

神學論集

于斌



30

輔仁大學神學論集

第三十號

(一九七六年冬)

目錄

序 聖 經

耶路撒冷的煉淨和歡欣

(依六六1-16)

呂長椿……四六五

信 理

無神論與基督徒……

谷 寒 松……四七五

基督徒的天父與中國人的祖先……

董 芳 苑……四九三

教會學簡史 (三)……

張 春 申……五一五

蛻變中的信仰形態……

杜 勒 斯 著
鄭文卿 譯……五三五

聖事神學的新趨勢……

李 國 仁……五五一

「第三世界的神學」初學邁步……

房 志 榮……五六三

目 錄

一

神 修

意識奧理的七步驟……

甘易逢著
明鏡譯……五八三

書 評

新約全書——新譯本……

房志榮……五九九

1至30號，即卷一至卷八（一九六九—一九七六）分類目錄……

五九九

序言

本刊到第三十號已滿七年半，我們將這期間所登載的文章編了一個分類總目錄，附於刊尾，以便讀者查閱和參考。以後擬於每七年編一次總目錄，換言之，即每二十八號有一個總目錄，第二個總目錄要等到第五十八號與讀者見面。那時的世界怎樣？中國怎樣？教會又怎樣？只有天主知道。但是過去的這七年半已飛馳而去，所留下的印象却仍然新鮮。尤其翻到「歷屆研習會專輯」時，好像觸到了我國教會的脈搏。由全省第一屆牧靈講習會研討「教會為一生活的團體」開始，到今年第五屆神學研習會討論「建設中國地方教會」為止，不難診斷出在這教會軀體的血液中湧流着天主聖神的生命。憑這過去的事實，我們堅信聖神會繼續領導整個中國教會，甚至會遠超我人的理想（參閱弗三20）。

總目錄的編成得力於牟小姐及簡修女，在此願向她們二位深致謝意。藉此良機，也願向光啓出版社的歷任社長，特別是編輯部的陶為翼先生，表達由衷的感激。本刊能有精美的印刷，清晰的字體，準時的出版，都是他們勤勞和犧牲的成果。

本期聖經欄的一篇文章是一位在校神學生的習作。信理欄的「聖事神學的新趨勢」，則出自香港聖神大修院的一位神學生之手。本刊的出版一開始就是師生合作的成果，這一傳統能够繼續下去，我們深感欣慰。

信理欄的其他各篇仔細讀來，都有一個共同的方向，就是針對目前的社會實況和需要來講神學，來做神學。「無神論與基督徒」一篇分析了無神論的定義，形式，和起因，然後才加以批判。這一批

判的特點不在駁倒無神論，而在指出基督徒的信仰有根有據，「符合人對自己最深和最徹底的詢問」。「基督徒的天父與中國人的祖宗」出自一位基督教弟兄的手筆，他所作的考據給祭祖禮又帶來了一份支持。他撰寫此文的動機一如前言所說：「今日臺灣新教各宗派面對天主教公然祭祖的問題，正當提出中肯意見的時候，這是身為長老教會的筆者探討此一問題的真正旨趣。」

「教會學簡史」在本期第三次連載而結束，讀者從頭仔細閱讀過這篇長文，當會覺得這篇簡史道出了教會生活在六個時代裏的演變。特別是這最後一個時代——當代的教會學——描繪出了許多今日神學問題的背景。該文後面的一篇譯文「蛻變中的信仰形態」就是一個很好的延續。此文將信仰形態分為七類來描寫，最後才指出信仰的三大特點：信仰該是超越的、友愛的、及充滿希望的。

「第三世界的神學初學邁步」一文將本年八月在坦尚尼亞首都達萊撒蘭所召開的第一屆第三世界神學家會議的緣起、目標、程序，及原則作了一個簡報，此外也將該會議的結論介紹給讀者。結論中的許多話是慣常聽不到的，有時頗富刺激性並意味着偏差。讀者不必句句同意，但至少可以視之為一個方法，就是讓第三世界的神學家說出他們心中的話，然後再去作比較和反省。

神修欄的「意識奧理的七步驟」不是學理，而是生活經驗的結晶，讀者不妨也在自己的生活按這七個步驟去意識生存的奧理。

耶路撒冷的煉淨和歡欣
(依六六 1-16)

呂長椿

這一段經文已是第三意撒惹亞和依撒惹亞全書的尾聲，按照一般作者的習慣，常以結論做為全書的收場。這一段經文是否能稱之為第三依撒惹亞，甚或全部依撒惹亞書的結論，是第一個可以研究的問題。然後，我們可以追問：這一段經文和以上的第六十五章有什麼關係？本段是自成一整體呢？或只是許多個片段殘簡的集合？作者是在什麼背景下完成這些經文？作者原來的旨意何在？我們如何把它適用到目前的生活狀況中呢？為清楚起見，本文分三部份敘述：

- 一、作者及其形成的時代背景，
- 二、全文的結構和註釋，
- 三、神學旨趣及生活的教導。

一、作者及其形成的時代背景

首先，我們大略瀏覽一下本段經文說了些什麼，然後我們才能推斷出作者及時代背景，知道寫作人及時代背景後，更幫助我們深入了解本段經文的意義。

從第1節到第16節原文都是詩體，其對仗工整、用字精細，堪稱極佳的文學作品，從英文版聖經

中，也可略窺一二。內容上，前半段敘述上主責斥那些宗教上的混合主義者和投機份子，他們一面敬禮雅威，一面向其它民族的異神獻祭。更有另外一些人，嘲笑那些堅信雅威且不被現實厄運而動搖的人，要他們把「天主」拿出來給大家看看，讓大家瞧瞧雅威給了他們什麼好處和喜樂，這些嘲弄信仰堅定的人的惡棍，赫然竟是選民自己的弟兄（六六五），上主要親自來懲罰這些賣弄口舌的人。在後半段中，作者企圖解釋：現實的厄運不過像是產前的陣痛，雅威會特別眷顧信靠祂的子民，短暫陣痛之後要換來歷久彌新的喜悅。凡愛慕耶路撒冷，敬畏雅威的人要受到雅威慈祥的撫慰；至於那些叛離上主的敵人，祂也要親臨而懲罰。

表面看來，這段經文前後相映，安排的那麼好，好像是出自一個人的手筆。但是我們若細心閱讀，第2節和第3節中間無法聯貫，第4節與第5節以及第5節第6，第6第7之間銜接的都很不好，好像前節與後節毫不相干，在在都顯示出本段經文是由許多片段殘簡混合成的，但是這位編輯人是有心人，他把這些殘篇安排的那麼好，以致能和上下文相聯貫，且本身也能成爲一整體。這個整體我們給它一個標題：耶路撒冷的煉淨和歡欣；副題是：返鄉後，先知最後的判決和救恩言論。

本段既然是由好幾個斷簡殘篇編輯而成的，其時代背景必定相當複雜；從種種跡象顯示：本文是猶太人放逐以後的作品，至於更精確的年代，有待專家們的研究，我們只能大略地提到放逐後返國的歷史事實，從這些事實中，我們可以推論出本文的寫成背景。

猶太人在公元前五八七年被巴比倫大軍擄往巴比倫，除了少數平民留在猶大境內，大部份的人，尤其是知識份子和王族都被放逐，淪爲可憐的奴隸。幾乎有五十年之久，他們流離失所，備嘗羞辱，許多人因而信心動搖，背棄了上主。一直到波斯帝國興起，打敗巴比倫人，波斯英主居魯士（Cyrus

550-530 B.C.) 當朝，五三八年頒發上諭，允許猶太人返國，重建聖殿，再整家園，波斯朝廷並允諾予以財力物力上的支援（事見厄斯德拉傳上第一章）。不過，猶大已不再成爲國家，而是波斯帝國轄下的一個省，居魯士任命達味家族的後裔則魯巴貝耳爲猶大的地方官，由耶叔亞爲大司祭。

這時候的波斯帝國真是不可一世，居魯士以降，三代君王都有許多豐功偉跡，尤其在戰爭上，他們幾乎是無堅不摧，無敵不克，橫掃歐、亞、非三洲，所向披靡，戰無不勝。而猶大社會却是那麼弱小，不堪一擊，面對波斯強大的國力，猶大人甚至會有自卑感。雖然波斯王准許境內的猶大人回鄉，但是返回家園的人並不多。去國五十年之久，好不容易在他鄉建立了一些基業，剛剛開始經營發展，就要他們回到半世紀未見的故鄉，當然有很多人不敢貿然返回祖居的。至於那些跟隨則魯巴貝耳返鄉的人，並不受本地人歡迎，本地人對他們懷有敵意，他們也瞧不起本地人的信仰。回到聖祖們家園的猶太人，反而成了異鄉人。加上連續幾年都遭遇旱災，年年歉收，經濟不景氣，人民吃不飽，穿不暖，生活環境非常不如意，艱困、貧乏、缺少安全感，這一切更加深了本地人和返鄉人的不睦，先知們在放逐時期說的光明遠景，似乎只是甜言蜜語，沒有實現的可能了。從前猶太人以他們的信仰自傲，相信總有一天，萬國權威，普世君王都要到耶路撒冷來朝拜；但是波斯帝國勢力日益擴張，沒有任何跡象顯示波斯王會到耶路撒冷來朝拜，先知的預言，盟約的許諾這時候面臨最大的考驗。

雖然環境這麼惡劣，許多歸來的猶太人其信心仍堅定不移，這時候有名的哈蓋先知和匝加利亞先知大聲疾呼，要求大家羣策羣力，同心協力重建聖殿，新的聖殿將是信仰和許諾的保證，是雅威與他們同在的可見標記。從返鄉之初就商議重建的聖殿，中間因爲經濟不景氣，財力不足，加上本地人的干擾，專門向帝國政府打小報告，經過多番波折，屢建屢停，幾乎花了廿年的工夫才重新建成，哈蓋

和匝加利亞的鼓舞，加上許多從前不打算回來的猶太人，也陸續回家定居，聖殿終於落成。但是新殿難免因陋就簡，而且至聖所內的約櫃也付之缺如，撫今追昔，難免要感歎今之聖殿不如昔者，往日的輝煌已不復存在。聖殿雖然聳立在熙雅山，但是人人心中仍不免有所感傷。

此外更有一些人在宗教上採取投機的混合主義，想討好兩邊的神祇，兩邊都舉行奉獻。很多本地的猶太人，長期與異教人生活，甚而聯姻，宗教生活上早已成了牴牾，哪邊的神祇能帶來幸福生活，就投靠哪邊的神明。祖先亞巴郎以來所保持的唯一神的信心，逐漸動搖。往昔的許諾爲什麼遲遲沒有結果呢？於是他們開始爲自己找出路，不再全心依靠雅威了。

從以上的歷史背景，我們可以發現六六1-16每一小節都是其來有自，先知不是在亂發牢騷，而是根據當時的需要，針對聽衆的行爲發表上主的神諭，所以字字珠璣，句句都對當時痛下針砭。第1、2節是對重建聖殿這件事說的；第3、4節是對投機的混合信仰人說的；第5、6節是對那些譏笑雅威的許諾、低估雅威的大能的人說的，第7-16節是對那些在困厄中仍然保持堅定的信仰的人所說的。從經文中看出：聖殿已建成，人民生活也相當安定，許多人擁向耶路撒冷的聖殿獻祭，因此本段經文的說出，大概是在公元前五一五到五一〇之間，在某一個獻祭的慶日中，先知對百姓的講話。前面我們說它是由殘篇斷簡合成的，也許是先知在幾個不同時間或不同場合說的話，但整體上仍然是在我們所假定的時間與場合中。

二、全文的結構和註釋

前面已經談過，本段經文是由好幾個斷簡殘篇合成的，因此我們很不容易再做分段詮釋的工作，

許多聖經學者在分段上的意見都不一致，因著個人對歷史背景與神學旨趣的看法不盡相同，對本段經文的註釋也大有出入。事實上，在釋經學中，本段是許多較難有同一註解者之一。如果我們肯定了前面的歷史背景，那麼可以做如下的分段：

1 ~ 2 節：聖殿和崇拜的關係，

3 ~ 6 節：腐化的信仰將被判決，

7 ~ 9 節：產痛與新民的誕生，

10 ~ 14 節：默西亞時代的快樂、撫慰和富足，

15 ~ 16 節：上主要來審判大地，

1 ~ 2 節：聖殿和崇拜的關係。猶大人剛返鄉時，有很濃的宗教意識，要重建聖殿，哈蓋先知和匝加利亞先知也到處鼓吹重建聖殿之事。但是從開始打地基，到聖殿落成，老百姓們都患了很深的憂鬱，「聖殿能完成嗎？」「新的聖殿能蒙雅威悅納嗎？」針對這種情緒，先知引用撒落滿王從前在聖殿落成時所說過的話（列上八27），聖殿豈能容得下雅威嗎？上主所願意的是謙卑、懺悔、和敬畏上主言語的人。這並不是主張：不必建聖殿；反之，他所反對的是形式主義的崇拜，鼓勵人民到聖殿崇拜祭獻時，應懷有一顆真誠的心。原文作者喜歡把一些關鍵字連用兩次，在第1節，「哪裏」這字用了兩次，第2節「這一切」也連用兩次。思高本中文聖經，「哪裏」只用了一次，不能把握住作者那股強調的語氣。因此第1節最好還是保持原文的形態而譯成「你們還能在哪裏給我造殿宇？在哪裏為我建休息的地方呢？」

第3 ~ 6 節：腐化的信仰要被判決。因為長期流離失所，長期被異國的龐大武力所籠罩，百姓中

遂有人迷失在偶像與雅威之間，信仰腐化，成了投機的混合信仰者。信仰的根基動搖，在倫理上也就凌亂無次。在聖殿中宰殺牛犢祭祀雅威的人，出了聖殿竟然幹起殺人的勾當。祭殺羔羊、奉獻禮品、焚香頂禮的人本來都是向雅威祭獻的行爲，但是同時他們又絞死了狗、獻了豬血爲祝福偶像。這些人完全恣意任性，自以爲只要不得罪衆神祇，就能保平安，他們選擇了自己的道路，背棄了對雅威的忠實信仰，他們不再聆聽先知的訓誨，聖殿中上主聖言的呼喚，他們也當做耳邊風，因此上主要磨難這些不信的人，過去的磨難爲他們是可怕而痛苦的經驗，上主要用他們所害怕的一切教訓和懲罰他們。

第5節所謂的弟兄，指的是那些抱怨雅威的以色列人。直呼雅威的名字，爲當時的猶太人是很嚴重的事情，但是那些離經叛道的弟兄，却以「上主」的名字來嘲弄信靠上主的弟兄，因此上主向敬畏祂的人許下：那些背棄上主的人必要蒙羞受辱。

第6節好像是獨立的片段，與上下文在語氣不相聯貫。它很可能是對4~5節的註解，它繪影繪聲地描述上主報復他敵人的時候到了。所謂「吵鬧的聲音」到底指的是什麼，則很難斷言，也許只是末世顯神文學的手筆而已，和以下15~16節的顯神描寫都出自一個格調。

反對形式主義的崇拜，在先知羣中是很深的傳統，可參閱亞毛斯五21~25，歐瑟亞六6，米該亞六6~8。

第7~9節：產痛與新民的誕生。用經過產痛來描寫默西亞時代新民的誕生，也有久遠的傳統，可見：米四8~10，五1~2，依七14，五四1，六二4。本段一方面安慰猶太人，要他們忍受分娩前的陣痛，救恩來臨前的短暫痛苦是不免的，接著而來的將是歷久不衰的幸福與平安。另一方面也諷刺猶太民族的無耐心，諷刺他們是很容易動搖的民族。難道一個國家能在一天內產生嗎？或者一個民

族能在一天就誕生嗎？而猶太人却妄想能不經考驗就享救恩嗎？

用生產來表示默西亞時代的展開，意謂著上主是這新民族的生命之源，是他們的根本。

第10~14節：默西亞時代的快樂、撫慰和富足。耶路撒冷的喜樂與安慰是先知所強調的主題之一。在第10節作者連續用了三次歡樂「同她一起歡樂，因她而歡樂……同她盡情歡樂！」，更顯出未來的幸福好像呼之欲出的樣子。第11節把熙雍當作孩子們的母親，很能和前面7到6節相映成趣，把耶路撒冷比喻成萬民之母，是猶大人的傳統，在聖詠中尤其特殊（請見詠八七5）。從第12節，可以看出當時猶大人所希望的未來，純粹是物質豐裕、國泰民安的景象而已。第14節所謂的骸骨，這是出自希伯來人對生理的思想，他們以為骨骼是人力量的來源，骨骼若如青草一般的茂盛，力量也就像青草一般活力旺盛。14節後半段所謂上主的手，與前面所說的「抱在懷中」「搖擺」「撫慰」能前後相映，前面上主的手表達的是愛，在這裏上主的手代表著上主的大能和力量，祂要在祂僕人面前懲罰前面第3~6節所提到的叛逆的敵人，這些敵人不是其它外邦人，却是猶太人自己的兄弟。

第15~16節：上主要來審判大地。是一種默示性的言論，在描寫上主顯現的筆法上，採用了近東文學的顯神類型，在聖經中很多地方可以找到同樣的類型，（參見詠十八8~10，列下二11，等）；狂風、火焰、怒氣、威嚇都是慣用來描寫神出現時的字眼。許多人將被上主消滅，所暗示的是歷史中的事實呢？或是末世才有的審判呢？後者的可能性較大。全部詩節（本段在原文是詩的體裁寫成）瀰漫著末世性的味道，15、16的審判很可能也是末世性的審判。

三、神學旨趣及生活的教導

本段經文既爲全書的尾聲，成爲結論的一部份，那麼第三依撒意亞的重要神學思想以及生活的教導，必在本段經文中反映一二，讀完本段經文，必定有很豐富的靈感。

第一、聖殿中的崇拜祭獻，不是信仰的中心因素，上主所悅納的是懺悔和謙卑的赤心。當猶太人第一次興建聖殿完成時，睿智的撒落滿王就曾唱過：「天主實在住在地上嗎？看哪！天以及天外之天尚且容不下祂，何況我所建的這座殿宇呢？」（列上八27）這一思想非常正確：上主是無所不在，處處都在的。有些固執的猶太人，堅持非在熙雍山的聖殿朝拜上主不可，似乎上主被束縛在聖殿山內了。新約時代耶穌說「我喜歡仁愛勝於祭獻」（瑪九13），就是要打破猶太人頑固的熙雍山傳統。當然，我們也不能忽略聖殿能成爲信仰的精神堡壘，聖殿能幫助人更虔誠地朝拜和祭獻；但是，我們必須知所先後，除非先有了「以心神和真理朝拜天主」（若四23）的精神，任何表面的崇拜禮儀都不足爲訓。

第二、在末世性的喜樂以前，先有產痛之苦，才能接受救恩之福。猶大人歷經患難，他們深知：只要信賴雅威，他們必能存在（依七9）。現在的任何痛苦、折磨，都只是黎明前的短暫黑暗。其實，用產痛來比喻新民的誕生，不是很好的例子。因爲，上主是新子民的母親，用產痛來形容新生，受痛苦應該是母親，但是在這段經文中，受痛苦的却是新子民自己。不過，我們若更深入地反省，發現這產痛是母親和子女所共有的，天心體恤人心，更顯示出上主與其子民的親密關係。

第三、凡愛慕耶路撒冷的，必要受到上主的撫慰。至於上主的敵人，則必定要被消滅。只要我們讀過一點古經，就會發現：以色列人的前途是建立在雅威的許諾上，上主的許諾一面是喜樂、撫慰和飽餒，另一面却是死亡和消滅的懲罰。舊約時代以民所認識的天主是慈愛寬仁而又無限公義的上主；以現世生活物資之充裕與否，做為救恩的標準。一直到新約時代基督來臨以前，猶太人還盼望著一位國家英雄的降臨，他們祖先信仰中所期望的太平盛世，從來沒有正式實現過。本段所描述的「廣賜和平」「萬國財富」「抱在懷中」的時代，幾乎就等於虛無飄渺的幻境。有待於基督誕生，把圓滿的喜樂重新啓示給我們，人類才幡然覺悟：天主的救恩不限定在物質平面，而更注重天主本身生命的分享。

從新約啓示的角度來讀這段聖經，能幫助我們汲取豐富的生活情趣，更能面對現實的逆境。

參考書目

1. CARROLL STUHMUELLER, O. P. "Deutero-Isaiah" *The Jerome Biblical Commentary* pp. 385~386.
2. "The Jerusalem Bible" ed. 1966. pp. 1245~1248.
3. DENNIS J. McCarthy "Kings and Prophets" pp. 181~182
4. JOHN CHALLANOR. "Prophet" vol. 1. pp.
5. HENRY SLOANE COFFIN. "The Book of Isaiah" *The Interpreter's Bible* 12 Vol. pp. 757~769
6. 「聖經」：思高聖經學會一九六八年版。

耶路撒冷的煉淨和歡欣

7. 「先知書上冊」：思高聖經學會一九五一年版。
8. 「以色列民族史」：JOHN BRIGHT 著 東南亞神學院協會編。
9. 「舊約以色列民族史」：DANIEL ROPS 著，周士良譯，光啓出版社，一九六七年再版。

信理

無神論與基督徒

谷寒松

在這一部分裏，我們首先要對無神論的定義加以描繪；其次，我們願意解釋一下幾種重要的無神論，隨後，我們講到無神論的一些起因，最後在批判及反省無神論的理由之後，我們面對無神論向今日基督徒生活的挑戰作一個反省。

