

神學論集

于斌



88

輔仁大學神學論集

第88號 1991年夏 總目錄見③⑤⑦⑩

目 錄

前 言.....編輯室..... 169

聖 經

耶穌比喻詮釋的歷史(18,000字).....黃懷秋..... 173

以色列的希望、天主的王國、死人的復活(9,000字)

.....區華勝..... 199

路加作品中的聖神與聖母瑪利亞(5,000字).....王敬弘..... 213

漢摩拉比法對舊約的影響(3,500字).....鄭保祿..... 221

倫 理

雙重效應倫理原則及其修正倫理(19,000字).....廖湧祥..... 227

教 史

基督伙伴與神州大地~在華耶穌會士列傳白(11,000字)

.....廖金常整理..... 253

牧 民

中國教會的時代訊號（9,600字）……………張春申…… 271

本位化

中國傳統思想否定人需要天主嗎？（3,600字）雷敦和…… 285

中西文化交流的研究與本位化的概念（13,000字）
……………鍾鳴旦…… 291

資料室

輔大神學叢書目錄…………… 212,270

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 88

Summer 1990

Preface *The Editor* 169

Holy Scripture

The Parables of Jesus: A History of Interpretation
..... *Theresa Wong* 173

The Hope of Israel, the Kingdom of God, the Resurrection
of the Dead *Rev. Joseph Au* 199

The Holy Spirit and the Blessed Virgin Mary in the Works
of Luke *Richard Wang, SJ* 213

The Influence of Hammurabi's Law in the Old Testament
..... *Rev. Paul Tsu* 221

Moral Theology

The Principle of Double Effect and Theories for its Correction
..... *Timothy Liao* 227

Church History

Companions of Christ in China: For the 450th Anniversary
of the Founding of the Society of Jesus (cont.) 253

Pastoral Theology

Signs of the Times for the Church in China
..... *Aloysius B. Chang, SJ* 271

Inculturation

Does Traditional Thought in China Deny the Need of God by
Human Beings? *Edmund Ryden, SJ* 285

A Research on the Cultural Exchange Between East and West
and the Concept of Inculturation
..... *Nicolas Standaert, SJ* 291

Archives

* * * * *

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, N°24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前 言

本刊前兩期都是專輯：86期是本院第16屆神學研習會專輯，主題是「教友靈修與小型教會團體」；87期是紀念雷鳴遠神父、田耕羊樞機，及司鐸年專輯，蒐集了有關這三種紀念的十一篇演講：一篇概括性的，兩篇講述雷鳴遠的，三篇追憶田耕羊的，五篇討論司鐸聖召和祭司職務的。那是輔大校長羅光總主教所推動的一次講習會，因此該輯特呈獻羅校長為其八十大壽賀。

本期已恢復其一般形式，就是蒐集了聖經、倫理、教會史、牧民及神學本位化各方面的九篇文章。聖經欄有四篇。黃懷秋老師的〈耶穌比喻詮釋的歷史〉把福音中耶穌宣講的這一主要方式，由初期教會一直到第廿世紀的詮釋歷史，作了全盤而扼要的介紹。

第二篇區華勝神父的文章把〈以色列的希望、天主的王國、死人的復活〉三合體的神學概念，由舊約經過福音，講到宗徒大事錄中的保祿宣講，使人體會天主啓示的步驟及其逐步向精神、向全人類開放的方向。這篇文章正文只有六頁半，附註却有12頁之多。這為讀者不但毫無妨礙，並且非常有用：短短的正文可以迅速讀完，即刻把握全文的主旨。誰要進一步了解某一局部或個別問題，則可翻閱附註，按其所指點的書報刊物繼續研究下去。

王敬弘神父的〈路加作品中的聖神與聖母瑪利亞〉雖然只是一篇五千字的文章，却相當有分量，看下去也很輕鬆。聖母與天主聖神的密切合作，使得聖言降生成人，也使教會得以建立，這是路加的兩部作品給我們啓示的。王神父文中不僅將這內容予以分析和連貫，也在文字的敘述和結構上，看到路加第一部作品與第二部作品的銜接，使得瑪利亞為耶穌之母，也為教會之母的道理，奠基於聖

經啓示上。聖經網最後一篇〈漢摩拉比法對舊約的影響〉的作者卮保祿神父曾和美軍駐紮波斯灣，古代巴比倫的地區。讀這篇文章不禁使人有滄海桑田之感慨。

倫理神學的一篇關於雙重效應倫理原則的長文是門諾會廖湧祥牧師的又一力作。本刊79、81、83、85各期已陸續登過他的文章。在81和83二期的序言中，曾誤認他為台灣長老教會成員，現在知道他雖曾先後就讀於台灣神學院及台南神學院，但自1974年起他牧會於台灣門諾教會十年之久，1979年獲得美國門諾會神學院碩士，

1979至1984年間任教於玉山神學院及台灣神學院，1984年進入聖母大學博士班迄今。因為廖牧師是本刊的忠實撰稿人，特此更正過去的錯誤，並作較詳細的介紹。

張春申神父的〈中國教會的時代訊號〉是去年十月給台灣女修會的初學導師們所作的一篇演講，經過整理登在這裡，相信為從事橋樑教會工作及赴大陸探親訪問的人甚有參考價值。餘下的兩篇神學本位化文章出於兩位年輕的耶穌會傳教士。雷敦和神父的介紹見本刊83期的序言，以後84及85二期也都有他的文章。鐘鳴旦是比利時耶穌會修士，他研讀中文已多年，在荷蘭萊頓大學所寫的博士論文已譯成中文，由香港聖神研究中心出版，書名《楊廷筠：明末天主教儒者》（1987）。

PREFACE

The two former issues of this journal were special collections. Issue number 86 was a collection of papers and talks from the 16th Theological Workshop with the main theme "Christian-Lay Spirituality and Basic Ecclesial Communities". Issue number 87 was dedicated to the commemoration of the late Father Vincent Lebbe, the great missionary of China in this century, and of the late Cardinal Thomas Tien, SVD, the first purple dignitary of the Church in Asia (and in Africa). It was composed of eleven papers: six on Fr. Lebbe and Cardinal Tien, five on priestly vocation and the Church's ministry. Archbishop Lokwang, the President of Fujen Catholic University, sponsored and personally directed this commemorative symposium.

With the present issue number 88, the journal returns to its regular format, i.e. a collection of articles from different theological fields. This issue is composed of nine articles: four are concerned with biblical studies, one each in the fields of moral theology, Church history, and pastoral theology, and two on inculturation. A short introduction to each of these writings follows:

The article by Mrs. Theresa Wong on "The Parables of Jesus: A History of Interpretation", describes the main feature of the Lord's preaching and its interpretation from the beginning of Christianity up until the 20th century. Her critical remarks will help readers to get the most out of the positive contributions made by biblical scholars. At the same time, they will make readers aware of the limits of each interpretation so as to remain open to a continued exploration of the richness of Jesus' parables.

The second biblical study is by the Rev. Joseph Au, professor of Holy Scripture at Pius X Seminary in Tainan. Rev. Au focuses on "the hope of Israel", "the Kingdom of God", and "the resurrection of the dead", three expressions which he terms "triune-one" concepts in theology. The author supports his thesis with arguments drawn from the Old Testament prophets, the Acts of the Apostles, and finally from the preaching of St. Paul. It provides an interesting way of tracing God's revelation progressing step by step towards greater spiritualization and its reaching out to embrace the whole of humankind.

The article by Fr. Richard Wang, SJ, rector of the Tien Educational Center and entitled "The Holy Spirit and the Blessed Virgin Mary in the works of Luke", is a short but quite illuminating piece. It centers on the Lucan accounts of the Annunciation, the Visitation of Mary to Elizabeth, and

Pentecost. The analysis of these three passages and of their literary structure, especially of the Annunciation and Pentecost, provide a sound biblical basis for the Christian veneration of Mary as mother of the Saviour and as mother of the Church.

The article on moral theology entitled "The Principle of Double Effect and Theories for its Correction" is the contribution of a Mennonite pastor, Timothy Liu, presently a Phd candidate at Notre Dame University, Indiana, a faithful contributor to our collectanea (see his contributions in issues 79, 81, 83, and 85). In the preface of issue number 81 and 83, the editor mistakenly introduced him as a Presbyterian since he both studied and taught in the Presbyterian seminaries in Taipei, Tainan, and Yu-Shan. Having finally realized that Timothy is definitely a Mennonite pastor, we apologize for our past misstatements.

"Signs of the Times for the Church in China" was a talk given to novice mistresses in October of 1990, by Fr. Aloysius B. Chang, SJ, the Provincial of the Chinese Province of the Society of Jesus. It is printed here for the use of all those visiting mainland China, and those engaged in the work of bridge-building with the Church there. We are also happy to print an article by Nicolas Standaert, SJ, a young Jesuit sinologist. He asked us to note his indebtedness to Mr. Thomas Chuang for helping him to translate the article into Chinese.

The Editor

耶穌比喻詮釋的歷史

黃懷秋

在耶穌公開傳教期間，比喻應該算是他最常用的宣講技巧吧！三本對觀福音都記載了耶穌說比喻的事實①。在馬爾谷所記載的比喻中，除了「種子自長」（谷四26～29）一個之外，其餘都為瑪竇和路加所採用②。這兩本較晚完成的福音，又從它們另一個共同來源——Q——中找到不少其他比喻的資料③，再加上它們獨家的消息來源（德文稱為 *Sondergut*）④，總計三部對觀福音一共收錄了不下三、四十個比喻。這種統計還是相當保守的，因為它沒有把那些簡短的圖象語（如瑪五13 f）計算在內。綜觀這些比喻，不管在形式，或在內容上都相當接近，應該是可靠的資料，雖然我們也不能忘記，在它們到達我們之前，曾經經歷過一段很長的、輾轉流變的過程。

這樣，研究耶穌的比喻，正確地詮釋它們，應該有助於我們對這位曾經生活在納匝肋的木匠之子的理解。

然而兩千年來，教會對耶穌比喻的詮釋所走的却是一條迂迴曲折的道路。沒有一個時代是絕對的，也沒有一種理論是絕對（地對或錯）的，它們總有部分可取之處。

本文的目的，正是要對這漫長的二千年詮釋歷史作一鳥瞰式的分析。雖然明知分期的困難和不足，我們還是無可選擇地按照各時期的詮釋方法，及強調重點的不同，分別出四種主要的註解潮流。其中第一種壟斷了近十九個世紀，後三種却又在很短的時間內相繼出現，統領風騷⑤。

一、寓意詮釋法（*Allegorical Interpretation*）

認為比喻中每一種角色，每一段細節都含有寓意，並且要盡可能把這些寓意一一挖掘出來的寓意詮釋法，從教父時代起，一直控制着整個傳統神學對比喻的看法。從這角度看，所有比喻，即使是最簡單的，都是一連串隱喻（*metaphor*）⑥的堆積；是隱喻之上再加隱喻的結果。新約中撒種比喻（谷四3～8）和莠子比喻（瑪十三24～30），便是最好的例子。要理解它，我們必須有一把鑰匙，才能把這些啞謎逐一打開：「那撒好種子的，便是人子；田就是世界；好種子就是天國的子民……」（瑪四37f）。在新約的比喻中，只有這兩個有明顯的寓意，然而堅持寓意詮釋法的作者，却要把這種打開啞謎的方法引申到新約所有比喻的詮釋上。

身為亞歷山大學派鼻祖的奧力振（*Origen*），對比喻便有一套很有趣的理論⑦。他認為聖經和人之間有着某種程度的類比。就如同人有肉身、靈魂、精神三方面；聖經也一樣。它首先有一種明顯的、歷史的、字面的含義（肉身）；然後也有一種心理的、倫理的意義（靈魂）；不過，最高的還是精神的層次：那是聖經最真實的一面。聖經中充滿了這種隱含的真理。

把這套理論應用到比喻的詮釋上，奧力振這樣解釋瑪十三44「寶貝比喻」：天國好像地裡的寶貝。地就是聖經；在它上面種了許多可以看得見的東西（如法律、先知、智慧等等）；地裡的寶貝就是在這些可見的東西之下的一一基督；在他內隱藏了所有智慧與知識的寶藏。猶太人是這塊地原來的主人，他們是最先接受天主神諭的，可是他們却不知道裡面的寶貝。直到有一天，有人從猶太人手中搶走了這塊地，這人就是外邦人（正如瑪廿一43所說的）。外邦人賣掉他所有的一切，因為他所有的原來都是罪惡一一無可否認，這是一種智慧型的詮釋法，我是說：解經者的智慧和想像力是最主要的關鍵。

這種詮釋法在奧斯定手中達到了顛峯狀態⑧，其中尤以他對「

良善的撒瑪黎雅人」(路十25~37)的詮釋最膾炙人口。但是我們可以先看看他對數字的興趣，他特別注意數字的象徵意義。

瑪十八21提到寬恕之道，寬恕人要到七十個七次。爲什麼要七十個七呢？奧斯定說七十個七不是四百九十，而是七十七。因爲由亞當到耶穌一共有七十七代，所以七十七是赦罪奧秘的數字。然後他又注意到下面比喻中的數字也一樣寓含深意。僕人欠一萬塔冷通。爲什麼不多不少恰恰欠一萬呢？奧斯定說，那是法律的數字。法律以十誡爲中心，僕人所欠的是一千倍的法律，即「全部的罪過」。同樣，一百德納也是法律的數字。

我們現在可以看一看奧斯定詮釋的最高峯——良善撒瑪黎雅人的詮釋了。

有人從耶路撒冷到耶里哥。這個人就是亞當，人類的象徵。耶路撒冷位於地勢較高之處，故象徵天上之城。耶里哥原意是月亮之城，月有陰晴圓缺，故象徵有死之生。強盜就是魔鬼，被剝去的衣服象徵人原有的不死，現在却已被魔鬼奪去了，還留下纍纍的傷口：罪過。這個人現在的景況是半死半生，因爲人精神的一面是生的，但被罪惡所敗壞的一面却死了。走過的司祭和肋未人是對教蹟毫無幫助的舊約的代表；撒瑪黎雅人則象徵耶穌，他把那人的傷口包紮好，使它不再流血，就是抑制罪惡的意思。他所用的藥物，油象徵希望的安慰，酒則是熱心工作的勸導。他把那人扶上自己的牲口，牲口象徵耶穌用以來到我們之中的肉軀，人安坐其上，就是相信基督的降生。他把人帶到客店裏，客店就是教會，是旅者在回家途中休息的地方。店主就是保祿宗徒（奇怪怎麼不是伯多祿！）。第二天，他取出兩個銀錢給店主，第二天象徵復活之後，而這兩個銀錢就是愛德的兩項誡命，是宗徒們領受自聖神爲給人傳揚福音的誡命。撒瑪黎雅人還許諾會再回來補還人，正如瑪十九29所說：「凡爲我的名，捨棄了房屋、或兄弟、或姊妹、或父親、或母親、或

妻子、或兒女、或田地的，必要領取百倍的賞報，並承受永生。」

一般來說，中世紀繼續這種以亞歷山大學派為主流的研經方法；雖然奧斯定式絕無僅有的詮釋已成絕唱，象徵意義却始終是釋經學家特別注重的對象。這現象一直到十九世紀末才有所轉向。

研究比喻的人，沒有一個不欠朱力哈（A. Jülicher）的債，他對比喻的貢獻，使他堪當「現代比喻研究之父」的稱譽而無愧。有人甚至把比喻詮釋的歷史劃分為朱力哈以前及以後兩段時期^⑨。嚴格說來，他不是第一個對傳統方法提出質疑的人^⑩，但他却無疑是有影響力的一個。他的理論完整而有體系，在應用上又一絲不苟，貫徹始終；故能成功地說服眾人，並扭轉了十九個世紀以來一直居高不下的局勢。

1888～89年，朱力哈出版了上下兩冊討論耶穌比喻的書^⑪。書中首先討論比喻的性質、目的、與價值等基本問題。耶穌的比喻本屬比喻（parable），教會却把它誤解為寓意（allegory）。它本是清楚的、簡單的，內容取自日常生活，故此人人都能了解，根本不用解釋。比喻是直接的，它只表達一個中心思想，如此而已。可惜，千多年來，教會都錯誤地把這些簡單明瞭的比喻複雜化，本來只表達一個中心思想的東西，現在變成一堆複合的隱喻。如此，它的單一性受到了破壞，人人都只會追尋那些本來沒有的寓意，它的中心思想反而被忽略了。

朱力哈以為，造成這個持續了千多年的錯誤的始作俑者正是馬爾谷福音。谷四¹⁰～¹²、³³～³⁴誤解了耶穌講比喻的目的是要蒙蔽群眾，不讓他們知道天國，所以才用這些曖昧不明的比喻。外面的人因為沒有「解釋之鑰」，只能視而不見，聽而不聞。換言之，比喻必須「解釋」，可是，在福音中，除了兩個例子（撒種比喻和莠子比喻）之外，我們却找不到比喻的解釋。這個明顯的矛盾顯示：谷四是聖史的創作，它反映了馬爾谷的神學思想，而不是歷史耶穌

對比喻的看法。

朱力哈的理論並不是完全沒有缺點，這些缺點在日後學者的討論中會愈來愈明顯^⑫。然而他的基本方向却是正確的：耶穌的比喻應該是 *parable*，而不是 *allegory*。準此，我們應該按照 *parable* 的特性來理解它，而不應再鑽寓意詮釋法的牛角尖了。此語一出，為整個比喻研究上無疑打了一記當頭棒；而控制了傳統神學達十九個世紀的寓意詮釋，也終於走到它的盡頭了。

二、末日詮釋法 (Eschatological Interpretation)

朱力哈認為耶穌的比喻只有一個中心論題，而這個中心論題，按照朱力哈的意見，應該是最普遍的倫理教導。換言之，它應該是一些在任何時候、任何地方都能通行無阻的原則，像愛心、關注他人、忘我無私等等放諸四海而皆準的大道理。以「良善的撒瑪黎雅人」為例，它的中心思想是「鄰人」，藉著這個故事，耶穌說明自我犧牲的愛在天主眼中有多大的價值，什麼地位、出身都不可以動搖它。有愛的人，即便是個撒瑪黎雅人（猶太人眼中的野種），都要比自私的猶太聖殿領袖來得強。

如此看來，朱力哈還是脫不了十九世紀自由主義神學的色彩，他筆下的耶穌變成了該派的理想之投射：一位典型的倫理學者，他的訊息就是要說明倫理的善的真正意義。對同儕之愛就是天主誠命的全部內容，在這裏包含着整個宗教與倫理的基本本質。朱力哈簡直把耶穌從他整個歷史文化背景中抽離出來，再把他改裝成一個十九世紀的德國教授，一位倫理學家，比喻是他課堂上的教學工具，他用比喻來說明一些抽象的大道理（放諸四海而皆準的倫理原則）。

在反對朱力哈的聲浪中，有一組學者特別針對這點。杜德 (C. H. Dodd) 和耶肋米亞斯 (J. Jeremias)^⑬雖然深深地稱許朱力

哈非寓意的理論，却不能同意這種倫理上的普遍性的說法。他們要求：把耶穌還給他的時代！比喻必須按照耶穌傳教時的「生活實況」來了解；我們有時還須從耶穌的比喻中，把教會的思想和生活的實況除去，如此才能還耶穌比喻的真面目；才能尊重耶穌的獨特性。他不是一個可以生活在任何時候、任何地方的人，他所生活的景況不容許他悠閒地、慢慢地闡明一套有系統的大學問。因為他所面對的是一個短暫而且巨大的危機，一個決定性的時候，一個因為他的存在而出現的緊張時刻。耶穌的比喻一定與他所處身的這種危險時期有關；它們所表達的，絕不是一些普遍的真理和原則，而是這個特別的景況。

換言之，末日才是耶穌比喻的真正訊息。當1935年杜德出版他那本研究耶穌比喻的小書的時候，這種尊重耶穌比喻中末日成分的呼籲，在書中隨處可見。杜德以為，比喻中所講論的天國就是人子的日子，那已經在耶穌身上實現且來臨的末日。末日已經從將來移到現在，從期待移到已經實現的經驗中了，以瑪竇十三章「寶貝」和「珍珠」兩比喻為例，它們的要旨不是任何普遍的原則。這兩個比喻所說的天國其實就是耶穌自己，這裏要表明的是，由於耶穌的出現而對人所作的絕對要求：你既然知道他是最寶貴的東西，你現在就該馬上把握他。

再如「十童女比喻」（瑪廿五），驟眼看去，這個比喻的訊息似乎是要人準備那位於將來的，尚待來臨的危機——新郎的到來。但是杜德堅持，這裏所要準備的不是一些位於很遙遠的將來的事，而是現在（指耶穌傳教生活）就已經開始的完備。

同理，那些所謂「等待的比喻」（如瑪廿四45 f 僕人等待主人、路十二35 f 醒寤的僕人、瑪廿四43盜賊比喻）也是一樣，在耶穌口中，它們本是提醒人注意天國的馬上來臨，這就是最大的危機。雖然在後來教會的應用中，它們却變成了準備耶穌再次來臨的

勸導。

至於那些所謂「成長的比喻」（如谷四撒種、種子自長、芥子等比喻），它們看來也好像指向未來，而不適合「實現且來臨」的末日訊息。然而杜德堅持它們仍是實現天國的比喻，因為這兒的中心思想是豐收，而耶穌正是豐收的時日，是舊約先知工作的圓滿。這些比喻指出：天國在耶穌身上來臨了。

從以上的分析可以得知，「實現的末世論」（*realized eschatology*）不但是杜德解釋耶穌比喻的主要關鍵，他還希望把這種「實現末世論」安放在耶穌所有的比喻中。

大概十年之後（1947），另一本研究耶穌比喻的經典之作問世了。耶肋米亞斯，這位近東研究的專家，憑著他對猶太文化及巴肋斯坦特色的精闢見解，他對耶穌比喻所作的貢獻，也許直到今天仍無人能出其右。他跟隨著這個從朱力哈到杜德的詮釋路線發展。從朱力哈手中，他接受了耶穌比喻是比喻而不是寓意的看法，從杜德筆下，他又接受了比喻的訊息是末日而不是倫理原則的理論。然而耶肋米亞斯最偉大的貢獻却是在經文批判（*textual criticism*）和歷史批判（*historical criticism*）兩方面。今日比喻研究的學者大都要感謝耶肋米亞斯為重建耶穌所說的比喻而歸納出來的十大原則¹⁴；儘管各人在重建時所得到的結果可能不盡相同，然而在方法上，耶肋米亞斯的原則却經常是他們在嘗試重建原來經文時的主要引導。另外，由於他對巴肋斯坦及古猶太生活方式的深切了解，他的研究經常可以幫助我們更正確地認識歷史耶穌的生活背景。不用說，他整個比喻研究的目的，就是讓那些生活在其他時候、其他地方的人，都可以像耶穌的同伴一樣，聽到那位生活在巴肋斯坦的納匝肋人的真正聲音。

現在讓我們再回到耶肋米亞斯有關比喻的詮釋上。他既同意杜德的意見，要把比喻放回適當的歷史背景去理解，他亦承認比喻中

散發著濃厚的末日氣息。爲他來說，這正是耶穌比喻特別吸引人的地方，是它鮮明而與眾不同，特別是與同時的經師和辣比們的比喻相異之處。他甚至也不排斥杜德「已實現末世論」的解釋方法，不過他認爲更妥當的稱呼也許不是「已實現」，而是「在實現的過程中」(eschatology in the process of realization)¹⁵。它的中心是默西亞時代的黎明時分。耶肋米亞斯認爲，耶穌的衆多比喻所給予人的整體形象是異常簡單的，它們只是以不同的象徵表達同一個訊息而已。透過這許多比喻只響徹一個緊急的訊號：圓滿的時辰要來臨了。

這樣看來，只需要幾組簡單的概念，便足以概括出耶穌比喻的全部訊息，耶肋米亞斯認爲它們可以歸納爲九個主題：1. 現在就是救恩的日子；2. 天主對罪人的憐憫；3. 保證天國的來臨；4. 大災難；5. 太遲了；6. 時辰已到；7. 作門徒的條件；8. 人子被舉揚；9. 圓滿。說到底，比喻的訊息其實只有一句話：末日已經來臨，它已經在來臨的過程中！

在詮釋比喻的時候，杜德和耶肋米亞斯都有一個特點：他們都希望做得「簡單而圓滿」。在他們的努力下，耶穌的比喻變得異常簡單：千百種說話只訴說一種聲音，然而這一種聲音却充斥著每一個角落。我們委實懷疑：他們有沒有把耶穌的比喻當作一則經文來對待呢（而所有經文都是獨特的）？我們也禁不住要問：他們到底是從經文出發而歸納出這些訊息呢？還是先驗地把訊息套入經文之內？顯然，他們所關心的只是耶穌的訊息，而不是這些經文本身；經文只是爲說明這些訊息的工具而已。那末，不管他們的訊息爲何，也不管這個訊息是否正確，他們終究是沒有尊重比喻之爲比喻啊！

再退一步來說，如果比喻不可以被削減爲一些普遍的倫理原則，同樣它們也不可以被濃縮成一堆標題。朱力哈和耶肋米亞斯也

許都犯了同一個錯誤；那就是太重視比喻所要傳達的訊息了，這樣，比喻本身反而退居次要的位置。我們甚至可以說，當我們把握到比喻的訊息之後，比喻本身就可以如敝屣一樣棄置一旁了！然而事實上却並非如此，時至今日，在各教會或私人團體的崇拜或禮儀聚會上，耶穌的比喻還是一次又一次地朗讀出來。也許，比喻主要的不在給予一堆訊息；而在給人一種衝擊，一次驚訝，並且讓人在驚訝中受到震動，再走回自己的內心深處，向自己發出疑問。這樣，不僅是人詮釋比喻，比喻也詮釋人；它強逼我們對自己提出疑問，對自己提出挑戰。這些理論，在下面的分析中會愈來愈明朗化。

三、新詮釋派 (The New Hermeneutic)

第二次世界大戰之後的德國，在神學上湧現了兩股互相有關的「新」潮流。一種是對歷史耶穌的新追尋 (New quest of the historical Jesus)，另一種是對語言 (這裏指耶穌的話語，他的比喻) 的新詮釋^⑬。二者都由後布特曼 (Post-Bultmann) 學者所領導，所以都深受布氏的影響，處處現出他的思想痕跡，却又超越布氏的看法。在新詮釋派方面，領導人物就是布特曼的學生傅斯 (E. Fuchs) ^⑭。

傅斯對比喻最基本也最獨特的看法是把比喻視為一種「語言事件」 (language - event, 德文 *Spracheignis*)。傅斯特別注意語言的行動特性 (performative character)。語言不僅是給予資訊的 (informative)，它也有行動的功能，它能推動人去作某些事，也能把一些從未存在過的東西帶到我們面前。在比喻中，這一種力量特別明顯。藉著比喻，耶穌的自我認知進入語言中；透過比喻，他表達了他對自己的存在的看法，也就是：他在天主跟前，在這個世界中所處的景況。耶穌把由於他的存在而出現在

這個世界中的新景況透露在比喻中，這樣，當比喻被講述的時候，一種新的景況出現了，耶穌透過他的存在所刷新的景況，現在透過比喻出現在我們面前，為我們製造了一個全新的情況。比喻為我們展現了一個可能性，讓我們也可以分享耶穌的認知，也可以參與這個由於他而出現的新景況。當耶穌對存在的認知為我們成了可能，比喻之為語言事件（它的行動特性）便把一項抉擇呈現在我們面前：是自由地參與，還是拒絕加入這個新的景況。

在聆聽蕩子回頭的比喻時，人已經處身在一個新的景況中，他們在天主前，相似蕩子在他父親前，比喻邀請人作一個決定，是否願意接受這一種新的看法（人對天主、對自己的認知）。又如在葡萄園工（瑪二十）的比喻中，我們也被邀加入這些遲來的，但首先領到工資的工人的行列中，與這位慷慨的園主建立新的關係。我們可以拒絕，也可以接受，然而一個新的狀況却真的發生了。藉著比喻，我們被帶到這個新景況前，就像那位找到寶貝、或發現完美珍珠的商人，面對他們的新發現一樣。比喻提示我們一個行動（變賣一切，買了它），一個可以佔據或擁有這種新發現的行動。藉著這種藝術的中介物（比喻），耶穌把讀者拖到他身旁，讓他們可以分享他的想法；也可以從一個新的透視點觀看自己的存在。

不容否認，傅斯所用的語言，讓他的思想有點深奧難懂。上面的解說是按筆者理解的程度，提供他思想的大概。幸而傅斯的兩位學生，林尼曼（Eta Linnemann）和榮格爾（E. Jüngel），在他們的老師之後，相繼循新詮釋派的路向，發表了論文。他們也許沒有增加什麼新的概念，然而却多少澄清了他們老師艱澀難懂的地方。

林尼曼在傅斯之後，繼續闡釋新詮釋派的理論^⑩。她這樣解釋：一個成功的比喻就是一件語言事件。這包含兩層意義，首先，它製造了一個新的、以前並不存在的可能性；其次，它要求讀者必

須作一個選擇。由於比喻擁有這兩種力量，它可以成功地改變人的存在，給予他們得到新生命的可能性。因為，一些決定性的事情發生了。

但是「語言事件」是不會自動發生的。即是說，並不是每當比喻被人高聲朗讀出來時，一件語言事件都會跟著發生，相反，聽眾可以完全無動於衷。為什麼呢？因為語言是隨著歷史而變動的。每一種語言都緊緊於它的歷史與文化背景；「鐘」敲響了，「聲音」却不一樣，它不再對我們說話了，因為我們不再了解，剩下來的只是一堆聲音而已。林尼曼說：耶穌的比喻流傳下來了，但是它們所產生的語言事件却不能傳達下來。

但是假如比喻的事件性不能傳達下來，這一事件至少可以被了解，林尼曼認為，這正是詮釋的工作。詮釋者的任務正是要讓後來的讀者，也能領略比喻的原來聽眾所接受到的語言事件。再者，比喻的語言特性不僅可以被理解，它還可以被重複，而這正是在基督徒宣講中發生。透過宣講，那在耶穌原來的聽眾身上發生的語言事件再次出現。至少在訴諸宣講一事上，布特曼和傅斯在林尼曼身上的影響還是清晰可見。

新詮釋派的另一位發言人榮格爾在論及比喻時也作過幾點比較鬆散的評述¹⁹。在他看來，比喻的要旨不在教導，而在於讓我們面對終極問題。耶穌的比喻把天主的國帶到言語中，就是說，比喻讓我們面對天國的挑戰。進入比喻的人會驀然發現，在尋找天國的時候，他們竟然被天國所找到。因為在面對天主的行動時，人的行動原來却是非行動——天主早已行動了。

榮格爾又說：這些有關天國的比喻只說明一個要點：人的存在。如此看來，榮格爾和林尼曼一樣，都不愧為布特曼的門徒。

綜合來說，新詮釋派在比喻詮釋上最重要的貢獻，在於它發揚了比喻的「事件」特性。這種理論補充了朱力哈——陶德——耶肋

米亞斯的不足，後者只強調比喻訊息的一面，當比喻被削弱為單向式的、靜態的傳述，它原來所蘊含的巨大力量被忘記了。如此，我們將無法領會比喻所獨有的、震撼人心的巨大力量。它向人挑戰，強逼人作出回應。然而，比喻的這種巨大力量到底來自那裏呢？是什麼因素讓它具有這種其他文學形式（如說明文）所沒有的力量呢？新詮釋派沒有回答這些問題。而這個中因由，就得留待另一派學者的努力了。

四、文學批判詮釋法 (Literary-critical Interpretation)

