

神學論集

于斌



108

輔仁大學神學論集

第108號 1996年夏 總目錄見(50)(90)

目次

前言.....編輯室..... 163

聖經

舊約聖經中的「心」與論語中的「心」.....許惠芳..... 167

耶穌與異性.....黃瑛瑛..... 179

聖保祿的聖三靈修.....胡淑琴..... 201

信理

天主教會何去何從？.....區華勝 譯..... 219

聖女小德蘭，教會聖師？.....石室 譯..... 229

禮儀

〈梅瑟五書〉在「逾越節三日慶典」中之應用
.....錢玲珠..... 235

靈 修

- 以讚頌、感謝的心看聖詠卅四篇……………王 淑 惠…… 247

牧 靈

- 牧靈神學面面觀(中)……………簡 惠 美…… 257
宣道的神學反省……………張春申•谷寒松…… 277

書 評

- 與基督有約——從慶典到奧跡……………張 春 申…… 285
推介翁紹軍先生注釋之《漢語景教文典詮釋》
……………顧 衛 民…… 289
聖經•傳統•理性•經驗……………林 俊 明…… 295
家庭重塑——探尋根源之旅……………范姜淑炫…… 299

資料室

- 《神學辭典》簡介……………谷寒松、黃懷秋…… 178,200,276
星馬菲澳加入橋樑教會……………馬 可…… 284,288
輔大神學叢書目錄…………… 298

**COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN**

No.108

Summer 1996

PREFACE

Editor 163

HOLY SCRIPTURE

“Heart” in the OT and the Analects of Confucius

Miss Grace Hsu 167

Jesus and the Other Sex

Miss Ng Eng Eng 179

The Trinitarian Spirituality of St. Paul

Sr. Ma. Teresa Hu, F.I...... 201

DOGOMATIC THEOLOGY

Katholische Kirche - Wohin?

M. Plate, Trans. and commented by *Rev. Joseph Au* 219

St. Therese of Lisieux Becoming Doctor of the Church?

C. d'Ermitanis, trans. *Joseph Chen, S.J.* 229

LITURGY

Pentateuch in the Reading of Paschal Triduum

Miss Chien Lin-ju 235

SPIRITUALITY

A Reading of Ps 34 with Praising and Thankful Heart

Sr. Agnes Wang, O.L.C. 247

PASTORAL THEOLOGY

Practical Theology (cont.)

C. Floristan, trans. *Genoveva Chien, MMB* 257

Theological Reflection on Proclamation

Aloysius B. Chang, S.J. and *Luis Gutheinz, S.J.* 277

BOOK REVIEW

Hon Tai Fai, "A Covenant with Christ"

Aloysius B. Chang, S.J. 285

Weng Shaojun, "Commentary on Nestorians' Literature"

Gu Weiming 289

A.M. Ramsey, "Scripture, Tradition, Rationality, Experience: Spirit of Anglicanism"

Lim Chun-ming 295

Chen Yu-ying and Wang Hsin, "Reshaping of the Family"

Sr. Fang Chiang Su-hsuan, OMSC 299

ARCHIVES 178,200,276,284,288,298

前言

本期神學論集共有九篇論文，四篇書評式簡介。九篇論文中三篇是譯作，即信理欄的兩篇及牧靈欄的一篇，其餘六篇均出自本神學院師生之手。引人注意的是這六篇中只有最後一篇〈宣教的神學反省〉是由神學院老師執筆，其他五篇都是本院在學或已畢業的神學生的習作，五位都是女生。這是值得高興的一件事，因為它突顯出女性參與神學工作的潛能，為我國教會未來的發展攸關匪淺，即男女合作，共同讓天主的聖言降生人間。

內容一方面，張谷二神父的那篇對宣導的神學反省，雖然只有四千字，卻幅員廣闊，內涵緊湊，有助於關心福傳的各級人士。正因文字不長，卻縱一方面由主基督談到公元二千年的前夕，橫一方面顧及世界五大洲，在深度上更觸及降生神學、十字架神學，以及宣導與交談、與其他宗教交談、與文化交談各個不同層次，的確是誘導人去反省、去實踐、去福傳的佳作。若能循著這篇文章所指出的路線繼續反省各方的具體經驗而予以發揮，未嘗不能寫出可供大家參考的另一些佳作。

輔神同學的五篇文章中，以〈聖保祿的聖三靈修〉一篇最長，約二萬三千字。文章雖長，作者胡淑琴修女卻能把握重點，有條不紊地從保祿的大馬士革經驗講到他的聖三天主觀：對耶穌的認識，對聖神的體驗，對天父的瞭解。再講到他的聖三靈修：保祿的人觀（受造的意識和罪的意識）。保祿的聖三靈修：以基督為中心，在聖神內，邁向天主聖父。最後在結論與省思中提出值得參考的重

點。

另一篇一萬二千多字的文章是黃瑛瑛的〈耶穌與異性〉。說耶穌的時代是一個性別歧視的世代，大概不會有人提出異議，從耶穌的教導、工作，及其對異性的態度看祂和異性的關係，在四部福音書裡也都有跡可循，至於說耶穌是「兩性人」就不免叫人訝異了。其實並不足怪，我國傳統一直認為陰中有陽，陽中有陰，而耶穌與異性的親密交往中肢體語言自然，超越傳統限度，他的至誠關懷，超過法律規條，確實把中國哲學的特色活在現世的生命中了，這種思考出自一位新加坡的華人，頗值得讀者欣賞。

信理欄的兩篇譯文讀者也不可錯過。首先是區華勝神父由一份新出版的德國天主教周刊《現代基督徒》第22期（1995）譯出了Mamfred Plate先生的〈天主教會何去何從？〉副題為〈反抗或通力合作？向教廷及教民之質問〉。作者Plate是一位熱心而十分關懷教會事務的教友，剛由德國回台灣的溫保祿神父認識他，說他也十分關懷中國教會，給大陸各種資助。區神父不僅將該文忠實譯出，還配以豐富的注釋，旁徵博引，加增我們對德語世界和教會的認識。

至於石室（陳雲棠神父）所譯的〈聖女小德蘭，教會聖師？〉已成了絕筆。陳神父（1908~1995）已於去年以88歲的高齡離我們而去。在神論106期的一篇二萬二千多字的譯作〈聖神與祈禱〉（頁563~594）篇首，他曾將該文獻給在他以前逝世的朱洪聲神父，我們現在將這篇有關小德蘭的譯文獻給石室神父，深信他已和他一生所欽佩的這位傳教區副主保團聚在天父的家園，陪地向世人撒下玫瑰花雨。

Preface

The present issue of *Collectanea* has nine articles and four book reviews. Two articles of dogmatic theology and one of pastoral theology are translated works, while the other six articles are written by a teacher and five students. All the five students are female! This is something outstanding and worth noting, for it shows the potentiality of female participation in the field of theology. The future of the Church in this country is bright indeed in the sense of male and female collaboration to let the Word of God be incarnated in this world.

As for the content, the article of Frs. Chang and Gutheinz, "Theological Reflection on Proclamation," is very inspiring although it is not very long (only four thousand Chinese characters). It touches broadly on many dimensions in time and space — from the days of the Lord Jesus till the eve of the third millennium, from one corner of the five continents to the other. It also speaks in depth on theology of Incarnation and Crucifixion, on proclamation and dialogue, particularly on the interreligious and intercultural dialogue. It is truly an inspiring piece of writing for reflection, praxis, and evangelization. If spurred by this article to reflect further on other concrete experiences, many more articles of this kind may be written to help the evangelizers.

Among the five articles of our students, "The Trinitarian Spirituality of St. Paul" is the longest (reaching almost 23 thousand Chinese characters). Notwithstanding the length of the article, its authoress Sr. Teresa is able to keep hold of the main points and expound them orderly. Starting from St. Paul's encounter with Jesus at Damascus, and later his experience of the Holy Spirit and understanding of the Father, she puts forth his Trinitarian spirituality: Christ as the center, in the Holy Spirit, and with God the Father as the goal.

Another long article of 12 thousand Chinese characters is Miss Ng Eng Eng's "Jesus and the Other Sex." To say that the time of Jesus was a time of sexist discrimination will probably provoke no protest at all. To know how Jesus relates to women in his ministry can be traced easily from the four Gospels. However, to call Jesus male and female at the same time would definitely cause astonishment. Nonetheless, after pausing a while and reflecting a little bit, there is really not much to be astonished at. Isn't our Chinese tradition saying that there is yang within yin and yin within yang? From this point of view, we will find that the way Jesus carries himself is spontaneous and surpassing the traditional standard in his intimacy with women. His utmost sincerity and concern for others go beyond all the legal codes. Truly Jesus lives vividly in his temporal life the characteristics of Chinese philosophy: yin within yang and yang within yin. It is indeed admirable that such a novel reflection should come from a Singaporean Chinese.

Mr. M. Plate's article, "Where is Catholic Church heading for?" has been translated from German to Chinese by Fr. Joseph Au. It has also been commented on extensively in the footnotes so that we may have better understanding of German speaking world and Church. Another translated article is from a French journal on the possibility of St. Therese of Lisieux becoming Doctor of the Church. It was made by the late Fr. Joseph Chen, S.J.(1908 - 1995) of Shanghai. In issue 106 of the *Collectanea*, pp. 563-594, there was a translated article by Fr. Chen about the Holy Spirit and prayer dedicated to the late Fr. Chu Hong-shen, S.J. Now we dedicate this article about St. Therese to Fr. Joseph Chen himself. We are convinced of his joining to St. Therese in heaven and from there showering together roses' petals to this world.

舊約聖經中的「心」與 論語中的「心」

許惠芳

(輔大宗研所碩士，任職輔神研究發展室)

引言

「心」在中國長遠文化中引用得很廣，含意也很豐富，但為現代年輕中國人，「心」則較偏向表達感情生活。「為希伯來人，『心』是指人的內在部分，對應於可見的部分，它是人格及身體機能的中心，由此產生思想、感受、語言、決定及行動；人心是宗教覺醒及道德的中心，是人尋找天主的地方。」這是New Jerusalem Bible對「心」的解釋。可見它含意之廣。以下文章分三大部分：第一部分將參考Hans Walter Wolf所寫的Anthropology of the Old Testament第五章，介紹舊約中「心」這個字所表達的各種不同層面的意義。第二、三部分則以第一部分為基礎，分別反省創六5；6；八21和論語中的「心」，試圖分析此字的含意，使它明朗的呈現出來。

一、舊約中「心」的意義簡介

「心」這個字在舊約中共出現858次，其中直指「人心」則共

有814次。在舊約的人類學字眼中，算是一個最重要且出現次數最多的一個字^①。在舊約中，「心」的意義尚須注意的一點是必須按其上下文的連貫意義來解釋，否則容易誤導^②。

(一)表達情緒的「心」

「心」在舊約中是一個隱藏的器官，不易捉摸，心用在別的地方，例如：深海的心（則廿七4），樹的心（撒下十八14）等，也同樣表達深不可測、隱蔽的意思。然而為天主來說，天主深知人心（撒下十六7、詠十七3、四十四21、耶十一20）。一般說來，舊約中提到「心」，多半不限指器官及其功能，而更指向其心理及精神上的意義。例如：

1. 心指人的情感和情緒，這是人敏感及「非」理性的那一部分，看詠廿五17、廿九32、箴十四30、廿三17。

心也是某種情感狀態的中心，比如喜樂與悲傷（民十八20、十九6，9、申十五10）。心的狀態會控制人的各種表現：箴十五13、十七22。

2. 勇氣與懼怕也是心的特別活動之一。如果勇氣喪失，則「膽戰心驚，有如風中搖動的樹木」（依七2）。如果一個人心中充滿恐懼，希伯來人說他的心「走掉了」（創四十二28）；心離開了他（詠四十12）。這些句子顯示舊約作者極少想到「心」真正的器官，而大都採用「勇氣」的意義（撒下十七20）。當一個人渴望上主「堅強他的心」，意思是他要求勇氣（詠廿七14）。

3. 渴求和欲望都是由「心」發出的。看約卅一7「我的心如果隨從了眼目之所見」。表示一個人心中的情慾被眼目所看見的牽引起來。並不是因為看見了所以才有情慾，而是心中隱藏的情慾因眼目所見而引動起來。戶十五39也有同樣的用法。

4. 「心」可以落入沮喪（撒下十七32），同樣可以悄悄生出傲

慢和自大（申八14）。自大出自心的膨脹，驕傲的心就是傲慢無禮（耶四十九16）。在這些舊約字彙上，語言學的用法非常值得注意，因為可成爲了解新約章節中描述耶穌的心的重要背景（瑪十一29）：「我是良善心謙的」。舊約中「傲慢的心」是新約中耶穌形象的反面對比。

(二)表達理智和意志的「心」

在舊約中「心」最常指的還是智慧、理性等功能。也就是指腦的功能（撒上廿五37指腦中風）。我們看「心」這個字出現在智慧作品中的次數就可以知道了：箴言99次，訓道篇42次。以下分別介紹其重要意義：

1. 約八10：「他們必訓誡你，指教你，向你說出內心的話」。這裡指的不是祖先的情緒和感情，而是要吸取祖先的經驗，他們的能力和知識。

2. 在申廿九3中說心是「用來明瞭（事理）的」，如果心變硬了，就失去它這項重要的功能了。

3. 耶十七1：「猶太的罪是……用鑽石尖刻在他們的心坎上……」刻在心坎上就表示進入意識中，不輕易失去。同樣的用法可見於依六十五17、耶三16、格後三2。

4. 「心」也會反省、思考等。撒上廿七1：達味心裡想……這裡的心想有多重意義：反省、計劃、考慮各種因素。同類用法見創十七17，列上十二26，詠十四1，箴廿八26，歐七11。

5. 箴十六9：「人心裡都策劃自己的行徑，但他的步伐，卻由上主支配」。這裡可看出希伯來人由深思熟慮過渡到行動，這過程是由心來完成。

6. 因此「心」也有了「良心」的意義，看撒上廿四6「達味爲了割去撒烏耳外髻上的衣邊，心中感覺不安」。這裡的不安就是一

種良心的作用，而不是生理、情緒上的騷動。是良心在做倫理判斷產生的反應。良心在聖經用「心」來表達，因為「心」有覺察的功能。

7.箴六18：「策劃陰謀的心。」這裡「心」是已做了決定以後，再做計劃去實踐。所以心是做決定的地方，由此決定墮落或從善，所以箴四23說：「在一切之上，你要謹守你的心……」心也會因決定而變得沒有感覺、心硬。

8.悔改皈依是心的另一個含意：岳二12：「你們應全心歸向我，禁食、哭泣、悲哀」，這裡心的意思是「因意志上的決定而有了一個轉變」。

綜合以上的解析，心除了是情緒的器官外，更常是知識的器官，其中包含意志、計劃、決定、企圖、意識和真誠的服從。礙於篇幅的關係，無法更仔細的表達，只能指出幾個重點，約略看到心所表達的不同層面的含意。

二、從「心」的用法，研究創六5,6；八21的含意

(一)創六5，6研究

創六5~8有人歸給洪水故事，而Gordon J. Wenham認為最好看做是五1~六8的結尾。按創世紀的寫法，一段的結尾常常暗含著下一段的主題，六8就揭示出諾厄的名字，他是六9~九29的英雄人物。段落中並宣佈上主要消滅世界。雖然沒說明將如何進行，然而段落中充滿了暗示，就是上主的這個決定中仍帶著慈愛^③。這兩節可分兩部分：一部分描寫人的狀況，另一部分描寫天主的感受。以下就分這兩部分來討論：

1.「人心天天所思念的無非是邪惡」。雅威典說人在心中構築的計劃全是些邪惡^④。這裡，心的作用已超出情緒的範圍，而進入

理智運作的範圍了。這是一個敘述句，描寫人的狀態，用「天天」、「無非」來加強語氣，所以Gordon J. Wenham說：「每人想的，從頭開始在本質上就是惡的，這是一個很普遍的責難的句子。舊約中沒有很多章節對人類的罪惡和墮落寫得如此絕對和明確，但是罪根植在人的思想裡，在聖經倫理中是非常普遍被接受的」。由此我們想到雅威典對於罪罰的敘述^⑤，這句話可以看做具體的指著亞當、夏娃的違命、不服從和加音屠殺親兄弟的罪；同時也描寫人類普遍的敗壞。

2「上主見人在地上的罪惡重大，遂後悔在地上造了人，心中很是悲痛」。這裡很有代表性的看到雅威典神學家的罪罰觀念。上主決意消滅世界，雅威典寫出了毀滅的理由，就是人心敗壞、作惡，傷了上主的心。可是上主的心會因人類的軟弱而痛苦，天主後悔造了人，心中很是悲痛，祂的創造意願深受傷害，祂被傷害到最深的內在。「『後悔』表示一種態度的轉變，當上主後悔了，祂的行動開始不一樣了。這裡和撒下十五11、耶十八10，上主後悔祂會給人民做過的一些好事一樣。而在出卅二12、14；撒下廿四16；亞七3、6，上主後悔降下災殃。為聖經作者而言，天主聖意的反悔是對應於人心的改變的」^⑥。這裡天主的心我們將它擬人化的看待，可以解釋為是天主情感的中心。第7節，上主做了消滅世界的決定，而第8節接著又替人類留下了一條後路。因為諾厄在上主眼中蒙受恩愛。在這裡我們就同時看到天主會後悔，會悲痛，會懲罰，然而也會留下後路，是仁慈的。接下來是洪水故事，突顯諾厄的得救過程。而在八21有對應於六5、6的描寫。

(二)創八21研究

「上主聞到了馨香」，這是聖經第一次具體的用「聞到」祭獻來描寫上主的動作，這個擬人化的說法以後變成禮儀上的術語，表

示天主悅納。馨香祭獻對天主有平靜安撫的作用，作者用這個寫法表示天主對人所犯罪惡的憤怒被這祭獻所平息，也就是被諾厄的祭禮所平息。拉默客給他的兒子起名諾厄，是希望諾厄能使自己從工作和勞苦上獲得欣慰（創五29），如今上主也因諾厄的祭獻獲得平息。

「心裡說」，當人類牽連在內時，常用這種方式表達上主的反省、考慮和決定。在這裡，上主按祂當初創造的原意做了一個善的決定。六5和八21可以說是上主的兩種極不同的態度，六5和八21都說人心的思念邪惡，但前後兩種決定：一是毀滅；一是再不咒罵不打擊。其中的轉折點在於「上主聞到了馨香」，然而真的是人的獻祭使上主的態度轉變了嗎？看六8：「諾厄在上主眼中蒙受恩愛」，八11：「天主想起了諾厄……」，所以Skinner說：「聞到馨香並不是上主改變態度的動機，而只是一個表達上主仁慈本意的機會」⑦。

關於「天主的心」除了這裡有反省、考慮和決定以外，舊約中還有許多其他章節的描述，現只簡要提出兩個地方：

1. 列上九3：「……我的眼和我的心也將時常留在那裡」。這是天主在耶路撒冷聖殿的表現，眼的臨在表示天主注意每一位來到此聖殿的人，而心的臨在意味天主的同情和仁慈，也就是祂內在的完善意志。

2. 歐十一1~7，不論天主以慈愛或以懲罰都無法喚回人民做惡的心，所以，天主最後的判斷似乎是無可避免的了。但在這個時候，出現了舊約中一段非常偉大的敘述，歐瑟亞先知以上主的言語說出：「厄弗辣因，我怎能捨棄你，……我的心已轉變，我的五內已感動，我不再按我的盛怒行事，……因為我是天主而不是人……」。最後，天主放棄懲罰，代之以慈愛，徹底的改變。天主的內心

有了非常大的變化。天主的慈愛大過了祂判斷後的決定，祂的愛大過祂的憤怒。因此，若不了解天主的心，人的真正情況是無法理解的^⑧。

三、反省論語中「心」的含意

心這個字用在論語中共有6次，分屬五章內^⑨，以下將以本文第一部分的基礎，比較中國古書中的用法，看有無相合或相異之處。

1.子曰：吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰距。（為政第四章）

這裡「從心所欲」明顯的指出心會產生欲，也就是情感的渴求，然而隨著心中的欲又不至於違犯法度，可見其中還有意識，也有意志力，已不是單純的慾望。這裡講孔子進學的次序，到了七十歲時，整個人格狀態已完善，連心中的欲也已修鍊過，特別強調這是不需要很強的意志力才能控制的欲，結論是這裡的心還是傾向情緒的欲求。

2.子曰：「回也，其心三月不違仁；其餘，則日月至焉而已矣！」（雍也第七章）

按論語今註今譯的解釋^⑩，這裡「心」是指心志，顏回能夠長時間依仁而行，心志不移。這裡我倒覺得不只是志向，而更是意志力控制行爲，而且維持很久。

3.子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉擊磬乎！」既而曰：「鄙哉硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉，末之難矣！」（憲問第四二章）

這裡，有心哉，是指孔子是個有心人，有心意思就是關心，注意當時的時勢，有濟世之心。若按Hans W. Wolf對舊約「心」的

解析來分類，我想可以歸於心是發出「意圖」的地方。看撒下七3：「納堂回答君王說：你心內打算的，你全心照辦」，同樣的用法可見於詠廿四4，箴廿一2。因為孔子擊磬自娛，磬聲堅實密緻，表示他執著於理想，心中對現世有見解，有打算，願意濟世卻不得欣賞任用，雖然別人勸他相時而動，隨時勢而改變自己的表現，但他仍執著於胸中的理想，不願放棄濟世的企圖。

4.子曰，「飽食終日，無所用心；難矣哉！不有搏弈者乎？為之，猶賢乎已！」（陽貨第廿章）

這章譯成白話是：孔子說：「整天吃飽飯，一點心思也不用，這實在不算是好生活！不是還有玩雙陸和下圍棋的人麼？做這些事情，比整天不用一點心思還要好些！」^①無所用心的「心」在此應是屬於理性的運用，也就是動腦筋，不是情緒，我想也不是有關意志方面的，而是泛指智能的運用。這個用法在舊約中很普遍，例如創十七17，列上十二26，詠十四1，箴廿八26，廿三21……等等。

5.只兩處出於堯曰第一章，「簡在帝心」及「天下民歸心焉」。論語今註今譯說這章雖有一百五十餘字，但可以說都是殘簡斷文。沒有連貫的意義。在今註今譯內並沒有此篇的註解，「簡在帝心」應指簡選在於上帝之心，而「天下民歸心焉」，可以看出意思是：天下人民的心都歸屬於他。這裡「心」的意義，我想可以解為「順從，服從」的意思。比照列上八6「但願我們的心全歸於上主我們的天主，遵行祂的律例，恪守祂的誠命，如同今天一樣」。申命紀神學家在這裡對心的解釋指的是完全而且無條件的服從。其他同樣用法在舊約中可看撒下十五6、列上十二27、箴言廿三26等。

在分析過論語這五處對「心」的用法後，深深覺得它們之間確實可以融通，而學習過舊約中「心」的解析，再回頭看本國的論語，更覺得清楚明朗。在論語今註今譯裡，很多地方並未將「心」

翻譯解釋，意思是大家都懂得其意義，不必多說，然而我自己將它解釋推敲後，顯得更明確，更有趣味。當然因為論語內只有六處直接用到「心」這個字，比不上舊約直指人心的814次，舊約內「心」的用法及含意比論語是複雜得多。有多處描寫人心卻指向天主，此時「心」的含意不只是多，而且在深度上，也和論語不同。論語談的是在世的國君和百姓之間，而舊約則是「解救我們的天主」和「祂的百姓」之間的事。

結論

本文嚐試研究舊約「心」的含意，經過仔細的分析以後，深深感到「心」這個字原本在腦海中的含意是很籠統、含糊的，隱約感到它的含意，卻又無法一下子明確的指出來，原來它含意這麼豐富，又這麼多變化。在此字內又可能有多重意義同時表達出來。語言學的研究使我們更正確的了解文字的含意，確實有它的價值。

看來，「心」這個字的用法也是一個普遍性的人類學字眼，在舊約中，在論語中都可找到相通的使用法。有趣的是，心在人體內指心臟，是血液輸出及回流的中心，根本談不上喜樂、悲傷、智慧、決定等。然而「心」最常代表的意思正是這些，可以說，「心」有代名詞的作用，而它所代替的名詞種類不少，綜合來說：(1)器官：心臟、腦。(2)情緒：喜樂、悲傷、勇氣、懼怕。(3)期望：欲望、自大傲慢、自卑沮喪。(4)理智：智慧、理解力、知識、經驗、洞察、意識、記憶、反省、思慮、計劃、分辨力、方向感等。(5)意志：良心、決定、意圖、意志推動力、服從、悔改皈依、覺醒等。另外，「心」也代表個人，當事者本身^⑫。

在舊約中，常將天主擬人化，因此也對天主的心稍有探討。天主的心常指的是天主的決意（撒上二35）、未來的行動計劃（依六

三4、耶廿三20、卅24……等），含意也很豐富，只有在約十13，說到天主的心是隱藏的，所以很難探測祂的感受，更別說了解祂的思想、關注和計劃，但很清楚且不斷重覆敘述祂的聖意，祂趨向人民，以及祂的慈愛決定所發出的力量^⑬。本文限於篇幅，無法詳述，不過，若將天主擬人化的研究祂的手、眼、心、話、氣等等所代表的含意，相信會有很大的收穫。

註：

- ① Hans Walter Wolf, *Anthropology of the Old Testament*(London: SCM Press, 1974), 40.
- ② 聖經神學辭典編譯委員會，〈心〉，《聖經神學辭典》，卷一，四版，（台北：光啟出版社，1990），130-131.
- ③ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary*, 52 vols., vol. 1(Texas: Word Book, 1987), 143.
- ④ Hans Walter Wolf, *Word Biblical Commentary*, 51.
- ⑤ 房志榮編著，《創世紀研究》（台中：光啟出版社，1972），27-42.
- ⑥ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary*, vol.1. 144.
- ⑦ 同上著作，190.
- ⑧ Hans Walter Wolf, *Anthropology of the Old Testament*, 57-58.
- ⑨ 北平燕京大學引得編纂處，心，《哈佛燕京學社引得特刊——論語引得》（台北：Ch'eng-wen Publishing Company, 1996），43.
- ⑩ 毛子水註譯，《論語今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1979），79-80.
- ⑪ 同上著作，281.
- ⑫ Hans Walter Wolf, *Anthropology of the Old Testament*, 40-55.
- ⑬ 同上著作，55-58.

