

神學論集

于斌



29

輔仁大學神學論集

第廿九號

(一九七六年秋)

目 錄

序 言

聖 經

聖經歷史的特色

夏 偉

三一—

試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」

房志榮

三二—九

信 理

教會學簡史

(一)

張春申

三四—七

有關原罪知識的來源

溫保祿著
鄭文卿譯

三六—三

教 律

婚姻合法離異的新程序

金象達

三八—九

目 次

一

牧 靈

耶穌的教學(續完).....宋稚青.....四〇五
人格、職業和聖召的發展.....朱蒙泉.....四三一

書 評

「回憶錄」讀後感.....丁福寧.....四五九
「馨香的殛藥」讀後.....林美卿.....四六二

補 白

第三世界神學家在東非坦尚尼亞首都集會.....房志榮.....四〇四、四三〇、四五八

序 言

在神學研習會專輯以後，本期神學論集又恢復其常態，刊登不同種類的論文。其中兩篇：「教會學簡史」及「耶穌的教學」是繼續第廿七期刊出的。前者尙未完畢，有待下期繼續刊載；後者則已結束，是作者計劃中一部書的一整章。

本期其他五篇文章可略加介紹如下：「聖經歷史的特色」一篇是作者由其留學地——瑞士弗利堡大學寄來的佳作。聖經歷史與一般所懂歷史有相同處，但也許有更多的相異處。作者由「數字的象徵意義」到「奇跡與預言」一一舉例說明，指出了正確了解聖經的途徑。「以周易乾卦釋馬太福音的『法天』」是一項嘗試，不是要證明什麼，而是要指明，耶穌教人「法天」，在一個中國人聽來，能有多麼豐富的含義。

「有關原罪知識的來源」一篇是作者在美國考取神學博士學位期間所寫的綜合報告之一（其他兩篇見本刊②及③二期），這些報告都是用英文寫成，而譯成中文，在本刊發表。這篇檢討原罪知識來源的報告是三篇中最有趣的一篇，曾在口試中特別引起主考教授們的注意。本篇開端雖然似乎更針對美國的讀者而發，但內容頗能幫助我國讀者了解原罪的本質，並向國人作適當的解釋。

「婚姻法離異的新程序」一篇正如該文末段所說，須與本刊第二十七期已發表的有關「新婚姻法草案」的文章合看，這樣從事牧民工作的傳教同道，對有關婚姻聖事的法律，大概來說，可算追上時代了。

最後「人格、職業和聖召的發展」是一篇熔心理、神修與牧民於一爐的應時之作。聖召節前後有不少討論聖召的佳作在各報章雜誌上發表，本文則從長討論自我鑑定（我觀）在人格和職業發展上的地位，職業發展和聖召發展的異同，最後才談到職業和聖召的適宜輔導。本文對近數月來為離職司鐸所說的幾句公道話而引起的論辯也算作了一個間接的評斷。文中言及「聖召與心理健康」，言及「如何發現聖召危機」，然後再積極地講「堅定聖召的理想」，講「淨化動機」，講「學習祈禱、默觀」，講「建立信仰的團體」。文中引述沙樂和凱萊二位專家四年研究的結果，認為神父離職的理由和過程並不如常人所說的那末簡單。其嚴重的問題倒不一定是知識或理性上的，而是態度與情感上的。「他們深深地感到與他們關係最密切，和最當關心他們的人們及羣體，却只有泛泛之交，扞格不入，甚至誤解、忽視、摒棄他們的需要」。按沙樂和凱萊的意見、態度和情緒的因素是決定性的關鍵。也說明了參與信仰團體，建立信愛關係，為保存與發展聖召，關係非常重大。重要的是不要以偏概全，不要把發生影響的因素都當作原因。

聖經

聖經歷史的特色

夏偉

導言

舊約各書的分類，今日通用的聖經版本和希伯來文版本有所不同。後者之分類自息辣的兒子耶穌（參閱德訓篇引言）起即已開始，關於此點，福音有言爲證（參閱路廿四44）。當時聖經類型分爲三種：1. 法律書（即梅瑟五書）；2. 先知書（包括我們所謂的「歷史書」及「先知」）；3. 文選（除了聖詠集、箴言、約伯傳外，還包括一些短文及少數幾篇晚期的作品）。但是，後來受了希臘及拉丁文化的影響，以及歷史的自然變遷，這種排列方式終被我們現在聖經採用的編列法所取代：先是歷史書，繼有智慧書，最後是先知書。新約也可依同法分類，即歷史書——福音和宗徒大事錄、智慧書——書信，及先知書——默示錄。

西方心智結晶所產生的這種分法，是否更有助於我們了解聖經的意義，尚屬疑問。我們受西方世界所謂「歷史主義」的影響，總是希望有一位歷史學家能先給我們據實解釋一番。他可以認真探討各史實間的關係，但必須據事實而言。聖經中部份篇章一旦被列爲歷史書，那麼人們就不知不覺地以一部歷史書的標準來評斷其內容；人們堅信它出自聖人之口，其內容也較其他篇章客觀可靠；並且其中每個故事必因而代表著「確實發生」的事實。這些由天主指引而記下的史實自有其意義，但是人們往往忽略了；而只一心關注這些史實是否「真的如此發生過」。專重聖經歷史性的文學判別因此誕生。

人們漸漸明白此種看法不能盡符實際。專家們逐漸了解聖經中的各種文學類型及以民的特殊歷史觀。本文無意長篇大論地分析學者們如何努力，企圖更精確地了解聖經作者寫作的經過；唯一要做的是指出一些聖經歷史的特點。

一 數字的象徵意義

「在聖經中，本來沒有什麼數字本身是聖的，或含有象徵意義，只是有時因所敘事物的特性，或因了某一附屬的觀點，逐漸形成含有象徵意義或神聖意義；如「大地的四極」象徵全球；「伊甸園有河流出，分爲四支，也即流往全球各地之意。」（註①）聖經記載亞巴郎出哈蘭的時候年七十五（創十二4），他的兒子依撒格出生時，亞巴郎年已百歲（創廿一5）。依撒格娶黎貝加時年四十（創廿五20）。黎貝加生厄撒烏及雅各伯時，依撒格年六十（創廿五26）。法老王問雅各伯說：「你活在世上的日子有多少？」雅各伯說：「我寄居在世界的年日是一百三十年」（創四十七8-9）。以後我們得知以色列人在埃及住了四百三十年（出十二40），以色列人出埃及後的第四百八十年，撒羅滿王建築上主的聖殿（列上六1）。假如我們利用聖經上的數字來計算，這些聖祖們寄居在客納罕的時間總共有二百一十五年（25+60+130），剛好是他們的子孫住在埃及的時間，四百三十年之半。

根據我們所引用的原文，亞巴郎的誕生與撒羅滿聖殿的興建相隔了一千二百年。假如說聖經是一部現代的歷史書，那麼我們可以利用以上的資料，從聖殿的落成之日算起，很準確的推算出以民祖先們歷史上一些最重要的事。

如所周知，聖經的「七」字表示豐富及完全，「十二」通常表示被選者的數目（如以色列是由十

二支派所組成，教會則由十二個宗徒所創始。「四十」本來指人類一代的壽限；也指人類在教恩史上每踏上一新階段所需要的時間。究其原因，我們就必須回想以民在曠野裏走了四十年才得進入福地；厄里亞先知跋涉四十天，才達到上主之山；耶穌受洗後有四十天在曠野裏；耶穌從復活後到祂升天，其間也有四十天的時間。

天主與祂的子民同居，其約櫃也因此東遷西移，最後天主爲自己在耶路撒冷找到了一個永久的居所。從出埃及起，以民所夢寐以求的，即是在自己的土地上，蓋一個永久的居所，對虔誠的司祭來說，這個夢想直到上主的住所，由流動的帳幕變爲固定的殿宇時，才算徹底實現，而撒羅滿的建築聖殿，乃是以民這種夢想的具體實現。根據司祭們計算世代的方法，他們將出埃及到建聖殿中間的四百八十年分成十二個四十年，這些時間可解釋爲：準備了四十年，選出十二人主政，十二主政者之一的亞巴郎出生時，距離上主指定地方建造永久性聖殿有 12X100，即一千二百年的時間；很顯然的，如果我們用這種數字來計算事件發生的確實年代，則誤解了作者的原意。當然，聖經對這問題也未提出直接的答覆。

從以上所舉的幾個例子，我們得知聖經的數字常含有很特殊的意義。因此，我們通常不能把字面的意思當做史實的資料。

二 以人代表國家及種族

根據創世紀十章的記載，埃及與客納罕都是「含」之子，客納罕復將其長子命名爲「漆多」；但如所周知，埃及和客納罕是國家，漆多是城市。爲何要以人或父子的關係來代表國家或國家和城市的

關係呢？

我們現代也有「類似」的說法，比如「日本」這個名詞可以有不同的意義；可以代表日本羣島，也可以代表日本國，或許也意謂著居住在島上的日本人。這些個別的意義有著整體性的關連。表面上看來，它們的區別不很明顯，但在我們腦海中，却把它們的個別意義分別的很清楚。

希伯來人和其他閃族一樣，不太喜歡分析區別。因此，他們比我們更容易把國家和人民當做一體看待，並從一個代表，比如國王來認識整個民族。此外，我們知道，以民本是遊牧宗族所形成，後來逐漸定居於客納罕。一個宗族乃由家族團體組成，這些家族奉祀共同的祖先，家族的造成基於血統關係，如果有幾個家族結合在一起，人們便會將各祖先的關係視為「血統」的關係。以現代拉阿伯宗族為例（因為阿拉伯人也是閃族人），有一族名叫「分離者」，因為他們曾退出一個大聯盟中，他們的祖先是一個所謂的「分離」，後來另一族加入他們這一族，他們便稱為「聯盟者」。「分離」於是得到名叫「盟約」的兒子。

有了這種認識，我們對以色列人在談論到他們的鄰邦、鄰族以及他們自己的歷史時所採用的怪異方式，便不致感到大惑不解了。

當達味王統一了諸支派，成立王國，並使四週諸多民族對之朝貢時，以色列人開始獲得新的經驗；商人與使節對外廣加接觸，使以民發現遠處世界的各種不同民族。爲了方便起見，以色列人把各種不同民族分成三大部份：在東部美索不達米亞平原一帶的民族稱為閃族；居住於上述地區亞述一帶的民族稱為「閃之子」；在亞述同一方向更遠之處是阿蘭之地，居住著阿蘭人。於是閃又有一個兒子叫「阿蘭」。對我們而言，這些人民屬於同一部族；但以色列人則稱這一部族是那一部族的「兒子」，

而那一部族是他們的「父親」。

小亞細亞西北及西部之人民，以及希臘島嶼上的人民稱爲「耶斐特」。至於其支派，以色列人則按上述方式劃分。

以色列人稱其西南方的部族爲「含」及其兒子們。因此埃及跟南方（聖經中稱爲「雇士」）的厄提約不雅便是含的兒子。

客納罕是誰的兒子呢？這名字意指「紫蝸牛」。客納罕海岸有其特徵，即有不其計數的紫蝸牛，經海浪冲到岸上，從遠古時期便被用來製作紫色顏料。因此「客納罕」也有紫色土地的意思；但是該地曾有數百年之久，受到埃及的影響，因此以色列人說：「含是客納罕的父親」（參閱創九81）。客納罕本身分爲好幾個城邦，漆多有很久一段時期是該海岸地區最重要的城市之一。因而以色列人說：「客納罕生長子漆多。」（創十25）。

以色列人也用同樣的方式來描述他們自己的歷史。今以史羅的聯盟爲例（蘇廿四）：若蘇厄領導以色列的各支派結合起來事奉上主、他們祖先的神。按照地中海區域的習慣，他們隨後成立了由十二支派構成的部族。這或許是因爲一支派一年中有一個月要在共同的聖所——史羅——負責禮儀及敬神事宜。這十二支派所構成的部族合稱以色列；然而每一支派也各有其名；這些名字來自他們的祖先或居住地，偶爾亦源自其特有的某種活動。納斐塔里和厄弗辣因兩支派之名原爲地方之名。有些專家更主張猶太本是耶路撒冷南方山區的名稱。以色列十二支派可以稱爲「以色列之子」。雅各伯是該聯盟中居領導地位之一族的祖先，他是一位歷史上的人物，同時人們也將他與假設的祖先「以色列」合而爲一；於是便形成雅各伯和他的十二個兒子的說法。

所以，其實從未有過客納罕這個人和他的長子漆多；同樣，漆多也從未有過名叫「舍」的祖父；倒是在因有紫蝸牛而稱爲客納罕的紫色土地上，居住着複雜的居民，而這些人則統稱爲客納罕之子。

三 名稱顯示起源和命運

名稱顯示起源和命運的這類敘述，都是以名稱的音或其字源可能有的意義爲出發點。在古代近東一帶，名字便是實體的代表，它是一個人的特質或命運的反應，因爲它在某種程度上即代表了那個人。聖經在敘述某一事件或人物的性質、起源後，作總結或結論時，常會用這個句子：「因此人們稱其爲……」，例如創三20；卅二31；卅三17等處。然而，在許多例子上却正相反；由於過去的某件事或某人已有一個名字，後人便在敘述故事中，將其名字、特性、命運間的相互關係表現出來。對雅各伯的敘述正是如此。遠在以民成立之前，雅各伯這個名字已很著名，意即：「願祂保佑。」在以色列的語言、希伯來文、雅各伯爲「ja'agob」，與一個從名詞「ageb」（意爲「脚」）而來的動詞同義，該動詞意指：「他握着脚跟，他機敏，他欺騙。」因而誰說出「雅各伯」的名字，便同時說出：「他欺騙」。（註①）

以上所述，有助於我們了解有關雅各伯和厄撒烏的敘述。厄撒烏這古老的狩獵人和假說的祖先「厄東」被視爲一體，也就是與死海南方的地區和人民合爲一體。這個多山的區域稱爲「Se'ir」。「Edom」和「Se'ir」在希伯來文中很相似。「Edom」相當於「edom」，意爲「紅色」；「Se'ir」相當於「se'ar」，意爲頭髮。

這個故事寫於達味王統治時代，當時厄東在以色列的管轄之下。以色列人知道，厄東人在遊牧時

期所屬的部族與以色列人的祖先所屬的相同；可是厄東人較早定居，並較早組成王國，所以，厄東是以色列的兄長，然而還是在以色列的管轄下；這該如何解釋？

創世紀廿五19至34有關黎貝加和她的雙胞胎的故事，給了我們一個答案。這位女祖先懷著二子，厄撒烏，即厄東先出生，及以色列，也叫雅各伯：「首先生下的發紅，渾身是毛，如披毛裘」（25節），「他的弟弟隨後出生，一手握著厄撒烏的脚跟」（26節）。厄東要臣服於達味王領導的以民之下這樁事，乃是按照上主的計劃；這個計劃是在上主向懷孕的黎貝加所下的斷語中這樣表達出來的：

你一胎懷了兩個國家，

你腹中所生的要分爲兩個民族：

一個民族強於另一個民族，

年長的要服事年幼的。（23節）

還有另一個名稱顯示起源及命運的例子。在死海東北方居住着兩種與以色列人有親戚關係的民族：阿孟(Ammón)和摩阿布(Moab)。以色列人從這兩個名字當中可以聽到一個熟悉的字：「amm」意指血親或祖先；「ab」本來的意思是父親(阿爸)，「n」則指「來自」。創世紀十九30至38節中有關羅特和她女兒們的故事，即源於阿孟和摩阿布這個名稱。在王國早期，以色列人對這居住於「多難的南海(後稱死海)」東北的兩支有親戚關係的民族並不很尊重，在對這兩族起源的敘述中，以色列人表示出對他們的輕蔑。這兩族是羅特、亞巴郎的侄子的後裔。羅特與兩個女兒逃難索多瑪，而二女之丈夫則死於索多瑪，他們一家住在死海東邊的一個山洞裏，兩個女兒把父親灌醉，而由父親懷了孕。因此其中一個小孩叫「Ammón」(阿孟)，就是「我親人之子」，「血親」的意思；另一個叫

「Moab」(摩阿布)就是「來自父親」之意。聖經在敘述二女亂倫的行爲時，並沒有對此下倫理性的判斷。以色列人雖然禁止亂倫，但當時的人們認爲這事出於一種社會上的需要，而非自私的慾念；因爲她們二人不計代價，希望把父親的血統繁衍下去。

四 全體合而為一

對以色列人而言，他們的宗族是個充滿活力的整體。宗族中的每一份子，都從整體的活力得到力量，而個人的行爲也能影響團體(註⑤)。當達味王告訴長老說：「你們是我的兄弟，我的骨肉。」(撒下十九13)，他的用意遠超過我們所認爲的「詩人的說法」。因爲這種徹底的休戚相關的緣故，以色列人將整個民族當作一個人來看待；一個人能代表一個團體，一個人的善惡能影響其他人。

例如以色列人在佔領耶里哥後，又進攻哈依，但失敗了。沒有人預料到有一個人偷了從耶里哥所獲得的戰利品；這些戰利品原是奉獻給上主的。然而，由於作戰失敗，於是，若蘇厄想到可能以民中有人犯了罪，所以便抽籤而歸罪於阿干。阿干便被當作罪人；衆人用石頭砸死他以及他的子女，牛驢和羊；然後把他所偷的東西、帳幕以及所有的一切用火燒了(參閱：蘇七)。

阿干與他的家庭和財產合爲一體。這個小整體同時也深深與大整體——以色列民——連在一起，以致一項錯誤影響了整個民族。這個例子說明兩點：一個團體以一個人的姿態出現，它自稱爲「我」，別人稱它爲「你」。此外一個人又與此團體所代表的一切合而爲一。

戶籍紀廿14至21，記載以色列人要經過厄東的事。梅瑟派遣使者去見厄東王說：「你的兄弟這樣說：『你知道我們所遭遇的一切困難，我們的祖先到了埃及……。看，我們現在就在你邊境上的卡德

士城，求你讓我們由你境內經過……。」；厄東王却答覆說：「不准你由我這裏經過，不然，我要以刀相迎。」以色列子民再對他說：「我們只沿大路走，我們和我們的牲畜若喝了你的水，我們願意付錢。」在此處除了單數、複數之間分辨不清外（「你的兄弟」；「我們的祖先」；「梅瑟說」；「以色列子民說」等），還有些我們能區別的事項，而他們却不加以區分：「厄東」同時代表著國王、人民和地區。對我們來說，應該把國王和他所代表的人民加以區分，古代東方人却將之視為一體；代表他子民的國王，是人民與國家。

如果某人派遣一位使者，這使者與派遣者常常沒有區別。所以若瑟的兄弟跟若瑟所派來的人說話時，就是跟若瑟本人說話。那使者按照他們的建議說：「在誰那裏搜出來（若瑟的銀杯），誰該作我的奴隸。」（創四十四10）。因此，他是若瑟的奴隸；而不是那使者的。

同樣，上主的使者也常同上主一般。我們將希伯來文 *mal'ak* 一詞釋作「天使」或「使者」。哈加爾從撒辣依處逃到曠野時，碰到一位使者；在與這位上主派遣的使者談過話後，哈加爾就給那對她說話的上主起名叫：「你是看顧人的天主」。（創十六13；參閱民六11；14；十三2；23）

在創世紀十八章中，上主的使者也出現。該處單數、多數的交換使用特別值得注意。亞巴郎看見三人走來，於是說：「我主，如果我蒙你垂愛，請你不要由你僕人這裏走過去，我叫人拿點水來，洗洗你們的腳，然後在樹下休息。」如此，上主與祂的使者被視為一體。聖經常記載有一個人被召喚作上主的使者，那人便稱為「先知」；而在先知的言語中，也常可看出第一人稱與第二人稱的交互使用。由於上主的啓示，先知常不知不覺地以上主的身份說出斷語。在申命記（廿九1；5）有這些話：「梅瑟將所有的以色列人召來對他們說：『你們親自看見了上主當着你們的面，在埃及地對法郎，對

他的臣僕，對他全國所做的一切，那些驚人的折磨、神跡和偉大的奇事，你們都親眼看見過。但是直到今天上主還沒有給你們一顆明瞭的心，能看見的眼，能聽見的耳。我在曠野四十年之久領導你們，你們身上的衣服沒有穿壞，腳上的鞋也沒有穿破，當時你們沒有吃糧食，也沒有喝清酒、醇酒，這是要你們知道，我上主是你們的天主。」這兒整個民族是一個人，同時也是許多人。梅瑟也沒有覺察到，他把他自己的「我」和上主的「我」混為一談。

五 「現在」與「過去」

以上所引述申命記廿九 1 至 3 節，是梅瑟在以民進入福地以前，對以民所做一次演講的開場白。但是，我們知道，這段訓詞是在梅瑟之後六百年左右，大概是為了慶祝重建盟約才寫下來的。我們在這段訓詞中常看到「今天」，「現在」的觀念。但若我們讀完申命記廿九、卅兩章，我們會很清楚地看出這兩章的記載與充軍巴比倫的生活有關（第一次流徙巴比倫在公元前五九七年）。所以這段記載是居住在巴比倫的猶太人，用梅瑟的名義，寫出在梅瑟之後所思考的事物。這對我們來說，是把「現在」的事移到「過去」。在聖經中常可看到這種情形。這種情形也是古代近東民族思考形式的特徵。古代近東民族的祖先，對他們的子孫而言，不只是活在「過去」，而且也活在「現在」。一個人因著他生前的事跡，得以在死後依然「活著」。梅瑟是雅威（上主）與他的民族訂立盟約的中間人。有一古老的傳統敘述說，梅瑟在西乃山脚下，在上主顯現，宣讀過盟約內容後，將牛犢的血洒在訂盟的雙方身上：以色列人和象徵上主的祭壇，同時說：「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約。」（出：廿四 8）

我們今天的人會說：「梅瑟當時奠下了基石，使以色列人成爲一個盟約的民族。他在歷史上的那個時代達成了重要的任務後，也就從歷史的舞台上隱沒了。然後他所建立的一切，又繼續維持了好幾百年。」但是，當時的以色列人並不是這種想法。對他們而言，梅瑟還是具體地存在著，就如同那藉著梅瑟「代理」角色所建立的盟約繼續存在著一樣。因此，日後一切規定上主與以民間關係的事務也都與梅瑟有關。因此這也才自然地說明了，爲什麼本敘述（申廿九1-5）的作者，在充軍巴比倫重建盟約時，仍然還以「梅瑟」的名義講話。

後來，聖經作者常常以梅瑟的名義頒佈許多新的法令。以戶籍紀九3至13爲例，這敘述在公元前四世紀初寫成。那時，有很多猶太人散居巴勒斯坦以外各處。他們必須穿越一些「不潔淨」的地方（異教人的地方）到耶路撒冷來參加逾越節，有時有些人回來得太遲，無法趕上逾越節的禮儀，於是產生了在第二月慶祝逾越節，以代替在第一月慶祝的規定。但是，戶籍紀的作者把這條新的法律追憶過去，從當時的公元前四世紀，移到梅瑟時代的十二世紀，早在西乃山時，梅瑟就意識到這種旅行的困難，於是在上主的吩咐下，他以上主之名頒佈了這項新的規定：「若有人……因到遠方旅行，仍要爲上主舉行逾越節，應在二月十四日黃昏舉行……」（戶九9至13）

「追憶過去」或「從現在移到過去」，顯然是現代人嚴格劃分了過去與現在後才做的分別。以色列人則較易看到他們自己的生活與「過去」的關聯，感到自己與「過去」是息息相關的。當然，「息息相關」不是指與逝去的「時間」有關，而是指與以民歷史中的重要人物（如梅瑟）和事件（如出埃及）間的關聯而言。

梅瑟時代不是以民唯一作爲歷史基礎的過去。對以色列人而言，亞巴郎是他們歷史的開端，他被

視爲全以色列民族的始祖，進而又被推爲「信者之父」。許多儀式、風俗習慣都歸溯到他身上，爲的是使這些儀式、習慣也能獲得「歷史開端」的尊嚴。以盟約標記的割損禮爲例：根據我們今天所能知道的，在埃及、客納罕及其附近的各民族，都有接受割損禮的習俗。這古老割損禮最初的意思是：以正式的儀式進入青春或成年時期，男子在接受了這項割損禮後，才真正算是他們民族的成員。因爲割損禮涉及生命的奧秘，才因而帶有宗教的色彩。在以色列人間，割損禮是被接納爲上主子民的標記。但因爲環繞在四週的各民族，也都有割損的習俗，以色列人當時並不意識到割損對他們的特殊意義。但是，後來以色列人被押送巴比倫時，整個情況爲之改觀。因爲巴比倫人不採用割損禮，所以以色列人的割損禮才成爲歸屬上主的最主要的盟約標記。在充軍時期過後，巴勒斯坦境內的非猶太民族，已漸漸淡忘了割損禮的習俗，回國的猶太人却把它保存下來。就在這時有位猶太人編輯了創世紀十七章的記載：就在亞巴郎的身上，上主立下了割損禮作爲盟約的標記。

亞巴郎是「盟約民族」的開端。上主爲此召喚亞巴郎離開他的故鄉。但亞巴郎本來生活的世界却又另有一個開端。諾厄就是這亞巴郎之前的世界的開端。他是新人類之父。猶太人把接受上主爲全人類所訂的誠命這一事跡歸於諾厄，其中一條誠命是不可吃有生命、帶血的肉（參閱創九4）。

可是，那被洪水毀滅的世界，又自己有一個開端，即是上主創造天地萬物。在此我們就回溯到爭執最多的聖經前三章。顯然地，以色列人在這部份記載中加進了很多他們視爲信仰基礎的事跡。也因這三章的記載具有更深遠的意義。

所謂「太古史」是以信仰的層次而記載的，因此我們該以同樣的信仰加以研究。其結果是：不能把創世紀的前幾章當做歷史事件的記載，誰若要在其中找尋歷史事件，便是完全不了解這些記載的形

式。關於亞當、厄娃、樂園的敘述，是在公元前第九或第八世紀時，由一位屬於所謂「雅威傳統」的作家編撰的。在當時的社會中，人們習慣用祖先的史實來描寫整個部落的本質和處境。毫無疑問地，「太古史」的作者，在聖神的推動之下也運用了同樣的方法，經由始祖亞當的身上，來描寫整個人類的本質。在這種描寫中，他表達了他對整個人類的了解。這位作家必是一位偉大的思想家，偉大的詩人，對於他所記述的，我們想來是不可能完全認清的。

創世紀第一章雖被編列在第二、三兩章之前，但是第一章却是在幾百年後，才以今天這種形式寫成的。關於六天的創造世界與第七天休息的記載，起源於充軍時期或其後不久。那時候，安息日對猶太人的信仰非常重要，他們是要藉著宇宙創造「史」來表達這種安息日的重要性；所以這一章，事實上不是歷史記載，而是一篇莊嚴的信仰宣言。於是，第一章裏一星期有六個工作天和一個安息日的形式，就被引用為萬有化育的基礎。上主由混沌空虛中創造世界時，也有工作日和安息日的區別。

倘若我們以聖經第一章為創造天地萬物的真正過程，我們就同樣地完全誤解了這一章。

六 奇跡與預言

毫無疑問的，聖經中的主角是天主。祂在聖經中，由首頁至末頁一直扮演最主要的角色。舉凡祂如何賜與人類生命，如何引導、裁判、憐憫他們，都被描寫出來。說到這些對天主的描寫時，我們幾乎就是在談天主奧秘的問題了，天主的奧秘使得聖經成為許多信者最寶貴的一部書。就是今天討論到信仰的問題時，首先都要牽涉到「天主形像」，就是對天主的認識的問題。

以色列人對神的概念，包括兩個似乎不能妥協的對立說法。一方面天主與我們對祂的想像全然不

同，任何一物也不能與祂相比擬，且人對祂是無法了解的；另一方面；祂與我們是難以想像地親近，祂在一切萬有中，推動並工作著，人類歷史和每一個人的生命中所發生的一切事物，都有祂的參與。祂有著「超越萬有」(transcendence)和「永遠臨在事物」(immanence)兩種似乎矛盾的特性。以色列人對天主這兩種特性有非常特殊的體認。

這種對天主的特殊體認，是在王國與先知時代演變成成熟的；這事實我們可經由先知們所說的許多話，和逐漸增多的記載中獲知。以色列人的許多事例，證明了「上主凌駕萬有之上」這話的確實性，有關上主顯現的記載即是一例。三松的父親告訴妻子說：「我們必定要死，因為我們看見了天主。」(見民十三22)。此外如依撒意亞說：「我有禍了！我完了！因為我是個唇舌不潔的人，竟親眼見了君王，萬軍的上主！」(見依六5)。在新經中也有同樣的現象，耶穌在山上顯聖容時，門徒「就俯伏在地，非常害怕」(見瑪十七6)。伯多祿照耶穌的吩咐捕到很多魚後，就跪伏在耶穌膝前說：「主啊，請你離開我，因為我是個罪人」(見路五8)。天主臨在的啓示是那麼的不可抗拒，沒有人見了永生的天主後還能活著的；因為人是有罪的。但是，那些見到天主的人同時也知道，尊威的天主與祂的子民是如此的接近、相結合：因此依撒意亞先知才敢把超越萬有的天主比擬為一個農夫，他照顧他的葡萄樹，希望得到豐收，但却失望地得到野葡萄(參閱依五)。

在許多記載中，對天主的描述均是十分人性化的，例如：祂曾拿起灰土，搓成一個亞當，並在祂的鼻孔內吹了一口生命之氣；祂與亞巴郎走了一小段路；祂同梅瑟面對面談話，就如同與朋友談話一樣(見出卅三11)。然而在另一段記載內，却改正了這種太過人性化的說法：梅瑟要求見到上主的榮耀，他必須站在一塊磐石上等待，直到上主的榮耀經過，然後他才能見到上主的背後。對於這點，上

主自己提出理由，祂說：「我的面容你絕不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」（出卅三20）。我們在此自然會特別注意以色列人信仰的第二角度，就是對神的「完全相異性」的概念。看來似乎沒有任何人或事物能够很可靠的證明天主的臨在。人或事物所提出證明天主臨在的理由，都不能不能被駁斥、推翻的，惟有經由「信仰的眼光」才能認識祂的臨在。天主也會避開證實祂存在的企圖。以色列人都是在他們信仰的發展中，才提到天主的「永存性」。以色列民及那些被天主特別召叫的人，都是在信仰中、經驗到他們與天主交談、天主的言語和祂的旨意。聖經中的許多記載都是此信仰的同音。這些記載敘述天主顯現或天主說話時，都未能作出使無信仰者明白的描述，而是以一種「祇有信仰的人才能看見」的態度來敘述的。

以一位先知的經驗作為例證：約在公元前七四〇年依撒意亞先知時代，敘利亞和巴勒斯坦同時是亞述人擴張領土的目標。在今天，只要我們能够有完整的歷史記載，那麼對於提革拉特不肋色爾王，為何想要征服這些海岸地區，他是如何指揮軍隊作戰，如何獲得了那些戰略上的成果等問題，也就都可以得到解答。這些問題對依撒意亞以及當時的人，原則上是可以解答的，可是依撒意亞却說是天主把亞述的軍隊召到巴勒斯坦以懲罰祂的子民。是天主自己發動戰爭討伐以色列人（參閱依五26；七18）。依撒意亞在這肉眼可見與常理可解釋的歷史事件背後看出上主對祂子民的懲罰。大體上可簡單地說：這就是以色列人（全民或一個代理人）透過他們的信仰，在所發生的一些事件裏辨認出上主的旨意，他們所以會這樣作，是因為他們與上主間訂有盟約，局外人是無法真正體會這些歷史事件對民的意義的。而在上主的旨意未被全體以民了解之前，先知們必須用言語來解釋上主的旨意，並且得把發生的事跡清楚地描述為上主所行的，更好是把所發生的事件描寫為上主所行的奇跡。

