

仙掌齋集

于焜



126

輔仁大學神學論集

第126號 2000年冬 總目錄見50, 100期索引

邁向基督紀元第三個千年期

目 錄

編者的話：邁向基督紀元第三個千年期... 編輯室 469

迎接 2000 禧年特稿

降生奧蹟：兩千年大禧年詔令..... 若望保祿二世 475

聖 經

新天新地：末日的象徵
千禧年讀《若望默示錄》..... 林幸璉 譯 491

瑪竇「僱工比喻」的意義
《瑪竇福音》廿章 1~16 節研究..... 河 鑰 國 499

教 史

- 台灣教會面對廿一世紀的福傳努力
台灣福音本地化的情況與進展..... 張 春 申 521
- 聖經在十七世紀的中國..... 鍾 鳴 旦 537
- 一位中世紀的現代女性
紀念希爾狄格九百歲大壽..... 區 華 勝 567

牧 靈

- 關係的辯證
基督宗教宗教教育的神學引論..... 曾 慶 豹 591

書 評

- 評《基督啓示的傳遞》..... 張 春 申 615
- 為神學與人文世界的對話添新章
評介《信神的理由》..... 陳 德 光 619
- 卅二卷 (123~126 期) 分類目錄..... 編 輯 室 621
- EDITORIAL..... 編 輯 室 626

編者的話

邁向基督紀元第三個千年期

本（126）期是 2000 禧年《神學論集》卅二卷的末期，是基督紀元第廿世紀，也是我們正式對第二個千年期說再見的里程碑。

其實，從 1999 年冬季的 122 期起，直到本 126 期，我們的編輯方針都是以「紀念耶穌基督誕生 2000 大禧年」的特稿為主，目標有二：

第一目標是能讓讀者在這第二千年期之末，多少體會體會下一個千年期裡，基督信仰世界中的教會生活及神學思想的可能面貌；第二目標則在特約作者以基督徒的眼光，面對台灣許多不理想的社會政經狀況，跟讀者們談談如何本著基督徒信仰和福音的精神，來參與改造廿一世紀的台灣，並邁向基督第三個千年期的過程。

第一目標的成果，表現在 122 及 123 期以〈迎接 2000 禧年特稿〉為名的專輯各篇文章之中。首先，我們認為下一千年期間的教會將是一個「在聖神領導下，平信徒與聖職人員共同分擔使命，進而走向以地方自主性強」的「共融結構體」¹。促使這「共融結構體」立足的神學思想，將會是由「聖神論」出發，在「由下而上的基督論」引導出的「人學」及「教會學」上，來談「大公主義及宗教交談問題」、「婦女議題」及「弱

¹ 《神學論集》122 期，459 頁。

勢關懷」，並關心生命科學進展中的「生命倫理問題」。「聖神論」、「天父學」及「由下而上的基督論」將會是這個時代裡的神學基本色調。

在這個前提之下，我們在 122 期中，以張春申神父響應教宗《第三個千年將臨之際》呼籲的〈禧年準備與聖母瑪利亞〉一文為首篇，而且進一步談及「聖母論」的新動向，並提出艾立勤神父的〈天主教生命倫理觀的基本視域〉一文。

「基督論」方面，也在 123 期裡推出了黃克鏞神父的〈在他，只有一個「是」〉，以及黃懷秋老師的〈保祿的「降生」基督論〉兩文。

「大公主義及宗教交談」方面，我們提出區華勝神父建議教會人士要培養坦蕩的胸懷以與「其他人士」對話及修好，學習以《聖詠》五十一篇所提懺悔和謙虛的精神去面對這「和好中的對話」，相關的文章有柯毅霖神父的〈從基督信仰看宗教對話〉、武金正神父的〈拉內人學與方東美生命哲學對談〉，以及樂峰先生和劉錦昌牧師兩位介紹的俄羅斯東正教的現況及神學思想。

第二目標的成果，展現在 124~125 雙號合刊的內容裡：我們以「教會與兩岸關係」、「政治和解」、「教育改革」、「婦女議題」、「弱勢關懷」、「生態環境」等六大主題中選刊了十五篇文章，雖不能說涵蓋了全部台灣的生活實況，但地道出在這個島上基督徒的部分心聲。

至於這一期，我們願意延續 122、123 期的精神，繼續推出若干篇「紀念耶穌基督誕生 2000 大禧年」的特稿，讓讀者更多體會一下基督紀元第三個千年期裡，基督信仰世界中的教會生活及神學思想的可能面貌。

我們以教宗若望保祿二世 1998 年頒佈的〈降生奧蹟：兩千年大禧年詔令〉作為本期的開宗明義篇。

第二篇文章是林幸璉小姐翻譯的〈新天新地：末日的象徵〉，本文要旨是在這新千年紀元來臨之際，以簡潔明晰的筆調，藉描述內容結構的方式，清楚給讀者說出《若望默示錄》作者寫書的意向：安慰受苦中的教友，堅定他們的信仰。同時也點出天主啓示的末日景像，有如「新天新地」一般，並不是像某些「恐怖的預言」一樣。

其次，河鏞國神父的〈瑪竇「僱工比喻」的意義〉是運用當代聖經詮釋的方法，帶領讀者看出「僱工比喻」在《瑪竇福音》中的地位、特色，並分析瑪竇教會生活實況。由此可看出當時的教會觀及末世觀，以這些神學觀點如何在這則比喻中顯露其原始主題：「小子」²是可以獲得天主特別的眷愛而進入天國；相反地，誰若不接受「小子」，不與他們休戚與共，免不了會因不適應天國的標準，而受到斥責。

接著，張春申神父的〈台灣教會面對廿一世紀的福傳努力〉，是張神父應韓國天主教主教團牧靈研究所在 2000 年 11 月主辦的「亞洲地區的本地化情況」國際研討會的邀請，對「台灣福音本地化的情況與進展」做反省後所發表的論文，對台灣教會會有前瞻的參考價值。

鍾鳴且神父的〈聖經在十七世紀的中國〉，是一篇解釋為何天主教在中國的福傳史上一直沒有聖經全譯本出現的文章。其實這與傳教士來華的時代背景，也就是當時歐洲及中國的生活實況（包括民間及教會內）有很密切的關係。但是基督信仰的培育，不只靠個人閱讀聖經的出版品，更靠團體在禮儀及教理講授的場合中，公開誦讀聖經及講道。天主在聖經中所啓示的喜訊之傳遞，每一時代及文化背景都有其適應及本位化的需要。由本文的分析，從十七世紀到廿世紀中葉，天主教的在華

² 「小子」為《瑪竇福音》本身所用的名詞，請參見：瑪十八 6-14。

傳教士雖然沒有給中國人準備個人閱讀的聖經全譯本，但透過其他的方式，還是成功地完成時代性的福傳使命。這個事實可以讓我們的「新福傳運動」有好好反省的空間：傳遞啓示的主體（基督徒團體及個人）與媒介工具（比如聖經書本）間的關係何在？

在這基督紀元第二個千年期之末，區華勝神父以〈一位中世紀的現代女性〉為題，給我們介紹希爾狄格，這位生活在第十二世紀的時代女性，特具意義。回顧基督紀元第二個千年期的西方教會，深受亞里斯多德「人是理性動物」的思考模式所影響，一切有關信仰的事務都以理性可懂悟的方式來處理，所以是「基督論」及「教會論」主導的教會，重視人的 IQ；時至今日第廿世紀末期、基督紀元第三個千年的開始，人們開始提倡「聖神論的神學」以及「聖父型的靈修」，這是人們重視 EQ 的時代。本文所介紹這位卓越的德國女性，從她的生平、著作、書信、禮儀音樂、醫學等等……的表現中，我們知道她是在重視 IQ 時代的教會中，以高度的 EQ 做人處事而成就其卓越性，這也是教會女性抬頭的開始。

曾慶豹教授的〈關係的辯證〉一文，是從基督信仰「位際神觀」的角度，強調基督宗教的神學即是「神—人」關係學，因此基督宗教的宗教教育的特色，應著重「人與上帝之互動問題」，而不能局限於太主觀的「神秘主義靈修」幅度，尤其不能落入以感情為主的「審美救贖論」之中，以「美育」來替代「宗教教育」。站在基督宗教本位的立場，這是一篇極有份量的神學論文，也把基督宗教之所以為「歷史啓示性宗教」的特色表達得淋漓盡致。

不過，編者不成熟的意見認為，若要站在「宗教交談」，與其他類型的信仰人士對談時，態度似乎可以保留更大的討論空間。德國神學家孔漢思（Hans Küng）及中國宗教學者秦家懿

(Julia Ching) 兩位教授，在他們合著的《中國宗教與西方神學》³一書中，提出現存的世界宗教可以畫分為三大河系 (river system)。第一大宗教河系，源出閃米特人 (Semitic) 游牧民族部落的原始宗教，以先知預言為其特點，天人遇合表現在神人交往的位際關係之上，這是猶太教、基督宗教、伊斯蘭教所屬的一大宗教河系。第二大宗教河系，源出印度民族，以神秘主義為其特點，印度各種宗教及後來的佛教均屬這一大宗教河系。第三大宗教河系，則出自黃河流域的中國，其中心形象既不是先知，也不是神秘主義者，而是聖賢；這是一個哲人宗教，其最大的價值是建基於「智慧傳統」，重視「和諧」：人與宇宙的和諧、人群社會中的和諧，以及個人之內的身心和諧。

三大河系的宗教分類只是大體的區分；其實，任何一個的宗教經驗的事實，都包含了上述「神人位際的交往」、「神秘經驗的體悟」、「哲人智慧的傳統」三方面。基督宗教新舊約聖經中其實也清楚地表達出基督宗教應包含這三方面的要素。基督徒是否需要強烈排拒所謂的「神秘主義靈修」或「審美救贖觀」，還是可以討論的。

此外，本期特別評介「輔大神學叢書」最新的兩本著作。這兩本都是屬於「基本神學」範疇的著作，為今天我們邁向基督紀元第三個千年期的神學教育立下了新典範，值得讀者們參考。

我們期許這幾篇文章能或多或少地顯出我們對廿一世紀神學發展的認知與期待，雖然並不足以完全反映我們在這基督紀元第二個千年即將結束時的心情。更重要的是，我們能夠一起攜手邁入廿一世紀，是多麼大的恩寵啊！

³ 英文本名 *Christianity and Chinese Religions*, Doubleday, N. Y., 1989。
本文譯本由台北聯經出版社 1989 年初版。

降生奧蹟

兩千年大禧年詔令

教宗若望保祿二世 頒布 王愈榮主教¹ 譯

若望保祿主教，天主眾僕之僕
向所有走向第三個千年的信友們祝禱健康，
並給予宗座降福。

1. 教會準備跨越第三個千年的門檻，瞻仰天主子降生的奧蹟。此時此刻我們更感到需要以保祿的讚美及感恩詩歌作為我們自己的詩歌：

「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！祂在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為祂於創世之前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔而無瑕疵的。又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分：祂在我們身上，賜予我們各種智慧和明達，為使我們知道，祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計畫：就是依照祂的措施，『當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首』（弗一3~5）。」

這幾句話清楚地指出，在耶穌基督身上，救恩史達到它的顛峰和最終的意義。在祂內，我們大家領受了「恩寵加上恩寵」

¹ 本文譯者現為台中教區主教。

（若一 16），與聖父和好了（參：羅五 10；格後五 18）。耶穌在伯利恆誕生，不僅是一件可以記述的過去事件，事實上整個人類的歷史都與祂有關：我們的時代和世界的未來，都為祂的臨在而閃耀。祂是「生活的一位」（默一 18），「祂是今在、昔在及將來永在者」（默一 4）。在祂眼前，上天、地上和地下的一切，都要屈膝叩拜，而一切唇舌要宣告祂是主（參：斐二 10~11）。在與基督的相遇中，每個人發現他自己生命的奧蹟²。耶穌是超過一切人類希望的、純正的「新」，祂世世代代永遠常新。天主聖子的降生，以及因祂的死亡和復活所完成的救恩，是評估一切現代發生的事和使生活更合人性所作努力的真正標準。

2. 兩千年大禧年快到了。從我的第一封《人類救主》通諭起，我就面向公元兩千年，唯一的目標是準備每一個人委順於聖神的工作³。大禧年將在羅馬及世界所有個別教會中同步進行慶祝，同時將有兩個中心：一個是上智所選擇作為伯鐸繼承人聖座的都市，另一個是天主子降生成人，從名為瑪利亞的貞女取得肉軀（參：路一 27）的地方——聖地。因此，大禧年不但要在羅馬，也要在稱為「聖地」的地方，以同樣的尊敬和意義來慶祝，因為聖地是耶穌誕生和死亡的地方。第一個基督徒團體在此出現的聖地，是天主將自己啓示給人類的地方，那是猶太民族的歷史特別標示的「福地」（許諾之地），同時也為伊斯蘭教徒所崇敬。希望大禧年有助於推進彼此間的對話，直到有一天，我們大家——猶太人、基督徒及穆斯林（回教徒）一能在

² 參：梵二《現代》22。

³ 參：《人類救主》1：《宗座公報》71（1979），258 頁。

耶路撒冷互祝平安⁴。

大禧年時期將強有力的措辭灌輸給我們，救恩的天主神聖教育法慣於以此語言引人悔改和補贖。這悔改和補贖是人治癒的開始和途徑，以及人發現靠自己的力量無法達到的必然條件：主的友誼和恩寵，只有此超性生命能使人心的深切期望達到滿足。

第三個千年的來臨，促使基督徒團體舉起他們信仰的眼目，對宣報天主的國懷有新的願景。因此，在此特別時刻，我們必須更忠信地回到梵二大公會議的訓導，它對今日福傳的要求，在教會傳教工作上放射出新的光芒。在大公會議中，教會更深深地意識到她本身的奧蹟，以及主託付給她的使徒使命。這種覺悟使生活在此世的信者團體，知道應該成爲「人類社會的酵母和靈魂，使社會在基督內革新並改變爲天主的家庭」⁵。爲有效達成此任務，教會應該保持合一、並在共融的生活中成長⁶。大禧年的即將來臨，提供這方面有力的激勵。

信友走向第三個千年的旅程，不應該被兩千年歷史負擔所可能帶來的困乏所壓倒；反之，基督徒由於知道他們帶給世界真正的光明——主基督，而感到更有活力。教會在宣報納匝肋的耶穌，真天主又是完全的人時，向所有的人展示人「天主化」以及更合乎人性的希望⁷。這是一條能引領世界發現它自己的崇高召叫，以及在天主所完成的救恩中圓滿完成的道路。

⁴ 參：教宗若望保祿二世《救贖年》牧函（1984年4月20日）：《宗座公報》76（1984），627頁。

⁵ 梵二《現代》40。

⁶ 教宗若望保祿二世，《第三個千年將臨之際》（1994年11月10日），36：《宗座公報》87（1995），28頁。

⁷ 參：梵二《現代》41。

3. 爲回應我的《第三個千年將臨之際》文告⁸，個別教會在這幾年準備千禧年中，藉祈禱、教理講授及各類牧靈行動，準備好了這導引整個教會進入恩寵及使命的新時代的慶祝。大禧年的臨近，也在那些追尋有力標記，以幫助他們分辨天主臨在我們時代之跡象的人中，引起極大的興趣。

大禧年的準備期，曾託付在至聖聖三的標記下：經由基督一在聖神內一到天主父那裡。在聖三的奧蹟中，信仰的旅程有其根源和終極目標，最後我們的眼目將永遠瞻仰天主的慈顏。在慶祝天主的降生時，我們凝視聖三的奧蹟。啓示父的納匝肋的耶穌，已滿足了隱藏在每個人心中要認識天主的願望。凡天主創造之手所密封保留的造物，以及古代先知所宣告的許諾，在基督的啓示裡都予公開⁹。

耶穌啓示天主父「憐憫和慈愛」（雅五 11）的面容，藉派遣聖神，祂使愛的奧蹟，即聖三奧蹟讓人知道。是基督的聖神在教會和歷史中行動；我們應該聽從祂，爲能認出新時代的記號，並使光榮的主再臨的期待，在信友的心中更有活力。因此聖年該是不斷地對至高天主聖三的讚美詩。對這一點，神學家聖國瑞·納祥的詩句對我們有幫助：

「光榮歸於天主父及子，宇宙的君王。光榮歸於聖神，應受讚頌的至聖。聖三是唯一天主，祂創造並佈滿萬物：天空充滿天體，地上都是世間的造物，海洋、河川和泉源，富有各種水族；藉著聖神賦予萬物生命，一切造物應該歌頌他賢明的造主，祂獨自給予生命並維持一切生命活躍。最重要的是，讓有理性的受造常讚美欽崇祂爲偉大

⁸ 教宗若望保祿二世，《第三個千年將臨之際》，39，54 頁。

⁹ 參：梵二《啓示》2、4。

的君王和仁慈的父親。¹⁰」

4. 願所有領過洗並對主耶穌有同一信仰的人，同聲吟頌這首為聖子降生而對聖三發出的讚美詩。願大禧年的合一特色，成為不同的教會和教團的信友，特別在最近數十年中，所走過的旅程的具體記號。只有經由聆聽聖神，我們才能把來自洗禮成為天主義子的恩寵，有形地顯示出完全的共融：我們都是唯一天父的子女。聖保祿宗徒挑戰性的召叫，今日再次為我們響起：

「因為只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召，同有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮，只有一個天主和眾人之父，祂超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內」（弗四 4~6）。

應用聖仁依的話來說：在接受了如天降雨露的天主聖言後，我們不可讓自己呈現給世界一副乾枯的面目；我們也無法強調是一個麵餅，假如我們不讓分散的麵粉，經由灑在我們身上的水，凝聚成一個¹¹。

每一次大禧年都像一個婚禮的邀約。來自世界各地的教會和教團，讓我們急速奔赴已準備好的婚禮；我們要帶著已使我們合一的一切，唯獨注視著基督，讓我們在合一中成長，這是聖神的果實。身為伯鐸的繼承人，羅馬主教現在的任務是，非常堅定地邀請大家來慶祝大禧年，為使基督信仰的中心奧蹟的第兩千年，可以成為和好旅程的經驗，並為所有指望基督和其教會的人成為真正希望的標記，是「與天主親密結合以及全人

¹⁰ 信理詩詞卅一，Hymnus Alias：《希臘教父》37，510~511。

¹¹ 參：《反異端人》三：《希臘教父》7，930。

類團結」¹²的聖事。

5. 大禧年喚起許多歷史性的記憶！我們可以回想 1300 年，當時爲了回應羅馬人民的願望，教宗鮑尼法八世隆重地揭開了歷史上第一個大禧年。重拾古老的傳統，提供給到永城聖伯鐸大殿朝聖的人「豐富的罪赦和寬宥」，教宗願意在這機會上，給予「不僅是更豐沛的罪赦，而是完全的赦免」¹³。從那時起，教會常慶祝大禧年，這是教會走向基督圓滿的旅程中的重要步伐。

歷史證明天主子民如何興奮地進入聖年，視之爲更深切感受耶穌邀請他們悔改的時刻。在這長久的經歷中，也有過浮濫及誤解，但是真實的信德及誠懇的愛德的見證更是突出。聖斐理乃立對 1550 年大禧年所設立的「羅馬愛德站」是項典型的見證，它成爲接待朝聖者的實在標記。有關大禧年的經驗，以及因寬恕的恩寵在許多信友身上所產生的皈依成果，可以寫成長篇的聖德史。

6. 在我擔任教宗職期間，我高興地在 1983 年宣布特殊禧年，因爲人類的救贖已有 1950 年。救贖奧蹟在耶穌死亡和復活中完成，此奧蹟是天主子降生時開始的事件的完成。因此即將來臨的禧年可以視爲「大」禧年，而教會表示非常希望擁抱所有的信友，爲能提供給他們和好的喜樂。從整個教會將向聖父獻上讚頌和感恩的歌曲，祂因無比的愛，在基督內賜給我們成爲「聖徒的同胞及天主的家人」（弗二 19）。在此大慶節中，

¹² 梵二《教會》1。

¹³ 《按古人的》詔令 (*Antiquorum Habet*) (1300 年 2 月 22 日)：《羅馬詔令集》三之 2，94 頁。

我們熱誠邀請其他宗教的信徒分享我們的喜樂，對距天主的信仰很遙遠的人也是如此。身爲一個人類大家庭的兄弟姐妹，願我們能一起跨越新千禧年的門檻，這要求大家的努力和負責。

爲我們信友來說，禧年將強調基督因祂的死亡和復活所完成的救贖。在此死亡後，任何人不能與天主的愛相隔絕（參：羅八 21~39），除非是由於他自己的錯。慈悲的恩寵給了每個人，使所有已經和好的人，也「因著祂的生命而得救」（羅五 10）。因此，我命令公元兩千年的大禧年，從 1999 年聖誕開始，在梵蒂岡聖伯鐸大殿開啓聖門，計劃在耶路撒冷和伯利恆所舉行的開幕禮，以及在羅馬其他可敬大殿聖門開啓之前數小時舉行。在聖保祿大殿，聖門將在元月十八日星期二，爲基督徒合一祈禱週開始時開啓，爲凸顯此禧年的合一特點。

我也命令在個別教會中，禧年要在主耶穌誕生的至聖之日開幕，由教區主教在主教座堂主持隆重的感恩祭禮，也可在共同座堂（Co-Cathedral）由主教指派一位主持此禮儀。因爲開啓聖門的禮節，是梵蒂岡聖殿及其他可敬大殿所特有，在個別教區所作的禧年開幕禮，可以先在一個聖堂作爲遊行起站（Statio），然後遊行至主教座堂，在起站根據《在個別教會舉行大禧年禮書》，舉行敬禮福音經書並誦讀本詔令的一部分。

希望 1999 年聖誕節，爲每個人是一個充滿光明的節日，深切經驗恩寵和天主慈悲的前奏，直到 2001 年元月 6 日我主耶穌基督的主顯節禧年閉幕爲止。望所有的信友回應天使的邀請，他們不斷地宣報「天主在天受光榮，主愛的人在世享平安」（路二 14）。因此聖誕期將是聖年跳動的心臟，爲教會生活，貫注爲新福傳所需的聖神的豐沛恩惠。

7. 在歷史的過程中，禧年的制定豐富地顯示出基督徒的宣

信和促進他們熱心的標記。其中，首先是「朝聖」的觀念，它和人的情況相連，描述出人生猶如旅程。從出生到死亡，每個人的條件是「行者」（Homo Viator）的條件。聖經方面時常宣示出發走向聖地的特別意義。以前有一種傳統，以色列人朝聖到保留約櫃的城市，或是去貝特耳聖殿朝拜（參：民廿 18），或去史羅，撒慕爾的母親亞納在那邊的祈禱獲得垂聽（參：撒上一 3）。誠心服從法律，耶穌也同聖母和若瑟一起去聖城耶路撒冷朝聖（參：路二 41）。教會的歷史是未完成的朝聖之旅的活報導。旅行到聖伯鐸及聖保祿的城市，到聖地，到奉獻給童貞瑪利亞及諸聖的古老和新的聖地：這是無數信友的目標，這樣他們找到虔誠的滋養。

朝聖一直是信友生活的主要部分，在不同時代採用不同的文化模式。朝聖提醒信友個人步武救主芳蹤的旅程：那是實行克苦、痛悔人性軟弱、不斷警覺自身的脆弱、準備內心的改變。藉守夜、守齋和祈禱，朝聖者在基督徒的成全的道路上邁進，因天主聖寵的支持，努力「成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度」（弗四 13）。

8. 朝聖之外，有「聖門」的標記，第一次開啓聖門是 1423 年禧年在拉特朗至聖救主大殿。聖門提醒每個基督徒被召要達成從罪惡到恩寵的過程。耶穌說「我是門」（若十 7），為了讓人明瞭，除非經由祂，誰也不能來到父那裡。耶穌用在祂自己身上的這種稱呼，證明只有祂是父所派遣的救主的事實。只有一條路通往與天主共融生活的入口：就是耶穌，得救的唯一和絕對的道路。《聖詠》作者的話，只能實在地應用在祂一人身上：「這是上主的門，只有義人才能進入」（詠一一八 20）。

把焦點放在門上，是為提示每個信友跨越門檻的責任。跨越此門是指要宣認耶穌基督是主；加強信耶穌，為了能度祂給

予我們的新生命。作此決定，先要有選擇的自由，以及放棄某些事物的勇氣，知道所得到的是天主性生命（參：瑪十三44~46）。在1999年12月24日和25日之間，教宗要以這種精神第一個經過聖門。在跨越門檻時，教宗要向教會和世界展示福音聖書，它是未來第三個千年的生命和希望的泉源。經過聖門，此聖門在千年末象徵性地更是寬敞¹⁴，基督要帶領我們更深入教會一祂的身體和淨配，這樣我們看到伯鐸宗徒的話如何富有意義，他寫說我們與基督結合後，我們猶如活石也被建立起來，「建成一座屬神的殿宇，成爲一班聖潔的司祭，以奉獻中悅天主的屬神的祭品」（伯前二5）。

9. 另外一個特殊的，信友們熟悉的標記是「大赦」，它是禧年的組成成分之一。大赦揭示聖父慈悲的圓滿，祂給予每個人祂的愛，優先表達在罪惡的寬恕上。平常，天主父經由懺悔及和好聖事賜予祂的寬赦¹⁵。事實上，自由而意識地向重罪投誠，使信友脫離和天主的恩寵生活，並使信友自外於成聖，他本被召成聖。教會從基督領受了因祂的名赦罪的權力，在世界上成爲天主之愛的話的臨在，祂俯視每個人性的弱點，爲接受它入祂慈悲的懷抱。正是藉教會的職務，天主在世界傾注慈悲，運用自非常古老的時代就叫做「大赦」的珍貴恩惠。

懺悔聖事提供罪人「悔改和恢復成義恩寵的新可能性」¹⁶是因基督的犧牲而獲得。罪人因而重新進入天主的生命並圓滿分享教會的生活。信友因告明他自己的罪，真正接受寬恕並能

¹⁴ 參：《第三個千年將臨之際》牧函33。

¹⁵ 教宗若望保祿二世，《和好與懺悔》勸諭（1984年12月2日），28~34；
《宗座公報》77（1985），250~273頁。

¹⁶ 《天主教教理》1446號。

再次領受聖體，表示他又得到與聖父及其教會的共融。自初世紀起，教會一直深信，天主自由地賜予的寬恕，包含生活的真實改變，逐步消除內心的惡，我們生活方式的革新。聖事行動要和存在行為結合，真正滌除過失，這就是真正的懺悔。寬恕並不表示使這種存在進程成為多餘的，而是有它的意義，是被接受和歡迎。

與天主和好並不意味就沒有罪的持久後果，我們應該予以淨化。正是因為如此，大赦才是重要的，因為它是「天主慈悲的全部贈予」¹⁷的表示。由於大赦，悔改的罪人得到暫罰的赦免，罪依過失來說已得寬免，但應得暫罰。

10. 因為罪冒犯天主的聖善和正義，並輕蔑天主本人和人的友情，罪有雙重的後果。首先，假如是重罪，它牽涉到與天主共融的剝奪，以及結果是排除在得永生之外。不過，對悔改的罪人，天主由於慈悲賜予重罪的寬恕，並赦免可能帶來的「永罰」。

第二，「所有的罪，即使是小罪，都促使人對受造物形成不健康的依戀，這種依戀不論在現世，抑或在死後，在稱為煉獄的狀態中，都必須予以淨化。這種煉淨解除罪的『暫罰』」¹⁸，而這種補贖消除任何與天主圓滿共融，以及與個人的兄弟姐妹共融的阻礙。

啓示也教導我們，基督徒在悔改的路上不是單獨的。在基督內並藉著基督，他的生命與其他基督徒的生命，在奧體的超性結合中，由於奧妙的連繫而連繫在一起。這在信友之間建立

¹⁷ 教宗若望保祿二世，《打開大門歡迎救主》詔令（1983年1月6日），8：《宗座公報》75（1983），98頁。

¹⁸ 《天主教教理》1472號。

起屬靈恩惠的美妙交換，因此一個人的聖德有益於他人，遠超過一個人的罪傷害到別人。有些人留下豐盛的愛，接受痛苦，充滿純潔和真理，這都與別人有關也支持他人。這是「替代」的事實，整個基督的奧蹟基於此。祂飽和的愛救我們大家。另外，基督之愛的偉大是不讓我們被動地接受，而是吸引我們分擔祂救援的工作，尤其是祂的苦難。這是《致哥羅森人書》中有名的那一段所說：「在我的肉身上，為基督的身體—教會，補充基督的苦難所欠缺的」（一 24）。

這端深刻的真理，在《默示錄》的一段文字中也絕妙地描述出，其中把教會描寫成穿著簡樸的白色細麻衣，華麗而潔白的精細麻衣的新娘。聖若望說：「這細麻衣就是聖徒的義行」（默十九 8）。的確，在聖徒的生活中，華麗的細麻衣要編織成爲永生的長袍。

一切都來自基督，可是由於我們屬於祂，我們的一切也成了祂的，並且獲得治癒的德能。這就是所謂的「教會的寶庫」，那是聖徒們的善行。爲得大赦所做的祈禱：是指進入此屬靈的共融，而使自己完全向別人開放。在屬靈的領域，人也不是單爲自己生活。健全關心一個人靈魂的得救，是只有在關心別人的得救時，才能免除恐懼和自私。這是諸聖相通共融的事實，「替代生活」和祈禱的奧秘，也是與基督和祂的諸聖結合的方法。祂帶領我們，使我們可以和祂一起編織新人類的潔白長袍，那穿在基督的新娘身上的華麗細麻衣。

這端有關大赦的道理「首先教導離開主天主是何等憂苦（參：耶二 19）。當信友們求得大赦時，了解靠他們自己的力量，無法使惡成爲善，由於犯罪他們對自己和整個團體做了惡事，因此他們努力做得救的謙遜事功」¹⁹。此外，有關使信友

¹⁹ 保祿六世，《大赦教義》憲令（1967年1月1日），9：《宗座公報》

和基督以及與別人結合的諸聖相通功的真理上，啓示我們每個人如何能幫助別人——生者或死者——與天上的父更親密地相結合。

闡明了這些教理並詮釋了教會慈母般的結構，我命令在整個禧年期間，所有的信友，在適當地準備後，依照本詔令附件所有指示，可以豐富地應用大赦的恩典。

11. 這些標記一直都是禧年的傳統慶祝中的一部分。當然，天主子民不要忽視天主的慈悲在禧年中可能有的其他標記。在我的《第三個千年將臨之際》的宗座文告中，我提出幾樣可以幫助大家更熱心善度禧年特殊恩寵的事²⁰。我簡短地在此提出。

第一、「淨化記憶」的標記，它要求每個人勇敢而謙遜地，承認以基督徒名義曾經做過或正在做的錯誤事情。

聖年依其本質是要我們悔改的時刻。這是耶穌宣道的第一句話，與準備相信連在一起是相當有意義的：「你們悔改並信從福音吧」（谷一 15）。基督所提出的命令，源自「時期已滿」（谷一 15）的事實。天主的時刻的圓滿，成了悔改的召喚，悔改主要是恩寵的效果。是聖神驅使我們「回頭」並看到回歸父家的需要（參：路十五 17~20）。因此省察良心是生命中最決定性的時刻。它使每個人面對個人真實的生活。如此他發現他所做的，與他所定的理想有差距。

教會的歷史是成聖的歷史。新約強調這是受洗過的人的標記：他們是「聖者」，他們與世界分離，因為世界屬於惡勢力，他們奉獻自己崇敬唯一真天主。事實上，這種聖德不但在教會

所認可的許多聖人和真福的生活上很明顯，也在衆多無名男士和女士的生活中彰顯，他的人數無法估計（參：默七 9）。他們的一生爲福音的真理作證，並提出世界完美是可能的有形記號。不過得承認歷史也記錄對基督宗教構成反見證的事件。由於使我們彼此結合成奧體的關係，我們衆人，雖然本人沒有責任也不侵犯天主的判斷——只有祂知道每人的心，我們都擔負先人的錯誤及過失。同時我們，教會的子女，我們也犯了罪，並且阻止了基督的新娘閃耀她的美麗光彩。我們的罪曾阻礙了聖神在許多人心中工作。我們貧乏的信德，是表示許多人曾陷於冷漠，並且遠離了與基督真正的會晤。

身爲伯鐸的繼承人，我要求教會在此慈悲之年，堅持自己從主所領受的聖德，跪在天主台前，並爲祂的子女過去和現在的罪祈求寬恕。人人都犯了罪，沒有人能在天主前聲言是正直的（參：列上八 46）。讓我們沒有怕懼地再次說：「我們犯了罪」（耶三 25），但是我們要繼續地肯定「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富」（羅五 20）。

聖父爲到祂跟前懺悔的罪人所保留的擁抱，將是我們謙卑承認自己的罪和別人的過錯的合理酬報，這種認錯是基於意識到結合基督奧體所有成員的深切關係。基督徒被邀在天主和他們的行爲而被得罪的人面前，承認他們所犯的錯。他們要不求任何回報地去做，但只是爲「傾注在我們心中的天主的愛」（羅五 5）所強化。同時，也有不少公正的人確認過去及現在的歷史，也記錄許多對教會的子女排斥、不公和迫害的事件。

在此禧年，不要讓任何一個人被排斥在聖父的擁抱之外，也不要讓任何一個人像福音比喻中的兄長，他拒絕回家慶祝（參：路十五 25~30）。希望寬恕的喜樂比任何怨恨更強更大。如此，新娘（教會）將在世界眼前，閃耀她來自天主恩寵的美麗和聖德。兩千年來，教會曾經是搖籃，聖母把耶穌放在其中

間，並讓所有人民朝拜和瞻仰。希望新娘的謙遜，使她更顯耀感恩聖事的光榮和德能，這是在教會內舉行並珍藏的聖事。在祝聖過的麵餅和葡萄酒的標記下，已復活並受光榮的耶穌基督，萬邦的光明（參：路三 32），啓示祂降生成人的恆久事實。祂繼續生活並實在我們中間，爲了以祂的身體和血滋養信友們。

