

神學論集

于斌



17

輔仁大學神學論集

第十七號

(一九七三年秋)

目錄

聖經	有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類	房志榮	三〇一
	耶肋米亞先知的生活和信息	孔達仁	三一九
信理	恩賜與功績	黃鳳梧	三三三
倫理	奉獻的獨身生活	張雪春 張珠記	三三五
聖教史	南明臨桂伯壘式耜	金象達	三四五
牧靈	吞與吐	張奉箴	三六七
		樂俊仁	三七五

維持堂區生命的日用糧——聖言與聖體.....房志榮.....三一八

正在教會內流行的個別指導退省.....資料室.....四三〇

大公運動

信仰與教制——魯汶大會（續完）.....Avery Dulles, S. J. 著 傅佩榮 譯.....三九三

宗教學

中國傳統對「神」的敬禮.....羅光.....四一一

有關其他宗教的神學反省.....甘易逢 著 傅佩榮 譯.....四三一

書評

試評英譯耶路撒冷聖經與思高聖經先知書導論之異同.....吳貞慧.....四四三

比較思高聖經和耶路撒冷聖經先知書的導論.....胡秀英.....四四九

編後

.....四九九

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類 房志榮

聖詠集的形成經過將近一千年的時間。聖詠所表達的是天主的選民在各種生活情景中所作的祈禱。

在公元前數世紀（放逐歸來）這些禱詞被蒐集在一起，並被定為耶路撒冷聖殿（第二聖殿）的官式歌詠集，這就是今日聖經裡的一百五十首聖詠。

這本聖詠集在今天仍是聖教禮儀中所常用的禱詞。無論是彌撒，日課經，或其他公共與私人的祈禱中，我們常會遇到聖詠的句子，表達教會及信友的情緒與急需，或用來歌頌天主的大能與慈善。

我們研究聖詠集的理由，除了因為它是聖經的一部書以外，還因為它在禮儀生活中的多方用途。我們有時不得不問：這些舊約的禱詞還能供給我們現代人一個適宜的祈禱方式嗎？為答覆這個問題，我們分三部分來講：

一、猶太傳統及禮儀的分類

研究聖經的一個關鍵問題是認出或鑑定每一部書的類別，因為在辨別時不能不牽涉到作者，背

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

景、意義以及其後的改編，訂正等等問題。

如何去分辨各式各樣的聖詠呢？聖詠集似乎已給我們分好爲五部分：

一～四一首

四二～七二首

七三～八九首

九〇～一〇六首

一〇七～一五〇首

前四部分的末尾都有「光榮頌」或祝福頌做結束。第五部分沒有，因爲詠一五〇本身就是一篇大「光榮頌」。但在這一部分的詠一三五二之末却有一句光榮頌。

聖詠所以這樣被分成五部分是受了梅瑟五書的影響。按照 Arenas 的研究（註1），梅瑟五書及聖詠五部是前後相對稱的（至少在開始和結束上是如此）：

(1) 創一～二：

詠一～二

(2) 創四九～五〇：

詠四一（四〇）

(3) 出二～二：

詠四二～四三（四一～四二）

(4) 出三九～四〇：

詠七二（七一）

(5) 肋一～二：

詠七三（七二）

(6) 肋廿六～廿七：

詠八九（八八）

(7) 戶一～二：

詠九〇（八九）

(8) 戶卅五~卅六： 詠一一八(一一七)
 (9) 申一~二： 詠一一九(一一八)
 (10) 申卅三~卅三： 詠一五〇

放逐後歸國的猶太民族大家共同讀經是以安息日(Shabbath)為單位而實行三年制。這就是說在三年之內的每個安息日讀梅瑟五書內的一個段落和一些聖詠，三年之內便把全部五書和全部聖詠讀完。下表可以給我們一個鳥瞰：

五書	段落(約等安息日數)	聖詠卷數	聖詠數目	安息日數
創	43	I	40 (詠一不算)	40
出	29	II	31	30
肋	23	III	17	19
戶	32	IV	29 (詠一五〇不算)	31
申	27	V	31	28

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

我們將安息日的數目加起來得一四八（這假定陰曆的算法，即每個月四個安息日，一年十二月共四八安息日，三年總合爲一四四個安息日，而那多出的四個安息日是假定每三年要有一個閏月而加上的），聖詠一五〇首除開第一首爲導言，最末一首爲總結不算以外，也是一四八首。

安息日以外，猶民還有很多慶節，慶節的一個主要課目是讀經，這裡除了五書及聖詠以外，也讀先知書，分配的方法也是以每三年爲一週期。根據近代學者的研究，（註二）猶民的三大慶節即逾越節，五旬節，及帳棚節所讀的五書，聖詠，及先知部分已大約能指出。三年中以第三年的五書誦讀爲中心思想，這個思想不外天主救以色列脫離埃及和他們在曠野中的生活，其他的誦讀都與這個中心思想有關。下列三表給我們指出三大慶節的誦讀資料：

(1) 逾越節

年數	五書	聖詠	先知
第一	創三二—四 四二六	四	列下廿三—二一；依四三—八；耶廿三〇（23）；（依卅八—一五）
第二	出十二	五二； 五六	蘇三—五；依廿—一十一；（蘇五—二；依四六—三—四；則四五—一六）
第三	戶九	一〇〇 一〇四	蘇五—一〇；三；耶二—一〇

(2) 五旬節

年數	五書	聖詠	先知
第一	創十四—十五章	十 (十二)	依一 1—17；索三 9—19；依六 1；則一 1；哈二 20 或三 1 (依六 4 1；耶廿三 29)
第二	出十九—廿章	五八 (六〇) 六二 (六四)	依六 1—6—10 (依六 6 1—11；六〇 17—六 1—9)
第三	戶十六	一〇六 (一〇八) 一〇 (一一二)	撒十一 14；(則四 15；歐十 2；撒十一 1)

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

(3) 帳棚節

年數	五書	聖詠	先知
第一	創卅二十一 卅三章	廿八	北七 1—21； 匝十四 16—19； 歐十二 13； (依四三 1—21)
第二	肋九	七六 八〇	撒下六 6； 列上八 56—58； (依六六 7)
第三	申八	一二二 一二六	依四 6； 耶九 22—24 (耶二 1)

若將上面三個慶節的五書誦讀的資料合起來看，那麼我們有以下的鳥瞰：

年數	逾越節	五旬節	帳棚節
第一	創三—四獻初菓 及牲畜	創十四—十五 亞巴郎盟約火 由天降	創卅二—卅三：「以色列」之名首先出現，在蘇苛特獻祭
第二	出十二，逾越節 慣念的一章	出十九—廿在 西乃山結約， 火由天降	肋九 祝聖帳幕
第三	戶九 在曠野裡首次過 逾越節	戶十六；火由 天降；司祭職 誰屬	申八：為許諾之地並為稼穡感恩

第一年的逾越節誦讀及第三年的帳棚節誦讀還有古代「慶祝大自然」的種種慶典的色彩（可參考新竹縣五峯鄉每二年一次的豐收舞），至於其他的一切誦讀都與救援史的內容有關，每一誦讀與其慶節及前後的關係如何，請讀者自己查閱對照。

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

Arens 在另一處(註三)強調他研究的結果能解決不少有關聖詠集的困難：

① 大部分聖詠不僅是聖殿禮儀中的奉獻歌詠(S. Mowinkel)，還是會堂中誦讀法律書(五書)的應對歌詠。

② 聖詠的分類無任何系統或標準(F. Nötscher)，是真的嗎？有固然有，但不可在聖詠集以內找，而是一部分在梅瑟五書裡，一部分在以色列的慶節編排上。

③ 聖詠集的編纂人並沒有把他所認識的聖詠都蒐集起來(像C. Schell所假定的那樣)，而是受了三年內所有安息日數目(一四八)的限制。至於選擇的標準是要合乎五書誦讀部分的内容及每次所舉行的慶節。因此在聖詠集之外仍舊有其他價值很高的聖詠(如出十五)；而未保存下來的或暗中繼續存在於猶太文化中的，實不知其數。

④ 聖詠中的「我」字普通是指以色列民族，他們在快樂中或憂患中向盟主——雅威高歌。不過每首聖詠最初的說話人是誰，那是另一問題，無法由此決定。

⑤ 所謂的王國「聖詠」，很多學者假定是「雅威登極慶節」所唱的(S. Mowinkel, H. J. Kraus, A. Weiser)，但 H. Gross(註四)推翻他們的意見，認為這些聖詠屬於逾越節的思想範圍，而與出谷紀十五章有關聯。以上的研究證實這一看法，因為「王國聖詠」的確是為逾越節期歌唱用的，它們的分配略等於三年中每年逾越節前那些安息日的誦讀資料：第一年：詠四七(四六)和四八(四七)；第二年：詠九三(九二)和九六(九五)至九九(九八)；第三年：詠一四五(一四四)和一四六(一四五)。

聖詠集裡面還有另一種分類法(註五)，把性質相同的聖詠合成一組，這樣全部聖詠集就由這幾組聖詠組合而成。那些個別的小組可分配如下：

一、雅威型聖詠：「達味的新禱」（三）四一首：這組聖詠前後一貫。

二、厄羅亨型聖詠（四二）八九首：這組聖詠由湊合而成）：

1. 科辣黑子孫的聖詠（四二）四九），

2. 厄羅亨型的「達味祈禱」（五一）七二），

3. 阿撒夫的聖詠（五〇）七三）八三），

4. 雅威型的附錄（八四）八九）。

三、沒有連貫的一組（九〇）一五〇）

1. 雅威為王的聖詠（九三）九九）：

2. 內有「阿肋路亞」的聖詠：一〇四）一〇七；一一一）一一八；一三五；一三六；一四

六；一五〇。

3. 登聖殿歌（一二〇）一三四）

4. 其餘的達味聖詠：一〇一，一〇三，一〇八）一一〇；一三八）一四五；

5. 十餘首獨立的聖詠。

以上兩種分類法由聖詠集這本書的外貌就可以鑑別出來，也和猶太古代傳統及禮儀生活有關。不過這種傳統和說法，正如同說梅瑟寫了全部五書，或說依撒意亞寫了六十六章依撒意亞先知書一樣，雖然有它的道理和懂法，但絕不是我們今天所想的那種作者與其作品之間的關係。因此為分辨各種不同的聖詠，由龔格（H. Gunkel）以來，今日學者特別注意其內在的類別，也就是今日普遍應用的「文學類型」的分辨法，成研究。

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

一一、聖詠的三個基本類別（註六）

在用文學類型區分聖詠以前，我們先看看，站在純文學的立場，聖詠和一般文學或詩所有的關係或共同點。由文學（詩）的觀點來看，聖詠可分成三大類：

- ① 抒情的 (lyric)
- ② 敘事的 (epic)
- ③ 戲劇的 (dramatic)

這三個基本的類別實在就是人類說話能力的三個基本表現：表達自己，描述事象，引發共鳴。甚至可說是整個人的生存的三個基本可能，因為它們中每一個類別正好與人的某一個靈性能力相對稱：感受、認識，努力。也跟一種獨立的生活經驗相應：情感的、理智的、意向的。又是位格往來之間的典型表達，我、他——它、你。又是時間的三個深度：現在、過去、未來。總之，這三個類別說出了人類語言的三種基本功用：美學的 (aesthetic)，邏輯的 (logic)，力與倫理的 (aesthetico-ethic)。

文學中的這三個類別，抒情、敘事、戲劇，是人類處世說話的基本方式，因此為研究聖詠，為活用聖詠，也都有它們的價值。

① 抒情的：這一類別包括的範圍最廣，除非把它與敘事和戲劇對立，那麼可說一切的詩都是抒情的。不過真正的抒情詩也有它的特點，有它的本態，那就是不講對立，沒有你我之分，主觀和客觀打成一片，融合成一般內發的洪流。在抒情中說話的是「我」這個主體，是「我」在表達我目前所有

的感受或情緒。「床前明月光……」，「春眠不覺曉……」都是好例子。

這種抒情的說法在聖詠中也有，特別是在讚美詩及向天主表示依賴之情的聖詠中。這時詩人所表達的就是他所感受的，如詠二十九首及一五〇首中那種讚美天主，與高采烈的腔調，或「上主是我的牧者」（詠廿三）中的那種有恃無恐，怡然自樂的心懷。這兩種情調就是聖經中讚美天主（*psalms*）時的 basic 態度和表達：向天主高歌歡唱，向祂表示信託、依賴之忱，這也就是今日基督徒的禮儀中不可或缺的因素。

② 敘事的：敘事的着重點不在「我」而在「物」，敘事詩的任務便是以報導的方式，描繪一個普通已經過去的事件或境遇。如果所描寫的是一「個人」，這人不是一個「我」，而是一個「他」，是一個外在於我的人，無論是物是人，他們都外在於我，是我認識的對象，因此說敘事詩偏重於理智和認識，不像抒情詩那樣側重於情感。這類詩的例子可舉出敘事的歌謠「孔雀東南飛」，「木蘭詞」。

敘事體在聖詠集裡也不難遇到，首先我們有「智慧聖詠」，這類聖詠多次有訓誨的目的，用詩人的技巧寫出一個有存在意義的生命問題（如詠卅七）或是一個有普遍性的生活經驗（如詠一）。但真正的敘事聖詠倒是那些所謂的「歷史聖詠」（參閱詠七八，一〇五，一〇六）。這類聖詠所敘述的本是天主在過去所施行的救援史實，如今用詩把它們說出，把它們宣揚，就使那些史實進入現在，而在目前發生效用。這種程序其實也就是今日聖教禮儀裡所有的，雖然其密度及現實性要遠遠超過舊約中由過去進入現在的那種程序。例如在洗禮中是耶穌在付洗，在告解裏是耶穌在赦罪，特別是在聖體及彌撒祭禮中，是過去及現在的耶穌降臨於我們中間。不過舊約的那種程序並不因此作廢，它仍是宣揚天主救恩的有效方式，並且是引領我們認識基督應走的一條路。

③ 戲劇的，如果抒情詩的最老的形式是一種個人發出的、情不自禁的「喊叫」(Ausruf)，那麼戲劇體的最古老，最簡單的形式就是向別人發出的「呼喊」(Auff.)。可見戲劇體的重點在於對話，在戲劇裡人的心靈和外在世界果然有別，但並不是互相隔離，互不相干，而是互相遭遇，互相發出作用。在敘事詩裡，外界是一個「它」或「他」，是一件事物，一個客觀的主體，但在戲劇裡這個主體却成了一個「你」。這裡不再是主觀者的獨白，而是主觀與客觀互相交流所發生的緊張與濃密的關係。可見戲劇屬於意向界的(Intentional)生活經驗，是一種意願和努力，它藉着詩的呼喊和要求來表達自己。戲劇的語言能說是指向未來，因為戲劇中的呼喊假定一個「你」，並要激起這個「你」的回音和反應，有了這個反應以後，才有真正的戲劇詩。

這種戲劇性的類別在聖詠集裡也屢見不鮮。很多個人、或團體的哀歌(聖詠)就是屬於這一類的。在這些哀歌裡受壓迫的個人，或受懲罰的以色列民族，向他們的盟主、雅威，向他們偉大的「祢」呼喊：「上主，請你興起奮發，我的天主，求你救援」(詠三六)。這種戲劇性的呼喊如果引起天主的回答，交談就此建立成功。天主的回答無非是祂帶來救援的干預，人對此救恩又以向「你」呼喊的方式答以感恩歌。這樣哀歌和感恩歌每前後相銜接，而在同樣一首聖詠裡出現(如詠十二：六〇；八：九；一四：一六)。

此外，還有一種所謂的先知禮儀也屬此範圍，而且其戲劇性的色彩更加突出，因為在這類禮儀中不僅是人民向天主說話，而天主也藉先知向人民說話，這樣達到一個真正你我交談的境界(這類聖詠有詠五〇；八一；八二；九五)。

在今日基督徒的禮儀中，重要的也是這個你我之間的關係，它藉著呼應而表達，而實現。在抒情

詩裡，人講出自己對天主的感受；在敘事詩裡，人描述天主的事跡；如今在對話中，人轉向天主自己，要跟祂說話，是哀怨，是感恩，是呼喊，是答應，這種種都包括在內。聖詠的詞句的確能幫助基督徒來表達他們的心意。

以上關於由文學的觀點來看聖詠所說的種種，都是經過很大的簡化工夫的。因為事實上這些問題要複雜的多。為能將說過的那些標準應用得當，還得注意下面的兩個條件：

第一、為分辨類別的那些標準不可懂得太膚淺，也不可加以機械化的運用。例如詠廿九及一五〇首，依照它們命令式的口吻來看，好像是對人的呼喚，但若仔細查看這兩首聖詠的基本意向，就不難發現它們其實是個人的喊叫，作者只是用呼喊的形式表達他內心的情緒罷了。因此這兩首聖詠不是戲劇體的，而是抒情詩。同樣詠廿三首中間忽然轉為第二人稱的語氣，也並不是真開始了一個對話，而僅是一種抒情的方法。

第二、上面所說的三個基本文學類別，即抒情的，敘事的及戲劇的，在運用到具體的詩或聖詠上時，很少是以單純的類型出現，而普通是混雜在一起的。例如在三首「歷史聖詠」中，只有詠七八首是純粹的敘事詩，以訓誨的口氣「客觀地」縷述天主在過去所施行的救恩。其他兩首則不盡然：詠一〇五首除了敘述外又加入了一段抒情色彩的讚美詩，而詠一〇六首以回憶天主以往的行動為出發點，引起了抒情類的自怨自艾，及戲劇體的哀怨。

三、按文學類型區分聖詠

1. 何謂文學類型？

文學類型是一定的詞句，一定的形式及一定的圖象所形成的文學單位，為表達在同樣的生活實況 (Situation Leben) 裡所激發的概念與感受。這種文學結構的固定性及體裁的相似是聖經文學裡的一個正常的現象，因為宗教經驗慣於用傳統的或某種約定的文學說法來表達自己。此外還有另一個因素，使聖詠的文學類型固定下來，那就是宗教禮儀。

按照文學類型來研究一首聖詠，就是考查組成一首聖詠的三個因素及它們之間的關係：

- ① 語言形式和結構 (外在因素)
- ② 主題 (如洪水；內容因素)
- ③ 目的或功用 (由具體的生活實況出發，如樂園的描寫)，這一點最重要。

2. 生活實況及文化背景

任何文學作品都出自一個固定的生活實況，這一生生活實況更是團體的，而不是個人的，這樣像聖詠這類的作品多次是集體的創作。除了這個團體或個人的區別以外，還有其他的因素需要注意 (如禮儀)，因為聖詠集正像其他的聖經部分一樣，有一段相當長的寫作歷史，我們越研究一首聖詠的來源

去脈，越能更深刻地明瞭這首聖詠的意義。

文化背景中的一個重要成分是文學脈絡。為研究聖詠必須盡量找出聖經以內及以外的文學資料來加以對比。在聖經內不難找到這類的資料，如詩歌類有出十五，民五……其他的詩體有約伯傳，放逐以前的某些先知作品，哀歌，次經諸書，偽經（如所羅門的聖詠）等等。在新約裡也能找到例子。

聖詠這類作品不是聖經所獨有的，在其他古代東方的文獻裡也有不少例子。考古學的發現告訴我們在以色列四周的那些民族裡有一種詩歌與聖詠集的詩頗為相似（見ANET V. Hymns and Prayers）（註七）。這些詩歌所用的語言與聖詠所用的相近，這樣表示以色列在宗教、社會及政治各方面都與他的四鄰保持著密切的關係。例如詠廿九就是由一首迦南的讚美歌裡採取了很多圖像及寫法來用在雅威身上：一切用於巴耳哈達得及「神」的尊嚴名號現在僅用於雅威：只有祂是「光榮之王」（9b, 10詠廿四8, 10），天上的權貴都該朝拜祂（1, 2, 9b）。如此把天主說成在暴風雨中顯現，成了舊約中描寫天主顯現的一個重要成分：風暴、打雷、閃電。用此種種來表達天主臨在的威嚴及摧毀能力，也就是要略略說出天主的超越性。不過舊約從不說雅威是風暴之神，只說祂藉風暴顯現，骨子裡還是一個有位格的神，與人說話，向人許諾，向人出命。因此十一節把上面十節所描寫的雅威的大能都用於選民身上，給他們帶來祝福。

3. 聖詠的標題

自十八世紀末，批判家都輕視這些標題，例如龔格及其弟子根本就不理睬它們。但近代研究聖詠的趨勢却相反，又慢慢重視這些標題，認為它們代表某種價值。斯干底那維亞學派以為由這些標題可

以看出聖詠的來源是禮儀生活：Kings 發現在某些聖詠的標題與編年紀中所描寫的禮儀傳統間果然有不少相吻合之處（詠，三〇）（註八）。原來由巴比倫歸國後，那些在第二（即重建的）聖殿內供職的肋未派人負責大部分聖詠的歌唱及以樂器伴奏的職務。我們目前有的這部聖詠集的編纂工作一定也是在他們的影響下完成的，那麼有些聖詠的標題很可能就是在這種背景裡產生的。有些標題與聖詠的內容不相符合，如詠三十，原來是一首個人的感恩歌，但現在却有「祝聖聖殿詩歌」的標題。這類的情形表示，有些標題所反映的傳統相當古老（甚至可以回溯到達味時代），以致在聖詠集被編纂的時刻，編輯者已不完全能把握住每一首聖詠所經過的不同層次，而有些古代的技术用語已不為他們所明瞭。

無論如何，這些標題的確已指明，聖詠是屬於不同的類別的，有 *tehillah*（頌歌：詠卅三）；有 *tephillah*（哀禱：詠一〇二）；有 *shah*（「感恩祭」詠五十四，23；一六七）。以上這些說法不必嚴格按字面去懂，它們僅指出在聖詠集裡，的確有不同的文學類型存在。

此外還有一些更空泛的標題 *mizmor*（五七次）：「聖詠」，就是用樂器伴奏而唱出的詩歌。*shir*（三十次）：「歌」。*maskil*：用技巧寫出的詩歌（參閱編卅二：詠四七）*mikdam*：「隱密的祈禱」：（？）：詠十六；五六；六十

結 論

聖詠的分類是近代聖經學者最注重的一個課題，可說是一個很新的研究方法。由上文得知，這方法和趨勢其實是很老的，猶太人的傳統及禮儀很早就注意到聖詠的不同類別而予以不同的運用。若

以文學觀點來看聖詠，那麼詩的三個大類：抒情的，敘事的，戲劇的，也可用來解釋聖詠。這樣人用來表達自己的三個基本形式，也就是聖詠集裡所常見的三種形式或類別。近代的文學類型研究無非是將傳統中的那些類別，及文學研究所加上的描寫，參照古代近東及全部舊約的其他詩歌，重新予以檢討和比較，結果將全部聖詠分成幾大類，如讚美詩、感恩歌、哀怨詩、訓導聖詠等等。我們以後還要在兩篇文章中略談聖詠類別研究的歷史，及按文學類型分配出來的聖詠集。三篇合起來可視為一部關於聖詠集的導論。

附註

- (1) A. ARENS: *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*. 1961 Paulinus-Verlag Trier, pp. 170-177.
- (2) *ibid.* pp. 178-194.
- (3) *ibid.* pp. 199-200.
- (4) H. GROSS: "Lässt sich in den Psalmen ein 'Thronbesteigungsfest Gottes' nachweisen?", *Trier. Theol. Zeitschr.* 65 (1953) 24-40 (quoted by Arens: p. 183, note 84).
- (5) cf. E. VOGT: *De Psalmis* pp. 1-3: "Formatio libri Psalmorum", *Romae* (sine anno).
- (6) NOTKER FUEGLISTER: *Das Psalmbüchlein*. 1965 Kösel-Verlag München. pp. 65-83: "IV. Die poetischen Gattungen".
- (7) J. B. PRITCHARD: *Ancient Near East Texts* (ANET) relating to the OT. 1965 Princeton New Jersey, pp. 365-401.
- (8) H. J. KRAUS: *Psalmen I*. 1961 Neukirchener Verlag, p. XXX.

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類

維持堂區生命的日用糧——聖言與聖體 房志榮

將第四屆全國牧靈講習會的十二次演講主題翻閱一遍，發現其中至少一半以上會牽涉到本人所提供的意見，因此再來發揮，似乎多餘。但為響應成世光主教的號召，仍願提出此一書面意見，略表本人對牧靈講習會的關懷，並藉此向主辦的神長及到會的諸位致以最高的敬意。如今即刻略抒管見，就正於各位同道：

一、對天主聖言應有無止境的信心

建立任何形式的堂區必須有其準繩，此準繩無他，就是天主的聖言——聖經。當然，須合理的了解聖經，靈活的運用聖經，但對天主聖言的信心——不可動搖的信心，無止境的信心——是建立一切堂區的基礎。這是人人知道，人人接受的一項真理，但問題在於怎樣把這真理在日常生活中兌現出來。在我國科舉時代，有人堅信可以用半部論語治天下。不管他有無根據，那是對儒學的一種信心。我們基督徒有沒有用一部聖經可以治理堂區的信心？深信國人一旦了解聖經的無限富藏，一旦知道以聖經補論語的不足，將會發掘其無比的潛力，不但治理堂區，並將兼善天下！僅舉兩個例子供讀者參閱思考：我國忠烈祠牌樓上的「成仁取義」最好的解釋莫若若望福音十二24—26；性善性惡之爭可以在瑪竇福音十九16—17中得到解答的暗示。

（下轉三三一頁）

耶肋米亞先知的生活和信息

孔達仁
黃鳳梧

在介紹耶肋米亞的生活與信息時，一定會牽涉到許多有關的問題，像他的歷史背景，先知使命，成書的過程，內容的結構和批判……等。這些在前面都有過專題的介紹，所以本文不再重複；同理，本文及其結論，必須在前面的那些專題介紹的光線下方能了解。

人，是一個整體，凡構成他的一切因素都會影響他的生活。在耶肋米亞身上，最重要的因素是詩人和先知。本文就是從這兩個角度來介紹他的生活和信息，在結論中我們要指出在這生活和信息中所含有的幾個永恆的價值。

耶肋米亞的文學

詩人的作品往往是藉他們深刻而細膩的心靈去感受他周圍的一切而產生的。耶肋米亞也不例外；他是一位具有細膩情感與高度觀察力的詩人先知。所以，阿納托特鄉間的風景，大自然中萬物的生長，以及小城中民間純樸的日常生活，和彼此間真誠的交往，都在他的信息中表露無遺。他，也就用這些來表達天主的生活，和天人間的關係。

他對大自然的現象深入入微；他觀察到冬末春初中，首先開花的是杏樹，他似乎感受到杏樹枝等待多天過去，好能開花的那種迫切的心情。於是，他用這來比喻天主等待祂的話實現時的心情（一）。

11)。他觀察到候鳥對時令敏感的天性，他嘆息他的同胞違反天性，置雅威的法令於不顧（八，7）；他看到黎巴嫩山上永恆的積雪和山溪間長流不息的河水，想到了雅威不變的忠信和人的反覆無常（十，14）；看到溪旁結實累累的常青樹，讚歎依靠永生之源者的福樂（十七，8）。他感受過約但河叢林中的不安全（十七，5）；觀察過鴉胡辯並非自己的卵時所產生的後果（十七，11）。他注意在大自然中無牲畜叫聲時的荒涼沉悶（九，9）；他熟悉牧童們搭設帳幕及收放羊群時的實況；他也看過夕陽偏西時，暮影是如何的伸長（六，4）。他描寫旱災時的失望淒涼景象，使人有如身臨其境（十四，2-6）；又以農忙時無人收拾的雜亂麥束來使人真實地感到死亡瀰漫大地時的淒慘景象（九，21）。

耶肋米亞的感受雖然細膩，但是在敘事時之辭藻却十分生動、清晰而簡明。他不似厄則克耳一般的口若懸河，滔滔不絕；但又遠超第二依撒意亞的貧乏：在第二依撒意亞全書中，往往只以其僅有的幾個詞彙來表達其高超且豐富的神學思想。耶肋米亞在描繪當時情況時，有戲劇性的生動，如繪之以圖。所描述的一切猶如是活現的，眼前的，新穎的，和直覺的。但是，這畫面好像是電影中常有的快鏡頭一般，剎那即過。他這種手法和第一依撒意亞善用富麗的詞藻，從各角度重複地描繪同一畫面，以引人深入其境的風格，又大相逕庭。由於耶肋米亞的感受和領悟是如此的深刻和豐富，他覺得他無法以有限的言語和詞彙來表達他的感受，於是，他以各種不同類型的詩體和散文來嚐試着自我表達。他受到歇感的方式與其他先知迥然不同。比如：依撒意亞的天主是如何的神聖威嚴；而耶肋米亞的天主都是在十分純樸和親密的交往中推動着他，通傳雅威所要說的一切，完成他的使命。

在他表露他內心園地的自由中，往往能見到他真誠地坦露出深藏於他心中的衝突與病苦：愛主與愛人間的不協調；其使命與其對同胞愛間的不和諧（十一，18；23；十五，10；15；21；十七，14，28；十八，18）

23；廿，7-17）；他願宣講和平，但是却不得不向其所深愛的祖國同胞宣佈因他們的不忠而引起的判決。這種矛盾與痛苦在他內交織着，他只有說：「我的肺腑，我的肺腑！我痛苦欲絕，我心已破碎，我心焦躁不寧，我不能沉默！因為我親自聽到了角聲，開戰的喧嚷」（四，19-20）。更痛苦的是：他的同胞不信任而且譏笑着他的宣講。於是，在他繼續這種負有使命的生活中，他開始認為是天主欺騙了他。這種感受撕裂了他的肺腑；他懷疑着他的聖召是否是真寔的。他自問：那是否只是一種海市蜃樓，自我安慰的幻影（十五，18）？這種頹喪的心情，使他曾經想過要放棄他那殘廢的使命，他也不想再去完成這使命的召叫。他與上主論理的情況，像是約伯在災禍中仰首責問上主的再現。這一類的心路歷程，在耶肋米亞的書中屢見不鮮；他曾向上主理論說：「上主，祢引誘了我，我讓我自己受了你的引誘；你確實比我強，你戰勝了。我終日成爲笑柄，人們都嘲笑我」。又說：「假使我說：我不再想念他，不再以他的名發言；在我心中就像有火在焚燒，蘊藏在我的骨髓內；我竭力抑制，亦不能」（廿，7-9）。耶肋米亞的第一個反應就是想逃避、拋棄其使命。但是，他又知道，他不能對天主不忠誠。而忠於天主帶來的痛苦是如此的重大，甚至於他一面要忠於天主，一面又咒詛其出生的時辰（廿，15-18）。陷在這種深沉痛苦的掙扎中，如果他和天主間沒有一種親切地交往的關係來鼓勵他，支持他，他必定非發瘋不可。幸而，天主在耶肋米亞生活中的臨在是如此的親切和頻繁，他以祂不斷的臨在來鼓勵他說：「你不要害怕他們，因爲有我與你同在，保護你」（一，8）。天主在其蒙召之始所作的許諾，在他面臨危機之時，不斷的實現在他的生活之中（廿，11），天主與他同在的經驗不斷地安慰着他，支持着他，使他一一渡過難關。

耶肋米亞的神學

從耶肋米亞與雅威建立關係之始，他的信仰與思想就成了不可分的整體。對耶肋米亞而言，雅威固然是神聖超越的，但是祂的存在並不是與人類的歷史與生活完全隔離。相反的；他是時時刻刻親切地臨在於世界歷史與人類生活的活動中。下面我們就從內在及外在兩方面來介紹耶肋米亞對天主的認識。然後我們要提出耶肋米亞對於先知運動在神學上的新貢獻。

一、耶肋米亞對天主內在的認識：

從內在觀之，耶肋米亞認為：雅威不只是「神聖的」，祂也是「認識者」，祂不只是明查其子民的外在言行，也洞悉他們的心思念慮。但是這認識不只是單方的，所以祂也要使「別人認識祂」。並且，爲了取消在認識時天人間的無限鴻溝，祂主動的以「話」來表現自己的內在生活。這「話」，是藉先知通傳給祂的子民的，這種認識在當時尚不能普遍。但是，終有一日「所有的人都要認識祂」。對於以上的思想，我們分五點介紹：雅威是神聖的，雅威是認識者，雅威願意別人認識祂，雅威之一「話」的神學，新盟約的建立。