1. 無神論的定義

按今日宗教社會學和宗教哲學，並在基督啓示的光照之下，我們應該區分和澄清下列幾個名詞所代表的意義。

無神論	無信仰（不信）	無宗教
有神論	信仰（信）	宗教
反神論	反信仰	反宗教

有神論，是一個信仰的態度，在思想價值的平面上，視神為世界的創造者和主！信仰，原則上是個人自由的態度，是整個人間最高價值的關係！宗教，這裏所說的是狹義的宗教！是有神論和信仰在

時空中的具體化，制度化。這具體化及制度化是在象徵中，所以有聖事，教會組織……等等。有神論、信仰、狹義的宗教，可統稱為廣義的宗教。

無神論否定神，狹義言之：在他思想價值觀中沒有神的觀念，無信仰是對信仰的匱乏。缺乏對超越價值的奉獻，和自由決定的關係！表達無信仰的方式甚多，在本段第二部分，我們將要論及。無宗教主義是對宗教的匱乏；廣義言之：無宗教主義包含無神論，無信仰和狹義的無宗教主義！

反神論，是以反抗的態度向有神論挑戰；反信仰，是以一種反抗的態度向信仰挑戰；反宗教，是以一種反抗宗教的態度向宗教挑戰！廣義的反宗教主義包括反神論、反信仰、以及狹義的反宗教主義！

2. 無神論的主要形式

無神論的形式多不勝數！大概可歸納成以下諸形式：在宗教歷史中的無位格神的無神論，實踐無神論、宇宙無神論、人文無神論、政治無神論。

無位格神的無神論：這在宗教歷史中常見的。有一些宗教，他們承認有一個最高但是是無位格的原理；有時，他們也信別的鬼神，但是這些鬼神都隸屬於這個最高無位格的原理！在中國諸宗教中，首先對「道」的基本觀念應當謹慎地反省，該仔細分辨，意識到在道家真正教義下的微妙信息！一七〇年曾在臺灣作過一個價值系統的研究，其調查的結果是：有三分之一的人認為神是一個抽象的原理。主張這看法的，大部分是大陸人和客家人，其中男多於女，年青人又比老年人多，與所受的教育

程度成正比，而其中佛教徒又比信奉民間宗教的人多，基督徒在這點上與非基督徒無大差別，無信仰者傾向同意這觀念的最多（註一）。有一個問題是相當有趣而且值得我們去探討的：在中國最古老的傳統中，本來有一些近似位格的概念：上帝、天……等，這概念後來慢慢成爲一種無位格的最高原理，就像我們在道家、儒家的俗化潮流中發現的一樣，尤其是在佛教中特別顯著！究竟這演變是如何發生的？真值得我們加以研究（註二）。在印度人的宗教觀裏：與其說他們傾向於位格神的崇拜，無寧說在深處實在是傾向於一個無位格的絕對！但是對這一類的宗教，是否我們能立即歸之於無神論？我們應對這事別具慧眼，透視到這「無位格」的形式下人能夠有一種更真實的有神觀！可能這「無位格原理」的說法只是願意保持神的超越性，避免對神的概念產生過度人性化和入世觀的危險！道德經所謂：道可道，非常道……莫非就是這意思？不可否認的，佛教尤其是小乘，在開始時是無神的，是最標準最典型的無神宗教，他們不認識一個有位格的創造神（註三）。但是，涅槃和傾向絕對的這種意識又意味着什麼？（註四）

實踐無神論：實踐無神論是在實際生活上，生活得像一個無神論者！所以，縱然在理論上接受神存在的概念！即使接納基督教義中的天主聖三，但是，在他的具體生活上却看不見任何來自他信仰的影響！是一個有名無實的有神論者！在具體的生活上毫無影響意思是：在我們生活、家庭、團體、國家、重要的決定上，從來沒有正視過神的存在！所以神的概念在人生生活的事件上，不佔任何角色。所以，實際來說：不論有神與否，人的生活依然故我。在這種生活形態裏，天主實際上是死的，雖然在他的概念裡，天主好似依然存在着。再進一步來看：這種無神論遍及今日的生活，這普及的程度實在令人吃驚！對於聲色之娛，物質消費和享受的慾望遍及各處！這是接近實踐無神論的境界（見詠十

4；十四；五三2），人依靠的不是天主，而是他自己的馬（依卅16）；信任的是他自己，而不是雅威的諾言（耶十七5）。實踐無神論常常暗示着轉向虛假、偶然、暫時的神像！如：戰爭、富饒、政治力、財富、名譽、發展……等等。這是一種中空內容的有神論！是在新舊約中先知們不遺餘力所攻擊的對象，爲了保全雅威唯一絕對的尊威！從社會調查中看出，實踐無神論可能與中國社會中的人文主義和唯物論有關。這調查指出：在臺灣今日的價值體系，依次是：家庭——幸福及安全——世界的和平——內在的和諧——舒服的生活……等等（註五）。

宇宙無神論：各種宇宙無神論最基本的理論是一樣的，它們認爲世界是唯一的現實，除此以外，別無現實的存在，宇宙或大自然就是存有。這看法是徹底地相反希伯來人的信仰，在他們的信仰中他們認爲雅威是完全不同於世界的，祂是最卓越的創造者，由虛無中創造一切！由這種宇宙無神論的元型裡導出了西方宗教中的兩種宇宙無神論形式！這兩種形式，拙見以爲在中國的思想史中亦若隱若現。首先是所謂的泛神論，泛神論源自古宗教，他們把宇宙、萬物、神、渾然成爲一體，於是萬物皆「聖」！均是具有「神性」！精靈論，物質有靈論都是屬於這一類的，古今哲人中，能在斯多噶、王陽明、斯諾薩、黑格爾的思想裡覺得此痕跡，而民間普及的印度宗教信仰、道教的生及生命的核心觀念裡也有這色彩！其次是所謂的唯物論，若是有些人想世界沒有任何神明，一切皆物質！物質是唯一的存在，於是想取消任何非物質的因素，這一類的人是純粹的無神論者！因爲只有物質存在，生命沒有其他的原理，沒有任何神的干預，沒有任何精神世界！這一類的思潮我們可以在古希臘的原子主義，費爾巴哈，馬克斯，恩格斯，史達林，毛澤東……等人的思想中發現。

人文無神論：這類無神論的最基本態度是以人取代神，爲此人從不給神留有任何餘地！這類的無

神論有時會成爲一種反神論（註六），人文無神論可由四個角度來說明：首先在理論方面：人根本不
需要關於神的任何假說，像科學無神論就是這類的看法，他們以爲世界的一切能够也應該由宇宙內在
的定律來解釋（註七）。一種極端理想的人文主義也是在此範圍內，有人認爲他們簡直是無神的默西
亞主義（E. Bloch）；其次在情感方面：他們主張一定沒有神的存在，否則，世界上那會充滿着惡？
卡謬認爲若是在這情況下還有神存在的話，那簡直是「荒謬之神」了！再由自由和權力意志方面觀
之：一定沒有任何超過人的神存在，所以尼采，沙特，麥婁（Merleau-Ponty）……等人主張：人是
自由與意義之源。最後由倫理方面觀之：如果神存在的話，無疑地人應對這神負責！那在這負責的行
爲內就已包含了這人對自己的最深疏離了，於是，神是無法能存在的！主張這看法的有費爾巴哈，他
以「人類即新神」的口號來強調這點！馬克斯也以「宇宙無階級社會是神」的說法來說明這種以人
替代神的人文無神論。

政治無神論：在人文無神論中那些力主若神存在則與人的自由，權力意志或是人的倫理上的圓滿
有衝突的學者，有朝一日取得政權，統治國家時一定強有力地攻擊宗教和神。他不遺餘力地運用政治
力量來推動無神論，特別是在年青人的教育上！這實在是今日最兇悍的無神主義，充斥於今日世界的
現實中，在此無需仔細描述。

3. 無神論的起因

在簡介了一些無神論的形式之後，這一部分要探討一下無神論的起因！無神論的起因甚多，有政

治上的、理智上的、心理上的、哲學上的，也有神學上的，這一切起因在今日已經不是個別單純的存在着，而都是混合而且彼此摻雜着！下面我們試從各方面來說明這些起因：

神話：首先，神話能是無神論的起因之一。在歷史上我們觀察到一件簡單的事實：許多原始宗教的教士們是以一種不太合理或是過份擬人化的方法來把神介紹給同胞。有時這些現象不只是在原始宗教中，在別的宗教中也有，甚至在中國遠古的宗教神話故事中也看得到。這種說法是如此地稀奇古怪，甚至於連最基本的水準都未達到。於是生活在這些宗教境遇中的知識份子開始考慮了。這些神話真實的成份有幾許？或者只是一些用來控制羣衆，恐嚇兒童的故事和惡夢？在這種情況下若走到極端，這一羣知識份子否定那些稀奇古怪的神話之時，連帶神也一併否定了，於是神話成了無神論的起因之一。

極端的一神主義：基督徒的信仰，基督徒的神，雖然和神話描寫中的神全然不同，但是在基督徒的文化史中，新舊約中的一神論，在某種形式下好似接近上面說過的那些外邦人的神話！這現象使得有些在精神生活上非常高超、純淨、和細膩的人否定了基督徒的天主觀和宗教制度（註八）！這也形成了無神論的起因之一。

知識和信仰的區分：無神論更深遠的起因，似乎是蘊涵在中世紀末葉對於信仰和知識的區分！當時認為知識最確實的形式是來自客體本身的顯明性，信仰雖然也是理智的行動，但並不是最確實的，因為它缺乏內在的明顯性，他靠的只是天主啓示的權威而已。信仰的內容，因為是奧蹟：像三位一體，降生、恩寵……等等，所以沒有清晰明顯性的可能！一個人接受了這內容是因為天主啓示了！這類權威性的信仰，只是理智能接受！因為明顯的知識是外在的，至少是導向信仰。"Non enim

credere nisi videret ea esse credenda” (註九)。在傳統的信證神學中，在信仰行動前首先要了解一些因素，這一連串的因素是基本神學的主題，譬如：歷史性的啓示有無可能？若是可能，是否可信呢？耶穌基督是天主的使者嗎？祂的宣講和奇蹟在歷史的平面上能證明嗎？聖經又是怎樣的一本書呢？……等等諸如此類的基本問題。對這一類問題的知識只能說是倫理性的確定。信仰是絕對確定的，因為是恩寵通過意志而影響理智接受（註十）。所以在信仰的層次上，理智是意志的俘虜，這只是因為在意志上有虔敬願意信仰的態度“*pius affectus credulitatis*”（註十一）。在這些分析下的結論是：根據多瑪斯的思想，在信仰的平面上，理智從他自己內在本性中疏離了，所以信仰和理智好像是對立的。這理論深遠地影響以後數世紀，直到今日，這對立使得理智要求得到自身的獨立自主，這傾向導致科學的發展，這發展走向極端了，於是成了否定宗教和信仰的意義的人文科學主義，又是一種無神論的起因。

生活的經驗：人在世界中生活的各種經驗也會是無神論的起因之一。首先是一種相對和暫時的經驗，畢竟是否真有一個超越的奧蹟，這經驗是否是確實的？不會是一種主觀主義嗎？有時候人對自我的體驗倒像是被織入一個大的宇宙或是大自然有機體裏，他覺得自己這樣就是圓滿的和被珍愛的，他也不覺得在這有機體之上需要有一個天主。但是另外有一些人，他們却有着完全不同的經驗，他們也認為自己的經驗是相當確實的，究竟那一種人的經驗才是真確實的呢？可能無神論是相當正確的，可能黑格爾的精神發展辯證法是真實的，基本上人的經驗是無法完全解說的，對在人類生命中這種不能完全解答的間號，我們豈能就簡單地以「神」一字了結？或者是我們應該對這種人類天性中的奧秘完全地肯定及尊重？對這問題海得格的意見是：對於人本質的定義，永不能是一個答案而只能是一個問

題（註十二）。其次是一種矛盾、紛亂和分裂的經驗；在人的生活中，人常面對着三種問題：在存在平面上對於病痛和死亡的困擾；在精神的平面上對於荒謬無意義和孤獨的困擾；在倫理的平面上對於罪和罪惡的困擾，在這一切問題前人覺得恐懼和焦慮！這恐懼和焦慮能使一個人完全失望！於是有人問：「若是有一個天主，祂怎能如此忍心地讓人類歷史中發生這一切不幸？祂怎能殘酷地讓人肩負這沉重的生命擔子呢？」最後，結論就出現了：「神到底是否願意或不能阻止惡的發生？如果祂不能阻止，那祂是無能的。祂若是能加以阻止而不阻止，那祂就是邪惡的！祂若能夠阻止而且願意阻止惡的發生——世界那裏來的惡？」這豈不是引出了無神論的邏輯推論（註十三）？接着我們要論及的是一種責任和自由的經驗，若是沒有神能把人從不幸中救出來，人就要求自己掌握住他的命運和將來！這種自由是不允許任何一位像立法者一般的天主來干涉和限制的！也不允許要求人要交出一份良心的帳目！如果神是實有的，人對世界的責任就消失了，也毫無內容了！不少人在放棄宗教的當時有着一種體驗，他們經驗到自己好像是從一種壓力中被釋放出來！這釋放使他對這世界有了一種新的約定，是自由和責任感的約定！最後，在人的生活中還有一種懷疑論和不可知論的經驗，這經驗也能使人成爲一個無神論者，這經驗的來源是因爲在世界中日益增加的對立多元思想潮流！在這些多元的哲學思潮，生活方式，價值系統之前許多人無所適從，對這新興的多元意理無法抗衡，於是，只有從這時空及思潮中退出，所謂的退出就是力主懷疑論與不可知論。這退出究其根源多多少少受到結構主義和科學主義的鼓勵和支持，因爲結構主義是想在世界內在的系統和結構上發現其最終意義！而在今日，極端的結構主義，在哲學方面，有關神的超越現實是以懷疑論和不可知論的觀點來解釋。科學主義却使人把注意力全部集中在有形的、可見的、可感覺到的、以及已顯出的世界中。於是在懷疑及不可知的

論點下無神論就如此形成了。上面介紹的都是在生活的種種經驗中引起的無神論。

政治因素：政治因素也會引起無神論的產生。由於聖經的啓示和希臘人對於真理和知識的探索，基督徒們發展了今日的科學精神。由於有這種科學精神，才產生了今日的文明，和與它有關的一切，例如複雜的社會大機構，經濟權柄和生活的奢侈……等等。基督教的國家藉着這種科學精神及勤奮的工作，發展得很快，且日益茁壯，早在幾世紀前，他們已經利用其他國家民族的資源來發展自己的國家，他們運用高壓的手段爲的是得到這些資源。所謂的高壓是包含着不公義、屠殺、利用、暴力、鎮壓、以及貶低當地的知識份子……等等不光明的手腕！在這種情況中，基督徒們建構了一些天主的假面目，這事實，以宗教社會學的觀點來看是最自然不過的了。他們這樣做，爲的是給這些不公義的社會結構一些合法的氣息！今日有一些我們用來傳播福音的框架，是和那種使人無法接受的社會秩序緊密地結合在一起，就是這樣，問題發生了：因爲基督教的國家爲了統治上的便利，塑造了神的一些面貌，並且在這框架中宣傳着福音；爲此，如果有人叛亂，反對政府和國家的同時也背棄了基督徒的神，那我毫不覺得驚奇，因爲在這些國家中，神的真正面貌已經被統治者歪曲了！他們爲了掩飾自己在政治結構上的不公義，無法不創造一些神的假面貌來自我辯護，無神論的馬克斯主義就在這背景中登上了歷史的舞臺。它不斷攻擊宗教的原因實在是來自這類政治性的宗教緣由，他在當時情況中認爲：宗教是屬於意識形態的上層結構，是能過去的，是來自人類所受到的疏離壓迫，在這種疏離過去了之後，宗教也該有個結束了！於是無神論就如此產生。

深隱的因素：若是論及導致今日無神論產生的最深隱因，絕不是在於教義上、政治上、或是社會上種種因基督徒的有罪或是錯誤態度的後果。在我們深入探討後，恍然大悟，原來，對猶太主義和基

督主義懷有最深破壞性的，莫過於唯物或是唯心一元論。它們是從內在徹底地相反猶太基督教的神觀！梵蒂岡第一屆大公會議在「天主子」憲章中，對「天主」有着如下的教導：「有一個真的，生活的天主，天與地的創造者，又是天與地的主宰，是全能的、永遠的、無限的、不能予以激悟的，在理智與意志以及在一切美善方面，是無限的；祂既是獨一無二的，完全單純的，是不能變的神體，那麼，就應該被宣稱為：論事實、論本質，都與世界不同（有區別），在祂自己內以及由祂自己，是至福的、且是無言可喻地超越在除祂以外所存在的，所能想像的萬有之上」（註十四）。這是我們信仰中神觀不可缺的內容。這內容在它本身具有着一種緊張，這緊張是天主的絕對超越，超越得與受造物如此截然不同地緊張。天主是絕對超越的，受造物却是如此偶然的，有限的。在人的心靈中，完全保持這種緊張不是一件容易的事，他更易於走向任何一種唯心或是唯物的一元論。確實，在一元論中邏輯系統是比較容易建構起來的。理論的架構也比較明顯，通傳起來也比較容易。這種一元論方才是我們信仰上的威脅，它似是而非的面貌，使接受的人走向無神主義。在古今哲人中主唯心的思想家有：巴爾麥利代 (Parmenides)；伯羅汀 (Plotin)；斯諾薩；王陽明；費希特 (Fichte)；黑格爾 (Hegel)……等等。主張唯物的思想家有：古希臘原子論者歐伯克 (Hobbes)，麥特利 (La Mettrie)；費爾巴哈；狄德洛 (Diderot)；馬克斯；巴克寧 (Bakunin)；黑格爾，恩克斯……等人。

4. 無神論的批判

在介紹了各種無神論的形式以及形成無神論的主要原因之後，我們現在要進行的工作是設法了解

那些反對無神論的主要意見。在這些意見中它們試圖從各方面去消除反抗有神論的主張，包括：從宗教社會學、深度心理學、科學主義、對惡的經驗、人文主義、政治經濟的不正義、虛無主義、不可知論、懷疑論……等等。

首先應當聲明的是：我們不需要靜態地顯示神的存在，但是我們得指出在思想上前後的連貫性；有神論的正確意義實在應表達出：信神是符合人對自己最深和最徹底的詢問！對天主的信仰是一種絕對個人的、自由的、不可追悔的、負責的向生活的天主聖三完全投順和獻身，這投順和獻身包含着一種絕完全的信任，是一種超過理性的全然信賴！於是，更好說我們在這裏是解釋我們對天主的經驗。

首先以傳統的方法來證明天主的存在是始於柏拉圖、亞里斯多德，而聖奧斯定則將其應用在他的神學論題上。多瑪斯所用的是著名的五路證法，笛卡爾，斯諾薩，萊布尼茲，渥爾夫 (Wolff) 在聖安瑟莫本體論證的光照下再度反省，但是康德順序地批判本體論證，宇宙論證和神學論題，費希特和黑格爾却在他們的懷疑論系統中去解說。在歷史批判思想的光照下，面臨着虛無主義，不可知論，及懷疑論，我們接受一個事實，這事實是：從人的經驗看來，對於信仰本身，人的理性不能要求一種內在的明顯性和有說服力的基礎。我們接受這個現實：人類存在的本身實在是有問題的！

我們承認，我們無法以有說服力的，具有內在明顯性的合理邏輯論題來剔除無神論；我們也沒有積極的、令人信服的、合理的明顯性去澄清無神論的論點是站不住腳的；換句話說：我們無法指出無神論內在的虛假！因為最後無神論者之所以選擇無神論是基於一種基本抉擇，這種抉擇是沒有辦法以合理的內在明顯性來反證！基於同樣的理由，這樣也顯出了無神論對有神論的攻擊是不合理的；因為他攻擊的出發點是一個自由抉擇的行為，在那裏，有神論無用武之地，於是也不能反證！那麼無神論

的出發點實在是有大問題了！馬丁·布泊 (Martin Buber) 的故事把這事表現得很清楚：一位博學的啓蒙運動者聽到 Rabbi Levi Jizchak of Berdichev 的消息，便去拜望他。當他進到拉比的房間時，聽見他一面走一面在沉思中說：「但是，他畢竟是真的！」（他是在講着他信仰的真理）。那位學者聽到這話在抖顫着，拉比轉向他表示非常平靜的說：「我兒！那些梅瑟法律的學者，那些你笑過他們，認爲他們在你身上浪費不少唇舌的人，他們實在無能把天主和他的王國放在你面前的桌子上，老實說我也不能。但是，請考慮一下：可能那是真的！」（註十五）。

在另一方面我們能從先驗法指出，絕對的懷疑論，實用主義，或是康德的「批判」把人的認識及決定狹義地限制在直接、可感覺的經驗中，而否定了他自己在人類意識動態上的能力。這是人類在認識上最內在的結構，它包含着一種隱密的需要！他需要有形上能力的可能。就是說：在理智上，人的理智能有行動是先假定人都有一個絕對基本的普遍概念：就是「是」（即：存有）。在意志上，人也需要有一個絕對的價值作爲標準，否則，難以對一個有限的價值作一個決定！這是所謂「有形上能力的可能」的需要！至於是否把這兩種假定當作一個現實，那是屬於人自由選擇的範圍了（註十六）。在梵蒂岡第一屆大公會議文件的光照下更具體的結論如下（註十七）：

