

神學論集

于斌



5

# 輔仁大學神學論集

第五號

(一九七〇年秋)

## 目錄

### 聖經

舊約中神(天主)的觀念..... A. Deissler 著 馬谷 譯..... 二九五

申命紀的初步探討.....

夏其龍 著..... 徐錦堯 合著..... 三〇三

福音的歷史性與歷史主義.....

A. Dulles, S. J. 著..... 黃素蓮 譯..... 三一五

### 信理

救恩——人神之間聖事性的相遇.....

Paul Palmer 著..... 鄭文卿 譯..... 三二七

從耶穌稱聖母為「女人」看若望的聖母神學.....

王敬弘..... 三三九

福音中有關聖母的片段.....

王敬弘..... 三五八

奇跡的可能性(介紹雷維斯的奇跡論).....

陸達誠..... 三五九

人類發展的神學反省.....張春申.....三七三

禮儀

聖詠在今日禮儀上的應用.....陳濟東.....三八三

一首講天主無所不在、處處都在的聖詠 (139).....資料室.....四一〇

倫理

基督之律.....B. Häring 著.....四一一

——為司鐸與教友所寫的倫理神學——.....勝 譯.....

婦女與鐸品.....劉志明.....四二三

書評

熱羅尼莫聖經詮釋.....房志榮.....四三七

卡達美著「真理與方法」簡介.....房志榮.....四四一

編後.....四四九

聖經  
舊約中神（天主）的觀念

A. Deissler 著  
馬谷 譯

甲、概 論

舊約中天主啓示的重點，不在於對人談論天主是什麼，而在於告訴人，天主在世上，並對人類的所作所爲，同時又有啓示的言語來陪伴並解釋這些作爲（見梵二、啓示憲章2）。這一天主的啓示是在一個相當長的歷史過程中慢慢實現的。不但一個啓示時期緊接着另一個啓示時期，猶如長江後浪逐前浪，並且在同一時期內也能有幾個不同的傳統和見證並肩而行（參閱耶十八，18所說；司祭的教訓，智者的計謀，先知的言箴）。除此以外，以色列在談論天主時，用很多的文學類型，並隨着時代的轉移，常有不同的生活背景，這一切都使他們對天主所說的種種變成多采多姿。因此要想把舊約中所啓示的天主畫成一幅「天主的肖像」，是一件很冒險的事情。無論如何，舊約關於天主所說的種種，仍舊有一個軸心，一切啓示都藉着這個軸心而導向天主本位——這個軸心就是盟約。以盟約的天主爲中心、爲聯繫，我們能多少有系統地勾畫出舊約中所啓示的天主。這一系統和過去一般信理神學的系统不必雷同，而要盡可能地以舊約的線索和重點爲嚮導，刻畫出一個真正聖經神學的「天主論」。

乙、舊約中所啓示的天主諸特性

## 一、真神唯一或一神論 (Monotheism)

以色列不僅是只崇拜一個神，不崇拜別的神 (monolatry: 一神崇拜)，也不僅是崇奉一神教 (henotheism: 自多數神中特選一種而敬奉之，但不否認其他諸神之存在——梁實秋編英漢辭典)，而且還堅決肯定，真神只有一個，其他的神根本不存在，因此多神論是不合理的。

以色列自然不是立即達到了這個真神唯一的基本道理，而是逐步發現的。在梅瑟以前，以色列的祖先有很多有關天主的名號，雖然這些名號不必定指不同的神明，而很可能只指一個同樣的天主：厄耳（見拙作「梅瑟五書的寫成——論舊約其他諸書」，頁十九—廿四；族長河所教的傳）。梅瑟一來，才明言雅威就是祖先們的天主（出三，13—15），祂在那裡，祂要救自己的人民脫離埃及的奴役（出六，5—8）。全部出谷紀所顯示的以色列宗教不能不是一神教，雖然有些地方還不明顯地肯定其他一切神明都是虛無，如出十·11（參閱同書頁廿四—廿九；對雅威的崇敬）。

以民佔領福地以後，雖然雅威是他們的國神，使分散的各支派緊緊聯合在一齊，但在四鄰的物質文明，宗教觀以及敬禮習俗的多方影響下，以民也慢慢崇敬巴耳，阿斯坦 (Astarte)，以及腓尼基、亞述、及巴比倫諸神明（民三，11—13，三，7列上十四，22—24十六，31—34—列下廿一，2—7等等）。先知們就是起來反對這種異神崇拜的，如厄利亞（列上十八，21），亞毛斯（一，3—15九，7），歐瑟亞（二，2—15）等。一神論並不是先知們的創造品，但先知們的確使以色列的一神論淨化，他們並清楚地標明，雅威是全世界的主人翁（如依七，18—20八，7—10耶四六—四七，亞一，2—1二，3，九，7）。至於把一神論當做一個抽象問題來思考，那是第二依撒意亞開其端的（依四一，1—5·21—29四三，9—13）。

在舊約較晚的書裡，先知們所宣講的一神論得到全盤的勝利，很多聖詠及智慧書裡都頌揚雅威是普世的造物主（如約卅八，詠八，一〇四，九三，二，九六，十版八，23，30）。祂的崇高、神聖，以及倫理的要求普遍地被承認（詠四〇，7；五〇，14—15；五一，17—18，六九，32；九三，3—5；九七）。但仍舊有些地方還是假定其他神明的存在（如申·四，19；詠九五，3；九六，4；九七，7，9）。這是因為以色列四周的邦國仍有很多神明的偶像，代表着那些神明，聖詠所說的，無非是指這些偶像。這一事實也指明，以色列的一神論不是思考的結果，而是在具體的生活裡啓示出來的。放逐後的猶太主義已不再為這個異神存在的問題所困擾，因為他們雖然不否認異神的存在，但已把他們看成低一級的鬼神或魔鬼，絕對不可與雅威相提並論。

## 二、天主的超越性

一神論的「一」字不僅是數目的問題，還應該指出神的超越性。僅指數目的一神教在埃及法老阿庚阿東（公元前一千三百五十年左右）治下也曾有過，他只崇拜一個太陽神。但這個太陽神，以及一切古代東方宗教的神都是內在於宇宙的。相反，雅威雖然與世界及人類保持着不斷的來往，但祂的存在與特性永遠超越世間的一切，祂是一個超越的神。這個超越性在不同的觀點下漸漸啓示出來，普通是沿着一條演進的路線。

1. 「祖先們的天主」在以色列傳統裡和「梅瑟的」天主雅威有不同的名號和特性，祂似乎更普遍，更溫和，沒有任何土地，人民，或國度的限制（不像其他一般神明常被視為一種地方神，如列下五章所述）。西乃山顯現的天主，以及日後在耶路撒冷聖殿裡的天主，也就是那個同樣的神，祂的主

權沒有任何界限（參閱列上八，27：「看哪！天與天上的天，都容不下你，我所造的殿宇，如何能容下你呢？」）。循此路線，第一位著作先知亞毛斯就明言雅威的主權是超越空間的（亞九，2），而詠一三九，7—12更着意描繪雅威超越空間的特性，以及祂的無所不在。雅威既是宇宙的造物者及絕對主宰，那麼在祂和宇宙之間自不會有什麼隔離。天空中巨大的星球不過像幾盞明燈，是祂所造的東西（創一，14—16），世間的列強在祂面前也只不過像一滴水，一粒沙（依四十，15—17）。一切的一切都是祂藉最初言語所創造的，也就是說，出於祂自由的、本位的造化（創一，1—3，依四二，5，四五，18；歐卅三，6·9；一四八，5等等）。

2. 雅威的超越空間有一個對稱的特性，那就是祂的超越時間。在古代的各種造世神話中，神的誕生是一個不可或缺的成分，但雅威却常在那裡，沒有誕生，沒有時間性。祂的救世工程是在時間內完成，但祂本身是沒有時間性的。人類歷史一代一代的過去，祖先們的天主常存不衰，每次啓示自己，都是同一的祂（出三，13；依四一，4）。第二依撒意亞用來表達天主超越宇宙和人類的詞句是：祂是第一個，也是最末一個（四一，4；四四，6；四八，12），而智慧聖詠第九十首把天主的永恆完全放在時間之外（2—4節），並在概念上用「不可征服的活力」，「永不變更的生命」等特點加以充實。雅威也會死亡嗎？哈巴谷在一章12節裡清楚地加以否定。雅威本身就是永活的神（見雅各、文德門；舊約神學，頁卅一—卅六），世世代代的人都藉着這個永活的神發誓（民八，19；撒十四，39）。祂的生命不會減少（人的罪惡侵犯了祂；約七，20），也不會增多（犧牲；依一，11—13；齋戒；匝七，5；義德；約廿二，2；卅五，6—7都不能加給祂什麼恩惠）。

3. 在舊約聖經裡雖然有時把人說成天主的樣子（人是天主的肖像），更多的次數把天主說成人的樣子（擬人法），可是天主與宇宙人類的根本不同，強調的還要更強烈。在不許給雅威造神像的禁令中（出廿，4；申五，8），雅威已顯示自己完全是另一種存在，世間的一切與祂都不相稱，祂根本就是不可

可比擬的（依四，12-14；四六，5-7）。雖然自然界及人類的生殖能力是造物者雅威的恩賜，但在敬禮雅威時，絕不許可有性的成分或方式，像在其他相信有男神女神的宗教儀式裡一樣。受造界生命的一個基本區分：性別與雅威毫不相干，這在先知們攻擊巴耳神時說的格外清楚。歐瑟亞先知固然把雅威與以色列之間的盟約比做夫婦之間的婚約，然而這一比喻是針對雅威特選以色列民族這一事實而言，並不涉及祂超時間，超歷史的特性。雅威的無可比擬特別有一個字用以表達，那就是「聖」字。聖的意義最初是指地方（參閱創廿八，17；出三，5），但在每一聖地的背後常有一個對天主至大奧秘的體驗，也就是對祂本質的、及倫理的神聖不可侵犯的體驗。「神聖性」在司祭傳統及先知宣講裡是指天主的絕對崇高而言（肋十一，44-45；十九，2廿，26；廿一，8。亞四，2；雅威藉着祂的神聖性發誓；歐十一，8-9；神聖性指明天主的存在及人的存在完全楚兩回事）。在依六，3節裡我們讀到色辣芬天使在天主的無限尊威及眩目的光輝中戰兢恐懼。這也就是人在天主的神聖與偉大前所有的感覺，他發現自己是受造物，是不潔的，是罪人（依六，5）。這一情調從此便成了依撒意亞書的主題。

舊約中關於天主超越性的道理固然使雅威宗教與四鄰的宗教大異其趣，但最值得驚奇的，是這個超越性並不阻止雅威內在於宇宙及人類的歷史，而在其間不斷地有所作為。這就是聖經中有許多關於天主的擬人說法的由來。東方人所喜歡的這種圖像說法，在舊約裡用在天主身上，並不涉及祂與世隔絕的本身存在，而僅涉及祂在人世間的作為，因此不但不與超越性的道理互相徑庭，還假定它的存在，因為如果天主不是超越的，那麼就無所謂擬人與否了。

### 三、天主的位格

希伯來人沒有用哲學的思考來發展「精神」或「神體」的概念。但天主的神性，祂的位格，也就是祂的自我佔有，及自我用言語表達，都因天主的啓示而很徹底地顯示出來。因此，希伯來人從不會把天主看做一個渾然大物，一個無際無邊的存在，但只是一個中性的，無位格的存在。從一開始，在祖先的歷史中，天主與以色列的相遇就是以說話的、生命的位格的姿態出現。以後經過梅瑟和先知，祂更加顯得如此：意志、自由、認識、智慧，都是祂所佔有的，並且佔有最高的等級。「雅威」名字的釋義（我在那裡，我是在那裡的一個）正揭露這位格的一面，而以之爲天主性體不可少的因素。如出卅三·19（我要恩待誰，就恩待誰；我要憐憫誰，就憐憫誰），或依四六·10（我今明言：我的決議必要常存，我所有的計劃都要實現），這一類的話都清楚地指明這一點。還有天主藉先知所說的無數斷語以「我」或「天主自己」說出，無不指示天主的位格。很多擬人的說法也無非是要把這個有位格的天主標明出來。天主的臉（出卅三，14—15；戶六，25—26等），天主的心（創六，6；撒十三，14；耶三十五，6），感情的激動（歌十一，8—9；耶卅一，20），感到懊悔（創六，6；撒十五，11；耶十八，18等）。一個天主的「孤獨」暫時可藉雅威位格生活的圓滿來補救，來解釋。在舊約啓示的晚期，因了天主智慧（如箴八章），天主言語（如詠一九，89）以及天主之神（如依六三，10；智一，7）的位格化，天主內在生活的無窮富饒已稍見端倪，但一直要等到新約的啓示才清晰顯露。

#### 四、天主與宇宙及人類的關係

天主既是超越時空的，那麼受時空限制的宇宙和人類自不會與天主發生一種自然的關係。聖經每一頁所顯示的天主與人世的關係，都是天主自由選擇，自行決定的。天主造世是這樣，天主特選一個

民族，與之訂立盟約更是這樣。

1. 天主造了宇宙及宇宙間的一切，並不斷主宰祂所造的萬物。在舊約聖經的每一部書裡，這種天主的內在於宇宙和祂超越時空的本身崇高，不斷地互相映輝，互相補充。天主既是無時不在，無處不在，而是時時處處都在，並管理着一切，因此一切的存在和事故都以天主為原因。這一方面不必注意真正的原因和許可或同意的區別。所以有自由意志，能自作抉擇的人，也不在此範圍之外。這樣，同樣的一個事實，如心的變硬，一會兒說：「雅威硬化了法郎的心」（出九，12），一會兒又說：「法郎硬化了他自己的心」（出九，34），都無不可。至於有關世界上的痛苦與不幸的這個自然神學的問題，為舊約中信仰天主的人，果然是一天比一天嚴重起來，但並沒有人因了這個問題來判決天主（參閱耶十五，19，約卅八—四二）。舊約聖經的每一頁，直接或間接地都在指示人，要把天主當天主看，不可貿然探測天主亨毒一切的奧秘，却要在光明的一方面稱頌它，在黑暗的一方面接受它（參閱約一，21；二，10）。

2. 天主特別與人往來。在受造物中，天主對人另眼相看的這個事實，已在舊約聖經中的「原始歷史」（創一至十一章）裡開始揭露出來。按照雅威典（J）的敘述，人是由天主所嘘的一口氣而成了「活物」（創二，7），司祭本（P）說人是天主的肖像（創一，26）。天主把人造成一個能夠與之對談的「你」，而與之建立一個特殊的關係，這就是「伊甸樂園」的敘述所要闡明的真諦。在這一對談中，即便人的答覆是一個「否」字，然而天主的「是」的承諾，基本上並沒有動搖。創世紀三至十一章所述在原始時期天主有過的判決和恩遇將這一事實逐步披露。最後，在召選亞巴郎及與以色列訂立盟約上，天主對人的眷顧又更進一層地表現出來。這個特選和盟約，表面上好似只涉及某一個別的民族，可是事實上，一開始就是針對整個個人的救援計劃的一部份。在雅威拯救以色列脫離埃及時，祂顯示自己

是救主，而在給以民頒佈十誡時，這一特徵首先被提出（「我是雅威，你的天主，我會將你由埃及、奴役之家，引領出來；出廿，2；申五，6）。天主與人訂立盟約的這番心願，滲透了整個救援史，而在不同的啓示裡漸漸露出它的真實性和崇高；雅威是人民的父親（出四，4—5；歐十一，1；依六四，7；拉二，10等），祂同時有嚴父慈母的特性（參閱歐十一，1—3；耶卅一，9；20；依四九，15；六六，13），祂是牧人（米四，6；索三，19；耶卅一，10；則卅四；詠廿三），是新郎（歐二，16；耶二，2；則十六，8；依五四，5；雅歌）。盟約的基本法律（十誡，參閱亞五，21，23；歐六，6，依一，14—16，米六，8）指明與天主的合一無非是接受祂要與人訂立盟約的意願。在以色列一再地失信爽約之下，雅威預報要有一位新的默西亞救世君王，來做一個經過刷新的主的民族的首腦（參閱依九、十一章等），甚至要有一個新的盟約建立（耶卅一，31—33）。因了創世及盟約，天主實在已進入了人類的歷史，祂還要把這歷史引到一個偉大的結局或收場，這就是神學裡所說的末世論。在舊約的宣講中，這一結局已被視為一個包羅萬象的新的塑造（參閱依六五，17；六六，22所說的新天地）。那時天主的王國才毫無保留的揭露出來（參閱依廿四，23；五二，7；詠四七，94；九六—九八）。在鐵面無私的審判，及妙不可言的救恩廣佈之後，天主將會永遠在這個新建的盟約裡與人團聚（參閱歐二，20—25等）。

# 申命紀的初步探討

夏其龍合著  
徐錦堯

## 三個問題

- (一) 爲什麼瑪竇福音十二章記載耶穌的門徒在安息日掐麥穗吃，法利塞人沒有控告他們偷東西，只說他們犯了安息日？(瑪十二，11-2)
- (二) 福音中記載耶穌與法利塞人因安息日問題而衝突的事很多，如上面摘麥穗的問題，醫治枯手(瑪十二，9-13，谷三，1)，治癒個僂婦人(谷三，10)，水跛病人(路十四1)，救治無助的癱子(若五19)，及使胎生的瞎子復明(若九14)等，都發生在安息日。耶穌是否有意觸犯天主藉梅瑟定的法律，或以爲自己已來臨，舊約的法律可一概免守呢？
- (三) 聖女貞德被處以火刑，其中的原因之一便是因爲她穿了男服；這習俗也有聖經的「根據」嗎？

## 申命紀的解釋

關於第一個問題，申命紀明說：「幾時你進入隣人的麥田，可以伸手摘麥穗，但不可在你隣人的麥田內動鐮刀」(申廿三·26)，所以掐麥穗便不是偷東西了。第二個問題是有關法律精神的問題，法律要他們守安息日，是希望他們和他們的子女、奴僕等都不去工作，使僕婢們也能跟主人一起休息，並

要他們記着，他們在埃及也作過奴隸，是天主用大能的手領他們出來的，（申五，12—15）他們在埃及時多麼渴望得到休息的機會，現在他們不是也應該使他們的僕婢能够休息嗎？何況，天主從不禁止人行善，連安息日在內。法利塞人把天主的法律解釋到連半點人情味都沒有，還加上無數繁瑣的細節，令人有守不勝守之感，難怪耶穌要有革命性行動的表現了。至於第三個問題，申命紀上的話是再明顯不過了：「女人不可穿男人的衣服，男人亦不可穿女人的衣服；上主你的天主厭惡這做種事的人」（申廿二，5）。

## 問題的動機

以上三個問題雖然有點幼稚可笑，可是卻暗示申命紀的重要性和它在聖經中、在教會傳統裡的位置。由申紀命的認識，我們可以解答不少古新經的問題，並對古經中希伯來人，甚至中古時期教會內傳統的淵源有更進一步的了解。

很可惜的是，不少人對古經並不重視，把古經全部都讀過一遍的人也不太多；而申命紀恰巧又在兩部最枯燥的書——肋未紀、戶籍記——的後面，於是有些人爲避免去讀那些舊約中繁瑣的禮節儀式的記述，及戶口調查，士兵登記的數字，或記不勝記的專有名詞——人名、地名、族名等等，便索性由出谷紀跳到若蘇厄傳，把申命紀也漏掉了。

殊不知，申命紀是舊約中最重要的書①，不論在文學、政治、倫理、和宗教各方面，對後期的影響都很深遠。

以色列民族以宗教立國，神權便是政權，宗教法便是國法。天主是他們唯一的君主（撒八，7），

祂的意旨，祂頒佈給以民的法律和誠命便是這神權政體的大憲章；而這個憲章便是申命紀。無怪乎梅瑟臨終時，吩咐他的繼任者若蘇厄，將法律書（申命紀）置於結約櫃旁（申卅一，26），並且每七年要向民衆宣讀一次（卅一），使他們常常記着天主所頒佈的誠命，作為宗教和倫理生活的準繩，使整個以民成爲一個聖的民族、一個司祭的國家，一個上主特選的百姓。

申命紀對其他聖經的影響也很深刻：若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀上下、列王紀上下，都充滿了申命紀的思想②；在新經中引用得最多的也可說申命紀，它在瑪竇福音與希伯來書中的影響更顯而易見③，耶穌在福音中所說最大的誠命：「你應全心、全靈、全意、愛上主的天主」（瑪廿二，37），便是申命紀第六章「法律大綱」第一條的再版④。新約的作者屢次也把新約的團體與西乃山下的選民對比，把耶穌看成申命紀十八章十八節所預言的新梅瑟（宗三，22；希三，1-11；若三14），尤其是在山中聖訓時，更顯出這位新約立法者的超越性。

申命紀也是最富神學思想的一部書，它給了我們一個天主與以民立約事實的全貌，以及以民在此聖約下的整個生活輪廓。下面幾個思想更是申命紀的作者反覆申述的：天主如何揀選以民爲特選的民族，使他們成爲「祂的」百姓；遵守天主藉梅瑟所立的法律的重要；應如何棄絕外邦的神，並與外邦民族斷絕往來；應在一個地方欽崇、祭獻雅威；守法律與舉行雅威慶節的歡樂；對雅威的權力應有絕對的信任，因爲帶領他們進入福地的正是祂大能的手；申命紀還告訴以民雅威在自然界中的威力：是祂使時雨下降、使田地生出農作物。這無形中也是對迦南人敬禮農神（FERTILITY GODS）的攻擊，並警戒以民不可效尤，也不必效尤，因爲祝福他們田地，使他們每年得到豐收的，不是迦南農神，而是他們自己的天主。

## 申命紀的中心思想

申命紀的體裁不是歷史的記述，而是藉梅瑟之口於四十年曠野歷程之末，進入福地前，對以民的一番囑咐；用婉轉的口氣，反覆叮囑，勸以民忠信於上主<sup>⑤</sup>。全書卅二章，每行每句裏都反映着唯一的中心思想；每條法律、每個節日、甚至每種風俗，都透過同樣的眼光，表現出這中心思想——上主對以民的特選。在政治上看來，可解說為民族精神的作祟；但對政教不分的以民來說，這卻是對上主寵愛的體認。他們領悟出上主對他們的特殊召叫，他們與天主的特殊關係，並由此而引申他們為特殊的民族，及有特殊的命運<sup>⑥</sup>。

### (1) 特殊的召叫

「上主你的天主由地面上所有的民族中，揀選了你作自己特殊的人民。上主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數衆多；其實你們在所有的民族中是最少的一個；而是由於上主對你們的愛。」（申七，6—8）這便是申命紀的主題，這便是整個舊約的結晶，是以民歷史的價值。上主對以民的鍾愛、特選，對以民來說，並不是一種虛浮的詞令，卻是他們由親身的經歷中體驗出來的<sup>⑦</sup>，是上主對以民施行救恩的結果。

「我們曾在埃及作過法郎的奴隸，上主卻以大能的手將我們由埃及領了出來。上主在我們的眼前，對埃及、對法郎全家，行了轟轟烈烈的神蹟和奇事；將我們從那裏領出來了，領我們進入祂誓許給我們的祖先，要賜給我們的土地。」（申六，21—23）從在埃及為奴，由梅瑟領導出走，流浪曠野四十

年，終於安抵福地爲止，在這段以民的奮鬥史中，有不少對上主的反叛和依賴的事件；但其最終的安抵福地，加強了以民對天主特殊召叫的信念。這段艱辛的奮鬥史便從此成爲上主對以民所施行的救贖史，上主恩愛以民的鐵證。對這救贖的事實，以民願意刻骨銘心，永誌不忘；不但爲求將來更多的祝福，更是抱着以愛還愛的心。故此，以民於日常生活中，尤其在年中的大節日，都表現出對天主的深切體會。

在申命紀中，有不少地方利用實際的例子或紀律來紀念上主的救恩。如吃飽時，要紀念領他們由埃及地爲奴之家出來的上主(申六，12)；對人對事要慈善爲懷，如引領兄弟的迷途牛羊回家(申廿二，1)；對逃難奴僕加以庇護(申廿三，16)；收割莊稼時，不要回去拾取忘下的麥捆，好留給外方人，孤兒和寡婦(申廿四，19)，作這些事情的動機，都是爲了紀念以民在埃及曾做過奴隸，而上主卻救贖了他們(申廿四，18，22)。

以民的豁免年的規定，更明顯地表現出紀念的動機。「每過七年，應施行豁免的方式是這樣：債主應把借與近人的一切全部豁免，不應再向近人或兄弟追還，因爲已爲光榮上主宣佈了豁免」(申十五，1-2)。「應記得你在埃及地也曾做過奴隸，上主你的天主將你贖回。」(15)。

至於民間習俗的收成節日亦沾染上紀念上主救恩的史實，成爲以民的宗教節日。如逾越節(申十六，1)，規定祭殺牛羊，吃無酵餅。很多學者都認爲這原是游牧民族及農業社會的收成節日，以民卻利用它來紀念上主領他們出埃及。五旬節(12)、帳棚節(15)亦同樣地成了以民感念天主的救恩，蒙上主特殊召叫的節日③。以民對上主的深厚感念的心情，我們可以在他們獻初熟之粟的獻詞中看到。「他們將盛着初熟之物的筐子放在祭壇前，便向上主聲明說：『我的祖先原是個飄泊的阿蘭人，下到埃及

少數的家人寄居在那裏，竟成了一強大有力，人口衆多的民族。埃及虐待我們，壓迫我們，勒令我們做苦工。我們向上主我們祖先的天主呼號，上主俯聽了我們的哀聲，垂視了我們的苦痛、勞役和所受的壓迫。上主以強力的手、伸展的臂、巨大的恐嚇、神蹟奇事，領我們出了埃及，來到這地方，將這流奶流蜜的土地賜給了我們。上主，請看！我現今帶來了你賜給我的田地裏所出產的初熟之物。」（申廿六，5—10）。

## (2) 與天主的特殊關係

在曠野四十年的流浪期間，特別顯示出天主對以民的眷顧，砥礪情深、儼如慈父。申命紀對這點敘述得相當詳細：「這四十年來，你身上的衣服沒有穿破，你的腳也沒有腫。爲此，你們要明瞭：上主你的天主管教你們，如人管教兒子一樣。」（申八，4—5）在行程中，「天主一路走在你們前面，替你們找安營的地方；夜間藉着火，日間藉着雲彩，指示你們應走的道路」（申一，33）。「攜帶你們，如同人攜帶自己小兒一樣」（31）。這些都表示天主對以民有一種特殊的關係，與以民特別親近<sup>⑩</sup>。這種關係因締結盟約而變得更爲密切。我們今日對盟約的態度可能不太認真。締結盟約者固然多，毀約背盟者亦復不少。或是今天結約，明天便解除的也有。可是一個如以色列那樣的遊牧民族，因爲居無定所，不易設防，常有被襲擊的危險；多一個盟友便是少一個敵人，所以他們對盟約格外重視。現在與他們立約的不是普通的盟友，却是救他們脫離奴役的全能大力的上主；因着這盟約他們要永遠爲天主的子民，而天主永爲他們的上主<sup>⑪</sup>。從此矢忠以「上主爲唯一的天主，並以全心、全靈、全力、愛上主、天主」（申六，4）。

這是對天主的一種報恩。申命紀便將這種守法的精神訓示給以民，並切實地指出行動的規則。首先，是「不可試探上主、天主」（申六，16）。要抱着一種孺慕的心情，信賴曾多次明顯地施行救恩的上主。其次，不可爲天主製造偶像。「因爲上主你們的天主，在曷勒布由火中對你們說話的那天，你們既然沒有看見到什麼形像；那麼，你們切不可墮落，爲自己製造任何形狀的神像」（申四，15—16）。但最嚴重的是不要離棄天主，敬拜邪神。這是大逆不道；這是不能獲赦的罪惡。「如果你的兄弟、你的父親或母親的兒子，或你的兒女，或你的愛妻，或你視如性命的朋友，暗中引誘你說：『讓我們去事奉其他的神罷！』而那神是你和你的祖先素不認識的，是你四周，離你或近或遠，由地極這邊到地極那邊的各民族所敬拜的神；你不可對他表示同意，不可聽從他，也不可憐視他、顧惜他、袒護他；務要將他殺死」（申十三，7—10）。

### (3) 特屬的民族

因着與天主有特殊的關係，並加上對天主的盟約，以民便從此成爲天主特屬的民族，「天主的聖潔人民」（申十四，2；廿六，19）。申命紀便以這點來激勵以民守法，以不失爲天主特屬的民族。「應由你兄弟中立一人，作你的君王；不可讓不屬於你兄弟的外方人統治你」（申十七，15）。這雖然是民族的自尊，但立法的本意是在於避免有離開天主的機會。至於不可與外族同化的法律，亦無非是要保持對天主的特屬關係。「不可與他們（外族）通婚，不可將你的女兒嫁給他們的兒子，也不可爲你的兒子娶他們的女兒；因爲他們必使你們的子女遠離我，而去事奉別的神，致使上主向你們大發忿怒，將你們迅速消滅」（申七，3—4）。

所有的取潔規律和儀式，都是與「以民爲天主聖潔的人民」這觀念有關的。下面舉出的例，雖然凡俗可笑，但也可由之看出申命紀如何於日常生活中滲入宗教的精神。「幾時你出征紮營，攻打你的仇敵，應避免一切惡事。你們中間如有人夜間夢遺，即成爲不潔，應走出營外，不可進入營內；傍晚時，應用水洗澡，日落時才能進營。在營外應有廁所，你應去那裏便溺。在你的武器中應有一把鏟；當你在外便溺時，用它來掘坑，然後用以剷土掩蓋糞便」（申廿三，10-14）。申命紀不憚繁瑣，將這些細節提出來，大有道理：「因爲上主你的天主在你營中往來，爲救護你、將你的仇人交給你；所以你的營地應當聖潔，免得他在你那裏見到討厭的事而離棄你」（申廿三，5）。此外，關於喪儀和食物的規則（申十四，1-21），不准懸屍過夜（申廿一，23），賣淫作惡得來的金錢不可拿到聖殿（申廿三，19），設立避難城以免無辜者的血流在上主賜的土地上（申十九，10）等，雖然看來都是些社會風俗；但從申命紀的眼光看來，卻是上主特屬的民族爲保持自己的聖潔，取悅於天主的意味深長的舉動。

#### (4) 特殊的命運

以民的上主是忌邪和嫉妬的（申六，15），他白白地選了以民，與之締結盟約，加恩眷顧，唯一的條件是要求以民忠於他，遵守他立的法律。從此，以民的態度再不能模稜兩可；因爲他們的命運要直接繫於他們的行爲。他們若遵守天主的話，實行祂的吩咐，必蒙祝福；這祝福及於城池、鄉村、田地和牲畜，及於一切；更有甚者，天主要親自來領導以民，使一切事業興隆，人口平安（申廿八，1-14）。但若他們不遵守天主的話，不踐行他所吩咐的誡命和法令，他們將受上主加倍的懲罰和詛咒：災難、瘟疫、荒歉，出師敗北，被人壓迫蹂躪，都要降到他們身上（申卅一，48），最後甚至國破家亡（49-69）；這便是

