。

(1)我們都會遇到「意外」事件（完全出乎意料之外），使我們深感驚嘆。如果我們會接納、利用，這些「驚、嘆」，就如對保祿一樣，都會幫助我們日益深入了解天主的奧秘，使我們成為「奧秘使徒」—基督福音的使者和證人。（反之，如果我們不肯接受，那

只有徒增煩惱，自討苦吃，對已發生的事情不會有任何改變。)

(2)保祿成爲外邦人的宗徒，是他始料未及的事。他原先的理想是完美地遵守祖傳法律與宗教習尚，不容許任何人加以破壞；再者就是他對民族同胞的滿腔熱情，一心想使他們獲享基督的救恩，而他們却竭力加以排斥、侮辱、破壞。可說他是在前後理想都已破碎的情況下，才被「逼上梁山」一天主奧秘的深山，而「落草」與外邦人爲伍的。但就事後來看，他所成就的一切，遠比他的「前後理想」都要好的多，也可說根本無法相比（如果他的「熱愛並衛護祖傳法律」的理想完全實現，而今又如何？其結果而今又安在？如果他的後一理想完全實現，他又能救到多少同胞？充其量也不會有幾十萬，或許連十幾萬，甚至幾萬都沒有）。這就是成長的重要關鍵或「一念之差」的真正內涵：我們是對自己的「理想」把持不捨，還是以「盡其在我，樂順天命」的心態，而努力去追求並實現天父的計劃與心願？

(3)了解天主奧秘的「秘訣」就是心有基督；心越完整，越專一，了解也就會越多、快、精、深。（保祿對基督的那份心情，確已達到了「同心一體，生死不渝」的境界，前面剛已提及，此處無須另贅。）反之，心不專一，常是困難重重，「雖時常學習，但總達不到明白真理的地步」（弟後三7）。

(4)人一旦以「心有基督爲至寶」時，他爲基督「自願損失一切，視一切爲廢物」的那些東西，也都會變成有利於心靈成長和了解天主奧秘的有力幫助，而且在基督內他將更完美地擁有這一切，一點也沒有失掉。（保祿對祖傳法律的執著和對民族同胞的熱情，都特別幫助他更深入了解救恩的奧秘，並使他成長爲「保祿的心就是基督的心」。還有什麼比這樣的「生命果實」更爲寶貴？比這樣的「立德、立功、立言」更永垂不朽？）

(5)在教會的成長過程中，保祿世代所發生的影響（所產生

的心靈子女)，一定不是他當時所能想到的。當時他「又軟弱，又恐懼」地努力工作，爲了應付不同的需要，有時不得不以書信的方式來處理，他怎會想到，他的那十幾封書信，竟能世世代代如此地在影響著整個教會和普世人類？現在他從「彼岸」看這些綿延不斷的效果，一定也會不斷地感到驚奇：一個如此軟弱有限的生命，竟能發出這樣深遠的影響力，產生這麼多的心靈子女！我們的生命也是如此，不管在外表上是如何的軟弱與微不足道，如果與基督打成一片，它也將產生我們意想不到的效果——結出豐富而常存的「生命果實」。不與基督打成一片，此生歲月同樣也要很快過去，不論其外表是如何轟轟烈烈，最後結果是沒有「常存的果實」。

(6)只有在「基督奧秘」中，我們才能透徹了解「人生奧秘」一人之生命的奧秘，宇宙萬有的奧秘。保祿深感自己是「罪魁」（參閱弟前—12~17），但他「全心」進入「基督奧秘」後，就轉化爲教會的永久柱石。我們也可虔心自問：我對自己深感如何？我要自己轉化爲何？一看我在「如何」進入基督奧秘，就可「預知」一切了。

(二)我們的默會

保祿在講天主奧秘的時候，多次用到「從永世以來，在萬世之前，世世代代所隱藏，於創世以前所預定」等說法^{①⑥}，其原意自然是要表達，我們對此奧秘本是一無所知，而且根本也無法得知，因爲在各方面它都超越了我們的認知範圍和認知能力的本身。但他所要強調的卻是「現在藉着教會、福音的宣講」而啓示了給我們^{①⑦}。在這樣的強烈對比之下，更顯出對此奧秘的「知」曉與了解，是如何的珍貴、難得！從保祿的宣講到現在，教會在其成長過程中，已經歷了將近兩千年的世海滄桑與時空變化，我們對此奧秘的揭示與顯露，自可利用這些「歷史發展、宇宙進化」來觀察比照，這樣我

們或許會比當初看得更清楚一些，了解的更完整一點。

太空影妙化—星河展奇工

首先我們可從今天對太空的了解，來比照一下保祿當時在這方面對奧秘的感受與分享。「祂於創世以前，在基督內已揀選了我們……爲使我們知道祂旨意的奧秘」（弗一3～10）。這裏所說的「於創世以前」，當然是在強調我們一無所知的時候，天主就早已成竹在胸—擬定了這奧秘的計劃。但是保祿對創世的了解，一定是以當時的看法，尤其是以猶太宗教對創世的看法爲依據。我們今天對這些看法以及舊約上的創世故事，顯然已大有不同。再者就是保祿對「已創」的世界宇宙（他所認識的羅馬帝國和當時對天文地理的了解），和我們現在的太空科學在這方面所做的探究與了解，那更是不可同日而語了。如果我們把這些不同，放在生活中去體會「天父於創世以前已揀選我爲明瞭其心意」的奧秘，至少在時空方面會增強、加深我們的感受，因而對「父心」的廣、濶、高、深，也能引發無盡的感激讚頌，甚或進入「欲辨忘言—渾然坐忘」的真境妙地。