爲此，讓我們展望未來。慈悲的聖父不再計較我們真正痛悔的罪（參：依卅八 17）。祂現在做一些新的事，並因祂寬恕的愛，祂提前使新天新地到來。因此，爲使在未來的千禧年的世界中，能重新致力於基督徒的見證，我們要使信德充電，望德增進，愛德更發揮力量。

12. 天主慈悲在今日特別需要的標記，是「愛德」的標記，它使我們對窮人和被排斥的人的需要睜開眼睛。這種情況影響到社會的廣大領域，並將死亡的陰影投射整個人民身上。人類面對新的奴役，比過去的奴役更陰險；而爲那麼多人來說，自由只是一個毫無意義的名詞。某些國家，特別是較貧窮的國家，爲外債所壓迫，外債如此龐大，實際無法償還。因此，明顯的是不同語言、種族、國籍及宗教的人民之間的有效合作，不會有實在的進步。必須終止統治別人的權力的濫用：此類濫用是有罪的、是不公義的。任何只關心在今世積聚財寶的人（參：瑪六 19）「在天主前是不富裕的」（路十二 21）。

另外，還需要創造國際間彼此承擔及合作的新文化，使大家，尤其是富裕的國家和私人機構，負責建立一種爲大家都有利的經濟模式。不得再拖延了，使窮人拉匝祿能與富人坐在一起，分享同一酒席，不再被迫吃餐桌上掉下的殘物（參：路十六 19~31）。極度貧困是暴力、悲情和舞弊的來源；要拔除它，必須行正義，也是和平的工作。

禧年是呼籲人們經由生活的改變而心靈皈依。是要大家記得不要把世物視為絕對的重要，因為它們不是天主，也不要過於重視人的統治或是主張統治，因為大地屬於天主，只屬於祂：「大地是我的，你們為我是旅客及寄居者」（肋廿五 23）。希望此恩慈之年感動那些手上握有世界人民命運者的心！

13. 基督徒之愛的真理的標記是「殉道者的紀念」，它永恆不滅，尤其在今天特別強而有力。殉道者的見證不應被遺忘，他們是為愛，以犧牲自己的生命來宣講福音。殉道的人，尤其在我們今天，是偉大的愛的標記，它總括其他的一切價值。殉道者的生命反映出基督在十字架所吐露的不尋常的話：「父啊，寬恕他們罷！因為他們不知道他們做的是什麼」（路廿三 34）。凡嚴正地考量自己基督徒聖召的信友，包括《默示錄》所說可能的殉道者，都不能將此排斥於個人生活的願景之外。基督降生以來兩千年，都為一直有的殉道者的見證所凸顯。

在即將結束的這一世紀見到了很多殉道者，特別是由於納粹主義、共產主義，以及種族或族群的衝突。社會各階層的人，為了他們的信仰而受苦，為了忠於基督和教會付出了他們的血，或是勇敢地面對終年的坐牢和各種的匱乏，因為他們拒絕絕對成為無情獨裁政權的意識型態屈服。從心理觀點來看，殉道是對信仰的真理最有力的見證，因為信仰能給予最殘暴的死亡一種人性的外貌，而且在最殘酷的迫害中顯示它的美。

在即將來臨的禧年，我們充滿了恩寵，可以帶著新的力量，向聖父高唱感恩詩說「眾殉道者都為您作證」。是的，這是那些「曾在羔羊的血中洗淨了自己的衣裳，使衣裳雪白者」（默七 14）的隊伍。為了這個理由，教會在世界各個角落，應該停泊在殉道者的見證上，並小心謹慎地保存他們的紀念。願天主子民，由於每個時代、語言和國家的這些真正的鬥士的榜

樣，能在信德上站穩後，完全有信心地跨第三個千年的門檻。在信友們的心中，希望對他們殉道的讚賞，靠天主的聖寵如果環境要求的話，轉為追隨他們榜樣的願望。

14. 禧年的喜樂無法圓滿，假如我們不將目光轉向聖母，她爲了完全服從父，誕生了爲我們而成肉身的天主子。爲瑪利亞來說，「分娩的時刻」發生在伯利恆（路二 6），並且她充滿聖神產生了新造物的首生者。瑪利亞被召做天主之母，從貞女懷孕起，度過她母性的完美生活，在加爾瓦略山的十字架旁圓滿成功。因此，由於基督的絕妙恩惠，她也成了教會的母親，而且她把導向聖子的道路指引給每個人。

童貞瑪利亞、靜默的女子、喜愛聆聽者，委順於聖父之手者，她世代代被稱爲「有福」，因爲她確認聖神在她身上所完成的奇事。天下萬國絕對不會厭倦於呼求慈悲的聖母，而一直會在她的庇蔭下找到保護。願曾與其聖子耶穌和其淨配若瑟赴天主聖殿朝聖的聖母，保護所有在此禧年朝聖者的腳步。並在未來的歲月中，她樂於爲基督徒強烈地轉禱，使他們得到豐富的恩寵和慈悲，當他們因救主誕生兩千年而感到高興之時。

願教會的讚頌，在聖神內，因主基督的救恩，升到天主父台前，於今世也直到永遠。

教宗若望保祿二世

天主降生1998年，在職21年，11月29日
將臨期第一主日發自羅馬聖伯鐸大殿

新天新地：末日的象徵

兩千禧年讀《若望默示錄》

Barbara E. Bowe R.S.C.J.¹ 著 林幸璉² 譯

本文作者在新千年紀元來臨之際，以簡潔明晰的筆調，藉描述內容結構的方式，清楚給讀者說出《若望默示錄》作者寫書的意向：安慰受苦中的教友，堅定他們的信仰。同時也點出天主啓示的末日景像，有如「新天新地」一般，並不是像某些「恐怖的預言」一樣。

《若望默示錄》的時代意義

新千年紀元的來臨，帶給人極大的希望和恐懼。但在邁入廿一世紀之際，卻充滿著希望和恐怖的預言，全球的人有著比平常更熱切的期望，到處瀰漫著默示的態度，在此戲劇化的時刻裏，亦摻雜著令人恐懼的命定。

上述末世性的預言同樣也出現在新約聖經的最後一本書之中，這本書的書名有人稱為《啓示錄》（*The Book of Revelation*），有人稱為《默示錄》（*The Apocalypse*）³。這本書很可能是在基督紀元第一世紀的最末幾年寫成的，作者的目

¹ 本文作者：Sister Barbara E. Bowe R.S.C.J. 哈佛大學博士學位，主修「新約和基督徒起源」，曾於菲律賓馬尼拉 Maryhill School of Theology 任教三年，目前擔任芝加哥天主教聯合神學院新約教授。

² 譯者：林幸璉小姐為輔大神學院教義系學生。

³ 以中文聖經為例，「和合本」譯為《啓示錄》，「思高本」譯為《默示錄》。

的是要讓當時代的人們對未來懷有希望。

稱書名為《啓示錄》(*Revelation*)，是把拉丁文的書名譯出，*Revelation* 的拉丁字根 *revelare* 意思是「顯示出來」(to reveal)；稱書名為《默示錄》(*Apocalypse*)，則是把希臘文的書名譯出，*Apocalypse* 的希臘字根 *apocalypto* 意思是「除去面紗，現出本來面目」(to unveil)。二者皆表明本書的目的是在「揭露出隱藏的事情，無論好事、壞事」。

聖經全部作品之中，對讀者而言，本書是最具挑戰性的一本，因為本書是那麼的特別，書中充滿著「密碼性」的語言、夢境和異像、奇特的象徵和情節、緊湊的佈局。同時，本書字裡行間充滿著希望，今日我們若能好好地將本書的訊息宣報出來，必定會給我們今日等待新千年紀元的這一世代，帶來嶄新的希望。

時代背景

本書原本的讀者是第一世紀末小亞細亞西部的基督徒，他們察覺到自己是處在羅馬帝國統治的政治、經濟、社會下度信仰生活。從依肋內（約主曆 130~200 年）的時代起，基督徒就習慣用《若望默示錄》來描述戴米仙皇帝統治末期（約主曆 90~95 年）的情況。戴米仙皇帝統治時期，帝國東部經歷了一波又一波的地區性反基督徒衝突及攻擊事件，起因大多是基督徒拒絕參與國家宗教廟宇內所舉行崇拜皇帝的敬禮儀式。對統治者的崇拜敬禮，跟承認基督是真神和救贖者的信仰之間是相衝突的，因此就衍生出了《默示錄》中的異像。事實上，《若望默示錄》一開始所提到的七個教會之中，只有提雅提辣一城沒有向皇帝行敬拜禮的宏偉廟宇。

不可否認，《若望默示錄》從頭到尾都明顯地充滿了對羅

馬帝國權力的反抗。全書將羅馬（即書中的「巴比倫」，亦指皇帝本人）描繪成一隻巨大的野獸，其神秘號碼「666」可能就是指戴米仙（默十三）。作者的目的是要安慰生活在羅馬帝國下的基督徒，鼓勵他們守齋以堅定信仰，面對強敵甚至死亡，並要懷著希望。在反擊羅馬的野蠻霸權後，作者確認了全能的天主以及其被宰殺的羔羊耶穌基督最後的勝利。

若望見證者

《若望默示錄》中，提到一位名為若望的見證者和其所見的異像（默一 1~3），他可能是在被放逐時寫下這個作品，地點是在古代小亞細亞西岸的帕特摩島或現在的土耳其。見證者報導了「他所見到的一切」（默一 2），並以「先知性預言」的方式說出自己的話（默一 3）。這位「若望」並不是載伯德的兒子宗徒若望；不是《第四部福音》（即《若望福音》）的寫作者；也不是將所寫的三封書信獻給若望、並以之署名的那位若望長老。若望見證者的寫作風格雖然與《若望福音》或「若望書信」相似，但他絕對是不同的另一位。

他自稱**先知**，並在當時以自己的本名向群眾說話，相當不同於其他的默示文學的作者，習於以古代名人做為化名。雖然他精通象徵、封印的異像、號角、孟、神劇，但是他所透露的訊息卻與當時的世界息息相關。書的末了他第四次宣稱：

「我若望聽見、也看見了這一切。聽完這些後，我俯伏在指示我這一切的天使腳前，要朝拜他；他卻對我說：『萬不可這樣，我和你、你的弟兄、眾先知，以及所有遵守本書預言的人同為僕人。你只該朝拜天主。』」（默廿二 8~9）

之後他報導了天使命令他要將這訊息召告天下，因為末日

即將來臨：「不用把這書上的預言密封，因為時候臨近了」（默廿二 10）。

《若望默示錄》的結構和其象徵意義

讀者覺得此書難懂的理由之一，可能與其糾纏的情結和重疊的結構有關。見證者的報導不是以直線式，而是一連串糾纏的螺旋方式來進行：

1. 序曲、致詞、啓幕異像（一）
2. 給七個教會的信（二～三）
3. 書卷異像（四～五）
4. 七封印（六 1～八 5）
5. 七號角（八 6～十一 19）
6. 非數字的異像（十二 1～十五 4）
7. 七盃（十五 5～十六 21）
8. 巴比倫間奏曲（十七 1～十九 10）
9. 非數字的異像（十九 11～廿一 8）
10. 耶路撒冷間奏曲（廿一 9～廿二 5）
11. 結尾（廿二 6～21）

由於這些不同的異像和報導挾帶著重要訊息，因此便藉由各樣的圖像和比喻重疊交錯出現。例如：在第八章的開始，作者說明了七號角的異像（八 2）是揭開七封印（八 1）重要時刻的結果，因此這兩個異像的後續發展便糾結成一條螺線。我們的邏輯思考通常是偏重直線的模式，但在《若望默示錄》中，讀者所看到的卻是一連串重複的異像，迫使讀者不得不以新的眼光環顧周遭發生的「事實」。

這本迷惑之書另一個難以理解的原因，是它強力使用了象

徵圖像。某位學者將「象徵」定義為：「象徵圖像串連了兩個實體，使之產生關係，當二者之一方無法直接被認出時，就只能用講述或參考資料的間接方式以試圖了解。象徵圖像能揭開但也可能掩蓋事實的真象」。不過，《若望默示錄》中所使用的象徵圖像，要遠比早期的先知書和默示文件，如《匝加利亞》、《厄則克耳》、《達尼爾》等書要少得多了。

《若望默示錄》的作者將象徵圖像發揮得淋漓盡致，例如：「四個活物」（默四 6，呼應則一 22~26）、知名的「四位騎士」（默六 1~8，呼應匝一 8~10）、海裡升起的巨獸（默十三 1，呼應達七 2~28）、神秘數字 666，以及預報新耶路撒冷的沉淪（亦與則四〇~四八極為相似）。

所有的象徵圖像目的都是為了傳達、揭露事實，而非模糊、掩蓋真理。我們可假設這些象徵圖像在當時是易於明白和了解的，但在多年後的今天，從我們的眼光來看，這些象徵圖像就顯得有些吃力難懂了。

創造新意識

從另一個角度來看，此書的重點卻又如水晶般地透明。對當時小亞細亞西部的基督徒來說，正處在政治、社會、宗教皆不安定，甚至有敵意的情況之中。在這情境中，《若望默示錄》宣告的是勝利和希望的訊息。作者透過其密碼式的語言和多樣的圖像不斷傳達出這個訊息：「你周遭所看到的並非真實，羅馬、皇帝（野獸）亦非真正的統治者。天主和其羔羊才是坐在寶座上的勝利和權能。」若望見證者為這獨一真實世界之先知性異像提供了高度希望的訊息。他那奧秘的天上世界若要落實，忠實的信者就先要有一新意識：被宰殺的羔羊贏得了最後的勝利（默五 6~14）。

這個新意識的中心是宣告羔羊基督的勝利，慶祝其天上的統治。對作者而言，基督的死亡和文中所指的信友之死是勝利而非敗退。《若望默示錄》第五章就用詩歌表達了勝利禮儀的宣告：

「接著，我還看見一隻似乎被宰殺的羔羊，站在寶座和四個活物和長老之中，……我又看見，並聽見千千萬萬天使的聲音，他們聚集在寶座、活物和長老周圍，高唱著：『犧牲的羔羊堪受權能、富裕、智慧、力量、尊貴、榮威和所有的讚頌。』」（默五 6, 11~12）

讀者在之後的異像中，可聽見十四萬四千位蓋了勝利之印的人加入天使的讚頌隊伍，高喊：「救恩來自坐在寶座上我們的天主，也來自羔羊」（七 4~10）。第十二章的開始雖出現了天主和羔羊的對抗者，但他們終將被完全消滅。他們以火紅的大龍（十二 3~4）、從海裡升起的巨獸（十三 1~8）、由地下上來的獸（十三 11~18），以及被喻為「巴比倫」（代表羅馬）但最後卻被燒成灰燼的大淫婦（十七 1~18）等圖像和象徵進入全文當中。儘管有這些毀滅的暴力圖像，但作者仍將之導向希望。

新天新地

《若望默示錄》的最後幾章，若望看見了「新天新地」的異像。這異像喚起了放逐之後發言的先知（聖經學者所稱的《第三依撒意亞》）講的天堂比喻：「因為，看，我要創造新天新地，先前的不再被記憶，不再被關心」（依六五 17）。

《若望默示錄》最後幾章也同樣充滿了複雜難懂的圖像。無論如何，若望見證者的異像創造了嶄新的圖像世界，他邀請讀者觀看現世世界的未來—終將實現的未來，到那時，整個世

界將成爲天主的寓居之地、天主之城、天主的全球共融體：

「我看見了嶄新的天和嶄新的地，因爲以往的天和地都已消失，海洋也不見了。我看見聖城新耶路撒冷從天上，由天主那兒降下，好像爲迎候新郎而裝扮自己的新娘。我聽見從寶座傳來的宏亮聲音說：

『這就是天主在人間的帳幕；祂要在人間有一個住所，與人同住，他們要成爲祂的子民，而祂，要親自作與**他們同在的天主**。祂要爲他們拭去所有的淚珠；今後不再有死亡，也不再有哀悼、痛苦和呼號，因爲以往的事都已過去了。』」（默廿一 1~4）

新耶路撒冷的異像與邁入廿一世紀有何關係？首先，天上之城在此章的其他地方引用了特殊語言（象徵）和奧秘式的比例來測量，這種超凡的異像表達了對世界未來的終極希望。這城市呈正立方體，每面各一萬二千斯塔狄（約 1367 哩，或 1400 公里），如此算來，整個體積就相當於整個受造的全地。就語言來說，僅能以天堂二字形容這樣一個地方。此異像包括了自然世界的最佳狀態，沒有罪惡，只有天主的臨在。最近一位作者曾如此形容：「這是一座滿全理想古城的聖城，天和地相會於該處的中心點上。」

這是一個新的創造，而非只是回歸到古樂園。天上之城所給予我們的是超乎所有想像的基本轉變，在這之中，**我們**參與了和天主的合作。若望見證者異像中的這個城市，不同於其他會壓榨人民、毒害大地的墮落大都會；若望的城市是天堂樂園，是天主和所有受造物居住的嶄新之地，此書便是邀請我們將這個圖像和希望，帶進新的千年紀元之中。

瑪竇「僱工比喻」的意義

《瑪竇福音》廿章 1~16 節研究

河鏞國¹

本文作者運用當代聖經詮釋的方法，帶領讀者看出「僱工比喻」在《瑪竇福音》中的地位、特色，並分析瑪竇教會生活實況。由此可看出當時的教會觀及末世觀，以這些神學觀點如何在這則比喻中顯露其原始主題：「小子」²可以獲得天主特別的眷愛而進入天國；相反地，誰若不接受「小子」，不與他們休戚與共，免不了會因不適應天國的標準，而受到斥責。

前 言

從耶穌開始講這則「僱工比喻」，接著這個故事在門徒團體中流傳，一直到現在，其間經過了很長的傳承歷史。

耶穌在公開生活期間，常與稅吏和罪人間休戚與共，法利塞人與經師常因此批判、攻擊耶穌。他們利用社會和宗教的權威定出社會秩序，爲了維持此社會秩序而把小民定罪，耶穌講這則比喻，是爲了責斥這些人的作爲。

初期教會以後流傳的草本中，有些將「預告末世審判」的警告性成語「因爲被召的人多，選上的人少」，置於這則比喻

¹ 本文作者：河鏞國，韓國籍新竹教區神父，輔大神學院神學系畢業，現肄業於輔大宗教學系碩士班。

² 「小子」爲《瑪竇福音》本身所用的名詞，請參見：瑪十八 6~14。

的結論之後³。按照原文批判，這則比喻的原文不包含這句成語，或許可以推論是後來的抄寫者加上去的。根據插入這句成語的事實，我們可以推測：也許從初期教會開始，已經有人以「審判的比喻」來理解並使用這則「僱工比喻」了。

雖然這則比喻經過了很長的傳承過程，但耶穌第一次講這則比喻時的主題仍被保存下來。這主題就是「小子」可以獲得天主特別的眷愛而進入天國。這個事實讓人對天國的秩序感到驚訝。相反地，不接受「小子」，不與他們休戚與共的人，免不了會因不適應天國的標準，而受到斥責。

本文主要在探究這則比喻對《瑪竇福音》作者來說，有何意義。因為這則比喻在另兩部「對觀福音」作品中沒有收錄，只收錄在《瑪竇福音》中，所以筆者認為在這則比喻中，可以很清楚地看見瑪竇的神學意圖。把他的神學意圖在本文設定的脈絡中解釋，並探究使用於何種意義中，藉此可以找到此比喻在神學上的意義。

一、瑪竇的神學意圖與「僱工比喻」

(一) 瑪竇：神學家

為正確理解瑪竇記載的福音，首先要知道關於此福音的性質和目的。《瑪竇福音》並非編年式的耶穌傳記。當然，四部福音都載錄著耶穌的生平史料，但並不意謂就是耶穌的傳記。

首先，新約中以「福音」形式描述耶穌喜訊的作品有四部，這四部福音分別表達了不同的神學思想。甚至有人主張如果福音作品是耶穌的傳記，就不需要有各不相同的四部，只需把史料集中於最好的一本中保留下來就可以了⁴。其實，在《瑪竇福

³ 這些版本把這句成語放在瑪廿 16b；但思高中文譯本並沒有這成語。

⁴ D.J. Kim, *The Theologies of the Evangelists* (Seoul: Concordia Press,

音》中很難看到編年式的耶穌生平記載，尤其歷史式傳記中應詳細記載的部分，《瑪竇福音》只是簡單而濃縮地帶過⁵。

上述事實顯示：瑪竇並不是以歷史式傳記的觀點來編寫福音的。福音載錄耶穌生平，是以「耶穌就是默西亞（基督）」為信仰的根基編寫而成的「耶穌事件」，以及與他有關的好消息，並以文字作品的方式為他作證⁶。

為了理解福音的性質，還應重視福音寫成前已有口傳過程：即初期基督徒團體，藉著各式各樣的生活實況（宣講、教理講授、禮儀），把耶穌的話、生平事蹟留傳了下來，並發展出「基督論」的各種解釋。經過漫長的口傳期間，這些史料才被寫成文字。

找到福音編輯成書以前個別傳承的生活實況，就是「類型批判」的主要工作⁷。可是，類型批判的限度是僅將福音編輯者視為傳承的收集者和傳達者。其實並不盡然。

事實上，在福音編成以前，這些沒有順序和連貫性的個別傳承史料，在經福音編者加以排列、編輯後，彼此間有了一氣呵成的連貫性，這個現象有何意義⁸？在這兒接著的問題是：福音編輯者把收集到的傳承史料加以修改、刪除、插入、排列。

1997), p.13.

⁵ 耶穌出生與死亡的年代、家庭與成長過程都沒有充分的記載。關於耶穌的門徒和與他有關係的許多人物，大部分沒有具體的記載，只有簡單的描寫。記載關於耶穌生平所經歷的年代，和所在的地理位置都忽視了歷史性。Kingsbury, *Matthew* (trans. by S. K. Huang, Seoul: Concordia Press, 1983), pp.14~16.

⁶ 「福音是事件與詮釋的複合體」。見：D. J. Kim, 前引書，p.14.

⁷ 「類型批判」是要深入類型流變的口傳階段，並試圖從類型推斷出形成該類型的生活實況，這是類型批判最重要的工作。

⁸ R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp.98~105.

這樣的編輯意圖究竟為何？這是許多人急於探究的。

這是「編輯批判」的工作：探究福音編輯者的意圖，這種研究方法很重視福音編輯者的角色⁹。因為福音編輯者不但只扮演史料收集者的角色，他也是按自己的神學意圖和目的來收集傳承史料，編成福音¹⁰。

這也是《瑪竇福音》的性質：編輯作者有其神學意圖和目的¹¹。他確實是一個神學家，運用早已成文、流傳的《馬爾谷福音》和《Q 典》，再加上自己蒐集的傳承史料，綜合編纂，寫成自己的福音作品¹²。總之，《瑪竇福音》是按最後那位編輯成書人的神學意圖而編寫成的，其編寫目的包含為了教育當時的教會團體。

總之，《瑪竇福音》的編輯者是個「傳承者」(Traditor)、
「教會人」(Churchman)，同時也是個「神學家」¹³。

(二) 瑪竇：教會的導師

四福音中，《瑪竇福音》是最站在牧靈的立場為教會編寫、以教會為中心的福音。四福音中，也只有《瑪竇福音》使用了

⁹ 「編輯批判」的研究中，發現福音作者固有的神學上的功績。Joachim Gnilka, *The Gospel of Mark (I)* (trans. by H. M. An, Seoul: Korea Theological Study Institute, 1985), p.26.

¹⁰ 福音編輯者按自己的神學選擇、排列、變形傳承，如同一般書籍的原作者一樣，希望傳達出自己要表達的新意義。Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Philadelphia: The Westminster Press, 1968), pp.47~239.

¹¹ J. S. Suh, *Interpreting the Four Gospels* (Seoul: The Christian Literature Society, 1991), pp.129~130; J. D. Kingsbury, 前引書, pp.17~18.

¹² D. J. Kim, 前引書, pp.67~68.

¹³ Charles E. Carlston, "Interpreting the Gospel of Matthew", in *Interpreting the Gospel* (Ed. by J.L. Mays, Philadelphia: Fortress Press, 1981), p.55.

三次「教會」這個字¹⁴。這點顯出：《瑪竇福音》的編寫有牧靈上的意圖，這意圖是爲了教導教會內的人。

瑪十六 13~23、谷八 27~33、路九 18~22 是平行文，其中瑪十六 17~20¹⁵是《瑪竇福音》所獨有，此段是耶穌在說明「教會的權威」。另外，瑪十八 17 也是《瑪竇福音》獨有的，提醒基督徒之間發生某種問題或衝突時，要服從「教會的權威」。這幾段經文反映出《瑪竇福音》編輯者的神學觀之中，非常關心「教會」¹⁶。

《馬爾谷福音》自稱「福音」（谷一 1）。《瑪竇福音》卻自稱爲「書」（瑪一 1）¹⁷。「書」這個字在教會的信仰培育中，含有「教科書」的意味。舉一個例子：馬爾谷比較關心耶穌的行爲；瑪竇把耶穌的言論及宣講蒐集起來，分成五個部分，作爲福音結構的核心¹⁸。可見瑪竇對教會及教會中的人有很深的關心，顯示出瑪竇願以他的福音作爲教導教會的指南。

以 Ralph P. Martin 的意見，在下列經文中很明白地看出瑪竇對教會的關心¹⁹：

¹⁴ 十六 18 使用「教會」一次，十八 17 有兩次。

¹⁵ 有關在伯多祿遺「磐石」上建立教會的章節。

¹⁶ 在瑪竇的神學裡，「教會」是非常普遍、且相當重要的主題。Günter Bornkamm, "End: Expectation and Church in Matthew", in *Tradition and Interpretation in Matthew* (Ed. by G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, Philadelphia: Westminster Press, 1963), pp.15~51.

¹⁷ 這一節，按照《思高中文譯本》的翻譯是「亞巴郎之子，達味之子耶穌基督的族譜」，這兒的「族譜」，希臘原文是「書」。

¹⁸ 第一部分：五~七章的山中聖訓；第二部分：第十章關於門徒應行之道的教導；第三部分：第十三章天國的比喻；第四部分：第十八章基督徒應有的謙虛、善表、勸善、寬恕等德行；第五部分：廿四~廿五章末世言論。Everett F. Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1968), p.162.

¹⁹ Ralph P. Martin, *New Testament Foundations*, Vol. I (Grand Rapids:

1. 谷五 1~20 用了 326 個字，記錄耶穌在革辣撒地方的驅魔故事。這個故事，瑪八 28~34 濃縮成 134 個字。這是以牧靈上的安排所做出的「教導典型」。
2. 谷六 45~52 耶穌步行海面的故事，與瑪十四 22~27 平行，瑪竇接著添加十四 28~31，其內容描述伯多祿是個使徒，同時也以一個學生的立場來看老師耶穌。這是瑪竇爲了教導初期教會的領導人也要不斷地學習耶穌基督。
3. 瑪竇編輯者常以教育的目的，站在未成熟的學習者立場，把十二宗徒描寫的相當成熟。瑪竇常把《馬爾谷福音》中使徒的懼怕和無知去除，這是爲了堅固當時教會領導者的權威與教會內的秩序。

爲了教育的目的而寫的另一個例子是瑪十九 16~22：故事內容是耶穌與富少年間的對話²⁰，平行文在谷十 17~22 和路十八 18~23。將平行文一起比較後，可以在五個地方看出瑪竇的意圖：

1. 在馬爾谷和路加的描述中，「善」這個字是形容詞，放在對耶穌的老師稱呼之前：「善師」；但，瑪竇則視之爲名詞，是有具體內容的事件，所以少年關心的焦點在問耶穌：我該「行」甚麼「善」，爲得永生？
2. 在馬爾谷及路加的描述中，耶穌只提醒：「誠命你都知道」。但，瑪竇卻進一步指出：如果你願進入生命，「就該遵守誠命」，接著少年又問耶穌「什麼〔誠命〕？」瑪竇藉此強調「遵守誠命」的重要性。
3. 三部福音中，耶穌都談到「誠命」，但瑪竇特別加上「應愛你的近人，如愛你自己」。這一句話也在羅十三 9~10

Eerdmans Pub. Co., 1975), pp.229~230.

²⁰ 同上，pp.230~231.

中出現，強調無論猶太人或外邦人，都應遵守「新的誠命」。

4. 在馬爾谷及路加的描述中，是耶穌對發問者說「你還缺少一樣」；但，在瑪竇的描述中，反而是少年問耶穌「還缺少什麼？」這反映了學習的態度。
5. 瑪竇具體指出反問者是個少年，這是其他福音沒有記載的。在這兒，耶穌好像站在教師的立場，把發問者當成是學生一樣看待。

綜上所述，我們可以推知《瑪竇福音》是「談論教會」的「福音」²¹，是「講解基督言行」的「教理教材」²²，也是「教會論」的「課本」²³。

《瑪竇福音》的編寫並非單純地保存了耶穌的話，更是爲了教育的目的而編寫成的。因此，《瑪竇福音》成書的編輯者是個「教會的導師」。

(三) 瑪竇的意圖

瑪竇是神學家，也是教會的導師。他願藉這則「僱工比喻」表達些什麼意圖呢？爲了尋找這個答案，應先針對這則比喻做「編輯批判」。

編輯批判，就是研究編者是以怎樣的神學動機，來選擇、更動、編排傳統史料，並創作、合成出新的文字作品。因此，

²¹ W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, p.121; N. Perrin, *The New Testament An Introduction* (N.Y.: Harcourt Bruce Jovanovich, Inc., 1974), p.175.

²² K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (2nd Ed., Philadelphia: Fortreso Press, 1968), p.23.

²³ 同上, p.20; W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, Vol. I (Philadelphia: Westminster Press, 1975), p.8.

本節願藉分析福音編者使用史料時的修改變動，找出將史料編排而構成的福音觀點和目的是什麼。

1. 《瑪竇福音》編者的觀點

在「僱工比喻」中，可發現瑪竇編者獨特的語言及思想特徵，並反映當時教會背景中的變化痕跡²⁴。不過這種語言上的細節對這則比喻原來的內容和意義沒有太大的影響，在這兒，只要檢討與這則比喻整體文脈有關的要素。瑪竇編者在這則比喻中試圖修改、變動哪些部分？

這則「僱工比喻」原來是個獨立的史料，瑪竇似乎認為它可做為「有許多在先的要成為在後的，在後的要成為在先的」這句成語²⁵的例證，加以發揮說明，於是將二者連接起來。為了這樣做，瑪竇在比喻的開頭加上「因為」這個字²⁶，這樣使得上述這句成語變成「僱工比喻」的題目及序言。

此外，瑪竇也在比喻故事結束後加上「這樣，最後的，將成為最先的，最先的將成為最後的」（瑪廿 16）這句成語。這句成語也平行地出現於谷十 31、路十三 30。但這兩段平行文開頭的部分沒有「這樣」這個字。於是瑪竇編者在此加上這個字作為開頭，並將這成語作為比喻的結論。

上述事實，也許可以解釋成瑪竇編者要用「僱工比喻」做為例證，來闡釋說明這則成語的意義，所以特別再強調一次，使得比喻的結論與序言相呼應。

瑪竇特別把其他福音裡都沒收錄的「僱工比喻」編入於自己的福音中，已經顯現出瑪竇的觀點及意圖，這是我們認為最

²⁴ R. H. Gundry 主張以文學及語言學的方法詳細探究本文比喻所有章節中瑪竇的特性。R. H. Gundry, 前引書, pp.395~399.

²⁵ 瑪十九 30。

²⁶ 思高中文譯本並未譯出「因為」此字；但合和中文譯本有譯出。

重要的事實。

2. 《瑪竇福音》編者的目的

爲了要知道瑪竇編寫福音時，特地加入「僱工比喻」的意圖，就應先看他把這則比喻編排在那個文脈中。這比喻收錄在瑪十九～廿的文脈裡，將這整個文脈與其他福音做成的對照表如下：

內 容	馬爾谷	瑪竇	路加
(1) 耶穌旅行到猶太	十 1	十九1~2	九51~56
(2) 離婚的問題	十 2~12	十九3~12	十六14~18
(3) 耶穌祝福兒童	十 13~16	十九13~15	十八15~17
(4) 耶穌與富人的對話	十 17~27	十九16~26	十八18~27
(5) 伯多祿詢問與耶穌的答覆	十 28~31	十九27~30	十八28~30
(6) 僱用葡萄園工人的比喻		廿 1~16	
(7) 第三次預言受難及復活	十32~34	廿17~19	十八31~34
(8) 載伯德二子母親的要求	十35~45	廿20~28	
(9) 耶穌治好耶里哥的瞎子	十46~52	廿29~34	十八35~43

瑪竇在編寫瑪十九～廿這一單元時，應用的是「谷十」全章的材料，但他並沒有完全採納《馬爾谷福音》的編排文脈，而在其間加上這則「僱工比喻」。他在比喻開始時使用「因爲」，結束使用「這樣」，來把這個比喻插入原有的架構中。

上述對照表明顯的看出瑪十九～廿這單元，除了這則「僱工比喻」外，其餘部分都與谷十 1~52 的內容，以及排列順序完全相同²⁷。瑪竇特別把廿 1~16 的「僱工比喻」獨立資料插入

²⁷ 相較《路加福音》的平行文，凸顯出《瑪竇福音》與《馬爾谷福音》的排列是一致的。《路加福音》的順序與這兩部福音相同，但不在同一脈絡中，有些部分在編排上是散置於不同的文脈中間（九 51~56；

其中，這應該是有某種意圖，而且反映瑪竇認為這則比喻很適合放在這單元的文脈中。

這單元的文脈有何性質？以 N. Perrin 的意見看《瑪竇福音》的結構，十四 1~廿 34 這一大單元的主題是「耶穌培訓門徒」²⁸：給他們講解服務的意義。這一大單元包含對教會權威的宣佈（十六 18），要求服從教會的決定（十八 17），也收錄了耶穌對門徒們的教導。另外，十九 3~12 更提出離婚問題的爭論，是因著外邦人所產生的問題，這表達耶穌不只是對猶太人，連對外邦人也具有一種導師的角色²⁹。還有與這則「僱工比喻」直接連接的十九 16~30，是在描寫耶穌教導門徒跟隨他須捨棄一切，以及做門徒應行之道。這樣，在這一單元的文脈中，顯出瑪竇在提醒：教會團體的重要性、門徒應行之道和教育的特徵。

瑪竇把「僱工比喻」編排於這一文脈中，可見「僱工比喻」也同樣表現出教會團體的重要性、門徒應行之道和教育的性質。這就是瑪竇將這則比喻編排在這個文脈中的意圖³⁰。

這則比喻，本來是在耶穌與法利塞人和經師爭論時所說的，瑪竇將它放在教育門徒的文脈中，使它能適用於教會團體，這就是瑪竇的意圖。

這則比喻的聽眾，本來是耶穌的反對者，但經瑪竇把它安排在現有的文脈，聽眾成了耶穌的門徒或教會團體³¹。所以瑪

十六 14~18），有些被省略了（載伯德二子母親的要求），有些則在內容上與瑪竇、馬爾谷有差距（九 51~56；十八 28~30）。

²⁸ N. Perrin, 前引書, p.177.

