

輔大神學叢書之十四

教會本位化之探討

張春申等著

羅光題



張春申等著

——輔大神學叢書之十四

教會本位化之探討

光啓出版社發行

教會本位化之探討

張春申等著

目 錄

中文前言.....	張 春 申.....	一
英文前言.....	張 春 申.....	五
1. 中國教會的本位化神學.....	張 春 申.....	一
2. 適應當地文化是信仰的內在需求.....	N. Alszeghy, S. J. 陳 德 光 譯.....	五二
3. 天主的子民與天主揀選的君王.....	Dennis J. McCarthy, S. J. 楊 世 雄 譯.....	七一
4. 我曾迫害過這道.....我就是你所迫害的耶穌 (宗二十二4、8).....	Stanislas Lyonnet, S. J. 楊 國 瑜 譯.....	八七
5. 教父們的教訓.....	Antonio Orbe, S. J. 吳 幼 安 譯.....	一〇五

6.	福音透進希臘羅馬世界.....	Edward Hamel, S.J.	吳智勳譯.....	一二九
7.	拉丁法律與基督精神——拉丁世界的法律爲什麼會受基督精神的影響.....	Olisio Robleda, S.J.	關永中譯.....	一四四
8.	「本位化」的一個例子：敘利亞基督教.....	Robert Murray, S.J.	吳智勳譯.....	一六一

TABLE OF CONTENTS

	Page
Preface in Chinese <i>Aloysius B. Chang, S. J.</i>	1
Preface in English <i>Berchmans Chang, S.J.</i>	5
1. The Inculturation of Theology in the Chinese Church A Record for Twenty Years.....	
..... <i>Aloysius B. Chang, S.J.</i>	1
2. Cultural Adaptation As An Internal Requirement of Faith.....	
..... <i>Z. Alszeghy S.J.</i>	52
3. God's People, God's Chosen King.....	
..... <i>Dennis J. McCarthy, S.J.</i>	71
4. "I even Persecuted This Way.....I Am Jesus The Nazarene, And You Are Persecuting Me. "(Acts 22, 4 and 8).....	
..... <i>Stanislas Lyonnet, S.J.</i>	87
5. The Lesson of The Fathers of The Church.....	
..... <i>Antonio Orbe, S.J.</i> ...	105
6. The Gospel Penetrates The Greek Roman World	
..... <i>Edward Hamel, S.J.</i> ...	129
7. Why Did The Latin World Let Itself Be Influenced In Its Law By Christianity?... <i>Alisio Robleda, S.J.</i> ...	144
8. Syriac Christianity, As An Example of "Inculturation"	
..... <i>Robert Murray, S.J.</i> ...	161

編者的話

四

本書係由神學論集四十九期，及張春申神父的「中國教會的本位化神學」一文（見神學論集四十二期）集合而成。編輯經過已在前言中詳述，不再重覆。

本書之全部寫成及出版，完全由施省三神父一手促成，特此致謝。

本書之經費，蒙羅馬宣道聖部贊助，一併致謝。

輔大神學叢書編輯委員會

一九八一年九月

前言

本位化專輯能夠在「神學論集」第四十九期刊出，竟然經過五年的準備；在這裏必須簡單地加以交代。

一九七六年十月羅馬宣道聖部召集負責在世界各地華人中傳教的神職人士，開了一次會議。聖部部長羅西樞機親自主持，與會者包括教會中不少重要人物，如耶穌會總會長雅魯貝神父，嘉義教區主教狄剛，菲律賓華僑傳教負責人茅中砥主教，海外華僑傳教工作宗座專員王守禮主教的祕書丁樹人蒙席等等。當時額我略大學傳教學教授施省三神父以專家身份列席。會議中普遍地討論了華人中各種傳教問題。施神父在會議中了解各地實況之後，發現推行與建立中國神學的迫切需要。神學雖然在傳教工作中不是最重要的，但是無可否認它具有自身的功能；對實際行動不但能加以反省與批判，同時也指出未來構想方向。中國神學為華人傳教，大概也能發揮同樣的功能，此後當施神父正在思考這個問題，決定有個具體開端的時候，我恰好趁安息年（一九七六年）之便，在羅馬逗留三個月。在這段時間中，便產生了與本期專號有關的計劃。

為了推行與建立中國神學有一個象徵性的表示，於是有意先出一本書。本地神學常是在大公教會之中；中華民族的文化雖然悠久，但是神學尚是非常年輕，在教會中不能沒有先進的神學家鼓勵與協助。所以施神父商請關心中國教會的羅馬額我略大學以及聖經學院的教授大力支持，在他們自己專門研究的領域中撰寫一篇文章，然後彙集成書，指示神學本位化的各種途徑。當然他們不都是研究中國

教會的專家，但是在自己的學科中都是國際知名的學者，他們在本位化角度下提供的思想，為中國神學一定是個借鏡。爲了這事，當時召開了一次座談會，大部份的作者都出席了，彼此交換意見，共同商討內容。會議中決定，由我寫一篇有關中國神學的報導與綜合性的文章。此後大家便分別工作。

事實上，所請教授都有個人日常的事務，而且一般而論，對於自己的著作非常認真與負責，因此等到他們竣工交卷，已經過了相當長的一段時間。我的「中國教會的本位化神學——二十年記錄」，一方面由於原文是中文，另一方面，爲了紀念輔大附設神學院創立五十年，首先發表在「神學論集」第四十二期。而其他文章都以不同的西文寫成，爲了以中文出版，必須尋找優良的譯者。事實上所有譯者都是施神父在歐洲聘請的；他們大部份正在歐洲深造，對於神學都有修養，西文能力自不必說。不過從事翻譯的人都承認，這是非常艱辛與費時的工作。因此臺北方面收到最後一篇譯文已經是一九八一年春季了。恰好施省三神父在一九八一年二月中旬，隨同羅馬教宗訪問菲律賓。教宗訪問期間，負責梵蒂岡電臺中文節目，事後順道來臺灣。他與「神學論集」洽商結果，先將各篇文章出一期專號，然後再刊印出書，於是有了本期的問世。（至於，所有文章的英文稿，將在羅馬額大的神學期刊 *Gregorianum* 中陸續刊出）

有關本期專輯，最重要的一點是，這裏必須作一說明，初看起來，各篇文章都有自己特殊的領域，無法集合爲一。不過，所有文章實在共有同一方向；在特殊的領域中，涉及本位化問題。讀者無論閱覽那一篇作品，都能發現這一共同點。我們編排的次序是這樣的：第一篇文章是理論上研討基督徒信仰與本位化的要求；以下五篇文章便是在舊約、新約、教父學、倫理學以及法律學的領域中，或者舉例，或者廣泛地，指出本位化問題。最後一篇有關敘利亞基督教，亦即傳入中國的景教；這個教

會雖然在我國並沒有留下深沈的本位化痕跡，然而自身卻反映出顯著的特色。當然也得聲明，所有作者對於同一本位化問題也有相異的結論。在這期中一起發表，定能互相補充，使讀者達到較為平衡與完整的結論。

呼籲與促進神學中國化是「神學論集」的宗旨，十多年來雖然始終對此沒有忘懷，但不能不承認並無出色的成績。主要的原因當然是中國神學家不多；僅有的幾位也往往受時間與精力的限制，而分散於各種工作上，無法集中本位化的創作。但是我們的地方教會仍舊對此期望甚為殷切，即使最近的將來看不出突破的跡象，無論如何，不願看到它放棄這個方向。那麼本期專輯的刊出，或許能夠再次掀起熱潮；至少在艱辛的過程中又是一個指標。（張春申）

PREFACE

This special collection of "The Inculturation of Theology" was finally published in the 49th issue of the COLLECTANEA THEOLOGICA. Since the collection was five years in preparation, a simple and clear statement explaining its long gestation is necessary.

In October 1976 the Sacred Congregation for the Evangelization of People organized a meeting of clergymen who were holding responsible positions in the Chinese apostolate in various parts of the world. Angelo Cardinal Rossi, Prefect of this Congregation, presided at the meeting. Among the participants were a good number of important clergymen, such as Pedro Arrupe, Superior General of the Society of Jesus, Bishop Ti Kang, bishop of Chia Yi, John Baptist Velasco, Apostolic Visitor responsible for the Chinese apostolate in the Philippines, and Msgr. Ting Shu-jen, Secretary of Bishop Van Melekebeke, Apostolic Visitor for the overseas Chinese in Southeast Asia. Rev. Joseph Shih, S. J., professor of Missiology in the Gregorian University, Rome, attended the meeting in his capacity of peritus.

五 The various problems connected with the evangelization of the Chinese were discussed at the meeting. Having heard the discussions at the meeting, and having understood the concrete situation of the Chinese apostolate in each area, Father Shih perceived the urgent necessity of promoting and developing a Chinese theology. Although

theology as such is not the most important priority in the work of evangelization, nevertheless who deny that it has special function to play? And this function is not limited to the practical task of theological reflection and criticism of present methods, but should also envision tracing the future orientation of the Church. In a similar fashion, then, should not Chinese theology exercise a like function for the benefit of Chinese missionaries?

Reflecting on this insight, Father Shih decided that the hour had struck for action in this direction. As luck would have it, just at this time (1976) I was due for a sabbatical year. I went to Rome and remained there for three months. During this time the plan for this special issue was decided on.

Our first idea was to write a book that would symbolize the creation and promotion of a specific Chinese theology. Since local theology is always in the Universal Church and must not be isolated from it, even though the history of Chinese culture is very ancient, the history of Chinese theology is very brief and needs the encouragement and aid of experienced theologians. So Father Shih invited some professors of the Gregorian and Biblicum who were interested in the cause of Chinese evangelization for generous support in creating a Chinese theology. Each professor would write a special article on some theme in the area of his specialty. Later these articles would be edited in one volume tracing different methods of theological inculturation. Needless to say not all were

experts on the Chinese Church. But all were experts in respective fields with international reputations for scholarship. Therefore their several contributions each indicating a possible blueprint for theological inculturation can prime Chinese theological thinking in formulating a specific Chinese theology.

A special meeting of these experts was called which was attended by most of them, for the purpose of exchanging ideas and discussing plans for the book in which their articles would be edited. It was also decided that I should write a report, formulating a synthetic paper on Chinese theology. After the meeting each began working on his particular contribution.

Of course each man asked to contribute an article has his usual work to do, and is scrupulously conscientious in preparing all his publications. For this reason, each takes a considerable time preparing an article for publication. Since my article entitled: "The Inculturation of Theology in the Chinese Catholic Church: A Record of Twenty Years" was written in Chinese and meant also to commemorate the Golden Jubilee of the Fu Jen Theologate, it was first published in the 40th issue of the *Collectanea Theologica*. The other articles of the
七 various professors were written in various European languages. In order to publish them in Chinese we would have to recruit expert translators. As a matter of fact, all the translators were recruited in Europe by Father Shih. Most of them are engaged in special studies in

Europe. Although all have had a good training in theology, and it goes without saying that each is literate in writing his native language, still, as everybody recognizes, translating is very difficult and time-consuming work. This explains why we did not receive the last of the articles in Taipei until the spring of 1981.

Luckily Father Shih who is in charge of Chinese programs on Radio Vatican accompanied the Pope on his visit to the Philippines in February 1981. After Pope's visit, Father visited Taiwan to consult with the editors of the *Collectanea Theologica*. It was then decided that all the articles would be published in a special issue of the journal. Later they will be edited in one volume. This is why we are publishing this special issue of the *Collectanea*. (An English version of the articles will appear in successive issues of the *Gregorianum*, a theological journal published by the Gregorian University in Rome.)

Here I would like to state very clearly a distinctive feature of this special issue: since each paper addresses itself to a special area or problem of theological inculturation, at first glance the reader may easily get the impression that the papers lack any unifying theme. In reality, however, all the papers have one common orientation: the problem of inculturation in each special area. Readers will perceive this thread running through all the papers.

The papers are arranged in the following order: the first paper is theoretical in nature treating of the demands

inculturation makes on the Christian believer. The five subsequent articles treat respectively of Inculturation and the Old Testament; Inculturation and the New Testament; Inculturation and Patrology; Inculturation and Moral Theology; and Inculturation and Canon Law. Some of the writers treat of a concrete case of inculturation, while others treat the problem of inculturation in general terms. The last paper discusses Syrian Christianity. This form of Christianity was promulgated in China under the name of "Ching Chiao". Although it did not leave any deep trace of inculturation, still it had its own special characteristic.

Naturally we should also mention that each writer has his special view point about inculturation different from that of the others. But published together in one issue, the articles complement each other, so that the reader gets a balanced and integral perspective of the point at issue.

九 The ultimate aim of the *Collectanea Theologica* is to appeal for the inculturation of Chinese theology, and promote the movement by every means possible. Although we have not forgotten this aim over the past ten years; on the other hand we cannot deny that we have not had any spectacular success. It is only self-evident that the main reason for this slow progress is the scarcity of Chinese theologians. And the few theologians there are have been handicapped by lack of time and energy because engagements in other apostolates. For this reason it has

been impossible to create a specific Chinese theology, even though the local Church ardently desires such a native theology. Although at the present moment we cannot foresee how we can effect any theological breakthrough in the near future, we can never give up striving toward this orientation.

In conclusion we hope that this special issue of the *Collectanea* will quicken the momentum toward this ideal. At least this issue is a pointer to it.

Berchmans Chang, S.J.

中國教會的本位化神學

導言

二年（一九七七年）前，我有一個安息年；趁那個機會，曾在羅馬住了整整三個月，重新與自己過去的教授會晤，也認識了幾位後起的神學家。我的朋友額我略大學傳教學院教授施省三神父，把下面將要述說的一個計劃同我商量，我覺得很有意義。

中國教會在本位化的工作方面，可以說幾經嘗試而慘遭失敗。最爲歷史家所熟悉的便是清代康熙年間的禮儀之爭。在我們自己身處的時代中，當抗日戰爭勝利之後，一切稍有起色；教會方面因着較前在一九三九年十二月八日教宗比約十二世的解除祭祖敬禮的禁令，以及後來的任命田耕莘主教爲遠東有史以來第一位樞機，顯出前途非常光明。不幸，緊接的便是內戰爆發，中國大陸已經將近三十年陷在共產政權統治之下；教會當然不可能有正常的發展。不過，過去二十五年中，不只在臺、港、澳三地，連在海外各地，中國教會繼續不斷地在成長中。

天主教現今在香港和澳門各有一個教區；臺灣有七個教區，加上澎湖與金馬兩個監牧區；至於負責海外華僑傳教事業，有一位宗座專員。華人中傳播福音，素來成爲教會極度關心問題之一。一九七六年十月，由宣道聖部在羅馬召開了一次會議，主題便是華人中的傳教工作。當時施省三神父便是以專家身份出席；會後，他在明瞭了各地實況之後，發現推行與建立中國神學的迫切需要。恰好會議後不久，我自己到了羅馬，他便把自己的計劃與我商討了很久。

爲了推行與建立中國神學有一個象徵性的表示，於是產生了出一本書的具體計劃。本地神學常是在大公教會之中；中華民族的文化雖很悠久，但是神學尙是非常年輕的，在教會中不能沒有先進的神

學家鼓勵與協助。於是立刻商請關心中國教會的羅馬額我略大學，以及聖經學院的教授大力支持，在他們自己專門研究的領域中撰寫一篇文章，然後彙集成書，指示神學本位化的途徑。當然，他們不都是研究中國教會的專家，但是在自己的學科中都是國際知名的學者，所以他們在本位化角度下提供的思想，一定不但為各地從事神學本位化的人，而且為中國神學是一個借鏡。當時，我們召集了一次小小的座談會，我個人後來私下拜訪了每位作者，最後決定由我寫一編有關中國神學報導與綜合性的文章。

其實所謂中國神學的建立，至少在二十年前，我們這裏早已開始討論，而且大家發表很多嘗試性的著作。尤其三年多前，中國主教團提倡教會本位化，或「建設地方教會」之後，這方面的工作一直在進行着，拜讀了各位專家陸續通過施神父寄來的文章之後，刺激我多用一些時間綜合一下中國教會過去所做的工作；同時他們也給了我不少靈感，發現尚有不少工作可以去做。所以，這篇文章可分為三部份：

- (一) 中國教會神學本位化的過去嘗試
- (二) 中國教會神學本位化的現在狀況
- (三) 中國教會神學本位化的未來課題

(一) 中國教會神學本位化的過去嘗試

當我自己讀了本書中各位神學家的文章之後，立刻想向他們報告中國教會過去二十年在神學方面本位化的資料。所謂過去，即指梵二大公會議之前數年直到一九七六年中國主教團宣佈「建設地方教

會」年爲止。介紹之前，我應該聲明一下：我的資料都屬於天主教人士用中文發表過的。基督教弟兄的工作是值得欽佩的，他們當中好幾位神學家的造詣受到國際性的重視。爲了清楚起見，這部份先介紹過去在方法上的討論；然後再介紹實際的中國神學。

（壹）神學本位化的方法

I

一九七二年，在臺灣掀起了一股討論中國神學的熱潮，參加的有神學家、哲學家以及其他從事牧靈工作中的神父，他們集思廣益，對於神學本位化的意義也有足夠的澄清①。所謂本位化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵，創造新的中國文化。大家雖然特別提出今日中國思想，同時也承認它必然與傳統連綿的。至於本位化該是在大公教會之內的，與西方神學互相在共融中彼此補充。因此，消極方面，本位化的神學不是復古運動，不是孤立主義，最後當然不是過去修道院中的經院神學。但是中國神學的建立，並不只是神學院中教授的責任，而更是整個地方教會的創造。神學是教會生活的反省與表達；除非本地教會的生活是活潑的，在信仰中力謀變化環境，根據環境而說明信仰，我們便無法創造一個代表本地的神學。神學院的專門工作，只是科學性地發表本位化的信仰生活。最後，這次集體討論中，有人還具體建議成立「本位神學研究會」，個人性的或者團體性的，大家分工合作②。

事實上，這次廣泛性的中國神職界討論本位神學之前，早有幾位同道在方法方面發表過意見。遠在一九五九年，田良在「建立中國公教文化的根基芻議」中^③，構想以「孝」爲本，編排中國神學。這是一個相當系統化的構想，雖然後來與之同感的人不多，但在歷史的觀點上，是值得簡單介紹的，使人知道在梵二大公會議之前，已有人如此討論中國神學了。田良的文章分三大部份。第一部份以深入淺出的文字闡述孝的意義：從最狹義的說起，繼而論及禮記祭統篇，最後根據孝經，使人一步一步看出孝的意義。但是爲建立公教文化，作者並不採取傳統的意義，自己却擬定了一個定義，作爲貫通中西學術的根基；孝是推行本於天主，佈於宇宙，印於人心的仁與理。孝道包括人道、物道、天道。人道爲人可知，因來自理性的闡發，但知的程度有別，唯聖人則知其全。物道則來自宇宙萬物，所謂格物致知。天道則來自啓示，耶穌爲其來源，默觀基督，得知孝道的真諦。

第二部份論孝的學術體系與綱領，田良根據自己對孝所下的定義，力主無論人間天上，古往今來，普世知識均可歸納在孝的範圍內。在神學方面，在孝的基礎上，天主聖三可視爲孝的根基與來源；造世是對外的無限慈愛；降生是聖子身爲典範教人以孝事天；七件聖事則爲助人對天父善盡孝道之法。同時，孝道在教友生活方面，發揚爲「信、望、愛」以及不越矩的「禮」；在神修方面，孝道是成德之本，在於相似耶穌孝愛天父。孝之神學，重點不只是在求知，認識天道；並且也是力行，實踐於生活之中，可見孝道是仁與理統一的原則。

第三部份強調建立在孝道之上的神學體系之價值；消極方面，田良批判一般學者在神學本位化工

作中的錯誤方法，因為他們都以儒家的仁爲出發點，以天人合一爲目的，可是在十三經中，仁並不視爲成德之本。至於孝，則爲孔孟學術的淵源，且能身體力行，即使匹夫匹婦無不知曉，所以孝道爲核心的神學具有吸引力及推動力，顯得非常實際。

田良的文章發表之後，倒引起一些反應，同他爭論得最爲激烈的是張天增④。事實上，今天我們看來他的思想中有許多禁不起批判的因素，所以後來幾乎沒有人再討論他的文章了。不過作爲神學本位化的拓荒者而論，實在有紀錄的必要，因爲他不但探求中國人最基本的觀點，而且也企圖用這觀點來說明天主的啓示。然而，他的過份系統化的傾向導致爲閉門造車，杜撰沒有一個中國學者接受的孝的定義，因此他的失敗已是必然的了。但另一方面，也令人不能不對方法論多加注意。

■

(1) 中國教會在梵二大公會議之後，由於大公會議許多文件中都標榜本位化，於是從事神學工作者開始嚴肅地反省這個問題，值得注意的是兩位客籍神學教授提供了他們的建議。奧籍耶穌會士谷寒松神父在「理論神學與中國人之思維方法」中⑤，首先一般性地描寫中國人的性格：他們喜愛具體的表達，象徵的暗示，直觀的了解；因此中國人都說自己的思想近似聖經，接近聖經表達真理的方法。谷神父說「中國人深入聖經精神之後，能够比西方人更把握救世工程之人情與親切的一面。中國人的思想更注重人的問題：人的整體，人的履行道德之大「道」，人之與萬物間息息相關之感。」⑥站在一位西方神學家立場上，他認爲中國思想雖然不漠視造物者與受造者之間的基本關係與本質的分別，但是更傾向於存在的分析。西方神學過去曾經特別提出天主的超越性，以致祂的內在萬物性受到忽視

。而中國人却提高了太極之內在於萬物性，以致其超越性似乎失掉了地位。但這真是中國人在大公神學中可能有的貢獻。

最後，由於「道」是中國傳統思想中的重要概念，谷神父建議將天主教之基本真理在「道」的範疇中表達：天主在古新經的啓示——道——；天主因着基督——道——而在宇宙中的內在性；人類因着接受基督——祂是「道」——路、真理、生命——的得救；教友在「道」中之生活與他們永遠在天主聖三中之光榮生活，這也是一切人「道」的完成。

(2) 道明會德籍神學教授溫保祿神父發表的一篇文章^⑦，我們這裏把他的一些具體建議，如培養當地神學家及教授，建立性質不同的神學院等等，略而不談。不過他所指出的「東方化神學形式」七點，值得從事本位化工作者參考。

「1. 每套基督神學都具有同一基本對象，而且這個對象為西方人所證實，所以東方化神學也與西方神學統一。

2. 東方及西方神學家，都具有共同人性，因此思維方法也根本相同；此外，加上東西方文化交流日益密切，雙方之共同點也就越來越多。

3. 然而，在許多問題上，思想和文化背景仍然不同，自然就會強調某些異點，所以神學也因此有所改變，縱然彼此有所不同，却不可彼此矛盾，而應彼此有所補充。

4. 如果這種神學要採納某種思想體系，必須經過詳細思考，對該思想體系加以煉淨，並以基督思想為標準，去探討其真實價值。此外，也該仔細考慮這種思想，現代亞洲人是否可以了解，或者引起對天主教的誤解。

5. 這種神學必須針對現代亞洲人的思想，而研究天主的啓示給予現代人類的答案，所以神學東方化，只等於神學現代化。這種工作不但東方需要，而且西方也絕對需要。

6. 這種神學不僅帶着某些東方色彩，而且某些改變使神學更適應現代人的需要。

7. 東方化神學有時也會懷疑西方神學的種種解釋是否確實；例如聖經所說父子的關係，用西方家庭方式解釋是否能代表聖經原意。其他問題如：試問西方神學是否徹底了解原罪？這種解釋是否足以使人明瞭？」⑧

以上七點促使本位化神學，一方面在大公教會中謀求共融，另一方面仍舊保持它的多元。在保持神學的多元工作中，溫神父根據第一屆梵蒂岡大公會議的昭示⑨，要求東方人在自己的文化中對於信理奧跡更深刻的領悟，大公會議標榜的三條路線的第二條是：研究奧跡與奧跡的內在連結，溫神父說：

「我們如何研究奧蹟的連結性？是否祇由於分析信仰的觀念而指出一個奧蹟與另一個奧蹟相連？東方神學家能否以其它方法而了解其連貫性？啓示憲章第八節給我們說明，信仰之進展乃由於信友們的瞻慰和研讀，以及他們對於精神事物之體驗而獲得。換言之，信仰的進展並非由於理論分析，實乃由於信友們內心深處與奧蹟直接接觸所產生的效果。

東亞人更適於度默觀或直觀生活，他們常表現從容不迫，態度鎮靜，男女教友都好耐心念玫瑰經及拜苦路。所以東方神學家最適當的路線可能爲由瞻想而生的直觀去明瞭奧蹟之連結，並非藉邏輯分析。

再者，除奧蹟中彼此客觀的連結外，還有由於信仰奧蹟所引起的主觀反應之連結，這種

「反應」能引導人由一個奧蹟走向另一個奧蹟？如果這樣研究奧蹟的連結，所應採取的步驟是否會與研究客觀連結的步驟完全一致？」^⑩

關於大公會議所指示的第三條路線：探求奧跡對人生的關係，溫神父同樣認為值得東方神學注意。他說：

「如果我們研究奧蹟與人生的關係，便能更徹底明瞭信仰的奧蹟。然而，實際生活環境不同，也會引起不同的問題。例如聖保祿宗徒致羅馬人書中表現出他所特別關懷的問題是，猶太教的墮落和猶太人的命運，及猶太人在救贖工程上所佔的地位。因為他是猶太人，因此便熱切關懷同胞的命運。同樣，一位中國神學家也必定同樣關懷他自己父兄的命運，以及中國五千年文化歷史在天主救贖世界工程上所佔的角色。此外，他也要探究耶穌的真理與救贖如何滿足東方人的心靈要求。」

總之，關於思考神學部份，如果思考方法不同，神學在三條路線上之發展也應有所不同。^⑪

(3) 上面兩位客籍神學家，都能操流利的中國話教授神學，他們有感於自身對中國文化的有限認知，所以只是在方法上貢獻他們的智慧。兩人異口同聲承認，實際的工作必須由中國人自己從事。不過，他們一有機會，仍舊繼續發表他們的觀點。事實上，谷塞松神父以後還發表了一篇題名「神學在中國」^⑫的文章。他一方面努力分析當代中國文化發展的方向；另一方面針對當代的方向，指出中國神學的任務。

谷神父說中國文化一向是以人為本，而這種人文主義在當代中國思想家家中更是顯明。但是傳統肯

定的人性之內在和協，以及倫理要求，由於社會變遷，遭受懷疑與失落。因此，他表示以基督為中心的人學，方能對中國文化的成長有所貢獻。基督是一個典型的「人」，選擇基督，人文方能完成。其次，作者尚發現近幾年來，中國文化已由圓周循環的時間觀，改變為直線進步的時間觀。同時社會上經濟發展，勞工的需要與日俱增。在這種轉變中，中國人需要一個進步和發展的神學，突破昔日以士大夫為中心的價值系統，給與中國人新的安全感。促進當代人參與世界活動，同時與現世保持距離；推動人物之間的和協，同時接受無法了悟的天命。最後，配合中國人「四海之內皆兄弟」的理想，構想一個天主臨在兄弟中的神學，共戴同一天主聖父的大家庭。

以下要介紹的是趙賓實神父所著的「天人一家」，倒是相當反映谷神父的最後一點建議。

IV

(1) 谷寒松神父的最後一篇文章發表於一九六八年，而一九七〇年神學本位化的工作又有了新的鼓勵。那年春天，中、日、韓、越四國以及港、澳的主教代表第一次集會。地點是香港，會中討論神學本位化問題，大家認為這是傳教工作上謀求適應的必要步驟。結果決定各代表國的主教團，分別鼓勵神學本位化的研究和編纂，並推臺南成世光主教為聯絡人。成主教爲了此事，在臺灣曾邀請了十數位神哲學專家，集會兩次，商討如何進行此劃時代的艱鉅工作。事實上，趙神父的「天下一家」，和成主教所著的「天人之際」，都是發軔於那時候。中、日、韓、越四國以及港、澳的主教代表，一九七三年又在臺灣召開第二次集會，討論過同一問題。

(2) 主教團振臂一呼，臺灣方面推動本位化神學的熱潮是可想而知的。本文這一部份一開始便提

出的一九七二年大交談，便是那種情況下的產品。

關於中國神學，成主教自己一個逐漸形成的思想是值得提出來的。起初，他在「鐸聲」發表的一篇文章中^⑬，對於倫理神學，要求採用中國固有的倫理系統，而摻以教會倫理學的聖事部份。他認為傳統的教會倫理學，不合乎中國人的心理，他說：「中國人習慣的倫理是以道德為中心。而教會傳授的倫理是以法律為中心。」^⑭由於傳統倫理學著重分條分目的辨是非，定罪惡；加上神修學的份量很輕，以及教律學的堆積條文，結果培養出來的主教神父，刻薄無情，呈現出一副刀筆吏的面孔。

至於中國倫理，重在個人修身，不講他人的是非。果然古人講修身，並不是否定罪惡，不過罪惡只是不修身的後果。使人避免犯罪，最好的辦法是注重修養。成主教說這種積極精神，是中國倫理的高明處。因此，本位化的倫理神學，實在可以中國倫理為經，聖事部分為緯，相互交織，熔於一爐，這樣就會有一部合乎中國情調的倫理課本。

採用中國固有倫理，摻以傳統教會倫理學的聖事部份，是否能產生中國教會的倫理學呢？雖然成主教說幾位同道贊成他的想法，但仍是可以深入地討論的問題。無論如何，他也沒有做此工作。可是這個想法不久之後顯然有了轉變。在「天人之際」的代序中，他說：「本書是將信理神學，倫理神學，基督論與修養熔合在一起的。這在西方傳統的神學觀點看來，有點不倫不類。但就我國人文方面說，却是極正常的事，因為不論是儒家，或是道家，或是墨家，都是走的這條路線；他們都是治天道人道於一爐，合敬天作人在一起，他們不分開討論「天」與「人」的問題，而是兩者相提並論，以天道警惕人道，以人道彰顯天道。」^⑮這個轉變實在相當重要，成主教跳出西方窠臼，擺脫西方格調，寫出膾炙人口的「天人之際」。我想這倒是中國神學不可忽視的方法。

(3) 在成主教召集的幾次會議鼓動下，對於中國神學的基本方法，大家開始反省。其實，在他表示的革新之前，項退結博士早主張跳過教義、倫理與禮儀的分類，他認為這是西方產物；遂建議東西神學分爲「人生觀與救恩」及「救恩史與人的命運」兩大部份^⑮。

「人生觀與救恩」一方面研究亞洲人重視的人生觀：當代科學人生觀、共產主義、唯物主義、自由主義，以及東亞傳統的儒、道、釋；另一方面指出「救恩」和那些人生觀所追求的眞價值並行不悖，而且補充其不足。「救恩史與人的命運」的大綱是這樣的：1. 世界史與救恩史的交織（非基督宗教與思想可能是救恩的階梯）；2. 天主給猶太人的特殊使命；3. 耶穌基督在救恩史中的地位；4. 基督與每一個人及人類的完成（此部份中包括教會與救恩的原始與終極：天主聖三）。

項博士的構想具有其創造性，而且在他的大綱的子題中，的確包含與融合了教義、倫理及禮儀。不過，他的朋友谷塞松神父却同他有了一場交談^⑯。首先，谷神父從人的理解與意義的動力來看，以及從事情本身，即從神學對象來看，申明教義、倫理與禮儀之分，不該說即是西方文化的產物，而更是普遍地應當如此。其次，谷神父對於項博士的大綱內容也有所批評；由於事實上，那個大綱並沒有引起中國教會認眞的討論，這裏也不再敘述。

東亞主教團推行神學本位化的高潮中，遠在西德的張維篤主教也撰文鼓勵，這是我們不能忘懷的^⑰。

V

以上四段都在介紹中國教會中神學本位化有關方法上的各種意見。爲結束這方面過去嘗試的介

紹，最後我們提出楊古城同道的「神學本位化究竟是什麼？」^{①9}楊文題目雖然指神學本位化，事實上，加進很多其他材料，而且重複叢生；對他的五部份，只能去蕪存精地簡介。

第一部份：作者似乎對於神學本位化相當關心，過去別人發表的著作也應涉獵過，但是他認為概念上尚是「清楚而又晦暗」，需要詳細而客觀的分析。首先，為什麼這工作不奏效？基本上還是因為「研究中國文化未能有效的提供神學本位化研究工作，……研究中國文化沒有把握中國文化歷史經驗傳統，連續不衰的精神和對神的看法內在思想價值系統的結構，只是做一些引證的工作；……」^{②0}可見神學本位化工作假定對中國文化的傳統精華有所把握，而且會以現代思想結構系統陳述。至於本位化工作本身，便是用自己文化詞彙來表達信仰，同時更進一步適應「文化思想結構」和「外表形貌（行動）模式」。（這點大概指文化發於外的行動模式）

第二部份：作者又回到啓示一致，文化多元；因此，聖經啓示奧蹟的語言必須在本位化神學中解釋。「……爲使我們對啓示奧蹟的信理能够接受，以及更深入的了解和領悟，他們（神學家）可以引證和借助許多歷史文化，社會環境所熟悉事實和現代人所信賴的科學來解釋和表達啓示奧蹟和信理，所以神學家對各種事物，各個學派，科學必須要有深入的了解才可以，才能很巧妙的應用各種學派的學說來解釋啓示直理。神學家對各種學派的學說必須有所了解 and 評價（不可指責），知其長處和短處何在，用其長處去其短，以圓滿的手法以啓示真理加以補充滿全。」^{②1}這大概也是本位化工作的具體描寫了。

第三部份：楊同道引經據典地重複了不少上文所述說的思想之後，說明神學本位化的目的。它應針對人生與人類社會生活，並回答人心永久的疑問。於是，這工作一方面須忠於並保存天主啓示永恒

真理的面目；另一方面透過人類文化或本地文化和當時歷史、文化、社會背景的特徵，把啓示之光，基督的精神融入其中。

第四部份：作者自宗教經驗的表達來說明本位化，它的範圍已經超出神學。因此可發現楊文寫得雜而且長，思想重複而不精簡，處理問題又東拉西扯，與文章的題目不完全吻合。假使他會綜合一切有關神學的本位化的材料，另寫一篇文章，定有更大的效果。至於宗教經驗，可以表達於神學思想、禮儀行爲、以及社團組織三種模式中。繼而作者談了不少臺灣教會的禮儀本位化，以及教會組織與自給自養的問題，這幾乎都不在神學本位化範圍之中了。

這樣，我們結束了楊古城的長文；他的第五部份只是一個結論。同時本文也結束了中國神學家過去對於本位化的方法所有的討論。根據以上的報導，我們設法總結一下，可綜合爲五點：

1. 啓示與蹟必須在中國文化中表達；這是本位化的基本工作。這當然該保持信仰的正統；因此，在大公教會中，與其他地方教會的神學不是相對，而是互惠。

2. 本位化神學的表達，不僅是應用中國詞彙的翻譯；而更是透過中國人的喜好、情操、直覺，以藉中國文化的精神反省天主的啓示。事實上，這具有信理發展作用，所以有人特別強調神學本位化是出自整個地方教會的生活。

3. 所謂文化，雖然來源悠遠，該是現代人的生活與思想方式。神學本位化說是神學現代化也無不可。

4. 有人也提出神學本位化工作，應該對於當地文化產生淨化與提昇的作用。這便是于樞機主教常說的：「基督中國化，中國基督化」的下半句話。

5. 不少人認為中國神學，不必依隨西方的分門別類，更須融合地自成系統。對於這個主要的問題，可惜沒有深入地辯論。

這是很多年來，中國教會討論本位化方法的結論；基本要點可以說有了，也許還應延伸研究，發現更多微妙的問題，最後是在具體文化背景中的信仰與理性之間的問題。也許當有人實際創造中國神學時，更會容易發現那些問題。那麼究竟在過去二十多年，中國神學有什麼具體成果呢？

（貳）神學本位化的成果

首先，我必須承認，要將這歷時二十多年階段中，天主教神學家發表的本位化著作在這篇文章中都詳細記錄，簡直是不可能的事；即使比較綜合性地介紹，已經太困難了。但是總括而論，這時期的文章主要地是比較聖經與中國傳統文化中幾個共同或相似的概念；間或也努力應用中國人重視的倫理美德、註解聖經以及耶穌基督的行動。偶爾有些著作，對於中國人的得救，加以假設性的反省。

I

(1) 中華民族固有文化中，無可否認「孝」與「仁」是兩個樞紐，統括一切的德行。後代儒家闡行的孝道，甚至成了修身、治國、平天下的大道。所以在神學本位化思考中，發表了很多中國的孝道與基督信仰互相對照與融合的作品。無可否認的，在這方面著作最多的是田良同道，我們已經介紹過他擬以孝為本，編排中國神學的雄心。這裏至少還該提出他另外兩篇大作：「新經上孝以事天主的言語及其價值」^②，「新經上孝以事天的價值」^③。這是兩篇很長的文章，由於我們已經略知他系統化

的傾向，不難想像他會把耶穌的一切言行綜合在孝行上。其次，站在中國神學的立場上，他會把耶穌的孝道來補充中國傳統孝道的不足。我們只提出很有興趣的一點，可使神學工作者了解自己的思考常受到時代的限制。中國古代對於孝的要求是「生、事之以禮；死、葬之以禮、祭之以禮」，田良極力反對「祭之以禮」，他以為其中含有鬼神的觀念。同時他又以為耶穌的訓誨排除鬼神；其次，追念古人，終身不忘確是應該的，不過祭禮對古人無益，因此必須免除。不知道他今天知道了于斌樞機提倡的祭天敬祖之後，又要如何修正他的見解呢？（有關祭天敬祖，真正神學性著作不多見，本文因此沒有記錄。）

(2) 羅光總主教指出西方天主教的孝敬父母，受羅馬帝國重法精神的影響，歐洲孝道中義務與權利味道很濃厚，子女出生以後，父母養育；子女長大，父母予以教育。這是義務。至於權利：子女屬於父母，誰也不能奪去；子女該服從父母，孝敬父母。這是父母的權利。至於中國儒家的孝道，乃是以生命為基礎；子女的生命來自父母，子女的一生，便為孝敬父母而生活。父母去世了，子女也要祭祀，表示祖宗先人的生命繼續存在^{②④}。那麼中國的孝道基礎，是否也該為天主教的信仰吸收呢？

(3) 一位教友學者梁子涵先生却為此提供了初步的嘗試，他說早在古人思想中發揚了「父母配天」的形上學。儒家的人生哲學以法天為宗旨，以天人合一為目的。天是萬物的生命根源，而父母生子女，所以父母是子女的近因，天是遠因。返本思源，人應該敬父母，祭父母，就像敬天事天一般。孝道使人經由父母上達於天，即藉孝順父母而敬天。是以儒家在天！之間插進父母，孝道有了宗教意義。另一方面，梁先生說耶穌自己的孝道是承行天父的旨意，同時也孝愛聖母，使中國基督徒自儒家的孝在耶穌內受到救恩的提昇，換句話說，這是東方文化接受基督的洗禮^{②⑤}。

(4) 不過，上面一些本位化工作，究竟尙嫌不足，如同倫理神學家金象達神父說的：「僅僅把中國孝道及基督徒孝道並列，固然已爲神學本位化紮了根基，但究竟還是在問題重心之外兜圈子。提出『父母配天』，加上孝的超性動機，已經較前進了一步，但仍會使人誤解宗教只是他力，在人心內並無內在的根據。——這可能是過去講授孝道者所受的倫理神學教育所致：過份強調外在的道德律。」²⁶事實上金神父一方面不喜歡田良的孝論。另一方面努力提出中國天主教神學講授孝之形上基礎；這是下面我們必須稍加介紹的，因爲頗有神學價值的貢獻。

他引用一位當代哲學家徐復觀先生，以人的愛心爲啓程點，闡述孝對今日人類社會的意義。孝是人的「內心天性之愛所不能自己的自然流露」。有了這樣的愛，加以道德理性自覺的意義，才能超過生理的限制，突破自私以擴充爲人類之愛，亦即儒家所謂仁的境界。因此，「孝爲仁之本」；因此也可以說，孝在人類之愛中得以完成²⁷。