這個世紀，大概七十年代，一股旋風從歐洲吹到美國；一時之間，比喻研究蔚為風尚。不過，這次研究和以前的不太一樣。從前，比喻研究多從神學觀點着手；這次，文學批評代替了神學的視野。有史以來，比喻的文學性首次受到重視。研究者探察比喻的形式和內容的關係，注意比喻之為比喻的文學特質，也尊重比喻本身所固有的整體性。總而言之，比喻被視為一篇正式的文學作品，並且正式以文學作品的身分被欣賞和鑑定。由於篇幅的限制，我們只能介紹幾位代表人物。

馮克 (R. W. Funk) 對比喻的看法基本上是非概念式 (non-ideational) 的^⑩：比喻之為隱喻 (metaphor) 是不能以概念取代的。這種非概念性的看法，對整個朱力哈——杜德——耶肋米亞斯的系統，提出了一次全盤的大挑戰。朱力哈批評寓意詮釋的不當，以為比喻只有一個要點，也就是一個概念，為朱力哈來說，這個概念就是在可能範圍內最廣闊的普遍性。而杜德和耶肋米亞斯雖然對朱力哈這種可能的最大普遍性提出質疑，並代之以耶穌比喻中的末世意義，但是馮克認為，他們的原則並沒有變：他們都希望從耶穌的比喻中，找出一個或一組概念；如此一來，耶穌的比喻只是輸送這些概念的工具而已。

馮克一方面肯定朱力哈——杜德——耶肋米亞斯在比喻研究上所有的成就，他們成功地更正了教會中長久以來把比喻看成寓意的詮釋法，這是一項正確而必須的更正。但另一方面，他也堅持，倘若就此把比喻削減為一個單一的概念，不管這個概念是什麼，都是莫大的錯誤。「非寓意」與「單一概念」不可以劃上等號。因為耶穌的聽眾是多樣性的，所以比喻也不能只有「一點」，而是有許多點，至於所謂「許多點」的正確意義則要視乎比喻曾經在多少場合中被述說了。

在論到比喻的特性時，馮克以杜德的定義為出發點。「比喻就其最簡單的樣式而言，是一個取材自大自然或日常生活的隱喻（metaphor）或明喻（simile），以其生動或新穎吸引讀者，却在它確切的應用上留給心靈足夠的疑點，強迫它作主動的思索。」²¹從這定義中，馮克找出比喻的四大要素：1. 比喻是一個隱喻或明喻，它或許是簡單的，但也可以發展為一幅圖畫，或延長至一個故事²²；2. 它取材自大自然或日常生活；3. 比喻之所以吸引讀者在其生動或新穎；4. 含義不明確，好能催逼讀者去找尋適合他自己的用法。

馮克首先注意最後一點。朱力哈等人的錯誤在於越俎代庖——企圖為日後千秋萬世找尋一個永久通用的概念。但這好意却白費了。因為讀者必須親自去找尋它的含義。其實除非讀者自己進入比喻中，自己親身參與體會，否則比喻還未真正地寫上句點，它的意義仍是開放的。

馮克認為這正是隱喻的特色。當我們說「A 就是 B」的時候，它的作用並不在傳遞一個概念。隱喻把兩樣本來不可以比較的東西（A、B）並排在一起，這樣，它就會在我們的想象中產生很大的作用力，它可以創造一個很大的思想空間，讓我們去找尋其中的含義。可是這個含義必須由我們自己去發現，別人是無法代勞的。

由於隱喻擁有這種散文、說明文，甚至詩都沒有的力量，它的作用也與它們不同。說明文把一些概念告訴我們，教授或演說家都喜歡採用這種方式，好把概念灌輸給讀者。詩昇華、淨化，從而抒發人的感情。隱喻的作用卻在於震動人的想象力，喚醒人的創造力，讓人自己去發現其中的奧秘。所以隱喻的意義是沒有止境、永不枯竭的。它所傳達的意義一方面視乎它自己的啟示能力，另一方面則端賴遇到它的心靈的接受能力。

或者我們會覺得奇怪，比喻怎會有這種不可思議的能力呢？要回答這問題，馮克又回到比喻的四點特色上。他注意到其中的2、3兩點看起來似乎有點矛盾。如果比喻取材自大自然或日常生活，那末它又何來新穎之處呢？不過，為馮克來說，比喻的震撼正來自這兩種不能並存的逆向結構。

正因為比喻講的是日常生活，所以容易引起共鳴，讀者會欣然領首：「對的，就是這樣！」可是比喻雖然從日常生活開始，却把現實生活完全顛倒過來。讀者不知不覺地進入比喻中，直到他們訝然發現比喻中所講述的，與他們的日常生活完全不同。他們被迫面對兩種邏輯：一種是日常生活的邏輯，另一種是比喻中的邏輯，而比喻中的邏輯可以說完全不合邏輯。這時他們會感到驚訝，他們方才看清楚在比喻中隱藏著兩個世界的重疊。在這個世界背後的世界與這個世界是這樣相像，却又是這樣不同。這就是比喻的震撼，好像我們看到「哈哈鏡」一樣，裏面的我是這樣熟悉，却又這樣陌生。這樣，比喻就把我們從這個世界引導到另一個世界去，從比喻的「日常生活性」透視到人生的根本問題上。在每日的後面竟然是與我們生死攸關的問題，竟然是對生命的終極關懷。

這種感覺相信為看過蕩子回頭等比喻的人都不陌生。比喻開始的世界是我們所熟悉的。耶肋米亞斯曾經告訴我們這個故事是何等真實，它完全符合巴肋斯坦的經濟背景、古猶太人的遺產制度，及人

人都羨慕的僑居地生活的種種危險和困難。故事的發展——潦倒、悔恨、回家、甚至蕩子回家後的計劃——也是我們所贊同的：「對的，就是這樣！」可是，我們突然發現事情竟完全不如我們想像中那樣。這時我們已從這個世界掉進另一個世界中，從日常生活透視到很嚴肅的生命問題。在面對生命的終極問題時，我們所熟悉的邏輯完全派不上用場；我們的「每日性」被打得七零八落。聽故事的人被逼分成兩組：那些拒絕接受比喻的邏輯的人，與那些進入比喻並接受比喻的邀請的人。

在這裏，我們看到文學批判與新詮釋派相同的地方。馮克也和新詮釋派一樣，相信聽眾一定得進入比喻中，作一位參與者，與比喻中的人物認同。不僅如此，聽比喻的人還不得不作一個決定：是否願意接受比喻的邏輯²³。不過他用文學分析的方法，發現這是由於比喻的「每日性」與「終極關懷」重疊的結果。以良善的撒瑪黎雅人為例，開始時，一切都是那末日常性，直到良善的撒瑪黎雅人的出現，才把一切日常性和實在性瓦解。故事要求我們自己加入這個比喻中，作一個參與者。故事強逼每一位讀者與那個被打得半死的人易地而處，與那個躺在陰溝中的人認同。每位讀者都發覺自己血淋淋地躺在黑暗中。他必須作一個決定，是否接受這個比喻的邏輯，接受這個撒瑪黎雅人的服侍。為一個猶太人來說，這是個不合邏輯的邏輯。不過，如果他接受了，他也就接受了天主的仁慈，而這仁慈是我們無權期望，却驚異地降臨在我們身上的。

馮克的文學批評方法，如果與另一位學者維亞（D. O. Via）比較²⁴，已經算是很平實的了。

維亞認為比喻一定要被視為一件藝術品，一件美感的對象，可惜，以前所有的比喻批評家都沒有注意到這一點，他們都忽略了比喻是一件真真實實的藝術品，有小心的結構，完整的體系，一貫的風格，故事中每一個因素都與其他因素緊密配合。有一個時候（當

比喻被看成寓意時)，學者們曾經專注於比喻中的各個因素與外界事物的關係；此舉可謂本末倒置，因為首先該注意的是，各事物在它們自己的體系中的相互關係，換言之，首要的是比喻自身的整合性，我們不能只看到其中一點，却忘記了這一點在整體中的位置。其實，欣賞比喻就如同觀察任何一件藝術品（諸如繪畫、雕刻、或音樂）一樣，重要的是該藝術品所給予的整體含義。

維亞更進一步強調藝術品「非指示」(non-referential)的特性：它不會指向這件藝術品以外的東西。一件美感作品首先帶領你注意該美感作品本身，它不會導引人注意它以外的一切（包括他的作者及其意向）。維亞堅持：一件藝術作品是自主的、獨立的，它不會依附作者，所以要從某一件藝術作品中，看出它作者的目的、或心理，都是錯誤的做法。為藝術品而言，唯一重要的是它的內在意義，在它內，每一環節緊扣其他環節所產生的整體意義。

剛開始的維亞（1967年，維亞第一次出版論比喻的作品），已經表現出很強烈的結構主義的色彩。但是，他也注意到：不是所有文學批評家都同意一件藝術品是這樣完全自主的，在這方面，他也作了少許讓步。他承認：藝術品也會指向外在世界，不過它首先指向它自己，其次才反映它以外的實在。以一本小說為例，除了它本身所交織的整體意義外，也多少反映人生，即使說，它有比該小說所刻劃的個別事件以外更普遍的意義。它隱然地反映生命及存在的意義。一位讀者在閱讀這本小說時，自然會把它所反映的生命意義，與自己對生命的看法相連起來。維亞說這是一種同步的雙重運動。我們的心會在故事內，隨著它的發展而跳動，同時也會在它以外，把故事的觀點與我們對事物的看法相比較。

維亞認為，研究耶穌的比喻也是一樣，焦點應該首先放在整個故事的結構，然後才是它所隱含的生命意義。然而，比喻畢竟不是一篇小說，所以它也給我們傳達了一般小說所沒有傳達的東西：信

與不信的本質。

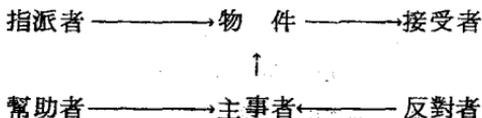
維亞跟著提出他對比喻最獨特的看法。維亞相信一篇文學作品的整體結構，它內部各種因素的相互關係才是理解這篇文學作品的關鍵，現在，他也把這種方法應用到比喻的研究上。他提出「佈局」(plot)的觀念。在西方文學中，有兩種主要的佈局類型：喜劇和悲劇。喜劇向上發展，朝幸福之途前進，故事中的主角進入一個新的局面，展開一種新的人際關係，對生命也能作更深入的把握。相反，悲劇走下坡，走向災禍，而故事的主角從人群中疏離，到達衆叛親離的地步。維亞相信，耶穌的許多比喻都可以放進這兩個基本的佈局格式中。他舉出八篇比喻為例，分別把它們放進「悲劇比喻」和「喜劇比喻」的範疇中。悲劇比喻包括十童女(瑪廿五)、塔冷通(瑪廿五)、婚宴(瑪廿二)、惡園戶(谷十二)、不寬恕的僕人(瑪廿八)等幾篇。而喜劇比喻則以蕩子回頭(路十五)、葡萄園工(瑪廿)、不忠信的管家(路十六)為代表。

看到這裏，相信讀者也會和筆者一樣，對這種悲劇——喜劇的二分法感到懷疑。維亞似乎忽略了耶穌的比喻大多是「悲喜交雜」的。以十童女、蕩子回頭、葡萄園工為例，故事中的人物的對立性都很明顯。我們很難辯稱這種對立性為故事的結構是不重要的。相反，比喻似乎刻意突顯出這些對立的人物遭遇的不同：聰明的童女與新郎在一起，愚笨的却被拒於門外；蕩子重歸父家，長兄却要瑟縮在寒風裏；抱怨的工人受到了一頓數落，遲來的却歡喜地回家。這些對立都不是不重要的，相反，它增加了故事的震撼力量，用新詮釋派的話來說，它強逼我們去做一項抉擇。維亞似乎過分執著於他「佈局」的看法，而忽略了每個比喻都是獨特的（當然，連它們的佈局都是獨特的）。在這裏，我們已隱約看到他結構主義的傾向與危機。不過，維亞最大的困難在他第一個階段（1967）還沒有完全顯露出來，大概七年之後（1974），當他發表論良善的撒瑪

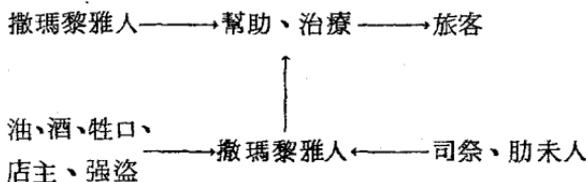
黎雅人的文章時，這種傾向才暴露無遺⑳。

在這篇文章中，維亞不再採用「佈局」的分析法，却轉而注意比喻的「角色」(actant)㉑。維亞從結構主義的透視點來看，認為比喻的角色(或功能)通常不會多於六個，它們在故事中是一個持續行動的主事者或參與者。角色通常是人物，但有時是物件，甚至抽象的事物(如感覺、意向等)。

這種「角色分析法」(actantiel analysis)有一種很基本的假定：所有比喻都從一個基本格式變化出來，故事的外貌儘管不一樣，基本格式却始終不變。這個基本格式就是：故事的主事者(subject)想擁有某些來自指派者(ordainer)的物件(object)，或把這物件送給另一位接受者(recipient)。在這過程中，這位主事者會得到幫助者(helper)的幫忙，却往往為反對者(opponent)所阻碍。可列表如下：



把這格式應用到良善撒瑪黎雅人的比喻中，維亞認為它的指派者和主事者是一樣的。撒瑪黎雅人想把來自他自己的治療給予那個受傷的旅客。在這個行動中，他接受了油、酒、牲口、旅店主人的幫忙。甚至看似反對者的強盜都間接幫助了他。那末故事的反對者是誰呢？維亞指出司祭和肋未人，並說如果他們不是撒瑪黎雅人的反對者(opponent)，他們至少是他的相反者(opposite)。以圖表來表達，結果則是：



維亞以為，耶穌的其他比喻都可以依照這種角色分析法來處理。

然而這種以結構主義為本位的角色分析法，到底達成了什麼效果呢？維亞的意見早已為另一位文學批評家克斯臣(J. Crossan)所抨擊^⑧。後者以為故事的領受者不應視同為一位普通旅客，故事的內在發展顯示，作者心中所想到的是一個猶太人。油、酒、店主都不是幫助者，他們只是主事者所用的工具而已。強盜的認定更加困難，他根本不處身於這個行動之中，而是故事之初另一個行動的一部分。克斯臣認為，幫助者亦為撒瑪黎雅人自己，他一身兼任指派者、主事者、和幫助者三個角色。最後把反對者認定為司祭和肋未人亦有困難，其實，反對者應為偏見或社會宗教的排他主義。

說到這裏，我們大致已可窺見比喻詮釋掉進純結構主義的危險。筆者委實懷疑這種結構當真是匿藏在故事的深層，而為批評者所發現呢？抑或是他把一種先驗地想像出來的結構附加在故事之上？如果維亞可以提出一種圖表，而克斯臣又提出另一種，那末誰的圖表更加「真實」呢？再退一步來說，儘管他們中任何一位可以證明他們的圖表比對方的更為優越，我們仍然不清楚這種圖表為認識這個比喻有什麼實際的幫助。

其次，純結構主義者只注意整體中個別因素的相互關係，這種做法無異把故事本身的意義降到最低。它完全是獨立自主的，與外在世界，包括它的作者在內，完全沒有關係，它的意義只表現在它

各種內在因素間的相互運作。這種觀點，純為結構而結構，筆者實在難以苟同。

到這裏，比喻詮釋的發展已經從一個極端走到另一個極端。我們已經看過，由於朱力哈——杜德——耶肋米亞斯過分注重比喻的訊息而引起的困難。在他們的系統中，比喻被削減為一堆訊息，一列標題，或一些原則；結果是比喻本身的力量給渾忘了，大家都忘記了比喻與聽眾交會時所散發出來的震撼力。

現在，鐘擺似乎擺到了另一個極端，比喻變得完全沒有訊息，除了它本身內在因素的相互關係外，比喻與外在世界一點關係都沒有，它完全是緘默的，不會對人說話。很明顯的，一種理論絕對化之後，它的困難就透顯出來了。

五、結論

以上只是概括性地勾劃出二千年來比喻研究的發展方向。這是個很容易被我們忽略的課題。事實上，多次，我們的心態遠比我們的年代「古老」，我們都彷彿仍然活在「朱力哈以前」的時代。為我們來說，比喻是講道的好題材；我們所追問的，往往只是比喻中某一個特殊因素的含義（諸如婚宴比喻中不穿禮服的象徵意義等等）。至於比喻本身是什麼，它所蘊含的震撼力，它所傳達的整體意義，我們反而很少去注意。以上的研究相信對這種「一般心態」多少會產生一點糾正作用。

在結束這篇文章時，我想再重複一句開始時說過的話：我相信，沒有一個時代是絕對的，也沒有一種理論是絕對的，它們總有部分可取之處。無疑地，每一種理論都有它的貢獻，只要不失諸偏頗，都有助於我們對基督比喻的理解。因為它們都試圖從「某一個角度」（神學、文學、藝術、或存在的角度）探討比喻的義蘊，然而這些都只是「某一個角度」而已——假若忘記了這「某一性」，

而試圖把它推廣至「絕對性」，將會招致嚴重的缺失。

(作者為輔大神學院聖經信理神學教授)

註解：

- ① 比喻是對觀福音的特色。若望福音由於它在形式（耶穌的大段言論）及內容（耶穌言論的中心不是天國而是他自己）上的獨特性却少有比喻的痕跡。即使我們把善牧（若十）和葡萄樹（若十五）兩個比喻計算在內，我們也得承認它們跟對觀福音的比喻在形式上頗為不同——既沒有「好像」的連接詞（similitude），也不是「切入式」的直述故事（parable）。也許這兩個比喻更好歸納到若望「我是」語的範疇內；與「我是生命之糧」、「我是世界之光」一樣屬於基督啟示語的一部分。

- ② 馬爾谷共有五個比喻，其中四個為瑪竇路加所採用：

	馬 爾 谷	瑪 竇	路 加
撒種比喻	四 3 ~ 9	十三 3 ~ 9	八 5 ~ 8
芥子比喻	四 30 ~ 32	十三 31 ~ 32	十三 18 ~ 19
惡園戶比喻	十二 1 ~ 11	廿一 33 ~ 34	二十 9 ~ 18
無花果樹比喻	十三 28 ~ 29	廿四 32 ~ 33	廿一 29 ~ 31
種子自長比喻	四 26 ~ 29		

- ③ Q 典的比喻，為瑪竇路加所採用者，約如下述：

	瑪 竇	路 加
大街上的兒童	十一 16 ~ 19	七 31 ~ 35
邪魔再回來	十二 43 ~ 45	十一 24 ~ 26
酵母比喻	十三 33	十三 20 ~ 21
亡羊比喻	十八 12 ~ 14	十五 4 ~ 7
婚宴比喻	廿二 2 ~ 14	十四 16 ~ 24
盜賊比喻	廿四 43 ~ 44	十二 39 ~ 40
僕人等待主人	廿四 45 ~ 51	十二 42 ~ 46
塔冷通 / 米納比喻	廿五 14 ~ 30	十九 11 ~ 27

④ 下面是只出現在瑪竇或路加中的比喻：

	瑪 竇	路 加
莠子比喻	十三 24 ~ 30	
寶貝比喻	十三 44	
珍珠比喻	十三 45 ~ 46	
撒網比喻	十三 47 ~ 50	
不寬恕的僕人	十八 23 ~ 35	
葡萄園工	二十一 1 ~ 16	
二子比喻	廿一 28 ~ 32	
十童女	廿五 1 ~ 13	
最後審判	廿五 31 ~ 46	
兩個債戶		七 41 ~ 43
良善撒瑪黎雅人		十 30 ~ 37
堅持的朋友		十一 5 ~ 8
糊塗富人		十二 16 ~ 21
醒痛的僕人		十二 35 ~ 38
不結果的無花果樹		十三 6 ~ 9
宴席比喻		十四 8 ~ 11
建塔比喻		十四 28 ~ 30
交戰比喻		十四 31 ~ 32
失錢比喻		十五 8 ~ 10
蕩子回頭		十五 11 ~ 32
不忠信管家		十六 1 ~ 8
富翁與拉匝祿		十六 19 ~ 21
不義判官		十八 1 ~ 8
法利塞人與稅吏		十八 9 ~ 14

- ⑤ 討論耶穌比喻的書（或文章）為數相當可觀，然而專論比喻詮釋歷史的却不多見。以下兩本為欲進一步研究的讀者當有參考價值：W. S. Kissinger, The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography, Metuchen, N.J. London

(The Scarecrow Press, 1979), N. Perrin, Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation, Philadelphia (Fortress Press, 1976), pp. 89-193.

- ⑤ 傳統對隱喻 (metaphor) 和明喻 (simile) 的分別可以追溯到亞里斯多德。明喻是明明白白地把兩件東西拿出來比較：「A 好像 B」；隱喻則是明裏說一樣東西(A)，暗地裏却意會另一件東西(B)，於是讀者碰到隱喻的時候，必須以 B 代替 A。舉一個例子，說「小明好像一塊黑炭」是明喻；說「這兒有一塊黑炭」則是隱喻，讀者必須知道「黑炭就是小明」，而以「小明」取代句子中的「黑炭」。把比喻 (parable) 懂成寓意 (allegory)，就是以爲比喻中每一個因素都暗藏一個隱喻。
- ⑦ 關於奧力振，參考 Kissinger, Parables, pp. 12-18.
- ⑧ 關於奧斯定，參考 Kissinger, Parables, pp. 18-27.
- ⑨ G. V. Jones, The Art and Truth of the Parables, London (S. P. C. K., 1964)，便以朱力哈爲分水嶺而把比喻詮釋的歷史分爲兩段時期。
- ⑩ 如宗教改革時期的路德和加爾文，在他們的比喻詮釋中，已經找不到中古時候刻意追求寓意的痕跡了。加爾文在這方面做的更是徹底，他詮釋比喻，試圖直接進入比喻的核心。
- ⑪ A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. 2 vols. Tübingen (J. C. B. Mohr, 1888-89) .
- ⑫ 對朱力哈的抨擊主要來自兩方面。首先，一些研究猶太辣比文學的學者 (如 C. A. Bugge, P. Fiebig 等) 批評他忽略了耶穌的猶太背景。其實猶太人的 mashal (或譯作比喻、或譯作箴言) 可以是寓意，也可以是比喻，而更常見的則是混合的形式。換言之，比喻式的寓意 (parabolic allegory) 或寓意式的比喻 (allegorical parable) 爲耶穌來說並非不可能。其次，就是以杜德——耶肋米亞斯爲首的末日詮釋法，批評朱力哈忘記了耶穌訊息中的末日成分及歷史背景。

- ⑬ C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London, 1935; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Zurich, 1947. ET from the 6th German Edition, The Parables of Jesus, London (SCM press, 1963).
- ⑭ 耶肋米亞斯深深相信，要回到歷史耶穌的身邊，我們的出發點必定是初期教會。初期教會曾經可觀地應用耶穌的比喻，但它卻不會胡亂或隨意更動耶穌的言語，而是根據一些原則去作。根據耶肋米亞斯的看法，這些原則一共有十個：翻譯的變動；表達方式的變動（由巴肋斯坦方式變成希臘或羅馬方式）；裝飾；舊約及民間故事的題材的影響；聽眾的改變；教會在勸導訓勉上的應用；教會實況的影響（基督再來的延誤；傳教的教會；教會領導的準則）；寓意化；比喻的集合與融合（雙重比喻、比喻集、比喻的混合）；架構（上下文、編輯的情況及更動、引言公式、比喻的結論）。
- ⑮ 耶肋米亞斯在結論時欣喜地表示，他已經在這方面，與杜德取得了共識。杜德在其1953年出版的 The Interpretation of the Fourth Gospel, P. 447, n. 1, 中，對「在實現的過程中」的說法表示同意。
- ⑯ 德文名稱却只稱作「詮釋」（Hermeneutik）沒有冠以「新」字。
- ⑰ 傅斯最早出版的詮釋作品（1954）至今還沒有翻譯為英文：E. Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt, 1958²。另外還有兩篇相關文章收錄在 Studies of the Historical Jesus, London (SCM, 1964)，即“What is a Language Event?” pp. 207~212 及 “The Essence of the Language Event and Christology” pp. 213~228。
- ⑱ E. Linnemann, Jesus of the Parable, New York (Harper & Row, 1966)。
- ⑲ E. Jünger, Paulus and Jesus, Tübingen (J. C. B. Mohr, 1967)。這本書的題目顯示，榮格爾討論的重點不在比喻，而在耶穌與保祿。在比較保祿因信稱義的理論與耶穌宣講的脈絡中，他談及耶穌的比喻，並以之為理解耶穌宣講的主要關鍵。在回顧前人所作過

的比喻詮釋之後，他作了十二點結論，各點間相互的關係並不明顯。

- ⑳ R. W. Funk, "The Parable as Metaphor" in Language, Hermeneutic and Word of God, New York (Harper & Row, 1966) pp. 133-162.
- ㉑ C. H. Dodd, The Parable of the Kingdom, p. 16 "At its simplest the parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought."
- ㉒ 把亞里斯多德「隱喻」「明喻」的概念帶進新約比喻詮釋中的嘗試可以溯源到朱力哈。(參閱註⑥)。朱力哈在隱喻明喻的基礎上討論 similitude 與 allegory 的分別。allegory 是隱喻的堆積，是隱喻上加隱喻的結果。similitude 則是 simile 的擴大。「A 好像 B」是 simile；「天國好像藏在地裏的寶貝……」則是 similitude，它包含兩部分：事物部分(天國)與圖像部分(藏在地裏的寶貝……)。至於嚴格的比喻(parable in the strict sense)，則是一個虛構的故事：「有一個人從耶路撒冷下來……」。
- ㉓ 為新詮釋派來說，這是比喻之為「語言事件」的特性。
- ㉔ 維亞對比喻的看法可以分為前後兩期。前期的維亞雖然在理論上已有結構主義的色彩，但落實到個別的比喻之分析時，仍然以比喻對生命與存在的意義為主，而以其神學意義為副。這傾向從他早期作品的名稱上可見一斑：D. O. Via, The Parables. Their Literary and Existential Dimension, Philadelphia (Fortress Press, 1967)。後期的維亞，結構主義的進路已經表露無遺，且看他作品的名稱："Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach" in R. W. Funk (ed.) ., A Structuralist Approach to the Parables, Semeia 1 (1974) pp. 105 - 133.
- ㉕ 參閱註㉔。

②⑥ 參閱註②④。

②⑦ 我把 actant 翻譯為「角色」，因為找不到更合適的譯法。所謂 actant，那是指“a group of not more than six functions, roles, or structures whose quality is to be the subject of or participant in a constant action”。

②⑧ J. D. Crossan, "Structuralist Analysis and the Parables of Jesus" in Semeia 1, pp. 192 - 221.

以色列的希望、天主的王國、死人的復活

區華勝

對舊約後期大部分的猶太人而言，所謂「以色列的希望（未來）、（前途）」這名稱確實有顯明的政治色彩，就是希望擺脫外國勢力的桎梏，重建達味及撒羅滿的王國；在此意識後面的宗教動機則因黨派而異。無論如何，「以色列的希望」的含義相當於「默西亞主義」、「以色列的王國」（宗一6）或「天主的王國（天國）」①。這些名稱當時鮮有屬靈或超性的意義②，連耶穌的親族③及門徒④也不大了解它。耶穌被捕前一兩個鐘頭，「十二人」中間就爲了誰做「老大」的問題而引起爭執（路廿二24後）；又在升天前不久，雖然經過耶穌多次講解默西亞及他的國度，使徒們仍然質問他們的老師何時復興「以色列王國」。只是在耶穌升天及聖神降臨以後，他們才開始明瞭耶穌的意向，才開始以嶄新的眼光看事⑤。

當我們讀宗徒大事錄保祿最後一次被捕後所講的幾篇辯護詞時⑥，不難發覺「以色列的希望」⑦、「天主的王國」⑧、及「死人的復活」⑨這些觀念頻頻出現，緊緊相連；這不可能是偶然的，它一定是保祿主要思想的一環，我們試試就這個問題作個探究。

上述三合體的神學概念，在舊約稍爲晚期的著作中已略露端倪，有關的章節分別是：（一）歐瑟亞六1～3；（二）依撒意亞廿六19；（三）厄則克耳卅七1～14；（四）達尼爾十二1～4⑩。

（一）歐六1～3

這段文字（尤其第二節）多次被新約引用⑪，但實際上，它指的不是復活，而是沉疴的消除，然而因爲古代東方人視疾病爲死亡的屬類，是以消除沉疴也就等於起死回生了⑫。

(二) 依廿六 19

這是依撒意亞先知書「默示章」(廿四~廿七章)裡的一節。在這數章裡，先知預言天主在世界末日征服了祂的對頭後要統治普天率土。這數章的資料參差不齊，大約來自公元前六至四世紀間。廿六 1~6 是一首凱歌，一首進入聖城時合唱的進行曲，曲詞所描寫的是得救的人幸運的心境；5~6 節有一眾人熟識的話題，即在末日會一反目前一般的秩序^⑬。7~10 節稱讚上主的判斷正直而公平。11~14 節描述天主如何保護善良，不讓惡人得逞。15~18 節歌頌天主給以色列的照顧。20~21 節邀請天主的子民耐心等待天主給惡人的處罰。19 節是救贖的預告，保證義人身後有生命，跟惡人的命運大不相同(見 14 節)^⑭。

(三) 則卅七 1~14

這段文字是復國預言(卅七~卅九章)的一部分，原來的目的是活龍活現地預報以色列流亡後的復興^⑮，事實上，這在接踵而來的「兩塊木頭」的預言(15~28 節)中顯得更加清楚。這「兩塊木頭」的預言緬想分裂已久的南北兩國，在達味王族領導下再度統一^⑯。話雖如此，但對個人肉身復活的希望及信仰仍不可以說沒有，因為在今日敘利亞 Salihye (Dura-Europos)^⑰出土的猶太會堂留下的壁畫，就給我們栩栩如生地繪畫出來了^⑱。

(四) 達十二 1~4

根據今日一般學者的意見，達尼爾書是在安提約古四世·厄丕法乃 (Antiochos IV Epiphanes) 迫害猶太人期間(公元前一六七~一六四年)，由一個主張力守古法的熱心人寫的(見十一 21~39)。在這期間，巴勒斯坦的猶太人分為兩派：維護法統的保守

派及傾向希臘（或敘利亞）的前進派。保守派認為國家民族的救援及希望，在於遵守梅瑟的古法及祖先的傳統，他們依賴上主的助佑，極力反抗那外國君主雷厲風行的希臘化政策，連蹈湯赴火犧牲性命也在所不辭（加上一；加下六～七章）。前進派則認為國家民族的未來及生存，在於向勝利者俯首稱臣，言聽計從，採取他們的文化、制度、或甚至宗教（加上一11～15；加下六1～6）。雖然我們不可以說這輩主張妥協的人士沒有善心及誠意，然而實際上的確有不少投機份子及無耻之徒是從這班人中出來的。事實證明把這些人同他們的主子一起稱做無法無天的人、罪人、惡棍、歹徒¹⁹是很對的。為了鼓勵及安慰熱誠的猶太人，達尼爾書的作者首先講了六則故事，以波斯入侵巴比倫前後的那段時期為背景。這些故事講的是：忠於祖傳宗教信仰的猶太人怎樣得到神的助佑去克服異教的敵人（一至六章）。接着，作者以四個默示的神視解釋當代發生的事，同時宣告歷史終局的來臨，所有善人終於獲勝，惡人則萬劫不復，天主的國將會起來消滅其他的國度（見二31後）。

