

神學論集

于斌



22

輔仁大學神學論集

第二十二號

(一九七四年冬)

目錄

前言

多瑪斯思想中的「一」及其他

王秀谷……四七一

教會的使命具有傳教的特性

岳雲峰……四八三

大赦的神學

張春申……五〇一

聖經

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕(續)

廖湧祥……五二三

教會的代理任務之聖經基礎

夏偉……五四七

神修

基督內的團體

Paul Molinari 著
張尚德 譯……五七一

牧靈

目錄

婚姻聖事的宣講.....金 象 達.....五八七

牧民諮商心理學.....朱 蒙 泉.....六〇三

報 導

北京「生命之光」牧靈學院.....王 愈 榮.....六一九

美國天主教聖經學會第卅七屆年會側記

——一九七四年八月十九、廿二日——.....房 志 榮.....六二五

神學論集卷六（第十九號至第二十二號）總目錄.....壹

前 言

本期神學論集例外地將信理欄在聖經欄之前，我們有着好幾個紀念性的理由。首先，今年是神學主保聖多瑪斯逝世七百週年，各地神學院都有隆重的慶祝以及對於聖人的思想特殊地研究。輔大神學院也計劃在這方面有所表示，但是所有正在計劃中的研究論文已經無法趕上一九七四年最後一期，只能準備在其他刊物上發表。不過王秀谷神父的一篇有關多瑪斯的文章，至少可以象徵神學論集對這位聖師的致敬。其次，本期排印時，正值世界主教會議在進行中；這次會議的主題是「現代世界的傳播福音」。我們在上期中，已經有過幾篇關於這方面的文章。而這次岳雲峰神父的文章，又把教會的傳教使命提了出來，使我們再度對於世界主教會議加以關懷。最後，今年聖誕節，也正是本期問世的時候，教宗將爲羅馬教會舉行聖年開幕。「大赦的神學」便是爲了這機會寫成的；對於禧年大赦有一些綜合性的研究。因了上面的種種理由，我們破例地把信理欄的三篇文章刊在前面，作爲神學論集對於一九七四年教會中發生的重大事件的反應。

這樣做來，一方面果然顯出我們對於當代事件的關心；另一方面却又顯出我們的力不從心。假使今年我們能够不但出版研究多瑪斯的專號，同時也對同樣在七百年前逝世的聖師文都辣發表一些文章，那不是更爲讀者有益嗎？假使今年我們能够針對「現代世界的傳播福音」刊出更多精關的神學反省，那不是爲當地教會以及參加本屆大會的代表效勞得更多嗎？假使今年正值世界各地在慶祝聖年之時，神學院能够除了王化宇神父的著作之外（王神父在所有天主教中文刊物上，幾乎都有關於聖年的

文章，同時尚有「慶祝聖年」專書。），還能够在文字方面有其他的貢獻，那不是使教內外弟兄有更多的了解嗎？總之，輔大神學院在現階段中，還只能做一些奠基工作。中國教會在神學方面的高樓大廈，尚在準備中呢！

夏偉神父曾在本院就讀，本學年開始為母校服務，擔任聖經神學課。他的「教會代理任務之聖經基礎」相當反映出他的研究精神。同時這篇文章，為信理神學上的教會與救恩問題，奠定很穩妥的基礎。

本期其他作品，除了神修欄張尚德神父翻譯的 Paul Molinari 神父的文章外，尚有兩篇牧靈與兩篇報導文章。Paul Molinari 今年暑期中曾經在臺灣逗留兩天，目下他對傳教地區的神修推廣很為努力。他組織當代幾位神修學家，到處協助本地神職人員與修士、修女，在自己的文化經驗中，發揚地方性的神修生活。本期「基督內之團體」，相當深刻地反映出當代神修對於團體經驗的強調。

至於兩篇牧靈文章，作者都有了自己的說明，不必再加介紹。而兩篇報導的內容，都值得臺灣教會認識。王愈榮副主教自比京「生命之光」學成回臺後，對於他領導的牧靈研習中心一定將有更多的建樹，我們預祝他的成功。房志榮院長有關美國天主教聖經學會年會的報導中，已經為我們未來的各種研習會提供了建議。希望返國後，他根據親身的經驗，更具體地領導我們。

最後，房神父出國期間，他的「拉稿」任務，由簡惠美修女肩負。由本期的內容看來，她的成績不錯！

多瑪斯思想中的「一」及其他

王秀谷

這篇文章是在第二次「中國天主教哲學會」座談會上的一篇報告，事後稍加整理——尤其在譯出多瑪斯拉丁原文方面，花了些時間，因報告時在各位哲學教授前不會有譯出的必要。但所引用多瑪斯拉丁原文，仍留在報告文字裡，並沒有移到後面「註」中，這一則是由於我的疏懶，二則我又轉而想出一個藉口：認為假如印到「註」中，讀者不去理它的可能性反而較大。至於參考書，除多瑪斯原著外，主要有三本：

1. CORBIN, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1974. 書中將近百頁的導言，有多瑪斯的「圓環」問題 (pp. 77—107)。
2. COUDREAU, F., *Basic Catechetical Perspectives*, Paulist Press, 1970. 此書已有中譯本，由華明書局印行，書中「合一——教理教學的中心主題」一章最與本文有關。
3. SECKLER, M., *Le salut et l'histoire……La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, du Cerf, 1967*. 此書考證詳盡，頗值一讀。

奧斯定在「論靈魂之偉大」(De quantitate animae)中給「靈魂」下的定義是：「某一享有理性而又適於管理肉身的實體」(十三二)。實際，這也就是奧斯定給「人」所下的定義，人就是「適於管理肉身的靈魂」。在這個人的定義裡，靈魂的份量顯然地比肉身為重，彷彿肉身僅是靈魂的工具，甚至靈魂

的監獄。這個定義、至少由西洋思想史發展情況而言、有兩個弱點：一是過於輕視形體和物質——這是新柏拉主義以及摩尼主義的影響；二是人的「統一性」(unity)難以建立，因為假如人就是「適於管理肉身的靈魂」，一主一奴，一個舟子和一隻船，很難懂成「一個人」。奧斯定思想由四、五世紀開始、迄今一千五百年，一直有其影響。在多瑪斯的十三世紀、亞里斯多德思想（由於他的理則學之外的全部著作譯成拉丁文），蒸蒸日上，構成對西方傳統思想的危脅，而這種危脅又由於亞夫羅(Averroes 1126—1198)註解亞里斯多德時將「神學(信仰)和「理性(了解)」敵對起來，益形尖銳化。多瑪斯、正像考夫曼(W. Kaufmann)所描述的「挺身而出，他並不會殺掉這條毒龍（——亞里斯多德——）。他拔掉它的毒牙，而使它給教會拉車」(Crique 一四五頁)。例如在「人」的定義上、他以「理性動物」來解釋，又以亞里斯多德的「元形—元質」來講解奧斯定的「靈魂—肉身」間的關係；正像在「元形元質學說」(Hylozoism)中，每「一」有形之物，均應由「元形—元質」的形上原理來領悟它是此「一」有形之物，同樣人之為人，因人有「元形—元質」關係的靈魂和肉身。便是這樣、多瑪斯採用了亞里斯多德的術語，一石二鳥地減輕了奧斯定「人」的定義中的兩個弱點：一則減輕了輕視肉體的態度，因為肉體心靈、共成「一」人，而且肉體是利於心靈的 (Propter bonum animae—De Malo, Q. 5, art. 5)；二則也減輕了解決「人之統一性」的困難：因為正像「元形—元質」原是領悟有形物之「一物」的原理，靈魂肉身也是「一人」的靈魂肉身。由奧斯定到多瑪斯對「人」了解的歷史進展方面談，多瑪斯在奧斯定思想上所增益的，不是靈肉之「別」，而是靈肉之「合」；不是「人有靈魂肉身」——這在古代希臘思想中早已有了，而後經過教父（尤其奧斯定）的採納、視同聖經中的「性命」或「氣息」，成為西方思想的遺產（或包袱）；而是「靈魂肉身

共成「一」人。後者才是多瑪斯的貢獻，後者才是多瑪斯強調的重點。例如他在神學大全裡說：固然可以說靈魂有知，可是更正確地（應該）說『人透過靈魂而有所知』（*potest igitur dici quod anima intelligit……sed magis proprie dici quod homo intelligit per animam—la, 75, 2 ad z.*）。同樣，固然可以說「眼睛」能看東西，可是更正確地應說是整個的人透過眼睛能看東西。這是多瑪斯一再強調的。在人們「不大正確地」談靈魂或肉身有某些功能時，多瑪斯不要人們忘記：這一切、首要地都是「整個人」的功能。他甚至說：「靈魂沒有功能，而是『人』透過靈魂而有其功能」（*anima non operatur, sed homo operatur per animam—Comm., X, Ethic., lectio 6.*）。

儘管多瑪斯本人如此強調「整個人」的統一性，多瑪斯身後七百年的多瑪斯學派人士，却經常強調得不够，甚至不提「人的統一性」，只說：人由靈魂肉身所「組」成，而後便談起來何者是靈魂的功能，何者是肉身的功能，或談理性生命、感覺生命、植物生命（*Vita rationalis sensitiva—vegetativa*）於是、讀者和學生們所獲的印象是：理智和意志純是靈魂的功能，感情和感覺等純是肉身的功能。而實際呢？在多瑪斯心目中、不僅二者都是「整個人」的功能，而且二者都融合在整個人的「統一性」中。依據「功能依實有而定」（*operari sequitur esse*）的原則，人的功能是依存在的、具體的人而定：人「既」不能完全脫離感官而理解，不能完全脫離感情而用意志去愛；人「也」不能完全脫離理智而感覺，或完全脫離意志而動感情。這些功能、都是融合在人的「統一性」中的。

為更進一步欣賞多瑪斯的「人之統一性」，我們可以將它放進多瑪斯的整個「一」的理論」中來看。原來、天下皆「一」也，世間的形形色色（甚至無形無色的小天使）無不是「一」。這些「一」來自何方？多瑪斯說：正像天主是太一，他創造了世間的小一（*Sicut Deus est unus, ita et unum*

produxit—De potentia, Q. 3, art. 16 ad 1)。[一]是宇內萬品來自天主的痕迹，儘管世物之「一」都是「合成」之一，而不是純然之「一」——因為只有天主才是純然的太一。

在此，我先將「稱天主爲太一」這件事交代一下。當然，「只有一個天主」，這勿庸贅言；但多瑪斯是否真地稱天主爲「太一」呢？我們可以翻閱一下大家熟悉的「神學大全」和「駁異大全」。神學大全第一部第十一題第四節的標題爲：天主是不是 *Maxime unus* (太一)？答案正文 (*corpus*) 中說：顯然天主是 *Maxime unus* (太一)；駁異大全卷一第四十二章裡又說：「天主妙體，實有太一」(*est igitur in ea [i. e. divina natura] Maxima unitas*)。這裡的 *Maxime unus*, *Maxima unitas* 譯作「太一」，算不得太勉強。

「太一」造生的萬物，很自然地帶有太一的痕迹。萬物在「一」方面相似天主，一則因爲每一物都是「一」；二則因爲一切受造物又有「秩序之一」(*unitas ordinis*)；三則因爲受造物在「一」的工夫上可以模仿、接近天主——可以「法天」。De Potentia 中有關的幾句話，便寫在下面：(*natura assimilatur Deo in unitate, inquantum unaqueque in se una est, et inquantum omnes unum sunt unitate ordinis—Q. 3, art. 16 ad 2*)—(*creatura Deum in unitate imitetur, ibidem ad 10*)。

宇內萬品所受自天主的「一」，尤其由第三點「在一的工夫上接近天主」看來，有其「動力」。在此我們可以推出多瑪斯「萬物皆出於天主，也皆將歸於天主」的歷史哲學—*Exitus—Reditus*。他說：世物沒有「回歸天主」、便配不上「出自天主」了 (*imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditus in Deum exitum aequaret—De Veritate, Q. 20, art. 4*)。現代學者，多將多瑪斯的「衍出一回歸」，畫成一個圓環，降而下者的半圓代表「衍出」，升而上者的半圓代表「

回歸」；而這圓環、在多瑪斯思想中、也是反映天主生命的；因為「圓環」是圓滿無缺，不假外物的（……Perfectionem, quia non recipit additionem—De Potentia Q. 9, art. 9, ad 15）。太一的天主，並不是「死寂的太一」：他有兩個「發」（processiones）：發出「道」Verbum和「愛」Amor（這便是通常所謂「聖父生聖子，聖父聖子共發聖神」）。太一的天主是自知的（Verbum），也是自愛的（Amor）。這個奧蹟在多瑪斯著作中也是用「衍出—回歸」Extrins—reditus 來代表；當然這是天主永恒的「向內」活動，向內的「衍出—回歸」。所以我們多少可以說，多瑪斯的天主是一個法輪常轉的天主，是一個生生不息的天主。只不過，天主的「衍出—回歸」是自足的（in Deo circuitus clauditur in se ipso）。

回到「字內萬品都帶有太一的痕迹」本題上來談，我們應說：世物之「一」是天主的痕迹，雖是較為基本的痕迹，却不是唯一的痕迹；正像天主是太一、是一體，但他有所謂二「發」，有兩種永恒的向內活動：自知與自愛，是所謂「三位一體」，儘管「父」是神學思考中較為基本的一位。那末，我們可以問：多瑪斯也顧及奧斯定所一再舉例解釋的「天主聖三」在世物的痕迹或肖像嗎？這裡最好用多瑪斯自己的話來答覆——他說：「世物相似聖三處有三，一是如『果』之相似『因』……父由於世物本身是存在的『一』而相似……『道』由於世物之『形式』而相似……『愛』則由於世物之『秩序』而相似」（cujus quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter: Primo quidem sicut effectus representat causam: et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet Pater, representatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se UNA SUBSISTENS; Verbum vero per FORMAM cujuslibet creaturae: nam in his quae ab

intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur. Amor vero in ORDINE creature. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit……De Potentia, Q 6, art. 9. 這裡的「形式」和「秩序」二詞，皆應參考奧斯定思想，方易領悟；「形式」指世物之「實質」，指世物之可認知之「真」，指多瑪斯所謂「整體之形式」(Forma Totius)；而「秩序」則指世物「本身求一」、「成全宇宙之一」、以最後「回歸太一」的「善」。於是「一」、「真」、「善」三者成爲宇宙內萬品同有的「存有特徵」(proprietas entis)，於是本體論內可說：「存有與一互換」，「存有與真互換」，「存有與善互換」(Ens et unum convertuntur. Ens et verum convertuntur. Ens et bonum convertuntur)，而且如果我們顧及多瑪斯的思想脈絡，也應按照這個順序來說。它反映着「父生子，父子共發聖神」的永恒真象。正像多瑪斯說父是「整個天主性之首」(principium totius divinitatis)，同樣我們也應說「一」是「存有特徵」之首。

天主聖三在「一切」世物的這個痕迹：「一、真、善」，往往在我們對多瑪斯的「人學」作神哲學反省時，受到忽視。人們只談人是天主的肖像，說此肖像在於「人之一」甚至靈魂一有理智，有意志」，猶之天主「有靈性、有意志」一樣。這犯了雙重錯誤，一則、忘記了人也是受造物之一，儘管人是萬物之靈，但仍受造物；而「一、真、善」是一切受造物的「基本」天主痕迹；二則、只說「理智—意志」、表達不出來「聖三」的痕迹，最多只能說相似「一體」的天主而已。更不必說、大談「靈魂有理智、有意志」，更是以偏概全，更是不適宜(proprie)了。

那末、在人身上、這「基本天主的痕迹」指些什麼？當然也是「人之一」相似父，「人之真」相

似子，而「人之善」相似聖神。於是人的「統一性」又出現了：人先是整個的一個人。人之「眞」是他的實質或「整體形式」(Forma Totius)，遠在天主造生人(類)之前，已在永恒的天心中有造生人(類)的天意(idea divina hominis)；而後人出現在大地上，彷彿也是天主的話、天主的道(Verbum)，因而有人的實質或「整體形式」(Forma Totius——請注意 Forma 和 idea 在柏拉圖學派思想中之相近)；而人之所以被他人認知、也無非是別人對我的實質或「整體形式」的把握(in-formatio)。至於「人之善」則是他的本身「秩序」，是他「在宇宙秩序中應有之序」，以形成(並創造)諸合的宇宙，也是他「如何使萬物各得其所、以返於太一」的崗位。也可說，「人之眞」、是「具體人的可認知的一面」，而「人之善」、是「具體人的可愛的一面」。由人的這個「基本痕迹」來談，我們可以理會到無須拉進「元形元質說」，甚至無須拉進「人的靈魂肉身」，即使我們用我國「人爲萬物之靈」去懂，仍極順理成章。

但「人」不僅帶有天主聖三的痕迹(vestigium)，人也是天主聖三的肖像(imago)。這個肖像也主要地應由「人之一」或「整個人」的方面去懂。扼要地說，多瑪斯主張：人是天主聖三的肖像，在於「一個人：能自知，能自愛」。在列出多瑪斯有關原文之前，我們應注意：這是在「基本的痕迹」背景上並在方才談過的天主「二發」(duae processiones)背景上來懂；我們也應注意：多瑪斯在有關原文中不說「靈魂」自知、「靈魂」自愛，而說「有理性的受造物」——人和天使。「天使」是很美妙的受造物，多瑪斯談之甚詳，這也是他被封爲「天使博士」的部分理由；但在本文裡，我們可以暫時請天使「們」和天使博士原諒一下，而僅談「人」。多瑪斯說：正像「一個天主有「二發」Processiones、一個人也有兩個主要功能：人也能「自知」、「自愛」(Cujus quidem ternarii similitudo in

creaturis……alio modo secundum eandem rationem OPERATIONIS; et sic representatur in CREATURA RATIONALI tantum, quae potest SE INTELLIGERE et AMARE, sic et Deus, et sic VERBUM et AMOREM SUI producere……De Potentia, Q 9, art. 9)。我們前文已經說過「太一的天主是『自知的』(Verbum)、也是『自愛的』(amor)」，現在又說：「一個人也『能』自知、也『能』自愛，並『能』產生、增進自知之明和自愛之深」。這種進一步的相似(痕迹—肖像)，多瑪斯稱之為「功能同理」的相似(secundum eandem rationem operationis)，以別於較淺的「因果間的相似」(sicut effectus representat causam)。人是天主聖三的肖像，因為正像太一的天主有「二發」，人也有具體而微的「二發」；天主「二發」之元是父，人的「二發」之元是一個具體的人。這樣三位一體的肖像才容易辨認出來。

不過，人只是天主的肖像，不是天主。在天主「自知—自愛」不僅是「向內活動」，不出天主本體，而且「自知—自愛」便是天主本體，便是天主的永恒生命。但在人，則基本上只是有「自知—自愛」的能力，需要經過一再的「學思」工夫，方可實現「自知—自愛」的境界。雖說人的「自知—自愛」最後也是「爲己」的(see intelligere—se amare)，但在「學思」的工夫上，人必須先繞一個身「外」的圈子。至少由發生(Genetic)方面談，人是先知人知物而後自知，先愛人愛物而後自愛；當然若由人生的豐滿及動態而言，則多瑪斯更可說：自知自愛的人，更能正當地知人愛人，因為「功能依實而有定」。順便在此一提的，是多瑪斯「知」、「愛」的終點，皆是「合一」(unio)——皆是人與其所知所愛者的合一。合一於何處？合一於整個的人：

回到大題上來，可說多瑪斯主張：「整個一個人能自知、能自愛」，是天主三位一體的肖像。我

們很容易理會：一則這與奧斯定所謂「三司」（舊譯爲：記念、明悟、愛欲）等是「人爲天主三位一體肖像」處，雖有不同，但也有其銜接的痕迹；二則，多瑪斯之強調「整個的一個人」，有助於我們對「人是天主或三位一體的肖像」、領悟得更爲自然；三則，多瑪斯談人的兩種功能時，強調「自知」、「自愛」這是大人之學，有「反身而誠」的氣派。可見通常在坊間課本裡看到的「人是天主的肖像，因爲『靈魂』有理智和意志」一類措詞，實在漏掉了多瑪斯思想的原有豐滿；再如果學生只想多瑪斯主張「理智只用感官提供資料、而加工形成對『外』物的抽象觀念」而已等等，並不會領悟這只是「自知」的 *medium*，因而畫不完多瑪斯的圓圈；這似乎是「只見孤木、不見樹林」，不免流爲口耳之學。

在我國大人之學裡，「自知自愛」往往包括「知天命」以及「敬天、法天」等成份。多瑪斯在談天主聖三肖像時，也不忘這一點，而且這正是多瑪斯心目中「人之所以成爲聖三更逼真的肖像」的實況，他說：Tertio modo per UNITATEM objecti, in quantum creatura rationalis INTELLIGIT et AMAT DEUM; et haec est quaedam UNIONIS conformitas, quae in solis sanctis invenitur quidem intelligunt et amant quod Deus (De Potentia Q. 9, art 9)。人便是按照自己知天敬天的程度，可以說他作到「天人合一」的程度；當然真正「知天敬天」的人，自會體會出在「天人合一」的工夫上、天佑的份量重於人爲的份量。這是聖者的境界——「以天心爲己心」的境界。進而言之，「天人合一」的工夫上，也有「十全十美」及「尚不全美」之別。十全十美的天人合一、只有返璞歸真的天上聖者 (in Patria)，他們是光榮的天主肖像 (similitudo gloriae)；而尚不全美的天人合一、則是在天佑下知天敬天的人間聖者 (in via)，這稱爲恩寵的天主肖像 (conformitas gratiae)——神學大全第

一部第九十三問第四節正文。但不拘「天上」或「人間」，人的真幸福，便是天人合一（*Beatitudo consistit in conjunctione ad Deum……De Malo, Q. 5, art. 1*）。我想在神學本位化的過程中，我們可以用 *unio beatifica* 代替 *visio beatifica*。

在此值得一提的是：天人合一的工夫、並不像認知和欣賞「外物」一樣、向外（或甚至向天空）再繞一個圈子，因為天主便在人心中輔導人作合一工夫（*Solus Deus docet interioris operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis……De Malo, Q. 16, art. 12 ad 5*），而且只有天主能在人心裡循循善誘——這又是奧斯定「師論」主題的迴音！

在我迷失在細節之前，最好回到主題上去。方才我們主要地是說：多瑪斯論人是天主聖三的肖像時，指出「一個人有兩種功能——能自知、能自愛」；相當於「一個天主有兩種『發』——聖言和聖愛（*Verbum—Amor*）」，也就是自知、自愛」。而在這脈絡中，我們也指出：在多瑪斯思想中「一、真、善」的「一」，是三者中更為基本的。我們談的原是「一」。

多瑪斯「一」的看法極為遼闊：由太一開始，整個宇宙之內莫非「一」，我們僅就「人」之「一體」而稍予發揮。現在，我們不談「夫婦之一」、「家庭之一」、「民族之一」、「人類之一」、僅稍談一談「宇宙之一」。前曾談過「太一創造出許多小一」，而今可說「這許多小一相合而成大一」。古人說：「至大無外，謂之大一……天地一體也」（莊子天下篇）；這裡的「大一」、正好可與多瑪斯用的 *Universum* 相參照，而「天地一體」也正好與多瑪斯視「宇宙」為一有秩序而又有相互關聯的一體相參照。

多瑪斯的「宇宙一體」，不僅是在沖淡的意義下去懂「存有與一互換」此一命題而是一體，也不

僅由於它是出自一個造物又回歸一個造物而是一體，此外它也真是「形式」上井井有條的一體，「秩序」上井井有條的一體。而且「宇宙一體」的成全，又正是宇內萬品（知或不知）互相協助才能實現的（*Completio UNIVERSI, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem*……*De Potentia, Q. 5, art. 9*）。「宇宙一體」之美善，也大於其部分之總合（*nam bonum……per quod totum est bonum, non inest alicui partium*……*De Potentia, Q. 7, art. 1*）。可見，「宇內萬物的層次」，亦即哲學家所謂「存有的層次」（*Hierarchy of beings*），在多瑪斯思想中也佔有重要地位。層次的上半為精神體（多瑪斯所心愛的天使「們」），下半為物質物（包括動物↓植物↓礦物），而人居於中央。因而多瑪斯稱人為「小宇宙」，也稱人為「天城公民兼土城公民」（*civis terranae civitatis ET civitatis caelestis, Jerusalem*……*De Virtutibus, art. 9*）。在這「萬物層次」中，上焉者能够也應該助善下焉者（*Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sunt, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent*……*De Veritate, Q. 5, art. 8*）。那末，人處於宇宙中心，一方面應善用天主以及各善神的啓迪於上，另一方面也應對宇內形形色色負責，作宇內形形色色的善因（*causa bonitatis*）於下。

可惜，自由的人類遠自人類歷史伊始，便沒有善用他的自由，天主遂於「適當時機」，降凡成人，成爲「真人全人」（*Verus homo et perfectus, De Veritate, Q. 20, art. 1*）。基督這天主「最逼真的肖像」出現了；從此他扭轉了人類史和宇宙史，基督——這天人合一的極致——在默默的奧蹟中發揚光大，作爲人類和宇宙統的軸心；直到天下大同，人類與天主合一，萬物總括於基督——新天新

地！一個大團圓！一個大合一！

最後、最好用多瑪斯結束「駭異大全」時引用的兩句聖經，作為這篇報告的結束。他引用默示錄和依撒意亞先知書的話說：「我看見新天新地了……你們要歡欣踴躍、直至永遠！啊門！」(Et hinc est quod dicitur Apoc. XXI: Vidi coelum novum et terram novam; et Isaiæ LXV: Ego creabo coelos novos et terram novam……gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. Amen.)。

教會的使命具有傳教的特性

岳雲峰

前言

「旅途中的教會在本質上即帶有傳教特性，因為按照天主聖父的計劃，教會是從聖子及聖神的遣使而發源的」（傳教2節）。（註）

在這講題內筆者只想引用梵二的道理把教會的傳教使命作一非常概括性的介紹，然後提出教會面對現代世界所應盡的傳教使命。最後的結論應由我們在臺灣的教會在自己的處境裏，對未來的傳教使命作更多的反省、體驗、檢討和研究。總之，在這問題上誰也不是等閒人物，而且基於現代世界的迫切需要，我們應即時努力：「在現今的情況中，人類發生了新的環境，稱為世鹽、世光（瑪五13、14）的教會，越發感到拯救及革新萬物的使命之迫切，以期使萬有建立於基督，人類在基督內共成一家，共成天主的一個民族」（傳教1節）。

最後，本講題所討論的「傳教」問題，即傳播福音之工作，將不分「傳教區」或「公教國家」的傳教工作。

壹 教會的傳教使命基於基督的派遣

「就像天父遣發了聖子，聖子又遣發了宗徒們」（若廿1），『你們去訓導萬民，因父及子及聖神之

教會的使命具有傳教的特性

名給他們授洗，教導他們遵守我給你們的誠命。請看！我同你們時常在一齊，直到世界終盡」（瑪廿八 18 / 20）。教會由宗徒們接受了這件宣佈救世真道的莊嚴命令，便要到天涯地角切實執行（宗一 8），所以教會以保祿宗徒之言自戒：『如果不傳福音，我就有禍了』（格前九 16）」（教會 17 節）。

這一使命基於基督的派遣，具有聖三的救恩性，乃是教會的內在生命及其存在的事件，而不是外加在教會身上的負擔，所以傳教使命即教會本質的特性。

貳 教會的傳教使命之神學理解

「為萬民由上天派來，作為『拯救普世的聖事』的教會，為了其本身所有大公性的基本要求，並為了遵從其創立者的命令（谷十六 16），努力向全人類宣佈福音。……好使『天主之道順利展開，得到光榮』（得後三 1），天主的王國傳佈建立於普世」（傳教 1 節）。

為了認清基督授與教會的傳教使命，我們必須加以神學的講解。從傳教法令的第一節來看，它供給了我們三個神學的理由：

（一）教會是救恩的聖事

「基督為萬民之光，因天主聖神而集合，切願向萬民宣佈福音，使教會面目上所反映的基督之光照耀到每一個人。教會在基督內好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的表徵和工具」（教會憲章 1 節）。

教會在天主的救恩計劃中，有如救恩在人間存在、實施並完成的一個記號，所以教會本身不只是

擁有一切得救的恩寵和方法，而且透過教會的生活團體，教會在人間成了救恩之功效和工具的標記。因此教會是救恩的聖事具有雙重的意義：其一是由於教會乃得救者所組合的團體——天主的子民，「把救恩的功效呈現在人前；其二是教會藉着傳教工作，成了救恩的工具。這種聖事性正是教會傳教的本質。

(二) 教會的大公性之基本要求

「天主的聖意不是讓人們彼此毫無聯繫，個別地得到聖化和獲救，而要他們組成一個民族，在真理中認識祂，虔誠地事奉祂」(教會9節)。

基於教會之救恩性，梵二依舊「遵循聖經和傳統，強調這一旅途中的教會，為人們的得救是必要的」(教會14節)，「因為他願意所有的人得救，並得以認識真理。原來天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是成人的耶穌，他曾奉獻自己，為眾人作贖價」(弟前2:4-6)，所以「除他以外，無論憑誰，決無救恩」(宗四12)。這是從救恩的唯一性而論，人類唯有藉着基督才能得救，於是擁有基督救恩的教會具有得救的大公性。

但是，這一大公性並不否認教會以外的人之得救的可能性：「因為天主聖子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一起。祂曾以人的雙手工作，以人的理智思想，以人的意志行事，並以人的心腸愛天主愛人。……無罪的羔羊甘願傾流了自己的聖血，為我們賺得了生命。在祂內，天主使我們同祂自己、並同祂人、言歸於好。又將我們由罪惡及魔鬼的奴役中解救出來，使我們每人可以和宗徒一同說：『祂愛了我，並為我捨棄了自己』」(迦20)。……這不獨為基督信徒有效，凡聖寵以無形方式工

作於其心內的一切善意人士，爲他們亦有效。基督爲一切人受死，而人的最後使命事實上只有一個，亦即天主的號召，我們必說，聖神替一切人提供逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」（世界22節）。無形中，梵二的道理修正了「教會以外沒有救恩」之說，更說明了教會之大公性的實質。

另外，救恩史是在人的歷史中，藉着人的歷史而完成；就是在每個人的現世存在中，並藉着這種存在而實現。當然，不是因着人的歷史本身的力量，而是藉着基督之普世救恩的臨在，因爲基督在天主與受造物之間以中保的身份完成了救恩。於是，受造物的境界和救恩史的境界都是以基督爲存在性的本原。若是人類的歷史從起始就有了罪，基督透過降生加入人類團體，完成了救恩，使祂以前的人也因祂而得救；而祂的救恩乃是一種新的生活方式，改變了人類的歷史。因此，得救的內容不只是在死後的永生，而且也包括了人類在現世的存在，重建世界；但是有賴每一個人的貢獻。由此可見，教會的大公性還具有宇宙性。

這樣，教會的大公性更是激發基督徒的傳教熱火，「所以，雖然天主有其獨自知道的方法，能够引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到爲悅樂天主不可或缺的信德，可是宣講福音仍是教會不可推卸的責任，同時也是神聖的權利，所以傳教工作，在今天一如過去和將來，始終保持其全部的動機和需要」（傳教7節）。

爲此，教會的大公性還更深地體會到大公主義的願望，期待能與其他基督宗教共謀天主的神國在人間的擴展；「所以爲了傳教工作的需要，也應號召所有受過洗的人合而爲一，好能在外教人前對吾主基督，作出一致的證據」（傳教6節）。因此教會的大公性要求所有的基督徒參與傳教。

(三) 教會的末世特質之需要

「傳教工作的時機是在基督初次來臨與二次來臨之間，教會如同田禾一樣，將要從天下四方，聚集在天主國內。在基督重來之前，福音應當傳播於萬民」(谷十三10)(傳教9節)。

這是天主的救恩計劃應在歷史中完成(宗一7)。事實上，藉着基督的奧蹟，在人間已開創了末世的圓滿時期，並藉着聖神的恩賜，集合所有的人在基督內向前邁進，期以達到「基督的圓滿」階段(弗四13)，「好叫天主成爲萬物之中的萬有」(格前十五28)。

叁 教會之傳教工作的本質

「天主定了基督爲普世救恩的本原，教會在聖神的催促之下，協助天主實現這項計劃。教會宣傳福音，導引聽衆獲得信仰，並公開承認其信仰，準備人領受洗禮，從錯誤的桎梏中解脫出來，連結在基督身上，好能因着愛慕基督而發展到圓滿境界」(教會17節)。

論到教會之傳教工作的本質，在此無意介紹傳統的傳教神學概念，僅隨着教會神學的發展及依據梵二的精神，只從教會的生活動態探討這一問題。

(一) 傳教工作乃是基督救恩的延續

從基督臨升天時授與宗徒們的使命來看，我們應該肯定教會的傳教工作無非是延續基督的救世工程：「所以教會的使命，就是遵照基督的命令，在聖神的恩寵愛德鼓勵下，全盤地、現實地呈現於所

教會的使命具有傳教的特性

有的人民之前，好能用生活的模範及宣講，用聖事及其他獲得聖寵的方法，引導人民走向基督的信仰、自由與和平，為他們開啓順利穩妥的道路，充分地參與基督的奧蹟」(傳教5節)。

教會的傳教使命既是在人間延續基督的救恩工程，所以傳教工作本身，首先是天主的行動，也就是天主愛人的奧蹟，具有聖三的印記。「教會憲章」的結構使我們看出為何首先是從聖三的奧蹟(2, 4節)討論教會的實質：教會乃是在基督內分享聖三生命的團體；同樣地，「教會傳教工作法令」也是先從聖三奧蹟(2, 4節)討論教會的傳教工作，彰顯傳教工作本身就是天主的恩賜。

既是如此，我們應承認基督救恩才是教會之傳教工作的基石：首先，我們應肯定救恩已存在於人心，否則我們的傳教工作將徒勞無功；但是，這種救恩的臨在是在巴斯卦奧蹟內獲得證實，因為復活的基督以一種嶄新的姿態生活在我們中間，並透過聖神在教會內的活動，使教會成了基督降生奧蹟的現時之恩：因為教會是集合眾人在基督內組合成的「基督妙體」，人們看見了教會，就如同聖子降生成了人人可見的基督。所以教會的傳教工作不是別的，乃是啟發人尋找已經存在於他內的基督，成為顯見的，覺醒的，直至每一個人都能認識祂，達到基督的圓滿境界。

為此，這是屬神的行動，即聖神在人心展開逾越之恩，期待基督再來時，經過基督而歸向天父。

(二) 教會的傳教工作是救恩的現時事件

在前段討論了教會的傳教工作是基督奧蹟的延續之後，現在應從教會的奧蹟來論傳教工作。教會不是一個靜態的機構，而是一個生活的團體——天主的子民，亦即人與人在其具體的存在環境

內共融的團體，與自己的人類兄弟共同承擔着人的命運之團體。他們的結合基於基督福音的信仰，他們的生活便是為復活的基督尚在人間臨在而作證。於是，這一見證便成了救恩的事件：「從此傳播信仰及基督的救恩，就成了教會的責任」。一方面所根據的是基督的明令，這是司鐸所輔助的主教團，和伯多祿的繼承人、教會的最高司牧，共同由宗徒們繼承下來的；另一方面是根據着基督給祂的肢體所灌輸的生命活力：『因着基督，全身都結構緊湊，藉着各關節的互相輔助，且按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將自己建立起來』（弗四16）」（傳教5節）。

為此，「教會應該藉它生活在當地的子女們，或藉派往當地的子女們，躬身於這些人類的集團中。因為所有的基督信徒，無論生活在什麼地方，都應該以言以行，昭示他們因聖洗而改造的新人，以及他們因堅振聖事被聖神所激起的德能，好讓別人看見他們的善行，光榮在天大父（瑪五16）」，並使別人領略到人生的真正意義，和人類共融的大團結」（傳教11節）。

從以上所引用的兩段文獻而論，教會的傳教工作無非是信仰基督者的實際生活之見證，故此「旅途中的教會在實質上即帶有傳教特性」（傳教2節）。

傳教既是基督與蹟在人間延續，那麼負有傳教使命的教會便是向人揭開這一偉大的奧蹟；但是，為完成這一壯舉，不只是宣講，也不只是滿全某些宗教義務；而是我們每一時代的教會團體的生活動態，向圍繞着我們的兄弟姊妹，昭示教會是怎樣生活在現時；故此，教會的傳教工作是屬於現時的生活事件。換句話說，這事件不是別的，就是復活的基督透過教會的生活動態在人間臨在，繼續祂在世界中心的地位，使人間的一切繼續不斷地改變，按着天父的計劃，使整個人類得救：「在基督復活後，成為擁有上天下地大權的主宰，並透過其聖神，在人心內展開工作，不唯激發人們期望來生幸

