

神學論集

于斌



83

輔仁大學神學論集

第83號 1990年春 總目錄見③⑤⑦⑩

目 錄

前 言 編輯室..... 7

聖 經

申命記中的聖戰..... 廖湧祥..... 15

一首充滿動感的詩——聖詠 139 篇..... 林逸君..... 41

信 理

新約基督論導言..... 黃懷秋..... 51

梵二《牧職憲章》的發軔、成立與頒布..... 莊其昌..... 65

倫 理

基督徒如何做倫理的選擇..... 詹德隆..... 87

靈 修

- 超脫與喜樂.....張瑞雲..... 103

宗 教

- 可以同時接受科學和宗教嗎？.....雷敦穌..... 119

牧 靈

- 時代訊號下的基層教會團體.....甘國棟..... 127

- 天主教信仰對「那羅」青年的影響.....林綢英..... 137

環 保

- 《社會事務關懷》通諭對自然生態的指示.....簡鴻模..... 145

書 評

- 介紹《蘇雪林選集》

- 兼懷徐宗澤神父等良師益友.....楊 堤..... 157

資 料 室

- 耶穌總會長柯文伯神父訪問神學院（附五幀照片說明）..... 40

- 重慶人民公審“兩全其美”演講中，重印董世祉神父

- 在人民公審大會時演講詞的意義.....房志榮..... 50

- 董世祉神父“兩全其美”演講（1951年耶穌聖心占禮）

-董世祉..... 64, 102, 118, 126

- 一百萬份聖經出現的那一分鐘——愛德印刷廠發行第

- 一百萬本聖經（1989年九月）.....房志榮..... 144

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 83

Spring 1990

Preface *The Editor* 7

Holy Scripture

Holy War in the Book of Deuteronomy .. *Timothy Liaw* 15

Psalm 139: A Poem Full of Dynamism ... *Agnes Lam, FMM* 41

Dogmatic Theology

An Introduction to the Christology
of the New Testament *Teresa Wong* 51

The Pastoral Constitution of Vatican II From
the Beginning to Its Promulgation .. *Mr. Chuang Chi-
Tsang* 65

Moral Theology

How the Christians Make Moral Options.. *Luis Gendron, SJ* 87

Spirituality

Transcendence and Joy *Anna Chang* 103

Religious Life

Do Science and Religion Go Together?.. *Edmond Ryden, SJ* 119

Pastoral Theology

Basic Ecclesial Communities as a
Sign of Times *Moses Kan, SJ* 127

The Impact of the Catholic Faith in
the Youth of Nalo *Lucia Lin, MSC* 137

Ecology

What Does the Instruction "Sollicitudo Rei
Socialis" Say About Ecology? *Philip Chien* 145

Book Review

Selected Writings of Mrs. Su
Shueh-Lin *Yang Ti* 157

Archive

Visit of the General of the Society of Jesus
to Fujen Theologate (*with 5 colored pictures*)

* * * * *

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R.O.C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY.

Annual Subscription (by ordinary mail)

Taiwan: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

Editor's Office (and exchange):

Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R.O.C.

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY
Grand Building
15-18 Connaught Road, CC,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau
only

KUANGCHI PRESS
Hsin Hai Rd., Sec. 1, No24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前 言

九十年代業已開始，而全世界凡有中國人的地方都知道，1990年元月27日的農曆新年是馬年的開始。本刊跟馬年一同進入第二十二個年頭，就是說，第83期《神學論集》是本季刊的第22卷開始。新年新運，馬年是否意謂著馬到成功呢？本期神學論集多少給人一點這種感覺：文章是馬，文章到齊了，雜誌很快就能編好，而在讀到好文章時，心裡的那分喜樂，的確可用「成功」二字來描寫。

在美國天主教聖母大學讀神學研究所的廖湧祥先生（台灣長老教會），已是本刊讀者所熟悉的作者（見本刊79和81二期）。他以嚴謹的態度，流暢的筆調介紹舊約聖經較突出的問題，甚有參考價值。至於聖經欄第二篇介紹聖詠139首的文章，是林逸君修女的又一力作。跟本刊第75期所登的那篇介紹詠114首的佳作一樣，林修女把詩的意境和各種向度的分析，用在了解和體會聖詠的內含及祈禱上，確實襯托出天人之際的深切優美，以至不可言傳的親密關係。說這類作品百讀不厭一點也不過分。

其他各欄除了本院的老師黃懷秋和詹德隆二位的佳作外，都是初次在本刊露面的作者，值得在此略加引介。莊其昌先生關於梵二「牧職憲章」的大作是他參加胡國楨神父所設計的教友神學進修課程的努力成果。國內有關梵二大公會議的著作尚不多見，莊先生除了中英文資料外，也參考了一部日文著作，是本刊作品中所不多見的。因了這篇文章，跟莊先生較深入地談過一次話，才知他是因了梵二給天主教帶來的新面貌，才使他歸依早已認識的這個「舊教」。

張瑞雲小姐、甘國棟神父、林綢英修女、簡鴻模先生都是就讀於本神學院的學生。四位同學，四種不同的身分，但所寫出的靈

修、牧靈、環保的文章，是值得大家研讀、批判，和指教的，因為都是爲了建立中國地方教會，爲跟所有善心的人創造，維護一個祥和的社會。當然環保或自然生態維護，也可放在牧靈一欄，不過既然環保意識已在台灣及世界各地日益抬頭，今後對環保的神學反省一定越發重要，有關資料也會越來越多。開闢環保欄就是爲歡迎這些神學反省的成果，和值得保存的資料。

林修女的那篇有關那羅青年的文章，本想另闢「山地文化」或習俗來刊登，但終於仍歸併到牧靈一欄。這並未減低該文的興趣及重要性。本刊過去曾登過一篇道明會神父尤問運有關排灣族婚姻觀的文章，也是尤神父就讀本院時的一篇習作，他說：「關於排灣族的婚姻觀，取自訪問本族的老人們，特別是本人的母親。」（神學論集⑥ 1986年冬頁557）。林修女也是「根據母親的口述」，把那羅泰雅族的播粟祭，收穫祭、豐年祭等的禮儀和禱詞，爲我們保存下來，真是彌足珍貴。

最後宗教欄雷敦蘇修士的一篇有關宗教與科學的文章，可說給人一種異軍突起的感覺。一位在台灣讀了兩年中文，在北京教了一年英文，再到本神學院來讀一年神學，以備晉鐸的六品修士，能用中文寫出這樣引經據典的文章，簡直是令人又驚又喜。不過他在英國已得了哲學博士，並已開始自己學中文，所以可說其來有自。他還有幾篇作品將繼續在本刊登出。

PREFACE

We have already entered into the decade of the 90s. The Chinese around the world know that with the lunar New Year on January 27th, the Year of the Horse started. It is the 22nd year of our theological quarterly. We say in Chinese "ma tao cheng kung". It means "success comes when the horse arrives". Articles sent by our collaborators are the horse. When there are sufficient contributions, is it an easy job to publish them in our quarterly? The reading of good contributions is an authentic joy which a true success can produce.

The first contribution is from a Prebysterian student, Mr. Timothy Liau, who is doing graduate studies in Notre Dame University in the States. He is well known by our readers (cf. N. 79 and 81 of this quarterly); the seriousness with which he studies some prominent questions of the Old Testament and the fluent style with which he expresses them deserve an attentive reading of his article. The second contribution from Sr. Lam is on Psalm 139. As she did before with Psalm 114 (cf. Collectanea no. 75), she knows how to bring the poetic imagery and several analytical dimensions into the understanding and experiencing of a psalm's content and prayer, and in this way she expresses forcefully the intimate relationship between the man who prays and the Lord to whom the prayer is addressed.

Except for the two contributions by our teaching staff, that of Mrs. Teresa Wong and that of Fr. Luis Gendron, all the rest came from contributors who appear in our magazine for the first time. The article of Mr. Chuang about the Pastoral Constitution of Vatican II is a fruit of the theological course for lay Christians conducted by Fr. Peter Hu, SJ last semester. In Chinese we have few publications on the Vatican II Council. Mr. Chuang's article is based not only on Chinese and English works but also on a Japanese work, which is little known among us. It is interesting to note that Mr. Chuang's conversion to Catholicism was caused precisely by the renovation brought by Vatican II into the "old" Catholic Church Mr. Chuang knew long ago.

The sections on spirituality, pastoral theology and ecology contain articles all written by our students, representing four states of life: a layman, a lay woman, a sister and a priest. All these contributions aim at building a local church and, together will all people of good will, at creating and keeping an egalitarian and harmonious society. Strictly speaking,

the ecology section could be included in the pastoral section; nevertheless, since the ecological consciousness is awakening everywhere in the world, including Taiwan, and the theological reflection on ecology is multiplying and acquiring importance, it seemed timely to add this new section.

The article of Sr. Lucia Lin on the youth of her native mountain region, Nalo, is interesting and important because it gathers by oral transmission of her mother some old customs and rituals of the Atayal tribe in times of sowing, reaping and offering crabs-sacrifice. In Collectanea no. 66, winter 1986, we published a similar article "A Comparison of the Wedding Ceremonies of Israel and of the Pai-Wan Tribe" of a Dominican Father, Matthew Yu, who got the materials from his tribe's clan and especially his mother also.

Finally, the article on science and religion may cause an impression of the sudden appearance of a black horse which surpasses one's expectation. The writer is an English Jesuit Scholastic recently ordained deacon. He studied Chinese in Taiwan for two years before he went to teach English in Beijing for a year last year. He is now in the theologate for a year preparing for the priesthood. It is gratifying to see how he quotes from ancient Chinese literature as easily as from modern Chinese publications. But it would cause less wonder if one knows he already got a Ph.D. in philosophy in England and started studying Chinese by himself.

The Editor

申命記中的聖戰

廖湧祥

任何讀過舊約聖經的人，都會發現它的內容不只充滿了戰爭的記載，而且戰爭也是舊約的作者們所最關注的問題之一。以色列民族的歷史和命運可說完全操於那位為他們爭戰的耶和華手中。因此，舊約聖經常把耶和華描述為戰神，而稱呼祂為：萬軍之耶和華、萬軍的統帥。也因此，在舊約中「談及上帝為王，若不談及上帝為戰神，是不可能的。」^①這種把耶和華跟戰爭相提並論的情形，讓我們難免以「聖戰」一詞來形容舊約中的戰爭——儘管舊約聖經中並無所謂「聖戰」的字眼。

所謂耶和華是戰神，在聖經神學上究有何意義？此乃本文所欲探討的主題。我們將把討論重點置於申命記，因為申命記在以色列人的信仰上扮演著極重要的地位，又因為它記載了許多有關聖戰的規則。所以，要了解舊約聖經的聖戰神學，就必須先研究申命記的這些規則。

本文的方法著重於釋經和說明。其目的在探尋申命記中有關聖戰神學的發展，進而了解它跟整個舊約的聖戰神學之關係。筆者根據時下舊約學者的意見，把申命記的形成分為二個基本階段：(1)申命記法典(Deuteronomic Law)——此乃原本的申命記。其內容在基本上係一本律法書，寫作年代在約西亞統治期間或稍前。它包括申4：45；6：4—9，20—24；7：1—3，6，17—24；8：7—11a，12—14，17—18a；9：1—7a，13—14，26—29；10：10—11；12：13—15，17—19，29—31；13：1—18；14：2，3，21以及14：22—15：16。(2)申命記編者的資料(Deuteronomistic Editors' Material)

——這些編纂者可能在以色列王國時代末期或被擄之後，加入了一些法典以外的資料，並完成整本申命記的編纂工作②。他們把編纂後的申命記置於所謂「申命記歷史」的脈絡中，並加入西乃／何烈山以及契約等方面的資料。

在未進入申命記的討論以前，我們擬先介紹舊約學者們對聖戰神學的諸多看法，以了解聖經學術界對此問題的爭論，並看出申命記的戰爭神學的地位和重要性。

舊約學術界對聖戰的爭論

Millard Lind 在他的 Yahweh Is a Warrior ③一書中，扼要介紹了八位聖經學者對舊約聖戰的不同看法。由於 Lind 的歸納簡潔而明晰，對我們的了解有極大幫助，所以以下的討論都是根據他的分析。

這八位學者都一致認為，聖戰是古代以色列民族生活的一部分，並同意舊約聖經中自始至終都強調耶和華戰爭中的「神蹟」特色。他們所不同意的看法，主要在於這種神蹟信仰的根據，及其跟以色列民族真正歷史的關係。Lind 把這八位學者的看法區分為二類：第一類主張以色列人的聖戰中的神蹟因素，在本質上並非源自歷史事實，而完全是後來神學思維的產物。第二類的學者對這種說法持懷疑的態度，但每人的論點互異。

(一) 第一類學者的理論

• (1) Friedrich Schwally，他是最早探討耶和華跟以色列人的戰爭之間的關係的舊約學者④。他把以色列人對戰爭的記載跟當時其他民族作比較，而找出他們之間的異同。他發現所有古代的民族都宣稱他們的神參與他們的戰爭中。除去以色列之外，幾乎所有其他民族都相信他們之所以在戰爭中奮不顧身地爭戰，乃因他們的神在爭戰。只有以色列人認為有上帝的幫助就夠了，他們不必參與戰

爾。

Schwally 認為以色列人這種獨有的確信，屬於後期猶太教的歷史作品。由於其對編纂工作的興趣，而誇大了信仰在戰爭中的重要性，貶抑了人在戰爭中的地位。他主張這是一種敬虔思想的表現——儘管以色列的戰士披負刀劍，他們也不必使用；只靠呼喊或號角聲就可以擊垮敵人。

(2) Johannes Pedersen ⑤跟 Schwally 一樣，也指出以色列人在戰爭記載上與其他鄰國的差異。而且他也把這個差異歸諸後來神學上的解釋。他認為在所有古代的文化中，武器裝備並不是決定戰爭勝負的主要因素。更重要的是，使用武器者必須具有某種精神力量（psychic force）。若要武器發生效用，必須先將它聖化。而且無論敵我雙方的軍隊，都必須受制於同樣的精神力量：以色列人可以從他們的上帝得到精神力量，敵人也能夠從他們的神得到同樣的力量。

所不同的是：在以色列人的戰爭記載中，那些記錄故事的人會加入一些解釋，以致連呼喊和號角聲都可以發揮作用，而使戰爭結果變成神蹟。例如在耶利哥之役（約書亞六章）中，以色列人圍城、繞城、製造噪音的諸動作，跟毀滅敵人並沒有直接的關係，只是具有魔術般的作用。換言之，敵人的存在並不是故事的中心，它所要強調的是，以色列人伸出手來，接受上帝白白的賜予。

(3) Gerhard von Rad 的 Der heilige Krieg im alten Israel ⑥一書，可說是近代研究舊約聖戰極重要的著作。Von Rad 也主張聖經中的戰爭故事，跟實在的歷史有著極大的出入，因為聖經的記載，一般都把所有的戰爭看成上帝懲罰人類的工具，並把其結果看成絕對的神蹟。雖然對以色列人來說，信靠耶和華的拯救是不可或缺的，但是他們仍必須跟上帝合作來打仗。因為耶和華爭戰，他們必須更努力地爭戰。Von Rad 以為戰事記載中，強調神蹟的作

用而貶低或排除人類努力的價值，這完全是神學上的解釋，而非歷史的事實。

他更主張，這種強調神蹟的作法，起源於所羅門王時代，因為那個時代的以色列，受到周遭各國智慧文學的影響，而在神學思想上產生了「啟蒙」的影響。Von Rad 爲了證明這種在聖戰中，強調絕對神蹟的思想，是所羅門以後的產物，他選了四個戰事記載來說明：耶利哥城之戰（約書亞六章）、基甸與米甸人之戰（士師記七章）、以色列人渡過紅海的奇蹟（出埃及十四章）、大衛擊敗歌利亞的戰役（撒下十七章）。這些戰役都強調耶和華的軍事作爲，而這種強調乃是所羅門以後的人，對過去發生的事件所做的再解釋。

據 Von Rad 研究的結果，第一位把絕對神蹟的聖戰理論應用到真正的歷史舞台上的人，要算主前八世紀的先知以賽亞。他曾力勸亞哈斯王和希西家王，在面對敵國的侵略時，仰賴耶和華的神蹟而放棄一切人爲的努力。這是一種典型的聖戰思想。以賽亞主張猶大不可依賴埃及的軍事援助，因為他深信所羅門以後對聖戰的再解釋，確實是實際的戰爭歷史。

Von Rad 以爲一般先知們都把傳統的聖戰理論靈性化了。他們把自己的預言看成傳統信仰的承續，而他們自己則是傳統的合法執行者。所以，聖戰的思想乃成爲先知與以色列統治者之間衝突的主要原因。因爲那些以色列王們都把聖戰的傳統世俗化，而且用它來做爲擴張軍備的藉口。

Von Rad 還認爲以色列的聖戰思想，是在士師記的時代所形成的一種制度；在約西亞王時代再被制度化，用以解釋猶大國的武力之所以被摧毀的原因。但在約西亞王死後，這種作法也隨著結束。在主前 608 年、598 年、587 年的悲劇以後，隨著申命記學派對歷史的重寫，以及歷代誌的形成，一種新的靈性化運動也跟著產生。

(4) Patrick D. Miller, Jr. ⑦ 主張所有以色列人古代的聖戰

理論都是一種所謂的「人神共戰論」(Synergism)。意思是說：人神共同合作以抵抗敵人。雖然最初的聖戰理論都強調耶和華的作爲，而把勝利全部歸功於祂的神蹟，但是這並不排除以色列人參與戰鬥行爲的必要性。「只強調耶和華的神蹟而貶抑人類的功勞」的這種思想，乃是後來的演變（特別表現於歷代誌中）。但是在以色列早期的歷史中，並沒有這種現象——一人在戰爭中的地位仍不低，耶和華既要爲以色列人爭戰，以色列人也要爲耶和華而戰（如約書亞 10：14；士師記 7：20—22 等）。

(二) 第二類學者的理論

以下四位學者都同意舊約聖經把聖戰視爲耶和華的神蹟，而貶抑人類的功勞。但是他們也都主張這不是出於後來的神學解釋。

(1) Rudolf Smend^⑧，他主張：強調耶和華在聖戰中的神蹟作爲，必須有早期的歷史事件爲根據。這個歷史事件乃是王國時代以前的支派聯盟期間，以色列人跟耶和華之間所立的約（the event of covenant）。在古代以色列歷史中，約的存在和聖戰互相對立著。

Smend 認爲戰爭是以色列歷史中極活躍的一個環節，然而在沒有戰爭的和平時期，乃是他們與耶和華之間的「約」在運作的表現。他更進一步指出「拉結支派」（如以法蓮、瑪拿西、便雅憫…等支派）都是屬於耶和華戰爭的傳統，而「利亞支派」（如猶大、利未、西緬…等支派）都屬約的傳統。戰爭傳統始於出埃及事件，當時只有屬拉結的支派參與。而約（或和平）的傳統始於西乃山的立約事件，這個事件不久後就被所有十二支派所接受。摩西乃是第一個大士師和先知，也是一個極具領導才能的戰爭領導者，他跟西乃山事件完全無關。

Smend 雖不否認舊約有關戰事的記載都是出於後來的解釋，但是他主張這個後來的解釋並非憑空捏造或無中生有；而是根據西

乃之約以及出埃及事件（戰爭事件）之間的緊張關係而做的解釋。這二個事件都是發生於以色列歷史的最初期。最後，約的傳統勝過了戰爭傳統，因為戰爭已不再是以色列人的主要問題，例如，Smeend 把約沙法王戰勝摩押人和亞捫人的戰事（歷代誌下 20 章）記載，解釋為古代約的傳統擊敗戰爭傳統的結果。

(2) A. Glock ⑨根據最原始的 Mari 文件，把以色列人的戰爭跟 Mari 人的戰爭做了比較。他發現二者在武器和軍隊組織方面有類似的地方（例如，在二者的軍隊中都有占卦者和先知的存在）。對兵籍登記和兵員補充方面的規定也很相似。最大的不同在於以色列人強調突襲，並且在大衛王時代以前沒有攻城的紀錄。

因為 Mari 人的存在比以色列人早六百餘年，而且他們已經開始使用馬車和騎兵，所以 Glock 以為當時以色列人之所以不使用相同的武器和裝備，其理由不是因為政治上的考量，而完全是在於一種有意的選擇——為抵制階級的社會制度和王朝制度。因為以色列人深信只有耶和華才是他們的王，而雲彩是耶和華的馬車。Glock 還主張早期以色列人對戰爭的態度，是把戰爭看為耶和華國度的具體表現；而聖戰中的規定都是在表示耶和華統治下的要求。

(3) Fritz Stolz ⑩的基本假設是：在以色列王國時代以前，並沒有所謂的以色列「支派聯盟」，所以也沒有所謂聖戰的單一傳統。他把掃羅王時代以前的戰爭，視為各支派各自的戰爭。但是他却承認在掃羅時代，由於南北二國都接受耶和華為上帝，所以二國的各支派可能都曾在南方的曠野體驗過耶和華的戰爭，而對耶和華的信仰漸漸普及於所有支派，最後在掃羅的時代獲致統一。所以掃羅時代應可稱為耶和華戰爭的顯峯時期。這種以耶和華戰爭為政治制度的現象，一直到大衛王的時代才告終止。彼時以色列人已漸漸接受統一王國的新觀念。王國時代以後，先知乃成為北國聖戰傳統的監護人。北國滅亡之後，這個傳統乃跟南國的傳統（較重視王朝

崇拜 state cult) 結合。最後產生了兩個申命記派傳統——Deuteronomic and Deuteronomistic Sources，這兩個傳統都不把耶和華的作為跟實際的政治事件扯在一起，所以聖戰理論乃跟實際發生的事無關。

(3) Stolz 的聖戰觀念^⑩，在在把上帝的全能跟人類的無能互相對照。他從二方面探討此問題，一方面他從申命記以及被擄前後的一些詩篇中，找出這種聖戰觀念，而主張此觀念係源自被擄前的耶路撒冷聖殿。但是他也從聖殿以外的地方找到了相同的觀念；特別是何西阿和以賽亞的信息。以賽亞甚至明確地把這觀念應用於實際的政治情況中。因為這種觀念在南北二國都有，它的來源很可能是從各個支派在對抗頑強的迦南人時的共同經驗中得來的。

另一方面，Stolz 也主張以色列人的聖戰觀念，並非源自他們跟迦南人之間的政治經驗（因當時的迦南人具有強大的武力，非以色列人所能輕易克服），而是來自以色列王國之前的耶路撒冷崇拜。而這種耶路撒冷崇拜是大衛王所承襲的。以色列人在這個崇拜的新年慶典中，慶祝他們的神擊敗了敵人，而他們的王也參與其中。Stolz 引用古近東詩歌文學中將國王代替神而贏得勝利的例子，以證明以色列人的這種聖戰觀念，乃是古近東所有民族的共同觀念。

但是這種源自古近東的神話的聖戰觀，以及源自以色列人與迦南人對抗的經驗的聖戰觀，二者之間有無衝突，或如何並存，Stolz 並沒有交代。

(4) Manfred Weippert ^⑪參考 Von Rad 研究以色列人的聖戰觀的方法，而分析其他古近東諸民族的聖戰觀。他所採用的資料多為主前十世紀前後的古近東文學，他發現在 Von Rad 所找出的十三個聖戰特色中，除了二個以外，都可在其他民族中找到。這二個特色是：①用公羊角做的號角來傳達動員令；②武器的聖化。

Weippert 也發現：無論在以色列或其鄰國中，戰爭的勝利往

往不是軍隊的功勞，而全是上帝的主導。例如亞述巴尼泊 (Assurbanipal) 也以近乎聖經的語氣，承認他的勝利不是出於自己的才能，而是得自神明的協助。

Weippert 主張以色列人的聖戰觀跟其他民族的主要差異，在於他們對王權 (Kingship) 的看法。因為以色列王國的開始慢於其他民族，所以以色列王不像亞述王一樣享有高的地位，他只是神的屬下 (Vassal) 而已。耶和華跟人類完全不可比較，祂是全體百姓、全體以色列人的上帝。祂的戰爭完全是為了保護祂的百姓，而不只是在維護少數的特權階級。

根本上，Weippert 以為早期以色列的政治領導人物 (如士師)，跟其他古近東民族並沒有大的差異。早期以色列的戰爭英雄的產生，都是為了抵禦外來的威脅。這些英雄都是以色列王國時代以前的支派社會的文化表現，這種文化的表現，跟後來阿拉伯的伯特印人文化 (bedouin culture) 很相似。因此，Weippert 主張以色列人的聖戰觀，並不是後來神學上再解釋的產物，而是古近東諸民族的文化共同現象。

Millard Lind 在介紹了上述八位學者的說法之後，也提出他自己的研究結果。他也同意舊約中的戰爭故事大多強調耶和華的神蹟，而貶抑人類的力量。但是他不同意第一類學者所說，這種強調是出於後來的神學解釋。他主張以色列人這種聖戰觀，完全是來自他們對早期歷史事件 (即出埃及事件) 的見證。Lind 以出埃及記十五章為很早的一首詩，該詩見證了最早的以色列人被耶和華拯救的歷史事實。在這個歷史事件中，以色列人絲毫沒有參與戰鬥的過程。而這個歷史事件對西乃山所設立的神政制度有著根本的影響。耶和華不只是以色列人唯一的戰爭英雄，也是以色列人唯一的王。在戰爭中依靠耶和華的援助，也因此深深植入以色列人的政治制度裡面。

Lind 的論點可歸納為三點：

①出埃及事件是以色列人最古老的見證。在這個事件中，耶和華拯救以色列人的方法是藉著一位具先知身分的領導者，而不是藉著戰士的爭戰。而且，耶和華聲援這位先知所採用的方法是以自然的神蹟，而非一般人的戰鬥行為。這個事件從開始就給以色列人的聖戰觀念提供了準繩。

②出埃及事件也是以色列人政治制度的基礎。而他們的政治制度具有相當濃厚的「先知」色彩，因為它排斥了一般王權的觀念（這種觀念以為，神的能力可以表現於人類的暴力行為中）。以色列人這種排斥外邦人的政治觀念的結果，使他們在與鄰國來往的過程中，產生了極大的緊張關係。

③從以色列人的歷史中，我們可以看出一個現象：當以色列人的政治制度越走向鄰國的制度時，耶和華也就越會把戰爭的矛頭指向以色列人自己。換言之，以色列人的傳統，在根本上是反對一般君權制度的。

由於這些都是以色列人獨有的信念，所以不能跟其他文化的戰爭觀念相比較，也不能從其他鄰國的戰爭記載（由考古發現）中類似的說法來得到印證。

總而言之，上述舊約學者的研究結果，都同意舊約中的聖戰觀念，強調耶和華在以色列人的戰爭中具有絕對主導的地位，人類在戰爭中所扮演的角色只不過是耶和華的工具而已。換言之，舊約把戰鬥行為歸給耶和華，而不是以色列人的軍隊。然而，從以色列人的歷史來看，在他們的戰爭經驗中，似乎沒有一套固定的規則可循，聖戰的理想也未曾在他們的歷史中實現過。從掃羅以後的以色列王，在從事戰爭時，似乎都沒有聖戰的傳統概念。因此，我們可以說，整個舊約聖經的聖戰神學，可能只是一種理想而已；也可能是舊約作者們基於過去以色列人的戰爭經驗，所做出的神學解釋。

申命記的聖戰神學正是作者在對土地和耶和華崇拜的了解之下，根據某些傳統和歷史事件所做出來的再解釋。此種再解釋的結果，使得以色列人過去所流傳下來的傳統，得以結合成一套聖戰的理論。從下面的經文分析中，我們可以清楚看出這個理論的內容。

經文分析

在申命記法典的主文中，關於戰爭行為的規定計有五處：20：1—9；20：10—20；21：10—14；23：9—14；24：5。在法典內的摩西訓詞中，也有多處摻雜著聖戰的教訓，如7：1—5；7：16—26；9：1—6；12：29—31等^⑫。至於申命記編者所加入的資料，除了25：17—19（有關跟亞瑪力人戰爭的命令）以外，所有其他關於戰爭的記載，多偏重於教訓，而較不像法律規定。茲分別討論如下：

(一) 申命記法典對戰爭的規定

(1) 20：1—9（戰爭的一般規則）

打仗以前，祭司要激勵軍隊的士氣，掃除疑慮和膽怯的心，因為「上主要跟你們一起出去」作戰。接著，官長要宣佈免除戰役者的條件：剛蓋好新屋者、剛栽種未收成者、剛訂婚者、膽怯者。這樣的宣佈，事實上等於是讓所有不願參戰的人回家。原因是：軍隊人數的多寡不是最重要的因素，信靠耶和華的帶領才是主要的（參考士師記7：2—3基甸選擇戰士的過程）。耶和華是戰爭的主導者——聖戰神學的最重要原則。第二節中談到祭司在聖戰中的角色，這表示聖戰跟崇拜的關係——因為軍隊的任務是在服事耶和華，所以每個士兵都具有祭司的特質，在整個戰爭過程中都必須是聖潔的^⑬。

(2) 20：10—20（圍城的規定）

這裡提到二種攻城的情況。在攻打遠方的城（亦即迦南地之外

的城。10—15節)時，要先讓對方有投降的機會。若遭拒絕，就可以攻城，殺盡他們的男丁，拿走他們的牲畜、女人和孩子(當成戰利品)。在攻打迦南地之內(以色列人所要定居之地)的地時(16—18節)，則絕不可以讓對方有投降的機會。為要避免迦南人的宗教習俗影響以色列人，所有迦南地的百姓、牲畜或戰利品都必須摧毀。17節裡的 herem 一字是聖戰規定中經常使用的一個很特別的字。它的意思是說：在這類戰爭中，敵人的一切(包括人和物)都必須視為神聖的禁忌，都必須徹底摧毀，以當作祭物獻給上帝(參考約書亞記6：17—19，21)。

在19—20兩節中禁止砍伐果樹的命令，意在保護土地。因為以色列人要定居那地，也因為申命記的聖戰神學經常離不開「土地」的主題。

(3) 21：10—14 (有關女戰俘的條例)

這裡所說的女戰俘應該是迦南地以外的女人(見20：14)。以色列人可娶她們為妻，也可以離棄她們，但不可以視她們為奴隸，應該讓她們自由離去。為什麼這些女戰俘在嫁給以色列人時，必須「剃頭髮、剪指甲、換衣服」，作者未加說明。很可能是一種在歸化為以色列人之前的潔淨禮，被申命記作者所採用。

(4) 23：9—14 (有關保持軍營潔淨的條例)

若有軍人晚間夢遺而不潔淨，他就必須謹守一天的潔淨禮，他必須離開軍營一天，而且必須在回營前洗澡。大小便必須埋在營外，因為耶和華跟他們同住在軍營中，所以軍營應像聖殿一樣，保持禮儀上的潔淨。這表示，在作者的眼中，以色列人的戰爭跟參與者和軍營在禮儀上的潔淨，有絕對的關係。其原因是：上帝也住在營中，而祂是聖潔的。

(5) 24：5 (新婚者免役的規定)

新婚者一年之內，可以免服兵役(參照20：7)。其動機完全

基於人道的考慮——任何男人都不可無後代而死，任何男人都有權享受耶和華的祝福——與妻子同享閨房之樂！

(6) 法典內摩西訓詞中的聖戰理想

① 7 : 1 - 5 (外邦人的一切必須全數消滅) —— 這是對待迦南地的外邦人的規定 (參照 20 : 16 - 18) 。以色列人絕對不可與迦南地的居民有所來往或接觸，而必須把他們的一切都消滅淨盡，特別是他們的宗教。Herem 一字再度出現在這裡，這是為防止以色列人的子女被偶像崇拜所誘惑。因此，聖戰的動機之一，是在維護耶和華崇拜的完整。

② 7 : 16 - 26 (迦南各民族必須全數消滅) —— 這裡又列出一些聖戰的基本原則：不必害怕敵人的大軍，因為耶和華與你們同在，祂要親自為你們作戰。耶和華要把可怕的疾病和災害加在敵人身上。但是要小心的是：千萬不可取走任何屬於 herem 之內的戰利品。

然而，這裡也出現了一個合理化的解釋：迦南人不可能立即全數被消滅，因為「恐怕這樣做，會使野獸增多，以致危害了你們。」(22 節) 在士師記 2 : 20 - 23 也提到這個問題，那裡的原因跟以色列人的信仰忠誠度有關：上帝故意讓迦南人留在那裡，用以考驗以色列人民的信心。顯然，申命記作者了解到，迦南人的存在已經是一個鞏固又強大的力量，以色列人不可能完全征服或消滅他們。

③ 9 : 1 - 6 (不是因為你的功德) —— 在征服迦南地的戰爭中，上帝把強於以色列人的迦南人趕出去。這不是因為以色列人比迦南人更正直、更良善，而只是因為迦南人的邪惡以及上帝要履行祂對以色列人祖先的諾言，以色列人只不過是上帝懲罰外邦人的代理人而已，這是聖戰觀念中很重要的理論。以色列人從事聖戰的根據在這裡得到合理化——聖戰的理由是因上帝應許把土地賜給以色列人；而這個應許的實現完全是在於上帝的公義；而上帝的公義則

跟以色列人宗教上的潔淨有關。以色列人佔領迦南地的一個大前提是，她要在那地保持對耶和華的忠心。意思是說，以色列人不能跟迦南人共同住在那地，因為迦南人的巴力崇拜，可能誘使以色列人不忠於耶和華，甚至離棄耶和華。因此，保持佔領地的潔淨，乃成爲聖戰的重要依據。