1. 雅威是「神聖的」：對耶肋米亞而言，天主的神聖是祂最大的特色，所以他以此爲基礎來論及雅威的種種。這是繼承着依撒意亞的思想（見：依，六章）。故此，他認爲在神聖的雅威內有着一切的圓滿，義德，和慈愛。

2. 雅威是「認識者」：「認識」，在希伯來人的觀念中，並不如今日普通所認爲的只是一種理智活

動，而更是指一種內在的親密關係，一種內在的透視。當耶肋米亞自己講天主認識他時（一，5），他心裡所有的，就是這種體會；他覺得天主與他的關係是如此的密切，祂是如此的認識他，了解他，以至於他的一切行動都能被天主把握住。他的一切行動好似都成了天主的一部分，以至於天主對他瞭如指掌。當他在信息中講天主是「認識者」（廿九，23）的時候，都是在這種領悟中表達的。

3. 雅威願意人認識祂：雅威從開始就願意人認識祂，但是對耶肋米亞而言，這種認識的主動者是天主自己，這只須分析耶肋米亞自述其蒙召經過時所用的格式就可以一目了然了！他說：「……在母腹內形成你以前，我已認識了你……我已祝聖了你，我選定了你……因為我派遣你……因為有我與你同在，保護你……。上主伸出手來，觸摸我的口，對我說：『看！我將我的話置於你口中，看，我今天委派你執行……』（一，5-10）。

4. 雅威之「話」的神學：在耶肋米亞時期，「話」的神學達到了高峯。他的蒙召是當雅威的話到達之時（一，4），他所宣佈的是雅威放在他口中的話（一，9），他的使命是把雅威的話向萬民萬邦宣佈（一，10）。由於耶肋米亞對於天主的話有那麼深刻的領悟，所以他深惡痛絕假先知，他否認他們的預言是來自天主的「話」（廿三，21），他批評他們是在做夢（廿三，25），傳假話（五，31；十四，14；三，26，27）。對耶肋米亞而言，天主的話如火如錘（廿，7-9；廿三，29），他在祈禱中也曾經長久地等待天主聖言的來臨（四十二，1-7）。

5. 新盟約的建立：由於上述背景，耶肋米亞對於不認識天主的人，覺得心如火焚；他責罵司祭，因為他們身負訓導之責，却連自己都不認識天主（二，8）；他痛心平民的無知，因為他們不認識天主的道路（五，4）；他難過的是：連以色列民都不認識天主（八，7）。於是他預報新盟約的建立。在那

一天，普世的人都要認識天主：那時，誰也不需要教訓近人或兄弟去認識天主，因為不論大小，人人都必認識祂（卅一，34）。

二、耶肋米亞對天主外在的認識：

從外在觀之，耶肋米亞已超越「雅威是以色列的主」的概念，他宣稱雅威是世界的主，歷史的主，和人類的主。以下就介紹這三點：

1. 雅威是世界的主：耶肋米亞認為祂不只是巴勒斯坦的本地神，以色列的天主，祂實在是普世的創造者和君王（廿七，5；廿九，22），雅威創造宇宙及生活於其上的萬物，所有的一切祂都按其意願管理（十八，1；廿七，4；廿九，11），一切的秩序都是雅威所制定的，祂按時降下雨露，春霖和秋雨，並保持收穫的節令（五，24；十四，22）。祂制定候鳥遷徙的時節（八，7），祂賜與一切生命力。在祂的旁邊不可放置任何其他的神祇，也不能說外邦的神祇是在雅威之下，因為這些神祇從未存在過（二，11）。

2. 雅威是歷史的主宰：這思想是耶肋米亞以前的先知所從未想到過的，雅威統轄所有的民族，祂運用着歷史中許多貌似自然發生的事件來進行其救贖工程。像拿步高，外表看來是一個外邦君王，以色列的敵人，但是耶肋米亞看出來他只不過是天主為淨化以色列所運用的工具，實際上是天主的僕人。一切歷史事件的首因是天主！

3. 雅威是人類的主：這思想在耶肋米亞一接受其先知使命的當時，就清楚地顯出，他被選為萬民的先知（一，5），他被委派到萬民列國中去拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培（一，10）。在他的心目中，萬邦的國王與領袖，無論大小；以色列民中無論是貴族、王侯或平民；無論是選民還是外

邦人，全屬於天主，都應聽從雅威的話，遵守祂的法度。雅威的意願就是大家的法律，若是違犯了，就必然受罰。反之，凡跟隨祂的道路，依靠雅威的人，他的報酬就是平安和喜樂。

三、舊的傳統，新的幅度：

最後，我們要介紹一下在先知運動中，耶肋米亞對於「天主是以色列的主」這亘古的傳統神學上的新貢獻。我們分兩部分介紹：1. 耶肋米亞與以前的先知有同樣觀點的地方，2. 他在這傳統思想下的新幅度。

1. 相同的觀點：首先，他和以前的先知一般，肯定以色列的被選，完全是由於天主主動的愛，而不是以色列本身的功績。雅威藉着梅瑟和這民族訂立了西奈的盟約。這盟約就是以以色列子民生活的根源。因着它，以色列成了上主的聖民，祂收穫的初果（二，3，21），精選的葡萄，純粹的種子，是天主所心愛的人，是祂的產業（十一，15；十二，8）；他是祂的葡萄園（十二，10），祂的羊群（十三，17），祂的長子（卅一，9）。

他也如同前期的先知一般，強調天主對這盟約的忠信和以色列民的善變和不忠：他和歐瑟亞一般，強調盟約的後果，他也以婚約來比喻雅威與以色列所定的盟約（三，5）。他強調：無論如何，雅威是不會毀約的，不會忘記祂的諾言的，它永遠是天主與以色列交往關係的基本連繫，祂永遠不會停止對以色列民的愛！這愛常常是在冒險之中，而且，是在等待之中。雅威雖然也罰以色列民，但這是為了以色列民的好處，是一種蘊含着很深愛情的罰。

與天主的忠信成強烈對比的是以色列民的不忠。被愛的國家犯了姦淫，成了淫婦；毀了與天主定

的約，而轉向了外邦人，朝拜了外邦的神祇，與他們犯了姦；祭祀，本來是表現與天主之間的友誼的最高行動，現在却摻雜了外邦的祭祀禮儀。祂的子民，以色列的領袖、貴族、司祭，都忘了西奈的盟約，把祭祀與倫理生活分開，成了毫無內容的形式行爲。

最後，由於以色列民歧視最神聖的法律到達了極點，耶肋米亞也與以前的先知一般，宣講着神聖懲罰的必要。這種懲罰能成爲以色列民回心轉意、歸向天主的原因。絕對神聖的天主怎能有一個犯姦的愛人？雅威的公義和愛情使祂無法不施行懲罰。耶肋米亞被逼着以滿懷的愛心，向他所深愛的國家宣佈了天主最嚴厲的懲罰。這時，耶肋米亞所宣講的天主，一面是甘飴的，但也是可怕的。因爲祂心懷嫉妒，但是這不是懷恨的嫉妒，而是充滿着愛及聖潔的嫉妒。祂罰是因爲祂愛！也是因爲這種愛，祂絕不會收回祂的罰，直到以色列民回心轉意走向正道。

但是耶肋米亞的信息，不只限於宣佈這些受罰的判決，他總是在這些判決中帶給以色列民一線希望。耶肋米亞所宣講的天主與依撒意亞所宣講的有相同的地方：祂是一位很快就寬恕的天主，渴望着祂的人民從罪惡中歸依的天主，祂雖然常常指責以色列民的罪，宣布着懲罰，但是祂也盼望着他們的歸來。只要以色列民一有悔改的表示，祂就改變祂的語氣。所以，耶肋米亞呼喚道：「失節的女子，你們歸來，因爲我是你們的主」，祂寬恕他們，只因爲祂是他們的天主（三，14）。

耶肋米亞本身的狀態好似象徵着天主對以色列民的盼望：他是一個在沒有希望中等待着希望的人，因爲他深信着天主的許諾和人悔改的可能性。這特色在以色列民衆因不願悔改而陷於災禍之中時特別明顯：他在耶路撒冷城被毀之時宣佈了它的重建；在一切都被夷平，聖殿被摧毀，頹喪充滿人心的時候，他宣佈着雅威的勝利，宣言着：雅威與其民族永遠同在，並且宣告着有一新盟約的再建，這盟

約遠遠勝過以前的盟約，因為它是建立在精神上的。

2. 新的幅度：「選民的被選非因自己的功勞」，「雅威的忠信」與「以色列民的不忠」，「懲罰的必要」……這些主題固然都是在耶肋米亞以前的先知運動中所宣講過的。但是，耶肋米亞一面站在先知傳統中接受這些遺產，一面又使這些宣講藉着內在化、位格化、和精神化的新幅度，使其更形豐富。現在我們就順序介紹一下：

內在化：對於以前的先知所宣講的大綱，耶肋米亞一律使其更內在和深度化。對於天主的威嚴，他更深一層的宣布說：這位天主不只是一個近的，也是一個會懲罰的，遙遠的天主；但是這位遙遠的天主距我們又非常接近，祂要將祂的法律刻在人的心頭上（卅一，33）。對於信仰也是如此，在聖詠中曾讚美過守法律的人是有福的（見詠一）。但是耶肋米亞說，守法律不夠，依靠上主並常以上主為其希望的人方是有福的。他是一株植根於恩寵生活中的長青樹，常結實累累。罪對耶肋米亞而言，再也不只是外表上一些個別的缺陷而已。它是更深的，是心靈上一種持續的，壞的狀態，是一種內在的完全毀壞，這不是只憑自己的力量可以痊癒和洗淨的（二，22）。在這種情形之下，順理成章地，悔改也不是只靠說些痛悔的話，獻一些全燔祭，和行了外在的割損就算功德圓滿了！只有心的割損（四，19），方使天主不再記憶起我們的過犯。

位格化：從古以來，以色列民族的信仰便是集體性的。面對着天主的是以色列全體，以色列個人信仰的理由，只因爲他是以色列民族中的一員，是天主的選民。在耶肋米亞的信息中，他並沒有忽略了集體性的信仰。他依然是以色列家庭中的一份子，他並不否認他是一個以色列人，他的宣講也是在呼喚着整個以色列民的悔改。但是，他大多數的神諭提醒我們，和雅威的關係是直接的，並不需要一個

團體來作我們的中介。這是一個天人間的個別關係，是個人的行爲。在呼籲全民族悔改的神諭中，我們能看出他是如何切望個人的歸正。當他講到爲了得到幸福當依靠上主時，他並沒有和以往的人一般用複數說：「依靠天主的人們是有福的」（見申，二十八章），而是用單數說：「依靠天主的人，是有福的」（十七，7）。當耶肋米亞談到以色列重建的情形及新盟約之訂立時，說：「所有的人都要認識上主」。但是，他又加上了「從最大到最小的，人人……」，好似說的不只是集體位格，而且是個體的（卅一，34）。對於罪也是一樣。「個體位格」在耶肋米亞的信息中佔着非常重要的一環。不能說在耶肋米亞前完全沒有個人的信仰，只能說它是隱而不顯的，而在耶肋米亞再三的強調中，方才露出光芒。這對以色列而言，是絕大的貢獻。因爲那時以色列集體性的宗教生活正開始動盪；聖殿被毀！祭祀中斷！國家亡了！民族也被分裂了！此時，耶肋米亞以他的生活和信息鼓勵着人心，外表集體性的象徵雖然消失了！但是，只要人們向天主敞開心門，天主還是與每一個人同在，只要還有人以真誠的心靈接受並保存天主的聖言，沒有一件事是不可以補救的。

精神化：耶肋米亞不僅把盟約關係內在化、個體化、同時也使它精神化。原始的以色列民族的宗教是用物質方式來表達的：祭祀的行爲，節約之權，行割損禮！地方的聖殿，最後是耶路撒冷的聖殿……等。這些都是以色列民信仰的支柱，在當時是不可或缺的，以色列民也對這些支柱習以爲常了，他們不會想到，這一切終有消失的一日！在耶肋米亞時期，消失的時辰已迫近眉睫，他知道有一天，再也沒有約櫃，天主特別臨在的居所——聖殿也要被摧毀並凌辱，這對以色列民的心靈來說，是一種空前的震盪。面臨這情況，耶肋米亞不斷地告訴以色列民：無論物品是如何的神聖，「雅威」的臨在人間絕不是非它不可的。因爲雅威是精神的，祂固然可以在物質中自我顯示祂的臨在，但是並不是不

可或缺的，當這些物質消失之際，祂依然存在！主要的不是約櫃，而是在它裡面的盟約。生理上的割損不算什麼，重要的是心靈上的割損（四，4）。而且，雅威的存在與能力不是一定要靠聖殿方能顯示出來，這事最清楚的證明就是雅威自己把它毀滅了！同樣，禮儀行為，全燔祭，都只是有着過渡時期的價值，這些固然好，但最重要的還是我們的心和善行（六，21 / 28）。對於西奈的盟約、耶肋米亞並沒有說是不足的，或是沒有價值的。他只是宣佈將有一個新盟約來代替它，這新的盟約不是寫在石頭上，而是寫在人的心中（卅一，33）。

結論：耶肋米亞永存不替的價值

在介紹完了耶肋米亞的生活和信息之後，我們能從四方面論及耶肋米亞的永恒價值。

1. 在有關雅威的言論上：構成耶肋米亞的思想和信息的主要因素是有關雅威的一切展示在我們的眼前：天主的現實，天主的統轄，天主的聖德、天主的愛……等。如果宗教的本色是要使人對天主有一個清楚的看法，那麼耶肋米亞可以稱為天主最佳的傳令官。在他的生活與困難中，耶肋米亞比以前的先知更感受到他與天主有着深厚而密切的關係。他不像以前的先知一般，是在天主手中傳達天主信息，完成天主計劃的一個主動工具。而且耶肋米亞這工具好像充滿着其他工具所沒有過的意識和理智。開始時，它對工匠有着抗拒的心理，但最終又和工匠取得了和諧。

2. 在文學上：耶肋米亞是在文學史中，首先將其內在的神秘經驗以寫實的詞彙坦露於眾人之前的人，這在神修文學上開始了一個新紀元。這種文學類型在奧斯定之後，我們稱之為「自白體」。再者，在西方文學中，以收割喻死神之來臨，以鎌刀喻死亡，以無人收拾的麥束喻屍體，這種象徵派的

描寫法也是以耶肋米亞爲第一人。

3. 在宗教史中：耶肋米亞在以色列的宗教史中佔有一個特殊的地位：史奇訥 (Skinner) 說：「耶肋米亞是先知與聖詠作者的過渡人物，我們可以把牠當作先知中最後的一位，而是聖詠作者中的首位」。不可諱言的，在耶肋米亞之前已有聖詠作者，而在耶肋米亞之後也還有別的先知。但是史奇訥的意思是：先知運動和先知性的思想在耶肋米亞時到達了高峯。達文遜 (Dr. Davinson) 論到先知們的生活和其信息的關係說：「先知們能宣佈的信息已經盡其可能的宣佈了，最後的努力是用生活來作爲啓示之用。這生活就是耶肋米亞的生活」。這就是說，在耶肋米亞時先知運動達到了一個高峯，也就是說耶肋米亞是最後一位先知的意義所在。而且以後的聖詠作者也屢次運用這些具有深刻精神境界的內容來作爲編寫聖詠的材料，而予以發揮，這是說耶肋米亞是第一位聖詠作者的意義。

4. 在神修生活上：最後，我們得承認耶肋米亞是一個祈禱的人。他可稱之爲「真誠祈禱者之祖」。他教我們如何在困難中、疑惑，搖擺不定之時，向天主敞開心靈而安息於主。在耶肋米亞的自白中，我們能見到他和天主的爭論：他毫不隱瞞的向天主承認其在人間的極其卑微，也向天主坦露了他超越衆人的信心。我們也能見到他從一種最失望的景況走入一種輝煌勝利的信仰之中，以至於在極度困難之時，他還是忠於其與天主間的交往、服從天主神聖的意願，所以說，他是「真誠祈禱者之祖」。他這種生活的教誨，有着永恆的價值。

在研究了耶肋米亞的生活與信息之後，我們對某些人的看法實在不敢苟同，他們把耶肋米亞比作隨風飄盪、日夜垂淚的楊柳。我却認爲，應該把它喻爲矗立於山崗之上的橡樹，雖然在暴風雨中搖動，但始終屹立不拔。

1. A. ABSCHIMANN, *La Prophète Jérémie, Introduction*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959, pp. 9-41.
2. J. ALONSO DIAZ, *Jeremias alma atormentada*, Santander: Sal Terrae, 1963.
3. J. BRIGHT, *Jeremiah*, (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1965.
4. P. F. ELLIS, *The Men and the Message of the Old Testament*, Minnesota: Liturgical Press, 1963.
5. A. GELIN, "Jérémie", *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1949, col. 857-889.
6. W. J. HARRINGTON, *Introducción a la Biblia*, Santander: Sal Terrae, 1967, vol. I, pp. 331-335.
7. M. MCNAMARA, "Jeremiah", *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London: Nelson, 1953, pp. 601-604.
8. MULLENBURG, "Jeremiah the Prophet", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York: Abingdon Press, 1962, pp. 823-835.
9. J. PATERSON, "Jeremiah", *Peake's Commentary on the Bible*, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1962, pp. 537-541.
10. J. SKINNER, *Prophecy and Religion*, Cambridge: University Press, 1963.
11. J. STEINMANN, *Le Prophète Jérémie*, Paris: Editions du Cerf, 1952.
12. B. VAWTER, *The Conscience of Israel*, New York: Sheed and Ward, 1961.

(上接三一八頁)

二、活躍多姿的天主聖言應給堂區帶來朝氣蓬勃的生命

信心沒有具體的生活表現是不足為憑的。堂區的每一階層，神父，修女，成年男女，學生，兒童……都有表達他們信心的方式和資料。教授聖經是一種表現，學習聖經也是一種表現，為兒童製的循環圖是一種資料，為成年、學生所開的聖經班，討論會也有其資料。經過這些信心的表現，會加深每人對天主聖言的信心，充實自己及他人的生活經驗，提高各自的人生觀及宇宙觀。因此對聖經必須漸漸獲得全部的或整體的認識。只停留於舊約，或讀新約不讀舊約，對天主聖言的認識和了解便是殘缺不全的。讀聖經還該「從搖籃到墳墓」，一生到死，從不間斷。將全部聖經看過一遍的人在第二遍時會有更多、更深的發現，在看第三、第四……遍時依然會如此。原來聖經固然不變，但人生不斷在變，每個人人生階段，每一年齡都會在聖經裡發現深淺不一，作用不同的處世之道。最後認識聖經的方法或途徑非常多：聽彌撒中的讀經只是方法之一。還有很多值得推行的方法，如家庭讀經解經，聚會時讀經，用聖經祈禱……

三、聖言開導、聖體集合堂區為一身

基督弟兄對天主聖言的信心堪為模範，我們在第二段所說的種種讀經方法他們已早在實行，但基督教派的四分五裂也是不爭的事實。基本原因之一，就是缺乏聖體使他們合為一身。我天主教會的統一固然來自羅馬教宗，基督給他的最大使命就是使教會統一。但在今天教會本身主張多元神學，倡導地方教會的

(下轉三四四頁)

恩賜與功績

張香白講
張雪珠記錄

引言

賞善罰惡是所有的宗教自然而共有的一個信念；甚至哲學家康德認為：人因行善要求賞報的信念是如此地根深蒂固，以致要求應有天主的存在。

然而，在我們教會的信仰傳統裡，用來指稱來世賞報的永生，除了是義人行善的賞報之外，它對於成義的人還是天主的一個恩惠。教會一方面不斷肯定天主是超越的，天主對於人只有恩賜，從來沒有「欠」人什麼。另一方面，教會也從不放棄說：人將來的永生之於今世的生活並非無關，天國是人用力掙得來的，賞報與善工之間有着屬於「正義」的內在關係；換言之，人由於行善，對於永生有了真實應得的「名份」。而且這「名份」在神學上說不只是「情誼」的，而且還是屬於「義理」的「名份」。

但是，永生既然是義人真實應得的「名份」，怎能還算是天主所賜的恩惠呢？反之，如果永生確是天主給與的一個恩賜，又怎能再說是人有「名份」得到的賞報呢？人行善工又有何功績可言？這樣一付互相對立的思想，的確不容易給予綜合性的解釋。但是教會却毫不猶疑地將它們兼收並蓄。

我們在下文先引證聖經有關的記載，試看教會的肯定是否有聖經的基礎，然後針對問題做一些神學解釋。

一、聖經中的對立材料

打開聖經，我們的確發現，教會所肯定的那一對相持不下的思想，在聖經中早已有了。無論在新約或是舊約裡，我們都可以看到許多記載天主按照「正義」賞善罰惡，和天主對於賞報有絕對自由的經句。限於篇幅，而且也無此必要將聖經中有關的句子都一一引證，因此，我們在這裡只是扼要地從福音記載中耶穌的口內和保祿書信內，擷舉代表性的例子，以見一斑。

耶穌的言語：

耶穌向那些爲了祂而遭受辱罵和迫害的人，預許了天國豐富的賞報說：「你們歡喜踴躍罷！因爲你們在天上的賞報是豐厚的」(瑪五：12)。

對門徒說過：「誰接納你們，就是接納我……」之後，他接着又說：「誰接納一位先知，因他是先知，將領受先知的賞報；誰接納一位義人，因他是義人，將領受義人的賞報。誰若只給這些微小的一個一杯涼水喝，因他是門徒，我實在告訴你們，他決失不了他的賞報」(瑪十：40-42)。

論及將來人子的審判時，耶穌更指示出受賞與善行之間是相稱的，他說：「那時，他要按照每人的行爲予以賞報」(瑪十六：27)。

誰做了善事，必不缺少應得的賞報。而且，按照聖經原文，「賞報」所用的希臘字是商業上的用語，即付出多少得多少的意思。因此，「賞報」這字本身也已指出來，所得到的與所做的中間有着內

在的對稱關係。

現世所行的善工有將來相稱的賞報之外，在耶穌的話中，我們還找到了另一對立的語言，即天主對於給人賞報有絕對的自由。在祂所舉的傭工比喻裡，三個不同時辰到葡萄園工作的人，都從家主手中得到同樣的酬報，引起了先去的人的抱怨，但是家主回答他們說：按照公義該給的，我已經給了你，我沒有虧負你；至於我給後來的人和你一樣多的錢是我的自由（瑪廿：1-15）。

天主的給與出於超越的自由，與人所做的能够沒有對稱，祂樂意給人「百倍的賞報」（瑪十九：29；谷十：30；路十八：30）。

至於門徒的態度，即使行了善工，也要如同僕人一樣，雖然做完了主人所吩咐的一切，仍然要說：「我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事」（路十七：10）。

人如同僕人一樣，行善只是做了人應當做的事，沒有權利要求天主再給酬報。事實上，天主要給人的賞報完全是超越的，是靈魂的無代價的得救與永生（谷八：37-38）。

根據聖經，我們的確見到了教會的信仰忠實地反映在那一對語言中：永生對於成義的人，一方面是天主所預許的禮品與恩惠，另一方面是義人自己善工的賞報。

保祿書信

聖保祿在書信裡，清楚地給我們指示出來，將來天主是要按照每人的所做所為施行審判。而且，在保祿的語言下，天主的賞與罰有了某種「正義」的概念。

從天主一方面，保祿稱天主是「正義的審判者」（弟後四：8），他按「公義審判」（得後一：5）。自人一方面，他說，有什麼樣的行為要結什麼樣的果實，善賞惡罰是相當的：

「天主是嘲笑不得的；人種什麼就收什麼。那隨從肉情播種的，必由肉情收穫敗壞；然而那隨從聖神播種的，必由聖神收穫永生……」（迦六：7-10）。

「種植的和澆灌的原是一事，不過各人將要按自己的勞苦領受自己的賞賜」（格後三：8）。

這裡所用的希臘字「賞賜」，也是商業上有相稱比例性的字。

最後保祿又說：「正義的冠冕已爲我預備好了」（弟後四：8）。他將要領受的是按「正義」備下的榮冠。

在保祿的語言中，賞報與行爲也不缺乏內在的對稱關係。

另一方面，聖保祿同時提出了另一相對的思想。人在天主前永不能自誇，因爲人的一切皆來自天主的賞賜：

「衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成爲義人。……既是這樣，那裡還有可自誇之處？絕對沒有」（羅三：23-27）。

「如果亞巴郎是由於行爲而成爲義人，他就可以自誇了；但不是在天主前」（羅四：2）。

現在所受的苦楚比不上將來要獲得的榮耀：「我實在以爲現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅八：18）。

從以上耶穌的語言和保祿書信的引證可看出來，教會對於善工賞報與天主恩賜的信仰，確實有着很深的聖經基礎。聖經一方面指出善賞惡罰之間有着內在因果的對稱關係，天國的永福是現世善工的賞報，義人因善工有「名份」永受天主的賞報。另一方面也清楚地說出，永生是天主白白施與的，天主對於賞報有絕對的自由。

二、神學解釋

問題焦點

聖經給了我們這樣一對互相對立的思想：一方面，人的善工有着真實的內在功績性；因了善工，人有了某種要求獲得賞報的「名份」，天主有了給人賞報的「欠」。另一方面，天主是超越的，人所有的一切皆來自祂的恩賜。

因此，在我們的神學反省中，對於兩方面的肯定也都要兼顧而綜合之。從天主的觀點，不但要保全祂的超越性，賞報是祂自由白白施與人的；同時，在解釋中也要明晰地表達出來，天主對於人的善工有了某種的「欠」。從人的觀點，一方面在解釋中要能看出人的無能來，同時在這無能中，尙要闡述人因善工有了應得賞報的「名份」。

對於我們的問題可分兩點討論：(1)人間現象的分析

(2)天主與人的關係上的分析

(一) 人間現象的分析

人因善工有了得賞報的「欠」，這是我們的信仰內容。可是，在人與人之間，我們發現，因位際關係的不同，也有了不同的「名份」和「欠」的現象產生。如果我們要明白某人對某人有怎樣的「名份」或「欠」時，我們先得知道他們彼此有着怎樣的關係存在。因此，當我們要將人得賞報的「名份」和天主給賞報的「欠」，與天主白白的恩賜和人的無能之間做一綜合解釋之前，我們先要進到天主

與人的關係裡去，明白了天主與人有怎樣的關係，然後才能瞭解為何超越的天主「欠」了人，為何無能的人對天主有了「名份」。

在這一段文字裡，我們先分析人間現象，為準備解釋天主與人之間的問題。

(A) 「欠」與「名份」的不同來源

在人間平面上，因人際關係的不同，要求酬報的性質也有了不同。下面引四種關係說明之。

① 工人與僱主：藉着契約的協定，工人提供出勞力，僱主相稱地要支付酬報。在工人的勞力與僱主的酬報之間，是建立在法律正義上；勞力付出多少，酬報相對的就該給多少。如果以「名份」和「欠」來指稱他們的權利和義務，那麼工人因提供勞力而應得的「名份」和因此僱主要付的「欠」之間，在法律上，界線是劃定得相當清楚的。不過事實上，在今天所謂資本來與勞工的問題上，着眼的不是勞力的價值，還注意到了勞工本身。勞工有他的人格尊嚴，當受尊重，因此計酬時尚要顧到他的家庭生活費。這樣在勞力的提供與報酬的支付，勞工的「名份」和資本家的「欠」之間，已超過法律上交換的正義而屬於社會正義的問題，不能再以物物交易的法律觀念論之。

② 醫生與病人：雖然在今天的醫院裡，早已列出了一定價格的醫療費，病人只要按照價格單付錢就夠了。其實，一個醫生，尤其當他是一位名醫時，他所付出的是他的經驗和學術，難用金錢的多少加以評價。病人從醫生獲得的是他的生命，那麼他對醫生的「欠」，更難以多少來估計的；他付給醫生的醫療費(酬報)只能是表示一個心意罷了。這樣醫生與病人的關係已超越工人與僱主以契約所建立的關係，因了他們之間關係而產生的「名份」和「欠」也有了差別。醫生的「名份」和病人的「欠」

「，比工人與僱主所有的，更不屬於法律正義的範疇，而更是建立在人格尊嚴上。但是，醫生與病人的關係，即使更缺少了法律性，他們的「名份」和「欠」仍是真確堅實的。

③ 發明者與諾貝爾獎金委員會：一位對人類的發展大有建樹的發明者，如果沒有得到諾貝爾獎金，無論他的發明對人類有多大的貢獻，他仍沒有權利向獎金委員會要求；諾貝爾獎金委員會在法律正義內對他無所謂虧欠。但是，既然諾貝爾獎金爲此目的而設，而發明者對人類又有如此大的貢獻，那麼即使他們在法律上彼此沒有「名份」和「欠」的存在，該委員會對於發明者仍有頒給獎金的真正「欠」，發明者有獲得獎金的真實「名份」。像這樣的榮譽地位，不能與工資或醫療費等量齊觀，因之爲它已超越法律正義的範疇，而完全基於人格的彼此尊重。換句話說，發明者和諾貝爾獎金委員會間，沒有法律正義的關係。雖是如此，他們彼此的「名份」和「欠」已不是要滿全法律正義的權利和義務，而完全是屬於人格關係的「名份」和「欠」。

④ 父與子：父子之間也有「名份」和「欠」的問題嗎？如果我們只在法理上追問，那似乎有些不敬。父子的關係不是法律成立的，而是由人性所完成的倫常關係。因此，父子關係超乎法律的規範，他們因關係產生的「名份」和「欠」也不受法律正義的限制。然而，正因爲他們的不能以法律加以限定，他們彼此的「名份」更是深刻，「欠」更是真切。他們的關係愈是人性的，他們關係的實現愈不在於滿全法律的正義，因了父子關係實現的「名份」和「欠」更只能在人格關係上去討論。

上面所列舉的四種關係，雖然一個比一個更缺乏法律性，但是他們因關係而產生的「名份」和「欠」反倒一個比一個更真實。因爲彼此關係越是以法律成立的，越是缺少位際關係上的基礎，他們的「名份」和「欠」更不穩定，因此更需要法律的保障。相反的，彼此關係越屬於人性，位際關係越是

深厚；他們的「名份」和「欠」雖然沒有法律正義的要求，仍是真實的。例如，父子的關係比前三種關係更不是法律的，但是父慈子孝的「名份」和「欠」更是真實而不容廢止的。

(B) 「欠」與「名份」的相互性

大際關係的建立常是在贈與和接受交流中完成。但是，一個贈與除非為對方所接受，便不能完成，他們的位際關係也沒有建立起來；因為贈與是藉着對方的接受而完成。如果很幸運的，一個贈與因對方的接受而完成時，我們仍舊能够就接受的一方繼續分析下去。一個人在接受時，也要向對方「贈與」，否則他的接受不是真實的，也沒有完成。因為在位際關係上，一個人的接受不是單純的接受，在接受中他已向對方付出了自己。我們可以舉例說明：當一位男士將一束紅玫瑰花送給一位小姐時，我們知道，他們所贈與和接受的，不只是玫瑰花，而是玫瑰花所象徵的愛情。因此，當那位男士的玫瑰花不被接受時，他是如何的頹喪；他的失望不只因為他的自我贈與落了空，也是他意識到了，他得不到她；換句話說，他得不到她在接受中對她的「贈與」。就是因為在位際關係中，接受中有「贈與」，一位小姐不隨便接受一位男士的玫瑰花；這不是她不愛花，而是她怕付出自己，不願向他「贈與」。

在位際關係中，贈與是在對方接受中的「贈與」而完成的。那麼，就接受者的一方而言，因他在接受中也「贈與」了，他對贈與者有了「名份」，就是要求贈與者「接受」自己。自贈與者的一方而言，因為接受者在接受中向自己「贈與」了，因此他對接受者有了「欠」。這是贈與者的「欠」，我們稱為領先的「欠」，因為是他首先採取主動的態度，向對方贈與。反之，對於接受者的「名份」，