他們特殊的命運。這是愛之深，恨之切的原理。天主特別鍾愛這民族，從萬民中召叫了他，與他建立特殊的關係。正因如此，若以民背棄天主的道路，將大受懲罰；這民族的命運便繫於他們自己對天主的忠信。在新約中，當耶穌來建立新以色列民時也同樣地應用了這原則，向祂的新以民挑戰：「不隨同我的，就是反對我；不與我收集的，就是分散」（瑪十二，30）。

申命紀不惜一方面列舉天主對以民所施的恩惠，另一方面卻數盡背棄天主後會得到的災難；但所表現的是嚴父的心腸，不外是勸以民勿違背盟約，却要忠心於上主（申廿九，9—28）。所以，在申命紀的結尾仍不忘指出上主的仁慈無限，即使詛咒和災禍臨頭，只要以民「回心轉意全心全靈歸向上主、天主：那麼，上主必轉變你（以民）的命運，憐憫你：必從分散各處中，再召集你回來」（申卅，1—8）。

## 結 論

由上述可見，申命紀不單是一部名符其實的法律書，也是一部天主教讀以民的史書（救護史）；使以民永遠不忘天主對他們的慈愛、恩惠和照顧，從而格外地忠心於天主、「他們的」天主，並對天主和他們所立的盟約，顯出知恩和接受的心，以答謝天主白白施與的恩寵。此種對天主慈愛的「回答」直接地決定整個以色列民族的命運，這是有前車可鑒的。

一般宗教都標榜他們與神的關係，然而直接把神放進其歷史中的，恐怕只有以民如此：整個以民的建國史與宗教史，其實便是雅威——神與他們的關係史，聖經同時是以色列的民族史。他們對神的觀念並非是模糊不清的<sup>②</sup>，而是具體的、生動的、實在的，在他們的經驗範圍內的（至少他們中許多人都經驗過雅威的臨在：如聖祖、梅瑟、先知等等）。雅威、那位「自有者」，曾在歷史中某特定的環境

中，在歷史上的某時間內，將自己啓示給了他們的祖先和領袖；從萬民中，揀選了他們這個微不足道，人口稀少，力量薄弱的遊牧民族，而且自願地和他們結下永久不變的盟約。這位雅威是强有力的天主，絕對忠信的神，祂唯一的要求，是他們對祂同樣地忠誠，不敬拜異邦的邪神，遵守祂藉梅瑟給他們頒佈的律令。這一切的一切都詳細地記載在梅瑟五書內，他們每年的各種慶節，都是重演天主教在他們中曾經行過的這些奇蹟異事，他們在這些慶節內所誦的經文，也不外是雅威對他們的救贖史的大綱⑬，使他們對雅威爲他們所作的一切事情永遠不忘，從而更忠於事奉上主；申命紀正是爲了這個緣故而寫成的。

爲我們生活在新約中的現代人來說，申命紀並沒有失去它的重要性，尤其是對我們這些要建立中國神學的黃帝子孫來說，申命紀更是一部不可不深入探討的書。神學是研究神、人，以及神與人之間的關係的學問。中國神學亦不外是研究在中華民族悠久的歷史中，中國人與神的關係。在四千年的歷史中，我們要追究出中華民族對神的體驗；由傳說的神農氏直到目前一切對神的體驗，便是上主對中華民族的救援史，這是建立中國神學的第一步功夫。出谷紀很明顯地描述上主對以民的特殊召叫、關係和命運，研究以民的救援史，會加強研究其他民族救援史的學者們那種對神與民族之間所有關係的感受力。不是每個民族都像以民一樣和上主有深切的關係，亦不能牽強地爲每個民族寫出一部明顯的救援史，但上主從沒有疏忽任何民族，這是我們一貫的信念。基督的降臨，打破了血統、文化、國家，甚至民族的界線，建立了一個新民族。但這新民族在不同的血統，文化和民族中所建立的國體，仍有其特殊的經濟、政治和文化的背景，並以不同的形式，方法來感受，顯示對神的關係。對這一點申命紀中的以民，會給新約裡各不同民族所組成的新以民一種啓示和榜樣。

最後值得一提的是，申命紀雖是一都法律書，却充滿了救援史的意味；有嚴刑峻法，也有深長的人情味；是一種警告，也是一種苦口婆心的勸諭，誘導和訓誨。這種精神，似可供修改「聖教法典」者參考。

一註——(本文所引聖經採自思高聖經學會合訂本)

- ① 思高聖經學會——梅瑟五書，申命紀引言：七一四頁。
- ② 同上：七一五頁。參考：*Dictionary of the Bible* (J. L. McKenzie, S. J., London, 1968.) p. 197
- ③ 福音中十四次引用申，保祿十三次引用申。
- ④ *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, p. 102 申 9 : 4 — 9 也是猶太人至今每天當念的「信經」。
- ⑤ 申命紀引言，同上：七〇五頁。

⑥ 參考 Leon-Dufour : *Dictionary of Biblical Theology* "election", p. 117

⑦ 參考 *The Jerome Biblical Commentary*, p. 107 第八節。

⑧ 參考 *Dictionary of the Bible* "Mazoth", "Passover", "Pentecost", "Tabernacle"

很多學者認為無酵節和逾越節的存在比出埃及還早。五旬節的出現較逾越為遠，但亦是一種農產的慶節。帳棚節亦似是農產節日，因在收割時，於莊稼旁搭起帳棚休息，以民即以此來紀念他們在帳幕下度過的四十年曠野生活和天主的一切上智仁慈的安排。

自古以來，在各民族中，利用民間原有的慶節，加上宗教的精神而成爲宗教節日的例子很多。即在聖教會內的慶節，亦有不少由外教節日改成，或在已有的慶節上加上超性的意義。如聖誕節由太陽節改成，主顯節由萬神節改成，聖若瑟節（五月一日）由勞動節改成等。現在我國教會將清明節作爲追思日，可謂有前例

申命紀的初步探討

可接。

⑨ 聖經學家 G. Von Rad 認為這是早期以民的信經。參考 *Dictionary of the Bible*, p. 864

⑩ 申四：7「有那個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每天呼求祂時，這樣親近我們呢？」

⑪ 申廿九：12「立你做祂的人民，祂做你的天主。」

⑫ 此處神的觀念指他們對神的經驗、感受和信仰，不是指他們對神所存的抽象概念或定義；換句話說，這裡是指宗教性的觀念而非哲學性的觀念。

參考 *The Sacraments of Life and Worship* (John P. Schanz, Deacon Books, 1967) p. 17

# 福音的歷史性與歷史主義

A. Dulles S. J. 著  
黃素蓮 譯

歷史主義是十九世紀的產物，它對史料取舍的標準有特殊的主張：歷史應當如同自然科學一般力求客觀。在這原則下，十九世紀的基督教自由派認為四部福音沒有歷史價值。正統的聖經學家便在這時期接受歷史主義的挑戰，按照他們的原則，力求證明福音的歷史性，於是有了我們信證學上傳統的論證。傳統的論證一方面設法確定四部福音的資料都來自見證人，或與見證人有密切關係的人；另一方面又想法確定那些資料是確實可靠的，因此四部福音能夠滿足歷史主義的要求而具有歷史價值。「福音的歷史性與歷史主義」是杜勒斯神父所著「信證學與聖經中的基督」的第二章：(The Gospels and Scientific History)，其目的便是批評歷史主義下所產生的傳統論證的錯誤。此文雖然沒有積極確定福音的歷史價值，至少使我們不甚依賴過去的論證。(編者)

歷史主義的信證學過度重視科學方法的能力，我們已經檢討過反對它的一堆困難，即歷史專家完成了他的科學性的任務之後，人們照樣面臨耶穌對當時人所提出的同一問題：「關於默西亞，你們以為如何？他是誰的兒子？」(馬二十一·42)

現在讓我們更進一步的把批判集中於福音的資料之上。純粹的歷史是否能藉福音的資料，足夠真實地確立耶穌的自我肯定，以及施用來證明那些肯定而施行的奇蹟的正確性質呢？站在歷史主義信證學的立場，這個問題的重要性無需多加強調。

五、六十年以前，正統的福音辯護人往往把整個問題之解答建立在兩個論證之上：第一，福音是

見證人的報導；第二，報導的都是嚴格的事實。在今日聖經學的研究之下，這兩個論證究竟怎樣立足呢？

福音的作者問題實在太複雜，不能用幾張紙便討論得完。我只希望指出一些現代趨勢中普通的常識。過去天主教的信證學家非常堅決地着重四部福音嚴格的真實性，這就是說，瑪竇與若望兩部福音是基督的伴侶的手筆，而其他兩部福音則來自宗徒的同儕。

不過，今日的天主教學者已經比較謹慎。有關第一福音，由於早期教會留下了有價值的傳統——特別是巴比亞 (Papias) ——因而我們知道瑪竇宗徒用希伯來文 (大家認為是阿拉美話) 寫了「主的語錄」。但是，傳統中的這個閃族文件與教會承認的第一福音間之關係實在是微弱。一位很有權威的天主教聖經學家維根霍斯 (Alfred Wikenhauser) 在他的新約導論 (*New Testament Introduction*, p. 195) 中寫道：

希臘文的瑪竇福音，我們可以說一定不是阿拉美原文的直譯，而是完全重編的，同時又引用了很多瑪爾谷福音的資料。只有在這種條件下，我們尚可保護瑪竇福音原文是阿拉美語的說法。既然我們沒有阿拉美文瑪竇福音之任何遺稿，也沒有人知道它究竟是什麼樣子，因此有關瑪竇福音的兩種不同形式之間的關係，我們不能更加詳細，或者更加明確地有所說明。

今天任何一位天主教聖經學家，將說同樣的話，一般認為我們在現有形式下的瑪竇福音，是對照福音中的最後一部，它顯出相當的依靠瑪爾谷福音，並且把不少瑪爾谷的資料加以擴展。它也包含非瑪爾谷資料；有些可能來自瑪竇宗徒。但科學性的福音史源批判不允許我們堅定地指出第一福音中的

任何詞句是瑪竇宗徒自己的作證。

有關第四福音，有利於將它歸於若望宗徒的歷史證據不是絕對確定的。大部份非天主教的學者想它的作者或是某位「若望長老」或是一位住在厄弗所的若望宗徒的弟子。天主教的學者繼續堅持第四福音來自若望宗徒，因為它包含的是若望的記憶與反省；但是許多學者也甘願承認是一位不知名的門徒做了最後的編輯工作。譬如：勃朗神父 (Raymond E. Brown) 在他的近著新約指引 (*New Testament Reading Guide*) 中便有這樣的主張。因為問題過於困擾，現代的聖經學家將非常猶豫的自第四福音中提出任何一個肯定認為是若望宗徒自己給我們的確實見證。

至於路加，他與保祿宗徒的關係是為大家所公認的。但是那種關係並不更增加他為福音作者的權威，因為保祿宗徒自己從來沒有認識基督在世的生活。路加在他的序言中告訴我們他用了多種史源。他曾求教於見證人與宣道人；他也採用了當時早已流行的成文記載——幾乎一定包括瑪爾谷福音在內。由於所使用的史源的複雜，在路加福音中我們很難指定任何字句是來自直接的見證人的報導。

第二福音大概是四福音中最古老的。一般認為這部福音是由一位名叫瑪爾谷的伯多祿的同伴在羅馬寫成的。他可能就是宗徒大事錄及在新約的其他著作中所說的那個若望瑪爾谷。雖然瑪爾谷不是耶穌生活的直接見證人，但無可置疑的，他大量地引用了從伯多祿的宣講中聽來的資料。然而，精細地分析經文之後，顯出他也利用別的史源。至於福音中那些像是淵源於伯多祿宣講的資料的審定，乃是一種推測性的工作。泰勒 (Vincent Taylor) 在他出版的瑪爾谷福音中，曾經合理地區分了「伯多祿的」與「非伯多祿的」材料。他認為在第二福音中有三分之一的材料直接出於一位見證人，可能便是伯多祿的回憶。(在整部福音的六一節中，一百五十節關於傳教生活和大概七十節關於苦難記事

是「伯多祿」的資料）

由此可以結論，我們能找到許多把福音與直接見證人連結的線索。但是却很難同意前章所提的費龍 (Fillion) 的主張，以為四部福音實際上都是見證人的報導。

在福音的作者問題上，加幾點涉及著作年代的討論可能也有幫助。一般來講，基督教的批判家已經放棄了十九世紀中葉司脫勞 (D. F. Strauss) 和包爾 (F. C. Baur) 等所持的極端主張。他們認為四部福音除了瑪竇福音外都是一百五十年後的作品。今日不同信仰派別的著名學者之間有了相近的見解。一位代表性的基督敎聖經學家泰勒，在他的著作「福音的簡短導論」(The Gospels: A short Introduction 9th ed.; London: Epworth Press, 1960) 中，推測最早的一部福音是瑪爾谷，約在公元六十至七十年間成書，路加約在八十至八十五年之間，瑪竇約在八十五年至九十年之間，而若望則約在九十至一百年之間。以上那些著作年代，大多數的天主敎學者認為可以同意。對於瑪爾谷和若望兩部福音可能增加或減少五年。至於瑪竇福音，多數的人則寧說是七十年之前的作品，但也有少數人說是七十年之後 (維根霍斯)，甚至八十年左右 (史坦立 Stanley)。至於路加福音，天主敎的批判家傾向於六十四年至七十年間這個時期，但是維根霍斯認為是七十年之後，大概不甚早於八十年。為我們現在的目的，我們知道有這兩種說法已足，並不需要有所取捨。不過在信證學範圍內而論，最有力量的論證就是那些不將福音的著作年代必須視為極早的論證。所以，一般認為不要太依靠那些因了路加與瑪竇福音若是七十年之後的作品便會失去效力的論證。

上節所論福音的著作年代，乃指福音整體，便是我們今天所讀的福音的每一部份。但是尚有幾段附加的經文則為例外；在本書的第四章中我們將討論兩段這類的經文：瑪爾谷十六章九至二十節和若望

第二十一章。爲所有的天主教徒，這兩段經文是屬於正典的，即是由聖神默感而寫成的。然而它們不是福音原文的一部份，許多批判家認爲它們出於早期的編輯者，也許是福音作者的親近同儕之手。無論如何，至少很難證明它們是出自福音作者本人。因此，爲信證學的目的，最好還是不多談它們的作者問題。

福音的作者以及著作年代問題，討論似已足夠。次一問題對歷史主義信證學來講是同樣地艱難的，它要處理的是所謂福音的正確性問題。最簡單的解答就是說：福音的作者，或者願意報導事實的真相，或者是騙子。今天沒有人說他們是騙子。但是在評論福音歷史性的程度與種類上，却有着非常不同的意見。基本的論點與所謂的「文學類型」有關。福音不是「回憶錄」，也不是現代所說的「傳記」。它們主要的是「福音」，換句話說，它們是天主教在基督身上對人類的救恩喜訊的宣告。四部福音不是中立觀察者爲了正確描述的目的而寫的作品。它們寫來是爲了表白信仰，也爲了燃起讀者的信仰火焰。

四部福音的文學類型明顯地產生一些非常嚴重的有關它們作爲史料的價值問題。既然福音作者寫書時，熱誠地相信基督的復活，那麼我們可以問，他們是否有心情去瑣碎精細地報告基督復活之前的生活中的一言一語，一舉一動？既然他們傳揚基督的聖道目的是爲教會的發展，那麼我們應該坦誠的問，他們是否有義務極度嚴格地報導一切有關吾主在世生活的事實真相？我們怎能確定他們的記載沒有受到信理、信證和禮儀的影響呢？這並不僅是一個基督教的敵人提出的無聊困難，實在爲許多真誠信仰基督的人，包括天主教徒在內，也是一個真正的困難。

當我們面對這個問題時，我們不應毫無根據的進行。我們必須按照奧奇夫 (Vincent O'Keefe)。

神父的指示：「仔細地，深長地，認真地觀察」福音本身，比較它們之間的同異。以對照福音來說，它們的同點能指出彼此之間互相的參考以及同一史源的應用。至於若望福音顯出如此的差異，使我們相信它的作者大部份應用的是其他的史料。

藉對照福音的比較，可以看出清它們的作者自由處理資料的尺度。在這一方面，天主教與基督教的批判家過去幾十年內有了很大的貢獻。本章後的參考書目錄中，列舉了幾篇最近的論文。

在研究瑪竇福音時，最好也能同時注意其他兩部對照福音中的平行經文。他時常穿插其他福音所沒有的信仰宣誓。譬如，在基督步行水面事件之後，瑪竇加上：「船上的人便朝拜他說：『你真是天主子』」（十四，33）。瑪爾谷福音所記載的就非常不同，他却說宗徒們有些迷惑，因為他們的心還是遲鈍（六，15f）。誰若把兩段記錄當做嚴格的事實而想調和它們，這將十分勉強。同樣，瑪竇福音所記載的有關伯多祿在斐理伯的凱撒勒雅境內之宣信與其他兩部福音中的平行記載也非常不同，因此引起了許多天主教與非天主教批判家們的注意，認為瑪竇的記載，明顯地是經過了他的自由整理，擴大了原有的資料。

同樣，路加也感到有權去變動他的資料。這尤其在時間次序問題上可以看出。他曾告訴我們著作一本具有次第的記載的目的（一，3），按這個目的，他時常重新整理事件的次第，為使它們的意義更加明晰。譬如，他把耶穌在納匝肋被拒的事件記在祂公開生活的開始，而不像瑪竇與瑪爾谷載於加里肋亞境內傳教的後期。他也把基督受誘的次序更換，為配合他的福音的整個計劃。

許多批判家在瑪竇與路加福音中發現耶穌預言耶城毀滅的話，因為福音編寫時，事件已經發生之故，而變得更為具體。顯然的，這是細膩的問題，但是，不能不把它提出，為使從事信證學的人看

出，如果他們要用福音作者置於基督口中的話來論證，他們有着好些問題應當處理。

在對照福音所報導的相同事件上，我們能列舉一張幾乎無盡的表，指出它們之間的差別。譬如：天主經有着不同的形式，瑪竇福音有七項祈求，而路加只有五項；山中聖訓的眞福，路加只有瑪竇福音中八端或九端眞福中的四端。至於基督所行的奇跡，福音中的報導也不相同。這類的差別，如同奧奇夫神父所說的：「可以防止任何對福音的誤解，好像它們是一種基督生活的寫實性的報導」。其實在事件的次序上，在表達方式上，以及在基督言語的編輯上，福音具有自由，這告訴我們福音作者不受任何固定形式的拘束」（天主教聖經季刊 *Catholic Biblical Quarterly* 21 [1959] 173f）。

另一方面，我們又可以確信，瑪竇與路加並沒有徹底更改事實的眞相。我們從未發現他們無中生有地創造。但是他們穿插的那些次要的改變應當使我們謹慎，不要假定讀了任何記載，我們便能正確地知悉一切身歷其境的人應當看見或聽到的。這裡有關對照福音所說的一切，更該應用在若望福音上，實證歷史學家對他的報導並不十分器重。

十九世紀的自由派批判學家，對於瑪竇與路加兩部福音極少信任，至於若望福音，他們把它當作純粹的寓言而擯棄。通常他們承認瑪爾谷是最早的福音作者，他寫了一部幾乎不受神學解釋影響的歷史方面可靠的報導。但是經過藍代 (Wrede) 和司密脫 (K. L. Schmidt) 的研究後，這個見解已被推翻。瑪爾谷如同其他福音一樣無意書寫中立性的歷史文件。他的第一句話便告訴了我們，他的意願是宣告「天主子耶穌基督的福音。」在每一頁上，他表達對基督的信仰，並且號召別人相信。整部福音的記載，迅速地從一件事到另一件事地引向全書的最高峯，也就是當百夫長在加爾瓦略山喊說：「這人眞是天主子」的時候。這句話明顯的比歷史事實說得更多。它與路加福音中的平行記載相差得太

清楚了。這位福音作者筆下的百夫長宣告：「這人實在是一個義人。」

以上我們已說明了福音作者怎樣變動了流傳到他們手中的資料。下面的問題牽涉到資料本身的可靠性。自彼釘十字架上到第一福音成書這段時間內，耶穌的事跡經過宣講者與傳道者的不斷傳授，發生了些什麼變化呢？在這幾十年裡，口傳是否具有有一定的格式，還是在一種變動狀況之中呢？一九二〇年左右，福音類型批判派的最初學者給了一個非常徹底的解答。他們差不多將一切歸於信仰團體的創作。正統派的辯護人往往因此而走向另一極端。有些人假定吾主生活的最小枝節和祂所講的一字一句都是按照塔耳木方式重復背誦下來；這樣他們勉強地解釋了福音資料的傳授。現代的批判學正在尋找某種中庸之道，大多數的聖經學家現在認為史料的傳授是忠實的，但是也不刻板；耶穌的言行在傳授過程中，為使不同年代與不同環境中的人領悟了解，需要一番適應性的註解。教會在聖神的光照下，覺得有權使用一種神聖的自由。如果一位現代的歷史批判家因而起反感，那麼他應當提醒自己，我們這個時代接受的歷史概念是科學時代的產品，古代地中海的世界中根本沒有這樣的懂法——這是教宗比約十二世在他的「聖神啓迪」通諭裏所強調的。

因此，究竟在新約的記載中找到多少確實的歷史呢？這個問題要求非常複雜的答覆。誰若附合一些比較舊派的信證學家，自滿自足不分皂白地說福音是歷史性的，那是驚人的過度簡化問題。是的，福音是歷史性的，但是我們所有的是什麼性質的歷史呢？我們是否具有這種歷史性，以致允許我們如同中立旁觀者一般，將不同機會中所見所聞的一切，重新詳細地結構起來呢？這個問題不能混統地答覆。

我們知道，福音包括許多含有不同資料的片段，而每一片段有它自己的起源和文學類型。所以我

們必須分開研究每一片段的資料，然後才能決定它的歷史性的特殊種類和程度。耶穌的童年福音和受難記載有着不同種類的歷史性。同樣，原始的，不加琢磨的瑪爾谷記載的歷史性質與在第四福音的高度筆法，以及反省形式的記載中見到的不同。關於基督的言語與道理，司坦立 (David Stanley) 在一九五九的神學研究 (*Theological Studies*) 雜誌上寫道：

福音所記錄的耶穌的言語和道理中，有些一定保留着祂當時的格式和語法。但是有些講解是福音作者自己根據基督的言語與道理編寫而成的；這些講辭甚至能藉作者自己的筆法和術語而表達（譬如第四福音）。在口傳的過程中，有些比喻已經遭受了某種「歷史化」或「寓言化」。有時福音的禮儀經文中，含有耶穌的言語，但是講論的却是祂的未來教會的禮儀或聖事生活。

歷史批判的工作不是業餘者的適當對象。這是一種非常專門的工作，要求許多造成一位聖經學家的技巧。任何專家在對於一段經文的歷史性，發表一個有根據的意見之前，必需考慮到考古學、語言學、經文批判以及比較宗教學所能供給的一切有助於澄清問題的因素，在多數情形中，人們只能滿足於臨時的和概括的回答，確實的解答是稀而且貴的。

藉着不同信仰的聖經學者的辛苦研究，過去幾十年中我們已有很大的進步。可靠的意見今天已沒有五、六十年前那麼分裂。再也沒有人認為信仰中的基督完全掩沒了歷史上的耶穌，或者認為耶穌只是神話而已。龍杜福 (Léon-Dufour) 神父說：「無可置疑地，我們有着客觀的歷史基礎，不論人們對於基督教相信或同情與否，這個歷史基礎要求當被接受。」 (*Introduction à la Bible* 2, 332f.)。一切聞名的學者將會同意耶穌是一位住在巴勒斯坦的宗教導師，他有意淨化並改革猶太民族的敬

禮。他有一群親近的門徒追隨着，他們大都是加里肋亞人。群眾視他爲奇跡的施行者，甚至稱呼他爲預許的默西亞。他的影響越來越大，因此引起司祭和法利塞人的劇烈反對，結果他在般雀比辣多手下受審且被釘在十字架上死。

但是，耶穌生命中的那些因素，在中立的學者看來，果然可由純粹的歷史方法重新整理出來，不過對信證學來說，並沒有多大幫助。信證學家的真正困難正好來自那些大家沒有同意的地方。證實耶穌不只有施行奇跡的聲望，而且也真正的施行了奇跡；他不只被認爲默西亞，而且他自己承認是默西亞與天主；他不只死在十字架上，而且由死者中復活，顯現給他的門徒們；這才是信證學家所關心的事。

不過，在這樣的問題上，我們找到的是意見上相當尖銳的分裂。信仰基督的人，不論是天主教的或是基督教的，大概都認爲歷史事實的證據，堅決地引領人們結論說耶穌的確宣稱自己有超越的和默西亞的地位；他的確施行了顯著的奇跡；在復活主日，墳墓的確是空的等等。其次，他們尚能注意到新約中保留的一切不同的史源的痕跡，都在支持上面的觀點。因此，從歷史方面來講，最方便的假定似乎該是承認耶穌的言語和行爲，大體上是如同福音中所記載的。

但是，一位否認降生奧跡的歷史學家，將要激烈地反對。他會聲明，站在科學家的立場上，他應假定一切都有自然解釋，並且，他有義務根據這個假定進行研究工作。在他看來，奇跡是這樣的不可能，我們無需認真地去討論。正如天主教拒絕承認底阿納的亞波羅尼 (Apollonius of Tyana) 復活了死人，同樣，非基督徒的歷史學家也不爲福音記載的奇跡所左右，既然他否認了基督的奇跡的事實，他應該說福音中有關平息風浪，增餅，治癒癩瘋病人以及復活死人等等的記載是沒有歷史價值

的。如果這些都是傳奇，那麼人們必須結論說福音不是可靠的歷史泉源。

這個有關福音歷史價值的爭論，明顯地不能用歷史方法本身來解決。我們在第一章中已經說明，歷史學家本人無法證明自己的假定，他也無法判斷耶穌的宗教意義。純粹的歷史既然是這樣有限，可見信者與不信者之間的衝突是不能消除的了。如果要跳過雙方的對立，我們必須把整個問題放在別的一個層次上討論。

那麼，我們是否應該邀請我們信仰的反對者進入抽象的哲學層次中，去討論奇跡的可能性問題呢？或者我們還能更進一步地應用新約呢？福音是否自身在告訴我們信仰的一面更是合理呢？就我個人來說，我是這樣相信。我堅決地承認，不但為證明基督的眞正存在性，而且也為證明他的奇跡，他的復活，他的默西亞地位和他的神性，福音供給了具有說服能力的論證。但是為體驗這些論證的能力，我們必須超越歷史主義，透過更加寬廣的視野去瞻想福音，不該把它們只當作歷史的文件，而該如同教會向我們提出的宗教性的作證一般，去接納它們。

#### 參考書：

- A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*. New York, Herder and Herder, 1958.
- New Testament Reading Guide*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1960—62. A series of fourteen pamphlets dealing with the New Testament in general and each New Testament book in particular.
- X. Leon-Dufour s. J., "Les évangiles et l'histoire," in A. Robert and A. Feuillet (ed.), *Introduction à la Bible 2* (Paris, Desclée, 1955), 322—34.

- F. J. McCool, S. J., The Preacher and the Historical witness of the Gospels, *Theological Studies* 21 (1960), 517—43, cf. *Theology Digest* 9, 3 (Autumn, 1961), 145—47.
- V. O'Keefe, S. J., "Towards Understanding the Gospels," *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959) . 171—89. Cf. *Theology Digest* 9, 1 (Winter, 1961) . 9—13.
- D. M. Stanley. S. J., "The Conception of Our Gospels as Salvation-History" *Theological Studies* 20 (1959), 561—89. Cf. *Theology Digest* 9, 1 (winter, 1961), 23—25.
- N. B. Several articles on the historicity of the Gospels, including those by Fr. O'Keefe and Fr. Stanley listed above, are reproduced in the anthology *Faith, Reason, and the Gospels*, edited by John J. Heaney S. J., published by The Newman Press, 1961.