達尼爾書十至十二章所記載的是第四個——也就是最後一個神視。第十章是開場白；第十一章是神視的中心，它所描寫的是世末以前發生的各種事情，最後發生的是安提約古王所造成的混亂悲劇；第十二章是尾聲，分兩部分；第二部分（5～13節）重提第十章的情景及對話。我們這裡要注意的是第十二章一至三節的小單元。

彌額爾是以色列民族的護守天使（見十13，21），是忠心的猶太人的代表，與波斯及希臘的護守天使相抗衡。安提約古王的高壓政策給猶太人帶來無比的災難，這些災難是末日來臨的先兆——「那時有大災難，是從宇宙開始直到如今從未有過的，將來也不會再有」，這類的語句是默示文學的典型語句（見谷十三19；瑪廿四21）。災難無論怎樣大、怎樣多，凡在生命冊上有名的人（見出卅

二 32 後；詠六九 29；依四 3；拉三 16；斐四 3；默三 5），都能得救。所有的人要復活，但復活以後，善人與惡人的命運則各不相同。在當時看來，這個善人與惡人在復活後有不同命運的觀念，可以說是破天荒的②①，因為當代主流的思想是只有善人才會有復活（所謂善人者特指那些殉教的 Hasidim），而復活不單被認為是靈性或精神方面的復活，也是指肉體的復活，這是一個報應的機會，用以洗雪在惡徒手下所受的不公平②②。賢明的人（參閱達十一 33～35）和那些領導許多人棄邪歸正的人，在天主的國裡將會大受尊崇（依五十三 11）。來日的事非到合適的時辰，不宜向一般人告示，它們都被密封起來。在這期間，人應培養的，是對天主的安排維持期望及信賴的心，一切過度的求知慾及臆測都無大用處（見依八 16 後）。

上面引述的幾段經文，尤其是達尼爾書的經文，可以幫助我們明瞭保祿在宗徒大事錄最後數章的講詞中，把「以色列的希望」跟「天主的王國」及「死人的復活」②③聯結起來的歷史暨神學的理由，同時也可以使我們了解為什麼他這樣熱中於傳教事業，引入皈依基督；為什麼他再三聲明堅守「猶太人先，外教人後」②④的次序；為什麼他又強調在基督前及在教會內，猶太人跟外教人該一律平等②⑤。從歷史的角度看來，天主的盟約首先是交托給以色列民族及他們的後裔——猶太人的，但真正而又能心神溝通的後裔則是聖者與賢者。以色列民族實際歷史的尺碼，跟她理想及精神的尺碼並不符合，這可以從以民本身的歷史，尤其是在安提約古·厄丕法乃當政時發生的事，清楚地看出來：不少猶太人拋棄了猶太傳統、接受了希臘文化及宗教、出賣忠於古法的同胞、倒戈攻擊他們、走上了希臘化之路，而成了外族（教）人。另一方面，根據同一原則，生來原是外族（教）人的，可以接受猶太教義而歸化為猶太人，與

以色列作靈性上的溝通。難怪保祿可以說：「因為不是凡從以色列生的都是以色列人；也不是凡是亞巴郎的後裔就都是他的子女」（羅九 6～7），他這句似非而是的話，不單是出於神學的推想，也是有鑒於歷史的事實——那就是安提約古四世、瑪加伯，以至上溯十二支派大同盟期的史實。

保祿的思想大概為當時大多數的猶太人所接受，尤其是為當時的猶太宣教士所認同，可是保祿把這思想更向前推進，把它應用到教會的自我認識上，視教會為新的以色列。保祿對復活的想法跟先知末日預言對復活的想法迥然不同：後者所提的復活（不論是象徵性或實在性的）差不多只限於善人的復活，換言之，只有善人才是國家民族的希望，外教人則千篇一律的被描繪為天主子民的迫害人^②；保祿却認為復活是關係所有的人，只是判決有所不同而已（宗廿四 15），外教人可能成為教會的成員，是應為教會爭取的對象。所謂「外教人的時代」（路廿一 24）不僅是末世以前，善人受試探磨煉的時期，而且也是教會向外教人宣教，為他們製造救贖機會的時期（羅十一 25）^②。

（本文作者為台南碧岳神學院聖經學教授）

附註：

- ① 有關默西亞的希望及天主的國度的相互意義，可參閱 F. C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament* (New York: Macmillan, 1959), 67-83, 111-120.
- ② E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (newly ed. and tr. from German by G. Vermes and Others; Edinburgh: Clark, 1973—), I, § 29, Appendix A: The Suffering Messiah: (1) 「受苦的默西亞」這個觀念，如果有的話，在猶太宗教裡並不顯著。(2) 在本書引用過的多種著作中，我們找不到絲毫有提及贖罪受苦的默西亞的地

方 (P. 549) ; E. Löhse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh : Mohn Taschenbuch, 1979), 14 f. 至於新約中有關默西亞必須受苦的記載，顯然是教會對耶穌一生言行深思熟慮的結果。

- ③ 首先，我們可以提出施洗者若翰的個案。根據路加，他是耶穌的親戚及先驅（一36，76）。若翰坐牢時打發了兩個門徒到耶穌那裡，問他是不是要來的那位默西亞（路七18後／瑪十一2後）。過去曾有經學家及神學家設法給這段使人費解的章節機巧的解說，謂疑問不是由若翰本人而是由門徒提出的，那些學者認為這類的疑問會損害若翰的見證及聖德。但他們的解釋看來很牽強，因為耶穌的回答是對若翰說的。其次，我們可以舉出馬爾谷三20~35的記載來加以說明。三21節的 *hoi par' autou* 明明是指耶穌的家人（31節；谷六3／瑪十三55），特別指他的兄弟（「親兄弟」：根據 *Hegesippus in Eusebius' Ecclesiastical History* 3.19-20；「同父異母的兄弟」： *Epiphanius, Against Heresies*, 78；「表兄弟」： *Jerome, Against Helvidius. On The Perpetual Virginity of The Blessed Mary*），他們認為他瘋了。馬爾谷把他們對耶穌本人和他工作的評價，跟從耶路撒冷來的經師的評價緊放在一起，這些經師評耶穌附有貝耳則步（谷三22及它的平行文；若八48；十20）。事實上，若望毫無忌諱地說，耶穌的兄弟不信他（七5）。此外，四部福音的作者都異口同聲地說，耶穌不被他同鄉的人所接受（谷六4及它的平行文），我們知道，在東方的村落裡，同村的人大多有親戚關係的，這種現象即使今日亦然。耶穌的兄弟開始信他及加入信徒的團體，是在耶穌復活及聖神降臨以後（宗一14；格前九5；十五7）。雅各伯繼伯鐸以後成為管理耶路撒冷教會的首任主教，而猶達在教會內似乎亦有相當地位，可參閱 *M. Goguel, The Birth of Christianity* (tr. from French by H. C. Snape; London: Allen, 1953), 110-118, 124-136 ; *H. E. Russ, Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte* (Würzburg: Arena, 1967), 230-235. 猶太作家 Ben

- Chorin Schalom, Mutter Myrjam. Maria in jüdischer Sicht (München: List, 1971; DTV, 1982) 75-78, 96-113, 甚至把耶穌的母親也列入上述的人中。

無論如何，新約聖經對耶穌血肉的親屬關係從來沒有多大注意。耶穌真正的家是由那些聽從天主的話的人所形成（谷三31~35及它的平行文），基督信徒被稱為耶穌的兄弟（瑪廿五40；廿八10；若廿17；希二11）及天主的家人（弗二19）。聖母是有福的，因為她特別虛心聽從天主的話（路一45；二19，51；十一27~28），見R.E. Brown, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (New York: Paulist, 1975), 87-95; R.E. Brown and Others (ed.), *Mary in the New Testament* (New York: Paulist, 1978), 65 ff., 270 ff. 總之，在救恩的層面上，屬靈的以色列較本性的以色列更為重要，見A. Nisim, *Die Geschichte von Jesus dem Chritus* (Graz: Styria, 1966), 148-154.

- ④ 「不了解」或「誤解」的話題三番四覆地在合觀福音裡出現，尤以路加福音為甚。馬爾谷（九32）及路加（九45）把這話題與耶穌第二次預告苦難連接起來，值得注意的是路加強調：「但他們不明瞭這話，這話為他們還是諱莫如深，難以了解。」在第三次的預告苦難，只有路加大力重申這話題：「這些事他們一點也不懂，這話為他們是隱秘的；他所說的，他們不明白。」（十八34）這話題在「童年史」的記載裡首次奏出（路二50），在復活後的敘述中，我們聽到了它的迴響（廿四21後，45）。對耶穌使命性質的誤解造成門徒們的自負（瑪十九27及它的平行文）和他們間的相爭及口角。值得一提的是：路加很靈巧地把門徒們爭大的事緊緊連接在耶穌第二次預告苦難後（九46），而在前一節（九45），路加剛好強調了「他們不明瞭」的話題。瑪竇（廿20後）及馬爾谷（十35後）把載伯德兩個兒子作非份要求的這段故事連接在第三次預告苦難後。
- ⑤ 然而這不是說，在復活事件發生以前，使徒們對耶穌的本性及人格沒有一點起碼的了解及洞識，否則我們不能說明他們對師父那副死心的愛及忠誠了（見路九20及它的平行文；谷十四31//瑪廿六35；路廿二

- 33；若六 68～69；十三 37），只不過他們的忠心是不能持久及反覆無常的罷了。
- ⑥ 這幾篇辯護詞都收集在宗廿一 27～廿六 32 裡；我們可加上廿八 17～31。
- ⑦ 宗徒大事錄有八處用「希望」*elpis* 這個詞：二 26；十六 19；廿三 6；廿四 15；廿六 6，7；廿七 20；廿八 20。其中除了十六 19 及廿七 20 以外，都與復活有關，而五處是在保祿的辯護詞中。
- ⑧ 宗徒大事錄有六處提及「天主的王國」：一 3；八 12；十四 22；十九 8；廿八 23，31；我們可加上廿 25，這節雖只有 *hē basileia* (*the kingdom*) 的字眼，但它指的無疑是「天主的王國」。其中有兩處是在保祿的辯護詞中。
- ⑨ 宗徒大事錄直接提及「死人的復活」的地方有五處：四 2；十七 32；廿三 6；廿四 21；廿六 23；間接提及的有三處：十七 18；廿三 8；廿四 15。其中有五處是在保祿的辯護詞中。
- ⑩ 其他可引的經文有申卅二 19；撒二 6；約十九 25～27；詠十六 10～11；十七 15；四九 15；七三 24；但它們原來都不是指真正的復活，見 T.H. Gaster, "Resurrection," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, 39-40；A. Weiser, *Die Psalmen* (9. Auflage；Göttingen: Vandenhoeck, 1979), *ad loc.*
- ⑪ 新約論耶穌三日復活的經文分別有下列數處：
- (一) *tē tritē hemēra* 或 *tē hēmera tē tritē* (第三日)：格前十五 4；瑪十六 21；十七 23；廿 19；路九 22；十八 33；廿四 7，46；宗十 40；另外瑪廿七 64；路廿四 21。
- (二) *meta treis hēmeras* (三日後)：谷八 31；九 31；十 34；瑪廿七 63。
- (三) *en trisin hēmerais* (三日內)：谷十五 29；瑪廿七 40；若二 19。
- (四) *dia triōn hēmerōn* (三日間)：谷十五 58；瑪廿六 61。
- (五) *treis hēmeras kai treis nuktas* (三日三夜)：瑪十二 40。

雖然它們用的前置詞及語式不同，但是「三」這個數字却不變，這固然與四部福音所記載，耶穌是在週五被埋葬，而在週日顯現給瑪達肋納及使徒們的事實有關，然而所根據的聖經預言則無非是歐六 2，見 J. Dupont, "Ressuscité 'le troisième jour', " *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf, 1967), 321-336.

- ⑫ 希伯來語用同一動詞 *hyh* (英文的 *to live*) 來表達：

(一) 人從病中痊癒 (康復)，戶廿一 8~9；列下一 2；八 8~9，10，14；廿一，7；

或人從死中復活，列下十三 21；約十四 14；依廿六 14，19；列上十七 22；則卅七 3，5，6，9，10，14。

(二) 使人痊癒，列下五 7；依卅八 16；

或使人復活，列下八 1，5。

前者(一)用 *qal* 式，後者(二)用 *hiphil* 式。

- ⑬ 參閱撒上二 4 後；詠一四七 6；路一 52~53；十四 11；十八 14；谷十 31；瑪廿 16，30；路十三 30。

- ⑭ 不像今天教義神學的末世論這般明確清晰，舊約後期和新約初期間的末世論是五花八門，莫衷一是的。這種情形由於文獻版本的差異、文義的暗晦、譯者和註釋者們意見的時有出入而更形複雜。下面，我們勉強試就幾個題目，列出一些例子來供大家參考——我們用的文獻是舊約的「次經」及「偽經」，R. H. Charles and Others (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, I - II*, (Oxford: Clarendon, 1973):

(一) 相信人死後會復活的猶太人分三種：

(甲) 相信所有以色列人會復活，1 Enoch 1-70 (except 22: 13)；83-90。

(乙) 相信所有善的以色列人會復活，1 Enoch 91-104；Ps. of Solomon 3: 16；13: 9；14: 7；15: 15；2 Baruch 30；Test. of Judah 25；Test. of Zebulun 10。

(丙) 相信所有的人會復活，4 Ezra (Redaction) 7: 32, 37；

Test. of Benjamin 10 : 6 - 8 。

□相信復活的人又分：

①復活是肉身和靈魂的再結合，1 Enoch 6 - 90 ; 2 Baruch 42 : 8 ; 50 - 51 ; 4 Ezra (R) 7 : 32 ; 2 Maccabees 6-7 。

②沒有肉身的復活，只有靈魂的不死不滅，Jubilees ; 4 Ezra (Salathiel original version) ; 4 Maccabees ; 1 Enoch 22 : 13 ; 91-104 ; 2 Enoch 50 : 2 ; 65 : 6 etc.

□有關世界終局的問題：

①默西亞的王國逐漸在世上擴展，外邦(異教)人逐漸歸化，末了才有最後審判，1 Enoch 83-90 ; 91-104 。

②世界末日時，人子突然出現，建立他的王國，復活及審判隨即展開，世人沒有回頭反悔的餘地，1 Enoch 62 - 63 。

□默西亞王國與默西亞的關係：

①公元七十年前的觀念是：默西亞王國及默西亞是暫時的，2 Baruch A¹, A², A³，(有關符號，請看 R.H. Charles, Pseud-epigrapha, 475) 。

②公元七十年後的觀念是：無默西亞的默西亞王國，B¹；甚至兩者皆無，B²，B³ 。

□有關默西亞王國與復活及審判的問題：

①程序：1. 復活，2. 最後審判，3. 世上永遠的王國，1 Enoch 1-36 ; Test. of 12 Patriarchs 。

②程序：1. 世上暫時的王國，2. 最後審判，3. 善人的復活及永生，1 Enoch 91-104 。

③程序：1. 復活，2. 最後審判，3. 在天上及地上的永遠王國，1 Enoch 37 - 71 。

□有關義人及惡人結局的問題：

①義人享福受光榮，惡人受苦被羞辱，1 Enoch 5 : 6 - 9 ; 10 : 16 - 11 : 2 ; 27 : 4 - 6 ; 38 : 1 - 39 : 8 ; 58 ; 61 ; 2 Maccabees 6 - 7 ; 2 Baruch 30 : 2 ; 51 ; 54 : 15 ; 59 : 2 ; Test. of Benjamin 10 : 8 etc.

(㉔) 惡人被投入火中，2 Baruch 54 : 14 ; 55 : 7 ; 59 : 2 , 10
etc.

(㉕) 惡人沒有肉身的復活，1 Enoch 22 : 13 ; 50 : 4 ; 98 : 3 ,
10 ; 103 : 8 ; 108 : 3 ; 2 Maccabees 7 : 14 etc.

(㉖) 惡人被消滅，Ps. of Solomon 2 : 35 ; 9 : 9 ; 13 : 13-16 ;
15 : 10-15 ; 16 : 5 etc.

- ⑮ 厄則克耳先知枯骨復生的神視的關鍵解釋是在第十一節：「人子，這些骨頭就是以色列家族。他們常說：我們的骨頭乾枯了，絕望了，我們都完了！」這節不禁使人聯想起宗一 6 何時復與以色列國的問題。
- ⑯ 這「兩塊木頭」的神諭與匝加利亞先知的「兩根棍杖」的神諭互相呼應，所不同的是，前者指統一，後者指分裂。此外，值得注意的是，厄則克耳先知所揭示的統一模式是達味（默西亞）王國的模式（卅七 22，24~25；參閱卅四 23~24；依十一 10~13；五十五 3；耶卅一 31~33；卅三 14~26），而不是在梅瑟領導以色列出埃及後，各族聯盟的共和模式，雖然先知用的語句「我要作他們的天主，他們要作我的百姓」（則卅七 27；參閱卅六 28；耶卅二 2；卅一 1，33）使人聯想起出十九 5~6 的話。
- ⑰ 此城於公元前二九〇年左右為勝利者塞琉古一世（Seleukos I Nikator）所興建，其後幾經滄桑，終於公元三世紀時被廢棄，於公元一九二二至一九三六年間為考古學者重新發掘。在城門進口的左方，靠著城牆，有一公元三世紀建成的猶太會堂，會堂的四壁有一連串的壁畫，以舊約的人物及故事為題材。這些壁畫在宗教藝術史上有很重大的價值，它們現存於大馬士革的國家博物館中。
- ⑱ 有關的描述及解釋，可參看 J.A. Grassi, "The Resurrection and the Ezechiel Panel of the Dura-Europos Synagogue," *The Bible Today* (March 1964, Nr. 11), 721-726.
- ⑲ 加上一 11, 34 ; 二 62 ; 三 5 後, 15 ; 六 21 ; 七 5 ; 九 23, 69 ; 十一 21, 25 ; 加下四 13 後。
- ⑳ 有關後期的作品，請參閱 *Test. of Benjamin* 10 : 6-8 (109-

107 B.C.) ; 1 Enoch 50 : 4 - 5 ; 51 ; 103 (95-79 or 70-64 B.C.) ; 宗廿四 15 ; 若五 29 ; 瑪廿五 46 ; 默廿 11 後 ; 伯後二 9 ; 三 7 。

- ② 加下七 ; 1 Enoch 90 : 33 ; Test. of Judah 25 : 3 - 5 ; Test. of Zebulun 10.

- ② 爲了一目了然，我們把它們列成下面的表：

廿三 6 : 「我是爲了希望死人的復活，現在受審。」

廿四 15 : 「我對天主懷有希望，這也是他們自己所期待的，就是義人及不義的人將要復活。」

廿四 21 : 「爲了死人的復活，我今天才受你們審判。」

廿六 6 ~ 7 : 「現在，我因希望天主對我們祖先的恩許而站在這裡受審。我們十二支派日夜勤懇地事奉天主，希望這許諾到來……正是爲了這個希望，我爲猶太人所控告。天主既使死人復活了，爲什麼你們竟斷爲不可信呢？」

廿六 23 : 「默西亞（基督）必須受難，必須第一個從死人中復活起來，將光明傳佈給主的子民及外邦人。」

廿八 20 : 「我原是爲了以色列的希望（所希望的事）才戴上了這條鎖鏈。」

廿八 23 : 「他就從早到晚給他們講解，爲天主的國作證，引徵梅瑟法律 and 先知書，勸導他們信服耶穌。」

廿八 31 : 「他宣講天主的國，教授主耶穌基督的事。」

值得注意的是，宗徒大事錄最後一節以保祿宣講天國爲結束，而宗一 3 以耶穌給使徒們講論天國爲開始。宗廿八 20 說保祿爲了以色列的希望，戴上了鎖鏈，而宗一 6 使徒們詢問耶穌，何時以色列會復國。又路加福音廿四（最後一章） 21，兩個厄瑪烏門徒灰心喪意地說：「我們原指望他就是拯救以色列的。」而路一 68 稱頌以色列的天主眷顧拯救了自己的民族，又路二 25 說西默盎終其一生期待着以色列的安慰。這種筆法有首尾呼應、前後唱和的情趣，加強了表達神學的效果。

- ③ 羅一 16 ; 二 9 ~ 10 ; 宗十三 46 ; 十八 6 。

- ④ 迦三 28 ; 羅二 10 ~ 11 ; 十 12 ; 格前十二 13 ; 參閱宗十 34 ; 十五 9 。

- ㊟ 依廿六 10；詠九 5，17；十 2 後；五八 10；六八 2；一二五 3；1 Enoch 89：55ff；90：2 ff.
- ㊟ 在保祿的書信中（除希伯來書不算外，這裡不分「正經」和「次經」），「希望」、「天國」、「復活」這三個詞亦多次出現：「希望」的名詞出現 36 次，動詞 19 次；「天國」一詞出現 14 次；「復活」的名詞 *anastasis* 出現 8 次，動詞（不論是主動語態或被動語態）*anistanai* 出現 3 次，*egeirein* 39 次。從這個統計，我們可以得到下面的結論：

(一) 宗徒大事錄記載的幾篇保祿的辯護詞確實反映了保祿本人在書信中的思想，而不是宗徒大事錄的作者（路加）憑空捏造出來的。

(二) 但另一方面，我們也發覺，宗徒大事錄裡的辯護詞與保祿書信在遣詞用句上有差別：(一) 在宗徒大事錄的辯護詞中，「希望」、「天國」、「復活」三詞緊緊連結在一起，而在保祿書信中則不然，平常最多是兩詞而已。(二) 在辯護詞中強調的是死人的復活，在保祿書信中強調的是耶穌的復活。(三) 辯護詞中所提的希望指的是「以色列的希望」，而保祿書信中所提的希望指的是基督徒的希望。

話雖如此，但在保祿書信中，仍有三處與辯護詞的語氣頗為相近——

(1) 羅四 17～18：「亞巴郎是在他所信的天主面前，就是叫死者復活、叫那不存在的成爲存在的那位面前，作我們衆人的父親。他在絕望中仍懷着希望而相信了，因此便成了萬民之父。」(2) 得前四 13～14：「弟兄們，關於亡者，我們不願意對你們隱瞞什麼，以免你們憂傷，像其他沒有希望的人一樣。因爲我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同他一起來。」接著談的，是有關末日，也就是天國的事。(3) 弟後二 8 後：

「你務要記住：根據我所傳的福音，達味的後裔耶穌基督從死者中復活了。爲了這福音，我受苦以至戴鎖鏈，如同兇犯一樣……如果我們與他同死，也必與他同生；如果我們堅忍到底，也必與他一同爲王。」無疑，忍耐與希望是息息相關，密不可分的。又在其後的第四章 1 及 8 節，保祿更明明的提到了「天國」。

輔大神學叢書目錄

- | | |
|-----------------|-----------|
| 一、耶穌基督史實與宣道 | 齊墨曼著、樂英祺譯 |
| 二、第二依撒意亞 | 詹德隆、張雪珠合著 |
| 三、福音新論 | 張春申著 |
| 四、耶肋米亞先知 | 劉家正等著 |
| 五、保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮著 |
| 六、神學—得救的學問 | 王秀谷等譯 |
| 七、約伯面對朋友及天主 | 劉家正等著 |
| 八、性愛、婚姻、獨身 | 金象遼著 |
| 九、絕妙禱詞—聖詠 | 房志榮、于士譯合譯 |
| 十、創新生活的心理基礎 | 朱蒙泉著 |
| 十一、聖事神學 | 劉賽眉著 |
| 十二、箴言 | 胡國楨等著 |
| 十三、生命的流溢 | 朱蒙泉著 |
| 十四、教會本位化之探討 | 張春申等著 |
| 十五、原罪新論 | 溫保祿著 |
| 十六、聖詠心得 | 黃懷秋譯 |
| 十七、與天主和好—談告解聖事 | 詹德隆著 |
| 十八、病痛者聖事 | 溫保祿著 |
| 十九、救恩論入門 | 溫保祿著 |
| 二〇、基本倫理神學 | 詹德隆著 |
| 二一、白首共此心 | 徐可之著 |
| 二二、基督的啟示 | 張春申著 |
| 二三、天主教基本靈修學 | 陳文裕著 |
| 二四、宗徒書信主題介紹 | 穆宏志著 |
| 二五、人—神學中的人學 | 谷寒松著 |
| 二六、天主恩寵的福音 | 溫保祿著 |
| 二七、基督的教會 | 張春申著 |
| 二八、天主論·上帝觀 | 谷寒松著 |

路加作品中的聖神與聖母瑪利亞

王敬弘

序 言

本文的題目清楚指出其範圍和內容。其實，在整部的新約中，有關聖神和聖母的資料並不多。除了路加所作的兩部作品外，只有瑪竇福音簡單地提到聖母是因聖神受孕（一18、20）；並以爲這事實是應驗了先知依撒意亞的預言（瑪一22～23；依七14）。這基本的訊息已包括在路加作品的資料中，所以本文只以路加作品爲探討的對象。

本文分三個主要段落：

一、聖母領報與蹟中的聖神與聖母。

二、聖母訪親與蹟中的聖神與聖母。

三、聖神降臨與蹟中的聖神與聖母。

前兩段是出自路加的童年福音，後一段是出自宗徒大事錄第一、二章。在此三段之後，再作一個綜合的研討與結論。

一、聖母領報與蹟中的聖神與聖母

路加的童年福音是一個結構嚴謹的作品；其中所有事件發生的先後次序，以及用詞遣字都是在縝密構想之後的產品。

與本文有關的一點是：凡是與降生成人的天主子——耶穌有密切關係的人都個別地被聖神所充滿或觸動。其次，值得我們注意的是：每個人被聖神充滿的先後次序也是出於小心的安排。在路加童年福音中最先出現的人物是洗者若翰的父母。天使在向匝加利亞預報若翰誕生時，也預報若翰尚在母胎中就要被聖神所充滿（一15）。

可是第一位實際被聖神所充滿的人却保留給聖母（一35～38）。然後，依次序是依撒伯爾和尚是胎兒的洗者若翰（一41～44）；最後才輪到匝加利亞（一67）。西默盎雖然與聖神有密切的關係（二25～32），但是路加並沒有說他充滿聖神。此外，路加也沒有說若瑟及亞納充滿聖神。這也許表示，在聖神降臨——聖神充滿教會——以前，聖神充滿只是賜給少數幾個人的特別恩寵吧！

聖母不但是第一位被聖神充滿的人；而且路加用來描寫此一事實的語言也與其他人充滿聖神完全不同。路加藉天使加俾額爾的口，用下列的話來報導這偉大的事件：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」（一35）

首先，路加以強調的語氣——兩個平行的子句——來報告聖神在聖母身上所作的奇妙的事。這是典型的猶太語句，在聖詠的詩句中出現的次數多得不可勝數，這兩個平行的子句是用不同的字彙來描寫同一件事；但是，由於所用字彙的不同，也可以表達更豐富的涵意。

「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你。」在這兩句中的主詞分別為「聖神」和「至高者的能力」，在路加作品中，「能力」（*dynamis*）一字有時成了「聖神」的代名詞。（例如廿四49所說「自高天而來的能力」與宗一8相比較，就可以看出「能力」所指就是聖神。）

在這兩個平行子句中所用的兩個動詞分別為「臨於」（*epichesthai*）（這字更好譯為「來到」或「降到」），及「庇蔭」（*episkiazein*）。無論是原有的字義，或在其上下文中，它們都沒有受孕的含義，也沒有任何性方面的暗示。從下面緊接的因果句子——「因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子」——可以看出這兩個動詞的效果：瑪利亞成了天主的母親；天主子取了人性而

成爲人，是出於聖神能力的創造。人類生育的能力無法產生一位天主的兒子，而聖神以祂無比的德能，在瑪利亞身上却完成了。

不但如此，天主子取了人性是天主創造工作的最高峰（哥二 15）。當聖神在瑪利亞身上進行這創造工程時，瑪利亞與聖神的關係不是以「聖神充滿」或其他文字所能表達的。聖母可說是超越一切地充滿聖神，這項事實可以從隨後產生的結果中得到證明。

二、聖母訪親奧蹟中的聖神與聖母

關於分析聖母訪親的文章多得不勝枚舉。一般說來，它們的內容看重分析聖母訪親的動機和愛德，依撒伯爾對聖母的讚詞之意義，以及聖母的讚主曲中所表達的靈修精神等。

本文願從一個不同的角度來分析這件事。平常，讀者很容易把聖母和依撒伯爾視爲這件事的主角；有時最多再加上尙爲胎兒的洗者若翰。其實，在這事件中真正的主導者是胎兒耶穌和聖神，因為祂們隱藏在幕後，常常受到忽視。

聖母去拜訪表親時，耶穌已生活在她的胎中。從耶穌人性的觀點來看，這是天主子降生成人後的第一次行動，由於那時胎兒耶穌並沒有單獨的行爲能力，所以祂是藉聖母來完成這一次的行動。爲何說耶穌是這一事件的主導者？「當聖母請安的聲音一入依撒伯爾的耳朵」，依撒伯爾和她的胎兒洗者若翰就充滿聖神。從信仰的觀點來看，聖母和她請安的聲音並沒有能力使任何人充滿聖神。真正使依撒伯爾和她的胎兒充滿聖神的那一位是降生成人的天主子——耶穌。套一句常用的話，聖母和她請安的聲音只是使依撒伯爾充滿聖神的管道和工具而已。所以，耶穌和祂所派遣的聖神才是這事件的真正主導者。沒有聖神的靈感，依撒伯爾說不出她讚美耶穌和聖母的話；聖母也唱不出她的頌主曲。

耶穌有生以來第一次行動就是使依撒伯爾和祂的先驅洗者若翰

充滿聖神，聖母是祂這次行動的密切合作者。從耶穌方面來看，耶穌多麼願意讓人充滿聖神。這一次的行動是未來聖神降臨的預像：現在聖神充滿洗者若翰，他要為耶穌預備道路；後來，聖神要充滿整個的教會，使整個教會在宗徒的領導之下要宣揚耶穌的福音，直到今世的終結。

從聖母方面來看，她是耶穌使人充滿聖神的管道。她帶了胎兒耶穌去完成祂降生成人後的第一次行動。在將來聖神降臨中，她依然要扮演相同的角色，與耶穌密切地合作，使整個教會充滿聖神。在這兩項奧蹟中，耶穌和聖神（當然也可加上天父）是隱藏的導演，而聖母、依撒伯爾和她的胎兒洗者若翰是訪親奧蹟中的實際演員。聖母之所以能與耶穌親密的合作，成為人充滿聖神的管道，就是因為她在領報奧蹟中完全的順從——「看，上主的婢女，願照你的話成就於我罷！」（一38）因而，聖神完全充滿了她的整個生命。耶穌和她母子生命相連；在聖母所臨在的地方，耶穌藉著她的一舉一動，就可使他人充滿聖神。所以，這項奧蹟可說是耶穌使人充滿聖神的典範。將來按此典範，聖神充滿教會和教會成員的奧蹟不斷地重演。

三、聖神降臨奧蹟中的聖神與聖母

從宗徒大事錄的記敘來看，路加好像只輕描淡寫地提到聖母的名字（一14）。復活的耶穌對宗徒們預許聖神降臨之後，就在宗徒們觀望下，被舉升天（一7~10）。在耶路撒冷等候聖神降臨的信友團體中，路加先說了十一位宗徒的名字；然後路加又說了在團體中有些婦女，最後，路加好像附帶地加上耶穌的母親瑪利亞和他的弟兄也在團體之中。按文字的表面上看來，路加只說出了她這位婦女的名字，並指出她是耶穌的母親。此外，他並沒有多加一個字或一句話，來說出聖母在場有什麼特別的意義。