福，而且同時激發、淨化並增強人們另一豪邁的志願，即設法使人類大家庭的生活，更適合人性，並使整個大地朝向這宗旨邁進。聖神的恩寵各不相同：祂號召某些人，以渴慕天堂的善願而作證，並使這種善願常生動地保持於人世間；同時，又令其他的人獻身於現世事務，為人群服務，並因此職務而為天國積德立功。這恩寵解救一切人，俾能棄絕自己，並為改進人生善用世間所有能力，而將一切指向來生，那時，人類將一變而為中樂天主的祭品」（世界33節）。

（三）教會之傳教工作的人學意義

「唯一的中保耶穌基督在人間建立祂的聖教會，並時刻支援它，使它成爲一個信、望、愛的團體，也是一個有形可見的組織，並向衆人傳播真理與聖寵。這是一個含有神聖系統的社團，而同是基督的玄妙身體；是可見的而又是精神的團體；是人間的教會，而又是富有天上神恩的教會；這不是兩件不同的事物，而只是一件符合的眞象，包括着人爲的與神的成分」（教會8節）。

若是教會的生活見證就是傳教，我們從教會的團體性質而論，應該承認教會的傳教工作具有雙重目的：即神性的和人性的，或宗教性的和俗世性的兩種；但這二者非但沒有因其性質不同而相逕庭，反而是息息相關，相得益彰：「福音工作的目的，就是把人心靈中與各民族的禮教文化所蘊藏的美善，不僅加以保存，而且使之茁壯、提高，而達於極致，使天主受光榮，魔鬼敗興，人類幸福」（教會17節）。

當然，首要目的是神性的，亦是終極目的，乃是光榮天主；次要目的是屬於人性的，使人類幸福，但指向着終極目的。有關首要目的不必多贅，人人皆知。至於人性目的，在今天人文思想興起的

時候，我們不能忽略救恩的人學意義；反過來說，我們應肯定人的一切價值亦具有某種救恩意義。正如基督的降生與贖，取了我們人的奴僕形狀，作為祂救世的工具，聖化了我們人性，所以教會堅信「承認天主決不違反人性的尊嚴，因為人性尊嚴正奠基於天主，並靠天主來玉成」（世界21節）。梵二的道理對這問題有了嶄新的看法，是我們今天研究傳教使命時應特別加以重視的問題。

誠如當今教宗保祿第六在「祂的教會」通諭之緒言中所指出：教會乃人類得救之必要途徑，故此教會與人類應彼此瞭解，互相愛護，教會應使自己的思想適應當前的局勢，並且選該認清現代人類的處境。那麼，教會首先應認清自己的真相；認清自己之後才能發覺革新的必要；當然，這樣的教會必須與其周圍的世界建立關係。於是，我們立刻便進入了下面討論的問題：教會的傳教使命與現代世界的關係。

肆 教會在現代世界的傳教使命

「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、苦愁和焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、苦愁和焦慮。凡屬於人類的種種，在基督信徒心靈內，莫不有所反映。教會是團結在基督內的人們所組成。他們在走向天父之國的旅途上，由聖神所領導，並接受向人類宣報福音的使命。因此教會深感自身和人類及其歷史有着密切的聯繫」（世界1節）。

在前節裏我們肯定了傳教工作是現時的救恩事件，同時傳教的次要目的是屬於人性的，那麼，教會應常以現代人作為傳教的對象，教會不能與現代世界無關，所以「整個教會的任務，是努力使人足以正確地建立現世事物秩序，並通過基督而領歸上主。」（爭牧靈工作的人應當明白宣佈有關造物目的

的和應用世物的原則，供給倫理和精神的援助，以使現世秩序在基督內重建起來」（教友7節）。

教會在現代世界裏的傳教問題很多，恐難一一提出。現在僅依據梵二的道理，首先從基督的降生與蹟論教會在現代世界裏應有的本色；然後從教會的使命去認識現代世界的特徵；最後，試圖提出幾個傳教工作的趨勢，以供大家討論：

(一) 怎樣使教會成爲基督居我人間的聖事？

「教會的這項使命既然要繼續下去，而其世世代代所發揮的正是基督向窮人宣傳福音的使命，所以教會在聖神啓迪之下，必須遵循基督所走的道路前進；就是貧窮、服從、服務、犧牲的道路，自我犧牲一直到死，再從死亡中復活勝利的道路」（傳教5節）。

這是教會之傳教使命的基本原則：

(1) 僕人的教會

猶如基督「雖具有天主的形體……却使自己空虛，取了奴僕的形體」（斐16-17），「教會毫無現世野心，其唯一目標是在聖神領導下繼續基督的工作；而基督降世，則是爲給真理作證；是爲拯救人類，而不是爲審判人類；是爲服務人類，而不是爲受人服務」（世界3節）。

(2) 窮人的教會

基督「本是富有的，却爲我們變成了貧窮的」（格後8:9）。同樣地，「教會爲執行自己的使命，固然也需要人爲的工具，但它不是爲尋求世間的光榮而設立，而是爲了以身作則，宣揚謙遜與刻苦」

(教會 8 節)。

(3) 受苦的教會

耶穌說過：「當我從地上被舉起時，我要吸引眾人歸向我」(若十二³²)。教會也是「在世界的迫害與天主的安慰之中，繼續着自己的旅程，宣揚着主的苦架與死亡，以待其重來(格前十一²⁶)」。教會由於主復活的德能而得到鼓勵，希望以堅忍和愛德克服其內在與外在的困難，並且在幽暗中實地向世界揭示主的奧蹟，直到最後在光天化日之下出現」(教會 8 節)。

(二) 教會對現代世界的認識

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，為人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問；即現世及來生的意義，和今生與來世的關係。因此，必須認明並了解我們生活於其內的世界，以及這世界所有期望、理想及其戲劇性的特質」(世界 4 節)。

教會的傳教使命應該是以人的一切為對象，具有時空的特徵，故此是機動性的。「因此世界是人類歷史的舞台，世界有着人類奮鬥、失敗和勝利的記錄。在信友看來，世界乃由天主聖愛所造化、所保存；雖不幸為罪惡所奴役，却為戰勝魔鬼的基督，以其苦架及復活所救贖，目的在使它依照天主的計劃，獲致改造而臻完善」(世界 2 節)。

(1) 認清時代的朕兆

「今天的人類處於歷史的新時代。在這時代中，深刻而迅速的演變逐漸延伸至全球。這種演變雖變

教會的使命具有傳教的特性

是人類智能及創造力的結果，却又反射到人類的本身、個人與團體所有的見解和志願，以及人們對人、對事所有的思想、演變和行動的方式。因而我們可以談社會、文化的演變，而社會、文化的演變又影響到宗教生活」（世界4節）。

(2) 肯定人的崇高和成就

「大公會議除聲明人所有極其崇高的使命，並肯定人性內存在着某種來自天主的種子外，進而為人類提供教會衷誠的合作，俾能獲致適合這使命的友愛精神」（世界3節）。

「人類經常勞動並動用腦筋，以改善自己的生活。……因而，昔日人們期待於上天救助的許多福利，今天人類可以自行提供」（世界33節）。

(3) 承認世物的獨立和價值

「如果世物的獨立指受造物及人類和社會，擁有固有定律和價值為人類逐漸發現、運用並駕馭，則要求這種獨立是對的。這不獨是我們現代人的要求，而且也符合天主聖旨。揆諸造化工程的本質，萬物皆各具有其穩定性、真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重」（世界36節）。

(4) 力謀教會與世界的互惠

「教會追求着拯救人類的固有宗旨，不獨通傳天主的生命與人類，而且以某種形式傾注其反射的

神光於普世，教會尤其醫治並提高人格尊嚴、鞏固人類社會結構、並將人們日常活動，沉浸於高深意義中。所以教會深信通過其成員及其整個團體的活動，可能非常有助於人類大家庭及其歷史的改造，使之更爲適合人性。……同時，教會亦認定世界可能以各種方式，通過私人或社會的各種優點及活動，幫助人們接受福音。爲了在同時隸屬教會和世界的事件上，妥善促進二者間的共同關係與互相扶助」（世界40節）。

(三) 現代世界的傳教趨勢

「深信自身爲充滿大地的天主聖神所領導的天主子民，在信德的啓迪下，致力於研討，在其與這時代的人類共同的遭遇、需求及願望中，何者是天主的計劃，何者是天主親在的眞正信號。信德既以新的光芒照耀一切，並顯示天主對人的整個使命所有的計劃，故能指導人心，朝向充份合乎人性的解決方案進行」（世界11節）。

在前兩段僅以梵二的原文對教會在現代世界裏的傳教工作作了一個原則性的說明；現在基於這些原則，試圖能提供幾個今後的傳教工作之方向。

(1) 忠於基督的降生喜訊

基督降凡人間，以猶太人的姿態出現，沒有廢除當時的法律和先知，反而是爲成全它（瑪五18）。教會的傳教使命不只是宣講福音，而且也是建立教會，集合所有的人在基督內，達到基督的圓滿境界。那麼，教會在本质上是一個共融的團體；神與人以及人與人的共融。其特性好似具有某種不和諧的現象：比如教會是集合在一起的大家庭，而又是分散在各地方的小團體；教會同時是宗教性的而

又是俗世性的團體；它不但擁有超然的神恩，而且也接受俗化的世物。其實這種看來好似不協調的特徵，却在基督降生的事件上獲得真正的解答：超越之神在有限的人性上啓示自己；超越時空的救恩在時空裏實現；這一切證實了基督降來人間不是爲廢除、而是爲完成。那麼，教會的多元性之特徵不但沒有損害它的合一性，反而更是彰顯出它的大公性之共融。

爲此，要想在外教地區傳播福音，擴展基督的身體，教會的傳教工作不是翻印已成立的某些地方教會的樣版；也就是說：傳教工作不是「宗教的殖民」。

建立地方教會乃是讓基督在該地降生：取用當地的語言宣講福音；藉着當地的生活方式爲基督的福音作證；當然，福音的精神不但不會抹煞當地的本位文化，反而使它昇華，更能有助於當地人民與社會一切的發展和進步。「由此可見，天主的子民如何同他寓居其內的世界互相服務，並使教會的宗教使命，正因爲是宗教使命，而成爲非常屬於人性的使命」（世界II節）。這樣，正是消除一些文化古國和今人對教會之成見的途徑，使教會能在當地生根，成長並結實豐收。

(2) 效法基督的服役精神

教會要想在現代世界裏爲基督作有效的標記，必須比過去更真誠地表現出它的「奴僕形狀」。因爲現代世界所呈現出的矛盾使大多數人感到迷惘：一面是人的偉大成就和自負；但另一面却有着人的失敗，使許多的人生活在窮困中和受壓迫。所以教會應如同基督一樣，不尋求世間的權勢，却同弱者站在一起，走着受苦及受迫害的道路，致力於和平、正義及友愛。

但是，教會在參與重整世界道德和秩序時，切忌引起他人嫌疑，好似在搞着顛覆政治或經濟的革

命行動，教會的傳教工作目標終竟是宗教性的，應保持超然立場。另一方面，教會從事社會工作，要尊重接受援助者的自由和尊嚴，援助的方式應是協助受惠者漸漸擺脫對他人的依賴，而能自給自足。最後，教會的一切事業和活動應向世人昭示基督的貧窮精神，教會沒有圖利的私心，更不能忘了爲窮人服務的理想。

(3) 朝向巴斯卦的新境界邁進

教會雖然是由聖統所領導的團體，但先該肯定它是聖神特恩的子民。每個基督徒都充滿了聖神，在今天多方面發展進步的世界裏，都負有廣傳福音的使命，所以教會應借重具有各種技能及特恩的教友，參與現代世界的一切活動，使他們成爲世界的酵母。

教會既承認世界的價值有助於福音工作的推廣，教會便不能只拘泥於過去的制度，而要準備採取新時代的一切技能和組織，使教會能現代化，發生更大的效果，所以教會才力求運用現代的大眾傳播工具宣講福音。

教會的革新基於趕上時代的需要，我們應深信這是聖神的推動，誰敢拒絕？爲此教會應敢於檢討自己，承認自己的過失，接受他人的批評，這樣才能使教會在革新中邁向常新的境界，適應世界的劇變，善盡教會在現世界的使命：「現世的進步雖然與基督神國的廣揚有其分別，但由現世進展可能有益於改善人類社會的觀點上看來，則頗有利於天主的神國。……這神國業已存在於此世，不過尚隱蔽於輿蹟內：當基督再度來臨時，則將成爲圓滿無缺的」（世界39節）。

結論：我們對臺灣教會傳教工作的展望

在結束本題之前，面對我們所生活的環境看教會的傳教現況，可說感慨萬千；但是，我們人人有責，不能怪誰。現僅就個人的淺見，提出幾個願望：

(一) 深望我國主教團能在自己的權限內，領導全國教會，建立深具基督與蹟的地方教會，擺脫西方式的形態，使國人易於接受基督的福音。

(二) 面對我國現代社會的劇變，我們的傳教工作之組織不能再拘泥於法律性之堂區的劃分，應針對目前的需要，放棄某些鄉村的小堂區，集中一切的人力和物力，有計劃地向工業發展的地區和人口集中的都市擴展我們的傳教工作。

(三) 革新我們的傳統傳教工作方式，不是向人說教，而是以現代人的語言同今人交談；認清今人的處境，也讓今人了解教會的立場，特別是利用大眾傳播的工具。

(四) 動員擁有各種技能和特恩的教友，參與國家的建設和發展；並聯合各宗教力量為人服務。

(五) 在從事文化工作計劃中，應朝向多方面努力；其目標不只是復古，亦應認清時代的趨勢。當然首要是培育人才，無論是神職員、會士和教友，為未來的教會都是必需的。

我們的願望是無止境的，但在信德的光照下也只有一个：就是「教會深信為人受死並復活的基督，曾藉其聖神提供人類以光明及神力，以幫助人們滿全自身的崇高使命」（世界10節）。

註：「教會憲章」簡稱爲（教會）。

「論教會在現代世界牧職憲章」簡稱爲（世界）。

「教會傳教工作法令」簡稱爲（傳教）。

大赦的神學

張春申

自從教宗保祿六世宣佈「慶祝聖年」以來，教會官方文件中不斷地由於頒賜的「禧年大赦」而論及大赦。其實有關大赦與大赦神學，當代最重要的文件是保祿六世於一九六七年一月一日頒佈的「大赦憲章」(一)。至於最近訓導方面關於大赦發表的言論，都是根據憲章的革新。我們借這慶祝聖年機會，溫習一次大赦的神學。本文分三部份：(一)大赦的意義與信仰基礎；(二)大赦的歷史；(三)大赦的神學困難與不同的解釋。

(一) 大赦的意義與信仰基礎

在這部份我們根據教會文件解釋大赦意義之後，便把大赦假定的信仰基礎加以說明。王化宇神父把聖教法典與「大赦憲章」關於大赦的意義這樣一起寫出：『根據聖教法典第九一一條：「大赦」是在天主前，獲得罪過的寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰；教會當局從教會的精神寶庫中，為生者以赦免方式，為亡者以代禱方式，而賜予的。根據教宗保祿六世，於一九六七年一月一日，頒佈的「大赦憲章」第八條，及憲章的準則第一條：「大赦」是在天主前，獲得罪過的寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰；教會頒賜大赦與準備妥善，並滿全某些規定條件的信友，以救恩分施者的權柄，分施並應用基督與聖人們贖罪的功德寶藏』(二)。雖然我們不想詳細作法典與憲章的文字比較，至少立刻見出有一點是顯明地不同的：在憲章中已經不再提出教會賜予大赦的不同方式。事實上當代神學家關於「以赦免方

式J (Per modum absolutiois)。的說法之註解不同，因而對教會頒賜大赦的方式也產生了辯論，也許由於憲章不願牽涉神學辯論，所以改良了法典的說法；這在第二部份我們要說明。

不過根據憲章，我們知道大赦的效果是赦免因罪應受的暫罰；為得到這種赦免，必須滿足規定的條件；最後教會頒賜大赦，有着救恩分施者的權能；至於這個頒賜大赦權柄的性質，正是神學家討論的焦點。無論如何，我們可以說大赦假定三點：(1)罪罰的赦免；(2)諸聖通功；(3)教會分施救恩的權能。以下爲了對大赦的意義進一步明瞭起見，我們說明所假定的三點信仰基礎。

(1) 罪罰的赦免

在神學歷史上很早以來，便有罪過與罪罰的區別。所謂罪過，便是罪人獲罪天主的過犯境界；即使今日在位際關係的範疇中說明犯罪是人拒絕天主的愛，是破壞天主與人在基督內的盟約，我們仍舊可以因此了解罪人破壞盟約是過犯；生活在干犯天主恩愛的境界內，這是罪過。所謂罪罰，便是因了所犯之罪應受的罰：永遠與天主決裂的罪人應受永罰，與此對立的便是上面在解釋大赦意義中所提的暫罰。

罪過的赦免是經過懺悔聖事或者個人的懺悔，與天主重歸和好，建立新的位際關係，從此不再在干犯天主的境界之中；因而他應受的永罰，即永遠與天主分離之痛苦，也同時赦免。但是得到罪過與永罰赦免的人，他的暫罰不一定都得赦免。原來犯罪果然基本上是破壞與天主之間的盟約，彼此的位際關係；不過同時也是破壞宇宙間的秩序，不論是天人之間或者人與人以及人與物之間的次序，因此罪人對此所破壞的次序應當賠補，而暫罰便是得到罪過與永罰赦免後的人，為賠補破壞了的次序所應

受的罰。有關罪過與罪罰，雖然上面所說只是神學上普遍的分析，不過也都有聖經與教會訓導的根據。關於暫罰，在創世紀中天主對女人與亞當犯罪後的話中便可看出（創三16-19；參閱路十九41-44；羅二9；格前十一3）。關於永罰，在耶穌論公審判的道理中也可看出（瑪二五41-42；參閱谷九42-43；若五28-29）。

至於得到罪過與永罰赦免後的人，能夠尚有暫罰作為賠補，聖經中也有不少例子，如天主對待梅瑟亞郎以及對待後來的達味（參閱戶二十二12；撒下十三14）。而脫利騰大公會議有關成義的條文中清楚地說：

『若有人說在領受成義的恩寵以後，任何悔改的罪人之罪過已被赦免，永罰的債已經蠲除，甚至不論在今生或在煉獄，當天堂之門開啓以前，已沒有暫罰的債存留着補償——此人應受棄罰』(一)。可見得到罪過與永罰赦免的人，爲了賠補所破壞的次序，尚能該受暫罰。

至於大赦，『它並不赦免罪過，也不赦免永罰；只是在罪過得到寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰。赦免全部暫罰的，稱爲「全大赦」。赦免部份暫罰的，稱爲「限大赦」。』(四)

以上關於大赦假定的罪罰概念，已有了基本的說明；可是究竟暫罰的性質是什麼？究竟怎樣賠補與赦免？神學家的意見也多有不同；這會因此牽涉到大赦的理論，容後再提。

(2) 諸聖通功

這是教會中的基本信仰，毋須我們詳細發揮。凡是教會的肢體，互相連結在一個基督身體內。這不但包含正在現世旅途中的信友，而且也包含已經度過此世而在滌煉中，以及在光榮中的肢體。由於同屬一個身體，因此互相通功。通功的因素很多；它能够是信友大家分享來自基督的救恩，如聖事、神恩、職務等等；它也能够是精神財富的相通，一個肢體的精神財富不但有益於自身，而且也有益於

其他肢體。上面所說的一切都有聖經與教會訓導的基礎：基督對於信者的通功（伯前二1；25；參閱若二9；羅四25；五9；格前十五3；格後五21；迦一4；弗一7；希一3；若一，三5）；信友彼此之間的通功（哥一24；羅一9；10；十五30；格前十二12；27；羅十二4；5；迦六2）。教會訓導方面，最為大家熟悉的當然是教宗庇護十二的「基督奧體」通諭，而梵二教會憲章的第七章又重述了這端基本道理(卅)。

諸聖通功的信仰正是大赦所假定的基礎；上面解釋大赦意義時，我們已經見到，不論教會法典或者憲章都提出一個名詞：「教會的精神寶庫」或「功德寶藏」。這個名詞的歷史相當早，本文第二部份中應當指出；不過在意義上這個名詞便是諸聖通功的比較圖像性的說法。根據諸聖通功的信仰，教會是基督的身體，肢體之間彼此相通，因此首領與任何肢體的祈求、功績、賠補等等行動，都是有益於整個教會。換句話說，這一切在天主前常常是教會的精神財富，天主以不同的方式通過教會，因這精神財富將救恩分施於人：能够是聖事性的方式，也能够是教會祈求的方式……。不過無論如何，我們今日對於「教會寶庫」這個名詞，不應當拘泥字面，想像成一個倉庫，裏面貯藏了自古至今的功德，教會按時可以領取來分施給教友。假如我們比較深刻地說明「教會寶庫」，那麼更好說它便是基督，便是基督的身體。因為所謂精神財富，還不是與天主深深交往的基督與祂的教會嗎？大赦假定「教會寶庫」，那便是根據諸聖通功的道理，教會分施並應用基督與聖人們的贖罪功德，赦免因罪應受的暫罰。但是教會究竟怎樣，或者以什麼方式，在頒佈大赦時赦免暫罰，那正是以後要分析的難題。我們到這裡至少說明了大赦與諸聖通功的關係。

(3) 教會分施救恩的權能

一九六七年的「大赦憲章」中說：教會以分施救恩者的權能，分施並應用功德寶藏；這裡引起的一個問題便是：究竟教會在頒賜大赦時有什麼權能？這個權能有什麼性質？

一般而論，在分施救恩上，教會享有來自基督所授的權能。譬如在聖事中，教會在禮儀上有制定聖事標記的權能(5)；在法律上有規定領受人與施行人應具條件的權能；尤其關於懺悔聖事，聖事的完成是應用了「鑰匙之權」(6)。不過大赦的頒賜是在懺悔聖事之外，教會是否對於暫罰的赦免也具有「鑰匙之權」？這都應當經過下面兩部份研究後才能清楚。

(二) 大赦的歷史 (4)

第一部份對於大赦的意義說明了基本因素，同時也產生了一些需要進一步澄清的因素；不過如果要加以澄清，對於大赦歷史的認識是相當重要的。

「大赦」在十三世紀始在教會中成爲專名，而大赦的內容可以說十一世紀已經形成，不過之前有着相當長的形成史，這是值得簡單介紹的。

我們不必重述新經中宗徒時代的教會以不同的方式將基督的救恩分施於信者，以及勉勵肢體之間在救恩上彼此合作。根源上大赦的形成與懺悔聖事有密切關係，所以我們得自很早說起。公元第二至第四世紀之間，罪人必須經過公開的補贖才能得到寬免。可是往往教會指定的公開補贖，因了教難時期爲信仰受苦未死的「致命者」的請求得以減輕。當然這種做法的確定意義在神學上可以分析，不過

在當時人的心目中，由於「致命者」的功德，罪人真實地分享他們受苦的賠補效能，因而得到自己應受之罰的減輕。初期教會這種措施中，已經可說大赦的概念開始萌芽；教會因了「致命者」的功德，赦免罪人的補贖，這不是後代大赦概念的中心因素嗎？

第七世紀西方教會的懺悔聖事，按照當時的規則，常是加給領此聖事的人很重的補贖；有時一生也難滿全。繼而為彌補這個困難。教會中有了主教或神父甚至罪人自己，根據規定章程，縮短或交換聖事中所罰的補贖，不過在起初大家以為交換或縮短的補贖，如果在價值不足賠補應受的暫罰，那麼尚應賠補的暫罰並不消除，而仍繼續存留。事實上漸漸地給人一個印象，即縮短或交換的補贖，雖然價值較低，能夠得到與原來所罰的艱辛的補贖相等的效果。我們不能不承認，不論神學家對這印象後來應該有什麼註解，至少後代形成的大赦實施，表面上會與它不謀而合；好像因為滿足了一些較易的善功，而得到重大暫罰的赦免。

不過歷史到此，大赦的概念尚未形成。其實對於上述第七世紀懺悔聖事中的演變，當時的註解應該是這樣的：教宗、主教或神父所給的縮短或交換性的「赦免」至少認為具有「轉禱」的價值，特殊有效地為罪人求得罪罰的寬赦，因為他們是基督的代表。而到了第十與第十一世紀，縮短或交換性的「赦免」，由於懺悔聖事的形式發生變化，也跟着更改。過去懺悔聖事中施行人必須等到指定的補贖滿全才為罪人赦免，而到了公元一千年左右，開始在告明、痛悔、指定補贖之後立刻赦罪；這樣聖事自教會方面完成之後，罪人尚應做補贖。但教會繼續縮短或交換補贖，不過已在懺悔聖事之外；至於這種聖事之外的干預，事實上便是規定應當完成某些善功；善功本身並不視為賠補，而是用來鼓勵產生懺悔與補贖之情。至此我們應該感到大赦的概念形成了，教會在聖事之外給罪人規定條件，赦免他

們應做的補贖；這實在便是大赦。

在大赦形成歷史上，比較重要的一個思想在此不能不特別提出。起初主教或神父對於補贖的交換或縮短，是站在代表教會作爲「轉禱」者的身份上，但是第十與第十一世紀，開始認爲這是屬於教會的「鑰匙之權」，那便是說認爲教會自基督方面接受這種法律性的權柄，能够規定條件，作爲對於罪罰的赦免。因此我們在第一部份已經提出的問題該發生了。教會在懺悔聖事內有權赦免自己規定的暫罰，那絲毫不發生問題。可是現在她在聖事之外，赦免應受的補贖；而且後來也清楚認爲，由於滿全了規定的善功，不但得到教會中法律性的補贖的赦免，而且也得到在天主面前暫罰的赦免。因此不能不問教會究竟在懺悔聖事之外，如何赦免天主面前的暫罰？真可說是「鑰匙之權」嗎？或者需要另作解釋？下面我們來看看神學家的意見。

如果大赦的意義是信友在天主前，因了滿全規定的條件而行善功，在懺悔聖事之外，獲得暫罰的寬赦，那麼在第十一世紀，這意義已經形成了。事實上第一次是在法國南部，主教對於懺悔聖事中所罰的補贖，在聖事之外要求罪人滿全一些條件：如朝拜聖堂、哀矜、尤其爲了大眾利益的捐款（建築聖堂、醫院或橋梁而用），因而得到赦免。教宗烏爾朋二世在一〇九五年，赦免了參加十字軍的信友一切應做的補贖。自此之後，大赦一直在教會中流行。

我們不想按照年代繼續簡述大赦發展的歷史，只願把比較重要的有關材料在下面逐點提出。

第一：教宗賽勒西三世（一一九八年歿）聲明，由於天主的仁慈與教宗的頒賜，十字軍或在死前或在死後，一定得到懺悔聖事所加補贖的赦免；這表示大赦不但赦免教會中法律性的罰，而且也赦免天主前的暫罰，因爲只有天主前的暫罰能說死後赦免；教會中法律性的罰，人死便應自動消除，不該

再有赦免的問題。

第二：自十三世紀以來，開始為煉靈求得大赦。這引起了神學家極大的爭論；問題的焦點是亡者不在教會的權下，教會怎樣可以頒賜大赦與他們？但無論如何，煉靈大赦此後繼續在教會中流行。最後經過神學家的解釋，到了教宗熙篤四世（歿於一四八四年）應用了「以代禱方式」(Per modum satisfactio) 的說法來解釋教會怎樣頒賜大赦與煉靈；所謂「以代禱方式」，意指教會為亡者向天主獻上精神寶庫的補贖價值，祈求天主赦免他們的暫罰；天主由於教會代禱而赦免亡者的暫罰。這個說法：「以代禱方式」，一直保留在煉靈大赦的解釋上；一九六七年的「大赦憲章」也不例外。

第三：大赦的頒賜過去常是與懺悔聖事相連，赦免的對象是聖事中規定的補贖；可是自從十四世紀以來，便與懺悔聖事開始分開，因此赦免的對象不再是教會規定的法律性補贖，而更是在天主前的暫罰，雖然實際頒佈大赦時，教會繼續應用過去的形式，譬如：一百日限大赦；一年限大赦等等。原來初期懺悔聖事，對罪人規定的補贖便是以日、以月、以年計算，所以大赦赦免的補贖也以日、以月、以年來計算。當然當大赦的對象與懺悔聖事的補贖分開之後，這種形式用來計算在天主前赦免的暫罰，容易產生誤解；下面要提出梵二大公會議中教長對此的批評，不過這種形式基本上已為「大赦憲章」取締了。

第四：教會自從十一世紀頒賜大赦以來，開始時相當謹慎，十二世紀的教宗仍舊足夠表示嚴格。而主教方面漸漸顯示濫用，十三世紀的拉脫郎第四屆大公會議明文加以禁止(9)。我們不能不承認，在以後的歷史中，大赦的實施在教會中產生了極大的弊端，往往也牽連到金錢的規定，似乎成爲一種買賣。大家熱悉的是一五一七年十月三十一日，路得在維登堡教堂大門上，釘出的九十五條相反大赦

的論題。可是早在此前，教會中出現了反對大赦的相似呼聲。在此，我們願意把教會訓導方面，有關保衛大赦實施以及肯定自己對於頒賜大赦權柄的文獻極簡單地綜合在一起。一三四三年，教宗克來孟六世公佈了論「教會寶藏」的文件，雖然這不是「以宗座權威」(Ex Cathedra)，但實在是具有訓導價值的官方文件(†)；文件中教宗表示教會在頒賜大赦時享有「鑰匙之權」。以後有公斯坦士大公會議，相反胡斯與威克利夫(Huss, Wycliffe)，肯定教會有權頒佈大赦(‡)。教宗熙篤四世相似地發表了相反西班牙方面有人關於大赦的錯誤理論(§)；之後，便有教宗良十世相反路得有關「教會寶藏」以及大赦的論題(¶)。而特利騰大公會議，針對路得的攻擊，定斷如下：『神聖的會議以絕罰加諸這些人；他們或者以大赦為無用，或者否認教會中有頒賜大赦之權。』(¶)要注意的是，該屆大公會議並沒有說清教會頒賜大赦之權的性質。

第五：在大赦歷史中，最後在神學家方面，也不是沒有意見上的分歧。大赦施行之初，十二世紀便有亞倍拉(Albrand)出而反對，他不但攻擊信友履行規定善功時的機械性，缺乏個人內心因素，而且也不贊同主教享有頒賜大赦的「鑰匙之權」。大赦神學上，以後真正困難的問題是究竟為生者，教會頒賜大赦，以什麼樣的方式，赦免暫罰。歸納起來有兩派主張：第一派說「以赦免的方式」；即教會對於生者，有權頒賜精神寶庫的賠補價值，赦免滿全條件的信友的罪罰；不直接赦免教會性的罪罰，而且天主前的暫罰也被赦免。這是第一派所持的「以赦免方式」的意見；至於第二派的意見可以稱之為「以償還方式」(Per modum solutionis)。所謂「以償還方式」，消極而論教會自己並不赦免在天主前的暫罰；積極而論，教會頒賜大赦於信友，乃是將精神寶庫的賠補價值給與信友，因而他們在天主面前有所償還而得到暫罰赦免。兩派意見究竟有什麼不同，後代神學家要加以註解與取

捨；不過「以赦免方式」的說法一直保存在聖教法典第九一一條內。但是也許由於對這說法註解上發生了神學家中的歧見，「大赦憲章」已經不再應用了。

大赦的歷史簡介到此，只剩下「大赦憲章」了；不過介紹這文件之前，我們想把以前的歷史綜合一下。第一：來源上，大赦是與懺悔聖事相連的；第二：十一世紀，大赦的概念形成，即教會在懺悔聖事之外，赦免滿全規定條件的信友的罪罰；赦免的對象乃是在懺悔聖事中的補贖；當然原則上在天主面前的暫罰也得赦免，因為教會所罰的補贖也是為得到天主赦免暫罰；第三：十三、四世紀，有了重要變化，大赦與懺悔聖事完全分離。教會頒賜大赦已經不是針對懺悔聖事中所罰的補贖，而是信友因了犯罪所有在天主面前一般性的暫罰；不過教會在頒賜大赦時仍舊應用過去的形式。今天，大赦的意義便是在這重大變化之後所有的意義。上面三點可作為大赦形成史的里程碑；此後，大赦在教會中日益風行，種類繁多：有「全大赦」與「限大赦」之分，而「限大赦」中又有千變萬化的年、月、日的計算。此外尚有「善功大赦」、「聖物大赦」以及「聖地大赦」之分；教會頒賜大赦規定的條件中，有的是「善功」（唸經，守齋等等）；有的是恭敬指定的「聖物」（吻教宗頒賜大赦的十字架，用祝聖過的唸珠等等）；有的是崇拜某些「聖地」（享有大赦的聖堂、朝聖地等等）。而且各種修會與團體尚有自己的特享的大赦。我們不能否認由於大赦的種類繁多，尤其由於計算的方式，極容易引人把得大赦誤解成屯積天上財產；至於「聖物大赦」與「聖地大赦」也極容易造成機械性的態度……。於是在梵二大會中，一片呼籲改革之聲在神長中颯颯起來。

我們介紹兩位神長對於改革大赦發表的思想，這為我們第三部份的討論也極有用途。第一位是已故東方宗主教馬克西摩四世 (Maximos IV)，他在一九六五年十一月十日向大會如此說：

『無可否認：藉着基督無限的功勞與諸聖通功，教會能够在信友的善功上，增補賠償價值，因為她與首領基督結合，享有普遍的轉禱能力。』

同時也無可否認，教會的轉禱能够在天主面前獲到對已經寬宥了的罪之暫罰，部份的或者整體的赦免。這等於說，教會能够在天主面前，為自己懺悔的兒女，得到罪罰的赦免；這可以叫做全「大赦」或「限大赦」。

至於在教會的轉禱和天主赦免的罪罰之間，制定一個正確的公式，這不但缺乏神學基礎，而且成了無數嚴重妄用的原因，為教會產生了不可彌補的惡果。為此應當取縮下列四點：

- 一、以日，以年或以世紀的統計；
- 二、有關限大赦，在罪人的善功和教會頒賜的補償之間，任何數學性的公式；
- 三、即使有關全大赦，任何對於罪罰全部償清之機械方式的保證；
- 四、（已不屬取縮之列——譯者）要求發展如此的神學，重點在於信友在基督的功績中，

增加與提昇個人的賠補價值。』

第二位我們要引證的神長是慕尼黑總主教德富訥樞機 (Card. Doepfner)，他在一九六五年十一月十一日的大會中對於傳統的大赦神學有着嚴厲的批評：首先它沒有足夠注意到十三世紀大赦的對象已由教會罰的法律性補贖轉變為在天主前的暫罰之事實；其次它沒有清楚指出教會對於罪罰赦免究竟有什麼作用；而德樞機自己認為在大赦問題上『教會幫助罪人，使人容易增加愛德；沒有愛德，罪罰無從寬赦。按照正確的神學解釋，是以愛德的深度來測量罪罰赦免的程度。教會藉着規定的善

功，增加教友的恩寵與愛德，這樣帶來罪罰的赦免。』

二位神長的演講，其實在大赦神學上已經反映出當代一派神學家的見解，下面第三部份中我們還有機會再提，不過他們的演講事實上促成了「大赦憲章」的改革。

「大赦憲章」改革的主要對象共有三項：第一項有關限大赦；限大赦的度量從此不再以日以來計算，而是以信友在履行大赦規定的善功時之行為性質來衡量。信友履行規定善功時，已經在天主前立下功績，這是善功的主要效果。同時善功自身也獲得暫罰的赦免；如果愛德與善功的價值愈大，赦免得也愈多。於是「大赦憲章」對於限大赦的衡量，便是以信友自身因了愛德與善功在天主前所得暫罰赦免的多少為準；換句話說，所謂限大赦，便是教會以自己的權力，在信友自身因了履行規定的善功所得的暫罰赦免上，再加上同等程度的暫罰赦免。這項對於限大赦的改革，充份顯出為獲得大赦時，信友自身的內心因素之重要。第二項有關全大赦；從此適度減少頒賜全大赦的機會，為使教友對它充份地重視，也能善加準備地領得。如果機會太多，反而使人失去注意，也不加珍惜。而且許多教友為得全大赦，都需要一段準備時間。第三項有關「聖物大赦」與「聖地大赦」；此後這些名稱上已經取消，雖然內容上尚有。名稱取消，為使人更清楚地見出大赦之獲得在於履行善功，不在「聖物」與「聖地」；後面二者只是履行善功，獲得大赦之機會而已。內容保留，那便是說，教會頒賜大赦，仍舊能夠規定以朝拜指定聖地或應用指定聖物為條件；不過憲章也清楚聲明，這種大赦也應減少。以上三項是憲章的具體改革，其他在全文中，還提出大赦的種種益處，雖然不是教友生活中必須有的，可是在教會中有着重要作用。不過特別要使我们切切不忘的是憲章強調的內心悔改與補贖精神，這是與大赦密切相連的因素。所以最近由於「禧年大赦」的機會，教會訓導方面數度的聲明與解釋，無非反