在聖經中有很多方法描寫以民對於上主旨意與行爲的經驗，我們在此把它們分爲兩種：奇跡與預言的實現。

出谷記的多數注經家都相信：上主懲罰埃及人的那十個災禍並不是史實。對十災（出七至十一章）也稱它們爲「標記」、「奇跡」、「懲罰」的分析，指出出谷記實際上是一些不同傳統的集合，這些個別的傳統，都講到這十災中的某些個。這些不同的傳統，原來有一個共同的核心史實；但這古老的核心史實究竟是什麼？今天已無法辨認了。這段災難史充滿著文學風格，它像一首史詩；而這首史詩是經過一段漫長、複雜的演變過程，才發展成它今天的形式和內容。在這段演變過程中，它的內容不斷增加，甚至在聖經寫成之後，它的內容仍然在增加。以色列人的經師說有五十種災難，後來甚至發展至二百五十種。這都指出了以色列人的歷史觀——不是陳述史實，而是發揮它神學的意義，就是上主在歷史中所行的偉大救恩工程。以色列人爲了強調他們的神——雅威——遠遠超越埃及的神祇，才敘述許許多多奇能來光榮祂。這些我們可以從這段災難記載的構局上看出來，所以我們該以以色列人信仰的眼光來看這些記載，不能像看一個通俗富傳奇性的奇跡故事一樣。無疑的，我們該補充一句話說，這些關於上主——雅威——的超越性和偉大的記載，並非是牽強附會而成的，作者顯然對在埃及所發生的自然現象有過很詳細的觀察。

過紅海的記載，也同樣是上述這種情形，一般說來，大家都認爲橫渡紅海的記載（出十三17—十四31）與出十五1—19中的凱旋歌，是由以民在祭祀禮儀結束時所用的歡呼詞演擴而成的。這歡呼詞是：「你們應歌頌上主，因祂獲得了全勝，將馬匹和騎士投入海中。」關於經過紅海的記載，也是從不同的傳統集合而成的。這些傳統的每一個，都以自己特有的方式，儘可能適當地表達這拯救的事跡

。關於這些事跡歷史真實性的問題，我們可以這樣回答：首先它們證明以色列人對上主的信仰，包括上主的威能，祂超越法老王戰馬戰車的威能，上主爲以色列人而戰鬥，並且拯救他們免於毀滅。然而這段記載充滿著文學風格，這並不是說它記載的事跡沒有史實基礎；但另一方面，我們也找不到進一步的佐證資料，確實指明奇跡發生的情況和地點。或許當時情況是這樣的：有一羣埃及人在追趕逃跑的希伯來人時溺斃（雅威典沒有渡紅海的記載！），然後，可能在很久以後，希伯來人才在這事件中看出上主的工程。隨後，這種上主拯救選民的信仰觀點，觸動了本敘述的作者的靈感，把它寫成現在的形式。

針對「聖經歷史」這個問題，我們舉了上述兩個極端的例子。我們不應當把這些記載視爲孤立的；在整個聖經中，只要是描述到上主的話或是工作，它的大前提就是「信仰的觀點」。因此，在所有記載中，一切都是基於所發生事情的意義寫成的；而這些意義，只有與上主有盟約，與上主有很密切關係的以色列人才能明瞭。

前面我們所提的「預言」或「預言的實現」，指的是聖經的另一段描寫方式。以色列人說，上主在一些特定的事發生以前，便預報了這些事，然後又依計劃實現了這些事。他們這樣說是在表達他們的信仰，他們相信上主在特定一些事件或歷史上的一些時代中推動著。我們在本文（第三節）中已提到一個例子：上主使達味戰勝了以色列昔日的兄弟之邦——厄東。因著這種信仰，遠在關於懷孕這兩族祖先（厄東的祖先厄撒烏和以色列的祖先雅各伯）的記載中，就已預報了這命運。所以我們可以說，以色列人看歷史，是把歷史當作上主允諾的實現史，聖經作者不關心大國的大事，他們只注意上主在歷史的過程中、怎麼實現祂所預言過的。

總 結

我們現代人的歷史觀與古代以色列人的歷史觀大不相同。對我們來說，要認識過去，就是要知道當時曾經發生了什麼事，而且這種認識越客觀，它的價值也就越大。出自想像的描述，我們雖然認為有心理或文學上的價值，但並不能稱之為「史實」。當時聖經這些作者及讀者，無法了解我們所謂「歷史真實性」的問題。他們大概會問，知道當時所發生的「事實」，又能有什麼意義呢？他們不管發生的事件本身，只管它在信仰生活上的作用或它的神學意義。這並不是說，聖經作者完全忽略了事件的真實性。他們還是強調，天主實在藉著梅瑟領導選民，耶穌實在降生成人等等。但是對他們來說，更重要的是所陳述的故事有什麼意義。

為今天的我們，這情況實在是一個很大的困難。我個人就常經驗到有人問我說：「聖經是真的嗎？」這所謂的「真」是指聖經的歷史真實性。對聖經作者而言，「真象」或「真理」，就是他們與那位「遠在天邊」，却又「近在眼前」的天主間的「位際關係」，而他們願意傳播這真理。除非我們與聖經作者有同感，否則便無法了解其意義。歷史學的方法，能幫助我們認識它的背景，但是不能代替聖經的中心：對天主的信賴。原來這本聖經是有信仰的人，為有信仰的人所寫的。

註解：

註①：參閱聖經辭典（思高聖經學會），「數字」

註②：參閱 R. De Vaux, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*,

(Düsseldorf 1961), 3-4

註③：關於所謂「集體位格」的觀念，請參閱神學論集 22 期，554-555 頁。

試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」

房志榮

「天父使太陽照好人，也同樣照壞人；降雨給行善的，也給作惡的。你們要完全，正像你們的天父是完全的」（馬太福音五章45-48節）（註一）

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（乾卦文言）

聖經可否與易經相較？

聖經是西方最有代表性的一本書，周易是我國五經之一，在很多方面也是中國文化最有代表性的一本書。筆者是心悅誠服的基督徒，深信聖經雖出自中國西方，但並不是一本西方的書，而是一本為普世界、全人類，因此也是為中國人而寫成、而存在的書。筆者也是道地的中國人，深以祖國的古老文化及民族特性而自豪。本文願將這兩本古書——聖經與易經——先略作比較，然後集中在一點討論：如何用易經的乾卦來解釋馬太福音中的「法天」。

將聖經與易經相較並不是創舉，鍾峻父牧師已於一九七四年出版了「易經與聖經」專書從事這方面的研究（註二）。不過該書所用方法不完全使人滿意，我們不必證明有多少處聖經與易經相同或暗合，而只須指出懂聖經如何幫助人去了解易經，懂易經又如何幫助人去了解聖經。一個中國基督徒的特色和優越條件，可以從這種認知作用的互相影響中逐漸透露出來。根據此一原則，今舉出三點將聖

經與易經作一比較：寫作的程序，推理的方式，及應用的途徑。

①寫作的程序：聖經這本書經過一千多年方寫完，其間經過族長時期、民長時期、放逐時期及其前後，直至公元前七五年舊約諸書方告結束（註三）。至於新約諸書僅用約半個世紀的時間（公元五一—一〇〇）即告完成（註四）。中國古書的寫成也是如此，「不但易一書，即使五經，都應該當作叢書來看，不是一時一人所寫；不但是經書，即子書也應作如是觀。詩經是古代詩歌總集，書經自然是歷代史官記錄的，不出一手，毫無問題。禮記也是叢書性質的書，顯而易見。且禮記還有一篇之內，包括了許多篇」（註五）。「所以易經這部書，我們可以當作儒家的一部叢書看。裡面的十翼，是孔門傳易的學者衆手所成，而非孔子一人所作」（註六）。「依我看，十翼並非一人所作，同時產生，但最晚出的也不會遲到西漢，大約是戰國之末的東西」（註七）。「話雖如此說，我們要把十翼仍算孔子所作，也無不可。因為在事實上求真，我們固然分別得清楚，十翼當爲孔門七十之弟子或者更後的儒家傳易者所作。若從學術流派的大體上看，我們可以把創派的祖師，來做一個學派的總代表，把這十篇總歸在孔子的身上，也可以的。從思想史上看，十翼是使易經脫離了迷信的占卜書，進而成爲哲學性的書的一個轉捩點。毫無問題，應歸功於孔門。而拋棄迷信，闡明義理這個宗旨，可能是孔子所揭示。這從繫辭文言裡常稱『子曰』可以想到」（註八）。寫作聖經各書的希伯來人也喜歡將同類的作品歸給創派的祖師，說梅瑟寫了五書，說達味寫了詩篇，說所羅門寫了智慧書，說以賽亞寫了六十六章同名的書；其實並不是那麼回事（註九）。不過這裡所要說的是，中國古書及聖經諸書的寫作過程，真可說是同出一轍，這是一個具有啓發性的事實。

②推理的方式：一般對聖經的分法只限於舊約與新約一式，但另有一式也很有意義，並在本文討

論的問題中有其特殊地位，即將創世紀前十一章視爲一個時期、一個無法以歲月來估計的時期，把由創世紀十二章開始的聖經其餘部分——包括新約在內——視爲另一個時期、一個講天主與其選民互相交往的時期。創世紀前十一章不是歷史（註十），而是神學、是推理，講出宇宙人類普遍的事理。正因如此，可以與世界其他古文化的著作相比，像造世、造人、洪水、高塔等在近東其他文獻裡都有類似的敘述（註十一）。

易經是一本哲學書（註十二），其推理方式，按照「卦之法則」十二種來看（註十三），竟有與創世紀前十一章不約而同的方向。第一種法則「發生法」爲萬物發展蕃殖之道，相稱於創一；第二「相索法」爲異性相感相求，萬物化合之理，相稱於創一、二；第三「世變法」爲人事變化吉凶之幾，相稱於創三、四；第四「升降法」爲人事進退得失之象，第五「消息法」爲世道人心盛衰之義，二者相稱於創六、九及創十一、九。

由此可見，聖經與易經的推理步驟的確很相像，所不同的是一個用敘述，一個用哲理；另一點不同的是聖經常引進天主爲主動的因素，因此所講的是神學。易經却只憑觀察和推理，因此所講的是哲學。就像哲學有助於神學的了解，同樣易經也能幫助人了解聖經。

③應用的途徑：讀聖經如果只是爲了求學問或增見識，絕不會把握聖經的要義，不會得其要領，聖經要求人在生命中、在生活的細節裡去體會、去領悟其內容。爲闡明這一點，天主教有一本神修小書是極恰當的例子，那就是聖依納爵的「神操」書。誰若花一兩個小時將這小書看完一遍，就認爲把握住了該書的內含，是無人會相信的，因爲該書不是爲讀，而是爲應用的。

易經也是如此，正如說卦所說的：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰

與陽，立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦」。『用天人合一之道，來改造這部從西周傳下來的卜筮之書，用哲理的觀念，來代替神權的觀念』（註十四），「就卜筮中推出講學之道」（註十五），這是孔子及其門弟子對易經的極大貢獻，很像聖經中的先知在解釋梅瑟法律上所作的貢獻。今日研究易經的人，都是朝着孔子所指出的這個方向下工夫。不但國內如此，連美國的神修學也開始注意易經了。Vernon Gregson, S.J. 在一篇近作裡就曾將易經與依納爵神操相比，而認為二者的神修方法相當接近（註十六）。因為二者都要幫助人更進一步了解自己，然後才去做抉擇，這種負責的抉擇才會使人內在地逐漸成熟長大，外在地則影響到他的一切行動。易經為作神修指導是一個有用的工具，因為它會給發問者指出他所處的內心情況，不必是理性的分析，而是感受的發現；易經使人在自我的意識中接觸到天主的各種活動！當然是指有信仰的人而言。

將聖經與易經根據以上三點略作比較後，我們會發現易經的特點是：要在大自然中找出人生之道，換言之，要在天道地道中找出人道，不過天、地、人三才互相關聯，形成一個大自然。「天以象顯，其表現為陰陽；地以形成，其表現為柔剛；人以德立，其表現為仁義。義比於陽剛，仁比於陰柔，各從其類，所謂天道地道人道，以卦之六爻配之，曰：「六爻之動，三極之道也」。『三才之說，由此而生，此天人合一之完整系統，為孔門形而上學之主要理論，故孟子言政，亦舉天時地利人和為其說』（註十七）。

聖經則突破這個天、地、人的整體，而讓大自然的造物主來給人指出人道何在，這就是所謂的啓示，這也是聖經與易經的不同之所在。不過在這不同中也有一個相同點，那就是人不得自足，需要一種啓示，或是由上而來的天啓（聖經），或是由大自然（人包括在內）而來的啓示（易經）。根據聖

經的觀點大自然既爲天主所造，便到處留下造主的踪跡，追蹤尋去，最後終能遇到造主。「中庸曰：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性者則知天矣。皆言天人相與，窮神知化之事」（註十八）。

馬太福音五45 48 釋義

首先得指明這兩節經句是屬於43~48的一整段，原來的次序應該是43 44 46 47 及45 48，這從本段內容及其與路加福音六27 28 及32~36的比較可以知道。這樣45 48兩節是連在一起的（註十九）。法天的思想就是在這兩節中說出。在猶太文學及全部舊約的聖經裡從不講法天，因此這裡以天父的完全當做模範，要人去效法，是頗新穎的。這法天應該如何懂法？讓我們先看看西方的釋經學對它所作的講解，然後再看如何可用易經的乾卦來加以解釋。

一 馬太五45 48的一般解釋

「這樣，你們才可以做天父的兒女。因爲天父使太陽照好人，也同樣照壞人，降雨給行善的，也給作惡的。你們要完全，正像你們的天父是完全的」

① 六個對比的結束語：由馬太五21開始，耶穌將古來的教訓和祂的新道理作了一個對比，六次說出：「你們聽說過：但是我告訴你們：」。45 48二節是這些對比的高峰，不僅給耶穌最高超的愛仇道理（43~47）作了一個結束，並且爲六個對比的言論作了一個總結，好似在說，天主所要求的不是這個或那個，也不是做這件事或做那件事，而是要人效法祂那樣完全（註廿）。

②特指天主是愛仇的模範：「你們要完全，正像你們的天父是完全的」，馬太的這兩句話在路加的平行文裡（六36）是：「你們要仁慈，正像你們的天父是仁慈的」。天父行雲施雨，使日光普照，不分善惡良莠，一視同仁；人也該像天父那樣，寬大為懷，將愛心推及自己的仇人。這樣，所說的「完全」不再是一個抽象的概念或理想，而是具體可行的愛的行動，耶穌的門徒該以具體的行動去發揮、表達他們的愛心。

③不是法律制度、而是倫理道德的規範：這裡耶穌清楚地超越法律和制度的界線，而以倫理道德為主要的觀點。所謂的倫理道德，是人在精神生活上所趨向的目標，這個趨向表達在朝乾夕惕的不斷努力上。目標是不會達到的，因為那是十全十美的天主本身，但耶穌仍然要求人朝着那個目標前進並生活，因為祂把道德的精神放在法律的文字以上，而如此奠定了基督徒倫理生活的基礎。這也是馬太五20的突出點，耶穌所要求的正義遠遠超過經師和法利賽人的正義。「所以我告訴你們：你們一定要比那些經學教師和法利賽人更加忠實地實行天主的旨意，才能够進天國」（註廿一）。

④天主的「完全」指謂「真」和「誠」：這是前不久聖經語言及近東各語言與考古大家 W.F. Albright 的新譯（註廿二）。他認為此處的希臘文 *teleios* 一詞，不是指倫理上的「完全」，而指「真理，誠實」（參閱申命記十八13）。該字在七十賢士譯本中 (LXX) 用來指謂諾亞：「諾厄是他同時代惟一正義齊全的人，常同天主往來」（創世紀六9），也用來指謂約伯：「他為人十全十美，生性正直，敬畏天主，遠離邪惡」（約伯書一1）。該希臘字是翻譯腓尼基及希伯來字 *tamim* 及 *emeth*，而後者無論是在聖經或其他文字作品裡都意味「真，誠」。在希伯來文裡 *tamim* 與 *emeth*（真理）相連，在七十賢士譯本裡 *teleios* 亦與 *alēthnos*（真誠的人）相連。可見這裡所謂的「完全」不是較晚的希

臘文所指的「沒有任何缺陷」的意義，而是指真、誠而言。近代一般的聖經譯本（如K1, RSV）都表達了這個較晚的意義，而失去其原始意義。

⑤ 乾、元亨利貞：有了 Albricht 的譯註作橋樑，我們可以由希臘而腓尼基，再由腓尼基而易經，因為易經乾卦所講及所發揮的無非是這個真和誠，君子大人所取法的亦無非是這個真和誠。不過在用易經的乾卦來解釋馬太福音的法天以前，先有一些關於理解的方式及釋經方法的問題須加以澄清，那些問題是：西方的分與中國的合如何相互為用？天道與人事相應如何可懂？由大自然如何升向造物主？將這些問題澄清後，下段的用易經釋聖經就可進行無阻了。

↑ 西方的分與中國的合：在本段①②③的解釋裡隱伏着一種分（或分析）的傾向，說48節所說的「完全」不是哲學的，而是具體的；不是法制的，而是倫理的；不是文字的，而是精神的。這都是分，而不提合，或至少認為同一上下文裡在講分的同时，不應該亦講合。但一個中個人即刻會問：天主的「完全」難道與哲學無關？難道與法制無關？難道與文字無關？即以聖經來說，精神不是需藉文字來流傳嗎？不然為何要印行那麼多聖經書報呢？易經也講分，即太極生兩儀（陰陽），兩儀生四象（四時），四象生八卦（天地水火雷風山澤）。由八卦重為六十四卦，以其爻象定人事之吉凶，故曰「八卦定吉凶，吉凶生大業」，由天道而推之入於人事之域，這最後一步已經是合。「若在歐西哲學，則必至四象生八卦而止，守其「自然」之封界，彈其物理之探究，明於天而不涉於人，天人之途分，故精微要眇之物質科學，於焉發達。中國哲學不然，由自然現象之八卦，忽越境而入於人事之吉凶，柳暗花明，又一境界，於以鼓舞群倫，推行典禮，天行健，君子以自強不息，天人合一之效，固有利於造成人群文明進化之業，但於物理方面之探究，未獲專志精微，求其發展，遂令西洋近代物質科學

不能植根於中土，則不可謂非天人合一之思想，爲之阻梗所致也」（註廿三）。以上吳康這段話固然說出了會合不會分的弊端，但間接也指明，用治物理學的方法來治人文及精神界的學問，會使人物化，不但有碍於天人合一，也有碍於人與人的合一。因此筆者標榜西方的分與中國的合應相互爲用。

——天道與人事相應：這好像有些神秘，甚至跡近玄虛，其實這是中國傳統哲學的特性之一（另一特性是：理論與實踐相盈）（註廿四）。爲懂得這一點，應將以下吳康的話一讀再讀，仔細思量：「道以立極，德以行事，和而順之則可推合其理於正義。理者宇宙萬有之原理，性者人物所賦之質性，原理本法則而組成系統，質性據潛力而顯其功能，故理之用在儀範，性之用在完成（實現）。能窮極宇宙之理，究盡人物之性，則可達於天人合一的最高境界，是曰命，乃理之至而生之極，所謂自然之準極。此自然之準極，從形而上學觀點言，亦即萬有之最終原因，即西洋哲學之所謂神（上帝），爲宇宙萬物所從出之本原，故曰窮理盡性以至於命，乃極完整之形而上學系統。是以樂天知命自可不憂，而不知命無以爲君子，乃孔門人生哲學自然之結論」（註廿五）。這種窮理盡性以至於命的工夫在今日的天主教神修學裡也佔有一席之地（註廿六）。

——由大自然升向造物主：一方面我們知道，易經裡的天和詩經書經的天意義不同。「書經和詩經的天字，是宗教信仰的天，指最高的神。易經的天字，是哲學的宇宙論之天，代表萬物的最大者，爲萬物發生的兩種始原之一。兩者意義不相同，但不相衝突」（註廿七）。另一方面，宇宙變化而生萬物，不僅是自然界的現象，乃是天地有心而生萬物。易經稱天地有好生之德，宋朝理學家以「天地之心爲仁，人得天地之心爲心」。有心，則有位格，則有理智意志。天地本來無心，說天地有心，是以天地代表造物者之上天。上天有心，有好生之德，這好生之德由宇宙的變化而顯示出來，宇宙的變化

使陰陽相遇相交，化生萬物。人得上天之心而有仁心（註廿八）。因此孔子說：「知變化之道者，其知神之所爲乎」（繫辭上第九章）。孔子以宇宙變化之道代表神的作爲，這神自然是指有位格的造物者上天（註廿九）。

可見易經並不像一般人所想，祇講宇宙自然變化，不講上帝，放棄了書經詩經的宗教信仰。其實易經講宇宙變化的力爲生命力，稱這種生命力爲神，變化莫測，化生萬物。易經既稱爲周易，爻象作於文王周公，象辭文言和繫辭作於孔子，易經便不能不保有上帝的信仰，解釋易經也就不能不根據這種信仰去解釋。因此易經和老子的思想不同，不以「自然」爲盲目；也和馬克斯的唯物辯證論不同，不以宇宙的變化爲機械式的正反合（註卅）。

到此我們才能懂得爲何易經的易字有三重意義，一如鄭玄所說：「易一名而含三義：易簡一也、變易二也、不易三也」（註卅一）。「易簡」是指生生之德：大自然中雲行雨施，品物流形，一切都顯得簡易平淡。「變易」是指生生之道，既有變化，又有延續；乾道變化，各正性命。最後「不易」是指天地定位不可相易：大哉乾元，萬物資始，乃統天。宇宙萬有都在不斷變易，其變易之道很簡單，那就是生生之德，所以能如此，是因爲有一個不變（易）的源頭，能則效這個源頭的眞和誠，便會善於應變，趨吉避凶，這就是下段所要解釋的法天。

二 試以周易乾卦釋馬太五48的法天

乾卦與馬太五48有相同點，亦有不同點。不同的是乾卦中沒有天父的觀念，不稱人爲天父的兒女。相同的是乾卦以乾（天）爲人應取法的最高模範，人道在於效法天道，人應該法天。耶穌也教人

法天，這天爲耶穌是天父，這是耶穌啓示的新穎處。但耶穌所舉的法天的例子是自然界的現象：雲行雨施，日光普照。至於說太陽照好人，也照壞人，降雨給行善的，也給作惡的，那是耶穌的解釋，將自然現象歸之於天父的措施，視爲天父愛的表示。這種由大自然升向造物主的例子在聖經裡並不多見（註冊二），在西方的聖經詮釋裡更未受到重視，因爲西方一開始就受到聖經啓示及信仰的控制，不願在大自然裡浪費筆墨。相反，易經的作者們却停留在大自然裡作多方面的觀察，孔門弟子更將之應用於人生的各種境遇，使乾卦成了一篇法天專論，大可用以闡明耶穌所作暗示的語外之意。

乾卦在全部易經裡佔有最重要的位置，篇幅最長，也最完整（註冊三），尤其以乾文言十分豐富而精彩。我們這裡不作考據，只接受古來傳統以三三（乾）爲伏羲所畫之卦，以「元亨利貞」爲文王所繫之辭，以「初九、潛龍勿用」至「用九、見群龍无首、吉」爲周公所作之爻辭，以「象曰、大哉乾元」至「萬國咸寧」爲孔子所作的象傳，以「象曰、天行健」至「用九、天德不可爲首也」爲孔子所作的象傳，最後以「文言曰」至乾卦的結尾爲孔子及其門人所作的文言。不僅易經，即便是乾卦也是經過很多世代，許多先賢逐步寫成的。由一個核心慢慢發展，由自然現象的觀察到人生的大道理，直至孔子及其門生而集大成。

法天的道理是由「象曰」開始：「天行健，君子以自強不息」，天的行徑是多麼穩健、強健，是多麼恒心、真誠！君子便以天爲模範至自強不息，分享天的好生之德而生生不息。象傳以後有文言的解釋，文言共分六節，第一及第五節釋乾元，第二、三、四、六節釋君德。我們先看兩節關於乾元的解釋（第一、五節），然後再選兩節關於君德的解釋（第二、六節），來一窺乾卦所說的法天。

第一節：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也」。「善之長」即衆善之長，乾爲一切善之來源；「嘉之會」即衆美之會，乾爲一切美之會合；「義之和」即物各得宜，乾使一切各得其分；「事之幹」即衆事之幹，乾使一切得以立。這四種德性用在人身上便是仁、禮、義、智（貞固者，知正之所在而固守之，所謂知而弗去者也）（註卅四）。因此這一節的後半部是：「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。行此四德者，故曰，乾元亨利貞」。這樣看來，我國民間家喻戶曉的仁義禮智四德的最後根據還是在於法天。

第五節：「乾元者，始而亨者也，利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉」。這裡仍然解釋元亨利貞，但予以簡化，強調乾的始而亨，而利貞：「乾象天，天爲萬物之祖，故曰元。萬物生而各暢其性，是亨通而無阻也；於焉萬類諧和而各得其利；品物流形，咸秉貞正之德，會合群倫，以構成廣大之宇宙。此自然之現象，天道也」（註卅五）。不過此節加了一個新的觀點，就是乾的一切造化都是在默默無言中進行。我國古人在此不言中發現特別的偉大，因此這節文言繼續說：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也」（剛以體言，健兼用言；易經集註）。不能言而無言，沒有什麼奇怪，我國古人驚嘆乾的偉大，自然假定他的能言而不言（註卅六）。最後此節還用卦的圖像來描寫乾之御世的無微不至：「六爻發揮，旁通情也；時乘六龍以御天也；雲行雨施，天下平也」。這一切都是在默默無言之中進行。有了這樣知動知靜、知進知退、知行知止的模範，下面兩節便講君子、聖人、大人如何法天。

第二節：本節和下節（第六節）是將乾卦的六爻，由下（曰初）而上，由內向外，逐一講解。這假定六爻的方位吉凶不一：最內及最外（初與上）二爻不祥，不宜於動；外中（二及五）二爻最吉祥

，宜於動；內中（三及四）二爻凶參半，宜慎審。大致說來，六爻的方位所揭示的處世之道是：初隱修，二有爲，三警惕，四及時，五大作有爲，上引退。根據這種了解就可以讀文言的第二節：「初九，曰潛龍勿用，何謂也。子曰，龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名；遯世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也」。龍德即聖人之德，聖人知隱而不悶，無論是樂是憂，常能堅忍不拔。

「九二，曰見龍在田，利見大人，何謂也。子曰，龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹；閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。易曰見龍在田，利見大人，君德也」。君德何時才算正？即不偏不倚，才算中，即無過與不及。幾時說話守信，行動謹慎，閒時存誠，服務時不誇功，那時才會德博而化。

「九三，曰君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎，何謂也。子曰，君子進德修業。忠信，所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也，可終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣」。最後這句話是解釋本段的關鍵語，君子雖居在危險的地位，無論是上是下，只因他忠信、立誠、知至、知終、朝乾夕惕，故能无咎。

「九四，曰或躍在淵，无咎，何謂也。子曰，上下无常，非爲邪也，進退无恒，非離群也。君子進德修業，欲及時也，故无咎」。如果上段說或上或下，本段則說亦上亦下；上段說或進或退，本段則說亦進亦退，上段說空間，本段則說時間。這不是反覆無常，而是要及時進德修業。因此孔子被稱爲聖之時者也。

「九五，曰飛龍在天，利見大人，何謂也。子曰，同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥，雲從

龍，風從虎，聖人作而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也」。本段的爻辭與九二二相似；但孔子的解釋又進了一步，那是因為本段是飛龍在天，九二只是見龍在田，一個是上天，一個是下地，本乎天者親上，本乎地者親下。至此，聖人已如在天之日月，為萬物所目覩。本段以各種比喻說出物各從其類，而以上天下地，親上親下劃定了一個清楚的價值觀。

「上九，曰亢龍有悔，何謂也。子曰，貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也」。高貴而失其位，而失去民心，使在下的賢人不得伸其志，這樣留戀在高位上而有所行動，必將招致反悔。

第六節：本節所釋內容與前節（第二節）相同，雖未每次標明六爻的爻辭，但一望可知，是逐爻加以解釋的，今分六段抄錄如后，是前節的對照和補充：

「君子以成德為行？日可見之行也。潛之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也」。

「君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。易曰見龍在田，利見大人，君德也」。

「九三重剛而不中，上不在天，下不在田，故乾乾用其事而惕，雖危无咎矣」。

「九四重剛而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之，或之者，疑之也，故无咎」。

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」。本段顯然將天放在人與鬼神之上。人與天地、日月、四時、鬼神的來往是平等的，這些自然現象能比喻人的德、明、序、吉凶。但人與天的關係不是平行的，而是或先或後；或先天而天弗違，謂意之所為，默與道契（《易經集註》），或後天而奉天時，謂知理如是，奉而行之（《易經集註》）。乾卦文言解釋到這裡，不容許人再疑惑這是在講一個有

位格的天，這和開始的乾元亨利貞已有了一大段距離。

「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎，知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎？」。此中道理用聖經來講解，會發生相得益彰之效，但已超出本文範圍，不願贅述。

結語

人不得自足，而需要某一種外來的啓示，這啓示或由上而來！有如聖經，或來自人對宇宙萬物及自我的觀察和反省。我國古代賢哲沒有接觸到聖經的啓示，但他們對大自然及人性的觀察和反省精微透闢、誠實無欺。作爲這些賢哲後代的中國基督徒乃承接了雙分遺產：祖宗們的高超智慧，及聖經的啓示。天下一家，世界大同的理想要求我們把中外古今的一切智慧熔於一爐，以利於整個人類。熔合之道，在西方有近代釋經學所倡導的：「任何存有，只要能爲人所懂悟，那就是語言」，「語言不以說話者的意識爲終點，這就是說語言不僅是說話者的主觀態度」，「當釋經者有所成就時，當一段經文真被了解時，那不是釋經者的成就，而是語言本身的成就，我們每人都受惠於語言」（註卅七）。在我國這種古今熔匯之道早已在進行，有人也曾予以指破，如戴君仁先生寫過：「孔子是不大談天道的，論語裡所講都是人事，所謂下學而上達。論語裡雖常見道字，但不是天道，所謂性與天道不可得聞。雖在繫辭裡引子曰解釋爻辭的話，也以人事爲主。然而易傳裡有「一陰一陽之謂道」「形而上者謂之道」「立天地之道曰陰與陽」這一類話。這都是受道家的影響，也就是受道家言論的刺激而發出來的反應。因爲道家已談了本體論宇宙論的道，這樣儒家便不能不講。中庸裡大談天道，也是同樣的

原因」(註卅八)。「又繫辭諸節推說道理，和論語裡講詩很相似」(註卅九)。朱熹早已寫過：「自晉以來解經者，却改變得不同，王弼郭象輩是也。漢儒解經，依經演繹。晉人則不然，捨經而自作文。伊川解經，是據他一時所見道理恁地說，未必便是聖經本旨。要之，他那個說，却亦是好說」。朱子又道：「凡看人解經，雖一時有與經意稍遠，然其說底，自是一說，自有用處，不可廢也。不特後人，古來已如此。如元亨利貞，文王重卦，只是大亨利於守貞而已；到夫子却自解分作四部看。文王卦辭，當看文王意思，到孔子文言，當看孔子意思，豈可以一說爲是，一說爲非」(註四十)。

古今熔匯之後還要熔匯中外，這一點是可能的，也是應該的。不久前逝世的我國近代哲人吳康先生「對今後復興中華文化及中西文化滙流，具體地指出三點：探討舊文明，輸入新學藝，創造新文化」(註四一)。可見不將中外熔匯，就沒有新文化產生的可能。其實外國人讀中國古書會有和中國古人相同的感受和發現。例如本文註十六所引的那篇有關易經與神操的文章，清楚地肯定，這兩本小書要想用的得當，有一些不可缺的先決條件。一個收不同孟子所說的「放心」的人，反會被神操或易經弄的更亂。先決條件是開放自己，繼續成長，常準備着思考精神界的許多其他可能。這一發現與王船山在好幾個世紀以前所說的話不謀而合，他寫道：「易爲君子謀而不爲小人謀。君子之謀於易，非欲知吉凶而已，所以知憂知懼而知所擇執也」(註四二)。

外國人讀中國經典能有如此的發現，中國基督徒讀聖經亦會有新的發現。本文僅是一個初步的嘗試：用易經乾卦的背景來懂耶穌所說日出與下雨(許多陰陽現象之一)的這個自然現象。耶穌提說這一現象，是要教人效法天父的完全，教人法天。乾卦在其最後，最有價值的解釋階段也多講法天。當然「天」字在兩方面意義及範圍不盡同，這正是聖經可以補足我國文化的地方，因爲聖經關於一個有

位格的天說的既多又清楚。反之，我國經典對大自然、對人性有仔細的觀察和詳盡的發揮，頗能助人了解這個受造的世界和這個有自主權的人。中外的熔匯可否在這裡——雙方的經典——起步？

附註

- (一)引自新約全書、天主教版、現代中文譯本，一九七五年，香港聖經公會出版。
- (二)鍾駿父牧師著：易經與聖經，一九七四，香港道聲出版社。
- (三)參閱拙作：梅瑟五書的寫成——兼論舊約其他諸書，民國五十七年，台南開道出版社。
- (四)參閱拙作：新約諸書分類簡介：附錄五、著作的大概年代和地點，民國六十四年，台中光啓出版社（再版）。
- (五)戴君仁著：談易，頁2，民國五十九年，二版，台灣開明書店。
- (六)全上，頁3。
- (七)全上，頁26。
- (八)全上，頁34。
- (九)見拙作：「聖經作者的真實性（舊約）」，神學論集⑧頁八九—九九。
- (十)參閱拙作：創世紀研究，頁三—六，民國六十一年，台中光啓出版社。
- (十一)全上，頁六〇—六七；神話舉例。
- (十二)見羅光著：中國哲學思想史（一）頁五八，民國六十四年，台北先知出版社。
- (十三)見曹昇著：周易新解，頁二十三，民國四十五年再版，中華文化出版事業委員會。
- (十四)戴君仁，談易，頁20。
- (十五)全上，頁23—24引朱子語類。

②Vernon Gregson, S.J. "Chinese Wisdom and Ignatian Discernment", *Review for Religious*, Vol. 33 (1974, 4) 828-835.

