

神學論集

于斌



106

輔仁大學神學論集

第106號 1995年冬 總目錄見(50)(100)

目 錄

前 言..... 編 輯 室..... 475

聖 經

聖詠集的宗教意識(5,200字)..... 許 淑 美..... 479

聖詠一二二首詮釋與體驗(6,800字)..... 姚 金 維..... 487

理直氣壯的詛咒?——從詠一四三談起(8,200字)

..... 何 麗 霞..... 497

暴力與聖經(11,200字)..... 魏 明 德..... 509

信 理

教會在中國現代化過程中應扮演的角色(6,000字)

..... 張 春 申..... 525

教會是基督的身體~意義與反省(12,000字)

..... 黃 瑛 瑛..... 533

山海經中鳳與龍的象徵及其神學意義(6,000字)

..... 詹 淑 芳..... 549

靈 修

- 聖神與祈禱 (22,400字) 石 室編譯..... 563

牧 靈

- 牧靈神學面面觀 (上) (22,400字) 簡惠美編譯..... 595

資料室

- 二十七卷 (101~106期) 分類目錄..... 627

在台北舉行的亞太地區家庭人口會議的另一面

- 張春申、房志榮..... 486,496

對「在台北舉行的亞太地區家庭人口會議的另一面」的意見

- 羅 光..... 508

- 致羅總主教函 張 春 申..... 524,631

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No.106

Winter 1995

PREFACE

Editor 475

HOLY SCRIPTURE

The Religious Consciousness of the Psalms

Miss Hsu Shumei 479

Ps 122: A Commentary and a Tasting

Mr. John Yao 487

Ps 143: A Curse with Rights?

Miss Katherine Ho 497

Violence and Scripture

Benoit Vermander, S.J. 509

DOGMATIC THEOLOGY

The Role of the Church in the Process of Modernization of
China

Aloysius B. Chang, S.J. 525

Church as Body of Christ: Its Meaning and a Reflection

Miss Ng Eng Eng 533

Symbolism and Theological Significance of Phoenix and
Dragon in Shan Hai Jin

Cecilia Chan, O.P. 549

SPIRITUALITY

Holy Spirit and Prayer

R. Cantalamessa, trans. by Joseph Chen, S. J. 563

PASTORAL THEOLOGY

Practical Theology

C. Floristan, trans. by *Genoveva Chien*, *MMB* 595

ARCHIVES

Index of vol. 27 of *Collectanea Theologica*: Issues 101-106

..... 627

前 言

本期前的九篇文章中有五篇是學生的讀書報告。他們五位除了黃瑛瑛尚在教義系碩士班繼續就讀，詹淑芳修女續讀教義系第二年以外，其他三位均已結束了他們在神學院的課程。五篇中的前三篇都是討論聖詠的。許淑美小姐的一篇〈聖詠集的宗教意識〉說出了許多有名專家對聖詠集的一個基本看法，即這部歷經千秋萬世而不衰的禱詞有兩個主軸：人的呼喊求救，和人的感恩讚頌。文中所提的第三點：超越範疇的宗教經驗與表達，則是默西亞聖詠的一大特色，這在天主教的聖經學界也頗受重視。

姚金維詮釋並體驗有關耶路撒冷的一篇聖詠（詠122）可謂適逢其時。「這一世界絕無僅有的首都及聖城自本年九月起至1997年一月止，準備以十六個月的時間慶祝其建都的三千年大壽」（益世評論149期，1995年10月1日，頁4）。姚文不停留在舊約階段，還繼續向福音、基督、教會、基督徒的祈禱推進，最後還談到中國靈修祈禱：受邀、回歸、入門、承顏、歡樂、共融。此文給我們帶來的啟示：是用聖詠祈禱像是從一個永不枯竭的泉源汲水，耶京離我們好像很遠，其實很近。

第三篇討論聖詠的文章，何麗霞的〈從詠143談起〉是一個適當的補充。所謂的〈詛咒聖詠〉（數目不多）一直是一個困擾人的問題。中國主教團禮儀委員會編譯的〈讚歌～聖詠與聖歌集〉（1982年初版）把一些詛咒的話用小字印出，是一個好的解決。何文指出所謂詛咒下的深一層的理由，另一方也承認其不足之處有待新約來糾正和完成。

黃瑛瑛在本刊103期已發表過一篇有關訓道篇的文章，那是聖

經課的一篇報告。本期的這篇〈教會是基督的身體～意義與反省〉是信理神學的一篇作業，由授課老師張春申神父轉來，認為可在神論上發表。翻閱這篇一萬字的文章，讀者會發現前兩部分把教會的意義及教會是基督的身體的豐富內涵有條不紊的一一交代清楚。第三部分的〈今日華人教會鄙相〉是作者的反省和感慨。她所提出的海外華人基督新教教會的許多缺陷有些是天主教會所共有的，有些是來自教會的不同結構，但都值得大家反省檢討。詹淑芳修女的小論文〈山海經中鳳與龍的象徵及其神學意義〉是一篇很有趣的神學本土化的嘗試。以中國經典之多，這方面可作的還很多。

餘下的四篇有魏明德修士的〈暴力與聖經〉。魏修士是法國耶穌會士，已升執事，明年將普鐸。他進耶穌會以前曾獲政治學博士，至今一直關心政治與信仰的問題。他寫了一本討論暴力的書，將由輔大出版社出版，本篇〈暴力與聖經〉可給讀者指出他的思路。張春申神父的一篇有關教會與中國現代化的文章，在文首的作者附識中已有所交代。第三篇二萬三千字的長篇譯文是石室（陳雲棠神父）的貢獻。他把這篇譯文獻給已故的朱洪聲神父，因為是後者給他介紹了這篇〈聖神與祈禱〉的鴻文。最後我們在此開始發表簡惠美修女編譯的〈牧靈神學面面觀〉，以後還有兩次登完。簡修女在西班牙進修了兩年，吸收了很多新知新作風，今願透過不同管道與大家分享。

Preface

There are nine articles in the present issue of *Collectanea*. Five of them are reports of the student body. The first three reports are all about psalms, while the remaining two are about theology. In "The Religious Consciousness of the Psalms," Miss Hsu Shumei reflects interestingly a basic viewpoint of renowned commentators, like Weiser or Beauchamp, that all the psalms are centered around two main axes, i.e., prayers of supplication and hymns of thanksgiving. However, Miss Hsu makes another point that the religious experience and expressions transcend all categories. Her view expresses a characteristic of the so-called messianic psalms which are highly esteemed within the Catholic Biblical Scholarship.

Mr. John Yao's commentary and personal tasting of Ps 122 about Jerusalem is quite timely. This unique capital in the world and a holy city is celebrating the 3000th jubilee of its foundation by King David. The celebration will last for 16 months starting from September 1995 to January 1997 (see *Catholic Observer of Fujen University*, no. 149, 1 Oct. 1995, p.4). Mr. Yao does not stop with the Old Testament alone, he goes further to comment on the Gospel, Christ, Church, and Christians. And at the end, he tackles the prayer in the Chinese spirituality: invited, turned back, enthralled, stood face to face, joy and in communion. The article likens praying with psalms to drawing water from an inexhaustible source. For our case, Jerusalem city perhaps is far away from us, but it is indeed very close to our hearts.

Miss Katherine Ho's "Ps 143: A Curse with Rights?" is an useful supplement, since the so-called curse psalms (though not numerous) are creating difficulties to those who pray with psalms. In 1982, the Liturgical Commission of the Chinese Bishops' Conference edited the collection of psalms and canticles of the Breviary. It put those phrases of curse in small print. That perhaps is somewhat of a solution. Ho's article points out a deeper reason of such cursing psalms, although it acknowledges the shortcomings of the Old Testament prayers which are in want of New Testament's correction and complement.

The article, "Church as Body of Christ: Its Meaning and a Reflection," depicts well the theological and biblical aspects of this important theme. Although the article refers to the concrete situation of

the Church of a Protestant denomination in Singapore, it reflects also the Catholic Church's situation in Taiwan and therefore worth reading for all Christians. Sister Cecilia Chan's article, "Symbolism and Theological Significance of Phoenix and Dragon in Shan Hai Jin," is a good example of indigenization of theology. There is still a lot to do in this direction.

The remaining four articles are written by veteran writers. "Violence and Scripture" is a favorite topic of the author, Benoit Vermander, who has a doctorate in political science before entering the Society of Jesus. Fr. Chang's article, "The Role of the Church in the Process of Modernization of China," has a short preface explaining its origin and purpose. R. Cantalamessa's "Holy Spirit and Prayer" is a translation by Fr. Joseph Chen, S.J. in Shanghai. Finally Sister Genoveva Chien starts the publication of her translation of C. Floristan's "Theologia Practica," which will be continued in the next issue of this Collectanea.

聖詠集的宗教意識

許淑美

(在台南聖功女中服務)

一、前言

意識是萬物內在生命本身自覺的能力與現象。如以植物為例，就好比花的向陽性。若以人為例，意識是指向心的一切作用而言，是人類對於周遭事物的一種觀察與體悟，包括對有形界宇宙萬物及無形界——神的領悟^①。我認為宗教意識是人生活在大自然界中，對於萬物的成住壞空、生生不息的現象，而洞澈現象內在的真實意義的經驗。對人來說，宗教意識是人類生命文化的一部分，雖然本質相同，但由於各民族性的不同，而產生不同的宗教意識型態與表達敬禮的方式。

聖詠是一部深具宗教意識的作品，作者的喜怒哀樂在神面前毫不掩飾地表現出來，有一種真實、暢快與戚戚焉的感覺。往往一部文學作品可以用不同的角度去看去了解其豐富的內容及其涵意。聖詠也是如此的。我們若以歷史角度去看，聖詠可說是一部史詩。作者在戰爭苦難中，在太平歡樂中，都感受到與他們同行的真理之神雅威的臨在，時時護衛著他們。所以在宗教意識上，神是磐石、堡壘、是一個牧人。另外，從心路歷程的角度，聖詠則是一部發自心

靈的抒情詩集。

本文論寫的重點分三個方向來探討，(1)聖詠作者在面臨痛苦、矛盾與煎熬時，對於神所發出的祈求、依賴；(2)人內心安詳寧和時，發出對神的讚頌、感恩。此外，對於聖詠的隱喻——即本體經驗，也做些許的探究。

二、人內心的呼喊、求助

痛苦，就一般現世觀念來說，人是不喜歡接受的，尤其內心的痛苦。但，痛苦就真如此無意義嗎？或許在痛苦當時，人的眼目是關閉的，看不出痛苦所帶來的啟示。所以人會掙扎、會抗拒，想從痛苦中解脫出來。然而當人對痛苦感到極端無助時，自然就會轉向一位比人更有能力的神，希望藉著祈求獲得救助。聖詠作者當時因痛苦而產生種種情緒如憤怒、頹喪、失望、暴躁等，以擬人化的筆法來表達，指稱「迫害他的敵人」在他身心內日夜不停的攻擊。如：

上主，迫害我的人，不可勝數！攻擊我的人，成群結隊！（三二）

我的眼睛因憂傷而昏盲，為了仇敵眾多甚感惆悵。（六八）

在（十二9，十七12，廿五19，五十五4、5、6）中均是此種譬喻。此外痛苦的情緒也比喻為凶猛的動物：

惡犬成群地圍困著我，歹徒成夥地環繞著我。（廿二17）

另外一種描述的方式是不用比喻，而是說出內心的真實狀況，如：

我好像傾瀉的水一般，我全身骨骸都已脫散；我的心好像蠟，在我內臟中溶化。（廿二15）

我默不作聲，以免口出惡語，但我的痛楚，更因此而加劇。我

的心在我腔內滾滾沸騰，我愈沈思愈覺得烈火如焚。（卅九3、4）

作者藉三種不同的生動方式來刻畫內心的痛苦，並指出人無法從此痛苦中走出，只好靠著比自己能力更大的力量——神來救助。當人自覺無能為力時，祈求依賴之情自然流露，在聖詠中此類描述相當多，在此僅略舉幾首。在祈求方面：

上主，求你傾聽我的言語，

上主，求你細聽我的悲歎！

我的君王，我的天主，

請聽我祈禱的聲音！

上主，我在向你哀懇。（五23）

我的靈魂萬分痛苦，上主何時才能結束？（六4）

求你減輕我心的苦難，救拔我脫離憂患。（廿五17）

另外（四2，十三4，十七6，五十五3，五十七2，五十九2）都是描寫對於祈求的表達情形。依賴與祈求本是不可分的，因為在面對一位無形無像的天主時，如果內心真的相信祂存在，那麼對於內心所祈求的憑據，只有依賴別無何物了。而整部聖詠集大部分均有依賴上主之情的詩句。如：

天主是我的護盾，給心正的人助陣。（七11）

天主求你保佑我，因為我只投靠你。（十六1）

我全心依賴天主，歌頌他的許諾。（五六11）

我的力量，我只有仰望於你，

因為你是天主，是我的堡壘。（五九10）

因為你是我的避難所，是我抗敵的堅固碉堡。（六一4）

上列詩節中，不論是因痛苦、祈求、依賴而對神所表達的思想行為，都是屬於朝拜的典型。「也就是說在宗教意識上，把人的注意力落在朝拜的對象上，信靠投誠之處是天主、上主。祈禱方式是

用語言向所崇拜的對象傾訴。特點是容易把無形無像的主宰形象化、擬人化、偶像化，也能把相對界裡的事物變成絕對的。」②

三、感恩讚頌

感恩與讚頌是隨著祈求、依賴之情而來的。感恩的詩歌是人獲得了上主的救助而發出喜悅的聲響；有些是感受了生活上的順遂、平安是上主所賜予的豐富恩惠。例如：

你賜給我心中的歡躍，遠勝過麥和酒的豐饒。（四8）

上主，你垂允了謙卑者的心願，

堅固他們的心靈，也側耳俯聽。（十17）

你曾使我經歷許多困苦艱難，

現今仍然是你使我生活安全，

並提拔我脫離了地下的深淵。（七一20）

在生活上對上主的感恩，如：

你眷顧大地，普降甘霖，使大地豐收，

天主的河水洋溢，為他們準備五穀。

原來這一切都是由於你安排就緒。

.....

羊群遮蔽了牧場，山谷蓋滿了食糧，一切在歡呼歌唱。（六五10~14）

讚頌也如感恩詩歌一般，是對上主的讚美。在讚美之外又懷有一份對山川大地的壯闊與日月星辰的有序，發自肺腑的讚嘆！聖詠104首就是一首讚美造物主的詩歌：

你奠定大地於基礎之上，你使大地永遠不再動盪；（5）

你使水泉成為溪川，蜿蜒長流於群山間。（10）

供給各種走獸水喝，使野驢也得以解渴。（11）

你使青草和植物生出，餵養牲畜，為給人服務。又使土地產生五穀。(14)

你造有月亮以定節季，太陽自知向西邊沉墜。(19)

上主，你的化工何其浩繁，全是你以智慧所創辦，你的受造物普遍充滿。(24)

你一噓氣，萬物創成，你使地面更新復興。(30)

除了104首外，還有8, 9, 33, 103, 111, 113, 117, 135 1~7, 136 1~9, 145, 150, 均是讚頌作品。

這些從依賴到讚頌的聖詠中，有一問題似乎是身為現代人必須深思的。在全球一片經濟掛帥聲中，本是具有鄉土氣息的台灣也感染了，甚至趕上了這個浪潮，現代人除了玩金錢遊戲之外，是否也曾感覺到人文方面失落了什麼？可否想到對所擁有的周遭事物應懷感恩之心？還是把一切自然界的恩賜均視為理所當然？太陽的照耀是理所當然的！河水的流動是理所當然的！空氣和風的形成也是理所當然的！記得小時候，奶奶曾經對著天空深深地望了一眼，說道：「這一切都是天公伯賜的。」謝天！好熟悉的感覺，好像神就在日常生活中與人共進退一樣，彷彿人就在神的氛圍之中。現代人與人之間，甚至人與神之間似乎少了一種親切的關係，和一份對天的敬仰。這時候是否應該自省「返璞」已是當前社會重要的課題？

四、超越範疇的宗教經驗與表達

聖詠內容的豐富除上述的以外，是否有一些並非僅是字面的意義而已？在德日進神父所著的《神的氛圍》一書中提到，「懂語言是一件事，能深深悟到那語言寧靜而有力指證的；那驚人的世界所涵有的無限富庶，卻又是另一件事。」如果，我們以一種深入靈性的直覺、透視的智慧，去透視事物本身，形象或名號背後的深層意

義，是否我們的心靈世界會有些許的不同？這一段所探求的就是在字裡行間所蘊藏的另一個意識上的境界。

凡認識你名號的人，必仰望你。

上主，尋覓你的人，你必不捨棄。（九11）

在此所謂的「認識」，並不僅指理性上或情感上的知道而言，而是指向一個具有動力的生命本體的體驗。

因此，我心高興，我靈喜歡，

連我的肉軀也無憂安眠。

請將你生命的道路指示給我，

唯有在你面前有圓滿的喜悅，

永遠在你右邊也是我的福樂。（十六9、11）

「生命的道路」我認為是指「無他性」的執著，就是沒有分別、分隔的執著，也就是體驗與萬物宇宙的合一，與其根源的融合，也就是「圓滿」。在詠二十七8中「儀容」指的就是其根源的真象。

不是言，也不是語，是聽不到的言語，

它們的聲音傳遍普世，它們的言語達於地極。（十九4~5）

這詩句，使我感覺到「道」的運行，默默地充塞於天地之間。老子云：「道可道，非常道，名可名，非常名。」道之存在非言語文字可予形容，而能說且形容得出的就己不是道體了。它就在天地中展現它的奧妙莫測，廣大無際。

匠人棄而不用之廢石，反而成了屋角的基石。

那是上主所行所為，在我們眼中神奇莫測。（一一八22~23）

這與老子的第八章中「上善若水，水善利而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」相似。老子指水能滋養萬物，不和萬物相爭，蓄居在大家所厭惡的卑下之處，而有這些特性所以水是近於道了。一般

人對於平常如水，視為理所當然的，卻是道的最佳蘊含之處。所以「道」正如聖詠上說的「在我們眼中神奇莫測」，而匠人眼中的「廢石」，不也正是如此嗎？在聖詠裡描寫人無法用理智、常理去了解道之為何的有（七三16~17，一三九6）。

另外，描寫道體是無分別、無價值觀，即無所謂分辨好壞，沒有相對的存在。詠一一五13說：

他向敬畏上主的人祝福，不拘貴賤都要獲得祝福。

老子的論述則更為奇特，「天地不仁，以萬物為芻狗」，說明天地不偏不私，純任自然，不分貴賤，而任憑萬物自然地生長。誠如老天下雨，施惠於好人也惠及於壞人。在這段主題中，我引用老子的話來與聖詠做比照，目的是要藉中國聖賢對道的體證，來點出聖詠裡隱含的本體觀。

五、結論

不論是從平實的人性訴求，或是對隱晦不明的本體的窺視，都可看出聖詠內容的富藏與多元性。有了多元性，就可供眾人之需。例如有些人比較傾向依賴祈求或感恩、讚頌的型態，來表達對神的朝拜。有些人是透過前二種的方式而進入更深的意識中經驗到神的臨在。另外一些人則是以心體證萬物，達到天人合一的圓融境界。總而言之，聖詠內容的豐富可應多元性的人生處境進而滋潤萬靈。

註：

- ① 參考李純娟修女的一篇〈從中國文化意識型態談「聖母敬禮」〉，文見註二所引一書。
- ② 取自《吉光片羽》第一章第27頁的資料。著者：李純娟、伴渡，光啟出版社，民78年5月初版。

聖詠一二二首詮釋與體驗

姚金維

(輔大比較文學博士班研究生)

一、文學分析

1. 種類：

「按其在禮儀中的用途，可以鑑別為聖殿朝覲類。」（《絕妙禱詞》，P. 14）如同本首聖詠第一節所言，它是登聖殿歌。

自古宗教現象中即有前往諸神廟堂朝拜之舉。佛教有朝山儀式，台灣民間宗教也時有朝聖之旅，謂之「進香」。但其內涵則截然不同；佛教無神，民間宗教多神，聖詠中的神是天地間唯一的真神。

這是一首典型的朝聖歌曲，朝聖者經過漫漫長路，跋涉而來，為了過節，為了朝聖。在抵達聖京之際，不禁歡欣洋溢，喜不自勝，而發為歌詠。

2. 結構：

1 ~ 2：抵聖城前的敘述。

3 ~ 4：抵聖城後的見聞。

5：觀見聖殿。

6 ~ 7：為聖城祈禱。

8 ~ 9 : 爲聖城祈禱的原因。

3. 逐句解釋：

1 : 我喜歡，因為有人對我說：
我們要進入上主的聖殿。

表達了朝聖者的心情，是歡欣踴躍的，並不會因爲長途跋涉的疲憊而稍減。

耶路撒冷聖城是以民宗教和政治的中心，天主約櫃的駐蹕地，是精神生活寄託之所在。因此，朝聖之樂是可預期的。此外，有朋自遠方來，齊聚聖城，同心朝拜，又是一樂。朝聖之旅有同伴偕行，而不是自己一個人。也爲了這個緣故，臨近聖城的喜悅得人分享，因而更加歡喜。

2 : 耶路撒冷！我們的雙足，
已經站立在你的門口。

長途跋涉而來，爲的就是要抵達聖城，而今到達，即將步入；正是關鍵的一刻。看！我們來了，用腳徒步走來，勞苦功高的雙腳應該記上一筆。瞧！它們已站立在你的門口。詩人稱聖城爲「你」，是把聖城擬人化，朝聖者跟他的目標之間是「你——我」的關係。

3 : 耶路撒冷建築得好似京城，
確是內部劃一整齊的京城。

朝聖者好像第一次進京參加崇拜，非常興奮好奇，睜大了眼睛四處觀看。他看到了聖城建築的外表，堅固威嚴，有王者氣概；內部整齊劃一，有條不紊，既安全又舒適。這一方面是讚嘆，一方面是靜態的描寫。

4： 各支派，上主的各支派都齊集在那裡，
按照以色列的法律稱頌上主的名字。

詩人是來過節的，他看到本族的各個支派都來了，按照法律的規定，行禮如儀，稱頌上主的宏恩，紀念上主救贖、照顧的種種恩惠。這一節點出耶路撒冷是崇拜之所，宗教生活的中心。動態的描寫。

5： 那裡設置了執政的座席，
那裡有達味王室的寶位。

朝聖者也看見了政治中心的象徵：執政者的座席。原來申十七8~13有規定，所有的訴訟案件都應到聖城「上主你的天主所選的地方，去見肋未司祭和那在職的判官……」請他們斷案。

達味王室的寶位，既象徵政治中心，也象徵宗教中心。足證以色列民族實乃政教不分，一如中國。

朝聖者來到聖殿參拜覲見，達到了朝聖的最高潮。聖殿內有約櫃，象徵天主的臨在。朝覲聖殿，等於見到天主的面，何其樂哉！

6 a： 請為耶路撒冷祈禱和平：

聖城和平就象徵著國泰民安。所以朝聖者邀請同胞同為聖城、為國家民族祈福。聖城成了祝禱的對象。

6 b ~ 7 : 願愛慕你的人獲享安寧，
願在你的城垣內有平安，
願在你的堡壘中有安全。

這裡點出了這個「你——我」關係的本質：愛慕。因這愛，人心裡獲享平安；也因這愛，城垣內有平安，堡壘中有安全。6、7兩節連著出現「和平、安寧、平安、安全」四個類似的字眼，帶出一片祥和之氣；而這氣的根源，是愛。

8 : 為了我的兄弟和同伴，
我要向你說：祝你平安！

提到愛，不能不想到親朋好友。因為聖城的平安是我們平安的根由。人與人之間有充分的共融。

9 : 為了上主我們天主的殿宇，
我為你懇切祈禱：祝你幸福。

朝聖者提出他個人為聖城祈福的第二個理由，即因為在聖城內有天主的殿宇，殿宇內有約櫃，是天主與我們同在的記號。愛烏及屋，因此他要特別為聖城祈禱祝福。

二、福音光照

1. 聖城預表教會：

耶路撒冷聖城是天上的耶路撒冷的象徵。（迦四26；默廿一10；三12）這城是「有堅固基礎的城，此城的工程師和建築者是天主。」（希十一10）是「永生天主的城，天上的耶路撒冷」，那裡有「千萬天使的盛會。」（希十二22～23）若望《默示錄》記載著：「我看見了一個新天新地……我看見那新耶路撒冷聖城，從天上由天主那裡降下，就如一位裝飾好迎接自己丈夫的新娘。」他又說：「我聽見由寶座那裡有一巨大聲音說：『這就是天主與人同在的帳幕，祂要同他們住在一起，祂親自要「與他們同在」，作他們的天主；……』」（默廿一1～3；參廿一10）新耶路撒冷聖城、新娘、天主與人同在的帳幕，都是指的教會——耶穌的肢體。

2. 聖殿預表耶穌：

「看，一位貞女，將懷孕生子，人將稱他的名字為厄瑪奴耳，意思是：天主與我們同在。」（瑪一23）「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若一14）「『你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。』……耶穌所提的聖所，是指他自己的身體。」（若二19）

新聖殿即耶穌的身體，新聖城即耶穌的肢體：教會。

三、基督徒的祈禱

1. 位格型祈禱（人在教會內與天主相遇）：

基督徒的祈禱有兩個本質：一是個人位際的，一是團體共融的；（黃懌儻譯，〈教廷教義部發給主教們有關「基督徒默想祈禱的若干指示」文件的簡述〉，《教友生活週刊》，1981/3/15）帶著三種超越的德性：信、望、愛。從這個角度我們來看本首聖

詠。

1：邀請的動作，表達出尊重與關懷，是一種愛德的行爲。若望福音一章39節，耶穌對兩個來訪的若望門徒的態度即是如此：「你們來看看吧。」

· 偕伴同行是一種團體共融。共同望向一個方向，朝向一個目標前進，是望德的表現。

2：「我」與「你」相遇，「你——我」關係即位際關係。

3：「我」與「我們」已經消失不見，只有「你」聖城的光榮展現。

4：更深的進入「你」內，我發現這裡除了自己所熟悉的人以外，還有其他的人存在。且這些人不是烏合之眾，有上主的法律、上主的話作彼此共同遵行的規範。

5：再深入「你」內，我（或我們）被吸引進入至聖的殿堂，看見了「你」的至聖容貌，你的真面目。

6a：認識了「你」，油然而生愛你之情，於是衷心為你祝福。

6b~7：三種表達，願在「你」內的人都享平安。

8：爲了同儕的緣故，我祝你平安。表達了「我們」彼此的共融。

9：爲了「你」內天主的臨在，祝你幸福。

這是一個愛的進行式：先從我受邀到我們(1)，然後我你相遇(2)，之後「你」成了這關係的中心。3、4、5完全描寫你，6、7、8、9是我與我們為你祈禱。在這關係中，我的小「我」常常融在我們的大「我」之中來面對「你」。「你」是聖城，表教會。

2.超位格型的祈禱（人在自身內與天主相遇）：

見下節。

四、中國靈修祈禱的一個嘗試解法

中國靈修的一個特色，是靜坐。它所採用的祈禱模式是超位格型的。人與天主不是分立而是一體的，不是對話而是滲透，不分你我而是合一。祈禱往往是向內的，是對天主的一種體驗。（張春申，《中國靈修芻議》，台中：光啟，民73，33。）

它的聖經基礎有「因為天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意。」（斐三13）「其實祂離我們並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在祂內。」（宗十七27~28）等等。

祈禱的人由天主聖神推動，反應基督的精神與面貌，回歸根源之愛。（張，34）祈禱的場所就是我們自己，整個的人。「你們的身體是聖神的宮殿。」（格前六19）祈禱的準備：「要進入你的內室，關上門。」祈禱的對象：「向你在暗中之父祈禱。」（瑪六6）祈禱的態度或憑藉：「那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。」（若四23）意即按照啟示的真理朝拜父。

聖保祿說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」首先，我們肯定基督已經臨在我們內，藉著洗禮，藉著聖事。因此，朝聖之旅可以視為一個祈禱的基督徒回歸自我，深入我內，探尋、朝拜那臨在我內的生活的天主的一個旅程。

邀請者是聖神，聖城是我的外在，聖殿是我存在的核心，有天主住在這裡。打坐的我好像一座西雍山，四平八穩的矗立著。

以這個模式，我們嘗試解讀這一首聖詠。

1：受邀：聖神邀請我，進入我內，朝拜天主。人心多攀援，所謂心猿意馬，易放難收。第一個功課就要放下一切，心懷天主。好能進入自己的心靈深處，會晤那深藏其內的天主。這是一個歸根

的旅程，回家的心情是興奮的。

2：回歸：在聖神的陪伴下，求其放心，我收拾精神，開始了回歸自我的朝聖之旅，朝著心靈的聖山邁進。用自己的腳，腳踏實地的走。我遇到了那座城。

3：入門：我已進入門內。進入這瓊宇的大門是祈禱。（大德來Teresa deAvila著，趙雅博譯，《七寶樓臺》，靈修經典之一，台北：光啟，民82，9）

靜態觀：發現這座城建造得如此完善美好。人的身體奧妙無窮，結構精巧，功能無限，絕對不是人手所能造的，而是天主親手所造。

4：動態觀：城內不是靜的，而是動的。體內有氣有息，氣有進出，息有急緩，五臟六腑各司其職，彼此協調，有條不紊。氣血流行，也有一定的路徑與管道。一切都按照「上主的法律」——自然律而動。

5：承顏：藉聖神的帶領，我超越物質的層面，進入精神層面，我御風而行，優游身中，朝著內心深處繼續探索前進。在靈魂的最深處與早居其內的天主相遇。天主住在人靈最中心的寓所內。（大，7）

6~7：承顏之樂樂何如，感恩讚頌與祈福：天上人間何所求？安寧平安與幸福！為這城祈福，因為它是天主的居所。我們也常該為自己的身體祈福，因為在我們內有天主。「因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如基督之對教會。（弗五29）

8~9：在喜樂中不忘共融，在共融中懷念天主：「望爾等常能怡然自樂於主之懷中；余且重覆言之，爾固宜常怡然自樂。望爾等以溫柔寬裕見稱於世。主實在邇，爾宜無憂。爾有所需，宜用肯切之祈禱，感激之情緒，向天主坦率陳之；則天主不可思議之平安將

作爾之守備，保爾心魂常得優游於基督之懷中。」（斐四4~7）（吳譯《新經全集》）

這是一個基督徒被吸引以臻成全的過程。

聖師十字若望有一首短詩，很可表達此一意境，宜乎作我們中國靈修的靜坐心法：

SUMA DE PERFECCION

Olvido de lo criado ;

Memoria del Criador ;

Atención a lo interior ;

y estarse amando al Amado.