④ 12：29 — 31（對信仰不忠的警告）——在以色列人佔領土地以後，他們必須嚴守上帝的命令：不可隨從當地人的宗教習俗，因爲其結局是悲慘的。上帝消滅列國的目的，是要讓以色列人能夠專心敬拜祂。這裡再一次顯示聖戰跟耶和華崇拜的密切關係。

(二) 申命記編者的聖戰觀

(1) 1：42 — 45（被亞摩利人擊敗）

因爲以色列人不理會上帝的話，所以上帝現在也不聽他們的呼求，這是以色列人被亞摩利人擊敗的主要原因。

(2) 2：24 — 37（擊敗西宏王）

西宏王不准以色列人的請求，成爲以色列人攻佔他的理由。這個戰役自始至終都是上帝在指揮：「上帝使他（西宏王）頑固倔強，好讓我們擊敗他。」「上帝把他們全部交給我們。我們殺死了他、他的兒子，和所有的戰士。」此處以色列人又遵守了 herem 的命令，然而他們却事先提出和平相處的建議（26 — 29 節）。

(3) 3：1 — 7（征服巴珊王壘）

這個戰役跟西宏王之戰類似，也是上帝把噩王交給以色列人，他和他的百姓都全數被毀。所不同的是，這個戰役之前，以色列人沒有提出和平的建議。值得注意的是，以色列人對待以東人、摩押人和亞捫人的態度，跟他們對待西宏和噩的態度有著天壤之別。對待前者不能有敵意（2：3 — 19），對待後者却得趕盡殺絕。這顯然有其歷史和神學上的背景和理由。

(4) 25：17 — 19（有關消滅亞瑪力人的命令）⑭

亞瑪力人要全數消滅，因為他們在以色列人出埃及的旅途上，任意攻擊他們，而且他們是「從後面襲擊，把落在後面的人都殺了」。這是不人道的野蠻行爲。所以亞瑪力人這種對待以色列人的作爲，必須受上帝的制裁，儘管他們不是迦南地之內的人（參照 20：10—18）。

從以色列人的傳統中，我們可以看到，以色列人跟亞瑪利人之間的衝突，首次出現於出埃及記 17：8—16，但是那裡並未提及亞瑪力人的不人道和野蠻行爲。在大衛王時代，亞瑪力人的攻擊，曾使猶大南邊受到相當的損失（撒母耳記上三十章）。從此以後，二者之間的衝突就未曾出現於以色列的歷史中。申命記編者顯然使用了一種古老的傳統，把亞瑪力人描述成一個野蠻民族，意在提醒以色列人消滅應許地上所有的敵人。

然而當我們仔細研讀以色列人的早期歷史時，我們會發現他們對付亞瑪力人時，所使用的 herem 標準不一。例如，在撒十五章中，撒母耳要求掃羅消滅所有的亞瑪力人以及他們的一切，而在撒 27：8—9 和撒三十章中，大衛在戰勝亞瑪力人之後，不只沒有把亞瑪力人趕盡殺絕，而且也容許屬下搶奪他們的財物和戰利品。在大衛跟亞瑪利人的戰役中，herem 的命令像似未曾被遵守過。很可能申命記編者採用了比較嚴格的傳統，來讓以色列人對付亞瑪力人。

(5) 31：3—8（約書亞的按立）

摩西死前，分別向百姓、約書亞和祭司們做了最後的勸勉（31：1—13）。對百姓和約書亞的勸勉，在內容上和用字上很相似。這是申命記編者的聖戰語言，以色列人的領袖仍然是耶和華，約書亞只是耶和華的助手（典型的聖戰理論）。在征服迦南地時，耶和華要消滅那裡的各民族，如同祂擊敗西宏和噩一樣。有這樣的應許和耶和華的領導，約書亞當然不必驚惶：「上主要在你前面親

自帶領你，跟你同在……所以你不要喪膽，也不要驚惶。」（第8節）

（二）從申命記法典到申命記編者

一般說來，申命記編者接受申命記法典的戰爭神學¹⁵。他們之間的差異在於前者的未來威脅，成為後者解釋以色列人過去歷史的根據。Martin Noth更指出：在申命記的編纂過程中，存在著一種律法主義的傾向。他說：經由申命記編者的編輯，契約被了解成「上帝和人民的關係間，一種永恆不變的律法。」¹⁶ Von Rad也把二者之間的關係說成「從恩典退化成律法。」¹⁷ Noth和Von Rad都看出：在申命記法典中，對順服的要求，已經被轉化成耶和華賞賜土地的神學。

當我們仔細比較二者之間的戰爭神學時，我們也可發現上述的發展。在申命記法典中，對人道的關心比較多。例如，免役的規定、對待女戰俘的規定、保護果樹的規定等。而在申命記編者的資料中，我們就看不到這樣的規定。又雖然前者也提到herem的要求，作者却也了解實際的情況，而認識全面實施herem的要求，是不可能也不切實際的（7：16—26）。相反地，申命記編者則一貫要求嚴格執行herem的命令，甚至亞瑪力人也得全部滅絕。這種律法主義的心態，乃是他（們）以宗教潔淨為根據，來解釋聖戰理論的理由。據他（們）的了解，主前722年和587年的亡國事件，乃是耶和華對以色列人不能完全遵守herem規定所做的懲罰。因此，我們可以說，申命記編者在編纂申命記的過程中，刻意把herem的觀念提昇成一種教條的原則——這是上帝的命令經由摩西的口頒佈出來的！

神學涵義

（一）申命記法典的聖戰神學

(1)不是以色列人的功勞

幾乎所有有關聖戰的經文，都強調以色列人在戰力方面的薄弱。他們跟敵人之間的戰爭，完全是耶和華自己的事。以色列人既不必自己爭戰，也不必協助耶和華，只要有信心，耶和華自有辦法戰勝敵人。所以，在申命記法典中，以色列人的政治實力和軍事力量，完全不能跟列強相比，他們的存在所唯一憑靠的乃是耶和華。

(2)耶和華的全能

耶和華既是他們的憑靠，所以祂必是全能的。而耶和華的全能不是表現於祂對以色列軍隊的援助，而是在於祂行神蹟奇事來摧毀敵人。以色列人的每一場戰爭，都是耶和華自己的戰爭，祂是主要的戰士。就像祂在出埃及事件中所行的神蹟一樣，祂也要在每一場戰爭中行同樣的神蹟：「你們要記住上主——你們的上帝怎樣對付埃及王和他的人民。你們親眼見過那些可怕的災害、神蹟、奇事。要記住，上主——你們的上帝以大能大力解救了你們；他要照樣毀滅你們所懼怕的那些民族。」（7：18—19）

這種依靠耶和華行使神蹟的信心，使得申命記法典的作者制定出免役的條文（20：5—8；24：5）。這些條文保障了個人的自由，其結果是參與聖戰的軍隊都是「自願」而來的，任何不願作戰的人都可以不必參與。這樣的作法之所以行得通，乃是因為作者確信耶和華擁有戰爭中絕對優勢的力量，而且，耶和華不必靠以色列人來爭戰，祂自己就是戰士，以色列人的戰爭就是祂自己的戰爭。出埃及事件一定會在每場戰爭中重演。

因此，在申命記法典的聖戰神學中，「人神共戰」（Synergism）的理論，是很難站得住腳的。

(3)Herem 的行使是以色列人參與聖戰的唯一必須做的事

雖然依靠耶和華的神蹟是以色列人的聖戰中的基本要求，但是在耶和華行使神蹟以後，以色列人的任務是消滅所有的迦南人和亞

瑪力人，以及一切屬於他們的東西。這是以色列人參與聖戰的唯一行爲。由於這種對 herem 的嚴格要求，使得舊約中的聖戰變成充滿血腥的味道。

(4) 上帝的揀選

申命記法典非常強調以色列人被上帝揀選的獨特性。耶和華之所以贏得戰爭的勝利，並不是由於以色列人的正直，而只是耶和華特別揀選他們，並應許賜土地給他們。以色列人原是「頑固的子民」（9：6），上帝揀選他們的原因有二個：第一，由於迦南人的邪惡；第二，由於上帝先前對他們的祖先做了承諾。

(一) 申命記編者的再解釋

申命記編者不只接受了申命記法典的聖戰神學，而且進一步將它發展成一種強調律法的聖戰神學。他（們）的目的是要聽眾嚴格遵守律法的規定。

(1) 他們的聖戰神學的主要根據是在於以色列和耶和華之間的契約關係

這種契約關係是以色列人所獨有的。這並不是因為以色列民族有什麼特別，而是耶和華跟以色列人特別親近（4：7），而且以色列人的律法比其他國家的律法公正（4：8）。由於申命記編者把申命記的內容編成一種契約的形式（或架構），以色列人的這二種特質表現出契約中的二個要件：耶和華對以色列人的保護（在戰爭中），以及以色列人對耶和華所應盡的責任（遵守律法）。對申命記編者來說，耶和華跟他們的列祖所立的契約，乃是他們佔領迦南地的動機和理由。耶和華對他們列祖的愛和揀選，乃是祂領他們出埃及、趕走迦南住民，並賜土地給他們後裔的根本原因。這個跟他們列祖所立的契約，也是耶和華所以能夠一再原諒以色列人的背叛，而且允許他們立足於迦南地的關鍵。

(2) 佔領迦南地乃是順服耶和華的結果

申命記編者極其強調對耶和華的順服。以色列人若要贏得戰爭，取得土地，必須有完全的順服。背叛的結果總是吃敗仗的懲罰。但是，耶和華的命令並不是完全針對戰爭行爲；主要是要求以色列人遵守契約和法律的規定，並對祂有絕對的信心。換言之，對聖戰的規定完全以對律法的要求爲根據，律法的重要性顯然高於一切。

(3) 背叛和懲罰

申命記編者的資料中的一個很大的特色，乃是對以色列的背叛和耶和華的懲罰，做了很多篇幅的討論。這個討論成了他（們）編輯的重心。這是因爲他（們）的目的是要解釋以色列人從佔領迦南，到被擄亡國這段期間的歷史。爲了要表明以色列人亡國的原因，是出於他們背叛耶和華的結果，申命記編者擴展了間諜窺探迦南地的故事（1：19—46），並強調早自曠野漂流的時代，他們就再三地背叛。上帝命令他們佔領迦南地的先決條件，在於他們遵守命令。當他們不遵守命令，不按上帝的命令去打仗時，就每戰必敗，因爲上帝不與他們同在。同樣的情形不斷發生於以色列的歷史中，直到他們亡國被擄。這是耶和華的聖戰中，消極的一面。耶和華不只藉著聖戰救援以色列人，祂也發動聖戰來攻擊他們，懲罰他們的背叛行爲。這種消極的聖戰神學對先知們的影響特別大（很可能申命記的這種聖戰觀，是來自先知們的影響）。而且這種聖戰神學也平衡了以色列人民族主義的意識形態，也矯正了「上帝總是站在我們這邊」的那種天真而單純的信仰。所以，當我們談到舊約中上帝的審判時，這種消極的聖戰神學是不能不談的。

(4) 聖戰的主要動機：維護耶和華崇拜的純淨

這種以保護宗教信仰爲理由來發動聖戰的理論，在整本申命記都可以看出來。申命記編者更是據此主張 herem 的嚴格要求。因爲耶和華崇拜跟以色列的獨特關係，以色列人所佔領的迦南地，必須足以讓這種崇拜保持純淨，免於迦南人巴力崇拜的威脅。這個動機

之所以那麼重要，乃是因為以色列人在信仰上的柔弱，他們極易受巴力崇拜的誘惑而離棄耶和華的崇拜。所以，在申命記作者的眼中，迦南人必須被趕出迦南地，而且必須完全消滅，不是因為以色列人的功德或正直，而是在於保持耶和華跟以色列人的獨特關係。9：1—6中所說的迦南人的「邪惡」，乃是指巴力崇拜，它的存在總是對耶和華崇拜構成相當的威脅，所以絕不可以讓它立足於以色列人所要佔領並居住的土地上。假若以色列人的信仰堅強得足以抗拒巴力崇拜，或許情形可以改觀。但是，就是因為他們那麼容易受誘惑而在信仰上變節，所以迦南人的信仰變成了一種絕對的邪惡。就是因為以色列人在信仰上那麼脆弱，所以他們所居住的土地，必須藉 herem 的行使，來加以消毒和淨化。如此，申命記中的 herem，乃是一種在神學上經過合理化的觀念。它被用來當成上帝為維護以色列人的宗教純淨的工具。這是在研究舊約的聖戰神學時，不可不了解的一個概念。

(5) 聖戰和土地神學

由於耶和華和以色列在宗教上有一種密不可分的親密關係，所以祂要把迦南地賜給他們做為永遠的立足地。換言之，以色列人的耶和華崇拜不只是一種宗教信仰，而且也是一種獲取土地的原動力。這在申命記中是很明顯的一個主題：耶和華賜給以色列人的主要禮物，唯土地而已^⑩。以色列人佔領迦南地的主要依據，完全是因耶和華要把那地賜給他們。這是耶和華給他們「祖先」的應許；這個應許一再地出現在五經之中。而且，上帝所要賜給他們的禮物除了土地以外，還包括那塊土地上所有的一切；包括「那地方的繁榮城市（不是你建造的）；屋裏堆滿的好東西（不是你積存的）；那裏的水井（不是你挖掘的）；葡萄園、橄欖園（也不是你培植的）。」（6：10—11）這都是耶和華特別恩待以色列人的表現。

然而，申命記也強調：以色列人之所以能夠得到耶和華賞賜的

土地，必須以他們的順服為條件。耶和華的恩典和以色列人的回應，在佔領土地的主題中，具有同等的重要性。因此，在申命記編者的心中，土地神學包括土地的賜予和土地的維護。這也是他（們）的聖戰觀的理論根據。根據這個理論，在以色列人未完全佔領耶和華所賜的土地以前，耶和華就要繼續幫助他們藉著聖戰奪取土地。雖然時間可能會很長，但是終有一天，「上主要照他的應許，擴展你的土地。」（12：20）在順服和土地的維護上，以色列人必須做的一件最重要的工作，是保持那塊土地免於污染。因此，在佔領土地過程的聖戰中，絕對不可以奪取任何迦南人的財物或戰利品，所有迦南地的原住民也必須趕盡殺絕或驅逐出境。聖戰的目的只是在佔領土地，而上帝的子民所居住的土地，必須是完全潔淨的。

一言以蔽之，申命記的土地神學，強調以色列人佔領迦南地的根據。完全在於耶和華主觀的諭令。其唯一的理由，在於耶和華對以色列人的鍾愛，以及對他們列祖所做的承諾。這樣的神學顯然是一種教條式的主張。這是一般古近東文化的信仰之一：每一個國家的神，都有權力支配所有民族的命運；每一個神，都會把土地賜給自己的百姓，所以耶和華的子民也不例外。在申命記作者的「解釋」下，以色列人佔領迦南，也是耶和華的旨意^⑩。

結 論

申命記中有關聖戰和 herem 的規定，都是來自以色列人耶和華崇拜的必然推論。其動機是在保持耶和華崇拜的嚴格獨特性和排他性。申命記對初期以色列民族的戰爭，以及征服迦南地的傳統，所做的描述並非全部基於歷史的事實。雖然其內容仍具有某種歷史價值，但是其作者以宗教上的動機為根據所做的「再解釋」仍可從字裡行間明顯地看出。我們幾乎看不到這種聖戰觀念存在於掃羅以後的列王中，即使那位執行申命記律法最力的約西亞王，也對申命記

的聖戰神學未具全盤的概念。他雖然廢除了異教崇拜的廟宇和祭司，但是却未對那些外邦人或變節的以色列人施以herem的規定（列王紀下 23：19—20）。他跟埃及王尼哥之間的戰事（列下 23：28—30），雖有可能受到申命記中的聖戰理論的激勵，但是實際上，他並沒有遵守聖戰規定的表現。他阻擋埃及軍隊的作法，顯然是想維持那個世界中兩強的軍事均衡狀態。

走筆至此，讀者應該可以發現筆者比較傾向於接受 Millard Lind 所說的第一類學者的理論。亦即：申命記的聖戰神學係根據某些傳統和歷史事件所做出來的「信仰」解釋。這個信仰的內容是耶和華崇拜的獨特性和排他性以及耶和華頒賜土地的承諾。這種教條式的了解，使得申命記的聖戰神學強調攻擊性的戰爭，而忽略了防禦性的戰爭^②。

簡言之，申命記的聖戰理論可歸納為二點：(1)以色列人有權藉信仰（耶和華崇拜）之名，佔領迦南地，驅逐迦南地的原住民；(2)所有的迦南人，包括男女老幼，都必須「奉上帝的名」予以趕盡殺絕，以保護以色列人的信仰權益。

從信仰的角度來看，聖戰神學所要傳達的信息可以是：上帝的全能、揀選和恩典以及上帝對信仰的嚴格要求、上帝是歷史和人類的主宰。然而，若從世俗或歷史的觀點來看，申命記的聖戰神學就變成一種跟政治息息相關的意識形態（ideology）。同時我們也可以發現，宗教在古代以色列人的政治和社會生活中所扮演的角色——民族和國家的利益可以藉著上帝的旨意予以合理化。任何跟以色列人有敵對關係的國家和民族，都妨礙他們取得上帝的應許地，也妨礙他們敬拜耶和華，所以都是耶和華上帝所要毀滅的對象。這種教條式的信仰觀念和主張，使得申命記中的聖戰神學，變成極端危險的政治意識形態。

假若今天的教會仍然沿用申命記的聖戰神學，試圖藉用武力，

把上帝的旨意強加到非基督教文明的地區，甚至除滅所有跟基督教敵對的人，來建立一個人人相信上帝的「基督教世界」，其悲劇性的結果將不難想像。所以，若要讓這種聖戰神學對今天的基督徒仍具有時代意義，就應該強調耶和華針對以色列人的聖戰，亦即聖戰神學中上帝對以色列人背叛之罪所做的懲罰。也應讓先知們對傳統的聖戰觀念所做的修正展現出來，以他們比較成熟的看法（如以賽亞 2：1—4；19：8—25……等），來平衡傳統狹隘的聖戰論。更應該強調新約中「受苦的上帝」（Crucified God）的神學。有如 Peter Craigie 所說：「舊約聖經對暴力和戰爭的看法，可以逐漸傳講出去，但必須以『被打敗的意義』和『和平的異象』二種觀點為出發點來傳講。」②

（本文作者現就讀於美國印第安那州聖母大學
Univ. of Notre Dame 神學研究所）

註釋：

- ① Patrick D. Miller. The Divine Warrior in Early Israel (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1973), 174.
- ② 見 A.D.H. Mayes. Deuteronomy (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979), 41-55. 根據 Mayes 的研究，申命記的編纂過程有二個階段。但因本文僅屬初步研究，所以筆者把這二個階段合而為一，不另作區分。
- ③ Millard Lind. Yahweh Is a Warrior (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980), 24-34.
- ④ Friedrich Schwally. Der heilige Krieg im alten Israel (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, 1901).
- ⑤ Johannes Pedersen. "War", in his Israel, Its Life and Culture. III-IV (London: Cumberlege, Oxford UP, 1947), 1-32.
- ⑥ Gerhard von Rad. Der heilige Krieg im alten Israel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952).

- ⑦ Patrick D. Miller. The Divine Warrior in Early Israel.
- ⑧ Rudolf Smend. Jahwekrieg und Stammesbund; Erwägungen zur Ältesten Geschichte Israels (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963). English translation by M.G. Rogers. Yahweh War and Tribal Confederation (Nashville, N.Y.: Abingdon Press, 1970).
- ⑨ A. Glock. Warfare in Mari and Early Israel (Ph.D. Dissertation, Univ. of Michigan, 1968).
- ⑩ Fritz Stolz. Jahwes und Israels Krieg (Zürich: Theologischer Verlag, 1972).
- ⑪ Manfred Weippert. "Heiliger Krieg in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des 'Heiligen Krieges im alten Israel.'" Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 84(1972):460-493.
- ⑫ Gerhard von Rad. Studies in Deuteronomy. Tran. by David Stalker (London: SCM Press, 1963), 50-59.
- ⑬ L.E. Toombs. "War, Ideas of," in IDB, vol. R-Z (1962), 797.
- ⑭ Mayes, op. cit., 330-31. Mayes 主張這段經文屬於申命記編者所加入的資料，因為其勸勉方式的改變，也因為這段經文的內容跟申命記法典不太一致。此處我們採用 Mayes 的說法。
- ⑮ E.W. Nicholson. Deuteronomy and Tradition (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 107-118 對申命記法典的作者和申命記編者來自同一學派和傳統的論點做了很詳盡的說明。
- ⑯ Martin Noth. The Deuteronomistic History (Sheffield, Eng.: Univ. of Sheffield, Dept. of Biblical Studies, 1981), 90.
- ⑰ Gerhard von Rad. The Problem of the Hexateuch, and other Essays. Tran. by E.W. Trueman Dicken (New York: McGraw-Hill, 1966), 91.
- ⑱ 有關耶和華賞賜土地的觀念可參考 von Rad 的 The Problem of the Hexateuch, and Other Essays, 85 頁。
- ⑲ 有關以色列人的聖戰觀與古近東其他文化的關係，可從摩押石版 (Moabite Stone 或 The Mesha Inscription) 的內容中窺見一斑。摩押石版是主前九世紀的文物，記載摩押王米沙反叛以色列的經

過（見列王紀下第三章）。米沙王以極有限的軍隊，攻打以色列亞捫北部的地區，並屠殺了二個城市的以色列人。這個戰役是摩押人的神 Chemosh 的旨意。文中有一段話提到米沙王行使 herem 的經過：「我（米沙）把所有的男人和男孩，婦女和女孩，以及他們所有的僕人，一共七千人全部殺了，因為我把他們〔當作祭物〕獻給我的神 Astar-Chemosh……Chemosh 從我面前把他〔以色列王〕趕走……」而先前摩押人之所以被以色列人控制，乃是因為「Chemosh 對他的土地發怒。」這個石版的發現說明了古代以色列人的聖戰觀並不是他們獨有的，而是古近東的諸民族共同的觀念。

- ⑳ Von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, pp.32, 70.
- ㉑ Peter C. Craigie, The Problem of War in the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 105.

BIBLIOGRAPHY

- Craigie, Peter C. The Problem of War in the Old Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.
- Gottwald, Norman K. "Holy War in Deuteronomy: Analysis and Critique." Review and Expositor. LXI (1964): 296-310.
- _____. "War, Holy" in Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume, 942-44.
- Lind, Millard C. Yahweh Is a Warrior. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980.
- Mayes, A.D.H. Deuteronomy. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979.
- Miller, Patrick D. The Divine Warrior in Early Israel. Cambridge: Harvard UP, 1973.
- Nicholson, E.W. Deuteronomy and Tradition. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Noth, Martin. The Deuteronomistic History. Sheffield: Univ. of Sheffield, Dept. of Biblical Studies, 1981.
- Rad, Gerhard von. Der Heilige Krieg im Alten Israel. Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- _____. Studies in Deuteronomy. Tran. by David

Stalker. London: SCM Press, 1963.

_____. The Problem of the Hexateuch, and other Essays. Tran. by E.W. Trueman Dicken. New York: McGraw-Hill, 1966.

Sمند, Rudolf. Yahweh War & Tribal Confederation. Reflections upon Israel's Earliest History. Tran. by Max Gray Rogers. New York: Abingdon Press, 1970.

Toombs, L.E. "War, Ideas of." Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. R-Z (1962), 796-801.

耶穌會總會長柯文伯神父 訪問神學院

(1989年12月18日)

自從柯文伯神父於1983年9月13日當選為耶穌會總會長以後，就馬不停蹄地各地訪問，以明瞭耶穌會八十六個會省的實際狀況。本來兩年前已決定來台灣～中華省訪問，但突因接到教廷委託他給教宗及其隨員講年退省而不得不延期來訪。1989年年底，終於為參與東亞參贊區的會議而，在台灣停留了一週（1989年12月13～21日），神學院因是開會的場地，近水樓台先得月，師生得以在禮堂與總會長相聚，並與他合照（序言的團體照）。原來耶穌會總會長是全球三十多所耶穌會神學院的當然董事長，日常事務則由各當地的副董事長（省會長）處理，因此總會長來觀察神學院是名正言順的。

在四張寫實照中第一張是董事長（總會長）及副董事長（省會長張春申神父）步入禮堂，同學拍手唱歡迎歌。第二張總會長致詞，說在本神學院建立六十週年（1929年上海徐家匯），及遷台二十二週年的今天來訪，是頗具意義並使他欣慰的。這二十多年來的發展，正好配合了地方教會的需要，不僅給神職人員提供了好的讀書環境，也培養了很多修女及在俗男女教友。這裡圖書設備充足，教授們的陣容還相當年輕，令人對未來充滿希望。馬尼拉真理電台數年來播出的「空中神學」底稿，是由本院的老師寫成，現在已告一段落，一共有1092課，包括聖經、信理、倫理，是值得慶祝的一件事。至於已出版了二十一年的《神學論集》季刊，及至今已出到第二十八冊的神學叢書，其觸角已到達了中國大陸。

第三張照片是學生代表程文岳修士，向總長呈遞刻有總長中文名字「柯文伯」的印章。印章的上端是一龍頭，因為柯文伯神父出生於1928年，正好是龍年。院長房志榮神父在一旁找出總長的演講稿，準備總長在上面蓋上他的圖章，柯總長果然按規蓋章（第四張照片），引起全禮堂掌聲，他並說以後有機會還要用這美麗的印章。

一首充滿動感的詩—— 聖詠一三九篇

林逸君

有不少朋友來跟我分享過他們對聖詠祈禱的熱衷，大家都表示對聖詠一三九篇有難以表述的喜愛，總覺得它蘊藏著令人神往的深意。究竟這篇聖詠美在那裡？這是促使本文誕生的原因。

筆者在本刊七十五期曾採用過「形式美」與「內涵美」來賞析聖詠一一四篇，這是最基本的一種「質文並重」的看法。顯然，如果一首詩只用心於眩人耳目的辭藻、技巧，則會使詩意流於浮淺、空洞和庸俗。反之，若徒有深意，卻無含蓄、巧妙的表達，它可以是一篇饒有深意的文章，但並不是具有藝術色彩的詩。詩是詩人心靈與心之外的事物交會，在情與意的醞釀中，以高度意識，經過藝術手法的處理釀造而成。《滄浪詩話》說：「詩有別趣，非關理也。」詩有它特殊的素材，它與博大精深的知識無直接關係。詩是感性的產物，來自詩人的生活經驗和對人生感悟而勃發的情性。詩沒有邏輯理路可尋，妙在悟入，意在語外。然而，當詩成時，讀者卻又能透過詩中的文辭和技巧，找到不少的理則和蘊藏的意念，從而分享了詩人的心靈境界。

聖詠是希伯來人的詩，有一般詩歌所具備的特質：首先它是抒情的作品，它雖然表露了詩人喜怒哀怨的心情，但在由情而到文字這一過程中，詩人與他的處境劃出了某種距離，使激盪的感情在抒發後漸趨平穩、安祥。其次，詩人個別的情懷也因著文字的傳遞，使人與人之間的感情達到共鳴，這是聖詠成為基督徒的祈禱文的基本因素。其三，聖詠也如同其他詩歌一樣，能使讀者以溫柔敦厚的心來默觀宇宙，對人、對事、對人生有了更新的體認，從而觸及形上的直觀智慧，嚮往以心和世界相合的境界。

然而，聖詠之為聖詠，因為它是基督宗教內特有的宗教詩，神人交會是它特殊的內涵，詩人以至高無上的主宰作為交談和書寫的對象。換言之，聖詠的本質是劃破時空的天人對話，也是最動人的祈禱文。聖詠一三九篇就是一個明顯的典例，它不但具有文質相生的技巧和表意，而且含有極豐富的主題思想，展現了作者對天主的認知和感情，充分表達了神人之間的密切關係。以下試就其建構技巧和表現的內涵，看天主的全知全能，天主的全善全愛，及思維與生活三個主題。

壹、「時空設計」凸顯天主的全知全能

作者深切的體悟天主的全知全能，在通靈的心思和筆觸下，透過時空設計的技巧來表達。時空設計的烘托，在詩中有如場景、有如佈局；人的聯想和感覺，隨著詩人所安排的空間更替、時間變易，而作出視點式的轉移，使詩充滿了節奏性的動感。

7 我往何處，纔能脫離你的神能？

我去哪裏，纔能逃避你的面容？

8 我若上升於高天，你已在那裏，

我若下降於陰府，你也在那裏。

9 我若飛向日出的東方，

我若住在海洋的西方，

10 你的雙手仍在那裏引導著我，

你的右手還在那裏扶持著我。

時間的速率與空間的轉移：作者用了「飛」字來形容人以動作移動所能有的最快速度，且是一句緊接一句的標出空間的轉移情況，由一個方位轉到另一個完全反向的方位，其速度之快，在感官上形成了極為強烈的視覺意象。時間上的急促，空間變動之快，令人目不暇給，猶如電影中的快速鏡頭，予人一種明快的節奏感。

時間的壓縮與空間的擴張：這是作者另一種高明的時空技巧，人在極短的時間中，「上升高天」，「下降陰府」，整個宇宙空間在一瞬間跑遍了。如此，詩人濃縮了人在空間轉動所需的時間過程，也擴大了在人意念中的宇宙空間的廣度。

13 你造成了我的五臟六腑，

你在我母胎中締結了我。

14 我讚美你，因我被造，驚奇神奧，

你的工作，千奇萬妙！

我的生命，你全知曉。

15 我何時在暗中構形，

我何時在母胎造成，

我的骨髓你全知情，

16 我尚在母胎，你已親眼看見，

世人的歲月尚未來到以前，

都已全部記錄於冊表，

都已全由你預先定好。

17 天主，你的策略，對我何其深奧！

你策略的總數又是何其繁浩！

18 我若去計數，而它們多於沙粒；

設若數到底，我仍同你在一起。

詩人經驗中的時空：在上述 7—10 節中，可說是由方位移動下凸顯的時間速度，形成明快的節奏感。而 13—18 節，則採用了主觀經驗中的時空，以「歲月」來指出時間的悠長，人的意念在空間延伸所表現的節奏是緩慢的。人在母胎中成形，漸次成長，由無知而具備知識，明瞭天主對人的愛的計劃，經驗自身在物質變易的世界中的實況。「歲月」可說是人由潛能而至實現此一過程的代稱。

空間的凝聚；與空間的擴張相反，主要在視野縮小，凝聚在一個固定的範圍—母胎，這是經過刻意選擇的焦點空間，一切令人「驚奇詭異」，「千奇萬妙」的工作，都在這小小空間裡實現。

從上述的時空設計看來，作者似乎刻意的運用這一技巧，他首先用了「何處」（7節）、「何時」（15節）的點題方式，來引發讀者的注意力。在描述空間時，以「上下」、「東西」的方位，來說明廣大無垠的宇宙領域。但宇宙之大，總比不上全能天主的偉大，即使人能以某一單位數字量化宇宙，但天主卻不能量化，祂是在空間幅度外無限地存在。祂遍及萬物，連人的「五臟六腑」都觸及，人在「母胎中形成」的過程，祂都瞭如指掌。祂又超乎萬物，萬物由祂而來。因而詩人驚嘆自己受造時天主的美妙工程，天主奧秘的臨在，也彷彿感到無法逃避處處都在的天主「面容」。

至於時間，時間是在變動中產生的，一是由於方位移動所需的過程而形成；另一是由事物本身的變化、發展、成長的過程而形成。作者充分把握了這兩種時間觀念，巧妙地加以運用，因而產生了動靜虛實的詩趣。人依時空而存在，是過程性的受造物，有所謂「過去、現在、未來」。但天主卻不在時間中，祂是全善的神體，本質不變，不受時空的限制和測量，無過去與未來，只有永恆的現在。天主無始無終，未有人類之先，祂已存在，歲月未來之前，祂已知曉一切。祂不會因「過去」而淡忘，不因「未來」而迷惘，一切的一切都在祂永恆的「現在」中，無所不知，也無所不能。

貳、「對比與漸層」表彰天主的全善全愛

天人之間的對比

「對比」是聖詠一三九篇中所含有的另一技巧。對比的方式能使詩意更形生動活潑，往往是兩個對立點，在對立的場合中，形成某種距離和張力，也能成為某種調和的靈感。

方位的對比：（參閱 8—9 節）如上／下；穹窿／陰府，東方／西方；這種對比的技巧延展了空間的廣度，令人大有海闊天空，無涯無盡之感。

光明與黑暗的對比：（11—12 節）光／暗形成了某種對立性的張力，光明與黑暗各有其互不共存的領域，失去光明的地方就成為黑暗；光明所在之處，黑暗就蕩然無存。作者一面提出這樣的對立性，一面指出「黑暗與白晝」為天主來說是同樣光明，因為天主自己就是光，在祂內沒有一點黑暗（若壹—5；歐廿二—23—25）。這足以令人了解光與暗的對立，只是人在有限時空中所用的概念，無限的天主卻超乎這些對立現象之外。

天人的對比：這是作者非常成功的強烈刻劃手法。作者用「你一我」來表達天人間無可言喻的距離，天主是超時空的主宰，人是時空範疇內的受造物，在「天人追逐」的一幕中（7—10 節），更易令人感受到這一點。詩篇中的「飛」字，形容了人所擁有的最快速度，儘管人施展一切技倆，上窮碧落下黃泉；但天主比人的意念更快，人無論採取抗拒或逃避，都無法脫離天主的神能，也不能逃避祂的面容，天主始終是絕對超越一切的天主。