²⁹ R. P. Martin, 前引書, p.229.

³⁰ 由於瑪竇對「僱工比喻」具有這樣的意圖，所以沒有編入有許多天國比喻（十三章）的文脈裡，而置於本文的脈絡中。

³¹ J. Jeremias, 前引書, pp.37~38.

竇編寫福音當時，教會團體的實際狀況似乎是編排這則比喻和文脈的前提。也許在已經加入教會團體的人當中，有提出將來跟隨耶穌有何賞報這個問題。另外可能有的狀況是，因著先蒙召的事實而產生了一些有特權意識或驕傲的人。當時的教會可能也有一些人如同法利塞人和經師一樣，面對小子、窮人、弱者（像在比喻中後來的工人）沒有休戚與共的情感³²。在這樣的情況之下，瑪竇理解耶穌在公開生活中所說的這則比喻，可以拿來應用於自己的教會團體中。

總之，「僱工比喻」是以教育的目的適用於教會團體中。

二、瑪竇的教會觀與「僱工比喻」

（一）瑪竇的教會觀

瑪竇的教會觀，在瑪十六 18 與十八 17 中顯示出來：以色列的選民的意識移轉到教會身上³³。那些相信而跟隨耶穌的人，使得以色列的連續性和舊約傳統有了新的建立³⁴。這樣的教會觀在瑪廿一 43 裡更加顯明，因為以色列排斥默西亞，所以天主便將祂的國由以色列手中奪走，交給教會。瑪竇的教會觀已經超越了民族性的限制，已經進入了世界性（瑪廿八 19）。

³² 瑪竇在亡羊的比喻（瑪十八 12~14；路十五 4~7）中也敘述耶穌勸告門徒們要照顧教會內軟弱的人。I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*. Vol II, trans. by Joseph Kang (Seoul: KTSI, 1984), p.303.

³³ 瑪竇團體的自我意識與以色列有密切的關聯，瑪竇以「耶穌的百姓」（瑪一 21，思高本譯為「民族」）來指稱「教會」，這就是「天主的百姓」（瑪二 6）。E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (trans. by Frank Clarke, London: SCM Press, 1961), p.55.

³⁴ H. C. Waetjen, *The Origin and Disting of Humanness: An Interpretation of the Gospel According to Matthew* (trans. by J.Kang, Seoul: TCLC., 1983), p.40.

瑪竇對教會的關心集中於天國的概念上³⁵，不過，瑪竇也意識到不能把教會與天國視為同一。以聖經的概念來說天國是「不可見」的對象，「天主的統治」是動態且開放的概念³⁶。相反的，教會是個在世的現象，是人能經驗到的組織，所以沒有根據可說「可見的」教會就是天國³⁷。這樣，瑪竇沒有把教會與天國視為同一。耶穌派遣門徒去傳給人的是「天國」，而不是「教會」（十 7）³⁸。由《瑪竇福音》來看，教會與天國的關係是：天國是教會的基礎（七 21；十六 19），教會要宣佈天國的實現（十 7）³⁹。

於是，在《瑪竇福音》裡，教會不是已被救援，而是在救援途中的團體，教會就是處於天主的啓示完成於耶穌的事件上，以及耶穌將要再臨貫徹地完成天主旨意之間，教會正處在審判的期待之中⁴⁰。審判的標準是耶穌的話實行與否，所以瑪竇在福音中藉著審判，來顛覆世上的價值觀⁴¹。

藉以上的考察來看，《瑪竇福音》裡教會的本質是走向救援的團體，且能實現耶穌的話⁴²。在此，耶穌成為教會的導師，

³⁵ 請參閱：十八 23~35；十九 1~13, 14~30。E. Schweizer, *The Good News According to Matthew*, p.310.

³⁶ J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (trans. by John Drury, London: SCM Press, 1978), pp.42~46.

³⁷ John Bright, *The Kingdom of God* (New York: Abingdon Press, 1953), p.236.

³⁸ Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: IVP., 1981), p.702.

³⁹ 同上，pp.203~204；G. E. Ladd, 前引書，p.113.

⁴⁰ 在《瑪竇福音》中有六次相同的警告（八 12；十三 42, 50；廿二 13；廿四 51；廿五 30）。有人主張這是耶穌給教會關於審判的警告。D. J. Kim, *The Parables of the Gospels*, pp.224~226.

⁴¹ 請參閱：瑪十六 17；十九 30；廿 16；廿一 43。

⁴² 請參閱：瑪七 21~27；十 40~42；十三 47~50；十八 35；廿五 1~46。

耶穌繼續活在教會裡，教會就是耶穌的門徒聚集的團體⁴³。因為那團體教導且遵守耶穌的誡命（廿八 19~20），因著這理由，《瑪竇福音》中教會團體關懷的核心是門徒應行之道，也就是耶穌的話實行與否。

（二）瑪竇教會團體的特徵

《瑪竇福音》的歷史背景如何？可以說，《瑪竇福音》的背景就是當時瑪竇所在教會團體的背景，所以關於此問題需要加以考察。

在《瑪竇福音》裡有「城市」及「村莊」這兩個詞：「村莊」用了4次，「城市」使用了27次。這樣，表達了他寫福音的對象是生活在城市裡的基督徒⁴⁴。

在《瑪竇福音》中也可以看到上層社會富裕生活的背景。尤其在探究耶穌的比喻中，記載於《瑪竇福音》裡的比喻有多次描述商人、有大房屋的人、地主等的情景⁴⁵。以當時的社會背景來看，這些人都是相當富裕的階級。

還有，在《瑪竇福音》中的文學架構及神學辯證中，需要一個相當有水準的學問背景作為前提。所以《瑪竇福音》的聽眾及讀者，也許是當時社會中的上層階級，只有他們才可能受到完整而充分地教育⁴⁶。

另外，在《瑪竇福音》中還要考察構成教會團體的成員，瑪廿三 34~35 言及的先知、賢者、經師，還有義人，他們是教

⁴³ E. Schweizer, 前引書, p.29.

⁴⁴ H. C. Waetjen, 前引書, p.29.

⁴⁵ 珍珠的比喻（十三 45~46）；家主的比喻（十三 52）；僱工的比喻（廿 1~16）；婚宴的比喻（廿二 1~14）。A. M. Hunter, 前引文, pp.121~122.

⁴⁶ H. C. Waetjen, 前引書, p.32.

會內很重要的成員（為教會工作的人）⁴⁷；同時《瑪竇福音》中時常言及在教會團體成員中的「小子」（十 42；十八 6, 10, 14）。基於此，若把構成教會團體的成員藉由神學問題來觀察的話，瑪竇的教會團體中，有能解釋猶太風俗習慣及法律的專家⁴⁸，也好像有以外邦人的身分進入基督徒團體的人⁴⁹。

以上述的事實來看，瑪竇的教會團體是以都市為背景的，成員是社會中的上層或中層階級的人（知識分子），在多數知識分子中，又混合了以「小子」來描寫的下層階級的人們，這樣形成了一個複合性的團體。

上述的看法支持《瑪竇福音》是在安提約基編寫而成的見解⁵⁰，同時對理解瑪竇藉此比喻願意傳達的教訓有很大幫助。

（三）瑪竇教會觀與「僱工比喻」的教訓

在《瑪竇福音》中，跟隨耶穌的門徒好像是屬於教會團體信友的典範。瑪竇編者把「十二宗徒」與跟隨耶穌的「全體門徒」視為同一⁵¹，將全體門徒的團體視為教會般看待。所以瑪竇的教會觀關心最多的是在門徒真正的應行之道上。尤其從其間記載耶穌奇蹟事件的方法中，可以更明顯的看出瑪竇對於門徒應行之道的關心。

與《馬爾谷福音》相比，馬爾谷是以奇蹟為中心，瑪竇則是宣講教訓重於奇蹟事件。瑪五～七章先收錄山中聖訓，然後才將奇蹟集中於八～九章內。而在八 23~27 描寫平息風浪的奇

⁴⁷ E. Schweizer, 前引書, p.178.

⁴⁸ 同上, p.16.

⁴⁹ R. P. Martin, op. cit., pp.227~229.

⁵⁰ E. F. Harrison, op. cit., p.164; H. C. Waetjen, op. cit., p. 35.

⁵¹ Gerhard Lohfink, *Jesus and Community*, trans. by J. P. Galvin (Philadelphia: Fortress Press, 1982), p.33.

蹟故事時，也同樣表現出瑪竇教訓重於奇蹟的特徵。這則奇蹟故事描寫「耶穌上了船，他的門徒跟隨了他」（23節），瑪竇用耶穌先走，然後門徒們跟隨他，這是表達門徒應行之道的特殊方式⁵²。這個事件的平行文是谷四 35~41，馬爾谷描述耶穌先行平息風浪的奇蹟才教訓門徒，瑪竇則完全相反（26節）。這樣，《瑪竇福音》的特徵是：福音作者連奇蹟故事也用來教導門徒應行之道⁵³。

《瑪竇福音》教會觀的核心是在教導門徒應行之道。耶穌不只是十二宗徒、也是所有教會團體的老師，所以瑪竇的教會團體要注意耶穌的誠命和一切行爲⁵⁴。瑪竇所瞭解、描寫的耶穌，是以溫柔和謙虛邀請人跟隨他、教導，且要求人要有愛與慈悲，甚至是對兄弟中最小的也不例外⁵⁵。藉著上述的內容，「跟隨耶穌」究竟是怎樣一回事？聽眾要有一個具體的決定，就是瑪竇編者極重視的：教會團體對「小子」的關心和休戚與共的情感（十 42；十八 6~14）。

就門徒應行之道的觀點上看，也許是因為《瑪竇福音》裡構成教會團體的成員是多樣化的，所以曾發生上層與中層階級在面對下層階級時，或是先成爲基督徒的人面對後成爲基督徒

⁵² 「跟隨」在《瑪竇福音》中是相當重要的詞彙，瑪竇在此故事的前段經文中寫「門徒應行之道的條件」（八 18~22），在這裡使用了「跟隨」此字二次，並將此故事放入這個文脈中。於是，在《馬爾谷福音》中此故事是耶穌「具有能力的例子」，但在《瑪竇福音》中就成了「門徒應行之道的典型」。D. J. Kim, *The Theologies of the Evangelists*, pp.90~91.

⁵³ 同上，pp.87~89; G. Bornkamm, "The Stilling of the Storm in Matthew", *Tradition and Interpretation in Matthew*, Ed. G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), pp.52~57.

⁵⁴ E. Schweizer, op. cit., p.182.

⁵⁵ H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trans. by D. M. Barton (London: SCM Press, 1965), p.76.

的人時，可能有的錯誤或是不對的行為，使他們之間發生了衝突與摩擦，因此瑪竇願藉此比喻來教導教會團體什麼是「門徒真正的應行之道」：跟隨耶穌的團體中，沒有人可以因為自己的社會地位，或在教會的功勞，而主張自己的特權或因此自認為菁英份子。相反的，無論社會地位多高，或在教會功勞有多大，人人都應與後成為基督徒的人及「小子」間，有休戚與共的情感。

如果有人不瞭解天主的善，而不接受那些被天主蒙召的「小子」（後來的工人），則彼此之間沒有休戚與共的情感，他們會受到相反於自己觀點的審判（廿 16）⁵⁶。總之，瑪竇將這則「僱工比喻」應用於教會生活規範的教訓中。

三、瑪竇末世觀與「僱工比喻」

瑪竇把這則「僱工比喻」用於教導關於門徒的應行之道，並利用 16 節說出關於將來臨的審判，做為比喻的結論。這個結論顯示出「僱工比喻」是以末世論的觀點來詮釋而寫成的。

（一）瑪竇末世觀的救援論特徵

四部福音中，以《瑪竇福音》最具有濃厚的猶太色彩。《瑪竇福音》的這個特徵，可在以下幾個例子中清楚看到：

1. 《瑪竇福音》多次出現猶太獨特的表達方式及語言，這在其他福音裡很難找到⁵⁷。《瑪竇福音》整本書都是以猶太的語調寫成⁵⁸。

⁵⁶ E. Schweizer, 前引書, p.395.

⁵⁷ 在瑪竇福音中發現那種具有猶太色彩的語言，除了「天國」以外還有「公義」（五 6, 10, 20；六 1, 33；廿一 33）這個字。在主禱文中用猶太教的儀式用語「負債」代替「罪」（六 12）這個字。

⁵⁸ Peter F.Ellis, *Matthew: His Mind and His Message* (Minnesota:

2. 《瑪竇福音》中，有些經文強調耶穌宣講活動只限於以色列。舉個例子：耶穌派遣十二宗徒，只在以色列作為他們宣講的範圍（十 5~6, 23），耶穌自己的宣講活動也只限於以色列（十五 21~28）。
3. 《瑪竇福音》收錄相當多強調梅瑟法律持續有效的言論⁵⁹。
4. 最重要的是，《瑪竇福音》頻繁地引用舊約經文⁶⁰。瑪竇似乎想藉著引用舊約經文，說明耶穌公開生活完成了舊約的預言。《瑪竇福音》引用舊約經文，共 41 次，其中有 37 次強調「〔藉先知所說的話〕應驗了」⁶¹。這樣的事實顯示瑪竇把耶穌當作「舊約預言的完成者」或「猶太人的王」。瑪竇在福音中提示了預言和完成，這是救援史的基督論⁶²。

相反前面所說的，《瑪竇福音》也有相當多的經文明顯表現走向外邦的傾向。首先，福音一開始的耶穌族譜⁶³，就有四位女性；按照猶太傳統來看，族譜寫上女性名字是非常例外的，

Collegeville, 1974), p.4.

⁵⁹ 請參閱：五 17~18, 19~20；廿三 3, 23。

⁶⁰ 其實不僅只有瑪竇頻繁地使用舊約，瑪竇不從 Q 典而是由自己獨有的資料引用舊約經文 41 次，但路加獨有的資料中則引用了舊約經文 50 次。於是，很難單單以《瑪竇福音》引用舊約的事實，來證明《瑪竇福音》的猶太特徵。D. J. kim, *The Theological of the Evangelists*, p.53.

⁶¹ R. H. Martin, 前引書, p.227.

⁶² J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), pp.36~37.

⁶³ 族譜是整個《瑪竇福音》的序言，共分為三個時期，每一個時期各有 14 代，那是有意圖地將耶穌的起源與歷史的進行連接。這樣的安排是把耶穌的誕生當成新世代的開始。H. C. Waetjen, "The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976, June)2, pp.205~230.

何況這四位女性不是外邦人，就是嫁給了外邦人⁶⁴。

瑪竇的另一段經文中也有走向外邦的傾向，耶穌誕生以後第一個朝拜者是東方賢士（二 1~12），「東方」表示走向外邦；這點相較於路加的第一個朝拜者卻是猶太牧人（路二 1~20），則更突顯出瑪竇有走向外邦的傾向。

若將瑪廿八 16~20 的結束敘述，與宗一 8 的描寫相比較，可以看出瑪竇的編輯特點。因為路加的資料中有個次序，門徒期待聖神來臨後，將由耶路撒冷開始，走向全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為主作證。至於在瑪竇的資料中，耶穌卻對門徒說：「你們要去使萬民成為門徒」，直接「走向外邦」，已經擺脫了以色列民族。

同樣，下列經文也會使人感覺瑪竇的編輯工作有偏外邦人的傾向：

1. 在瑪廿一 33~44 與谷十二 1~9 比較中，瑪竇的「天主的國必由你們中奪去，而交給結果子的外邦人」是馬爾谷所沒有的，這好像瑪竇對外邦人有好感。
2. 瑪七 15~20 也提到結果子的人才能進入天國，由這節經文的下文看來，結果子的應該是指外邦人。
3. 瑪八 5~13 提到：將有許多人自東西南北方來，同亞巴郎在天國相聚。其中，「本國的子民反要被驅逐到外邊」是路七 1~10 所沒有的，瑪竇的編輯突出了外邦人的得救。
4. 瑪十 5~18：耶穌派遣門徒前的訓話，開始時耶穌禁止他們進入外邦，命令只去以色列迷失的羊中間；但最後卻說「你們要為了我而被帶到總督和君王前，對他們和外邦人作

⁶⁴ 塔瑪爾和辣哈布是客納罕人，盧德是摩阿布人，烏黎雅的妻子巴特舍巴是以色列人，但她的丈夫烏黎雅是赫特人。R. E. Brown, *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp.79~80; E. Schweizer, 前引書, p.25.

證」。總督和君王也是外邦人，表示教會最後是要在外邦人中作證⁶⁵。

《瑪竇福音》表現出的教會，是積極走向外邦的團體：瑪竇又痛斥猶太的宗教領袖（廿三章）⁶⁶，反而對外邦人宣布他們要代替猶太人進入天國（廿一 43）。

藉以上的考察，我們可知《瑪竇福音》有兩個相反的特性：是猶太的，也是外邦的。此處顯現出瑪竇的歷史意義是將耶穌視為舊約的延續及完成，但一方面又與猶太傳統有所分界。

天主的救恩計畫是以救援史展開，瑪竇就以這個歷史觀來建立自己救援史的末世觀。《瑪竇福音》中，耶穌對末世的宣講集中於廿四～廿五章，此段沒有單獨提及對以色列的審判，而是說所有的民族聚集在人子面前受審判（廿五 31~32）。審判的對象包含猶太及外邦的所有民族。《瑪竇福音》的末世與審判，是以世界史的眼光來描寫的⁶⁷。

（二）瑪竇末世觀的核心

瑪竇的末世觀是以救援史為基礎而寫的，所以並不強調末世的迫切性。《瑪竇福音》中，記載了莠子的比喻（十三 24~30）和撒網的比喻（十三 47~50），這兩則比喻好像含有審判延遲來臨的意味⁶⁸。在莠子的比喻中沒有馬上拔除莠子，而是等到收割的時候；撒網的比喻也是直到將漁網拉上海岸後，才將壞

⁶⁵ 張春申，〈新約的教會學（上）〉《神學論集》102（1994冬），526~527頁。

⁶⁶ P. F. Eliss 主張在廿三章收錄有警告法利塞人和經師的七次禍哉，這是對猶太教的反駁宣言。P. F. Ellis，前引書，pp.4~5。

⁶⁷ E. Schweizer，前引書，p.478；Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (trans. by H. de Jongste, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1962), p.136。

⁶⁸ 同上。

的魚扔在外面，這則比喻講的是關於世界的末日（十三 49）。

可是審判的延遲沒有弱化末世審判的重要性及警覺心，相反地，瑪竇將所有的關心集中於最後審判⁶⁹，此審判雖然強調義人在末日要得賞報，但在得賞報前要優先懲罰惡人（十三 40~43）。於是，《瑪竇福音》的末世觀最重要的是要求聽眾準備末日的審判。

《得撒洛尼後書》提到末世來臨的迫切問題，保祿對那些相信因末日就快來臨而遊手好閒的人，或不按傳統方式生活的信徒提出勸勉（得後三 6），也許因為《瑪竇福音》編寫完成時間比《得撒洛尼後書》晚，因此瑪竇就沒有對末日來臨的迫切性提出問題。

瑪竇以救援史的末世論講審判的延遲，更強調要準備將來臨的審判。瑪竇對末世的教導和其福音「倫理實踐」特徵有關：《瑪竇福音》要求的善行和義德是以末世的審判為前提的⁷⁰。

《瑪竇福音》收錄了五個關於耶穌宣講的部分，在這些宣講中，都以最後審判的賞報和懲罰作為結尾（七 24~27；十 40~42；十三 47~50；十八 35；廿五 31~46）。這些宣講的結論也包含有末世論的性質，這是瑪竇主要關心的事。

那麼，瑪竇強調將倫理實踐、善行與末世審判連接的理由為何？理由是從福音中可以找出瑪竇為了教會團體以牧靈和教育的觀點寫成了福音⁷¹。瑪竇教導那些只用嘴說「主啊！主啊！」（七 21a）而沒有改變生活、不結果實的信徒，告訴他們這樣是不適合於教會團體，也不適合於門徒應行之道，在末世審判時會被天主詛咒的。

⁶⁹ E. Sweizer, 前引書, p.30.

⁷⁰ 請參閱：五 16~20；七 15, 19, 21；十二 33。

⁷¹ R. H. Martin, 前引書, p.231.

(三) 瑪竇末世觀與「僱工比喻」之間的關係

瑪竇末世觀強調：警告最後審判的來臨及勸勉要好好準備末世的審判。那麼末世審判的判決尺度是什麼呢？在《瑪竇福音》中，說那些懶惰不行善及漠不關心的人是審判的對象，這種罪勝過於積極行惡。瑪廿五包含十童女的比喻、塔冷通的比喻和公審判的故事⁷²，這三個部分都言及被定罪和受永罰的是那些沒有把該做的事做好的人們，而不是因為犯了什麼罪或是有何過失。尤其在公審判的故事裡，「怎麼對待最小兄弟中的一個」就是天主決定永生或永罰的尺度（廿五 40, 45）。

瑪竇強調對「小子」的關心是門徒應行之道的條件之一。跟隨耶穌的門徒們要服從耶穌的教導，耶穌用宣講及行動來決定門徒應行之道，這不只是對門徒們，也是對整個教會團體的尺度⁷³。如此，教會團體中任何人都不能以優越的態度對待他人，而且每個人都要實踐與「小子」間休戚與共的關係。沒有實行這些的人，不適合於教會團體和門徒應行之道。

「僱工比喻」裡，最後來的工人沒有功勞要求一天的工資，可是教會團體對那樣的人們要以休戚與共的心情，平等地對待他們，這是瑪竇所說真正的應行之道。先來的工人當然可以主張自己的功勞，但他們的錯誤不在主張自己的功勞，而在沒有以休戚與共的態度對待那些無法主張自己功勞的人。由於這個原因，主人斥責先來的工人。瑪竇將這個比喻應用到教會團體將要來臨的審判之上。

⁷² 《瑪竇福音》的十童女的比喻（廿五 1~13）、塔冷通的比喻（廿五 14~30）、公審判的比喻（廿五 31~46），其中路十九 11~27 塔冷通的比喻變成米納的比喻，其他的只有《瑪竇福音》記載。

⁷³ H. E. Tödt, 前引書, p.76.

結 論

瑪竇在「僱工比喻」的開頭部分（廿 1），加上「因為」此字把這比喻與十九 30 連接起來，如此很自然地，十九 30 成為比喻的序言；比喻最後的部分（廿 16）與十九 30 的內容完全相呼應，瑪竇加上「這樣」的字彙，作為比喻的結論。

瑪竇將「僱工比喻」放入《瑪竇福音》有關教育門徒應行之道的文脈裡，而使這比喻有了教會團體牧靈及教育的目的。教會團體如果不接納宗教或社會中的「小子」，就不合門徒應行之道，也免不了末世審判時要面對自己的失責。這些好像是瑪竇將「僱工比喻」編在這裡的目的，比喻也是為了引導那些在教會團體中跟隨耶穌的人，要徹底服從耶穌的教訓。

「僱工比喻」中所說批評主人而被天主斥責的，是指哪些人呢？可能是指耶穌當時的法利塞人、經師或其他猶太宗教領袖，也有可能是教會內那些以宗教和社會尺度判斷、不接納「小子」的人，他們認為自己比「小子」優越，用一般社會判斷的尺度來對待「小子」，沒有用耶穌的慈悲和休戚與共對待他們的那些人。「僱工比喻」勸導這些人不要以自己的惡眼看待「小子」，要以天主的眼看待並與他們休戚與共。這是瑪竇的挑戰和邀請，這就是天國的新秩序。

依據瑪竇的神學觀點來理解「僱工比喻」，其間瑪竇的教會觀和末世觀都有關聯：

1. 瑪竇的教會觀：真正的教會團體是按照門徒應行之道而行的團體，能與「小子」休戚與共，就如同耶穌的教導和在所有行為中顯露出一樣。
2. 瑪竇的末世觀：為面臨將要來的末世和審判，須實行且遵守耶穌的教導而與「小子」休戚與共。

台灣教會面對廿一世紀的福傳努力

台灣福音本地化的情況與進展

張春申¹

本文是張春申神父應韓國天主教主教團牧靈研究所在2000年11月主辦的「亞洲地區的本地化情況」國際研討會中發表的論文，原本題名〈台灣福音本地化的情況與進展及它在廿一世紀的福傳努力〉。同時刊出漢城天主教大學東洋哲學系崔基燮神父的回應，以及張春申神父的回答。

導 言

地方教會的建立，首由接受福音開始；當它擁有本籍聖職與教友，並在自己的主教領導下時，它的基礎已經足夠穩固，即需深入社會，福音與當地文化交談，亦即進行本地化工程。教友參與建設愛德與正義的社會，家庭成爲聖召的苗圃，教會的教理講授與禮儀適合當地民族的天性與優良風俗²。至於神學本位化則是應用自己固有的方法，清楚表達地方教會信仰生活的型態，並提供前瞻性的建議，作爲參考。因此它也與文化會晤，吸取精華，同時發揚福音的德能。

本文有關天主教的討論，按照題目分爲四部分：

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² 梵二大公會議，《教會傳教工作法令》（*Ad gentes*）第三章19號。

- 一、宣講福音 (Proclamation of Gospel) 的簡史。
- 二、福音本地化的情況與進展。
- 三、台灣面對廿一世紀福傳的努力。
- 四、台灣天主教的神學本地化。

一、宣講福音 (Proclamation of Gospel) 的簡史

台灣是在明代，即 1626 年有五位道明會士在北部基隆和平島建立一座教堂。他們在原住民中宣講福音。十六年間已有 4000 人受洗。後來在 1642 年荷蘭人佔據台灣，宣講福音因傳教士被驅逐而中斷二百年。至於受洗的原住民今日已難追蹤他們的歷史。

鴉片戰爭後，1859 年道明會再度來台，在南北宣講福音，直到 1885 年日本割據台灣時只有 3438 位教友。台灣自始隸屬中國福建廈門監牧區。1913 年教會宣佈台灣成爲監牧區；直到 1948 年只有 13,000 名教友。

1948 年國民黨政府遷台以來，天主教在台灣的福傳 (Evangelization) 大概可分兩期：由茁壯而茂盛；由茂盛而衰落。兩期分界的客觀因素，普遍都視爲經濟起飛與繁榮、道德衰落、物慾盛行……等等。

第一期，自 1950 至 1970 年，可謂「茂盛期」。其最大原因是中國大陸教友與聖職人員大批遷來台灣；由於政治不安定與經濟貧困，天主教有社會救濟和教育工作，吸引許多人慕道；尤其大量原住民皈依，教友人口達到高峰 (305,793 人)。

第二期，自 1970 年開始，可謂「衰落期」，迄今尚無起色。其最大原因是：經濟狀況改善以及宗教需求下降；根深蒂固的民間信仰之勢力；以及天主教並未深入文化紮根。都市化

造成信徒遷移之流失，結果人口不增反減（303,894人）³。

二、福音本地化的情況與進展

爲了設限在本部分的範圍之內，我們必須先有一個澄清。自文化觀點而言，台灣文化除了三、四十萬原住民文化外，基本上與中國大陸主流文化相同，即漢文化。雖然「本地化」這個名詞在教會訓導文獻中出現較遲，但與它有關係的理念早已隨著大批遷來台灣的大陸聖職與教友進入台灣。其中非常著名的人物即是後來的于斌樞機主教，1941年他即在四川重慶成立「中國天主教文化協進會」⁴；他的一句常爲後人引述的名言即是：「基督中國化，中國基督化」。

這部分簡介台灣的福音本地化的情況與發展，該是梵二大公會議之後的事；雖然之前許多傳教士在文化適應方面有過貢獻，且爲後來的本地化鋪路。

我們提出四節敘述：（一）梵二之後的論壇。（二）中國教會自養計劃草案。（三）建設中國地方教會草案。（四）1988年的福傳大會。

（一）梵二之後的論壇

大概台灣教會正在滑入第二期，於是在1972年普遍引發大家談論教會本地化問題，許多聖職界的有心人士紛紛發言。在此引證一、兩段，可見討論的情況：

「神學本地化的工作基本上應當整個教會共同完成的。如果神學是教會生活反省與表達，本地神學實在應當

³ 張春申，〈福傳大會引言〉《福傳大會專輯》，156，44~45頁，天主教中國主教團傳教委員會編輯兼出版，1988年9月光啓社發行。

⁴ 《中國天主教文化協進會會訊》第六期，1983年7月，13頁，台北。

是本地教會生活的反省與表達。因此，除非一個本地教會的生活是活潑的、深刻的、富有創造力的、能夠產生問題的，它不會造成一個代表本地的神學。也許能夠做一些限於本地文字與概念的神學工作，但這尚不足以稱為本地神學，所以神學本地化的工作是整個本地教會所創造才能完成的。當我們教友生活真實地進入最具體的日常生活中，本地化成爲切身與關心的因素時，我們會發現最屬於本地的神學反省材料了。那時，受過神學訓練的專家才有特殊的對象或問題，作爲他們的研究與尋求解答。⁵」

「『教會本地化』除包括『神學本地化』外、尚有『聖統（人士）本地化』、『經濟本地化』、『禮儀本地化』等等。當然，『神學本地化』是『教會本地化』的重要部分，但由另一方向而言，教會其他方面的本地化，又會便利『神學的本地化』。因而，我們應在念念不忘『教會本地化』的氣氛裡，談『神學本地化』；上不負利瑪竇、湯若望以及剛恆毅樞機、雷鳴遠神父的盛望，下不負第一、二屆全台牧靈講習會有識傳教士們所表示『甘願中國教士領導』的盛情。粗糙一點說，我們在聖神啓迪和梵二指示之下，應努力走向中國人領導中國教會（包括教區、堂區、修會、修院），『中國教會也花中國教會的錢』的艱鉅路子。⁶」

這裡所說的教會本地化應與福音本地化有關。其實論壇之前，台灣主教團教義委員會早已出版《天主教教理新編》⁷其中

⁵〈大家談：你對神學本地化的意見如何？〉《鐸聲月刊》第十卷，1972年，第二期，63頁，台北。

⁶同上，74頁。

⁷《天主教教理新編》，中國主教團教義委員會編撰，天主教教務協進會出版，1969年5月，台北。

對於「天主」的名稱，宗教問題，都有根據中國傳統與宗教歷史的說明，甚至進一步討論天主教本地化問題。

（二）中國教會自養計劃草案

聖職人士的熱烈討論福音本地化的確受到梵二大公會議的影響，另一方面也另有具體的緣由。其時，台灣天主教正在進入所謂「衰落期」，當國家的經濟起飛、人民生活開始富裕，但教會卻非如此。本地化必須考量一件雖非最重要，但也是非常實際的經濟問題。於是台灣主教團在 1974 年發表「教會自養計劃草案」⁸。這個計劃今日看來相當成功，因為本地的各個教區，這方面現今並無困難，可說「中國教會花中國教會的錢」，這是福音本地化在自養方面的實現。

（三）建設中國地方教會草案

1976 年，台灣地區的主教團發表了這草案⁹，這是過去多年台灣天主子民中有識之士的心聲。草案長達幾乎兩萬字，對於福音或教會本地化的理論與實施，包羅萬象地詳細說明，予人印象深刻。其中引證亞洲主教會議協會第一屆會議（FABC）的話，使人想起 1998 年召開的「亞洲主教會議」。這個會議指出：

「今日在亞洲宣講福音，必須使基督的生活和信息真實地進入亞洲人民的心中 and 生活中。此刻宣講福音的重要任務乃在於建立起真正的地方教會，因為地方教會就是基督具體在某特定民族和時空中的具體表現。¹⁰」

⁸ 羅漁，吳雁合著，《大陸中國天主教四十年大事記，1945~1985》，85~94 頁，輔仁大學出版社，1986 年 12 月。

⁹ 同上，110~144 頁。

¹⁰ 同上，120 頁。

在此同時，台灣政府正在提倡復興中華文化運動，天主教方面，前後兩位受人尊敬的于斌樞機和羅光總主教完成了祭天敬祖的儀式，這是禮儀本地化成功的一個例子，至今農曆春節幾乎所有教堂或團體都在舉行¹¹。

(四) 1988 年的福傳大會

台灣天主教在 1983 年慶祝利瑪竇來華四百週年，同時開始準備一個福傳大會。1988 年在天主教輔仁大學舉行，為期六天，參加者兩百三十多人。其中一項決議案是「建設地方教會與福音傳播工作」，有關福音本地化的辦法是¹²：