我們就稱爲接受者的「名份」，因爲他的「名份」的取得，不是他走第一步；不是贈與者的領先性的贈與，而是在接受中的「贈與」因此他的「名份」是接受者的「名份」。

在位際關係的「贈與」和「接受」交流中，「名份」和「欠」完全脫離了法律的規範。雖然沒有法律正義的要求，但是位際關係愈深，所產生的「名份」和「欠」愈真切。下面我們就由以上人際關係的現象分析，來反省天主與人關係中的恩賜（欠）和功績（名份）。

(二) 天主與人的關係

在我們的信仰裡，天主與人的關係常常是天主領先，是祂先召叫了人；若祂不先召叫了我們，我們也不能向祂答覆。換言之，是祂領先贈與的。天主所贈與的是祂自己的生命，這生命流露在不同的幅度裡（在宇宙中、在人的行動中……），而進入人生命的各個層次中（倫理生活、宗教生活……）。天主的自我贈與要求人的接受；而人的接受若是真實的，也要在不同的幅度裡（對世界的責任、對人的尊敬和愛……），在生命的各層面上（倫理生活、宗教生活……）表現出來，這就是所謂的善工。因此，善工可說是在自己的生命，接受天主的自我贈與的具體表現；進一步說，如同上面分析過的善工也就是人在接受中對天主「贈與」的具體表現。

接受者因接受中的「贈與」，對贈與者有了「名份」；贈與者因接受者在接受中對自己的「贈與」，對接受者有了「欠」。既然善工是人接受天主的贈與時，向天主的「贈與」的具體表現，那麼，人因着善工對天主有了「名份」，天主因人的善工對人有了「欠」。

但是，我們知道，天主若不先對人自我贈與，人什麼也不是。即使因了善工，人對天主有了「名

份」，人的「名份」仍是接受者的「名份」，面對天主是一個無能的「名份」；這樣一個人的「名份」，是天主白白恩賜的。然而，由於人在接受天主的贈與中，自由地「贈與」了，因此他的「名份」仍是真實的「名份」，天主對他有了真實的「欠」；他的善工有了內在真實的功績性。反之，就天主一方面而言，善工所表達的是天主的贈與在人的自我「贈與」中被「接受」了，因此，天主對人的善工有了真實的「欠」。雖然天主的「欠」人是真實的「欠」人，但是由於天主的「欠」是領先者的「欠」，祂對人的贈與是超越的、自由的，因此祂的「欠」人基本上是一個恩惠；這樣天主給予人善工的賞報，是一個白白的恩賜。

在善工中，天主是超越的，在超越中對人有了「欠」，這「欠」是贈與者的「欠」；人無能，在無能中有了「名份」，這「名份」是接受者的「名份」。

從以上的分析可以看出，恩賜與功績的問題，不是人先做了什麼之後天主按件計酬的討論，而是天主與人更深位際關係上的反省。是天主領先對人贈與了，祂所贈與的是祂自我生命的流露和通傳。人只是在接受、答覆天主生命的自我流露和通傳。天主生命的贈與在不同幅度中進入人生命的各層次裡。既然接受是在人的自我「贈與」中完成的，接受和「贈與」就是一件事的兩面；這樣人的接受應有具體的表現，就是在自己生命的各層面上，在不同的幅度中接受天主同時也自我「贈與」於天主，即所謂的善工。這樣的善工是天主與人位際關係上的善工，它的功績和酬報也應是位際關係上的功績和酬報。天主的「欠」人和人的「名份」不再是法律上的虧欠和權利，而是位際關係上的「欠」和「名份」。

結 論

上面我們應用了位際關係的範疇，設法從一方面解釋天主在賞報人時基本上是超越的，自由的，如果祂「欠」人酬報，也基本上是一種領先性的，贈與性的「欠」；另一方面在善工中，人是基本無能的；如果他有了任何「名份」，這「名份」基本上也是接受者的「名份」，也是恩惠。聖奧斯定說得好：天主給我們的善工加冕時，乃是給祂自己的恩惠加冕。而這個相當辯證性的思想，也許在我們上述的位際關係中，可以得到一些解釋。當然我們最後應當承認天人之間的關係，不可能被我們有限的思想所完全說明的。

(上接三三二頁)

時代，統一的管理，劃一的制度已非到處所能通行，且無理由強令各地方教會接受。於是天高皇帝遠，教廷已再無力藉法制來統一教會。然而教宗受自基督的統一教會使命並不終止。教會還有聖體作全球上下台一的鎖鏈。

說到聖體和彌撒，今後必須在堂區發揮更廣、更深、更雄厚的活力。除了盡力促進、改善主日彌撒外，尚須儘量利用平日來舉行家庭彌撒，小團體彌撒，及適合各種需要的彌撒。務必將天主的聖言，及基督的體血帶到人生的每一種境遇，每一個痛苦和喜樂的場合裡。那裡有信仰天主和基督的人，那裡可以且應該舉行彌撒聖祭。自然，爲做到這一點，須先澄清對彌撒的看法。在本年的司鐸座談會裡曾提到此點，並且討論的相當激烈。主要的爭論點不外兩個：一方認爲彌撒是祭天大典，必須隆重舉行（包括禮服，儀態……），不可草率從事。另一方認爲彌撒是兄弟聚餐，不妨以家常方式請基督長兄來到我們中間。誰也不說對方有錯，關鍵全在如何使兩方所肯定的真理在每一臺彌撒中完全實現出來。我認爲不可能，那麼只好求其次，就是在某些彌撒中（如主日全堂區所參與的彌撒）特別注重祭典一面，盡其隆重堂皇之能事；在另些彌撒中（如家庭彌撒……更着重兄弟聚餐，讓大家在聖道部分有發言的機會，在領聖體後有爲具體需要共同祈禱的可能。在着重祭典時並未忘記聚餐，因爲大家還是領聖體；在着重聚餐時也未否認祭典，因爲還是以朝拜的心情（此外表的態度更重要）向基督歌頌、向天父祈求……在不同的彌撒中有不同的重點，是接受我們自己、承認我們是有限受造物的可行方法。無論如何，在今天新的一代愛好坦誠，注重內心化及人際關係的時刻，必須在傳統的彌撒禮儀之外，找出一些更適合天主子民需要的「主的晚餐」的慶祝方式。

奉獻的獨身生活

金象達

最近幾年來，教會內討論奉獻的獨身生活的論著很多，而「司鐸與獨身生活」更是個「熱門兒」題目。在本文內我們由倫理神學觀點嘗試着把這些論著的重要思想向「神學論集」讀者作一簡單的報導。我們取捨某一文章或書籍的準則是看作者有沒有什麼反映時代徵兆的見解論調；也就是說，看他的解釋說明是不是更能使現代人容易了解接受，甚至能振奮他們的心靈，使得他們慷慨地準備自己追隨天主的寵召。此外，許多傳統的而在今日仍極有價值的論證闡釋，大都已在中文學誌上發表或成了專書出版，我們在本文內不再重複敘述它們。因此這篇報導必然是不完全的，而且是一種補充性質的：補充一般倫理神學內有的基本觀念，使讀者概括地知道當前討論「奉獻的獨身生活」的狀況。

西方教會的司鐸獨身律

本文的題目是「奉獻的獨身生活」。報導的對象是那爲了基督與天國而不娶不嫁的生活；不論度這樣生活的，是教區司鐸、修會男女會士或是在俗發愿守貞的教友。這樣的生活本身具有的高超宗教價值，在教會內是極少有人懷疑的。基督與聖母的童貞是原始教會的宗教經驗之一。然而是不是應該制定法律，只允許願度這樣的獨身生活的人方可在西方教會內領受司鐸聖品？這是近年來學者熱烈討論

的焦點。可是這更是信理神學及教律的問題。我們這裡願意敘述的是如何了解這條教律，並在生活中如何實現它揭發的理想目標。

首先，今天的學者一致反對「法律主義」，即只看法律文字而忽視法律的精神的那種作風。今天的西方教會內，為教區司鐸、修會會士以及發愿守貞的在俗教友，奉獻的獨身生活的性質在基本上是相同的。雖然梵蒂岡第二屆大公會議清楚地指出獨身生活不是鐸品本身所要求的（司鐸職任法令，16）；而且故意地不願說教區司鐸隱含地發了守貞聖愿。（註一）

此外，大公會議教訓我們，奉獻的獨身生活是天主特殊的、珍貴的神恩，修道生應自由而慷慨地去響應（司鐸培養法令·10）。教宗保祿六世在他的「司鐸獨身」通諭中，一而再地說，奉獻的獨身生活是神恩（34、44、60、62、63、81諸節），我們僅能準備自己接受它；修道生的教育只是努力設法與天主神恩的計劃配合。（63節）

另一方面，梵蒂岡第二屆大公會議聲明絕對無意更改西方教會的司鐸獨身律（司鐸職任法令，16）。事實上，教宗保祿不願意大公會議神長討論此事。大公會議後，各地教會對司鐸獨身議論紛紛，各地主教神職界也表示不同的見解。可是，在一九七一年的全球主教會議中，以絕對壓倒性的大多數通過保留司鐸獨身律（一六八位神長贊成，廿一位有條件地贊成，十位反對）。只有一位主教（挪威首都主教）在會議中演講主張司鐸應自由獨身或結婚（註二）。時代雜誌（一九七一年十一月十五日）報導，這樣壓倒性的大多數是事先沒預料到的；而且簡直地等於封閉了重新討論的門。

讀了上面這些教會立法負責人的種種詮釋說明，我們對司鐸獨身律有的惟一合理的了解應該是：教會權威只遴選有獨身生活神恩的人領受鐸品，加入教會的聖統。神恩不是法律能够創造出來的；強

迫沒有神恩的人度獨身生活更是相反道德的事。那麼，在實際生活中的一個重要引論是：凡生活在這條教律的人，必須有出自內心的自我奉獻；雖然他不發聖愿，却該懷着同樣的奉獻精神，必須努力把這條教律變成自己的，「明辨之，篤行之」，方能獲得「對具高尚身心之更完全的控制與更美滿的成熟，並能更完善的得到福音的幸福」（司鐸培養法令，10）。當然假設他有了通常說的聖召的種種條件。（註二）

西方教會之所以制定及保留司鐸獨身律的出發點，是把鐸品看成一種「生活地位」（state of life），晉鐸的人全部生活應該指向聖道與聖祭的服務。然而這不是惟一的、定而不疑的「鐸品觀」呢？不少的學者提出疑問。也許鐸品只是，至少能够只是一種「職務」（function, office）？並不要求人的全部身心精力時間？這兩種鐸品觀都有聖經的基礎及神學的證據，對鐸品的基本觀念不同，可說是應該制定司鐸獨身律或否的最深分歧淵源。出發點不一，雙方自然而然地也就難以明白、接受對方的理證（註四）。這是討論司鐸獨身生活的文章屢次沒有注意的一點。可是還是讓信理神學學者或教律學者更深一步地研究此事吧！且讓我們回到奉獻獨身者的實際生活。這為教區司鐸、修會會士以及發愿的在俗教友都有着基本上同樣的「喜樂與期望，愁苦和焦慮」。

本性阻難與超性奧秘

衆多司鐸、修士、修女選俗結婚是一件使人難過的事實。更使人傷心的，是這樣的奉獻生活已對許多青年人失去吸引力，因而造成聖召缺乏的現象。在歐美教會內外，對上述選俗結婚的事情做了不少的學術調查。各調查結論都說，獨身不婚不是基本原因。換句話說，主要地不是因為「慾火中燒」

(請原諒我用這個難聽的詞，它可能最清楚地說出許多人對司鐸、修女還俗的成見誤解)。今天的教廷神職部長 Wright 樞機認為「失望與挫折」是了解這現象的鑰匙(時代雜誌，一九七〇、二月二十三日，專號)。Gill 神父用「消沉」一詞(神學論集，十三、四六九頁)，Gearty 神父用「出內心深處的不快樂」，Bears 醫生以他創造出來的心理觀念 non-affirmation，各自嘗試說明這複雜的事實(註五)。「不能生活得如同有位格的人(as persons)」(時代雜誌，同上)是更具體的說法。那麼爲什麼會「消沉」，會活得不如同「人」……？

有的人先天地根本不能成爲快樂和成功的奉獻獨身者。這樣的人也不是美滿成熟的婚姻生活的候選人。這是心理輔導學者的課題。此外，教會的制度，修會生活的方式，多次是應受指責的禍根。可是我們這樣的小市民、教書匠在這裡放大炮又於事何補？更好還是說點兒本行話，分析一下奉獻獨身生活今天所面對的倫理神學方面的阻難來源。那麼我們認爲下面幾點值得同道們深思研討：基本動機沒有滲入自我人格的最深處，對「性愛」的不完整的了解，對情緒生活、友誼的猜疑，以及缺乏與異性的交往應有的清楚正確的知識等等。

在介紹當代作家有關這幾點所發表的論著之前，有一件事情是我們不應該忘記的。「神恩」「聖召」已在超性奧秘的領域內，屬於最隱密的「天人交談」。天主依照每個人的「我」，顯示出祂的「你」。聖神引領人有一千零一種不同的方式。因此，奉獻的獨身生活是最具有個性的，是有時連自己也不很明白的奧秘。學者的研討心得只是準備天人共融的一些資料。K. Rahner 神父說得好：「不論對普遍概括的問題有了怎樣的解答，它也絕不就是我的問題的解答，這是與我的唯一無二的存在密切相關的。……假定我們有了各種理論和福音普遍的勸諭，這就能爲我個人的獨身生活帶來光明嗎？這

樣的光明只能來自與天主的親密交談，苦求祂的恩寵，把自己信賴地投入未知的黑暗中，在十字架前哀禱——我本來不喜歡這樣的熱心話，可是此時此地是不能避免的——而再地懷着祈禱的心掙扎着接受福音的『愚蠢』與『絆腳石』」。(註六)

這樣的發自內心深處的信服，學者們稱之為「理證前的價值透視」。我們先該體驗到奉獻獨身生活的價值，方能懂得證明它的卓越美麗的種種理由；一個人對它的價值沒有直觀——可能下意識地拒絕這種直觀——任何說理討論都不會有影響，也許還會有消極的反作用。宗教經驗的性質就是如此。

原始教會的宗教經驗

「有些閹人都是爲了天國而自閹的」(瑪十九, 12)。Schillebeeckx 神父提醒我們注意聖經原文沒有用「不婚者」(agamoí)，却用了「閹人」(eunouchos) 一詞。而閹人是無能力度婚姻生活的。因此，這位道明會的著名神學家描述原始教會的那些奉獻獨身者說，他們存在地無能力作別的抉擇。對天國的直觀了解振奮了他們整個心靈，一種內在的邏輯驅使他們不能不奉獻自身而不娶不嫁。Galdi 更強調此的「原因致成性」：天國不僅是目的，也不僅是將來才完成的善；更好說，此時此地天國使得或天國造成他們這樣自願成爲不能度婚姻生活的人。(註七)

人類新元首的出現，及祂帶來的新天新地、天國實現的美麗遠景，震撼並征服了某些人，使得他們在心理上已無能爲力去選擇另一種生活方式；爲他們只有一條道路：「看，我們捨棄了一切，跟隨了你」(瑪十九, 23)。這是一種超越歷史文化的宗教經驗。今天每一位度奉獻獨身生活的人，其所以作

如此抉擇的最後最理由，也仍舊是這種可意會而不可言傳的內心體驗，一種深邃的、神秘的心的經驗；這樣的難以通傳，就如同另一個人難以解釋爲什麼那樣熱烈地愛他（她）的配偶一樣。（註八）

原始教會內存在的這種宗教經驗超越了當時人對性愛、婚姻，以及祭司應有的身體「潔淨」種受歷史限制的觀念。誰基於這些觀念來批評福音中有關獨身的訓誨，便根本沒有觸及問題的重心。

當人們嘗試着用語言文字表現出這種宗教經驗時，就不能不加上個人的色彩，也不能不受當時文化思想的影響。因此，有的表達方式爲某時代的人有吸引力，爲另一文化環境中的人甚至可能引起反感。連偉大的聖保祿宗徒也多少免不了是這樣的「時代產兒」。

在寫給居住在當時出名的「風化城市」格林多的教友書信中（格前七），他把婚姻多少看成是一種累贅，一個使人分散精神不能專心事主的負擔。而守貞獨身使人不受這樣的累贅及負擔。這樣的「出家」的態度，以及認爲對天主與對人之愛不能合一，是聖保祿的獨身觀的消極一面。今天，學者指出了它的不成全，換言之，聖保祿的神學也是逐漸進步完成的。七年後，在致厄弗所人的書信內（五章），他已看出一切純真的愛同有一個淵源、一個歸向——天主。（參閱神學論集，十五、六四頁）

可是，他對奉獻獨身生活有的積極闡釋，却是萬古長新的，事實上，那只是前面說過的宗教經驗的另一種說法。他說：「沒有結婚的人關心主的事，關心如何取悅於主」（格前七，32，光啓新譯本）。Legend 神父指出，保祿說「取悅於主」，而非辣丁通俗本所譯的「取悅於天主」。後者譯文，能使人意會到存在於天主與人之間，和存在於精神與身體之間有一種對立。這是柏拉圖派的思想，是基督徒不能接受的。而「取悅於主，即基督」帶給人的是受孕神學的透視角度。此外，「關心」（*curam*-*ao*）及「取悅」（*ardem*）都是意味極強烈的詞，包括整個心身、感情、意念的奉獻，而且該

以行動表現出來這種內心的付托。Legend舉出不少的例子。(註九)

根據聖保祿的意會體驗，獨身生活使人成爲自由的，無憂慮的，是爲了能完全奉獻自己成爲基督的僕役及衆人的僕役(格前九，19)；是爲了能全心「掛慮」主的事物：天國——今世已開始的，而在末日完成的基督的圓滿。愛是這一切奉獻付托的動因：「我是以天主的妒愛而妒愛你們，原來我把你們許配給一個丈夫了，把你們當做貞潔的童女獻給了基督」。(格後十一，1)

正確由衷的抉擇動機

屢次使保守派人士皺眉頭的心理學家 Hlgmaier 與 E. Kennedy 兩位神父，在討論「修院教育的心理觀點」時，強調奉獻獨身生活的宗教動機的重要。他們說：「司鐸聖召的基礎與本質是神學的。因此，只有在司鐸生活與工作的神學意義爲修生了解、愛慕，而且激起他們的想像力與雄心時，方能有適當的心理成長」(註十)。爲修會男女會士及發愿守貞的在俗教友，正確的和滲入自己人格的宗教動機也該是獨身生活的基礎與重心。

在教會文獻及一般神修學書籍中，我們可以讀到許多不同的選擇奉獻獨身生活的宗教理由(註十一)。天主依照每個人獨有的心靈狀況與之交談。天主的寵召內容太豐富了，我們每個人只看到它的極微小的片面。因此，在衆多的選擇守貞的宗教動機中，每個人看到爲他自己最有吸引力的。那麼就應使它成爲自己生活的重心，發揮出奉獻獨身生活的偉大美麗的動力。

可是，神修學和論理神學正如其他科學一般有着成長的過程。在梵蒂岡第二屆大公會議後的今天，無疑地，我們對性愛與婚姻的知識較過去的學者有的，要完整正確許多。因此，歷史上有的曾經爲

教父，神學家推薦讚美的守貞動機，今天在學理方面受到揚棄，在實際生活上，也不應該成爲選擇獨身生活的理由。雖然它可能爲我是最易領悟接受的。因爲我們生活行動的基礎應該是真實的。

曾有一段相當長的時間，教父中有的認爲婚姻性行爲使人「獸性化」，雖然爲了生育子女，它成爲可容忍的，但多少使人成爲「污穢的」；而守貞却使人保持聖潔。Schillebeeckx舉出幾個例子說明這樣的思想今天還有看影響，比方說，守貞使人全心愛主，婚姻却使人分心。其實，度婚姻生活的人也該藉着他們的婚姻生活全心愛天主，不應在婚姻生活之外尋求全心愛天主的途徑。還有人說，三愿的生活是成全生活——隱舍地說，成婚的教友是教會內次等的人。其實，修成德是一切基督徒的責任。K. Rahner說得好，天主召叫人度某種生活（獨身或成婚），這生活爲他就是最好的、最成全的途徑。生活地位本身並不使人更成全，而是這個人在這生活地位中對天主的忠信。雖然抽象地該說守貞生活比婚姻生活更清楚地爲「天主戰勝世界的寵恩」作證。（註十二）

另一方面，今天對婚姻神學和婚姻心理學有的進步——合理的進步——會使人過份渲染婚姻生活的美麗幸福，以及房事帶給人的成熟滿足。在這樣的氣氛下，有的人把奉獻獨身生活的消極宗教價值，未免講得太多了：是至高的甘貧，爲了基督而成爲孤獨無依無靠的人，好能傾聽人們的哀訴，以生活實例來同情安慰世界上痛苦寂寞的人（註十三）。這些都是高貴的動機，在神學上都有基礎。而且實際情況中，奉獻的獨身生活自有它的犧牲磨練在內——尤其是一個在情緒方面缺少應有的平衡的獨身生活。可是，我們相信的究竟是死而復活的基督，我們宣講的是福音，是在今世已開始的天國。講守貞生活的犧牲考驗講得太多，還能吸引現代青年男女嗎？聖召的普遍缺乏原因之一，還不是因爲有生氣、有闡志、有愛心、有風度的、快樂滿足的奉獻獨身生活見證不夠多嗎？Gredy說：「任何讚美

奉獻獨身生活的論證，只要它把這樣的生活講得不如婚姻更使人格完整，而是一種我們自願接受的犧牲；這樣的講法根本就不會在現代世界中發生什麼號召力。……今天惟一有號召力的論證是：奉獻獨身生活，即使在性愛方面，也是生活在世界中的一種有意義的、使人格完整的樣式；至少比婚姻不會差地，能帶給人在性愛方面的滿足完成，雖然方式不同」（註十四）。這最後一句話綜括了當代倫理神學學者，心理學學者對奉獻獨身生活有的新了解，一般課本中不易找到的，可能引起誤解的新看法。

性愛及人格圓滿的途徑

一提到性愛，許多人便認為這是與男女交媾、夫妻敦倫以及有關的行爲心理。「普普弗洛依德門徒」（Pop-Freudian）更主張，愛與性交是一回事，人格的成熟僅在性交中可以獲得。我們在「神學論集」第十四期說明了性的整體觀：性是人格的標誌；性愛的發展成熟是人格發展成熟的函數。那麼性愛的表現又怎能局限在生理的領域之內呢？因此，許多學者首先把「性」（sexuality）與「性別」（sex, the sexed）加以區別：「性別」指基於生理組織而有的男女兩性之差別；由此而有性別「主特徵」及「副特徵」的描述。而「性」是什麼呢？學者分狹義的及廣義的「性」：狹義的是：基於性別而有的生活現象，爲準備、表現、發展婚姻之愛，這愛是終身不渝的、完全的、結合的、傳生的。廣義的「性」是指對人生、環境、文明、事物人際關係等等男女個別特有的反應及作用。狹義的性可稱爲「性機能生活」；廣義的性是「性心理生活」。（註十五）

選擇奉獻獨身生活的人放棄了狹義的性生活；即婚姻愛的準備，表現與發展。然而他（她）絕對

不可能放棄廣義的性生活，也就是說，我們常是男人或女人，這影響我們整個的理智意志及情緒的生活。是在這種意義下，今天多人討論守貞者的性心理生活的培養。

用類似的尺度來衡量「性愛」即男女之愛，學者們得到下面的了解。男女之愛必然是夫婦之愛嗎？男女之愛必須經由身體的語言（性交等）來表現嗎？兩個問題的答案都是否定的。仔細分析男女之愛的因素及心理過程，Rollo May 說，人類男女之間的愛超過了需要（need）而成爲希望（desire）；因而他們的愛成了有位格的愛（personal love）。爲滿足「需要」，同樣的或差不多的東西就可以了。而爲滿足「希望」，就必然有選擇，有時候，「希望」的對象是那麼難以找到！爲人類，更強的需要不是性本身（指肉體的性），而是位格關係、親密、彼此接受與「肯定」。Fromm 對友愛的描述是：「對任何另外的一個人有一種責任、關懷和認識的感覺，並希望促進他的生活」。他強調這種關懷及希望對方好的友愛爲婚姻之愛是不可或缺的。他說：「如果肉體結合的慾望不是由愛激發，如果男女之愛不同時爲友愛，那麼除了一時的縱慾，這種結合是沒有其他意義的。……這樣的『結合』使得陌生人依舊像以前一樣的陌生，有時候它使得他們羞於相見，甚至彼此憎恨」（註十）。

因此，在一切愛中，人們尋求的及付出的是彼此的「關心、責任及知識」（Fromm 語，全書、二五頁）。而在婚姻之愛中，最重要的是關聯、親密、彼此接受與信託；肉體關係只是爲培養表現及發展這些更由衷企盼的需求。——當然，沒有人否認在婚姻生活中，由愛而生的肉體關係的重要及聖善。那麼性愛也可分爲狹義與廣義兩種：狹義的性愛是藉肉體結合的語言而表現的愛，稱爲「羣生愛」（是 genital love 直譯，應該有更好的中文譯詞）。廣義的性愛，是「羣生愛」所顯表現及

尋求的「心」的結合和「靈魂」的共融，稱爲「人格愛」(personal love)。(註十)
奉獻獨身生活者絕對不能放棄愛，也不可能沒有性心理生活；在一定的條件下，能夠有，也該有廣義的性愛，即把對方看做完整的、有心靈愛情、有位格的人，純真地誠實地愛他(她)。爲基督及天國，他情願「逾越」的，是狹義的性生活及性愛。由此看來，奉獻的獨身生活不是「無性」生活，更絕對不是沒有愛的生活。

學者們越來越看得清楚這一點：婚姻與獨身都是走向人格成長完整及性心理成熟的途徑。使人成爲人的關鍵，在於他會不會愛。結婚和守貞的人都有同樣的生活鵠的：圓滿的愛——最後是參與真善美大有、天主聖三的愛的共融。Orison說：「有人主張婚姻是實現圓滿人生的惟一途徑，而獨身生活領人進入絕望的死胡同，這純粹是胡說八道。另一方面，像聖熱羅尼莫那樣的人，認爲婚姻是一種恥辱，也是荒唐錯謬的妄言。婚姻是達到某一種生活圓滿(fulfillment)的最自然的途徑。獨身能是獲致另一種生活圓滿的較不尋常的道路。究竟生活是否圓滿，這都要看每個人，依照自己的性格及建立積極關係(relationships)的能力，在現實自身的情況中完成了什麼」。(註十八)

由此，貼到具體的場合中，就可看出婚姻與獨身有許多類似的方面：二者都要求有終身不渝的奉獻精神；爲了能夠成功快樂地生活，都需要有成熟的人格及平衡的情緒調劑；都應該由「自我」做起去改善環境，而不應等待環境來適應「自我」。反過來說，失敗的、悲哀的獨身生活者，也差不多一定不能成爲滿足與幸福的配偶家長。孤獨枯燥的司鐸與孤獨枯燥的修女結婚，兩人孤獨枯燥的感受是一加一以後，再來個二乘二。如果有「純潔如鴿子」的人，因着一些奉獻獨身者的失敗棄職而覺得傷心惶惑，他應該學着「機警如蛇」，睜開眼看看婚姻生活中又有多少冤家怨耦？

純真永恆愛的見證

弗洛依德雖然強調「性」的重要，却看到昇華作用 (sublimation) 的可能及它為文化文明帶來的益處；性慾可以純化而變為精力、能力及各種高級情操。事實上，屢次一個人的素養越深，興趣越廣，心情越高尚，便越可能會超過性慾的要求，而獲致心靈的喜樂滿足。用簡單的話來說，窮苦教育低的人，多時缺少一般的娛樂及情感的調劑，因此房事頻繁，子女衆多。這是可以觀察到的事實。我們提到它，絕無意輕視「身體」，更完全沒有希臘哲學「二元論」的態度，看肉體關係為污穢。我們只是願意抬出泛性主義老祖宗的招牌，攻擊主張「節制性慾是相反道德」的學棍。

今天對性愛的了解，指出「性」絕非只是身體上化學作用的緊張；性更是整個心靈渴求接受與獻托的方式之一。肉體固是強有力的語言和媒介，而更有價值的，更為人心企求的，是語言所表達的意指，和媒介所傳播的信息——心的結合與愛的共融。奉獻獨身生活與其講成是性愛的昇華變形，毋寧說是性愛的精華提煉——指出了一切性愛應具有的精神，應趨赴的目標，及應獲致的永恆心靈境界。

成功的奉獻獨身生活者——「聖潔」而充滿人情的，會欣賞孤獨也會享受人間歡聚的，有着最深摯最誠懇的愛，卻會超越肉體的語言的——正是今天「性泛濫」的，「愛混亂」的世界極具需要的見證。這樣的見證提醒人，純真的愛應該愛對方整個的人，而不只是他（她）的身體；人間最美麗最甘飴的夫妻子女之愛，仍只是那更美麗更甘飴的愛的影像 (image)，應該經由它，藉着它而尋求影像所反映的實體——天主的愛。把人間任何事物當做絕對的最後的——包括夫妻之愛——就是崇拜偶像；奉獻獨身生活者的使命是打倒這樣的偶像崇拜；是擊碎偶像者 (Iconoclastic Agent)。——可是沒

有愛的守貞者也正是把獨身生活當偶像崇拜。——最後，奉獻獨身者的愛的見證還指出，當圓滿的天國實現時，這樣的超越「孿生愛」的「人格愛」，正是永恆中「性愛」的（我們永遠是男人或女人也這樣地彼此相愛）普通心靈境界（註十九）。依照德日進神父的宇宙觀，促進人類進化，使之完成而可以迎接基督圓滿實現的，也正是這種超越肉體關係的愛。

德日進神父認為整個宇宙是在有導向的進化過程中；進化的終極點是基督的圓滿，萬物在天主內的大合一。使得這進化得以成功的是愛，即存在於萬物內的親和力。一切元質都趨向結合，必然的無選擇的結合，心靈層（noosphere）出現，人有了反省選擇的能力，或是隨從進化的導向，朝着萬物大和諧統一邁進；或是停滯在自我，使進化中斷。使得人選擇進化和願意成爲更深刻的人的——「人化」（hominization）——是越來越精神化，越來越由肉體關係，生養繁殖中超脫而指向心意契合的博愛。他說：「只有愛能够使具有生命的物體精誠團結，愛能完成他們，成就他們，……愛豈不是時時刻刻在我們的周圍……完成它由整體化而位格化的不可思議的功績嗎？……博愛，根據心理學，不僅是可能的，並且它是我們之所以能愛的唯一完全和最後的方式。」（「人之現象」，李貴良譯，三二四—三二五頁）

德日進神父認爲是基督把獨身生活的價值地位「定型」了，使得這在人靈中逐漸醞釀成熟的指向，終究成了道道地地的人的圓滿生活方式，基督對衆人的博愛，對少數人的知心之愛，以及對女性有最誠摯最體諒的，同時却超越肉體關係的愛，給世人作了雙重的見證：「降孕的見證」，指出一切最深在的人際關係的精神基礎；「末世的見證」，指出人與人之間——不論是同性或異性——的親密結合的最終狀態：「他們也不娶，也不嫁」（路廿，35）。（註廿）

德日進神父對工作、世界、人類前途等等的先知性的見解，帶給許多現代人心靈上的興奮鼓勵及生活中的喜樂勇氣。我們對他的「守貞觀」做了一知半解的片段敘述，希望它能引起讀者的好奇心去更深研討他對愛與貞潔的思想，因而能够成爲追上時代及領導時代的愛的見證。