# 信理 救恩——人神之間聖事性的相遇

Paul Palmeter 原著  
鄭文卿 譯

在猶太教及基督信徒的共同傳統中，有一個基本的信念：個人的得救係通過團體，並在此團體中得救。魯濱遜 (J. A. T. Robinson) 教授在他那富有卓見的書「身體」——中曾說過同樣的話：「古希伯來人不能以一孤立的個人身份與天主有所交往」(註二) 如果他要生活，便必須與團體合而為一，與天主的子民合而為一。與團體分離，便是死亡；與團體結合，便是生命。

與古希伯來人相似，初期的基督徒亦不相信他能離開團體而得救。但是，這個團體對初期的基督徒而言，乃是天主的新子民，基督的身體，也就是說教會。進入這個教會，或不如說，與基督身體的結合，必須通過「聖洗」。如聖保祿告訴我們的：「我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人；或是為奴的；或是自主的；都是因一個聖神受了洗，成爲一個身體……」(格前十二，13)。與這個身體分開，便是死亡；與它結合，即是生命；與團體隔離，便是與生命之源隔絕；因告解聖事而與這個身體重歸於好的，便是得了生命。因爲在這身體以外別無救援。因此早在第三世紀時，奧利振要對犯罪者問三個問題，其實只是一個問題：墮落的我怎樣獲救？我如何能夠與天主接近？我如何能夠與教會言歸於好？ (In. Ps, Hom. 4)

這個集體得救的觀念，即在教會內得救以及通過教會而得救的觀念，爲今天多數的基督徒是一個絆腳石。他們看來，救恩乃是個人在靈魂深處與天主的相遇。在靈魂的深殿裡，人能够在精神上和在

眞理上敬禮天主。從他們看來，教會乃是一個唐突之客，一個對人神之間個別交往之干擾者。有些基督徒甚至把基督自己也視作靈魂與其創造者相互交往中的紛擾者。

這些人會承認，人和神的相遇，在耶穌人性的靈魂裡達到了最高級和最高貴的表現。但是耶穌對於今日的人還有其貼切的意義，僅在於他是一個我們大家所能達到的境地之實例或保證而已。意譯一句保羅·提歷 (Paul Tillich) 的話就是：「由於分享成爲基督的耶穌這個人的經驗，我們大家都變成基督。」

雖然這種宗教上的個人主義，對於天主教而言，乃是舶來品，可是它的精神，已影響及於天主教徒。最近的情形，可引艾米爾·馬舒爾 (Emile Mersch) 的一句話爲證：「個人主義所給人的印象是：天主從不跟任何事物相交接，祇除了無數的個人，每一個人自我操縱其與天主關係之法度」。(註二) 的確，正如基督教徒一樣，天主教徒也是一起前往教堂敬禮天主，可是一直到了近年的禮儀大復興以前，沒有團結的祈禱，也沒有團體的敬禮，祈禱的團體常被認爲是個人敬禮及個人祈禱的障礙或干擾。

雖然天主教神學家所常常強調的，基督爲主要之中人，教會爲次要之中人這一點，是千眞萬確的，但是基督和他的教會却屢屢被視作外在的經紀人，或接觸劑。他安排靈魂和天主間的會晤，但總有些停留在人神結合的程序之外。

今天有一種逐漸增長的覺悟：救恩不僅是基督和教會藉着各種聖事所作的調停，實際上聖寵的生命却是藉着與基督及教會的結合而產生，而維繫。在與天主相遇之先，我們必須先與基督相遇；在與基督相遇之先，我們必須先與教會相遇。與天主結合係藉着與基督結合而獲致；與基督結合係藉着與

教會結合而獲致。基督在時間中繼續存在，並成爲可見的。亨利·德·呂拔克(Henri de Lubac)在他的不平凡的作品「公教主義」中曾經說過：

「聖寵並不建立起靈魂與天主，或與基督之間之純粹個人關係。更好說：一個人接受聖寵之多寡，是依照他參加他那個獨特社團組織的程度而定，賦予生命的川流，便是在那個獨特的社團組織裡奔流着。……一切聖事，根本上都是教會團體內的聖事，只有在教會內才產生效果。因爲正常地說，只有在教會內，這個聖神的團體才是聖神恩寵的分享者。」(註三)

這種社會性，或教會團體性的救恩觀念，也就是說，基督徒因着教會，由於與教會團體的結合，進而與基督和天主結合的這個觀念，呂氏認爲乃是聖教會不變的教訓，雖然他承認在實踐上極少爲人所知。

本文的目的是探討那久被忽略的聖事神學之一面，以便使整個聖事制度的團體性深度，更爲人所知。我們不想從聖事本身開始，不從爲我們所熟知的基督及教會的七個象徵性動作開始，我們要從聖事概念之在較廣大關係中之意義開始。這個廣大的關係，是與實現在基督身上及其教會中的救恩律則同其寬廣。我們將考慮三個基本的旨趣：(一)基督是天主的聖事。(二)教會是基督的聖事。(三)七件聖事是基督及教會爲要實現我們與天主的結合，而作的象徵性行動。(我們將以人對於此種聖事行動的反應作爲全文的結束。)

## (一) 基督是天主的聖事

當我們說基督是天主的聖事時，乃指在人性裡的基督。在與我們分享的人性裡的基督，是我們所

看得見的。按這意義，我們能够指着耶穌這個人而不否認其爲天主，同樣，我們可以指着他人的人性意志與行動，而不否認其同時也是神性的。我們將以基督作爲天主的聖事，作爲不可見的天主之可見的顯示或標記而討論。

天主與人之最初相遇，是通過神而人的可見的人體。這種相遇，本來可以是完全精神性的；精神體的天主，本來可以傾注他那變化氣質的愛情，以直接聖化人類，可是他這樣做，聖言終於變成了肉身，他取了人的身體，在這個身體內，並藉着這個身體，他建立了與人之間的接觸，從而救贖他、聖化他；他如此仁慈地順從了人的需要。

總之，人既非純精神體，亦非行屍走肉，人乃是具體化的精神。在現世的生活裡，他全靠這個肉身與別人相往還。你幾時會想到，所有人性的交往，不是經過肉身而完成的？無論是從主動方面，或被動方面看來，肉體都是靈魂的工具。我們與別人的交往，不管其交談是如何的理智性，或精神性的，若非通過肉體這個工具，若非通過言談、聽覺、視覺與觸覺等活動，都無可能。人的精神，不能直接與其他精神體相溝通，但必須使用肉體爲工具。在理智上的交往如此；在愛情上的交往亦復如此。兩人相愛，能够整天在一起——整天充滿着溫暖，柔情、和內心的愛情。但是除非愛情用言語和行動表達出來，這個愛情不能增長，愛情會因無法表達而死亡。天主知道我們人是什麼材料造成的，順從了我們的人性，當與我們相遇的時候，變成了人，聖言變成了血肉。

在最後晚餐時，斐理伯請求說：「主，把父顯示給我們，我們就心滿意足了。」耶穌回答說：「斐理伯，這麼長久的時候，我和你們在一起，而你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父。」（若十四，8—9）基督是天主的可見肖像，在這個意義上，他是天主的聖事。關於天主的智識以及與天主

的接近，都是來自基督。在葛法翁，耶穌醫好了一個癱瘓病者。但猶不止此——他進而使罪人與天主和好，他把天主的愛歸還於人：「但是，爲叫你們知道，人子在地上有赦罪的權柄——就對癱子說：起來，拿起你的床，回家去罷！」（瑪九，6）瑪竇述說旁觀的群眾都驚駭，天主竟賜給了人這樣大的權柄。以天主的身份，基督原可直接醫好這個癱子，但他寧願以人子的身份醫好他；寧可以上主的可見工具自居；寧可以天主的聖事自居；在他的可見的人性中行動着。當基督在世時，人對於天主的智識，以及人與天主有關救恩的交往，都包括與基督的交往。從此以後，我們走向天主的道路，一直是通過基督。

首先想避過基督，而尋求與天主直接交往者，爲第二世紀初期的女識派異端（Gnostic），從這派的基督徒看來，「降生」這一觀念乃是荒謬的，從他們看來，天主竟變成了人，而從童貞女取得了肉軀，乃是無稽之談。他們相信肉身是邪惡的，沒有能力接受天主聖神的恩典；肉身是靈魂的監獄，祇有當靈魂從肉身釋放出來，而返回其原始的精神性時，救恩才能實現。聖教會爲着對抗女識派，才制定了最早的信經，即宗徒信經：「我信……耶穌基督，天主的獨生子，我們的主；他因聖神受孕，生於瑪利亞之童身，於般雀比拉多居官時被釘在十字架上，受難而被埋葬，第三日自死者中復活。」教會堅信降生的真實性，及其肉體性的基本原理，這個原理是說，基督在他可見的人性裡乃是天主的聖事。

## （二）教會是基督的聖事

嚴格地說，天主原可聖化人類而無須變成肉身，同樣地，基督原可直接從天堂上獲致其救世聖死的果實，天主沒有變成人的必要；同樣地，神而人者也沒有通過可見的教會而繼續存在的必要。可

是，正如基督在其可見的人性裡，乃是天主的聖事一樣；教會在它的可見的各方面，包括人性的弱點在內，也是基督的聖事。在基督與教會之間，確實沒有二性一體的結合，有如基督的人性與神性之間的結合一樣。然而在基督與教會之間，有一種神秘的結合，這結合如此真實，以至教會能夠而且實際被稱為基督的身體。教會是降生奧跡在時間內的延續，它是降生奧跡之成爲可見者。正如基督乃是天主仁慈之可見而有效的表記，表現於其在世事業中一樣；教會也是在已完成的人類救贖史中之可見的表記或聖事，以及傳達給人類之有效感恩表記。正如我們在與天主相遇中不能避過基督；同樣在我們與基督相遇中也不能避過教會。

基督是不可見的天主之可見的肖像；同樣的，教會是不可見的基督之可見的肖像。這一說法，也可適用於今天的基督徒。基督對斐理伯說：「誰看見了我，就是看見了父。」（若十四，9）這就等於對今天的基督徒說：「誰看見了教會，就是看見了我。」因爲教會是基督的身體，是基督在時間中的顯現，教會的使命是基督使命的延續。基督對爲作爲教會代表之宗徒們說：「聽從你們的就是聽從我；拒絕你們的就是拒絕我；拒絕我的就是拒絕那派遣我的。」（路十，16）在復活的當天晚上，基督所執行的赦罪職務就由教會所承繼：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們……你們接受聖神罷，你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留。」（若二十，21-23）在葛法翁，猶太人詫異天主竟委人以赦罪的權力，從此以後，全世界也都驚訝。可是教會今天所聲言其擁有的權力，乃是它受自基督的權力；也是基督在其人性中所受自天主的權力；它是天主聖神的權力；是基督靈魂的權力；也是基督所預許，當他受享光榮時，所要派遣的聖神的權力。

我們說了這一大堆話，好像是爲教會的緣故而頌揚教會，教會終究不過是一個表記，我們不想這

留在表記上，我們要透過表記，去尋找它所指向的目標。教會是基督的表記或聖事；正如基督是天主的聖事或表記一樣。我們該再一次沉痛地承認，教會，或者不如說，我們自己，即教會的成員，並永遠清晰地指向基督。基督要他的新娘教會，免於一切的污點和繻紋；他要她的美麗與光輝照徹古今，以反映出不可見的基督之真像。可是，儘管別人對她有所批評；儘管她自己在基督為她所釐訂的生活理想上有所缺失；教會仍然是基督的唯一新娘，唯一肖像，唯一指向基督的表記；有如基督是唯一指向天主聖父的表記或聖事一樣。

今天，某些天主教徒有一種批評教會的傾向，視之為一個負罪的教會來談論它。我們承認在教會裡有很多的罪人，但是，有如教宗比約第十二世在他的「基督奧體」通諭裡所堅信的一樣，教會的聖德會永遠在它所賴以養育神子們的聖事裡照耀着；在它所保存而永不破壞的信德裡照耀着；在它對一切人所執行的神聖法律裡照耀着；在它所用以勸誠的福音箴言裡照耀着；最後在它所賴以產生無數殉道者，貞女及聖師的神恩和奇能中照耀着。」請問有別的教會能作同樣的聲音嗎？

這就是教會，這個奧跡對於許多基督徒是一個大絆腳石，這個絆腳石之大不亞於降生成人的奧跡，因為這兩個奧跡緊密地聯結着。降生成人是天主的肉身化；教會則是神而人的具體化。第二世紀的玄識派否認造成肉身這個奧跡；第三世紀的蒙大尼派 (Montanists) 否認教會之為神而人的繼承者這個奧跡；這個教會乃是戴都良這個蒙大尼派人所指，由主教們所組成的天主教會。誠然，早期的異端都相信有一個教會；一個精神上的教會；由許多受聖神的直接引導，而不要任何人世中間的人們所組成的教會。

異端有奇異的方法捲土重來，在第二世紀時，弗羅拉的若亞敬院長 (Abbot Joachim of Flora) 聲

稱有第二盟約時代要來臨，以取代梅瑟的第一盟約，和耶穌的第二盟約。這個時代將是聖神的時代；是那些僅聽聖從神在內心呼喚之默觀者的時代。若亞教會云：「正如梅瑟的面幕被耶穌所揭開；同樣，保祿的面幕也要被聖神所揭開。」(Concordia Novi et Veteris Testamenti) 對於這些話，有色拉芬天神博士之稱的眞默觀者聖文都拉 (St. Bonaventure) 十分簡單地答覆說：「在新約以後，不會再有其他的盟約。」(Commentarium in Sententias)

從第二世紀的蒙大尼派開始，以迄今日基督教各教派間的一切「聖神降臨運動」的特點，是一種擺脫可見教會的努力。把可見的教會視爲一種痛苦的負擔，或在人神相遇中一種累贅的居間物。但是，正如德呂拔克所注意到的，他們的結果是統統陷入虛幻的追尋和假神崇拜。

眞理要求我們承認我們是人，而不是純精神體這個事實。肉體並不如玄識派所相信的邪惡，也不該被認爲是無關緊要的，或者有如教友科學家所主張的該被視爲不存在的。道成肉身，用這個肉身救贖了我們，用這個肉身他又造了一個新身體，即教會。這個教會仍然是他的身體，由聖神賦予生命。這位聖神不是我們在什麼聖神降臨室裡，或者在個人靈魂的宮殿裡所首先遇到的那位聖神；而是在教會裡——在聖神領域的教會裡，與我們正常地相遇的那位聖神。

聖奧斯定對於這個靈與肉的問題，作了一個十分美麗的總結說：「靈魂之於身體，猶之天主聖神之於基督的身體，這個身體就是教會。」(Sermon 261.14) 對於那些故意脫離教會的人，他重述奧利振的警告說：「凡自行切斷與天主教會的相遇，而走出救恩之屋的人，對於自己的死亡，應自行負責。」(Iesu Nave, Hom. 3,5) 對此，聖奧斯定加以解釋說：「只有天主教會是基督的身體……在這身體之外，聖神不賦予任何人生命……因此在教會以外的人不接受天主聖神。」(Letter 185, 2, 50)

：PL 38, 815) 雖然這種廣泛的說法，需要加以界說，但是奧斯定實在是說明一個對於基督信仰非常根本的一般真理。

在基督與其教會之間，有一個「神秘的一致性」，有如奧斯定所說的：「頭與肢體是同一的基督。」(In Joannis Evangelium, 21, 8) 即整個的基督。倘用保祿的話：「基督與其新娘教會為同一的肉體。」(弗五，23—30) 總之，為着一切實踐的目的，我們只要了解基督就是他的教會就够了。如果我們同他分離，我們就是同他的靈魂——天主聖神——分離。當我們說天主教會是基督的身體時，我們用公教(Catholic) 這個字眼，是依照奧利振，奧斯定及其他東西方教父所了解的意義。基督教會能够是多數的這個觀念，不是初期教父所能想像的；也不是今天的天主教徒所能理解的。

這裡，我們已到達了問題的核心，所有各教派的基督徒都開始體認到這個問題。在「教會乃是基督的新娘」這個隱喻背後所指的那麼實體，勢必激起一切基督徒間的合一運動，使他們實際上變成了基督新娘的一個肢體；變成同一家庭的一個成員。基督徒合一運動的大聖師聖西彼廉，於第三世紀寫作時，曾引述聖保祿有關「婚姻是基督與其新娘教會結合的象徵。」一段經文(弗五，23—30)，並作據論說：「一個背教的人，不與基督的淨配為一體，即不在基督的教會內，如何能够與基督為一體？」(Letter 7)

### (三) 七件聖事係基督及其教會為實現人神之間的結合而作的 象徵性行動

在教會裡，基督聖化眾人，藉着七件聖事分施給他們聖神的恩賜，又傳達給他們受享光榮後的基督的行動，這些行動，在他那可見身體之外表禮儀中成爲可見的。

爲着解釋我們與天主之最初相遇，如何藉着在教會內與基督的相遇；以及我們在犯罪這件事上與天主和解，如何是因着在教會內與基督的和解而成爲可能；聖洗和告解這兩件聖事乃是最佳的例子。

聖洗聖事屢屢被稱爲重生的聖事，事實確然如此。藉着聖洗聖事，我們與基督的身體相結合，而接受天主聖神。這種結合，乃聖洗聖事的第一個效果，神學家們稱之爲聖事特徵；我們被蓋上了基督肖像的印，變成了天主父愛情的對象。如果我們不從中阻撓，則神聖生命之洪流，將會從基督注入我們的靈魂，我們便被變成天主的嗣子，與基督的同嗣者。因此基督徒的形成，乃是以教會爲中心。

告解聖事與聖洗相似，事實上，教會的教父們稱告解爲第二次聖洗，或更爲艱苦的聖洗。藉着聖洗聖事，我們與教會相結合，變成與基督同體；藉着告解聖事，我們與教會言歸於好，並就此在基督內與天主言歸於好。因爲教會的赦罪職權，實際上乃是基督赦罪職權的延續。在復活當天的晚上，基督雖然是對宗徒們說話，可是他的視野超越宗徒，而達於治理教會的宗徒繼承者：「如同父派遣了我，同樣我也派遣你們……你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的罪，就給誰存留。」（若二十，21-23）教會赦免誰，基督也赦免他。因爲是基督在教會內，並藉着教會而赦罪。基督赦免誰，父亦赦免他。聖奧斯定對此有非常圓滿的說明：「是教會的和平赦免了罪，與教會的和平相隔離的，罪便存留着。」（*On Baptism*, 3, 18, 23）他的理由指向問題的核心：「因爲罪之赦，若非因着聖神之名，不能施行；而它的施行，又只能在天主聖神所居留的教會內。」（*Sermon* 71, 20）

至此，我們所討論的僅限於來自天主方面的主動行爲，和如何藉着基督及其可見的教會以實現其

救贖的愛情。可是我們要談人與天主的個別相遇，不能不想到個人對於天主提示的反應。聖事是基督及其教會的象徵性動作，不是魔術。我們並不否認聖事的效果有遠超單純人爲努力所能達到者；但我們也該強調，除非在人方面，對信、望、愛、三超性特恩有親身之答覆，聖事不能拯救他們，聖化他們。倘若領受聖事者爲嬰孩，則對於信、望、愛、三超性特恩的回答，係由教會代表，而教會則委託嬰孩的代父母。當嬰孩成長時當親身作答。

如果領聖事者是一個理智清醒的人，雖然他該自己作答，但他的回答，却不是完全出於他自己的個人信念，因爲這時準備領洗者，是在進入教會的信德與敬禮之中，他所宣示的信德，不是他個人的信念，個人單獨地擁有的信念；而是教會所共有的信德；好多世紀以前所流傳下來的信德；珍存在宗徒信經裡的信德。我們所要求的並不是教友個人對於信德道理的信念。

領洗教友的宗教敬禮，也不是純粹個人的。雖然教會鼓勵他多多實行私人熱心善工，以增進他的宗教生活。但是即便是這些私人行爲，也都被包括在教會團體的敬禮之中而有其新意義和效果。基督徒因領洗而被蓋上基督肖像的神印，並被轉變而相似基督。他獻身於基督的司祭職務，就是說，與基督及其教會一起奉獻愛情的犧牲。就某一意義說，基督徒的整個祈禱、受苦、和敬禮的生活，都包括在每日彌撒裡，並在彌撒裡增強其力量。這個彌撒，就是永恆的加爾瓦略山聖祭在時間中的延續。教會要每個基督徒和基督一起，在信友的團體裡，去奉獻那團體性的、社會性的、和無限廣大的、對於天主的讚美和謝恩。這樣做法，教友的個性並不受壓制，也不被團體性所淹沒。反之，他是被導向自我表現的最高形式。這個自我，在基督的神秘團體裡，變成不斷地與基督更加同化。

總之，我們與天主間的相遇是個別的，但也是聖事性的；是個人的，但也是社會性的。救恩雖然

是人與天主之間的個別相遇，但是我們是藉着基督及其教會才與天主相遇的。就某一種意義說，這種人神間的相遇，是被記號的面幕所蒙蔽着的，然而「相遇」却是實有其事。將來有一天，聖事的面幕要揭開。那時，信德便要被神視所取代；望德被事實所取代；愛德被實享所取代；這是當我們在真福的神視裡，面對面同天主交往的時候。

譯自·*Current Trends in Theology: Salvation-a Sacramental Encounter pp. 139-152*

Edited by: Donald J. Wolf, S. J. & James V. Schall, S. J.

註一·J. A. T. Robinson, "The Body". Chicago: Henry Regnery Co., 1952, p. 15.

註二·Emile Masure, *Semaine Sociale de Nice*, 1934, p. 230.

註三·Henri de Lubac "Catholicism", New York, Longmans, Green & Co., 1950, p. 57.

# 從耶穌稱聖母為「女人」看若望的聖母神學

王敬弘

## 前言

凡閱讀過若望福音的人，都能體會到它實在是一部深奧的神學著作。它的字彙和結構常常具有多層不同的意義。因此，許多匆匆一閱的人往往不能認識其中蘊藏的奧義。由於若望福音的這種特性，使它的某些章節成了聖經學家以及神學家們爭執的焦點。其中問題之一就是：耶穌為何稱自己的母親為「女人」？（若、二4，十九、26）（註一）

在近代聖經批判學沒有發達以前，問題的焦點常常集中於這個稱呼是表示尊敬，或是表示輕視。天主教一方面由於恭敬聖母的傳統，盡力解釋耶穌用這稱呼並沒有不敬的含意。更正教方面，因為他們否認天主在他的救恩計劃中給聖母一個特殊的地位，因此儘可能利用這段聖經來保護自己對聖母的看法。兩方面爭執不下，却沒有把這個稱呼的深切含義表達出來。這種有些意氣用事的辯論，因着近代聖經批判學的來臨，也漸成明日黃花；所以我們不將這些文字加以引證。

在近代聖經批判學的分析之下，我們對若望福音的神學結構有了更深刻的認識。現在問題的焦點不再是爭論「女人」這個稱呼是否恭敬。天主教和更正教的聖經學家都一致認為，耶穌稱自己的母親為「女人」的確不是按照猶太人當時的一般習俗。它是一個相當特別的代表（註二）。所以我們現在努

力的目標是在整個若望著作彙編 (Johannine Corpus) (註三) 中，找出「女人」這個稱呼的神學意義 (註四)。

本文是作者近來研讀聖經詮釋的心得，加上一些自己的反省。由於作者並非聖經學家，有些反省尚沒有嚴格的考據足資證明，所以希望有識之士，能加以批評和指正。對於重要思想引證，將在附註上指出有關的參考資料 (註五)。

本文將分為五部份：

- 一、若望福音一、二章與創世紀一、二、三章的關係
  - 二、創世紀一、二、三章之分析
  - 三、若望福音加納婚宴 (二, 1-11) 的分析
  - 四、若望福音十九, 26 的分析
  - 五、默示錄中有關聖母片段的參證。
- 此後以一個簡單的結論做本文的結束。

## 一、若望福音一、二章與創世紀一、二、三章的關係

若望福音大約在公元九十年至一百年之間寫成 (註六)；其時所有現存的聖經中，除了伯多祿後書外，差不多都已寫成。若望福音的編輯者有整個天主救恩歷史的啓示放在眼前，所以他可以對全部救恩史做一個深刻的反省。因此，若望福音並不以耶穌之出現為開始，因為耶穌是降生成人的聖言，聖言是天主，他超越天地萬有而先存。若望福音就以天主聖言永恒永在為開始，討論天主藉著他所做救

惡行爲的各不同階段。因爲創造天地是天主對人類救恩行爲的出發點，所以若望福音就與創世紀一、二兩章有十分密切的關係了。

若望福音與創世紀的關係，可以分兩部份來看。第一部份是若望福音一·1—18的序言；第二部份是一·19—二·11。

現在我們先從序言部份說起。它的主要來源是一首讚頌聖言的詩歌。但是福音的編輯者爲了某些神學的理由加上了有關若翰洗者的數節。現代的聖經學家設法分析出後加的節數。而恢復那首詩歌的原來面貌。以下所引證的就是雷蒙·布朗 (Raymond Brown) 的研究結果 (注七)。他把原有的詩歌分爲下列四段：

1 在起初已有聖言，

聖言與天主同在，

聖言就是天主，

2 聖言在起初就與天主同在。

※ ※ ※

3 萬物是藉著他而造成的；

凡受造的沒有一樣不是由他造成的。

4 在他內有生命，

這生命是人的光。

5 光在黑暗中照耀，

從耶穌稱聖母爲「女人」看若望的聖母神學

黑暗決不能勝過他。

※ ※ ※

10 他已在世界上，

世界原是藉着他造成的。

但世界却不認識他。

11 他來到了自己的領域，

自己的人却没有接受他。

12 但是凡接受他的，

他給他們……權能，好成爲天主的子女。

※ ※ ※

14 於是聖言成了血肉，

寄居在我們中間；

我們見了他的光榮，

正如父獨生者的光榮，

滿溢恩寵和真理。

16 從他的滿盈中，

我們都領受了恩寵，

而且恩寵上加恩寵。

在以上的四段詩中，每一段有一個主題思想。第一段是表示聖言與天主的關係。第二段是表示聖

言與創造的關係。第三段是表示聖言進入這個世界。第四段表示凡接受聖言的人們所將領受的恩寵。實際說來，這首詩歌把天主聖言的整個使命，用最簡短的詞句完全表達出來了。其中所包含深奧而豐富的神學意義，實在不是三言兩語所能說明的。現在我們只討論這首詩與創世紀的關係。

創世紀在開始就用了「在起初」這三個字。這首詩的開始也用了同樣的三個字；創世紀中的「起初」是表示天主創造天地的開始。若望福音的「起初」却是指天主永恒自有的無始之始。他把視界向前推廣了一步，使人先看到聖言與天主的關係，才能看清楚爲什麼一切受造物都是藉聖言而造成的。若望福音用了與創世紀同樣的字彙，却加深了它神學的含義。這也是若望福音的特徵之一。

這首詩歌的第二段談到聖言與創造的關係。這正是創世紀前三章的重要主題之一。但是若望福音並不止於描敘天主在自然界的創造。在第三、四兩段詩中，他提出了一種新的創造。創世紀記載天主在造人之初，本願給人以太主的生命，但是人自由地拒絕了天主的恩賜，犯罪而喪失了永遠的生命。若望福音記載天主最初藉聖言創造了天地萬物及人類；現在再藉聖言開始一個新的創造；就是使人成爲天主的子女，彌補了人類因原罪所受的傷害。所以若望福音又一次運用了創世紀的主題，而把它加深推廣，使它有更豐富完滿的神學意義。

此外，若望福音還有幾點與創世紀有關。因爲他們與本文沒有特別的連繫，所以只略加提及，爲了證明若望福音與創世紀的關係，絕不是憑了幾個字，或一個共同的意思而妄加揣測的，若望福音的序言真正是以創世紀爲背景而寫成的。例如：在創世紀中提到光明與黑暗；若望福音却指出真正的光明和黑暗。創世紀中表示所有的受造物都是天主的一種啓示；若望福音更進一步說明，萬物之所以是天主的啓示，實在因爲它們是藉着聖言而受造的；只有聖言是天主完整的啓示。所以我們可以說，創

世紀記載天主救恩的開始，而若望福音則宣揚天主救恩的完成。

現在我們再論若·一·19—二·11與創世紀的關係。這一段若望福音是記敘耶穌怎樣逐漸顯示給世人。首先，若翰否認自己是默西亞是先知，而肯定自己是「曠野中的呼聲（一·19—24）」。然後，他給耶穌做證，稱他為「天主的羔羊」和「除免世罪者」（二·29）；並把自己的兩位門徒介紹給耶穌（二·35—37）。因著這兩位門徒的引領，西滿伯多祿見到了耶穌。接著斐理伯和納塔乃耳也來到了耶穌跟前。

有一點值得我們特別注意的是：這些人對耶穌的認識是一步步地加深。若翰的兩個門徒最初只稱耶穌為「師傅」（二·38）。但與耶穌談了一夜之後，他們中的一位去找西滿，對他說：「我們找到了默西亞。」（二·41）當斐理伯同納塔乃耳介紹耶穌時，他却說：「梅瑟在律上所記載，先知們所預報的，我們已找著了，……」納（二·45）塔乃耳最後稱呼耶穌：「辣彼！你是天主子，你是以色列的君王。」（二·49）

但是，這還沒有到達耶穌自顯於世人的最高峰。它要留待加納婚宴中，耶穌顯了變水為酒的奇蹟才完成。若望福音這樣記載說：「他顯示了他自己的光榮，他的門徒們就信從了他。」（二·11）這是門徒第一次對耶穌有一個完整的信德。如果我們從整個若望神學來看，信仰是獲得超性生命的必要條件（注九），所以加納婚宴是耶穌新創造的高峰。按若望福音的結構說來，它是一個大段落的結尾，却也是另一大段落的開始（注十）。

由以上的分析看來，這段福音很顯然地是以創世紀為背景寫成的。至於它與創世紀之關係密切到何程度，聖經學家有不少爭論。有人說若·一·19—二·11恰好包含七天；正好反映了創·一·1—二·4中所記載的七天。但是有些人說，若·一·19—二·11要分成八天方可（注十二）。不過這些紛歧

的意見與本文的目的無甚關係。我們所要強調的一點是：若望福音的一·1—二·11的確是依創世紀為其思想背景而寫成的。我們就要在這種關係中，找出加納婚宴中更深的奧秘。

## 二、創世紀一、二、三章之分析

現在我們並不需要把這三章做逐字逐句的分析，而只是把與本文有關的幾點提出來加以討論。

這段聖經來自兩個不同傳統。一·1—1·4是來自司祭本 (Priestly Code)，11·5—11·24是來自雅威典 (Yahwistic Code) (注十)。我們必需分別討論。

司祭本把天主創造工程分為六天，第七天主休息，以它來解釋安息日的來源。在天主創造天地萬物的過程中，司祭本又很小心地把他分成兩段。第一段是前三天，天主佈置好戲台。第二段是後三天，天主以各種生物來點綴戲台。最後天主按「自己的肖像和自己的模樣」造了人。有一點我們必需注意。在思高聖經學會的譯本中，一·27是「造了一男一女」。聖經的原文只用了單數的男和女，並沒有加上「一」這個形容詞。嚴格說來，這句話應譯為「男和女」。它的區別是指天主並不一定只造了一男一女，而是造了整個的人類。這個單數的男和女是一個種類名詞 (generic noun)，以單數來代表整體 (十三)，是一種集體人格 (corporate personality) 的觀念。

最值得我們注意的是第七天。在天主的創造過程中，以造人為最高峯。天主給人權力「管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。」(一·26)人顯然是萬物之靈。但是這不是這段聖經的顛峯。顛峯是在第七天。它是天主的聖日。這個聖日的目的並不是消極的休息，而是天主和人來往的日子。整個的宇宙為人而受造；人却為天主而受造。六天的工程都是以第七天為依歸

的。

天主並不是願意人只與自己有短暫的來往；而是要他有一個永恆的關係。所以聖經在描敘第七天時，沒有加上其他六天中慣用的「過了晚上，過了早晨」的詞句。這表示第七天是一個無終無盡的永恆。司祭本的主旨不在於詳細記載天主的創造經過，而在指出天主的創造是救恩性的行爲。從開始，自然層面的創造就指向一個超自然的現實（注十四）。

現在我們再分析一下雅威典的傳統。它的文章風格和神學觀點都和司祭本大不相同。整體說來，它是以人爲中心的。它用非常戲劇化而富有象徵性的筆法，寫出人的受造及原罪發生的「歷史」。

首先需要提示一點，就是在人類未犯罪以前，聖經上只用男人和女人。亞當和厄娃個人的名字是原罪以後才出現的（注十五）。這種稱呼與司祭本的用法相同，他們代表當時生存的全體人類，又一次地表達了希伯來人集體人格的觀念。

在犯罪過程的過中，男人雖然是自己犯了罪，但是却也是因爲受了女人誘惑的影響。男人和女人在犯罪時所扮演不同的角色，將在天主救恩工程中反映出來。

其次我們要分析一下所謂的原始福音（Proto-evangelium）。它的原文如下：

上主天主對蛇說：「……我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的脚跟。」（創·三·14-15）

此處「女人」有兩種不同的意義；按照上下文來看，她指當時犯罪的女人；但是按照更完滿的意義（sensus plenior）（注十六）來解釋，她是指聖母瑪利亞。這一點要從「她的後裔」這幾個字來看才能懂得。「後裔」是男性單數。踏碎魔鬼頭顱的「女人後裔」當然只有耶穌基督了。所以「女人」是

指基督之母。

但是同時，「後裔」也可以做爲一個集體名詞，那麼，他表示全體教會。按更完滿的意義來說，聖母因此也是教會之母。這些思想將在若望神學中得到印證。

此外我們需要提示一下，天主在處罰女人時曾說：「我要增加你懷孕的苦楚，在痛苦中生子。」（創·三·16）這一點也要在聖母身上得到滿全。

在創世紀三章廿節記載：「亞當給自己的妻子取名叫厄娃。」厄娃的原義是指生命。這個名字實在有點諷刺性。因爲厄娃固然在血肉上是「衆生之母」（創·三·20），但是她却使全人類喪失了永遠的生命，這一個名字要等到在新厄娃身上才能發揮它真正的意義。