參考書目

- ① Wengam, Gordon J. *Word Biblical Commentary*, 52 vols., vol.1. Texas: Word Book, 1987.
- ② Wolf, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM Press, 1974.
- ③ 毛子水註譯，《論語今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1979。
- ④ 北平燕京大學引得編纂處，《哈佛燕京學社引得特刊——論語引得》，特刊第十六號，台北：Ch'eng-wen Publishing Company, 1996.
- ⑤ 房志榮編著，《創世紀研究》台中：光啟出版社，1972。
- ⑥ 聖經神學辭典編譯委員會譯，《聖經神學辭典》，卷一，四版，台北：光啟出版社，1990。

耶穌與異性

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

1. 正視時代——性別混亂的世代：

(1) 性別角色 (Sex role) 混亂：

這是個性別混亂的時代，男女的外觀，從「中性化」走向「雌雄同體」①，不易辨認。男女的表現、職位、角色等，甚至內在的要求、盼望與過去的世代有很大的不同。

以前的世界，男主外女主內，男帶頭女輔助，甚至男尊女卑、男三妻四妾、女可憐兮兮……，大家卻也相安無事②。然而隨著教育的普及，女性的工作能力提昇，男女的職位、角色開始更動，女性自我意識醒覺、女權運動興起……。男女性別角色待更新③。

(2) 性與愛混淆：

社會的物質化與急速發展，使人冷漠。人在內心的虛空中對親密關係的渴望，速成地轉為性愛關係的盼望，加上大眾傳播媒介廣泛地宣傳色情，又缺乏性教育。許多青年人在性與愛的混亂裡；有的以性為愛的表達，有的則打著自由的旗子，隨意而行④。

據《金賽性學報告》(The Kinsey Institute New Report on Sex)，現代男性中，50%有婚前性關係，女性則有三分之

一；已婚的男性中，有30—40%有婚外性行為^⑤。美國校園流行一句話：「校園內幾乎沒有處男、處女了。」試婚大行其道，人們已不以婚前同居為恥；相反地，年輕人認為沒有性經驗表示沒有人愛、沒有吸引力，甚至是羞恥的；墮胎、未婚媽媽、同性戀問題日益嚴重^⑥，單親媽媽見報宣揚，引以為榮^⑦；美國孩子見面問你有幾個爸爸^⑧？神職人員也染上愛滋病^⑨。

(3)性淪為工具：

在物質化的社會中，價值觀混亂^⑩，許多人笑貧不笑娼，雛妓是這時代的產品。年輕人崇尚享受，許多身陷青樓的人說是自願的，其中有因金錢誘力或為男友效力的^⑪。道德觀念普遍淪落，性淪為賺錢工具或自我中心的享樂工具。

2.揭開面紗——面對尷尬問題：

在華人教會中，牽涉「性事」，總是隱晦地表達，讓人以為，似乎當初上帝「祂老人家」，在創造時做錯了一件事，傳宗接代如此神聖大業，居然用一種與獸無異的方式進行。「傳統的中國社會，面對性問題時，始終不脫逃避及威嚇的教導方式，」因而產生了很多錯誤的觀念^⑫。華人教會亦然。

然而，在靜默中，偶遇青年人也會問：「耶穌沒有戀愛過，祂了解我們失戀的人嗎？」「耶穌是男人，他有性衝動、體會過性壓力嗎？」他有沒有異性朋友？親密度如何？……。

電影「基督最後的誘惑」將耶穌描繪成無法勝過誘惑的男人……。

實況到底如何？

一、耶穌的時代——性別歧視的世代^⑬

耶穌的時代，人們活在階層的隔膜中：富貴與貧窮、主人與奴隸、權勢與卑微、國民與外族（猶太人則認為是選民與異族）；甚至男人與女人。

女人在當時的世界是被壓制、歧視的一群：

1. 社交生活：

女人從小被教導，最好足不出門；若是出門，不但衣須蔽體，且須蒙頭蒙面，使人不見其面容。在公開場合不得多話。婦女若喜愛上街串門子，丈夫可以此為離婚的緣由，並由妻子支付離婚費用。

男士不可與女士獨處，不可注視、不可問安，文士更不可當街與婦女說話。

教育是為男生而設，猶太人認為女人沒有智慧，不必受教育，只有非常少數的貴族婦女可學些實際的科目，如希臘文等，故一般少女只能在家中學習文字、烹飪、手工藝等。

在法庭供證時，她們的供證與奴隸、外邦人同等，其證詞的力量也是次於男性的。

2. 家庭生活：

女兒的位置次於她的兄弟，母親甚至也在兒子之後。照顧父親、兄弟、妹妹是女孩的責任，但父親遺產歸弟兄所有。父親有權取消女兒立的誓約、代安排婚姻，甚至賣她為奴；未婚女子因而可能淪為家庭的免費勞工或搖錢樹。

結婚，使擁有她們的權利由父親轉向丈夫。已婚、有孩子的婦女較受尊重。她們受尊重的原因，是因她們是「某人之妻」、「某人之母」。

丈夫對妻子的責任是供她日常生活所需，病了給予藥物，死了安排喪事禮儀。妻子的責任是烹飪做家務，替丈夫舖床、洗杯、為

他生兒育女，甚至替他洗臉、手腳，這被認為是表達他們的「主奴關係」。丈夫有權擁有妻子所得的任何東西，取消她立的約。

男人許可納妾，許可因小事（如飯燒得不好，說話太大聲）休妻。妻子是丈夫的資產、擁有物，可賣她為奴。

3. 宗教生活：

進入聖殿時，女性較之外邦人和奴僕好，可進入女院，更靠近祭壇、聖所、至聖所。

在律法（Torah）面前，女性也是次等的。律法的禁戒，凡與她有關的，她們要守著；但執行律法者是男性，所以女性也不必學習律法。有些拉比甚至認為，若有經書，寧可燒掉也不要給婦女，免得浪費。

在耶穌的時代，有不同學派爭論著：女人到底有沒有靈魂。

猶太男人禱告說：「感謝上帝，我不是女人、外邦人、奴隸。」

在猶太人眼中，最低級的女人是撒瑪利亞女人^⑭。猶太人在一世紀時有規條說，撒瑪利亞女子，從嬰兒時已有月經，而據利未記十五章19節，她們是不潔淨的^⑮，此點亦帶強烈的鄙視。

耶穌時代的婦女，是否確如前述般低下，特別被指為男人的擁有物，近年來，也有不少學者提出質疑^⑯，但在當時的社會，男女之間的不平等，男尊女卑是很肯定的，女性無論在家庭、宗教、社會生活中，都處於弱勢的地位，並且外邦婦女是更被藐視的。

二、耶穌與異性^⑰

在上述當時的社會背景裡，耶穌對待異性的態度及其所流露對異性的看法，與當時代的人顯然迥異：

1. 從他的教導看：

(1) 耶穌的比喻以婦女為正面的例子：

例如路加福音的失羊與失錢的比喻（十五3-10）被稱為「雙胞胎的比喻」，以男女、富貧為對比。男女在他的比喻中位置平等，他們的工作同樣美好，可以用來表達天父尋找失喪者。

婦人與麵酵的比喻（太十三33，路十三20-1），耶穌以婦人比喻自己的忍耐等候。聰明與愚笨的十童女（太廿五1-13），主人按才幹給僕人錢財（14-30）；主再來時留一取一等比喻（太廿四40-1，路十七34-5），都表達出男女同樣可得救恩、恩賜。

(2) 耶穌要男人也向婦女學習：

當時的婦女，結婚比較受尊重（因獨身的觀念不被接受，容後討論。）而她們的被尊重，也是妻憑夫貴或母憑子貴。因此，寡婦不被尊重。但耶穌卻在比喻中（路十八2-8：不義的官和懇求的寡婦）藉寡婦雖缺乏卻勇敢的態度，教導門徒禱告，言下之意是：門徒該向寡婦學習。約翰福音中，耶穌也以有學問的尼哥底母和撒瑪利亞婦人作對比，後者顯然比前者更有信心（三1-21，四1-42）。

耶穌又用南方的女王尋求所羅門王的智慧（太十二42，路十一31）來教訓當代人：一個外邦婦人尚且懂得欣賞所羅門王的智慧，這世代人卻不明白耶穌那更大的智慧。

(3) 祂在婚姻上關切婦女：

祂教導不可以性為工具（太五28），且予非常強烈的警告（29-30），由於當時社會，男性居主動領導，故耶穌的責備是向著男性，重申男性的責任。

約翰福音八章3-11節，有人以行淫的婦人為試探工具，試探耶穌，她剛剛成為「性的工具」（她的「工具性地位」流露無遺），耶穌的看法是一致的：在這段經文中耶穌必然看透文士和法

利賽人及與婦人行淫的男人對她的利用，祂看見這裡的每一個人：男男女女都是罪人，而他赦免了她。

馬太福音五章31—32節：「凡休妻的，如果不是因她不貞，便是促使她犯姦淫；無論誰娶了被休的婦人，也就犯姦淫了。」（新譯本）馬可福音則在提到摩西准許休妻，是因人心硬（十5），之後再說：「誰休妻另娶，誰就是犯姦淫，得罪了妻子。如果妻子棄夫另嫁，也是犯了姦淫。」（11—12）耶穌不許可他們隨意休妻是保障婦女，因當時婦女很難獨立生活。而耶穌提出休妻是「促使」妻犯姦淫及妻子棄夫另嫁，在當時的境況中，必也是語出驚人了！

而馬太福音十五章1—6節（另可七1—13），在耶穌指出不贊成法利賽人和文士所遵循的潔淨禮儀之後，責備他們守人的傳統卻廢了真義，他們藉供獻之禮不孝敬父母，耶穌重申舊約的「當孝敬父母」，強調母親與父親都當得尊敬的地位。

耶穌最後在十字架下將母親交託約翰，可謂親自履行教導（約十九26—27）。

(4)他把自己比喻成母雞：

馬太福音廿二章37—9節（另路十三34—5），耶穌不但把自己比喻為小家禽，且是雌性的。對當時的拉比來說，耶穌堂堂男子漢——還是拉比呢！把自己比作雌性小動物，真是有失身分、尊嚴。由此也可見，耶穌並不像當代人般排斥女性¹⁸。

2.從他的工作看：

(1)他接納卑微的婦女：

在一個法利賽人家裡，耶穌容許一個犯罪的婦人用香膏抹並親吻他的腳。耶穌稱讚她三方面做得比主人更好：(1)給我洗腳、(2)親我、(3)用膏膏我；意即她比一個「好的」猶太男人更好。（路七36—50）

在與撒瑪利亞婦人的對話中（約四4—42），耶穌是超越種族、超越性別、超越聖俗^{①9}，與她交談，連門徒也大吃一驚（27）。耶穌甚至願意與她共用飲水器^{②0}，並告訴她，祂就是那位將要來的彌賽亞，婦人信祂並為祂作見證，耶穌也接納她的工作。

有一個迦南婦人懇求耶穌醫治她那被鬼附的女兒（太十五21—8，可七24—30），門徒顯得煩躁不安，耶穌願意與她交談，並醫治其女。最後並稱讚她「妳的信心是大的」。於此，婦人的信心與門徒的不安再次成強烈的對比。福音書另有一位被稱讚為「大有信心」的人，是迦百農的百夫長（可八5—13，路七1—10），兩位都是外邦人。

耶穌接納外邦人，及外邦人的婦女。

(2)耶穌醫治女病人：

耶穌在安息日醫好彼得的岳母（太八14—15，可一29—31，路四38—9）。耶穌犯了猶太人的兩個大忌：(1)安息日、(2)拉她的手。猶太拉比可能在醫病時拉男人的手，但婦女卻是禁止的，男人若碰觸任何不是他的太太的婦人會被認為有邪惡的念頭。耶穌顯然只關心病人得醫治。

在路加福音十三章10—17節記載，耶穌醫好一位被鬼附以至18年來腰直不起的婦人，並以猶太人引以為榮的稱號：「阿伯拉罕的後裔」來稱她。猶太人自視為上帝的選民、阿伯拉罕的後裔並自以為義，耶穌卻常用這稱號在貧窮、被蔑視的人身上（路十九9），甚至他說：將來外邦人也要與阿伯拉罕同坐席（太八11—12），猶太人卻被棄絕了。

耶穌使管會堂的睚魯的女兒復活、患血漏12年的婦女因摸耶穌衣裳縫子得醫治（太九18—26，可五21—43，路八40—56），拿因

城的寡婦之子也從死裡復生（路七11—17）。耶穌一再證實他不接受文士們那套潔淨不潔淨的規條，和安息日的限制，他看重人生命中真正的需要，並將人從這些束縛中釋放。

(3)耶穌鼓勵婦人出來事奉：

他容許婦人跟隨他（路八1—3）並在金錢上供應耶穌和門徒。

耶穌許可撒瑪利亞婦人見證他，（約四28—30、39—42）她帶領許多人信了基督，可說是「當代女佈道家」，是帶給耶穌「真正食物」的人（34）。耶穌也因此在地又逗留了兩天，兩人成功地主辦了「超文化的大佈道會」^①。

彼得的岳母得醫治之後（請見前頁）：(1)起來「服事他們」，她也犯了兩個猶太人的大忌：(1)安息日不准許工作；(2)一些拉比也認為婦女不應在公開場合服事人。也許她明白，耶穌在安息日醫好她，她因此也可以在安息日服務並幫助他人。耶穌顯然也接受她的服事。

(4)耶穌尊重女性的選擇權：

路加福音十章38—42記載，馬大和馬利亞的故事：馬利亞在耶穌腳前聽道，馬大因事忙而埋怨；耶穌卻說，「馬利亞選擇上好的福分」。猶太婦人的人生許多選擇權都在父親或丈夫（參見前文），而學習、特別是學道則與她們絕緣（參見前文）。馬利亞的選擇，超越一般猶太婦女，卻是耶穌所讚賞的。

(5)耶穌把重要真理託付女性：

耶穌的母親瑪利亞，最先獲知「道成肉身」的重要真理（路一26—33）；耶穌復活，抹大拉的馬利亞是第一個親眼見祂的（約廿1—18）；對耶穌的死，門徒的反應是情緒激烈，彼得先是攔阻（太十六21—23等）、後則誇下海口，絕不跌倒（廿六33）；門徒們大大憂愁（太十七23）、爭相作大（廿20—28）。反倒是伯大

尼的西門家裡，拉撒路的姐妹馬利亞，在耶穌受難前幾天，用一瓶極珍貴的香膏抹耶穌，耶穌說這是爲他安葬用的，並稱讚這是美事：普天下傳福音要述說這女人所作的以爲紀念。（約十二1-7等）

在耶穌一生最重要的三個時刻：生、死、復活裡，婦女都扮演了重要的角色。而當耶穌受難，門徒驚慌藏躲時，她們仍跟隨他，直到十字架下（太廿七55-56節）。

3. 小結——耶穌對異性的態度：

(1) 將她們從傳統的桎梏中釋放出來：

傳統對猶太婦女是極爲不公平的，而外邦婦女更甚。從男性的角度看，女性只不過是他們的附屬品。但耶穌帶出男女平等的觀念，爲婦女打開一條通向更自然、更正常的路：女人也是人！！

婦女得以跟隨耶穌，因祂超越了猶太人的律法（Torah）和拉比的規條所給她們的諸多限制。

(2) 給予她們的人生新方向、目標：

過去婦人被限在家中，婚前聽父、婚後隨夫，無論在社會那一層面都是次等公民。然而，耶穌予婦女身分和角色的更新：當一位偉大老師的門徒、獨身（爲天國），做教導工作（不只對小孩）……是她們沒有進入祂的團體之前，根本沒有的機會；祂也給予外邦婦女從罪中得拯救、新生活、新形象、新目標，對她們而言，這些更顯偉大。

婦女在耶穌成立的「信心的家庭」^②中做門徒學習新角色：瑪利亞在做門徒中學做母親。馬大在做門徒中學習服務等；對猶太人而言，學習、受教育是男人的事，耶穌卻容許婦女聽道、學道（拉撒路的姐妹馬利亞是明顯的例子），甚至拋頭露面地服事，跟隨祂四處去傳福音……。這些對他們都是極爲新鮮而又充滿挑戰的。

(3) 祂並不偏袒女性：

在當時的社會背景裡，耶穌對婦人的態度是非常獨特的；不但在猶太社會，既使在希臘、羅馬社會，也是令人震驚之舉。然而，如果將耶穌待人接物的重點，放在婦女身上，那顯然是個偏差。

耶穌講道時，同樣關心男女會眾，以男性為例較多，但也以女性為例（當時文士不會這樣做）；無論男女病人，祂都發出憐憫的心，伸出大能的手予以醫治。

耶穌並沒有偏袒婦女，可是作為全人類的救贖主（路七36—50），祂將她們帶到天父面前，與男性一樣（太廿一31—32）；祂關心她們的生命與生活，與男性一樣；而在審判時，祂提醒她們（路廿三28）：「耶路撒冷的女子啊，不要為我哭泣，要為自己和自己的兒女哭。」主知道兒女對婦女的重要，但當審判來臨時，祝福將變為重擔：她們要與男仕一樣，痛苦地面對審判。

(4) 祂尊重生命：

耶穌接納、尊重、關心女性，視她們為上帝所造的人，與男性一樣——這生命源自聖三合一的創造，是按祂們的形象造的（創一26—7）。

他以行動提醒當時社會，女性是人，不是次等的人，更不是物品，因此他甘冒安息日之忌，傳統之束縛，將人從身體、心靈的捆綁中釋放出來，醫好他們、使心靈得救。

(5) 祂許可她們帶領（主導）：

在馬大與馬利亞的故事裡，他尊重馬利亞主動的選擇；自動地、主導自己的生活，而不是傳統的、被動的角色。撒瑪利亞婦人自發地發動一次佈道、帶領人歸向他；在約翰福音第二章，耶穌的母親瑪利亞主動提醒他：酒沒有了。耶穌後來行了第一個神蹟；瑪利亞之前告訴僕人：他要你們做什麼，你們就做什麼，因此，瑪利

亞在這個神蹟中，也可以說有「推動、引導」的成分在內。

他也稱讚一個犯罪的婦人主動以香膏抹他的腳，這事件似乎應驗他在馬可福音十章43—44的教導：「你們中間誰願為大，就必作你的僱人……誰願為首，就必作眾人的僕人。」在整個事件中，其實這婦人成為主導者及中心人物。這也帶出主耶穌獨特的「帶領論」。

他欣賞婦人主動、出自真誠的、善意表達的行動，並視為美——他原是眞善美的源頭。

三、耶穌一生為男性

人是有性別的存有。這性別不單只是生理或器官的不同，不單是角色身分的不同。男女的差異是生理、心理，以致整個生命的不同——性，滲透了整個存有，而他以這個存有（即有性別的存有），來面對一切。

然而世界上並沒有百分之百的男人（或女人），男女體內各有異性的賀爾蒙，也各有異性性格隱藏，故體內兩性配合融和，才能使人格健康成長^{②③}。

1. 他的性格——他是「兩性人」：

在男女的權力與溝通行為上，傳統的區別截然分明。武斷表達自我的女人和充滿感情表達自我的男人，都會碰到麻煩。

但近代心理學家在兩性的研究中^{②④}，已漸趨向鼓勵男女二性盡量發揮所長，而不是受傳統的性別角色來束縛。例如傳統要求男性不可流淚、不談心事，以顯示其堅強；但現在卻鼓勵他們來展現他的溫柔面、學習表達感受，遇有喜愛孩子的男性，大可去做保姆或幼稚園老師（雖傳統都由女性負責此項工作）；而女性則在傳統要求的溫順依賴中，學習堅強獨立，若有體力強壯或領導魄力者，也

應發揮其特質，參與傳統由男生負責的工作：如司機、從商、參政等。據報導，能作兩性發展的個體，通常能比較靈活地面對各種環境，伸縮性及適應能力都強。而這是由於兩性體內原各有異性賀爾蒙及具有異性的「潛伏人格」^{②5}。作「兩性發展」，在生理心理上都導向更健康、整全的自我發展。

從四福音書觀察主耶穌的言行舉止，訝異地發現，他比我們更現代——他是「兩性人」！

主耶穌比較屬男性的性格包括^{②6}：從他的傳道事業看：他堅強剛毅、智慧過人、事業（天父事）心重、責任感強、目標清楚；他的話語富權柄、敢愛敢恨（對罪）、公義威嚴；從他的比喻也可看出他的觀察敏銳、幽默靈活；與人相處則顯出他慷慨大方、不畏權勢、有領導魄力、敢作敢為。他較屬女性的性格則包括：依賴順服（向天父）、感情豐富、包容量大、憐憫心懷、細心溫柔、樂於助人、表達力強、流露感受……最明顯的是哭及喜怒哀樂的直接表達，這可說是與傳統的男人形象大相逕庭。他的智慧莊嚴與柔情溫婉兼俱，形成超逸的極美麗的平衡人格，表彰了卓越的人性。

他是我們人性的典範。如果他以男身出世，卻以兩性的性格特色表達自己，很值得活在性別角色混亂的現代人思想。

2. 他的獨身：

(1) 獨身的壓力：

古代東方人輕視女性，結婚生育是婦女得尊重的原因，也是她們人生的價值與意義。先知書提到處女時，多是借喻為悲哀、缺陷，沒有達到人生目的（哀一15—6，二13等）。

猶太男人亦然，結婚生子是他們的神聖任務。L. Köhler說，希伯來文竟無「鰥夫」「獨身男子」一字。拉比的語錄中有這樣一句話：「未婚男人非男人也。」^{②7}

基督在世的短暫三十多年，卻取了獨身的生活方式。可以想像，耶穌的對手一定會批評這一點。馬太福音十九章10-12節也許原來是耶穌回答猶太經師對他不結婚的批評。⑳

從耶穌的回答：有些人為天國自閹。簡言獨身的意義與價值：金象遼神父認為「獨身符合天國的性質——將來在永遠的天國內生活的人不娶也不嫁。」㉑張春申神父則認為「獨身肯定天國是唯一無二的需要，是無價之寶，為了得到天國，任何犧牲都不足惜。」㉒誠如K. Rahner所言：「天主召叫人度某種生活（獨身或成婚），這生活為他就是最好的、最成全的途徑。生活地位本身並不使人更成全，而是這個人在生活地位中對天主的忠信。」㉓這一番話與基督教的胡恩德牧師在一篇短文中所說的不謀而合：「婚姻這件事，應該完全放在主的手中，主若引導我們結婚，我們便歡歡喜喜地蒙引導，歡喜不純為結婚這件事，乃是主的帶領。假如主引導我們獨身，也要歡喜地守著自己的身子，不全然為能過自由自在的生活：沒有家庭牽累，可到處往返。一切都得根據主的旨意，因我們得救後的生活，大前提是為主，歡喜是因出於主的安排，其中有祂的計劃。」㉔

(2)獨身的超越：

外在壓力對人是否形成壓力，往往看承受壓力的人如何面對、處理其壓力。成熟、智慧的人將壓力化成推動力。以正常、健康㉕的男人身軀活在世上。耶穌在生、心理上是否承受性的壓力？他有沒有性困擾？這些並不是聖經的重點，也不是四福音的作者寫四福音想凸顯的問題，因此我們沒有肯定的答案。

然而，正如人可能廢寢忘食地工作、讀書，忘了生理需求。健康的生活導向，是可以提昇性壓力的㉖。

歷史上（包括教會歷史）不乏為國家、社會、主義、理想拋棄

兒女私情的人；耶穌為天國的緣故，為天父旨意的緣故，也可以說為了他個人的理想（他的理想乃是順服天父的旨意，參太廿六⁴²等）放棄婚姻，這在人類歷史上實不足為奇。

耶穌的終極關懷（Ultimate Concern）是救贖，他在世的短暫時日為成全救恩。使人得以藉著祂——唯一的道路到天父那裡去；正如約翰在約翰福音廿章³¹節所說：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督、是神的兒子，並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」對比所要給予全人類、永恆的愛，他或者要告訴我們，「人生豈僅是婚姻（Life is more than marriage）」尤其是幾乎「以婚姻為人生目的、評定價值的指南」的當代社會，耶穌讓他們看見，除了婚姻還有一條可行的路，特別是婦女，她們本身的價值超越婚姻。

性，在耶穌眼中是高尙的。文士和法利賽人教導人不要犯姦淫，但耶穌的視線超越律法的外表，進入人的內心世界：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已經和她犯姦淫了。」在馬太福音十九章，當文士和法利賽人設法使耶穌捲入爭論：什麼是離婚的理由。耶穌提出了對婚姻的崇高看法。^{③⑤}

耶穌以單身男性的身分，活在歧視異性的年代，他顯然不像電影《基督最後的誘惑》那樣經不起誘惑。他曾受試探（太四¹⁻¹¹等），希伯來書四章¹⁵節說：「他也曾凡事受試探，與我們一樣……」凡事（kata panta）可能包括「性試探」，但聖經沒有明言。

從耶穌是真正的人（也就是真正的男人），與正常人一樣有生理上的成長發展看，耶穌很可能也有異性情感的吸引力（異性對他或他對異性）、作為男性的性反應。但聖經明言，他沒有犯罪（希四¹⁵），並且從經文觀察他與異性的交往，顯然有非常純潔、美好

的友誼（參見前文）³⁶。

耶穌敢於逆流，敢活出赤誠之心，尊重、愛護異性。（當然也包括同性），他坦蕩蕩的君子之風，從心理學的角度看，顯然自我價值感高、性別意識清楚³⁷。

3. 耶穌與異性的親密關係：

(1) 他的肢體語言自然，超越傳統限度：

主耶穌對異性公然關心。不但如此，在肢體語言上，他也毫不避嫌：他伸手摸發燒生病的彼得的岳母（太八14），拉管會堂的閨女的手（九25）等等。這是一般拉比不會有的動作。「耶穌能夠這樣做，因為他不把人看為性工具，或從性功能看人，他視人為人！³⁸他專心醫治，不避忌男女授受不親。他對人純正的動機與迫切的關懷，使他無論對男性、女性都自然地伸出援手，在他看來，生命比傳統重要，而愛是可以突破傳統的。

(2) 他的至誠關懷，超過律法規條：

主耶穌在面對生命裡的痛苦與需要時，毫不猶豫地協助，也不受律法（Torah）的限制（如安息日醫病）。

他的原則看來很簡單：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。」況且「人子是安息日的主」（可二27-28）。

生命比律法重要，誠如他賜佈的最大的誠命（可十二30-31），愛——成全了律法，更超越了律法。

(3) 他擁有成熟的愛情：

「愛情的極致在於願意無私地全力幫助另一個人達到無限的善」³⁹，從成熟的愛情定義看，耶穌雖然選擇以獨身的方式，度他短暫的三十多年歲月，他沒有婚姻生活，卻有成熟的愛情——他向兩性施予愛，並且達到博愛的最高境界⁴⁰。

結論：耶穌與異性——對現代人的啓發

筆者就個人多年來在現代華人教會中的生活，作下列反省：

1. 發展兩性角色：

(1) 不拘於傳統角色：

從主耶穌「兩性化」個性的光照裡，發現今人仍極受「傳統角色」限制（包括筆者自己）。

留意查考聖經中四段論恩賜的經文^{④1}，並沒有分男性恩賜、女性恩賜，只說聖靈隨己意賜恩賜給每位信徒，為成全教會。故教會中的事奉應按恩賜分配，不是按性別。有人說，保守的教會浪費了上帝所賜給教會一半的力量（女性）不用。主耶穌對異性的尊重，超越文化，在中國傳統男尊女卑的文化中，教會是否能帶領社會？

梵二文獻說：「依照婦女的天性，給予她們適當的角色。」可是為什麼沒有說：「依照男性的天性，給予他們適當的角色」？這是Riley修女的疑問^{④2}。

(2) 真誠流露自我：

耶穌很真實地活出真我，顯出他內在的自由。他也欣賞敢活出真我的婦女。

上帝賜給每個人獨特的生命，在世上獨一無二；在刻板、教條式的華人文化及傳統的性別角色裡，深信活得真誠自然，是榮耀上帝的方式，畢竟祂應許賜給我們自由、豐盛的生命^{④3}。客氣地口是心非顯然不是他的教導，卻是華人信徒當學的功課^{④4}。

2. 教會應尊重女性，不應忽視她們的存在：

同樣學歷、受同等神學訓練，弟兄總被認為「適合做帶領工作」，姐妹總是「次等公民」；容許沒有經過神學訓練的弟兄上台不一定傳上帝的道，卻要謙卑學習上帝話語的姐妹閉口不言……這些

僅是部分不看重姐妹的反映。

所謂尊重、接納，是肯定她們的存在與價值，教會似乎「不太欣賞」上帝多施恩賜予姐妹，這與華社中，「生男歡慶生女悲」「男生多受教育，女生嫁掉算了」是否同出一轍？

3. 華人信徒當學習面對上帝所造的，聖潔的性事：

廣告告訴人：女人的存在是爲了取悅男人，社會上色情氾濫。電影「基督最後的誘惑」其實正是編導者（現代人）混亂的、錯誤的性愛觀念的反映，歪曲、污蔑了耶穌的人性。基督教應如何建立正確的價值觀（包括性教育）是我們的文化使命，並保護羊群，免得與惡勢力同流合污，甚至被侵蝕。

寫《性》的傅士德（Richard J. Foster）說：「無上裝酒吧及色情刊物的問題，不是在於它們過度強調兩性的事，而是在於強調得不夠，它們絕口不提關係，而將兩性的事局限於性行爲。於是大大地貶低了性的意義。」⁴⁵

今日教會中，也有牧者傳道隱晦地表達「性」，顯示他們背後不健康的性觀念。

在創造「性」的上帝的教會中，推動「性教育」是必須的。

4. 教會應看重人，多過一切工作：

上帝創立一切，簡言之常有二目的：榮耀祂、造就人，這也符合大誡命的要求⁴⁶。但人很容易本末倒置，以祂所給予的（無論是體制、物質等）爲主。忘了「安息日是爲人，人不是爲安息日」。這句話賦予現代意義：制度是爲人，人不是爲制度；事工爲人，人不是爲事工；禮儀是爲人，人不是爲禮儀；物質是爲人，人不是爲物質……。

耶穌看重、尊重生命（不論男女）。教會是否看重工作、禮儀、制度……多過生命（特別女性）的被尊重？

5.總結：

單就耶穌對異性的態度，來看某些基督教爭論性問題：如基督教是否應設女牧師、天主教可否有女司鐸、或婦女可否在教會中做領袖、講道……，顯然是不足夠的（這牽涉兩性差異、個別差異及許多其他因素）。

然而，耶穌在一個輕視女性，以她們為次等、甚至劣等（外邦婦人）、非人的社會裡，勇於突破傳統，更新傳統，使女性的地位有明顯的提升。

時至今日，距離耶穌的時代快兩千年；社會的步伐驚人的進展，教育普遍，男女的程度與工作能力，可謂相等，但在男女的地位、角色、女性可否做帶領工作等問題上，教會的步伐是否仍停留在新約的時代？

主耶穌為全人類來到世上，祂為我們受困、受苦，為使我們的生命得釋。我們是否甘於自困？如果我們是教會的領導者，我們是否無意中也「捆綁」了他（她）人？（那麼，是否該積極地思想，甚至「捨己」地釋放？）

那愛教會（教會就是「我們」）為教會捨己的基督，會如何看祂所愛的教會？

（完稿於4月15日，'95年受難節）

註：

- ① 所謂「中性化」是指衣物寬大，男女皆可著用，「雌雄同體」，則是女生頭髮短得像男生，或光頭；男生也穿有腰身衣服，戴耳環、髮夾等；即「中性化」使人分不清男女，「雌雄同體」則使人以男為女，女為男。見〈從中性化到雌雄同體〉《聯合報》（1995年3月18日）。
- ② 所謂「相安無事」不表示「美滿幸福」，只是上一代的人，以離婚為不

光彩，男人三妻四妾只要都照顧得到，叫負責任，女人多無法獨立，故多可含忍而終。據《海峽兩岸性愛實況調查》年齡越大，教育水平越低者，越覺得離婚是不光彩的。王瑞琪、文榮光，（台北：時報文化：1994）187—189。

- ③ Derlega V.J, Janda L. H著，林彥紓等譯，《心理衛生，現代生活的心理適應》（台北：桂冠出版社，1991），111。
- ④ <青蘋果悲劇——逃家少女誤入性的歧途>《中國時報》（1995年1月18日），廿三版。
- ⑤ 瓊·瑞妮絲（Reinisch, June M.）著，王瑞琪等譯，《金賽性學報告》，（台北：張老師出版社，1993），12—47。
- ⑥ 同④。
- ⑦ 彭樹君採訪胡茵夢〈潔生與我〉《中國時報》（1995年4月7日），47。
- ⑧ <你有幾個爸爸〉《台灣新生報》（1995年3月24日）。
- ⑨ 據稱非洲有12%神父染有愛滋病：美國也有神父死於愛滋病，詹德隆，1995年度「性愛、婚姻、獨身」課堂筆記。
- ⑩ 唐崇榮著，黃瑛瑛編《價值觀的探索》（新加坡：探索者福音機構，1992），6。
- ⑪ 同④。
- ⑫ 同⑤馮榕〈序〉，14。
- ⑬ 本段主要整理自Joachim Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus (Philadelphia: Fortress Press, 1969) 359—376, 雷永明, <女人>, 思高聖經學會編著《聖經辭典》（台北：思高聖經學會，1975），64—65。 Ben Witherington III, Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus Attitudes to Women and their Roles as reflected in His Earthly Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 1—10. O.J.BAAB, "Woman", IDB, Vol.4, 864—867.
- ⑭ Courts, Bills. The Incredible Christ, (California: Harvest House-Publishers, 1975) .33.