要了解聖母瑪利亞在聖神降臨奧蹟中的特殊地位，必須把這項奧蹟與前面所提的兩項奧蹟相連，才能發掘出來。

從文字的分析來看，這是路加在宗徒大事錄中，唯一也是最後一次提到瑪利亞的名字。在聖神降臨後，瑪利亞完全隱退，不再出現。瑪利亞既沒有參與初期教會任何一個對外宣揚福音的行動；也沒有參加教會內部任何重要的決策。她好像變成爲無影無踪。難怪有許多人說，聖母的使命只是在於完成天主子降生的奧蹟。耶穌誕生以後，聖母只是教會中普通的一員而已，沒有特殊的地位。

再更進一步分析以前，有件事實值得特別指出。那就是在耶路撒冷等待聖神降臨的一百廿多人的團體中，只有瑪利亞是充滿聖神的。從她個人來看，她並不需要再一次充滿聖神，她的在場顯然不是爲了她自己。

聖經學者公認，聖神降臨是教會的生日，在聖神降臨前，沒有生活的教會團體，當時在耶路撒冷一同祈禱的團體，雖然每一個人都認識在世生活及死而復活的耶穌，相信祂就是天主子，人類的救主；可是，沒有一個人領過洗。他們之中雖然有宗徒，但是沒有組織，沒有宣揚福音的行爲；反而有不少人害怕猶太人會迫害他們，如同迫害耶穌一樣。

聖神降臨使這個團體每人都充滿聖神（二 4），衆人都如耶穌所預言的因聖神領了洗（一 5）。大家成了一個信仰者組成的有生命的團體——教會。大家也在宗徒的領導下，開始宣揚耶穌的福音（二 1～41）。

就從這項事實來看，聖神降臨的奧蹟與聖母領報的奧蹟是平行的。在領報奧蹟中，聖母與聖神合作，使天主子降生成人的奧蹟得以實現。在聖神降臨的奧蹟中，聖母再度與聖神合作，使教會——基督的身體——得以誕生。所以，路加在宗（一 14）特別指出瑪利亞耶穌的母親。她是耶穌的母親，所以她也必然是教會的母親。

在上一段對訪親奧蹟的分析中，已經指出它與聖神降臨奧蹟的相關性，現在不再重覆。

聖神降臨後，聖神不再個別而直接地降臨到個人身上。聖神或者是充滿教會團體中的每一個人（例如四31）；或是經由教會成員的宣講和祈禱降臨到一個團體（例如八14～17）及個人身上（例如九17）。即使如偉大的宗徒保祿，在皈依後並沒有直接充滿聖神；反而天主打發另一位教會成員阿納尼雅去為他覆手祈禱，使他充滿聖神（九17）。由此可見，教會一旦誕生存在，就成為天主使人充滿聖神的管道。

耶穌的人性生命和教會都是出於聖神創造，瑪利亞由於她與聖神的合作，同是降生成人天主子和教會的母親。耶穌是頭、教會是耶穌的身體，兩者不可分割。保祿書信的教導與路加作品的神學，相輔相成，不謀而合。

聖神降臨，教會誕生以後。聖母成了教會的一份子。她是教會最卓越的成員。她同時保持教會母親的身分。當教會以宣講、祈禱和聖事禮儀，繼續不斷地使新成員誕生時，聖母以教會的母親身分，奧秘地與聖神合作，生產新的子女，直到今世的終結。所以，聖母的名字不需要再出現。在聖神降臨的奧蹟中，瑪利亞以耶穌的母親的身分出現，藉著與聖神的合作，她一次而永遠地成為教會的母親。

綜合研討和結論

由以上三段的分析來看，聖神與聖母的合作，從領報奧蹟開始，使降孕奧蹟得以實現；這降孕奧蹟在教會誕生和歷史中不斷的延續，聖神和聖母也在教會的生命中不斷地合作，直到今世終結。

在這最後的綜合研討中，也許可以對路加在領報奧蹟、訪親奧蹟和聖神降臨的奧蹟的文學結構上有一更深的探討。初看之

下，這三段文字，前兩段在路加福音的開始，第三段在宗徒大事錄的開始，雖然它們在內容和意義上有密切的關係，但在文學結構上似乎沒有關係。

本文作者大膽地提出三者之間的交叉對稱的結構（**chiastic structure**）相互關連。現在先把它們間的基本結構以大綱方式列出，然後再作一些解釋。

甲：天主對舊約子民恩許的實現、舊約子民告一結束（一 26 ~ 33）

乙：瑪利亞——舊約子民最卓越的成員

 她以順從之心與聖神的合作（路一 35 ~ 38）

丙：天主子降生成人，居我人間（一 38 及其他處）

 丁：耶穌使人充滿聖神：耶穌全部救恩的縮影，聖母是耶穌使人充滿聖神的管道（路二 39 ~ 56）

丙'：光榮復活的耶穌，離世升天（宗一 4 ~ 10）

乙'：瑪利亞——新約的子民最卓越的成員

 她以祈禱與聖神合作（宗一 11 ~ 14）

甲'：教會——新約的子民——開始其在世的生命（宗二 1 ~ 41），直到今世的終結（宗其後各處）

在以上的大綱中，各項主旨都已在本文三段中分析清楚；只有甲這一項應多加一些解釋。

領報與贖的開始，首先出場的角色是天使加俾額爾。但他只是被天主派遣的配角，其次出場的瑪利亞才是主角之一。路加首先指出她是童貞女，並且她已與達味家族的若瑟訂了婚。因此，從法律上來說，瑪利亞所生之子，將是達味之子；天使對瑪利亞的問候，是聖經中天主對人最高的問候。瑪利亞却因此而感到不安，天使在其後報告中，很顯然地表示天主願意在瑪利亞身上完成祂對達味王所作的恩許（撒下七 8 ~ 16、路一 30 ~ 33）。這恩許就是天主要派

遣完成人類救恩的默西亞來到人間。瑪利亞——這位充滿恩寵的以色列童貞女——將代表世世代代的舊約子民接受這恩許的完成。瑪利亞一旦順從天主，願與聖神合作，天主子降孕之奧蹟立刻實現，天主從亞巴郎起建立舊約子民的全部目的得以完成。因此，舊約子民的期望已告滿全，舊約時期也告一結束，新約時期的曙光開始出現。

從以上的分析來看，在領報、訪親和聖神降臨奧蹟上，路加不但以文字表達了聖神與聖母的密切關係，而且也用文學結構把這三項奧蹟聯結在一起，使人更深地體會聖神與聖母關係的密切，也突顯了聖母在天主救恩計劃中的卓絕地位，願她世世代代被人稱為有福。

(作者為台北市耕莘文教院院長兼主任)

漢摩拉比法對舊約的影響

鄭保祿

前 言

一九九〇年八月二日，伊拉克派軍侵入科威特，引起中東局勢緊張。美國派軍至沙烏地阿拉伯對抗伊國的暴行，聯合國也在大會中指責伊拉克的不對，並要求伊方撤軍。但伊拉克置諸不理，時勢鬧得相當激烈。

伊拉克是古代美索不達米亞（Mesopotamia）的所在地，也是古代巴比倫王國的所在地。它對中東，尤其對聖經的影響很大。巴比倫國王漢摩拉比（Hammurabi）的法律對後世的影響很深。今從歷史方面來探討它對舊約的影響如下：

甲、歷史背景

亞莫利人（Amorites）所建立的巴比倫王國，很相似我國的漢朝。王莽篡漢之前為西漢，之後稱東漢。同樣地，亞述帝王杜加弟（Tukulti-Ninurta I, 1244-1208 B.C.）之前，我稱之為「前巴」，之後稱之為「後巴」。

漢摩拉比王是「前巴」的第六代君王^①，他有如我國的漢武帝，是一位雄才偉略的國王。在即位初的十年，東征西討，擴展其國土。國土定型後，便重視興建廟宇，教育臣民，他的法律就是他的偉業之一。

「前巴」王朝統治巴比倫約三百年左右，為亞述帝國杜王所滅，直到亞述王被逐，另一新巴比倫王國興起。此時國王為巴比倫人，其中拿布高一世（Nebuchadnezzar I, 1146-1123）為

著名的君王，他死後，王國衰弱一時。

公元前六二六年，內巴波拉沙（Nebopolasser）成爲迦德亞王，便成立了一個迦德亞，或稱新巴比倫帝國（Chaldean or Neo-Babylonian Empire）。他在公元前六一二年滅了著名的尼尼微城。其子拿布高（Nebuchadrezzar 605-562）也東征西伐，兩次侵入耶路撒冷（公元前五九七和五八六年），且將以色列民擄至巴比倫，史稱巴比倫流亡時代。

後期的巴比倫王國與舊約有密切的關係，但在此從略，今只探討漢摩拉比法典對舊約的影響。

乙、法律內容

漢摩拉比王自稱爲貝爾神（Bel）所派遣的牧者，以照顧而且管理其臣民，爲此頒佈了二百八十二條法律。其內容可以分爲十項：

1. 主持正義，即反對那些控告者（一至五條）。
2. 處罰犯罪者，例如偷搶者（六至二十五條）。
3. 治理土地和房屋法（二十六至四十九條）。
4. 經商法，包括租賃、欠債和存款等（五十至一二六條）。
5. 家庭法，包括家人的權利、子女的合法、收養和繼承等事項（一二七至一九四條）。
6. 攻擊他人法（一九五至二一四條）。
7. 職業法，包括醫生、理髮匠、建築師和造船等（二一五至二四〇條）。
8. 農業法，包括如何僱傭人、牧者和濫用工具等（二四一至二六七條）。
9. 工資法，即工人、匠人和造船者的薪水（二六八至二七七條）。

10. 奴隸買賣法（二七八至二八二條）。

丙、兩法比較

區華勝神父在《神學論集》第八十四期說：「以色列人不僅在抄襲、模仿比它較早的法律和制度，借用早已有名的聖地，而且更顯著地知道如何去用前人的文學和知識的遺產。」②

我認爲他說的很有道理。學者愛德華在其著作中認爲，梅瑟法律比漢摩拉比法大約晚七百年左右③，今舉幾個例子如下。

一、婚姻法：

亞巴郎的妻子撒辣依不能生育（創十六2），他建議丈夫去找他的僕婢哈加爾。亞巴郎從之，因此哈加爾有孕而生子依市瑪耳（創十六15）。

亞巴郎這種娶妾生子的習俗很合乎漢摩拉比法典第一四五條所說的：「如果一個人娶妻而沒有生子，可娶一妾。如果他娶妾後而帶她回家，其地位與正妻不同，她仍然是妾。」這種作法在我國古代帝王中是司空見慣的。

漢摩拉比法典又規定說：「如果一個婦人懷恨其夫，且對他說：你不該佔有我。要先找出不喜歡的原因。如果她的丈夫不理睬她的話，她可拿起自己的粧奩而回到自己的父親那裏。」（一四二條）。

雅各伯和他妻子辣黑耳的故事，與亞巴郎似。「辣黑耳就將自己的婢女彼耳哈給了雅各伯作妾，雅各伯親近了她，她遂懷孕，給雅各伯生了一生，名丹。」（創卅4~6）

由此可知，希伯來人的婚姻習俗與巴比倫王的法律是一致的。

二、僕婢法：

聖經記載：「假使你買了一個希伯來人作奴僕，他只勞作六年，第七年應自由而離去，無需贖金。」（出廿一2）如此作法也

相似漢摩拉比法的第一一七條。但漢法規定的是三年，而希伯來人法却延長為六年。

三、死刑：

漢摩拉比法沒有死刑，而只規定罰款——三十個協刻耳（二〇七條）⑤。可是梅瑟法律有死刑：「凡打人至死的，應受死刑。」（出廿一12）

巴比倫法規定：「如果一個兒子打自己的父親，會失去其手。」（一九五條）但是梅瑟法律比這嚴格，即受死刑：「凡打父親或母親者，應受死刑。」（出廿一15）

四、報復法：

梅瑟法律說：「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以疤還疤。」（出廿一24~25）此法與漢摩拉比法相同（二〇九~二一四條）。此法為耶穌基督所斥，他說：「你們一向聽說過：以眼還眼，以牙還牙。我對你們說：不要抵抗惡人，而且若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。」（瑪五38~39）

五、賠償法：

聖經說：「假使二人吵架，一人用石頭或鋤頭打了另一人，被打的人未死，却應臥牀休養，他以後若能起床，能扶杖出外，打他的人，可免處分，但應賠償他失業的損失，把他完全醫好。」（出廿一18~19）這也與漢摩拉比法所說的相同（二〇六條）。

聖經又說：「牛若抵死了一個奴僕或婢女，應給僕婢的主人三十銀協刻耳，牛應砸死。」（出廿一32）這也與巴比倫法很相似。

六、財產法：

梅瑟法律對託管物遺失的賠償法說：「假使有人將銀錢或物品交人保存，而銀錢或物品從這人家中被偷去，若賊人被尋獲，應加倍賠償……」（出廿二6~14）漢摩拉比法也有此說。

七 社會階級：

在漢摩拉比的社會中有三種階級，最高階級是貴族(Awilum)，享有公民的自由和權利。其次是平民(Plebeian)，雖然這些人稱為自由人，但受到一些限制。最後是奴隸(Wardum)⑦。這三種人在法律地位上是不同的，例如，如果得罪平民，自然比得罪貴族的罪要輕得多了。

在希伯來人的法律中，也有三種不同階級的人⑧，自由人、奴隸和外人(GER)。這裏所指的「外人」是介於自由人和奴隸之間的。

總之由以上幾點，我們得知巴比倫王漢摩拉比的法律對舊約是有很深的影響。

(作者現任美國海軍醫院住院司鐸)

註釋：

① 前巴比倫帝王表：

B. C.

2295	Sumu-abu, founder of the dynasty, reigned 14 years			
2281	Sumu-la-ilu,	his son,	" 36 "	
2245	Cabium,	his son,	" 14 "	
2231	Apil-Sin,	his son,	" 18 "	
2213	Sin-muballit,	his son,	" 20 "	
2193	Hammurabi,	his son,	" 43 "	
2150	Samsu-iluna,	his son,	" 38 "	
2112	Abi-eshu',	his son,	" 28 "	
2084	Ammi-ditana,	his son,	" 37 "	
2047	Ammi-zaduga,	his son,	" 22 "	
2025	Samsu-ditana,	his son,	" 31 "	

11 kings of the First Dynasty of Babylon reigned 301 years

- ② 神學論集 84 期, p. 176.
- ③ 見參考書 The Hammurabi Code, p. 115.
- ④ 同上, p. 131.
- ⑤ Shekel, 古代幣名。
- ⑥ The Hammurabi Code, p. 132.
- ⑦ Sabalino Moscati: Ancient Semitic Civilization P. 81.
Putnam's Son N.Y. 1952.
- ⑧ Hammurabi Code, p. 121.

主要參考書：

1. The Hammurabi Code: by Chilperic Edwards, Kennikat Press 1971.
2. Ludwig's Handbook of O.T. rulers and cities, by Charles Ludwig. Accent Books. 1984.
3. The New Westminster Dictionary of the Bible, Edited by Henry Snyder Gehman, The Westminster Press, Philadelphia 1970.
4. Encyclopedia Americana; by Grolier Incop. vol. 13th. Danbery, Connecticut, 1989.
5. 神學論集 75 期 (1988), 鄭保祿著「閃族對古代近東的貢獻」。
6. 神學論集 84 期 (1990), 區華勝著, 救恩史中猶太人及非猶太人間的關係。
7. George Arthur Buttrick: The interpreter's Bible. Abinngton Press New York. vol. 1. 1952.

雙重效應倫理原則及其修正理論 ——相稱論

廖湧祥

倫理抉擇經常碰到的難題之一是：很多時候某些道德責任像似互相衝突——面對一個進退兩難的情況，無論我們做出甚麼樣的決定，好像都是錯的。有時，在表面上被認為是正確的決定（如拒絕墮胎），往往給當事者帶來悲劇性的結果；並且被局外人批評為道德狂。但是，另外的選擇却又使人陷於不道德，甚至觸犯法律的危險中。在某些情況中，無論我們採取何種行動，得到何種結果，總是不能免於錯誤。然而，在這種衝突情況中，我們又不能免於抉擇的義務。此種所謂「衝突情況中的倫理抉擇」乃成為神學圈和倫理學者們爭論的焦點。

天主教的道德傳統即針對這種情況發展出一套極其精密的決疑系統。有名的「雙重效應原則」(the Principle of Double Effect) 即是這個系統中的一個很重要的理論。這個原則一直是幾十年（甚至幾世紀）以來，天主教的神學家們所用以解決某些具爭議性的道德問題的理論根據。然而，由於這個原則曾在神學界引起極多的爭議，一些近代的「天主教修正派者」(Catholic Revisionists) 乃提出修正的理論，來為此傳統原則辯護。這種修正理論通稱為「相稱論」(Proportionalism 或 Commensuralism)。所以近代學術界在談到「雙重效應原則」時，總是離不開對「相稱論」的討論①。

本文的目的是以淺顯的文字，簡介這個被天主教倫理學者視為基本原則和方法的理論，並提出評價。

何謂「雙重效應原則」？

「雙重效應原則」的原意是要解決某些道德上的矛盾，這些矛盾的產生是因在某種道德抉擇的情況中，無論我們採取何種行為，做什麼樣的決定，都會引起某種傷害或邪惡（evil）。而此處所謂的邪惡是指不道德的行為。所以，這些行為雖然在某些時候是必要的行為，但是因為它們會帶來邪惡，必須先經過一番道德上的合理化工作（moral justification），才可以付諸應用和實行。雙重效應原則正是在提出方法來，在道德上評估某些可能引起邪惡的好行為。

在這種評估的過程中，我們會發現：行為的邪惡層面跟我們所要達成的善，有着密切的關係。根據雙重效應原則，假若行為所帶來的邪惡，是我們所選擇要達成的善的「手段」，那麼這種行為就不能在道德上得到合理化，因為這違背了基督教道德的根本原則。這個原則可從使徒保羅的話中看出：我們不可以「作惡以成善」（羅馬書三 8）。意思是說，即使是善的目的，也不可以將惡的手段合理化。然而，假若行為所引起的惡，不是達成目的的手段，而只是該行為為達到善的目的所引發的副作用而已，這樣就可以不違背這個原則，而且這種行為很可能可以在道德上得到合理化，而得以免於不道德的罪名。

用一個典型的例子來說，信仰告訴我們，「直接」墮胎是不對也不可行的，因為這是一種不道德的殺人行為。即使為救母親的生命而直接墮胎也是如此。理由是這樣的墮胎是以一種邪惡的手段（殺死胎兒），來達成一個善的目的（救母親的生命）。這種作法不能見容於雙重效應的倫理原則。但是，「間接」的墮胎（如懷孕的婦女因罹患子宮頸癌，須在分娩前進行子宮切除術）就可以容許（permitted），因為在這種手術過程中，胎兒的死並不是為保護母親生命的手段，而只是醫治子宮頸癌過程（一種毫無疑問的善）中，所帶來的一種「副作用」而已。換言之，我們的目的純粹是在

針對子宮頸癌的醫治，爲了手術的需要，不得不把胎兒取出。雖然這也是一種殺人行爲，但這只是「間接」的殺人，不能算是故意行爲。

以阿奎那的說法而言，在這個案例中，胎兒因間接墮胎而死，是一種「有特殊理由的意志」（“voluntarium secundum quid” or “involuntarium secundum quid”，或稱爲「有條件的意志」）^②。雖然這種惡是可以預見的，但它不是我們所想要的，也不是我們所喜歡的，更非故意引起的結果，而只是「容許的結果」而已。雖然阿奎那不以「間接」意志來形容這種形爲（對阿奎那而言，這種作法仍屬於一種「直接的意志」），但他的“voluntarium”觀念却可以把這種行爲合理化^③。因爲這種行爲是在達到一種必要的善的目的（即挽救一個唯一可以存活的生命）時，所必須使用的唯一手段。我們的「意向」只爲善（挽救生命），而不是爲切除子宮，更不是爲胎兒的死。只是把後者當成達到必要的善時，所必然產生的不可抗拒的附帶結果。雖然算是一種惡，却是可以容許的。

雙重效應原則通常都帶有四個條件。任何具有道德疑慮的行爲都必須符合這四個條件，才可以得到道德上的認可而付諸實行。這四個條件是：

(1)行爲者的目的必須是道德上可以接受的；他的意向必須只是正確的結果（right effect），而不能是錯誤的結果。

(2)行爲本身在道德上必須是對的——行爲本身雖會產生惡的副作用，卻可帶來善的目的；但這種行爲也必須不違背道德律。

(3)善的結果必須立即實現，而且不可以依恃惡的方法——亦即不可以使用惡的手段來達成善的目的。

(4)惡的副作用的產生必須具有足夠相稱的理由（proportionate reason）。

這些條件的目的是要幫助一個面對錯綜複雜的情況下的人，做一個正確的道德抉擇。在是非不太清楚的情況下做決定時，若能顧慮這四個條件，才有可能做出正確的選擇。第一，行爲的目的必須是一種在道德上具有價值的目的；第二，行爲本身在道德上必須是善的；第三，行爲所產生的惡不可以被當成目的，也不可以被當成達到預定的善之過程中的手段；第四，必須有一種充分的道理上的理由來行使足以引起惡的行爲。

就上述間接墮胎的案例而言，該行爲的目的是可以接受的，也是在道德上具有價值的——爲了挽救母親的生命。行爲的本身既是合法的，在道德上也是無可指摘的——它只是治療子宮頸癌的一種正常且必要的外科手術，是一種善的道德行爲。至於手術所引起的惡（胎兒的死）只是手術過程中的副作用，而非只爲了挽救母親生命所使用的手段。換言之，在這個手術中，善的結果（母親生命的維繫）並不是藉賴惡的手段（墮胎）來達成，而純粹是靠手術切除子宮頸來達成的。這不可以稱爲「作惡以成善」。而既然救人生命是人類的天職（義務），所以雖然此種手術行爲導致胎兒的死，屬於一種可以預見的惡，却能夠算爲一種在道德上可以容許的行爲。這是一種具有「相稱原因」的行爲。殺人（包括未出世之胎兒）行爲之所以不具「相稱的原因」，在於被殺者死得不公平——只爲救母親的生命，而犧牲胎兒的生命。但假若胎兒的犧牲是醫治母親疾病的必要過程（若不犧牲，則二人同歸於盡），則胎兒的死就不必視爲不公平，而可以視之爲「相稱的理由」。

當然雙重效應原則不是只能應用在墮胎的情形中而已，也可應用於其他具有道德衝突的情況中。例如安樂死（以中止異常治療方法來結束絕症患者生命的所謂「消極的安樂死」）的問題④；節育或傷害生育能力的手術（sterilization）的問題。在軍事行動中，因轟炸而引起非戰鬥人員（平民）的死亡，或非軍事區的破壞，也

可以藉雙重效應原則予以合理化。對阿奎那來說，雙重效應原則乃是因自衛而殺人的行爲，唯一可能的合理解釋——雖然阿奎那未曾使用過「雙重效應原則」的字眼。

雙重效應原則的價值和限制

雙重效應原則原來的目的是要使錯綜複雜的道德衝突情況明朗化、客觀化，以便當事者在做了「正確」的抉擇之後，能夠坦然面對上帝和良心，也能夠確信他所選擇的行爲雖然引起惡的副作用，却能夠得到合理化，也能夠在道德上免於瑕疵。

然而，雙重效應原則極易被濫用。它常被批評爲一種詭辯的技倆，也常被一些天主教的道德家用來規避某些道德上的絕對要求。反對者對這原則的詰難不外乎：「你們可以容許一個罹患子宮頸癌的懷孕婦人做子宮切除的手術——即使你們明知此舉將導致胎兒死亡。但是你們却不能容許醫生把一個卡在產道中進退不得的胎兒頭殼打破，來讓那個分娩中的母親免於一死——即使你們知道：若不先犧牲胎兒，便無法結束分娩過程，也將有使母子二人同歸於盡的可能。這顯然是矛盾、荒誕、而且毫無人道的作法。既然前者的情況可以容許，何以後者不可以？」^⑤

根據這個詰難，我們可以看出雙重效應原則很難逃避下列二點指控：

(1) 雙重效應原則是規避道德約束的一種形式。

雙重效應原則不否認我們都可能在某些時候不可避免「作惡以成善」，但這種惡的產生若是出於間接的行爲，就可以容許，也可以不背負不道德的罪名。這種說法或許可以讓我們保持乾淨的手（有如彼拉多試圖藉洗手，來逃脫謀害耶穌的罪名），也可以讓我們稍微避開良心的指控。但是，這種間接「作惡」的行爲仍然是出於我們的意志而行出來的，我們如何洗清罪名？事實上，任何人都可以

利用此原則輕易地將任何不道德的行為間接化、合理化，而變成不違背道德的行為。例如，只要當權者認為某人的行為或言論，威脅了他們的地位或既得利益，他們便可以羅織罪名來加害於那人，而那些罪名可以跟那人的行為或言論毫不相干。這種作法完全是把不道德的行為（判刑）間接化、合理化的表現。

這種以直接、間接的區別，做為解決所有涉及衝突的道德情況的關鍵，也很容易變成一種無意義的頭腦體操。其最大的弊病在於對直接、間接觀念的定義很難界定，在應用上也很難取得一致。有人以為直接殺人的行為，在另外的人看來却為間接的行為。例如，在戰爭中因轟炸軍事目標而傷及無辜平民的情形。持正反意見的人都可根據雙重效應原則來表示他們的看法。贊成者主張在這種軍事行動中，其主要目標是軍事基地，而非平民。所以平民的死傷是一種間接引起的副作用，是可以合理化的。反對者則認為在採取轟炸行動以前，平民的死傷應是可以預見的。既然可以預見，而仍置他們的死活於不顧，則無異於直接殺人的不道德行為。所以，若把這種轟炸行為合理化，就是一種自欺欺人的作法。

(2)雙重效應原則的主要根據都是一些缺乏道德意義的區別，特別是「直接、間接」之間的區別，「有意、無意」間的區別，「故意」和「容許」之間的區別。

如上所述，假若某種行為所產生的結果是可以預見的，則該結果的產生無論是直接或間接的，有意的或無心的，在道德上並沒有什麼重要的差別。這不只在理論上如此，在實際上也有充分的根據。傳統的雙重效應原則強調，在「容許」和「故意」之間存有一種「意向上」的差異，而這種差異具有道德意義。以墮胎為例，假若當事者的意向只是在挽救母親的生命，那麼這就是一種「故意」殺人的行為，所以在道德上是不能容許的；而假若胎兒的死只是治病過程中的一種副作用，則雖然這種行為是出自意志的默許，也可

以得到道德的「容許」。這種「意向」上的差異即是道德與不道德之間的分野。

再以消極的安樂死為例，這問題牽涉到病人的死和停止治療之間的關係。雙重效應原則之所以能夠容許這種形式的安樂死，完全是因為停止治療的行為跟病人的死沒有「直接」的關係，頂多只有「間接」的關係。那促使病人死亡的直接原因是他的病，而非我們的停止治療行為。所以Pius XII認為：「採取行動來為絕症患者紓解痛苦，即使這種行動足以加速病人的死亡過程，在道德上也是可以的。因為在這個情況中所採取的行動的直接目的是在減輕痛苦，死亡過程的加速只是附帶引起的結果，並非直接的目的或動機。」^⑥據此，醫生便可以讓病人服用嗎啡或其他止痛藥，也可以不必考慮此舉會加速病人的死亡——只要他的「用意」是在解除病人的痛苦，而沒有心存讓病人早死的念頭。因為在這種情況下，醫生的所為沒有「直接」或「故意」使病人死亡。值得注意的是：醫生當然清楚知道，停止治療或服用止痛劑都會加速病人的死亡。這也是第二次梵蒂岡會議以來，天主教官方所採取的立場^⑦。

上面的實例的一個共同的特色是：惡的產生（胎兒的死、病人的加速死亡）都是可以在事先清楚預見的。其所以得以免於不道德的罪名，都是因為它們被視為「間接」、「非故意」的行為。然而，把可以預見的惡視為間接、非故意的行為，以別於直接和有意的行為。這種論據似乎顯得很薄弱、牽強。因為在可「預見」結果的前提下，無論直接或間接、有意和無意的行為，都仍是出於意志的行使，都仍須對所選擇的行為負責。因此，雙重效應原則所強調的這些意向上的區別，在道德上的意義是不太合邏輯的。

為了解決傳統雙重效應原則這種對直接、間接，有意、無意之間，難以清楚界定的問題，近代天主教倫理學者中所謂的「修正派」（revisionists），乃倡導所謂「相稱論」（Proportion-

alism 或 Commensurationalism) 的倫理原則。

「相稱論」者的修正

倡導「相稱論」的天主教修正派的代表者，可推 Knauer, Mc Cormick, Fuchs, Keane, O'Connell, Hallett……等倫理學者。他們的理論主要是以「本體的惡」(ontic evil) 或「道德前的惡」(pre-moral evil)，來取代雙重效應原則中間接行為所引致的惡，並以「相稱原因」(proportionate reason) 和「間接志願」(indirect voluntary)，來把這種間接行為予以合理化⑧。

相稱論不是近代才發明的一種全新的理論，它不推翻傳統的雙重效應原則，而只是根據這個傳統的倫理原則而做出的修正理論⑨。Hallett 以為相稱論不只是傳統倫理原則的一種，而且也是基督教歷史中最被廣泛使用的倫理理論⑩。因為相稱論者不只否認他們的理論與自然律理論互相衝突，而且更主張它是屬於自然律倫理的一種主要形式。他們也強調客觀性、經驗、以及人類實存的狀況。

相稱論的主要說法是：正確的行爲係指可以允諾(帶來)最大比例的價值(the greatest proportion of value) 和最小比例的負價值(disvalue) 的決定。此乃「相稱論」(Proportionalism) 一詞的由來。這種理論主要是在解決道德衝突情況中的抉擇問題。所謂道德衝突情況是指一種在善與惡不能分開的矛盾中，仍須採取行爲抉擇的情況。這種情況至少具有三重的必要性：善與惡分不開的必要性、義務(不得不做一個正確決定)的必要性、手段和目的之間的必要性。相稱論者主張在手段和目的之間存有一種比例(propotion)。在道德衝突情況中做正確的道德抉擇時，一定要先找出這個比例，然後採取相稱的行爲——即正價

值大於負價值、善大於惡的行為。

此外，為了避免用語和邏輯上的困難，相稱論者也發明了一些術語——如「本體的惡」（ontic evil）、「道德前的惡」（pre-moral evil）、「道德前的價值」（pre-moral value）或「道德前的非價值」。這些術語是要取代雙重效應原則中的間接行為所引起的惡^①。他們以為，既然同樣是惡，無論直接或間接引起的，在道德上都是同樣的惡，都是不可行的，因為道德上的惡永遠是錯誤的。所以若主張間接的惡可以容許，就是犯了邏輯上的矛盾。但若使用「道德前的非價值」或「本體的惡」來取代間接的惡（仍為一種本質上的惡），就可以解決這種衝突。此處所說「道德前的惡」或「本體的惡」雖跟「道德的惡」有關，但它本身並不是決定「道德」與否的因素。換言之，「道德前」的價值是一種還未實現的價值，而只是一種自由行為的價值。所以「道德前」的惡也是一種未實現的惡，它可以是道德上的「中性」。既然只是具有中性的價值，就可以在具有「相稱原因」的條件下，得到認可或合理化。例如，對一個正要謀殺別人的人說謊，這種行為雖然犯了不誠實的罪，但是從整體觀之，這樣的作法產生了正面的價值。若把此種不誠實的行為視為一種「道德前的惡或非價值」，則可免於做惡犯罪（不誠實之罪）的道德矛盾。換言之，只有「道德前」的價值或非價值付諸實現時，才是「道德」的善或惡的形成。