漸層式的手法

作者的高妙就在此，一面以對比技巧，來說明天人間超越與限度的懸殊對比；一面又以漸層式的手法，來表彰自己所體認的天主是個全善全愛的天主。天主的全能全知和絕對超越的本質，不會令人對祂畏縮不前，反而令人感到祂的可親可近，這不能不歸功於作者對漸層技巧的運用。所謂漸層式全是基於一種大小、遠近、強弱等的層次上所形成的秩序，予人層層遞進的律動美感。

天主從遠處看人：人的姿態或「坐」、或「立」，人的活動或「行走」、或「躺臥」，天主都察覺無遺。

2 我或坐或立，你全然認清了我，

你由遠處已明徹我的思考。

3 我或行走或躺臥，你已先知，
我的一切行動，你完全熟悉。

4 的確，我的舌頭尚未發言，
上主，看，你已經知悉周全。

天主在人身旁：天主對祂所鍾愛的人給予蔭庇、引導、扶持。在人還未懂得分辨左右手之時，天主的祝福早已包圍著人的整個生命。人無論在哪裡，常有天主的引導與扶持。天主的慈面在萬物中，在人生的旅途上，不斷地顯露；天主的溫情、主動並不因人心的冷漠、頑抗而中止，天主自己要來驅散人內在的愚妄和黑暗。

5 你將我的前後包圍，
用你的手將我蔭庇。

6 這是超越我理智的奇事，
也是我不能明白的妙理。

7 我往何處，纔能脫離你的神能？
我去哪裏，纔能逃避你的面容？

8 我若上升於高天，你已在那裏，
我若下降於陰府，你也在那裏。

9 我若飛往日出的東方，
我若住在海洋的西方，

10 你的雙手仍在那裏引導著我，
你的右手還在那裏扶持著我。

11 我若說：願黑暗把我籠罩，
光明變成黑暗將我圍包；

12 但黑暗對你並不矇矓，
黑夜與白晝一樣光明，
黑暗對你無異光明。

天主在人內：祂締結了人的生命。作者用「骨骸」、「五臟六腑」、「暗中構形」等字句，猶如天主鑽入人的母胎內親力親為一般，令詩人感慨驚訝這種鬼斧神工的精心設計。

13你造成了我的五臟六腑，

你在我母胎中締結了我。

14我讚美你，因我被造，驚奇神奧，

你的工作，千奇萬妙！

我的生命，你全知曉。

15我何時在暗中構形，

我何時在母胎造成，

我的骨骸你全知情。

這些由遠而近，由外而內的秩序，充滿了大鏡頭、小焦點的視覺動感，無非在說明全能全知的天主基於祂本身的善意，對人充滿了撫愛，不但創造了世界，給人寶貴的生命，尤其樂於與人同在。天主的「看」象徵了祂的全知，祂對人瞭如指掌；也代表著祂對人的注目和關懷，因而詩人不會感到侷促不安。相反地，因著對全善全愛的天主的信賴，享受著天主鑒察下的舒暢，沐浴在上主充溢柔情的眼光下。祂的「面容」代表了祂對人的慈愛俯就，不惜自我顯露，自我給予。因而詩人敢於以「你、我」朋友式的稱謂，來表達對天主全能、全知、全善、全愛的深刻體認，以整個的情懷，配合了詩的素質，完成這篇精妙絕倫的聖詠。

參、思維與生活的結構

如果把全詩再瀏覽一遍，又會有另一種新發現，明顯地，它是
由思維與現實兩種氣氛所形成。2—18節可說是詩人思維框架中的
時空情景，一如前文所提及的時空設計、對比手法及漸層技巧所表
彰的天主的全知全能、全善全愛。在詩人的思維境遇中，透過靈動

的暇思，上下東西任意翱翔，神人交往的親密關係，足以令人神往。思維能被視為主觀心理運作的過程（這並不否定天主能藉著人的內在經驗主動與人相遇）。然而，我們也得承認意象中的時空與現實的時空，的確有很大的差距。且看詩人在妙思之後，回到生活的實況，全詩的氣氛也為之一轉。

19 天主，恨不得你能殺掉惡人，

叫流人血的兇手遠離我身！

20 他們無法無天地褻瀆你，

他們不忠不義地攻擊你。

21 上主，憎恨你的人，我怎能不痛惡？

上主，背叛你的人，我怎能不厭惡？

22 我對他們深惡痛棄，

視他們為我的仇敵。

23 天主，求你檢察我，洞知我的心曲；

天主，求你考驗我，明悉我的思慮。

24 求你察看我，我是否走入歧途，

求你引導我邁上永生的道路。

從這幾節詩歌來看，我們能發現詩人從思維中落實到具體生活時，面對天主的美善與人性醜惡的事實，感到痛心疾首。詩人頓覺自己立於善惡之間，惡勢力逼迫著人背離天主。而詩人的第一種態度是，切願全心投奔無限美善的天主，又因為確認祂的全知而感到此心可證日月，並為天所鑒察。詩人的第二種態度則是詛咒惡人。關於這一點，可從詩的角度及宗教的角度來看。首先自詩的角度而言，詩是抒情的，毫無保留地披露了詩人的真實情感。而由情到文字的過程中，詩人與他所處身的事件，劃出了某種距離，使激盪的情緒漸趨平穩，較為客觀的面對現實。其次，從宗教的角度來看，詩人沉浸在天人相遇的思維中，體味天主的全知全能、全善全愛，

整個心靈趨向與人親近、與人同在的天主，這種祈禱的功力，不難使他逐漸為天主所轉化。因此，詛咒惡人不一定是詩人最後的取決態度。

綜合以上對聖詠一三九篇的技巧分析、結構內涵，我們必須承認，一個基督徒的祈禱是雙面的，是祈禱生活化，也是生活祈禱化，二者緊密相連，相輔相成，無論是直觀式的祈禱，或是理性反省的祈禱，都該成為我們信仰生活的原動力。

（本文作者為瑪利亞方濟各傳教女修會修女，輔大神學院畢業，今從事大專學生工作）

參考書目：

- ① 韓承良，聖詠釋義。思高出版，一九八〇年。
- ② 黃永武，中國詩學設計篇。巨流印行，一九七六年。
- ③ 張振東，時間的基本概念。哲學與文化十六卷二期，一九八九年二月。

重慶人民公審《兩全其美》演講中 重印董世祉神父在人民公審大會時 演講詞的意義

房志榮

這是一篇中共政權在大陸建立初期，一位不屈不撓、忠貞愛教愛國、心中充滿捨己爲人的基督徒情懷的神父，在大庭廣衆前所作的演講。那一場公審大會後，董神父就不落不明，但他的演講曾傳誦一時，爲全國天主教信徒作了一篇精彩的靈修訓話，使人心大爲鼓舞。

1989年夏，一位會到重慶遊歷的神父，將這份1951年的《學習參考》資料帶出來，現在轉載於此，爲很多年輕的信友也許是初次與《兩全其美》會面。《學習參考》是中共專門印出爲黨內學習用的，只有共產黨員才能接獲這類資料。現在我們從中共黨員的學習資料中，來學習認識董神父及愛國愛教的真義，可謂歷史的諷刺。那還是梵二以前，今天可能說法可改變，但內容仍可堅守不渝。

新約基督論導言

黃懷秋

基督是基督宗教信仰的中心。基督宗教與其他宗教不同的地方，就是它相信這位在歷史中人而天主的基督。「除他以外，無論憑誰，決無救援。因為在天下人間沒有賜下別的名字使我們賴以得救。」（宗四12）新約率先記錄（並評估）了這位基督的一生（包括他的存在和他的業績），它在時間上的優先，使它成了後世基督論的根據，因為它給後世基督論提供了最基本的資料。後世在談論基督的時候，往往需要回顧一下這些最早的見證人的說法。

到底新約對基督說了些什麼話？本文僅以導論的形式，提供幾點值得注意的地方。

一、什麼是基督論？

從字源看，基督論（christo-logy）一詞，結合了兩個希臘字：christos 與 logy。後者源自動詞 legō，原是說、論之意。至於前者 christos，現在一般音譯為基督。其動詞 chriō 原是輕擦（物體的表面）、傾倒（油或水），也可以翻譯為傅（油？）。因此，它本來需要更明確的界說，才能指明所傾、倒、傅者到底是什麼——可以在人體上傳油，也可以在箭尖上擦上毒藥①。不過，自從七十賢士譯本首開先例，以 christos 來翻譯希伯來文的 māšîaḥ（默西亞）之後，它的意義便固定下來。新約沿襲七十賢士譯本的法，除了兩個例子之外（若一41，四25用希臘文音譯的 messias），其餘提及默西亞的地方一律以希臘文 christos 稱之②。由此可見，christos 一詞絕不是由基督徒所鑄造，相反，當基督徒應用這個字的時候，他們只是沿用一個在基督徒時代以前早

已流行，早已被人廣泛應用的字眼。

這裏必須一提的是，基督不是一個名字，耶穌不是別名基督；它只是一個名號（title），或者可以說是頭銜或稱謂之類。有點像今天的總統、首相、或院長一樣^③；因此說耶穌基督，就像說雷根總統、或布希總統一樣。但是這個意義，很快就被人遺忘了，當基督宗教傳到希臘的時候，「基督」差不多成了耶穌的第二個名字，在保祿寫給他教會的書信中，這個現象十分普遍。

還有一點必須一提。基督本來是個很普遍的稱謂，它的意義只是受傅者（a christ），它沒有特定的對象，沒有指明是那一位曾經受過傅的人。即使到了猶太主義後期，對默西亞的期待轉趨劇烈，猶太人也只是期待「一位」可以把他們從水深火熱中拯救出來的默西亞，默西亞的普遍性依然不變。尤其是當我們看到連外邦人也可以被稱作默西亞（依四五1稱波斯王居魯士為上主的默西亞），或整個以色列在先知口中（哈三13）被稱作默西亞時，我們當可發覺，在舊約，默西亞是個普遍得幾乎可以被濫用的名詞。

但這情況在新約來臨後卻改變了。在新約及它以後，人談及基督，意思不再是普遍的，不再指任何一個受過傅的人（a christ），而有一個特定的對象（a christ 變成了 the christ）：指一位約在兩千年前，生長在巴肋斯坦的納匝肋，在那裏行走、傳教、治病、驅魔，最後死在十字架上，卻又從死者中復活過來的耶穌。這一位耶穌，我們說：他就是基督，就是許多世紀以來猶太人期待的那位默西亞、主基督。

上文說過，「耶穌基督」與「布希總統」這兩個稱謂之間有某種雷同之處；現在我們卻發覺二者間的差異：布希（是）總統是一句描述語，它描述一件事實，一件人人都可以見到的事實。可是耶穌（是）基督這句話卻不是一句單純的描述語，連耶穌的同代人也無法「看到」他就是基督，這句話不能訴諸實證，它要求我們的信

仰。

我們禁不住要問：爲什麼？一個人爲什麼會被稱爲基督？他到底是誰（who）？他又是什麼（what）？他的身分（identity）是什麼？他的性體（nature）又是什麼？他是人，還是天主？抑或既是天主又是人？——這些都已經接觸到基督論的核心問題。

什麼是基督論？我們可以簡單地說：基督論就是對耶穌基督的神學詮釋、系統地澄清耶穌是誰，是什麼的學問。

二、新約基督論的特色：從基督的「功能」入手

庫爾曼（O. Cullmann）在他討論新約基督論的作品中④，把第三、四世紀教父的基督論與新約基督論的對象對立起來：第三四世紀基督論的爭論焦點幾乎完全集中在基督的位格和性體上；這與新約專注於基督的作用（function 或譯功能）不同。根據庫爾曼的意見，對基督性體的關注，是基督信仰希臘化的結果：「教會必須在某一段時期，處理那些由於基督信仰的希臘化、諾斯底理論的崛起，以及亞略、奈斯多利、優提克斯等人的觀點所引起的問題。換言之，教會必須處理性體的問題，並嘗試解答之」（頁三）。

至於新約，幾乎從未單獨談論基督的位格，新約必定同時觸及他的工作。當人問「基督是誰？」時，這個問題在新約並不僅是（甚至主要不是）關乎他的性體，而是問及他的工作（function）。因此，庫爾曼這樣結論說：「對性體的討論畢竟是一個希臘的問題，而不是猶太或聖經的問題。」（頁四）

庫爾曼的理論固然有他的道理。新約經常告訴我們耶穌的工作：他宣講天主的國（對觀福音）、他給我們詳述了天主（若一18）、他使萬有與天主重歸於好（哥一20）、他以自己的血爲信仰他的人作贖罪祭（羅三25）⑤。福音還以故事的形式給我們刻劃了耶穌這個人：他驅逐魔鬼，與罪人爲伍，他憐憫病者，對法律主義提出挑

戰，驅逐在殿院裏做買賣的商人等等。但是，我們不能說：新約作者對耶穌的位格毫不關心；甚至說：對性體的討論只是個希臘的問題。事實上，當新約作者敘述耶穌的工作時，他們對耶穌位格的關心已隱藏在內。誰能詳述那位沒有人見過的天主？誰能宣講那在自己身上實現出來的天國？有哪一個（罪）人的血能夠有贖罪的價值？有哪一個希臘「神人」（divine man）能夠像耶穌一樣，大喝一聲即令群魔懾服？有哪一個和耶穌同時代的猶太人（自稱為義的「上」等人），敢與罪人同桌吃飯而不怕連累自己的聲名？有哪一位舊約先知敢代替天主赦罪？總括一句：有誰能像耶穌一樣表現出令人驚訝的，甚至相當於舊約雅威一般的權威（赦罪、立法、審判為猶太人來說，都是屬於雅威的工作）？

由此可見，關心耶穌的身分，只是隱藏在述說耶穌工作的後面。它絕不只是個希臘的問題，換言之，不是由於外來因素的入侵而造成的「突變」。相反，種子早已存在，只待後來慢慢地「發展」而已。就如同穆勒（C. F. D. Moule）在他討論基督論的起源一書中^⑥，便曾把「發展」（development）和「進化」（evolution）分別開來：基督論的產生只是自然的發展，它早有一切成長的潛能，外來文化的轉變只是有助於表達方式的發展，卻沒有導致「新種」的產生。「人們說人子是誰？」（瑪十六13）的問題早已存在。即使在公開生活期間，耶穌的一舉一動，一言一語已曾令若翰生疑，並派遣門徒去問他：「你就是那要來的那一位，或是我們還要等候另一位？」（瑪十一2）耶穌的工作絕不是緘默的，它已經清楚地顯示：他到底是誰？

總而言之，「功能」（function）最多只能說是新約談論基督的角度，不是新約基督論的內容。吉克（L. E. Keck）這樣說：「基督論不能被減弱為救援論；因為基督不僅是一位教主」^⑦。

三、新約基督論的另一特色：以鮮明的形象講論基督

如果庫爾曼的基督論有它的偏差，但也道出了新約基督論獨特的地方（在與後世基督論，尤其是最初幾個世紀的基督論論爭比較時）：它甚少採用抽象的哲學概念來描述耶穌，如本性、本質、性體、位格等字眼，都甚少在新約中出現^⑧。這些抽象的哲學詞彙大多是在教父時期，以及早期教會會議的爭論中才慢慢普遍化。值得注意的是：當這些詞彙最初應用時，其含義尚模糊不清，同一個字，在不同作者的作品中每每有不同的含義。最初幾個世紀的論爭，多次也只是詞彙上的論爭。當然，在爭論的過程中，思想愈辯愈明，不過，犧牲仍是免不了的。

新約卻不同，它的方法是形象化的，這些形象大都來自當時的猶太社會，一般來說，是先於哲學（pre-philosophical）的思想型態，而且是表達關係的（relational 下詳）詞彙。由於是當時社會所慣用的用語，所以一般而言都無須多作解釋，「內行人士」自當一目了然。這與後世從書桌上成長出來的基督論，愈來愈傾向學院化的（academic）方法，完全不同。

就以新約中最重要的基督形象「天主之子」為例（若望單獨地稱「子」），便是以最形象化的方式，說明基督和天主的密切關係：父子關係也許是人世間所能找到的最親密的關係了。他們體內流著相同的血液，因而兒子最肖似自己的父親；其實何止肖似，兒子簡直就是父親生命的延續。只有父親了解自己的兒子，也只有兒子認識自己的父親（瑪十一 27），所以能把自己的父親啟示給世人。由此可見，新約雖然沒有用後世的語言，卻已經把尼西亞的信仰「同性同體」，以最形象化的方式描繪出來了；反過來說，後世的定斷信理也只是以更精確的語言，闡釋那些早已在新約中隱含的道理罷了！

「天主之子」不但道出了基督和天主的親密關係，同時也申明兒子對父親的從屬關係。新約在這方面絕不含糊。馬爾谷中的耶穌，在山園中哀求父親挪去苦杯，但仍然堅持著完成父「所願意的」（谷十四 36）。為此，瑪竇明白地稱耶穌為「上主的僕人」（十二 18—21）。事實上，希臘文 *pais* 一詞便含有僕人和兒子兩個意思；而僕人之所以能完成僕人的艱巨任務，是因為他亦是兒子。不過，最令人驚訝的還是讓耶穌說：「我與父原是一體」（十 30）的若望，居然（在另一個脈絡中）也會讓他說：「因為父比我大」（十四 28）。在其他地方，若望更以類似師徒的形象，描寫耶穌工作的來源：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼。凡父所作的，子也照樣作」（五 19）。父和子的從屬關係，在那明明說出「聖言就是天主」的若望福音中最清晰可見⑧。

「天主之子」的形象不但道盡了耶穌和天父間這種既同又不同、既密切又從屬的關係，亦暗示基督與我們之間另一種迂迴曲折的關係——他既是我們的長兄，亦是我們的救主。成義的基督徒，由於基督的引介，也能效法他，從心裏喊出：「阿爸，父呀！」（谷十四 36；羅八 15；迦四 6）保祿在羅馬書說得最清楚：凡受天主聖神引導的，都是天主的子女；換句話說，基督徒蒙受基督的恩許，得以分享他的子性，作天主的義子。因而基督徒的子性，畢竟不同於基督的子性（參看瑪十一 27）。在其他地方，保祿又用初果（格前十五 23）、長子（羅八 29）的形象，說明基督——最後的亞當（另一個形象）與我們的關係：「第一個人出於地、屬於土；第二個人出於天。那屬於土的怎樣，凡屬於土的也怎樣；那屬於天的怎樣，凡屬於天的也怎樣。」（格前十五 47—48）基督以他的生命給我們啟示了作「子」的條件，因而他的生活方式就是一切在他內，藉著他得以成為「子」的基督徒的唯一標準。

新約的基督論，就是這樣鮮明而形象化。它利用各式各樣來自

生活、在當時社會上慣用，或在猶太文化中源遠流長的形象^⑩，努力地給我們刻劃耶穌的圖像——他是誰、他跟天主的關係、他跟人的關係，以及（在一些較後期的作品中）他跟整個宇宙的關係。因此，我們不能說新約絕不關心耶穌的位格，只是表達的方式不同罷了。

四、新約基督論的發展

首先得肯定一個事實：從有基督論開始，它一直都在發展中。一方面由於基督事件的奧秘：沒有一個人敢誇稱自己完全把握這奧秘的真諦；基督事件永遠超越一切有關它的言談，因為人的語言永遠被當事者主觀的因素所圍，就像人要用一隻眼睛去面對整個世界的萬千繽紛一樣。另一方面是談論者本身的轉變，每一個時代只能用它所理解，所能掌握的語言去表達基督。當一種基督論的語言已經僵化，不能再被理解，不能再給我們一幅活生生的基督圖像的時候，就是另一種新的基督論誕生的時候了。

可見我們從沒有一成不變的基督論。New Testament Christology 是一個誤導的字眼，它讓我們想新約只有一種基督論；其實，即使在新約中，基督論的發展已經開始，而且它發展的快速、深度和廣度，都令我們感到驚訝。然而，我們還是可以找到一個一般性的原則（雖然例外經常會出現^⑪）；大體來說，愈晚的作品，愈強調基督的超越性（transcendency）。（我比較喜歡用「超越性」這個字眼，而把「神性」divinity 保留給天主）。

從宗徒大事錄首五章所記載的宗徒宣講^⑫，以及某些安插在保祿書信中的傳統公式（最著名的如格前十五 3—5；羅一 3—4；19），不少經學家都相信最早的基督論始自基督的「後存性」（post-existence）。

保祿清楚地告訴我們，基督徒的信仰和宣講是怎樣建基於復活

的（格前十五 14）。復活使本來沮喪、無助的門徒重新振作起來。「主真的復活了，並且顯現給西滿了」（路廿四 34），歡天喜地的門徒不但私下討論這件事，他們還要為它作證：「我們祖先的天主復活了你們下毒手懸在木架上的耶穌。天主以右手『舉揚』了他，叫他做首領和救主，為賜給以色列人悔改和罪赦。我們就是這些事的證人。」（宗五 30—32）復活顯示天主的大能，是他親自向整個世界宣告被釘耶穌的無罪；不僅如此，他還「舉揚」了他（宗二 33）。自此，他不再受死亡的控制（宗二 24），他不再歸於腐朽（宗十三 34），因為死亡對他已經再沒有力量了（羅六 9）。被舉揚的耶穌已經分享到天主的德能與榮耀，他已經被提昇到一段新的「後存」生命去。從今以後，他要以另一種方式繼續存在，他將完全、而且永遠地「活於天主」（羅六 10）。因為從復活的那一刻開始，天主已經把他「立為主、立為默西亞了」（宗二 36）。

這種明顯地帶點「繼承」傾向（*adoptionism*）的兩階基督論（*two-stage Christology*），指出它年代的古老。當保祿在五十年代中期，寫信給羅馬人的時候，這種兩階基督論也許十分普遍，因為保祿在書信中，引錄了一節也許在當時十分流行的信仰公式：「他按肉身是生於達味的後裔；按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（一 3—4）。不過，這種以復活為基督一生轉捩點的基督論，很快就演化成另一種更成熟的理論了。

當馬爾谷在六十年代中葉寫作福音的時候，一種受洗基督論（*Baptism Christology*）籠罩著全部福音的視野。馬爾谷看耶穌，也許仍和早期的基督徒一樣，倒敘性地從耶穌的死亡和復活開始，一直追蹤到他公開生活的最前頭。不過特別屬於馬爾谷的是他在耶穌公開生活之始，增加了一段受洗紀錄。整段紀錄的焦點集中在耶穌的意識上：他看見天開了，他看見聖神降來，他聽到有聲音從天

上述說自己的使命（天上聲音結合了詠二七，有名的默西亞聖詠，和依四十二一，上主僕人的歌詠）。為馬爾谷來說，受洗是耶穌對自己使命的意識之開始，他意識到自己的使命，也毫不遲疑地接受了它。自此之後，他便要擔當起作默西亞和上主僕人的角色。故此不待復活之後，他與天主的親密關係便開始了；這種親密關係，讓他敢於在最痛苦的時候呼號「阿爸」（谷十四36），也讓他敢以一種前所未有的權威教訓人（谷一22）、驅逐魔鬼（谷一27）、赦罪（谷二10）、作病人的醫生、親近罪人（谷二17）、並且自詡為安息日之主（谷二28）；但亦因此招致殺身之禍（谷三6）。為馬爾谷來說，在公開生活期間的耶穌就已經是默西亞、天主之子（谷一1），雖然他的默西亞性仍是隱含的，必待天主的親自干預，人才能自心裡喊出：「這人真是天主子」（谷十五39）。

瑪竇和路加（約寫成於七十年代中葉）顯然對馬爾谷的解答不表滿意：如果公開傳教的耶穌是默西亞、天主子，那麼孩童的耶穌亦然，甚且，在這個世上，他沒有一刻不與天主保持最密切的父子關係。不約而同地，他們都在追隨馬爾谷的敘事順序的同時，增加了一段誕生紀錄。以童貞受孕為軸心的誕生神學^⑬的中心訊息，就是要說明人的兒子瑪利亞之子，便是天主的兒子。因而這個孩子的一生，打從誕生開始，完全為天主（聖神）所充滿。他全然屬於天主，沒有一刻與父分離。然而這個天主的兒子，卻亦是人的兒子，他是人類團體的一員，因而和每一個人一樣，擁有他誕生的歷史。用加采東的術語講：他擁有完全的天主性，擁有完全的人性。

但是瑪竇和路加的誕生神學，並沒有使新約基督論的步伐停頓下來。公元一世紀末的若望福音，終於發展出以基督「先存性」（pre-existence）為主題的降生神學：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。」（若一1）聖史的視野已經超越了他三位兄長的界限，踏進了前人沒有想像過的永恒。但他沒有停頓在

這裏，繼續寫道：「於是聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若一 14）這位永存的天主聖言，竟然成了人間的一份子。若望沒有絲毫幻象論的傾向，因為「血肉」代表整個人；天主聖言不是披上人的外衣，他真真實實地成爲一個人，一個獨特的、有限的「納匝肋人」。

從後存發展到先存，從復活移轉到降生，從關注耶穌的人性到強調他的超越性，從「從下而上」到「從上而下」，新約基督論的確走了一大段路。然而難得的是，在這許許多多不同的基督論中，我們仍能發現它們的統一性。

五、不同中的相同

新約中有形形色色的基督論，它們試圖用各種形象來述說這在人世間幾乎無法言傳的奧秘：耶穌基督。

「耶穌（就是）基督」——這句最早的信仰宣言，本身就是一句反論（paradox，似非而是的矛盾真理）、一種矛盾、一個不可能，因為它包含著兩種在一般情況下不能並存的因素。一方面，他（耶穌）是個獨特的歷史人物，另一方面，他（基督）卻又超越了歷史；一方面，他是個有限之身，另一方面，他卻又是個無限的救主；一方面，他和我們一樣，另一方面，卻又與我們不同。總而言之，他是一個人，卻又不僅是一個人。怎樣表達這種不可言傳的反論，就是所有基督論最棘手，卻又必須找到出路的問題。

加采東用它特有的詞彙說：「他具有完全的天主性、具有完全的人性」；新約雖然不用抽象的哲學詞彙，然而各種不同的形象所要表明的就是這項真理。我們已經討論過「天主之子」這個形象，怎樣成功地達成它的任務；其他如保祿的「最後亞當」、希伯來書的「大司祭」，其目的也不外如此。希四 15 說得更清楚：他「在各方面都與我們相似，只是沒有罪過。」（參閱格後五 21）——沒

有罪過，就是永遠地與天主同在。馬爾谷用「從下而上」的方法說：「這人真是天主子」（十五 3a）；若望卻用另一種進路說話：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（一 14）。

這裏有兩種力量（有限——無限、人——神），它們緊緊地拉扯著，造成張力（tension）。這張力就是基督論生命力的由來，它所以能夠站穩、能夠保持不倒的姿態，端賴這種張力。一旦這張力鬆弛了，基督論必將潰不成軍。它可以有所傾側，卻不可以完全忽略這兩種因素中的任何一項。中世紀的基督論傾向基督的超越性（其實這種傾向從若望福音已經開始），到了現代，尤其在人文科學的影響之下，鐘擺似乎走向另一個方向。馬爾谷在時間上的優越性（它是最古老的福音）被發現之後，它搖身一變成了天之驕子。現代人都不喜歡談及耶穌的超越性，而寧願把他看做一位窮人的醫生，他攻擊社會的不義，揭發富人面上醜陋的薄紗，就像舊約的亞毛斯先知一樣。不然就是一位倫理的教師，告訴人有關日常生活中的倫理道德。現代人對一切有關神的理論都感到刺耳，不能忍受。對這種一面倒的現象，新約的基督論也許是一帖有效的治療劑。

六、基督論的出發點

基督論的出發點是復活的信仰。這不僅意味著全部新約（包括它的基督論）是復活之後的作品，也包含作者對復活的信仰。更有甚者，只有復活的信仰，才能讓我們說出「耶穌就是基督」這句話來，歷史不能證明的，只有信仰才能堅持。況且，復活事件既是一項奧秘，要透悟它真是談何容易，沒有天主復活的干預，有誰能指證那悽慘地死在十字架上的人，就是這個世界的救主呢？他生前所作的一切，他對自己末世的聲明，都只是一些空言罷了。復活把他和聖父的關係，所有從前隱含過、暗示過的，都清楚地透視出來。現在宗徒得以復活的眼光回顧耶穌的一生，他們的眼睛頓時開了，

這才認出他的真面貌來。他們內心火熱，急不得待地向世界宣稱：「耶穌就是基督」。

(本文作者為魯汶天主教大學神學博士，今為家庭主婦，同時在輔大神學院教授聖經信理)

註 釋

- ① K.H. Rengstorf, "Christos" in C. Brown et al(eds.) The New International Dictionary of New Testament II, Theology, (4 Vol.), Exeter/Grand Rapids, 1975-78, II, pp.334-343.
- ② 由於上下文的關係，Christos 一詞在中文聖經中有多種譯法。它有時音譯為基督（如谷一1），有時意譯為受傅者（如路九20），有時更乾脆地擺上希伯來同義詞：默西亞（如谷八29）。
- ③ 基督之為名號，與院長、總統之類之為名號之間亦有一點顯著的分別：後者是一些早已界定好的職位，任何人在當選總統院長之前早已知道他該身負些什麼職責。基督卻不一樣，默西亞在耶穌時代仍是一個曖昧的詞兒，相反，是耶穌的一生光照了這個名號的含義。
- ④ O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1957. ET by S.C. Guthrie and C.A.M. Hall, The Christology of The New Testament, Philadelphia, 1959, 1963.
- ⑤ 新約用定向於天主（God-oriented）的言語，不但以復活為天主的工作，連修好、贖罪都同屬天主的工作範圍。哥一20的正確翻譯是：「天主藉著他（基督）使萬有與自己重歸於好。」而羅三25則是：「天主使他以自己的血為信仰他的人作贖罪祭。」
- ⑥ C.F.D. Moule, The Origin of Christology, London-New York-Melbourne, 1977. p.2-3. 不過穆勒所關心的是從呼號耶穌為「可敬的師傅」，到呼求他為「主」的發展；亦即是從隱含基督論（Implicit Christology），到顯明基督論（Explicit Christology）的發展。在頁5，他說：「...all Christological expressions in the New Testament... are all more successfully accounted for as insights, of varying depth, into what was there in Jesus.」

- ⑦ L. E. Keck, "Toward the Renewal of New Testament Christology" in New Testament Studies 32(1986) pp.362-377. esp. p.363. 根據吉克的意見，一套發展完善的基督論，在結構上必須包括三個幅度：基督與天主的關係，與整個受造界的關係，與人類的關係。
- ⑧ 我們或許可以舉出少數很例外的句子，如經常被人提及的斐二 6：他具有天主的「形體」（雖然 *morphē* 一詞的正確含義一直備受爭論），以及同樣曖昧不明的哥二 9：在基督內真實地住有整個「圓滿的天主性」（cf. 哥一 19）。
- ⑨ 此外，若望福音選用他獨特的「派遣」觀念，來表明這個從屬的關係。聖子就是「父所祝聖，而且派遣到這世界上來的」（十 36）。若十二 49：「因為我沒有憑我自己說話，而是派遣我來的父，他給我出了命，叫我該說什麼，該講什麼。」與上文所引的五 19 頗能互相對照。
- ⑩ 新約常用的其他形象還有末日判官（瑪廿五）、大司祭（希伯來書）、被宰殺的羔羊（默示錄）、天主的羔羊、善牧（若望福音）等。
- ⑪ 如斐二 6—11；哥一 15—20；格前八 6 等等幾個少數例子。
- ⑫ 我們或許可以同意，宗徒大事錄首數章的宗徒宣講，雖然就它現在的形式看，可能出自路加的手筆，不過其中摻進了不少傳統的成份。「天主已經把你們所釘死的那一位立為主、立為默西亞了」的說法顯然不能與路加福音的誕生紀錄相協調。因為根據路加第二章，天使早已向牧童報導說：「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞。」(1)
- ⑬ 比較瑪竇和路加的誕生紀錄，我們不能不同意它們來自兩個截然不同的傳統。R. Brown, The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, London, 1977, P. 34 ~ 35, 指出在這兩段誕生紀錄中，只有七點相同的地方。我們甚至可以用一個概念概括起這七點共通之處，就是「童貞受孕」。

兩全其美 摘自《學習參考》1951

董世社

各位首長、神長、教友、同胞：

上

不承認有天主，有靈魂，也不承認耶穌的在世代表——教宗，與天主教聖統的人們，把三自運動講成純愛國的運動。雖說承認信仰天主教的自由，雖說承認天主教徒與教宗有純宗教的聯繫；但是脫離了聖統的三自，今天要我攻擊教宗的代表——黎總主教，明天就會要我攻擊耶穌的代表——教宗，後天爲什麼不能要我攻擊天主耶穌呢？哪怕理論上，把他分裂了來攻擊；但是事實上，天主是一個天主，教宗是一位整個的人，而教宗的代表也是一個人。故此，這樣的三自，實際上要使我無法再做一個天主教徒了。而這樣的純愛國的三自，與天主教自己的三自，實在無法結合。但是我只有一個靈魂，又是不能分作兩份的，只有我的肉體才是可以分割的。只好把我的整個靈魂，獻給天主，獻給教會；而把我的肉身獻給國家，粉身碎骨在所不辭。爲不信有靈魂，而說只有肉身的唯物論者，邏輯的說，應該滿意我這獻法了吧！

我以爲政教尙能合作，那麼，天主教自己的三自，也被認爲愛國的三自了。倘真如此，對於國家，對於教會，真是多麼好呀！但是直到現在，政教雙方，非但沒有接近的現象，而且越趨越遠，幾乎要到不可挽回的地步了，連最後一線希望也都快要斷絕了。只恨我無能爲力，不能挽回這個局面，只好把我的靈魂、肉身分別奉獻，作爲犧牲，來促進雙方的了解。總之，在政教諒解之前，我只能有這個辦法，但是我也決不後悔。懇求天主，可憐我本性的脆弱，賞賜我超性的神勇，生死不懼，爲預防我，從今以後，萬一在我昏憤的時候，發出動搖的言論起見，特別趁我現在清醒的時候，鄭重聲明，把它完全作廢（滄）。我更懇求當局，接受我的犧牲，毫不姑息；尤其拒絕我一切可能的動搖，因爲動搖分子是人類社會最大的禍害，故此，預先宣布

下轉 102 頁

梵二《牧職憲章》 的發軔、成立與頒布

莊其昌

在梵二的十六件正式文獻中，《牧職憲章》確是篇幅最長，涵蓋最廣，其內容又最複雜；而且它的發軔又是最遲。正因此，其起稿、審議過程必然也極艱苦。它起步最遲，居然當初能及時成爲一件議案，最後獲得兩千三百八十三位與會教長中約 97 % 的贊同而頒布於世。普遍被譽爲梵二大公會議最重要成就中數一或數二；影響了梵二後的教會本身，對教外則赫然顯示出今日教會的新形象。故此，這些經過似乎值得回顧且加以省察。不過做此類嘗試，本應廣泛涉獵梵二正式紀錄，以及教內教外各方面的第一手資料。筆者既無意且無能力做出專業性或有學術水準的報告，又因種種限制只能用第二手、三手資料（其名稱、代號將附在本文後），做一番極粗略的嘗試。

壹、不同標題

本憲章頒佈時的正式標題，中譯爲：《論教會在現代世界牧職憲章》。梵二頒佈了四個憲章，其中只有這一個冠以牧職，因而常被簡稱爲牧職憲章或「現代」（拙文中亦將循例，或以 G S 做代號）。這正式標題恰如其分地表達出它的趣旨、用意及文書位階；但它在三年多之間，至少有過下列不同的標題：

1. 教會關於社會福祉增進的態度

不知何人所擬。梵二第一會期行將結束時，將當時總數七十個議案，大刀闊斧予以精簡；專選涉及全教會，並符合本屆大會的牧職性的議案（見 NCE p. 565）。而本憲章的原始動議竟得用這樣

標題擠入，成爲十七個保留議中最末一個（見日解 I p.6）。

2. 教會在現代世界中

英註 p.6 則謂：當時那第 17 號議案的標題是「教會在現代世界中」（筆者試譯），並附言說：此第 17 號議案稱呼常被使用；日後（未指明何時）被改稱爲第 13 號議案。

1 與 2 孰是孰非，如有必要可查正式紀錄，無論標題如何，本憲章的原始動議，只在大幅精簡動作的三天前（1962 年 12 月 4 日）提出，却未被剔除，能搭上最後列車，確屬萬幸；但也會使人諒想並非偶然，更會使人聯想到：是否有吉人（按天意）提挈了？

3. 論教會有效地存在於現代世界（筆者試譯）

1963 年 5 月 25 日作成的一篇短稿（見日解 I p.6）。

4. 論教會臨在於今日世界

1963 年 7 月 4 日提交討論（見陳史 p.162）。此譯名可能與 2 英譯名所指相同。

5. 論教會主動臨在於需要建設的世界

日期距 4 後不久，兩者同爲 Suenens 樞機所提供（見陳史 p.162）。由他如此改名，可窺見該樞機心目中的意願。

6. 未明載標題（可能即 4.）

經 1964 年 2 月又在 Zurich 由新設中央委員會重擬了一份草案，7 月初送達各與會教長；該案全文約 71 頁（見日解 I p.9），已用 *Gaudium et Spes* 在文首（見日解 I p.7）；當時附有五件附件（共有 57 頁，關於附此附件之得失見英註 p.16—17）。在此階段 G S 似被稱爲法令。討論中，有某委員以如下理由提議用牧職憲章爲名：G S 超出法令性質，因它包含有關現實問題的神學及基督教人學，又表現出教會處在現世的態度；同時足成爲現代人類實際生活的指針。可見這位委員的見解非凡。該名稱一度被合同委員會（此合同委員會與 6 的中央委員會均係日文譯名，相當於陳史 p.