（San Juan de la Cruz. Poesía Completa. Colección Grandes Autoress, ediciones 29. Ed. Miguel de Santiago. Barcelona, 1989. 132.）

試譯如下：

成全大綱

忘卻受造

心懷造主

專注內心

深愛配偶

理直氣壯的詛咒？

從詠一四三談起

何麗霞

（輔大宗研所助教秘書）

前言

不管日換星移，多少年來，以聖詠來祈禱已成為教會優美的傳統，不論感恩聖祭，或是時辰祈禱，聖詠都是不可或缺的材料，幫助今日的基督徒，個人及團體，一方面進入基督宗教舊約的脈絡中，體味猶太選民虔敬的宗教心懷；一方面跳脫文化的桎梏，以先賢之言傳遞此時此刻生活實況的感想；口誦心維之下，在基督內的我們，不論古今中外共融於奧體之內。

聖詠內容之豐富，實在不需冗述。大部分的聖經學者不遺餘力地稱讚聖詠的美麗^①，因為這部書在人的心靈陶冶上，實在發生了鉅大的作用，例如聖詠中歌頌天主對人類的愛情，這種愛是白白賜給的（卅四9；八六5，15），是充滿慈悲的（九十），伸展到整個人類（六五3，6；一〇四；一五06），連罪人也不例外（廿五8）。

天主的愛情亦喚起人一方面的答覆，例如天主請人勤修德

行（五6~7；廿六3~8），要人勉修謙遜（六8~9……事實上全部聖詠所揭示的祈禱的需要都是謙遜的證據），慈愛（卅七21，26；八二3~4；一一二4，9），依賴上主，信託天主的照顧（廿三；九一）。

然而，另有一些學者卻對聖詠作者嚴加批評^②，認為他們傳達這樣的訊息：矜持己功，全靠己力（七9；廿六11；七三13），他們的謙遜只爲了明哲保身，爲了一己的利益，並非出於敬愛天主（十八28），此外更不斷詛咒敵人，言詞之凶狠，直教人膽戰心驚，詠一〇九甚至被稱爲罵人的聖詠。猶太人的自義（自以爲義）傾向在聖詠中可謂呼之欲出，是否每次讀到這類的詩句，就應自動把它們劃分爲舊約道理固有的缺點，並以基督徒的精神在原文的意義上有所變動？

事實上，以聖詠的五大類別來說：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨^③，哀禱聖詠中「抱怨、祈求、詛咒、信賴」的表白常能印證自義傾向的訴求。這類聖詠佔了三分之一之多，鑑於這類聖詠的具體生活實況就是個人生活的不幸，所以在詩行循序展開之時，往往悲悽動人，而突然之間會冒出凌厲的狠話，在基督徒讀來滿不以爲然的。本文希望透過對猶太人審判、詛咒觀念的探討，推敲聖詠作者這方面的訊息對今日的基督徒有何正面的價值。聖詠第一四三篇是七篇懺悔聖詠中最後一篇，詩人在迫切的困苦中，如約伯一樣，發出真誠的禱告，自己雖非完美的人，卻沒有做什麼堪當承受這磨難的事，所以在詩篇的字裡行間，一會在主前俯首告罪，一會又爲自己的無辜而抗議。藉詠一四三的詮釋，希望能突現出本文的旨趣。

詠一四三的結構與詮釋

結構

關於這首個人性的哀歌，有些學者認為1至6節及7至12節兩個部分，可能本是兩篇獨立的作品④。

- 1~2 呼求上主
- 3~4 詩人的哀歌、悲痛與哀怨
- 5~6 回想天主往日的仁慈
- 7~12 祈求及申訴的理由

詮釋

- 1~2 上主，求你俯聽我的祈禱，
因你忠誠，俯允我的哀號，
我求你俯允，因你的公道！
千萬不要傳喚你的僕人前去受審，
因為活人在你面前不能稱為義人。

以「俯聽」、「俯允」等呼喊及求助的呼聲表達詩人在急難中的焦慮⑤。「因你忠誠」指上主對自己所作的承諾永不反悔。「因你的公道」指天主因維護正直者而作出的干預，其性質可與「仁慈」及「愛」類同（參一〇三7）。「千萬不要傳喚你的僕人前去受審」，詩人了解如果天主要審判他，他沒有能力證明自己是一個毫無過錯的人。「因為活人在你面前不能稱為義人」，然而，如約伯一樣，詩人從敵人手中所承受的磨難，遠超過其罪債所應償還的。

- 3~4 仇人迫害我，將我的生命壓倒在地，
置我於黑暗之中，視我與死人無異；
我的精神在我內萎靡不振，
我的心靈在我內漸形僵硬。

隨著詩人呼求上主的聖名後，他開始陳述自己悲慘的境況。從

短短兩行中，就可以發現仇敵對詩人的加害是一步步升級的，最後使他「與死人無異」。從言詞中我們可以推測詩人可能是在一件訴訟上的含冤者，他被判死刑，或是被惡疾纏身——這病詩人的仇敵須負責。間接地，透過對敵人殘酷的描寫，詩人呼求天主的拯救，如此超越常理的暴力實在違反良知⑥。

5~6 我回憶以往的時日，
默想你的各種奇事，
思量你手中的作為。
向著你，我常伸開我的雙手，
渴慕你，我的靈魂有如乾土。

詩人再一次呼喚上主前來救助，並更強烈地表達對上主的信心，這信心是在回憶上主在以色列子民身上的化工而增強的。

7~8 上主，求你快來俯聽我，
因我的精神萎靡坎坷；
莫要對我遮掩你的慈顏，
莫讓我像陷入深坑的人。
賜我清晨得聞你的仁慈，因我完全信賴你；
讓我認識我應走的道路，因我舉心嚮往你。

「深坑」指冥府，參考依卅八18，則廿六20。8節的「清晨」可與3節的「黑夜」對照。「清晨」在此有「盡快」之意，或直接指「明天」，正如列上三5~13及約卅三15~18所描寫的，天主藉夢顯現，天亮時得神諭者即獻祭。詩人希望上主神聖的行動能儘快解除他的困厄，或者詩人希望清晨祭獻時上主能在仇敵的指控中宣佈他無罪，所以「清晨」有禮儀上的深意。

9~10 求你救我擺脫我的仇敵！
上主因為我時常投奔你！

求你教我承行你的旨意，因你是我的天主。

願你的善神時常引導我，走上平坦的樂土。

9節好像是一個即時的需要，而10節則是一個永久的需要。10b指的「善神」有點近似新約對聖神的觀念，在以色列歷史中及詩人個人的經驗中，都能藉此「神」反映天主的美善。

11~12 上主，為了你的聖名，讓我得以生存，

為了你的慈愛，領我走出苦津，

為你恩佑，滅我仇人，

剷除磨難我的眾人，

因為我是你的僕人⑦。

結束祈求之際，詩人提出四個理由，以證明上主應該拯救他。(1)為了你的聖名，(2)為了你的慈愛，(3)為了你的恩佑，(4)因為我是你的僕人。值得注意結語中「我是你的僕人」，與10節「你是我的天主」互相對應。12節b詩人向仇敵復仇的呼喊，與他在靈修上的造詣（10、11節），產生一種奇怪的對比，在優美而滋潤人心的詩章中，突然竄出一個猙獰的嘴臉。事實上，在詩人眼中，讓他怒火中燒的仇人，既不跟從天主的「善神」（10節b）生活，自然也是天主的仇人，天主理當剷除他們。

關於「審判」與「詛咒」的思想

審判

審視聖詠中「詛咒」的主題時，「審判」的觀念是不能摒棄在討論之外的。詩人詛咒敵人的言詞固然惡毒，但掩不住底下理直氣壯的坦蕩心胸，詩人所憑恃的實在教人玩味。

千萬不要傳喚你的僕人前去受審，

因為活人在你面前不能稱為義人。

「審判」的觀念在聖詠中非常普遍，但如一四三中詩人已臻至新約的態度，睿智的自我認識使他們不那麼自以為是，是頗例外的。古猶太人時常期待審判的來臨，認為那是歡樂的日子。

願萬國都快樂歡呼，
因為你必按公正審判萬民，
引導世上的萬國。（六七4）^⑧

在審判中，他們的仇敵要為對猶太人所做的迫害償債。上主是拯救者的形象，拯救弱小的人，以及在困厄中的人，為他們伸冤。

上主求你審斷我要照你的公義，
我主，不要讓他們對我洋洋得意。（三五24）

在猶太人的呼冤中，他們以受害人的身分，求告鋤強扶弱的天主，完全出於他們實際境況，在四鄰壓迫、顛沛流離的生活中讓他們更深地依靠上主，相信天主不會捨棄他們。另一方面聖詠詩人時常表達自己的雙手是潔淨的，人施之於他的惡行，他從未施之於人。仇敵並非以牙還牙，把詩人施於他們的的孽行予以報復，相反的，他們「以惡報善」。所以詩人的審判觀（以原告姿態出現，壓迫者為被告）是建基於他與上主的關係（你是我的上主……我是你的僕人：一四三10, 12）。這是當時生活實況的反映（受冤屈、壓迫），與新約中啟示的新天新地（所有人都是受害的，或更好說，所有人都是被救的），自不能平行地相提並論。

詛咒

你這只知破壞的巴比倫女子！
誰若依照你加給我們的災殃，
也照樣報復於你，他就得福祺。
誰若抓起你的嬰兒幼子，
摔在磐石上，他就得福祺！（一三七8、9）

與一四三首聖詠頗為相似的一三七首，充滿感傷的情調，在一連串使人心酸落淚的筆觸後，補上上述殘酷的詩節，委實叫今日的讀者有點難以適從。然而聖詠中這些可怕或可憎的成分，不應試圖掩飾或強作解說，另一方面，也絕不可因詛咒出現在聖經中，便以為其中所流露的仇恨心態是上主所稱許的。我們必須認清兩件事情：一、恨①啃蝕人心的恨、幸災樂禍的根，赤裸裸的恨①的確存在於詩篇中；二、若寬宥它、贊同它，甚至用它來為在自己心中的恨辯護，我們便與惡人成了一丘之貉。有了這兩個基本原則後，我們就可以開始看看詛咒詩中的仇恨。

從詛咒詩句中，我們見識到你我所熟悉的恨如何淋漓盡致——不經掩飾、毫無自覺，也毫無愧疚地抒發出來。今天，除了孩童之外，已很少有人這樣坦率了。此外，這些詛咒的確殘忍，但必須想想是誰使詩人落入這種光景的，他們的憤恨其來有自。根據人心的自然反應看，這是被暴行和不公激發出來的，後者才是真正錯誤的所在。當一個人的自由和財產被剝奪時，他的無辜與清白同時亦受戕害，他自我的命運使他喪失了愛的 ability，可能餘生都會被仇恨啃噬著。所以詛咒詩呈現給我們的是人性受到傷害後的自然結果。

今日的反省

「因信稱義」與「自以為義」之間

聖詠詩人基於以色列民族與上主的盟約關係，雖然在重重打擊下，仍深信公義的上主永遠站在他們這一方，他們對審判的引頸企盼，其實是表達了他們對上主「嫉惡如仇」的拯救行動的信任與依靠。基於這樣的審判觀，他們才能在讚美的詩篇中出現詛咒的詞句。

在這個思想背後有兩組概念值得檢視一下。第一組是「我是對

的」與「我是個義人」。在某個特定的時候，聖詠作者面對一個特定的敵人，他們會一再堅稱自己是完全對的，因此他們會理直氣壯地求告上主伸張正義，並「狠毒」地詛咒敵人，這都是無可厚非的。但是，當「我是對的」與「我是義人」混同起來時，問題就來了。在我自視為義人時，就是不再在具體的事情上判斷其義理，而妄然地認為自己一切都是對的，而別人一切都是錯的。「我是對的」在某些時候可以成立，但「我是義人」卻是一個幻想，因為在天主面前沒有人是公義的。從「我是對的」到「我是義人」雖為一步之隔，卻有天壤之別。在今日多元化的社會中，不論是團體或是個人的自省中，這個向度是非常重要的，使人免於陷入意識形態的牢籠，不斷檢視所處之環境，不把持己見，常以新的目光面對生活。

第二組觀念是「期待正義」與「期待復仇」的混同，從某個角度來說，這與第一組是很相近的，只是嚴重程度有往前一步的趨勢。這一組觀念的混同在種族主義、國家主義、宗教狂熱分子身上，最能印證。隨時準備為意識形態捐軀的人，極易轉為為意識形態而殺人。今日在盧安達、波士尼亞，以及北愛爾蘭的問題，都已不能單純地歸類為一種意識形態下的慘劇。

避免個人經驗被絕對化，信仰扮演很重要的角色。拉丁美洲解放神學家賽貢道（Segundo）認為，信仰與意識形態有共同的理念來指導生活，但意識形態的根據只是局部價值，而信仰卻以對事實的整體看法作根據。賽氏承認宗教需要意識形態，為能給生活一個具體的方向，及滿全對宗教的承諾。他亦警告不能把個人的觀點絕對化，這也是梵二會議的號召：各種意識形態都有其價值，因為它們把信仰與日常生活連在一起，我們應與不同意識形態的人一起尋求真理，建設社會。

「義憤」的缺乏

猶太人若比異教徒詛咒得更狠毒，一部分可能是因為他們面對是非的態度較為嚴肅。如果我們細閱他們的咒罵，我們便會發覺：一般而言，他們的憤怒不單由於那些在他們身上所發生的事，也由於這些事顯然是錯的，是天主也是受害者所憤恨的；在他們心目中，「正義的上主」一定會如同他們一樣憎恨這些事情，也一定會「審判」或報復這些罪行。如五八11~12：「義人看見大仇已報，他們必歡欣喜樂……如此眾人都說……世上確有執行審判的天主。」由此可見，它的確與缺少義憤的純粹暴怒不同。

面對物質生活富饒，精神生活空虛，以競爭掛帥的社會，不同的價值觀互相衝突，現代人的倫理生活處處受到挑戰，「正義感」一詞好像無容身之地。雖然在多元價值觀的社會中，不像從前有單一的對錯標準，但在「以人為重」的大原則下，政治、經濟、人權……的剝削，仍有義理可尋。只是一般人普遍採取獨善其身的生活政策，面對結構性的惡，不是缺乏辨識，就是覺得無關痛癢，面對個人性的惡，切身的，就自歎倒楣，反之，則冷眼旁觀。猶太人表現在詛咒中的義憤，對對錯的認真態度，使生活在高度分化的社會中，尋求突破冷漠與疏離的人心，提出了挑戰。

結語

即使在惡毒的詛咒中，我們仍可見到這些詩是如何接近上主，神聖的聲音仍清晰可聞。我們相信天主絕不會像他們一樣看待他們的仇敵，但祂和詩人一樣深深嫉恨著那些仇敵的罪過，天主所憎恨的是罪惡，而非罪人。聖詠雖有它殘忍暴虐的一面，但上主的聖言仍然響徹這些篇章。

參考書目：

- 居佛神父 聖詠——聖詠結構及意義 華明 台北 1977
- 房志榮、于士錚合譯 絕妙禱辭——聖詠 光啟 台中 1976
- 曾珍珍譯 詩篇攝思 雅歌 台北 1991
- 黃懷秋譯 聖詠心得 光啟 台中 1983
- 包忠傑 詩篇註解 宣道 香港 1978
- 王崇堯 解放神學與馬克思主義 永望 台北 1992
- 武金正 解放神學——脈絡中的詮釋 光啟 台北 1991
- 黃金昆 聖詠中的永生概念 《神學論集》84 1990 頁203~212
- 房志榮 四首讚美天主的聖詠 《神學論集》33 1977 頁335~345
- 房志榮 哀禱與感恩聖詠 《神學論集》35 1978 頁1~20
- 何麗霞、林素鈴 台神輔神聯誼活動報導 《神學論集》93 1992 頁441~447
- 蘇佐揚 詩篇手冊 香港 基督教天人社 1974
- C.S. Lewis Reflections on the Psalms London Geoffrey Bles 1958
- George Arthur Buttrick The interpreter's Bible New York Abingdon Press 1955
- Dr. Edmund Kalt Herder's Commentary on the Psalms Maryland Newman 1961
- A.A. Anderson The New Century Bible Commentay Psalms (73-180) London Marshall, Morgan & Scott Publication Ltd.

註：

- ① 例如M. Steckelmacher就如數家珍地把一些聖詠的特色指出。
- ② 如Duhm及龔克認為一些聖詠作者指出的天主形象偏袒一方，倫理境界過於高超。
- ③ 從文學觀點來看，聖詠具有混合的特性，一首聖詠中可能同時含有讚美、訓誨的成分。參居佛神父著聖詠——聖詠結構及意義，頁185，187。

- ④ 參Raymond Brown The New Gerome Biblical Commentary pp.550.
- ⑤ 事實上是三個不同的動詞，在英文版本中就可看得出來：Hear...give ear...answer，反覆中加強地表達求助的呼聲。參George Arthur Buttrick The Interpreter's Bible pp.730.
- ⑥ 參亞一11~12。
- ⑦ 和合本11、12節翻譯如下：
- 耶和華啊！求你爲你的名將我救活，
憑你的公義，將我從患難中領出，
憑你的慈愛剪除我的仇敵，
滅絕一切苦待我的人，
因我是你的僕人。
- 與思高版本頗有出入。
- ⑧ 引文來自和合本，4b的「審判」與King James Version 及RSV也有“judge”一字。思高版卻譯爲「統治」。

暴力與聖經

魏明德

(法國巴黎耶穌會神學四年級生)

緒言

人類歷史亦可稱為暴力的記述，暴力始終無所不在，並以各種方式呈現出來：凶猛的戰爭、經濟的剝削、文化的侵略、兩性的不平等……一個國家的發展史，是由一連串的内部衝突、動亂及鎮壓所組成。廿世紀末的今天，環顧四週，例子不勝枚舉：飢荒造成暴動、恐怖主義橫行、領土保衛戰、軍事武器的擴建、城市的破敗不堪……

基督徒對暴力是否無可奈何？基督徒信仰可不可以幫助現代世界克服所謂的暴力宿命？面對這一挑戰的信徒不應該立刻絕望。至少，他們應該注意到，有關暴力的聖經資料很豐富。因為聖經是一個民族歷史的記述，所以它也是毀滅、強姦、強暴故事的縮影，暴力的開始與發展是聖經故事的主要情節。為何聖經著重人類歷史的暴力特質？本文的著眼點如下：讀聖經的人，不但無法避免面對暴力問題，而且應發現，天主啟示祂的救恩計劃，正在人類的暴力歷史中。換句話說，洞察在聖經中的暴力觀念，使我們領悟所謂的聖

經救恩與解放的真諦。

本文的題目包羅萬象，恐無法面面顧到。我們可從暴力觀念談起。隨後，我們要研究在聖經中有關暴力思想的四個階段：(一)人性和獸性之間的關係，以創世紀第一～九章為例；(二)在厄則克耳先知書中的祭祀與偶像批判；(三)出谷紀第十四章與所謂的聖戰觀念；(四)在山中聖訓裡，溫和如何克服暴力。

一、何謂暴力

就某個角度而言，「暴力」二字含意明確，無需再下定義。挨揍是承受暴力的一種形式，動粗干擾他人的發言權是另一種形式。但是真相絕非如此單純。言語有時比拳頭更具殺傷力，而武力的動用亦能使人保持緘默。暴力究竟為何？這種一方面扮演犧牲者，一方面扮演幫凶角色的神秘力量究竟為何？^①

「暴力」中含有「力」字。「力」一方面包括生命的力量，另一方面包括死亡的力量。根據最基本的生死經驗，我們或許能夠明瞭暴力中「力」的含意。智慧篇云：「我一出生，便呼吸了公共的空氣，落在具有同一命運的地上，哭出了第一聲……人人進入生命的路，只有一條，去世亦然。」（智七3，6）「第一聲」的用語有兩個意義：它表現我們無法避免人類命運，而應該遭受和面對這個超越我們的生死力量。此外，在智慧篇的上下文中，談到「第一聲」令人聯想到天主的「聲音」：在聖經裡的第一聲為「有光！」（創一3）也有誕生的含意。可是天主的「聲音」好像是同時創造與毀滅力量的象徵：

上主的聖音響徹水面，
天主雷鳴再顯示莊嚴，
上主臨到澎湃的水面。

上主的聲音具有威權，

上主的聲音具有莊嚴。（詠二十九3，4）

「上主的聖音響徹水面」這個句子又令人聯想到創世紀第一章：「在水與水之間要有穹蒼，將水分開！」（創一6）在聖經中，從頭到尾，水的分開表達上主的創造和救恩能力②：「紅海裡開出一條無阻的道路，巨濤中出現了一片青草地，你的全體百姓，在你親手掩護之下，由那裡經過，看到了神奇的異跡。」（智十九7，8）「分開」的行為建立一個有秩序的世界，也清晰的表明誕生的含意。首先，「分開水」乃創造世界；接著，「分開紅海」乃解放民族；最後，「分開天空」（見默十九11）乃產生新世界：「我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了，海也沒有了。」（默二十一1）相反地，洪水表現死亡的暴力。以聖經而言，「分開的力量」（亦及創造能力）是「混亂的力量」（亦即暴力）的對立。我們現在將深入研究聖經，並以四個階段為例。

二、人性與獸性（創一～九章）

暴力的記述以「加音與亞伯爾」的故事開始。此故事由象徵語言表達暴力的潛在傾向：「你若做得不好，罪惡就伏在你門前，企圖對付你，但你應制服它。」（創四7）在希伯來文裡，*robes*，「伏」字，只可對獸類使用③。

創世紀第四章的獸性象徵引用前一章內容：厄娃也沒有制服伏在她之下的蛇，而聽了它的話。在加音和厄娃的故事中，有兩條路：是人性制服獸性，或是獸性制服人性？

「制服獸性」究竟有什麼意思？天主在創造了人之後，祝福他們說：「你們要管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物！」（創一28）創二20又云：「人遂給各種畜牲、天空中的各種

飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。』人管理禽獸，他是真實的「天主的肖像」，因為他做的事和天主一樣：根據他談話的能力區分萬物，他給予每種禽獸一個名字，建立一個秩序。眾所周知，透過交談才能制服禽獸！

天主賦予人制服禽獸的權力，祂同時訂立最初的盟約：「看，全地面上結種子的各種蔬菜，在果內含有種子的各種果樹，我都給你們做食物；至於地上的各種野獸，天空中的各種飛鳥，在地上爬行有生魂的各種動物，我把一切青草給牠們做食物。」（創一29、30）也就是說，對人和動物而言，原來的盟約尊重素食的典範^④，原來的世界狀態在於溫和，而並不在於暴力。

加音殺害了亞伯爾以後，創世紀蛻變為暴力蔓延的記述：「因我受傷，殺了一成年，因我受損，殺了一青年；殺加音的受罰是七倍，殺拉默客的是七十七倍。」（創四24）久而久之，「大地已在天主面前敗壞，到處充滿了強暴。」（創六11）洪水就象徵人與人之間的暴力的必然結局。因此，聖經故事常將人類暴力與自然洪水緊密結合在一起，並暗示若暴力充斥，大地將不復存在。同樣地，中國詞源學結合政治和灌溉的藝術，形成政治一詞。暴力的失控會導致恐懼退回「混沌狀態」，亦即社會組織形成前，自相殘害的局面。從各種內戰造成社會結構解體一事，可得知，混沌狀態決非憑空捏造之詞。在世界許多文明中，藉著洪水神話，敘述人力無法控制的洪水四處泛濫景象，若隱若現的透露出這種恐懼混亂的心態。

洪水結束以後，天主與諾厄立約。（「創九」是第一次聖經使用「盟約」berith二字，可是若從「創一28~30」來看，天主和諾厄的盟約已可稱為「新約」。）表面上，「創一」盟約和「創九」盟約很像，但是我們仍可以發現相異點：自此以後，人類，不但管理禽獸，而且也讓牠們害怕。「創九」云：各種禽獸，「都要對你

們表示驚恐畏懼：這一切都已交在你們手中。凡有生命的動物，都可做你們的食物。」動物的害怕是容易了解的！新盟約不適用於理想的世界，而適用於實際的形勢。上主說：「人心的思念從小就邪惡。」可是「我也再不照我所作的打擊一切生物了。」（創八29）盟約的目的是控制暴力來保證人類與世界的存在。按此邏輯推演，盟約應能包容帶有些許暴力色彩的言論表達，以免暴力累積凝聚過量，如同河水暴漲，終至無法負荷而泛濫成災。因此盟約需要挖掘運河渠道，以疏導社會暴力的流量，該工程不僅是預防措施，更應富有教育意義。在創世紀第九章裡，這樣的教育過程是禁止喝血的說明：「有生命、帶血的肉，你們不可吃。」這樣禁止的目的乃讓人類記起在伊甸樂園裡的生物與生物之間的和諧關係。亦即：人，雖然是卑微的，仍為天主的肖像。

總之，管理禽獸的權力表現出人類應盡職的責任：制服他自己的獸性。若人性無法制服獸性，暴力必然會蔓延，直到「一切有血肉的人」結束（見創六12）。在歷史上，人以暴力面對他人與禽獸，則需要有象徵意義的法律來喚起記憶。他，因為仍是天主的肖像，應根據溫和的典範運用他的制服權力。在先知的理想國裡，戰爭的結束與人類和禽獸之間的和平均有密切關係：「到那一天，為了他們，我要同田間的野獸、天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅，使他們安居樂業。」（歐二20；也見依撒意亞十一6~9）

三、在厄則克耳先知書中的祭祀與偶像批判

「人性是否能夠控制獸性？」是聖經中一再提及的問題。先知對偶像的激烈批判能幫助我們深入有關獸性與暴力的思想^⑤。實際上，出谷紀曾將偶像與獸性這兩個題目相提並論：「眾百姓即將他

們耳上的金環摘下，送到亞郎跟前。亞郎從他們手裡接過來，製了一個模型，用來鑄了一個牛像。」（出三十二3，4）芸芸眾生崇拜偶像猶如崇拜自己的獸性：「他們竟然還敬拜那些最可憎惡的動物……因此，天主用同樣的動物來懲罰他們，使他們受許多動物的殘害，很為適當。」（智十五18，十六1）

我們應該注意到的是，偶像與祭祀的關係很密切。「他們去給巴耳獻祭，向偶像進香。」（歐十一—2）在先知思想中，祭祀是宗教裡的暴力症狀。既然，舊約時代的普遍祭祀方式好像是兒童（特別是長子）的犧牲：「（國王）卻沒有成功；於是將那要繼承自己位的長子叫來，在城牆上祭殺了，作為全燔祭。」（列下三27；也見蘇六26，民十一）

厄則克耳批判偶像崇拜的特質如下：對他而言，偶像崇拜、犧牲子孫和經濟壓制是不可分的。透過先知的聲音，天主對耶路撒冷說：「甚至你還祭殺你給我生的子女，作為它們『偶像』的食品。」（則十六20）「則二十二」又云：「那流入血，使時辰迫近，製造偶像，自染不潔的城，是有過的！……看，以色列的首領，在你中間各逞其能，傾流人的血。在你中間有人輕視父母，在你中間有人壓迫外方人，在你中間也有人欺壓孤兒寡婦……在你中間有人接受賄賂，以傾流人血。你收息金，放重利，用強力剝削你的近人……本地的人民蠻橫強暴，劫奪搶掠，欺壓窮苦貧困的人，迫害外方人，無法無天。」（則二十二3~29）我們可以看到這篇經文的現實性！此外，厄則克耳書的分析可以澄清人類暴力的三個特質：

（一）天主拒絕接受犧牲。從亞巴郎與依撒格的故事以來，這就是聖經的綿延教訓。「不可在這孩子身上下手！」（創二十二12）厄則克耳提及，因為犧牲將人類的暴力投影在天主的形象上，所以犧

牲亦可被視為對天主的一種暴力。「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過燔祭。」（歐六6）不認識天主的人，以為祂要求犧牲，遂不區別天主和偶像的差異。

(二)除了對他人和對天主的兩種暴力之外，還有另外一種暴力，可稱為「對我自己的暴力」，它明白地呈現在子孫的犧牲上。

恨自己的人，用子孫做代替品。在厄則克耳書中，自恨的解釋有兩種：

(1)自恨寧願有無生命的肖像（亦即偶像），而拒絕活的肖像（亦即子孫）。我們能明瞭「自恨」這種衝動的理論根據，與自佛洛依德以來，許多心理分析家提出的「生之本能」與「死之本能」理論相符合。在具有暴力傾向的人身上，兩種本能互相交替否認及至對方不再存在。粗暴的人發出肺腑之言：「所有不認同我形象的人都不存在。」

(2)「恨我自己」這種衝動理論的第二個解釋是：一個人，是否承受了父母的愛？若沒有，他很可能無法愛他自己，也無法愛自己活的肖像，無法愛自己的子孫。厄則克耳藉著使用過的比喻，表達同樣的道理：他認為，耶路撒冷人民是赫特人民（亦及外邦人民）的子孫。「凡說格言的必以格言指著你說：有其母必有其女！你真不愧是你母親的女兒，因為她憎嫌了自己的丈夫和子女。」（則十六44，45）被父母恨的人必恨自己的子孫，此乃暴力蔓延的原則⑥。

(三)最明顯的暴力方式在於違犯「不可殺人」這個戒律。果真如此，為何厄則克耳將謀殺、通姦、經濟剝削和偶像崇拜相提並論？此乃因為暴力否定他人存在的意義，也就是藐視法律和人倫的必要性。否定他人和廢除法律，彼此是一氣相通的。因為隨著另一張面孔的出現，緊接著而來的即是言語及法律，而自然法則是絕對禁止

謀殺的。暴力的本體在於否定法律的意義。暴烈的人把偶像作為法律的代替者；因為偶像乃我自己的呈現，所以我們也可以說：暴烈的人建立自己做自己的法律。

四、聖戰記述蛻變為默示錄文體

雖然聖經中並無所謂「聖戰」的字眼，但是，無可諱言，在以色列人民的戰爭記述中，天主的角色顯得特別重要。對聖經神學而言，這樣的陳述有什麼意義？以色列人民的「聖戰」神學是否可以幫助我們明瞭與面對暴力？

關於「聖戰」的注釋很多^⑦，本文無法一一提及，而有關「聖戰」對暴力意義的解釋，只需強調一點：按筆者的看法，在出谷紀第十四章可以找到「聖戰」的原始典範。深入這段文章後，能夠明瞭「聖戰」這個觀念的演變。

表面上，橫渡紅海的插曲不屬於戰爭記述的範疇：埃及人組成一個部隊，可是以色列人就只是一個民族而已。此外，在這個插曲裡，並無戰爭。然而，梅瑟的凱旋歌形容天主為「戰士」，又云：「以你無比的威嚴，毀滅了你的敵人。」（出十五3，7）加上橫渡紅海可稱為勝利，那麼到底是那種勝利呢？

「當法郎來近的時候，以色列子民舉目，看見埃及人趕來，都十分恐怖，向上主哀號，也向梅瑟說：『你為什麼這樣待我們，將我們從埃及領出來？……我們甘願服事埃及人，服事埃及人比死在曠野裡還好呀！』梅瑟向百姓說：『你們不要害怕，站著別動，觀看上主今天給你們施的救恩……上主必替你們作戰，你們應安靜等待。』」（出十四10~14）渡紅海後，「以色列人看見了埃及人的屍首浮在海邊上」（出十四30）。「站著別動，你們應安靜等待」這種態度，彷彿是拯救的必然條件。雖然在歷史上以色列和其他民

族的戰爭大同小異，可是，對以色列而言，理想的勝利是「被動的得勝者」的作為。例如，編年紀下第二十章根據「出第十四」的典範，描寫對約沙法特國王的戰爭：「上主這樣對你們說：你們不要為這支龐大軍隊害怕，因為戰爭不在乎你們，而在乎天主……不必畏懼，不必害怕！明天你們只管出去迎敵，因為上主與你們同在……上主派出伏兵，襲擊了那些來攻擊猶大的阿孟人、摩阿布人和色依爾山地的居民；他們便被擊敗了。阿孟人和摩阿布人起來攻擊色依爾山地的居民……猶大到了俯瞰曠野的高崗上，觀望大軍，見浮屍遍野，沒有一個逃脫的。」

這樣的「理想戰爭」⑧，不但仿效「出十四」的典範，而且還有一個很有意思的特質：不是天主毀滅敵人，而是敵人彼此殺害。剛提的經文中，暴力殺死粗暴的人。後代的聖經文學，闡述這樣的思想。例如，智慧篇提出橫渡紅海的新解釋：天主以宇宙的元素，間接的懲辦義人的壓迫者。亦即：宇宙懲辦惡人，地球反叛惡德。「整個世界都要跟隨上主來攻擊愚頑的人。」（智五21）這樣的「宇宙報仇」觀念好像是屬於生態主義！（也見肋十八25，二十22；默十二16）如同編年紀以「出十四」的典範描寫「理想戰爭」，亦如同智慧篇以同樣的典範為「末世戰爭」之先聲。