可惜金神父沒有爲我們繼續發揮得更多一些，這裏所簡述的精闢見解，最後也許可以爲中國人深入地解釋追隨基督，爲人類而犧牲家庭的要求。如果孝最後趨向的是仁，是人類之愛，那麼中國傳統思想中，早已爲基督徒準備好耶穌所說的：「如果誰來接近我，而不惱恨他的父母……」（路九26），當然在文字上還得把閃族的「惱恨」加以說明。

(5) 爲結束中國神學對於孝的重視，我們將龔士榮神父呼籲牧靈方面的注意點提出來。他認爲基督稱天主爲父，與中國的孝道極爲接近。但是鑒於現代西方神學在位際範疇影響下，偏向以友誼來解釋天人的關係，龔神父認爲如果引入中國，則違背中國文化。他至少列舉了六個理由，值得在這裏重述。一、中國傳統的五倫之中，父子、朋友不屬同倫；二、孝的對象是父母，友的對象是同輩；三、

對父以友相待是缺少尊敬與禮貌；四、孝是中國社會的基礎；個人修養，家庭教育，社會國家都以孝爲本；五、社會習俗不許稱父親爲朋友；六、最後，明末天主教傳入中國，提倡孝道，受到歡迎；而「禮義之爭」導致禁止敬祖，教會因此被視爲夷狄。因此即使西方社會容許以友誼來解釋天主與人的關係，由於耶穌的教導以及上面種種理由，便不可引進中國教會，所以在寫作講道時，應力加避免，甚至翻譯西方書籍時，每遇稱天主爲友時，應加註解，以免貽笑大方^②。

我過去覺得龔神父說得有些過份，不過今天記錄這事時，不能不承認他很有牧靈的見解。這誠是切身的本位化問題。

II

(1) 在中國傳統文化中，比孝更受到哲學家研究的概念便是仁了；而神學家往往將聖經中的愛與之比擬。這方面討論的文章果然極多，但是彼此並沒有構成顯著地不同的理論。其實在儒家方面，對於仁具有相當多的註解；可見我們的本位化工作，還是表面上將本地文化與基督信仰互相比較，至於更爲深刻的彼此融合的階段，必須有待於未來。

那麼究竟仁指什麼呢？也許在這篇文章中有一次廣泛地說明，可以容易了解爲什麼神學家要把基督的愛與之相比。我們便按照在這方面天主教的代表學者羅光總主教的一篇精闢文章^③，作爲介紹仁的內涵。中國古人以「行動原則」爲道，以「事物本體之所以然」爲理；兩者相分但不相離。秦漢以前，由於經書多談人生哲學，所以多說道。秦漢以後尤其到了宋明，多談性理，故多說理。不過道和理、天道和天理常傾向聯在一起而相互通用。

中國人生哲學常以法天爲最高標準，以天道爲人道所從。由此出現仁的概念。天道即天之行動原則，根據天理：天之所以爲天。中國古人以「天道爲生生之理」，因此出自天的萬物，亦以「生生之理」爲性。生生之理在萬物中自然而成，惟獨在人心感應與體驗，這是人生哲學的出發點。所謂仁便是人將天理、生生之理，身體力行。於是仁和生在倫理方面結合在一起。仁是生的實現，也是生的完成。人與人的來往中，「己欲立而立人，己欲達而達人」，這是仁之極致，也顯出了仁和生的關係。推至於物，則是「仁民而愛物」，愛物也是仁者生生之理的流露。

由此孕育成了後代理學家所說的「宇宙萬物一體」，原來中國思想認爲天地之心造成萬物之性，即爲生生之理。萬物之性相同；唯人心能體驗天地之心而爲仁，而與萬物相通。所以理學家謂仁是通，使人與萬物相通，而成爲一體之仁。天地以生物爲中心，人物得天地之心以爲性，人物都有生生之理，萬物藉生命而互通感應，人能體驗此互通感應，因此參天地之化育，但此生於仁者之心。

(2) 這樣將仁的內涵簡介之後，我想不難看出爲什麼中國教會自然地要比較儒家的仁與基督的愛了。在同一篇文章中，羅總主教將仁與愛作了初次的比較。一、儒家認爲仁來自天地之心，天地之心即上帝之心。教會信仰中，天主的本性是愛。二、儒家視仁爲生生之理的身體力行，表現在保全及發展生命。教會則以天主聖言降生成人，予人豐富的生命，此爲愛的流露高峯。三、仁之最高境界爲參天地的化育，發揚萬物的生命，達到一體之仁。在基督的愛中，宇宙與人類逐漸進入新天新地的生命境界。

(3) 不過在另一篇文章中³⁰，羅主教進一步分析出仁與愛的同異。一、二者均來自天主，表現在生命的賦與中。而且均是人生最重要的活動，爲一切善德之首。二、聖經的愛直接由天主自己表現出來，給人超性生命。儒家的仁則由天主經過天地的化育而表現出來，給人的是本性生命。最後作者認

爲兩方面均以仁愛爲最大誠命和最高善德。有聖經之愛的人稱爲聖人；有儒家之仁的人稱爲仁人，二者都是完人。

(4) 羅總主教可以說已經代表性地站在中國神學家的立場上，比較了仁與愛；我們還能舉出許多類似的作品，觸及同一問題。但是由於內容的互相接近，實在無此必要。不過有一個問題，在此能够提出。當代西方神學家對於愛天主與愛人之間的關係曾經有過極爲深刻的解釋，假使他們讀了中國思想家有關仁的理論，也許會發現自己的解釋與中國思想不謀而合。可是另一方面，我們又不能不問，爲什麼中國教會擁有如此透澈的仁學，而在解釋愛的誠命時，却不想用來說明呢？

III

(1) 中國文化公認爲注重道德實踐，根據上面的資料，已經可以約略看出，但並非中國古人缺乏形上學探討的能力，而是形上學始終指向人生哲學而不分離。因此，過去天主教神學家本位化的範圍也自然限定在道德生活方面。事實上仁與孝是古人道德生活的樞紐，也因此產生了集中在這二概念上的中國神學。由於孔子「一以貫之」，緊抓根本的傾向，連儒家傳統也不捨本逐末地討論其他德行，這無形中也影響神學家的作品，在過去神學嘗試作品中，簡直不易找出其他的題材。

(2) 不過，我自己在這階段中曾經發表了一篇性質相當不同的文章，值得在這裏記錄下來^①

梵二大公會議之後，神學界普遍提出救恩史來反省，一個中國天主教徒自然會在這股熱流中，研討自己民族的救恩，那時我寫說：「在教恩史上，天主特選以色列民族準備基督的來臨，同時也公佈給他們得救之道；所以這是一個『民族』與天主的關係。天主因着梅瑟啓示以色列民族應信的真理，

應守的誠命和應行的禮儀；民族中的個人接受梅瑟的啓示而得救。這是最普遍的社會性方法；因此我們相信天主在基督福音傳入之前，對於教外民族的得救，也採取相仿的社會性途徑。具體而論，對於中華民族，他啓示孔子超自然的得救之道；而由他傳播整個民族。中國人在福音傳入之前，「耳朵」因着聽到孔子傳播的「啓示真理」，心中因着天主賦予的聖寵，便能致義得救。所謂孔子傳播的「啓示真理」，不該導致我們呆板地去搜尋信理式的條文，它更該是一種精神與實踐，也便是孔子藉之而生的信仰。總之，天主拯救世人，抽象地雖然能有許多不同的方法，……而在中國，我們想他挑選的領袖是孔子，由他傳播得救之道。所以孔子……實在是中國天主教的「梅瑟」……」③

這一大段足夠清楚地說明我提出了中華民族的「救恩史」，以及孔子在這歷史中擔任的中介使命。這裏不再引證我怎樣在孔子自己的生命，以及在中國歷史中，指出他似乎應該具有這個使命。總之，不少枝節問題，今天看來，的確尚該澄清，不過現在我仍舊認為這是一個可以保護的假設。事實上，也有幾位在中國神學上努力的人，同意我的意見。

我也在上述假設的前提下，還這樣說過：「這思想的後果是非常大的；今日天主教特別強調尊重各地的傳統文化……中華民族，如果聖言早已親自與它『會談』，它的歷史已經積極地爲啓示所祝聖。因此除了傳教上的適應問題，我們該考慮傳統思想與福音的連繫性……如果我們現在說孔子與儒家正統之經是中國人的『古經』，還不至於太魯莽吧！古經是新經的預像，我們的『古經』也該含有基督的前影……」③

(3) 由於我們中國神學界不愛討論較新的創造，我的意見只是偶爾有人提起，直到好多年後，在一次神學研習會中才激起了一些波浪。其實熟悉印度神學的人，便會發現那裏具有類似的問題，還因

此繼續討論印度經典的「靈感性」呢！

IV

中國教會神學本位的過去二十年的嘗試過程中，所有的資料都是發表在幾本雜誌中的文章；只出版了三本專題性的書籍，我們必須簡單地作一介紹。

(1) 最早出版的是成世光主教所著的「天人之際」^④，這是一本牧靈性質重於學術性質的書；深入淺出，使人想起古代教父如猶斯定一般的作品，事實上，成主教是一位深深地生活在中國先賢傳統下的善牧，他以平易近人的語調，應用流傳民間的種種人生哲理，闡述基督信仰。

全書分爲十六章，編排的主要次序是：「天」、「良心」、「修養」、「誠命」、「天祐」、「基督」、「聖事」、「祈禱」、「教會」、「聖母」等等。作者自己在序言中說明了如此編排的思路，不過熟讀古書的中國人，自然也會發現成主教受了大學與中庸開宗明義的幾句話的影響：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，以及「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。天爲一切之始，爲此「天人之際」首先論天。良心是天在人靈性生命中的具體表現，所以接着論「良心」。但良心在現世易受物慾蒙蔽，必須討論「修養」，俾能發揮靈性善端。爲不使修養流於主觀俗套，「誠命」一章顯出客觀標準。修德性遵誠命，單靠人力不足，爲達到成聖成賢止於至善，需要上天之助——「天祐」。而合天人於一身，天人合一的完成者是「基督」，「聖事」與「祈禱」是邀得天主助祐的方法……。根據以上簡述，足可看出成主教介紹基督信仰的次序，已經跳出了西方傳統的形式，而自成一格地適應中國人的思路^⑤。

至於成主教對神學方法的見解，上文已經述說，不必重複。

(2) 第二本出版的書是李善修神父的「天主教中國化之探討」^{③⑥}。這本書的資料是作者歷年的摘要記錄，用來作為傳教之用，尤其作為講解教義時的參考，因此不是學術性的神學作品。

一如成主教，李神父也認為中國人的特色在於天道和人造相互的密切關係。至於天主教中國化的重點，在於謀求天主教義和中國文化的融合以收到相輔相成和相得益彰的效果。中國文化思想發揮天主教義，以求天主教在中國文化裏紮根成長。另一方面，中國文化的不足處，以天主教義的天道觀和超性啟示予以充實，使中國文化獲得圓滿聖化，提昇到超性境界。他聲明所謂中國化並非一味排斥西洋文化，而是以一種新的中國文化為基礎。至於新的中國文化，則是中西文化交流的結果^{③⑦}。

由於李神父並非以神學家自居，全書充滿經驗之談，以及具體的牧靈與禮儀上的建議，因此不必在我們這類文章中以介紹。不過，他最後提出以理學家的修身方法：「居敬」、「體察」、「尊德性」、「存心養性」，作為中國教會的靈修學參考，倒是很有啟發性，事實上引起了神學家的注意；這將在下文中看出^{③⑧}。

(3) 第三本書是趙賓賓神父寫的「天人一家」^{③⑨}，所有材料是趙神父多年著述中國神學的成績；尤其是自從一九七〇年成世光主教領導中、日、韓、越以及港、澳教會推行神學本位化之後，趙神父在這方面不遺餘力工作的貢獻，因為他便是當時成主教在臺灣邀請的專家之一。該書的特點作者自己點出是在討論各種神學問題時，以我國古聖之言來印證，使國人知道天主教會的教義與神修也適合我國的文化。因此這是由「學術、教義與神修混合而寫成的神學」^{④①}。甚至全書的編寫也突破傳統神學的規格，分為四編：首編論「天學在中國」，次編論「萬民大父與郊禘之祭」，三編論及「天人的密切

關係」，末編論及「基督長兄爲人類的救主」。由於本書相當代表這時代人們心目中的中國神學，所以我們願意介紹得詳細一些。

首編所稱「天學」即傳統中的「天主論」，主要討論「至上神」。全編分爲兩章，首章以甲骨文、以各種古籍說明中國歷代對至上神的稱呼，並註解「天」字，使讀者領會中國傳統中的天，事實上便是宇宙根源。次章又以甲骨文及古籍說明中國人早已認定天是有位格、理智、意志的神明，這在儒家傳統中是顯而易見的。但另一方面在道家傳統中，也早認定天是無形無像的神明。這兩種傳統在中國綜合並存。繼而作者又根據許多典籍中記載的民俗，印證中國人意識中的天與啓示的內容不謀而合。最後趙神父應用各方面的證據，指出古人一方面承認天是宇宙的主宰，有全權並亨毒萬物；另一方面體認到全人類本是一個大家庭，天爲大家庭的家長，是人類的父。如此首編結論說：中國人所稱的天即至上神，祂是宇宙萬物的根源，與教會信仰的唯一天主是相同的^④。

次編以祭祀來說明古人視天爲父。全編分兩章，首章論天父；作者先說我國先人根據倫理推出天父觀，與舊約中預言的天父觀，新約中明顯啓示的天父觀，以及保祿發揮得淋漓盡致的天父觀有所差異。接着作者以中國人祀祖的意義來闡述先民以天爲萬民之父的意義：祀祖旨在「報本」、「感恩」、「續孝」，先民舉行祭天之禮，意即視天爲最後根源的祖先。這種行動無異承認在人身上有着天的神性生命。這生命藉祭祀行動繼續不絕，如此人能與天常偕。這便是趙神父所謂的倫理性天父觀；當然內容上仍然異常模糊，有待啓示來光大發揚。次編第二章更廣泛地以「郊」「禘」「二祭」繼續說明天父觀，由於牽涉古代祭禮比較複雜，這裏不便重述^⑤。

第三編論及天人的密切關係，分爲二章。首章指出儒家思想中的天下一家與基督的天下一家不謀

而合。「四海之內皆兄弟」的觀念深刻在中國人心中。中國古籍所記先民傳統與創世紀的內容相符，都是以家爲主的父系社會，也因此產生以天爲父的宗教觀。天人的關係爲中國古人便是敬天、事天、法天、合天。合天即所謂「天人合一」。至於儒家則以仁、誠、和爲合一之道。仁者以人心與天心相合。但天道至誠，所以人亦以誠盡性，如此能贊天地之化育，與天地參；此種境界即是中和。所以仁、誠、和爲合天之道，也是天人一家的基礎。至於本編其他二章，都是根據聖經敘述原罪與其他信理，偶爾穿插一些中國思想，由於不是本文所特別關心的，所以不擬介紹④。

第四編是基督論與救援論，我們只能將幾個中國化的概念提出來。趙神父把耶穌宣講的忠恕之道與儒家的忠恕之道互相比較，而把孔子時代之鄉愿視爲假先知。最引人注意的是以大學之道來闡述天國的「新人」。他說保祿所說的「新人」即中國儒家的「新民」；他始於明明德，實現於止於至善。而明明德即孟子所謂的天爵：仁義忠信，充實光大，進入仁人境界。仁人「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬」，此即基督精神中愛人如己的「新人」境界。以上是第四編中比較突出的思想；其餘只是耶穌的奧跡，作者並沒有爲中國神學多加發揮⑤。

我們所以不厭其詳地介紹「天人一家」，因爲該書相當代表過去神學中國化的傾向。主要方法是引用中國古籍解釋教會信仰，值得考慮的有兩點：首先，這些古籍果然屬於中國文化，但是究竟還能够影響多少當代人的思想，這是應該討論的。其次，即使引用古籍解釋教會信仰，基本的批判精神是不可缺少的；不但古籍引用時的批判，而且當代聖經批判也應當知悉，至少表面上趙神父並不令人看出他特別關心這一點⑥。我們以爲，不論研究中國思想的學者，或教會的聖經學家可以有不少問題與他交談。

I

以上我們節錄了二十多年來天主教神學家本位化工作的成果，這是一些顯明而又捉摸得到的資料。不過值得在結束時提出的，便是尚有其他的資料，雖然直接難說是中國神學，可是間接在本位化工作上大有幫助。譬如重要的工具書的著作與翻譯：如「聖經辭典」、「聖經神學辭典」、「拉丁希臘教父選集」、「天主教會訓導文獻選集」……等等；以及當代西方神學的介紹（這方面輔大神學院的「神學論集」與神學研討會具有較大的貢獻），都無形中增加教會團體對神學的興趣。這不能不說也屬於神學本位化的工作。

但在這第一部份，根據我們以上所寫的中國神學本位化的方法與成果，立即可以發現，兩者之間並沒有發生密切的關係。往往討論方法的人自己無能貢獻神學著作，而寫中國神學的人不太注重方法。因此方法論有些空談，而神學成果會令人感到不够學術的要求。這種分裂情況是否會有所糾正呢？我們且看下一階段的神學本位化工作。

(二) 中國教會神學本位化的現狀

在處理中國教會神學本位化的次序上，我們分爲過去、現在與未來。過去包括梵二大公會議前後直到一九七六年，歷時二十多年。至於現在，則包括自一九七六年直到筆者本文爲止，爲時只有三、四年而已。因此這部份的資料，無論如何不會太多；不過，我們以爲也有它的新面貌，因爲自過去到現在，神學本位化工作實在有些轉變。

(1) 一九七六年爲中國教會具有象徵的重要性，因爲它有意識地肯定自教會的仿效階段走向適應階段。中國主教團秘書處研究設計委員會發出了一項文件：「建設中國地方教會草案」^{④6}，開宗明義地說：「基督信仰傳到每一個地方，通常都經過兩個階段：仿效和適應。由仿效走向適應是顯示着地方教會逐漸成熟的徵號。所謂的適應，就是今日我們常論到的教會本位化的問題，這在建設地方教會的工作上是最基本及重要的一環！」^{④7}。

(2) 其實仿效和適應，在時間上並不能劃分得涇渭分明。一九七六年之前，中國教會在許多因素上，不但仿效西方教會，而且具有部份的適應工作。不過在公開的肯定上，一九七六年却是一個分界點，我們再引證草案另一段話，雖然長些，可是足夠說明中國教會的意識：「其實，建立起本位化教會的工作，從有教會以來就在教會達到的每個時空中展開。教會初期，當喜訊傳到希臘地區形成希臘化的教會；到羅馬帝國形成羅馬教會。……近代不少傳教士也默默地從事這工作，如利瑪竇、戴諾必利……等等都是知名之士。但是歷史過程裏，由於教會中人爲的缺失，在某段時期內似乎在表面上失落了這面目，直到梵蒂岡第二屆大公會議，聖神的風才吹散了這股陰霾，使教會本位化的工作再度受到重視。這工作在一九七四年世界主教會議的再度強調之下，如火如荼的在普世教會中展開，就在這普世潮流形成的階段裏，中國教會日益茁壯，由仿效的時期跳躍出來，存在性的感受到適應的需要。此時，天主對中國文化的救恩時期已到，與基督懷有同樣心情的中外傳教士深深感到建設中國地方教會成了刻不容緩的使命。於是『建設中國地方教會草案』在天主救恩計劃的韻律裏應運而生。」^{④8}

建設中國地方教會，如同草案所說，即是教會本位化工作。草案具體地要求整個地方教會各界人士在不同的領域中積極參與，以便信仰透過當地的語言、文字、固有觀念、反省，透過固有的精神和宗教傳統，得到真正的表達、生活、發展和傳授。這樣「天主教信仰在當地人民的文化及生活內降生或生根」^{④9}。

(3) 草案也談到建立本位化神學，尤其注意福音與中國傳統人文精神的融合，此對於整個教會的神學發展也有貢獻。「神學反省對建設本地教會的重要性是衆所皆知的。本位神學建立不只在領導地方教會的生活及行動上，在解決地方教會所面臨的各種困難及問題上，能給予很大的幫助，而且可以對整個教會，尤其亞洲教會的神學發展有所助益及影響。」^{⑤0}

的確，主教團不是不熟悉中國神學家已有的努力，以及在適應方面所做的工作，不過在全面推動建設地方教會的熱流中，自然也呼籲神學家繼續開闢新境界。事實上，一九七六年之後，中國神學發生了可以記錄的轉變。

本文仍舊按照原來目標，只介紹限於神學本位化的現在狀況。

II

(1) 所謂教會本位，按照草案，該是「天主教信仰在當地人民的文化及生活內降生或生根」，那麼究竟什麼叫做文化呢？由於不少人士將中國文化混統地括為古代傳下的思想，不但引起年輕人，即使不少了解現代中國的人極大的懷疑。教會真的該降生在這些思想中嗎？這問題要求本位化神學家來澄清。我那時做了一些嘗試，企圖有所澄清^{⑤1}。

(2) 文化是社會團體經過經驗與學習，而形成的具有結構性的生活方式。它有型與質兩部份。質為文化的軀體，是文化中的人性基本需要。人的基本需要可分為「個人的需要」，意即個人生理上、心理上、精神上的需要；「團體的需要」，有家庭方面，人際關係方面，組成社團方面的需要；此外，尚有「整合的需要」，個人人格需待整合，團體內也盼望和諧。在文化中，整合的需要，一般說來，由藝術、倫理、宗教的功能來滿足。以上指出了文化的質，不論那一種文化，東方或西方，都以這些需要作為軀體^{⑤2}。

至於文化的型，即淵源於歷史、社會、環境的思想型態，因着氣候的差別，農工社會的各異，以及東西思想模式的特殊，於是產生了文化中特有的思想型態，我們稱之為文化的型。因着環境、社會、心理、傳統以及其他種種的不同，文化的型也不同。

一個具體的文化由軀體與精神、型與質結合而成。當文化的型，思想型態進入文化的軀體時，上述三種人性基本需要呈現了個人方面，團體方面，整合方面的種種不同，於是有了東方與西方文化中，個人的心理、甚至生理等等上的不同；團體生活，如家庭制度的不同；至於宗教與藝術方面，也有顯著的不同。簡言之，一個特殊的思想型態進入生活的各種需要，即形成一個特殊文化。

一般而論，在正常的社會中，文化常有連綿性，繼續不斷的發展下去。但這並不意味着它一成不變，在不少情形下，它會變化。改變文化的因素很多，例如在更迭的時代潮流衝激下，思想型態隨之而變；或某種特殊人物出現，也帶來新的思潮。於是文化產生逐漸的修正、甚至激烈的革命。

根據以上的說明，當我們討論教會或神學本位化時，所謂的文化已經不是歷史中某一階段定型的文化，而是當代的文化。中國文化的精神並非古代典籍中的思想，而是當代中國人的思想；當然當代

中國人的文化仍舊受到古代傳統的影響，這也是不可忽略的^{⑤③}。

(3) 至於教會本位化，更不是一個簡單的概念，這當然是由於教會的特性所造成的。

普通常說教會根據它的來源，是一個超越文化的團體，它不是文化的產物。但是另一方面，教會又內在於文化，從來沒有一個教會不內在於某一文化的。因此教會在傳播外邦，或自西方傳播到東方的過程中，具有非常微妙的面對當地新文化的態度。由於它早已內在於一個文化，譬如西方文化，它在新文化面前該有所同化，即將自身帶有的西方文化同化於新的文化；這是近代著名的傳教士都意識到的不可或缺的一步，否則便會產生文化殖民的危險。但是教會傳到一個新的文化區域，由於它的特質又無法純粹地同化，必須保持自己的特質，降生在新文化中，有時必須淨化、改良、提昇當地的文化。最成功的傳播福音，便是使當地的文化精神，思想型態受到教會的熏陶，因而產生新的面貌^{⑤④}。

(4) 建設地方教會，或者教會本位化的課題，便是一方面使帶有西方色彩的教會，同化於中國文化；另一方面使基督的福音影響中國文化。中國神學的本位化工作是整體中的一部份，看起來也是足够重要的一部份。那麼一九七六年以來，中國神學是否有些進步呢？

III

(1) 在主教團的鼓勵下，從事神學工作的人顯得相當積極，一九七六年輔大神學院便以「建設地方教會」為該年神學講習會的主題，而不少專門研究神學的人，不斷地有些創作。前文我們曾經提出的所謂缺少批判精神，似乎有所改進。譬如房志榮神父當年發表的一篇文章^{⑤⑤}，雖然方法上尚循過去

的稟白，然而處處顯出批判的謹慎。他討論「儒家思想的天與聖經中的上帝之比較」時，有關儒家部份，他自己不是專家，可是根據了在這方面頗有學力的羅光總主教的研究，至於聖經部份，由於他自己已是聖經教授，所以駕輕就熟，處處具有學術的基礎，我們只要抄錄他的結論，便可以由此看出比過去別人的嘗試來得進步。

「1. 儒家思想的天很崇高：古文化像埃及、巴比倫、亞述者，以人的想像弄混了神的世界，說的越多，越是離譜。以儒家為正統的中國文化，關於神說的不多，但古書所有關於天的說法都很恰當中肯，深深表現了華夏智慧的卓越。這不是偶遇，而是經過意識化的程序所表達出的智慧，正合乎孔子所說的『知之為知之，不知為不知，是知也』的高超精神境界。」

2. 聖經所啓示的上帝是由造主而成救主：上帝以人料想不到的方式進入了人的歷史，全部舊約聖經就是描述這一人天交往的經過。上帝所痛恨的是人間的罪惡和人的不忠，但上帝自己永保忠誠，對人則是慈悲為懷；祂固然不姑息人的過錯，但更明顯的是與人保持各種親密的關係。聖經中的上帝有一特徵，又是人所始料未及的：上帝與人間弱小者站在一邊：祭獻的多寡上帝不在乎，誰若敢欺凌孤兒、寡婦、外僑、窮人，上帝一聽到這些人的呼冤，就會立刻震怒，加以報復。

3. 上帝與人合一：這是新約聖經所揭示的上帝的特色：上帝是父，上帝是愛，因了愛世界，上帝將其獨子派遣到世界上來，做為人的長兄，向人啓示天父的一切，這位長兄就是耶穌基督。耶穌的啓示是身教言教兼顧，這和萬世師表孔子是很相近的；所不同的是耶穌除身教言教以外，還為人自作犧牲，捨生致命，死後又為父所復活，成了一切人新生命的泉源。關於這個新生命的道理，以及它的來龍去脈，耶穌的得意門生若望懂的最清楚，體會的最深切，因此在他所寫的福音及書信裏，新生命

與新誠命不可分，天人合一之道乃在愛人愛天——上帝，這不是兩個愛，而是同一個愛的兩面。

4. 天人合一是我國文化傳統的精華，也是各家各派所追求的生活目標。在將中國文化與聖經相較時，發現二者是兩股精神洪流，各自獨立發展了數千年，從來沒有滙合。西方任何文化總與聖經有關，而中國文化的經史子集，大致與聖經的「法律」（經），「先知」（史子），「著作」（集）相近，以中國文化來看聖經，好像久別了的親人見面，感到十分親切。天人合一也是聖經所標榜的理想，並且因了耶穌的親身予以實現，而成了可行的事實。「人人可為堯舜」，成了「人人可為基督」。

5. 儒家思想的天與聖經中的上帝不但毫無衝突，並且應該整合為一。中西接觸已一百多年，在科學技藝及生活方式各方面已有許多互助互惠的地方，唯獨在精神生活上尚壁壘分明，無多少共融，筆者深信，中華民族如果在自己信天的基礎上，再相信聖經中的上帝，接受上帝所派遣的耶穌基督，不但中華人民會更幸福，中華文化會更燦爛，連整個人類也將深受其惠。」⁵⁶

類似的文章，隨時出現在幾本天主教的刊物中，由於並不進一層使人認識中國神學的現在狀況，我們不再多作介紹了。

IV

(1) 我們說房神父在上面所提的文章中，在批判態度上的確來得謹慎，然而不論在題材及方法上，並沒有任何特點。不過他寫這篇文章之前，曾經發表過另外一篇文章⁵⁷，多少牽涉到神學本位化中的聖經註解方法，我們連同他所示意的的方法，在這段中同時介紹中國神學工作者，現階段應用過的

其他方法。

有關神學本位化的方法，說實在的，在過去的嘗試中，中國教會許多人都曾參加過討論，最後雖然沒有綜合或結論，可是似乎都是偏向於原則性的指示，這是實際工作者都默默同意的。真正值得繼續商討的倒是成主教所提出的「治天道人道於一爐」；但是最後大家沒有更具體地提供切合創造中國神學的方法。其實，那時不少人所說的本位化神學方法是如此一般性，即使為其他地區的神學大體上也是適用的；至於特殊地為中國神學，尚未試驗性地指示出一些途徑。很可貴的，房神父在一篇學術性的文章中，以周易乾卦釋瑪竇福音的「法天」，同時指出一些方法上更屬於中國神學的因素。

(2) 這是一篇不容易仔細介紹的文章，事實上為了說明作者所醞釀的方法，也無此需要。首先，聖經與易經兩者在寫作的程序，推理的方式，應用的途徑三方面，的確可以互相比較而顯得非常接近的。繼而作者試着應用乾卦註解了瑪竇福音的「法天」。

在註解了瑪竇福音五45-48之後，房神父說：「但耶穌所舉的法天的例子是自然界的現象：雲行雨施，日光普照。至於說太陽照好人，也照壞人，降雨給行善的，也給作惡的，那是耶穌的解釋，將自然現象歸之於天父的措施，視為天父愛的表示。這種由大自然升向造物主的例子在聖經中並不多見（註：羅二20；智十三1-7；約卅八-四一）。在西方的聖經詮釋中更未受到重視，因為西方一開始就受到聖經啓示及信仰的控制，不願在大自然裏浪費筆墨」⁵⁸。因此按照作者對聖經與西方聖經詮釋的知識，他們根據大自然的現象，解釋天以及師法天，並不多見，相反地，這是易經乾卦法天論最為基本的準則。所以房神父在文章之首，除了錄寫福音經文之外，平列地還錄寫了這段話：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而

奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（乾卦文言）而在文章將近結尾又說：「反之，我國經典對大自然、對人性有仔細的觀察和詳盡的發揮，頗能助人了解這個受造世界和這個有自主權的人。」⁵⁹那麼我們不能不問：如果中國經典具有這方面的優點，這對於神學本位化中的釋經學究竟在方法上有什麼貢獻呢？這在文章中尚未明確地表示。

不過，一九七九年二月在香港召開的「中國神學探討會」中，有了明確的肯定，探討會後有一簡報，主要執筆者是房神父自己，其中有關釋經學的方法，簡單地這樣表示說：「釋經學在中國神學中有其地位，因為任何神學都須以聖經為本。今日的釋經學且注重包括讀者在內的廣義脈絡，主張傳承與創新相依，理論與實踐相補充，使得中國的經典與現況都受重視，中國豐富的書籍文化更能與聖經文學互相解釋，互相照明……此外西方自然與超自然之分，用他們的知識論解經都可以糾正和改善。中國解經的特點有三：①以道德實踐的工夫為後盾；②不太用邏輯的方法，而用指點的方法；③讓讀者加入他主觀的體驗和見解。」⁶⁰

根據以上的報導，我們可以如此綜合地說：由於比較易經與聖經的法天概念，發現中國經典，以及中國文化對大自然，將人性的詳細觀察與體驗；這優點值得應用在釋經學上，至於因此而產生的中國釋經學，會補充甚至糾正西方的釋經學。這實在是一個了不起的出發點，將為釋經學帶來極大的貢獻。但方法不是目的，釋經方法是為註解聖經，為基督徒團體有益地闡明聖言。所以，依我看來，最後的問題仍是怎樣依據中國解經方法，為教會提供聖經註解。這真的有待於未來了。

(3) 有關神學本位化的方法，我自己也具體地提供了一個嘗試⁶¹。在當代中國哲學家，方東美先生是首屈一指執牛耳的人物。他對「位格神論」，至少天主教會的「位格神」，抱有相當深的誤解；

這裏我們不論。另一方面他認為中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是「合」、「無間」、「一體」。天的生生之德流行萬物，遂成宇宙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流。我稱之為天人之間的一體範疇^{⑥2}。

無可否認的，聖經以及我們神學上表達天人之間的基本範疇是位際關係。它源於人間最基本的來往，不過經過當代神哲學的說明，使人發現其中含有的深度。在相識相愛中，達到「你—我」之間的合而為一。古經用此表達天主進入人類歷史，使人領悟自己是天主的兒女、朋友，甚至情人，可是一切人間範疇都有限度，即使神學家努力加以淨化，剔除一切缺陷，事實上與位際範疇相連的一些印象，始終不能完全消除。盡善盡美的神，在古經擬人描寫中與人交談，已經使有些人感覺不妥。其次，由於位格相分，「你—我」彼此有限，位格神極難同時聯想為貫注宇宙，遍流萬物的神。而中國文化的基本主流，以宇宙為生命的整體，萬物有一體之仁；這實在不易在位際範疇中表達。如何能表達，彌漫宇宙的生生之德便是神之無限量呢？如何能表達，神是整個宇宙一體之根源呢？又如何能表達，神是一切的基本呢？^{⑥3}因此促使我們企圖尋找一條適應之道。其實，天人之間的交通，往往在三個層次上闡述，首先是最基本的，不易道出的經驗層次。然後表達在象徵層次上，所謂位際範疇與一體範疇應該屬於象徵層次。最後才有系統化的理論層次。因此我嘗試有時以一體範疇來補充，代替神學上的位際範疇，這不是接近中國文化表達的天人之間基本方式了嗎？這不是神學中國化了嗎？

再者，聖經中除了位際範疇之外，也能見到一體範疇，譬如：「因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二13），「其實祂離我們並不遠，因為我們生活、行動、存在都在祂內」（宗十七27、28）……。而且我也發現聖經中有些宗教真理在中國經書中同樣承

認與發揚，只是表達的方式不同而已。譬如創世紀第一章27-31，司祭典中對於人的種種基本問題，內容上實在與「能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（禮記中庸）沒有太大差別。一面，天主照自己的肖像造了人；另一面，能盡其性，則能盡人之性，但人性乃天命，天命之謂性。一面，你們要生育繁殖，充滿大地；另一面，能盡人之性，則能盡物之性。一面，天主看了祂造的一切認為樣樣都好；另一面，可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣（人擴充自己，統御大地，實踐天主的肖像，於是上達天心，下通萬物，參與天地之間）。兩段記載有同樣的關於人性的基本經驗：天主的能力貫注人心，擴充之，則與物物均調，與人人感應，與天地和諧。中庸在一體範疇表達，創世紀在位際範疇中表達⁶⁴。那麼中庸文化背景之下的人，如果不習慣擬人化太甚的位際範疇，教會為什麼不能有時應用一體範疇來向他們解釋基督信仰呢？

我便是爲了適應喜愛天人之間一體範疇的同胞，對於聖事神學，嘗試地作了新的解釋⁶⁵。不論傳統，或者當代的西方聖事神學，都非常着重位際關係，扼要地分析，西方聖事神學，在禮儀現象上重點在於領受人與施行人，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間的位際行動；至於其他參與的信友，多少是旁觀者的身份。其次，西方神學對於禮儀現象的信仰解釋，也是在位際關係上。天主父是救恩的根源，基督是天父的聖事，因為救恩在祂身上實現；教會是聖事，因為復活的基督臨在於有形的教會內。最後，在任何一件聖事中，天主父在耶穌基督內，通過施行人的象徵行動，與領受人根據不同的象徵意義相遇；領受人因此分享救恩。所以聖事是耶穌基督與領受人的位際來往；或者天主父與領受人的位際來往。聖事的救恩集中在領受人一身。在位際範疇表達下的聖事神學已經大有進

步，譬如：聖事中基督的行動，領受人的積極參與，位際來往中的「你—我」相遇……都有動態性的精神意義。如果中國人有所不滿，那便是不脫個人主義，即使語言上相當強調聖事的教會團體性，但是事實上施行人與領受人之外的教友團體，並看不出參與聖事。

如果應用一體範疇，究竟有些什麼樣的補充呢？禮儀現象，不再集中在施行人與領受人身上。禮儀便是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的份子，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演，一體地實現象徵事件。其次，我們對於這個禮儀現象的信仰解釋，不再是位際範疇，而是一體範疇。天主的救恩力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體，由每個教友組織成的一體，在象徵行動中，「紀念」、「慶祝」……耶穌基督的生命，或者生命的某一面。也可以說，耶穌基督的生命，或者生命的某一面，出現在團體的象徵行動，以及團體的信仰經驗中。不是位際來往，而是作為教會團體基礎的基督生命，早露、遍流在團體中。所以，團體中的每一個人，一體地經驗神的救恩力量。在聖事中，真可以說：天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物同基督均調……。如果要問誰「領受」聖事，我們說舉行聖事的教會，一體「領受」聖事。但是由於在一體扮演中，每人的角色與身份不同，所以每人的救恩經驗不同，「聖事恩寵」不同，但是大家都「領受」聖事。

應用一體範疇的聖事神學，應該對於西方位際範疇下的解釋有所補充。聖事的團體性更為清楚，領受人與施行人的概念會有新的幅度，同時基督與教會的一體更為密切。不過，一位中國基督徒在聖事中有什麼體驗呢？天與他藉基督和諧，他與人在基督內感應，他與物因基督均調……中國人靈魂深處懷念的天人合一，在聖事內經驗到了。這可以稱為中國神學了嗎？

短促的三、四年內，在建設地方教會的大前提下，神學方法已經朝着具體地屬於中國文化特點的方向去探索，而且似乎也有些發現。同時緊附着的後果，便是根據中國文化的特點，初步構思出了些滿足中國心靈的聖事神學。當然，人們還想知道，同一時期，是否在中國教會內尚其他的嘗試。

(1) 西方人士在近年來，產生了衆所周知的東方熱，紛紛東來，在歷史悠久的宗教傳統中，探覓靈感。同時東方的教會自己，尤其天主教人士，由於不斷與當地傳統宗教交談，發現很多靈修的寶藏，甚至進一步加以吸收。於是像「基督徒的禪」等等創造性的祈禱方式接踵而出，引起了大公教會的興趣。不過，直到如今，最爲活躍的還是印度和日本教會；這方面的著作越來越多。人們一定會問：歷史悠久的中國文化，在靈修方面，有其獨特的貢獻嗎？中國神學是否也有些融合本地靈修的嘗試呢？誠實地說，中國神學家起步較慢；當然甘易逢神父是一個例外，由於他的著作原文都是法語，我們不想介紹。

(2) 誰都知道，禪宗淵源於印度，發揚光大於中國，而今天西方人士對於禪宗的認識，却經過日本幾位名聞世界的禪師。當然，禪宗傳入日本之後，幾世紀來，自有獨到的面貌。事實上，很久以前，便有幾位西方傳教士，發動所謂「基督徒的禪」，而在梵二之後，漸漸受到普遍的注意，而採取這種方式祈禱的基督徒也大有人在。而在臺灣，有些基督徒開始打坐，大體說來，他們更是受到日本教會的影響，雖然在本地也有不少中國禪師，但是直接與他們來往的人究竟不多。

當中國教會有人提倡應用打坐作爲祈禱時，臺南碧岳神哲學院的神師宋稚青神父發表了一篇非常

清晰的文章「祈禱與參禪——基督徒的祈禱與中國禪的探討」^{⑥⑥}。這是一篇比較性的文章，除了指出二者的差異之外，同時也說明基督徒的祈禱可以吸收中國禪的因素。只要我們介紹宋神父的幾個論點，便可以看出他謹慎的態度。其實，大體說來，中國教會並不完全熱衷於日本的「基督徒的禪」。

當然在形上學方面，「禪在發現人性的真如……使人澈悟其不受任何外界和自身的一切束縛，而獲得真正的解脫。神的存在，以及神律，或超性，均認為人給自己製造的束縛，必須擺脫，才得見大光明的境界」^{⑥⑦}，這與基督徒祈禱中的天人相遇，顯而易見，差距極大。不過，在修行活動方面，雙方的確有不少相同之處，甚至宋神父認為有些值得我們警惕的因素。關於怎樣將禪的修行步驟與基督徒神修途徑中主動和被動的潔煉彼此相聯，我們不多加談論。然而宋神父論及禪的三種具體功課：閉關、坐禪、誦佛經時，雖然他一方面並不以為基督徒能夠用來代替祈禱，另一方面，却說視作方法最為恰當。「換言之，可用這些方法作為默想式默觀的準備，讓心靈寧靜下來，以與天主契合。」^{⑥⑧}因為寧靜在東方神修中有不可忽視的地位，實在應多加提倡和應用致靜的方法。此與西方祈禱活動中，太偏重於言語和動作，極為不同。