映「大赦憲章」的精神而已。

本文第二部份有關大赦的歷史，至此已經足夠。讀者若了解教會中傳承的意義，那麼對於大赦的實施便不能不加以重視了。

(三) 大赦的神學困難與不同的解釋

大赦在天主教會中，今天再也沒有人嚴肅對它的實施有所懷疑或攻擊；教會在懺悔聖事之外，自精神寶庫中，為生者與亡者頒賜來自基督與諸聖的賠補，為使滿全規定條件的信友，在天主前為自己或他人，獲得罪過寬宥以後，因罪應受的暫罰之赦免。另一方面在神學歷史中，一直謀求解釋的問題，便是究竟在天主前暫罰因了基督與諸聖的賠補而獲得赦免，教會享有什麼樣的權能；究竟對於「精神寶庫」的賠補價值，教會怎樣分施。在神學家們中，即使「大赦憲章」頒佈之後，基本上有兩派主張：一派是法權論；一派是轉禱論。兩派都承認大赦的一般意義，以及大赦假定的諸聖通功、教會的「精神寶庫」與教會作為分施者的道理；可是在解釋神學歷史中的問題時，對於教會頒賜大赦的中介作用，顯然區別極大。我們在這第三部份分三節討論：(1)法權論的解釋；(2)轉禱論的解釋；(3)兩派介紹後的反省。

(1) 法權論的解釋

我們可推儒奈樞機(Card. Journet)為法權論的代表，在他一篇「大赦的神學」論文中(內)，相當清楚地表達了這派的解釋。論文相當長，但是我們可以非常扼要地介紹。他先說明暫罰能够在罪過寬宥

之後仍舊部份地保留。接着提出基督與諸聖豐富的「寶庫」能够分施給信友。但是「寶庫」中的賠補價值究竟怎樣可以通傳呢？有二路通傳：一是「愛德通傳」；另一是「意念通傳」。所謂「愛德的通傳」，消極方面與任何教會中的法律性的權能沒有關係。積極方面只須信友生長於愛德中，他便如同葡萄樹枝一般，受到整個樹身的通傳，因着他自己愛德的程度，分享「寶庫」中的賠補價值。基督與諸聖的賠補通傳於他，使他的暫罰得到天主的寬赦。所謂「意念通傳」，即教會在聖事之外為幫助信友得到暫罰的赦免，享有中介作用；具體地她有三種方式：禮儀中的祈禱、聖儀與大赦，在這三種方式中，都有教會的意念，是她的意念向天主表達，因而天主赦免個人的暫罰。而我們需要解釋的，正是教會在頒賜大赦時，她的中介作用的性質究竟是怎樣的？

大赦的方式不同於禮儀中的祈禱與聖儀，主要是在教會享有頒賜大赦的法權；教會規定大赦的條件與度量，天主按照教會規定的度量，赦免滿全條件的信友的暫罰。爲了清楚起見，我們也許可以說大赦得到罪罰的寬免，已經具有神學上所謂「事故」的作用。我們可以引證儒奈的一長段說明來看出大赦與其他兩種方式的不同：「教會能够藉祈禱幫助她的子女……這是基督淨配的偉大祈禱。因……她也爲教友指定淨化與自謙的禮儀，如同聖水與擦聖灰……她在聖儀，即禮跡中隱藏着她淨配性的熱誠懇求……但是教會尚能應用一種更爲細膩的方式來幫助她的子女（此指大赦——譯者）。當然常假定有新禱，不過現在教會直接求助於諸聖在愛德中的通功。她假定信友具有愛德，假定他們具有懺悔之情……她要求他們痛悔的行動、哀矜、齋戒或祈禱。教會知道信友這樣準備好了，也在某種程度上進入了聯合天上、地上和煉獄的諸聖通功之中，她才頒佈大赦。大赦直接不再是如同祈禱，呼求天主的仁慈。幾乎如同是一種「提領」，大赦呼籲天主的公道……天上的教會擁有的超級賠補價值，並不爲聖

事性的分施所用盡……而地上的教會有着不斷賠補的需要。地上的子女不是能够獲到天上教會超級賠補的價值之通傳嗎？……這是大赦的神奇奧蹟。」(可)可見大赦是建立在教會的法權之上，天主的仁慈願意給與教會這種權柄，因此當地應用頒佈大赦的權柄時，已是提取「精神寶庫」的賠補價值，天主的公道不能錯誤地按照她所規定的程度，赦免滿全條件的信友之暫罰。

儒奈認為法權論的解釋有多瑪斯的權威支持；其次教會訓導文件中肯定的「鑰匙之權」正是指這法權。這不是聖事性的赦免，而只是法律性的權力。不只赦免教會所罰的法律性的補贖；而且也是規定條件，使在天主前的暫罰得到赦免。再者教會文件中所說大赦「以赦免方式」頒與生者，「以代贖方式」頒與亡者，儒奈認為這正是肯定教會對於生者頒賜大赦時享有法權的證明。不過最後他也不能不承認多瑪斯解釋大赦不是採取「以赦免方式」的說法，而是採取「以償還方式」的說法，但是他以為字句不同，意義則同，因此多瑪斯為他也是法權論者了。

這樣一個法權在大赦頒賜上實在不易沒有嚴重的困難，我們先從神學方面着手。教會頒賜大赦，尤其全大赦，能够在天主前赦免一切的暫罰，這樣的權力實在遠超過懺悔聖事中的權力。我們知道在懺悔聖事中，教會也有權赦免暫罰；可是她意識到這時她不能這樣應用「鑰匙之權」，以致赦免全部暫罰，所以她要求罪人再做補贖。令人不解的是，怎樣教會反而在懺悔之事之外，有權頒賜大赦，不能錯誤地赦免滿全條件的信友一切暫罰？這似乎是太不正常了。假使如同法權論所持的「鑰匙之權」，可以在聖事之外，頒賜全部暫罰的赦免，倒不如教會在懺悔聖事中赦罪之後，立刻頒賜全大赦更為有效。教會對於她的子女為什麼不這樣做呢？其次，按這理論的解釋，教會有規定大赦條件與暫罰赦免的程度之權力，信友滿全條件，一定得到在天主前相等程度的暫罰之赦免。其實暫罰的來源是由於

人的罪破壞了次序，這個次序來自天主，所以只是天主赦免暫罰。現在教會在頒賜大赦時，其意念中的規定，接觸到了屬於只有天主能赦免的暫罰；反對法權論的人不能不問：這是否太過份了一些？最後，法權論給人的印象不免太機械性，或者太多經濟制度的描寫因素。大赦如同支票，教友滿全教會規定條件，自她那裡領到一張具名與具值的支票。「教會寶庫」如同銀行，教會是銀行的管理者。教友憑支票領取一定的賠補價值，用來得到所欠暫罰的償清。這一切都建立在天主的正義之上。這張圖像未免有些挖苦，不過也顯出法權論的法律因素令人感到不安。

(2) 轉禱論的解釋

早在梵二大公會議之前，包士曼博士 (Dr. Poschmann)——對於法權性的解釋教會在頒賜大赦時的中介作用，提出不同的意見。他不認為教會意思直接赦免在天主前的暫罰；根據「以赦免方式」這個名詞來源上的研究，包氏結論教會頒賜大赦，只是為罪人轉禱天主，祈求赦免他們的暫罰而已。即使為生者，全大赦的效果完全在於天主接納教會轉禱的程度而定。(一)

對於「以赦免方式」名詞的研究，包士曼的結論並沒有為所有神學家所接受，不過轉禱論的解釋却因此吸引了一些神學家而加以發揮。主要的理由乃是大家發現在大赦形成歷史中，十三、四世紀赦免的對象已由教會所罰的法律性補贖，轉變為在天主前的暫罰。前者在教會的法權之下；後者已經超出教會的法權。如果教會頒賜大赦，在天主前的暫罰得到赦免，為轉禱論者，這已經不是由於教會享有法權，而是由於教會的轉禱。在第二部份中，我們提出的馬克西摩四世宗主教與德富訥樞機的演講都反映轉禱論的思想。簡括地說：不論為生者或為亡者，教會頒賜大赦都是轉禱天主，赦免暫罰。所

不同者，生者是在教會的治理下，所以她有權規定條件爲得大赦；至於死者，他們完全處於特殊境界之中，不能有規定條件的措置。可是雖然頒賜大赦，教會爲二者都是轉禱；但是她並不願意免除生者自己的賠補；所以他們應當滿足規定條件，自己獲得大赦。這在亡者當然不可能的了。頒賜大赦，既是教會因着基督與諸聖的功德的轉禱，因此她的行動無法具有聖事性的保證。在聖事中，光榮的基督在教會的行動中實踐救恩，這裡具有祂的許諾；在頒賜大赦中，這是教會的轉禱，雖然具有特殊價值，但是她無法保證絕對有效。

轉禱論的解釋充份保持大赦的信仰基礎；它嚴格地指出暫罰的意義；也建立在諸聖通功與「功德寶庫」上；也許自歷史觀點而論，更忠實地反映出大赦的演變。一般說來，它沒有法權論的法律態度，在下面一節中我們尚要分析它含有的精神化概念。轉禱論在大赦神學上的弱點，便是不易與教會訓導中幾位教宗的文件配合。教宗克來孟六世、良十世以及庇護五世，都肯定教會頒賜大赦，享有「鑰匙之權」。不過這些文件都非不能錯誤的「以宗座權威」的教導，尤其今天對於大赦形成歷史有所了解之後，相信轉禱論可以在教會神學中作爲解釋大赦的另一種理論。

(3) 兩派介紹後之反省

介紹了大赦神學的兩派之後，我們個人願意寫出一些綜合性的闡述與反省，希望能使問題更加清晰。(自)

基本上，我們認爲教會頒賜大赦，不論爲生者與亡者，她的中介作用是轉禱。消極方面，我們不認爲她有法律性的權力：「鑰匙之權」，來規定天主赦免暫罰的程度；更不能想像她有自「功德寶

庫」。「提領」賠補價值的法權。積極方面，教會頒佈大赦，一面是她爲自己子女的轉禱，以基督淨配的身份，藉基督與諸聖的功德，向天主祈求赦免信友的全部或部份的罪罰；另一面她要求信友參與她的祈禱，履行規定的善功，獲得天主的垂允。因此，大赦之赦免罪罰，既不是如同聖事一般的「事效性」，也不是個人單獨行善的「人效性」，而是教會行動的有效性(Ex opere operantis Ecclesiae)。嚴格而論不是教會赦免暫罰，而是天主因了教會的轉禱而赦免。所以所謂「全大赦」或「限大赦」，表達的是教會轉禱中的意念，不是機械性或者法律性地計算它們的效果；我們只能在依賴教會轉禱的能力以及天主的仁慈的態度下加以了解。

對於生者，教會有權規定獲得大赦的條件。這裡我們願意比較徹底地把事情分析一下；首先我們個人不大滿意應用「條件」這個名詞。教會在頒賜大赦時普通規定的是：指定的善功以及領受懺悔與聖體聖事，並爲教宗意向祈禱。這些出自個人的行動，實在很難說是條件，而更是信友因着教會的推動參與她在頒賜大赦時的轉禱。我們想可以如此解釋這些行動：教會規定這一切，而是把一切納入自己的祈禱之中，將這一切行動具有的本身賠補價值融化在基督與諸聖的賠補之中，一起奉獻於天主前，請求祂赦免暫罰。因此，這些行動實在不易稱爲獲得大赦的「條件」，而是「內在」地進入罪罰得到赦免的過程之中；而「條件」給人的印象相當「外在」。

接着我們要闡述的便是與上段分析有關的暫罰概念。罪過寬宥之後，尚能應受暫罰，以賠補罪所破壞的次序。對於暫罰的性質與赦免，無形中我們往往受了法律上判決犯人之罪的影響，因此非常表面地去領悟。法律上判決犯人應受規定的刑罰之痛苦；只要滿刑，所判之罰便告結束；因此也可說被他破壞的社會次序補償了。至於犯人自己的內心是否具有變化，則非法律所能干涉。這種對於罰的了

解，如果相仿地應用在神學的暫罰上，那便會產生嚴重的後果。自天主方面而論，祂只是嚴厲的法官，要求罪人遭受苦痛罷了；自人方面而論，所受的苦痛並不改變自己什麼。其實這是極不正確的解釋；基本上，可能也是對於罪的解釋之不正确；如果犯罪只是違反天主的法律，那麼暫罰自然會像法律上的刑罰一樣解釋。其實犯罪不只是違反法律，而是人決定自己的自由行為。所謂大罪，乃是個人基本地與天主分裂的自由行為；這個行為按着不同的程度影響到整個個人存在的每一層次。從此以後，可能不只是罪人的精神生活；他的情感生活、肉軀生活……都能處於與天主分裂，以及與人及宇宙不和諧的境界之中。因此犯罪誠是極深的存在性的轉變。所謂懺悔，得到罪過的寬宥，便是罪人自由地轉向天主而與天主和好。可是懺悔的自由行為有時雖然使人轉向天主，並不一定如此之深，而影響人生活的每一層次。暫罰的性質便是罪人與天主和好之後，在他身上尚有淨化的需要；我們可以說破壞的次序在人身上還沒有完全彌補，必須加以淨化，使人的每一層次都跟隨懺悔之情轉向天主，這才是暫罰的赦免。說它是赦免是應該的，因為淨化的能力的根源是天主的恩賜；不過這個恩賜需要人自由接納；而人的接納便是在生命中淨化自己，使整個人歸向天主。

按照我們對於暫罰的性質與赦免的說明，可見在頒賜大赦時，教會規定的一切，實在更好不說是「條件」，而是內在於暫罰赦免的過程之中。

我們以為應該把大赦的過程更進一步完整地闡明。天主在赦免人方面常是領先的，是祂先赦免人，對於暫罰也是如此。祂常是在基督內赦免；現在從暫罰而論，祂常是赦免着一切暫罰，要求人徹底地歸向祂。可是天主的赦免常是要人自由地接受；對於暫罰，要人自由地在淨化補贖中接納祂的赦免暫罰。這是在恩寵問題上非常基本的一個思想。教會的頒賜大赦，雖然上面我們說是轉禱，不過也

可以說是她代替自己的有罪子女答覆與接納天主的赦免，她將基督與諸聖功德的賠補價值，也是整個教會的淨化補贖作為對於天主赦免的答覆。不過對於生者而論，她規定應做的一切；信友得到全大赦或限大赦，真實地說，只是在履行這一切中，完成了淨化與補贖。信友的一切行動是在教會接納天主的赦免中，接納天主對於自己暫罰的赦免。所以，在大赦中暫罰得到赦免，自天主方面，可以說因了教會的轉禱，聆聽了她的意念；自人方面，可以說，得到了天主因教會賜給自己的赦免。不過感恩常是來自天主，沒有人可以不積極參與。天主赦免暫罰，也沒有人可以不自己補贖與淨化；這是接納天主的赦免。教會頒賜大赦，決不是給人不勞而獲的機會，而是攜領自己的子女，鼓勵他們履行補贖與淨化，與整個教會的「功德寶庫」融化在一起，作為接納天主按照自己的意念赦免暫罰的答覆。教會規定中常有領受懺悔與聖體二聖事，也是很好的證明。

最後再要加上一層反省，按照上節的闡明，好像能夠提出這樣一個問題：信友履行教會規定的善功與其他一切，既然本身具有補贖與淨化作用，接納天主赦免暫罰，似乎大赦又是多餘的了。這可以從好幾方面來回答：首先，教會頒賜大赦，誠是一個呼籲教友補贖得到暫罰赦免的機會；為她自己而論，是在此機會上特殊表達意念的時期。而信友由於慈母教會的呼籲，履行她規定的一切，乃是參與教會性的補贖與淨化；同樣的行為已經增加了教會幅度，成了整個教會的行動，這與沒有頒佈大赦的機會上的行為已經不同。我們可以說這些行為已經是教會轉禱的效果了。至於對於暫罰的赦免，信友自身的行為具有得到赦免的作用；但是由於參與在教會的轉禱中，因而增加了賠補的教會幅度，所以在赦免上也增加了此一幅度，此之謂得到教會頒賜的大赦。「大赦憲章」有關限大赦度量的改革，我們以為也許可以用來說明我們的想法。大赦的衡量，便是以信友自身因了愛德與善功在天主前所得暫

罰赦免的多少爲準；換句話說，所謂限大赦，便是教會在信友自身因了履行規定的善功所得的暫罰赦免上，再加上同等程度的暫罰赦免。這究竟怎樣解釋呢？我們認爲這不是數學性的量方面的加上同等程度的暫罰赦免，因爲暫罰不是數學衡量的對象；而是由於參與了頒賜大赦的教會行動，同等程度的暫罰，已經不再只是個人性的赦免，而也是教會性的赦免；在赦免的質方面真正的有着不同，可以說是天主因了教會的轉禱與基督及諸聖的功德，而賜與的赦免，這樣得到大赦爲一個只用量、數字來衡斷的人，也許並不增加什麼；可是爲一個深具教會意識的人來說，這裡變化很大。不知道我們的說明是否可以成立？無論如何，我們想保住的是大赦的精神化概念，以及在赦恩問題上個人的積極參與。赦恩一方面是不勞而獲，白白賞賜，暫罰的赦免也是如此；另一方面又是強力爭取而得，真正的自由答覆；暫罰的赦免也是如此。大赦神學更看出天主經過教會，白白地赦免暫罰；然而這決不免除人在補贖與淨化中的自由答覆。

結 論

這篇文章起始沒有意思到寫得如此長，作者執筆時，愈寫愈發現問題的複雜，同時自己對於大赦也澄清了不少概念。不過最後發現尚有好些問題沒有討論到，但是作爲一篇文章而論，已經不能不在此結束。希望本文對於「聖年」有一些微小的貢獻。

附註：

主要參考書

P. E. Palmer, *Indulgences*, *New Catholic Encyclopedia*, 7. pp. 482-484.

大赦的神學

五一九

- K. Rahner, *Indulgences, Sacramentum Mundi*, 3. pp. 123—129.
- C. Larnicol, *Les indulgences, L'Ami du Clergé*, 1967, 18. May Col. 305—319.
- A. Drexel, *Tractatus Dogmatici XI De Sacramentis in genere I*, pp. 93—104.
- (一) *Acta Apostolicae Sedis* 1967 pp. 5—24
- (二) 王化宇，禧年大赦，鐸聲，六十三年四月，第21頁。
- (三) Denzinger-Schönmetzer (D-S), *Enchiridion Symbolorum* (1580/840)
- (四) 王化宇，全註。
- (五) 教會憲章第49號
- (六) 所謂「鑰匙之權」，即根據瑪：十六19的束縛與釋放之權。教會在懺悔聖事中應用此權，對於罪過與罪罰束縛與釋放。在大赦神學中，問題便是教會在懺悔聖事外，是否對於在天主前的暫罰有這「鑰匙之權」。
- (七) 有關大赦歷史材料，採自 A. Drexel。若求更加詳細，請閱 K. Rahner.
- (八) DS (1393/723a)
- (九) DS (819)
- (十) DS (1025—27/550—552)
- (十一) DS (1192/322)
- (十二) DS (1416/729)
- (十三) DS (1447—8/740a; 1468—72/758—762)
- (十四) DS (1835/989)
- (十五) 全文見：Documentation Catholique 1465, Col. 357—359

- (庚) 全文見：Documentation Catholique 465, Col. 360
 參閱：羅馬觀察報：一九七三年十一月八日；十一月二十九日；十二月十三日等。
- (辛) Ch. Journet, *Théologie des Indulgences*, Documentation Catholique, 1481, Col 1867—1895
 全上：Col 1894—1895
- (壬) 參閱：K. Rahner, op. Cit. p. 127
- (癸) 有關巴士德之意見，參閱：p. Galtier, *Les indulgences: Origine et nature, à propos d'un Ouvrage récent*, Gregorianum, 1950 pp. 268—269.
- (甲) 有關轉禱論的反省，參閱：K. Rahner, op. cit. 127—129。我們的反省，也許有補充作用。

聖年小史

王化宇

自中世紀以來，歷代教宗為紀念舊約時代的禧年，並為促進教會內在的生活，曾多次宣佈慶祝聖年。自一三〇〇年教宗鮑尼法八世，宣佈慶祝第一屆聖年以來，先後已慶祝了廿五屆聖年。現任教宗保祿六世宣佈慶祝的，是第廿六屆聖年。茲將「聖年小史」重要事項，逐條介紹於後：

- (一) 第一屆聖年
- (二) 聖年的間隔
- (三) 四大聖殿
- (四) 開啓聖門
- (五) 禧年大赦
- (六) 歷屆聖年表

一 第一屆聖年

教宗鮑尼法八世，於一三〇〇年二月廿二日，頒佈「自古即有」Antiquum habet 詔書，宣佈慶祝聖年。於同年十二月廿四日—廿五日之間的聖誕前夕，開始慶祝第一屆聖年。自此以後每屆聖年的開始，常是聖誕前夕。

教宗在詔書內規定每百年一次，應普遍而隆重的慶祝聖年，而且完全是為了精神的利益與目的。

教宗同時聲明，他重新頒佈並恢復某些大赦，並且指明他所頒賜的，是非常圓滿的全大赦，為滿全某些條件的人。

在這百年一次的聖年期間，為得大赦所應滿全的條件，首先是真心痛悔，告明己罪。其次是參拜受人尊敬的宗徒之長的陵墓，聖伯多祿大殿與聖保祿大殿。並且應用了自古至今，經常習用的「聖年」、「金年」等字句。

無數的朝聖群眾響應教宗的詔示，前往羅馬朝聖，在聖伯多祿大殿的「聖門」上，至今仍有著難刻的紀念圖文，足資追念。一三〇〇年的確是聖年新紀元的開始。

二 聖年的間隔

一百年，教宗鮑尼法八世規定，每百年慶祝聖年一次。但是，人類生命的平均壽數是如此短促，實際上，為許多人不可能希望在其有生之日，恭逢慶祝百年一次的聖年大典。

(下轉第五七〇頁)

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕 (續)

廖湧祥

第三章 僕人及其使命

第一節 僕人的意義

在 O. T. 中對「僕人」這個字的使用，可有世俗的意義⁹⁵，也可有神學上的意義⁹⁶。此處我們只談後者。

以神學的意義而言，在 O. T. 中，*ebd* 這個字表示一種在一個契約中，較弱的一方與較強的一方之間的關係⁹⁷。當某人被授以「僕人」的稱號時，就等於他已得到很大的特權；他有權仰賴他的主人。W. Zimmerli & J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 11-15 中對這種意義作了詳盡的說明。例如，「僕人」可用來指出奴隸或國王的僕役，或聖所中的差役；也可用來描述政治上的屈服者，或一個人在謙虛時的自我稱呼。

96 參見 *Ibid.*, pp. 15-25。當虔誠者在上帝面前稱呼自己時，往往使用「僕人」這個字，以表謙恭；若以復數稱呼上主之「僕人」時，往往是在指出一群虔敬者；若以單數稱呼時，則大多是指「以色列」而言；若用來指出某一個人係上主之「僕人」時，則彼人就是與眾不同的人了。

97 參見 *IDB*, p. 292.

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

主人的保護以及不變的愛。例如列祖們被稱為僕人^⑧；摩西以這個稱號被稱四十六次^⑨；國王（特別是大衛）也是上帝的僕人^⑩；先知更是上主之僕^⑪。當「僕人」與第一人稱的代名詞在一起使用時，即是表示他與揀選有密切關係。因此當上主授以一個民族或一個人「我的僕人」的稱號時，乃表示了上主特別的恩典作為；在此情況下，他特別強調的並不是服從，而是「屬於祂」的事實。當以色列百姓遇到國難時，他們就向上主求助，說他們是上主的僕人。這無非是求上主記念他們被「揀選」的事實。但是既作為上主的僕人，就必然要有使命待他去完成。僕人應該愛上主，忠心地服從祂，敬畏祂。這和申命記中所說的揀選一樣：一旦被上主揀選，就要實行上主的要求。而這種使命往往要付諸實際上的特別行為^⑫。

在 DI 中，「僕人」和「揀選」這二字也總是連在一起使用^⑬。先知的用意是在使百姓對上帝的揀選恢復信心；因為許多被擄的百姓疑惑上主遺棄了他們^⑭。他要他們知道「揀選」仍然有效，以色列永遠是上主的僕人；他們持有上帝所賦予的特權。

但是有了特權就要有義務。DI 把這一點極其清楚地表明在四首僕人之歌裡面，那個上主的僕人身上。上帝要把僕人的理想交由這個理想的僕人去實現；以保證以色列揀選的永續性。他要成為萬國之光，在地上設立公理，並要慷慨赴義，使多人的罪得赦免，並得與上帝復和。

如此，在 O.T. 中，這個僕人可說是一個超凡的上主之僕。雖然在 DI 的描述中，這個僕人似乎和過去歷史中的人物有關；但實際上他却超脫過去。在他身上雖帶有國王和先知的色彩；但他却不止於國王和先知。因為他自願獻出自己作為贖罪祭，並以無罪之身來治癒罪人；他一生忠於上主，至死不背盟約，虛心受教，而成為萬國與上主之間的中保。因此他的受苦乃有一種積極的價值，劃破了

過去傳統的偏見。他就是真正上主理想的僕人！

第二節 僕人爲誰？

藉著上面對僕人的描述，我們要來討論衆所關心的熱門問題：僕人爲誰？

由於四首僕人之歌中所說的僕人皆爲匿名⁹⁸；又因爲先知在描述這個匿名的僕人時，使用一種強烈個人化的字眼；因此「僕人爲誰？」的問題給 O. T. 的學者帶來了一個至今仍未解決的謎。自 N. T. 的作者以迄十九世紀以前的基督教傳統都以僕人之歌爲基督的預言。十九世紀末以後，諸多學者對此問題發表了無數紛紜的看法。這些看法往往十分有趣、奇異而怪誕。儘管如此，爲了對此問題有客觀的了解，我們仍應將這些分歧的說法提出來；以供我們研究的參考，庶幾可免於主觀的偏見或倉促的

98 如創廿六24；出卅二13；申九27；詩一〇五6，24。

99 參考 E. Jacob 著，宋泉盛譯，舊約神學（臺灣：東南亞神學院協會，1964），p. 246。

100 如詩七八70。

101 王上一四18；王下九7；九36；一四25；一七13；拉九11；賽二〇3；耶七25；二六5；但九6；摩三七亞一9。

102 以上參考 E. Jacob, *op. cit.*, p. 246。

103 賽四一8—9；四二19；四三10；四四1—2；四五4。

104 見賽四〇27；四二18；四九14。

105 四九3 雖有提及以色列，但我們不能以這個字來作蓋棺論定。參見釋義部分。

判斷；並從中找到更健全的根據，而獲致更合理的解答。

一般來講，對僕人誰屬的問題，在長時期的爭論下，大致可分為三種不同的理論，即個人、集體和流動（綜合）性理論。茲分別討論如下⁽⁹⁶⁾：

(一) 個人性的解釋

將僕人視為一個個人，這可有許多不同的可能性和看法：

A. 歷史上的人物

許多學者從DI以前或同時的以色列歷史中，找尋最適合於僕人的職務的人物。最常被提及的人物乃是摩西⁽⁹⁷⁾、耶利米⁽⁹⁸⁾、和古列⁽⁹⁹⁾；他如烏西亞、希西家、約西亞、約雅斤和所羅巴伯等王室人物，先知以賽亞、以西結，或約伯等人也都被提及。

此說的紛紜以及諸多學者的意見不一，是為此說的一大打擊。而且事實上在這些歷史人物中，並沒有一個人完全適合於僕人之歌中的描述——不僅在於受苦的程度，也在於僕人工作的範圍以及他對使命的忠誠。但有一個可靠的證據乃是：DI在描述僕人時所使用的措辭和想像，可能是來自這些歷史人物的遭遇，特別是來自摩西（律法的給予者）和耶利米（被棄絕的先知）。⁽¹⁰⁰⁾

B. 與先知同時代的

一個匿名人物——Dahab 以為僕人乃是一個與DI同時而患有癲瘋病的匿名拉比。在他死於這種

可怖之病時，該拉比的門徒們看到了上帝救贖的大愛；乃作出了這四首有關其師的僕人之歌。另外也有人以為僕人乃是一個被擄時期的殉道者，或是先知和當代人所認識的一個虔誠受苦者（但其遭遇未被載於歷史中）。

C. 先知自己⁽¹⁰⁾

106 下面的討論主要是根據 H. H. Rowley, *op. cit.*, pp. 3-93 以及 NSS, pp. 47-116 一處所提出的一般學者的解釋歷史為資料。而本節的架構，主要係參考 Gottwald, *op. cit.*, pp. 418-426 所作的討論。為避免太多的篇幅，除了概略討論外，並盡量節省註腳的使用。僅在必要時提出。

107 此為 Sellin 的看法。他發現摩西是被他的百姓所害死的。但後來百姓對此事感到後悔，因此在 O. T. 中隱隱了此故事。Sellin 相信此故事仍然流傳於先知界之中（他在何西阿書中找到證據）。這種摩西殉難之傳說的根據不很確切，其與僕人的關係也不很密切。他如 Aage Bentzen 也主張僕人是摩西第二，但他不接受 Sellin 所信摩西殉道之說，却在聖經的傳統中找尋摩西替代別人的受苦。

108 此為 F. A. Farley 的說法，他主張僕人的工作唯有先知耶利米的生涯足以代表。

109 如 Haller 所說，四二五—六係一首古列之歌。他並以為 D I 最初是以古列為上帝所指派的拯救工具，但後來他對古列失望，因此乃將自己取代古列，來完成他的期待。

110 參見第三首歌的釋義部分，註四五。

111 這個理論曾在使徒行傳八34中被拋出。彼處說到埃提阿伯太監向使徒腓立問及有關以賽亞53章的事：「先知說這話是指着誰？是指着自己呢？是指着別人呢？」

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

這種以爲 D I 在僕人之歌中描述自己的理論，尤以一些猶太人主張最力⁽¹⁰⁾；他們像似有意反駁基督教傳統的解釋。而在基督教中，這個理論的普及，乃是自公元一九一二年 Mowinkel 提出這種見解之詳細說明以後的事。Mowinkel 主張：了解僕人的真義及其所以匿名的原因的唯一方法乃是認清先知在這些歌中，反映自己被棄絕和任命的最深經驗。

這種自傳的理論說明了僕人之歌所以是殘篇而不相連接的原因；也說明了其神秘的性質。我們沒有理由可否認諸歌乃是 D I 在告白他自己的信仰，也不能否認他曾遭受棄絕（亦即他的身世和僕人的相似處）。但令人懷疑的是：先知竟然那麼自命不凡，在歌中竟毫不謙遜地稱頌自己；揚言自己要在地上「設立公理」，看衆海島聽候他的教訓；絲毫不談及「僕人」的不完全；甚至在第四首歌中寫出了自己死後的高升；好一個執迷不悟的夢幻者！又因爲這四首歌是互有關係的，因此若將最後一首歌的作者歸給他的門徒來自圓其說，不只破壞了四首歌的連貫性，也減低了此說的論據⁽¹¹⁾。因此，此說的困難要多於其有利的根據。

D. 神話中的人物

少數對以色列鄰邦之宗教有興趣的學者將僕人視爲一個與巴比倫的 Tammuz 崇拜中的植物神有關的人物。亦即說，先知借用了 Tammuz-Adonis 這個人物來描述僕人⁽¹²⁾。我們可說，D I 確有可能對巴比倫的崇拜有所認識⁽¹³⁾，因此也有可能使用他們的崇拜儀式中所用的受苦之字眼來描述僕人。但此說仍不很可靠。因沒有證據顯示先知抄襲巴比倫的經文，或者他將僕人理解爲一個與死而復活的自然神有關的人物。此觀念不能與僕人是上主之工具的說法符合⁽¹⁴⁾。

E. 彌賽亞^①

這個理論的主要特徵乃是以僕人爲一個理想的統治者，一個「受膏者」。但對猶太人來說，此說

112 例如近代的猶太人學者 Harry M. Orlinsky 就堅持此說。參見 Orlinsky, *et. al.*, *Interpreting the Prophetic Tradition*, p. 254... 以及 Orlinsky & Snaith, *Studies On the Second Part of the Book of Isaiah*, pp. 75-96.

113 所以後來的 Mowinkel 乃放棄了他過去的想法，而將他自傳的理論加以修改。現在他主張僕人乃是 D I 以外的一個不知名先知，此先知生於 D I 之後，可能是以賽亞或 D I 先知群中的人，他以說服同胞歸回上主爲工作。他可能寫了第二、三首歌，第四首歌則由一位會作詩的門徒所寫。他看到了他的老師之被棄絕和死亡，有着救贖的意義。而這個人和他的門徒都是 D I 集團中的人。詳見 HTC, pp. 246-255.

114 此說的代表首推 Engnell。但他的意思並非將僕人視爲那個神明，而是一個以色列王，對這個王的描述是使
用巴比倫的 Tammuz 儀式，而描述他爲一個受苦者。

115 詳見本文第一章第一節的歷史背景部分。

116 參看五二15的釋義及註60。僕人絕不是一個「自然神話」中的人物，而且這個神話中的神之死亡也不含有救贖的意義。再者，以 D I 強烈的一神論而言，他絕不可能接受一個「非神」來作爲這個重要角色，或借用他來描述。他不會容許混淆主義的存在。對他來說，只有上主才是上帝，其他諸神都是不存在的。外邦人的偶像都是虛無的象徵，不過是木頭和金屬罷了。對具有這種神學思想的人，要他借用外邦人的儀式，實是不可能的。

117 此說的倡導者很多，諸如 Johann Fischer; F. Feldmann; A. Vaccari; J. Vander Ploeg; E. J. Young; E. Power; Steimneller; Sullivan.....等。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

却有問題。因為在他們的觀念中，彌賽亞是不會受苦的。因此有的猶太人乃主張有兩個彌賽亞：一個是約瑟的後裔 (Ben Joseph，他是受苦的彌賽亞)，另一個是大衛的後裔 (Ben David，他是勝利的彌賽亞)。前者先於後者存在；而且此處的僕人通常是意指前者¹³⁶。但此說有其限制；因為用此處描述僕人的語言來解釋 O. T. 中的彌賽亞觀，不只不完全，也不能彼此和諧¹³⁷。

傳統的基督教理論(以及現代所謂基要派者)視僕人爲拿撒勒的耶穌基督。然而這種說法也有其困難。因爲我們可以看出：對僕人的描述之某些細節與耶穌的生涯有點出入。而且我們可以說，在先知的「意識」中，他並不認識耶穌基督這個人物¹³⁸。

(二) 集體性的解釋

所謂集體性的解釋即是將僕人視爲以色列或以色列中的某一個重要部分。從 D I 的上下文中可以找到此說的根據。但這個理論也有許多分歧：

A. 實在的以色列¹³⁹

由於以色列是上帝的見證者和殉道者的觀念深植於一般猶太人的心中，因此大部分猶太人乃以此處先知所描述的僕人是指以色列而言。他們認爲他們的祖先之被擄和受苦的歷史乃是爲了萬國的緣故；因此有一種救贖的意義。而多數基督教的學者也都接受此說。但此說的漏洞甚多。例如四九5中以色列對自己負有使命的問題；而且我們不可能說 D I 相信以色列在被擄中所受的痛苦是無辜的，是他們爲了萬國的救贖而受的苦。被擄前的先知曾明確地說出被擄的痛苦乃是上帝懲戒百姓的方法；因

爲百姓愚頑，不從祂的旨意。我們可有足够的理由相信 D I 接受這種看法。D I 相信以色列的受苦是她的罪有應得（四十 2），絕不是無辜或代替別人的。因此至少我們可以說第四首歌的僕人不能以集體的以色列來解釋。

B. 理想的以色列

在僕人之歌中，對僕人的要求那麼高；但實在的以色列對那些要求却總是漫不經心。頑固的以色列何以能够完成上帝之僕的使命？爲了解決這個困難，乃有人主張先知是在呼喚他的同胞接受一種受苦的召命。該召在理想上是他們的，但實際上他們却没有接受，因他們規避了。這種理想的以色列只

118 Aubrey R. Johnson 却說：「大衛的 (Davidic) 王乃是上主之僕；但……在新年節期中，他却是個受苦之僕。他是上主的彌賽亞；但在此時他是受屈辱的彌賽亞。因此賽 53 章乃是在談及一個大衛的王在儀式上的屈辱，此儀式在原則上與巴比倫王在新年節期中的受苦並無兩樣。」參見 "The Role of the King in the Jerusalem Cults" in *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935), p. 100, cited by *IB*, p. 412.