實現理想的主要課題

上面我們摘要地敘述過的，是關於奉獻獨身生活的「體」的一些近代思想。論到它的「用」，也就是實際生活的種種課題，學者的意見就不那麼清楚一致；說我們仍在摸索階段，不是誇大其詞。可是基本上有兩點是大家同意的。一、要打算度一個成功快樂的奉獻獨身生活，實現天主寵召的理想，個人的一切一切都有着積極或消極的影響。這與成婚者的課題是一樣的。他的家庭、人文教育、處世態度等等都有着重大的關係。其次，在追隨了天主寵召，了解自己的生活的性質之後，奉獻獨身者該努力修養的對象，是愛德與情緒生活的完整化（integration），使得超性的愛德滲入整個人的心靈，提昇、淨化感動人的情緒；「在智慧和（人格的）身上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路11，52）。

De 神父說：「我們討論的中心難題是：普通來說，人藉着結婚及養育子女獲致情緒的成熟，而奉獻獨身者放棄了這樣的途徑；而另一方面，他必須有情緒生活的成熟的圓滿。……我們的解決答案是：奉獻獨身生活者必須在情緒領域內使得超性愛德長大完成」。Chauchard 醫生用心理學的說法表達同樣的信念：「面對自己及他人，獨身者身心平衡的關鍵，在於懂得體會守貞生活在愛的服務中，有的積極（的性心理）價值。」更具體地，Frühle 說：「如果奉獻獨身生活者看來是過着毫不吸引人

的生活，根本不知道或明白得太少，愛的那種使人活得有趣、有體貼、有契合的力量，這很可能是因為對在獨身生活中，性愛應有的地位及價值，他們有一種歪曲的或是太狹窄的見解」。(廿廿一)

以上兩點是大家同意的。可是在生活的細節中如何達到情緒生活的平衡及聖化，那就議論紛紛，也很難判斷究竟誰對誰錯。在許多方面，可能還需要一段涵泳反省及實驗的時間，才能說，我們一定找到了比傳統的神修倫理原則方法更好的實現天主寵召的途徑。在本文開始，我們說過，這篇報導是補充性質的。在下面我們要把目前大部份學者認為應該補充甚至修正傳統觀念的數點，加以敘述。愛德可分成愛天主、愛自己及愛他人三角度來研究。愛德與情緒的和諧也有同樣的三個角度。

天人密契與自我坦蕩

如同前面說過的，學者們都強調祈禱的重要，因為奉獻獨身生活是特別的神恩含有屬於深奧不可測的宗教經驗。放棄了最強烈的和最完全的男女性結合及子女之愛，究竟是不尋常的性愛成熟途徑，需要有天主的寵召。在祈禱的性質方面，多人指出應該注重情感的、讚美的、審美的心靈傾向。——即傳統神修學中說的「神秘祈禱」中的幾個重點。過去在講祈禱時，可能有趨向停止在「默想」階段。

Orison 描述使人選擇並且成功積極地度獨身生活的最有力的內心動機，是比婚姻結合更美麗、更絕對、更圓滿的愛——天主。德日進神父說：「追求自我的完成的那種努力，能够使我們太注意自己，迫使我們束縛於個人的限制及孤獨之內。可是，我們的情緒越是審美的 (aesthetic)，越能够衝破這小我的牢籠。那『大有』不停地在喚醒我們，使我們熱情地體會到更寬廣的境界與擁抱一切的

和諧」。Cl. Davis 認為只有對天主的神秘的愛與祂的親密契合，方能在心理方面代替那與配偶有的共融。(註廿二) 在這方面，虔敬觀生活的守貞者在今天的世界中有的見證作用指出天主是一切美的淵源及歸向——是不可忽視的。近幾年來，歐美教會內，對宗教生活中的神秘因素的追求，有時甚至向東方宗教尋找，正是說明人對「超越」「神聖」的無止境的渴望。(時代雜誌·一九七三·四月九日)

提到愛德，也許很少人會想到「愛自己」的需要與重要。也許過去講「克己」、講服從犧牲時，疏忽了人的一般基本需求，這些是在普通情況下，不能放棄的。Fromm 說了幾句使人玩味的話：「表現在聖經上的『愛你的鄰居如你自己』的思想，會有尊重一個人的完整性和獨特性的意思。愛及了解自己，和愛及了解尊敬另一個人，兩者是分不開的。……如果他只能夠愛他人，那麼他根本不能給任何人愛。……心理分析的工作顯示，「不自私」(完全不管自己不愛自己)是病態徵候；他的愛的能力和享受任何事物的能力被癱瘓了，他敵視生命，……」E. Erikson 也指出，只有一個人把握住自我 (Identity)，才有帶給自己及帶給別人平安喜樂的親密 (Intimacy) Van Kaam 說，人的三種基本需求是自我完整、工作樂趣、生活安定 (Identity, Stimulation, Security)。沒有它們，人不能快樂滿足地活着。(註廿三)

具體來說，學者們都說，奉獻獨身生活者應該有一定的自主權——時間的支配、天資的使用、團體生活中的(靜默沉思)以及生活的「隱密」(Privacy)。這些都是促成「人格的完整」(Personal Integrity) 不可缺少的條件，因而能夠覺得自己生活像個有位格尊嚴的人 (as person)。至於其他每個人為度滿足的奉獻獨身生活的心理需要，神學論集第十三期有朱蒙泉神父的譯作，這裡就不再重複了。

友情協調與心靈共融

論到人際關係中的情緒與愛德，大家都看出過去普遍的對情感的有的太過份的猜疑顧忌。其實，聖保祿教訓我們該有自然的家人共處般的溫和熱情 (philostorgoi) 彼此相愛 (羅十二·10)。聖多瑪斯也反對斯多噶派重視的「冷靜無情」，而重視感情在愛德生活中的作用 (I. q. 95. a. 2, ad 3)。基督是我們的最佳典型。

同性間的友誼和少數知心知己的共融為守貞者的情緒平衡發展是極有裨益的。Heinig 指出，過去神修談話中對「私交情」(Particular Friendship) 的警告及消極的說明，一定為許多人的情緒生活協調構成了終身遺憾的損傷。McGoey 神父，藉着自身痛苦的經驗，看出傳統中對「愛」的狹窄解釋，產生出許多實際生活的惡劣後果。讀了他對一些傳統觀念及制度的嚴厲批評——相信都是他親身的經歷——使人覺得寧肯在情緒及愛的訓練陶冶中偏向過多，也比過少要好一些。(註廿四)

奉獻獨身生活者與異性的友誼可分兩面來說。一是普通的來往，一是深摯的友情契合。今天再多說守貞者應該有異性普通的友誼和傳教中的合作等等，純粹是浪費筆墨，如同提倡環境衛生、消滅空氣污染一樣。誰都知道原則，問題在於實際上怎樣去做？其中不僅有個人靈修問題，文化國情，一般人的看法及反應都該注意到。「我們每人都該求近人的喜悅，使他受益，得以建立 (ad aedificationem)」。(羅十五·2)

從倫理神學觀點來看，「純真」與「誠實」仍是個好的態度(參閱，神學論集、十四期、五七三)。
(奉獻獨身生活者放棄婚姻中男女之愛；這愛是排他的，趨向肉體結合的。幾時與異性友誼中有了

這樣的心靈傾向，就該誠實地承認，並努力使自己的愛成爲兄弟姊妹般的愛，「人格愛」（見前）。這樣純真的愛要帶給獨身生活許許多多的「祝福」及極珍貴的內心體驗。這樣的祝福在與異性的深摯友誼中要更多更深。

晉鐸不久的德日進神父描繪這樣的體驗帶給他的生命與喜悅：「在那傾流於我的目光注視下；我蟄伏隱藏於其中的貝殼張開了。携帶着純真與慷慨的愛，一股新的動能滲透了我——或者它由我的內衷發出？這我不能確定，——它使我感覺我好似整個宇宙那樣廣大遼廓，那樣充滿了各種的豐富資源」。他看出是透過人間的眞善美、天主在把自己顯示給他。許多作家都指出純愛帶給人的種種益處，使得人更泛愛衆人，更孝愛天主。R. Murray 在一篇專講這樣的「精神友誼」的文章中，舉出了聖教史中聖人聖女的例子，基督在這事上也是我們的老師。（註廿五）

另一方面，Murray 綜合了當代學者的意見說這樣在守貞者中的異性深交，只能在成熟的奉獻獨身生活者之間方有。它要求人有着極純淨的意向，自我的安定以及與天主的密切結合。否則，害處比好處要多得多。因此，他說在青年訓練時期，在晉鐸（或發大愿）的最初幾年，爲培養這樣的精神友誼的良好氛圍還不易找到。他的文章及那份學誌都不是保守派的。許多非常讚美守貞者有異性友誼的作家都有類似的保留條件。「我們是在瓦器中存有這寶貝，爲彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。」（格後四，7）

純真的愛及它帶來的內心體驗是極其珍貴的。它也是我們奉獻獨身生活者用以衡量我們的感情、行爲、誘惑、「神的推動」等等的最好尺度。什麼時候，我覺得某事物或某行爲，使我更愛天主更愛世人、更嚮往永生，更忠信於我的聖召，更愛教會，更平安喜樂……我更可放心繼續比行爲，培養

此愛等等。否則，我便該放棄這樣的友誼，思念……。

「愛是出於天主；凡有愛的，都是出於天主，也認識天主。……天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若一，四，7，16）

「聖神的效果是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。」

（羅五，22）

附註：

- ① 參閱 W. Bertrams, "Adnotatio brevis quoad illa quae Conc. Vat II de caelibatu sacerdotis enuntiat" in *Periodica* 55 (1966) 594-599.
- ② James A. Coriden, "Celibacy, Canon Law, and Synod 1971" in *Concilium*, October, 1972, 109-124, at 115. 參閱德「耶穌會」專號。
- ③ Richard A. McCormick, "When Priests Marry", in *America*, April 19, 1963, 471-474, at 471-472.
- ④ Michael Ivens, "Celibacy in Contemporary Writing", in *The Way, Supp.*, Summer 1970, 98-116, at 111. 參閱德「耶穌會」專號。
- ⑤ Andrew M. Greeley, "Why They Leave?" in *Amer. Ecol. Rev.*, 161 (1969) 251-257, at 251; Conrad W. Baars, *How to Treat and Prevent the Crisis in Priesthood* (Chicago: Franciscan Herald 1972) 9.
- ⑥ "The Celibacy of the Secular Priest—Today" in *Catholic Mind*, June 1969, 42-55, at 49.

華盛頓耶穌會士社

- (9) E. Schillebeeckx, *Celibacy* (New York: S & W 1963) 21-23; J. Galot, "La motivation évangélique du célibat" in *Gregorianum* 53 (1972) 731-758, at 745.
- (10) Ivan Hlich 艦· 不拉 John O'Meara, "The Psychology of Celibacy" in *Cath. Mind* April 1971, 11-20, at 12.
- (11) L. Legrand, "Saint Paul et le célibat", in J. Coppens (ed.), *Sacerdote et célibat*, Louvain: Peeters 1971) 315-331.
- (12) G. Hagnraier & E. C. Kennedy, "Psychological Aspects of Seminary Life", in J. M. Lee (ed.), *Seminary Education in a Time of Change* (Notre Dame: Fides 1965) 254-283, at 281-282.
- (13) 參閱· 四十二頁· 論「舊戒」與離· 新舊戒· 第一類· 張海六頁· 論「同職離戒」與離· 離離· 第六十期· 卷二「教會觀察」第四十二號· L. Legrand, *The Biblical Doctrine of Virginity* (London: Geoffrey Chapman 1963) 式書前二節與後· 民命張海· 「聖經中的貞德觀」· 同卷· 民五四年二月· 四月。
- (14) K. Rahner, "The Life of the Counsels" in *Theol. Dig.* 14 (1966) 224-227.
- (15) 下列文章· 雖然沒有獨身的問題· 但離離大非離一則· Ch. Davis, "Empty and Poor for Christ" in *America*, October 8, 1966; Robert L. Faricy, "Reflections on Chastity and Consecration" in *Rev. for Rel.* 26 (1967) 503-506; Charles A. Curran, "The Value-Commitment of Celibacy in Authentic Human Relationships" in his booklet, *Counseling, Celibacy and Religious Vocations* (Windsor, Ontario 1969) 1-20.
- (16) Andrew M. Greeley, "Happy to Be Celibate", in *The Nat. Cath. Reporter*, May 28, 1969.
- (17) 參閱 John H. McCrory, "Sex and Sexuality" in his book, *Dare I Love?* (Scarboro, Ontario 1971) 6-7.

- ㉔ Rollo May, *Love and Will* (New York: Morton, a Fontana Book 1972) 310-311; E. Fromm, 愛 (愛と意志) 四九・五〇。
- ㉕ B. Haring, "Love and Celibacy" in *Theol. Dig.* 7 (1959) 11-14, at 14; R. A. McCormick, "Psychosexual Development in Religious Life" in *Rev. for Rel.*, 23 (1964) 724-741, at 737-38.
- ㉖ Marc Oraison, *The Celibate Condition and Sex* (New York: S & W 1967) Conclusion.
- ㉗ Rosemary Haughton, "Introduction" in Auer/Egenter/O'Connor's *Celibacy & Virginity* (Dublin: Gill 1968) 7-24, at 10-11; Thomas E. Clarke, "Celibacy: The Challenge to Tribalism" in *America* April 19, 1969, 464-467; Sidney C. Callhan, "Sex and the Single Catholic" in M. J. Taylor (ed), *Sex: Thoughts for Contemporary Christians* (Garden City, N. Y. 1972) 151-168, at 167-68.
- ㉘ 愛 愛 Donald P. Gray, "Teilhard de Chardin's Vision of Love" in *Thought* 42 (1967) 519-542; E. Rideau, "La sexualité selon le P. Teilhard de Chardin" in *NRTH* 1968, 173-190.
- ㉙ Albert Pié, "La vie affective du célibataire consacré", in *Vie Sp. Supp.*, mai 1969, 217-233, at 228; Paul Chauchard, "Célibat et équilibre psychologique" in J. Coppens, *op. cit.*, mai 1969, 613-635, at 622; Ch. W. Freible, "Teilhard, Sexual Love, and Celibacy" in *Rev. for Rel.* 26 (1967) 282-294, at 294; George Croft, "Affective Maturity" in *The Way, Supp.*, Summer 1970, 84-91, at 89.
- ㉚ M. Oraison, *op. cit.*, 98-100; Teilhard de Chardin H. De Lubac, *The Eternal Feminine* (London: Collins 1971) 13; Ch. Davis 德・拉杜 M. R. Penrose, "Virginity and the Cosmic Christ" in *Rev. for Rel.* 31 (1972) 187-194, at 183.
- ㉛ E. Fromm 愛・五八・五九・六一・ E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton

1968) 135. A. Van Kaam, *Personality Fulfillment in the Religious Life* (Denville 1963) 276-288.

同 B. Häring, *Acting on the Word* (New York 1963) 142; M. J. Casey, *op. cit.*, 最後四章。參閱，朱蒙泉，「論寂寞」，神學論集，十五期，八二—八五。

同 德日進神父的自述引在 *The Eternal Feminine* 三十三—十四。Robert Murray, "Spiritual Friendship" in *The Way, Supp.*, Summer 1970, 61-73; Dietrich von Hildebrand, "Friendship between the Sexes" in his book: *Man and Woman* (Chicago: Franciscan Herald 1965) 58-74.

最後，還應該提到一些偏激的主張：「第三路」，即一對守貞者男女，除了性交之外，生活如夫妻一般。還有人主張男女守貞者應在一個團體內生活。這樣的主張，是我在著名學者中沒找到的，因此，把它們放在這個附註內。

聖教史

南明臨桂伯瞿式耜

張奉箴

瞿式耜，字起田，常熟人，官禮部侍郎，乃智淳哲孫湖廣參議汝說的公子。萬曆四十四年（公元一六一六）舉進士，授吉安永豐知縣。天啓元年（一六二一）調往江陵永豐。天啓三年丁母憂旋里，守制三年；該年太素的哲嗣式毅，聖名瑪竇，自杭州請文儒略神父來常熟開教。式耜與艾神父朝夕論道，決意領洗入教。領洗後聖名多默，力勸里人奉教，數週內便有二百二十餘人領洗入教。崇禎元年式耜擢戶科給事中，數度進言陳時務，頗蒙崇禎帝採納。十月錢謙益奪官閒住，式耜坐貶。崇禎十七年（一六四四）福王立於南京，八月起式耜應天府丞，不久擢右僉都御史代方震孺巡撫廣西。明年夏抵梧州，翌年九月與中軍官焦璉，聖名路加，兩廣總督丁魁楚等，議立永明王由榔。迎王梧州，以十月十日監國肇慶，十四日即皇帝位，進式耜吏部右侍郎東閣大學士，兼掌吏部事。以明年爲永曆元年，不久贛州陷，永曆赴梧州，十二月更西走。永曆元年（一六四七）式耜和吳炳，吳貞毓等從桂王由平樂抵桂林，二月桂王走全州，式耜留守，進文淵閣大學士，兼兵部尚書，賜劍，便宜從事。三月清兵薄桂林，式耜與宣國公焦璉、通判鄭國藩，縣丞李世榮和都司林應昌、李當瑞、沈煌，兵部右侍郎丁元壽，御史魯可藻拒戰。「戰守三月璉功最多，元壽，可藻亦盡力，式耜身立矢石中，與士卒同甘苦，積雨城壞，吏士無人色，式耜督城守自如，故人無叛志，援兵索餉而譁，式耜括庫不足，妻邵捐

警珥佐之。」(註二)不久桂林解圍，永曆聞捷封瞿式耜臨桂伯，焦璉新興伯，丁元舉等進秩有差。十二月桂王由武岡，經郴州、象州還桂林。次年桂王至肇慶擁有粵、桂、贛、湘、川、滇、黔七省地，這是永曆朝的全盛時期。「式耜身在外，政有闕必疏諫嘗曰：臣與主上患難相隨，休戚與共，不同他臣，一切大政自得與聞。」永曆三年(一六四九)朝中植黨相角，式耜不能禁。次年七月，清兵破韶州，永曆走梧州。九月清兵破全州，入嚴關。十月十一日，烈納太后和龐天壽便在這時委派卜彌格神父携帶書函西去羅馬。十一月清尚可喜陷廣州，孔有德進逼桂林。十一月五日桂林守軍盡逃，城中無一兵，式耜端坐府中。不久總督張同敞也到，誓偕死，乃相對飲酒，一老兵侍，召中軍徐高，付以敕印屬馳送王。黎明城破，瞿式耜與張同敞被執，不降；幽於民舍，「兩人日賦詩，倡和得百餘首。」孔有德憤甚，命折張同敞右臂；「兩人困愈久，苦愈甚，而志愈堅烈，知終不可辱。」(註三)

瞿式耜和張同敞於永曆四年(順治七年，一六五〇)農曆閏十一月十七日遇害。瞿式耜曾有絕命詩留下。詩曰：

『從容待死與城亡，千古忠臣自主張；
百三年來恩澤久，頭絲猶帶滿天香。』(註三)

再者，瞿式耜還有一首「詠梅贈王烏程方輪調官歸里時以不阿烏程相致調」詩，詩情詩意濃厚：

『傲隱風霜不受侵，未聞先有歲寒心；
冰魂夕臥羅浮月，玉骨朝凌瘦嶺陰。
非爲背時驚獨立，祇緣孤性託高岑；

笑他桃李爭春色，不入騷人白雪吟。」（註四）

此外瞿式耜在獄中（自舊曆十一月初五日至閏十一月十七日）曾賦詩，日與同斂相廣和，並把所賦的詩百餘首題名「浩氣吟」，在詩集前，瞿式耜自序說：

『庚寅十一月初五日，聞警諸將棄城而去，城亡與亡，余誓必死，別山張司馬，自江東來城，與余同死，被刑不屈，累月幽囚，浸賦數章，以明厥志，別山從而和之。』（註五）

瞿式耜的「浩氣吟」載於「明季南略」卷十五中的共有律詩七言八首，現在我們全錄於後：

其一

籍草爲茵枕由眠，更長寂寂夜如年；
蘇卿絳節惟思漢，信國丹心止告天。
九死如飴違惜苦，三生有石只隨緣；
殘燈一室群魔繞，寧識孤臣夢坦然。

其二

已拼薄命付危疆，生死關頭豈待商；
二祖江山人盡擲，四年精血我偏傷。
羞將顏面尋吾主，剩取忠魂落異鄉；
不有江陵真鐵漢，腐儒誰爲剖心腸。

其三

正襟危坐待天光，
兩鬢依然勁似霜；
願仰須臾階下鬼，
何愁慷慨殿中狂。
須知榜辱神無變，
旋與衣冠語益莊；
莫嘆老夫輕一死，
汗青留取姓名香。

其四

年年索賦養邊臣，
曾見登陴有一人；
上爵滿門皆紫綬，
荒邨無處不青燐。
僅存皮骨民堪畏，
樂爾妻孥困已貧；
試問怡堂今在否，
孤存留守自捐身。

其五

邊臣死節亦尋常，
恨死猶銜負國傷；
擁主竟成千古罪，
留京翻失一隅疆，
罵名此曰知難免，
厲鬼他年詎敢忘；
幸有顛毛留旦夕，
魂兮早赴祖宗旁。

其六

拘幽土室豈偷生，
求死無門慮轉清；
勸勉煩君多苦語，
癡愚嘆我太無情。
高歌每羨騎箕句，
灑淚偏爲滴雨聲；
四大久拼同泡影，
英魂到底護皇明。

其七

屢疆數載盡臣心，
坐看神州已陸沈；
天命豈同人事改，
孫謀爭及祖功深。
二陵風雨時來繞，
歷代衣冠何處尋；
衰病餘生刀俎寄，
還欣短鬢尚蕭森。

其八

年逾六十復奚求，
多難頻經渾不愁；
劫運千年彈指去，
網常萬古一身留。
欲堅道力憑魔力，
何事停囚學楚囚；
了却人間生死事，
黃冠莫擬故鄉遊。

「明季南略」還有瞿式耜的「臨難遺表」一文，文中敘述式耜由十月初五至十四日被執不屈的概況，全文說：

『罪臣瞿式耜謹奏。臣本書生，未知軍旅，自永曆元年，謬膺留守之寄，拮据四載，力盡心枯。無如將悍兵驕，勳鎮諸臣，惟以家室爲念。言戰言守，多屬虛文，逼餉逼糧，刻無寧息，臣望不能彈壓，才不能駕馭，請督師而不應，求允放而不從。馴至今秋，灼知事不可爲，呼籲益力，章凡數上，而朝廷漠然置之。近于十月十三日，集衆會議，搜括懸賞，方謂卽不能戰，尚可守。忽于十一月初五之辰，開國公趙印選，傳到安塘報一紙，知嚴關諸塘盡已失去，當卽飛催印選等星赴危急，而印選躊躇不前，臣竊訝之，詎意其精神全注老營，止辦移營一著，午後遣人再偵之，則已叢室而行，城中竟爲一空矣。臣撫膺頓足曰：「朝廷以高爵餌此輩，百姓以膏血養此輩，今遂作如此散場乎？」至酉刻，督臣張同敞從江東遙訊城中光景，知城中已虛無人，止留守一人尚在，遂泅水過江，直入臣寓。臣告之曰：「城亡與亡，自丁亥三月已拚一死，吾今日得死所矣。子非留守，可以無死，盍去諸！」同敞毅然正色曰：「死則俱死，古人恥獨爲君子，君獨不容我同殉乎？」卽于是夜明燈正襟而坐，時臣之童僕散盡，止一老成，尙在身旁，夜雨淅淅，遙見城外火光燭天，滿城中寂無聲響，迨坐至雞鳴，有守門兵入告敞曰：「大清已圍守各門矣。」天漸明，臣與同敞曰：吾二人死期近矣！辰刻，噪聲始至靖江府前，再一刻，直至臣寓，臣與同敞危坐中堂，屹不爲動，忽教騎持弓腰矣，突至臣前，執臣與同敞而去。臣語之曰：「吾等坐待一夕矣！毋庸執！」遂與偕行。時大雨如注，臣與同敞從泥淖中蹣跚數時，始至靖江府之後門。時大清定南王孔有德，已坐王府矣！靖江父子亦以守國未嘗出城，業已移置別室，不加害。惟見甲仗如雲，武士如林。少之，引見定南，臣等以必死之身不拜，定南亦不強，臣與同敞立而語曰：「城已陷矣！惟求速死，夫復何言。」定南霽色溫慰曰：「吾在湖南，已知有留守在

城中，吾至此，卽知有兩公不怕死而不去，吾斷不殺忠臣，何必求死！甲申闖賊之變，大清國爲先帝復仇，且葬祭成禮，固人人所當感激者，今人事如此，天意可知。」臣與同敵復定南：「吾兩人昨已辦一死，其不死于兵未至之前，正以死于一室，誠不若死于大廷耳！」定南隨遣人安置一所。臣不薙髮，亦不強。只今大清兵已克平樂、陽朔等處，取梧祇旦晚間。臣涕下沾襟，仰天長號曰：「吾君遂至此極乎！」當年擁戴一片初心，惟以國統絕維之關繫乎一線，不揣力綿，妄舉大事。四載以來，雖未暨有寸功，庶幾保全尺土，豈知天意難窺，人謀舛錯，歲復一歲，竟至於斯，卽寸磔臣身，何足以蔽負君誤國之罪？然累累諸勳躬受國恩，敵未臨城，望風逃遁，大廈傾圮，固非一木所能支也！臣洒淚握筆，具述初五至十四日內情形，仰瀆聖聽，心痛如割，血與淚俱。惟願皇上，勿生短見，暫寬聖慮，保護家躬，以全萬姓之命，以留一絲之緒，至于臣等罪戾，自知青史難逃，竊計惟有堅求一死，以報皇上之隆恩，以盡臣子之職分，天地鬼神實鑒臨之，臨表不勝嗚咽瞻仰之至。」（註六）

瞿式耜和張同敞殉節後，已經削髮爲僧的給事中金堡，上書孔有德，請准收葬瞿式耜和張同敞，獲准。吳江人楊藝爲具衣冠棺殮，同葬于北門外白鶴山下。

瞿式耜自何騰蛟並李成棟敗後，受命留守督師兼江楚各省兵馬，往往疏奏，諄諄動人，又愛惜人才，誠將相之器。「明季南略」論式耜的疏奏說：

『永心駐學爰，疏奏諄諄，以歲月稍暇，財賦優裕，用心盡力，修內治以自固，嚴外備以自

強，且一材一藝之士，靡不收羅幕府。每慨人才易盡，凡跖足而至者，非懷忠拾義之人，亦亂世取功名之士，人之歲月精神，不用之于正，則用之于邪，安可驅爲他人用哉！人咸以桂林爲綴下。」（註七）

明史卷二百八十，曾對何騰蛟、瞿式耜的忠貞大加讚譽。「贊」文說：

『何騰蛟、瞿式耜崎嶇危難之中，介然以艱貞自守，雖其設施經畫未能親厥效，要亦時勢使然，其於鞠躬盡瘁之操，無少虧損，固未可以爲此言議也。夫節義必窮而後見，如二人之竭力致死，靡有二心，所謂百折不回者矣。明代二百七十餘年養士之報，其在斯乎！其在斯乎！』

民國六十二年六月十五日

註：一、明史卷二百八十，瞿式耜傳。

二、明季南略三五五頁。

三、鄭達輯「野史無文」六十九頁。

四、全上，六十九頁至七十頁。

五、計六奇，明季南略三五二頁。

六、明季南略三五二頁至三五三頁。

七、全上三三五頁。

牧靈

吞與吐 (Input and Output)

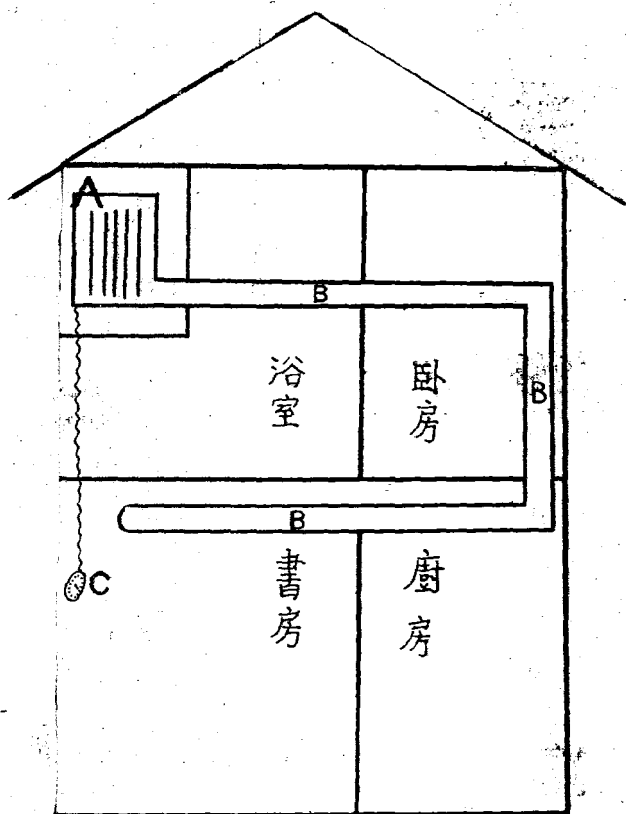
樂俊仁

樂觀與悲觀常常左右着一個人的生命，有時甚至主宰着這個人的一生。樂觀與悲觀也可以左右一個團體的精神，甚至主宰這個團體的去向。本文繼「誰在操縱誰？」（參見神學論集，第十四號）之後，再對牧靈工作進一步的加以探討。

一、引言（再談因果網）

有了前文（誰在操縱誰？）中所介紹的基本原則，我們可以進一步對吞、吐的關係，以具體簡化的例子為「單元」向讀者介紹，藉以闡明內環系統 (Feed Back) 的結構及作用。

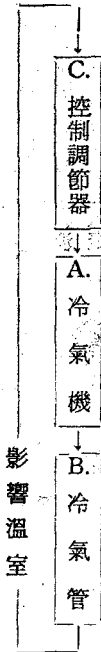
有一棟新造的房子，工程師有鑑於當地的氣候十分炎熱，而單個房間裝冷氣機價格十分昂貴，並且保養費及電費太高，所以在打圖樣時已把這棟房子的冷氣系統列入預算；冷氣系統的一大特徵該是能自動控制整棟房子的室內溫度，一定附帶一個控制調節器，因為，冷氣機本身只能製造冷氣却不能調整溫度，不知道對人最舒適的溫度約在攝氏廿度左右，若沒有一個控制調節器，或者是在這棟房子裡的人要凍得半死；或者常要有一個人，一會兒去開冷氣，一會兒去關冷氣。而這項工作正可以由控制調節器擔任。



在圖一中我們可以看到四個房間，左上方的A是冷氣機，左下方的C是在書房牆上看來像鐘的控製調節器，B是通到各房間的冷氣管。整個系統的操作程序如下：

1. 把控制調節器上的數碼(溫度)定在攝氏廿度。
 2. 接上總電源，冷氣機開動。
 3. 冷氣通過冷氣管，室溫降低。
 4. 室溫恰低於攝氏廿度。
 5. 控制調節器量得室溫，切斷冷氣機的電源。
 6. 冷氣機停止製造冷氣。
 7. 室溫漸漸上升(室外溫度高於室內溫度，或再加上室內有人)。
 8. 控制調節器量得室溫上升，超過攝氏廿度。
 9. 冷氣機電源重新接上。
 2. 冷氣機開動。
 3. 冷氣通過冷氣管……
- (以下類推……)

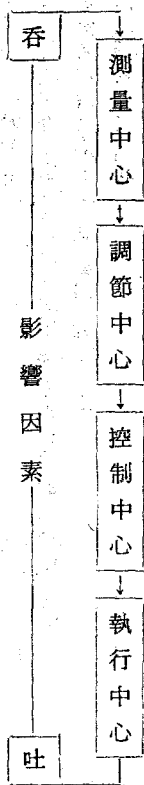
相信這個例子不難了解，以下再用圖表加以分析：



吞與吐

從控制調節器的三項作用看來，它含有三大部分：

1. 測溫儀（測量室溫）。
 2. 調節儀（判定預定值與實際值的關係：高於或低於）。
 3. 控制儀（切斷或接上電源）。
- 冷氣機與冷氣管在整個系統來看，只有一項作用：製造傳導冷氣，降低室溫。再把上項的分析加以圖解及一般化：