最後，宋神父也將禪宗的悟及使人覺悟的方法與耶穌基督及教會歷史中的開悟做了比較。後者到達神秘境界，和禪的修行及頓悟境界差異頗多，也不是靠禪的方法可以達到的^{⑥⑨}。

有些靈修學家曾經討論過教外人的「神秘生活」，但這不是宋神父文章的宗旨。總之，他在中國教會中有人採用坐禪時，對於若干問題加以澄清，這為靈修本位化的工作是十分重要的。如同我們在前面說過，教會本位化常該謹慎地保持自己的信仰。

(3) 在這方面，房志榮神父的態度也有些類似；他在一篇文章中^{⑦⑩}分析了聖經的默觀，東方的禪

觀，西方教會默觀方法之後說：「世界需要(1)印度教及中國人對天的體驗。他們的體驗曾經過很多世紀的默想及追尋，那體驗就是：天主在大自然內，在存有的深處，在人靈的核心。世界需要(2)希伯來人對於一個超越的雅威的體驗：祂雖非人的思想和意像所能企及，但祂總領導着人、愛着人。世界也需要(3)佛教追求智慧的熱誠，因為智慧藉着悟，給人帶來解脫和拯救。(4)世界對耶穌基督的啓示也不能充耳不聞，因為耶穌在自己身上，集合了天主超越與內在的兩個幅度，他說出了許多有關天主的聞所未聞的事。(5)世界也需要科學家的朝乾夕惕努力追求真理，促進人類進步，改善生活。」^①因此，房神父鼓勵各大宗教與文化，忠於自己的過去及源流。彼此並不須要妥協，仍能保持和諧與交談。不同宗教交談，尤其默想者或神秘家交談，能發現彼此互相滲透，在走向共同的未來時，有一共同的眼光和遠景。當然，這已經與神學及靈修學本位化工作的直接關係不甚密切了^②。

我們的問題仍是：怎樣使建基於信仰的基督徒靈修，降生或生根於中國文化？怎樣能提供適應地方教會的中國基督徒的靈修？

(4) 一九七八年十二月，筆者的題名「中國靈修芻議」^③一書，嘗試性地作了初步的答覆。這本書的思想內容醞釀過好幾年，旨在為中國教會提出一個道地的靈修，它既與西方教會的傳統不同，又與日本教會一些本位化神學家所著的「基督徒的禪」不同。為能提綱挈領地簡介中國靈修，在這裏只能將它與其它二者作一比較，顯示它的特點^④。

對禱是聖經與西方教會傳承中最基本的靈修方式，表達在位際關係上。對禱中，天主與人彼此交談，天主的話向人訴說、要求、作證……。人聆聽、答覆、承認……。對禱表達在天主與人的位際關係上，這個範疇牽連了一些擬人形式，往往會使宗教情緒高尚的人發生反感；不過從對禱本身而論，

這形式容易引人熱誠，面對愛人如此之深，赦人如此之盡的天主，自然還愛之心油然而生。因此在修身與建業上，發憤勉力，完成天主的旨意。但是另一方面，對禱方式也有極易發生的流弊。首先位際關係的對禱，雖然容易進入高潮性的熱誠，但也容易曇花一現地消逝。不過最值得注意的是修身建業方面的靈修問題。由於天主的旨意，在對禱的位際形式中，是來自對方，所以好像是自外而來的。所以在實行方面，是望準一個理想而全力以赴。於是外表上雖然很積極（因為向外冒，向前衝），在成果上雖然有外效，然而在根源處却常是不回頭的，不清澈的，糊塗而混沌的，蒼涼而闊淡的。因此，靈修上沒有一種根源上化解透明工夫，反映出來的，只是修身建業中克勝阻礙的英豪行爲。事實上，對禱靈修中的西方教會聖賢，留給後世令人景仰的往往是豐功偉業，或者修身中克制自己的苦工，而精細的內省之描寫實在不多，原因便是靈修的理想是外來的天主旨意，專意對之實現，所以表現於外，即使個人之修身，也是按照天主的旨意琢磨自己。這當然還是在那些達到聖德完成的聖賢身上去討論，至於一般常人，在西方靈修中，除了熱誠會曇花一現，往往實行天主旨意的理想也容易隨之而消逝。

我在「中國靈修芻議」中提出的中國靈修，可以稱爲基督徒的「復性」工夫。這是採用自孔孟以來，直到宋明理學的復性工夫融合貫通而成的靈修。天命之謂性，表示天之創造真幾流到那裏，命到那裏。但是在人而論，這是一種具有超越意義與價值意義之性。中國傳統中的復性工夫，便是使天的光輝在道德生命中發射出來。孔子的「踐仁」不外要實踐天之生生之德，於是與天地合德，與日月合其明。其次孟子的「盡心知性」，也是證實天之創造真幾，所謂「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」而此復性工夫，在宋明理學家中更是重要，這可由胡國楨修士的一篇文章中看出^⑦。

復性工夫的實踐，宋明理學家有時以「靜坐」一辭來涵蓋。靜坐的特點，外在的姿態果然不可忽略，但更是從根本上消化非理性或反理性的因素，自覺地將心性本體（天命）實現於個人生命之中。所以消極方面，察識內心之動靜，消化一切掩沒理性之因素；積極方面，讓天命之性，充份地出現。中國基督徒的靈修便是採用這套復性工夫，而實踐信仰生活。後者也可稱為中國基督徒的靜坐。如果簡單的說明一下，最好逐步與上述西方教會的靈修比較。靜坐表達在一體範疇中，因此天主不是位際性的與人對立，而是內在在人內。天主是愛、是生命；愛和生命流在人內；成為「超性」。「超性」是在基督徒的信仰生命中，如果在此論天主的旨意，也不再如同對禱靈修中的自外而來，相反地，天主的旨意內在於信者生命中，整個靈修生活，在靜坐方式中，可以採取好多古人的說法，現在使用大學中一段話來具體地說明：「……欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物……」靜坐的步驟始於格物；格物是對客體的事理正確認識，這可以作為靜坐中對聖經的正確認識，或者對天主的愛和生命，天主的旨意的正確認識。物格而後致知，所謂致知是對事物的道理所知已經詳盡透徹的體驗；我們便可以作為靜坐中基督徒深信聖經中天主的言語，天主的愛與生命，天主的旨意，流在自己心中；天人一體。以下的正心誠意，便是靜坐靈修中的內省工夫，消化那非信仰反信仰者，自覺地實現天主的愛與生命，天主的旨意。

總之，中國靈修建立在天人一體範疇上，基督徒因了信仰與洗禮，天主的生命已經內在於他。他的靈修便是復（超）性工夫。這工夫重點是自內而外，使天主的生命自信者內心中流溢出來，但這必須具有深度的內省，有着宋儒的「涵養覺察」，「敬貫動靜」；這種點滴的工夫，使人自覺源頭上清澈，一切自內流。當然，這不會反映出對禱中的熱誠與興奮，而是一體範疇中之平靜體驗。可能在表

現上，不像西方對禪靈修的英豪作風，克制之力；但是更為根深蒂固，在平實生活中與天地同德。這一切更合乎中國人的靈魂。

最後，中國靈修也有別於日本教會提倡的「基督徒的禪」；事實上，宋明理學家與當代的禪宗也有格格不入之處；這多少可以反映在我們嘗試的中國靈修與「基督徒的禪」之間。首先，「基督徒的禪」中之天主，好像不是降凡的天主，因此連帶令人發生好多問題。基督徒生活中，聖經佔有不可忽略的重要性，天主的話降凡在人的語中，在人的語中，經驗與實踐天主的話。禪宗是不立文字直指內心的，「基督徒的禪」怎樣看待聖經？（這不是說禪宗沒有經典，不研究經典。可是經典教人直指內心，自身並不如同聖經一般是天主的話，積極地含有生命。）中國靈修以格物致知出發，了解與信仰天主的話，的確，在洗禮與信仰中，基督的生命早已內存人心，但是我們依賴聖經（格物致知）而正心誠意，使祂的生命實現於自己生命中。我們涉獵的「基督徒的禪」作家中，不記得有人將聖經問題提出來，是否無形中受了禪宗不立文字的影響呢？好在「中國靈修芻議」旨在建議一個基於修身的靈修，作為中國基督徒參考；至於它與「基督徒的禪」的差別，並不需要詳細發揮。

所以在最近三、四年中，中國神學在靈修學方面倒在起步，這當然也是配合東方其他各國教會的情況而發展的。事實上，一九七八年十一月，亞洲主教團協會在印度加爾各答召開的第二屆全體大會，主題便是祈禱。這也刺激別的作家發表類似的本位化文章。

(5) 以上介紹了中國教會神學本位化，現階段所有的一些比較突出的成果。雖然尚有其他嘗試，譬如基督論^⑦方面的構想，由於還在萌芽階段，不便在這裏具體說明。

(三) 中國教會神學本位化的未來課題

這篇文章，對「過去嘗試」和「現在狀況」的報導，未免表示我個人主觀的選擇，那麼對「未來課題」也只是根據我反省了過去與現在，對未來所有的主觀展望，因此並不代表其他有識之士的見解，這是必須聲明的。

I

首先，對於神學本位化的方法，未來還值得整理一下已經發表過的資料，同時指出當遵循的路線。過去的討論屬於原則性的理論較多，而配合中國人思维特性的較少。兩者在未來都須繼續綜合。有關本位化的原則，除了反省與批判過去的資料外，我想必須參考西方神學家近十年來在神學方法上所有的貢獻，然後編著大家比較能接受的神學本位化原則。至於中國教會神學本位化方法，未來更需要多多發掘中國文學的結構，思考的路線……的特點。在釋經學方面，似乎已經有了眉目，雖然尚嫌混統一些。

II

其次，神學本位化的題材方面，未來的工作便比較更易捉摸。

(1) 中國文化，如同其他發展中的國家，遭受到空前的劇變，社會中的價值觀已與傳統大有出入。同時各種不同的哲學派別，由於中國人較有容納性，都無形中影響了當代人的思想。教會中許多

人士，一致認為神學家有責任建立一個經過信仰批判的當代中國人學。也許這是未來較為重要的課題，目下已經有部份研究神學的人正在發軔中。

(2) 一九七七年輔大神學研討會中，一位天主教年輕哲學家，方東美先生的弟子傅佩榮先生，向參加者發表了一篇演講，其中論到中國思想與基督宗教未來必須會通的十點，我認為也是中國神學未來的題材。現在抄錄在下面：

「1. 性善論與原罪說。基督宗教的原罪說是中國人最大的絆腳石。筆者以為千年以來原罪的解釋既然一再修訂，那麼是否可以改而強調「人是神的肖像」，以與中國的性善論相互發明。方東美先生在「人之疏離問題」全文結論中有一慧見，他說：The age-long wisdom in the Chinese innocence-culture should be of some use in the restoration of man to the original image of God.

2. 自力與他力。由性善論而有自力宗教，由原罪說必成他力宗教。其實，耶穌早就明言：「不是說『主啊，主啊！』的人便可以進天國，而是那承行我在天之父旨意者。」「承行」一語不正是「自力」之最佳啓示嗎？

3. 內存與超越。中國原始的宗教意涵兼具內存與超越兩種可能，由於隨後歷史的演變，經過儒道人本主義的取向，至大乘佛學而發展到內存之頂峯。今日思想界之種種困境或許值得吾人重新鼓起勇氣向着超越界開放。

4. 天人合一與神人合一。中國的天人合一是一種理想，重心在於天人合德的修行歷程；然而這種道德主體之當下肯定，終究不易尋致客觀的基礎和普遍的公準。至於神人合一則是基督宗教的核心教義，以基督為人類中保，進而肯定了來世的永福，亦即神人合一之實現。

5. 總體和諧與冥合於神。這兩點在中世的神秘家並不衝突，甚至是同一件事。道家的莊子也曾多次表現類似的感受。

6. 參贊化育者與受造物意識。一為Co-creator，一為Creature-consciousness，其實只是兩者所採立場和所取角度完全相反所致。

7. 孔子與基督。這是個敏感的話題。孔子是中國的至聖，然而畢竟未曾自稱為神，他的影響正如儒家在中國的地位，早已不是宗教或教主所能局限得住的。基督是神，神既賜給中國一位孔子，也必然安排了導引中國人民的特殊途徑——孔子之道。

8. 儒家的仁與基督的愛。兩者的涵義皆深廣得足以包攝各自的全盤學理或教義。仁是創生不已的真幾，愛是永無止息的真實，此兩者之融通並非難事，只恐論者過於浮泛而僅得表相。

9. 宗教依於道德與道德依於宗教。此一差異塑成東西方完全不同的生命情調，可是就人間世的現實而言，難免各有利弊，未來之坦途勢須兼取二者之長方才可能。

10. 知行合一與信行合一。這是所有哲學理論與宗教教義落實於人生的驗證。我們期待：中國思想與基督宗教雙方人士將能透過「行爲」，在「仁愛」中達到「知與信」之最高綜合」。

(3) 中國歷史，尤其近百年的歷史，不能不是本位化神學的題材。一九七四年在比國魯汶召開的神學會議已是一個開端，那時有些太曖昧的神學反省，事後受到了批判。一九七九年二月在香港的「中國神學探討會」上，重新有些檢討，但是還沒有進入狀況。未來一定該有中國神學家嚴肅地加以研究。

(4) 中國神學的建立在大公教會中，不是一件孤立的事件，必須與教會的傳統相接，同時又得協

調在當代普世教會之中。因此未來還有介紹思想的翻譯工作。鑒於佛教流傳中國的歷史，以及植根於中國文化的事實，很多學者公認佛經的翻譯具有決定性的因素。中國教會未來怎能忽視翻譯教會重要文獻的工作呢？希臘、拉丁教父，教會訓導文獻，中古神學家著作……也許是未來一世紀的工作呢！其次，西方當代神學家著作的選譯，未來應該時時密切注意。這裏還可附帶一個思想；向西方教會介紹中國神學，間接也該有助於本位神學的發展。

(5) 現在神學的工具書還嫌不足，各類的神學辭典的編著也是未來神學家一項重要的工作。

結 論

這篇文章，如同導言中已說明的，大概可稱為二十年來中國教會神學本位化的記錄。寫完之後，不禁長嘆，二十年來只有這些記錄，即使將所有神學本位化的文章編成目錄，也只會令人驚問為什麼中國教會這方面的貢獻如此貧乏？因為西方教會的神學家，對於東方，尤其中國文化，往往帶有幾分敬意，期待我們為大公教會的神學，有所生色。當然，最大的原因是我們國家的遭遇。

我常會痴問，假使大陸不變色，中國教會有二十多年正常的成長時期，那麼接近四百萬教友，一千位國籍司鐸經過梵二大公會議的衝激，怎樣可能不在本位化神學方面有驚人的成就呢？但是「誰知道上主的心意？或者誰會當過祂的顧問？」（羅十一34）我們現在只能盼望二十年來已經有的耕耘及播種，產生中國神學未來的奇葩！

本文結束時，正值輔大附設神學院紀念五十年創立。本院原名徐滙神學院，民國十八年由中華耶穌會創辦於上海徐家滙。民國四十一年避赤禍遷居菲律賓；五十六年由菲遷返祖國臺灣省，十二月八

日附設於輔仁大學。所以五十年來，泰半時間流浪在外。在臺灣的十二年中，正式參加了神學本位化的行列，從來不敢忘懷對於建設本地教會的使命。國亂未平，不敢大慶，謹以此文誌念⁷⁸。

附 註

- (1) 鐸聲第十卷第二期，頁六三～七六，民國六十一年二月。
- (2) 參閱周克勤：「你對神學本位化的意見如何」讀後，全上，第十卷第四期，頁四六～五三，民國六十一年四月。
- (3) 田良：建立中國公教文化芻議，新鐸聲第五卷第廿六期，頁三三～四六，一九五九年十一月。
- (4) 張天增：建立中國「公教文化根基」讀後感，全上第五卷第廿八期，頁九三～九四，一九六〇年三月。
- 全上，再談孝可以為科學的基礎嗎？全上第五卷卅一期，頁八二～九〇，一九六〇年十一月。
- 田良：答張天增「孝」之疑問，全上，頁九一～九五。
- (5) 谷塞松 (Luis Gutheinz)：理論神學與中國人之思惟方法，鐸聲第四卷第十、十一期，頁八三～八五，民國五十五年七、八月。
- (6) 全上，頁八五。
- (7) 溫保祿 (Paul Welte)：神學中國化之芻議，全上第五卷第二期，頁五〇～五七，民國五十五年十一月。
- (8) 全上，頁五六。
- (9) 天主教會訓導文獻彙集：（施安堂譯 Denzinger-Schönmetzer）三〇一。
- (10) 全上，頁五四。
- (11) 全上。
- (12) 關於「神學在中國」的幾點意見，全上，第六卷第十、十一期，頁三六～四〇，民國五十七年七、八月。

- (13) 成世光：有關神學本位化的幾句話，鐸聲第十卷第七期，頁二二～二五，民國六十一年七月。
- (14) 全上，頁二三。
- (15) 全上，天人之際，頁五，聞道出版社，民國六十三年初版。
- (16) 項退結：東南亞神學芻議，鐸聲第十卷第八、九期，頁一八～二二，民國六十一年九月。
- (17) 谷寒松：「東南亞神學芻議」質疑，全上，第十一卷第六期，頁一三～一六，民國六十二年六月。
- (18) 張維篤：「有關神學本位化的幾句話」讀後，全上第十期，頁一～五，民國六十一年十二月。
- (19) 全上，神學本位化，此其時也！全上第十一卷第四期，頁二～七，民國六十二年四月。
- (20) 楊古城：神學本位化究竟是什麼？鐸聲第十二卷第七、八期，頁一四～三五，民國六十三年七月。
- (21) 全上，頁一七。
- (22) 田良：新經上孝事天主的言論及其價值，新鐸聲第五卷第廿七期，頁三四～五九，一九六〇年一月，第五卷第廿八期，頁二六～四〇，一九六〇年三月。
- (23) 全上：新約聖經上孝以事天主價值，全上第五卷第廿九期，頁三〇～四四，一九六〇年五月。
- (24) 羅光，天主教的孝道，中國天主教文化第一期，頁三〇～三二，民國六十三年四月。
- (25) 梁子涵：儒家與天主教的孝道觀，恒教第九卷第一期，頁二一～二六，民國四十八年一月。
- (26) 金象達：講授孝道之困難，神學論集第二十一號，頁四五五，民國六十三年十一月。
- (27) 全上。
- (28) 龔士榮：「親情」與「友誼」的商榷，鐸聲第六卷第十二期，頁一七～二二，民國五十七年九月。
- (29) 羅光，生生之理，神學論集第十四號，頁五九九～六一四，民國六十一年十二月。
- (30) 全上，聖經的愛與儒家的仁，神學論集第二十七號，頁七～一五，民國六十五年三月。

- (31) 張春申：有聞孔子的解說（孔子、啓示、中國歷史與基督），神學論集第七號，頁三三～三九，民國六十年三月。
- (32) 全上，頁三六～三七。
- (33) 全上，頁三九。
- (34) 見05，書三四三頁。
- (35) 全上，頁一～六。
- (36) 李善修：天主教中國化之探討，光啓出版社，書二六六頁，民國六十五年五月初版。
- (37) 全上，見自序，頁一七～一八。
- (38) 全上，頁二六五。
- (39) 趙賓賓：天人一家，恆毅月刊社，書二五七頁，民國六十六年十月初版。
- (40) 全上，見自序，頁六。
- (41) 全上，頁一～四九。
- (42) 全上，頁五〇～六三。
- (43) 全上，頁六四～一〇二。
- (44) 全上，頁一〇三～二五七。
- (45) 參閱杜而未：「天人一家」寧是道學式的著作，恆毅第二十八卷第八期，頁一八～一九，民國六十八年三月。
- (46) 天主教教務協進會出版社，書三六頁，民國六十五年一月初版。
- (47) 全上，頁一。
- (48) 全上，頁一～二。

- (49) 全上，頁一六。
- (50) 全上，頁二八。
- (51) 張春申：教會本位化的癥結，神學論集第三十三號，頁三四七—三六一，民國六十六年十月。
- (52) 全上，頁三四八—三四九。
- (53) 全上，頁三四九—三五〇。
- (54) 全上，頁三五二—三五七。
- (55) 房志榮：儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較，神學論集第卅一號，頁一五—四〇，民國六十六年四月。
- (56) 全上，頁三八—三九。
- (57) 房志榮：試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」，神學論集第廿九號，頁三一—三四六，民國六十五年九月。
- (58) 全上，頁三三八。
- (59) 全上，頁三四四。
- (60) 「中國神學探討會」簡報，公教報（香港），一九七九年三月二日，第六版。
- (61) 張春申：位際範疇的補充——中國神學的基本商榷，神學論集第三十二號，頁三一—三三一，民國六十七年七月。
- (62) 全上，頁三一四。
- (63) 全上，頁三二一—三二二。
- (64) 全上，頁三一八—三一九。
- (65) 全上，頁三二七—三二九。
- (66) 宋稚青：祈禱與參禪，見證月刊，第八卷第九期，頁四—二〇，民國六十七年六月。

- (67) 全上，頁六。
- (68) 全上，頁一三。
- (69) 全上，頁二〇。
- (70) 房志榮：聖經的默觀與東方的禪觀，神學論集第卅七號，頁三七七～三九二，民國六十七年十月。
- (71) 全上，頁三八九。
- (72) 全上，頁三九〇～三九一。
- (73) 張春申：中國靈修芻議，光啓出版社，書一八二頁，民國六十七年十二月初版。
- (74) 全上，參閱代緒論，頁三～八。
- (75) 胡國楨：中國基督徒的「靜坐」，神學論集第卅七號，頁三三三～三七五，民國六十七年十月。
- (76) 張春申：中國教會與基督論，神學論集第卅七號，頁四三五～四五二，民國六十七年十月。
- (77) 傅佩榮：中國思想與基督宗教，神學論集第卅二號，頁二一五～二一六，民國六十七年七月。
- (78) 本文第一部份，（壹），已發表在鐸聲，第十七卷第二期，神學本位化的方法論，頁一～九，民國六十八年二月。

適應當地文化是信仰的內在需求

Z. Alszegeh, S.J.
陳德光譯

一、

當傳道者與和自己意見不同的人或團體實際接觸時、在溝通了解上就有困難，基督訊息適應當地文化的反省就應運而生。爲了使自己能夠被團體接納所做的嘗試工夫，以及向別人證明自己新看法的需要，這些際遇在基督信仰的歷史洪流裏已經產生過不少片段的、甚至是總括性的理論。這些理論是爲了使福音適應某一個特定區域裏去，這些特定區域在它的歷史時機中對福音是開放的。

這篇文章是有關福音宣講對中國文化適應的問題，由兩位並不認識中國的學者以系統神學的方法寫成，這應該是一個截然與眾不同的嘗試。

雖然這一篇文章的作者自嘆無法提出具體的建議與中國社會交談，卻仍然希望對這個目標能夠有點貢獻。在比較各種適應的理論時，實用權宜派有傾向把牧民實際效用當作結論的前提和基礎、或者是直覺地排斥與自己不同的見解。總而言之，把文化適應的困難提出來研究的確是一件有意義的事情，不只是爲了傳道的需要或者是爲了對各種文化表示尊重，也是從基督徒生活本身着眼：一方面力求更新各種文化而不失去其特質，同時要求自我更新；後者的實現有賴於前者不同文化的貢獻。

1. 誠然，這樣的講法必須假設先有一個活生生的信仰，不只把自己整個地、自由地託給天主（啓示憲章5號），也要接受教會的宣講，在它內看出來是耶穌基督的教導，這教導藉着聖神的助祐在

今天的教會內延續着（啓示憲章8號）。

2. 再者，如果上面文化適應的講法預先假設福音訊息的真實性，也應該同時意會到人類語言永遠無法徹底透露天主聖言的全部富藏。因此教會的宣講也永遠不能把全部真理道盡，或者那麼淋漓盡致地把真理講出來，甚至不可能有所改進及補充。

3. 同樣地，上述的適應講法也假設在人尋找存在意義的時候，天主聖神常在親臨和領導受造界得救。可是另一方面，罪惡也在活動，使人以自己為善惡的準則。這現象也存在於不同的文化和宗教之間，而宗教對文化有所影響。於是，恩寵與罪惡在各種文化中並立共存，這對神學家來說，是一個不爭的事實。

因此，在討論福音如何適應各種不同文化的方式時，神學家的態度應該迎合梵二大公會議所標榜的主題：教會在福音神光下檢討、解釋和批判，且將各個非基督文化的價值歸根於他們的神聖來源（教會憲章4號和11號）。這「意見」並不是要說基督徒就可以有恃無恐，不思改進了；剛好相反，現在福音宣講的限度能夠得以擴充，正是因為有其他不同文化的貢獻。

二、

從基督信仰的眼光來看，基督訊息可以適應不同的文化，或者說得更貼切一點：基督訊息必須適應不同文化，乃是一個公認的事實。

我們在這裏假設一個無可置疑的神學原則，那就是基督信仰的道理內容不只能夠被各種文化吸收，而且基督信仰本身也可以在不同文化之內找到更多的發展。原來基督訊息就是共屬於所有人和所有

文化的，否則，它就不是一個普世和特定性的得救訊息了。這普世性及特定性的特色也正好說明了它之所以能夠被各種文化所吸收，而且它能夠適應每一個文化的發展階段。

雖然如此，這原則對歷代的基督徒來說，卻不是同樣清楚的。由於深切意識到人類的共通性，上古和中古的思想家只承認一種文化，對他們來說就是地中海文化。因此最少在理論上來說，這個文化之外的人類團體都是「野蠻人」，仍未到達能夠發展精神生活的階段。在接觸了擁有豐富歷史傳統的亞洲和美洲文化之後，這種文化獨尊主義不只禁不起實際常識的考驗，在理論上也開始站不穩腳。現今在歐洲文化之外，假如還有其他文化可以接受基督信仰，提供這可能性的社會就可以用它自己的語言去聆聽福音。在這裏語言不只是一種溝通方法，也是一個論認知及談價值的生活脈絡，在其中「福音」得以從根本上適應到文化去。

地中海文化（包括閃族、希臘和西方）並不因此就失去它在福音傳播中的特殊角色。因為天主的話向人類已經通傳開了，並且選擇了這個文化背景做它的搖籃（「救恩來自猶太人」），每一次宣講都應該啓源於這第一雛型。歷來以色列的先知及教會的宗徒、教父和聖師都在這雛型中蘊釀出自己的道理。這些都算得上是合乎規範的正統道理。其實，每一次「翻譯」都應該與原來的雛型模式比較，才得以印證。另一方面「地中海」模式並不自足，因為它畢竟只是一支文化，既不排除也不會取代在其他文化脈絡中天主的話有更進步的發展模式。

最近的大公會議清楚指出救恩潛伏在各個民族及各種文化的「哲學」與「智慧」、「習俗、生活的意義觀以及社會秩序」、「天賦與特別性情」、「獨特的傳統」和「個別的傳承」之中（傳教工作法令22號）；並且要求傳教工作應努力迎合各個民族的特殊思想及生活方式（傳教工作法令16號）。

因此，面對一個不完全熟悉以及從來沒有接觸過福音的文化，信徒仍然能夠先天地肯定他有辦法把他生活的寄望講解清楚。不僅是表面地翻譯一些教義，更是說明他本人的信仰，原來就是那個文化的基本信念的延伸，而且是該文化期待中的答案。

並非每一個人都同樣清楚文化適應可以用什麼方式進行。偉大的傳道者常靠直覺行事，幾乎像本能地行動一樣，所以很難討論他們的教導是否忠實於傳統道理，舉行禮儀的方式是否合法或者給當代教會提示的靈修方針會不會破壞福音的理想。傳教歷史裏有許多慘痛和創傷的爭論事端，其中的主要原因是缺乏一些形式與方法上的準則。

基督信仰適應文化的理論系可以從兩個不同的信理觀點建立。第一個是先天的，就是從分析基督訊息的本質出發，另外一個是後天的，從研究基督徒信理的歷史出發，在這裏意指經教會認可的道理。在這兩個互相補充的觀點上，我們將要描述一些基督訊息適應到文化裏去的模式。

三、

1. 文化適應的第一步與翻譯工作相似。當一個信徒想向一位外來的人解釋自己存在的最深意義的時候，他必須要以另外一種語言去講解自己早已熟識的論據。譬如，當亞歷山大里亞的以色列人開始把舊約聖經翻譯成希臘文的時候，就碰到這樣的情況；又譬如羅馬帝國的居民想給那些不懂帝國禮節的日耳曼人介紹讚頌基督的讚美詩的時候，也遭遇到同樣的情形，因為讚美詩是取材於對皇帝的歡呼。

顯然地，這些困難只是屬於辭典編纂式的。通常人會用一個發音記號來取代××外來的符號。事

實上，在不同語言中完全相應的話是很少見的，尤其是說到關於超感官的事情，更深一層來看，表面上相應的字能夠引起不同的反應，譬如，今天的希臘文仍能夠說天主是「專制的君主」；但在我們的語言中絕不能以此稱呼祂。在教父文化中把天主稱為「我的父親」含有敬重、信任及服從的意思，可是在一個家庭制度有危機的文化裏，同樣的稱呼卻帶來反抗的意識。再者，在翻譯裏話的知性內容也會改變，因為有一些觀念只會在某一個文化背景中出現，其實，團體經驗以及對這些經驗最少有一個初步的反省是觀念形成的先決條件。譬如在農業社會中，常把天主稱為我的牧者，在工業社會裏這個稱呼就不會叫人聯想到那絕對的一位了。

此外，當人用另外一種語言講話時，在不知不覺中，他說話的內容也會隨着用語的改變而變更。譬如當希臘的舊約聖經用「罪惡」(hamartia) 一詞翻譯希伯來文時，無意中譯者更限定和增強了罪惡一詞的宗教意義，變成指人違背天主的誠命。還有當譯者選用那罕見的字：「愛」(agape) 來表達同情及善意時，他們也給愛德神學提供了基礎，而當他選用「創造」(krizo) 翻譯希伯來文「創造」(bara) 時，更確定了該詞的意義（指從虛無中創造——譯者）。假如有人不接受這些變更，他就不應該把他的思想譯成另外一種語文了；在過去，十六世紀的遠東傳教士就曾經把「天主」(Dens) 一詞當作專有名稱，用來介紹神給亞洲人。

2. 或許有人以為這種從歷史經驗得來的結論與基督訊息可能及必須適應文化的先天肯定相衝突。事實上，逐字翻譯或只照觀念翻譯，都屬荒唐，出賣原文。因為溝通的內容不只限於觀念或由觀念組成的句子中，我們的信仰是一個有實質的判斷，也就是說，在個別觀念的組合，即思想的形成之前已經存在。

更進一步的說明，我們是活在基本信念裏的人，這些信念卻不一定反省過或者已經變成觀念性的判斷。小孩子在具體的接觸中就能夠領會到母親愛他。不必清楚地把「母親」的觀念與「愛」的觀念相銜接。信徒也有似乎同樣的經驗，當他接受教恩史裏種種的事件時，也相信教會的教導就是天主的話。一個信奉基督的人，雖然沒有深思熟慮過的「復活」觀念，也能夠用一連串的話來描述復活，比如說：基督死了，但不停留在冥府中，因為他現今確實地生活着，祂的存在主體是一致的，因為天父使祂生，使祂死，使祂受到光榮。

因此不只觀念與觀念的相應能夠使人確信，而直覺地覺察到一組觀念或形象，與另外相似的一組互相對應時，也能使人信服。

這種解釋並不抹殺宗教的理智觀念的作用。如果有人接受天主是他的「牧者」以及希望與基督一起生活，讓基督把祂的聖神傾注在他內，他會有一種知識。這知識有它的指意不僅是些空洞的形象，而是可以清楚說明卻又不可以講得明白。另外一方面，理智發達的人不能長時期過着熱心的信仰生活，除非他的宗教信仰經過觀念組合。再者，一個團體很難發展它的信仰經驗，除非它的信德表達有一定方式，把真偽的道理分辨清楚。上面所講的已經足夠說明理智的確信性，最低限度在剛開始很短的一段時間能夠「合法地」先於觀念的反省獨立存在，而且幾乎具備後來觀念發展的潛質。

文化適應工作是在表達信德內容的實際機遇中產生及完成。在這裏的信德內容已經套上論理的形式，是原來文化中觀念組合的形式。

3. 上述「用另外一種文字寫出的例子」也是一種改變：譬如，尼賽亞的教長於公元三二五年曾經採用「同性同體」的觀念表達基督論信仰，這方式在聖經中找不到，而且閃族人也難以了解。

可是這種改變並不常是有意識和反省過的，正如剛提過把「同性同體」一詞引進聖經裏一樣。這常是一種無意識的轉變。譬如，在討論末世希望時，人會想到「靈魂」觀念的功用，其中含有「精神」(psyche)或「氣」(pneuma)的意思，在這裏也被看作與希伯來文的「精神」(nephes)或「氣」(ruach)的字義相稱。但事實上，在無意中它卻含有一個在原文裏找不到的意義；就算從原文演繹來看也沒有，因為在這裏靈魂被解釋為一個單純和不死的精神實體。許多同樣的情形都是先自然發生，後來才在反省和方法上加以追認。

因此，最有資格把救援訊息適應到新文化觀念體系的人應該具備以下條件：一方面，要以整個心神服膺信仰；另一方面，要透徹新文化，不只是一知半解，而要身體力行。所以，基督訊息適應文化的主要功臣總是擁有高度智慧，而且自孩提時期就生長在熱心的信仰生活中，比如公元第二世紀亞歷山大里亞派的老師（克萊孟、奧立振等），他們以為希臘哲學是教導人與基督相遇的良師，還有撒克遜僧侶（例如史詩希利安〔Heland〕的作者）在第九世紀初葉以日耳曼傳統形式來表達基督徒的理想。

4. 上面提到的兩個例子（「同性同體」和「靈魂」的翻譯法）正好顯示出對啓示訊息在觀念上翻譯所作的價值判斷是多麼複雜。

當信仰道理在新觀念中再生時也會帶來相對的進步，因為它使福音真理適應到一個新的文化區域裏去；它並不因此帶來絕對的進步，因為新思想形式不一定與啓示事實更相符合。絕對的進步也並非不可能，正如一些實證神學的學生好像有這樣的看法，他們以懷疑的態度去看每一個神學的新思想形式。其實客觀來看啓示的觀念形式不一定更完美，因為啓示者天主能把自己適應到這些觀念容器中去。

，這容器本身也許並不算怎樣高明，只是被選擇作爲天主自我通傳的工具罷了。再者，觀念翻譯也不一定意味着絕對的進步，如同少數西方神學家以爲信理歷史產生西方文化，而這文化比先前的更進一步。誠然，同性同體一詞或人靈魂自然不死的反省與形上學互相呼應，但是也能夠撇開形上學，把注意力集中在啓示道理本身的第二個層次上面。藉着分析基督論和人類學的物質實體，人可以強調某些範疇，這些強調是否更與天主教誨的目的更相符合，多於人對與天主相遇的反省就不得而知了。唯一確實的是多種忠實可靠的觀念翻譯（甚至不必在推理層次中有更深發展），也可以在絕對的意義下促進信仰了解，因爲符合的多元性能夠幫助人更深入地了解觀念的內容。這內容本身超過所有有限的才智，所以也不可能在任何限定的觀念形式之中。

5. 這裏以文章翻譯作比喻所講的文化適應並不完全限於翻譯基督訊息的觀念上。因爲基督道理的廣傳流佈除了包括靜態範疇式（例如觀念）的翻譯外，也有動態概念形式的翻譯，藉此心靈得以從一個習得的確信性觸類旁通到另外一個去。

現在不同的文化喜歡用不同的思想體系尋找真理。少動腦筋的人多數會採用「直線的」思想模式，因爲他們以敘述的方式解釋現實結構，比如敘述結構的形成經過以及如何去了解它，因此原始文化多用神話來描述世界的體系。許多古老文化也喜歡用「圓周的」模式，就是從變幻的現實中歸納出相似的確信性來排列，從比較它的雷同與對比，使要尋找的答案清晰浮現。「推理時」有時候從一個觀點跳到另外相反的一個去，有時卻故意規避問題，有時候又再一次重複剛才的辯證，慢慢地在一連串對比的排列中使要尋找的答案脫穎而出。經過西方邏輯薰陶的人卻有一個主要的先天假設，就是「金字塔式」的真理結構：在塔的頂端有一個普遍的真理原則，而塔的底層是用真理原則的實際應用建成

的。推理自普遍的大原則下降到各個個別的結論，或者採用相反的方向，從觀察具體事實出發上升到普遍的原則去。

使別人接受一套新的推理方式是可能的，問題在於能否把這方式轉移到他熟識的一個思想框架裏去。以聖多瑪斯爲例，雖然他飽受「金字塔式」的思想訓練，當他解釋聖保祿閃族式的「圓周」模式時，把保祿的思想轉移到中世紀能夠接受的推理框架裏去（例如羅五12的解釋法）或者轉移到與當代法律體系一致的規定裏去（例如格前七1的註釋法）。

要確切了解信仰（這不僅是神學的目標，也是成熟信仰生活的要求），除了領會每條啓示道理及每個神學理論之外，也要了解其間互相的關係，在溝通其互相關係中信仰訊息形成了一個不斷增長的心智結構。因此，文化適應的工作是在各個聖經言論和倫理判斷的信理觀，以及各種相關的信仰解釋方法中尋找一個思想體系，這體系客觀看來，是建立在救恩計劃之上；另一方面卻主觀地與當地社會思想的方式互相吻合。

四、

1. 爲了避免過於抽象，在這裏補充說明。

誠然，傳播福音對基督徒來說，是指思想的溝通，或更恰當些，是指一系列推理行爲的溝通，以及對這些心智作用的了解。但光靠這點並不足以使人相信福音。其實接受福音並不是接受一些外來的東西，因爲所接受的道理部份能與當地文化解釋現實的基本信念相應；如果不相應，信仰的個體性就會不斷地被破壞。再者，除非知道舊的現實解釋法與新解釋法的相互關係，並由此看出舊方法的限度

，新的方法就不可能真正地接受下來。此外，要真確地了解及服膺福音真理，新的信念也必須同時融會到舊觀念的體系裏去，這樣新信念對先前的就有增強、緩和或甚至有刪除的作用。

這看法也與人類學的主張相符合。當代的神學說得好，人與天主的關係會刻劃出人的形象，假如人接受天主，就會知道自己只是一個偶有；又如果有人感謝祂向祂祈禱，就會覺察到需要祂，還有假如人求祂寬赦，就會承認自己是罪人……這樣只要人聆聽天主的話，自然而然就會產生一個自我的形像。皈依的意思就是指在新的信仰形像下修改過去的形像，而新的形像對舊的有改進、更正或修飾的作用。

2. 公元第二世紀希臘的護教者曾經把基督訊息介紹到希臘羅馬的文化裏去，這次文化適應在教會的文獻中有很詳細的紀錄。

比如猶斯定，在基督徒論末世命運的責任裏找到與斯多亞派相稱的自由意志觀，他的神哲學觀因此爲之一變。就像他的自由意志哲學因着聖經經文的印證，以及聖經「按照行爲」審判所昭示的自由、與責任意義而更具說服力。另一方面，這種相稱的自由意志觀也啓發他宣講天主聖言的方式。由於強調人自由的價值，猶斯定對保祿有關「人的肉性軟弱」不太感興趣（羅七24）；他更喜歡把救恩的功効解釋爲從惡魔的奴隸下得到解放。

猶斯定也覺察到他所承受的哲學教育部份與基督信仰相衝突。比如柏拉圖學說以爲創造是全能者絕對善意的必然流露。而基督徒相信世界是由於愛，即自由意志造成的。因此猶斯定反對當代盛行的柏拉圖主義，強調天主的超越性和天主上智在世事的干預；而且爲了清楚指出受造的人需要依靠天主，猶斯定否認不死，主張非存有從本質上講必然要死。雖然猶斯定努力把基督徒自由創造的道理適應