「地球是太陽系的一員，太陽系又是銀河系的一小部份，而銀河系也只不過是宇宙無數星系中的一個而已。宇宙的浩瀚，由此可以想見。」^⑩這是現代科學對我們的地球和宇宙所作的最簡短描述。就時間來說，地球的年齡是四十億年以上，其所在的太陽系是五十億年以上，而銀河系則是一百億年以上。宇宙的年齡（誕生、開始），依據現代科學的推測是在一五〇億年以上（有些科學家認爲應早至一七五億年，一般假定爲一五〇～二〇〇億年之間^⑪）。最近（一九八五年）有美國的一個太空科學組，偶然發現一條遙遠的星河，距離地球在一四五億光年以外（下面我們要指出一個光年的距離是多遠）。柏克萊大學教授史賓納德說：「這個數字聽起來不怎麼樣，但它實在很大。以時間而言，我們可追溯到諸銀河系剛

剛形成之時。」^{②0}由於這些數字實在是很大，所以我們要特別小心，以免說得太離譜（比如去年的「神學論集」中，有位作者說：任何涉獵過天文學的人，都會聽過什麼叫「天文數字」，比如說，有些星系距離地球 10^{20} —即一之後有二十個零，光年那麼遠^{②1}）。就空間來說，地球與太陽的平均距離（中心至中心）為一億五千萬公里，陽光到地面需時八分十九秒。太空的距離以光年作單位來計算（光速每秒約三十萬公里），一個光年的路程（距離）是九兆四千六百零八億公里。太陽比地球大一五〇萬倍（地球赤道的週長為四千零七十五公里），由太陽到銀河系中心的距離是三萬光年（銀河系到仙女座星河系是二百萬光年）。牛郎織女二星（七夕牛郎織女相會的故事，千古流傳，家喻戶曉），我們都很熟悉，它們位居銀河「兩岸」，前者距離地球十七光年，後者為二十六光年，而它們彼此之間則相距十六光年。（因此一位很有天文素養的作者曾幽默地寫說：這麼大的距離，怎可能一夕相會呢？）牛郎星的直徑比太陽大一倍半，織女星則大兩倍半，所以表面積要比太陽大好幾倍。它們都是發光很强的恆星（表面溫度約攝氏七千五百至一萬度，而太陽則為五七七〇度），織女星的光就有六十個太陽那麼亮^{②2}。整個銀河系呈橢圓形，直徑約為十五萬光年，迴轉一周約需時二億五千萬年。銀河系中有二千至二千五百億顆恆星（就如太陽、織女星等），如將行星一并計算（比如太陽有九個行星），科學家估計銀河系中至少有一兆以上的星球^{②3}，而在宇宙太空中至少還有一千億條星河^{②4}。

寰球渺粟轉一人類蟻蟻爭

僅就以上對宇宙太空的簡短描述，我想我們一定會有一種望「空」興嘆之感。上下四方之「宇」和古往今來之「宙」，原是那麼「久遠無數計」，令人無法想像。當然到此並非歎為觀止，因為就現在的太空科學進展的速度來說，意想不到的新發現會隨時出

現。「現在很多科學家相信外星有生命存在，也許有數百種甚至數千種文明……爲了取得更多的證據，科學家已針對數千億個星球，展開全面搜索。他們採用最新的無線電波偵測器和星際望遠鏡，探測範圍比以往所有的電波偵測研究還要超出一百萬倍。如果偵測器測得異常或是「智慧」訊號，電腦將立即標出位置……。加州理工學院教授衛斯特費說：最令人敬畏且博大的學問正在等着我們，而最令人興奮的是，它是我們過去做夢也沒想過的。」^⑤

置身於如此浩瀚無垠的宇宙，我們的地球自是相形見绌，顯得微不足道。比如從月球看地球，可說還是一個「大」球（地球比月球大五十倍，彼此間的距離是光速一秒多一點點）；如從太陽系其他星球來看，地球已變得像顆綠豆，從銀河系其他恆星來看（比如牛郎織女），地球真是渺滄海之一粟，比穀粒、芥子還要小；從其他星河來看，那更是一粒微塵，根本無法辨認其有無了。如果我們能這樣面對真實一面對「寰球真相」，我們對自己的生活以及人生百態，也自會有顯著的不同感受。比如在生命中我們認爲的「大事」，志在必得的成就等，辦不成、得不到就「無顏見江東父老」，真的是那麼重大、那麼非有不可嗎？僅從光速一秒之外的地方（月球）來看地球上的大事，比如國家民族間的戰爭，經濟市場、能源上的爭奪等，是否已顯得像兩窩在拼個你死我活的螞蟻？（記得小時候讀過一篇文章，題目是「觀蟻戰」，作者好像是薛福成，其原意就是在諷刺人間戰爭。可惜現在一下無從查起）如果在銀河系中，我們的整個地球已渺如芥子、沙粒，那我們所認爲的「天大事件」，得不到就活不下去似的，果真是那麼「重大」嗎？筆者有幸能分享到許多兄弟姐妹的成長體驗，尤其是在靜修輔導過程中（很多都是痛苦的掙扎與辛酸的眼淚），因而也更能體驗「面對生命真相」所能帶給人的解放與自由。