再者，相稱論者也主張所有可預見的結果都必須列入考慮^②，其目的是要使道德的抉擇客觀化。所以，諸如「不管情況如何」、「不計其他情況」、「絕對」、「不相關」……之類的專斷用語，對相稱論者來說都是極不恰當的。因為他們以為：我們不能為了成全一種道德理論，來犧牲我們經驗的一部分或全部。一種行為之所以具有道德意義，原因不是來自行為本身，而是來自行為者的動機以及其周圍的環境、相關的人。例如，人類的性行為本身並不具有

任何道德意義，而只是人性的一部分。若要衡量某種性行為在道德方面的意義，就得從該行為對行為者本身及與其相關的人是否造成影響來看。我們不能僅從性器官的性質或活動來決定其對錯。所以一種道德理論若只顧慮到人性的一部分，而忽略了整個人性的存在，就不能算為完全的理論。

相稱論者的標幟——「相稱的理由」(Proportionate reason 或 Commensurate reason)——其意思是指：「所尋求的價值不會被所決定要做的行為所削減。」^⑬所以「一種惡的結果可以不算『直接』或『故意』引起的，只要引起的動機具有一種『相稱的理由』。」^⑭「道德的惡(moral evil)無非就是容許或引起一種不能以『相稱的理由』來支持或合理化的『物理惡』(physical evil)。」^⑮「我們到底是不是違背誡命(亦即，某一種行為到底算不算謀殺、欺騙、或盜竊)，端賴於引起那個行為的全部原因是否『相稱』。」^⑯

因此，某人若砍斷你的腿，他的行為本身只是一種「物理惡」或「道德前的惡」。但這種行為算不算「道德的惡」，就要看它有沒有「相稱的理由」。假若你的腿因癌症的侵襲而壞疽，那麼爲了免於你的生命受威脅，而由一個外科醫生切掉它，在道德上就不算是一種惡。所以，此處所謂「相稱的理由」，就是那個壞疽的存在和你生命的保全。任何醫生以外的人砍掉你的腿，或者醫生只爲實習的緣故來砍掉你的腿(亦即，任何非出於保全你的生命的目的而砍你的腿的行為)，都不能具有「相稱的理由」，所以是不道德的。

這種說法跟義務論(Deontology)有很大的差異。義務論者主張：考慮行為對錯的因素不在於其所帶來的價值，而端在於行為本身。凡是不合於基本的善的行為，就是具有一種「本質的惡」(intrinsic evil)，也就是不道德、不可行的行為，而不必問及

其是否可以帶來價值。換言之，義務論者把人類的行為絕對化；他們忽略了人的整體存在，也忽略了人與社會團體的關係。他們以為任何「本質上的惡」、任何「非價值」，均會全盤削弱人類整體的存在。但相稱論者則以為某些「非價值」的存在，可能成為整個人格成長過程或健全社會的必要條件。義務論者以為某些行為絕對錯誤——不論其對其他基本的善有無助益。相稱論者則以為，要實現其他基本的善¹⁷，可能必須先培養整個人格的健全，所以整體的善（價值）可以補償部分善的喪失（非價值）。

雖然相稱論者不否認基本的善必須凌駕於其他價值（因為它們有其特殊的價值，也因為它們是實現其他價值的條件），但是他們並不以為這些基本的善不會彼此衝突，也不主張它們「永遠」優先於其他價值。義務論者主張，任何跟基本的善互相衝突的行為都是錯的、不道德的¹⁸。相稱論者則以為，當這種行為永遠跟基本的善互相衝突時，才是不道德的。因為只要能夠找到「相稱的理由」，即使我們選擇了一種跟善互相衝突的行為（道德前的惡），也可以得到道德的容許或認可。

然而，這麼說是否意謂著一切的不道德行為（惡），都可以藉「相稱的理由」來加以合理化，以規避道德的約束？相稱論者當然也考慮到這個問題。他們的解決方法是：某種行為所引起的一切「長程的結果」（long-term effects）也必須加以考慮。換言之，在未了解所有的長程結果之前，我們不可以隨意以「相稱的理由」來支持某一行為的正當性。而要了解長程的結果，就必須先「預知結果」。而不是以「間接結果」來解釋。

以戰爭中直接或間接殺害無辜平民的行為而言，依傳統雙重效應原則的說法，只要這種行為是間接、非故意的，就可以「容許」。然而，相稱論者却說：「這個原則要在實際上具有絕對性，必須要能先預知結果。」¹⁹也就是說，我們所不希望產生的結果，

必須大大多於任何因殺害無辜者（無論直接或間接殺害）所引起的短程利益。換言之，某種行為所引起的害處和所能得到的好處之間，若不成比例（害處多於好處），則以長遠的觀點來看，這種行為會引起更多生命受威脅。此乃戰爭中的平民所以絕對不可以被侵犯（而且不可有例外）的原因。

從上面的分析中，讀者不難看出，相稱論的內容綜合了義務論和目的論的精華。因為相稱論者雖主張道德的標準取決於「善多於惡」的自由實現，但也重視生命、誠實、公義……等基本的善之重要性。他們以為，「價值」一詞不只用於行為的結果，也須用於衡量行為者本身，以及行為者的意向、態度、當時的情況……等環境因素^②。實際上，相稱論者並不反對「本質的惡」（*intrinsic evil*）、「責任」和「絕對」等字眼的使用；但是他們僅把這些字眼用於具體的行為上。例如，人不應該（「絕對」不應該）做任何錯誤的行為，因為這些行為「在本質上是惡的」（*intrinsically evil*）。他們所反對的是，把這些觀念當成規範或行為的準則，而忽略情況或整體的環境。

那麼相稱論與傳統的雙重效應原則有何異同？從根本上言之，兩者可說大同小異。因為相稱論者也接受「直接」和「間接」的區別——亦即，直接或間接引起非道德之惡之間的區別。因為直接或間接的結果可以指出行為的動機、手段和當時的情況^②。而行為、手段和情況乃是相稱論者所強調的。然而，相稱論與雙重效應原則最大的不同，在於對結果所產生的價值之比較。換言之，整個行為所引起的結果，必須是善多於惡，必須要有足夠「相稱的理由」。再以前述墮胎的案子為例。相稱論和雙重效應原則所得到的結論是相同的；它們之間的差異在於獲得該結論的「理由」。雙重效應原則所持的理由是：胎兒的死是出於「間接」的行為，是一種副作用。相稱論者則主張：「在這種『情況』中，只有墮胎可以產生『

比較少的惡』，也只有墮胎具有『相稱的理由』。」^②後者以為，在道德衝突的情況中做選擇時，只能選擇『較少的惡』（*lesser evil*）。因此，即使當胎兒卡在產道中進退不得時，可以犧牲胎兒，而不必讓母子二人同歸於盡。因為在這種「情況」中，胎兒的死是「較少的惡」（母子二人同歸於盡所帶來的惡則是「較多的惡」），所以具有「相稱的理由」。

對相稱論的批判

學術界對相稱論的評價褒貶不一。支持者同意相稱論的倫理法，正是一般人可以而且必須接受的倫理抉擇方法。反對者則以為相稱論會使人做出錯誤的判斷，或對人性產生錯誤看法，或使宗教信仰失去作用和意義。

對相稱論的評價至少可以歸納成下列五項：

(1) 主張道德絕對的義務論者往往批評相稱論為相對論（*relativism*）的一種，因為相稱論者把行為者及其意向、動機，以及當時的情況（環境）和所有其他客觀因素都一併列入考慮，並視它們為倫理抉擇中互有關係的諸多根據。

對相稱論者而言，這樣的批評僅部分正確。因為在他們的理論中，環境（或情況）雖然重要，但並不是絕對重要，也不是道德抉擇的主要因素。他們只是強調，沒有任何一種行為或道德抉擇可以沒有環境。對一種行為的「描述」可以不必考慮其環境，但是若要評估其在道德上的意義，就必須先明白它的環境。當環境不能給行為提供「相稱的理由」來把其所產生的惡合理化時，則那種行為仍然屬於一種道德上的惡，仍須受譴責。以殺人的情形為例，若不考慮環境，則任何的殺人行為都是一種「本質的惡」。但若從環境來看，則有不同的結果：出於自衛的殺人行為，可以不必是一種道德上的惡；出於仇恨或無緣無故的殺人行為，則當然是道德所不容許

的。

(2)相稱論也往往被批評為結果論(*consequentialism*)的一種，甚至被認為跟功利主義相去不遠。因為相稱論也主張決定道德行為的對錯標準，在於該行為所帶來的非道德價值的多寡，亦即，善的比例大於惡的比例時，就是正確的選擇；錯誤的選擇則產生相反的善惡比例。這與功利主義的「最大的快樂」或「大多數人的福祉」原則，有著異曲同工之妙。

然而，這種批評也是出於對相稱論的不當了解所致。我們可以把二者的差異比較如下：

以功利主義為根據的結果論多強調主觀的價值，而忽視了價值的整體性，所以「快樂」、「福祉」……等比較屬於感官上的價值乃成為道德抉擇的依據。而相稱論所最關心的則是人格的最高價值。所以「所有價值」在任何道德抉擇中均是重要的。因為只有重視「所有的價值」才可能得到真正人性的福祉(*human happiness*)；而這種福祉也只是道德生活的結果而已，不能把它當成道德抉擇的標準。

事實上，多數的相稱論者都不強調「最多的善」或「最少的惡」。因為在道德上是「善」的行為有很多，它們的價值可能互不相同。價值高的不一定是非做不可的行為；價值低的也不一定是錯誤的行為。所以Mc Cormick 以為，當一個人發現一顆將要爆炸的手榴彈正要危及很多人的生命時，他可以採取的行為只有二種：他可以採取英雄式的行為，衝向前去把手榴彈移開，而犧牲自己的生命，使多人的生命免於一死。他也可以跑開，使自己免受傷害。兩者都是正確的行為。前者的英勇行為雖然可能產生較多的價值或「善」，但不是他的義務。後者產生很少的善，却是正常的表現，也不是他的義務，所以在道德上可以不受譴責②。如此，相稱論者不把人類的行為限制在一種簡單的標準中——這種標準只講求獲得

最多的價值。

結果論通常只看到短程的目標、立即的結果。而相稱論則強調「相稱原因」的重要。而這種相稱原因必須兼顧長短程的目標以及長遠的結果。假若所選擇的價值（從長遠的觀點來看）被選擇的行為所破壞或削弱，則該行為的原因便失去「相稱性」。這表示，相稱論者所關心的並不是那些立即的價值，而是長遠、整體的結果或影響。

關於這一點，最典型的例子是所謂的「南部司法官案例」（the Southern sheriff case）：

「美國南部某鎮的司法官曾在辦理一件強暴案件時，面臨了兩難的困境。一方面，由於真正的犯人脫逃，當地的三K黨擬趁機製造種族仇恨，把該事件嫁禍於當地的黑人。他們揚言，黑人若不把犯人交出正法，他們將以濫殺黑人的方式來報復。另一方面，法官為了平息衆怒，更為了避免衆多無辜黑人的生命遭到威脅，他在思考是否必須找出一位代罪羔羊，把罪過加在他身上，以挽救數百人的生命。」^②

就結果論者的觀點而言，這位法官以找出代罪羔羊的方法來解決問題是正確的作法。因為犧牲一個人的生命來挽救數百條寶貴的生命，完全合乎「最多的善，最少的惡」的原則。這種作法雖然有欠「公義」，但那是一種效果不大的溫和懲罰；也是在道德衝突情況中所能做的唯一選擇。這種選擇可以帶來最少的惡。

然而，對大部分的相稱論者而言，價值的計算並非如此單純。在決定這麼做以前，必須把「長遠的結果和影響」也列入考慮。因為亂判無辜者死刑的作法，無異於摧毀了對生命和法律的尊重，更破壞了整個司法制度的威信，所以這樣的作法不能具有「相稱的理由」。價值的計算必須顧慮通盤及整體可以預見的結果，而非僅以

短程、立即的目標為依據。下面 Mc Cormick 對此案例的說法，可代表一般相稱論者的看法：

「這種保護善的方法（藉誣陷一個無辜的人以保護衆多的人命）從長遠的觀點來看，將反而危害那個善，因為與它相關的善（自由）會遭受嚴重的傷害——以謀殺一個無辜的人，來防止其他的人以不公義的方法，殺害另五個無辜的人，這種作法等於剝奪了這五個人的自由。這完全曲解了道德的意義。這種作法的假設是：要防患別人犯錯的唯一方法是藉著我的不道德行為。這樣的假設否決而且危害了人類的自由。而因為這種自由也是一種善，並且是生命所憑恃的善，所以藉著我這種保護生命的方法來危害自由的善，就等於危害了生命。這是不相稱的。」²⁵

「他們（三K黨人）可以不必因著我們不道德的行為來停止作惡。屈服於他們的要求，就等於否定了他們自己的自由……我們可能因為固守這種信念而犧牲某些人的生命，但這正是我們以信心信賴上帝的全能的表現。因為藉賴上帝恩典的幫助，人類能夠停止作惡，所以我們以行惡的方法來使他們停止行惡的作法，是不合理也不相稱的。凡是有思考能力的基督徒都不會僅憑數量來計算比例（相稱的理由），而會顧慮許多因素和情況……。」²⁶

再者，結果論者因僅以結果為道德抉擇的依歸，因此忽略了許多人類行為在其本質上的價值（intrinsic value）。相稱論者却以為，達到結果的方法或態度（manner）可以大大影響一種行為的道德意義。換言之，結果論者忽略了「原因」具有塑造本質，並結合同行的力量——我們所做的選擇的選擇可以塑造我們的行為之本質。當我們採取不公義的手段來誣陷一個無辜的人時，不僅我們的行為是惡的，甚至連整個司法制度都會變成一種惡；我們的

人格、價值觀、和道德觀也都會受影響和貶損。這種長遠的影響也是相稱論者所極力避免的。

儘管如此，相稱論者並不排除「結果」在倫理抉擇中的重要性。對他們來說，任何可預見的結果都可做為尋找相稱理由的根據。但是他們對「結果」一詞的意義，跟結果論者有著大異其趣的看法。從消極方面而言，強調「結果」是要拒絕義務論的「本質上的惡」的觀念。這種觀念以為決定道德行為的對錯，跟環境或該行為帶來的結果完全無關。從積極方面而言，強調「結果」表示在做出道德抉擇之前，所有的因素都必須列入考慮。這裡所謂「所有的因素都必須考慮」，並非如一般人所說的「全部可能得到的善」(**total net good**，亦即，功利主義或結果論者所強調的價值、福祉、快樂……)，而是包括人格尊嚴、社會義務、公義、自由……等高尙的價值²⁷。此乃相稱論者所以拒絕結果論者所主張「以善的目的來把惡的手段合理化」(**a good end justifies an evil means**) 的理由。

(3) 另有人批評相稱論者在計算善惡的比例時，犯了一種「類比」的錯誤。把不能互相比較、不同性質的善，當成同一計算單位來計算道德價值。例如 Grisez 和 Boyle 都批評相稱論「完全行不通」，因為它只是一種計算方法，而這種計算根本做不到——除非不同結果的不同價值都能計算出來，互相比較、對照²⁸。Grisez 和 Boyle 都指出，基本的善都屬於不同性質的善，所以根本不可能互相比較。例如，生命和公義分別屬於二種截然不同的善，所以我們不能說公義比生命重要，也不能說生命的價值少於公義的價值。若是勉強把它們做出比較，則難免陷入結果論的論調，以「最多的善」來衡量行為的道德。若要把二種性質不同的善互相比較，唯一的可能是把它們劃分為「工具的善」(**instrumental good**) 和「基本的善」(**basic good**)。二者相比，前者顯然輕於後

者。例如，物質當然輕於生命，知識當然重於財富。但是，在不同性質的基本的善之間，就不可能互相比較。

關於這一個批評，相稱論者的回答是，雖然基本的善不能互相比較，但是所有基本的善都是互有關聯的。因此，當我們以不道德的方法奪取無辜者的生命時，我們也會侵害其他基本的善（如公義、自由）。而一旦這些基本的善被侵害了，生命本身（也是一種基本的善）也就難以免受侵犯了⑳。所以，雖然生命和公義屬於性質不同的善，兩者却不互相對立，反而互有關聯，並且這種關聯是相稱理由的計算根據。這可從「南方司法官的判例」中看出——該司法官的抉擇不應局限於一條生命和數百條生命之間的單純比較，整個司法制度的威信才是關鍵。因為一旦司法破產，更多其他無辜者的生命也就難保了。所以，在生命和公義之間，顯然也必須有某種形式的計算和比較。兩者之間的相互關係，使得二個原本不能比較的善變成可以比較。換言之，這種相互關係給兩者提供了同樣的計算單位，使得相稱原因的取得變為可能。

上面三個對相稱論的批評，嚴格說來，都是出於對相稱論的偏頗了解，或是以偏概全的結果，不能算為客觀。對這些批評，相稱論者所提出的說明，應該有助於我們得到比較徹底和正確的了解。然而，這並不是說，相稱論的理論完美無瑕，不須質疑。就筆者所見，至少有下列二個問題有待相稱論者予以澄清。

(1) 相稱論的理論有一種傾向：只顧慮人性的價值，並以之為唯一值得追求和實現的價值，而忽略了道德抉擇在宗教方面的根據。這是因為相稱論者以道成肉身和救贖的教義，來把神學的根據排除在倫理之外，並把注意力集中在普世承認的人性上㉑。從基督徒的觀點來看，這種理論很容易變成一種以人為中心的倫理（anthropocentric ethics）。然而，若要使倫理具有基督教信仰的特色，就必須以基督教神學為根據，並容納上帝的存在，看出上帝在

世界和人性中的作為。換言之，倫理學的主要工作不應僅限於對人性的忠實，也應對上帝負責——祂才是改變世界、主導人類的「終極實在」(ultimate reality) ⑳。

(2)這種過分強調人性的結果，使得相稱論的原則變成沒有原則。對相稱原因的取得因人而異，標準不一。同是相稱論的倡導人，却有主張倫理原則沒有「絕對」者(如McCormick)，也有主張「絕對的原則」有其價值者(如Hallett)㉑。這表示相稱論是一種非常主觀的倫理方法，極易陷入各說各話的危險中。

以第二次世界大戰末期美軍轟炸日本長崎、廣島的事為例。某些相稱論者並不反對這種作法，因為假若戰爭長期拖延下去，必有無數的生命(包括軍人和平民)死於戰爭中。而在長崎、廣島所投下的那二顆原子彈，雖然使成千上萬的人死於非命，但是却使戰爭立即結束，而使更多的人命免於長期戰爭的摧殘。所以在手段所帶來的非道德的惡，和結果所引起的善之間，存在著一種善多於惡的比例。雖然此舉犯了「直接」(或故意)殺害平民(無辜者)的不道德罪行，却是結束戰爭，免於多人受害的唯一(不得不使用的)方法。

但是，另有些相稱論者却對這種說法不以為然。例如，McCormick 以他的「自由受侵害，生命也會受侵害」的原則，主張長崎、廣島事件不具相稱理由。Hallett 以「絕對禁止故意殺害無辜者的生命——除非在自衛情況下」為根據，主張以相稱論的原則來譴責此事件的不當；因為任何人都可輕易地根據相稱論的原則，找出相稱的理由來把殺害平民的作法合理化。Grisez 批評 McCormick 的說法若缺少「禁止攻擊平民」的原則，就根本不能成立，甚至使得反面的主張更具說服力：

「McCormick不能只因為那些人採取摧毀人類生命的作法，來主張恐怖的轟炸是惡的，因為根據他的相稱論，只

要找到相稱的理由，便可使任何殺害生命的行爲得到合理化。多數人都會同意把『挽救更多無數生命的作法』，當成相稱的理由。但是McCormick却正確地駁斥這種看法……他的說法十分缺少可信性，因為這種轟炸到底是不是危害了自由，生命是否必須依賴自由……都還是疑問。」³³

換言之，假若沒有某種道德的「絕對」，McCormick的相稱論是很可能使道德抉擇變成「模稜兩可」(ambiguous)的³⁴。假若他可接受為挽救母親生命而採取的墮胎行爲，為什麼他不能接受轟炸廣島、長崎的作法？兩者不都是為了保護唯一可以保護的生命而可做的唯一選擇嗎？雖然後者的情況可以訴諸信仰（上帝的全能作為），但為什麼前者不可以？這是不是因為「相稱理由」的取得可因人和情況而異，也可隨心所欲？其取捨的標準何在？

結 論

天主教對生命問題的傳統倫理原則，可說只在於「直接」和「間接」（包括意向和行爲）的界定而已。這個原則充分表現在所謂「雙重效應原則中」——直接的墮胎或直接殺害無辜的行爲，永遠、絕對是錯的；但是，間接的墮胎、間接的殺人行爲，在某些時候是容許的。然而，直接和間接之間如何界定，這個原則却未能提供明確的指引。對現代醫學和生物科學所衍生的倫理問題（如試管嬰兒、人工授孕、代人生子、器官移植……等問題），傳統的原則更是缺乏時效性。

對相稱論者而言，選擇惡或缺乏善的行爲，事實上乃是一種「道德前的非價值」或「非道德的價值」，所以「直接」和「間接」的用語從道德上觀之是不恰當的。因為儘管我們所選擇的行爲，具有我們所不願意的結果和負面價值，我們仍然清楚知道那種結果，

我們仍須對那種結果負責。

由於相稱論強調動機、情況和環境等因素在道德抉擇中的重要性，並貶抑「本質的惡」(intrinsic evil)的觀念，它平衡了義務論固守不變的道德規則的作法。這種原則使得道德抉擇更合於人性，而免於陷入律法主義的泥淖中。

然而，也由於相稱原因的取得極易因人而異，因人的所需、所願、所見……而異，沒有原則可循，所以相稱論也很容易淪於相對論或結果論的危險中。儘管多數的相稱論者都有這種警覺，而不願放棄某些固有的價值或非價值，但是他們的理論仍有被誤用或濫用的可能。

儘管有這種限制，相稱論仍可算為基督教倫理學中一個很重要的理論。它雖介於義務論和結果論之間，却綜合了二者的優點。雖然這種理論有點像頭腦體操，但是，在所有道德衝突的情況中，謹慎細緻的分析是不可避免的；在解決疑難的道德問題時，個案處理(casualty)往往是道德推理所必須的。再者，我們不要以為任何個案的分析，都可以獲致跟人類直覺或常識一致的結論。因為道德問題之所以有疑難，完全是由於道德原則的直接應用有所困難。在這種情況下，我們的直覺和常識便可能有其限制或偏差。所以，我們不要以為相稱論(或雙重效應原則)是萬靈丹；也不要以為它可以提供一切「正確答案」，或可以毫無困難地應用於所有的衝突情況。

簡言之，傳統的雙重效應原則和時下流行的相稱論都是基督教倫理學中極有價值的個案處理。但是我們絕不可用它們來把一切行為合理化。它們僅可讓嚴肅、正直的道德家使用。濫用是不負責、不成熟的表現。邪惡的動機永遠不應該從它們得到合理化的藉口。

(本文作者現係美國印第安那州聖母大學博士候選人)

註釋：

- ① 參考 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition (New York: Paulist Press, 1979) 以及 Richard A. McCormick, Notes on Moral Theology 1965-1980 (Lanham, MD: University Press of America, 1981), pp. 711-723.
- ② Summa Theologiae, 142, 3, 3; I, I, 6, 6c.
- ③ 對阿奎那而言，即使是「間接」的行為也是出於人的意志。所謂「間接的意志」乃是指一種可以預防，而且必須預防的惡，但我們却未去預防或阻止。例如，一位船長能夠而且必須防止他的船觸礁沈沒，但他却未加預防。他雖不是故意使船沈沒，但他仍應為沈船負責，他仍然有罪。參見 Summa Theologiae, I, I, 62, 7c; I, I, 6, 3c.
- ④ 參閱拙作〈生死的抉擇——論安樂死的倫理〉，輔大神學論集 81 (1989 年秋)：369 - 400.
- ⑤ Joseph M. Boyle, Jr. "The Principle of Double Effect: Good Actions Entangled in Evil," in Donald G. McCarthy (ed.), Moral Theology Today: Certitudes and Doubts (St. Louis: The Pope John Center, 1984). p. 246.
- ⑥ 請參考下面 Pius XII 的談話：(a) Address to those attending the Congress of the International Union of Catholic Women's Leagues, 11 September, 1947: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 39 (1947), p. 2483. (b) Address to Midwives, 29 October, 1951: AAS 43 (1951), pp. 835 - 854. (c) Speech to the Members of the International Office for Documentation, 19 October, 1953: AAS 45 (1953), pp. 744 - 754. (d) Address to those

- taking part in the ninth Congress of the Italian Anaesthesiological Society, 24 February, 1957 : ASS 49 (1957) P. 146.
- ⑦ 參閱拙作〈生死的抉擇—論安樂死的倫理〉, pp. 375~ 76.
- ⑧ 有關「相稱論」者的理論搜集得最完整的書是 Charles E. Curran and Richard McCormick, eds., Readings in Moral Theology No.1 : Moral Norms and Catholic Tradition (New York : Paulist Press, 1979) .
- ⑨ 參考 Louis Janssens, " Ontic Evil and Moral Evil, " Louvain Studies 4 (1972) : 115 - 56.
- ⑩ Garth Hallett, S.J. Christian Moral Reasoning (Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1983), P. 205.
- ⑪ 對相稱論者而言, 「直接」或「間接」的用語, 從道德上言之, 不只具意義, 而且極不恰當。參考 Richard McCormick & Paul Ramsey, eds. Doing Evil to Achieve Good: Moral choice in Conflict Situations (Chicago : Loyola UP, 1978), P. 241.
- ⑫ Ibid., pp. 36 - 38, 149 - 52.
- ⑬ Ibid., pp. 201, 261.
- ⑭ Peter Knauer, " The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, " Natural Law Forum 12 (1967) : 137.
- ⑮ Ibid., P. 133.
- ⑯ Ibid., P. 150.
- ⑰ 所謂「基本的善」, 根據 McCormick 的說法, 應包括: 生命的維繫、生育小孩、知識的追求、友誼、宗教信仰的追求、藝術的追求和發表。見 Richard McCormick, " Bioethics and Method, " Theology Digest 29/4 (Winter, 1981) : 305. 傳統的自然律倫理主張, 實現這些基本的善乃是人類的道德義務。值得注意的是, 在 McCormick 所列舉的這些基本的善中, 「快樂」(Pleasure)

被排除在外。

- ⑩ 參考 Germain Grisez & Joseph Boyle, Life and Death with Liberty and Justice (Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1979), pp. 360 - 68.
- ⑪ Richard McCormick, Ambiguity in Moral Choice (Milwaukee: Marquette University Theology Publication, 1973), p. 84.
- ⑫ 有關相稱論係介於義務論和目的論之間的說法, 可參考 McCormick, "Bioethics and Method," Theology Digest 29/4 (Winter, 1981): 313 - 14.
- ⑬ Richard McCormick, Notes on Moral Theology 1965-1980, p. 722.
- ⑭ Ibid., P. 718. 引用文中的引號(『』)係筆者加上的。
- ⑮ McCormick & Ramsey (eds.). Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations, p. 46.
- ⑯ 參考 Garth Hallett, Christian Moral Reasoning : An Analytic Guide (Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1983), p. 96. 此案件的內容已經過筆者稍微修飾。
- ⑰ Richard McCormick, Notes on Moral Theology 1965-1980, p. 720.
- ⑱ Ibid., p. 721.
- ⑲ Ibid., p. 717.
- ⑳ Germain Grisez & Joseph Boyle, Life and Death with Liberty and Justice, pp. 349 - 51. Paul Ramsey 亦持同樣的看法。參考他和 McCormick 合編的 Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations 一書。
- ㉑ McCormick, Notes on Moral Theology 1965 - 1980, p. 719.
- ㉒ 參考 Timothy O'Connell, Principles for a Catholic Mo-

- rality (New York : Seabury, 1978) , p. 39.
- ③① 爲平衡天主教倫理學者過份強調「人性」的極端，新教倫理學者 Gustafson 提出了截然不同的方法論——以神學爲中心的倫理。十分值得參考。見 James Gustafson, Ethics from a Theocentric Perspective, 2 vols. (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1981, 1985) .
- ③② Garth Hallett, Christian Moral Reasoning : An Analytic Guide , p. 57. Hallett 主張除了自衛以外的殺人行爲都是「絕對」禁止的行爲。
- ③③ Germain Grisez, The Way of the Lord Jesus, Vol. I, Christian Moral Principles (Chicago : Franciscan Herald Press, 1983) , p. 163. 參考 Richard McCormick, Doing Evil to Achieve Good, p. 236.
- ③④ 此乃他所以把他早期的作品定名爲《道德抉擇的兩可性》(Ambiguity in Moral Choice, Milwaukee : Marquette University Theology Publication, 1973) 的原因。

Bibliography

- Acta Apostolicae Sedis 39 (1947), 43 (1951), 45 (1953), 49 (1957). Aquinas, Thomas. Summa Theologiae.
- Boyle, Joseph M., Jr. "The Principle of Double Effect: Good Actions Entangled in Evil," in McCarthy, Donald G. (ed.). Moral Theology Today: Certitudes and Doubts. St. Louis: The Pope John Center, 1984. pp. 243-260.
- Curran, Charles E. & McCormick, Richard A. (eds.) Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition. New York: Paulist Press, 1979.
- Grisez, Germain & Boyle, Joseph. Life and Death with Liberty and Justice. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Grisez, Germain. The Way of the Lord Jesus, vol. I: Chris-

tian Moral Principles. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.

Gustafason, James. Ethics from a Theocentric Perspective. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1981, 1984.

Bibliography:

Hallett, Garth, S.J. Christian Moral Reasoning. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

Janssens, Louis. "Ontic Evil and Moral Evil," Louvain Studies 4 (1972): 115-156.

Knauer, Peter. "The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect," Natural Law Forum 12 (1967): 132-162.

Liau, Timothy (廖鴻祥). "Choice between Life and Death: On the Ethics of Euthanasia," (生死的抉擇—論安樂死的倫理) Collectanea Theologica Universitatis Fujen 輔仁大學神學論集 81 (Fall, 1989): 369-400.

McCormick, Richard A. & Ramsey, Paul. Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations. Chicago: Loyola UP, 1978.

McCormick, Richard A. Ambiguity in Moral Choice. Milwaukee: Marquette University Theology Publication, 1973.

_____. Notes on Moral Theology 1965-1980. Lanham, MD: University Press of America, 1981.

_____. "Bioethics and Method: where do we start?" Theology Digest 29/4 (Winter, 1981): 303-318.

O'Connell, Timothy. Principles for a Catholic Morality. New York: Seabury, 1978.