到希臘文化裏去，但他的工作仍未臻於至善，因為他沒有解釋清楚為什麼聖父的絕對善意不必一定導致創造。直到一千年後這個翻譯工作才被中古士林哲學完成。士林哲學清楚區分天主聖三內在的（必然性的）生發，以及對外的（非必然性的）創造；在此古老的柏拉圖主義必然的創造論說，在聖三神學的自由創造思想啓迪下得以去蕪存菁。

3. 上面的例子正好說明在忠於福音真理的大前提下，文化適應的工作對福音和對文化相方都有所裨益。

接受福音會使文化更臻於至善的首要原因是，當地文化與啓示相符的部份、會因此得到一個簇新的、更深的理論基礎。而且當地文化可能有些信念在傳承中被忽略或被遺忘了，現今卻能在福音訊息的脈絡中得以再生。最後當基督信理與當地文化的信條相衝突時，文化中一些人爲的盲目主張就被刪除，因此文化就得以修正，且被整合到一個更大的脈絡裏去。正如聖多瑪斯按照基督信仰所建立的亞里斯多德主義，勝過公元前一世紀羅德的安得尼（Andronicus of Rhodes）所了解的亞里斯多德主義。

其實福音傳播者也從文化適應的工作中獲得益處，這不僅是因為福音因此得以流佈廣揚，也是因為福音本身也同時得到一個充實和發展的機會。說得更清楚些，接觸新文化使福音道理更易爲人深入了解，因為在接觸過程裏會有新的觀念及新的着重點產生，使救援計劃的意義更彰明較著。譬如，在因果律的上下文裏創造的道理顯得更有意思。此外除非對身心關係或者肉體精神的關係有一般常識，就很難了解受造物是由一個限定的因素及另一個可以被限定的因素（即實現和潛能）所組成；或者很難了解人的非物質部份是一個不會朽壞的單純實體了，因為這些說法都與基督信仰的人類學有關。最

後爲了解人末世存在的方式，也必須先有一個聖經以外有關靈魂不死的理論背景。

還有，信仰適應文化的理論不斷進展更迭也加深信仰的了解。事實上不可能只有一種解釋福音的方法，同時也不應該把解釋法與福音真理的價值等量齊觀。這樣，信仰道理就不會只限定在文化的某個理論框架之中，而這種文化適應過程也可稱之爲一種「淨化作用」，其中也可能與某些科學理論互相吻合。比如進化論縱然可能錯誤，卻能夠指出它與創造道理相符，也是一件好事，因爲可以說明世界從虛無被創造的方式，不僅是啓示的課題。同樣的例子如當代不同文化區域所呈現的多元性思想，譬如在本世紀中葉、西方文化由於對科技與社會發展的樂觀，基督徒以爲人有改進人性的責任。在這裏的責任已不只基於宗教立場，也是從其他觀點着眼，使人不只在存有上進步，也同時擁有更多的東西。這種文化適應講法在「教會憲章」和「民族發展」通諭的聲明裏達到了高峯。現在非洲的許多基督徒不願意接受太過重視世物的人類學觀，撇開大公會議的聲明不談，單就這件事而論能夠說明做一個好基督徒，可以重視存有多過擁有、注重精神勝過物質，歐洲過去其實也有過這樣的觀念。

4. 爲辨別一個文化區域所產生的見解能否與福音真理相符合，也必須先找到一個「中介名詞」，因爲這名詞可以把文化見解與福音主張的關係彰顯出來。其實這是三段論辯證法的自然應用。

例如，當基督信仰傳入希臘文化的時候，希臘文化正流行「圓周式」的歷史觀，以爲宇宙間的一切都在一個無止境的交替循環之中，同樣的時期次序不斷重新出現。這種歷史觀雖然部份與訓道篇的序言相似，卻爲基督信仰所擯棄，因爲這觀念與「上主的日子」的信仰相反，基督徒相信這「日子」就是人類歷史的終結。再者，圓周式歷史觀也與基督末世來臨相矛盾，因爲基督來臨是決定性的，「最終的」歷史改造。在這反省裏，「中介名詞」含有「不可重覆的及決定性的事件」的意思，這意思

卻不曾清楚反省過。其實，最後審判和降生的啓示道理也加強這一個信仰肯定。因此啓示與圓周式歷史觀互不相容，只與直線式相吻合。

把直線式歷史觀介紹到圓周式歷史觀的文化區域裏去的例子正好說明了：藉着推理、文化中與信仰相違的因素會「在適應工作中被擯除」；反之，當地文化與信仰相符的因素就會「在適應工作中接受下來」。例如，福音對全心愛慕天主的人許下罪過的赦免，可是誰全心愛慕天主呢？中古世紀初期西歐和北歐的基督徒（條頓人和日耳曼人）從愛的動機來解答這個問題。愛不在於佔有對方，而在奉獻自己給對方。因此，以「真純的愛」作「中介名詞」該文化對愛含義所作的解釋，使成義道理在一個很重要的觀點上得以進展。

當信仰批判文化主張時不一定能在聖經中找到印證，例如天主的自由創造便是。按照希臘哲學的主張，創造是天主本質的必然流露，而基督信仰卻與這種哲學思想不相容，但要指出信仰出自何經何典也不容易。

在這許多的例子中，比較研究的內容並非一個信仰主張以及文化主張，而是一個文化主張和一個信仰結構相互比較。這結構刻劃出真理的形像，這形像是由啓示的各個主張組合而成的。

其實各個個別事件得來的結論主張並非單一，因為人會把它放在一個結構框架中，組成一個形像。所以當對一件事有新主張時，其可信性要禁得起前次發現所得的結論形像的批判。譬如一個讀過不少介紹威尼斯文章的人，雖然不知道亞得里亞海地區有什麼動物，也會知道熊和獅子不可能在威尼斯中心區圍着單身遊客漫步。因為這事與他了解中的威尼斯都市生活不吻合。

在同樣方式下信徒藉聆聽天主聖言，能為自己合併成一個救援形像的圖像，這圖像是天主藉基督

在教會裏施救的寫照，這個圖像能比其他世間上的觀點更具價值。因為客觀看來，天主對自己忠信，在最小的事情上也不會違背諾言：「在祂內沒有變化或轉動的陰影」（雅一17）；從主觀方面來說，信仰之光也能夠幫助信徒不只接受天主的每句話，而且更了解天主話本身的意義。當然信仰恩寵還不會讓人毫無保留地了解超性事實，但起碼可以使人不致誤解它。此外救援圖像的建立不是個別才智所能完成的，它需要團體信仰的貢獻，因為在團體信仰中歷代信徒靠着各種神恩及不同的經驗，才能不斷地朝着天主真理的圓滿境界挺進（啓示憲章第八號）。

上述的思想背景可以幫助了解一些過去的文化適應經驗。譬如當基督信仰傳到哥倫布發現前的墨西哥時，其狂熱宗教信仰有嗜殺的恐怖形像，但這形像卻在基督所顯示的天父形像中消失。其他又如墨西哥的原本宗教信仰視死亡為必然的事件，以及超然生命的來源。這點卻可與基督宗教的道理相呼應。而基督在末世光榮中的苦架圖像，雖然與阿茲特克人（西班牙入侵前之墨西哥中部的印第安人——譯者）的人祭有別，卻一部分與它相符，使人祭得以修正和淨化。

五、

1. 迄今所討論的文化適應，主要是道理方面的。下面所講的文化適應其實更為醒目：就是如何把基督徒的禮儀及習俗引進一個外教的文化框架裏去，以及如何保存那些接受信仰的文化，尤其是它本身的禮拜及倫理判斷方式。

重溫過去的歷史當宗徒團體與當代會堂剛開始接觸時，宗徒團體所考慮到的並非道理問題，如聖三神學，卻是禮規問題：是否非以色列新信徒要遵守梅瑟法律？後來教會傳入希臘文化世界也受了希

臘宗教禮規的影響（譬如大部份聖事的禮儀、星期天的禮拜等等）。還有它的風俗習慣也被教會視為倫理規範（譬如不可拆散的一夫一妻制，不可經商，因為可能與拜偶像有關等等）。另一方面當基督徒吸收希臘羅馬風俗的時候，也把它「基督教化」、賦與它一個新的意義，這其實是按照基督教的感受重新「修訂」（譬如教會的結婚禮儀和日後應用到禮儀的皇家傳統）。

2. 在這裏應該補充說明一點，就是這些實際的文化適應該有理論基礎。譬如判斷是否要遵守梅瑟法律，必須先有下面的判斷基礎：救援來自基督的工作，或者是天主的舊約計劃？此外如要知道彌撒聖祭是否必須用麵餅和酒舉行，或者可以用當地團體的日常食物和飲料，也要先知道基督建立聖體聖事的目的……因此實際的文化適應工夫常先假設道理上的文化適應。

3. 實際文化適應工夫的困難可不是光靠理論就能解決的，因為能立即看出是完全好或完全壞的倫理行為不多。而實際文化適應工夫中也有一個先決問題得解決，就是那個判斷行為與福音真理相符或相違的隱含肯定是什麼。

通常行為本身也有意思，可是既然行為表達在團體生活的習俗中，它的意思就被限定變成一個暗號，一個約定俗成的表達方式。事實上個別的人也可以給行為方式賦與特別的意義，如此它的意義就不會立即被人了解了。以聖保祿拒吃祭肉為例（羅十四、十五；格前八），本來吃祭肉是中性的，不好不壞；可是在一個吃祭肉表示參與祭祀意思的文化裏，由於吃者的意向或許因此引起的惡表，吃祭肉就違反基督的法律了。

4. 也有許多當地文化的風俗習慣，其指意能完整無瑕地整合到基督信仰的框架裏去；這裏涉及的是自然價值的問題，自然價值在恩寵層次上只能當作先決條件接受，不能擯除。譬如能有不同的歸

屬於家庭、宗族和民族的方式，以及多種價值強調方式，這些強調方式不是感官立即看得出來的。在接受基督教信仰前，歐洲流行一種禮儀，欲求參與在太陽周期的各個階段中所啓迪的超越價值原理；教會容忍了一些這樣的民間風俗，而且把部份應用到自己的禮儀裏去，賦與它基督教信仰的新意義：譬如把聖誕節當作「不滅太陽」——基督的生日；聖燭節遊行（二月二日）有慶祝基督——「燭照萬民的眞光」的意思；其他的例子還有聖週六祝聖新火的禮儀等等。

也有些行為方式因爲違反基督徒的人生觀及對神人關係的看法，所以不能爲信徒接受：比如巫術、宗教娼妓和人祭，縱使行為方式隱含這些意思，也不爲基督徒所容許。

要給行為清楚下定義，常是一件很困難的事，其實，信仰解釋法能夠取代行為原來的意義到何種程度也不容易交代清楚。比如現在一個非洲地方教會正在考慮能否把宴會「基督教化」，因爲在該文化中，宴會是生者與死者共融的慶祝會，在基督教信仰裏可以指與諸聖共融。可是這種文化適應是否會導致一些錯誤的觀念，比如視血緣爲唯一的共融條件，以及需要給死者物質食品？在這種情況下，抽象的理論不適用，教會團體要不斷摸索，慢慢探求才能除去文化適應中過激的肯定和否定。

同樣地，要知道保留某些基督教文化中由來已久的風俗是否合乎時宜也不容易，因爲在別的文化中這些風俗可能會有別的指意或甚至引起相反的情緒。其實過去已有過這樣的例子，譬如一些地方教會很難接受食物滲漚、親吻以及給病者的腳傳油等禮儀習慣。現在也有些更基本的問題，譬如獨身制度對當地文化能有多少見證的意義。在這裏問題的關鍵是：普世教會象徵與紀律的統一，與當地教會所着重的風俗，兩者哪個更重要。

六、

當提到基督訊息對中國文化的適應問題時，神學家自然會想到十六、十七世紀偉大的傳教士（比如范禮安、利瑪竇、湯若望和他們的同道），他們以初世紀教會適應非基督徒的經驗作當代文化適應的指標。

我們如何繼承這些勇敢的傳教先鋒所開始了的工作呢？

1. 首先必須了解文化適應不是一件靜態，和一勞永逸的事。既然文化適應與傳播福音有關，它也應與人類的語言現象相似：並不是瞬息即逝的事件，卻是一種人際溝通，是一個過程、是一種活動、是一種進化。

這裏所討論的文化適應是在方向相反的兩個過程中產生的。

第一個文化適應的過程就是基督訊息的逐步通傳。如果人的觀念、心智活動方式、以及符號使用方法彼此相通的，文化之間的理智主張也應能互相溝通。現代人更意識到人際溝通的「歷史幅度」，為溝通適合共通的心智形式是先決條件，而為孕育出這些形式時間是必需的。在這裏天主的耐心真是驚人，因為祂以數千年的時間準備人接受福音救援。所以在宣揚這個救援訊息時，傳道者不只採用邏輯法則，更要注意慕道者的心理適應，從解釋最明晰的事例出發到需要純理性反省的事例上去。假如「適應」是指從當地文化已知的因素出發，而且把當地文化未能接受的暫時擱在一邊，適應就只是理性動態特質的需求了。這樣看來，三個世紀以前，某些傳教方式是可以接受的。譬如一些傳教士等到新信徒能夠接受天主的能力在救主的軟弱無援中彰顯出來的時候，才給他們講授十字架的道理。

補充說明一點就是，上面的事例只容許發生在福音初傳的時候，當新信徒的信仰漸趨成熟時，過去了解信仰的方式也應該逐漸消失。

第二個文化適應過程就是基督訊息逐漸整合到當地文化的經驗，信念和感情的生活脈絡裏去，而且當地信仰團體也逐漸把所經驗到的以讚美詩和宣言表達出來。如果稱這種使基督信仰與當地文化同化的內在消化作用為「適應」，適應就與信仰生活互為因果：即一個因素為另外一個因素存在的原因，卻同時又必然需要這另外一個因素存在；正如個人或團體的生活是構成其特有展露方式的原因，卻又同時必然需要以其特有方式展露。

按照上面的了解，文化適應工作在福音初傳時只像蓓蕾一樣，當信仰愈在該文化團體中生根，文化適應工作才會伸枝展葉，吐蕊送香。

以上所講的兩個適應形式是基於不同的理性原則。第一個適應形式是由於「人的有限」，正如基督曾說：「現在你們不能負擔」（若十六12），因為要對基督訊息、當地文化以及尋求溝通的正確方法加以徹底的理性反省實在不易。第二個適應形式來自「成熟」的信仰：「心裏充滿什麼、口裏就說什麼」（瑪十二34）正是「信仰感」的果實是人已經把自己託付給基督的寫照。復活了的主把自己聖神賜給信祂的人，因此他們能自然而然了解啓示真理，所以這不是一個新的啓示，或發現新的超性現實；再者這「信仰感」不會取代理性，理性的作用是為判斷一個主張是否符合信仰。所以假如信仰團體在恩寵之光下愈了解體會信仰道理的意義，就愈能以自己文化的方式去表達信仰內容，於是第二個適應形式就得以實現。

下面的反省可避免一些常見誤會，就是把第一種文化適應當作傳教工作，把第二種當作古老教會

的特有權利。

這錯誤與下列兩個事實矛盾。

首先，通常來說，年輕的信仰團體常有一些特恩，例如醉心於信仰生活，享受到信仰的樂趣，以及覺得信仰清晰明瞭；而那些「按時間說應做導師的」顯然需要「有人來再教導天主教道理的初級教材」，因為他們「聽不入耳」（希五11—12）。

其次，縱使團體有一個悠遠的基督徒傳統，也需要對新時代不斷的「學習適應」。

天主的子民與天主揀選的君王

Dennis J. McCarthy, S. J.
楊世雄譯

本文的宗旨乃在於探討君主政體這一新制度對於希伯來宗教的影響，考察此一外來事物所引發的問題，及其解決之道；並且也追究它對於舊約神學，甚至舊約以後神學發展的貢獻。熟悉舊約神學的人，或許會對本文的目的感到疑惑。我們提到制度，其實希伯來的社會及宗教就是制度；而君主政體則是融合於希伯來社會及宗教的一種制度。但是，這些歷史及社會現實的本質，卻是引起熱烈爭論的問題。

在君主政體之前。以色列採行何種制度呢？是一種正式的保護神廟同盟嗎？是一個鬆弛的支派聯盟嗎？是一個出自類似但不同傳承的共融體嗎？甚且或是我們無法具體認識的事物嗎？更有進者，以色列所接受的君主政體的形式也難以清楚界定。這種君主政體，是否伴隨君主神權思想發展的一種絕對主義？是否君主本身也具有神性？君王是大司祭，是天主與人之間不可或缺的中保，這種概念所指為何？或者，是否這種制度脆弱不堪；君王只是眾人中居首者，他與有權勢的貴族，甚至大商賈階級共享他的權威，尤其是他的宗教權威呢？像這類的歷史問題，我們還可提出更多。問題多，而資料太少，使我們無法對問題做確實的回答；這正是我們面臨的情況。在這種情況下，單純的歷史研究，為神學解說所提供的基礎是相當不可靠的。然而，這種研究方法，卻通行於現代的聖經研究。我們是否能夠避免這種危險，而另謀出路呢？

有一種研究方法，嘗試融合歷史結論與神學解說。這種研究的初步工作，即是找出梅瑟盟約與達

味盟約之間的關係。通常人們會問，達味盟約是否能與被視為君主政體以前的希伯來宗教基礎的梅瑟盟約相配合。這種研究工作的基礎是某些討論盟約形式的理論。這些理論設定某些神學觀念，是希伯來人在某些歷史階段中實際擁有的觀念。於是他們設定：梅瑟盟約從一開始就是天主與祂全體子民之間的盟約；盟約的條件即是這些子女要繼續遵守天主的旨意，遵守諸如十誡等固定法律所表達的天主的旨意。另一方面，他們認為達味家族有他們特有的盟約，即是天主與君王之間的關係。這個盟約的效力，只有透過君王作為中保，才能達到人民身上。這個盟約建基於撒下第七章所記載的簡捷許諾；這許諾未要求以服從為條件。這個盟約是永恆的，因為它的唯一條件，是永恆天主的旨意。

但是，以上所述，有許多只是一種推斷，而不是在聖經經文中發現的事實。例如，人們所認定的梅瑟盟約的形式，是以可能發生的歷史事件做基礎，而不是以聖經經文中的事實做基礎，引用出谷紀的經文所推斷出的假設；這個假設的本身，就不是人人都接受的，此外，達味對天主的關係，固然在早期就被視為一種盟約（撒下二三5）；但是，做為這種關係的基礎的經文（撒下七）；卻未提及盟約一事。人們對於達味家族與天主的關係有不同的看法。因此，當我們問，達味與天主關係的神學，如何配合梅瑟盟約的神學時，我們就已面對以下兩個變數：一、梅瑟盟約形式重新組合的可能性；另一則是對於君王與天主關係的各種不同看法。由於歷史背景不清楚，所以對這個問題的神學回答互相矛盾，不足為奇。有一派學者認為，達味盟約從一開始就與梅瑟盟約配合良好。另一派學者則認為二者永不可能互相配合，而且聖經經文根本就視君王政體是一個大異端。尚有另一學派認為，這兩個盟約是為適應環境不斷改變所需的兩個神學辯證的標竿。

對於歷史細節問題，就有這麼多不同的意見，使我們不禁懷疑，關於君主政體對希伯來人宗教的

影響，我們是否能夠提出有用的問題；即使能夠，對於這些問題的回答，是否能夠不只是一種假設或是猜測。當然，我們不可簡單地不顧歷史，因為我們所面對的不是一種純粹內在經驗的宗教，或是對自然的冥想；而是一個啓示的宗教。我們必須面對歷史事實。然而，這些歷史事實如此難以確定，我們能夠做什麼呢？

在此，我們或許需要考慮一下歷史事實。令人難以確定的問題之產生，不是出自事實本身；而是出自基於事實的推斷。企圖詳細重新整理希伯來上古歷史的人，和其他的古歷史學家一樣，一定會增補少許帶有假設及推測性的「事實」。用這些重整過的歷史做為神學的基礎，自然就會產生問題。其實，神學應該另有基礎，因為有些基本事實是非常清楚可信的。現行的聖經經文中，固然有不少已滲入先知或神學家的解說，其正確性只能視同可變更的學術解說；然而，仍然有些經文陳述的事實並未經過詮釋，或只帶少許的詮釋；我們就可以從這類的事實着手。

(一) 希伯來本來不實行君主制度。有關的撒慕爾上的經文是很真確的。不論對君主制贊成或反對；要求立君王是一項新措施。

(二) 事實上，這個新制度並非普遍為以色列所接受。通常，我們都以公元前第七至六世紀的申命文件，說明對君主制度的反對。然而，對此新制度的反對，並不是這些文件的主要特色；而且這些文件顯示，希伯來對君主制度的認識，乃得自公元前十一世紀對客納罕的觀察（撒上一八）。無論如何，君主制度曾受反對是很確定的。一個民族的制度有基本性的改變時，總會引起強烈的反對。希伯來人對君主制度的反對，可在較早期的先知書中獲得佐證，在這些先知中，除了依撒意亞之外，都一直對君主制度採取不願苟同的態度。

這項反對不只是緬懷「過去美好時日」的反應；而且也是具有堅強的神學基礎的。最早的先知書撰寫者亞毛斯及歐瑟亞強調，天主以各種方式揀選了一個民族。的確，在這民族中，有類似梅瑟的領袖，這類領袖在天主揀選民族的事件中，扮演很特殊的角色；而被選的人民認定自己是亞巴郎的天主所特選的家族，天主把他們從埃及人的奴役中解救出來，使他們成為天主自己的人民。因此，這民族中的每一分子都是揀選的對象，有義務對這項揀選做自己的答覆。每個被選的人都被認為應該知道天主的旨意，並且按此旨意生活。先知們把不公義及拜偶像的行為，當做反對天主的行為來譴責。在譴責時，先知並不使用一般的，而是一種特殊的語言（亞二8；歐二5、8，四2）並且不加以解釋。無疑的，先知希望他的譴責生效，使百姓知道自己的行為是一種罪過。由此可見，在希伯來人中，一定有一個相當詳細敘述天主旨意的傳統。先知譴責了膽敢讓百姓喪失知識的人，百姓因著這種知識的喪失，遺忘了自己做為天主子民的尊嚴。先知的這種譴責與我們的問題有直接的關係；因為它觸及了重要的課題：「中保」（歐四）。

雅威信仰承認某些類型的中保；這些中保在天主揀選整個民族，以及直接啓示祂的旨意這類事件範圍中，對百姓扮演有領導及訓誨的特殊角色。雖然如此，君主制度被引進傳統雅威信仰時，仍然格格不入。因為，在原始的雅威信仰中，人們認為中保是天主為某一使命而特選的人，他是賦有神恩的；人們並不強調他在社會制度中的「官式」地位。歐瑟亞先知所提到的司祭，是倫理、法律及公義傳統的傳遞人；這種傳統被認為是天主旨意的直接表示。這些司祭們比較不是領袖；而更是百姓及他們傳統的僕人。古老近東的君主制度，因地區及時代的不同，形式有別；但是它們都具有共同的特點，即是賦與君王以宗教性的特殊角色。這種特性自然與雅威信仰以及希伯來與天主之間相當直接的關係

相衝突。所以，對君主政體的反對，並不單純是對外來制度的反感。現在讓我們首先綜合敘述古老近東的君王所具有的基本特質：

(一) 君王是神明與人之間的中保，他不但是保證公義的工具，而且也是確立良好秩序的力量（在希伯來文中，公義是良好秩序的同義字）；這裏所謂的秩序，不但指人類而且也指自然世界的秩序。希伯來的君主政體也接受了此一典型的君王特質；詠七十二篇就是例證。在這篇聖詠裏，君王的公義多少也對五穀豐登產生作用。

(二) 君王與神明如此接近，甚至君王稱為神明之子（天子）。這個稱號大概是在君王登極時所獲得的別號。自從雅威率領以色列人出埃及以後（出四22），固然以色列人都知道，整個以色列民族是雅威的子民；但是，這個名稱並未普遍使用。在多神的世界中，充滿神明與人交往的故事；這些故事很容易對一般人民產生錯誤的指引作用。無論如何，君王所擁有的崇高頭銜，很可能使人誤解，君王的過分要求是理所當然的。

(三) 最後，還有聖殿的問題。我們通常習慣於較晚的解說；在這些解說中，耶路撒冷的聖殿成為雅威信仰的真正象徵與保證。但是，事實並非一向如此。百姓過去都行獨立的禮拜，在禮拜中、家庭、家族或是村落是傳統的監護人，禮拜的代理人。後來才產生一些大的聖地，這些聖地通常是重要宗教傳統的中心地點。聖殿原是外方事物，只是附屬於王宮的一個建築。將雅威的敬禮依附於人的權威上是相當危險的；而在君王的影響下，情況更遭。君王建築宮殿的行動，終將導致肯定君王的人格及權威的卓越性。在外族人中，君王實際上已是神明的一部份，在巴比倫他是瑪克杜克，在客納罕地區是巴耳的化身。君王的神殿肯定了君王的超越性。聖殿具有以下的危險：它使君王的皇宮、位格甚或

整個王朝與雅威緊密相連，以致將雅威變成有如外邦人的神明。實際上，藉聖殿朝拜敬禮神明的方式，根本就是借自客納罕的。在皇家聖殿中，朝拜的對象固然是雅威；但是，敬禮使用的語言及方式都極相似外邦人的。朝拜者只是在敬禮風神中（詠二19），以雅威的名字取代巴耳的名字罷了。讚頌君王（詠二，一一〇）和他的聖殿（詠四六、四八），的詩歌，也都屬於異邦形式。這些詩歌與雅威信仰很不調和，雖然這只是文字技巧的借用；但是，百姓發現他們朝拜雅威，竟那麼相似外方人朝拜他們的神祇時，這些百姓是否仍能對真實的，唯一的天主保有正確的理解呢？

以上所述是古代世界君王的特權。這些特權如我們所援引的經文顯示，也為希伯來的君主制度所接受。君王要求做為中保的特殊權利，一種與天主之間非比尋常的親密關係，以及在敬禮天主中，扮演特殊的角色。無疑的，希伯來君王之所以享有特權，並不像其他古代文化中的君王那樣，是由於君王本身享有特殊的、超越人的位格。希伯來君王的特權植基於一項特殊的揀選行動，天主的一個許諾；透過這個許諾，天主揀選了達味王朝，使之稱為天主之子，做為天主賜給百姓和平，興盛以及建造聖殿的媒介。以上對希伯來君王看法的基礎，是天主對達味的許諾（參閱撒下七8—16）；困擾神學家的，就是這項許諾。其他諸如北朝以色列的希伯來君王，一定也要求這種特殊地位。他們獲得王位，通常都有先知們的支持；然而，他們總是缺乏一個賜給達味家室的東西：王朝永存的許諾。

在此，我們能夠認識君主制度，尤其是天主對達味許諾所支持的君王觀念所產生的神學問題。天主的許諾強調對個人的揀選；這個個人是統治百姓的家室之代表，而這家室即是天主無條件許諾的王朝。雖然，法律被視為天主旨意的直接表現，但是，對個人揀選的強調，容易使人認為君王是公義的泉源（撒下十五4）。以色列甚至有以下的傾向：不將君王視為如梅瑟那樣，領導百姓隨從天主旨意

的領袖人物，而將之視為禮儀的主持者，這些禮儀主要目的乃在於保證風調雨順。這種傾向使他們認為君王是緊急祈雨，保證五穀豐登，參贊自然造化者。因此，他們強調聖殿與禮儀。此二者好像永恒地（根據詠四六六，熙雍是永不動搖的）保證了，先知對百姓所提出服從的呼籲以及審判的警告（參閱耶七）。君主制度造成了一種轉變，使百姓從天主那裏轉向崇拜禮儀；而這種禮儀崇拜似乎旨在保證財富，並且豁免個人內心對雅威的尊敬與服從的責任。

更有進者，有些君王的實際行動，催化促進上述傾向。在達味王朝分裂為南北二國之後，較大的北國以色列向外尋求盟國。然而，在當時的環境中，政治的結盟也包含某些文化因素的結盟，於是，打開了以色列子民崇拜外族人神祇的大門。政治的聯姻使漆冬的公主依則貝爾成為以色列國后。由於依則貝爾倡導以外族方式崇拜異民神祇，使她的名字成為無耻罪行的代名詞。在此情況下，北國君王在丹及貝特耳所設的聖地也是很有問題的。耶路撒冷聖地一直使人記憶起，先知所許諾給達味王朝的永恒與正統。這使沒有獲得這種許諾的北國君王感到困窘。於是，北國為了使百姓不要前往耶路撒冷敬拜天主，就設了自己的聖地。但是，這種政治因素產生的聖地，很容易接受政治力量所支持的巴耳崇拜進入聖地，產生混淆現象。因此，直接了解這種情況的亞毛斯及歐瑟亞先知，曾對此大加譴責；而且後來的歷史學家也稱這是「雅洛貝罕的罪行」，因為雅洛貝罕是北國的立國君主，丹及貝特耳聖地的設置者。

然而，上述的皇室影響力，並不是拜偶像的真正原因，它只催促了偶像崇拜的一種自然傾向。例如，保守的雅威信仰者視「高山上的翠綠樹叢下」為聖地。這些聖地代表古老的傳統；因為在皇家聖地存在之前很久，這些聖地就是崇拜雅威的地方。那些頭腦簡單，經常到這些聖地來的人，很容易，

甚至無可避免地，把過去從埃及的奴役中，拯救他們祖先的天主，與掌管繁殖的神祇混為一談；當時，地方性的傳統總是將農產的豐收以及牲畜的繁殖，歸功於掌管繁殖的神祇。於是許多地方性的聖地變成了希伯來人行淫的地方。在這些聖地，他們舉行祈求農事增產的禮儀，原始的性行為即是禮儀的一部份，希伯來人就在這禮儀中，在不排斥雅威的情況下行淫。

皇室的聖地造成了大量的混淆現象，將天主與其他神祇混淆的現象；百姓將這些混淆視為很自然的事。在正式推行君王制度之前，耶路撒冷是特選王朝的聖地；它由於結約之櫃的關係，是雅威臨在的神聖象徵以及朝聖的地方（參閱撒上一4）。但是，隨著皇室聖地造成的混淆現象，即使耶路撒冷的聖殿也不免受到玷污。異邦的禮儀是一種較古老、較豐富的城市文化產物，自然要比新崛起的遊牧者所擁有的更為多彩多姿，更為生動。我們發現，聖殿的禮拜即接受了這些儀式以朝拜雅威。百姓們由於禮儀的混亂，對於天主也難以保持正確的觀念。此外，更有政治壓力，迫使以色列敬禮其他神祇，以諂媚強大的勢力（列下十六10—18）。百姓對於華麗並具有直接象徵意義之禮儀的喜好，以及政治情況的需要，都導致強調外表儀式，甚至在聖殿內供奉其他神明（則八；耶四四15—19）。關於外邦禮儀之採用，固然君王們難辭其咎；但是我們也不可將一切責任推到以色列或猶大的君王政體。這些君王們即使不大力倡導外邦禮儀，在當時也存在一種傾向，誤導雅威信仰，使信仰過分依賴崇拜禮儀以及享有特權的中間人。

所以，有某些古經學者認為，君王政體以及它的一切作為根本就是離經叛道；雖然在聖經中有不少讚頌君王的詩歌和故事；而且君王對於聖經經文以及古經神學的形成有具體的影響。這些學者的看法並不完全正確；固然，君王在傳統的雅威信仰中，造成緊張與問題；但是緊張與問題並不永遠具有

毀滅性；它們有時也給與成長以機會。所以，君王的觀念不但是古經神學中的事實，也是促使古經神學發展的一個重要因素。

我們也可從積極的一面來觀察君王這個觀念。君王觀念強調神明控制自然，光是這點，就有助於擴大古經神學的視野。我們必須了解，由於雅威的揀選，使希伯來成爲一個民族，這是人們所認知的第一項雅威的「創造」。在雅威信仰者的心目中，雅威的第一項工程是領導並保護百姓。古老的故事記載，雅威召叫了聖祖們，打擊希伯來的敵人；雅威是接近百姓，強而有力的天主。然而，他們對雅威的觀念是頗受限制的。例如，他們以爲雅威只在某些地方，甚或在某些特定的禮儀下接受敬禮（參閱出十²⁶；撒上一二六¹⁹）。天主是人們在位格上很可以接近的天主；但是，祂似乎只是一個小民族，在很狹窄範圍內的救主。

君王以及與君王有關的意識形態，豐沃了上述狹窄的神學，指出一種新形式的救恩。君王與良好的秩序，這兩個概念是緊密相連的；而良好的秩序不但意指社會秩序，也指與人們生活攸關的農業生產。在古老的世界裏，人們並不清楚地區分生長與創造這兩個概念。一個新的農事年帶來的新農產，始終是一種新的創造；而君王的盟約與崇拜禮儀所關注的，就是這種創造。君王透過他的正義保證一種良好的秩序；這種秩序意指田地以及牲畜生產的秩序，不亞於，甚至更強烈於社會秩序。這裏的正義概念多少也包含有現今我們所理解的正義；但是，那時所謂的正義，也包含適當的，有固定程序的敬禮儀式。這些儀式是歸屬於雅威及祂所揀選的君王的，在古代世界皇家聖地所舉行的儀式中，君王是基本要素。達味建都的耶步斯的耶路撒冷，應該是這類皇家聖地的典型。

這類禮儀固然含有耽溺於狂歡，誤解神明本質的危險，而且如我們所述，這類的危險並不是經常

可避免的；然而這些禮儀的內容，經過考驗，去蕪存菁，遺留下了聖詠中讚美神聖創造者君王，歌頌他的作爲之詩篇（詠九三，九五—九六，一〇四），加強了神學內容。希伯來人圍著禮儀性詩歌以及禮儀的本身，得知他們民族的天主，也是自然的主宰。君王始終被承認爲雅威羊羣的君王，而現在更進一步地被啓示爲宇宙的君王；因爲雅威命令了自然，所以大地能夠結實纍纍。前所提及的聖詠以及隱藏在聖詠後面的思想，導引人們認識、洞悉依四十二—三十一的言語及意義；依撒意亞這段經文向主宰宇宙萬有的雅威呼求祂的權威、智慧與眷顧。無疑的，這位上智的天主，可以用其他的方式啓示自己；但是敘述雅威的眷顧之神學及語言，卻是源自外邦的君王觀念。這個君王觀念產生了聖經的創造神學。

這個創造神學長久以來對於靈修貢獻良多，它有助於人們舉心向主，歸向在自己的創造中反映自己的天主。即使現今的我們，默思上主在宇宙中所規劃的自然秩序，也是很有助益的。這種秩序隱藏於一切的生態學術語之後；每當忘恩或驕傲的人類破壞這自然秩序時，就產生生態學上的問題。在此，我們必須重新認知外表看來具有神祕感的詠七二的訊息：權威必須正義地、適當地行使，才能在社會與自然中產生良果。甚至君王本身也只是合乎上主旨意的秩序的僕人；而不是主人。被選的君王不是絕對的權威；而是爲天主對世界計劃服務的工具。這個創造神學的內容比我們想像的豐富的多。源自外邦的創造神學，通過與雅威的接觸，排除了它狂歡放縱，荒誕不經的因素。這位雅威的行動，不像一種盲目的自然力量；祂是有位格，有倫理意志，向我們說許多話的雅威。

創造神學不是君王政體及其意識形態的唯一貢獻。君王觀念強調君王爲中保，是該觀念的另一貢獻。當然，這種強調意指，被選的君王與選民之間存在很大的距離。君王可能擅取過份的權利，使他

存在於天主與百姓之間，不做爲天主與所有百姓開放關係的象徵或僕人；而成爲自私、任性、對利益分施及獎勵或懲罰擁有權利者。君王獲得「天主之子」頭銜的理由之一，是因為他有權勢打擊敵人（詠二七—九，八九—二七）。打擊敵人一說確實有些誇張；我們知道，這些君王實際上只是一個不很強盛的小國之君。

然而，誰是這兒所提及的敵人呢？首先，應該是那些威脅王國權益，王室權威的民族；王室權威的鞏固，爲君王及百姓是同樣重要的。君王是和平的工具，是天主許諾給達味的「地上之安寧」的工具。然而，對敵人一詞的反省，使我們知道，它含有更深刻的意義。所謂的敵人，也包含那些反對天主旨意的人，以及聖詠提及的，認爲天主不介意他們行爲如何的人。因此，君王在加冕時，固然接受他應有的榮耀；但是，更重要的是，他接受實現和平、秩序及公義的責任。聖詠中一首加冕禮使用的詩篇就強調，君王必須在正義的指引下主持公道，懲罰做惡者。肯定、賦與君王以榮耀的，是君王接受天主的旨意，並以具體地爲天主的子民服務來服務天主的旨意；而不是權力與華麗的儀式（詠二十）。這個觀念是一種理想，即使現今爲基督身體服務的基督徒，也該以這個理想警惕自己。

關於上述，仍有問題存在。君王能對天主的子民有所要求的中心基礎，是天主給與達味家室的許諾；並且這許諾是絕對的。然而，一位君王可能拋棄理想；實際上，就有許多君王如此，並未像聖詠所要求的，獻身於正義。雖然如此，根據撒下七14—16的話，君王似乎能夠免於滅亡的危險。詠八九固然爲被貶抑的君王而痛哭；然而，該篇的作者也認定這不可能是事實。

君王不可能毀滅，這種想法的誘惑是很明顯的。雅威似乎不可撤回地與達味王朝的君王連接在一起；不論君王如何做，如何引百姓走入歧途，他們都不會有滅亡的危險。如此，天主給與達味家室的

許諾，因著君王擁有聖殿：「皇宮裏的聖堂」，以及天主特別的居住地，而加強了人們傾向做以下的推測：他們猜想，得到保證的雅威之代表的臨在，這些代表所領導、所支持的宗教敬禮，將會約束天主的手，使天主不致展現祂的倫理意志，而要君王及百姓受公義法庭的懲罰。

諸如耶肋米亞的先知們，發現以上的猜想只是一種盲目的推測。只有君王政體以及聖殿的徹底毀滅，才會使這些君王及百姓頭腦清楚。他們遭遇到大災難，他們爲巴比倫帝國所滅亡，所驅散。這的確是一個慘痛的教訓，它可能意指一切的終結。比較每一古老民族，希伯來承受最多被征服，流浪他鄉的痛苦；這些應該會使希伯來民族及其傳統告終。歷史似乎要告訴我們，我們不會有什麼古經，什麼希伯來傳統的精華。這些傳統似乎應該隨著公元前五八七年耶路撒冷的淪陷而歸於消失。但是我們事實上擁有古經，而且我們擁有古經的一個重要原因，即是君王觀念；這個君王觀念似乎應該隨著王朝及依賴王朝而存在的王國之滅亡而被否定。

王國滅亡之後，情況如何呢？在君王時代以後的歷史中，的確有許多我們不知道的部份；但是有些事情則是很清楚的。百姓面臨選擇。他們可以認定傳統的觀念完全是一種錯誤，而去接受被歷史事件修改後的觀念；那就是其他的神祇顯得比雅威更爲強大，是他們追隨的對象。毫無疑問地，的確有人做了這項坦率的選擇。關於這點，我們不妨閱讀耶四四17。另一方面，他們也可以正視先知傳統。這個傳統代表那位敢於審判祂自己百姓，敢於毀滅他們制度的天主；因爲這些百姓不知悔改。這些百姓將以所承受的苦難來潔淨自己；有如在充軍時，命令依撒意亞所說的（依四十二）。雖然，他們還有另一選擇，他們可以繼續地相信古老傳統，雅威對達味及其後裔許諾的真實性；因爲這是天主的聖言，是永垂不朽的。這項選擇正是我們要討論的課題。

古代對於這個傳統的理解，顯然是有問題的。君主制度明顯地建基於天主的話，它指定了一個特殊的朝代，做為天主與人甚至與自然之間的中保，並且使一個特定的人享有天主之子的頭銜。然而，這樣建基於天主之話的制度卻也腐化了。如果人們仍然嚴肅地相信天主的話，他們必須更進一步地了解天主的話。很顯然的，天主的這些許諾不只肯定王朝與聖殿，也意指其他某些事物。對於此一信仰的探索，的確是民族靈魂的灰暗時期。然而，也就是這個信仰的探索，集合了劫後餘生者一起保存古老的傳統，重新思考這些傳統，在新的、現實的境遇中尋找方向。天主給與達味家室做中保的條件許諾，對於失望的百姓是一項奧蹟，希望的泉源，同時也是使這些百姓重新集合，再度組成一個共融體的因素之一。