③吳康：周易大綱，頁一〇六，民國四十一年，訂正台版，台灣商務印書館。

④全上，頁九八。

⑤Cf. Paul Gaechter: *Das Matthäus Evangelium*, p. 193 Tyrolia Verlag, 1962, Innsbruck, Wien, München

⑥Cf. Josef Schmid *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 113, Regensburger Neues Testament, 1959。

⑦Cf. Gaechter, *op cit* p. 199, Schmid, *op cit*, p. 114.

⑧Cf. W, F. A. Albricht and C. S. Mann, *Matthew*, Anchor Bible, p. 72, Doubleday, Garden City, New York, 1971.

⑨吳康，前著，頁九十～一〇〇。

⑩全上，頁九七

⑪全上，頁一〇五、一〇六。

⑫Cf. Yves Raguin, S. J.: *La profondeur de Dieu*, Desclée de Brouwer 1973。

⑬羅光，前著，頁九六，九七。

⑭全上，頁一〇八，一〇九。

⑮全上，頁一〇九

⑯全上，頁一一一，一一二。

⑰吳康，前著，頁七，八引鄭玄語。

⑱見羅馬書信二20；智慧篇十三1-7；約伯書卅八7四一。

⑲見易經集註，民國五十五年再版，新陸書局。

④見全上，「文言」第一節。

⑤吳康，前著，頁一〇二。

⑥一如孔子所說：「天何言哉，四時行矣，萬物生矣。」

⑦見神學論集⑥，頁四四六，四四七，卡達美著「真理與方法」簡介。

⑧戴君仁，前著，頁28~29。

⑨全上，頁21~22。

⑩全上，頁23~24。

⑪見中央日報副刊，民國六十五年六月一日，第十版：鄭彥棻：「敬悼哲人吳康先生」。

⑫羅光，前著，頁一一五引王船山語。

附記：本文乃為紀念宗教文化友誼社創辦人挪威籍艾香德博士 (Karl Ludwig Reichel) 而作，故引徵聖經及所用語氣須配合該專刊之目的，而與本刊略有出入。又因二刊物讀者不同，故無碍於在兩處發表。

信理

教會學簡史(二)

張春申

(前文見神學論集②)

第三章 基督教與反基督教時代的教會學

本章分三節逐一討論：第一節，論當時的教會學；第二節，簡介馬丁路德的教會學；第三節，介紹特利騰大公會議與反基督教的神學家。

第一節 當時的教會學

我們舉出一位當時的風雲人物做爲代表性的介紹；也是最偉大的多瑪斯主義者之一，道明會士加耶當 (Cajetan, +1534) 樞機，他的思想可以綜合爲下列五點：

① 在大公會議主義的時代背景下，他不斷在教宗與主教團之間予以整合，教會是一個有機體，兩者應該互相配合。不過在此強調中，仍顯示出他有羅馬教會學的傾向。

② 作爲宗徒的繼承人，主教團內每一成員都是平等的；但作爲教會的一份子而言，主教團仍在伯多祿(教宗)之下。

③ 所謂「分享的教會學」：教會是一個有機體，作爲肢體的主教們，其職權是分享教宗的職權；亦即所謂「金字塔的教會學」——教宗是金字塔的尖頂，自他分流及其他職權。

④ 這時他已提出教宗不能錯誤的訓導特恩來；至於加耶當樞機所謂的教宗不能錯誤，是指教宗個人的特恩，而不是教會普遍的不能錯誤。

⑤ 當教宗在信仰上有錯誤時，或者同一時代有數位教宗出現時，當由大公會議審斷。

第二節 馬丁路德的教會學

可分三段介紹：(一)路德教會學的撮要；(二)路德的思想來源；(三)對路德教會學的批判。

(一) 撮 要

路德所面對的是表現腐化而固執的羅馬教會學背景下之教會。至於具體激發他毅然起而反叛之意的，事實上是贖罪券這回事。

路德在神學上的爭論，最初並非教會學的問題，而是關於大赦的問題。在尚未與羅馬教會分裂之前，他所支持的教會學尚相當傳統，承認整體說來，教會不能錯誤。不過當時某些人的解釋聖經，實在令他擔憂，好像把天主聖言放在教會權威之下。譬如當時一位不知名的神學家，就毫無修飾地宣講：雖然在聖經的權威下不能證明大赦，但是我們還有一個更大的權威，即羅馬教會與教宗的權威，它能給予我們證明。在這樣的背景下，為維護天主聖言的權威，路德邁進了教會學的領域。

天主聖言駕馭了路德整個的教會學；他堅持教會在天主聖言之下，是相信天主聖言的團體。在這團體中有不同職務，但是教會的職務因為是為天主聖言服務，所以是由蒙聖言呼叫的團體，按照他們聆聽與服務聖言的需要而產生的。換言之，依照信者團體的需要，推選某些人在教會內任職；這也就

是天主的揀選行動。負有教會職務的人若完全遵照聖言行事，忠於天主聖言，就是宗徒的繼承人。但是，判斷負有職務的人是否忠於天主聖言，是教會團體；因為這團體是蒙天主聖言召喚而成立的。總之，在路德的教會學內，一方面教會是蒙聖言呼叫的團體，這團體能判斷一切，就是說上級的職務可由下級或信友予以判斷。另一方面，教會的職務是按照接受天主聖言之團體的需要而產生的。因此教會內無所謂屬於神律的職務，沒有來自耶穌基督建立的固定結構。事實上，在路德派的教會內，職務具有相當大的伸縮性。

但是在聖經上確實有的職務是派定的，例如弟茂德的職務就是在覆手禮中授與的，也就是說，他是在祝聖禮中領受了他的職務。對此，路德不會否認，不過他說，最重要的是，繼承保祿宗徒的人是否如同弟茂德一樣忠於天主的聖言？如果答案是肯定的，則他的確是宗徒的繼承人，否則反之。對於羅馬教宗自稱是宗徒的繼承人，路德認為在此所謂的「繼承宗徒」應做一區分，如果他對天主聖言忠信，則承認他「繼承宗徒」；否則，縱使提出覆手禮為證，仍不承認他是宗徒的繼承人。所謂「繼承宗徒」應在信仰中，否則祝聖禮為他不算什麼。路德與羅馬教會的分離，實在是基於對神品聖事與教會結構不同的看法。

(二) 來 源

路德思想的出現不是偶然的，而在教會內有其源遠流長的歷史背景。早在最初二世紀時，所謂繼承宗徒，常提出兩個因素：是在信仰神恩中，也是經由覆手禮的祝聖。換言之，聖事不只賦予職務，同時也賜給恩寵。但是很不幸的是，教會學的這兩個因素，十一世紀時開始有了偏差。教宗額我略第

七的羅馬教會學，在法律與制度的強調下，所謂繼承宗徒，似乎單依靠着覆手禮的祝聖。對此制度性的偏向，聖伯爾納多及其隱修院神學，提出精神性的教會學觀點，作為彌補。至亞味農時代，當教會官方愈表現出側重於制度性的一面時，有了神修派的方濟各「小小兄弟會」(Fratelli)，支持教會的另一面傳統，認為教會不在於制度，而在於對福音的忠信。接近路德的時代，則有極端的精神主義者威克利夫與胡斯，在他們的講法下，教宗講「真理」則接受，否則可以不加理睬，言外之意，等於說祝聖禮不賦予什麼。由此可見，路德並非突然出現，而是在教會對制度愈加強調下，他極左地提出了教會的另一面。

(三) 批 判

關於「繼承宗徒」的概念，教會的傳統早自最初二世紀時，業已顧及信仰與覆手禮兩面，也就是神品聖事的兩個因素。聖依肋內曾說，誰要在教會內找真理，就得去找在教會內經過覆手禮、繼承宗徒的人，因為他們賦有保衛真理的神恩。在此，路德違反了教會內很深的一項傳承。

而且，像路德這樣一面之詞的教會學，必然要導致個人主義與對權威擅自批評，以及對聖經不成熟的個人註解。路德在這一點上，沒有逃出歐克罕的威廉所標榜的自由派之陰影。

事實上，路德的教會學亦與教會的聖事性不合。教會內的聖事是有形可見的制度，也是帶給無形恩寵的象徵；在聖事內，制度與恩寵息息相關。教會本身也是一個聖事性的團體，產生聖統的覆手禮（神品聖事）不能與恩寵及神恩分開。雖然在個人身上能有分離的現象，但就整體而論，制度與恩寵在教會內常結合在一起。因為耶穌在派遣宗徒們往普天下去傳佈福音時，曾說過：「我同你們天天在

一起」(瑪廿八20；參見若廿1)23；路廿四47)48；宗一8)。他也對西滿說：「我已爲你所求了(基督的祝福)，爲叫你的信德不致喪失，待你回頭以後，要堅固你的兄弟」(路廿二32)。顯然在宗徒們身上，神恩與職務不分。由此足見主教團概念的重要，藉着祝聖禮，一方面負起教會的職務，另一方面加入主教團的共融中，而整個教會與主教團常是在信仰內。

關於教會的聖統，路德所強調的是在於對信仰與福音的忠信，這是無可否認的。今天的教會學應當在制度與恩寵兩個因素中重建起來。我們的聖統神學是服務的神學，應當爲聖言和教會服務。

第三節 特利騰大公會議與反基督教的神學家

(一) 特利騰大公會議

特利騰大公會議針對路德曾討論了許多的神學問題，諸如教會的傳承、聖經與成義等問題，但却一直未提出教會問題，這是因爲大會恐怕大公會議主義將在討論中復甦。但是，大會雖然未做實際的討論，仍然有其教會學的觀點，也就是羅馬教會學。

(二) 反基督教的神學家

A 耶穌會的神學家

在這時代中起來捍衛教會道理反對基督教的人中，耶穌會士擔任了重要的角色。這也正反映了他

們的神恩，即效忠教宗的第四愿。其中最有名的是號稱「德國誓反教的鐵鏈」的伯多祿加尼修（P. Canisius, 1521-1597）與聖師柏拉民（R. Bellarmino, 1542-1621）。既然是爲了護教，因此他們的言論，不免常常陷於一隅。

加尼修給予教會的定義是：由人組織而成的有形團體，藉着（同一）信仰的表達與（同一）聖事的施行，在（有形可見的一個）教宗代表基督的統治下，而成爲一體。在神學歷史上，正式以「有形的團體」指稱教會；這是第一次。在加尼修的定義下，一方面教會是一個有形可見的團體，另一方面，這團體有了羅馬的教宗與聖事等制度。

柏拉民在其護教書中，寫下教會定義之前先說明他的立場是針對某些錯誤的思想。柏拉民所針對的思想計有：倡言教會是無罪團體的白拉奇主義，三張教會只屬於那些在信仰上從未失足過的人的多那志主義，說教會是蒙天主預選者的團體的或克利夫與胡斯，以及基督教的奧斯堡信條。奧斯堡信條宣信，屬於教會的人是真正相信和服從天主的信者；但是，這樣確信的人，如同威克利夫與胡斯所說的：蒙天主預選的人，這是人所看不見的。綜觀以上柏氏所要反駁的思想，均一致肯定了無形的教會，職是之故，柏氏必然要提出與之相反的另一面，即有形的教會。他說，所謂教會包含三個重要因素：同一信仰的宣誓、同一聖事的施行與同一個司牧，即最後都在羅馬教宗的管轄之下。

柏氏自稱，教會內固然不乏聖德，但是他給這樣的一個定義，是爲叫人看出有形的教會在最低限度下應具備的條件。雖然他在其他的著作中也曾敘述神聖性與內在性的教會的觀點。不過，無論如何，他對後來的影響非常深遠，而他的教會學也實在有了偏差，側重在教會有形的一面，這影響一直延續到梵一大公會議。

此外，素阿萊茲 (Suárez, 1548-1617) 與魯汶學派，一般說來，均傾向羅馬教會學。他們的講法是，「教宗不能錯誤」已接近信理，即屬於啓示信仰中當信的道理；並且對於教宗所做的定論，幾乎與聖經的啓示相提並論。其次，他們尚將教會劃分為二，一邊是教導的教會，召一邊是受教的教會。這一劃分雖有其道理，不過還應補充：面對天主聖言，整個教會是受教的教會；面對世界，則整個教會是教導（宣講）的教會。

B 撒拉芒卡 (Salamanca) 的神學家

至於西班牙撒拉芒卡神學家，對羅馬教會學所代表的是一股反動的潮流，他們不滿教宗對主教團君主形式的關係，而主張教宗對信仰問題有何定論之前，應先召開大公會議，向整個教會諮詢。

教會的性質的確非常特殊，它既非君主專制，亦非實際的民主政體。

結 論

我們在這時代中所發現的，教會對聖神學的疏忽依然如故，因此在護教的言詞裏，給人的印象似乎制度竟然凌駕於人之上。教會不再是人的團體，而是蘊藏着許多救恩方法的寶庫，其管理制度是教恩的門徑。總而言之，特利騰大公會議時代，在反基督教無形的教會學下，亦使自己反而執着於教會的有形因素。

第四章 十九世紀教會學短期復興時代

本章包括十七世紀的加利剛主義 (Gallicanism) 與十八世紀中葉的弗博勞尼派 (Febronianism) 以及十九世紀教會學的短期復興。

第一節 加利剛主義與弗博勞尼派

十七世紀末葉與十八世紀在歐洲是所謂的啓蒙運動時代，也是在哲學史上所謂的理性主義時代；而在神學上人們企圖以理性的解釋、取消信仰上所有超自然的因素。英國就是在這時候出現了自然神論 (Deism)。也就是在這樣的歷史背景下，加利剛主義與弗博勞尼派乃應運而生。

A 加利剛主義

加利剛主義主要風行於法國；在政權與教權的糾葛中，前後曾出現兩種形態，一個是被列入異端的加利剛主義，另一個是頗足稱道的正統思想。前者視教會是一個普通的隸屬國家之下的社團，而不承認其超越性。當時在歐洲有些國家由貴族們共同管理，他們則說，主教是教會的貴族，因此教會應當由主教們共同負責管理，無所謂教宗首席權的地位。這思想所反映的是「主教主義」。

正統的加利剛主義，例如鮑須埃 (Bossuet, 1624-1704)，就承認教會內有主教，也有教宗，而且教宗是頭，主教們是肢體，不過首領與肢體各有其不能讓渡的作用，誰也不能取代誰，亦惟有在教會內與主教彼此配合時，教宗的權力無形中要擴大。這思想在其時代中並未感染理性主義的色彩，却反映了教會源遠流長的傳統。

B 弗博勞尼派

進入十八世紀，主張所謂國立教會的弗博勞尼派，所反映的却是十足的理性主義與自然神論的思想。

教會是人間社會的組織，教會所關懷的是倫理道德，因而這組織爲人間還有價值，只是教會應歸屬國家管轄。首先提倡這種論調的是弗博勞尼神父 (Fetionius)，故此，後來凡支持這種主張的統被稱爲弗博勞尼派。另一方面，當時歐洲最強大的國家該推奧匈共和國，正是若瑟第二在位之時，因此這異說又被稱之爲若瑟主義 (Josephism)。

「面對猖獗的「國家主義」，教會內有另一批人挺身而出，奮力攻擊弗博勞尼派以捍衛教宗的管理權，可惜矯枉過正，竟走到了極端羅馬主義 (Ultramontanism，原意是山之南，即指羅馬)，將教宗的統治權高舉到國家之上。

第二節 十九世紀的短期復興

十九世紀的歐洲，進入了崇尚主觀的浪漫主義的時代；人們注意內在的經驗與情感，多少帶着一點放縱與理想化的復古情懷，背棄一切束縛人自由的形式與制度。在如此尚情、尚意與尚自由的浪漫氣氛中，神學上出現了兩個學派，即都平根學派與羅馬公學派，一時使教會學呈現新的氣象。

A 都平根學派

都平根學派的主要人物，莫勒 (J.A. Mohler, 1788-1838)，一生著作很多，對於教會學，其思想過程大致可分為三個階段：首先是「自外向內」的階段，第二是「自內到外」的階段，最後是基督論的階段。

最初時期的莫勒，其教會論可以通稱為「自外向內」的教會學。在這時期中，他所面對的是反基督教的、着重法律與制度等有形一面的教會學。他開始提出，使教會成為教會的真正因素是天主聖神，因着信、望、愛，我們才成爲一個團體。這時期的莫勒，還帶着不甚穩定的反抗色彩，不過也顯露出了他觀察入微的洞察力。

邁進第二個階段，莫勒的思想顯然有了很大的轉變。對於他在這時期的教會學觀點，我們稱之爲「自內到外」或是「有機體」的教會學。因爲現在爲他而論，教會是一個有生命的機體，有它內在的生命因素，即天主聖神與信、望、愛三超德，同時教會也是一個有形的團體，但是其有形的因素只是內在因素向外的表現；但是內在的生命所以要表現於外在的法律與制度，這是因爲我們具體的人是有罪的緣故。換言之，倘若人是無罪的，則教會不需要有任何外在有形的因素。這時期的莫勒雖還有顛覆的現象，但仍可以看出來，他已經在走向其平衡點。

到了最後階段，莫勒完成了他的「基督降生」的教會學。其出發點，是加彭東大公會議以來的兩性一體的基督學。這時他給予教會的定義是：「有形的教會是在世上降生的天主聖子，不斷的自我出現，繼續的自我復興，常常的自我保存」。一言以蔽之，教會就是天主聖子降生的延續。這樣的一個教會，有天主聖子爲其內在的因素，有在世界中間的存在爲其外在的因素，莫勒自以爲他已在教會學上做了一個綜合。事實上，龔格神父亦稱許他把握住了傳統上許多該顧及的注意點，諸如聖三論、聖

神學與降生神學等與蹟。不過，有人以爲一如亞波林主義 (Apolinarian) 在基督論上所犯的錯誤是，對基督人性一面的忽略，同樣，莫勒也疏忽了教會真正人的一面。雖然如此，莫勒的功勞還是無可否認的，他在教會學上提前展開了一個新的紀元，開創了重新回到教父時代的可能。

B 羅馬公學派

當時在羅馬公學裡有一些神學家對都平根學派頗表欣賞，諸如有名的史萊德 (Cl. Schröder) 與佛蘭茲林 (Franzelin)，而形成了神學上所謂的羅馬公學派。這些羅馬公學的神學家，在都平根學派的影響下，以基督的身體講教會學，不太注重外在的制度，而強調教會的內在精神。

當神學往前推進，教會學有了可喜的轉機時，教會官方依然故我，教宗比約第九仍與義大利在爭奪領土上一決雌雄。因此，都平根學派與羅馬公學派所敞開的新展望，在羅馬教會學的壓制下，不能發生重大作用。

第五章 梵一大公會議的教會學 (一八六九—一八七〇年)

關於梵一大公會議的教會學，我們分四節敘述：第一節論梵一面對的時代問題；第二節簡述大會第一草案的來龍去脈；第三節分析梵一的教會學；第四節是我們對梵一教會學所做的批判。

梵一大公會議僅頒佈了兩項文件，即有關啓示的「天主之子」憲章 (Const. "Dei Filius") 與「永遠牧人」憲章 (Const. dogm. "Pastor Aeternus")。與我們的論題有關的是「永遠牧人」憲章，這是一項有關教會的文件。

第一節 時代問題

當時羅馬官方感到困擾不安的有三件事，即理性主義與半理性主義的謬誤思想，引起紀律適應問題的俗化主義，以及異教歸正的問題。

至於世界各地的主教，要求在大會中討論的問題主要有五點：

- ① 教會與羅馬教宗的權力範圍。
- ② 主教與宗座的關係。
- ③ 教宗在世擁有的權力，即教會對物質的要求權。
- ④ 與基督教的合一問題；更正確地說應是，基督教的版化問題。
- ⑤ 「教宗不能錯誤」。對此一問題，當時英國的主教表現得最積極。

綜觀以上主教們所提出的問題，顯然仍滯留在法律與制度性的教會問題上。徵求了主教們的意見，隨後大會邀請神學家草擬會議草案。

第二節 大會的第一草案

大會的第一草案是由羅馬公學教授史萊德執筆，共十五章，分兩大部分：第一部分論教會的本質，第二部分論教會的作用與行動。這一分類相當合乎傳統的格式。不過這第一草案最具特徵的是，它開卷第一章即命名為「教會——基督的奧身」。顯然地，作者有意將羅馬公學派的思想帶進大公會議。在這一章中，史氏引證厄弗所書第四章闡述教友藉着洗禮進入基督的身體，因着信、望、愛結合成一

個身體。他並且舉出五點理由，說明爲何在第一章就論教會是基督的身體。他提出的理由如下：

① 基督的身體是聖經所給予教會的一張圖像；討論教會應當先要回到聖經，作爲根據。

② 教會最珍貴的因素是它與基督同在，這是今天要了解教會的根本所在。

③ 面對基督教的批評：天主教教會學是從柏拉民傳下來的所謂完整的社會；因此更應該提出教會神聖性的一面。

④ 歷史上對教會神聖性的注意曠廢已久，故有重新提出教會是基督身體的必要。

⑤ 基督身體的概念能够綜合教會內在與外在的因素。

無論如何，參與會議的主教，幾乎很少有人中意這一章，而要求重擬草案。主教們提出反對的理由，可以綜合爲下列四點：

① 教會憲章的第一章就論基督的奧身，如同設比喻講教會，不足爲教會論的出發點。

② 以基督奧身講教會，在概念上不够明晰，一般教友也不會懂得教會究竟是什麼。主教們要求的是一個清晰明確的定義。

③ 若使用基督奧身講教會，則所注意的是教會內在性與神聖性的因素。主教們惟恐會導致基督教的錯誤，與成爲一個無形的教會論。

④ 基督奧身的解釋，容易使人誤以爲教會只是聖人的教會。

主教們的顧慮正反映他們是處在怎樣的思想形態背景下。我們不要忘記，那是個理性主義的時代。參與梵一大公會議的教長們所提防的，雖然是理性主義與半理性主義，但是他們仍不能逃出時代的潮流，無形中亦受到了理性主義的影響與限制。理性主義所要求的是清晰明確的概念，與會教長們也

要求了清楚的教會定義，而他們認為基督與身的概念無法給予教會一個清楚的定義。不過梵二大公會議在約一世紀之後已經看出，教會本身即是一個奧蹟，無法完全給予清楚的表達。此外，梵一的教長們所謂的合一，是要基督教回頭，重回羅馬天主教的懷抱，含有反基督教的因素。為此，參與大公會議的主教們要求重擬草案，而事實上也重寫了。

第三節 梵一的教會學

第二草案的擬稿人克勒根 (J. Kleutgen)，也是羅馬公學的一位神學家。這第二草案分十章，與第一草案最大的區別是，它不再使用基督與身稱謂教會，而代之以天國；這一區別可由第二草案給予教會的定義而窺見一斑：「所謂教會，是一個社團，它應當比任何世上社團更高，故很合理地稱為『天國』、『天主之城』」。但是這草案的命運坎坷，不久之後德法戰爭爆發，主教們紛紛回國，梵一大公會中斷，為此這草案也未錄用。然而在倉促之中，主教們反而抽出第一草案中的幾章，再加上「教宗不能錯誤」的最後一章加以討論。結果，形成了「永遠牧人」憲章。

- 「永遠牧人」憲章 (鄧三〇五) (三〇七五) 共分四章，代表了梵一官方的教會學；這四章是：
 - 第一章 論在伯多祿身上建立的宗座首席權。就是說，宗座的首席權是來自伯多祿的首席地位。
 - 第二章 論伯多祿的首席地位在羅馬教宗身上是永久的。
 - 第三章 論羅馬教宗首席權的權力與理由。
 - 第四章 論羅馬教宗不能錯誤的訓導權。

第四節 梵一教會學的評價

十九世紀教會學的復興，可以說在梵一大公會議中流產了。都平根學派與羅馬公學派的努力，未受到梵一官方的接納。不過，雖然官方不重視、不接受，實際上它們仍然藉着第一草案潛入了大公會議，滙入了教會的傳承洪流內。

事實上，在大會討論過程中，「多數派」的主教們所顧慮的問題是，不要讓教宗的權力附屬於任何權力之下，他們怕懼國家的權力會在教會之上，遂形成了梵一大公會議的定論。「永遠牧人」憲章的第一至第三章，承認教宗對全教會擁有直接的最高統治權，因而要在大公會議中告發教宗已成不可能的事了。此外，憲章的第四章也承認了教宗在訓導方面享有至高的權力；換言之，「多數派」的主教們承認教宗的訓導權也不附屬於任何權力；關於這一點，梵一的一句名言便是「是由於他自己，而不是由於教會的同意」(ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae)；意思是說，教宗享有的不能錯誤訓導權是他個人的神恩。

但是，梵一對教宗的權力所做官方的肯定，並未影射出「少數派」的主教們所代表的另一個教會的傳統，即主教團對教會的職務。對於教宗不能錯誤的訓導權，「少數派」亦頗表憂慮，怕有人會誤解教宗的不能錯誤權是不加分別的概括一切，況且也不知如何纔能將它與大公會議的不能錯誤權取得協調。總而言之，梵一的教會學是相當片面的。

梵一所表達的是一個權力的教會學，而非共融的教會學；所注意的僅限於教宗個人的權力。對於教會內許多因素，諸如主教神學、傳教神學、聖神之於教會的神學，以及教友的身分等等問題，在梵

一均付之闕如。當然我們也能爲之解釋說，因戰爭爆發，會議中斷。因此，梵一大公會議之後已有神學家隨即預告說，還要召開另一屆大公會議。（待續）

有關原罪知識的來源

溫保祿著
鄭文卿譯

一 本文的範圍與方法

本文的題目就有些令人聽來不舒服或覺得可笑。原罪這個問題業已多次地和廣泛地被人討論過，我們怎能在一篇短短的文章裏，對這個問題有什麼更好的看法？專家們對於原罪問題的探討所作的報導^①，甚至連最新的出版物裏所列出有關原罪問題的參考書目^②，都已經比本文所限定的字數要長得多。除此以外，解經學家，歷史神學及信理神學的專家們在這個問題上業已貢獻了許多時間、精力和學識，我們又怎能在這個久經開發的領域裏有什麼新鮮的話好說呢？

再者，這篇文章的題目暗示作者仍然（多少有些）堅持「原罪」的教訓，這一點不就很可笑嗎？你祇要一透露你正在研究原罪問題，人家就要問你：你還相信它嗎？是否那一類的教理現在仍然存在？總之，有聲望的神學家們^③不是也秘密地或公開地放棄了這個傳統的原罪教理，並因而感到一陣輕鬆嗎？

還有一點，本文的題目暗示本文也想涉及啓示與原罪的關係。這就令人加倍不舒服。因為它又暗示「原罪」的教理（在某種意義上）係包含在聖經裏。這種暗示不但在那些業已全部放棄原罪這一教理的人眼中是可笑的，而且對於那些否認原罪教理係包含在聖經中的人^④也是可笑的。甚至那些堅信原罪教理，並認為這教理係源自聖經的人，也會因本文的題目而感到不安。他們要說：受聖神默感的

聖經中既然有原罪的記載，因此啓示應當是原罪知識的來源。爲什麼對原罪教理的來源還會發生問題呢？

筆者十分明白，本文受人歡迎的機會只有千分之一。「對當前的論爭稍有知識的人，此刻聽到原罪的教理都會感到不舒服。」^⑤

這些話我先說在前面，因爲它有助於劃清本文的範圍和極限。

(一) 本文是一篇短文

本文不是一篇學術性的探討文字，不會達到釋經學或歷史神學上什麼新的結論。本文也不抄錄那些業已汗牛先揀的參考書目，爲它們錦上添花。我先得承認，我不是釋經學、東方宗教、古生物學、語言學、歷史神學等各門學問的專家。我承認我只讀過著名學者研究專集的極少部份。因此，極可能在別的地方，別的人也說過我在本文所說的話。如果有的話，我也不羞心，我只要對那些研究過同樣的問題的人，表達我由衷的歉意。因爲他們精心所研究出來的結論，我沒有機會拜讀。

(二) 本文有自己的立場

雖然筆者把它稱爲「短文」，雖然承認，本文所說的話不會變成神學的定論，我對這原罪問題之重要的一面，不怕採取立場。因爲在這個問題上的立場，也表示出個人對神學方法的看法。因此，從這篇文章裏也可以看出：何以認爲在這個信仰的內涵與意義均發生動搖的時代，我們仍能在有關信仰的事務上作合理的抉擇。

(三) 原罪是一個重要的問題嗎？

筆者也明白，神學上有很多問題遠較原罪問題爲重要。但是「教會對原罪這一教理的厘訂，在了解教會的其他教理及道德立場上，產生了廣泛的影響。」^⑥因此，這個問題不應被視爲不重要或不切實際。其理由如下：

1. 只有在整個信仰的背景上，對這條教理作嚴肅的思考以後，我們才能估量這條教理是否重要或是否不切實際。

2. 筆者體驗到這個問題的重要性。

a. 在德國

筆者開始求學時（一九三六—四五）是在納粹德國的時代，老師教我們小孩說：我們日耳曼民族的超人沒有原罪的腐蝕，相反地，我們天賦有原始的高貴性，猶太人是不會享有這種「原始的高貴性」的。於是猶太人被用煤氣毒死。由此可見，了解原罪道理的內含，並按它的指示去生活，對無數人的命運會有生死的關係。

b. 在台灣

對中國人來說，原罪這一教理乃是嚴重的絆腳石。孟子主張「人性本善」。神父和牧師所宣講的似乎正違反中國人這種源遠流長的人性本善的看法。那麼我們要問：教會宣講原罪教理的眞意究竟何

在？

對於年青的一代而言，「原罪」所引起的問題更多。他們認為原罪與過時的世界觀有關：所有的人都是由一對夫婦傳生而來的嗎？若然，則種族的差異又如何解釋？世界是在六天中被造成而不必經過進化的路程嗎？這些問題，只要你和學生、傳道員、中國神父、外籍傳教士等談論到信仰問題的時候，都要連帶被引起。因此你必須採取一個立場。

3. 當探討原罪問題時，我們被迫對於現代神學的許多迫切問題都要採取一個立場。此等問題包括：聖經和教理條文的解釋問題；教條的發展問題；信仰的統一性及等級性的問題等。因此，在原罪問題上採取立場，不僅是在神學的單一問題上採取立場，而是多少揭露作者在整個神學研究上所採的總立場。