60 梵二大會組織表中何處，暫存疑）採納（見日解 I p. 33，又參見本文下面伍（二））；經 1964 年大會第三會期中 10/20—23—11/10 熱烈討論（再參見本文伍（二））結果，決定將附件收入正文（即後來的第二部分），交下重整後，1965 年 6 月送達各與會教長。

7. 教會在現代世界

1965 年 9 月 21 日提交全體會議審議時之標題（見日解 I p. 22，英註 p. 17）。

由上列至少七種標題的前後變遷，已可看出 G S 的雛型。

貳、發軔

A

本憲章的原始念頭，最初公開出現於第一會期將結束的前四天，由比利時 Léon Joseph Suenens 樞機在審議「教會憲章」中所提的臨時動議中。當時一些與會教長對本屆大公會議的成果不甚樂觀。大會前雖做了約三年的籌備，該會期未能審議完成任何一件議案。大會前以及第一會期中，若望廿三世和若干位教長等具有前膽性的通諭或言詞，只開始漸漸起帶領作用，尚未能普及到與會大多數教長。有滿懷希望或好奇心而來的，有傾向保守的，有過份急進的。整體看來，他們聚集在羅馬，在不及六十天內，由開始接觸而進入相互琢磨，發現問題，體驗了腦力激盪和聖神啓迪。只好說大多數尚在逐漸自我調適，放寬眼界，看法想法在蛻變中（見 Abbott p. 184）。

樞機等看到如此情況，希望振奮大家並使大會有所突破，他認為梵二必須果敢邁出一大步。教會憲章將成教會內省自己本質與使命的一大成就，但這還不夠。繼承襄助拯救這世界工程的教會必須明白意識，並對世界表明：她願如何與當代世界相處，大會在這方

面應產生一份份量相近的另一大成就。他當時即用了向內又向外的教會 (*ecclesia ad intra et ad extra*) 字眼；他也提議，這件文獻應包括人格尊嚴、家庭計畫、社會正義等問題。他並附言：教會既是萬民之光 (他借用了教會憲章拉丁本文開頭兩字 *Lumen Gentium*)，自應主動與世界交談，表明基督宗教對這些問題的見解。

第二天對此動議即表示同意的數位教長中，有後來繼任教宗的意國米蘭總主教 G. B. Montini 樞機和意國 Bologna 的 G. Lercano 樞機 (見日解 I p.6 ; Abbott p.184)。隨即決定：先將籌備期間由平信徒使徒職委員會和神學委員會 (這兩個日譯名稱可能即是陳史 p.60 組織表中的六十個小組委員會中的教友傳教及新聞事業組 [于斌總主教當選為其組員；見陳史 p.85] 和神學組) 個別關於家庭、社會生活、藝術、技術、社會道德、人類共同體等問題所蒐集或所準備的諸多資料，滙總合併起來；並由上述兩委員會選出主教及顧問共六十位，組成合同委員會 (參見上面壹 6)。該委員會約費三個月作成一篇較短的文書 (即前舉標題壹 3 號)；包括項目有：人類的召命 (即日後 G S 第一部分總標題中 *Vocatione Hominis* 的日譯)、人們在社會中、婚姻與家庭、經濟問題、社會正義、國家間合作與世界和平。

此一所謂短稿 (究竟多短存疑) 完成於一九六三年五月二十五日，即送交調整委員會 (日譯名，不知相當於陳史組織表的哪一位置)；七月四日該委員會開會，由 Suenens 樞機親自說明。但該委員會認為：內容甚好，表達不夠妥善，而且還嫌太長。Suenens 樞機接受批評，承諾為充實神學理路，並將分設若干小委員會，分擔處理個別問題，邀請了 Y. Congar、K. Rahner 等為顧問，慎重從事。後來產生了一件十三頁的文書 (見日解 I p.6—7)。梵二正式文獻中最長的 G S 曾一度縮成十三頁。

B

當此僅剩十三頁的短稿一九六三年十一月廿九日提到第二會期全體會議時，因其文體、內容酷似學術會議報告書，又被決定剔除議程之外。為挽救它，Canada Trois Rivières的Polletier主教提出另一動議另設委員會再議起稿；幸得採納通過。隨即以秘密投票方式，選出九位委員，由意籍Guano主教任主席，B. Häring神父任秘書（見日解 I p.7）。險遭打入會議紀錄了事了。

C

Suenens 樞機不但發起了動議，也很快自擬了兩份案稿（即壹的4和5號）；審議過程中，擔任說明等重要推動的角色。不過，所謂他的初念，又可溯及一九六二年九月十一日（早在第一會期開幕前整整一個月）教宗若望二十三世在一次廣播和電視中發表的演說。在其中教宗說道：不久召開的大公會，將顯示出教會的雙重生命力：內面的和向外的生命力。此時他已用了 *ad intra* 和 *ad extra* 字眼，而演說的大部分却談了其中後者。他指出教會對現代社會各領域負有責任，如糧食、財富的公正分配、低開發各國與國際政治、戰爭與和平、婚姻的神聖性、休閒娛樂的道德意義、諸宗教無差別可統合的論調；恢復經濟精神生活的平衡、科技的利用等（見日解 I p.4）。

這不就是G S第二部分的綱要項目嗎？莫非Suenens樞機不過是承順教宗的意思（如果不說是承受教宗的授意），而在大公會議中正式提出了臨時動議的呢？這位樞機又是在大會結構中與教宗最接近而作用可謂最大的大會「特別事務處」（見陳史 p.60—62）的成員。

叁、本憲章的發言主體與對象

我們常常將本憲章懂做：教會向世界表明教會本身如何了解她

處在現代世界中的臨在和作為。不用說，細查它的全文、其用意或在論某些問題時的措詞，只單單再讀一次開宗明義的第二節，便知上面那種懂法確是粗略。在GS中是：梵二大公會議，即教宗和兩千二、三百位與會教長（以頒布正文上的簽名為證，至多只能解釋為他們代表着在現世旅途中的，繼承兩千年傳承的教會），立意向現代全人類（雖然希望交談）只單方面地說了些話。

如果再個別翻讀與梵二大公會議直接有關的正式公佈文件，如：教宗開幕詞、「告世界人民書」（因臨時動議而在開幕後九天由與會教長全體之名發出的）、大會頒佈的其他憲章、法令及宣言、大會閉幕詞（即包括教宗的話和以與會教長名義發出的「告世界各界書」那一份）、教宗宣佈大會竣事（上舉閉幕詞之外由大會總秘書長P. Felici總主教代讀的另一份），每件發言主體與發言所指向的對象各不相同，自然其語氣、內容的安排也各不相同，不宜籠統地「想當然耳」以為都差不多，而忽略了當事人的苦心斟酌。例如，所謂ad intra的「教會憲章」也與所謂ad extre的GS同樣指向了全世界（見其第一節第二段落）。

如果也翻閱（不用說較遠的，只限最近三四位）教宗的通諭，立即可看出：因為通諭原本是對教內的，大多指向在教廷內和各地地方教會的高級教長們，偶而也包括修會首長或一般教友。唯有若望廿三世的「和平通諭」（由此才開了例）、保祿六世的「祂的教會通諭」及「民族發展通諭」、若望保祿二世的「人類救主通諭」及「論人的工作通諭」（它所紀念的「新事通諭」（一八九一年）以及同是為紀念屢次頒發的幾件通諭則不然）及最近的「論社會事務關懷通諭」，這幾個通諭，同時也指向教外「善意人士」，但是還沒有指向全人類，因為全人類則不限定有善意（至少對我教會的）人士或集團，也包括其他宗教人士。

梵二的上舉兩個憲章，尤其GS，則「毫不猶疑地」（再見G

S 2 節) 指向了全人類。G S 更在文中處處，特別在92節中明白包括反宗教或迫害教會的人士、集團或政權，以及無神論者（見陳史 p. 223），教會都願意與他們誠懇交談溝通，不計意見不相同，只要他們也與我方同樣持有開放坦誠交談態度；這就是梵二精神的果敢表露。筆者在此對教會一些文獻之發言主體，指向的對象特地稍加查問，是因爲與以下敘述有直接關聯。

肆、第三會期中GS的審議經過

《論教會在現代世界牧職憲章》必然要談論：教會、世界、現代世界或人類、全人類；而這些字眼本是多義的。因而在G S的起草及審議過程中，出現種種疑惑或追問。某些相當高階層教長們的發言謂：主客體不明確，非常難起草（見陳史 p. 162—163），寫了也甚難首尾一貫，甚至有人主張不如放棄。以下只舉一些比較顯著的例子。

關於G S在一九六二、一九六三及一九六四前半年所經的過程已在壹與貳中概略地回顧了，現在似可由壹6號前半所提的，一九六四年大會第三會期的審議經過着手。

一九六四年十月廿日開始的全體會議（見陳史 p. 69 (2)）中（以下號碼並不按發言先後）：

(一)英國西敏寺的 J.C. Heenan 總主教強烈指責：担任起草的小委員會尚未徵求堂區司鐸、平信徒、夫妻、醫師、經濟學家、科學家（尤其生物化學、核子物理等方面的），僅靠自青少年期起一直在大小修院、神學院、某些特種大學等中度生活的人們，如何對議案中涉及俗世實情的，以及各種重大問題（他也提及既婚者使用口服避孕藥）找出適當答案。教會有意向全世人說話是對的，所以本議案（指當時的），除非重擬，不適合被列入本大會討論審議之列，更不值將來列入本大會的正式文件，否則必使向教會等待答案

的人失望。重擬必費多時，如可能，在四年後加設一會期另作審議（見日解 I p.15）。幾乎等於主張放棄。

(一)波蘭Krakow 的Wojtyla主教（即現宗教）批評謂：本案像某人想坐在兩把椅子中間，不知究竟要向基督徒或非基督徒說話。如果向前者說話，教會當乾脆以有權威的姿勢予以教誨；若向後者說話，那就專就雙方可能有共識的問題謀求交談。兩者中必須選擇其一（見陳史 p.163，該頁尚有未指名人士的類似指摘）。

(二)西班牙Madrid 的C. Morcillo 總主教（任大公會議事務局〔日譯名稱，可能即陳史 p.60 組織表中的總秘書處〕次長）發言謂：本家中有一部分值稱讚，但是否能被世人接受很可懷疑。因為本案以教內外人士，甚至無神論者為對象，並概用同樣一套說法。對信徒應講福音，根據啓示真理，而文中並未做到。對非信徒，教會只能以有兩千年歷史的宗教團體的立場，並只能按自然法說話；而案文中亦無此類跡象。本案（指當時的）對與人們生活息息相關的重要問題，如勞動、自然與超自然的完德、移民們的權利、性倫理、有體系的及實踐的無神論（參見下面伍(三)）、外來困擾教會的諸多問題，幾乎都未談論。如不全改寫，會給人印象誤以為教會未認真面對這些問題（見日解 I p.13—14）。

(四)愛爾蘭Armagh 的Conway 總主教發言說：本議案的目標是要向世人說話，但必須在一開始就聲明讓世人（或者包括教內）不要誤會以為這是教會與世界開始說話，甚至接觸的全部，在大會還有許多其他向現今世界的表示；連同這些合起來也不是全部。教會兩千年來臨在於世上，這臨在已是與世人的接觸、互動。如教宗遠近出巡，堂區神父訪問某貧困教友的臨終病床，信友勞工每天的默默工作（即使同時在為謀生），一般教友的日常生活見證無一不是向世界說話。本案內容和表達方式都太消極胆怯；未以誠實與真理做為交談的第一要件，如：教會未對今天受枷鎖的沉默教會提及一

句。本案中未談及性的商業化如何傷害青少年，關於生育及節育的抉擇專委之於個人良心，措詞如不更改，等於容許人們隨意解釋（見日解 I p.12—13）。

(五) Lercano 樞機一反上次發言（見本文貳 A）謂：本案必遭無數指摘，欲修改恐費了一年也不夠，趕不上明年第四會期。教會對現代世界最大貢獻不在本案；革新了教會才能成為萬民之光。此時竟起了一陣掌聲（見日解 I p.11）。這革新應包括丟棄教會與某一特殊文化（按：可能指中世紀以來的西歐文化，他也舉了拉丁文為例）的過密關係，並以神貧精神重新建立一「教會文化」（見 Vat Paul p.756）。

(六) 非洲Guinea 的 R.M. Tchidimbo 總主教認為：本草案讀來好像只讀到歐洲或美洲的事，完全未顧到非洲以及殖民政策、種族差別等問題（見日解 I p.15）。

(七) 比利時 Namur 的 Chalu（拼寫可能有誤）主教發言：起草委員包含不少有識見、有（牧靈）經驗的教長和助理人員，他不同意 Heenan 樞機的指責；當然此種初生之犢（指當時的草案）尚有不夠成熟之處，今後應增聘專家使它更臻完整。修訂時應留意：聖與俗的對立以及肉身只生惡，善專出於靈魂這類二元主義不合福音本旨，教會應欣然承認；現世界的運行，科學、藝術各受有天主賦與的自律性，以免再發生與信仰之間的紛爭；今天的世界雖然問題多多，但人類根本承賦有靈性，也有努力認識自己，超越自己的積極性，因而從未停止追求宗教，故這正是傳揚福音的良機。本議案與有關教會、禮儀、合一等議案有相等價值與必要。即使需要一段時間修補，不宜推延到四年之後；現今正是修補教會與世界游離的適切時刻了（見日解 I p.17—18）。

(八) 當然此外尚有不少贊否兩面的發言，以上偏重選了提出指摘或反對者的意見，一則願意藉此了解本案所經歷的難航，二則由此

可推測彼時的草案中的欠缺。由最後的成案往回頭看，更清楚看出通俗所謂集思廣益的效果。兩千多位與會教長們平素不易見面晤談，此次在開始互相認識、討論、辯駁之間，教長們直接得到了相互啓發，觀念上的落後與急進均得某程度的修正，視野由地區擴大到全球等等。其效果無法計量，另外我們深信有聖神的啓迪和帶領。

(v)該全體會議討論四天之後，十月廿三日先做了一次表決可否採用該草案做爲今後審議的提案。投票結果，贊成1579對反對296（陳史 p.164 載 246），決定採用。於是繼續審議到十一月十日（這段期間的經過本文從略）。值得提及的濃縮爲以下幾點：

(a)該案委員會果真順從各方意見，十一月十六日即加聘八位新委員之外，後又特聘了非洲喀麥隆、東歐波蘭（即Wojtyla主教，現任教宗；參見上面(二)；此時他才直接加入GS的委員會）、黎巴嫩、日本、法國、意國各籍六位主教們，以收納各大洲、各文化的代表性意見（見日解 I p.19；但陳史 p.168 則說五位，p.178 則說七位）。

(b)案文改寫後由比籍 Philips 蒙席做最後修飾（見英註 p.17；陳史 p.168）。

(c)又逐漸增加數目不等的堂區神父（有專家身分者最多時達二三五位（其中某些被邀列席於全體會議，見NCE p.566），約佔專家全數之半；另有旁聽員身分者四五位）、修女、男女平信徒（最多時達四二二位，包括一對夫妻）的間接參與與備詢（以上見陳史 p.66—67，又 p.178）。

(d)這加大的委員會（見陳史 p.178）在一九六五年一至二月間開了兩次全員會議（此時已分成七個小委員會；據英註 p.17，GS 中出現多次重複也起因於此；但說實話，爲我們研讀反而成爲方便）；做了以下的決定（事後也得調整委員會認可）：

(1)以已獲採用的原案為基礎，儘量收納各教長的，以及當時來自各方面匯集鉛印成約九百頁的各種意見。

(2)將原來的附件（共五七頁，見日解 I p.55）編入為案文的第二部分（參見壹 6 號）。

(3)遵照梵二主動走向全人類的基本姿勢，仍維持向全世人說話（見陳史 p.187）。

(4)為使全案文文氣聯貫，選由一人總匯執筆；後來選上（按，是否由 Philips 蒙席改選，存疑）了巴黎公教大學教授（後繼任校長，見陳史 p.66），特對社會問題、青少年問題素有造詣的法籍 P. Hauptman 神父；並為避免新舊兩稿欠缺貫徹，特請原先參與起草提交第三會期的案文的 B. Häring 神父協助（見日解 I p.19—20）。先後由比籍、法籍神父擔任總編執筆，因而 G S 的後期原始稿是以法文撰寫的；為送達與會教長才譯成拉丁文。當年六月送達後，又補送法文本；九月又寄送其他語言譯本（又見英註 p.18），但仍以拉丁本做審議、表決的正本（見日解 I p.21）。而且比這案稿更早，本文壹 6 號的案稿也是由法籍 R. Sigmond 神父原始用法文所擬。G S 的案稿中，不免有法語語法、文化的影響，曾遭其他語言文化薰陶者的批評；也被其他各大洲的教長指出西歐文化影響過於濃厚，故採了上面(a)的補救辦法。或許也正因有不同語言本可對比，在屢次審議中，被指摘拉丁文不通順或表達不夠清楚。

本來用拉丁文表達現代問題當然不容易；勉強翻譯了，恐怕閱讀也一樣不容易（見陳史 p.168）。但是普世教會需用一種公用語言，而且它不宜是某一現代國家的語言；用文化水準相當高而又已襲用將近兩千年的拉丁文，也是有理由的。這問題雖然只涉及技術，確是不易解決。聽說，教內聖職班中現已有減少學習拉丁文的趨勢，那麼嗣後勢必更成問題。本文無意多談，只願附帶一提（參見上面(b)）。

(+)到此階段，G S已經過大會十二次全體會議的討論審議，「但它的前途很難預料」，這是陳史（p.175）的斷語。

伍、第四會期中的(1965、9、21起)審議經過

(-)Wien 的F. König 樞機特別指摘：提案中，為指G S發言主體，有時用「天主子民」，有時用「本屆大公會議」，又有時用了極含糊的「我們」。教會當局對教內訓誨可用權威行之，對教外則不然，結果提案中竟自甘縮小了發言根據，即「真理」，這殊不合憲章的文書規格，故不宜用憲章為名。又過於熱衷於分析現代世界中的變化情況，這樣會使G S只適用於暫短的現代世界。教會既然應審度時代徵兆，與其費事分析眼前那些變化，不如指出如何審度時代徵兆的基準，這不但有助於今天，也有助於以後代代的人們（見日解 I p.23、24）。

(-)Morcillo 總主教（參見上面肆(一)）又在發言中激烈反對牧職憲章這稱呼。他指出：據說該稱呼曾一度獲得合同委員會的承認（參見壹6號），又據說在調整委員會獲得默認（參見肆(v)(d)），這在大會程序上有錯誤（有關程序問題參見陳史 p.72）。他認為梵二正式文獻沒有一個可以特稱牧職的，因為梵二整體，早由教宗指明是牧職性的。他也反對用憲章稱呼。他舉出一二一五年的拉特朗第四屆、一二七四年的里昂第二屆大公會議，很馬虎地用過憲章這名稱；在梵一、梵二則用此稱呼專指處理教義問題的文獻，如禮儀憲章、教會憲章。他主張：如將G S稱為憲章，它只能以教內為對象，教會不能用權威命令教外；可是G S又要向全世界（見其2、10節等）顯示基督的教會，這已是矛盾了。G S中包含對地上事物的神學，而這神學隨着時代將漸漸發展，如今天貿然用了憲章為名，這憲章將會在某程度上約束今後的發展了。他提議改為「教會開始與現代世界交談的宣言」或「教會對現代世界的宣言」（其實

宣言這名稱才是梵二新創，用在兩件文獻上，見陳史 p.215）。他的這項發言似乎發生很大影響力，竟有五四一位教長以書面表示反對牧職憲章這名稱。按議事規程，五四一這數目不及否決所需法定數目（原為 2/3，後來為更尊重少數改為 51%，見 NCE p.565），暫時維持原案了（見日解 I p.33—34）。

這問題其實早已有人論及（參見壹 6 號）。後來以什麼理由，又如何表決稱之為牧職憲章，筆者尚未找到確切記載（參見英註 p.

18，陳史 p.214）。大概是因為大家都承認 G S 的重要性，值得稱之為憲章，又找不到其他更恰當的名稱。關於牧職乎教義乎之疑義，經協調結果，另擬一份附註附在 G S 標題上，這樣才安撫了反對意見。在不太了解教會文書位階的平信徒看來，G S 有其實質和分量在，用了什麼名稱也沒有人會輕視它或誤解它。梵二的禮儀憲章什麼也未冠上，又有誰會輕視它或誤解它？

（三）耶穌會總會長 P. Arrupe 神父論及無神論謂：G S 議案中對無神論的看法，和所提克服方法均停留在理智層面（按：第三會期中提交審議的草案，完全未論及無神論。一九六四年八月六日公佈的「祂的教會」通諭中有幾頁論及它。于斌總主教、西班牙 Morcillo 總主教（上面已兩次引用了他的發言）、鐵幕後的南斯拉夫的 Franick（拼寫可能有誤）主教等，帶頭發言之後，得多數教長們響應，才補進這項重要事項；討論時也牽涉到共產主義（見日解 I p.127—151）。

他認為現代世界已造成無神論的氣候，連我教會也受其包圍，甚至不知不覺中受其滲入了聖職班及修會內。因為這無神論已遠非一種理論，它侵入科學、藝術、社會、經濟各界、國際組織、大眾傳播各領域內，利用所有手段與計謀席捲了全球。我教會雖擁有無窮真理及恩寵，始終未能有效的分施給世人，因而信徒在全球人口中的比例，由一九六一年的 18% 降低到今天一九六五年的 16%，到

二千年時將更降低。而這受包圍的小小羊群裡，上下左右如造不成徹底共融氣氛，則小小羊群中的羊只有再減少。如果能造成，使凡吸入了這空氣的人們，能受其感化歸依天主或至少信某種宗教。驅散無神氣候，不是靠理論解說或辯駁，而唯有靠建立這共融的氣氛。這共融要由教內個人、各機構、組織全面拋棄本位主義，也就是經驗死亡的奧秘，進而聯合其他宗教，共同來勝過無神氣候（以上引自他的一篇長文，文末註一九六五年九月廿七日，雖恰值大會審議G S的那段期間，由其長度揣測，可能是提交的建議文，見V-at Paul p.747—750）。

(四)非洲Tanzania Bukoba的L. Rugambwa 樞機及印度Bangalore的Lourdusamy 總主教（後者曾代表教宗來台兩次）分別指摘：提案內容偏重開發國家，而忽略了低開發或以農為主的各國或地區（見日解I p.26）。這類發言（參見上面肆九(a)）無疑地指出G S案文中的偏失，會有極具體的意義。除了此類由地理位置觀點來看「世界」之外，尚有由倫理、人生觀、宗教或神學觀點來看世界。在起草G S時，必先拿定對現世的看法。陳史 p.163，英註 p.22—25 都有談及。

甚至G S頒布後，教宗保祿三世尚且覺得需要親自來闡明，V-at Paul p.744—746 刊載有他的一篇文章（日期為一九六六年一月十三日），不知是否某場合的演說稿。教會和我們每個人都生存在這現世，我們做一個人、家庭中的一員；又做一個公民、國民，應如何生活在其中；以天主教子民身分，又應如何向現世有所作為；還有做一個現世人，又如何將今生與來生聯貫起來，都必須研立一個世界觀。整個G S就是幫助我們解答這些疑問。

(五)Canada Montréal的P.M. Léger 總主教表示：信友們在本議案中，看到對夫妻恩愛的肯定推崇而歡欣；但仍對其中有表露婚姻的目的只在於傳生接代和子女教育的觀念，會感覺文詞不夠明

確。案文中應表明：婚姻結合兩個有人格尊嚴的「人」，是生命的與愛情的融合，因此配偶雙方互相給與對方一同參與天主上智創造工程的一份角色（見 Vat Paul p.755）。

(六)瑞士 Freiburg 的 C. Journet 樞機發言強調：婚姻之不可拆散是基督親自所明定；無論在某些地區實際履行情況如何，教會不能遷就現實，也無權改變神授的律法。人世中婚姻會產生不幸的境遇，那是專以人的眼光來判斷，忘了遵守福音的教訓和依靠由神來的助佑所致，因而不幸才成爲無望（見 Vat Paul p.755）。

(七)Morcillo 總主教又一次（見上面(六)）關於文化問題表示：文化雖是經人爲而產生，但人類之所以能產生文化，乃是天主賦與了人類智能、感官和巧手；救世的天主實在也在推動文化的進步。G S 應明白表達這一事實（見 Vat Paul p.757）。他的用意大概是要矯正教會某時代某方面（如中古時代有異端裁判，近代初期又有 Galileo 事件等，見陳史 p.148）對人爲、文化的輕視或敵視或畏懼，要她放心承認而不干涉人爲、文化各部門（如科學、政治、經濟、藝術等）的自律性，因爲這本來也是天主所預設的，在上智的掌握中，雖然會常被受原罪荼毒的人類所惡用，本質上與天主的創造不違背；天主賦與人類能力並命令人類治理萬物，乃是使人類參與天主的創造，以實現天主國的完成。

(八)以上只選了幾位教長的表示，審議經過可看陳史 p.187-192 及 p.202、203。筆者由此所得的印象是：似乎教長們逐漸了解本議案之整體用意；他們的指摘、建議也趨向切題，也確實受了整理案文人員的尊重，大多陸續納入原案中，使案文得到增補，裨益甚多。到了末期審議論點集中在(1)婚姻（其中的夫妻恩愛的價值和不可拆散性，因爲人工節育問題早在第三會期中，教宗以他的權柄由審議中抽出，表明將特另設專問委員會研議；到一九六八年他頒發人類生命通諭予以個案處理了。參見下面(十)）、(2)無神論、(3)戰爭

與和平三個問題上。

本議案經不斷修改、補訂，當十二月四日表決最後建議時，分別仍有 483 票反對當時案文所表達有關戰爭與和平的趣旨，159 票反對有關婚姻與家庭的趣旨，131 票反對有關人格尊嚴的趣旨（按，主要爭論點不會在人格尊嚴，而在其項下的意志自由、主觀良心之可靠性上。與 G S 差不多同時竝行審議的有「信仰自由宣言」，它的爭論也在類似問題上，例如真宗教與所謂邪教是否有同等信仰以及傳教的自由。參見陳史 p. 148 — 149、184 — 187、201、222 — 223。後來這兩案審議通過、頒布也在同一天，這是共同的基本問題能擺平的自然結果（似非巧合）。

最後在時間迫切中，仍努力藉緩和文詞等臨時措施減少反對票。十二月六日 G S 全案付諸表決時，反對票減為 251，約等於全與會教長人數的 12%（見陳史 p. 202）。次日再表決可否頒佈時，反對票又減為 75，約等於 3%（見 NCE p. 568）。

（九）關於緩和文詞辦法，可能有人認為未嚴守立場，輕易讓步妥協了。但是兩千幾百位與會教長們，各有不同背景之外，還有由各地方教會特性而來的任務角色也不相同，這都是不能一概抹殺；尤其後者必須予以尊重（見英註 p. 20）。又所謂原則者，或是指教宗以及他的左右或贊同他們的教長們的意見。現在已經充分討論審議，也已得壓倒性的贊成票，純按議事規程是可以通過的。緩和文詞也並非推翻這份大多數贊同的共識，而是忍耐地再事溝通、解釋、協調，努力說服，這份耐心努力絕非所謂輕易讓步妥協。大公會議與世上的民主議會不同，所謂表決不是以多數壓倒少數機械式的取決，採用表決方式是藉此觀察贊否的分布、隔閡的程度；可以說類似輿論調查。然後再加討論，進一步溝通、協調；做適度的修改、補充、緩和文字表現，再付表決，如此反覆（本屆大會在全體會議中共做了 536 次表決；如以 16 平分，每件文獻平均經過 33 次表

決，見陳史 p. 206）以追求獲致最大和協的結論（見陳史 p. 70—75 又 212—214）。

這表決的運用對內容複雜的本憲章的成立，有比對其他議案（文獻）更大的作用，不能不稍多加談及，實際上我們事後研讀 G S 公佈的案文時，如回顧大會第二至第四三個會期中的熱烈討論，以及由第一會期後算起三個休會期間，委員們所做的原始起稿，不止兩三次的駁回重擬，比對類似或相反的建議，篩選以及綜合那麼多意見的口頭發言和書面提出（見陳史 p. 214 所載，有關 G S 的書面「最後建議」達三千五百九十八件之多），便可以在公佈的案文中看出，各級委員會確是誠實地網羅採納了意見、建議的大多數（上面所選的共十幾位教長的種種意見只是其中極小部分），他們的忍耐、細心實在可讚許。他們幕後的任怨耐勞和教長們在大會中的熱心討論，相融合起來才產生了那麼可貴的成果。

我們也在這融洽合作中，看到聖神的帶領，使大家開誠佈公地商討，又能漸漸歸納出共識。再放眼看全十六件文獻，可以發見「驚人的和諧」（陳史 p. 205 所用的形容）：十六件中十一件的最後反對票都在 1% 以下！其餘五件的反對票比例：對教育宣言是 1.5%，對東方公教法令是 1.8%，對信仰自由宣言是 2.9%，對非基宣言是 3.8%（這是最高的），而對 G S 則只是 3.1%（參見陳史 p. 32，但上列百分比是按拉丁文梵二文獻全集的目錄各項下的贊否票數〔應是最可靠的最後數字〕自行計算的）。