此外，智慧篇幫助讀者明瞭，毀滅宇宙秩序的暴力，結果也毀滅自己的威力。這就是「惡人的懲罰」的真諦。「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他。」（智十一17）這種思想亦為默示錄文體的起點⑨。毀滅粗暴者的乃是他自己的執拗。「其餘沒有被這災害殺死的人，仍然沒有悔改，離開他們手所作的，仍舊去崇拜邪魔和那看不見、聽不見、走不動的金、銀、銅、石、木神像；他們也沒有悔改，放棄各種兇殺、邪術、姦淫和偷竊。」（默九20，21）

此外，在默示錄文體中，偶像的題目聯想到武器。靠偶像和武

器，均是靠人手所作的東西：「他們的地域充漫了馬匹，戰車不可勝數。遍地都是偶像，人人崇拜自己手做的東西。」（依三7，8）所以，毀滅偶像的上主同時破壞武器：「我必要從她的口中把巴耳的名號除掉，使他們再也不提起他們的名字。到那一天，爲了他們，我要同田間的野獸、天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅。」（歐二19，20；也見米五，卮三十四，匝九……）上主是破壞弓弩的「戰士」，祂贏得「聖戰」，才重新訂立人類和禽獸的原始盟約。

五、溫和如何克服暴力

匝加利亞先知描繪「聖戰」的得勝者如下：「看，你的君王到你這裡來，他是正義的，勝利的，騎在驢上，騎在驢駒上……他要從耶路撒冷除掉戰馬……他要向萬民宣布和平……」（匝九9，10）對基督徒而言，匝加利亞的君王形象乃基督自己的象徵（見瑪二十一4，5）。可是，我們應該注意到，君王是「勝利的」，他騎的驢駒暗指戰爭的車馬，也就是說：他根據自己的辦法去打仗。換言之，溫和與勝利的君王克服暴力，而不低估它。這樣陳述令人懷疑：有關耶穌對暴力的教訓與態度如何？

毋庸置疑，耶穌的話有些激烈：「你們現今飽飫的是有禍的，因爲你們將要飢餓。」（路六25，也見瑪十一21；瑪二十一41；路十九27……）耶穌可以表達憤怒：「耶穌遂含怒環視他們，見他們的心硬而悲傷……」（谷三5）還有，耶穌最令人驚訝的行爲是潔淨聖殿的插曲：「在殿院裡，他發見了賣牛、羊、鴿子的，和坐在錢莊上兌換銀錢的人，就用繩索做了一條鞭子，把眾人連羊帶牛，從殿院都趕出……」（若二14，15）實際上，使用鞭子屬於先知具有象徵意義的連續行爲，而且，它的意義相當明顯：祭祀時代結束

了，「時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四23）。一般來說，耶穌的態度和依撒意亞所描繪的默西亞是相似的：「他不爭辯，也不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音。已壓破的蘆葦，他不折斷；將熄滅的燈心，他不吹滅」（見瑪十二19，20）。然而，他直接的面對爭論、審判、十字架、種種暴力。福音情節和戰鬥記述類似，福音則可稱為暴力和溫和之間的戰鬥敘述。保祿節略福音敘述的結局如下：「他以十字架誅滅了仇恨」（弗二16）。「誅滅」二字屬於仇恨的字彙，而彷彿只有這種字彙能夠表達反面的暴力意義：仇恨的暴力變為仁愛的暴力。亦即：溫和並不否認暴力，反而扭轉它的力量。「迫害你們的，要祝福……你不可為惡所勝，反應以善勝惡」（羅十二12，20）。

耶穌以辯論面對暴力，他的武器是他的言談及他所引用的舊約經文。「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利」（希四12，也見弗六17）。亦即：耶穌最先的武器就是他的舌頭！惡人也會利用舌頭，而他們使用舌頭的目的在於誅滅言語。惡人喧嚷而不緘默來聽他人，他動口才動手：「你這欺詐的人，你時時懷念邪惡，你的舌頭正如一把銳利的剃刀」（詠五十二4）。天主的話和惡人的舌頭相似，均像銳利的刀劍！（也見瑪十34：「我來不是為帶平安，而是帶刀劍」。）舌頭則是暴力與溫和的共同武器：「誰若在言語上不犯過失，他便是個完人，他必能控制全身。試看，我們把嚼環放在馬嘴裡，就可叫牠們順服我們，調動牠們的全身……同樣，舌頭雖然是一個小小的肢體，卻能誇大。看，小小的火，能燃著廣大的樹林！舌頭也像是火……我們用它讚頌上主和父，也用它詛咒那照天主肖像而受造的人；讚頌與詛咒竟從同一口裡發出！我的弟兄們，這事絕不該這樣！泉源豈能從同一孔穴，湧出甜水和苦水來？」（雅三2，11）

粗暴的言語會妨礙其他聲音的出現：「他們都大聲亂嚷，掩著自己的耳一齊向他撲去，把他拉出城外，用石頭砸死了。」（宗七 57）亦即：暴力與言語是對立的，拳打腳踢會制止他種意見的傳達，經濟的壓迫會妨礙一些階層進入文化核心，甚至妨礙其言論表達。暴力始終企圖扼殺言語。另外再舉個例子，無心的父母，常會粗暴的阻止小孩去認識熟悉自己特有的表達方式，以便按部就班的進入言語的階段。

諸如此類暴力，常呈現出各種面貌，體罰為其一；極盡溫柔、反覆再三的告誡子女不可讓父母傷心難過為其二；第三種可以稱之為「冷漠的暴力」，亦即對週遭人群及事物均冷漠以待，不讓他人與自己有溝通機會，片面決定他人言行的無足輕重、毫無價值。由此可看出，暴力比拳打腳踢嚴重多了。有時候，拳打腳踢或許並不是最差勁的表達方式。於是，言論的品質就彰顯得更為重要。而單是言行不一即會導致嚴重的暴力。謊言模糊了真相，使得語言的交流成為空談，猶如偽鈔的介入，會干擾貨幣兌幣市場。因此，暴力主要根據它的相反詞「言語」來下定義。

當然，言語中會呈現暴力，例如，以傲慢、輕蔑、咄咄逼人態度發表言論。反之，暴力也會透露言語，例如，粗暴行為可以是恐懼、嫉妒、沮喪或是期待等情緒的表達。但是就本質上來說，粗暴行為是阻礙溝通的行為，而言語則始終是主張溫和勝於武力。

前一個分析能夠幫助我們明瞭山中聖訓為何可被視為「非暴力」的圭臬。耶穌並不建議被動忍耐，而推崇一種「主動的溫和態度」。首先，山中聖訓強調我們剛剛提到的言論品質的重要性：「你們一向聽過給古人說『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』，就要受火獄的罰……當你和你的對頭還在路上，趕快與

他和解，免得對頭把你交予判官，判官交給差役，把你投在獄裡」（瑪五21，25）。這個教訓的目的在於制止從開頭以來暴力的蔓延（我們可以記起「加音與亞伯爾」的故事）。然而，「主動溫和」是惟一能談出真誠的話語：「你們的話該當是：是就說是，非就說非；其他多餘的，便是出於邪惡」（瑪五37）。「主動溫和」也反對「冷漠的暴力」：「你們若只問候你們的弟兄，你們作了什麼特別的呢？」（瑪五47；也見路十30，37）

果若如此，我們可以懷疑：在山中聖訓的上下文中，耶穌所說的「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」（瑪五39），有什麼意義呢？應該注意到的是，「把另一面也轉給人」也可稱為主動態度，令人領悟溫和比暴力更強烈與有韌性。根據溫和典範行動的人不但不消極，反而能以慷慨就義克服暴力：「那願與你爭訟拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。求你的，就給他；願向你借貸的，你不要拒絕」（瑪五40，42）。山中聖訓的誇張文體不屬於法律範疇^⑪，而它的目的在於解除結構讀者的溫和觀念：溫和實際上並不被動，並不軟弱，比暴力更有力量，溫和表明仁愛的活力。「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富，以至罪惡怎樣藉死亡為王，恩寵也怎樣藉正義而為王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生」（羅五20，21）。

結論

跟隨耶穌基督的信徒不得不面對充滿暴行的世界。他注意暴力的蔓延，此外省察他自己為暴力的同謀者：「敵人」不一定是「他人」，暴力的同謀者（亦即順從暴力之威力的人）亦可被視為自己的敵人。暴力於是成為意料中事，且無法避免。福音令人領悟防治

之道是找到一個嶄新的說話與生活方式，提出和解及重新開始的管道。所以，我們不能將「溫和態度」定義成一種固定的觀念。溫和乃生命的不斷創新，人和人之間的和平也在於不斷的創作過程。如同暴力可被視為毀滅的能力，或溫和與和平是創造能力的結果。創造和諧世界的上主乃付給人類終極和平的主基督。「都是在他內受創的……他是元始，是死者中的首生者……因為天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是天上的，是地上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平」（哥一15，20）。

註：

- ① 參考《聖經神學辭典》：「暴力」，「戰爭」，「溫良」，「動物」，「偶像」，「祭祀」等章節。也可見筆者所著的《暴力與政治》，當代，104，一九九四年十二月，頁106~115。
- ② 見Paul Beauchamp, *Créaion Séparation*, Desclee, 1969.
- ③ Paul Beauchamp, *La Violence dans la Bible*, Cahiers Evangile 76, p.7
- ④ Paul Beauchamp, "Création et Fondation de la Loi en Gn.1,1-2,4" in *La Création dans l'Orient Ancien*, Cerf, 1986, pp.139-182.
- ⑤ 有關犧牲，見Evaristo Villar, 〈聖經是否描繪了一個暴力的天主〉神學論集，62，一九八四年冬，頁613-621.
- ⑥ 有關暴力與心理分析，見Denis Vasse, *Un parmi d'autres*, Seuil, 1987; *La Chair envisagé*, Seuil, 1988.
- ⑦ 有關聖戰，請參考廖湧祥〈申命記中的聖戰〉，神學論集，83，一九九〇年春，頁15，39。參考書：G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zurich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. A. de Pury et al, "La Guerre Sainte", *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1981, 1.

A van der Lingen, Les Guerres de Yahve, Cerf, 1990.

- ⑧ 有關〈理想戰爭〉的典範，見N. Lohfinck, "Der Schichten des Pentateuch und der Krieg", in Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg, 1983, pp.51-111.
- ⑨ 有關默示錄文體，見AFCB, Apocalypses et Théologies de l'Espérance, Cerf, 1977. J. Dupont, Les Trois Apocalypses Synoptiques, Cerf, 1985.
- ⑩ 見J. Guillet, Jésus devant sa vie et sa mort, Aubier, 1971, pp.83-116; S. Legasse, Les Pauvres en Esprit, Cerf, 1974; G. Lohfinck, Wem gilt die Bergpredigt, Herder, 1988.
- ⑪ 見Interpretation, april 1987: R. Guelich, "Interpreting the Sermon on the Mount", pp.117-130; L. S. Cahill, "The ethical implications of the Sermon on the Mount", pp.144-152.

教會在中國現代化過程中 應扮演的角色

張春申

(耶穌會中華省省會長，輔神信理教授)

這篇文章是應香港「主愛中華」之邀而寫成的。結果是以「中國現代化、教會、梵二精神」為題，登在「鼎」的一九九五年六月的特刊中。特刊大題是「主愛中華，中國天主教友迎向九零年代挑戰」，不過只自我的原文中抽出很少的一部分。我覺得很可惜，所以請「神學論集」刊出全文。

作者附識

本文題目極為廣闊，徹底與全面研討大概不是邀我撰文者的本意，也非一位神學工作者能力所及，因此只能大題小做，根據自己的思路分為三部分來敘說。一、現代化與其過程中的世俗化現象；二、中國現代化的若干問題；三、中國教會在現代化過程中的若干問題。

一、現代化與其過程中的世俗化現象

1. 現代化的基本理念：

推動西方現代化的三個基本理念是理性、科技與發展。三者都與傳統相背。理性要求與接受說明。解釋與證明、不再向傳統與權威低頭，而更重視人性的自由與知識。於是現代人處身宇宙與人間，謀求解除一切來自自然的、或者天生的束縛，根據理性建立了

自然、人文與社會科學，並且落實在自己發明的技能中間。這樣可說「人定勝天」，不是傳統的「聽天由命」。現代化的第三個基本理念是人類永無止境的發展，不再停留在某一黃金時代，視之為代代相傳的標準。

2.現代化的領域：

現代化原則上可以全面地進入社會的所有領域，如經濟、政治、軍事、教育……甚至宗教也能現代化。與現代化連結在一起的名詞便是自由化、工業化、都市化等等。諸如市場經濟、民主政治、科技軍事、通識教育之外的越來越分門別類的知識皆是現代化的產物。一般而論，現代社會的全面呈現了一波又一波的發展。

3.現代化的結果：

根據事實，現代化的結果有正有反。現代化的確帶來豐富的知識、廣大的資訊；新科技解決了人生各方面的困難，提供前所未有的生活享受。現代交通工具拉近分佈世界各地的人類，使地球成爲一小村。資源流暢，工業日進，市場自由，正在創造蓬勃的經濟「奇跡」。但是另一方面，現代化並未解決人類所有困難，同時卻製造了新的問題。第三世界依然存在，又興起分佈各地的第四世界，那便是非但地球南北之間的貧富懸殊，而且經濟發展地區也保留無能參加競爭的赤貧族群。至於環境污染、犯罪打鬥，不但層出不窮而且持續上升……

4.世俗化現象：

世俗化是否是現代化的必然後果？不是我們需要答覆的問題。不過各地世俗化現象的發生是無法否定的。一般都將此現象與現代化拉上關係。現代化的三個基本理念大體而論處理的是可以實證的世界，或者可說是形而下的。它所應用的方法是實驗、理則、規律、制度等等，因此由理性與科技可以控制的。現代化理念基本上

自處於形而上的靈性、人性與物性的神聖世界之外，因為它無能處理它。而後者正屬宗教信仰的對象；置身於外，或者至少不管神聖世界，即是世俗化。現代世俗化現象的出發點是好像上帝不存在。的確，現代化國家中發生世俗化現象，這具體地在已開發的歐洲是眾所承認的。認真上教堂的人越來越少，宗教的誠律不再發生作用，傳統禮俗已經逐漸淡薄，反而成爲落伍的標誌。這是世俗化的一般情況，雖然已有跡象顯出現代化下宗教信仰復甦。或者因此可說世俗化是現代化過程中的臨時現象。

二、中國現代化的若干問題

1. 中國現代化：

清代已經謀求中國現代化，但是敵不過傳統勢力的抵制而告失敗。無論如何，民國建立是政治現代化的一環，不過保守思想頑強，以致國父臨終時仍說革命尙未成功。至於本文注目的是晚近在中國大陸的現代化，也即七十年代以來所說的四個現代化。至今最爲突出的僅是經濟現代化。這是無可否認的事實，它改觀了大陸東南沿海地區。上面提出的生活轉變同樣在這裡出現。中共甚至政策上，導向經濟改爲自由化的市場經濟；由嚴格的計劃經濟轉變爲混合經濟，容許私營經濟存在。但是同時在經濟現代化下，上面所說的消極因素也多出現。環境惡劣化、犯罪率提高、走私貪污等等，已有難以控制的趨勢。至於貧富不均，一方面拉開沿海與內地的距離，另一方面通貨膨脹使全國窮人相對於富人顯得更窮。

2. 中國形式的現代化：

如果社會主義與人權有中國形式，那麼現代化也該有中國形式。原本現代化投入社會全面，各個領域由於相互連結，很難不同步進行。然而中國現代化突出的是經濟發展。與之密切有關的政治

卻依舊是四個堅持的共產黨專政。現代化是自由經濟與民主政治同行，始能理性地發展經濟。中國形式的經濟現代化基本上是政治主導，由於它的政治有欠民主，因此經濟發展難能完全自由與理性。所以，中國形式的現代化在經濟領域裡未來將是如何，已經變得不易推測，更是難以預估。大概這是全世界對於鄧小平的健康如此有興趣的原因吧！其實，這是非常不現代化的中國現象。

3. 中國形式的世俗化：

上面已自文化角度提過現代化與世俗化的關係。但是中國形式的現代化同樣引申出中國形式的世俗化，這可從二方面來觀察。

首先共產主義自命是理性的、科學的，因此對於宗教自有一套解釋，我們不必在此介紹。無論如何，在它解釋下，凡是傳統的以及宗教的，都經不起科學的進步以及理性的考驗，而將自動消失。這只須等待共產主義階段的來臨。為此文化大革命犯了判斷與手段上的錯誤，不走理性與科技之道，而企圖以暴力來消除傳統與宗教。至於社會主義階段的政策是引導宗教參與現代化，這將同時造成世俗化，按照共產主義的理論，定能導致宗教解體。

其次共產主義雖然自稱建基於理性與科學，但是它真能以實證方法來給與證明嗎？一些跡象使人認為它已是宗教的代替品，因此也是一種「信仰」。正因如此，今日它自己也面臨世俗化的危機。經濟現代化的地區，有人懷疑究竟多少人還有熱誠的「信仰」。即使經濟落後地區，宗教自由政策稍微落實，傳說那裡信仰熱誠立刻暴漲，因為宗教代替品缺少一般宗教的「迷」人。可見，現代化為社會主義階段的中國，也帶來「信仰」危機。世俗化的力量是非常真實的。

以上兩方面簡單指出中國形式的世俗化，我們沒有把握對未來的估計能力，所以不加預測。不過東歐與蘇聯的教訓，總不能勾銷

吧！究竟哪種信仰禁得起世俗化呢？

三、中國教會在現代化過程中的若干問題

1. 宗教與現代化：

理論上我們可以說，現代化的基本理念與宗教信仰各自接觸的是兩個不同的層次，直接不該互不兩立、產生矛盾；亦即靈性與理性自有固定的認知與行動的技能，因此肯定的是不同性質的真理，以及尋求的也是不同性質的效應。但是實際上人是一個整體，宗教與現代文化也因而互相影響。一方面宗教可以現代化，這可由二層來說。宗教的核心是信仰，然而信仰在宗教團體中必然由道理、禮儀、管理來落實。宗教現代化至少在道理方面採用現代語言，在禮儀方面採用現代形式，在管理方面採用現代民主。至於宗教生活的其他種種無法不受現代化生活影響。當然宗教生活的信仰核心不該失落，否則即是絕對世俗化了；也即是世俗主義。

另一方面現代化也能受到宗教影響。最易提出的一面便是宗教阻止現代化，這在歷史中的記錄是很多的。不過更應注意的該是信仰本身雖屬靈性，沒有能力直接去做現代化工作，但是宗教信仰能夠推動信徒，應用理性與科技去參與現代化。這也是中國共產黨在社會主義階段的政策所期待的，雖然它自有動機。當然不同宗教的信仰殊異，因此面對現代化也有差異的立場。

2. 教會與現代化：

這裡不自歷史角度來陳述，而只舉出梵二大公會議的立場。梵二是一個教會自求革新的大公會，它的基本方向有兩個，一是重歸基督與聖經的泉源，另一是在時代中的適應。至於有關我們的問題，它的立場清楚地表達在「教會在現代世界牧職憲章」之中。「喜樂與希望」憲章一開始積極肯定現代化帶來的發展與進步的效

果，但是它同時發現現代人在心靈深處渴望真正的信仰。

牧職憲章是梵二最長的文件，無法詳細介紹，爲了本文的目的，我們僅指出它思路進展的方向。憲章的第一大部分可說是在現代化的背景，將基督信仰中的人性指點出來，但是應用了現代人的字彙。人是天主的肖像，由此建立人格尊嚴，產生涵蓋靈魂與肉身的權利。人有精神，尋求真、善、美；根據良知度倫理生活。人不僅是個人，也是團體。他屬家庭與社會！對此負有責任。人也有能力，不只是精神的，也是物質的；但是出自人力的行動與目的應該具有次序、出於造物主意願的次序。這一部分都建基於基督宗教的信仰之上、都以耶穌基督、他的死亡與復活奧跡爲依歸。總之，憲章第一部分表示了教會在現代化過程中對信仰的堅持。

至於憲章第二大部分，依次涉及現代化的領域：婚姻與家庭、文化、社會與經濟、政治，以及和平與國際團體。梵二處理每一領域的模式大概是這樣的：一、承認領域中的現代化現象，按照信仰中的人性而予以肯定；二、根據人的奧跡指出每一領域中現代化越界的錯誤，如唯物主義、自由主義、無神主義等等，因爲越界的各類主義侵犯人性的尊嚴；三、教會表示自己的關懷。

我們可以舉出經濟發展作爲一個例子：一、現代經濟的特徵：對自然界控制力日強、人類彼此在領域的互相倚附、生產方式與服務技術日進、經濟滿足人類需求。二、發展造成的消極現象：人被經濟奴化，社會問題日益惡化與貧富之間差距，以致廣大群眾的生活與工作往往不相稱其人格尊嚴。三、於是教會呼籲工業經濟平衡進展，不是只爲利潤而增產，而是爲人服務，滿足人的各種需要（物質、理智、倫理與精神）。發展既非全由私人無限制地自由進行，也不需全由政府訂立，爲了集體而忽視個人。以上僅是指出梵二面對經濟現代化的一個模式。其實對於其他領域，它也根據類

似模式表達自己的立場。甚至它也不諱言自己得益於現代化。

牧職憲章主要是為所有信徒提示面對現代化世界的職責。它並未提出世俗化問題；看來它也並不認為現代化必然會造成失落信仰的世俗主義。相反，教會甚至在為現代化把脈診治。

3.現代化過程中的中國教會：

有關中國的現代化，上文第二部分已有簡述。雖然並非所有地區都呈露蓬勃的經濟現代化現象，但是不免都間接地受到波及。為此中國教會在各地或深或淺地生活在現代化過程中，它應扮演什麼樣的角色呢？我們在下面將基於牧職憲章的訓導，努力向中國教會，說出自己的一些觀點。另一方面必須承認中國天主教是「小小羊群」，而且真如保祿指著格林多教會所說的：「按肉眼來看，你們中有智慧的人並不多，有權勢的人也不多，顯貴的人也不多」（格前一6）；換句話說，中國天主教徒中，在現代化三個基本理念下，沒有很多夠得上水準的人；雖然如此，我們仍舊肯定它應有所作為。

第一，既然梵二牧職憲章是面對現代世界的文件，中國教會，尤其它的領導人，以及正在培育中的修生，在今日中國現代化過程中，必須熟讀、深入了解這個重要憲章。因而正視中國社會各個領域中，特別經濟領域中，現代化的正負效果。

第二，中國教會自己身處現代化的過程中，它必須一方面吸取它的正面價值，趕上時代與現代人交談。根據不同地區的情況，革新自己的面貌。然而它又必須保護與發揚信仰，以現代人的語言提出人格尊嚴等等的信念。

第三，實際上與現代世界接觸的是中國教友，他們在各行各業中受到現代化的衝擊，為此對他們的信仰培育是刻不容緩的。傳統的教理已不敷用，在新編天主教要理尚未出版與普及之前，為他們

講解梵二牧職憲章的要義，該是最為實際的。

第四，鼓勵教友進入世界，參與國家的現代化，必須教導他們教會認同它的特殊理由。同時也警告他們世俗主義的危機。這些教友將在現代化過程中，為信仰作證，甚至也能建設性地批判，這何嘗不是先知性的行徑。

第五，在經濟現代化的洪濤中，中國教會領導人必須學習教會管理，善用資金，走向自養之道。但是更需具有福音精神。事實上教會也有「世俗的焦慮，財富的迷惑，以及其他貪慾進來」（谷四19）的危險。

第六，教會在中國現代化過程中，決不能常「點燈……放在斗底下」。「你們是地上的鹽，鹽若失了味，可用什麼使它再鹹呢？」（瑪五15，13）。為了國家整體的現代化，它不能根據牧職憲章在適當的時機，試著發表一些心聲嗎？這也是它的先知性任務呢！

是的，中國教會的處境我們不是不知道，但是它既然跟隨了基督，在現代化過程中，總應扮演一個角色吧！

結論

本文關於中國現代化偏重於它的經濟領域，其實尚有其他如婚姻與家庭、文化等等領域可說。由於我們大題小做，所以並未一一略加注意。但是梵二牧職憲章第二大部分多有啟發性的思想，可以引人反省在其他領域的現代化過程中，中國教會應扮演的角色。

參閱

張春申，俗化的意義，神學論集，14期 五五一～五六〇頁。

劉家正，當代中國社會政治問題概覽，鼎，80期，4～18頁。

沙百里，宗教捲入市場經濟洪流之中，鼎，80期，19～31頁。

教會是基督的身體～意義與反省

黃瑛瑛

(新加坡基督教宣道者福音堂，輔神教義系碩士班)

引言

不久前，問一位正預備上主日學的四歲小姪女：妳要去哪裡？去教會（church）！去做什麼？去探訪主耶穌！

其實，這不只是孩童的觀念。在許多成人信徒的觀念中，教會是個地方、建築物、宗派、機構、一個聚會的地方——朝見上帝、敬拜祂之處；在那裡，祂的臨在是很真實的。

錯誤的教會觀（教會是個地方），可能帶出錯誤的神觀（上帝只在教堂）、錯誤的人生觀（走出教堂，人生與上帝無關）、價值觀（聖俗分隔，在教堂中的「工作」為聖。生活中其他事物為俗；

· 簡寫表

- NBD New Bible Dictionary, ed. J.D Douglas (London, Inter-Varsity Press, 1962)
- DNT Dictionary of The New Testament, ed. Xavier Léon-Dufour (New York, Harper & Row, 1980.)
- EBD The Eerdmans Bible Dictionary, ed. Myers, Allen C. (Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987)

那些「守主日」「望彌撒」的信徒，覺得自己實在是不錯的信徒……)。難怪多數信徒①不看重與上帝的位際關係：沒有靈修生活、不好好讀經、禱告，自然也看不出一切人間事物與天主的關係。因此，多數信徒的生活與非信徒無異，沒有正確的人生價值觀，輕重不分，窮一生追求質生活享受……

I、教會的定義

一、*εκκλησία* 字義②

新約沿用LXX的譯法，LXX多數將舊約的Qahal (congregation) 譯為*ekklésia*。舊約其實有兩個字指集會，一為Qahal，另一為edah。前者著重集會的動態性，後者著重其持續性。Qahal表達宗教性(代下卅23)或非宗教性的(耶廿六17)集會(meeting called together)。LXX有96次將Qahal譯為*ekklésia*，其中80次指上帝的子民宗教性的聚集；有時也譯自edah (Synagoge) 兩者皆應用於宗教性的聚集，故LXX也使此兩字別具意義：——將原為公民按律法聚集的討論和決策的集會，改用於上帝呼召信者聽祂發言的聚集——稱為qahal Yahweh：上主的集會。新約自此便多用此兩字表達教會的聚集。而散居在外受過希臘文化的猶太人，以Synagogue(會堂)來表示自己的聚集，故初信基督徒則以*ekklésia*稱教會，新約只有一次在讀者以猶太信徒為主的雅各書中用synagogue。雖Synagogue指會堂，但新約其實未用*ekklésia*指教堂。

Church以希臘文形容字Kyriakós (belonging to Lord：屬主的)而來，更明確地是Kyriaké oikia (belonging to the house of the Lord：屬主家裡的)。而希臘文此字的變化與「呼召」的動詞Kaleo、名詞Klesis關係極為密切：ek=out, Kiétos=ca-

lled，因而是called out of the world，而ekklésia指上帝特別呼召聚成的。

二、新舊約的應用③

就新舊約在上述所提有關之字彙的應用，可整理成下列意義：

1. 大會：

例常召集之政治性集團（徒十九39）。

2. 一般的聚集者、會眾（撒下十九20、徒十九32、40）

3. 以色列的集會：

為宗教目的（申四10、卅一30、士廿2等），如聆聽律法（申九10、十八16等）。

4. 指基督徒的教會或會眾：

(1) 教會的聚會：林前十一18、34等。

(2) 教會、會眾：居住於一地區基督徒之總稱（太十八17、徒八3、腓四15等），又如耶路撒冷的教會（徒八1、十一22等）。

(3) 家庭教會：羅十六5。

(4) 所有信徒所屬之普世教會：太十六18、徒九31等。

(5) 神的教會：無論地方教會或普世教會，特稱為「基督的教會」（羅十六16）。

三、教會的範圍④

從字義及新舊約的應用，可看出教會包括：

1. 宇宙性的教會：

凡信主的弟兄姐妹，包括尚存或已亡者，如尼西亞信經（Nicene Creed）之「大公使徒的教會」（One, holy, catholic and apostolic church），亦稱「無形的教會」，及以弗所書一22、三10、21，歌羅西書一18、24所表達的，也是整體、唯一的教會。但新約卻未將宇宙性的教會當作是所有地方教會加起來的總和。

2.地方性的教會：

指信徒於不同地方之聚集，如保羅常用以指「某某」（地方名）上帝的教會（林前一2、帖前一1、羅十六5等），是整體、唯一的教會之代表和實現。

四、誤解與應用⑤

ekklésia含豐富的意義，故不易譯為其他語文。英譯用church時，據《認識教會》的作者高力富說：「一般人以church為路邊的建築物或過時的機構。」他並說：「丁道爾（Tyndale）將聖經譯為英文時，ekklésia都譯為congregation，他相信，若此翻譯一直為人們所沿用，英美教會史恐怕會有很大的不同！」

據筆者觀察，華文教會在應用「教會」此兩字時，亦有等同於「教堂」「堂會」「宗派」等的用法。但把教會與建築物等同，也許是由於聖經中有類似的比喻（約二19~21、弗二19~22、林前三9、彼前二4~5）。

五、小結

Ekklésia 由Qahal的動性意義及其深厚的以色列背景衍生出來的意思是：蒙召出來，為達目的而前行的團體。以新約背景可解釋為：由世界中被召，為天國而聚的一群。

故教會是身分特殊的一群人（蒙主所召），由世界中出來，朝特定目標（完美的教會——天國的實現）前進。

II、教會是基督的身體

教會是基督的身體，是關於教會的比喻中，最普遍、常用的比喻，故此圖相的意義是重要的課題。

一、主要經文

論及這比喻的主要幾段經文及其要點為：

羅十二3~8：一個身體有許多肢體。

林前十16~17、十一29：一個餅、一個身體，教導聖餐意義。

林前十二1~31；肢體生活（用「身體」一詞達17次之多）。

弗一23、二16、四4、12、16，五23、30：共8次。

西一18、24，二17、19，三15：共5次。

羅十二3~8、林前十二1~31、彼前四10~11、弗四4~7：肢體的恩賜。

二、圖相的來源⑥

以身體作教會的比喻，完全沒有舊約或猶太典故的根據，福音書與使徒行傳亦無。保羅可能在與路加醫生談話時得到這觀念，當他寫肋骨相連的比喻時（弗四16、西四19），「親愛的醫生」正與他同在（西四14）。保羅在以弗所書第四章12節用「成全」（*Katartismos*）一字，是希臘名醫格蘭（*Galen*）接骨用的術語，此詞用於身體的比喻中，可能特別有意義。

三、圖相的意義

當保羅以「教會是基督的身體」來表達教會的意義時，他巧妙地利用身體的結構之不可分割，表達了基督與教會關係之密切度——時刻同在、親密聯合。

當講王權時，上帝與人的關係是遙遠的，王者是高高在上的，人必須服從上頭來的命令，王權使人望而生畏。但頭與身體的關係卻是那麼地親密，並且是片刻也不離開我們，正如約翰所說的：「因為離了我，你們就不能做什麼。」（約十五5）