119 參看 *IB*, p. 413.

120 此處我們只是在說：D I 不是有意預言 N. T. 時代中所謂的彌賽亞耶穌基督。然而耶穌的生涯與此處的僕人確有相似處。換言之，先知雖然無心，但其所言絃外之音，却藉着耶穌基督的生涯得以充實其完整意義，有關此問題擬留待結論時，談及耶穌基督與僕人的關係時討論之。

121 此說的倡導人有如 A. S. Peake; A. Lods; George A. F. Knight; J. D. Smart 雖反對僕人之歌的劃分法，却仍主張此處的僕人爲真正的以色列。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

可能存在於未來，因此其呼召和受苦不過是一種想像而已。但是諸歌中所描述的僕人之呼召却顯然是已經發生過的事。因此，此說像似不足以解決所有的困難；至多只能適於第四首歌而已。

C. 以色列中的少數人

為了解決同樣的困難，乃有人將集體性論理縮小到餘民或先知之輩的少數人。他們是以色列民的核心，為整個以色列民而受苦；這些人也就是那些背逆的以色列之外的忠心事。

「理想」和「少數」的這二種理論在近代以來已較不受支持；因為二者都避重就輕地規避了集體理論中的問題，不能作出建設性的解決。

假若諸歌是D I所作的，則以他處經文的記載來說，集體性的解釋像似比較合乎上下文^②。而且此說也可引用以色列宏偉的拯救歷史（即自摩西以至D I之間的契約歷史）來解釋僕人。但此說也有其困難：以色列國家在事實上是否有如僕人一樣，自願去接受苦難？以色列的受苦是無辜的嗎？被擄的以色列人所受的苦難是否有如第四首歌中所描述的？

(三) 流動（綜合）性理論

為了解決個人和集體理論的不足，必然地產生了二者的綜合說法。早在公元七世紀之時就有人（Solomon de Morini）在僕人之中看出了三個因素：以色列、任何一個公義的以色列人和彌賽亞。Franz Delitsch 更提出了一個有名的角錐形理論，而以實際的以色列為基礎，理想的以色列為三個邊，彌賽亞為頂點（如下圖）。



Torrey 主張僕人的提及乃自亞伯拉罕、雅各移至以色列的復興者，乃至彌賽亞。「團契人格」(Corporate personality) ②的觀念對此問題的解決可有一種積極的結果。此觀念是在說；藉著一種擺動 (oscillation) 的過程，僕人的形像移動於團體及其個人的代表之間。在 Robinson 的觀念中，這個作為以色列代表的人乃是忠心的先知自己和他忠誠的門人。Eisfeldt 的說法則較含糊；他以為可能是他們的祖先中的一位。Rowley 則以為是一個未來的人物，此人物要表現僕人的理想。North 則以為是不帶政治性的彌賽亞。

此外，尚有 H. S. Nyberg 却以為僕人是一個超人的神話人物；既非個人，也非集體。此說是受 Tamuz 神話的影響。他以為僕人可能是一個儀式上的王 (Kingship) 或團體的祖先。

四 結 論

從上面的討論看來，我們可以說僕人是一種神學上的概念，只有從以色列的拯救歷史來看，此概念才有意義。但有一個傾向確值得注意，即以以色列的使命有落於某一重要人物身上的傾向。因為 D I 深知百姓的信仰需要一個目標和戲劇性的焦點。這個重要人物的形像是以實際的經驗而形成。但藉著這個人物的受苦，對先知來說，會產生救贖的功效，成為使萬國能够一致敬拜上主的原動力。

123 參見第二章第二節文脈。

123 所謂「團契人格」即是以為整個團體——包括其過去、現在和將來的成員——可以用該團體成員中，公認的代表來代表，而使該團體成爲一個單獨的個人。該團體的經驗也可由那人來代表。此觀念的創始者可推 W. Robinson 和 Otto Eissfeldt 二人。他們都是根據原始社會人類學的概念發表此說的。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

因此我們不能以為四首歌的僕人皆為一個單獨的個人或集體的以色列；因為二者都不足以完全解決四首歌中的問題。流動性的理論或許比較值得採納^⑭。

總之，這些歌畢竟是一個宗教天才的作品。設若DI存在於我們今天，很可能他也不能比一般學者提出更清楚和正確的理論。但主要的意旨他必不會懷疑：上主的愛和權能要通過以色列以及未來以色列中的某一個人（他因為完全置身於上主的愛中，以致達到忘我的境界）來向萬國顯現出來。上帝至高的力量乃是「愛」，而非威迫高壓的手段。

第三節 僕人的使命與苦難

比「僕人為誰」更重要的問題乃是僕人的使命^⑮。此處我們談到了神學上的問題。

(一) 苦難的積極意義——替代的救贖

從神學的觀點來看，僕人的受苦具有極大的意義；因為他的受苦有一種替代的性質；亦即替別人的罪過受罰^⑯，而這種受苦主要乃是因為他的使命所帶來的自然結果。因此他的受苦乃包含著一種積極的重要性；他要成爲一種「贖罪祭」，使那些有罪的人得與上主復和。

受苦是一種惡^⑰，除非有道德觀念的人對它有反應，而將它解釋爲刑罰、管教、見證、救贖，則它仍是一種惡^⑱。只有當受苦者能把自己的苦難與某種道德的目的合而爲一，而接受那個苦難，當作是一種刑罰，一種加強力量或具教育性的管教；一種對非自利而忠誠的證明；或者是一種減輕他人苦難

的方法時，苦難對受苦者才會有積極道德上的價值。

124 這可看出筆者比較接受流動性的理論。我以為第一首歌無疑地是在描述以色列的任命，在第二首歌中，先知覺察到只有理想的以色列才能完成僕人的工作。第三首歌漸漸出現了個人的雛型；及至第四首歌時，則顯然是指著一個個人而說的。先知在第四首歌中默想了一個人，此人將通過他自己無辜和替代的痛苦來完成以色列的使命。他將經歷恥辱和死亡，而到達高升和勝利，表現出僕人的理想。他是一個未來的人物，不可能是過去的人物，或先知本人，也不能是以色列人觀念中的彌賽亞。但我得承認，我的看法是受了 H. H. Rowley 的影響。參見 Rowley, *op. cit.*, pp. 51-56。

125 有人以為僕人為誰的問題不值得討論，因為此問題就好像在問路加福音十五章中的「浪子」是誰一樣，是十分荒誕的問題。

126 對這種替代救贖的理論，猶太人學者 Orinsky 極其反對。他主張此觀念在此處或 O. T. 其他地方都不能找到根據。這是在 O. T. 時代之後的猶太人，特別是基督教團體中產生的。因為在 O. T. 中絕未曾有人視自己的苦難是替代惡人之罪而受懲罰，別人對他的苦難也不會這麼想。這是以色列人的契約觀念中所沒有的（因為契約的觀念是說：善有善報，惡有惡報）。進一步來說，他以為這裡的僕人是先知自己，他之所以受苦是「由於」以色列人的罪過，而非「替代」他們的罪過。他受苦的原因乃是因為他作為上帝的代言人。這種工作和使命總是不能受人歡迎，出力不討好。這必然導致他的受苦、屈辱，甚至死亡。而這種受苦絕沒有所謂「代罪羔羊」的替代意味。參見 Orinsky & Snaith, *Studies On The Second Part of The Book of Isaiah*, pp. 51-57; 或 Orinsky et. al., *Interpreting The Prophetic Tradition*, pp. 245-251。Orinsky 的看法誠屬新穎而有力，值得我們參考。

127 參考 RC, p. 98.

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

不過對當時大部分契約團體中的以色列人來說，這是不可能的⁽²⁸⁾。他們所能接受的只是「因果報應」的觀念：人所以遭受苦難，若不是自己作惡，就是祖先所留下來的遺孽；所謂「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了」。因此苦難只會引起人的憎恨和規避，絕沒有積極的道德或宗教上的意義。

但在另一方面，就僕人對他自己所遭受到的苦難而論，因為他自願接受這種苦難的積極意義⁽²⁹⁾；所以他能够意識到在他的苦難中隱藏著上帝的旨意而接受之；並相信這個苦難是上帝改變和拯救世人的目的的一部分。而且，因為他抱有這種反傳統的觀念，必然會因著他的使命再度面臨新而更大的苦難；因為真理與邪惡總是互不相容。然而也因為他的自願承擔，上帝乃使他的苦難成爲一種「替代」的救贖，使他的工作能以重建上帝及其百姓所立的契約，恢復上主及人類間，被損壞而歪曲的關係；彰顯了上帝的公義和恩典。

不論這種替代的救贖觀在 O. H. 中有沒有存在，但從這幾首僕人之歌的字裡行間，我們確能覺察到這種觀念。這與基督教的救贖觀可說是互相照合⁽³⁰⁾。而且與其他宗教對苦難的看法也有所區別，表現出聖經和基督教信仰的獨特性⁽³¹⁾。

但我們得注意這種替代的救贖觀念並非在暗示一種與獻人爲祭有關的思想⁽³²⁾。因爲僕人受苦的结果並非與獻祭的思想一樣；而是他的受苦確實地感動了別人，使他們能够自心底發出懺悔的告白；看出自己的不義，承認自己的罪過；並進一步覺察到僕人的受苦是自願而無辜的。他們從前誤認這些史無前例的苦難是上帝的刑罰，現在他們發現了相反的事實；受苦者是無辜的，唯有他們自己的罪才應得到這樣的苦難。因此「僕人的替代行爲不是一種無情、勉強之下的替代，而是一種改變了道德關係之下的替代」⁽³³⁾。倘若沒有這種道德關係的改變，則僕人的替代就很可能變成獻人爲祭的那種野蠻、

機械式、勉強（非自願）的不公正行爲了。

128 參考註 126 Orhinsky 的說法。

129 如五三7所說：他被欺壓，並受痛苦，並不開口……

130 筆者不能贊同 Orhinsky 所說，僕人之歌中的替代救贖觀是在 O. T. 之後才產生的；亦即是帶上基督教的有色眼鏡後，來看僕人之歌時才有的觀念。筆者以爲其情形剛好相反。就如 Cullmann 所說，耶穌在受洗時所產生的受苦之僕的自覺很可能是受了 D I 的影響；耶穌自己感覺要完成祂的工作唯有以受苦之僕的方式才能達成〔參見 Oscar Cullmann 著，胡鴻文譯，新約基督論（香港：道聲出版社，1965），pp. 71, 83〕。因此祂的一生乃經歷了苦難。而後來的基督教在解釋耶穌的受苦時，也必是受了 D I 的僕人之歌的影響。或許我的看法缺乏根據，但似乎也有許多學者贊成之，如 Robinson (RC, p. 124) 和 H. E. Von Waldow (*op. cit.*, p. 283)。總之，我確深深地感覺到 D I 給予他所描述的僕人扮演着一個具有替代救贖的角色之中保者。

131 例如佛教對苦難的看法可說是消極的。因爲他們不能把苦難視爲具有拯救功效的價值，反而以逃避苦難的現實爲人生的目的；以脫出人生的苦海爲其信仰之所求。然而在僕人之歌中却告訴我們，要作爲上主所喜悅的僕人，就得進入苦難的現實中，自願去承擔之，使之成爲具有積極意義的東西。因此在 Dewey 和 Tutts 合著的倫理學一書中，乃批評這種替代的觀念「是以色列宗教最好的成果之一，它包含着好人受苦可能是因爲他人的罪或所應受的苦所引起的；而這種自願的擔負，在倫理關係上是比較高尚的典型。」（參考 RC, pp. 116-117 註四）。

132 參見註3的說明。

133 參考 RC, p. 102。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

(二) 普世拯救的宏偉觀念

這種替代救贖的功效不只是限於以色列；而且普及萬邦世界之中（四二4；四九6；五二15）。因此僕人的受苦不能被視為因他的罪所引起的不幸懲罰，而應視為他的特權；因為這是上帝揀選他的目的——作爲萬國之光。DI這種寬廣的視線，打破了以色列人那種錯誤而狹隘的民族主義觀念。然而這種普世主義的觀點在○·H中並非是DI所獨有的。例如J典的神學家對這種思想就極其濃厚（創十二173；十八18；廿18；廿八14）；約拿書的普世人道主義反對了拿鴻書的排外思想；以賽亞也說以色列要與她過去的仇敵埃及和亞述，同享上帝的賜福（十九24；25）；而且上帝要擦去各民族的眼淚，不單是以色列（廿五7；8）；瑪拉基甚至說上主的名在外邦中必爲尊大（一11）。這些說法誠屬宏偉而堂皇。這種神學不只是在表示上帝慈愛的普世性；更是在說明那些背逆的選民並非是得天獨厚的。倘若他們背棄盟約，忘記上帝揀選的恩典，那末上帝必要轉向「外邦」。別以爲自己是天之驕子而爲非作歹，上帝的恩典隨時可以轉移到「萬民」之中；別以爲外邦人都是「世俗人」，都是上帝所棄絕的；上帝的愛和救恩是萬民所共有的。這種救恩普世化的工作乃是上帝真正的僕人當務之急³⁴。

(三) 僕人的受苦與上主的關係被描述爲一種贖罪祭

易³⁵這種祭有如○·H中的獻祭一樣，帶有一種向上帝奉獻禮物的性質。沒有勉強或不自願的替代意味；却含有恢復神人之間那種已破裂的關係之意義。因此僕人的受苦並不是一種真正的獻祭，不過是用比喻的說法將他的苦難當作一種祭，使那些冒犯上帝的外邦人可以藉它而存悔改的

心，並認識上帝，與上帝保持正當而和好的關係。此乃贖罪祭的功效。

簡言之，先知在此處是在描述僕人以無辜的苦難作一種非自利的奉獻。一方面因其慷慨赴義，犧牲成仁的行爲感動了人心；另一方面因其含有獻祭的性質，而得以作爲外邦人接近上帝的途徑。因此僕人的受苦絕非是一種對他的刑罰（這是一般人的誤解），而是一種他的特權。

四 那末，僕人何以會受苦？

爲什麼上帝竟然允許無辜的僕人被罪人侮辱，而不去懲罰他們？爲什麼義人的遭遇比惡人不幸？此處先知談到了所謂神義論 (theodicy) 的問題。僕人的受苦並不是無緣無故的，其背後隱藏了上帝的旨意 (五三〇)。爲的是要藉著他的受苦擔當衆人的罪孽 (五三一)。

或許先知無意直接談及神義論的問題；但我們仍可從他的說法中，隱約地看出他對此問題的說明。因爲在他的神學思想中，他極其強調上帝的獨特性和超越性；祂是歷史事件和宇宙的主宰；一切事件都是在上帝的旨意中運行。因此先知毫不猶疑地以上帝的攝理解釋了這個一般人所誤解的問題。於是我們可說他對上帝旨意的洞察是何等深刻！他看出了上帝在歷史中的作爲，也看出了這種不能言

134 參考太廿八 19—20；徒三 25—26；加三 8 的說法。

135 贖罪祭是被擄歸回後在猶太人的宗教中所發展的一種獻祭方式，不過它在早期的宗教生活中已有了根基。人若欠了對上主當付的聖款或詛咒了他的鄰居，就必須連同五分之一的罰款，一同償還，並且還要拿一隻公綿羊當作贖罪祭，以便祭司得以在上主面前爲他贖罪 (利五 14—16, 7)。所以此處的 贖罪 即是承認這種事實。亦即犯罪是干犯了上帝，而必須以獻祭來補償，使冒犯者得以與上帝重歸於好 (參考 RC, p. 103)。

喻而又驚人的恩典；僕人的受苦以信心的眼光來看，乃是到達勝利的唯一途徑；也是上帝使祂的拯救達到地極的工具！他的死亡既非無意義的結果，也非表示上帝的軟弱；却是上帝爲了除去邪惡、設立公理、施行拯救，而作的擊打！

(五) 在 DI 的作品中充滿了強烈末世論的期望

這使他成爲 O. T. 中最具希望的先知⁽⁹⁾。因爲先知相信上帝乃是至高的創造主和歷史的主宰，因此上帝所說的話必不落空，祂的旨意必不受挫，終有一天上帝必會顯出祂的大能。這個信心使 DI 產生了勇氣和力量。雖然在現今黑暗的環境中，抵擋上主旨意的邪惡力量像似佔上風；對將來的期望像似陰森模糊；但那忠心信賴祂的僕人却能忍受一切痛苦和迫害，不氣餒，不灰心；反而安穩自在。因爲將來是由上帝所決定的；上帝的至高在將來必然顯現出來。

這種強烈的末世論希望十分生動地支配著第三、四首歌的描述。僕人一直經驗了痛苦的侮辱和仇敵的迫害，然而他却硬著臉面好像堅石^(五十七)去忍受一切；因爲那「稱我爲義的與我相近」^(五十八)！上帝的時刻隨時都可能來到，是時上帝將要彰顯祂大能的手臂來洗雪前恥。因此雖然僕人面對死亡的邊緣^(五三七)，他也不願在那些不義者面前爲自己辯護。甚至犧牲了生命，受盡了所有的屈辱^(五三二)，他仍忠心不渝。大勝利即將來到；上帝的統治即將來臨；僕人以及所有的人都將看到上帝在這種人所費解的過程中的作爲和結果——藉著僕人的死，要使別人受感召，歸向上帝^(五三二)。上帝必從僕人的苦難中表現出祂自己的至高⁽⁹⁾！

第四章 結 論

——兼論僕人與耶穌基督的關係——

從上面對上主之僕的討論中，我們可得到兩個結論：第一、在先知D I的思想中，那個僕人既是集體的以色列，也是一個人的未來人物，他負有向萬邦宣揚公理的使命；第二、當這個僕人在實行該使命時，他要忍受一種實際而非空想、積極而非消極的苦難。這是作為上主之僕必然經驗到的現象。但在這種苦難中却隱藏著上帝的旨意——不僅將來他會得報賞，而且他的苦難也要變成具有替代

136 參考 J. D. Smart, *The Old Testament in Dialogue With Modern Man* (Philadelphia: The Westminster Press, 1965), p. 22. Smart 極其強調 D I 的末世論思想。在同書 104—117, 122—124 頁中，他作了極詳盡的描述。

137 僕人與彌賽亞的觀念已在前一節中稍微提及，茲不再贅述。此外，一些以團契人格來解釋僕人的學者（如 Mullenburg, *IB*, p. 412 和 Robinson, *RC*, pp. 98-116）都訴諸以色列歷史來解釋僕人的生涯，受苦和高升。諸如出埃及記、曠野生活、征服迦南、埃及和亞述的長期壓迫、巴比倫統治的歷史、聖城的毀滅、以色列的復國等等。我不否認在 D I 的心中有這種想法，也不否認這些事件是 D I 寫僕人之歌的背景——僕人確是一種神學概念，得以以色列的拯救歷史來了解。但當我們這麼說時得要小心。因為第四首歌是在描述一個個人，整個以色列的歷史並不足以說明他。而且欲以 D I 之後的歷史來解釋僕人的遭遇，難免有寓意化的危險。因此我以爲用以色列的歷史來解釋僕人，在某一種範圍內是可以的，但不能完全這麼作。換言之，此法或許可以用來說明前三首歌，至於第四首歌就另當別論了。我寧願認為先知的末世論思想是形成他寫第四首歌的背景。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

性的價值，使萬民都有分於上帝的救恩。這種說法影響了耶穌的思想和福音書作者以迄後來的基督教對祂的看法。

談到這裡，我們必須回到序言中所提到的問題：受苦之僕與耶穌基督的關係何在？

我們已經說過，D I並非有意要在這些僕人之歌中預言耶穌的降臨；而且當我們說耶穌應驗了僕人的形像時，我們必須小心說明之。但我們仍不能否認耶穌的靈程與此處的僕人有極大的相似處。在祂開始工作之時，祂宣講上帝國近了，有如第一首歌所說的。然後祂加強了對以色列的工作，並差遣祂的門徒出去告訴人準備迎接天國的來臨；而在第二首歌中也說及僕人對以色列的工作先於對世界的工作。最後，祂覺察到苦難和悲傷已臨到祂面前，而該苦難終究要成為祂達到勝利的途徑；而第三首歌也說及僕人的受苦，第四首歌更表示此苦不僅是工作的代價，更是其方法。

因此從某一方面的意義來說，四首僕人之歌所描述的，確在耶穌身上得到完整的實現和「應驗」；而且第四首歌所使用的語言除了祂以外，別無祂人配得那種描述。雖然許多細節仍有差異，但其相似之處確是極值得我們注意。因此我們可以說，藉着耶穌之認識自己（認識祂作為僕人的目的和方法），祂應驗了D I所預言的僕人。進一步來說，在D I中，上帝普世拯救的應許，在基督教中得到了應驗。

再者，我們也可從教會和耶穌基督的關係中發現一種流動性。因為在 Σ 的觀念中，教會乃是基督的身體。教會相信她承繼了以色列的工作，而成爲新的以色列；因此她也被呼召去作爲上帝的僕人。但教會總是和過去那頑固的以色列一樣，不能和她的同一樣達到完全的服務和犧牲。教會被呼召的目的乃是要爲世界的救贖而受苦；而這種貴重的工作，只有她的主親自具體實行了。然而事情不

能就此了結。雖然耶穌實現了先知的希望，但是傳揚真理的大功仍尚未完成。耶穌只不過是我們開路的先鋒；上帝的救恩仍有待我們去傳開。而這種工作得有賴於那些真正在「基督裡面」的人去實行；因為只有這種人才能和他的主耶穌一樣，作為真正上帝的僕人。有如使徒保羅所說：「我已經與基督同釘十字架；現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著；並且我如今在肉身活著是因信上帝的兒子而活，他是愛我，為我捨己」（加二20）。

總之，我們不能只是滿足於在耶穌基督中找到僕人概念之具體實現。我們應該繼續強調在未竟之工中，僕人——包括集體性的教會和未來個人性（在基督裡面的人）的僕人——的使命。除非我們立志與基督共患難，我們就不能進入教會從以色列所承受而來的普世使命中。但假若我們有了這種立志，那末在進入那種使命中，就不能有冷淡和形式主義（無實質）的態度。要使這種使命成爲我們生命的一部分，並抱著真正上主之僕的信心去完成。

138 對此問題，Cullmann，在新約基督論一書的第三章中作了極詳盡的討論。

139 參考 Gottwald, *op. cit.*, p. 426。

參考書目

A 英文部分

Anderson, Bernhard W., *Understanding the Old Testament*, 4th ed., Englewood Cliffs, N. J.

Prentice-Hall, Inc., 1959.

Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1977.

Gottwald, Norman K., *A Light To The Nations*, New York: Harper & Row, 1959.

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

- Hamlin, E. John, *God and the World of Nations*, Association of Theological Schools in South East Asia, 1972.
- Knight, George A. F., *Ecce Ad After*, London: Lutterworth Press, 1966.
- _____, *Deutero-Isaiah*, New York, Nashville: Abingdon Press, 1965.
- Leslie, Elmer A., *Isaiah*, New York Nashville: Abingdon Press, 1963.
- Lindblom, Joh., *The Servant Songs In Deutero-Isaiah*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1951.
- Mckenzie, John L., *Second Isaiah*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1968.
- Mowinckel, S., *He That Cometh*, tran. by G. W. Anderson, New York, Nashville: Abingdon Press, 1954.
- Mulenburg, James, "The Book of Isaiah 40-66", in *The Interpreter's Bible* Vol. 5, New York: Abingdon Press, 1956.
- North, Christopher R., *The Suffering Servant In Deutero-Isaiah*, 2nd ed., London: Oxford University Press, 1956.
- _____, *The Second Isaiah*, Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- _____, "The Servant of the Lord", in *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, Vol. 4, New York: Abingdon Press, 1962.
- Orlinsky, Harry M. et al., *Interpreting The Prophetic Tradition*, in *The Library of Biblical Studies*, New York: Ktav Publishing House, Inc. & Ginn.: The Hebrew Union College Press, 1969.
- Orlinsky, H. M. & Snaith, N. H., *Studies On the Second Part of the Book of Isaiah*, in

Supplements to Velus Testamentum, Vol. XIV, Leiden: E. J. Brill, 1967.

Rad, Gerhard von, *Old Testament Theology*, Vol. II, tran. by D. M. G. Stalker, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1965.

Rignell, L. G., *A Study of Isaiah Ch. 40-55*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1956.

Rowley, H. H., *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, 2nd ed.,

Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Slokki, I. W., *Isaiah*, London: The Soncino Press, 1961.

Smart, James D., *History And Theology In Second Isaiah*, Philadelphia: The Westminster Press, 1965.

_____, *The Old Testament in Dialogue With Modern Man*, Philadelphia: The Westminster Press, 1965.

Torrey, Charles Cutler, *The Second Isaiah*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.

Waldow, H. Eberhard von, "The Message of Deutero-Isaiah", in *Interpretation*, Vol. XXII,

Virginia: Union Theological Seminary, July, 1968.

Westermann, Claus, *Isaiah 40-66*, tran. by David M. G. Stalker, London: SCM Press Ltd, 1969.

Zimmerli, W. & Jeremias, J., *The Servant Of God*, 2.1 ed., Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1965.

B 中文部分

Bright, John 著，蕭維元譯，以色列史，香港：基督教文藝出版社，1971。

士主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

- Cullmann, Oscar 著，胡鴻文譯，新約基督論，香港：道聲出版社，1965。
Jacob, Edmond 著，宋泉謨譯，舊約神學，臺灣：東南亞神學院協會，1964。
Robinson, H. W. 著，吳光任譯，舊約的十字架，香港：基督教輔備出版社，1964。
Weingreen, J. 著，郭榮敏譯，實用古典希伯來文文法，臺灣：臺南，1971。
Weiser, Artur 著，顏路喬，古樂人譯，摩氏舊約導論，香港：道聲出版社，1967。
詹德隆，張雪珠等合著，第二依撒意亞（輔大神學叢書之二），臺灣：光啓出版社，1973。

C 譯 編

- Kittel, Rud., ed., *Biblia Hebraica*, Wurttembergische Biblanstalt Stuttgart, 1937.
Holy Bible, King James Version.
The Holy Bible, Revised Standard Version.
The New English Bible, London: Oxford & Cambridge University Press, 1970.
編譯，香港：聖經公會，1967年版。

教會的代理任務之聖經基礎

夏 偉

(Erwin Schawe, O.P.)

導 言

歐洲中古時代的人認為教會將福音宣揚給全人類是理所當然的事。因此每人能自己決定接受基督或否認基督。非基督徒(猶太教徒與回教徒)的存在便證明了此觀念。西方民族被視為「基督徒」。政治及其他社會制度必須隸屬於教會制度之下。個人及大眾生活的完全聖化是當時的最高理想。但是當新大陸被發現後，此世界觀也改變了，又因着啓蒙運動(Enlightenment)，工業革命及其他因素，使政治、經濟、文化變得越來越俗化了。今天，我們知道三分之二的的人類尚未聽到救恩的福音。甚至所謂基督教國家也經驗到信徒的銳減，所以，聽不到福音訊息的人越來越多了。

教會以提高俗人的價值，提高傳教區的地位為方法，來面對這種新情況。但是，神學對這種新情況的反省到最近才開始：有非基督教世界的存在，世界大部份人民生活於教會之外。另一方面，我們也知道，基本上，世界是被基督所救援。人能獲得救恩並不一定要是教會的一份子(一)。那麼教會對非基督徒有何意義呢？在天主對世界救援計劃中，教會是救恩中介的角色及作用究竟有何意義？

我願意貢獻區區之力以澄清上述有關教會與世界之關係的問題。我願研究天主如何將救恩賜給我們，並說明教會的傳教幅度如何是天主救恩的分施者。

本文的研究範圍限於說明教會是天主救恩與世界得救之間的「代理者」(intercession)。「代

理」一詞是本文的關鍵詞。

名詞定義：

我無法找到一個最恰當的關鍵詞來表達本文的中心思想。以下幾個名詞多少可以表明教會如何將救恩帶給世界：

(一)求情：「求情」一詞含有請求別人同情的意思。此詞雖然含有「同情別人」的意思，但是並不能說明教會將救恩帶給世界的使命。

(二)代表：「代表」一詞是委託別人代替表示某種意見。此名詞多用於政治及法律上，但用於神學上則不適用。

(三)代替：「代替」一詞即在職務上或地位上把這個人或物當做另一個人或物。此名詞不能說明教會處於「天人之間」的地位及她將天主救恩帶給世界的使命。

(四)代理：「代理」一詞的基本意義是代替別人處理事物，但其結果却由別人負責。此一名詞說明了教會處於天人之間的地位及其將救恩帶給世界的使命。世界的得救與否在於它是否自由的接受天主的救恩，教會處於天主與世界之間，將天主的救恩通傳給世界。「代理」一詞是本文的關鍵詞，所以我要從神學觀點上來探討它的意義，並對它作一神學反省。雖然「代理」一詞是本文的關鍵詞，但是上述其他三個名詞也有其重要性，因為它們包含了「代理」一詞所沒有的意義。

「代理」是聖經啓示的一個基本觀念之一。按照拉金格 (Ratzinger) 的看法，此觀念在神學史中並未予以發揮，其應用範圍只限於敬禮方面的宗教手冊上(一)。

有些教父將聖保祿對教會是基督身體的了解予以發揮，因而明白教會內各種職務之間的協調情形。Methodius of Olympus (symposion 3.8) 強調信友們之間相互幫助。團體中的弱者受到強健者的支持。初期教會的懺悔儀式中已表現了這種相互幫助的精神，犯大罪者，因着其他信友的善行與代禱而獲得罪赦。聖奧斯定所謂的「諸聖相通功」，即是指祈禱的、受苦的、相愛的教會團體。這個教會便是聖事的真正分施者。教會實行了基督的中保角色，即是按照聖奧斯定所說的「教會是整個基督，是頭和肢體」。亞歷山大學派將「代理」觀念加以發揮。教會也為教外人士向主求情。在天主前，教會代表人類。

很不幸的，後來「代理」神學漸漸忽略了其中心——基督，而被以法律為中心的賠償理論所代替。近代，「代理」觀念再度出現，首先出現在對耶穌聖心的敬禮中，以後又出現在以露德及法蒂瑪為中心的聖母敬禮中。但是，很可惜的是，這些重要的敬禮都在神學思想的主流之外。

近幾年中，H. de Lubac 及 Y. de Montcheuil 首先重新發現教會的代理使命。另一位受上述兩國神學家影響極大的神學家 H. U. von Balthasar 也將教會這種協助救援的角色視為教會的代表性使命。E. Schillebeeckx 及 Y. Congar 指出人類與教會之間密切交織的關係。天主願意全人類都成為祂神聖的子民。教會便是此理想的典型。藉着教會代表性的中保，衆人才能獲得救恩。Y. Congar 說：「若無聖經上部份替代整體求情的觀念，則無人能明白基督教的救援教義」。受 K. Barth 及 K. Rahner 影響的神學家，如 O. Cullmann, J. Ratzinger, J. Scharbert, H. R. Schlette (僅列舉幾位) 都已以不同但又相似的方式說明救恩史的意義能以「代表」一詞表達出來。

因為「代理」觀念是聖經啓示的基本觀念，所以我們所期望聖經學家及聖經神學對此問題有特殊

的研究。

基督教改革家對此問題有許多的研究。所謂的「倫敦學派」及「烏普撒拉學派」(Uppsala School)曾相互競爭來研究那些影響猶太宗教發展的其他近東宗教，以及它們彼此間的關係。他們曾描述近東宗教裡不同的「中保」觀念及其使用的方法。

在天主教方面，也有許多聖經學家研究近東宗教如何採用「中保」的觀念。在本文中我只提出幾位幫助我深入了解聖經在「代理」觀念上的啓示的神學家，如：Haag, Lamarche, Retif, Schlier, Scharbert。

許多神學家對「代理」或「代表」的神學觀念已有研究。而所缺少的是未說明在教會中如何實行這種「代理」觀念。我願在這方面做一些研究。

第一章 初步研究

一、救恩史

爲要了解我們研究的問題及範圍，我們該在救恩普遍相互性的範圍內來探討教會如何負起「代理」的職務。若我們將它放在救恩史的範圍內，這問題便會變得清晰明白了。

人在其存在的基本行爲上體驗到兩種事實：

- 一、由於接受自身的存在，人表示出這種存在的意義，也表示出這種整個存在的事實是好的。
- 二、另一方面，人也體驗到存在的缺點：疾病、災禍、死亡。世界是美好的，但是同時也是荒謬

的。這兩種基本事實是相互矛盾的。唯有在無條件的承認絕對美善時，這種矛盾才能得以協調。基督徒承認天主是無限的美及無限的聖。

基督教以「罪」一字來解釋人存在（亦是世界存在）的危機。生命的意義是基於天主的美善及慈愛。天主以其美善而創造了世界，使它存在，並賦予它意義。

天主的美善及人的罪惡極生動的呈現於我們眼前，我們稱之為救恩史。

神學對救恩史的了解：救恩史是講述發生在歷史中的每一事蹟，對人的最後獲救有積極或消極的影響。狹義而言，這觀念只能用來講述天主與人之間的一種救援行為，此種行為為人類帶來救恩，而不帶來毀滅。基督徒雖然了解救恩史的最終目的是全人類獲得救恩，但是他們知道在救恩史中也有毀滅的存在。由消極方面而言，天主用這些毀滅來懲罰人，但從積極方面來看，天主以毀滅曉示人，人要經過毀滅才能得到救恩。因此，救恩史出現在人類史的大舞臺上。在古經及新經中，人類史找到其神聖的啓示及確切的解釋。聖經證明在人類歷史中，救恩與啓示是一致的，天主的自由與人的自由是協調的。

現在讓我們看看聖經如何記錄並解釋人類的歷史。

天主創造世界。祂所創造的一切都是美好的（參閱創一10, 12, 18等）。人——這最傑出的受造物——與天主有親密的交往。但是人濫用了其自由，而要與天主相比，其結果是這種親密交往的中斷，人與天主分離。天主並不遺棄其受造物，而預許派遣一位救世主。為了將救援帶給世界及恢復原始幸福，天主由世界各民族中揀選以色列為祂的子民，並參與祂救援全人類的計劃。以色列人民在其漫長的歷史中漸漸了解其「中保」的角色，天主採用各種方法教育他們（例如宗教儀式，君王，先知等）。但是，最

後，大部份以色列人民未能盡其中保的職責。當預許的救主耶穌基督來到時——在祂身上有天主最完滿的啓示——大部份猶太人不信從祂。因此，以色列的「中保」使命便終止了。

「在耶穌基督身上救恩和啓示達到頂峯。因爲在耶穌身上天主對人類超越性的啓示和耶穌在歷史中的來到完全並絕對的相同。祂是神又是人，是賜給我們的天主，人接受這賜予，歷史也證明人接受這賜予」(四)。基督是歷史的終點，因爲在祂身上救援完全實現了。祂是天主與人類之間的唯一中保(參閱前二五)，只有祂能恢復天人之間原有的幸福與和諧。在踰越奧蹟中，基督完成了祂的救援使命。基督自死亡中復活後，祂升了天，被榮舉而坐於聖父的右邊，由此，祂遣發了祂的聖神。聖神降臨便是教會的開始。「從聖神降臨直到末世可稱爲教會時期，在這時期內，救援基本上已實現了，我們所等待的是福音傳至地極，此時便是救援的終點。在教會內，基督以有形可見的方式將祂的使命給予使徒及其繼承者，並賦予他們權利來聖化、教導、及管理信徒。同時，祂又以無形的方式遣派聖神，使他們的工作充滿活力。因此，祂與我們共享祂的奧秘，並完成歷史的意義。教會由神生的，由人組成的，是聖統制及屬靈的機構，基督建立這種教會的目的是要藉着她將那豐富的超性生命賜給人」(五)。基督藉着教會將救恩通傳給世界。由此可見，教會是救援的中介。教會有許多方法把救恩通傳給世界：例如聖事、祈禱、教導、傳教、慈善工作、藉着信徒的司祭、先知、王者的使命等。在以後的各章裡，我將說明，在天主對人類救援計劃中，教會特殊的中保使命。