(1) 人類的知識是有能力從偶然的現實中得到客觀和需要的真理！藉此能到達一個批判的實在論，這是走向本體論的出發點。但是並不是所有的人都能够藉這能力而達到！

(2) 建構一個實際的本體論是可能的，這是在能够肯定一個有位格的絕對存在和宇宙的創造者之中方能發掘的先驗價值和鵠的！

(3) 在人類學裡可以說明人的精神性，人的精神生活是傾向以天主爲中心的道德生活，這道德生

活有超越世界上生活的因素，而且，也能認出人的社會幅度（註十八）。

更具體的、有神論的假說指出信仰的合理性；這假說能表達在下述幾個簡短的形式中：

- (1) 若是天主存在，對於那充滿問號的人類存在的最終來源已經不成問題了！因為天主是一切存在的基礎，是存在本身！
 - (2) 若是天主存在，那麼人類存在的現實是相當有把握的！天主是一切現實最終的堡壘！
 - (3) 若是天主存在，那不斷發展的現實是不會沒有目標的！天主就是它們最終的鵠的！
 - (4) 若是天主存在，那出現在存在與不存在的邊緣上的世界現實，就沒有歸於虛無的危險！天主是所有存在現實的本身！
- 在這假說的背景中，我們能更進一步說：

在積極方面

- (1) 天主的存在能給人類的生命一種最內在的合一與認同，這能攻破所有虛假和死亡的威脅！因為天主是人存在的最終和絕對的泉源！
- (2) 天主的存在應該給人類生命一個最終的意義！相反空虛、空無、無意義、和荒謬的威脅！因為天主是人存在的最終意義！
- (3) 天主的存在應該給人類生命帶來一種益處和價值，排除一切罪惡、毀滅、消失的威脅，因為天主是最終的價值，擁有人存在的一切希望！
- (4) 天主的存在是這樣的：

- a. 祂不爲時空所限制。
- b. 祂並不像一個自然神論的天主，高高在上，遠在世界之外，就像一個絕對對立的「東西」一般。
- c. 祂是絕對超越和內在的，無限和絕對的存有，但是却出現在有限和相對的現實中。
- d. 是一切中最眞的事實：在最極致的意義下，祂是「萬有的核心」！

在消極方面

- (1) 天主的存在指出所有的現實：無論是我、是宇宙、是社會、都無法與其根源一致！
- (2) 天主的存在指出可疑的現實本身是毫無基礎的、無意義的、無目標的，所以無論在本質上或在存在上它都需要一個絕對和最後的基礎、意義、和目標。
- (3) 無神論本身對人類的現實，無法給以任何基礎、意義和目標，也無法回答這基本的可疑點！從假說到接納天主的現實，成爲一個有神論者，這其中的步驟就是信仰！

信仰的步驟是這樣的

- (1) 是屬於位際的平面，在這平面上不只是有客觀的理論判斷，也有價值判斷，這種價值判斷假設包含着潛意識的評價，本能的驅使、價值的傾向、興趣……等等。
- (2) 包括整個的人。
- (3) 是非常合理的，因爲是基於人類存在的可疑點，在今日，我們應該找出這引起爭論點的可能

性！

(4) 是一個過程，不斷地由不信走到信！從迷信到信任，由懷疑到安全！從理性主義到完全信任地向絕對超越的奧蹟開放！

(5) 我們信仰上的挑戰。

由上文對無神論的探討，無形中對於我們自己的信仰有着一種挑戰！這挑戰也可當作讀者們研討反省之用（註十九）：

(1) 我們需要一個批判性的自我反省，我們應當自問：

a. 我們天主的面貌是否是成熟的？而且能在人類的理智前面合理地解說祂？

b. 我們的生活實在是作證着天主的存在？無可推諉的一件事實是：不論基於多少其他理

由：在政治上的、倫理上的、社會和經濟上的……事實上，基督徒是引起近代無神論的

原因之一。

(2) 爲了要在了解和理論上對抗無神論，我們需要知道無神論的理由、起因、和形式。

(3) 我們需要有內心開放的態度，因爲其所以產生有神論和無神論兩種不同的基本態度是基於人的基本抉擇！這一類的事無法僅以理智的辯論加以解決！

(4) 我們更需要有一個謹慎的鑑定：與作戰的反神論，譬如：共產主義，不論是交談或是合作，一定是有意義的嗎？因爲問題是在於：應當如何戒備？而且是在什麼條件下，在那一個層次上能交談和合作？

反省研討問題

- 一、在我生活中天主的問題是如何產生的？
- 二、古代的思想怎樣影響了我對於「天主」的概念？
- 三、爲什麼許多人說中華民族缺乏很深的宗教感？而印度民族似乎是相反的？
- 四、依我的看法，現代的中國人怎樣問天主的問題？
- 五、你以爲一張怎樣的天主的肖像合乎現代一般中國人的思想和人生經驗？

參考書目

- 註一：Griching, W., 臺灣的價值體系，臺北，一九七一，頁三五二。
- 註二：天主教的信仰，臺北，一九六九，頁二五—二八。
- 註三：Pannikar, R., Nirvana and the Awareness of the Absolute, in: Whelan, J.P. The God Experience. Essays in Hope, New York 1971 81-99.
- 註四：景耀山著，佛教問題之一——「無我」或「非我」？神學論集15，頁二二三—二三三。
- 註五：Griching, W., 臺灣的價值體系，臺北，一九七一，頁三五—。
- 註六：“Without Atheism there is no room for Messianism” Bloch, E., Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, 1413.
- 註七：每日新聞科學記者合著，葉松齡譯，向神挑戰，改造人類生命的科學，高雄，一九七四。
- 註八：Robinson, J.A.T., Honest to God, London 1963. Dewart, L., The Future of Belief.

Theism in a world come of age, New York 1966.

註九· S. Th. II-II, q 1, a 4, ad 2.

註十· S. Th. II-II, q 2, a 9, ad 3.

註十一· De Ver. q 14, a 1c1 ad III Sent., d 23, q 2, a 3, ad 2.

註十二· Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, 100.

註十三· Social Sciences Publishers, New York 1948, 198 Quoted from 會仰如著·宗教哲學·臺中·一九

七四·無神論的證據·頁一一五—一二六。

註十四· D.S. 11001

註十五· Buber, M., Works, III, Munich-Heidelberg 1963, 348.

註十六· Loneragan, B., Insight, London 1957.

註十七· D.S. 11004—1100H

註十八· S. Congrégation de l'Education Catholique, L'enseignement de la philosophie dans les

séminaires, in: La Documentation Catholique LXIX (19 Mars 1972), 262-267.

註十九· 梵二文件·論教會在現代世界牧職憲章廿一號

第六屆神學研習會通知書

敬愛的 神父
修女

一年一度的神學研習會又要在本院舉行了。由附寄的演講題目及小組討論資料（見後五九八頁），您對這次研習會的主題及方向可有一個概念。我們在兩個多月以前就發出這份通知，是想讓您在安排寒假的計劃時，也考慮到參加神學研習會的可能，並在決定參加以後，能有較多的時間反省研習會裏將要討論的問題。

這次研習會裏減少了演講的次數，增加了小組討論的機會和時間，因為我們覺得「傳揚福音與中國社會」是參加研習者人人能談，人人能有貢獻的問題。雖然有人更喜好聽演講，而覺小組討論無多大收穫，但那也許是因為沒有足夠的準備和組織使然。這次我們想多做一些準備，因此已列出十一個「小組討論題材」，請您務必在報名單上第八號鉤出您願參加討論的四個或更多的「小組討論題材」。我們將根據那些「志願」分別組織討論小組。

本屆神學研習會與上屆相同，是由中國主教團秘書處提供主題，主題外這次還提供了不少討論題材。我們深慶主教團能適時地加以指導，給予方向，並願盡力合作，使得我國的地方教會更深一層體認它的傳教使命，而找到在中國社會裏傳揚福音的新途徑與方法。

一九七六年十一月二十日

神學研習會籌備會 謹啓

基督徒的天父與中國人的祖先

董芳苑

(基督教對「祭祖」禮俗所取的態度)

前 言

民國六十年農曆「春節」，臺灣天主教界人士在於斌樞機主教領導下，假臺北師大附中大禮堂舉行「祭祖」大典。這是自十七世紀天主教在華宣教所引起的「禮儀之爭」以來(註一)，最公然的一次祭祖運動；因而引起新教人士激烈的反應，紛紛借教會的機關報發表他們的意見(將在本文詳論)。從此以後，天主教都年年祭祖，而新教方面迄今猶處於觀望態度，沒有具體的反應。然而關心此一問題的教界人士陸續提出他們的意見，臺灣聖公會龐德明主教曾於最近在基督論壇報發表了「祭祖與教會增長」一文(註二)，強調新教人士應考慮天主教祭祖的辦法，使人無需放棄祖先也可加入教會。這一切實的問題，委實值得商榷。

今日臺灣新教各宗派面對天主教公然祭祖的問題，正當提出中肯意見的時候，這是身為長老會的筆者探討此一問題的真正旨趣。以往新教對祭祖問題都抱全綫否定的態度，視「祭祖」如同偶像崇拜，斷非基督教所能容忍。如今我們的天主教弟兄已公然這麼做，就得認真的針對問題的癥結加以徹底的反省，以找出「祭祖」的可行與不可行之取捨尺度。

顯然的，要以基督教立場來討論中國固有傳統的「祭祖」禮俗，自然涉及基督教神學立場如何接近其他宗教的問題。基督教係西方文化的典型，而「祭祖」風尚正是道地的中國文化現象。兩種文化的相遇絕難避免衝突；何況本文的出發點係以基督教的信仰經驗為依歸，具有宣教方策的興趣，所以是主觀的與宜教學的。基督徒面對一個意欲加以接納的不同文化現象不能沒有立場，故問題在乎立場是否開明。為此，筆者擬採基督「成全說」（太五17-18）（註三）與保羅欣賞希臘文化的風度及「對話」方法（徒十七16-31）以做本文的作業假設（operational hypothesis），期望對「祭祖」問題提出一個建議。

一、「祭祖」傳統的剖析

中國「祭祖」（祖先崇拜）傳統有着一段漫長的歷史演變過程，其起源的正確年代沒有文獻可考。王治心認為釋史卷五31紀年及博物者言「黃帝崩，其臣左徹取衣冠幾杖而廟祀之」的記載，即是祭祖的濫觴（註四）。其實，這類文獻僅是一種傳說的追憶，而非正史，因黃帝軒轅氏係中國古代民族的一個稱號，後人對黃帝的認識不過是根據司馬遷那深具神話色彩的「史記」一書而來（註五）。從古到今中國人就有「靈魂不滅」的觀念，這一點可說是了解「祭祖」淵源的重要關鍵。中國古人有「魂」「魄」二分法的靈魂觀。左傳子產說：「人生始化曰魄，既生魄、陽曰魂」。疏：「附形之靈為魄，附氣之神為魂」。左傳樂祁云：「心之精爽是謂魂魄」。關尹子：「明魂為神，幽魄為鬼」。可見古人相信人有魂魄，死後為鬼為神（註六）。這種現象分明是亡靈崇拜，由此再演為以家族為主的祖先

崇拜。魂魄鬼神思想導致中國古代社會人死未葬之先，向着屍體膜拜之禮俗。後來族人祭祖時，令關係人穿着死者的衣服象徵祖先臨在，受族人祭祀，這種儀式叫做「尸」（註七）。由這種扮「活祖宗」的立尸儀禮來看，中國人的「祭祖」傳統是很古的。

我們若從中國古代的形象文字來加以推敲，也能找出「祭祖」的含義，殷商時代（1751—1111 B.C.）甲骨文對「祖」字寫作「𠂔」又作「𠂕」的象形，如同男性生殖器形狀。而「𠂔」「𠂕」以地神的「示」合成的「𠂔」「𠂕」，就具有性力崇拜（phallicism）的意義。所以祭祖對殷人言乃是敬拜由男性性力構成的血緣羣體——「社」（註八）。到了周朝（1111—771 B.C.）因魯祖的緣故以祭祖配天，所以有「郊祀社稷以配天」的禮俗（註九）。祭祖既然是「祭社」，崇尚父權的宗法社會因而形成。由此可見，中國人的宗法社會及祭祖的風尚決非始自儒家的影響（註一〇）。遠在殷商時代就具備這種社會模式與宗教禮俗，後來的儒家只是將其發揚光大，並加以「倫理化」而已。

（一）儒家的「祭祖」

儒家對祭祖的正統見解乃一反先民那種諂媚祖靈並向祖靈祈福求安的態度，這本與當代的進步思想格格不入。不過儒家對於「祭祖」禮俗的維護，則具深遠的影響（註一一）。關於這個差別，應對孔子本身的宗教態度加以探討。

第一、孔子是一位實事求是，腳踏實地的教育家，故不講鬼神的事。他的「未能事人，焉能事鬼」及「未知生，焉知死」（論語先進篇）言談，可以為例。但是孔子却十分重視孝道，把它當做人倫的

根本：「孝悌也者，其爲人之本歟」（論語學而篇）。「孝道」的上延即是尊祖，尊祖的經常表示就是「祭祖」（註十二）。孔子繼承這種中國古代經典所闡揚的「崇孝」精神來教育他的門人。

第二，孔子很重視「祭祀」、「祭如在，祭神如神在」（論語八佾篇）這一「事亡如事生」的態度，就是他對於祭祀所立的重要原則（註一三）。後代的儒生就是根據此一原則，以祭祀與齋戒做爲自身道德修養的手段（註一四）。明代天主教耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）即根據此一理解，公開贊同天主教信徒可以保留「祭祖」禮俗（註一五）。

「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」（論語爲政篇）係儒家對「生」之「孝」及「死」之「祭」的基本態度。「天」爲宇宙生命的來源，「祖」爲家族血脈的根本：「萬物本乎天，人本乎祖」（禮記郊特牲篇），所以儒家祭祖的另一層更深意義是「報本追遠」（註一六）。所謂：「慎終追遠，民德歸厚矣」！至此，祭祖又具有藉追思祖先以親睦九族，結成一個宗法社團的社會功能。「家族」在儒家看來不外祖先生命的延續，所以祭祖的行爲一如服事生人。質言之，中國人的「永生觀」在祭祖的禮俗中表現出來（註一七）。雖然如此，儒家「祭祖」的主要目的還是在於子孫的教育功用，故祭祖可說是倫理化的宗教或宗教行爲的倫理化（註一八）。儒家祭祖之特色由此可見。

（二）臺灣民間的「祭祖」

臺灣社會的民間基層係由來自福建閩南及廣東客家移民的後裔所構成，因此根深蒂固秉承中國人「祭祖」的傳統。不過臺灣民間的祭祖離開儒家的精神太遠。外表雖具宗法社會的倫理特徵：客廳設

祖竈，祭祖俗謂「孝公媽」，內在實爲懼怕亡靈，求亡靈庇蔭的原始宗教心理表現（註一九）。這一「祭祖」的基本立場是宗教的，以詭媚亡靈及繁榮子孫爲本務。故我們使用「祭祖」一詞時，此類現象應加考慮。

臺灣民間「祭祖」本質之理解，宜從「亡靈」的觀念入門。俗信亡靈就是鬼（註二〇），「鬼」有善惡之分。死後受子孫照料供奉香火的亡靈就是「善鬼」，既能福庇兒孫又能繁榮家世。不能受到兒孫祭祀者就淪爲「惡鬼」，這類無嗣孤魂是陰間的餓鬼，故到處爲厲爲害人畜（註二一）。惡鬼被信爲人間疾病苦難的來源之結果，人就想出詭媚他們的辦法來。臺灣民間用整整一月的時間（農曆七月）拜「好兄弟仔」（即亡靈崇拜），目的在於祈求地方的安寧。講納起來，「祭祖」首要動機是：好叫祖靈受到子孫的供奉勿使其淪爲孤魂餓鬼，並祈望祖靈賜福消災以繁衍兒孫。這種心理動機是純宗教的，其宗教類型（亡靈崇拜及祖先崇拜）則相當原始。

傳統上「神主」（祖先牌位）都由家中的男子負責祭祀，因宗法社會乃以男子爲核心。這麼一來，家庭如果沒有生下男孩（俗稱「出了」），就等於斷絕了祖宗的血脈，沒有「香爐耳」（祭祖）的傳承。這是一種相當嚴重的家庭危機，因祭祀祖靈是祖靈永生與家道興旺的象徵，沒有男子來操家庭祭司之職責即犯中絕祖靈「永生」之忌，係最大之不孝（註二二）。由此觀之，「祭祖」禮俗又具備家庭倫理功能：結婚的主要目的是「傳宗接代」。所謂：「不孝有三，無後爲大」（孟子離婁上）。足見「祭祖」乃盡孝之人倫美德。許多開明人家在今日都已拋棄家神，但却不願放棄「公媽」（祭祖）便是這個理由。至於把「孝道」解釋爲「香爐耳式」的傳宗接代，把儒家「報本返始」、「尊親教孝」與「團結親族」（註二三）的「祭祖」倫理誤解爲祈求安福與繁榮家世，誠然已失真正的倫理精神。

二、基督教對「祭祖」的態度

猶太拉比克勞斯納 (Joseph Klausner) 說：「耶穌的來臨危及猶太人的文明」(註二四)。基督教與中國文化相遇也危及中國人的「道統」，這是一般知識分子的看法(註二五)。「禮儀之爭」在中國歷史上困擾天主教宣教師，又激怒了朝廷，就是文化衝突的典型。儘管基督教宣教師中不乏欣賞中國文化的開明之士，可是絕大多數却不容自己與異教文化並存，於是惹起中國人對基督教的厭惡。

「祭祖」禮俗係中國固有的文化傳統，基督教面對此一問題到底應抱何種態度，實在需要商榷。

今日臺灣天主教已開祭祖之先河，將其視為一種基督成全文化的美德。這種開明的態度使異教人士對基督教有耳目一新的感覺，至少能教人知道基督教不是反文化的，而能够「屬乎文化」並「改造文化」(註二六)。然而天主教的作風至今猶困擾新教人士，各人的態度見仁見智，令人似乎又體驗一次「新禮儀之爭」的滋味。

(一) 從「禮儀之爭」談起

「禮儀」問題不外基督教與異教古老文化對立的問題，在印度也曾經發生過(註二七)。中國天主教宣教史上的「禮儀之爭」主題有三：(註二八)

- 1) 上主名稱的爭論。
- 2) 敬禮祭祖的禮俗。

3) 康熙和教廷的衝突。

本文討論的焦點是「祭祖」問題，到底祭祖是不是一種攙雜迷信的宗教行爲？耶穌會士不以爲然，道明會士與方濟會士則視爲拜偶像的行爲，應加以禁止（註二九）。

遠在一五七八年耶穌會東方教區視察員范禮安 (Alessandro Valignano) 就發現，若不使宣教師中國化，斷難引領中國人歸主。最重要者是認真學習中國語言與風俗（註三〇）。他召來耶穌會士羅明堅 (Michale Ruggieri)，命他學習中國語言與禮俗。後又召來利瑪竇做羅氏助手，他也致力於了解中國文化。他們曉得，實現入華宣教之第一步，要對中國文化及風俗習慣表示最大的敬佩及欣賞。由於他們諳習中國語言與禮俗，使他們初到廣州時博得了官憲的好感（註三一）。一五八八年羅明堅回到歐洲，利瑪竇就獨挑傳教重任。

利氏一心精研中國古籍，身着儒服和士大夫交遊論學。依他的經驗，認爲在中國傳教不宜廢除敬孔祭祖之古禮，否則會導致反感與排斥。他了解敬孔祭祖已成爲儒生修養的方式，亦是國家支持的禮俗，稍加修整可爲信徒奉行。而且經書中的「天」和「上帝」係指造物主，信徒用它稱呼上主眞神實名正言順（註三二）。這種開明態度果然使他獲得信徒，又贏得儒者的敬愛，後來的耶穌會士也都如此遵循。

爭論發生於利氏去世的隔年。一六一一年利氏後繼者龍華民 (Nicolo Longobardi) 首先對「天」與「上帝」之稱呼表示異議（註三三）。繼而道明會士黎玉範 (Juan Bautista Morales) 及方濟會士利安當 (Antonio Caballero) 因嫉妒耶穌會士之成就，以及對利瑪竇的作風看不順眼，而從一六三二年始反對信徒敬孔祭祖（註三四）。一六七六年道明會士納瓦萊 (Domingo Navarrete) 在歐洲出版

「中國歷史及宗教風俗概觀」一書因涉及敬孔祭祖的批判，終於把宣教問題變成神學問題（註三五）。康熙皇帝爲此特於一七〇〇年十一月卅日批示：「祭祖敬孔純係敬愛先人和先師的表示，非宗教迷信。可是羅馬教廷則認爲神學家比中國皇帝對此問題更具權威，斷然禁止祭祖與敬孔。爲執行一七〇四年聖職部的決議，教廷派多羅（Carlo Maillard de Tournon）出使中國，結果和康熙大起衝突（註三六）。教宗華利免十一世旋於一七一五年頒佈「自登基之日」（*Ex illa die*）詔諭，重申禁令，又派嘉樂（Caarlo Mezzabarba）出使與康熙交涉，結果終歸徒勞（註三七）。一七四二年教宗本篤十四世發佈「自上主聖意」（*Ex quo singulari*）詔諭，訓令終止禮儀之「爭」並確認前之一切禁令。中國皇帝終被激怒，而下令禁教。奉教之士既不准敬孔祭祖，科舉功名與仕進之門也因此斷送（註三八）。更糟的是中國人對基督教從此認爲不孝不仁，無祖無宗的西夷宗教，中國宣教的大好機會隨之結束。禮儀之爭給了我們一個歷史教訓：宣教事業之成敗決定於對異教文化之尊重。