(四) 本文所採的方法

在這充滿着種種問題的汪洋大海中，我們如何還能找到一塊堅實的立足地？我們如何還能够在這塊遼闊的園地裏提供任何微小的貢獻？

對我們所遭遇的問題作全面性的解決，當然是不可能的，因此我們要採用一種「間接的方法」⑦，這個方法應用在本文所處理的問題時，包含下列各點：

1. 我們將避開一切不重要的問題

例如：創世記二二三的作者（所謂雅威典的作者）究竟是一人或許多人；是一個學派的神學家或

者是一種傳承；究竟此作者（們）所生活或寫作的年代，比我所信任的專家們所估計的要早幾十年至一百年，或晚幾十年至一百年？這些問題我們可置之不顧。在本文中，這些問題是不重要的。因為縱使創世記的作者所生活的年代比一般所揣測的早幾十年或一百年，他或他們一定不能從文件或口頭的傳承中獲得有關原祖生活的可靠資料。

因筆者對釋經學好像缺乏興趣所可能導致的不安，不得不補充一句：對釋經學的重要性並沒有輕視之意。相反地，我儘可能把我的意見以釋經學研究的成果為根據。但是他們的研究工作，有些方面對我們的問題不具重要性。

同樣地，究竟在進化的過程中，人類原祖何時出現這個問題，我們亦可避而不談。我們甚至可以更加「大方」一點，究竟人類有五十萬年歷史或一百萬年歷史，或兩百萬年歷史，都不致嚴重地影響我們的問題。縱使人類的歷史「只」有二十萬年之久，創世記二—三的作者對於人類初期的歷史亦毫無所知。

同樣地，以前所曾經熱烈辯論的問題，究竟人類是出自一對夫婦或多對夫婦，亦可避而不談。如果在人類多源的假定之下，教會的原罪教理可以解釋得通，則在人類同源的假定之下，這條教理就更加可信了。

再者，因筆者對自然科學的研究及其成就，好像漠不關心所可能導致的不安，也不得不補充一句：個人並不輕視科學工作的重要性。但是為解決我們的問題，並非一切事物都是重要的。「應改變的改變」[*mutatis mutandis*]——我把勃龍岱(Blondel)所說的話應用在我們的問題上^⑥：「討論物質、原子、親和力等科學觀念，好像我們能夠從科學的理論中，獲得一點對於哲學家有用的知識

，是浪費我們的時間：縱然教宗比約第十二的『人類通諭』主張單偶論，我仍然贊同沙伯特（Scharbert）的看法：人類出自單偶或多偶的問題，乃是一種『阻礙神學進步的虛假問題。』^⑥

2. 我們需要使用「信仰的類比原則」

我們在使用間接方法時，不僅要避談某些問題，也要藉助于其他神學原則，才能繞過防衛堅強的堡壘而達到敵人的後方。在這裏，「救贖」和「啓示」等觀念和我們的問題很有關係，因此能夠幫助我們闡明原罪的問題。

3. 我們要作以下有根據的假設

a 首先，我們假定在教會有關原罪的教訓裏，有些正確而不能取代的地方。除了其他的理由（容後再說），這個假定的正確性可由下面的事實予以證明：教會的訓導權以及主要的神學家們認原罪爲重要的教理；脫利騰大公會議^⑦關於原罪所公佈的法令中，至少包含有五個絕罰；比約第十一稱之爲「基督徒信仰所不可取代的部份」^⑧；比約第十二提醒大家，審慎討論人類多源問題，以免損害原罪的教條^⑨；拉內神父（Karl Rahner）把原罪稱爲「基本的基督教義」^⑩。

因着這個假設所可能引起的不安，我即刻聲明，我是故作含糊。我並不完全贊同傳統的神學課本及要理問答中引用教會訓導權所作的種種說法。即使著名的神學家在這問題上所說的一切話，我也並不完全同意。換言之，按筆者的看法，究竟原罪道理所不能讓步的是那些部份，只有耐心把本文讀到底的人才看出。

b 第二個假設是：教會有關原罪的訓誨，其中心多少是以聖經為根據。我明白，這個說法可能被視為可笑的。因此，筆者再次聲明，我是故作含糊；筆者並沒有說，一切神學上的說明都已包含在聖經裏；甚至也沒有說，教會訓導權所作的一切申述也都包含在聖經裏。但是却說：構成神學說明及教會訓誨之主要成份，却可在聖經裏找到。

這個假設係基於如下的信念：

1. 原罪教理係基督信徒信仰中不可取代的部份。
2. 凡教會正式所訓誨的都是取自信仰寶庫。（即聖經與傳承）¹⁴
3. 在這件事上，我們可應用一種不違背天主教的「聖經是信仰的唯一根據」的原則，因而在聖經裏找尋這端教義的根據。¹⁵

4. 事實上，杜巴爾 (Dubarle)¹⁶，格樂婁 (Grelot)¹⁷，庫斯 (Kuss)¹⁸，李奧迺 (Lyonnet)¹⁹，沙伯特²⁰，石利爾 (Schier)²¹ 等人的著作中，都曾指出原罪教理的那些成份包含在聖經裏。

c 第三個假設是：「受聖神默感的聖經作者，如何獲知聖經中所含有的與教會原罪的教訓有關的成份」這個問題是可以追究的。

我們可以追究這個問題，因為默感與啓示不是同一回事，雖然彼此之間關係非常密切。我們也無須去證明以上的假設，因為（如果對此問題沒有一致的看法）我們可以避開這個問題而說：縱使默感與啓示是同一回事，我們仍然能夠問：聖經的作者是如何被默感的？他如何獲得這個啓示？

d 第四個假設是：我們應追究這個問題。因為，一方面就筆者所知（我承認個人的知識很有限），這問題尚未經充份討論過。在另一方面，依照梵二的教訓²²，教會訓導權只能命人相信貯存在信

仰寶庫裏的啓示真理。因此，一項教義及其所牽涉的各方面真理，所具有的權威完全靠它與啓示的關係。假如一項教義或此教義的一面，確然是天主啓示的，各時代的基督徒都要相信，並且要說，任何人如果宣講與宗徒所宣講的福音不相同的另一福音，都要受詛咒，即使他是從天而來的天使（迦一8；若二9；10）。但假如任何教訓既不包含在天主的啓示裏，亦不與天主的啓示密切相關，則不論教宗或大公會議或神學思想的權威，都不能責以成人相信的義務。總之，若把傳統教義予以重新詮釋，則此詮釋的合法性，繫于此條教義究竟是如何被啓示的。

二 教會關於原罪教訓的三個主要泉源與啓示

爲了簡單起見，我們只查考兩處聖經及聖奧斯定的教訓。因爲這兩處經文和聖奧斯定的教訓在這條原罪教理的演變史中，曾擔任極重要的角色。^③

(一) 創世記二——三和啓示

1. 寫作年代及資料來源

大部份的釋經學家都認爲創二——三是雅威典作者的作品之一部份。他（們）的著作可遠溯至公元前第十世紀^④。作者的歷史性資料確然很少，不能供給他（們）可靠的知識。根據沙伯特^⑤，作者係從法律、歌謠、故事及戶籍記錄裏獲悉有關梅瑟及出谷所記載之事。他和亞巴郎的時代相隔八百年左右，他所寫的關於亞巴郎的故事，則以民間故事、歌謠、諺語及家譜記載等爲根據。他也知道迦南和

巴比倫的神話。但這些資料都不能給他有關人類原始的任何詳細及可靠知識，因為他和人類始祖的年代相距達數千年之久。因此他所寫的不能夠是有關人類原始的歷史性報導（按一切證據所顯示的，他亦無意要寫一篇歷史性的報導）^②。那麼，他所寫的到底是什麼呢？

2. 創世記二——三的文學類型

雅威典作者所寫的故事與異教的神話^③有很多相同之處：他採用異教作家所用的神話成份：神用泥土製造成人、樂園、生命樹、害人的蛇、失樂園及樂園永閉等。

在另一方面，雅威典作者顯然是用這些神話成份以打擊異教的神話。因此，雅威典作者所表達的有關天主、人類及人類命運等故事的旨趣，完全不同于異教的神話。創世記二——三的主旨是根據以色列民族的信仰，反映出舊約有關法律及盟約的神學思想。因此我們可以稱之為「推源論」(Aetiology)或以色列民族之智慧文學或歷史神學。不論我們把人類淪落故事的文學類型稱作什麼，有兩件事是確定的：創世記不是以口傳或筆錄的歷史事實為根據；而是按以色列民族的信仰塑造而成。

3. 天主的默感是否供給聖經作者以事實的知識？

教會就有關聖經默感問題所作的訓誨^④，並不曾說：聖神的默感賦予聖經作者以未知的事實。自然地，那些業已拋棄原罪教理的神學家和那些否認創世記二——三包含原罪教理成份的神學家們，無人會自我矛盾地說：聖神的默感業已賦予創二——三的作者以有關人類原始的事實知識。

即使是那些仍然主張創二——三與原罪問題有關的神學家們，也能够同意格樂莫的看法^⑤，他認為

聖神默感並不提供未知的事實知識，而只是幫助聖經作者，按照人神關係的正當角度表達已知的事實。

4. 明白的啓示會不會給聖經作者以事實的知識？

從創二—三的經文，其上下文及其所根據的資料來源來看，創世記所報導的並非聖神明白地啓示給聖經作者的事實或事件。尤有進者，我們不得不說，創二—三的雅威典作者曾經接受有關原始人類的的生活狀況、行爲及他們對整個人類的影響的明顯啓示一節，完全是任意的，毫無根據的推測。這種揣測暗含有不合理的結論，即天主把遙遠的事件傳達給作者，雖然有關這些事件的知識對於聖經作者本人及其生活的時代均毫無意義。

5. 創二—三是聖經作者的思想及信仰的產物

創世記的故事充份顯示這美麗而深奧的故事乃是以作者的觀察、他的以色列民族信仰和他的神學反省爲根據。

a. 觀察

從原祖犯罪的故事中可以看出作者敏銳的觀察力。他觀察到人與世上動物之間的關係，男女性的心理，在受誘惑時人的良心所感到的不安，以及帶罪良心的反應等。他所生活及寫作的時代給他充份的機會，使他觀察到許多人和許多民族如何由于天主的愛情及力量的幫助變成偉大的人與偉大的民族

；又如何因着犯罪使自己和別人陷入厄運，由經驗他知道人與其同時代及前代的人結成一體。他知道一個敬神的國王與一個邪惡的國王，對國家的命運及人民的生活會產生何種不同的結果。他知道一個與民爲善的王朝和一個與民不和的王朝，其影響是如何不同。他能够觀察到災難的種子如何是由前代的人所播種的。因爲他認識異教徒的智慧，他也知道這種罪惡的傾向，人與天主間的疏離，人類生活的黑暗面等同樣存在于其他地方，困擾人類的心靈。他所觀察到的這些事實，在他心中產生了問題，使他對於這問題尋求合理的答案。

b. 信 仰⁵⁰

雅威典的作者不但有天賦的敏銳觀察力，能觀察到心理上和社會上的實際情況。他也有深沉的以色列民族的信仰。在他（們）的著作中，我們可以看出，以色列民族的信仰乃是他寫作的動力。我們看出盟約的神學和法律的神學。他相信全能仁慈的天主、歷史的主人，神聖而謙抑自下的天主在盟約中與人成爲朋友。他相信神聖的天主棄絕罪惡，懲罰罪惡，但愛罪人。他是在這種信仰的光照之下，觀察他所生活的時代實況。

c. 神學上的反省⁵¹

敏銳的觀察者和有深沉信仰的人，不會不設法爲困擾他的時代的問題尋求答案，他既不能閉着眼睛逃避現實，也不能放棄他對天主的全能和仁慈的信仰。他的信仰告訴他，罪惡不可能是由于天主的無能和不關心所造成，也不是神祇的嫉忌所肇致，也不是命運的播弄。罪惡係從人而來，隨着罪惡而

來的是無窮的苦難。他的經驗告訴他，人生的整個情況，包括宗教、政治、道德及社會生活，皆受祖先行為的影響。

創世記的作者寫人類的墮落故事時，並非報導一個已知的事實，而是把他的觀察所得和他關於邪惡與痛苦的起源所作的神學反省表達出來。他用簡單而深沉的、令人難忘的故事來表達他對罪惡和救恩的歷史神學。

6. 人類墮落的故事和天主的啓示

一方面是作者的觀察和經驗，他對於異教的智慧和文學的知識及對此等知識之運用，他的思想方式^②；另一方面則是作者的以色列民族信仰，使他寫出這樣一個探討神、人、罪惡和死亡問題的故事。因為在這個故事裏：^③作者在他對全能及仁慈天主的信仰的光照之下，利用由觀察、學習及反省中所獲得的材料，並且因為：^④這信仰係根據天主在以色列民族歷史上的啓示^⑤，因此我們能夠說，這故事的主要訊息（不是故事的細節和故事中的事件）包含在天主的啓示中。

筆者把創二—三的主旨歸于天主的啓示，並不是說，「有關天主的話係從天上寫成固定的文字，然後傳到地上。而是說，人心被聖神之火所熔化，因而從人心中產生一種話，其意義、形式、觀念和意志都屬於人的，但足以為鼓舞他的聖神及天主的意旨作證」^⑥。這把燃燒着創世記作者（及以色列民族）的神聖之火，就是天主子民歷史中對天主的經驗。它消解了命定論及善惡二元論的誘惑，促使他藉着這個故事，即「按照當時當地人民的感情、說話、講故事的方式」^⑦所寫成的故事，為天主的愛情和能力作證。

(二) 聖保祿有關原罪的訓誨和啓示

1. 在聖保祿的訓誨中^②，我們所不能發現的是什麼。——在申述我們的觀點以前，筆者得先聲明，個人十分明白：

① 在許多教科書中，甚至在脫利騰大公會議的法令中，有關原罪教義以及闡明此教義的種種解釋，都不能在聖保祿的書信中找到。

② 羅五12—21主要所說的是天主的愛情，基督的工作。至於其引述創二—三有關亞當的故事，是要把基督的恩寵與亞當的罪所引起的損害作一比較。

——並未主張肉身的死亡乃亞當之罪的後果。

——並未主張原罪的後果係藉着肉體的繁殖而傳達到後人身上。

——並未說到嬰孩的處境。

——係使用當時神學的用語而講論的。

③ 許多問題迄今仍無法解決。

按杜巴爾、格樂婁、庫斯、李奧廼、石利爾等人的看法，教會有關原罪的訓誨之某些成份，可在聖保祿的書信中找到。因此我們能夠而且必須提出這個問題：聖保祿如何達到這端教理？

2. 聖保祿所根據的資料

聖保祿所說關於罪的普遍性，關於人類之「賣給罪惡作奴隸」，關於（人格化之）罪與死亡的勢力如何進入世界等，都是以他對異教徒與猶太世界以及教會內所沾染的罪惡的經驗為根據。聖保祿從

沒有暗示關於亞當的犯罪事實，亞當的罪對全人類所產生的後果，和此後果如何達到每一個人身上等等，他曾接獲天主明顯的啓示。因此我們可以說，不管他對亞當的罪，罪與死亡的惡勢力如何進入世界，以及此惡勢力對人所產生的衝擊等有何主張，都是根據他自己的觀察，以色列民族的信仰和神學的反省。但最重要的是，他的主張係根據他對基督的救世工作的信仰。因此，他是以天主教在基督身上之最完全和最新的啓示為根據：聖保祿之信仰「基督為承擔我們的罪惡而死」（格前十五3）使他明白這世界普遍受罪與死亡的統治。天主所啓示的是祂愛情的奧秘，而不是我們普染罪污的「奧秘」。但是天主啓示之光使我們明白人類所染罪污及所受苦難的深淵。

3. 聖保祿所根據的資料與啓示

在基本上聖保祿的道理與雅威與作者正式所教導的道理，其根據相同：①對於人的生活情況及人類一體關係之觀察。②信仰天主確曾藉着以色列民族的歷史和基督的生活、死亡和復活給人類以啓示。③聖保祿自己的神學反省。

因此，聖保祿的教訓是以天主的啓示為根據，因為天主啓示了祂的愛情和大能，使人領悟到人類罪惡的處境。

(三) 聖奧斯定關於原罪的教訓的根據^④

1. 前言

在提出一個為解釋教會對於原罪教理的相當重要的看法之時，不得不先作如下的聲明：

① 無人把聖奧斯定有關原罪的教訓視為天主的啓示或受聖神所默感（即便是那些堅決為教會傳統的
原罪教理而辯護的人，亦不持這樣的看法）。因此，我們在此探討的問題只是：聖奧斯定所主張
的原罪道理，其主要論點是什麼？

② 我們明白，聖奧斯定有關原罪的訓誨一部份受他自己青年時代的經驗和他歸化以前所信奉的
摩尼教信仰所影響。此外，在反白拉奇主義的論爭中，他反對個人主義和自然主義所加于基督徒信仰
的威脅。這種態度也深深地影響了他對原罪的看法。他無法在冷靜的研究環境中發展他的神學，而必
須在激動的情緒下為信仰而作戰。他主要的聽眾不是有素養的神學家，而是非洲城鎮及希波教區的普
通信眾。

2. 王乃德 (Vaneste) 觀點^③的好處

正因聖奧斯定有關原罪的教訓，有如此的背景，王乃德的理論便獲得了有力的支持。王乃德主張
：奧斯定有關原罪的決定性論點，既非產生自他對羅5:12的了解（或誤解），亦非產生自嬰兒受洗，
而是產生自他的信仰。他相信人類實際上業已獲得，藉着基督才能獲得的，從罪惡中的救贖。聖奧斯
定的神學思想植根于聖經的觀念。聖經稱基督為普世的救援者。因此人類需要從罪惡中被救出來。這
種「從罪中被救出來的必要」，聖奧斯定在他的原罪道理中詳加剖析。因此，又一次證明原罪教理的一
切成份，其根基在于：天主在基督身上所表現的對罪人的仁慈，使人了解人類普遍地陷入罪惡。

三、綜 合

教會有關原罪及其與啓示的關係所作的訓誨，我們業已查考其三個主要根據。現在我們對原罪知識的來源問題，可以用下面的命題來概括我們的看法：

(一) 原罪不是天主所啓示的一條單獨的真理^⑧

在上面我們業已看到，人淪落故事的作者既無任何歷史知識作爲根據，亦無任何特別的啓示或默感告訴他有關亞當的罪及其對全人類所產生的後果。他所倚賴的只是自己的觀察，自己的信仰，以及自己對於所觀察的事實和賴以啓發自己的信仰所作的反省。

聖保祿也從不曾暗示有關亞當的罪，罪和死亡的勢力如何進入世界，或人如何受罪惡的奴役等事理，他曾接獲從天主而來的明顯啓示。他所根據的乃是舊約的信仰，對於基督教世工作的信仰，他所經驗的猶太世界及異教徒世界的腐敗，以及他自己的神學反省等。

同樣地，下面的說法也非常合理：聖奧斯定有關原罪的教訓，其主要的根據就是聖經的主要教導，即天主藉着基督的救贖工程，顯示祂對人類的愛情。從這個角度來看原罪的道理，則「原罪」只是「人類需要救恩」的一種明白的說明而已。因此，聖奧斯定的教訓與聖經作者的教訓係同出一源，即觀察，對於天主的全能及仁慈的信仰，及神學的反省。

(二) 天主啓示自己的能力與愛情，即所以使人類認識他 係處在因罪惡而腐化的情形中。

1. 天主啓示自己的愛情

在啓示的工作中，「不可見的天主，因着祂無窮的愛情，藉啓示與人交談往來，宛如朋友，乃爲邀請人與自己結盟，而收納他們入盟。」^④。天主所發出愛的音訊，以種種方式和不同的明顯程度達到人身上。這是因爲「天主把祂的經久不渝的能力和神性，表現在祂的受造物上。」（羅一19—20）。天主對墮落的人類不斷的照顧，天主把堅忍不拔的希望栽種在人的心中，在在表示祂對人類的愛情。在以色列民族的生活，在耶穌基督的生活、死亡和復活中，天主是用特殊的方式把祂的愛啓示給人類^④。

2. 天主的自我啓示，彰顯出人的罪

人一旦獲知天主的能力與愛情，他就知道自己所生活的情况，並非依照天主愛情的計劃。人類生活的情況違反天主的愛情，絕非出于天主的意願。因此，必定是由于人類濫用自由所產生的結果。天主的愛情之光，彰顯出人類遠離正道後的可憐情况。凡論及天主的能力與愛情的話，也同時指出人類的無助。簡言之，不論天主的啓示是在造世工程上，或在人心中，或在以色列歷史上和先知的預言上，或在基督的生活、死亡和復活上，都不曾明顯地告訴我們有關亞當的罪以及我們身上的原罪。但以上種種形式的天主啓示都彰顯人生活在因罪惡而腐化的情况中，因而在倫理和宗教方面受到嚴重的損害。

四、結 論

有關原罪知識的來源

(一) 原罪的中心意義及其表達的形式

因為聖經作者及以聖經為根據的教會，都不是根據明顯的啓示獲知原罪的事實，而是根據天主所啓示的仁慈與大能，根據「天主子民所作的艱苦的觀察和反省。」^②因此，有關原罪及人類處境的性質等所作的種種解釋，其本身都不是受啓示的，而是人之反省的結果。雅威典作者（公元前第十至第九世紀），聖保祿（公元第一世紀）及聖奧斯定（公元第五世紀）等為解釋原罪所作的種種說明，都是人的合法的努力，冀圖用當時的觀念去了解天主的話。天主的大能和天主對犯罪之受造物之無條件愛情這一端道理，固然是天主的啓示，因而也是不變的道理；但有關原罪的起源及其性質，則是人的思想的產物，因而是可以修正的。這些有關原罪的解釋，不過是對天主的大能與愛情的啓示，人以適合他的時代的思想方式，所推演而來的結論而已。

(二) 在信奉基督教的信仰以前，人也能多少體驗到原罪

不但舊約聖經的作者多少知道普遍罪惡的存在，即使沒有以色列民族的信仰或基督徒的信仰，人類亦能模糊地知道原罪的存在。因為人人在其靈魂深處，深知天主愛情的計劃，因而他們能夠感覺到人類的現實情況不對應人心深沉的渴望。在變成基督徒之前，人多少能夠知道一點原罪的道理。

聖多瑪斯早已主張^③，從人生的普遍經驗裏，人能夠模糊地獲知原罪的存在。這種看法也能以勃龍岱的論點為根據：如果基督徒所聲稱的（人類需要救贖）有堅實的根據的話，則在基督徒時代以前的人心經驗中，應當可以找到此種需要救贖的跡象^④。這個觀點，拉內神父在說到恩寵、超性的現存

性和啓示之時，亦予證實：如果有人藉着超性的現存性之幫助，而有投奔滿懷恩寵的天主之傾向，而這種傾向又並非完全不自覺的，則人在擁有基督徒信仰以前之生活經驗中，能够模糊地感覺到原罪的衝擊。

(三) 有關原罪道理的一切次要細節，我們能作理性上的

詮釋

如果天主的大能和祂對罪人無條件的愛情，乃是原罪教理所啓示的核心所在的話；如果原罪教理的其他部份，不過是對於人的現實情況之起源與性質，以適合于某一時代的思想方式所加上的解釋的話，則神學可以放棄，也應當放棄一切掩蔽和曲解天主啓示的論調，而對傳統教義的次要成份作合理的解釋。因此，神學不能乞援于「奧秘」或「神命」，以解釋原罪的流傳等問題。神學必須有力地顯示，我們所相信的有關天主對罪人的無條件愛情，以及我們所觀察到的有關人的行爲及其一體性，確能解釋聖經作者和教會權威所教訓我們的道理，即當我們開始犯本罪之前，我們因着前人的罪惡，已經受到了倫理和宗教方面的損害。

如果我們關於原罪知識的來源問題所持的觀點是正確的話，則教會有關原罪的整個教義，可以予以重行詮釋，也應予以重行詮釋。爲簡單起見，筆者將採用問答的方式綜合我們的觀點，以說明原罪教義的形式可以改變，而不致喪失其本質。甚至因此改變，還可獲得更高度的理解性，並使此教義對於整個基督徒信仰和基督徒生活更具意義。

1. 我們身上的原罪是什麼？

我們身上的原罪乃是我們實際存在的一種特質。人類社會早已被罪污所毀損。人出生于此種被罪所污染的社會中，自始即受此種罪惡的影響。因為我們是有罪人類的成員，我們也屈服于罪的誘惑及暴虐的勢力之下，屈服于死亡的暗影，乃至嚴重地擾亂了我們宗教生活及道德生活的終向。在我們犯本罪以前，我們已經是「罪人」，因為我們受前代人的惡果所影響，使我們自己也傾向于犯罪。

屈服于罪的勢力之下，不過是人之存在的一面。因為天主普救世界的意願，仍然蔭庇着我們，仍然深入人心的深處。但「原罪」切斷了許多天主愛情的可見的記號，使我們看不見天主愛情許多的中介和見證人。

因為原罪和我們自己所犯的罪不同，「原罪」這個觀念可以，也應當以「從世界的罪污中被解救出來的需要」這個觀念所取代。

2. 什麼是「亞當的罪」？

我們對於人類原祖及其所犯的罪既無所知，便不得不說：「亞當的罪」能夠是在人類之始，或歷史的轉捩點上，某一有影響力的人所犯的罪。也夠是許多個人的罪的集合體。不論那一種說法是對的，原罪總是一種嚴重影響人類歷史而仍然為害我們的罪。

3. 聖經和教會關於樂園和失樂園的說法有何意義？

聖經故事和教會有關樂園的教訓，乃是告訴我們天主的主要意願，不論在過去或現在都是要使人生活幸福。但我們因着世界的罪而受苦。

4. 前代人的罪為何影響到我們？如何影響我們？

前代人的罪影響了我們，因為人類是一體的。因此，他們罪的影響，經過他們和後代的人種種的關連而達到我們身上。

5. 嬰兒受洗怎麼能消除原罪？

嬰兒受洗之所以能除去原罪，是因為嬰兒因着洗禮變成教會的一份子，教會又藉着宣講與聖事保護兒童使不致受世界罪污的影響。

6. 為什麼原罪的教理乃是基督徒信仰所不能放棄的部份？

原罪的訊息乃是福音的一部份。因此，它所傳給我們的乃是天主救世的能力和愛情的訊息，也是人類處境的神學詮釋。這樣，它把我們從宿命論中解救出來。原罪的教理乃是罪的神學。它警告我們罪對於社會、對於我們的現世生活、對於歷史的途程、均產生嚴重的後果。它指出救援的需要。它也指出基督徒和一切善心人的責任。

7. 為什麼天主容許人類陷入原罪？

天主容許原罪的發生，是因為祂願意世人成爲自由的和社會性的人；是因為祂維護常人的自由和社會性。縱使人類利用這種本性來反對祂，來違背自己和自己的弟兄，天主亦不變其初衷。原罪之所以成爲可能，乃是因爲天主不喜歡奴隸，只喜歡出于自由的愛情伙伴，祂願意祂的孩子們不是一個個孤立的人，而都成爲兄弟姐妹。

8. 教理神學上的「原罪論」應如何重寫？

假如我們的意見是對的，則「原罪論」可以改寫而變成人性學的一部份，人性學則經由哲學上有關人類困境的研究，能够指出人生活在因前人的罪而腐化的情況中，因而需要從罪中被救出來。這種

新式的「原罪論」應該成爲「救援論的引言」，因爲它等于把人的需要基督的救恩、加以明白的表達。由此可見，宣講拯救罪人的基督的教會爲什麼不能沒有原罪的教理。

附註：

(19) 李奧廼曾經寫了很多與原罪問題有關的文章。下面的文章可以概括他的觀點：

Lyonnet, S. "Péché Originel", DBS Vol. 7, Colis. 509-567

(20) 因此我們不得不放棄爲重新詮釋教會有關原罪的教訓，有相當重要性的某些層面。例如：
Dubarle (pp. 40f.) 對於舊約中「不潔」觀念的態度，能夠有助於澄清原罪中「罪」的觀念。

Scharbert (pp. 78ff.) 有關「以色列的原罪」的研究，可以劃清「亞當的罪」和「我們身上的原罪」之間的關係。

杜巴爾對福音中所含原罪教理的成份所採的立場，有助於了解「原罪」在整個基督徒救恩的觀念中所具有的意義。

附註：

著作名稱縮寫

DBS Pirob, L. (Ed.) *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, continued by A. Robert Paris: Letouzey & Ané. 1928 ff

ITTG Fries, H. (Ed.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 2 vols. Muenchen: Koesel 1962-1963

NRLII *Nouvelle Revue Théologique*. Tournai-Touvain-Paris 1879

- SM *Sacramentum Mundi*
- ST Rahner, K. *Schriften zur Theologie*
- TCC Rahner, K. (Ed.) *The Teaching of the Catholic Church*. Cook: The Mercier Press 1967
- HC Herder *Correspondence* 1967
1. 例 如 "New Thinking on Original Sin," HC, pp. 135-141
 Michel, A. "Le péché original," *Ami du Clergé* 1967 pp. 671-677, 687-691.
 Haag, H. "Die hartnaeckige Erbsuende". *Tuebingen Theologische Quartalschrift* 1969
 Haag, H. *Is Original Sin in Scripture?* New York: Sheed & Ward 1969
 (henceforth: Haag), pp. 23-74
 - Scharbert, J., *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsuendelehre*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1968 (henceforth: Scharbert), pp. 9-21.
 2. 例 如 Baumann, U. *Erbsuende?* Freiburg-Basel-Wien: Herder 1970 (henceforth: Baumann) pp. 287-312
 Weismayer, J. (Ed.) *Ist Adam an allem schuld?* Innsbruck-Wien-Muenchen: Tyrolia Verlag 1971, pp. 398-416.
 3. 例 如 H. Haag in Baumann, pp. 6-7.
 4. 例 如 Gutwenger, E. "Die Erbsuende und das Konzil von Trient", *Zeitschrift fuer Katholische Theologie*, 1967 pp. 433-446.
 5. HC pp. 139-140
 6. HC p. 135

7. 參 考 *ST IX* p. 88
8. 參 考 Blondel, M. *Letter on Apologetics and History and Dogma*. Tr. & Ed. by Dru, A. and Trethowan, I. London: Harvill Press 1964 (henceforth: *Blondel, Letter*) p. 132.
9. *Scharbert*, p. 114
10. *TCC* n. 220-226. pp. 137-140.
11. 引 自 *HTG I* p. 294.
12. *TCC* n. 205b
13. *SM IV* p. 328
14. 參 考 Second Vatican Council. *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, "Dei Verbum" (henceforth: *Dei Verbum*) n. 10.
15. 參 考 *ST VI* pp. 121-138
16. Dubarle, A.M. *The Biblical Doctrine of Original Sin*. New York: Herder & Herder 1964. (henceforth: *Dubarle*)
17. Grelot, P. "Réflexions sur le problème du péché originel," *NRTH 1967*, pp. 337-375, 449-489. (Henceforth, *Grelot, Refl.*)....."Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains" *NRTH 1968*, pp. 337-362; 449-478, 598-621 (henceforth *Grelot, Péché*)
18. Kuss, O. *Der Roemerbrief*. (2 volumes), Regensburg: Pustet 1963ff
19. S. Lyonnet has written many articles on problems related to original sin. The following article presents a summary of his views. Lyonnet, S. "Péché originel", *DBS* vol 7, cols. 509-567. 此篇譯文見本文末註脚

20. 參考上文註 (1)
21. Schlier, H. *Der Brief und die Epheser*. Duesseldorf: Patmos Verlag (Henceforth: Schlier)
22. *Dei Verbum*, n. 10
23. We must therefore leave aside some aspects which for a re-interpretation of the Church's teaching on original sin have a considerable importance. e.g.,
 Dubarle's (pp. 40 ff) considerations about the OT notion of "uncleanness" could contribute to the clarification of the meaning of "sin" in original sin.
 Scharbert's (pp. 78ff) investigation about the "Original Sin of Israel" could clarify the relation between "Adam's Sin" and "Original Sin in us"
 Dubarle's position about elements of original sin in the Gospels (pp. 124ff) can throw light on the meaning of original sin in the whole of the Christian message of salvation. 此節譯文見本文末註23
24. *Haag* p. 115
25. p. 64
26. 參考 *Scharbert*, pp. 61-64
27. 以下參考 *Grelot, Refl.* pp. 352-358 Lohfink, N. *Das Siegeslied am Schiffmeer*. Frankfurt a. M.: Knecht 1964 (henceforth: *Lohfink*) pp. 83-94. Scharbert pp. 65ff
28. 例如 *Dei Verbum* n. 11
29. 參考 *Grelot, Refl.* p. 352
30. 以下參考 *Lohfink* pp. 90-95 *Scharbert* pp. 62 ff.