二、摘要

我們由救恩史得知，天主願意人與祂共享祂神聖的生命。這救援計劃在耶穌基督身上完全實現了

。教會繼續執行基督的中保使命。教會以許多方式把救恩帶給人類。其中之一便是爲世界的得救所負起的「代理」使命。

在下章裡，我將研究在以色列的信仰中是否有「代理」觀念。我的出發點是在以色列宗教裡有無此「代理」的觀念？若有，則他們是否發展這種觀念？在此發展過程中人佔什麼地位？他們是否明白，藉着他們的「代理」行爲，天主將救恩賜給別人（代表性的「代理」）？

第二章 古經中的「代理」

一、亞巴郎的「代理」

在古經最古的部份裡，我們已經看到有些人代替別人求情，他們以人的身份而不是以魔術的方式爲別人求情。亞巴郎爲索多瑪城向上主求情的古老敘述屬於此部份（雅威典）（創十八20-32）。由於索多瑪城居民的罪過，天主要毀滅它。亞巴郎立於雅威面前，懇求天主因城中的義人而可憐索多瑪城。這段敘述以兩種方式爲我們展開研究的對象：第一，代理者與索多瑪城居民之間有一種關係；其次，我們應該注意少數的義人如何能爲衆多的罪人獲得救恩。

關於第一點，拉金格寫道：「亞巴郎與天主辯論索多瑪的命運，他爲了要從毀滅的危機中解救索多瑪城，而把自己的生命及他與天主之間的友誼作爲最後的賭注。義人覺得他對罪人有責任，而願意補充他們所缺少的，這便是在天主前代表他們」內。在這種特殊情形裡，用「代理」一詞是恰當的，因爲亞巴郎願意將救恩帶給罪人，所以當他爲罪人向天主求情時，他表現了他信仰的基本態度。創十

二：「三節告訴我們亞巴郎請求天主解救索多瑪城的最終原因是什麼：「上主對亞巴郎說：『離開你的故鄉，你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福』」。這段雅威典(J)的敘述主要的意思是：上主揀選亞巴郎，使他成爲萬民的福源。天主是主動者，祂藉着亞巴郎而解放了索多瑪城。有關索多瑪城敘述的上下文使我們看清楚以上的觀點。「上主說：我要作的事，豈能瞞着亞巴郎？因爲他要成爲一強大而又興盛的民族，地上所有的民族，都要因他蒙受祝福；何況我揀選了他，是要他訓令他的子孫和未來的家族，保持上主的正道，實行公義正道，好使上主能實現他對亞巴郎所許的事」(創十八17, 19)。天主爲了考驗亞巴郎所將祝福帶給別人的新角色，而將懲罰索多瑪城的計劃告訴了他。異族人民的命運掌握在亞巴郎的天主的手中。天主不僅容忍亞巴郎，而且要亞巴郎爲索多瑪城人民求情，天主在祂的仁慈及容忍中願意將無限的恩賜賞給他們。由於亞巴郎的被選，他能够並且也應該爲索多瑪城人民向上主求情。

但是，我們尚未找到「代理」一詞的完滿意義，因爲亞巴郎沒有以他個人或他的功勞來代替別人所缺少的。根據雅威典的記載(其中最重要的是創十六章卅二章)，亞巴郎並未獻出他自己的生命。他並未說：「爲我的緣故，援救他們」，而說：「因城中的義人而援救他們」。亞巴郎爲索多瑪求情，基本上是出於信仰的困難。雅威是否因着幾個義人而援救衆多的罪人，或義人將與罪人同歸於盡。雅威回答說：「爲了這十個(義人)，我也不毀滅」(創十八32)。

現在，我們來談論第二點；少數義人如何能救衆多罪人。根據創世紀有關亞巴郎求情的記載(第十八章)，不可置疑的，索多瑪城是有罪的。按照近東及以色列集體位格(Corporate personality)

的觀念(B)，個人所犯的罪能影響團體。亞巴郎將此集體位格觀念反轉過來，這便成了創世紀的新觀念：若一個人的罪能為團體帶來詛咒，則個人的善行難道不能為團體帶來祝福嗎？(參閱耶五1)這種思想在集體位格觀念的範圍之內，而不是所謂的個人主義。不是義人個別被救，而是整個索多瑪城被救。

這是一種完全孤立的現象，與神學史格格不入。這段敘述與創世紀其他的傳奇文體不同，是由編者插入其中的，它是對雅威正義一種特殊神學反省的結果。它打破了傳統的集體位格觀念，而代之以新觀念，此新觀念建立在正義的代表性及保存性的作用上。在依撒意亞先知書第五十三章第五節，第十節中也可發現這種觀念，即「上主僕人」為「衆人」帶來救援(A)。

因此，我們可以說：「代理」一詞含有義人與罪人之間某種休戚相關的意義。義人不但對罪人該有此種精神，罪人對義人也該如此。索多瑪城的人民不願與亞巴郎建立這種關係，所以索多瑪終於被毀滅了。Schabert寫道：「按照天主對亞巴郎的許諾(創十二3，最重要的是第三節：「我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你而獲得祝福」)，他與至親羅特本可為索多瑪帶來祝福。索多瑪人未能獲得上主的祝福，是由於自己的過錯。他們不願意與雅威特選並派遣的亞巴郎有所交往。甚至想要侮辱他。在他們身上應驗了上主對亞巴郎所說的：我要咒罵那咒罵你的人(創十二3)。(B)」

讓我們想想天主對亞巴郎的許諾(創十二1-3)，我們已經講過，這種代表性的「代理」思想其根源及開始均在亞巴郎的被選。亞巴郎的被選表明天主對全世界的救援計劃，也回答了天主與世界的關係的問題。創世紀前十一章描寫人類是一個整體，由天主所創造，並為天主所愛。它也指出人與人的

分裂是由人的罪惡所引起的。「古經早期歷史的反省對各民族的存在予以不同的看法。其來源便是天主的創造，但是同時又受到天主的干預；所以按照這種歷史反省，天主與人類的關係尚不明確」(†)。從亞巴郎開始，天主對人類的計劃是藉着亞巴郎而祝福全人類(‡)。

雅威典的歷史神學反省對我們研究的問題有以下的的重要性：由於天主的自由揀選，而使「代理」行為成爲可能。我們應該在天主對世界的救護計劃中來看天主的揀選行爲。

二、宗教儀式中的「代理」

我們可以在贖罪祭的儀式中探討「代理」觀念的由來。個人的罪不僅違反以色列的神聖制度，並且由於個人與團體的密切關係（集體位格），這罪也危害整個民族。因爲罪與罰是相等的（「以眼還眼，以牙還牙」），所以一個有罪的行爲能留在團體身上很久的罪惡勢力，直到百姓與作惡者分離。他們常以放逐或殺死罪人，或以奉獻贖罪祭來表示他們與罪人之間關係的中斷。根據肋十七：11的記載（「因爲肉軀的生命是在血內，我爲你們指定了血，在祭壇上爲你們的生命贖罪，因爲血具有生命，故能贖罪」），犧牲的血能帶來補贖。無辜者的犧牲能賠補整個民族的罪。撒下廿一章裡記載，由於撒烏爾的罪，天主降下大饑荒（參閱國王的「代理」），在撒烏爾的七個兒子被祭獻之後，「天主憐恤了那地方」（撒下廿一14）。古經中常提及祭獻子女之事，而古經作者完全反對這種作法（肋十八21；（參閱創廿二1-19；則卅六13）。申廿一：1-9及肋十六：22強調以祭獻動物代替祭獻人，使全民族脫免罪惡的權勢。值得注意的是：雖然賠補儀式的根源受一種古老及魔術性的思想影響，但是賠補並非魔術性的過程，而是雅威使之發生的（參閱申廿一8；詠六五4；七八38；耶十八23等）。

司祭們具有同樣贖罪的觀念，在贖罪的行為裡，他們強調他們的職務。司祭代替人民奉獻祭品，並且宣稱祭獻是否中悅天主（參閱撒下廿四23；耶十四12；則廿40；亞五22；肋十一41等）。贖罪祭共有三種：即全燔祭（肋一4），贖罪祭（肋四20）及贖過祭（肋五16）。司祭最主要的使命是在儀式中吃祭肉（爲什麼你們沒有在聖處吃這贖罪祭肉？這原是至聖之物；上主所以給了你們，是爲消除會衆的罪過，在上主面前爲他們贖罪）（肋十七）。這些肉是「神聖不可侵犯的」，並且嚴密的保護着，不使俗人觸摸，因爲在這些祭肉上，罪由人身上而轉移到動物身上，司祭們在聖所吃祭肉時，便消除了人的罪惡。這是他們以「中人」的方式消除會衆的罪過，在上主面前爲他們贖罪（肋十七）。肋十：16—20中，梅瑟責斥那些疏忽職責的司祭，問他們說：「你們爲什麼在聖所不吃這些祭物？」根據司祭典（P）的記載，其餘的百姓都要依靠司祭使他們與天主有完全的交往。肋未人完全屬於天主，他們代替長子，否則長子便成爲雅威的產業，「看，我由以色列子民中揀選了肋未人，以代替以色列子民中一切頭胎長子，所以肋未人應歸於我，因爲凡首生的都是我的；自我在埃及國擊殺了一切首生之日起，凡以色列首生的，無論是人或獸，都應祝聖歸我，屬於我，我是上主」（肋三12，13）（參閱肋六16）。肋未人本身幾乎是人們獻給雅威的祭品（參閱戶四：85，20）。這點提醒以色列一件事實，即基本上他們屬於雅威。而肋未人的個別服務已使雅威感到滿意，當別人在從事每日的工作時，肋未人代表他們舉行宗教儀式。在宗教儀式裡也有以個人的方式爲別人「代理」的情形。

三、國王的「代理」

雖然以色列對君王制度抱懷疑態度，但是基本上國王仍被視爲被天主所選，是得救的保障者。在

虔敬國王統治下的以色列人民常度幸福的日子。這種觀點仍然存在於古老近東的思想中，把國王視為百姓的代表，他能為百姓帶來神的祝福（參閱撒下六18；列上八14；55；編上十六2；編下六3）；同時國王也該為百姓代禱（參閱列上八22；53；列下十九15；19；編上六12；42）。由於國王與百姓之間密切的關係，所以他的行為對百姓能有兩種後果：若他的生活中悅天主，他為人民帶來祝福；若他犯罪，那麼人民也要受苦，以表明上述 Daube 所提出的兩個名詞「君王的報酬」(ruler reward) 及「君王受罰」(ruler punishment) (註)。雖然先知們對君王制度抱吹毛求疵的態度，但是他們仍認為未來的新選民出於以色列的「遺民」，在屬於達味家族的君王（默西亞）統治之下將獲得無限的救恩。聖詠中為受傳者所作的祈禱顯示國王仰賴雅威的幫助。因此，我們能說在百姓之前，國王是天主的代表，代理者的行為能為百姓帶來救援或災禍。這些國王被立的目的是要為百姓向天主求情。他們立於天、人之間，以他們的行為來決定他們承認或反對雅威為上主。以後在救恩史中，這事實越來越明白顯示百姓對國王向天主求情的方式感到不滿意。

總之，我們可以說：國王以人的方式而不是以魔術的方式向天主求情。他們常常意識到他們為百姓向天主求情的事實，即是他們行為的後果留在百姓身上。但是這種「代理」行為通常不是純個人性的，因為並非他們愛護百姓而為百姓獻身，雅威便賜福與百姓；相反，雅威與國王之間訂立的盟約才是一人能將救恩通傳於多人的原因，而不是個人對別人的愛護。

四、梅瑟的「代理」

在有關梅瑟的古經正文裡，「代理」的觀念首次達到頂峯。梅瑟的角色在雅威典裡（丁），仍然

不很明顯。在某種意義下，梅瑟的先知使命便是啓示雅威對歷史的計劃。他的求情祈禱（出八26；九28等；十七11，戶十一11等）證明他負有某種先知之職。梅瑟在戶十一：11-15中的祈禱確實顯示代理者的負擔。他爲自己的百姓受苦，並將他們帶到天主前：「爲什麼我在你眼中不蒙寵幸，竟將管理這百姓的擔子全放在我身上……若你願意這樣對待我，如果我在你眼中得寵，求你殺了我罷……」（肋十一11，15）。在這段聖經中並未說明天主俯聽了梅瑟的祈禱是因爲梅瑟本人，或是因爲他甘心爲百姓受苦，並願意協助他們。

在出卅二：32裡已指出這點。根據拉金格的主張：「梅瑟奉獻自己而替別人死」。根據 Von Rad 的主張：「爲了救以色列，梅瑟已被自己的百姓所擯棄」。這裡我們不能說梅瑟以「代理」的方式奉獻贖罪祭。梅瑟所說的無非是：若他的百姓要喪亡，他也不能活下去了，然而梅瑟這種態度已經極相似依撒意亞五十二章中天主僕人的態度。從梅瑟的行爲裡，我們無法看出他認爲在天主前爲百姓求情是他自由接受的聖召及終身從事的工作。梅瑟之所以成爲代理者，因爲他與百姓之間有密切的關係，與天主保持忠信及友誼的關係。根據戶十四：11-20的記載，雅威要區分有罪的以色列民族，並且使梅瑟成爲新選民之父。但是梅瑟爲以色列人民說情並解救了他們。雅威說：「我按照你所求的寬恕他們」（戶十四20）。

厄羅因典（E）記載梅瑟的岳父耶特洛對他所說的話，這段話很恰當的敘述梅瑟代理的使命：「你在天主前代表這個百姓，將他們的案件呈到天主前；也將典章和法律教訓他們，告訴他們應走的正路，應行的事項」（出十八19-20）。

根據拉金格的主張，在申命紀作者對梅瑟使命的描述中，代理作用首次達到高潮。梅瑟是未來一

切先知的典範及標準（參閱申十八18）。上主與以色列人民之間的交往完全透過梅瑟。其結果發展了受苦之代理者的觀念。當以色列人民朝拜金牛而犯罪之後，梅瑟用四十天的時間守齋祈禱，為以色列人民的罪求天主寬恕。他爲了以色列人民的罪而憂心如焚（申九18、19）。上主俯聽了梅瑟的懇禱。如同在戶：十四一樣，在申九：14及19裡，上主俯聽了梅瑟的祈禱而不毀滅以色列人民，也不建立一個新選民。

在申三：23—28及申四：21等節中，梅瑟的代理使命敘述得極爲詳盡。梅瑟向以色列人民說明爲什麼天主不允許他進入福地「上主爲了你們的緣故對我發怒，沒有俯聽我……」（申三26），「上主爲了你們的緣故，對我發怒起誓，不讓我過約旦河，不許我進入上主你們的天主賜給你們作產業的那肥美的土地」（申四21）（參閱申一37）。拉金格如此解釋說：「天主的忿怒使梅瑟不能進入福地而死在福地之外，是因爲梅瑟代替以色列人民受罰而被上主拒絕不能進入福地」。Von Rad 寫道：「在戶：十一中，具有創造性和賦有生命的梅瑟漸漸變成上主的工具，所以在後人的記憶中，他成爲完全順從的「上主僕人」（參閱申三24；申卅四5）。梅瑟爲了使以色列人民獲得天主的寬恕所做的努力越來越成爲他個人的行爲了：他爲他們守齋，忍受痛苦，心中焦慮萬分，並爲他們祈禱。梅瑟代理的效果並不在於他是以色列人民的代言者，而在於他把他們帶到天主前，他是他們的代理者。只因爲梅瑟相信他該爲百姓向上主求情，甚至最後將自己完全交出，所以雅威「爲了你們的緣故，向我發怒」是可以了解。」（參閱申四21）

梅瑟的代理任務與古經中的代理任務不同：他超出了集體觀念而達到個人主義。幾個義人或幾個惡人的行爲不再影響團體的各個成員（例如索多瑪城因少數義人而免災），由一人擔負所有人的罪而

使別人免於災禍。當時人對罪人的態度及習慣是將罪人與團體分離，並且把罪人驅逐於外，但是梅瑟的態度却與這種傳統的態度及習慣不同，梅瑟在上主前爲罪人求情，所以他擔任一種代理的角色。

五、先知的「代理」

申命紀中梅瑟的特性重現於第二依撒意亞中的雅威僕人的身上。Von Rad 解釋：「根據我們的看法，第二依撒意亞和申命紀都具有相同的傳統，根據此傳統一個像梅瑟這樣的先知是被人所盼望的」。幾世紀以來，以色列人民慢慢的發展並體驗到先知們該爲百姓向主求情。厄里亞，厄里叟，依撒意亞的故事均無傳記資料，它們專注重先知的職務。

但是在耶肋米亞先知書中，耶肋米亞本人却是作者描述的對象。Von Rad 寫道：「在古經中，我們可以發現，從耶肋米亞開始有一種新的對先知職務的了解，並注重先知本身的情形。或許巴路克先知是了解受苦必須包括在先知職務中的第一位先知……連先知的生命也包括在他的職務中」（參耶卅七（四五）。亞毛斯先知要求先知們該分享百姓的生活與痛苦（亞六：七；七：六）。耶肋米亞把此要求作進一步的發揮，認爲它含有代替別人受苦的意義。耶四：19 及四：23 | 26 中所證明的先知預言未來的災禍而願意替百姓受苦。耶肋米亞替那些將被災禍襲擊的人受苦，同時他也感到天主對祂百姓的憐憫。在他身上天主與其百姓相遇。因此，先知不僅是雅威阻兇的代言人或百姓正式的代言人。相反的，他的生活使激勵百姓回心歸主。這點深深植根於他與百姓之間的體戚相關，以及他與雅威的親密關係。在此，我們能看出一種充滿活力的傳教精神：耶肋米亞以如此的方式爲百姓求情，因而他們能回心歸主並充滿天主的生命，不僅雅威懲罰或寬恕祂的百姓，而且先知與他們一同掙扎，因而他們能

回歸天主(6)。但是他從未提及他那痛苦的求情在天主前能有任何意義。如同歐瑟亞先知一樣，耶肋米亞的受苦在天主救恩計劃中僅僅是天主審判的預兆而已。

在厄則克爾先知身上，這種天主審判的預兆變得更個人化了。爲要「擔負以色列家族的罪」(則8:10)，他便是「以色列家族的預兆」(則十二6)。但是，在這裡我們尚不能說厄則克爾以代理的方式爲以色列人民的罪受苦，因爲在他身上所發生的一切是未來事蹟的具體預像。厄則克爾分擔了百姓之罪的負擔。他以一種象徵的態度擔負起他們的罪。這種替別人受苦的觀念將要在依撒意亞五十三章中明確的顯示出來。厄則克爾知道他的先知使命是爲這些有罪的百姓向天主求情。雅威也期望他的求情：「我在他們中間找尋一個能修理城牆的人，能在我面前爲保護本地，站在缺口處，免得我去破壞那地方的人」(則廿二30)(6)。

在厄則克爾先知書中，我們對「代理」的觀念有了新的了解，這不僅是代理性的受苦，如梅瑟及耶肋米亞一樣，而且這種代理意義是願意爲百姓捨命，以消除天主的憤怒。

六、上主僕人的「代理」

聖經中有關那些願意爲百姓獲得救恩而死的先知的記載在有關上主僕人的敘述裡達到頂峯。在此，我們只研究第四篇即最後一篇「上主僕人」詩歌(依五十二13-五十三12)。在五十三章第一節裡，敘述一群人(可能代表異教世界)承認他們是將上主僕人處死的共謀者。但是現在他們了解「因他受了懲罰，我們便得了安全；因他受了創傷，我們便得了痊癒」(依五十三5)。現在他們了解雅威要他的僕人替他們受苦，而表示他們與他之間的休戚相關。

上主的僕人「爲我們的罪，從活人的地上被剷除」（依五十三8）。這種受苦就是「贖過祭」（五十三10），因爲他「擔負他們的罪」（五十三11），所以能使「多人」成義（五十三11）。

Scharbert 把上主僕人的角色做了一個極好的描述：「天主從以色列，從亞巴郎的後裔中揀選一個僕人，他不僅要將雅威救援的訊息傳報給以色列及異教人，而且要將救恩的本身帶給他們，託付給上主僕人的救援使命在他的受苦及死亡中達到高潮，他的死是一種和解的祭獻。雅威使他們知道這位像囚犯一樣死去的上主僕人，將祂的祝福帶給別人。凡承認己罪，並且表示與他的救援使命有關係的人能獲得罪赦、祝福、及救恩」。

依照猶太詩的體裁，這種形容受苦僕人的筆法是有些誇張的。它使我們很難確實看到上主僕人替別人受苦的態度。但是最能引起我們注意的是他能了解他受苦的深刻意義。這種痛苦是代替他人受苦。上主僕人對他自己受苦的態度完全與耶肋米亞對受苦所持之態度不同。這便是上主僕人態度的完成，即是：服從並實行上主的命令（參閱依五十三6-10）。信賴雅威的忠信因此而獲得力量（參閱依四九4）。梅瑟忍受上主的憤怒，而未明顯表示他自由的接受（他只接受那爲百姓求情的使命）。耶肋米亞先知雖爲罪人受苦並爲他們求情，而他自己却陷於空虛之中。但是上主僕人由雅威手中自由的接受他的痛苦（「犧牲了自己的性命，至於死亡」（依五十三12））。他深信他那無意義的痛苦及死亡在天主對全世界的計劃中是有意義的。

因此，我們可以總括一句說：上主僕人以罪人代理者的身份了解並自由的接受痛苦與死亡，並將天主的救恩帶給別人。天主願意藉着一位代理者而將救恩遍傳給人類，此點變得更清楚了。

七、歸國後的代理

在整個歸國後的時期裡，替別人受苦的觀念從未消失過，反而延伸到各個以色列人民的具體信仰生活中。

在第二匝加利亞(九、十四章)中，有很神奇的一段提及所謂「被刺透的那一位」(匝十二、9、14)。在整個達味家族及耶路撒冷的居民中，雅威「將賜予憐憫及哀禱之神」，因此，他們能以懺悔之心轉向他們所刺透的那一位。由於他們的悔改，他們將免受異族的毀滅(匝十二、9、14)。Scharbert 解釋道：「他可能是一位重要人物，他享有雅威特殊的友誼，但在天主救援計劃中却以殉道者的身份死去」。在依：五十三章中的「上主僕人」與在匝：十二章中「被刺透的」這一位不同，「被刺透的」這一位是未來那位使雅威在末世審判中寬恕耶路撒冷居民的罪的求情者，但是他的求情行為為對異族而言，並不帶來上主的救恩」。如同匝：九章中的「被刺透的」那一位，匝十三章中的牧人也是一位神奇人物。此牧人與匝十一：4—14中的善牧不同，也與匝十一：15—16中的愚昧牧人不同，但是他是衆人的領導者及雅威的代理人，他為衆人的罪而受上主的打擊(匝十三、7)。

達十二：3中「那些引導多人歸於正義的人」這句話並未明確說出他們是代理者或導師(或二者都是)。無疑的，火窖中的三青年為贖自己的罪及百姓的罪而接受死亡(達三、40)。

在瑪加伯F中的七位兄弟知道他們的死是一種代理性的死。為了止息天主的義怒，他們將犧牲自己的性命(參閱加下七、37f)。「我們受難是爲了我們自己的罪惡，求上主憐憫我們的百姓」(參閱加下七、32、37)。他們爲自己的罪求赦，爲百姓的罪求赦，犧牲他們自己的性命而使它能成爲一個完全的和解。

之祭。

受了「上主僕人」觀念的啓迪，歸國後的以色列在火窖中的三青年及瑪加伯中的七兄弟的命運中感到自己的代理使命。凡以代理方式爲別人受苦的人都成爲整個以色列的典範，這種觀念在紀元前後期猶太時代中變得越來越清楚。

八、以色列的「代理」

唯有當以色列了解雅威是全世界的主，並看到全人類都包括在天主救援計劃中時，他們才能了解他們在其他民族中所負起被天主揀選的角色（參閱創九8-17；申七6-8；亞三2）。天主要藉亞巴郎祝福一切民族（參閱創十二2ff）。西乃山的盟約使以色列成爲「司祭的國家，聖潔的國民」（參閱出十九6）。其含義是以色列必須代替那些不認識雅威的民族執行司祭之職。但是在以色列歷史的過程中，他們明白天主特殊的揀選常常一方面要他們與其他民族分離，或另一方面要他們反抗這些民族。除了在聖祖及梅瑟的歷史敘述中之外，我們無法找到上主選民積極爲異族求情並將天主的祝福帶給他們的記載。大體看來，假若整個別的異教徒或整個異教民族認清了以色列獨特的地位，如此他們才能接受祝福和救恩。因此，這些異族常常感到它們被以色列的特殊宗教精神所吸引，他們想要獲得以色列的友誼，甚至敬拜雅威。根據依十九：18-25的敘述，假若亞述與埃及信奉雅威，則雅威要像祝福以色列一樣的祝福他們，甚至雅威要使他們成爲祂祝福的代理人。在此，我們已經能看出原則上代表性的求情是普遍性的，是包括全人類的。以色列是救恩的原因及中保。天主的救恩通過以色列而賜給其他民族。在代理的積極意義上，以色列是否了解他們中保的角色？除了在聖詠中及上主僕人詩歌之外，這

一點並不清楚。以色列的代理大體而言有以下的意義：以色列的被選成爲天主對世界救援計劃關鍵之所在。

九、摘要

古經中不同的代理方式；「代理」觀念的進一步發展在我們的研究過程中，我們發現了不同的代理觀念與代理行爲。今歸納爲以下三點：

- (一) 根據聖經的記載，個人或團體能帶給別人救恩（代理的事實）。
- (二) 有些聖經正文也指出代理者的個人態度及他所用的代理方式（例如爲衆人祈禱，或受苦或捨命）。

(三) 同時，在聖經中我們也可發現「代理」的發展及對它更深一層的了解。當然這種發展並非單純性的直線發展。

現在，我願意爲本章做一個總結，同時在以色列世界觀的背景中進一步闡明「代理」的行爲。

(a) 「代理」觀念的來源出於中東古代的團體感。這種集體位格的觀念說明了個人行爲能影響團體。在這種團體中的人已不是單獨的個體了，而具有一種「集體位格」。社會的基層就是代表家族的家長。若將此觀念擴大，國家的首領（國王、民長等）均被視爲百姓的代表。

我們不能稱這種「代理」爲真正的代理，因爲代理者——尤其是國王並不是主動擔任起代理職務。他是被雅威所派遣的，他的行爲自然而然的爲百姓帶來祝福或災禍。因他的善行中悅雅威，他能將救恩帶給別人，而不是因爲他的求情行爲。他們仍以一種極物質化的想法來了解救恩，救恩便是：財

富、和平、正義、安全等。一位不虔敬的國王帶給百姓饑荒、疾病、外族侵略等。以後的歷史記載及先知書責斥這些百姓使自己被不虔敬國王所帶壞。從這裡便已開始展開一種代理觀念的人格幅度。

(b) 現在我們試看先知的代理角色。他們的代理才是真正的代理。先知們不願死亡和痛苦而要把救恩帶給衆人（例如梅瑟、耶肋米亞、厄則克爾等）。他們代理的特點是：他們完全犧牲自己的性命，而以愛與百姓休戚相關。但是代理是雙方的：先知們不僅在天主前代表百姓，他們也在百姓前代表天主。先知們的受苦激勵百姓轉向天主，並如同先知們度中悅天主的生活，這表示先知代理使命的熱忱。按照盟約而生活的先知度一種模範生活，這也證明這種生活是有意義的。

由於先知們受猶太民族集體格觀念的影響，所以他們在執行天主命令時的成功或失敗自然而然的為百姓帶來祝福或災禍，但是他們尚未意識到這代理使命的意義及功效。他們的代理行為不是一種基於愛的贖罪代理行為，因此無法使雅威與百姓訂立的盟約完成。

以色列民族對其代理使命的完全了解，在於他們對救恩史的了解。一旦當他們對救恩的認識只限於表面時（良好氣候、豐收、和平等），則他們的代理也只是很膚淺的。若以色列能進一步了解人與天主的友誼關係是基於愛，則我們便能說以色列的代理行為是一種贖罪的代理行為，天主藉他們將救恩賜予全世界。

(c) 第三種代理行為只是第二種代理行為發展的結果。在第一種代理行為裡（參閱(a)）由於代理者與百姓的密切關係，所以他的生命在百姓身上產生某些後果。第二種代理行為（參閱(b)），代理者以個人的方式實行代理職務並帶給百姓救恩。第三種代理行為是上主僕人的代理行為，由於百姓的罪上主本要消滅他們，但是他却肩負起了上主的憤怒。上主僕人的代理行為，不僅阻止天主對百

姓的審判（參閱亞七213）或爲他們獲得天主的憐憫；而且他自由的接受了別人應該受的懲罰及死亡。另一方面，天主同意這種更完美的代理行爲，所以上主僕人犧牲性命而百姓能獲救。

這種代理行爲的評價在於以色列對救恩或災禍的了解。若他們只從物質層面來看代理行爲，則我們不能說這是代理行爲的完整意義。在這種情形之下，上主僕人的行爲不是一種完美的代理行爲，只是一種「代用行爲」。雖然上主僕人及百姓對救恩只有膚淺的了解，但是上主仍讓他代替百姓受罪受苦，並且也賜給他們恩典；但是這恩典不是完滿的救恩，若以色列對救恩能有深一層的了解，即是意識到上主親臨於他們生活中，而物質上的利益或損失只是上主臨在的後果而已，則上主僕人的代理行爲才會帶給他們最圓滿的救恩。在這裡我們也看到代理者的熱忱，上主僕人願意全人類承認上主爲宇宙的主宰。上主僕人以自願爲百姓受苦的代理方式，指出唯有在上主內人能獲得生命的真義及個人願望的滿足。

總之，古經中的代理觀念尚未確定（甚至「上主僕人」的觀念也未確定），因爲救恩究竟是物質的或精神的這一問題尚未確定。在耶穌基督身上這問題才確切顯示出來。在代理者這方面，有一種趨向個人及自由接受中保角色的發展。代理者整個生命都置於天人之間：在天主前爲他人的罪求情，將天主的救恩通傳給人。

註解：（原題爲：The Intercession of the Church for the Salvation of the World）

（一）參閱：梵蒂岡第二屆大公會議「教會憲章」第16章、和「教會傳教工作法令」第7章。

（二）參閱：J. Ratzinger, Stellvertretung, in: H. Fries (ed.) Handbuch Theologischer Grundbegriffe,

pp. 566ff. München 1962.

- ㉑ 參照：Denzinger 1782f.
- ㉒ 參照：Darlopp. Salvation, in: K. Rahner (ed.) *Sacramentum Mundi* III, 2 p. 417, London 1968.
- ㉓ 參照：Yaggagini, *Theological Dimensions of the Liturgy*, p. 10 Collegeville 1959, vol. 1.
- ㉔ 參照：Ratzinger, op. cit. pp. 566f.
- ㉕ 參照：H. W. Robinson, *The Hebrew Concept of Corporate Personality* pp. 49—62, Berlin 1936.
- ㉖ 參照：G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, I, p. 408, Göttingen 1958.
- ㉗ 參照：J. Scharbert, *Heilsmittler in Allen Testament and Vorderen Orient* p. 76, Freiburg 1964.
- ㉘ 參照：G. von Rad, op. cit. I, pp. 176f.
- ㉙ 參照：創十三章14；十五章5；十八章19；廿二—17—18。
- ㉚ 參照：D. Daube, *Studies in Biblical Law*, p. 156, Cambridge 1947.
- ㉛ 參照：詠廿；廿八，8等；六一，7；七二；八四，9等。
- ㉜ 參照：耶一，8；一，17—19；十四，7—9；19—22；廿，9—18。
- ㉝ 參照：則十三，5；詠一〇六，23。
- ㉞ 參照：民一，24；蘇二，9—12；九，24；友五，5—21多十三13，十四，5等米七，16等；索三，9等。

(上接第五二二頁)

五十年 於是，瑞典國后聖婦碧吉達 St. Brigida 與其他人士，建議教宗縮短聖年的間隔。教宗格肋孟六世欣然允諾，頒佈「唯一聖子」Unigenitus 詔書，定於二五〇年慶祝第二屆聖年。

教宗格肋孟六世本人，雖仍寄居亞威農 Avignon，未回羅馬，但他委任 Gaetani Ceccano 樞機主教為特使，前往羅馬，代表教宗，主持聖年慶典。

於是，百年一次的聖年，縮短為五十年。

卅三年 一三九〇年慶祝第三屆聖年。教宗與爾朋六世將每五十年的聖年，改為三十三年，為紀念降生成人的天主聖子耶穌基督，居此塵世三十三年的時光。

五十年 一四五〇年慶祝聖年，教宗尼各老五世恢復每五十年一次慶祝聖年的往例。

廿五年 一四七〇年四月十七日，教宗保祿二世頒佈「無法形容的天主照顧」[Inefabilis Providentia] 詔書，規定每廿五年慶祝聖年一次，並定於一四七五年慶祝聖年，為給予每一世代的人，享用禧年特別恩寵，與革新精神的機會。自此以後，每廿五年一次慶祝聖年的間隔，成為定制，少有例外。

一八〇〇年因法軍入侵意大利，無法舉行，因而取消。一八五〇年亦因歐洲政局紊亂而取消。這是僅有的二次例外。

三 四大聖殿

教宗鮑尼法八世，於一三〇〇年宣佈慶祝第一屆聖年時，即將前往羅馬，參拜宗徒之長的陵墓，聖伯多祿與聖保祿二位宗徒的大殿，定為慶祝聖年的重心。並列為得聖年大赦的主要條件。

教宗格肋孟六世，於一三五〇年規定，除參拜聖伯多祿大殿（教會統一的象徵），與聖保祿大殿（教會發展與大公主義兄弟友愛的象徵）之外，並將聖若翰（註：應是本聖殿主保，若翰洗者，不是若望宗徒）拉特朗大殿，（仁愛牧職的象徵），與聖母大殿（教會之母，與教會典型「聖母」臨在的象徵）列入。從此以後，應於聖年內參拜的四大聖殿，列為定制，以至於今，迄無改變。

一六〇〇年與一七〇〇年，羅馬市區內 Tiber 河氾濫，一八二五年聖保祿大殿發生火災，因此，在這三屆聖年內，朝聖者無法參拜聖保祿大殿，乃改由 Trastevere 聖母堂代替。（下轉第五八六頁）

基督內的團體

Paul Molinari, S. J.
張 尚 德 譯

這份報告探討一個簡單的問題。此刻，對團體生活這問題，什麼是聖神願意傳告給我們的訊息？假使我們肯謙遜而真誠地祈求，則對如此緊迫之事，那聖神之光不可能會拒絕我們的。

坦白地說，今日，我們都得承認我們和我們的前輩，對這問題的看法有了偏差。這是不容爭辯的事實。

眼見那些入會的年輕人以純正的動機，全心全意追隨天主並服務他人，然而一旦變為唯我主義、自我追求、而滿足個人需要的獨身者，誰不認為這是一個悲劇呢？實在沒有什麼能够保護那些不與天主聖寵合作的人，免於步上這樣的結局，不過，我們的團體應該幫助大家、不要像那些人一樣重蹈覆轍，至少應給予他們支持而不是加增其危險。

甚至在那些毫不自私地恭敬上主、服務他人且在傳教工作上頗有成效的人中，多少人在他們的私生活上具有如瑪竇·艾諾德所說的一樣的難受之感：「……生命是一座孤島，我們幾百萬人在一起，但却是個別孤獨地生活着。」

那些申請免除司鐸聖愿的會士，難以抑制地重複說：「我不願變成那樣的人，要我和那種人保持接觸而設法生活在一起，很不容易。」在我們的經驗中，最悲慘的情形是我們相信那些人具有真正修會聖召的——假如他們曾經遇見一個真正的團體，他們決不會離開的。

退出的理由還可以繼續報告下去，但是不再成為新聞，也沒有值得研究的必要。我們首要之實是

改進團體。我們將怎樣做呢？首先應依賴上主，祂曾從人類可怕的混亂中產生基督教文化的奇蹟。還有一點重要的是把問題置於歷史的層面來觀看；盡可能找出我們如何達到今天這樣的地步。