紀念耶穌會成立450年

基督伙伴與神州大地

～在華耶穌會士列傳(三)

廿、盧安德司鐸 Fr. Andrear Rudonia (1594 ~ 1632)

國籍：立陶宛

來華：1626年

盧安德司鐸出身於立陶宛的顯貴之家，他的父母希望他與本地的一位貴族女子結婚，但他立志修道，在父命難抗的情況下，遂於婚禮當天，潛離婚禮儀仗隊，直奔維爾納城，進入耶穌會初學院。

盧安德在初學院忠貞的誓許服從，聽命精神令人感佩。他家的一名僕役在他之先進了耶穌會，職掌廚師，長上派盧安德到廚房工作，藉此磨鍊他的德行，他到廚房工作時，對昔日的家僕說：「親愛的弟兄，請你忘掉我們在世俗中的關係，現在各人盡各人的職務，你只管出命，我絕對服從。」

盧安德在維爾納讀神學時，同學都以「天神」呼之，後轉往羅馬深造。他作了一個奇妙的夢，像聖方濟沙勿略一樣，夢見他的護守天神，指點他請求來華傳教。

一六二四年，盧安德如願的登舟起程，一六二六年抵澳門，從此展開他在華八年的傳教生涯。然而傳福音的脚步並不順利，他始終未曾學好中國語言，但他超然的聖德與堅忍的耐心卻為福音做了最好的見證，特別是與艾儒略司鐸在福州城傳教時，博得大家的稱讚。未幾，他染患嚴重的肺病，澳門公學的院長致函請他到澳門休

養，盧安德回覆說：「自己只願依照長上的意思去做，寧可留守本職而早日到天主那裡去，不願隨從一己的私情。」從此他便開始作去世的準備，據傳聞，那時艾儒略司鐸要離開福州到別處去考察教務，盧安德司鐸向他說：「在你回來以前我就會死去，但你會得到一個預兆，告知我的死訊。」當時艾儒略司鐸並不曾把他的話當真。但在一六三二年九月五日午夜二時，他忽然看見一道美麗的光在他眼前閃現，他莫明所以，直到他憶起這位聖德病人在他臨行之前所說的話，這道光才消失。

盧安德司鐸在塵世的生命雖短暫，卻為我們立下了聖德的楷模。

廿一、龐類思修士 Bro. Louis Aloysius (1607 ~ 1630)

國籍：葡萄牙

龐類思修士出生於澳門，父親葡萄牙籍，母親是中國人。幼年時，常常半夜裡起來祈禱，而當一般同學休息玩樂的時候，他卻到醫院去探望病人，特別是探望癩病患者。

他生性悲憫，常把衣服施捨給窮人，好多次幾乎裸體回家。並且從那時起，他便以流血的苦功，克制自己的肉體，一般人都把他當做有肉體的天神。他的一切舉止很明顯的表現出天主的默感，以致連他的父母都把他當做聖人一般的尊敬，從不敢制止他的熱心。

在初學院中，龐類思的神貧克苦，立下了極佳的表樣。他本意當輔理修士，但是會長卻命他發讀書會士的聖願，並送他入神學院攻讀。在神學院中，他不幸染患急症，就此一病不起，像他的主保類思一樣，少年辭世，而他他的確效法了類思的純潔和克己。當時澳門人說：「假如本城能出幾位聖人而蒙列品，無疑地要以龐類思修士名列第一。」

廿二、方德望司鐸 Fr. Etienne le Fevre (? ~ 1659)

國籍：法國

來華：1635年

方德望司鐸出生於法國亞味農附近的一個極貧寒但非常熱心的教友家庭，稟性好學，無奈家貧，無法正式入學。後來在亞味農公學覺得傭僕工作，因而得到上課聽講的優待，他極珍惜這得來不易的求學機會，勤奮不懈，往往利用聖體燈的微光夜讀。畢業後，便進了亞味農初學院，未幾即起程來華，凡對方司鐸有相當認識的人都一致稱許他是一位聖人，據聞他有行奇跡的特殊能力。

一六三五年，方德望司鐸到陝西，正逢小寨子一帶的農田遭到蝗蟲侵襲之災，許多農作物被蝗蟲吃得寸草不留，當地居民紛紛向傳教士求援。方司鐸便趁機給他們講解教義，並且告訴他們，如果他們相信天主，信仰公教，天主不但為他們消除蝗蟲之患，且將賜給他們永久的幸福，眾農民都應允了。於是方司鐸穿上長白衣，戴了領帶，把聖水灑在農田上。奇妙得很，成群的蝗蟲都飛走了。可是災難一過，眾百姓都反悔而食言，方司鐸極力勸說，終歸無效。災禍又再度來臨，在很短的時間內，蝗蟲又都飛回來，且多得不可勝數。眾農民在無計可施的情況下，只有再到司鐸住宅求救，跪倒在地乞求寬赦，請司鐸大發慈悲，鄭重的許下諾言：「假如司鐸再救我們一次，全境居民都要敬奉天主，絕不食言，我們相信只有天主能顯這大靈蹟。」方司鐸深怕他們的無信，不踐前言，所以故意拖長時間，讓他們求了很久，才穿上白衣灑聖水，蝗蟲立即飛走。這一次農民不再反悔，不但皈依天主，且共同建造了一座大聖堂。小寨子堂口成為中國教區最熱心的堂口之一。

後來方德望司鐸到西安府，藉公教官員韓德望之助，建了一座聖堂，並付洗了許多人。從此更步行遍遊陝西全境，費盡心思，開

關了許多堂口。在跋涉的過程中，歷盡艱險，很多次驚險萬分的穿越陡峭的羊腸小徑，甚至要手脚並用的攀登聳立的峭壁巖石。在旅途奔波勞頓之外，他還束著鐵製的苦帶，作流血的克苦和長時間的祈禱，他的同伴頗以為他過分的克苦，方司鐸答說：「每個人都知道，該怎樣對待他的驢。」

方司鐸花很長的時間勸化一位皇家官員進教受洗，某夜，天降大雪，這位官員走訪偵察司鐸的起居，看他筆直的跪在院中祈禱，遇身被雪蓋沒，仍專注禱告，深受感動，次日清早便去見司鐸，請求受洗。信友和教外人，都稱他為「健康的施惠者」。方司鐸儀容莊嚴和藹，縱使不開口講道，也使人感受到基督的溫良和善。他特別熱切恭敬聖母，連向外教人也不時宣講有關聖母的道理，在西安與漢中等地，先後創立了極活躍的聖母會。他常常說：「在傳教士不敷分配的時候，為了廣傳聖教信仰，惟有仰賴聖母會會員的幫助。」因此他對訓練聖母會會員的神修生活，毫不吝惜時間與勞苦，而實際上也因聖母會會員的幫助，使他在—六五二年中，外教人受洗歸化達二千六百九十九人之多。

由西安府到洋縣，必須經過秦嶺，當地居民告訴方德望司鐸，在秦嶺山谷中有老虎盤踞，往往傷害過往行人。方司鐸答說：「我要翻過這座山，是為顯揚天主的光榮，並非為世俗的益處，我相信天主會照顧，所以我一點也不害怕。」他不顧別人的勸阻毅然地起程，方司鐸出發後，村民立即召集衆人，帶了兵器，準備上山去找這位傳教士的遺骨。經過長久的搜尋，結果在一個寬闊的山洞中，看見了方德望司鐸與他的兩名旅伴，正在舉行彌撒聖祭，許多老虎溫馴的蹲伏在旁邊觀看，不發一吼。彌撒以後，方司鐸走向虎群，以天主的聖名命令老虎以後不可再傷害行人，並離開這座山。群虎點首示意，遂即逃去，從此，秦嶺山上再也不見虎跡。直到現在，秦嶺險峻的山路上，還可看見教外人給方爺（方德望司鐸）所立的

小廟，裡面供奉一尊著司鐸服，頭戴祭巾的塑像。

方司鐸於一六五九年五月廿二日耶穌升天瞻禮安逝於小寨子聖堂。他預先知道他的死期，那天正是耶穌升天瞻禮，教友擠滿聖堂。方司鐸開始聽告解，然後獻彌撒，講道理，送聖體。彌撒後，他手拿青杖，在祭台前謝聖體之後，他高舉雙臂向天作大十字形，遂即安息在聖體龕下面。

方司鐸的喪禮在小寨子舉行，教內教外的執紼者，人山人海。他逝世後數月中，當地的傳教士付洗了六百多人；他的墳墓時常顯現一些靈異的事，例如附近的一條漢江，堤防破裂或河水改道氾濫照理會淹沒墳墓，但洪水每冲到墳墓時就繞個彎，流到別的地方去了；別的村莊被洪水吞沒，而小寨子卻常常安然無恙。

方德望司鐸列真福品的調查正在進行，一九〇三年五月，陝西漢中教區代牧拔主教開始進行方德望司鐸遺骸的認定。（參閱公教傳教史卷四，七〇一頁）

廿三、杜奧丁司鐸 Fr. Augustin Tudeschini

（1598～1648）

杜奧丁司鐸與方德望司鐸一起在陝西傳教，他們兩人同心協力把基督的喜訊傳播到陝西十五個城鎮中。一六三八年，有四百餘人歸化，翌年領洗者高達一千二百四十人。後來，杜奧丁司鐸被派到福建省傳教，在往福建的航程中，船遇急流，順著洶湧的波濤直衝下游，頗有觸礁翻覆之虞，正在千鈞一髮之際，杜奧丁看見水上浮著一條大繩，他用力拉住，幸運的是大繩的另一端牢繫在岸上，杜司鐸和船上水手緊緊的拉住繩子，使勁的繞過礁石，而倖免於難。這是天主上智的安排，使杜奧丁司鐸能保住性命，為傳揚福音盡更多的力。

到了福州之後，一個官員暗戀著一名守貞的少女，艾儒略司鐸

盡其所能的保護她不受這位惡官的玷污，這個官員因此懷恨在心，極思報復。有一天，正逢艾儒略司鐸外出，惡官立即逮捕了杜奧丁司鐸，關入獄中，施以酷刑。這位謙遜的忠貞致命者，身受拷打苦刑，非但不怨恨這些殘忍的官員，反而不斷地祈求天主：「主！求您赦免他們。」他被關在監獄中，飽受酷吏的非刑，扯頭髮鬍鬚，拳打腳踢，第一批獄卒打累了，換另一批去施刑。當信友們用盡方法營救他出獄時，他已氣息奄奄，信友熱心的救治他，終於救回一命，且得登舟赴澳門。可惜在途中，船遇海盜，不幸在波濤中喪失了性命。

廿四、潘國光司鐸 Fr. Brancati, Francesco

(1607 ~ 1671)

潘國光司鐸是上海地區的主要開教功臣之一，至今還可以找到他當時傳教的紀錄，一六四八年他付洗了成人一千一百四十二名，以後付洗的人數逐年增加。他當上海耶穌會會院院長歷時甚久，一六六一年，他致函高尼各總會長，報告他每年付洗教外人數常在二千至三千名，甚至還要多些。一六六五年，僅就他所管轄的上海一區，即有聖堂六十六座，信友逾五萬名。而傳教極為熱心的松江府在潘國光司鐸去世時，共有聖堂九十座，經堂四十五座。

潘國光司鐸是徐閣老孫女許甘德的神師，這位貴婦以她的官場權勢和金錢的獻儀，為傳教工作幫了很大的忙。潘司鐸深恐她慷慨的捐助，會減少她子女的財產，許甘德寫了一封信給潘司鐸說：「這些獻儀是我和女兒作手工得來的報酬，三十年來，我和女兒們不斷地做手工，掙得白銀數千兩，用來做生意，這是天主增加了錢財的數量，絕不是不義之財，也不是我兒子的財產，更不是他的薪俸，請神父不必顧慮。」

潘國光司鐸傳教的輝煌成果，得助於他所成立的各善會甚多。

他一共創立了九種善會，每個善會均設有地方支會，我們介紹其中六個主要的善會，其一為苦難會，是為默想耶穌苦難，共有三十三個支會；其二為天神會，是為兒童成立的，共有四十處支會；其三為聖母會，是為婦女們設立的，共有支會一百四十處；其四為聖路易公則會，會員都是學生，只有一個支會在上海；第五為聖納爵會，乃為知識界的團體；第六是最重要的聖方濟沙勿略會，乃為傳教員所創立。為陶成這些會員，潘國光司鐸盡其所能的訓練他們，藉著這些傳教員的幫忙，潘國光司鐸才能勸化無數的教外人，而使上海的信友總數，名列全國教區之冠。也靠著這些善會，使信友在以後的教難中保存堅定的信德。

楊光先教難起，上海的官吏允許潘國光任選一日赴北京，他遲延到聖母獻耶穌於聖殿瞻禮日，信友們來向他告別，他給他們送了聖體，然後起程往松江，在那裡付洗了一百名左右慕道者。抵蘇州後，總督再挽留司鐸多住幾日，希望朝廷或許可能收回成命，這樣他又多付洗了八十人。一六六五年七月十八日，他到北京，與衆司鐸同赴會審，結果被判流徙他處。到廣州後，因積勞過度，導致一病不起，而與世長辭。

廿五、利類思司鐸 Fr. Buglio Luigi (1606 ~ 1682)

國籍：意大利

來華：1637年

利類思司鐸出生於意國西西里島的貴族，曾列名在耶路撒冷聖若望侍衛團，後來被巴勒摩城初學會士的莊嚴穩重所感動，因而決定入耶穌會。晉鐸後，曾一度在羅馬擔任修辭學教授，頗受時人的景仰。後來，利類思司鐸獲准來華傳教，被派到四川省，很受宰相劉閣老的歡迎，成為四川省的開教元老。

一六四〇年，利類思司鐸第一次在成都付洗，他選擇了最優秀

的三十名新領洗者，做為這個新立教會的柱石。此時利類思司鐸卻患了病，他請求省會長派一位助理司鐸協助，葡萄牙籍的文安思司鐸自願前往，從此他一直是利類思司鐸的忠實助手。兩人國籍不同但卻合作無間，充分表現神聖的友誼和在基督內的合一之愛。

兩位司鐸共同建立了保寧、重慶兩個教區。當時有一位武官姓閻，信教歸化，聖名多默，一時許多武官都來請求受洗，二位司鐸對品行端正的武官都准許他們受洗。但對那些不肯捨棄腰妾的人則堅持不允受洗，這些人因而惱羞成怒，誓要報仇雪恥。當時成都的和尚頗多，他們便與和尚連結起來，以誹謗的演講以及散發傳單來煽惑群眾，並派捕吏去捉拿二位傳教士。所幸多默帶兵阻止了捕吏的去路，並通知按察使，這是一種誣告。正在此時，一位由北京來的成都知府吳繼善，給利類思帶來了湯若望的函件，並告知成都文武官員，應禮遇傳教士。因而平息了劣官的騷擾，只可惜這和平的日子並不長久。

一六四三年，成都府落在闖賊張獻忠的手裡，他一向以殘忍著稱，命他的士兵殺死了城中四萬居民，血流成河，數千人的屍體竟擋住了船隻的航行。在這慘無人道的殺人慘劇中，兩位司鐸飽受驚嚇，但他們憑著機智和毅力，救了許多人的性命。他們付洗垂死的嬰兒、幼童及成人計一百五十名。張獻忠的岳丈甫自南京來到成都府，率全家三十二口，進教受洗，兩位司鐸在無法推辭的情況下，曾在張獻忠朝中領受官職。

當時張獻忠在成都要舉行祭祀老子大典，兩位司鐸都有官職，照理不能不去參禮，然而他們卻公開表明不參加。一位官員向他們喊道：「我們的王爺要崇拜祭祀這位偉大的人物，你們為什麼不去？」兩位司鐸答說：「除了創造天地的真天主之外，我們不祭拜任何人。」祭拜的當天，張獻忠顯得特別平靜，也不去責問兩位傳教士，但祭禮過後，把司鐸傳到官府，大發雷霆，目光灼灼，雙臂

像附魔一般的揮舞著，高喊道：「該死！該死！你們這賤奴才！」文安思司鐸也高聲反擊：「我們永遠只朝拜真天主，你現在能殺我們，但公義的天主會為我們的冤屈復仇。」張獻忠被這一番義正詞嚴的話嚇住了，態度雖軟化，但仍猶豫不定，他命人監視兩位司鐸。某夜，有人看見兩位司鐸一起公唸日課，他前去阻止，並揚言要處死刑，兩位司鐸說：「日課是我們為光榮天主所必須唸的，我們絕對不能服從。」闖賊說道：「我一發命，你們就必須聽從。」兩位司鐸答說：「聽天主的命比聽人的命更有價值。」從此張獻忠決定置他們於死地，只是尚未決定以何種刑罰處死他們。然而他的殘忍卻為自己敲起了喪鐘，一六四七年一月三日，張獻忠聽到幾批馬隊馳近成都，他一時大意，不知是清兵的探馬，逕自上馬帶兵迎敵，腋邊中了一箭，落馬下地，流血致死，這樣正應驗了文安思司鐸所說的預言。

清兵的將帥是順治皇帝的御弟，得知兩位司鐸與湯若望司鐸是同修會，對他們非常尊敬，派人送他們到北京。到北京後，衆人都把他們當囚犯一般看待，可是皇帝非但不囚禁他們，反而恩賜一座居所，並發給國庫公款，允許他們建立聖堂，這座建在北京東城的新堂，就是現在的東堂。

楊光先教難時，利司鐸仍留北京，在這段期間，他寫作了許多極珍貴的宗教書籍，他翻譯了聖多瑪斯的超性學要、日課經、彌撒經；並著有倫理學和論彌撒等書，遍傳中國各省，這些著作更使他的傳教工作永垂不朽。

一六八二年十月十二日，利類思司鐸以七十六高齡在北京逝世，計入耶穌會六十年。

廿六、賈宜陸司鐸 Fr. Hieronymus de Gravina

(1603 ~ 1662)

國籍：意大利

來華：1637年

賈宜陸司鐸出身於意大利西西里島的顯貴之家，他爲了進耶穌會，捨棄了身爲長子的一切所有權。一六三五年，他與馬吉利司鐸和三十一位耶穌會新傳教士，同舟東渡。來華後，研習中文，起初對他相當困難，但靠他孜孜不倦的勤學，越過困境之後進步神速，終能以純熟的中文寫一部神學論著提正篇，深得教內外人士的讚賞。

賈司鐸爲人和藹熱誠，克己苦身，熱切朝拜聖體，每次舉行聖祭，都感動得熱淚盈眶。他在江蘇傳教，成效卓著，特別是在常州勸化了許多教外人。清兵佔領常州時，賈宜陸司鐸正身患重病，躺臥在床，一名士兵衝進房間要殺他，卻被他凜然的容顏嚇退逃出去，但是不多久又被一股神力驅使，再度回到房中，跪在司鐸的腳下，請求聽道進教，經過相當時期的訓練之後，終於領受聖洗。

賈宜陸司鐸徹底度神貧的生活，當時中國正逢戰亂，致使澳門的經濟支援不能如期送到，他不願由本就貧苦的教友身上支取生活費，其實他可以向湯若望司鐸求助，但是他寧可同嘗耶穌的苦難，把自己的食物減到最低限度，甚至有時體力不支，不得不躺下來休息。後來會長知道他的困境，送一些救濟品給他，但爲時已晚，賈司鐸已氣息微弱。許多教友聽說他已命在旦夕，便去看他，請他給一些贈言，他費了很大的力氣，向每一個討教的人，按個人的情況給合宜的教訓，並勸他們保持恒心敬主。

一六六二年九月四日，在潘國光司鐸的陪伴之下，平安的回到天父懷抱。

廿七、衛匡國司鐸 Fr. Martinus Martini

(1614 ~ 1661)

國籍：意大利

來華：1643年

衛匡國司鐸，一六一四年出生於意大利特利滕，十七歲進耶穌會，一六〇四年，偕同會二十一人赴印度，一六四三年來華，在杭州傳教。

當時清兵逼近杭州，信友和教外人都到教堂中避難，有人準備致命，有人卻希望得到他的保護。衛司鐸在大門外張掛了一塊門牌，上面寫著「天主教博士住宅」，他在自己的書桌上放了些書籍和天文儀器，並在客廳中央放了一座祭台，上供耶穌聖像。清兵看了這種佈置，極為感動。有一位將官因而發給了保護司鐸教友的憑證，禁止兵士擾亂。

一六五〇年，衛匡國司鐸奉命赴羅馬陳述教區概況，說明禮儀的困難問題，順便邀請一些新的傳教士。但他所乘的船，自巴達維起程，途中被強風襲擊，竟吹到大不列顛以北，在挪威始得靠岸，因此衛匡國司鐸先到荷蘭，後經比國轉至羅馬，足跡所至，處處為中國播下傳福音的種子。

由羅馬回中國時，從日內瓦出發，不幸船隻被海盜所劫。後來再由里斯本起程，率領青年耶穌會士十七位，這一次尤為不幸，遭遇颶風，顛簸了許多時日，而最使衛匡國痛心的是，他親眼看見十四位同伴不幸罹難。然而他的內心卻始終不為災難所困，並且準備承受更大的磨難。

抵中國後，轉赴杭州，興建聖堂，終因積勞成疾，於一六六一年六月六日安息主懷。衛匡國司鐸一生愛德出眾，深受教內外人士愛戴，當他最後臥病在床時，許多官員前往探訪，至為感佩他的忍耐。他口中時時誦唸：「吾主天主，請按您的聖意，隨意加諸我身！」一六七九年，衛匡國司鐸逝世十八週年，為遷新墳，打開棺木，但見衛司鐸屍身完好無腐，且面目如玉。屍身無損的情況持續

很長的時間，每逢瞻禮日，信友們便到聖山，將司鐸的屍身放在一只大交椅上，給他梳髮理鬚，然後在他面前誦經，如此經過一百餘年，直到嘉慶皇帝時代（一七九六～一八二二年），許多教外人竟把他當神一般供奉，常常到他的墳墓燒香，日久天長，聖者的屍身竟漸漸消損。當日浙江宗座代牧遣使會士田主教，曾見到這項事實的目睹證人寫道：「衛司鐸的屍體，直至嘉慶年間，始終不曾腐壞，但是以後教外人當神供奉之，因此遣使會傳教士把他的骨骸收入棺木，直至今日依然可以見到。」

廿八、穆尼各司鐸 Fr. Nicolas Smogolenski

(1611 ~ 1656)

國籍：波蘭

來華：1646年

穆尼各司鐸，波蘭人，生於一六一一年，一六三五年進入耶穌會。曾赴羅馬留學，並曾主持一次很大的哲學辯論會。一六四四年獲准來華傳教。

穆尼各司鐸是一位極熱心的會士，謙遜有禮，完全敬謹恪守會規，時時與主相契合，熱心敬禮聖母，每逢瞻禮六，必為敬禮聖母守大齋。為宣揚福音，宵旰憂勤，毫無倦色，且處事極為明智，深得省會長的嘉許，特准他可隨意到任何地方傳教，只要他認為能彰顯主榮。

穆司鐸首先到福建傳教，一六五三年赴北京，請求順治皇帝准許他赴滿州傳教，皇帝不允，但特頒詔書，准許他在整個中國宣揚天主教義。於是穆司鐸身帶皇帝的詔書，遊歷了許多省份，到處宣講基督的福音，倍受各地長官的禮遇。他每到一處，必將吾主耶穌的聖像供在居室明顯的地方，各地官府來拜訪他，也必先於耶穌聖像面前示敬。

穆尼各司鐸極願到雲南傳教，因為尚未有傳教士到雲南開教，可惜此計劃被戰亂所阻。後來他向廣東總督領得了赴海南島護照，並將派往該島傳教的兩位司鐸利瑪弟和王若翰送到海南島。當他在海南島的時候，有一位公教大官從安定來拜見，這位大官原是明季永曆朝的瞿安德司鐸手中受洗的，他告訴穆司鐸有關太子君士坦丁和一部分皇室受洗的消息，這項好消息帶給穆司鐸極大的鼓舞。

穆尼各離開海南島之前，預先知道自己蒙主寵召的時日已近，他辦了一次總告解，然後登船，抵達肇慶不久，便安息主懷，時在一六五六年九月十七日。

廿九、瞿安德司鐸 Fr. Andreas Xavier Koffler

(1615 ~ 1651)

國籍：德國

來華：1640年

瞿安德司鐸在華傳教，最幸運的是為明永曆皇帝的太子君士坦丁付洗。他出生於德國一個富有的基督教家庭，母親去世之後，父親皈依公教，並使他的子女接受公教教育，年少的瞿安德，把他在基督教的聖名福康改為薩衛，於一六二七年入耶穌會。在熱切的祈禱中得到了來華傳教的特恩，一六四〇年抵廣州。

當時明清兩朝交戰正酣，廣州各大臣紛紛背棄永曆皇帝，公教太監龐天壽明朝最後的國老，請教瞿司鐸一件極關重要的良心問題說：「在這種情況下，公教教友該怎麼辦？」瞿司鐸答道：「教友為了正義不當貪生怕死，當以事主修德為念。對王朝皇帝盡忠是一種美德，因此你寧可與皇帝同死，不可以捨棄他，這樣你立了忠心公教的芳表，讓外教人了解我們的愛人與正義。而爭相傳誦，永曆皇帝被諸臣所棄，但至死由公教大臣龐天壽擁護著。」

永曆皇帝蒙塵桂林，瞿安德司鐸藉公教巡撫瞿式耜之助，在桂

林建立了一座聖堂，並使以後到安南、東京的傳教士，得到優待，而使教務發展順利，一年中竟付洗了一萬兩千多人。

在永曆宮中，瞿司鐸時常給皇太后以及宮中其他婦女和太監講解教義。某日，皇太后又以世俗的托詞拖延受洗的日期，瞿司鐸本著傳教的精神，以輕鬆的口氣說：「直到現在，許多皇帝、皇后下了地獄，太后假若願意追隨他們，則路途既寬廣又華麗，但若想升天堂，就得領洗並且遵守天主的誡命。」

一六四七年四月，在皇帝及全皇宮人員的參禮盛典中，瞿司鐸給皇太后、正宮皇后與三位公主付聖洗禮儀。皇太后聖名海倫，皇后聖名安納。一時宮中嘖有煩言，但是皇太后不受影響，毅然在宮中設立一座經堂，並要求永曆朝見太后的時候，必須先到堂中朝拜救世主的聖像。可惜皇帝被奸臣小人包圍，不顧國難維艱，依然度著放蕩的生活。安納皇后生一子，要領受洗禮，皇帝不准，就如同昔日高衛不許聖女焦弟德的兒子領洗。安納的兒子也和焦弟德的孩子一樣病了，永曆皇帝恐怕斷了帝嗣，遂請瞿安德司鐸趕快給小孩付洗，太子受洗後，病即痊癒，聖名君士坦丁。皇太后心懷感恩，與宮中大臣龐天壽等人，組織使節團赴羅馬朝見教宗，卜彌格司鐸被派率團前往。

明朝滅亡後，瞿安德司鐸被清兵拘捕，兵士問他信什麼宗教，他劃了一個大十字聖號說：「以十字聖架號，天主我等主，救我等於我仇。」兵士們刺他兩刀並砍下頭，龐天壽收了瞿安德司鐸的遺體，埋葬於廣東、貴州的交界處，以後他也在同一地方從容就義。

三十、卜彌格司鐸 Fr. Michael Boym (1612 ~ 1659)

國籍：波蘭

來華：1650年

卜彌格司鐸是波蘭王第三世的御醫的兒子，他自幼也研究醫

學，特別是對中醫的造詣極深，博得當時人們的好評。

卜彌格司鐸來華後，被派當瞿安德司鐸的助理，永曆皇太后和太子君士坦丁受洗後，太后與皇后等極願派遣使節向教宗致敬。太后原想派龐天壽前往，但他重任在身，未克前往，因此商得澳門會長的同意，指定卜彌格司鐸率領二位中國隨員起程。卜司鐸此行任務重大，他帶了朝廷致教宗的國書和致耶穌會總會長高尼各的公函，以及龐天壽上教宗的和威尼斯共和國王的親筆函。在澳門，中華教區巡閱司鐸馬思伯給他一個「聽命證書」，這是赴羅馬所必備的憑證；此外，他又順便帶了米利亞堡總主教上教宗英諾第十世的奏疏，和阿比西尼主教致總會長的信函。

為了避免繞道好望角，卜彌格司鐸領二位中國隨員取道印度經波斯、亞美尼亞到斯米納，再改水路赴威尼斯。到威尼斯之後，因法國大使的示意，他立刻向威尼斯國王呈遞中國大官龐天壽的一公函。可是總會長高尼各司鐸卻責斥他在未得總會長許可之前，竟辦了這樣一件大事。卜彌格司鐸很謙遜的解釋他此行的使命，並且說道：「我絕對服從長上的命令，只須會長示意，或赴羅馬，或回中國，我立刻遵照會長的指示，縱使有損名譽和健康，我也無所顧惜。」

到了羅馬之後，天主給他一個更大的考驗，使他修鍊更高的謙德。有人誹謗他，誣告他冒充，甚至不承認他的身分。所幸當時在羅馬的波蘭人，有些人在錫季孟王宮認識他，出來證明；卜彌格司鐸又出示他所帶來的文件，才使誣告者無可以對。

繼承教宗英諾第十世的教宗歷山第七世，為答覆海倫太后和潘氏，於一六五五年十二月十八日頒發兩通手諭，並委任卜彌格司鐸當教宗答禮使節，偕同兩位中國隨員，回到中國。（按：永曆皇太后上教宗的國書，已在梵蒂岡檔案中發現，曾於一九二五年傳教展覽會中公開展覽，並由商務印書館張氏拍攝照片。）

不幸的是，當卜彌格司鐸回到安南東京，中國大勢已去，龐天壽殉國，永曆頓無所靠，終被滿清所滅，他與太子君士坦丁被迫殉難，皇太后及皇后被解至北京入獄。

遭此國難，卜彌格司鐸尚未回到內陸，僅到廣西邊境就去世了，他的中國隨員安德替他安葬，並且立了一座十字紀念碑。時在一六五九年，享年四十七歲。

卅一、汪儒望司鐸 Fr. Jean Volat (1599 ~ 1696)

來華：1656年

汪儒望司鐸是山東省傳教區功不可沒的一位大宗徒。他在都魯斯省加入耶穌會。來東方傳教之初，先在印度傳教四年，於一六五六年來華，抵北京輔佐湯若望，在朝供職，同時在北京傳教，並週遊直隸省，在正定府付洗教友七百六十三人。六年後，汪司鐸再回正定探望他領洗的教友，他們都能保持堅定的信德，汪司鐸衷心快慰，同時又付洗了新教友四百九十名，一年後更增加七百名之多，可謂羊群滿棧。

前曾述及北京龍華民司鐸每年步行赴山東省傳教，大約在一六六〇年，汪司鐸便繼續了這項職務。他與一位道明會士高納鐸司鐸及一位方濟會士馬安當司鐸，一同住在濟南傳教，三位司鐸雖然隸屬不同修會，卻能互助合作，為天國作證。他們把山東省分成三部分，每個人負責一部分，輪流去探訪教友。他們的傳教成果豐碩，聖教廣揚，汪儒望司鐸在泰安建築一座大堂，並在十個新教友區建了十座經堂。

一六六五年一月廿六日，三位傳教士忽然同時被捕入獄，解送到北京東堂，在看守的獄卒中，有一名獄卒被司鐸的忍耐所感動，自動請求領洗。不幸的是，三位司鐸又被關入京師最壞的監獄中，高納鐸司鐸承受不住獄中的折磨，於一六六五年五月九日病逝，計

入道明會三十四年，在華傳教凡十年。

在廣州充軍之後，汪儒望司鐸仍回到濟南府傳教，雖然年事已高，且屢遭磨難，然而仍不減傳教的熱火，在江蘇省徐州建立了第一座公教聖堂。當時徐州一位侯姓顯宦，由汪儒望司鐸付洗入教，年逾八十，無子嗣，臨終時，把黃金七百兩捐給司鐸，作為建堂之用。

汪儒望司鐸在山東臨濟也付洗了新教友六百名，那是南懷仁司鐸的一位徒弟在山東省作官時所勸化的，他曾致函汪司鐸說：「僕曾從南懷仁司鐸習曆算，領受聖洗，望您前來收穫會士所播種的果實。」