- ⑮ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, *The Anchor Bible*, Vol.29 (New York: Doubleday & Company, 1966), 170; Leon Morris, *The Gospel according to John*, NICNT, 259.
- ⑯ 張略, <約翰福音中的婦女>, 《中國神學研究院期刊》18 (1995.1) 89。
- ⑰ 本段主要整理自Ben Witherington III, 11-131, 羅曼華<耶穌與現代女性>, 《耶穌與現代人》, 吳羅瑜, 許志賢編 (香港: 中國神學研究院, 1993), 154-171。
- ⑱ 羅曼華, 158。
- ⑲ 猶太人不與撒瑪利亞人來往, 認為他們是不純的猶太人; 猶太人也輕視女性; 而在猶太的習俗中, 一個人一生不能結婚超過三次, 故「已有五個丈夫, 現在有的也不是她的」撒瑪利亞婦人是不潔的。故此, 耶穌超越種族、超過性別、越越傳統。
- ⑳ 約四9: 原來猶太人與撒瑪利亞人沒有來往, 「沒有來往」原文意為「猶太人與撒瑪利亞人不共用一個器皿!」
- ㉑ 同上, 165。
- ㉒ Ben, 98.
- ㉓ 以上兩段主要摘自: 關永中<與馬賽爾對談性與婚姻之愛>《哲學雜誌》9, 1994年9月, 42-46。
- ㉔ 本段主要整理自Derlega, V.J; Janda. C.H.著, , 95-107。
- ㉕ 關永中, 48-49。
- ㉖ 本段牽涉經文甚多, 故不一一羅列。
- ㉗ 以上兩段主要取自金象達, 《性愛、婚姻、獨身》(台北: 光啟出版社, 1987), 41。
- ㉘ 夏偉<聖經對性愛、婚姻與家庭的啟示>《神學論集》52 (1982), 222.
- ㉙ 金象達, 47.
- ㉚ 張春申<婚姻生活與獨身(守貞)的關係>《神學論集》52 (1982), 250.
- ㉛ 金象達, 24。

- ③② 詹維明，〈獨身並非次等的選擇〉，《婚姻》，明心叢書（一）（香港：突破雜誌社，1983），23-24。
- ③③ 耶穌在世日子，聖經雖有提到他會疲倦等，但是沒有說及他生病，所以他看來健康。
- ③④ 朱蒙泉，〈度奉獻生活者的心理需要〉，《創新生活的心理基礎》，再版（台北：光啟出版社，1978），48-56。
- ③⑤ 本段主要摘自，傅士德著，謝藹愉，盧林麗娜譯，《性》（香港：基道書樓，1988），26。
- ③⑥ 以上兩段主要取自：陳若愚〈真人——「最初」，抑「最後」的誘惑〉，《耶穌與現代人》吳羅瑜、許志賢編（香港：中國神學研究院，1993）53-56。
- ③⑦ 自我價值感低，性別意識模糊者，人際關係疏離，難與人建立親密關係（異性更甚），參見，詹德隆，輔大神學院，1995年度「性愛、婚姻、獨身」講義，2-6，50-56。
- ③⑧ 羅曼華，169。
- ③⑨ 詹德隆，15。
- ④⑩ 陳繼德〈耶穌與男女情愛上〉《耶穌與現代人》吳羅瑜、許志賢編（香港：中國神學研究院，1993），175-176。
- ④⑪ 羅十二4-8，林前十二，弗四11-12，彼前四10-11。
- ④⑫ 鄒逸蘭等著《尋——女性神學的台灣經驗》（台北：光啟出版社，1995）206。
- ④⑬ 約八32，36，十10。
- ④⑭ 華人對「顏面」敏感，面子成爲保護自我的甲冑，於是「壓抑」，「雙面性格」等是華人文化的特色，參余德慧等著，《中國人的面具性格——人情與面子》4版（台北：張老師出版社，1988）。
- ④⑮ 傅士德，18。
- ④⑯ 林前六12.20，十23，可十二29-31。

聖保祿的聖三靈修

胡淑琴

(耶穌孝女會修女)

引言

在巴勒斯坦的猶太宗教氛圍中，「基督信仰的產生源於三個事件的發生：耶穌在世的生活和受難，復活耶穌的顯現，以及對聖神的體驗。這三件事實是初期教會在宣講福音時，不可或缺的因素，也是基督徒論及天主奧蹟的標準。」^①

在福音中的耶穌雖沒有直接清楚地啟示天主的內在生命，但是，基督徒因著耶穌基督的降生和祂的自我啟示，從被創造的經驗和救恩經驗認識天主三位的生活行動，基督徒的信仰，無論有意識或無意識，都是天主聖三型的。在福音的記載中流露出耶穌與祂的父和聖神的密切關係，雖是我們渴慕與效法的典型；但耶穌人而天主的身分與我們受造的人是有不同的。不過，我們可以從新約的另一位重要作者——聖保祿，從他的書信中也許多少可看出聖三靈修的發展過程，為我們基督徒是很好的典範和啟發。

本文將從三部分來探討：為認識聖保祿的聖三靈修，必須從他大馬士革的經驗切入，接著探討他的天主觀；最後則探討聖保祿之聖三靈修的信仰視野。

本文所採用的材料，除了第一部分涉及宗徒大事錄之外，其他泰半取自保祿著作權沒有爭議的七封書信：得撒洛尼前書，迦拉達

書，格林多前後書，羅馬書，斐理伯書和費肋孟書。此外，保祿書信的目的常是針對一具體教會的情況與困難，而不是爲了有系統地表達或分享他的天主觀或靈修觀。在保祿寫書信的五〇至六〇年代，早期的基督信仰尚在孕育發展的初期，並未系統化。故本文只是嚐試概略地看聖保祿之聖三天主觀發展的過程和其在靈修方面所提供之聖三信仰的視野，而不是從系統神學或聖經詮釋的角度仔細探討。希望這粗淺的嚐試能多少對信仰生活有所助益。

一、保祿的大馬士革經驗

保祿在大馬士革的經驗是他整個生命的轉捩點，也是探討他靈修觀的出發點。不過，我們須對歸化前的保祿有所認識，他的天主觀和救援思想爲何，然後再探討大馬士革經驗啟示的核心。

(一)歸化前掃祿的天主觀與救援觀

掃祿在皈依以前所認識天主是舊約所啟示的天主。以色列信仰的天主觀是藉著對雅威在歷史中的救援行動加以反省而慢慢產生的。他們從埃及出谷的救恩經驗，從雅威的救援和照顧行動中日益清楚地領悟到，雅威不只是救恩的天主，亦是創造及保存萬有的唯一真神。以色列不僅只崇拜一個神，而且還堅信真神只有一個，其他的神根本不存在。這唯一的天主超越空間與時間，唯有祂是聖的。超越性並不阻止祂內在於宇宙和人類的歷史，祂與人往來，主動與人訂立盟約。在聖祖的歷史中，天主與以色列的相遇從一開始即是以說話的、生命的位格的姿態出現，西乃盟約是天主自由地給予以色列的恩惠，以民成爲天主特殊產業，雅威是以色列的天主、牧人、新郎，亦是人民的父親^②。

我們可以從盟約的天主追溯到掃祿的救援思想^③。舊約中天主啟示的重點不是對人談天主是什麼，而在於告訴人，天主在世爲人

類做了什麼。雖然以民在歷史中的表現常不理想，先知們一致譴責以民對天主的不忠，但忠於盟約的天主，祂雖曾對以民施以公義的懲罰，但祂的仁慈勝過祂對以民的義怒，仍期待以民皈依祂，遵守盟約的精神。法利賽黨是猶太人中「最嚴格的宗派」（宗二六5），約在公元前二世紀才形成的，主要是基於對頑固僵化的猶太宗教精神的反動，認為猶太宗教不應只是在聖殿中奉獻祭品，亦包括日常的生活。他們重新發現猶太精神在盟約的法律中，那是天主所說的話，是雅威對以色列特別的啟示與恩待，法律有救援的作用，守好法律，天主便會救援、降福。保祿是虔誠的法利賽人，他之所以迫害基督徒並不由於他們宣講默西亞，而是因為基督徒宣講一位被釘在十字架上，為法律所咒罵的罪人耶穌為默西亞，公然地把猶太選民的光榮特權—法律—視如敝屣。他對法律的熱忱使他義憤填膺地前往大馬士革。

（二）大馬士革經驗的啟示核心④

如果我們企圖在別人身上探索天主奧秘的事，不免會感到遲疑。對於保祿的大馬士革經驗，我們有宗徒大事錄和保祿書信兩種見證，在來源、表達方式、神學觀點、寫作背景，以及年代等各方面都完全不同。除了年代久遠，文化隔閡等原因外，最困難的是資料的缺乏。在此只簡單地從這兩個新約來源指出保祿在此經驗中有關基督所領受的啟示。

宗徒大事錄的作者第九章，廿二章及廿六章三次記載了保祿歸化的情形。在大馬士革途中那非自然因素所能解釋的奇跡具體地改變了掃祿。究竟他看見了什麼呢？三段記載多少有些出入，不過，綜合而言，作者告訴我們他對此事件的看法，「那是復活的基督真正而實在的光榮顯現，保祿看到了，也看見了，更明白了自己的使命，於是他勇敢地拋下他舊有的一切，跟隨了祂的召選，去作

新約的先知，上主的僕人。」⑤

在保祿的見證中，提及自己歸化的篇章並不多，其中較重要的有迦拉達書一11-17節，格前十五3-8節，斐理伯書三6-8節等等。他從不長篇大論，也聲稱自己曾經「見過」耶穌，「見到」復活的基督的榮耀。祂的顯現有不容抗拒的力量，奪得了保祿，並改變了他的整個生活方式。這位復活的基督是誰呢？保祿在迦拉達書說：「天主將祂的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚祂」（一16）。復活的基督耶穌以「天主聖子」的身分顯現給保祿，以祂自己身上所帶的救恩的印證改變了保祿的天主觀和救援思想。在宗徒大事錄的記載，保祿在大馬士革經驗的幾天之後，「即刻在各會堂中宣講耶穌，說他是天主子」（九20），然而在他書信的自白中卻說：「我立即去了阿剌伯，然後又回到大馬士革，此後過了三年，我才上耶路撒冷…」（迦一17-18），好像保祿做了很長很大的避靜。為保祿而言，對基督的認識與皈依不只是在大馬士革途中那片刻的奇跡式經驗，更是一漫長的艱苦歷程，有著無數舊我與新我的交戰，這核心經驗亦引發他在天主觀上的突破。

保祿的聖三天主觀

保祿原本虔誠的猶太一神信仰，在大馬士革的經驗，與耶穌基督—天主聖子—相遇之後，有了什麼轉變呢？他對耶穌有怎樣的認識？他對聖神又有怎樣的體驗？這與他原來的天主觀又如何相契合？保祿在書信中並未提出系統性的解釋，他所面對的是一個全新的體驗，他與早期信友所分享的，是他對復活主基督耶穌的信仰與體驗，他給我們提供的是一個聖三天主觀的視野，是他所領受的一份信仰的恩惠。在這部分將簡單地探討保祿所認識的聖子耶穌、聖神，和天主聖父。

(一)保祿所認識的耶穌⑥

保祿相信歷史的耶穌就是復活的主基督，是以民所長久期待的默西亞，是天主子。不過他不從福音作者的歷史進路，而是從神學進路宣講基督，但這並不表示他對歷史的耶穌一無所知。為保祿而言，歷史的耶穌好像是被放在天主子的先存和復活被舉揚的後存的架構中。他相信耶穌基督的先存性（斐二6），天主派遣了祂的子（迦四4，羅八3—4）。在當時受希臘文化影響的猶太信仰中，亦提到天主派遣安拉（法律）、智慧，或言（Logos——指某種神聖的光照）來救援人類。不過，保祿所宣講的卻是那位在歷史中真實降生的納匝肋人耶穌，祂「生於女人」（迦四4），度著猶太人的生活（羅一3），且有一個家庭（格前九5，迦一19）；祂建立了主的晚餐（格前十一23—26）；祂被出賣（格前十一23），被釘在十字架上（迦三13，格前二2）；祂死亡（格前八11，羅五6）；祂被埋葬（格前十五4，羅六4）；祂被天主從死者中復活（得前一10）；祂被天主舉揚（斐二9）；祂現在在天上，坐在天主的右邊，為被選者在天主前轉求（羅八34）。祂將在主的日子從天降來，消滅所有權勢，掌握王權（格前十五25，得前四16）；那時，祂將把自己的王權交給天父（格前十五24）；最後，祂自己也要屈伏於天主父（格前十五28）。

保祿肯定耶穌基督的天主性，在羅馬書第九章第5節直接稱耶穌為天主（*θεο's*），但未加定冠詞。在許多章節中稱耶穌為主（*Ku'plos*）。*θεο's*是七十賢士本中用來翻譯希伯來文的Eי和Elohim，*Ku'plos*則相對於希伯來文人中的「雅威」（YHWH）。雖然此時稱基督為「主」尚是作用性的，指天主一切作用和行動都臨在於耶穌基督身上，還未存在性地稱基督為「主」，但已暗示基督與天主的平等關係。保祿肯定耶穌的先存（斐

二5-11，迦四4），也深深肯定耶穌的人性。誠如舊約的天主是「爲我們」帶來救援的天主，耶穌基督亦是「爲我們」而被派遣，天主子被派遣是這具體行動爲人類帶來救援。保祿從整個基督事件中，且在復活信仰的光照下逐漸體悟，原來天主的救援不是藉著法律，而是藉著耶穌，那被釘在十字架上死而復活的天主子耶穌基督（羅七25）。

耶穌苦難、死亡與復活的奧蹟是保祿對基督信仰的核心。在基督復活的光照下，他不斷深入其死亡的意義。保祿認爲天主子耶穌的死亡是基於服從（斐二8五19）。當代希臘化的猶太信仰及稍晚的基督信仰中，的確有貶抑引導至舉揚的概念，這在舊約（依五三）和當代的文學亦有此表達，不少具救援性的人物起初受貶抑，後來被舉揚。保祿不只是以下降和上升來宣講貶抑獲致舉揚，而是天主具體地在被釘十字架上死而復活的耶穌身上建立了人類的救恩。保祿亦視耶穌的死亡是「爲了我們」，「爲了我們的罪」而犧牲（格前十一24，迦一4，羅四25六10）。同時，基督的死亡亦是新盟約的印證（格前十一25），建立在法律制度的舊盟約已因基督死亡所建立的、自由的、在聖神內的新制度所取代（迦一4五1，羅八1-4）。保祿亦視基督的死亡是爲了救贖（迦三13四5，格前七23）。

保祿在耶穌基督身上看到天主救援人類的行動具體實現，人類因著耶穌基督死亡及復活的德能而擺脫了罪惡、法律及死亡的奴役（羅八1-4），脫免於天主的震怒（得前一10），得與天主合好（羅五1-11），自由地度新生活（迦四5，羅六4,11），亦即爲基督而生活（格後五14-15，羅七4），並在未來分享基督的復活（得前四14，羅六5）。

（二）保祿所體會的聖神⑦

在救恩史中很早就預言了天主將要把聖神賜與以色列（則三六，岳三1-5）。「在舊約裡所描繪的『神』是見不到，聽不到的，但卻是充滿了活力如風似氣的雅威動力……祂是雅威的救援、創造和領導以色列的無名無位格的氛圍」⑧，保祿對聖神的體驗亦是在這背景下。從保祿的著作來看，他並未有系統地提供一套聖神論。當他用Spirit（pneuma）時，有時指人學的範圍，有時指某些鬼神的勢力，在此僅探討神學的範圍。他有時僅簡單地說「神」（the spirit），或「聖神」（the holy spirit），有時亦稱「天主的神」（the spirit of God），或「基督的神」（the spirit of Christ）。

保祿似乎肯定聖神的天主性（格前二10-11，格後十三13），他也視聖神是「一位」（格前二10-11，迦四6，羅八9,11,15）。不過保祿多次把「罪」，「肉性」，「法律」擬人化地當作一位，故稱聖神為「一位」並不完全指「位格化」的一位。祂是天主「父」的聖神（格前二10-14，羅五5），是基督的聖神（迦四6，羅八9-11），祂與聖父和聖子有別。聖神的被派遣也同樣是「為我們」，聖神是氛圍、能力、動力，是天主父藉著復活的主基督在信徒中的行動。祂不是來完成新的事業，而是在罪人身上有效地表現出基督並藉洗禮獲得新生命。聖保祿並不把基督與聖神分開，生活「在基督內」亦即是「受聖神的引導」（迦五17,25，羅八5-8），「誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督」（羅八9b）。在聖神內我們才能認識基督，頌揚「耶穌是主」，才能祈求天主（羅八26），並呼喊「阿爸，父啊」（羅八15，迦四6）。

聖保祿認識三個深度不同的聖神行動：(1)聖神是基督化生活最深的動力，號召我們與肉體作戰，並「使有血肉的人，基督內的嬰兒，變成屬神的成年人」（格前三1）。(2)聖神促進信友團體之整

體化，常為基督身體的合一而工作，祂是融合之神（斐二1，格前十二13，迦三26—28，羅六3—11），在人心中播散愛德的至高恩寵（格前十三，羅五5，迦五23）。(3)聖神針對團體及個人的好處，施予不同的神恩。一切標記，外表的奇恩或信望愛之超性之德，都是為耶穌的身體服務。因此，保祿以愛德作為辨別種類的基本原則，強調熱心與正確的信仰應在一起（格前十二3），神恩在人身上是和諧的，全是為了人的好處（格前十二4—7，12—30，羅十二4—8）。

(三)保祿對天主父的瞭解⑨

皈依之前的掃祿視天主為創造、保存、救援的天主，是盟約中聖祖們的天主，是以色列的君王、牧人、新郎與仁慈的天父。與復活的主基督相遇，對於聖神又有深刻的體驗之後，保祿對天主的了解又是如何呢？

在七十賢士譯本中用希臘字θεοῦ δ來翻譯E1和Elohim，專指猶太敬禮中唯一的真神。保祿很自然地將此字加定冠詞ὁ θεοῦ δ狹義地用來指天主聖父。在舊約中雅威和其子民的關係有許多不同的圖像表達，保祿唯獨強調天主為「父」的圖像，這除了直接受自啟示之外，可能多少亦受當時希臘文化環境的影響，從人際經驗而言，父親的圖像最能表達保祿心目中的天主。祂透過耶穌，並在耶穌身上啟示祂自己。保祿將舊約中雅威與天主子民的父子圖像應用到耶穌身上，稱祂為天主子，並與舊約中天主對以色列的救援聯在一起。

為保祿而言，天主是將耶穌基督從死者中復活的那一位（羅八11，格前十五14—15，格後四14），祂是我們的主耶穌基督的天主和父（羅十五6，迦一15—16），耶穌與祂之間是子對父的孝愛關係。對那因著信仰而與耶穌結合的人，天主也是他們的父，祂使眾

人都成爲祂的子女（迦三27—29，四6—7）。與聖祖亞巴郎和其後裔訂立盟約的天主是忠信的，祂對因耶穌基督的血訂立新盟約的選民亦同樣忠信。在舊約中天主顯示其正義的方式就是表現祂的仁慈，並無條件地實踐諾言，這是基於天主對盟約的忠信和對選民的慈愛。在新約中，天主藉著基督使人與祂和好（格後五17—20，羅五5—11），祂主動施與救恩（羅五9，得前一10）和救贖（羅三24八23，格前一30），使人因信仰耶穌基督而成義（羅五9，迦三24）。天主是一切創造與救恩的根源，一切是天主藉著基督而自由賞賜的恩寵（迦二21，羅五15，格前一3，羅五1—8）。

聖保祿之聖三靈修的信仰視野⑩

靈修生活是人與天主之間的一種生動的交往，正確的天主觀與人觀是發展靈修生活不可或缺的元素。在第二部分已粗淺探討聖保祿的天主觀，在探討他聖三靈修的信仰視野之前，我覺得有必要約略認識他的人觀，他的受造意識和罪的意識，才能對聖保祿之聖三靈修的信仰視野有一更整體的認識。

（一）淺談聖保祿的人觀

在舊約中所啟示的是一位自我通傳，不斷與人有位際往來的天主。人因接受啟示而認識雅威，同時也從與天主的來往中認識自己之所是。以民首先從歷史事件中經驗到天主的救援，同時也意識到自己與整個民族在歷史過程中所犯的罪。以民從救援經驗逐漸有了形上信仰上的肯定，天主創造了一切，這道理也界定人在本質上與天主是受造物與造物主的關係。以色列並不由於罪和受造的事實而看輕自己，因爲人在本質上乃是依照天主的肖像而受造（創一26—27），在歷史的過程中則有天主的救恩恩寵常相伴隨。在保祿的人觀思想中，因著對復活的天主子耶穌基督的信仰，除了罪的幅

度以外，人的受造、天主肖像及恩寵的三個幅度都有了基督性。此外，基督雖然不認識罪，卻替我們成了罪（格後五21）。保祿的受造意識和罪的意識深深地影響到他的靈修觀。

1. 受造的意識

希伯來人在巴比倫流放期間，面對異族之泛神信仰環境和自己民族對雅威一神信仰的考驗，天主創造萬有的思想才逐漸從隱含到明顯。到了舊約的晚期，聖經作者受希臘文化影響，才以抽象的語言講出：「一切都是天主從無中造成的，人類也是如此造成的」（加下七28）。保祿視受造的萬有是全能的天主因著愛而創造的（羅一20），「萬物都出於祂」（格前八6），彰顯「祂那看不見的善善」（羅一20）。人在受造物中享有特殊的地位，一切的受造都是為了人的好處（格前三22）；而人在天主的救恩計劃中亦有其不可推諉的責任。一切受造的敗壞或光榮與人有關，「都一同嘆息，同受產痛」，「都熱切地等待天主子女的顯揚」（羅八22，19）。整個受造世界與基督徒共同分享末世的希望。

保祿這種深刻的受造意識使他一方面有一種奧秘的默觀，看出一切受造最深的本質是反應天主的愛，是讓我們認識天主的中介，且與人類一起動態性地邁向生命與愛的根源——天主。同時，受造意識也在保祿內產生一種受造物對這造物之根本的、存在性的服從。因著對天主子耶穌基督的信仰，「萬物藉他而有，我們也藉他而有」（格前八6），在基督內並分享基督的子性（羅八15），保祿默觀那恆常臨在，並不斷在工作的創造者是慈愛的天主父，因而產生孺慕孝愛之情，深深承認自己所有的一切都是由天主而領受的（格前四7），故常懷著感恩的心情，並在主內常常喜樂（斐四4-7）。

2. 罪的意識

以色列子民之罪的意識不在於人性倫理層面，而更是在與天主之盟約的關係的位際層面。天主答允與以色列結盟時，加給他們必須忠信遵行的條款，這些條款配合盟約構成律法。以民若服從律法，則能博得天主的祝福，否則便需注定受詛咒。以色列在天主啟示的光照下，是所有民族中唯一承認自己是犯了罪的民族。保祿不僅肯定以民在歷史的幅度中犯了罪，也在平面上肯定「所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮」（羅三23）：外邦人因自負為智者，沒有歸光榮於天主而犯罪，猶太人也因封閉、虛偽和僵化的宗教態度而犯罪（羅一～二）。此外，他從存在性的角度也深深體驗到人性因軟弱的罪導致內在分裂的痛苦（羅七）。這種深刻的罪的意識使保祿熱切期盼天主的救援。在皈依以前，他深信法律能帶來救援，與復活的基督相遇之後，雖然軟弱仍在（格後十一29-十二7），但因天主藉耶穌基督而使人成義，「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（羅五8），在天主的愛和被寬恕的前提下，保祿敢真實地面對自己的一切軟弱與罪過，因為「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越豐富」（羅五20），所以他能從自己皈依的經驗唱出基督徒的詩歌（羅八31-39）。

（二）保祿的聖三靈修

前面從人觀的角度淺略地看聖保祿對於被創造和被救援的意識之後，這部分將探討聖保祿之聖三靈修的信仰視野和幾個重要的信仰態度。可以綜合為：以基督為中心，在聖神內，指向天主聖父。

1. 以基督為中心

（1）聖保祿因著與復活的主基督相遇，體驗到在基督內並藉著基督，而被救援，被重新創造，獲得新的生命。他體驗到自己是「藉著基督而有」（格前八6），天主的恩寵、正義和永遠的生命都藉著耶穌基督一人而豐富地洋溢到大眾身上（羅五12-21），「在基

督耶穌內的人已無罪可定，因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（羅八1-2），且在基督內成爲一個新的受造物（格後五17），因為天主「使那不認識罪的，替我們成了罪，好叫我們在他內成爲天主的正義」（格後五21）。這種在基督內獲得救援，重獲新生的信念使他深深渴望參與基督的奧蹟。

(2)在復活信仰的光照下，保祿不得不反省耶穌在十字架上死亡的意義。他肯定耶穌基督在十字架上的死亡帶來救贖與罪赦，他不只讚頌天主子降生成人，更看出耶穌完全成爲人，屈服於人的命運，罪的重擔，真實地進入世界，並且在十字架上徹底地空虛自己，完全的自我貶抑（斐二6-8）。於是被復活的主基督所奪得的保祿渴望效法基督，在具體的事上與基督的苦難認同。他經驗到基督那捐棄自我的大愛，「他愛了我，且爲我捨棄了自己」（迦二20），因而他也渴望投入基督死亡和復活的奧秘內。洗禮是參與基督奧秘的開始（羅六），感恩祭則是他參與的持續（格前十一）。他「自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督……爲認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，希望也得到由死者中的復活」（斐三8-11）。藉著基督，世界對於保祿已被釘在十字架上了；保祿對於世界也被釘在十字架上了（迦六14）。保祿面對基督的召喚作了非常徹底的基本抉擇。

(3)不過，保祿並非從消極的觀點看基督的苦難，他也不以棄絕（或虛己）當成棄絕的目標。正因為他被復活的主所奪得，被基督的愛所充滿，於是在他內產生一種平心的態度：無論或生或死，都願基督受頌揚。「生活原是基督，死亡乃是利益」（斐一20-21）。他「知道受寵，也知道享受；在各樣事上和各種境遇中，或飽飫，或飢餓，或富裕，或貧乏」，他都得到了秘訣（斐四

12)。他對一切受造的積極觀點使他深信「一切都是你們的；你們卻是基督的」（格前三22-23）。基督徒的捨棄或克己有了一種積極的向度，是爲了指向基督，效法基督，肖似基督，「直到基督在你們內形成爲止」（迦四19）。因爲天主預定，使蒙召選的人與自己的兒子的肖像相同，使人成義，分享祂的光榮（羅八29-30）。聖保祿這種積極動態的人觀實際上亦是植基於他自己的皈依的經驗。