問題好像根植於我們對天主和人的感情關係的態度。首先，我們該當承認信德的薄弱。許多會士無法把過度理性化、抽象化、神哲學命題和自己的智識文化、做一滿意的個人的思想綜合。因此，他們不會發展成整合性的人格。原因即他們從未曾成爲團體中的一員。問題的根源在於感情，廿世紀的人，沒法接受感情和理論不相配合的事實。

這種感情的軟弱並不難了解。坦誠地說，數世紀來我們一直輕忽了基督教的中心誠命，即愛主愛人，而傾向於半白拉齊 (Semipelagian) 主義的「成全」，尤其此種「成全」觀念是出自亞里斯多德而非天主的啓示。於是基督教的成全以意志主義方式表達，這都是基於對聖經中保祿書信所說賽跑得獎一段記載不正確的了解。把生命看成一種忍耐運動競賽（格前九²⁴），無形中、祈禱生活裡感情的因素，在我們與天主和人的關係上一概被貶低。假如一個人忠信地、痛苦地按時認真祈禱，一切都會很好。聖依納爵鼓勵人忍耐、刻苦，然而忍耐與刻苦本身不是目的。事實上，所有他的神操和默想題，都是準備我們去接受那無限渴望的經驗，即有意識地同天主接觸。可是如今我們幾乎感覺這種接觸與自然地產生的喜樂是種奢侈，因爲似乎是種自私的貪戀，我們應該加以拒絕。

其實，這種態度完全曲解聖依納爵的教訓。他對流淚的恩惠亦如他對同伴一樣的珍愛。所以，那種把與主契合視爲奢侈的態度，從心理學上說也是過分天真而不切實際的。假使我們在主內找不到喜樂，自然就難避免到別處尋找；通常大多數是在自我崇拜和不健全的驅策下，尋求個人的成就、榮譽和名望等另一種情況。或者是在人的關係中尋求感情的滿足，而這種滿足對我們獻身於主的特殊生活

方式是完全不合適的。因種種藩籬的撤除，這種誘惑變的越來越普遍。答案並非在重建立人爲的藩籬，而是復甦同基督和弟兄們真正的感情鎖鏈。一方面聖召喪失的數目很大，另一方面心靈的萎縮，有時便成了放棄守貞的一種論證，認爲守貞是基督教史上的不幸事件。事實上，歷史證明無論何時如發願守貞是與耶穌基督結合、以祂的心意生活、即能創造出真正愛天主愛人的整體人格。這種人格的發展起自基督的召喚。而這種發展乃是在基督內深深地與團體密切結合；然而除非強制個人的成就，而以天主的旨意爲依歸，這種發展難以產生。如果在求成全、求威望、求成就上競爭，我們就無法彼此相愛。另一方面要想建立真實的修會團體、而僅基於人性的和諧或心理的需要，那註定會失敗的。這種需要在正常的情形下，該在更自然的婚姻結合中滿足。修會團體的特點、就是在基督內的團體，此外別無他途可循。我們之所以藉着祂的愛結合在一起、乃分享祂的愛，這種愛即專注於祂和祂的人民。同時那些藉着祂的愛而非因性格相同、趣味相投生活在一起的人，乃是普通的人也有着一般人的需要。他們有一基本責任、在正義和愛德中彼此滿足這些需要。事實證明、我們大而且制度化的團體、尤其是不鼓勵私交情的團體完全失敗，而且仍然（根本）沒有滿足這種基本需要。事實上、在我們和天主以及同弟兄的關係上，楊森主義者和不合基督教義者對感情的不信任，完全是一樣的。大概這便成了陶冶基督團體最嚴重的阻礙。

我刻意地描繪出一張使人沮喪的圖像，因爲對善長者不是問題——他們在許多團體中佔大多數——我所願意曉示的是聖神要對我們講話。確實如此，今天我們發現不少人的團體、他們都以基督爲依歸、在祂的愛內結合成一體、以既不排除亦不毀壞感情的聯繫而發展他們與祂的關係，而培育他們健全的成长。在這樣的情況下，這種親密的聯繫自然地會伸展到整個世界。

基督自己的方法

讓我們反省一下、初期的使徒團體，看看基督以祂的愛把他們聯合在一起的那些男女信友，創建一個溫暖、開放、合乎人性的團體，在他們的團體中發生過什麼事，必定對我們有幫助。這模式的團體並非不實際而是想望的成果。這些人同我們極相像，他們固執、極端個人主義、缺乏忍耐。如同我們一樣沒有前途。基督如何塑造他們成爲一個愛的團體？

我不想以抽象的方式來處理這個問題。我寧願直接回到福音的源流中去，爲的是看基督如何逐步領導祂的門徒變成一個團體。由福音的敘述裡，我們了解什麼是做爲祂的門徒，以及吸引他們形成福音的使徒團體的具體意義。當我們談福音和宗徒大事錄，很明顯的看出，基督的整個意向就是改變他們：於是他們就自然地回答，以人的樣子對待祂並彼此相待——那就是像祂自己一樣。因爲他們那麼愛祂、喜歡祂、依附祂、他們遂採取祂生活的態度，並逐漸接受祂的思想和行爲的方式。

在整個的過程中，他們相互的來往日趨親密。分享同一深厚的愛，他的發現自己的思想和行爲在同一層面上，因此相互有了較佳的了解。他們感到共融的需要。總而言之，他們變得彼此喜歡，且以真正生活和愛的團體而出名，即是跟隨納匝肋人耶穌的團體。然而這是一個緩慢的過程，需要耶穌無限的忍耐，直到聖神降臨那天。聖神的滿盈更新他們，這團體並未完全實現。直至那時，雖然他們具有善願，但是他們遲於領悟並且極爲軟弱。然而、隨着時間的演進，尤其是當基督在世的生命，於巴斯封奧蹟中達到高峰時，這些門徒便在他們與基督的結合中長大。福音所述復活基督的事蹟與我們的目的極其相關。他們曉示我們，在生動而漸次增強的方式下，當他們全心歸向基督，彼此之間的感

情逐漸增強，相互往來進入更深的層面時，門徒們才變成一個真正的團體。

福音以動人的挿曲描述門徒們因怕猶太人而秘密地聚在一起。(若廿九)這純係人的怕懼和難過的正常經驗把他們聯繫在一塊。他們也知道一旦別人認出他們是基督的門徒，就有與老師遭遇同樣命運的危險。

聚在一塊，門窗緊緊地關着(若廿九)，他們難過，互訴憂傷，因為他們所愛的主不再同他們相聚。祂曾說過第三日祂要從死者中復活。可是，他們却只見祂被懸在十字架，受路人的嘲笑(路廿三35-38)，「這不是復興以色列的默西亞嗎？」(谷十五29-32)。有人把祂移放在墳墓裡，用大石頭掩住了洞口，這幾乎封閉了他們的希望。

憂傷之際，越法加增他們對老師的懷念，無形中使得他們回想起祂對他們所說所做的一切。這些記憶點燃並保持他們微弱的希望，祂或許會復活。就是這些相同的感受，使得他們願意為祂做些事。有些婦女準備了殮布和香料，焦急地等待時刻一到便回到墳墓為主塗敷聖屍(路廿三55-56)。

一天多來，某些意味深長的事在門徒中發生了，他們開始提供新的個人經驗。同時，注意到所有這些關於主的經驗，如何都是因着祂而在彼此很接近的人中互相分享。每一種情況都令人感到有種共同的需要，就是無論什麼焦慮、驚異、喜樂或安慰皆需與弟兄們溝通和分享。就是這樣，顯示出他們間濃厚的感情，他們互相幫助，彼此扶持，大家激動去尋找主，最後一起發現了祂。

一週的第一天，大清早，他們來到墳墓，那時，太陽剛升起。他們彼此說：「誰給我們從墓門口滾開那塊大石頭呢？」(谷十六2-3)

當瑪利亞瑪達肋納看到石頭已被移開，她就跑到西滿伯多祿和另一門徒那裡，即主所愛的那一位。她說：「有人從墳墓中把主搬走了，我們不知道他們把祂放在哪裡了。」(若廿2)

別的婦女站在那裡，不知道想什麼，突然兩個衣着光亮的人出現在她們身邊。『你們爲什麼在死人中找活人呢？祂不在這裡了，祂已復活了。』你們應當記得：『祂還在加利肋亞時，怎樣告訴過你們。』她們於是記起祂的話。這些婦女由墳墓回來，就把所見告訴十一位門徒以及和他們在一起的。其他的婦女也把這事告訴了宗徒，然而，他們認爲無稽之談，不相信她們。（路廿四4-11）確實如此，整個故事好像是無稽之談。然而伯多祿起身跑到墳墓去（路廿四12）正如若望補充路加所說的，「伯多祿便和另一位門徒出來，往墳墓那裡去了」（若廿3）。值得注意的是在團體裡，他們一老一小，而且他們倆非常親近，別人也都尊重他們的友誼。由瑪利亞瑪達肋納首先把所見的報告給他們這件事上，我們可看得出他們的地位。

此外，更有意義的是雖然大家懷疑、不敢相信，因瑪利亞和其他人所提的主復活的經驗，伯多祿和若望感到至少有應去看一下的必要。他們對主的感情、被婦女們的話所激動。不顧個人危險及疑惑決定出去探看究竟發生什麼事。在信德和與主的新的交往中、相互分享新的經驗，引領團體進入更深的信仰和更大的愛中。

他們倆人一起跑，但另一個門徒比伯多祿跑的快。先來到墳墓那裡……然而沒有進去。隨着他的西滿·伯多祿也來了，進入墳墓……然後那個門徒也進去。一看見便相信了。這是因爲當時他們還不明白耶穌必須從死者中復活的那段聖經。然後兩個門徒又回到家裡去了（若廿3-10）。無疑地，當他們回到家裡後，必與朋友討論所發生的事，並且設法提出他的澈見（*Insight*），因着他們的相信，自然就對主的復活的事實表示關懷。其時

瑪利亞站在墳墓外邊痛哭……『女人！你哭什麼？』『有人把我的主搬走了，我不知道他們

把祂放在哪裡。』說了這話就向後轉身，見耶穌站在那裡，却不知道祂就是耶穌。耶穌對她說：『女人，你哭什麼？你找誰？』（若廿一、15）

福音的敘述和對答充滿感情，瑪利亞所表現的多麼合乎人情，耶穌叫她的名字「瑪利亞，」她認出祂之後立刻以希伯來語叫：「拉比」，然後抓住祂的腳。（若廿一、17）

在這點上、一個新而相關的要素顯示出來。是主自己指示她：「妳到我的弟兄那裡去，告訴他們，我升到我的父和你們的父那裡去，升到我的天主和你們的天主那裡去」（若廿一、17）。當耶穌顯現給她時，希望她跟別人分享她所領受的，所以瑪利亞·瑪達肋納就去告訴門徒說「她見了主」，並將耶穌對她所說的話報告給他們。（若廿一、18）瑪利亞並不以為保留那美而深的經驗是重要的。主給祂所鍾愛者的體驗為別人同樣有價值。由福音的記述（路廿四、34）我們了解，因伯多祿和瑪利亞分享他們與復活的主的經驗，即那些聚集在耶路撒冷的門徒與他們歡度了同一的復活節，他們的主不在死人中，祂已經復活了。他們的信德和望德遂完全恢復，同時、在那晚當耶穌尚未顯現給他們大家之前、被他們倆人得先為目睹而光照。

福音一再地指出，他們對主的愛和喜悅如何編織在耶穌於他們中、慢慢所建立的感情的鎖鏈上。我們知道「就在那一天，他們中有兩個人往一座名叫厄瑪塢的村莊去；他們彼此談論所發生的一切事。正談論的時候，耶穌親自走近他們，與他們同行，他們的眼睛却被蒙蔽住了，以致認不出祂來。」（路廿四、13-15）

厄瑪塢二徒陷入憂鬱、孤獨、失望之中，因為他們所鍾愛的人已不在了。然而他們仍想着祂。他們之所以離開耶路撒冷，是因為他們憂傷，納匝肋人耶穌本是一位先知，在天主及眾百姓前，行事說

話都有權力（路廿四19），却被判死罪，釘在十字架上。他們對祂的擁戴可以從他們的悲哀中看得出，尤其是因他們都無心從事任何工作，只是談論祂；不僅限於他們二人，甚至當他們行路時，連與他們同行的陌生人也論及此事。尤有進者，當陌生人在路上與他們談論聖經時，由於他們對祂強烈的感情，使得他們的「心很熱」（路廿四32），不管婦女們以空墓或見到天使的事驚駭了他們，他們離開聖城是真的；這消息已被他們的一些朋友所證實（路廿四22、24）。他們的希望遭受幻滅也是真的。不過，他們很愛他們的老師。他們感覺他們需要有人聆聽並願意同他們談論心中的事，最好同他們住下，因為天已垂暮了（路廿四28、29）。更明顯的事實是當他們睜開眼時，認出了祂，「他們立即動身返回耶路撒冷」（路廿四31、33）。他們感覺迫切的需要回到他們的弟兄們那裡去，遂毫不遲延地起程前往報告他們，主已復活了。他們無法隱藏老師復活的喜樂，一起分享這喜樂。

聖路加以簡短有力的筆法、描繪出門徒親密的感情，二位門徒回到耶路撒冷、報告大家他們見了主，有人回答說：「是真的。主的確復活了，而且顯現給西滿了。」（路廿四33）這新鮮的報告加強了團體的關係的緊密性。這團體充滿人情味並合乎常情，因着這位他們共同深愛的人，以致他們互相的喜愛、越來越普遍化，儘管各人皆以自己的方式、個別的樣子，但是由於他們都熱愛同一的主，故在相愛的感情中融合為一體。

尊重異己

假使我們留心觀察這團體對孤立的多默的態度時，則有關尊重異己這一點就顯得更清楚。多默所以有此行為不難找出他的理由。他對天主強烈的愛以及對耶穌基督之死亡的悲痛，促使他有某種不可

避免的孤獨。我們定記得、數週前門徒們曾提醒耶穌：「老師，不久之前猶太人不是要用石頭砸死你，你還要回到猶大去嗎？」當時只有多默一人願與祂分擔一切苦難和遭遇。「讓我們也跟祂一起去死吧！」（若十一8）多默是一個秉性剛強而富有感情的人，因為主對祂而言就是一切，所以他必須單獨尋求主的死亡所產生的問題的答案。

然而、令人感動的是認識他、了解他行爲的弟兄們認爲應把他們所知道的告訴他，而且多默雖然需要孤獨、但他並沒離開他們聚集的地方獨自在附近躊躇。「十二人中的一個、號稱狄狄摩的多默、當耶穌來時、却沒有和他們在一起。」（若廿四）但於黃昏時分、他回到了團體中。福音告訴我們，他們多麼渴望告訴他好消息。「我們看見了主。」（若廿五）在多默蒙受恩寵看見主並與門徒們分享納匝肋人耶穌從死者中復活的喜樂，即征服死亡的主之前，八天過去了。八天後、他像其他門徒一樣說出來：「我主，我天主。」（若廿八）充分證實且在耶穌內獲得信德的圓滿、便成了一位主的人。這主題一再提醒我們這些門徒與主契合的感情以及他們彼此間具有的人性的愛、絲毫不爽地描繪出一個真正的修會團體的特性。

我們無須顧慮地指陳、這個使徒團體所以變得如此好、只因他們每一分子在極深的層面上互相擔待、彼此扶持，其足以令人珍貴的是：他們對主的熱愛，以及因之而生的跟祂一同憂愁、焦慮、渴望和喜樂。換句話說、只有每個人度一個與耶穌基督結合的生活、基督的團體才會存在；而這種契合是在一種有意識的彼此分享時才得以實現。

我並不是說、那些極深的個人經驗，尤其是與主的關係，必須同團體中每一個人分享。我的意思是、假使我們不在基督內結合，沒有以召選我們的主爲中心，且沒有深深地分享基本價值觀念，絕不

會產生一個真正的使徒團體，除非是以主爲中心，我們才可以成爲祂的門徒，而被派遣至世界繼續祂的使命。(卷三13)

同時，我願強調的事實是這種對主的愛之分享，是基於深厚的友誼，而這種友誼又培育出相互的關懷、喜愛和感情的聯繫。我們已看出，門徒們的關係在祂三年的公開生活中，慢慢變得密切，透過共同的痛苦和歡樂而日漸加深。頗令人感動的是人性與神性的交互作用。那就是他們分嘗喜樂、見到復活的主、以一種新的親密的經驗聯繫在一起。他們體驗同樣的軟弱、感受相同的痛苦、享受共同的安慰。他們已了解主曾解釋過的事，但是直到他們具體地生活過才能明白。他們回想起祂如何把他們與自己以及與別人相互聯合在一起，他們較清楚的意識門徒不在師傅之上，而是主在哪裡，門徒也在哪裡，且應像祂愛了他們一樣，要彼此相愛。祂所愛的方式是一種人而天主、天主而人的方式。最後門徒們感到復活的主帶給他們內心的平安。於是以新的感情重新開始他們正常的活動。

西滿·伯多祿說：「我去打魚。」他們出去，上了船，但是那一夜毫無所獲(若廿一213)。當他們失望地走上岸，「耶穌站在岸邊，但是他們沒有認出祂來。」(若廿一4)

聽了祂的話，他們重新撒網而捕獲了許多魚，(若廿一516)耶穌所愛的門徒具有祂的洞悟力，對伯多祿說，「是主！」(若廿一7)伯多祿的反應何其自然：立刻縱身下水，到了主面前(若廿一7)。

這種經驗我們可在宗徒大事錄、伯多祿、若望、雅各伯的書信裡發現，就如保祿的書信所載的一樣。但是我願提的一點是他們在耶穌基督內深深地結合，以及那聯繫他們在一起的愛，使人覺得他們是一個活的細胞、信者的團體，由一群愛的男女所組成，並按照祂的話生活，他們大家彼此相愛就像祂愛了他們一樣。因此信者數目日漸增多(宗五14)。

這團體是使徒性，正因是在主內結合的團體，是以祂為中心組成的，他們彼此相愛就如祂愛了他們。

初期的耶穌會團體

在依納爵初期的夥伴中，相同的過程同樣地發生：這種經驗是我們在耶穌會的神修與生活中，常被忽略而低估，假使我們仔細地閱讀我們所有的文獻，即關於依納爵、伯多祿·法伯爾、方濟各·沙勿略、賴奈茲、撒爾默隆、羅得利蓋、包巴弟拉他們早期的接觸，你會感受到依納爵經驗中，對神修夥伴日漸增加的需要，和他們談論跟隨主的心願。他希望與這些人一起生活，同心合意地事奉上主並宣揚基督的福音。

尤有進者，你會注意到依納爵如何以他在芒肋撒的經驗以及在巴黎做學生時，變成一塊吸引人的磁鐵，而這些被他吸引的人好像就是預備好來分享他的願望。

伯多祿·法伯爾曾留給我們一段生動的記錄，即關於他被接納成為依納爵和沙勿略的室友的敘述，彼此在神修上共融而使他們在真正兄弟之愛的團體中親密地聯合。

賴奈茲也告訴我們，這些人的友誼如何逐漸強化，因他們不斷分享促使他們聯繫在一起的感情，即對主的體驗。由於兄弟般的友愛，他們的決心加強，並藉着祈禱、告解和聖事以及神學的研究，他們以徹底的神貧整個地奉獻為主服務。由賴奈茲的記述，我們知道當時他們先安排好輪流地在各人家中共同用飯。

在這種友誼中，每人都剛健而細心地相互鼓勵敬愛天主、事奉天主；各人分擔他人的重負，而且知道自己的重負也由別人分擔。靠依納爵的幫助，他們明白神修的進步是藉彼此的聯繫，天主的愛在

具體的弟兄們身上顯現。

他們不以團體聯繫的本身視爲目的。而穿插在他們的渴望中的乃是大家一致分享主的生命和使命，以及繼續祂在世的工作而事奉基督。爲此，他們交換傳教心願和意向，溝通計畫和理想。他們的氣質、背景和文化極不相同，但是他們在致命山上宣誓追隨基督意願的決心却完全一致；在祈禱中誓許無論派他們到什麼地方、只要天主的旨意顯示，他們將毫不遲疑地去爲主傳播福音。

是在這種共同的追求中、在深思熟慮地接受主的指引的決心中、在傳教士的熱火中、他們愈來愈體驗到相互聯繫的深度。基督的愛將他們聯合在一起，基督的神養育着並使這心的融合成爲一傳教的團體、去完全實現主的使命。

他們傾聽聖神，他們分享彼此的經驗，他們沉思默想，等待聖神光照以洞悉該做什麼、該如何回答。在這種過程中、每人祈求聖神說話，各人提出自己的論點，傾聽別人的反應和看法。不止一次如此做，他們在絕對超然和開放中商討，所有一切全在主的臨鑒中完成。

他們爲同一聖神所感動，每人經驗到和別人一樣的傾向：同一生活形式，完全忠信於他們那內心的渴望；長久地渴望爲主服務。這些同伴被真摯的友誼所聯繫、被同一慷慨的精神所孕育，以及被一種不可動搖的共同理想結合爲一，尤其是每人對耶穌基督的熱情，使得他們開放，急速聽從聖神的推動，隨時回答主的要求。他們所以能成爲這樣一個真正的團體、基於愛、就如方濟各·沙勿略所說的「愛情之會」，這愛是由天主傾注於他們心中。

當他從遠東給依納爵寫信時，他用過這成語（愛情之會）當他閱讀依納爵的信時、感動的流淚，他覺得依納爵和他已成爲一體，因來自同一愛的泉源在他們心中泛流、催促他們倆人以不息的動力去

事奉祂。

今日的標準

那些以基督的首批門徒和聖依納爵初期的同伴之經驗、在一九七三年努力組成的團體，對我們來說，具體的含義是什麼？我想下面一些必要事項是使徒修會團體生存和發展的先決條件：

(一) 成員必須意識我們的修會使徒生活具有價值、充滿意義，而這價值和意義來自很深的個人神修經驗。這經驗來自耶穌並以耶穌基督為中心，我們知道基督受父派遣為人類而生而死。

(二) 他們必須了解這種宗教經驗，在其本質中具有團體幅度。因這經驗出自天主且預定由眾人分享，因着使徒性修會被召以完成的使命，他們具有深厚的神修關係，是一種最重要的關係。

(三) 這種經驗必須不斷地加深並使之重新，如在其他人際關係中，我們與基督的關係應發展並導引我們更親密的認識祂。但這只有藉深刻的祈禱精神才能達到。

(四) 然而，因這種經驗把那些被天主召叫的人組成一團體，這團體固有它的奇恩及精神，但經驗本身不能在個人的層面中，而只能在團體中加深並成長。許久以來，很多使徒性會士過着一種兄弟間互不溝通的生活。結果導致了個人主義、自私、孤立，因而在傳教使命上缺乏互相扶持和對天主的開放。

(五) 以上所說的離軌，也是由於真誠深刻溫暖具有人性的感情關係從不受到鼓勵。不幸的很，由許多例子看來，這種態度完全基於一種錯誤的神學，因而導致許多人認為我們生活中的任何人性的要素都應從我們整個奉獻中摒棄，於是應當有系統地抑制。一個真正的團體、不僅需要彼此接受，而且該

具有溫暖、自然、完整的人際關係，靠着這種關係得以互相扶持來自日常生活的艱難困苦，而能不受壓制，而與任何人保持不斷的接觸。

以上這五點為大前提，然後看我們能做什麼，我們如何發展，我願提出下面幾個準則：

(1) 團體的結構必須使上述的神修和人性的分享，加以有效地推動。

(2) 為達此目的，這團體的大小必須有限制：就是這些成員彼此應有個別的接觸。然而，我們沒法定一個具體的型式以適合任何情況。因有許多不同的心理需要，不同的使徒工作的困難，以及老人、病弱者的特別需要。

(3) 世界各地及各修會的經驗無疑地告訴我們，除非該團體的成員接納、並且是真正渴望而做下列的決定、任何一種型式的團體生活都無法存在：

a 一起尋找上主，b 度一種更合乎福音精神的生活（更貧窮的生活），c 經誠懇地辨別神類而體認傳教工作的需求及勇於答覆。

(4) 經驗顯示，除非參與的人們感覺祈禱的需要，即個人較長的祈禱和團體分享（在聖體聖事中達到高峰），這些新形式才會有效而產生積極的效果。

(5) 團體裡需要訂一固定而具彈性的時間，彼此分享傳教經驗、喜樂和失敗、神修洞悟以及反省等。如此，這團體才逐漸變得更合作，同時其成員更意識他們不僅從事某項活動的人，而且是修會使徒團體中有影響的成員。

(6) 經驗還顯示，若具有這種兄弟聯合的精神，這團體才能有不斷的自我估價，並願聆聽天主話的態度。一旦具有這種態度便可避免停滯不前，自我滿足和缺乏適應時代的準備。

(7) 在這種情形下，我們可以看出團體中每一成員的角色和長上的角色之重要性。長上要排除其他的職務，特別注意他人的需要，藉着大家的合作，來培養個人的成長和他們對天主的慷慨大量，因此幫助建設團體。

個人愈努力配合天主在他內的行動，愈發現自己同別人聯合。事實上，天主曾經召叫他且繼續不斷召叫他在修會內生活、工作，這修會是一社會性的團體。自然，這不會也不應走向一統化，而是一種實質上的契合，這種契合由其各種恩惠和激見的人所滋潤。

爲我們如爲使徒一樣，在耶穌基督內成爲一真正的團體，就是成爲一真正的團體。假若我們向世界上天主所愛的人開放，他們將會看出我們多麼愛天主並彼此相愛，他們就會來飲這活水之泉。他們會希望加入我們的祈禱，他們會願意分享我們那因兄弟之愛而不斷加深的眼界，他們願意體會只有主基督所給予之愛的溫暖。

建立一個團體有許多方法，都值得我們考慮。因爲人是不能夠分隔的，心理學和社會學如同神學有一真正的整合的話，在這方面能給予幫助。社會科學對建立修會團體能有所貢獻，除非正視人與天主的密切關係。天主對人的親密勝過人自己本身。於是，假若否定基本的幅度，任何對修會生活或是甚至對常人生活的看法（其結論都是可怕的），最後必導向二分觀的結局。假使主的活動在他的生命和人格中不被視爲最重要的因素，因此一位會士便不能讓人了解，同時也不能發展自己及與別人的關係。最後，既是基督的愛將我們大家結合在一起，而組成我們的鎖鏈，做爲一個團體成員的我們，基本正確的關係最後必須繫於愛的力量及其真誠性。

四 開啓聖門

一五〇〇年教宗亞力山大六世規定，聖年開始應舉行開啓聖門典禮，聖年結束應舉行關閉聖門典禮。自以後，開啓聖門與關閉聖門，遂成爲禧年典禮中、非常隆重與最富有特色的典禮。

爲朝聖者所應參拜的四大聖殿，各有一座聖門，專爲信友於聖年內、參拜聖殿之用。

教宗比約十二世主持上屆(一九五〇)聖年的開啓聖門典禮。在聖誕前夕，教宗身穿白色鍍金禮服，手持鑲有象牙柄的銀鎚，在聖伯多祿大殿的聖門上敲擊三次，第一次唱：「請爲我開啓正義之門」。第二次唱：「上主，我要進入祢的聖殿」。第三次唱：「請開門，因爲天主與我們同在」。門內已弄鬆的磚泥，在第三次敲擊時落下，清掃門口後，教宗跪於聖門中間，領唱「Te Deum」聖詩，然後教宗首先進入大殿，隨後樞機主教、總主教、主教、以及來自天下萬國千萬朝聖者，凱旋進入。

教宗特別委任三位樞機主教，在其他三座聖殿，同時舉行開啓聖門典禮。

開啓聖門，是爲方便來自天下萬國的朝聖者，進入聖殿，參拜宗徒爲主流血殉道，長眠的聖地，同時更象徵着因獲得禧年大赦，爲誠心尋求天主的人，更容易獲得天主豐厚恩寵。

開啓聖門，自一五〇〇年以後，成爲每屆聖年舉行的主要典禮，少有例外。

一八七五年教宗比約九世，自囚梵蒂岡宮，雖然慶祝聖年，但未舉行開啓聖門大典，是僅有的一次例外。

五 禧年大赦

每屆禧年，教宗均頒賜禧年大赦。爲得禧年大赦的條件，由教宗決定，通常由教宗頒佈詔書，列舉爲慶祝禧年應該注意的事項。

五個條件 爲得禧年大赦，通常有五個條件：

- ① 往羅馬朝聖。
- ② 妥善告解。
- ③ 普領聖體。
- ④ 參拜聖堂。
- ⑤ 按照教宗的意向祈禱念經。

(下轉第六〇二頁)

牧靈

婚姻聖事的宣講

金象遠

今年三月底，臺灣女修會會長聯合會在淡水本篤會院舉辦了一次「家庭使徒工作研習會」。參加的共有七十多位修女。本文就是筆者在會中作的一篇演講。這次研習會的性質偏重實際的牧靈工作需要。因此，這篇演講，也就更注意具體的例子、譬喻和故事。套用個教育學名詞，算是篇「教學示範」吧，供給熱心傳教的修女參攷，不敢說是什麼神學研討。

戴爾卡耐基在他的名著「演講術與成功術」中，強調搜集資料多多益善；一切有關演講題目的名言、故事、詩歌、統計數字等等，凡是找得到想得出的，就都記下來。可能最後正式演說時，只用了所有的資料的百分之十。但這是一篇能够打動人心的演講必須有的基礎功夫。

本文就是願意提供一些宣講婚姻聖事的資料。同道們在使徒事工中，屢次會有講婚姻道理的機會。例如，教友要在本堂舉行婚禮啦，大專青年的團契啦，甚至已婚教友有的宗教性的聚會，都是闡釋婚姻聖事教義的良好時機。那麼下面所寫的，同道們在宣講前，也許可以參攷參攷。

宣道與講授神學不全相同。後者注重知識的灌輸通傳。因此，講授的內涵越客觀、越詳盡越好。而宣道則應該以聽衆的心理狀態以及他們的此時此地的需求爲尺度，多多發揮道理的某幾個觀點（可能它們在神學課本中只佔很少的篇幅），而把聽衆目前不易了解的，或不需要了解的，就少提或不提。

也許講神學時，必須用九牛二虎之力，旁徵博引地加以說明）。

目前來聽我們宣講婚姻聖事的是什麼人呢？大部份是新教友——我們的教會是個年輕的教會，教友的人數急速增多只是最近二十多年的事。此外很多很多教友（老的新的都在內），他們的結婚是「信仰不同」的結婚。換句話說，假如我們幸運地能够使男女雙方成對兒地來聽道理，我們可能會面對着第一次和神父見面交談的非基督徒。所以，講道理時，更好由人性基本傾向出發，多講「人同此心，心同此理」的婚姻意義。這要比以梵蒂岡第二屆大公會議文獻為第一課好多了。——當然，把教會法內的婚姻描述當做「開宗明義」首章，更難能達到宣道的目的。

宣講婚姻聖事的目的是什麼？也就是說，藉着說明婚姻教義，我們希望在聽眾心中產生什麼效果？根據這幾年來的家庭使徒工作的一點兒經驗，筆者認為現代教友最需要的，可能是這樣的一個意識信念：深深相信婚姻也是一種聖召，有着美麗偉大的使命等待他們去完成。宣道者該設法集中力量把這樣的信心帶給聽眾。在熱愛中的、準備結婚的情侶，會因此知道婚姻生活不常是詩情畫意般的陶醉享受，婚姻中真實的成功與滿全是要藉着努力工作來獲致的。而嘗過了婚姻的酸甜苦辣的夫婦，會由這樣的講道中汲取力量及光明，看出他們生活中的考驗磨鍊，在救恩史中自有其永恆的價值意義。

當然，話這樣說容易。事實上，怎樣把梵蒂岡第二屆大公會議後的婚姻神學講給一般人聽，真需要同道們合作討論，交換經驗，規劃出一個「起承轉合」，作為宣講婚姻聖事道理的大綱結構。這樣的道理是一切家庭傳教工作的基礎。下面的這些資料，是講給將要舉行天主教婚禮的人聽的，聽眾的教育程度平均是高中畢業以上，是居住在都市裡的人。

道理的「開場白」

婚姻是件喜事。因此，講婚姻道理時的氣氛該是比較輕鬆的、不拘形式的。假如聽眾中有的第一次面對面地接近神父、修女的，這時候，更該設法使他們覺得自然，好似在家中談話一樣。爲達到這個目的，能够在開始講道理時說個笑話，——最好是與婚姻有關的笑話，——是很有幫助的。下面是筆者多次用的一個婚姻道理的「開場白」。

一天，一位年輕男教友來看我。他是我的老學生。談話中，他說出他將要結婚的事。我就熱誠地恭賀他。可是，他的反應却是一個高興的微笑、搖三下頭和嘆一口氣。我就問他：「怎麼？快結婚了，還不快樂喜歡？爲什麼還搖頭嘆氣？」他回答說：「人家都說，結婚好，像乘公共汽車。在汽車站等着等着。過一會兒，來了一輛。看看，不是我要的那班車。再過一會兒，又來了一輛。看看，也不是我要的。等着等着，好不容易，等到我所要的那班車。再過一上去了，擠得頭昏眼花，又想下車。……」我對他說：「你是一位教友，你是相信天主的。天主爲婚姻預備了這麼豐盛的喜樂，在祂的眼裡，婚姻是這麼美麗，充滿了天主的祝福，你如果抱着無可奈何的心思去結婚，那你真是在侮辱天主！」

於是，接下去，我便講婚姻中天主準備的祝福是些什麼。

婚姻是愛的奉獻、心的結合

在「神學論集」第十五期，「婚姻盟約與婚姻聖事」一文中，筆者指出梵蒂岡第二屆大公會議文

獻和教宗保祿六世的通諭注重多講婚姻的「意義」。這是爲了與現代人交談，爲了使現代人更容易懂得接受有關婚姻的教義。實際的牧職宣講經驗證實了教會權威指示的明鑑正確。因此，講婚姻聖事的道理時，我們先說婚姻是愛的奉獻和心的結合。

在同一篇文章內，筆者曾寫過這樣一段話：「大公會議後的婚姻神學仍以當事人的合意爲婚姻的『致成原因』。在教友的婚姻中，也就因二人的合意形成了婚姻聖事，而夫妻二人彼此互爲聖事的授受人，即基督寵恩的佈施者與接受者。……牧靈工作者該如何盡心地給未婚教友講解婚姻合意的神學意義呢！」過去的婚姻聖事禮節，表示合意的，是很簡單的「我願意」三個字。爲了強調結婚的夫妻是聖事的施行人，爲了加深二人的心靈準備——假使我們了解今天聖事神學中「事效」與「人效」的關聯，就可知道這樣的心靈準備多麼重要——許多國家的主教團都擴展了婚姻合意禮節的「深、廣、濶」。意大利主教團審定的「婚禮」（一九六九版本、第九頁），就把過去婚禮中可有可無的「宣誓」，看成是婚姻合意本身，列在紅文 *Consensus* 之下。

上述的「婚姻宣誓」是非常美麗動人的，意義也極深長豐富。一位已結婚的教友曾對我說：「這幾年來，我們在欣賞體味這宣誓帶給我們的喜悅安慰；也在努力實踐我們結婚時發的誓。」不少的新娘在念誓言的時候，激動地哭了。——當然，新郎也很感動。不過使男人當着大家流淚，總是比較困難的事。——這個誓言爲講婚姻是愛的奉獻及心的結合是極適宜的一段文字。我國主教團最新審定的「婚姻禮典」沒有這段結婚誓言。一九六四年，由我國主教團准印的「聖教禮典」中文譯本（一六五頁之四）卻包含了這段經文。「教會內一切法律權力使用的最高準則是人的救援」。我想，今天主持婚禮的神父很容易地會得到合法權威的許可，在婚禮中，讓新郎新娘念這段誓言。現在，我把結婚誓

言，依照「聖教禮典」的一九六四年中文法定譯本，抄錄在下面：

我××，如今在天主臺前，願照聖教會的法律，認你××作我合法的妻子（丈夫），從今以後，無論環境順逆，貧賤、富貴、疾病、健康，我要協助你，支持你，一直到天主召我們升天的那日。我現在向你宣誓，向你保證，對你終身忠實。