1. 教會應積極推動神哲學、禮儀、神修、倫理等與中國文化融會貫通的工作，並給予民俗節日宗教性意義。
2. 修院、教會、大專院校及從事文化工作者，應研究推行前項工作。
3. 教會應積極聆聽當地社會人士的痛苦與希望，以及產生次文化的因素，而以福音精神加以提升。

這項建議案中，文化觀念已由人文進入社會。本地化已逐漸衍生出了處境化 (contextualization)。大會之後，台灣各地紛紛建立的基層基督徒團體 (B.C.C.)，誠是福音處境化的基地。

三、台灣面對廿一世紀福傳的努力

台灣天主教目前正在推行 2001 年將要召開的「新世紀、新福傳」會議，這項努力正由主教團主席單國璽樞機主教領導

¹¹ 許詩莉、戴台馨著，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》，13~16 頁，輔仁大學出版社印行，1995 年 7 月。

¹² 見：張春申，前引文，104 頁。

準備中，其結果尚難報導。合理地推測，前三節中所有的策略，以及實行的經驗與成果都會作為參考。更加確定的，這個會議將大量參考教宗若望保祿二世 1990 年的《救主的使命》通諭，以及 1999 年頒佈的《教會在亞洲》勸諭；其中有關「本地化」部分尤其重要。當然台灣現在的生活實況與未來可能的變化，都是需要掌握的。

四、台灣天主教的神學本地化

神學本地化原則上應當反映出教會的本地化，這部分簡單地指出台灣教會中的情況，分為兩節。（一）台灣天主教本地化進展中的神學本地化；（二）台灣天主教面對廿一世紀福傳的努力與神學本地化。

（一）台灣天主教本地化進展中的神學本地化

最初在梵二之後的論壇是為神學本地化而談，結果發現更加基本的是教會本地化；之所以如此，因為參與者多數是教會中的知識分子。為此緣故，後來除了有關神學本地化的方法論之外，也產生了幾本書，如《天人之際》¹³、《天主教中國化的探討》¹⁴和《天人一家》¹⁵。同時也比較了中國文化中的「仁」與基督信仰中的「愛」；尤其關於「孝」的研究¹⁶，對「敬天祭祖」的本地化禮儀有助益。至於為了「建設地方教會」與「基層基督徒團體」，輔大神學院辦了三屆神學研習會¹⁷。另一方

¹³ 成世光著，聞道出版社，1974 年，台南。

¹⁴ 李善修著，光啓出版社，1976 年，台北。

¹⁵ 趙賓實著，恆毅出版社，1977 年，台北。

¹⁶ 張春申等著，《教會本地化之探討》，輔大神學叢書 14，14~19 頁，光啓出版社，1981 年 10 月。

¹⁷ 第五屆神學研習會專輯：「建設地方教會」，收錄在《神學論集》28

面，當台灣教會呼籲靈修本地化時，神學界也發起了「中國基督徒靜坐」，其代表作品是《中國靈修芻議》¹⁸。此外也不乏處境化的作品¹⁹。

(二) 台灣天主教面對廿一世紀的福傳努力與神學本地化

雖然「新世紀、新福傳」會議尚未召開，但本地化工作必會繼續進行。神學方面已略有端倪。無論如何，我們已有努力的方向。

※ ※ ※

崔基燮神父的回應

(漢城天主教大學 東洋哲學系)

首先，向在百忙當中抽空時間參加韓國天主教主教團牧靈研究所所主辦的「亞洲地區的本地化情況」國際研討會，並發表優秀論文的張春申神父表示謝意。

雖然台灣教會的規模不大，但仍為共產化的大陸教會確實做了「橋樑教會」的角色，並為天主教信仰的中國本地化作努力。張神父從開始就參與這項工作，且是一位主導者。因此今天我們能請張神父來參與本研討會，的確是很大的榮幸和喜

期，1976年6月；第六屆神學研習會專輯：「傳福音與中國社會」，收錄在《神學論集》32期，1977年7月；第十五屆神學研習會專輯：「福傳大會追蹤－大家來談小型教會團體」，收錄在《神學論集》80期，1989年7月。

¹⁸ 張春申，《中國靈修芻議》，1978年12月，光啓出版社，台北。

¹⁹ 張春申，《關懷社會（一）、（二）續、（三）結》，天主教中國主教團社會發展委員會出版，1989，1990，1991，台北。

樂。

張神父先前給大家簡單明瞭地介紹了台灣教會的本地化。最先介紹福傳的歷史，接著探討在教會內重要的福音本地化努力過程。最後，提出台灣教會在廿一世紀新的傳教方向和本地化的願景。因為時間上的限制，張神父不得已準備了較簡單的論文，但已整體地把握了台灣教會本地化的努力，我認為仍是一篇非常好的論文，因為那是張神父已經多次發表過有關台灣教會本地化的文章，才能夠有今天的成就。

我自認不夠資格評論張神父的論文，但，曾經讀過許多關於台灣教會本地化的文章，並以關心台灣教會的立場，還是向張神父請教幾個問題。雖然我所提出的問題不少，不過因為時間上的限制，您在演說當中不能向大家介紹的許多主題，現在請您做個補充。

1. 有關聖統的本地化

神父說過「教會本地化除了包括神學本地化之外，尚有聖統本地化、經濟本地化、禮儀本地化……等等」。在此所謂「聖統的本地化」指什麼？是否指地方教會培養出當地主教和聖職人員？或是意味在普世教會地方教會有自主權，並把握決定政策權？還是指地方的傳統、適合國家情況的聖統制？請加以說明。

2. 在探討本地化的過程當中，教會成員的角色

我認為台灣教會在探討本地化過程中，教會內成員的協調相當圓滿。依據台灣的經驗，在本地化的過程之中，教會領導者、神學家、哲學家、修道者，以及教友的角色和責任應該如何？

3. 本地化的理論基礎

台灣教會的本地化把傳統儒家思想、方東美、牟宗三、羅光主教等現代新儒家思想當作其理論基礎。但據神父的說法，本地化必須朝向現代化，新儒家思想可否持續發揮堅固的理論基礎（因有人已提出否定的見解）。另外，神學本地化為何在1980年代不可繼續發展？據我所瞭解，在台灣的宗教情況下，研究佛教、道教或民間宗教來進行本地化是否更需要？您的看法如何？有沒有那種的努力？

4. 中國靈修的本地化

韓國教會觀察台灣教會的本地化當中，最關心的部分即是靈修的本地化。神父所主導的「中國基督徒的靜坐祈禱」或「聖父靈修運動」等，引起多少的反應？現在所進行的情況又是如何？這些運動的理論基礎有兩種，即是「位格範疇」和「一體範疇」，那麼，這兩種範疇是否與普世教會討論過？另外，「中國的基督論」和「對中國的氣哲學，神學上的詮釋」工作尚在進行嗎？

5. 台灣教會的特性與本地化方法論的多樣性

台灣教會的成員可大致分為大陸人、台灣人，以及原住民。那麼，台灣教會必須為台灣人和原住民著想本地化，並依據他們的歷史、傳統，進行多方面的本地化。其實，原住民教會在自己的文化基礎上曾努力進行他們本身的本地化。您的看法如何？

6. 大陸教會與本地化的關連性

台灣教會所做的本地化努力和成果，可否適用於大陸教會，或者因大陸教會的情況，為大陸傳教需另一種的本地化方法？是的話，方法為何？最急迫的本地化又是哪方面？

7. 有關台灣教會本地化的展望

神父在文末說過，本地化工作必須在進行，神學方面已略有端倪，也有努力的方向，那麼台灣教會所尋找的本地化端倪和方向是什麼？請簡單地說明一下。

再次向從遠方來給我們發表好論文的張春申神父表示謝意。張神父的努力和成果，給韓國教會有相當的幫助，並能成爲好的指南。在去年四月「亞洲主教團特別總會」當中，爲本地化問題，亞洲地方教會之間強調對話、協調和連帶性（solidarity），希望藉著本研討會能成爲亞洲教會本地化的另一個出發點。謝謝！

※ ※ ※

回答崔基燮神父的問題

首先我必須感謝崔神父，不但提出有意義的問題，而且也對我個人說了我當不起的美言；也許在這個機會上，請大家允許我簡單說一下我在本地化問題上的背景，爲能認識我的限度。

我來自台灣輔大神學院，它的前身原名「徐家匯神學院」；1929年由中華耶穌會創辦於上海徐家匯；1930年奉宗座認可，得授神學學士與碩士學位；1952年由於中國政權變異，遷往菲律賓；1967年由菲律賓遷至台灣台北縣新莊現址；同年12月8日正式簽約附屬輔仁大學，並奉准得收納各教區修生，各修會士及教友，協助神學培育工作。

我自己是在菲律賓時代畢業的，進修之後，1965 年返院開始教書；1967 年隨神學院遷至台灣。我求學所用的語言是拉丁文，到台灣神學院幾乎立刻應用中文教書，可說已在開始本地化的初步工作了。當然那僅是拉丁文譯為中文而已。不過，這是相當辛苦的事；其次，由於原有的教授大都是外籍教士，無法適當地應用中文上課，因此本籍的教授必須擔任更多的課程。我便是其中之一。

那時所謂的神學本地化，實在是初步的，不是什麼方法論問題，只是不知不覺由翻譯而逐漸採用中國思想與方式來教與寫神學罷了。過去三十多年來，便是這樣毫無計劃地進行神學本地化工作，因此無法在這領域中清楚而系統地產生成果，除了為此工作見證而已。

我現在開始回答崔神父所提的七個問題，不過在這兒簡縮為四個回答。

第一個回答

首先，針對崔神父的第 1、2 兩個問題：有關教會本地化。

的確，我們應當往教會本地化出發思考，因為如同梵二《教會傳教工作法令》（*Ad Gentes*）第三章所指示的：神學本地化只是教會本地化的一個部分而已。前者必須仰賴後者在不同領域的成果；當然神學本地化也激勵教會本地化的功能。

至於「聖統本地化」普通我們說的不多，但除了培養本地聖職人員之外，應當還包括「更多一些東西」。不過討論「更多一些東西」的同時，我們也知道，聖統本地化不可損壞教會的大公性，否則它將不再是我們所說的本地化了。在此前提下，地方教會的自主權是理所當然的。問題在於自主權的範圍是什麼？1950 年代中國大陸天主教出現了「三自運動」，但它卻走向「獨立自辦」，與大公教會的領袖羅馬教宗逐漸分離，那便

不是天主教能夠接受的自主權了。

不過，真正的自主權當然包括決策權，它的內容一方面在信仰與倫理的範圍內；另一方面也得合乎地方傳統與社會現況。

我們這樣回答顯得非常抽象，可能更加實際的問題是地方教會怎樣巧妙與適當地應用自主權，這正需要天主聖神的光照，與有關的各方面互相瞭解。

的確，教會本地化是所有天主子民的職責。崔神父認為台灣教會成員的協調相當圓滿。我願它真的如此！我所期待的是台灣天主教不同的成員在本地化的過程中，各自顯出特殊的角色與責任。大體而論，教友扮演「司祭子民」的角色，他們與當地居民「同文共種」，而且他們同時也是地方教會的絕大多數。用句口號來說，他們是真正的台灣人，也是真正的基督徒；他們在不同行業中，以基督徒的良知聖化當地社會，使之進入基督的新次序中。因此，他們如同司祭一般祝聖世界。

至於神學家、哲學家與修道人，則扮演「先知」的角色，他們由於自己的身分與使命，對於時代訊號敏捷地感覺，本地化一方面的工作，是以思想與行動呼籲教會降在本地文化中；本地化的神學是其中較為重要的工作。不過另一方面，本地化有時更加是反文化的，由於後者失去人性。

我認為教會領導人更是為了共融、和諧與團結，擔任「君王」的角色。教會本地化難免產生張力與衝突。教會聖統促進合而為一。

上面如此分別說明。但三者都是天主子民，享有基本的司祭、先知與君王之任務，這也表示教會本地化需要「三位」與「一體」。

第二個回答

針對崔神父的第 3 個問題：崔神父提出的三位哲學家：方東美、牟宗三與羅光總主教，他們各由自己的背景詮釋中國孔孟，以及宋明理學家的儒家思想。方東美是以廣博的西方哲學思想；牟宗三更是以康德以來的唯心論；至於羅光總主教則是以天主教的士林哲學。他們為神學本地化都有可取的思想，作為理論基礎。唯有牟宗三的新儒學可能具有封閉的人文主義傾向，這即是崔神父所說「有人提出否定的見解」；不過我個人只是選擇性參考他們的思想；的確，在我的神學作品中，方東美更是我欣賞的一位哲學家。

我的確表示過台灣的神學本地化在 1980 年代有些停頓，但這純粹由於當時的環境所致。在此我說明一下；但首先我必須說台灣天主教的神學工作者中，注重神學本地化的人並不多。1980 年代，台灣的政治正在進行所謂的自由化；而我們的本地化工作開始轉向所謂的處境化（contextualization），所以一時停頓了之前的本地化工作。

最後，台灣天主教很早便注意宗教交談，這也是崔神父注意到的宗教情況。與本地宗教交談，應當有助教學的本地化。輔仁大學耶穌會單位設立宗教系所也有這個目標；這方面的發展很快，同時也需要評估。在此值得一提的，上個月在輔大神學院通過了韓國金秉洙神父的博士論文《魏晉南北朝的佛教與明末清初的天主教在中國的本地化》，正是一個很好的例子。

第三個回答

針對崔神父的第 4 個問題：這是有關靈修本地化。

二十多年前，鑑於日本流行的「基督徒的禪」，我與台灣聖功修女會一起推行了「中國基督徒的靜坐祈禱」或「聖父靈修運動」。最初是自宋明理學的靜坐出發，後來也參考了台灣

的禪師的修行。我們一直在操練與修正之中，近來更是在靈修學方面，發現法蘭西學派的「一體範疇」。其實「位際範疇」與「一體範疇」早在天主教傳統中各自存在；雖然一般不多去強調它們的差別。也有西方神學家與我們交談過，而且我這方面的著作也在西方翻譯出來。我想「中國基督徒的靜坐祈禱」更是在方法上的反映東方的重點而已。今天在台灣仍繼續有人如此祈禱，而且也有定時的講習。

至於「中國基督論」和「對中國的氣哲學」都繼續有人在研究。去年在法國巴黎耶穌會神學院便通過一篇博士論文 Lai Kuen KWONG (鄭麗娟修女) *Le Qi dans l'homme et l'homme dans le Qi vers une Anthnopologie pneumatologique en monde chinois*。最近一位韓國修女在台灣正想做同樣的研究。

第四個回答

針對崔神父的第 5、6、7 個問題：崔神父對台灣的不同族群文化有所瞭解，所以才提出有關的本地化問題。

天主教方面由於 1949 年以來大量的傳教士與教友來自大陸，所以更是注意他們。不像台灣基督教長老教會更是紮根在閩南人中間。

對於原住民，上述兩個教派都在他們中間進行福傳工作。至於本地化只能說站在催化與協助的立場上，因為這需要原住民自己覺醒與實行。這方面長老會做得很好，因為他們有專為原住民的培育地點，不少原住民牧師由此培育出來。天主教原則上也為原住民工作，學習他們的言語與風俗習慣，至於司鐸的培育便不像長老會一般的切實了。

我個人曾經以神學工作者的身分，多次參加天主教原住民的牧靈大會，支持他們本地化的工作。現在台灣主教團原住民委員會的主任是一位原住民主教，他是自我們神學院畢業的。

大陸天主教自從 1980 年代以來，由於政府的宗教政策改變，開始了重建的工作，特別在聖堂與修院的建設，以及牧靈與培育方面。台灣的橋樑教會委員會以及各類組織，特別是修會團體，可說全力協助。至於那裡的教會本地化，自某個角度而言是必須的；過去可能在於面對政府的宗教政策，這是處境化的一大課題。而且大陸天主教在這問題上明顯地採取不同立場；我想不必在此繼續發揮。也許大陸流行的一句話，可以反映天主教的本地化。「上有政策，下有對策」，至於他們的不同「對策」，我們必須保留地觀望，不易正確地評估。不過，目前由於經濟開放政策，這也相當影響教會生活，這也是宗教與社會之間產生的問題；大陸天主教有什麼話可說呢？

台灣教會的本地化，無論如何，在禮儀、教理、神學方面有些成果，這對大陸天主教都有用處。很多台灣出版的書籍也可以在他們的圖書館讀到。

進入下個世紀，台灣的神學工作，我曾經嘗試性地回應漢思孔(Hans Küng)的建議，朝向智慧基督論著手。東方素以「智慧」聞名，這方面的研究以及教會的反省，我想該是未來研討的一個主題。

至於台灣天主教怎樣在新的環境中尋求成長，實是一大問題。它自 1970 年以來，可以說始終沒有跳出低迷境況；雖然數字並不代表一切，但是它也在說話；三十年來，台灣天主教教友的數字不見增長，已是教會中的話題；爲此，2001 年元月 26 日至 28 日將有一個大會召開，現今已有一個名爲「希望 21」的組織擔任催化角色。我本人尙未看出什麼訊號來。

謝謝崔神父的七個問題，書面方式只能扼要回答；不大容易更加詳細。

聖經在十七世紀的中國

鍾鳴旦¹ 著 尚揚 譯

這是一篇解釋為何天主教在中國的福傳史上一直沒有聖經全譯本出現的文章。其實這與傳教士來華的時代背景，也就是當時歐洲及中國的生活實況（包括民間及教會內）有很密切的關係。但是基督信仰的培育，不只靠個人閱讀聖經的出版品，更靠團體在禮儀及教理講授的場合中，公開誦讀聖經及講道。天主在聖經中所啓示的喜訊之傳遞，每一時代及文化背景都有其適應及本位化的需要。由本文的分析，從十七世紀到廿世紀中葉，天主教的在華傳教士雖然沒有給中國人準備個人閱讀的聖經全譯本，但透過其他的方式，還是成功地完成時代性的福傳使命。

引 言

自十六世紀以降，天主教在中國一直不曾中斷過。然而，第一部天主教的聖經全譯本卻直到1953年才得以印行，而新教的多種譯本早在十九世紀就已經可以見到。馬歇爾·布魯姆霍（Marshall Broomhall）在其所著的《聖經在中國》一書中，對天主教聖經譯本之闕如深表詫異，相信任何一位當代的天主教徒也肯定會深有同感：

¹ 本文作者：鍾鳴旦神父，比利時人，耶穌會士，1959年生。荷蘭萊頓大學漢學博士，台北輔仁大學神學碩士，現任比利時魯汶大學漢學系主任。中文作品有《楊廷筠：明末天主教儒者》、《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》等介紹教會在中國歷史上所做本位化努力的專書。

「當我們回想起耶穌會士曾翻譯過諸如多瑪斯·阿奎那的《神學大全》這類著作，而且教宗曾收到過一套獻給他的中文彌撒書時，我們便有強烈的理由質問：為什麼我們沒有聽到更多關於聖經翻譯的消息？²」

在本文中，我們將力圖探究傳教士在何種程度上利用了他們所得到翻譯聖經的機會，我們還將探尋天主教的聖經譯本最終未能出現的原因。我們還會努力將那些聖經的替代性出版物置於更為廣闊的中國文化脈絡中，並嘗試找出這些作品如何適應中國思想的偏向。

一、真正的翻譯

在開始探究之前，必須指明一點：有過一些「真正的翻譯」嘗試（這個詞意指那些旨在翻譯聖經全文的努力）。在整個十九世紀以前的時段裏，天主教中似乎有過為數極少的系統翻譯聖經的努力。

白日升（Jean Basset, 1662~1707）翻譯了拉丁文本新約的絕大部分（四部福音、《宗徒大事錄》及保祿書信），他卒於1707年，死前他還在翻譯《希伯來書》的第一章，而他的譯著從未印行。不過，英國人霍格遜（Hodgson）得到了一套白氏譯本的抄本，該套抄本成漢斯·所羅那爵士（Sir Hans Solane）的圖書館藏品，後又為大英博物館收藏。當馬禮遜（Robert Morrison, 1728~1834）於1807年首途中國時，他得到了這套譯文的一個抄本，這抄本成了馬氏聖經譯本的重要參考³。

² Marshall Broomhall, *The Bible in China*, London: The China Inland Mission, 1934, p.40.

³ Bernward Willeke, "The Chinese Bible Manuscript in the British Museum", *Catholic Biblical Quarterly*, VII (1945), pp.150~153; B. Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", *Neue Zeitschrift für*

十八世紀中，另兩位方濟會士也曾作過翻譯聖經的嘗試。梅述聖（Antonio Langi，卒於1727年）將《創世紀》和《出谷紀》的一部分翻譯成白話漢語，他把自己的譯文轉給了麥傳世（Francesco Jovino, 1677~1737），而後者覺得該譯文不能接受，因為它「幾乎完全是直譯」。他本人修訂了這些部分，並繼續譯事。當他譯至《民長紀》（而且顯然已譯至《多俾亞傳》和《達尼爾先知書》時，其譯本被送到方濟會士 Carlo Horatii（1673~1759）那裏，而 Horatii 卻堅決勸誡麥傳世不要使譯本流傳。他的看法是：在中國尙未經歷「可觀的皈依」之前，不應該譯出中文聖經。而且，聖經的中文翻譯不僅要由歐洲人來做，還應由中國人來做，如此才能使譯本臻於「準確、優雅和莊嚴」。麥傳世的手稿似乎未被保存下來⁴。

耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot, 1753~1831）完成了整個新約的翻譯，並翻譯了部分舊約⁵。該譯本完成於1803年，但從未出版，其標題為《古新聖經》，卷數多於34卷，亦以拉丁文本為依據，每章後都附有簡釋。僅《雅歌》和大部分的先知書未譯，但《依撒意亞先知書》、《達尼爾先知書》和《約納先知書》均已譯出⁶，北京的北堂圖書館存有其抄本⁷。

Missionswissenschaft, XVI (1960), pp.284~285; *Quartor Evangelica Sinica*, Sloane Manuscript, #3599 (1737/8, 1805)。香港大學抄本，參看 Jost Zetzsche, "Bible in China (I): Transcriptionen in den chinesischen Bibelübersetzungen", *China Heute*, XIII (1994), p.184。

⁴ 此一信息由 Jost Zetzsche 慷慨贈與，並將收入其學位論文之中。該信息的根據是由 Willeke 發現的，Jovino 於1726年2月13日寫給 Horatii 的一封信；亦可參看 Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", p.285。

⁵ 在耶穌會被解散之後，他獲准留在北京。1806年，他重入耶穌會。關於他的生平，見 Joesph Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1973, p.207。

⁶ Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", p.286；賀清

二、歐洲的背景

爲了理解聖經在天主教於十七世紀在華傳教活動中的地位，我們必須考察一下其傳教方針更廣闊的背景。最近的研究已經開始強調傳教士在其祖國所屬的宗教、文化、社會、經濟和政治的現實情況⁸。這種背景確實影響了傳教士們所制定的在華傳教活動方法。因此，我們應該首先考察一下十六至十七世紀歐洲天主教在聖經出版方面的情況，以便更好地理解聖經在華的有關方針。

十六世紀下半葉和十七世紀初期歐洲天主教的聖經出版，主要發端於特利騰大公會議（1545~1563）一些提議的繼續⁹，大公會議並不限於對聖經與傳統之間的關係作教條式的討論。因爲受到新教重視聖經的刺激，大會以其特有的方式重新

泰還曾將聖經譯爲滿文，關於各章之目錄，見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, pp.968-969；費賴之所提到的各章均有抄本保存在徐家匯圖書館；徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》亦提供了各章之目錄（見該書台北中華書局版，1957年，pp.18~22）；亦可參看 Joseph Dehergne, “Travaux des jésuites sur la Bible en Chine”，收入 Yvon Belaval 和 Dominique Bourel 所編的 *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p.226。

⁷ 馮瓊璋編纂的《北平北堂圖書館暫編中文善本書目（四）乙編公教善本書目》（收入《上智編譯館館刊》II，4~5，1947年，363頁）提到了三種被認爲是賀清泰所譯的書目：《古新聖經》、《聖保祿論羅馬教友的書札》以及《聖經》，這些譯著的兩種序言被收入徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》，20~22頁。

⁸ 其中的一例是 Carine Dujardin 的“Historiography and Christian Missions in China”，收入 *Historiography of the Chinese Catholic Church*, J. Heyndrickx 編，Leuven, Ferdinand Verbiest Foundation, 1994, pp.92~93。

⁹ 以下描述的依據是：Guy Bedouelle, “La réforme catholique”，收入 G. Bedouelle 和 B. Roussel 所編的 *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp.327~368。

發現了聖經的重要性。這點不僅可以見之於對「聖經是否是正經」及「拉丁文譯本的可靠性」的討論中，而且還可以見之於該會就聖經在教義、培育及宣講方面的整合所頒佈的法令中。關於聖經的方言翻譯，該會仍保持中立，未作規定或加以禁止。

這些選擇的自由，導致十六世紀末出現大量聖經方面的出版物：

1. *Sixto-clementine Vulgate* (1592)：這個版本成爲天主教中欽定的拉丁文譯本。它是由衆多的聖經專家組成的幾個委員會工作的成果，是根據不同的修會所擁有的大量手稿進行校勘而成書的。

2. 《羅馬日課：每日祈禱書》(1568)：這種日課是司鐸和會士所用的一種日常禱告書，也包括一些聖人的榜樣。根據十六世紀中的評論，日課經書裡的新約常被無趣的經文所取代，並被一些「粗製濫造」的聖人「傳說」所充斥。新《羅馬日課：每日祈禱書》主要目的在於教育，試圖透過一些選自新舊約經文中的日常接觸，增進人們對聖經的了解。

3. 《羅馬彌撒書》(1570)：彌撒書是用於彌撒典禮的一種禮規範本。在特利騰大公會議上，關於聖體的神學，成了另一個重要的議題。會議決定：要使各種不同的聖體禮儀具有更大的統一性，而《羅馬彌撒書》則是這一決定的結果。彌撒書包含了聖經中的一些段落，這些段落要按照禮儀年的次序在彌撒中誦讀。這次大會和準備彌撒書的委員會，似乎均未想使聖經在彌撒典禮中佔據新的位置。如果這次大會選擇運用各種方言的典禮，情況就會迥然不同了，但大會並未這麼做。不過，大會還是推薦須對彌撒中誦讀的經文常加解釋。

4. 《教義問答手冊》：特利騰大公會議之後，爲初入教者撰寫的各種教義問答手冊非常流行。它們大都模仿中世紀基礎教育的四支柱結構：宗徒信經，天主經，十誡以及聖事。對聖

經的新興趣反映在 *Catechismus ex decret concilii Tridentini ad parochos* (1566) 中，一些非常流行的教義問答手冊，諸如耶穌會士奧格爾 (Auger) 和卡尼秀 (Canisius) 所撰寫的手冊，就是仿此而成的。

5. 《安特衛普多種語文對照本聖經》：一項最重要的科學事業是配有多種語文翻譯 (Septuagint、拉丁文、敘利亞文.....等) 的原始聖經的出版。《安特衛普多種語文對照本聖經》是由西班牙國王菲力普二世斥資，由著名的普蘭丁出版社印行的，共八卷，印於 1569~1572 年。

6. 注釋：在更為學術化的層面上，還有一些主要關注方法論的長篇大論的注釋書，它們大都受到了那些常被徵引的教父們的影響。印刷業的成功，使這種著作獲准出版，並得到相當廣泛的流傳。

小 結

十六世紀末和十七世紀初，遠赴中國的天主教傳教士們來自深受特利騰大公會議影響的歐洲，這是他們曾生活於其中的背景。在他們的成長過程中，他們親眼見到了由天主教教會產生對聖經的新興趣所帶來的第一批成果，而這種新興趣又肇端於來自新教批判所導致的特利騰大公會議。

三、中國之境

傳教士們在中國的活動，反映其出發國的背景，在這樣的背景下，以下的強調是很重要的：十七世紀時，聖經在福音宣講中的地位與今日的情況並不相同。比如說，在華的普通傳教士從未攜來一本袖珍版的聖經，因為 (歐洲的) 普通天主教教士當時也沒有這樣一本聖經。教士和信徒們通常都是透過彌撒書這類關於禮儀的書籍，才得以接近聖經。而且，非常令人驚

異的是，儘管當時通訊困難，傳教士們卻受到歐洲之發展的重大影響。在聖經研究這一領域裡，情況也是如此。

《普蘭丁多種語文對照本聖經》

《普蘭丁多語種對照本聖經》的到達中國，不過是一個例子。利瑪竇（1552~1610）曾要求得到一本這樣的聖經，聖塞維里諾的紅衣主教聖多里（Guilio Antonio Santori, 1602）贈給利氏一本。這本聖經裝訂精美，飾有大量黃金。1604年，在運往北京途中經歷了一次翻船事故，這本聖經大難不毀，終於到達北京。同年8月15日，這本聖經首次在教堂裏向公眾展示，據說贏得了很多人的欽慕¹⁰。1605年，在遇到艾姓猶太人時，利瑪竇也曾向他展示過這本聖經。當艾氏看到其中的希伯來語的文字時，他能認出來，卻讀不出來¹¹。

關於聖禮的翻譯問題

聖經不僅被凝視，其中的一些章節也被用於彌撒中。正如世界上的其他地區一樣，聖禮都是用拉丁文舉行的。要想用方言做彌撒，必須得到羅馬教廷的准許。為培養中國本地神職人員有更廣闊的背景，有人提出了希望獲准把聖經翻譯成中文的請求¹²。試圖允許中國人成為教士的方針，最初遭到了范禮安

¹⁰ 見 Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, p.281; Pasquate M. D’ Elia *Fonti Ricciane*, Roma, 1949, II, pp.281~282; Jonathan Spence, *The Memory Palace of Mateo Ricci*, London, Faber and Faber, 1985, pp.87~87.

¹¹ *Fonti Ricciane*（《利瑪竇全集》）中未提到這件事，只見於金尼閣的版本：M. Ricci & N. Trigault, *Histoire de l’expédition chrétienne au royaume de la China*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p.176。

¹² 見 J. Jennes, “A propos de la liturgie chinoise”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft II* (1946), pp.241~245；亦見 F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain/ Paris,

(A. Valignano, 1539~1606) 的否決，范禮安決定著主要的傳教策略。但是，利瑪竇去世後，中國教區的負責人龍華民卻推翻了這一決定。此外，他還有另一種看法，即認為可能的中國神職人員候選人，應該免除拉丁語的學習，因為拉丁語的語法和發音對中國人來說有很多問題。

因此，龍華民派遣金尼閣 (N. Trigault, 1577~1628) 赴羅馬，請求准許用中文學習神學，舉行彌撒，誦念每日祈禱書，並用中文安排聖禮。教宗保祿五世頒 *Romanae Sedlis Antistes* (1615) 准許將中文文言用於聖禮，同時，亦准許把聖經譯成中文，但不是譯成方言土語，而是要譯成「適合於士大夫的學者語言」¹³。

儘管獲得了准許，耶穌會士卻從未著手翻譯。根據早期的耶穌會史學家巴托利 (D. Bartoli) 的看法，其原因在於當地的耶穌會教務負責人不准許做這項工作。他寫道：

「那裡的神父們精於用中文文言寫作和談話，因為他們致力於中文的學習，已長達二、三十年乃至更久。但由於翻譯是一項艱難、危險、非常漫長，而又很難說是必要的工程，教務負責人便不允許做這項工作」¹⁴。

這些理由與利瑪竇反對翻譯聖經所持的理由是相符合的。儘管很多中國人請求他著手這項翻譯工作，但他總是以工作負荷太大、這項任務太難、著手翻譯之前要得到教宗的批准等藉口謝絕¹⁵。

Nauwelaerts, 1962, pp.31, 40。

¹³Jennes, 前引文, p.248, 注 42。

¹⁴同上, p.248; D. Bartoli, *Dell'Historia Della Compania di Giesu: La China, Terza Parte Dell' Asia*, Roma, 1663, p.123.

¹⁵在 1605 年 5 月 12 日寫給阿桂委瓦 (Aquativa) 的助手阿瓦爾 (Alvarez) 的信函中，利瑪竇談到過聖經的翻譯以及他對別人的請求的謝絕。參

翻譯工作當然是一個有優先性的問題。其它一些大型的翻譯項目如《崇禎歷書》¹⁶或《柯因布拉哲學》（*Combra Philosophy*）¹⁷，就被耶穌會士們視爲更加緊迫的事，而它們所需要的精力和時間與翻譯聖經所需要的是一樣的，而翻譯其它有關聖禮的著作也費時頗多。在翻譯聖禮著作方面，最爲積極的傳教士是利類思（Ludovico Buglio, 1606~1682），他翻譯的《彌撒經典》初版於1670年，在卷首插畫中刻有拉丁文句：MISSALE ROMANUM autoritate Pauli V, Pont. Max since redditum a P. Ludovico Buglio s. j., Pekini, in collegio ejusdem Soc., ann, MDCLXX¹⁸。該書包括一部分抄自其它選譯本的聖經譯文¹⁹。此書與《羅馬每日祈禱書》（1674）、《聖禮手冊》（1675）²⁰，其旨皆在得到新的許可，以使聖禮的舉行能夠採用中文。該書由柏應理於1680年攜往羅馬，但其使命未獲成功。因此，

看 P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche: Il Le Lettre dalla China*, Macerata, 1913, p.283; Spence, 前引書, p.60。

¹⁶ 參看 H. Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens: Bibliographie chronologique”, *Monumenta Serica* 10 (1945), pp.1~5, 309~388, 注 262。

¹⁷ 該書包括由柯因布拉耶穌會大學編寫的亞理士多德著作注釋（*Commentarii Collegii Conimbricensis*）的中文翻譯。其編纂歷時多年，最終（約在1683年）以60卷成書，題爲《窮理學》（參 Bernard, 前引文, 注 533）。

¹⁸ 參看 Pfister, 前引書, p.240; Bernard, 前引文, 注 432; Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, p.284; R. Streit & Didinger, *Bibliotheca Missionum*, Aachen/ Freiburg, 1928, V, p.768.