因此，基督徒在十字架下奮鬥，在「已經」被救贖和「等待」義子期望的實現（羅八23）中間，不斷動態性地向天主父爲我們所預定的聖召前進，即肖似祂的聖子。這一切如何可能呢？基督徒所領受人的聖神是我們在此新生與戰鬥中的「抵押」或「保證」（格後一22，五5）。

2. 在聖神內

聖保祿以基督爲中心，渴望參與基督的奧蹟，渴望邁向天主爲人所預定的肖像，但他並不因宗教性的熱忱而陷於過分偏激的危險，因爲他是個屬神的人。聖神不僅外在於他而加以引導，聖神亦住在他內，他甚至宣稱信友是聖神的宮殿，藉著聖神而得以加入復活主基督的身體，成爲基督的肢體（格前六），參與基督的奧秘，結合於基督。

誠如保祿之基督學的重點在於降生成人的耶穌基督，他的聖神觀亦是降生的聖神觀，並不引導人走向純精神化而與世界脫離，反而因著聖神而更深入真實的自我與現實的世界。保祿的人生觀是聖經的希伯來人思想，並非是希臘二元之靈肉的結合。他視肉體、靈魂和精神爲人這整體之三種表達的方式。人受罪的影響而傾向封閉，無法全人（包括肉體、靈魂和精神）向天主的神開放。然而天主的救援，藉著基督，派遣祂聖子的神住到我們內，可說是耶穌基

督藉著聖神在人內真實地降生，因此「聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女」（羅八16）。這種內在的肯定與釋放給了保祿的力量，深信與基督是天主的同承繼者，只要與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮（羅八17）。藉著聖神，他可以說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二20）。

保祿是個很實際的人，他知道人內在的神與天主的神有分別，並不完全一致，甚至有時會彼此對立；他亦不否認教會內有假神恩的存在。所以他非常重視神類的分辨，從所結出的果實加以判別：「聖神的效果是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制……如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事」（迦五22—26）。基督徒在聖神內結合於基督，因而能夠度天主子女的新生活，使人能接納在現世生活中的歷史責任，接納自己的身分（格前七），接納對國家社會所應履行的義務（羅十三）。這一切都是從身為天主子女的角度出發：在聖神內與基督結合，不斷答覆天主父的召喚。在這動態過程中，「聖神也扶助我們的軟弱，……按照天主的旨意代聖徒轉求」（羅八26—27），協助人與基督一起努力奮鬥，建設現世的世界，並聯合所有受造物從敗壞中解放出來，彰顯天主子女的光榮（羅八18—20），對準末世超越的角度。

3. 邁向天主聖父^①

保祿生活在聖神內，以耶穌基督為中心，但並不停留在基督身上，基督是中保，是被派遣的，一切的主動，萬有的創造與救恩的根源是「我們的主耶穌基督的父」。聖神是在此世度新生的「保證」，基督是愛慕、跟隨、效法的對象，在基督的面貌上閃耀著天主的光榮（格後四6），基督是天主的肖像（格後四4），不過基督尚不是我們注目的最終目的「一切都是你們的；你們都是基督的，而

基督是天主的」(格前三22-23)。保祿的祈禱和整個生命是藉著基督，協同基督，在基督內，並在聖神的共融內，指向天主聖父。他對天主父有一份出自受造意識的真誠敬畏，亦因分享基督的子性而有一份孺慕孝愛的情懷。「天主的一切恩許，在他(基督)內都成了『是』，為此也藉著祂，我們才答應『阿們』，使光榮藉我們歸於天主」(格後一20)。祂的「富饒、上智和知識是多麼高深！祂的決斷是多麼不可測量！祂的道路是多麼不可探察！」(羅十一33)，祂「應受讚揚」，「應受頌揚於永遠」(格前一3十一31)。保祿在對天主父的朝拜和讚美中，獲得他生命最深的滿全和喜樂。

四、結論與省思

本文從保祿在大馬士革途中的經驗出發，探討他在天主觀上所得到的啟示核心——耶穌基督是天主子，其次粗淺地描述了保祿之聖三天主觀的發展與輪廓，接著則探討他在聖三靈修上的信仰視野和一些重要的態度。綜合而論，保祿的生命和整個靈修的核心思想是：「一切都受自基督，一切都指向基督，一切都應生活在基督內，一切都應交付於基督，並在基督內，藉著基督，協同基督，在聖神的共融中，落實在實際的生活裡，並藉著信德、望德和愛德，協同一切萬有邁向天主聖父」^⑫，這也是彌撒感恩祭最後的高峰——聖三頌——所表達的內涵。以下則是我個人一些簡單的省思。

聖保祿的信仰進程為我們是很好的啟發與典範。他以猶太一神信仰為基礎，逐漸邁向天主聖三的信仰之旅。保祿是基督信仰的前驅，他不僅從存在性的經驗層面被動地接納天主奧秘的自我通傳，委順於聖神的帶領，被基督奪得，因聖神與心神的一同印證而呼喊「阿爸父啊」；他亦從理性認知的層面不斷反省、探討，並整合天

主的自我啟示。

對每一位基督徒而言，無論是生長在公教國家、教友、家庭，或是在傳教區及非基督信仰的環境，都是因著聖父、聖子及聖神之名領受新生的洗禮。我們的文化背景、思想模式，信仰氛圍與聖保祿不同，也許我們沒有聖經中一元的人觀思想，沒有清楚的受造意識、罪的意識，和期待救援的渴望，我們原來的天主觀與聖經所啟示之天主的面貌不完全相符……不過我們所領受的仍是同一天主聖三的啟示。

天主是愛，祂以獨特的方式愛每一個人，將祂自己以人所能了解的方式啟示給人，將祂的豐富生命以人所能接納的程度傾注在人身上。我們的理智縱然有限，仍多少能認識天主；我們的經驗雖然匱乏，亦多少能領略天主在自己生命中、在信仰團體中、在世界和整個宇宙中的臨在。啟示的信仰是一份白白的恩惠，我們接受天主聖三的信仰，上述之保祿聖三靈修的綜合結論對我們可能是信仰知識的起點。我們都知道：信友是聖神的宮殿，基督是我們的長兄，我們是天主父的子女。我們也都相信：因著洗禮，基督徒已經生活在聖三的共融內，已經與天主結合。不過對保祿之信仰之旅的探討，看聖三天主觀的信仰與靈修在一個人身上具體化呈現，使我們意識到對聖三信仰的知識起點不只是理論抽象性的，而是生活的、存在性的，且充滿豐沛的生命活力，催促我們不斷地從這出發點更深地渴望與天主聖三更真實、更完全、更圓滿地結合。

保祿的進程亦能夠是我們的進程：是否我們一方面善用天主所賜的理性，在信仰的光照下反省信仰，並與今日的神學觀點、文化背景、神修和牧靈等等需要加以整合；另一方面也赤裸地開放自我，讓天主聖三碰觸我、佔有我、奪得我，使自己成為「天主的人」，在生活中讓基督藉聖神在我內降孕，使自己亦能把天主的愛啟

示給人？上述聖三靈修的結語可視為充滿存在性活力的起點，亦可視為天主對我們末世性的召喚，懷抱著理想與希望，不斷投身前行的目標：我們是生活在末世的氛圍，不斷地在聖神內，以基督為中心，邁向天主父的子民。

參考書目

- ① Plevnik, Joseph, S.J. What Are They Saying about Paul? (NY : Paulist Press 1986)
- ② Soards, Marion L. The Apostle Paul— An Introduction to His Writing and Teaching p.165—205。
- ③ Spicq, Ceslaus O.P. St Paul & Christian Living (Dublin : Gill and Son Ltd. 1964)
- ④ 馬迪宜著，胡安德譯，《聖保祿的自由》，（台北：慈幼出版社，1987年初版）
- ⑤ 《神學論集》48（第九屆神學研習會專輯：天主聖神）（台中：光啟出版社，1981）

注釋

- ① 谷寒松、趙松喬合著，《天主論•上帝觀》，輔大神學叢書之廿八（台北：光啟出版社，1990），211.
- ② 參Deissler A.，馬谷譯，〈舊約中神（天主）的觀念〉，《神學論集》5（1970），295—302.
- ③ 參黃懷秋，〈保祿歸化〉，《神學論集》65（1985），353—373.
- ④ 與前註同。亦可參閱Tretler, Lawrence J. " Paul and Judaism, The Tragedy of Conversion" The Bible Today (Minnesota : The Liturgical Press, 1979) p.1901—1908.
- ⑤ 參註③，363頁。
- ⑥ 這部分主要參考Soards，見參考書目②，175—179。亦參考Collins Ray-

mond F. "The Lord Jesus Christ", The Bible Today (1988), 338-343.

張春申, 《耶穌的名號》, (台北: 光啟出版社, 1990), 5-15。

⑦ 這部分參考Soards, 見參考書目②, 187-190。

谷寒松、趙松喬, 見注釋①, 220-224。

李鴻臯譯, <天主之神>, 《聖經神學辭典》卷Ⅲ (台北: 光啟出版社, 1978), 261-262。

Thomas Carolyn S.C.N. "Spirit Activity in the Church", The Bible Today (1987) 160-162.

⑧ 參註①, 195-196.

⑨ Bossman, David M. "Images of God in the Letters of Paul", Bible Theology Bullitin (1988), 67-75.

⑩ 這部分的思想主要是參考朱修德神父之「聖神中的人學」課程的內容 (二月一六日, 1992), 和他以西班牙文寫成, 尚未正式出版之「日常生活神操」的資料, 22-49頁, 關於「原則與基礎的闡釋」。

⑪ 參Pierre-Yves Emery, Frere de Taiz'e著, <保祿的祈禱>, 《神學論集》34 (1977), 505-516。

⑫ 參註⑩48頁。

天主教會何去何從？

區華勝譯註^①

(前台南碧岳神學院教授)

去年，德國天主教週刊《現代基督徒》(Christ in der Gegenwart)廿二期刊出了一篇文章，其正題是〈天主教會何去何從？〉，其副題是〈反叛或通力合作——向教廷及教民之質問〉。本文作者議事中庸，對目前教會的時病剖析準確，一時引起大眾矚目。海德出版社特將之大量印成單張，分贈給全國教會機構及堂區。在此期間，本人曾對一些神父、修女及教友偶然提及此文，他們對它都感興趣，並索求取閱。今不揣冒昧，將之譯出，並依愚見，附上一點註解，以明背景及其內容，供關心教會的讀者作參考及反思。

對我們天主教徒來說，與全球主教一起領導教會的羅馬主教——教宗並不是無關重要的。每年有千千萬萬的人拜訪羅馬。天主教會固然不是君主國，而教宗不是我們至上的君主；但天主教會也不是權出於民的民主國，因為天主的子民聽從的不是自己或自己的意願，而是基督。歷史清楚告訴我們，基督的道理需要有全權的導師和牧人來維護，才不致因人的意見分歧而流失。

不過教宗與教民之間的關係久已失調。天主教會內不同的團體間已沒有和諧及融洽。猜忌及反叛的精神出現於不少信徒、神父、神學家、甚至主教之中。一方面，教會上頭從中央設法領導一切、決定一切，不顧信眾的觀點及理念；一個缺乏現實感的訓導層一味

固執回顧傳統，而不知迎向對話及未來。另一方面，教會下層又出現了一種反叛的精神、一種憎惡一切教會結構的精神、一種漠不關心及大肆諷刺的精神，這一切皆非符合基督的福音。如果這一類的說法和想法還是由有名的神學家們來支持的話，那就更非好事了。可是教會上頭把梵二部分的決策推翻、傷害對話及主教集體領導的精神也並非好事。激進主義固然不好，但抱殘守缺的作風也不成。

共融乃無上珍寶

在目前這樣的處境中，我們可做什麼來重整一個雖有不同意見，但仍不失象徵為一體、互愛、團結與共融的教會呢？這一切固然不只是一外在的問題。目前教會的境況傷害到信仰本身！前面列舉的問題是信仰疲弱的主要原因之一，是我們時代信仰萎縮的主要原因之一。我們可以從後生的一代及公共意見看得出來。對於這種情況，我們每人都身有其份，是以應多加討論及反問，怎樣可以克勝目前的困境。

首先我們把目光轉向羅馬天主教會最高層的中央組織，它對我們難受的可悲處境難辭其咎。我們無意反對羅馬教廷、反對梵蒂岡的各級官員及職員。教宗需要他們來領導普世的天主教會，而教宗的伯鐸職權，我們衷心予以肯定。我們絕不要像些獨立國家似的分崩離析。整體的溝通——普世教會的共融——是一珍貴之寶。我們也不想要一位無實權的教宗、一位與眾平排並坐的名譽主任（*Primus inter Pares*）。過去的大公會議決定讓西方的教宗權力順著歷史成長，到了今日實際及學理所表達的地步。這一切都無須推翻。慕尼黑大學神學教授奈尼爾（Peter Neuner）在〈教會的訓導〉一文中說：「在我們所處的世界日益變小的今天，鑒於基督精神的號召和教會的合一有助於人類的合一，一個負有全面統一責任

的職權不但不成問題，反而甚為值得推薦。」②

不過如果不想讓信仰受到更大的傷害，羅馬也不該再如過去一樣原封不動。專制的鎮壓手段只會煽起反叛的火焰，正如我們傷心地日漸見到的！許多天主教徒、特別在強調民主與現代意識的已發展地區的天主教徒再不樂意接受他們所不了解、又依他們看來是單方面及不合理的從上頭來的壓力。有關這方面，嚴格的民意調查過去及現在都帶來驚人的發現。可惜有不少人在內心起抗議時，在宗教方面也每每不分青紅皂白地把一切拋掉。結果是，他們把任何與教會制度有關的東西都看作是多餘及不利的。許多人脫離教會，雖然沒有完全背棄祖傳的信仰③。甚至連那些在教會內任職的男女人士都認為，基督徒信仰的未來屬於「後教會的基督宗教」。人要從一個被認為過時的機構所加於良心的壓力解放出來。

從基層走向旁門教派

由於失望、心灰意冷或氣憤脫離教會機構而轉向一特殊社團或秘密宗派，在我們看來是沒有意義的宗教行爲。人們喜歡談「基層團體」。但這詞的原本意義正好不是指分崩離析的社團，它指的原是為整個教會、為今日世界基督團體自我革新的基層。經驗及歷史均可證明，遠離教會、遠離基督身體核心的宗教運動很快會流失或僵化成左道旁門。教會的聖統階層也會僵化——只不過走的是另一條路線罷了。

梵二以後的最近卅年中還發生了另一些事。默茲（J. B. Metz）教授曾說，成熟基督徒的「正路」不易找到，有時會失足跌倒，有時會走入窮途。事實上，不少曾一度領導下層反抗傳統主義及教條主義的教會人士，便親身經歷了如此戲劇性的墮落。受了創傷的愛變成仇恨及無信仰；從前過分要求信仰的完整，如今一

變成爲漠不關心。一些知名的男女神學家在梵二以後就有了這樣不幸、甚至可悲的發展，數以千萬計的信徒在心靈上也步了他們的後塵。

這種發展無疑使不少主教、神學家、教宗及羅馬教廷大爲吃驚。他們以爲，爲防止「水堤崩潰」應再度建起堅固的堤壩及規律。他們想把教會內到處漏的水收集起來，給基督團體再造一個堅固的水庫。其他宗教今日都可見到有這種反現代的「突擊隊」(Ida Friederire Goerres的說法)，它們中不少有強烈的基要派色彩。

神恩的路每每不同

不過對天主教會來說，要切記的是，不論地方主教或羅馬教宗都不是嚴格的基要主義者。他們絕不是相似高孟尼(Khomeini)的人。他們都認真踏在梵二的地面上，只不過想適度地限制它的發展而已。在他們看來，爲實行這一點，唯有儘量把事情交給上層掌握、管理和領導。他們對教民意願的「合理性」及個別主教的專業知識都不大信任。了解天主聖神並不常站在教會機構的一邊的，又神恩每每是走別的路線發展出來的。誠然，天主教會目前的處境已到了一決定性的階段，它的中央領導層對部分開明的基層再度予以信任，前者不再把後者看作是未成長的屬民而依賴他們盲目的支持。

倫理學家海霖(B. Häring)神父在一篇值得注意的文章上說④，他不把教會的未來寄托在一位一夜之間扭轉乾坤，終能滿足「下層教會」願望的「理想教宗」身上。我們應多反思，即使樞機團中最保守者也不是完全被天主所拋棄(如不少反叛人士所想的)。他們也愛教會，猜想羅馬教廷只有貪權的教士，只有精神僵化的宗

教裁判所人員在出賣福音記載的耶穌教訓是不符事實的。以這樣的觀點出發，是成見對付成見，不會有良好結果。海神父總結說：「問題已不在乎誰執權，而是誰服務得最好……這一切催使我們在任何環境中，即使不受敬愛的神長也要『在他們頭上堆積熊熊的炭火。』（見羅十二20~21）換言之，不要讓惡得逞，而要用堅定寬恕的愛以善勝惡。」

耶穌不只是仁慈的

我們今天對羅馬教廷，對某些主教，對若望保祿二世領導的主流教會採取這種（對立的）態度，究竟應歸咎什麼呢？看來首先應提的是那面對現代一般事物的恐懼、尤其是面對自由的恐懼^⑤。人用以成長的自由不一定常有美好燦爛的一面，如西方自由社會所透露者。但天主召喚的是享有自由的人，人應用完全的自由來充實自己、改造世界、推進社會、加深對信仰及啟示的認知。基督教會的頭條誡命——愛主愛人——也只可以用自由來踐行。如果天主在創世時允許錯誤、甚至惡的存在作為自由的必要代價，那麼我們教會內的人也應了解宗教信仰的成長必會帶來異端、錯謬、甚至背經離道、以致於仇教反教。人不應在信仰方面受任何壓力，不論其為外來的或內來（良心）的。

批評現代放縱自由論的人會同意，錯謬不會產生道德，對宗教事情的冷漠不可奉為理想。耶穌生時重行為多於重言論，他不僅是一位慈悲為懷，大開赦恩的牧人，也是一位嚴厲呼籲人下決心信從他及他的真道的導師。不過他並不怕面對自由。教會規律雖然旨在關心維護信仰的完整，但既然它只是因害怕面對良心自由而訂出的，所以不能說就是好的^⑥。

一個受過神學培育，具有現代知識水準的教友會覺得很奇怪，

爲何羅馬中樞神學家及負責人很少向近代一般常識開放，例如在詮釋聖經及引用歷史資料方面^⑦。梵蒂岡文獻的浮汎詞彙雖然已沒有像教宗比約十二時代那樣脫離現實，但它有的仍是巴洛克時代的風味多於公元廿一世紀的風味。羅馬教廷何時才真正走向現代意識的水平，如梵二所要求的呢？有關這樣的「調整和適應」（*Aggiornamento*），就算在最近的《羅馬天主教教理》中也很少見到^⑧。

所有主教都是信仰的導師^⑨

此外我們還要指出教會訓導層今日怎樣跟神學研究作對話；它走的仍如已往一樣完全是從上而下的單向線，不論對神學教授的提名、對異議教授的處分、對教職的審核都如是。在審核方面，被告者的權利並沒有得到保障。固然，最近一些年來，那些被取消教職資格的人不是沒有理由遭受處罰，蓋神學研究的自由不可毫無限制。但教會訓導層的審訊程序應明朗化；尤其是在倫理神學方面，它最近幾年來所用的作法，我們認爲是不能接受的^⑩。

在這方面及其他方面的爭議，把地方主教完全置於度外特別令人悲憤。根據梵二，所有主教以其宗徒承繼人的身分（非教宗個人部屬）都是信仰的導師。普世教會的中樞領班最近這些年來對於這點越來越少理會是一可悲的事實。本可由地方獨自處理的事要再由羅馬來決定；而羅馬亦每每不徵問有關主教的意見及罔顧當地的環境。這一切引來了不良的效果。

「教會民主化」這一詞會令人誤解。但主教、神學家、甚而整體天主子民及平信徒，能秉其專業知識正當共商大事，應在羅馬天主教會內有其一席之地。在很多堂區及教區已展開的對話精神固然也使羅馬教廷做了些改革，就如樞機團的國際化或世界主教會議的

成立。不過這種過程，這些積極的開始應繼續發展下去。繼而有待解決的是神父及平信徒參與選舉主教的問題^①，及改變選舉教宗方式的問題（如全球地方教會派代表參加）。不是所有困擾我們的問題（如神父的獨身制^②及准許女士擔任神職）能立時解決，如某些人所想像。但把多點責任及自治能力給予地方教會確大有助於防止僵化。

峰迴路轉？

十多年前，格靈飛在美國寫了一部研討教宗制度歷史沿革的專書^③。讀了該書後，得知我們教會的制度是何等相對的，其中大部分並非固若金湯，一成不變的，它們既不屬於救贖的聖事，也不屬於信仰的奧義。拉內神父早於一九七二年在《改變教會體制是我們的責任及轉機》的名著^④中已談過。海霖神父在上述那篇文章也指出「羅馬正在改變中」：「教會最高領導層應學習，尤其面對敏感的問題時宜多學習。中央架構要逐步拆除，代之而起的是真正的主教集體領導制……」固然目前湧出必要革新的泉源差不多都在地下流動，但我們可以協助把它們揭露開來，以忠誠團結、勤奮鎮靜的心境，既不反叛、也不灰心，讓基督的聖神來帶領我們。梵二以前有一段很長的時間就有過這種情況。梵三也許比我們想像的會更快來臨。

曼飛·柏拉狄（Manfred Plate）

註：

- ① 譯者推想作者心目中存在很多事例，其中首推主教的任命問題。這些年來，羅馬在德、荷、瑞士，尤其在奧國委任了好幾位為教友及神父所不歡迎的主教，致使教民沮喪和不滿。果然在此文發表後不久，就在去年

六月中，奧國教會就爆發了一項在教會歷史上恐怕是首見的簽名運動，此運動名「教民的請願」。請願的內容有五點：(1)地方教會應有多點參與選任主教的權利。(2)教區（非修會）神父應有選擇獨身或結婚的可能。(3)教會女性應有參與教會各等職務，包括神職的可能。(4)有關性倫理，教會當局應推出更積極、更開明的觀念。(5)對生活遭遇困難的人（如已婚神父及離婚再婚者），教會當局應多給予同情及諒解。想不到，請願運動很快就蔓延到了德國。把這運動引至德國的是在漢諾威擔任城市計劃的一位教友，他用的口號是「我們是教會」。簽運的組織人員決定從九月十六至十一月十四日，用兩個月的時間在全國一萬一千個堂區中展開收集簽名。與此同時，一位在德國南部奧斯堡唸神學的女士也發起一個名「維護教會」的對抗運動，針對上述五點一一予以駁斥，並打算以一年的時間收集簽名。不過籌劃人已預知收集的簽名會遠比不上前者。以上詳細報導可參看〈英國天主教週刊〉。

The Tablet 29 April 1995, p.523; "The Pope, the Bishops and the People"; p.530~531: "Austria's shaken Church"; 29 July 1995, p.958-959: "Respectable Revolt"; 12 August 1995, p.1037: "Now German Catholics seek Reform"; 23 September 1995. p.12-14: "Bishops oppose Lay Petition for Change"。

- ② "Lehre von der Kirche" in *Glanbenszugänge*, hg. W. Beinert, Bd. 2, S.572.
- ③ 在報刊上我們每每見到如下的措詞；信神但不信教（Religious but not churchy）；反神職但不反宗教（anticlerical but not irreligious）。
- ④ 見一九九五年五月份的 Stimmen der Zeit。
- ⑤ 這些詞語有待解釋。這裡所稱的自由是指一般人及教友們天賦的選擇善惡的自由；而恐懼則指教會領導層怕一般人，尤其是教友們妄用自由作惡犯罪的恐懼。由於這種恐懼、這種「預設」、這種不安，於是想出種種預防，或甚至為人做好選擇，因而有種種成文或不成文法規的產生。這在管教者言，可能是用心良苦，出自愛戴及關懷，但另一方面，這也未免不是對下屬的不信任與不尊重，侵犯他們的自由，壓制他們的成長。這一切可比擬父母教育子女之道：「溫室培植」、「預防教育」適用於未成年，不會思考的乖乖寶寶，但不能用於Teenagers，更不必說用

於成年子女了，這只會造成他們的反抗和反感。

- ⑥ 作者這樣言重的話是要從聖保祿論法律、自由、恩寵的神學思想背景去了解的。
- ⑦ 德國費茲堡大學的資深新經教授弗得理 (Anton Vögtle) 前年在《現代基督徒》以〈不必要的信理障礙〉為題的專欄中，曾感慨系之地問「教會的領導層為推行聖經研究做了什麼？」他舉出一系列例子說明它不但不能鼓勵，反而打擊釋經者們的士氣，見Christ in der Gegenwart, 21 / 28 August 1994。
- ⑧ 英語的讀者可參看最近的Commentary on the Catechism of the Catholic Church, Ed. Michael Walsh, Geoffrey Chapman, 1995；愛丁堡道明會的院長蓋爾 (Fergus Kerr) 在評論《教理》的創世論及原罪論時所用言詞尤其嚴厲，說它保守、落後、混亂、迷惑、不可置信、彷彿寫於一百年前，甚至四百年前，見The Tablet, 4 March 1995, p.288。
- ⑨ 作者大概想到了下面的事：

今日離婚後再婚的教友越來越多，他們得不到教會的承認及祝福，又不能領聖體，而離婚的事故千態萬狀，不一而足。日久天長，這些教友不再願為教會的二等公民而與教會疏離，甚至索性退出教會。有鑒於這種情形及牧民的需要，一九九三年九月，德國西南部三位主教（其中一位是主教團的主席，另一位是副主席）聯同發出一封牧函，採取較有彈性的做法。一九九四年九月，羅馬信理部以教宗名義給全球主教寫了一封信，諭令他們謹守不准離婚後再婚的天主教徒領聖體的立場。明眼人一看就知它是針對德國三位主教的聯合牧函而發的，是對三位主教的封鎖。而這三位主教並非貿然行事，他們事先曾徵詢及參考過其他專家的意見，其中有《基督之律》的作者海霖神父，他前數年就此問題寫了一本書，名《無名路嗎？》(Ausweglos?)，此書已再版三次。又去年四月，廿二位聖經、神學、倫理、社會、教律等學者共撰了一部書，名《離婚、再婚、被排斥》(Gesc hieolen, wiederverheiratet, abgewiesen)，由海德出版社編入「研討問題」叢書一五七號出版。此書較叢書的一五三號寫得更嚴密、更周詳，單看它引用的文獻及參考書目就有六十頁之多，其中多次用到拉辛格樞機主教本人於一九七二年說的一段話（那時他還是教授，與今日以官方身分說的有很大差別）：「如男女

二人首次的婚姻久已破裂，到了無可救藥的地步，如其後再結的婚姻經長時間已穩定下來，又按照信仰的精神而生活並教兒育女（在這樣的情形下，破壞第二回的婚姻無異破壞人情，傷害倫理），那麼對這些二度結婚的人，理應在法律外另找途徑，透過本堂神父及教友的見證准予領聖體。」（見KNA-ID Nr.15 / 13 April 1995, S.6）。

- ⑩ 一九九三年，教宗頒發了《真理的光輝》通諭。但一九九四年，德國天主教最大的出版社海德就推出一部共二百廿四頁，由多位倫理神學家執筆的《越位的倫理神學？》（*Moraltheologie in Abseits?*）作回應。該書被列入「研討問題」叢書的一五三號，出版後不及半年就已進入第三版。它要求通諭多點體察最近數十年來的倫理探索及發展。去年七月，德語國家十二間天主教出版社共同推出了一部由主教團任命撰寫的倫理教理，全書共五百十二頁，名《依信仰生活》（*Leben aus dem Glauben*）。
- ⑪ 去年五月初，瑞士全國的教友代表在伊蘭茨（Ilanz）開會就把他們這種願望呈給教廷大使及主教團。又去年四月廿四日至廿八日，全球聖教法律學者在羅馬拉脫朗大學召開的第十屆大會也討論了這個主題，見《德國天主教新聞通訊社稿》KNA-ID Nr.18 / 4 Mai 1995, S.6.
- ⑫ 神父獨身制可能改變是當今眾所關注的問題之一。如去年三月十二日，米蘭樞機主教馬丁尼在英國第四電台就這樣答覆了記者的問話。前維也納樞機主教柯尼在慶祝九十大壽招待記者的訪問中也預言了來日神父結婚的可能性（見八月廿五日香港英文公教報第八頁）。差不多同時，愛爾蘭芬斯（Ferns）教區的哥微士基（Comiskey）主教也說了類似的話（*The Tablet*, 29 July 1995, p.955~956）。瑞士主教團把獨身制的問題列入他們去年秋季的議題中，準備聆聽神父和教友們的意見。瑞士教會對這問題特別敏感，因為六月初，巴塞爾的主教因為跟一女人發生關係成了父親而辭職（*The Tablet*, 16 September 1995, p.1180~1181）。
- ⑬ Patrick Granfield, 德語版名*Das Papstum - Kontinuität und Wandel*, Aschenolorff, 1984.
- ⑭ Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Neuausgabe 1985, Heroler。