麗達在修會中已十五年以上，工作方面認真賣力，可說做得有

聲有色；但在內心一直認為自己的學歷不夠，會被人輕視。多次向長上請求讀書深造，可惜總是事與願違，非常痛苦；有時再加上工作上的困難和挫折，令「人」感到生不如死。長話短說，麗達於靜修輔導過程中，慢慢認真去體會「天父於創世以前，已揀選我為其心愛女兒」的奧秘，內心的風暴很快就平靜了下來，痛不欲生的「死結」也逐漸鬆解，而終於完全打開。這付「奧秘」之藥相當有效，認真服用，不僅能醫治心靈上的重大疾病，且能增強精力，促進成長，甚至面對絕症，也往往會有「起死回生」的奇跡出現。一般的用法就此簡介如下。(1)先盡可能好好休息，等頭腦足夠清醒、身體不太乏累時，就集中「心」力，認真面對事實。(2)僅就目前科學所知，太空中至少有一千億條星河，我們的銀河系自身就擁有一萬億以上的星球，而我們的地球，充其量也不過是這一萬億中的一個小球而已。讀書深造，獲得渴求的專長、學位；計劃完全實現，心願一一達成；或是默默工作，從未受到特別重視與栽培，甚或屢被誤會，調來調去，根本談不上自己的計劃與心願；假如我置身星空而俯視塵寰，以高舉的心靈來「遐觀」人世，上面所說的那些事故，是否我會發現其本身並非那麼重要，那麼大的不得了？（就如同小時候，我好不容易抓到一隻蜻蜓或一隻蝴蝶，尤其是一隻小鳥，又蹦又跳，快快拿給媽媽看，但她一下沒拿好，小鳥飛掉了。當時為此哭得那麼傷心，非要媽媽立刻再抓一隻不可……事後回顧那隻蝴蝶或小鳥，真有「天塌下來」那麼重要嗎？當時那麼「傷心」，流那麼多的眼淚，甚至飯也不肯吃，現在是否覺得非常幼稚可笑？）(3)「天主於創世以前……」，就是在我一無所知的時候，或是依照現代科學推測，早於一五〇～二〇〇億年之前，「大爆炸」（或大霹靂）尚未發生、宇宙尚未出現以前，天父在其心目中就「要有我一揀選了我」。然後隨着宇宙的出現，星河逐漸形成；我們的銀河系於「大爆炸」後五十億年才誕生出現，慢慢成長發展；

此後它在自己的懷中孕育了我們的太陽系，經過將近五十億年的撫養呵護，太陽系終於能獨立運行。經過十億年的成長奮鬥，我們的太陽系也有了自己的子女—地球就是其九個子女中的一個。從誕生到現在，我們的地球已度過了四十多億年的歲月，可說已進入中年。它的母性光輝一涵容多產，在「四時行焉百物生」中完全流露無遺。現在仍以每小時十萬八千公里的速度，帶着它孕育的各種生命，繞日運行不息，生生不已。天父就這樣經過如此漫長的準備（如果祂於創世以前就「要有我，揀選我」是真的……），一直到「時期一滿」，祂就讓我藉着父母而來到了這個世界上。如果天父這樣寶貝我（就如父母一般都很寶貝自己的子女），要我長大成人而慢慢去「了解祂心意的奧秘」，祂的照顧能那樣使我「生不逢時，處處倒霉」嗎？如果祂於創世以前就揀選了我，祂對我的計劃能如此不可理喻、糊塗矛盾嗎？還是我「不懂事、太幼稚」，不會了解「祂心意的奧秘」？

稚口誇轟烈一翹鳩笑大鵬

「當我還是兒童時，說話像兒童，看事像兒童，思想像兒童；等我一旦長大成人，兒童之事，我就棄置不顧了」（參閱格前十三11）。保祿在其成長體驗中，很清楚意識到，為能了解天父心意的奧秘，我們在心靈上也必須先「長大成人」。成長的關鍵與特徵就是在於擺脫「血肉之見」，成爲一個「靈明屬神」的人。保祿對其心靈子女（基督團體，地方教會）在這方面的渴望，實在是懇切動人，躍然紙上。「我們在成全的人中也講智慧，不過不是今世的智慧……乃是那隱藏的天主奧秘的智慧。……弟兄們，我從前對你們說話，還不能把你們當作屬神的人，只能當作屬血肉的人，當作在基督內的嬰孩。我給你們喝的是奶，並非飯食，因為那時你們還不能吃；就是如今你們還是不能，因為你們還是屬血肉的人。／我們各人所領受的恩寵，卻是按照基督賜恩的尺度……為建樹基督的身

體，直到我們衆人都達到對於天主子有一致的信仰和認識，成爲成年人，達到基督圓滿年齡的程度」（參閱格前二 6～7；三 1～3；弗四 7～15）。

我們小的時候，很不容易了解父母的「心意」，甚至會「氣」他們沒有愛心。比如當我們得不到所渴望的糖果、玩具時，或是被逼着去讀書做功課，我們當時的反應不是一些「血肉之見」，幼稚可笑嗎？在心靈的成長上也是如此。天父不照我們所求的給我們（比如健康、順利、成功、長壽等），我們「童心」的直覺反應就是天父不聽我的祈禱；在比較嚴重的情況下（比如求父母病癒而人竟死亡，求事業興旺而公司倒閉），我們甚至連祂的存在也會懷疑，或乾脆把這「沒用的信仰」完全丟掉不管了。在這方面的成長關鍵，就是學着慢慢放開這些只尋求「自我滿足」的血肉之見，進而去面對真實，用「心」去體會天父的心願——了解祂心意的「奧秘」（在「心理投射與信仰成熟」一篇拙文中²⁶，對此有更多的說明和分享，這裏就無須多贅了）。

我們一旦在心靈上開始長大，我們的生活也自會逐漸變得輕鬆喜樂，對人地事物的反應也就日益顯得「靈明有神」。以前認爲的天大事件，現在會適如其分地去「看」待（比如不能得到自己渴望的學位、工作，或親人不幸去世等，現在至少會含着眼淚放在天父手中，深信祂心意的奧秘比我的想法更好）。一般所說的轟轟烈烈，現在會更以內在的「深深切切」來體會，而不再只看外表上的高大、轟動、壯烈。比如安德初入修會，抱着「使整個中華民族都獲享救恩」的雄心宏願而奉獻一切（「童心」所想的轟轟烈烈不是大都如此嗎）。但十年過去了，連自己的家人都未領洗入教，在信仰方面依然是只有安德一人。再過十年，還是沒有多大改變。安德自己的使徒工作，雖然相當不錯，但和「童心」所想的千萬人聽道領洗的盛況相比，那最多也不過是「小貓三隻、四隻」，相差太遠