¹⁹ 翻譯福音的文本抄自《聖經直解》（1636~1642；詳細情況本文還會申述）；其餘譯文似乎都是初稿。

²⁰ 參看 Pfister, 前引書, p.420; Bernard, 前引文, 注 462; 司鐸課典（羅馬每日祈禱書）；注 470; 徐宗澤, 《明清間耶穌會士譯著提要》, pp.30~33。

這本彌撒書在十七、十八世紀未被普遍使用²¹。

十七世紀末，歐洲的背景發生了變化。實際上，把聖經翻譯成中文已經不只是由傳教士們決定在翻譯次序上孰先孰後的問題了，它還取決於由傳信部制定的更為廣泛的政策。傳信部成立於 1622 年，是負責管理所有傳教區教務的機構。十七世紀時，這方面的政策變得更加嚴厲。例如，關於 Illyric 聖經的翻譯，羅馬宗教法庭於 1634 年決定：「各地主教務必監督信徒們學習教義手冊和 Bellarmin 的《基督教義》，務必保證人人都得到關於救贖的必要性方面的教導，尤其是在主日彌撒中，更應如此。職是之故，新的聖經翻譯是不必要的」。這一決定表明，較之於聖經閱讀而言，「教義回答教育」與「參與聖事」得到了與日俱增的重視²²。

傳信部還於 1655 年 12 月 6 日頒佈法令：如果未得到該部的書面許可，禁止印行由傳教士撰寫的著作。這一教令使得各種聖經譯本的出版，實際上成爲不可能之事，而且它對中國教區也同樣有效。比如說，當巴黎外方傳教會於 1670 年請求獲准將聖經、彌撒書和每日祈禱書譯成中文時，這一請求便於 1673 年遭到了拒絕。賀清泰的翻譯也遭到了同樣的命運。當他於 1803 年告知傳信部：他已將整個舊約和新約的大部分譯成滿文和中文時，傳信部對他的熱情表示讚賞，但禁止他出版這些譯本²³。

²¹Jennes, 前引文, p.253。

²²N. Kowalsky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fide' und die Übersetzung der Hl. Schrift", 收入 Beckmann 編 *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966, p.30。

²³同上引 Kowalsky 書, pp.31~32; *Acta Congr. super rebus Sinarum et Indiarum ab anno 1802 ad annum 1808* Tom. XIX. f. 98~99v. 122, 只是到了十九世紀下半葉，那些提出過請求的中國教區的主教才獲准出版

小 結

聖經譯本在十七世紀之所以未能出現於中國，看來是因為錯失了良機。早在 1615 年，耶穌會就已經獲准翻譯聖經，但由於他們優先考慮翻譯其他著作，而未能利用這一良機。十七世紀末和十八世紀末，當一些個人率先翻譯聖經時，由於傳信部的嚴厲政策，他們從未獲准印行聖經譯本。

四、其他種類的福音書譯本

聖經全譯本的闕如並不意味著根本就沒有任何譯本。在十七世紀三十年代，就有人譯出了兩種重要的福音書的概論性著作，其一是基督的生平，其二是主日讀物的注釋。

（一）耶穌基督的生平

這方面最重要的著作，是艾儒略（G. Aleni, 1582~1649）的《天主降生言行紀略》，該書初版於 1635 年。這是一種以福音書為依據的耶穌生平編年紀。有一注釋是這樣解釋該書之標題的：「即萬日略聖經大旨」。書中所採用的「萬日略」這一表述方式是 Evangelium（傳福音）的音譯。

該書首篇即以四頁的篇幅解釋聖經福音的意義（《萬日經略說》）。在這一部分裡，作者解釋了聖經有古經和新經。他簡要介紹了福音書的內容，說明福音書的內容，福音書有四部及每部福音書作者的特點，並說明了從希臘文翻譯成拉丁文的情況。最後，作者指出：他的著述只包含了一些選自福音書的材料，「雖不至隕越經旨，然未敢云譯經也」。

人們常把該書與《天主降生出象解》（1637）放在一起合

而觀之²⁴。後者包括大約 50 幅耶穌的生平畫像，依據的是那達爾 (H. Nadal, 1507~1580) 的 *Evangelicae historiae imagines* (安特衛普, 1593 年)，該書亦常被收入於那達爾的 *Adnotationes et meditationes in evangeliae quae in sacrosanto missae sacrificio tot anno leguntur* (安特衛普, 1595 年) 中。這個安特衛普的作品，是對主日讀物默想的注解，非常有名，是依納爵的一位著名同伴撰寫的²⁵。早在 1599 年，在華的耶穌會士就曾要求得到該書，而且可以肯定的是，1605 年，在他們的南方居所已經有了一本²⁶。但是，《天主降生言行紀略》並不是那達爾注解作翻譯。此外，在十七世紀，《天主降生言行紀略》與《天主降生出象解》是獨立的兩種著作，只是在十九世紀它們才被合成一書²⁷。

不過，我們還是能夠指出這兩種著作之間的互補性。耶穌會的傳教士們深知生動的畫面能產生幫助記憶的效果，因此，

²⁴ 關於對該書不同版本的分析，參見 J. Dehergne, "Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming", 載於 *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14 (1958), pp.103~115; 杜鼎克以此與另外一些版本作了進一步的校勘。

²⁵ 近年來，那達爾的著述得到了廣泛的研究，參看 Maj-Brit Wadell, *Evangelicae Historiae Imagines: Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Göteborg, Lindgrens, 1985; P. A. Fabre, *Ignace de Loyola: Le lieu de l'image*, Paris, Vrin, 1992, 特別請看 pp.163~296。

²⁶ 參看 Dehergne, "Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming", p.104; 利瑪竇在中國很多年都攜帶一冊在身邊。他曾把那達爾的著作借給 M. Dias, 後者將該書帶到南昌，用於在那裡的傳教工作。因此，利瑪竇曾要求多得到幾本。在一封信函中，利瑪竇寫道：那達爾的著作「在某種意義上比聖經的用處還大，即，在交談的過程中，我們可以把書在他們（中國人）面前，將一切講得清楚明白，而僅靠言詞是不可能做到這一點的。」參看 Spence, 前引書, pp.62~63; 也可參看 J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, University Gregoriana, 1955, pp.62~63; Tacchi Venturi, p.284。

²⁷ 《天主降生言行紀略》被收入《道原精萃》（上海，1887 年）中，但是，這個重印本中的畫像不同於 1635 年的版本，而且文字亦有變化。

他們認為「畫像」是對「言詞」的一個重要補充。職是之故，他們多以畫像和圖畫來幫助傳播福音。艾儒略的兩種著作也繼續採用了利瑪竇的方法，在程大約的《程氏墨苑》中，收有四幅宗教繪畫，並配有利瑪竇本人的注解，從中即可見出利氏方法之一斑²⁸。既然耶穌會士都希望這些宗教繪畫能使聖經中一些有戲劇性的章節銘記於中國人的心中，它們便可以被看作對福音書的另一種類型的翻譯。

《天主降生言行紀略》也可以被視為路多爾福斯（Ludolphus de Saxonia, 1300~1378）的《基督的生平》（*Vita Christi*）的中文改編版。路多爾福斯的 *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*，初版於1474年，是十六世紀和十七世紀非常流行的文獻²⁹。當時，在歐洲的各主要城市都翻譯出版過這本書。該書對耶穌會亦有特殊的影響，因為其創辦人羅耀拉的依納爵，就是由於閱讀了該書而轉向一種新的生活方式的，而且他所撰寫的《神操》亦深受該書影響，尤其是在積極發揮想像方面，所受影響甚鉅³⁰。

²⁸ 這些繪畫（有些是受那達爾的啟發而作）和翻譯聖經中的一些段落構成史景遷（Jonathan Spence）的《利瑪竇的記憶之宮》的核心：步行海面（《瑪竇福音》十四 23~33），見史景遷書，pp.59~62；厄瑪烏二徒（《路加福音》廿四；見史著，pp.128~132）；索多瑪和哈摩辣（《創世紀》十九 24~25）。

²⁹ 有關描述可見於 *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ane, 1926, 第九卷；*Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/ New Youk, 1991, 第廿一卷。

³⁰ 《神操》（注 216~312）中有一些關於對福音書進行沉思的說明，引文依據的是聖經的拉丁文通行譯本，通常都直接取自《基督的生平》。一些不見於福音書的文字，則引自《基督的生平》和 *Flos sanctorum*（或者 Jacobus de Voragine[+1298]的 *Legenda aurea*，參見 M. Rotsaert 翻譯的 *Geestelijke Oefeningen*, Averbode, 1994, p.17, p.149），這進一步說明十六世紀時，天主教往往不直接引用聖經；關於積極發揮想像，亦可參見史景遷的《利瑪竇的記憶之宮》，14~15 頁。

比較一下《天主降生言行紀略》和《基督的生平》就會發現，艾儒略所採用的一定是《基督的生平》的縮寫本³¹。兩者除了章節的順序一致以外³²，其內容也相同。

我們也可以在對福音書作一些章節之罕見的解釋中，發現這種一致性，例如：有關耶穌在孩提時進入殿中（路二 41~52）這一章書裡，就可以發現這種一致性。耶穌十二歲時，同父母去耶路撒冷朝聖，完後若瑟和瑪利亞都不知道他們的兒子還留在聖殿中。《天主降生言行紀略》對這個故事的翻譯是：「瞻禮畢，男女班分而出，惟童稚從父母皆可。乃耶穌獨留，若瑟意其隨聖母以去，聖母則以為從若瑟也。及程相遇，始知失耶穌」³³。在《基督的生平》中，我們可以看到完全一樣的解釋³⁴。

³¹ 我們比較過該書與《耶穌基督的生平》的全本（L. M. Rigollot 編，Paris, Victor Palme, 1878, 4 卷；法文譯本 *La Grande Vie de Jésus-Christ: Traduction nouvelle et complète*, trans. by M. P. Augustin, Paris, C. Dillet, 1964），也與法文縮略本作過比較：*Vie de N. S. Jésus-Christ*, Paris, E. Thorin, 1892, 2 卷。除了幾個別的例外以外還是其他語種的譯本。拉丁文縮略本是一致的。目前我們還無法確定作者所用的版本是拉丁文本還是其他語種的譯本。拉丁文縮略本早在 1500 年以前就已問世：例如 *Vita Christi in compendium redacta* 和 *Vita Ihesu a venerabili viro fratre Ludolph Carthusiensi edita incipit seliciter*（參見 L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, G. Cotta, 1826~1838, 第二卷，p.296）。

³² 這一順序包含了《基督的生平》的一些典型方面，諸如西滿伯鐸羅和諳德肋的三次奉召（《天主降生言行紀略》卷 2，15b 頁之後，及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，p.111 之後）或兩次參觀聖殿（《天主降生言行紀略》卷 2，17a~b 頁；卷 6，28a 頁及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，111 頁之後和卷 2，107 頁之後）。

³³ 《天主降生言行紀略》。

³⁴ *Vita Jesu Christi*，卷 1，p.130 和 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，p.79；這裡提到的男女兩排也見於 H. Nadal, *Adnotationes et meditationes in evangeliae quae in sacrosanto missae sacrificio tot anno leguntur*（安特衛普，1595 年），p.43, adnotatio B，但沒有給予解釋。

更為明顯的是，在《基督的生平》和艾儒略的著作中，都採用了偽經的資料。路多爾福斯曾從早先的一些史料，如克麥斯特（*Petrus Comestor*, 1110~1179）的 *Historia scholastica* 中吸取了一些資料³⁵。艾儒略亦以此種史料為「西史」。在〈凡例〉中，艾儒略在論述這一史料時寫道：「凡篇中按西史等語，指是端萬日略經未載，乃借國史續補之」。這裡提到的一些來自西史的章節，諸如在神聖家族滯留於埃及期間所發生的不同的神蹟，如：偶像的崩塌、樹的生長，以及用給耶穌施洗的水治癒病人等，明顯地都可以在《基督的生平》中找到其來源³⁶。

小 結

從這類著作中可以引出一些結論。我們首先會注意到：其出版的時間較晚（在利瑪竇到達中國五十多年之後）。在耶穌會士的傳教方針之中，他們首先專心於撰寫教義問答手冊之類的書籍，以多瑪斯的推理為基礎的基督信仰概論，諸如《天主實義》之類的著作，繼則撰寫解釋教義和基督信仰的價值觀等作品。直至較晚的時候，他們才撰寫一些作品，介紹耶穌生平的記述。在此過程中，他們優先考慮的是對耶穌的生平作概要式和編年式的介紹，而不是翻譯四部福音書。這種以教育為目的的介紹，完全反映了當時歐洲類似的著作。

此外，正如聶仲遷（*A. Greslon*, 1618~1696）的《古經行

³⁵另一種史料是 *Jacobus de Voragine* 的 *Legenda Aurea*。

³⁶可比較一下《天主降生言行紀略》卷 11b~12a 與《耶穌基督的生平》卷 1，114 頁之後以及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，71 頁之後；德巴依省厄未坡里府是梯比斯省里的 *Heliopolis*；所提到的耶肋米亞的預言顯然是取自 *Scholastica historia*。

另外一個明顯的例之是阿巴嘎茹（*Abagarus*）王寫給耶穌的信函，該信函保存在教會史（*ecclesiastica historia*）中（《耶穌基督的生平》，卷 1，249 頁和《天主降生言行紀略》卷 5，9b 頁）。

實》³⁷（約 1680 年）和殷弘緒（Francois-Xavier Dentrecolles, 1664~1741）所翻譯的《訓慰神編》³⁸（即《多俾亞傳》）所顯示的那樣，舊約中的傳記描述是他們喜愛翻譯的素材。這種選擇投合了中國人對傳記性描述的喜好。

《天主降生言行紀略》則進一步表明：對耶穌生平的介紹，包括那些選自偽經的材料，符合當時天主教在歐洲的意見，而且更是基於這樣一種努力，即試圖解釋整個聖經，而不是以那種精確的釋經學方法為基礎。

（二）對主日讀經的注解

然而，另一種重要的著作，即由陽瑪諾（M. Dias, jr. 1574~1659）撰寫的《聖經直解》（1636~1642）卻表明了釋經學並未受到排斥³⁹。該書是一部龐大的著作（14 卷），它翻譯

³⁷ 參看 Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, p.283；這部從未印行的著作包括 Adam, Noe, Isaak, Jacob, Joseph, Moses, Aaron, Joshua, Salomon, Elijah, Isaiah, Tobias, Jonah, Judith, Esther 的傳記；Bernard, 前引文，注 505；Pfister, 前引書，p.297；徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，p.45。

³⁸ Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, pp.285~286；Pfister, 前引書，pp.545~546；R. Streit & Didinger, *Bibliotheca Missionum*, VII, p.87.

³⁹ Bernard, 前引文，注 264；該書的出版日期不甚確定，看來它曾印行和重印於不同的時期；下述事實使這一點顯得非常明顯，即：為該書提供出版許可的耶穌會士的名字在各卷與各版中都有變化（此一信息由杜鼎克博士提供，他以幾個較早的版本，包括重印於《天主教東傳文獻三編》（台北，中華書局，1972 年，卷 4~6）中的那個版本與 RGO III, 215；Borgiano Cinese 338, 339, 363 以及 Vitt. Emanuele 72 B. 300 等幾個版本作過比較）。還有一些重印版，如 1793 的杭州版，1790 年版，1800 版，1842 版，1866 年版，1904 年版，1915 年版，1930 年版。似乎還有一個由中國學者縮略而成的版本，即《聖經淺解》。該書還曾被譯成韓文，日文，滿文（一部分）和拉丁文（Dehergne, “Travaux des jésuites sur la Bible en Chine”, p.219），我們採用的是 1642 年版的

和注解了每個主日的福音書誦讀。該書始於將臨期第一主日，持續到第廿四主日，還包括一些重要的瞻禮日，完全與天主教的禮儀年曆相符合。後來，利類思在他的《彌撒經典》中抄錄了這些翻譯。

第一冊包括一篇〈序言〉、目錄和索引（雜事目錄）。據說這是索引首次出現於中文書籍之中⁴⁰。在第一卷卷首，作者以七對折頁的篇幅給聖經作了解釋。首先，它解釋「聖經原文謂之厄萬日略，譯言福音」，然後，作者詳細地解釋了古教與新教之間的差別。在其論述中，該書提到了對常見於十七世紀神學中的進化性啓示的解釋，即：性教—上帝透過對每個人的本性作啓示，來啓子民之蒙；書教—上帝透過梅瑟傳諭的教義；恩教—上帝以人身耶穌基督親傳的啓示。這也解釋了為什麼福音書多於一種或只是整個聖經的一部分，它們只包含了聖經的唯一意義。「雖聖史各有所載，同歸一理，則聖經猶一也」。末了，作者也解釋了福音書有四種。

該書各個不同部分的結構可列述如下：

- 各主日禮儀的名稱：如「聖誕前第四主日」
- （・簡介）
- 經：介紹主日讀經（福音書和各章的名稱〔未說明節數〕）
- 主日讀經的譯文（中間插有簡注）⁴¹
- 箴：對主日讀經的注解；一些文句先重複，接著是注解；

重印本（印於1790年），共14卷，8冊。

⁴⁰徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，23頁，序言載於該書23~25頁。

⁴¹Pfister，前引書，p.109提到：福音書讀物是以「經」的文體翻譯而成的，這是一種最爲文學化的文體，但也最難理解；A. Wylie的*Notes on Chinese Literature*（上海，1867年，重印於1964年，紐約，Paragon），p.140說：該書「文體簡潔樸實，明白曉暢」。

經常採用早期教會教父著作中的引文。

這些注解據說依據的是耶穌會士巴拉達 (S. Barradas, 1543~1615) 的四卷本的 *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam* (第一卷初版於 1599 年)⁴²。該書是一種流行非常廣泛，聞名遐邇的注解 (到 1742 年已經重印過 34 次)，其作者是柯因布拉和俄渥拉 (Evora) 大學的一位教授，也是一位受人歡迎的宣教士。陽瑪諾似乎未曾翻譯過巴拉達的注解，但他可能以此為他本人的注解的來源之一⁴³。

⁴²RGO III, 215. 1~8 (梵蒂岡圖書館) 這一抄本的封面提到 *Evangelia Dominicalia, et festiva cum comment: P. Barradii*;這正好與中文圖書目錄 (梵蒂岡, 拉丁文部, 13201 號, pp.281~293 注 69) 提到的那種書目相符, (該目錄是耶穌會士柏應理於 1685 年進呈給梵蒂岡圖書館的, 書目是由 E. Schelstrate 於 1686 年編纂而成的) 柏應理在其 *Histoire d'une dame chretienne de la Chine* (Paris, E. Michallet, 1688, p.35) 中也提到有「Barradius 的福音書的注解」的譯本 (這一參考資料由 J. B. Du Halde 抄錄, 參看 *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Den Haag, Henri Scheurleer, 1736 卷 3, p.94)。巴拉達的著作也出現在北堂圖書館的目錄中, 它可能是金尼閣於 1619 年帶到中國的 (參看 H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang* [北平], Imprimerie des Lazaristes, 1949; 1969 年重印, Paris, p.265, 注 939: 它是由魯敦尼 [Lugduni] 編輯的, S. H. Cardon, 1610)。

⁴³我們以普瑪諾的著作與巴拉達的 *Comentaria in concordiam et historiam evangelicam* (Mogunyiae, Arn. Mylii, 1601~1612, 4 卷) 作過比較, 發現有幾處與中文文言翻譯正好相反: 1. 最為明顯的一例是: 巴拉達是按照耶穌的生平, 以編年紀的方式來編排聖經中的段落的, 而陽瑪諾則以主日讀經的順序為依據; 2. 巴拉達的著作更為廣泛, 而且更為詳細; 3. 巴著中所注解的各節不一定與普著中所注解的相同; 4. 巴拉達在引用福音書讀經時, 並未收入那些簡注, 而普瑪諾則收入了簡注; 5. 普瑪諾和巴拉達兩人都廣泛地徵引了教父著作, 但引文不一定相同: 巴拉達引用的很多資料不見於注解作為其範本。關於這一點, 我們的研究 (得到了貝實勒教授 (Prof. G. Bedouelle) 的友好幫助) 尚未得出明確的結論。

關於這本書的使用情況，目前完全不得而知。比如說，我們不能肯定它是否被用於聖禮。其難懂的文體，使得它不適合於對公眾朗讀⁴⁴。然而，張星耀（1633~1715）的著述以及《天主言行紀略》卻表明：在十八世紀，該書往往與福音書等量齊觀⁴⁵。此外，較晚的一部著作更說明了其翻譯是如何被用於祈禱生活之中的。

《聖經廣益》⁴⁶確實利用了《聖經直解》中翻譯的章節，該書是由馮秉正（1669~1748）於1740年編輯而成的，其目的是用作《神操》的指南，它從羅耀拉的依納爵的《神操》中吸取了一些啓示，即把聖經誦讀用於默想。通常每年神操的形式是為期八天的避靜。《聖經廣益》就是用於這種避靜的一種手冊，它介紹了包括避靜的目的與方式，也包括介紹不同的默想形式。避靜之後的內容則是依據主日讀經而撰構的，這些讀經

⁴⁴ 殷鐸澤 P. Intorcetta（1625~1696）的一種著作（*Informazione che da Prospero Intorcetta...Alli Eminentissimi Signori Cardinali Della Sacra Congreg. ne de Propaganda Fide*，討論了中國的教士、聖經，以及中文彌撒書和每日祈禱書，1672年，Biblioteca naz. Centrale Vittorio Emanuele II, Rome, Fondo Gesuitico 1275 號 14）提到了“la versione degl’Evangelij con l’Espositione do Sti. Padri, stimatissima nella Cina”（是配有教父注解的福音書之譯本，在中國頗受青睞）。Intorcetta沒有進一步探究這部看來是由普瑪諾撰寫的著作，他的全部論點似乎都在暗示：這部著作未曾被用於聖事。Intorcetta曾請求獲准翻譯羅馬彌撒書，福音書，感恩經和彌撒禱告書。

⁴⁵ 參看張星耀為《天儒同異考》所寫的〈跋〉，見該書64a~64b頁（1715年，藏巴黎國家圖書館，中文部，7171號）；關於張星耀對聖經的看法，參看D. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, pp.89~90.

⁴⁶ 參看 Pfister，前引書，p.600；兩卷；Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”，p.286；還有一種韓文譯本；R. Striet & J. Didinger, *Bibliotheca Missionum*, VII, p.199, XIV, pp.660~661；我們使用的是1740年版以及1866和1875年的重印版。

完全就是抄自《聖經直解》；對「宜行之德」與「當務之求」則另加說明。

小 結

當耶穌會士於十七世紀到達中國時，他們面對的是一個擁有強盛的文本與經典傳統的社會，他們被迫使自己與這種環境相調適。他們以「經」來與基督宗教的聖典相對應，這一選擇最好不過地昭示了他們適應性的傳教策略。借助於「經」這個字，他們一方面表明了西方也有經典之作的傳統，他們力圖以此使基督宗教的著述與中國儒家和佛教兩教的「經」處於同等水平。

事實上，耶穌會士們把「經」這個詞用於整個著述：不僅指嚴格意義上的聖經，而且也指祈禱文（例如「天主經」）和信經。有一點應該引起注意：對耶穌會士們來說，入教不僅意味著要受洗，它還意味著要「承經」⁴⁷，並且以此進入一種新的經典傳統。

這一文化適應的具體事例，對於經典在中國和西方社會中的地位的多方面都已經有所揭示。在這兩種文化中，聖經和經典都屬於菁英文化的核心，爲了與另一種文化進行對話，耶穌會士們不得不進入中國的經典傳統，而中國的皈依者也必須接受西方的經典傳統。

如果說在過去，經典屬於菁英文化的核心，那麼，它與未

⁴⁷ 在利瑪竇的《天主實義》之末（456 頁），我們可以看到「承經」這一表述方式。正是在該書的末尾，基督教經典的翻譯這一事實以及一些翻譯工作才得到解釋（參看《天主實義》，452~457 頁）；其它著述（如《口譯日鈔》則提到「受經」，這可能是教義指導的開始儀式，在這種儀式中，初學者要接受一本信經，並接受聖父；在道教和佛教中，我們也可以看到類似的傳承經典的儀式，參看杜鼎克的博士論文 *Christianity in China, Five Studies*, Leiden, 1995, p.263, 注 111）。

受教育者的文化並不是完全隔離的。實際上，書籍的功能在於它被閱讀。我們可以就個人（靜默）的閱讀和公共場合的誦讀作一些區分。個人的閱讀意味著可以得到文獻，而且經常會產生一些書面的評註。但是，由於可以得到的書籍數量有限，在過往的數個世紀中，公衆性的誦讀就成了宣講經典的重要手段，而且，它經常會產生一些口頭的評註和說教。書籍的印刷導致了從公衆性誦讀到個人閱讀的重大轉變⁴⁸，它也使注解傳統在西方和中國都得到了可觀的發展。

如果心中有這樣的考慮，那麼，注意到下面一點就很有意義：通常被認為專注於菁英階層的耶穌會傳教士們寫了很多書，但在翻譯和出版經書方面卻顯得很遲緩。即使是那些描述基督生平的著作也從未冠之以經的標題。

唯一的例外是《聖經直解》。這些章節之所以被收入《彌撒經典》，都是由於天主教當局過分強調翻譯聖經要使用「學者的語言」⁴⁹，並使之用於聖禮之中（在歐洲，用於聖禮的聖經章節也不是用方言誦讀的，而是用拉丁文誦讀的）。《聖經直解》最終只能用於個人的閱讀。就此而言，書中從早期的教父著作徵引而來的許多引文也就相當重要了，它們顯示了西方

⁴⁸參看 Paul Saenger, "Prier de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprime", 收入 Roger Chartier 編, *Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987, pp.191~227; 在中國，也發生了從個人的默讀到在公共場合誦讀的轉變，見 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991, p.236。

⁴⁹Victor H. Mair, "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edit", 收入 D. Johnson, A. J. Nathan, E. S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp.326~327; 耶穌會士們在翻譯四書時曾採用《四書集注直解》，參看 K. Lundback, "Chiej Grand Secretary Chang Chū-cheng & the Early China Jesuits", 載 *China Mission Studies Bulletin* 3 (1981), pp.2~11。

是如何也同樣擁有注解經典的悠久傳統。雖然程度有限，但該書還是強調了耶穌會士要與中國的菁英經典傳統相適應。

五、福音的宣講

以上討論的兩種著作也許會給人一種錯誤的印象：在耶穌會士在華的頭五十年裡，聖經很少得到使用。除了被收入像《天主教要》這類著作中的一些聖經章節（如天主經，山中聖訓，十誡）以外，還有一些祈禱文和諸如《聖教日課》之類的祈禱文（包括《玫瑰經》）⁵⁰。聖經中諸如耶穌受難之類的章節，也曾出現在其它各類著作中⁵¹。然而，不論以書籍傳教的方法多麼重要，口頭宣講也是傳播福音同樣重要的手段。

關於在華耶穌會士在十七世紀初宣講福音的情況，我們所知甚詳。有一種獨一無二的史料來源，這便是《口鐸日鈔》。該書收錄了 1630 年至 1640 年間，在福建的基督徒社區宗教生活的記述，可以視之為對接受福音之社區的一個寫照。實際上，有廿五位以上的皈依者為該書做出了貢獻，他們記錄了大量的傳教士與皈依者之間的談話。在與該社區的接觸中，最重要的傳教士是艾儒略和盧安德（Rudomina, 1569~1631 或 1632）⁵²。

⁵⁰關於一些基本的祈禱文的翻譯歷史，參看 P. Brunner, *L'Euchologe de la mission de Chine: editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours*, Munster/ Westfalen, Aschendorff, 1964，尤其是 p.18 之後。

⁵¹比如說，龐迪我（1571~1618）的《龐子遺詮》（卷 2，1a~8b 頁）就是一例，德禮賢（P. D'Elia）翻譯並研究過該書，參看“La passione di Gesu Cristo in un'opera cinese del 1609~1610”，載 *Archivum Historicum Societatis Iesu* 22 (1953), pp.276~307; 這一文本也曾以「天主耶穌受難始末」的形式出現過（見 Bernard, 前引文，注 110）並被收入 *euchologe* 之中（見上引 Brunner 書，pp.36~38）。

⁵²關於對該書的描述，參看 E. Zürcher, “Guilio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle”，收入 L. Lanciotti 編，*Venezia e l'Oriente*, Firenze, 1987, pp.107~135。

該書為聖經在福建宣講中的地位提供了很好的觀念。福音宣講似乎都是在彌撒之後舉行的，而包括聖經誦讀在內的彌撒儀式，則一定是拉丁文舉行的，而且似乎從未在彌撒中有過講道。該書有幾處提到：「某日，瞻禮甫畢，某先生詔於眾曰：『今日萬日略經云...』」然後，通常要接著宣講一段聖經，並提供解釋⁵³。然而這裡的聖經文本與《天主降生言行紀略》（至少被提到過兩次⁵⁴）和《聖經直解》兩書中的譯文均不相同，這似乎說明：聖經中的故事並未被誦讀，而是被講述，而且編輯《口鐸日鈔》的那些人並未參考現有的聖經譯文。

顯而易見的是，基督宗教講述故事的做法符合當地佛教講述故事的傳統。這類宣講中所用的經文，至少可以見於《口鐸日鈔》以下章節：

- 卷 1， 23a 頁：蕩子的比喻（《路加福音》十五 11~32）：
崇禎 4 年 4 月 20 日，即公元 1631 年 3 月 22 日，禮拜六（四旬齋的第二個主日之後的禮拜六）。
- 卷 2， 3a 頁：聖若望論愛（《若望壹書》四），崇禎 4 年 4 月 6 日，即 1631 年 5 月 6 日（宗徒和福音作者若望）。
- 卷 4， 25b 頁：不可寬恕的僕人的比喻（《馬竇福音》十八 21~35）：崇禎 6 年 9 月 7 日，即 1633 年 10 月 9 日，禮拜日（聖神降臨節之後的第廿一個禮拜日）。

⁵³目前尚不清楚的是，在一些重要的宗教節日裡，當時的講道是否仍然在做彌撒時舉行。在《口鐸日鈔》的「凡例」中，李九標說，他沒有記錄在大型節日期間在教堂裡舉行的宣道活動，因為其意義深奧，難於記載。由於該書強調的是：在平常的彌撒儀式中，要召集眾人，因此，福音宣講似乎是在教堂外面舉行的。

⁵⁴是以《降生言行略》的方式提到的：卷 5， 14a 頁；卷 8， 11a 頁；頭一次提到的時間是崇禎 7 年 5 月 22 日，即 1634 年 6 月 17 日，禮拜六。

- 卷 4， 28a 頁：無花果樹的比喻（《路加福音》十三 6~9）：
崇禎 6 年 9 月 14 日，即 1633 年 10 月 16 日，禮拜日。
- 卷 5， 14b 頁：大筵席的比喻（《路加福音》十四 15~24）：
崇禎 7 年 5 月 23 日，即 1634 年 6 月 18 日，禮拜日。
- 卷 5， 19a 頁：厄里亞退往曷勒布山（《列王紀》十九）：
崇禎 7 年 5 月 25 日，即 1634 年 6 月 20 日，禮拜二。
- 卷 6， 12b 頁：耶穌喜愛火（可能參考了《路加福音》十二 49）：
崇禎 8 年 10 月 26 日，即 1635 年 12 月 5 日，禮拜三（或者是 1635 年 11 月 25 日，禮拜日：聖神降臨節後的最後一個禮拜日的誤寫？）。
- 卷 7， 5a 頁：耶穌向瑪利亞瑪達肋納顯現（《若望福音》廿 1~18）（復活節彌撒）：
崇禎 10 年 3 月 18 日，即 1637 年 4 月 12 日，禮拜日（復活節禮拜日）。
- 卷 8， 17a 頁：不忠信的管家（《路加福音》十六 1~13）：
崇禎 12 年 7 月 9 日，即 1639 年 8 月 7 日，禮拜日。
- 卷 8， 30a 頁：跟隨耶穌者得到的比一百倍還多（《馬爾谷福音》十 28~30）：
崇禎 13 年 5 月 11 日，即 1640 年 6 月 29 日，禮拜五（聖彼得日）。
- 卷 8， 31a 頁：聖母往見表姐依撒伯爾（《路加福音》一 39~45）
崇禎 13 年 5 月 14 日，即 1640 年 7 月 2 日，禮拜一（聖母訪問節）。

《口鐸日鈔》中還包含一些有關聖經之歷史的資料。在回答有關聖經之翻譯的問題時，艾儒略講述了七十賢士本的翻譯故事。他說：七十人（不是艾儒略所說的七十二人）都譯出同樣的經文是不可能由人力完成的，而是神功默啓所致⁵⁵。

頗有意味的是，《口鐸日鈔》還包含了一些有關如何讀書

⁵⁵ 見《口鐸日鈔》，卷 2，5a~b 頁。

的信息⁵⁶。傳教士們解釋道：由於聖教之書意義深奧，因此不能像對其他的書籍一樣，以「獵奇」的態度閱讀聖教之書。最好是選擇一段話，甚至是一句話，然後反覆沉思玩味，直到在心裡弄懂弄通。值得注意的是，這裡選用的「沉思」一詞，可以歸於玩味之列（熟玩而詳味之）。這一描述又符合依納爵在其《神操》（2）中所描述的那種教育方法：「因為博學周知，不能使人滿意，唯有深切地玩味體驗方能令人心足。」書籍便由此而成爲靈性之根或性命之神藥⁵⁷。

同樣的方法也被用於聖經的閱讀：例如，傳教士解釋說，誦經看書作爲一種神操，可以使人獲得一些益處，但它並不提供最大的益處。更爲重要的是要「存想」，存想的方法被解釋爲三個步驟：1.記其事；2.繹其理；3.發其情。這位傳教士把這種方法用於對聖母往見表姐依撒伯爾這段經文的閱讀，他考問了七位皈依者，而他們也都成功地提出了自己對該段經文的解釋⁵⁸。這裡，我們都可以看到依納爵在《神操》中描述的那種默思的方法對當時中國的影響。

傳教士們對中國經典的態度往往模稜兩可，而且一般來說，他們對那些繼續爲準備參加科舉考試而學習的皈依者的態度，更是模稜兩可。《口鐸日鈔》可以讓我們於此略見一斑。艾儒略曾與一位參加過鄉試的皈依者交談過，在他們兩人的談話中，我們看到下面這段話，艾儒略說：

「場中之試，命題必以五經，然天主之要經亦有五，子知之乎？陳石丈請教。先生曰：天主要經者，信經，其

⁵⁶同上，5b~6a頁。

⁵⁷《口鐸日鈔》，卷4，9a~b頁；卷7，28a頁；卷8，22b頁；也可參看卷6，12b頁；這裡說「斯（指耶穌的話）話可味也」；關於翻譯和出版更多的聖教之書的請求，參看卷1，10a頁。

⁵⁸《口鐸日鈔》，卷8，31a~34b頁。

一也；十誠，其二也；哀矜十四端，其三也；七克，其四也；然必終以撒格勒孟多之七，始備受主恩之五者；乃上主所定以試人者，人其可缺一哉。⁵⁹」

這段話清楚地說明，傳教士們力圖以基督教的傳統置換中國的經典傳統，但是，由艾儒略提出實現這種置換的具體方法卻表明：這兩種傳統之間還存在著極大的距離。

最後，我們還可以看到，聖經故事不只是由傳教士們來宣講，一些當地的基督徒也積極地進行宣講。其中一例是由一位曾參加過《口鐸日鈔》之編輯工作的李九功所編輯的《勵修一鑒》，該書收集了一些聖經故事和錄自其他書籍的異聞奇事，堪與中國的善書相比擬。書中的故事是按照代表德行或宗教生活的不同方面的各種主題而安排的，目的是鼓勵人們努力修身勵己。書中至少收錄了 13 個聖經故事，這些故事錄自大量不同的中文版聖教之書⁶⁰。該書顯示了地方性的基督徒社區是如何以典型的中國編纂體收集聖經故事，以規勸人們在生活中行善積德。

小 結

耶穌會士們很好地適應了聖經的另一個功能：宣講。在這一點上，他們也同樣堅持了一種既存在於歐洲，又適合於中國社會的傳統。在中國，除了很流行的佛教說法這一傳統以外，還有儒家的說教形式，其中之一便是「鄉約」。儘管我們對明末鄉約實施的情況所知甚少，對清初鄉約實施的情況卻了解甚多，當時的鄉約成了普及和灌輸官方之儒家意識形態的重要手

⁵⁹同上，27a~27b 頁。

⁶⁰除了《口鐸日鈔》以外，還有龐迪我的《七克》，高一志的《童幼教育》，羅雅各的《哀矜行詮》和《齋克》。

段⁶¹。鄉約每月召集兩次，由於鄉約都是以祭祀社神和祖先為先導，因而具有一種宗教的幅度。祭祀之後則是正式的訓導，其方式多種多樣，或按照一定的儀式乃至巫術性的方式向公眾宣讀皇帝的政令，或只是講講故事，這種活動通常都伴之以敲鐘，擊板或敲木鐸，以幫助宣令者定其調子⁶²。

耶穌會士們所使用的宣講形式，與中國當地的這種形式頗為相符。正如我們在《口鐸日鈔》中所看到的那樣，聖禮之後的福音宣講，乃是推廣基督宗教思想的重要手段。宣講都是口頭的，但佈道者會提到他此前已經私下讀到過的文獻。但是，聖經本身並未在公共場合誦讀過。聖經故事都是被口頭翻譯成當地語言，然後以書面的形式面世，《口鐸日鈔》就是其中的一例。

值得注意的最後一點是把經文用於默想。耶穌會士們早就擁有這種做法的傳統，他們還向中國的聽眾解釋了這種訓讀的技巧。這是一種使文獻牢記於心的重要方式，在中國也可以發現這種方法。例如，朱熹就曾提出過讀書的三步法：「少看熟讀，反覆玩味，不必想像計獲。⁶³」其中頭兩句話中的詞彙與我們在《口鐸日鈔》中所看到依納爵的描述是一致的。

結 論

本文探討了為什麼我們聽到有關十七世紀和十八世紀聖

⁶¹Mair, pp.331, 349, 353~355; Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 1960, pp.184~256 (第六章, 意識形態控制: 鄉約和其他建制); trans. by Huang Liu-hung, Djang Chu, *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, Tucson, University of Arizona Press, 1984, pp.532~535。

⁶²Mair, pp.331, 349, 353~355.