### 三、若望福音加納婚宴的分析

在第一部份中我們已經看到加納婚宴是基督新創造的頂峯。若望之所以選擇一個婚宴做爲耶穌顯第一個奇蹟的場合，並不是偶然的安排。因爲無論在舊約的預言中，或在耶穌的講道中，都以婚宴來表示天人交歡（注十八）。就是在這種思想背景中，若望記載：「耶穌顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他。」這是若望第一次提到人對耶穌產生完整的信心，這也是新生命的開始。可見加納婚宴的奧蹟含有深刻的神學。

在變水爲酒的這件事中，也有它象徵性的意義。酒代表基督給我們帶來的救恩。同時酒是一種興奮劑，給人帶來喜樂。它象徵我們因基督給我們的新生命而有的喜樂（注十九）。

其次在耶穌變酒的數量上，不但足夠當時飲用，而且非常豐富。這表示基督給人帶來的救恩，其

豐富遠超人類所盼望的。這種解釋不是出於熱心的臆測，而有其深厚的神學根據。

總之，整個加納婚宴是表示新創造的頂峯，人分享天主性生命的一個開端。我們就以此為背景，進一步來探討「女人」這個稱呼的意義。

首先我們把聖母與耶穌的對話抄錄如下：

酒缺了，耶穌的母親向他說：「他們沒有酒了。」耶穌回答說：「女人，這與我和你有什么關係？我的時刻尚未來到。」（若·二·三—四）

要了解這一段聖經，必需先解釋「時刻」這個名詞。它在若望神學中是一個有特別意義的詞彙。它毫無疑問地是指耶穌的苦難和復活（注廿）。實際上，苦難和復活在整個福音傳統上，是一個不可分之與贖的兩面。有了苦難，必須要有復活，我們的救恩才是完整的。所以耶穌在最後晚餐做大司祭的祈禱，開始時就說：「父啊！時刻來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你。」（若·十七·一）從此也可以看出，不僅復活是耶穌受光榮的時刻，苦難也是耶穌受光榮的時刻。這一點也與耶穌第一次顯示他的光榮有關。

按照以上的解釋，我們可以看出耶穌對聖母的回答好像是表示：「在我時刻未到之前，我在天上的父是我意志的唯一主宰。我的行為是不受任何血肉關係所影響的。」從此看來，耶穌稱聖母為「女人」有一個消極的意義，他強調當時在救恩工作上與聖母沒有什麼血肉上的連繫（注廿一）。

但是，我們對隨之而來聖母的反應和耶穌的奇蹟又做何解釋呢？實際上並沒有什麼特別的困難。因為聖母吩咐僕人的話是讓耶穌自己做主。她自己不加干預，耶穌就主動地顯了他第一個奇蹟。把這件事與創世紀中的原罪相比較，我們可以看出聖母所扮演的角色，恰好與創世紀中的女人相反，那位

女人誘惑男人犯罪，使人類失去生命。聖母——新女人——却影響了耶穌，使他顯示了他自己的光榮，給人類產生信德，帶來生命。正如第一位女人與第一位男人所犯的罪之間，並沒有嚴格因果關係（Cause-effect Relationship）；聖母與耶穌的第一個奇蹟之間，也沒有嚴格的因果關係，而只是倫理的影響而已（moral influence）。從此也可看出聖母被稱為「女人」另一層意義。

但是，如果我們把自己局限於加納婚宴這一個奧蹟中，對「女人」這稱呼的認識仍然十分膚淺。所以我們必須看看若望福音，另一次耶穌稱聖母為「女人」到底有何意義。

#### 四 若望福音十九·26的分析

我們要做的第一步工作就是分析在若望福音中，耶穌兩次稱聖母為「女人」是否有一種內在的關係？這一點必須在若望福音的整個結構中去找尋。

若望福音除了一·1—18序言，及第廿一章附錄外，全文主要部份可分為兩個段落。第一段落是一·19—十二·50，以耶穌的七個奇蹟為中心，這七個奇蹟一方面啓示基督的天主性，以及他與父的關係；另一方面顯示出耶穌所帶來救恩的各種特性。所以這一段落通常被稱為「記號之書」。

第二段落是若·十三·1—廿·31，內容是最後晚餐，苦難、死亡及復活。因為耶穌已把他的苦難、死亡和復活作為他受光榮的時刻。所以這第二段被稱為「光榮之書」。

要了解「記號之書」和「光榮之書」所有的內在關係。必須從若望福音中「奇蹟」的兩種神學意義去探討。

甲、奇蹟是天主的啓示：在若望福音中，耶穌常常把自己的奇蹟稱為自己的「工程」（注廿二）。

（實際上，耶穌從未用奇蹟這個名詞。）這「工程」的一個效用是顯示天主的光榮；並光榮天主（注廿三）。「顯示光榮」在若望神學中是特指天主性內在生命之外溢。（若·一·14）它使人對耶穌基督產生信德（若·二·11）。因為「工程」的性質啓示了完成工程者的身分和能力。耶穌的工程證明了他與父的關係（若·五·36—37；十·37—38）。

若望福音很仔細地選擇了七個奇蹟，每一個奇蹟都有他的特性，讓我們認清耶穌的身分、地位和使命的某一方面。這些工程實在是父所指示給他作的（若·五·19）。其目的在使人認識「子在父內」。（若·十四·9—11）

但是，這七件「工程」並不是光榮天主和啓示耶穌的最高峯。他們都指向一個最後的終極——那就是耶穌的苦難和復活。耶穌一開始做他的工程，顯示他的光榮，啓示了他與父的關係，就毫無疑問引他走向死亡（注廿四）。但是死亡並不是他道路的終站，因為他必然要復活。

這個死亡和復活就是他的「時刻」。這「時刻」是他給父最大光榮的「時刻」（若·十四·31—32；十七·1）。所以十字架上的死亡是耶穌光榮天主的極峯，也是他啓示的極峯。在若望的眼中，耶穌的死亡不但沒有掩蔽耶穌的天主性，反而特別彰顯了他。因為有聖神，血和水給他作證（若·五·6—8），使人相信他是天主子。（詳見下文）

乙、奇蹟是天主的救恩工程：奇蹟不僅顯示天主的光榮，也使人相信耶穌是天主救恩的行爲，因為信仰和永生在若望福音中有密切而不可分的關係。其實，若望福音中所選的七個奇蹟也都各自表現了一些基督救恩的特性。變水爲酒（若·二·1—11）是揭示默西亞的喜樂和救恩的豐富性。治好王臣的兒子（若·四·46—54）有限度地表示耶穌賜人生命的能力。治好癱子（若·五·1—18）是象徵耶穌解除人因犯

罪而成爲癱瘓的束縛。增餅（若·六·4—14）是預象未來要賜給的生命之糧。步行水面（若·六·16—20）是顯示耶穌對自然之控制力，證明他是宇宙之主宰。治好胎生瞎子（若·九·1—7）是讓人重見永生之光。復活拉匝祿（若·十·17—44）是證明耶穌是生命與復活，是永生的賜與者。

這些奇蹟都是指證耶穌對自己使命所說的：「因爲我從天降下，不是執行我的旨意，而是爲執行派遣我來者的旨意。因爲這是我父的旨意：凡看見了，並信從子的，必獲得永生；並且在末日，我要使他復活。」（若·六·38—40）由此可見奇蹟之光榮天主，啓示基督，產生信德，實現救恩，都是密切相連。

所以，奇蹟的救恩性也指向基督救恩行爲的頂峯——他的苦難和復活。在加納婚宴變水爲酒的奇蹟，只是顯示救恩的開始。它給耶穌的「時刻」揭開序幕。它也必然帶領耶穌一步步走回那「時刻」，使一切救恩得到圓滿。

對若望福音的整個結構有一個概括的了解後，我們再看我們所要研討的兩個片段在這結構中有何地位。聖母在若望福音中出現的次數很少。其中最主要的是加納婚宴和十字架下。只有在這兩次中，耶穌向聖母說了話，並且都稱她爲「女人」。若望福音中，加納婚宴是記號之書的第一個記號的開始，它是耶穌「時刻」的揭幕；十字架下是光榮之書的高峯，它是耶穌「時刻」的完成。所以我們認爲這兩次耶穌稱聖母爲「女人」是一種前後呼應（*Inclusion*）的筆法（註廿五）。加納婚宴中的「女人」只是一個準備，其意義也比較消極，十字架下的「女人」是一個完滿，意義也更豐富而積極。這兩次「女人」的稱呼應該合併研究，才能找出它完整的意義。

要找出第二次「女人」的意義，必須先看若望怎樣敘述了耶穌的死亡。「耶穌一嘗那醋，便說：

『完成了。』就低下頭，交付了靈魂。」（若·十九·30）「交付了靈魂」這句話有雙重的意義，一是指耶穌的死亡，另一個意義是指因耶穌的死亡，他把聖神賜給了這個世界（若·七·39）。這也表示耶穌在世的使命已告一結束；而教會的時期從此開始。

最後的這一點，可從若·十九·34中證明：「有一個兵士用槍刺透了他的肋旁，立時流出了血和水。」按照若·十九·36所引：「這正應驗了經上的話說：『不可將他的骨頭打斷』」。此處的聖經顯然是指出谷紀十二·46而言。可見若望福音作者把耶穌比做新的逾越節羔羊。舊的逾越節羔羊所流的血，把以色列人自埃及人之奴役中救出；新逾越節羔羊所流的血把人類自罪惡的奴役中救出。水在若望福音中象徵聖神（七·37-39），他是豐富恩寵的泉源。有些教父把血和水解釋為聖體和洗禮之象徵。洗禮產生了教會，聖體使她滋養成長。所以十九·34是表示耶穌安息於死亡之時，自肋旁產生了教會——他的淨配。這正好像第一聖男人在熟睡中時，天主自他的肋旁造出了「女人」。

綜上所述：耶穌的死亡是聖神，血和水為耶穌作證的時刻（若·一·五·6-8）；也是教會誕生的時刻。就是在這種情形下，聖母又再度出現。耶穌這次不再說：「這與我和你有什麼關係？」他主動地給聖母一個職務。現在我們先抄錄這段聖經，再解釋它的意義。

耶穌看見母親，又看見他所愛的門徒站在旁邊，就對母親說：「女人，看，你的兒子！」然後又對那門徒說：「看，你的母親！」就從那時起，那門徒把她接到自己家裏。（若·十九·26-27）

聖母在耶穌「時刻」未到以前，她的確不能够干預耶穌的救恩工程。但是在「時刻」到來時，在天主的救恩計劃中，她却佔了一個特殊的地位。正如天使來報告她天主要她做基督的母親時，她答應與聖神合作而給人類帶了救世主——他是教會的頭（弗·一·22）；現在，在教會——基督的奧體（弗·一·23）

誕生時，她也必須做教會的母親。因為身首不能分離，聖母在答應做基督之母時，她也答應做教會之母。

「耶穌所愛的門徒」也是一個集體人格的觀念。他就是教會的代表。他代表教會從基督手中接受聖母做他的母親。

從以上的解釋中，我們才能完全了解「女人」稱呼的含意。耶穌之所以稱聖母為「女人」實在是因為「母親」這個名詞不能充分地表達聖母的使命。聖母之所以在救恩工程上佔有一個特殊地位，不僅是因為與耶穌母子之血肉關係；而是因為她是滿被恩寵，在女人中最應受讚美的「女人」。(路·一·28-12) 她被天主選為一切女人的代表，去完成天主創造女人的使命。她在救恩史上的地位是做「男人」(相稱的助手)(創·一·18)。這項使命會因第一位女人的行為而變質，使女人成了男人的誘惑者。現在它在聖母的身上復原了。一切女性因原罪所受的創傷和所損失的尊嚴，都因聖母而恢復。所以聖母才真正是那創世紀三，15中天主所預許的那位「女人」，永遠與魔鬼為仇的女人。

同時，聖母也彌補了第一位女人的缺陷，那就是她才是真正「衆生之母」。她使人得到那第一位女人所喪失的永生。在這次生產時，她分享了基督救世的使命；在十字架下分擔了基督的痛苦，那是人類的罪罰。這正應驗了創世紀中天主對女人的罰：「我要增加你懷孕的苦楚，在痛苦中生子。」從此可以看出聖母實在是新厄娃。

## 五 默示錄中有關聖母片段的參證

在若望著作彙編中，除了若望福音把聖母和「女人」連在一起外，默示錄也有同樣的思想出現。現在特地摘錄出來，以為參證：

那時，天上出現了一個大異兆：有一個女人，身披太陽，腳踏月亮，頭戴十二顆星的榮冠。她胎中懷了孕，在產痛和勞苦中，呼疼呻吟。隨著天上又出現了另一異兆：有一條火紅的大龍，；那條龍便站在那要生產的女人面前，待她生產後，要吞下她的孩子。那女人生了一個男孩，他就是那要以鐵杖收放萬民的；那女人的孩子被提到天主和他的寶座前。女人就逃到曠野去了，在那裏有天主已給她準備好的地方。（默·十二·1-6）

那條龍便對那女人大發忿怒，遂去與她其餘的後裔，即那些遵行天主的該命，且為耶穌作證的人交戰。（默·十二·17）

從以上的片段中，我們很容易看出「女人」是指聖母；她所生的男孩是「基督」；「其餘的後裔」就是整個的教會；而龍就是「古蛇」——創世紀中誘人入罪的魔鬼。

### 結 論

從以上的種種分析中，我們可以認識耶穌稱聖母為「女人」絕不是一件偶然的事。這稱呼的基本問題，絕不在尊敬與不尊敬。要想知道這稱呼的含意，必需要按若望福音的思想背景，文學結構去找尋。從本文的各種分析中證明她是一個具有深奧神學意義的稱呼，她表示聖母實在是「新女人」、「新厄娃」、教會之母。她包含了若望著作彙編的全部聖母神學。

希望這篇短短的論文，不但能解除一個有關若望福音中由來已久的困惑，而且能更進一步認識聖母在天主救恩計劃中所有的特殊地位，因此在信仰生活中也獲得益處。

附 註

註一：若望福音共用「女人」這個字廿二次。耶穌曾五次用它來稱呼一位女性。其中包括：兩次稱呼自己的母親（二、4；十九、26），一次稱呼撒瑪利亞婦女（四、21），一次稱呼被捉之淫婦（八、10），此外耶穌在復活後稱呼瑪利亞（廿、15）。從這五次的上下文看來，它們都與耶穌的默西亞性之救恩有關。在瑪竇福音中，耶穌曾稱客納罕婦人為「女人」（十五、28）。「女人」這稱呼在馬谷福音中未曾出現過。路加福音中，「女人」曾用過兩次。一次是耶穌稱呼一位生病的婦女（十三、12）。另一次是伯多祿稱呼使女（廿二、57）。對觀福音中，耶穌兩次用「女人」為稱呼時，也都與他默西亞之救恩有關。

註二：Johann Michl, *Bemerkungen zu Joh. 2, 4, "Biblica"* 36 (1955)

註三：若望著作彙編包括：若望福音·若望一、二、三書及默示錄。

註四：若望一、二、三書從未用「女人」這個字。默示錄中，「女人」曾出現十九次。其中有許多次顯然是與聖母有關的。

註五：本文最重要的參考書為Brown, Raymond E. *The Gospel According to John I-XII* (Doubleday, N. Y. 1966) 作者為國際知名的若望福音專家。他在註釋中搜集了各種不同的學說而加以批判。因為他方法嚴謹，立論公正，判斷平實，已博得普世聖經學家之讚譽。所以凡引證他論據的地方，不致有何偏差。至於其他有關本文的參考書目，讀者可以在下列一本書中找到。Malatesta, Edward, *St. John's Gospel, 1920-1965*, (Pontifical Biblical Institute, Rome, 1967) XXVIII, 205這本書開列「一九二〇年～一九六五年間所發表的一切有關若望福音的書目。

註六：布朗·前引著作，LXXX—LXXXVI。

從耶穌稱聖母為「女人」一看若望的聖母神學

註七：同上註，一〇五—一〇六。

註八：本文一般所引聖經之正文及章節分法是按照思高聖經學會所譯之聖經（香港，一九六八）。如有變更的地方，將另加註解說明。

註九：在若望福音中，表示信仰為得永生之必要條件的片段可說皆皆是，現只寫出少數章節為參考。一·12；三·15—36；六·40，47等。

註十：布朗，前引著作，一〇五。

註十一：同上註，一〇五—一〇六。

註十二：關於創世紀不同之傳統，參看房志榮·梅瑟五書的寫字·義論舊約其七各書（閩道·臺南·一九六八）梅瑟五書批判小史（閩道·臺南·一九六八）。

註十三：Maly, Eugene H., "Genesis" in *The Jerome Biblical Commentary*, Ed. by Brown, Raymond E., Fitzmyer, Joseph A., Murphy Roland F. (Prentice-Hall Inc., N. J. 1968) I, 11.

註十四：同上註。

註十五：按現代聖經學家之意見，亞當個人的名字在創·四·25才第一次出現。關於這一點請參閱 Buttick, George A. (Ed.) *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, (Abingdon Press, N. Y. 1962) I, 42. 厄娃的名字第一次出現於創·三·20。

註十六：關於更完滿之意義可參閱 Brown, Raymond E., *Sensus Plenior of Sacred Scripture*, (Baltimore, 1950)。至於最近之發展可參閱 Brown, Raymond E., "The Sensus Plenior in the Last Six Years," *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 262—285。兩處皆有很完整之參考書目。

註十七：思高聖經學會，聖經（香港，一九六八），十三。

註十八：這種比喻在新舊約中都曾多次出現，現在只舉兩個例子做為參考，依·廿五·6；瑪·八·11。

註十九：Brown, Raymond E, *The Gospel According to John I-XII* (Doubleday, N. Y. 1966) 109-110.

註二十：參看若·七·30；八·20；十二·23、27；十三·1；十七·1。

註廿一：布郎、前引著作、一〇九。

註廿二：參看·若·六、34；十、25；十四、10、11等處。

註廿三：參看若二·11；十一、40；十三、31、32；十七、14等處。

註廿四：參看若·十九·1，請注意猶太人願把耶穌處死之真正原因是「他自充爲天主子」。

註廿五：這是作者自己的推論。關於前後呼應 (Inclusion) 在若望福音中之用法及意義，請參閱布郎·前引著作 CXXXV。

註廿六：關於這一段解釋，請參看耶穌撒冷聖經，英文版對於若·十九·34所作之註解。

## 福音中有關聖母的片段

王敬弘

四部福音完全以基督為中心，他就是降生成人的天主，因此也就是啓示，福音和救恩，福音只有在聖母與基督救恩使命有關的地方才提到聖母，所以聖母在福音中所佔的章節並不多。現在我們先列出四福音有關聖母章節，然後再加以簡單地評論。

瑪·一·16 } 25；二·11，13 } 14，19 } 21；十二·46 } 49。

谷·三·31 } 34；六·3。

路·一，26 } 56；二·5 } 7，16 } 19，21，27，33 } 35，41 } 51；八·19 } 20；十一·27 } 28。

若·二·1 } 12；十九·25 } 27。

由於對觀福音與若望福音在兩個不同，並互相影響很少的傳統中形成，所以相似的地方不多。應該分別別加以討論。

對觀福音中提到聖母最多的部份是瑪竇福音的第一、二兩章及路加福音第一、二兩章，也就是現在所謂的「耶穌童年記事」(Infancy Narratives)。這一部份資料的來源與兩部福音其他部份的來源不同；現在已在福音研究中形成一個獨立的問題。但是瑪竇及路加對聖母的記載，除了在聖母童貞受孕，聖母為耶穌之母及在白冷生產之外，其他的細節都不相同。原來這兩部福音的「耶穌童年記事」資料來源既各相異。它們所用的文學類型也大不相同。

關於這兩段「耶穌童年記事」的歷史真實性及神學意義需要專文介紹，無法在此詳細討論。大概說來，瑪竇福音注重耶穌嬰孩時與曠之神學意義，而並不一定在敘記真實的歷史事跡。路加福音中的記載歷史真實性較強，但其神學意義也非常豐富。其次它也把聖母的德行和性格很生動地刻劃出來。(下轉三八二頁)

## 奇跡的可能性（介紹雷維斯的奇蹟論）

陸 達 誠

由於科學發展，人們從神奇性的觀看宇宙轉變到科學批判性的察看宇宙；不僅傾向實證的科學頭腦者質詢奇跡之可能，甚至連神學家如步特曼也進而懷疑奇跡之事實，好像爲叫現代人了解福音真諦，使人感到福音有意義，一切超科學的記載均是阻礙。我們認爲奇跡是一個天主給人的特別的標記，是天主給人類的個新啓示，唯有在信仰中，人才能完全了解奇跡的真諦。奇跡實在發生了，並且具有意義。我們說信仰是了解奇跡的條件，並非說按純理性，人永遠無法接受奇跡之可能發生；可是如果一個有先入爲主的成見，認爲奇跡絕對不可能，則無論用什麼論證與之解釋都是白費唇舌，徒勞無功；奇跡可能發生之論證之能被接受不假定已有信仰，但假定可能有之信仰，或謂潛能信仰。沒有這一點，則不必與之討論奇跡。耶穌屢次拒顯奇蹟，因爲他看到在這種情形下所發的奇蹟並不導致信仰。所以雖然本文是向理性進言，但這理性該是誠意的，是在尋求眞理的理性，是天主聖寵已爲之作相當準備而能向一更深更偉大訊息開放之理性。對這些人，我們說：奇跡實在可能發生，發生過，且還在發生。奇跡是天主與人來往的證明，天主藉奇跡要給我們人生的重要問題一個答案。

本文以理性方式來說明奇跡之可能性，我們借重了雷維斯的「奇跡」一書（）。雷氏是英國聖公會神學家，但他對聖跡之看法與天主教完全一致（）。今年（一九七〇）第一期時代週刊（美國暢銷雜誌）將他與彌爾敦 T. Milton、巴爾特 K. Barth 並列，稱之爲廿世紀六十年代殞沒的三顆神學巨星，

可見雷氏之地位。

雷維斯的「奇跡」一書在一九四七年問世，迄今已有廿三載；可是由於該書是作者本人對奇跡長期反省後的領悟，因此雖在年代上已過了約半世紀，但作者以哲學思考所得的成果，還保持着其獨特的優越地位。因為他把基督宗教內一個棘手的困惑的問題講得合情合理。讀者覺得以這個角度去看奇跡，就不覺得困難了。

雷維斯在全書的開端就說明了他著書的目的，他不是為給讀者分析聖經原文，也不為審察有關聖經的歷史證據，却為前兩者的前導。他說：「除非我們對奇跡之可能性及或然率有某種觀念，直接去看原文沒有什麼用。那些假定奇跡不可能發生的人如果去研究原文，只是浪費他們的時間。」(三)

### 「奇跡之可能」一問題的重要

作者亦在書的開端說明經驗主義的弱點。他一生中只遇到一個人自稱見過鬼。這人在見鬼前不信不朽的靈魂，在見鬼後還是一樣地不信，而說他所見之鬼一定是幻想或神經系統要的把戲。當然這人可能講得很對，因為看見並非就是相信。

所以究竟有沒有發生過奇跡這個問題決不能只由經驗去解答。不論什麼可稱為奇跡的事件，最後常是提呈給感官的，是看到過的，聽過的，碰過的，嗅過或嚐過的什麼東西。可是我們的感官並非是不能錯誤的。如果有什麼特別的事情發生，我們常可說我們是幻覺的犧牲品。如果我們的哲學內沒有超自然的話，我們常會這樣說。我們從經驗學到什麼取決於我們帶向經驗的是那一類哲學。所以在解決哲學問題以前，訴諸經驗是毫無益處的。

如果直接的經驗不能證明或否決奇跡，歷史更不能。許多人以為藉着研究歷史的一般規則去考證據必能決定過去曾否發生過某一奇跡。但是一般規則行不通，除非我們已確定奇跡是可能的；如果可能，其或然性大到什麼程度。因為如果奇跡是不可能的，不論有多少歷史證據都不能使我們信服。如果奇跡雖為可能，但其或然性是極小極小，那末只有數學上的指示證據能使我們相信。但既然歷史以不能為任何事件供給那種程度的證據，歷史總不能使人確信某一奇跡發生過了。以另一方面說，假如奇跡並非內在性的不可能，則現存的證據已足夠使我們相信會有許多奇跡發生過。所以我們的歷史研究之結果，取決於我們在考究證據前所採取的哲學立場。因之哲學問題必須先加解決。

以上兩段均為直接譯自雷氏「奇跡」一書之開場白。這兩段話叫我們明白哲學立場對歷史研究和經驗知識的攸關。了解了這一點我們可以在這一章內安心地把經驗知識和歷史考究的問題丟在一邊，而專心地從事哲學立場的問題了。

## 奇跡與自然主義及超自然主義

雷氏稱奇跡非他，乃「自然受到超自然力量的干預」(四)。除非在自然(即經驗所及的存在範圍)以上尚有超自然實體，則不可能有奇跡這回事。

對奇跡看法之分歧實來自哲學之分歧。如果把人分成兩類：一類只承認自然即為整個存在，此外無他，此種人叫自然主義者；另一類則為超自然主義者，他們認為自然並非一切所有，在自然以外有自存的且創造自然之神存在着。自然主義也會相信一種「神」，但這種「神」是人類知識演進而湧現出之宇宙意識，其偉大固超越個體意識，但絕不與個體意識分隔，這是一種內寓的「神」，是進化史之

產品，不是自存且創造進化史之我們所稱的神。

一個作家能寫幾本小說，創造者天主是否亦能創造幾個自然呢？如果可能的話，這幾個自然不一定有關聯，就如同一作者之某部小說內之一個故事不必與他另一部小說中的故事有關聯，但它們都屬於一個作者，為同一作者所發明，要了解兩者的關係，必須要回到作者的思想裡去查看。

作家能寫兩本小說，那麼神亦能造兩個自然。這兩個自然在創造者內關聯起來。但創造者亦能使兩個自然有破格的連鎖關係，他能允許一自然內的某些事件在另一自然內產生效果。兩個自然在某點上有局部的連鎖性，但不至於到全部的連鎖性；因為若然，則只有一個自然了。

如果這樣的事發生的話，這兩個自然為對方互為「超自然」。一自然與另一自然之接觸即超自然的干預，也就是我們稱的奇跡，這是神的意志行為，為奇跡之一種。另一種奇跡是神自己直接干預自然而形成的事跡。

直到現在所作的推理並不能說：有超自然主義，則必然有奇跡。因為即使承認有造物主，此造物主不必一定要來干預他所造的自然系統。並且如果他曾造過一個以上的系統，他不必使這些系統互相侵犯。

可是在這些問題以前還有更嚴重的問題，究竟是自然主義對？還是超自然主義對？因為如果自然主義對，那麼存在只在這個自然，自然外不能有什麼東西可以闖進來。所謂奇跡乃我們判斷錯誤，它們只是整個系統特質之不可避免的結果而已。因此在一切問題之先，我們先該在自然主義和超自然主義間作一選擇。

## 自然主義的重重困難

接下去，作者用四章的篇幅來辯駁自然主義。他推理的主要方式是因果律。雖然他從經驗中取了一個與聖多瑪斯「五路證明神存在」不同的例子，但其艱澀乾枯不亞於聖多瑪斯，實在是標準的美國式邏輯。他這四章旨在說明自然主義有非常嚴重的弱點：

如果自然主義是真實的話，則每一件發生的事情和每一樣有限的東西。都必須從這整個自然系統獲得原則上的解釋。如果我們預見有某一存在物總不能以整個自然系統獲得解釋的話，自然主義必要瓦解。

現在要問有沒有這樣一個不受自然約束超越自然的存在。作者提到有人認為海森波的量子不定說是一個例子，但作者與我們前章對這學說有同樣看法：即量子只是在觀察工具下不呈出受規律的約束，因為受了光的干擾。作者却提出「理智」來否決自然主義之連鎖系統。

理智作用是人經驗的事實。人藉理智活動而能從感覺經驗推及超越感性的知識。理智所供給的是真實的知識，因為理智真有透視物性的能力；如果否認這一事實，就等於否認自己的任何理論，自然主義者也不會這樣作。

自然中一切事件都與以前的事件有因果關係。思想和思想的理智是事件，所以也必為另一事件之果。是不是無理性的自然之果呢？他說：

「理智（在進化史中）很晚才出現。如果按自然主義的說法，除了自然以外沒有別的存在的东西，那麼理智一定是在一個歷史過程中出現。當然為自然主義者，這歷史過程不是被設計了的為去產

生能找到真理的思想行爲，因爲沒有設計者。在人出現以前也沒有什麼真理或虛妄。我們稱爲思考或推理的精神行爲必是自然選擇進化而來的」(六)。

自然選擇是自然保留對自己有益的反應，淘汰無益或不適合的反應，使自己在競爭的環境中生存下去。這種理論或許可以解釋生理反應和某些心理機能之產生，可是不能解釋知識之原精神的產生。「刺激與反應之關係與已知的真理及知識間之關係完全不同。我們的視覺對光產生的一個反應遠比只獲得一個感覺印象的動物視覺所產生的反應更有用。但人的視覺不論怎樣進步，總不能給人對於光的知識。我們必須承認在我們內有某種缺少它我們便不能有知識的東西。知識由實驗和推理而來，不是從改良反應而得。並非一個有清亮光明的視力的人就有光的知識，而是學過有關科學的人」(七)。

自然選擇不能是理智產生之因，則有神論供給它的解釋的時刻到了。理智是從天主的理智而來。天主的理智在自然以前就有，天主的理智給自然設計了發展規律，使自然進化到某一階段，有不受整套自然連鎖控制的人的理智的呈現。

## 再探討理智與自然間的關係

理智與自然間有交往，但二者間只有不對稱的關係 *unsymmetrical relation*，或單向關係。思想改造自然，決定自然。我們用數學物理知識來造橋，用道理來改變情緒。張目四望，則室內的牆、天花板、家具、書本、無一不是思想改變自然之成果。如果說自然也影響理智，如牙痛使我無法思想，但這種干預不產生什麼，只是將思維力暫停而已。

理智雖不隸屬於自然，但也並非絕對地自立自存。人的理智往往因別人理智的幫助而了解一些東西。問題發生了，人的理智究竟絕對地靠自己而存在，還是有另一個理智爲其存在的原因？甲理智依靠乙理智，乙理智依靠丙理智，這些都沒有問題，但若說乙理智依靠無理性的東西，則你必要喝停，因這是對一切思想的不信任。按甲乙丙推下去，一定要推及一個絕對自存的理智。