了。再如外面一般的大公司企業，很多都是以大廈的「高」或連鎖商店的「多」，來顯示自己聲勢浩大，氣派壯闊，「勝」過其他同行業者，甚至凌駕一切財團之上。從心靈成長角度來看，這種「爭高逞強，勝過他人」，是否相當幼稚，令人啼笑皆非？「雨打風吹何處是，漢殿秦宮？^⑳」豈非一語道破外在高大的真相？一原是如此短暫空虛。

莊子的小故事，我們大家都相當熟悉。大鵬鳥要鼓起像「垂天之雲」的大翅膀，沖上九萬里的高空飛往南海天池去。蟬和斑鳩看到就譏笑說：「我振翅起飛，到了樹上就可以停下，氣力不夠也可落在地上，那又何必高沖九萬里而飛往南海呢？」^㉑我們在生活中一遇到不順心，不如意，很容易就怨天尤人，是否也在顯示我們心靈上的幼稚與無知？從正面來說，為能「了解祂心意的奧秘」，我們必須先放開我們的「稚見童心」，學着接受「不順我心」的意外事件。從這樣認真的練習中，我們很快就會體驗到：越會放開就越能體會祂的心意；越能體會祂的心意，自然就越能進入祂心意的「奧秘」—比我想的要好得多，根本不成比例，實在我們的語言到此為止，不知「如何說」了。總結以上幾點，變成一首小詩，或許更便於記憶。

太空彰妙化，星河展奇工；
寰球渺粟轉，人類螻蟻爭；
稚口誇轟烈，蜩鳩笑大鵬，
恍惚真如見，渾然坐忘中。

結 語

保祿所指出的天主奧秘，歷時越久，我們知道的越多，越顯出其奧秘的真諦—天父心意的「長、寬、高、深」遠遠超出我們的認

知與了解。最後願以中國文化傳統之「心」，把所分享的「新舊」感受，綴成幾個簡短詩句，讓我們在生活中，慢慢用「心」來體會這「無可言、不可道」的父心奧秘吧。

太初混沌大鴻蒙，

道降塵寰竹在胸；

時空久遠無數計，

萬有呻吟待長成；

羔羊自獻全忠恕，

人性真光四海同。

天心密密誰知曉？

父愛深深你我中。

（本文作者為彰化靜山耶穌會初學院初學導師神父）

附 註

① 六十年代的參考書，現已大都過時，因此只保留仍有參考價值的幾本，其他一并略去。同時也加上一些新近有關的參考資料。

1. Daniel-Rops, Saint Paul, Conquerant du Christ. Paris, 1952
2. Holzner, J. Paul of Tarsus. Translated by F.C. Eckhoff, New York, 1946
3. Cerfaux, L. Le Christ dans La Theologie de Saint Paul. Paris, 1951.
4. Prat, F. La Theologie de Saint Paul, 43 ed., Paris, 1961.
5. Prümmer, K. "Mysteres" in Dictionnaire de La Bible, Supplement, VI.
"Mystery Religion" in New Catholic Encyclopedia, Vol X (McGraw-Hill, 1967), pp.153-164
6. Brown, R.E. "Mystery In The Bible" in New Catholic

Encyclopedia, Vol. X, pp.148-151

7. Bulles, A. "Mystery In Theology" in New Catholic Encyclopedia, Vol. X, pp.151-153

8. McKenzie, J.L. "Mystery" in Dictionary of The Bible (Geoffrey Chapman, 1968), pp.595-598

9. 房志榮，「保祿使徒的生活、書信及神學」，光啓，1974年。

10. 穆宏志，「宗徒書信主題介紹」，光啓，1988，頁1～193。

11. 馬迪宜著，胡安德譯，「保祿的自白」，慈幼，1987年。

- ② 格前二1的「奧秘」有的古本為“Martyrion”，其他二十次在：羅十一25；十六25；格前二7；十五15；弗三3、9；五32；哥一26、27；天主的奧秘：哥二2；格前四1；格前十三2；十四2；基督的奧秘：弗三4；哥四3；天主旨意的奧秘：弗一9；福音的奧秘：弗六19；信德的奧秘：弟前三9；虔敬的奧秘：弟前三16；得後二7邪惡的奧秘（罪惡的陰謀）。

- ③ 保祿書信的寫成時間大約如下：得，公元五十一—五一年於格林多；格前，五十六年於厄弗所；格後，五七年於馬其頓；羅，五八年大概於格林多；哥、弗，六三年於羅馬；弟前，六五年大概於馬其頓；弟後，六六年於羅馬。六七年為主捐驅。

參閱：思高聖經，「保祿書信引言」，頁1737～1855。

「保祿使徒的生活、書信及神學」，房志榮，光啓，民63年，頁25～67。

「宗徒書信主題介紹」，穆宏志，光啓，民77年，頁30～192。

- ④ 參閱「神的氛圍」，德日進著，鄭聖沖譯，光啓、先知，民62年，頁34～35；同書修訂新版，光啓，民75年，頁51～52。
- ⑤ Cf. Dictionary Of The Bible (by John L. McKenzie, S.J.), 1968, p.595, I; New Catholic Encyclopedia, vol. X, pp.156～159。
- ⑥ Cf. Dictionary Of The Bible, p.595, III
- ⑦ 參閱宗廿二3～5；廿六4～6；迦一11～14等處。
- ⑧ 參閱宗十三44～52；十四1～7；十七1～14；十八1～6等處。