（二）正視天主教的「祭祖」

天主教有關中國禮儀禁令之解除，還是本世紀的事情。一九三九年十二月八日教宗庇護十二世（*Pius XII, 1939-1958*）宣佈收回一七四二年的禁令，視祭祖敬孔如同聖徒崇拜。根據傳信部部令第 四條明文規定：

「在亡靈前，或在亡靈像前，或只寫姓名的牌位前鞠躬或行及其他社會敬禮，乃屬善舉，理應准行」。（註三九）

這一條文可說是天主教恢復「祭祖」禮俗的依據，不過民國六十年以前臺灣天主教並未公開舉行祭祖行動。

天主教首次祭祖盛典由于斌樞機主教於民國六十年春節提倡舉行。根據報端披露（註四〇），「祭祖」典禮是在鞭炮以及雅樂聲中開始。首先「設燎」上香（註四一），主祭者率領全體陪祭人士向黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子、孟子、暨諸遠祖行三鞠躬禮。跟着又上香、初獻、亞獻、三獻、與受福（註四二）諸禮。祭堂懸掛中國全圖與黃河萬里圖。案上置有海參、雞、肉、筍湯。尚有蘋果、桂圓、柳橙、長生果、麵粉作成的「神蟲」「聖蟲」，兩盤蓮花、兩盤五福以象徵十全十美，再加上鮮花。

由於這次「祭祖」典禮獲得各界熱烈的支持，于斌樞機又於隔年宣佈把「祀天」與「祭祖」合併舉行。時間仍舊擇農曆元旦，地點改在民生西路天主教堂。于斌樞機於除夕那天借聯合報副刊發表了「我爲什麼提倡敬天祭祖」一文，以表明自己立場（註四三）。他以敬天祭祖是中國的傳統文化，提倡敬天祭祖可以「敦教化、厚風俗」於今日的社會，這是宗教家所追求的理想之一。他又強調，「敬天」是對天主的崇拜，相等於獻「彌撒」；「祭祖」是對祖先的追念。由此，我們可以體會于斌樞機領導天主教祭祖敬天的用意：它無疑是天主教對社會的一種宣教行動，見證基督教是教孝的宗教。

天主教祭祖的用意雖出於美善，却給新教諸派劇烈的刺激，紛紛提出他們的意見，反對或贊成都大有人在（註四四）。總之，多數新教人士都能秉公承認天主教祭祖之基本精神是對的，只是儀式的表現與「祭」字的用語意見分歧，見仁見智（註四五）。這些問題已涉及新舊兩教的神學背景及教會傳統，非三言兩語所能分析。但最敏感的問題核心是「儀式」觀念之分歧。傳統上天主教崇尚儀式，「

祭司職」的表現甚明。新教因受清教徒主義的影響（註四六），極端反對儀式主義，「先知職」的表現特強（只注意宣揚講道）。天主教能放膽去設案「祭祖」，按中國古禮排設性饌香燭，就是有這種「儀式」傳統做背景。並且「祭」字用於「祭祖」也不會覺得不適，因有儀式傳統的支持。問題在於天主教的「祭祖儀式」極易叫人誤解為一般民間之祭祖禮儀，而陷基督教於拜偶像的不義之中，這點不得不加以留意。新教對天主教祭祖行動最無法忍受的，就是這種「儀式」的表現（註四七）。

（三）新教對「祭祖」的態度

爲了天主教自民國六十年以後，年年都在「春節」祭祖，以致教會傳統和神學背景都與天主教相當差距的新教諸派一直處於「頭痛時間」中。這並不是說新教人士都反對天主教作風，勿寧說如何去找出一條容許新教徒無需放棄公媽亦可加入教會的道路。自十九世紀後半以來，基督教在臺宣教之最大阻力亦是「祭祖」問題。我們所獲得的經驗是：許多有心歸依基督的人甘心放棄神佛，却不忍心放棄「公媽」。牧師主持「聖別」禮拜之後，任意清除神龕偶像不會引起決志者傷感，等到移去祖先靈位或焚化神主牌時主家往往觸景流淚。此一實際的教訓，足以叫那些只曉得破壞不懂加以重建的牧人們心深省。畢竟祭祖是我們的文化現象，基督教却鼓勵人以最大勇氣放棄公媽來踏進教會之門，爲此基督徒被視爲「不孝不義」、「無公無媽」、「死沒人哭」與製造「餓鬼孤魂」的罪魁，此即基督教無法普及民間之主要原因。

十九世紀新教在華宣教師對「祭祖」問題也意見分歧，其中不乏像利瑪竇那樣的開明之士。美國

長老會宣教師丁韋良 (William A. P. Martin, 1850-1916) (註四八) 以及英國浸信會宣教師李提摩太 (Timothy Richard, 1845-1919) (註四九) 兩氏就認為「祭祖」在中國社會中有良好的效用，它可促進家庭倫理與團結，增加靈性的長進。丁韋良更不堅持信徒先要放棄祖先方可受洗，因中國家庭體體的受洗進教惟有容許人「祭祖」才有可能。然而內地會創始人戴德生 [Hudson Taylor, 1832-1905] (註五〇) 則反對這一作風，視「祭祖」為拜偶像行爲，這種態度係絕大多數宣教師的看法。加拿大長老會派駐臺灣北部的宣教先驅馬偕 (George L. Mackay, 1844-1901) 對「祭祖」風俗雖表示敬佩，立場還是反對 (註五一)。這種見解也是今日臺灣長老會所持有的典型態度。

當然，此類否定態度沒有解凍的一天，新教便永遠無法在臺灣民間取得諒解。如今天主教已創下先例，聖公會龐德明主教也提出贊同的構想，這真是使「祭祖」問題解凍的良機。可是新教人士對祭祖的否定於心理上已經定型，態度的改變需要有神學上的支持。「祭祖」既涉及信仰良心，沒有清理此一心理障礙，斷難教新教人士敢於邁進這一大步。

三、基督徒的天父與中國的祖先

基督教與中國傳統文化都強調「敬天」及「孝祖」的倫理，兩者的區別在於「神本」倫理與「人本」倫理之相異 (註五二)。究其根本精神，乃同以慎終追遠，報本返始爲依歸。

第一，基督教證言上帝是「天父」(太六9 ff)，人類是他的兒女(徒十七28)。人與天父關係之建立，在於「先求他的國和他的義」(太六33)。因爲「愛是從上帝而來」(約壹四7)，人才知

道來「孝敬父母」（出二十12，弗六3）。這就是基督教式的「敬天孝祖」，由神而人的「神本」倫理。

第二，中國傳統文化以人為倫理核心：「人者、仁也」（中庸二十章），「人者、天地之心也」（禮記禮運篇）。人倫本質是孝：「孝悌也者，其為人之本歟」（論語學而篇）。且祖德可以配天：「人之行、莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」（孝經）。這就是中國「孝祖敬天」，由人道以達天道、人性以通天性之「人本」倫理。

不幸的是兩種倫理往往未能殊途同歸，因基督教神本倫理的中心是「敬天」，中國傳統人本倫理核心是「祭祖」（註五三）。此一外在異同，加上基督徒的放棄祭祖，終使傳統社會把基督徒看成「離祖叛宗型」人物（註五四）。其實，基督教「孝祖」的新苗可移植於中國傳統「祭祖」的舊株上而不衝突，兩者生命可互相交流直到長出榮神益人的新果實。不過這種「接木型」（註五五）的本色神學也有許多問題：新教神學傳統及崇拜方式能否容許信徒祭祖？深具亡靈崇拜色彩的祭祖禮俗是否值得妥協？基督福音如何成全祭祖的傳統美德？這些問題委實值得推敲。

（一）祭祖立場之對立與檢討

天主教與新教對於「祭祖」的立場，其神學背景（理論）與禮儀運用（實際），都有顯著的差異。

1. 天主教的立場

多馬主義 (Thomism) (註五六) 的神學傳統，一向承認上帝自然啓示的可能性，即異教文化中亦有關於上帝的知識。這種神學立場，有助於天主教採取開明的立場與異教禮俗妥協 (註五七)。梵蒂岡二屆大公會議，天主教對異教之宣言雖未提及中國人祭祖的問題，但要求信徒不能輕視異教中的真理與聖善 (註五八)。天主教神學家拉拿 (Karl Rahner) 即根據同一立場提出異教中有「匿名的基督徒」 (Anonymous Christians) 的見解 (註五九)。龔恩 (Hans Küng) 則取「大公主義」 (Catholicism) 闡明世界諸宗教的存在即異教徒得救的門徑 (註六〇)。兩者的神學都肯定異教徒憑他們對自己宗教的忠誠，在不知不覺中宣揚基督的真理。有關於此一論點，印度天主教神學家也有熱烈的討論及貢獻。他們也都肯定印度文化中具有基督拯救的事實 (註六一)。今日天主教「敬天」「祭祖」的作風，具有這種神學的確證。數千年來中國人藉着敬天祭祖，默默傳揚基督的聖善。這些禮俗雖不完全，但也無法掩沒上主通過中國文化來彰顯他拯救攝理的事實。現在中國文化所迫切需要的是基督的光照，直剷去邪魔影爲主所用。

就崇拜的立場說，天主教的崇拜有 (一) 對天主的崇拜，(二) 對馬利亞的敬禮，與 (三) 對聖徒的祈禱 (註六二)。崇拜最典型之儀式是「彌撒」，于斌樞機視彌撒相等於「敬天」的行爲 (註六三)。天主教把「祭祖」視同聖徒崇拜，又將彌撒的崇拜儀式運用於「天」「祖」崇拜上，以天主教立場看乃是極自然的事，一點也不奇怪。儘管祭祖儀式外表看來如同異教作風，畢竟天主教沒把「祖先」看做神。祖先僅止於「聖徒」地位，所以用語也不拘泥。「敬」也好，「祭」也好，反正是對祖先的追思。可

惜這種立場是新教所無法了解的。這顯示兩者尚有差距。

2. 新教的立場

新教(Protestantism)的神學路線多數遵循加爾文主義，它強調「榮耀只歸上帝」的神學，反對把榮耀歸給人(註六四)。人如果把榮耀歸給「祖宗」的話，就與這種神學格格不入，新教的「祭祖」立場在此遇到困難。做爲新加爾文主義者的神學家巴特(Karl Barth)對異教便持「排他主義」(註六五)，視諸宗教做「僞信仰」(unbeliefs)，強調基督的「特別啓示」(special revelation)。克雷瑪(Hendrik Kraemer)循此神學路線把福音當做「聖經實在論」(biblical realism)(註六六)，主張福音不能與諸教比較(註六七)。這種否定異教及其文化價值的立場，對「祭祖」斷難容忍。幸而了解東方文化之田立克(Paul Tillich)由於與佛教大師的交談經驗而提出「對話」法(註六八)，使新教可與「祭祖」的問題對話。「對話」態度本於互相欣賞並分享對方的優點，進而提出立場邀請對方參與。今日新教人士都曉得「孝悌」的聖善與優美，但爲「祭祖」的「儀式」所困擾，此一問題的癥結是可藉對話來解開的。新教信徒不能老是帶着清教徒主義那種反儀式傳統的有色眼光來看祭祖禮儀，因爲上主乃是藉着這種文化傳統使中國人倫道德趨於美善，施行祂拯救中國人的神聖旨意。

新教基督徒習慣採用「追思禮拜」來追念祖先。嚴格來說，既是「禮拜」就等於「祭祀」行爲。只是觀念上基督徒的禮拜不以祭物供奉，傳統祭祀則需要牲饌，因而給人一種錯覺。其實基督教「思祖」與儒家的「祭祖」均首重報本追遠之精神，不在外表儀式。羅理(H. H. Rowley)曾將以色列

先知與儒家的崇拜精神視爲同一（註六九），這點筆者至有同感。那麼新教可否「祭祖」的問題，如同保羅處理基督徒可否喫祭偶像的祭物一樣，是「觀念」與「良心」的事（林前八1ff）。基督徒遇有異教親友去世都要依禮在靈前敬禮獻花，清明掃墓時也向墓墜鞠躬致敬，大家都覺得很自然。倘若不把祖靈當做祈求幸福的對象，儘管儀式如何「禮俗化」，敬之有何不可？把「神主牌」當做中國式的家庭族譜與祖德之象徵而保留有何不可？如果教會對「祭祖」問題處處都以西式神學腦筋來顧慮，則永遠走不出老傳統觀念的圈囿。

(二) 愛天父與孝祖先

「祭祖」禮俗本於「孝道」。中國人先孝祖進而敬天，基督徒先孝天而後敬祖，兩者均具孝悌的傳統美德。可是以人本倫理爲出發點的「祭祖」行爲往往淪爲狹隘的血緣關係之強調，以致同宗相容，異族相斥，自私自利洋溢其間。基督教的神本倫理首重人人先做天父的孝子，盡心、盡性、盡意、盡力孝敬天父，而後誠心實意來孝敬父母（cf 路十27）。質言之，要做天父的「孝子」，就得先做父母的孝子。因爲「天父是個靈」（約四24），沒有形像可見。所以人若不能孝敬看得見又應該事奉的父母，根本不可能去孝敬看不見的天父（cf 約壹四20）。這種把「愛心」先事奉於天父，而後推及父母兄弟的倫理精神，足可促進世界大同。上帝既然是人類的天父，萬族在天父的大家庭中自然成爲兄弟手足，無所謂血緣親疏之別。這樣，不論爲君爲民，爲子爲父，都能遵行天父旨意，達到世界和平。這個理想，就是基督福音能够成全中國傳統孝道不足的所在。

基督教不主張盲目的來談論孝道，傳統上所謂的「孝行」不一定能適合今日的社會。像「廿四孝」所強調的「恣蚊飽血」、「爲母埋兒」、「嘗糞憂心」都不近情理，與現代倫理脫節（註七十）。故傳統的孝道觀念極需要基督福音的活力使其「返老還童」，以做現代倫理的楷模。再者，中國傳統孝道宜以「四海之內皆兄弟」之精神推及於人類社會，否則還是擺脫不了「家庭主義」（family-ism）（註七一）的桎梏。其改造的推動力乃是基督福音光照下的「敬天孝祖」倫理：先愛神後愛人及以孝敬父母來證明孝敬天父。這一「逆證的」（paradoxical）倫理，可由基督教的祭祖敬天的創意來開始。

結 語

耶穌說：「莫想我來要廢掉律法與先知。我來不是要廢掉，乃是要成全」（太五17）。耶穌既已成全猶太教的舊約來建立基督教的新約，他的大能也同樣能够成全中國道統上的敬天祭祖，使其獲得基督的新生命。人若在基督裏，他就是新造的人。同樣，中國文化若在基督裏，它也就是新造的文化（林後五17）。它將脫去迷信偶像與固執自私的重重魔障，爲上主所重用。只要敬天祭祖的禮俗在基督裏被新創造，它將是見證福音的最佳方式。筆者深信天主教乃是本於這一理解而公開「敬天祭祖」的，新教人士絕不可輕言非難。

從來新教在宣教的方法上就具有強烈的排他性，對當地的文化情況（cultural situation）也過於忽視。可是這種唯我獨善的態度已不適用於今日社會。基督徒如果自覺本身有宣教使命，就得學習保

羅的樣式，爲要使希臘人歸信基督，首先對希臘文化表現極大的欽佩與欣賞。他對雅典人的佈道詞多引用希臘詩人的詩句，還大膽用異教廟宇所供奉的「未識之神」做爲宣教對話的接觸點（徒十七22 ff）。今日天主教用「敬天祭祖」來做爲與中國文化對話的接觸點，委實值得喝彩！他們的神學與傳統支持他們這麼做，新教人士不能以自己原來的意識形態 (ideology) 來做不公平的論斷。筆者無意提出新教應該如何「敬天祭祖」的具體建議，但確信「祭祖」風範能够做爲在臺灣民間宣教之最佳基督福音接觸點，容許人歸信基督亦同時可以做孝子「祭祖」，應當視爲善事，並不與敬天父孝祖先的基督教倫理衝突，我們應當祈求上主成全。

＊參考書目＊

- 註一：關於「禮儀之爭」的詳細資料可參閱羅光主教所著「教廷與中國使節史」（臺中：光啓出版社，一九六一年），pp. 87-185最爲詳盡。英文部份參閱：Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Mission in China*, (Taipei: Cheng-wen Publishing Co., Ltd. 1966), pp. 131-155
- 註二：龐德明，「祭祖與教會增長」，「基督教論壇報」（民國六十五年五月十六日），第一版。
- 註三：中國基督教思想家謝扶雅教授亦採取基督「成全譚」探討中國本色神學的問題。cf. 謝扶雅「基督教與中國思想」，（香港：基督教文藝出版社，一九七一年），p. 4.
- 註四：王治心，「中國宗教思想史大綱」，（二版，臺北：臺灣中華書局，民國五十四年），p. 33.
- 註五：cf. 黎東方，「先秦史」，（臺北：中華文物出版事業委員會，民國四十五年），pp. 6-15.
- 註六：cf. 錢穆，「重申魂魄鬼神義」，「聯合報」（民國六十四年六月一日），十二版。
- 註七：王治心。Op. cit. p. 55. 又見謝扶雅。Op. cit. pp. 129-130.

- 註八：劉節，「中國古代宗族移殖史論」，（臺北：正中書局），p. 179。
- 註九：王治心，Op. cit. p. 54。
- 註十：Kenneth Scott Latourette, *The Chinese, Their History and Culture*, tr. by 周成堂 in Chinese, 「中國的文化」(臺北：臺灣商務印書館，民國五十六年)，p. 103
- 註十一：Loc. cit.
- 註十二：楊君勳，「中華倫理想史」，（臺北：臺灣商務印書館，民國六十二年），pp. 24-25
- 註十三：羅光，「中國哲學思想史」卷一，（臺北：先知出版社，民國六十四年），p. 201。同文又見於羅光，「中國人格的創造者」，（臺北：先知出版社，民國六十三年），p. 163。
- 註十四：梁啓超，「中國歷史研究法補篇」，（二版，臺北：臺灣商務印書館，民國五十六年），p. 201。
- 註十五：cf. 羅光，「天主教在華傳教史集」，（臺南：徵祥出版社，一九六七年），p. 17。
- 註十六：楊君勳，Op. cit. p. 26
- 註十七：cf. Joseph M. Kitagawa, *Religions of the East*, tr. by 邱明忠、龔書森，in Chinese, 「東方諸宗教」，（臺南：東南亞神學協會，一九六五年），p. 76
- 註十八：王治心，Op. cit. p. 62
- 註十九：董芳苑，「臺灣民間宗教信仰」，（臺北：長青出版社，民國六十四年），pp. 131-132
- 註二十：說文解字註：「人所歸爲鬼」，釋言：「鬼之言爲歸也」。因此古人稱死人爲「歸人」。cf. 王治心，Op. cit. p. 26
- 註二十一：cf. 董芳苑，Op. cit. p. 132
- 註二十二：Ibid. p. 133
- 註二十三：cf. 何聯奎，「中國禮俗的研究」，（臺北：臺灣中華書局，民國六十二年），pp. 99-100

- 註二四·H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, tr. by 賴英澤, 鶴書齋 in Chinese, 「基督與文化」, (再版, 臺南·東南亞神學院協會, 一九六七年), p. 2
- 註二五·cf. 呂實強, 「中國官紳反教的原因」(一八六〇—一八七四), (臺北:中央研究院近代史研究所, 民國五五年), pp. 13-14
- 註二六·cf. H. Richard Niebuhr, Op. cit. pp. 80ff. 184ff.
- 註二七·cf. 羅光, 「教廷與中國使節史」, pp. 107-108. 印度的「禮儀之爭」史稱「馬拉巴禮儀問題」(Quaestio Rituum Malabarensium)。
- 註二八·楊森官編, 「中國基督教史」, (二版, 臺北·臺灣商務印書館, 民國六十一年) p. 126
- 註二九·Kenneth Scott Latourette, Op. cit. pp. 135-136
- 註三〇·Joseph Motte, S. J. *History of the Catholic Church in China*, tr. by 侯景文, 「中國天主教史」, (臺中·光啓出版社, 民國六十年), pp. 41-42
- 註三一·Ibid, pp. 42ff.
- 註三二·Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Mission in China*, pp. 132-133
- 註三三·羅光, 教廷與中國使節史, p. 91
- 註三四·Ibid, p. 92
- 註三五·Joseph Motte, S. J. Op. cit. p. 89
- 註三六·羅光, 教廷與中國使節史, pp. 146-147
- 註三七·Ibid, pp. 178-179
- 註三八·Joseph Motte, S. J. Op. cit. p. 96
- 註三九·羅光, 教廷與中國使節史, pp. 184-185

註四〇：cf. 「天主教春節祭祖」，「基督教論壇報」（民國六十年十二月七日），二版。

註四一：按「設燎」係光明近神（靈）的意思。

註四二：所謂「受福」之禮係由主祭者代表「遠祖賜福」，受福者都分享福糕。

註四三：于斌，「我爲什麼提倡敬天祭祖」，「聯合報」（民國六十一年一月十四日），第十版，「各說各話」欄。

註四四：cf. 「祭祖之舉明智乎？怪事乎？且聽牧長分頭道來」，「基督教論壇報」（民國六十年二月二十八日），第四版。

註四五：cf. 「我對祭祖的看法」，「基督教論壇報」，（民國六十年三月二十八日），第二版。

註四六：按清教徒主義（Puritanism）來自加爾文主義（Calvinism），於十六至十七世紀（伊利沙白一世時代）發生於英國長老會及公理會信徒中間。他們主張嚴厲的生活及簡單的儀式。

註四七：cf. 鄭連明，「于斌樞機提倡祭祖有感」，「基督教論壇報」（民國六十年二月二十八日），第一版「小論壇」。

註四八：丁禮良的思想構架是「孔子加基督」（Confucius plus Christ）。林治中，「基督教與中國近代化論集」（臺北：臺灣商務印書館，民國五十九年），p. 121，有關丁氏生平見同書，pp. 89-121。

註四九：李提摩太傳教之開明作風曾爲戴德生（Hudson Taylor）所顧忌，因他喜與各宗教人士互相交流。cf. William F. Scott, *Timothy Richard*, tr. by 周雲路 in Chinese 「李提摩太傳」，（香港：基督教輔橋出版社，一九五七年），pp. 26 ff. 70。

註五〇：cf. Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp. 382 ff.