把這段誓言先用新郎的口氣慢慢地念一遍，再用新娘的口氣念一遍，這時聽眾已能了解婚姻的「結合」意義，懂得婚姻是夫妻愛的奉獻與心的共融。——我常對那些準備結婚的情侶指出，上面的誓言中，並沒有一個「愛」字，可是都完全是愛的實踐。

這樣的結合共融與獻託是天主賜給締結婚姻者的極大祝福，可以用個譬喻來說明。

比方說，有人請你去參加宴會。地點是出名的頭等觀光大飯店。設備豪華，音樂優美。從物質方面講，真是消磨一個傍晚的人間福地。可是，你在那邊呆一會兒，覺得很無聊，願意宴會越快結束越好，可以早點兒離開那個地方。仔細想一想，為什麼有這樣厭煩的感受呢？原來是沒有人同你談話。除了宴會的主人外，其他客人為你都是陌生的。而主人這晚特別忙碌，不能常陪你說話。

可是，這時候，你看到新來的客人中，有兩三位是你的同事。你立刻輕鬆多了。招呼他們過來。平常大家可能只是點點頭的朋友。今晚多少有點兒「他鄉遇故知」的感覺。在同他們聊天兒的時候，你覺得這個宴會還勉強可以呆下去，不是不能忍受的一個夜晚。

再過一段時間，正當賓主準備入席的時候，在遲到的客人中，你忽然發現你深摯熱愛的、也深深愛你的那一位走進來了。這時，你的感受是怎樣的呢？今晚的宴會太好了！太美

了！你珍惜今晚的一分一秒。時間越長越好。因為你能够同你所愛的在一起。

這個比喻是描繪人生。不管人多麼富貴，在名譽事業方面有多麼偉大的成就，如果，沒有我們愛而且也愛我們的伴侶，生活便是無聊的，不能忍受的。我們只願意早日離開它。但是，有了我們彼此由衷愛慕了解的旅伴，人生便成了美麗的，值得努力活着的。——講到這裡，我就對那些快到舉行婚禮的聽眾說：「過幾天，您們要親耳聽到您深深愛着的、也深深愛着您的那位，在天主前，在教會前，在親友前，鄭重地、公開地矢發結婚誓言，聲明不論將來環境如何，常支持您、接受您、對您永保忠貞，這豈不是人間最大的幸福嗎？」

這個幸福快樂是天主所願意，是天主為結婚的人預備的。創世紀上，記着天主先造了男人。後來，天主說：「男人獨處不好，我要給他造個伴侶」。於是，在男人睡覺的時候，從他的肋旁拿出一條骨頭，造了一個女人。表示人間最親密的「你—我」結合。「二人合成一身，結成一體。」所以，準備舉行婚禮的人，要特別感謝天主賜給他們二人這樣心意的契合，賜給他們在人生的旅途中有了愛的伴侶。

諸位度「奉獻獨身生活」的同道，聽到這裡，且莫心裡不安，想我把婚姻講得太美麗了。「這般宣講婚姻聖事，誰還要度奉獻的獨身生活？」在下面，有一個地方，我要提出神父、修女的守貞生活的價值，雖然，婚姻是偉大的聖事。

婚姻是人格成熟的學校

教宗保祿六世在「人類生命」通諭中，這樣描述婚姻：「……夫妻懷着彼此或全個人人格的心

意，指向他們整體存在的共融，爲能與天主合作傳生並教養新的生命」（參閱「婚姻盟約與婚姻聖事」一文）。上面有關「婚姻是愛的奉獻和心的結合」所寫的，可說是闡釋「指向夫妻整體存在的共融」有什麼意義；用一般人此時此地能够了解接受的言語，說明通論中意蘊非常濃縮的文字。

在本節中提供的宣講資料，可用來講解教宗說的「夫妻懷着彼此成全個人人格的心意」，把婚姻看作是人格成熟的學校。再下面的一節要以「生育子女」爲主題，也就是說明教宗對婚姻的描述中的最後一句話。

愛不僅是心理成長過程中不可缺少的動力，甚至爲一個人的生命本身的成長保存，也是極其需要的。這可以用一種疾病的例子來說明。這種致死的疾病多次發生在棄嬰身上。嬰兒被父母遺棄，如果爲有愛心的人養育照顧，他們還能相當正常地發育長大。最可憐的，是一些嬰兒，收養他們的人，並非出於愛心，而只是不得已，不能不管這些棄嬰。在這種情況下，這些被遺棄的小嬰兒得不到一般父母對兒女有的擁抱、親吻、餵愛，更嘗不到在媽媽熱情的懷抱中吮吸母乳時那種「安全感」。——有的僅爲謀生而在育嬰院工作的護士，在餵小兒奶水時，儘可能地不要抱起這些棄嬰來。當然，更不會在別的時候，抱起他們，逗他們玩兒。——於是，這些小兒，大部份在短時期內就會死掉。他們的身體器官都沒有疾病。他們的死因稱作「生機萎縮」(Marasmus)：本能地，他們感不到生的動機。沒有愛，人連起碼生存的願望都會喪失。

缺少了愛的鼓勵，一個人便要自暴自棄。少年犯罪問題的淵源，還不是因爲家庭內，父母疏忽了自己的天職，對子女缺乏純真、不自私、誠摯的愛？相反的，意識到自己被所愛的人接受與還愛，是推動人努力向上和發展本身潛存着的善良品性與優長的最大力量。筆者常用兩樁個人的經驗解釋這條

教育心理學上的真理。

我認識一位男青年，外面表現出來的缺點比優點多：好諷刺人，喜歡吹毛求疵，脾氣暴躁。……此外，他的容貌也不吸引人：有些駝背，瘦弱，眼光不安定，有點「奸臣」味兒。平常，同學們不太喜歡他，雖然知道他心地並不壞。

有一天，我在輔大校園內，和幾位學生談天，這位青年也在場。忽然大家理會到他挺起胸膛，臉上帶着善良的微笑，眼中發出喜悅明亮的光，一撮長髮蓋住寬額的右邊，看起來蠻「帥」的，絕不像平時那樣使人討厭。這是怎麼回事兒呢？大家往四週一看，找一找使他突然變成「可愛」的原因。哈哈！敢情是他的女朋友來了。……

同樣地，人們都看過，一個女孩子在戀愛中，在她的愛人前，是最溫柔、最美麗的。

x x x x x

我在菲律賓、馬尼刺城外，認識一個工人家庭。年輕的父親名叫辣孟 (Ramón)。家中有個五六歲小女兒，名叫依撒伯爾，非常美麗可愛，很得父母的寵愛。尤其是辣孟，真可說他把這位小女兒當心肝兒看。

辣孟在一家鐵工廠服務。在裝配線的一環上，做着單調費力氣的工作。每天下午下班時，辣孟同別的工人一樣，為一天的勞苦弄得疲乏之至。而且，在裝配線上的工作，會使人覺着自己更是機器，而不是人。因此，工作完畢，大家又累又煩躁。免不了怨天尤人，喝酒打架，咒罵天主，說粗話。……

有一天，我路過辣孟服務的工廠，正趕上散工不久。我看到辣孟和幾個同事，在一個小

飯館內喝酒、吸煙，拍桌子瞪眼，大發脾氣。我湊上前去。那幾個工人都認識我。我就坐在那裏同他們談話。

辣孟那天也許酒喝得多了這一點兒。說話聲音越來越大，好似火山爆發前的地震，越來越強，只等待火山岩漿直噴到高空。趁着他拿起酒瓶湊上嘴去喝，而無法同時咒罵的時候，我問他：「你的小依撒伯爾近來都好嗎？」當辣孟聽到有人講起他心愛的小女兒時，整個的人軟化了，臉上帶着滿足而略有羞慚的微笑，眼中放出善良父性的光芒，連抽煙的姿勢也比剛才「文明」多了。他結結巴巴地回答：「依撒伯爾？……很好，很好，……謝謝你。神父！……」

在記起他那位美麗可愛的小女兒的這一刹那，他看出終日勞累的意義，他覺着自己是個有位格尊嚴的人，……於是 he 感到滿足、自尊、和諧以及忍耐人生痛苦的力量。由粗暴、野蠻、憤怒、仇恨的「動物」，變成善良、有責任感的、積極生活的「父親」。——請看！這就是「愛」的力量。

童話中，述說被巫術變成癩蝦蟆的王子，因着美麗公主的吻，恢復了王子的本來面目。人在一生中，應不斷追求成熟。而婚姻生活，因着夫妻和子女的愛，有着人格發展成熟的最佳條件，是最能幫助人成爲「大人」的學校。只要男女雙方沒有極難克服的心理障礙，平常到了三四十歲，都顯着成熟多了。

婚姻是傳遞天主愛的恩賜的媒介

生命是天主極大的恩賜。婚姻是傳遞天主這個恩賜的媒介。信仰告訴我們，人的生命的出現，該

有天主全能的化工合作，因為人有着永遠的歸宿在等着他。因此，人的生命是夫妻之愛與天主之愛共有的結晶。但是今天教會的道理決不是主張孩子越多越好。在這裡強調的，是把子女看做天主愛的恩賜，常該由心裡愛子女，高興地接受這與天主合作傳行人類生命的使命。這一節宣講的重點該是喜樂與美。這是抗拒一般社會上「反生命」的，即把子女看做累贅和負擔的種種宣傳最有力的心理狀態。單單提出天主誠命與教會訓誨是不够打動人心的。

一位已經是幾個孩子的父親的教友，聽說我要為準備結婚的教友講道理。他對我作了下面的一個感人的建議：「神父！請你向那些將要做爸爸的講，當他們的孩子生出來的時候，要儘可能地抱抱那小嬰兒。當我抱着我那剛剛誕生的小孩兒的時候，我心內的感受是無法用言語說出的；我整個的心靈在震撼着。我的胸膛緊緊貼着那紅紅的小肉團兒。我看到的，不只是她，也不只是我，而是我們。那時候，我體驗到創世紀上那句話的最好深遠的意味：『夫妻二人合成一身，結成一體。』而且，不僅是暫時的我們，而且是永久延續下去的我們。不僅是我們，還有天主的愛同我們在一起。」

上面這位教友的話，熱情地描繪出父性的愛，也說出他由直觀而感到的聖經字句的意蘊。講給聽衆中的男人，常會引起他們滿足而略帶害羞的微笑。為那些將要做媽媽的「準新娘」，有什麼語言能激起她們母性的愛心，而使得她們超越小兒的哭鬧糾纏和奶瓶、尿布，品嚐到母親的美麗偉大？也許徐志摩的一首小詩，「他眼裡有你」，是最適宜的。

※ ※ ※

我攀登了萬仞的高岡，
荆棘扎爛了我的衣裳，
我向飄渺的雲天外望——
上帝，我望不見你。

我向堅厚的地殼裡掏，
搗毀了蛇龍們的老巢，
在無底的深潭裡我叫——
上帝，我聽不到你。

我在道旁見一個小孩：
活潑、秀麗，襪褲的衣衫；
他叫聲媽，眼裡亮着愛——
上帝，他眼裡有你。

把兒女看做天主愛的恩賜，把人的生命出現當做一樁喜樂的事，是信仰中的真理。創世紀記載着，天主創造了男女之後，便賜予他們祝福。而在種種夫妻本身之外的幸福中，為首的便是：「你們要生育繁殖」(一，23)。基督形容婦女生產時感到痛苦，「既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了」(若十六，21)。

夫妻之愛與基督之愛

前面我們說過，聽婚姻道理的準備結婚的人，多次配偶一方不是天主教教友。到現在本文所講的婚姻意義，不是天主教特別有的，為一般非信徒也不難懂得接受。可是，我們的信仰還說婚姻是聖事。那麼，怎麼樣闡釋婚姻的聖事性呢？可能最容易為我們的聽眾了解的，也最吸引他們的，是指出聖事教義的中心：基督。

首先要強調我們信仰中的基本真理：今天，基督仍生活在我們中間。祂同我們一齊生活、工作，祂參與分享我們的痛苦、喜樂。而這位基督現在有的、藉教會表現出的行為即是聖事。比方說，在聖洗中，不是人在付洗，而是基督在付洗。因此，人領洗後，變成一個新人，充滿天主的光明與美麗。又如，在彌撒中，神父拿起餅來說：「這是我身體。」是基督在說此話，因此，我們朝拜恭領聖體。——對非信徒講這些話時，一方面要坦白承認，這是難以相信的事；另一方面，要謙虛而喜樂地說，我們教友確是這樣相信的。基督生活在我們中間，我們絕不是孤獨的。講道時，應該使這些有善意的外教朋友感到，這個信心帶給我們的安慰與希望。

婚姻是愛的奉獻與結合。在聖事的婚姻中——當然，在講道時，不必提起究竟怎樣的婚姻方是聖事——夫妻應體驗出基督的愛在他們中間（參閱「婚姻盟約與婚姻聖事」一文）。具體地說，基督的愛應該是夫妻之愛的動力、模範與最終的指歸。

人在一起相處久了，總要有時對同伴感到失望，雖然那位同伴是最可愛最聖善的人。因為，人就是有缺點的。最恩愛的夫婦也要進入一段「低潮」。在這個時期內，彼此會厭惡，會「貌合神離」，

雖然，內心深處，仍懷着忠貞不二的愛。這是許多夫婦的經驗，該告訴準備結婚的青年們這件事。同時指出，忍耐地在這幽谷中摸索前進，終究會再進入光明；過去的痛苦，只是幼蟲蛻化成美麗的蝴蝶時必有的磨鍊。在「低潮」及「幽谷」中，使夫婦堅毅奮鬥的動力是基督的愛。有的時候，夫妻在感受方面，真成了對方的「最小的兄弟（姊妹）」。（參閱卅廿五40，45；卮五21）

基督的愛是最不自私的，最「利他」的，是純真愛情的最高典範。誰都知道，美滿幸福的婚姻家庭生活，是多麼需要這樣「以對方為重心」的純真的愛！（參閱「神學論集」第十四期，「性與貞潔」一文）

基督的愛還是常常願意寬恕得罪祂的，是至性至情的偉大表現。詩人說的「情到深處無怨尤」，聖保祿說的「愛凡事包容」，是基督在十字架上喊出的「父啊，寬恕他們吧！」那句話的最精駁深刻的心理說明。沒有誠摯的愛，寬恕的意願必不能滲透整個人的心靈，最多只能在理智和意志的影響範圍內發生効力。這種有限度的寬恕，為維持普通的人際關係够了，而且為許多夫婦已經是難能可貴的事。但是，一個快樂的、和諧的、能夠幫助子女健全發育的基督徒家庭生活，還要求夫婦努力更進一步地由心裡彼此寬恕。而沒有基督的愛作動力、作模範，這是不可能實現的。

最後，基督的愛還啓示給我們，婚姻生活的最終指歸是什麼。基督在最後晚餐的大祈禱，祈求聖父使眾人合一如同祂與聖父那樣的合一。整個得救的人類與天主聖三合一。這是基督心目中的人類最終指歸：一個完全和諧快樂、彼此相愛沒有痛苦、死亡的大家庭，以聖父為父，以基督為長兄，聖神是衆人之聯繫。基督的生死與復活是為建立這人類大家庭。奉獻獨身生活者，也是為着這天國的光芒而陶醉，成了「不能嫁娶的」。——這裡指出了奉獻獨身生活的價值。——度婚姻生活的人，也不能

有別的存在理由，也是爲了促進這人類大家庭的實現而生而死。

這個地方，一切推崇婚姻家庭爲社會之本的言論都可引用，像什麼「齊家、治國、平天下」啦，「昏禮者禮之本也」等等。可能最感動人的，還是基督的榜樣，三十年的平凡勞苦，祝聖了一切家庭生活。前面所講「婚姻是人格成熟的學校」，也說明夫妻恩愛在人類救恩史中的永恆價值。因此，婚姻家庭生活中的平凡單調、勞苦乏味，便更容易爲人接受，甚至能够成爲喜樂平安的淵源。在今天工業城市化化的社會中，個人的獨立人格越來越被漠視，這樣的道理確實是最合乎時代的福音。

婚前談話的其他要點

以上所提供的佈道資料，是筆者在臺北聖家堂每兩週一次的「婚前談話」中所講的內容。這是準備結婚的人應聽的道理的第一部：「信仰中的婚姻觀」。僅僅聽神父講婚姻聖事的教義，自然爲應付婚姻的種種現實問題是不够的。歐美教會內舉行的婚前談話，還包括了「夫妻的心理適應」，「婚姻中的經濟問題」，「性生活的協調」等等，多次還加上一個很具體的題目：「自然調節生育輔導」。這些題目，最好由結婚的教友夫婦來講。

美國芝加哥天主教婚前座談會的講義，已經由黑幼龍先生譯成中文，書名「幸福婚姻」，由光啓出版社印行。內容包括了我上面說的幾個題目。民國六十二年這本書再版時，經筆者修改過，增加了一個前言及三個附錄。這本書的第一部份是婚姻聖事的教義，爲我國新教友讀起來相當吃力。本來，在那次再版時，筆者打算重寫這一章。可是，當時，趕上幾件必須快快完成的工作，沒辦法重寫這一章。不過，婚姻聖事道理的主要內容，都可在該書增訂版中的前言，及附錄一「一對即將跪向聖壇的

情侶的禱詞」中找到。平常在聖家堂的一婚前談話」的結尾時，我請聽眾讀「幸福婚姻」這本書，同時告訴他們，書的前十八頁，可能有些艱深抽象，更好由第十九頁開始。

以上便是筆者宣講婚姻聖事的一點兒經驗，抱着「拋磚引玉」的心意，講出來而供給同道們參攷參攷。記得一位神父看過了我在臺北聖家堂作的「婚前座談會」，聽了筆者的道理和教友們論「夫妻心理」「性生活」等等談話之後，會心地對我微笑地說：「比沒有強 (Better than nothing)。」筆者相當欣賞他的評語。

附錄：談本「婚前談話」的參考書目……

Preparing Engaged Couples for Marriage, Catholic Marriage Advisory Council, London.

This is a Great Sacrament, The Catholic Centre, University of Ottawa, Ottawa, Canada.

INTERN Marriage Preparation Service, The Catholic Centre of St. Paul University, Ottawa, Canada.

Projet Marriage, Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

Luke Missett, C. P., "The Cana Conference" in *Handbook for Special Preaching* Ed. by A. Baillargeon (Herder & Herder 1965) 53—66.

除往羅馬朝聖外，其他四項爲任何不在羅馬者，願得禧年大赦所必須遵行。

教宗意向 參拜聖堂時按教宗的意向祈禱念經。這裡所說的教宗的一般意向，通常是：

① 教會的廣揚。 ② 異端的消滅。 ③ 世界的和平。 ④ 人類的得救。

應念經文 應念的經文：在一九三三年以前只規定說，應按教宗的意向祈禱念經，而無詳細的說明。

但是，大家公認應念天主經、聖母經、聖三光榮誦各五遍。

一九三三年慶祝非常的救世聖年，教宗比約十一世規定，應在參拜聖堂時念指定的特別經文。

上屆(一九五〇)聖年，教宗比約十二世規定，應在參拜聖堂時，念天主經、聖母經、聖三光榮誦各三遍；然後按教宗的意向，再念上述經文各一遍，最後念信經一遍。

大赦次數 關於可得禧年大赦的次數：一七五〇年以前，可得禧年大赦的次數是不一定的。

一七五〇年的禧年規定，每天可得一次大赦爲自己，多次爲煉靈。

爲煉靈。一九三三年與一九五〇年的二次禧年規定，每次滿全得大赦的條件，就每次可得大赦，或爲自己，或

六 歷屆聖年表

屆	年代	在位教宗	重要大事
1	一三〇〇	鮑尼法八世	①每百年一次慶祝聖年。
2	一三五〇	格肋孟六世	②參拜聖伯多祿大殿與聖保祿大殿。 ①改爲每五十年一次聖年。
3	一三九〇	鮑尼法九世	②增列參拜聖若翰拉特朗大殿，與聖母大殿。 改爲每三十三年一次聖年。
4	一四〇〇	鮑尼法九世	
5	一四二五	瑪爾定五世	
6	一四五〇	尼各老五世	仍改爲每五十年一次聖年。

(下轉第六一八頁)

牧靈

牧民諮商心理學

朱蒙泉

今年五月間，蒙香港牧民中心邀請前往與三十多位神父、修女，三天朝夕共處，研討有關牧民問題。牧民諮商心理學是當時研討的主題之一。又正逢美國心理治療專家吉爾神父（James J. Gill S. J.）和印度心理學家費來拉神父（James F. Filla S. J.）聯袂來臺，於八月二十七日至二十九日，假臺中靜宜文理學院，主持三天牧民心理學講習，激起了教內外人士學習和研究的浪潮。為推測助浪起見，乘假期之便，將牧民諮商心理學一文，整理出來，在此發表，尚盼讀者雅正。

——作者識

壹、前言

翻開牧民諮商心理學的書籍，將發現這些書籍的內容包括：討論人格發展、適應、成熟過程及其偏差；推究人格發展之正常與反常原因；怎樣促進自我瞭解與人際關係；研究如何減少惡習、性偏差；協助精神病和神經病患者；減輕心窄者的痛苦；探查少年犯的心理；研究如何使聖事更有效，婚姻更幸福，功課更進步，情緒更平衡，皈依更徹底，祈禱更深入；指導聖召之發展和充實修會生活等。總之，這是談論人與天主聖寵合作的學問及藝術，尤其使司鐸兩大主要工作：宣講和施行聖事，

更爲有效，並激發信友有妥善的準備，具有活潑的信、望、愛三德，和純正的意向。因爲信徒的人格受社會環境的影響至鉅，必須先清楚他們的家庭、文化背景，教育程度之後，才能瞭解其行爲動機。簡言之：必先「知其所以」，才能「明其所以然」，事出有因，決非空穴來風。

本來牧民諮商心理學剔除「諮商」二字，它同教育心理學，市場心理學等等心理學一般，只是利用心理學研究的結果，來解決實際問題的一種實用心理學，這項學問有助於牧者——司鐸、司牧、司祭——的工作，如崇拜、永生、復義等宗教行爲。因爲宗教行爲包括：個人的思想、信仰和經驗，共同參與彼此隸屬的、有組織的團體及其活動，個人對團體的態度和對文化的影響。這些行爲雖屬於宗教的範疇，但同時也是有形可見的，是可以作爲心理學研究材料的。

牧民諮商心理學，則不僅供給普通和專門的知識，還實際應用這些知識，同時並借重臨床心理學研究之結果；因爲臨床心理學是研究異常、反常之心理現象及該現象之表面和深蘊的原因，並瞭解此異常或反常之現象與原因。唯對現象及原因有所瞭解之後，自然更容易使人謀求返回常態和康復之道。而返回常態與康復的要道是諮商人員必經之途。在這條路上，因著良好的人際關係和態度，使從事牧民者協助求助者心理與神修之成長，發揮宣講及聖事最大之效能。

從目標看：牧民諮商心理學最主要的目標是使信友更容易接受牧者的影響，更有效地得救與成聖。畢爾神父 (Fr. William Bier, S. J.) 很中肯地指出：牧民諮商心理學有其近和遠兩大目標：近目標爲「諮商」，而諮商以「成長」爲主。遠目標爲「牧民」，而牧民則以「成全」爲主，二者並重方爲牧民諮商。由此可見牧民諮商有其心理的一面，也有其宗教的一面，是二者的綜合體。

就其功能觀之：牧民諮商心理學不但可用之於教民，也能帶給牧者科學知識及個人的激悟，使他

們在照顧信徒時，對人，對天主有更深的瞭解與體會，達到同歸一牧一棧的最終目標。

總之，牧民諮商心理學是一門新興的學問，是綜合實用心理學，臨床心理學和諮商心理學的研究成效，實際應用在牧民工作上，脫胎而出的學問。與其說它是學問，不如說它是一種藝術和生活態度更為合宜，因為生活經驗和宗教活動是它主要的園地。

為醒目起見，茲將各名詞扼要說明於后：

一、心理學 (Psychology)：是行爲的科學，特別研究人類與自覺有關現象的科學。

二、實用心理學 (Applied Psychology)：將研究心理學所得，用來解決實際的問題如教育心理學，諮商心理學等，名目雖然不同，但同屬一類。

三、臨床心理學 (Clinical Psychology)：研究異常與反常之心理現象，其表面與隱匿之原因，並進一步瞭解其現象與原因的科學。心理測驗是最普遍應用的工具。

四、諮商心理學 (Counseling Psychology)：是一種實用心理學，它經由晤談的方式，因良好的人際關係，協助求助者自我瞭解，自我重組，使之自我成長，進而發揮自我之潛能。

五、牧民心理學 (Pastoral Psychology)：是一種實用心理學，能有助於牧者的工作，如永生，崇拜、復義，祈禱等宗教行爲，使信友樂於接受牧者的指導、影響，更接近全能者。

貳、諮商心理學

心靈的寧靜是每個人所渴慕的。一個人一旦感到「不對勁」時，必然會四處覓求解決的方法。諮商的主要任務，在消極方面：解除焦慮不安和患得患失的心理。積極方面：在協助一個人增加對自己

的了解，發揮自身潛在的能力，將所知道的付諸實踐，而達於安祥、樂觀、易俟天命的境地。換句話說；就是將散漫在人格中的能力，予以整合，並獲得解決問題的能力。

既然諮商是人協助人，因此諮商人員應先了解這人際關係。諮商關係不是泛泛之交，而是深度的共融；瞭解與被瞭解的相互共融。求助者因與諮商人員交往，可以更清楚，更客觀地看清自己——好像站在一面思考的鏡子前面——更合理地控制自己的情緒、本能和行動，更能深思熟慮，周密地計劃當採的步驟，並徹底地進行所擬定的計劃。為此，諮商人員應先具備自獻給求助者的真誠態度，如此求助者方能慢慢地得到自獻的信心，而只求自獻，不再計較這自獻的後果。這種超越自私、捐棄自我的人際關係，這種不求報答，但求他人獲致自我完成的友誼，是諮商人員必須努力建立的。

總之，諮商心理學是運用心理學協求助者，針對問題，對症下藥，使個人或夫婦學習自制和自主，不為情緒和本能所牽制。在這成長的過程中，自信心、安全感、勇氣與自制力隨之增長，而行為和思想也日益具體、實際、和協。

叁、牧民諮商心理學

在研究牧民諮商心理學之前，首先應自問：「我抱著什麼希望來研習牧民諮商心理學？」使人皈依的藝術？找到更多的聖召？協助人消除手淫的惡習？指導教友的一套公式？滿足我個人的權力慾？增加控制他人的能力？不然！因為牧民諮商心理學是借用臨床心理學與諮商技術，作牧民的工作。牧民諮商心理學最重要的是牧者的態度，而不僅指方法和學識。它使求助者在心理層次上經過晤談，在表達自我，傾訴自己時，天主就在信德內與人建立起了超性關係。因此，它的目標和一般心理

學不同，尤其在人際關係的性質上更是大不相同。因為不論是司鐸或求助者之得救，及神修之進步，皆需視其對天主開放和答覆的程度而定。所以，在這情形下，牧者僅是指點信友尋找登入天主堂奧的門徑罷了。

牧民工作之本義：乃牧童引領羊群至草場和水源（Pastoral）。引申之，即可鐸、司牧、司祭以最適宜之方法，使個人和社團能瞭解、經驗、體會和表達天主的恩寵，尤其注意在人際關係中的精神成長，不只以宣講、使人瞭解、接受天主而滿足，進一步以最有效的方法促進教民之聖化。「我來，却是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。為此，牧民的雙重要求：一是對基督的忠貞，與堅持信仰價值。二是適應求助者的需要和激發其創新生活的能力。

為了達到這雙重目的，而時代的朕兆又要求交談，自然必須利用諮商心理學中晤談的方法，作為牧民工作最有效的準備。應用諮商可以使人內心除去對聖寵的障礙——保持個體的自由——使之得以向天主開放與順服。神師一發現信友已逐漸開放他緊閉的心門，接納聖神時，就該及時退隱，護基督之神直接與之交往、傾談，「祂應該興盛，我却該衰微」（若三30）。人際關係當由神、人關係替代。即使在暫時不能改正其心理缺陷時，也當鼓勵其面對自己的缺陷，並在其中找到人生與信仰的意義。有的基督教牧師和天主教神父常過份誇大心理學的作用，甚至取聖寵而代之；又有的神師却過於相信聖事的機械化作用，而不理會教民的心理狀況。強調超性主義和唯本性主義是問；同樣過猶不及，而且有危險。「聖化他人」固然是牧民工作的最終目的，且唯有天主能「聖化他人」，然而別忘了人有「人性」。所以從事牧民工作者應將「忠於天主，適應教民」奉為座右銘。心理學只是天主手中的工具和指證，而不是萬靈丹。向教民開放，又同時向天主開放的才不失為善牧！

肆、牧者當具有的心理態度

牧民工作中，我們能遭遇到許多不同的問題；信仰的危機，社交與婚姻，手淫惡習和心窄，教會中的惡表，痛苦的意義，人生的真諦，討求救援與安慰等等。但無論問題如何五花八門，司鐸該注意的只是：以天主代表的身份，從教民的實際情形和心境中去窺視其生活的世界。換句話說：司鐸只是天主的面具（代言人）和工具而已，並非全能者本身。司鐸若欲確實有益於教民，則必須應用牧民心理學找出普遍而可行的原則，及運用心理程序，與教民建立良好的關係。這種良好的關係建基於良好的心理態度上，因為多疑、急躁、自以為是的人，是不可能令他人親近的，也難以傳達天主的仁慈和愛情，唯有歡迎、接納、指導、勸慰和中介人的態度，才是牧者所應具備的。

(一) 歡迎和接納

歡迎、接納與瞭解是司鐸首要之責，他應該將他所有的智慧、知識、德表和感情來表達對求助者的歡迎、接納與瞭解，使之安心開放自我，接納自我。正如聖經所載，耶穌對她說：「我也不定妳的罪」（若八11）。善牧不僅為羊犧牲性命，還認識他的羊，能呼喚每隻羊的名字。伯牙摔琴，非因曲高和寡，實為痛失知音。可見人生在世，飢寒可受，失敗可熬，羞辱可忍，唯有被人棄如敝屣，視如渣滓，則難以自持，誰也不願無立錫之地，被認為「不是人」！

適宜地接納一個常人本不是一件容易的事，更何況接納一位求助者？為此首先應按其自身的實情去接納他。換句話說：就是待他是一位自由獨立的人，按他的進度及限度來發展牧民關係，而這關係

當由求助者本人採取自動，在自由的氣氛中演進，使他感到：「在你面前，我很舒適、愜意，筋骨都鬆散、舒暢。」尤其在第一次晤談時，更為重要。著急、催促，只會使求助者更加緊張，手足無措，終於不得不三十六計走為上策。

有了良好的晤談氣氛之後，司鐸可進一步要求自己對人完全開放，將全人為人服務，接納求助者全部的經驗、困難和問題，從參與和旁觀的交織態度中同他往來，並且只是緊隨其進度發展，却不提出現成的答案。因為過早答覆問題容易使其有一種錯誤的感覺；認為他不應有這個問題，或不應這樣長久有這種問題，或這個問題不允許他再拖延下去。一旦走到這個夾縫中，則即使出於善意的安慰與鼓勵，提醒及建議，都變成隔鞋搔癢，畫餅充飢，甚至得到反效果，求助者內心會說：「你根本不在乎我，你根本不了解我。」

歡迎和接納不僅應該具備在態度上，而且還須由言語行動中表達出來。如此求助者方能意識到被人瞭解，感覺到自己獨特的個體被人容納，體會到他是實實在在地被人重視，自己是前無古人，後無來者，唯一無二的「我」。

在這一點上，心理學常給人不正確的觀念，因為心理學既是一種科學，所以往往會失諸抽象，忽視個體和個性，進入概念上的分類。而應用心理學的人也會犯草率及過早判斷的錯誤。從事牧民工作者對此不可不知，不可不慎，總不可以書本中的概念，毫不分辯地應用在具有個性的人身上。唯有隨從其個性，參加其掙扎，了解其獨特發展的階段和生活經驗，才能找到解決問題的方法。不識蟲、魚、鳥、獸之性，安能馴養，訓練？不過所謂歡迎、接納與瞭解，並非表示贊同，只是設身處地，從他的背景和立場了解其對事物價值的看法而已。

(二) 指導和勸慰

教誨和勸導常被認爲是司鐸唯一的任務，至少普通一般信友皆有這種看法，而求助者也會有類似的期待。不錯！司鐸的身份確實在指證信仰與倫理的責任，但是在牧民工作上不可過於誇張教誨和勸導之責，因爲有時求助者所需要的，並不只限於獲得信仰或道德的力量，更不希望司鐸發號施令來限制其行動。他只想請司鐸同他一起研究問題，讓司鐸協助並提醒他從不同的角度去觀察、推敲，使他能心安理得地，自由自在，作自認爲正確的分析與自我抉擇。真正有益於人的神師，一定明白學習必須由不斷的實習、犯錯、體驗、領悟中去獲得，他不急於糾正求助者不太完美的解答，不強迫他立即改正其偏差的行爲，即使牽涉到道德問題，也盡量暫時避免道德或心理的壓力。至於遇到會傷及自身（自殺）或他人（傷人）的危險，自當別論。他不斷協助信友從內心去順服道德，而不只從外表去遵行道德，不只使行爲符合規律，更要純化信友內心的動機和信仰，意識到自己的責任，也唯有如此方能發展爲成熟的信友。所以如何強化意識及動機才是指導重要的課題。

所謂指導，不僅對行爲而言，也包括釋放內心能力使之更爲自由，按價值觀採取行動，按信仰而生活。因此司鐸的工作是協助求助者使這過程——在人的限度中進行，並在與天主交往中——順利完成。

另外，須避免長期的指導和過份的勸慰。過久的指導會養成求助者依賴和被動的心理，無法獨立；過份的勸慰會引起自憫自憐的心理。不能獨立的人，將有碍道德意識及信仰的成長，沒有自信心的人，無法答覆天主對他的邀請和召喚。個性強，權威大和老爸爸式的司鐸，常會犯這種錯誤。他們

以爲求助者都是一群無助又可憐的弱者，需要他們代勞的軟骨動物，他忘了司鐸只不過是幫助天主培養能獨立自主，能自我判斷、負責，能面對天主的召喚，和對天主完全隸屬的子民。

(三) 中介

「我不是默西亞，我只是被派遣作他前驅的。有新娘的是新郎；新郎的朋友，侍立靜聽，一聽得新郎的聲音，就非常喜樂；我的喜樂已滿了。他應該興盛，我却應衰微」（若三28-30）。真正的牧民工作不是人影響人，而是爲主準備道路，做祂的先驅，讓天主來影響人，作爲天主與人間的中介。司鐸當使人際關係轉換成神、人關係，由智者仁者的地位讓賢於大智大仁的天主。否則將在心理層次和道德層次中旋轉，墮入心理主義和道德主義中，無法使信友自己進入信仰的世界去探索、尋求。

中介的地位和態度是最難學習的，必須經過不斷的祈禱，不斷地和生生之源相逢。受聖神引導的人，才能知道何時應進，何時當退，而不致進退失據地弄巧反拙。

從心理層次上看，中介的角色具有三種特質：容忍、信心與認可。因爲「天主容忍他們」（德十八9）。「愛是容忍的」（格前十三4）。所以，無限的忍耐及尊重他人自由是中介的第一個特質。前來請求協助者都是抱著一肚子委屈的，他們無論是破口大罵，涕泗滂沱，訥於言辭，甚或來一套全武行，司鐸都得接受，咬緊牙關，調勻自己的呼吸，如此方能有期於問題的解決。司鐸當瞭解自己內心的情緒反應，在參與他人生活時，仍不失旁觀者的身份，積極疏導自己的情緒，容忍就不致太困難了。

除了容忍之外，從事牧民工作者還須具有信心，對信友本人與上主的能源有無上的信心，深信光和能終會來到。若司鐸本身有缺陷與過失，也不必懼怕，安知天主不是在他有意無意中藉此作成聖的

材料？當然，最重要的是：不斷地退隱。因為生命原是孤獨的，沒有人能替別人活！這是無奈，但也是榮耀！每個人都應面對這個千真萬確的事實，那就是：讓信友度自己的生活。中介必須不斷地退隱，因為唯有如此，方能讓求助者自己按自己了解的程度來選擇生活，對自己負責，那怕是在焦慮中，他亦可自決。「爲此，我可愛的，就如你們常常聽了命，不但我與你們同在的時候，就是如今不在的時候，你們更應該聽命。你們要懷著恐懼戰慄，努力成就你們得救的事」（斐12）。