然而以上所述者又意指什麼呢？關於這點，當然有人會想到哈蓋及匝加利亞先知，期待新的聖殿及達味家室的復興。實際的歷史清楚的顯示，他們並未完全認清事實；相反地，在公元前六世紀後半期，繼巴比倫帝國稱雄的波斯霸主，大概認清了以色列子民復興達味家室的政治希望。無論如何，在這個重新集合的共融體及整修過的聖殿中，達味家室的代表們，已不再扮演任何有形可見的角色。司祭們取代了從前君王的角色；但是，更重要的是，這個新的聖殿，過去君王所建聖殿的後繼者，使古老的傳統延續下去。這個新的共融體收集了法律，使得表達天主旨意的法律，更容易學習。敬禮仍然繼續採用古代儀式；只不過加上了一些強調補贖的內容。這些古老儀式象徵被選君王的角色流傳至今。尤其是那些古老的詩歌，仍然為人詠唱，繼續發展；這些詩歌是聖詠的基礎。然而，這時的詩歌詠唱，得到了進一步的發展。當這個共融體在舉行禮儀，唱這些聖詠時，是整個團體發誓遵守正義，有如過去的君王，在複頌諸如聖詠一〇一篇的詩歌所做的一樣。其他君王聖詠（詠十八，二十，二一，

四五，七二，八九，一一〇，一三二，一四四（1—11）也都活潑地紀念天主對達味家室的許諾和與此有關的觀念。敬禮天主是這個復興共融體的中心，在舉行敬禮時，他們唱光榮、仰望古代君王的詩歌；雖然，他們已不再有在朝的王。此外，這些詩歌並不是對於過去的懷念，而仍是以現在式或將來式唱出；可見詩歌的內容，對於這個共融體必然具有現實意義。

我們在探討這些古老傳統對這共融體的意義時，必須了解這些古老傳統所處的境遇。這個復興的共融體，是一個受過磨練的團體。王國的崩潰、充軍、重整後的小城耶路撒冷，這些歷史教訓都時刻在提醒他們，天主揀選了他們成為祂的子民，派遣了祂所揀選的君王，並不就自動地保證他們的興盛，他們沒有理由因此得意忘形。天主也要求他們服從祂的旨意，要求正義以及愛鄰人。天主對於祂所揀選的人所做的要求更為強烈，他們不必因著天主特殊的臨在而自滿。百姓們知道，他們在這些事情上所有的缺失，所以自認他們應該也必須做補贖。

天主的許諾被視為唯一真實天主的、完整的、傳統的啓示，面對這樣的許諾，人們能做什麼呢？當然，單就服從此一古傳統本身而言，猶太人是值得驕傲的。充軍之後的猶太人，雖然不為其他民族所歡迎，但是，其他民族也不得不對猶太人的正直以及生活上的潔淨表示讚美。然而，這種對傳統的服從也有其危險性。有些人太過注意法律，以為實踐了法律的規定，就可強逼天主賜與恩寵。在這種意識形態的影響及其他因素的催化之下，後期猶太主義中的撒杜塞黨，實際上將傳統囿限於法律（Torah），即梅瑟五書內，並且有意無意地把給達味的許諾，與先知書中所表達的希望連結起來。這種做法使傳統及對天主的概念顯得非常貧乏，同時也與聖詠的內容相衝突——這些聖詠的內容很豐富地表現於司祭所領導的敬禮儀式中——然而，司祭正是撒杜塞黨的主要組成份子。撒杜塞始終不是一

個人數眾多而且爲人所接納的黨派。另外，有些人則因自己的期望而保留整個傳統；然而，他們把希望的實現當做自己善行的報償。於是救恩成了自己掙得的東西；而不是天主自由許諾的實現，持有這種觀念的法利塞人，就是因爲他們自信自己是義人，而得到法利塞這個名字，法利塞是一個較爲人所接納的黨派，但絕不是人數眾多的黨派。事實上，當時對於傳統的看法很多；但是，除了撒杜塞之外，它們都有共同點。他們都嘗試設法協調許諾的問題與所面對的歷史經驗的關係。歷史很清楚地告訴他們，許諾並不像古人所想的那樣，保證他們民族的興盛。他們必須以新的方式思考許諾的問題；換句話說，就是改變對將來的希望。如此也就迫使他們將倫理更新的希望擴展到默示性的期待。

天主對達味的許諾所造成的希望，也包括期望在達味後裔中產生救主。於是，歷史經驗加之於傳統希望的壓力，導致一種「多少」相似神學的默西亞主義。我們說「多少」，因爲我們必須強調，在後來猶太主義中的默西亞主義並不是單純的理論，而是許多不同，甚至不調和的概念的組合；這些概念有一共同點，即期望達味的一位後裔成爲救恩的工具。如此，天主所許諾的中保，也意指觀念上的長足發展，這種發展給人們鋪了路，使人能去思考並尋求一位中保，一位達味之子，他是真實敬禮天主的中保；這種敬禮爲每一個人提供了做爲天主真正子女的機會。這救恩的真理，雖然人們不能清楚預見，但是，當天主使這真理實現時，人們也會承認，接受這真理，（參閱路一32，二11；瑪一21；希九—十；羅八9—12）。

由此，我們可以看出，君王觀念與傳統雅威信仰之間的長期辯證關係，在新約中開花結果。此二者之間的關係的確是一種辯證，甚至是一種矛盾；它們所支持的制度，所激發的感情，常是互相對立的。當然要消化這種對立的過程是相當長久而艱辛的，卻不是徒勞無功的；即使是我們這篇短文，也

顯示出了它的結果。它促成了天主是有秩序，有意義的世界之創造者的理論之發展。它爲一位中保預備了道路；這位中保因他完全的獻身與正義，給許多人帶來了救恩。最後，它還造成了一種類似的觀念；類似人可能成爲天主之子的觀念。如果我們運用形式批判的語言技巧說來，從前只有君王才擁有的頭銜被「民主化」了。我們從前曾說，原來只有君王誓守正義，然而，在後來的禮儀中，整個參禮的團體唱諸如詠一〇一的詩歌，一起誓守正義。只有在此之後，我們所謂的「民主化」之意義才得以展現出來。然後，新約爲我們提供了神性生活的分享，使我們能擁有天主聖神；這些都使天主之子這一頭銜的意義，達到前人所不敢夢想的境界。

「我曾迫害過這道……。我就是你所迫害的耶穌。」

(宗廿二4、8)

Stanislas Lyonnet, S. J.
楊國瑜譯

Hè hodos (道) 一詞在宗徒大事錄中六處的用法，乍看相當晦澀，在全新約中還只有此處是明確的，久已吸引了聖經註釋家及基督教史學者的注意。為將本文探討範圍局限於最近幾年，我自巴黎歐拉 M.A. Barriola^①的作品談起。一九七七年作者研究格林多前書四章十七節及十二章卅一節中，「道」在聖經中引申義的形象比喻。同年，柏塔班加 J. Patrapankal 在魯汶 Louvain 聖經研討會發表「基督教義與宗徒大事錄的一貫性」一文“Christianity as a Way according to the Acts of the Apostles”^②。一九七八年，包翁 Fr. Boyon 密密麻麻地整理了三頁，有關宗徒大事錄中道的研究資料目錄^③。去年，在紀念教宗保祿六世的專號中，我參照該詞在宗徒大事錄，尤其是舊約中的用法，藉著它的啓迪，撰寫一篇短文，闡述 hodos 一詞在格林多前書十二章卅一節中的意義^④。

奧古斯丁·喬治神父 Augustin Georges 有機會儘管甚簡略地涉獵此一題目^⑤。在為紀念他而撰寫的篇幅中，我意欲探索「道」一詞，在聖保祿歸依的前兩篇故事中，與耶穌自己發表的話，二者之間有何種程度的關聯。耶穌本人宣稱：「我就是你所迫害的耶穌」，這句話引起了保祿的歸依，三篇故事且以此為題材（宗九5，廿二2，廿六15）。

一、實際上，一如喬治神父所述，「道」一詞「屢見於保祿的文章中」，在第一篇歸依的故事中首次出現，或許不是偶然的。保祿在大馬士革搜尋可能找到的「衛道者」，好將他們「捆綁到耶路撒冷去」，不料卻獲知「他迫害的是耶穌本人」。在第二篇故事中，「迫害」這一動詞甚至再重複，「道」是直接遭受迫害的對象（廿二4、8）。第三篇故事似乎強調道和耶穌的同一性，敘述保祿認為「迫害」第一篇故事所稱的衛道者 *tinas tés hodoù*，便是打擊他認為應當打擊的「納匝肋人耶穌之名」（廿六9）。然而，第一篇故事已斷言，保祿憎恨「一切呼求耶穌名字的人」（九14、21）。在此情形下，路加似乎清晰地分辨「道」和基督間的關聯，這關聯若不是「神學的」，便是「語文學的」，最起碼也是「文學的」⑥。我們尤其知道，「不能和其人分割的」耶穌之名，又耶穌和基督二詞，不消說還有天主一詞，所指的總是耶穌，這些詞彙在通篇宗徒大事錄中所佔的地位⑧。

二、在確定「道」和耶穌間的關聯的性質之前，重要的是先確定「道」一詞在宗徒大事錄章句中的意義。

實際上，就這點而言，有些聖經註釋家，連同 TOB，均認為此處似應摒棄「道」一詞的通行意義，即「生活及行動的方式，典型的行為」。此處，僅僅此處，這詞當指「基督徒眾」⑨、或兼指「基督教團」（BJ）、「聞教會」（Osty）。數位經學家隨後又自行修正，改採這詞的通行意義，為 TOB 所不取的⑩。事實上，後者十分恰當。為此宗徒大事錄第九章第二節所載，保祿搜捕的正是「基督徒」，說得更確切些，這種「生活方式」的信徒 *tinas tés hodoù*，亦可視為猶太教的「背教者」（Osty），我們將於下文討論。宗徒大事錄中所有其它章節，單獨引用這詞時，都是因一用法：廿四章四節，保祿憎恨「迫害」的便是這種「生活方式」。又迦拉達書一章，他重申不僅要「毀滅」（

dorthein)「主的聖教會」(迦13)，還要摧毀「信德」(23) (tén pistin，按 TOB 的詮釋爲「以信德作中心的生活」)。基於同樣理由，猶太人們「在厄弗所面對羣眾描述」(十九6)的也是這種「生活方式」，雅基艾 Jacquier 所稱「曾引起軒然大波的」(十九23)「基督徒生活」正與「這種特殊生活形式」有關。連宗徒大事錄廿四章十四節所指的仍是「耶穌創立的事奉天主的方式」(Osty 宗廿14註)，猶太人稱之爲 haiesis——這詞不僅指「新教各宗派」，更適當地指「對某種道理的偏好」(Bailly 希法文辭典)，當然也指對道德行爲的偏好——正如廿六章五節所述，保祿描寫在「按照教中最嚴格的宗派 haiesis」，歸化「成法利塞人」之前^⑪，他的「生活方式」(biôsis)。同樣地廿四章廿二節提到的還是「斐理斯已確切認識的」「事奉天主的方式」。

第一個結論自然而然地成立了：基督教主要地在創立一種倫理行爲，顯然地假定「一種思想方式」，卻同時地是一種行爲方式」^⑫。

三、不容置疑地，這種「生活方式」與耶穌有關。它爲耶穌所教導，甚至「由他啓其端」(E. Osty)。我們不妨自問，保祿是否覺察出二者間更密切的關係，對他而言，「迫害這道」照字面解釋，竟是「迫害耶穌」。

答案在於知道單獨引用此詞(案：指補足語省略)，是否能夠並應該如同大部份作者一般^⑬，將之解釋爲「天主的道」一語的省文。宗徒大事錄十八章廿五節(經文異文：耶穌的，基督的)，廿六節「主 Dieu 的道路」(異文：主的 du Seigneur)便是例證。關於最末一種情形，拉丁傳統甚至將之直書爲「道」，如同聖經拉丁文版「上主的道」取代「道」一樣，見十九章九節及廿三節。這點至少證明兩種用法的相通由來已久。此外，宗徒大事錄十八章廿六節「天主的道」及廿四章廿二節「

道」二者都與 *akribesteron* (案：意謂「極正確地」) 副詞同用，我們只要一加比較，便會聯想到，這代表路加本人的思想^⑭。無論如何，關於這點，谷木蘭 *Gumrán* 文學帶來珍貴的確證^⑮。它不僅知道此一單獨用法指「教派特有的遵守天主法律的方式」，而且此一用法，例如在大馬士革文件一章十三節及廿六節中，明顯地是出谷記卅二章八節等用語的省文，即「上主曾命令遵循的道」^⑯。可是在谷木蘭文件 1QS 中，此一獨立用法直接與完整的聖經用語相關，更甚的是，它是依撒意亞四十章三節一個明顯的引用句，也就是說聖經故事開場的這段落（谷一3旁注）：「他們離棄了惡人，到荒野中預備這一位（上主）的道路，經上如此說：在曠野中預備^{††}的路徑（或：預備^{††}的道路），在荒野中為我們的天主修平一條大路」（依四十三）。這就是追尋上主藉著梅瑟所制定的法律（谷木蘭文件 1QS 八13—15）。九章十七節到廿一節再次提到「那些選擇道路的人」（又見谷木蘭文件 4Q 4），接著又說：「在曠野中準備道路的時刻將到了」；下文又說：「這些便是智慧之主賦予〔門徒〕，在修道中心階段，有關他們愛憎之道（*hdk*）的法律」^⑰。

四、「道」一語若是「上主的道」的省文，重要的是先確定後者的正確涵義，依撒意亞四十章三節只是千中之一例，須知舊約中字義的一貫性遠比一般想像的為高。

第一個看法，儘管是否定的，卻極其重要，因為它使我們頗為安全地摒棄一個意義，一箇我們易於多加思索便賦予完全用語的意義，即：「導向天主之道」^⑱。因為救贖、生命、真理、正義等道路如能解釋為，在正常情況下可解釋為導向救贖、生命、真理、正義的道（「使人趨向正義的」道，參閱耶路撒冷聖經學院聖經法文譯本瑪廿一32註）。同樣地，羅馬的路就是通往羅馬的路。反之，當名詞補足語指的是人，則必和此人——義人、宣教者、諸民族等——所走的路有關。上主或天主的道亦

正是如此。形象比喻指的總是祂的「歷程」或「行爲」。此一「行爲」常被解作本義，例如，當天主率領祂的子民，穿越紅海和沙漠之際^{①9}。或當祂將他們自巴比倫放逐地領回來時，依撒意亞四十章三節請「猶大諸城」『準備』的『道』（參照四十九及以下）。「行爲」一字也常作引伸義，用來描寫祂支配事物及拯救世界的方式。形象比喻的雙重用法，用以指示「天主的行爲」，無論作本義或引伸義，實際上均相照合，我們可輕而易舉地自本義轉入引伸義^{②0}。

誠然，通常我們區別另一用法，即述及的不再是上主的行爲，而是人的行爲，基於此理由，我們反對前者：「主的路徑」不再含攝「命運的本體的意義，爲天主按照生命目的所安排的」（出卅三13），而是具有「主的旨意的宗教意義，爲獲益而當遵從的」^{②1}。關於第一點，我們說：「天主的道是完善無疵的」（詠十八31），求主使世人「認識祂的道路，得知祂的救贖」（詠六七2）。箴言八章廿二節「智慧是行動的大前提」（希臘文：arché tôn hodôn autou），係同一觀點。關於第二點，我們求主「教導祂的諸多道路，指引我們進入祂的真理之中」（詠廿五4—5）或者「引導我們遵守正義」（見9）。「主的諸多道路」既屬「祂的法律」，我們很可以說：「按祂的道路生活」（詠一一九3）或「遵行上主的法律」（見1）^{②2}。

然而這兩種情形，依照上述形象比喻的本義，總是和天主的行爲方式相關：唯一不同的是，此處「主的行爲」，按照新約和舊約最主要的教義之一，被認為是依天主的肖像所造的，人的道德行爲的最高準則。此一「道路」不僅由於「受命於祂」^{②3}或引導歸向祂，而被稱爲「上主的」，其實際意義更爲深長，因爲這是祂自己所遵循的道，照本義解說，祂自己的道^{②4}。我想這就是聖經神學字彙 Vocabulaire de théologie biblique 中簡潔用語的意義：「法律是人的真正道路，因爲它是主的道

路」(見『途徑』條)，這也是此一名稱的由來。一如若蘭 A. Gelin 就耶肋米亞卅一章卅四節所加的評論，「認識上主」牽涉到「道德性的活動」，「承諾遵守誠命的道路」等問題，先知將之宣佈爲「新盟約」的目標及效果，此一承諾係「模仿上主的風範」²⁵。無疑地，我們不能作更妥切的註腳，或幫助更正確地把握，形象譬喻在「新盟約」上下文中，自然而然形成的意義。因此爲何如此『新』的行爲方式，能夠甚而應該在保祿歸化之前，讓保祿和其它贊成斯德望(宗八1)死於亂石下的人，視爲梅瑟盟約的真正的「叛教」。

五、事實上，對當代的猶太教，尤其是保祿倚仗的法利塞人風格而言(宗廿三6，廿六5；斐三5)，這種「模仿上主風範」的方式，一如梅瑟時代及梅瑟後傳統所制定的法律，在嚴格遵守「盟約法律」中具體化。盟約既是「法律的真正遺產」(matan torah)，守法按定義說，便是「追隨天主的道」，或按照聖經另一用語，「在主前行走」(創十七1等)，或更確切地說，「虛心與你的天主來往」(米六8)。以往沒人能想像，人的行爲能以天主的行爲作表率，甚且能稍稍與之同一化。

然而，這正是基督徒——「道的門徒」——所認爲的耶穌的行徑。認定耶穌「開創了」這道，正是給這字下一精確註解。

不同於眾猶太經師的是，祂「具權威式地」說教，引起了聽眾的驚奇。如同分享天主的權柄，解說法律中祂的意旨(安息日的反論)，更甚的是，祂似乎和某些先知一樣，不僅具有治病和起死回生的權柄，甚至有赦罪的權柄：「他說了褻瀆的話！除了天主以外，誰能赦罪呢？」(谷二7)。他進而向他稱作父親的那一位——父親之稱顯然賦予嶄新的意義——要求絕對獨特的關係，以致對祂談話時，竟稱祂爲「父」Abba(瑪十12—27旁註)²⁶，在加依夫 Caiphe 面前，他甚且要求和上主分

庭抗禮，並為此「褻瀆」被判罪（谷十四 62—64）。保祿本人自斯德望口中聽到有關「人手建造的」殿宇的講辭（宗七 48）——斯德望並因而被定讞——述及對耶穌的控訴（谷十四 58），這項指控當係「偽證」，大抵依據耶穌所說的「祂重建的另一座聖殿」的一段譬喻（若二 19）。

耶穌的行爲便如此與上主的行爲同一化，到無人置疑的程度。因而對基督徒讀者而言，應準備的「上主的路徑」產生一意義。事實上此一意義，意外不可測地，與依撒意亞四十章措詞的含義一致：它不再涉及，如同塔格姆 Targum 在翻譯時力求婉轉的天主與人同形同性論：「你們要在曠野中上主的子民前預備祂的道路，在我主的教眾團體前修平許多的路徑。向猶大各城報告說：你們的天主的神國被啓示了。看哪！上主挾著威能顯現了」（依四十三、9—10）。福音作者知道耶穌的身份，依他的觀點，先知提及的上主將要履行的路程，不再像往昔上主率領被放逐子民的方式，而是很實際地，由天主與人合一的他，藉著在世生命中所顯的每一奧蹟，尤其是復活的奧蹟（死亡、復活、賜與聖神），將人類自罪惡的桎梏中拯救出來。

可是，經他開導的「道的門徒」相信，祂在復活昇天之後，繼續此一「行程」。因此伯多祿毫不猶豫地向里達的癱瘓宣稱：「艾乃！耶穌基督治愈你了。」（宗九 34），聖神降臨後纔不數日，又向聖殿麗門的瘸子宣佈：「因納匝肋人耶穌基督之名，（起來）行走吧！」（三 6），他向公議會人士解說，目的是藉此顯示：「天下人間沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（宗四 12）。猶太教徒想要求歸依的外邦人遵守法律，伯多祿更明白地向他們斷言道：「我們猶太人，正和他們一樣，相信我們的得救」是「藉主耶穌基督的恩寵」，而不是屈服於他的「軛」下（宗十五 9—11）。

六、然而，應當更深入地探討此一問題。在基督本人身上獲得證實的，類似地也當在每一基督徒

身上得到印證^{②7}。復活節後五十日，即猶太人慶祝西乃盟約及頒布「十誡」的日子，聖神降臨大事使那些倚仗「新盟約」的人們領悟，耶穌的精神既成爲他們精神道德行動的原則，藉耶穌精神之賜，耶穌本人的行誼、他的「歷程」已極真切地與他們結爲一體；易言之，他們讓它在身上起作用。他們不再是按猶太人解釋的「天主子民」，而是憑藉和天主獨子神祕結合的「天主子民」。他們自天主獨子領受聖神，天主獨子准他們禱告時，也稱天主爲「父」(Abba)。「父」一詞掛在耶穌嘴上時，曾使門徒何等驚訝(瑪十一26)^{②8}。如同耶穌所行的一樣，他們紀念分餅時唸道：「新的盟約」，這一儀式使他們憶及耶肋米亞解釋得很清楚的話，就是說這一盟約在於：「上主的法律不再鐫刻在石板上，而在他們自己的心坎中」，不再像法律之於猶太人僅僅是支配外在行爲的準則，而是行動的內在原則。聖神降臨向他們證實，厄則克耳將『法律』與天主聖神同一化是不錯的：「我要將我的神賜於你們五內，使你們遵行我的誠命」此一「行進」，道路 *hodos* 或「行爲方式」^{②9}，既屬於人，又成爲天主本身的，照這字的精義解釋。保祿說得好：「生活的不再是我，而是在我內的基督。」(迦二20)。上主不再要求他們，按照與耶肋米亞用語同時代的申命記的用語，藉人的意志力，「在他們的心上行割損」(申十16)，而是讓上主親自「在他們的心上行割損」(申三十六)，上主也不要求他們努力遵守外來強制的法律，卻要讓充滿愛的聖神發揮作用，一如上主教導他們舉行的唯一祭祀：「吃這餅，這是我的身體。喝這爵，這是我用的血建立起的新盟約。」(格前十一24ff)，和祂的法律，「新誠命」：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們。」(若十三34)，法律稍具盟約雛型，一如「十句聖言」之賜組成西乃盟約一般^{③0}。問題不再是模仿一個人，如同模仿某一聖人或英雄，而是真真實實地藉著耶穌在聖神之內，接納主的真正生命。

對昔日是法利塞人的保祿而言，這種行為方式，這種「道」，不能不像是取代梅瑟五書——主和祂子民結盟的工具——的另一真理：耶穌本人^{③①}；事實正是如此，保祿信賴斐利伯人（斐三7—14），明確地追憶他的歸依過程，取代可說是屬於「他的」「正義」，由於他自己遵守法律而得到的；另一本質迥然不同的「正義」，歸功於那一位死而復生者的活動，它「出自唯一的信德」，自然而然地摒棄一切「自負」（羅三27），因為信德行為顯示的特徵是：人在信德行為中意識到並肯定，他根本無能力「自己成就正義」^{③②}，正如聖多瑪斯評論這些章節時所載：「作者是天主而不是人 actor est Deus et non homo」^{③③}。斐斯托總督向阿格黎帕王扼要陳述保祿與猶太人的爭辯時，說得不錯：「他們爭論的是關於一個已死的耶穌，保祿卻聲稱祂還活著。」（宗廿五19），不僅活「在天上」，在祂的聖教會中，及每一位基督徒心裏，對信徒而言，「宗教」就在於和耶穌一樣「前進」（案：或譯「進德」），或更恰當地說，讓耶穌自己在他們內「前進」，就好像耶穌在保祿內前進，曾在保祿內「活著」（迦二20）。「迫害這〔道的〕歷程」，按這些字以往的正確詮釋，就是「迫害耶穌」^{③④}。

基督的啓示闡明了舊約的各端道理，基督徒體會的「上主的道」的觀念，取材自舊約，而非依據谷木蘭文件，谷木蘭文件中討論的不是肩負導人於義及救贖雙重使命，作為天主和世人間橋梁的基督，而是「上主的道」好似猶太教一般，在於嚴格地遵守梅瑟的法律，是以「準備〔上主的道〕」，便在「精研法律」（谷木蘭文件 1 Qs 8, 15）^{③⑤}。谷木蘭史料最引人注目之處，在於指出為何這詞的獨立使用，即「天主的道」的省文，作「卓越的道」解釋時，能使當代的人不似我們引以為奇，他們對「眞道」或「聖名」等詞的單獨用法，亦持同等態度^{③⑥}；宗徒大事錄敘述保祿迫使基督徒放棄他們的生生活方式（宗廿六11）^{③⑦}，意在打擊耶穌之名時，使用辱罵聖道 kakologountes tén hodon，甚至說

褻瀆的話 blasphemien 等詞彙。里昂的基督徒們，談到叛教時，可以記下他們由於「一百八十度大轉變」（案：指突然放棄信仰生活）而「被視同」「詆毀聖道」（blasphemouñtes tèn hodon）。

註：

○常用縮寫：

Agapè=見註④。·Bovon=見註⑤。·Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* 路加神學中的背教及堅信 (Analecta biblica, 36), Rome 1969; Georges=見註⑥。·Repo=E. Repo; *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums* 道—初期基督教之專辭 Helsinki, 1964; ThW=W. Michaelis 論 *hodos* 一文，收入 C. Kittel, G. Friedrich 之 *Theologisches Wörterbuch* 神學辭典第五冊，頁四十一—101。

① *El Espíritu Sango y la Praxis Cristiana. El Tema del camino en la Teología de San Pablo*, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1977.

聖神與基督教信仰之實踐·聖保祿神學中「道」的主題

② *Les Actes des Apôtres. Traditions, Rédaction, théologie* (Bibliothèque ETL 48), 1979, p.533—539.

宗徒大事錄·聖傳·纂輯·神學（魯汶神學研究文庫四十八號）。

③ Fr. Bovon, *Luc le Théologien, Vingt-cinq ans de recherches* (1950—1975), Neuchatel-Paris, 1978, p. 340—342.

神學家路加·廿五載之研究（一九五〇—一九七五）

④ 「按格前十二³¹所述之基督愛及天主聖寵所賜之特殊能力」，見 *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, S. Paul-hors-les-murs, 1979, p. 509—527.

塔爾斯的保祿，當代宗徒

⑤ A. Georges, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, 1978, p.111.

路加作品研究

⑥ 此處借用包翁 Fr. Boyon 頭兩個用語。包翁據理排斥的「語文學關聯」，即勒波 E. Repo (一八四頁及以下) 建議用以解釋 *hè hodos* 一詞的「關聯」：路加引證耶穌在世時，時常遍走的「道路」，他和宗徒們的巡迴司鐸聖職。」包翁採這詞的「教會學意義」，而非「基督學的意義」，也就是說，如果我推測得不錯，*hè hodos* 當指聖教會（或其成員）。我不知包翁是否與布朗 S. Brown 竟至下結論稱，九章二節之 *tinas tès hodou*（案：道的門徒）與十一章一節之 *Tinas tòn apo tès eklesias*（案：教會成員）正相照合（Brown, p. 142）。本文旨在闡明 *hè hodos* 道與耶穌本人的關係。保祿以其自身的觀點，精確地闡述，歸依基督教的意義所在時，曾在斐三 8—11，頗清晰地解釋：耶穌不再是以往行遍加里肋亞路的耶穌，也不是創立社團的修會創始者，而是復活了住在每一信徒心中的耶穌，這是天主獨自一位所特有的。此外，*hè hodos* 與基督間的「文學關聯」在於：宗徒大事錄借助於行文中的對偶語法，表達其關聯：「我曾迫害過這道……。我就是你所迫害的耶穌。」

⑦ 耶路撒冷聖經學院聖經譯本 (BJ)，宗三 16 註（分冊）。

⑧ 「耶穌之名」：宗徒大事錄中卅五例；「耶穌」：四十六例。

⑨ 教會合一運動聖經譯本 (TOB) 如此記載：「通常，道似宜解作，生活及行動的方式，典型的行為……。然而宗徒大事錄，唯獨它賦予引中義以新的意義：這詞是指基督徒衆的詞彙之一……，因為他們遵循上主、天主的道……救贖的道。」有關這詞的通行意義，參閱，例如 J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 18 聖

經主題，Agapè (案：標題，意即「基督的愛」) 中曾引用，見五一頁。他明指這詞意謂：「某人的個別行徑」，「他特有的行為」，「他的生活方式。」

舊約要旨認為是具希伯來族特性的獨特用法。

- ⑩ E. Osty 予宗九2如此註釋：「道的，易言之，聖教會的猶太門徒」(十八25、26，十九9、23，廿二4，十四22)。實際上，註釋抄自一九四九年版新約。但宗十九23註：「道，即生活的規律，天主教義，閃族人化耶穌教的稱呼」(九2，十九9，廿二4，廿四14、22)。末了，宗廿二4所作的註解：「道，耶穌創立之事奉天主的方式，參照九2；十八25，26；十九9，23；廿四14，22。」相同用語又見伯後二2。關於宗廿四14，作者僅註明參閱九2。B]於一九五八年第二版分冊及一九五六年初版聖經全書，予宗九2作如下之註解：「道指基督團體特有的生活方式，間接地指此一團體本身……。這詞的單獨使用，是宗徒大事錄所特有的：參照十八25，26；十九9，23；廿二4；廿四16，22。」可是按一九七三年第二版，這詞連「間接地」都不再指「團體本身」而指「人的行為，或如同此處，指信眾團體的(我加著重線於「的」字上)行為。」

- ⑪ 見 Bauer, Zorell 等詞典，或 Thw 神學詞典，九十三頁；參照 Thw 神學詞典第一冊，一八〇—一八二頁。

- ⑫ G. Philips 於 *Seminarium* 1 (1970), p. 7 專題討論，又見 Agapè, p. 514 我於該處引用 C. Spicq 引述 Norden 的話：「基督教不以 Aletheia 真理的宗教，而以 Agapè 愛的宗教使人敬服。」此即常見翻譯錯誤之故，尤以「die Lehre 教理教導」的譯文為甚 (W. Bauer, Preuschen 又 Michaels 在 Thw 神學詞典 p. 93 註釋：「Lehre, Anschauung」(教義，世界觀) 見宗十九9，23；廿四22，又宗九2及廿二4亦可能)。法國彌撒經書 (Le Lectionnaire) 採用法定本中的翻譯：「此一教義的門徒」：遵照義大利之教會「官方」翻譯的義大利彌撒經書也是如此。

¹³ B. Osty, TOB 等均作此解，參照 Agapè, p. 515 據 Zorell, Lexitcongracum N.T. 新約希臘語詞彙所載：「Hè hodos tou Kyriou 宗十八 25, sou Theou 28, brevius 曰課程 Hè hodos 9, 2」(獨立使用之六例)。相反地，W. Michaelis 排斥這種聯想 (ThW p. 94 神學詞典)，因為上主的道並不意指人的行為，而指天主的行為，祂的「救贖計劃。」與 Zahn 見解相反，參閱所引註解一七五。

¹⁴ 伯朗 S. Brown (p. 138) 對此深信不疑。

¹⁵ A. Michaelis 敘及此點，然僅參考唯一的「大馬士革檔案」(ThW, p. 95)。

¹⁶ 「背離真道者」(大馬士革檔案 CD 1, 13)：「背離真道，反對法律者」(全上 (CD 2, 6)。E. Cothenet 指出：「道指教派特有的遵守天主法律的方式」：「或係出卅二 8，申九 16，谷木蘭文件 1 QS 10, 21 等節之追憶。」

(J. Carmignac, *Les textes de Qumran*, II 谷木蘭文獻 p. 152, 154)。

¹⁷ J. Carmignac, op. cit., I, Paria 1961, p. 64—66.

¹⁸ 參閱 Agapè 五一五頁及以下，去註十七。同樣地，「谷十二 14 或瑪廿二 16 (新約中唯一實例) 所提的「上主的道」也常被解作「導向天主之道」：Huby (谷)，Durand (瑪) 在 “Verbum Salutis” (救贖聖言) 中即作此解：「天主指示當遵循的路徑，或可能引導歸向天主的路徑。」(TOB 瑪廿二 16 註)。參閱 Lagrange (Marc, 4e éd. 1929, p. 313)：「此一饒富趣味之隱喻，指出我們趨向或離棄之目標 (我加著重線於「目標」一詞)。」

作者又指出該詞「不僅是希伯來語，也是閃族語的特有表達方式。」他提醒我們「伊斯蘭教的復臨真主 mahdi，是由上主引導遵循祂的道的人。」因為，復臨真主意即：「被引導」，與 huda「指導」一詞同源，後者在可蘭經中指：「上主引導人類歸向祂而加諸的教化。」有時實際解作「真教」。這詞獨立使用常作「卓越的引導」，「真正的引導」解 (例 篇七 192：卅四 31 等)；但涉及的總是引導向天主，一如「

上主的引導」一語(例 篇六88)。按p. Lagrange之解釋,天主指「我們歸向或疏遠的目標」。「眞主之道(sabir)」一語(例 篇十六71)用法相同,單獨用法亦不乏其例:「道」即「正道」(例 篇三3;廿七24)。兩個「形象譬喻」部份相照合,例如廿七篇廿四節:「(撒旦)引他們步入歧途,以致他們不再被引導(向天主)。」這些細節歸功於兩位阿拉伯通,Arnold及Lavanant神父,謹此致謝。

與可蘭經作比較的好處,不僅證明「引導」、「途徑」等詞的單獨使用和加名詞補足語的用法並立,例如宗徒大事錄中之hè hodos;尤其能獲知這些可蘭經用語總含有「引導」或「導向天主之道」等義。易言之,我們被誤導以「上主的道」一義曲解聖經。例如法國彌撒經書當初即將宗十八25,26譯作:「阿頗羅習得導向天主之道」(每日彌撒經書)。法定本文字更正重譯爲:「主的道理」。舊譯則保存在聖灰主日後週末,默思聖詠廿四(廿五)篇之疊句中,或平日第九週之星期四(Lectonnaire de semaine, 1975, p. 570 120 日常彌撒經書)。此外苦修傳統通常如此理解此一用語:「天主的道或路徑」(見Agapè頁五三四等及註十七—十八)。誠然,上文談到的行爲,引導我們充分而超然地擁有天主;我們將明白,此一行爲被稱作「天主的」,因爲天主已在場,與我們在上道同行,一如天主聖父曾在基督之內,與祂同行」一般(參照以下註廿七),此一概念對可蘭經及希臘人的宗教精神都是陌生的,却是聖經中特有的。

- ①⑨ 參照 Agapè p. 517: 民五4 (Cantique de Débora 德波辣凱歌); 詠六十八8等; 出十三21; 卅三9—16等節。

- ②⑩ 例如詠一〇三19—8重複出卅四9:「上主的名號」(A. Gelin): 依五十五3—11。參閱 Agapè, p. 518 s.

- ②⑪ L. Jaquet, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, Duculot 1975, p. 269

聖詠與人心評論詠五9時,作者區分「屬於本體論的」,第一個意義(惟二〇八頁所載之詩節傾向於「行爲的道德意義」)。

② 依二·3亦同：祂的道路，祂的途徑，法律，言語。然而法律若爲上主所頒佈，言語爲上主所發出，則路徑自爲上主所經循。

③ 此係 Zorell 新約希臘語詞彙等予宗九·2「道」的用法，所作之詮釋：作者有理由認爲是十八·25—26「上主的道」或「天主的道」的「省文」；隨後又說明，道一詞之來源，是由於它「a Christo proposita ac mandata爲基督提出並制定」。又參見 La Sagrada Biblia 聖經 par F. Cantera Burgos et M. Iglesias Gonzalez, Madrid 1975, p. 1217 (宗九·2註) 解釋：「天主或上主的」途徑是祂的救贖行動；因之這詞指那些服膺天主的教化，奉行基督教信仰生活者的生活方式。

④ 參閱 L. Jacquet, op. cit., p. 207s. 書名全上 (詠一·1註)。就道德意義解說：「一切在天主都是正直的，遵循正道即依照天主本身的行爲生活……。天主既完全正直，喜愛在人身上覓得祂的肖像。」參閱 II, p. 654 (詠八·11註)：「Origene 評論道：『真正中悅上主的方式，是遵循祂的道路，因爲祂住在純潔的心靈之中。』」祂不處於道路的終端，而與我們同行。

⑤ A. Gelin 若蘭 Jérémie 耶肋米亞 Paris, Cerf, 1952, p. 74, 在 Agapè 中，我雖未屢次充分強調，但却指出 (五·10頁)：「上主的道」不僅意味著符合祂的意旨的，而且符合祂的行動的「歷程」。我曾引用申·12有關「心之割損」的頗具代表性的一段文字，這段文字事實上在於「愛人如天主」(19節)，純然無私的愛 (17)，愛外方人 (18)，確切地說即「天主的道」的定義，亦即「愛和忠誠」(出卅四·6 旁註甚詳)。

⑥ 門徒聽了，驚得目瞪口呆，甚至認爲是背道惑衆的言論，耶穌見了，不得不藉對照福音的一段文字來解釋此一稱呼，這段文字的語調，頗似出諸若望。P. Lebreton 亦記載：「在全部天主聖三教義史中，我們再也找不到更崇高、更密切的對天主聖父的啓示。」(Les origines, éd. de 1910, p. 246 論平原)。
見 *Initiation à la doctrine spirituelle de saint Paul*, p. 17—19 聖保祿神修教理入門)

- ②⑦ 我們知道，在第四部福音中，為讓門徒了解基督和他們間的關係性質，耶穌以何等強調的語氣，提及天主聖父和他之間的關係性質：若六57；十14及以下；十四9及以下；十四19及下文等。然而瑪十一27已暗示，天主聖子可藉「聖寵」傳達聯繫天主聖父和聖子之間的獨特關係。此即教父們極其大膽的種種禱詞之由來：「Nobiscum unus, qui est cum Patre unus 與天主聖父同體的那位，也與我們同一體。」(Augustin, *En. in Ps.* 142,3; CCL 40, 2062 聖詠集釋義)。又見 S. Leo sermo 63(50), 91(78) 宣講集(“Sources chrétiennes”, vol. 74, p. 80, vol 200. p. 126s; PL 54, 355, 425s, 基督教義探原) P. Bernard, O. P. *Le mystère de Marie* 聖瑪利亞的奧義，就若十四19—20，毫不猶豫地記載：「存在於基督和我們之間的關聯，唯獨上主的關聯，可資比擬。」(廿七頁)，作者引用 Olier 先生的話：「基督徒、適切地說，即耶穌基督住在人內」(廿八頁)。TOB 教會合一運動聖經譯本就若十四23註釋：「只有門徒對耶穌的關係，纔能讓人發現耶穌與天主聖父間的關係。」(或者相反[案：指耶穌與天主聖父間的關係纔能讓人發現耶穌與門徒的關係。])。

- ②⑧ 參閱迦四6，路十一2或許已預下伏筆，該處「父親」可能與 Abba 相通。取代瑪寶福音之猶太用語：「我們的天父」。

- ②⑨ 參閱耶卅二39：「我將賜給他們同一的心，一致的行為方式」(耶路撒冷聖經學院譯本：le'ehed wederek 'ehad·希臘文 hodon heteran kai kardian heteran)。似乎正是這種「行為方式」的賜與，構成卅一31預告的「新盟約」(此處「永久盟約」見40)。

- ③⑩ Agapé, p. 524s.