⁶³Van Zoeren, p.230 (《朱子語類》10.35)。

經翻譯的消息如此之少的一些原因。我們已經指出，在華的耶穌會傳教士對聖經的一般態度，密切反映了那些在歐洲發生的事件。十七世紀初的傳教士們對當時歐洲有關聖經的出版物（諸如《普蘭丁多種語文對照本聖經》）非常了解，此外，他們也意識到聖經的翻譯對於中國當地的神職人員的形成也是必要的。

令人驚異的是，耶穌會士於 1615 年得了翻譯聖經的許可，但是，此後他們卻未能抓住此一良機。從傳信部嚴苛的政策中，我們可以找到一些個人的聖經譯本未能獲准出版的原因；而耶穌會士本身所確立的翻譯先後順序，則導致了十七世紀上半葉聖經譯本的闕如。

確實，耶穌會士們花了不少精力翻譯其他一些大型著作。關於聖經譯本的闕如，還有一些其他的原因。天主教的傳教士們看重理性化的神學，輕視敘述性的神學；看重通俗性的佈道，輕視聖經的解釋工作；看重自然科學，輕視聖經科學。這種政策也是反映了當時歐洲的背景。

然而，真正聖經譯本的闕如，並不意味著根本就沒有聖經的節譯本。事實上，我們發現各種各樣的譯本。幾乎所有這類的著作都可以置於教牧實用的背景中：教義教學、祈禱、默思、佈道和聖禮等等。可以明確的一點是：翻譯的形式通常都與使用經文的方法相適應。福音書一方面被譯成基督的編年體和概要性的生平傳記，另一方面又被譯成主日讀物，這便是最好的說明。在這樣的背景中，仍然令人驚異的是，對中西兩種經典傳統的相遇，有清醒意識的耶穌會士們只是在有限的範圍內從事「經」的傳統這一層面上的對話。聖經的接受史表明：聖經主要是被用於佈道。在這一點上，它與中國鄉約的相似性是可以確定的。

這些比較，揭示了儒家和基督宗教傳統之間的相似性，此

種相似性表現在耶穌會對十七世紀的中國的適應中。然而，這些相似性不應消彌兩者之間的差異：基督宗教是一種以神為本的傳統，在這種傳統中，聖經顯然是「上帝對人說話的地方」。有一種經久不衰的傾向是非常強烈的：即認為應該把上帝的話視作一個不可分割的整體，一種獨一無二的「書籍」。

傳教士們選用了「聖」這個漢字，把它加在另一個漢字「經」之前，因為他們相信他們的「經」具有神的啓示。聖經翻譯的所有問題都與這種神聖性有關。然而，透過採用「聖」這個漢字，他們也使其意義發生了變化。在漢語的語境裡，聖字並不首先意指與神的關係，而毋寧是首先意指一種與歷史上的聖人和帝王（或被相信為歷史上實有其人的帝王）之間的關係。在像儒家這樣輕視神的傳統中，人們很容易傾向於認為經典是聖人的教導所累積而來的記載，不論人們感受到這些教導的真理是如何不可割的⁶⁴。聖經的神聖性與聖人的神聖性密切相關。即便是在今天，對「聖」與「經」的不同解釋，仍然是爭論的焦點。

⁶⁴引自 W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.68, 轉引自 John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p.21, 註 1。

一位中世紀的現代女性

紀念希爾狄格九百歲大壽

區華勝¹

本文作者在這基督紀元第二個千年期之末，給我們介紹這位十二世紀的時代女性，特具意義。為我們處在第廿世紀末、基督紀元第三個千年初的人，開始提倡「聖神論的神學」以及「聖父型的靈修」，這是人們重視EQ的時代，而本文所介紹這位卓越的德國女性，從她的生平、著作、書信、禮儀音樂、醫學等等……的表現中，我們知道她是在重視IQ時代的教會中，以高度的EQ做人處事而成就其卓越性，這也是教會女性抬頭的開始。

一、中世紀數位卓越的德國女性

1996年6月《見證》月刊（84~87頁）刊登的〈耶穌聖心、伯鐸、保祿、馬丁路德〉一文中，我曾把在玄秘神學上享有盛名的希爾弗打（Helfta）女修院略為介紹，又在結語中不勝唏噓地感嘆該修院淪為廢墟，被人遺忘；在同文中，且提及離希村不遠的馬丁路德故居哀斯拉平（Eisleben）。

當時我想不到馬德堡教區及不少有識人士已在密切關注希爾弗打女修院及其宗教傳統的復興。目前在希爾弗打已設有「基督活力」及「婦女朝聖團」的組織。昔日修院的羊棧及糧倉已經修建完成，神父樓已改為信仰進修課程的場所。在此期

¹ 本文作者：區華勝，澳門教區神父，曾任台南碧岳神哲修院教授。

間，兩位 Maria Ward 的修女已入住了希村；而西斯篤會的修女已為重建修院準備好一切。

1997 年夏，就靈修、玄秘經驗、女性修養等問題，在哀斯拉平召開了一個國際性的研討會，與會者有 120 人，其中有來自美、加和丹麥的。在所宣讀的論文中有下列數篇，光看它們的題目已夠引起我們的興趣了：〈馬德堡的梅蒂弟的玄秘經驗所用的色情語言〉、〈天主的形像、女人的形像、自我的形像與大日多達研究的對照〉、〈大日多達玄秘著作中的聖母〉、〈馬德堡的梅蒂弟及哈格邦的梅蒂弟對心力及人性的玄秘經驗〉²。

不論馬德堡、希爾弗打或哀斯拉平均屬於前時的東德，由於政治關係，宗教生活曾一度陷於困境及被冷落。但自東西德統一後，宗教生活有復甦的趨勢是可以理解的。正值此時，希爾弗打再次受到人們的懷念和重視本是順理成章的事，尤其是它的這座女修院有其別處所沒有的特色：在這座修院內曾同時住有四位聖德稱著而享有神視之恩的修女，她們在玄秘靈修學上創立了一家之言。四位修女中，兩位是同名、兩位是親生姊妹、兩位曾正式被教會冊封為聖者：

(甲) 哈格邦的日多達 (Gertrud of Hackeborn, 1231~1291) ；

(乙) 希爾弗打或哈格邦的聖梅蒂弟 (St. Mechtild of Helfta or Hackeborn, 1241~1298) ；

(丙) 馬德堡的梅蒂弟 (Mechtild of Magdeburg, 1209~1282 ? 1294 ?) ；

(丁) 希爾弗打的聖日多達或大日多達 (St. Gertrud of Helfta or Gertrud the Great, 1256~1302) 。

² 見 *Christ in der Gegenwart*，1997 年，38 期，308 頁。

二、希爾狄格脫穎而出

除了上述四位修女外，德國中世紀還有好些出類拔萃的女性，其中有冰根的希爾狄格(Hildegard of Bingen, 1098~1179)。她可以說是最出色、最神奇的一位：她沒有聖者的名銜，卻有聖者的光榮³；沒有聖師的封號，但她的著作可媲美三位教會的女聖師，而寫作的範圍卻比她們廣泛得多。不過她也是長久藏潛、被人冷落的一位女性。今(1998)年是她九百週年的大壽，德國天主教會趁機為她慶祝一番，慶祝的序幕已於去(1997)年9月17日由科倫的樞機大主教揭開。據估計，全年最少有150宗慶祝活動。遠自美洲、澳洲和日本已有人組成朝聖團出發了。至於有關希的文章及書籍真可說是琳琅滿目，美不勝收呢！光是匹樂(Pattloch)及海德(Herder)兩間出版社到目前為止就分別出版了十六冊及十五冊⁴。本文特為這位奇女性向國人介紹。

三、希爾狄格的生平

希爾狄格於公元1098年生於德國萊茵蘭·法斯的阿爾直(Alzey)附近的伯爾美士咸(Bernersheim)田莊。父母是貴族，生下多個子女，希爾狄格排行第十。希自少就孱弱多病。八歲時被送入萊茵河畔冰根(Bingen)的聖地士博(Disibod)

³ 希的立品案不知為何緣故在十三世紀時曾一度中斷。但她的名字已見於十五世紀教會的禮儀曆書及《殉教者名冊》中。她的金屬棺安放在埃冰根(Eibingen)教堂的大祭壇下。德國的彌撒經本把她逝世的日子列為慶祝的紀念日，製有特殊的集禱文。希有「萊茵女先知」的稱號。

⁴ 由多位學者撰文、埃冰根希爾狄格修院院長及修女們合編的紀念特刊 *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*, Herder, 1997, 對希的生平、思想、影響、時代及文化背景有一全面及綜合性的講論。

山上的一座女隱修院受教育，當時的院長名于德（Jutta）。希爾狄格十多歲時就發願入會。1136年，于德過世後，希當選為院長。

四十三歲時，希院長獲得了神視，見到有許多火舌從天下降，催她把所見的和所感受到的神靈經驗寫下來與人分享，從此開始了她撰寫玄秘神學、譜曲、作詩的寫作生涯。自1141至1151年，希著手撰寫她的名作 *Scivias* 及神劇 *Ordo Virtutum*，其間她也譜寫為禮儀用的聖曲。1147~1148年，在脫里耳（Trier）召開的教務會議中，教宗猶金（Eugen）三世及明谷的聖伯爾納（Bernard）肯定希的神視經驗並承認希是一位先知和玄秘神學家。

1150年，希爾狄格帶領二十位修女到數公里外的盧伯特（Rupert）山上開辦一所新修院。自1158至1170年間，希到各大城市作巡迴講道，其中有美因茲、維爾茨堡、班堡、麥茨、科倫、脫里耳。1158至1173年，希撰寫 *Liber Vitae Meritorum* 及 *Liber divinorum operum* 二書，同時兼寫有關自然物的研究。1165年，希在埃冰根（Eibingen）創辦一座女修院。1178年，希與美因茲教區主教府的參議會發生衝突，她所管的盧伯特山修院受到停止舉行聖禮的處分（Interdict）⁵。1179年9月17日，希爾狄格離世歸天，享年八十一歲。

1223至1237年間，希爾狄格的列聖品案不知為什麼理由會一度中斷，直到最近才又提出，但未有結果。

1632年，希在盧伯特山上建的修院在「三十年戰爭」中遭受破壞。1802年，希在埃冰根創立的修院被政府沒收，交給教區作為本堂用。廿世紀初，一位德國侯爵斥資在埃冰根山上另建一座新修院，1904年9月17日修院落成，交由捷克布拉格

⁵ 這宗案件稍後會詳細說明。

的本篤會修女管理。1941年7月2日，修女們被納粹警察驅逐。1945年7月2日，修院重光。直到今天，修院的運作一切正常。它每年吸引不少教內外的人士到來巡禮，其中亦有過西藏的精神領袖達賴喇嘛。修院現有修女六十人，她們都致力於「祈禱和工作」，使得聖本篤和希爾狄格的精神遺產不但能一脈相傳的保存下來，而且更能發揚光大，使教會普遍受益。

四、希爾狄格的著作

- (一) *Scivias* 《當知之道》。這是希之頭號作品，載有廿六個「神視」，描述從創世到末世人與天主之間永不止息的表演：受造背離及歸依造主的歷程。
- (二) *De operatione Dei (Liber Divinorum Operum)* 《論天主的化工》。
- (三) *Liber simplicis medicinae (= Physica)* 《論基本治病常識》。這是一部論自然藥物功能及健康衛生的書。
- (四) *Explanatio Regulae S. Benedicti* 《聖本篤會規釋義》。
- (五) *Explanatio Symbole S. Athanasii* 《聖亞大納西信經釋義》。
- (六) *Vita S. Ruperti* 《聖盧伯特傳》。
- (七) *Vita S. Disibodi* 《聖地士博傳》⁶。
- (八) *Solutiones triginta octo quaestionum* 《答卅八問》。
- (九) *Liber Epistolarum* 《書信集》⁷。
- (十) *Liber Vitae meritorum* 《論自身受益之道》。這是一部

⁶ 盧伯特及地士博是七世紀兩位愛爾蘭籍傳教士。後人分別在紀念他兩人的山上建了本篤會修院。希爾狄格曾先後在這兩座山上生活過，對兩位聖者有深厚的感情。

⁷ (一)至(九)的作品被蒐集於 J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Tomus 197, S. Hildegardis abbatissae opera omnia, Parisiis, 1855。

論養生及環保的書。

- (十一) *Symphonia harmoniae caelestium reelevationum* 《天啓和音的合奏》，收集了七十七首聖詩及配以單音的樂曲，其中有為《每日頌禱》用的卅四首對經，十四首應答歌，三首讚美詩；此外有為感恩聖祭用的五首繼抒詠，一首求主垂憐經和一首阿肋路亞經。無疑地，這些聖詩及樂曲主要是為希本人的修院用的，但亦有些是因受別的修院委託而撰寫的。希修女稱她的作品直接來自她的神視。
- (十二) *Ordo virtutum* 《德行的等級》。這是一齣倫理歌劇，描寫十七種德行與魔鬼鬥爭，為爭取一個女人的靈魂。
- (十三) *Expositio Evangeliorum* 《福音書的解說》⁸。
- (十四) *Litterae ignotae* 《陌生的文字》⁹。
- (十五) *Novae Epistolae* 《書信集新編》。
- (十六) *Epistolarum altera series nova* 《書信集新編之二》¹⁰。
- (十七) *Liber compositae medicinae (Causae et Curae)* 《論綜合治病常識》。這是一本論病理及治病的書¹¹。
- (十八) *Lingua ignota* 《陌生的言語》¹²。

⁸ 這是五十篇寓意性的講道集。

⁹ (十四) 及 (十八) 分別是希爾狄格為消遣而自創的廿三個字母及九百個生詞。

¹⁰ (十) 至 (十六) 的作品被蒐集於 J. B. Pitra, *Analecta sacra*, Tomus 8, *Nova S. Hildegardis opera*, Monte Cassino, 1882。

¹¹ P. Kaiser, *Hildegardis Causea et Curae*, Leipzig, 1903。本書與 (三) 合成上下篇，名為 *Liber Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* (《論萬物的特性》)。

¹² F. W. E., *Die Lieder und die unbekante Sprache der hl. Hildegardis*, Separatdruck aus *Fontes rer. Nassoicarum III*, Wiesbaden, 1880, 25 ff.

五、希爾狄格的音樂

談到希爾狄格，就不能不談她的音樂，因為兩者之間有著密不可分的因緣。原來在希有生之年，她的詩歌早已馳名遐邇。其後因李安寧（Leonin，1160~1201）及皮洛丁（Perotin，1170~1236）等人的出現，希歷經數世紀曾一度遭人冷落。李、皮兩人被公認為巴黎聖母院學派的始創人及複音音樂與固定旋律的開山鼻祖。

直到 1980 年代，希的音樂才重新被人發現，而希在西洋音樂史上的地位也重新獲得肯定。在這十多年中，希的名氣甚而超越了巴黎學派。這也應多得 Hyperion 唱碟公司首先推出的 *A Feather on the Breath of God*。這張鐳射唱碟收錄了希為她最愛的幾位聖者（聖母、聖盧伯特、聖烏蘇拉）做的讚美曲。據聞，這張唱片的銷售量超過了廿萬張。

此外，Deutsche Harmonia Mundi 鐳射唱碟公司已計劃錄製希的全部作品，其中以 *Canticles of Ecstasy*, *Voices of the Blood*, *O Jerusalem* 為題的三張唱碟的銷售量是相當可觀。又 Harmonia Mundi 公司（在法國）出版的唱碟有 *Laudes de Sainte Ursule-Ensemble Organum* 及 *11,000 Virgins : Chants for the Feast of St. Ursula*¹³。Sony 公司製有 *Illumination : The Fire of Spirit*；

¹³ 根據傳說，烏蘇拉是五世紀不列顛一個基督徒君主的女兒。她不願嫁給一個異教王子，藉口說要到羅馬朝聖，實際上想守貞獻身給天主。她組成了一千名少女的朝聖團，每位少女由十位貴族侍女照應。她們一團人乘船出發，經三年抵達羅馬。回程經科倫時，適遇匈奴。由於烏蘇拉拒絕與匈奴酋長結婚，全團被殺。後人在她們被埋的地方建了一座教堂，並立碑為念。不過這是坊間傳聞，未必完全合乎事實。然而它畢竟是中世紀十分受人喜愛的傳說之一，希爾狄格受它影響甚深。（一件值得記錄的難忘巧合的事：行文至此，為了稍休息，我順興走到它修葺好兩年多的澳門大三巴遺跡作首次參觀，想不到在那十六、七世紀之交建成的教堂內，竟有一間側堂是獻給聖烏蘇拉及其一

Naxos 公司則有 *Heavenly Revelations*，它們都收錄一些希的選曲。以上所提的只限於幾間國際知名的大公司的產品，其他的恕我們不能臚列了¹⁴。

不過我們還可以舉出一個具體的例子以說明希的音樂之被人賞識：英國出版具國際權威性的鐳射唱碟古典音樂月刊 *Classic CD*，在 1998 年元月分介紹的十大選碟中竟有兩隻是希的作品，且在該期的封面上以醒目的字眼及圖片提示本年是希爾狄格年。

「唱聖歌等於雙倍祈禱」（*Qui cantat, bis orat*）這句聖奧斯定的名言在教會內多時被人引用，但很少人知道希對聖樂曾寫下過極妙的篇章。在未介紹她的思想以前，讓我們先介紹一下與她有關的背景。

希修女八十高齡時，與她所屬的美因茲（Mainz）教區的主教智囊團（教區參議會的神長—當時大主教因公事常年在外，教區事務全交他們代理）發生衝突。

衝突的起因是這樣的：一個年輕的貴族子弟不知犯了什麼滔天大罪，受到了開除教籍的處分。希院長依他的遺志把他葬於修院的墳地裡。美因茲教區參議會的神長卻認為這只是私下懺悔，不是公開懺悔，不足以撤銷開除教籍的處分。他們命令希院長把屍體遷走，否則她所管理的修院會遭受「禁行一切教會聖禮」的處分（*Interdict*）。希院長不讓人打擾那墳墓，認為死者的權利應受到維護。她自己及她屬下的修女們寧願接受那

萬一千團友的！)

¹⁴話雖如此，我們仍覺得必須介紹埃冰根聖希爾狄格修院修女們演唱的兩隻鐳射唱碟：*O vis aeternitatis. Vesper in der Abtei St. Hildegard*（AM 1203-2）；*Gregorianische Gesänge*（AM 0942-2）；D-79117 Freiburg。前者是《晚禱》，附有六十頁的說明書；後者是彌撒及《每日頌禱》的選曲。為了避免飛機噪音的干擾，修女們有時需要在夜間演唱。

痛苦的處分：她們停止領聖體（從她致給參議神長們的信中，我們得知其時修女們是每月領一次聖體的）。至於舉行《每日頌禱》的禮儀，希修女認為這是本篤會最主要的任務（稱之為 Opus Dei：恭敬天主的任務），不能因人而廢止，她寫道：「誰使地上的教會成爲一個緘默的教會，將不能與天上神聖爲伍讚美天主。」於是她找了一個折衷的辦法，就是關閉起修院教堂大門來輕聲詠唱（誦唸）。希修女把她的決定向美因茲教區的神長們說明。就在這一封信中¹⁵，她發表了她對音樂的整體看法——一套高深美妙的神學構想。

對希爾狄格來說，亞當是人類的代表及典型。出自天主手中的完美無缺的亞當是末世人類形像的寫照。昔日亞當在「地堂」的處境相當於人類來日在「天堂」¹⁶的處境，正所謂「首尾相啣，本末相接」，開天闢地的太初論（Protology）與終極末世論（Eschatology）互相重疊。

那麼亞當往日在地堂、人類將來在天堂主要的任務是什麼呢？是與天使們一起同聲讚美天主。亞當之所以能與天使們一起歌唱，是因爲他受到同一的靈氣（聖神）所感動，正所謂同氣相投，同聲相應。但當亞當違背天命犯罪以後，他失去了天主的靈感，與天使失和、彼此不能協調。就如人從夢中醒來，記不清夢裡所見所聞的一樣，一切事都渺茫得恍如隔世。人從此墮入了黑暗與愚昧的境界。這是他受的懲罰。

其間，天主揀選了一些聖賢，以真理之光照亮他們，把先知之神灌輸給他們，叫他們去改造人心。爲使世人忘懷目前流離放逐的苦況，而要回想亞當未失足前與天使一起享受的天倫之樂，先知們不但以詩歌領導聽衆讚頌天主，而且還發明各種

¹⁵稍後我們有另一機會再談這封信。

¹⁶拉丁文 paradisis 這詞既有「天堂」又有「地堂」之意。

伴奏的樂器¹⁷。這些樂器藉著奏樂者手指的活動奏出美妙的旋律，大快人心，使人想起亞當來，因為亞當是天主用手指及口氣創造出來的。

人在世上唱歌讚美天主，一方面是緬懷人類的始祖在地堂裡過愉快生活，另一方面是為自己來日在天鄉要做的工作做好準備和實習。昔日誘騙亞當的魔鬼明知音樂有如此重大的作用，故千方百計用各種方法（如邪情、惡思、雜念、人際的不和、高壓手段¹⁸等）阻礙人好好地唱歌¹⁹。

此外，希爾狄格也從教會學的角度去說明歌唱的尊貴：耶穌的身體是藉聖神受孕、從童貞瑪利亞誕生的。教會是基督的身體，聖神是教會的靈魂。又，身體是靈魂的表現，歌聲來自靈魂的深處，歌唱是內心衷情自然的流露。那麼教會對天主的讚頌無疑是發自聖神的天上之音、是為聖神所感動的先知（尤指達味）的呼聲。說到這裡，希爾狄格是為後來抗議美因茲教區神長之禁行一切聖禮令下了伏筆。希本人雖然沒有明明引用，但我們不難想到聖保祿的一句名言：「你們不要抑制聖神（另一譯法：不要叫聖神憂鬱）」（弗四 30）。

由上可見，希爾狄格的音樂觀一方面是建基於創世論、末世論和橫跨二者之間的救恩史，另一方面是建基於傳統的教會學。在她的心目中，唱歌讚美天主比領聖體更為重要；前者不可輟止，後者卻可以。這有理論上及實際上的理由：

- （一）聖體聖事是人生旅程上的靈糧，是暫時性的；但唱歌讚美天主卻是人來世永恆的業務；

¹⁷ 參閱：《聖詠》一五〇篇 3~6 節。由此可以推想，希的修女們唱歌是有樂器伴奏的，雖然希所譜的歌曲是單音音樂。

¹⁸ 這裡暗指美因茲教區神長們的指令。

¹⁹ 要好好地唱歌或唱出娓娓動聽的歌，人必須養氣安神，心平氣和，與人，與天主和，是以音樂確有極高的教育意義。

(二) 依當時習俗，修女們領聖體是每月一次，但詠唱（誦唸）《每日頌禱》的經文卻不止每日一次，且是數次。

這說明了為何希及她的修女們做出寧願放棄領聖體也不放棄詠唱（誦唸）《每日頌禱》的決定。

六、希爾狄格的醫學

治史的人都知道，本篤修會在促進西歐精神及物質文明方面—前者如古籍的抄寫和保存，後者如園林的開拓和農業的發展—做了怎樣大的貢獻。身為本篤會修女的希爾狄格對自然藥物有特殊心得及興趣，本也是順理成章的事。其實在醫學上有成就的人，古代之希臘及羅馬早已有之。希之貢獻不在於複述前人，而在於她有的新發現和新觀念。直到今天，學者們仍不大清楚希的資料來自什麼地方，只能斷定她所說的很實用、很新穎，彷彿是對現代人說的。不過希用拉丁文撰寫的著作今天已不易找到，且也難被一般人了解。這些作品有待專家們發掘、翻譯、深究和闡釋。事實上，一些研究的結果業已出版，但多限於德語。下面我們舉出一些例子。

希爾狄格的醫學以「全人」為對象，換言之，心理和生理並重²⁰。她重視自然藥物治療法²¹，所謂自然藥物不但指草本植物²²，也包括礦石物²³。此外，她提出素食防病、節食療病的方

²⁰Claus Schulte-Uebbing, *Krebs-Körper und Seele ganzheitlich behandeln. Sanfte therapeutische Wege nach Hildegard von Bingen*, Patloch, 1997.

²¹Mit Hildegard von Bingen durch das Jahr, *Heilkräfte aus der Natur*, Irisiana, 1997; Irmgard Müller, *Die pflanzlichen Heilmittel bei Hildegard von Bingen*, Herder, 1997.

²²Elke Haase-Hauptmann, *Die Heilkräuter der Hildegard von Bingen*, Mosaik, 1997.

²³Heinrich Schipperges, *Geheimnisvoller Edelstein*. Symbol der Heilkraft bei Hildegard von Bingen. *Gebrauch. Geist und Bedeutung der Steine*,

法²⁴、也談健康食品和衛生烹飪²⁵。

如同在音樂方面，希在醫學上下功夫也是由一系列神學的理念所推動的。就拿環保來說吧。環保的主要理由是愛護別人、尊重別人；希教人要「推己及人」，而不要「各人自掃門前雪，不理他人瓦上霜」。另一理由是人與自然同體，與自然同出一源。人是小宇宙，自然是大自然，彼此息息相關²⁶。人與自然同為受造物。自亞當犯罪以後，大自然也同受牽累，直到今天，大自然仍在呻吟嘆息，與人一起期待著最終救贖。環保的第三個理由是造化的工程仍在進行中，而人則領有參天地之化育的崇高使命。

至於希提倡用自然藥物防病及治病，這是因為她認為病是由於身體某部分失和，然而自然界中的萬物各具特性，只要人認識這些特性，就可以利用它們來補救人體內失去的和諧。

Herder, 1997。我從前曾聽坊間人說，玉及瑪瑙能促進身體健康，那時我不大相信。但自去年得悉希爾狄格肯定寶石類有神奇治病的功能後，就對此特加注意。不久前發覺原來歐、美、日、港、台等地這幾年來已掀起了一陣寶石（尤指水晶）旋風，才知自己後知後覺。固然，說寶石能使人財運亨通、婚姻成功、交友順利未免言之過實。但是若說各種寶石因有各種磁性，能產生不同的磁場，因而能改善血液的循環，增強人體的抗力，看來不是沒有道理。教會人士不可劈頭視之為迷信或反科學。香港文化書店出版的新紀元知識叢書有《水晶治療》、《水晶宮之旅》、《活用水晶》；台北大樹林出版社出版的生活博物館叢書有《水晶魔力》、《水晶、寶石的驚人力量》；台北淳貿企業有限公司出版的能源寶石系列有《水晶新文明》、《水晶新文化》、《水晶物語》、《水晶寶石的靈性功能》、《神話水晶》等。

²⁴Anita Schweiger/ Susanne Kammerer, *Sanft vorbeugen und heilen mit Hildegard von Bingen. Die bewährten Heilpflanzenkuren zur Eigenherapie*, Urania, 1997.

²⁵Cornalia Gillmeier, *Eine Heilige regiert in meiner Küche. Hildegard-kochbuch*, Gillmeier, 1996; Wighard Strehlow, *Wie Hildegard-Medizin vorbeugt und heilt*, Herder, 1997.

²⁶Heinrich Schaer (Hg.), *Mensch und Kosmos*, Kiefer, 1997.

由上觀之，希爾狄格的醫學理論是不離她的靈修學、創世論、原罪論、宇宙論、救贖論和末世論的。她所說的全是教會傳統的說法。她的獨特處看來是在於強調救贖及末世。無疑地，希是站在這個有利的立足點去回顧及照射人類整段歷史以至於原罪及太初的。是以希待人接物有較積極及樂觀的態度：造物是美好的；造主最初和最終的意願是人永恆的幸福。一反當時某些趨向，希不贊成那種嚴峻、近乎自我摧殘的苦行主義，反之，她提倡養生和保健。在她管理的盧伯特修院內，在每個工作的場地都裝置有清水流入。她教修女們刷牙。在教會慶日上，她叫修女們戴華冠、穿白衣。她跟某些神學家有不同意見，她認為生育的性行為是一股「來自永恆的力量」，男女的性吸力是天主聖三內蘊力的表象、愛情的表露。

七、希爾狄格的書信

若要真正認識一個人，第一手的資料莫如他的書信。這條原則也正好應用到希爾狄格身上。從她寫的書信中，我們不但可以領會到她的秘密²⁷、意念、心思和對事物的判斷，還可以認識很多當時的歷史細節和軼事。

希爾狄格身在道牆內生活，但她並不忽略世事。她與社會各階層的人士通訊，上至教宗主教、帝王公卿，下至教士平民。她靠她神奇的神視恩寵為許多人解決了困難的問題。今日能蒐集到她與人來往的書信有五百多封。匹樂出版社把她寫的三百九十封全部譯出²⁸，而海德出版社則選譯了其中一小部分²⁹。這

²⁷譬如從希的書信中，我們得知她神視的性質：在神視中，她有時聽到聲音，有時見到亮光，但常常神智清醒，從未出神。又得知她長受病痛困擾，心神不定，情緒低迷。

²⁸Walburga Storch (Hg.), *Im Feuer der Taube. Die Briefe*, Pattloch, 1997.

²⁹“Num höre und lerne, damit du irrötest.....”, Herder, 1997.