- ⑨ 參閱迦六11~17（特別是15）；迦五1~6；11~12；羅二28~29；斐三2~11；哥二6~15。
- ⑩ 參閱羅四23~25；五1~2；八12~16；迦二15~21；四4~7；斐三8~9等處。
- ⑪ 參閱羅七4~6；八1~4；迦四4~7；二19~21等處。
- ⑫ 參閱羅八14~17；迦三23~29；四1~7；弗三6；哥二16~23；三1~4等處。
- ⑬ 參閱宗七51~53；羅二25~29；哥二11~12等處。
- ⑭ 參閱弟前一3~9；弟後二14~18；鐸一10~11；14~16；二8~9。
- ⑮ 參閱羅四1~25；特別是13~22。
- ⑯ 參閱羅十六25~26；格前二6~8；弗一3~10；三8~11；哥一25~28。
- ⑰ 參閱前註與弗三3~6。
- ⑱ 參閱「宇宙Cosmos」，卡爾·薩根（Carl Sagan）原著，沈君山審訂（中文版），環華，民70年（共四冊）；第三冊，「人類與宇宙」，第七頁。
- ⑲ 參閱「宇宙—②太陽系的探索」，頁13~14；「③人類與宇宙」，頁39；頁60~67。
- ⑳ 參閱「聯合報」，民74年10月六日，「一四五億光年外，發現最遠的銀河」。一附誌：歐美以千為單位，因而稱為10,000（十千）；100,000（百千）；1,000,000（千千，為一個Million），一千個Million為一個Billion；中國更進一步，以萬為單位，所以是十萬（10,000）、百萬（100,000）、千萬（1,000,000）、萬萬（10,000,000即一億）；一萬億為一兆（就是一後面有十二個零）。
- ㉑ 如果說我們的宇宙「可能」有 10^{20} 光年那麼浩瀚無際，自然是毫無問題；究竟如何，可讓太空科學慢慢去發現。但到目前為止，科學所發現的最遠星河，是在一百四十五億光年之外。而作者卻說，有些星系距離地球有一萬萬兆光年那麼遠，不知有何依據？其原文如下：『比如說，有些「星系」距離地球 10^{20} （即一之後有二十個零）光年那麼

遠。即是說：假如我們能製造出一架「光速飛機」，我們也要經過 1,000,000,000,000 億年，才能抵達那些星系。當然，那還不是宇宙的盡頭』（神學論集72，頁315～316）。

- ②② 參閱「今夕何夕—臥看牽牛織女星」，劉本炎，中央日報，民73年8月3日
- ②③ 參閱「人類與宇宙」，頁60～63。
- ②④ 參閱「探究外星生物—人類的浩瀚宇宙拓荒」—（這份剪報來自聯合或中央日報，時間應是民73年左右；當時未註明來源與日期，現在一時無法查對）。
- ②⑤ 同前註（該文末提出：取材自「美國新聞與世界報導雜誌」）
- ②⑥ 參閱「神學論集」51，頁125～149；或拙著「白首共此心」，光啓民75年，第四講。
- ②⑦ 「浪淘沙」，辛棄疾（參閱「宋四家詞選箋注」，鄭利安，中華，民60年，頁144）。
- ②⑧ 莊子，逍遙遊：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里…蜩與學鳩笑之曰：我決起而飛，槍榆枋而止，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」（參閱「新譯莊子讀本」，黃錦宏注譯，三民，民63年）。

羅馬宗座聖經學院「德訓篇原文與 譯文間之差別」博士論文摘要 房志榮

舊約中有一部書名「德訓篇」(Ben Sira)，共五十一章，以希伯來文寫於耶路撒冷，時間約為公元前二百年。作者之孫，於公元前一二〇年，在埃及的亞歷山大里亞城，將其祖父之書由希伯來文譯成希臘文。序言中他明言任何譯作無法與原文完全一致。本論文就是要找出原文與譯文之間的區別。

第一部分：造成區別的種種理由

- 一 書法及文法上的
- 二 希臘與希伯來語的不同性質
- 三 翻譯工作的合理要求
- 四 無意的錯及有意的修改

第二部分：與天主有關的譯文區別及其意義

- 五 天主聖名的用法
- 六 有關天主的仁慈及大能
- 七 論天主的智慧、言語及美意

第三部分：與人有關的譯文區別及其意義

- 八 個別的人
- 九 人在家庭中
- 十 人的終極事件

註：以上是全篇論文的摘要，其中第五、第七、及第十章印成一小冊，共 63 頁，這為羅馬宗座聖經學院（屬額我略大學）授予博士學位文憑已足夠。

這次為辦公保須將博士論文寫一中文摘要，既寫好，便在神論資料室公佈給大家分享，以略窺羅馬宗座聖經學院的博士論文面貌一例。

我們這一代人的怕和愛

劉小楓

重溫《金薔薇》

巴烏斯托夫斯基的《金薔薇》初譯本刊行于五十年代后期。在那個只能把心酸和苦澀奉獻給寒夜的時代，竟然有人想到把這本薄薄的小冊子譯介給沒有習慣向苦難下跪的民族，至今讓我百思不得其解。

也許，是由于俄羅斯作家巴烏斯托夫斯基的聲譽顯赫，也許，是由于作者聲稱，《金薔薇》不過一部有關創作經驗的札記，不管怎樣，《金薔薇》畢竟譯成了中文，而且譯得那麼美，總有一天，人們會透過所謂創作經驗談恍悟到其中對苦難和不幸的溫存撫慰和默默祝福這一主題。

前些日子，我收到翻譯家戴驄先生寄來的《金薔薇》新譯本，他知道我非常喜愛這本書。新譯本更名為《金玫瑰》，似乎只有這更加輝煌的從黑暗中生長出來的對人間不幸默默溫柔的象徵，才足以供奉在那座哭過、絕望過的耶穌受磔刑的十字架上。