- ③⑪ 對此具素養的評論家 P. Bonsirven 寫下，閱讀猶太教文學的基督徒，「不禁產生的印象是，猶太教法學博士賦予梅瑟五書，他們自己保留給基督的地位。」(*Le judaïsme palestinien*, éd. abrégée, Paris 1950, p. 77 巴勒斯坦猶太教，節錄本)。參閱 Samuel Sandmel, *We Jews and Jesus*, 1956, p. 132

我們猶太人與基督：「猶太教與基督教二者皆斷言，人具此能力及義務。他們不贊同，如何人能達成與上主意志的一致……。在答覆如何（作者在此加著重線）人能履行上主的意願此一問題時，基督教的障礙正是猶太人方式的對照（本人加著重線）。又參閱 *A Jewish Understanding of the New Testament*, 1956, p. 38 猶太人論新約一書中述及的，猶太教與保祿教義的對比，稍微「誇張譏諷」，意味却頗深長：「猶太人相信，人藉歸依天主及行善，完成自身救贖（atonement 贖罪）；保祿相信，人孤立無援時，需要他人代為進行救贖，耶穌之死即是此一救贖。」

- ③② 參閱 "Gratuité de la justification et gratuité du salut" dans *Studiorum Paulinorum Congressus*, 1961 (*Analecta biblica*, 17) Rome, 1963, p. 103—105

「成義及救贖聖寵之賜」發表於聖保祿教義研討會。

- ③③ *In Ph 3*, lect. 2; éd. R. Cai, n°120.

- ③④ 我們自然地聯想到，若望保祿二世在「Redemptor hominis 人類救世主」中特有的用語，文中記載：「道的形象譬喻，是其文章的鎖鑰及其思想歷程」（見 V. Cosmao, *Préface à l'édition de l'Encyclique* 教宗通諭本序言，例如註十三：「我們更清楚地了解，在紛紜的道路中心，當代聖教會當繼續邁進……，只有一條路……。主基督曾暗示這路，尤其是當……天主聖子藉其天主性與人性的密切結合，與每一人作某種方式的結合之時。」（*Gaudium et Spes*, n°22, 2 cité 4 fois dans l'encyclique, n°8, 13, 14 et 18 喜悅與希望，教宗通諭曾四度引用。）聖教會承認其基本義務，力求此一結合繼續符合時代需要並不斷更新。聖教會意欲促使此唯一目標之實現，讓個人能重新覓得基督，讓基督能陪伴個人走遍人生的道路（*cum unoquoque iter vitae conficiat*）……。在這基督與個人結合的道上，聖教會的使命不容任何人阻撓。人類現世的和精神的財富皆要求其如此。

- ③⑤ 關於這點，Georges 神父繼 J. A. Fitzmyer 等人之後，有理由防範過份強調古木蘭對此影響的傾向。然

而新約如同舊約一般，也有將 *hodos* 一字用於「不利的」意義：「各民族的道路」（谷十四 16），「罪人的道路」（雅 20）等。只有在獨立使用時，字義永遠是有利的，無「二元論之內涵」（*dualistic connection*），除非我弄錯，宗徒大事錄及古木蘭中都是如此。

⑤ 宗四 4：六 4；八 4 等節，「言語」的單獨引用與「天主的或上主的言語」並見是常事（十一例句中，抄寫員有時加「天主的」或「上主的」）。「名字」的獨立使用。僅見於宗五 41，若三 7。猶太用法以 *hascen* 指天主，「定有助於此一用法的產生（參閱肋廿四 11「名字」與 16「天主聖名」並用）。

⑥ *Eusèbe, Histoire ecclésiastique* V, 1, 48（第一世紀）聖教會史中引用里昂及維也納（案：地名，法 *Isère* 專區首府）教會的信。這段文字被錄入 *Thw*, 101 之中，作為 *hè hodos* 用法的例句，作「*die christliche Lehr* 基督教義」解。實際上，這些「褻瀆的話」指外邦人對基督徒「行為方式」的普通的詆毀，控訴後者耽于「*Thyeste* 蒂艾斯特式的宴會，亂倫，作我們不許說，甚至不許想的事」（註十四：參閱十六及廿五，用相同的詞彙「褻瀆的話」或「說褻瀆的話」，按此字的通行意義解說，例 1 *Clement* 1, 1 克雷蒙主教函·*Diognète* 5, 14;·*Ignace, Trall.* 8, 2.....依尼亞斯致特拉爾人書等）。E. Repo, p. 21 與宗十九 6 *Kakologountes tèn hodon* 用語作比較。然而，按此信上下文賦予的意義（參閱魔鬼企圖使某一 *Biblis* 女士抨擊「聖教會」所作的努力，「折騰她，迫使她對我們說褻瀆的話及蔑視教會的言論，見註廿五），*blasphémountes tèn hodon* 同等地或更多地提及保祿在第三篇歸依故事中描寫的「迫害」首兩篇故事所稱的「道」（宗廿六 9—11）：保祿解釋他如何「跑遍所有猶太會堂，施用刑罰，企圖迫使基督徒說褻瀆的話（*enankadzon blaspheméin*），追捕他們（*ediotékon*）至外邦城市，（藉以）打擊納匝肋人耶穌之名。」

教父們的教訓

Antonio, Orbe S. J.
吳幼安譯

直到現在，還有一些具有巨大潛能的國家，方才覺悟到它們的新前途，同時也幾乎是第一次接觸到基督的教會。上主也同樣召叫他們接受信仰。我認為這已是一個事實：一個民族在接受福音時不應犧牲他們人性的價值；同時基督的教會也不應放棄任何寶藏。

隨著世代的演進，人們在耶穌的福音基礎上發展了一個特殊的、複雜的理論——神學的課題與對象。在它流傳到我們身上很久很久以前，在最後一位宗徒死亡之後不久，它就因教父們的努力而形成了一個結構精良的有抗體。

初世紀的基督徒面對猶太人和外邦人的強烈反對，而且在教會本身中也有很多的異端，從很古的時候就有一些保護新信仰的著作流傳（書信、護教學、信理、論述、講道集、聖經註解等……）其中有一些傳到了我們手中。

有兩個理由使我們特別注意到最初四個世紀：

（一）、時間次序的理由：作為外邦（或猶太）人對基督信仰的自然反應的表現。藉此我們看到了兩個世界之間理念的衝突；外邦人的生活方式和宗徒們及其門徒們所宣講的福音之間的衝突。

（二）、邏輯上的理由：作為一個新信仰的表現。由一些有資格的人發展成一個教義整體（信理、倫理、組織……）。

很快地，有一種新形式的人出現——第三種人：既不是猶太人也不是外邦人。他們仍舊是羅馬人

和非洲人，不必放棄他們的社會職務，他們有着一種強有力的全新的生活態度。更有甚者，他們以基督和宗徒們的表樣和教訓來自證他們外在的表現；而且他們在文學上也非常公開而活躍。

主教、神父和信徒，來自猶太信仰或外邦信仰的人們，他們在不同的知識環境中長大，卻表現出同一個「心態」很奇特的一個心態。當我們研討所有文化中「人」的共同因素時，不能預先設想說：希臘化文化對福音的反應是很特殊的，它不能提供我們在這件事上作反省的機會。

在時間和空間上的經驗基礎越廣，也就越容易界定所有人的共同因素。在希臘化文化的態度中，首先有一個強大的「人」的因素——一個普通的因素；其次是希臘化羅馬人因素——一個特殊的因素。在「外邦人」與「基督徒人」之間의 思想和倫理思想衝突是很人性的，因為前者是多神論者，倫理上比較自由，且有懷疑論的傾向。但是，在自己的法律和制度、文化和哲學中長大的「羅馬人」與「福音人」相遇的時候就比較不同了。就理論上說，可以不必過問第二種情形，而把注意力集中在外邦人對基督徒的態度上。可是事實上並沒有一種純粹而簡單的「人」，所以也沒有一種純粹而簡單的「外邦人」。希臘化羅馬人和外邦信仰互為狼狽。在希臘化文化中，多神信仰、宿命論、物理定律的主宰、人的必死性、肉身不可避免的敗壞……和許多其他的主張摻和上各色各樣的哲學理論、宗教信念、法律和 cultura 上的組織等，這一切實際上已彼此同一化。衝突乃發生於「希臘化人」與「基督徒人」之間；在一個最精細的外邦精神浸染到各種組織的世界裏，強要區別羅馬人和非洲人，未免太武斷了。

對我們來說，有利於福音傳播的條件和阻碍它的條件可能同樣有意思。比如說某些福音的觀點容易吸引希臘化文化。在耶穌的時代，帝國的宗教已經開始使許多人感到不安，祕儀宗教在羅馬境內有如雨後春筍。人們已厭惡外在和官式的宗教，他們渴求一個「個人的」和「親密的」宗教。有些受

東方影響的哲學，比如斯多亞派，很注意與超越界共融的要求，使這種渴求更加深了一步。

在基督信仰開始傳播的時候，他們的社會在宗教的層面上正受到一些矛盾觀點的嚴重困擾。福音的傳播正面對着下面這些傾向：

一、有好教養的個人，喜歡一個更深刻而人性化、內在而個人化的宗教，一個許諾救援和與神永遠共融的宗教。在這一前提下，有一些人比如西彼奧·阿菲康努(Scipio Africanus)斯多亞學派、畢達哥拉學派(Pythagoreans)與柏拉圖學派，他們不滿意國家官方神學，而傾向於祕儀宗教。一般來說，包含所有那些喜歡與神明深刻交往和對官方(對哲學和教禮)的處理方式真正懷疑的人。

二、不自覺的大眾，對宗教沒有什麼興趣。這些「普通人」面對福音並沒有自己的好惡，只是受環境影響。

三、把自身的文化和宗教信仰與他們土生土長之地的制度與倫理同化的人，比如辛馬谷氏(Symmachus)，對他們來說，神明與政治不可分離，他們(神明)只不過是繼承過去者，依靠一般的同意，藉着傳統的歷史、哲學和藝術為保障。

我們可以料想得到，最嚴重的衝突就發生在最後的這一部份，在文學或文化上，以及在意識形態的層面。他們既認同於外邦信仰，就自他們的立足點來反應。他們說：真理是亙古的，任何新事物都導向錯誤；一個新興的宗教，而且不尋常的自認為「為所有人的得救是普遍而必要」的宗教實在不合乎神明的眷顧，而且自相矛盾。

這一個原則和其他類似的原則已足以阻擋住任何企圖接近新信仰的努力，也引不起采耳斯(Celsus) (譯者注：曾著「真語」一書攻擊基督徒，引起奧利振的反駁。)或哲學家柏羅丁和波斐理(

Porphry) 等人冷靜地研究啓示的泉源。他們拒絕交談，他們看不起基督信仰，最後只有帶着他們的教訓與他們所服務的世界一起趨向毀滅。他們反對基督信仰的論證是清楚而有力的，在采瓦斯和波斐理之後，我們再也找不到真正新的東西來反對基督。阻止他們接近基督信仰的障礙也就是阻擋每一個人的障礙。我們可以看出他們所打擊的正是基督信仰中最有活力和最永恆的一點，而他們的反應也是來自某些爲所有的人所共有而基本的東西。采耳斯、波斐理、朱利安帝和其他的人，在與基督信仰對陣的時候，曾運用了外邦世界所有的基本範疇。因此，教會在擁抱任何一大文化之前若能先研究一下他們，將有很大的助益。

知識分子的反應給我們很大的教訓，它顯示出希臘文化的「心態」對新信仰的教理所有的態度。這信仰總沒有深切打動他們，甚至似乎也引不起他們的注意。一個獨斷的宗教，建基於一個人的信息且要在所有哲學之外將之強加給人作爲信仰的對象，這鐵定要和希臘文化思想的一般標準發生衝突。後者曾面對神話自感優越而容忍了它，卻反對天主聖子的中保（或啓示）。

如果說福音不許人討論其教條中的任何一點，外教信仰也是同樣的不許可。在基督徒和異教哲學家或知識份子中並沒有很嚴格的信證文學；所謂的聖猶斯定和阿里斯蒂等人的信證作品中曾討論了一點哲學，但他們的目的是抗抵異教徒的偏見和原則，他們並不依附任何系統。達西盎的「致希臘人」(Ad Graecos) 一書指出了橫亘在外教和福音兩個世界中間的深淵，並作證他們絕對不能並立：一個人必須在其宗教、思想和生活形態上徹底放棄異教信仰，否則他便無法了解福音那不可名言的眞純性。

不只是達西盎，就是他可敬的老師猶斯定也在其信證作品中顯示出一種奇怪的態度：他希望贏得

異教世界的親善，可是他並不依靠哲學的方法，找出一些模稜兩可的地方，以便他的對手可以選擇討論的主題；反之，他先劃出一些非常有限的出路，求助於權威積極的加以發展，甚至不怕依賴舊約（儘管其對象是外教人）。

基督徒們並不企圖在純哲學層面上讓人信服，而只是設法贏取一些能由人性層面去接近的人。他們不去討論外教思想的缺點，而只以真誠地建立起福音的光明教訓為職志，他們確信對真理的開放能嚴重地打擊異教徒。

幾個世紀之後來看，這一個態度似乎值得討論，然而這正指示出他們願在純哲學或精密的推理外，盡力製造一個了解的氣氛，以獲得別人的聽信。他們對福音比對自己更有信心，因此他們也給對方的善意留下了餘地。

這個現象值得我們三思，聖猶斯定出身於外教世界，他經歷了艱苦的皈依之路，人們希望他能以最好、最實際的方法教導別人如何在外教與基督信仰的鴻溝上搭建起一座橋梁。他們知道得太清楚了，純粹的說教無法使一個無神論者變成跟隨基督者。

信證學著作有意思的地方不只在於他們所說的，而且也在他們所暗示的。聖猶斯定透過與一個猶太人的對話描述他自己皈依的經過。他，一個昨天的異教徒，企圖使一個昨天和今天根深蒂固的猶太人皈依耶穌基督的新信仰。他個人的歷程並不適合許多人，甚至也不適合某些人，如特立豐（Tryphon），然而這是一個有價值的人類文獻：一個為真理問題所逼迫者的朝聖之旅，在追尋耀眼的光明中，看來絕對地合乎倫理。他的情形很相似後來的一些皈依者（如聖希拉略、瑪里烏·維多里努等），他們是很特別的人，其見解的真純往往超越那些冷漠而不妥協的官式外邦主義。

雖然他們具有與外邦信仰交談的能力，但從未加以實行，因為他們太了解了。後者的空虛和無法滿足靈性的要求。他們沒有想到要使世界適應福音的意識形態。更沒有想到要使福音適應外教範疇。

他們自己的經驗導致他們把自己呈現為「整個真理」的先鋒，聖言的門徒，並要求福音能在善心的人中傳揚。采耳斯不能相信，主要的原因並不是理智上的成見，（因為所有的真宗教必定有其根據。）而是由於靈性上的缺點，不健康、誤入歧途、和肉慾等。因為他不愛也不能真誠地愛（成人的聖言（*Alēthes Logos*））。然而，猶斯定卻常是光明之友，他相信別人同他一樣關心真理；一旦他發現福音的真純性便會接受而擁抱這信仰。重要的是靈性的準備態度。就是這一態度使昨日的異教徒在今日的異教徒中尋找追隨光明的人。

由此看來，教父們的教訓非常簡單。基督信仰沒有在純知識份子中找到跟隨者，因為他們不贊同信仰；倒是在單純的百姓中，他們已準備好接受真理之光，一個相似的情況也發生在以色列人中。經師和法利塞人，這些正式的法律監護人卻拚死反對耶穌的信息。甚至宣判祂犯了褻瀆的大罪。主最後的言論更進一步激怒了他們。救主深信祂的教訓在信德之外並沒有什麼效力，乃樂於用比喻將之包裹起來，使他們視而不見，聽而不聞。

宗徒以後的著作通常並沒有顯示出在福音與外邦世界之間的衝突，卻另有一個非常激烈的衝突發生在繼承經師和法利塞人冷酷路線的猶太主義和繼承基督教訓的傳統基督信仰之間。這個衝突的基本原因是在於對聖經的解釋，是否根據耶穌的教訓。

教會的成長發生在兩條路線上：（一）在異教世界，經由外邦人——大多數是白丁——的皈依於信仰

和販化於福音的生活方式。(二)另一個是在猶太世界，經由猶太人的販化。第一條路線上沒有留下任何文學典籍，第二條路線則有，而且成爲第二世紀神學的起源。並作爲新舊約的聯繫，特別是由福音來看法律和先知的意義（或聖保祿的書信）。

藉着散居各處的猶太人的幫助，福音的信息更加豐富起來，而且漸漸在結構上取得了猶太的形式，外加一點希臘化文化的色彩。在初期的著作中，希臘化文化的傾向要比後期猶太主義的傾向來得更大大。他們盡力準備人的心靈，使他們更易於了解福音。從此之後在斯多亞派、斐羅和亞力山大里亞派，聖若望和聖猶斯定之間引起了對道（logos）的複雜反應。也是從此開始，聖保祿的一些理論系統——比如有關屬靈的人的一些心理描述——加進了對梅瑟（或依撒意亞、若望）的註解而附合散佈於半柏拉圖氣氛中的模式（有關靈魂的組成或功能的理論。）

很顯然的，教父們既感受到了福音與異教徒的宗教哲學間所共有的永恒問題，也必然對希臘文化與新信仰之間的連接點（例如人和靈魂的永生和命運）感到興趣。他們必定注意到「道」的多樣性，一方面在他與萬物之靈或萬物創造者的關係，另一方面，在他與個人或其心理的關係；以及他和「靈氣」（Pneuma）的關係，即作爲神明的媒介和達到超自然知識的方法，同時屬於宗教和宇宙的範疇，和「道」一樣，這是與外教哲學聯繫的一個環節。

很快地有一些基督徒感到一種渴望要把福音造成一個系統，賦予它概念上的力量，以便在福音與希臘思想最高貴的運動間的鴻溝上搭建一道橋梁。這是第二世紀諾斯底派人士自以爲當仁不讓的重任。甚至在教會人士之前。塞齊安（Setianus），巴西利德（Basilides），瓦倫丁（Valentinus）和他們的門徒表現了同樣的關懷：藉着消除磨擦點而使福音的教訓能爲異教知識分子所接受。諾斯底派並

沒有企圖把福音轉變為一種哲學，更不用說是一種系統。他們所要的是不排除新信仰的一點一劃，而把福音呈現為得救的唯一真宗教，一點也不怕它的起源是如此新近。可能是深深感受到知識分子的輕蔑基督，並深信正式的基督信仰——屬大多數人的宗教——的缺點乃在於過分受到舊約的影響。他們認為應該犧牲「猶太」的一部份而強調「希臘」的一部份。而且應該把耶穌的信息、第四福音與聖保祿加以希臘化。因此在不自覺中他們拿走了基督信仰的本質，以致異教的公理壓倒了救主教訓的特性。

就這樣以法律和先知為代價：反對福音信息「整合」的一些點都消失了，其結果是：

- (1) 失去新舊約秩序的一體性，也因此雅威創造者與天主聖父、默西亞與救主（天主子），先知的聖神和使人為義子的聖神之間也都失去了統一性。
- (2) 失去了天主聖意的優先性，這原是救贖計劃的準則，本應高於自然法律。也因此失去了自然法則應為人得救服務的觀點，由此也導致以下的結果。
- (3) 看不清肉身的復活和人——在肉身與靈魂中——享見天主聖父的聖召。
- (4) 失去在唯一的救援中人類的唯一性（和普遍性）。

諾斯底派的基督徒把福音中一切與外邦理念的基本形式和原理不符合的東西都打成猶太的，而把耶穌的信息改變成一種理智上可以了解的結構。可惜的是他們並不因此真正的征服了哲學界。只要看看柏羅丁對諾斯底派的敵視。我們便可明白，這個解決的方法是註定要失敗的，即使在某一段時間內到處被接受。他們並沒有贏得異教知識分子，而放棄一切人皆可得救的理念，更是等而下之的宗派精神。

偉大的教會繼承宗徒們的公共傳統。在短時間內傳遍了整個帝國，似乎並沒有過份注意令人改變

信仰。從嚴酷的法律重擔下解脫出來。它使福音內在而完整的要求得以實現。正如同它在解釋舊約上並不符合經師和法利塞人的官方標準，它根本就沒想到要使福音的教訓遷就異教生活和思想的準則。

基督是聖經的中心課題，整部聖經自創世紀到默示錄都應根據「祂」來了解。世界既接受了信德，就應該脫離昨日的黑暗，進入光明的王國。教會從未改換它的宣講來適應另外的範疇，以便在羅馬人中開闢一條皈依的坦途，與一個在道理上和倫理上已經敗壞了的世界相衝突是不可避免的，聖保祿在阿勒約帕哥（宗十七22）的事件可作為一個標記。雖然知識分子不會臣服，但是單純的人為其所有的過錯反而在被視為愚妄的信息之前五體投地（格前123）。

就理念來說，受異教信仰感染的世界不可能得救。教父們對自己的立場毫無疑惑。在與猶太人交談中他們常設法保存與法律和先知的完整和諧。但卻毫無保留地反對異教信仰。至少這是他們中最有經驗的代表人物所採取的立場。如果他們的努力是在企圖以真理來縮短基督信仰和以色列之間的距離，他們強調在基督信仰與外邦無神論之間有一道無法搭橋的鴻溝。或者換一句話說，他們根本沒有興趣去尋找與異教信仰的交會點。

下述依肋內的觀點很有代表性。跟隨他傳達福音的方式，他指出宗徒們對猶太人和聖保祿對外邦人運用了不同的方法。在幸運的猶太人裏，宗徒們找到了一個共同了解廣大基礎即舊約聖經，無論宣講者或者他們宣講的對象，大家都接受。只要把這些聖經轉放在耶穌身上激起猶太人相信他是基督，天主子就是以帶領他們進入教會的奧體內。

對異教徒則沒有書寫或口傳的基礎，必須要從零開始。外邦宗徒發現他自己有各色各樣的事要做。藉着聖神的唯一幫助，他必須勸服他們。

(1) 放棄對多神的崇拜。

(2) 相信唯一天主——天、地的創造者。

(3) 信仰天主聖子——聖父的聖言——在時日圓滿的時刻成了人，為救援人類。

(4) 接受十誡，因為這是倫理法律的綜合及其冠冕，也是福音的顧問（參考依肋內反異端論

Adversus Haereses IV 24, 1—2)

以色列子民除非立場不對，如同經師和法利塞人一樣，實已深入了信仰基督的路上，他們對梅瑟和先知的信仰引導他們去相信他們所預言的對象（中心課題）。外邦人既沒有聖經或倫理作為基礎，只好從最原始的方法開始，摧毀先存的一切，用與從前完全不同，甚至相反的信理和倫理從廢墟中建立起新的建築。

儘管聖依肋內的觀點是最普遍也最有權威的，可是並不是唯一的觀點。亞力山大里亞的克肋孟採用另一途徑；他認為希臘人具有哲學的恩賜，為了準備他們接受救主的宣講（*Kerygma*）。最進步的外邦人，就是那順從真哲學的人。播下去的真理的種子終將領他們到達福音的真理。

奧利振時哲學派別有很深的認識，繼承了一些柏拉圖的觀念，也熟識克肋孟的立場，卻遠比他的老師更為人所不信任。所有那些能夠使克肋孟在今天討人喜愛的因素，在他的時代裏卻是孤立而奇特的，他對某些異教理念和說法表示和善的態度，大部分是由於他對諾斯底主義的開放。

在教會的傳統內若把聖依肋內，奧利振和克肋孟等人看成同等重要，那將是一種錯誤。克肋孟對外邦思想形式有同意的傾向，那是他個人的事，並不代表一個團體的態度，甚至也不代表亞力山大里亞的教會。

就理論說，對異教作家的善意解釋是否能成爲健康的希臘羅馬知識分子皈依的一條路線呢？

站在我們現代的立場來看，這是可能的，藉着深入研究古代的事物，研究它最人性化的一面；例如畢達哥拉斯、柏拉圖、斯多亞等人的哲學，某些抒情詩、戲劇詩或只沿着柏蒂谷（Porticus）的路線對荷馬史詩所做的一些學理上的註解，或者甚至是「中柏拉圖主義」範式的神話，我們很可能溝通聖保祿和諸如努曼尼（Numenius）等哲學家的人類學間的差異。在某些教理論題上，如 *logos* 認識天主的可能性，天主子（或靈氣 *Pneuma*）在創造和救贖上的中介地位。在這之上尤其一些（斯多亞派的）倫理觀念離福音並不遠。我們很少以把異教信仰中不同或外在於福音的惡自其純哲學上抽離。但這是否足夠建立起穩固的地盤「提供一個與異教知識分子交談」的適當基礎呢？

假如是這樣，即將要求教父們對大哲學派系有一個深入而個人的研究。可惜當時這些哲學並不爲人所熟識；另外還得要求他們有一種優於盛行的折中主義或甚至是混同主義的態度。

但是爲解決相互間的問題，光解決一邊是不夠的，要求福音的傳播人洞察和了解外邦世界的人文價值，這是很好的事。但是同時也必須要求異教知識分子也以同樣的努力去了解新的信息，認爲一方的謙讓可引起另一方同樣謙讓，這只不過是一種幻想。希臘羅馬知識分子已認同於異教信仰，柏羅丁具有無與倫比的高貴和深刻，只要人不干涉他的原理。

教父們更進一步以簡單的方法解決了我們今天所謂的「方圓問題」（譯者按，求以圓等積之方，謂不可能也。）不讓一步而克服世界，使之歸向自己。

聖猶斯定，一個有教養的昨日異邦人並沒有想到要在他們世界中的優越地點上去勸服他從前的友伴。聖依肋內全神貫注於鞏固的問題，而不是皈依的問題；好像是整個帝國都聽到了信息，而教會也

卸下了對每一個人負所有的一切責任。戴都長把外邦人看成福音的死敵，因他們是因自己的過失而不認識福音的。奧利振面對着采耳斯的假裝無知幾乎無法控制自己的怒氣，因采耳斯在宗派間尋求靈感，爲獲得有關基督團體的消息。

無論是歐色伯在其福音的準備 (*Praeparatio Evangelica*) 一書中 (儘管其不幸的政治神學) 或是奧斯定在其天主之城 (*De Civitate Dei*) 一書中都不甚信任交談。他們大概也同克肋孟一樣認識了異教的價值，但與他不同的是，他們強調不可減損的基本原則。這是否說他們兩個人都不願，以一種向羅馬和希臘的寶藏開放的精神爲福音作準備呢？也許更好說他們對這種皈化方法的有效性發生懷疑。他們每天所碰到的異教信仰，依他們看來，是在道理上完全的敗壞了無法起積極的全面準備的作

用。

聖奧斯定在某些時間慢慢帶給整個教會哲學的影響 (爲聖盎博羅削所基督徒化的柏羅丁哲學)。他很清楚知道自己所受於新柏拉圖哲學的。由於對柏拉圖的美善感受很深，他不時強調面對基督教會時，他自己道理的類比性 (天主之城八·11)，他對西塞羅的重視也是眾所週知的，但是他並不因此而放棄初世紀態度所常用的路線。

從第一世紀到第四世紀間的著作中狹義的傳道學論題所佔的篇幅很小，就傳道的努力本身說，更重視猶太人的皈依的；儘管沒有忽視外邦人，可是教會似乎更先注意到散居各處的猶太分子，他們盼望後來再在異教環境中求發展。然而，就在不久之後，人們卻發現基督的教會在希臘化地區壯大起來，而且司牧和信徒都出身於異教徒。這樣說來，福音化的過程和人民的皈依並不完全符合流傳下來的早期著作。

皈化的進展首先發生在不識字的老百姓當中。他們很容易接受呈現在神學和奇蹟中的福音。這必須要經過明顯的管道。保祿在阿勒約帕哥的講道正好落在一羣懷疑論的聽眾中。雅典人不經過討論，是不會去接納不同於哲學的教理的。

與迷信和惡習同化了的異教主義，特別是在哲學家，拒絕新的信仰，把它看作是愚妄；在道理上和倫理上已敗壞的心靈中找不到地方接納被釘的主。可是在單純的百姓中卻可以找到地方，他們並不關心國家宗教和無神論。信德在不成全的人中正可以好好發展，他們沒有成見的束縛也不參與邪惡的理念。實際上他們根本就沒有真正的理念。

這並不是說基督的宗教像是一種非理性的，不調和的道理，輕蔑心靈的價值且不合乎人類理智最基本的要求者。像聖依肋乃的著作（*Epistolas*）第一章：「真理整體最重要的簡明知識的摘要」顯示出教父們並沒有花太多的時間就把新信仰的真理整理成一個信理的系統。聖依肋乃的作品範圍廣大，本身就是一個對基督教信理的偉大註解，運用所有的資源，甚至是理智，集中在信仰的角色上，這為澄清基督教內容是不可或缺的。

即使如此，教父們並沒有運用這道理系統（藉著理性），去皈化異教徒，他們只是將他作為信理主體，用在已經贏得基督教的人們身上。這些人「已準備去服侍天主的道路……為信德所照顧。」（*Epist.*）他們在信德上堅強起來後也能夠去堅強別的人。

可能他們沒有到達「信德尋求理智」這一形式，可是教父們並沒有走另一條路。他們首先從事於使人得到基督的信仰，然後再堅固他們以對抗異教徒、猶太人和在理智上異教化基督信仰者（或諾斯底）的攻擊。

他們發覺到諾斯底主義的危險，很小心避免使福音與哲學相混，因為這樣會犧牲神和人，而成為一用腦的基督宗教。就是在這意義下他們放棄了使異教哲學基督化，放棄了使福音理性化。

安底約基雅的依納爵和依肋內具有強大的思考力，卻不注意到方法。沒有人對福音的效力提出問題，因這效力自宣教之初就證明了。他們確信擁有整個真理，且是以信德將整體接受過來，他們也在別人身上找到同樣的態度。聖猶斯定和聖西彼連二人都是來自外邦世界，且在其中生活過很長的一段時間，但他們並不相信在這文化和他們所擁有的職業中帶有一點真理的種子。他們沒有想到要讚美異教的德行，而且奇怪得很，儘管在文化層次上保留羅馬人的式樣，但他們自認為是亞伯拉罕、依撒格和雅各伯的子孫，並且把以色列的光榮當作自己的光榮。

今天我們以不誇耀的，甚至有點不信任的態度來接受耶穌的福音，我們並不引以為榮。當我們意會到它長久的歷史與其成就和失敗，無法感覺到其充滿活力的嶄新性。我們分開了教會初興時期充滿活力的福音，和傳到我們手中，歷盡滄桑，老朽破舊的福音。我們為退化而沮喪，我們不信任教會。我們不再關心信仰的單純性、個人對聖經的研究與宗徒傳統的和諧等這些教父們的特性；相反的，我們過分強調方法，全神貫注於細節，而忽略了根本。

如果我們讀聖依納爵、奧利振和其他人的著作，便會發現其中含有多少對聖經章節，尤其是新約的研究和個人反省，他們沒有足夠的時間去加深對啓示內容的認識，好像是只要向信徒顯示天主的寶藏，便足以肯定對這世界的效力，困難並不在於應用的方法，而是在於持久不斷地研究，並加以消化。事情在過去和現在都是一樣。當然傳教的方法過去比較簡單，但是他們中沒有一個可以取代個人的了解，也不能取代持續不斷的研究。

福音帶來一種生活方式，也帶來一個真理的新世界，有活力地導向人，幫助他在神聖和人的層面成熟，以信德接受的耶穌信息能夠帶給個人在肉身和靈魂上不斷的提升，上到天主的高處，信德如同每一件影響人的事情，越加以開發，越會有更大的效果。在依肋內和奧利振之前，光明照耀如同德行，爲他們來說信德包含一個奧祕的海洋，這奧祕與每一個人有關係，並照亮每一個人；是一個永不止息，充滿活潑觀念的世界，很自然地會加以實踐，因直觀而簡單化，這是獻身研究聖言的酬報。聖神運行於他們的著作內，好像在創世序幕中一樣，鼓舞、光照，並藉着傳油，深度象徵作用而暗中工作。

教父們最與教會同一化，他們花很少的時間與世界交談，但用大部份的時間來保護繼承自宗徒們的傳統寶藏，使之成爲最摩登的珍品。其信息是最自然和真純的。

對今天基督徒羣眾中的一般人來說，無神論世界的追問比聖奧斯定輝耀的答覆更引起他們注意。由今天所關心的來判斷，希臘聖師聖三論的作者裏幾乎很少幾人真能帶來立刻的結果。教父們最好的作品，最接近保祿或耶穌信息的作品，將被束諸高閣，無人出版。反之，我們注定要帶着很少成功的希望回到稍後時代的講道集，從其中找出一些論及倫理的講題，而他們更近乎智慧的著作，甚至是靠近斯多亞派，而不像聖保祿的信理觀念，這就相等於領導基督的教會走向希伯來模式爲取悅於大眾。這就指示出來當我把傳福音的，或是爲已皈依的人所作的教友陶冶的偉大標準價值應用到此時此地所關心的事情時，這個解決的方法缺少了一些東西。有一些無形的本質是不能把它歸到背景名下的。

我們有一種印象，認爲初期教父們並不忙迫，特別是當他們達到成熟時，他們的著作超越了時空

，超越了地理限制和他們自己的歷史。在聖保祿行動期間的那永遠年輕的地域中，與一些永遠神秘的事情前匆忙並不算，沒有幼年時代的兒童和沒有青少年時代的年輕人是不能成為完全成熟的人。同樣，從福音的觀點來看，人們也有不同的年齡，除非奇跡發生，他們不能體會到成熟的要求，沒有人是突然間成熟的。如果在別的範圍中作事是以速度為目的，在我們這裏則應該說是在人與神聖的範圍內以效率為目標。這在今天則是特別嚴重的問題。教父們給予世界的信息符合宗徒傳統的路線，其內容很清楚，很少可以推定是在人性的層面。

得救的福音關係着人，其肉身與靈魂，超出種族、教育、生活方式的界限。不受智力功能、財富或社會條件的束縛。雖然是在時期的滿全時由天主聖子成人所啓示的，但不受時間的限制，所有的人都應以自由和可稱讚的信德去接受它，如同十二宗徒向教會所宣告的。

因為那是大眾之道，特別是為謙虛的人，在教理的水平來說，它不應該造成適應上的困難。但是這個剛出現而自稱是為人的得救必須的信息究竟有什麼真理的標準呢？為所有的人都能夠達到的一個神聖的福音究竟有多少價值呢？

宗徒們沒有隱藏他們的社會條件。在早期基督信德所有的水準上，他們也不以自己的貧窮為恥。可能這正是他們使命成功的一個條件。除了貧窮以外，還有一個不許可反抗的生活方式，因為其目的良善和純正贏得了追隨的人，就是這個似乎不配天主的高貴的外貌使福音的神聖來源值得信賴。

基督的教會帶給這世界一個救援的信息，為現在也為將來永遠的生命；帶給事物一個由基督所傾注的聖神所感發的全新秩序。它關係個人所有的表現。它是內在的，不像猶太人和異教徒的外在實踐。它尊重肉身而同時又對本性有不尋常的要求。

福音使世界深切感到聖神的統治，當信徒們越站得穩，聖神的統治也就越堅強和單純。聖神本身就是光明和生命。作爲光明，他在所有神聖和人的事物上，給個人打開了一個神祕的境地。作爲生命。他使個人上升到現世的水準之上，爲了天主指定的神聖生命，使人在肉體和靈魂上成全。

並不是所有那些生活在爲耶穌所遺發的聖神內的人，甚或更進一步在聖事中更圓滿地接納聖神的人，都能夠用文字寫出他們的經驗或在教會生活中的奧祕，很少人能夠描寫在舊約預許下所有的新約寶藏。

但是當基督徒的人數日益增多的時候，很自然的具有智識能力的人也跟着多起來。眞理的要旨，開始只藉着信德而認識，現在則慢慢顯示出必須依靠資深信者的研究，特別是在面對逐漸異教化的基督徒的掙扎中。依肋內偉大的信理神學和奧利振偉大的註經學——在教會中興起——並不是作爲皈依的方法，而是一種強化基督徒信德的方法。幾乎在第三世紀末葉，教會的信理神學和註經學的基本路線就已經永遠固定了，以後的世紀是工作在一個穩固、精確和牢不可破的傳統中。宗徒們的宣講（Kerygma）變成了一個首尾一致的神學，在各觀點中（聖三論、基督論、人類學、教會、聖事……末世）結構起來。

這並不是自然發生的結果，而是對宗派攻擊所引起的反應。諾斯底派人士渴望改正教會傳統與公開的信理。他們精細的推論幫助了分析啓示的內容。而且因爲這攻擊不放過任何陣地或信條，實在有必要去界定啓示所有的範圍。

思考的規則並沒有改變，基督徒的信理學那麼敵視異教信仰，主要是在於外邦世界最精緻和最危險的部分。這是神學意識的早期覺醒。第二世紀哲學和基督教會的和平共存，是由諾斯底派人士所實

現的，這是一個令人驚異的努力，它發展得那麼快而深入。宗派心籠罩一切，帶着出奇的敏銳心智、精細的註經和對本質的直覺反應，以至當教父們更進一步去組織和解決神學出路的時候，不得不重新考查對啓示的嚴肅忠實（聖經和傳承）來對照宗派性的解釋。

然後，異教主義乘着諾斯底思想的翹翼滲透進了基督徒的行列，促成了信理神學的早熟。最後在一切都有人說了，作了之後。希臘哲學（不一定直接為耶穌的信息所容納），在結構和定義大部分正統神學時提供了「對照」的基礎。

這事的發生很清楚的是由於在教會中有些很特殊的人，在信仰的光照下，勤勉地學習聖經，且本能地與一切屬於教會的事物和諧。他們不辭辛勞去發掘聖保祿困難的思想，或是由宗徒們口傳給他們信友團體的神聖信念。世界為聖神所推動。天主的神為一些被光照的屬靈的人所了解——為了別人的好處——他們考查什麼是一再地被啓示下來的。他們這樣做並不是以自己為規範，而是透過直觀活生生的共融于教會的感覺。這就是聖依肋內「聽有道理最奇異的拓荒者」。「戴都良、駁華倫底努學說第五章 *Adversus Valentianus* 5.) 他自己不是哲學家，也不借用當時的思想家，他永遠定立了信理神學的路線。他這樣作，藉着聖經和宗徒傳統的幫助來改正借重異教哲學的大膽註經學。

我們從這裏可以得到一個方法學的教訓。由初世紀的經驗看來，我們可以說神學家不應太掛慮方法的問題。這個世界的環境會使他採用相應的方法，為一個對真正的危機和躲避相異陣營具有直觀的人來說，這不是一個個人能夠作到的。首先應界定最大的錯誤的次第。依肋內很能夠發現其對手中誰是最有智識能力，也因此是最危險的人。他很仔細地研究他們，而不管次要的敵人，他從不會以錯誤的角度來看他們。這事本易發生。擒賊先擒王，針對着最危險的敵人給與致命的一擊，他便從一切敵

人手中把教會救出來了。

這個對付天賦智能高超者的戰鬥需要，使得他不顧自己個人對某些哲學體系的態度，而容忍了在基督徒中來自異教信仰的某些範疇。例如當他運用聖保祿的「屬靈的人」時，把「自立體」從「性質」中區分出來。如果他對希臘化文化有更進一步的了解，是否會做得更多一點呢？

在哲學上一如在神學上，今天潛在着一種博學的危險，以犧牲嚴肅和安靜的學習為代價，迷惑于細節而忘了本質。另外還有一個危險就是失去主動，讓自己落到世界所選擇的陣地裏，卻仍相信我們可以征服世界。教父們從來沒有這樣做過，他們自宗徒們所定的原則着手（格前一23以下），他們一點也不隱藏十字架的奧跡，而且把它顯示出來，好像是信仰的綜合，為外邦人來說，這是愚妄，為猶太人則是絆腳石。我們很欣賞宗徒們的勇於顯示被釘的主。但是要當我們自己在別人跟前也這樣作時，那又是另一回事了。我們已失去了緊隨宗徒之後的世代那種清新和理想。由於對別人攻擊教會和壞信友的敏感反應，我們似乎忘記了信德的內容，好像我們看到教會已處在危險中，又好像其真理端靠我們的生活方式。我們考慮到信友多于考慮基督，最後的結果是別人把我們引離基督和保祿的信息。在投身與世界交談時，我們想我們必須追隨它的規範以便去皈化它，好像是只要我們首先採用它的方法來了解福音，它便會歸向我們。或者以為只要它以自己的眼光在我們身上看不到對基督的信仰所要求我們的聖善生活，它便可以不接受對耶穌的信仰。