應用到我們的例子中：

測量中心：測溫儀。

調節中心：調節儀。

控制中心：控制儀

執行中心：冷氣機及冷氣管。

影響因素：室溫。

在日常生活中我們也能見到不少類似的例子，比方：電冰箱、自動抽水馬達、自動電鍋等。值得

記憶的是圖三的表例，這個系統有它一定的目的，調整室溫，具有一個完整的自我控制系統。任何一個中心出了錯，都能使該系統失效。

牧靈工作也有它一定的方法及目的，它的方法及途徑是「傳」，它的目的是「使人信服」。既然用到方法，我們便能循上述的原則探討得失。接下去的分析並沒有死套公式，而是做個引線。每一個做牧靈工作的傳教士有自己特別的情況，只有當事人自己下功夫才能收效。

我們用最普通、最常提到的項目爲例：講道、家庭訪問、間接傳教、統計數字、彼此合作。

一、講道

A. 口傳——傳教士的一項重要工作

語言是我們人與人來往最直接、最方便的媒介。古人說：「與君一席談，勝讀十年書」，正點出語言的功効。

傳教的大前提傳的人本身的信仰，尤其在口傳上，有口無心，聽的人自然不會信，聽衆是不易受騙的，有時一下子便覺察，有時過了一段時間才覺察，總而言之，要想藉「口傳」來使人信：必須自己要有篤實的信心，否則，準備再充分，資料豐富，口才再好也是枉然。

講道的人先在自己腦海中有了構想，這個構想可以是在十分鐘內湊起來的，也可以是十個鐘頭準備出來的。然後用言詞把它表達出來，聽的人收到這項資料，在腦海中也形成構想，如果這個構想能發揮作用，於是他信了。至於是否發揮作用，影響的因素很多，比方傳教士本人的信德；傳教士的

行爲；聽者的家庭背景，工作環境，人生體驗等，然而這些不在本文的範圍之內，本文要追究的是：若要我們的口傳與其他因素一起發生作用，則必須使傳教士的構想進入聽衆的腦海中——也形成構想，否則便失去了我們動口的意義。

在講方面要顧及聽衆的背景，要明瞭聽衆收聽的頻率範圍（把聽衆暫比做收音機），超出這個範圍的節目，他是無法收到的，論及這個範圍的內容可以是：

I. 推論的能力：

a 對推論能力低的：講道詞的結構可以是：

A ↓ B ↓ C ↓ D ↓ E ↓ F ↓ G

b 對推論能力高的：可以是

A ↓ ↓ C ↓ ↓ E ↓ ↓ G

2. 習慣用語及觀念：

我們在講道中固然可以引入某一個新的觀念或術語，但原則上是越少越好。切忌口若懸河，用許多外來語及專門術語，一來表示自己的才華，二來表示天主道理的玄妙。工人有工人的一套常用語，農人和學生也有他們的一套常用語。比方在教室裡，一個學生嘀咕了幾句，旁邊站了一位老師，每個字他都聽到了，但若未經思索，也許還莫名其妙；但是在旁邊的另一位學生聽了之後，却早已心領神會了。

3. 舉 例：

例子若能切合聽衆的生活背景才能引起共鳴，每一個對日常生活陌生的例子必須先詳加解釋，否則越引越糟。

其他值得注意的地方還有很多，讀者可以設身處地，或去聽幾次同道的講道，然後應用到自己身上。必會有更豐富的心得。

B. 主日道理

一篇道理是否收到效果或引起共鳴，往往無法做一般性的鑑定，「天主的國就如一個人在地裡播了種，不論黑夜白日，他或是睡著，或是起身，種子發芽，生長，他却不知道」(谷四，26-27)，但其反面我們却往往可以察覺。今以講道中的瞌睡爲例說明。

一篇冗長枯燥、沒有內容及系統、東拉西扯的道理很能引起聽衆的睡意。假使聽衆中有幾位已深入夢鄉，三分之一有規則地頻頻點頭表示贊同，另外三分之一在東張西望玩弄扣子，剩下的三分之一雖似凝神細聽，腦中却不知道在想什麼；那麼，這位講道者可能已經到了「必須」自我檢討的地步了。因爲，按催眠術的觀點，他的道理已有很深的功夫，但是做爲宣道，則已接近「完全無效」的境界，講的人與聽衆之間的「資料傳遞」已經中斷。

臺灣的氣候炎熱，講道中不免有人瞌睡，這往往不是講道者之過，爲了給「資料傳遞」舖路，

妨加入幾帖提神劑（笑話之類）。有時也在於個人或當時的情況，比方：聽衆之一，工作過度，睡眠缺乏。這種例外總是會有的，像保祿宗徒這樣的大佈道家，在他講道時還免不了有人瞌睡哩！（宗廿，9）。

有的人講道，聽衆總是聽得津津有味，固然，這是個好現象，這樣的佈道家更當多下功夫準備，以使聽衆能多收益。我們收看電視節目，知道有所謂的「消遣性節目」，有「教育性節目」，有時兩者都令人全神貫注地去看，但是看完之後，前者沒有下文，而後者却產生某特定的後果。一篇精彩動聽的講道，有時只具備了「消遣性」而沒有「教育性」，有口才的同道不可不察。

講道的效果往往是累積起來的，一個沒有演講天分的傳教士照樣可以有豐富的成果，因為他的一言一行都是活的講道，能補充主日道理的不足，同樣能打動人心，教友聽了道理當時沒有反應，但在某一定情況中却能產生共鳴。「那護慰者，就是我父因我的名而將派來的聖神，祂要訓誨你們一切，並提醒你們想起我對你們說的一切」（若十四，26）。

C. 要理班

在傳教區，成人及兒童要理受到同樣的重視，藉著要理班，我們要為望教的打好信仰的基礎。

做為口傳的一個形式，要理班的效果該比彌撒道理的效果好。因為，聽衆的人數少，聽衆背景的分歧性也小，講的人比較容易了解聽衆的生活背景，容易講出因人制宜的道理。

照例「要理問答」曾造就了不少「一年教友。」——信仰根基不深、只做一年教友。

在要理班中，若講道者在結束前問道：「對今天的道理，大家有沒有問題？」假使聽衆皆不作

聲，有的同道不免沾沾自喜，認為已經大功告成，殊不知：

1. 聽衆對剛才的道理根本未聽，無從問起。

2. 聽衆倦於發問，因為回答不是：「這點我以前已經講過，你不妨自己再複習複習就會明白了！」就是：「這點以後還會提到，不必著急。」

3. 聽衆不必發問，因為答案永遠是：「這是教會的道理，信了就好，不必深究。」

4. 聽衆怕發問，因為一發問，講道的就會着急甚至不高興，認為聽衆目無尊長。

5. 聽衆有自卑感，怕別人笑自己無知。

換言之，問題多得是呢！引起發問，一方面可以知道自己所講的道理有什麼地方不完整，而予以補充。另一方面是：

1. 認識聽衆的最佳途徑。

2. 建立「內環系統」的好方法，可以知道自己播出的資料有多少已經被聽衆接收。

3. 吸收聽衆的常用語，進入聽衆的生活圈子。

一的確，我固然是自由而不受人管束的，但爲了爭取更多人信主，却作了衆人的奴僕。對於猶太人，我就使自己如同猶太人一樣，以便爭取猶太人；對於隸屬法律的人，我雖然不屬於法律，却向隸屬法律的人一樣，以便爭取隸屬法律的人；我本來是屬基督法律管轄，不是沒有天主法律的，可是我對那些沒有法律的人，自己的舉止如同他們一樣，以便爭取沒有法律的人。對於軟弱的人，我就作軟弱的人，以便爭取軟弱的人。總之：對於無論那一種人，我就做那一種人，以便儘可能拯救其中若干

人所作的一切，都是爲了福音，以便能分享它的神恩。」（格前九，19-23）

三、家庭訪問

家庭訪問是建立內環系統的另一個好方法。傳教士能藉它體會出教友對他信賴的程度。家庭訪問不是去追查：上星期爲什麼沒來進堂或開會；而是要和教友打成一片，分享教友的憂喜。

「是誰軟弱了，我不感覺到同他一樣地軟弱呢？如有人失足墮落，我不憂心如焚呢？」（格後十1,9）

若要透過家庭訪問來建立內環系統，必須要排除教友對傳教士來訪的「戒心」，換言之，傳教士的來訪與查稅員的登門迥然不同。某地有個教堂，鐘樓裡的那口鐘非常古老，相傳有千年的歷史，遠近馳名，因此遊客如織。有一天，來了很多觀光客，其中一位向恰好在本堂神父問道：「我們名聞這口鐘的歷史，却從來沒聽過它的鐘聲。」這位本堂神父答道：「這口鐘我們是輕易不敲的，只有在：空襲警報、失火時、有瘟疫時，或有特別大的災禍時才敲，對了！我差點忘了！還有在主教來視察時也敲！」聽衆先是一愣，繼而禁不住要捧腹大笑。傳教士做家庭訪問若要拉空襲警報，那麼這位傳教士似乎該研究一下其間的道理了。

如果一位傳教士在某家教友那兒訪問，這家人一點不被驚動，就如一位熟悉的親戚來訪那麼自然，那麼這位傳教士在這家有了一個好的開始。

「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我。」（若十，14）

在家庭訪問時，可以發掘出教友心靈的需要，可以找到主日道理的材料，可以協調教友與傳教士的關係，可以造成「一家人」的氣氛，可以栽培關心教會發展的教友，「家庭訪問」是傳教士自己的一面鏡子。

四、間接傳教

有的人喜歡分出「直接傳教」與「間接傳教」，把不直接在堂區任職的傳教工作視爲間接傳教。間接傳教的方式有很多，以下只提出「教書」爲例。

教書本身並傳不了教，有的人這樣想：若一位傳教士能頂着教授的招牌，用某一項專門的學識先在學生中建立權威，然後說：「耶穌是救主」，那麼大家就很容易相信了。這個想法的用意自然很好，只是有玷污神聖福音之嫌：

「弟兄們，請你們考慮一下，你們中間蒙召的人，按血肉之軀的看法來說，明智的沒有多少，有勢力的沒有多少，出身高貴的沒有多少。可是塵世愚笨的，天主却揀選了，使明智的慚愧；塵世軟弱的，天主却揀選了，使剛強的慚愧。」（格前 1, 26-27）

「我的言論和我的講道，並不是由於智慧而能說服人的，而是依據聖神和德能的明證，使你們的品德並不基於人的智慧，而基於天主的德能。」（格前 2, 4-5）

一個傳教士若教書的話，第一自然先要把書教好，才能談到傳教；否則，「誤人子弟」所造成的反感及反效果，可以泯滅其他的努力及功夫。

教書傳教士所具有的優點是：與學生接近的機會多了，能透過與學生的接觸而施以「言傳」及「身傳」。假使一位教書傳教士與學生毫無「個人」接觸，甚至與學生關係十分惡劣，那麼還是另謀高職爲妙，尤其在今天，老師與學生的關係本來就不是容易搞好的。

假使一位教書傳教士體會出：在學生的心目中他不但是一位「老師」，也是一位「傳教士」——傳揚福音的人，那麼他書可算是沒有白教。

教書的傳教士所要的自我控制系統比較單純，雖然傳教也不簡單，但是學生到底是各階層中最單純的，教書傳教士要有很大的耐心及毅力，教出功課好的學生還不爲功，教出好的教友才是最大的收穫。

「真的在我等主耶穌面前，當祂顯現的時候，誰是我們的希望，我們的喜樂，我們的喜樂，我們矜誇的冠冕呢？還不是你們嗎？是的，你們是我們的光榮和我們的喜樂。」（哥前二，19，20）

五、統計數字

一個系統內的影響因素所表達出來的往往是數字。比方我們在引言中所採用的例子，攝氏溫度的度數是整個系統內有決定性的數字。

但是在牧靈上，數字所扮演的角色不像在機械七印信或口頭重要及富決定性，只能在一定的限度內做爲參考，而不能直接當做指南，我們用以下的例子說明：

1. 領洗的數字

這個數字按牧靈觀點來看能代表的不多，既不能評斷某傳教士的功效「我感謝天主，因為你們中間，除了克利斯布和加約兩人以外，我沒有給你們任何人付過洗，以免有人說：你們是因我的名才領了洗。是的，我也給斯德法納的家人付過洗，此外，我就不記得曾給別人付過洗了。」（格前一，14，¹⁶），也不能襯托出該地教務是否真的發達（救濟品？）。在老教友多的地區，這項數字說明的是該區嬰兒的出生率。

在傳教區中，成人的領洗數字仍可列入參考，它能間接反映出我們的牧靈工作的方向：很高的領洗數字不「絕對」證明我們牧靈工作的成功；很低的領洗數字也不「絕對」證明我們牧靈工作的失敗。這項數字要和其他數字並列比較。

2. 復活期領聖事的數字

這個數字所包含的內容比領洗的數字要充分些，因為有個時間因素在內——至少一年一次，證明教友與堂區還有最低限度的接觸。換言之，假使領洗數字高，領聖事的數字也成比例上升，我們可以說該堂口的教務在積極發展的狀態中。假使領洗數字高，而領聖事數不按比例上升，那麼該堂區的傳教工作「可能」流於表面（救濟品？留學？）

3. 參加堂區活動教友的數字

A. 靈修活動（如退省、進修、查經班等）

這項活動的參加數字可取之處甚多，因為，活動本身的吸引力不大，來參加的人內心多少帶著一份信心——縱然還不太堅強，這項活動能引發許多其他的活動。

B. 愛德的活動（如募捐、貧病服務等）

這項活動的吸引力要比前者大，內容也豐富，行愛德是實踐的功夫，若能持之以恆是個非常可靠的數字，是向外傳教最有力量的數字

C. 一般性的服務（如聖堂清潔、佈置、美化的工作，或在其他活動中的零星工作）

這項數字所代表的往往是沒沒無聞的一群，他們的功績不引人注目，他們的信德是篤實的。如果這項數字高，證明該地傳教士的「功力」深厚。因為主說：「右手所作的不要讓左手知道」。（瑪六，3）。

D. 傳佈聖言（證道、兒童要理等）

這項數字的高升，表示該傳教已有了很具體的傳教成效，教友的責任感及心火在下一代及外教人中顯露出來了。教友不但聽了道理，接收了道理（吞），也能消化之後傳佈出去（吐）。

E. 開會：

a 「只」開會的善會：

這項數字自然高了也沒用，太高的話反而有「法利賽」的傾向，不可不戒。會而不議，議而不

決，決而不行，不如不開會。

d 真幹事的善會：

開會是爲了擬定具體工作的方針，它的與會人數，參加是否踴躍值得重視。若該數字降低，則應查其間的原因，設法補救，往往是人爲因素在作祟。

F. 遊藝活動（郊遊、同樂晚會等）

這項數字若高，證明在一個新開堂的地區有了好的開始及引線，但還不能代表成果。要知道成果如何還得參看其他數字。若歷年來這是諸數字唯一高的數字，那麼該堂區的傳教工作有偏於表面化。

G. 主日進堂

這項數字的重要性不必強調，大家都知道，影響因素却非常多，不擬在此詳述。

上面的例子並不完全，只能供做參考，其他可以用來借鏡的還有：教友拜訪傳教士的數字、堂區中舉辦某項活動的次數、教友與本堂神父不和的次數、教友介紹望教的數字、教友提供建議的數字等，讀者一定還能想到更多的、富代表性的數字。

六、彼此合作——交換經驗

「你們去使萬民作門徒，因父及子及聖神的名，給他們付洗。」傳教的工作自古便強調要合作，

最能削減傳教功效的莫過於傳教士之間的不和及分離。身教的影響力往往大於言教，教友的眼睛是雪亮的。在方法上，彼此的磋磨更是不可缺少。劃分堂區的範圍及工作的不同，主旨是在於責任的劃分，而不是要在傳教士之間劃出一道界限。

「交談」是今天很熱門的名詞，「上下」的交談，「左右」的交談，形成一個很好的趨向，無形中，可以排除「隔膜」及「官僚作風」，可以促進兄弟間真正的友情，建立一個完美的「內環系統」。司鐸進修班及修女進修班是我們彼此切磋的開端，在進修班以外的時間我們也能進修，專家只能提供「一部分」的資料，別的資料要自己下功夫去找，虛心去學，人人各有長、短，總有可取之處。在各種機會中，我們該勉勵去做學生，虛心去學別人的長處；也勉勵去做專家，把自己的一份經驗貢獻出來，讓別人做參考。這點不但適用在牧靈方面，在個人的靈修方面也很適用，「萬能」的神師很少，而我們在靈修上却十分需要別人的指導，這方面我們可以多向生活在我們周圍的弟兄學習。

七、樂觀？悲觀？

許多傳教士在看了某些統計數字之後，往往唉聲嘆氣，認為時下教務不振。其實，統計數字只可做為方法檢討的參考，不該是我們樂觀或悲觀的因由，況且，統計數字沒有仔細的剖析非常容易騙人。比方：

1. 一個教育心理學家對一萬名兒童做了智力測驗，結果，他的斷語：
智力高的兒童：百分之二一，

2. 智力中等的兒童：百分之十，
3. 低能兒童：百分之八十八。

從這個統計來看，前途實在不很樂觀。

另外一位教育心理學家也用完全相同的測驗方法，對原來一萬名兒童做了智力測驗，他的報告却是：

1. 智力高的兒童：百分之十五，
2. 智力中等的兒童：百分之七十，
3. 低能兒童：百分之十五。

從這項數字來看，前途並不悲觀。

有的讀者也許已經體會出其間的奧妙，的確，關鍵的所在不是兒童到底聰明與否，也不在方法上，而是在對智力高、中、下所定的標準上；這兩個人所得到的初步數字幾乎完全一樣，但是，第一個學者定的標準遠高於第二個學者定的標準，所以才有不同的百分比，產生了樂觀與悲觀的傾向。

有的人很喜歡在教會報紙上或言談中比較：民國××年的領洗數字是××××，民國××年的領洗數字是×××。其實，這不代表什麼，深深了解「救濟品」一詞的同道相信都會有同感。若真要引用數字的話，絕不該只引用某「一」項數字而做片面的結論，應該要參考其他的數字。

前途的樂觀與否取決在我們工作的本質，耶穌自己為我們放下了基石，自己為我們做了榜樣：「僕人不會大過他的主人」（若十五，20）。

再看看保祿的教訓：

「直到如今，我們又饑又渴，赤身裸體，飽受毒打，漂泊流浪；辛苦勞碌，親手工作。受人辱罵了，我們祝福；受人迫害了，我們容忍；受人詆毀了，我們溫言相對。我們成了世界的垃圾，人間的渣滓似的；直到現在。」（格前四，11 & 13）

「無論在榮譽或羞辱中，無論我們的名聲或好或壞，我們都正式表示是天主的服務者；

人們把我們看作欺騙者，我們却是說實話的；

把我們看作不出名的，我們却是出名的；

把我們看作臨終的人，我們實際却是活著；

把我們看作受罰的人，我們却不被處死；

把我們看作憂愁的人，我們却常喜樂；

把我們看作貧乏的人，我們却使許多人富足；

把我們看作一無所有的人，我們却擁有一切。」（格後六，8 & 10）

若一位傳教士手捧聖體，面前有成千成萬的信友，組成一支浩大的遊行隊伍，他也成了萬人矚目的中心，但他並沒有因而樂觀的理由。另外一位孤獨在聖堂一角呼求上主助佑的傳教士也沒有悲觀的理由，因為我們的希望在上主身上：「祂在我們一切的苦難中，都安慰我們，使我們藉着天主用以安慰我們的安慰，也去安慰處於任何苦難中的人。」（格後一，4）

註：歡迎讀者直接來信陳示對本文的感想及批評，著者也很需要建立一個「自我檢討」的系統，來信請寄：

Bruder Ignatius, 53 Bonn, Adolfsstr. 77, W. Germany. 在此預謝。

大公運動

信仰與教制——魯汶大會（續完）

Avery Dulles, S. J. 著
傅 佩 榮 譯

回到主題

八月四日到九日分組會議之後，委員會於八月十日的全體大會中重新討論主題。此階段的會議由一個研究小組在十日加以介紹，這小組有南美以美大學的戴希納、雷根斯堡神學院的辣欽格 (Fr. Joseph Ratzinger) 與克勒拉披利亞東正教的費濟志 (Fr. Paul Verheese)。

戴希納特別從第三、四組的觀點論及主題。依他的看法，這兩組的意見大大地確定了以下的價值：就是以教際 (各教會間 interconexual) 與學際 (各學術間 interdisciplinary) 的看法去研究信仰與教制的問題。他主張：種族歧視是人類的分裂侵入教會的決口，並藉此強使教會對其代表之人類合一看得更為銳利。一個既鞏固又能適應變化的合一教會顯示一種景況，在此景況中，毋須妨害普遍的人類修好性，即可獲致受壓迫者的自由。這麼一來，教會合一與人類合一形成種族歧視問題必須得到解決之雙重景況。

因此，根據戴希納的說法，殘缺者也因着本身的無助與受苦而製造一個機會，教會藉之更能了解它的使命，並更新它對於作為其基本象徵之一的神聖的認識。藉着這樣的幫助「教會更得以發展一套貧者富者皆被目為互施恩寵的神學。他又說，這種神學「完全與普世基督教會協會發展對人類合一的

認識之神學同樣重要。」

結論時，戴希納說：「實際研究法在尋求合一之途上，給教會帶來極大的希望，但是爲使這項希望得以實現，委員會必須在其研究會議中，更善於應用非神學的其他學術。」

戴希納的分析，在隨後的會議中，就信仰與教制是否採取這種方法而爆發了一場熱烈的爭論。米蓋·波尼諾指出：分組會議中，討論有關科技與文化分歧的問題時，過於忽略社會政治學與觀念學的分析。巴地斯大同意這點，他認爲：從一個拉丁美洲人的觀點看來：以宗教和文化的論點去解釋人類合一，是觀念學的（不切實際的）。繆爾德宣稱：由於在會議的許多報告中，都使用了學際語言，因而嚴謹的神學推論就有危險與不嚴謹而只是通俗的社會科學相混。困難是不易尋獲能够恰當地精通數種學術的學者。紐約的威廉士（D. D. Williams）接着說：在信仰與教制的討論中，應該更爲重視哲學，例如：過程哲學（process philosophy）已成爲研究同一性和變化的專門學術，而同一性和變化的問題正好不斷地出現於魯汶大會的討論中。

參照戴希納對種族問題的論述，沙德懷特認爲：「黑人哲學」反映黑人的經驗，並且對於有關使用權力壓制黑人方面，設法在白人社會中製造同情。他指出：黑人神學的目標不是分離主義，而是教會與人類的最後合一。

八月十日的第二篇介紹，由辣欽格所發表。他從第五組的觀點論述主題。他說：神學與今日教會必須在兩方面堅守其崗位。一是當它們與各民族歷史傳承的文化相遇時，二是與目前使各個文化黯然失色的科學文化相遇時。關於傳統文化，辣欽格接受一個看法：信仰必須不斷以新的思想和生活形式以及新的字彙重新表達。但是在表達的過程口也有危險，信仰的本質或許會因而犧牲。「每項事例

中，如何能得知固守與開放。具體與普遍之恰當組合？」

論及科技問題，辣欽格表露出類似孔士且開幕詞的心情。他認為：科技的互通鼓勵一種實證論的思考方式，並且不允許談論有關哲學與價值等更深入的問題。這為教會合一與人類合一都構成了威脅。有關吾人今日的教會，他說：

在歷史的這段過程中，信仰已失去了自己的語言，或說，它所表示的不過是特殊的一種語言，只有教會內部的成員才能了解，而教外人士就幾乎完全無法領悟了。在個別的教會中，這段過程也導致了不同團體間語言的困難，這些不同的團體克服了幾乎無法勝任的隔閡才彼此相遇。難道教會在科技世界中，真被註定無話可說，註定了是一個彼此間毫無交往的多元體，一個隔絕區域嗎？她（教會）仍有可能重新表現她的合一，並因而對人類合一有所貢獻嗎？如果信理的一致不准是可能的，那麼，藉以辨認不同教會的內在合一之標準又何在呢？

至於人類合一，科技提出一個類似的挑戰。在辣欽格談話的結尾時，非常有力度地提到這點：

普世之青年抗議風潮，姑不論其中許多表現方式值得商榷，其最終根基却是：肇始於反對一種科學——以價值解放自許，其實却將人類移交到一個價值蕩然的存在境地，並藉此毀滅人類。科技世界的第一步，是使信仰無話可說，然後再對信仰提出一個明白的質詢：真正的人性能以何種尺度衡量呢？政治倫理學的發展中，有一項迫切的工作，就是使教會合一與人類合一的尋求即刻互相牽連在一起。

爲了回答委員們所提出的問題，辣欽格接着說：古老的文化、基督教以外的宗教、以及基督教會，都受到現代科技的挑戰。由於基督教會能够解釋歷史的意義並且能够顯示人類合一的眞正性質，所以比其它那些傳統較能自衛。這爲今日教會是一個機會，也是一項工作。

會員席上的一位發言者採取下列觀點：多元的形式既爲上主所賜，則盼望由一種哲學獲致人類合一，將是一種錯誤；另一位發言者認爲：科技文明也提供言語上不少新的可能性，故不應棄置其爲一純粹的禍因。

八月十日的第三位小組介紹人費濟志，主要以第一、二組尚未解決的問題論及主題。他的報告包括一連串的問題。例如：「以團體獨斷的形式表現出之私下或公開的罪惡，如何能在教會及人類中產生防止虛偽和封閉的團體與組織的作用？」看來他正含蓄地呼籲教會克服喪失同一性的恐懼，以及對傳統組織的依戀。他並且要求更廣泛的權力分享，使得局外人——如窮人、老人、殘缺者、受壓迫者，也都能分潤恩澤。他又建議：教會必須鼓勵正在尋求牧職新形式之具有創造性的團體，並且必須謹慎避免強使這些團的領導人遭到孤立或排斥。

如果把戴希納與費濟志兩人的談話對照來看，顯然就產生了抗議的張度問題。戴希納主張：爭取自由必須在我們負得起全部責任的組織中進行。但是費濟志却認爲：如果一個人在抗議時，承認限度的話，抗議就不得其所了。辣欽格順着戴希納的質詢路線而問費濟志：人如何判定在何種情況下拒絕挑戰是獨斷的證據？似乎費濟志假定：任何方式之缺乏開放都是有罪的；辣欽格却以爲：在眞理或成全的問題上缺乏開放才能決定是否有罪。

費濟志關於權力重新分配的建議，在委員席上引起了不少反應。一位錫蘭的神學家抗議道：教會

必須用福音的語言而非世界的語言，去回答世界的問題。另有幾位發言者贊成這個說法，認為：教會毋須設法成爲一個權力組織，却當設法提出虔敬與奧秘之新尺度，以更新人類的末世希望。教會必須有勇氣效法耶穌說：「貧窮的人是有福的。」

主體的研討，在八月十一、十二兩天，由一份新提出的文件做了結束，此文件名爲「進一步的研究」。文件分爲三部分，目的在反映魯汶大會中各項討論的主旨。第一部分中，摘錄許多對「教會合一——人類合一」此一公式之批評。第一項主要的批評是：用同一名詞——「合一」——描寫兩者，似乎暗示教會合一是一世界合一的模型或複製品，而事實上，像教會這種志願組成且又蒙獲天恩的團體，其合一絕對是無可比擬的。第二點反對是：此公式似乎在教會與世界之間設定一個僵化的對立，而未能指出兩者之間的潛在關係。尤其，這公式未能顯示：教會對世界的使命是做爲上帝救援臨在之中間人。正如數位發言者所說：在此公式中，教會並未能受尊視爲世界合一的救星；因爲世界在奴隸制度罪惡中也能有合一。

這篇文件的第二部分討論方法學。其中認爲：實際研究法需要實際研究法相輔。就世俗專家應該如何與神學家做有內容的交談一事而論，前述看法引發了整個問題。此文件質詢：聖經神學與感恩禮的生活，用何種方式「提供標準，以評價及選取其它學術——也形成上帝唯一真理的一部分——之中的見解？」

第三部分中，這項提議共列出六項有關主題之進一步研究的問題。其中包括的論點如下：衝突與團體，種族歧視，有權與無權，以及基督教會与其它宗教的關係。此文件要求信仰與教制工作委員會重組並完成上述研究，同時密切注意進行之恰當與否。

主題的漫長討論，雖然有價值，却沒有獲得普遍的滿意。魯汶大會的最後一天，法國更正宗老練的合一專家梅耳，在委員席上發言，認為：學際研究法只有當每一種學術各盡其用時，才有結果。他覺得：信仰與教制在論述主題時，比之於普世基督教會協會的其它組織所能說或會說的，並未道出任何特別的神學內容。他聲稱：信仰與教制首先應當嚴格執行自己的任務，好能與其它團體或學術作有益的交談。

以上摘錄之「進一步的研究」報告中，也隱含了類似的不安。其中重要的一節提出質問：縱使主題饒富興味，不過是否把傳統的一些問題——與三個主要系統（天主教、更正宗、東正教）之間的區別更直接有關的問題，像感恩禮與牧職——移置到信仰與教制的外圍去了呢？我們能否也從感恩禮和牧職的觀點去討論人類合一的問題呢？

經過一番有用的互相指正之後，似乎魯汶會議在主題方面並未形成任何新的具體成果。只有在結束時列出那些看來較為明顯的問題。若與五個委員會所採用之傳統的並且相對地較易處理的題目相比之下，五組與大會整體所選擇的題目，顯然過於廣泛而無法處理，至少由信仰與教制的委員和專家們所做的看來是如此的。

信仰與教制的未來

魯汶大會在進行討論的同時，敏感地意識到信仰與教制面臨了一個不穩定的未來，特別是從普世基督教協會正逐漸修改其目標和組織此一事實來看。

普世教協的現行章程裏，敘述其第一項功能為「進行信仰與教制、生活與工作的普世運動，以及國際宣教協會的工作。」^②信仰與教制委員會早在普世教協之前就存在很久了，至今仍為教協的主要組成單位之一。但是由於越來越多的新機構誕生了——包括一九七二年一月一日生效的「普世基督徒教育協會」(World Council on Christian Education)——普世教協已經發覺：舊有的內部機構逐漸不適用於代表其功能並組成其部門了。為了取代其歷史性的原來面目，不少人建議：依據教協當前的趨勢和作為，明白確定其宗旨及方向。烏布撒拉大會之後，普世教協的組織委員會已經就這點作了高瞻遠矚的提案。根據該委員會於一九七一年一月在阿巴巴(Addis Ababa)會議中，提呈普世教協中央委員會的最後報告，認為：應該改善普世教協的組織，使其第一項功能成為：「在一切教會之上，揭示一個信仰與一個感恩禮的合一目標，同時促使此合一逐漸發揚光大，而吾人在基督內的共同生活藉着崇拜而得彰顯。」普世教協的第六項功能才是：「進行信仰與教制、生活與工作的普世運動，以及國際宣教協會(與普世基督徒教育協會)的工作。」

魯汶大會以前，信仰與教制的一次特別會議，曾研究這些組織上的改變，並建議：第一項功能與目的的更好敘述為：「呼籲一切教會以一個信仰與一個感恩禮之有形合為目標，在崇拜及基督內的共

同生活中表現出來，同時朝此合一邁進，致使世界因而相信。」這項建議於八月十一日在魯汶提交討論，獲得普遍的贊同，只有一位發言者覺得：「邁進」這個字很可能受誤解為一與「目標」對應的名詞，而非一與「呼籲」相對應的動詞。

組織委員會進一步建議廢止普世基督教會協會目前的內部區分，而代之以三個計劃單位（Program Units），其名稱分別如下：信仰與見證、公義與服務以及教育與互通（communication）。第一計劃單位預計將包括四個小單位：信仰與教制委員會、世界使命與福音傳佈委員會、教會社會工作團、與他種生活信仰及觀念學人士交談工作團。如果普世教協這樣重組的話，信仰與教制委員會的事項往後就無法再由本身的機構決定了。取代它的將是中央委員會或普世基督教會協會大會所制定的一套細則。