從“譯后記”中得知，擺在我面前的《金玫瑰》乃系作者臨終前對《金薔薇》作了全面修訂和增刪后刊行的本子。從中我發現，令人心碎的文字明顯增多了。我暗自思忖，書中增補的有關勃洛克和蒲寧的文字，莫不就是作者自己的自畫像？“我的羅斯，我的生命，我們將同受煎熬？……”這不但是詩人勃洛克的心聲，也是巴烏斯托夫斯基的心聲，是阿赫瑪托娃、曼德爾斯坦姆、帕斯捷爾納克、索爾仁尼琴等整整兩三代飽經蹂躪的俄羅斯詩人的心聲。只有無限崇敬十字架受難的靈魂，才唱得出這種為受難的愛而顫慄的歌。

巴烏斯托夫斯基在談到蒲寧的一篇小說時這樣寫到：“它不是小說，而是啟迪，是充滿了怕和愛的生活本身”（第290頁），這不也是整部《金玫瑰》的寫照嗎？《金玫瑰》不是創作經驗談，而是生活的啟迪，是充滿了怕和愛的生活本身。如果我們把這部書當作創作談來看待，那就等于抹去了整部書跪下來親吻的踉蹌足跡，忽視了其中飽含着的隱秘的淚水。

要讀懂這部書，並不比那些高深莫測的人生哲學的玄論容易。只有品嚐過怕和愛的生活的靈魂，才會懂得由怕和愛的生活本身用雙手捧出的這顆靈魂。對於我們來說，這無疑是一個過高的要求。

—
—

我第一次讀《金薔薇》，是在七十年代初期。我們這一代人都會記得，那個時候，《金薔薇》這樣的書照例屬於“封資修”名下的“黃色書籍”之列。一天，我躲在家裡偷聽輾轉借到手的《天鵝湖》唱片，盡管我已聽過無數遍，對“場景”中那段由雙簧管奏出的淒美的主題，我依然不能很好地理解。這時，一位臉色總是慘白的老姑娘無言地把《金薔薇》遞到我手裡，那雙默默無神的眼睛彷彿在借勃洛克的詩句告訴我：“這聲音是你的。我把生命與痛苦注入它那莫解的音響。”

那時，我還不能恰當地領會這部書，甚至，那位淚水早已流乾了的老姑娘為什麼要把這部書遞到我手裡，我也不懂；要知道，她初戀的情人早在初戀中就被戴上右帽分派到大西北去了，她滿含溫情的淚水早已全部傾灑在那片乾燥的土地上，同情、溫柔、祝福與她有何相干！而《金薔薇》的開篇就是默默的祝福和犧牲自我的溫柔這一主題！

每一代人大概都有自己青春與共的伴枕書。我們這一代人曾瘋狂地吞噬着《鋼鐵是怎樣煉成的》和《牛虻》中的激情，吞噬着語

錄的教誨，誰也沒有想到，這一切竟然會被《金薔薇》這本薄薄的小冊子給取代了！我們的心靈不再為保你的遭遇而流淚，而是為維羅納晚禱的鐘聲而流淚。這是兩種截然不同的理想，可以說，理想主義的土壤已然重新耕耘，我們已經開始傾近怕和愛的生活。

《金薔薇》竟然會成為這一代人的靈魂再生之源，並且規定了這一代人終身無法擺脫理想主義的痕印，對於作者和譯者來說，當然都是出乎意料的。這無疑是歷史的偶然，而我們則是有幸於這個偶然。它使我們已然開始接近一種我們的民族文化根本缺乏的宗教素質，稟有這種素質，才會理解俄羅斯文化中與被釘死在十字架上的耶穌一同受難的精神，稟有這種素質，才會拒斥那種自恃與天同一的狂妄，稟有這種素質，才會透過歷史的隨意性，進而從存在論來看待自己的受折磨的遭遇。

這一代人從誕生之日起，就與理想主義結下了不解之緣。然而，這代人起初並沒有想到，理想主義竟然也會有真偽之分，這代人曾經幼稚地相信，神聖的社會理想定然會在歷史的行動中實現。那些生活本來應該屬於她們的少女們的生命，早已為此而埋葬在無數沒有鮮花、沒有墓志銘的一座座墳塋；更為悲慘的是，從這些無可挽回的荒墳中發出的怯生生的呼喚已不能激發人們停下來悲哀地沉思，歷史竟然要求我們忘却；似乎，歷史的要求無論多麼蠻橫無理，也是客觀必然，是人就得屈從於它的絕對權威的腳下。

巴烏斯托夫斯基在談到勃洛克時，對葉賽寧的詩句“已經到了收拾起必將朽爛的什物上路的時候了”提出異議，在巴氏看來，世上也有永遠不會成為“必將朽爛的什物”的東西，它會永遠和人們斷守在一起。我們知道，一切都“必將朽爛”正是那種被稱之為歷史理性主義的理想哲學的絕對律令。歷史理性與神性的永恒水火不相容。我們究竟要用多少沒有鮮花、沒有墓志銘的荒塋，才會堆砌起一種恍悟：歷史理性不過是謊言而已！

巴烏斯托夫斯基說的“永遠也不會成爲必將朽爛的什物”的東西，指勃洛克那些陪伴人們捱過漫漫長夜的詩篇，要知道，這是貫注着生命與痛苦的莫解的音響，是懂得怕和愛的生活的靈魂所聽命的催人腸斷的聲音。《金薔薇》流入這一代人的心中，使其“天生”而來的理想主義得以脫胎換骨。真正的理想應是對受難和不幸的下跪，應是懂得怕和愛的生活本身高于歷史理性的絕對命令，應是奔向前去迎候受難犧牲者基督的復活。