註五一：George L. Mackay, *From Far Formosa*, tr. by 林耀南 in Chinese 「臺灣遙寄」，（臺北：臺灣省文獻委員會，民國四十八年），pp. 107-110。

註五二：中國文化到處以「人」爲中心，信仰生活由人而天。所謂「人倫」、「人道」、「人性」都含有「天倫」

「天道」、「天性」的意思。中國人的這種「人本主義」不能用西文“humanism”來譯它。cf. 謝扶雅, *Op. cit.* pp. 60-61.

註五三：徐松石，「基督教與中國文化」，（再版，香港：浸信會出版部，一九六五年），pp. 74-75

註五四：李嘉嵩，「基督教與東方文化社會相受授諸形態的研究」，「景風」第四十六期（一九七五）秋季），pp. 15-16

註五五：*Ibid.* pp. 12-13。引用日本武岡清子教授對日本基督徒之分類。

註五六：「多馬主義」係指阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）神學思想。

註五七：cf. Owen C. Thomas, ed., *Attitudes Toward Other Religions*, London: SCM Press, 1969), p. 191

註五八：「梵蒂岡第二屆大公會議文獻摘要」王愈榮譯，（臺北：華明書局，一九六六年），p. 108

註五九：Karl Rahner, “Anonymous Christians”, in *Theological Investigations*, Vol. VI, (Baltimore: Helicon, 1969), pp. 390 ff.

註六〇：Owen C. Thomas, *Op. cit.* pp. 193 ff.

註六一：cf. John B. Chethinattam, ed., *Unique and Universal: Fundamental Problems of Indian Theology*, (Bangalore: Dharmaram College, 1972), pp. 135 ff.

註六二：「梵蒂岡第二屆大公會議文獻摘要」，pp. 4-10

註六三：參照于斌所撰「我爲什麼提倡敬天祭祖」一文。

註六四：cf. 湯清編譯「歷代基督教信條」，（香港：輔備出版社，一九五七年），pp. 330-331，「西敏斯德信
「仰告白」（Westminster Confession）二章「論上帝和三位一體」。p. 373，「西敏斯德小問答」（*Westminster Shorter Catechisms*）第一問：「人的首要目的是在榮耀上帝」。

基督徒的天父與中國人的祖先

- 註六五· Owen C. Thomas, Op. cit. pp. 95ff. also see Karl Barth, *Church Dogmatics*, I/2, (Edinburgh: T&T Clark, 1956), pp. 280 ff.
- 註六六· Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, (Croy. New York: IMC, 1947), pp. 101 ff.
- 註六七· Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, (Philadelphia. The Westminster Press, 1956), pp. 6-7
- 註六八· Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, (New York: Columbia University Press, 1965), pp. 62-63
- 註六九· H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, tr. by 胡贊雲, 「中國與以色列古先知的預言與宗教」, (香港: 基督教文藝出版社, 一九六八年), p. 112
- 註七〇· 金象達, 「難授孝道的一些困難」, 「神學論叢」第廿一期, (民國六十三年十一月), p. 444
- 註七一· cf. Joseph M. Kitagawa, Op. cit. p. 80

教會學簡史 (三)

(前文)(一)見本刊27及29號

張春申

第六章 當代(梵二)的教會學

我們在這最後一章所要討論的是，教會學怎樣由梵一過渡到梵二，以迄於今日教會學的趨勢。我們所談論的是教會學，而非教會歷史，職是之故，我們亦僅分析教會對自己的意識過程，以及簡單介紹神學家的思想。下面我們分三節陳述：第一節討論當代(梵二)教會學之前所有的準備；第二節分析梵二大公會議的教會學；第三節簡介梵二之後的教會學。

第一節 當代(梵二)教會學的準備

當代(梵二)教會學的準備，可由三方面敘述：(一)、梵一之後——兩次世界大戰之間的遠準備；(二)、第二次世界大戰之後的近準備；以及(三)、教宗通諭的推進。

(一) 梵一之後——兩次世界大戰之間

A 時代背景

經歷了第一次世界大戰的浩劫，飽嘗了戰禍之後的歐洲人，從自我陶醉中驚醒，意識到人性的殘

酷，體驗到彼此殘殺的苦果，開始退回到自己的內心，尋問人最基本的問題：爲何人要彼此殺戮？戰爭給歐洲人塑造一個普遍的心態，認爲人應當解決彼此相殺的問題，渴望人能親愛精誠、同舟共濟。在這樣的意識形態下，產生了歐洲社會的另一種現象，即人們開始對社會的制度與組織，普遍地抱着懷疑與不信任的態度，認爲它們解決不了人的問題！人只能深入自我，了解人性，以尋求自救之道。在此鬱悒愁城中，教會的制度與組織亦逃不過淒風苦雨的襲擊。

B 學術研究

當時在學術方面發起了教父學的研究風潮。由於十九世紀都平根學派的啓發，教會內掀起了實證神學復興之路，對所謂希臘教父有了更多的研究；因而在教會學的園地內，聖神學亦應運而生，重新發現教會真正的內在本質不在於制度，而在於來自聖神的信仰與恩寵。至於具體促成這時代對希臘教父重作研究的是下面兩個原因：首先是由於蘇聯共產黨專政的出現，迫使部分的俄羅斯人向歐洲遷移，其中有東正教徒，他們的神學家刺激了西方教會的神學家對希臘教父的研究熱潮。第二個原因來自第一次世界大戰中推行的女大公主義運動，也引領神學家們重新回歸教父的思想。事實上，這時候的神學家，也重新反省了中古世紀的神學，他們甚至於在多瑪斯的神學著作中發現，他的教會學並非完全制度性的，他也同時提出了教會內在的神聖因素。

神學家們試圖從教會學歷史的回顧中，以獲得教會真正本質的深切了解。但是，在他們的反省過程中，發現以往的教會學幾乎千篇一律的都站在「反」的立場上，常常是面對着某些對立的理論，而辯護、強調自己的另一面理論。最後所反對的是現代主義，以及自由派基督徒所標榜的理論；他們宣

講教會不是基督建立的，而只是宗徒們的團體。此外還面對了俗化主義與極端的國家主義。較前些時候是反加利剛主義、反基督教。再往前是反極端精神主義。神學家們發覺，在一連串「反」的爭辯之後，教會自身反而走到了另一極端——羅馬教會學，而在梵一大公會議中達其最高峯。事實上，教會

C 教會學上的重要概念

在兩次世界大戰之間的教會學，可以稱之為「基督與身」的教會學。我們分兩部分討論，先談「基督與身」教會學的概念，後論此概念給教會生活所帶來的影響。

(1) 概 念

「基督的與身」的教會學，固然是在個人追求內在化與人類渴望母愛與結合的時代中再度受到矚目；但是具體促成的機會是下面兩件事。首先是一八九七年教宗良十三頒佈了「屬神恩賜」(“*Divinum illud munus*”)通諭，其中論聖神是教會的靈魂。在此通諭的思想裏，教會學已與聖神學相繫，聖神在教會內，進入每一肢體身上。第二件事是，在那時代教父學的研究中，特別注意到的是教會與基督的關係。兩件事互相映照之下，自然喚醒了「基督與身」的教會學。當時最享盛名的比國神學家 E. Mersch，就是從信理、倫理與神修三方面，對「基督與身」做有系統的闡發。

「基督與身」的神學，有意在教會的外在制度、法律與聖神恩賜的內在生命之間，做一個綜合。實際上神學的討論相當錯綜複雜。真正的困難焦點在於我們不能輕易地說，教會的外在因素是其內在因素的表達罷了；因為事實上，外在制度也帶給了內在生命的成長。因此，「基督與身」對教會學的

綜合不能完全成功。

「基督奧身」的神學在綜合上雖然觸了暗礁，但是這概念的確也為梵二大公會議鋪了路，至少在教會學上我們不再見它那麼汲汲於外在的法律與制度，而開始關懷其內在性。

教宗比約十二於一九四三年頒佈了「基督奧身」通諭（“*Mystici corporis*”），但是經過神學批判之後，人們發覺這文件無論在聖經上或是神學上均有斟酌的餘地。因為教宗比約十二的「基督奧身」通諭與保祿書信中的「基督身體」，在概念上有了差距，通諭中的「基督奧身」的教會學是社會性的，保祿書信中的教會是「基督身體」雖也含社會性，但是教宗比約十二的通諭似乎疏忽了保祿書信中，所謂教會是「基督的身體」，即教會是基督生活的身體。此外，「基督奧身」通諭所表達的是一個不平衡的教會學，它所謂的「基督奧身」僅與天主教會聯結在一起，那麼其他非天主教的教會與「基督奧體」還有怎樣的關係？比約十二至少與保祿思想並不一致。不過，無論如何自梵一大公會議之後，教會當局終於隆重地採納了「基督奧身」的教會概念。因此，我們可以說，兩次世界大戰之間是「基督奧身」教會學的成熟期。

(2) 教會生活

「基督奧身」的教會學，所注意的是教會的內在性與精神性，這一傾向也散見於教會生活方面。就在兩次世界大戰之間的時期，德國首先掀起了禮儀運動。當某一時代的人，苦於制度不能解決他們的難題時，只有求之於特殊的場合，在禮儀中，大家濟濟一堂，彼此在基督內形成一個身體。聖體聖事的奉行，給人們帶來了一個新的可能性，即在復活的基督內人們彼此能合一。換言之，禮儀生活所反映的，也是這時代「基督奧身」的教會學。

這時代的教會學，在法國與比利時所獲得的反應，則是對教會的傳教使命表現出特別的關注。他們設法要將基督的身體伸展，好讓普世人類都在這身體內活動，彼此解決人間痛苦的問題。此時，教會內興起公教進行會；于斌樞機主教就是當時我國公教進行會的總監督。

至於在傳教地區，由於「基督奧身」所表達的是一個大公性的教會，因而興起了所謂教會本地化的熱潮。就是在這個時代中，我國最初的六位主教於一九二六年祝聖了。雷鳴遠神父為建立中國地方教會而南北奔波，也是在此時代中。

此時的教會與世界的關係，基本上也有了改善。與國家爭權力、爭領土的日子已經過去了。這時教宗比約十一與義大利有了和平協議。教會不再與世俗相爭，轉而對世界提出自己的貢獻。

(二) 第二次世界大戰之後

天主子民的教會學在這時期開始萌芽。

A 時代背景

第二次世界大戰之後，不論屬於基督信仰的世界，抑或非基督信仰的世界，大家都注意到了人性的尊嚴。甚至在共產主義反唱無產階級統治下，也能看到對「人之價值」的重視。這時代對人性尊嚴普遍的重視，無形中促進了天主子民教會學的發展。

另一方面，科學加速的進步，增強了人們對科學的信任，反而在宗教界引起了困擾。因為在「科學萬能」的口號下，人們不接受自超越界來的解釋，一切趨向於在內涵界中自求解答，以宗教的詞彙

說，即所謂的俗化。這俗化的傾向影響人們的思想既深且鉅，在神學上，學者則開始注意在宗教信仰內的人學。

這時代的另一個顯著現象是，由於民族意識的覺醒，影響所及是西方殖民地主義的殞落，代之而起的是民族的自尊與對傳統文化的尊重。

一言以蔽之，第二次世界大戰之後，是人性本位的時代，一切思想、行動均以人爲其中心。

B 學術研究

在神學界最顯明的一個時代特徵是，聖經學研究的突飛猛進。基督教在這方面，早就有了很多的研究成果。天主教方面起步稍遲，但是至少在一九四三年，教宗比約十二頒佈「聖神啓迪」(“Divino afflante Spiritu”) 通諭之後，也給聖經的學術研究工作敞開了自由之路；因此這通諭後來被稱爲近代天主教聖經學術研究工作的大憲章。在教會學方面，有 L. Cerfaux 對保祿教會學的研究，他發現，雖然保祿主要的是基督身體的教會學，但就是在他的教會學上，也陪襯着天主子民的概念。換言之，在保祿的思想中，所謂教會是天主的子民，因爲他們同是在基督內蒙召的一羣人。由此觀之，教會誠然不只是一個制度性的團體。

在教父學方面，這時代仍承續上一時期，而且業已有對個別教父的專題研究。無論如何，教父學也常召喚我們回到聖經的源頭，因爲他們的著作，無論是宣講或闡釋，總不外是對聖經的默想與生活經驗。

此外，在歷史的研究方面，這時是着重每一時代中教會所有不同問題的探討。這也有助於教會從

其歷史過程中了解自身。

C 教會學上的重要概念

(1) 概 念

這時代的教會學，稱之爲天主子民的教會學。

天主子民教會學的概念，固然是出於聖經研究的結果，但事實上還有另外一個促成因素。在前一代的「基督與身」的教會學裏，顯然是對教會內在性與精神性的提高，也是對教會過去所偏重的制度性的貶抑。這時代則詢問，那麼對教會的制度問題應如何去討論與反省呢？教會內有無形的一面；無可諱言的，也有有形的一面。在以人爲本位的時代中，要講教會是有形的，則應以人爲先，就是說，教會是天主的子民。在天主子民的教會學下，人超越了制度，制度是爲了人，而能給予教會的制度問題一個平衡的講法；況且，天主子民的概念，也澄清了神學上某些混淆的因素。

譬如天主子民的教會學在未被重新發現之前，教會與天國常被混爲一談。現在由於天主子民概念的澄清，則知道了教會不等於天國，而是在世界上天國來臨的末世性記號。天主子民的教會還在旅途中，有其歷史性，因而教會應不斷地改革自身。天主子民是天主的教會，不只是當他們在制度中結合時，就是他們散居於各地時，同樣是教會。猶如聚居在耶路撒冷的猶太人是天主的子民，分散於僑居地的猶太人也是天主的子民。職是之故，拉內神父一再提及「散居地的教會」(diaspora)，他們也給世界帶來天主的信息。此外，天主子民的概念，並使教會覺悟到自身的聖事性，教會是將天主的救恩帶給人的「救恩聖事」與「合一的聖事」。

(2) 教會生活

天主教子的教會是散居在世界中的教會，他們應當跟世界做有意義的交談，設法使他們懂得天主的信息。有些法國神學家在這個時候發現，他們自己的教會與傳教區的教會幾乎沒有什麼差別，因為法國人已不了解教會的語言了；結果那些神學家也以「傳教區」自稱；換言之，法國的教友已成爲領過洗的外教人。爲了要向這些領過洗的外教人講話，法國教會首先發起所謂的工人司鐸運動。雖然這運動後來宣告失敗，似仍不失爲具有時代性的一個現象。

在德、奧之間，這時也競相提出所謂的宣講神學 (Kerygmatic theology)。就是說，教會向來所有的神學是科學性的教室神學，是分散世界各地的人所不懂得的，所以在教室神學之外，還應當提出一套宣講神學來，以向世界傳達天主的信息。今天已沒有人再堅持這種區分，因爲科學性神學本來就應該是宣講神學。

教會在這時代的另一個生活動向是，對於教友傳教責任的重新反省。問題主要在於教友的傳教是否只不過是神職界的助手而已，抑或教友傳教本身即有其意義與價值？拉內神父的一個論題，即教友在世界中、在其職業生活上爲基督作證，其本身就是傳教，屬於一種本份的傳教。雖然教友也能實際幫助主教或神父做傳教工作，但教友本份的傳教不是神職界的附屬品。與傳教工作有關的另一個論題是：社會工作是否即是傳教？

因着天主教子民教會學的影響，第二次世界大戰之後的教會，在具體生活上產生了以上的現象，而這些現象所反映的思想，都已相當接近梵二大公會議。

(三) 教宗文件

我們從梵一至梵二之間提出與教會學有關的教宗文件，爲的是從這些文件的頒佈，以求了解教會官方對梵二大公會議完成的準備。

教宗良十三首先於一八九六年六月廿九日，頒佈「足够認識」(“Satis cognitum”)通諭，又於翌年五月九日頒佈「屬神恩賜」通諭。對於前者，雖未普遍獲得神學家的重視，但在此通諭內，不僅稱教會爲基督的身體，且也以基督的身體做爲教會統一性的解釋基礎。至於後者，我們在前面已提過，文件中稱聖神爲教會的靈魂，開始注重教會的內在精神。

教宗比約第十在位時，教會所面臨最大的難題是來自新崛起的現代主義。在與此過激的思潮奮戰中，教宗在思想上不能不有些保守。不過對於當代的教會學，比約第十也有其貢獻：例如在禮儀運動上，他推行禮儀音樂，並鼓勵兒童領聖體。其繼位者本篤十五與比約第十一，對於教會學沒有重要的論點，故從略。

教宗比約十二於一九四三年六月廿九日頒發「基督奧身」通諭之後，又於一九四七年十一月廿日頒佈有關禮儀的「天主的中介」(“Mediator Dei”)通諭，闡釋教友在禮儀中的地位——與天主子民的教會學直接有關。

綜合以上所說，從梵一至梵二之間的這些教宗的文件，都一步步地在塑成梵二的教會學。在下一節裏我們就要直接討論梵二大公會議，以窺當代教會學的面貌。

第二節 梵二（當代）的教會學

對於梵二教會學的介紹，我們先就其產生背景，做概括性的提示；然後在與梵一教會學比較之下，再指出梵二教會學的特點。

（一）綜合產生原因

梵二教會學的產生原因，可以綜合於下列四點：

① 聖經學（教父學）的研究：由於聖經學研究的豐碩成果，使梵二大公會議能夠重新回到聖經源頭，從聖經給予自己的畫像中觀看和找回自己本來的面貌。天主子民概念的發現，尤其與聖經的研究有特別的關係。

② 禮儀運動的推行：倘若要每一位教友在其教會團體中實在體驗到自己是天主子民的一份子，最有效的幫助，莫過於禮儀中積極的參與，教友藉此成爲禮儀團體的一份子，他才能夠實際體驗到他是天主子民的團體中。

③ 大公主義運動：梵二教會學的一個特點，即它吸收了不少基督教方面的研究，諸如救恩史中的教會與其末世性；事實上對於天主子民的研究，較爲深刻的不是天主教神學家，而是基督教的神學家。在大公主義運動下，梵二大公會議一反過去故步自封的作風，反而使得教會學更加豐富。

④ 今日世界新的面貌：由於今天的世界出現了嶄新的面貌，是一個不求之於超越界的俗化世界，

而在大眾傳播工具的發展下，人們的思想溝通極爲快速。梵二大公會議就是面對着這樣一個俗化的世界，而做教會的自我反省的。

(一) 梵二教會學的特點

梵二大公會議有關教會學的文獻，主要的是教會憲章，其他尚有教會在世界中之牧職憲章，以及有關傳教等法令。

藉着與梵一所代表的過去的教會學比照下，我們更能清楚地襯托出梵二教會學的特點來。現在我們從教會憲章裏給梵二教會學舉出六大特點：

第一，梵二所提的是一個奧蹟性的教會：這一點顯然與往昔有了截然不同的區別。在過去，梵一所肯定的教會是一個完整的社會，應用其他任何人間獨立的組織來闡述。現在，梵二說，教會是一個奧蹟性的團體，因此大會也無意給教會下一個定義，只是引述聖經中早已爲它描繪下的圖像（第一章），稱它爲基督的奧體、新娘、天主的葡萄園、天主的子民……等等。因爲教會是個唯一的團體，是不能給予定義的。

在此奧蹟性團體的描繪中，梵二特別注意到教會與聖三的關係，尤其是與基督的關係更爲密切。教宗保祿六世在繼續召開大公會議的講道中，就宣示說：「基督是教會的鏡子」，教會應在這面鏡子前觀看自己。基督空虛了自己，教會也不應當要求自己的榮耀；基督是十字架上的僕人，則教會應是服務人的團體。

第二，聖事性的教會：憲章第一章說，教會在世界之中是天主的聖事，意思是，教會是天主對人類

最後教恩在世界上有形的標記。

憲章第三章論主教職爲聖事；這是一個轉變的關鍵。在此之前，每當論到主教職時，聖事與權力總是不加綜合，好像主教只是一個榮譽性的地位。現在論主教職是聖事，因爲主教在聖事中參與主教會，而就在這內在、精神性與聖事性的團體內，他擁有主教的職務；因而主教們應當提醒自己要在此恩中行使其職權。司鐸職也是聖事，因他分享了主教的職分與權力；這正與熱羅尼莫所謂的主教與司鐸無大差別的說法大相逕庭。