在這麼多對交談的天真期待之後，我們看到很少對我們信仰尊嚴的尊重。世界沒有注意到福音最好的部份，基督教導我們如何去跟隨他，面對着基督的寶藏，難道它真應這麼瞎眼嗎？

環境已經改變了，從初世紀基督徒的活力到現在的老邁已經有一段遙遠的距離。然而，基督的教

會也貢獻給不少的人，像是一些全新的事物。如果福音以其原始的純潔被呈現出來，似乎應不會失去他天生的力量。

有些歷史會再重演：在人這一方面與外邦世界的基本特性，多神論、倫理的敗壞、官方的非宗教性、迫害等的摩擦仍然會有。在福音一方面。它的教訓將以其簡單純樸而得勝。

因為福音已比初世紀更清楚而固定了，也因此更容易為善心的人所接近。

如果我們想，信理上的進步是在宗徒們的信息上添加別的負擔，因此常有必要回到原始的表達方式，那就錯了。若說要表達福音應先在原始的範疇中，那也是錯的。

當然會有例外，同樣的語言並不適合一切的環境。如果我們沒有聖保祿的表樣，我們將很難想像在他的日子裏、會有一些基督徒團體準備好去聽那麼高超的神學。除非我們讀到聖依肋內，發覺他是那麼成熟與圓滿，並且在宗徒的時代以後那麼快的出現，沒有人會把其作品當作古老傳統的自然產物。

這樣說來，神學的反省緊隨在傳福音之後，很快的要理教導和神學（或對新舊約的信理解釋），並肩而立，為什麼同樣的事不會在許多文化中已準備好對基督宗教作反省的民族中發生呢？為什麼外邦人總是較易接受原始的基督宗教，而不接受已發展為信理系統的教會呢？福音從來沒有反對建基于柏拉圖或亞里斯多德的真正價值，只是在面對他們時——比如聖猶斯定的情形——把他們看作是外邦的宗教思想的工具，相反信仰的基礎。

如同猶太人和耶穌門徒之間的衝突，並不是兩個系統之間的衝突，而是生活方式和心靈態度上的衝突：一方面是經師和法利塞人的官方立場反對信仰謙卑的默西亞；另一方面是加利肋亞簡單的老百

姓，歡迎「以僕人的形式」來自天主聖父的人和他的信息。在沒有任何範疇上的區別前，其他的一切就跟着發生了。

當教父們研究神學時，最大的障礙並不直接是異教哲學，而是它的分枝，透過諾斯底，接管了對聖經的解釋，這是教會內部的一個問題。由於用異教的方式來了解福音，有摧毀聖經本質的危險，沒有人會責怪教父們膚淺或是排除一切邏輯成分，爲了提供對基督教理的一致看法。我們回到聖依肋內，因爲他特別適合，在他身上具有所有的方法——長久的研究聖經和宗徒傳統，勤勉的學習諾斯底派的著作，因更透澈更細緻的神學而出類拔萃——這位里昂的主教不大相信他自己的工作未能很快地感化宗派主義的人們。他認爲只要他們保持對創造者的邪惡態度，便不可能去勸化他們。他們首先應該藉着信德在宇宙與人的創造者跟前自謙自下。只有這樣他們才能用另一種方式在新的光明中去研究聖經。

做到了這一步，並不是說上述的論證自己得到了更大的收穫，也不是聖經比從前說得更多，而是他們在真正信仰的光照下得以鞏固。他們必須依靠個人來加以超越，聖神的內在光照會引導他本能的去簡化所有的一切。

由此產生了教父們一致呈現基督信息的嚴謹態度。外邦的世界不會讓自己被克勝，除非它靠着超性的方法，首先接受了耶穌——所有真理的教師這個人。然後天主聖言的宣講者就可以進場了。請注意「天主的聖言」並不是人的言，也不是人所變造的神聖的話。神學反將要跟隨而來，與宗徒們整個信息性質相同，不加添其他東西或註解。

今天教會的一個大危險在此：批判，把聖經放在自由考驗之下，把教會感放在一邊，摧毀啓示的

泉源。如果能夠從教父們（從第一個到最後一個），得到一個教訓，那就是尊重在解釋聖經上的註經學傳統。教父們帶着與默感聖經同一的聖神去研究聖經，這是他們加給註經學一個深入穩固又活潑的意義的泉源。只有忽略他們或膚淺地看過他們的人，才敢於輕視他們的聖經解釋。

在自由批判主義對聖經研究的傷害上，我們還須加上輕蔑和忽視，數世紀以來對聖經，尤其是教父們的一致解釋。

所有的民族對耶穌信息都有同樣的感受，儘管有一些認識並不直接或不完全。我相信他們對直接和完整的新舊約啓示一書會給以同樣的讚賞。我們認為有必要重建熱愛教父的天主教神學，並有系統的研究他們，藉着他們註經的幫助。以便在萬民中宣揚有關信仰的高超學問，這註經正是信理和宗徒傳統的輸送工具。

目前，信理神學走一個方向，聖經走另一個方向，但是，教父們卻把兩者完整地組合起來。第二和第三世紀時靠尋求信理神學的奧秘來接近天主的聖言，而隨後才是倫理學。

基督教會與異教世界間的思想之戰，也在今天的教會中進行，就像在第二第三世紀一樣，這戰爭發生在不放過一切的社會無神主義和被縮減到越來越流行的昨日宗教之間。古代的諾斯底派成爲今日的聖經註解家和批評家。這兩者都從現代哲學去尋求他們的靈感。

他們同化於無神世界，放棄過去教會最多彩多姿的表現，爲使聖經的影像適合摩登的口味。他們的數目越來越多，同時又缺少一些人以足夠的權威去宣講教父和早期神學家們數世紀之久的古老聲音。他們的道理好像那些第二世紀的諾斯底學派，表示了同一的關懷。他們希望將自己投入民眾眼裏的權威，他們以迎合自由言論爲目標。爲怕落伍的情結所苦。他們擁抱爲大多數人所擁戴的新意識形

態。

在這個條件下，很難能把教父們帶進那些向原始信仰開放的民族。教父們以他自己的方法教導那些與他們和諧的人，而不是以短命和邊緣的方法。拉丹修（Lactantius）和阿諾庇（Arnobius），空有一片好心，顯示自己可以接近希臘羅馬文化，但他們沒有代表教會，也沒有引起世界的注意，他們使用一種混合的語言，無論對信德或異教徒都是一種奇怪的語言。

最重要的是：不要太關心方法，永不可讓它超過對啓示泉源的個人研究，和在研究聖經時的教會意識，很自然的本地神學家最容易同化於基督徒傳統的永遠價值。教父們的教訓，在他們手中將有同樣的成就，一如註經學，系統和倫理神學。

教父們超越時空的限制，實在是天主之人。他們在人的層面上具有很多的恩賜，因此也對屬於人的一切非常敏感。同時，他們面對這世界具有聖神的看法，他們不是冒失行事的人，由於飽受迫害和放逐，他們的成果在他們死後比在他們生前更被感受到。除了聖奧斯定以外，他們當中的那些偉大形象不是現代心靈所容易接受的。

認識所有的教父們固然很理想，但當我們以神學陶冶和規律爲重時，如果把研究限制於一些較偉大的人，便可以省下很多的力氣。在他們中有聖依肋內，奧利振，聖依拉畧、聖奧斯定。其他的人都圍繞着他們。當一個人熟識他們其中最好的一個時，第二第三個作者也就更容易接近了。

今天時間緊迫，我們渴望能夠沒有疑惑地接近本源。我不建議任何人去學習文化或大作家的語言學，甚或他們的哲學並因而走入歧途。應該去研究那些勝過他們的，比如，聖經的信理註經學家，特別敏感于宗徒的傳統者。在他們的智慧和作爲天主的人之間無法劃分：他們因此使這兩者（即信仰和

科學）都容易了。人們對此最易有深刻印象。

就理論說，他們的教訓再清楚沒有了。總結來說，今天實現他們的困難，不在方法，而在生活；吸入他們的心態（*forma mentis*），以便和他們一樣自自然然地表達於向信德開放的世界。藉着深刻的內在生活，持久的研究泉源和對宗徒傳統的本能感覺，我們可以達到這個目的。所有這一切，不必聆聽數不完的迷人之音，大眾傳播，縮在世界潮流裏的空泛羣眾，或者一個被世界所敗壞的教會。

福音透進希臘羅馬世界

Edward Hamel, S. J.
吳智勳譯

一九七四年三月十四日^①，教宗保祿六世向聖經委員會會員致辭，強調釋經家（和倫理學家）是受命為教會的合一和傳教事業作真切的貢獻。他提醒各人梵二「教會傳教工作法令」（*Ad Gentes*）不斷要求「把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言重新加以新的研究……可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調……」^②

我們在本文的第一部份，簡略的勾劃出希臘羅馬世界宗教及倫理情況的輪廓。然後我們用兩個例子，一個取自對觀福音的倫理（金科玉律 *The Golden Rule*），另一個取自聖保祿的倫理（成義、正義和愛德），實際地表明基督教如何看出當時規範道德的積極指示，如何自信用容納、蛻變、超越的過程，把希臘文化帶領到基督教倫理的完美境界。

一、希臘羅馬世界的宗教和倫理

缺乏自身倫理的宗教

沒有一個希臘羅馬世界的宗教要求獨專（那是極大的寬容），但它們亦無發展出一套日常生活的道德規律，有的只是禮儀規律（*Ritual codes*）。其他非理性的渴求得救或保障，例如上層的占星學或下層的魔術，都沒有發展出一套道德規律。

獨立於宗教以外的自主道德哲學

從通俗哲學發展出來的齊一、同類的倫理，在希臘羅馬世界推廣開來。它標榜個人的道德自主，不以神的智慧為根基，而以人理性反省的邏輯結果為基礎。這種哲學倫理並不和任何特別宗教系統發生關係。它維護宗教的多元主義（所有宗教都有局部有關神的知識）。在耶穌及保祿的時代，這類來自通俗道德的倫理仍佔重要的地位。

這種情況一方面使基督教難以滲入一個已習慣了各類形式宗教的世界；但另一方面因着斯多噶（Stoic）哲學的關係，亦有其擴張的可能性。

福音透進希臘羅馬世界

與崇拜神祕（to cult mysteries）無大關聯，基督教可能利用少許崇拜神祕的成份（如在敬禮中與神直接交往，對敬禮和神話等作神學解釋）。但從道德禁令的尺度測量，基督教與這種神祕簡直是兩個不同的世界，中間並無片刻重要影響交流。

與希臘倫理關聯很大：向外教人傳道時，基督徒往往採用散居異地的猶太教所熟悉的道德哲學概念，例如福音、恩寵、愛（Agape）、良心，和一系列美德與惡行等。這本是一些普遍道德概念，並無特別基督教色彩，不過現在卻用於新的環境裏。

我們雖不能說基督教緊靠着斯多噶哲學，但斯多噶倫理稱頌美德、道德自由、盡責等事實已為基督教鋪路。但另一方面，基督教的宣道強調唯一的造物主、審判者天主，和救世主基督，實在為道德

界帶來革命，把從前的神祇一掃而空。我們可看看聖保祿在阿勒約帕哥的講辭，那是他最典型的向外教人的講道。他不遺餘力的從外教裏發現與他的訊息作比論的東西。這樣，他準備了他的聽眾去接受以色列天主的宣道，那位他們敬拜而不認識的神明。

基督教的優越處就是能把宗教和倫理明確地連起來，給予日常生活一個宗教性的理由。現在讓我們實際地看看福音如何與外教的倫理會合。

二、金科玉律 (The Golden Rule)

基督以前

到了十六世紀才有金科玉律這個稱呼出現，但此律早見於中國的孔子、佛教、希臘通俗倫理和猶太教。孔子稱此為恕道，他雖消極地描述之（己所不欲，勿施於人），但強調在實行時往往以積極的形式出現。此律亦以消極形式見於古希臘（似乎只有荷馬在奧狄秀斯“Odyssey”裏曾有一次用積極的形式）。它從希臘文化轉到希臘猶太教裏，猶太教以此為全部法律的精華。約在公元前二十年，一位皈依猶太教的外邦人懇求年老的猶太老師希列（Hillel）教他全部法律。希列一面單足站立，一面回答他說：「你不喜歡別人加於你身的，你也不要加於你的同伴；這是全部法律，其他只是它的解釋。去實行吧」(Shabbat 31a)。這是金科玉律的消極形式。舊約多俾亞傳亦以消極形式出現：「你所厭惡的，不可向別人作」(多5:15)。

金科玉律本身不須限於表達自私的計算，並非在施予和接受、行動和反應間尋求一種道德平衡；

自私的計算是我施予別人，希望別人有所回敬；這是一種「拋磚引玉」的方式 (*Do ut des*)：我作這個是爲了得到那個；我不作這個是爲了後來別人也不要如此對待我。但在金科玉律中，重要的不是我自己的利益，而是別人的利益：自我只是對他人態度的參考或模範。

在基督以前的外教倫理裏，金科玉律只看作爲箴言性的謹慎規律。正如塞奈加 (*Seneca*) 所言，這差不多是一種爲己益的自私計算：「你怎樣對待別人，才可希望別人怎樣對待你」 (*ab alio expectes alii quod feceris*)。我不傷害別人，因爲通常按回敬律 (*Law of Retaliation*)，他會同樣對待我；我善待近人，以便他同樣善待我，或因爲他已善待我。我必須按我已受於人的或希望受於人的尺度去行動。在路加福音中，耶穌正是指斥這類抱着爲自己打算的態度去解釋金科玉律的人：「如果你們只善待那善待你們的，還算什麼功德？因爲連罪人也這樣作。如果你們只借給那些有希望償還的，還算什麼功德？就是罪人也借給罪人，爲能如數收回」 (路六 33 ~ 34)。

金科玉律與回敬律 (*Law of Retaliation*)

我們不應把金科玉律和回敬律混爲一談。前者是行動規律，是建立人際關係的準則；後者卻是反應規律：它按所受的損害給予相稱的懲罰。雖然把金科玉律視爲相互律 (*Law of Reciprocity*)，實際上是和回敬律連在一起的，因爲一個可能的或預見的反應，會引導人不去損害近人，但金科玉律和回敬律是兩個不同的事實。聖多瑪斯說，在新法律之下，回敬律的原則並不受壓制，因爲它尋求的是正義而非報復 (*In Matt. N. 532*)。回敬律本身遏抑報復：息德敘事詩 (*Cid*) 認爲可以因爲被掌擊而殺人。這是比猶太教更低等的反應。若要超越回敬律，我們最少要細心觀察它，明白它的精神。

例如一位基督教法官會按罪行而給予相稱的懲罰。這是回敬律的原則，雖然它的明文不一定如此。但基督教不會以此爲足。公義 (public justice) 的實施 (回敬律是一個公義原則)，必須受山中聖訓所感染^④。

金科玉律不是一個科學性的定義，而是一個普遍的勸告 (exhortation)。它通常是一個形式的，而非直接使用的規律。其意義的實際表現，來自它所應用的宗教和社會環境的內涵。它的消極定式 (formula) 並不很理想，因爲它沒有鼓勵人以積極的仁道去對待近人：但它極能表現每人的道德責任去控制自己的本能、自發性、和企圖按回敬律向那些損害自己的人報復的衝動意念。另一方面，金科玉律的積極定式超越了謹慎準則，同時指示實行兄弟般之愛的道路。新約中的金科玉律就是如此。

路加福音中的金科玉律 (路六 27 ~ 36)

徐爾曼 (H. Schür mann) 認爲路加的寫法，給了我們基督訂定金科玉律的原始情況。整段的標題是：只有善能作惡的答覆。全段的發展有如一首詩的兩詩節：第一節舉例說明愛仇的根本要求，而以金科玉律作結 (27 ~ 31)；第二節說明這些要求的動機，而以祝福作結 (32 ~ 36)。

「有人打你的面頰，把另一面也轉給他：有人拿去你的外衣，也不要阻擋他拿你的內衣。凡求你的，就給他：有人拿去你的東西，別再索回。你們願意人怎樣待你們，也要怎樣待人。若你們愛那愛你們的，爲你們還算什麼功德？因爲連罪人也愛那愛他們的人。……但是，你們當愛你們的仇人，善待他們：借出，不要再有所希望：如此，你們的賞報必定豐厚，且要成爲至高者的子女，因爲他對待忘恩的和惡人是仁慈的。你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」。

積極的定式 (Positive Formulation)

在路加福音，金科玉律像在瑪竇福音中一樣以積極的定式出現，可能比後者更為清楚：「你們願意人怎樣待你們，也要怎樣待人」。這裏我們可以看到基督倫理的徹底性：積極的命令代替了消極的命令，不但不要加害近人，反而要善待他。這裏也沒有界限：「你願意接受的，去實行、去施予吧！這就是慈善的撒瑪黎雅人的比喻，也就是瑪竇所云實行大義 (greater justice) 的意思。根據耶穌所說：每人都應把自己放在別人的環境內，進入他們的思想、心志、行動，常以願意別人怎樣待自己去對待別人。我願意別人怎樣對待我？」^⑤

金科玉律和愛仇

金科玉律有賴與愛仇的關聯，已不再視為相互律，而處於無代價道德 (morality of gratuitousness) 的範疇裏。無私心的愛 (Disinterested love) 不冀求從窮人或仇人手中收回什麼：

「你設午宴或晚宴時，不要請你的朋友……怕他們也要回請而還報你。但你幾時設筵，要請貧窮的……如此，你有福了，因為他們沒有可報答你的」(路十四12~14)。

因此，福音對金科玉律的解釋是這樣：我願意人怎樣待我，我也要怎樣待人，一如我在他們的位置，而不要求報答。我對近人的態度，不取決於他曾怎樣待我、他現在怎樣待我、或他將會怎樣待我，而決定於在同一樣的環境裏我願意人怎樣待我。

自愛 (self-love) 是愛近人的一個尺度。自愛既是本能而自發的，必能不斷指導愛近人的程度。

若想知道怎樣待人，我們必先返回自我：「如同你願意別人怎樣待你。」我們願意別人怎樣待我們，也要如此待別人，如同處於他們的地位。「施予我願意接受的」，成為行動的尺度。耶穌以愛仇為愛人的例子，就是願意留下一個準則，去幫助我們實際地分辨「愛別人本人」的意思（如同天主的愛），這就是說，把對方看作人，而非看作工具；亦即為他服務，而不是利用他。

有賴金科玉律之助，愛仇表現出非常人性化

在路加福音中，金科玉律和愛仇連在一起。愛仇驟看若非不可能，至少是「非人性的」：但作者把耶穌的要求表現得很合理和很人性化，因為他把愛仇和通俗哲學及猶太教認可的規律連在一起。這個困難的要求因為金科玉律的緣故而成為可理解的。愛仇建於金科玉律的積極定式，此定式並不以耶穌對仇人的態度為基，那是所有基督徒該遵守的規則，而以和相互律完全脫離的道德律為基。人應對近人有積極的態度，而且要善待他。如此，耶穌愛人的要求便能普遍化並推及所有人，而金科玉律亦能推廣到極點。

愛仇和金科玉律連在一起，可能和初期猶太基督徒團體的另一目的相關。如前所說，願意皈依猶太教的外教人問及法律的精華時，金科玉律便是答案。我們可以說：真正基督徒的要求——那些通常視為典型基督徒的要求——是由基督教以外的道德規律所表達和推崇。這個事實顯示出耶穌的門徒能夠使用他們四周世界的道德標準，但他們深信要以不同的方法把這些標準付諸實行^⑥。

金科玉律所要求的愛基於天主聖父的態度

從路加福音六章卅五節可看到金科玉律所要求的愛的基礎：「你們要成爲至高者的子女，因爲他對待忘恩的和惡人是仁慈的」。從第卅六節：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」，可看到金科玉律中形成人際關係規則的基礎。天主聖父無條件的愛所有的人：因此，人亦必須無條件的彼此相愛。天主聖父的態度是一個模範：正如天主如此做，你亦要如此做——比例性的類比（*analogy of proportionality*）。因爲天主如此去愛，祂可以正當的要求人這種愛——比例的類比——（*analogy of proportion*）^⑦。

金科玉律所要求的愛亦基於天主審判者將來的行動和受它所推動：這是天主自己保留着的屬靈報應的末世律：天主按你曾怎樣待人而待你：

「你們不要判斷，你們也就不受判斷：不要定罪，也就不被定罪：你們要赦免，也就蒙赦免。你們給，也就給你們：並且還要用好的，連按帶搖，甚至外溢的升斗，倒在你們的懷裏，因爲你們用什麼升斗量，也用什麼升斗量給你們」（路六 37-38）。

金科玉律在基督內達到高峯

愛仇的要求，其原始基礎大概不只見於耶穌是天生的肖像，或祂人性的愛，更重要的是見於祂對仇人的態度：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛：如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（若十三 34），「他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（若十三 1）。

無人能懷疑耶穌把金科玉律提升到最高峯，祂宣布新約的法律，命令我們愛近人，不只是「如同愛我們自己」，而是「如同我愛了你們」。

這裏，金科玉律作爲無私心的愛也被超越了：其實，誰能要求別人該爲他而死，尤其是此「別人」是天主？耶穌降生成人，就是爲了以完全人性的愛，去愛我們到此境界，並把祂的愛通傳給我們^⑧。

在新約裏，金科玉律是以積極的定式出現，而且和愛仇連在一塊，它獲得了一個基督以前的倫理所未能達到的意義和領域。耶穌的創新處，就在於肯定愛近人要比祂同時期的思想要求高得多。

基督以後倫理中的金科玉律

法國「無神論」哲學家普魯東 (Proudhon) 曾說過，金科玉律主要是表現正義，並解釋它爲「承認別人的人格和我們的相等」(La reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre)。這規律強調團結眾人的相關感 (awareness of solidarity)。鄰人的人性 (humanity) 和我的相等^⑨。能夠如此理解並適當地使用金科玉律，實能幫助剷除世上的不義。

如果人人都使用金科玉律，過去重大的不義或許能受遏止或改正，例如：販賣奴隸和侵略戰爭。這規律的使用足以改變人際關係，不論是個人的、社會的、工業的、國家的、或國際的。如果我處於鄰人的地位的話^⑩，只要我自發的以願意別人怎樣待我的心去待他，那便足夠了。

至少在原則上這是對的。但實際上，基督以後的倫理正如基督以前的倫理一樣，金科玉律很少超過相互律。愛只限於和我思想相同的「同志」(comrades)，其他人等一概排斥。金科玉律缺乏建基的天主父，沒有作模範和把它與愛仇連在一起的基督，變成「拋磚引玉」的樣子，只流於有限的、計算的、處處有保留的東西。若我和鄰人的自由不以天主爲根基，彼此的交流和才能都是有限的。自由

本身是無限的，人若施以限制，並以此加在別人身上，這些限制不久便變成從外而來的禁制。假使我完全仰賴有限之物，我便受到疏離 (alienated)：結果是我去求助於我們彼此相屬的絕對物（同志們的政黨），或者我去破壞別人^⑪。

三、聖保祿的正義概念 (Concept of justice)

(1) 天主的正義使人成義

從第二依撒意亞的訊息，我們得到舊約最後的正義觀念。保祿的成義概念與此關聯。義人不光是那滿全他所處身的宗教及社會關係的要求的人，也不光是那被剝奪權利的，最重要的還是那接受正義的，即天主自己宣布為正義的人（依六十一—六二）。第二依撒意亞在他偉大的末世證言中宣告此正義特恩：以色列是一個罪惡的、拜偶像的民族，並拒絕認識它的救主。天主為了懲罰它的罪惡，把它交於敵手。在流徙期中，以色列感到失落，永遠被遺棄。但喜訊來了：天主不能忘記祂的兒子，不會和祂的新娘離婚。上主會忠於祂的諾言，祂會把正義賜予無正義的以色列：祂會釋放那不義的：以色列被宣布為正義的（依四五 24—25）。天主「解救」以色列，雖然它仍處於罪惡：祂宣布那不義的為正義的。

我們從這裏可見正義的一斑。它是天主的恩賜，保祿宣稱：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（羅五 8），「你們因着主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前六 11）。

根據希臘羅馬法律，成義的概念很難了解。負債者須清還債務，若他無力償還，便須爲債主服務或坐牢。犯罪的須受審及定罪，雖然並非沒有所謂羅馬人的公平（*aequitas romana*）：如此，正義才能實施。

保祿的正義概念，完全脫離了司法的層次，而踏入純粹無代價的層次。在基督內，天主不但寬恕那有罪的，而且使他成義。不但免去債務，並且內在的洗淨那有罪的，使他由不義而成義，並把他從他個人的不義中解救出來。基督消除債務，代有罪的負債，爲他而被定罪。作爲審判者，基督能處罰有罪者。現在天主在基督內解救他們，以寬恕和正義去克服償還原則（*Principle of retribution*）。我們從報應轉到寬恕，由寬恕轉到新人的創造。爲羅馬人，正義由法律而來，但保祿宣告正義的實行不由法律。恩寵及信德無代價的使人成義，但法律卻無能爲力。

(2) 在基督內，人從他自己的不義中被釋放出來

在基督內，人從他所處的罪惡、不義的內在情況中被釋放出來。他對別人不義的傾向轉變爲愛鄰人。他從壓迫別人及自己不義的行爲中被釋放出來，以便能自由的去愛並實行正義。對外教倫理來說，這是新穎的地方。根據斯多噶主義，神祇只是人自我解放的模範，教導他如何把自己從自我解救出來：更重要的是，把自己從奴役人的世界釋放出來。保祿與此相反，他顯示天主是救世主、贖世主，把人從奴役中釋放出來，並非爲了脫離世界，而是爲了一個更美好的世界。基督實在是釋放者和團結者。第五屆普世基督教會協會（*The World Council of Churches*）會議，原定在雅加達舉行，但爲當地的回教團體所拒絕，理由是所提出的主題「基督釋放和團結」是一個西方的謊言。

在基督內的解放，使基督徒對物質完全自由。基督已打破偶像，基督徒從宇宙的暴虐和不調和的物慾中被釋放出來。時間爲他們不再是循環的，好像外教世界一樣：這是基督已臨在的時刻，但同時他們等待基督的再來。基督已在聖神內臨在和祂會再來的事實，帶來了根本的改變，保祿述之如下：「時限是短促的，今後……購買的，要像一無所得的；享用這世界的，要像不享用的，因爲這世界的局面正在逝去」（格前七29-31）。

世界正在逝去：事物已失去它的絕對價值，不再視爲宗教的一部份。但要求基督徒所遵守的末世性的脫離世物，本身並非目的：這不是斯多噶式的分離，而是幫助人更容易對世物有一正確的態度。若說是分離、醒覺，那是對的，但並非退縮、逃避、與世界隔絕。物質的使用相對化了，完全是導向助人。物質有它的重要性，因爲在它特殊的地位裏，每人爲基督和祂的弟兄服務。世界一旦祛除了魔障，便呈現出它的真面目：它是天主的受造物，天主賦予它自主權，使能爲弟兄們和團體提供服務。

(3) 希臘羅馬愛德是不能還清的債務的正義與愛德的比較

保祿熟知希臘羅馬的正義概念。在致羅馬人書中，他願意那些以正義爲美德之最后的法學士知道，愛德是如何超越正義：

「凡人應得的，你們要付清……除了彼此相愛外，你們不可再欠別人什麼，因爲誰愛別人，就滿足了法律」（羅十三7-8）。

從愛（*agape*）的觀點看，基督徒常是近人的負責人。那債務並非來自以前的效勞，或來自業務

(買賣)，而是來自天主爲我們所做的，及來自基督給我們的新生命。這債是永久的，因爲基督徒是在恩寵的治理下，並在至高無上主之下，他愛的誠命永遠常存，不受時空的限制。

聖多瑪斯說：因着愛德的緣故，基督徒永遠負鄰人的債。按希臘羅馬的正義，負債的必須還清最後一分錢，意思是要對鄰人說：我已清還債務，我不再欠你什麼。愛德剛好相反，其意念是我們依舊是永久的負債者。爲什麼？第一，因爲負債的原因仍然存留：我們仍是基督所救贖的天主子女：第二，因爲我們愈想清除債務，債務愈相稱的增多：「清還欠債常使欠債增多：清還愛德不會使愛德減少，只會使它增加」(debitum in reddendo semper crescit, caritas in diligendo non deficit, sed crescit. St. Th. *Ad Rom.*, n. 1046)。奧利振註釋聖保祿那句話時說：「每天清還愛債而又常欠債，這樣對我們有益」。(debitum caritatis et quotidie solvere et semper debere nobis expediat)。

愛德服從其他法律：從回敬律到寬恕(羅十17-21)

正義雖是對別人(*ad alterum*)，它能按相互律而有所要求。它可要求對其權利的尊重，要求賠償或懲罰惡行。任何人都可以用正義的名義而要求他的權利。但愛德卻並不如此，它願意人不要常要求他的權利，而甘願放棄它。「愛不求己益」(*Caritas non quaerit quae sua sunt*) (格前十三5)。這個優美的句子可說是保祿愛德頌的高峯。但它看似說得過份，因此在古代有些好意的書記加了一些不太顯著的修正，企圖把它緩和一下。他們加了兩個希臘字母，即否定詞，給予保祿的句子一個所謂正統的意思：「愛不求那些不屬於它的東西」。但這樣一來，卻使愛德與正義混淆不清。

愛德超越了相互的層次，便能夠寬恕。它不以惡還惡，不求報復，不堅持它的權利到極點，它有時能放棄它的權利：「你們不可爲自己復仇，但應給天主的忿怒留餘地……你不可爲惡所勝，反應以善勝惡」（羅十二18-21）。爲惡所勝就是使用暴力，向惡投降。以善勝惡是積極的、活躍的。愛德所認識的唯一暴力就是愛：「不要害怕。那害怕的，會憎恨。那憎恨的，會殘殺。如果你拋棄你的佩劍，你就不會再害怕，你會認識天主的能力」（甘地）。

人性的正義因着與愛的關係，發現它的有限性，並能脫離它的孤立，而與保護它的社會態度（公平，人性，相關性）融和。其實，沒有崇拜（感恩的空間），沒有對近人的獻身（愛），正義純粹是報復，並往往適得其反——公義愈大，損害愈高（*summum jus, summa injuria*）。

結 論

讓我們以馬魯（Marrou）的話結束這篇短文：「基督教並不創造文明。它解救、滲入、承擔文明，把它拿回來，按自己的理想去塑造它。它壓制那不合福音精神的，改造那非轉變不能接受的，修正那偏差的，保留那良善的，提昇那還未能到達完美境界的」^⑫。

註：

- ① Paolo VI, *AAS*, 66 (1974): 235—241.
- ② *Decreto ad Gentes*, n.22.
- ③ H.D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*. Genève, 1972 pp. 58—60.
J.L. HOULDEN, *Ethics and the New Testament*, London, 1973, pp. 1—25.

- ④ P. BEAUCHAMP, "Moi je vous dis", in: *Vie Chrétienne*, (1963) n. 56, p. 10.
- ⑤ H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, T.J, Freiburg, 1969, p. 342 sqq.
- ⑥ G. SCHNEIDER, "Biblische Begründung ethischer Normen", in: *Bibel und Leben*, 14 (1973): 161—162.
- ⑦ L. BERG, "Das neutestamentliche Liebesgebot", in: *Tr. Theol. Zeit.* 87 (1974): 140.
- ⑧ S. LYONNET, "Servizio della fede e promozione della giustizia" (pro manuscripto).
- ⑨ S. LYONNET, *ibid.*
- ⑩ L.H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, London, 1960, pp. 107—109.
- ⑪ H.U. VON BALTHASAR, "Pour situer la morale chrétienne", in: *Esprit et Vie*, 85 (1975): 264.
- ⑫ I. MARROU, *Sources chrétiennes*, n° 70, pp. 23—61.

拉丁法律與基督精神——拉丁世界的法律

為什麼會受基督精神的影響

Olisio Robleda, S.J.
關永中譯

一、

華爾(Wahl)教授在「地理環境對東西方法律演變」的影響一文中，曾精細地研究地理環境如何影響各個民族法律的形成，並如題目所示，該文特就東方民族與西方民族兩方面，作出仔細的探討。他對地理環境的影響深信不疑，甚至竟如此寫道：「也許你會這樣懷疑：文明社會曾發生過的兩次分裂：第一次是在三九五年羅馬帝國的分裂，第二次是在一〇五四年東方教會與西方教會的分裂，導致這個對壘的因由，難道不是也與（地理環境的）殊異有關？」

這種論調，固然不是由華爾所首創的，他只是根據前人的論點而加以引伸。不過它卻是引發我寫本文的動機，換言之，它帶領我去探討基督教義如何影響羅馬世界；或更具體地說：我要探討基督教義對羅馬文化的主要表現方式——法律——的影響。

首先，我想注意上面所提到的影響，然後，再根據所收集到的資料繼續探討這事實的最終和更深的的原因；而後者更是我具體的興趣所在，也是鼓勵我寫這篇文章的原因。我的目的並不是要完全否定華爾的論點，而是要在基督教義與羅馬法律的關係這大前提下，把它放到正確的位置上。因此，我提

出以下的問題：基督教義爲什麼可以影響羅馬法律？這個影響是否基於地理環境的因素？即是說：是否因爲它出現在這個環境之中？抑或還有其他更深的原因？

首先，許多人，甚至有些名人，都曾否認基督精神的影響，我只舉出一些例子：

厥所週知，拉內把羅馬法律在精神上的演變歸諸斯多亞主義 (Stoicism) 的影響，而不歸因於基督教。

至於莎偉尼 (Savigny) 雖然承認基督教深入影響人民的生活，以至「真正的改變了世界」，他還繼續說：「我們的思想，無論是多末無關重要，也被它控制，受它的影響。」可是，他斷然否認基督教對法律有任何影響。

巴代來蒂 (Padelletti)，也像莎偉尼一樣，主張羅馬法律有它自己的生命，直至最後的階段，都不曾受到任何民間的希臘文化，或基督教的希臘文化的影響。

再者，當巴維埃拉 (Baviera) 提及猶斯弟尼安 (Justinian) 所編纂的法典的時候，也像拉內一樣，堅持這法典的倫理成份，都來自斯多亞主義，而不是來自基督教。

可是，很多人都知道，幾乎所有研究羅馬法律的史學家，現在都執持着與此相反的意見。

在上一世紀，托朗 (Tropiong) 曾在一篇專文中特地討論這一問題，這篇專文後來出了名，也許是由於它所受到的攻訐吧！

本世紀由一九〇九年開始，利高包諾 (Ricobono) 發表了各類型的文章，其中一些單獨處理這問題，另一些也多多少少接觸到它。

馬基 (Marchi)，基亞澤塞 (Chiazese)，羅拜蒂 (Roberti)，布拉協勞 (Brasiello) 以及

畢翁地 (Biondi) 都格外細心地處理這問題，並且得到上面的結論。

這些作家們，尤其是托朗，羅齊蒂及畢翁地都曾證實上面所說的影響，並且深信不疑。他們更特別研究不同範圍內的個別制度：如個人法 (personal law)，(在個人法方面，即使那些勉強地承認有一普遍影響的人，如基拉 (Girard)，孔克 (Kunkel) 及阿郎基奧·路易士 (Arangio Ruiz) 等也都同意這一影響的存在。) 訴訟法 (procedural law)，財產法 (property law)，(真正的權利和義務)，繼承法 (law of succession) 及刑法 (penal law)。

當然，我們現在不必特別探討上面所提到的影響，因為它在任何範圍內都已經得到充分的證實了。我們的目的只是在提出並說明羅馬法律中這個曾受基督精神影響的基本層面，然後再反省基督精神所以能夠對這層面產生影響的原因。

II.