聖女小德蘭，教會聖師？

里修助理主教高熙答《新人》半月刊記者

戴爾彌女士問

1993年10月3日

石室 譯

問：主教，何謂「教會聖師」？

答：「教會聖師」必須具備三個條件。

第一，必需是教會承認聖德昭著的，並受教會冊封的男女聖人；

第二，對福音教導有心得，學問上有所貢獻；

第三，心得、貢獻必須具備普遍價值。就是說，貢獻、心得不局限於一家一派之言，而是適合任何領受洗禮的人。

當然還需要教會授與聖師的身分。（聖師與博士，外語是同一個詞）。正常手續是聖部先審查冊封聖人的案卷，然後遞呈教宗，由他作出決定。

注意：聖師與教父必須分辨清楚。教父對福音教導的神學探索有所貢獻，從神學探索中挖掘出教義條文。

問：主教，你在一九九一年向露德集會的法國主教遞全冊封小德蘭為聖師的提案，指導思想是什麼？

答：提案的不僅我一人。里修主教畢剛（Mgr. Pican）重新

研究六十年前的一份宗卷。時在一九三二年，離開德蘭册封（一九二五年），只有七年。耶穌會《人民行動》雜誌的載步高神父（Desbugois S.J.）在里修座談會上提出此建議。在場的有萬爾典樞機（Verdier）。《十字架報》一九三二年七月七日作了報導。

教宗庇護十一世雖然極其寶貝小聖女，只因她是女性拒受提案。一九七〇年教宗保祿第六，則宣佈兩位聖女——西埃納的卡德琳和亞味拉的德蘭（Catherine de Sicnne 和Theresa d'avila）為教會聖師。

今日的我們，遠比三十年代的老前輩更加明確地意識到小德蘭的愛的學問，響應當代人心的期望。

問：正好，我就想問小德蘭的貢獻是什麼？

答：她的貢獻，顯然是「神嬰小徑」，（她提到過愛的學問）福音的回聲。任何已領受洗禮的人，當走此成聖捷徑。梵二大公會議強調，凡是領過洗禮的人，都有成聖的義務。

在小德蘭時代，人們心目中的聖人，都是非常人物。她說服大家，像德蘭•馬丁那樣一個小姑娘也能成為聖人。她指出的成聖之道取名「神嬰小徑」。天主先在我心中散播成聖願望後，我向祂求，祂必垂允。我能成聖的保證是什麼？是我面對天主，以赤子之心信賴天父的全能。我之所欲無窮，然無實現欲望的能力，天主能。

這就是小德蘭的貢獻：信賴、大膽、望德。希望之德最重要。今日世界最大的威脅，就是失望。

小德蘭一生短暫，但心靈苦難深重。媽媽死後，十年困惑，內心不安。神嬰小徑的發現，使她開闢解脫困惑之道，增加她的抵抗

力，得以克服心靈上信德黑夜，勇於忍受肉體上的病痛。死時僅24歲。

你可看出，神嬰小徑並非微型靈修法；而是信、望、愛三德，在極度艱苦條件下的靈修鍛練。

問：看來神嬰小徑並非伊甸園中綠草如茵的花間小道。我想到大人物指控「娘娘腔」，你三言兩語把指控一掃而空。但是，我們生活的世界，理想思維很強，你是否相信人們還會容納如此單純的教導？

答：我不是相信而是深切知道這一事實。德蘭不僅感動了世人認為微不足道的小人物，她也感動了學識豐富的知識界人士。如：葛樂台（C Claudel），伯爾納諾斯（Bernanos）。最近新發現莫理亞克（Mauriac），伯克森（Bergson），拉克朗熱神父（Lagrangé），祈東（Guillon），美國的梅而東（Merton）……，同時，她又影響到窮人、小人、娼妓和吸毒者等等。

曾經有一時盛行「娘娘腔」畫像，現在，在真相面前銷聲匿跡。固然她的文筆有濃厚的十九世紀風味，可見她沒有創建新風格的語言。

問：與奧斯定、大德蘭比較，她的寫作，風格幼稚。會不會成為阻礙，以致不能冊封為聖師？

答：和許多人一樣，我下過一番功夫探討這個問題。她的文風果然令人感到貧乏，又無創新；但也不必說得過分；仍有不少氣勢磅礴的敘述。請聽傅賽（Fossey）的朗誦。

但是，小德蘭的寫作，內容形式共一色。她的文風顯出她的為人。《一個心靈的小傳》完全反映她生活的實質，因而超越了寫作

層次。

不然，你怎樣說明她的「自傳手筆」成爲世界暢銷書。讀者可能有兩種反應：或是讀不下去，或是愛不釋手，似乎觸了電，著了迷。讀不下去的，也可能再拿起來重讀而入迷。在她的著作中，神味充盈。但她坐在斗室內，在練習簿上寫她的自傳，只是爲了聽命，並沒有爲出版而著書立說。

問：冊封聖女爲聖師的提案，上面如何對待？現在問題考慮到什麼階段？

答：先從卡爾默羅修會談起。1990年12月修會召開全體代表大會。大會通過了提案。之後，法國主教在露德通過。從此沒有進行任何宣傳活動。以後，通過這提案的有八個國家的主教團：瑞士、比利時、羅馬尼亞、巴西（260位主教全體投贊成票）、墨西哥、西班牙、愛爾蘭和海地。一位普通教友要求我們面向世界推行簽名運動。以里修畢剛主教爲首，我們收集了一萬人的簽名，直接送呈教宗，同時呈上聖女著作的全集校對本。我們正在編寫神學性報告，主要論題及據已完備，不久可以正式呈報。

問：主教，今年度你會多次去愛德之家領導退省（避靜），又在里修投身接待牧靈工作，從人際交往經驗來看，以何爲最？

答：多采多色，普遍性。在里修看到的朋友來自五湖四海和世界上每一個角落……。東歐朝聖者似潮湧，各階層人士都有。有富人，有窮人，有飽學之士，有文盲，有流浪漢，有娼妓，當然還有神職人員和修女。

這是我們的日用糧，加上通信請求祈禱，謝恩：恢復健康，聖跡……，從中接觸到一種取之不盡的心神現實，幫助人們生存下

去。一個無名小修女，幽居斗室，卻頗有見地的寫著：我將造福世人而度我天上生活……。這是有預見的先知性言語……。此地服務恩寵沛然而降，我們親身體驗到天主的奇恩。祈禱意向簿上滿載著人類的悲慘境遇，但感恩簿中常呈飽和狀態。

問：聖女册封為教會聖師，有何意義？有沒有反對意見？

答：反對意見可分三類：

(1)聖師太多。事實上一共只有卅二位，其中二位是聖女。小德蘭之册封為聖師，說明女性在教會內的重要地位。

(2)聖女而升為聖師有損她的純樸心神。恰巧相反，通常人們聽到聖師（博士），就想是博學之士，幾部神學大全，通篇之手著也……，可是神學是另一回事。然而西埃納的佳琳（Catherine de Sienne）是文盲，她的影響深遠且廣，不但在靈修方面更涉及政治領域。是她想盡方法，把教宗從法國的阿味農（Arignon）帶回羅馬。

聖女的聖師地位有這樣一個重要意義，那就是越出單純的知識性的神學觀。小德蘭雖然連小學畢業證書都未獲得，但她卻有出類拔萃的心神才賦和神學才賦。

(3)第三類反對意見：目前教會當務之急多哩！可是人類需要一些訊息。一位教友受册封而為聖人，是一則訊息：在心神世界裡，聖人是導航明燈。教宗比約第十一說：里修小德蘭是他在教宗任期內的導航明星。她的聖師地位將說明教會給她的靈修教導，蓋上同意的印信。

德蘭曾願去遠方傳教，為福音流血，做使徒，導師……她之所欲常能獲得……。

石室譯自《新人》半月刊

1993年1月13日

記者Cecile d' Ermitanis

神學辭典

THEOLOGICAL DICTIONARY

—A One-Volume Encyclopedia of Christian-Catholic Theology—

是一部耗經十年，集合了中外廿六位學者撰寫、編輯而成，共
七一二條，一千一百餘頁，十六開本精裝的鉅著。

定 價：2,500元

特 價：1,950元

(承蒙奧地利天主教青年會資助)

戶 名：光啓出版社

地 址：(100)台北市辛亥路一段24號

郵政劃撥：0768999-1

訂書專線：發行部：(02)368-4922

傳 真：(02)367-2050

〈梅瑟五書〉在 「逾越節三日慶典」中之應用

錢玲珠

（輔大宗研所畢業生）

壹、前言

〈梅瑟五書〉，是指《聖經》的前五部書，包括〈創世紀〉、〈出谷紀〉、〈肋未紀〉、〈戶籍紀〉、〈申命紀〉，也稱爲“Torah”（法律）。

後四本書的重心在出谷、盟約和法律；梅瑟，是其中心人物。〈創世紀〉，因是這四本書之準備，與此四書有密切關係，所以也納於其中，合稱「五書」。

而「逾越節三日慶典」，是整個禮儀年之高峰，因爲慕道者於此時接受入門聖事，在基督內出死入生；已領洗之基督徒，每年此刻也要重宣聖洗誓願，參與逾越祭宴，具體的再次經驗逾越奧蹟在我們身上不斷的實現^①。

在禮儀年的最高峰——「逾越節三日慶典」中，如何應用《聖經》之始的〈梅瑟五書〉呢？這是本文所要探知的主題。

貳、〈梅瑟五書〉在「逾越節三日慶典」中之應用

一、選定之經文

〈梅瑟五書〉在「逾越節三日慶典」中，總共出現四次，分布於「聖週四」和「復活節夜間慶典」這兩個禮儀中。

聖週四，「主的晚餐」彌撒中，選用了出谷紀十二1~8，11~14。

「復活節夜間慶典」的七篇舊約讀經中，〈梅瑟五書〉就佔了三篇，可見分量之重。選用的是：

創世紀一1~二2

創世紀廿二1~18

出谷紀十四15~十五1

除了上述的〈創世紀〉、〈出谷紀〉之篇章外，〈肋未紀〉、〈戶籍紀〉、〈申命紀〉皆未出現於其中。

二、〈梅瑟五書〉在聖週四「主的晚餐」彌撒中之應用

1. 「主的晚餐」彌撒之中心旨意

「主的晚餐」在聖週四晚上舉行，結束了強調悔改和補贖的四旬期，而為禮儀年的高峰——逾越節三日慶典，揭開了序幕，讓人能以熱切的祈禱、充滿希望和期待的心情，參與這三天的禮儀，亦步亦趨的進入基督的逾越奧蹟內。

基督曾在最後晚餐中，向門徒宣示祂死亡的意義，隨即交付了自己，為大眾作贖價。因此，最後晚餐，是十字架意義的註腳，也是基督逾越的最佳詮釋。

2. 讀經之選擇

在「主的晚餐」彌撒中，選用了以下之經文：

舊約：出谷紀十二1~8, 11~14

書信：格林多前書十一23~26

福音：若望福音十三1~15

現在，便就〈梅瑟五書〉的讀經，出谷紀十二1~8, 11~14，加以探討。

這一部分，是司祭典的作品，介紹祭獻逾越節羔羊和吃無酵餅兩個儀式。這原是兩個不同的慶節，融合在一起。

前者，是游牧民族之習慣，每年初春，驅趕牛羊到新的牧場前的一個春節，祭獻一隻羔羊，求賜群畜之繁衍。採用的方式，是游牧民族熟悉的：在火上烤牲畜、吃應時蔬菜和無酵餅、手中持杖……等。

後者，是農人的習慣。在尼散月（正月）15~21日，以民過「無酵節」，因這時開始收割大麥，所以將初熟之果獻給上主，求賜五穀豐登。且在此初春時節，清除上一年的舊酵母。

在11~13節中，把犧牲的羔羊和出谷連在一起。以民就是藉著每年新春的慶祝，在這些儀式中，讓一代又一代的子孫，參與出谷的奧蹟②。

在選讀的書信，格林多前書十一23~26中，更為此賦予新義。聖保祿宗徒說，耶穌基督就是我們的逾越節羔羊，以證明耶穌的死亡，確實是祭獻性的死亡。

無酵餅，也有了更豐富的內涵。保祿指出，發酵的東西是腐敗、不潔、邪惡、虛偽之象徵；未經發酵的東西，卻象徵正直、純潔、真實、新生。因此，教友就被比作「以巴斯卦羔羊寶血拯救出來的無酵餅」③。

3. 讀經之應用

三部對觀福音的「最後晚餐」和格林多前書十一章中，都有耶

耶穌建立聖體聖事之記錄，唯獨若望福音，對那一頓特殊晚餐的記載，是耶穌為門徒濯足。

在這段經文中，強調的是愛德、謙遜、彼此服務，和與基督「有分」（第8節），恰是這個慶典的中心：「十字架」意義的彰顯。而耶穌，正躬身力行的成為門徒的榜樣。

選讀的書信，就是「主的晚餐」另一層面的內涵深意之表達：耶穌建立了聖體聖事。

若把〈出谷紀〉放進來一起看，脈絡就清楚了。

這是一個逾越節的晚餐，以民世世代代過此節日，為了紀念上主曾經救援他們，在「那一夜」，由奴役獲得自由，在這慶節中，他們祭獻羔羊，作為犧牲。

耶穌來了，祂也過逾越節，就在祂過最後一個逾越節時，祭獻了自己，如同羔羊。並在晚餐桌上，立下記號，好讓世世代代繼續傳唱。祂更豐富了逾越節的意義，並建立了新的逾越節。

耶穌在十字架上完成了祂一次而永遠的祭獻，我們又該如何背負十字架來跟隨祂呢？若望福音視基督為真正的逾越節羔羊，祂在十字架上的捨生，正是真正逾越節羔羊的被宰祭。並給了我們一面鏡子，讓我們能懷著「濯足」的精神，彼此友愛、服務、謙遜相待，還不要忘了：我們與祂有分！祂能為愛自獻為祭品，我們呢？

三、〈梅瑟五書〉在「復活慶典夜間禮儀」中之應用

1. 「復活慶典夜間禮儀」之中心旨意

「復活慶典夜間禮儀」，並非是復活節前夕的守夜禮，而正是五十天復活期的開始，是復活主日的首要慶典，也是「逾越節三日慶典」的核心和高峰！

禮儀中舉行之入門聖事，最能表達出其基本精神：與基督一起經歷死亡、復活，重獲新生。

經過洗禮，人成爲天主的兒女，獲享永恆的救恩，成爲自由人，這是生命戰勝死亡的印記。

2. 讀經之選擇

一來由於禮儀的背景④，二來由於要充分顯示救恩史之事蹟，所以，在禮儀中，共有九篇讀經：

舊約：創世紀一1～二2

創世紀廿二1～18

出谷紀十四15～十五1

依撒意亞先知書五四5～14

依撒意亞先知書五五1～11

巴路克先知書三9～15，32～四4

厄則克耳先知書卅六16～28

書信：羅馬書六3～11

福音：甲年——瑪竇福音廿八1～10

乙年——馬爾谷福音十六1～8

丙年——路加福音廿四1～12

現在，便就選自〈梅瑟五書〉的讀經，分別加以探討。

(1) 創世紀一1～二2

關於「創造」，在舊約的開始，有兩種不同之敘述；在禮儀中，選用的是司祭典之描述。

根據聖經學家的闡釋，創世紀一1～二4a是一首聖詠，應以祈禱和讚頌、靈修之心態來誦讀。這段聖詠經文主要是說天主是萬物的創造主，而人是宇宙的冠冕，天主所造的一切都是好的⑤。

禮儀中，經文只選到二2。在這一部份，細究一下，主題有下列數端：

①天主創造，一命就成，是天主大能之表現。祂的創造，是世

界的來源。

②天主創造，有其秩序。由無序到有序，由混沌到協調。前三天，是整理工作；後四天，是點綴工作。

③天主按祂自己的肖像造了人，讓他們（有男有女）生育繁衍，充滿大地、治理大地。而肖像更深的意義是：具體的代表天主，及與天主之聯繫。

④天主看了祂的創造，樣樣都覺得好。於是，在天主、人與萬物之間，有一個大和諧。

⑤天主給了動物—特別是人—祂的「祝福」⑥。

此外，還需要再看看舊約到新約的「創造論」之關連性。

在舊約中，「創造」之意義集中在以民與神之間的立約關係。雅威是創造主，受造物都在彰顯祂的主權與榮耀。「創造」既與救恩史有密切的關係，便應由造物主與以民立約之關係中去瞭解。如此，「創造」便超越了「無中生有」之含義。「創造」，實在是繼續不斷之事件，當以色列之命運深陷危機之中時，「新創造」立即發生。並且，造物主將立一「新約」，以維繫新天、新地、新人之關係。

新約作者受到此「新創造論」的影響，於是強調：只有基督——新亞當之來臨，新創造之實況才會發生。

原本完美的遠祖父母的墜落，導致人及世界與造物主之割離，直待基督道成肉身，才肯定宣告「新創造」已經出現。祂戰勝罪惡與死亡，使墮落的人「在基督內」得以蛻變為「新受造的人」。

新、舊約聖經都以「創造」為信仰基礎，來闡明造物主與受造物之關係。舊約展望新以色列出現，上主與以民所立的「約」，促成此一新事實出現。而新約的焦點是基督，祂是新創造的源頭。通過祂的降生成人，神、人、世界之間的「新約」才得以建立。所

以，基督信仰對「創造」之解釋，不只是關心「開始」時所發生的事件，更重視「時間」內發生的新實現。「創造」是上主不斷的行動，人與世界若在基督內，「新創造」便發生了，這就是基督徒信仰經驗之高峰⑦！

這一部分之探討，雖然超越了一1~二2之範疇以外，卻是與整個救恩史有關的「創造」概念，也讓我們看到舊、新約間的內在連繫。想來，這也是在「復活慶典夜間禮儀」中，首先選讀此段經文之因由吧！

(2)創世紀廿二1~18

「亞巴郎獻子」，是一個叫人在任何時候讀來，都深深動容的故事。其中，主要包括兩大主題：

①亞巴郎的信德

在亞巴郎和撒辣的故事中，有七個祝福，這裡出現的祝福（第16~18節），不是新的祝福，而是祝福的高峰；他們也遇到十個考驗，這是第十個、也是最大的考驗。

在這個故事中，天主的命令是絕對的，天主的旨意是不可思議的，而最後，天主表現了祂的仁慈。

亞巴郎以「以色列始祖」的身分，表現了非凡的信德勇氣，面對天主充滿奧祕和弔詭的殘酷考驗，仍心悅誠服地服從天主，沒有迴避，只是沉默而堅定的相信和服從。

這個故事，是亞巴郎與天主相遇的高峰經驗。父、子（繼承人）的生命，是緊緊相繫的，亞巴郎卻對召叫自己的天主，懷抱絕對的信賴，交付自己的生命和未來⑧。

②「亞巴郎獻子」之象徵意義

對一個經過天主特別干預，老年得子的人而言，要他犧牲獨子，比要他捨棄自己的生命，要求得更多。

於是，傳統中，有許多人在這個故事裡，看見了聖父的唯一聖子——基督，犧牲的預像。

(3)出谷紀十四15~十五1

在「復活慶典夜間禮儀」的七篇舊約讀經中，爲了牧靈理由，可選讀二至三篇經文，但絕不可省略〈出谷紀〉這一篇^⑨。可見其在此禮儀中之特殊意義。

「選民過紅海」，和〈創世紀〉中天主創造天地一樣，在重視發生的事件之同時，更要知道事件背後之意義。

①在「出谷」事件之本身，我們看見雅威把離開埃及奴役生活的以民領出，走上大路；而在路上，以民將被埃及王法郎的軍隊追趕。天主如此激怒法郎，是爲了彰顯祂的光榮，雅威要讓法郎知道：祂是最有力量的神。

就此事件而言，此處有不同的資料來源。司祭典的描述是：梅瑟用木杖分開紅海，以民就在乾地上走過，水在他們左右好像牆壁。當以民抵達另一端時，梅瑟舉起手來，回流的水淹沒了法郎的軍隊。

而根據雅威典，雅威（暴風之神）把海水颳退，讓以民在夜晚走過，到了清晨，海水回流，埃及軍隊全軍覆沒^⑩。

當以民經過這驚心動魄的一幕，望著浮在海面上埃及人的屍首時，對於上主，自然是全心敬畏，相信上主和祂的僕人梅瑟了。

②就意義而言，透過〈出谷紀〉，天主不僅賜給選民新生，也將自己啟示給他們，而祂用的方法，是超越理性認知的。

〈出谷紀〉也告訴我們，天主重視「人」，對受痛苦、壓榨……的百姓，衷心關愛，所以，祂干預了歷史，伸手救援出在成功政體（埃及）下受害的人民（以民）。

「貧窮的人是有福的」這句話，在〈出谷紀〉中找到了根源。

天主世世代代都使弱者變成強者。天主子民在埃及的貧苦、軟弱、無助，喚起了天主大能的施救。而被釘在十字架上的耶穌所表現的謙遜、卑微、無能，也帶來了天主豐厚的救恩。由「出谷」到「復活」，天主常是堅定不移、忠誠信實的，這也是在這個禮儀中強調的道理^①。

當然〈出谷紀〉中的過紅海，更是洗禮的象徵。

3. 讀經之應用

福音部分，甲、乙、丙三年各自選擇了三部對觀福音中有關耶穌復活的描述，內容雖各不相同，但重心都是：主耶穌已經復活了！

但清楚表達「復活」之真意，及與我們信友之關係性的，是選讀的書信：羅馬人書。保祿在此強調洗禮之意義。洗禮的核心是基督，我們跟隨祂一起死亡（入水——就浸洗而言），再與祂一同復活（出水）。此時，我們已不再是原來那個充滿罪惡的我，而是穿上基督，成為新人；我的生命，已與祂合而為一，像祂一樣，是為天主生活的人！

於是，我們看見在其中，「天主的創造」、「亞巴郎獻子」和「選民過紅海」三個事件與此之關連性。

天主創造一切，都很好，祂特別造人，分享祂的美善，並與之有父子關係，成為祂的兒女。也正如前文所述，「創造」，是上主不斷的行動，人與世界若「在基督內」，「新的創造」就不斷發生。這就是我們的信仰高峰經驗！

亞巴郎曾聽命，願意奉獻珍貴甚於自己的獨子；天主曾為了愛人、與人修好，派遣祂的獨生聖子降生成人，為人作贖價；基督亦願承行天父的旨意，把自己祭獻在十字架上，以爲人類帶來真實的生命。我們經過洗禮，成為新人，不也該步武基督，不斷在生活中

祭獻自己嗎？

選民過紅海，是由奴役走向自由，由死亡走向新生。「過紅海」，就是洗禮的象徵。我們經過了洗禮的自由人，亦當脫離死亡（罪惡）的桎梏，與基督結合，活出永恆生命之面貌！

在讀經、講道之時，有此體悟，那麼，今日禮儀的中心——洗禮，就真正成爲生命的聖事，助人善度新生了！

參、結語

聖奧斯定曾說：「逾越節就是慶祝基督的死亡、埋葬和復活^⑫。」梵二後的《禮儀年曆總論》18~19號，也再一次清楚指出：「逾越節三日慶典，就是紀念和慶祝基督的聖死和復活，是整個禮儀年曆的高峰。……這三日慶典，以紀念最後晚餐的黃昏聖餐祭開始，以逾越節守夜慶典（主要是舉行入門聖事）爲高峰，……^⑬」

而在禮儀年曆之高峰慶祝的基督死亡、復活的奧蹟，並非憑空而來，在《聖經》的第一部分〈梅瑟五書〉中，已經見到天主救恩計劃的預表。

基督的死亡、復活，是一次而永遠的新的逾越。祂在最後晚餐中，以自己的體血，建立了新的逾越節，開創並實現了新約的「出谷」：把全人類由罪過和死亡中解救出來，使我們在祂內重新成爲天主的兒女。也就是說，祂以自己的犧牲，實踐天主的救恩計劃，建立了天主與人之間，新而永久的盟約！

感謝天主，讓我們在逾越節三日慶典中，藉著〈梅瑟五書〉之應用，更清楚的看見祂救恩計劃的延續性：在祂創造萬物之初、在祂命亞巴郎獻子之時，在祂幫助以民渡過紅海之日，已預設下將由祂獨子的祭獻、逾越（死亡、復活），取代舊約的逾越節，以使我們這些新的選民，也得以偕同祂的愛子基督，一同經驗逾越的奧蹟

(洗禮)，活新的生命！

註釋

- ① 原則上，洗禮是在「復活慶典夜間禮儀」中舉行，若為牧民理由，也可改在其他主日舉行。
- ② The New Jerome Biblical Commentary, (U.S.A., Prentice Hall, 1988), 49。
- ③ 此部分(貳二2)參考：
 - (1)The New Jerome Biblical Commentary, (U.S.A., Prentice Hall, 1988)。
 - (2)思高聖經學會，《聖經辭典》，(香港：思高聖經學會，1975)，No.2138。
 - (3)思高聖經學會，《信仰旅程》，冊一，(香港：思高聖經學會，1983)。
- ④ 早期，「復活慶典夜間禮儀」是整夜舉行，直到天明，所以需要許多讀經。
- ⑤ 湯漢，〈天主創造了人類〉，《神思》17(1993)，3。
- ⑥ 此部分參考：
 - (1)房志榮神父1993年「舊約史書詮釋」課程筆記。
 - (2)思高聖經學會，《信仰旅程》，冊一，(香港：思高聖經學會，1983)。
- ⑦ 湯漢，〈天主創造了人類〉，《神思》17(1993)，5~6。
- ⑧ The New Jerome Biblical Commentary, (U.S.A., Prentice Hall, 1988) 25。
- ⑨ 《感恩祭典(一)》，〈復活前夕守夜禮〉，No.21。
- ⑩ The New Jerome Biblical Commentary, (U.S.A., Prentice Hall, 1988) 49~50。
- ⑪ 思高聖經學會，《信仰旅程》，冊四，(香港：思高聖經學會，1983)，

16。

⑫ 羅國輝，《踰越》，（香港：公教真理學會，1988）119。

⑬ 同上。

以讚頌、感謝的心 看聖詠卅四篇

王淑惠

(中華聖母會修女)

一、前言

聖詠是耶穌在世時，常用來向天父抒懷、感謝、讚頌、祈求的經文。每天教會提供一些向天父祈禱的經文，我每天唸，有時是有口無心，無法好好體會其中意義，藉著房神父深刻的體驗分享，精心的分析，才知聖詠是如此優美。某天在自己的祈禱中，看到聖詠卅四篇，這是很喜歡的一篇聖詠，以前看它卻沒有如此感受，今願將此感受分享出來，讓天主受光榮。文分四部分，首先簡介自己常有口無心唸聖詠的習慣，而現在接受神學培育後不同的感受，然後略敘不同譯本的訊息，再談在我信仰成長過程中，不同階段對天主的感受，天主是慈愛的，願祂永受讚美。人生旅途有順逆，天主永遠是陪伴者，帶領者，祂忽隱忽現，正為淨化我們更相似祂，要我們以讚頌、感謝的心過每天的生活。

二、不同譯本的訊息

此篇屬個人的感恩聖詠，以下有三種不同譯本的訊息，讓我們

同聲讚美，感謝主。

1. 韓承良著《聖詠釋義》

這是一篇字母順序詩，原文標題與撒廿一11~16的歷史背景有密切關係。分爲二部分：(1)謝主保佑之恩（1~11節）；(2)邀請人們步上聖德之途（12~23節）。本聖詠的話就是吾主耶穌邀請一切世人同去讚美天主的話，祂曾親自用本聖詠的話來教導人們如何去愛慕和敬畏在天之父。耶穌是智慧的源泉，祂的經驗就是祂的苦難、聖死與復活，祂以身作則地實行了祂要教導的天國的道理。祂時時依靠了祂的天父，祂的希望從來沒有落空。祂的一生充滿了痛苦和艱難，可是天父隨時隨地安慰和堅強了祂。看，耶穌在苦難中，惡人任意蹂躪祂、辱罵祂，鞭打祂，終於釘死祂在十字架上。天主唯一未許可的是：惡人沒有打斷祂的骨骸。

願一切的人都成爲「謙卑的人」，作者本著切身的經驗，又深知天主是慈愛的，所以邀請一切受苦難的人們，偕同他尋求上主的助祐，相信天主定會安慰他們，如同安慰了作者一樣。他們確實成了「心靈破碎的人」，天主對他們施以特別的照顧，只有十字架的苦難，才是導向永遠真光的途徑。