31. Cf. above n. 30
Renckens, H. *Israel's Concept of the Beginning*. New York: Herder & Herder 1964 (henceforth: *Renckens*)
32. 參考 *Scharbert* pp. 40ff
33. 參考 *Dei Verbum* n. 14
34. Buber, M. *Edipse of God*. New York and Evanston: Harper & Row 1957 p. 135.
35. *Dei Verbum* n. 12
36. 以下參考 *Dubarle*, pp. 142-200; *Grelot*, *Pêché*; Lyonnet, *DBS* vol VII cols. 518-565; *Schlier*, p. 107
37. 參考 *Baumann*, pp. 24-44
38. 以下參考 Vanneste, A. "Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel", *NRTTH* 1965 pp. 688-726; 1966 pp. 581-602
39. 我們的看法已暗含在 *Grelot*, *Reflexions* p. 352; *Renckens*, p. 40-41 *ST* I 286-287
40. *Dei Verbum* n. 2
41. 參考 *Dei Verbum* nn. 2-4
42. *Dubarle* p. 9
43. *Summa Contra Gentiles* IV, 52
44. 參考 *Blondel*, *Letter* p. 155

教律

婚姻合法離異的新程序

金象遠

從教律學的觀點來看，今天教會內，只有聖事既遂婚姻，即一對有效領過聖洗的男女，合法地成了婚，而且有過婚姻行爲，只有這樣的婚姻是不可解散的。其他一切的婚姻都能够合法地解散（參閱「神學論集」⑬四二四頁）。而這些婚姻合法離異的程序，在大公會議之後，有了一些重要的修訂改變。一般牧職工作的同道，雖然不必像教區法官那樣熟悉這些新法規，但對它們的內容最好知道個大概，好在處理實際婚姻個案的時候，讓我們的教友受到當前教會「便民」措施的益處。

保祿特權者的新權利

本來一切婚姻都是神聖不可解散的。基督論此事的話是普遍性的：「凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪十九6）。依照傳統的解釋，聖保祿給予一些新歸化的教友「離婚的特權」①，在一定的條件下，可以與他們的配偶分離而另娶另嫁。（格前七12-16）

生活的教會依據時代環境的需求，把聖保祿的訓誨制定爲法律。有的時候，這些法律擴展保祿特權的範圍，有的時候，則加以限制。例如，庇護五世的「羅馬教宗」敕書，Cappello 就認爲是與保祿特權十分不同的個案②。聖保祿提到「不信主的的一方要離去」，而上述敕書則不把「要不要離去」做爲解散婚姻的先決條件。「中國公會請願第十項」更清楚地說：「不須要事先徵詢初配」。當然初配自動聲明願意歸化時，是不是婚姻仍可解散，就成了另外一回事。（參閱，趙慶源著，「天主教婚

姻法淺釋」四〇〇—四〇六頁。下簡稱「趙書」)

現行教律第一二二三條說，滿足了保祿特權的種種條件的新歸化者，「有與公教人結婚之權利」。這條法律限制了聖保祿給予的特權。宗徒心目中的重點是「夫妻能够平安同居」。假如與不信主的丈夫或妻子不能平安同居，因而解散了婚姻之後，這位新歸化的教友，却能够找到能够平安同居、但仍不信主的新對象，看來聖保祿不會反對他們的結合。因為藉着這樣的「再婚」，使得不信主、但願平安同居的配偶成爲「聖潔的」。而教會却規定必須與天主教教友締結新婚。張希賢神父說：「這是聖教會的嚴命。」（「倫理神學綱要」五七七頁，下簡稱「張書」）

自一九五七年起，台北總主教已有宗座特權，可以准許歸化受洗而欲享用保祿特權者，同未受洗之第三人再婚。以後，全台灣省教區首長都得到這項特權（「鐸聲」第七期）。在梵蒂岡第二屆大公會議開會期間，一九六二年十一月三十日，教宗保祿六世在自發手諭 *Pastorale Minus* 中，給予全世的教區首長的第二十條特權即是這項保祿特權者的新權利：有了主教的准許，就可以與非天主教教友締結新婚。

我們是生活在外教人當中的，保祿特權的個案相當多，因此，對有關的律文法令知道得越清楚越好。「鐸聲」及趙慶源神父的大作中，都已經講過這項保祿特權者的新權利。再一次寫在「神學論集」中，只是爲了提醒大家一聲，這項「新權利」屢次在牧職工作中很有用處。

比方說，一位外教人隻身逃離大陸，現在居住在台灣、港、澳自由區域的一個地方，成了慕道者，聽講教理。可是他（她）留在大陸的外教配偶還活着，而如今的第二個配偶仍不是教友。這位結過兩次婚的朋友準備領洗，而他（她）的新配偶並不打算入教。在其他種種條件具備之下，這位朋友

可以領洗，使用保祿特權，解散前婚與教外的新配偶成爲夫婦。

這樣的例子也許今天不多見了，因爲現在能够逃離大陸而被自由世界收納是難而又難的事。而二十多年前跑到台灣、香港、澳門各地的人，經過這麼多年一直沒有爲我們的宗教吸引，那麼大概依的可能性不是很大的了。目前使用保祿特權的個案更多的是那些離婚的外教人。例如，一對外教人離了婚，其中之一慕道研究教理，很多次有了一切使用保祿特權的條件，只是這個人的新戀愛對象或新配偶不是天主教教友。這時就可請求主教豁免遵守上述第一一二三條教律，而締結新婚、或祝聖現在的婚姻。

說到離婚，這真是使人悲傷的社會現象。不過一個工業化的社會，一個以夫妻子女爲組織單位的小家庭，有時總免不了要演出這樣的悲劇，而且看來離婚的人數有逐年增加的傾向。年輕夫婦即拆散的也屢見不鮮。那麼我們牧職工作上多次能遇到的問題是：一位教友青年同一位教外人相愛，心投意合，準備走上結婚的途徑。但是這位教外人離過婚。怎麼辦呢？

一個有着決定性的關鍵問題是：這位外教人所離異的配偶是不是領過聖洗的？如果沒領過洗，那就比較容易辦。最好是這位外教人願意聽道理領洗。這時差不多常常可以使用保祿特權。如果，這位外教人暫時無意入教，但對天主教有善意，日後願意研究教理領洗（大概地說，使教友的一方勸其教外的愛人做到這一步，該是沒大困難的事），這時，可以請求聖座解散這位教外人的前婚。趙慶源神父的書中（三九二頁），舉過這樣的實例。幾年前，聖座曾經一度不願意解散這樣的「適法婚姻」。根據最新的法令（見下），好似聖座現今又再解散這般的婚姻。不論怎樣，最好是這位教外人領洗，否則至少要用不少時間，方能辦好手續，許他們在教會內舉行婚禮。

假如在上述個案中，那位外教人所離異的配偶領過聖洗，就不能使用保祿特權了。同道們遇到了離婚的個案，看見實在無法使「破鏡重圓」的時候，那麼，最要緊的是注意離婚的雙方領過洗沒有。如果都是外教人，多半可以使用保祿特權；如果夫婦都領過洗（不一定該是天主教的洗禮），使他們合法離異就差不多是不可能的了。在台灣、港、澳多次碰到的是夫婦一方是教友，一方是外教人。這時，雖然他們成婚前得到主教對「信仰不同」婚姻限制的豁免，婚禮是在教堂內舉行的，還是可能合法地解散婚姻的。這就是「信仰優先權」的個案。

信仰優先權的新訓令

在這裡我們不講「信仰優先權」(Favor fidei)的性質是怎樣的，它的範圍有多麼大等等理論問題。這樣的事講起來够複雜的，而且至今還沒有大家一致同意的公論^⑤。在本文中，只是分析一項信理聖部所頒布的訓令，看看當保祿特權不能合法使婚姻離異時，聖座事實上還能够、也還願意解散什麼樣的婚姻。換句話說，知道這項訓令的內容，也依照上面的指示去做，那麼，申請聖座解散某些婚姻，就相當容易成功。稱這項訓令為「申請合法解散婚姻須知」，大概不是誇張的話。

這項訓令是由信理聖部部长署名發給各地方正權人的(承蒙王愈榮主教鈔贈筆者一份，非常感激)，時間是一九七三年十二月六日。原文是辣丁文。這項令文的第一部的標題是：「為信仰優先解散婚姻之訓令」。第二部是承辦上述解散婚姻應遵行之程序。全文已由美國一家學誌譯成英文而發表。文件的第二部為一般同道不那麼要緊。在本文最後，要把訓令正文的英譯文印出，供同道參考。

首先，為有效地使婚姻為信仰優先而解散，有三個必要的條件：一、夫妻之一方沒有領過聖洗。

二、如果，沒領洗的一方歸正領洗，那麼，在領洗之後，二人從來沒有婚姻行爲（房事）。這兩個條件只是說，聖事既遂婚姻不能解散。或者不是聖事婚姻（即不是雙方都領過洗），或者是聖事婚姻但「未遂」（未定情），教會就能解散。——理論上，究竟教會能不能解散聖事既遂婚姻，是別的問題。請參閱拙著「性愛·婚姻·獨身」（光啓一九七五年出版）一一六——一九頁。

爲有效地使婚姻爲信仰優先而解散的第三個必要條件是：假定這樣的婚姻被解散了，在締結新婚前，教會對「混合婚姻」中有關「保證」之規定，必須比一般「混合婚姻」要更嚴格地遵守奉行。訓令原文第一節。這樣說，未領洗者或在天主教外領洗的，應給天主教的一方自由及方便，爲能實踐自己的信仰及使子女受天主教的洗禮及教育。這項許諾應以「保證」（Cautiones）的方式成立。

照這第三個條件說的，我們可以想像在台灣、港、澳屢次遇到的個案。天主教教友準備結婚，其對象是離過婚的。這位對象自己沒領過洗，其前婚配偶也是外教人。這位對象目前無意歸正入教，所以不能使用保祿特權。這時即可請求聖座解散前婚。另一種情形是，天主教教友準備結婚，其對象是離過婚的基督徒（假定有效領洗），但是這人的前婚配偶却是沒領過洗的外教人。因爲這位對象是基督徒，所以不能使用保祿特權。如果其前婚配偶也是基督徒，則聖座不予以解散。而在我們的個案情況下，即可申請聖座解散這位基督徒的前婚。當然還要滿足別的条件（見下）。

別的可能情況是：天主教教友準備結婚，其對象是離過婚的教外人，不過，這位對象的前婚配偶是天主教教友。或者，天主教教友要同另一位天主教教友結婚，可是後者是離過婚的，其前婚配偶是教外人，即沒領過聖洗的。怎樣處理這樣的婚姻個案？換句話說，天主教教友與外教人締結的婚姻能够解散嗎？

處理這樣的婚姻個案，首先要看天主教教友與外教人成婚時是不是遵守了天主教的婚姻法定方式。假如沒有遵守——相當多的新教友認為如果同教外人結婚，就不能在教堂內舉行婚禮，因此，也不去請神父辦理結婚手續——那麼，這樣的婚姻就是無效的。張希賢神父說：「若婚姻無效是因為缺少婚姻的法定方式，先向主教請示後，本堂司鐸可以聲明婚姻無效，並准許當事人另行結婚」。（張書，五八八頁）

本來為證明某項天主教婚姻無效——雖然僅是夫妻一方為教友——還可以查看這項婚姻有無否認限制而婚前沒求豁免，或是夫婦二人是否缺乏真實合意，這都是可能使一項天主教婚姻成為無效的原因（趙書，四五五頁）。在當地教會法庭辦好手續，宣佈婚姻無效，是正常的法律程序。而申請聖座解散天主教友與非教友締結的婚姻，則是非常程序。因為這多多少少總帶些離婚的味兒。能遵循正常的法律程序解決婚姻問題再好沒有。不過事實上，假如某項婚姻守好了教會法定方式，普通來說，大概在請求豁免否認限制及當事人矢發婚姻合意這兩件事上，不會有差錯。如果有的話，則是少數的例外。

回到原來的問題：天主教教友與外教人締結的婚姻能够解散嗎？聖座的新訓令回答說：能够，不過有幾個條件。訓令的第四節：天主教教友與未領洗者之婚姻，雖然成婚時獲得「信仰不同」限制之豁免，仍可解散，只要這婚姻具備本訓令為解散一般婚姻之條件（見下）。此外，還該證實天主教一方，因地方環境特殊，尤其是因為教友人數少，不能不與教外人結了婚，以便度一個正當倫理生活。第五節說，這樣的婚姻經聖座解散後，天主教一方不得與未領洗歸正的人締結新婚。

除了上面三個為有效獲得解散的必要條件外，訓令還列出其他要緊的條件，申請聖座解散婚姻時，該說明這些條件在具體情況中滿足了沒有。這樣的條件共有八個：一、無法「破鏡重圓」。二、聖

座解散這婚姻不會產生惡表。三、請求解散婚姻者不是使婚姻破裂的有罪原因。將要與之再婚的那位天主教對象也不是。四、如果可能的話，要詢問將被解散的這項婚姻中的另一方，是不是有正當理由反對這項婚姻被解散。五、請求解散婚姻者注意照管這項婚姻中生出的子女的宗教教育。六、爲另一方及子女有公平的扶養照顧。七、將要與之再婚的那位天主教對象是依照其聖洗誓願生活着，並關懷家庭幸福。八、如果將要與之再婚者是天主教慕道者，那麼該有人事的確定性，將來是要受洗的。

最後，訓令第三、六節指出辦理手續時應注意的別的兩件事：如果將要被解散的婚姻可能本來是無效的，在申請書上該說明，這樣更容易得到所求的。其次，如果請求聖座予以解除的適法婚姻，其所以能在教會內成婚，是因爲聖座把它以前的適法婚姻解散過，這時，聖座不再解除現在的這項適法婚姻。換句話說，對同一人，聖座不要兩次使用它爲信仰優先而解散婚姻有的權力。

正權人管轄的新範圍

碰到了上面說過的、或是類似的個案，看着只好申請解散婚姻或宣佈婚姻無效時，具體地說，該怎麼辦？答：該經過地方正權人或教區法庭。現在要問：該經過哪一位地方正權人？該經過哪一個教區的法庭？個案當事人有沒有選擇正權人或教區法庭的自由？坦白地說，這些都是切身的、與案件結果很有關係的問題。

大公會議後，有關婚姻訴訟法的修訂，使得當事人有選擇地方正權人或教區法庭的更大自由。從另一個角度來看，也可說地方正權人管轄 (forum) 的範圍比從前更廣了。現行教會法中，除了一般訴訟法規 (法典第四編，第一至十九題)，還特別編定有關婚姻無效聲明的「婚姻訴訟程序」(第二

十題)。一九三六年八月十五日，聖事聖部更公佈「教區法庭辦理無效訴訟應守之規則」，即是出名的 *Provida Mater* (AAS, 28, 1936, 313-370)。傳信部爲我國教會尚有特殊婚姻訴訟法之制定。(趙書，四六六頁)

因着時代的改變，上述各訴訟法已不敷應付日漸增多的婚姻案件。不僅一般教友，連學者也一致承認婚姻案件審理判決的過程太冗長，太複雜^⑥。大公會議時，教長們請求教宗解決這樣的困難，修訂教會婚姻訴訟法。一九六七年全球主教會議全體通過提案，認爲訴訟法應有基本的修改，而使訴訟過程更簡便、更合乎時代要求 (*Doc. Cath.*, 1967, cc. 1972s.)。一九七一年三月二十八日教宗保祿六世頒佈了自動手諭 *Causas Matrimoniales* 這確是教會婚姻訴訟法的重大改變。手諭的標題即是「爲使婚姻案件更迅速辦理的幾項規則」。(AAS, 63, 1971, 441-446)

對這項可說是訴訟法的里程碑的法令，筆者認爲一般傳教同道多少該知道的，有以下幾點：初審不必須有法官三人組成之合議庭，如法典一五七六條第一項第一目所規定的，而有法官一人即可（我國教會早已有此項特權）。再審時，不必重新由頭再審問一次。再審的合議庭只要認爲初審正確，即可「承認」(*ratam habere*)之。宣佈「承認」(*fatihabito*)十天後，當事人即可再婚。此外，上述手諭還增加了「例外案件」(法典一九九〇條)的數目。所謂「例外案件」，即是不必經過訴訟程序即可判決的情況。手諭規定，凡具有「否認限制」而未求豁免者，凡不守法定結婚方式者，均是「例外案件」。

這些改變更是爲教庭法官應該熟諳的。但是手諭中指出的另一個改變，一般傳教的同道能清楚知道才好。這有關上面提出的問題：有沒有選擇地方正權人或教區法庭的自由？用專有名詞來說，即是

「法院管轄」(forum competens)的問題。不僅申請宣佈婚姻無效，前面說過的解散適法婚姻，以及審訊聖事未遂婚姻實況，都依照這個手諭訂定的法院管轄規則。

論到聖事未遂婚姻，即一對領洗者成婚，但尙無夫妻行爲之婚姻，如果有正當理由，夫妻一方或雙方申請離散，聖座准予解除(法典一一一九條)。每次有了這樣的條件，地方正權人先該請求聖事聖部給予審詢調查的許可，方可開始辦手續。一九七二年三月七日，聖事聖部頒布訓令 *Dispensationis Matrimonii* (MAS, 64, 1972, 244-252)，修訂有關申請解除聖事未遂婚姻的程序。事實上，除了給予地方正權力普遍的准許，可以審訊調查，不必每次請問聖事聖部之外，別的沒什麼改變^⑤。「教友生活」週刊，民國六十一年六月十五日報導「教宗授權當地主教，判決有名無實婚姻」。其實主教仍無權判決，還是要送到羅馬(「有名無實婚姻」是錯誤的譯名，參閱拙著「性愛·婚姻·獨身」六〇頁)。論到哪一位主教有權利，有義務調查未遂的實況，訓令說，遵照 *Causas Matrimoniales* 之規定。

按照這規定，有權力辦手續的，也就是說，當事人可向他請求辦手續的這位主教及其教區法庭，有三個可能：一、舉行婚禮的地方屬哪個教區，那麼那個教區的主教即有「法院管轄」的權力。二、當事人在什麼地方有「非不定着居止」(Commoratio non precaria)，那地方的正權人也有上述權力。三、什麼地方事實上可聚集更多的舉證證據，那地方的正權人及法庭有了當事人常居留地的正權人的同意，也可辦理事續。

爲一般傳教同道也許最有用處的，是第二個可能。所謂「非不定着居止」是什麼意思？原來「不定着」(*precarietas*) 在羅馬法的定義是「撤換的絕對能力」(*facultas absoluta revocandi*) (

Dig. 4, 26, *De precariis*)。「非不定着居止」是說，不能夠任意、突然改換居留地。例如住校的學生和駐防的軍人有的是「非不定着居止」；而觀光遊客、朝聖團員有的是「不定着居止」。^②

回到我們的問題，筆者認為教宗手諭對於「法院管轄」有的「非不定着居止」的規定，至少是廢除。一九二九年十二月二十三日聖事聖部關於「準住所」(quasi-domicilium) 定的種種限制 (AAS, 22, 1930, 168-171)。本來法典一九六四條許可在某地有準住所的當事人，即可請求當地主教辦理有關手續。而準住所是相當容易取得的。法典九二條第二項說，在某地有意居住半年以上，或事實上居住過了半年，即在該地有了準居所。然而，聖事聖部「怕」地方正權人受欺騙，頒布了前面說的那些限制。結果是差不多不可能有準居所，至少為申請婚姻無效聲明，只能在自己本教區的法庭辦手續。如果本教區法庭辦公人員因為事情忙碌沒時間在教律學上讀書追上時代，因而不能做公道的、符合當前教會最新的法律、法理及司法精神的判決，怎麼辦呢？只好忍耐。忍耐不住，就該斷絕聖事共融，甚至脫離教會了。然而，遵照保祿六世的手諭，當事人可以把戶口移到另一教區去，為到那邊辦手續。平常為申請婚姻無效聲明或合法解散婚姻，大約最快也要半年。按法典規定，這人可能在此教區有了準居所；按教宗手諭，這人有了「非不定着居止」，就可以在此教區辦理手續了。

現行法典中有關婚姻聖事的法律分寫在兩編中：第三編第一款的第七題（一〇二—一一四三條），及第四編第一款的第二十題（一九六〇—一九九二條）。在「神學論集」第二十七期中，筆者翻譯了有關「新婚姻法案」的文章。那是修訂法典第三編的婚姻法的新法案。在本期中，筆者介紹了修改法典第四編中的婚姻法的訓令、手諭。讀了這兩篇報告，大概地說，在婚姻法這件事上，神學

「教士」出身的傳教同道就算進入時代了。這正是編印「神學論集」的主要目的之一呢！

附註：

- ① U. Navarrete, S. I., "De termino 'Privilegium Petrinum' non adhibendo" in *Periodica* 53 (1964) 323-373, at 349-351; cf P. Dulan, "The Pauline Privilege: Is It Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?" in *The Cath. Bib. Quarterly* 13 (1951) 146-152; D. J. Gregory, *The Pauline Privilege* (Washington D. C., Cath U. Press 1931).
- ② F. M. Cappello, S. I., *De matrimonio* (Marietti 1961, ed. 7) 717.
- ③ Cf A. Bride, "L'actuelle extension du 'privilege de la foi'", in *L'Année Canonique* 6 (1958-1959) 63-67.
- ④ *The Jurist* 34 (1974) 418-423.
- ⑤ I. Gordon, S. I., "De nimia processuum matrimonialium duracione" in *Periodica* 58 (1969) 491-594, 641-735; R. Rodrigo, O. A. R., "Cur optata a M. P. 'Causas Matrimoniales' celeritas haud semper obtineatur" *Ibid.*, 62 (1973) 503-550; L. G. Wrenn, "The American Procedural Norms" in *Amer. Ecc. Review* 165 (1971) 175-186.
- ⑥ M. Desduts, "La dispense de mariage non consommé" in *Esprit et Vie* nov. 2, 1972, 617-620.
- ⑦ Charles Lefebvre, "De M. P. 'Causas Matrimoniales'. Animadversiones quaedam", in *Periodica* 61 (1972) 395-422, at 403-407.

DISSOLUTION OF MARRIAGE IN FAVOR OF THE FAITH

[On December 6, 1973, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued an Instruction on the dissolution of marriage in favor of the faith, accompanied by a series of norms (prot. n. 2717/68). The text follows is an English translation.]

INSTRUCTION

As is well known, this Congregation has subjected to lengthy investigation and study the question of the dissolution of marriage in favor of the faith.

At length, after this careful investigation, His Holiness, Pope Paul VI, has approved new norms which express the conditions for the grant of the dissolution of marriage in favor of the faith whether the petitioner is baptized or not.

I. The following three conditions sine qua non are required for the valid grant of the dissolution:

- a) absence of baptism in one of the spouses throughout the entire period of conjugal life;
- b) non-use of marriage after baptism, if the sacrament is received by the party who was previously not baptized;
- c) that the unbaptized person or the person baptized outside the Catholic Church

leave to the Catholic party the freedom and opportunity to profess his or her own religion and to baptize and bring up the children as Catholics. This condition, in the form of a promise [*cautio*], is to be kept safely.

II. The following are required in addition:

§ 1. That there be no possibility of restoring conjugal life, in view of the continuing radical and incurable division.

§ 2. That there be no danger of public scandal or serious wonderment from the grant of the favor.

§ 3. That the petitioner be shown not to be the culpable cause of the failure of a legitimate marriage and that the Catholic party, with whom the new marriage is to be contracted or validated, not have been the guilty cause of the separation of the spouses.

§ 4. That the second party in the prior marriage be questioned, if possible, and not be reasonably opposed to the prior concession.

§ 5. That the party who seeks the dissolution see to the religious formation of any children from the prior marriage.

§ 6. That equitable provision be made, according to the norms of justice, for the previous spouse and any children.

§ 7. That the Catholic party with whom the new marriage is to be entered live in accord with his or her baptismal promises and be concerned for the welfare of the new family.

§ 8. If it is a question of a catechumen, with whom marriage is to be contracted, there should be moral certainty of the baptism which is to be received in the future, if the baptism itself cannot take place (which is preferable).

III. The dissolution is more easily granted where there is serious doubt concerning the validity of the marriage, arising on other grounds.

IV. It is also possible to dissolve the marriage between a Catholic and an unbaptized person which was entered into with a dispensation from the impediment of disparity of worship, provided the conditions established in nos. II and III are verified and it is established that the Catholic, because of the particular circumstances of the region, especially the small number of Catholics, could not have avoided marriage and lead a life proper to the Catholic religion in that marriage. It is necessary, in addition, that this Congregation be informed concerning the public knowledge of the marriage celebrated.

V. The dissolution of a legitimate marriage entered into with a dispensation from the impediment of disparity of worship is not granted to a Catholic petitioner in order

to enter a new marriage with an unbaptized person who is not converted.

VI. The dissolution of a legitimate marriage which was contracted or validated after a dissolution from a previous legitimate is not granted.

In order that these conditions may be properly fulfilled, new procedural norms have been drawn up, and all future processes are to be carried out in accord with them. These norms are attached to the present Instruction.

With the establishment of the new norms, the earlier regulations for the conduct of these processes are entirely abrogated.

FRANJO CARD, SEPPER

Prefect

+ JEROME HAMER, O.P.

Secretary

第三世界神學家在東非坦尚尼亞首都集會

房 志 榮

本年八月五日至十二日在坦尚尼亞首都 Dar es Salaam (意謂「平安的碼頭」)，有三十多位來自所謂的「第三世界」的神學家，開了第一次大外交談會。第三世界指亞、非、及中南美(或拉丁美洲)的一些國家，而大外交談是指由上述三洲各派神學家八人，一半天主教，一半基督教各派別。這樣比方由亞洲來的代表：印度兩位，斯里藍卡兩位，菲律賓被請的兩位中只到了一位天主教神父。我國基督教方面由香港的衛禮公會李景雄博士(景風雜誌的編輯)代表，天主教方面則由筆者代表。拉丁美洲來了六位代表，其中五人都是知名的解放神學專家，如 Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Enrique Dussel 等，陣容可謂充實。至於非洲因了近水樓台的關係，來了十多位學人，代表着七、八個國家，他們的英語都是涵養有素，說起來有力動聽，佔了不少優勢。只有一位來自南非的天主教神父以法文說話，由翻譯員同時譯成英文。拉丁美洲的代表英文程度大多不高，他們覺得因受語言的限制而未能暢所欲言。

討論的主題

七天的時間都圍繞着三個主題在報告，在澄清問題，在發問、在討論、在採取一些結論。報告的時間不長，因為主講人都已在事前將所要講的寫好、油印、分發給大家，報告時只提綱挈領地將重點指出，當做大家討論的基礎。那三個主題便是：

1. 亞、非、拉丁美洲，過去及現在的經濟、政治、社會，及文化背景。首先由非洲代表、坦尚尼亞大

(下轉四三〇頁)

牧靈

耶穌的教學（續完）

宋稚青

第三節 智力的訓練

智力生活

耶穌訓練門徒們的智力。

智力生活在真理內，一遇無知與錯誤就衰敗了；如在低能或白痴的人身上，智力即無存在的餘地。教育的功用能對低能與白痴不能產生任何效率。但要注意，這兩種狀態與遲鈍不可混為一談，遲鈍尚有求知的可能。對於認識真理，克服無知，改正錯誤，教育的力量是必要的，這點福音切實地注意到了。

智力面對真理可分為幾個等級，由最低升到最高級，拾級而登，達於完善而後止。第一級是對真福茫然無知，這本來不可稱為認識的等級，因為與真理毫無關連，僅為一種消極的心靈狀態而已。其次是智力處於矛盾的兩個事物之間，既不能肯定又不能否定，雙方理由平分秋色，不能側重任何一方，我們稱之為疑惑。第三，假如判斷力在上述情形中，有所偏倚，有倒向一方的傾向，這時的智力雖然仍是猶豫不定，却不同於單純的疑惑了，而形成另一狀態即推測或猜測。第四，智力更進一步接近真理。這時判斷下了決定，接受一面，而排除與它矛盾的另一面，可是對接受的一面尚有十足的把握。

握，稍存錯誤之慮，而對排除的一面所持的理由又不能完全推翻，這稱為意見或臆說。第五，如果對某事物認識的確實無誤，恰如其份，即算對該事物有真的知識。

人的理智自然追求真理，不過究竟何時才確實獲得真理，往往不易確定。假如一個人建立了一個思想體系，他自以為理由充足，確實無誤，並且認為把與它矛盾的理論駁倒，這時，他的知識是否是真實的呢？我們答道：可能是真實的，如果客觀的真實性確是這樣，如果事實上的確沒有人提出有力的反證。但是為揭穿錯誤，或預防不受錯誤迷惑，最好有一位傑出的導師，為人指破迷津，不受錯誤和假學說的迷惑。耶穌便是這樣的導師，祂為了使祂的門徒不陷於錯誤，要他們預為防範：

「你們要謹慎，免得有人欺騙你們，因為要有許多人假冒我的名字來說：我就是默西亞，並要騙去許多人」（瑪二四4、5）；「那時若有人對你們說：『看哪！默西亞在這裏！』或說：『在那裏！』你們不要相信……」如果有人對你們說：『看哪！他在曠野』，你們不要出來；或說：『看哪！在內室』，你們也不要相信。」（瑪二四23, 26）

這種預防策略，也有避免「無知」的作用。當然為取締「無知」，最好的方法便是提供給健全的教訓，這類的教訓在福音中極為豐富，其中有的是堅定已有的真理，大多數則為啟發新的真理。

耶穌在啟發真理的時候，採取了不同的方式。有時激發感覺官能和想像力，把真理寓於譬喻和象徵內，這在前面已經敘述。有時他闡述真理，不用譬解，而單純地訴之於理智。例如：「若是人們稱家主為貝耳則步（魔王），對他的家人更該怎樣呢？」（瑪一〇25）。有時僅用他「老師」的資格，一言為斷：「我告訴你們，有比聖殿更大的一位在此。」（瑪一二6）

全新的真理

耶穌向世人傳報了許多全新的真理，其中有的是指導生活的原則，有的是顯示祂的天主性。

「凡在人前承認我的，我在天上的父前也必承認他；但誰若在人前否認我，我在天上的父前也否認他。」（瑪一〇三二、三三）。「誰若給這些小孩子中的一個一杯涼水喝，因為他是門徒，我實在告訴你們，他絕喪失不了他的報酬。」（瑪一〇四二）。「我父將一切交给了我，除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪一一二七）

這是指導人度超自然、超現實的生活，透過暫生瞻仰來生。以暫生比照來生；暫生承認耶穌，永生耶穌也承認他；暫生的行為表面雖然沒有什麼價值，但是如果以超性動機去做，就有永久的價值；爲了某人是耶穌的門徒，給他一杯涼水，必要受到酬報。

聖若望福音的目的專爲證明耶穌的天主性而寫，故此這項證明極其豐富，是取之不盡，汲之不竭的泉源。爲了領會這項真理，當採取類比作用，就是以信仰爲出發點。信仰好像一把鑰匙，當你用它打開真理的寶庫時，你必會發現裏面所含的真理，琳瑯滿目，美不勝收。換言之，你一旦以信德承認了這些真理，你就能證明所有從此獲得的結論是順理成章，非常邏輯的。是的，以信德獲得的真理超乎理智，或在理解的範圍之外，但是並非違反理智，也不與理解的真理互相矛盾。並且在你着手研究時，可以利用理智的自然能力、去考察可信的動機，一俟了解動機，一俟動機征服了你的理智，你便認爲有接受這類真理的必要，縱然你對這類真理毫不了解。我們從不同程度自然科學知識做一個譬喻，假定我對於太空飛行的理論和技藝茫然無知，有一位太空科學家爲我講解，縱然他講解的非常清楚

，可是因為我的這類科學知識太貧乏了，故對他講的一切話完全不了解。試問我如有十足可靠的證據，確知和我講話的人真是一位太空科學家，如果因為我不懂，便說他胡言亂語嗎？一定不能。對這位太空科學家所有講解的評論，不能憑依我理解的程度，而當借重那證明他是科學家的證據。