汪儒望司鐸一生奉獻中國教會，最愛山東地區，享年九十七高齡，安葬在山東濟南府。

上接 212 頁

二九、耶穌的名號

張春申著

三〇、耶穌的奧蹟

張春申著

三一、解放神學：脈絡中的詮釋

武金正著

中國教會的時代訊號

張春申

前言：時代訊號簡說

本文是今年十月下旬在新竹高峯路納匝肋避靜院，女修會初學導師年會上的講題之一。主題是：「中國教會的時代訊號」。

教會時常談到時代訊號，「訊號」一詞乃是取自聖經上的話。比如：「幾時你們看見雲彩由西方升起，立刻就說要下大雨了；果然是這樣。幾時南風吹來，就說天要熱了；果然就這樣。……你們知道觀察地上及天上的氣象，怎能不觀察這個時機呢？你們爲什麼不能由自己來辨別正義的事呢？」耶穌對當時的人，尤其針對一群負有領導權的法利塞人，說了以上的話。這段話中「時機」一詞的涵意就是「時代訊號」。自然界的西雲南風都是天候將有所變化的信號、徵兆。人間世也是一樣。社會、經濟、文化、歷史、國際關係等，在其成長演化過程中，會有某些突出的訊號，象徵著即將來臨的轉化或突變。

教會的信仰團體也不例外。教會本身就是一個記號（sacrament），救恩出現的記號。耶穌在世時，在人群中的所作所爲：宣講、治病、行奇蹟異能等，都在民衆中掀起一陣陣熱潮，一股震撼。這些都是救恩來臨，天國臨在的訊號。教會在人類歷史中一直有著「訊號」的角色，告示世人天國來臨的喜訊，以及天國臨在的要求。

教會置身於具體的人世團體、社會、國家中，與所處的環境有休戚相關的密切關係與互動。換言之，教會面對四周環境的種種現象，無論是倫理、經濟、或政治的突顯事件會作一些信仰的回應。

所謂「信仰的回應」指的是教會依據其信仰，即相信天主至高神是人類歷史的主，教恩乃為萬民衆生的價值標準，以及教徒的信仰修持的通則規範來給與分辨、判斷。教會主要是分辨所發生的現象是否合乎耶穌基督救恩的喜訊與福音的精神，（比如真福八端的精神境界）。教宗若望保祿二世在「關懷社會」通諭中，的確針對南、北半球民生上的差距，東、西方意識型態的對立（目前已改變）等現象提出清楚的分析，並依據聖經的價值觀，福音精神而予以強烈的判斷。甚至先知性地指責現象中所涵有的罪行，結構性（structural）的罪。這已是一種倫理道德的判斷。嚴格而言，教會雖不作政治、經濟的判斷，但必要時也會依據聖經指出經濟、政治結構上的罪惡。例如，某些政治、經濟體系為少數尋求私利者所控制，不但不便民，甚至有害人生存的基本權利。面對這樣的社會現象，教會會加以分析與判斷。教宗稱教會為「人性專家」，針對人性上有關的現象提出一些先知性的呼籲。比如，優先為貧窮人服務；或對某些經濟問題，教宗也要求有關的人作必要的改善。這都說明教會從現象中看到並答覆天主對人的要求。

當然教會認清了現象的意義，隨之而來的必須有相應的行動。行動自然出於同一的角度，即聖經的價值觀、福音精神，所以行動是教會團體的行動。個別信徒也是一樣，在信仰團體中看出時代的訊號，在訊號下選擇，決定採取某種行動。一個常在時代訊號中行動的教會是有生命的團體，活的教會，進步的教會。如果一個教會常在具體的時代現象中敏銳地洞察現象中的訊號，並加以分析，不但是健康的，且是真正負起領導世人，指點迷津的先知使命，這教會中必有一些先知性的人物，這樣教會在世界中才有其獨特的功能。

耶穌在他的生活環境中向宗教領導者、經師、法利塞人呼籲，要看出時代的訊號、徵兆，必要時也加以譴責。同樣，教宗若望廿三世召開梵二大公會議，就是面對時代訊號的一種答覆和行動。我

們也要反省身為教會人、信仰人、宗教人，能否如同耶穌針對某些現象講話，講些警世救人的話。

中國教會的時代訊號

所謂中國教會這裏所指的是中國大陸天主教會，包括通稱的地上、地下（本文不用此名稱，改用「官方」、「非官方」，較為清楚）。教宗若望保祿二世在馬尼拉的一篇演講中，要求海外教會即台灣、香港和其他海外教會，面對現階段的中國大陸教會，要負起橋樑教會的使命。顯然地，目前大陸教會處在特殊情況中。我們稱那些特殊情況為現象，面對此現象教宗呼籲我們要有所反應。這就是我們今天所要說的訊號、時代訊號。而我們又不是置身於大陸教會中，故我們是透過大陸教會所發出來的種種現象，和站在橋樑教會使命的立場上，來探討中國大陸教會現階段的時代訊號。以下我們將這題目分三部分來討論：

一現象：現時代中國教會的種種現象

二分析：針對現象加以分析判斷

三行動：橋樑教會的行動

一、現時代中國教會的種種現象

首先我要說明的是，無論是現象觀察、分析判斷，或是行動方向等，都是信仰的行為，就是信仰的人帶著信仰的內涵，來作這一切。所以我們這裏的討論不是絕對客觀。這也是必然的，事實上不可能有「絕對」客觀的討論。其次，談到大陸大家都知道其領土之大，教會自然散佈也廣，其現象也因地而異。談論大陸教會問題的人對這一點應有基本認同。如果一個人走了一趟大陸，就肯定地對大陸教會發表廣泛性的見解，那是荒謬之舉，難免會淪於膚淺或錯誤。以下的現象，是我將自己親眼看到的地區，以及聽到，或讀到

的資料，試著作了整理與綜合。

1. 環境：

A、共產主義下的「宗教信仰自由」：

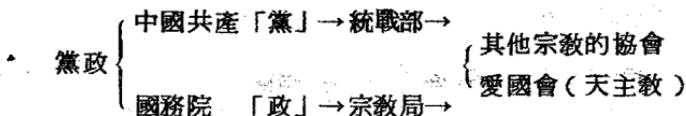
大陸教會目前身處一九九〇年代（非四十年前）中國共產政權下。今天大陸共產政權下有「宗教自由」。但這宗教自由也是根據共產主義、社會主義內容所給的「自由」。對宗教的了解，也不外乎在同樣的理念、主義範圍內。今天在共產政權下所了解的宗教，是容許有團體組織、禮儀表達、持守戒律的生活。這是現階段宗教信仰團體所可以有的自由。

B、宗教信仰自由的設限：

依據中國憲法所給與的宗教信仰自由，是有著相當嚴格的限制。對所有國際性的宗教：佛教、回教、基督教、天主教，都嚴禁有外力的干預。也就是說，宗教是屬國家內自家的內政範圍，外國的勢力不得干預。這種限制對天主教的衝激似乎較大也較明顯。因為天主教的大公性、全球性，以及其行政組織、結構，都較其他宗教有著中央主導性。尤其羅馬教宗的首席牧職權，及梵蒂岡頗具政治組織的面貌，更引起共產政權的排拒。

C、中共政權與宗教：

大陸黨政下的宗教簡單圖解說明如下：



在中共政權下，宗教是為國家、社會建設而存在的。在政府方面，國務院下雖設有宗教局，但它也不過是「院」下諸多「部」中的一部；少數民族部內的一個「局」。所以宗教局在整個行政組系

統中份量並不重。宗教局管理所有的宗教團體。黨內設有統戰部，在統戰部下就有所謂的（天主教）愛國會。類似天主教愛國會的組織，在基督教團體似乎稱為三自運動協會，佛教也有類似的協會。天主教愛國會就是統戰部用來聯繫教會與黨、政之關係的單位。它有責任將黨、政對教會的指示、政策，要求傳達給教會，相對的，它將教會的需要告知政府當局。

D、愛國會的組織與成員：

愛國會裏有主席、副主席等職務；成員有主教、神父、修女、教友。愛國會分有全國性的、省級的、市級，以及地方的愛國會。另外它無論在政策上或執行政策，也會因統戰的需要隨機改變。例如，成立之初的愛國會其作風、行事方向與今天實有差異。不過它對教會的貢獻也不少，比如很多聖堂現在都重建起來，有賴於愛國會向政府申請。總之，愛國會是一個具有彈性的團體，依照黨的政策來運作與溝通。但它不是一個教會的組織或團體。

2.現象：

以上所述就是目前大陸教會所處的環境，對信仰自由不是有利的環境。這點我們要有共識，且不能忘懷。是在這樣的環境下，天主教有了分裂的現象，分成官方和非官方（為避免名稱上的混亂，本文以這種說法來代替一般用的「地上」、「地下」）的教會。官方教會就是政府認可的，非官方就是政府不認可的。而這兩者之間有某種對立的現象。

A、官方教會：

官方教會遵照黨、政的規定，生存即不受外力干預，實施獨立自辦政策。其標誌的行動，便是主教的自選自聖。這使教會與羅馬教宗的共融上，形成不完整的聯繫，尤其在法律層面上。開始的時候，官方教會因著政府方面的壓力，對羅馬表現出敵對的態度。但這種現象已逐漸緩和。例如，今日已公開承認教宗的首牧職務是信

仰的內涵，甚至為教宗祈禱。

因著現有的緩和現象，有些大陸境外人士對官方教會給予過於積極、正面的評斷，而忽略其中仍有問題存在。因為我們不能否認它與羅馬教宗共融聯繫上的不完整。這至少是法律層面的共融之不完整，雖然在信仰中、實質上仍有許多共融，如分享同一的父，主耶穌基督之生命，分享同一的聖神、聖經等。

關於法律層面上的共融之不完整，或許有人會說，管那麼多作什麼，甚至認為法律是多餘的，實質才是重要的。這話雖似有理，但對法律我們也不能只從消極方面看。個人在孤島上自己生活，可以不用法律，但人置身於群體，就不能沒有法律來維護團體的一致性與合一性。例如，面對現實世界的諸多問題，衆說云云，毫無定向時，教宗藉著通諭，代表教會作全球性的呼籲，要求整個教會，以一致的態度面對。這是羅馬教會在合一性上的功能，這也是其他基督宗教派別所沒有的。

所以我說，現階段大陸官方教會與羅馬共融上的不完整，至少是法律問題。這法律問題有望循法律途徑能有解決的一天，例如大陸教會現在就已有合法化的主教。

B、非官方教會：

所謂非官方教會，指的是一般所稱的忠貞或地下教會，但這些名稱容易使人想像成古代教難時期地窖中的教會。在此之所以稱為「非官方」，是因為共黨政權不承認，他們也不接受政黨之要求而獨立自辦。非官方教會當然堅持與羅馬教宗保持完整的共融。為了堅持維護教會的正統性，忠於羅馬教宗的首席權，非官方教會與官方教會形成某種對立，甚至衝突。以上就是目前大陸教會的現象。這些現象都是在大陸特殊環境下產生的，無論是官方或非官方可以說雖然不同地，但都受此環境影響。下面我們針對此現象作一些分析。

二、分析：針對現象加以分析判斷

對以上現象我們要作一些分析，分析過程中自然會有些判斷。我們會努力依據福音的精神、信仰的價值觀、教會的傳承為標準來分析與判斷。

1. 主教與教會的關係：

依據傳統且今日仍未過時的神學，個別教會是由一群天主的子民，內有主教、神職人員（神父）、信友組織而成的信仰團體。主教在個別教會內執行首牧職務，維護教會至一、至公的特色。換言之，個別教會團體在主教的領導下生活與行動，他代表個別教會團體。而後者就以主教為首而建立，所以主教與他牧養的個別教會團體息息相關不可分。但教區主教必須與羅馬教宗共融，在他的領導下牧養自己的教會團體，否則將使它失去完整的一致性與至公性。而根據今日天主教的法律，主教的祝聖必須得到羅馬教宗的准許；個別教會的主教也由教宗任命。自選、自聖、自立不但是非法，而且表示與教宗斷絕共融。

2. 官方教會之非法性：

依據上面所述的教會學，以及今日天主教的法律，自選、自聖和自立的主教是非法的。他牧職區內的教會團體跟著他，也是非法的。這個非法破壞個別教區同其他主教與教宗的共融，以及與整個天主教的共融。在此我要聲明：「非法」與法律層面上的共融，這與得救的生死大事，不可直接混為一談。

任何非法性的行為都涉及到抉擇的問題，也因此有了所謂「法律責任」與「良心責任」。現在就兩種責任來作一番分析。在大陸現階段的特殊環境中，顯然影響責任的有諸多因素（這裏無法詳細分析不同主教的個案，只能綜合性地分析）。譬如消極方面，來自外在環境所造成的恐懼、威脅、利誘等壓力；積極方面，也能為了

牧靈的需要，而作出非法抉擇。這抉擇中的無助、無奈與不得已，非身歷其境的人是無法領會的。但一般而論，在此環境中的非法行為之當事人，仍舊不免負有某種程度的責任。不過另一方面，爲了信友的聖事、禮儀、倫理生活，而在官方教會內接受祝聖的主教，雖然非法，但對現階段的教會團體仍有貢獻。總之，這種非法的事實我們不得否認；主教也負法律上的責任。但其負責程度當然因人而異，但基本上我們予以了解。

至於個人由此而負的良心責任則更難定斷。前面說了非法行爲中雖有抉擇，但誰也無法斷定其良心狀態，所以只有由當事人自己面對天主去負責。我們最好避免討論他的良心責任，因此不去判斷其有罪或無罪。

面對官方教會成員的現況，爲我們重要的不是去判斷有罪無罪，而是努力去了解非法性的實情。比如一位非法主教領導下的教區內的司鐸也是非法的，但他們之分擔主教的非法性的負責程度却各有不同。有的司鐸從未加入愛國會，甚至也爲信仰受過苦難，現在之與非法主教合作，純是爲了教友的聖事、靈修生活；也有的司鐸可能也是愛國會成員，甚至能爲個人的利益等等而與非法主教合作，當然他們也是有效地，也有益地爲教友服務。至於有些是結婚司鐸，他們的合作與承擔非法性的責任，顯而易見與上述二者很不同了。至於很多教友在官方教會生活，根本不清楚什麼非法、不非法。他們雖然置身於非法性的教會中，可是過著信仰生活，領受有效的聖事，談不上要負法律的責任。總之，無論是神父、修女、教友只要屬於官方教會，就分享了非法祝聖的主教的非法性，也同樣地負有法律責任，其負責程度因人而異。至於良心責任只有當事人自己意識。第三者，尤其大陸教會外人士不該去公開討論、分析、判斷。

3.非官方教會之合法性：

非官方教會指的是共黨政權不承認的教會團體。這裏面的主教

與羅馬教宗保持完整的共融，所以在教會法律下是合法的。他們爲了維護教會的正統性，冒著生命的危險，歷盡千辛萬苦堅守崗位，忠於羅馬教宗的牧職首席權。這實在是繼承教會鼓勵殉道情操的傳統。我們從未聽說在歷史上每遇教難時，教會鼓勵妥協或背教的行爲。大陸非官方教會四十多年來，可以說是忠貞到底，維護與大公教會的合一性。

當然在合法主教領導下的神父、修女、教友的信仰生活都是合法的。處在這樣的環境下和所經歷的磨難，合法教會下的信友對官方非法教會的不諒解，甚至存有敵意，實在可以了解的。當然大可不必認爲非官方教會人士都是聖人。另外官方教會內有些非法的主教是合法化了。這也就是說，在法律上他們與羅馬的共融再度完整。但話又說回來，與羅馬的共融也不限於法律層面，仍有他實質上的聯繫，如祈禱、聖經、聖事等等。但我也要說，遵守維護法律上的正統性，在現階段仍是有關係的。例如，共祭、彌撒聖祭是教會團體禮儀生活的高峯，共祭象徵一完全合一的教會。由於法律上之失落共融，教會當局禁止合法神職去與非法神職共祭。其實爲官方教會來說，共祭也違犯國家的方針。

最後對非官方教會內諸多困難，對他們有些似乎過激的行爲，我們也不宜作進入良心層面的判斷。

4. 神學意見：

從上面所述的現象與現象分析，我認爲現階段的大陸教會是在天主聖神的領導下，容許多元性的出現。聖神也讓非法主教在極端不利信仰自由的環境中，依據「次壞」(minus malum) 原則來行動。至於非官方教會在聖神推動下，維護了教會的正統性和與大公教會的合一性。雙方都在照顧信衆的信仰、倫理生活，並在某種程度上，緩和了中共政權對天主教信仰的壓力。

面對此錯綜複雜的現象，我們很關心的是兩方教會的互動狀況。

我把雙方互動現況歸納以下三種情形來說明：

(A)兩方教會「和睦共融」

(B)兩方教會和平共存

(C)雙方彼此衝突

A、兩方教會「和睦共融」：

在今年十月 299 期《鐸聲》中的一篇文章（蔣劍秋著），說在華中有一地區，官方與非官方主教同住一起。雖然不清楚兩者「和睦共融」的詳情，但依據這篇文章的報導，至少說目前已有這樣的現象。那麼我們要問這「和睦共融」的涵意到底是什麼？是否是指基於基督信徒所應有的愛德，消極上盡量避免衝突，積極上則在某些事上開始有合作的現象。其實基督信徒有很多層面的共融。官方也好，非官方也好，同屬一個耶穌基督的教會，同享有在天主聖三內的恩寵生活，領受同一的洗禮，閱讀同樣的聖經。但如果談到「聖統性」的共融就不同了。聖統性的共融不僅接受同一的耶穌基督，而是要接受教會內教宗的首牧責任。比如華中地區的兩位主教，官方和非官方在一起，有人說這是「共融」，我們就要問是否是聖統性的共融？如要達到「聖統性」的共融，則意味著官方放棄獨立自辦，一切由非官方主教來領導。

B、兩方教會和平共存：

第二種情形是官方，非官方同在一個地區，各作各的事，不相互干擾爭吵。在現階段的大陸教會這已是很好的和平共存，也值得讚美。我們也承認這中間有天主聖神多元性（pluralism）的工作。我認為這種情況在現階段已是相當理想，要達到聖統性的共融目前不容易作到。

C、兩方彼此衝突：

以基督的教會而論，這實在不是一個理想的狀況。彼此對立爭鬥基本上是違背基督徒的愛德。雖然雙方所抉擇的不同，但也沒有

理由要彼此爭鬥。至於有些文章對於雙方爭鬥的報導偏於一方，是無益有害的。這類的事可以報導，並且也是一件可惜的事，但橋樑教會不該去歸罪於那一方。如果真要歸罪，那只有歸罪於這不利於信仰自由的環境。

前面說過愛國會有國家的、省級的、地區性的，而各個愛國會的勢力或運作也不一。有的地方其勢力相當弱。據說甚至有些地區根本沒有愛國會。所以在勢力薄弱或沒有愛國會的地區，沒有所謂官方教會、非官方教會之分，而都是合法的教會。但這並不是說他們的信仰生活是自由自在，他們仍有恐懼。

三、行動：橋樑教會的原則與行動

分析現象主要是為我們這些海外的基督信徒身負橋樑教會使命者，點出具體行動的方向。我們可以從兩方面來討論：

1. 教宗的呼籲——橋樑教會。

2. 筆者個人的看法與建議。

1. 教宗的呼籲——橋樑教會：

面對大陸教會的現況，教宗呼籲我們海外教會要負起橋樑教會的使命，要有行動。我們不能眼睜睜看著這些現象而漠不關心或無動於衷。這實在是天主透過這些現象所給予我們的一個記號。尤其當教會的領導者要求我們作橋樑教會時，我們當有所行動，至於如何行動，後面我會提出。

2. 筆者個人看法與建議：

A、五個原則：

對我們身為橋樑教會者，在行動層面上，我有五點原則性的觀點和大家說明。無論是為大陸教會祈禱也好，給予任何協助也好，在態度上實在需要注意下列五點。

(1) 同情大陸教會即兩方教會。因雙方都是處在一種特殊情況之

下。這客觀環境對宗教生活、信仰的發展，並不是有利的。一方面雖有某種程度的宗教自由；但另一方面這宗教自由也是相當不完整。

(2)惋惜官方教會至少在法律層面上的獨立自辦，和伯鐸繼承人切斷了聖統性的共融。對此現象我們不僅抱著關心惋惜的心情，同時了解官方教會負責的程度；甚至說他們不能負全部責任，雖也不是完全沒有責任。我們可說教會的自立、自傳、自養，都能在合法的方式下實施。甚至對官方教會來說，他們願意走向自立、自傳、自養，實在也是教會的理想，但不能破壞聖統性的共融。

(3)非官方教會維護教會正統的態度與努力，值得鼓勵我們自己。

(4)原則上我們希望雙方保持基督信徒的愛德。當我們進去大陸時，千萬不要陷入雙方的是非中。從我們方面，避免做任何能引起或加深雙方衝突對立的事，讓他們知道我們上述的原則。因此作橋樑教會不僅是幫忙、協助，也是一種冒險，參與分擔他們的痛苦。

(5)整體說，我們認為天主聖神臨在於大陸的天主教會中，是祂維持某種程度信仰生活的成長。這話不僅對非官方，也對官方教會人士說。有些非官方教會的人因著他們受過的侮辱痛苦，會不了解我們怎能與官方教會的人在一起。遇到這種情況，我們要發揮橋樑教會的功能，為他們作一些分析。依我看，一般教友沒有這方面的困難。倒是神父、修女較有這困擾。我們如何作分析是很重要的，但要講真理。

B、行動的導向：

(1)大陸宗教與教會在文革時期，遭受到史無前例的破害，寺廟、教堂、經書等萬事待修，所以大陸目前迫切需要多方面支援。作為橋樑教會的我們，應以積極的行動來參與，但表達要參與的心態和語言都必須是正確的。

(2)我們幫助的是雙方，官方、非官方都幫助。切記幫忙官方教會並非等於認同或支持他們的立場。幫助是為維持、延續信仰的需要。非法性是法律上的事，並不等於抹殺耶穌基督的臨在。絕對不能看著他們的急需，而說「是非法教會，不管你死活！」基督徒的愛德在哪兒呢？對非官方教會的協助，尤其窮鄉僻壤的教會，物質上更需要別人的幫忙。

總而言之，教會有其整合性、包容性，幫助就是幫助雙方。有人批評這樣作沒有立場，我認為這種批評有欠大公精神。

(3)我們幫助他們時，也希望雙方了解，作為橋樑教會支持所有信仰的愛德動機。希望大陸主教、司鐸們，能把我們的動機向教友說明。我認為帶書、日用物品幫助固然是好，但能藉此機會說明協助雙方的理由，表達橋樑教會的整合性也很重要，使他們看出他們的分離也構成我們的辛苦。雖然我們無法解決他們的根本問題，但我們的分析解說必有助於雙方的心理建設。目前的心理建設是必要的，否則有天法律問題可以獲得解決，但心理的結仍有待治癒。我們要有遠見，支援的同時作一些將來仍有待作的事。

C、行動之一——培育：

我認為培育大陸教會（官方與非官方）的領導人才，是目前當務之急。大陸官方教會現有九所修道院，修生近一千人。雖然現在我們提倡教友時代，但也不可否認現階段的大陸教會神父、修女的領導角色仍非常需要。所以想辦法使修生能得到相對性好的培育是必要的。關於此事也有爭議，在此不去討論。

D、報導：

另外作為橋樑教會，對資訊的傳送必須謹慎。台灣方面的一些報導有時出現偏差。這麼一來不但裏面不和，外面也不和，那是不好的。寫報導的人努力給讀者健康的報導，具大公性、治癒性、建設性。台灣的「教友生活」、「善導報」都會送往大陸，所以我們

需要健康的報導。爲了中國教會的益處和健康，報導求客觀，棘手的課題不要多談。健康的報導就是橋樑工作。

E、分擔大陸教會的痛苦經驗：

橋樑教會的工作不僅限於物質上的援助，更重要是參與分擔大陸教會的痛苦經驗。耶穌的工作一定有他的十字架，例如，遭受誤解、責備等。參與這項工作必會有某種程度的犧牲。

根據信仰，我們敘述了以上五個原則，以及行動的導向。最後尚得指出，事實上今天的大陸環境與現世的教會，一如人間他處，不免含有非信仰，甚至反信仰的因素。那麼橋樑教會也須繼續不斷反省自己，同時信賴天主聖神的啓迪而行動，因此也難免十字架的苦難，這是上面已經提到過的。

(本文作者為耶穌會中華省省會長及本神學院教授)

中國傳統思想否定人需要天主嗎？

雷敦和

台灣文化大學黃振華教授認為中國傳統思想否定上帝的存在。按照他的說法，從易經以來，中國人最高級的理想不在天上而在人間。黃教授承認商人信上帝，但他覺得後人在中國施行了西方所謂的「哥白尼革命」。天文學家哥白尼發現地球每天自轉，所有行星皆繞太陽而轉。在哲學範圍內，康德用類似的觀念，來說明人在天底下的地位。人不能站在天的立場來看世界，他必須站在人的立場，在人的限制內。子貢問孔子：

「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其『恕』乎！己所不欲，勿施於人。」（論語十五：23）

這句話表達了孔子主張人與人之間的關係。

儒家思想和康德的哲學都提出倫理學。按照康德的說法，人必須行善。這個「必須」不是從天而來的，而是人本質理性的命令。一個人不能不尋求至善。同時，大學之道的最高理想「止於至善」是不言而喻的。這種道德論不需要上帝的命令，它的基礎在人的本性。雖然中庸談「天命」，這天命的啓示就在人性，不是上帝的言教。中庸曰：

「天命之謂性，率性之謂道。」（中庸第一章）

因此，我們不需要天主來做倫理的基礎。

假如中國人強調倫理，而輕視形上學，西方的形上學概念，特別是「存有 esse」是多餘的。輔大的丁教授認為中國思想以「禮」為中心。禮記曲禮上曰：

「道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辯訟，非禮不決。君臣上下，父子兄弟，非禮不定。」

「存有」是西方形上學的基礎，同樣「禮」是東方倫理學不可缺少的條件。照禮記的說法，除非「禮」、「仁」等美德都沒有價值。

丁教授也說中國沒有希臘主觀、客觀的區別。人住在宇宙內，並不想把宇宙變成一個對象，因此連康德的「上帝觀念」是也不必的。康德覺得人的思想方法使他需要三個概念：「我」、「世界」和「上帝」。「我」的需要是由於每個人得給他的經驗一個中心，否則他不知道他的經驗是屬於他的。「世界」的作用是把我的經驗放在一個對象上，否則我不知道我有沒有患精神分裂症。爲了綜合「我」和「世界」，必須有「上帝」的觀念。上帝超越我和世界；因爲祂，所以我知道我在世界內，否則我怎能知道我不在夢境呢。莊子說這個問題並不要緊：

「不知周之夢為蝴蝶，蝴蝶之夢為周與？」（莊子2）

都是一樣（齊物論），主觀和客觀好像不重要。中國思想家認爲人在宇宙、道等內，與它打成一片。中庸曰：

「道也者，不可須臾離也；可離非道也。」（中庸）

因此，道在世界，也在人心，結果人不會想他和世界的關係是主、客關係。在這個情況下，沒辦法開始康德那樣的形上學，不必提出天主存在的可能性。

不過，天主教信仰說天主性和人性沒有衝突：「……同一個子——我們的主耶穌基督，具有完全的天主性，具有完全的人性，（是）真天主而又是真人（加彩康大公會議信理）。在耶穌基督內，天人合一，使人不缺任何人性特色，而同時也是天主子。

關於「禮」，梵蒂岡第二屆大公會議這樣說：「一切禮儀行爲，因爲是基督司祭及其身體——教會的工程，就是最卓越的神聖行爲，教會的任何其他行爲，都不能以同等名義，和禮儀的效用相比。」（禮儀憲章第7號）。從這兒可以知道，天人合一是藉著禮而成的。

最後聖經說：「我們生活、行動、存在都在祂內。」（宗十七

28) 天主並不是人的對象，人是在天主內。

由以上三點，我們可以回答前面四個否認天主的說法。首先要研究「禮」字。「禮」字左邊由「示」（就是上天的意義）和「川」組成的。「川」是掛在天穹的三個天體，也就是「日、月、星」。石文寫「示」，小篆「示」，是今天的「禘」。不過，甲文不用這個部首，只寫「𠄎」^𠄎、石文「𠄎」^𠄎、小篆「豐」，今天的「豐」（簡化成「𠄎」）。上面（𠄎）是一個杯子、裏面有樹枝，表達「豐富」的意思。下面（𠄎）是祭天用的工具。這個字很明顯的含義是人與上天的關係。禮記正義序云：「祭祀吉禮起於神農也。」說文徐灝箋曰：

「禮之名起於事神，引申為凡禮儀之稱。」

禮記云：

「舜時五禮具備……事天地唯吉禮也。其餘四禮，并人事兼之。」（其餘禮凶、軍、賓、嘉也。）

上文說的很清楚，「禮」先表達人對天的態度，後來人與人之間的關係。人一定要尊敬天，所以「禮」的本義就在此。易經繫辭上傳 8 寫道：「德言盛，禮言恭，謙也者。」在比他大的面前，人承認自己的微小和對象的偉大。

在中國倫理裏「禮」有很大的作用。柳詒徵說：「倫理者，禮之本也。」（敬天探源 32 頁）。禮記禮運曰：

「聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」

禮不只是個人倫理的原則，且更是政治之原則。禮也是人行為的特色。禮記曲禮上：

「鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。」

因此，禮樂記把「禮」和「理」放在一起：「禮也者，理之不可易

者也。」（辭海：禮）對上面寫的，我們要想，「禮」如何能作天人合一的原則？

也許中國沒有希臘哲學的主觀和客觀區別，但「禮」指出另外一種分別，同時也表達一種共同關係。兒子尊敬父親，表達他不是父親，又表明他是屬於父親的。禮記曲禮上說，除非有禮，否則沒有辦法「定」人與人之間的關係。來談這些關係時，我們非提其他倫理觀念（如同仁、義、慈等）不可。「禮」本身無內容，具體的內容是按照每一情況決定的。假如這樣，誰能決定什麼是禮、什麼不是禮？荀子和孔子都說是先王作禮，爲了治民。這些聖王作禮，是按照天道作的。「禮」是形上學的一個原則：

「夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝（際），其居人也曰養（義也，荀子說是人的理性〔禮論〕），其行之以貨力，辭讓……。故禮義也者，人之大端也。」（禮運）

「禮」不只表達人與人之間的關係，也說明人類與天的關係。當然我們可以說，這個「天」是天自然法則而已，不過如果「禮」與「理」統一，那麼天必須有理性，才值得人尊敬它。

現在讓我們仔細地回答提出來的問題。

天主教承認一個人、耶穌，是完美的人，又住在人間，且是天主。信天主的意義不是要離開人間，變成天使或天主，而是要變成完美的人。「活著的人，就是天主的光榮」。因此，耶穌教我們彼此相愛，讓世人知道天主就是愛。用「禮」字來說，人是天主的聖殿，值得我們的尊敬。換言之，人用禮對他人，就是對天主用禮。

康德沒有說宗教無用，他的倫理學說人必須有宗教。在原則上人都要幸福，都要行善。在此世這兩個目標很少聯合，只在天堂可以把二者聯在一起，爲此需要上帝。上面的「禮」已說明保護人間禮制的公平，必須有一個外在的原則，也就是天，才能避免君主

專制主義。從秦始皇到鄧小平，中國歷史說的很清楚，必須有天道為最高的原則。當然，這類的倫理觀不能告訴我們很多關於「天」的本身，但至少肯定有這樣的一個天。

在西方哲學「有」的作用如下：在語言上，「有」把主詞和賓詞聯在一起（不過，自己不是一個觀念）；在事實上，把人和世界聯起來（不過，不是一種世物）。「有」是「不自立存有」，所以必須有天主定「有」的存在。在中國思想中，「禮」治理人間關係（不過，自己不是一個關係〔如同仁、義等〕）；同時人與世界的關係也用「禮」說明。看到傳統山水畫就知道中國人尊敬大自然，把自己畫得很小。不過，禮不是一個東西。因此「禮」是很豐富的一個詞，但是也很貧乏，好像沒有本質，結果，必須有天主來肯定它。