這絕對自存的理智能否是你的或我的理智？不行。這樣一個理智應該自永遠就存在，不然則由其他東西叫他開始而不成爲自存的理智了。這樣一個理智也該是不間斷的存在，因爲若停止一下作用再開始的話，他必須要別的叫他開始，則又不成自存之理智了。我和我的理智都是自幼慢慢成長，有一個開始的時候，並且晚上亦有中止作用的時刻，我和我的理智都不能是那永恆不間斷的絕對自存的理智。人的理智不是唯一的超自然，每一個有限理智是那絕對的超自然理智對自然之「植根、矛頭或侵犯」的。以後作者又用慧光透射人之存在來說明理智的特性。

以上談過個人理智與自然及與絕對理智之關係。現在談絕對理智與自然之關係。會不會兩者都是自存，各各獨立像二元論所說的？不會，因爲在人內已建立了關係，人是絕對理智和自然的共同領域。我之理智，即超自然的那個矛頭，與我的感覺、情緒及其他緊緊相聯而成爲一個「我」。在我身上兩者有不對稱之關係。當頭腦之生理狀態控制我的思想時，只有一片紊亂。但頭腦受理智控制時，頭腦不但不遜色，却與其他感覺、情緒等各得其所。其他部分如要叛變，則必毀滅自己和理智。在人身上的理智的主權地位表現得非常明顯。這一切好像都是設計過的：人之各部分各有其角色。在人身上理智與自然有從屬的關係。

如果自然不能產生人的理智，更不能產生神（絕對理智），又自然和神不能各自爲政，互不相

干，因為若然則我不可能再說我想任何東西，則留下唯一可能便是：神創造自然。這也可以解釋：自然雖無理性，但有按理性所做的行為，如太空最遠的星辰亦有運行規律，因為自然服從理性思想。雖然「神創造自然」不若「神存在」那麼清楚地可以證明，但其可能性及或然性是那麼大，使人無法想到其他可能性。其實我們幾乎從來沒有遇到過一位承認有一位超自然的神而否認此神創造自然的人。

正因為神與自然那麼密切相關，因此反而變成不被注意的對象。我們從屋內透過窗子看花園時並不注意有窗，我們用眼睛看書時並不意識到用眼，我們說本國話時不想其文法，因為這些東西太接近我們，我們藉之而知其他東西，反而將其忘却。神也因為與人太近，是人存在和一切行動可能的先決條件，因此反而被人遺忘，至少不像外界的物體那麼明瞭耀眼。

綜觀上述二段，我們看到自然主義的千瘡百孔。自然主義堅持除了自然物界別無存在，又自然界一切現象均可從其整個連鎖的系統獲得解釋；但事實上我們在人的理智上看到超越自然的性能，不可能由自然演化而來，而當別有來源，此即永恒自存的絕對理智。此絕對理智非自然之產物，而是在自然之前，決定有這樣一個自然之智慧，也是這個智慧創造了自然，人的理智超越自然，是智慧的反映。人的理智及最先的智慧是超自然。那最先的智慧即神。結論便是自然主義錯誤，超自然主義有理！

## 言歸正傳論奇跡

確定了自然與超自然的問題，便可以言歸正傳討論奇跡了。以下介紹雷氏著作第七至十一章論奇跡之可能性。

自然主義者否定奇跡之最大根據是奇跡破壞了自然律。超自然主義者却認為：發現自然律這一事

實如何能告訴你，如果其再有足夠理由，這自然律能否被吊銷？換句話說，「發現有自然律」與「自然律決不能改變」這兩點互無聯繫。其實在發現自然律時，應該問的是：爲什麼有自然律？是誰、物質、人或其他事物決定了這嚴肅而不輕易改轍的自然鐵律？當然自然主義不管這些問題，也不願問這些問題。但是普通的人，包括沒有信仰的人實在問這些問題。

其實知道發生奇跡，正因爲知道有自然律，知道事物存在的一般法則。知平常而後知非常。聖若瑟很懂得貞女不能懷孕，因爲這是自然常法。因此科學知識增加後，不但不必取消奇跡，却更助人鑑定何者爲真奇跡。科學供給人對自然的認識，並不取消奇跡的可信性。

如果在自然外有超自然，那麼何以證明這超自然干預自然使它產生一些靠它自己整個系統決不能產生的變故，是有着內在的矛盾的事。從自然和奇跡的表面看來，二者似乎矛盾：一是有規律，一是反規律，可是二者都與共同的根源相聯，二者在神的意向和計劃中互相關聯。它們的連鎖性是在它們共同的創造處，而不是在自然內找到。

自然有其規律，普通而論，它常遵循此規律發展。可是如果自然內發生奇跡，因爲有超自然的力量干預了她，那麼也是很自然的事情，就如婦女能爲男人產生子女一般。所以只有自然的話，就必不會有奇跡。如果有超自然，則不能說不可能有奇跡了。

所以問題最後落在你承認不承認這宇宙是受造物？信仰者相信神造了自然，神賦予自然規律，神仍能影響此自然及其規律，如果他覺得需要如此作。

可是神又要制完規律，又要「破壞」規律，是否前後矛盾？爲什麼他不設計一套更完備的一勞永逸的規律呢？現在我們進入探討奇跡是否反對自然的問題了。

聖多瑪斯認為奇跡是反對自然律，後來休姆等就堅持改變自然律之不可能而否決奇跡。雷維斯有一段很美妙的解釋，他說：

「天主能力的活泉爲了變成時空的自然而凝固成在時空中運轉的星體，而因我們抽象的能力，我們從其擷取數學公式；這個自然一般講來是按着這樣一個個型在生存着。我們找到這些型時，即獲得真實的，屢次而有用的知識。可是如果想天主願意將這些型騷動一下就會使活的規則和有機的一致性間產生破裂的話，這種想法必是錯誤。如果奇跡真的發生了，那麼我們可以肯定說不發生奇跡才是真正的不協調。：如果有奇跡，正因爲它們是整個大局所極需要的而發生。不論它們發生的次數多麼稀少，它們不是例外，也不是不恰當的東西。」(†)

聖奧斯定很早說過：「如果是天主聖意的話，怎麼能說一件反對自然的事發生了。因爲難道如許偉大的創造者天主之意志不應是一切一切受造之物的自然麼？奇跡之有並不反對自然，而只反對所知道之自然。」(†)

### 聖經的奇跡合情合理

如果你覺得奇跡不合理，那麼就不會想奇跡是可能發生的事，却是虛構的，或用自然現象應該可以解釋的。聖多瑪斯本人信仰非常堅固，但他用哲學解釋聖蹟這個現象時，他用了「反對一般自然規律」的解釋；由於科學發展，更多的定理定律被肯定，「反對自然律」當然成爲不合理的事，因而奇跡也不合理。奇跡不合理，所以不能有奇跡。想不到無奇跡邏輯之結論却源自承認有奇跡之神學家的學說。

無論如何，本章探討奇跡之可能，所以我們認為奇跡之有不但反對自然，却為自然之最需要的東西，因為天主的旨意是一切自然的自然（本質），二者——自然與奇跡——在天主內聯繫起來。以信仰的角度看，奇跡不但不反對自然，却為合情合理的事。

聖經的奇跡太多了，我們只選擇兩種作一解釋。這就是降孕和愈病的奇跡。

降孕包含兩點：一點是神取肉體，另一點是貞女懷孕。「神取肉身」為某些人覺得奇怪，但這些人對於人的精神性的靈魂居住在肉體內却不感覺奇怪，這才是真奇怪。貞女懷孕更為值得探討的對象。

「貞女懷孕」是史無前例的事。兩千年前，今日、與兩千年後，貞女而能懷孕常是不可思議的事。舊約中亞巴郎的妻子，撒慕爾的母親以及新約中依撒伯爾都是石女，她們均因天主功能而懷孕，但這些例子只能算是廣義的奇跡。因為她們都尚與丈夫生活在一起。可是瑪利亞的懷孕是貞女懷孕，她雖然與若瑟訂了婚，但她許願守貞，與若瑟也有默契，所以她不可能藉自然方式而懷孕，這是她反問天使的原因：「這事怎能成就？因為我不認識男人。」瑪利亞是因聖神而受孕的。

在希臘神話中亦有婦女因「神姦」而懷孕。雷維斯提到有人願把瑪利亞因聖神受孕亦列為「神姦」一類。雷氏說如果瑪利亞因聖神受孕是神姦之結果的話，我們必須說每一次人或動物界之受孕均是神姦。他這樣解釋：

「因為兩類生殖細胞之結合產生了錯綜複雜的新生命。父親只是工具，是生殖細胞的運輸人，屢次還是一個不甘願的運輸人，是一條悠長的由許多運輸人聯起來之生命線末端之一人。這條悠長的生命線往後延伸的話，要越過前人類及前有機體之時代沙漠，而直達天主創造物質之最初一刻，這條長

線的一端是執在天主的手中。

「一切的生命來源都按這個程序，是天主使生命藉生殖細胞之結合而延續。現在在降孕的事蹟上，天主要有一個新的創造。他在這個新創造中，免去了用爲傳遞生命之整條長線，而以他賜予生命的手指直接觸及一位女子。天主越過了連鎖事件串連起來的悠長時代，而直接觸到一位女子，當然有重要的獨特的理由。因爲這一次他不只是造一個人而已，而是造一個要成爲自己的人。這是一個新的開始，是一切事物的新創造。整個的污穢而疲累的宇宙，在這基本生命之直接被注射進來的事件面前感到震慄。」(4)

雷維斯以高度的文學和哲學的手筆把耶穌降孕奧跡作如上解釋，使我們認識降孕事實之眞諦，認識了這眞諦以後，不但堅定自己的信仰，且能言之有理地向人解釋這端困難的奧跡。

雷氏對耶穌的愈病奇跡也有精闢的見解。耶穌治病的能力在於他與生命內自有的內在的療愈力的關係。且聽雷氏本人的解釋：

「病之痊愈並非因爲醫師的治療，而由於病人身體有與生俱來的復原與自療的能力。醫學上的診治只是假冒自然的功能，或除去阻撓自然功能作用的障礙。：這種能力在初創之一刻來自天主，一切被治愈的是被天主所治愈，這不只是說天主上智照顧供予藥物和衛生的環境，更指有病的生理組織藉着從天主流出，激勵整個自然系統的源遠流長的能力而修補的。」(5)

如果病人的痊愈是藉內在的自愈力，藥物只是促使這內在自愈力發生作用，則耶穌之治病越過了藥物而直接開放人體內天主已賦與的力量，而使病人獲得痊愈。耶穌的治病表明了他對生命力的控制權，他願意的時候，生命力即得開放，原來他本人是賦予這生命力的造物主啊。

## 結 論

本文討論「發生奇跡的可能性」，是純理性的探討。取材自英國神學泰斗雷維斯之「奇跡」一書。「奇跡能不能」是一個思想問題，不是在寺廟內叩頭燒香的愚夫愚婦所問的問題，而是知識份子的思想問題，因此用純推理的方法來解答這個問題不能說是不合理。

雷氏用人類共同經驗過實存的理性來推及超自然及神（絕對理性）的存在，再從超自然與自然之關係看奇蹟之可能和意義。最後可以看到奇蹟不但不破壞自然，更是自然極需要的，因為來自天主的旨意，奇蹟實是自然之一部份。耶穌之降孕是新創造，耶穌之治病表明他與人體內生命力的關係。這些奇蹟為超自然主義者洞若觀火，為誠意尋求真理的自然主義者亦有說服力。解決了思想問題，我們更要以實證來加深對「奇跡可能發生」的信念。下期我們要用露德及其他實證再把奇跡肯定。

雷氏之哲學結構和詞彙雖嫌陳舊，但仍不失其辯證價值。現代學者可以他的內容用更適合的表達方式來向現代人解釋，或只將他的理論作一參考，都無傷大雅。

### 註釋

(一) 即 C. S. Lewis, *Miracles*. London, Collins, 1963 (Third impression)

(二) 見 L. Monden, *Signs and Wonders* (N. Y.: Desclée Co., 1966) 頁五提到若干位英國教神學家對奇跡的看法與公教看法完全一致，雷維斯即其中之一。

(三) 見雷著頁八

(四) 同右，頁九。

奇跡的可能性

- (四) 同右，頁十六。
- (四) 頁廿一。
- (四) 頁廿三。
- (四) 頁卅二。
- (四) 頁卅六。
- (四) 頁一〇一至一〇二。
- (四) 見 H. Van Der Loos 著 *The Miracle of Jesus* (Leiden, E. J. Brill, 1968) pp. 37-8。亦見黎查生 (A. Richardson) 著「基督教護教學」(顏路格譯，道聲出版社，一九六六年四月初版)，他在第七章「神蹟的論證」之註釋中引聖奧斯定的話：「我們不說上帝做某些違反自然的事，因為祂所行的只是與我們的自然知識相反。」頁一七八。
- (四) 見雷著頁一一五。
- (四) 同右，頁一四二至一四三。
- (四) 同右，頁一四三至一四四。

# 人類發展的神學反省

張 春 申

本年三月在日本大阪揭幕的一九七〇年的萬國博覽會中，據說非常吸引注意的是一幢表示正在建築中的大廈。這座大廈正在建築中，所以四周的鷹架還保留着，上面站着幾個看去好像是真的工人的模特兒。總之，這座表示正在建築中的大廈，聳立在代表人類的成就的萬國博覽會裏，象徵性地告訴我們，人類的生命正是在發展之中；好像這座正在建築中的大廈，人類的發展不斷的繼續向上。

但是另外一面，在這個人類正在發展的世界中，同時我們見到許多相反的事實：越南和中東，人類是處在破壞殺害的緊張局面之中；不久以前我們還見到比亞法拉在飢餓線上掙扎的人們的照片，那些骨瘦如柴面無人色的兒童，叫人不忍卒睹；好像人類的發展並沒有解決問題，因此也有人會對人類發展的意義發生懷疑。

我們今天的演講便是根據聖經的啓示，對於人類發展的問題，做一些神學反省。我們分四點討論：

- (一) 人類發展的矛盾現象。
- (二) 聖經有關人類發展的啓示。
- (三) 教會對人類發展的任務。
- (四) 人類發展的神學反省的未來。

## (一) 人類發展的矛盾現象

今天的人類是處在一個歷史的新時代中；在這時代中，深刻而且迅速的演變和發展延伸到全球各地。這種演變和發展雖然是人類創造能力的發明，但是同時又反映到人類自身。結果，我們事實上好像見到的是一個矛盾現象：一方面我們這時代的人們，雖然對自己的發明和技能，驚奇叫絕，但是另一方面對現代世界的發展的後果，往往感到躊躇不安。爲使這個矛盾現象更加具體一些，我們下面簡單地從經濟，社會，政治等方面作一觀察。

現代人類擁有的財富，技能和經濟力量可以說是史無前例，但是大部份人類却又爲飢餓貧困所壓迫。在某些地區，少數權貴生活糜爛，而散居鄉間的貧民，幾乎全無自動自發與負起責任的可能，而在有辱人性尊嚴的生活及工作環境之中。從國際方面來說，富庶國家迅速發展，而貧窮國家則進步緩慢；有些國家的食糧生產過剩，而其他國家則不敷應用。貧者愈貧，富者愈富，這是經濟發展的矛盾現象。

從政治方面來說，人類對人性尊嚴的意識既日趨銳敏，世界各地發起建立政治法制的運動，目的在於衛護國民在政治生活上的權利；但是另外一面，我們又發現即使在民主國家中，許多人成爲政治野心家和濫用權柄者的犧牲品，使政治權力和公共福利脫節，而變質爲個人的利益的工具，這也是今日政治發展中的矛盾現象。

在國際關係中，今天整個人類大家庭逐漸趨於團結，並對於這點擁有較爲清楚的意識；但是就在其朝向成熟邁進過程中，今天抵達了極端險惡的時分。近年來，已經爆發和即將爆發的戰爭，仍然持

續在人間，產生了災禍和焦慮。這是人類發展成爲天下一家的矛盾現象。

最後，現代人的社會和文化生活，由於自然科學，人文科學及社會科學的進步，尤其交通電訊工人的改善，可以說進入一個新紀元。人們的生活習慣及風氣日趨一致；工業化和都市化等因素，促成人們的共同生活並造成新的（群眾）文化，因而產生了思想，活動及休閒的新方式。但是這樣的一個一致化的社會和文化生活好像危害各民族的固有特性，摧殘先人的智慧；好像在擾亂各社團的生活。我們常常聽說的「代差」，便是今天社會和文化生活發展中的矛盾現象之一。

我們不必再繼續發揮下去。總之，不論在社會，經濟、政治、文化方面；我們有着人類的驚奇的發展；然而另一方面，好像這個發展並沒有解決人類的問題。在這個矛盾的現象之前，我們在這裡大家信仰耶穌基督爲主的人們聚首一堂，不能不對於人類發展的現象做一個反省，甚至要求我們有一個行動。

## (一) 聖經有關人類發展的啓示

對於人類的發展現象，我們根據多數聖經學家的研究，可以發現在聖經中，也有着一個矛盾的現象，但是聖經却給了我們一個矛盾中的綜合。

首先，在聖經中，人類不但按照天主的肖像受造，因而相似天主具有創造發展的能力；而且還具有創造發展的責任。天主造了男女，祝福他們說：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物」。因此我們這個出於創造者天主手中的世界，並不是一個已經圓滿完成的世界；而是一個充滿潛能等待發展的世界。而人在這世界有着發展的責任。這個

發展世界的責任，來自創造者天主。

因此基本上，聖經對於人類發展的意識與價值是肯定的，這也可見於新約時代，宗徒之對於人類應當工作的責任的強調。爲此面對我們今天這個正在發展中的世界，我們基督信徒不必與一般思想古老的「道學家」一起焦灼不安，好像人的發展與天主的能力對立；好像人愈顯出自己的發展，便是一定否認天主的能力。因爲聖經告訴我們人之發展的責任來自天主，因此原則上，人愈發展，愈顯出天主賦給他的能力。再者，我們更不應在人類發展現象中，與一些陳舊的悲觀的三元論站在一起，好像物質世界的發展本身便是罪惡的來源。

但是事實上，我們不能不承認，如同我們今天發現人類發展的矛盾現象，聖經也有着這樣的記載。好像人類歷史每從一個文化階段發展到另外一個更高的文化階段時，事實上便有着消極的因素出現。當游牧民族發展到農業民族時，聖經上記載着牧人加音殺死他的弟弟農人亞伯爾。當人類從銅器時代發展到鐵器時代，我們便有應用鐵器的培肋舍特人哥肋雅壓迫應用石器的以色列人達味，而必須有着天主奇跡性的干預，以色列人才能勝利。當以色列人自部落文化發展到君主文化的過程中，聖經中表示假使沒有天主的保護，以色列民族將會失敗。最後在以色列歷史中，當他們從農村社會發展到城市社會時，先知亞毛斯起來責斥富人的剝削窮人。所以好像我們今天有的人類發展的矛盾現象，聖經中也相似地已經記錄了。但是，聖經却同時替我們指出了一個矛盾中的綜合；那便是人類進步中雖然帶來了巨大的誘惑，但是天主的救恩却能使發展平衡地圓滿完成。

具體地爲我們跟隨耶穌的信徒，基督是在矛盾的現象中，推進人類發展的基礎。祂曾啓示我們說：「天主是愛」（若一·四·八）；同時又訓誨我們說，愛德的新誠命是人類成全並改善世界的基本法

令。凡信認天主的聖愛者，確知人人可以走上聖愛的途徑，而恢復友愛於全球的努力，並非徒勞無功。人類因此可以使自己的大家庭的生活，發展得更為適合人性，並使整個大地向這個目的前進。

所以，聖經雖然啓示我們人類發展的矛盾現象，但是同時啓示我們在這矛盾現象中一個超越的綜合力量，那便是天父透過基督對於人類的愛情，這個愛情將要推動人類完成自己發現的責任。梵二大公會議的論教會在現代世界的牧職憲章，根據這個聖經思想，對於人類的發展，有着非常樂觀的遠景。它說：「我們對於這個世界和人類的末日一無所知，我們也不知道萬物究竟將要怎樣改變，但是天主啓示我們祂要替我們準備一個正義常存的新天地，那時的幸福將要滿足並超出人心所能想到的一切和平的願望。」但是在重申了這個基本信念了後，大公會議繼續針對我們的問題說：期待新天新地的希望，不但不應削弱，而且應增進我們建設此世的熱忱。究竟爲什麼呢？原來人類永遠的新家庭是在今世已經滋長發育的；便在這個世界上，人類是在準備新天地中的永遠生活。而人類的今日的發展，因爲能够有益於改善人類的社會，影響到在世上已經開始的永遠生命，所以也在有利地準備新天新地的出現。這是建立在天父通過基督，進入人類的愛情上的信心。這個愛情能綜合今日人類發展的矛盾，而導致人類的發展，準備新天新地的出現，這是對於人類發展的樂觀的遠景。

所以我們可以這樣結論說，聖經不是沒有記載人類發展的矛盾現象，但是在這矛盾現象中，仍舊強調人類發展的責任，因爲在基督頒給的人類相愛的誠命中，人類的發展會走向圓滿與完成。

### (三) 教會對人類發展的任務

教會的一切在世任務，只應該是反映聖經中天主的啓示。如果聖經告訴我們人類有責任去發展這

個充滿潛能的世界；如果聖經同時告訴我們只有在基督的愛情誠命之下人類能夠圓滿地完成發展的使命，那末教會不能不一方面鼓勵人類，尤其鼓勵信友進入世界去實踐發展世界的責任；另一方面，因為教會自信是基督在世界上的延續，在世界上的發言人，所以她不能不對於人類發展的矛盾現象，在愛情誠命的原則下，代替基督發言。現在我們把教會對人類發展的這兩方面的任務加以說明。

我們基督信徒在教會的鼓勵與指導之下，雖然深信自己是天國的子民，但是同時我們是這個世界的國民。我們當然應當尋求永遠的生命，不過如果誰認為可以因此忽略這個世界上的任務，那實在是明白基督信徒的信仰也要求我們依照自己的使命，與世界一起完成發展的任務。事實上，天國的生命是在地上的與弟兄們一起的生活中尋找得到的。因此耶穌在最後審判的道理中說：決定我們之進入永生或者進入永罰，是由我們是否在上世收留過客，看顧病人，探望坐監的人，供養飢餓的人……而定。所以我們基督信徒不應將發展世界，改良社會的責任和自己的信仰對立起來。誰若忽略世上的任務，便是忽略愛人甚至愛天主的任務，把自己的永生置諸危殆中。

梵二大公會議鼓勵信友，把作為工人的基督奉為模範，以自身可以從事此世的活動而感到快樂。把人類所有努力，無論是屬於家庭，職業或科學技術的一切，連同宗教價值，綜合為一個有生命的系統，在仁愛的原則下，指向天主的榮耀。信徒也是世上的國民，他們從事世界的發展，不但要按照各種行業的規則，而且要得到各種行業的真正技能。他們應當樂意和追求同一宗旨的人士合作，在必要時，毫不猶豫地提出新的計劃，付諸實行。

我們今天聚集在一起，無非是在基督的信仰的啓示下，研討完成發展世界的任務。而且我們相信我們奉行的基督的愛情誠命，會指示我們消除發展中的矛盾現象。

但是今天，只有個人的努力是無濟於事的，面對目前的局勢，必須採取集體行動。因此，信仰基督的教會，除了通過信友，對人類活動的合作外，還有團體性的，以教會名義的工作。關於這一方面，教會的工作是多方面的。

教會能够直接參與各方面的發展工作，開創醫院、學校、大學、社會工作等等。教導各民族儘量開發天然資源，推廣各地物質和學術的進步。但是這實在不應當是教會面對世界的發展的主要任務。她是基督在世上的代表人，所以她的主要任務更是按照福音原則，解釋時代的徵兆，傳授來自基督的教導。

譬如在人類發展的矛盾現象中，她可以將人性尊嚴，人類的自由，良心的尊嚴，和其他有關人的基本權利，從許多不斷變動的學說中，提出來在福音的啓示下加以保障。基督委託教會的固有使命的確並不是政治，經濟或社會的，而是宗教性的有關天主的救援。但是由這宗教性使命中出發的教會的任務，對加強人類社會的進步與發展；消極方面有批判與保衛的作用；積極方面有指示與啓發的作用。過去基督教不少世界性組織的宣言與天主教歷代教宗的社會通諭都是在盡基督代言人的使命。

最後，教會的性質和使命，不為任何個別文化形式，或經濟社會系統所束縛；爲了這種大公的超越的立場，教會也能在人類各社團，各國家之間成爲一個聯繫的鎖鏈，所以教會勸告信友以及所有的人，以天主子女的家庭精神，克服各國和各種族間的衝突，並替人類合作社團加以內在的穩固，爲完成人類發展的事業。

總之，教會根據聖經的指示，一方面勉勵信友進入世界，負擔發展世界的責任；另一方面自己在福音的原則下，對人類發展指出困難的解決，錯誤的避免，以及正確的方向。雖然教會也知道自己在

對世界的任務，過去有着很多弱點，現在尚需不斷成熟與學習。

#### 四 人類發展的神學反省的未來

上面我們已經簡單地報告了這次演講的前三點：人類發展的矛盾現象，聖經有關人類發展的啓示；以及教會對人類發展的任務。這三點只可以說是我們對於人類發展的初步神學反省。事實上，神學之對於發展現象的反省，只是第二次世界大戰之後，在人類對於自己的成就發生驚訝與懷疑的時候才產生的。所以我們的發展神學只是在初生階段，未來還需要神學家們不斷去發掘問題而加以答覆。一九六九年在蒙來渥的「社會，發展與和平委員會」的報告中，便有這樣一段記錄說：

『我們不斷地發現，對於發展的技術性的認識和神學了解之間的關係，我們缺少領會。

在這一方面，未來向前的工作需要的是神學反省。這個工作並不是一種特殊推動，而更是恒久的對於「社會發展與和平」的整個行動作神學性的思想表達。』

所以對於人類的發展，我們還需要未來更多更深刻的神學反省。今天為結束這篇演講，我只提出幾個問題作為各位的參考。譬如：人類繼續不斷的發展究竟是一個不可避免一定要出現的事實，或者只是一種可能，甚至僅是我們的夢想而已？教會中的信友和神聯人員，對於人類發展有什麼不同的任務？基督的恩寵是否對於人類的發展是一個推動，一個幫助？人類在技術，文化上的片面發展，對於人類之成為天主兒女的完成有什麼關係？是否二者之前進是成正比例的，還是成反比例呢？人類之發展與天國的來臨究竟有什麼關係？是同一件事嗎？或者只是有着連續性？有着因果關係嗎？或者只有某種連帶關係而已？我們怎樣可以把人類的發展和基督的十字架相提並論？

以上只是許多等待答覆的問題中的一部份；問題的答覆可能對於我們之進入世界，參加發展工作很有關係，可是另一方面，如果我們要完全答覆那些問題，必定需要人類繼續發展下去，有着更新的現象。發展的工作需要神學反省，而神學反省需要發展的工作。這是我們未來的努力！

(註) 這是作者在本年四月初，在新竹舉行的「在中國的基督教會與國家發展」講習會中的一篇演講。資料多來自梵蒂岡第二屆大公會議的「論教會在現代世界牧職憲章」與保祿六世的「民族發展」通諭，以及幾篇歐美神學雜誌中的論文。

(上接三五八頁)。供給我們許多默想的材料和神修的模範。

瑪·十二·46~49；谷·三·31~34；路·八、19~20三段都同樣地記載了聖母尋找耶穌，而耶穌乘機指出做自己真親屬的條件。這種文學類型是「簡短事件」(Short Narratives)，其重心在於記載耶穌的一個訓誨，事件的敘述只是爲這訓誨製造一個客觀環境而已。所以其歷史的真實性並非福音作者所關心的問題。

谷·六·3爲其所獨有，但只是附帶地肯定瑪利亞是耶穌母親。路·十一·27~28是路加所獨有的片段。它也是一個「簡短事件」，其重點在於耶穌的訓誨。訓誨的性質也與上一段所提三個共同片段相似。

若望福音可說只是提到聖母兩次：一是加納婚宴及其後同往葛法翁；一是十字架下。這兩次對觀福音都沒有記載。兩次記載的歷史真實性都很高。其神學意義在本期之拙文詳加討論，不另重覆。但有一點值得注意，若望從未提瑪利亞的名字而只說「他的母親」(二·5, 12；十九·25, 26)或「耶穌的母親」(二·1, 3)，這也許值得做一點研究。

福音以外，新約中明顯地提到聖母的地方只有一處，就是宗·一，14。這時聖母與宗徒們在耶穌升天後一同爲等候聖神降臨而祈禱。由於聖神降臨可說是教會之生日，而教會是基督之奧體，所以這一節聖經對聖母爲教會之母的信理有很豐富的意義。

宗徒書信中沒有一次直接提到聖母，保祿有一次說基督「生於女人」(迦·四·4)，但這一節與聖母神學沒有什麼顯明的關係。

默示錄在十二章提到一位女人，由其描敘可知其所指爲聖母。其神學意義已在本期拙文中加以討論。福音中提到聖母的片段的確很少；但是如果我們把這些片段放在天主救恩的整體計劃中加以解釋，仍可得一個內涵豐富的聖母神學。這在教會信理神學發展史上已得到充分之證明。

禮儀

# 聖詠在今日禮儀上的應用

陳濟東

綱要

壹、聖詠的結構與唱法

一、聖詠的結構

二、聖詠的唱法

三、對經與聖詠的關係

貳、聖詠在禮儀應用上的過程

一、聖詠寫作時的歷史背景

二、舊約時代的應用

三、新約時代的應用

四、初期教會的應用

參、聖詠在今日禮儀上的應用

一、以聖詠的內容爲標準

二、實際的分配

(一) 依節期分配

聖詠在今日禮儀上的應用

(一) 彌撒不同部份的分配

(二) 依時辰分配

肆、聖詠在禮儀上應用的舉例：

一、依節期分配

二、依彌撒不同部份分配

附註

參考書目

## 壹、聖詠的結構與唱法

### 一、聖詠的結構：

一般而論，一篇聖詠常有三部份：即小引、主體與收尾，尤其是讚美詩體的聖詠常遵循這規則。小引和收尾所包含的詩節不等；有時是多數詩節，如聖踴三三篇的小引是由三節邀請頌所形成，其收尾也是由三節希望禱詞組成：

小引：1 義人，你們應向上主踴躍歡呼，

因為正直的人，理應讚美上主。

2 你們該彈琴，稱謝上主，

彈奏十絃琴，讚頌上主。

3 你們應向祂高唱新歌，  
在歡呼聲中奏琴吟哦。

。 。 。 。 。 。 。

收尾：20 我們的靈魂仰望着上主，

祂是我們的保障和扶助；

21 我們的心靈要因祂而喜樂歡暢，

在他的聖名內寄託我們的希望。

22 上主，求你向我們廣施慈愛，

有如我們對你所存的期待。

有時這小引和收尾只有一節；有時沒有收尾：如聖詠一一三篇和一二四八篇。

#### 第一一三篇

小引：邀請雅威的衆僕人時常讚美祂：

1 上主的僕人，請一齊讚頌，

請一齊讚頌上主的聖名！

2 願上主的聖名受讚頌，

從現今直到永遠無窮！

3 從太陽東升直到西傾，

聖詠在今日禮儀上的應用

願上主的聖名受讚頌！

主體：4 上主超越列國萬邦，

他的光榮凌駕穹蒼；

5 誰能相如上主我們的天主？

祂坐在蒼天之上的巔高處。

6 祂必會垂目下視，

觀看上天和地下；

7 從塵埃裡提拔弱小的人，

從糞土中舉揚窮苦的人，

8 叫他與貴族的人共席，

也與本國的王侯同位；

9 使那不孕的婦女坐在家中，

成爲多子的母親，快樂無窮。

但沒有收尾。

以色列民族的宗教生活建立在敬奉唯一的天主雅威及與祂的來往。因了這「來往」而產生禮儀行爲，爲此許多聖詠有禮儀的成份。另一方面，禮儀生活又影響了聖詠本身對答的結構：譬如進殿禮儀，通常包括兩個部份：（一）民衆在殿外要求進聖殿。（二）司祭從聖殿內予以答覆，並向他們要