2. 包忠傑著《詩篇註解》

隨時讚美天主的人，總不會缺少感謝天主的原因，感謝天主是隨時都適當的一件事。作基督徒不是別的，乃是個人在自己的內心領受了主豐富的大恩，與天主和好，與天主交通，因此不得不以天主爲誇耀。眾聖徒爲讚美天主也當同聲同心高舉祂的名，在集會中一同讚美主是何等快樂啊！這樣的見證是每一位信徒都當有的，隨時向天主祈禱，聖徒愈多仰望主，愈少看自己，就愈有主的光榮。在天主面前祈禱，只要將自己的痛苦直接向天主說出，要心口合一，祂聽人的聲音，看人的心思，聖徒對於主的救恩不僅是耳聞，

心中知道，更是有祂奇妙的恩惠進到我們心靈深處，叫我們真感覺到這恩惠是何等甘甜，認識主的人因為知道祂是怎樣聖潔，怎樣有大能力，有智慧，且知道自己的軟弱，就不得不向主存敬畏的心，所以，尋求上主就是尋求宇宙間最美最善的寶貝了。凡心中敬畏上主的人，就必留意言語行爲，遠離罪惡，追求和平。上主以祂的標準爲義的人，天主必看顧他；那些不信耶穌的人，天主不得不懲罰他們，而天主也沒有應許義人沒有患難，祂所應許的是義人有了患難痛苦，祂必與他同在。

3. 白如格文著《生命的對話》

新生命的形成需要紀律、忠於原則。在這首感恩詩歌中，詩中記述拯救的時刻，但更多時候他在教導，勸告別人如何鞏固和維持這種重新的根源上主。

這種救贖是具體的、歷史性的，而並非心靈上的領受。發出祈禱的人，在現今的世代中，在有權有勢的人中得不到蔭庇，然後又奇妙地在新生命中得到釋放。指導人在新國度中如何生活，獲得重新根源上主的人，必須參與社會建設，發展行爲模式以適切主所賜新機的這個禮物。上主知道，人若不積極實踐，很快他們又墮入從前的絕望的貧窮和困苦當中。上主將幸福賜予義人，他們是上主關顧的特定對象，他們清楚知道自己是受恩惠的人，因此，他們曉得感謝。另一方面，義人有責任重新塑造生命，他們清楚知道自己被召在重建社會秩序中採取主動，上主並不錦上添花，祂喜歡雪中送炭。上主干預的結果是否極泰來，感恩的內容包括上主的拯救、介入、扭轉惡劣的苦況。這一切一切，仍鮮明印在詩人腦海裡，亦是我們反省自己的救恩史的時刻，願主永受讚美。

三、讚頌感謝永不停

1. 讚頌感謝是理所當然的

「我要唱主天主的大慈愛到永遠，我要唱……用我口叫人知道，祢的信實直到永遠萬代。」這首歌道出了一個人對天主的讚美、感謝。

將近卅年前出生在小康家庭的我，聽外婆說：「我家好幾代以來都是虔誠的教友。」因此奠定了良好的信仰基礎。當我出生滿月時，理所當然加入教會大家庭，家中排行老二，上有哥哥，下有兩個妹妹，全家信仰都是外婆每天祈禱的結果。我願簡述上一代天主照顧的歷史：

外公被征召南洋，一去不復返，外婆當時只有廿二歲，親自扶養媽媽和阿姨，不怕別人閒言閒語，外婆不改初衷，再苦也要扶養孩子長大。一天又一天，一年又一年，媽媽、阿姨跟著外婆每天在田間放牛、放羊，撿些柴火回家燒飯，生活簡單、純樸，清苦中帶有甘飴，因為天主同他們天天在一起。在工作中，撿柴中、燒飯中、放牛、放羊中……多少辛酸苦淚，但天主陪伴著他們。

阿姨十五歲那年，她向外婆表明當修女的心願，外婆答應了，心中雖不免有些捨不得，但是外婆說：「只要天主要的，我都願奉獻。」就這樣阿姨入了修會，媽媽繼續陪伴外婆，直到有一天，媽媽被介紹和爸爸認識。因爸爸祖籍吉林省，在台灣沒有親人，於是婚後爸爸、媽媽和外婆住在一起，他們繼續過著艱苦的生活……

歷史在發展，時代在改變，我們這一代出生了，這一代不太需要放牛、放羊、撿柴燒飯，很多前人努力的成果都在今日享受。四個孩子都領了洗，每主日上主日學，每天全家一起祈禱，大家教我們學習愛天主，還要彼此相愛，家庭宗教氣氛濃厚，天主成了我家庭的中心。家人有時也會發生口角，但很快就主內和好，成長，

四個孩子都在教會學校唸國中、高中，繼續被薰陶……

此時，回想自己接受天主白白賞賜的信仰，又理所當然接受前人努力的成果，在我家天主的地位如此重要，使我不得不對祂完全臣服，臣服在祂愛的氛圍中，我只有口唱新歌，讚美天主，我太幸福了，我何德何能，竟然能理所當然接受這些恩惠？答案是：理所當然地我應當讚美天主，直到永遠。（詠卅四1~4）：

我必要時時讚美上主，
對他的讚頌常在我口；
願我的心靈因上主而自豪，
願謙卑的人聽了也都喜躍。
請你們同我一起讚揚上主，
讓我們齊聲頌揚他的名字。

2. 安慰人的天主

國、高中因功課壓力重，同學間競爭激烈，無形中我也視功課越來越重要。個性內向的我，除了主日參與彌撒外，很少參與任何宗教活動，天主在我心目中似乎成了高高在上，高不可攀。每天雖祈禱，但天主好像是我發洩情緒的對象，有時聽不到祂的聲音，我在信仰與追求時尚中（上大學）輾轉，二者不知如何兼顧，得失心越來越重。和同學相處，話題都圍繞在功課或處理情緒上，同學會以功課好壞評斷一個人，對於考試分數斤斤計較。有時看到如此情況會很生氣，但我又能說什麼呢？時間一分一秒的過去，大學聯考完畢了，我名落孫山，希望破滅了。我不想重考，因為我不願再次承受如此沈重的壓力，而且當時身體不好，需要休息。在傷心中帶點希望再準備夜大、三專考試，都同樣名落孫山。當時的難過、痛苦，彷彿天要掉下來，好一段時間不出門。家人安慰、鼓勵，要我找一份輕鬆的工作做。我想：一個高中畢業的學生能做什麼？此

時，是我最低潮的時候，同時，我開始問：「人生爲了什麼，只爲上大學嗎！我在忙什麼？我把天主放在那裡呢？」天主常在人覺得無能爲力中出現了——祂藉阿姨的口，奇妙的安排我到永泉教義研究中心接受訓練。

此時，我開始皈依，天主不再是高高在上，高不可攀，不能親近的天主。相反的，祂是與人同在，隨時安慰人的天主。我不再徬徨、猶豫、失望。永泉教導我以不同方式愛天主，使我懸崖勒馬，差點把天主忘掉的我，此時體會到祂的安排。我應該把天主賜給的愛，藉著家人、與我生活過的人，將的愛傳給別人。

我努力在永泉接受訓練，同時體會：雖然從小領洗，對一些道理卻似懂非懂，現在了解了，而心中充滿了傳福音的熱火。永泉姐妹們的感情融洽，使我漸漸產生入修會動機。天主多奇妙啊！祂沒有開這扇門，卻打開另一扇窗，隨時安慰我，給我勇氣面對挫折、失敗。我能坦然面對沒有上大學的事實，因爲天主安慰我，在我心中點燃愛之火，使我再次體會天主大家庭中的幸福、喜樂。（詠卅四5~11：）

我尋求了上主，他聽了我的祈求：
由我受的一切驚惶中，將我救出。
你們瞻仰他，要喜形於色，
你們的面容，絕不會羞愧。
卑微人一呼號，上主立即俯允，
並且救拔他出離一切的苦辛。
在那敬畏上主的人四周，
有上主的天使紮營護守。
請你們體驗，請你們觀看：
上主是何等的和藹慈善！

投奔他的必獲真福永歡。
上主的聖民，你們該敬畏上主，
因為敬畏他的人，不會受到窮苦。
富貴人竟成了赤貧，忍飢受餓，
尋求上主的人，卻不缺任何福樂。

3. 上智的天主

永泉畢業後，我真的入會了，外婆是最高興的：「只要天主要的，我都願意奉獻。」上智的天主，為人安排的都是最好的。我發過暫願後先後在學校、堂區做過牧靈工作。學校比較單純，接觸的大部分是學生，他們同樣面臨功課壓力，雖不是考大學的壓力，卻是考護士執照的壓力。她們常會來找我談話、訴心，我是過來人，有時分享我的感受，她們就覺得滿意了。

堂區工作是非常多元的，接觸大大小小，男男女女，常體會人的奧妙、複雜：老年人喜歡年輕人陪伴，尋求和平，不喜衝突；中年人渴望長久生活、努力行善；青年人喜追求時尚，對人生充滿了希望；小朋友最天真無邪，難怪耶穌說：「你要變成如同小孩一樣才能進天國。」

人，你是什麼？你充滿矛盾、複雜，但矛盾、複雜中有天主的榮光。人有天主賦予的聰明、才智，不同的神恩，看見人有某方面恩寵，會讚頌天主，讓人同聲頌主恩。在侍奉主的道路上一定有阻礙、不順利、挫折，那正是天主施恩寵的時刻，而阻礙、挫折也會隨著讚頌聲一一克服。

正在此時，修會安排我接受神學培育。當時聽到消息一方面感謝天主，一方面又想：「我如果現在去唸神學，發終身願一定要延後，而且延後兩年半，好久哦！」但天主的想法不是人的想法，我欣然接受天主藉修會安排的機會，使我在信仰上做進一步整合，我

相信，在延後的兩年半暫願期中，天主將領導我。

果然，我到神學院已三年了，知識增加了，視野擴大了，在信仰中更清楚我所侍奉的是誰？天主藉神師、輔導的幫忙，使我認識自己，認識信仰中的基督。在未來的一年中，天主將賜給我更多恩寵，都為我以後的牧靈工作鋪路，我為天主將賜給的一切讚美、感謝祂。（詠卅四13~17）：

誰是愛好長久生活的人？
誰是渴望長壽享福的人？
就應謹守口舌，不說壞話，
克制嘴唇，不言欺詐；
躲避罪惡，努力行善，
尋求和平，追隨陪伴。
因為上主的雙目垂顧正義的人，
上主的兩耳聽他們的哀聲。
上主的威容敵視作惡的人民，
要把他們的記念由世上滅盡。

4.時時照顧的天主

回想自己生命成長的路，時時都有天主的照顧，但有幾件事印象非常深刻，使我體會天主無微不至的照顧。

記得我高二時，哥哥剛考上大學在成功嶺受訓。有一天媽媽找我幫忙殺雞，要帶去給哥哥吃。適逢那幾天下雨，路很滑，我不小心跌倒了，頭碰到水缸，結果水缸破了，水流出來，而我的頭被縫三針。說也奇怪，水缸那麼堅固，我竟然以脆弱的頭把它打破了，因此，有人稱我「司馬光第二」。司馬光以石頭打破水缸，而我比他厲害，以頭撞破水缸。如果不是天主照顧，情況會如何，真叫人難以想像。

我入會前曾得急性肝炎，檢查出來的肝指數一次比一次上升，住院一段時間沒有好轉，醫生說有一種藥吃了肝指數會降低，但會有後遺症。醫生看當時的情形不開這種藥不行，於是我吃了那藥，果然肝指數檢查一次比一次下降，直到正常。奇怪的是我沒有任何後遺症，後來我才知道好多人為我祈禱，他們求主賜我早日康復，天主俯聽了他們。天主真的俯聽了他們，祂愛了我，時時照顧我，我為天主賜給的健康而感謝。

我初學第一年，被修會的狗在膝蓋右側咬了一大口，隨即送往醫院。醫生在傷口縫線時，我一直哭，不是因為痛，而是心裡想：「天主，這是祢的安排嗎？愛祢竟是如此痛苦。」包紮完畢，我被送到病房，當修女們回去時，我向天主說：「此時只剩我們兩個了。」我躺在床上，腳墊高，面對牆上掛著的耶穌聖心像，我淚流如注，如躺在祂懷中一樣，盡情享受愛的泉源。當我三個多星期出院後，只留下一個愛的疤痕。

我仍感謝天主的照顧，雖不是祂親自來，祂藉親朋好友的關心、照顧，使我這雖不是義人，卻多災多難的人，消災免禍，保全骨骸，一根也不折斷。以上只提三件使我銘刻於心的經驗。其實每天生活中大大小小的事情的發生都是天主慈愛的照顧，為祂時時照顧而感謝、讚頌。（詠卅四18~23）：

義人一呼號，上主立即俯允，
拯救他們出離一切的苦辛。
上主親近心靈破碎的人，
他必救助精神痛苦的人。
義人的災難雖多，
上主卻救他免禍；
把他的一切骨骸保全，

連一根也不容許折斷。
邪惡為惡人招來死亡，
憎恨義人者應該補償。
上主救助他僕人的生命，
凡投奔他的必不受處刑。

四、結語

回想自己在信仰成長上走過的路，天主扮演著不同的角色：歷代都是虔誠教友，天主理所當然受讚頌、感謝；遇挫折時，天主是安慰人的；祂上智的安排，令人驚奇，時時眷顧祂的子女。痛苦是天主隱藏的祝福，因為天主看人當得起承受如此痛苦，讓人分擔一點祂的苦，這是愛的表示。神學的培育讓我理智放在信仰光照下，把天主對人的慈愛做整合；不論理論性、牧靈性的反省，都為天主的光榮更彰顯而努力，不論順逆，都隨祂聖意安排，求主賜我在幽谷中看到光明，看見祂神聖的旨意而安心順從。每人都有自己的救恩史，我以讚頌感謝的心分享給更多人，讓人共沾福音恩許，願主永受讚美。

參考書籍：

- ① 韓承良著 聖詠釋義 思高聖經學會出版
- ② 包忠傑著 詩篇註解 宣道書局出版
- ③ 白如格文著 詩篇信息——生命的對話 道聲出版社
- ④ 思高聖經學會譯釋 中文聖詠 思高聖經學會出版

牧靈神學面面觀（中）

簡惠美

（仁愛聖母會修女）

參、教會歷史中的牧靈事工①

我們分析歷史中教會的各種圖像與概念，看到教會並不是一直合乎她的身分，或者不一定與她整個奧秘吻合一致。以西方基督世界為例，創始之初，她是一個生活於奧跡與共融的教會，第四、五世紀卻以帝國型態出現，中世紀則併入社會體系成為司法準則，文藝復興時代掌權反對宗教改革，十七、八世紀以巴洛克藝術（barroco）大放異采，啟蒙時期自視為「完美的社群」（society perfecta），梵一時教恩的聖統體制化，廿世紀到梵二突顯指引者和導師的角色。最後這一個大公會議教會重新回歸她的所是：奧跡、聖事、共融和團體。現在，我們進入教會的不同概念及歷史中的牧靈事工。

一、初期：第二、三世紀教會的牧靈事工

1. 教會的概念

在新經的光照下，教會是經由聖神建立於世的團體，在其內有不同的職務與神恩。天主子民的教會是由一群相信死而復活的耶穌的人所組成的，他們蒙受聖神派遣，實行福傳使命，好使猶太人和外邦人皈依主。同時，基督徒團體形成了有形可見的地方教會，進

而擴展為普世教會，她的成員被稱為「蒙召者」、「聖者」、「門徒」、「兄弟姐妹」，或者簡單地稱為「基督徒」。

教會創立後的三個世紀，沒有個體性概念，有的是團體性地實踐基督徒生活。基督徒彼此之間是對方的「傳帶天主或基督者」，旅途中的同伴。在牧靈事工方面，廣義地說，「慈母教會」（*Ecclesia Mater*）是救恩的好媒介已是基督徒實際生活的根本概念。在這三個世紀，此概念深深地影響教會。同樣，牧靈事工是團體性的行動，是信德付諸行動；全體基督徒領洗恩寵的實踐。希臘—拉丁教父的教會論強調全人類與教會在基督內的合一，以及保祿所說，全人類總歸於元首基督。

至於貞女圖像，表示教會是信德的護衛者，因基督是她的能力泉源，使之盡責。主以言語和聖事行動在他的淨配身上產生天主的永恆生命。教會接受主的話，聖洗是一明證，也成了所有聖事生活的基礎，是以，教會成了「多產的母親」。教會的牧靈事工在傳給人真理與生命。為此，牧靈事工所從事的信仰宣報，行聖事和關懷群羊，實在需要天父恩寵助力，慈母教會和全體信徒通力合作，缺一不可。如此行事工方符合初期教父思想所著重的負責人之職務與信者團體之間的關係。

上述一切說明，早期的地方教會是富於活力的團體，而不是法律性機構，只由主教和長老主導。地方教會以充沛有勁的生活文化動力，尤其聖體聖事，具體實踐基督徒的友愛，作證天主子民已臨在世界。各國地方教會享有相當的自主權，並與其他教會互通、共融，普世教會實現於地方教會中。古老的教會學強調教會的奧跡與共融。故此，教會開頭三個世紀的實際牧靈是各別地方教會主其事。自第二世紀末葉起，基督徒從教會的結構和擴展意識到教會的普世性。

2. 牧靈事工

初期教會的主要事工有信仰宣報、生活作證和聖言教誨。其中，宣講佔首要，因宣講而產生信德、皈依、接受、洗禮，參與主的聖體聖事。因此，我們可以斷言，宗徒以後的時段是聖言和宣講的感化期，自然地，教會的牧靈事工著重於宣報基督奧跡和禮儀慶祝。

初期的宣講和教義講授緊密相連，進行方式則因對象不同略有區別。猶太人信主之後立即受洗，外教人卻尚得向他們指出唯一真主與諸多假神之分。第二世紀末，逐漸形成集中教導，是為後來慕道班的前身。基督徒分別到處組織教義講授班，先是在亞歷山大，接著陸續在安提約基雅、凱撒勒雅、厄德撒（Edesa）、耶路撒冷、羅馬和迦太基（Cartago）組成道理班，主要在講解聖經，師法基督。

第二世紀，安排洗禮在復活節舉行。參與者先需接受一段慕道期，運用上述的兩種教義講授方式進行。洗禮形式是在河中行浸洗禮，表示與基督同死同生。第三世紀初，根據希坡利忒傳統（Tradición de Hipólito），成人受洗是由代父推薦。必須先審核申請者的倫理行為，合格者可以加入慕道班受訓三年。這段期間，傳道員講解聖經，慕道者應許下善度基督徒倫理生活，在經驗教會團體生活之後，方可受洗，參與聖體聚會。

第三世紀的特色是慕道班，分二階段進行：首先是長時間的教義講授和基督徒生活操練，然後是受洗的事前準備。此外，修和也是重要的一課，如同慕道班，先有一時段教導補贖過程，重新說明修和聖事和教會的赦罪權，之後才赦罪。

戴都良、希坡利忒和奧利振均極力主張教友應拒絕服兵役、公職和與競技場相關的職務。雖然，基督宗教沒有公開揚言廢除奴隸

制度，仍以實際愛德行動改變受洗奴隸的處境，大部分信徒是純樸的百姓，外教知識份子和政客譏諷他們是無知的劣等公民和食人肉的無神論者。他們不斷地受迫害，時有流血致命。順境時，他們積極福傳，擴展團體，發揚神學和宗教敬禮。第三世紀末葉，教會成了羅馬帝國最重要的一股精神力量。

這三個世紀教會生活的中心是主日聖體聚會，強烈的教會意識凝聚時刻。宗徒訓誨錄（Didáje 14, 1）實說，基督徒應聚集「擘餅和謝恩」，就像節日一般，在主的日子慶祝基督的復活。初期的慶祝儀式多少受到猶太儀式或外教密儀的影響，源自希伯來的有聖言禮（讀經和講道），謝恩祈禱（聖祭經文〔anáforas〕），早、晚日課聖詠，聖聖聖，阿們，阿肋路亞和主請來（maranatha）。外教密儀因素稀少。基督宗教在這兩者之外加上許多要素，特別賦予新意義：基督宗教的禮儀是新盟的敬禮，即是建立在巴斯卦奧跡上的新盟約。

3. 行使職務的人

信徒之不同於非基督信徒在於他們是信主的人，經過洗禮成為基督奧體的成員，參與友愛的聖體聚餐，大家都是主的門徒，形同兄弟姐妹。在安提約基雅福傳的教會，起初稱呼團體負責人為宗徒、先知和教師，後來改為主教、長老和執事，他們形成長老團，由主教或專司福傳的使徒代表領頭。但是，開始的時候，宗徒和長老團成員都不被稱為司祭，而是與全體領洗者形成一個司祭民後，同一的神聖司祭品位。所有身負職責者都是整體教會的「服務員」（ministros），他們的職務是服務（diaconia）；各式各樣的職務全是為了服務天主子民。基督自己「賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，為成全聖徒，使之各盡其職；為建樹基督的身體。」（弗四11-12）

根據這內涵，聖統與信友的關係理應合多於分，因為聖統的功能不外服務信友，信友則積極地共同肩負教會生活，全體領受了禮儀的天主子民一齊參與禮儀慶祝。例如，亞歷山大的克來孟和奧利振授權「神恩人物」(los carismaticos)聽告解，這件事一直持續到中古世紀初；教友保管聖體，舉行聖體聖事；教友負責信德培育，參與團體聚會，選舉長老、主教和管理教會財產；許多教區還因此成立「資深教友」(seniores laici)諮議會。第三世紀，在敘利亞除了「寡婦」(弟前五9—12)和「貞女」二個團體外，尚有「女執事」(羅十六1，弟前三11)，她們領受「覆手禮」，行使與男執事相似的職務，不過，不具公務司祭的品位。

「在俗教友」(laico)一詞，雖然克來孟(1 clem 40, 5)在論及舊約相關事宜時會使用一次，第二世紀教會幾乎不引用它。即便使用了，也不在區分教會內的人—與後來的教會不一樣—而是區別教會與世界，信者與不信者。此外，使命是全體信徒的責任，但是，從第三世紀起，制定主教、長老和執事職，開始以「在俗教友」一詞劃分天主子民，如同猶太宗教或公民社會之區分領導層與百姓，結果，在俗教友等同於「沒知識的人」、「俗人」或庶民，是老百姓，與神職對立的平民。相反，kleros (拉丁文ordo)是「主的一份」，或獻身於「主的事物」的一群人，他們是由主教、長老和執事組成的神職人員，是司祭團的標記。

總之，初期教會衍生許多職務，首先，抄襲猶太制度中的團體制度和禮儀。接著，形成鋼鐵般的組織，刻板的陳規，職務成爲標榜地位的頭銜，禮儀形式化。如此，第三世紀的教會將本是團體生命活力的高峰表達，聖體聖事，變成由敬禮理念來理解的儀式，也把全體天主子民是「王家的司祭」變成在俗教友是神職人員的子民。

二、教父時期：第四～七世紀教會的牧靈事工

1. 教會的概念

第四世紀起，教會從被禁的宗教躍升為國教，意即從遭受迫害（Diocleciano 284—305）的悲慘處境轉化為安享太平盛世（Constantino 306—338）的宗教。公元300年，基督宗教普及全羅馬帝國，包括地處偏遠的英國、西班牙。另一方面，信徒不單是奴隸和窮人，司法人員、行政官員、哲學家等也相繼加入。然而，迫害停止，致命沒有了，作證性也減弱；大批的歸依者湧入，使命感薄弱，慕道班鬆散；建造新聖殿，著重敬禮儀式；基督徒的自由增加，與權勢當局產生新衝突；教民的參與權不見增多反倒減少，神職界主宰教會。末了，帝國干預教會內務，教會變相地成為帝國意識型態的支柱。名義上，人們慣稱「君士坦丁教會」，實際上，公元380年，狄奧多士（Teodosio）皇帝將基督宗教奉為國教。不過，公元313年，君士坦丁頒佈良心自由律，教會才開始享有自由，可以舉行任何的敬禮儀式。

直至第三世紀末，依肋乃、羅馬的布坡利忒、戴都良、西彼廉、亞歷山大的克來孟、奧利振等教父，講教會是救恩的媒介，引用慈母或淨配圖像來表示她以聖言和聖事產生，滋養子女。以後教會的牧靈組織深受帝國行政體系影響，劃分教區和教會省份。堂區則是鄉村需要的產物。第四、五世紀，西班牙、法國堂區擁有自己的專任司鐸。

2. 牧靈事工

第四、五世紀大批外教人歸化為基督徒，因此教父著作重新強調信德。他們不僅駁斥異端，而且根據聖經記載闡述救恩信理。此時仍保留宗徒時代初傳傳統，不論東、西方都有優秀的宣道士傳報好消息。

慕道班漸形式微，舉辦時間縮短，只限於四旬期。它一開始，立刻辦理登記，旋即開班授課。成人領洗數目逐漸下降，幼兒領洗反而直線上升。

教父時期，教父們仍舊致力宣講信德，繼續慕道班，保持基督宗教福傳特色。然而，禮儀卻從富於神恩活力和地方多元色彩的表達轉趨劃一。第三世紀，大多數羅馬居民仍講希臘話，但已開始引進拉丁語。公元380年，達馬索（Damaso）教宗規定拉丁語為西方禮儀用語。

這段時期，聖言和聖事生活是倫理生活的基礎，不像後來以之為維護倫理生活的工具。教父們認為成聖是經由聆聽聖言，領受聖事恩寵來師法基督；不是依恃個人苦修操練，而是日常的先知性和禮儀性生活。

3. 行使職務的人

教父們肩負團體與解經雙重責任。他們專心致力於建設一個平衡的天主子民之教會：在聖統與教友，普世大公與地方會眾，羅馬主教權與集體主教權，聖事的客觀價值與信德的重要性，以及基督宗教奧秘與世俗權力之間取得平衡。

雖然如此，先知性職務日趨式微，第七世紀，不顧百姓不懂，拉丁文成為禮儀常用語。教宗和主教們採用皇家徽號，言行舉止也頗具皇家威儀姿態。神職人員與在俗教友的關係失去宗教特質，蓋上司法印記。幸虧，尚保存一些教友牧靈事工，例如：家庭慕道班、教友宣講、聽告解。

總之，自第四世紀起，職務（ministerio）變質，隔離天主子民，成為「專職」，控制人。聖統（hier—archia）是「神聖權力」，普遍教友乃「非神聖權力」或「世俗」。更好說，職務是「地位」遠超於功能。

三、中古時期：第八～十五世紀的教會牧靈事工

1. 教會的概念

這時期，神聖羅馬帝國逐漸沒落，版圖四分五裂，形成了許多諸侯小國，彼此鬭牆，再加上北歐入侵南歐，回教勢力也趁虛而入，因此第九、十世紀的歐洲可說是黑暗時期。教會的景像也令人惋惜：百姓不諳拉丁語，敬禮意義變質，補贖個人化，全是嬰兒受洗，以及彌撒私人化。

第十世紀，教宗若望十二世給鄂圖加冕立為皇帝後，鄂圖大帝對教會土地索取宗主權，並要求對選舉教宗保留承認的權利，這是重大的政教糾纏事件。此時期呈現是一幅cristiandad^②的教會，意即，教會明顯地具有國家或帝國色彩，政教不分，存在著兩股勢力：神職權與帝王權之爭，教會沒有政治實權，但帝國的一切又著上一層神聖外表，假借神職權來鞏固帝位和帝國勢力，不免互為利用。

額我略七世在位期間（1073—1085）努力要擺脫政治枷鎖，爭取獨立自立，同時，發起革新，整頓神職界，得到相當的成效：一方面社會還俗，司法獨立，另一方面，教會回歸本來面目，擁有自主的精神領域。然而，中庸之道難走，雙方面都走過了頭，前者陷入法律主義，後者鑽營權勢，其實仍是政教相混，教會權力進入政治。

此時的教會論強調教會是congregatio和potestas，意思是教會是社會體制機構，具有雙重涵義：教會具社會性，又是政治社會的結構要素。這樣，順理成章地，教會專注於有形可見的人性面和歷史時空中的暫時使命，而把國民當作她的百姓，雖然，她不是一個國家，也不具國家的身分；自認為是精神、政治和文化等領域價值的維護者，因此，外來的回教人士和內在的異端份子都是她的信

仰敵人，組織十字軍討伐，設立宗教裁判所審問。

教會的實況是上述的cristiandad教會情景，從社會觀點看，她是信者集合成的國民（congregatio fidelium）。當代許多作者認為聖保祿的基督奧體說法不足以涵蓋cristiandad的社會幅度和她的兩大支柱，教宗和皇帝。教會既是政體，她的勢力範圍及於整個宇宙人類，cristiandad的現世和精神領域。事實上，西方世界就是神聖的基督宗教社會。