保羅又將基督與教會的關係比作丈夫與妻子的關係（弗五25-32），強烈地表達其親密度如同「二人成爲一體」。

而在以弗所書及歌羅西書裡，他看到了身子所含的最廣的範圍。他沒有否認教會是由會友組成，卻明顯地帶出，基督天上的地

位具有普世的意義⑦。

因此，保羅用「教會是基督的身體」，生動地表達基督為首，及頭與身子、肢體與肢體之間的親密關係。

現分三點敘述之：

1. 基督是教會的頭（林前一18、弗五23、一15~23等）：

聖多馬斯⑧認為「頭」的三要義為：

(1) 從次序上來說：基督高居首位。

(2) 從聖潔上來說：祂是動機與能力之發源處，且感覺遍佈全身。

(3) 頭居主導位置，並影響全身。

再從另一個角度看頭與身子的關係：

(1) 祂是教會的創始與救贖者：祂以血建立了教會（徒二十28），藉著愛與死、復活、外天，祂救贖了教會，並以祂的教導建立了教會的信仰根基。藉著揀選十二門徒，親身教導、訓練，留下許多訓言。祂是恩典的源頭，使人藉著信與洗，歸入教會（羅六3-5），並繼續同在，使人可存永恆的盼望，指望永遠得救贖的來臨。

(2) 祂是教會的保守與引導者：祂賜下聖靈保守、看顧教會（約十四16-18、使一4、二），並藉聖靈的同在居住其中，讓我們分享祂的生命，使教會成為「屬天而設立在地上的組織」⑨，正如祂所說：「我就常與你們同在，直到世界的末了」（太廿八20）。

(3) 祂在教會居首⑩：首有首領、權威、至上的意思。保羅在以弗所書不但告訴我們，祂是在教會中掌權居首的，並帶出宇宙性的幅度：「祂是萬有之首」（一22~23）——祂統治萬有。故教會（作為身子）應順從祂。因此，教會是因祂而存，在祂裡存，也是為祂而存，靠祂而存。肢體的一切心思意念、動作，教會內一切

活動都爲了高舉祂。

2. 教會是基督的身體（羅十二、林前十二等）^⑪：

聖經用「基督的身子」（The Body of Christ），不是「基督徒的身子」（The Body of Christian），故教會不只是由基督徒組成的，更是在基督裡，以基督爲首，各肢體聯合而成。

(1) 相屬——成爲肢體：保羅在提出身體的比喻時，強調各肢體的不同，教會不是在各肢體同意下形成，卻是各肢體「在基督裡」「自動成形」。故不是出於「人的意願」或成爲「自願團體」，而是上帝的主動、自主的心願。因此，肢體的加添或退出，非出於個人的選擇，凡屬基督就彼此相屬（羅七二4~5，林前十二4~6、12~16），保羅清楚地說：「肢體若說我不屬於身子（林前十二15）此乃無稽之說。」

(2) 聯合——只有一個身體：肢體在基督裡，同屬基督身體，也同聯於元首基督（弗四3~6、腓二1~11、15~16），聯於基督是合一的基礎。身體從頭得到供應，基督也藉聖靈與教會同在、保守、看顧；保羅在提到肢體原有分別、恩賜各自不同之後，勸勉信徒要彼此顧惜（林前十二25）、彼此建立，正如同一身子的各肢體不可能彼此排斥。故保羅藉肢體強調不同卻共存、同爲一個身子、同服一個頭，其「個別中的總體觀念」非常清楚。

3. 教會內各人互爲肢體：

肢體的特色乃在各不相同又相互依存。

(1) 配搭——事奉上：肢體的不同恩賜，可發揮不同功用，在不同職位上事奉上帝。各人的成長與美好的配搭，便叫「身體漸漸增長」（弗四16）。

(2) 共融——生命裡：雖然在有關肢體的經文中，沒有直接用「共融」（或譯成「團契」，原文Koinonia）這字眼，但在提及這

字的經文，卻都顯示出肢體生活的內涵，及初期教會在肢體生活上的實踐¹²。Koinonia在和合本聖經，必須用許多不同的中文字彙來表達，這顯示原文豐富的內涵。英譯有譯為fellowship、participate、shareing等等。主要的意義是：共屬、參與、分擔、共享等，指生命的深度交流，切實地彼此相愛的互動關係。初期教會活出了Koinonia的真義，保羅（及其他使徒）也在書信中提醒信徒，我們（作為肢體）的生命是應「深度交流」的，正如身體的骨節相連、血脈相通。

4. 建立基督的身體：

以弗所書四章11~17節，告訴我們上帝賜恩賜予教會是為裝備聖徒，至終要達到建立基督身體的目標。

(1) 裝備聖徒：四12

祂裝備聖徒為建立基督的身體（弗四12）。和合本和思高譯本都將「裝備」譯成「成全」，A.V. 則譯為：Perfecting the Saints, NIV: to prepare God's people, 新譯本R.S.V. 譯為「裝備」。原文Katartizo是「完全人」的動詞與哥林多後書十三章11節同。其實裝備的過程使人成長，「完全」則為目標（太五48）。裝備是醫學的專用名詞：把脫臼的骨接回原處。因此，上帝賜下恩賜為裝備聖徒，即使他們站在「原應站之位」（即上帝的原意）來事奉祂。

(2) 各盡其職：四12

即承擔聖工。因此，上帝要先賜恩賜、裝備，各肢體才得以各盡其職。7節：說明基督負責「分配恩賜」，故各肢體都有一份「特別的恩賜」，上帝也樂意承認（是祂原本的美意）各人按特長來事奉祂，教會也在「各職」中有其結構、層次、次序。

(3) 建立基督的身體：四12~17

前面講到各肢體當在事奉、恩賜上成長。接下來則提到另一必須達到的目標（「直到」的意思）：在信仰上的成長，即「對神的兒子有一致的信仰和認識」。各人才得以「長大成人」，而全教會才得以「漸漸增長」。

成熟生命的標誌（V14~16）是(1)有穩定的信仰，(2)滿有愛心，(3)忠於職守，對身體增長有貢獻。Hunter¹³認為這節經文的用字簡扼活潑，它描繪教會是「一個有機體，各肢體從基督—教會的頭—領受生命，收受互惠，務求整體有所長進」。

5. 結語：—教會—基督的身體？—奧秘！

Hunter對V16的解釋正可作為「教會——基督的身體」的結語。進一步說，世人看不見上帝，教會——基督的身體卻是實際可見的，身體的特質因而成為祂的見證——天國在地上實現。

實際上，「教會是基督的身體」是一個奇妙的比喻。罪人得拯救，且得與基督（那宇宙創始、掌權者）合一，並在祂裡面，信者又因而成為一體。按人有限的理智是不可思議的，正如以弗所書五章32節保羅所說：「這極大的奧秘，但我是指基督和教會說的！」

III、現代教會——做為基督身體的反省（今日華人教會圖相）

一、基督是教會的頭？——今日教會是「多頭怪獸」？

1. 只有一個頭：別忽視祂的獨一性

主耶穌說：「我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裡去（約十四6）！」祂是唯一通向上帝的道路，也是唯一賜下救恩的救贖主，唯一的復活主，唯一的中保（使二32-36、林前十五、提前二5）；三位一體的上帝是宇宙間獨一真神（申六4、可十二29、約十七3），這是基督教最基本的信仰。然而今天在

宗教對談中，有些人甚至可以摒棄、修改真理，爲了討好其他宗教人士。例如：所謂基督徒會說，所有宗教都可以領我們到上帝那裡，信孔子和信耶穌是一樣的。應該領人歸信基督的人竟說：「妳看來跟佛比較有緣，妳就去廟堂吧！」

在最基要的信仰上妥協、讓步、修改，我想，那是「在宗教上犯姦淫」，教會（基督的新娘）摒棄了唯一的丈夫——人盡可夫！

2. 別讓其他人、事、物做頭：

若留心觀察今日信徒的生活，到底有多少每主日參加彌撒（或崇拜）的信徒，他們的生命真以主爲主，讓祂在生命中居首位？

人們心中無主，自我就是上帝，利益沖昏頭腦。物質條件提高，生活素質卻降低；科技高速發展，道德急速淪落；人們因經濟的高成長率而驕傲，「神明」也得聽命於我——凡不聽「我」旨意者，我必將他斬首分肢^⑭，人心敗壞至不懼神明，本末顛倒，以己爲主。

有些人的生活，以錢爲主、以物質爲主、以人爲主、以工作爲主……爲這一切在信仰上可作讓步。

牧師傳道、神父修女等「奉獻的人」，若是在事奉、生活中，固執己見，並不尋求遵循主的引導，其實他們也可能掉入「以己爲主」的試探，或若爲了「飯碗」討好人，也「以人爲主」了。

在中國人極看重「人情、面子」的社會中，華人教會許多問題，也可能「礙於面子」而「大事化小事、小事化無事」。許多時候真理、真相、事工可能因而歪曲，這是讓「面子作主」。

基督是教會的頭？今天在教會的聖工中、在信徒的生命中，被高舉的到底是什麼？

基督應在宇宙中掌權，祂應在萬事上被高舉（弗一21~22）？祂的宇宙性的幅度更加被抹煞；世人對祂不以爲忤，認爲祂是教育

家、道德家已是不錯了。基督徒的錯誤人觀（三元論）及所帶出的屬靈屬世分隔的「隔離式聖潔」^⑮，使牧者只鼓勵信徒參加聚會、禮拜堂的活動；而不會鼓勵他多作科學研究、多往才藝發展（這也許也與華人很實際的民族性，及牧者們的「現實」有關），很少基督徒得以在科學界、文學界、藝術界……榮耀主（像文藝復興時代那樣），當然更甞論「基督在各界掌權」了。

上帝創造世界，人破壞世界。創造之始，上帝將管理、治理大地的重任交予人（創一28）。基督徒對大地、文化的責任應重新提起；祂的名應在世界被高舉！

二、教會是基督的身體？——無頭的機器人？

教會原是個有機體，是個生命。但觀察今日教會卻像個機器人。

大家機械式地參加聚會，沒有感受、沒有意見。彌撒（或崇拜）該是為聖三感恩歡慶，卻是沉悶得像喪事禮拜；禱告會其實是讀經會或聽講會；該講道的無道可講；主日學不一定有聖經真理的教導。基督徒的生命了無生氣，教會生活沒有活力；事奉的人例行公事，有時「效率」也不錯……

堂會成立了十年、幾十年、百年，仍只一間（或發展了多一間），年年開感恩會慶祝一番。（不是該開個禱告會，認罪悔改嗎？）

來教堂的人，機械式地溫文有禮（因被教導那叫愛！）忘記我們的主也曾暴跳如雷（太廿一12-17等）、憂懷不已（可十四33-36等），保羅也曾氣憤得口出粗言^⑯，也會愛得熱淚盈盈（林後二1-4）。

今天，在教會中互稱弟兄姐妹的「家人」、「肢體」，有多少能坦誠相見、敢說真話、有道德勇氣？生命原就是生氣蓬勃的，聖

靈的大能不更是滿有活力嗎？

教會——基督的身體，是否像「無頭的機械人」，日復一日、年復一年的「操作」下去？

三、教會內的肢體生活？——不痛不癢如同屍體？

1. 和樂相處：

教會團契、聚會，常常一片太平昇華、樂也融融。配合中國人的「民以食爲天」，常邊吃邊談，「團吃」卻沒有團契，共吃卻沒有共融。

我們對共融（或團契）的原義沒有深入了解，許多人於是習慣地把「應酬文化」帶入教會。

2. 缺乏深交：

許多研究中國文化的學者都觀察到，中國人很看重面子、情面，人與人之間缺乏深度的交往。或者加上自卑、恥感文化¹⁷等因素，關閉、不開放，面上笑容可掬，內心世界卻鮮爲人知，這種交往方式在華人教會中清楚可見，每主日見面打招呼、「親熱問候」的人不少，但真正有交往、認識的人則不多。

喜樂少能共享（不要驕傲！），憂傷不敢流露（要有信心，要喜樂！），能掩蓋他人缺點，鼓勵發展恩賜的，真是少之又少，尚有背後攻擊致肢體傷痕纍纍、殘缺不齊。

肢體不是血脈相通嗎？爲什麼我們總是不聞不問、不痛不癢如同屍體？

四、建立基督的身體——建立教堂？建立堂會的聲譽？

教會內許多宗派、神學理論、禮儀、方法、說法……經常讓信徒混亂；也叫未信者迷惑不已。身體不是只有一個嗎？爲什麼好像分裂的身體。

許多堂會努力建立教堂，許多教堂的空間，是最浪費地土的

——只有週末、主日才用！有些甚至連主日週末也沒充分使用；有些堂會努力表現，有些總排斥別的堂會，有的說：只有來我們教會的才會得救（什麼時候耶穌竟在他那裡降生？）有的說：只有我們的耶穌才是真的……

我們在忙著建立教堂？建立名聲？建立私利？建立事工？建立禮儀？……還是建立基督的身體？

結論：祂會如何看祂所愛的教會？

以弗所書說：「教會是充滿萬有者所充滿的」（一20），「滿有豐盛的榮耀」（一18），「愛與能力齊集」（三14~20等）。

對比聖經中所描繪的教會，那滿有能力的生命在我們面前展現。作為今日華人教會的一分子，作為基督身體的肢體，我深感愧於面對為教會捨己的主。

求主赦免他的子民、祂的兒女，許多虧欠、軟弱和不足，復興祂的教會。使甘於奉獻自己為教會努力的人，願在祂面前裝備自己，追求更認識所信仰的上帝、追求生命的成長，以致能幫助別人也成長。求主讓我們對信仰認真、對人真誠，在混亂、迷惑、敗壞的世代中，看重生命多過一切；更充分地發展祂所賜的恩賜，建立祂的身體；勇於高舉基督，榮耀我們在天上的父。

參考書

- ① 王正中編《聖經原文串珠注解》台灣：浸宣出版社，1992。
- ② 王正中編《聖經原文字彙中文彙編》台灣：浸宣出版社，1982。
- ③ 黎加生編著《聖經神學辭典》香港：基督教文藝出版社，1966。
- ④ Xavier Léon-dufour, ed., Dictionary of The New Testament (New York: Harper & Row Publisher, 1980)。

- ⑤ 《聖經辭典》香港：思高聖經學會，1975。
- ⑥ 王正中編《中希英逐字對照新約聖經》台灣：浸宣出版社，1985。
- ⑦ 馮國泰（Curtis Vaughan）著，匯思譯《以弗所書研經導讀》三版；香港：天道書樓有限公司，1993。
- ⑧ 沈保羅《天窗——以弗所書講解》香港：中國神學研究院，1992。
- ⑨ 薛利（Bruce L. Shelley）著，鍾越娜譯《教會是什麼？》美國：活泉出版社，1986。
- ⑩ 牛畢貞（h. Newbiggin）著，胡簪雲譯《上帝家裡的人》香港：基督教輔僑出版社，1965。
- ⑪ 唐佑之著《教會與我》香港：證道出版社，1975。
- ⑫ Pius Parsch, *We are Christ's Body*, (U.K. Challoner Publication Ltd. 1962) .
- ⑬ Halton. Thomas, *The Church* (Wilmington: Michael Glazier, 1985) .
- ⑭ Gerard S. Sloyar, ed, *The Church of Christ* (Washington: Prentice-Hall, Inc., 1964) .
- ⑮ Mura, Ernest, *The Nature of the Mystical Body* (London, B. Herder Book Co., 1963) .
- ⑯ 張春申《基督的教會》台灣：光啟出版社，1989。
- ⑰ 張春申《教會的自我反省》三版，台灣：光啟出版社，1983。
- ⑱ 史保羅（Paul B. Smith）著，關佑發、梁坤儀譯《岌岌可危的當代教會》香港：亞洲歸主協會，1980。
- ⑲ 蓋時珍（Gene A. Getz）著，蔣黃心涓譯《教會的身量》香港：福音證主協會，1971。
- ⑳ 吳主光《教會質素增長》香港：種籽出版社，1981。
- ㉑ 余德慧《中國人的面具性格——人情與面子》台北：張老師出版社，1987。
- ㉒ 張春申〈中國教會與基督論〉《神學論集》37（1978），435~449。
- ㉓ 鐘鳴旦〈罪、罪感與中國文化〉《神學論集》97（1993），335~362。

- ⑭ 薛福 (Francis A. Schaeffer) 著, 李陳長真譯《眾目睽睽下的今日教會》台北: 中華翻譯中心, 1974。
- ⑮ 章力生《教會論》宣道出版社, 1991。

註:

- ① 80年代, 新加坡有位神學生, 向在教會中帶職事奉的青年人做了一項調查, 發現超過半數以上在青年團熱心事奉, 或做主日學教導的青年人, 都沒有固定每天讀經、禱告、有靈修生活的習慣。
- ② 本段整理自NBD 228-229, EBD 215-217, DNT 134, 張春申, 《基督的教會》(台北: 光啟出版社, 1989) 19-23。
- ③ 本段整理自Walter Bauer著, 戴德里譯, 《新約希臘文中文辭典》(台灣: 浸宣出版社, 1986) 187。
- ④ 高力富 (Michael Griffiths) 著, 劉良淑譯《認識教會》(台灣: 校園出版社, 1976) 11~12。張春申《基督的教會》19~23。
- ⑤ 高力富, 8。
- ⑥ 此段摘自高力富, 41~42。
- ⑦ 薛利著, 鍾越娜譯《教會是什麼》(美國活泉出版社), 29。
- ⑧ Gerand S. Sloyan, ed. *The Church of Christ* (Prentice Hall, Inc., 1963), 27.
- ⑨ 張子華, 《教會的再思》(香港證道出版社, 1984), 5。
- ⑩ 此段整理自馮國泰著, 匯思譯《以弗所書, 研經導讀三版》(香港: 天道書樓有限公司, 1993) 39~42。張春申, 71~72。沈保羅《天窗》(香港: 中國神學研究院, 1992) 81~82。
- ⑪ 此段整理自Ernest Mara, *The Nature of the Mystical Body M. Angeline Bouchard*, trans. (London: B. Harder Book Co, 1963) 63~72, 高力富, 43~55。
- ⑫ 王正中編《聖經原文字彙中文彙編》(台灣: 浸宣出版社, 1982) 425。
- ⑬ 馮國泰 (Curtis Vaughan) 著, 匯思譯, 三版 (香港: 天道書樓有限公司, 1993), 111。

- ⑭ 依筆者淺見，世界上其他地方似乎沒有求神不應，憤而毀神像者，若有也是偶爾發生，台灣卻是個「普遍現象」，堪悲！
- ⑮ 李健安，《山青一點橫雲破——神學與生活》，馬來西亞：人人書樓，1992。
- ⑯ 加拉太書五章12節：「割絕」原意為「割損」，在我看來，保羅因割禮責備弟兄姐妹，「氣得罵粗話」了。
- ⑰ 鐘鳴且〈罪、罪感與中國文化〉《神學論集》97，（光啟出版社1993），335~362。余德慧編《中國人的面具性格——人情與面子》三版（台北：張老師出版社，1987）。

山海經中鳳與龍的象徵 及其神學意義

詹淑芳

(道明會修女，輔神教義系二年級)

前言

梵二贊同並教導：「天主教絕不摒棄非基督宗教裡的真的、善的、聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖在許多方面與天主教所堅持、所教導的不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。」（非基2）此一教導既肯定非基督宗教和文化，所以筆者願將中國神話最為完整的古籍《山海經》中「精靈崇拜」最常見的鳳與龍作一嘗試的介紹。內容如下：

壹、山海經的來源。貳、(一)山海經中的鳳凰，(二)山海經中的龍。參、聖經與山海經象徵的比較。肆、神學反省。伍、結語。

壹、山海經的來源

《山海經》可以說是中國正統文化下的一部奇書，雖然為「經」，卻與中國早期的經書不太相同，不是官方的歷史文獻，也不是

哲人的智慧創作，類似一部古代人的百科全書，其內容包容萬象，記錄了不少古代社會的各種民俗活動，有神話、傳說、地理、歷史、宗教、民俗、曆象、動物、植物、礦物、醫藥、人類學、民族志、地質學等寶貴的資料。這一部書的來源，專家學者意見頗為紛歧，有兩種說法值得參考，一說《山海經》為古代巫書，巫師們所留傳下來記神事的書，也因此保留不少非官方意識的宗教活動與生活資訊；另一種說法《山海經》是周朝官府天下地圖的檔案資料，這些資料因為直接來自於各地官府，大多是第一手的採集物，尚未經過官方的系統轉化，保留下不少地方的文化資訊。這兩種說法皆指出《山海經》有濃厚的民俗色彩，不是一時、一地、一人的作品，可能經由一位或一組作者綜合各地各期的材料整理成書，明顯地是整個編輯過後的作品。

貳、山海經中的鳳凰與龍

一、山海經中的鳳凰

1. 鳳凰的形色與名稱：

今觀《山海經》書中所記載的鳳凰，有真實禽鳥的描寫，有依據圖像的陳述，更多是經傳聞後的神話禽鳥形象。所記載的名稱各不同且形狀有差異，而鳳凰只是對禽鳥的總稱。例如：西山經：「昆崙之丘有鳥焉，其名曰鶡鳥，是司帝之百服。」南山經：「丹穴之山……有鳥焉，其狀如雞，五采而文，名曰鳳凰。」西山經：「女床之山……有鳥焉，其狀如翟而五采文，名曰鸞鳥，見則天下安寧。」海內經：「有五彩之鳥，飛蔽一鄉，名曰鷲鳥。」大荒西經：「弇州之山，五采之鳥仰天，名曰鳴鳥。」大荒西經：「有五采之鳥，有冠名曰狂鳥。」各經記載的名稱不同，其外形皆十分美麗，即所謂「五采而文」，極為強調它們身上的采紋。而鳳凰是這

類身被彩紋的鳥類的一個統稱。它在中國古代典籍中到了韓詩外傳一書所記載時，已遠超過山海經中的記載，而更富有神性。卷八：「夫鳳象，鴻前而麟後，蛇頸而魚尾，龍文而龜身，燕頤而雞喙，載德負仁，抱忠挾義，小音金，大音鼓，延頸奮翼，五彩備明。」從韓詩外傳的記載中，鳳凰特異形狀，更富有「載德負仁」、「抱忠挾義」中國人所標榜的美德，由此可知神話中的鳳凰，乃是一種經過想像的瑞鳥。

2. 鳳凰與和平徵兆：

山海經中的鳳凰，不但被人類賦予至高德性，而且它的出現，給人間帶來祥和和福祉。西山經：「女床之山……有鳥焉，其狀如翟而五采文，名曰鸞鳥，見則天下安寧。」南山經：「丹穴之山……名曰鳳凰……是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見則天下安寧。」海內經：「有鸞鳥自歌，鳳鳥自舞……見則天下和。」鳳凰的形象，大都是以「自歌自舞」的姿態來成就人間的美善。而「天下安寧」、「天下和」的這種景象，正是終日與大自然奮鬥的先民們心中的企盼。

3. 鳳凰與樂園：

樂園的存在與嚮往是每一個民族共同的夢境，「樂園」可謂人類最原始、最豐盈的象徵。在山海經中鳳凰這種吉祥之鳥，也出現在肥沃的樂園之中。例如海外西經：「此諸沃之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。鳳凰卵民食之，甘露民飲之，所欲自從也。百獸相與群聚。」大荒西經：「西有王母之山，壑山、海山。有沃之國沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲，凡其所欲，其味盡存……爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。」由此歸納可知鳳凰降臨飛舞之所，其地物產豐饒、聖獸聖木相聚，人民皆「所欲自從」。而這幅景象，更勾劃出世界的祥和氣氛，人間天堂。

二、山海經中的龍

中國人習慣龍鳳並稱，而龍的崇拜比鳳更具有精靈威力。後代的龍王崇拜就是承續了這種精靈威力。

1. 龍的形象：

在山海經有不少龍圖騰的族群，南山經結論：「其神皆龍神而人面」，「其神狀皆鳥身而龍首」，「其神狀皆龍身而鳥首」。東山經云：「其神皆人身龍首。」中山經云：「其神狀皆鳥身而龍首。」

2. 龍與雷電風雨之聯想：

如海內東經云：「雷澤中有雷神，龍神而人頭，鼓其腹，在吳西。」如大荒北經的應龍蓄水，形成後代以龍興雨信仰。雷電風雨是經常變動無常，龍也就聯想為一種變化莫測的神物，如莊子天運篇云：「龍，合而成體，散而成章。乘乎雲氣，而養乎陰陽。」

3. 龍的神能變化：

如說苑辨物篇指出龍具有精靈的變化神能，如云：「神龍能為高，能為下；能為大，能為小；能為幽，能為明；能為短，能為長。」而這變化由來已久，在周易的乾坤兩卦的爻辭就以龍的變化作為比喻，如潛龍勿用，見龍在田、飛龍在天、龍戰於野。龍從這種變化，與陰陽結合，與天地結合，轉而成為天命與帝王的象徵，或被視為人世盛世與帝王受天命的象徵。

參、聖經和山海經中對「樂園」與「龍」「皇權帝德」的象徵之比較

一、龍的象徵比較

1. 三分世界的動物象徵系統：

在世界各民族的神話宇宙觀中，上、中、下三分的世界模型常

常由水、陸、空三類不同的動物形象來象徵。了解這種三分動物象徵系統的普遍性及文化差異性，對神話研究，上古藝術研究和圖騰制的幫助，均有很大助益。天空世界是飛行動物的王國，中間世界是陸棲動物和人類。地下世界分兩類，一類屬於水生動物，另一類為爬行動物。有一點特別值得注意：神話思維對各種動物的分類與現代動物學分類不同。神話思維往往根據事物的某一點外在特徵，就按照類比聯想將其歸入到具有同類特徵的類別中去，而不考慮其他方面的差異。

2. 三分世界的動物象徵同創世神話的關聯：

在講述世界創始的神聖法典中有溯源性的確定。這種關聯明顯表現在希伯來人的創世神話中，如聖經舊約創世紀第一章所述，上主雅威造好了海、陸、空三分世界後，從第五天開始造動物：

上界：空中飛鳥，各從其類。

中界：陸地動物，野獸，牲畜，昆蟲，人。

下界：水生動物，大魚，各種水生動物。

3. 動物的宇宙象徵東西方之差異：

a. 西方強調二元對立，例如鷹與蛇的對立反映光明與黑暗、白晝與夜晚、太陽與月亮、天神與惡魔、善與惡、生與死。

b. 東方中國文化強調對立面的相互轉化，所以陰陽成爲兩個相化相生、互爲依存的有機整體而表現在神話中，所謂變形轉換是指某一種動物通過變形而化生成另一種動物，諸如「龍生龍，鳳生鳳」的說法，在神話須改爲「龍生鳳，鳳生龍」。易經所說「飛龍在天」，荀子勸學篇所說「騰蛇無足而飛」，便是這種爬行動物具有了飛行動物之功能的神話轉換。

c. 蛇這種爬行動物在大多數文化象徵系統中均具有負面的價值，是惡魔的形象，而唯獨在中國文化中神化爲龍，具有最高的正

面價值，成爲統治者「真龍天子」的象徵，這其間的奧秘究竟是什麼呢？一般說來，蛇在眾多文化中之所以是一種否定形象，主要原因在於蛇在宇宙模式象徵系統中的地位。它在宇宙模式象徵系統中，只能處在與上界飛行動物相對立的下界地位，因此，凡與天神世界所代表的正面價值，如光明、生命、善等，相對立的負面價值，如黑暗、死亡、惡等，都歸到蛇這種無辜的動物身上了。於是，在巴比倫創世神話中蛇的象徵變體——混沌惡龍，同創造主神馬爾杜克的敵對關係，在迦南的神話中惡龍同主神巴爾之敵對關係。在埃及神話中蛇同太陽神之敵對關係，而在埃及的太陽神以鷹來象徵，所以蛇同太陽神鬥爭是鷹蛇之戰神話原型的一變體形式。

同樣突出表現對立之間衝突的母題在聖經中轉化爲上帝同蛇（惡魔）的對立，這種關係奠定蛇在整個西方文化中的否定性象徵意義。例如在聖詠第七十四篇中所述：「你曾用能力將海分開，將海中怪獸的頭打破。你會砸碎鱷魚的頭，把它給曠野的禽獸爲食物……夏天和冬天是你所定的」。在依撒意亞第二十七章中，上帝同海生動物對立與上帝同蛇的對立完全等同爲一：「到那日，上主必用他剛硬有力的大刀，刑罰海中怪獸，就是那快行的蛇，刑罰海中怪獸，就是那快行的蛇。並殺死海中的大魚。」

前文中，我們看到對立的普遍性，二元對立在中國神話思維和哲學思維中是相對而非絕對的，中國神話哲學在對立的統一中蘊含著一元論的宇宙觀。

二、樂園之比較

1. 樂園相同點：

a. 鳳鳥的自由自在、沃之野的富饒、飲甘露與食鳳卵，更可貴的是「所欲自從」，這已不是物質享樂的天堂，同時也滿足了心理的需求，也是精神性的樂園。聖經創世紀二章8節至17節也是沃之

野，出產富饒，樂園中各樹上的果子都可吃（物質性樂園），上主天主在樂園中散步（精神性樂園）。

b. 在樂園中是天下安寧、人與百獸和平相處：例如創世紀二章 19~20，大荒西經云：……鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。

2. 樂園相異點：

a. 鳳凰的出現與樂園的建立，似乎是密切相關的，因為凡是有樂園性質的地方，往往就有鳳鳥出現。而聖經創世紀在樂園出現的是蛇，且蛇是天主創造的一切野獸中最狡猾的。蛇的出現帶給樂園分裂、不和平，蛇象徵邪惡的魔鬼。

b. 在樂園裡有知善惡樹，樹上的果子不能吃，吃了必定要死，在樂園中人受考驗，而結果是死亡和知善惡，或永生，隨人選擇，在此上下文很清楚印證前面所寫東西方動物象徵之差異，和神話思維之差異。

肆、神學反省

一、樂園是天主在歷史時空中的計劃

在世界各民族的神話中都記載著樂園的存在，它表達了天主願意藉著人，透過人的團體社會性表達人類的一體及彼此唇齒相依和休戚相關，人只能在永遠的喜樂與幸福中才會圓滿。更因著天主拯救普世的意願，藉各宗教和文化的真理來實現祂的計劃。

二、樂園與末世的幅度

在歷史的時空中樂園的出現是一預像與隱喻，它指向圓滿的末世向度，是向未來生命的一個有意義、有價值的開顯。

三、建設現世的樂園

人都夢想一個理想國的出現，然而這個理想國就存在現實世界

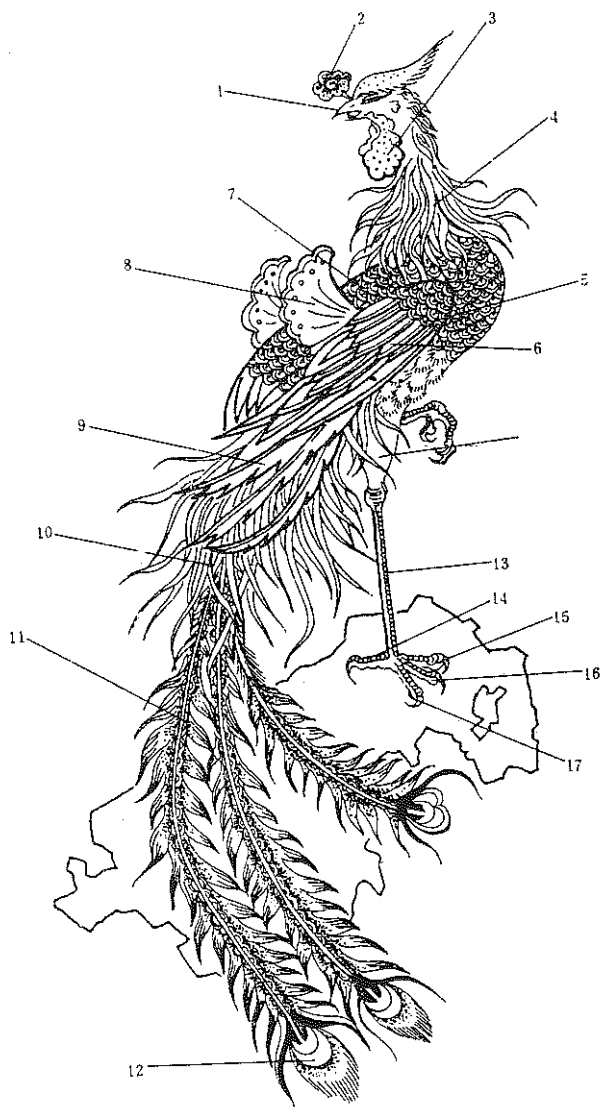
之中，在生存的環境中應造就一個動物、植物與人類同生共存的世界，使生物展現出最佳的生命形態，這才是整個世界的圓滿完成。例如：社會環境的保護工作、社會服務工作，更具體的關懷社會邊緣人，使人獲得理想的生存秩序、活得更有尊嚴。