魯汶大會於八月十一日討論組織時，數位希臘東正教的發言者，重新聲明東正教在上年度工作委員會會議中所採取的立場，嚴正強調：信仰與教制不應該縮減為信仰與見證中的一個小單位。另有幾位發言者對於下述事項表示疑問，即有關信仰與教制對於本身的細則，只有接受的義務，連修改的權力都沒有。至於進一步的上訴，建議普世基督教會協會修改其既定之重組計劃，則是工作委員會的事情了。組織上的變遷與擬訂好的新機構，必須等到一九七五年普世教協的下屆會議時，才能研究出最後的決定。

擬訂好的組織變遷，造成廣泛的印象：信仰與教制或將放棄其自主權，而合併其事務於普世教協整體的組織之中，此印象特別由魯汶大會選擇的主題可以看出。魯汶大會揭幕時，工作委員會的主席納爾森曾談到廣泛的看法，即信仰與教制正在背棄它對教會合一的初衷。他對這種看法的回答是：由

於許多基督徒對於人類分裂已有了強烈成見，所以今日之研究教會合一，必須將其依附於人類整體的完全合一之中。

八月二日下午，緊接着內爾萊之後曼克演說，去進世若學教會協會秘書長卡爾遜(Carson Blake)，也找到相同的那種看法：

在烏布撒拉、坎特伯里(Canterbury)和阿巴巴，曾有不少建議，反應教協內部的教會成員之廣泛擔憂，據說教協近年來已步入新的方向，離開了傳統的基本旨趣：就是對於信仰上帝，以及教會以合乎倫理的實際計劃邁向世界大同的合一。

教協的官方發言人不斷聲明事實並非如此；同時以敘述、以歷史、以邏輯指出：陷教協於這種不符合事實的窘境，乃是錯誤的。然而，儘管我們這些主事者如何滔滔地說明此事——如胡弗特博士(Dr. Visser't Hooft)在烏布撒拉會議中所做的——却無法使各個教會成員完全滿意。嚴謹的合一評論家和憂心忡忡的朋友們，繼續重複着相同的指摘。

布雷克的演說，對於他所談到的不滿教會，並未帶來多少安慰。他似乎承認信仰與教制及其傳統事務的少許自主權。他宣稱：普世教協的工作「本質上是相輔相成的」。他要求信仰與教制「作為委員會之一，能夠為普世基督教會協會的整體存在與計劃提供一些指示，因為普世教協若想成效斐然，只有藉助於諸位擁有之理論的與神學的充分能力。」為了反對現行計劃與神學反省分立，他希望：在魯汶大會中「諸位所從事的信仰與教制的傳統工作，將由於種種見解而更行充實，這些見解並非得自

輕易地貫通學者們的研究，却來自那些以行動和實際決定作爲對基督的主要見證的人、在世上所作的努力。」

維雪於八月三日發表秘書處的報告時，同樣地贊成擴充信仰與教制的所管事務。他說：「耐心討論各教會間的明顯分歧，直到這些分歧最後真相大白而臻克服的地步；這樣，並無法達到合一的目的。這種神學交談的方式，在今日已不能算做唯一的方法，甚至不是主要的方法。由於各教會必須開始與時代的變遷奮鬥，聚集在一起乃是自然之事。」在這篇演說的後段，他警告說：信仰與教制委員會對於合一的一向關切「極易使它步上對教會學之不健全的偏重。」

普世教協和信仰與教制的高級官員所發表的這些聲明指出：當前的領導份子將教勉委員會，別太狹隘地注意此運動在信理與教會學上的傳統事務，却須由更大的角度研究這些論題，就是從人類追求自由、和平與發展的整體需要着眼。情況既如此改變，戴希納在前面提到的教際研究法顯然就不可或缺了。

雖然，基督徒世俗化的潮流已經從一九六六年到六八年的巔峯狀態多少低落了些，然而信仰與教制內佔多數派的更正宗，似乎仍舊相信：委員會應該在內容上加強生活與行動的神學。希臘東正教派好像反對這種看法，至於蘇俄東正教派，從梅恩多夫在開幕詞的節錄文就看得出：他們對於信仰與教制，從蒙特里爾會議以來所依循的路線之是否明智，表示極爲懷疑。英國教徒的態度至少是遲疑不決的。羅馬天主教對這些問題的立場曖昧不明，基督徒合一秘書處的代表、道明會士韓墨神父 (Terence Haner, O. P.) 聲言：今日世界之許多具有神奇力量的運動——不僅限於「耶穌的民衆」中者——是反動的徵兆，反對教會在本身缺乏人類生命的充分基礎時，過度干涉社會正義的問題。神學若喪失

了精神，則有枯竭的危險。他又說：信仰與教制的精神不當局限於促使基督徒合一的祈禱週。

另一方面，羅馬天主教的一位會員、耶穌會士雷揚神父，在八月八日論「合一運動的目標」之小組討論中主張：「合一運動必須以服務貧困者為職志。」「當……吾人對合一真理的追尋已進行了一段時間，尤其在（或假如）此追尋有停頓的跡象時；最好（甚至必須）着手努力於生命的另一層面，就是：在服務中實現仁愛。」這段話所代表的看法，比之於韓墨的主張，其間對立的程度不是一目了然的。羅馬天主教會的當前趨向，究竟着重於「垂直」地信仰上帝，還是「水平」地服務同儕呢？或者羅馬的代表們內部就已經分裂了？各種立場的發言人是否都滿意地認為自己立論持平？

魯汶大會中，沒有人會否認：基督徒對世界的和平與正義，有其無可推諉的責任；同時，合一運動以及作為此項運動代表的普世基督教會協會，更無法對這個責任漠不關心。不過，似乎有些代表反對各教會之投身於社會問題。即使主張教會應該投身的人士，也不盡然同意信仰與教制在社會傳教工作中所擔任的角色。委員會是否應該繼續自視為一特殊單位，以聖經、聖事與牧職作為主要關心的對象；或者，應該在實際上成為整體普世教協的神學助手？如果（信仰與教制）墨守着傳統的論題，就有危險被貶為教協的外圍組織；然而，如果它擴大研究對象的範圍，又可能喪失固有的個性。普世教協的其它單位，在有關發展、自由、和平與社會變遷的神學上，各有特約的專家為其所用；那麼，如果信仰與教制果真以整體教協的神學代言人自居，這些別的單位會心甘情願嗎？信仰與教制本身能夠允許別的機構代為議定內部程序表嗎？

不管這些問題的正確解答是什麼，魯汶大會勇氣面對信仰與教制委員會未來的問題，就值得後人紀念了。當發言的代表完全認清這些問題的嚴重性時，談話就普遍地變得坦白、開放，並脫離了團

體的唯己主義。由於希望使信仰與教制能對合一運勇作最大的貢獻，大多數委員似乎都準備，如果要時，支持委員會併入某一較大的組織。也有人反對這麼做，理由是：信仰與教制仍然有其特殊而重要的功能；而除非委員會保留自主權，否則此項功能無法獲得恰當的取代。

並非我願意暗示：任何簡單的答案對這些問題都可適合；但是，就個人的信念而言，我應該奉勸信仰與教制，不要讓自己的計劃被暫時性的代理機構所指使，或者集中力量於那些更好由其它組織取代的工作上。在原有之促進教會信理與體制合一的方向上，仍然有一個非常值得信仰與教制追求的周全計劃。五十年來，它完成了不少；而聚成了一個充滿經驗與反省的重要組織。在尋求當前的平衡時，如果委員會採取新的目標與新的方法，則會使大部分舊有成就因而喪失。誠然，研究信仰與教制的傳統問題，必將牽連到當代人類的世俗事務；但是，却不應使問題擴大到難以處理的程度，也不當增加新的字彙、學術與計劃，至於妨礙達成協議的地步。我們這個時代，許多宗教的與世俗的組織，似乎都遭遇到抹煞既往成就的自絕壓力，並且不滿於方法或範圍上的一切限制。我相信，信仰與教制會善自堅守那些合乎初衷與傳統之「特殊而有限的目標」。爲了設法投身於世界的一切問題，並向每一位可能的聽眾發言，委員會註定了會遭遇根本的挫折。正像我前面指出的，魯汶大會感覺到的一些挫折，實來自主題之廣泛而不易處理的特性。

信仰與教制未來的貢獻，全靠它能召集參加工作的人員而定。過去幾年，幸獲維雪擔任領袖而納爾森擔任工作委員會的主席，此一君將繼續他們的服務。至於選舉北美的東正教牧師梅恩多夫爲主席，他保證了在委員會的工作中，將更爲重視東正教的觀點，雖然這些觀點要經過很大的困難才會以現代人的具體世界爲基督徒參與的恰當範圍。

信仰與教制現有的會員名單，在可靠的牧者與神學的專家之間，反映了一種微妙的平衡。最卓越的領導人物都是從一九五〇年代就開始倡導合一運動的專家們。在意見方面操左右大權的是三要諳英語的更正宗，包括英國教代表。內中尤以英國教代表，對於教會治理之能及外交手腕方面的技巧，提供了非常可貴的指導。大陸的夏正宗教派仍然選派不少著名的理論神學專家，善於深入淺出地以高度的抽象水準去論究各種神學問題。非洲，特別是南亞地區，已開始出現一些能幹的委員，他們的神學方向大體上與歐美的昆仲相仿。由於數位美國黑人的意外缺席，「黑人神學」實際上並未在魯汶大會中提出。「新左」(New Left)神學只由少數幾位拉丁美洲的代表作有限度的提出。希臘和蘇俄的東正教代表，在魯汶大會中，與更正宗可謂旗鼓相當。他們以三位一體和感恩禮為中心的神學，顯著地充實了會議。希臘代表屢次傾向於嚴謹、強硬和保守；蘇俄代表(特別包括法國與美國的移民)則較為溫和與積極。

既然魯汶大會是羅馬天主教的首度嚐試參加，那麼在本文結束時，就這點而做些評論，或許合適。羅馬的代表在大會中，發言並不踴躍，而當更正宗與東正教論辯嚴重的問題時，他們常保持緘默。這種沈默一方面由於環境陌生，一方面由於人數上的劣勢。大約一百四十位會員與聯絡員中，只有八位是天主教代表。來自美國的二十六位委員和代表中，只有布朗獨屬羅馬天主教。這種微不足道的代表力量，使得天主教在領導委員會的方向和預備信仰與教制的研究上，沒有扮演主要角色的可能。

維雪在八月三日代表秘書處報告時，曾就下述事實作評論：數份最近的研究——在天主教參加委員會之前就己着手的——乃是由普世教協與羅馬天主教會的聯合工作團所委派之神學聯會提供的。現在，既然羅馬教會是正式會員，那麼，這種形式的聯合會議應該繼續存在嗎？維雪回答有否定的傾

向：

羅馬教會所提出的神學問題，將來還應該由特別的聯會去研究嗎？或者，本委員會能把所有的這些問題都安排在本會的計劃之內嗎？換句話說，羅馬教會是否願意繼續在合一運動中被視為特殊同伴？或者，討論結果是否已經顯示：與羅馬教會交談時所產生的問題，根本上就和整個合一運動中所產生的問題相同？答案不够明顯。就個人而言，我希望不再需要特別的聯會，並且，一切問題都能像普通問題一般地列出和進行研究。我知道，這等於向前跨一大步，同時也會對所有涉及的團體作沈重的要求。

維雪演說之後，身為羅馬天主教會聯絡人的韓墨神父辯稱：特別聯會所提出的兩篇研究（論「大公性與正統性」與論「共同見證與改宗」），其優秀的程度正足以保障這類工作的繼續進行。或許韓墨也知道：由於在委員會中所居之少數比率，羅馬教會在僅僅由信仰與教制產生的研究中，所能加入的貢獻將是不成比例地微小。

羅馬天主教會對信仰與教制的關係，與它對普世基督教會協會的關係兩者之間互為密切。只要羅馬教會繼續置身於普世教協之外，就難有能若去月關心而體焉上，與教協維持雙方會談，包括成立於一九六五年的聯合工作團一向研究的問題。當然，困難在於：聯合工作團討論的範圍，和信仰與教制正在研究的範圍，難免有重複之處。這麼一來，羅馬教會在信仰與教制中的會員身份，如果與它在普世教協中的非會員身份合併觀之的話，就產生了一種曖昧的情況，徒增混雜與世解。如果天主教會

能與普世教協達成某種永久性的聯合形式，這些難題就減輕許多了。

關於羅馬教會選派代表的過程，必須再說幾句。照常規而言，委員會選擇的代表都是由它主動邀請的。但是，梵蒂岡秘書處却曾堅持：所有天主教的會員都應該由羅馬提名。雖然代表的水準或將因此而更趨完美，但是這種特殊手續之是否需要，却令人不無疑惑。或許也當注意：羅馬教會乃來自非天主教徒極少的地區，所以在熱烈投身於信仰教制的目標和過程時，常會覺得困難。將來，希望能更用心羅致準備充分的天主教會員，使他們積極地參與這項運動的事務，並且帶給它本身教會傳統的立場和見解。信仰與教制的一般會員，爲了通過一切教會進行基督的工作之故，都表示非常樂於接受羅馬天主教會認爲必須提出的任何意見。如果天主教會專心一意地參與信仰與教制的事務的話，或許它能幫忙克服一些最令人心痛的分歧，就是介於東正教與更正宗之間，以及介於興旺的西方教會與受迫害的第三世界的基督徒之間的分歧。

(本文之譯成，得王秀谷神父指導之處頗多，特此致謝。)

註解：

① 信仰與教制，創始以來共曾舉辦四次世界會議：一九二七年在洛桑 (Lausanne)，一九三七年在愛丁堡 (Edinburgh)，一九五二年在倫敦 (London)，一九六三年在蒙特里爾 (Montreal)。自從一九四八年加入普世基督教會協會，成爲委員會之一後，所舉行的委員會會議如下：一九五一年在南非的克拉倫斯 (Clarens)，一九五四年在芝加哥 (Chicago)，一九五七年在新海文 (New Haven)，一九六〇年在蘇格蘭的聖安得肋堡 (St. Andrew's)。

Andrew's) · 一九六四年在丹麥的阿魯斯 (Århus) · 一九六七年布里斯多 (Bristol) · 一九七一年在魯汶 (Louvain) 。關於信仰與教制未來的世界會議，目前尚無計劃。而委員會的下屆會議則擬於一九七四年召開。

② 魯汶會議的文件，將以英文印成單冊，置於一系列的「信仰與教制研究」中，此「研究」係由日內瓦普世基督教會協會所出版。法文版本將於 *Istina* 出版，德文版本則名為 *Beiträge zur Ökumenischen Rundschau* 。

③ 此研究係由一九六四年的阿魯斯會議所委託，刊印於「信仰與教制的新方向」(Faith and Order Paper no. 50; Geneva: World Council of Churches, 1968) pp. 32-41。進一步的發展，請看巴爾 (James Barr) 之「聖經的權威性：研究大綱」，刊於 *Ecumenical Review* 21, no. 2 (April 1969) 135-66。魯汶會議所討論的報告全文刊於 *Ecumenical Review* 23, no. 4 (Oct. 1971) 419-37。

④ 全文刊於 *Ecumenical Review* 22, no. 1 (Jan. 1970) 51-69 也刊於 *One in Christ* 6, no. 3 (1970) 以及 *Irenikon*, 1970, no. 2。

⑤ 全文刊於 *Study Encounter* 6, no. 3 (1970) 129-41。

⑥ 全文刊於 *Study Encounter* 5, no. 3 (1969) 94-114。

⑦ 八月八日主日彌撒時，程序表上記載：「一九七一年八月八日，在魯汶赫維里，藉着主日感恩禮慶典的機會，我們極為欣悅地歡迎諸位。由於合一的實際發展情況尚未允許我們在上主的同一祭臺上共同交往，我們將獻上哀傷之心，使上主加速促進這一天的來臨；就是一切基督徒都能宣稱他們已在基督內重修舊好，同時昭示世界他們兄弟之情的可見象徵，此象徵在信望愛的同一聖體聖事中彰顯無遺。」在法文原文中，最後一句的開頭更為曖昧：「假如吾人合一的實際發展情況……」數名更正宗人士，雖然分送聖體的與祭者可能並不承認他們，也到祭臺前領受了聖體。

⑧ 全文刊於 *Ecumenical Review* 23, no. 1 (Jan. 1971) 9-20。

⑨ 錄自烏布撒拉會議第一組的報告，全文刊於 *The Uppsala Report* ed. Norman Goodall (Geneva: World

Council of Churches, 1968) p. 17.

⑩更正宗與天主教之間重合協會的觀念，是十六世紀許多教士夢寐以求的理想。一五六二年，奉教皇之命參加特利騰大公會議 (Council of Trent) 的神學家，耶穌會的賴內斯 (Diego Lainez, S. J.) 寫信給法國預格諾派 (Huguenot) 領袖布爾本親王魏德 (Prince Louis Condé de Bourbon)，大力推薦這種協會：「由於 (特利騰) 協會是開放的，同時準備徹底討論改革的問題，所以，法國、德國和其它國家的新教領袖們，似乎都應該參加此一協會，一方面可受益於彼此對改革的經驗，同時也可以討論互有爭議的教義；真正和平與合一之父——聖神 (正如在別的協會中，他臨於那些因祂之名聚集的人群中，並在有關信仰的重大爭議事件上，產生和諧的)，吾人亦可盼望祂臨於這個協會，並使現存的分歧得以諧和。」這篇鮮為人知的信件，埋藏於 *Lahri Monumenta* 8, 788-90, 由耶穌會士麥拿斯比 (C. J. McNaspy, S. J.) 於一篇論文「一個合一的『假設』」(*America* 124, no. 25 (June 26, 1971) 655-56) 而重新為人所知。

⑪根據 *Evangelical Courier* 30, no. 3 (July-Sept. 1971) 2, 普世基督教會協會的執行委員會已經決定於翌年八月中央委員會在尼德蘭開會時，把「協會」的報告轉呈。

⑫這次會談的報告與研究已刊於 *Mid-Stream* (Indianapolis, Ind.) 9, nos. 2-3, Winter-Spring (1971)。

⑬由於雙方會談對合一運動的未來，其重要性是顯然可見的，所以一九七〇年六月的 the Conference of Secretaries of World Confessional Families 曾要求研究這些會談，此研究不久即由卡司曼博士 (Dr. Günther Gassmann) 與愛倫茲頓博士 (Dr. Nils Ehrenström) 所着手，此二作者的預備報告在魯汶大會中即有其用途。這方面亦須注意：美國天主教神學聯會在一九七一年六月廿會議中，曾委託一項研究「美國之天主教與各派更正宗及東正教之間的雙方合一會談」。

⑭信仰與教制的新方向 pp. 131-32 (見注③)

⑮ *The Uppsala Report*, p. 17 (見注⑥) ⑯全文刊於 *Study Encounter* 5, no. 4 (1963) 163-78。

⑩同上。pp. 178-81, 亦見於 *Study Encounter* 7, no. 2 (1971) 1-12.

⑪見於戴希納「五十年以後——信仰與教制運動之當前與未來的的工作是什麼。」一九七〇年工作委員會會議事錄
· Crét-Berard, Switzerland (*Faith and Order* no. 57; Geneva: *World Council of Churches*, 1970)
pp. 40-48.

⑫按原來規定，這一組有三位主席，但是，第三位李吳爾夫 (Rev. J. P. Lee-Woolf) 由於擔任分組會議的秘書而無法出席。

⑬ *The Uppsala Report*, p. 467. (見註⑩)

中國傳統對「神」的敬禮

羅光

中華民族從有歷史文據以來，常有宗教信仰，信仰皇天上帝，也信仰神靈。皇天上帝高居一切以上，造生人物，掌管宇宙，人們對祂當然奉獻敬禮，表示服膺。其他神靈也在人類以上，能造福禍，理應受人敬奉。儒家雖不是宗教，但在傳統的生活規律中，含有祭天，祭神的典禮。佛教和道教則是宗教，而宗教必有宗教生活，宗教生活特別表現於宗教儀禮。因此中國傳統裡，歷代都有對於「天」和「神」的敬典。

中國傳統裡對於「天」和「神」的敬禮，可以分為兩類：第一類是祈禱，第二類是祭祀。祈禱用語言文字表達敬意，祭祀用儀典表示服膺。在祈禱和祭祀的意義裡，含有罪惡的觀念並牽涉及人的來生問題。我們在下面便分段研究祈禱、祭祀、罪惡和來生。

(一) 祈 禱

(1) 甲骨文的貞卜

「人窮則呼天」，這句成語代表中華民族的心理。在中華民族遠古時代已有向所信仰的「天」行祈禱的典禮。我中華民族最古的史蹟現在祇有甲骨，這是商朝貞卜所用的龜甲牛骨，上面刻有卜辭。是目前我中華民族最古的文字。

貞卜：貞爲問卜，卜爲灼龜所見的兆。商朝時，每遇稍微重大的事，一定要貞卜，以知道上天的旨意，順天的旨意則吉，逆天的旨意則凶。

從現有的甲骨文裡可以知道當時所卜的事類。『商人貞卜之事項，羅振玉分爲九類，王襄分爲十二類。按卜辭分類，甚非易事。一因文字多未能識，一因句讀多未能通，故無從歸類者甚夥。茲參考羅、王之說，稍加增訂，分類如下：第一祭、第二告、第三羣、第四行止、第五田漁、第六征伐、第七年、第八雨風、第九鬻、第十夢、第十一命、第十三旬、第十四雜卜。』（1）

貞卜用龜，取龜在秋天，春天殺龜鬻龜，然後加以攻治，鋸去背甲，留用腹甲，鑽鑿小孔，大龜甲可有七十二鑽。貞卜時，以火燒灼龜甲小孔，小孔旁乃有裂紋，鉅紋稱爲墨，細紋稱爲坼。貞者按照裂紋，以定吉凶。把吉凶之辭，刻於小孔旁，即是卜辭。現在所有甲骨文，就是這種卜辭。

古代除龜卜外，還有筮法、筮用薺草。古代的易書，即是卜筮的書。古代傳說夏朝有連山，商朝有歸藏、周朝有周易。這種傳說雖不可考；但是卜筮一事，則是古史中不容懷疑的事。在「周禮」一書中，更有龜卜的典禮。

卜筮目的除詢問事件的吉凶外，也有求雨求病愈的目的。這些目的都包含一種向上天的祈禱，祈求上天顯示旨意，有時更向上天求福。卜筮的意義：第一，承認人事由上天處理，第二承認人應遵行天意，第三承認上天的旨意可以顯示給人，人在、筮時，常是默默祈禱上天，祈求賜佑，筮因此可以視爲一種最古的祈禱。

(2) 經書時代

與甲骨文同時代的書經和稍後的詩經，載有堯、舜、禹、湯、文、武、周公的言詞，這些言詞常是一篇一篇的正式文告。在正式文告中，有祭神的歌詞。祭祀以禮儀動作爲主，以樂歌爲輔。祭祀的樂章歌頌神的威儀盛德，祈求賜福賜祐。這些樂章也就是祈禱詞。

尙書虞書益稷篇說：

『夔曰：戛擊鳴球，搏拊琴瑟。以詠：

祖考來格，虞賓在位，群后德讓，下管鼗鼓，令止祝敔。箛鏞以聞，鳥獸跕跕，簫韶九成，鳳凰來儀。』

這篇樂章，不是祭天祭神的樂章，而是祭祖的樂章，不能代表尙書的祈禱辭。然而祭祖既有頌德的歌章，祭天的大典，一定也有歌頌天德的樂章。

詩經裡的頌，朱子解爲：『宗廟之樂歌。大序所謂美盛之形容，以其成功，告於神明者也。』但是詩經的頌也有不是祭祖宗的樂章，『豐年』一詩，則是祭社稷的樂章，大雅有『生民』、『行葦』、『既醉』、『鳧露』、『板』，等詩，都是祭祀以後宴客的樂章，不歌頌祖先的功德，祇歌讚祭典的嚴肅，求福的詞句也表現在字裡行間。

『豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秬。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。』(周頌、豐年)

『皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上

帝着之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。

『作之屏之，其畜其豳，修之平之，其灌其柶；啓之辟之，其榷其榷；攘之剔之，其槩其柘。帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固……』（大雅、皇矣）

『既醉以酒，既飽以德；君子萬年，介爾景福。』

『既醉以酒，爾般既將；君子萬年，介爾昭明。』

『昭明有融，高朗令終，令終有假，公尸嘉告。』（大雅、既醉）

『敬天之怒，無敢戲豫！敬天之渝，無敢馳驅！昊天曰明，及爾出王。昊天且且，及爾游衍。』

（大雅、板）

『蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生蒸民，其命匪諶！靡不有初，鮮克有終。』

（大雅、蕩）

『與與良耜，俶載南畝。』

播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥。其饗伊黍。其笠伊糾，其鍤斯趙。以禱茶蓼，茶蓼朽止。黍稷茂止，穫之徑徑。積之栗栗，其崇如墉，其比如櫛，以開百室。百室盈止，婦子寧止。殺時稔牲，有秣其角。以似以續，續古之人。』（周頌、良耜）

「良耜」和「豐年」是秋收報社稷之歌，大雅的「皇矣」、「既醉」、「板」、「蕩」，是諫誡和祝禱的詩，詩中都有敬畏上天和感謝豐收的意思。這些詩篇雖不是直接祭上帝或祭神的讚詞，但也可以看作讚頌神靈的禱詞。

古代正式的新禱詞是祭文，祭天、祭地、祭神，從漢以後都有祭文，祭甲亡人時，也朗誦祭文。

祭祀中還有祝嘏之詞，代表上天或神靈及祖先賜告，祝福獻祭的人。

(3) 漢唐宋祭天地文

郊社的祭典爲歷代最隆重的典禮，按周禮郊社祭典裡沒有祭文，祇有樂章，秦時古樂已亡，祭祀時雖仍用樂，但沒有詞。同時，興起了頌讀祭文的儀節。

現存的漢朝祭天的祭文有漢昭帝祭天地文：

『皇皇上天，照臨下土，平地之靈，降甘風雨。庶物群生，各得其所。靡今靡古，維予一人某，敬拜皇天之祐。』

薄薄之土，承天之神，與甘風雨，庶卉百穀，莫不茂者，既安且寧。予一人某，敬拜下土之靈。』（謹昭帝祝天地辭）

漢光武帝登基祭天文：

『皇天上帝，后土神祇，捲願降命，屬秀黎元，爲民父母，秀不敢當。群下百僚，不謀同辭，咸曰：王莽篡弑竊位，秀發憤興義兵，破王邑百萬衆於昆陽，誅王郎銅馬赤眉青犢賊，平定天下，海內蒙恩。上當天心，下爲元元所歸。謙記曰：劉秀發兵捕不道，卯金修德爲天子。秀猶固辭，至於再至於三，群下曰皇天大命不可稽留，敢不敬承。』（漢光武帝即位祭天地文）

唐朝所存留至今的祭天地文有泰山玉牒文。玉牒在古代爲封禪之文。史記封禪書說：『封廣丈二尺，高九尺，其下則有玉牒書。』古代的封禪書爲一秘件，不令人知。唐玄宗開元十三年，有事泰山，玄宗問前代玉牒，爲什麼秘而不宣。賀知章答說：玉牒通意於天，故尙微密。玄宗說：朕今爲民

祈福，無一秘諳，即以玉牒出示百僚。

唐高宗泰山玉牒文：

『嗣天子臣治敢告於昊上帝。有隋位極顛危，天數窮否，生靈塗炭，鼎祚淪亡。高祖伏黃鉞而救黎元，錫元珪而拯沈溺。太宗功宏鍊石，定區宇於再麾，業比斷鼉，飲滄溟而一息。臣忝奉餘緒，承威積慶，遂得崑山寢燎，炎海輶波。雖業茂宗祧，實降靈穹昊。今謹告成東嶽，歸上元，大寶克隆，鴻基永固，凝薰萬姓，陶化八紘。』

民國六十年十月二十日，馬鴻逵夫人劉慕俠女士呈獻唐玄宗及宋眞宗泰山封禪玉冊於蔣總統，現藏於故宮博物院。兩冊在山東泰安蒿里山上，於民國二十二年出土，玉簡現皆完好，簡上所刻冊文，爲禪地祇之詞。封禪的典禮，封爲祭天，壇在泰山之上；禪爲祭地，壇在泰山之下。

唐玄宗禪地祇文：

『惟開元十三年歲次乙丑，十一日辛卯，嗣天子隆基，敢昭告于皇地祇，臣嗣守鴻名，膺茲丕運，率循地義，以爲人極，夙夜祇若，汔未敢康。賴坤元降靈，錫之景祐。資植庶類。屢惟豐年。式展，時巡報功厚載。敬以玉帛犧齊，粢盛庶品，備茲痊禮。式表至誠。睿宗大聖眞皇帝配神作主。』

宋眞宗禪地祇文：

『惟大中祥符元年歲次戊申，十月戊子朔，二十五日壬子，嗣天子臣叵敢昭告于皇地祇。無私垂祐，有宋肇基，命惟天啓，慶賴坤儀。太祖神武，威震萬寓。太宗聖文，德綏九土。臣恭膺寶命，纂承丞緒。穹天降靈，靈符下付，景祚延鴻，祕文昭著。八表以寧，五兵不試，九穀豐穰，』

百姓親比。方輿所資，涼德是愧。薄率同詞，摺紳協議。因以時巡，亦既肆類。躬陳典禮，祗事厚載，致孝祖宗，潔誠嚴配。以伸大報，聿修明祀，本支百世，黎元受祉。謹以玉帛犧齊，粢盛庶品，備茲禋粢，式表至誠。皇伯考太祖啓運立極，英武聖文，神德玄功，大孝皇帝；皇考太宗，至仁應道，神功聖德，文武大明，廣孝皇帝，配神作主。尚饗。」

這類祭告天地之文多係歌功頌德；然而祭文的意義則是把功德歸之於天地的保佑，獻祭報謝。漢光武帝登基告天，把當時登基的理由昭告上天。至於封禪大典，在天下太平，人民安樂的時候，皇帝登泰山，把國家治平的情況昭告上天，獻祭報謝。漢昭帝祭天地文則是在通常的祭天大典裡的頌辭，感謝皇天后土，風調雨順，庶物群生。皇帝對於皇天皇地祇，自己稱臣稱名，表示敬奉上天的誠意。

(4) 國家大典的禱詞

兩國締結盟約，爲政界的一樁大事。春秋戰國時，諸侯相爭，合縱連橫，常立盟約。盟約的威信在於國際道義。但是在道義衰落的戰國時期，大家都不敢以國際道義爲盟約的唯一保障；於是乃呼求神靈，以作保證。這種保證詞列在盟約之內。若是簽約的國家有不守約的舉動，神靈將降罰。

左傳襄公十一年，諸侯伐鄭，鄭人懼，同盟于亳，載在書上說：

『凡我同盟，毋盭年、毋壅利、毋保姦、毋留患、救災患、恤禍亂、同好惡、獎王室。或聞茲命、司慎、司盟，名山名川，群神群祀，先王先公、七姓十一國之神，明神殛之，俾失其民，墜命亡氏，陪其國家。』（左傳卷二十七）

袁紹曾於漳河結盟討伐董卓，有『漳河盟辭』，辭云：

『凡我同盟之後，畢力致命，以伐凶醜，同獎王室，翼戴天子，有渝此盟，神明是殛，俾墜其師，無克祚國』。

太子加冠爲朝廷重典。加冠禮時須告祖廟，有祝文昭告祖宗，祈天賜福。

漢昭帝冠辭：

『陛下離顯先帝之光耀，以承皇天嘉祿。欽順仲夏之吉日，遵並大道邠，或秉集萬福之休靈，始加昭明之元服，推遠稚鬼之私志，崇積文武之寵德。肅勤萬祖清廟，六合之內靡不息。陛下永永，與天無極。』