我們的知識領域和天主的知識領域距離之遠，絕不是無科學知識的人與科學家之距離所可比較的。後者僅是同境界（自然界）的程度之分，前者則根本屬於兩個不同的境界（自然界與超自然界）。然而假如天主願意把他本有的知識通傳（啓示）給我們，我們接受這種知識的時候，是以我們的理解為取舍的標準？或是以證明這知識確是天主啓示的證據為標準呢？無疑的是後者，這就是前面說的可信的動機：一俟了解動機，一俟動機征服你的理智，你便認為有接受啓示真理的必要。

人有了以信仰獲得的真理作支點，可以演繹出新的結論，可以推論到其他有關的真理，人由此獲得的知識的豐富，是任何真理的方式所不及的。因為這種超自然的真理，若不是耶穌教給人，人永遠不能知道。

以真理糾正錯誤

學習時，不能一蹴而幾，必須按部就班，由淺入深，由簡至繁，逐漸分層學習。任何老師應這樣給學生灌輸知識，耶穌更是如此。他有計劃地準備門徒們，逐漸把真理傳授給他們，逐漸啓發，慢慢深入。他在捨生前夕仍給他的宗徒們說：「我還有許多事要給你們說，不過，現在你們不能領會。」

（若十六12）

面臨假的威脅是預防。以假為真是錯誤，攻擊錯誤要有另一套辦法。耶穌首先提出的辦法是以光

明照射錯誤，讓陷於錯誤的人看見，認識那是真理，他在哪方面對真理誤解了。因為認識真理，辨別真假，猶如物理學科的定理：「自然怕真空」，黑暗怕光明，錯誤怕真實。耶穌為糾正當時法利塞人的錯誤，提出祂正確的主張；祂的主張便是光明，足能震盪發蹟，使人拋棄錯誤，接受真理。茲節錄幾節福音文字，觀察一下耶穌如何以真理糾正錯誤。

糾正關於行善時犯的錯誤：耶穌說：「你們要小心，不可在人前行善工，為叫人看見，若是這樣，你們在天父之前，就沒有報答了。所以，當你行施捨時不可在你面前吹號，如同僞君子在會堂和街上所行的一樣，為了受人的稱讚。我實在告訴你們，他們已經獲得了他們的報酬。當你施捨時，你右手所行的，別叫你的左手知道，這樣你的施捨雖隱而不露，但你的父在暗處看見，必要酬報你。」（瑪六1-4）耶穌的意思並不是禁止公開行善，而是指摘行不由衷，只圖炫耀人前的舉動。耶穌糾正關於祈禱所犯的錯誤說道：「當你們祈禱時，不要如僞君子一樣，他們喜歡在會堂及街頭站着祈禱，為叫人看見。我實在告訴你們，他們已經獲得了他們的報酬。當你祈禱時，進入你的內室，關上門，向你暗中之父祈禱，你的父在暗中看見，必要報答你。」（瑪六4-6）這段話的正確解釋是，耶穌並非禁止公開祈禱，而是在貶斥作祈禱的姿態，以博取熱心之名的僞君子們。

關於祈禱的言語的錯誤，耶穌也糾正道：「你們祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣；因為他們以為只要多言，便可獲得重允。你不要像他們一樣……你們應當這樣祈禱：

我們的天父：願祢的名受顯揚，

願祢的國來臨，

願祢的旨意奉行在人間，如同在天上；

求祢今天賞給我們日用的食糧；

求祢寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣。

不要讓我們陷入誘惑，

但救我們免於凶惡。」（瑪六7-13）

關於禁食的錯誤，耶穌糾正道：「幾時你們禁食，不要如同偽君子一樣，面帶愁容，爲叫人看出他們是在禁食。他們已獲得了酬報。你禁食的時候，要洗臉，不要叫人看出你在禁食。你的天父在暗中看見，必要酬報你。」（瑪六16-18）

爲善是一種錯誤，耶穌以他真理之光揭露這種錯誤的黑暗。提醒人認識這種爲善毫無價值，不能得天主的採納；原來施捨、祈禱、禁食都是敬禮天主的聖潔事工，以取悅天主爲目的，依此而行必能蒙受天主降福；反此而行，專以圖人稱讚爲目的，把敬主之事用爲榮己，豈非大錯特錯？即便獲得「熱心之名」，仍然得不償失，這是多麼愚昧啊！

耶穌也糾正主觀的錯誤。請讀以下這一段福音：

「有一個法利塞人請耶穌吃飯。祂便進了那法利塞人的家中坐席。那時有一個婦女，是城中的罪人。她一聞知耶穌在法利塞人家裏坐席，就帶了一瓶香液來，站在他身後，靠近他的腳就哭開了。她開始用眼淚滴濕了耶穌的腳，用她的頭髮擦乾，又熱切的口親耶穌的腳，以後抹上香液。那請耶穌的法利塞人心裏想：「這個人若是先知，必定知道這個摸祂的是誰，是怎樣的女人；她是一個罪婦呀！」耶穌發言對他說：「西滿，我有一件事要跟你說。」西滿說：「師傅，請說罷！」耶穌說：「有一個債主，他有兩個債戶：一個欠他五百德納，另一個欠他五十，因爲他們都無力償還，債主就都寬免

了他們，那麼，他們中間誰更愛他呢？」西滿答說：「我想是那多得寬免的。」耶穌對他說：「你判斷的正對。」於是，他轉身對着那婦人，向西滿說：「你看見這個婦人嗎？我進了你的家，你沒有給我水洗腳，她却用眼淚滴濕了我的腳，並用她的頭髮擦乾；你沒有給我行口親禮，但她自從我進來，就不斷地口親我的腳。故此我告訴你，她的那許多罪都得了赦免；因為她愛的多；但那少得赦免的，愛的也少。」耶穌就對那婦人說：「你的罪赦了！」（路七36-48）

這法利塞人犯了妄斷人的錯誤，耶穌以淺顯的譬喻，輕而易舉地給他揭破了。這正對病根的一擊，只有耶穌能做得。當然這位法利塞人的錯誤不是惡意的，故此耶穌以溫和的態度對待他，不像對有惡表的錯誤——假善欺人那樣嚴厲。所有老師在矯正人的錯誤時，皆當取法耶穌的這種態度！

解釋疑惑

智能尋找知識或解決問題的時候，如對問題毫無所知，就要裹足不前，無法進行；如果受偏見之累，或懷有主觀的錯誤，往往走入歧途；當這情形，如遇明師指導，糾正錯誤，難題即可迎刃而解。此外在認識的進程中，還有一種心理狀態，就是思路中途觸礁，發生了疑惑。這時候要怎樣對付呢？辦法很簡單，把疑難向有相關知識和經驗的人提出。耶穌的教導，在解釋疑惑上有卓越的見識。

西加爾婦人在井旁和耶穌談話，逐漸對耶穌加深了認識，當她承認了耶穌是一位先知之後，便提出來她的疑難道：「我看你是個先知，我們的祖先一向在這座山上朝拜天主，你們却說朝拜的地方應該在耶路撒冷。」（註十三）耶穌給她說：「女人，你相信我吧！時候要來到，屆時，你們也不在這座山上，也不在耶路撒冷朝拜父。你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的，因為救恩出自

猶太人。然而時候要到，而且現在就是，那真的朝拜者以精神誠意朝拜父，因為父所尋找的，正是這樣朝拜他的人。天主是神，爲此，凡是朝拜他的，就應該以精神誠意朝拜他。」（若四19-24）

堅定於真理

當人懂得了真理時，便佔有了真理，耶穌即加以堅定。例如山中聖訓時，衆人領受了他的訓言，他便說：「你們歡欣踴躍吧！因爲你們天上的報答是豐厚的」（瑪五12）；又如法律博士回答耶穌的問話道：「法律的第一條誠命是：你要全心，全靈，全力，愛天主。」耶穌對他說：「你說的好。」理智免於無知，免於疑惑，免於錯誤之後，即獲得準確的真理，即擁有真理的自由。耶穌說：「你們認識真理，真理就要解放你們。」（若八32）

耶穌所傳授的真理屬於超自然界，來自他自己的認識。他教導的初步以感覺官能作證明，以顯然易明的真理作論據，然後以類比的方式邁進他昭示的真理對象。他所昭示的真理固然本身彰明（註十四），但其彰明性是對耶穌而言，對生活在現世界的人說，則不是彰明的，換言之，人用自己的自然智能不足以認識它。那麼，耶穌怎樣叫人認識這類真理呢？他先以現世界的事物作類比，來譬解超自然的事物，但他之取信於人，使人承認這類真理，則憑藉他爲師的權威。他在傳教時，以奇蹟、以預言、以他超人的智慧建立他的權威，使人因此縱然不明瞭他講的真理，而仍然承認它們是最真實不過的。

真理的準確性，就認識論的觀點看，物理實際比倫理的準確性大，但在人的日常生活裏，倫理的範圍要比物理重要的多了。人無論目不識丁，或學貫中西，擁有倫理真理的數量，遠超過物理的真理

。耶穌號召人重視超自然的和倫理的真理，他不斷的作證，廣汎的施展他的權威：「我是真理」。福音的教育提出一種最快人心的保證，就是我們的理智將達到圓滿的完善境界，在面對面見到天主的時候，將認識全部真理，因此而愉快無窮。

一位大思想家說道：「我相信有智力的幸福。我多次經驗，當我發現我以前不知道的新穎而重要的法則時，我感覺很深的樂趣。我渴望每天有新的發現，每天感覺樂趣。不過我的能力有限，身體不支，且時間不敷分配。我相信應當有一個地方，在那裏我們可以滿足這種求知的渴望：能確切無疑的認識全部的真理，並且再也不感疲倦。」（註十五）

第四節 意志的訓練

人異於禽獸的特有能力為理智與意志。人性假若能實現蘇格拉底的等式主張：知即行；假如能做到王陽明的學說：知行合一；假若一有真知必然產生正確的行爲；假若意志必然隨從理智的領導：人就不需多少教育，即可從善如流了。但是大多數學者仍承認理智與意志間的不協調；如果我們反省自己，觀察別人，也能發現不少這種背道而馳的情況。

意志在決定上的功用

關於「知」在行上的分量本身是不充足的，沒有決定行的必然性，我們在討論行動的原則時（參考第三章第三節）已經談過了。我們現在僅就意志的正確發展，觀察一下福音的教育觀點。

意志的行爲有三種功用，就是考慮，決定，執行。這三種功用中的執行，是意志交由其他官能去

完成，如命令眼去看，命脚行路，命理智去思考等，這一層且置而不論。第一種考慮的功用，由理智主動地工作，以大小不同的準確程度供給意志嗜欲的對象；這時意志的貪慾升起，加強或削弱理智的力量。理智方面，如果它供給的對象有被取締的危險，它就提供新的理由動機，進行推理……意志注意某一些對象。當意志決定接受或拒絕一件可欲的對象時，它便自己行動，不為理智所左右，它必然獨自行動，不需要也不容許其他的協助，只以它自己本有的活力就應付裕如了。

意志力，就其本質說，在兩種善之間，有任選其一的自由，在善惡之間也有選擇的自由。（註十六）它能有效地防衛這種高貴的權利，雖然有時也是造成悲劇的原因；它熱烈地執掌它的決定權，毫不放鬆。爲什麼呢？因爲天主聖言偕同聖父聖神既已把意志造爲自由的，當祂降生成人，作人類的導師的時際，也不肯加以限制。不過，耶穌却能協助意志避免或補救它的偏差。怎樣協助呢？訓練。訓練的方式可分爲若干觀點，例如意志指導感官和智力，供給它最純潔的材料。關於意志的行動要注意，當它考慮的時刻，要慎重，不可輕易下決斷。同樣要注意嗜欲 (appetite)，嗜欲往往伴同智力參加其中，影響意志的抉擇。激情衝力也很強，對意志的干擾應特別加以注意。（註十七）

「人自童年始，即應改正違理的傾向，培養好的習慣，尤其要啓發智力，堅強意志以便統御偏情，而接受完善的基督化教育。」（註十八）

削弱激情

舊約法律是怕情的法律，新約內，耶穌頒布的法律恰與舊約相反，而是愛的法律。

我們以下要觀察耶穌如何把激情引向正路，使它不危害意志，讓意志自由向善。關於統御激情的

各種方法，可參考其他書籍，此處不擬詳加敘述。

創世紀所描述的天使，手執火劍，把守樂園的大門，非常威武可怕。而新約描述的天使，不但不帶劍，一顯現給人，先消除人的怕懼。匝加利亞見了天使，驚慌失措，天使對他說：「不要害怕！」（路一13）聖母瑪利亞聽見伺候她的話：「萬福，你充滿了天主的寵愛」，而大顯驚異，天使對她說：「不要害怕！」（路一30）

若翰誕生時，他的父親匝加利亞憶起天主向亞巴郎作的誓言，知道恐怖的時期已經過去了：「恩賜我們，從敵人手中被救出來之後，使我們無恐無懼，一生在他台前，以正義和聖善事奉他。」（路一74）

耶穌有時只用一句話表示他在跟前，即足夠鎮定人心。「宗徒們看見他在海面上行走，都驚懼起來，祂對他們說：「是我，不要怕！」（若六20）耶穌復活後顯示給宗徒們，他們想是見了鬼神，驚懼萬分，祂對他們說：「你們爲什麼恐懼呢？你們心裏爲什麼存有這樣的思想呢？你們看看我的手，我的脚，真是我；你們摸一摸，要知道：鬼神沒有肉，也沒有骨，而我一如你們見到的，有肉也有骨。」祂說了這話，就把手脚指給他們看（路廿四38-40）。

當宗徒們有合理的怕懼時，耶穌便安慰他們，賜給他們平安：「我留給你們平安，我把我的平安賜給你們；我給的平安不同於世俗的平安。你們的心不要亂，也不要氣餒。你們曾聽我給你們說過：我要去並且回到你們這裏。你們若愛我，你們一定喜歡我到那裏去。」（若一四26）祂賜給他們平安，同時也說明消除怕懼的理由。

怕懼是信德之敵，故當努力克除。有一次，會堂長請求耶穌到他家中療愈他的獨生女，走在半途

，會堂長的僕人來報信說：「你的女兒已經死了，不必煩勞師傅了。」耶穌聽了，就對他說：「不要怕，只管信，她必得救。」（路八49-50）。

不過，克除恐懼最有效的方法是愛德，聖若望宗徒解釋道：「愛內沒有恐懼，反之，圓滿的愛把恐懼驅逐於外，因為恐懼內含有懲罰；那恐懼的在愛內還不圓滿。」（註十九）

耶穌有時利用戒懼心，節制人貪虛榮。就此觀點說，戒懼之心有培養的必要。耶穌設譬喻說：「你如被邀赴筵，不要佔上位，因為恐怕有比你地位高的人客人來了，主人要對你說：請把位子讓給這一位；那時你就要含羞去坐末席了。你幾時被請，應去做末席，等那請你的人來給你說：朋友，請上坐罷！你在同席的人面前才有光彩。因為凡高舉自己的，必被貶抑，凡貶抑自己的，必被高舉。」（路一四8-11）

為克制貪虛榮的偏情，耶穌提出了上述的方式，就是懷恐懼受辱的戒心。於此要注意，耶穌無意教人虛偽，以退為進，「先居下位，以便主人推上高位」；他的目的是教人實行謙德。

轉移與昇華

攻打激情的第一方式是轉移對象。這種辦法力量強大，效果頗著。耶穌多次應用，以新的事物變換激情的對象，同時保留激情的衝力。現代心理分析學者也發覺了這種方式，稱之為昇華（sublimation）。我們引證幾項於後。

關於野心的昇華，耶穌要人希望天國中的高位。他許諾給貪慕現世權利的宗徒們說：「在重生之日，當人子坐在他光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上、審判以色列十二支派。」（瑪一九28）

關於貪財的昇華，耶穌許給爲他的緣故犧牲財物的人，今生來世皆得厚報：「要獲得百倍的酬報，並且享有常生。」（瑪一九29）

關於人格昇華：耶穌鼓勵人守法，以冀獲得高尚的人格，他說：「誰違犯了這法律中最小的一條，並教人這樣做，他在天國中要是最小的；但誰遵守了這些誠命，並這樣教人，他在天國中將是偉大的。」（瑪五19）

以努力昇華怕人恥笑：爲了免於被人恥笑，耶穌勸人慎思，明辨，篤行。一有決定，即貫徹始終：「你們當中誰願意建造一座塔，而不先坐下籌算費用，是否有力完成？免得他奠基以後，竟不能竣工，所以看見的人都要開始譏笑他說：『這個人開始建造，而不能完成。』」（路一四28-30）

人着手任何行爲，必須先有決定，決定是意志最後的行動；任何有意行爲都經過意志明顯的或隱然的決定。爲便利意志作決定起見，加強理解力，削弱或轉移激情是很重要的。此外，獎勵與懲罰激勵意志的決定也有相當的效用。

當一個好行爲完成之後，理智就認識了這種好行爲的價值，因此要求相關的機能重複類似的行爲，以便養成習慣。耶穌多次採用這種積極的方式，要他的門徒重複類似的行爲：「我以前派遣你們的時候，沒有帶錢囊、口袋，你們缺少了什麼沒有？」（路二二35）這是要門徒們重新激發信賴天主的行爲。

有時耶穌要門生欣賞好行爲的高尚。一次宗徒們傳教歸來，很是滿意，因爲魔鬼都屈服在他們權下，耶穌對他們說：「你們寧要喜歡的是：你們的名字已經寫在天上了。」（路十20）

人格的培養

總之，善行的目的，不外凡開始的善行就當完成。只有開始，沒有繼續，固然不好，功敗垂成，尤可惋惜。故此每個善行都要完成，由類似善行積累起來的德行亦應養成，並恒行不懈，必如此，意志才算是堅強的，才算是成功的。

「完成」是教育方向的路程，也是意志行爲的終點，完成的才算是成功。爲此許多著名的教育家都非常重視意志教育，把意志訓練列爲重要的教育訓練，尤其對陶冶人格，意志訓練更是不可或缺的。

陶冶人格不在致力於理解力的發展，也不在感官與其他的機能的單獨訓練，而在遵照意志的正當程序，配合進行。換言之，各種官能皆應爲意志服務，聽從意志的指導。耶穌規定這種服務的基礎爲：「棄絕自己」，聖保祿指出最高的完成目標：「直到基督在你們內形成。」（註二十）

有的學校特別要求智力的訓練，爲達成特定的目的，以智力的成就作爲先決條件，規定如欲進入該校，必須具備某種知識水準，否則拒而不收；數學不及格的人，不得進大學。

耶穌的學校內，沒有這種偏頗，沒有一方面或多方面的壟斷性的規定。耶穌看重的是人，是整個的人。耶穌強調整個人的和諧發展，倡導完整教育。這種教育在生活上是完全無瑕的，經耶穌身體力行，立下遺範，昭告我人，跟隨祂學習。祂說：「你們跟我學習罷！」「我是道路」，「我，無人能斥責我有罪。」爲此，我們該隨從祂，跟祂學習，直到基督在我們內形成，度祂所度的生活，一如聖保祿宗徒說：「我生活，不是我生活；而是基督生活在我內。」（註二一）

然而首先要棄絕自己，耶穌向衆人宣佈：「誰願意跟隨我，要棄絕自己，每天背負自己的十字架

跟隨我。因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我的緣故喪失自己的性命，這人必要救了性命。人縱然賺得了全世界，却喪失了自己，或賠上自己，為他有什麼益處呢？」（路九23-25；谷八34-36）

有一大羣人與耶穌同行，耶穌轉身向他們說：「如果誰來就我，而不恨他的父母、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的生命，不能做我的門徒。不論誰，若不背着自己的十字架，在我後面走，不能做我的門徒」（路一四25-27）。「你們中不論是誰，若不捨棄他的一切所有，不能做我的門徒。」（路一四33）。「你們該變賣所有的來施捨，為你們準備好經久不朽的錢囊，在天上備下取用不盡的寶藏；那裏賊不能走近，蠹蟲也不能損壞。因為你們的寶藏在那裏，你們的心也必在那裏。」（路一二33-34）。「天國好像藏在地裏的珍寶，人找到了，就把它藏起來，高興地賣掉他所有的一切，買了那塊地。天國又好像一個尋找美好珍珠的商人，他一找到了一顆寶貴的珍珠，就去賣掉他所有的一切，買了它。」（瑪一三44-46）

上面引證的幾段話，都說明一件事，就是人幾時要修德立功，恆心行善，則必須把它和大目標相較，無足重視的、且有礙於大目標的事物皆應拋棄，絕不迴顧，絕不惋惜。「要每日背負自己的十字架」（路九62）

然而若要使這一切行為都達到目的，引導感官，激動智力為意志服務，仍然不够，還需要新生命的活力，就是耶穌賦與人的聖寵。耶穌通過聖寵指導整個人的所有行為，陶冶人自然和超自然的品格。

第五節 福音與人性

耶穌基督施教雖以超自然為教育計劃，但並不忽視人性；他的超自然計劃是針對人性而設計的，完全適合人性，我們在第一章已清楚的解釋過：聖寵並不摧毀人性，而是完成人性。

福音對生理的觀點

一提起配合人性的教育，立即想到生理。生理的發展與衛生，在現代的社會環境裏，尤其積極的醫學，即體育頗受重視（註二二）。這在今日的教會內也普遍地注重，例如教宗比約第十二世說：「你們放心並忠信從事體育吧！天主教思想對此並無異見，而且衷心贊助……天主教重視運動的事實，可以破除他人對我們的誤解。天主教認為體育增加人的精神價值，並且裨益教友生活。」（註二三）又如第二屆梵蒂岡大公會議於一九六五年二十八日對基督化教育之聲明中說：「吾人必須匡扶兒童及青少年人，藉最進步之心理學及教育技術與科學之助，使其體能、操守及智力得以均衡發展。」（註二四）

天主教遵照耶穌的旨意，重視身體的發展，但是如果過事重視身體，如果爲了身體的發展侵害靈魂的利益，違反人格的尊嚴，則是把靈魂與肉身的結合次序破壞了，這是基督化教育所反對的。不得其法的嬌養身體，反傷害身體，嘗見過度照顧身體的人，身體健康反而欠佳。

耶穌不但講道，供給人精神食糧，而且顧全人的身體，他以奇蹟治愈人的疾病，爲了使聽衆不致挨餓，曾顯增餅和增魚的奇蹟，並親手烤魚給宗徒們吃；當宗徒們傳教歸來時，祂叮囑他們去休息。

這些以奇蹟救助人肉體的事，我們不能效法，耶穌也不要我們效法。可是耶穌制定的法律，必不超出人力，是人人能行的，也應該行的，祂所規定的進入天國或被逐出天國之外的條件是：給或不給最小的弟兄衣、食與身體的要需。他在公審判之日，向右邊的人說：「我父所祝福的人，你們來享有爲你們準備的幸福吧！……因爲我餓了，你們給了我食物，我渴了，你們給了我飲料……」此後，又給左邊的人說：「可咒罵的人，離開我，到永恆的火裏去吧……因爲我餓了，你們沒有給我食物，我渴了，你們沒有給我飲料……」（瑪二五34）

耶穌的教導施於全人，對生理的教育（體育）縱然未顯然明示，至少隱然暗示：祂並不把身體棄置不顧，或視作壞的東西，反之祂照顧人的身體，提出照顧的保證：「你們的頭髮如無天父的准許，一根也不會落下來」；天主照顧人的身體遠勝過照顧在天空悠閒翱翔的飛鳥，遠勝過田間朝開夕萎的小花，天主對這些植物動物照顧的如此周詳縝密，何況對祂的兒女——人類呢！（瑪六25-34）

我們承認，福音對生理方面的教導，遠不如對智力，尤其對倫理方面的多。因爲就追求真理與培養道德的立場，身體當爲理智與意志服務，它的功能在於協助理智與意志達成目的，修煉它，等於修煉工具，而工具的完善應以完成目的效率來斷定，所謂「工欲善其事，必先利其器」是也。

總之，耶穌的教導完全適合人性，不過不以此爲目的，而以發展超自然的生活爲目的，祂利用一切自然界的事物發揮超自然的境界，祂把自然界，連人性在內，導向超自然界。祂說：「你們看天空的鳥不播種，不存糧……田間的玉簪不耕織……」是發揮天父的對人的愛；祂引導跟從祂的人注意聽祂的言語，祂用許多譬喻和極美麗的寓言激勵人的想像，祂提醒人的記憶力，助它憶起天主賜給的種種恩惠，回想法律的條文或他的話，祂以全新的真理滋養人的智能，祂解釋疑惑，糾正錯誤，他教導

人，要人以正直的意志行動，恒心行善，貫徹始終……這一切的目的不是爲訓練人的自然能力，這是訓練感官爲能正確觀察，訓練智力爲善於理解，訓練意志爲能善於決定：僅此而已——耶穌對人的自然能力所做的努力，都歸於一句簡單的話，指導一切行爲協力爭取天國。

天助與自助

促成超自然生命發展的有兩件要素，一是人的行動，可稱之爲人的自助，一是天主恩惠的協助，可稱之爲天助。這兩件要素有相同的重要性，却有基本上的分別。

天主在人靈魂的本體上賦與寵愛，在人靈魂的能力上賦與德性與神恩，使靈魂賦有超自然的生命，並能借寵佑產生超自然的行爲。人如善與天主合作，當然積功累德，值得嘉獎，但是如抗拒天助，不肯與天主合作，必遭天譴，實在可嘆。耶穌對這等人發出嗟嘆之聲道：「苛辣匝因，你是有禍的！貝特賽達，你是有禍的！因爲在你們那裏所行的異能，如果行在提洛和漆多，他們早已做補贖了。」

「（瑪一一二一；路一〇一三）「耶路撒冷，耶路撒冷！你常殘殺先知，用石頭打死那些被派到你這裏來的人，我多少次願意聚集你的子女，有如母鷄把幼雛聚集在翅膀底下，但你竟不願意。」（瑪二三三）

耶穌曾用極生動的譬喻描寫善用和妄用天主恩惠的不同遭遇。祂說：「有如一個遠行的人，將僕人們叫來，把他的財產交給他們，按照他們的才能，有的給了五個塔冷通（錢幣名，一個合美金二千一百元），有的給了兩個，有的給了一個，然後動身走了。那領了五個塔冷通的，立刻用來營業，賺了另外五個。同樣，那領了兩個的，也賺了兩個。但是那領了一個的，却掘了一個坑，把主人的銀子

埋藏起來。過了多時，主人來了，便與他們算帳。那領了五個塔冷通的上前來，交上另外五個塔冷通說：『主啊！你交給了我五個塔冷通，看，我又賺了五個。』主人對他說：『善良而忠信的僕人！你既在小事上忠信，我必委派你辦許多事，進入你主人的福樂吧！』那領了兩個塔冷通的也上前來說：『主啊，你會交給我兩個塔冷通，看，我又賺了另外兩個。』主人對他說：『好！善良而忠信的僕人，你既然在小事上忠信，我必要委派你管理許多事，來同你主人一起享福吧！』隨後那領了一個塔冷通的也前來說：『主啊，我原知道你是苛刻的人，在你沒有下種的地方收穫，在你沒有散布的地方聚斂。因為我害怕，所以我把你的塔冷通埋藏在地裏；請看，你的仍還給你。』主人回答說：『刁惡而懶惰的僕人！你既然知道我在沒有下種的地方收穫，在沒有散布的地方聚斂，那麼你就該把我的銀子交給錢莊裏的人，待我回來時，就把我的錢連本帶利取回。所以你們把這個塔冷通從他手裏奪過來……把這無用的僕人丟在外面的黑暗中去！』（瑪二五14-40）

從此可知，天主依照人的才能，賜給人恩惠，若人善用，努力工作，就可賺得一倍的利潤，因此而受賞；人若不肯善用，懶於工作，則為浪費天主的恩惠，因此而受罰。

自我教育或教育他人的工作，所能支配的僅是人的行動。至論賦與聖寵，準備靈魂隨從天主默感的工作，人便不能直接過問了，我們只知道，天主賜給的聖寵愈多，人所獲得的助佑愈大。

天主賜給的德性神恩的發展，有賴於人恒久的努力與合作。

天助由基督從天上掙來，同時樹立榜樣，可資仿效。並且以其福音訓言燭照人的理智，激發意志，以行為實踐直向天主之德與倫理之德。

實踐超自然生活

人的行動包括利用教育的方法，不能只靠自然力量，而必須仰賴天主的聖寵神恩。教宗比約十一世說：「教育兒童的各種方法，凡是只依賴人的自然力量，較易忽略天主所付，為造就信友生活方法的，全是虛假而多錯誤。凡否認或不注意原祖遺留給後代的原罪，或否認聖寵，而只是完全仗恃自然能力的，實在大為背離真理。」（註二五）

人與天助合作，即為自助。自助之道，在於實踐超自然的生活，發展天賦的超自然生命。今將耶穌關於這方面的訓示簡略介紹一下：

關於信德的發展：「你們的信德如果有芥菜籽大，你給這座山說：移到海裏去，它必照遷不誤。」（路一七六）「未見而信的人更有福。」（若一七六）

關於望德，耶穌要人堅定地依恃天主，說天父照顧人要勝過田間的花卉，超過天空的飛鳥，花既不缺土地與雨露的滋養，鳥既不乏果腹的食物，何況人呢？

愛德更是耶穌諄諄叮囑的：耶穌給門徒們說：「你們要彼此相愛，一如我愛了你們，從而人要認出你們是我的門徒。」（若一三三）。「我來是把火投在地上，我所願意的，就是要它燃燒起來。」（路十二四九）

智德的發揚在於事先深思熟慮，耶穌說了建造房子的比喻，智者建造房屋在磐石上，不怕風吹雨打；（瑪七二四）智者建造以前，先坐下籌劃費用，是否有力完成？（路一四二八）；又以作戰為喻：一個國王要去同別的國王交戰，哪有不先坐下衡量一下，能否用一萬人去對抗那領兩萬人來攻擊他的呢

？（路一四31）又明白宣佈道：「你們要像蛇一般機警。」（瑪一〇16）

提到智德，耶穌要求物各有主，是誰的就歸於誰「天主的歸於天主，凱撒的歸凱撒。」（瑪二二21）爲鼓勵人勇敢，耶穌提出勝利的保證：「你們在世界上要遭大憂患，不過你們儘管放心，我已戰勝了世俗。」（若一六33）

最重要的是實行愛德，愛德天長地久，永不衰敗，愛德是愛天主，並爲天主而愛衆人。愛德不在空言，而在實行；愛德包括犧牲；愛德的最高境界是與主契合無間。

自作孽與回頭是岸

拒絕天主的恩惠，不肯與天主合作，妄自作違反道德律的事情，便是犯罪。同樣的罪屢犯不改，即養成惡習，成爲毛病。

一個身負重罪的人，所有各種行爲，縱然不是罪惡，也不能邀天主寵眷；但一息尚存，還詎幡然悔改，重與天主和好，重行升天之路。故此罪人應該早日回頭，求主寬赦。

耶穌以召罪人悔改爲祂的使命，把罪人回頭看作最大的喜樂。我們把耶穌關於這事所說的譬喻，所發表的言語摘錄一些，藉以了解耶穌的精神。

「你們中間誰有一百隻羊，遺失了其中一隻，而不把那九十九隻丟在荒野，去尋覓那遺失的一隻，直到找着爲止呢？一找到了，就歡天喜地的把他放在肩膀上，來到家中，請他的友好及鄰人來，給他們說：你們與我同樂吧！因爲我那隻遺失的羊又找到了。我告訴你們：同樣，對於一個罪人悔改，在天上所有的歡樂，甚於那九十九個無需悔改的義人。」（路一五4-7）

「或者哪個婦女，有十個『達瑪』（錢幣單位，約合工人一天的工資），若遺失了一個『達瑪』，而不點上燈，打掃房屋，細心尋找嗎？一找着了，就請女友和鄰人來說：『你們與我同樂吧！因為我失去的那個達瑪又找到了。我告訴你們，對於一個罪人悔改，在天主的天使前，也是這樣的歡樂。』」

（路一五8~10）

「一個人有兩個兒子，幼子給父親說：『父親請把我應得的家產給我吧！』父親就把家產給他們分開了。過了不多幾天，小兒子把所有的都收拾起來，就往遠方去了。他在那裏荒淫度日，耗費了他的資財。當他把所有的都揮霍盡了之後，那地方正發生大荒年，他便開始窮困起來。他去投靠一個當地的居民，那人打發他到莊子上去放豬。他恨不能拿豬吃的豆莢來果腹，可是沒有人給他。他反心自問：『我父親有多少傭工都口糧豐足有餘，我在這裏反要餓死。我要起身到我父親那裏去，並且向他說：』

「父親，我得罪了天也得罪了你，我不配再稱作你的兒子了，把我當作你的一個傭工吧。」他便起身到他父親那裏去了。他離家遠遠的時候，他父親就看見了他，便動了憐恤的心，跑上前去，撲到他的頸子上，熱情的親吻他，兒子給父親說：『父親，我得罪了天，也得罪了你，我再也不配稱爲你的兒子了！』父親却吩咐僕人說：『你們快拿出上好的袍子來給他穿上，把戒指戴在他手上，給他腳上穿上鞋，把那肥牛犢牽來宰了。我們應該吃喝歡宴，因為我這個兒子死而復生，失而復得。』他們就歡宴起來。」（路一五11~24）

耶穌的門徒有許多缺點，但耶穌仍很愛他們。耶穌對於罪人所表示的態度是寬大爲懷；好像只有一個例外，就是對爲君子毫不留情，攻擊的不遺餘力，其中的理由也許是因爲君子不但固執於惡，而且假冒爲善，多行惡事，罪無可道。

耶穌畢竟更垂青善人，此如自幼遵守天主誠命的少年拜訪祂，祂注視他，喜愛他；又如祂更喜愛那位守貞的宗徒若望，若望因此自稱是耶穌喜愛的門徒。

結 論

耶穌的教育是發展，不停的發展，以達於至善。這種發展是均衡的，肉體與靈魂兼顧，自然與超自然並容。人不但有生存在現世的生命，而且有生存在來世的生命，耶穌的教育不可能限於純自然的範圍，必須導向超自然的領域。「基督化教育常應把握一個重點，就是受教育的主體是完整的人，他的靈魂與肉體結合爲一，賦有自然能力與超自然能力；這都是正常理智與啓示昭告我們的。」（註二六）「所謂基督化教育，不僅致力於培養人性，而尤要者在於達成其終極標的，既已領受聖洗，即應逐漸灌輸救贖與贖的知識，使能領悟其所受信德恩賜之彌足珍貴，因而更能在行爲上、心靈上虔心事主，勤於禮拜，且納其私生活於正義、聖潔、真理之新生軌道中。」（註二七）

附 註

- 註一：見教育大辭書，教學條，商務民五四年叢版。
- 註二：「教學法新論」引用，孫邦正，商務民四二年五頁。
- 註三：Ruiz Amado, *Fapaulsen como pedagogo*, Barcelona, 1923.
- 註四：教宗比約十一世，「神聖導師」論教育通牒，一九三〇年，第4號。
- 註五：Gottler, *System der Pädagogik* 9^e edic. München, 1950, 26頁。

註六：Hoyre, pedagogo y pedagogia del Catholicismo, Madrid 1951 3ª edición p. 403.