這樣的思想在中古時期鞏固了，深信制度性的教會的使命是按照基督之律治理世界。如此，教父時代的「慈母教會」（Mater Ecclesia）圖像被「皇后教會」取代，突顯教會的主宰統治權，遠離了基督宗教奧跡。雖然政治社會開始脫除神聖外衣，額我略七世卻重申宗座對人類團體的特殊事情有主控權。此種聖統意識型態延續到鮑尼法斯八世，他主張國王應臣服於神職人員之下，以及世上權力該受基督徒共同倫理所左右。其實，自第十一世紀起已比較清楚區分教會與政權，教宗卻繼續聲稱他是cristiandad的最高裁斷人，是他掌管教會團體和政治社會。

此時，教會關注二個問題：基督宗教的所有法律事物的系統化組織和聖教法典採用羅馬法。這樣，額我略七世開始確立聖統管理制和教宗掌握實權（potestas）的教會論。教宗治理普世教會，他的勢力及於擁有政治權力的基督徒王公貴族。教會是屬於教宗權下的基督徒社會團體，惟獨羅馬宗座把持基督徒百姓生活的決定權。

2. 牧靈事工

提到牧靈，必須先點出教會介入人間團體的情景。教宗和主教們具有權威，主導教育機構；托鉢修會興起，蓬勃發展，衝勁十足；基督徒王公貴族也鼎力支持教會；制度性的教會是西方基督徒文明的推動者與維護者。與其說這是基督化社會，倒不如說是西方

社會「神聖化」了來得恰當，因此，若說世界被教會以天主的名義和權柄吸收了並不過分，世界不是在教會之外，而是在教會內，聽教會行事。

此時，宣講起了大變化，流行「即興」的信仰，而不重視聖言，也不多提初傳或信德，彌撒道理和教義講授式微，問題癥結繫於司鐸。因為司鐸由各國王公指派，缺乏聖經和神學培育。十二世紀是基督化歐洲的巔峰期，大量的斯堪地那維亞人和普魯士人皈依基督宗教。

成人慕道班成為過眼雲煙，禮儀形式奇特，拉丁語聽不進去，這些絲毫無助於新進教者參與教會團體。父母、代父母和家人是傳遞信仰的唯一管道，換句話說，信仰源自一個既存的宗教生活環境，在其中設法保留一點信仰格調，誦念經文，例如，信經、天主經和十誡。講一些沒有聖經根據的寓言；討論一堆次要的，玄而不實的神學問題，救恩事件則被置諸腦後。敬禮變質，失去復活信理的特質，只著重歷史上受苦和被釘十字架的耶穌。反對亞略異端強調基督的神性，忽視人類歷史中的耶穌，因此牧靈中多談聖三，少提歷史與救恩。

此外，因了禮儀趨於複雜、難懂、祭獻與共融的關係減弱，宗教個人主義擴大，增加禮儀外的民間敬禮。還有，敬禮神職化，司鐸主持一切，行禮如儀，失去會眾的參與，教友在禮儀中成了被動的旁觀者。天主子民的大公性匱乏，地方教會喪失活力，這些都是西方禮儀退化、衰微的肇因。

一旦宣講和禮儀的原本意義流失，牧靈事工也隨之迷失。本是推行福傳使命的教區和堂區變質，簡化為慈善工作管理中心，司鐸怠忽職守。

在神學方面，原本神學反省幫助宣講和教義講授，但逐漸地各

派神學更關心自身神學系統的建立，忽視訊息。聖事神學變成繁瑣的細節討論、制定。原是為病人保存的聖體竟然成為朝拜的對象而非領受。不少司鐸成了王公貴族的侍候者，受神學培育少，道理講得差。牧者和神學家一分為二，彼此幾乎不相識。士林神學是純思考推理，與牧靈界沒有接觸。

反對者因福音之名拒絕上述制度性的教會，例如一群修道異端人：「pobres de Lyon」。因此另有革新團體，即由聖方濟亞西西和聖道明分別帶領的修會人士，他們以實踐福音生活來針砭時弊，推動革新。

第十四、五世紀歐洲遭受瘟疫、飢荒和戰爭的重大禍害，死亡成了糾結人心的主要困擾。於是，散播「善終的藝術」，流行骷髏舞。死亡的焦慮、救恩的牽掛，以及對制度性教會喪失信心導致基督徒生活質變，迷信大行其道，只重個人靈德，自求多福，各人自掃門前雪，不管他人瓦上霜。

3. 行使職務的人

教會神職化與社會神聖化的必然後果是本身具有世上公民與天主子民雙重身分的教友之教會意識減弱，甚至，隱晦不明。此時期教會團體意識分裂，清楚地表現在兩樁事實上：(1)聖統與王公諸侯親近，與教民疏離。(2)聖統與王公諸侯聯手主導教會與政局，信友成為兩者的臣民屬下。在這種情形下，自然形成神職界掌教會，教友只管俗務，如此養成教友的觀念是教會的事務乃是司鐸的專責。教友認同公民的心態凌駕天主子民之上。

中古教會學造成另一項後果：逐漸強化宗座的權力。額我略七世的改革助長宗座的權柄，牽制主教團權限。本來，改革的目的是要使地方教會及整體教會免受王公諸侯的干預、控制，未料，卻間接地抵消主教與其教區成員的互動，損害釋放和鞏固教會的美意，

失去基督徒團體存在的使命意義。

教宗，羅馬教區主教，更是強調其普世教會首席權威，主教們則退居宗座助理，接受羅馬教宗的任命與使喚，負責福傳與牧靈事務。教宗與主教們的游離關係又是損及教會共融精神的另一個分裂病癥。

第十三、四世紀的牧靈突出事件：新興托鉢修會與教區司鐸之間的爭執，新興托鉢修會會士順應社會潮流，採取合乎時代需求的新方式，直屬羅馬宗座並與之合作，在城市邊緣地帶和大學中工作，且參與宗座事業，享有宗座特權，可行宣講、告解聖事，無需事先求得堂區司鐸的批准。教區司鐸神學家否定修會會士行使這些職務的合法性，認為違反教會主教、司鐸組織結構，是目無法紀的超堂區行爲。

此種衝突的癥結在於不同的教會觀。托鉢會士持普世教會觀：只有一個天主子民，只有一個主教權威，即教宗，高居全體信徒之上。會士自教宗接受使命和牧職，與地方教會當局全然無關。相反，教區司鐸固守地方教會觀，甚至誇大他們享有的神權（*derecho divino*）；教宗參權過問教區、堂區的生活，他只在教會起衝突時出面維護教會的合一。這兩種教會觀造成兩種牧靈見解，各執一方。托鉢會士覺察到單以區域劃分作為整體牧靈計劃的原則之不足，然而，教區司鐸卻執意守陳不變，堅持一清二楚的區域劃分原則。

四、近代：第十六、七世紀宗教改革與反宗教改革時期教會的牧靈事工

1. 教會的概念

十六世紀路德宗教改革以前，中古末期教會已呈分裂狀態，「上自教宗下至其他聖職，一般而論，道德水準不高。而教友生活的

愚昧無知，迷信蔓延，令有志之士憂患。」^③有人呼喊打倒教廷主義（*curialismo*）和神職主義（*clericalismo*）。托鉢修會的革新力量仍嫌不足。新的論調層出不窮：誇言內修生活凌駕聖統制度之上，顯示教會意識薄弱；新的人文主義高舉人；路德主義使教會制度功能亮起紅燈；制度性的教會論被比較精神性和個人性的教會論取代，後者強調「信仰唯一」、「聖言唯一」和「只有一個信友普通司祭職」。這樣，基督教派宗教改革人士將聖言置於聖事之上，普通司祭職高於聖統司祭職，地方教會在羅馬普世教會之上。另一方面，著重因基督的功勞所許下的赦罪恩典，信徒應堅信此諾言。

面對宗教改革引發的亂局，神學的不安，教民不滿神職人員，以及宗教低潮，特利騰大公會議（1545—1563）企圖反制宗教改革。分裂的局面已不能修復，但仍想要深入檢討教會的信理和牧靈。事實上，雖然已廣泛地引起教會學上的爭論，特利騰並沒有清晰地勾勒出教會（*Ecclesia*）的問題。有些人明言此大會會議缺教會學。不管如何，特利騰的信理影響後來天主教教會論和信友的教會意識。

特利騰大公會議基本上肯定制度性的救恩教會（*Iglesia—institución de salvación*），它傳遞啟示的聖言，舉行使人成義的聖事。天主制定的七件聖事和啟示的聖言由教會聖統來施行（*ministerium verbi et sacramentorum*）。

基於上述的理念和對基督教的攻擊，特利騰大公會議後的教會學強調有形可見的制度性教會。伯拉民（*Roberto Belarmino*〔1542—1621〕）隨從這思想講教會三要素：「信仰的宣誓，聖事的施行與司牧的管理，最後都在教宗的管轄之下。」^④伯氏的教會定義是在有形可見的教會概念上打轉，從社會範疇論教會，失去其神學性。

2. 牧靈事工

從牧靈觀點來看，由於反宗教改革而強調聖統的功能和聖事的事效，儘管不否定教會的奧跡性和共融性，然而在牧靈上和信友心中不免陷入錯誤的教會圖像，誤解教會是制度及得救恩的有效工具，只著重聖統一面。

毫無疑問地，特利騰關心教友的信德和信仰習俗的改革，面對基督教派憂憂忡忡，勸人慎重讀經，民間敬禮方式應正確，極度注意異端和迷信。此外，也對信友宗教無知不安，而堅持學習基督宗教入門的重要性，強調教義講授是根基，家庭是信仰培育的搖籃。

特利騰的改革對禮儀具關鍵性影響。此時認為必須對禮儀加以適當的規範，在此之前，存在著許多不同的禮儀版本，不少是違背傳統，不受控制。於是遵循特利騰的決定，公元1568年羅馬日課本，1570年羅馬彌撒經本，1596年羅馬的大典Pontificale romanum，1600年主教的禮儀本Caeremoniale episcoporum和1614年羅馬禮規（Rituale romanum）相繼出爐。如此，硬性規定了西方基督宗教（cristiandad）的羅馬拉丁禮儀，促進統一，卻造成僵化。公元1588年成立禮儀聖部，負責監督新禮儀經本。特利騰後禮儀的後續發展是維持拉丁用語反對基督教派的本地語言；民間敬禮蓬勃；特別敬禮聖體，倡導聖體遊行與明供聖體；聖言禮儀退居次要，信德在救恩次序的重要性降低。巴洛克（Barroco）藝術盛行，將聖堂裝潢得富麗堂皇與基督教派的嚴謹肅穆形成強烈對比。為反對宗教改革人士的靈修主張，天主教牧靈強調聖體臨在，敬禮聖母，彌撒是聖祭，以及聖統之重要性。

3. 行使職務的人

第十六世紀，許多教區缺乏名副其實的牧者，其中不少人陷入世間權勢名利之爭。首先，特利騰力圖重建主教的精神領導使命，

要求教會高級神職人員全心全力投身牧職，成爲「父親和牧者」，而不只是公務員和管理者。主教應駐守教區作其聖民的「一家之長」和「靈牧」，不疏忽牧民訪問。他的個人生活與職務打成一片，且具備與所受恩典等質的涵養。

其次，特利騰注重司鐸的革新。與會人士坦認教會紀律蕩然無存，司鐸與教友均墮落腐化。司鐸離開教區，不受控制，濫行職權，甚至，不斷地更換地點謀求更高的酬報，無服從可言。爲此，特利騰改革司鐸職的第一步是建立隸屬主教的教區司鐸，禁止「漂泊司鐸」，命令唯獨教區主教有權力授予鐸品。這神聖品位是分級晉升的，凡領受的人該信服這職務是爲服務他人。

特利騰聲明主教和司鐸的首要職務是宣講，於是，開始在主日和節日舉辦兒童道理班，主日下午則辦成人要理。受此影響，各地紛紛出版要理問答，以比約五世於公元1566年出版的爲藍本。

五、啟蒙時代（1648～1789）與自由主義時期：第十八～十九世紀 特利騰公會議後教會的牧靈事工

1. 教會的概念

由於特利騰後的教會學會是與基督教對立，故意強調與分裂教會不同的因素，不力求完整的教會學概念。牧靈事工受此牽連，集中精力於保護教友免受異端迷惑，避免與分裂教徒接觸。其次，在自我了解上，一味向內，自我肯定是耶穌建立的教會，聖統制專司救恩。教會不闡述發揮她與世界的關係，反而籠統地認定後者充斥權勢與惡勢力，而與之對立，不能妥協。「在這時代中，教會對聖神學的疏忽依然如故。因此在護教的需要中，制度給人的印象似乎凌駕於人之上。教會不再是人的團體，而是蘊藏著許多救恩方法的寶庫，其管理制度是救恩的門徑。」^⑤總而言之，教會執著於她的有形因素，忽視聖神，救恩歷史的後果變成好像過時的體制，呈現

僵化，缺乏生機；只盼天降甘露滋潤，藉以維生，不持續自我革新，不像是旅途中的教會心懷降生社會的使命。

2. 牧靈事工

特利騰公會議倡導的牧靈革新並沒有在各地落實，神學也不振，牧靈司鐸偏重事效的聖事主義，只給信徒倫理教育，這種教導已失去信仰內涵，偏向個人主義的虔誠。牧靈方式老舊，全然不顧正在轉變的社會。此時正值西方世界工業興起，工人階級迅速竄出，教會卻停滯給空洞的講道，無能答覆新生階層的心身需求，與社會現實脫節，仍是一廂情願地反覆強調聖統的教會，行使強勢權威，教徒應該順服。

十八世紀，教理講授方式換新，著重教學方法而不注意內容。國家強制設定宗教課傳授教義，缺乏信仰奧秘的啟迪。在此理性主義時期，教義講授和神學都面臨過度強調理智的危機。在德國，神學家試圖更新信仰傳遞方式，Sailer想自深入聖經著手，Hirsher想從救恩歷史切入，但新士林學派佔上風，教義講授忽視聖經，不顧禮儀，只以抽象的教條作基礎講倫理。

不僅禮儀繼續沿用拉丁語，教會紀律的革新也付之闕如。當時的國家行專制政體，神職人員淪為統治階層的服務人，擔當宗教事務公職人員，政府官員濫權，但對教會財產尚屬公道。教會缺乏具有社會意識的主教，牧靈事工退化，簡化為處理個人倫理事宜，同時，也簡化基督徒使命為神職人員的專職。

3. 行使職務的人

特利騰的教會學採神職聖統制的教會觀，司鐸是教會行動的主體，教友純粹變成其行動的對象。此種聖統集中規劃原則使牧靈行動連貫，正統而合紀律，但負面影響教會使命，使之成為神職專責，間接造成教友處於被動地位：權威式的牧靈，司鐸掌權，管理

和控制堂區組織與活動，側重守法，守規矩，事事遵從教區官方下達的通告。

司鐸牧靈培育不足，缺乏神學，只研讀護教手冊，單是從教會公法角度研究教會訓導權、教會法典和聖統。

六、廿世紀中葉：梵二大公會議以前教會的牧靈事工

1. 廿世紀初的革新

廿世紀初現代主義仍然盛行，它「強調聖經批判，對基督也作批判，視教義與禮儀為象徵性真理」^⑥。極端理性主義批判產生宗教危機，它否定信仰、信理和教會的超越性。為此，教會在釋經上對歷史批判主義者和進化論者持保留態度，信理教導上不容許相對論。

教會對社會及其中思潮的變化採保留、抵制態度，神學和基督徒生活的革新因而受阻，雖然本世紀初有一些著名神學思想家，但大部分神學教授只重彈老調，與牧靈脫節。

2. 兩次世界大戰之間的改變

第一次世界大戰使人意識到人性的殘酷，不禁詢問人最基本的問題：為何人要彼此殺戮，不友愛相處？也開始對社會的制度與組織質疑，普遍地抱著懷疑與不信的態度，教會亦逃不過此質疑。此時，教會團體意識復甦，有「基督奧身」的教會學出現，有意在教會外在的制度、法律與聖神恩賜的內在生命之間，做一個綜合。此綜合不能完全成功，但卻在德國掀起了禮儀運動，聖體聖事的舉行帶來了新可能，即在復活的基督內人們彼此能合一；在比利時引發人們特別關注教會的使命，設法擴展基督奧身，好讓世人共同解救人間的痛苦；教會與世界的關係因而有了改善。最後，「基督奧身」的圖像也為梵二大公會議鋪了路。

3. 現代革新運動

「在教會生活的若干領域內，此種革新已正在進行，例如：聖經與禮儀運動、天主聖言和教理問答的講授、教友的福傳、修會生活的新方式、婚姻的靈修、教會對於社會事業的理論和行動，都可視為大公主義未來進展的保證和標幟。」（大公主義法令第6號）這些運動自上一世紀末開始到梵二，在牧靈上影響至大，是若望廿三世指示大公會議的方向。主要在回到泉源，例如：聖經是珍視天主的話，禮儀強調全體子民參與，教會學重視教會的本質與使命，大公主義尋求基督徒合一，另外還有對現代世界開放，接受俗化運動，促進教友的使命意識，神學革新。革新運動到了梵二產生「天主子民」的教會學。

結語

接近兩千年曲折的牧靈事工史讓我們深切體會到教會不等於天國，而是在世界上天國來臨的末世性記號。天主的子民還在旅途中，有其歷史性，因而教會應不斷改革自新。天主的子民是散居在世界中的教會，應當跟世界交談，設法使世人懂得天主的信息。如今再沒有所謂的「傳教區」，因為現代人已不容易了解教會的語言了，普世都是教會福傳的對象，為此，那裡有基督信徒，那裡就是他們以生活以現代語言傳報天國喜訊的道場。

註解：

- ① 取材自：Casiano Floristán, *Teología práctica* Sigueme Salamanca 1991, 81~122.
- ② 「Cristiandad」一詞在中文至今沒有一個適當的譯法，雖然少數幾次我們使用「基督宗教」的譯法，但原來它是指Cristianismo，因此本文中多次直寫外文。編者注：本期〈宣道的神學反省〉一文中作者將Cristiandad (Christendon) 譯為「基督宗教王國」。

- ③ 張春申著，神學簡史，光啟，台北民81年，52頁。
- ④ 全上，107頁。
- ⑤ 全上，108頁。
- ⑥ 輔仁大學神學著作編譯會編，英漢信理神學詞彙，光啟，台北民國75年，163頁。

宣道的神學反省

張春申·谷寒松

(輔神信理神學教授)

我們的宣道神學反省將有下面三步：(一)宣道歷史的簡短回顧，(二)對文化與宗教的神學反省，(三)宣道與交談；在中國，在台灣，的教會與文化和宗教交談。

一、宣道歷史的簡短回顧

歷史家和神學家對宣道歷史曾以不同角度分段，我們採用拉內（K. Rahner）的分段方式。

1. 從猶太環境進入希臘與羅馬世界：

這個階段包括耶穌基督與初期教會。納匝肋人耶穌在自己的文化與宗教環境宣道的基礎事件，也是聖言成爲血肉（道成肉身）、在本地文化及宗教中最爲基礎性的實現。至於初期教會繼續著這降生活力；尤其保祿使徒，他逐步地、痛苦地學到這個基本教訓，即基督救恩的落實與表達並不限於某一文化、某一宗教的框架（請原諒我們不自「宗徒大事錄」及保祿書信引證任何資料）。初期基督信徒的生活見證將福音傳到羅馬帝國的各大都市。第四世紀初，基督信仰已在羅馬帝國的文化和宗教環境中，成了一個重要的生活力量。

從此以後的許多世紀，基督信仰與宣道的教會團體也成了歷史

家所說的歐洲「基督宗教王國」的重要力量。

2. 從以歐洲為中心的教會擴展成的四方教會：

這個階段近些年來，由接受宣道地區的學者在研究，其中不少地區曾經為殖民政治勢力所統治。自擴展自身的歐洲來看，這個發現四方各大洲的階段是燦爛光明的，但今日已被描繪為含有光明與陰暗兩面：英豪的信仰與殘酷的破壞；傳教士的聖德與對當地文化與宗教的不敬。尤其以歐洲為中心的宣道方式千篇一律地按照歐洲模型，當然這是無法持久下去的。

3. 梵蒂岡第二次大公會議（1962~1965）推動教會面對文化與宗教的多元世界：

梵二大公會議可說是屬於整個基督的教會，並不只是天主教的，它已是，而且還是一個來自天主聖神的靈感，一個持續的突破。它使基督宗教自單一的西方僵硬面貌，逐漸進入現代世界的多元的文化與宗教，而開始改變自己。這個基本抉擇導致今日所說的本地化、脈絡化，以及與其他宗教交談。

這樣簡介了宣道歷史的三個階段，我們可以討論文化與宗教。

二、對文化與宗教的神學反省

有關這方面的書籍已經出版的很多。教會中的會議與學術界的研討所發表的成果也很豐富。我們從四方面來說。

1. 教父著作中的「道的種籽」：

他們願意指出，天主聖三包容一切的救恩，臨在於人類歷史與宇宙中，人類歷史沒有一個角落不在天主創造、救援與聖化之愛的裡面。我們今日稱之為救恩的普遍性。教宗若望保祿二世說：

「救恩的普遍性意謂，不僅是給予那些明確信仰基督和加入教會的人。因為救恩是賜給所有的人，就必須實際地使所有的人能接

近它。但事實很明顯，今日一如往昔，許多人沒有機會來認識或接受福音啟示，或加入教會。他們生活的社會和文化環境不允許這樣做，通常他們是在其他宗教傳統中長大。對這些人來說，基督的救援是由恩寵而接近，他們與教會雖有奧妙的關係，但這恩寵不使他們正式成教會的一分子，而以適合他們的精神與物質環境的方式啟迪他們。這恩寵來自基督，它是他犧牲的成果，並由聖神而通傳。它使每人藉著他或她的自由合作得到救恩。」（「救主的使命」第10號）

不過，同時應該承認，人類之初，罪的現實不論在個人行動或者團體結構中，滲透歷史。

2. 文化與宗教的兩面性：

根據上述，可以承認文化與宗教：作為人類的產品，不免呈現限度、缺陷、罪惡的行為與態度，個人與社會的不正義，生態的破壞，以及對人性層出不窮的危害。就是在這具有光明與黑暗的世界中，主天聖言以極度切身的方式成為血肉（若一14）；就是這具有兩面的人類把天主子與人子釘死在十字架上。但我們宣告納匝肋人耶穌，他在人類歷史中是唯一的「道成肉身」的救主，受派於天父，藉著聖神而工作的力量，能夠淨化、整合所有文化與宗教的型態。這個信念引領教會肩負向普世宣道的使命；否則世人怎能聽到天國來臨的福音呢？（羅十8~15）

3. 在現代文化與宗教脈絡中宣道：

「今日我們面臨一個極其不同而又變動的宗教境況。人們在變動；社會和宗教的事實以往有清楚而明確的界定，今日則愈來愈複雜。」（「救主的使命」通諭32）即使如此，今日教會的宣導基本上必須注意三個要點。第一，它是全面性針對整個世界；第二，它忠於傳自宗徒的教會傳承，保持福音的精神；第三，它處理的問題

中該有：促進正義，亦即促進人類在現世的完整發展；以基督的福音精神轉變文化；與其他宗教交談；以及關懷全球生態，人類共同的家園。

4.宣道在五大洲的不同面貌：

針對整個世界宣道，但各地具有自身的境況，我們在此可稍作指點。

(1)亞洲：

人口龐大的亞洲對於人性與宇宙中的神之臨在特別敏感，因此懷有強烈的宗教意識。另一方面，亞洲人民貧窮，缺少合乎人性的生活條件，使他們的心靈對於痛苦奧秘容易開放。斯里蘭卡的一位銳利的神學家皮立斯因而指出基督宗教在亞洲該有二次約旦河的洗禮：貧窮洗禮與亞洲宗教洗禮。

(2)非洲：

它一方面對於生命力與人性結合力量產生喜悅雀躍；但另一方面卻經歷族群之間繼續不斷的衝突，導致慘無人道的屠殺。基督宗教能夠有效地宣告神的人性面貌以及三一天主的治療和寬恕之道嗎？

(3)澳大利亞：

處於南太平洋的澳洲面對一個自西方基督宗教傳統的價值觀，轉化為個人主義、主觀主義與世俗主義世界的大變動，以致對於什麼是成熟的人性與什麼是真實的基督信徒等問題，幾乎無法得到一致的認同。因此，宣道而不簡化為純屬人的智慧或過時的假科學，似乎該是最高優先的任務。

(4)美洲：

北美享有第一世界的財富，而南美經驗社會、經濟、政治的壓迫與剝削。北美在現代世界中努力統制與領導，而南美得由不人道

與不正義的結構中獲得解放。南北美洲的宣道該是福音性的平衡之道。一面轉變統制與領導為真實的服務，另一面使解放的福音性的完整意義得以實現。

(5)歐洲：

這個具有高度批判和反省能力的「古老歐洲」尚在徹底的啟蒙，比其他各洲更深的啟蒙過程之中。基督信仰的各種傳統型態無力答覆歐洲人的渴望。他們深深需要天主聖言的治療與創新動力來當頭一棒，同時在絕對的愛的奧跡中獲得最深的生命與和平。

至此我們要問中國人，台灣人又有什麼境況呢？

三、宣道與交談；在中國，在台灣教會與文化和宗教的交談

基督宗教在中國，在台灣歷史中，可以清楚看出宣道散播的信仰種籽，成長在信徒的生活中間。我們不去詳述聖言與華人世界接觸的情況，只是抽出三項來說。

1.在中國，在台灣本地文化與宗教對宣道的兩面性：

由於前面所說的人類文化與宗教的兩面性，我們不應驚訝，華人世界也會抗拒「來自外面」的要求改變的力量。這是舊約先知、耶穌自己以及教會中的聖賢經驗到的；也是亞洲許多正義之士，如孔子、釋迦牟尼和甘地等等經驗到的。改變的力量，尤其最為珍貴的天主聖言的改變的力量，經常遭受來自傳統的保守勢力的抗拒，甚至迫害。因此宣道過程合為兩面。一是「道成肉身」，天主聖言滴滴點點地降入（若一14~18）；另一是逾越奧跡，宣道遭受抗拒、壓迫與教難，最後結出果實，這在耶穌所講麥粒比喻中有所表示。（若十二24）

2.宣道的浮沉之律：

在中國，在台灣の宣道重複呈現出一個相當奧妙の浮沉，高漲與低落之律。

(1)最早奈斯多利或景教在第七世紀の嘗試，剩下的僅是微弱の殘餘團體。

(2)方濟會士在十三世紀の努力，在明代便中止。

(3)耶穌會士在十七世紀，以利瑪竇爲首の本地化宣道工作，幾乎停頓於所謂「禮儀之爭」，康熙皇帝在1742年宣佈禁教。此後宣道只能暗中進行。

(4)十九世紀由殖民主義支援の宣道運動，當二十世紀共產政府掌權時，尤其在50年代，又無法進行。

(5)教會在中國大陸遭受迫害之時，傳教士轉來台灣，出現宣道の「台灣奇蹟」。但60年代當工業化逐漸製造經濟の「台灣奇蹟」時，人民進入小康境況，但對天主聖言の回應即列爲次要，至少從信徒人口增長亦陸續下落的觀點來看，確是如此。

(6)天主教方面，60年代底梵二大公會議革新聲浪湧進台灣，興起建設地方教會の呼籲。於是禮儀改革、牧靈創新、神學本地化等等顯出教會中春風吹又生の記號。然而這並未帶來開花結果。70年代初尚餘の熱度也冷卻下來，其緣由比較複雜，不必特別在此分析。

總之，深入討論以上所說的浮沉之律の人中，不少認爲華人世界宣道忽略對本地文化與宗教の認識，該是一個決定性因素。

3. 宣道在中國，在台灣與文化和宗教の交談

事實上，八十年代，至少在台灣天主教中對於文化與交談の神學意義之肯定已經更爲確切。因此宣道の本地化、脈絡化，以及與其他宗教の交談日趨真實。它不但延續「道成肉身」，而且必須經歷十字架の苦難和死亡，然後產生果實。爲教會而言，這是死於西

方教會的結構與生活。但為華人世界而言，與福音接觸也無法沒有某種程度能捨棄自己，因為宣道不免具有「反文化」的一面。

結論

根據上面三步的說明，可見宣道必須對應文化與宗教，整合理論與實踐，並具有生活的、有力的靈修。

與基督有約——從慶典到奧跡

韓大輝著 聖神修院神哲學院——神學教材③

香港公教真理學會 1995年10月初版 496頁

張春申

作為一本神學教材，本書堪稱巨著。它與一般的「聖事總論」不同，配合在「慶典」的流程中寫出。是否成功地將二者互相結合而完成，那又是另一回。不過這樣的努力是值得欣賞的。一本神學教材又想「為稍有涉獵神學的人士，不論是牧民工作者與否，……為能在自己的工作園地上，建立慶祝的團體，改善地方教會團的慶典。」（21頁）誠是難能可貴的理想。假使把這本巨著拆開來出版，大概能兩全其美，以現在的形式，即使有課題及作者索引，非得有心人不可，我們不是一個尋找資料而有豐富時間的時代。