晉太子冠祝文：

『令月吉日，始加元服，皇帝穆穆，恩宏哀職。欽若昊天，六合是式，率遵祖考，永永無極。肩壽惟祺，介茲景福。』

皇帝的祭典，郊社以外，就是祖廟祭祀。祖廟以下，皇帝有時親祀神靈。在神靈中太一算是最高。司馬遷史記載有拜祝太一的贊饗文：

『德星昭衍，厥惟休祥。壽星仍出，淵耀光明。信星昭見，皇帝敬拜太祝之享。』

皇帝祭太一，自稱皇帝，不像祭天地時自稱臣稱名。然而太一的祭享也算重典。（賽詞，醮詞第10頁11頁）

(5) 求雨文

歷代文獻裡所存的求雨文頗多。我國以農立國，農夫耕種，常須雨調風順。天且不雨，王繫不

生，因此地方官員到神廟行禮，祈求賜給甘露。天下了雨，又到廟謝恩。

會臺有福州籍溪瀾雨文：

「……神有靈蹟，國人所祇；神明顯號，天子所躋。妻能起之，槁能濡之。胡能有餘，劍而不施。我用卜日蚤駕以馳。既告潭側，尙其聽之。攘除驕陽，騰雲瀆寬。播爲甘露，霑洒淋漓。俾農有秋，百物具宜。……」

會臺諸廟誌雨文：

「……故若輩者，任職於外，六年于茲，而無歲不動於諸雨。賴天之仁，鬼神之靈，閔人之窮，輒賜甘澤，以救大旱，吏知其幸而已。其爲酒醴牲饗，以報神之賜，曷敢不虔。……」

白居易祝臬亭神文：

「……去秋愆陽，今夏少雨。實憂災沴，重困杭人。居易忝奉昭條，愧無政府。旣逢愆序，不敢寧居。一時禱伍相神，祈城隍祠，靈雖有應，雨未霑足。是用擇日祇事，改請於神。恭維明神稟靈於陰祇，資善於釋氏，聰明正直，潔靖慈仁，無幽不通，有感必應。今請齋心虔告，神其鑒之。若四封之間，五日之內，雨澤霑足，稼穡滋稔，敢不增修像設，重薦馨香，歌舞鼓鍾，備物以報。如此，則不獨人之福，亦惟神之光。若寂寥自居，昏靈無應，長吏虔誠而不咎，下民盼望而不知，坐觀農田，使之枯悴；如此，則不獨人之困，亦惟神之羞。惟神裁之，敬以俟命。尙饗。」

雨多了，造成淫雨，五穀受害，官吏乃求止雨放晴。

董仲舒有『止雨祝』，求社神止雨：

「諾！天生五穀以養人，今淫雨太多，五穀不和。敬進肥牲清酒，以請社靈，幸爲止雨，除民所

苦，無使陰滅陽。陰滅陽，不贖于天。天之常意，在于利人。人願止雨，敢告于社。』

醮爲古代加冠和娶妻的祭典，又以酒不酬酢爲醮。後代佛教道教興起，設壇祀禱，都稱爲醮。杜光庭曾爲晉公作后土醮詞，求平定變亂，以安國土：

『伏以惟地惟天，厚載廣覆，生成庶品，孕育群靈，坤德母儀，光被萬有。……厥有誠祈，蓋申昭告。臣封境之內，戈甲屢興，害及丘墳，戮兼嬰老。……念茲萬姓，誠切禱祈，瀝血披心，仰希鑒祐。伏乞曲哀虔祝，俯借威靈，命山川樹瀆之神，助平災沴，勅雷電風雲之吏，共靜郊原。……奉陳詞，言與淚寶，不任。』

古代秋收以後，十一月間有賽社，以報謝田神；故有賽詞；但別種秋祭也可稱賽，梁朝沈約曾作『賽鼎山廟文』：

『我皇體天御宇，望日表尊，備樂變乎笙鏞，鬱禮華於俎豆。邇無不懷，遠無不肅。鳥革素之客，草移丹綠之狀。泉露改味，日月重光。卯惟大王年逾二百，世兼四代，揚玉稗、希瑤席、秦楚趙之巫，把瓊茅而延佇，燕衛宋鄭之音，結統風而成典，九嶷之乘蔽日，三山之駕若雲。』

(6) 私人祈禱

以上五節所引的祈禱文都是朝廷或官吏正式行祭祀時所用的禱詞；古代既然有祭祀，自然就有祭文。除這種正式的祈禱外，私人也向神靈祈禱，或爲祈福，或爲禳災。私人的祈禱通常在祭神的處所。後來佛、道兩寺院興建了以後，祈禱的人便都上廟上觀了。

按古代的傳說，很古的時候就有私人祈禱的故事。詩經玄鳥章云：『天命玄鳥，降而生商。』朱

子註說：「玄鳥、胤也。春分玄鳥降，高辛氏之妃，有娥氏女簡狄，祈於郊禱，胤遺卵，簡狄吞之而生契，其後氏遂爲有商氏。」玄鳥降卵爲神話，祈於郊禱也算神話的一部份。但是古代已有祈禱並非虛話。

史記孔子列傳說：「紂與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘，得孔子，魯襄公二十二年而孔子生。」這裡所說禱於尼丘，也是私人祈禱。

論語說：

『子疾病，子路請禱。子曰：有諸？子路對曰：有之。誅曰：禱于上下神祇。子曰：丘禱之久矣。』（論語述而）

朱熹註釋曰：「禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。無其理則不必禱。既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明，故曰丘之禱久矣。又士喪禮，疾病行禱五祀，蓋臣子迫切之情，有不能自己者，初不請命於病者而後禱也。故孔子於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。」

朱子的解釋很牽強，子路請求孔子准許向五祀行祭，祈求病愈。孔子告以自己心中早已禱告，清心節慾，以與神接。這種禱告是精神方面的禱告而不見於語言。

佛教和道教盛行以後，信衆的私人禱告乃成爲日常的宗教生活。但是國人的傳統心理常以爲在有事時纔祈禱。祈禱兩字的意義本來就含有這種心理。「說文」解釋祈字：「祈，求福也，以祈斥聲。」「經籍纂詁」也解「祈」爲「求福也」，「爲民求福叫告之詞也。」「禱」字在『經籍纂詁』說是「請也，祈也」，「求福也」，「告事求福也」。「謂禱於天地社稷宗廟」。「說文」解釋『

禱」字爲「告事求福也」，「求福謂之禱，報賽謂之祠」，「請於鬼神」。

(7) 佛教的祈禱

佛教信佛，信菩薩，信天界和地獄。爲能獲得光明，脫離苦海，又爲超渡亡魂，轉生人世，佛教有供奉佛和菩薩的敬禮。

僧尼住在寺廟裡，朝夕誦經，所誦經文，多爲佛教經典，如般若波羅密多心經、金剛般若波羅密經、妙法華嚴經、淨土經、阿彌陀經等。除誦唸經典外，僧尼還唱誦朝暮課誦。今據臺北善導寺所印的「佛教朝暮課誦」(2)，摘錄幾篇佛教的朝課：

『香讚』，朔望早課前用：

『寶鼎爇名香，普徧十方，虔誠奉獻法中王。

端爲民國祝萬歲，地久天長。

端爲民國祝萬歲，地久天長。

南無香雲蓋菩薩摩訶薩，

南無香雲蓋菩薩摩訶薩，

南無香雲蓋菩薩摩訶薩。』

唱誦時，有大磬，引磬，大鐘，吊鐘，小鼓，木魚，鐺子，鈴子等樂器，依照一定規律敲叩。

宣讀神咒，神咒係中文從梵文音譯，意義不明，按照文字誦唸。

誦『般若波羅密多心經』一段，照見五蘊皆空，度一切苦厄。然後唱摩訶般若波羅密多：

『上來現前清淨衆，誦誦如來諸品咒。
回向三寶衆龍天，守護伽藍諸聖衆。
三塗八難俱離苦，四思三有盡禱恩。
國界安寧兵革銷，風調雨順民安樂。
大衆薰修希勝進，十地頓超無難事。
三門清淨絕非虞，檀信歸依增福慧。
阿彌陀佛身金色，相好光明無等倫，
白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。
光中化佛無數億，化菩薩衆亦無邊。
四十八願度衆生，九品威令登彼岸。
南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛，
南無阿彌陀佛。
南無大勢至菩薩，南無清淨大海衆菩薩。
南無大勢至菩薩，南無清淨大海衆菩薩。
一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，
七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恆順衆生，十者普皆回向。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅密。四生九有，同登華藏玄門，八難三途，共入毗盧性海。
民圖永固，國道遐昌，佛日增輝，法輪常轉。

自願依佛，當願衆生，體解大道，發無上心。

自願依法，當願衆生，深入經藏，智慧如海。

自願依僧，當願衆生，統理大衆，一切無碍，和南聖衆。

南無香雲蓋菩薩摩訶羅，

南無護法韋馱尊天菩薩。」

佛教的暮課，誦佛說阿彌陀經，禮佛懺悔文。

禮佛懺悔文：

『大慈大悲愍衆生，大喜大捨濟含識，

相好光明以自嚴，衆等至心歸命禮。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切諸佛。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切尊法。

南無，皈依十方，盡虛空界，一切賢聖僧。

南無，如來，應供，正遍知，明行足，善逝世間解，無上士，調御大夫，天人師，佛，世尊。

……』

再唸般若波羅密多心經，經生咒，南無阿彌陀佛誦：

『南無阿彌陀佛，（遍念數百千聲）

一心歸命，極樂世界，阿彌陀佛。願以淨光照我，慈誓攝我，我今正念，稱如來名。為菩提道

求生淨土。佛昔本誓，若有衆生，欲生我國，悉心奉養，乃至一念，若六生者，不敢正覺。以此

念佛因緣，得入如來。大誓海中，承佛慈力，衆罪消滅，善根增長。若臨命終，自知時至，身無病苦，心不貪戀，意不顛倒，如入禪定。佛及聖衆，手執金臺，來迎接我。於一念頃，生極樂國。花開見佛，即聞佛乘，頓開佛慧，廣度衆生，滿菩提願。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅密。」

誦唸『普供養真言』，我們選錄兩則：

阿彌陀佛供：

『阿彌陀佛，無上醫王，巍巍眞相放毫光，苦海作舟十品蓮邦，同願往西方。』

觀音菩薩供：

『觀音大士，悉號圓通，十二大願誓弘深，苦海渡迷津，救苦尋聲，無刹不現身。』

以後有念誦，讚偈，拜願。現擇錄『大慈菩薩發願偈。』

『十方三世佛，阿彌陀第一，九品度衆生，威德無窮極。我今大歸依，懺悔三業罪，凡有諸福善，至心用迴向。願同念佛人，感應隨時現，臨終西方境，分明在目前。見聞皆精進，同生極樂國，見佛了生死，如佛度一切。無邊煩惱斷，無量法門修，誓願渡衆生，總願成佛道。虛空有盡，我願無窮。虛空有盡，我願無窮。』

佛教僧尼早晚誦經，供奉禮拜。所謂經文和中國傳統祭典中的祭文，在文筆和意義上都完全不同。佛教的經文充份表現宗教信仰，不求福免災，而是讚頌佛法，皈依佛法，求脫罪業，轉生西方樂境。

佛教信衆有住家長齋禮佛者，他們在家誦唸經文，平日則手持佛珠，默誦阿彌陀佛。佛教祈禱的

經文向佛和菩薩讚頌，佛教祈禱時所誦的經典多為釋迦佛的訓言，和天主教神父、修士、修女所誦日課經有相同之點。

(8) 道教的祈禱

道教對鬼神的信仰很深，求福祛災的心情更重，對於祈禱也就非常注意。

道教的祈禱可分為三大類：第一類的祈禱為修煉長生之術的人祈求神靈助佑，因為內丹外丹的修煉，都須有神靈保護，纔能有成；第二類的祈禱是祛除災禍的經文，有符咒，有青詞，有密詞，有道場文等；第三類的祈禱為道士道姑所誦的經典。

為求長生，須用煉氣之法，修煉時常祝禱神靈，今選錄幾首祝文：

『天道天道，願得不老，壽比中黃，昇天常早，願延其命，與道長久。』(3)

『女光玉女，養我真入，子丹服食元氣，飲宴醴泉』(4)

『皇天上帝，太上道君，曾孫小兆某某，好道願得長生。此吾之氣也，吾從此氣生，念之萬遍無止也。令北長生，上為真人，雲車上迎，飛昇天宮，上謁上帝，南極老人，元光之前。』(5)

『大一北極，敬告諸神，常令魂魄安寧，無離某甲身。』(6)

道教為能修養精氣，先要存思，存思是靜坐，存思神物，心專於一，存思時，應行祈禱。祝曰：『真氣下流通幽關，鎮神固精塞死源，玉經慧朗通萬神，為我致真命長存，拔度七祖返胎仙。』

(7)

『元氣非本生，五塗承靈出，雌雄寄神化，森羅遠幽鬱。玉音響太和，萬唱元中發，仙庭迴九

變，百混同得一。易有合虛中，俱入帝堂室。」（8）

沐浴在道教的修養中也是一種要事，沐浴畢也當禱祝。『黃籙簡文經』云：『奉經威儀，登齋誦經。』洗浴畢，冠帶衣服，叩齒十三通，祝曰：

『五濁以清，八景以明，今日受鍊，罪滅福生，長與五帝，齋參上靈。』（9）

鍊丹之術常爲秘訣，道書雖傳載丹術多種，誰也不能按法鍊成，因最要條件在於神助。鍊丹時常須禱祝。

『平旦，澡洗薰衣，束向再拜，心存天眞』（10）

丹書爲秘傳，傳自神靈，故有祭受法，祭神求傳秘訣。祭時，誦唸禱詞：

『今日吉辰，齋志奉迎太上諸君丈人，乞停住華輦，愆息須臾。（因重上香，少頃又三拜，良久而跪）。某以胎生肉人，枯骨子孫，久淪愚俗，積聚罪考，禍欲深重，愆過山嶽。唯乞太上，解脫三尸，令百厄除解。今奉屬太上道君，永爲神民，常思清虛，以正穢身。思遇因緣，得開玄路。即日受先師告某金液之經，披省妙祭，蕭然反生。乃知天尊靈貴，非世尸所陳。豈其頑朴，可得希聞。是不敢輕秘，故祀祭天神至尊。

一書委帛一傳之誓，已備如本科，將輒抱佩永年，無泄無漏。唯願太上大道諸君丈人，發扶某一身，使享壽延年，所向詣會，早得從心。神藥速辦，棲遁山林。別替告祈高上諸皇，以合丹液之矣，依傳授之科，敬受師節度。』（11）

道教用咒詞以祛魔法穢，同時也畫符籙。符籙不可懂，咒詞則誦唸。如解穢湯咒詞說：

『北斗七星之精，降臨此水中。百死之鬼，遠去萬里；如不去者，斬死付西方白童子。急急如律

令。』

『四大開明，天地爲常，玄水澡穢，辟除不祥。雙童守門，七靈安房。雲津鍊灌，萬氣混康。內外利貞，保滋黃裳。急急如律令。』(12)

且夕燒香，虔求神助，以得長生：

『每日卯酉二時，燒香，三捻香，三叩齒。若不執簡，即拱手微退，冥目視香煙，微祝曰：

『玉華散景，九炁含煙，香雲密羅，上衝九天。侍香金童，傳言玉女，上聞帝前，令某長生，世爲神仙。所向所啓，咸之如言。』(13)

在道家的祈禱中有所謂『青詞』。凡太清宮道觀薦告的祝文，用青縑紙，以朱筆書寫，或祈福，或悔過，稱爲青詞。

歐陽修曾作『河南平陽洞河南濟濱北海水府投送龍簡青詞』：

『伏以九區至廣，萬物類居，惟川嶽之宅靈，擊眞仙而總治。載稽道祕，實有舊章。粲然玉簡之清文，婉若金麟之瑞質。竒爲鎮信，輔以精誠，伏冀冲鑒昭臨，純祺錫美，保邦家之永固，均動植以蒙休。』

張元晏曾作『下元金錄道場青詞』：

『維乾寧二年，歲次丙辰，十月戊申朔，十二日己未，嗣皇帝臣，稽首太上聖祖大道金闕元元天皇帝。伏以強名曰道，迴出氤氳之表，惟天爲大，是生恍惚之中，融和氣以陶蒸，藹眞風而煦育。況黃庭碧落，集列聖之威儀，絳闕丹台，聚群仙之步武。爰起祈恩之路，實開請福之門。敢用眞誠，陳於下會。今雖物無疢癘，年獲豐登。遠人不倦於梯航，絕塞靡虞於烽燧。而鯨鯢作

愚，蚊豕爲妖，塗炭黎元，穢亂紀律。官朝載罹於焚毀，簪裾仍迫於羈離。敢不痲寐思愆，曉夕引咎。於是廣延眞侶，重叩元關，幣帛交陳，香燈備設。伏望堅覆露之德，暢亨毒之恩，使氛祲盡消，萬彙咸泰，復安宗社，大定寰區，及臣躬身，同霽宏造。謹詞」

這兩篇青詞都是文人的作品，保有傳統祭文的文筆，但也有道教的信仰。然較比修煉長生的祝詞則有不同。文人所作的青詞，對於神仙長壽的事則不提，祇求神靈賜福。

密詞是佛教和道教通用的祈禱文，爲醮壇請禱之詞。歐陽修曾作有密詞，今錄一首。
東太一宮開啓保夏祝聖壽金錄道場密詞：

『伏以寂然妙道，推善應以無方；瞻彼高靈，薦精誠而必達。屈此長嬴之候，是惟茂育之時。爰稽玉笈之眞文，載潔雲壇之淨醮。冀敷昭鑒，來集純禧。固壽歷之延昌，溥黔而均祐。』

道教的禱詞，除上面所選錄的各種外，還有道士道姑所誦的經典。道教的清規中有十種善事。第十善事即是讀三寶經律，恒奉香花供養之。「全眞演教宗壇」的清規中有關於誦經的戒律。『早晚功課不隨班者，跪香。……上殿誦經禮斗，不恭敬者，跪香。』全眞教道士道姑早晚所誦經典，爲『高上玉皇本行集經』，『玉樞寶經』，『三官懺』，『全眞全功課經』等。(14)

正在教會內流行的個別指導退省

資料室

近幾年來，常聽人提到個別指導退省或神操，好似是一個很有效的靈修方法。但在親身做過這種退省以前，不易體會到底是怎麼一回事。今年八月底九月初，羅馬額我略大學神修學教授 Edward Malatesta, S. J. 神父來臺半月，在彰化靜山領導十位耶穌會神父做這樣的八天退省，以後再用兩天半的時間和這十位神父及另外加上的十位會士討論個別指導退省及一般有關於神操的種種問題，使參加的人都感到獲益匪淺。這裡先把退省的日程排列出來，然後再略述這種退省的特點。

七、十五：早禱

七、三〇：早餐

十一、三〇：共祭

十二、三〇：午餐（聽音樂唱片）

十七、四五：晚禱

十八、〇〇：晚餐（聽音樂唱片）

十九、三〇：訓話（約一小時）

從這日程看來，這種退省似乎只是一日三餐，和餐前的一些神業工夫罷了。其實，個別指導退省的點就在於日程表所沒有排出來的工夫，那就是每人每天須做四小時的默禱及對於每次默禱的省察，此外每天須見指導司鐸一次，二十分鐘，半小時或更長的時間不定。在此每天的會談中退省者向指導司鐸說出自己的心境及默禱的效果，指導司鐸對他的省察，個別護愛第二天約默禱題材。

（下轉四四二頁）

有關其他宗教的神學反省

Yves E. Raguin, S. J. 著
傅佩榮 譯

基督宗教與世界各大宗教的接觸日益密切，隨着接觸必將面臨一個根本的問題，就是：在人類救贖的整體背景看來，這些宗教與基督宗教有何關係？答案在兩個極端之間，其一為：根據「除耶穌之名外，沒有救贖」的真理，把這些宗教徹底逐出普遍的救贖計劃；其二則宣示一種多元主義，承認一切宗教的立足點無異。

在這次討論中，我想說明：如果把一切宗教都整合於一普遍的世界性神學，那麼它們的基督神學正是它們在救贖工程中佔有地位與價值的保證。這種世界性神學不像基督親自啓示的有體系，然而却在實現之途。至少當我們由各個角度觀察時，這種趨勢愈來愈明顯。

討論的第一部分，準備就亞洲宗教與哲學中的神學提出一些基本觀點，這些宗教與哲學主要是指佛教、道家、印度教、儒家。第二部分將試圖整合它們於一更大的綜合體——乃基督為其至深「形式」與最終意義。

任何非基督宗教，即使自命不信神的神學，都有神學，只要它對神的問題採取某種立場。儒家雖是哲學，却具有深奧的神學內涵，因為它的人本主義本身就已經對神明抱持一種立場：承認神明存在而不過問其存在方式。

第一部分儘可能求其客觀而指出：各教如何顯示並論涉它對「絕對者」的知識。儘可能在這篇簡短的報告裏，就各教的淵源加以討論。

第二部分將探討：這些歷史的教贖方式如何能夠歸宗於基督——這位人類決定性的救主。多元主義本是人類世代相傳的特徵；然而，要是基督如其所言，萬民終將因他而獲救。

I、非基督宗教的神學

a. 宗教與神學

神學原指神言的顯示，我們稱這種神言為啓示。神學也是：以適合人類的語言將神性知識作系統化的表達。因此，只可稱它「神的語言」或「論神的語言」。

有些宗教和基督宗教一樣，把「神的語言」看作「啓示」，就是神意的明白顯示。神以人類能够理解的寫實方式表達自己，談論自己、顯示自己。啓示的產生乃源於真實的交談與親切的關係。

別的一些宗教裏，啓示的觀念就含混多了，神或絕對者以模糊的方式顯示自身於不易解釋的徵兆中。

更有一些宗教沒有啓示。然而絕對者並不乏其奧秘的顯示。他像某種潛在的勢力，很自然地表現出來，正如「天何言哉？四時行焉，百物生焉」。

人類在上述種種情況中，遲早會嚐試以能懂的語言表達他對神的理解，神學由之而生。

佛教採取最極端的立場，排斥對神的一切執念 (preoccupation)。可是，却始終執念於「有限者與無限者」(the conditioned and the unconditioned) 之間的關係，這已經是一種「神學」了。就算反性神學 (Negative theology) 也是神學啊。這種執念使其信徒產生救贖的渴望，佛教因此成爲真正

的宗教。

所謂宗教，必須具有對救贖的關懷，並須提出一條獲救的途徑。救贖本身可以定義為一種超越今生的「境界」。依此而言，召喚是完滿的救贖境界。這種救贖就是田立克所謂的「終極關懷」。(cf. Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia Univ. Press, 1961. p. 4)

有人只承認佛教是哲學。可是在人類實際追求一種「超越」今生的境界時，能够指點迷津的哲學就已經轉化為宗教了。

b. 正性神學 (Positive theology) 與反性神學

基督宗教裏，稱神是什麼的「正性」神學一向比稱神不是什麼的「反性」神學更普遍。可是，「反性」神學「否定」的表達方式却是深奧神秘的，與正性神學緊相依存，甚至無法分開兩者。

在佛教裏，如果要進行默觀或者抵達最終境界，「否定方式」是唯一被認可的途徑。因為一切啓示的觀念在佛教都付闕如。佛教徒的默觀法主要是解脫，在「空」的境界中走向絕對者，而絕對者所顯示的也只是「空」。然而這並不否定它的存在或身為絕對實體的屬性。它就是它本身……我們能說的也止於此。

事實上，這種無聲神學正是神學的核心，把不可道者的根本奧秘表達出來了。

c. 非人格的絕對者與人格神

亞洲宗教的另一基本觀點是：絕對者幾乎都是非人格的，更好說是「超人格的」。這些形容詞都無法恰當地表達東方人的觀念，用於此處只為便於區分。在印度教、佛教、道家、中、梵、絕對者、道並不是人格化的，只有不可道者的「擬人化」或僅僅作為徵兆的「顯象」才是。印度教有大自在天 (Ishvara)、主神 (the Lord)、三梵天 (the triad Brahma)、毘紐天 (Vishnu)、西娃 (Shiva)；大乘佛教有無量衆佛；道教有三淨體 (Three Pure Ones)、擬人道相、創造道、救贖道、宇宙行動原理道。

這些宗教裏的「人格化顯象」低於絕對者，可是我們由之才能接觸超人格的絕對者。基督宗教內，「人格化顯象」並不在「非人格者」或「超人格者」之外，却是其內存的形態。所以我們稱神為「多位」(persons)。在神內，「超人格的」形態與「人格的」形態同存而並立，兩者不能互缺。

這種三位一體的信理影響重大。由於「多位」在「不可道者」的中心顯示自身為一體，我們對神——原是無以名狀的信仰「對象」——所能獲得的知識因之轉化為愛的關係。就我們所知，印度教派承認人類具有與神合一的能力，並且在全然結合的狀態中，不會失落他的「自我」。然而，完全泯滅自我以求與絕對者合一，這種理想仍是印度教、佛教、道家的主要目標。

基督宗教的理想是使人聖化，人主曾以神的司持，感來感或其真我，與神結合的密切程度不斷增長，以致唯一的區別只是：人總不能像神一般自謂「我是神」。人類在這重若今狀態下，人格乃得盡善盡美。

d. 俗世宗教

儒家是個不尋常的例子，現代人對它饒富興味，我們可以把它定義為俗世宗教。儒家原只是一種實踐哲學，可是，大約紀元初年時，那班使儒家成為中國哲學的人，在心中都有一套完善的體系，足以涵攝人類的一切行為和態度，又能與政治制度、人際社會、天地宇宙完全和諧。即使儒家否認自己是宗教，它還是具備宗教的基本功能，我們稱它「俗世的」，就因為它所致力的是彼世，而是現實世界。

中國人在實際的社會地位中，以日常工作與天地萬物取得和諧。幾乎聽不到超人倫理或超世權力的言論，因為若患上合天意，就必須做人，做「仁者」。就儒家的整體結構看來，它是俗世宗教；從現實方面看，它又像是只顧人際關係的人本主義。

孔子的後學孟子更加深了這種人本主義的色彩。如果人自身不先是真人，便不可能做「仁者」。如果人直探「心」（人的內涵）之究竟，將會發現自「性」。知其性則知天矣。所以，儒家有邁入神秘境界的通道，現代新儒家認為這是中國精神的表徵之一。

我們不能誣指儒家為神秘主義，可是它確實非常接近神明的國度，因為它的人本主義與宇宙保持着潛在的和諧，顯示出天道（救贖之途）。因此我們可以說：這種俗世的人本主義也是宗教。

Ⅰ、從基督宗教的觀點看非基督信徒

a. 處於精神黑暗時期的教會

今天，最大的誘惑是對所有宗教一視同仁，並且以多元主義為最後的解答。非基督宗教的存在逐漸壓迫着基督徒的良心。它們的豐富內涵動搖了基督宗教是唯一真教的信念。同時，傳統神學處於混亂之中，一切更顯得茫無頭緒。傳統神學的輝煌架構和大量規格，並不能把現代人所見於基督教界的實際情況表達出來。基督宗教的思想界處於精神的黑暗時期，如今正在尋求新的表達方式。

聖保祿皈依後，也曾度過一段類似的黑暗時期，接着豁然發覺自己面對一個充滿奧秘的新世界，多年之後他才澈悟當時所受的啓示。

同樣，教會豁然發覺自己面對一個從未真正「遭逢」的世界，與她曾經見識過的科學主義、唯物主義、馬克斯主義、無神主義都不相同。我們的確可以說，過去數十年的教會像神祕家一般處於精神的黑暗時期。她在黑暗中摸索：自己是什麼，信仰什麼，需要什麼，也在尋找一種適於表達的新語言。

教會處於當今之世，面對諸大教派與反宗教潮流，除非她能覺悟自己是什麼，否則情況不會改善。

現在沒有人會說：非基督宗教是魔鬼的化工。再也不能低估只具有真理的浮光掠影或共同啓示的疎迹。這些宗教是人類努力的成果，追根究底仍以神為其內在精神與最終目標。

教會因而面臨了一個難題。解決之道不是灰心失望，也不是幼稚的混同主義，而是更深刻地默觀神在一切宗教內所啓示的奧秘，尤其在基督身上所啓示的，基督是唯一自稱道路、真理、生命的人。

b. 救贖的歷史途徑與絕對途徑

承認非基督宗教的價值，並不能使我們忽略我們在討論之初提到的少數基本原則。神只能有一個完全的表達，就是「聖言」。任何局部的表達都依此「聖言」而定。所以早期的教父認為神的「聖言」曾啓示了古代的聖賢。

聖言是神的肖像，神的完滿表達，是神用來使自身被理解的言語。因此，聖言是啓示和全部神學的樞紐。聖言化身爲人，就是基督。可是這項表達並不排斥局部的啓示，一切啓示都在基督之內。

每一宗教都曾以自己的方式解釋神明的話。那麼，爲何佛陀否定所有談論神的可能性呢？因爲神的不可言說性深深感動了他，所以他只許自己做黑暗中指點迷津的嚮導，只希望教人一套自我解脫的實踐途徑。

相反地，基督知道神是誰，因爲他自己是神。他強調本身作證的價值，因爲他的作證也是天父的作證。如果歷史上不曾有過這項見證，神而人的基督就難免是幻想的。他不是單純的夫子，也不是低於天父的顯像。他的「存在」一如天父。他是自生的聖言、化身的聖言。

別的宗教裏，絕對者和它表現於世供人體會的顯像之間，隔着一道鴻溝。在基督宗教，這道鴻溝由化身爲人的聖言、神而人的基督填滿了。神人關係的奧秘並不在神人之間，而在基督的人性中心。因此我們才能透過人的經驗體會到神。

基督宗教提出的答案解決了此項奧秘的二律背反 (antinomies)。奧秘不但繼續存在，反而顯得更為深廣，如今連神學體系也難以表達。由於重新肯定各大宗教使整個觀點開放了，我們無法看清未來的神學將如何整合。不過，我們確知：雖然神學因此處於危機之中，基督的肖像卻不斷增長。他不但但是歷史上許多救世者之一，還是人類最後的救主。

因此之故，我們可以說：萬民都將在其宗教內、藉其宗教而得救。所謂「藉」，是指在實際情況中，宗教是他們救贖的經紀人 (途徑)。而救贖的最後原因則是神在歷史上一段確定的時間內所賜予人類的聖言。這是神化身為人的限制……雖然比任何其它的啓示更能顯示神，也難免局限於一時一地。只有人類的全部歷史才能解釋這個矛盾，我們現在辦不到。

e. 昭示聖言

如果萬民都將在其宗教內、藉其宗教而得救，我們還須把基督介紹給非基督徒嗎？

基督宗教在現實世界中，離完善還遠得很。它的神學正在尋求自身的真相。神的聖言——不論出現的方式如何不理想——就是說神言語的那一位；神在基督身上為我們顯示出活的「神學」。不管書本上的神學有多貧乏，基督始終如一。我們要介紹的就是基督，要理問答再不理想，也能使我們面臨基督，這點才重要。

在介紹基督的福音方面，應該更簡易些，基督昭示自己時是不拘形式的。教會由於接觸了非基督宗教，乃得認清基督的奧秘，並不斷地面對這項奧秘。我們必須向世人昭示基督就是神的奧秘啓示，這是良心的要求。使世人明白神顯示在「」身上的愛。如見我們相信這是真理，也會相信：知

道這項真理就是不尋常的收穫。那麼，爲何不將我們生命中的喜樂與他人共享呢？只要他人願意，就可以分享我們有過的經驗。聖保祿、聖若望和所有找到基督的人，都是這麼說的。

本着前述的精神，我們能够介紹基督的福音，也必須那麼做。只有以交談的方式才能使這種介紹生效，而交談的條件是對於所談論的基督有深刻的了解。

此外，教會必須努力建構開放的神學，能够包容人類在宗教方面的一切成果，並且深奧得足以涵攝基督是神的最終啓示這項真理。

說到這裏，必須承認：我們也不知道基督的奧秘如何長、如何闊、如何高、如何深。除非人類從歷史中明白了自身的豐富奧秘，否則無法了解化身爲人時承擔了全部人性的基督。

其它宗教也有基督神學嗎？很難說。我們沒有權利以自己未臻完善的神學去衡量它們。大家都在尋找真理。我們明知基督是道路、真理、生命，可是告訴別人時，却難免引起反感。這些對他們毫無價值。儘管如此，我們仍舊繼續反省並設法解釋世界的救贖之道。雖然神學還在追尋自身的真相，基督是人類確定的救主殆屬無疑。我們說不出這項救贖將如何具體地實現在每一個人身上，可是我們知道萬民都有救贖的希望。

我們期待具有整體觀點的神學，能够包容世界上所有的宗教成果。爲達到這個理想，得有無數虔誠的「默觀者」和一般人，從現代生活與思想的背景中，真正去尋找神。尋找時，必須考慮我們今天指出的宗教會合。這個會合不該導致幼稚主義，因爲那決不是正確的解決辦法。我們需要的是：基督徒體會其它宗教的豐富內涵，並且了解它們在尋找神時貢獻的偉大成果。沒有人說得出未來的綜合局面會是什麼，可是我們知道：人類尋找神的一切努力，都將在基督內得到滿全。

圖說參考書目

- Vatican Council II, *Dogmatic Constitution on the Church, "Lumen Gentium"*.
- Vatican Council II, *Dogmatic Constitution on the Divine Revelation, "Verbum Dei"*.
- Vatican Council II, *Declaration on the Relationship of the Church to non-Christian Religions, "Nostra Aetate"*.
- Schlette, H. R., *Towards a Theology of Religions*, Burns Oates 1965.
- Daniélou, J., *The Salvation of Nations*, Notre Dame 1962.
- Cutata, J. A., *Expérience chrétienne et Spiritualité orientale*, Foi Vivante Series, 1967.
- Neuner, J. (Ed.), *Christian Revelation and World Religions*, Burns Oates, 1967.
- Pannikar, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, D. L. T., 1964.
- Maurier, H., *Essai d'une Théologie du Paganisme*, Editions de l'Orante, 1965.
- Neill, Stephen, *Christian Faith and Other Faiths*, O. U. P.
- Thlis, G. *Prépos et Problèmes de la Théologie des Religions non-Christiennes*, Casterman, 1966.
- Zaehner, R. C., *The Comparison of Religions*, Beacon Press 1967.
- King, W. L., *Buddhism and Christianity*, Westminster 1962.
- Zaehner, R. C., *At Sundry Times*, Faber 1958.
- Zaehner, R. C., *The Catholic Church and World Religions*. Burns and Oates 1964.
- Kraemer, H., *The Christian Message in a "Non-Christian World"*, London 1938.
- Hallencreutz, C. F., *New Approaches to Men of Other Faiths*, WCC, 1970.