伍、結語

由山海經之察考可見，人類對於樂土、安和國度的尋求有無限的嚮往。祈盼天主拯救普世的意願，藉著各民族的文化、宗教真理得以實現。鳳凰和龍的神秘、美麗，帶來祥和、幸福的徵兆，永存在中國人的心中，難以抹滅。

參考書目：

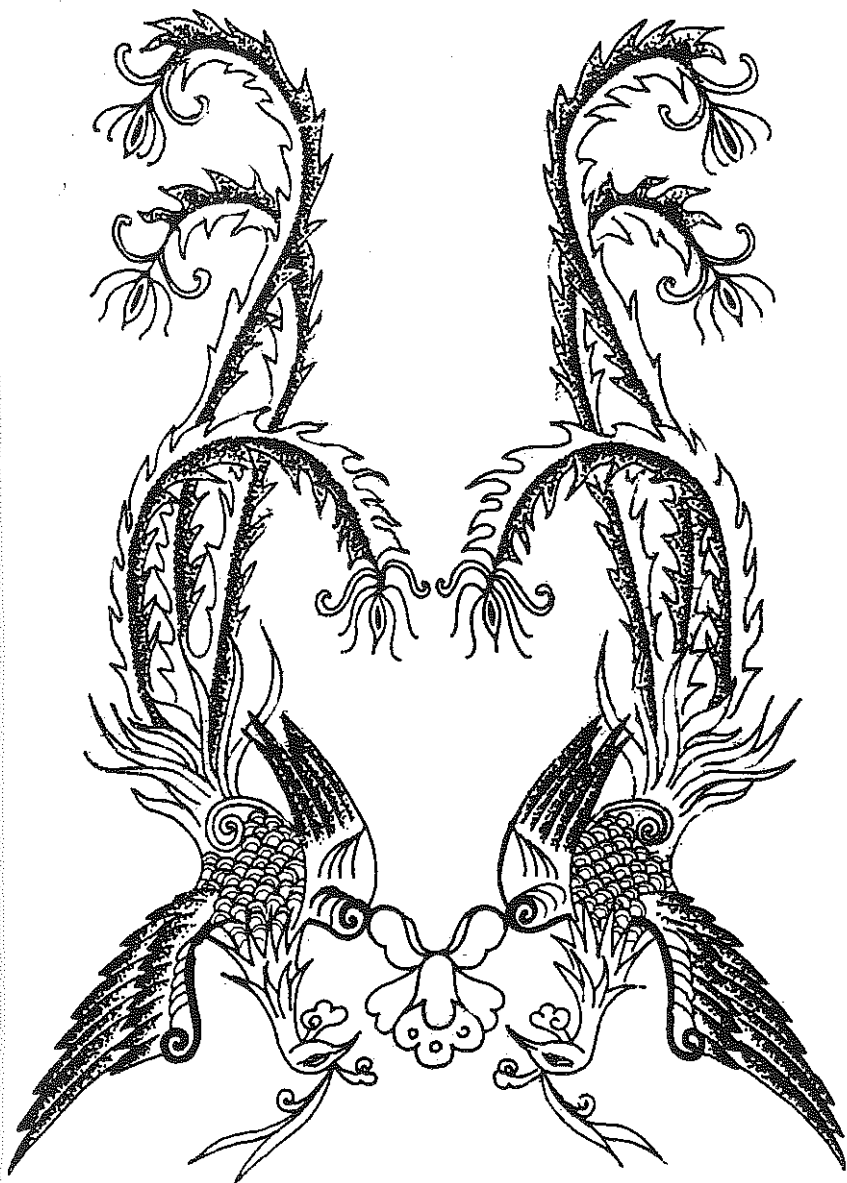
1. 羅師宋濤著《神話故鄉—山海經》時報文化出版社
2. 鄭志明著《中國社會的神話思維》谷風出版社（1993年6月出版）
3. 葉舒憲著《中國神話哲學》中國社會科學出版社（1993年3月出版）
4. 徐華瑞編著《中國鳳凰》
5. 《中國的龍》輕工業出版社
6. 梵二文獻：（非基2號）



鳳和它的
部位圖：

1. 鳳嘴
2. 鳳冠
3. 鳳頤
4. 鳳頸
5. 胸
6. 翅膀
7. 背
8. 鳳膽
9. 飄翎
10. 尾羽
11. 主鳳尾
12. 鳳尾眼
13. 跗跖
14. 後趾
15. 內趾
16. 中趾
17. 外趾











聖神與祈禱

Raniero Cantalamessa 著

石 室 編譯

(上海耶穌會神父)

小德肋撒 整理

獻給 朱洪聲神父

比國耶穌會神父喬治佩道南與朱洪聲神父是中學時代的同班同學，他將原著的法譯本送給洪聲神父。洪聲神父閱讀後極為欣賞而轉贈於我，我以之為靈修之日用糧，每日閱讀得益匪淺；而〈聖神與祈禱〉一章給予的神益特別豐厚，故譯成中文，願與讀者諸君共享，並以誌紀念。

石室 1994.3.19

譯者按

作者Raniero Cantalamessa生於1934年，是嘉布遣諾方濟各會神父。曾執教於米蘭聖心大學。自1980年以來，在將臨期和四旬期講道，每星期一次；並給教宗、聖部樞機和主教，以及各修會總會長提示默想。

1986年出版《基督主宰下的生活》(La vita nella signoria di Christo)，這是領導我們閱讀聖保祿的《致羅馬人書》並領會該書的真正精神。

〈聖神與祈禱〉乃是前書第九章，原題為〈聖神為我們轉禱〉。

《羅八》專論聖神。《羅馬書》使用「神」一詞共三十次，第八章佔十九次，字裡行間到處可見聖神的臨在。我們每人從領受洗禮之時起，聖神便居住在我們心身內，由此溢出我們新的生命。生命乃活動之本。在淵源於聖神的新生命的活動中，保祿專誠提出祈禱活動，作為基督的信者，從天主子女的身分，發展為修德成聖的關鍵性活動。沒有祈禱，子女身分無從發展，談不到修德成聖，更無法完成死而復活而歸屬於主耶穌的聖洗效應。聖神既為新生命之本，亦為新祈禱之本，信者之靈修鍛鍊中，祈禱承接信德的教導，引導眾人寄希望於永生的天主，萬民的救主，其益無比（弟前四5~10）。

若欲開始見到天主之光，你就得祈禱；

若已投入成德之路，欲光明日益上升，你就得祈禱；

若欲有信德，你就得祈禱；

若欲有望德，你就得祈禱；

若欲有愛德，你就得祈禱；

若欲有神貧之德，服眾，貞潔，謙虛，良善，剛毅之德，無論什麼德行，你就得祈禱；

祈禱使你有抵抗誘惑之功力，解脫誘惑之恩佑，保持貞潔，結合於天主。（真福安琪拉付利諾）

拉丁禮教會內，我們常使用奧斯定的名言說：

「只要你愛，你就可隨心所欲。」

說得非常正確。

東方禮教會內，我們的兄弟姊妹使用無名氏的名言，不亞於拉丁禮教會：

「只要你祈禱，你就可以隨心所欲。」

何謂祈禱？

祈禱在於反諸身，集中心神，收斂起來，投入無窮的深淵——天主。祈禱猶如呼吸，是生命生存的必要條件。肺活量的大小，對運動員的競技能力甚為重要。同樣，在靈修生活方面，尤其在逐漸向前推進時，以堅強的信心舉行祈禱是必須的。

本篇默想的性質

當我們的心靈旅途到了轉折點，前階段結束即將轉入後階段時，本篇默想具有關鍵性質。

心靈旅途的前階段——福宣階段，我們通過信德，化基督天主子的身分為我之所有，所以我們受父之收養成爲天主子女，因而既分享基督天主子的存在，也分享基督天主子之行，而行自存在出。靈修旅途的後階段即指導階段，基督信者接受鼓勵，要以基督之行為楷模而實行基督之行。祈禱一環，位於前後兩階段的轉折點。

壹、我們祈禱的「軟弱」

聖神扶助我們的軟弱，因為我們既不知該求什麼，又不知該怎樣祈禱才好；聖神卻親自以不可言喻的呻吟為我們的轉禱。洞察人心靈的天主，深知聖神的心意，深知聖神為神聖子民的轉禱常同天主的心願是一致的。（羅八26~27）

上述兩節文字簡練而含意頗豐，以祈禱爲主題。

首先談「爲什麼」要祈禱；導引我們闡明祈禱的神學基礎。

祈禱的神學基礎

詳細觀察救恩史的發展，「爲什麼要祈禱」這問題，確實有提出的必要。基督已降來人間並爲罪人死，又復活得萬民之主的地位，而且常與我人同在。在這樣的歷史背景下而仍需要祈禱，這並不是一端自明之理。基督救贖了我們，「在基督內已不再有定罪判

決，我們已解脫罪惡和死亡。」（羅八1~2）。那麼那裡還來「呻吟嘆息」？那祈禱之聲何必從教會心中，基督信者心中，甚至受造宇宙中，不斷地冉冉上升縈繞於天庭呢？信德既以天主的德能化成我人之德能，「軟弱」何以仍在？究竟我們是否已經得到救贖？聖神是否已傾注到我們心靈中？

答覆就在經文中。固然我們確已領受了聖神，但領受到的是聖神的初果；我們已得救贖，但救贖尚未圓滿，我們的得救仍在望德中（羅八23以下），我們仍在旅途中。在世信者的處境就是如此，既有「已然」又有「尚未」。祈禱之所以然，顯然由於我們的得救尚未成功，信者仍須拾級而上。倘若沒有嚐到初果，我們不會懷有祈求的嚮往；倘若聖神已圓滿地傾流我身，則除了讚頌感謝之外，我們別無他求。信者的祈求溢自信德與望德之間隙；從我們之已得和我們之仰望兩者之間流出。說到底，我們已不是罪惡的奴隸，已有子女的自由身分；但赤子之心尚未真切，自主之權尚未掌握，談不到子女的自由身分騰飛到榮耀的程度。天主子女在世處境與產婦分娩之呻吟相似（羅八22）。

注意：此處使用祈求一詞，指祈禱的一類，用於「需求」的祈禱，轉禱代別人，為別人舉行的祈禱，其中當然包括為別人代求的祈禱。這都是旅途中信者之祈禱。

我們的軟弱情景

我們的軟弱首先反映在祈禱中，一則我們不知道該求什麼；二則我們不知道該怎樣祈求，所以我們的祈禱是軟弱無力的。聖保祿宗徒原文有雙層意思：「我們不知道該求什麼，祈禱才是合格的。」拉丁通行本譯成：「我們不知求什麼才合格。」正突出此雙層意思。聖奧斯定分析出兩點：「*Quid ores*你求什麼？*Qualis ores*祈求時你懷有怎樣的心態？」理解經文就深化了：我們不但不知道該

求什麼？還不知道我們應以什麼身分，懷著什麼心態進行祈禱。

祈禱的功效

我們祈禱缺乏功效，究其原因有三。拉丁成語有云：「mali, mala, male petimus。」我們祈禱的人壞，求的東西壞，求的方式壞；這三壞組成壞祈禱。聖神的扶植就在於真心誠意的剷除或修補自我內在的缺點。

祈求內容的缺陷和卑劣。聖保祿肯定我們不知道求什麼，我們卻自以為深深明白要向天主求什麼。我們要求的太多，常有數不清的事物要向天主提請。心靜下來，向天主一開口，就喋喋不休爭先恐後地一吐為快。這倒是事實。事實的另一面也可說是正確的。過去有位靈修導師講了一個故事：一個農民多次請求要見國王，一天他獲得批准，終於可以當面向國王提出要求。到了上朝時，他走到國王面前，開口向國王要求的，竟是一擔肥田的大糞（尼尼微依撒克）！我們向天主提請的事物，同天主有意賜給我們的恩惠相比，正屬大糞之類。物質世界之價值，僅限於此世而微不足道。主耶穌曾謂實質性事物之外的「剩餘」部分，對尋求天國之人，是天主可賜可不賜的東西。

在我們舉棋不定，不知該求什麼的情況下，聖神扶助我們，代我們轉求，求的正是祂深知聖父要賜給的。聖神肯定有求必得。祂洞察天主的蘊藏，熟悉天主對每個人的設想。

貳、投入聖經學校學習祈禱

我們祈禱的弱點主要在我們自己。我們不但求壞的東西，而且作為祈禱人，我們的心也壞。聖神來臨我身，首先起正心作用，心正才是祈禱的發源地。祂教導我們祈禱時心要純正，不能懷有壞人之心；勿以奴隸態度，應以天主子女的身分，懷有赤子的心態而祈

禱。這是我們學習的重點。

聖保祿說聖神親自抒發不可言喻的嘆息為我們祈禱，為我們、亦在我們內祈禱，實際上在教導我們祈禱。換句話說，祂祈禱是祂「教」我們祈禱。我們必須探索聖神的意向，知道祂在求什麼以及如何求，那麼祈禱的「秘訣」我們就不難發現。

固然聖神在我心內無聲祈禱、無言祈禱；聖經文學記錄的祈禱就是聖神的無聲祈禱。聖神啟示舊約祈禱人，讓他們以自己的思念情緒，自己的言語表達而以文字記錄，載於經書。統觀聖經祈禱，經文已明白表達出那些不能言喻的聖神呻吟嘆息，我們可以口誦心維品嚐其韻味。最終，我們自己體認天主聖神在自然界和人心內的呻吟嘆息，也確實是無法言喻的。

教義明白肯定聖神今日仍在教會內和每人心靈中無聲施教，以新的方式重覆昔日教導——先知們所說而記載在經文上的；那麼今日的教會和信者心中的祈禱常與昔日先知的祈禱一致。因為出自同一聖神的呻吟嘆息。聖神的祈禱方式前後一致。

職是之故，我們必須去聖經學校上祈禱課。主要學習如何調整我們的心，使之與聖神協調，學習聖神的祈禱並和祂一同祈禱。

聖經祈禱人，心懷怎樣的感情？我們探訪亞巴郎、梅瑟、耶肋米亞。聖經介紹他們是偉大的轉禱者。（參耶十五₁；加下十五₁₄）

聖經記載，這些偉大祈禱人身上最最引人注意的，是對天主的一片信賴之心，以及敢於和天主對話的魄力。絲毫沒有奴隸相。聖經祈禱人是自由人。

亞巴郎為索多瑪和哈摩辣兩城居民祈求（創十八₂₂以下）。他一開始就說：「你真要義人同惡人一起消失嗎？」言外之意是「我想不到你竟然會作出這樣的決定！」「將義人惡人一併誅滅，一樣

看待，你絕不能！審判全球的天主，豈能不行公義！」（創十八25）然後進行討價還價說：「我雖只是塵埃灰土，卻敢再對我主說……」「求我主且勿動怒，容我再進一言……」「我再放膽對我主進一言……」可見亞巴郎很明白，天主是天主，他是他，但他所以膽敢同天主討價還價，是由於真誠的友誼填平了鴻溝。天主自己稱亞巴郎為：「我的好友」（依十四8）。朋友之間各自把握交往的分寸。

梅瑟的膽量更大。有兩段經文可以證明（出卅二和申九）：

主說：「你下去！因為你從埃及領出來的百姓敗壞了！他們很快就離開了我的道路，以金牛代替我而朝拜！」

梅瑟說：「可是這些人確是祢的百姓啊！是祢伸出手臂，用大量力氣帶出埃及的啊！」

猶太拉比傳說，把梅瑟的言外之意明白說了出來。按照他們的讀法，梅瑟回答天主說：

「百姓忠於祢時，是祢的百姓，是祢從埃及親自帶領出來；百姓背叛祢時，他們是我的百姓，是我從埃及帶領出來的。」

於是天主使用計謀，在梅瑟面前拋出迷人的前景——一朝消滅了以色列，「我要使你成爲一個大民族。」（出卅二10）。

梅瑟卻回答說：

「祢施展了大力，伸出強硬的手臂，領祢的百姓逃出埃及的奴役。現在爲什麼向以色列大發其怒。當心埃及人能說什麼：說祢惡意帶領他們出去，要在山中殺死他們，因為祢只會許諾，不會做到。」

聖經說上主同梅瑟面對面談話，就如一個人同朋友促膝談心一樣，這是聖神啟發的祈禱。十六世紀聖依納爵指示祈禱導師要讓祈禱人單獨留在天主身邊，以受造物的身分站在造物主面前，或僕人

站在主人面前，正如兩個朋友當面交談。依納爵只是師承聖經傳統心術。

耶肋米亞的祈禱，只是一聲聲怨氣和抗議。

「主主，我上了祢的當；我故意上祢的當。」

「我若說，我不再想念他（上主），不再以他的名發言；在我心中好像有火在焚燒……」

天主經常受到質問：「主呀！好醒了，祢還睡啦！」「祢先前的許諾，哪裡去了？」「我們苦得焦頭爛額時，祢怎麼藏起來，遠在天邊？」「祢待我們就如待宰的牲畜。」「主呀！求祢不要裝聾！」「祢不睬我，要到幾時呢？」

如何解釋這些祈禱現象

我們的出發點是聖經，而聖經所載無非是天主之言。上述舊約祈禱人向天主訴述的苦衷怨言，都來自聖神的默感而發自內心的。難道天主自己推動子民，在祂面前任其胡言亂語？

答覆如下：聖經祈禱人自知為天主所造；祂是造物者，我是受造者。人與天主之間存在的從屬關係，組成天人之際所有關係的基礎。基礎應該保持完整鞏固，基礎問題保證後，在這基礎上，由聖神從上而下深入人心的啟發下，才可以發生其他一切關係。情感層的反應都可允許，語無倫次過了分，基礎關係常起調整作用。

從聖依納爵的靈修心術看問題，靈修在於練習天主與我人之際的關係，亦即熟練受造者同造物者天主的交往關係。基礎態度要求受造之人意識到自己存在上的基礎關係，是雙向關係：人為天主所造，人之存在得自天主，人之歸宿仍在天主。人，來自天主，返歸天主。存在上的關係如此，行為上的關係在於接受存在上的關係，藉造物主救主的助佑，自主掌握生存的發展規律——尊敬造物主，把自己託付在造物主天主的意旨手中。「心神操練」的出發

點 (Principe) 即在打下靈修基礎 (Fondement)。具體問題則是人與天主之間橫著暫世的人與物，作為人使用的價值，又為協助人共同回歸天主。回歸天主是絕對的必然的方向：人須自願以此為目標而為自己的生存定向；在使用問題上，亦以此目標為決定取捨的標準。

聖經祈禱人內心處於沉思的氣氛中，自覺地感到造物主的無限威嚴及至高無上的神聖；人與天主之間存在著不可逾越的鴻溝。自己俯伏在天主台前，深知自己生命的運轉掌握在天主手中，生命的歸宿在天主身上。祈禱就以天主的旨意化為我之所欲。

這一切為聖經祈禱人都不成問題。他們不是壞人，不求壞東西，祈求的方式也不壞。但思想上、言語上仍有改進的必要。祈禱正是起這方面的作用。耶肋米亞同天主爭爭吵吵的時候，突然從他心中迸出：

「至於祢，上主，祢認識我瞭解我；祢洞察我心之所向……」
(耶十二3)

「天主卻永遠是我心之所向，我幸福之所在，穩固的磐石……」
(詠七三20)

梅瑟子民的教育者，喋喋不休地叮囑以色列：

「你們應該知道，只有雅威(上主)你們的天主是真天主。」
(申七9)

「天主」一詞，為世界各民族各文化所習用；以色列也同樣使用。以色列應當承認敬拜的「天主」有兩個標記：一是自行啟示的天主，梅瑟在焚荊中聽到自名為雅威的天主；二是祖宗亞巴郎、依撒格、雅各伯(以色列十二支的祖先)的天主，特選以色列民族為子民的天主。聖經記載，以色列子民和天主之間，先有祖先後有梅瑟先知為證人為橋梁。橋是堅實鞏固的，任何力量不能動搖它；縱

然有疑問、混亂、語無倫次等等現象在思想領域範疇內，不占心的邊緣。面對天主的奧秘，我人總覺得深淵莫測；黑夜之喻有其根據。舊約祈禱人之心常在天主身上。風浪暴雨大施淫威僅及洋面，洋底仍安之若素。思念一轉，內心常升起一股熱情，承認天主安排的合理而接受安排。天主發怒之時亦有同樣反應。「上主，我讚頌祢，因為祢雖向我發怒，但祢的怒氣已經止息，且還撫慰我……」（依十二1）「雅格的天主，祢盛怒時，何人能在祢面前站立？」天主有時也發怒若狂，但人的內心深處承認理在天主一方（詠七六11）；實際上他始終服從天主。他亦深知自己有罪，天主的行徑非人所能理解，以人的罪對照，亦能明白其所以然。

舊約祈禱人最喜歡向天主說：

「上主，我祖先的天主，祢應受讚美！

祢對我們所行的一切是公義的；

祢的一切作為是信實的；

祢的一切道路是正直的；

祢的一切審判是正確的……」（達三26~27）

梅瑟之歌：

「祢是磐石，祢的作為完美無比，

祢的行徑公平正直。」（申卅二4）

「祢是公平的」——聽到如此發自內心深處的三言兩語，上主心滿意足：「人的其他胡說八道，我不介意。」天主說。「隨他，我已解除武裝！」

參、假善人的虛偽祈禱

承認天主是天主，人是人；即人是天主所造。此信念源自聖經祈禱。若以「壞的」祈禱為對照，對「好的」祈禱的評價可以更為

正確。

「好的祈禱」受到天主之言的認可，「壞的祈禱」受到批評。

聖經否定的祈禱是怎樣的呢？人抱怨天主，天主也會抱怨人：

「這個民族，嘴唇尊敬我，心卻遠離我；前人教訓後人傳，傳襲相承都枉然。」（依廿九13）

耶穌引用此語斥責法利塞人：

「偽善人呀，依撒意亞先知的預言，針對你們非常正確。」
（瑪十五7~8）

可見耶穌評價心口不一致的祈禱為虛偽的祈禱，心口不一的祈禱人為假善人、偽君子。

聖經祈禱人講耶肋米亞先知的話：

「但是，天主，祢知道，我的心與祢同在！」

而天主說假善人：

「可是，他的心遠離我！」

聖經祈禱人的心，常與天主同在，有時口出狂言，胡說八道，反對天主，講冷酷話，哭訴責怪，控告天主。而假善人，嘴常與天主同在，絕對不會失禮，但心卻反對天主。聖詠七十六篇36節這樣描繪他們：

「但是他們滿口欺騙，以口舌向天主說謊言」；

耶肋米亞則說：

「上主，祢在他們口舌上，不在他們心頭上。」（耶十二2）

天主抱怨：

「這個民族唇舌尊敬我，心卻遠離我。」

問題不是心不在焉的祈禱，祈禱人控制不住自己的思維力。如祈禱時，不故意的分心走意，思想不集中；只要不是明知故犯，問題不大。耶肋米亞先知和主耶穌談的是嚴肅問題。假善人的心口不

一是心與口的背道而馳；口之所說，心在反面。人欲天主的恩惠，勝於施惠的天主，甚至不欲施惠的天主。在這種祈禱人的心目中，天主不是天主，失去了祂位於萬物之上的超越性。祂已被祈禱人視為「搖錢樹」，化為祈禱人手中的工具，沿著人的意志而運轉。這樣的祈禱沒有半點情誼，然而祈禱人卻是奴隸，狡詐投機，承認本人的無能和主人的權能，但他們心中只有一個念頭：把天主的全能化為己用。如此祈禱，並無心靈交往。只以奴顏媚骨取得私慾的成功——是卑鄙的交易。

充塞在偽君子胸懷中的所謂祈禱，可以名之曰「外交家的祈禱」。社交經驗會告訴你，相互交談是友好的會晤，抑或是外交上的談判。

如果是朋友會晤，雙方內心自由自在，開誠佈公，直言不諱，三言兩語，彼此思想已經接軌；或以眼神示意，心靈溝通盡在不言中。

如果是外交談判，雙方都有心理戒備，言語非常講究，句句斟酌，字字考慮，旁敲側擊，爾虞我詐，唯恐實情透露而敗於對方。

就祈禱而言，真誠的祈禱與虛偽的祈禱兩者之間的區別之處，在於人心。天主洞察人心，不必聽華麗虛偽的談論，祂以心取人。偽君子只欺騙自己，騙不了天主。天主的眼光直射人之心底。祂向祈禱人要求的，只是內心的真誠：

「祢卻只喜愛出自心底的誠實……」（詠五一8）

心底者內心也，人之所以為人的存在根源。只要誠實在，人的心身無論在什麼情況下，都能博得天主的歡心；沒有誠實只能叫天主生氣。

當今之世，猜疑和虛偽如洪水猛獸，氾濫成災，祈禱也受一定程度的污染。假話套話充斥於家庭學校及社會。濃霧籠罩著人們的

心。各種以人爲中心的文化系統，有意無意間豎起了人與天主之間的對抗矛盾。所謂無神論從未說明「神」的不存在；制度化的無神論要求「神」不干涉人的獨立自主。無神論者組成的優秀隊伍，他們信仰的是科學；上至天文下至地理，包括人的內心，他們無所不知。聖經稱這些人爲愚蠢。他們對待撒旦、對待罪惡絲毫不存戒心，而對抗造世救世的天主卻全力以赴。在他們心目中，仁慈的天大父竟然是極大的威脅。宇宙、人心究竟是誰的天下？是人的？是天主的？二者之間存在著你死我活的競爭！

習慣成了第二本性，信者之心的虛偽，教會的厚牆起不了保衛作用。在同天主親密的交往中，竟未能獲得免疫力。當代人的祈禱常是迂迴曲折，缺乏坦率。亞巴郎、梅瑟、聖詠作者純樸率直，甚至冒失。可是這種率直誠樸，在我們的祈禱聲中已蕩然無存。我們的祈禱要求在天大父承行我們的旨意。梵二大公會議提倡適應今日的社會，被曲解爲放寬福音的要求，降低道德的標準，開放擋流的水閘。當代人辨別善惡是非的能力，竟然勝過天主，可以取代天主。

可是人之所欲無窮，心力卻有限，可以滿足我心之所欲者都在流逝中。是非善惡的客觀標準，不因我的否定而消失，人的尊嚴始終存在。一朝而有自知之明，惜乎內疚有餘，悔改不足。人心尚未恢復，真誠的懺悔祈禱條件尚未成熟。

肆、約伯的祈禱及約伯之友的祈禱

聖經舉出約伯及其朋友的祈禱例子，對照之下，我們可以辨別兩種祈禱方式。

約伯是天主忠實的朋友。一天突然受到災難的衝擊，約伯陷於極爲嚴重的考驗中。他做的第一件事，是擺正他同天主的關係。

約伯就起來，撕裂了外氅，剃去頭髮，俯伏在地叩拜說：「我赤身脫離母胎，赤身歸去。上主賜予，上主收回；願上主永受讚美！」（約一20~21）

請注意：約伯聽到一連串壞消息後的反應，不是愁眉苦臉，憂心忡忡，而是立即叩拜祈禱，向天主表明心跡，鎮定自若，有條不紊，言談簡要。

約伯的三位朋友聞訊而來，「見他受苦太大，七天七夜沒說一句話」。他們做得對，面對痛苦的風暴，言語豈能平息？此後，約伯開口，質問天主；朋友們卻自封為天主的辯護人，對痛苦的意義一明二白。

現在靜聽雙方的對話。

約伯詛咒本人的誕生之日：面對如此人間痛苦，誕生不如不生。

友：「人豈能在天主面前自認無罪？」

約：「算我倒楣！」

友：「福哉！受天主懲罰的人！」

雙方各走自己的路，思想感情總不協調。

可憐的約伯，語無倫次，既懇求又示威，既控訴卻又呼求，聲聲哀音怨語，都發自滿佈創傷的心靈。「勿判決我呀！時間不會拖延；明日祢要找我，祢又找不到我！為什麼把我當敵人對待？我做了什麼？」

對方三人，依次各抒己見，侃侃而談，個個擁護天主，反對約伯一人，嘮嘮叨叨令人費解。

約伯自認無知，所以對天主的行動莫明所以。

「我，有罪乎，無罪乎？」自己回答說：「我不曉得。」（約九1）

天主的辯護人，他們都知道，什麼都明白：哪裡有痛苦，那裡就有罪。他們認為，天主的啟示業已結束；他們卻不知道，天主的公義尚未啟示。當然，他們更想不到耶穌基督的來臨。耶穌真的來臨了，他們也不需要。

約伯反駁，朋友偏心；損人以爲有利於天主，卻由於虛偽。約伯說：

「你們想以詭詐來為天主辯護？以謊言來說理？」（約十三7）。

「可憐！可憐！天主的手打傷我；你們為什麼逼迫我，吃我的肉還不知足？」（約十九21）

這齣戲，結局如何？

在天主面前，約伯與朋友相爭，天主將如何處理？

約三十八章，天主出場。

先向約伯直接講話，談了祂的全能尊嚴之高和人的智力之微弱，所以人對天主不可能理解。於是，約伯以手掩口說：

「我卑賤如此，我還能說什麼呢！」（約四〇4）

「我知道，祢事無不成；我無知，語無倫次；過去，有聞祢的事，只聽人言；現在，我親眼見了祢；過去，我胡謔；如今，我在灰土中，自懺自悔。」（約四二2~6）

天主和約伯，四目相視，爽爽快快講完後，轉身對他的辯護人說：

「對你們三人，我要發怒，因為你們講論我，不如我的僕人約伯講論的正確。」（約四二7）

奇妙之至，不可思議！約伯控告天主，天主卻判斷他的言論正確；祂的辯護人，天主卻向他們發怒！

「我應向你們發怒，怒火沖天：你們談論我，不如我的僕人約

伯；他正確，你們糊塗。」（約四二7~8）。

天主注意內心的真誠。智力有高低，文化修養有差異，措辭技巧各不相同；但對待天主應當真心誠意，約伯的心真誠。痛苦臨身，他不理解，就問：「爲什麼？爲什麼？」這是對天主講話，有點心神不寧，因而言語有失分寸，但心口是一致的，心沒有遠離天主。起初的服從，他沒有後悔，更沒有收回。

約伯深知天主洞察他的心：「我的腳緊跟著祂的足跡。我謹守他的道總不偏離。」（約廿三11）他同天主的關係，確保他的安全。

天主知道，祂要考驗約伯，考驗的程度相當深。

約伯知道，他同天主可以吵吵鬧鬧，不會過分。

三友人爲天主辯護都是陳詞濫調，泛泛之論，不著邊際，矯揉造作，自己根本毫無體會，沒有經過真正的考驗。這些人自己估計面臨同樣的痛苦後，他們的表現要比約伯好，天主的思想，他們知之透徹。從而冒犯天主，因爲不能以我認識的天主，等同於天主本身。事實上，他們也沒有自知之明。況且，人的痛苦，在天主心目中具有極爲嚴肅的性質，天主也尊重之——天主想到基督的痛苦。