我們首先提出這點：羅馬法律的這個基本層面是「公平」(aequitas)。事實上，遠在基督教義存在之前，羅馬法律已經完全醒覺到「公平」的重要性了。

西塞羅 (Cicero) 曾以「公民法」(Civil law) 為「確立的公平」(established equity)，這是指一些為國家或團體內的成員而設的正面規定或條文；這裏他所指的首先是羅馬公民法。此外，他也強調，每一審判的目的，都毫無區別地是法律或公平。再者，他更嘲笑那些不以公平為本的法律士，譏稱他們對法律的解釋為「惡意」(malice)；因為這種闡釋，將剝奪法律本身闡釋的標準，因而把它變成「非法」(non ius) 或「不法」(injuria)，正如俗語所謂：「最高的法律就是最高的不

法」(Summum jus summa injuria)。另一方面，他卻大力稱揚阿奎利烏斯·加路斯(Aquilius Gallus)，因為在他闡釋法律的職份上，從沒有將法律和公平分開。

兩個世紀之後，即公元二世紀，當基督教義已經存在，但卻鮮能影響羅馬法律的時候，柴蘇斯(Celsus Jr.)，這位在整個古典時代中最淵深的法律學者，曾稱法律為「美好與公平的藝術」。

公平是法律的因素。再者，即使在基督教義影響之前，「公平」這一概念已「美好」牢不可分了。正如我們剛才所述，根據柴蘇斯的見解，法律就是藝術，不單是公平的藝術，更是美好的藝術。再加西塞羅，或者與他同時代的人，也在 *Rhetorica ad Herennium* 中這樣寫道：「法律包含公平與美好。」事實上，公平與美好，混合交融，並繼而產生正義(*Justitia*)，而後者便是法律的目標。事實上，該文獻這樣寫道：「正義便是公平，以期給予眾人其所應得的。」又說：「人類社會建基於共同生活，後者包括兩部分：一是正義：它包含生命中最光輝壯麗的部份，並且予人美好之名。二是仁慈(*beneficence*)，亦被稱作恩惠(*benignity*)與公正(*liberality*)。」因此，在古典時代，即在基督教義的影響力存在之前，或者可以說；即使它已經存在，但仍是非常微弱的時候，烏比亞(Ulpian)，這位最有學養的羅馬法學者，在他「制度」(*Institutions*)的卷首申明法律一詞來自正義(*justitia*)，並且繼續柴蘇斯對法律所下的定義。他說：「法律來自正義，正如柴蘇斯所介定的，它是美好與公平的藝術。」沒有比這更富結論性的概念了。但他繼續說道：「正由於這個原因，我們法學者也就承受了司祭之名，因為我們關心正義；而我們的職業也要我們告訴大家，美好與公平存在的地方，並進而分別公平的與不公平的，合法的與不合法的。這樣，我們發現自己已經奉獻與一真正的、而不是偽裝的哲學。」

公平與美好和正義之間的聯繫，已是不容置疑的了。只是，關於柴蘇斯的定義，和「真正的而不是偽裝的哲學」這個詞彙，我還要再說一點：「藝術」一詞，所指的不是形式上的技巧，而是作爲一個感性動物的人，他在社會活動層面上的精神生活。歐比亞說的對：「柴蘇斯說得多麼優雅，」（*ut eleganter dixit Celsus*）

在這角度下，我還想再舉出一些論及共同利益（*utilitas communis*）的篇章，它正是正義行爲的特徵。正如西塞羅曾經說：「正義是心靈的習慣，以期給予眾人所應得的。」這話與歐比亞後來所說的完全一樣。他說：「爲使共同利益得以維持。」

III、

現在我們要討論一些有關羅馬人（及其典章制度）的特徵，這爲我們的研究是十分重要的。

羅馬人希望他們的法律經常都是公平的。正如西塞羅所說：「法律必須經常公平，否則它便不是法律。」因此，在他們的心目中，法律連結着歷史的不斷演變，也在改變和更新之中。

因此，至少在公元前二世紀中葉開始，古羅馬的司法官（*praetor*）便已擁有修改以前法律的權力。假如由於空間，時間，以及人民階級的不同，法律已經變成不正義，他們可以利用不同的方法處理。事實上，這便是巴比尼亞努斯（*Papinianus*）對修改以前公民法的「司法官（修正）法」（*praelorial law*）所下的定義：「司法官（修正）法爲公眾的利益而設。它是羅馬司法官在加強，代替或修改公民法之後，所訂立的法律。」

因此在羅馬法律學得到很充份的運用，它可以（像從前的羅馬司法官一樣）解釋法律。換言之，

它可以「修正」以前的法律，使它更適應新的社會環境。事實上，假如法律學不能這樣做，民眾也會利用他們國民會議的表決權，作出必需的改革。

因而羅馬人承認，或更好說他們形成另一系列的法律標準——國際法 (*jus gentium*)，使之與羅馬公民原有的公民法平行並存。國際法為大家所共同遵守，適合每一種族的人。（「它適用於所有邦國」：Gai 1:1。）

同樣地，羅馬人也不會將自己的法律加諸他們所征服的民眾身上，卻讓各區域的民眾根據他們所習慣的法律而繼續生活。再者，為了使自己的法律能夠改變更新，羅馬人毫無困難地接受各區域法律的獨特成份，並將它們移植到自己的公民法中。也許在較大的程度上，他們沒有這樣做的，但那全是由於羅馬法律的優越性，而這優越性是由各區域的民族所公認與接受的。

再者，要知道羅馬法律中公平連同美好和正義的價值或其真正本質，我們必須注意一下羅馬人所給予這些詞彙的意義。換言之，我們必須知道它們是否有一倫理的含義；換句話說，在羅馬，假若一個缺乏公平也違反並與倫理相衝突的標準，是否還可以被稱為法律？是否還擁有一個真正標準的價值？

有些研究羅馬法律史的學者，在他們的文章中力主「羅馬法律與倫理可以分家」的論調。實際上，這些作者已受到代馬底諾 (De Martino)，利高包諾及畢翁地等人的大力反對。代馬底諾寫道：「法律指向最高的倫理，此乃古典制度中各種最優秀的特徵之一。」利高包諾也認為「法律與倫理，在新社會中雖是兩種（不同）的秩序，但在古代的羅馬，二者卻是互相貫通相連在一起的。」畢翁地在新社會中雖是兩種不同的制度之後，得到同樣的結論。雖然他認為必待古典時代之後，在基督教義的影響之

下，二者才完全融合起來。此外，在他的心目中，這個融合也就是烏比亞所宣稱的三個法律箴言：忠誠地生活，不傷害他人，以及給予眾人所應得的。

我不能不同意這幾位研究羅馬法律精神的權威學者的見解。

事實上，畢翁地的見解是對的：歐比亞討論三個法律箴言的典冊必是眞本，因而也屬於古典歐比亞 (classical ulpian) 的眞跡。因爲它完全吻合西塞羅 (對法律所持的) 原則。這些原則都不斷出現在他的作品，特別是法律論 (De legibus)，目的論 (De finibus) 及職位論 (De officiis) 等。事實是：假如對法律所持的這些見解出現在羅馬帝國的末期，那麼它更應該出現在古典時代或在奧古斯都大帝 (Augustus) 的統治下。上面所述烏比亞的那份典籍更加明顯地吻合西塞羅的話：「正義的基礎是信仰」，以及「該時常回顧我在開始時候所述的正義的基本標準，那就是：首先不要加害他人，其次爲共同利益服務。」

在西塞羅時代，第一時期的斯多亞主義的精神流行在羅馬的意識層面，就好像第二時期的斯多亞主義流行在以後的古典時代一樣。因此法學者，以及法律也就很難不受它的影響了。

有關羅馬法律的「公正」這一問題，還有一點要申述的，那就是法律中的人道問題 (humanitas in law)。

於此，我們仍參照西塞羅的理論。

他首先申明，人道的首要意義便是恩惠 (benignity)，憐憫 (mercy)，寬宥 (forgiveness)，善行 (benevolence)，仁愛 (love)，忠誠 (faithfulness)。然後，他繼續把它與法律聯合起來。以下是他在一份基本文獻中所說的話：「只有第一批人 (first men) 有着天賦的倫理意識和特別的

智能，知道大自然是可以變得更完美的。他們分別收集各民族的優點，從他們原始的狀況中找到什麼是正義，也知道避免暴行；然後他們在神與人的法律制度中得到保障……在文明的人類生活與野蠻的原始生活中間，沒有比法律和暴行相去更遠的了。」

根據西塞羅所說：正由於內在的法律是公正的、美好的與正義的，因此它便是人道的了。

四、

現在我們要透過這平等人道的觀點來討論基督教義對羅馬法律的普遍影響。

我們必須分別兩個時期：君士坦丁之前及他之後的時期。

在前期，（法律中的）平等和人道是顯而易見的，但有些作家認為它們都間接地來自基督教義；因為它影響斯多亞主義（如塞內加 Seneca、艾皮代都斯 Epictetus 及馬古斯·奧雷利烏斯 Marcus Aurelius 等人），而後者則直接影響這時期的法學者及國家的法律。

當然我們不能完全否定這種論調。事實上，艾皮代都斯和馬古斯·奧雷利烏斯等人也可能曾經接觸過新約的某些篇章，特別是聖保祿的書信，例如致羅馬人書。可是，平等、美好及人道等原則卻早已馳名並活躍於西塞羅的作品中了。不過，若說這些原則純粹來自羅馬，即是說，若說它們完全不受希臘柏拉圖，亞里斯多德，或早期的斯多亞主義的影響，也很難叫人接受。正如龐包尼烏斯 Pomponius 所說，在公元前一世紀中葉，盧弗斯 (Servius Sulpicius Rufus) 在尚未充份接受法律學的培养之前，已經開始在法庭上辯護了。後來，他全心的研究法律，終於成爲一個偉大的法律學家；並且在解釋法律的職份上，以富於平等意識而著稱於世。當時每一個有教養的羅馬人所讀的學校，都深受

希臘倫理，尤其是斯多亞主義的影響；若說盧弗斯完全沒有接觸到這些學校，也很難令人相信。而且，即使西塞羅也承認他也是從斯多亞主義中得到希臘思想，並以此作為他整個陶冶的基礎。

另一方面，基督教對後期羅馬法律的影響卻是不容置疑的。所謂後期，即指從君士坦丁大帝開始的古典時代以後的時期。

我們暫且對「聖律」(*Jus Sacrum*)略而不談。換言之，我們暫不提及那些由帝王們為方便教會而設的律例，其中牽涉到崇拜、特權與紀律等準則。相反，我們所專注的卻是指那些有關社會日常生活的法律：即包括家庭或個人的關係與財產。只有在這範圍內，才可窺見上面所說的影響的所在，這是說，只有在這兒，我們才可充份指出羅馬法律系統在方向上的轉變。

上面已經說過，有關在基督教義影響下所產生的具體改變及新的標準這一問題，許多的作家已經特別研究過了。這些新的成份影響到各種人倫關係。其中包括夫婦關係；而夫婦關係又牽涉各種不同的問題，例如結婚、契約，解除婚約，施捨及遺產（分配）等。此外，有關主僕關係則牽涉到監護人與自由身等問題。其次如（將生嬰兒的角色）*the figure of the nasciturus*，收養子女，女人的地位，非正式的 *pacts*，契約的成份和條件，所有權的限制，刑罰的節約及變遷等等。

我們所要探討的就是在這些制度或範圍內，基督教義對羅馬律法標準的影響。

五、公平

不錯，在外教時期，「公平」的概念已經漸有進展。可是那些所謂「發自平等與美好的行為」(*actus ex aequo et bono*)，和「來自良好意向的行為」(*actus bonae fidei*)，仍然與那些嚴

苛的法律 (*stricti juris*) 繼續並存。換言之，公平的原則還沒有普遍地實行，那時候，在羅馬系統上，它還不是唯一的標準。

相反，正是君士坦丁，這第一位基督徒帝王，是他頒佈公平必須超過嚴刑峻法，因而它就成了絕對的標準。後來，在猶斯弟尼安摘要 (*Digesta*) 的末章，它更成了一項常法 (*regula juris*)。該文這樣說：「在所有事物之中，特別在法律上，必須保持公平。」文中的一句話正好說明他的統治工作的態度：「治理帝國，依賴天主。」至於統治的政策，他宣稱：「我們的意願是依據平等去決定，並更正每一件事。」「除去舊有法律中不平等的成份。」「我們是愛好平等的人。」再者，就在這時，公平趨向更圓滿的境地，因為它的含義正是「平等」(*equality*)。這正是基督教義上的平等。正如拉當提烏斯 (*Lactantius*) 所指明的，也如聖多瑪斯後來所說：「正義的一般形式是平等。」

這一貫穿羅馬法律的公平概念，在基督教義的影響下得到真正的進展。正如拉當提烏斯所再次強調的一樣。他舉出具體的事實，應用公正的原則，這樣宣稱：「不論羅馬人或希臘人，都不能夠保持或遵守正義，因為他們將人分成許多不平等的階層……當人並非完全平等 (*equal*)，那便沒有公平 (*equity*)；∴ 不平等便沒有正義。後者的力量便是要將所有生活在同一情況之下的人變成平等。」

當然，即使在基督教義的影響之下，羅馬法律也並非時常和諧地吻合這個方針的，不過比從前已經有很大的進展了。這可以在猶斯弟尼安的三個偉大的律法叢集中見到，即制度 (*Institutions*)，摘要 (*Digest*) 及法典 (*Code*)。此外，在出版於五三四至五六五年間 (即他臨死的時候) 的新憲法 (*New Constitutions*) 中，我們可以發現更多這樣的痕跡。

公平——倫理

至於有關公平的內在特性，即它與倫理之間的關係這一問題，也許是由於斯多亞主義的直接影響，即使古典或外教的法學士亦已強調他們不欲分開法律與倫理二者。可是，法律學家保羅卻仍寫了這個麻煩的論題：「法律所容許的（不受法律所懲罰的），人不一定都是忠誠的。」事實上，保羅的論題與烏比亞的第一箴言：忠誠地生活（*honeste vivere*），並無衝突之處。因此，保羅也似乎沒有分開法律與倫理二者。事實上，我並不以為保羅的意思是：法律可以加於任何不牽涉道德的行為上。不過，若論法律與倫理的結合，君士坦提烏斯大帝（*Constantius*）的以基督教義為本的論題便更敏銳與完整了。他說：「任何人作事不忠或行為卑鄙，必受懲罰。」他的意思是：任何相反倫理的事，也相反法律。在這個論調下，讓我們抄錄畢翁地所寫的話，他曾在最近致力研究這一要義。「基督教的立法者，為使法律附着倫理，乃嘗試將二者融和在一起。藉着應時的與緊急的改革，也利用舊有的原則，而賦予新的意義，並在（新的法律）蒐集中予以充份的強調。猶斯弟尼安的立法精神已完全被古代的法律闡釋者所覺察到。後者以法律全集（*Corpus Juris*）為本，經常強調法律首先是合乎倫理的。可見現代科學引以自豪的論調：法律與倫理的分家，既不吻合羅馬人的精神，也不吻合羅馬式的（*Romanistic*）作風。」

六、人道

古典的與外教的法律也一樣支持人道。當猶斯弟尼安為此而稱讚古代的司法官的時候，他也明確

地承認此點。但歸根究柢，此乃由於那滲透羅馬各學校的希臘思想。不過，人道概念指導整個立法，卻是從第四世紀才開始的。當時，由於基督教義的影響，人道思想滲透新的標準，並藉着插句，慢慢滲入仍保留下來的舊有法律中。我現在隨意摘錄一些篇章，這都是古典時代之後，在基督教義啓迪之下的作品：

一、首先，帝王們一次又一次地重覆着這樣的說法：

「我們必須修改那些苛刻的句子，它們與我們帝國內的人道精神不可並存。」

「沒有比人道更能反映帝國精神的偉大。」

二、藉着插句，一本又一本的法律典冊更正古代標準的嚴苛：

「……但考慮人道的問題……」

「……希望（把它）解釋得更加人道……」

「……這便更爲人道……」

「……希望跟隨更爲人道的途徑……」

三、因着人道之故，奴隸也得到保障：

「……當一年已經過去，爲了自由的原故，並考慮人道的問題，應該立刻給予自由。」

「……因爲人道之故，自由該是他的。」

四、一般而言，人道的動機一次又一次地出現在法典中。幫助弱小，減輕或甚至豁免刑罰（都以人道爲本）。在這角度下，我們可以舉出下面的例子：

「……在人道的鼓勵下。」

「……感謝人道主義」

「……考慮人道的問題」

「……人道要求我們」

「……顧及人道的問題」

七、

假若我們承認基督教義對羅馬法律系統的影響，現在便只餘下這個我們在篇首所提出的問題：羅馬法律爲什麼會接受這一影響？當然若沒有上述的考慮，我們便不可能解答這個問題了。難道這只是由於基督教義出現在希臘羅馬的環境？換言之，難道這只是個單純的地理環境因素？這樣的一個對事實的評價爲我而言似乎是輕浮表面一點了。

我想真正而深入的原因是在羅馬法律的普遍性中，而後者更在希臘思想之下，得到一次又一次的發展。因此，羅馬法律精神適合於「人」本身，換言之，這是一個以自然律爲原則的法律，雖然具體的標準未能時刻都與這原則相配。當羅馬人接觸到基督教義之後，他們發覺接受其中的成份可以幫助他們把這精神發揮到極致。

西塞羅說：「我們天生地傾向於友愛他人，法律即本於此。」事實上，這觀點並非由某一地理環境所獨有，而是一個普遍的真理；換言之，它涉及人本身。而公平、美好，共同利益，人道等都是這個真理的表現而已。

羅馬人接受基督教義，因爲他們發覺基督教義與他們的法律不但毫無衝突，而且在理論及原則上

、更是他們普遍特性的優良補充。

事實上，從第四世紀開始，執行羅馬法律的人開始接觸到基督教義的根源：新約聖經。他們之受影響，也是可以理解的，因為這些新約的典籍，經過教父們和聖教學者的精美註釋，突現了其首要的誡命：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。」（若十五12）。羅馬人感到，作為社會及法律基礎的愛，在基督教義中已經達到它的頂峯了。

為此，雖然西塞羅已經堅持人道思想的重要性，但它仍未見於（外教）古典的法律殘卷中，因而亦未當作一個標準來執行。換言之，在羅馬，人道思想雖然確曾居於領導地位，卻仍只是一個觀念，一種傾向。相反，在基督教義時代，它才真正地發揚出來，表現在具體的標準中。

再者，我以為著名的荷姆珍尼亞努斯（Hermogenianus）殘卷（公元四世紀初），便正受到福音及其愛的最高而普遍的原則所啓發。它說：「法律在人的個體本身找到其存在意義。」所以羅馬法律容許基督教義贏取自己，正如它也曾讓自己屈服於希臘的「愛」（ἀγάπη）之中一樣。後者在亞里斯多德的作品中已經引出愛與被愛的必要性了。

這個基督教義的普遍性，可以在聖保祿宗徒向耶路撒冷的希伯來人的講演中活潑而生動地表現出來。這裏，保祿提及他的使命，上主要差他到遠方去，遠離猶太子民，到所有民族中宣揚福音。保祿這番說話曾引起聽眾們的反感，要求將他置於死地。藉着宣佈他的使命，聖保祿說明因為基於愛，他的訊息是普遍的。所有人的救贖基於人道。再者，這個思想在致迦拉達人書中更加明確地表達出來：「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內成了一體。」

八、多元的普遍性

不過，正由於它的普遍性，羅馬法律也屢遭駁斥。所謂普遍，意即「由自然理性所構成」的普遍規律，換言之，亦即合乎人道本身的「人律」。有人以為，正由於它是自然的，因此它不會變動，也不可變動。正如法學者保羅所說：「它是經常公平與美好的。」後來，猶斯弟尼安也在它對法律所下的定義中強調這個明顯地受到基督教義影響的意義：「自然的權利 (natural rights) 應是所有民族都可得到的權利。它既由上主的措置 (Divine providence) 所命定，所以是恒常不變，放諸四海而皆準的。」正由於這「不變」的觀點，羅馬法律才遭人斥責，尤其在它受到基督教義影響之下，非議更甚（因為羅馬法律是可以變更的）。

可是，當我們深究一下，這種駁斥是不攻自破的。正由於古典的羅馬法律不欲背離自然規律 (natura rerum)，而希望永遠保持公平，它才需要不斷的變遷。一方面有賴司法官的行為，另一方面也藉着明智的註釋 (interpretatio prudentium)，務求達到這個公正的目的。假若我們明瞭這一點，上述的駁斥自會消失，控訴也就變得毫無根據了。明顯地，實際的制度與自然的規律之間、往往會出現一段很大的距離，特別在涉及人的範圍中：如奴隸制度，及其他同類型的準則上，人往往乖離了自然的法則，因而必須透過變動來加以改善。然而，變動到底是什麼意思？所謂變動，就是指法律的準則為適應不同的地方，不同的時候，不同的社會情況而必須有所更變。正由於站在公平人道的立場，即站在維繫事物的自然法則上，法律才須因時制宜地有所改善。而那敬拜絕對真理，尊崇真理之主的基督教義，便更加敏銳地感覺到這種變動的需要了。

九、

現在我要回到在本文開始時候所提及的問題，就是有關華爾的作品。

事實上，他的見解甚富啓發性，其中有些論調更是我們不能不接受的，例如：由於不同的環境因素，法律在原則的具體表現上必須不同。可是文中也有不可接受的地方。我認爲不同的表現方式並不等於基本原則能有所歧異（法律的具體表現可以改變，但法律的基本原則却不可改變）。正因法律的基本原則不變，才突現人性的共通性，假若沒有這基本原則，共同的人性便不復存在，所存在的只是各式各樣具體的人們，而沒有人之所以爲人的人性，或更好說，缺少了共同的人性，人根本稱不上是真正的人了。

我認爲羅馬人在創造法律的時候，從兩個角度去研究法律的真理，而這兩個角度是相輔相成的。普遍的法律原則適應每一個人，和每一個文化，但它必然地落實於歷史的人中。後者是「一」(one)，也是「異」(varied)，他隨着氣候與時間的轉變而不同。誠然，人既是「一」，他要求與別人分享共同的標準性的原則，那就是「國際法」的原則。正如嘉猶斯(Gaius)所說：「凡人皆有共同的正確理性。」(*quae recta ratio, inter omnes homines*)。另一方面，人既是「異」，是具有「歷史性」的，他也希望這些原則在他之內變動，好能適應那不斷演變的生活方式，表現方式及社會形式，但在變動中仍不失其普遍性。至少在理論上，羅馬人便擁有這種法律，而他們更帶領着它一步一步的前進。況且羅馬人對基督的宗教亦不存任何偏見，當他們接觸到它也深入地了解它的時候，便發現到在它內所蘊含着的富於啓發的特性：普遍性與適應性的補足。換言之，一方面它有極高的普遍性

，另一方面也有極高的適應力，可落實於不同的民族之中。

總括而言：一、無可置疑地，直至今日，羅馬法律仍然活躍於現代的法典中，可見它仍可以繼續治理歐洲及其他地方的民族。這是由於其原則的普遍性，及其適應能力，吸收能力，植根文化的能力接受文化的能力。二、它是在古典期過後才演變出這個價值和特性的。當時，它深深地接受基督精神的感染，以致可以如畢翁地所說，它可被稱作擁有基督精神的羅馬法。

「本位化」的一個例子：敘利亞基督教

Robert Murray, S.J.
吳智勳譯

我很榮幸被邀爲本書作一些思想貢獻。本書準備在時機成熟時提供一個嶄新及更有效的方法，把福音介紹到中國——這個我所熱愛的出生及童年之地。

本文的主題，主要並不是決定於福音最初是由敘利亞傳教士帶到中國這一事實^①。他們的建樹雖然在中國殘存了幾個世紀，我們必須承認這個嘗試失敗了，而且很少值得我們今天借鏡的地方。本文主要集中在基督教東傳橫過伊朗、土耳其和伊朗的西北部，和南傳到印度的文化搖籃。這個搖籃在美索不達米亞北部，即今天的伊拉克、土耳其和伊朗的西北部。如果這個主題切合本書的目的，這是類比和例子貼切的關係，而不是因爲敘利亞傳教士曾在唐代來中國這個事實。

因此，我建議研究敘利亞基督教在它本土的幾個特點，看看它是否可以提供一些有用的例子，或者是提出一些警告，有關於如何把基督教介紹到一個具有新的民族特徵和文化的地方。我們要追尋有效的傳播、介紹、適應的線索——簡單地說，就是今天我們用「本位化」一詞所總括的東西。這個有用而不太雅的新詞，雖然含有基督教在另一「收受」文化中（“Receptor” culture）受到風土化（acclimatization），但它主要並沒有表示放棄任何特質。另一方面，我們常常遇到一個現象：這就是脫離歐洲（尤其是希臘）文化控制的自由程度。這個文化控制常使在中國的基督教傳教事業受到阻撓。敘利亞基督教比較上不受這個控制，縱使它的中國傳教事業在本位化的問題上失敗了，但仍能對中國提供一些有價值的東西。雖然本位化並不等於「除歐化」（de-europeanization），但歐洲的文化

控制是如此的根深蒂固，歷史告訴我們「除歐化」是有效的本位重要的一步。因此，不管它本身有什麼弱點及問題，研究一個不需要「除歐化」的基督教形式，對我們有很大的益處。

就我們所知，敘利亞基督教是第一個基督教文化能在希臘羅馬文化之外，發揮明顯的個性和巨大的屬靈力量的例子。希臘羅馬文化領域是所有歐洲基督教搖籃，它使整個歐洲留下不可磨滅的特徵。從亞歷山大大帝時代開始，很多住在美索不達米亞的人都懂希臘文，但敘利亞基督教能建立了它基本的面貌、禮儀、和偉大的文學傳統，而沒有顯著的受希臘影響，後者的影響在第五世紀非常大，但那時土著的基礎已經穩固。第一世紀敘利亞基督教的成就是基督教文化的奇葩。

這並不是說敘利亞基督教不受任何外界的影響。這怎麼是可能的事？福音畢竟是從巴勒斯坦傳開的，又正如耶穌對撒瑪黎雅婦人所說：「救恩出自猶太人」（若四22）。其實，只要我們研究敘利亞基督教的來源，則猶太教的、或更好說猶太基督教的影響常常可以看出來。但這個猶太基督教本身具有閃族而非希臘的特徵。美索不達米亞和阿狄阿本（Adiabene）（接壤的東部）的土著，似乎因自然的吸引，很容易接受這個影響，不過他們同時會有某些奇異和激烈的傾向，尤以苦行方面為甚。可能因為這些傾向的關係，基督教在波斯的成就受到限制；但另一方面，它卻促成了南印度迅速而有深度的本位化（我們後來會提到敘利亞基督教在不同地區的本位化成就）。

最早期的敘利亞基督教的特徵

儘管不少學者在過去二十年積極的研究^②，基督教在敘利亞語區的開始仍是隱晦不清。厄德撒（Edessa）的奠基傳記「阿達意教義」（The Doctrine of Addai），按其現在的形式不會早於第五世

紀；它提及一位不見於新約的「使徒」，來到厄德撒，住在一位猶太商人家的故事，但未能提供公元二百年左右以前的可靠資料。至於阿達阿本，學者因阿拜拉編年志（*Chronicle of Arbela*）的可靠性問題而意見不一。該編年志似出於一位第六世紀作家的手筆，載有早期阿拜拉主教的名字（主要是猶太人）^③。我們須檢閱所有可能相關的資料，然後把全部片段歸納出一個假設。那呈現出來最接近事實的特徵，具有一個持久的現象，而大部份的證據都證實是如此：即帶有猶太面貌的基督教慢慢脫離散居異地的猶太團體。這個說法很切合第一個有確定日期，在敘利亞文學裏的知名人物阿弗拉阿（*Aphrahat*）所寫的。他的作品可準確地知道日期為公元三三六、三四四，和三四五年；從他的波斯名字和所寫的東西，可知他住在底格里斯河之北，屬波斯統治的地方^④。猶太人的宣傳明顯地威脅到他的團體，因此他的「論證」（*Demonstrations*）一書，很多都是和四周猶太人的辯論；但正如紐斯諾（*Jacob Neusner*）指出的，「論證」所提及的猶太教並不是巴比倫學派的，而辯論所用的都屬於質樸的和聖經的辭句^⑤。其實，這個情況是來自第一世紀在阿狄阿本的發展，那時統治的皇室信奉猶太教^⑥，史家若瑟夫也提及此。可能在這種氣氛下，舊約翻譯為敘利亞語開始進行；拜西譯本（*Peshitta Pentateuch*）（拜西大大概是「普及本」（*Common Version*）的意思），恰當的被認為是另一個阿拉美語譯本，與翁各勞斯本（*Ongelos*）和巴勒斯坦本並駕齊驅^⑦。阿狄阿本的現象，很可能為厄德撒地區用作例子，並提供了產生其他早期敘利亞語的基督教作品一個可信的環境。這些作品和阿法阿拉的不同，並無日期和地點，例如：撒羅滿之歌。猶大多默行實和（最令人迷惑的）四福音合編（*Diatessaron*）。後者被認為是達喜安（*Tatian*）所寫綜合的耶穌生平，在第四世紀這是基督教徒一般的讀福音的方法。它可能是第一本福音譯本，雖然「古敘利亞」福音同樣很早反映出優秀、

純粹的，還未受希臘語法所左右的阿拉美語^⑧。究竟有沒有原始的猶太基督教福音——例如我們所聽到有疑問的「希伯來人福音」，能傳到敘利亞語區，不須經希臘文福音的媒介而影響本地的本子——已是不可考究的事，雖則有些線索顯示出相同的傳統^⑨。一般來說，所有在新語言區的福音譯本明顯地必須來自希臘文。但敘利亞語有些不同，它是耶穌所用的語言中唯一的另一種方言，因而有兩個可能性產生：其一是產生接近耶穌原始語法的本子（甚至幾乎失去所有作媒介的希臘譯文的味道）；其二是常反映希臘語法的本子。根據幾個敘利亞語福音以外的新約部份，情形便不相同，因為原文是用希臘文寫的。但一般看來，我們可以說，在敘利亞語區，很早已出現良好的新約語言本位化。

我們若想知道最早期敘利亞基督教的制度和社會特質，則遇到如上述同樣模糊不清的情形。我們沒有建立聖秩職務的早期證據；我們似可假定基督教擴展有如猶太教和回教一樣，不是靠有組織性的「傳教」。第一個令我們注意到的制度性名詞是 (Gyana)，通常是「盟約」的意思。近年來^⑩，學者努力研究早期敘利亞「盟約」的本質。它發展為隱修制度；最初的形成似乎是教徒在領洗時，為了基督的緣故而甘願過獨身生活。有關這個儀式最明顯的報導，見於阿法拉阿的記載；這個記載似乎甚至表示只有那些作如此自我奉獻的才受洗。如果真有其事，那一定是對「盟約」本身的理解，而非指所有基督徒；因此，為多數基督徒一定不能按記載字面直解，排斥性的信以為真。最少在第四世紀，教會要比「盟約」大得多，其教徒仍居於教會團體，為其服務，並提供很多領導人物，而且仍未在隱修院中受隔離。其實在敘利亞教會內，很多早期的苦行者似乎都是到處流浪，為效法基督而故意選擇無處棲身^⑪。這種真實的效法，賦予不少早期的敘利亞作品一種強烈獻身的門徒感，使讀者感覺到仍與耶穌的圈子接近。這種精神瀰漫着猶大多默行實和撒羅滿之歌，甚至存於摩尼教聖詠，保留在那是

於第四世紀中葉由敘利亞語翻譯過來的科普特文裏^⑫。等級書 (Liber Graduum) (可能是第四或第五世紀的作品) 裏稍爲與世隔離的神修，就保留了一種 Qyama (盟約) 的味道，表現出個人的獻身，作者對他那一代離開了無家流浪者的理想，有無限的慨嘆^⑬。

以上所說的似乎脫離了前述的猶太背景，但也不一定如此。最初幾個世紀，猶太教並不一定指由猶太拉比建立的形式；他們在第一、二世紀爲統一的猶太教定下該遵循的路線。古木蘭派文獻的發現，顯示出一羣願與耶路撒冷當權派持異議的人；他們似乎在大團體中有一過獨身生活的核心小組，但大團體可因婚配而綿延下去^⑭。我們似可相信早期的敘利亞盟約，反映（甚至在它的詞彙中）出這類猶太來源^⑮。但爲本文最重要的，是這種「盟約」靈修明顯地吸引着苦行者流浪地人民的內心。可能「盟約」的念頭，最少在個人層面上，很快影響到埃及隱修制度的開始^⑯；但亦可能在某種程度上，因着不同的民族氣質，後者很快穩固安居下來，反映出埃及農業的形式，而敘利亞及美索不達米亞人則因長於商業，故比較適合流動性的生活^⑰。至於苦行和獨身生活，不管與同源的猶太宗教特質如何不合，卻深深的，甚至激烈的吸引着美索不達米亞人。極端份子的活動迅速加強步伐，甚至反對基督福音所強調的：即天主創造的東西都是善的，及婚姻的合法。這種相反的傾向，稱爲安格提 (Encratie) 活動。在我們談及的地區中，馬其雍 (Marcion) 的激進二元論有危險性的成功；其後同樣的有本土的安格提主義 (Encratism)，傳統以爲出自提喜安，把四福音合編^⑱裏的福音片段稍加曲解；更甚的則是猶大多默行實。這些影響產生了摩尼 (Mani)。他出自猶太基督教的歐科塞派 (Elkesaies)，但他不以此爲足。他混和了基督教、波斯的成份，可能還有一些帶他本土氣味的黑暗邪術，形成一個不妥協二元論的新福音。這個主義橫掃土耳其斯坦到中國，西進風魔了像奧斯定一般

的激動心靈，最後還影響北部及歐洲的活動很多世紀之久^{①9}。

敘利亞語區的基督教「主流」(最少回顧時可這樣說)卻能控制這極端主義。這種極端出自人民的狂熱，他們為異教徒時，其傳統是以自閹或犧牲任何最珍貴的東西獻神以表達他們的熱忱。到了第四世紀，處於洞穴或與野獸為鄰的苦行者的功業，激發起各方面的想像。不久便有居於柱頂的(*Stylite*)和模倣他們的各種怪異的嘗試^{②0}。不管這些方法和現象，在耶穌基督福音的標準下有什麼持久的價值，它們無疑地代表了在敘利亞語區，基督教正統本土的果實。那些偉大的苦行者有極大的權威和奇恩的能力，故能大大的加強了信德的增長，遠遠超過他們所在的柱子和不動的居所範圍之外。對印度人來說，這些「聖人」的異行常是有力的影響；對波斯人而言，性方面的苦行並不適合他們的性格，可能這就是阿法拉阿採用平淡和中和語氣的原因；他自己和其他「盟約之子」一樣，為基督的緣故而過獨身生活，但他滲進了一絲合理、和諧的氣息，相信能使中國人好像美國人一樣較能接受他。

到此為止，我們只提及敘利亞基督徒的生活方式與理想；這些東西曾給予早期的敘利亞作家不少靈感，而且清楚地影響廣大的人民，不管他們是否有感召而加入「盟約」。現在讓我們看看一些在敘利亞領域內基督教信仰典型的表現方式。主要的觀念是帶詩意的象喻(*imagery*)，它接近聖經的象喻，或甚至是它的延續，但完全是本土化，繼續採用蘇麥(*Sumerian*)和阿加底亞(*Accadian*)文學的風格和形式^{②1}。沒有一個早期的基督教會可以比得上到第四世紀的敘利亞文學有如此燦爛的創造性詩歌，這包括從撒羅滿之歌到愛弗冷之詩(甚至散文)。愛弗冷的一生就概括了第四世紀的前七十五年。此外，在猶大多默行實和阿法拉阿，有無數極美的章節；相同風格的回應可見於希臘文的馬加里講道集(*Macarian Homilies*) (現鑑定其作者是美索不達米亞的西默安 *Symeon*) 和科普特文摩

尼教聖詠裏向基督的歌詠。聖詠的靈感很明顯的來自信仰同時亦鞏固信仰。不過，要助長一種強烈的正統感卻非容易。包爾（Walter Baur）的「最早期基督教內之正統與異端」一文²²，認為「正統」是早期教會進展的結果，而非進展的開端。包爾一文雖有些觀點和範疇的錯誤，但就在這一點來說，似是真多於假，至少對厄德撒而言是如此。早期教義的基本特徵，尤其在敘利亞語區，是多元主義、象徵性的定式，和對啓示奧秘所「規定」的尊敬；這些正和典型的希臘和拉丁文努力追求準確性和定義剛好相反。當然，這種「規定感」促成了真理的確定，最後並排斥若干不合啓示的定式。愛弗冷熱烈的反對他責斥的異端，但他並不以更細密的準確性去反攻；反之，他主張以奧秘代之，和只以象徵性的表達與行動來處理²³。至於對愛弗冷的屬靈弟子有什麼影響，下文會有所評估。愛氏死後不到一百年，敘利亞基督徒分裂為兩個主要團體，二者均與君士坦丁堡和羅馬沒有共融，但二者皆推崇愛氏的定式，並以他為他們的始祖。

早期敘利亞基督教文學給予我們一種提昇與自由的感覺：撒羅滿之歌與愛弗冷最佳的作品，不但新鮮，且有獨當一面的力量。我們應當記得敘利亞禮儀的來源，比其他任何文獻更接近基督教禮儀的主要泉源。例如：把聖神看成陰性，祂在降孕奧跡和每個基督徒身上，擔任母親的角色²⁴；無疑這不是長久的理想，但一旦習慣了，這個象徵亦有其價值，能再吸引如霍普金斯（Hopkins）和其他人等，並符合心理學家雅格（Jung）所分析的人類普遍的原型（archetypes）²⁵。愛弗冷還繼承和發展了其他有力的象徵，尤其是把樂園想像成一座山，生命樹從中升起；後來他還在默觀中把生命樹看成了十字架，上面懸着救贖和治療整個世界的犧牲²⁶。這兩個例子不光是受聖經傳統的影響，而且滲入了遠東更古的思想典型。把陰性成份放進天主性內而並無做成不成熟的多神主義，無疑助長基督教的吸

引力。在早期的美索不達米亞文化裏，山與生命樹都是有力的象徵；基督教成功地運用這些，不能不視為本位化的一個突出的好例子。

不但基本教義能如此，連祈禱語言也能有同樣的效果。早期敘利亞作家喜歡把一連串的神聖名號連成禱文；他們尤其喜歡把名號加在基督身上，但也有向天父或有時向瑪利亞、宗徒及主教們而發的。有些名號反映出非常古老的美索不達米亞傳統，一如我們在巴比倫創世敘事詩 *Enuma Elish* 之末所見五十個馬督克 (Marduk) 名號的詩歌一樣²⁷。最後應提出的就是敘利亞作家常喜用文學遊戲；這種遊戲始見於蘇麥文學：這是一種辯論詩，辯論兩方常是不同的季節、生活方式或抽象事物的化身；他們互論本身的功績，直至一方獲得勝利的棕櫚枝為止²⁸。愛弗冷有一系列相似的辯論，其中由兩種形式的獨身、童貞、夫婦的節慾來互論長短；此外還有較長的辯論，論者是死亡或冥府和撒彈討論基督如何戰勝他倆。這裏，愛弗冷正如他的習慣一樣，把基督下降冥府戰勝死亡權勢的主題——一個由基督教發展的典型神話最有力的例子——加以改編。在這裏，敘利亞基督教站在一個影響整個基督教世界的傳統源頭。

上述事實的衡量

要使福音傳到全人類，本位化是必然的事。敘利亞基督教很清楚在不受歐洲的統制，和適應美索不達米亞人的才能上，給予我們一個顯著的例子。但是我們亦看到它的危險性與弱點，它沒有一個較清楚和有效的團結中心，猶太人歷來有他們簡單的原則和標準，但敘利亞基督教就缺乏用一些有同等效力的東西去取代它。「盟約」或許能發展為團結的原則和個人的獻身，但結果敘利亞苦行主義的動

力似是有點離心的。在別的地方我曾提及，把獨身生活估計為最崇高的，實有礙基督徒團體感的發展^{②⑨}。如果說本位化在搖籃裏極具創造性，它在波斯便沒有那麼成功和富有伸縮性了。在那裏，經過最初幾個世紀的教難後，基督教雖然成長，但無法盡其所能。在土耳其斯坦雖稍佳，但那裏只視作一個外國傳教區^{③⑩}。在中國，基督教更難生根，未能成為一個感動中國心靈的力量。在印度、情況卻不同；連保留敘利亞語為神聖語言也不妨礙成功的傳教事業和有深度的本位化。

敘利亞基督教離經歷了不少悲慘的歷史，也能繼續綿延下去。經過多次凶殘的迫害，基督徒團體留在土阿布丁(Turabdin)、伊拉克、黎巴嫩等地。他們最悲痛的歷史是受到不了解他們的十字軍迫害，和其後庫爾斯坦人(Kurds)及土耳其人的摧殘。但敘利亞基督教的遺產仍能教導我們，給予我們靈感。

註：

- ① 參閱 J. Foster, *The Church of the T'ang Dynasty*, London, 1939. 有關本文所用“Syriac”一詞，該字原指「敘利亞語」，但在這裏似用作「敘利亞的」較佳，因為它通常是指西敘利亞和希臘特徵佔優勢的教會。
- ② 摘要和書目，參閱 R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975 (以後簡稱 SCK) 的緒言，亦參閱 B. M. Metzger, *The Early versions of the New Testament*, Oxford, 1977 (以後簡稱 EVNT)，pp. 3—10.
- ③ 參閱 Murray, SCK, p.9, 和那裏的文章。
- ④ I. Hausherr in *Dict. de spir.* I (1932), 746—52; A. Vööbus in *Jahrb. Für ant. u. chr.* 3 (1960), pp. 152—55. 有很好的文章。

- ⑤ 參閱 J. Neusner, *Aphrahat and Judaism* (*Studia Post-Biblica* 19), Leiden, 1971, pp. 144—49.
- ⑥ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 8—9.
- ⑦ 參閱 Murray, *SCK*, p. 10; M. McNamara, *Targum and Testament*, Shannon, 1972, pp. 66—68.
- ⑧ 參閱 Metzger, *Evnt*, pp. 10—36 (四福音合編) pp. 36—48 (古叙利亚福音)。
- ⑨ 參閱 Metzger, *Evnt*, pp. 29, 35.
- ⑩ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 12—17。詳細情形請參閱 Murray, 'The Exhortation to Candidates for Ascetical. Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, *N.T. Studies* 21 (1974—75), 59—80 和其中的文章。
- ⑪ 參閱 Murray *SCK*, pp. 28 和其中的文章，尤其是 A. Guillaumont (見下面註十七)。
- ⑫ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 28.
- ⑬ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 35, 36.
- ⑭ 參閱 G. Vermes, *The dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, London, 1977, pp. 87—115.
- ⑮ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 17 和附其中的文章。
- ⑯ 參閱 G. Couilleau, 'L' "Alliance" aux Origines du Monachisme Egyptien', *Collectanea Cisterciensia* (1977), 170—93.
- ⑰ 參閱 A. Guillaumont, 'le Dépaysement Comme Forme D'ascèse Dans le Monachisme Ancien *Ann. de L'école des Hautes Etudes, Sect. sc. rel.*, Lxxvi (1968—69), 50.
- ⑱ 參閱 Metzger, *Evnt*, pp. 34—35.
- ⑲ 參閱 G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, London, 1965; P. Brown, "The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *Jrs Lix* (1969), pp. 92—103.

- ⑩ 參閱 P. Brown, 'The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity' *Jrs Lxi* (1971), 80—101.
- ⑪ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 159 ff.
- ⑫ 德文原文，1934..英文譯自第1版（1964）。此外還有第三版（London, 1972）。參閱 Murray, *SCK*, pp. 4 ff.
- ⑬ 參閱 R Murray, 'The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology', *Parole de L'Orient*, VI—VII (1975—1976), 1—20.
- ⑭ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 143—4, 312—20.
- ⑮ 同上 pp. 319—20.
- ⑯ 同上 pp. 113—30, 254—62, 306—10, 320—24.
- ⑰ 同上 pp. 159 f; *Enuma Elish*, Tablet VII, TR. in Pritchard, *Anet*³, Princeton, 1969, pp. 70—72.
- ⑱ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 338—40..更詳細的，參閱 Murray, 'The Syriac Contest—Poem and its Connexions', *Annual of the Leeds Univ. or. Soc.* (1979).
- ⑲ 參閱 Murray, *SCK*, pp. 158, 344—46.
- ⑳ 參閱 G. Messina, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia Antica*, Roma, 1947 pp. 65 ff; Metzger, *Evnt*, pp. 279—91.

教會本位化之探討 / 張春申等著
——初版——臺北市：光啓，民70
面； 公分——（輔大神學叢書；14）
ISBN 957-546-171-1（平裝）

1. 神學 2. 教會

242

83003381

輔大神學叢書之十四

教會本位化之探討

中華民國七十年十月初版
中華民國八十三年五月初版二刷

◀版權所有・翻版必究▶

著 者：張春申等
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地 址：台北市辛亥路一段24號(100)
電 話：編輯部(02)3671750 門 市(02)3676024
發行部(02)3684922 傳 真(02)3672050
郵政劃撥：0768999-1
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：王敬弘
承印者：永望文化事業有限公司
地 址：台北市師大路170號3樓之3
電 話：3680350 3673627
定 價：130元

10757

ISBN 957-546-171-1



10757