“我們總是過遲地意識到奇迹曾經就在我們身邊”，這是巴烏斯托夫斯基提到的勃洛克的詩句。我們這代人曾誤解過奇迹，聽信過偽造的奇迹。實際上，奇迹從來就只有一個，那就是十字架受難中所顯示的奇迹。它昭示給我們的是關於怕和愛的生活的奧秘。我們理應明白，我們足足過遲近二千年才意識到奇迹曾經就在我們身邊，否則，我們不會直到現在才開始學習怕和愛的生活。

三

怕和愛的生活本身還需要學習嗎？

如果不需要學習，那麼爲什麼我們長期以來都不知道怕和愛的生活本身高于歷史理性的絕對命令呢？

學會愛的生活是可以理解的，學會怕的生活，的確讓人費解，對我們民族來說，它過于陌生了。確實，怕的意識純然是我們民族文化的異質因素，但却純然不是我們人的異質因素。

這一代人會因“天不怕、地不怕”而著稱，不怕權威、不怕“犧牲”、不怕天翻地覆、不怕妖魔鬼怪。誰也沒有想到，這一代人竟會開始學會怕。怕什麼呢？

不怕什麼。怕不過是一種精神素質，而絕非一般心理學所說的心理形式。爲明確我們所說的“怕”，至少得作出三個層次上的區分。首先，一般所說的“怕”，是指對某一具體對象和處境的畏懼

心理，這種怕與我所說的“怕”毫不相干；另一種怕是指面臨虛無的畏懼心理，克爾凱戈爾和海德格爾相繼深入論涉過這種怕，並把它與前一種怕區別開來。這種“怕”已接近我所說的怕，但還不是我所說的那種怕。我所說的那種怕與任何形式的畏懼和懼怯都不相干，而是與羞澀（Scham）和虔敬相關。這種怕將那永恒神聖的天父藏匿于自身，所以不是面臨虛無之畏懼。只不過，從對虛無的畏懼可能感受到聖經中所昭示的這種怕。因為，當人面臨虛無時，也許會翻然悔悟其自身的渺小和欠缺，進而承納神靈于自身。以羞澀和虔敬為質素的怕，乃是生命之靈魂進入榮耀聖神的虔信的意向體驗形式。

巴烏斯托夫斯基的一段話令我回味再三：

兒孫輩不理解也不願理解歌謠中涕泗橫流地痛訴的那種貧困，不理解也不願理解由迷信的傳說、神話、不敢吱聲的膽怯的兒童們的眼睛和嚇破了膽的姑娘們低垂的睫毛所點綴着的那種貧困，不理解也不願理解被香客們和精神不健全的人們的故事嚇得毛骨悚然的那種貧困，不理解也不願理解因為時時都覺得可怖的神秘就近在咫尺——在森林中、湖泊中、朽爛的枯樹中、老太婆的哭聲中、用木板釘死了的棄屋中，——時時都覺得奇迹就將出現而惶惶不可終日的那種貧困。（第274頁）

巴烏斯托夫斯基所說的“貧困”，當然不能按一般詞義來理解，因為他把“貧困”與“神秘”和“奇迹”聯繫起來了。我們理應知道，貧困與神秘和奇迹的關係的奧秘，正隱含在福音書的啟示之中。我們正在學着的怕趨近這一奧秘，只是，我們已開始學習怕的生活，並不等於已學成怕的生活，事實上，我們離怕的生活還遠，而從怕到奇迹，還有近在咫尺的距離。

有感于《金薔薇》對這一代人的深遠影響，我曾無數次將它推薦給新一代的青年。他們的反應往往讓我失望。的確，他們“不理

解也不願理解”怕的生活。我常想，倘若這一代人學不成怕的生活，這片土地恐怕會永遠與“怕”無緣了。

四

在相關的場合，“怕”往往被譯成“畏”、“畏懼”，這當然品味有減。問題是，我們終於道出了“怕”，這確讓人驚喜。

在一次學術會議上，我碰見戴驄先生，他譯的蒲寧早就使我為之傾倒。這次我一見面就問：這個“怕”字你是怎麼譯出來的？他含蓄地一笑，沒有作答。

翻譯之甘苦，事者皆知。但我以為，對譯者的要求，除外文功夫及中文修養外，很重要的一點在於譯者的前理解。例如，沒有需要相當經歷來積累的素養，這“怕”字就譯不出來。

前理解不但規定了譯文的品性，而且還規定着譯本的選擇定向。而這后一個問題則舉足輕重。

文化的改革和重振，與翻譯有不解之緣。西方文化史上的幾次大的文化改革運動，都與翻譯——文化傳輸有關。中國文化史上有兩次大的翻譯“運動”，一次是晉末至隋、唐的佛典翻譯，另一次是現代以來的西學文典翻譯。前一次翻譯“運動”傳輸進來的文化，從質地上講，與中國文化是相契的。而第二次翻譯所傳輸的西方文化，在諸多性質方面，都與中國文化的品性相異。這樣，對譯者的前理解的要求，絕非只是表詞達意的問題，更是選擇、傳輸什麼的問題。它直接關係到新文化的路向，甚至關係到民族的每一個體生命的命定。

“五四”以來，西典的選譯日漸趨多，可回想起來，從古至今真正體現了西方文化的真精神的著作，又有多少譯介過來了呢？看來，“五四”一代在譯事上的前理解頗成問題，否則，“五四”一代無需花大力氣從頭做起。

“五四”以來，我們對俄國文化的譯介占比重相當大，似乎，我們對俄羅斯文化了解最多。實際恰好相反，我們對俄羅斯文化根本談不上了解。我們得知的大都是與俄羅斯文化精神相悖的東西，是產生于十九世紀下半葉的虛無主義思潮的感人貨。