裡，我們只把她書信集中所提的三宗事件拿來談談，因為它們對我們富有啓發性。

（甲）修院禁令的解除³⁰

前面我們已提過希寫給美因茲教區參議會神長的信，也見過了該信的歷史背景和部分內容。現在我們要談的是該信的另一部分。

希修女宣稱她是受了神視（即天主）的催迫而寫的，目的是請求神長們解除禁止行聖禮的處分。她說她贊同教會當局應懲罰反叛的信徒，她還指出其理由：亞當違命被逐出地堂，自此以後，所有的人生下來就受到罪惡的玷污。爲了清洗罪污，天主打發一個無罪的人出生降來塵世。人除非悔過認罪、革面洗心，就不得領受生命之糧；不潔的人不應領受無罪的主的身體。但另一方面，誰能在主台前問心無愧，那麼他就大可以前去領受。希的推論通徹透明，我們不禁爲她拍案叫絕；她既不反對法制，但也維護了良心的自由！

既要遵守教會法制，又要忠於本篤會規，在這兩難之下，希用折衷的辦法（即一半一半）接受了處分。她先讓了一步，然後才去出擊。在解釋了唱歌讚美天主的意義後，希竟然鄭重告誡教區議會的神長們說：

「是以神長們要留心。在未封閉教會（即那些唱歌讚美天主的人）³¹的口及禁止他們行聖禮、領聖事之前，你們應仔細審查採取這些措施的理由。你們行事，應一心關注天主的正義，而不是爲了發憤、洩恨或報復；下判決時，切勿受魔鬼欺騙，因魔鬼曾使人失去天主的和諧和地堂的

³⁰同上，p.235~246。

³¹值得注意的是希在這裡給予教會的定義。

享受。……教會的神長們如不能像（保祿）使徒所說善盡監管的職責，將會受到極嚴厲的審判。我聽到一個聲音說：誰創造了諸天？是天主。誰為祂的隨從開啓諸天？是天主。誰可與祂相比？無人。為此相信天主的人哪，但願你們中沒有人反抗抵擋祂，免得祂以強力還擊你們，使你們受審判時孤立無助……。」

於此可見希如何能莊敬自重，不亢不卑。她的仗義執言、慷慨陳詞使人感嘆！

寫完了這封信後，希親自到美因茲去，在神長們面前朗讀了這封信，但得不到什麼效果。返回修院後，希找來了昔日同死者一起行懺悔禮的騎士，以及接受懺悔禮的神父，陪同科倫的大主教齊到美因茲去作證。參議會神長們准許希的女修院暫時恢復行聖禮，他們自己要去羅馬跟大主教商量。但當他們回來時，帶著的卻是大主教親發的禁令。希所受的打擊可想而知。但她並不氣餒，不怨天尤人，反之，拾起勇氣，墨與淚俱下地寫了一封感人肺腑的信給大主教。為能賞識這一封信，我們必須認識一下這位大主教。

大主教名基利斯定亞奴士（Christianus，意謂基督徒），出身望族，才華出眾，能文能武，在政教界中步步高陞，終為美因茲大主教，又為羅馬神聖帝國皇帝紅鬍子斐迪烈的副手（宰相、統軍兼外相）。由於政教權利發生衝突，皇帝一連擁立了三個反教宗，教會一度陷入了十八年的分裂狀態。其間，基大主教跟皇帝走同一路線。後來皇帝與正統教宗修和，基主教也就歸了正。1179年，他參加了第三屆的拉脫朗會議。他一共十二年沒有見過自己的教區，最後死於羅馬。基主教不是一個壞人，但正如當日很多神職人員一樣，俗氣很重，以致當時英國著名學者索爾茲伯里的約翰（John of Salisbury）上書給坎特布里大主教聖湯馬斯·碧克（Thomas Becket）時，戲言他為「非

基督徒也，實反基督也」(Non Christianus, sed Antichristus)。希爾狄格如今要怎樣面對這樣的一個主教呢？

希在寫給這位主教的信中，所用的言詞和態度跟寫給參議會神長們的全然不同，這不是因為她阿諛奉迎，而是因為她體諒到大主教的處境和實況：「假如你確知其事，一定不會禁止。」希在信中除了把案情從頭至尾細說外，沒有半句憤懣不平的怨聲。信一開首，她就稱大主教為「至善的主人及父親」，又在信中三番四覆地稱他為「可愛的主人」或「慈祥的父親」。希及她的修女們表現出好像受了驚及委屈的小女孩向父親泣訴苦衷一樣：

「請不要蔑視你痛哭的女兒們的眼淚。這不公平的禁令使我們非常難過，但由於敬畏天主，我們也甘心忍受下來。願天主聖神感動你對我們大發慈悲，使你到生命的末日能獲得天主的憐憫。」

聽了這群弱小無助者求救的呼聲後，權傾天下的大主教也不能無動於衷，他在覆信中批示：「只要能找到可靠的人證實所述死者獲得罪過的寬赦，你們的修院就可恢復舉行聖禮。」大主教在信末還謙虛地懇求希寬恕他因疏忽或無知所造成的諸多麻煩，並請求希與修女們為他及美因茲教區祈禱。

(乙) 警告勸誡皇帝³²

可能有較多人知道意大利主保及三女聖師之一的西安那的聖加大肋納對維護教廷的威信與教會的統一所付出的心血，但相信有絕少人知道希爾狄格在這方面也獻上了不少努力。

歐洲自十一世紀開始，國家的觀念逐漸壯大。希是德國人，自然愛國意識亦為高漲。1152年，廿九歲的紅鬍子斐迪烈

³²同註 29，81~87，90~91 頁。

被選為德意志國王，希寫了一封信向他道賀。三年後，斐迪烈更當上了羅馬神聖帝國的皇帝。皇帝賞識到希是一位超人，於是選了一個機會特約她來會談，奠定了兩人良好的關係。

斐迪烈因想恢復查理及奧托大帝時代的政教制度，以政權高於教權，認皇帝有權任命和罷免主教，以致與教廷發生摩擦。1159年，教宗哈德里亞奴士（Hadrianus）四世駕崩，樞機主教們意見不合，選出了兩位教宗，即亞歷山大三世（1159~1181）及維督四世（Victor IV, 1159~1164）。皇帝爲了推行自己政策的方便而擁立了後者，希修女一時沒有什麼反應，這可能也是因爲選舉的過程並不十分明朗，不易判斷³³。希還趁1163年皇帝在美因茲召開國會時，請他下詔書做自己修院的保護人呢。但當維督過世後，皇帝相繼另立巴斯加利士三世（Paschalis III, 1164~1168）及加里斯都士三世（Calixtus III, 1168~1177）時，希就開始抗議了。她寫了兩封言詞非常嚴厲的信給皇帝：

「你要小心，不要叫至上皇（耶穌）因你盲目不知如何好好手執權杖而把你推倒到地上。是以我勸你當心，不要把你受於天主的恩寵扼殺掉！」

「自有者說：強項的人，我要毀滅；頑抗我的人，我會親手推翻。輕視我的惡人做的壞事不會有好結局的！大王啊！若你想安身保命，就得聽我的話，否則我的劍會向你砍來，把你分成兩段！」

1154年加冕的英王亨利二世是斐迪烈的朋友，前者以後者爲馬首是瞻。亨利也是爲了政教權利的衝突而跟隨了斐迪烈的路線，承認維督四世，反對亞歷山大三世。英國大部分的神職人員在坎特希里大主教聖湯馬斯·碧克的領導下則支持亞歷山

³³Eric John (ed.), *The Popes. A Concise Biographical History*, Burns & Oates, 1964, 219 ff.

大。大主教因而與國王發生衝突。自 1164 年起，大主教必須逃到法國去避風險，一共計有六年。在這期間，希修女寫了一封語氣婉轉的信給亨利，其中一段說：

「你不要聽那騙子（魔鬼）的建議，因為太初之時，當你從泥土被捏造成型，領受了生命的氣息後，他就把你的尊嚴奪走。是以如今你應目不轉睛地望著造你的大父。無可疑惑，你的心滿懷善念，你也想行善事，只可惜人世的頹風敗俗緊壓著你，使你一時不能自拔。天主的愛兒呀，請懇切禱告，呼求你的大父吧！祂會伸手扶助你。祝你福壽無疆！」

經歷了十八年的分裂後，紅鬍子斐迪烈終於接納了亞歷山大三世為教宗。又湯馬斯·碧克被謀殺後的兩年（1172），英王亨利二世在大主教的墓前行公開贖罪禮。翌年，大主教被冊封為殉道聖者，受到全歐的景仰。這一切的成果固然有賴其他因素，但希警告勸誡的書信一定也起了作用。

（丙）處理修會的人事問題³⁴

前面兩宗事件是對外的，現在要說的一件是對內的。從這宗事件，我們可獲得更多的指示和啓發。

這宗事件的主角是希院長屬下的一位修女。她名李查迪士（Richardis），出生於一個伯爵家庭。她的母親曾把一個農莊贈給希的修院，又當希在盧伯特山興建修院時，曾向多方斡旋，為希求得建築的批准。李修女的哥哥哈特威（Hartwig）是布來梅（Bremen）教區的大主教。李修女的一位舅公名史提分的是希爾狄格初學導師于德的父親，于德在地士博山建的那座隱修院是由後者出資營造的。可見這個家族對希有著怎樣深厚的恩

³⁴同註 29，93~100 頁。

情了。

可是，正因著這種難以割捨的人情牽連，在希日後的一段生活中就引起了不少的風波。希在自傳中承認她很愛（我們說溺愛）李修女，但不是爲了天主，而是爲了虛榮：成爲一位貴家女的院長和母親，打起了她修院的知名度！奇怪的是，當希受到這種人性偏情的襲擊時，正是她奉命撰寫她的傑作《當知之道》時，可見神視並不一定是聖德的保證。書剛一寫完，暴風雨就發作了。

位於布來梅附近巴松（Bassum）的一座女修院，受了哈大主教的慫恿選了李修女當院長。哈大主教希望他的妹妹能靠近自己。得悉此事後，希不准李修女前去上任。巴松修院就派出代表團去拜會希的上司及保護人美因茲教區的亨利大主教，要求他向希施壓。大主教於是寫了一封威嚇信給希：

「我命你讓李修女跟來請求的人回去。若你遵從，我會對你額外加恩，否則我會再三發令，直到你執行爲止。」希修女並不爲大主教的話所動，在覆信中說：

「那通徹透明而不騙人的光源（天主）說：有關升遷李修女的理由在天主眼中毫無分量……。因爲天主並沒有選拔她，所提的理由全是出於自大狂莽者的心……。牧人呀，當今之世，你應傷心悲嘆才是，因爲你不知所爲，你爲了賺錢竟把天主立的職位丟給糊塗的壞人³⁵，但天主並不怕他們。爲此，人不必聽你那些毒罵、惡意和恐嚇的話。你驕傲自大，出手打人不是爲了天主，而是爲逞一己的私意。」

希言詞的強硬並不遜於亨大主教。但請讀者不要誤會，以爲希是無禮或企圖報復。其實希只是有話直說而已。亨大主教

³⁵英文正式的稱謂是 Simony。

確有失職、浪費公帑、買賣聖職等罪行。教宗猶金三世派了兩位樞機主教到德國去審查他，結果於 1153 年把他革了職。在審訊期間，希曾上信給教宗及樞機主教們，央求他們對她上司及保護人從寬處理。

一波未平，一波又起。剛應付了亨大主教，如今又要對付李修女的母親，希致書給伯爵夫人：

「我懇求並警告你：不要亂我方寸，叫我苦淚滿眶，心痛欲裂。……我愛你的女兒李查迪士如同我的女兒一樣，視她為戴滿道德的珍貴飾物。是以你當小心，切勿以你個人的意願、建議及斡旋，把她靈性華麗弄髒。你為令媛所企求的院長職位，的確確不符合天主的旨意，對她靈魂的拯救毫無用處……。」

希的信沒有帶來期盼的效果。李修女離開盧伯特山的修院到巴松修院上任。希那時像一個被人搶去女兒的母親使出最後一招，用耶穌及聖母的名向布來梅大主教呼救：「把我的愛女還給我！天主的聖意我不會漠視，也不會反對。」她甚至上信給教宗猶金三世求助，但都沒有結果。

希終於低頭接受了那不可能改變的事實，靜靜坐下來寫了一封情意纏綿的信給李修女：

「女兒，聽我一你母親衷心向你說的話：我心痛萬分。痛苦把我寄予某人的厚望毀滅了。……仰望天主的人猶如兀鷹之望太陽。是以人不應把目光集中在某貴人身上，因為此人會如花凋謝。在這方面，我因愛某貴人而犯了錯。我如今對你說：每次當我這樣犯罪時，天主會用某些憂慮或痛楚把我這個罪暴露出來。如今正因著你而發生了，想你也知道。……為什麼你把我像棄嬰似地拋棄呢？我愛你品格的高貴、你的智慧、你的貞操、你的心神、你整個人……願天主的天使為你開路，願天主子保護你，願

他的母親蔭庇你。別忘了你可憐的母親希爾狄格。祝你永遠幸福。」

希向李修女披露自己感情過於人性化而反悔，以後再也沒有要求她返回自己的修院了。而李修女在巴松修院只做了一年院長便生了重病與世長辭。哈大主教寫了一封信給希爾狄格，告知他妹妹終前的心境及情況：

「她恭恭敬敬地行了懺悔聖事，又領受了傅油禮和教會提供的一切靈性援助。她也流著淚一心回想你的修院；托聖母及聖若望把自己推薦給主。她三次劃了十字聖號，表明她相信天主聖三的道理。我們深信，她是滿懷著信望愛三德安息於主的，時值 10 月 29 日。我膽敢求你，愛她如同她愛你一樣。若她犯了什麼錯，請不要怪她，而要怪我，最少請你念及她離開貴修院時所流的眼淚（許多人都可為此作證）。假如死亡沒有阻止她的話，她本想一獲得准許後就返回你那裡去的。但如今死亡既阻止了她這樣做，那麼你可知，如天主願意的話，我會代她來拜訪你。天主是一切恩澤的賞報者，願祂現世及來生依你心願厚報你，因你在各親友中對舍妹有額外恩情，為此她感謝主也感謝我。最後請向各位修女為舍妹所做的一切善事轉致謝意。」

希在弔唁覆函中，設法安慰哈主教，向他解說他妹妹英年夭折的奧義。希用了歐洲中世紀「英雄救美人」及近東古代「王帝選宮女」的隱喻向他說法：一邊有天主，另一邊有魔鬼及世界，他們都在爭美人。但強者先得，天主先奪標，把李修女領走據為己有。這是希書信中最有溫情的一封。

「免得自己名譽掃地，天主為援救祂心儀的人會做出怎樣驚人的事啊！天主在她們中會擔當起一位勇士的角色，盡力不讓別人得勝，且永遠保持勝利。敬愛的主教，

這正好發生在愛女李查迪士身上，我稱她為女兒，也稱她為母親。我的心真的愛她，因為那生活的光（天主）在一次強勁的神視中指示我去愛她。

請聽我說：天主十分渴望佔有她，不願世間的逸樂把她騙走……她屬於天朝地位高貴的少年宮女，熙雍少女們都以當上她為榮幸。可是那條古蛇（魔鬼）卻想利用人間家世的顯赫把她撇離那光榮的差使。有見及此，至高的君王乃把我這個女兒召到自己身邊去，斷絕了她一切人世的榮華。為此我對她滿懷信心，雖然她在世時，世界愛她的美麗及聰明。但天主更愛她。是以天主不准自己的情敵——世界——碰及自己的心上人。

敬愛的哈特威，你是代基督行事的人，請你完成令妹的心願，正如服從的責任所要求的。過去她一向關心你，如今請你照樣關懷她，為她做點善事，就如她為你做過一樣。在我方面，我也要把你及令妹加給我的痛苦從心中一筆勾銷。願天主因聖者們的轉求賜你恩寵的潤澤及來世的賞報。」

經懺悔及痛苦淨化的心靈顯得多麼高貴啊！希院長及哈大主教二人彼此認錯、道歉，沒有半句怨天尤人的話；對死者只有尊重、懷念及永恆的祝福！

八、個人感想

如前所云，希爾狄格是一久埋地下而新近才被發掘的寶藏。她有許多東西仍須待人探究，有很多卓見可供我們發揮，下面是我本人的幾點感想：

- （一）希生於九百年前，但彷彿活於現代。基本上，希的整套神學是正統的，對今日來說可能是相當保守，但很

奇怪，經她處理後卻又別開生面，與當時或今日某些派系的思想大異其趣。我們已見過，希的宇宙觀、人生觀、救贖觀、性倫理等是樂觀的、積極的、開放的。這使人想起中（廣東）西菜的情形：基本上，兩種菜用的材料大致相同，只因配料、調味和烹飪法的不同，結果就做成味道迥異的菜餚了。

(二) 超性與本性固然有分別；人的靈、心、身固然有分界，然而當它們運作時互動的情形如何就不大明確了，有人著眼於它們的斷續性，有人著眼於它們的連續性。著眼點不同所引起的影響很廣，爭議很大。希所著眼的是它們的連續性。這或許可以解釋希在教會歷史上是唯一的人，身兼神視者、玄秘神學家及人文主義者這一稀奇的事實了。

(三) 有一觀念是我們前面從未提過而在希的思想體系中是極其重要的，那就是 *Viriditas*，直譯是「青春活力」，但也可斟酌情形譯成生機、生力、生氣，或再簡譯為氣、精、靈、神、力等。天主本身就是 *Viriditas*。祂創世時把這活力依不同層次分施給萬物，而這活力就分佈於靈、心、身（物）各界。這與我國「天地有正氣，雜然賦流形」及「通天一氣」的說法很相似。

此外，希也強調和諧、和氣、感應、共融、協調，認為這是萬事吉祥、平安、健康的必備條件。如人與人和氣就有平安的社會；自然界的各種力量均衡就有美好的生存環境；人體各器官彼此協調就有健康的身體；人的靈氣與天主的靈氣相通就有豐盛的靈命——我們稱之為超性或聖寵的生命。希稱聖母為 *Viridissima Virga*。

(四) 我國釋、道兩教出版的修行書籍除談修心養性外，還

有談防病、治病、強身、衛生飲食及烹調法的篇章，可見它們沒有把靈、肉分隔，因此也引來多方人士購買或取閱，從而浸染於它們的教義中。而我天主教會的修行書籍則多論靈修，鮮談心理，更少提保身養生之道。想來希爾狄格今後可以喚起我們的覺悟，幫助我們彌補這一方面的漏洞吧。

關係的辯證

基督宗教宗教教育的神學引論

曾慶豹¹

本文作者從基督信仰「位際神觀」的角度，強調基督宗教的神學即是「神一人」關係學，因此基督宗教的宗教教育的特色應著重「人與上帝之互動問題」，而不能局限於太主觀的「神秘主義靈修」幅度，尤其不能落入以感情為主的「審美救贖論」之中，以「美育」來替代「宗教教育」了。

前 言

「基督宗教」的宗教教育不是其他一般宗教的宗教教育，基督宗教宗教教育與其他宗教的宗教教育能夠作出區別，即是根據本身의思想和教義形構而成的，再加上有怎樣的神學觀點，就會造就怎樣的宗教教育思想，可見神學與宗教教育的理解和推展息息相關。換言之，神學在此不僅僅是作為區別出基督宗教與其他宗教的宗教教育不同之「自我認同」，而且，基督宗教的宗教教育必定建立在其思想和教義的「自我理解」上，所以，神學之於基督宗教的宗教教育，即在於作出識別和基礎。總之，本文嘗試在這方面作出理解，以神學作為一種引論，以對基督宗教宗教教育的實質和其內容做出思考。

¹ 本文作者：曾慶豹，中原大學通識教育中心助理教授。

一、宗教審美化的批判

蔡元培把宗教限定在於感情作用的範圍，但是有鑑於宗教所造成的時弊，於是主張捨宗教以就美育，因為美育不僅是感情作用之所致，也可以作為純粹之美感之追求，它可以作為宗教之替代，又可超越宗教之累，故有「美育替代宗教」之說²。

當代有許多關於宗教的談論與蔡元培的看法相一致，他們多數認為宗教就是關於精神、彼岸、靈魂、心靈的事物，這無疑的扭曲了宗教，進而可以埋下一個簡單的推論，只要美育可以如宗教一般與精神的、彼岸的、靈魂的、心靈的事物相關，宗教的地位也就隨之動搖。我認為，當代宗教教育面對最大的對手已不再是實證的唯物科學主義，而是來勢洶洶的審美主義，從尼采到後現代主義（包括部分的法蘭克福學派成員），都有「審美救贖論」的主張，力圖通過藝術達到人性的解放。正如班雅明（Walter Benjamin）發揮審美的感受概念對幸福的彌賽亞式的許諾一樣，藝術成了現代知識分子的新宗教。

如果一般的宗教教育學者也誤以為宗教僅僅是精神的事物，那我們何不直接倡導更多的美育思想，以美育陶成心靈或精神；如果認為宗教和美育是有差別的，然其差別又在那裡？我認為宗教不是抽象世界、逃避現實，甚至逃避自己的世界，宗教之永遠不可能被美育所取代，其理由在於宗教是具有社會性（sociality）的行動，而美育則完全寓於主觀（體）的情感作用中。

審美是感性、主觀、本能、去作價值判斷的經驗。這種經驗被尼采（Nietzsche）誇張為某種超人的力量，以作為對宗教道德奴化的克服，這無疑使得它與基督教思想之間產生了一種

² 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，收入桂勤編，《蔡元培學術文化隨筆》（北京：中國青年，1996），76~77頁。

緊張的關係。

近代的資產階級文化在傳統主義世界觀、宗教信條權威相繼退卻以後，剩下了獨立的藝術作為在理性主義化所犧牲掉的東西的補充物、替代品。哈伯瑪斯（Habermas）批判近代「審美救贖論」是一種非儀式化的宗教，把世俗的超現實主義效果解釋成啓示，他們與絕大部分的神秘主義者一樣，對身邊事物的真切性和上帝的直接可感性比對上帝本身的興趣更大³。正如同哈伯瑪斯所提出的警告：「從拯救性的批判中絕不能像從啓發性的批判中那樣，獲得與社會實踐的某種內在聯繫」⁴，宗教的幸福感和藝術的幸福感是不同的，宗教必須在其相應的社會實踐中獲得滿足，我們必須從社會性中將宗教和美育作出區別，即回到現代性的意義下尋找對宗教的理解，進而再反省宗教教育的實質內涵。

宗教可以認同美育或審美主義對現代所做出的批判，但卻不認為審美可以作為現代人的最後歸宿，正如我們一方面欣賞海德格（Heidegger）對科技所做的形上學批判，卻怎麼也不可能走到詩化的語境中「召喚存有」。可惜的是，我們對宗教教育的理解也有變成倡導主觀情感的趨勢，此乃審美主義擴張的後果，最後可能是以「神蝕」為代價，像海德格這種具有「神秘主義經驗的非有神論者」一樣。

心靈、精神、靈魂、彼岸式的宗教教育都是困於「意識」的典範之中，欲擺脫這一方面的困境就必須從「語言」的典範作出發，以便進一步得出互動的關係範疇。宗教教育主要即是

³ Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', *Philosophical Political Profiles* (Massachusetts: MIT Press, 1983), p.145.

⁴ Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', p.153.

提出對待我們的生活世界的態度和行動的根據，它不是關於宗教知識的累積，也不是僅僅提供某種和主觀精神有關的教化，這意味著只有轉向以「關係」範疇來理解宗教或宗教教育的架構，基督宗教神學所有相關的論域才可能獲得充分的展開，神學即是「神—人」關係學，首先應當把握到這一點，基督宗教的宗教教育才不至於受到扭曲，也只有在這個理論根據下，才可能擺脫「宗教審美化」的危機。

基督宗教要如何一方面迎接「審美救贖論」的攻勢，一方面又要避免落入「宗教審美化」的危機，這是當前基督宗教宗教教育所面對最嚴峻的神學課題。本文嘗試在社會科學的意義下，以「神學作為一種『神—人』關係學」來處理這個問題，並以「作為他者的上帝」展開關係的辯證。本文標題中的「關係」即包括上帝與人、人與他人、人與自我和人與自然四項關係範疇做討論，「辯證」即意指一種動態的關係，以及不同關係範疇之間的互動和關聯。

二、活在關係中的人

由於「人性」總帶有從屬於特定社會的要求，以致我們越來越傾向於不再在所謂社會科學與所謂「人文」科學之間作任何的區分了。對此，我們也只有從社會科學的關係範疇來把握宗教教育的實踐問題，才能真正提供宗教教育的實質意義，並以此展開教育的後果。然而，什麼是關係範疇？

按我們的理解，不存在著所謂孤立的人，人都是被置於某種關係活動中，由與自然、他人、自我的關係中了解人類的發展。由於關係的存在，使我們認識到某種發生的邏輯，又通過此關係的邏輯，我們可以指出何種關係是常態（復和）的、何種關係是扭曲（罪）的，是在什麼情況之下形成這種後果，也

可以指出在什麼情況下可以獲得理想的狀態。關係疇範是我們在「互為主體」或「去中心化」中認識人的活動的方式，也藉此比較、判斷和選擇，使我們可以在動態的活動中，把握到某種可理解的狀態，不至於變成某種獨斷的主觀主義或「主體中心」⁵。

基督宗教的宗教教育不是一種關於宗教知識的教授（相似於「世界諸大宗教介紹」），更不是一般「宗教哲學」的行家論辯（爭辯「證明上帝存在」的修辭學問題）。宗教教育面對業已分化和複雜化的現代社會，必須走出僅僅是關懷所謂「靈魂」或「心靈」的事物，宗教再也不可能脫離它與現代世界的互動關係，所以宗教教育一定是一種關於實踐科學的教育，而不是心靈（人文）教育而已，它代表一種以宗教的世界觀（Weltanschauung）作為指導行動的根據，並以此來理解我們所生活的世界，這個世界卻又是以人文、社會和自然科學所共享的世界⁶。所以，宗教教育不屬於一般我們所理解的人文科學領域，宗教的關懷肯定不是一種審美化的滿足，因此沒有理由將宗教在現代社會的地位和作用，變成某種「去政治意識型態化」以後的「精神（意識型態）教育」。

我們都大致肯定宗教教育的重要，但我們卻也只是把它想作是思考有關人生意義或生命價值這一類陳腔濫調的論域，當

⁵ 曾慶豹，〈陳文團論社會科學中的關係範疇初探〉，收入曾慶豹主編《現代哲學：理論與批判》（台北：師大書苑，1999）。

⁶ 我們從德國的宗教教育課程題材中發現，其教材課程目標與社會科學相關的教學項目約佔百分之二十，比聖經、系統神學、非西方宗教、宗教經驗等項目都高。另可參見德國的宗教教育課程教學內容綱要，基督教的上帝問題、耶穌基督、教會與國家社會、世界責任、倫理等問題的相關性都佔很高的比重，顯示出其整合社會科學的具體成果。參：顧忠華，〈德國的宗教教育〉，收入瞿海源《宗教教育之國際比較及政策研究》（教育部，民84年8月），160~161、383~384頁。

然我們也不反對宗教教育也應該包涵人生哲學的教育在裡頭，但我們也大致會同意應該不僅止於此，除非我們從社會科學觀念中的「關係」來思考我們所謂的宗教，不然我們很難突破目前宗教教育的瓶頸。宗教即是對意義之域的攝取，這個意義之域只存在於關係的狀態中，它不是人主觀觀照的結果，至少「存在主義式的宗教」是有缺憾、不充分的，它缺乏對互動關係的理解，造成某種「獨我論」的迷思。

因而基督宗教的宗教教育要全面展開它們對世界的態度和行動，首要的工作是先改變傳統基督宗教神學的思考典範，將「意識」（精神、靈魂、心靈、彼岸）問題轉為「語言」（互動、關係）問題。基督宗教神學是從「神說（啓示）」作為開端的，充分表現出一種我們可以稱之為語言轉向或語言典範的東西。神學是從「上帝之言」到「上帝一人」的關係中展開它所有的論述的⁷。

長久以來，神學變成了是一門關於「神的邏輯學」（Theo-logical），海德格對此曾提出他嚴厲的批判，指出那是一種有別於真正屬於基督宗教神學的「形上學」，進而追問「上帝如何進入哲學之中？」海德格答之「上帝通過分解進入哲學之中」，這樣的上帝，人不能向祂祈禱，也不需向祂獻祭，人既不會由於畏懼而跪倒在自因（Causa sui）之面前，也不會在哲學家的上帝面前載歌載舞。因此基督宗教神學應該與失去神性的形上學思辯或某種哲學型態的宗教無關⁸。

神學應該是一門通過在信仰的方式之內的「神人關係學」

⁷ 曾慶豹，〈神學論述的「語言轉向」：一個概觀〉，香港《道風：漢語神學學刊》第八期，1998，47~91頁。

⁸ 〈現象學與神學〉，劉小楓選編《海德格爾與神學》（香港：漢語基督教研究所，1998），15~17頁。

(intersubjectivity between God and Man)。上帝是一位向人啓示祂自己的神，啓示落在關係之中，人對上帝啓示的回應也在與上帝的關係如何開展有關。要明白神學作為神人關係學，必須先經過「語言的轉向」，即從語言上把握關係，至少我們不會反對，《聖經》作為「上帝之言」，我們是在此語言的啓示中認識上帝，並確立起種種的關係來的。《聖經》作為「上帝之言」，其本身即是「言成肉身」，而且我們還是通過耶穌這一位「上帝之言」的「言成肉身」對《聖經》進行理解的，也在「上帝之言」的宣道之中進入信仰。因此神學是關於語言(上帝之言)的信仰，通過上帝之言以及在上帝之言中，我們得說出與上帝之關係。

基督宗教「三位一體」的上帝是「啓示者—被啓示者—在啓示行動中」的上帝。而且，基督是上帝言說行動(speech act)的「應驗」，上帝是基督宣道中的那一位。啓示者的「言說」是在關係和行動中，神學作為實踐科學據此展開。

聖經神學的「約」(covenant)即是對「關係」範疇的最佳說明。在本體上是一種「秩序」、在溝通行動上即是「和解」，因而對「約」的破壞也就是基督教所說的「罪」；「約」是一種相互對待、相互承認的關係，所以雙方都有約束對方、彼此讓渡權利的作用，甚至上帝也受到約的限制，至少祂必須要遵守約定，並按原有的約定而行動。在「約」的神學意義下，說明了兩面可能性的「關係」，即是常態的或是扭曲的，前者作為理想的狀態，後者即是基督宗教神學所致力批判的。

就此前提，基督宗教神學反對任何「人類學中心」或「主體中心」的思想，包括以「邏各斯(理體)為中心」(logos-centric)的說法也是危險的，因為它很可能是一種以「人為中心」的掩飾；所謂「上帝為中心」，更恰當的是表達對「在關係中向他者的開放」，以及「在關係中的去主體中心化」。

「關係」是落在語言作為存有 (Being) 和符號互動 (symbolic interaction) 上來談論的。存有論與一種根源的意義相關，互動論則是行動的構成。人在語言的存有論 (ontological) 和溝通行動 (communicative action) 與上帝構成關係；在存有論方面我們要展開對理性形上學的批判，在溝通行動方面我們則展開對工具理性和實踐理性的宰制性關係的社會批判。海德格說得很清楚：

「神學不是關於神的抽象知識，……說神學的對象是神學人的關係也未切中神學概念。……神學也不應該是宗教心理學意義上關於人及其宗教狀況和體驗的科學，即不是關於體驗的科學，並不是要通過對體驗的分析最後在人那裡把神揭示出來。」

要建立基督宗教的宗教教育理念，必須就以神學作為開端，而「神學就其本質而言，具有一門實踐科學的特性」，「神學本身原初地由信仰來論證……，源於信仰並且回歸於信仰中」⁹。

海德格做到的，僅僅是對「神的邏輯學」提出不滿和批判，卻未真正進入神學的論域，這可能是海德格向來對上帝表示沈默的態度有關，也可能是他欲從現象學途徑通往神學之域本身即是一項限制。對基督教神學而言，當然不能裹足不前、自廢武功，海德格的語言轉向轉得太過於徹底，以至於不假思索地推到了神秘的盡頭，跳過了關係範疇，這一點是我們所不能接受的。

海德格的不足在於沒有意識到語言的溝通性質對人類存在的重要意義，更沒有從語言的社會性推進對神學發出新的詮

⁹ 〈形而上學的存在—神—邏輯學機制〉，收入《海德格爾與神學》，57~58 頁。

釋。語言原本就有一種交往和溝通的性質，上帝正是以「說」（Deus dixit）的方式與世界交往，通過創造和救贖的歷程，也正因為人離不開以語言的活動來實現自己的生存，人因此在本質上與語言之間存在著存有論的關係（communicating as ontological）。而且，正因為語言實現了交往和溝通，通過它，我們形成了社會的關聯，因此人總是無法離開關係而生活，更顯示出人與其他存在之間的相互依存關係，我們也唯有藉此關係活動建立起相互理解的可能性。

三、繫於「他者」的基督教宗教教育

按一般的社會科學理解，人與他人、人與自我、人與自然的互動是存在的，卻少了一項人與上帝之互動問題，一旦從神學的意義來把握，也就是在一般的社會科學上加諸了一項「垂直式」思考。這項垂直思考涉及到關係的超驗價值層面，或就是指向生活世界一般所謂的烏托邦理想的狀態，以及在關係論所繫於的「他者」的身分和地位。

缺少了神學的向度，宗教教育極易落入以人類為中心的思考，化身為與「審美救贖論」同樣的邏輯。神學的垂直性思考認為：「他者並不是從外面（outside）來接近我的，而是從高處（above）來接近我」。我們只有向「絕對的他者」開放，才真正實現在關係中的承諾。

在基督宗教的宗教教育中，上帝是作為「他者」（The Other）的身分和地位出現的，相較於他人、自我、自然，上帝不在人的表象思維和工具宰制的範圍之內，要徹底擺脫以人為中心的思考，上帝作為他者的身分和地位一定是不可或缺的，單就這一點可以看出，基督宗教神學與哈伯瑪斯的溝動行動論也就不相同，後者缺少了垂直思考的向度，以至於常被懷疑為

另一種「人類學中心」的思考模式，尙未真正走出現代性哲學的偏差，而其最關鍵之處即是沒有給「他者」留下位置¹⁰。

神學意義的「他者」，是以上帝和人的「存有論差異」(ontological difference, 海德格)或「不對稱性」(dissymmetry, 列維納斯)作為起點。上帝作為他者，中止了理性的表象思維和工具思考的宰制，所以不是我們思維賴以把握的對象，因此我們是通過關係的互動來達到這基本的相互理解，進而建立理想的交往關係。列維納斯(Emmanuel Levinas)說：「去認識和去達到他者的要求，是在與他者的關係中被實現」¹¹。

上帝不是另一主體，正如把他者視為「另一個自我」(alter ego)，是抹煞了他者的異在性(otherness)，或把它化約為同一。對人而言，上帝是「絕對的他者」，我們不能、也不可能

¹⁰「全人教育理念」存在著一種現代性哲學意義下的「人類學主體中心主義」之危機需要克服。林治平的全人教育理念比較多談論的是「主體碰到主體」，主要是針對所謂「現代化的弊端」做反擊，雖然也顧及到互動的問題，只是缺少了一種「去主體中心」的作用，很容易使人誤認為「天、人、物、我」是基於重新發現主體的「糾正現代性」的理論，其中最主要的原因是他並沒有推進「上帝作為他者」的垂直性批判做起點，所以只能停留在「糾正現代性」之中，這從他提出「人不見了」到「找人」的呼籲就可證之。換言之，他對現代性的批判並沒有走出現代性的困境，「天、人、物、我」四個範疇中，「天(神學)」的思考最為薄弱，所以無法從全人教育理念中提出相應的宗教教育，比較可能的是在人生哲學方面有所貢獻。按我的理解，Holistic具有「整體」、「統一」的意思，旨在糾正任何在關係向度中的「零碎化」、「分離化」、「片面化」，這意味著少了以上帝作為統一的、整全的神學面向，其對現代化的反省就會有不足。總之，缺乏了立基於神學的思考，他對「現代化弊端」的批判是不徹底的；全人教育理念作為推進以人生哲學為主的通識化教育是可行的，然而，要確實以之作為基礎展開宗教教育卻有思想上的困難。參見：林治平，《QQQQ的人生》(台北，宇宙光，1998)。

¹¹Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p.69.