憲章第二章論天主子民與第四章論教友的成聖，闡明了天主子民的團體是在聖洗聖事與信仰中建立起來的。藉着聖洗聖事，大家地位平等，共同分享基督的地位。在聖德的道路上，沒有階級的分別，大家殊途同歸，都要成型。

第三，歷史性的教會：梵二提出，天主子民的教會是在旅途中的教會（第七章），是一個有罪的教會，它應不斷在歷史過程中改革自身。這一反過去凱旋的教會學，而承認自己應不斷在歷史中改革，以求成長。換言之，教會是一個歷史性的團體，它從以色列開始一直到如今。

第四，牧靈與傳教的教會：有關教會憲章的神學價值，教宗若望廿三在梵二大公會議的開幕辭中已表白得非常清楚，他說，本屆大公會議的召開，不是要攆斥那些異端，而是教會要反省自身；也不是教會內有何新的信理要宣佈，大會將提及的信理是早已有的。教宗這段話指出，梵二大公會議的目的，不是要欽定信理，而是爲教會的牧靈使命，爲教友生活的重整。梵二標榜的是牧靈與傳教的教會，因而它有了教會在世界中牧職憲章，有修會革新法令、司鐸培養法令、教友傳教法令……等等。

第五，「大公」的教會：面對着非天主教的基督教徒，今天與過去有了不同的態度。教宗比約十

二的「基督與身」通諭，最令神學家們感到頭痛的是，在此通諭中基督身體的教會等於天主教。在此概念下，很難面對其他非天主教的基督徒，因為已不易肯定他們的團體是否還存有教會性。但是梵二的教會憲章，已使用教會之名指稱其他非天主教的基督徒團體，換言之，梵二已承認他們的團體也是教會，有着來自基督教會的因素。梵二甚至於承認：在天主教會內未能善加保存的，在他們的團體內是更豐富的保存着或是更活躍地生活着。

對於非基督徒，憲章第二章進一步承認，在他們的宗教信仰裏也有得救的可能性，有其救恩的價值與意義。

第六：和諧與整合的教會學：這是梵二大公會議最突出的一個成就。在以前的教會學內從未能整合的因素，均在梵二的教會學內整合了。其中尤具代表性的一點是，主教團與教宗之關係的整合。主教們在其對教會的使命與職權內，與教宗彼此聯結在一起；他們應當經常在統一、愛德與和平的聯繫下息息相通。

教友的身分在梵二大公會議中，也獲致前所未有的協和。對於聖統來說，天主子民的團體內沒有階級，大家都是天主的子民；聖統不是高高在團體之上，而是在團體之內，是為天主子民服務的。面對司鐸而言，教友也享有基本的司祭職務，公務的司祭職是要服務有基本司祭職務的民衆。對於修會會士，憲章第四章論教會內有普遍的成聖使命，天主子民是一個追求成全的教會。在成聖的道路上，修會會士不是特殊的階級，他們藉三愿生活努力成聖，一如教友在其基督化的生活中追求成全一樣，二者只有方式的差別。

在制度的神恩與非制度的神恩之間，梵二的教會學的確獲致了不偏不倚的和諧。聖統是一種制度

性的神恩，但是聖神也在聖統之外活動，所以除了制度性的神恩之外，在教會內還有所謂非制度性的神恩。不過無論是制度性的或是非制度性的神恩，二者相輔相成，共同建設教會與促進教會的成長。

對於羅馬教會與地方教會的關係，在教會歷史上有一段相當長的時候，只見中央集權，而不見地方教會的作用。梵二大公會議重新「打開門戶」，肯定地方教會在整個教會中不可取代的地位，強調教會本地化為建設教會的重要性。

此外，在大公主義之下，基督宗教與其他宗教的關係，因着梵二，也從互相排斥而轉到彼此的了解。

最後，梵二的另一個成就就是，它使教會的聖統訓導與教友的信仰意識之間，也出現了可喜的平衡現象。過去教會常被劃分成兩個階級，一個是訓導的教會，另一個是聆聽的教會。這一區分雖有其道理，但仍忽略教友在其信仰生活與禮儀生活中，對於天主的啓示也能有主動的反省以及積極的發現。我們可以用一句話來總括這一思想，即天主子民的教會是發現天主啓示的團體。

第三節 梵二之後的教會學

自梵二大公會議閉幕至今，不過短短十年，但是由於今日的世界無論在那一方面，都是以加快的速度在變化和進步，今天的教會又已出現了不少新氣象。爲使我們的討論完整些，我們樂意以最少的篇幅，再提出我們對於今日教會學所做的觀察。今分三段介紹：(一)論梵二之後，教會所做的實際工作；(二)新時代給教會帶來的新困難；(三)指出梵二之後教會學的特點。

(一) 梵二之後的實施

梵二大公會議之後，教會的徹底實施了許多的改革工作。就一般的實施而論，在禮儀改革上，由於推行本地語言及禮節的簡化等等，已使得教友較易獲得參與感。在教理問答方面，也先後出現了各國的本地教理本，首先有聞名教會的荷蘭要理本出現，我國教會也不甘落後，已有了大公會議後的教理本。此外，在鼓勵教友參與之下，不僅在禮儀中，即使在教會的行動上，如堂區會議等，教友也都參與，對教會有了共同的負責。這是梵二教會學的復興給教會帶來的新氣象。就是今天的祈禱運動，也無不反映出是生活在梵二大公會議的時代中。

羅馬官方，在許多的情況下，對其中央集權也有所修改。有的聖部的名稱改變了，而且還增設了不少委員會與秘書處，諸如基督教徒合一秘書處、非基督教徒秘書處與無信仰者秘書處等。這些委員會與秘書處的負責人，並非義大利人，而是國籍相當不同的人物，這也顯示羅馬方面有意採取國際化的路線。

此外，世界主教會議的設立，或可謂大公會議的延長；不過現在世界主教會議對教宗說來，只是一個諮議會，其目的僅為幫助教宗對普世教會有所了解罷了。這樣一來，神學上所謂主教與教宗形成一個主教團的概念，還是未得到法律化的實現。梵二大公會議既然已經重新肯定主教團的意義，換言之，主教會議似乎不應只是一個諮議性的團體，那麼下一步的工作是，怎樣使已獲得承認的概念，在法律上也得到確定。

保祿六世教宗的教宗選舉法（一九七五年十月一日頒佈），也無不顯示是羅馬官方力求革新的一

個跡象。有些人對現狀常不免嘖有煩言，不過平心而論，在梵二大公會議之後，教會的確有了許多的改革。

在學術方面無可否認的，今天的神學似乎缺少一個完整的哲學系統，給人一種混亂的印象；有時神學幾乎與人文科學不分。由於人文科學的滲透，神學的本來面目幾於消失。的確，有些神學家喜歡標新立異，以人文科學大講神學，聳人聽聞。除此之外，大公主義運動進行得太緩慢，但是高瞻遠矚之士又不以為然，因為分離既久，十年合一豈是輕易之舉？

(二) 時代背景帶給教會新問題

A 科技時代與年青人的文化

今日科技的進步，已到達了太空，人類生活的方式也不斷有新的發明，瞬息萬變。正由於科技的進步是以飛馳的速度不斷往前推進，更顯出了科技與人文的距離，彼此有了不投合的趨向。科技只顧往前奔馳，其特點是只看將來，一切的發明以將來的用途為衡量的尺度；況且有了新的發明，舊的也就廢棄，遂造成科技的時輪只是向前奔馳，而無回顧的餘地。科技的天地是個僅有將來，沒有過去的世界。但是在人文的世界裏，最正常的人是有歷史的人，是過去的我生活在現在，現在的我又是朝着將來。這樣我們可以看出來，科技的時代會給教會帶來怎樣的新危機。倘若將科技的標準應用在人文世界中，或是應用在教會內，則問題非常嚴重。教會是傳自宗徒的教會，它生活在傳承中，它的命脈是從宗徒傳下來的基督的啓示，它的存在是宣講宗徒們所宣報的喜訊，科技要求放棄一切傳統。但是，

教會如果失去了傳統，也就不再存在了。這是教會在科技的時代中所面臨的新危機。這一時代的另一個特徵是「年青人」的時代。一九六八年，歐洲普遍掀起了所謂「年青人」文化大革命。而今天，我們在東南亞所見者，也都是些「年青人」。「年青人」的特性是，反制度、反權威，追求的是真、自己的幸福以及對自由的肯定。在此「年青人」的要求標準下，今天教會類傳婚變、墮胎與司鐸離職的消息。過去，只要羅馬講話，大家遵從，今天情形並不如此單純。「人類生命」通論若是在五十年以前頒佈，絕不會產生像今日聚訟紛紜的現象。由於它所面對的是今天「年青人」的時代，遂造成了教會內訓導的危機。

B 大眾傳播工具

在大眾傳播工具的飛馳進步下，一個地方發生的事件，瞬息傳至地球的另一端。某一地方興起新的思想，或是教會內有某反傳統的事件發生，不久即傳遍各地，傳到了我們耳中。造成了今天的學校、家庭和教會，往往在還沒有足夠的時間加以思量時，問題已發生了，已被逼迫必須回答這些自己都還不太清楚的問題。

另一方面，大眾傳播所矚目的是新奇與富刺激性的事情，因為這樣纔有新聞價值；因而在一般的文化上造成一種傾向，即人們每天生活在新奇與刺激之間，加之缺少時間思考，遂逐漸失去了「思考」與「判斷」的能力，一味跟着新奇走。在教會內，由於缺乏「思考」與「判斷」的能力，一旦傳聞某一地方有了反傳統的事情發生，或是新奇的思想出現，則無不趨之若鶩，再次增添了教會訓導的危機。

此外，藉着大眾傳播網的籠罩，不但人與人之間的密度直線上昇，就是宗教與宗教之間的距離，也無形中拉近了許多。今日不同教會之間的思想，聲息相通，加上這世代對權威的怠慢，以及對個人反省與個人幸福的強調，遂在不同教會之間造成了界線的模糊。許多時候我們能發現，某一些前進的天主教徒，他們的思想與信仰的表達方式，與基督教的弟兄們相差無幾，但是與自己教內較保守的人士反倒更覺得生疏。

總而言之，綜觀近十年來時代潮流給教會帶來的最大問題是訓導權面臨的困難。目前我們還看不出這危機要如何加以挽救，但是大家認為將來的訓導必然要以一種新的形式出現。

(三) 梵二之後教會學的特點

今日世界不斷受到共產主義、貧窮與社會不正義等重大問題的衝擊，在此瘡痍滿目的世界中，今日的教會學與梵二的教會學有了不同的趨勢；此不同的趨勢可以綜合於下列兩點提出：今天的教會是與世界「交接」的教會，是貧窮與受壓迫人的教會。

A 與世界「交接」的教會

只要回顧一下歷史，我們不難發現，教會有一段很長的日子，不但未想到要與世界「交接」，而且是與世界針鋒相對。到了梵二大公會議，教會的確已明白自己對世界的使命，知道物質世界也在為人準備天國的來臨；教會已在自己的信仰反省中面對了世界，自覺應當「走向」、「服務」世界，而與之合作。但是在此梵二的教會自我意識中，我們發現教會與世界仍是相對的二元，是教會在自己的

信仰反省中面對着另一個世界。

我們說梵二之後的教會是與世界「交接」的教會，因為今天的教會已在其信仰意識裏體驗到，若不在世界中，就不能真正體驗自己的信仰；惟有在世界中，才能發現信仰的真實內容。教會與世界「交接」的一例，就是今天的教會面對着政治，而發現信仰要求自己對政治的任務。

B 貧窮與受壓迫人的教會

即便最古老的教會在原則上從未說過貧窮的人是無福的；事實上它還勸人要關心窮人，也為窮苦的人做了許多事。梵二雖然對此也有很深的覺悟，表示出基督的教會是窮人的教會。但是大公會議之後教會所做的社會工作，態度上多少是傳統上的一些慈善事業並未予人一種教會即窮人的教會的覺。

然而，今天南美與菲律賓教會所代表的神學，以及教會官方的宣告，都表示教會與窮人站在一起。某些地方對不正義的制度，即使聖統也起來抗議。因而今天的教會內，有了所謂政治神學與革命神學；這是梵二自身所沒有的。

梵二為貧窮的人行慈善事業，今天則已原則上與窮人站在一條線上，對於這兩種態度孰是孰非，由於今天尚處在這世代中，我們還不能講最後一句話；不過基本上仍能做些肯定。如同在基督論上應避免側重人性或是單保存神性的錯誤，而要在二性一位中綜合；同樣，教會在存在上，也不能重彈奈斯多略的舊調，只做人的事，認為這就是教會的工作；或陷於另一極端，即一性論的錯誤，認為教會是一個超自然的團體，只做超性的事情。當代神學所能給予的判斷標準是，反對一性論，但也不能

忽視教會神聖的因素，行動應以教會的目標為依歸。

C 將來的展望

今天教會學上所面臨的最大難題是訓導權的危機，所以我們要多談談這一問題，看看是否有挽救的可能性。

過去教會的訓導形式，常是單行線的：由上到下，這在歷史中對未成年的教會，可能是應有的形式。但是，今天的教會已到了成年時代，將來對它的訓導形式，似乎也需要加以適應和改變。

教會將更是一個散居各地的天主子民的團體，如同僑居外地的猶太人各有其會堂，各個地方的基督徒也都有其團體，有他們的領導者。他們生活在自己團體的經驗中，在世界、社會中，各有他們信仰的表達。雖然分散的基督徒團體並非各自為政，却與其他的團體息息相關，但是在各自的生活領域裏有他們自己的信仰表達，因此訓導權不必要像以往一樣，訂定一條條的具體法令，而只須在信仰上提供一些指示。不過，教會是一個共融的團體，故此各地的團體仍需要藉助於自己的領導者，與其他團體建立起共融的關係。

以上利用三萬五千餘字，簡介了新經時代之後六個時期的教會學；雖然這是教會學的歷史，但是間接也可以看出歷史中的教會生活；回顧已往而經驗今日的教會生活，不能不說這是一個奧蹟性的團體。天主聖神常常臨在其內；它好像是月亮，有時的確晦暗不明，可是有時又是多麼明亮皎潔，因為它的光源是太陽，稱為「義德之日」的耶穌基督。

蛻變中的信仰形態

Avery Dulles, S.J. 著
鄭文卿 譯

現代的基督徒生活在與其周圍的世界如此密切接觸之中，要他們接受其自己或其父母在三十年或五十年之前，所接受的一樣信仰，是非常困難的。從經驗的證據上，現在還不能十分清楚的，乃是當前危機的性質。究竟是基督徒信仰本身變成難以維持呢，或者僅僅是因為基督徒信仰所投生的文化形態，今天已不適于表達這個信仰？我們必須探究，當前信仰危機會不會有一部份是由于信仰表達方式的轉變，即由舊的表達方式轉變到適合于現代的表達方式、所引起的？如果當前危機可作如是解釋的話，那麼，我們不必為此危機的產生而感到遺憾。

倘要正確地判斷，究竟是信仰的本質正受到威脅，或僅僅是受時間所限制的信仰表達方式正受到威脅，從開始我們就必須先向自己，我們所謂信仰究竟是什麼意思。爲了避免使用像士林神學課本裏的那一類技術性的定義，我願意採用一種現象學上的概念。從這個觀點，我主張：信仰也許可視作對于我們所遇到的，有啓示力量的某種事物的全心的接受——這種事物應證明其能够賦予人的整個存在以意義與目的。在這種看法之下的信仰，可分解爲三個主要的成份。第一：它暗含有對於無上重要事物的堅強信念——這個無上重要事物就是柏龍岱 (Blondel) 所謂「唯一要務」，也就是保羅·田立克 (Paul Tillich) 所謂「無限關懷的對象」。第二：信仰暗含有獻身或承諾的意思，有信仰的人，如果他的信仰是真的話，是決意要爲他所信的一切而犧牲的——即使付出生命的代價亦所不辭。一個人除非擁有比自己的生命更可貴的東西，是不能稱爲真正有信仰的人。第三：信仰給人以接近他所能

完全倚賴的事物的機會，因此信仰賦給人以基本的依賴、信心和樂觀。一個人也許認為世界正在毀滅之中，歷史的前途完全無望，但他仍然能夠是一個有信仰的人，假如他深信，在世界之上和歷史之外，有一個仁慈的力量，能夠給人救援，必要的話，還可命死人復活。因此，按照我所了解的，信仰的三個要素乃是：信念、承諾和倚賴。

常常有人問，一個無神論者能否是一個有信仰的人？當然，有些有信仰的人不用「神」這名稱指他們所最終相信的力量。但是按照我自己的見解，我要稱信仰所貫注的實體為「神」。賦給我們的生命以終極意義的，是我們的「神」；我們決意為之犧牲一切的，是我們的「神」；我們所信賴的，有能力把我們甚至從死亡的邪惡中拯救出來的，是我們的「神」。棄絕神的觀念，就是關閉了真正信仰的可能性。有信仰而不信有一個超越的神，偶像崇拜便從此乘虛而入。就是說：把有限的當作無限看待，把受造物當作造物主看待。

以上對於信仰及神的意見，我要它成爲無可爭論的。依照我所描述的信仰，我並不暗示一個人應當不應當成爲一個有信仰的人。如果有神——即意義、價值及希望之最後泉源——那麼成爲有信仰的人是恰當的；但是，如果沒有神，那麼真正意義的信仰便是虛幻的。從我以上所說的看來，信仰可能被視爲過強信念、過多承諾和過份樂觀的標記，只有有真正信仰的人才能確認它並非如此。

以上面對信仰的初步描述爲基礎，讓我開始說明本文的中心題旨，我要主張，在不同的社會文化環境裏，信仰的形態亦隨之改變，而且它不得不改變，以便保持其對人的影響力——這就是說，以便保持人的信仰。時代不同，人生意義、承諾及希望等所受的威脅，亦改變其威脅的形態，于是人離開天主去找新的代替物。信仰必須在新的面貌下把天主推出來，證明只有祂才是意義、價值與希望的眞

正泉源，若向別處去找尋那理智、意志和人心的最後滿足，都是迷信。

我認爲蛻變中的信仰形態，乃是蛻變中的人生情況之恰當反映。假如我們要了解今天的信仰情況和今天有信仰的人所受的壓力，想一下在過去，「『信仰如何適應新的情勢是很有幫助的』」。正如狄冷栢格 (John Dillenberger) 所說的，「我們受局限的『現在』，需要珍藏於古代之光的光照」。狄氏又說，爲了把我們自己從受時間限制的信仰裏解救出來，我們該知道恩羅和歷史的推動力。我們必須「進入一切時空之中，以便在歷史中去克服歷史。」文化的轉變是如此巨大，狄氏說：「在不同文化的時期，所作彼此矛盾的說法，和在不同文化時期中，重述同一的說法，前者雖然彼此矛盾，事實上彼此更爲接近；後者雖然彼此一致，事實上彼此更爲相遠」。

在猶太教——基督教的傳統內，我覺得把存在於過去，如今在某種程度內仍然存在的信仰形態，區分爲七種是很恰當的。今天大部份基督徒的信仰，都是過去信仰形態的殘存者，或從過去某些信仰形態轉變而來。但是這七種信仰形態中，沒有一種存留到今天的，具有過去一樣充沛的活力。因此，今天的基督徒有一種不舒服的感覺，是很正常的，因爲我們需要新的信仰形態。在另一方面，我們也不能不顧過去的信仰形態。歷史上的信仰形態，彼此有承續的關係，新的信仰形態必須從舊的信仰形態轉變而來，似乎是十分清楚的。迄今爲止，基督信仰的每次真正改革，都是採取「溯源」的形態——即在新的情況之下，重新理解古代的資料。矛盾地說，信仰必須先向後退，然後才向前進，它從不會和以前的歷史脫節。

讓我擺脫職業歷史家的顧慮，用粗線條的筆法，難免有些過份簡化地，把我方才所提到的七種信仰形態予以簡單的素描。第一種信仰形態，我稱之爲「舊約的信仰」，以色列民族覺得自己是一個弱

小民族，他們的生存不斷地受到從北方和南方而來的列強的威脅（今天的情形亦復如此），可是有信仰的人宣講說，以色列民族不用害怕從人而來的勢力，因為他們在天上有一個有力的盟友雅威，用祂的大能把以色列造成一個屬於祂自己的民族。自願遵守神聖的盟約去幫助以色列，保護他們，賜他們和平與繁榮，只要以色列民族也履行另一方的盟約義務的話。因此，我們了解啓示，主要是按着同盟或盟約的意義加以了解，雅威，盟約的甲方，是被視作對抗一切以色列民族敵人的護衛者。

從這個角度來看信仰，信仰乃是對於盟約之主的堅強信賴，單單依附祂，信守祂的法律。舊約對於信仰的看法，可用依撒意亞先知對阿哈次王所說的話來代表，這句話也許可翻譯如下：「除非你在天主內站立得住（意即對天主有堅強的信仰），你不會堅強（依七9）」。因為天主堅守祂的諾言，只要以色列民族信仰堅定，他們便能確保國家的生存。從舊約的觀點看來，只有操守不堅，才算是相反信仰。無信仰的人倚賴人的力量，諸如埃及的戰車等，或倚賴邪神。相反信仰的大罪乃是偶像崇拜。先知們把崇拜偶像與犯姦淫視為同等的罪，因它破壞了以色列與雅威之間的一對一的盟約關係。