此外，讚美與阿諛，天主分辨清楚。連約伯也知道，他的朋友們嘴上一套，心裡又是一套；花言巧語，阿諛奉承。天主不喜愛奴隸的崇拜，更不喜愛奉承。奉承者總是環繞自己的切身利益考慮；他們是擔心約伯的遭遇會臨到自己身上。顯然天主喜愛內心的「真誠」，喜愛子女的孝心，自由人的崇敬。

我們身爲神職成員，在約伯身上應該汲取可貴的教訓：神職成員不是天主的「官方」辯護人嗎？首先是天主公義的官方執行人嗎？

神職成員必須警惕、謙虛些，切勿自恃：不知爲不知。

我們只知有萬有真原，不明白真原天主的性體。天主也只明白告訴我們，在祂降生為人的耶穌身上，能找到真理、道路、生命；而耶穌也只告訴我們，聖父的慈愛，人只要接受祂的愛，天主運籌的一切，都為我們有益，甚至包括我們過去犯的罪。

我們應當只知釘死在十字架上的耶穌之愛。

我們面對自己的痛苦以及別人的痛苦時，要記住梵二的三句話。

「我們慈悲的在天之父，沒有取消痛苦；」

「也沒有解開痛苦之謎；」

「卻讓祂的獨生子降生為人，背負痛苦而死。」

第四句是保祿宗徒說的：

「現在基督的整個身體——教會，同作為身體之首的基督一起生活在痛苦中，以此補充整個身體仍未完滿的痛苦庫存。」

伍、耶穌的祈禱亦即聖神的祈禱

約伯之書既為智慧書，又為先知書預示救恩史的發展過程；從救恩事跡中汲取歷史的教訓。約伯的遭遇將在耶穌身上——但提到無窮高的層面上及無窮劇烈的程度上——重新出現；當然沒有約伯的局限和游移。都是無辜者痛苦的典型。

「耶穌沒有自選自聖自封為大司祭……在世時曾大聲叫喊，痛哭流涕哀求苦禱」（希五6~7）。

舊約天主的掛名辯護人——法利塞人和經師，他們批評耶穌的論調與約伯之友評論約伯如出一轍：「祂褻瀆神明」，吹毛求疵，不錯過一絲絲控訴祂的機會。可是耶穌反問：

「你們中間誰站出來指證我有罪？」（若八46）

直到如今，我們還沒聽到答覆。

相對而言，約伯的無辜，程度顯淺。耶穌是絕對「無罪」。迄今為止，誰也沒有能真正指證祂有罪。受難時，當局的唆使，群眾的吼叫，並不影響比拉多；他倒考慮釋放祂。絕對無辜的聖子耶穌從心的深處向聖父喊出：

「厄里，厄里，肋瑪巴克達尼。」就是說：「我的天主，我的天主，祢為什麼遺棄我？」（瑪廿七46）

為什麼？蒼茫大地，有問無答，萬物沈寂，緘默無聲。

第三天，耶穌復活了。這就是聖父的答覆：

「祢是我的兒子，我今日生了祢。」

約伯問：「為什麼？」

耶穌問：「為什麼？」

一前一後兩次問為什麼，天主的答覆始終為受苦人有利。約伯時代信德尚未成熟，承行了天主旨意之後，他得到的賞報，仍是暫世的榮華富貴，比失去的增加了一倍。耶穌在痛苦中學習聽命，把生命完全交給聖父之後，得到的賞報，乃是最高層次的、心靈上的、永恆性質的復活。約伯重新度著以前的生活，耶穌則進入永恆的生活境界。

學習舊約先聖的祈禱甚為重要，可以知道聖神在亞巴郎、梅瑟、耶肋米亞、約伯心身上的祈禱方式，以及古代聖者遺存在聖詠中的祈禱，從而學得聖神的祈禱之道。學習聖神在耶穌身上的祈禱之道，對我們是極其重要的；因為現在在我們身上的聖神就是耶穌的聖神。

聖經描述的祈禱，在於人心依附天主，來自天主的人心，念念不忘返回天主。遊子身在異鄉，心在故鄉。耶穌的生活定向——我返回父家——達到絕對完滿的程度。耶穌常以博得父的歡心為生活的目標；父也聽耶穌的呼求（若四30、十一42），因耶穌的孝順而

俯允祂（希五7）。聖子的祈禱達到頂峰，無出其右，絕對完滿；父子雙方各自的意志，絕對合一；人之所欲無非天主之所欲，反之，天主亦欲人之所求。墨子所謂「我行天之志，天亦行我志」，我們仰望的也是這樣的高山。

「在古時，天主曉諭先祖是通過先知，次數多方法不一。但在這末世的今天，天主通過祂的兒子曉諭我們。」（希一1~2）意思是說，天主之言在耶穌基督身上啟示。登上救世工程頂峰的天主聖言告訴我們：祈禱的重點在人，不在言；在心，不在口；在祈禱人的主體，不在祈禱的內容。祈禱是「行」，而「行」流自「存在」，因「存在」乃「行」之本。

在祈禱生活中，聖神帶來的新鮮事物，正是在於創新祈禱人，創造人的新「存在」。在舊人的廢墟上建造「新人」。舊人虛偽，敵視天主，這是奴隸的本色；聖神剝去此心。「求祢再造一顆純潔的心」，反映耶穌聖心之心；孝順聖父之心，樂於捨予之心」。

聖神之降臨我心，並不限於教導我人如何祈禱，還合於我心而行不言喻的祈禱。猶如在法律問題上，聖神也不限於教導我人做什麼和如何做，卻和我們一起做。所以聖神不給我們頒佈祈禱之律，而賜給我們祈禱之恩。聖經祈禱之於我人，先從外表學習，而後按部就班，分析學會。就是說先觀察亞巴郎、梅瑟、約伯和耶穌的行動形態而摹擬；然祈禱之恩來自天主，如活泉之傾注而滲入我心靈。當然在人的方面，後於祈禱之恩的階段，學習與鍛鍊自有其必要性和重要性。但涉及祈禱，首先要傳播的好消息在於祈禱之神的臨我身心，正如救恩已近我人間一樣；祈禱的本願已近我心。本原則是：

「天主派遣祂兒子之神深入我心，在我心內呼喊：『阿爸！父呀！』（迦四6）」

所謂「在聖神內祈禱」就是這回事，或云「通過聖神而祈禱」指的是同一回事。

在祈禱上，一如在其他場合，聖神「從不憑自己說話，而說祂所聽到的一切」（若十六13）。祂不說新的事物以別於基督。祂只是在基督信者的心裡，喚起耶穌的祈禱，耶穌對聖父孝順之心孺慕之情。耶穌說：

「聖神將光榮我，因為他將受之於我的傳達給你們」（若十六14）。

聖神將耶穌的祈禱傳給我們，我們受寵若驚，驚訝不已地說：「我在祈禱，但現在不再是我祈禱，而是基督在我內祈禱（迦二20）。」「阿爸，爹爹」的呼喊聲正是耶穌面對聖父發自孺慕之心的用詞，是通過聖神，耶穌在我心內喊出的。肯定不是聖神自己的呼聲。聖神面對聖父不會喊出「爸爸」；聖神為聖父所「發」而非聖父所「生」。因此每當聖神教導我們向聖父叫「爸爸」時，祂採取母親的姿態——希伯來文聖神是女性詞——。母親教子女向父親叫「爸爸」，自己也用此詞叫丈夫，讓孩子養成習慣，夢中也會喊「爸爸」。這是古代一位作家的話，頗有人情味。

教我們祈禱的聖神是耶穌天主獨子的聖神，祂把耶穌孺慕孝順之情傾注於我們心中。同一聖神也是聖父所發的聖神，作為聖父之神，聖神啟發我們身為天主子女的意識。

「天主之神會合我們的神，證實我們是天主的兒女，我們也就意識到天主兒女的身分。」（羅八16）

羅八14~17闡明三層道理。(1)聖神使我們成為天主的兒女；(2)聖神啟發我們的意識，證實我們確有天主兒女的身分；(3)領導我們以天主兒女的身分而行動。先創造天主兒女身分的存在；激發存在的意識；化意識為行動。開花結果都以存在為本，都是聖神的效

應。

聖神的功能有時實現的方式非常突然而又強烈。於是呈現在領受者心靈之前的是一幅奇妙的景象，瞻仰之餘令人讚嘆不已。當心靈在避靜中非常熱忱的狀態下領受聖事時，真正聆聽天主之言，或者專誠祈求聖神降臨的場合，在天大父以一道明光或點點星火顯示於你時，孺慕之情油然而生。你本人有再生之感。分秒之間，前後宛若兩人。這就是所謂體驗到天主的父性，從這樣的經驗中產生出縷縷柔情，高度的信賴，使人感受到至尊天主的厚愛，竟俯身攬我於懷中倍加寵愛。另一方面，天父顯示慈愛的同時，又使人感受祂超越萬有的尊嚴而不敢抬頭仰望，以至拉丁主禱文第一個詞Pater（父）也唸不出口。因為口還沒有張開，胸懷已由神聖敬畏之情所佔有；心臟似乎停止搏動，言語阻塞，只有緘默才是欣賞韻味的方式。不少聖人說了Pater，整整幾個小時流逝而第二個詞仍未出口。

嘉德琳聖師的神師加布人真福雷蒙說她主禱文常唸不完畢。因為她早出神進入無言之境。一位初學修女發現里修的德蘭，手忙於做活而神情超拔。別人問她，她說：「想到上主是我爸爸，覺得情意濃郁。」

聖保祿口授書信，聖神驀然衝入心靈，受啟發而喊出一聲「爸爸」時，心中亦是此番景象。更上一層，他默觀著耶穌之聖心在天父面前不停的跳動。「福哉！承認天主為父之人。」乃是戴爾杜良的驚嘆。

默想到此再能說什麼呢！承認天主為父，何其幸福！品嚐天上韻味吧！

必須注意的是，上述兩種心境，並非水火不相容；敬是基礎，在這基礎上，我人同天主的親密關係才能牢固地蓬勃發展。天主深

於我心之最深處，但亦高於我心之最高處。出發點總是我乃天主所造。受造之人能同造物主神交密談，已經說明人的尊嚴，何況又上升到父子關係層面。但此間是塵世；信友的生活常態是——內心承認造物主為父且深信不疑，口中亦唸主禱文，然而沒有任何熱情洋溢的感覺。口誦心維主禱文僅僅為了遵守耶穌的訓示和履行祂的教導，才敢稱天主為父。當是之時，應該知道，誦唸者不一定能感覺到什麼情誼，但是天主聽你叫「爸爸」，等於聽到聖子的呼喊，祂滿心喜悅。當初我們領洗時沒有聽到聖父說：「你是我兒子，我聖子的兄弟姊妹。」事實上，聖父確實收養了我們。

貝多芬耳聾後仍繼續作曲，擔任指揮，聽眾欣賞他的作品，演奏完畢，掌聲如雷，他一點也聽不到。這猶如我們神枯中的祈禱，信德的音色優美無比，天主聽之更是悅耳。

可惜，事實上我們誦唸主禱文時，不會想到「爸爸」一詞對我的意義和關係，更不想天主聽到我的一聲「爸爸」會引起祂慈父心腸的反應。沒有子女的人或許不容易體會做父親的喜樂。聽到孩子叫爸爸，促使你意識到自己是父親。

我們每次唸「我們的天父」，每次給天主做父親的喜樂，其樂融融。「祂內心要感動，五內要波動。」（歐十一8）這就是天主聽到我們叫祂「爸爸」時，內心的情況。縱然我們感覺不到孺慕之情，我們仍舊應當按照信德和教會的訓導，口誦心維，常常唸著「我們的天父」。

神枯時，往往會感到天主不在或很遙遠。這時，正是發現我們祈禱生活中聖神所佔重要地位的時機。我們看不見、聽不見，更覺察不到，聖神常在充實我們的言語、我們的呻吟，以響應天主之情。謙虛、熱忱，而又「洞察人心的天主，知道聖神之所欲究竟是什麼」（羅八27）。耶穌指出雅格和若望不知道求什麼（谷十38；

瑪廿22)，他們只知道求，但不知所求的價值和條件。保祿宗徒反映耶穌的話，也說我們不知所求。我們更不知道應該以什麼心情誦唸「我們的天父」。當求的，我們不求，卻求不當求的，而又不知所求的是什麼。嘴上叫天主「爸爸」，內心卻無感受，口誦與心情不一致。這就是保祿宗徒所謂祈禱的「軟弱」。我們應當感謝天主，保祿的經驗之談，提高我們的信心。不知要求什麼，不知所求的價值，口頭所說與內心的感覺不協調；這些都不成問題。信賴耶穌，聖子之神與聖父之神是同一聖神。聖神證實我們確是天主的兒女，又啟發我們的孺慕之情。遵從主的教導和聖神的培育，大膽地說：「我們天上的爸爸。」

聖神是我們祈禱的靈魂，靈心之光；滋潤我心的枯萎，溫柔我心的冷酷。

但是聖神的一切活動，要求我們作出相應的準備——信德。我心若常處於信仰狀態中，遵照主耶穌的教導，心維而口誦「我們的天父」，聖神自會幫助我們的軟弱，為我們代求聖父願意給的恩寵，其他各種所需不在話下。

所以，開始祈禱唸經時，要靜下來，面對天主聖父，或默唸或沉思。

「爸爸，祢已給我聖子耶穌之神，我的心神與耶穌之神合而為一，我就口誦心維這篇聖詠，做彌撒、望彌撒，靜靜地站在祢面前。我願意獻上耶穌給祢的光榮和喜悅；現在祢在我心中向祢祈禱，我也同祢一起祈禱。求祢收納我們的祈禱。」這祈禱似縷縷馨香，嫋嫋上昇，直達天庭，聖父樂於接納：「好香呀！我兒子的香氣，像上主祝福的肥沃土地的香氣。」（創廿七27）這是依撒格說的話。聖父對聖子也可以使用這番話，希望聖父對我們也用這番話；而我們確實是基督的馨香（格後二15）。在聖父台前我們固應

如此。

我發現，若欲確實知道我是由耶穌之神而祈禱，最簡單的方式是以耶穌授予的話向天父說：

「我們在天之父……」

我們要持續誦唸「天主經」，一而再、再而三，重點不在遍數，而在重複。許多有志靈修者，採用福音經所載：「耶穌達味之子矜憐我！」之句，懷著盲目的信德，重複誦唸，自行培育心禱靈修。我發現，誦念耶穌所用言語，懷著耶穌對聖父的孺慕之情，為心禱靈修的培育更有意義。前者向耶穌祈禱，偕同耶穌祈禱，會同耶穌之神祈禱。當然逐字逐句一直體味其詞意句義，至少我做不到，特別同時有其他事務的時候。但是祈禱活動的內心節奏，就是這樣建立起來的，其間注意力集中而到正時，詞句的價值更能表現。

——願祢的名受顯揚；——願祢的國來臨；——願祢的旨意實現現在人間；——免我罪債；——從凶惡者手中，解脫我們。

主禱文包羅萬象：天上人間、靈魂肉身、世人各種境遇，無不一一被納入七祈求中。表面上，主禱文不提聖神也不提聖子，正是因為聖神和教會新娘時時向新郎祈求，「你來啊！」然後聖神以耶穌之言教導新娘說：

「我們的天父……」

有些手抄本竟然枉加補充，在「求祢今天賞給我們日用的食糧」句後，加上「求聖神到我們身上來淨化我們」。但不可把聖神列入所求的事物中。而且「你們既然是天主的兒子，天主派遣了祂兒子之神進入我們心內呼喊說：『阿爸』」。可見聖神在我身上領唱，我們附著唱「我們在天之父」。接受聖神指引的人才是天主的兒女。聖神不參加的祈禱，叫喊爸爸，都屬枉然。我們自己有什麼

資格？

最要緊指出的是：主禱文不但為主所傳授、教導、培育我們誦唸的禱文，而且又凝結著主自己的祈禱，句句出自祂肺腑之言。特別在革則瑪尼橄欖園向父訴苦的禱文，「耶穌在世時，曾大聲流淚禱告，哀求全能的救祂脫離死亡的天主。由於祂的孝順而蒙垂聽」（希五7）；「祂雖為天主子，仍藉著苦難而學會服從」（同上，8）。我人在苦難中念及此境而誦「我們在天之父」，叫一聲爸爸，「我的父」（瑪廿六39），以基督痛苦的禱告化為我之祈求，哀求「救我於凶惡」，該是有力的鼓勵。遇誘惑，誦「求免陷於誘惑，憶當初主也三退惡魔的進攻；求口用糧，想到主也有飢餓口渴的體驗，在十字架上還大聲喊叫我渴！」

總結上面的默想，請聽聖奧斯定的話：

我們的主耶穌基督，

(1)為我們祈禱，

在我們內祈禱，

受我們的祈禱。

(2)為我們祈禱時，祂是司祭，

在我們內祈禱時，祂是頭我們是身體，

受我們祈禱時，祂是我們的天主。

(3)我們要在祂的祈禱內聽出我們的聲音，

在我們的祈禱內聽出祂的聲音。

譯者按

1.里修的德蘭，上下樓梯一級一聲「媽」，不聽到媽媽的回答，不跨第二步。基督之神與我心神一同向在天之父喊爸爸，然後以信德的耳朵聆聽天父之神對給我心神說：「唉！你是我的兒子，我寶貝你！」

2.聖依納爵《神操》249~260提供兩種方式以誦唸主禱文（或聖經或其

他經文)：

- (1)唸一詞一短句，停下來玩味詞意句義；
- (2)以呼吸節奏誦唸經文。

陸、「你命我做的，求你給我做。」

可見在我身上存在著一股祈禱泉源，隱而不露。安提約基主教殉道聖人，曾談及聖神在我內心的聲音。他寫道：「在我心中只有一股活泉涓涓而流，無聲地喊道：『向父這邊走來。』（致羅馬人書七2）」在乾旱地區，蒼天久不降雨，河水乾涸。倘若根據一些資料或徵兆，某地深處存在泉源，那時，任何困難都須克服，層層深挖，不見泉水總不罷休；一定要設法引水。我們在心靈層面也應如此做，努力把「人心內湧往永生的泉水」（若四14）引在我心前。泉源肯定在我心之深處。洗禮之水流在我身，聖神就傾注我心靈。我說，必須不停地挖。我們經常把垃圾、糟粕往河床裡倒，阻塞其流道。我們的心、我們的思想經常開小差，浮沉於世俗肉情之中；於是反聖神的那些思潮，沖擊著我們的心靈。

今日歐洲教友未嘗不意識到祈禱的需要，但又盛行一種傾向，向佛道取經、學靜坐、做瑜伽等等，或者不停地追求祈禱的嚮導、祈禱的方式、祈禱的場所。（譯者按：這一切若是出於真心誠意亦無可非議）無論如何，歸根結柢，總是要求收回遊移在外的心，返歸內在的自我。聖奧斯定說：

「你往何處去？你到哪裡去尋找？返回到你自已內：真理居住在人的心內。」

天主在你心身之內，你反而到外邊去尋？

居住我身的基督之神組成內心祈禱的生命中樞，不但活化我人的祈求，且又賦生命力於其他任何方式的祈禱：讚頌禱、自發的祈

禱，以及禮儀祈禱；特別是禮儀祈禱。其所以然者，因為自發祈禱時，使用自己的言語；但若使用聖經詞句或禮儀規定詞句，可以肯定是聖神的祈禱。把聖神的祈禱化為我的祈禱，我的祈禱是在聖神祈禱的軌道上，便可安心了。

無聲的祈禱、默觀的祈禱、朝拜的祈禱，若在聖神內完成，價值可以提高；提高的程度無法計算。聖巴西略有言：我人若欲瞻仰天主、朝拜天主，聖神是聖殿——祈禱的專用場所。

梅瑟向上主祈求說：

「求祢把祢的榮耀顯示給我。」

上主回答說：

「當我在你面前呼喊『雅威』名號時，我要使我的一切美善在你面前經過。我要恩待的就恩待，要憐憫的就憐憫。」

但又說：

「我的面容你絕不能看見，因人看見了我，就不能再活了……看，我近邊有個地方，你可站在那塊磐石上。當我的榮耀經過時，我把你放在磐石縫裡，用我的手遮掩你，直到我過去。當我縮回我的手時，你將看見我的背後，但我的面容，卻無法看見。」（出卅三18~23）

聖巴西略問：天主身邊的地方是什麼？「不是聖神，又能是什麼？在聖神內可以瞻仰到天主。梅瑟就瞻仰到天主。」聖經說：「切勿隨便在什麼地方向天主獻祭。」（申十二13~14）祭獻乃讚頌之祭，呈獻讚頌之祭的場所是聖神。這，我們從誰那裡學到的？從主耶穌。祂說：「真正朝拜天主的人，將在聖神和真理內朝拜。」（若四23）

可見，不但人的靈魂是聖神的宮殿，聖神也是靈魂的宮殿。這座聖殿非人手所能造，卻是真正的宮殿；我人在其內可親近天主、

瞻仰天主。聖神屬天主的世界，祂亦即天主。在聖神內我們可與天主會面，無第三者的闖入。我們在聖神內碰到的就是天主。聖神臨在我身，聖神在天主內。在聖神內祈禱朝拜，意謂著以聖神之光朝拜，而聖神之光乃天主之光，從基督內顯示基督的奧秘，並通過基督導引我人回歸天父。聖神的秘訣就在於此，祂的特權亦在於此。

聖神內祈禱在我們信德生活上開闢廣闊的途徑。許多基督徒，包括度獻身生活的人，面對誘惑體會到自己的無能，更無力提高自己上達福音倫理的嚴格要求。至於從經驗作出結論：度完整的、圓滿的基督徒生活，是不可能的。在一定意義上，他們的結論完全正確，言之有理。我們單獨的確無力抵抗誘惑，不可能不犯罪。那麼，怎麼辦呢？需要恩寵；但我們無功可以獲得。死路一條，失望？

脫利騰大公會議說：

「天主給你恩寵，要求你做你力之所能；你力之所不能，則求。」（D.S 1536）

凡是人盡其力之所及，做其能做到的。若仍不成功，山窮水盡疑無路時，出現另一條蹊徑——祈禱，祈禱，再祈禱。舊約與新約之間的差別，就如法律與恩寵之間的差別。

舊約時代以法律為主：法治。天主命令，禁止。「做這個，勿做那個」。

新約時代以恩寵為主：仁政。人求天主：「求賜祢欲我做的」。

聖奧斯定苦惱之至，欲在男女關係方面保持貞潔，個人奮鬥不見成效。天主啟發他這個訣竅。於是他說：

「我的天主，祢命我清心寡欲：求將所命賜予我，祢就可隨心所欲命令我。」（懺悔錄卷十，廿九）

他得到了所求的清心寡欲。

祈禱是心靈的呼吸。一個人透不過氣或停止呼吸，就要窒息或瀕臨死亡；人們當然採取緊急措施和進行人工呼吸。同樣，人若面臨誘惑，無力抵抗，必將陷入或繳出武器投降。此時最要緊的搶救是祈禱，叫他祈禱。

許多人可以證實，自從他們下定決心，在每日生活的流程中，插進一小時的祈禱，他們生活的情趣韻味完全變了樣。

當然立刻有人提出異議：哪裡有一小時的空閒，生活如此忙忙碌碌？

受造之人，第一必須侍奉天主。你若認真對待「第一」這個詞，你一定不會：

——有空後才祈禱。否則你終不會有空，至死也不會祈禱。

——你得做的倒是：規定祈禱，安排祈禱時間，遵守祈禱時間。

柒、轉求的祈禱

「我們本來不知道該怎樣祈禱。聖神親自用言語所不能表達的嘆息為我們轉求。」（羅八26）

聖神的職能可以說是為我們祈禱，因為基督，尤其復活的基督日夜不息地為子民轉求。

「難道我們不確信耶穌基督，祂死了，然而從死人中復活了，如今在天主右邊，替我們轉求嗎？」（羅八34）

我們祈禱的活力來自這個根源，也表現在轉求上。轉求祈禱在於以信德與轉求中的基督及其聖神合而為一。

「耶穌永遠常存，永遠活著；祂的司祭職位永不需要更替。祂常為藉著祂而返回天主的人轉求。」（希一24～25）

「我們在父那裡有耶穌基督作轉求者。」（若壹二1）

耶穌為我們轉求最卓越的例子，是在祂受難前夕，塵世旅途即將結束時所作的司祭祈禱。致希伯來人書指出：

「每一位大司祭都從民間選出——但不是自選自聖，耶穌也不例外（參希五5）——奉派為人們的代表，專務一切天人之際的交往。」（希五1）。

天人之際的首要交往是祭祀。祭祀而無祈禱，猶如人之無靈魂。轉求乃組成司祭職能的重要環節。因此若望福音十七章整篇祈禱獲得司祭祈禱之稱謂，良有以也。其中耶穌說：

「我為祢托付我的人祈求。聖父，因祢的名，求祢保全他們。我不求祢把他們帶出此塵世，但求祢保護他們脫離凶惡——免於凶惡——。求祢聖化他們在真理之中。我為他們奉獻我自己，使他們也因真理而奉獻自己。我也為聽他們的話而信我的人祈禱，使他們合而為一……」（若十七5以下）

主耶穌為自己的祈禱，三言兩語；想到別人的祈禱，卻長篇大論。

聖神為我們的轉求，在其呻吟中我們聽到聖子耶穌的悲切哀哭聲：耶穌常在為我們轉求。

轉求的功效不在乎言語的增多（參瑪六7），在於同基督孺慕之情合一的程度。言語問題是次要，主要的還是轉求者的增多，就是呼求聖母及諸聖的轉禱。於是教會就這樣做：諸聖占禮日，因為增多了轉求者的轉禱，天主賞賜我們殷切期望的豐厚的恩寵。增多轉求者的另一個方法是彼此轉禱。聖盎博說：

「你若為你一人祈求，只有你一個人在求。每人若各自為自己祈求，獲得的恩寵少；每人為眾人祈求，獲得的恩寵多。每人若為眾人轉求，眾人也為他轉求。結論：你若只為你自己求，你孤獨一

人。但你若為眾人祈求，眾人也為你祈求，因為你在眾人身上。」

聖神不單為我們轉求，祂還教導我們為眾人轉求。

全部聖經中聖神昭示我們，真正的祈禱人「膽量很大」，特別為別人轉禱時。轉禱深受天主的喜愛，因為這是最無私的行為，反映天主的無償恩賜，與天主的旨意相協調——天主的旨意不是要眾人都得救嗎？——〈約伯書〉未說因約伯的轉求，天主寬恕了約伯三友；而是說因約伯為三友轉求，天主恢復他原有的財富和家境（參約四二8~10）。依撒意亞先知書（依五三12）描述天主的僕人實際上就是耶穌，「天主給他芸芸眾生，因為僕人曾為罪人們轉求。」

天主猶如父親，祂有權懲罰。但祂一點也不樂意行使父親的權威——懲罰，因為打在兒身，痛在父心。祂始終在尋找適當的理由，以減輕子女們的罪責。若有罪犯的兄弟姊妹或親戚朋友在旁求情，拉住祂的手，嚴父正是求之不得，高舉的戒尺就此輕輕落下，或者收起戒尺，不罰了。倘若弟兄姊妹們袖手旁觀，不來求情，「上主見了，實在不悅，因為一點點正直也沒有了，祂看不見有人站出來調停，祂詫異得很」（依五九15~16）。「我在他們中找不到一個能修理城牆的人，可以在我面前站在缺口處（如梅瑟）保護本地，免我去破壞那地方的人；但我沒找到一個。」（則廿二30）。

天主聖言特別指出，祂安置在高職位的人士所作的轉求，對托付給他們的人民具有何等超乎尋常的效能——這當由天主的措施才能如此。聖詠一〇六23說：

若非天主揀選的梅瑟出場，站在當地缺口的地方，挽回天主存心絕滅的怒浪，天主早已下令將他們消滅。

向羊群的牧者，我敢說：當你們祈禱時，覺得天主正在發怒，托給你們的羊群面臨災難；請你們不要代天主辯護，而快快在天主

面前為羊群辯護。梅瑟這樣做了，甚至甘願從生命簿上撤銷他的名字（參出卅二32）。聖保祿面對本族人民的背叛，憂心如焚，也願「就是遭受詛咒，與基督隔絕，我也不辭」（羅九3）。「與基督隔絕」豈受天主的悅納？言過其實！但保祿不想得罪天主，只想自己民族的得救，這種心態，天主也能理解。聖經說，天主悅納的就是像梅瑟、保祿站在群眾一邊，面對天主為群眾辯護的人；說不出理由則求情，甚至針鋒相對，大噪大鬧。這是你們站在天主面前的姿態，這是完全倒向群眾的一派。

另外一派是站在群眾面前做天主的辯護人，（天人之間的中保就是兩面派，你們就做兩面派！要盡你們力之所及為天主辯護。）罰是手段，目的是受罰者的好處；天主的心常是「愛」。語氣要加強：

「愚昧無知的人民，你們就這樣報答天主嗎？」（申卅二6）

但是，只有像梅瑟和保祿，在天主面前為人民作辯護的人，才有權威在人民面前作天主的辯護人。

教會禮儀引用這一類的文字，以頌揚一些主教、一些牧靈者：

「這就是愛護弟兄，常為人民及教區祈禱天主的先知耶肋米亞」（加下十五14）。

祈求天主，多多賞賜我們這樣的耶肋米亞。

祈求天主，賞賜普世教會，有更多的牧者，敢於高舉牧杖，挺身而出，為羊群辯護。亞孟。

1994年若瑟月

牧靈神學面面觀（上）

簡惠美編譯

（仁慈聖母會修女，台灣牧靈中心教師）

壹、耶穌的牧職①

根據現代聖經研究，福音不是耶穌的傳記，而是初期教會對耶穌復活，並在其光照下的信仰見證：天主已將「耶穌立為主，立為默西亞了。」（宗二36）

一、耶穌實踐牧職的模式

復活的耶穌是信仰的對象。四部福音裡耶穌的許多頭銜：基督、默西亞、主、救主、人子等，都被應用在禮儀和教理中。但有危險將歷史中的耶穌擺在次要位置。同樣，在牧靈上能強調歷史中的耶穌，忽視巴斯卦事件。事實上，該是兩者並重，不可輕忽任何一方。

現在我們要從耶穌的言行探討他的牧靈模式。先應牢記：耶穌的形象不受具體的框架所限，就像伯勒特（Ch. Perrot）說的：「當我們想已捉摸到歷史中的耶穌時，他已溜出我們的掌握。」②不過，我們可以揣摩出他的些許特徵。

（一）耶穌不是聖殿的「司祭」

猶太法律——托辣——由司祭負責維護、詮釋，後來，經師也

加入。大司祭是法律和聖殿的守護者，高高在上，坐擁財富（聖殿的收入）。在耶穌時代，大司祭臣屬羅馬統治者，這職位是為撒杜塞派所獨佔。司祭長們輔佐大司祭行祭禮，維修聖殿和理財。既然，大司祭被這類人及其親朋簇擁環繞，自然不得人心。司祭職是家族世襲。

在公開生活中，耶穌鮮與司祭接觸，唯獨在祂生命末期，即苦難時刻不得不與之周旋。他多次嘲諷司祭。善心的撒瑪黎雅人（路十30）、「潔淨」聖殿，四部福音都有記載（谷十一15~19；瑪廿一12~17；路十九45~48和若二13~22）。耶穌驅逐聖殿交易者的舉動使當權者驚愕，聖殿的存在受到質疑。耶穌在荒野、山園中祈禱，他沒有聖、俗的空間區分，對他來說，全都是聖的，因為一切都是天主創造的。新聖殿是復活的人類，由於其本質是天國的正義。