求進聖殿應有的條件，這樣形成一對答：如聖詠一五篇：

百姓問：上主，誰能在你的帳幕裏居住？

上主，誰能在你的聖山上安處？

司祭答：只有那行為正直，作事公平，

從自己心裡說誠實話的人。

或如聖詠二四篇：

百姓問：誰能登上上主的聖山？

誰能居留在祂的聖殿？

司祭答：是那手潔心清，不慕虛榮的人，

是那不發假誓，不行欺騙的人。

## 二、聖詠的唱法：

由於聖詠是由多數詩節構成，這樣在使用上有了不少的方便，其唱法因此而有不同。最普通的唱法（或唸法）有三：

(一)獨唱（或獨唸）：是一個人唱（或唸）整篇的聖詠。這是古代埃及曠野隱修士所慣用的方法，

聖詠在今日禮儀上的應用

因爲那時的修道生活多是獨修。

(二)兩組對答式：把衆人分成兩組，依照詩節互相輪流答唱聖詠。這種方法在今日相當普遍，尤其在彌撒中領聖體後，教友可以用這方法誦唸聖詠。

(三)一人獨唱（或獨唸）衆人答以短句：這短句有的稱爲「疊句」，在每一節或兩節後大衆重覆某一詩節，例如聖詠一三六篇：

（衆）獨 請衆感謝上主，因祂寬仁，

（衆） 因爲祂的仁慈永遠常存。

（衆）獨 請衆感謝衆神中的眞神。

（衆） 因爲祂的仁慈永遠常存。

（衆）獨 請衆感謝萬君中的大君，

（衆） 因爲祂的仁慈永遠常存。

對經：若衆人答覆的短句在獨唱者之前出現，便稱爲「對經」。例如聖詠一四五篇，可以把第一節當做

衆唱對經：1 我的天主、君王，我要頌揚你，

衆唱對經：1 我的天主、君王，我要頌揚你，

衆唱對經：1 我的天主、君王，我要頌揚你，

獨唱：我要每日不斷讚美你，頌揚你的名，永遠不止。

衆唱：對經：我的天主，君王，我要頌揚你。

獨唱：主歌頌你的名，世世代代不止。

獨唱：偉大的天主，實在應受讚美，

高深不可推測。

有時這對經可以由別篇聖詠取出，或由聖經中另找出一合適的短句，或作者自己創作。例如二二八篇「家庭之樂」：爲配合婚禮上的使用，戴思神父編了一首對經：

願以色列的天主結合你們；

同甘共苦，走上主的道。(一)

這種疊句詩節的對唱法有很多優點，它使民衆有更長的時間體味聖詠詩句的內容，以增加祈禱的深度與濃度，而獲得豐富的祈禱經驗。尤其在第二屆梵蒂岡大公會議以後，教會強調彌撒的大衆化，即教友積極的參與彌撒。在唱聖歌方面，已不是過去歌咏團在聖歌樓上所包辦的角色，而是每位教友都有份。若全部聖歌從頭到尾都由全體教友擔任，訓練的時間不容易找到，無法唱得好。爲彌補這困難，使用對唱法最爲合適。歌咏團或獨唱者在平日或私下預先準備好比較難唱的詩節，而大衆

聖詠在今日禮儀上的應用

只需在禮節前五分鐘，甚至兩分鐘內把對經學好。這樣，歌詠團仍然站在領導的地位，全體教友則主動的共鳴，而整個祈禱更覺溫柔、和諧，禮節也更顯得莊嚴、富有生氣。

現代有不少的作曲家用對唱法寫聖歌。比較著名的有熱利諾神父 (Gelineau)，他選了一百多篇聖詠寫成「聖詠咏唱集」(6)。此外，有一位後起的作曲家戴思神父 (Lucien Deiss) (他也是聖經教授)，自一九五三年起根據禮儀上的需要，從聖詠，從整個舊約、新約以及宗徒傳統取出資料配以歌曲。由於他那旋律的優美，內容的豐富，正符合梵二的要求，他的作品在歐美受到普遍的歡迎。

### 三 對經與聖詠的關係：

一首聖詠的對經不一定從該篇聖詠取出，而一篇聖詠可以有幾個不同的對經，因而該聖詠也能有幾個不同的用途。例如聖詠三二首，是懺悔聖詠的第二篇，熱利諾爲它寫了四首對經，因爲這四首對經，該聖詠在懺悔儀式上能有先後不同的用法：

對經一：我說我要到我父那裡認罪。

對經二：蒙受寬恕的人是有福的。

對經三：天主已寬赦了我。

對經四：你們心地正直的人，願天主的喜樂與你們同在。(7)

對經一是懺悔前唱的，表示「我要」去認罪，與父和好。對經三是懺悔完畢後唱的。對經二和四

是懺悔的結果：認罪後的喜樂。但二者仍有分別：前者表示獲得罪赦是一件不容易的事，但得了罪赦，即真有福；後者表達對已懺悔而與天主重歸於好的人——即心地正直的人的祝福與希望；常因上主而喜樂。

有些對經還能使同一篇聖詠的用途更廣泛。譬如聖詠一〇四（一〇三）是一篇抒情詩，說明天主六日創造萬物的化工。戴思在他的「聖經樂章」作曲集內，爲它寫了三首對經：

對經一：上主，請遣發聖神，好使全地都煥然一新。

對經二：主所賜麥麵餅強健我們的心神，葡萄酒加增我衆歡欣。

對經三：我要一生一世歌頌上主，在主內我才有喜樂。(A)

以上，對經一，按其內容適用於主日的第六時辰誦，耶穌升天瞻禮；對經二適用於聖體瞻禮的日課及領主詠；對經三則可以用做讚美詩。

一般而論，在使用聖詠上，對經的內容佔重要的地位，但有時也可按整個聖詠的內容變通活用。

## 貳、聖詠在禮儀應用上的過程

### ——認識聖詠的歷史背景

在用聖詠祈禱之前，我們若先了解其寫作時的背景，及舊約、新約以及初期教會如何應用聖詠，

必會加強我們的新禱精神。

## 一、聖詠寫作時的歷史背景：

每首聖詠有它的來歷，及它寫成的情況。我們須在那種情境下，與作者有同樣的感受，而用那首聖詠來祈禱。例如聖詠六三（六二）「對主的渴慕之情。」這篇的標題寫着：「達味詩歌，作於飄流在猶大曠野時。」原來當阿貝沙隆在赫貝龍造反時，達味不得不離開聖城耶路撒冷逃亡到曠野。他所取道的那條路十世紀後却成了名勝。撒慕爾下十五，30記載說：「以後達味上了橄欖山：一邊上，一邊哭，蒙着頭，赤着腳；隨着他的人民也都蒙着頭，哭着上山。」他說：「若我在上主眼中蒙恩，祂必會領我回來，再能見約櫃和祂的聖所。」

這就是本聖詠所發揮的主題，它說出作者心中所感受的：正如一塊乾枯無水的田地渴望及時的雨水，有如忠厚的僕人尋覓他所愛的天主。「你的財寶在那裡，你的心也在那裡。」假如天主是我們的寶藏，我們的心怎能不生懷念天鄉之情呢？真正的福樂豈不是與天主同在嗎？

這是一首愛慕天主者遠離天主時對天主渴望的詩歌。爲此，在今日的禮儀應用上，可以用在進堂詠，或領主詠或其他類似的祈禱儀式。

## 二、舊約時代的應用：

許多聖詠在舊約時代用在聖殿的禮儀上，今日仍能保持一樣的使用。如聖詠一〇〇（九九）「請萬國尊崇上主」：

### 1 感恩聖詠

普世大地，請向上主歡呼，

2 要與高彩烈地事奉上主；

走到上主面前，應該歡呼！

3 你們應該明認雅威就是天主

祂造成了我們，我們非祂莫屬，

是祂的人民，是他牧場的羊群。

4 高唱感恩歌，邁進祂的大門，

吟詠讚美詩，進入祂的宮庭，

向祂致謝，並讚美祂的聖名。

5 因為上主良善寬仁，

祂的慈愛直到永恆，

祂的忠信世世常存。

這是一篇讚美詩，其標題寫着「感恩歌」：當人們進入聖殿，高興地結隊遊行上前奉獻平安祭時，便唱這篇聖詠。它的內容包括以色列宗教的兩大綱目：

雅威是惟一的天主，普世大地向祂歌頌讚揚。

聖詠在今日禮儀上的應用

祂是盟約的上主：溫和慈善，毫無倦意地看管以色列——他牧場內的羊群。

(H) 正如以色列人民進聖殿獻平安祭時唱這篇聖詠，今日它也可當做進堂詠、奉獻詠，或邀請誦來唱。若於禮節末了唱，那就不甚合適了。當然本篇聖詠依其內容看，還可以用在主顯節或傳教節上。

### 三、新約時代的應用：

在新約裡，我們可以找到不少的聖詠：或者為指出預言的應驗，或者耶穌用來祈禱。如：

- 耶穌的受難：詠二二 2（谷一五 34）；詠三一 6（路二三 46）；詠三五 19 及六九 5（若一五 25）；  
詠一 10（谷一四 18；若一三 18）；詠四二 6、12（谷一四 34；若一二 27）；詠六  
九 22（若一九 28）；詠一一八 22（谷一二 10）。  
默西亞的光榮：詠八 3（瑪二二 16）；詠一一八 26（瑪二三 39）；詠一一〇 1（谷一二 35—37  
及一四 62）；詠一一八 22—23（谷一二 10—11）。  
天國子民的繼承：詠八二 6（若一〇 34）。  
耶路撒冷的審判：詠一三七 9（路一九 44）。  
末日光榮地降來：詠六五 8（路二二 25）。  
最後的審判：詠六 9（瑪七 23）。(H)

今日在禮儀上，也可以效法耶穌用聖詠來祈禱。對於耶穌受難時內心的感受，福音記載不多，我們却可以用聖詠二二首來默想或歌唱，設法領悟耶穌受難時的內心痛苦。

在最後晚餐後，耶穌和門徒唱了聖詠（瑪二六30）。這些聖詠大概是 Hallel 聖詠，即「讚頌歌」——自一一三篇至一一八篇。按猶太人的習慣，每逢逾越節，五旬節和帳棚節，慣常唱這些聖詠來讚頌雅威。一一七篇是餐後謝恩經的一部份。這是一篇最短的聖詠。作者邀請萬邦聯合他們的聲音成爲一首五旬節聖歌，爲讚頌仁慈真誠的雅威。這正如上主對梅瑟說的：「我要讓你們觀看我的聖善，要在你面前宣佈我的名、雅威——上主；我要厚待我所要厚待的人，要憐憫我所要憐憫的人。」因此，這篇聖詠在今日可用做領聖體後或彌撒後的謝恩頌，由於它內容的偉大與豐富，可用做吾主耶穌各瞻禮的頌歌。(4)

#### 四、初期教會的應用：

我們可以從初期宗徒的傳統裡，找到很多有意義的禮節，諸如愛的聖筵，奉獻花朵水果，信友的祈禱。有關「光的慶祝」Lucernaris 的禮節，羅馬的依玻璃的宗徒傳統這樣記載着：

「在星期六晚上，即主日前夕的起始，信友們慣常聚集在一起舉行晚禱，這稱爲『光』。他們點亮了燈，這是象徵復活的基督，『祂光榮的輝耀』（希一3）和『世界之光』（若八12），也象徵等待基督的第二次來臨。依玻璃描寫了這古老的祈禱，以後它成爲整個信友團體每日的晚禱。

黃昏時，主教來臨，六品提着燈。主教站在信友當中，開始謝恩，之後向他們問安說：

願主與你們同在！

衆人答說：

也與你的心靈同在！

（然後主教說：）

請衆感謝我們的主。

他們答說：

這是理所當然的。

偉大與崇高，

光榮歸於祂。

他並不說：「請舉心向上。」因為那是在奉獻的時候要說的。

然後他這樣祈禱：

天主，我們藉着祢的子，我們的主耶穌基督感謝祢。

因為祢用不滅的啓示之光，

照耀了我們。

我們終結了白晝之後，

現在開始夜晚。

祢爲了我們的需要而創造白天的光明

滿足了我們，

現在藉着祢的恩寵，

我們並不缺少晚間的光明。

我們讚揚祢，光榮祢，

因着祢的獨生子我們的主耶穌基督，

藉着祂，永遠的光榮與權威及榮耀歸於祢與祂。

阿們。

然後每人回答：『阿們。』(註)

餐後起身之時，小孩與貞女們祈禱，他們誦念聖詠。在傳統上，「光」的禮儀，是使用聖詠一四一，其中第二節尤其合適：

願我向祢行的祈禱像馨香上升，

願我的手高舉，如同晚祭的高騰。

因着這段也給「光」的禮儀增加了獻香的禮節。

聖詠在今日禮儀上的應用

若要更清楚的了解初世紀信友對基督第二次來臨的信仰，可以由光的慶祝來體會。愛德里的「朝聖記」也告訴我們耶路撒冷聖亞納大削大堂的禮節：那時自聖墓大堂引出火光點燃教堂內所有的蠟燭，一直到大放光明，同時無數的聲音回答主祭的祈禱與奉獻。古代的禮節保存到今日的有：復活前夕的祝聖新火，乳香及巴斯卦五傷蟻的禮儀中，尤其繼續保留在巴斯卦喜報的讚美基督禮節中。(4)

看了早期信友的祈禱生活，在今日，聖詠一四一篇不但在「光」的禮儀中可以詠唱，而且，依照當時教友的精神，可以在晚禱時使用。這「光」的慶祝不限於復活前夕，在將臨期仍合乎其原來的精神——期待基督第二次來臨。

我們還可以找到很多有意義的早期傳統，能給我們在聖詠的使用上有益的指示。在此從略。

## 參、聖詠今日禮儀上的應用

### 一、以聖詠的內容為標準：

因着聖詠不同的類別，其用途也就互異。我們不能拿哀怨聖詠來謝恩，也不能拿讚美詩當做祈求。為此，使用聖詠時，應視其內容而定。奧斯定·喬治把聖詠分成五大類：(4)

(一)讚美：1. 上主為歷史的主宰：

以色列盟約的讚頌；詠一一四；二四；四七。

上主的眷顧：詠三三；一一三。

2. 上主為宇宙的主宰：

上主是宇宙權威之主：詠二九；一九A；一四八。  
上主是造物主：詠一〇四；八。

3．在上主臨在的標記上：詠八四；一九B。

4．讚美天主的存在：詠一〇三；一三九。

禱祈求：1．整個民族的祈求：

求軍事勝利：詠二〇。

求報復仇敵：詠七九。

呼求天主的救援：詠七四；八九。

全國懺悔：詠六四。

2．私人祈求：

求援助以抗不公：詠二二；一〇九。

爲病癒：詠三八；二八。

肋末族流徙時的祈禱：詠四二—四三。

求寬恕：詠五一。

謝恩：1．全國謝恩：

因大地的豐收：詠六七。

因百姓的平安：詠一八；一三六；六八。

因耶路撒冷的平安：詠四八。

聖詠在今日禮儀上的應用

2. 個人謝恩：

謝恩的禮儀：詠一一八。

感恩歌：詠六六。

傅希望：1. 百姓的希望：

王國聖詠：詠一一〇；四五。

雅威作王：詠九八；九六。

2. 個人單純的倚恃之心：詠一六；二三；一三一。

(四)服從：

天主誠命的回憶：詠五〇。

實踐法律：詠一一九。

## 二、實際的分配：

聖詠的分配應按照節期的性質與時辰的不同而定：

(一)依節期分配的原則：

將臨期：有末世的色彩，可以用雅威作王聖詠：

四七；九三；九六—九九。

聖誕和主顯期：可以用王國聖詠：二；四五；七二。

封齋期：用哀怨、懺悔聖詠。

復活期：用感恩聖詠。

降臨期：用智慧與歷史聖詠。

主日：用讚美詩與王國聖詠。

星期五：可以用個人哀禱聖詠。

(二)彌撒不同部份的分配原則：

進堂詠：用讚美詩邀請頌。

默思歌詠：雅威作王聖詠。

奉獻詠：用讚美詩。

領主詠：希望聖詠，即王國聖詠，雅威作王，或依恃聖詠，如一六，二三，三三。

禮成式：謝恩聖詠，或雅威作王，王國聖詠。

(三)依時辰分配的原則：

頌歌 Lauds：抒情讚美詩。

晚禱 Vespers：戲劇或感恩聖詠。

夜禱 Compline：依恃聖詠。

守夜祈禱 Vigil：為期待主末世來臨，有末世意義，可以採用歷史與智慧聖詠。(四)

以上僅指出了原則，在具體的應用上，仍該有所變通，看某日某時的特別祈禱意向而選擇安排。

## 肆、聖詠在禮儀上應用的舉例

### 一、依節期分配：

將臨期：一九；二四；二五；四七；六七；七二；八〇；八五；八八；九三；九六；九七；九九；一

二二（喜樂主日）；一三〇；一四五。

聖誕節：二；八；一八；一九；二〇；二一；二二；二四；二八；四五；六一；六三；七二；八四；

八五；八九；九三；九六；九八；一〇一；一一〇；一一八；一三二；一四四。

主顯期：二；一八；二〇；二一；二九；四五；四七；六六；七二；八六；八七；八九；九六；九

七；九八；一〇〇；一〇一；一一〇；一一七；一三二；一四四。

封齋期：五；六；七；一二；一三；一四；一七；一八；一九；二二；二五；二六；二七；二八；三

一；三二；三五；三六；三八；四二；四三；四四；五一；五四；五六；五七；五八；五

九；六〇；六一；六三；六四；六九；七〇；七一；七四；七七；七八；七九；八〇；八

二；八三；八四；八五；八六；八八；九〇；九一；九四；一〇〇；一〇二；一〇三；一〇

六；一〇八；一〇九；一一九；一二〇；一二二（喜樂主日）；一二三；一二五；一二六；

一三〇；一三七；一四〇；一四一；一四二；一四三。

苦難週：六；九；一二；二六；二七；三二；三八；四三；五一；六七；六九；八四；八六；九六；

一〇一；一一六；一一八；一二〇；一三〇；一四一；一四三；一四八。

聖週一：三五；一〇三；一四三。

聖週二：三五；六七；六九；一〇三；一四〇。

聖週三：六七；一〇二；一〇三；一一六；一二〇。

建定聖體：二二；二三；四八；六七；六九；七二；八四；一一八。

受難節：二；二二；二二〇；一四〇。

朝拜苦像：一；一六；六七；九六；九七；九八。

望復活：二；四；一六；二四；二七；四二；一一七；一一八；一五〇。

復活節：九；一〇；一六；一八；二二；三〇；三三；三三；三四；四〇；四一；六五；六六；六

七；六八；七〇；八一；九二；九三；九六；九七；一〇七；一一一；一一三；一一六；一

一七；一一六；一二四；一三八；一五〇。

耶穌升天：八；一九；二四；二七；四七；六八；九六；九七；一〇三。

降臨節：一八；二九；三三；三四；四八；六八；八一；一〇四；一一七；一一八。

降臨期：一；一四；二五；二七；二八；三一；三二；三三；三四；三七；四七；四九；五〇；五

二；五三；五五；六六；六八；六九；七三；七四；七五；七八；八一；八四；九一；九

五；九八；一〇五；一一二；一一九；一二七；一二八；一三〇；一三二；一三三；一三八

；一三九；一四一；一四五。

耶穌聖心：八；九；二五；三三；三四；六九；八五；八六；八七；九六；一〇〇；一一〇；一一一

傳揚信德：一九；二三；四五；六七；九六；九七；九八；一〇〇；一一七；一一九。

耶穌君王：二；九；二〇；二二；三三；四五；四七；六六；七二；八六；八七；八九；九三；九六；九七；九八；一〇〇；一〇一；一一〇；一一八；一三二；一四四；一四七。

## 二、依聖事分配：

領洗：一；八；九；二二；二三；二四；三九；三四；四二；五一；六六；一一四；一一九；一二四；一三六；一四八。

堅振：二；二三；六八；一二八。

聖體：一；四；八；一六；一八；三二；三三；三一；三四；四二；四三；四五；六三；六五；六七；七二；八一；八四；八五；一〇三；一〇四；一一〇；一一二；一一三；一一六；一一七；一一八；一二六；一二八；一三三；一三六；一四〇；一四五；一四七；一五〇。

悔罪：二五；三二；三四；五一；九五；一〇三；一二〇；一二三；一三〇。

晉鐸：三；一六；二四；三三；四三；四五；八四；一一六；一一七。

婚禮：二四；六八；一二七；一二八；一三四。

追思亡者：五；二三；二五；二七；三二；四二；五一；六三；六五；一一三；一六；一二〇；一二一；一二三；一三〇；一三八；一五〇。

謝恩：八；三一；三三；六六；八一；九三；九六；一〇〇；一〇三；一一六；一一七；一二六；

一三六；一三八；一四五；一四八；一五〇。

### 三、依彌撒程序分配

進堂詠：二；五；八；一五；一九；二三；二四；二六；二九；三三；三四；四二；四三；五七；六

三；六四；六七；六八；七一；七八；八〇；八四；八五；八六；九三；九五；一〇〇；一

〇三；一〇四；一一三；一一四；一一七；一二一；一二二；一三五；一三六；一四五；一

四七；一四八；一五〇。

阿肋路亞：一六；四七；六五；六六；六八；九三；九六；九八；九九；一〇四；一一八；一四五；

一四八；一五〇。

奉獻詠：八；一九；二九；三三；六三；六七；七四；九六；一〇〇；一〇三；一〇四；一一一；一

一三；一一四；一一七；一二三；一三一；一三二；一三五；一三六；一四一；一四五；一

四六；一四七；一四八；一五〇。

領主詠：（參閱聖體）

禮成式：九；一〇；三〇；三二；三四；四〇；四一；四七；五七；六五；六六；六七；六八；七

一；九二；九三；九七；九八；九九；一〇七；一一三；一一四；一一五；一一六；一一

七；一一八；一二四；一三五；一三六；一三八；一五〇。

#### 四、依聖人瞻禮分配：

聖母瞻禮：八；一九；二四；四五；四八；六五；八五；八七；一二一；一二二；一二三；一二四；一二七；一三一；一四七。無染原罪：六六。取潔瞻禮：四五；四八。聖母升天：九八。  
其他聖人瞻禮：一；四；五；一九；二一；三二；三三；三四；三七；四五；七九；九二；九七；一〇；一一三；一一六；一一九；一二四；一二六；一三一；一三二；一三九；一四五。

#### 五、依日課經分配：

頌歌：一；二；五；一六；一八；一九；二三；二五；二九；三三；五一；六三；九五；一〇〇；一〇三；一〇四；一一一；一一三；一一四；一六；一七；一二三；一二六；一三五；一三六；一四五；一四六；一四七；一四八；一四九；一五〇。  
晚禱：四；九；一〇；一六；一七；三〇；三一；三二；三四；四〇；四一；六五；六六；六七；六八；九一；九二；一〇二；一〇七；一二二；一六；一八；一二三；一二四；一二八；一三一；一三四；一三八；一四一。  
夜禱：五；六；七；一三；一七；二二；二三；二五；二八；三一；三五；三六；三八；三九；四二；四三；五四；五五；五六；五七；五九；六一；六三；六四；六九；七〇；七一；八六；八八；一〇二；一〇九；一二〇；一三〇；一三四；一四〇；一四一；一四二；一四三。

守夜祈禱：一；一六；三七；四九；七三；七八；九一；一〇五；一一二；一一九；一二七；一二八；一三三；一三九。

附註：

- ① Lucien Deiss, C. S. Sp. : *Biblical Hymns and Psalms* (Cincinnati : World Library of Sacred Music, 1969) .pp. 94, 95.
- ② Cf. Joseph Gelineau, S. J. 2 "Die Psalmen als Gesang des christlichen Volkes", Schweiz. Kirchenzeitung 129 (1960) 295. Cf. N. Fuglister: *Das Psalmengetel*, Kiechel Verlag, München 1965. p. 84.
- ③ 梵二大公會議文獻：禮儀書章第四八號：「因此，教會應精竭慮，使教友們不要像一些毫不相干的呆板觀眾參與這件信德奧蹟，而要他們真實明瞭儀式和經文，有意識的、熱誠的、主動的參與聖體，領受天主聖言的教訓與吾主聖體的滋養，頌謝天主……。」
- ④ 梵二文獻：禮儀書章第一一四號：「……設法使全體教友，在歌唱的禮儀行為中，都能主動實行自己應參加的一份。」
- ⑤ J. Gelineau S. J., 作有「聖詠二四首」，「聖詠三〇首」及「聖詠五三首」（*Cinquante-Trois Psaumes, Trente Psaumes, Vingt-quatre Psaumes.*）
- ⑥ L. Deiss 作有：*Psaumes et Cithare*, 1953. *Louange de Gloire*, 1954. *Cantique Nouveau*, 1955. *Marie Fille de Sion*, vol I et II 1957—1958. *Un Seul Seigneur*, 1960. *Hymnes et prières*, 1961. *Joie au Ciel*, 1963. *Joyeuse Lumière*, 1966. *Un Seul Pain*, 1967. (Paris : Editions du Levain) 中譯本「聖樂章」於一九七〇年九月由臺中光啓出版社發行。
- ⑦ J. Gelineau, *Cirque-les-Trois Sacraments*, Ps 32 (31) "Heureux Cui est abscus de Sen réché." p. 27, p. 102.

聖詠在今日禮儀上的應用

四〇七

- ① L. Deiss, *Louange de Gloire, "Splendeur de la Crétation"*, pp. 30—34.
- ② L. Deiss, *Biblical Hymns and Psalms*, pp. 100—101.
- ③ L. Deiss, *Biblical Hymns and Psalms*, pp. 72—73.
- ④ Augustin George, *Prier les Psaumes* (Paris: 1962), p. 22.
- ⑤ L. Deiss, *Biblical Hymns and Psalms*, P. 82.
- ⑥ L. Deiss, *Early Sources of the Liturgy* (London: 1967), pp. 65—66.
- ⑦ L. Deiss, *Biblical Hymns and Psalms*, P. 90.
- ⑧ A. George, *Prier les Psaumes*.
- ⑨ 房志榮：聖詠講義綱要（輔大：一九六九年）40—41頁。
- ⑩ J. Gelineau, *Vingt-Quatre Psaumes, Trente Psaumes, Cinquante-Trois Psaumes*.
- L. Deiss, *Biblical Hymns and Psalms*. *Louange de Gloire*.
- 每日彌撒經書。
- 並根據本文第三部份之原則。

## 婦女禮目

- Lucien Deiss C. C. Sp., *Biblical Hymns and Psalms*. Cincinnati, World Library of Sacred Music, 1969.
- Lucien Deiss C. C. Sp., *Louange de Gloire*. Paris : Editions du Levain, 1956.
- Cantique Nouveau*. Paris : Editions du Levain, 1956.
- Psautre et Cithare*. Paris : Editions du Levain, 1956.
- Joie au Ciel*. Paris : Editions du Levain, 1963.

*Un Seul Pain*. Paris: Editions du Levain, 1967.

*Early Sources of the Liturgy*. London: Geoffrey Chapman, 1967.

Joseph Gelineau S. J., *Cinquante-Trois Psalms et Quatre Cantiques*, Les Editions du Cerf.

*Trente-Psalms et Un Cantique*, ibidem.

*Vingt-Quatre et Un Cantiques*, ibidem.

*Voices and Instruments in Christian Worship*, trans. by Howell, S. J.,  
London: Burns and Oates, 1964.

Augustin George, *Prier les Psalms*: Paris: Equipes Enseignantes, 1962.