今天大部份的基督徒都不把他們與天主之間的關係、視為他們的國家與天主之間的集體盟約，甚至也不把它視為全人類與天主之間的盟約。現代西方的「本性自主」觀念使得過去把世俗的歷史視為由天主與其選民之間的關係所決定的這一看法變成困難。我們已失去古代以色列人對於天主的大能，會保護其選民免于災難的天真的信賴。雖然有些基督徒深信，國家的繁榮通常是對於有德的賞報，但他們對於天主聖意的信仰，與舊約先知們的強有力信仰比較起來，是模糊的、抽象的、無可稱道的。舊約時代的信仰，其原始的形態，在我們現今的歷史情況裏，是極少可能得到的了。

新約提供了第二種信仰形態，這種信仰對於大部份的基督徒較為熟悉。和舊約一樣，新約的信仰

也是和救恩有關，即與救人脫離死亡與困苦的救恩有關。其最顯著的改變爲，天主的盟約不再單獨和一個國家，而是和全世界訂立。天主要全人類都聽到基督的福音，並藉着信仰進入一種新的愛情團體之中。此外，在新約中，救恩的觀念也和舊約裏常提到的救恩觀念不同。默西亞式的祝福已不再被視爲對於以色列國家的和平與繁榮的祝福，而被視爲對於那些與從死者中復活的耶穌相結合的人，一種天上的賞報。信仰乃是人接受耶穌的宣講而充滿信心地承認耶穌爲救主的行爲。我們可以引下面的話，作爲新約信仰的典型表達方式：「你若是在口裏承認耶穌爲主，心裏信天主叫他從死人中復活了，你就可以得救」（羅十9）。「基督事件」乃是基督徒信仰生活的主要範例及參攷。

按新約信仰的意義，相反信仰的不是多神主義，也不是偶像崇拜，而是精神上的愚鈍，使人對於福音成爲耳聾和無反應的。從新約的觀點看來，猶太人自己都是無信仰者。當救恩業已來到而仍執着于舊的盟約，係被視爲一種背信的態度。因此，新約引依撒意亞先知的話（依六9-10）來反對猶太人：「你去對這民族說，你們聽是聽，但不明白；看是看，却不理解，你要使這民族的心遲鈍，使他們的耳朵沉重，使他們的眼睛迷蒙，免得他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏覺悟而悔改，獲得痊癒」。在早期教會的宣傳中，這段經文的重要性由下面的事實便可看出：即這段經文，至少其中的一部份，在四部福音中一律被引用（瑪十三14-15；谷四12；路八10；若十二40）。在宗徒行實裏（廿八26-27）及聖保祿致羅馬人書中（十一8）也被引用。這一段話可以說包含相反新約所了解的信仰之描述。

現代的宣講神學曾經企圖回到如上所述的，新約時代的信仰形態。它想用聖保祿的語言和宗徒行實中的語言，來宣講基督的福音。但一般說來，並未得到熱烈的反應。正如莫蘭（Gabriel Moran）所批評的，作這樣努力的宗教科教師普遍地覺得，他們的學生「對整個事體表示冷淡、不了解及缺乏

興趣」。莫蘭寫道：「並非因為我們的學生都沒有聽說過基督的啓示，他們中很多是聽得太多，煩膩得很。如今再來一個人造的階段，好像以前從未有過這樣的說法，或者我們可以重新開始新約初期的講法，是不見得有什麼幫助的。」

在教父時代，福音有點失去其原有的好消息的特性，即由突然來臨的報信者大聲宣報的那種特性。教會現在覺得自己正在與神秘的異教及各哲學派別相競爭，他們立意要用內心的淨化及精神上的啓發，達到與神相結合的境域，以便把人從道德及世界的災難中拯救出來。這種自然的神秘主義，基督徒是不接受的，基督徒把救恩看作是自由而有位格的天主的恩賜。

希波的聖奧斯定，教父時期最卓越的神學家，一般地說是傾向接受柏拉圖哲學系統，即藉靈知（Gnosis）之助以便從肉身及道德的束縛中解救出來的一套理論。但是，他認為人受罪的束縛，沒有能力把自己提升到與天主作默觀的結合的地步。我們必須謙遜地接受「降生」的愚妄。在降生的事跡中，天主謙抑自下以醫治人的驕傲。因此信仰乃是內心的啓迪，這種啓迪最先乃是由于對啓示在歷史上和聖經上的具體形態的謙心接受而獲得的。我們也許可以拿奧斯定的口號（見七十賢士譯本引依撒意亞先知的一段話：依七九）作為這種信仰的縮寫：「除非你先相信，否則你便不會了解。」古代以色列民族認為信仰乃是一個人能夠站得住的先決條件，在默觀型的奧斯定手裏，信仰則變成了一個人能夠理解的先決條件。

在教父時代，相反信仰的是哲學神秘主義或斯多噶學派的禁慾主義，他們企圖藉禁慾的方法成聖。諾斯底士派和白拉奇主義是當時最主要的異端。前者信賴人的理智，後者信賴人的意志。

奧斯定式的信仰啓發了西方拉丁教會的修道院生活，促成了深度的、神秘的虔敬精神，而這種虔

敬精神又受了聖經精神意義 (Spiritual senses of the Bible, 譯者按：係一種解經方法) 的培育。直到十三世紀，「信仰尋求了解」一直是神學上和默觀祈禱時的口頭禪。可是，對於今天大部份的人而言，這種信仰氣氛似乎已不能再維持下去。我們已不能再自發地接受這種信仰所根據的哲學二元論。我們不像希臘人對純粹精神的、不變的、更高世界的存在，深信不疑。我們認為去逃避時間內的事物，以便把自己獻身給永恒，是不負責任的行為。奧斯定主義奠基于下面的假設，即救恩在于置身物質變遷之外，在于柏拉圖的主張「孤單的人，投奔太一」(Flight of the alone to the Alone)。現代的基督徒通常認為在世界中勞作是他的責任，並因此對最後天國的實現有所貢獻。

當中古士林學派盛行之時，信仰形態又經歷了另一個劃時代的改變。那時基督徒的信仰必須面對亞吠羅式的亞里斯多德學派的挑戰。此派聲稱，他們藉着哲學辯論的證明，可達到一種自足的智慧。亞吠羅主義開始與某些聖經上和傳統上的教義，如：天主創造天地，靈魂不滅，肉身復活等發生衝突。在對抗自然哲學的科學智慧方面，聖多瑪斯比任何其他的思想家貢獻更多，他建造了基督徒的思想體系。在他的系統裏，信仰以「神聖的信條」形態出現。就是說，有一個真理的體系過于高超，不適于哲學的研究，只有純樸的信者能够因着啓示者天主的權威予以接受。

正如奧斯定承受了柏拉圖的目標，但否認這些目標無須遵從基督的啓示能够達到，同樣地，多瑪斯也承受了亞里斯多德的科學理想，但否認這理想無須信仰能够達到。在士林學派的傳統中，信仰變成了一種超科學的東西，一種由神所賜予的，對於哲學的補充。從這個觀點看來，相反信仰的是一種自主的人文科學，無須尋求啓示的指導。由中古時代的亞吠羅所代表的這種獨立精神，由于歷史家如瓦拉 (Lorenzo Valla)，哲學家如布魯諾 (Giordano Bruno)，科學家如伽利略等的推波助瀾，在

文藝復興時代大為發達。

士林派的信仰觀念已證明其非常耐久，它支配了第一屆梵蒂岡大公會議的宣言（一八六九—七〇）。在教宗良十三的通諭 *Ae Iudicium Paris*（一八七九）中，這種信仰表現得更為詳盡。一個世代以前，它啓迪了日爾松（Etienne Gilson）及馬里丹（Jacques Maritain）的「基督徒弟學」。但是這種形態的信仰之漸趨沒落，至少引起了一個問題，到底它是否也要變成陳舊了？它是否在本根本上乃是爲了對抗當時得勢的理性主義而產生的一種自衛的反應？當科學或哲學聲稱能夠解決一切人生之謎的時候，基督徒的信仰表現其自己爲超越的科學，或超越的哲學，或者比較有理由。但這樣做法，信仰便喪失了一點它本有的活力。一旦基督的福音被解釋爲哲學，信友們便難免要從事太多的、理論上的抽象活動，他要從愛德的工作上，從救贖人類的具體命令上分心了。忘記了基督以後，他便向錯誤的方向去尋求信仰的基礎。

士林學派把科學和哲學作爲神學的婢女之看法，同樣地導致嚴重的相關學科間的問題。現代的人對於反伽利略及反達爾文的鬭爭，記憶猶新，不論在科學上、歷史上或哲學上均不準備求助於聖經，以解決理論性的問題。他大概也不會被創世紀裏的宇宙論，或出谷紀裏的形上學所打動。他不會把他的哲學建立在下面的事實上，即依照七十賢士譯本，雅威自稱：「我是自有者」。多瑪斯學派以信仰爲神所啓示的科學這一觀念已進入了困難時期。

到了十六世紀初期，對於士林派的傳統中過份理性化的信仰，起了強烈的反動。隨着中古文化的崩潰，士林哲學家所慘淡經營的系統，已不能再給人以信心。尤其是馬丁路德希望恢復單單以聖經爲基礎的人與基督之間關係的純樸性。馬丁路德寫道：「這樣的信仰，即不論生死，都以天主爲歸依的

信仰，才造成一個真正的基督信徒。」從宗教革命者看來，信仰乃是對於天主的救贖性仁慈有堅心的信賴。依此觀點，相反信仰的乃是倚靠善功，善功這個名詞，在路德的語彙中，常表示對教會使人成義的機構的倚賴，而不是對基督的功勞和福音力量的倚賴。

在過去的四個世紀中，路德式的信仰對於所有從宗教革命而產生的各教會會有巨大的影響。它在美國農村地區的保守福音教派中，仍然極具活力。但在今日的文化中，那些促使福音教派興起的宗教性動機，已不易使之活在人們心中。我們同時代中人很少被犯罪感及墮落感所制服，以致有永罰的威脅迫在眉睫之感。現代都市中的美國人，當他坐在冷氣車中，行駛在高速公路，遇到路邊的標語牌「耶穌救了我們」，幾乎不能沒有一點受窘之感。福音教派敬禮之純樸，已變成可怪地古老，並且好像在許多人眼中，已變成對社會不負責的態度了。

為了答覆路德的指責，天主教會較以往更加熱烈地堅持教會為恩寵的工具。對於反宗教革命的教會而言，信仰等于信奉正統。正統之意是指明顯地或含蓄地遵從教會權威的一切訓誨。非常有趣地，誓反教也豎立了他們自己的正統，其以教會為中心的傾向，亦並不遜于天主教會。在雙方的教會中，信仰均被認為是熱心接受自己教會所代表的一切。這是對於有形制度的理智上的忠誠。在天主教會許多的要理問答中，從脫利騰大公會議起幾乎直到今天，信仰均被描寫為一種德性即「相信教會所說的一切都是神的啓示」的這種信德。尤其對於天主教徒而言，信仰之敵乃是私人判斷。在信條主義時代，相反信仰的是懷疑論或對於教會的權威教訓漠不關心。誓反教和天主教雙方的評論家，就在這一點上合力對抗啓蒙時期的背教者。

誓反教與天主教會之間關於成義的性質，教會的結構以及聖事制度等的爭論，熱烈進行了有好幾

世紀之久。雙方均擁有一大羣有名的辯論家。但到了廿世紀中葉，這些辯論變成陳舊而乏味。正如潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 所說的：「陳舊的爭論，尤其是那些不同教派之間的爭執，諸如路德派對改革派，在某種程度上，天主教對誓反教等的爭執，在今天是不切實際的。這種種爭執將來可能戰火重燃，但已不帶有堅強的信念。這種說法目前還沒有什麼證據，但我們不得不承認，事實確然如此。我們所能證明的是，聖經所含的信仰和全體基督徒的信仰，並不隨這些論題而興滅。」潘霍華接着又說：「固執地堅守在『教會的信仰』之後」是一種逃避的態度，逃避「什麼是我們所真正相信的」這個誠懇的問題。主張信仰的內容是教會的事，不是信者個人的事，是把個人信仰的責任推諉給非人格的機構去負責，因而有陷入不誠實的危險。

在二十世紀初期，由於科學技術的發達，人的終極重要性發生問題，於是帶給人性一種新的威脅。對於原子物理學家所知的無限小和天文學家所知的無限大——巴斯噶 (Blaise Pascal) 過早地稱之為兩無限——之探討，引發了人的恐怖和空虛之感。這是一種焦急的懷疑，懷疑生命在無靈的宇宙中，究竟會不會變成一種無意義的現象。虛無的存在主義以英勇地接受生之荒謬，或輕蔑地反叛這個世界的權宜做法，來拯救人的尊嚴。基督徒的信仰，表現在存在的模子裏之時，係表現為對於人生終極意義及終極價值之肯定。雖然終極價值及終極意義此時均不明顯。藉着信仰的跳越，信者接受了降生的絕對矛盾，即接受了十字架。存在主義的神學家們如早期的巴特，布特曼和田立克等使用齊克果所鑄造的範疇，把信仰視為人與絕對奧秘不可名狀的相遇，視為一種超越意義的這一觀念，予以推廣流傳。在非基督徒中有海得格、沙特和卡繆等，他們的思想與新式基督徒的思想非常相似，因而成為一九四〇年代與基督徒神學家交談的主要對手。

但存在主義的神學，顯然其本身正在沒落之中。它的理論剛一成立，便被指責為非理性主義及不切實際。潘霍華嘲笑田立克及其同儕集中注意于人生的邊界經驗（譯者按：係指人意識到自己所作的自由決定，有嚴重的後果，而只能由自己負責時的一種心境），因而把人推進到存在的絕望之中。存在主義者對於信仰的看法，雖然還有一點衝激力量，但已失去其已往的影響力。因為它過份傾向個人主義，對世界的看法過于悲觀，過份依賴稀有的經驗——即只有高度感受力的人，在罕有的機會中，才能體驗到的經驗。潘霍華說得對：今天多數的人都是在人生之中去尋求信仰，而不是在人生的邊界去尋求信仰。

談到這裏，我們現在必須面對以下的問題：究竟是哪一種信仰形態，可以說適合現代人？顯然的，現今的人不止一種，即便在西歐和美國，也有各式各樣的人，他們的宗教信仰不可避免地要反映出一些他們的個人氣質和社會背景，我們不能把同一的信仰模型，強迫密西西比的小佃農，倫敦的商人，西西里島的農夫和德國的大學教授一起接受。但是，完全生活在二十世紀新的生命形態之中的年青人，似乎也在同樣的情狀之中，經驗到信仰的危機，正如本文開頭所提到的，他們似乎不可能誠摯地按他們的父母或祖父母的信仰方式去信教。

尋求適合于現代的信仰新形態，似乎有點像對過去信仰的背叛。它可能被解釋為有系統地沖淡了天主的教訓，以便乖張的一代的發癢的耳朵能夠接受。但是拒絕改變信仰形態，也可能在另一方面，因減低了信仰的可理解性及福音的貼切性，而致沖淡了信仰本身。教會的保守主義能夠是一種膽怯、頑固、傲慢和不開明。下面是拉內（Karl Rahner）的話：

信仰能夠失去其應具的形態。信者也能够缺乏足夠的勇氣去改變自己，以便接受新的信仰形

態。他反而執着于過去曾經極有價值，而現在已經失效、已經失去意義的信仰形態。他不會放棄那死去的世代的無用想法，而把它看做適合信仰的唯一氣候。他不許一切屬於新時代的想法進入他的腦海之中，這樣的信仰比起暴露於變革的危險之下的信仰，更要遭受生存的威脅。它所作的見證是不能令人置信的，沒有影響力的。爲了這個原因，認識今天、此時此刻所需要的信仰形態，是極端重要的。如果我們在理論上和實踐上拒絕去追求新的信仰形態——這樣做法是和整個基督徒信仰的性質相違背——則我們的信仰要和我們所生活其中的信仰形態同趨滅亡，這是因爲基督徒所作見證的盛衰，與人的努力有關。

信仰往往變成一種不必要的負擔，因爲它錯誤地死跟着以往年代的思想形態和信仰方式。許多舊反教徒把路德或賈爾文的想法奉爲圭臬；許多天主教徒也要把適合于中古大學理智主義的信仰形態予以永久化；或者把適合于承認國王神權時代的教廷全權論，予以永久化。教會生活的封建和極權形式，並非福音的一部份，也不是對這一類教會體制的信仰形態。

更積極一點，我們可以說，假若信仰果真有用，它必須答覆現代世界最深的希望、抱負、恐懼和焦慮。在過去，基督徒都能够和下一代舉行交談。由于過份惦念着過去的光榮，教會可能妨礙信仰對今日世界產生重大的衝激力。把信仰視作與古代的思想 and 行爲相一致，能够是對於當前責任的一種規避。李查遜說得好 (Herbert Richardson)：一個不切實際的信仰形態，乃是一種背棄信仰的形態。因爲它不能答覆此刻對於信仰的挑戰。它不能打擊那實際上在世界上橫行的邪魔力量。它甚至與邪魔合作，給予那些與邪魔妥協的人以平安的良心。

爲了找出當前所需要的信仰形態，我們必須對現時代的特性有一個總體的認識，並估量其所造成

的希望和恐懼是什麼。依我看來，我們這個時代似乎已從十七世紀以來即已得勢的科學時代，過渡到技術時代。那吸引現代人之想像力的，不是人之積聚新知識和制定新法律的能力，而是改變環境及改變其自己的能力。我們生活在日漸增多的控制力時代裏，這種控制力導致了計劃經濟，計劃社會，家庭計劃，優生計劃等種種計劃。人的興趣和注意力不是集中在過去，也不是集中在現在，也不是集中在永恆，而是集中在將來——這個將來，不論為禍為福，顯然是決定于人如何使用其新發現的力量。

這種對於將來的遠景，在有些人心中，喚起了瘋狂的熱望。現代的普羅米狄烏斯 (Prometheus) 按係希臘神話中半人神之神，曾盜天火，授其用法于世人。覺得在他的手中，握有原屬於神的火。他宣稱神已死亡，他現在可以為自己的前途，做一切以前要靠神幫忙的事。他控制自己的環境，自己的將來歷史，自己的生理性格。甚至藉着心理上的操縱，他控制了自己的宗教經驗。人不是可以自認為神嗎？

可是人仍然有恐懼和不安。人在智慧和力量上遠不及神。我們中無人真正信賴職業官僚政治上的神。我們厭惡被龐大的機構所奴役，這些機構似乎正被無限的需要所驅使而日益擴展。我們厭惡在心靈及肉身上被「人性工程學」的力量所操縱。我們不能把因人的估計錯誤而發生大屠殺的恐懼，真正地從心中驅走。我們大家都清楚地意識到，人如何浪費地上的資源，毒化自己的環境。

設使信仰要適合這個技術的時代，那麼信仰的特性，我們該怎樣規定？雖然信仰的特性，可以列成很長的一張單子，這裏我們只提出三點：信仰必須是超越的、友愛的、和充滿希望的。信仰的這三個屬性，粗畧地說，可以和信仰的三個方面——意義、承諾和信賴——互相呼應。

首先，信仰應該是超越的。人的精神在追尋人生終極意義之時，要求從近似的目標和曖昧的目標

中解放出來。如果沒有絕對好的東西、沒有終極的價值值得追求，那麼，信仰的可能性也就沒有。今天的信仰必須能夠和超越的存在者相接觸，否則便不算是信仰。人不再在信仰中去尋找關於世界如何肇始，天使的等級如何劃分等珍奇的消息；也不再在信仰中去尋求每一教條之最終的邏輯後果。分析到最後，可以說，人向信仰只要求答覆一個問題，一個無所不包的問題，即人，對自己來說，到底是什麼？信仰必須能夠找出人生的終極意義，這意義是在其與「意思」、「價值」的絕對泉源的關係中展露出來。

其次，信仰必須是友愛的，它必須能夠建設並維持真正的人類社會。現代的社會，按其組織，把人編入數不清的實用團體裏，人被分為美國人或蘇聯人；財主或工友；製造者或消費者。他們常覺得與他們的同業並不比與他們的競爭者，更多類似之處。社會被人與人之間無意義的摩擦所分裂。他們之間彼此原無仇恨，但在競爭性的組織之間，為爭取優勢及權力而作的集體鬭爭之際，人們不由自主地被放進敵對的陣營之中。信仰如果有所作為，應當能夠把人從李查遜所謂荒謬的「禮儀化的觀念衝突」(Ritual ideological conflict)中解救出來。它應當採取「藉人的承諾行為，以對抗人與人間的分離現象」的形態。信仰在斬斷一切人與人間的藩籬後，應當能夠提供一個互敬互愛的社會基礎。

第三，現代的信仰形態，應該是充滿着希望的，它不該是向後看的，憂慮地保守的。面對着現代技術所展現在我們眼前的，扣人心弦的諸多可能性，它應當是充份地開放的。它對於新奇的事物，應當採取認真的態度，而不應絮絮不休地對將來和過去彈同樣的老調。除非信仰能給人一個歡樂的遠景，有如科學的人文主義或烏托邦式的社會主義者、所夢想的遠景一樣，否則便要被社會上大多數的熱心進份子所唾棄。把希望寄託于天主之後，信仰應當給人以面對不可知命運的勇氣，去克服對於