只須迅速翻閱本書，不能不肯定作者年富力強，精力充沛，其勤學求全的態度，堪為學術工作者則效。他自知「本書所載的資料，一般中文書是不易找到的，也為這緣故，在內文或註釋中，往往徵引原文。同時……」（10頁）為此，本書為學士班的學生，應該精神的壓力很大；為碩士班的學生倒大有裨益。為改善地方教會團體的慶典的牧民工作人士，必須善自挑選。寫這樣一本書的作者，一方面顯出他關懷之廣，另一方面無法不把篇幅增加得很多。

本書應用的是「溯源法」（11頁），但是寫作內容的程序倒又像是「發生法」。（有關二種程序，請參閱輔大神學叢書之六，《

神學——得救的學問》，王秀谷等譯，光啟。76~81頁。）這由主要的五篇的次序也可有些印象。本書的副題《由慶典到奧跡》確是溯源的說法。然而第一篇卻是〈聖經篇〉，不是好似以發生程序在著作嗎？尤其「溯源法」一般以教會的教義為出發點（王譯77頁），而韓神父的書中，有關教會大公會議以及宗座文獻都是在歷史的程序中提出的（參閱212，213，218，219頁）。不過若拋掉方法名稱的問題不論，本書無論如何是很有次序的。

我的疑問是貫通全書五篇的「慶典」是否成功與和諧地綜合禮儀和聖事（402頁）。五篇的次序主要是歷史的，第四篇〈總論篇〉卻是一般的「聖事總論」，已經不在歷史的順序之中，可以單獨成書；另一方面，它也非總論慶典的禮儀部分。

至於第三篇〈釋義篇〉大體說來重於中古時代的聖事神學，其慶典課題可以說有名無實。難道這個歷史階段的禮儀一無可述之處？這個階段的確學術性的聖事神學形成，但是有關禮儀大概不致如同小結（229~230頁）中那樣的貧乏。

我個人以為〈教父篇〉寫得非常成功，慶典的兩面互相配合。至於〈聖經篇〉中的慶典，在有些書信中不必那樣去擠出一些資料來予以肯定。各地教會舉行慶典是不言可知的事。

因此本書「從慶典到奧跡」的宏觀可嘉，但是綜合禮儀與聖事神學，自古到今貫通寫出，並非這樣輕而易舉的事。甚至〈慶典篇〉中，即全書第十七章有關「基督徒慶典的傳統」，一方面根據雷翁杜富的《聖經神學辭典》，另一方面大量應用新編《天主教教理》，很難視為慶典的總論，至少與第四篇聖事的〈總論篇〉比例上並不對稱。

不過我的確承認，一般神學教材的聖事總論，往往與慶典脫節，非常不妥。韓神父的宏觀是正確的。但是，慶典、禮儀、聖事

這類的名詞，指的幾乎都是同一對象，卻有個別的向度，綜合在一起，而且和諧地表達出來是相當困難的。有的神學院的聖事神學已由二方面的教授共同開課了。

這樣整體地說出我的看法之後，只想指出一些個別觀感。全書十八章，寫得都很工整，文筆也清晰可讀。假如有話可說，那便是作者「求好過切」或「求全過切」的個性。不少資料上課時也許需要多加解釋，書中不必寫出。其次，自己作為靈修人與牧民者的關懷未免寫得過多。比如「工具因」是否需要這樣解釋（305，306頁），不是哲學課程中有了嗎？「模型」又需要如此說明嗎？太多？太少？（423~424頁）女性神學對慶典神學究竟貢獻些什麼？（395~397頁）。不過，這都無傷大雅，只是「求好過切」的一些後果。至於第十八章不免令人問：「有關慶典寫了多少？」

比較重要的是第十七章中處理從中國民族信仰看慶典，尤其關於道家與佛家，如果與全書其他方面的認真度來比較，寫得不免草率。依我看來，放在書中不如沒有。

再者第229頁4.1「十四世紀」顯然有誤。第248頁的圖表上，「遠質料」與「近質料」應該對調。

最後不得不說，這是一本很好的書，其個別問題也許後來有人會寫得更好或更有創意。但作為一本書而言，大概將來在中文神學界，不會有人再寫一本更大的書。當然參考書目自然會添加下去，即使本書已有12頁之多。

推介翁紹軍先生注釋之 《漢語景教文典詮釋》

顧衛民

（上海教育學院歷史系講師）

「景教」是基督教最早傳入中國的一個支派，在我國又譯為聶斯脫里派。其教祖聶斯脫里是敘利亞人，原任安底奧基亞城隱修院院長，公元428年任君士坦丁堡宗主教。他對於上帝聖子降生為人，有不同於基督教傳統的見解。教會相信聖母所生的上帝降生為人，是一個耶穌，他則以為這只是上帝聖子結合於聖母所生的人，因此耶穌有了兩個主體。在413年以弗所舉行的一次主教會議上，他被指控為主張「二位二性」的神學異端，遭到革職流放。凡同情和支持他的信徒被稱為「聶斯脫里派」。後來，東方教會中許多人接受了聶派的信仰，並派傳教士到各地宣教。

東方教會的傳道士可能很早就隨著「絲綢之路」的通暢，來到我國。但有確切記載的是，公元635年（唐貞觀九年），景教主教、敘利亞人阿羅本從波斯來到唐都長安，被迎入宮內問道譯經。三年以後，皇帝認為該教「濟物利人，宜行天下」，由朝廷出資營造了一座「波斯寺」。開元時期，玄宗又改為「大秦寺」。781年，德宗下令樹立「大秦景教流行中國碑」，以資表彰。從這個碑上最早出現了「景教」這個名詞，它證明了基督教早在一千三百多

年以前就傳入了我國。

景教在唐朝活躍了兩百年，一度呈現「法流十道，寺滿百城」的景象。但845年，武宗滅佛，景教亦被株連，從此一蹶不振。五代和宋朝，中原地區無景教活動的記錄，只有西北邊陲蒙古克烈部、乃蠻部、汪古部及新疆的回鶻人依然奉行景教。一直到十三世紀的元朝，西疆和北疆的奉教部族隨蒙古人入主中原而內遷，景教再度出現，時人稱之為「也里可溫」，一直延續到1368年元朝覆亡為止。

景教最重要的文獻資料是1625年發現的《大秦景教流行中國碑頌》，碑文雖然不到兩千字，但它概述了景教在唐朝一百五十餘年的歷史經過及基本教義，具有很高的歷史價值。此外，1908年至1949年先後在敦煌等地發現了一批景教頌文和經文：《大秦景教三威蒙度讚》、《尊經》、《志玄安樂經》、《一神論》、《序聽迷詩所（訶）經》、《大秦景教宣元至本經》、《大聖通真歸法贊》，它們與景教碑文一起，構成了基督教入華最初的歷史文獻，為漢語基督教思想史上的原始資料。

現在，翁紹軍先生注釋之《漢語景教文典詮釋》由香港道風山漢語基督教文化研究所以「歷代基督教思想文庫」之一種出版了，這是一件很有意義的事。翁先生注釋此書，其學術價值在於：

一、自本世紀以來，中外學者致力於景教的研究，在在多有，如英國穆爾《一五五〇年前的中國基督教史》、日本佐伯女子郎《中國境內之景教遺存》、羅香林《唐元二代之景教》、朱謙之《中國景教》、江文漢《中國古代基督教及開封猶太人》、龔天民《唐朝基督教之研究》等等。這些力作，或是注重於景教歷史行蹟的研究，或是對景教某些教義加以深入的分析，但惟有翁先生的著作，對於以上八篇景教文典的全文，作出了逐字逐句的完整的注釋。江

文漢的著作，只對景教碑文加以現代漢語的翻譯，其他頌文和經文，未曾羅列。羅香林、朱謙之、龔天民諸人，因其為史學專著，對景教教義僅有散見於各章的零星解釋，無集中和全面的注釋。翁著的益處，在於便於後人全面系統地了解漢語景教文典的原始風貌，使人能夠深入細緻地廓清景教文典的翻譯過程並品味其文字上的特點，無論對於研究基督教入華史、中國基督教思想史和中國翻譯史，均有很高的參考價值。

二、在注釋文典的過程中，翁先生提出了一些重要的見解，啟發了人們的思考。他認為，景教八篇就體裁而言，恰好四篇為頌文，四篇為經文。在四篇經文中，譯述於初唐的《序聽迷詩所經》和《一神論》，出自於阿羅本及其徒眾之手，可稱為阿羅本文典；後二篇《宣元至本經》和《志玄安樂經》可稱為景淨文典。阿羅本文典的特點在於注重福音的宣講，在傳述教義時偏重於基督教神學中諸如神論、宇宙論、人論、靈魂說以及倫理學等內容，敘述時忠實於基督教或都說是景教的本色，具有原典化神學的典型特徵。至於景淨文典的特色，翁先生認為其過分地使用佛道兩家的思想和語言來傳述經典，因而佛道兩教的氣息十分濃厚。作者因而得出結論：由阿羅本文典的原典化傳述類型轉向景淨文典本土化傳述類型，導致了教法義理逐漸暗淡湮沒，這是唐化景教失敗的原因之一。

以歷史的觀點來看翁先生在神哲學上得出的結論，是很有意思的事。阿羅本無疑有很大的貢獻，但關於它的記載太多。景教碑之外，只有光緒三十四年法人伯希和在敦煌發現的《三威蒙度讚》提到「唐太宗貞觀九年，西域大德阿羅本，廟於中夏，並奏上本音。……」高宗時被封為「鎮國大法主」到宋人所編的「長安志」中，已訛為「阿羅斯」，且稱其為「胡僧」。阿羅本是直接從人敘

利亞進入中國的傳教士，太宗對之優禮有加，派宰相房玄齡到京郊迎接，請入宮內「問道」，在書殿裡「譯經」。阿羅本未嘗不想在「天尊十願」中引入尊帝事君為其一願，但摩西十誡中並無尊君之內容，故而最後還是摒棄了迎合變通的作法。他所譯《序經》先是說「事聖上」，及表述十願中之第二願時，還是改成了「十誡」中「孝養父母」之一條，這種以信實為重的作法，保持了基督教傳統的本色，也往往是初到異國的宣教士採取的路線。（翁著第二四一二五頁）

至於景淨，歷史上留下的資料似較阿羅本為多。他不僅是景教碑文的撰述者，根據碑上的敘利亞文，他還是「省主教」（Korepiskopa）兼中國總監督。根據《尊經》所列其譯經目錄，《宣元本經》、《志玄安樂經》為其所譯，另一部是《三威贊經》，大約是《三威蒙度贊》。這樣，現在的景教經典，大部分是出自於景淨之手。可以斷言，景淨及其助手在翻譯時充分與佛教僧侶合作的，也摻入了不少道教名詞。

翁先生舉例說，《宣經》中以「虛通之妙理，群先之正性」來規定「道」，「道」的功能是「生成萬物，囊括百靈」，修道的實質是「復無極」，內真而「無心」，外真而「無事」。這種說法，實際上是延納了道教的理想，表達的是一種虛空的意境；而基督教福音中的「道」（邏各斯Logos）是為本體的聖靈，兩者相去甚遠。

至於佛教名辭，更是不勝枚舉，最明顯的莫如以「佛」稱上帝，以「世尊」稱耶穌，以「受戒」稱受洗，以「僧」稱教士。歷史上景淨確與佛教過從甚密，甚至協助佛門譯經，時在德宗貞元二至四年（786~788）之間時法師梵名般刺若，請譯佛經，乃與大秦寺波斯僧景淨，依胡本六波羅密經，譯成七卷」，不過因「景淨不

識梵文，復未明釋教，雖稱傳譯，未獲半珠，……聖上睿哲文明，允恭釋典，察其所譯，理味詞疏，……」可見景淨當時必是翻譯名家，他助譯佛經，引起很大的騷動，甚至需「聖上」來干預。

我們同意翁先生的見解，由於景淨在譯經時過多地使用了佛道兩教的語言和觀念，比附基督教教義，以致未能鮮明而準確地傳達景教的本旨，這是景教失敗的原因之一。當然，從歷史上看，景教教士將主要精力花費在結納權貴之上，缺乏下層信眾的基礎，社會上的人們只將它視為佛教的一支，故而上層的政治鬥爭以滅佛形式株連到景教時，它也就不可避免地消聲匿跡於歷史的舞台之上。

景教是基督教入華的第一階段，以後又經歷元代天主教東來、明清耶穌會士在華的活動，以及近代新教和天主教大規模輸入等三個時期。作為外來的宗教，基督教始終存在著如何與中國本土文化和社會溝通、融和的主題。景淨使用佛道的語言釋經，以佛道觀念比附基督教教義，可以說以語言和思想（符號和內涵）兩個方面進行了基督教本土化的最初嘗試，有時不免牽強附和，但未嘗不含有使中夏之人理解外來宗教的苦心，其失敗中也蘊含著成功的因素。

通觀景教文典，如《三威蒙度贊》，就是彌撒中的「榮歸主頌」，一開頭就是「無上諸天深敬嘆，大地重念普安和」之句，可以算得上是上乘的譯筆，又如《世尊布施論》所譯：「若左手施，勿令右手覺」，也十分清通明瞭。

由景淨撰寫的景教碑文，已將基督教基本的要理介紹給了中國人，而且文辭優美對稱，值得誦讚：如創造宇宙（暗空易而天地開，日月運而盡夜作），先造萬物，後造原祖（匠成萬物，然立初人），人性本善（素蕩之心，本無希嗜），童貞瑪利亞生耶穌（神天喧慶，室女誕聖），救贖（法浴水風，滌浮華以登明宮），上帝自有（先先而無元），三位一體（三一妙身）等等。無怪乎我國著

名天主教史學家方豪也曾說：「就如唐元時代景教，在西方當時目為異端的，可他們所遺留下來的漢文文獻中，卻沒有一絲不合我們教義的」。

基督教入華一千三百餘年，歷時彌久，數起數落，至今有人仍視其為「洋教」。欲改變此種現象，無疑地必須建立本土化的神學思想、教會禮儀和組織。因此研究基督教的本土化——也就是基督教在外方傳播過程中自身的變化，顯得十分重要和迫切。《漢語景教文典詮釋》向我們提供了一份完整的原始資料，藉此可以窺見這一過程的最初端倪，領會和體念其中的曲折與艱辛，失敗與成功，實在值得向大家鄭重推荐。

聖經 • 傳統 • 理性 • 經驗

Arthur Michael Ramsey (藍賽大主教) 遺作, Dale D. Coleman編著, 黃明德譯, 《聖經 • 傳統 • 理性 • 經驗——安立甘精神》雅歌, 台北, 1994年4月初版。

林俊明

(輔神教義系學生)

一、前言

十六世紀宗教改革運動之後, 各宗派紛紛脫離羅馬而自立, 安立甘宗就是在這個時期, 羅馬天主教會在英吉利經初度革新後的產物, 它是介乎傳統教會與改革宗及諸小派之間的中庸思想, 是適合當時英國國情的教會。

安立甘宗在英國之外的傳播, 不能如其在英倫成為國教, 而與政治分離, 且另立Episcopal Church這個名稱, 也就是我們在台灣比較熟悉的「聖公會」這個名字。

《安立甘精神》這本書是二十世紀安立甘宗一位相當傑出的大主教Michael Ramsey的遺作, 內容撰述以「聖經 • 傳統 • 理性 • 經驗」為中心, 藉近代幾名重要思想家的思想及教會內的幾個改革運動, 來闡述安立甘的精神與在這個時代中的使命。字裡行間不斷地流露出其包容的胸襟, 及其以基督宗教各宗派間之中庸思想自居者身分, 記錄其對合一運動所做之努力, 及對未來之展望與期許。

二、本書內容

誠如作者開宗明義所載：「本書的目的是要討論聖公教會的歷史起源，以及聖公會傳統中所保持的某些主要的特質」內容共十一章，茲分析內容所述，將其分為三大部分簡介如後：

(一)安立甘精神及其重要思想：

共三章，首章簡述歷史背景及早期思想家胡克（Richard Hooker）的重要思想：神學、教義、及基督徒崇拜之間密切的連繫；二章主要論述聖公會綱領第六條：「聖經包括一切得救必需的道」，強調「聖經」與「人類救贖」的密切關連。三章「文化及政治的安立甘主義」探討安立甘主義，及其所生存之環境彼此間的影響。

(二)近代思想家及兩個革新運動：

共五章，內容記載了十九世紀初葉至二十世紀中葉，安立甘宗著名思想家（如紐曼John Henry Newman、摩利士Frederick Denison Maurice、查理哥爾Charles Core、威廉湯樸Williams Tomas等人）的精要思想及兩個革新運動（牛津運動及基督教革新運動）對教友靈性及教會神學的影響。

(三)「傳統」的教會：

共三章，探討三個強調「傳統」的教會——羅馬公教、希臘正教及安立甘宗，彼此間在神學思想方面的比較、近年來三者對合一運動的努力，及對尚未達成目標之企盼。書末有這麼一段語意深重的話：「安立甘主義這個名詞乃是基督徒不團結之不幸所產生的一個結果，而基督教的團結一致就意味著『安立甘主義』這個名詞的消失」。由此亦可略探作者藍賽大主教之內心世界。

三、結語

「分裂」是上主和上主的兒女所不願見的，但如今卻成了我們不能不面對之鐵一般的事實，藉著這本書讓我們去紀念那些在「我們的教會」之外的那些同屬一個主、領受同一個救恩的弟兄姐妹。是的，我們是弟兄姐妹，但阻礙我們合而為一的是什麼呢？讓我們再一次謙卑地屈膝在天父的面前，懇求天父寬恕我們，更求天父差遣聖靈光照我們，引導我們走向合一的道路。

同領受一個救恩的我們，也藉本書所提醒我們的想一想，哪一些是「救恩」所不可少的要素，而哪一些只是為了幫助我們信仰皈依，或只是讓我們的信仰生活更美好而已而無關乎救恩的；反省之後，若我們能捨棄自己的一些些，那我們就算向合一的路上邁進一小步了。或許直到我們的信仰都剩下那些純全不可的元素時，我們才能達到真正的合一，或許這是一個達不到的目的，但不意謂不要努力。

家庭重塑——探尋根源之旅

Bill Nerin著，鄭玉英、王行編譯，心理，台北，1992年3月

范姜淑炫

（輔神教義系學生）

家庭重塑是家族治療心理學大師維琴薩提爾（Virginia Satir）積數十年研究、臨床經驗，於1965～1970年間研究發展出來的。她的學生奈侖（Nerin），有鑑於後學之士的需要，乃將她的理論、方法細加鑽研，轉而詮釋成書。

本書可歸納分為下列幾個部分：首先作者以精采動人的七個實例：「過來人的心聲」，使讀者對家庭重塑產生興趣和好奇心。接著他詳細的說明何以要做家庭重塑，在此他間接卻明顯的襯托出家庭重塑的重要性。第三部分介紹家庭重塑的步驟、方法。第四部分談到它的目標和成功的家庭重塑應具備的條件。

家庭重塑是一套方法，一套幫助人成長的心理輔導、心理治療方法。它帶著尋根的情懷，運用家族治療先驅者在家庭系統理論上智慧的結晶；且在這過程中，將完形、演劇、肢體雕塑、催眠、潛意識和幻想都結合於系統理論之下，另外加上滋潤，也就是無條件關愛運作其中，幫助探索者（案主）用成人的眼光和理解，重新咀嚼過去在家中的學習、生活習慣、溝通型態、價值觀念和應付壓力的方法；進而能對自己產生新的領悟，對家帶來深刻的瞭解，對父母和父母的父母有更深的感謝和寬容。

經過家庭重塑以後，一個人能夠更成熟地去面對自己的父母；視父母為凡人，而不是充滿了權威與永遠不會失敗的超人或上帝。它使探索者經驗到影響生命的根，每一條都是重要的。家庭重塑嘗試追尋影響每一個人的每一段經驗，包括被壓抑或遺忘的經驗；使人經驗到統整的自我、提昇自我價值感。

家庭重塑非常強調引導者與參加家庭重塑的每一位輔助人員，要發揮愛的能量、人性的光輝；以坦白、真誠、尊重、關懷、信任、一致溝通滋潤這個運作。因此，這個運作可以說是一個以愛為基礎，有聖神臨在、推動的過程。

引導者和輔助人員在家庭重塑的過程中，不斷地幫助探索者正視自己的家庭系統、認識人成長的複雜性，因而對自己有更深的領悟。這實在可說是一個幫助人面對真理的過程。

在面對真理時，探索者心底的某些部分被喚醒了之後，引導者會邀請他進入舊情境，但卻是做一個新的學習。有些探索者開始學習用新的方法去掌握自己和情境，有些探索者抗拒。無論如何，家庭重塑夠得上是始終以愛、接納、尊重，不斷邀請人開放、悔改的過程。

家庭重塑幫助人由過去的束縛中釋放出精神的能量與認知的經驗，引領人踏上充分發揮人性的坦途。試問哪個家、哪個人能夠不從中獲益的呢？

《神學辭典》簡介

谷寒松、黃懷秋

輔仁神學著作編譯會（Fujecn Theological Publications Association）*所編輯的這本《神學辭典》包括712篇條文。本辭典重點放在基督信仰思想，即信理神學上。它不是一本百科全書，因此讀者不能在裡面找到只有百科全書才能提供的，如人名、地名、機構、教會事務等等。

我們的目標是把基督宗教的思想綜合性地、透過我們自己的手，以我們自己所懂的方法，介紹給使用中文的神學生、牧靈工作者及一般知識份子。換言之，我們期望，即使是沒有受過系統神學訓練的人士，也能讀得懂它。

有鑒於對神學工具書籍的迫切需要，本編譯會乃於1985年2月計劃編輯一本神學辭典。開荒拓墾的工作由谷寒松神父和張雪珠女士負責，他們聯同胡國楨神父一起建立了條文目錄的架構。兩年後，黃懷秋教授加入神學辭典核心編輯小組，乃積極開始推動編譯的工作及邀請撰寫的作者。

本辭典集合了廿六位在天主教和基督新教工作的神哲學專家的心力。辭典中380篇條文是出自廿六位神哲學人士的手筆，是他（她）們的創作。其他332篇條文是編譯的，但嚴格而論，其中沒有純粹的翻譯作品。編譯的資料都是經過編譯者參考以下的參考書，如Beinert, Komonchak, LThk, NCE, SM等（見：常用縮寫表）再整編而成的。大體上超過1200字的條文會附上參考書目，以利讀者作進一步的研究。

編譯工作大體上由黃教授及莊慶信教授執行，但最後的修訂由編譯委員會負責。核心編輯小組也邀請神學院學生幫助編譯工作，他（她）們是潘得龍修士、周佩玉修女、黃貴雄神父，還有何斐瓊及何麗霞二位小姐。至1992年暑假，整本辭典已看

（下轉200頁）

(上接178頁)

得見一點輪廓。

此時我們發覺必須有一位全職的助理負責資料的處理、書信的往來等等雜務。先由吳碧蘭小姐起頭，再由姚金維先生接手，最後由李中堅先生來完成。這個時候也是開始電腦打字和文字潤飾的時候，前者由劉義英小組，後者由易利利女士分別效力完成。易女士以一位天主教平信徒的眼光，提出許多可喜而有價值的修正。這些文字修正過的稿件還要經過一次特別注意內容方面的批判性閱讀 (critical reading) 和注意整體表達的最後一次閱讀 (final reading)。有十三位人士做此閱讀工作，他(她)們是(按姓氏筆劃為序)：丁福寧、杜金換、李豐楙、房志榮、姜其蘭、孫效智、張春申、莊慶信、陳德光、項退結、楊惠南、趙松喬、廖湧祥、韓玲玲。

這時，每一位投身過這本辭典的編輯工作的人，都愈來愈清楚的體會到：這一本我們曾經投下十年心力才孕育出的辭典，還有許多可修正的地方；也許，它永遠不會達到完美的，更不可能在每一個人眼中都完美無缺，因此，我們歡迎讀者提供寶貴的意見。這樣的一本神學辭典，也許就是我們這個在旅途中的世代的寫照吧！

我們必須感謝許多恩人，除了上面提過的名字之外，還有呂晶器修士、呂龍祺先生和陳有海神父在電腦排版上所花的心思。不過，我們最應感謝的還是那廿六位在百忙中，仍然慨然允諾，盡力為我們擬思撰稿的作者。他們的名字可在作者簡介中看到。此外，我們必須感謝那些在財力物力上幫助我們的恩人：在經濟上支援我們的有奧地利的天主教青年會 (Dreikoenigsaktion der Katholischen Jungschar Oesterreichs)、維也納耶穌會募款辦事處的米理明神父 (Fr. Robert Miribung, S.J.)、比利時北部耶穌會省 (The Flemish Province of the Society of Jesus) 和德國北部的布倫神父 (Rcv. Hcinz Bucren)。我們感

(下轉276頁)

(上接200頁)

謝提供場地及設備供我們任意使用的輔仁大學神學院。對光啓出版社的積極合作，予以出版，本編譯會於此致上十二萬分的謝意。

如果這本神學辭典能為中國基督宗教思想生活的推動及成長，帶來某些程度的提示與援助，就是我們對恩人最大的回饋。

輔仁神學著作編譯會

神學辭典核心編輯小組

谷寒松 黃懷秋

1996年6月，於輔仁大學神學院

* 輔仁神學著作編輯會的成員包括（按姓氏筆劃為序）：谷寒松、房志榮、張春申、項退結、雷蕙琅、劉河北等六位。

星馬菲澳加入橋樑教會

馬 可

第三次橋樑教會年會再回台灣來開，這次選了彰化靜山的耶穌會靈修中心為開會地點，時間是一九八六年七月一日下午至四日晨彌撒後結束。台港方面的與會者大致與上次相同，但這次增加了新加坡的董立和沙百里二位神父，菲律賓的金樹仁、利子輝、李明琴三位神父，及澳門的劉炎新神父。新成員帶來了新經驗和新資訊，大家聚在一起分享，正是橋樑教會為達到目標所採用的方法。

先向新成員說明橋樑教會的目標：按照羅光總主教的意見，希望經由座談，推動整個中國教會前進，尤其關注大陸教會與普世教會合一的問題。對此目標新成員的反應是：一方面國內愛國會人士稱那些秘密晉升的主教和神父為「黑」主教和「黑」神父，另一方面無論愛國會或忠貞教會人士，都希望教宗與中國政府直接交談。（十年後的今天，宗座與中共不同層次的交談時有所聞，但至今未看出任何成果）。

根據馬來西亞及新加坡三十多位神父、修女、修士及教友從大陸探親回來後的報告，得知由一九八〇年至一九八五年之間，國內的情況不斷地在改變。有人在申請入境證或抵達家鄉時，多次被警告「不准傳教」、「不得公開舉行彌撒」，或行動暗中被監視而當事人不知。一九八五年東北地區允准回國傳教，東南地區（像溫州）忠貞教會勢力雄大。從一九七八年始，新加坡青年組織了「中聯」，積極參與關心中國教會的工作，製作幻燈片介紹中國教會的情況，為中國祈禱，去大陸的教友帶入彌撒經本、大公會議文獻、聖經等。

菲律賓代表說明他們對中共宗教政策的看法：宗教自由政策是政府用以對外宣傳的主要方法之一，目的是為了統戰。表

（下轉288頁）

(上接284頁)

面上各種宗教活動恢復，情勢大好，深入看去，共產黨的宗教政策沒有改變：宗教迷信在民間已根深蒂固，不能用武力消滅。黨以教育開導人民，最後的目標是取消宗教，而取消的辦法則是從內部瓦解。事實上大陸政策最嚴重的問題是內部的分裂：互相攻擊，互相破壞。大陸的神職人員可分為以下幾類：1.入黨的愛國會神父；2.非黨員卻忠於共產黨的神父；3.在愛國會旗下但卻忠於教宗的神父；4.忠貞的神父；5.最近秘密地被祝聖的神父和主教。以上這些神職人員互不信任，甚至互相詆毀，使信友們無所適從。

馬尼拉總教區的海梅辛樞機對中國教會很關心，教宗特別囑咐他多照顧大陸教會。他在馬尼拉總主教區組織了「關懷中國教會」小組，由自己任主席，成員包括各男女修會的會長、修院院長、馬尼拉四個中國本堂，每兩月開會一次。會中主要是交換意見和消息，以促進中國教會和菲律賓教會的接觸，從而促成與羅馬的合一。此外也準備訓練各類人材去大陸服務。菲律賓的中國神父每年約有十多位訪問大陸，他們帶去聖書、聖物、祭衣等，並發動在經濟上幫助中國教會，例如建聖堂、醫院、及修院等。獻縣教區的教務發達由之得益不少。