若要真正負起中介的責任還得避免兩件事；我們不能只從表面或物質方面去觀看，因為常會在不知不覺中假愛德之美名，保護求助者一如溫室的花朵，使他失去面對問題的深度精神，尋求信仰的意義，和失却心理平衡的機會。換句話說；牧者當抱著認可的態度，此其一。另外，對自己的聰敏、經驗、心得、神光不要過於信任，無論如何，畢竟有限。該將注意力集中在求助者身上，唯有他才會找到適合他自己的答案，因爲真正的中介——聖神——早已在神師和信友的交往中潛移默化。也就是說：對聖神當懷有絕對的信心。「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說：給我水喝的人是誰，你或許早求了他，而他也早賜給你活水」（若四10）。

歡迎和接納是基於心理層次上，有了它，求助者才能放心大膽，細訴衷情，司鐸藉它得以一睹廬山真面目。指導和勸慰是站在教育與倫理的層次上，求助者在這裏得到面對事實的勇氣，和解決問題的力量，司鐸只不過在旁權充羅盤，歡呼鼓掌而已。至於中介，則可說是在信仰的層次上，讓天主把司鐸作召喚的面具與愛情的工具。凡具有這些態度的牧者，將逐漸地引領信衆進入豐富的草場和水源，有效地協助天主做聖化信友的工作。「我們原是天主的助手，你們是天主的莊田，是天主的建築物」（格前3.9）。

伍、牧者當戒避的心理態度

談過了牧者當具有的心理態度，不妨看看什麼是牧者應警惕的？神師當戒避何種態度？求助者對那類答覆會感到不滿？

答覆得太早太快是應當避免的態度之一。太快太早的答覆，容易使求助者感到自己的愚昧，失去對自己的信心。「我怎麼這麼笨？」「這種問題真不應該提出來，我真是幼稚得可笑。」或令求助者不知其所以然；「爲什麼這件事非要這樣解決不可？」其結果不是養成求助者依賴的心理，就是反其道而行，引起更大的困擾。推究其因，乃是牧民者罔顧個體成熟的程度和生長的進度；還不會爬，就強迫走，自然事倍功半。既然如此，爲了安全起見，何不採取一成不變的答覆態度？麥宗訥武教授 (Professor Jean Maisonneuve) 在他的著作「社會心理學的技術」 ("Techniques de Psychologie Sociale"—Bulletin de Psychologie "Paris" March 1. 1959 p. p. 621—627) 一書中，曾將他所觀察到的，有關現代醫生、律師、心理學家和社會工作人員，一成不變的答覆態度歸爲四類：

1. 權威式

將自己的看法多多少少地直接加諸求助者身上，提供應當採取的行動，代作檢討和詮釋發生的事件，並希望求助者接受己見；「我覺得你應該如何如何」，「我看這件事如此如此」，他認爲世上一切都必須歸屬在他權下，成爲「他的」。以這種立場來從事牧民工作，無疑地，他將把自己的喜、怒、哀、樂、愛、惡、憎等等情緒，投射在求助者的身上，兩人的情緒糾纏在一起，混淆不清，「如

果我是你的話，我將如何如何」，這是極權老爸爸式的判事、審問、注釋和勤勉的嘴臉，是穿了便服的法官。

2. 控制式

這種人善於應用心理學，將心理學玩於指掌之間，在他心目中，一切人都能在心理學這面照妖鏡下顯出原形。於是像魔術師一般，利用心理學的方法，影響支配他人，不論別人願意與否，意識到與否，總之，請君入甕。所採的方式可能是直接鼓勵，用外交手腕提供建議，以善意來說服別人，或自告奮勇地拔刀相助，使求助者感激涕零地對他臣服。無疑地，這種方式忽略了人人有自由，而隸屬於天主的子民是必須享有自由的！「不自由，毋寧死。」古今中外早有明訓。

3. 澄清式

謹慎地詢問，深入地了解，不斷地交談，是這一式的特色。他極力設法使求助者對自己的問題有明確的了解，意識到問題的多面性，察覺到問題的複雜性。凡求助者的各種感覺、常識、問題都成為他實驗室中的材料，必須經過不斷的分解，才能找出存留的雜質或元素。這原來是一種良好的方式，但若刻板地應用，也會有違牧民的本意。因為過份地鑽研，會致人於斤斤計較、毫厘鏽銖，而迷失了尋求的初衷。

4. 合作式

採用這種方式的目的是協助求助者自己發掘與解答問題，同時也發揮擔負其情緒壓力的作用。他是求助者的知己，是旁觀者，也是參與者。初聞乍看會覺得這種答覆方式實在不錯，求助者能得到這樣的幫助，真是三生有幸。其實他忘了中介一職。

從事牧民工作者，不論在知識和技術方面，經驗和學理方面都得不斷精益求精，尤其在自身的修養和祈禱上更該不斷加強，以言教並身教，從實際生活中去影響教民，默化信友。

結語

古代的學者們曾認為：「神靈導師當是人們內心意識的外在呼聲。」(The outward voice of an inner consciousness) 而這外在的呼聲常被認為就是宗教和道德問題的「專家」。為了真正能反映人們內心的意識，他當小心翼翼，仔細聆聽，審察所聽到的，加以分析、歸納，以免倉卒中提出主意和判斷。何況現代教友的知識程度和人生經驗都不在司鐸或會士之下，宗教知識與經驗也相當充足，總不希望別人提出命令式的建議，現成的答案，或俗套的輔導。他們有求於司鐸的，是適合他們信仰發展的輔助、澄清和激發。他們已習慣從天主的觀點去看一切的人與事，即使那觀點有時並不完全來自天主的，但他以為如此，所以由此作出發點去判斷。他們很願意隨從天主的指示，在掙扎中體認天主的愛情。他們希望司鐸在張開尊口之前，先聽聽他們的感受，承認他們有提出宗教或其他問題的權利，並有表達自己問題，長期與這些問題共存的權利，同意他們必須經過長期奮鬥之後，才能達到在天主聖寵溫暖中成熟的境界。

因此，牧民關係與其他他人際關係不同，牧者的立場也和其他九流十家的不同。教學關係以知識傳

授爲重，將情緒表達置之度外；統帥服從關係以執行爲重，「服從第一」，動機和理由並沒有地位；醫療關係著重生理變化，病人在醫師眼中往往只是一架有毛病的機器，需要修理而已，至於其心理狀況如何，「抱歉！那是你自家的事！」心理治療關係以心理學這架X光機透視，著重心理之轉移，常常忽略外在的因素；家族關係，唯有「光宗耀祖」方不負先人，以人倫、生物、經濟爲主；友誼關係要求平等互惠，世間固然不乏爲友捨命之例，但通常仍以「有借有還，再借不難。」之關係較多。

上列六類人際關係，雖名目不同，却在日常生活中交錯而行，其勢力依各人所在環境之身份、地位而有強弱之別，利弊也因此各逞其能。唯有牧民關係不論男女，老幼、貧富、縹寡、孤獨、廢疾者，一視同仁。何故？因爲牧民關係是無條件地接納，無私大公地見證，及時地自我退隱，是在主內整合、成長、成熟。代主牧民者——司鐸——受過充份的訓練，脫離了家庭、經濟、政治的顧慮，全心全意全力地聆聽和了解把他當作天主代表的人——求助者——之境、問題及疑慮，他們希望從司鐸的言詞中找到天主，發現時代的訊號和天主的畫像。事實上這畫像正是天主在聖經中的自我啓示：「天主是忍耐的」，「天主就是愛」。其意義乃是：「尊重他人的自由」及「無私的愛情」。這是信友成熟的理想環境，也是牧者當具有的態度。

心理學家徐璞 (G. Zilboorg) 說：「神師應當學習成爲天主之人，而天何言哉？在我需要光明時，我奔向祂；在我需要重新發現天主的畫像時，我想到祂。」所以，既非神學，亦非聖德可以使司鐸獲得這種態度，必需經過有系統的訓練，不斷的晤談和諮商協助，對自身的目標、工作、言行及人際關係作有系統的反省和追問，才能奏效。的確，牧民諮商心理學實爲現代神靈導師陶冶過程中，不可或缺的一門科學，是顯而易見的了。

參考書

1. Bier, William C., S. J., *Pastoral Psychology*. Feb. 1959, "Goals In Pastoral Counseling"
2. Cavanaugh, John R., *Fundamental Pastoral Counseling*, Bruce, N. Y. 1962
3. Godin, André, S. J., *The Pastor as Counselor*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1965
4. Isonic, R., *Le Dialogue Pastoral*, Bruges: Desclée De Brouwer, 1963
5. Parisi, Francisco, S. J., *Pastoral Psychology*, EATP, Manila, 1972, KPI 157
6. Van der Veldt, James, OJ'M, *Psychology for Counselors*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill. 1971
7. 家庭動態心理學 朱蒙泉著 光臨。

25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7

(上接第六〇二頁)
一四七〇 保祿二世
一四七五 席思篤四世
一五〇〇 亞力山六世
一五二五 格肋孟七世
一五五〇 儒略三世
一五七五 額我略十三世
一六〇〇 格肋孟八世
一六二五 吳爾朋八世
一六五〇 殷諾增十世
一六七五 格肋孟十世
一七〇〇 殷諾增十二世
一七二五 本篤十三世
一七五〇 本篤十四世
一七七五 比約六世
一八〇〇 比約七世
一八二五 良十二世
一八五〇 比約九世
一八七五 比約九世
一九〇〇 良十三世
一九二五 比約十一世
一九三三 比約十一世
一九五〇 比約十二世

改爲每廿五年一次聖年。

開啓聖門。

因法軍入侵意大利，無法舉行。

因歐洲政局紊亂，無法舉行。

慶祝聖年，但無「開啓聖門」典禮。

慶祝非常的救世聖年。

北京「生命之光」牧靈學院

王愈榮

前言

受命主持臺灣牧靈研習中心之後，爲了工作上的需要，一直希望能去牧靈學院作一年或兩年的進修，終於去年獲教區首長的許可，去北京布魯塞爾入「生命之光」牧靈學院進修了一年。回國以後，把在北京一年進修的情形和感想寫下來。

(一) 「生命之光」牧靈學院簡介

北京「生命之光」牧靈學院的全名是 LUMEN VITAE: Institut International de Catéchèse et de Pastoral——「生命之光」國際教理教學及牧靈學院——Institut 本可譯爲研究所，但又與我國的研究所不完全相同，因爲在牧靈學院念完兩年通過論文後，可獲取碩士學位，但以曾在神哲學院畢業者爲限。凡在神學院念過兩年而在牧靈學院讀完兩年者，不能得碩碩士學位，只能稱爲 *Gradués*；念完一年者稱爲 *Diplômés*。

牧靈學院是一九五七年由國際宗教教學研習中心的主任戴居吾 (G. Delcave) 神父所創立。一九七〇年該學院附設在魯汶公教大學內，而有權頒發教理教學及牧靈學的碩士學位。

牧靈學院旨在使來自不同地區的學生，把他們先前的牧靈經驗、計劃、期望和困難，公諸同好，

北京「生命之光」牧靈學院

共同研究在不同的社會和文化的環境內，那些是教會急迫要行或應該先做的事。

必須借重各類分析的工具——如社會學、心理學、人類學等，藉以了解個人和社會的實在情形，這種對個人、社會及文化的知識，是為作教理講授所不可或缺的。

信德的培養和增強，也是學院的目標之一，信仰生活的分享，重讀聖經、神學反省以及對活的傳承的研究等，使我們能成為「有希望的人」。神學的反省為的是了解信仰，而信仰是以基督和祂所立的教會為中心，為了在聖神領導之下實踐福音。

因不同文化的對比，不同學科的幫助，使學生們作成牧靈工作的計劃，以及研究配合各種不同工作的牧靈方式。同時藉批判及檢討，在忠於福音的原則下，因應現代文化中的變遷而糾正我們的偏差。

現代人的工作都是團隊的工作，必須發揮團隊精神，因此院方對如何學習聽別人、尊重人的「不同性」、學人際關係、檢討自己的態度等，都極注重，因為這一切是人的交往和團體生活中所不能少的。

(1) 福音傳播和教理教學

(Evangelisation et Catechèse)

牧靈學院分為三組，第一組是福音傳播和教理教學組。它的目標是集中在信仰的長期教育上 (Education permanente de la Foi)，這一組的學生，研究、製作並估量在不同環境，向不同年齡的人作教理講授的計劃。尋找宣講信仰道路的新環境 (或團體)，或革新已有的教理講授的氛圍。從不同的基督團體做出發點，研究如何使現代男女聆聽天主聖言並把聖言付諸實行。

第一組除了對影響教會傳播福音使命的有關歷史的，文化的和政治的因素外，也檢討現有的和過

去的增進信仰動力的方法，同時使學生積極參加不同的教理講授經驗。借重人文科學，特別是宗教心理學和團體及機構的社會學等，爲的是更了解對人，和不同年齡的人，在不同地點講授教理的條件。爲了確定宣道員的本職，辨清他自己實際要求的神學涵義並能善於宣佈福音嘉言，因此根據聖經和傳承；加深研究基督訊息的內容和信仰的歷史過程。

同時該組對在不同國家內的陶冶方向作比較，並對已作成的計劃作評價。

(2) 福音傳播和發展 (Evangelisation et Développement)

第二組是「福音傳播和發展」組，這一組是要具體劃清教會的社會使命，並且製作符合教會社會性使命的牧靈計劃。以有發展和解救人民要求的基督徒團體爲出發點，本組幫助負責牧靈工作者：(一)在特別急需介入社會工作的環境裡推動福音傳播；(二)作成革新基督徒團體、聖職及教育方法的計劃，爲的是使基督徒積極參與追求人類手足之情和公義的工作。

這一組首先要分析發展和使人民及社會獲得自由的、有關文化、經濟和政治的範圍。另外從聖經和神學，去研究基督託付給基督徒的救世使命，尤其是作爲宣告天主國的重要因素之一的社會責任，和教會參與發展和解救人民的那些問題。

(3) 修會生活的革新

修會生活的革新是牧靈學院的第三組，因爲最近十幾年來，修會在探索他們在基督徒團體內，應該作什麼樣的見證並度何種生活方式，他們又如何介入教會的生活和使命。第三組的目標是讓已經在

自己的修會裏參加革新工作的男女會士，比照各人的經驗，覺察現代世界的召叫，研究修會生活的理論和實際，採納歷史的教訓，辨認在未來社會和文化的環境裏作福音見證的新方式，或改革後的方式。

學生首先將各人自己自梵二以後在不同修會及文化內所作革新的經驗報告給其他同學；研究修會的創立和沿革的歷史，加深聖經和神學方面對修會生活的研究，研究如何加強內心的革新並為教會作更佳的服務，與其他基督教的革新作比較，探索新的修會生活的方式。

(二) 在牧靈學院十個月

一九七三年至一九七四年在牧靈學院攻讀的學生有一百二十名，分屬三十個國家，其中大部份是神父和修女，教友僅有十名左右；除了比利時本國的神父修女或在傳教區工作的比國人外，其他從西班牙和南美洲及義大利和葡萄牙來的神父修女佔了幾乎半數，亞洲方面除了我一個人是中國人外，尚有印尼神父一人，印度神父三人，越南修女二人，毛里西斯島修女一人，在菲律賓、香港、印尼、馬來西亞傳教的客籍傳教士共五人。真正非洲的本地神父有五人。

我參加的是第一組——福音傳播和教理講授——這一組共有六十多名學生，是人數最多的一組。

剛到學校之時，我們大部分學生都是想在學校，能學到一套有關成年的、青年的和兒童的教理教學法，學完以後能把它帶到本地去應用。但是結果並非如此，錯不在學校而在我們自己，要學一套放諸四方皆準的教理教學是不可能的，因為各地的文化與環境不同，人和社會又不一，適合歐洲的不一

定適合亞洲，對美洲有用的不一定有益於非洲或澳洲。

教理講授本身在最近二十年來有了很大的改變，在本世紀初到一九四五年，教理講授一直被視為是一種藝術——如何講教理的一種教學法，一九四五到六〇年間，才注重教理講授的內容，除了信理外，還特別注意聖經、禮儀和教會的生活。六十年代在 *Brighton* 城所召開的會議中，特別強調天主聖言、基督的訊息。也可能是因為太注意天主的聖言而忽略了人的一面，因此一九六二年在曼谷所召開的國際教理教學週中，特別強調人，尤其是在福音傳播及歸依的第一階段——準備人接受福音，因為天主的聖言是指向人的。又一九六八年在拉丁美洲 *Medina* 所開會議中，深覺世界的劇變和俗化，以及拉丁美洲人民的貧富懸殊、社會的缺少正義，要求有合乎當地的教理講授，他們以為假如得救不是從現世和現在開始、解除人間的不公和壓迫，則宣佈得救的訊息是烏托邦而變成毫無意義。他們又深信人類的歷史和得救的歷史是分不開的，信仰而與人的生存毫無關係的話，那又有何用？他們說：「福音傳播（教理講授）是人群團體用以解釋他們的環境，生活在這一環境內而依福音來表達的行動」。因為現代的生活形式對團體非常重視，教理講授也不可僅限於個人的生活。現代多元的環境同時要求我們不可把福音局限於言語和標記，而必須以和今日的人同生死的切身生活作見證，特別強調教會的「先知使命」。

牧靈學院，特別是第二組，強調以上看法，主張教理講授應注意社會的和政治的兩方面。他們覺得天國雖然不能完全與世界的演變混為一談，但也不可把天國置於歷史之外。

另外，在教理講授方面，大多主張應從「生活」(Life) 開始，從生活中所遇到的事件和問題着手，研究討論，根據福音的精神去解釋去解答。

我們深知教會應該積極參與社會的改革和發展、消除貧窮和不等工作，但是應給予人一種超越的意義，因為教會的工作不是僅僅限于改革社會，還有更高的目標。

我們也應該有屬於中國人自己的教理講授，因為我們講授的對象，是一個受過儒家、道家、佛教等思想所陶冶、也受三民主義的薰陶，經共產主義的迫害，同時也受過西方思想影響的現代人。

在和其他非基督的宗教進行大公運動時，不可忘了我們教會的獨特性，那就是歷史中的耶穌（降生成人的天子）和復活後的基督（逾越奧蹟）。

以上數點可算作我的一點感想。十個月寄居在北京聖母聖心會神父們的發源地 *Sevent*，對他們的熱誠招待，尤其多位先前在中國西北傳教的老傳教士的親切待人，使我沒有「作客他鄉」的感受，藉此也向他們致敬。

美國天主教聖經學會第卅七屆年會側記

——一九七四年八月十九、廿二日——

房志榮

這次在芝加哥耶穌會的勞羅拉大學所召開的美國天主教聖經學會年會，是歷年人數最多的一次，名單上共列一百七十五人，加上旁聽及服務人員，應有二百人之多。我國的王恩澤神父為該學會會員，已多次參加會議。今年又有王敬弘神父及筆者參加；這次年會便有三位中國代表。今將會中值得注意的幾點記下，以供「神學論集」的讀者們參考。

一、自助餐式的各選所好

筆者到美國僅兩個多星期，所經之地如舊金山，洛杉磯，聖路易，芝加哥等，都投宿耶穌會大醫院。會院中每頓飯都以自助餐式各選所需或所好。因人數衆多，年齡不同，所需所好各異，食品飲料甚豐富，不能樣樣取用，必須有所選擇。這是聖經學會開會的一個適當圖像：會中項目甚多，不能三頭六臂處處參加，只有各按所長及所有的準備去參加某一小組。

首先全體聽演講的機會 (General Session) 三天內只有四次，這四個演講彼此間並無多大連貫。第一天晚上學會主席講：「考古學及早期以色列：今日研究的景況」；第二天下午一位路德會學者講：「瑪竇：天主子的福音」；晚上名學者 Joseph A. Fitzmyer, S. J. 講：「新約中 Kyrios 名號的閃族背景」；最後第三天晚上，一位基督教學者講：「略論路加對耶穌所行奇跡的看法。」這四篇演

講中除第一篇主席所講充作開幕詞無人批判以外，其他三篇均有一位對答人 (Respondent)，預先讀過講詞，找出可批判的地方，在主講人講完後當眾提出來請他回答或解釋。

其次是中形的演講 (Simultaneous Sessions)，共有四次，即第二天的上午十一時至十二時，第三天的整個下午：兩點一刻至三點一刻一次，三點半至四點半又一次，及第四天的上午十一時至十二時。這些中形演講每次分兩題，讓人自由選聽；兩題分地同時進行，會員自然分成不等的兩半。四次各兩題，共八題：1 「人子——達味時代以前的一個社會階級」；2 「聖經神學與綜合問題：特以第二依撒意亞為例」；3 「保祿如何懂天主唯一——根據聖經及猶太經典的上下文」；4 「智慧篇一書中的 Hapax Legomena 向我們說些什麼？」；5 「耶穌所說『愛仇』的上下文及其內容」；6 「了解」 Albright 一種革命性的研究」。7 「谷木蘭及新約中的禮儀語言」；8 「保祿神學中的和解意義」。這八個中形演講中，一、五、六、七沒有「對答人」；二、三、四、八則有對答人加以質詢。

大形及中形的演講根據以上所述佔去與會者三天中八個小時，其餘的時間全部用在小組集會與討論上。小組共有三種，前兩種稱為 Task Forces and Continuity Seminars (暫譯為專題研究組與合作研究組)，前者有固定的題目 (這次為：「瑪竇福音的寫成」其一)；「默示錄傳統」(其二)，有固定的指導者 (一人) 及一批預有準備的人 (這次為討論瑪竇福音有七人；為討論默示錄文學有十人)，其他如有參加者只可旁聽，無權發言。合作研究組性質略微不同，除了每組有一主講人亦即指導人以外，其他的組員都是臨時結合的——雖然美國聖經學會會員先都接到通知，選一兩題預作閱讀和反省的準備。這次合作研究有七題，分七組討論，由名學者主講指導。七題是：1 「保祿的三元論」；2 「Mari 的『先知文件』與舊約」；3 「新約中的伯多祿，職權，及教會秩序」；4 「第一世紀的宇宙觀

與新約」；5「舊約智慧書研究的一些特殊問題」；6「丁及其他五書源流的神學意義新觀」；7「在谷木蘭光照下看厄諾黑及默基瑟德」。

以上所說的兩批專題研究組與七批合作研究組——一共九組都是同時進行，每天上午由九時到十一時，間以一刻鐘的休息——合起來共佔六小時。

第三種小組是研究報告 (Research Reports)，在一個下午由兩點半至四點二十五分分三次舉行，每次有四批同時進行：第一次的四批爲：1「馬爾谷的奇跡敘述：今日解經的規範」；2「福地如何被佔」；3「希二10 { 11 與 Akedah }」；4「在谷木蘭文件中的亞當」；第二次的四批爲：5「以若望的 Logos 爲中心」；6「Mari 的『先知文件』：今日的問題狀況」；7「以科際研究法看希五8」；8「拉比文學中的道別辭」；第三次的四批爲：9「以聖史爲神學家：一個方法問題」；10「依廿六新譯」；11「依法審訊與聖經」；12「新約中所呈現的亞伯爾曾受 Targum 文件的影響」。以上這些研究報告每個僅限於三十五分鐘，在這短短的時限內須將研究結果說出，並答覆在場者所提出的疑難。二小時內能作完十二個報告，全賴於分次數與分批進行，與會者既多，便不致落於空場或冷場。

二、教育制度波及開會方式

西方教育制度一直沿用着十八世紀的英、法及西班牙公學的單線教學法，給每一班同學，不論多少，上一樣的課。近半個世紀，特別是由第二次世界大戰以來，美國的教育制度起了很大的變化：由單線教學變成多邊輔導，不但大學如此，中小學也按程度和需要採用新法。這在師資和物力上自然需

要雄厚的基礎，但朝此方向做去，的確更易達到教學的目的。

這次美國聖經學會開會的方式正反映了這種教育制度。由本文第一段得見，在兩天半的時間內，開會的時間約為十六小時，其中除四次大形演講外，其他十二小時的利用多少都在乎客人的自由選擇。中形演講可由八個中選四個去聽並發表疑難；研究報告可由十二個中選三個去聽並提出問題。至於研究小組，每天都有兩小時的時間去與各地來的同行討論大家所共同關心的題材，藉以交換意見，分享心得——一個大好的共同學習機會。

依筆者本人參加的經驗，大形演講有的雖然相當精彩，但聽起來總是很吃力。沒有一篇能全神灌注地，能一句不漏地聽得進、聽得懂。這也難怪，因為此類演講都是經過長期的準備一字一句寫好的，在講臺上就將所寫的讀出。無論聲調怎樣靈活，咬字怎樣清晰，聽講究非看文章，不能任意停下思索。那麼一篇文章，內容越充實，讀出來越難聽懂，這大約就是會中要盡量減少大形演講的理由。

至於中形演講人數較少，聽眾離講員更近，講員心中大約也較少壓力，能更輕鬆地增刪內容，使聽者更易了解，因此效果也較好。此外講題無論如何總是經聽者由二者之一選出的，至少比較合乎自己的興趣和理解力，結果很自然地進入所講論的問題中，而能以所聽到的觀點或新發現與自己對該問題所有的認識相參照。在筆者所參加的四次中形演講中，兩次在大廳中的效果較差——多次聽得打盹；另外兩次在較小的交誼廳裡却好的多——一直很清醒地在欣賞講員的研究工夫及英文的發音。聽取三次研究報告的經驗與後者相似，只是時間更短，地方更小，有的人沒有椅子，不得不席地而坐。美國這裡家可見的地氈這時正派上用處，坐在上面與坐草地無異。

最有趣、最使人有參與感的還是小組研討會，這裡不僅是聽，還有不少的發言機會。領導人每講完一段，必要問問小組裡的人有什麼補充，有什麼意見，有什麼問題。因為人少，氣氛輕鬆，參加者大都事前有某種準備，因此說話的人相當踴躍。筆者這次未受任何事前通知，不知會中所要討論的問題，但仍有三次發言的機會，三次都是在合作研究的小組討論中。小組討論所涉及的內容可謂充實，範圍相當廣泛，這可由下面的兩個例子看出。指導舊約智慧書研討的（合作研究討論題之五）是美國知名學者加爾默洛會的 R. E. Murphy 神父，在前兩節中他介紹有關的參考書目，以最近出版者為主，一直說到今年問世的新著：R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135, Berlin: de Gruyter, 1974)。以後數節便大家討論與舊約智慧有關的十幾個主題，如類型批判與智慧；智慧運動所從出的社會背景或社會組織；智慧的不同意義和多種面貌；智慧是人的成就或天主的恩賜？真智慧是超人的（見撒下十四：20；士六：23），但只在舊約晚期才用於天主身上；由「到處神聖」(Pan-sacralism: Buber, von Rad) 到承認人的次因作用；放逐前與放逐後智慧的變化何在？(1)對傳統智慧的批判（約伯，訓道篇）；(2)神學推理（箴一、九）；智慧與聖經神學、與啓示、與救援史有何關聯？智慧究竟有多少權威？相信讀過舊約智慧書的人會發現這些主題是一些活生生的問題。

另一個例子是合作研究小組之三所討論的「新約中的伯多祿……」，由一位路德派的聖經學教授領導。他由伯多祿一書說起談到一個可能的「彼得的神學」。在伯前這封僅有五章的短信裡他找出二十幾個神學主題來討論，如得救來自挑選；吃苦與救恩；復活是重生；何謂遺產？洗禮與聖化；希望中的末世論；旅途中的天主子民；天主的家人；基督徒的行徑是服從天主的旨意；教會是「四海之內

皆兄弟」；隸屬與服從；天主教造物主的神學；聖化者聖神的神學；磐石的隱喻；牧者與羊群的隱喻……在討論時這位基督教學者的某些意見難為天主教學者所接受，由討論漸漸步入爭論，最後不得不用幽默博大家一笑而轉入另一論題。

能舉出這兩個例子，是因筆者曾親自參加這兩個討論小組。本來最理想的是只參加一個，從頭到尾、徹底檢討。今將二例舉出，以見其內容及範圍。

三、參考價值及其他感想

在聖經學研究上美國可算是後起之秀。筆者在歐洲求學時代見到不少美國學生在歐洲各國、特別是羅馬、巴黎、及德國，研讀聖經或近東文化。一九六二年夏筆者曾在德國波昂參加過每三年一次的國際舊約會議。那次，波昂會議中的一些美國學者或學生又在這次的芝加哥會議中露面，大家談話的資料自然包括歐洲那種傳統會議與美國這類新式會議的比較，結論是前者使與會者見到一些世界名學者，以後讀到他們的書和文章會有一種親切感。但會議本身只是聽講，一般人的態度偏於被動，只有某些學人利用這個互相見面的機會私下討論他們所關心的問題。芝加哥這次會議却不然，大部分與會者都在小組研討中有主動參與的機會。相信有些學人在自己研究過一年，或教過一年書之後，很慶幸有這一年一度的機會來與同事研討共同的課題，聽取他人的意見並吸收新知。

近幾年來我國教會在臺灣開會的風氣可謂旺盛，有牧靈講習會，神學研習會，教理訓練班，司鐸、修女進修班等等，這些會議的基本因素都以聽講為主。也許這是教會革新潮流中必須經過的一個程序：讓專家們將研讀所得及各種問題的大局講給大家聽聽。不過長此下去，不但講員的人選有困難

，聽者的吸收能力也常停在被動和消極的狀態。今後開會的方式也許應朝着與會者主動，積極的參加這個方向走。爲做到這點，不必大家成爲專家，只須會前有更完善、更充裕的準備。準備的重要一環是閱讀資料的指定和分配——以中文爲主，以其他一種外文爲副。務使與會者去開會以前對會中的某些問題已有所了解。如能在會前便與附近的同道或同事予以討論，自然會增進興趣及對開大會的企望。總之，開會是一個很好的學習機會，但希望在三、四天或一週的會議期間學習平日從不過問的事理是一個很難滿足的欲望。今後的會議必須將會前會後的私下研讀貫串起來合爲一體，才能有較美滿的會議。

若將這次芝加哥的聖經學年會與臺灣的某些會議直接相比，也能發現臺灣開會的一些可稱道的地方。前者使天主聖言與生活完全脫了節——這句話說的並不過分。雖然大家是基督徒，應該相信天主聖言是生命之泉，與整個人生有密切的關係；但近乎三天的會議中，沒有一次類此的公開宣信或表示。天主教徒每天中午有彌撒；司鐸們共祭，信友與祭，這是每天的唯一公共祈禱，其他非天主教派並不參加。由這三天彌撒的聖道部分來看，難免不使人發生聖經與生活脫節的感慨。連在福音釋義中 (the homily)，講道者也只知作批判工夫，不會觸及其他的生活層面。尤其最後一天的彌撒由一位年輕的教區神父主祭和講道。這一天、八月廿二日慶祝聖母元后瞻禮，他的全篇道理便在於伸述按照聖經來說 (scripturally)，聖母並沒有「皇后」這個稱呼。筆者認爲教會稱聖母爲元后並不缺聖經根據。在舊約中及在整個古代近東，皇太后 (Queen Mother) 有過非常重要的角色。福音的傳流多次以耶穌爲王，那麼稱耶穌的母親爲皇太后有何不當？

臺灣的各種會議這一方面要進步的多。不少參加過這類會議的人曾經表示，由會中的彌撒禮儀及

公共祈禱的確實發現：天主聖言將信者連合在一起，給以一種超乎尋常的生活經驗。大家體驗到天主的話是生命的活泉，是腳前的明燈。不僅天主教開會如此，與基督教開會亦然。筆者於一九七〇年夏在臺中東海大學參加過多數基督教派合辦的翻譯聖經講習會一個月，那裡每天的晨禱由一位不同的學員主持，唱歌、讀經、解經、禱詞，不但講師和學員齊到，連所有的工作或服務人員及家屬也都在場，將一切的工作放下，要在這神聖的一刻多鐘裡共同表現大家對天主聖言的尊重和信賴，那不只是大腦的任務，還是整個人及生命各層次的介入。筆者也曾主持過一次晨禱，大家很自然地唱天主教的聖歌，聽天主教徒的聖經釋義，充分表現了大公精神。晨禱外飯前的謝恩也受到重視，由不同的人領導。

在這個着重分辨神類的時代，我們必須不斷分辨何為善，何為不善或次善。一方面固然要擇善而固執，以期止於至善；另一方面又得隨時提高警覺，意識到善不是一次獲得便可坐享其成，而是一個與生命同始終的過程，有如生命的新陳代謝，須不斷地去選擇、去爭取、去獲得。這大約就是中國古哲所說「苟日新，日日新，又日新」的真義。我國教會在開會一方面已有了長足的進展，值得喜慶。但在研習性質的會議上尚覺平日的工夫不够，不能為「會面議論」作應有的準備。切望今後能日益將私下研讀與聚集開會連成一氣，以揭開我國教會開會的新頁。

神學論集卷六 (第十九號至第二十二號) 總目錄

聖經

約伯書中「雅威顯現」的神學	穆宏志	一五五
亞毛斯先知的普救論 (亞九 7)	房志榮	一六五
天主經釋譯	孫靜潛	一七三
舊約神學	L. Alonso-Schökel 著 劉家正 譯	三〇五
上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕——	廖湧祥	三一七
雅威典神學簡介 (註)	劉賽眉	三五三
上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕 (續)	廖湧祥	五二五
教會的代理任務之聖經基礎	夏偉	五四九

信理

從救恩與跡論聖事	岳雲峰	一八五
「現代世界的傳播福音」之討論	張春申	二〇七
從神學觀點看 亞洲主教團協會第一屆會議	張春榮	二一九

主教與司鐸職的區別.....湯 漢.....二二七

傳播福音與教會的信理.....張 春 申.....三八五

現代救贖神學之檢討.....岳 雲 峰.....三九九

從神學觀點看「堂區」.....湯 漢.....四一九

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

——臺南神學院畢業典禮演講詞——一九七四、六、七.....房 志 榮.....四二五

多瑪斯思想中的「一」及其他.....王 秀 谷.....四七一

教會的使命具有傳教的特性.....岳 雲 峰.....四八三

大赦的神學.....張 春 申.....五〇一

倫 理

懺悔聖事與教友生活.....金 象 達.....二三一

基督徒的婚姻還可能存在嗎？.....蔣 範 華 譯.....二四三

講授孝道的一些困難.....金 象 達.....四三九

神 修

聖依納爵神修中的團體辨別種類.....吳 貞 慧.....二五一

基督內的團體.....Paul Molinari 著 張 尙 德 譯.....五七一

宗教學

中國古代創造天地人物的神話.....羅光.....二七三
從神學觀點看宗教的存在問題.....傅佩榮譯.....二八五

牧靈

婚姻聖事的宣講.....金象遠.....五八七
牧民諮商心理學.....朱蒙泉.....六〇三

書評

「彌撒的情趣」讀後.....黃鳳梧.....二九九
從「靈魂謬論」一書談起.....樂俊仁.....四六一

報導

北京「生命之光」牧靈學院.....王愈榮.....六一九
美國天主教聖經學會第卅七屆年會側記

——一九七四年八月十九、廿二日.....房志榮.....六二五

資料室

簡介幾個神學作品譯著的組織：

神學論集卷六（第十九號至第二十二號）總目錄

一、神學著作編譯會.....一六四

二、神學論集.....一八四

三、瑪利諾基金會.....二〇六

四、碧岳學社.....二一八

五、輔大神學叢書.....二八四

第二屆大專學生暑期神學班簡介

——轉載自「教友生活周刊」八月二十九日——（一九七三年十二月四日—九日）.....

輔大聖經週專輯：

實踐部分：聖經與生活

聖經與祈禱生活.....郭 德 蘭.....五

聖經與家庭生活.....陳 明 清.....九

聖經與人際關係.....張 潘 秀 江.....一七

聖經與受挫折的人.....譚 璧 輝.....二三

聖經與修道生活.....馬 千 里.....三一

聖經與人生觀.....張 曉 風.....三九

學術部分：聖經問題檢討

聖經的完整與一貫.....陳 維 統.....四九

聖經為天書有最偉大的啓示.....蔡 仁 理.....六三

聖經與傳統.....曾志翌.....七一

聖經作者的真實性(舊約).....房志榮.....八九

聖經作者的真實性(新約).....柯成林.....九九

聖經的啓示與靈感.....張春申.....一〇九

聖經展覽指南

聖經內容介紹.....房志榮.....一二二

聖經資料陳列.....房志榮.....一五〇

補白文：轉載「中國天主教文化雜誌」中

「基督徒看中國新年」.....房志榮.....一六、四六

六二、七〇

一〇八、一一八