理解祂，更無法談論祂，上帝的異在性否定了「同一的邏輯」關係，人與上帝的關係並不是返回到人自身（費爾巴哈），也不是指向他者的慾望（黑格爾），而是對上帝絕對的開放。對人，上帝是一個陌生人，祂不能化約為在我世界中的一個角色或目的，人與上帝的關係只能在此絕對差異的張力中，「他者的陌生性意味著他的自由。我沒有任何的能力可以克服它」¹²。

上帝本身即非孤立的神，不管「內在一論」（ökonomische Trinität）或「經世三一論」（immanente Trinität），上帝自始至終都是互動的、關係的存在，聖父、聖子、聖靈的三位一體上帝不是亞里斯多德「自滿自足」的上帝，也修正了舊約「自有永有」的上帝。上帝在耶穌裡的「道成肉身」，表示上帝的存在與行動都是落在關係中，即落在與世界的創造和救贖的關係中（創一1、約三16），祂的愛即是對這世界的行動，一種愛的關係。

布伯（Martin Buber）言：「太初有關係」¹³。「我—你」關係即使超越了「我—它」關係，也只表示人頂多是不把「你」當作「它」來看，尙未意識到「你」是一個與「我」全然異在的存有者，使得「我」在「你」中看到一種應答、一種責任，這個責任，是「他者的面容」向我開顯，要求我應答「為他者存在」¹⁴，正如基督「為他」（being for others）的出現在這個世界、存在於教會中，與世界發生關聯，教會形成祂行動的表現，故祂的啓示是存在於群體的關係中，我們即是效法祂¹⁵。

¹² *Totality and Infinity*, pp.39.

¹³ 布伯，《我與你》（台北：桂冠，1991），15頁。

¹⁴ Emmanuel Levinas, 'The Paradox of Morality', *The Provocation of Levinas* (London: Routledge, 1988), p.169; *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p.88.

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and*

耶穌基督正是「上帝成為他者」的道成肉身，從伯利恆的馬槽到各各他的十字架受難，甚至是埋葬的墳墓，處處顯示了「他者」的記號和行動，正如巴特（Karl Barth）形容上帝的兒子宛如走進「異鄉之路」一樣，這一點正是上帝的一切奧秘所在，是他者的匪夷所思，也是「為他」的行動和恩典，繫於關係中。「上帝不願意沒有我們而自己為上帝。……祂造我們，便是要與我們分享，就是將祂自己無比的存在、生命與行動，和我們的存在、生命來分享」¹⁶，這樣的他者不是因為他的完全異在性而取消了與世界的關係。總之，他者的異在性是繫於關係中的他者，是「為他」而存在的他者。

「他者神學」即是承認祁克果（Kierkegaard）提到的時間與永恆之間「無限的本質差異」，並考察這種差異的負面和正面意義。「上帝在天上，而你在地上」。如此的上帝與如此的人的關係，以及如此的人和如此的上帝的關係，巴特說這是聖經之題和哲學之題兩者合而為一，哲學是將人類的認識危機提出來，聖經則在十字架中發現了耶穌基督¹⁷。毫無疑問的，十字架即是「他者」的標記。巴特即是以作為他者的上帝的前提下，去展開他的辯證神學，正如「是」與「否」的相互依存，我們是以作為他者的上帝的關係而存在。

教會即基督的身體，所以教會也是作為社會的方式而存在。潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）提出「基督以社群的方式存在」（Christ existing as community），不只是承認這個世界，而且還對這個世界做出犧牲（可十一 45、弗五 25）¹⁸。

Ontology in Systematic Theology (Minneapolis: Fortress, 1996), pp.109~110.

¹⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics IV/1* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), p.7.

¹⁷ 巴特，《羅馬書釋義》（香港：漢語基督教研究所，1998），17頁。

¹⁸ 參見鄧紹光〈論潘霍華《聖徒相通》一個體與社群並建的神學〉，香

正因為基督是上帝內在於他的「言成肉身」，「成了肉身的永恆的道，作為人子的受羞辱的上帝之子，作為進入了他的神性的偉大隱匿化中的那一個人」¹⁹，即是路德十字架上帝的啓示和隱蔽的關係，也是基督的神人二性奧秘之所在。巴特提出「上帝就是上帝」²⁰，即是警告一種發生在人自己身上的危機，這種危機以對上帝的承認作為對人的承認，都是神學人類學化的後果。巴特在此說明了一種「他者的優先性」，以排除任何一種從人類學中心出發的神學，因為上帝是「完全的他者」（wholly other）²¹，不管是從救贖論或是創造論，上帝總是「優先」於一切。神學不是指向無限，而是指向他者，他者的優先性即是倫理學的優先性，也就是責任的優先性²²。

港《道風：漢語神學學刊》第八期（1998），244~251頁。

¹⁹巴特，《教會教義學》精選本（香港：三聯，1996），153頁。

²⁰同上，14頁。

²¹Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (New York: Harper & Row Pub., 1957), p.206。另參見曾慶豹，〈形上學的終結與神學的開端—巴特、德希達在後現代的路上〉，收入《當代宗教理論的省思》（佛光出版社，1996），204頁以下。

²²潘霍華在《倫理學》中是以認同基督的道成肉身、受死、復活升高來理解「倫理即是構成（塑造）」（Ethics as Formation, *Gleichgestaltung*，即新約加四 19、林前三 18「成形」的意思），即體現在對他者的責任上，正如基督的道成肉身、受死和復活一樣，是啓示的具體形式，不斷在真實的生活處境，即具體的社群、教會中得以形成，人的倫理生活也在世界的具體行動中「構成」，參見 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan Pub., 1965), pp.80~85。「構成」又有「認同」conformation 的意思，具體的展示為責任的行為，使得對上帝在基督耶穌裡發出 response 成了一種 responsibility，所以潘霍華的神學就以社群的關聯，如基督與世界、教會的關聯一樣，構成了「他者的優先性」，見 *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (Minneapolis: Fortress, 1998), p.54。可見巴特、潘霍華與列維納斯都把握到同一個要點，巴特和列維納斯都看到了「語言」對他者的意義，可惜潘霍華並未明確地從這方面有所展獲。

唯有且必須存在一個「他者」，「我」才存在，是他者承載了我的存在。按潘霍華「社會存有論的基本關係」的看法，上帝與人的關係，成了對人與人之間的關係的原始源頭，因此人與上帝的差異也同樣顯示在人與人之間的差異，至此，每個人具有上帝（他者）的形像，每一個都是他者、「神聖的你」，都是不可侵犯和化約的他者²³。

「面容不是一種力量，它是一種權威。權威常常是沒有力量的」（腓二 6~8、路廿三 61），上帝不能作任何的事情，「祂不是一種力量，而是一種權威」²⁴。上帝他者的身分地位——道成肉身——是「成爲愚拙」（林前二 25），要說明他者的異在性是不能被取消的，不能在思想它的思想中取消，「無限」代表我們與上帝沒有直接的關係。「無限性觀念是社會關係」²⁵，無限性觀念表明了他者對我的優先性，社會關係、我們和人的關係在那裡，那裡就有關係於上帝的知識，他人是真理之所在，是與我和上帝的關係不可分的，通過他的面容，上帝的至高無上才揭示出來。因此，與他者（窮人、陌生人、寡婦、小孩、病人、敵人）面對面的關係，是我們接近上帝的唯一途徑（太廿六 35~40）。

「關係」旨在打破主體和客體的屈從框架，也在擺脫宰制的工具操縱。人與上帝的關係是神學的論域，也是倫理的論域，這種關係並不追求知識和真理體系中那種借助表象的佔有，而是承認一種對我作出要求的懇求：你不可殺人。與他者的關係制約著我們，他者是如此的虛弱以至於他指望著我們，喚起我

²³ *Sanctorum Communio*, pp.50~55。

²⁴ 'The Paradox of Morality', p.169。

²⁵ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), p.54。

們的責任。

四、基督教宗教教育的四個關係範疇

—以《創世記》前三章為例

「起初上帝創造天地」（創一 1）說明了世界與上帝的垂直關係，這層關係是存有論的關係：世界是上帝「在虛無中創造」（Creatio ex nihilo）。聖經開宗明義地說這個世界在存有論上是虛無的，這世界的價值不來自於它自己，不管是自然的或是理性的，都不足以承載人的存在，因此人生活的這個世界是缺乏存在根基的，聖經一開始就宣佈對所有世俗價值的懷疑，世界的價值標準不在此世界，人失去與上帝的聯繫，人的價值基礎將動搖。這世界有一位創造者上帝，世界本身的存在來自於另一個更高的根據，一方面說明這個世界的可有可無，另一方面又給予了這個世界明確的價值根源。《創世記》作者的神學是以垂直的方式把握到存在的根源和神聖超越的價值與世界之間的關聯：人與上帝的關係，其具體的內容落實到世界的根基、人的價值和人與他人、自我、自然的關係。

世界是上帝以「說」來創造的：「上帝說：有光，就有了光」（創一 3），語言本來就不為認識之用，而為關係建立的溝通方式。語言顯示「關係」，而非「認知」的工具。《創世記》一章到三章都在說明「關係」從理想狀態到扭曲狀態的過程，分別指出：這種關係是如何產生的？這種關係的邏輯是什麼？這樣的關係後果將會是什麼？我們如何可能認識到這種關係？又有什麼方法可以解決這種不合理的關係？而合理的關係又會是如何？。

我們因此可以發現，貫穿整部聖經的內容，都是根據《創世記》的「關係」主題發展下去的。以下，我將以《創世記》一至三章為詮釋的文本，說明基督教神學如何以此四個關係範

疇作為詮釋的起點。

首先是關於「上帝一人」之關係。

上帝說：「我們要照著我們的形像、按我們的樣式造人」（創一 26）。什麼是上帝的「形像」和「樣式」？

為避免落入「本質論」的像神（將人神化）以及「形貌論」的擬人化（將神人化），上帝在創世之時，最清楚的表現即是上帝是一位說話者，祂是一個說話的上帝。人被造與萬物不同，在於他會說話（人的生存本身即是「語言的狀態」，所謂的「思想」也就是人的語言能力）、有語言的能力，可以為萬物命名（naming，人是透過概念符號來把握這個世界，可以被命名的對象即是可以被把握和認識到的對象。上帝是「超乎萬名之上」（出三 14），說明了上帝不在概念把握之範圍內，即作為「他者」而存在），以及與蛇說話、與上帝溝通等等。

這種現象說明了一種「和諧的關係」，正如上帝以「說」的方式創造世界，祂的說是以「第一天」、「第二天」……來表示秩序的存在，世界的被創即是語言所給予的，語言使得「萬物各從其類」，人就生活在這個以秩序安立的世界。而且，上帝與人之間的溝通也顯示了和諧的狀態，可以用上帝與人在伊甸園的那棵樹來象徵，表示上帝與人之間有約定，正如同任何的約定必定是通過言談的方式獲得一樣，這棵分別善惡樹即是代表一種關係的存在。

語言不僅是認識事物的媒介，更重要的是它給這個世界秩序（正如結構主義語言學所說「是桌子就不是手錶」）。在創造之中，語言的關係即是「秩序」（創一 4：「就把光暗分開了，稱光為晝、稱暗為夜。有早晨、有晚上」），上帝以「說」的方式使萬物各從其類，六日的創造代表著「秩序」，與人類一般意義的「時間」沒有太大的關係。語言的關係即是創造的秩序，人在語言的關係上扭曲了秩序（失和），變成「是非顛

倒、晝夜不分」。這均表示關係的狀態。

伊甸園象徵的和諧的關係狀態很快就受到了威脅，於是就看到那代表著關係是否常態的指標——分別善惡樹——顯示出來，說明了世界的秩序受到破壞。「上帝是說有就有、命立就立」，人卻是說話不算話、推卸責任，而且是違反了溝通的成果和約定（「分別善惡樹上的果子不能吃」），扭曲了語言的作用，直接對上帝的創造（你造的女人和蛇）作否定，所以導致一種理想狀態的喪失（逐出伊甸園）。

「罪」被新約的保羅說成是「虧欠了上帝的榮耀」（羅三 23），即虧欠了上帝創世的榮耀，上帝在創世的榮耀就是上帝的「說」，說出「有秩序的關係和和諧的約定」。人的墮落是在語言的關係上顯示出來的，亞當、夏娃是在語言關係上破壞約定，巴別塔事件則是在語言關係上逾越人的分際（創十一 6），都是想等同於上帝，把人設想作與上帝一般，扭曲語言、濫用語言以達到支配，正如上帝以「言說」來創世一般，完全無視於「存有論的差異」存在，也違反了「他者的優先性」。

「罪」是關係的破裂，即是說人與上帝之間的溝通出了問題，扭曲了語言的作用：真實（創造，authentic）和有效（定約，validity），前者是存有論，後者是溝通行動論²⁶。上帝處罰人，是因為要援救語言的真實和有效，如果這兩樣東西被否定，將帶來創造秩序（人與自然）和人類生存關係（人與他人）的可怕災難。所以，罪並不是「實體」，傳統神義論的爭辯（惡從那裡來？上帝是全善的嗎？到底誰該負責任？）都顯得無益和無結果。罪只顯示在關係中，「原罪」的概念與「上帝」的

²⁶「真實」在此意指海德格哲學關於存有開顯的「本真性」；「有效」即是根據哈伯瑪斯普通用語學中關於溝通行動的四項「有效性宣稱」中的規範作用。關於哈伯瑪斯的論點，可參見拙著，《哈伯瑪斯》（台北：生智，1998），164~166頁。

概念同時存在，不承認有上帝，也就不會承認有原罪，「原罪」只有在人與上帝的「關係」中才可能顯示出來。「罪」的法學效應，雙方都讓渡了一定的權利，上帝必須遵守約定（上帝本身即受到限制），以維持語言的作用，因為人的存在與語言不可分，人與其他事務的關係狀態都顯示在語言之中，毀約則受罰，語言作為約定本身自動生效。毫無疑問的，人是被造於自由意志中，因此人必須面對行動後的結果。

上帝與人之間的和諧，直接表現在人與上帝的「可溝通性」，人犯罪以後，溝通就出現了障礙（上帝在園中呼喚那人，答非所問，人聽不懂上帝在說什麼、人向上帝祈禱均無效），要恢復這個溝通的關係，即是「第二個亞當」耶穌基督以上帝之言（*Word of God*）的姿態出現，十字架是「上帝的真言」，我們通過奉「主耶穌的名」可以與上帝恢復良好的溝通，耶穌基督的救贖即是重建我們與上帝的常態關係，教會是一個「理想的溝通群體」（伊甸園本是一個理想的溝通情境）。

罪即是在溝通的關係狀態中出了問題，以及在於語言失去其真實的作用，某種業已被扭曲的關係完全顯露在語言狀態中。所以「人吃的日子必死」（人在伊甸園犯罪以後並沒有死去，不管是「肉身的死」或任何形式的死）和「罪的工價乃是死」（羅六 23），說明溝通被中斷了，正如《約伯記》說到「死」（伯七 21），是指放棄或不再與上帝溝通的意思，「無話可說意味著斷絕關係」；關於「拉撒路與財主」的對話，「死」說明了絕望，不再有任何溝通的可能性，天堂和地獄的最大差別即在於語言作為一種溝通的可能「永遠」失效。

於是，《創世記》給我們理解到「真誠的溝通」（非說謊、非欺騙、負責的、成熟的）並不是道德的問題，而是一個神學的問題，同樣的，「罪」也不是道德問題而是神學問題。基督允諾將來在「新天新地」我們要唱新歌（歌唱是一種全然放棄

自我中心，以及天真、無邪、無利害的溝通關係），正如耶穌說：「在天國的，正是這樣的人（小孩）」（太十九 14），那是說明了一個沒有語言扭曲的狀態，「天國」即是一個真實溝通的世界，基督建立「教會」即是「一個沒有扭曲的理想溝通社群」。

接著我們理解到，這種「垂直」的關係一旦受到破壞，人與他人、自我、自然的「橫向」關係也隨之變化。從「他者即上帝」、「他者的優先性」把握到人與他人之間的溝通問題是一個神學問題。人的價值顯示在可溝通性中，人的價值來自於一個更高的價值，即與那存有論的語言狀態的關係，同時，人也在與他人的常態溝通中，去實現上帝在創造中所賦予的價值。

人性的價值尊嚴非其他物能詆毀，人性被否定即否定那創造人的形像和樣式的上帝，即扭曲語言在人與人之間所扮演的真實的溝通作用。所以，人與人之間的關係的破壞，就表現在語言的扭曲上（誤用語言欺騙、使用語言進行支配和宰制），結果將失去人的存在的基礎，也是得罪了上帝（若不與弟兄和好也就無法與上帝和好）。

「原罪」的問題已說明了人背離上帝，即是異化、物化、疏離。「蛇」隱喻為語言的模稜兩可：作為有限性的人，是會錯的，同時也意味著人有遵守約定的可能，即語言可能會被扭曲，工具化為欺騙的手段，也可以是人與人之間關係的媒介，因此我們不能說語言就是欺騙，或人被造就是扭曲的或有罪的，將罪的問題推給那造人的神。

人在存在上應自覺作為人，而不是作為神，人想成為神或像神，即是原罪，即像神一樣以語言支配一切，包括萬物和他人。「巴別塔事件」是語言暴力事件，人用語言進行宰制和統治，藉此將人等同於神一般來看待。人與他人之間關係的異化：

語言失去真實溝通的作用，進行支配、利益交換、手段的行使、欺騙、不負責任……正如亞當與夏娃對於誰該為「吃了分別善惡樹的果子」負責問題而引發爭端。

人與自我的關係是人內在的扭曲和不成熟狀態。「女人」（夏娃）象徵著人的「自我」（ego），理由在於夏娃是從亞當身上所取的肋骨所造的（創二 22），夏娃與亞當的衝突即自我的扭曲、言不由衷、言外之意。家庭在語言關係的失和和衝突，直接傷害人的成長，間接造成了第一宗的家庭悲劇：「該隱殺死亞伯」。

人與絕對的他者失和之後，自然界隨之也遭到危害。聖經形容：「天起了涼風」，人犯罪帶來了自然的災變，人與自然關係的扭曲，生態危機說明了人的罪：與自然的溝通造成了扭曲的關係。有趣的現象就在於亞當和夏娃因為要遮掩赤裸的身體，於是用「葉子編裙遮身」（創三 7）。「裙」（衣服）是文化最直接的象徵，未徵求過自然的同意人就任意採取，放棄與自然做溝通，為自我救贖而犧牲自然，人類的文化是以濫用自然的方式建立起來的，文化在《創世記》的作者看來，是一種「準宗教」，一種作為與上帝為人「用皮子做衣」（創三 21）的方法對用的行動。

從「上帝是完全的他者」和「他者的優先性」來看，神學和文化是對立的（巴特），上帝為人「用皮子做衣」，象徵著以人為的方式重建溝通的理想關係是不可能的，重建溝通的關係必須付出嚴重的代價（生物流血犧牲）。文化屬於人的努力，成爲一種在「他者缺席」的情況下以「人爲中心」的一種宗教或救恩論；文化是人對自我救贖的追尋，信仰卻是上帝主動爲人預備、尋找人的恩寵。總之，只有他者才能承載我們的一切，包括與他人、自我、自然的關係的復和，而「他者」是上帝在基督耶穌裡的道成肉身，這是唯一的道路（提前二 5）——「他

者的優先性」。

結 語

現代社會處處表現出「關係的異化」。人失去了意義的根源和行動的支持；人與自我處於對抗和疏離之中；人被物所統治，成為慾望的奴隸；人使用文明的暴力手段宰制自然，搶奪其存在的權利；人與人之間繫於金錢和權力的交換……等等。

基督宗教的宗教教育即是在進行修補關係（reconciliation）的工作。既然《創世記》已經為我們描繪出關係之破壞（失樂園），但是，耶穌基督也為我們說過一個「失而復得」的故事（浪子的比喻）。關係是我們存在的一個真實狀態，他者卻是我們重建理想關係的根源，我們不僅僅要與上帝和好，也要與他人、自我、自然和好，沒有作為他者的上帝，我們很難去愛我們的敵人，甚至為他人作出犧牲，沒有修復與他人、自我和自然的關係，根本不能算與上帝的關係已經修好（太五 24、44、林後五 18）。

新約使用 *katallasso* 的希臘文來說明「修補關係」，值得注意的是，*katallasso* 的字根即是 *allasso*，這個字是指改變、變換的意思，但是 *allasso* 本身即是從 *allos* 而來，而這個字就有「他者」或「別的」的意思²⁷。這裡似乎表示，和好並不是把對方的差異給取消，或同一化了對方，相反的，修補是要我們這邊付出代價，主動要求饒恕的，正如我們面對上帝，唯有我們放棄成見，對祂表示開放，不然，不會產生任何信仰的結果，可是任何的結果仍然是「上帝在天上，而你在地上」。

基督宗教宗教教育的四個關係範疇：人與上帝、人與他

²⁷楊牧谷，《復和神學與教會更新》（香港：種籽，1987），204 頁及以下。

人、人與自我、人與自然之間的動態、互動的邏輯，其相應的學科包括了神學、社會（政治經濟）學、心理（治療）學和靈修（深層生態）學。所以，要建立起一套「修補關係」的基督教宗教教育，它需要具備很多相關的學科領域，它要比其他的學科更強調科際整合的作用，宗教教育嚴峻的考驗即在此²⁸。

現代社會的困境，挑戰著基督宗教的宗教教育，是否可以順利迎接種種問題，這就看我們是否可以從「他者神學」（Theology of the Otherness）來調整校正我們的「關係」範疇，達到「修補關係」的作用，通盤的檢討並發展出一套學術體系：

- 與上帝（天）的關係：溝通行動的傾聽神學；
- 與他人（人）的關係：政治、經濟、文化的社會批判神學；
- 與自然（物）的關係：深層生態的靈修神學；
- 與自我（我）的關係：心理分析的內在治療神學。

基督宗教的宗教教育要獲得它在現代社會中最為一般和

²⁸ 隨著各方面知識的進步，人對政權及社會行動有更豐富的經驗，宗教勢必涉及更為廣泛的問題。著名的宗教教育學家 Edwin Cox 提出「居住在一起」（living together，相似於潘霍華的「團契生活」）這個現象揭示了現代人面對更為複雜的問題，諸如居住環境、市場結構、自然資源、社會關係、政制分配等，其背後都涉及到人性、生命、價值、責任等意義問題，這些都算是多元社會需要有的宗教感。參見 Edwin Cox, 'Educational Religious Education', in John Hull ed., *New Directions in Religious Education* (Sussex: The Falmer Press, 1982), pp.53~57。又誠如 John Hull 所言，多元社會中的宗教教育並不意味著必定是所謂的「比較宗教學」，事實上我們應更多為「非宗教的生活形態」（諸如科學主義、虛無主義、生態主義、資本主義、消費主義等）注入關懷，這表示多元化與學科分工的結果恰好是使得宗教教育的地位大大地提高，參見 John Hull, *Studies in Religious and Education* (Sussex: The Falmer Press, 1984), pp.45~55。換言之，多元化和世俗化的社會趨勢，恰好是為宗教教育尋獲得它在現代社會存在的理由，又恰好宗教終究是少數人的意見，反倒因而成為對主流意見的批判作用，提供另一個觀點去詮釋生命的實況。

積極的意義，就必須進行科際間的整合，旨在完成「修補關係」的目標，這種整合的結果是使基督宗教可以實際對現實生活產生指導的作用，以及關於對未來的承諾，而非消極地當作一種邊緣化的學科，提供心靈慰藉的作用而已。

評《基督啓示的傳遞》

張春申

本文評介：朱修德神父著，《基督啓示的傳遞》，輔大神學叢書 51，台北：光啓出版社，2000年9月初版。

書評是台港天主教神學界並不多見的作品。過去我曾受韓大輝神父之邀，為他的《與基督有約》寫過，他非常感動我詳細閱讀著作，並寫了一篇書評。事後他也承認，由於兩地神學工作者的忙碌，無暇再做這類的事。這次我志願為朱修德神父的《基督啓示的傳遞》寫書評，鑒於兩層理由：一是我們在讀神學時是同窗，雖然他早我一年，彼此也有切磋與交換意見；另一是他的這本著作頗有價值，理應推介。總之，於理於情，我感覺應該記錄一下我的回應。

這本書的誕生過程，穆宏志神父已在序中說明；必須注意，最後的書稿朱神父並沒有自己親自審定。不過大體而論，他會以常有的幽默態度坦然接受，即使他對自己發表的東西是非常認真與嚴謹的，所以他出版的著作真的不多（其實可以更多的）。

《基督啓示的傳遞》是神學一年級的課程教材，三個部分即「福音的歷史性」、「聖經的靈感性」以及「教會傳承與訓導當局」。這樣連續三個部分，作者有意都以基本神學的方式連結，仔細看來有些吃力。不過，這也由於輔大神學院的情況，

事實上他分擔了這三門課的緣故。比較理想的安排，該是第一年的學生在上完神學導論之後，有次序地聽講基本神學。

本書由天主在耶穌內的啓示作為問題的出發，討論其可能性、可信性與真實性；「福音的歷史性」就置於上述三個討論中處理。繼而肯定耶穌與天主啓示的關係，以及他建立的教會及其傳承與權威。至於「聖經的靈感性」，大概可直接以信理神學方法來處理。因此第一年的基本神學課程，更加需要數位教授合作講解，使學生連貫地、有次序地，進入信理神學的堂奧。在此處理下，可能教會論應分為基本神學與信理神學部分來講授。這個構想事實上是過去四年制的神學課程的第一年所應用的；恢復它也非不可能的事。以上所寫與書評並無太大關係，只是面對此書實際的三部分相連而論。其實，《基督啓示的傳遞》也顯出在連結上的用心良苦。

「福音的歷史性」的部分，朱神父得心應手地寫出。扣緊基督宗教的信仰與歷史的銜接關係，同時也努力指出歷史真理性不可接受的極端標準。當代人其實已漸捨棄歷史主義。但福音的歷史真理又必須陸續經過不同的批判來斷定。甚至同一部福音也需要如此的過程。對於每層的批判，本書都有簡潔的說明。其實教會有關每部福音的古老傳統，也有它的價值，朱神父便不多去提了。無論如何，這部分資料豐富，將重要的課題都作了交待，同時也相當精簡，不耗筆墨在煩瑣的枝節上。為此，整體性的概念應當不難抓緊的。歷史中的耶穌，確是信仰中的基督的根據，這是聖經宗教的救恩史之核心。這部分同時也將教會訓導對此的演變有所報導。

「聖經的靈感性」部分，包括彼此有關的三個問題：（一）「聖經的靈感性」；（二）「聖經的真理性」；（三）「聖經的綱目」。有關聖經的靈感性，朱神父在簡單引言之後，幾乎多是應用信理神學的方法繼續發揮，因此有次序地根據聖經資

料、教會訓導、神學解釋陸續討論。他收集了不少神學或聖經學者對於靈感的不同理論，也有批評。但他自己沒有個人的理論，這是朱神父慣有的態度；不過，他並非不會批判。

對於聖經真理，他的材料顯出廣博的學識，也指出正確的方向。最後不論舊約與新約的綱目，及其形成歷史可使讀者發現以色列民族的信仰團體，以及教會的信仰意識，一方面由聖經的內容來啓發，另一方面也分辨出由聖神靈感而成的聖經。朱神父特別強調聖神運作的團體幅度，這是重要的途徑。

整體而論，「聖經的靈感性」部分，其內容豐富，其解釋明確，我很懷疑他可能有足夠的時間完全在教室中講授，同時我更懷疑第一年學生能夠完全吸收。但作為「神學叢書」之一是很適當的。

最後，「教會傳承與訓導當局」部分，實在含有兩個互相關，但可以分開的問題。而且「教會傳承」往往與「聖經」連在一起，成為天主啓示的傳遞的兩條途徑，但啓示內容並不分開為二源。朱神父書中的「訓導當局」完整與清楚，為神學生非常合適。至於「教會傳承」，的確基本要素都包括在內，但不免有些重複。他的西班牙原稿似乎翻譯得有些口語化，因此讀來不很順暢。令人不解的是，303 頁「（四）梵二：思考方向的推動力」只有標題，而無下文。其實對此課題，梵二大公會議有了突破性的立場，書中卻一片空白，實應採取補救之道，否則怎樣對得起朱神父呢？

抱著一份懷念，自學年開始，抽暇閱讀同窗朱修德神父的遺著，再次想起他思想的清晰、學識的廣博，以及著作的嚴謹。雖然本書的三個部分是事實造成連結起來的，但也會有彼此的關係。它不只為輔大神學院第一年級的學生有用，同時也是一本對相關問題極有用的參考書。天主教中文出版界中，我尚未見到同樣品質的著作。我自己曾經寫過些相關問題的文章，後

來收集成書，但多是倉促成章，應付一時的過渡作品而已。至於朱神父的這本書，理當受人注意與保存。

他去世之後，遺下許許多多以細小西班牙字體所寫的文稿，幾乎裝滿二、三箱，大概都屬靈修與神學資料，誰能應用呢？為誰有用呢？怎樣使人可用呢？他自己大概會笑笑說：「沒有用的，燒掉算了。」但像我這樣認識他的人，那能不黯然無言呢！

為神學與人文世界的對話添新章

評介《信神的理由》

陳德光¹

本文評介：溫保祿神父著，《信神的理由：基本神學之宗教論證》，輔大神學叢書 52，台北：光啓出版社，2000 年 11 月初版。

《信神的理由：基本神學之宗教論證》是輔仁大學神學院教授溫保祿神父最近完成的著作。書中充分發揮了基本神學的目的與功能，給信仰提供理解的基礎，溝通神學與俗世的學問，與初期士林哲學大師安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109 A.D.）提出「信仰追求理性」（Fides quaerens intellectum）的精神遙相呼應。自從天主教梵二大公會議（1962~1965）面對多元世界，肯定大公與宗教交談的意義以來，基本神學家與人文世界的對話，備感迫切；溫神父不甘後人，一馬當先，為神學與人文世界的對話添下新章。

溫神父的書，可以用題材新穎，結構嚴密來形容。題材新穎，因為本書提到了許多現代人關心的議題，例如：人際關係與人帶肉軀的特性、相信的意義、對奧秘與神聖的嚮往等。結構嚴密是每一個環節都交待清楚，好像要做到滴水不漏的樣

¹ 本文作者：陳德光，輔仁大學宗教學系副教授兼系主任、輔仁大學神學院副教授、台灣宗教學會理事（宗教教育組召集人）；輔仁大學神學學士；比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等。

子，第二章提到人存在的必然性與自由等問題，第四章則以綜合人存在的有限性與無限性作回答。道理雖像萬丈深潭，聽起來卻有山鳴谷應的感覺。

本書內容兼收博雅與專精之美。在博雅方面，對基督宗教與人文世界交談的歷史，作者引經據典、如數家珍般的介紹；在專精方面，對於當代一些重要的思想家，例如：Bernhard Welte（1906~1983），本書可能是第一本介紹的漢語專書，真替讀者慶幸。

溫教授提到完成本書是爲了作上課的教材資料，如今願廣爲流傳，付梓印刷；這本書的出版，是學生的福音，亦是所有關心基督宗教思想與人文世界對話的人，值得一讀的好書。溫神父曾是筆者神學院的啓蒙老師，俗語說：「媽媽在身旁的孩子是個寶」，今天已貴爲人師的我，亦深體會到「老師在身旁的學生是個寶」，這句話隨著年齡增長益感深切；如今，老師索稿於我，豈不雀躍萬分，奔走相告，並遵命爲之序。