新經中只有希伯來書信給基督冠上司祭或大司祭頭銜，然而，基督這位大司祭絕對不同於其他司祭，他獨具兩個特質：他不是猶太司祭後裔，而是個凡夫俗子（七13~14）；他不借重外表儀式行敬禮，而是「以心神、以真理朝拜」（若四23~24），因他為了全人類的好處「自我獻出了」（希五7~10）。耶穌實踐司祭職的雙重要素：通傳給人天主的話和呈獻給天主人類的祭品，即他在服務世人中獻出了自己的生命。耶穌的司祭職獨樹一幟，猶如他的祭品是舉世無雙的。總之，耶穌是大司祭在於他不僅成了受苦人中的一個，而且擁抱正義而死，忠誠地自我奉獻於天主。

為此，基督徒不依靠制度，也不靠外表行禮如儀；基督徒信靠的是基督的十字架，它啟示天主的愛，並使人與天主和好。天主不要人受苦，要人相愛；不要人死亡，要人得生命。基督信徒的禮儀不應簡化為教堂中的儀式，而該涵蓋全部生活，以心神以真理度投

身於服務弟兄姐妹的生活，唯有在此透視下才能真正領悟耶穌的司祭職。

(二)耶穌不是曲解法律的「經師」

耶穌時代的經師或法學士專門講解法律，負責督導，身兼神學家與法學家的角色。先知時期結束後，經師自認為傳承人，直到末世時期默西亞到來為止。

為作經師需要長時間鑽研法律和口傳，學成已屆不惑之年。他們的裝飾特殊，在任何聚會中坐首席，備受百姓尊敬和重視，必定出席各種會議、法庭和公議會。他們大多是法利塞人，為百姓的精神領袖，促進他們信仰天主，藉著遵守取潔禮規承行祂的旨意。如此，即使百姓無法履行朝覲聖殿，奉獻昂貴祭品，也可接近天主。為此，公元70年聖殿摧毀，司祭消失，順理成章地，經師或拉比成了猶太宗教的領袖。

依據雷翁·杜富（X. León-Dufour），耶穌以經師姿態出現，到會堂施教，聚集門徒施教，好像各學派一樣^③。的確，福音記載耶穌「教導」門徒和群眾，然而，耶穌並非經師之一，既使有人稱他為拉比，他仍「缺乏經師必備條件之一：讀神學」，正如耶肋米亞（J. Jeremias）所言^④。耶穌不只在會堂施教，而且走遍各地，在室外、廣場、海邊，他的聽眾包括婦女和幼童、罪犯和稅吏、農夫和漁民，都是些純樸人。耶穌以猶太智慧傳統方式教導，應用比喻、警語、教訓和辯論。

事實上，耶穌未曾接受經師培育，當時人也不把他當經師看待，他的聽眾認為他大異於經師。「他教訓他們正像有權威似的，不像經師們一樣」（谷一22）。他自有權威，不是傳自聖祖。福音指出耶穌與猶太法律之間有距離，按照馬爾谷福音，兩者之間有天壤之別；瑪竇將耶穌比做「新托辣」，是新導師，祂教誨人，給人

定規範（瑪廿八19~20）；路加稱耶穌為首席權威。猶太人視法律為神律，乃是許多法規、諭旨、命令和條例的彙編，是以民的良心、實踐、行為和信仰的依據，為梅瑟所制定。瑪加伯時代許多猶太人因維護法律而喪生，尤其是當希臘、羅馬人禁止守安息日、割禮和保藏聖經。孔沙雷茲·發伍斯（González Faus）說：「耶穌不是一個與法律作對的人，而是法律前的自由人。」^⑤如同山中聖訓，耶穌不更改法律，而是宣報自由及愛的新誠命（若十三14）。歸根柢底，耶穌是神恩性導師，具有權威。

（二）耶穌是天國的先知

第一世紀猶太宗教稱先知是天主的代言人，在以民中從事「宗教覺醒」運動的領導人。耶穌時代先知形象與革新和宗教復興（谷木蘭〔Qumurán〕）相連，也與期待釋放和全國性宗教自主的政治默西亞相接。按照猶太宗教，天主的神附在先知身上。

新經中只有四部福音稱耶穌為先知，是群眾口中的先知（谷六15；瑪廿一11、46；路七16；廿四19；若四19；六14；七40）。雖然宗徒們含糊地說他是先知，耶穌的言語和表情確實具備先知特質，例如真福八端、受洗和顯聖容。事實上，他是因假先知的罪名被逮捕判刑。耶穌表示自己擁有聖神（谷三29），等於間接地接受先知的稱呼。顯然，耶穌既不是民族主義者的先知，也不在世界末日行列中。他是末世性先知，受排擠、迫害，他宣報天國來臨了。綜合說來，「他是先知，因為他忠實履行使命，坦蕩自由，宣報天主徹底的要求，對個人和社會事件瞭若指掌。」^⑥

二、耶穌實踐牧職的內容

（一）耶穌和天主的國

釋經學家一致認為，耶穌的訊息和行動的核心是天國業已來臨了，要求人悔改。「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從

福音罷！」(谷一15)耶穌的言行集中於天國，對馬爾谷來說，他就是「福音」或「好消息」，因為天國到來，人類，尤其窮人、罪人和病人要得救恩，耶穌的使命即傳報這好消息。

大部分釋經學家將希臘字**basileia**譯成**reinado** (*acción de reinar*)，這一個西班牙文「王國」名詞含有行動意味，來代替只具國土疆域的「王國」(*reino*)，這樣比較貼切表達天國的動態性，天主的統治權或統治行動。其實，中文的「王」字可作動詞，如辭源裡說：「『王』音旺，君臨也，詩大雅皇矣：『王此大邦』。」另外也含「往」、「盛」的意思。辭彙則簡單地說：「舊稱有天下叫王，王天下。」

「天主的王國」(*reinado*)經常出現於對觀福音中(61次)，但若望福音只有兩次，保祿書信卻難得一見，因他以基督替代天國；耶穌宣講的天國到基督徒團體時，已被耶穌教主所取代。救恩一詞(希臘化猶太基督徒團體專用)則頂替了王國一詞(巴勒斯坦猶太基督徒團體專用)。

爲了解耶穌宣講的天國，必須明白在耶穌以前猶太傳統中天國的涵義。天主是國王的思想老早存在於以色列民族中，且在公元前十一世紀王室出現之前就存在(參閱撒八5)。雖然五個世紀以後君主政體消失，以民仍然期待天主親自降臨，以正義統治他們。如此，以色列將獲得自由與獨立，度和平、繁榮和忠於天主的生活。耶穌時代，對以民來說，天國一方面是脫離羅馬的壓迫，得到政治自由，另一方面是建立正義、和平和富裕的社會。最後，是忠於天主，唯一的主，是祂統治百姓。

總之，天國的關鍵要素是天主王國的正義，不同於羅馬人所謂按照法律給每個人他的一份。天國的正義是保護受迫害的人、窮人、被剝削的人和無知的人。爲此，天國成了「絆腳石」，凡剝削

他人者、勢利眼者不得其門而入。宣講天國是特別對窮人、受苦的人、被迫害的人、爲人役的人。是以，耶穌宣示天國時（瑪五1~11；路六20~23），稱這些人爲「有福的人」或「真福的人」。

耶穌宣講的天國，一方面已臨在，耶穌說：「天主的國就在你們中間。」（路十七21）但不是一般所說的「在你們心裡」，而是在人的實況、精神、身軀與物質中。爲表達天國已臨在，耶穌展開一連串的釋放行動，推動友愛團結，並且與人聚餐。另一方面，天國尙未完成，當有罪的世界結束時（路十七26~30），天國才得以完全實現。屆時，再沒有痛苦（瑪十一5），也沒有死亡（路廿36）。天國是此世又是將來，橫跨兩個階段，現在和末了；但既不在地球外也不在時間外，因爲它已臨在；不過，蘊藏於歷史現實中，隱而不彰。

最後，天國既是最高價值，故要求價值觀的改變。耶穌宣講悔改是天國來到的條件，不只是理智或思想轉變，而是全人度福音生活。這是皈依或自我改變（除去自我依恃及自戀），與他人關係的改變（摒除自私自利或控制他人），社會政治結構的改變（消除權勢和特權）和對大自然界的改變（停止濫墾）。天國是耶穌帶來的，爲轉化人類，促使社會改觀。

（二）耶穌與他的門徒

（1）耶穌揀選了十二人，稱他們爲「宗徒」（路六13），爲宣揚天國。他們肩負雙重使命：與他形成一個友愛的團體（共餐的團體）和以他的名傳福音（宣講與驅魔）（谷三13~18；路六12~16）。「十二」（圓滿數目）宗徒是新以色列的象徵，按照路加，宗徒（被派遣者）只有十二位，他們蒙受歷史中的耶穌之召喚，接受他的派遣，分擔他的職務，作他復活的見證人。按照保

祿，「宗徒」的意義廣泛，凡是復活的見證人都是宗徒，全是在耶穌基督內蒙天主召叫承行使命，包括向外邦人傳福音。廣義說來，宗徒是復活基督的使者，在他們身上建立教會。在團體中，這些人擁有權威（非優越感）：行牧靈服務的權威。

（2）第二組人是七十門徒，有些版本寫七十二。不論七十或七十二，兩個數目都指向圓滿和完美。這些門徒是邊緣人，由耶穌親自選定（路十1），他們之中有「一些婦女」（路八2~3）。後來，在希臘化猶太團體出現「七」的專有名稱，來指他們之中形成了的團體。

耶穌培育的「復活前」的門徒團體，是新天主子民的基本模型。首先是基於耶穌的召叫，面對傳統禮規，耶穌給他們充分的自由，面對默西亞主義，耶穌糾正他們的野心、偏差，並且啟示他們與天主父的關係，與公義的天國的關係，又指出窮人、邊緣人是天國寵愛的兒女。同時，被揀選的門徒承認耶穌是主（信者），他們圍繞師傅，跟隨他，與他共享同一命運（跟隨者），以及改變生活或價值觀。彼此友愛、坦誠、分享財物、服務等（皈依者）。

其次，加入此團體的條件是「跟隨」（谷一16~20；瑪四18~22；路五1~11）。要成為耶穌門徒團體的成員是不容易的，要求徹底的跟隨：放棄家庭、職業和財產，還應在宣講天國的使命上隨時待命，承擔痛苦和十字架。新團體的憲章是真福八端。門徒的同義詞不是學生而是跟隨者，意即，皈依的信者，緊密結合於基督，以致因愛交付生命。富家少年是與門徒成對比的典型人物（谷十17~22）。

第三，跟隨耶穌的門徒組成一個團體。他們兩個兩個地蒙召（瑪四18~22），作天主的新子民，天主聖神與他們同在。如同導師一樣，耶穌的門徒要解救不正義的世界。

(三)耶穌與天主

現代基督論一致肯定納匝肋人耶穌的教導與作為建基於兩個中心事實：天國，他全部行動的肇因，和阿爸或父（谷十四36），他對天主的暱稱，兩者不可分。天國沒有天主是不可理解的，基督徒的天主沒有天國也是難能領會的。為此，在世上，耶穌是天父的聖事，即他是天國在世的顯身。

耶穌深切意識到自己的「子格」，他的存在及所有全來自天主也歸向天主。因此他切望全人類跟天主也有相似的體認。新約的中心訊息就在於啟示天主的慈父心腸，期盼我們度兄弟姐妹般的生活，當我們這樣實行時，啟示就通達人情，釋放人身。

三、耶穌牧靈實踐的行動

根據馬爾谷福音，人們肯定耶穌的作為：「他所做的一切都好！」（谷七37）宗徒大事錄敘述納匝肋人耶穌「巡行各處，施恩行善」（宗十38）：治癒病人、驅魔、赦罪，並且與窮人、罪人和門徒同桌共食。我們主要看耶穌的三項作為：奇蹟、赦罪和共餐，三者是天國與救恩的記號。

(一)奇蹟

耶穌對病人和附魔的人作了不少好事，令當代人驚訝、詫異。他的仇敵斥之為魔鬼行徑，相反，他的門徒歸因於天主的德能，耶穌的奇蹟是善行，釋放人，出自天主白白的恩賜，表示他擁有源於天主的合法權威。福音不使用希臘字 *thanma*，意奇術、魔術來講耶穌的奇蹟，而是採用「記號」，「具有能力的行動」或「工程」等字眼。

福音記載卅四個奇蹟，激起人們不同的反應。首先是接納。不論今昔，純樸的人容易相信天主奇蹟式的干預，他們認為大自然是開放的系統，容許非凡的事件發生。理所當然，在人類歷史中天主

可任意行使非常的干預。曾有幾世紀之久，護教學利用福音的奇蹟記載證明耶穌的神性，或作信仰天主的佐證。

其次是排斥。不容許奇蹟為非常事件，來打破或改變人們熟悉的自然法則。也有信者作如是想，史其勒貝克斯（Schillebeeckx）說：「耶穌沒有顯任何福音所提及的奇蹟，他本身就是奇蹟，是人不配得到的愛和寬恕的奇蹟，這是奇蹟傳說故事所表達的。」⑦

第三種態度的特點是新評價。奇蹟都有打斷自然律的事實，同時是一個「記號」，唯有信德能洞悉其真正意義是建立天國。耶穌的奇蹟表示默西亞已到人間，天國來臨了。奇蹟是信仰的記號和非凡的工程，顯示耶穌與天父聯手從事新創造工程。

(二)赦罪

天國帶給窮人正義，給罪人仁慈。耶穌的寬赦行動跟奇蹟一樣出自天國。在耶穌時代，猶太宗教認為有兩種罪人：輕視天主誡命操賤業的人（投機者、放高利貸者、稅吏、牧童）或不道德的人（妓女）。瑪竇福音用兩個名稱：稅吏和妓女（瑪廿一31）總括猶太世界的罪人，這些人被摒棄於社會邊緣。

耶穌向有罪的世界宣報好消息。世界有罪不是由於否定天主（法利塞人和撒杜塞人都相信天主），而是因為拒絕天國。當人接受天國時，罪就蒙赦免了。

(三)共餐的團體

猶太人的共餐意義深邃，等於在表明他們是兄弟姐妹，是與天主同在的團體，但也影射着罪人被隔離於外。然而，耶穌認為聚餐是合一的所在，而將天國比做筵席或婚宴。耶穌實踐這理念的方式是時常與門徒共餐（友愛），與窮人（正義）和罪人（仁慈）同桌共食。耶穌在世的最後作為就是舉辦惜別宴，以東道主的身分「舉

餅分施」，大不同於若翰的「不吃也不喝」，耶穌「吃喝」，甚至被譏諷為「貪吃嗜酒的人、稅吏和罪人的朋友！」（瑪十一18）福音不少次記載耶穌與罪人同席，這是猶太宗教禁止的舉動。這樣，被排斥於法利塞人潔禮之外的人，全被邀請到天主和人同在的餐桌上。耶穌在應邀的筵席中歸化了肋未和罪婦。

尚有耶穌是東道主的餐會，例如增餅，四部福音都記述了（瑪十四14~21；路九11b~17；谷八1~9；若六1~15），方式如出一轍：耶穌祝福麵包，擘開，分施給人。根據史氏，此敘述的核心不在麵包的暴增，而在耶穌邀請人共餐^⑧，特別是與那些一無所有的人共餐。

最後，路加（廿四28~31）和若望（廿一12~13）兩部福音分別記述復活的主與門徒，與厄瑪烏二徒，以及在海邊共餐。耶穌革新了復活前的共餐團體，建立天國。總之，基督徒的共融是基督奧體內的共融（格前十16~17），是兄弟姐妹的共融，彼此服務。

四、耶穌實踐的準則

耶穌沒有勾劃出團體組織的完美模式，留傳給門徒的是可因時地制宜的基本原則，即實行天國，建立於教會的共同生活。耶穌的實踐可以分三個層次：經濟、政治和社會，與三超德對稱：經濟對愛德，政治對望德，社會對信德。

（一）愛德（經濟層次）

第一個層次，耶穌透過雙手實行：治癒病人和分施麵包給窮人。換句話說，他協助百姓得到基本民生物質需要。百姓受到耶穌的作為的震撼，不禁問道：「怎麼藉他的手行這樣的奇能？」（谷六2）第一層面的默西亞行動是有關具體生活的經濟層面，為出產與財物流通層次。面對個人或家庭的愛屯積，耶穌贈予，在團體中分施，與窮人共融。具體的，他分施食物，轉化軀體。耶穌以身作

則教導門徒以普愛宇宙的廣闊胸襟，盡情給予（路六27~38）。這種團結共融的行徑打破主導的經濟體系，是救恩的愛之實踐，傳統上稱之為「愛德」。他自我交付的濃縮標記就是共享的麵包，即他自己：共享的餅維持人的生命。教會是兄弟姐妹的團體，在其內，因基督共享一切。

(二)望德（政治層次）

第二個層次用雙腳來實現，耶穌的跟隨者，門徒們四處奔走，走向希望之路。四部福音敘述耶穌的活動，沿著往上走的路線，即從加里肋亞上耶路撒冷，特別是路加福音明指耶穌面朝耶路撒冷走去（九51），作了匠心安排。在此層面，耶穌刻意表達權威是爲了服務，底下蘊含著人人平等和真正的權威是基於正義與公道的服務，與此相違就是權勢和控制。耶穌勸告他的門徒不要如同外邦首領一樣主宰、管轄人，而該作眾人的奴僕並交出自己的生命（谷十42~46），因爲他們彼此是兄弟姐妹（瑪廿三8~9）。耶穌嚴厲地指控當權者，在他的概念中，迫近的天國意味著控制以色列的外來勢力的末日，但也唾棄民族主義者統治他國的慾望。耶穌宣報的天國是給被世人所摒除的人。教會是服侍人者的團體。

(三)信德（倫理——社會層次）

第三個層次關係著雙眼或眼光，與倫理——社會舉止相連。以信德的眼光看，就等於悔改或改變價值觀。耶穌提示門徒們人性尊嚴，公道的資源分配，與窮人和受壓迫者團結，尊重他人的自由，隨時服務，包容衝突，以及超越人間所有區分的普世愛。他以自由克服畏懼，以信心制勝害怕，以慷慨大方對付自私自利。教會是相信耶穌及其福音者的團體。

貳、新約初期教會的牧靈事工⑨

認識初期教會的牧靈情況需先翻閱新約，尤其宗徒大事錄和使徒書信，其中以保祿書信為主。同時，應注意初世紀的巴勒斯坦猶太宗教、希臘化社會與宗教氣氛，以及當時的羅馬帝國。

宗徒大事錄盡情地報導教會的拓展，也穿插神學解釋。使徒書信是以保祿書信為主軸，側重基督宗教教義內涵，但並不忽視教義與具體牧靈環境的關係。儘管不乏原始資料，遺憾的是保祿書信寫於公元五、六十年間，宗徒大事錄更晚，因此公元三十到五十年間，初期基督徒培育的重要時段情況如何，對我們來說，模糊不清。

在這裡，我們不廣泛地祭視基督宗教的起源，只探討與福傳使命（聖言的服務）、禮儀慶祝（聖事的服務）、教會團體（共融的服務）和基督徒在社會中（投身的服務）相關的牧靈事工。不過，進入初期基督徒的牧靈行動以前，得先鳥瞰教會萌芽時的世界。

一、初期教會的歷史時段和人文狀況

（一）歷史時段

多數釋經學家認為絕大部分新約是在最後一位宗徒逝世以後著手編纂的，換句話說，新約著作時間長於宗徒教會時期，因此很難斷定初期教會的確切時段。根據霍夫曼（J. Hoffmann），「從耶路撒冷第一個基督徒團體創立，到最後一些聖經著作成書，此段期間頗富彈性，可以延長到第二世紀開頭幾位教父。」^⑩綜合來說，慣常將這時段劃分為三期：納匝肋人耶穌時期（公元前6年～公元後30年）、地方教會建立時期（公元30～70年）和新經纂輯時期（公元70～100年）。此外，耶路撒冷公會議在公元50年間，保祿書信寫於公元51～63年。公元70年聖殿摧毀，開始編寫四部福音和其他非保祿書信。公元135年發生一樁新暴動，羅馬人藉故殘殺

猶太居民，此時，基督徒已遍佈地中海區域。以上這個關鍵性歷史時段構成了新約牧靈準則的部分見證。

(二)人文狀況

耶穌活動的空間局限於巴勒斯坦，新生的基督宗教延伸全地中海地帶，特別在東部沿岸與環繞此地的內陸國家。初期基督宗教發迹的兩種媒介文化：猶太文化和希臘—羅馬文化。雖然，首批門徒是講阿拉美語度閃族文化生活的猶太人，很快地，在羅馬強勢控制下，漂泊的猶太人和外邦人，帶著他們已希臘化的語言與文化加入信徒的行列，在當地商業都市核心建立教會，相繼在敘利亞、安提約基雅、厄弗所、格林多、羅馬，且擴展到埃及。

(1)希臘—羅馬文化世界：

基督宗教初創時，正值羅馬帝國統治全地中海地域，勢力擴張到歐、亞、非三洲內陸許多地區。羅馬百姓中有許多庶民和奴隸，他們是主人的附屬物。帝國操縱於元老院議員手中，這批人任由「神化」的皇帝隨意指派或革職。長久以來，朝拜皇帝是猶太宗教與新生教會和羅馬帝國持續衝突的肇因。

不同的哲學潮流風起雲湧。教會新興之初，四周尚保有專司生殖、庇佑神的古老宗教，向眾神獻祭的神聖地點、聖所，以及數不清的節日。傳統的祭禮儀式摻雜著形形色色的迷信行爲，藉以反抗命運。神秘宗教也大行其道，經由入門儀式約束信徒恪守秘密。

(2)巴勒斯坦猶太世界：

公元一世紀，人們稱呼以色列土地為猶太，公元135年以後改稱敘利亞巴勒斯坦，最後則直呼兩者為巴勒斯坦。耶穌時代，巴勒斯坦是由猶太、撒瑪黎雅、加里肋亞和伯肋亞所組成，自公元前63年起受羅馬帝國軍事統治，交由黑落德家族掌管，後者為百姓所痛恨。雖然猶太統治者隸屬敘利亞使節，但在其轄區內享有治理全

權。公議會總管司法，唯獨死刑判決權保留給總督。稅吏負責向百姓徵稅，稅款悉數繳納羅馬。羅馬當局尊重猶太法律、聖殿與敬禮儀式、公議會，以及割損禮。猶太百姓經常因為硬幣上的羅馬皇帝圖像、納稅和進貢問題引發爭執。骨子裡，羅馬人感受到猶太人對他們的輕蔑與畏懼，不信任與憎恨，這些全然流露於羅馬權勢與猶太民族主義、農村與都市、窮苦庶民與富裕貴族，以及嚴謹猶太教與希臘化外教之間的緊張對峙中。

巴勒斯坦是一個小國，以農耕維生，人口過剩，有種族混血問題存在。位居三洲戰略要地：非洲埃及諸國、美索不達米亞和地中海地域，以及提庇黎雅湖沿岸平原、山脈的交界點。猶太神權政體具有根深柢固的階級統治，社會階層分明，雖然不像羅馬保有奴隸。財富全集中於黑落德貴族世家、司祭大家族和撒杜塞人手中。百姓大半生活貧寒，謀生困難，工作低賤，工資微薄，入不敷出，還需變賣家當繳納稅款。土地分配不均，極不公義。當聖殿竣工，耶路撒冷道路鋪成，工人大量失業，造成兩次嚴重的飢荒，分別在大黑落德和喀勞狄掌權之時。

婦女地位遠比男人低落，她們被摒除於公開生活之外，不能參加敬禮，也不可以在訴訟中當證人。將她們與孩童及奴隸並列，只配終日持守家務。

不拘住在巴勒斯坦或散居國外，猶太世界是由不同的社團組成的。弗拉維歐約瑟夫（Flavio Josefo）將它們區分為法利塞、撒杜塞和厄色尼三個宗教派別，主控領導階層的意識型態。法利塞人是自負的法學家，經常出入聖殿，死守法律，影響人民，與撒杜塞人對立，相信復活和等待默西亞。他們是中間階層自由派。撒杜塞人的宗教與文化趨於保守，但為了固守他們的社會生活地位，屈從入侵的羅馬人，遷就希臘習俗。他們集中全副精力於聖殿——朝拜

和買賣的所在地。他們是既得利益的代表。厄色尼人是被四部福音忽視的一群人，他們屬於先知運動者，反對聖殿和司祭，專門勸人悔改，合乎條件的人才准加入他們之中，他們度團體生活，期待默西亞來臨。

此外，在默西亞運動人群中，有推動民族主義者，例如熱誠派人士，為狂熱的教派分子，反抗羅馬的統治，敵視那些親近侵略者的人。他們引燃了公元66~70年間猶太人與羅馬人的戰火。另有一群「宗教覺醒」運動者，例如洗禮派人士，期待救恩。在聖殿摧毀以前，以色列人民形成許多不同的運動派別。

公元70~135年間，猶太宗教大大地同質化。聖殿和司祭消失，逐漸轉變為以法學士為主，梅瑟五書為重的猶太宗教。換句話說，會堂取代了聖殿，在百姓生活中極具影響力。每個猶太團體擁有自己的會堂，它是面朝耶路撒冷的長方形建築物，其內的聖龕盒中保存經書。「長老們」選出堂長主導聚會儀式，類似聖經頌禱禮。會堂在以民宗教與國民生活中佔居重要角色。猶太禮儀年度以安息日開始也以安息日結束，中間穿插幾個重大節日，逾越節、五旬節和帳棚節。此外，強調人人應祈禱、施捨和守齋。明顯地，割損是隸屬猶太宗教的識別記號。

(三) 四散的猶太人

我們不容易清楚知道猶太人四散各處的緣由，但必然受到許多因素的影響，例如被驅逐流放，宗教與社會變遷，人口過剩和通商。在東方，猶太用語是阿拉美語，在西方則希臘語佔優勢。雖然在各地處境困難，猶太人仍享有宗教自主；羅馬帝國時代，猶太宗教是合法的。事實上，他們圍繞於祈禱與法律研讀所在地聚會；假使沒有建築物，就露天聚會。

猶太宗教強調皈依，經常以靈修見證引人悔改。它是一個既沒

有祭獻也沒有偶像的宗教；具有崇高的倫理與絕對的一神觀，信徒友愛，常相團聚。然而，令人不解的，世間存有一股反猶太的心態，或許是猶太民族主義，封閉性的團結和經濟地位造成的。他們因割損、守安息日和飯前取潔規矩備受批評，這些因素為評價在羅馬帝國的基督徒是很重要的，因為起初他們被誤認為猶太教派之一。同時，也是猶太教徒與基督教，或者兩個初期基督徒團體，即猶太基督徒和希臘化猶太基督徒之間衝突的因素。

二、福傳使命（聖言的服務）

（一）信仰初傳

耶穌死後，門徒開始體驗復活信仰，繼而成爲耶穌復活的信徒、見證人和福傳者。從聖週五耶穌被釘到主日早晨，納匝肋人耶穌的門徒經歷了一段悔改的過程：他們在聖經光照下，貫穿苦難始末內涵，反覆思索耶穌的一言一行，進而肯定耶穌的確死而復活了，大膽地宣信：「基督照經上記載的，爲我們的罪死了，被埋葬了，第三天復活了。並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位。」（格前十五3~5）保祿接受並傳遞這訊息，稱它爲「初傳」或福音，意即好消息。門徒們到處傳報天主教在耶穌基督身上成就了的救恩事件。初傳形成的時間早於復活記載，聖史馬爾谷將納匝肋人耶穌的生平與巴斯卦奧跡貫連記述，劈頭就寫：「耶穌基督的福音。」（一1）意謂著，他所傳報的基督訊息不僅源於逾越信仰，而且是納匝肋人耶穌的全部生活史，只不過核心事件是耶穌復活。

（二）訊息的宣講

初傳或初期教會的宣講內容是以宣信形式表達：納匝肋人耶穌被釘十字架，死而復活了。換句話說，聖經所預言的亡者復活，已經在被釘的納匝肋人耶穌身上應驗了。但這不是死者復甦，回到塵世生命，而是耶穌的死開啟了新生命，邁向天國的新創造。耶穌宣

報天國來臨，宗徒們宣講耶穌的死與復活本身啟示了天主的救恩。

門徒們誠信耶穌帶來並且顯示了的好消息，積極投入宣講，常有記號伴隨。宗徒大事錄記載福傳使命擴展三階段：「耶路撒冷」（三～七章），「猶太和撒瑪黎雅」（八～十三章）和「地極」（十三～廿八章）。伯多祿是第一、二階段的主導人物，最耀眼醒目的是多次記述他的「講道詞」（二14～36；三12～26；四8～12；五29～32；十34～43），第十章還詳細描述第一個外教人皈依基督宗教。保祿是第三階段的靈魂人物。

「使命」（*misión*）一詞源自動詞「派遣」（*apostellein*）或主詞「使徒」（〔被派遣者〕*apostollos*）。宗徒們被復活的基督派遣作「見證人」（宗一8），好使福音傳到地極。這行動本身用動詞「宣報」（*anunciar*）和「宣講」（*proclamar*）來定名。耶穌的初步公開行動在對觀福音中各以「宣講」（*proclamar*〔馬爾谷〕），「教導」（*enseñar*〔瑪竇〕）和「作證」（*testimoniar*〔路加，宗徒大事錄〕）表達。在古老的宗教世界，話是極為重要的，常經由傳報員、宣講者、先知和有神能者傳達。在基督宗教，起初，保祿選擇宣講的地點是會堂，顯然，這是發言的場所，後來也在希臘的廣場*ágora*，公開聚會所在地。另一方面，當時是期待救恩的宗教世界，話傳給人救恩，保祿禁不住要與依撒意亞一樣讚嘆說：「傳佈福音者的腳步是多麼美麗啊！」（羅十15）

三、禮儀慶祝（聖事的服務）

（一）敬禮是聚會

初期基督徒認為信徒的首要事情是大家密切團聚在一起，這是敬禮的特點，也是我們稱呼「禮儀」或「慶祝」的由來。有一群人相聚才能慶祝。新約使用「聚會」（*reunión*）一詞，避免引用「敬禮」、「犧牲」和「司祭」，因為主要的基督表徵是聚會中友愛

的共餐^①，是耶穌基督在世時常行的。新約也顧慮到「敬禮」一詞來自外教或猶太人，將它棄而不用。無論如何，「以心神以真理」朝拜（若四20~24），自我完全交付至死是耶穌活出的敬禮真諦，基督徒全部生活理都該如此。禮儀是天主的作為，是天主臨在於祂的子民—信仰的會眾—中間，服務他們，總之，基督宗教的首要聖事是團體，特別是大家「聚在一起」慶祝時。「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具。」（梵二教會憲章第1號）

有些詮釋宗徒大事錄的人指出，敬禮和祈禱為初期基督徒團體和信仰成熟極為重要。路加福音重視耶穌的祈禱和聖體聖事，在逾越記述上作了匠心安排（廿二7~38），也將耶穌的話穿插於禮儀中。在格林多前書，保祿肯定路加思想，強調聖洗和聖體二聖事的重要性，警告人說：禮儀與生活是一件事，聖體聖事和與窮人團結一起是一回事。

（二）主的晚餐

原本，保祿稱聖體聖事為「主的晚餐」（格前十一20），路加為「擘餅」（宗二42）。聖體聖事是因耶穌的名信徒聚會進餐，具有雙重意義：友愛聚餐共享所有和在聖體禮儀中達到基督內的真實共融。

基督宗教初興時，一星期的第一天前夕在信徒家中（宗二46）聚餐，行聖體禮。起初，他們並沒有中斷與會堂的關係，但當他們被逐出猶太宗教後，自行聚會，誦讀法律書、先知書，也加誦福音成書前身耶穌生平記述。很可能他們也唱「聖詠、詩詞及屬神的歌曲」（弗五19），將原屬猶太人的頌謝禱詞予以擴充，「為一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩。」（弟前二1~2）以及紀念耶穌的最後晚餐。公元55年，保祿寫道：「從主所領受的傳授」（格前十一