註七：參考「人約昇華」，駱勞德著，多瑪譯，光啓，一九六四年二月再版，四五頁。

註八：同註五，四六頁。

註九：Palmer: El Criterio, Espasa-Calpe, Madrid 1934, p. 26.

註十：依六9—10。

註十一：關於「駱駝穿針孔」不應照字面懂，請參考「馬爾谷福音註解」余必著，帆行譯，一九六二，光啓，二四六頁。

註十二：Daniel Lloranté, Curso Teórico-Práctico de Pedagogia Valladolíd 1952 p 129, 136.

註十三：這一段聖經記述耶穌自猶太省返加里肋亞，途經撒瑪黎雅的西加爾城。而撒瑪黎雅人與猶太省人不睦，自建聖殿，從來不去猶太首都耶路撒冷聖殿敬拜，故此發問。

註十四：彰明 (Evidence) 或稱爲顯明，是認識論的術語，是客觀真理的一種重要特徵，真理藉以引人確實無誤的認識它。例如「一加二」兩數目的「和」是極彰明的，必然迫人承認它爲「四」。

註十五：N. Irala, Eficiencia sin fatiga en el trabajo mental 智能的修養，宋稚青譯，光啓一九六四年出版，頁七。

註十六：所謂在善惡之間的選擇，認真的說，仍是在二善之間作選擇。因爲沒有人爲惡而行惡，爲罪而犯罪。所以做惡犯罪，乃是因爲該惡與罪在某一方面是一種假善或表面的善，有滿足欲望之可言故也。

註十七：士林哲學分激情爲兩種，一爲欲情 (Concupiscible passions) 一爲憤情 (Irrascible passions)。欲情爲對有利事物的欲望，共分爲六種：愛與恨，願望與逃避，喜與憂；憤情爲對求利的困難奮發或退避，共分爲五種：希望與絕望，膽壯與恐懼，忿怒。

註十八：見本章註四。爲統御激情可參考「幸福之路」，宋稚青著，光啓，一九六四年四版，亦可參考註十三開

列之書籍。

註十九：若一，四18。

註二〇：迦四19。

註二一：見註一八，二章二〇節。

註二二：見註五，頁四二。又該書第二章天主教對人身體的觀點：從教義，禮儀，倫理等方面發揮得淋漓盡致，可資參考。

註二三：教宗比約十二世一九四五年五月二十日向一萬運動員訓話。

註二四：梵蒂岡第二屆大公會議於一九六五年十月二十八日發表：「基督教化教育」聲明。天主教中國主教團秘書處譯。

註二五：見本章註四。

註二六：見本章註四。

註二七：見本章註二四。

(上接四〇四頁)

學的一位教授介紹非洲的情形。他認為由外而來的資本主義摧毀了非洲的經濟，使非洲成了西歐的藩屬。第二次世界大戰後，非洲國家紛紛獨立，造成了五十年代及六十年代的新殖民主義，這就是說，政治方面是獨立了，但經濟仍把握在外國人手裡，非洲各國顯然有剝削階層（極少數的人），及被剝削者（佔極大多數）。六十年代已開始，而在七十年代鼎盛，不再是國家主義的鬥爭，而是思想形態的鬥爭。例如莫三鼻克的內戰不僅是反對葡萄牙人，而更是反對人剝削人的系統，反對資本主義的系統。這說明了為何坦尚尼亞由一九六七年以來放棄了資本主義系統，而採取了社會主義的政策。

其次是亞洲情形的介紹，由斯里藍卡的一位無原罪聖母修會（O.M.I.）的神父擔任。他是「社會與宗教中心」的主任，出一份 *Logos* 季刊，熱衷於社會主義的種種促進正義的方法。因此他的介紹與非洲的基本觀點相同：資本主義壓根兒便是人壓迫人、人剝削人的系統，只有社會主義能拯救世界。他所引的具體事實無法在此短文中一一交代。

最後拉丁美洲由多人說出他們的情況。Chittaren 說：貧或富，壓迫別人或受人壓迫等不是命運注定的，而是人的意志造成的。經濟、政治的衝突是晚近才意識到的事，我們必須在這具體情況中去過我們的信仰生活，那就是要努力使壓迫減少，以至絕跡。不能否認的是，迄今教會為西方，為白種人，為富有者所控制；是一個階級在作主，是一種種族的和文化的控制；要想和好，談何容易；不僅要與外來的控制強力戰鬥，在一國之內也是某一階級控制另一階級。Assman 說：目前世界的一個基本矛盾是：資本主義累積財富越多，資本主義給你提供好幾個途徑，但你非選擇其中一個不可，別無路可走。拉丁美洲在被發現之後的一百二十年中對資本主義的累積所作的貢獻是：三千五百萬本地人被殺害。在拉丁美洲不會

(下轉四五八頁)

人格、職業和聖召的發展

朱蒙泉

前言

人自幼至長，其人格不斷地在發展。職業和聖召（婚姻）問題就在這發展的過程中產生了。蘇坡（Soper）說：「職業是自我的表現，也使自我實現。」對於職業來說是如此，對於聖召而言，何獨不然？

本文中將討論：我觀的意義為何？自我鑑定（我觀）在人格和職業發展上有何特殊地位？職業發展和聖召發展有何共同點？聖召和職業有何基本上的差異？根據這些異同點，應如何予職業和聖召以適宜的輔導？有志修道的人該有何種認識與態度？

在安定的時局和謐靜的教會中，人格、職業和聖召是值得提出討論的問題，在今日劇變的世界和革新的教會中，豈不更應該作深入的研究？

我們小時候——無論幾歲——總有大人會問：「你將來要做什麼？」上作文課——無論幾年級——總有一個題目是：「我的志願」。而每一次我們總會如此如此，這般這般，不厭其詳地說上一大堆，似乎「我將來要做」是理所當然的。當我們學有所成，面臨擇業問題時，我們不能不自問我該選擇什麼職業？為什麼選擇這項職業？金錢？名望？夢想？爸爸的訓誨？媽媽的希望？師長的言論？朋友的建議？還是突如其來的靈感？蘇坡說得好：「職業是我觀的表達與實現。」（Career is the

expression and realization of self-concept.)

壹、我觀的發展

人格的發展與我觀的發展有著極密切的關係，爲此不妨先對「我觀」作一探討，再對其發展階段作一簡介。

(一) 何謂我觀

我對我自己的看法謂之「我觀」。但是我觀不是與生俱有的，因爲欲知自己的長像必須照鏡子，可見人都是先被人認識又認識他人，而後認識自己，藉著他人這面認識的鏡子，方得了解自己，所以「認識自己」不是一件輕易的事，這段路程是相當遙遠的，事實上它就是人格發展的先決條件。

根據許多研究的結果，可知人格發展乃從信任開始，這信任是從出生就開始的。當嬰兒有被人信任的經驗之後，才能信任自己，因著對自己的信任才能發展自主、自發。自主、自發是與人合作的基礎，而與人合作却是發現自我的孔道。因著與人來往才確定自己地位的左右高下，因著與人合作，才知道自己能力的多寡強弱，更因著綜合他人的看法，才能認識自己，評估自己，建立我觀。一個人對自己已有相當認識之後，自然就願與人交往，將自己所有的給予他人，同時也接受他人的給予，在這「愛」與「授」之間，不斷去體會自我，發現自我的真面貌，到這時他自然而然地進入「創造」的境界——成家、立業。就像建築師在認識、了解、集合了各種材料之後，創造新的建築物也就順理成章。

不過，人格發展的過程並非一帆風順，秩然有序，事實上它們有時平行，有時交錯，有時靜止，有時飛奔，抑揚頓挫，因人而異。雖然各人不一，但職業的發展却必須建築在這個靈活而又穩固的發展程序上。何以見得？且將人格發展第五階段「自我鑑定」，仔細研究一番，便不難了解其真相。

(二) 自我鑑定階段

按心理學家愛立森 (E. Erikson) 研究結果，人格發展可分為八個階段。其第五階段謂「自我鑑定」(自我「認同」Self-identity) 或自我意識形成期。(參閱拙作「人格發展的階段」) 在這個階段中的人，要求肯定自我的價值，他想知道「我是誰」，他從父母、親友、師長及許許多多人那兒搜集有關自我的資料，因為他知道，分辨不出銅、鐵、木、石，怎可能使用它們？知道了「我是誰」之後，才能談「理想」、「我的理想」、「理想的我」，才能企盼「我應當變成怎樣的人」或「我希望我自己是怎樣的人」。職業，正是使「我是誰」造就成「我應當變成怎樣的人」或「我希望我自己是怎樣的人」所必須從事的工程。一個人一旦對自我鑑定發生了困難，又從何去表達我觀與實現我觀呢？職業發展與人格發展之間的關係既是這般密切，聖召的發展又如何呢？

貳、職業與聖召

談到職業與聖召，彷彿是兩件風馬牛不相及的事，在中文裏，職業與聖召這兩個辭，不僅筆劃不同，且其所含的意義也大相逕庭，甚至可說相去何止千里。但在英文中，則 vocations 和 Vocation 皆為形同、音同、義同的字，依其字源的本義，都含有召叫、邀請的意思。原來「從事某一職業」乍聽

之下，似乎主動的是人，而非「某一職業」，說得更清楚些：是我選擇了它，而非它選擇了我。事實上，選擇與被選擇是相對的，好比一對男女在結婚典禮中，彼此說「我願意」一樣，因為如果只是他（她）選了她（他），而她（他）不願被選，這婚姻是無法成立的，他們必須彼此「選」與「被選」，所謂「天作之合」。某職業為某人，也即是說某人為某職業。職業一辭的含義既是如此，聖召則更不必說了。神父、修女從另一個角度看，也是三百六十行中的一行，是他們選了這一行，也可以說：他們被這一行所選，為上主所召喚。聖召發展與人格發展之關係，也因此絕不亞於職業發展與人格發展的關係。當你自問「我為何選擇這個職業」時，同樣地，對來叩修院大門的人，也該問：「你為何選擇入會修道這條路？」其理由在基本上是相同的。

叁、職業和聖召發展的階段

美國職業心理學家蘇坡在其所著「職業心理學」一書中，將職業的發展分為生長、探索、建立、維持、衰退等五期。應用類比法我們也來描述聖召的發展。

一、生長期 (Growth Stage)

約由一歲至十四歲。幻想是這期的特徵，在幻想中什麼都是可能的。常見孩子們手中拿著紙飛機，口中唸唸有詞，若是問他在做什麼，他可以頭頭是道地，一點也不含糊地告訴你，他在想什麼。有時我們往往會被他們所說的嚇了一跳，因為沒想到他們的想像力是那樣地豐富，竟會把想像當作事實看待，甚至比事實更實在。為了表達他自己的想像力，他往往去模仿成人的外表、動作、活動。而父

母是被模仿的第一對象；他看見父親抽板煙，他也捻支小木棒在手中；看見母親穿高跟鞋，他也將小腳套入高跟鞋中學樣；和小朋友一同玩家家酒，分別扮演爸爸、媽媽、老師、學生、醫生、護士等等。他們在生活中見到的角色。他們並不探究成人活動的原因，他們只是期望與雙親，甚至兄弟姊妹、朋友打成一片。這幻想往往是從他內在的需要，而非外在的需要去尋找的。在這尋求類同的過程中，他逐漸了解自己，發現自己乃與眾不同，雖然因為幻想的緣故，他們會有非常不切實際的想法，但無可置疑的，成人對他的判斷往往成爲他自己判斷的依據，尤其是父母的看法，影響他既深廣又長遠。在這生長的時期中，聖召以什麼姿態出現呢？

幻想既是這時期的特徵，小小的年紀仍可能抱有宏大的志願，只是因爲對自己認識不足，對人生經驗不豐，尙無法清楚把握住爲實現聖召，完成大志的具體方法和可循的途徑。但又有誰知道，天父豈不能藉著一位神父叔叔的救靈神火與德表，或修女姆姆的愛護貧病精神吸引了他或她呢？尤其處在這過度物質和現實的世界中，修道的想像和理想怎不是一種清涼劑和一振奮品呢？抱有雄心的幻想家，怎不願跳出狹隘的家園，進入世界性的基督教大家庭呢？在這時期中，孩子們對聖召的想法可能相當幼稚，但是天父仍可將聖召的種子撒播在幼弱的心田中啊！

二、探索期 (Exploratory Stage)

約由十五歲至二十五歲。「讓我來試試看。」這句話不僅表示「我不打算袖手旁觀」「我想知道實際情形」，而且也表示一個人正走向探索的階段。人不能長久生活在幻想及模仿之中，這不單單是實際生活的要求，也是個體內在的要求，因爲在幻想、模仿中生活了一段時日之後，開始想知道現實與

幻想究竟是否融合？想知道「我有什麼能力？」於是生活中每一件事，無論大小，對他都是新大陸。他將手錶拆開，牙膏擠出，舉彈吉他，與人高談時事，拍著胸脯不服氣地說：「這有什麼稀奇？我也會！」他到處流浪，在這兒逗留，在那兒盤桓，從一個城到另一個城，從一個地方到另外一個地方，他感到沒有一處不好，沒有一地不可愛、新奇。小工、店員、醫生、木匠、教師、學者，……他都想插一手，這時他的興趣多，而且隨時變換。我們常常能發現一個處在這樣時期的青年，他們的雄心壯志往往不止一個，既想做醫生，又想成為文學家、科學家、音樂家。總之，這個時期，無論就布樂（Buhler）依生命階段分析職業發展，或密勒（Miller）和方姆（Form）從社會生活階段研究職業發展，或愛立森的人格發展研究，都不約而同地發現這個時期是人生的轉捩點，至於其重要性及特殊意義容後敘述。

這探索時期對聖召有什麼意義呢？這是和客觀存在的世界發生密切關係的時候。這時期的青年不僅幻想自己是一位濟世拓荒的傳教士，還在實際生活上甘心為老弱殘病者從事服務。使幻想變為事實，不只接受環境的影響，還嘗試著去影響和改變環境。更重要的是他能從溫室中走出，進入殘酷無情的世界，逃脫自我中心的世界，登堂而進入以他人和天主為中心的世界。他會從經驗中發現：忘却自己即是獲得自己，放棄自己即是充實自己。他不再是一個孩子了，他會為事業獻身，他會為別人忘我。我們不難了解為何專家們和神師們都異口同聲地說：這是人生的轉捩點。尤其當青年發現天主是最現實的現實，和最真實的存在時；發現人只要願意就可以和祂交往時，他怎能不心花怒放！怎能不入天主的奧秘中尋味！探索！

三、建立期 (Establishment Stage)

約自二十五歲至四十五歲。一般而言，一個人到這時開始步入社會，得到正式的工作，不過在初期尚未穩定下來，因為他必須學習適應工作環境，在工作中逐漸修正我觀和實現我觀。換句話說：他慢慢地有自知之明，並且知道如何朝著目標推進，他的一切活動都是有目的的，而非盲目的。他清楚他要的是什麼，工作時不僅幹勁十足，而且趣味盎然，混身散發著朝氣，席不暇煖，分秒必爭，忙得團團轉，因為若稍遲疑，也許這筆生意就被別人搶去，也許就趕不上那個約會，也許就此失掉表現的機會。雖然如此激進，不畏艱難，但却相當穩定。事實上，爲了建立自己的事業，必須在穩定中流動，在固守中創造，不再依賴與遷就。這段時期的長短各人不一，有的人很快就能找到屬於自己的職業，有的却需相當的時日，譬如哥德在二十五歲即已成名，巴斯加青年時已鋒芒畢露，而格萊斯東 (Gladstone) 和邱吉爾直到晚年才爲人所知，更有的人一生都在探索中。

感受天主召喚的人，在這建立期是怎樣的呢？他雖然沒有少年時的幻想，也不如青年那麼熱情，但他的信仰更是堅定，對天主的存在更有意識，對天主的召喚答覆得更爲積極，他的奉獻更爲徹底和有效。天主的美善真能吸引他，鼓舞他，他也有能力將自己完全投入在自己理想之中 and 天主聖意之內。許多人爲成家立業，還有許多人唯名利是圖而勞碌，而受天主感召的人，在這芸芸衆生中，豈能不如鴿子一般目不轉睛地注視著天主的聖意？重視祂所重視的價值？要達到這個境界需要多年的修養、默觀和淨化自己！聖女小德蘭說：「唯有徹底焚毀自己，才能稱爲真愛。」終身隱居在沙漠中的加祿富高曾說：「我一朝知道有天主存在時，就不能不爲祂生活終身。」而願爲天主獻身的人，豈能置自

己的弟兄在一旁？在愛「你」的同時，又怎能將「你」棄於塵土？

四、維持期 (Maintenance Stage)

約自四十五歲至六十五歲。多數人到了四十五歲左右，在事業上已有相當的基礎，社會地位漸形穩固，而且有了溫暖的家庭，美麗的伴侶，成羣的子女，良好的聲譽，豐衣足食，處處顯得十分稱心滿意，他感到人生所求亦不過如此，辛苦了這麼多年，如今夢想成真，該是收成的時期，享受的時候。何況晝短夜長，誰知那一日將撒手而去，趁著四肢尚未僵硬之前，享享清福才好。因此他感到沒有革新的需要而不願再作任何冒險。其實，創新並不是年青人的專利品。創新能力的確在二十五歲直線上升，至三十歲左右達於高峯，然後慢慢拉平。但是中年人有更足以傲視青年人的智慧，這智慧包括：見聞、經驗，以及對人生的體驗，如果他願意，他大可綜合這些，並吸取新的東西，脫穎而出，創造另一番氣象，許多世界知名的畫家、作家、音樂家，其最成熟的作品，往往是在這段時期產生的。赫威·亞倫 (Hervey Allen) 說：「人生只有自三十歲至六十歲是貨真價實的。因為青年是美夢的囚犯，老年是懷喪的奴隸。」(“The only time you really live is from 30-60. The young are slaves of dreams, the old, servants of regrets.”) 事實的確如此，年青時好比參加百米賽跑，只知拼命飛奔，除了張掛在終點的終點線之外，什麼也不見；又好似賽車手，只知疾馳自己的車子，毫不惋惜地拋下沿途的景緻。現在劇烈的競賽已經結束，光彩奪目的錦標也已到手，何不放慢腳步，欣賞美麗的晚霞，靜聽鳥語蟲鳴，讓清風輕拂斑駁的兩鬢，採摘玲瓏的花朵，編結一串晶瑩的花環，致贈後人，開始與世無爭，優游自得的歲月。何況身處如此多變的現代社會，工作的壓力與自己的

希望往往發生衝突，若只知坐享其成而不能有所創新，將遭遇被淘汰的厄運。譬如只會修理收音機而不會修理電視機的技工，終有一天將面臨三餐不繼的危險。

這時期的修道人擁有什麼心理？少年在摸索，青年在尋找，壯年在建設，成年則在維持。而在維持時期當完成生活上的大綜合，因為過了這時期，他就要準備步入衰退時期了。對有志奉獻的人來說，這是收穫的季節，他可將生活上的許多零星片段，整合在全部的人生中，在與天主交往的歷史整體中去找得其意義。若在這點上失敗，會引起對人生厭惡，對自己失望，對天主怨尤。若綜合得成功，即使個人在其一生，並非玉潔冰清，亦不會自憐自憫，懊悔沮喪，反而感到光明磊落，充滿平安和喜樂。他能接受自己，也會接受他人，是因為深信他自己為天主所接納和眷愛。不僅如此，他還深深地感到自己是團體的一份子，即使團體生活平淡無奇和單調乏味，他還是在團體中不斷發展，他的聖召在團體中繼續成長，並且在團體中找到了聖召的意義，實現了聖召的目的。

五、衰退期 (Decline Stage)

約自六十五歲至去世。體力日減是這個時期的先兆，做什麼事都力不從心。過去的事業丟下交給了子孫，原來在某公司服務的，現在領了一筆退休金，不再去上班了，一天到晚在家無所事事。看見年青人逛街、郊遊，想去，却怕走不動；與一羣中年人玩牌，坐不了多久，腰酸背痛，耳鳴眼花，只好罷手，什麼事都因為體力不繼而放棄；於是自怨自哀，自憐自憫，若是過去生活失調，或是配偶已不在人世，失掉訴苦的對象，但又爲了表現長者之風，於是不得不以鎮壓、抑制的方法來處理自己的情緒，結果却更加貶害自己的身心。這時接受自己的限度是多麼重要呀！如果能在這時期有個不耗體力，

而又清閒的工作，他將因此獲得修正我觀的機會，不再因老年的來臨而感到驚惶恐懼。再者自己若能有個嗜好，也將使生活增添許多無形的樂趣。譬如美國祖母畫家摩西婆婆 (Anna Mary Robertson; Moses 是其夫姓)，我國的邵龔雲章老太太，都是利用晚年以繪畫、剪紙等排遣漫長的時光，而且還有意想不到的成就。因此，為老年計，培養一、二種嗜好是必須的，不但怡情養性，而且能使自己在老年時感到沒有虛度此生的快慰。

誰也不愛聽到說自己進入衰退時期，度奉獻生活的人也不例外，我們常在不知不覺中認為似乎這衰退的事實只會發生在別人身上，不會發生在自己身上。終身以宣講天主和永恆的導師自居之人，一旦自己面臨要放下日常做慣的工作，又要和知友親人中斷習慣的交往，而只留下了內心的空虛、寂寞和淒涼時，怎能不戚戚於心？其實他絕不是孤獨的，一生工作和服務，莫非為教主愛人，如今工作和交往停止了，留下外界和內心的平安與寧靜，正是與天主親密，和同人深度交往的好時刻。他若一生不斷為主為人犧牲自己的利益，放棄私意己見，面對體力和精力的衰退，也正是接受自己限度和死亡前奏的好機會。他雖然還當努力使自己成為有用的人，不去過份依賴別人，他也得盡量善用時間，做些有趣和有益的事，以自娛娛人。最終能像聖保祿一般說：「身上時常帶著耶穌的死狀，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上。的確，我們這些活著的人，時常為耶穌的緣故被交於死亡，為使耶穌的生活也彰顯在我們有死的肉身上。這樣看來，死亡施展在我們身上，生活却施展在你們身上」(格後四 10-12)。從不朽的現實中退隱，進入不可朽腐的現實，此其時矣！

綜觀以上所論，職業和聖召有許多類似之處，兩者都經過生長、探索、建立、維持和衰退五個時期，雖然每人在各期所需的時間長短不一，但是任何人都得按部就班，不能越級而登。每個時期有其

特殊的動機，承前繼後地推動著各人去求職或應召，不論個人的目標是為謀求生計或建立地位，為天國服務或使人有更豐富的生命，求職和蒙召者都是在表達我觀和實現自我。職業發展和聖召發展既平行又交織地向著表達和實現的目標邁進，而兩者都以按不同階段發展的人格為基礎。個人對自己發展的程序越是清楚，越能自覺自由地奔向人生目標，答覆天主的召喚和召喚他的天主。所以哲人齊克果（Søren Abhave Kierkegaard）說：「我所真正需要的是在我心中清楚，什麼是我該去做的。」

比較職業與聖召之發展後，我們發現若從主角方面而言：

- 一、職業與聖召都有其成功的內在因素，如興趣、能力、性格、成熟。
- 二、職業與聖召都受環境的影響，不同的環境有不同的影響。
- 三、職業與聖召都是自我在具體情況中的表達。
- 四、職業與聖召皆具有其發展的過程和動態的一面。

若從客體看，則：

一、聖召是個人對天主召叫的答覆，是將人際關係延長至神人關係，有其社會的一面，團體的幅度。

二、價值觀影響職業，而聖召尤其對價值的答覆和理想的實現，與宗教的經驗至為重要。

三、家庭對個人之影響至鉅，尤其雙親的職業和態度對子女有舉足輕重之勢，對聖召影響的關係也非常密切。

四、輔導的地位在於：指出方向，協助認識自我，配合需要，並認識與誰類同，和了解動機與成就之相關，以及藉工作和職業願實現的價值。輔導聖召的目的也大同小異。

話雖如此，聖召和職業畢竟有別，其區別何在？

肆、聖召之殊異

在神、哲學、醫學和心理學上各方面都有很深造詣的路拉神父 (Luigi M. Rulla, S.J.)，寫了一本極有價值的書，名為「深度心理學與聖召」。不久的將來他又出版一本姊妹書，大概定名為「聖召的心理和社會動力」；前者以學理為重，後者以實證為主。筆者於閱畢前一冊後發現：為了解聖召這是一本不可不讀的好書，只是內容相當深奧，為使讀者能把握一些中心思想，首先介紹幾個基本觀念，如態度、價值、工具價值、終點價值、聖召與自我實現和一致性以及有效性和恆心。然後介紹聖召動搖和衰退的過程，並舉例說明，希望能把職業和聖召間的區別描繪出來，以後進一步討論職業輔導和聖召指導時，也就有了穩固的基礎。

(一) 簡釋若干觀念

1. 態度：態度是由經驗中獲得的心智生理和神經的狀態。有這種態度的人會不斷準備答覆環境和他人的需求，給他的思想和行為指出方向或積蓄動力。所以態度也可稱之為精神，包括認知、情緒和意志三因素。例如：消極批評或樂觀進取的態度。
2. 價值：價值是人的許多抽象理想的總和，推動行為，使生命有意義。所以包括行為的理想方式和存在最後的理想境界。價值可區分為方法和目標，亦稱為工具價值和終點價值。價值也包括認知、情緒和意志三因素。例如：工具價值、終點價值。

若將價值與態度作比較，則

態度乃較爲特殊和較易變化的習常傾向，爲數衆多，屬支節次要，且較分散的。對人生而言是邊緣的、局部的、是願意或喜歡採取的，以達到目標的步驟或方法 (Behavioral and Instrumentality)，受環境影響大。

價值是普遍行爲的動機，較爲穩定，爲數較少，且集中於人格的核心。成爲應該達到的行爲標準和目標，分爲客觀或主觀的價值，受環境影響小。

3. 理想的我：在生命動力延續的過程中，將需要、態度、價值和興趣綜合起來的主體稱爲理想的自我。尤其以核心主流的動機（或動機系統）爲最重要，因爲這核心主流動機，給這許多需要、態度、價值和興趣染上個人特別的色彩和綜合作用。

在聖召一事上，核心主流動機影響全部人生。因爲聖召所矚目的不是支節次要的行爲或態度，而是核心主流的動機（工具價值和終點價值），即人終向和達到終向的方法。

以上所說的也許太抽象了些，試以教會文件予以說明。梵蒂岡第二屆大公會議論及對修會生活和司鐸身份的看法，清楚地表達其價值和態度。論修會生活：「修會生活的最後目標，既以福音爲依據，追隨基督，所以它對一切修會而言，該是最高準則。」又云：「修會生活……非他，乃使會士隨從福音勸諭，效法基督，與天主結合。」論司鐸身份則謂：「……在生活上與基督結合，奉行天主旨意，爲教民獻身。」最後更聲明：「司鐸職務上最重要的德行是：服從、貞潔和貧窮。」在這些指示中，我們不難分辨終點價值與工具價值。文件明確地指出修會生活和司鐸身份的終點價值無他，乃「師法基督，與天主結合。」而其工具價值是「福音勸諭和三愿所帶來的內心的釋放與自由。」故身爲司

鐸和會士者應具有進取和積極的態度，及服務和犧牲的精神。

4. 自我實現：個人能在團體中，不僅獲得需要的滿足，又能發揮自己的資質，因而實現了自我。故「自我」必須在團體當中才有「實現」的希望。

5. 聖召一致性：團體有助於聖召態度和價值（理想）的發展，若個人的動機和聖召的價值或態度相符合，不論意識到或沒有意識到的，稱之為聖召的一致性。

6. 聖召恆心：自我實現與聖召一致性相互融合所形成的持久態度，謂之聖召恆心。

7. 聖召有效：個人不僅能完全發揮其資質，且因其動機主流和聖召理想密切契合，而達到與身份有關的共融、見證和服務的目標，此謂聖召有效。

(二) 聖召與心理健康

任何科學皆有其範圍與限度，此亦何以人類至今尚無法對某些現象加以解釋之故。故此，心理學亦有其範圍與限度，至於其範圍與限度何在？

首先應了解所謂「成聖」，不論司鐸或會士的成聖，或教民的成聖，皆與成聖方法之間有著莫大的鴻溝。按神學的說法：聖德是寵愛和三超德的結果，固然需要意志的合作，但個人心理上無論準備得如何妥善和美好，也不能要求寵愛和三超德產生。神學家們稱爲：聖德內在地不受心理和社會因素的影響。聖化是天主的工作，僅僅屬於天主的工作！但是在接受成聖的方法和三超德的運用上，只要有足夠的內心自由，人心的準備對於所生的效應有莫大的影響，準備越妥善，效應越圓滿。內心的準備使聖神的果實，如愛德、喜樂、平安等，有了發展的良好條件。神學家們稱之爲：聖德外在地受心

理和社會因素的影響。

聖寵既然內在地不受心理和社會因素的影響，天主能使在心理上有所缺陷的人較心理上沒有缺陷的人更有聖德，傳教更為有效。反之，人如果沒有這些缺陷，又受天主寵愛，傳教工作當然一定更為有效，這是顯而易見的事。所以工作有效與否，一方面固然要看工具性質的好壞，但是更當注意採用這工具的天主之意願而定。所謂「工欲善其事，必先利其器」，要是人奪天工是可能的話，那麼天奪人工不該是件奇事吧！以藝術來說；任何工具還是有其限度，充其量不過增加些速度和效率而已（Efficiency），唯有使用這些工具的藝術家，才能使之有效增進其素質與價值（Effectiveness）。聖德豈不更是如此？人的努力只局限於方法的範圍與限度上，唯有天主能使人與天主結合和師法基督，人越與天主結合，越師法基督，吸取祂的態度，實行祂的勸諭，為宣講越是有效。人越意識到人生的意義和價值，生活越會給人生氣蓬勃和堅定的感覺。人越意識到天主的大能與仁慈越會依靠祂，工作也就更為有效。