(+) 關於這議決方式，不能不補述一件事。上面（見(八)）已提及教宗行使他的特權，由大會審議案中抽出了有關人工節育部分。此外他還由「司鐸職務與生活法令」議案中，抽出了有關司鐸獨身制那部分（但在其 16 節中表示鼓勵獨身制，同時聲明對東方教會不完全實行獨身制的傳統紀律無意更改），表示將另案處理。為此後來一九六七年頒佈了《司鐸獨身通諭》（參見陳史 p. 193—195）。

他之所以先後採取如此做法，其理由或原因很可能是：一則他看出對這兩件衆議紛紛，必須暫緩取決，換一個氣氛來再議。以多數通過可說不難做得到，但那些有異議者未必心服。二則他可以預見，由他另外處理，也同樣未必能說服這些人士。但是，這樣做了其批評、責難則由他獨担了，比在大會上用多數通過，以致損傷大公會議之所以爲大公會議較好。尤其司鐸獨身制問題，與其說涉及教義，不如說屬於紀律問題，可以由教宗處理的。總之，我們由此也可多了解一點大公會議之議事原則，與世上所謂民主議會運作方式之不同點，也可看出教宗保祿六世的大會導航之苦心。

陸、本憲章在教會承傳中的聯貫

本憲章自頒布以來立即喧傳於世，以往不太注意我教會的各方面，也突然開始注視她；再看到這部憲章涉及世事，更因其問世態度積極、樂觀、謙遜、容忍，有時不避一些敏感問題，又看不到它論斷異端加以絕罰的過去作風，印象過分深刻，目之爲教會一大新獻。一面有人大加稱道，一面有人認爲太離譜了而公然抗拒。但另有不少教內人抱消極抵制心態，可能更會傷害當今教會，這是否忽視了教會這基督奧體具有生生不息的生命，因應各時代情況，過去有成長，將來有開展，說她改絃則有之，易轍出軌則是不會的。

因爲不但本憲章，連整個梵二的動向，都不是突如其來的。我們教會是由宗徒傳下來的教會，有其歷史承傳，有其一貫性，她繼承聖子耶穌的旨意，在聖神的帶領下，襄助實現天父愛人救世的長遠工程。梵二這第廿一屆大公會議是她的歷史中的一環，她不會在此一階段脫出她的一貫性而成爲斷層。遠的暫且不追，教會見到近代一兩百年來的世事演變之深刻急遽，自然會開始因應（可能有人認爲她的因應曾慢了半拍子）。教會最高當局的訓誨，神學家們的注目點均逐漸顯出注視現世事物的趨勢。而本憲章（或說整個梵二

動態和表現這動態的各項文獻)是順乎這趨勢走出的步伐，至多可以說，邁出了好大步而已(見英註 p.19—20；Abbott p.183；陳史 p.33 又 82)。所以梵二文獻(以前也如此)多在其開頭表明：本屆大會遵循過去大公會議(或某某前任教宗)所宣示的趣旨，例如：啓示憲章第1節；教會憲章第1節。本憲章則在其第3節及收尾的91節。

我們也可想起：教宗良十三世的《新事通諭》(1891年)、教宗庇護十一世的論依福音原則重建社會秩序的《四十年通諭》(1931年，四十年指新事通諭後四十年)、若望廿三世的《慈母與導師通諭》(1961年)和《和平於大地通諭》(1963年)，更近的有梵二第三會期中保祿六世頒發的《祂的教會通諭》(1964年，其中論及好幾項與G S共同的問題；有人說G S採取了它的觀點)。英註 p.20 以及Abbott p.183—185 都指出：如果沒有那些通諭的先導，G S也甚難有如此顯明的表達。英註還說：G S應與《慈母與導師》和《和平於大地》一起研讀；又說G S和《慈母與導師》和保祿六世的《民族發展通諭》(1967年)應該算是一個整體(見 p.40)。或許我們今天還可以把教宗若望保祿二世前兩年剛頒佈的《論社會事務關懷通諭》(1987年)也湊上去。因為這「關懷」通諭是為紀念「發展」通諭廿周年而頒的；其中(如5—10節)特別提到G S與「發展」通諭有密切聯繫。

除了G S與「過去」的聯繫之外，梵二的全十六件文獻中所貫通的精神，G S與某某文獻間的相互關聯呼應(見英註 p.33—34 陳史 p.219—225)，都值得查考一番。又梵二大會整個對內對外的態度，自然影響到各文獻的筆法、語氣、措詞等，都非常有誘惑力，使筆者很難自制而不走筆談起的。但現在只提其中幾點：

梵二大會中在文字上又在動作上多次明白做出公開的自我檢討，必要時勇於認錯(本文只限G S，就有14、19、28、43各

節，又見陳史 p. 125 — 127)；她既自我檢討又認錯，自然緩於做出攻擊、斷案、絕罰他人之舉；反而願與外界所有人士——不分有宗教信仰或無宗教信仰，也包括反對她或迫害她的各類人士、團體、政權等——開始溝通，保持交談（見 40、90 節，陳史 p. 82）。

而且這樣態度絕不出於向外界買好，而是立於明確的信念：「我們問候所有接受我們的和不接受我們的人；為天主教會（按，很可能原意是至公教會），沒有一個人是遙遠的」（本屆大會閉幕典禮中先有彌撒，教宗講道中說的，見陳史 p. 203）。再說，教會除向世界提供「福音神光」（見 3 節）外，也承認不斷有由教外受益之處（見 40 — 45 節；參見 Abbott；陳史 p. 190）；同時也承認對世間各種現實問題並不全能提出個別具體答案（見 2、33 節）。教會不懷任何現世野心（見 3 節），願意誠心誠意「為建設一個享有真正和平的世界而通力合作」（見 91 — 93 節）。

在此是否也應放眼展望一下 G S 的未來呢？G S 既是今日教會向今日世界關懷與合作的表達；日後教會必同樣也會向她將來所處的同年代世界，表達她的關懷與合作。她的使命和生命還要延伸到世界末日（瑪廿八 18 — 20）；她的一貫性也在永生不變的聖子（希十三 8）的同在，並蒙統合一切帶來和諧的聖神帶領下，延續而開展下去。今後世事演變，教會所提供的福音之光也會越加明亮清晰，焦點也會隨勢移動，那是因為教會永遠與現世相處解了不了緣，甘苦與共（G S 開宗明義那段表示）。

• 曾有人（參見上面伍(一)）純為教會謀，表示 G S 不宜過分熱衷於眼前現象之分析，但這份熱衷正表現她認真地關懷並仔細觀察現今世界情況，要以福音的眼目審辨時代徵兆；她不會因此而停留在梵二的時代上。猶如上面所述，教會的關懷和提示，不是由「新事」步步跟着時代，一同進展到 G S 了嗎？今後按她的一貫性、延續開展性，必定還會發出無數的新 G S，只是句首字母會變而已。

本文試做的回顧（及瞻望）本來極其簡略，讀下來（或在筆者來說，寫下來）又多屬議事過程的彙集，不免枯燥，沒有探索本案內容，各方意見時，又可做一些私見發揮那麼有誘惑力。現在願意以G S如何公佈（這是回顧中不可或缺的最末過程）來結束。

柒、頒布

我們知道，大會十六項文獻都在公開會議的規定儀式中公佈的（見陳史 p.68）。G S則和另外三項文獻在一九六五年十二月七日也是如此公佈的。但是我們可以說它還有另一次，或許可以說在更大的場面上公佈的。那就是第二天梵二大會的閉幕典禮。

大會閉幕詞當然由教宗親自發言。但是，在這長達小字鉛印約十頁的全閉幕詞中，教宗親口發言的不及十分之一。當時在充作大典會場的聖伯多祿大殿前廣場上，有數以萬計的各國信徒。此外尚有各國使節（常駐的和特派來的）正式受邀列席。又有由全球來聚的無數新聞記者，電視和廣播的攝影、錄音、轉播機件，圍繞在會場正台和四周，好能立即將此歷史性的場面傳播到全世界。可是教宗的話並未直接指向這麼廣大的衆人，却是對與會的教長們。

在他那只佔十分之一的開場白中，教宗回顧了梵二的整個過程與成就時，特別挑出了「論教會在現代世界憲章」，並說道：「世界各方都在向教會殷切指望，我似乎能聽到他們心中在問：大會沒有話要對我們說嗎？我們大會辛勞了四年，當分手動身的時鐘響了，你們就要離開大會會場走向人類，帶給他們基督福音的好消息。當具有無比豐富意義的此時此刻，何不以你們的名義向全人類做答呢？」接下去就是「告執政者書」（其中又暗指了G S）等共七件，分別由不同的每組三位樞機組成的小組先後朗讀出來（參見主教團梵二文獻中譯合訂本附錄一），讀完即就此結束。

這不但是大公會議史無前例的一大動作，這個動作具體地表露了梵二大公會議（此處即教會）迫切要向全世人說話的心意。教長們尚未跨出大會會場，即已開始做了立即實踐（參見陳史 p. 203—205）。當然那七件告各界書，不是照字或摘選讀出G S，但它的精神、氣魄全全表露在其中了。說G S這另一次的公佈，等於活活地「演出」了這一部牧職憲章，應該不算言過其實吧。

（本文作者為台北總教區教友，今已退休，從事教會各種講習與活動）

參考資料：

陳 史：陳文裕著，梵蒂岡第二屆大公會議簡史，上智出版社，1987年7月初版。

日解 I：日本南山大學監修，公會議解說叢書（共7卷）第1卷，1968年9月，中央出版社（東京）。

Abbott: W.M. Abbott: S.J. ed., The Documents of Vatican II, American Press-Association Press, An Angelus Book, 1966/2

NCE: New Catholic Encyclopedia, 1967, Article: Vatican Council II, p. 563-572

英 註: Adrian Hastings, THE CHURCH IN THE MODERN WORLD 'GAUDIUM et SPES' Chapter 1, Volume II of A CONCISE GUIDE TO THE DOCUMENTS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL, London, Darton, Longman & Todd, 1969.

Vat Paul: The Sixteen Documents of VATICAN II, Compiled by J.L.Gonzales, S.S.P. and the Daughters of ST. PAUL, 1967

基督徒如何做倫理的選擇

詹德陸

一、引言

「倫理的選擇」是指什麼？要如何進行？是否先需要一些條件？基督徒和非基督徒在做選擇時有什麼異同？①

這是幾個基本的問題，可以詳細的發揮，但我們的重點在於介紹一套整體的思想，使我們能夠更清楚的了解倫理生活與信仰生活的關係，同時看出倫理生活與全部生活（包括心理成長、社會意識、理性、教育程度等等）的關係。我們與非基督徒構成同一個社會，我們的價值觀應該設法讓他們了解並接受。

為了顯示這整體倫理觀的實質作用，我們先提出幾個具體的倫理個案做為背景，講理論的時候，我們會用這些個案做例子。

在個案介紹之後，我們要列出倫理選擇所需要的條件，某些條件是屬於信仰方面的，另一些則是一般性的。條件越是充足，越有可能做出高品質的倫理選擇。談過選擇的條件之後，我們再來看幾個比較普遍的倫理選擇方法。

除了澄清倫理選擇的性質與其生活中的定位之外，我們也可以澄清個人最需要努力的地方，為能更有效地答覆主的召叫，並為祂作證。

二、個案

個案一：

林先生在一家工廠工作五、六年之後，因為工作環境空氣污染的關係，他得了肺病，這是一種絕症。

今年二月住進馬偕醫院，因為逐漸無法自己呼吸，所以住在加護病房，靠呼吸器維持生命。家裡的經濟狀況並不好，幸好他有勞保。

如果從加護病房搬到普通病房，繼續用呼吸器，應該還可以活幾個月，但是死亡的可能性較大，因為不易急救。如果住在普通病房，需要有家人陪伴或自費請一名護工，但他們不太願意花這筆錢，所以把病人留在加護病房。

醫院的醫生主張搬出來，但家屬不願請護工。家屬去請教一名醫學倫理學家，這位專家說可以停用呼吸器，讓病人自然死亡，但醫生和牧師都不敢這樣做。

你認為該怎麼做呢？

個案二：

宋醫師是榮總小兒加護病房的主治醫師，前天上午，有位張太太生了一個體重一千一百公克的早產女嬰。今天中午，父母親談要孩子出院。醫生知道如果孩子出院一定會死。昨天宋醫師已經跟父母解釋清楚孩子的情況：活下去的可能性很高，沒有任何後遺症的可能性也相當高。照榮總的統計，這種體重的小孩存活率為82%，後遺症方面（腦部、肺部受損或眼睛視力不良）可能性只有20%。關於醫療費方面，平均要花三、四十萬元。

當醫師知道父母決定要孩子出院，他的良心很不安。他知道父母是因為現實問題而不得不忍痛犧牲辛苦懷胎的骨肉，但是他認為自己有責任保護這無辜的生命，所以他答應讓女嬰出院。他知道這個決定會引起很多醫院裡的問題。在法律上，父母放棄嬰兒生存的權利是違法的，但從沒有人告發。

個案三：

瑪利是一位虔誠的基督徒，在結婚廿年後，他的先生離開了她，跟另一女友同居。經過兩、三年的努力，情況無法改進，先生

不願放棄女友，也不願跟瑪利一起接受家庭輔導，朋友們也感到無能為力。瑪利非常痛苦，一直作惡夢。她一生努力建立的家庭已完全破碎，三個孩子雖然支持她，但也受到很大的影響。

瑪利最大的問題是她覺得無法唸完「天主經」（主禱文），因為她無法真正寬恕她先生，心中一直充滿無法解散的恨。

個案四：

林春美今年45歲，高中畢業，丈夫是相當出名的工程師，他們有三個孩子。老大智能不足，行動也不方便，18歲時又發現患有輕微的慢性精神分裂。他們夫妻覺得無法把孩子留在家裡，因為負擔太重，看到他這樣心理也很難過。如果住院，一個月要三萬多，也覺心痛。幸好他們認識社會局局長，局長寫了一張紙條，肯定這孩子家境貧窮，醫療費用和住宿費全部由政府負擔，並且把孩子安排在市外一家全台灣最好的省立療養院。林春美是在教會長大的，小時候很想嫁給一位牧師，但後來怕牧師太窮，不過她非常有愛心。她也很注意國家、政治，對自己所生的老大也曾毫無保留地付出了18年的愛心；只是孩子的精神分裂發作之後，她無法維持下去。

這種安排是否違背倫理？是否違背基督徒的倫理？

三、作選擇的條件

我們可以很容易的觀察出基督徒的信仰經驗有許多不同的程度；所謂的「倫理發展」，也有不同的程度。就心理方面來講，人格的發展、成熟度也有很大的不同，自我的內在力量差距也頗大。而基督徒在作倫理選擇時，跟這些因素似乎有很大的關係。

信仰成熟、倫理判斷能力成熟、人格健康成熟，並且在人際關係方面受過訓練、培養過多種德行、受過教育、又知道自己知識上的不足，且知道如何去研究問題的這種基督徒很少。如果用較寬的尺度來衡量，恐怕不到5%！如果我們假定一個人已有了以上的條

件（都是作倫理選擇以前的條件），我們的題目會比較好講，但這種假設並不實際，因為絕大多數的人無法這樣作選擇！

作選擇的條件

條件	低程度	中程度	高程度
1	心理健康		
2	人格發展		
3	倫理發展		
4	信仰發展		
5	德 行		
6	知 識		
7	人際關係 上的技巧		
8	自 由		

以下將稍微解釋所列的這些條件。在不同國家文化中所作的調查顯示，有 20 % 的人心理是不健康的②。比方說，一個人沒有能力維持正常的婚姻關係，或許他無法忍受親密的人際關係，因此無法滿足配偶正常合理的需要；或者，他的情緒生活變化非常大，使配偶無法長期地忍受；或因為自己的情緒所產生的家庭問題，使得這個家庭無法過正常的生活。如果社會環境許可，他們大概會離婚；如果不能離婚，大概是分居，或勉強住在一起，但一點都顯不出天主子女的喜樂和友愛。既然有病，我們能要求多少呢？如果能夠提供治療，或許有希望改善他們的生活；但他們是否願意承認有心理上的不健康？

除了以上 20 % 的人以外，還有 80 %，就是大多數人。我們是否可以假定他們是成熟的呢？如果他們已達到成人的年齡，心理學家認為有 80 % 還是不成熟，而且其中大部分已不再成長了；意思是說，再過 20 年，他們不會更成熟！③他們主要的問題不是有病，只是不成熟，但他們的不成熟就很影響他們的倫理生活。

問題的癥結在於他們的潛意識，所以自己看不出這癥結，雖然一直受它的影響。碰到某一情況時，心理深處的反應很像小孩子；而小孩子是自私的，以自己的利益為主，如被愛、得到肯定、感到安全、或害怕等等原始的反應。一般人無法察覺自己這種幼稚的反應，但這反應仍然存在，並大大影響他意識中所作的判斷。比方說，選擇終身伴侶時，所找到的人是一位保護她的好爸爸，但她自己根本不知道。結果，這保護者在結婚後不久，開始注意事業而少注意太太不成熟的需要，因而引起家庭問題。或者，在婚前因為怕失去這位朋友，所以跟他建立超友誼的關係，但自己並不知道是這個理由。本來她很反對婚前性行為，但潛意識的需求使她推翻了原有的價值觀，她現在認為時代不同了，大家都這麼作等等，實際上這是將行為合理化。表面上這是倫理問題，當事人改變了自己對婚前性行為的看法；實際上，心理的潛意識需求正在操縱一個人的自由。如果她能夠更深入的了解自己潛意識的需求，她才能好好的帶領隱藏在自己內心的「小孩子」，不讓小孩子做主！

我們要考慮的第三種條件是屬於所謂的「倫理發展」④。認知心理學的專家發現，除了認知的發展，我們有一種倫理判斷方面的發展。如同認知的發展一樣，倫理的發展會經過一定的階段，這些階段的次序是一定的，一個階段接另一個階段，總共有六個階段，分三個層次。當我碰到任何一個倫理問題時，我都用同樣的思考方式來判斷。比方說，我要做一個好孩子，不管碰到什麼問題，我問自己：在這種情況下，一個好孩子該作什麼？我就照這標準來答

覆。另一個人跟我很不一樣，他的想法是：如何保持和諧的人際關係。又有人較注意守法，他知道教會傳下來的道德規範，他就完全照規範作決定，不管別人高興或不高興，不管痛苦或不痛苦，他就是不願意違背任何教會的倫理規範（當然，在實際生活中，他的行動不一定每次都照自己的倫理判斷，這是他犯罪的時候）。那麼，倫理發展專家認為只有最高的倫理發展階段是成熟的，這是所謂的「有原則的」倫理判斷。剛才所舉的例子不屬於高層次的判斷，而是中層次的，所謂的「常規」層次。

實際上，大部分成人作倫理判斷的時候所注意的是：不要傷感情，設法保持和諧，滿足別人對自己的期待，不要跟別人不一樣。較成熟一點的，他努力遵守教會的法律和規範，或所謂的道德律或國家的法律。還有少數人很不成熟，把道德生活看作交易：我對你怎麼樣，是因為希望你對我也這樣。但是真正成熟的倫理判斷是以正義和人權為基礎，雖然注意人情因素，也瞭解各種規範和法律，但有自己的獨立判斷能力，以法律的精神來判斷是非。

大部分教會裡面的倫理神學著作是以這些倫理原則為判斷的基礎。但是教會裡的信友和教師並不能以這些原則作日常生活中的倫理判斷，因為他們個人的需要倫理發展已停在較低的階段。成熟的人大概不會超過 10%。比方說知道「人權」這個名詞的人很多，但實際上瞭解的人很少，在具體的生活中還是無法尊重別的人權，特別當別人的權利限制我的自由或我的利益時。比方說，榮總的小兒科醫生不能保護早產兒的生存權；馬偕醫院病人的家屬利用勞保（就是社會資源），不讓病人離開加護病房；為了省錢，工程師的太太利用人際關係使自己的孩子變成貧民，以免費得到照顧等。

如果我們利用各種機會促進信友的倫理發展，我們也就提高大家作真正倫理選擇的能力。

倫理發展

超常規 Ⅲ	有原則	6	少數成人
		5	
常規 Ⅱ	法律	4	大多數成人
	感情	3	
準常規 Ⅰ	交易	2	6-11歲孩子
	他律	1	一些成人
「我喜歡」		0	

除了人格和倫理的發展，心理學家發現宗教信仰本身也經過不同的階段而有所發展。不管是那一種宗教信仰，我們發現有共同的發展過程。如同倫理發展一樣，信仰發展方面的成熟度常常不很高。如果一個基督徒的信仰不成熟，他的倫理選擇很可能是不成熟的。

比方說，31到40歲的信徒中，有1/3強屬於第三階段（傳統信仰）；1/5屬於第四個階段；另外有1/3已超過第四階段。第三階段的信友大概就會不加批評地接受教會傳統的道理，牧師或神父可以告訴他們應該作什麼。對教會以外的人，他們不太能接受，也相信他們不能得救。他們的信仰不容易影響全部的生活。第四階段的人就不一樣，他們很注意信仰的內在體驗，也喜歡在小型的信仰團體中作分享，他們很注意信仰與生活（就是倫理）的一致，他們有相當高的理想，也不會盲目接受教會的倫理指導。他們需要瞭解，以自己內在的經驗證實教會的道理，有時候他們不能接受教會的一些道德觀念，如離婚的禁止。

信仰發展⑤

		年齡
1.直接和模仿的信仰	Intuitive-Projective	4
2.神話式、字面式的信仰	Mythic-Literal	6-8
3.傳統信仰	Synthetic-Conventional	12-13
4.個人經過反省的信仰	Individuative-Reflexive	18-19
5.鞏固的信仰	Paradoxical-Consolidative	30-32
6.貫通而有普遍性的信仰	Universalizing	38-40

第五階段的信仰是更成熟的，他們比較願意承認自己和教會的限度，同時繼續努力付出愛心，雖然得不到很好的報答。他們比較能夠接受其他的宗教，並向他們學習。他們不再依賴神恩性的領導者。這樣的人比較可以接受孤獨，更有自由完全服從自己的良心，只要天主瞭解，為他們就夠了。但這種人不很多。

在基督宗教的範圍裡面，一個成熟的信仰應該有幾個特點，這些特點將會產生一些基督化的倫理選擇。以下要談的就是這些特點。

一個基督徒該把自己最中心的地位給基督。我生活的中心不是自我或自我的發展，而是基督和祂的天國，我不只是知道這個道理，而且我曾體驗過這是正確的。我真正渴望體會出耶穌基督的自我意識，把這意識當作自己的。這是信仰發展論第四階段才能有的經驗。如果有深度的信仰體驗，我應該逐漸體會並接受十字架的道理，就是說發現痛苦和死亡的積極意義。如果我可以接受痛苦，如果我因為基督而可以接受死亡，我的倫理選擇就得到最大的自由，我沒有什麼好保留的。我可以為真理、為人權、為正義作證到底。同時，我已不把任何有限的價值看得太絕對化了，所以我也不會盲目地接受苦或去死。比方說，我雖然很忙於牧養主的羊群，但我可

Distribution of Stages of Faith by Age ⑥

Stages of Faith	Age Groups										Total Sample In Each Stage
	0-6	7-12	13-20	21-30	31-40	41-50	51-60	60+	Percentage of		
	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1.6	0.3
5-6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	16.1	0.0
5	—	—	—	—	14.6	12.5	23.5	—	—	14.5	7.0
4-5	—	—	—	3.3	18.8	21.9	5.9	—	—	27.4	8.1
4	—	—	5.4	40.0	20.8	56.2	29.4	—	—	24.8	24.8
3-4	—	—	28.6	33.5	8.3	—	—	—	—	14.5	16.4
3	—	—	50.0	17.8	37.5	9.4	35.3	—	—	24.2	24.0
2-3	—	17.2	12.5	4.4	—	—	—	—	—	1.6	4.7
2	—	72.4	3.6	1.1	—	—	5.9	—	—	7.0	7.0
1-2	12.0	6.9	—	—	—	—	—	—	—	—	1.4
1	88.0	3.4	—	—	—	—	—	—	—	—	6.4
	100.0% (25)	100.0% (29)	100.0% (56)	100.0% (90)	100.0% (48)	100.0% (32)	100.0% (17)	100.0% (62)	100.0% (359)	100.0%*	

以取得足夠的休息，因為知道羊群還有其他的牧人和基督善牧。

如果我們能夠分享耶穌的倫理意識，我們所體會到的倫理價值觀非基督徒也能體會得到。這是因為我們相信所有的人都是由同一位造物主而來的。任何人，不管是否已經接受了福音，都有可能認同福音的倫理價值觀。包括「愛仇」在內，因為我們的「愛仇」並不是沒有道理的，如果有道理，非基督徒也能夠瞭解。但由於我們一直強調要愛人如己，要重視每一個人的尊嚴，要優先照顧受苦者，所以基督徒的確表現得與別人不一樣。我們與基督所建立的感情、我們對天父的孝愛，傾注在我們心中的聖神（就是三位一體天主內在的愛）都給我們力量作出倫理上最好的選擇，並且加以實現。不過，這還是少數基督徒的情況。

接下來我們看第五種條件。我們的倫理生活大部分是習慣性的，有修養的人習慣性地作許多好的倫理選擇。比如說，他約會守時、待人有禮貌、做事有恆心、人際關係上以同理心的態度善解人意、做事認真等等。這些德行有一部分是在成長的家庭裡學來的，有一部分是自己經過長期的努力所培養的。他不必常常決定要不要守時、要不要作完某個工作、要不要說實話、要不要對某人客氣、要不要搶位子。但是為沒有修養的人，以上每一種情況都該作選擇！有德行的人，他什麼時候需要作選擇呢？大概是在有新的狀況出現時，或有特別困難的處境，如面對一群不講理的人時，自己是否該保持禮貌；另一種相當普遍的情形是價值衝突時，不得不作選擇，如守時和應付突發事件。德行的培養是長期努力的結果，我們假定基督徒是一個有修養的人，雖然知道很多時候並不是這樣。如果努力培養德行，一定有助於倫理的選擇。

第六種條件是「知識」，包括一般知識和倫理知識。以環保為例，保護環境的倫理責任感跟環保方面的知識很有關係。如果我們較具體地瞭解自己本身的生命、健康，與自然環境的清潔和污染有多

麼密切的關係，我們就容易感到環保的責任。如果我們什麼都不知道，只是聽一些口號或被政府懲罰，我們較不容易負起倫理責任，選擇積極的辦法，如拒用保特瓶或回收廢紙。除了環境科學所提供的資料外，如果我們重新去認識神學的創造論，這神學的知識會幫助我們發現，保護生態環境就是朝拜造物主的具體行動。

我們發現專業的知識是倫理選擇所需要的。在我個人的工作範圍裡，我需要專業的知識；如果我作輔導工作，我該瞭解輔導的學問和技術，一般常識是不夠的。有專業知識我才不會傷害人，我才知道自己能力的限度等等。如果自己深深體驗專業知識的重要性，當遇到自己專長以外的問題時，就會請教有專業知識的人。比方說，遇到醫學倫理的問題（如植物人、安樂死…）我不會自作主張。或自己的小孩上幼稚園，我不會替老師決定小孩應怎麼樣上課，學不學寫字，但我會調查這個老師是否有資格教幼稚園。因此，作倫理選擇時，常需要有專業的知識，無論是自己的或參考別人的。專業知識是倫理選擇的條件，增加知識就是提高作倫理選擇的能力。

除了專業知識以外，很需要有所謂的「廣泛」知識。比如：一個醫生除了他對狹義醫學的知識以外，還需要瞭解人的整體層面，他會考慮到病人的情緒、宗教信仰、自由決定的權利等等。醫生得肯定病人的尊嚴。如果他有廣泛的知識，他對病人的宗教（比如佛教）會有一些基本並客觀的瞭解。廣泛的知識常是可以增加的，需要努力充實自己，以改善倫理選擇的能力。

第七種條件是人際關係方面的技巧。很多人作錯倫理判斷的理由是因為自己沒有能力實現他們該作的決定，所以他們作別的決定。如果我怕面對人與人間的衝突，因為不知道如何圓滿地解決，我大概就會選擇避免衝突。如果我不知道怎麼安慰一個很痛苦的人，我大概不會決定去找他。如果我不知道怎麼組織自己的思想，

我大概不會答應給別人解釋信仰的道理。因此，種種人際關係方面的技巧都很值得學習，因為這些技巧給我們更大的自由作好倫理的選擇。

最後的一個條件就是自由、真正的自由。「我是否願意照我的良心作決定？」「我現在面對這個具體的倫理行爲，是否願意負起道德責任？」如果不願意，這就是犯罪。梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》說：「在良心深處，人發現法律的存在。這法律的來源並不是人，人卻應服從之。這法律的呼聲告訴人應當好善、行善並戒惡，在必要時，便出現於人心：這事應當執行，那事應當避免。人擁有天主在其心內銘刻的法律，而人性尊嚴就在於服從這法律；在來日，人將本著這法律而受審。良心是人最秘密的核心和聖所，在這聖所內，人獨自與天主會晤，而天主的聲音響徹於良心至秘密的角落……信友憑了對良心的忠實，而同他人攜手合作，以探求真理，並在真理內，解決私人 and 社會生活所掀起的道德問題。」（# 16）

四、作倫理選擇的方法

現在我們來看該如何作倫理選擇。

第一個方法是「習慣」。一個有修養的基督徒，在面對一般的日常倫理問題時，他幾乎不需要作特別的選擇。比方說，如果他一向是很誠實的人，他不必選擇要誠實，他只要保持這個態度就可以了。

另一種作倫理選擇的方法是「憑直覺」。除了習慣以外，這是最普遍的方法。處在某種情況而需要作倫理判斷時，自己知道該怎麼決定，而這不是刻意想出來的。如果所面臨的事情不是重大的或很急的，這樣作決定就可以了，除非從過去的經驗自己知道在某一方面的直覺反應常是錯誤的。實際上，直覺的來源不是很清楚，可

以說是全部的自我，包括我的德行習慣，我的知識，也包括我的各種不成熟，甚至於潛意識的問題等。因此，倫理的直覺，雖然常是非常寶貴的，但也常是錯誤的，需要接受考驗。

當一個人知道，自己的直覺不可靠，時間又很急，或根本沒有什麼直覺，他只好接受權威的意見。這是另一種作倫理選擇的方法。雖然方法不理想，但有時候不能採用其他更好的辦法。

最好的選擇方法是「分辨」。其實，這方法包括直覺，也重視習慣，這方法不忽略專家的意見。不過，需要時間。作較大的倫理選擇時，這是應該採用的方法。

「分辨」這個方法是很自然的方法，也是科學的方法^⑦。有四個步驟：經驗、瞭解、批判和決定。比如說，日常生活中因為某種經驗我們得到一個新的領悟；然後，我們設法去證實這領悟；如果發現是正確的，我們就照這領悟去作事。舉例來說，我跟一位傷害過我的人有較深的交談（新的經驗），使我終於瞭解為什麼他傷害了我（領悟）；越談越發現他的確沒有其他的抉擇，又很不願意傷害我（批判），所以我決定寬恕他，並幫助他（決定）。科學家作科學研究也是用這個方法：作試驗時（經驗）得到新的靈感（瞭解）作出假設，並設計更多的試驗來批判他的假設（批判）；如果成功，就發表研究報告（決定）以分享新知識並讓別的學者作更多的試驗。

面臨倫理選擇時，我們會搜集資料，這是「經驗」。所謂的「資料」包括我所面對的情況本身：有一個可以活下去的嬰兒，但因為父母的決定，他就要死掉。資料也包括這方面的統計資料，法律的知識，一般流行的社會觀念、社會福利的實際情況，我對生命的意義、人權的瞭解等等。資料還包括個人內在的經驗，如我從過去碰到的個案所得到的智慧。我的情緒反應也是很重要的資料。如我對這小女孩的同情，我強烈的正義感；我可以意識到自己多渴望能

夠生一個小女孩，而人家生了之後就不要。同時我會同情這些父母的焦慮。另外我也很怕引起醫院和同事的麻煩，甚至於導致醫院不讓我升格，反而用方法逼我轉到私人醫院。

以上這許多屬於經驗的資料使我想要保護這小孩的生命：這是我的「瞭解」。但我必須再三地考慮，……分析以上的資料，充實這些資料，請教一些人。我必須回到我的信仰裡：每一個人有無限的價值；個人的利益、別人高興與否、現實主義都不是最重要的。經過反省、祈禱、研究，我可以作倫理判斷：支持我原來的直覺反應，或修正它或推翻它。最後我必須作決定，採取行動；在那時刻可能會有更難受的情緒；或許我得再靜下來默想苦難中的耶穌，聽祂復活的訊息，以走出難關。如果我不採取行動，這也是我的決定，願意為我的決定負責。

五、結論

「分辨」的四個步驟（或四種因素）是很簡單的，困難在於我們前面所發揮的八種倫理選擇前的條件。提高這些條件的品質就是提高倫理選擇的品質。如果能夠平衡地去發展這些條件，倫理的選擇更會改善。如果太片面地注意信仰的熱誠，或心理的發展，或知識的搜集等等個別的條件，容易導致錯誤的倫理判斷。針對個人來說，如果能夠了解自己各個條件的實際成熟度，就知道自己該努力的重點。

關於如何學習分辨，最好是在小團體中一起討論一些倫理個案，特別是一些實際的個案和切身的個案。

（本文作者為輔大神學院倫理神學教授）

附註：

- ① 這篇文章是作者在台南基督教神學院的演講稿。
- ② 參Eng-Kung Yeh, "Sociocultural Changes and Prevalence of Mental Disorders in Taiwan" in Wen-Shing Tseng (Ed.) Chinese Culture and Mental Health (Orlando, Florida: Academic Press, 1985), pp. 265-286. H.I. Kaplan and B.J. Sadock, Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry/III, (台北南山堂, 1984) p.100.
- ③ 參L.M. Rulla et al, Anthropology of Christian Vocation, Volume II (Rome: Gregorian University Press, 1988) p. 208-210.
- ④ 參呂俊甫, 德性發展與道德教育之學理基礎(香港:人人書局, 1981)。
André Guindon, Le développement moral (Ottawa: Nova-lis, 1989).
- ⑤ 參James Fowler, Stages of Faith (San Francisco: Harper and Row, 1981)。
- ⑥ 同上, p. 318。
- ⑦ Bernard Lonergan, Insight (London: Longmans Green, 1958): pp. 271-278; 607-616.