23) 是聖體聖事。時光流逝，不知何故，主的晚餐和友愛聚餐分道揚鑣了。約略揣測到的一些原因：新外教文化中聚餐已不具巴勒斯坦猶太氛圍的涵義、富人與窮人共餐的張力，或者，純粹是因為共食者眾多，無法配合兩者同時舉行。

希臘—羅馬世界聚餐，即使性質神聖，仍然很容易陷入毫無節制的縱酒狂歡作樂，保祿警覺到格林多教會易受外教感染，富貴人不與貧窮人共餐，忘卻基督徒聖體聚餐的意義與要求。晚餐前的讀經只激起曇花一現的感動，瞬間，將貧窮人的需要拋到九霄雲外。總之，初期教會從來不把聖體聖事與耶穌的言行一分為二；參與聖體聖事就是立志服務窮人，履行正義，呼求天國的來臨。

(三)洗禮

凡聽了宗徒的宣講而皈依的人，領受洗禮（宗二41），加入教會，初期教會的福傳旨在引人受洗；洗禮是進入教會的門檻。然而，雖然耶穌受了若翰的洗，付洗從來不是他的表徵。耶穌一心一意以言以行宣講天國，不給人付洗。其實，若翰去世後，「洗禮」一詞只出現兩次：耶穌暗示他將受十字架血洗（谷十38）和他自我交付的洗禮（路十二50）。嚴格說來，耶穌整個的生活就是一受洗行為，洗禮具有深度的基督意義。

顯然，聖保祿將洗禮置於次要地位，強調福傳而非施洗。或許他藉此表明洗禮不是因他的名而行，或者叫人明白他不願搞小圈子（格前一14~17）。確切的是，保祿認為洗禮是一個重大事件，死而復活的基督經過洗禮轉化領洗者的人格。若要洗禮不流於形式，常先應該宣講好消息，接受訊息，皈依而「信主」（宗五14）或「加入會眾」（宗二47）。吉耶（J. Guillet）寫道：「洗禮既不能勉強也不是暫時的，而是個人接納福音，與基督形成新的關係；是心靈得罪赦受淨化，耶穌的門徒因而連結在一起。」^⑫為此，自

始，洗禮是「因耶穌基督的名字」（宗二38）而行的，後來才使用聖三格式。雖然我們沒有準確資料，初次悔改和洗禮之間可能有一段準備期。

依據新約，洗禮與聖神相連，雖然兩者的關係宗徒大事錄和保祿的解釋有些微出入，宗徒大事錄論洗禮，不常將它與聖神相提並論，但卻息息關，被斐理伯付洗的撒瑪黎雅人很快就蒙受伯多祿和若望覆手，領受聖神（宗八14~17）。還有，保祿在厄弗所給那些受若翰的洗的人付洗並覆手（宗十九5~6）。如此，新約中不同的洗禮儀式取得一致，使人清楚洗禮是透過相關舉動：水洗和覆手，賦予聖神恩典。

（四）赦諸罪

洗禮赦諸罪是初期教會著作的一致肯定，事實上，在洗禮中表達「諸罪得赦」。但是初期教會並沒有因此簡化說，只有洗禮赦諸罪。在四部福音中，赦罪佔首要地位，多次引伸饒富意味的記述：匝凱、罪婦、西滿家中的妓女、浪子回頭。悔改（*metanoia*）是耶穌與全部新約的中心訊息。宗徒大事錄開端記述伯多祿宣講，他直截了當呼求聽者悔改、受洗，好赦免罪過（二37~38）。

領洗以後再犯罪的基督徒尚可再度悔改。教會不是聖人的教會而是罪人的教會，有時也陷於重罪。為得罪赦該當悔改、告罪、補贖。關於初期教會行和好聖事的資料很少。弗格爾（C Vogel）說：「在真正禮儀祈禱（*plegaria*）以前必須先告解，這是在基督徒團體聚會舉行感恩聖事前作的。」^⑬至於輕微的過失只需一般痛悔就足夠了，無需個人告罪。犯大罪者與團體隔離，直到作了相稱的補贖。早期的和好是回歸團體。

（五）病人傅油

在新約中，疾病佔突出的位置，與天國形成敵對的勢力。耶穌

多次奮戰疾病，每當他赦免病患的罪，同時也切斷了罪與疾病的糾纏。他經由驅魔和治病開啟天國。瑪竇福音第八章17節表明，耶穌愛的行動實現依撒意亞先知的預言：「他受了創傷，我們便得了痊癒」（五三5）。面對罪與疾病、人類的不幸，耶穌要人悔改、治癒人。這樣，天主的救恩經由來到人間的天國施予人。

耶穌的門徒遵從師傅的命令（谷十六15~18），宣講天國的好消息（耶穌已克服死亡）和治癒各種痛苦與疾病（天國已在人間）。然而，治病不是行奇術，總是先要求人發信德或承認耶穌是主，再以天主的德能治病。這乃是復活的主基督主動的臨在，是天主的國臨顯於人間。自始教會就有「治病的奇恩」（格前十二9），但很難說出它的確切意思，只能肯定從教會初期就存在服侍病人的職務。

雅各伯書信（五13~16）提到團體長老因主的名給病人傅油，這是教會特別設立服務病人職務的由來。耶穌囑咐門徒治病與雅各伯督促長老們以愛德服侍病患，同樣都可作為病人傅油的基礎。猶太宗教探視病人常行祈禱，他們認為疾病是罪罰，治癒表示得寬恕。雅各伯書暗示祈禱比傅油來得有效。

關於痛苦與疾病，初期基督教會有兩種情況：第一，有關宗徒教會治病的記述比四部福音少。第二，從服務角度來看，團體中的病人是重要的服務對象，自然，教會團體產生服務病人的職務。這職務排除外教怪力亂神，不標榜治病神恩，純粹是出於愛德的服務；不尋求身體奇蹟式的治癒，所期望的是基督臨在的康泰。總之，基督徒陪伴病人走苦路，想使患者的痛苦經歷化為信仰經驗，增加望德和操練愛德。

四、教會團體（共融的服務）

（一）主的教會

猶太人稱以色列民族為qahal Yahveh，或集合舉行敬禮的天主的會眾。公元前第三世紀，希臘文古經七十賢士本將它譯為ekklesia，意即天主子民的「神聖召集」。不過，猶太人寧願稱呼他們的集會為會堂（sinagoga）。在希臘世界，ekklesia是指「公民集會」，集合在一起選舉代表和通過法律。基督徒為了與猶太人劃清界線，強調他們是普世性的新會眾，是在耶穌基督內天主所召集成的，自稱為ekklesia。根據初期教會歷史學者記載，希臘語基督徒團體意識到他們是新子民，被派遣宣報天國，就引用這個名詞。

教會具有兩個幅度：經由耶穌基督，天主召叫人，給救恩和蒙召者的團體共享救恩利益。另一方面，ekklesia涵蓋三個事實：一是禮儀會眾，集合在一起舉行聖言和新盟約的敬禮，二是地方團體，是一群基督徒生活在某一定點。三是普世教會，包括分佈於世界各地的信徒團體。本質上，教會是巴斯卦信仰的產物，是基督死而復活後因信仰集合而成的團體，是主基督和聖神的恩賜。教會成員自認是天主的神聖子民，故自稱「被祝聖者」（格前六2），「被揀選者」（羅八33）和「蒙召喚者」（羅一6；伯前一1）。然而，通用名稱是「基督徒」（宗十一26）。安提約基雅的教外人最先稱門徒為「基督徒」，視他們為一群信仰基督的人。

（二）第一個基督徒團體

霍夫曼寫說：「教會存在於一個具體的地方，哪裡有人接受福音是得救恩的好消息，那裡就有教會存在了，他們聚集慶祝，分享和作證福音。」^⑭新約並沒有清晰有序地寫出這樣的一個教會，而是將其實況零星分散在新經中，因為有關教會的資料是個別團體寫作彙編而成的。雖然如此，宗徒大事錄算是比較完整的一部經書，其中三段：二42~47，四32~35和五12~14撮要描述耶路撒冷第一

個理想的團體。根據這些記載，初興團體生活的特點包括宗徒的訓誨、友愛的共融和擘餅與祈禱。

(1)宗徒的訓誨：

「訓誨」(didaje)一詞在這裡(宗二42)指向教會內的人講解教義(在信徒家中)，雖然，也可以包括(宗五28)向外人宣講(在聖殿中)。路加使用「宗徒的訓誨」來表達第一個教會——還有各個教會——與目擊證人，即，具有權威傳授主言行的人之間的關係。別忘了，在耶路撒冷團體中，十二門徒是領導人，整個團體需要服務性權威的協調、鼓舞和增進合一。總之，話激勵人，啟發信德，也光照人。

(2)共融(koinonia)：

「共融」源自動詞「共有」或「共享」，具有多種意思，其中重要的一環是與財物相關，但也用於靈性的，指彼此在信仰中合一、相通。進一步說，心靈的結合要求財物互通，或者，在特殊情況中財物共享。按照宗二44~45，第一個團體不是要每人變賣全部財物，形成公共財產，個人蕩然無存，而是個別將自己的財富提供眾人使用，使人不致匱乏，這是反貧窮。基督徒團體不僅應該沒有窮人，而且理應奮戰貧窮。

(3)擘餅：

宗徒大事錄第二章42節應用「擘餅」這日常用語，來表達首批基督徒輪流在各家中時常舉行的禮儀。猶太人的麵包是圓大而扁平的，習慣上，食用前先由一家之長父親祝聖，擘開，分發給每一個人。耶穌在增餅、最後晚餐和復活與厄瑪烏二徒晚餐時都照作不誤。宗徒大事錄記載的擘餅已不指聚餐，而是聖體禮，極可能是在聚餐中舉行的。在家中聖體聖事和愛宴(agape)表示團體人數大約與一個家庭成員數目不相上下，這樣的人數方便人際交往和互

助。有些詮釋者認為這類形式的慶祝是每週一次而非每日舉行。

(4) 祈禱：

這裡提到的祈禱是仿倣猶太傳統的禮儀祈禱，特別是聖詠。耶路撒冷的基督徒常常「成群結隊地前往聖殿」（宗二46；三1；十六16），對他們來說，聖殿是祈禱的場所，不是祭獻地點。他們忠實地履行猶太人的時辰祈禱，但很快地，他們形成了純基督徒式的祈禱，起初的宣信詞、詩詞和聖歌令人一目了然。天主經是基督宗教與猶太傳統的祈禱迥異的標記。

(三) 初期團體運動的特徵

(1) 與耶穌相關的民間先知性運動：

早期基督徒運動是使徒們到處宣講活動造成的。公元30年，耶穌復活後，巴勒斯坦出現「耶穌運動」，要求革新。這個先知運動與洗者運動結盟。五年以後，斯德望強烈批評聖殿、司祭和祭獻，招致砸死。公元70年起，耶穌的門徒被逐出會堂，流散各地，基督宗教起了大變化。

初期基督徒運動具有社會學上所謂的「小團體」特徵，也類似基層民間運動。基督宗教初創時，羅馬帝國的希臘人、羅馬人盛行不同的「志願社團」。有些社會研究學者迫不及待地將現代的「教派」（secta）特徵套在第一個基督徒團體上⁽¹⁵⁾。的確，早期基督宗教與民間要求革新的先知運動有些相似特點：社會危機時期在邊緣人中產生，先由一位先知性人物領導反抗社會，拒絕硬套加上的體制，企圖徹底改變結構。他們彼此平等對待，同桌共食，以及要求成員獻身到底。

初興教會建基於它的主基督耶穌身上，迅速地，它的成員被稱為「基督徒」。耶穌的門徒所寄望的是天國，一個嶄新的局面，需要全人類戮力合作，由天主自己予以完成。

(2)採納友愛的家庭結構：

保祿團體和大多數地方團體聚會地點是在私人家中。希伯來語和希臘語跟絕大部分語言一樣，「家」是指住宅和家庭。猶太宗教的家庭是傳遞信仰和舉行一些宗教儀式的場所，尤其是巴斯卦聚餐。我們可以說，家宅是會堂的小細胞。其實，羅馬人也有家神及家中敬禮。

初期基督徒以家庭為基礎結構，是首批信徒唯一聚會的場所，自然形成家庭式的團體。慣常，集合在一所住宅內，環桌而坐，猶如「兄弟姐妹」一般，承認彼此是同一天父的「子女」。友愛是團體運作的關鍵基礎。由於受到場地、交談和擘餅等的容量限制，一般來說，聚會人數不超過五、六十人。

(3)接納各類皈依者，窮人優先：

耶路撒冷團體的核心成員是移居該城的加里肋亞工人，不久，立即有希臘化猶太人加入。後者屬於社會中等階級，經濟情況比較良好。其他的團體有城市無產階級者和貴族婦女。整體來說，包括男人與女人、外教人與四散的猶太人、知識分子與未受教育者；大部分是生活簡陋的純樸人，其中不乏奴隸。雷吉德（M. Legido）斷言：「基督徒團體是普世、大公的友愛團體，他們彼此是兄弟姐妹，以敞開的胸襟迎接所有的人有如自家人。團體居住在貧困人中，成員大都是窮人。團體的首要對象是窮人，他們成為領先服務、建立教會及徹底瓦解世界現況的人。」¹⁶

(4)張力與衝突之苦：

首先，信徒使用兩種語言造成隔閡，後來介入多元的文化，致使團體不易融合。假使財物公用是困難，那麼共度福音生活的難行不亞於財物的分享。希伯來人固守猶太傳統，但希臘化猶太人卻伸展雙臂迎接外邦人皈依主。具體的，有些猶太基督徒團體發生了衝

突，因為他們勉強外邦人守法律和行割損。另有幾次，因領導人物理念相異導致緊張的對立。保祿曾為他的宗徒權柄受到質疑（格前九1）。在格林多城，阿頗羅能言善道，他與保祿兩人的隨員之間起了爭執。總之，張力有多種：窮人與富人，猶太人和外邦人，希臘人與野蠻人，奴隸與自由人，強者與弱者，知識分子與無知的人，以及男人和女人。

（四）初期團體的一致與多樣

我們只列舉三個團體為例。

（1）耶路撒冷團體：

宗徒大事錄有三段（二42~47；四32~35和五12~16）撮要記載理想化的耶路撒冷團體，使之成為後代教會的楷模。耶城團體是第一個基督徒團體，其前身為猶太團體。起初，它的成員參與聖殿祈禱，儘管在家中有他們自行的聚會（宗二46）。外表看來，這個新團體被誤以為是猶太教分支，因而稱之為「納匝肋教派」（宗廿四5、14；廿八22）。事實上，這團體是很傳統的，固守聖殿和法律，不論割損或食物禁忌均謹守奉行，為此，不輕易允許外邦人科爾乃略入教。他們自外於耶城其他的猶太人，心想唯獨他們擁有天主的「新」聖神。凡加入者必須經過「因耶穌之名」的關卡，參與全程的家庭式聚會，並誦唸建立聖體的敘述。耶穌是團體的主、默西亞。雖然團體中，十二宗徒的身分不明確，但居顯要地位，伯多祿尤為突出，若望也不遜色。然而，團體負責人是雅各伯，「主的兄弟」，樸素嚴謹，在黑落德阿格里帕迫害中被處死。他們三位被譽為「教會的柱石」（迦二9）。很可能，耶路撒冷宗徒會議後，伯多祿離開耶路撒冷，若望往他處傳福音，因為與後者相關的團體並不包括猶太首都。耶路撒冷團體保留會堂式的「長老制」（宗十一30；十五2、4、6、22~23），影響後來全部教會。猶太戰爭爆

發前不久，此團體移居約旦地區。

(2)安提約基雅團體：

安提約基雅是敘利亞首都，東西方交會處，隸屬羅馬帝國第三大城，僅次於羅馬和亞歷山大。安城有一個重要的猶太人僑居地，富於希臘文化色彩，但在這通俗文化外衣下散佈東方神秘崇拜儀式，城中的開明氣氛與耶路撒冷民族主義封閉思想形成鮮明的對比。安提約基雅團體是巴勒斯坦以外的第一個團體，公元37年，基督徒因斯德望事件（宗十一19）引起的迫害避居此地。他們不再前往會堂，轉向「希臘人講道，宣傳主耶穌的福音」（宗十一20），大有斬獲。此教會的建立人打破猶太宗教及其規範。安城信徒最先被稱為基督徒，不再被視為「納匝肋教派」。老信徒是猶太基督徒，新加入者是自外邦皈依的基督徒。這團體是典型的福傳團體，居福傳先鋒。除了「使徒」外，尚有「先知和教師」（宗十三1），他們是福傳人員和教義講授員。

在安提約基雅有好些個家庭團體時常相聚，形成了地方團體，他們的共同基礎是紮實的信德。事實上，他們比耶路撒冷團體來得真實，是名副其實的基督徒。此團體的信仰核心不是期待默西亞，而是宣報被釘十字架，為天主所復活的基督。他們的敬禮煥然一新，絲毫不受猶太聖殿的影響，皈依的人與日俱增。雖然，他們不共產，但他們普遍無私的愛德在公元41和54年間，喀勞狄在位時，耶城大飢荒中（宗十一29~30），表現在大量捐獻給耶路撒冷的弟兄姐妹身上。捐款由巴爾納伯和掃祿轉送（宗十27~30）。

(3)格林多團體：

格林多是羅馬帝國阿哈雅省省會，交通要道，繁榮的商港，奢侈墮落的城市。阿弗羅狄達（Afrodita）神殿—神妓所在—就在此城，故以不道德醜聞見稱。公元50或51年，保祿從雅典來到此城，

避居在兩個猶太基督徒家中，即阿奎拉和普里斯拉的工廠當織布工，後來以一年半的時間全力投入福傳。保祿試圖利用安息日在會堂宣講，卻與猶太人扯破臉，憤而轉向皈化貧苦的外邦人。這團體的成員出身貧窮階層，但神恩豐沛（格前一5；十二8）。他們有分黨分派情形，傷害合一：刻法、保祿和阿頗羅三位的跟隨者彼此水火不容。在主的晚餐中怠慢窮人。公元56年春，在厄弗所，保祿多次寫信給他們，苦口婆心，諄諄勸導他們行善，履行傳統教導，生活有序。

五、基督徒在社會中（轉化的服務）

天主創造的世界已走樣了，不正義結構的社會違背了祂的原意。基督徒跟耶穌一樣，與謊言、憤恨、不義、迫害和自私的世界誓不兩立。福音既不摧毀也不提供世界具體改革方案，而是人生態度的取捨抉擇。今日我們強調社會參與，同樣，初期基督徒在團體中活出此幅度，具有個人與團體的「博愛」意識，實際幫助各類需要的人，包括仇敵在內。

（一）首次本位化

儘管福傳的主要對象是耶路撒冷的猶太人，然而因此城的國際性特色，也指向城中希臘語猶太人和同情猶太宗教的外邦人。為此，第一個形成的教會已包括不同的族群：

首先，嚴謹的猶太基督徒講阿拉美語或希伯來語，主要出生地是巴勒斯坦。他們意識到以色列是末世時期的天主子民，忠誠信守猶太宗教的一些禮規：祈禱時辰、曆法節慶、進食與守齋規誡、會堂禮儀和割損。雅各伯是典型的代表人物，被稱為「義人」。

其次，適應了的基督徒，以四散的猶太人為主。領受了洗禮的人不再死守法律規範，不行割損，只遵守一些食物和紀律規誡。伯多祿是耶路撒冷宗徒會議以前的代表人物。

第三，希臘化猶太基督徒，作風開明，批評法律和聖殿。「七位」執事，尤其斯德望是代表人物。

第四，出身外邦的基督徒，與猶太傳統絲毫不相干。「希伯來」基督徒對「希臘化」猶太基督徒的作風大不以為然，當伯多祿准許外邦人進教（宗十1-48）和保祿加入團體時，緊張情勢增高。公元50年耶路撒冷「宗徒公議會」（宗十五1-21）促使局勢改觀，教會趨於開放和普世化，不再勉強皈依的外邦人遵行割損和守猶太法律。此項決定結束了保守猶太基督徒與開明外邦基督徒之間的衝突。但尚得補充一句，此種緊張不全然是文化習俗相異所致，還有「希伯來」基督徒對「希臘化」猶太基督徒經濟不平等的對待。

教會福傳工作的進行，應歸功於以斯德望為首的希臘化猶太基督徒團體。他們不滿猶太法律和聖殿的束縛，不得不外移，於是福音傳到撒瑪黎雅、敘利亞，以及安提約基雅，從此地擴展到整個地中海東部地區。

他們足跡所至，百姓熱誠款待和權勢當局的敵視形成強烈對比。路加著作指出，信徒福音化生活與團結合一的有力見證是團體增長的要素，因此，福音得以迅速傳開。此外，閉塞的猶太氛圍也造成基督宗教轉向外邦人。簡單地說，初期教會信仰本位化的初步困難，在於相異的語言和不同的宇宙世界觀。

第二個困難是首批證人消失，世界末日遙遙無期。此時他們明白教會的使命不能操之過急，需耐心等待，謹防異端；必須將信仰融入生活，訂出信德規範、聖經綱目和權威運作法則。

第三，諾斯底派（Gnosticismo）出現造成牧靈困難。此派聲稱救恩僅止於個人自己的經驗，只接受可認知的一個外在而超越的世界。「主張基督的身體有表無實；人體不會復活，只靈魂遷移，

直至淨化。」^{①7}它輕蔑物質，敵視世界，否定世界，其影響所及產生幻象論（docetismo），講耶穌並沒有真正降生，沒有與人相似的身體，故耶穌既不受苦，也不死亡、復活；只是天上下來的幻象，將人自世界和物質中解救出來。安提約基雅的依納爵強烈反駁謬說。後來，第二世紀末，里昂的依肋乃也加以駁斥。

（二）初期迫害

默西亞「必須受苦難」（路廿四26），忠於耶穌的門徒也「必須經過許多苦難，才能進入天主的國」（宗十四22）。自始，第一個團體就受到聖殿司祭和撒杜塞貴族的迫害，因為基督徒企圖推翻不良的政治——宗教秩序和基層經濟供養體系。團體一方面有內在的緊張，另一面有外來的迫害。公元34年，宗徒們因為宣講被迫在公議會出庭（宗五2～23）是首次迫害，幸而加瑪里耳挺身護衛，方得開釋。公元34或35年間迫害增強，「七位執事」之一，斯德望是耶城諸團體之一的領導人，他公開譴責法律和聖殿的不是，被視為顛覆分子慘遭砸死。公元43年，安提帕黑落德將若望的兄弟雅各伯處死，囚禁了伯多祿，後者倖得脫獄。只剩「主的兄弟」雅各伯留守團體，不久，仍不能倖免，公元62年遇難。公元66～70年猶太人起義反抗羅馬人，基督徒因而受迫害，死傷無數。其他的希臘化猶太基督徒和外邦基督徒，也因成立不合法的社團和拒絕朝拜皇帝相繼受酷刑。遭遇最殘酷的是備受喀勞狄暴行的羅馬團體。迫害間有停歇，斷斷續續直到君士坦丁大帝時截止。

結語

初期基督宗教是當時社會的新興宗教，它既不以暴力，也不以誘人的訊息及時尚，迎合或迷惑時人。相反的，它堅定、勇敢地宣報、慶祝基督十字架的逾越奧蹟，以互相服務、平等友愛的共融團

體參與社會，扶弱濟貧，彰顯天國已臨到人間，因而吸引人們歸向天主。

註解：

- ① Casiano Floristán, Teología práctica. Sigueme, Salamanca 1991, 31-52.
- ② Ch Perrot, Jesús y la historia, Madrid 1982, 119.
- ③ X. León-Dufour, Los evangelios y la historia de Jesús Madrid 1982, 372.
- ④ J. Jeremias, Teología del Nuevo Testamento, I. La predicación de Jesús, Salamauca 1974, 98.
- ⑤ J.I. González Faus, La humanidad nueva. Ensayo de cristología, Santander 1984, 57.
- ⑥ Ch. Duguoc, Jesús hombre libre. Salamanca 1990, 45.
- ⑦ E. Schillebeeckx, Jesús, la historia de un Viviente, Madrid 1981, 164.
- ⑧ E. Schillebeeckx, Jesús, o.c., 196.
- ⑨ 取材自：Casiano Floristán, 《Teología, Práctica》, Sígueme, Salamanca 1991, 52-80.
- ⑩ J. Hoffmann, La Iglesia y su origen, en Iniciación a La práctica de la Teología, Madrid 1985, III / 2, 111.
- ⑪ 保祿使用五次“reunirse”(聚在一起)來講格林多前書十一章17-34節聚會中主的晚餐。
- ⑫ J. Guillet, De Jesús a Los Sacramentos, Estella 1987 (Cuadernos Bíblicos, 57), 42.
- ⑬ C. Vogel, El pecado y la penitencia, en B. Haring (ed.) Pastoral del pecado, Estella 1966, 228.
- ⑭ J. Hoffmann, La Iglesia y su origen, o. c., 123.

- ⑮ Cf. Las siete características de la secta según Scraggs, en E. Schusseler Fiorenza, En memoria de ella. Una Reconstrucción Teológico—Feminista de los orígenes del cristianismo, Bilbao 1989, 111.
- ⑯ Cf. M. Legido, Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina, Salamanca 1986, 152.
- ⑰ 參閱輔大神學著作編譯會編，英漢信理神學詞彙，光啟，民75年，105頁。

在台北舉行的亞太地區家庭人口會議的另一面

張春申、房志榮

羅總主教：

張春申神父所著有關亞太地區家庭人口會議的文章，因尊重主教們的意見，未在《教友生活》或《益世評論》刊登。現打算將該文及羅總主教與張神父的來去二信，一同登在《神學論集》的資料室欄，以作紀念，想羅主教不會反對。此頌近安。

生房志榮 上

1995年10月17日

神父：

我不反對，希望不造成輿論與紛爭。

羅光

由梵蒂岡聖座家庭委員會主辦，台灣中國主教團承辦的「亞太地區家庭人口會議」於九月十八日在台北市遠東飯店，隆重揭幕。出席會議的有亞太等地區的數十位，包括樞機主教、主教的聖職，是台灣天主教區有史以來最大的一次國際會議。這個會議的召開，乃是緣於去年九月中旬，杜喜耀樞機來台主持家庭年慶祝大會，由主教團主席單國璽主席及台北總教區狄剛總主教，陪同晉見李登輝總統時，獲得總統的贊同與政府相關單位的支持。希望透過本次會議，得能表達闡揚我天主教會在「家庭與人口」的觀點，也讓各國教會領袖深入台灣在這一方面的某些成功經驗。

（下轉496頁）

(上接486頁)

果真會議如期在九月十八日上午隆重揭幕，李登輝總統親自蒞臨，為典禮製造歷史性的高峰氣氛。使「小小羊群」的台灣天主教呈露在全國大眾的眼前，一瞻樞機與主教的輝耀場面。但另一方面，又是露出台灣天主教常為人詬病的弱點，以及她的健忘症。

天主教與政府掛勾，不只教外，連我們自己也有感覺。這次歷史性的會議得到政府相關單位的支持，大家心知肚明這是國家出錢。至於亞太的「重量級的樞機與主教」象徵的是教會為弱勢外交的政府撐腰與打氣。雙方合作無間，但為民主意識加強，肯定宗教應獨立於政治利益之外的台灣有識之士的眼中，台灣天主教又給人怎樣的形象？至於在揭幕禮中，為正在走近明年三月大選的候選人李登輝先生的造勢，更是令具有高尚情操的宗教人士不齒。

至於說這個家庭人口會議在台北舉行，使各國教會領袖深入台灣在這方面的某些成功經驗，更是莫大的諷刺。的確去年杜喜耀樞機晉見時，李總統大言台灣已經成功地解決了人口問題。但究竟怎樣解決了的？如果台灣天主教的領袖不健忘的話，蔣經國先生擔任行政院長時代，立法院通過墮胎合法化，台灣天主教經歷了怎樣一度抗議，應該還在記憶之中。現在大言不慚地請人深入台灣在這一方面的某些成功經驗，真是令人啼笑皆非。不要說氾濫的節育，每年墮胎的數字一定驚人，這樣解決人口問題與天主教會在「家庭與人口」的觀點，相差何止千里，而那些不明真相的亞太天主教重量級聖職，來參加這個如此解決人口問題的政府支持的會議，真是令人嘆息不已。

耶穌基督的教會總該有它的福音氣質，台灣天主教如此的急功近利，可不因此而使人傷嘆嗎？

對「在台北舉行的亞太地區家庭人口會議 的另一面」的意見

羅光

一、張春申神父和房志榮神父對中國天主教會的關注，令人欽佩。

二、他倆譏刺台灣天主教領袖健忘，可是他倆也健忘。他倆說這次是台灣有史以來最大的一次國際會議，他倆忘記了一九七四年四月，在台北召開亞洲主教團協會第一次全體會議，出席的樞機與主教的人數，較比這次多得多，會議範圍與活動也較廣泛。他們也健忘，在那次大會以後，寫了一篇很長的負面批評的文章，責罵開會程序和方式不當，這篇文章要由教友生活刊出，已經製版，我決定撤銷。

三、他們倆不要健忘，耶穌會開始來遠東印度、日本、中國傳教，所有教方運費、船隻，以及傳教經費，是拿葡萄牙王國的錢。他們倆不要健忘，耶穌會在拉丁語系國家，尤其在義大利常是親近政府的，常有一兩位和政府當局相好，替教會作橋樑。在墨索里尼時代也是一樣。

四、香港現有一位神父，被中共選為政務會委員之一，韓國金樞機和反對黨首領金大中是好友，最關注金某的行動，菲律賓辛樞機更是政府界重要人物。台灣天主教首領和政府首長好，究竟給教會帶來什麼禍害？

五、這次會議有捧李總統之色彩，這是籌辦處缺少一點考慮。

六、政府的人口政策，我根本不讚成，常作文反對。

以上是我的意見，已複印寄與張春申神父。

羅光

1995年9月24日

致羅總主教函

張春申

敬愛的羅總主教：

謝謝您所賜的《儒家生命哲學》巨著，自當拜讀。

一篇晚與房志榮的短文，又勞總主教神與思，使我倆於心有愧。誦閱之後，欽佩總主教的記憶與見解，但我倆也願說說心情。我們有健忘，但也得澄清。

對於1974年陽明山總主教主持的亞洲主教團協會第一次全體會議，並未忘記。至於說「亞太地區家庭人口會」是「台灣教區有史以來最大的一次國際會議」，乃是引述《教友生活周刊》九月十七日的頭條新聞，請參閱第四節。我倆以為新聞來自主辦與承辦單位，所以如此照抄；也可能由於會議是「亞太」，以及「聖座」，所以自以為「最大」。為此不是我倆健忘，最多是誤導的效果。至於1974年的事，我倆都記在心頭。

總主教引證中外古今，政府與教會合作；台灣天主教首領和政府首長好；原則上都非我們想討論的事情。我們對於這次會議始終擔心的是更為具體的事。如接受金錢支援，大捧正在大選前的李登輝，尤其梵蒂岡聖座的人口政策與台灣的人口政策如此南轅北轍而又予人合作之印象。親愛的羅總主教，您以為妥當嗎？

總主教您對教會愛護，您在台灣付出的心血，尤其最近〈我的老淚〉一文，都得到我們的欽佩。但我倆也生活在教友中間，他們的心聲我們多少也知道的。尤其現在金錢黑勢力充塞於政界，難道我倆不該盡一己之力，說出一些自己所認同的理來嗎？這件事情為我們已結束。總主教您是天主教的精神權威，請您有

（下轉631頁）

(上接524頁)

時也與台灣天主教的領袖談談，說出一些您心裡的話。

謹祝

基督的平安

晚生張春申叩覆

1995年9月26日

房志榮神父附言向總主教謝謝