可是，我們如何能知道某人的確重視聖召的價值呢？又如何探得某人真有純正的動機呢？通常我們只能憑藉該人自己的報導，然而許多潛意識的動機和價值，連該人自己也摸不清楚。譬如：事奉天主，實行天主聖意的動機背後，可能潛伏著追求權勢和社會地位的慾望。擊著改良社會而獻身，或參加團體為團體服務的大旗下，可能潛伏著幼稚的依賴需要。貞潔之外表可能的確內藏著無我的自我奉獻，但也可能內蘊著病態的自愛。順從他人或與人交往可能為承行主旨，但也可能是竭力壓制內心反叛和攻擊的敵意表現。犧牲情慾和過度貧窮，可能出於修德甘貧之心，但也可能由於自我虐待的潛意識動機。這許許多多的偏差，在我觀和我的理想或理想的我之間衝突時，更能清楚地發現其真相。

心理健康並不能要求得到天主的聖寵，也不能保證有天主的聖召；心理失常雖不一定無份於天主聖寵，但却很難實現天主的召叫。奉獻於主的人，對潛意識的動機要不斷予以分辨和淨化，才不致跌入陷阱，摔落懸崖。

(三) 如何發現聖召危機

前此談到價值觀與態度之差異，可知價值觀遠比態度深遠，因此當聖召動搖時不易立刻發現其變化，而態度較淺薄，當聖召動搖時即可測得其變化。爲此在聖召搖動的初期，個人對聖召在態度上的變化較爲明顯。經過相當時期之後，才能發現其對聖召深度的動機或價值的看法，至此方能確定僅爲一時的心理困擾呢？還是基本上發生問題？或甚至根本沒有聖召的動機？若某人的工具價值（三愿）或終點價值（師法基督，與天主結合）都發生了問題，離開修會或鐸職都是意料中的事。

研究奉獻生活衰退情形的專家們最注意兩點：恆心與有效性。恆心的反面是半途離職，有效性的反面是無精打采，做一天和尚撞一天鐘。兩者之間在表面上似乎相差很遠，因爲度著無效奉獻生活的大，還和其他度真正奉獻生活的人過著類似的日子，做著相同的工作，可是在實質上，他的內心已經與半途離職者無異，甚至更糟！因爲他身雖在漢而心已在夷了，難怪生活得如此無精打采。他就像聖經裏所提到的不結果實的無花果一般，只是佔了一塊地方，產生不出什麼果實來。有這種情形的人，有時意識到自己失去了恆心和效應，但有時還未完全意識到，有時自圓其說地有一番冠冕堂皇的理由，有時却真是不願付出不想付出奉獻的代價。於是收回了昔日鄭重立下的誓言，奉獻的心願，以及身先士卒的實踐。不論他意識到或不完全意識到，有真的理由或爲的理由，在其內心究竟發生

什麼？

在正常的情形中，奉獻人的態度與價值觀在主流上能完全表達自己，即實現自我。所以凡是在奉獻生活上發生故障時，往往是由於此時此地的自我和聖召態度有所悖逆不符，或由於此時此地的自我和聖召價值觀相背，或甚至此時此地的自我和聖召態度與價值觀都發生了齟齬不合。於是聖召危機自此由潛伏而發作，由表面上的不穩定而變成基本上的動搖。

在聖召危機之初，衝突和矛盾在奉獻人的態度上，由暗晦而明朗，漸漸表現出來，繼而在三愿（工具價值）上也發生改變，最後終於影響了追隨基督的奉獻生活（終點價值）。從行爲的表現上來，改變最大的是在行爲的標準上，至於個人的好惡和興趣，並不會發生什麼影響。聖召危機越惡化，奉獻人的身份和態度表現間的矛盾與衝突在數量及強度上漸漸增加、擴散，侵入工具價值的範圍，不願三愿的要求。

奉獻生活改善時的情形如何呢？其過程恰恰相反，首先在工具價值上的衝突，在數量及強度上減退，奉獻人的自我和工具價值與終點價值之間獲得協調和整合，進而影響到該人的態度、行爲。以上所談的可能失諸抽象，今試舉例說明之（此例摘自法文神修書中）。

歐修士寫信給他的神師討論自己的聖召說：

「多年前我已開始感到不安（衝突、矛盾之始？），失去了生活的力量。回溯童年時代，大概五歲時開始考慮可鐸聖召，現在已經空空如也，我似乎不再是我自己……聖召爲我已看不出有什麼意義了。」（自我與終點價值不符。）

「神學時期已經有意離去，但無勇氣，生活得沒有生氣（聖召無效？），只希望將來一切會有好

轉，但時時有意離開修院（聖召無恆？），我不僅內心感到不安，與人往來亦有困難，有時故意躲避他們。」（聖召態度轉變？）

「越來越希望得到別人的愛情，却無勇氣去得，思想與情感之間發生嚴重的衝突。有時用不少的時間和外人交談，多次不必要地去找女學生談話。」（工具價值和聖召態度矛盾？）

「雖然生活在修院中，內心沒有信仰，和無神主義者一樣，基督的話爲我一無所用。」（終點價值何在？）

從這封信的摘要中，我們可以看出歐修士的聖召危機已是相當深了，但他對神師的信任和自己的坦誠很清楚地流露在字裏行間，他對自己內心情況的意識相當有深度。信任、坦誠和意識是他轉變的資本！若他能和基督重建關係的話，又無其他重大的困難，他還可能從危機中掙扎出來。

以上是歐修士自己報導的聖召困難，但是他的同伴所看到的可能是另一套；他們也許先觀察到他對同伴的態度有所改變，不是遊手好閒，便是虛擲光陰；不喜歡與他們交往，而喜歡和外人談話；後來可能發現他不再重視祈禱和聖事，甚至三愿爲他亦無所謂（對工具價值置疑？）。最後對聖召的意義（終點價值）根本懷疑起來。神師要想協助他或改變他，必須逆流而上，從終點價值開始探討，繼而使他反省工具價值的意義，終而改變其生活態度。不過在此舉例的目的不是判斷歐修士，也不是替他提供解決問題的方案，而是希望對聖召的轉變，和其中的因素有所了解，至於如何予以輔導，有待以後再加討論。

（四）司鐸與會士的特色

「神父和教友有什麼不同？」「不做神父修女照樣可以成爲聖人呀！」不錯！司鐸與會士不是特權階級，成爲聖人與實施傳教不是他們的專利，入會修道不是成聖唯一的道路，行行出狀元，「成聖乃人生之目的，人人成聖乃教會之願望。」司鐸與會士是繼承基督的事業者，就司鐸言，宣講是他們所從事之特殊工作中之一項，「我依照天主大能的功效所賜與我的恩寵，作了這福音的僕役。」（弗三七）「我所行的一切，都是爲了福音，爲能與人共沾福音的恩許。」（格前九二）所以，司鐸正是被聖教會派遣從事這偉大工程的。在本質上，他的先知使命應佔據他全部的存在，他不是禮儀——彌撒祭禮、婚禮、喪禮……的僱員，他若投入這行列，必須要求自己作全人的奉獻，所謂「我身我靈，所有皆主恩惠，飲水思源，敬將所有奉回。」並且「時時處處」拳拳服膺。換句話說：這奉獻支配著他一切的活動，全部的活力，整個的生活。再就會士言；會士應有雙重的肯定：肯定萬物的價值及肯定超萬物的價值，即肯定現世的價值外，同時也肯定超現世的價值。但要注意：當他肯定現世的價值時，必然也否定現世的絕對價值。因爲若不肯定現世的價值，天主的國如何能在你們中間？若不肯定現世的價值，怎能談向天主開放、犧牲、奉獻自我？所以欲肯定超現世之價值，必先肯定現世之價值，欲肯定現世之價值，必先肯定自我，在不斷的肯定中，他逐漸拋棄廢舊之物，奔向成聖之門。總而言之，司鐸爲宣講、證道、行聖事奉獻，會士則爲度成聖和見證的生活而奉獻，二者都需要時時處處的全人奉獻——奉獻自我。

從另一個角度來看，個體越自覺，越能够接受，越自由，越能够容納。因爲有自覺的自由才談得上領悟啓示，獲享生命，爲天主所佔有。而「人」——祂的肖像——正是如此！「因爲我只有以認識我主基督耶穌爲至寶；爲了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督。」（斐三八）所以爲了

基督，人自願捨棄一切。也就是說：人越自由，越能讓基督把握。司鐸與會士就是為了超越自我，爭取自由，讓基督把握。『基督解放了我們，是為使我們獲得自由。』（迦五1）『誰為我的緣故，喪失了他的性命，必要獲得性命。』（瑪十39）

「奉獻自我，超越自我。」是司鐸與會士的奉獻，常人可能如此？「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主；娶了妻子的，所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂妻子；這樣他的心就分散了。」（格前七32、33）。聖保祿早已為此二者作了精闢的說明。

總括以上所論，職業與聖召有許多相似之處，却也有很深的區別。職業和聖召都是為表達和實現我觀，可是在廣度與深度上大異其趣。職業局部地表達了個人的興趣，局部地實現了個人的能力和資質，因此職業是專門性的，為達到人生的目標和宗旨是非常間接的，故自人生的意義而言它是中性的。換句話說：不是某人必須做醫生或老師才能獲致其人生意義，所以在人生價值上來看，還算不得是工具價值。職業中的位格（我——你）關係是次要的，是可有可無的。

聖召則不然，它有關人生的終點價值，不僅有關個人終點價值，還牽連到他人的終點價值，並且還支配著達到終點價值的工具價值和態度，所以可說統御著全部的人生，至少統御著人生的主流動機，統御著最基層和最原始的動機，也統御著最普遍和最深遠的動機，為此它脫離不了天主的真實性和祇我的關係。職業的重點放在自我上，聖召的重點却在於理想上，它固然也為實現自我而努力，但其重點既在於理想上，所以有時會犧牲自我去實現理想。在職業輔導上，我——你的關係也許已經足够了，但在神修指導和聖召輔導上，與存在的天主發生實際的關係和經驗是絕對需要，不可缺少的。也就是說：默觀的經驗是神修指導和聖召輔導不可或缺的因素，這是我——你——祂的關係。

伍、職業輔導和聖召輔導

對職業與聖召的異同有相當了解之後，不難按實際的情形和個人的需要予以適當的輔導。至論輔導的方法，下列幾點是當守的原則。

一、利用兩種相輔的學說：

目前對職業發展的研究，有兩種不同的學說：一為因素說 (Trait Theory and Actuarial Method)，一為生活類型說 (Life Pattern Theory and Thematic Extrapolative)。

因素說：乃在於分析每種因素對職業之影響，如智商、興趣、社會地位，及各因素間之關聯，這種研究失諸太細和太客觀，忽視整體和主觀因素，其觀點是靜的，對變化未計算在內，對預測得失成敗很有斟酌的餘地。

生活類型說：以研究個人生活歷史，以預測未來從事的職業。其研究綱目包括：社會地位、智力發展、工業變化或人生過程，並找出各種幅度在發展過程中的地位。因為要知道某人將來做什麼的方法，是探究過去他做了些什麼，分析這些事件的程序和發展的特色，清楚累次發生的主題與暗流，自然可以找出指向未來大致的路線。換句話說：人的生活有其一定型態，明白需要、價值及成就上之變化，也就容易預測將來。

這兩種學理各有優劣，從事輔導工作者不應墨守一家之言，誤了大事，尤當及早指出對求助者有意義的方向，供給資料，繼續指導。對求助者的智力、興趣、人格和技術固然應當知道，對其角色類

型、與誰類同、自我意識、成就動機、工作觀念，以及希望藉工作實現的價值，更當了解，並且時常與其共同討論，要從他的觀點和需要出發，若能利用各種心理測驗與解釋，則效果更大。

二、協助建立我觀：

職業和聖召既然皆為我觀之表達與實現，自然個人應付自己的興趣、動機、資質、適應能力具有充分的認識；這種認識不僅是理智上客觀的認識，更重要的是在體認和經驗上徹徹底底的悟知，也就是說個人當答覆以下一連串的問題。譬如：我認為我是怎樣的人？當我認為自己是這樣的人的時候，我有什麼感覺？我有什麼看法和需要？我將如何面對或滿足這些需要？當衝突發生時我如何予以協調？等等問題，因為不論職業或聖召之輔導（諮商）其第一步是：「澄清感覺，獲致澈悟與自我認識。」這樣才能使興趣、動機、優良完全顯露出來，才能談到選擇職業，實現聖召。

三、引渡各發展階段：

如前所述職業與聖召發展的每一階段雖各有特徵，但能經歷，且面對每一階段才是健全的。因此協助求職者或考慮聖召者，自一階段進入另一階段，引渡他們不斷拋棄舊我，尋求新我；使想像或幻想變為切實的理想；使個人因與現實周旋及實證的機會，生活得以更為踏實；由自我中心進入無我的服務和奉獻；熟練地運用智慧，並綜合多面的人生經驗，發現人生之意義；培養接棒人，並及時引退；敢於面對一次又一次的死亡與復活。經歷這許多階段的衝激、撕裂、熬練，個人的目標就更清晰，計劃更周詳，興趣更集中，行動更肯定，選擇更智慧；影響所及，在求職和聖召方面必定更為穩定和

成熟。職業心理學家鮑道文 (Baldwin) 把目標、實際、靈活和穩定看作職業成熟的特徵是很有理由的。事實上，職業選擇和聖召都是一種過程，金斯培 (Ginzberg) 說：「職業選擇是一種過程，這種過程往往延續至十年以上。」所以輔導工作也非立竿見影，或一勞永逸之事。

四、應用指導性和非指導性的方法：

按蘇坡的意思；職業輔導當以指導與非指導法交換應用才能奏效，理性輔導配合情緒輔導效果更大。下面就指導與非指導法之步驟略作提要。

1. 非指導地研究問題所在和我觀型態。
 2. 指導性地提出主題作進一步探索。
 3. 非指導性反映並澄清感覺，以獲得自我接受與激悟。
 4. 指導性地應用測驗結果和求職資料，並以工作經驗作為現實測驗。
 5. 非指導性地深入反省現實測驗所引起的態度和感受。
 6. 非指導性地發現當採取的步驟，以作最後決定。
- 當然，聖召的輔導亦可採用相似的步驟。
- 然而，聖召既有其特殊的一面，在輔導上也該有特殊的重點。今分別說明如下：

一、堅定聖召的理想：

理想雖非幻想，但終究逃脫不了抽象的範疇，故實有必要堅定之。建立價值體系，尤其需要建立

奉獻生活者的價值體系，如：追隨和師法基督，與天主結合，實踐福音的勸諭等等。此外還當培養度奉獻生活者應具有的態度，如內心的超脫、開放、自由、平安、犧牲、服務、喜樂和進取的態度。這些態度使度奉獻生活者容易追隨和師法基督，並實踐福音的勸諭，有效並恆久地達到聖召的目標。

二、淨化動機：

如前所言：「人越意識到人生的意義和價值，越會使人有生氣蓬勃和堅定的感覺，人越意識到天主的大能與仁慈，越會依靠祂」。而我們之所以不能做到這一點，只因動機未得淨化，潛意識不斷在作祟，罪惡的影踪緊迫地伴隨著我們的良心和行爲，搖撼我們全部的身心，因此淨化內心的動機實是聖召輔導中重要的課題。

三、學習祈禱、默觀：

實現聖召的理想和淨化動機固然是個人努力的目標，更是天主聖寵的功績。與天主交往的經驗，爲追隨基督，實現勸諭，是必須的條件，積極方面聖化自己，消極方面淨化自己。「萬物靜觀皆自得」，所以學習祈禱和獲致默觀是有志度奉獻生活者的生命泉源。何況可鐸與會士的奉獻生活該是那末地完整、澈底，除非天主的神力進入他的生命，絕非有限的人力所能達成。「我願意爲善的時候，總有邪惡依附著我。」（羅七21）。「心神固然切願，但肉體却軟弱」（瑪廿六41）。再說世間也確實有許多值得愛戀的事物和人兒呀！那無形無像，看不見，摸不著的天主畢竟必須憑藉信仰去捕捉的。除非天主攬握住吾人，平庸的人怎能依恃自己的能力拿一切當廢物？爲了基督而捨棄一切！怎能死於

自己，活於基督呢？

四、建立信仰的團體：

沙樂和凱萊 (Rev. Eugene J. Schallert S.J. and Jaqueline Kelley) 根據四年研究所得，認為神父離職的理由和過程並不如常人所說的那末簡單，既然相當複雜，所以不易爲人所了解及接受。大概而論，離職的神父受下列四種因素的影響，但此四因素都不能算是原因。(一)深受梵蒂岡第二屆大公會議精神的影響。(二)重視自己主觀的意識，並且有不斷改變自己與環境的傾向，同時認爲教會是一成不變的。(三)自感與周遭環境脫節，想要改變環境，又苦於無能爲力，掙脫不了這重重束縛。(四)其最嚴重的問題倒不一定在於知識或理性上的，而爲態度與情感上的。他們深深地感到與他們關係最密切，和最當關心他們的人們及羣體，却只有泛泛之交，扞格不入，甚至誤解、忽視、摒棄他們的需要。

按沙樂和凱萊之意，認爲這最後一點：態度和情緒的因素是決定性的關鍵。他說明了參與信仰團體，建立信愛關係，爲保存與發展聖召，關係非常重大。原來會士的見證和服務不祇是個人獨自行動，聖召必須在團體中發展和完成。司鐸生活的目標是爲信友服務和爲無信仰者宣揚福音，而服務和宣揚的使命，並不來自個人，而是來自天父，經過基督在聖神內所建立的信仰團體。換句話說：不論會士或司鐸的使命都是由信仰的團體出發，以信仰團體爲依歸。由此可見：建立信仰團體實在是聖召輔導中重要的一環，在信仰團體中奉獻者找到有共同信仰和理想的同志，彼此間建立起深度的關係，與天主聖三，尤其和基督建立起我、你、祂的關係。從這共融的生活中，爲信仰服務和見證的動力自

然流溢了出來。聖召輔導不僅是神師和信友間的工作，更是信仰團體的工作。最自然最具影響力的信仰團體，莫非是信友的家庭，完善的信友家庭是天主的恩賜！是聖召的苗圃！

結 論

現代人處在劇變的世界，現代教友生活在革新中的教會。劇變的世界會使人感到與周遭的環境脫節，雖然自知身在家園，而却如置身異鄉。行為漫無標準，角色混淆不清，生命失却意義，個人與親友疏遠，自囚於孤立之中，流浪漂泊，不知所終。最嚴重的是：雖然切願改造環境，却體驗到自己無能為力，一籌莫展，面對巨魔般的「命運」有如蚱蜢撼柱，螳臂擋車。在如此惡劣氣氛中，參與革新教會的信友及獻身者，當知道如何協調自由和權威，重視位格主義勝於規格主義，強調結構的動態基於靜態，發揮信道的內在活力，不崇尚教條主義，綜合此世與來世而不偏廢。換言之：現代的基督信徒和獻身者該接受並發揚梵蒂岡第二屆大公會議的牧民精神，而不斤斤於抽象的理論。

置身瞬息萬變世界中的現代人，該有十分堅定而又靈活的自我意識，另一方面又應具備高度適應力及創造力，將自我意識在具體情況中表現於自己的職業之中，才不會有異鄉人的感覺。現代的信友和獻身者當能藉著專業參與人類和世界的發展，又能從人類和世界的內部引領著人類和世界歸向上主，實踐其牧民和使徒的任務。

教會是世界合一的聖事與工具，尤其藉著獻身者的見證、服務和共融，使人類和世界向著大同邁進，協助信友綜合我觀和理想，個人和團體，現世和來世，職業和聖召，理性和感性，牧民和信理，權威與自由，工作與生命，固守與創造，隸屬與孤立……。總之，獻身者的使命是給予人類和世界上一

參考書

幅具有正確的指向，希望以及新天地清晰而又動人的預像，使之不斷嚮往，仰慕並促使其早日來臨。

1. BELLET, AB MAURICE, *La Peur ou La Foi: Une Analyse du Prêtre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967
2. CLINEBELL, HOWARD J. JR., *Basic Types of Pastoral Counseling* Abingdon, Nashville, New York, 1966
3. ERIKSON, ERIK H., *Identity, Youth and Crisis*, Norton & Co., Inc., New York, 1968
4. JULIEN, P. S.J., *Motivations conscientes et inconscientes du célibat. "Célibat et Sexualité"*. Seuil, Paris, 1970
5. MCLAUGHLIN, BARRY, S.J., *Nature, Grace, and Religious Development* Newman Press, Westminster, Maryland, 1963
6. RULLA, LUIGI M., S., J. *Depth Psychology and Vocation* Gregorian University Press & Loyola University Press, 1971
7. SCHALLERT, EUGENE J., S.J. AND KELLEY, JACQUELINE *Some Factors Associated With Voluntary Withdrawal from the Catholic Priesthood*. "Lumen Vitae", Vol. XXV, 1970, NO. 3
8. SUPER, DONALD E., *The Psychology of Careers* Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, 1957
9. 朱蒙泉著：人格發展的階段（朋友間128期）。

(上接四三〇頁)

有過封建制度，因為在被發現之初就被資本主義所控制。在第十八世紀，歐洲所擁有的全部資本也比不上當時由拉丁美洲所取得的財富。巴拿馬的獨立是一種假作，目的全是美國的利益。過剩價值不僅是物質資產上的事，也是思想形態上的事。例如傳統教會的小康作風就累積了二十個至二十五個基本思想（思想上的過剩價值），隨機應變的加以運用。最後 Sergio Torres（本屆交談會主辦人）說：在拉丁美洲有三種政治力量：(1)保守派，西班牙的勢力，直至一九三〇年；(2)前進派，其中分社會民主派及基督教民主派；(3)極端派或革命派。這三派的先後次序在時間上也是如此。前進派願意改革，但不主張與帝國主義勢力斷絕關係，同時他們也讓極端派（如共產黨）自由活動。這樣就引起了保守派的反應，他們以維護秩序為藉口，起來從事血腥的鎮壓，因有美國為之撐腰，他們大多獲得勝利，而以槍桿統治國家，這是大部分拉丁美洲國家的現狀。其他兩個主題為：

2. 教會如何在此過去及現在的背景中顯在，其展望又將如何？

3. 在第三世界中的新看法及研究神學的新方向。

書評

「回憶錄」讀後感

丁福寧

書名：回憶錄。

作者：法國聖女蘭德。

譯者：張秀亞教授。

出版：光啓出版社，六三年十二月七版。

第一次看這本書還是十年前的事了。留在記憶中的，僅是一團模糊的影子。說不上對聖女有任何的喜好愛慕之情。十年後，再次拿起這本書，體會與感觸自是迥然不同。爲生命的生長而言，時光當是最可貴的資產，何況十年的時光？而且在這期間，我邁上了獻身之途，嚐到了獻身的喜樂，探索了生命的意義與價值。就在這共同的水平線——聖召上，體驗到德蘭的心懷。她對吾主的追慕之情亦再度震撼我、激勵我。看到了「完人」的肖像；一顆爲愛火熾熱的心靈。

在她生命歷程的回顧間，充滿了感恩之情。她深深的了解自己的聖召，接納並完成它。提出了所謂的「完美」，純是承行天父的旨意；人性所能獲得的最深的自由；成爲天父願我們所是者。她則享有做一朵小花的幸福。同樣，她也說過：我是爲了偉大而生（頁六〇）。爲她而言，「偉大」絕非抽象字眼，而是在進入了生活的實體——天主，澎湃的內在生命洪流中的感言。纖弱的細水長流，一旦匯入了浩瀚的生命巨流，渺小已成「偉大」的一份子了。或更確切的說，偉大、渺小原是一體的兩面。

確信自己的渺小，無能後，她能平靜的站出：我是爲了「偉大」而生。說得多麼真切。誰能不讚嘆卑微者的幸福。只因「主王擧揚卑微貧困的人」。聖保祿不也說過，「當我軟弱時，才是我最堅強時」嗎？

她熱切的獻出自己之一切。人能力的極限，亦不過是能完整的「獻出」自己。獻身，意謂投入一不可測的深淵，躍入一碧萬頃的汪洋大海。在那無際無涯的「底部」，天主在撐托着。祂要的是那一躍。要在那一躍中，人將完整的自我，生命史的全盤，過去、現在、更是未來呈現於上主座前。她看似「輕易」的一躍，沒有猶豫，沒有旁顧，只有一心的嚮往。她一生所祈求的，我有一個負傷的生命——爲愛所傷（頁二〇一）：豪語，壯志。她喃喃的私語：「耶穌，吾愛，我已尋覓到我的聖召，而我的聖召就是愛」。是的，愛就是永恒；永恒的自身。獲得了至寶，豈能不洋溢擁有的喜樂。她說：「見到了引我安然進港的熠熠燈塔時的心情，極其寧貼而平靜」。只因「愛之燈塔在我的眼前燃亮了。她曾吟咏於懷的小詩：「時光是載你前行的船，而非你的家鄉。」她不僅尋到了燈塔，而吾主更親自操着她生命的小舟向前行駛。有限的心靈一經塞滿，就不再他顧了。人的輿蹟不再是別的，但在與無限的銜接。「爲得着耶穌基督，我情願犧牲一切」，是多少聖者們實現的理想。

她愛，她也渴望着受苦。「在渴望獲致永恒之時，我們選擇的最好東西就是受苦」。「爲了曾忍茹痛苦而歡欣之至」（頁一四六）。痛苦的價值、意義，正因爲是對所愛者的獻禮，唯有了解愛，才能受苦；也唯有敢於受苦，才是真愛。基督說過：「凡要跟隨我的，就得背起自己的十字架」。十字架是痛苦的標幟，然而更是喜樂的泉源，投向永恒的里程碑。不怯懦的方得冠冕。基督自己經歷過它。要記得，「徒弟是不能勝過師傅的」。「凡爲祂失去生命的，必獲得生命」。「失去」會令人悵

惘、痛苦、裹足不前。然而一旦發現了獲得的原較失去的更為珍貴。且吾主亦親自轉化昇華了十字架的痛苦，死亡的消極面，它的另一面已成一種積極的；鋒利的旗幟，光榮的象徵。而對此，人豈是僅仁麼呢？深切的愛必定創造深切的痛苦；反之，深切的痛苦創造深切的愛。德蘭說：「最大的幸福就是受苦本身，唯一值得追尋的珍寶。」逾越與蹟在人間延續着。更在祂所揀選者的生命過程中實現着。生命之為「生命」，正因吾主死而復活的「生命」在浸潤，貫穿着。復活的宣報：「祂摧毀了死亡」，「祂彰顯了生命的不朽」。正是這個信念，激起無數的追隨者，步武基督的芳踪。

德蘭的一部生命史，可以說是一部感恩史，一份天主奇妙化工的展現。她却自認：僅有一點好處，「全是出於天主仁慈的施予」（頁十三）。而她所要做的，不過是再次敘述天主對她仁慈的事蹟。以她的一生，具體啓示了人成聖的途徑。沒有顯赫的事蹟，但有充滿了活潑的愛，接納與奉獻天父恩賜的一切。在每件微小的事物中，看出潛在的永恒性，在時間的一剎那中，緊握永恒的一瞬。德蘭的一生是山中聖訓的回響：「心地純潔的人是有福的，因為他們將看見天主。」基督所讚賞的：「天國的奧秘啓示給了純真的小孩」。

「馨香的殛藥」讀後

林美卿

- 一、書名：馨香的殛藥
- 二、著作：蓋恩夫人
- 三、出版：臺灣福音書房，台第五版。

讀完這本蓋恩夫人的傳記，覺得她的一生實在是一部痛苦逼迫的歷史，一個試煉接著一個試煉，一個十字架接著一個十字架，痛苦是永無止息的，若以世俗的眼光來看，她是世界上最不幸的人；但是若用屬靈的眼光來看，就不能不說她是神所最愛的人，也是祂所重用的婢女。因為神要造就她成爲貴重的器皿，就不斷的加以雕刻、修剪，以至完全粉碎的地步。既已完全失去自己，就能活出神的樣式來，正如她自己所說：「在我裏面無所喜好也無所揀選，我的心已經完全進入神的裏面，祂如何，我也如何，好像一滴水進入大海，就與海水同化一般。」又如經上所說：「一粒麥子落在地裏死了，就生出許多的子粒來。」神要她做的就是一位屬靈的母親，造就許多的屬靈偉人。

蓋恩夫人出身貴族，驕傲、自大、虛榮心就成爲她最大的弱點，而神就藉著她的丈夫、婆婆、使女來攻擊她，甚至是超乎常情的折磨她，看了她的敘述，都令人難以相信世界上真的有這麼壞的婆婆？但是，他們只不過是神所用的雕刻工具罷了，爲要造就一個合用的器皿。最後，她學到了完全的緘默，如羊被帶到宰殺之地，只是甘心忍受各樣的譏評、苦楚，不再爲自己申辯。

對於蓋恩夫人來說，驕傲的心是最難制服的，尤其是擁有一個美麗的外表。她就常常因著自己的美貌而犯罪，或走在街上企圖引起別人的注目，或因此而輕視別的女人，爲了不再犯罪，她寧願神拿去她的美麗，而堅持留在天花流行的地區，全身都感染了天花，美麗潔白的面容沒有了，代之而成的是麻面斑斑的醜形。但是她却說：「有許多人來安慰我，向我表示同情；但我靜靜的躺著，私心喜樂，言不可喻。我在最深的寂靜裏讚美神，因爲那使我常驕傲，使人發生情慾的陷穽，已經完全拆毀了。我從來不爲所受的痛苦、所失去的美麗有所怨歎，反而頂喜樂，十分感謝神！」她既樂意接受十字架，神就不斷的給他十字架，她渴想被潔淨，神就使他潔淨了。

成聖後的她痛苦並沒有減輕，不只仇敵害她，朋友以她爲羞恥，甚至那些好品德、她所敬愛的人也起來反對她，因爲不了解她，曲高和寡；他們這樣做，還以爲是愛神、服事神，就如主耶穌在世的時候一樣，不被接納，這些足夠把一個人擊倒，但這也是神工作的過程，人的幫助、愛心完全斷絕了，才能完全進到神裏面，外面的苦愈大，就愈能依靠神，直到將自己完全融入神裏面。「外面的生活雖極平常，裏面却完全在神的旨意裏。各樣事情愈紛擾，愈沒有辦法的時候，裏面反而愈安靜。在我裏面沒有雜質，沒有自己的尋求，沒有人的傾向。雖然四面受攻擊，裏面却堅如磐石。只有神的命令，沒有自己的主張。無論是高或低，或大或小，甘甜或痛苦，富有或貧窮，生或死，或其他的一切，都不能搖動在我裏面的平安。」這是何等美善的境界！

蓋恩夫人晚年，曾爲基督的緣故被監禁，肉體的痛苦已到了極點，心靈却能發出讚美，她看牢獄的石頭好像寶石一樣，在她的眼中，他們的價值勝過世界燦爛的榮華。她愛神的心何等寬大！至極苦也變成甘甜，憂愁也能化爲喜樂。

她的一生的確像一齣戲，演給世人和天使觀看，儘管她所演的是一個最不幸的角色，但却演得極好，相信神已悅納她這齣戲。

看完她的一生，心中有一種感覺，就是她的經歷是那麼像主耶穌，除了那最後的十字架沒有同樣被釘外，她似乎已完全經歷了基督在世時所受的苦，她備受譏評，她被人誤解，她被眾人棄絕，她甚至連住處都沒有，如經上所說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子却沒有枕頭的地方。」而她一生的最後幾年也是在監牢度過的，像耶穌被羅馬兵丁抓去一般，這一切的苦的確不是凡人所能忍受的，也不是凡人所配忍受的，因為是神揀選了她，使她配為神受苦，既與基督一同受苦，也必一同得榮耀。

讀完全書，或者已使我稍稍能體會主耶穌為世人所受的苦，絕不是容易受的，是需要付出代價的，尤其是十字架上的苦楚，又豈是人所能體會和述說的？