房志榮：聖詠講義綱要，新莊輔仁大學神學院，一九六九。

北平方濟堂聖經學會編譯：聖詠集，一九四六。  
每日彌撒經書。

# 一首講天主無所不在，處處都在的聖詠

## 詠 139 (138)

資料室

相信天主無所不在，處處都在，為一個天主教信徒，和相信天主大智大能，無所不知，無所不能，是同樣的重要和理所當然的。凡夫俗子也許要以為之為可笑，但那是他自己囿於物質和時空的限制，不能稍稍提高自己的思想和意念而進入精神世界和其中的事實的緣故。不說精神界，就是聲色的物質界，越是超脫時空，越有更普遍的臨在和效果。豆大的燈光照不亮兩戶人家，但赤日炎炎，憑高臨下，不但照亮了張家和李家，還照亮了臺北和臺南，照亮了整個中華民國；青天白日滿地紅。

創世紀第一章開宗明義地說太陽和月亮都是天主造的，它們的確是兩盞大燈，高高懸在天空，以分晝夜，以別寒暑。針對地球來說，太陽有了某種程度的超脫時空，但在整個天河體系裡，太陽只不過是大恆星之一，它仍是在時空內，以不可想像的速度，帶着整個太陽系向北極星邁進。只有創造太陽的天主才完全超脫時空，絕不受時空的限制，因此天主的無所不在，處處都在，的確是有根有據，合情合理的。

然而我們相信天主的大智大能，至善至美，無所不在，並不只靠講理，還靠聖經給我們所作的有血有肉，智欲兼顧，情理並重的啓示。天主的大智大仁幾乎在聖經的每一頁都有所揭露，而講天主的無所不在，聖詠一三九首是最有啓發性的一首詩歌。我們可以用來歌頌天主的偉大親切，也可以用來鼓勵自己慎獨存誠，歡欣愉悅地在天主眼前走義人的道路。筆者無意在此作詳細的詮釋，而僅將本聖詠的分段和每段的大旨提出，讓讀者在使用的時能循着一條固定的路線，發掘本聖詠的富源。

(下轉四二二頁)

倫理

## 基督之律

一九六七年八版緒論

B. Haring  
黃勝譯

### 為司鐸與教友寫的倫理神學

基督是倫理神學的準繩、中心與目標，基督徒的法律不是別的，就是基督本人。唯有祂是我們的主，我們的救主。我們的生命在祂身上，因此我們生命的法律也就在祂身上。基督徒的生活，不可片面地只着眼於法律或規誡的條文，甚至也不可首要地從天主命令或索求的意志上看。天父把愛情的最深底蘊都給我們透露了。天父要求我們，在基督的愛中，透過基督的愛，以愛還愛，度一個真正基督化的生活。基督徒的生活就是則效、追隨基督；但並不是外表的依樣畫葫蘆，也不僅是抱着愛德與服從的決心在祂背後亦步亦趨地追隨，而是，而且首要的是生活於基督。

我們這部倫理神學的主要出發點，正如若漢 (MAGNUS JOCHAN) 在他的「天主子女的奧蹟」一書中所說的，就是我們存在的本身，靠着聖事的化功、藉着居在我們身上的天主的生活，為基督所同化。我們幸邀天眷，得參與基督與教會所訂的愛情盟約的偉大奧秘；這樁事實就告訴我們天主賞賜了我們什麼；同時也告訴我們，祂賞賜時向我們要求的又是什麼。

具有歷史的人，也祇有從基督那方面來了解自己。因為無論我們在被創造或被再造的當兒，總是以基督為楷模。我們的救贖在祂身上；我們的罪之赦也在祂身上。祂是不可見的天主之肖像，祂是一

切受造者的長兄；其實，天上地下的林林總總，有形無形，都是在祂內被造；一切只有藉着祂，而且只是爲了祂而被造（哥一，14）。故此基督徒的道德觀，處處皆應以兩個偉大的原始事實爲出發點與立論依據：「因聖言而受造」與「因基督而獲救」。是以基督徒的倫理道德就是一種生活，一種以基督的勝利爲其生活之內容的生活；一種生活於基督將於末日顯耀祂底勝利之期待中的生活。

「祂又是祂的軀體——教會——的頭」（哥一，18）生活於基督，無異是作爲祂軀體的肢體，無異是完全爲祂的王國所佔有。故此基督倫理學，應該處處呈現我人得救之生死與共的相關性及善與人同的雙重特質。

## 本書的目的與任務

作者明知：要從廣大無垠的信仰中，整理出一部天主教倫理神學，當然有許多不同的出發點可以遵從。作者所殫精竭慮的，是企圖以最符合聖經的方式，把最重要的真理展示於讀者眼前。當然，迄今已有許多並行不悖，甚至相得益彰的嘗試，本書自認不過其中之一而已。

一部倫理神學的課本或手冊之寫法，要看作者對其著作所抱的宗旨而定。一位以幫助聽告司鐸盡其告解聖事中裁判職務爲唯一或首要目標的作者，自然與一位旨在詳論基督徒生活之特性在於天主聖寵與真理爲生活之內容的神學家，大異其趣。前者的作品將是一本無微不至的，條陳縷析的聽告指南；後者的著作却將是一部名實相符的宣道倫理學。作者呢？作者本人當然也希望一壁有助於聽告司鐸，一壁對宣講悔改與由於懺悔精神及感恩心情而發的革新生活的宣道者，也能開卷有益。但作者的主要目標，却尚不在乎此，而且按照司鐸培養法令第十六條說的：以「存心救世人，行仁結佳實」

來證實其與基督的親密結合。此外，下列三重觀點，亦當兼籌並顧：

第一當闡明生活於基督及與基督生活在一起的止於至善的理想，徹底的追隨基督，及那邁向山中聖訓底高峯的愛主愛人之德。

第二也該標明誠命的柵欄與基督化生活之死亡線的邊緣。可是，連這一部份的寫法，也不可使人視之為清一色的「誠條倫理」。這兒所謂「柵欄」與「邊緣」，無非是因為它與追隨基督的路線背道而馳，無非是因為它給基督化生活帶來凶險與障礙！至於誠命本身，當被視為創造與再造（救贖恩同再造）兩大事實底流露，當被視為上主恩賜之愛的另一面，當被視為警告我人遠離死亡之深淵的削壁邊緣；這面臨深淵的削壁邊緣，同時也激勵我們走向居仁由義，日新又新的中庸之道。

由此可見：基督倫理學中的德行論與法律範圍，不可彼此互不相關地排在一塊兒就算了事，好像講的是靜止式的德行論或靜止式的法律倫理學。反之，基督化的道德是生命，是生命底不斷茁壯；因此倫理神學——

尚須指出第三點：就是仁義的弓弧！如何自死亡線的「邊緣」直張到「至善」底飽滿的弧腹。因此道德觀的活力，不應僅呈現於那介乎罪惡論與德行論之間的修改論中，而是在每次提及「邊緣」與「至善」時，就該使人覺察到聖德生長的動力，以及在考驗中的基督徒——這塵世的過客——之未完全性。

## 為神學生、司鐸與教友

在本書書名的附題內，我人已明白指出——這是我向賽勒（J. M. SALLER）學的——一本書不

僅爲神學生，而也是爲教友中的有識之士而寫的。但本書對一般神學固有的學術性，一些也不因此而減輕。就是對傳統的術語，作者亦不加以忽視；可是作者的理想，是要用一種合乎宣道神學的文筆，使一般教友亦能讀之成誦，使講道者與聽告司鐸讀了此書，亦易於迎合時代的需要而暢所欲言地道出他所熟稔的永恒真理。若一本倫理神學，由於文筆流暢與立論新穎竟能使圈外人發生興趣的話，那末它爲神學生與靈牧，恐怕最是值得一讀的書了。作者是否——或至少部份地——達到了他所高懸的目標，尚有待於讀者諸君善意的定奪。

倫理神學所談的，固然是永恆的真理，但它談話的對象，却總是它同時代的人。它應該以永恆之光，衡量它同時代的問題與責任。它的企圖是替生命服務。它是天主王國臣僕中的一員！這部倫理神學亦願幫助一般教友理解他們身爲基督徒的在俗入世的職責，抱定密切追隨基督的決心，放眼正視他們公私生活的各種問題。

作者同時希望：神學生在本書中不唯能找到宣講基督道德觀的主要題材，而且在懺悔架內亦能獲得它的贊助。因爲裁判並非聽告司鐸的唯一職司；他尤須隨時隨地給人報告天國的福音，使人根絕罪惡，全心歸向上主；他應該以教師的身份循循善誘，使人度基督化的、博厚高遠的完美生活；他更該引人漸臻於真正的自由精神與獨立特行的自主！

走筆至此，作者尚有一個心願：就是藉機說明兩點，以免誤解：一方面本書中在那些談到基督徒崇高理想的地方，也就提出它的令人一則以喜一則以懼的高峯，希望讀者不要以之作爲辯護在聽告時可以採取嚴厲主義的口實；關於拒絕赦罪一節，那更該給法律的條文下最狹義的解釋，也就是說：該以最寬容的慈悲來處理。然而其反面錯誤的後果，其嚴重性亦不稍減於前者，此點亦須同樣加以警

惕。教會內一些最寬容的倫理神學底作者們所立的罪惡界線，果然可以作為聽告解時裁判的指導，但千萬萬不可作為無往而不適的生活指導。這第二點的誤解，總不可說是本書有以致之的吧！

## 倫理神學與其他學科的分野

本書故意捨棄屬於教律與民法的內容，使人不致認為倫理神學與法律是二而一、一而二的事；同時也為避免將倫理神學法律化的嫌疑。反之，將法律倫理化，却是作者心目中重要的努力目標。故此作者不惜詳論教律之倫理神學基礎；民法之隸屬於倫理神學，以及倫理神學與法律間之典型的邊界問題；何以人為法律，尤其是純粹教律，隸屬於「精神的法律，即耶穌基督之生命律」。再者，我們尚須闡明何者為基督信仰所固有及其深意所在，則亦不得不連帶到信理神學。原來基督徒的生活，無非是「以愛心實行真理，在各方面日益長進而歸於為其元首之基督」（弗四15）。由信理觀點而言，倫理神學、信理神學、聖經學、教會道統及教會之訓導職權，原同出一源；再者倫理神學也須以同等的謹慎態度，從上述其他的源流中，忠實地挹取真理。可是，就倫理神學為與信理神學「同行」之一獨立學科而言，它可以把一切與倫理神學沒有直接關係的真理，移交給信理神學去處理。所以我的首要任務，祇是將一切有關基督化生活的信理作一個綜合性的鳥瞰。

倫理神學與神修學——包括主動的修行與被動的秘修——的分界，作者簡直巴不得把它一腳踏平。這其間的區分，乃是由於作者們以偏概全，把倫理學一味針對聽告司鐸的裁判職務而起。這個區分原屬多餘，應該儘可能使之恢復舊觀才好。因為神修學顧名思義無非是「靈性生活的神學」，乃屬於倫理神學；當然，我們本書中並未試行詳論修身與秘修之各種細節。

本書雖然極其偏向於靈牧一方面，但我們斷然不願使靈牧學成爲多餘。靈牧神學，也可以說是教人以「可能與必需之藝術」，及探討司鐸或俗人底多彩多姿的使徒事業之實施方針，就此點而論，本書對靈牧學的重要目標，至多祇能在大體上略做些鋪路工作而已。

## 我們的嚮導

本書每節之後所列的有關書目，不僅祇供專家參攷，抑亦願替靈牧者與普通信徒服務。爲此不獨選取科學性的專題研究，就是一切嚴格說來，可歸之於宣道神學的著作，也都一併列出。可是大體而論，以二十五年來所出之新書爲限。超過這個年限，則祇列少數名著；其實較古老的名著，在各種課本內，都容易找到。至於倫理神學（各種）課本內的篇章，祇在作者自覺在有關問題上受益良多時，方行舉出。

作者在此特別對許多屬於年長一代或年輕一代的神學家與靈牧者表示謝忱。他們曾不遺餘力地推進聖經與禮儀底復興運動。沒有他們，就無從想像本書的存在。作者本人的貢獻若與作者受之於先賢與時賢的比起來，真是微乎其微。神學的工作比其他任何學問更依賴於歷代的衣鉢傳授，與當代會教底豐富生活。尤其是聖奧斯定（Augustinus）、耶路撒冷的齊利祿（Cyrill of Jerusalem）、聖多瑪斯亞奎那（Thomas Aquinas）、利高烈亞豐索（Alphonus de Liguori）、以及近代的倫理神學家：（Johann Michael Sailer）、（Johann Baptist Hirscher）、（Fritz Tillmann）及我人敬愛的老師們：（Karl Adam）、（Romano Guardini）、（Theodor Steinbuechel）。

## 本書底結構

略加說明本書的結構，也許會使讀者更易於理解。我們按一般的習慣，將倫理神學分爲「一般性的倫理神學」與「特殊性的倫理神學」。

全書的第一冊「一般性的倫理神學」部份，我們先以「中心問題指南」作爲開端。天主教將近二千年的倫理神學滄桑史，爲我們是一位有價值的老師。我們先在她的光照之下，分清其中之可變部份與不可變部份；之後，我們試行探求出其中具有線索作用的主要觀念與中心思想（此乃初步的前一章）。

然後是兩編正論：前一編：基督的召喚；後編：人類的答覆。

前編第一章：被召追隨基督的人類面對那向他發出的召喚，並不是一個獨立的或已完成的偉人。他是按照天主的構想與肖像，在天主的聖言中，藉着天主的聖言，而且以降生成人的聖言爲趨向而受造的，爲此他只有從彼召喚的觀點來認識自己的一途；因爲他的生存與生命的意義，都是由於這一召喚而得來的！那研討這些問題的倫理神學上的人類學，我們究竟祇視之爲基督論的一部份。正如永生的聖父之榮光，照耀在基督身上；同樣，那以彼令人煥然一新的召喚爲其生活內容的基督弟子，正因爲他回答了那起死回生的愛的言語，也能是，而且應該是，那身爲降生成人的聖言的基督之肖像。就在這種觀點下，我們探討人之本質，個性與才能（自由，價值之認識，良心），以及他的行爲與其心靈之種種巨測的可能性（心，意）。

第二章：將討論上主召喚人類的方式，我人對人類之認識，將因此而更深入、更透徹。誰若知道

天主呼喚人類這一大家庭，尤其是祂呼喚每一個個人所用的名字，誰就會懂得做人的法律與規範。如果自然道德律已銘刻在我們底精神與天性之中，那末基督的法律，由於恩寵才更加銘刻在我們底心上與精神上。一般性的生活原則，將因那應被視為與內在的恩寵完全一致的、倫理上特具重要性的「情況」，而成爲具體的、此時此地的召喚。上主透過法律與情況，告諭人底心靈與意志，法律與情況也就需要一個與事實相稱的動機。召喚的本身與召喚的方式，包含着真正的動機。

我們以天主對人之愛作爲討論動機的出發點：天主是以祂慈愛的召喚，喚醒我們以愛還愛；這樣我們就不知不覺地轉到了本書總論一般性倫理神學的第二編：論人的答覆。

第一章：罪就是對基督召喚的否定答覆。人在大罪中就在躲避天主。他不願聽取天主底愛的呼聲；他不願步基督的後塵，他要在他的幽谷中，自行尋找生命之言與生命之途。但，人是因召喚而生的，人若不以召喚爲其生活內容，他在他自己眼中將變成一個不可解的謎。可是，即使在那罪惡性的否定中，他還是在與聖善的天主對話；因爲在如寄的人生中，每一個新的主體的罪，必先有上主底一個新的愛底呼喚，因爲罪之所以爲罪就在於掉頭不顧上主的呼喚。至於小罪，並不完全斷絕人與天主間的友誼交往；它只是在聽取上主的呼聲上暫時的不經心，他曾立意事事處處都以上主那人獲救的召喚爲生，小罪只是在實行這善志上，可能發生的缺點。

第二章：在悔改時，人就開始以那喚人回歸父家的基督底愛之呼聲爲生；我們也在此討論懺悔的聖事。

第三章：基督徒的德行：我們一方面視德行為我們所努力以求的目標；另一方面，却又視之爲那對上主愛之召喚的應諾藉以進展與完成的、一般性的基本的態度。可是在此處，我們只劃出傳統道德

論，尤其是諸德以愛爲中心論底輪廓。我的目標乃是使人從這些豐富的真理中，也可看到這隨基督的意念。至於德行論的細節，則留待那以超性三德爲中心的，特殊性倫理神學中再說。

全書的卷二：特殊性倫理神學上編，與天主及與人的共同生活。與天主及與人的雙重對話，原已是一般性倫理神學的基本問題，但在此處獲得具體的發展。

卷二的前編：從三超德（此爲第一章），首先引出那首要的「虔敬」之德（此爲第二章）。此處討論天主十誡中第一誡的傳統內容，却不是當作十誡之一去討論它。

後編：虔敬之德已在欽崇中包含着愛的團體性，因此與虔敬同出一源的，尚有那在實際的人生中，組成重要的一部份的愛人之德。

卷三的題材，是包括愛人之德的超性諸德之形成；其形成之場合，包括人之內心與種種外界的人生領域。它的主題是：上主的王權統馭一切。我們之所以選擇了這種看法，是因為我們對聖經與宣道，要兼籌並顧。對時人心目中「宗教是私人事件」的最大謬誤，基督倫理學早在基線上，就該予以果決的回答。

卷三第一編：「樞德論」顯示上主的王權，掌握並塑造人靈與整個人的切力量；我們把謙遜之德排在樞德的行列中，因爲謙德是對上主愛底王權的直接答覆；故一切樞德乃是愛德底媒介。

第一章：上主愛底王權，在家庭與教會內，建立起愛底王國與愛底團體。第二章：基督信徒對健康與生命的態度，證明他光榮那滿懷慈愛的生命之主宰與天父，並爲弟兄服務。第三章：婚姻的聖事與「爲了天國而不結婚」，都是基督在教會內愛底王權之偉大奧跡底具有啓發性的素描。第四章：基督的弟子，重視並利用世間的財富，視之爲上主愛底恩賜，視之爲人類彼此行仁施恩的工具。第五

章：倫理神學最後的一環，在於主要的精神財富：愛底王國，也就是真理的王國，美的王國，榮耀的王國。

譯者按：本書共分三卷。卷一：基督徒之基本生活方式即一般性的倫理神學。卷二：與天主及與人共同生活即特殊的倫理神學前編，卷三：對上主愛底王權的應諾；即特殊的倫理神學後編。

茲爲使讀者易於醒目起見，特將本書卷一之重要綱目附原書頁數列表於左，以供參攷：

前論一章：問題的看法：(33—96)

上篇：倫理神學史鳥瞰。

下篇：倫理神學的中心概念。

正論：一般性的倫理神學(97—544)

上編：基督的召喚(97—366)

第一章：被召來追隨基督的人類(99—258)

上篇：人之要素與目的(100)

下篇：道德的部位(139)

第二章：基督召喚之方式與內容(259—366)

上篇：規範與法律(260)

中篇：就道德而論道德與就情況而論道德(324)

下篇：倫理行爲的動機(348)

下編：人底答覆(367—544)

第一章：否定的答覆—罪(369—420)

上篇：罪的要素與後果，對基督之追隨底放棄與危害 (370)

下篇：罪底分門別類 (404)

第三章：悔改 (421—531)

上篇：奮起追隨基督 (421)

中篇：悔改者的行動 (457)

下篇：罪之獲赦與言歸於好 (520)

第三章：完滿答覆之先決條件 (532—54)。

(上接四一〇頁)

詠一三九：天主的臨在：上帝臨汝，毋貳爾心

第一思潮（1—6節）：深入的臨在

我意識到我的存在，及我靈肉双方的生活條件，是天主教生活，教我思想，我沒有一刻能逃避祂的  
眼目，因為祂深入我內的程度比我自己還要深入。這種了不起的臨在果然超越我的想像，但的確是靠了它，  
我才得以生存。

第二思潮（7—12節）：普通的臨在

天主的臨在對我如此，對世間一切的一切亦莫不如此。有時我也許想逃避躲閃，找一個地方能孑然孤  
立，但那裡可能，連黑暗也掩蔽不了天主炯炯的目光，原來祂就是光明，是祂創造了一切，克服了所有的  
黑暗。

第三思潮（13—18節）：愛的臨在

不用焦慮，不用害怕，這個浸透了我並包羅一切存有的臨在是一個愛的傑作，愛的結晶。這種高深莫

(下轉四三六)

# 婦女與鐸品

劉志明

鐸品在天主教會中，常被尊爲最高的品位，得此鐸位後，在教會中便能得治理教會，判斷和處罰的權力，同時，還能以基督的身份舉行彌撒聖祭。可是歷史的事實告訴我們，只有受過聖洗的男人，才能領此聖品。教會法第九六八條、第一項亦規定：「祇有受過聖洗的男人，才得有效地領受聖品」。因此，尤其在男女平等的今天，很多問題便產生了：因爲人類雖有男女兩性之別，但由其本性方面看，却無差異；女人的權利亦不因性別之分而少於男人，而且以往很多保留於男人的工作，現在同樣地亦由女人去執行。女人在國家裡，在社會上，能代表自己的同胞，出席世界任何國家的組織和會議，是否她們在教會內，天主臺前，也能代表天主的子民？是否女人不能晉鐸，是一條基於神律的，不可改變的法律？這些問題特別自梵蒂岡第二屆大公會議以來，常被女人提出討論，其中包括普通信友，神職人員，神學家、法學家、天主教人士，更正教人士，比比皆是（註一）。

這些爭論中，有些是非常前進的，也有些是極爲保守的，但是這是爭論時必然的現象，其實在研究真理時，盡量表達意見，總是可喜的事。對於這個問題，首先我們應知道，在聖經中沒有任何章節直接與這問題有關；但在教會的傳統裡，反對的論調却在在皆是。不過在研究教父和神學家們的思想時，我們不要忘記他們所受時代思想的感染，尤其亞里斯多德藉聖多瑪斯的筆所表現的。所以我們不要因爲教會長久的傳統，便下結論而認爲禁止女人晉鐸，不應再提出討論。事實上，除了神律某些規

定外，其餘大多數傳統的定律，均可因時代的變遷而重新考慮。不過是否現代婦女的解放運動，婦女的尊嚴和能力深深爲人了解，能給與這問題一個解決？下面我們將加以討論。

## 向梵蒂岡第二屆大公會議的請求

第二屆梵蒂岡大公會議期間，曾有很多婦女向大公會議提出請求：例如，聖若安國際聯合會 (St. Joan's International Alliance) 請求大會修正法典中的第九三條，第九八條，第五〇六條，第七〇九條，第八一三條，第九六八條，第一零六七條，第一二六二條，第一三二七條，第一三八〇條，第一九九九條，第二〇〇四條，並且請求任命有資格的婦女，爲大會的顧問(註)。另一項請求由一位名叫若瑟芬·德蘭·蒙克 Josefa Teresa Munc 女士提出要求修正：即法典第九六八條，第一項「祇有受過聖洗的男性，才得有效地領受聖品」應改爲「祇有受過聖洗的人，才得有效地領受聖品」，因爲她認爲禁止女人晉鐸，並沒有神律的根據，而且在古法並沒有「男人」這字。她引述額我略法令全集論及未受洗的司鐸一章證明(c, 1, X, De Presbytero non baptzato, III, 43)『如未受過洗的教授與神品，則此人並不接受神品神印』(“Si non baptizatus ordinatur, ordinis characterem non recipit”) (註三) 在另一以「婦女與大公會議—希望與等待」Frau und Konzil—Hoffnung und Erwartung) 爲題的請求中，吉桃·海芝敏女士 Gertrud Heinzelmann 認爲，拒絕女性晉鐸的法律是受聖多瑪斯學說的影響，因爲聖多瑪斯的學說在教會中被尊爲教會官方的正式理論(註四)，因此女性在這學說下，當然得不到合理的地位，她指出聖多瑪斯學說中關於女性問題，曾犯了不少的錯誤，例如：

『愛父親應超過愛母親，因爲他們猶如自然由來的本原；然而父親比母親有更超卓的本原理由：

因爲父親是主動的，母親只是被動的，物質方面的。」（註五）

『由於特殊的本性，女人是一個有缺陷和偶然體，因爲在男人精液中的主動力，原要按男性而產生一個相似自己的完整個體；然而，如生下女嬰，乃是因爲母體內物質方面的不順適，或因外在的變化而造成……』（註六）

『一如聖經所說，女人必要成爲男人的助手，不過並不如有些人所說，在別的事上幫助男人，而只是在生育方面，作男人的助手，因爲在別的事上男人更爲適宜』。（註七）

『女人屬於男人，不但爲得精神上的助力，而且也爲得肉體上的扶助，因爲她的本性軟弱』。（註八）

從這些請求中，我們得知，當今婦女問題的動向，但她們並不是無理取鬧，她們也有她們所依據的理由：因爲人所領受的第一聖事，就是聖洗聖事。這聖事的效果就是聖事的神印，這神印永遠印在領受者的靈魂上，因着這神印，人便能領受其他的聖事，因爲聖洗是入教會之門。但男人和女人所領受的聖洗，都是同一的洗禮，因此他們（她們）也應同樣地有權利領受其他的聖事，因爲聖洗聖事的效果，並未因女人的性別而受限制或改變，因此爲何只有男人能領聖品，女人則否呢？

## 教會拒絕女人晉鐸的傳統基礎

### 一、保祿宗徒的話

幾近兩千年的歷史事實，如果沒有聖經或傳統作基礎，在教會內是不能存立的，聖經內可作爲這歷史事實的根據，主要當推保祿宗徒的話。雖然如此，但是保祿宗徒對這問題實在未制定法律；觸及

此問題的，只是當他責斥某地方團體的越軌行爲時，而定下了些應遵循的規則，也就是今天我們在格前第十四章，第三十三至三十四節所讀到的一段話：『婦女在集會中應當緘默；她們不准發言。』這一段話，無可諱言的，一天比一天被人曲解，甚至有人以之爲貶責婦女的工具，但是究竟保祿宗徒的原意如何？實有商討的必要。

保祿宗徒不但在格前第十四章，第三十三至三十四節，對婦女定下了一些規條，而且在格前第十章，第八至第九節；弟前第二章，第十三節；哥，第三章、第十八節；弗，第五章，第二十二節亦有所規定；然而，這些規定在我們今天看，與保祿宗徒當時生活的環境和習俗極有關係，且深深受其影響。例如：保祿認爲女人祈禱時應蒙頭：『女人不蒙頭向天主祈禱相宜嗎？』（格前·十一·十三節）他並且保護此習俗，以表示女人在社會屬於男人的地位，雖然蒙頭的習俗的原始意義，至今仍未清楚，但蒙頭表示在當時實有表示女人是那爲她蒙頭的男人的私產，蒙頭也有弱者被保護之意。

「女人若不蒙頭，就讓她剪髮罷！但若剪髮或剃頭爲女人算是恥辱，她就該蒙頭」（格前·十一·六）保祿這論證在我們今天看來，當然毫無意義，因爲我們不能了解蒙頭究竟有何重要的意義，但由於保祿宗徒受了斯多噶哲學的影響，便有此結論。按此學派認爲，女人按本性即有長髮，因此如把長髮剃掉，便是違反本性。無論如何，這一習俗却活現於聖經中，猶如聖訓：『不是本性也教訓你們；男人若蓄髮，爲他就是羞辱；但是女人若蓄髮，爲她倒是光榮嗎？』（格前·十一·十四—十五）保祿繼續說：「男人當然不該蒙頭，因爲他是天主的肖像和光榮，而女人却是男人的光榮，原來不是男人出於女人，而是女人出於男人；而且男人不是爲女人造的，女人乃是爲男人造的」，最後保祿宗徒結束這問題說：「若有人不守這章，務要受該句這，我們沒有這樣的風俗，天主的各教會也沒有。」

當然，蒙頭在當時是一個很可敬的習俗。婦女在公共場所必須蒙頭，表示端莊，否則便爲人所輕視，但這並不是不能更改的定律，正如今日男人進堂或進屋時，應脫帽的禮貌習俗，由於將來時代的改變，也可以更改。

在格前第十一章，第五節，保祿宗徒說：『但凡女人祈禱或說先知話，若蒙着頭，就是羞辱自己的頭。』從這說先知話一語中，我們可知保祿已准許婦女在集會中發言。在格前第十四章，第廿六節，保祿亦說：「當你們聚會的時候，每人不論有什麼神恩，或有歌詠，或有訓誨，或有啓示，或有語言，或有解釋之恩；一切都應爲建立而行。」「倘若有說語言的，只可兩個人，或至多三個人，且要輪流講話，也要有一個人解釋；如沒有解釋的人，在集會中就該緘默。」這條規定不單對男人，且亦對女性而頒定。

那麼，爲何保祿宗徒在格前第十四章，第三十四節說：「婦女在集會中應當緘默」。這確是一個難題，神學家們亦不能給與一個正確的答覆（註九）。所以一項仍在討論的問題，自然不應視爲不變的原則，和行事不變的標準。

## 二、基督的態度

現在我們看看究竟在四福音中，我們是否能找到拒絕婦女晉鐸的主的命令？

基督來世不是爲廢除法律，乃爲成全它。雖然如此，基督仍不受當時的習俗，或猶太傳統觀念的束縛，繼而輕視婦女。若望第八章，第三節至十一節，描述耶穌拯救了一個正在犯姦時被捉的婦人；在傳教生活中常有很多熱心的婦女圍繞着他，她們會勇敢地跟隨他，直至十字架旁。復活後，祂首先

顯現給婦女。由此可見，在信仰的行列中，和宗徒事業上，婦女亦佔有特殊的地位。雖然在主的聖心內，婦女們常佔有一特殊的位置，但是在宗徒的名單上，我們却找不到一個婦女的名字，耶穌只從男人中選出其繼承者，並交給他們赦罪與獻祭的權力。

根據基督的所作所爲，於是有人認爲，既然教會的創立者基督，從未選婦女爲宗徒，從未授與她們赦罪與獻祭的權力，所以教會不能超越創立人的意願而行事。此外，有些神學家認爲，天主第二位聖子取了男人的外形降生，所以只有男人才能完全地代表基督。更有些人認爲，只有男人才適合作司鐸的工作。

### 三、教會的傳統

整個教會的傳統告訴我們：婦女不能曾鐸。不過我們並不否認，在某些分離的教會內，如敘利亞的蒙丹裂教，婦女曾獲准許執行一些屬於司鐸權限的職務：如教導，付洗，分送聖體，赦罪（註十）。哥尼迪派人把鐸品歸於瑪利亞，並以其名舉行彌撒聖祭，對於這些事的發生，聖愛庇方曾嚴厲地責斥：「從世界開始以來，女人從未執行過司祭職，連厄娃包括在內；雖然她曾犯了極重的罪過，但她仍不敢擅作司祭，她的後代女兒亦不敢如此」（註十一）。戴爾都良對這問題亦曾說：「不准婦女在聖堂內說話，施教、付洗、獻祭，和一切屬於男人的職務；司祭份內的職務，更不容她們有份」（註十二）這些引述可以證明，在教會初期便有這禁條，而非來自聖多瑪斯。

教會這項禁條當然是基於基督沒有選拔婦女作宗徒的事實。在第三世紀 *Didascalia Apostolorum* 便明顯地以此作爲根據，否定了女人有施教和付洗之權（註十三）。但是可能有人會問，女六品的建

立，是否爲補救拒絕女人晉鐸的另一措施？女六品是否神品聖事？這答覆對我們的問題極有關係，因爲如果女六品是聖事，則問題便複雜了。

聖保祿在羅馬書第十六章，第一節說：「我把我們的姊妹福依貝托給你們，她是耕格勒教會的女執事。」所以初期教會，確已建立起來了女六品。只不過「女執事」和當時的「寡婦」，有時會混爲一談。雖然有女執事的建立，但她們並沒受祝聖。稍後，由於女執事的權力增大，於是 *Constitutiones Apostolorum* 便定下了應遵循的規則：「主教，你要爲你自己建立正義的工作者……在民衆中，那些使你喜悅的人，你要建立他爲六品，以管理日常要務。對某些家庭，如你不能遣派男六品去探望婦女的話，遣派女六品吧！因爲在很多其他的事務上，需要女六品執行，例如，在授洗禮中，當婦女走下水池的時候，她們應由女六品傅油，如沒有婦女，尤其沒有女六品，則由付洗人給她們傅油，如有婦女，尤其有女六品在場，則那些將受洗的婦女，不應爲男士們窺見。此外在行覆手禮時，你只能在她們的頭上傅油……女六品傅油，男人則呼求天主聖三的聖名……所以在其他事務，你要有該事所需的女六品，特別爲探訪家庭。當你因爲女信友，而不能接近她們時，你更應有女六品，爲幫助病弱者，急需者……。」（註十四）

「女六品的職務，是在聖堂門口站崗；爲婦女們指定位置，喚醒沉睡者，伴同婦女去謁見主教或六品，並教導望教的婦女，和作其他類似的事」。（伯十五）

授女六品的禮節，與授男六品的禮節相似，即由主教覆手，和誦念經文（註十六）。在東方教會，有時也授給女六品聖帶，她們並進入聖所，恭領聖體（註十七）。不過，當時的禮節，因地而異，並不統一，例如，在埃及教會的憲章內，我們並未找到女六品的制度，他們以寡婦代之。「如你要建立

寡婦，不要祝聖她，只以唱名方式選拔她便是」（註十八），在西方教會的古代禮儀書中，如 *Liber ordinum Mozarabicus* 和 *Canon Hippolyti* 找不到祝聖六品的禮節。稍後，在 *Ordine Romano IX* 只提及祝福女六品「同樣，女六品和女司祭亦進入聖堂，並在同一天祝福之」（註十九）。第九世紀的 *Ordo Romanus* 曾提及，在祝福女六品時，用相似祝聖男六品的禮節：即除了覆手禮保留於男六品外，也授與她們聖品，並誦念禱文和呼求天主聖神。（註二十）