上接 64 頁

無效。

我認爲既然當局一再聲明，并不強迫我們，只是督促我們而已。那我更該說我所願意說的話，而更不該口是心非地說我所不願意說的話。對於我所贊同的宣言，要誠意的簽名，而對於我所不贊同的宣言，決不假意簽名，因爲，照當局的聲明，不是明明許了我們言論的自由，與不言論自由嗎？爲什麼不敢相信當局的聲明呢？倘若，我不知道自己在怕些什麼，違背了自己的良心，說了違心的話，簽了違心的字，公然的欺騙了當局；繼而又去欺騙神長，偷偷地說，這是受了壓迫而做的糊塗事，這不是我在政教之間挑撥離間嗎？如果我真昧了良心，違反天主，背離教會，敷衍當局，我是投機取巧呢？還是偷生怕死呀？像我這樣的人，一點都靠不住，活在世上還有什麼用呢？誰也不必爭取我，也不該讓我靠攏，這樣的我，非但該受當局暫世的罰，還該受天主永遠的罰。

中

我是一個教徒，但我十分驚奇共產黨員。他們不信天主，不信靈魂，更不信天堂、地獄。但是，他們確有許多令人敬佩的地方，提醒了我，使我更加警惕。回憶我們二千年的天主教會，所有千萬的致命；使我日夜苦求天主，勿因我是重大罪人，而拒絕我這一種無上恩寵。

第一，他們能夠見危捨命，決不自欺欺人，說什麼「然陵不死有所爲也」。難道我是一個天主教徒，反倒可以苟全性命，推說將來再爲教會有所貢獻嗎？一個能夠背天主的教徒，只能出賣教會、出賣國家，決不會有什麼貢獻的。共產黨員會說：「一個人倒下去，千萬人站起來」。難道一個教友竟會忘了「致命者的血，就是信德的種子」嗎！

第二，他們不怕被人套上任何罪名而被處死；他們會說「人民的眼睛是雪亮的」，因而慷慨赴難。難道一個天主教徒，倒怕被人加上別的不名譽或不堪的罪名，因而認爲屈死、不值得犧牲嗎？難道竟會忘了「我們的最後審判者，是全能全智全善至公至義的天主」嗎！？

下轉 118 頁

超脫與喜樂

張瑞雲

前 言

許多人都體驗到在我們的人生中，存在著許許多多「似非而是」的微妙道理。譬如：孟子：「生於憂患，死於安樂。」老子：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」道德經：「聖人不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」黃蘗禪師：「不是一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香。」……等等。而在基督宗教亦不乏其例，有如：「沒有苦難就不會有復活。」「像是憂苦的，却常常喜樂。」（格後六 10）「麥子死了，方結出許多子粒來。」（若十二 24）「愛惜生命必喪失性命；憎恨自己性命，必保全性命入於永生。」（若十二 25）諸如此類的「正言若反」，都是「超脫」、「喜樂」的多方表現，顯然超脫、喜樂自身以及兩者之間，存在著「似非而是」的微妙真理。

基督曾要我們：「活在這個世界，却不屬於這個世界。」（若十七 11～18）這個「在」與「不在」，不是以「大肚能容天下事，笑却天下古今愁」的無憂無慮的境界，它要求以超脫、喜樂的精神來關心這「天下古今愁」。最好的似非而是的說法是：只有不關心一己的生命，才能真正品嚐到生之喜悅。因此你不能捨本逐末去追求超脫，或追求喜樂本身，它自身不是目的。唯有當你超脫於「超脫」，超脫於「喜樂」，喜樂於「超脫」，也就是我國古人所說的「我豁出去了」，才能進入「柳暗花明又一村」的景像。以愛回到人間來生活，你才能活在這個世界，却不屬於這世界，而屬於天父。這個中奧妙，值得爲基督徒的我們，加以探究。

本文將首先探討何謂超脫？如何達成徹底的超脫？其次探究何謂喜樂？如何獲得持久圓滿的喜樂？最後試問超脫與喜樂兩者間有無必然的關係。

一、超脫

1. 何謂超脫？

「超脫」一詞，謂超越恒常不受束縛也①。看字面好像是超越、脫離不受束縛，却易誤為消極、遁世。事實上，超脫、脫離是為了得到內心真正的自由，更深地去愛。這好比運動員跳遠，首先往後退，才能跳得更遠；又如插秧，需一面佈局，一步步地退出，為了顧全大局。

基督徒的超脫精神，不是一種消極態度，不是必須離開塵世，「克苦修行」才能完成，而是生活在世上，有如基督認真地活過，但不屬於世界，而屬於天父。基督要求我們的是積極入世的精神：「從今以後，我不在世界上了，但他們仍在世界上，…我不求祢將他們從世界上撤去，只求祢保護他們脫免邪惡。他們不屬於世界，就如我不屬於世界一樣。…就如祢派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去。」（若十七 11～18）第三世紀初葉的亞歷山大的格來孟（Clement of Alexandria）已經道破了信友生活的這種失調：「一位完美的基督徒一方面屬於塵世的，一方面又是超越塵世的。」

一方面要屬於塵世，另一方面又要超越塵世，就得拿捏得恰到好處，就必須有超脫精神。我們說：「盡人事而聽天命」，是指盡最大的努力負責完成，不計成敗，而深信「謀事在人，成事在天」。「盡人事」、「謀事在人」，是說凡事要積極進取；「聽天命」、「成事在天」，是說進取後要有超脫的精神，安心地接受。這樣才有真正的內心自由，才能活在這世界，却不屬於這世界。

其實，基督沒有說物質不好，而說需要超脫、自由。「驢鼠飲河，不過滿腹；鷦鷯巢林，不過一枝」，同理人之所需有限。何況耶穌也說：「不要為生命思慮吃什麼，也不要為身體思慮穿什麼，因為生命貴於食物，身體貴於衣服。你們看看烏鴉…看看百合花…你們不要謀求吃什麼，喝什麼，也不要憂愁掛心，因為這一切都是世上的外邦人所尋求的，至於你們，你們的父知道你們需要這些。你們只要尋求祂的國，這些自會加給你們。」（路十二22～31）顯然，人之「所是」，貴於人之「所有」。要超脫的原不是事物的羈絆，而是這顆「患得患失的心」。顏回「一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」（論語雍也）便是物慾的超脫。情慾的超脫亦同。聖十字若望（John of the Cross）曾說：「若把一隻鳥的腳繫住，不管你用粗繩或細線，鳥兒都不能自由地飛去，所以任何的繫戀，不論大或小，會使我們失去心靈的自由。」

總之，超脫就是不要受物慾的束縛，感情的牽累，要努力保持「平心」〔心地平正，無可無不可〕，如果我們能承認「一切都是方法」，我並不愛健康甚於疾病，愛財富勝於貧窮，愛富貴勝於貧賤，愛榮華勝於羞辱，愛長壽勝於短命，愛……，對於取用這些受造物，能幫助多少，便取用多少；他們能妨碍多少，便捨去多少。因為這一切都幫助我們走向天父②。只有超脫，對物、情不再執著，才能自由地活在這個世界，不屬於這個世界。

2.如何達致徹底的超脫：

死於自我，承行天父的旨意

福音中充滿了在「內心自由」和「患得患失」之間做抉擇的教訓：「你們不能事奉天主而又事奉錢財。」（瑪六24）「把你一切所有的都變賣了…然後來跟從我。」（路十八22）「不要帶棍杖，…不要帶銀錢。」（路九3）「需要的惟有一件。」（路十22）—做一個基督徒，首先要知道如何取捨，如何超脫。超脫不僅是一點

一滴，而且是要求捨棄一切跟隨基督，就是徹底的超脫。換句話說，與基督一起死於自我，承行父的旨意。

在若十二 23～26，基督說了一個「似非而是」的微妙道理：「人子要受光榮的時辰到了。我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，纔結出許多子粒來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保全性命入於永生。誰若事奉我，就當跟隨我。」乍聽之下，全無道理，「愛惜」必要「喪失」；「憎恨」必要「保有」。何以死了反而活了？喪失了反而保全了呢？試以生活體驗為例：我們常想，要擁有對方，必須套牢，於是搬出各種馭妻、馭夫術，把對方拴住，結果要佔有我們所愛的人，我們反倒失去了他，徒具軀殼而已。只因這愛太具破壞性。真正的愛必須學習超脫，以「愛」為前提，肯死於自我，不在乎它，抱著豁出去的心情，否則一定會患得患失，結局是死亡。

這點在基督身上我們看到「萬古常新」的事實：基督在世遭受百般凌辱，死在十字架上，但在祂死後近兩千年，竟沒有一個世代沒有祂的門徒和殉道者，只因爲祂爲愛徹底的超脫了，纔結出許多子粒來，每一個世代都要發問：「祂是誰？」若翰洗者亦是這樣，猶太人從耶路撒冷派遣了司祭和肋未人，到祂那裡問他說：「你是誰？」他明認說：「我不是默西亞。」我是在曠野裡呼喊者的聲音；修直上主的道路罷！」（若一 19～23）。如果我們也這樣肯死於自己，活於天主，也會引人發問：「這人是誰？」因而在我們身上發現基督。

超脫的最高境界，是不顧人的意見，而以天主為唯一的中心，即承行父的旨意。我們超脫是為擁有萬有的天主，因此常需以自由之心去尋找天主對我的要求，但唯有超脫到底，才能按天主的意思真正分辨，如果我的心仍牽牽掛掛，心中仍有自己的喜好，如何能

平心接受，何以知道這不是我的意思而是天主的旨意呢？

我們來看看基督為何能承行天父的旨意像吃飯一樣重要、容易，因為基督在任何事上，不是考慮自己的美意，而是考慮父的意思。若四34說：「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成祂的工程。」若五30：「因為我不尋求我的旨意，而是尋求那派遣我來者的旨意。」當猶太人同祂辯論：祢有什麼證據讓我們相信？祂說：請你們看我所做的事，每天從早到晚所做的，不是為滿足我自己，而是實現天父的旨意（參若十 37～38）。為基督承行派遣祂者的旨意，成為祂生命中的糧食，祂不尋求自己而是尋求父的意思，故能徹底的超脫，完成父的旨意。

耶穌會會祖依納爵（St. Ignatius of Loyola）甚至能說出這樣的豪語：「如果天主對我說：『倘若你現在死，我便馬上賜你升天；但如果你願繼續留在塵世，你便有下地獄的危險。』我的回答是：『只要我能愈顯主榮，我願冒險，留於塵世。』」③。我們若有這種態度，便可常順天意，無往而不自得了。

換言之，只有當一個人視天主在萬有之上時，才能從塵世及自私中獲致圓滿的超脫。耶穌要求我們：「誰愛父親或母親超過我，不配是我的；誰愛兒子或女兒超過我，不配是我的。」（瑪十37）這話是說，雖然我們必須愛自己的父母、朋友、兄弟及世上的每個人，但不可愛任何人勝過愛天主嗎？是的，就是這個意思。我們的心不能固定在任何人身上，也不能視之為絕對，滯留在那兒，如同那是我們最終的目的一樣。世上沒有任何事物，任何人值得我們對他說：「你是我的一切。」當我們把天主放在愛的關係的首位時，方能真正倖免人際關係中絕難避免的自私。

二、喜樂

1. 何謂喜樂？

「喜樂」一詞，一是喜悅快樂；一是尋求歡樂④。但廖超凡先生詮釋得更好，他在《基督徒的品格》一書中指出三個不同的字眼及含義：享樂—凡從物質而來，經過我們五官的快樂，叫享樂。快樂—藉人際交誼，而產生的情趣，叫快樂。喜樂—藉上主而得到那永不改變的幸福，才稱為喜樂。三者都是同一喜樂的三個深淺不同的層面，相連而有別。⑤

聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）說：「特別當人的心靈進入享有天主為最高不變的美善，而認識愛慕天主時，就會感到精神的喜樂或幸福。」⑥。而吳經熊先生也說：真正的快樂，不是用直接追求的方法可以獲得的，它是成己、成人、成物過程中的副產品（這是孔子與歷來大儒的心傳）；也就是說：真正的快樂不是用任何方法可以直接追求的，只有我們修己助人的工夫，到達了相當的程度時，這個快樂，才會自然而然的從心靈深處湧現出來⑦。只要我們不求自私自利，即使身處苦境，也能自得其樂。文天祥的《正氣歌》：「鼎鑊甘如飴，求之不可得。」就是一個寫照。

聖經所指的喜樂，不只是深信喜樂是上主的許諾與恩賜—基督的死而復活就是喜樂的初果；也要求人努力合作，解除一切束縛人的桎梏，接受上主救恩性的喜樂，使之達於圓滿⑧。換言之；一方面深信喜樂是主的許諾、恩賜：我們的存在並不含有喜樂的成分，然而沒有喜樂，我們的存在無法臻於完美⑨。喜樂的源泉是天主，人藉著聖寵分享天主本性的喜樂才會感到喜樂。吳經熊先生在其《內心悅樂之源泉》一書中，就提到「蔣公的悅樂精神因接觸一切快樂的活泉—上帝（真樂的源泉），乃成為有源之水，盈科邁進，滾滾不絕。」⑩。另一方面也要求人超脫，接受天主的救恩，才有圓滿的喜樂。且以若翰洗者做為基督朋友的喜樂為例：「有新娘的是新郎；新郎的朋友，侍立靜聽，一聽得新郎的聲音，就非常喜樂：我的喜樂已滿足了。祂應該興盛，我却應該衰微。」（若三29~30）

當然，惟有在末日上主完全臨現的時刻，才有圓滿的喜樂，現在是藉基督的死而復活，預先部分地實現在人類生命中，這也保證將來圓滿救恩的實現^①。

2. 如何獲得持久圓滿的喜樂：

上主的許諾與恩賜——祈禱會帶來圓滿的喜樂

前面已提及喜樂是上主的恩賜，也是最後幸福的一種預期，它指末世性的實在，即惟有在上主完全臨現之際，才有圓滿的喜樂。可是在現世，耶穌也預許：「我實實在在告訴你們：你們因我的名無論向父求什麼，祂必賜給你們。直到現在，你們沒有因我的名求什麼；求罷！必會得到，好使你們的喜樂得以圓滿。」（若十六23～24）基督預許因祂的名祈求將賜給我們，並且要賜給我們的不是一時的快樂，而是「持久的喜樂」。「因基督的名」、「無論求什麼」、「圓滿的喜樂」，這三句話是莫大的恩許，顯然基督一生承行父的旨意，是父的愛子，是我們的中保，因此因祂的名無論求什麼必得到。天主願意把祂的一切藉著祈禱賜給我們，好叫我們的喜樂得以圓滿。

教宗保祿六世（Paul VI）在其《論基督徒的喜樂》通諭中說：聖神在人心裡激起赤子的祈禱，自靈魂深處發出讚頌、感謝、賠補和懇求，那時我們體驗到一種喜樂，完全屬靈的喜樂，這喜樂是神的果實^②。既然喜樂是上主的恩賜，當然需往源頭找，而祈禱是我們在世唯一能與主互通信息的途徑。在此能接觸並暢飲一切喜樂的活泉一天主自己。

羅光主教曾說：「信德對於天父的旨意，相信不疑，又加以祈禱，使己心和天父之心相結合，蔣公說：『神的行事，有程序與時候的，祈禱是下在地裡的一粒種子，還須用信心的力量，去栽培它，才能生長。』」人心和天父之心相結合，蔣公說明這就是中國古人的『天人合一』的思想：『惟有「天人合一」的尊神論者，纔能

樂道順天，不憂不懼，安心立命，生死不二。』」⑬

而基督最大的喜樂就是實現父的旨意，與父心合一，故能樂道順天，不憂不懼，安心立命，生死不二。我們的喜樂與主的喜樂同出一源，除非靜下心來，如同基督回到內心最深處與父契合，否則如此繁忙的社會，如此喧囂的內心怎能分辨父的旨意是什麼？如何得著愛的力量與主一起同甘共苦，分享基督的心神，補足十字架的不足呢？何以能在生活中有超脫的動力呢？那更談不上承行父的旨意了，不承行父的旨意，就體驗不到基督的喜樂，會是一潭永遠掙脫不了自己的死水。

3. 超脫與喜樂有必然的關係嗎？

與基督同死，才能分享基督復活的喜樂

前文已提「超脫」，說要超脫的不是事物的羈絆，而是這顆患得患失的心，因而必須有「自由」、「中正」、「平心」、「豁」、「死於自我」、「承行父的旨意」的態度。而「喜樂」，當孟子向梁惠王請問：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」梁惠王回答：「不若與人。」喜樂的來源除了上主的許諾與恩賜外，也要求人超脫，脫離自我，與他人同心合意。我們都有經驗，當對任何事或人過分執著、迷戀時，容易患得患失，喜樂就會蕩然無存。

吳經熊先生談到宋朝禪師清遠認為學禪有二病，極應避免：一是騎驢覓驢；一是騎驢不肯下。第一種弊端易見，置內在不顧，而追逐外物，世上多少煩惱事，無非由於這種本末顛倒所致。第二種毛病則比較微妙而難治，現在你不再向外尋求，自己知道騎在驢背上，已經深切體會到內心的安寧遠比從外物所得的樂趣更為甜蜜。可是最危險的是由於你過分迷戀它，反而會完全失去它，這就是清遠禪師所說的「騎驢不肯下」，也是一切宗教冥思者的通病。換句話說：快樂只是發現真我時意外的收穫，可是如果我們過分迷戀它，就會再度失去自我。因此清遠最後勸我們：「不要騎驢，因

爲你自己就是驢，整個世界也是驢，你無法騎它的，要是你不想騎它，全世界才會任由你馳騁」⑭。聖十字若望（John of the Cross）說：「不想佔有，無所不有；沒有物慾，事事滿足。」

孔子說：「人不知而不愠，不亦君子乎？」（論語、學而）從這句話可體會出修養自己的人格而不求人知的樂趣。他也自述其志：「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴於我如浮雲。」（論語、述而）孔子因對人世福地，有超越的看法，心中才有悅樂。保祿也說：「你們在主內應常常喜樂，我再說：你們應當喜樂！」「我已學會了，在所處的環境中常常知足，我也知道受窮，也知道享受；在各樣事上和各種環境中，或飽飫或饑餓，或富裕或貧乏，我都得了秘訣。我賴加強我力量的那位能應付一切。」（斐四4，11～13）

可見超脫與喜樂，猶如一枚錢幣的兩面，渾然成爲一體，無分軒輊，兩者確有必然的關係。以下試從四點說明二者的關係：1.因超脫而喜樂的矛盾來自基督自己。2.很少人了解苦難導致復活的真理。3.基督宗教的「憂樂悲喜」的辨證法。4.這種喜樂只屬於受過考驗的信仰。

1. 因超脫而喜樂的矛盾來自基督自己：

耶穌基督的福音首先許諾了喜樂，但這喜樂有若干要求，在「真福八端」可見一斑。基督說：「你們貧窮的是有福的，因爲天主的國是你們的。你們現今饑餓的是有福的，因爲你們將得飽飫。你們現今哭泣的是有福的，因爲你們將要歡笑。」（路六20～21）貧窮、饑餓、哭泣本是人世的痛苦，基督却反過來說是在人們的真福，並且在這些痛苦中，享受人生的快樂。貧窮一天國，饑餓一飽飫，哭泣一歡笑，這是似非而是的道理，這種因超脫一切而得的喜樂，其矛盾來自基督自己。

保祿書信亦有這樣「正言若反」的例子：「像是迷惑人的，却

是真誠的；像是人所不知的，却是人所共知的；像是待死的，看！我們却活著；像是受懲罰的，却没有被置於死地；像是憂苦的，却常常喜樂；像是貧困的，却使許多人富足；像是一無所有的，却無所不有。」（格後六8～10）

最好的似非而是的說法是：只有不關心一己的生命，才能真正品嚐到生之喜悅；只有無憂無慮的人，才能真正照顧到別人。「幾時人爲了我而辱罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們，你們是有福的。你們歡喜踴躍罷！因爲你們在天上的賞報是豐厚的，因爲在你們以前的先知，人也曾這樣迫害過他們。」（瑪五11～12）。因此基督徒的生活，應是甘心樂意使自己與贖世者的苦難連在一起。

2. 很少人了解苦難導致復活的真理：

雖然基督信仰是似非而是的道理，但很少人了解苦難導致復活的真理。就以門徒爲例：耶穌的苦難毀滅了他們的希望：「我們原指望祂就是那要拯救以色列的。」（路廿四21），以致他們在耶穌多次顯現時，歡樂本已深入內心却不敢毫無掛慮地享受：「他們由於歡喜，還是不敢信，只是驚訝。」（路廿四41）

又如，當宗徒們一聽說耶穌要離開他們，個個垂頭喪氣，爲失去吾主而悲傷，主乃在最後晚餐上，向宗徒們提出增長愛心的要求，要他們把注意力從自我心中轉到祂身上：「你們聽見了我給你們說過：我去，但還要回到你們這裡來。你們若愛我，就該喜歡我往父那裡去，因爲父比我大。」（若十四28）如果宗徒們以深刻忘我的精神愛著吾主，就該爲祂的榮歸而歡樂。歡樂態度證明他們對主的愛。

我們再看一看，耶穌經由十字架走向聖父；門徒們如果愛祂，並了解這次離別的目的是爲了賜與聖神，便該因此而歡樂。然而，我將事情告訴你們：我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裡來，我若去了，就要派遣他們到你們這裡來。」（若

十六 7)

這一切均因人無法明白苦難導致復活的真理。

3. 基督宗教的「憂樂悲喜」的辨證法：

許多人以為人生必須否定了死亡，才有生命。基督宗教却是承認了死亡的事實，然後勝過死亡，而得到永生。且看若十六 20～

22：「我實實在在告訴你們：你們要痛哭、哀號，世界却要歡樂；你們將要憂愁，但你們的憂愁却要變為喜樂。婦女生產的時候，感到憂苦，因為她的時辰到了；既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了。如今，你們固然感到憂愁，但我要再見到你們，那時，你們的心裡要喜樂，並且你們的喜樂，誰也不能從你們奪去。」這個「憂樂悲喜」的辨證法，可以代表基督宗教中最根本的思想方式：沒有苦難就不會有復活。

其實，這個思想方式是普遍的。中國人的宇宙觀和歷史哲學，也充滿了同樣的辨證法。就如「前言」已提的：老子的「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，易經的「否極泰來」。還有我們比較熟悉的如：孟子的「生於憂患，死於安樂」，古諺中的「殷憂啓聖，多難興邦」，或者，黃蘗禪師的「不是一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香」，諸如此類的真知灼見，都是同一真理的多方表現⑭。

基督死而復活的「逾越奧蹟」，使我們更深地承認死亡的事實，然後勝過死亡而得永生，此時我們的喜樂是誰也不能奪去的。

基督在世最大的喜樂就是承行父的旨意，世上從沒有另一個人內心真正體驗更豐富、更圓滿的喜樂，因為祂愛父、愛我們。祂一生順承父意，取了奴僕的形體，聽命至死，且死在十字架上，空虛自己，讓天主的愛情滿溢祂開放的心靈，因此父使祂復活，基督的死而復活就是喜樂的初果。原來世上最喜樂的人，是不求自己的快樂，而樂於為人群背負十字架，這樣的人，身體雖非常勞苦，但心中自有至樂。

4. 這種喜樂只屬於受過考驗的信仰：

爲何基督最痛苦時仍有喜樂，因爲無論多麼痛苦，他都接受父的旨意。在祂開始受苦難，就是即將面臨被負賣、被離棄的那夜，他體驗到寂寞、憂慮…諸般滋味在心頭，但他仍和宗徒談論愛的圓滿快樂，祂說：「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，而存在祂的愛內一樣。我對你們講論了這些事，爲使我的喜樂存在你們內，使你們的喜樂圓滿無缺。」（若十五9～11）。在這節骨眼上，耶穌的心靈仍是充滿快樂的，這是一件極其玄妙的事。耶穌的喜樂正是超脫、捨己爲人的效果，連在最痛苦的時刻仍願以心靈的快樂分施給門徒，並鼓勵他們。基督的喜樂不是別的，就是與父深深地結合，並承行父的旨意—愛人的結果。

保祿宗徒也如此，在傳教工作中飽嚙十字架之樂，十字架是他作證的一個因素。他說：「像是憂苦的，却常常喜樂。」（格後六10），「我們連在磨難中也歡躍。」（羅五3），他在苦難中格外充滿喜樂「我充滿了安慰，在我們各樣的苦難中，我格外充滿喜樂。」（格後七4）。這是什麼原因？因爲他以完全忘我之情而歡樂，只要基督受到宣揚。他爲他的信友和教會受苦，反倒感覺高興，「如今我在爲你們受苦，反覺高興，因爲這樣我可在我的肉身，爲基督的身體—教會，補充基督的苦難所欠缺的。」（哥一24）。因爲保祿把人生的安定力量—喜樂，放在基督身上，因此他只以認識我主耶穌基督爲至寶；爲了祂，自願損失一切，拿一切當廢物（斐三8）。喜樂的精神就是將注意的焦點從問題上轉移到天主的身上。正如耶穌所說的：「我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，纔結出許多子粒來。」（若十二24）。只有超脫之後，才能體驗到基督所許的，要在現世就賜給我們圓滿的喜樂，和「誰也不能奪去的平安」。

結語

超脫不是別的，是為達到天主；喜樂是預先分享了天主，但唯有在生命終結一死亡，才能全部超脫，才能完全喜樂，完全自由，才可以面對面享見天主。

可是我們現今仍在世上，還不能圓滿，最重要的是則效基督，關懷世界，愛這世界，且不屬於這世界，而屬於天父，因而必須在旅途中日新又新地死於自己，努力超脫，方能有日新又新的永恆之樂。這喜樂是建立在認識和體認痛苦的價值和意義上。

（本文作者為輔大神學院圖書館副主任，今攻讀本院教義系第一年）

附註：

- ① 熊鈍生主編，辭海，下冊，台北：台灣中華書局，一九八〇年，台一版，第四二〇七頁。
- ② 依納爵（St. Ignatius of Loyola）著，王昌社譯，神操，台中：光啓出版社，一九六〇年，再版，第二三號。
- ③ 包羅斯（Boros, Ladislaus）著，田永正譯，道在人心，台中：光啓出版社，一九七六年，第七四頁。
- ④ 三民書局大辭典編纂委員會編，大辭典，上册，台北：三民書局，一九八五年，第七六九頁。
- ⑤ 顏路裔主編，生活情趣，香港：道聲出版社，一九七〇年，第五一～五三頁。
- ⑥ 多瑪斯（St. Thomas Aquinas）著，神學集成，II—II q. 28，aa. 1，4。
- ⑦ 吳經熊著，內心悅樂之源泉，台北：東大圖書公司，一九八三年，再版，第一四四頁。
- ⑧ 湯漢著，從神學觀點看「喜樂」，神學論集，卅一集，一九七七年四月，第六七頁。

- ⑨ 同註三，第六三頁。
- ⑩ 同註七。
- ⑪ 黎加生編著，聖經神學辭彙，香港：基督教文藝出版社，一九六六年，第二五四頁。
- ⑫ 保祿六世（Paul VI）著，楊成斌譯，論基督徒的喜樂，台南：聞道出版社，一九七六年。
- ⑬ 羅光著，奮鬥中的快樂，見保祿六世（Paul VI）著，楊成斌譯，論基督徒的喜樂，附錄，第五四頁。
- ⑭ 同註七，第一六～一七頁。
- ⑮ 同註七，第一六〇頁。

參考資料：

1. 聖經神學辭典編譯委員會編譯，聖經神學辭典，卷三，349 歡樂，台中：光啓出版社，一九七八年，第八五八～八六二頁。
2. 吳經熊著，內心悅樂之源泉，台北：東大圖書公司，一九八三年，再版。
3. 湯漢著，從神學觀點看「喜樂」，神學論集，卅一集，一九七七年四月，第六三～七六頁。
4. 包羅斯（Boros, Ladislaus）著，田永正譯，道在人心，台中：光啓出版社，一九七六年，第六三～七六頁。
5. 保祿六世（Paul VI）著，楊成斌譯，論基督徒的喜樂，台南：聞道出版社，一九七六年。
6. 姜其蘭著，如何在生活中超脫成全自己，心泉，五期，一九七二年，第四～五頁。
7. 雷煥章著，小會的精神，心泉，七期，一九七四年，第五頁。
8. 蔡廷煌著，超脫與冷淡，心泉，七期，一九七四年，第四二～四四頁
9. 王端敏著，超脫，心泉，九期，一九七六年，第五～八頁。
10. 劉河北著，「大難不死，必有後福」一談喜樂，心泉，二八期，一九八二年四月，第三五～三七頁。

11. 劉河北著，您爲什麼發笑—談超脫，心泉，二九期，一九八二年七月，第二三～二五頁。
12. 鄭嘉斌著，中正與超脫，心泉，卅一期，一九八三年四月，第九六～九七頁。
13. 張瑞雲著，從若望福音看小會的精神—超脫、喜樂，心泉，卅五期，一九八四年八月，第二八～三七頁。
14. 張瑞雲著，小會的精神—愛，心泉，四十期，一九八六年七月，第三九～四二頁。

上接 102 頁

第三，他們在有理無處講的環境之下，能夠固執自己的信仰。不因自己的聰明辯不過人，就隨便委屈自己的主義，懷疑自己的黨，脫離自己的組織。難道一個天主教徒反倒忘了信德乃是由天主而來的信仰嗎？爲什麼不肯把握，只因自己答辯不了，就替整個教會論輸了呢？或竟歪曲教義，篡改教規，出賣天主，出賣靈魂了呢？如果我真能出賣天主，出賣靈魂，還有誰再能担保我不出賣國家、不出賣人民呢？爲此，我決不願意自己動搖，我更不願意再去動搖其他教友，尤其不願意以司鐸的職守而去動搖教徒的信德。

下

我所敬佩的共產黨，與其所領導的政府，既然看得起我所愛護的天主教，而要爭取我們天主教徒，使我實在感到非常榮幸。必須加倍努力，做一個不折不扣的天主教徒，才能報答這番盛意。我決不敢掛羊頭賣狗肉，敷衍了事，因爲無論狗肉怎樣地香，狗肉終究不是羊肉。

我非但敬佩共產黨員剛勇，感謝他們爭取我們天主教徒的盛意，我還願意，把我所愛護的天主教，貢獻給他們，爲爭取他們信奉天主，做我們的同道。請別笑我痴人說夢，或說口是心非的話。我堅決肯定這樣徹底的共產黨員，一旦真正的認識了天主教，着實可以做成徹底的天主教徒，比我這樣的教徒真要勝過萬倍。我也懇求天主，將來終有一天在共產黨員之中，有許多人，要由掃祿變成保祿，比我這樣的傳教士，要有天壤之別。這是最熱誠的祈禱，幾乎已經有了把握似的祈禱，爲此，我要不惜任何犧牲，祈望能夠貢獻我的暫世生命，向下一代做個保證。

這是我的預見，措詞方面，尚未研究妥貼，既沒有教會當局的批准，當然不能代表教會的意見。又沒有政治當局的承認，當然只是我私人的理想，暫時只能當作我的單相思吧。

不成熟的地方，尙請多多指教。

教末 董世社
1951年聖心占德

下轉 126 頁

可以同時接受科學和宗教嗎？

雷敦蘇

前 言

無神論是二十世紀的特徵。五四運動曾主張科學和現代化，使宗教在一般人的生活中，降低了它的重要性。很多年輕人不覺信神、拜神的必要。面對這種情況，信神者怎麼辦？他們可以反抗五四精神、恢復過去的習俗；也可以反省宗教和科學的關係，看是否能把這兩個因素配合在一起。假如能同時接受科學和宗教，那麼宗教仍有它的價值。

一、謙卑：不超過理性的限制

現代科學對世界的態度來自人的謙虛。人知道自己的知識有限，承認有些事無法了解。科學家藉實驗證明他們的理論；若不能做實驗，就不知道事實在哪裡。因此，知識是經過實驗獲得；未經過實驗的理論是不可靠的，不能說是一種知識。在舊約厄里亞藉實驗證明以色列的上主是真天主，而巴耳不是（列上十八20~40）。今天我們不會這樣作，因為我們不知道什麼實驗可以證明天主的存在。從此可知，宗教的知識和科學的知識不同。也許我們可以研究一下科學知識的限度，從這點來談宗教。在西方這個問題是康德所討論的；在中國，按照黃振華教授的解釋，周易早已提出與康德批判哲學類似的思想。①