康德用宗教補充倫理，但若接受「禮」的最早意義，人的道德行為是由禮儀來的。梵蒂岡第二屆大公會議這樣說：「禮儀最足以使信友以生活表達……真教會的純正本質」（禮儀憲章 2）。如同西方常忘記「有」的本義，東方也許忘記「禮」的本義，把它當作倫理或禮儀。道家常批評儒家把禮儀本身變成人的目標；儒家批評道家不管禮儀。其實需要倫理和禮儀兼顧，但重點不在於倫理，也不在於禮儀，而在於人如何尊重天和天下的人和。

最後，我們可以指出天主教的天主就在人間，並不是人的對象。雖然如此，天主仍然是天主，而不是世界的一部分。人的禮儀表達人與天的關係不只像人與空氣的關係。人住在天主內，用禮來表達他的尊敬。

中國用「禮學」來代替西方的形上學，不會傷害天主教信仰，且可以使它更豐富。西方用「有」談天主三位一體時，常把天主與跡變成數學的問題。用「禮」字我們可以比較容易表達三位彼此互相尊敬，使父、子、聖神分得更清楚。子愛父是「恭敬擯節退讓」

(禮記曲禮上)。這樣想使我們更容易了解人在天主內，天主在人間，因為人的「禮」就是天主三位之間之禮。

（本文作者目前在香港《中國新聞分析》雙週刊工作）

參考書：《禮記·曲禮上》、《禮記·曲禮下》、《禮記·禮運》、《禮記·禮記深衣》

周長耀：敬天探源（世紀書局印行，1981再版）

中西文化交流的研究與 本位化概念

鍾鳴旦

這篇文章探討十七世紀中西文化交流的研究法，以及相關的「本位化」概念。我們首先要看最近幾年在文化交流研究上的演變，同時也要看傳教神學上的演變。其次，我們要更精確地界定「本位化」概念，和這概念本身與十七世紀中西文化交流的關係。最後，我們要提供擴大「本位化」概念的範圍之意見。

一、文化交流研究上的演變

我們可以用知識社會學來探討「文化交流的研究」。知識社會學 (sociology of knowledge) 分析理性的表達與社會情形的關係：它嘗試了解在一個歷史時期，思想生活如何受到社會、政治及文化環境的影響。

我們可以從這方面來研究關於明末清初中西文化交流的西文資料。荷蘭萊頓大學中文系搜集的二十世紀西文二手史料的目錄，包含一千多條目。看了這個目錄，可以發現在我們的世紀裏，西方對於十七世紀的研究方法有了很大的改變。一直到二十世紀六十年代初，歷史學家注意文化、科學及宗教的「引進」這方面。他們研究的問題是：傳教士，尤其是耶穌會士，在中國怎麼介紹天主教？西方的觀點就在這研究裏佔了中心地位。他們用方法和效果兩概念來分析歷史：傳教士用甚麼方法來傳教？他們的方法有沒有效果？歷史學家對以下的課題很感興趣：耶穌會士在傳教上的成功，他們引導中國人進入天主教的方法，他們在朝覲皇帝方面的努力，他們在科學上的貢獻，他們帶來的西方藝術對中國的影響等等。

這研究的焦點在於傳教士的活動上，結果談到像利瑪竇 (Ma-

teo Ricci) (1552 ~ 1610)、湯若望 (Adam Schall von Bell) (1592 ~ 1666)、南懷仁 (Ferdinand Verbiest) (1623 ~ 1688) 這類的傳教士的書籍和文章很多。並且每位傳教士大都被他的本國學者所研究，這一點也不奇怪。例如利瑪竇、湯若望、南懷仁分別被 P.M. d'Elia (意大利人), A. Vāth (德國人), H. Bosmans (比利時人) 的學者所研究。此外，很重要的一點就是，西文的信函、日記、遊記等，是資料的主要來源。在這些學者的研究中，中文資料並未闕如，但是中文資料很少成爲專門研究的對象，除非是傳教士寫的中文書籍。研究中國人的反應，大部分局限於他們對於傳教士的支持這方面。以上概括地說明只涉及西方的歷史學家而已。中國歷史學家 (像方豪) 較注意中國的作者，因此比較注重中文資料，而很少採用西文資料。

看了這些歷史學家的研究，我們可以承認他們做了不少「回歸本源」的工作，意思就是說他們回到當初的時代。他們再次發現第一批到中國的耶穌會士的歷史，而且用科學的方法探究他們遺作。從知識社會學來看，這些歷史學家自然地受到二十世紀初歐洲的世界觀的限制。當時的人把西方在經濟、科學及宗教上的控制，和對發展、進步的強調視爲理所當然的。結果，他們對於別人對西方可能有的反應，並未當作反省的課題。

在文化交流研究上逐漸地產生了一些改變。有一種新觀點也被採用。歷史學家不只注意文化、科學、宗教的「引進」，對於這方面的「接受」也感興趣。他們所提出的新問題包括：中國人怎麼接受西方科學及天主教？中國人對於傳教士有甚麼反應？我們可以區分爲兩種「接受」的態度：第一種是「歡迎」；第二種是「拒絕」。在這研究裏，中文資料佔中心的地位。

首先研究「抗拒天主教」有關的資料 (所謂《關邪集》等)，這是六十年代美國 P. Cohen 和澳洲 D. Lancashire 出版的作品。

德國M. Übelhör 是西方第一位徹底研究天主教徒徐光啓的學者。這種新觀點的決定性的突破是法國J. Gernet 一九八二年所出版的《中國與天主教：行動與反應》。這本書的書名就說明了Gernet 教授不只研究傳教士在中國的活動，而且特別分析了中國人對天主教的反應。他研究的重點是與抗拒天主教有關的中文資料。這本書已由法語翻成英文和德文，在西方激起了很大的回響。

我自己的研究也採用這種新觀點。關於這方面，我受到了荷蘭老師E. Zürcher 的影響很大。以前Zürcher 教授在他的《佛教征服中國：魏晉隋唐時代佛教在中國的傳佈與適應》一書引用這種研究法，來了解中國人怎麼使佛教融合中國的文化思想和風俗習慣。Zürcher 教授鼓勵我用一樣的方法，來研究十七世紀中西文化交流的問題。我一九八二年的碩士論文題目是：〈無意識的本位化：明末清初中國知識分子對於耶穌會士傳入的思想之反應〉。在這論文裏，我嘗試探尋一位具有儒家或佛教背景的中國知識分子，怎麼接受或抗拒傳教士帶來的天堂和地獄觀。一般而言，儒家沒有天堂地獄觀，佛教和天主教都有。所以這個題目可以闡明文化和思想交流的一些特點。

我一九八四年的博士論文所討論的對象集中在一個人物上，以便分析比較多樣的思想和態度。論文由英文翻譯成中文的書名是《楊廷筠：明末天主教儒者》。楊廷筠（一五六二／一六二七）是一位普通的官員，他研習儒學多年，中了進士之後，便開始當起官來了。他最初是一名地方官，後來升為監察御使。他對宋明理學和佛教都非常有興趣。但在一個偶然的機會中，卻接觸到西方傳教士，並且被他們的道理所吸引，終於接受洗禮成為基督徒。他漸漸變得非常熱心，在宗教迫害期間，他保護了耶穌會神父，並寫了一些有關基督信仰的文章。一個像他那樣具有中國傳統學養的儒者，為甚麼會接受基督信仰呢？再者，這位在五十高齡才成為基督徒的中國

學者，又怎樣向中國人闡釋這種西方思想呢？這些問題都是我論文的研究重點。

論文分為兩個部分：第一部分描述楊廷筠的生活，第二部分分析他的思想。在這兩個部分裏，我嘗試了整合各式各樣的觀點。第一部分，關於楊廷筠生活的資料可以分成四類：官方資料（《明實錄》、《國碇》、《地方志》）；個人資料（收在文集裏的書信、詩文、墓誌銘等）；中文方面宗教資料（《楊淇園先生超性事蹟》）；西方資料（耶穌會士年度報告式的書信 *Litterae Annuae*）。每一類資料都從其特殊的觀點來看楊廷筠的生活。同樣地，在第二部分裏研究他的思想，我分成他自己的著作和佛教和尚及耶穌會士批評他的資料。我希望藉著這樣的研究，把中西各種的觀點加以整合。

以上討論的是十七世紀中西文化交流研究方面的演變。在此，我們要指出這種演變並不限於漢學。殖民主義時代之後出版的一些有關文化交流的研究，顯出同樣的觀點的改變。比方說，在法國有一些文化交流史的書籍採用這種新的觀點。N. Wachtel 用了秘魯當地的第一手史料，來探究西班牙如何征服南美洲，並分析當地的經濟和社會對西班牙的反應。最近 S. Gruzinski 的鑽研對象集中在墨西哥印第安人對歐洲人所帶來的思想和習慣模式的反應上。A. Maalouf 用一模一樣的方法從阿拉伯資料中，整理出十一到十三世紀的十字軍歷史。英美兩國的學者同樣從受害者的觀點，去研究美洲印地安人的歷史。

就知識社會學而言，第二次世界大戰後，殖民主義時代的結束確實影響了這個新觀點。西方學者比較容易接受把西方的科學、文化和宗教的批評當做研究課題。為西方人來說，由別的国家對歐洲文化的接受或抗拒之方式而學到了一些東西，這的確是歷史學上的一種嶄新的發展。除了這新的觀點以外，值得注意的是，目前西方

世界正在找新的方法以便與其他文化溝通。像利瑪竇之類的耶穌會士在中國的經驗依然是研究的題材。我們可以說這些十七世紀的傳教士在文化交流上，之所以比別的時代、別的國家更成功，是因為他們曾努力使自己適應中國文化。這對當時歐洲向世界各地拓展時所表現的民族優越感來說，是一個例外。

二、傳教神學上的演變

因為十七世紀文化交流也是教會歷史的一部分，所以我們也可以仔細地考察過去的年代，在所謂的傳教神學上有沒有新的發展。傳教神學 (missiology) 特別研究傳福音的方法，當然也研究歷史上各種不同的傳教方法。我們可以看到在這個世紀裏的傳教神學，跟以上所談到的文化交流研究上的觀點有很相似的演變。天主教梵蒂岡第二屆大公會議，由於強調本地教會的地位，而對於新觀點的改變影響頗大。

二十世紀五十和六十年代，傳教神學的主要概念是「適應」(adaptation, accommodation)，意思就是說，傳教士可以在某種程度內，使自己適應外國的文化，以便傳入福音。六十年代常舉的例子是利瑪竇。讚美利瑪竇的原因是他向中國人傳福音的方法。他傳教的方法的第一步是學中文。這在當時是比較新的方法，因為例如那時在日本的傳教士用通譯協助傳福音。利瑪竇第二步是一五八三年正式進入中國大陸的時候，採用了日本耶穌會士適應佛教的經驗。他剃了頭髮，並穿了和尚的袈裟。幾年後，利瑪竇發現在中國佛教的地位比較低，他採用「適應佛教」的做法，結果影響並不大。因此，他換了他的做法，改成適應儒家：他採用儒家知識分子的服裝和進退禮節，學了古文，並且容忍了像祭祖之類的中國傳統儀式。結果，他在中國人心目中成了西方的學者，應邀參加了明末各地的「學術研討會」(講學會)，討論哲學的問題。這樣一來，

利瑪竇跟徐光啓、李之藻和楊廷筠這類儒家學者建立了友誼，並引他們入教。在這方面，利瑪竇可以說相當成功。這就是適應方法的一個明顯例子。

不過二十世紀七十年代，在傳教神學上出現了一個新的概念：「本位化」(inculturation)，也有人翻譯成「本地化」或「本土化」。「本位化」是基督宗教的生活和訊息，在特定的文化環境裏的具體化；在本位化的過程中，基督宗教的經驗不只表現在某個文化的特殊成分上(因為這僅僅是膚淺的適應而已)，並且成為激勵、指導和統一這文化的原則；這樣的本位化轉變文化的性質並產生一個新的創造。

我們要注意「適應」和「本位化」之間有兩個很大的差別。第一，就適應而言，外國傳教士是主角，他們要求自己適應新的文化。相反，就本位化而言，主角是本地文化，因為本位文化使福音具體實現出來。我們不要忘了本位化的概念是被非洲和亞洲神學家傳開的。第二個區別是，本位化的層面比適應深入。適應重視語言和外表的成分；所以認為福音訊息不可改變。相反地，本位化產生一個新的創造。比方說，傳教士用適應法把神學譯成中文，而這種神學基本上還是西方的神學。但按照本位化的過程，中國基督徒用他們本地文化概念和想法來解釋神學，並形成一種中國的神學。這就像十三世紀多瑪斯阿奎納(1225~1274)用希臘概念和想法解釋神學一樣。

第一部分的結論

從以上的討論，我們顯然看到文化交流研究上的演變與傳教神學上的演變，二者之間有很多相似點。換句話說，歷史注重一個文化對外來宗教的反應，和神學主張本地的創造力，這兩個新觀點很相近。我們可以看到這研究法同時在不同地點被不同的學者所採

用。這種觀點的演變跟殖民時代後的思想、政治、經濟、社會和文化改變，有密切的關係。天主教會和第二屆梵蒂岡大公會議也深受那些改變的影響。

三、十七世紀中西文化的交流

在我研究楊廷筠時，我嘗試從他的中文資料來看十七世紀中西思想的交流。結果，我發現，雖然我的研究不是神學的研究，但還是可以用「本位化」的概念，來形容十七世紀思想交流的情形。

我們先舉一個例子，來看當時的中國知識分子怎麼接受從歐洲帶來的 Deus (God, 天主) 的概念。西方基督徒談到天主，他們常常稱呼天主為「父」，天主是天父，是人類的父親。相反地，楊廷筠談到天主的時候，說天主是「吾人的大父母」(《聖水紀言》2b, 4)。這是典型中國式的稱呼。這個概念顯出，本地教會怎麼用本地文化的想法來解釋「進口」的思想。這個「大父母」的概念受到中國的人類觀和宇宙觀兩方面的影響。

首先，我們從中國的人類學來看，父母子女之間的關係被移轉到天主和人的關係上。楊廷筠引用了《孔子家語》中的「仁人之事親也如事天，事天如事親」這句話(《聖水紀言》5b-6a)。同樣的，信徒對天主的恭敬，就如子女之於雙親一樣，而雙親是指父和母。我們別忘了，在中國「父母」一詞也可以指一個單獨的人，例如，君主稱為「民之父母」(參看《孟子》梁惠王，上，4；《尚書》泰誓，上，3；洪範，8；《大學》，《詩經》南山有臺172, 3)；地方官吏則稱為「父母官」。這詞彙也可以用在另外一個層次，那就是把父母之於子女的關係，應用到天主之於人的關係上。怪不得，楊廷筠會說「天之養人如父母養子」(《天釋明辯》272, 6)。

其次，我們從宇宙論的角度來看，「父母」概念也跟宋明理學

的宇宙觀有關係。周敦頤的《太極圖說》認為宇宙源於陰陽，乾坤的相生相剋。張載的《西銘》發揮周敦頤這種想法，也使中國倫理道德更加豐富。他說：「乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣一宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼……」在這段話裏，張載清楚地顯示出，人對宇宙萬物應有的態度。人應該視宇宙如父母，並且事奉宇宙如事奉自己的父母一樣，因為人人都從「宇宙父母」而來，也都住在乾坤之中，所以人也要把所有的人視為同胞，把一切生靈看成同類。難怪，楊廷筠向儒家解釋天主教的重要意義時，也說天主教的「『愛人如己』即吾儒『民吾同胞』也」（《七克序》）。這是天主教的本位化很明顯的一個例子。這個「大父母」的概念不只被楊廷筠所採用，當時其他幾位中國的信徒也採用。（李之藻《天主實義序》，《聖水紀言序》；王徵《畏天愛人極論跋》，《仁會序》；鄭曼《畏天愛人極論序》）。連十八世紀初韓國的基督徒 Chong Yak-chong 也用同樣的概念。

不過，有些方面我們要注意。第一點是楊廷筠僅僅開了中國本位化的先河而已，我們不可以說當時已經產生了一個全面的本位化。第二點，我們無法否定的是，當時教友常常受到佛教和尚、儒家學者和耶穌會士的批評。最後一點，我們也不要忘了，其中不但有本位化的過程，也有基督化的過程。接著，我們繼續採用上述的「天主」概念來解釋基督化的過程。除了佛教的特殊少用的天神的名字以外，中國傳統裏沒有「天主」這個詞彙。中國當然有「天」的概念，可是「天」含有一個威嚴的奧秘之意，令人產生敬畏之情，於是有了「畏天」、「敬天」和「昭事上帝」等說法。儒家的「天」擁有遙不可及的宇宙力量。老百姓跟天沒有直接的關係，只有皇帝，所謂「天子」，每年在天壇代表全民祭天。用宗教學家 R. Otto

的看法，我們可以說這是一種「可畏」(*tremendum*) 的宗教關係。

相反地，天主教用「天主」這詞彙，就把中國的「天」這概念位格化。基督宗教的天主是一位格神，祂甚至屈尊就卑降生成人。結果，使得人人都可以跟天主有直接的交往。每一個人都可以事奉天主，感謝天主。天主已不是遙不可及的，而是人類可以接觸得到的。所以我們可以看到天主教在中國採用「天主」的概念帶來一種轉變，由至高存在的「可畏」層面變成 R. Otto 所謂的「吸引」(*fascinatum*) 的層面。這是在中國基督化的一個例子。

結果，在研究文化交流的時候，我們可以發現彼此相反的兩個極端。其一，在文化交流上的一種可能性，就是外國文化佔了優勢：那就是說外來的成分改變本地的文化。文化人類學的傳統「文化傳入」(*acculturation*) 這概念，可以說明上述的情形。其二，相反的過程也有可能，那就是本地文化佔了優勢。本著自己文化的成分，重新詮釋外國文化：這就是「本位化」。「文化傳入」和「本位化」，這兩個彼此相反的極端都只是理想中的，因為事實上純粹的「文化傳入」或純粹的「本位化」都是不存在的，而更是一方凌駕在另一方之上。兩者之間對文化有很不同的接受方法，像「吸收」(*absorption*)，「混合」(*hybridisation*)，「替代」(*substitution*) 等。這些新的文化形式是複合過程的結果。

下面的圖表可以顯出這種詮釋過程：

耶穌會士

西方基督教思想和神學

本著西方基督宗教的思想
來詮釋中國思想

接受或拒絕某些中國思想

以中文詞彙表達西方基督
宗教的思想和神學中國人

中國思想

本著中國思想來詮釋已經
翻譯成中文的西方基督
宗教的思想和神學接受或拒絕某些西方基督
宗教的思想和神學表達中國人所詮釋過的西
方基督宗教的思想和神學

耶穌會士在西方受教育，滿腦子西方觀念和神學思想，他們想把這些傳給中國人，便採用「適應」法，而以中國語文來解釋他們的思想。爲了達成這個目的，他們遂以自己的西方基督宗教傳統爲本，闡釋中國的文字、思想和傳統。在闡釋的時候，他們有選擇性地接受某些中國觀念、思想或潮流，而拒絕其他一些不合西方的思想。結果，他們就以一種詮釋過的中國詞彙表達了基督信仰。

這種詮釋過程也發生在中國人身上。他們與傳教士在接觸之前，受到中國傳統儒家的教育。當他們與基督宗教接觸時，所接觸到的西方基督宗教思想早已譯成中文。這樣，他們就以自己的思想概念爲根據，來闡釋基督宗教的思想。他們也會有所選擇，亦即接受這些思想，而拒絕那些思想。最後，他們便將自己對此宗教的看法和感受寫出來。整個詮釋的過程大部分是在不知不覺的文化交流中進行的。雙方參與者通常都不會察覺到，其實對同一詞彙都賦予了不同的意義。

可是，我們也不可以把上面這個圖表想像得太機械化，因爲翻譯並不單由文化或語言來決定，翻譯的人也不只是他自己文化的子

女，更是他的時代的子女，最終必與歷史和社會情況相連。況且，個人的際遇和經驗對翻譯亦有相當重要的影響。翻譯時所採取的獨特方法也要考慮。譬如，一篇議論性的文章和一篇敘述性的文章所包含的論證，便全然不同。最後，我們必須銘記，無論表現得如何有理，我們仍然很難明瞭為何一個人會接受或拒絕一個外來的信仰，因為信仰也是內心的事情。

圖表說明的詮釋過程就會導致上述的「本位化」和「文化傳入」的結果。以上所學的「天主」和「大父母」這兩個概念的例子完全經過這種詮釋過程。不過，這兩個例子都與思想方法有關。我們要注意，「本位化」和「文化傳入」雖然最容易在觀念上見到，但它們同時與下列兩種宗教經驗的表達方式相連，那就是：宗教行動（包括禮儀行動和社會服務行動），和宗教組織（團體生活、教士等）。再者，本位化和文化傳入不只限於宗教方面。這兩個概念也可以指出在中西文化交流上科學，或者倫理生活交流的一些特性。

我們已經說明了，以上的看法是從中國教友和批評中國教徒的中文資料，來研究中西文化交流的成果。從這個角度來看，我們可以問：繼續研究傳教士的西文和中文資料，還有甚麼意義嗎？我認為研究這些資料還是重要，以便了解文化傳佈的過程並明瞭在宗教思想、行動和組織上的改變。看到「適應法」和「本位化」之間的分別和關係，也是很重要的。由於傳教士的適應法（見上面圖表左欄），本地教會的本位化得以實現（見上面圖表右欄）。我們不要忘了，在中國那麼本位化的創新與耶穌會士在中國強調適應法有密切的關係。中國十七世紀的書籍和文章的龐大數量（比當代其他傳教區多得多），是這種創造力的很好的例子。這是傳教士和中國人（教友和非教友）密切合作的結果。所以，研究傳教士的西文資料還是十分重要的，為了知道是甚麼因素使他們的適應法成為可行的、他們怎麼反省他們的作法、他們的著作如何影響當代的歐洲思

想。

本位化的結果也可以在傳教士的中文資料中看到。傳教士和中國人的關係並不是單行道，甚至於傳教士也受惠於他們之間的合作。結果，傳教士的著作，不只是西方著作的翻譯而已，也受到了中國教友的本位化的影響。如果我們繼續採用上述「天主」概念的例子，我們可以看到不少耶穌會士在他們的中文著作裏採用了「大父母」的概念。我只舉高一志（A. Vagnone）的《天主（學）十誠解略》一書為例。他的第一句是：「天主者生天地萬有之主，吾人之大父母也」。（參看：利瑪竇《天主實義》381,8；420,5-7；614,1；《辨學遺牘》624,3；陽瑪諾（E. Diaz）《七克》829,2；艾儒略（G. Aleni）《三山論神記》437,2；464,8；《滌罪正規》II 10b,5；III 6b,7；《萬物真原》20a,6；25a,6；陸安德（G. Lubelli）《天主聖教略說》1b,7-2a,1；5b；潘國光（F. Brancati）《聖體規儀》11a,4；南懷仁《教要序論》6b,7；利類思（L. Buglio）《不得已辯》301）。所以，我們實在有必要研究中國教友和傳教士兩方面的中文資料，並探究他們之間的互動關係。

四、擴大「本位化」概念的範圍

以上所討論的「本位化」概念，是從研究十七世紀中西文化交流著手的。雖然「本位化」是一個新的概念，而本位化過程的意識也是一個新的事情，我們還可以用「本位化」概念，來形容十七世紀思想交流的情形。實際上，本位化過程不是指『歐洲』基督宗教進入東亞、非洲和美洲的文化而言；我們不要忘記基督宗教是歐洲「外來的」一種宗教，也經過了歐洲原來文化（像日耳曼、法蘭克、羅馬、塞爾特等文化）的本位化。這不是一種突如其來的本位化，而是花了幾個世紀才形成的。現在還可以看到這個本位化的結

果（比方說把聖誕節放在冬至、天主教婚姻法受到日耳曼和羅馬文化的影響等）。

再者，我們也指出「本位化」源於傳教神學。不過，好像這詞的意義可以超出天主教神學的範圍。如果用在一個非神學的意義上，「本位化」概念可以說明文化交流的一些特殊情形，呈現出像思想、宗教、科學這些方面的文化傳佈。因此，我認為「本位化」可以當作文化人類學的概念。我也認為如此擴大「本位化」概念的範圍，跟上述的文化交流研究上的「新觀點」有密切的關係。

爲了闡明「本位化」概念的延伸，我們可以大略地比較佛教在泰國與中國的傳入情形。跟所謂「印度支那」（中南半島）中的各國一樣，佛教對於泰國文化的影響也很大。佛教瀰漫泰國鄉間生活的各方面。比方說，寺廟成爲農民聚集和來往的場所並成爲存放公共財物的地方。再者，爲了要被承認爲大人，年輕男人都必須經過三個月修道經驗。由於外來佛教的影響，泰國原來的文化在思想、宗教、文化等方面受到很大的衝擊。這種中南半島的「印度化」可以稱爲「文化傳入」。

相反的過程也有，那就是外來的宗教被本地文化所同化而有了新的形式。這是佛教在中國的情形。在中國，佛教經過了不少的改變：中國人創立了像天台宗、華嚴宗、禪宗的新派別，甚至於有的派別傳到了韓國和日本；佛教菩薩、佛陀的意義和崇拜也起了變化（比方說印度男性的 Avalokitesvara 在中國改爲女性的觀音）。在教理方面出現新的學說；佛教藝術和文學發展了中國的特性（像敦煌的巨幅壁畫，洛陽和大同的佛雕，變文文學等）；和尚在中國托鉢化緣式微了，而國家控制日強；在禮儀方面，中文成爲禮儀語言（這跟泰國有很大的區別，因爲泰國佛教還是用外來的巴利語）。我們可以看到，佛教變成具有中國色彩的宗教，而跟別的國家的佛教不一樣。這種佛教的「中國化」可以稱爲「本位化」。

再者，這僅是很複雜現象的大略描繪而已。我們並不否認佛教的「泰國化」，或者佛教對中國文化的影響。我們的例子只在於說明「本位化」和「文化傳入」兩個極端，在文化交流中一方凌駕在另一方之上。

這個例子也指出有些文化（像中國的「強勢」文化），在正常的文化交流上傾向於本位化，而另一些文化（像泰國）卻轉向文化傳入。可見，「融合」當然是中國文化的特性。因為除了佛教和天主教以外，外來的宗教和思想經過同樣的融合過程。西安的清真寺是回教中國化的好例子。從外表來看，我們看不出來這個「寺」是回教的寺，因為建築的式樣跟一般佛寺一模一樣。只有內部最前面空無一物的禮拜堂不一樣，因為沒有聖像；大門旁邊有皇帝的座位，崇拜者先要在座位前面磕頭，然後才向阿拉禮拜。在中國文化裏，回教要表現對國家的忠誠，才得以信奉。

我們也可以從西安「大秦景教流行中國碑」看到景教的「本位化」。這碑的正文有兩部分：一部分講歷史，一部分講教理。歷史的部分從「新觀點」描繪景教來中國的歷史。我們可以看到作者把皇帝視為主角，傳教士視為配角。敘述中不意謂「是傳教士到中國去的」。而強調「是皇帝歡迎傳教士到中國來的」：這當然跟平常西方的觀點正好相反。在教理部分，我們可以看到作者用儒家、佛教和道教的詞彙來表達景教教理。並且，把教理刻在石碑上，是中國文化的特點，在中東或歐洲無此現象。看得出來，這是景教的中國化。我們同樣可以研究外來的猶太教、西方科學、馬列主義到中國來的歷史。

第二部分的結論

以上的討論證實了「本位化」概念的作用，不限於十七世紀中西文化交流，也可以適用於其他外來的宗教、科學、藝術、思想等

文化形式進入中國的情況。並且，我們可以擴大「本位化」概念的範圍，來描繪與上述文化交流有關的文化人類學的特性。

主要概念的對照表：

雙方角色	外來的文化（外） 歐洲傳教士	本地文化（內） 中國教友和批評天主教的中國人
<u>一 歷史學</u>	1900 ~ 1960	1960 ~ 1990
觀點上的改變	引進	接受（歡迎或者拒絕）
主要的研究問題	傳教士在中國怎麼介紹天主教？	中國人對天主教有甚麼反應？
預設概念	方法—效果概念 進步的概念	來往—關係 溝通的概念
第一手史料	傳教士的西文資料	中國人的中文資料
<u>二 宗教神學</u>	1950 — 1970	1970 — 1990
接近文化方法	適應法：外國人使自己適應新的文化	本位化：基督宗教在本地文化裏的具體化
三角	傳教士	本地教會
<u>三 文化人類學</u> 文化交流研究	文化傳入：外國文化佔了優勢；外來成分改變本地的文化	本地化：本地文化佔了優勢；本著本地文化的成分重新詮釋外國文化

Bibliography of quoted writings:

P.M. d'Elia, *Fonti Ricciane (Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina)*, Roma, 1942-1949.

A. Vāth, J.A.Schall von Bell, *Missionar in China*, Köln, 1933.

H. Bosmans, "Ferdinand Verbiest", *Revue des Questions Scientifiques* 71 (1912), pp.195-273, 375-464.

P.A. Cohen, "The Anti-Christian Tradition in China", *Journal of Asian Studies* 20 (1960-61), pp.169-180.

D. Lancashire, "Chinese Reaction to Christianity in Late Ming China", *Journal of Oriental Society of Australia* 6 (1968-69); pp.82-103.

M. Übelhör, "Hsü Kuang-ch'i (1562-1633) und seine Einstellung zum Christentum", *Oriens Extremus* 15 (1968), pp.191-257 (I); 16 (1969), pp.41-74 (II).

J. Gernet, *Chine et christianisme: Action et réaction*, Paris, 1982 (English: *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge, 1985).

E. Zürcher, *Buddhist Conquest of China (The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China)*, Leiden (repr.) 1972.

N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden, 1988.

鐘鳴旦, <楊廷筠: 明末天主教儒者>, 香港, 聖神研究中心, 一九八七年。

N. Wachtel, *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, 1971 (English: *The Vision of the Vanquished*, Hassocks, 1977).

S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans la Mexique espagnole XVe-XVIIIe siècle*, Paris, 1988.

A. Maalouf, *Les croisades vues par les arabes*, Paris, 1983 (English: *The Crusades Through Arab Eyes*, London, 1984).

R. Otto, *Das Heilige*, München, 1936 (English: *The Idea of the Holy*, London, 1959).

For a good survey of the new approach in the Anglosaxan world:

U. Bitterli, *Cultures in Conflict: Encounters between European and non-European Cultures, 1952-1800*, Cambridge, 1989.

On missionary historiography:

P. Jenkins, "Mission History - A Manifesto", *Missiology: An International Review* X,2 (1982), pp.199-210.

E.J. Sharpe, "Reflections on Missionary Historiography", *International Bulletin of Missionary Research* 13,2 (1989), pp.76-81.

A. Camps, "The Study of the History of Local Churches", *Tripod* 54 (1989), pp.30-38.

J.P. Wiest, "The Contemporary Relevance of Mission History", *Tripod* 54 (1989), pp.38-44.

On the definition of 'inculturation' see:

P. Arrupe, "Letter and Working Document Inculturation", *Acta Romana Societatis Iesu* XVII,2 (1978), pp.256-281.

A.A. Roest Crolius, "What Is So New About Inculturation? A Concept and its Implications", *Gregorianum* 59 (1978), pp.721-738.

E. Mveng, *L'Afrique dans l'Englise*, Paris, 1988.

L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, New York, 1988, pp.64-105.

A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, London, 1988.