Kraemer, H., *Religion and the Christian Faith*, London 1956.

Kraemer, H., *The Communication of the Christian Faith*, London 1957.

Rahner, K., Christianity and the non-Christian Religions in *Theological Investigations*, V.

(上接四三〇頁)

今將某一退省者由指導司鐸所聽的默禱題材列出，以見這類個別授題究竟能有什麼內容。其實以下八天的題材都是在交談的最後一兩分鐘道出，其餘每天半小時以上的交談時間都用於討論個人神修近況或一般性神修及傳教問題：

第一天：依納爵神操中「為得聖愛的瞻想」（於前夕授與大眾）

第二天：申命紀六章及八章

第三天：瑪竇福音五章

第四天：基督君王（按照任何一部福音）

第五天：若望福音六章（生命之糧）

第六天：若望福音十八—十九章（苦難）

第七天：若望福音廿章（天主對教會的一在—缺）

第八天：教會（厄弗所書信三章）

八次訓話的內容是：1. 「聖愛瞻想」……應有安靜、開放、慷慨的心；2. 祈禱的途徑：禮儀的，個人的；3. 耶穌會的長長短短；4. 內心的法律與神秘的祈禱；5. 聖神革新運動；6. 本年七月在舊金山召開的「依納爵神修大會」；7. 神修指導的任務及所需優良；8. 希望與克難：與基督一同做撫慰者。每篇訓話都有相當精彩的内容值得介紹，本刊資料室在今後各期將隨時提供。

個別指導的退省自然不能為一切人解決一切的問題，但為很多司鐸及會士、教友，特別那些做過多次團體或個人避靜的，不失為一個合時宜的調節。一人找到一位合格的指導司鐸就可以做，三、四人一齊做更好，但不可超過七、八人；否則指導司鐸不克勝任。

書評

試評英譯耶路撒冷聖經與思高聖經

先知書導論之異同

吳貞慧

引言

英譯耶路撒冷聖經被譽為劃時代的譯本，乃根據一九六一年法文耶路撒冷聖經的新版本所譯者。這是一部集大成的著作，因為它是多數專家經多年的合作和辛勞所得的結晶。由於材料豐富及專家們學問淵博，使這本聖經確實達到言簡意賅的境地，為今日研究聖經者的良好工具，也使一般教友閱讀時得到莫大的裨益。

一九六八年出版的思高聖經是中國教會所擁有的第一本中文新舊約全書。這是思高聖經學會數十年辛勤耕耘的成果，其材料之豐富及用途之廣泛，有目共睹。特別引人注目的是：在思高本「聖經與大事年表」中，除了將聖經的歷史與近東古國對照以外，還配合了中國的朝代年月，使中國教友研讀聖經時，能以之與本國歷史對照，而獲得更深刻的印象及助益。

這兩本聖經優良很多，譬竹難書，但在仔細研讀之後，我們會發現有許多可討論的問題存在，例如譯筆之是否信、達、雅？註釋的內容與神學觀點是否適宜……等。現在試就「先知書」之總論及引言加以比較與批判。

試評英譯耶路撒冷聖經與思高聖經先知書導論之異同

四四三

先知書總論

(一) 篇幅與地位

耶路撒冷聖經（下文簡稱J B）與思高聖經在各部書或各類書之前均有導論。先知書自不例外。我們可由J B的導論所佔篇幅之多少辨別該書的重要性及其地位；這一原則對思高聖經則不適用。

J B之先知書導論共廿七頁，為全部聖經各類書之冠，約為總數的三分之一。這不只因為它所包括的書特別多，也是因為它看出了「先知」在舊約對於「天主啓示」之發展所佔的重要地位。雖然梅瑟五書及歷史編排在先知書之前，但事實上我們可以看出：先知運動和以色列的歷史以及著述的過程是平行發展的。先知的特點是在「深度上」下功夫，宣講「天主與人的關係究竟如何？」並領導人民走正確的道路去實踐天主所啓示的一切。為此J B的「先知書總論」很仔細說明——先知預言的特性；先知運動的歷史；並詳細介紹「先知教導」的主要內容：一神論、道德、以及默西亞主義。並引證其聖經的出處。爲此在J B中從先知書導論所佔篇幅的多寡，我們很容易看出它在整部舊約，或更好說整部聖經之地位及重要性。

至於思高聖經的先知書總論則只有二頁：扼要介紹先知書包括的各部書名；「先知」一詞的意義；先知的任務及使命，先知的蒙召；以及先知書之作者等問題。從這短短的總論中，我們很難看出「先知書」在整部聖經中所佔的份量。同時在總論中，對於「先知運動」及「先知教導」只簡單帶過，而未仔細探討，這爲一個初試研讀聖經者實在是美中不足的一點。由J B之先知書導論，一個初

讀先知書者很容易對「先知」獲一明確的認識，在思高聖經則否：因為思高聖經對於許多事情常只以一語帶過：例如雖提到「前先知書」、「後先知書」、及「雜集」，但沒有一處說出其原委或來路，而J B則無此缺點。這或許是由於思高聖經『爲了切合實際，盡量縮短了每卷的引言和註釋』（P III序言）之結果。但爲有心研讀聖經者這不能不是一個缺點，因爲今日中國教會之教友在信仰上已日趨成熟；他們不會不願吸收較高深的思想及知識，爲此，聖經之譯釋者實應在此方面負起聖經教育之責。

(二) 編排

J B先指明希臘聖經、希伯來聖經及拉丁通行本編排的次序，最後說明自己是以何種次序編排的，並講明如此編排的理由。思高聖經只說先知書在此部聖經中編排的次序，並說它亦稱「後先知書」以別於希伯來文聖經之稱六部歷史書爲「前先知書」，如此而已。

我個人覺得在各先知書引言之編排上，J B比思高聖經爲佳。因爲：

介紹先知書最好是按照先知生活的時代，以及他們的社會，宗教等時代背景，以與先知本身一起講解，方能使人對「先知」有一更清晰、更完整的了解。在介紹大先知書時，J B及思高聖經都已注意及此，但可惜的是：思高聖經在介紹各大先知之引言時，將引言置於各書之前頁，不如J B置於一處，令人更宜於互相比較對照。

本來介紹小先知時，也應該按此原則才好，J B盡可能地努力這樣按先知生活時代之先後次序編排；而思高聖經則否，它只隨着先知書之排印次序來介紹，使人不得不由第八世紀的歐瑟亞跳到第五

世紀的岳厄爾，再回到第八世紀的亞毛斯。這種介紹的次序只是令人吃力而無多大益處，即使它在小先知引言中，將十二小先知編排在一起爲易於比較，亦不能彌補此缺點。

（三）作者問題

——思高聖經認爲：先知書是先知們所寫的，甚或有時天主自己命令他們筆之於書的；例如依八 1；卅，8；耶卅，2；卅六；則廿四，2；即一明證。先知記錄之最重要動機不外是使其言論傳流後世，當作他們超然使命的證據（思高頁一一四八）。所以它一再強調先知是先知書的作者，雖然有的先知書在字裏行間可以看出實是在不同時期的作品，思高聖經仍作了『並不防碍稱××先知爲全書作者』之結論。依撒意亞先知書即是最明顯的例子，雖然今日學者普遍認爲它爲二或三個作者之作品，但思高聖經却堅持依撒意亞爲全書作者。即便這是很難證明的事，它却用了許多聖經出處，以及猶太教及基督教的傳說來證明，但這一切實在沒有足夠的說服力量。

——J B 介紹全部先知書時，指出了「著述先知」名辭之不當。因爲自先知之任務看來，先知不是一位作家，而是一位宣講家，一位傳道者。他的信息是爲傳報於人，而非爲了筆之於書的。所以 J B 在作者之辨認上認爲應由先知書之內容着手。它將先知書之內容分爲三類：

① 先知的言論或神諭（天主說的，或先知藉天主之名說的），以及包括教導、訓誨、威脅及許諾等之詩節

② 第一人稱的敘述：先知在此述說其個人之經驗，主要是他個人蒙召的經過。

③ 第三人稱的敘述：述說先知生活時代的事件或先知工作時之情況。

這三類彼此並不衝突，事實上在敘述部份常包含先知的神諭或言論。不過這『第三人稱的敘述』却指出了「先知」本人之外的作者，耶肋米亞先知書很明顯的可以證明。耶卅六·4指出耶肋米亞先知曾口述，而由巴路克記錄。此外耶卅六章也給了我們一些有用的日期：公元前六〇五年耶肋米亞口授，巴路克記錄過他在公元前六二六年開始先知任務時的各神諭（耶卅六·2），此軸卷爲約雅金所燒毀，現在加以重寫並增補（耶卅六·32）。除了猜測外，我們難以知道這本集子所包含的究有多少。但自全書可看出其記錄並未按年代之順序，而是由若干小集子和片段的講詞所編輯成書的，其中有二小集可看出與原書本是分開的，比卅廿一、11~23、8對君王的神諭，以及耶廿三、9~40對假先知的神諭。由此種種可看出先知書之作者詭譎不是先知本人。這類似的情形亦發生在其他先知書，爲此可看出J B與思高聖經在作者問題上實有不同的觀點。

四其 他

J B對於許多年代或宗教生活上之轉換點均有所說明，而思高聖經則略而不提。例如岳厄爾先知書，J B指出其爲『充軍後的作品』，並指出如此肯定是因爲在書中沒有提到『君王』。此外並說出岳厄爾先知爲「聖神降臨的先知」他對守齋及祈禱的勸告，即使借自或塑造自聖殿的禮節，但它在未來之封齋期禮儀仍佔一席之地。

公元前五八七年南國滅亡，但思高聖經之「亞北底亞引言」却說：『在猶大被圍攻的時候（公元前五八六年）……』這也是一項錯誤。思高 P 131 倒數第 4 行）。

(五) 結 論

由全部先知書的總論及各先知書的引言可以發現：思高聖經着重於歷史背景，而較缺乏考古、文學批判及神學意義的探討，是爲其美中不足者。但它仍有J B所沒有的優點，即在「聖經與世界大事年表」中補足了「猶太人民充軍時代：五八七—五三八」及「羅馬共和國形成時期：六三—廿七」兩個時期。一般來說，這部聖經爲今日中國教會實爲一部不可多得的好書，爲一些無充分時間研讀聖經者者本書之引言及附錄等已足供讀者了解聖經的主旨。而問世於梵二之後的J B，我們也可看出它實在是想遵從大公會議決議的指導：一方面力圖趕上時代，另一方面也努力加增深度，所以在解釋時，極力企圖將歷史、考古、文學批判等各方面的成果盡量吸收利用，並避免膚淺不實。故綜合各方面而言，在短期內我們大概不可能獲得一更新、更完備的聖經全集，只希望當他們再版時能針對人們所提出之缺陷加以糾正和改進，則教友幸甚！

比較思高聖經和耶路撒冷聖經先知書的導論

胡秀英

從思高聖經的序中、可知其出版中文新舊約合訂本的原則和方法。編者爲了澈底修訂舊譯本而重譯了舊約部份；並爲促進合一運動、在新約的修訂工作上、參考了經 Aland, Black, Metzger, 和 Wiken 細心校勘的基督教五個聖經公會聯合印行的聖經希臘版本。更爲了切合實際起見、盡量縮短每卷書前的引言和注釋（這是必須的，因爲一般信友，很少會有興趣和程度閱讀往往較正文更長的卷首語）。這一切都是很大的貢獻。但是，同一篇序中、亦有兩處引起筆者的反感：（一）：很少採用近代學者的臆測……（二）：「對於那些尋求高深聖經知識的讀者，我們仍建議、請他們參考本學會以前出版的聖經各卷注釋。」這種態度很難令人接納。事實上、在合訂本未出版以前，中譯聖經只此一套。當然，其貢獻是不可抹煞的（此點下文再談），畢竟、在鼓勵研讀聖經的今日，又有學術研究方法上的戒就可憑，正應把自身因各方面的限制而不能採用的方法提供給有意作進一步研究聖經的人才。是。J.B. 在這方面恰好補足了思高的欠缺，它在立論方面的態度亦較思高開放得多，這也許是基於國外學者的研究及讀者的程度都勝我國人一籌之故；抑或方濟各會保持了他們的長遠傳統，則不得而知。

至論先知書部份的導論，在未看 J.B. 以前先讀思高的、覺得它雖然寫得「字字有分量」，却免不了有「籠統」之感；筆者認爲只有對先知已有相當研究的人，才能從導論中了解其意義；這一點似與

導論之爲導論略有衝突。J B則在導論中介紹先知書之前，先用了不少的篇幅來介紹先知的性質、先知運動的歷史，以及先知的教導。可貴的是：J B以非常客觀的態度介紹各大宗教內先知性的人物、最後點明以色列的先知的特徵及其特殊使命。對先知的蒙召也作了相當詳明的分析；在先知運動的歷史裡、廣引經典介紹先知在各時代中的服務；最後歸納先知訓誨於三大主題：唯一眞神、道德倫理、和默西亞論。末了，以敘述先知書的成書過程作結。讀到這裡，愈覺兩個導論根本無從比較。依思高中所示，打開一九五一年出版的各卷譯本：先知書分上中下三冊，僅先知書總論已有一五四頁之多；共分八章以闡明先知的概念、起源、歷史演變、任務；先知書的筆法、體裁和文字；宣講對象、在啓示進展上的重要、默西亞論、先知書與公教禮儀……可說包羅萬象。或因過份「濃縮」之故，致對導論的多數主要因素都略而不提。另一方面、對本身不採納的「方法」仍抱消極的態度。截至目前，思高聖經乃我國教會內唯一的中譯本，這是教內人士精神食糧的庫府，其貢獻是不可估量的，而其地位亦是無可取代的。不諳外語的讀者，固然唯它是依；通曉外文的中國信友何嘗不手執此書而恭誦呢？唯其如此，切盼思高在再版時能採取開放的態度，重寫先知書的導論，務使導論發生其爲導論的作用，讓讀者們除開卷獲益外、還能激發對聖經作更深、更廣、更切合生活的研究。

「各種專題導論是研究和解釋聖經內容之初階」——舊約導論。故乘研讀先知書導論之便，依導論所提供的各項研究及批判，進入先知書的內容，免得滯留或徘徊在聖經正文之外，徒托空言。限於時間及程度，乃決定於本月內閱畢「十二小先知」。不但是因爲它們的篇幅較短，更是由於其數目之多，可供我們涉獵先知的「多樣性」。最主要的還是受「十二小先知」緒言的影響——「在研究以色列的歷史、宗教、禮儀、啓示演進、默西亞論、以及舊約文學上的種種問題；十二小先知書對於我們確

實有莫大的貢獻。它協助我們解決了許多難題，因為它補充了舊約史書中的許多缺點。它把公元前第九世紀，或至少第八世紀起直到公元前第四世紀的以色列的生活、活生生地擺在我們的眼前，使我們在研究上有所依據。十二小先知書對我們的信友生活也是一部不可或缺寶書，因為他們同其他四位大先知一樣，不斷地在講述宗教的要義、維護正道、斥責殘暴、傲慢、迷信、放肆、虛禮而不顧愛德的謬論。他們領導我們承行天主的聖意，協助我們避免一切與天主脫離、或能使天主不悅的事情。他們所言所行的處處表現天主，以天主在萬有之上。」

J B 的領導是按歷史次序分別介紹十二小先知書：亞毛斯、歐瑟亞、米該亞、索福尼亞、納鴻、哈巴谷、哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞、亞北底亞、岳厄爾、若納。思高的十二小先知次序則全按希伯來原文及拉丁通行本的次第：歐瑟亞、岳厄爾、亞毛斯、亞北底亞、若納、米該亞、納鴻、哈巴谷、索福尼亞、哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞。現分別介紹、比較於后：

一、歐瑟亞

兩篇導論都強調神人的「婚姻」之愛，全書的教義以上主對以民的愛情及以民對上主的不忠為經緯。讀了歐瑟亞先知書後，深深覺察到他的婚姻生活與先知使命間有着一種不可分割的關係。不但是前三章，即他一生的宣講，全以他的婚姻生活的經驗及他對天主的認識為基礎。由於婚姻生活所得到的慘痛教訓，使他清楚地明白上主與以民間的關係與情形；然而他若不是早有了對天主的深切認識，恐怕他永遠也不會了解自己那不幸婚姻的深意。

J B 提出前三章在解釋上引起的爭論以及一 7；二、1—3 和十四、10 為後加的。

比較思高聖經和耶路撒冷聖經先知書的導論

這兩點都是思高所沒有提及的。

二、岳厄爾

兩篇導論都提出岳厄爾與其他先知不同的地方是：他特別着重「神的傾注」在「上主日子」裡的廣博性。這個許諾實現了梅瑟的心願（卅十一，29）；由於伯多祿在五旬節的引用，同一的許諾亦將永遠存在信友的心靈上（宗二，14-16）。因為這一天真正成了一個新紀元，在這個紀元內，許諾實現了，且不斷地在實現着，而實現的程度已超出了岳厄爾所期望的，無怪丁B稱岳厄爾為「聖神的先知」。丁B認為三、四章乃另一受默感作者所增加；思高則「堅持岳厄爾書為一人的著作」——（見先知書下冊二六五頁。）

三、亞毛斯

丁B在導論中說此書內次序有些凌亂：七10-17將兩個神視隔開了，更宜置於「譴責」之末。二：4-5很可能出於另一作者；九、8b-10；11-15是增篇；四13、五8-9、九、5-6顯然是為禮儀而插入的。思高則在導論中說亞毛斯被逐出北國後返回故鄉把所講過的道理記錄下來，又為鼓勵少數忠貞虔誠的猶太人，另外加上有關全民復興的預言。

遍閱全書，頗感意外的是：宣講「上主日子」來臨的亞毛斯除二、4外，從不明提及天主頒給以民的法律和誠命。稍作分析，立即領悟原來他是極力維護銘刻人心中的自然法律。這法律叫人行正義（三，10；五，15）；求美善（五，14）。換言之，就是叫人尋求上主（五，4-6）。因此，萬民的基本法

律全包括在這句話內：「唯願公道如大水常流，願正義像不停的江河」(五，24)。

有一點不可忽視的是：天主的審判雖然嚴厲，懲罰亦屬難免；這一切畢竟都是在成就天主教贖萬民的計劃。

四、亞北底亞

全書只有廿一節，篇幅雖短，意義却深長。故能在舊約經典中佔一席之地。全書結構條理井然，以上主報復厄東為主題，然後略加引伸，以最後勝利作結。

J B 和思高都認為此書篇幅短，很難確定先知執行任務的時期，更難斷定此書的歷史背景。

J B 提出學者們對此書「文學形式」的爭論；認為 2—10 乃耶肋米亞書四九、7—22 之重複。國家主義與「二依」成強烈對比。思高則指出以民的這種褊狹的國家主義，只有賴新約的啓示才可消除。

五、約納

首次看到思高在導論中清楚否定此書的作者是書中的主角約納。「他曾預言雅洛貝罕二世的勝利(列下十四，25)，但他自己却沒有留下任何著作。大約到了公元前第五世紀中葉，有一位信仰堅定的作者，以約納先知為主角，編寫了本書；他的目的是為攻擊當時猶太人的仇視異民那種過激的褊狹民族主義。」這與 J B 在導論中所述正好吻合。

「天主憐憫」是本書訓誨的主題。亦舊約道理巔峯之一：連最大的懲罰亦不外是天主仁慈的意願的表達——祂在看到人的悔改的第一時就寬赦了。故事中全部人物却是類似的：外教的海員、君王、

群眾、甚至畜牲亦然，唯一的例外是以色列的那位先知。天主的仁慈在祂寬待抗命的先知上突顯出來。這件事被新約宣講引為悔改的典範。

六、米該亞

思高在此書的著作問題上一反約納書的態度，：「沒有任何理由阻止我們主張米該亞先知在其晚年蒐集了自己的預言而編輯成書……至於先知何以沒有根據所發表的時代編排這些預言，我們不得而知……」（見先知書下冊四二頁）

J B 提出學者們同意七、8—20 屬回國時期的作品；二、12—13、四、6—7、五、6—7 與上文不合；四、1—5 與依二、2—5 幾乎全同，因而不似原著。此書影響長遠直至新約，尤其有關默西亞誕生的預告。

先知書中表達先知對宗教有着清楚的概念，他認為宗教不基於任何祭禮（六、6—7），而是基於履行正義，愛好慈善和虛心與天主往來（六、8）。先知大部份的宣講是攻擊人民侵害正義，揭露人民有傷愛德的罪惡。他貶斥崇拜邪神（五、12—13）和以色列人民以及假先知與司祭們的虛偽而形成化的敬禮（三、5；六、6—7；三、11）。因為這種外表的敬禮有極大的危險——使人認為天主悅納了他們的祭獻，不必度道德的生活了。七1—6 所載人民的墮落，可能就是出于這種宗教形成化的思想。

七、納鴻

J B 指出卷首一、2—二、3 出於納鴻手筆；而二、4—三、19 顯出他是司可波撒意亞一般偉大

的詩人。思高則說先知在愛國恨敵的心懷下，不畏同族的逼犯，只鼓勵他們信賴天主。

第一章講述裁判者大公無私。有善必賞，有惡必罰，讀來宛如念聖詠，令人體會出裁判者的威嚴，因而稱頌上主的偉大；二、三章是前章原理應用在尼尼微身上，故較具體及實際。全書在思想上是一致的——其目的是在於頌揚彰顯主宰人類歷史的上主的公義；以公義報復欺壓小民的亞述，以仁愛補助被欺壓的小民猶太。宣佈那永遠的真理——即：建立在暴力和欺詐上的國家終必毀滅；站立在真理和公義上的上主之國必獲勝利。

八、哈巴谷

兩篇導論均討論此書的著作年代及第三章的作者問題。J B 指出「流離歌」乃是在禮儀中被採用的。本篇的中心思想——「惡勢力爲何得勝」這個問題的內在意義，異於其他先知們的教導。先知認爲是天主在準備公義的最後凱旋，而義人因信賴天主才能得救的這項道理一直延到新約，保祿將以更卓越的深意詳加發揮。

哈巴谷對信仰的宣講上超越了舊約中其他的作者。對他而言，信仰是對天主行事的一種完全信賴，雖然在某些事情上人們不能探得天主行事的意向和計劃，但確信天主無論做什麼事，必然依照自己的正義和聖潔。爲此，信仰在先知的心目中是指對天主絕對的服從、絕對的依賴、縱然天災人禍把人重重包圍，人仍要堅貞不移、仰賴上主（三，7）。換言之，信仰即是指人把自己完全交付給上主，雖然在大難中，人力絕望之際，仍然全心依賴天主，知道天主到了祂自己所規定的時期，必然要在全世界前發顯自己的光榮（三，3），而義人就在那時將獲得救援。保祿曾三次引用了哈巴谷（三，4）——

羅七17、迦三11、希十37—38；堪稱爲先知道理的成熟果實。本書的最末一句又使人讀時聯想起若望一書五4的話：「戰勝世俗的就是我們的信仰。」

九、索福尼亞

在分析內容上，[B]把全書分爲四部，而思高則分爲三編；在介紹內容要點時，思高仍本一貫作風大略提綱挈領地描述一番；J B也照它一向的習慣隨介紹後註明章節，並提出二、11三、9—10乃出自依四十一五五；三18 b—20是在放逐的背景下寫成的。思高指出此書是新約真福八端的預告（瑪五，2—10）；J B則說全部新約只在瑪十三、41裡引用過此書一次而已。

本書的神學主題及中心思想是「上主的日子」。它的描寫與亞毛斯、依撒意亞、米該亞一樣。書中所表達的思想與依撒意亞相像，也許是因爲他亦出身王家，並經常接觸依撒意亞的弟子之故。

十、哈蓋

J B提出先知們的宣講在各時代中主題的轉變：充軍前的先知宣講懲罰、充軍時的先知宣講安慰、充軍後的先知宣講復興。哈蓋先知出現在猶太主義發展中的一個重要關頭——一個新的巴肋斯坦國的誕辰。

思高強調哈蓋對猶太宗教的功不可沒。後起的聖殿實際上成了充軍回來的猶太人的中心，使他們在無君王、隸屬于異國的時候能團結一致、保持了對真主的信仰。

在略知時空背景下讀哈蓋先知的四篇演講，可以明顯地看出也要致力實現的理想是重建聖殿，他

把熱切重視此事的理由在演詞中一一陳說明白。由於哈蓋和耶肋米亞先知的環境恰成強烈對比，無怪他倆對「聖殿」的宣講亦互異其趣。本來先知們的責任就是在看出時代的徵兆並提醒百姓滿全各自的職責。

十一、匝加利亞

這是十二篇導論中J B與思高最相似的一篇，二者對此書的簡介極其類似。

匝加利亞與哈蓋一同工作、勸以民重建聖殿、對聖殿的預言似較哈蓋略為深廣。他由聖殿「見」到天主對以民的眷顧；他在當時即領會聖殿是默西亞國的預像。

大概而論、讀匝加利亞書、不易辨別那一端是他所最注重的道理、以之爲自己神學的根源。（如達尼爾的「天主神國、歐瑟亞的「上主與以民夫妻之愛」、依撒意亞及厄則克耳的「上主聖潔」。）

十二、瑪拉基亞

兩篇導論的結構非常近似。J B指出了三、22—23爲增篇。

匝哈蓋和匝加利亞一百年之後，信仰退化影響了道德生活，尤其表現在婚姻上；而危害百姓最深莫過於司祭染上了塵俗的惡習。

瑪拉基亞書與哈蓋、匝加利亞迥然不同。後二人以安慰爲主，以天主應許的恩惠來鼓勵百姓。前者以責備爲主——恢復放逐前先知宣講的主題。以當時的罪惡與未來的審判作警戒的對象。

本書文章十分明白通暢，敘事簡單、說理直爽，用喻不多，但所用的都活潑而有力（二，13；三，

8、20、21) 先知喜用疑問句，常以人民或司祭的問話作為開場白(1、2、6、7、12；2、2、10、14、17；3、7、8、13、14、15) 本書份量雖小，但所論的道理却很有關係；他關於新約內萬民將要舉行的祭獻(1、11)；司祭的職份以及婚姻的神聖(2、12)與不可分離性(3、6)所講過的亦適合新約的信徒。簡言之，固守婚姻倫常的家庭和善盡職務的司祭，常是安定社會的基礎。

結 論

筆者在看兩册聖經的導論及內容之前後，却曾重溫「教室中」的那篇為我們這班人而預備的導論，尤其是「先知言論」部份所提出的三個問題——誰說話？說什麼？——非常有助於在研讀聖經的同時，來反省自己的信仰及生活態度。突然之間，先知書的時空背景都成了我自己的生活環境；先知書的主題——懲罰、安慰與復興——都是針對我個人而說的；……我終於找到了一個字來回答，那就是：「

Exodus」。

編 後

在論四部福音的專題以後，本刊這一期又恢復了它一貫的面貌。本期分八欄，共有十餘篇文章，今將其中一部分略加介紹。

聖經欄的第一篇討論聖詠的分類，這是今日研究聖詠必須涉及的一個問題。作者將此篇搶先發表，好能與本神學院下學年的舊約聖經課：論聖詠及智慧書配合，讓學生有些中文資料參考。本文結論中所提的另外兩篇有關聖詠的文章也將在本年內借不同的刊物發表。聖經欄的第二篇「耶肋米亞先知的生活和信息」，是兩位神學生的作品。他們在上學年第二學期參加了研讀耶肋米亞先知書的合作研究而寫出此篇。參加此一合作研究的，還有其他八位同學，他們辛勤工作的成果也將彙集成書，列為輔大神學叢書之四。

信理欄的一篇裏將天主的恩賜與人的功績這個微妙的問題，用層層漸進的例子加以說明。結果藉着位際關係的範疇說出這一關係無非是贈與和接受：接受中含有贈與，但人的能够接受最後還是來自天主的贈與。

倫理欄的一篇討論獨身問題，是一篇界限分明，內容充實，治學態度認真嚴謹的文章。所提供的資料不但增廣對此一問題的見識，並且指出應該從什麼角度，用什麼態度討論這一問題。

聖教史欄介紹翟式耜的一篇，說明我國先賢在接受基督信仰後所有的忠臣義士的表現，不過他的詩文並不透露絲毫宗教因素的影響，為何如此，是值得今天的我國基督教加以深思的。在牧靈欄，尚

在德國就讀的樂俊仁神父，繼他在本刊第十四期所發表的「誰在操縱誰？」之後，再度討論一些具體的牧靈問題，諸如主日道理，要理班，家庭訪問，間接傳教等等。像樂神父這樣一位新鐸，根據自己學生時代的經驗，加以反省而提出一些意見，相信頗值得神職同道的參考。大公運動欄的譯文，因十五期的專輯而中斷，今在此登完。

羅光總主教在宗教學一欄所寫的「中國傳統對神的敬禮」一文，將儒、釋、道，公開的及私人方面的祈禱，根據文字上所有的記載給我們介紹出來。這些資料正可與聖詠集各種禱詞相比，那時便不難看出，天主的啓示，即使在人的祈禱方面，究竟有何增添。羅總主教還有一篇研究中國傳統中的祭祀，希望將在本刊下期發表。本欄的另一篇討論其他宗教的基督神學。「其他宗教」指非基督信仰的宗教，非基督宗教而有基督神學，好像是一個矛盾，但甘易達神父兩年多以前在澳洲的一次國際會議上所要解釋的就是這個「似非而是」的矛盾。傅君的譯筆不僅達意，而且傳神，深信他將在文字的溝通上有遠大的成就。

最後書評欄的兩篇是本校兩位女生的作品。雖然對這部聖經本刊已作過簡介（見 1、2 期書評），但由學生的立場說出她們對這兩部極流行的書的觀感，仍可供一般讀者參考。