有人看書須戴眼鏡，否則什麼也看不清。面對世界人也該戴一種哲學的眼鏡，就是說，人的理智有某種構造。人要理解任何事，必須藉此先驗結構才可能。他無法除去他腦中的眼鏡。具體的說，

腦中的眼鏡是陰和陽，兩儀。雖然月亮和太陽是人藉經驗所認識的，兩儀並非後驗的概念。按照周易繫辭傳在此塵世上，人只能看到變易，而且變易具有普遍性。在此世上人找不到永恒不變的事物。這句話不只是指世界，更重要的，它告訴我們，人理性的構造的情況。若我看世界所有的東西都是紅色的，我知道是因為我戴了紅色的眼鏡。同樣，若覺得變易有普遍性，是由於人的理性有先驗能懂變易的構造。

變易的說法提出，從某一種情況到另一種情況、即兩儀，也說出這兩端屬於同樣的過程，即太極。太極、兩儀是先驗的概念，它們不繫於經驗，且為科學知識之絕對必然性和普遍性之基礎。由於太極、兩儀，八卦有三爻。中間的一爻代表太極；上下面的爻代表兩儀。因此，八卦和六十四卦的系統完全來自理性的結構。周易將這先天的結構用到世界上，說明萬物的變化。人的知識全部都在這範疇之內。太極和兩儀在這範疇之外，是其邊界，所以不能當作人知識的對象。人的謙虛就是，不要超越其理性的限制。不過，我們要看，除了知識之外，人與世界是否有其他的關係。

二、超越知識論

朱熹講論道德時，常講仁義禮智信「五常」②。五常配五行。在這兒我們不必進入他的理論，只要看在這結構下「智」占有什麼地位。我們發現「智」和「禮」配成一對。③現代的科學證明智慧是一種統制。人的智識越深，他統制萬物的能力越大。「禮」包含恭敬的意義，就是說，除了用知識統制世界，人要與萬物住在一起，要尊敬萬物的存在。莊子有一個故事可以表達這兩個態度：

「惠子謂莊子曰：『吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。…莊子曰：『…今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，衍

徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。』」④

面對萬物，人不只要像木匠那樣去判斷某物的用處或沒有用，他更要像遊子跟萬物一起生活。隨同朱熹，我們用「智禮」來說明這兩種態度。

如同理性的思辨要求太極使兩儀成爲知識範疇的邊界，同樣思辨要求我們尋求「智」和「禮」的共同點。我們所追求的是哲學的基本原則，因爲所謂的「智」在這篇文章裏指着全部的知識，包括科學和道德觀念。「禮」也有同樣大的範圍。「禮」在這兒說明人的智慧，不能包容他和宇宙的一切關係。謙虛的人，不只要承認他所知道的有限，更要認清他是萬物中的一個，所以人必須禮遇萬物，而不只是利用萬物。那麼，周易告訴我們萬物都在變；也說我們的知識限於在時間和空間內的對象。若萬物都在變，連人也不例外；他的知識就是變化的一個外表。我們可以用「行」字來描寫此點。中文的「行」有重要地位。可以用來說明人的動作：行爲、行政、行進等等，有很多字是由行字合成的：道（甲文𠂔的𠂔就是行字），街、遊等等。上面我們聽到莊子告訴惠施，人的基本行爲在於逍遙，在於一種行動。

談「行」字辭海說：「人之步趨也，見說文。按析言之，則爾雅釋宮：『堂上謂之行，堂下謂之步，門外謂之趨。』統言之，則步也，趨也，二者一徐一疾，皆謂之行。」在這兒出發點在於吾人的動作。不過，反省一下就會想起，叫人走路首先來自父母的要求。小孩敢走幾步，因爲有母親叫他。「行」本身是一個答覆。孟子說人的道德行爲就是一種答覆。看到一個小孩要掉入井裡，我自然地去救他。⑤連今天的科學也是一種答覆。人看地球某一地方缺乏水，就想辦法補充。原則上說答覆是來自請求，所以我們要問是誰請求？

三、人生可能性的條件：生生之理

朱熹說：「天地之大德曰生。」（朱子語類卷五）。這引自周易繫辭傳下第一章。人的存在完全靠生命，不能離開這原則。孟子曾經說過：「仁，人心也。」（孟子告子上）所以朱熹用「仁」字來說人類理性中的最高的善，可是人的「仁」只是生生之理的一種表達：

「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。」（朱文公文集卷六十七，仁說）

從人的角度來看最高級的目標是仁，但仁的可能性全靠生生之理。朱子特別強調孟子的自然道德論。孟子認為人性本有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，結果道德生活就是自然生活。念莊子時，我們可以進一步理解所謂自然生活。

先要注意到，自然生活，不指經過培養而有好習慣的生活，而是直接從生生之理所得的。因此莊子的輪扁告訴桓公，他不能將他的技術傳給他的兒子：

「臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣。」（莊子天道）這個技術，不能用語言去說明，因為它超越人所能理解的，所以好像是神妙的能力。庖丁描寫他解牛的技術：

臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軻乎！」（莊子養生主）

註釋這段話時徐復觀教授說，庖丁的技術像藝術家的一樣：「庖丁說明他何以能由技而進乎道的工夫過程，實際是由技術進乎藝術創造的過程。」⑥創造藝術品是一種天才，而我們上面所提出的自然生活更是一種天才。除非人有生命，他不能思索；除非上天賜他生

命，他不能存活。由此可知，人所行的就是答覆天的請求。

四、超越理性的啓示之可能性

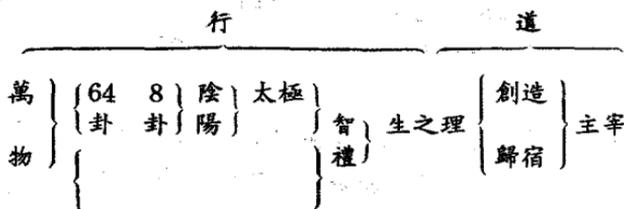
中國傳統思想常用道字表示基本原則。這道與天主不一定有什麼必然關係。莊子談庖丁的技術進乎道，大概沒有宗教的意義。宗教的出現，來自人想感謝賞賜他生命的那一位。讓我們研究「道」字，看它是否有這個意思。說文說「道」字是由「辵」、「首」和「止」來的；「首」部僅指聲音而已。後人都想辦法給這「首」部比較豐富的解釋。

不過研究甲骨文專家雷煥章神父與本作者談話時，提出另外一個看法。他說說文若不知某字的原意就說是聲音而已，但從甲文可以看到其原義。第二點值得我們參考的是，古「道」字所謂的首部，在本字內佔有非常大的方位，很難相信沒有意思。第三點是，所謂的「首」部在某些字寫法裡並不像「首」字。甲文沒有「道」字，但從金文的「𠄎」和「𠄎」可以看此字有「行」做外套；「𠄎」做內部。⑦按照雷神父的看法「𠄎」不是「首」，而是禮儀用的器皿，中間有一把勺子。因此，其意義是，在廟的中走道上人帶禮品奉獻給上帝。後人把這走道由廟裡推到天地，使它變為宇宙的常道。這個解釋和其他哲學用的一些字的來源，像「禮」、「庸」⑧相當配合。若是對的話，我們可以利用道字來描寫人對天主的謙虛，和恭敬態度。

可能有人反對我們的說法，說是回到科學前的宗教；其實我們的宗教也符合理性的要求。上面已說過，理智藉兩儀解釋天地之變易，同時提出太極這觀念。然後我們看過宇宙的大原則為生生之理。生是一種行、是一種變易，可是因為超越人的理智，所以不能當做知識的對象，不過還可以用理性，即兩儀，分析提出像康德實踐理性的要求和假定。這樣，生生必須有來源、即創造，和結尾、

即最後歸宿，以及一個主宰能把這兩端總合起來。這就是道字所包含的意義。要注意的是，這個道完全有宗教性：創造、最後歸宿、主宰都是宗教的名稱。從哲學的角度來看人的理性，使人必須承認其存在，但不能說出其內容。唯獨神的自我啓示，才使人懂得其內容。因為人的行為基本上是一種答覆，所以我們可以證明啓示的可能性。

五、先驗理智之圖



上面的圖把本文的理論統合起來。圖分兩部分：行和道。行部包括人類的智慧，即科學、道德論等等，和萬物的存在，其中有人存在。藉著科學人是萬物的統治者；藉著禮人也承認他能統治萬物全靠萬物本身，也是與萬物一起遊行。右邊的道部說明萬物的存在有起源和最後歸宿，因此有創造者和使萬物歸於祂的上主。從此可知，科學和宗教各有其範疇，彼此間沒有衝突。啓示和經過經驗所獲的知識都有它們的可能性。其次，人的理性結構能用到世界上；首先憑著人反省其理性之邊界而承認他的行為本身是一種答覆。若這答覆變成對主宰的感謝，這答覆才是宗教的源泉。可惜人常忘記感謝他的恩主。聖保祿的話仍然有效：

「其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和他為神的本性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉。他們雖然認識了天主，却沒有以他為天主而予以光榮或感謝。（羅一20~21）」

(本位作者為英國耶穌會修士，來華學習國語，
準備來日在華人中從事傳福音的工作)

附註：

- ① 黃振華教授，文化大學教授，於台大講「易經」。
- ② 羅光：朱熹的形上結構論，1982年，夏威夷大學，國際朱熹學會議論文，第二十四頁。
- ③ 如②，第二十五頁。
- ④ 莊子，逍遙遊篇。
- ⑤ 孟子，公孫丑章句上。
- ⑥ 徐復觀，中國藝術精神，台灣學生書局，民六十三年，第五十三頁。
- ⑦ 張璋撰，中文常用三千字形義釋，香港大學，1968年。
- ⑧ 趙誠，甲骨文簡明詞典，中華書局，北京，1988年。唐鍵垣，商代樂器(上)在Asian Music (XIV), Journal of the Society for Asian Music。

上接 118 頁

總 結

總之，我是一個中國天主教徒，又要愛國，又要愛教。一切違犯國法或是教規的事，當然乾脆拒絕，尤其不做從中挑撥的事。但是，政教兩方，如果不能諒解，中國天主教徒，早晚是要活不成的。不如趁早獻出自己的生命，促進雙方的了解。誰不接受這個請求，就表示誰拒絕了解，拒絕和平。想必政治當局，不至堅決地要逼得我們三百七十萬的中國天主教徒沒有生路吧。萬一某個神長，真的不接受這個請求，甚至怪我冒昧，可能褫奪我的神權，但是我還可以向更高神長，甚至教宗請願的呀。其實，只要能夠死裏求生，一定能夠達到這個目的的。

不成熟的地方，尚請多多指教。

天主教教末 董世社

1951年聖心主日

時代訊號下的基層教會團體

甘國棟

一、前言

在隨著工業化、都市化的興起，社會結構的改變，使人口朝向流動及集中發展。現代的都市化，給傳統堂區分割制度帶來了許多問題。傳統的地方教會，漸漸的已經不是屬於某一群人的教會，而是一個崇拜中心而已。各堂區的教友，很難對他們所屬的堂區有責任感，他們大多數常感到孤立與無助，宗教對他們的家庭以及和對別的家庭在建立關係上，好像沒有什麼協助。如此，宗教和生活之間的差距愈來愈大，導致教友只知墨守成規，或只求最低限度參與堂區生活的現象，造成宗教生活的停滯和冷淡。

反省今日本地的教友，也受此氛圍的影響，對自己教友身分與使命仍沒有一個清楚的圖像，所以大多數仍處於被動的地位。在各堂區，教友們認為本份就是參與主日彌撒；比較熱心的可能加入一個善會，或偶而參加一些宗教活動，諸如：朝聖或避靜……，一般而言，他們很少能直接而明顯的表達出自己是教友的身分及擔當教友的職責。

鑑於上述的情況，中國主教團在經過四年的籌備之後，於一九八八年在輔仁大學召開了「福傳大會」。並且在福傳大會結束後，中國主教團立即發出了一封牧函，推行福傳大會決議案。福傳大會訂下了遠程、中程、近程三個目標。其中對教會內之中程目標為建立信仰團體，「我們勸勉並鼓勵各堂區、善會、機構和組織，在今後三年內，至少要建立一個『信仰小團體』，成為為福音做證並向外傳福音的活動中心及加油站。」①這是一個清楚而具體的目標，

也是未來地方教會所要努力達成的。

二、時代訊號

「信仰小團體」並不是一個新的名詞或組織，早在教會成立的初期，就是以這個型態出現，但隨著教會的制度化隱而不張。一九六五年梵二大公會議以後，在南美，這類的團體開始蓬勃發展，特別是在巴西的 São Paulo 實驗的基層團體，它們的性質是多采多姿的。這些團體是由一群住在鄰近的人組合起來，目的是為教友們提供最基本的信仰教育，並在實踐基督信仰上給予訓練，這種教育和訓練，往往是通過分派成員在鄰近地區集體舉行，內容上包含了宗教及人性生活多方面的需要。②

二十年後，在巴西這類的團體，估計已超過五萬個，由於這些團體的出現，使巴西教會出現深刻的改變。這些團體是基督奧體的細胞，是教會的縮影。每一個小團體都有高度的生命力，成員彼此互相認識。在團體中，每一個人都活出信仰，彼此真誠的互相關愛。在這裏，人們可以真實的體會到自己確實是在活著。

由於這些團體的出現，且成功的散播在世界各地，除上述巴西的例子外，漢城總教區約七十五萬教友，分佈在一二八個本堂，共有四千多個信仰小團體，他們稱為「細胞小組」；在美國的 St. Boniface 堂區的本堂神父，一九七八年邀請一位從南美洲來，對基督教會團體有經驗的神父，在堂區舉辦研習會，且開始組織，五年後推展到整個堂區，開始二九個小團體。③這些具體的事實，重新喚醒了不少神職人員和基督徒對教會有了新的了解和體認，共同認識到教會在本質上是屬於團體性質的。正如梵二教會憲章所說「教會是與天主親密的結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」④。而具體的使教會實踐出是領洗者在基督內共融的地方，也是人類團體的根源。

三、基督教會團體釋義

基層教會團體最大的特色是種類衆多，具體來說，在世界各地，因著文化、社會、政治、經濟的差異，而有不同的生活方式；同樣的差異性，在教會內也能產生各種不同種類的基層教會團體，因為在本質上基層教會團體，就是生活的團體，因此我們不能訂一個「標準」的基層教會團體，或一套通用於普世教會的組織法則和團體的結構型式。甚至在名稱上仍得做一番說明，近代基層教會團體的誕生，名稱上相當不統一，直到一九六八年在南美哥倫比亞墨德林市（Medellin）舉行的拉丁美洲主教會議的推許，該次會議鑑於它名稱的不一致，而制定了一個劃一的名稱，為它命名為「教會基層團體」。

他們在「基層團體」名稱上加上「教會」二字是有用意的，目的是要藉此區別某些以「基層團體」為名，而專走純政治路線和抵抗與普世教會共融的小團體。⑤就目的而言：基層教會團體的主要目標就是在基督徒的環境中，培養成熟的教友，進而促使地方教會走向自傳、自治、自養的理想。為了對「基層教會團體」有一個更明確的概念，名詞釋義如下：

基層：

基層是一個基本單位，「正如『家庭』是『國家』中的基層組織，基基團也是教會中的基層組織，完整單位。」⑥既然為基層，人數就成為決定團體的因素之一，相對的「小型」是此團體的基本條件。人數的決定是按照組成的對象及性質為原則；為達到團體互動的效果，可以從二～三個人開始，以不超過三十人為原則，約為八～十五個教友家庭所組成。此外，個人的興趣、理想、目標的一致；或年齡、職業、生活背景的相近，也是影響組成的重要因素。

一個基層教會團體，是一個能夠供給其成員們基本需求，以善

度基督徒生活的教友團體；如此，它是教友生活的最小自足單位。在它內，成員們能有一個正常的基礎，以滿足度教友生活的基本需求。

定額的人數，使在這團體的每一份子，都能自由的表達自己的觀點，提出個人的意見及分享獨特的見解。如此完全的投身參與團體的事務，一同決定，共同負責，而有真正的歸屬感。並且因著與他人有親密的交往，而有真實的人際關係，學習彼此了解與接納，共同面對環境的壓力及人生的挑戰。體會教會大家庭中的兄弟姐妹手足之情及天主的恩寵和眷顧，彼此鼓勵成爲天主傳播救恩的工具，成爲「世上的光，地上的鹽」。

教會：

爲維繫一群人，並使他們團結成一個團體，則它的團體生活必須具備某種結構。「團體生活的結構」不是指團體的組織，而是指團體中成員的相聚，並形成有規律的共同生活模式，在這主題之下，最重要的因素便是「聚會」，這是建立一個團體，加以維繫並成長的條件。團體若沒有經常性的聚會，很難實際構成一個團體。教會在希臘文爲 *ἐκκλησία*，意思是被召叫的聚會。此共同聚會是一群人被召叫與天主在一起，聚會的核心是崇拜天主，包含誦讀，講解天主聖言及感恩祭；藉著參與形成一個基督奧體。

藉著聚會而有天人的交往，基督徒以耶穌基督爲生活的中心，參與祂死而復活的逾越奧跡，這奧跡是祂宣講的核心，參與祂的奧跡，即是生活中不斷死於自己，然後與基督一起復活，這個與祂的結合，是透過在教會內參與感恩祭、祈禱、參加各種宗教活動，在生活中答覆天主的召喚，賦予生命新的意義。

這種聚會並不是只爲個人的好處，更是生命的傳遞，表現在人際關係上，宣講天國的喜訊，顯示天主愛的臨在，如宗徒大事錄二：41～47所描寫的，具體在生活中表達出愛與服務，透過日常的生

活，將耶穌基督的喜訊表達出來，並且在人際來往中，透過個人顯露基督的面貌。只有在此基層團體的聚會裏，教會才能在基督徒的共融裏有意義的表達自己。教會的存在實際是建基於這些基層團體之上。廣義來說，教會不是一個團體，而是團體的共融，由基層團體共融於堂區，堂區共融於教區，教區共融於普世教會。

這也是梵二所倡導的教會論，教會是「基督的身體」，基督在教會內，是她的模範和生命的根源。教會的成員——所有因聖洗與基督同死同生的人——都在基督內合而為一。在教會內，通過教會，基督成為世人的導師，領袖和生命的泉源。基督的臨在使教會成為一種救恩的共融，教會的成員，彼此互相幫助、服務，因而獲得救恩，同時也將此救恩帶給整個人類。。

團體：

就社會學的定義而言，並非因人群的集合就形成團體，這些聚在一起的人，彼此之間該有某種關係存在，才可以稱為團體。基督徒團體的特徵就是愛，成員都是天主的子女，只在職務上有區別，而沒有階級、特權的分別，彼此尊重、給予、接納。使每一個人在團體內都得以發展自我，並且促進他人的成長，由此使整個團體邁向成熟。

基督徒團體的生活以基督為中心，為基督而生活是基層教會團體內所有成員的共同目標和理想。在團體內，他們對於基督所帶來的福音，不斷的祈禱和反省，並且在個人及團體行動中加以印證。由於團體內成員的彼此扶持、共融，使團體產生動力，並且在團體內培養出服務的態度和自我奉獻的精神，隨著個人在不同的工作崗位上，以生活化的方式，將生命的喜訊傳給和他們接觸的人，使團體走向積極生命的開放。

團體的定期聚會，要視團體及個人的需要而決定，在聚會中，參與的人們感覺彼此的相互作用，也產生認同感，認為自己是這團

體中的一份子。所有的人都自然的參與祈禱、訓練、服務等聚會。個人一旦成爲這團體生活的一部分，也就有興趣爲擴展團體而奮鬥了。

基層團體如果要發展及維持長久，必須成爲更大團體——堂區的一部分。因爲單靠自己的力量來進行的小團體，往往在經過一段時間後，會變得停滯不前，需要一個更大團體給予它推動力及穩定力；並且小團體如果不和其他團體常溝通，可能會流於偏於一方或過分強調某事，較大團體能幫助它開闊視線。

四、領袖人才訓練

從第十二世紀起，教會漸漸形成領導職業化，今日爲教會工作的聖職人員或傳教員，愈來愈被認爲是職業性的，他們接受專業的訓練，執行專業的職務，以致形成教會逐漸成爲一種服務機構。教友們把本堂看做獲得宗教服務的地方；教會既日益成爲服務的機構，便產生功能化的現象，以提供教友更有效的服務爲主。教會服務者日形職業化；便愈來愈重視及運用功能組織，而忘記了教會原是生活化的團體。

所以面對建立「基層教會團體」的問題，重點不在組織上的職務與地位，更在於領導力，大家所跟隨的是誰；如果一個團體的組織內，沒有真正的領袖，那它就不會有什麼發展，也不會產生實效。事實上，在一個教友的團體內，不少教友吸引別人接近基督，並使教友彼此團結，比制度上的領袖更有影響力。

經由上述的分析，我們知道福傳工作只有運用創造新的生活環境——建立基層教會團體，才能有效地建設地方教會。所以首要之務在於尋找能建立教友團體的人材，依據經驗，建立基層教會團體成功的秘訣，「就是訓練小團體的領導者，現在沒有訓練出一個領導者之前，我們決不開始一個小團體」⑦。因此爲建立基層教會團

體，其中最艱鉅的工作，就是培育領袖和引導教友去參與社會生活。

領導才能不是每一個人都可以擁有的特質，它是維繫「領袖」與「團體」之間的橋樑，所以一個好的領袖，除了具備本身的材幹外，還必須與團體成員建立良好的人際關係。爲了能建立這種關係，領袖需要敏銳，願聆聽，明白事理及富同情心，善於與團體成員產生密切關係；此外，他要有自信心及表達能力，使團員認同團體的理想，並推動整體爲共同的目標努力。

如何在團體裏找出領導人物，最簡單的方法，就是觀察誰有影響力；他會在團體對「當時情況」做出反應時浮現，他能見到問題的癥結、行動的需要及解決的方法，視需要改變別人的意見與決定，以一種容易被大家所認同的方法，引領團體達到一致的意見。這類的人材能是人性的，也能是特恩性的，有些人是天生的領導者，也有些人藉著生活神聖或天主的特殊化工而有一種精神的權威。往往這二種因素並存，或相互配合發生作用。要成爲教友團體的領袖，最重要的必須能夠吸引人們接近基督，並且幫助他們在與基督的聯繫上日益親密，即他能夠幫助人們融合在一起，成爲一個以基督爲核心的生活團體。

既然建立基層教會團體的責任是由各領袖分担，所以被揀選爲領袖的人士，必須有充足的訓練及培育，使他們能負起教導、服務及崇拜的職責。教區或特殊的訓練中心該開辦訓練課程，訓練下列人材，使這些領袖們能有效的帶領這些屬神的小團體。

一、訓練志願講授要理人員及信仰入門導師：爲這些老師們推行一些持續培育的工作，使他們的信仰加深，而同時能有效地將基督的喜訊，傳達給每一個渴慕真理的心靈。

二、訓練帶領祈禱及協助禮儀的人員：訓練他們更能深入本國的文化思想，以更容易瞭解的語言，爲慶祝各樣的聖事，做出適當

的安排。如此，基層教會團體的成員，將會在各種聖事中，看到很有意義的救恩標記，一個已聚集及實現了天主大家庭的標記。

三、訓練團體領袖：負責行政的領袖們本身也需要得到不斷的培育，才能有效地依照基督的價值觀來發展他們的團體。領袖們在訓練課程結束後，應有定期的聚會，以便交流經驗或共同面對困難。

此外，為協助基層團體每次的聚會，更大的團體：如教區或訓練中心可發行「月刊」，月刊包括聖經分享的大綱，討論基督徒與現世生活的關係，及一些有用的講義或註解；以協助領袖們瞭解他們的職責，並使地方教會下的基層教會團體有共同的方向。

五、結論

面對今日地方教會的處境，大家都承認應該革新，但不是外在制度的改革，而是從教友生活環境的結構著手。堂區是最小的牧靈單位，但堂區的大小及組織結構等都影響實際的效果，多年來堂區一直是制度性的統一體，服務性的機構。施行聖事及工作成為堂區活動的主要來源，反而失去堂區原先的目的——教友生活獲得滋養的正常地方。在時代訊號下，基層教會團體已成為提供、協助與滿足個人信仰需要的地方。目前優先要做的是鼓勵地理環境及社會關係上都相近的基督徒們，彼此組成一個基層教會團體，定期舉行家庭聚會，增進彼此的友誼及認識，一起祈禱、分享，共同面對及解決生活的挑戰，共同體驗生活的悲歡成敗。這種聚會與共同祈禱，交換有關教友生活和工作的意見，幫助每一個人尋求身為基督徒所應擔當的本份，以及訂下團體的工作計劃，彼此分工合作，使每一個人都有機會供獻自己，藉著聚會，彼此互相勉勵、培育。這種共融的聚會，一方面內在的表達在建設基督的身體——教會，另一方面外在的表達出在世人中履行基督的使命。

為建立基層教會團體，發掘及培育能為天主工作的人是第一優先；因為是要靠一群人去建立教會的小團體，如果沒有適當的人選，則很難推動。目前在台灣，許多優秀及熱心的教友已身兼數職，但是相信仍有更多的教友如埋藏在地裏的寶貝等待被發掘，發掘及培育是一項很艱難但非常重要的工作；特別是成人領洗的新教友們，他們該被訓練為能和別人一起祈禱、一起工作、一起分享的人，他們對革新教會是一股特別的力量，他們也更能引導人們參與及認識基層教會。因著參與的經驗，能做信仰反省，在外在的事件中，得知它如何發生，並尋求內在的意義。並且個人一旦經驗到一個基層教會團體如何產生良好的作用，他更能夠計劃可做些什麼，使團體愈來愈有生氣。

基層教會團體是一群為天國的理想而結合在一起的人所組成，這理想是團體統一與合作的來源。團體內如果沒有內在的合作，則效果不會顯著，內在的合作基於個人靈修的革新，使每人自己更歸向天主。先革新自己對基督和在基督內生活的認識，再藉著一起研究天主聖言、一起祈禱，彼此分享自己信仰的經驗，把基督放在生活的中心，如此天國的理想自然落實在團體中。

在時代訊號中，可看出建立基層團體的重要性，該把握基層教會團體的目標，在信仰的荒漠，開始以運動的方式，給予動力產生生活的環境，訓練一批新的獻身者，一旦這群人對基督有了新的獻身感，並願花時間及精力度教友生活時，他們便成為基層教會團體的核心人物，如此運動能產生循環，他們可提供現成的推動力，不然要形成一個基層教會團體，可能要更長的時間去籌備。基層教會團體的推動，能為地方教會注入新的活力，新的希望，也使教會在台灣為教外人形成一個新的圖像——使人得到真正幸福的標記。

（本文作者為本院神學系研究生）

注釋：

- ① 見「福傳大會專輯」，頁五〇。
- ② 見M.C. Azevedo, S.J. "B.E.C. in Brazil" pp.3~8。
- ③ 見汪德明「基督徒信仰小型團體自助手冊」頁七一~七四。
- ④ 見「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」頁三。
- ⑤ 見「樁—基督徒基層團體參考資料」頁一九三~一九四。
- ⑥ 見徐錦堯「建設小團體—基基團聚會手冊(上)」頁五。
- ⑦ 見汪德明「基督徒信仰小型團自助手冊」頁七四。

參考書目：

1. 樁—基督徒基層團體參考資料，示編輯委員會出版。
2. 小型基督徒團體，張淑華編譯，華明書局出版。
3. 建立基督徒團體，沈清松譯，華明書局出版。
4. 時代徵兆，香港公教真理學會編譯及出版。
5. 教會團契的建立，馮亞各著，香港華人浸信會出版。
6. 福傳大會專輯，中國主教團傳教委員會編印及出版
7. 基督徒信仰小型團體自助手冊，汪德明著，天主教使徒訓練推廣中心出版。
8. 建設小團體—基基團聚會手冊(上)，徐錦堯著，香港公教教研中心出版。
9. M.C. Azevedo, B.E.C. in Brazil, Georgetown University Press。

天主教信仰對「那羅」青年的影響

林綢英

引言

在今日科技發展一日千里的太空時代裡，經濟的抬頭、倫理道德的沈淪、功利主義的迷漫，已經使人類精神生活亮起了紅燈。這樣的危機，也深入原本「單純、樸實、豪邁、知足、快樂、淡泊、大方」的山地，使純樸的本質也抹上目眩奢糜的價值觀。面對這個佔台灣教會總人口三分之一的山地教會問題，所呈現的下坡傾向：雛妓問題、山地青年酗酒年齡的普遍降低、人口之外流影響信仰的低落與脫節等；這一切使筆者甚覺憂慮且提醒反省：天主教信仰是否對他們產生了影響？

所以本文將探討山地信仰的問題與生活態度。探求的對象以「那羅」為中心^①，並針對「她」的信仰歷史發展過程，所觸及的各方面關係幅度來深入反省。故反省探討之方向由：卅年前之信仰淵源、卅年後天主教信仰之提昇、老年人和青年人對提昇後的信仰態度，最後以幾項建議為結論。

一、祖產之信仰與基督的福音

1. 卅年前之信仰淵源

根據筆者母親的口述，天主教信仰尚未傳至「那羅」時，村民所崇拜的是「祖靈之神」rutux，其宇宙觀可包括 rutux（神靈）和 seqoleq（人類）二大部分。神界中以祖先之靈為最重要，而「祖靈」被認為是宇宙的主宰且具有無上的權力，村民的一切活動均受祖靈的控制，無有超出其範圍的可能。因此，村民想使宇宙運行

合度，或欲使生活安樂幸福，惟有遵從被認為是祖先所制定的一切禁則 gaga，而戰戰兢兢地恐怕有所背命，致觸怒祖先而破壞融洽的關係。所以，族人對超自然的基本信仰是無條件地遵守、服從神靈的意旨，好求得神靈之喜悅而賜予安樂幸福。可是當他們違背神靈意旨時，亦可供奉犧牲以慰解神怒。

換言之，他們與祖先的交往頻繁，與其農業之生產多寡有關，豐收便是服從神靈意旨而得之眷顧；反之，便是懲罰。所以，農業生產前後皆有祭儀的執行儀式，下文將繼續提出三項有意義的儀式②：

(a)播粟祭——「粟」的播種期在農曆一月間。播種前一日各家備酒及雞肉到 maraho 首領的家中，當日黎明，首領帶著聖粟穗以及祭酒祭品等前往自己的旱田。然後在田中間豎立一細竹枝，在竹旁又放置白色的石頭一塊和松香樹皮一片。把這些東西安排好了，即開始把小米撒種於其周圍，並用小鋤勻土蓋之。最後取出祭酒祭品供於祖靈，並祝禱說：

『我來撒種穀物，
使它們如石頭之大，
使像松香之味，
使像竹子之粗壯，
使能長滿田邊！』祭禱完了即返回家中，隔日各家便可開始播種。

(b)收穫祭——收穫祭之祭團與播粟祭的相同，由他們再次共同舉行祭儀。收穫前一日各家舂米做糕，首領便在次日清晨前備酒帶糕往小米田去，到了便先用松香樹皮點起火來，然後把成熟的小米割下兩穗，持於手中以酒含於口中噴之，並祝禱說：

『我來收穫，
物產仍然這麼多，

請隨便享用吧！

豐收的小米將會壓斷穀倉板。』祝禱後，maraho 便把這兩穗小米帶回家，留待明年播種作為儀式性的聖粟穗。次日各家便可開始收割。收割時通常是三五家換工輪流互相幫助收割。等到全部族人的小米都收割完了，首領又通知各家把以前準備好的酒拿到他家中，大家共聚一堂飲用。酒喝完之後，首領③便率領各家長上山射鳥，射得若干隻後即返回首領家中，讓家人處理，即把酒渣、小米和鳥肉共煮，煮熟後由首領分配給每人一小份，用芋葉包起來，各自帶回家中，掛於家屋左的茅草上，行動中且向祖靈祭禱說：

『請來嘗吧！請來嘗吧！

所有的親人，

所有的祖先，

請讓我們打到熊，

打到山豬和鹿，

請讓更多的野獸（被獲）到我們家中來吧！

我即使有病，

也要上山去。』

(c)豐年祭——收穫祭不久，各家又開始準備釀酒，備作豐年祭之用。農曆六月初旬，首領帶著各家家長到山上狩獵，將獵得之野獸都分給各家，直至月末，將所得之獸肉儲以作豐年祭時用。豐年祭的第一日黃昏，首領領着助手一位，帶若干小米，到村外路旁，挖一小坑把小米埋於地下，然後向祖靈祝禱說：

『我來埋下這穀物，

雖然生病也要上山，

請給我們獸肉，

請給熊，

請給我們豹子和山豬吧！』祭禱完了，首領與助手便返回家

中，同時村落的人已全體集合在首領家，等待首領助手到達，大家便蜂湧而上，包圍他們二人，並將各人所分得之獵肉在首領口中一擦，首領亦各嘗一下；隨後大家把首領推倒，抬他到門口廣場上，放置於主位上，於是全體即分別圍圍而坐，並招請來不同村落的人們共享歡慶。豐年祭的宴飲通常繼續三天三夜，大家狂飲狂舞，待酒罄肉畢才散去。豐年祭結束的前一天清晨，首領派一人上山射鳥，有所獲即帶回家中，由首領親自殺牠，並以血塗於手掌，即可開始各項日常生活之工作。