雖然覆手禮和呼求天主聖神，間亦在祝福女六品的禮節中添加，但神學家們總未承認這是祝聖，更不承認這是聖事，也從未把女六品列入神職人員的行列。所以 *Constitutiones Apostolorum* 規定：「女六品不降福人，也不執行司鐸和男六品的職務，她們只是看守門戶，並協助領洗的婦女，以免她們難堪」（註二十一）但女六品也獲得很多特權，例如在聖堂中的位置，她們有時被列於其他小品神職人員之前；有時在男士們之後，在一切婦女之前，有時也被列於她們之後。總之各地教會均有不同的法律。

由於各地不同的法律，所以女六品的起源，和消滅的時間，亦各有先後，法國從未有女六品制度的存在；西班牙有一長時期亦沒有。十二世紀，在西方教會內漸漸絕跡，不過在東方教會，仍然有此制度存在。現在的 *Maronites* 教會內，仍有此制度，只是加上很多限制。

女六品的職務原為幫助領洗中的婦女，所以當成年人領洗的數目減少，和浸水禮在西方教會中被廢止以後，女六品的制度亦日漸不被重視。在第十三世紀，西方教會已再沒有祝聖或祝福女六品的事實。因此我們得知女六品的設立，只為當時環境的需要，她們的職務只是一項臨時性的，而非神品聖事。聖愛庇方說：「雖然女六品在教會內是一品位，但這品位的設立並不是為執行司鐸的任務，或類

似的工作，乃是當婦女領洗時，爲從旁加以協助』。(註二十二)

教會法典第九六八條、第一項規定：「只受過洗的男人方得有效地領受聖品是目前教會拒絕婦女晉鐸的法律，根據這條法律的伸展，一切與聖品有關的職務，亦不容婦女參與。法典第八一三條、第二項規定：婦女不可輔彌撒，如在沒有男人輔彌撒時，婦女仍不能靠近祭臺，只可由遠處答誦經文，法典第一二六四條、第二項規定：如會規或禮儀許可，並得教區首長的准許，修女們可在聖堂或小堂內歌唱，惟她們歌唱的位置，應以民衆不能視及的地方爲限。一九五八年九月三日禮儀聖部在論聖樂和禮儀的訓令中(註二十三)對解經員亦規定婦女不能担任此職。因爲聖部認爲，在主祭和參與禮儀的民衆之間，輔祭人員乃處於中間的位置，這些輔祭人員包括六品、五品，和其他輔助人員：神職人員，普通信友：他們無論誦讀、解釋、或歌唱，都是真正地在執行禮儀的職務！真正地在執行基督司祭的職務。最近因教廷敬禮部所公布的彌撒總論第六條的規定，這項禁令略爲放寬，即准許婦女宣讀福音以前的聖經選讀。

## 筆者的意見

從教會歷史的傳統看來，我們對這問題的討論似乎是多餘的，但這並不是毫無益處的。因爲今天倡導婦女晉鐸的言論和事實，實在不少。人心惶惶，不知所從。尤其美洲和歐洲分離弟兄們的教會中，授鐸品與婦女亦間有所聞，如瑞士於一九六〇年便有三位婦女領受鐸品(註二十四)。當然有不少的神學家和法律家提出強烈的反對(註二十五)。但無論如何，新的意見對大家仍是可以接受的。我們不能同意聖奧斯定，聖盎博羅削，和聖依來內等的意見，認爲那些主張婦女晉鐸的人是異端人，因爲

依我們看來，能解決這問題的，只能是基督的意願。這意願在聖經中怎樣表示出來，以上我們業已看到。聖保祿的話，也不能視為解決這問題的準則，因為在解釋他的話時，我們發現了不少的問題。由於缺乏一個絕對有力的證據，因此意見越多，真理自然便愈明。

但是教會的傳統自有其權威，幾近兩千年的歷史也不容易推翻，因此我敢說，准許婦女晉鐸是不可能的。雖然基督沒有明顯地表示自己的意願，但在祂沒有選拔婦女為宗徒的行爲中，大家都認為基督含義的意願，已包括在內。根據這含義的意願，和幾近兩千年的歷史把它解釋，相信其意亦已明顯。其實，我們不能不承認，婦女在現時代已得解放；在民法上，已得到平等的權利，但這影響不了教會，因為我們認為，司鐸品是一種權力，與人的本性沒有關係，所以並不能視為人所有之物。司鐸品也並不屬於人因聖洗而得的權利範圍之內，因為如屬於這範圍內，任何拒絕婦女晉鐸的理由，均無法成立。我們更不同意那些認為女人不能代表男性的基督的說法，因為在今天，婦女可以完全地代表男性的總統先生，為何她們就不能代表男性的基督。其實既是代表，就已說明代表不是所代表的本人，作代表不必考慮性別的問題。有人認為婦女不適合作司鐸職權所作的事。他們根據創世紀記述的厄娃，而判定女人是多言的，但是這些理由並不充份，說這些話的人，實在忘記了在現在有很多醫生，律師，大法官，大使，女總理都是婦女，難道她們沒有守好她們職務上應守的秘密？其實，司鐸品是天主的一項特恩，它包含天主特別的召叫，揀選，和藉祝聖禮授與給被祝聖者的權力，這一特恩最後被基督提升為聖事，我們必須承認在這鐸品內，含有一特質，這特質與國家和任何社團的不同。因為基督的教會不僅是人的教會，還是天主的教會，所以依我們看來，司鐸品與人不可侵犯的權利無關，更不在人權的範圍內。



法典第一三六六條第一項。聖多默斯論耶穌基督神性論。

- 卅 S. T. II. II. 26, 10  
卌 S. T. I. 92, 1, ad 1; I, 92, 2; I, 99, 1 et 13 2; I, 101, 2.  
卍 S, T. I, 92, 1.  
ㄨ *Suppl.* 81, 3 ad 2. *cf.* I, 93, 4 ad 1.  
ㄚ *cf.* "Schweigt die Frau?" *österreichisches Klerus-Blatt*, 31 Oktober 1964.  
+ B. Gherardini, *Domne "in sacris" Seminarium*, 6, (Gen - marzo, 1966)  
+ | Migne, P G, 42, 741.  
+ | | Migne, P L, 2, pp. 901-902.  
+ | | | Funk, FranzXaver, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, II. Paderbornae, in  
    Libraria Ferdinandi Schoeningh, 1905.  
+ | | | *Didascalia Apostolorum* 3, 17(16); ed. Funk, 208-210.  
+ | | | *Didascalia Apostolorum* 1, 2 *passim*.  
+ | | *Constitutiones Apostolorum* 8, 19-20, ed. Funk. 525.  
+ | | Morin, J. *De diaconissis: Commentarius de sacris ordinationibus*, Paris, 1655, pp. 58-80  
+ | | *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* 7 (37); ed. Funk, 2, 105.  
+ | | | Migne, PL. 78, 1003.  
+ | | | Hitortpius, *De divinis officiis* (1568) 144.  
+ | | | *Const. Apost.* 8, 28, 6; ed. Funk, 531, *cf.* S. Epiphanius, *Haeres.* 79, 3: PG 42, 473.  
+ | | | Migne, PG, 42, 743.

1111|AAS. 22 septembris 1958. p. 630-663.

111|B. Gherardini, *Donna "in sacris"?* in *Seminarium*, 6, (Jenn.-marzo 1966) p. 179.

*Die Pastirin - wie hat sie sich bewahrt?* in *Ferrreiter* (5 Februar, 1966) Kohn, p. 18.

111|B. Gherardini, *Donna "in sacris"?* in *Seminarium* 6 (Jenn.-marzo 1966);

Jean Galot, *La donna e il sacerdotio*, in *La Civiltà Cattolica*, 7 maggio 1966, p. 255;

Prof. Ferdinand Scheibelbacher, *Stellung und Funktion der Frau in der Kirche*,

*Osterreichisches Klerus-Blatt*, 24 Juli 1965;

*Schweigigt die Frau?* *Klerus-Blatt*, 31 Oktober 1964.

(上接四二二頁)

測的愛果然超越我的想像，但它是鐵一般的事實。

第四思潮 (19—24)：要人抉擇的臨在

愛的要求是絕對的，疾惡如仇是眞愛的自然流露。騎牆兩可，投機取巧却是愛的勁敵。惡人無非是逃避天主的臨在，不知眞愛為何物的人。根子在於妄自尊大，不接受比他們更大的天主。

相反，義人善用自己的自由，悠游於天主愛的臨在裡，如鳥之臨空，魚之得水。他不但不逃避天主的臨在，還深深渴望爲天主所認識，所領導。這就是每人所作的抉擇，和不得不作的抉擇。

書評

## 熱羅尼莫聖經詮釋(註)

房志榮

這是一本一五六頁的鉅著，書分兩卷，合訂成一書。卷一討論並詮釋舊約，共六三八頁；卷二除討論並詮釋新約諸書以外，還包含很多研討一般性聖經問題的文章，共八九〇頁；其餘三十八頁則在書首，包括白雅樞機的序言，全書目錄，三位出版學人的引言，五十位作者的名單及各種簡字表。在第XX頁末尾說明此書命名為「熱羅尼莫聖經詮釋」的理由：因為這位聖人在教父中是最著名的聖經學家和聖經批判的先鋒；如果任何一本聖經詮釋應該有一個名字，用這位聖人的名字自然非常合適。臺中光啓出版社將這部鉅著影印出售，價格只達原版的五分之一，因此可以預料這書將在臺灣普遍應用。今將其兩卷的內容略加介紹，以窺見本書的特色及價值。

卷一討論舊約的部分共有三十九個標題，按內容來說可分為四部分：

(一) 1至11題是第一部份：1梅瑟五書導論；11專論；以色列及其四鄰；在這個導論與專論之間有梅瑟五書及六部史書的個別導論及詮釋。

(二) 12至19題是第二部份：在12先知文學及13論希伯來的詩以後，有由亞毛斯至耶肋米亞八位放逐巴比倫以前先知著作的導論及詮釋。這裡可以注意，在進入先知著作以前先有希伯來詩的討論，原來不只聖詠及某些智慧書是用詩寫成的，先知著作很多地方也是詩體，依撒意亞便是希伯來最偉大的詩人之一。

(三) 20至27題是第三部份：20放逐後的精神生活及默示錄文學。這篇總論將人引入放逐期間及放逐後的七、八位先知的著作裡，而編上下，厄上下，及加上下六部晚期的史書也在這裡討論。

(四) 最後28至39題是第四部分：28智慧文學導論是一篇總論，以下便是七部智慧書的個別導論和詮釋。能使一般讀者驚奇的是由36至39這最後幾題裡列有盧德，多俾亞，友弟德，艾斯德爾及約納書這些著作，不把它們看做歷史文獻。

卷二討論新約及一般聖經問題的部份共有四十一題：由40至80題（繼續卷一標題號碼順序），我們可將這些題分為五組：

(一) 40—45題：40對觀福音問題。41近代新約批判學。以下是由馬爾谷福音開始的三部對觀福音及宗徒大事錄的導論和詮釋。

(二) 46—57題：46保祿生活。47新約中的書信。48得撒洛尼書信。49迦拉達書信。50斐理伯書信。51格林多前書。52格林多後書。53羅馬書信。54致費肋孟書。55哥羅森書信。56厄弗所書信。57牧靈書信。這種保祿書信排列的次序實代表本詮釋編纂人對書信寫作時間先後的看法。

(三) 58—65題：58伯多祿前書。59雅各伯書信。60猶達書信。61希伯來人書信。62若望書信。63若望福音。64默示錄。65伯多祿後書。這裡值得注意的是編者把希伯來人書信和保祿的著作隔離而放在這一組裡。伯多祿後書則放在全部新約的最後，因為按寫作時間來說，近代考據認為這是新約唯一寫於第二世紀的一部著作。

(四) 66—76題：討論一般性的聖經問題，也就是普通在聖經總論裡所研討的問題。我們可將號碼取消，直接寫出所討論的各個題目，便能看出這一組所涉及的範圍：聖經的默感和無誤，聖經的正典

性，偽經：死海卷軸及其他猶太文獻，原文與譯文，近代舊約批判學，釋經學，教會的訓導，聖經地理，聖經考古學，以色列的歷史，以色列的宗教制度。

(四) 77—80 題：最後這四題討論聖經神學的某些方面：舊約思想概觀，新約思想概觀，保祿的神學，若望的神學。

在臺灣天主教會有兩種聖經版本流傳很廣，即「耶路撒冷聖經」(英文)及思高聖經學會所譯釋的「聖經」，我們曾分別在本刊第一期及第二期予以介紹。如今又有這本「聖經詮釋」的影印本出現，真給研讀神學的人及一切從事牧靈工作的人帶來很有效的工具。原來「耶路撒冷聖經」及「思高聖經」主要是將聖經原文譯成英文或中文，附帶的那些導論及註腳雖很寶貴，但究竟有限，不是逐章逐節的加以詮釋。這本「聖經詮釋」則不然，它不連續登載聖經譯文，而是提出一節一句便解釋一番。這些章節也不根據任何英文譯本，而是以原文(特別是希伯來文及希臘文)為依據，為準則。

不過按照編者在引言中的指點，在參閱詮釋本身以前，最好先看幾篇有關的導論及發揮其他主題的文章，這將近二十篇的長文實在將與聖經有關的重要知識以及目前聖經學界的研究狀況作了一個豐富而扼要的介紹。例如第 71 題討論「釋經學」的長文裡，告訴人在接近聖經時應該有的基本態度，方不致誤解聖經，方能領略聖經的真義，並在了解的程度逐步加深。又如 67 題討論「聖經正典性」的長文縷述聖經成書所經的許多過程，這種基本的認識為了解聖經中的每一部書，甚至每章每節的確是不可或缺的。至於導論的文章也須按照所釋經書的類別預先加以閱讀，例如要看前三部福音的詮釋，不得不先看 40 題所檢討的「對觀福音問題」，甚至應該先讀第 41 題的「近代新約批判學」。要參考智慧書詮釋，理當先看第 28 題的「智慧文學導論」。

總之，這部大書花費了很多的心血和時間方得完成，由一九六二年開始分配工作，到一九六七年才將所需要的稿件收齊，其間換人換題，補缺補充，增刪重寫等，經過了很多周折，三位編輯人都勞累不堪。編者原來有意也請一些基督教學者執筆，以促進大公精神，但經過慎重的考慮，他們以為這樣做，爲不少的天主教讀者也許得不償失，所以結果爲本書執筆的五十位學人都是天主教的聖經學家。他們分佈於美國及加拿大各地，普通都在大專院校教書，少數作者屬於其他國家，因此作者們合起來有相當普遍的代表性。寫一本書總比看一本書更加費力，更費腦汁。我國教會不知要到何時才能寫出這樣一部聖經詮釋來。在沒有自己的著作以前，不妨費點精力，費點腦筋來吸收他人研究的成果，來增進自己對天主聖言的認識和揣摩。

註：The Jerome Biblical Commentary. Edited by Raymond E. Brown, S. S., Joseph A. Fitzmyer, S. J., Roland E. Murphy, O. Carm, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1968.

# 卡達美著「真理與方法」簡介（註）

房志榮

作者 達美 (Gadamer) 並不討論方法，而是詢問：理解或懂悟怎麼可能？他所檢對的範圍是科學方法不能控制的人生經驗的領域：藝術、歷史、哲學等經驗。卡氏認為「釋經學」的意義是指出「理解」這個過程的本體結構，同時批判以往釋經學說所作過的一些不適當的假定。他要讀者知道每次「懂悟」發生時，究竟有什麼事發生。他畫出一個「懂悟」的本體論，這一懂悟超過任何現代的科學懂悟。這樣他將問題推演成一個普遍的問題，包括人和世界交往的一切範圍。海德格對「此有」(Dasein) 的分析為卡氏所用……懂悟不是人的許多行動中的一個方式，而是「此有」本身的存有方式。「釋經學」一詞在這裡即指這一層意義而言。這詞指謂「此有」的基本流動性，這個流動性構成「此有」的有限及其歷史性 (Historicity)，因而包括對世界的全部經驗。這不是任意說出，也不是片面的誇張，而是事情的本質的確如此：懂悟的動作是兼容並包的，是普遍的。(第二版序，頁XXV)。

卡氏的書在追求哲學真理的歷史裡是一部劃時代的作品。以下所舉的例僅限於與聖經有關的幾點。神學家在此能找到有關釋經者與經文之間的許多層次不同的關係的分析；這能激發釋經者在他與聖經的經文之間有一個更徹底，更適當的交往。

## 「懂悟」的歷史性是一個釋經學的原則

任何解釋工作中的一個基本問題是要將解釋人及章句間的時代鴻溝填滿；釋經學的有用與否全看它對這一任務能否達成。士來馬赫（1768—1834）曾想用心理的解釋來達成這一任務，他對十九世紀及二十世紀前期的釋經學學說發生過決定性的作用。這種作法，追究到底，仍舊是「猜測的」：將自己置於作者的心理狀態之下而「變成」另一個人。這個心理解釋的基礎是一切個人都在事先彼此相關；換句話說，在時間與空間的不同之外，常有一個恒常的，共有的東西留在那裡。按照士馬來赫的弟子狄而太（Dilthey）的說法，那就是「普遍的人性」（略同於我國的人同此心，心同此理）。

步特曼的釋經學，原則上並沒有超出這個起點。他由早期的海德格借來關於此有的存在分析，用以超越了士來馬赫的個人主義，但他却引起了存在的、本體的超越主義，這樣一來他們所作的嘗試，都免不了一個內在的衝突：又要除去釋經者與經文之間存在着的時間上的鴻溝，又不得不用超時間的方法，或是狄而太所說的普遍的人性，或者有如步特曼所主張的，世間的存在懂悟它自己的存有，雖然有些問題仍糾纏不清。

上述作者們的終點才是卡氏的起點。他認為歷史的距離為「懂悟」過程本身是有着決定性的重要的。我人若將對於歷史的意識加以反省和批判，便不難「……承認，無論在事象上或在懂悟上都有一個歷史的流動性。懂悟本身倒並不該看做是個人主觀的一種行動，而更是進入一個傳承的際遇裡，其間過去和現在不斷地互相摻合」。 (pp. 274f)

「這樣一來，時間的主要意義不再是一條鴻溝，將過去和現在隔開，因此須將之填滿，而更是事

象的托盤或基礎，「現在」就植根於此。這就等於說，時間的距離不一定非超過不可。歷史主義者一度有過的天真想法是：我可以置身於另一個時代裡，用另一時代的語言及概念來思考，而不是用我們自己的，這樣便能達到歷史的客觀。但事實上我們得承認時間的隔離能予我們的懂悟以積極的創造性的貢獻」。 (P. 281)

## 實效的歷史與銜接的視野

爲將釋經者與經文之間的關係加以新的描寫，卡氏引用一個說法：「實效的歷史」(Wirkungs-geschichte)，任何經文，任何流傳下來的著作，以及任何歷史現象都在歷史中有它延續的效果，它本身也就在這效果的脈絡裡存在。任何人若以爲可以直接與經文接觸，就不免受幻想之騙，並明顯地缺乏自我批判的反省工夫。在歷史客觀主義的聲浪中這一點實在必須意識到，因爲所謂的歷史客觀主義靠着科學的方法，但不理會自己爲「懂悟」所作的假設，總以爲可以供獻出「客觀的事實」。神學家們自己單獨討論達不到什麼成果，必須把哲學裡無意識中所作的種種假設加以徹底澄清，方能有成。卡氏所引進的「實效的歷史」這一概念便能對此大有助益。

另有一點與此有關的是卡氏所說的「視野的銜接」(Horizont-verschmelzung)。在懂悟的過程中，某一經文的視野應該與「現在」的視野銜接起來。「視野」不該懂做是硬性的和靜止的，而更是動的並與我們一同轉變的。「人在走動時，他的視野也在變動」(P. 28)。這樣，嚴格說來，並沒有一個現在的視野和一個歷史的視野，而是所有的視野都爲一個大視野所籠罩；以歷史意識所體會的一切都在這個視野之內。不過卡氏還是分兩個視野來講，並把它們講在一起。根據這種既分又合的方法他

要人在理解懂悟的過程上防禦兩種誤解。第一，任何人要懂一段經文，便不能忽視他自己，這就是說，他不該把自己放入已往的情勢中。

另一個誤解是目前神學釋經學所激烈討論的：經文的視野不應該太倉促地與現在的視野合併，却應該將經文的全部潛力提煉出來，無論它是怎樣的古怪，怎樣的別緻。步特曼所發揮並為他的弟子所推進的給予新約的存在解釋，因了從海德格的哲學所採用的範疇，不斷製造着窒息經文原意的威脅。這種存在解釋的缺陷並不在於它運用那些範疇來工作，而在於把那些範疇的價值看的太高。這就引入了另一個問題，即預斷和假設的問題，這是卡氏所特別注意的。

## 釋經的循環及我們的預斷

卡氏放棄自然科學的理想，即科學能擺脫任何預斷的干預。原來問題不在於將一切預斷根除，為全力灌注於「所討論的主題本身」，這個「主題本身」本來就不存在。在懂悟的過程中，真正的問題在於把我們已經有的主張重新加以追問。任何人在接近一段文字時所做的就是這件事，他有特殊的企望和假設。「他在文字裡找到第一個意義時，即刻假定那是整體的意義，而他所以找到那第一個意義，是因為他讀這文字時已懷着期望將這層意義找出。為懂得文字裡所講的，他必須先具備這類預有的意義；以後在他逐步深入文字裡而有所領悟時，再不斷將那預有的意義翻新(Overcoming)。這樣卡氏便隨着海德格將釋經的循環描述如下：

最有決定性的問題是：以前有的錯誤觀點怎樣可以與正確的觀點涇渭分明？在這裡卡氏釋經學的中心論調予以答覆：懂悟主要的是指懂得事體本身，誰不懂得事體，便不能由字句中採出意義。這是

路得的主張 (Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere)，卡氏將這句話當作他的著作中某一重要部份的題辭 (P. 162) 是具有深意的。真正重要的東西是文字所表達的事體，事體本身是唯一的準則，人可藉以消除以前有的錯誤觀點。釋經者對這種糾正應取開放態度，應徹底檢討自己的假定。唯有藉着這種問和答的循環，一段經文才真能顯出它整個的意義，這種意義有時也許是奇特的，是出人意料之外的。也唯有藉着這種循環，用以描寫懂悟過程的視野的銜接才能發生。

## 應用的問題

上文關於釋經學的循環性所說的該在應用上得到證實。依照傳統對懂悟程序所作的三分法——理解，解釋，應用——第三項，即應用所引起的問題最多。應用必須是懂悟的一部份嗎？但神學之自認為學問正因為它的方法不受主觀應用的控制而獨立，這是歷史主義者及自由派神學家的意見，他們認為將純「歷史及科學的」研究與信理及牧靈的講道（即應用）貫通，那是個別神學家私人的事。如今卡氏說：應用是釋經過程中整體的一部分，正像懂悟和解釋一樣 (p. 291)。他用法律及神學的例子（法律的解釋與個別案件上的應用，聖經的解釋與個別宣講上的應用）指明應用不是後來加添的，而正相反，是第一個出現的。在這種情形下，「應用」兩個字自然已失去了消極的、即臆測的含義，因為「無論是法律學家或神學家在實際應用時，不能不受文字的限制」。

## 釋經學以語言為依歸

由上述可見，卡氏著作所帶來的一大進步：是他不再將釋經學朝着心理學或存在主義發展，而要

找一個新的方向，這為他也就是語言。語言和懂悟是不可分的，因為「語言就是理性本身的表達」。 (p. 379) 「在語言中世界本身反映出來，語言所經歷的世界是「絕對的」，超越存有的一切相對性，因為語言在它自身內包括一切的存有及存有的一切關屬。在我們對世界所有的經驗中，語言這個基本的因素是在一切我們所體認及所接近的存有中最先出現的因素。因此在語言和世界之間所存在的基本關係，這倒並不是說：世界是語言的對象；而更加是：我們所體認並用言語所表達的對象已經包括在語言的世界和視野裡」。 (p. 426)

卡氏的分析所到達的極峰可用他自己的一句話說出：「任何存有，只要能為人所懂悟，那就是語言」。 (p. 426)

讀者在此也許要問，這樣一來，語言就成了一個超歷史的東西，而卡氏歸於士來馬赫等人的過錯，說他們在釋經者與經文之間找一個超歷史的橋樑反落在他自己身上了。卡氏在他著作的第二版裡針對此一問題予以答覆 (p. XXII)。他的書是建立在現象學的基礎上的。雖然海德格的思想及他對超越性所提出的問題使得釋經學的範圍擴大而成一普遍性的問題（因此這好像不僅是現象學，而還是形上學的問題），但現象分析的原則在這裡照樣適用。當然這裡所謂的釋經學是按幼年海德格的懂法，並且不把它懂為方法論，却懂為關於思想真實經驗的一種學說，卡氏在此強調，他對遊戲及語言的分析都是現象學的。就像遊戲在不進入遊戲者的意識中時，佔有超越純主觀態度的成分，同樣語言不以說話者的意識為終點，這就是說語言不僅是說話者的主觀態度。語言能當做人的一個經驗來描寫，與「神話」或「神秘化」毫無關係。卡氏在「辯論」中找到一切文字解釋過程的模範。一般的讀者都為書中的歷史問題所困惑，因為那些歷史和目前問題的關係並不清楚，而卡氏却與歷史建起一個真實的會

談。他書中的一些精采部分就是他和柏拉圖，亞里斯多德，多瑪斯，及康德的論戰。卡氏將他分析所得的學說施諸實踐：他但要解釋的題材和對話的人重新討論。重點就在重新這兩個字，因為在這樣的討論中並不是只將老的概念再說出來；「解釋」的意義更是「我們用過去的概念來思想，我們也就把那些概念說出。」(p. 374) 幾時釋經者有所成就，幾時一段經文真被了解，那不是釋經者的成就，而是語言本身的成就，我們每人都受惠於語言。

卡氏還酌量應用了黑格爾的哲學。他的「實效的歷史」及「銜接的視野」都是從黑格爾的歷史哲學裡生出的。卡氏的成就就在於將歷史嚴格地看做歷史，不讓它消散為簡單的「史實」——“history-city”。卡氏的最大成就也許在於他將語言和歷史連在一齊，二者受到同樣的重視，不厚此薄彼。所以卡氏自己也認為他對海德格及黑格爾是同樣的負着債。Pannenberg 對卡氏的批判是：卡氏藉他在語言的水平線上所築起的釋經學本體論，「將事故間的關係看得太抽象，忽視了語言的指謂作用或特徵，因此特徵，人的話只是話，所指的是話後面的東西。這都告訴我們，語言因了它的指謂特徵，最後會回到歷史的問題上去」。Opp 却認為 Pannenberg 所指的卡氏的弱點，實際上倒是他的優點。任何釋經學都該體會人類理解力的限度；企圖繪出一幅普遍的歷史——即便是在神學的外簷下——就是要跳出這個限度，而給自己加上一個挑不起的擔子。卡氏並沒有忽視語言的指謂特徵。他果然認為要想直接進入文字的題材本身是一種幻想，一切事故既然都存在於「實效的歷史」裡，那麼「人所指謂的，能有客觀性」這個概念本身就無法立足。不過這並不是說，人所說的一切全是相對的。釋經學的循環性能給人保證，過去人所說的種種要在今日的語言裡重活過來。

- 註 Cf. JOHANNES OPP: "Truth and Method: A Review Article on Wahrheit und Methode by HANS-GEORG GADAMER. J. C. B. Mohr, Tübingen, second ed. 1965" Student World LX (1967), 311—318

## 編後

由本刊第五號開始，輔仁大學神學論集已進入第二個年頭。將過去一年的工作情況及各地的反應略作檢討，我們實在得到不少的鼓勵，今願在此向所有的讀者，特別是慷慨投稿的作者們致最誠摯的謝意。希望今後在神長的指導，同道的合作，及一切對神學關心的教胞的督促下，真能在我國教會內造成一種神學氣氛，藉以推廣各方面的神學知識，研究我們自己的神學問題，如此經年累月，假以時日，方望能建立起一個根深蒂固的本地教會。

在推銷一方面，自從本刊第一號問世以來，即刻得到香港教會的熱烈支持，願藉真理學會代銷五百冊，這樣和臺灣的長期訂戶合起來已銷至近一千冊。交換一方面，我們和馬尼拉的「東亞牧靈學院」，新加坡的「東南亞神學雜誌」，臺北陽明山的「臺灣神學院」，及臺南神學院的「神學與教會」雜誌都互換出版物，因而在本神學院與這些學府之間多了一層連繫。以上所提的四個學術機構，除了馬尼拉的牧靈學院以外，其他三座皆屬基督教。藉着刊物與分離的主內弟兄互通聲息，亦未嘗不是推進大公精神的方法之一。與歐美學府及雜誌社我們已進行聯絡的工夫，有何成就，當於來日向讀者報告。

本期出版時，一九七〇—一九七一的學年已經開始，深信這一期的文章，無論是聖經、信理、倫理、禮儀或書評各欄，都能發生一些引新神學生入門，提高老神學生——無論是在神學院上課，或私

人就讀——興趣的作用。今限於篇幅不能在此一一介紹，僅由每欄抽出一篇略加指點。

聖經欄「申命紀的初步探討」由羅馬傳信大學夏其龍（神四）及徐錦堯（神三）二位修士合著。夏君於八月回故鄉香港督鐸，並準備着另一篇有關若望福音的長文在臺灣發表。在此除向二位感激並祝賀外，尚望其他的海外神學生群起而追隨之。信理欄討論為何耶穌稱聖母為「女人」的一篇文章不但答覆了一般信友常會遇到的一個問題，並且旁徵博引，使我們由聖經的豐富資料裡去了解瑪利亞與救世主的關係。倫理欄「基督之律」第八版緒論雖由德文直譯過來，但毫無翻譯痕跡，其緊湊的內容實在道出了倫理神學的真諦。禮儀欄「聖詠在今日禮儀上的應用」是本神學院合作研究的一篇報告文字，作者陳濟東新鐸作這一研究時為自己即將開始的司鐸生活獲益匪淺，如今公諸同好，相信也會收到類似的效果。最後在書評中介紹「真理與方法」一書的文字也許不易懂悟，但實難補救。這是一本集大成的著作，如今在歌美學術界非常普遍的「新釋經學」非提到它不可。「新釋經學」是什麼，本刊日後還想逐步加以介紹。誰對「真理與方法」這本書有初步的了解，為研讀「新釋經學」便有了一個很好的準備。最後，我們也不忘衷心感激臺中光啓社。一年來本刊能按期問世，全賴該社出版負責人袁國慰神父及其同仁的通力合作。今後本刊的維持與發展有賴該社的地方尚多，望大家一本過去的熱誠認真地把這份刊物辦好。