前理解從哪裡得來？從遭遇中得來。這一代人爲《帶閣樓的房子》流淚，爲索妮婭的苦難流淚，爲靈魂的復活流淚。從此，他們的心開始與蒲寧、帕斯捷爾納克、茨維塔耶娃、阿斯塔耶夫、艾特瑪托夫的心一起跳動。

盡管如此，我們離這些俄羅斯魂的源頭還相當遙遠。例如，不逃離備受苦楚和屈辱的俄羅斯苦難大地，與“陰悞的農舍、哀歌以及灰燼和莠草的氣息”同命運的俄羅斯基督宗教精神，我們就還沒有學成。

五

由于偽理想主義的歪曲，人們已經對理想主義本身喪失了忠信。可是，這一代人却始終不能擺脫《帶閣樓的房子》和《夜行的驛車》中散發出來的理想的溫馨，它表達出這代人從苦澀中萌生的對神聖的愛之渴慕的深切體認。

前不久，一位青年畫家來訪，他是我的同鄉，也是同齡人。他把自己獲國際青年畫展獎的作品給我看。從題爲“我的故事”的組畫中，我一眼就感受到其中隱含着的那種俄羅斯特有的病懨懨的美和哀歌般的愛。我們的話題馬上轉到對俄羅斯精神的共感上來。他情不自禁而且迫不及待地給我背誦“夜行的驛車”末尾那一大段令人心碎的文字。當他誦出“全維羅納響徹着晚禱的鐘聲”時，他的眼睛濕潤了。

可是，在他的作品中，我同時也發現不少以冷漠、荒涼、被棄、孤單的感覺爲題的作品（《輪椅》、《密室》），這些作品曾

引起更爲廣泛的共鳴。

令我深思的是，這兩種截然不同的感覺在我們這代人身上何以結合在一起了。無論如何，這種結合是這一代人的感覺結構上的特徵。新的理想主義命定只有夾縫中的地位，它不過是荒漠上的一綫慘淡的光。

愛在這個世界的自然構成中顯得最沒有力量。安徒生爲了想像中的理想的愛而失落了現實中的愛的可能，因爲現實中的愛是最經受不住摧殘的。“只有在想像中愛情才能天長地久，才能永遠圍有一圈閃閃發亮的詩的光輪。看來，我虛構愛情的本領要比在現實中去經受愛情的本領大得多。”（第 246 頁）但是，愈是想像中的、理想的東西，愈沒有力量，爲了愛的實現，就應當讓想像讓位給現實。這是一個何等悲慘的悖論！在這悖論面前，人們很容易向現實俯首就屈，最終把愛判爲“無用”的對象。

索洛維約夫和舍勒爾這兩位俄羅斯和日耳曼的偉大的基督宗教思想家，都一再強調過精神性的東西、愛的價值的孱弱。精神之爲精神就在于它全然不具有任何強力，它原本天生無力；問題在于，我們是否應該因此而否棄精神的和愛的價值，把決定世界的價值形態的權利拱手交給所謂永遠有力量的現實歷史法則！回答當然是一個堅定的“否”！生命的意義就在于把自身的強力奉獻給精神性的孱弱的愛。

與此相關，我們可以領會到耶穌十字架受難的意義，它的啟示在于：愛的實現是與受難和犧牲聯繫在一起的，這是愛在此地此世的必然遭遇。

然而，當代意識禮贊的是生命的赤裸裸的強力，慫恿生命自持強力超逾於一切神聖價值之上。迄今，這兩種意識力量仍在這一代人的同一顆靈魂中搏鬥着。我們有可能再次失落怕和愛的生活本身，如果我們不下決心傾聽那從受難的十字架上發出的怕和愛的呼

喚的話。

無論如何，這一代人畢竟對俄羅斯精神一往情深。新的年輕一代與俄羅斯精神沒有患難之交，因而與之隔膜不難理解。

近代文化為封建文化的反動，以一百年邁動一步的艱難步履由西向東漸進：文藝復興、法國啟蒙運動、德國古典文化運動、俄國文化精神運動，一步更比一步艱難，命運一個更比一個悲慘。只是，精神的犧牲畢竟換來了用血和淚浸泡出來的文化，尤其是十七—十八世紀之交的啟蒙文化、十八—十九世紀之交的德國超驗文化和十九—二十世紀之交的俄國受難文化。宗教、哲學、藝術、政治諸形態，在基督精神和理性精神的雙重變奏中開出了無數金色的薔薇。

如今，起步于西端的神性文化精神的腳步已踏入遠東的古老王國，已有種種迹象表明，在這古老的王國裡，二十一—二十一世紀之交會出現一場文化精神的聚生，這大概是近代文化東進的最后一步。

問題是，我們能自信這場必將到來的文化聚生肯定會是我們的文化精神的新生嗎？我們能肯定它會象英法、日耳曼、俄羅斯民族那樣，為世界文化貢獻出“永遠也不會成為必將朽爛的什物”的精神嗎？

我不抱希望。文化精神運動也有失敗的先例，起碼文明古國自身就有過不少。文化精神的創造有賴于文化精神創造者的素質。而對我們來說，精神素質則有待于脫胎換骨。不管怎麼說，怕和愛的生活本身我們尚未學成，晚禱的鐘聲尚未響徹華土，理想與受難的奇妙關聯我們尚未尋到。就此而言，重溫《金薔薇》恐怕仍為一門功課。

一九八八年三月

（《金玫瑰》，〔蘇〕帕烏斯托夫斯基著，戴聰譯，百花文藝

出版社一九八七年六月第一版 2.75 元。文下帕烏斯托夫斯基
像，丁聰作）

（本文作者為廣東深圳大學比較文學教授，他將 1988 年六月
刊於「讀書」雜誌的本文略加修飾後轉載於此。）