經年累月循環替換的節日，便是泰雅族「那羅」所行且遵從的禮儀年。雖然尚不知所遵從敬拜者是誰，但對祖先的孝心敬意就已存在。這亦是基督福音肥沃之土地。

2. 卅年後天主教信仰之提昇

基督升天時，曾囑咐門徒們將福音傳至天涯地角，並永遠為祂作見證（宗一 8）。

時過境遷，物換星移，但仍掩不住門徒們澎湃的傳教熱火。從海洋到陸地；從蠻荒之地到文明都市；都深深的印下了基督的腳印。基督徒披荊斬棘、不畏艱辛的散播福音的種子，為的是承行那份傳教的使命。

卅年前深居山林間的山地部落——那羅，遠離了喧囂的城市，過著樸實的山地生活，保留著傳統的宗教儀式（前邊所提）。這些儀式，摻雜了不少迷信的行為，與基督的福音相違背。但是，天主卻沒有放棄這群尋覓真理的村民，派遣一位與當地居民極為差異的臉孔——高鼻子、藍眼睛、棕色頭髮的使者。為他們帶來了真理的佳音，引導那羅村民摒棄舊有的迷信思想與行為，指引他們認識那位承擔世人的罪過，被釘在十字架上，死而復活的天主子——耶穌基督。

卅年來天主教信仰在那羅所造成的行為，理想與規範，成爲一

種洪爐烈焰，使人投身其中，不由自主地受鎔化，過去許多的積弊惡習（迷信行爲），已漸漸地滌除淨盡。最主要是天主教信仰指引他們永生的希望，重新擁有義子的名份。

二、老年人和青年人對提昇後的信仰態度

基督福音臨於「那羅」，已成決定性的福份（從天主的愛來看）。可惜，往事已然成追憶。那洪爐烈焰般的誠摯信仰，受盡時代潮流的侵襲，社會結構轉型及經濟急速成長的弊病所染，以致洪爐烈焰即將冷卻。僅留存的絲絲餘火輾轉閃爍於老人們心中。此話怎說呢？

老年人雖是文盲又不便於語言，但他們先天淡泊的素質如前所提「和樂樸實」之薰陶，是滿懷神靈幅度之居所。雖不能背誦信條，說不出完整的信理，更不會細讀經句，但天主無限的慈愛是他們所深知的，貧病軟弱無能時唯有仰望救援者耶穌基督的提拔。

年輕人則不然，信仰天主為他們似乎是可有可無的敬拜儀式，如果可能的話，盡以「忙」來拒絕已站在門外的耶穌以及教會事務。但是教會若以歌舞歡慶為號召，蜂湧的人潮是可驚人的。這樣的差異，表達了餘興節目所帶來的歡樂是極受歡迎的，信仰對他們似乎毫無作用；究竟他們的問題何在？

三、那羅青年存在的問題

經過訪談與書信的分享，那羅青年存在的問題，在此以綜合式地把大略的問題提出二點④：

1. 環境的壓力：

由於現今的生活水準日益提高，物質享受的需求量也因此而增加。過去靠山、水來謀生的方式，為能維持生計已不能勝任。因此，絕大部分的那羅青年必須肩負起，負擔家計的重任。面對這種

生活形態的轉變，以及所受教育的粗淺，青年們只好以勞力向外求發展，遠離純樸的家鄉，湧入繁華多變的市鎮。

青年人正值生氣旺盛的時候，有如春日的草木萌芽，需要伸張與生長；而伸張與生長需要有自由的園地，給予獨立肯定的豐富滋養。如果他們像牆角生出來的草木，上面有沈重的磚互壓著，得不着陽光與空氣，他們祇得黃瘦萎謝；縱然偶能費力支撐，破石罅而出，也必變成臃腫拳曲，不中繩墨。不幸得很，現代那羅青年都恰在這種狀況之下，出死力撐住層層重壓的生活環境。

2. 離鄉背井方向模糊：

此外，加上步入陌生的環境，終日獨行，踽踽然舉目無親，寂寞的感覺油然而生。這些環境陌生的壓力與寂寞，使他們追問到人生究竟？而他們所能想出的回答就是「空虛」。他們由自己個人的生活空虛，推論到一般人生的空虛，繼而生活頹唐麻木，經不起一再的挫折，逐漸失去辨別是非的敏感與向上的意志，隨俗世苟且敷衍，淹沒於物質生活的大洪流裡。他們對信仰更漸疏遠且漠不置意，形成信仰與生活之間的矛盾。

這些存在的問題，使現今外出工作的那羅青年成了沉重的壓迫。一個人究竟有多少力量能支撐這層層重壓呢（社會種族歧視不在此限）？撐不起，卻也推不翻，於是都積成一個重担，壓在心頭。

結論：信仰與生活的整合

兒童要理班的成立，非一朝一夕就可完成，理應有繼續聽道、培育的需要。如：少年、青年、老年人以他們的能力及所好（非僅拘泥無意義之餘興節目）給予福音的滋養。也最好在他們當中選擇負責人輪流當任，好培養其責任心，這樣不但可收到多才多藝、多采多姿的豐富內容，彼此交流呈現而有互補的作用。負責之神

父、修女、老師，更應退出權力之範圍，給予他們獨立與自由，好發展潛能，當然輔佐與溫和的鼓勵是輔導們所應演好的角色。

至於離家在外的遊子，教會應主動與他們連絡，給予他們溫暖的問候，而非質問式的探問是否在外已盡了教友之義務等。「家鄉」為離家的孩子們是個朝思暮想的地方，「教會」亦是，因為他們終究有過美好的兒童時期（教會信仰的培育），所以教會應敞開慈母的心懷，時刻展臂期待孩子們投身安憩懷中，如同十字架上的基督一般，從古至今，時時刻刻，永恆不變。

（本文作者為耶穌肋傷會修女，今在本院攻讀教義學系第一年）

附註：

- ① 「那羅」位於台灣省新竹縣尖石鄉錦屏村的小村落。
- ② 選自台灣土著民族的社會與文化，李亦園著。
- ③ 首領意即山地語的maraho。
- ④ 也有筆者個人之經驗。

主要書目：

- ① 清泉故事 丁松青神父著 三毛譯 皇冠雜誌社出版 中華民國七十三年三月
- ② 福傳文集 中國主教團傳教委員會編印 光啟出版社發行 中華民國七十六年十二月
- ③ 台灣土著民族的社會與文化 李亦園著 聯經出版事業公司出版 中華民國七十一年四月初版

一百萬份聖經出現的那一分鐘 ——愛德印刷廠發行第一百萬本 聖經

房志榮

那是1989年9月28日下午二點三十六分，在南京郊外，由世界聖經公會和一個中國基督徒的社會服務組織「愛德基金會」，所合辦的「南京愛德印刷有限公司」，經過近兩年的努力所達到的成果。印刷公司是在1987年12月開始操作，在那以前的歲月是冗長的洽商和在世界各國籌募基金。各方的響應相當積極。募得七百萬美金後，愛德印刷廠於1986年11月8日奠基建造，一年多以後開始印書。不到兩年就印出一百萬本聖經，這一成績是如何得來的呢？

筆者於1989年8月18日，曾由南京乘協和神學院的接客專車前去參觀。原來愛德印刷廠除廠房是專門為印書設計的外，一切機器都是由西德、美國、日本捐來的最新設備。不但打字、印刷，連摺疊、燙金、裝訂，都自動化。由於工作人員缺乏經驗及其他外在因素，時常會出現意外的問題和困難，但世界聖經公會以其國際性的豐富經驗，及香港、台灣基督徒的鼎力相助，終能一步步地予以克服。

中國基督徒協會副主席，同時是愛德基金會秘書長的韓文藻先生曾說：「世界聖經公會為中國教會幫了很大的忙，沒有你們，我們自己無法做到，現在我們却可以印自己的聖經了。」

南京協和神學院的一位職員，對一百萬聖經的出版作了一些反省，他說：「中國這樣大，人口這樣多，而青年一代對基督信仰越來越感興趣。在此情形下，我們身為基督徒，有責任讓人民知道，基督信仰到底是什麼，並使他們領悟，在一個國家的物質發展中，基督信仰為促進精神文明及發展，是多麼重要。由基督徒的觀點來看，我們不認為物質上的發展可以單獨救中國人，而確信藉基督教會和基督信仰而來的精神成長和滋養，才能給這個國家的精神文明帶來衝激。」

《社會事務關懷》通諭 對自然生態的指示

簡鴻模

壹、前言

「我們這時代的人，尤其貧困者和遭受折磨者，所有的喜樂與期望，愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望，愁苦與焦慮。」
(梵二牧職憲章 1)

隨著美蘇雙方關係的改善，東西兩大集團的軍事對立日趨和緩，在戰爭及核子武器對人類生存所構成的威脅逐漸減緩的時刻，益發凸顯出自然生態環境對人類生存的重要性。

戰爭及核子武器人們深知其可怕，不敢輕易嘗試引發使用；可是人類在一片追求經濟成長的發展聲中，對自然生態環境的濫用破壞，却絲毫沒有戒心，直到大地受盡污染，氣候受影響，引起全球生態危機的恐慌，人類的生存環境受到嚴重的威脅後，才稍為受到重視。

環境污染對人類生存的威脅，在台灣居住的人都能強烈感受到，那股由生態環境污染而來的焦慮恐懼，深深困擾著人們。面對這樣的時代訊號，教會團體若不想置身事外，就必須對此一訊號有所答覆。本文寫作的目的即是欲透過近代教會訓導文件的研讀反省，嘗試對今日的環保問題提出若干回應。

囿於主題的限制，因此近代文件的選用，以現任教宗若望保祿二世於一九八七年十二月卅日發表的論《社會事務關懷》通諭為主（以下簡稱《社關》通諭），本文僅以與環保有關主題為焦點，對《社關》通諭提出個人的反省。

當然，這篇文章只是一位平信徒神學生對環保問題的初探，希

望藉此能有更多教會人士對環保問題做神學反省，共同喚醒台灣教會對社會事務的關懷與具體回應。

貳、問題的嚴重性

去年（一九八九年）七月，在巴黎舉行的七國高峰會議，以環保為主題，在閉幕公報中，一致呼籲全人類要為我們及我們後代子孫的生存著想，「要認識並保護地球上的生態平衡」，「所有國家必須大力推動環保問題的科學研究」。這是七國高峰會議十五年來首度以環保為主題發表公報，可見環保問題在今日世界的嚴重性①。

一、全球性的生態危機

孟加拉去年八月的一場洪水，奪走數千條人命，使二千五百萬人的生活陷入困境，這場災難並非天災，而是鄰國印度對喜瑪拉雅山麓丘陵森林的濫伐所造成②。人類對自然生態的任意破壞，不僅會對本國人民的生存環境造成危害，會影響到鄰國人民生命財產的安全，甚至已明顯而直接的威脅到全人類的生存，這威脅是全球性的，無國界地域之分。

(1) 溫室效應

工業社會各種不可再生能源的燃燒使用，工廠及汽機車廢氣的排放，森林濫伐焚燒……，地球大氣層中二氧化碳等氣體大量增加，使得由太陽照射產生的熱散不出去，而產生「溫室效應」。溫室效應的結果，使全球氣溫上升，影響全球氣候；可能使稻作收成減少，造成人口遷徙；亦可能使南北極冰河溶解，海平面上升，淹沒部分陸地③。

(2) 臭氧層破洞

臭氧層是大氣層的保護膜，可減少太陽紫外線對地球生物的直接照射。近年來，科學家發現臭氧層濃度減少，在南極圈上空更稀

薄的像破了個大洞，這現象會引起太陽紫外線的過量輻射，影響人體健康，造成生態的不平衡。臭氧層之所以破洞，是因為工業化的空氣污染所致，尤其是人類使用了太多的氟氯碳化物，如製造生產保麗龍的發泡劑，香水化粧品用的噴霧劑，汽車的冷媒等等④。

二、工業社會的心態

儘管自然生態環境的污染破壞已嚴重威脅人類的生存，但是不可否認，環保問題在現今的政治、經濟體制下，並未受到應有的重視，究其因可歸結於工業化社會的三個基本心態⑤。

(1)經濟掛帥

工業化社會的特徵之一就是對利潤的盲目追求，純粹以經濟成長為社會發展的唯一指標，對整個社會因此所付出的社會成本不予考量。結果是第二波的人將一切量化，看不起不能量化的事物，數字成了衡量人事物的價值標準，窄化了人性發展的空間。

(2)征服大自然

在對利潤的盲目追求下，大自然成了人類開發利用的對象。人和大自然對立，人理當統治主宰大自然。工業社會對自然資源的開採利用不遺餘力，從不顧慮到如此無限制的開發使用所可能引起的副作用及長期的影響。

(3)超級發展⑥

工業社會的生產為了消費，努力消費為刺激生產，帶動經濟成長。如此一來，產品多樣增多，不斷推陳出新，以「更好」取代現有的，配合廣告術的推波助瀾，形成所謂的「消耗」和「消費文明」，實際上包含了許多「丟棄」和「浪費」。

工業社會不只是一套政治、經濟制度，更重要的是它是一種生活方式，一種思考方法，是一種牢不可破的心態，這種心態使人性的發展受到扭曲和窄化，是人性發展的最大阻礙。

叁、《社關》通諭對自然生態環境的指示

一、正確的人性發展

《社關》通諭接源於保祿六世的《世界民族發展》通諭及梵二牧職憲章，指明發展不應只限於經濟發展，而應是全人發展，全人發展包含個人整體性發展及人類全體之共同發展。

「要達成真正的發展，我們不能忽略這個幅度，就是人的特殊本質，即是他是天主按其肖像所造成的。（創一26）」（《社關》通諭29）

依此原則，《社關》通諭將人與大自然生態環境的關係納入人性發展的一環，使人與自然的關係受到較整體的重視與關切。

二、人性發展的神學基礎

「聖經對於『人』的第一個描繪是他是一個受造物 and 天主的肖像，就是以構成他的根源及他與天主的關係來界定他最深的實體。」（《社關》通諭29）

(1) 人是天主的肖像

人是受造物，人不僅是受造物，同時也是天主的肖像。人是天主的肖像，顯示出人是天主創造行動的高峰，也顯示出人比其他受造物貴重，人是天主真實交談的對象，人在受造物中代表天主⑦。

(2) 人是受造物

但是天主的肖像同時也是受造物，和其他受造物相互感應，一體共融⑧，而非脫離其他受造物單獨存在。具有天主肖像的受造物 and 天主有特殊而密切的關係，這關係包含人的受造物身分在內。

三、人性發展的三個幅度

「聖經告訴我們；人是『依照天主的肖像』而受造的，人能認識並熱愛其造物主；天主規定人是大地及萬有的主人（創一26），目的是使人統治並使用萬物而光榮天主。（訓十七3~10）」（梵

二牧職憲章12)

人既是受造物，又具天主的肖像，因此正確的人性發展應同時擁有人與大自然，人與人，人與天主三個幅度。這三個幅度在人身上整合為一，而人的奧秘只能在基督的奧秘中解釋^①，在基督的奧秘中達到圓滿。

(1)人與大自然

「天主看了自己所造的種種，認為一切都很好。」(創一31)

人是受造物，同時又是天主的肖像，表示人在萬物中代表天主，因此天主賦予人治理大地的使命，雖然如此，人治理大地必須尊重並符合其為天主肖像的方式治理，而非無限制的為所欲為。

「天主給予人使用及管理萬物的限度。」(《社關》通諭29)

「造物主賦予人類的治理權不是一項絕對的權力，更不用說有『使用和濫用』的自由，或隨人之喜好任意處置物品。在起初天主就以『不許吃這樹上的菓子』(創二16~17)來表達此限制的象徵意義。」(《社關》通諭34)

「人一旦不聽從天主且拒絕服從祂的法律，大自然也不再承認他為『主人』，因為他在自己身上玷污了天主的肖像。人的擁有權和對受造物的使用權仍然有效，但在犯罪之後，這方面的使用就變為困難且充滿痛苦。(創三17~19)」(《社關》通諭29)

(2)人與人

「大地上所有的一切，其應當趨向的宗旨是人；人是萬有的中心與極峰。」(梵二牧職憲章12)

「天主從起初創造了男人女人」(創一27)，「因此，人基本上是具有社會性的。」(《社關》通諭29)

就如天主創造人時，並未脫離受造物而給予天主肖像獨立的存在；同樣，天主創造人時，也未給個人單獨存在。人基本上是關係性的，人與人之間有很深的位際關係，這關係來自人是天主的肖

像。人的受造物身分和人的天主肖像身分是不可分的，人的受造物身分使人與人間有受造物間彼此的休戚與共，感同身受；人的天主肖像身分使人與人間有不可侵犯的互敬互愛，人的尊嚴及其生存權利應受尊重，不容剝奪。

(3) 人與天主

「人是依天主的肖像而受造的」，人與天主的關係極為特殊，是受造物與造物主的關係，又具有天主肖像與天主的親密關係，「只有人能認識並熱愛造物主。」

「萬物為天主所支持，萬物因天主而是其所是。」

「受造物而無造物主，勢必等於虛無。」

「人一旦忘掉天主，受造物便晦暗無光。」(梵二牧職憲章13)

(4) 在基督內

整個人性發展的核心在真人而真天主的基督內達到圓滿。

「在保祿致哥羅森人書信中，我們讀到基督是『一切受造物的首生者』，『一切是藉著祂，並為了祂而受造的。』(哥一15~16)事實上，『萬物都聚集在祂內』，因為『天主樂意叫整個圓滿居在祂內，並藉著祂使萬有與自己重歸於好。』(哥一19~20)」(《社關》通諭31)

「一切事物是你們的，你們是基督的，基督是天主的。(格前三22~23)」(梵二牧職憲章37)

四、悔改

「人既多次拒絕承認天主為其根源，便亦破壞指向最後宗旨的正當秩序，並連帶破壞對己、對人、對萬物的全部秩序。」(梵二牧職憲章13)

梵二牧職憲章明白指出人一旦拒絕承認天主為其根源，將破壞人性的整體和諧。

工業社會的基本心態是追求經濟利益，人的天主肖像在此潮流

中被玷污物化了，人性發展因此而遭受莫大阻力，停滯不前，甚至面臨來自他人和自然生態的生存威脅，痛苦不堪。

「我們希望所有的那些或多或少負有使他們鄰人度更合乎人性生活的責任的人，無論是否有宗教信仰，都能察覺到最迫切需要的是改變人內心的態度，這態度是表現在每一個人與自己、與近人、甚至與最遠的人類團體，以及與自然界的關係。」（《社關》通諭 38）

這種內心態度的改變以聖經語言來說就是「悔改」（谷十三 3、5），是思想、行為和生活方式的改變。

「這種『悔改』特別是限定於對天主的關係。」（《社關》通諭38）

人只有承認天主為其根源，才能恢復其為天主肖像的本來面目，並因此而與天主、與人、與自然重修於好，重新建立和平的關係。

五、環保三部曲

自然生態的破壞是一個倫理問題，這是通諭中一直強調的。

「人面對自然世界時，不僅要服從生物學的法則，也要服從倫理法則，那是不得任意冒犯的。」（《社關》通諭34）

人是大自然的一份子，又肩負「治理大地」的發展使命，「發展的觀念是不能忽視對自然界元素之使用，資源的再生能力和任意工業化的後果……這三方面的顧慮使我們的良心對發展的倫理幅度有所警惕。」（《社關》通諭34）

(1)對自然生態的尊重

環保三部曲的第一部是內心態度的改變，即是對自然生態的尊重。

「萬物受自天主，應視為天主的手工而予以尊重。」（梵二牧職憲章37）

「揆諸造化工程的本質，萬物各有其穩定性、真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重。」（梵二牧職憲章36）

「人不能只照自己所願，依照經濟上的需要，而任意使用不同類別的事物，……相反的，人必須注意每一物件的本性和他們在井然有序的系統中，尤其在『宇宙』中，彼此之間的關連。」（《社關》通諭34）

(2)資源的再生性

工業社會用完即丟的消費文明不符合人性發展的倫理特性。

「人當意識到自然資源的有限性，有些資源是不能再生的。以絕對的主權，並設想資源是用之不盡的，這種態度嚴重危害了資源的效益，不僅影響目前的世代，更影響未來的世代。」（《社關》通諭34）

人在治理大地時，應予尊重。使用發展時，要盡物之性，物盡其用的珍惜善用大自然資源，避免浪費，破壞大自然的和諧。

(3)環境污染的省思

環境污染是任意工業化的後果。

「沒有合理和正當計劃的開發大地，常常給人自然的環境一種威脅。」（《人類救主》通諭15）

「造物主的意願是要人以聰敏而高潔的『主人』及『保護人』身分與大自然交往，而不是像一個輕率的『開墾者』和『毀壞者』。」（《人類救主》通諭15）

人在計劃某些發展型態時，必須善盡其大地「主人」及「保護人」的角色，不應只為人類短暫的利益而犧牲大自然環境，不顧此倫理特性任意冒犯的結果，其後果將使人類對大自然的使用日益困難且充滿痛苦。環境污染對人的健康和生活環境所造成的傷害是最好的例子。

六、教會的使命

(1) 牧靈工作

《社關》通諭肯定環保是一倫理問題，屬於人性發展的一環，因此教會有責任關懷並投入環保工作，視之為教會牧靈工作的職責。

「信仰的觀念很清楚的迫使教會關懷『發展』的問題的理由，是在於認為這些工作是教會牧靈工作的職責。」（《社關》通諭31）

(2) 團結關懷

「投身於『人性發展』並不是個人的職責。……無論男女每一個人，甚至於社會與國家都要負起此項責任。尤其是天主教會和其他教會以及教會團體更有責任，在這方面，我們全心願意與他們合作。……在追求完整人性的發展上，我們也可以與其他宗教的成員合作。」（《社關》通諭32）

生態關懷早已是全民共識，全球普遍關心的問題，要有效減緩甚至克服生態危機，非團結關懷無以致之。

生態關懷對基督徒的合一，對和非基督徒的合作交談，是個很好的橋樑，天主教會在這方面具有強烈的意願和責任。

「在人與自然的堅強而密切的環結上面，我們看到了一種人類『合一』的新模式，而此模式也啟發了我們的『團結』。這種至高的『合一』的模式，是三位一體天主的生命反映，是我們基督徒所謂『共融』的意思。」（《社關》通諭40）

(3) 簡樸生活的見證

「譴責罪惡和不正義也是在教會中傳福音的使命之一，這是教會先知角色的一面。但是，我們應該清楚的知道，宣傳福音比譴責罪惡重要得多，後者不能忽略前者，因為前者給予更高動機的真正穩定和力量。」（《社關》通諭42）

教會面對生態危機，以福音精神對政治、經濟制度提出批判與

反省，是教會的使命之一。但更重要的是能否割捨得下日常生活中莫須有的享受，努力改變某些早已養成卻不符生態關懷的態度與習慣，以感恩惜福的心，真正選擇過一簡樸生活，以簡樸生活為福音作見證。

「人感激慈善的天主，並以神貧精神使用萬物，才真的成為世界的主人。這樣的人似乎一無所有，卻佔有一切。」（梵二牧職憲章37）

（4）平信徒的卓越角色

為生態關懷、為人性發展、為和平而獻身，是教會子民的責任，教會子民必須成為他人的模範及指導者，因為教會子民因此而被召。

教宗若望保祿二世在《社關》通諭文末，特別肯定平信徒在此工作中的卓越角色：

「平信徒以他們個人和家庭的生活方式，以他們對資源的使用態度，以他們的公開活動，對經濟和政治決策的貢獻，個人對國家和國際事務的投入……，他們的使命是以基督徒的獻身精神使現實的一切富有生命，藉此，他們表現出是基督的證人及正義與和平的推行者。」（《社關》通諭47）

肆、結論

（1）有人認為自然生態環境的污染破壞是經濟問題，應用科技方法解決，和教會傳福音工作無關；有人認為自然生態環境的污染破壞是政治問題，極為敏感，容易受人利用，教會最好保持超然立場，不要介入。《社關》通諭中教宗明確肯定自然生態環境的問題是攸關人性發展的倫理問題，「教會也深感自己涉入其中，並希望圓滿達成任務。」（《社關》通諭47）

（2）人是在現實世界中的具體存有。人雙足立於大地，和大自然

原是一體共融，密不可分；創世紀啓示「人是天主的肖像」，天主是人的根源和終向，人應在和大地的共融中，走向天主，達到「天人地」共融合一的末世圓滿。

(3)人不可能擺脫大自然，單獨與天主結合，達到天人合一的境界；人也不可能遠離天主，獨自處理面對大自然，否則人終必受害，走向滅亡^⑩。天人合一的真諦在於「人」是一個整體和諧的人，是一個與大自然、與人和諧共融的人，而不是一個擺脫與大自然及他人之關係的純精神個體與天主的結合。換言之，「天人合一」早已隱含了「天人地」的合一共融，天人合一是天主創造工程的最高峰，是人性發展的最終目的。

(4)天人合一是天主創造工程的圓滿實現，環境污染破壞則是阻礙天主救恩工程的實現。任何致力於改善人與大自然和諧共融關係的行為，皆可視之為對天主救恩工程的參與，教會在這方面負有神聖使命。

(5)教會傳福音的牧靈工作對環保問題應虛心學習，主動關懷，並與人合作。其中的首要之務是先從自身生活態度的反省與改變做起，生活態度的改變，是生態關懷的第一步，也是克服生態危機的不二法門。

（本文作者為台中教區教友，今就讀於本院神學系）

參考書目：

1. 梵二牧職憲章，中國主教團秘書處出版，64、12。
2. 人類救主通諭。
3. 世界民族發展通諭。
4. 論《社會事務關懷》通諭，若望保祿二世，主教團社會發展委員會

- 譯，78、7。
5. 神學的人學，谷寒松著，光啓，77、11。
 6. 第三波，黃明堅譯，聯經，78，十八版。
 7. 美國新聞世界報導（中文版），166期，環保部分。

附註：

- ① 參閱78、7、17聯合報11版七國高峰會議新聞。
- ② 參閱《美國新聞世界報導》中文版166期p.40。
- ③ 同上。p.42，溫室效應真相如何？
- ④ 78、11、28聯合報。
- ⑤ 工業社會的心態請參閱第三波一書中的第二波部分。
- ⑥ 《社論》通論27。
- ⑦ 神學中的人學，174頁。
- ⑧ 神學中的人學，147頁。
- ⑨ 神學中的人學，174頁。
- ⑩ 世界民族發展通論42，「完整的人文主義」。

介紹《蘇雪林選集》

——兼懷徐宗澤神父等良師益友

楊 堤

教會中上了年紀的人大都知道蘇雪林——綠漪女士。她的自傳體長篇小說《棘心》、散文《綠天》，在教會中曾贏得了許多讀者。當年在教會學校，特別在修院中，有種種清規戒律，指定閱讀的作品很少，許多作品不能插足其間，惟獨綠漪和冰心的作品可以暢通無阻。

《棘心》於一九二九年剛一出版，馬相伯老人就聽他的外甥朱志堯說：「此書極好。」老人在致《聖教雜誌》主編徐宗澤神父（字潤農）的信中說：「得此於女士，自可登報……靈芬（即綠漪）稿附往。」在另一信中說：「志堯見《棘心》，以為極好。欲請蘇女士及其叔伯兄弟女友等在三角地小花園（鳴岡舊宅）主日上（聽彼自擇）午膳談道；爲此請轉致蘇女士，但須於主日前一二日約定可也。老夫亦得借此消散。」（見《致潤農司鐸五書》，方豪已收入《馬相伯先生文集》）。

徐神父是蘇雪林的神師。徐公於一九四七年六月二十日在上海因患傷寒症不治逝世後，遠在武昌的蘇雪林連忙寫了兩篇追悼的文章，即《哭徐宗澤》（見南京《益世週刊》第二十九卷第四期，一九四七年八月三日出版）和《願爲天主好兒女——我與徐宗澤神父》（見南京《益世週刊》第二十九卷第七期，一九四七年八月二十四出版）。兩篇文章中都提到她的《棘心》，她說：「拙著《棘心》，亦係在徐神父鼓勵下，寫出全書，約有三分之二，均經徐神父校閱而後發刊……。」又說：「我所著的那部自傳式的小說《棘心》，完全在徐神父鼓勵下寫成。全書的原稿，約有三分之二，經他

的校閱而後付印。出版以後，他購置許多部送人，又為我在神職界極力吹噓。所以此書在教會中竟不脛而走。謬蒙許多神父們的欣賞。」

徐神父也是我的恩師。他逝世四十多年來，我誠惶誠恐，自顧不暇，連一句知恩報愛的話也未寫出來，更不能像蘇雪林一樣，一寫就是洋洋數千言。我所受的栽培，一言難盡。請看他怎樣公開地褒獎我，就可以知道他對我的厚望。早在一九三六年，我初學翻譯時，他不怕自己主編的《聖教雜誌》受影響，有一次在《編者的話》中說：「《耶穌傳》是安慶教區楊堤修士從西班牙文譯出的，譯文甚秀雅、甚流利，有文藝性。楊堤去年夏在徐家匯大修院讀完哲學；刻在安慶崇文中學當教員，明年秋將回到徐匯開始讀神學。」（《聖教雜誌》第二十六卷第一期，頁一，一九三七年）

所謂「明年秋」當改為「今年秋」，因為我在安慶只待了一年，於「八·一三」炮火聲中，經蘇州繞道嘉興才回到上海，又有幸在徐神父身邊待了四年。在「孤島」上完成了學業，也完成了長篇譯稿。除翻譯《耶穌傳》外，還為他翻譯過一些別的東西。《耶穌傳》雖譯完，但未登完，《聖教雜誌》就停刊了。安慶教堂黎懷民神父要我出單行本，審批手續都辦好了，後來夜長夢多就擱淺了。譯稿也不知落於何方。前幾年還有人代我到處打聽原書或譯稿，只能說是海底撈針，枉費心機。黎神父是一位熱心人，當時他珍藏一本《棘心》，是蘇梅（雪林原名）親筆簽名贈送的。為了文化交流，黎神父也送過七十八種，一百三十一冊教會書籍給安徽省圖書館，圖書館出版的《學風》月刊中登過書名目錄並表示感謝（見《學風》第四卷第四期，一九三四年五月一日出版）。

一九四一年夏我離開上海以後，就無緣再見徐神父了。徐神父在世上是我的恩師，在天上是我的主保。總之，對於徐神父，我永遠懷念着。此外還懷念着一些別的良好益友。回憶當時在上海，除

《聖教雜誌》外，還有《聖心報》、《聖體軍月刊》、《慈音》等刊物，撰稿人有吳應楓、丁宗杰、張若谷、沈造新、沈才俊、楊壽康、馬士光、張孝松、諸正瑛、張景超、張冬青、沈則效、姚景星等一大批師友，上好熱鬧了一陣子！老實說，所有這些人的成果，都不及靈芬（蘇雪林在《聖教雜誌》中發表文章好用筆名靈芬）的生花之筆，因為她的文章如江河奔騰，一瀉千里；如天際虹霞，五彩繽紛；如春季花圃，萬紫千紅。

蘇雪林對於今天的年輕人雖然是陌生的，但對於六十歲以上的老年人却並不陌生，可是四十年來，由於大陸沒有出版她的作品，很難得到她的著作。《棘心》一書，前兩年上海書店雖有影印本，列入《中國現代文學史參考資料》，一般人仍不易弄到手。一九八七年，當《蘇雪林選集》即將出版的消息在報刊上披露時，各地讀者紛紛馳書預定，教會方面，佘山修院一次就匯款六十元，要預購十本。一九八九年金秋，《選集》終於出版了，真是好事多磨。五十萬言的《蘇雪林選集》是大陸四十年來第一本系統介紹蘇氏的作品專集。裝幀典雅，選文精當，深得讀者與文學界好評。《上海解放日報》、《安徽文化週報》、《黃山日報》、《書訊報》、《合肥晚報》等都有評介文字。

編者沈暉先生是安徽大學語言文字研究所助理研究員，近年來致力於蘇氏研究，已發表論文多篇，引起學術界注目。數年前曾在《安徽大學學報》（一九八五年第三期）發表《論皖籍台灣女作家蘇雪林》長篇論文。持論公允，深得好評。獲社會科學論文獎。此文發表後，立即傳到香港，並由香港友人複印寄台，蘇氏接讀，甚為欣慰，並與沈暉先生書信往還。《選集》中載有沈暉先生撰寫的兩萬字的《蘇雪林簡論》（代序）。蘇雪林現在何方？她的生平與經驗如何？作品有什麼特色及影響？編者對這些問題都有簡略的論述。

《選集》由「長篇小說」、「散文」、「評論及其他」三部分組成。「長篇小說」收入棘心十五篇；「散文」收綠天、鴿兒的遙信、小貓、貓的悲劇、煉獄、悼念方豪神父等三十四篇；「評論及其他」收俞平伯和他幾個朋友的散文、論朱湘的詩、文學作用與人生、我兩年半的寫作、我所愛讀的書、關於我寫作和研究的經驗等二十九篇。最後附錄「蘇雪林著作目錄」及「編後小記」。據目錄所載，蘇雪林已出版著作近五十種。一個甲子以來，她授課、寫作，桃李遍天下，著作與身齊。

附註：

《蘇雪林選集》，安徽文藝出版社出版，一九八九年，定價人民幣八元二角。