前途禍福的無限焦慮的勇氣。

要教會面對時代的挑戰，能够不是一件容易的事。梵二大公會議（一九六二—六五）一再地說過，教會永遠有遮蔽基督真面目，而不去揭露基督真面目的危險。在理論上教會應當做人與天主之間的中介。但由于把自己的權威絕對化，也能够變成與人與天主之間的藩籬。它能够變成人間許多奴化精神的機構以外的又一機構，阻礙人對於天主的渴望。其次，教會能够很容易沾染上特殊教派的特性，把教友和人類社會的其他份子分開，因而豎起了又一道非出自願的敵意藩籬。第三，教會由于過份堅持其過去所肯定的信仰之約束性，能够阻止人勇敢地瞻望、天主爲他們所預備的將來。教會的這種貌似矛盾的特性，即同時作爲信仰的協助者及障礙物的性格，今天的人對之有深切的感受。

由于一般對於教會處理當前危機的能力缺乏信心，使得有人揣測基督信仰的影響力已接近尾聲。但依我看來，現時代所要求的信仰形態，只有基督的教會能够提供。基督的信仰，自始就是許多信仰中最爲超越的，最富友愛精神的和最向前看的。若要重新喚起這些基督信仰的品質，教會只須回到其自己的本性，變成與其原則相符的教會即可。

基督徒的信仰是超越的信仰，因爲它肯定在生命深處，人是與天主保持接觸的。它肯定人之精神從暗處向之求援的天主，已慈祥地決定，使自己成爲每人均能立即接近的目標。藉着降生的奧跡，天主已無限地靠近人類。藉着基督的恩寵，天主接觸到每一個別的人。他站立在門前敲門，他並不遠離我們中任何人。「因爲我們就在天主內生活、行動、存在。」（宗十七28）

其次，基督徒的信仰是友愛的信仰。它肯定在基督內一切都是兄弟。每一個人都要求與天主相結合。每一個人都是受降生天主的血所救贖。基督信徒既然獻身于在最小的弟兄身上爲基督服務，是

決定與陌生者作友愛的結合的。聖保祿一再斷言過，基督徒的信仰能够超越一切人間的藩籬；克服他人所不能克服的，不同階級、不同國家及不同理想派別間的敵意。「在基督內，沒有猶太人、希臘人的分別；沒有奴隸和自由人的分別；沒有男人和女人的分別。因為在耶穌基督內，你們都成了一個。」（加三28）

最後，基督徒的信仰，是卓越地寄望于將來的宗教。它的主旨在于宣講基督。即便在最新的神學中，仍然是宣講天國的來臨。基督的教會招募志願的人，盡人力所及，去做鋪路的工作，以便這世界能被天主聖神所改變。同時把人們從「人的努力終將白費」的深深憂慮中、解救出來。因為將來的天國，若細加分析，並不在於人的努力，而是在於天主的自由允諾——天主藉着基督與人訂立了新而永久的盟約。耶穌的復活——基督徒之中心希望——向我們保證，人的乖戾絕不能使天主的恩寵作廢。因此，基督徒們沒有理由感到難堪和沮喪。我們不必狂熱地去尋求新的信條和標語，基督徒的信仰，若要證明其為可信的、富有意義的、適合于現代人的，祇要恢復其本來的面目即可。超越的意義、友愛的承諾和不屈不撓的希望——基督徒的信仰即由這些特性造成。基督徒的信仰，若要完全現代化，只須克服自己的偏差，更加符合自己的本性即可。基督信仰的本性就是：對於超越的天主，全心全意地承諾。因為祂在降生的肉身中，使自己與我們無限接近。因為祂仁慈地把自己視同我們弟兄中最小的一位。因為祂逐步地帶領人類到達祂藉着聖子向我們允諾的幸福의 將來。

本文原名：The Changing Forms of Faith. (R.P.T. 219)

摘自：The Survival of Dogma—Doubleday, N.Y. 1971

聖事神學的新趨勢

李國仁

導言

神學的對象既是永存不變的天主聖言，自然是萬古常新的。不過神學亦非化石，因此，神學家面對每個時代的人，要用適當的方法，將此永恆的真理介紹給人。故此神學史是充滿新趨勢、新學說的。此點並不足以使人對神學產生懷疑，反而令人驚慕神學家活力的充沛。聖事神學亦不例外，翻開聖事神學史，我們會發覺四個明顯的階段：

一、教父時代：在這時期內，雖無系統的理論，但解釋上着重聖事的象徵性與象徵意義，將聖事所帶來的超性事實放在眼前，因此可稱為「象徵主義」。

二、中古時代：中古時代經院哲學盛行，連神學也應用哲學上的思想範疇，如「動因」、「目的因」、和「型」與「質」等觀念來解釋，因此稱為「型質主義」。

型質主義的聖事論雖然清楚和有系統，但却將恩寵物質化，聖事機械化，將聖事的形成和有效性規範於法律條文上。

三、特利騰會議前後：由於神學解釋趨向物質化、機械化，因而引起更正宗的反感。可惜，更正宗在力倡聖事生活精神化時，又陷於另一極端，連聖事的事效性也否定了，聖事只成了教會一套暗語。特利騰會議為針對更正宗的論點，強調聖事的類目和功效。神學家全力集中討論以肯定聖事為救

恩絕不可少。

四、梵二前後：聖事論有所改變。聖事的象徵意義重新被發掘，並積極提倡信仰生活，使聖事論的位際關係更明朗化，聖事是天主與人相遇的時機。（註一）

由於此四階段的聖事神學都發源於歐洲大陸，故亦統稱為歐陸聖事論的四大階段。

梵二後，在南美洲產生一套新神學。此套神學之重點，在於鼓吹基督徒積極參與世界之改造，與救主基督一起將世界由罪惡中解放出來，故又名「解放神學」。本文旨在介紹此新趨勢之聖事論。可是解放神學既是新興的神學，自然還沒有定型，很難找到具有代表性的著述，本文以解放神學家賽貢道（Luis Juan Segundo S.I.）的著述為主（註二）。故此嚴格說來，只能稱為解放神學家賽貢道的聖事論。但他既被譽為解放神學家的先鋒，解放神學是他們一班人努力耕耘的結果，由他的著作去分析解放神學的思想，雖不中，亦不遠矣。

甲、新趨勢的思想背景

一、歷史狀況

六十年代，整個南美洲處於一種受壓迫的狀態下，不論文化、經濟、資源、政治及社會，都受國外勢力的侵畧。又在國內，由於階級的對立，貧富的懸殊，無產階級受盡剝削。於是，南美洲有識之士開始發覺「發展主義」的錯誤，即使醉心發展，將先進國家的科技、知識，輸入本國；工業化、實

業化，亦無從擺脫侵畧與壓迫的厄運，故此不能不尋求新途徑。加以馬克思學說影響很大，對歷史之看法是直線的。辯證法的和單元的——只有一個歷史，就是救恩史。社會與經濟要求實行社會主義，抵消因階級對立而引起的惡果。解放神學遂應運而生。

二、教會內改革份子的影響

自從梵二以來，教會內改革的力量，日益膨脹，在南美洲，這股力量影響其神學很大。

六二至六五年，全球主教與專家，在梵蒂岡舉行會議。通過教會之牧職憲章，此憲章成了解放神學的基礎。

六八年，拉丁美洲主教團在麥德鄰 (Medellin) 舉行會議。主教團將梵二之指示具體化；將教宗保祿訪問哥倫比亞所帶來的混淆澄清；譴責社會的不公義、新殖民地主義、帝國主義與經濟侵畧；鼓吹教友參加基督由罪惡中解放世界的行列。雖然會議仍然反映出很濃厚的「發展主義」，但對剛萌芽的解放神學給予官方的承認，使它從此可長足發展。

各國主教團之努力亦不可忽視。巴西在主教團的領導下，投入解放的行列，成了其他各國的楷模。在某些國家中，領導的責任，却落在神父身上。事實上，許多神父及教友參加政治改革，消除社會上之不公義；大專學生政治意識的提高；人民行動之組成，對新趨勢之影響很大。(註三)

乙、新趨勢的具體不同

新的聖事論與歐陸的聖事論有許多不同之處，現在只摘取下列較為突出的幾點：

一、聖事觀的焦點

梵二後，歐陸神學家再強調聖事的象徵性，聖事行動表徵基督的巴斯封奧跡；透過這些記號，基督死而復活的效果——天主的愛——進入世界，天主與人相遇，故此焦點集中於天人位際關係上。

賽氏則認為此種論調尙未能令聖事完全擺脫魔術的色彩。

禮節與記號應當分開。聖事是記號，禮節只是聖事所依附的語言、動作，可以更改。聖事將人的注意力集中於現實社會，人與人之間的關係上。在現實社會中，指出罪惡的存在；將基督的理想放在人的眼前。此理想無他，即「愛」的理想，「愛的生活」。使人看出理想與現實的距離，從而標出責任，刷新意識，啓發明悟，助人反省，採取行動。例如聖體聖事即指出人相愛的理想和可能性。

這種記號與歐陸神學之記號不同，歐陸着重表徵，以有形之物喻無形之事，南美洲之記號更有「指標」作用 (ideal)，標出理想與遠景。

聖事既然指出理想，是否可以連「記號」也放棄呢？解放神學並非反制度主義，制度雖不理想，但却不可少。禮節不能沒有，記號也不可少，此出於人性。愛的「表示」並非愛情本身，但愛情少了

「表示」則會枯竭，不能滋長。沒有記號，責任感、意識，自然亦會枯萎。

聖事既有指標作用，為何數目有定呢？賽氏認為記號雖多，而且每時代不同，每個團體更當有創新性，使每時代不同背景的人都能領畧聖事所標榜的意義，但却有一定模式，而且核心歸一，故此才有定數。（註四）

一、聖事與教會

在此，讓我們先看看賽氏的教會觀，藉此澄清聖事在教會之地位。

梵二後，神學家漸漸明白救恩與教會，至少與有形的教會，並非分不開的。教會外亦有救恩。故此產生許多隱名的基督徒，他們由「願洗」或只有天主才知曉的方法進入得救之門。不過，一般人仍認為通過有形的教會，藉着聖事才是「正門」，其他則是「後門」。

聖事已不再被強調為運輸恩寵的隧道；基督、教會本身亦是聖事，表徵天主、基督的臨在。七件聖事乃聖事內之聖事，與基督相遇的途徑。

賽氏認為救恩絕非教會的專利。天主救贖的計劃是全面性的，包括一切人。教會只是其中「一小撮」。由於基督的降生，他們知曉此計劃的奧秘，深明人類歷史演進過程的終向與天人關係的內蘊。故此教會與普通人之分別，不在於救恩之「有」與「無」，而在於「知」與「不知」天主計劃的奧秘。

（註五）

原來天主即是愛，將自己交付給世人，使世人分享祂的愛——自我犧牲——的生命。這種生命祂

賜與一切人，但只有一小撮人明瞭，故此大部份人下意識地度此生命。只有一小撮人有意識地度此生命。知曉的人通過教會、聖事達到救恩，不知曉的人，只要他們發揮此種生命，亦會得到救恩，兩條途徑雖有不同，却沒有優劣之分。

教會由於知曉，一如人體內意識部份，使它有了使命，服務的使命。藉着聖事記號，將此種啓示、奧秘，宣發出來，使其他不知曉的人，也能認出路線，發揮生命。因此賽氏認為聖事是富有交談性，指引性的。

三、聖事的效果

歐陸神學注重聖事所象徵的天人關係，聖事所給予的恩寵，即是此種關係加深的原動力。

賽氏却認為恩寵即天主白白賞與人，使人分享祂精神的生命，故此是種境界，不容加減。聖事的作用並非增加恩寵、肯定救恩，因為人人有救恩。聖事與教會的使命配合，在不同的層面上表現恩寵的臨在。

一方面透過聖事，基層基督徒團體得以建立。藉着這些記號，人公開承認加入教會團體。並藉這些記號，逐漸肩負在此信仰團體內的使命，在生活上表達出基督的訊息。領洗使望教者成爲成員；堅振賦與聖神、並與之俱來的使命；聖體表示共融；悔罪爲了重修舊好。記號雖多，內容却單一：基督巴斯封事件進入人的生命。故此，聖事的作用是使人逐漸滲入基督死而復活的奧跡。

因此，基督徒團體的成立，並非爲舉行聖事。人通過聖事進入基督徒團體，共同發揮聖神在每位

基督徒身上所賦與的恩賜，爲世界服務，正如保祿宗徒在格前十二8-11所描繪的。

另一方面，人生活在現實環境中，每人所遇到的困難當然不同，每時代所發生的問題亦不一。但綜合起來，只是一個：「生存」受到威脅。各種惡勢力企圖將人存在的價值貶抑，使人不再成爲自主的「人」，而成爲受擺佈之「事」與「物」。基督的死而復活，即是所有這些問題的答案。通過聖事，在這種人所不能避免的掙扎過程中，教會提出指示與鼓勵。

小孩入世之初，即受到社會的拒絕；青少年在成長階段中，受到各種壓力，不能好好地發展自我，進入社會，與人建立人際關係。在今日，共融的理想還合適嗎？與人關係破裂後，和好如初，有希望嗎？男女婚嫁，性的滿足是唯一的價值嗎？將自己整個貢獻出來，爲社會服務，甚至放棄家庭溫暖，值得嗎？被病痛所煎熬，生存仍然有意義嗎？此七個問題與人生重要過程相呼應，成爲人生的七大問題。教會對此七大問題，通過聖事，肯定人生的意義，愛的訊息。（註六）

四、聖事與領受者

聖事既象徵天主愛的召喚，領受者只有進入愛的氛圍，作出回應，然後才能收到聖事所賦予的效果，象徵才得完滿。

但賽氏則認爲聖事還要求領受者投身參與人類在歷史進程中的解放運動。這個運動是由基督開始的。祂降生爲消滅罪行，將人從罪惡的桎梏中解放出來。領受聖事的人，要追隨基督，撲滅罪惡，才是有效地領受聖事。只有將自私否定，爲他人犧牲、服務，才能發展天主的生命，才達到領受聖事的

終向。

在南美洲目下的社會、政治、文化背景下，只有投身參加各種改革運動，將被各種罪惡所束縛的弟兄解救出來，才是真正的將愛散播，服務弟兄。

良好的禮儀，首先要求一個基層團體的建立，在此團體聚會中，將現實罪惡的情形和盤托出，使參與者勇於接受挑戰，在天主的啓示下，作出回應，採取行動。（註七）

基督許諾天國要來臨，這個預許的天國，是正義與仁愛的王國，但它不會像雨般由天降下，正相反，它要我們努力，促成它的實現，在現在建立起正義與仁愛的社會。天國就是這個理想社會的延續。

丙、批 判

在將新趨勢的幾個重點、藉比較的方式、略為介紹後，筆者嘗試作個人的批判。首先，我發覺新的聖事論有三項優點。

一、扎實的神修生活

如衆所週知，歐陸神修觀歷史十分長遠。由於早期受了柏拉圖的影響，把靈肉對立，因而默觀注重個人，個人的祈禱，與主契合，務求超脫，擺脫世事的牽掛。

解放神學則認為默觀與信仰不可分離。信仰使人認清生命的意義，在歷史過程中認出主的臨在。默觀即與歷史中的主相遇之經驗。福音指出，與基督相遇為一切與主相遇之始。此種相遇必然導致在弟兄——特別是受壓迫者——身上的基督相遇。此二種相遇，先後固然不同，却不可分離。誠如愛主、愛人的誠命一般。在新禱中與基督相遇，必然驅使人投入社會、政治的改革，為兄弟身上的基督服務，解放他們，這樣才能達到與歷史中的主相遇，達到默觀生活的高峯。故此解放神學的默觀跳出「自我」的小圈子，而進入「他」，留在人類歷史演變的過程中。（註八）

二、徹底的禮儀革新

梵二前後，歐陸神學家致力矯正過去的陋習，將聖事由魔術色彩中解放出來。可惜，仍然給人一種藕斷絲連的印象。南美洲新學說將領受者的注意力，完全集中在現實的，在歷史演變過程中的社會。一斬過去只求超脫的麻木隔離作風（alienation）。它指出信仰要注重生活實踐，一語道破梵二禮儀革新的要義：禮儀生活是日常生活的始與末。在日常生活中，實踐禮儀所指示的才是本，其他禮節上的改變是末。只有本末有序，才有真正的禮儀革新。

三、謙卑的教會服役

新的聖事論將教會與社會的關係標明。自從梵二承認非天主教徒亦能得到救恩後，對教會的觀

念，頓時呈現出一片混亂，解放神學並沒有將由此而泛起的全部混濁澄清，但却給了一點指示。

無可否認，教會是一個團體，是許多小型基層基督徒團體的總合。雖則如此，此總合不會包攬整個人類，它只是人類中的「一小撮」，絕不會成爲大多數。故此，教會所有的只是「使命」，「任務」，而非昔日所說的「專利」，「特權」。教會沒有天主的恩寵，可以對一切現時代問題，頒發靈時的答案；也不是一班不屬此世，而站在來世門限的天主寵兒。新學說設法粉碎「超性」與「本性」二元論的對立，指出教會是世界的良心，遇有問題，它應該與一切民族、國家一起去尋求合乎天主啓示的答案，並肩合作，建立一個公義和平的社會，使天國早日實現。

可是，新趨勢亦有未完善之處，尤其在東南亞，使許多人對新學說有所顧忌。

(一) 新的聖事論往往令人感到聖事生活與政治改革是二而一的事。在邏輯上，由信仰至行動——進入歷史演變進程中的社會——而再至投身於政治改革是可分爲三步的。信仰需要行動，不能與現實社會脫節，此點無人會懷疑。不過，即使站在個人的層面上來說，人的活動何止參與政治改革一環呢？站在整個社會層面來說亦如是。新神學將聖事生活局限於政治改革行動一環上，未免使信仰生活顯得太狹窄了。

況且，政治、甚或經濟改革，並非一般人所能肩負，只有一部份的知識份子才能勝任，假若聖事生活與政治改革關連太密切，無形中剝奪大部份信徒的聖事生活，一種特殊階級於是出現，此非一般社會主義的擁護者所樂道。

(二) 聖事固然已擺脫魔術色彩，但若太注重激起社會意識或挑起各種不公義的事例以向教友挑戰，聖事豈非成了一種激索？聖事的施行人——神父——豈非成了一位醉心於社會改革的領導人嗎？

當然，解放神學家的用心絕非如此。他們只是設法強調聖事與現實生活的關連。可惜，不少人誤會了他們的用心，認為今日教會的使命，單在於積極參與社會改革。事實上亦有人濫用解放神學，作為支持他們任何不滿現狀的革命論調。

不過，總括說來，聖事論經過解放神學的倡議，已經從天人的位階層面，再進入人與人之間的位階層面。聖事神學會再有什麼新趨勢，現在尚難預料。不過，南美洲的新趨勢，由於它充份反映出歷史進程及現實生活，對聖事神學定有一番貢獻。將來聖事神學會如何發展，亦有待由新趨勢所引起的本地化神學去解答了。

參考書目*

- 註一.. E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward N. Y. 1963. Chs I & II.
- 註二.. L. J. Segundo, *Sacraments Today*, Orbis Books, Maryknoll N. Y. 1974.
- 註三.. L. J. Segundo, *The Community Called Church*, Orbis Books, 1974.
- 註四.. E. Dussel, *History and the Theology of Liberation*, Orbis Books, 1976. Ch. 3
- 註五.. L. J. Segundo, *Sacraments Today*, Ch 3 & Ch 4, Section III.
- 註六.. L. J. Segundo, *The Community Called Church*, Ch 1.
- 註七.. L. J. Segundo, *Sacraments Today*, Ch 3.

註七.. Ibidem p.104 & Ch 2 Clarification I

註八.. Segundo Galileo, *Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation*,

Concilium Vol. 6, No. 10, June 1974.

「第三世界的神學」初學邁步 (註)

房志榮

前 言

筆者在本刊④期補白文中已畧爲報告「第三世界神學家在東非坦尚尼亞首都集會」的經過，本文進一步介紹此一組織和運動的緣起、目標、程序，及其所根據的原則和事實（本文第一部分），然後採摘達萊撒蘭會議的一些結論，做爲第三世界神學的初步自我表達（本文第二部分）。最後畧提此一組織的現狀和未來，以作本文的結束及供讀者繼續反省的資料。

在建設地方教會的努力中，建立本地的神學是最重要和最艱難的工作（註一）。在一個擁有古老而優越文化的地區如我國者，這一本地神學的建立像開鑿一條隧道，可由兩端動工，一端是固有文化的發揚與光大，用啓示之光加以照明；另一端是努力答覆當今世界的急需及本國國計民生的渴望和要求。前者在全國復興文化的聲浪中已够受人注意，並有暢銷的著作出現（註二），後者近年來確實有更多更好的行動，但尙缺乏神學反省與之配合。

本文所將述及的第三世界的需要不必是自由中國目前所有的需要，但若逼近一點去看，我們所處社會的險惡及許多黑暗層面，也無非是剝削、壓榨、不公道、不平等所造成的後果。本地神學應以本地大多數人民的福利及人性尊嚴爲重，應以福音的自由平等精神掃除特權的觀念和作風——教會自己

先以身作則。本地神學應特別注意福音的革命精神，用以革除古老文化的許多積習和弊端。不必怕提革命，革命不是中共的專利品，早在中共以前國父孫中山是革命家，耶穌基督也是革命家。

一、第三世界神學家會議的緣起、目標、程序及原則（註三）

一九七四年在魯汶大學讀書的一羣拉丁美洲學生，與該大學教授 François Houfort 神父開始研究，如何能招集一次亞、非、拉丁美洲的神學家會議，他們當時的構想只限於天主教神學家。同時一羣拉丁美洲的神學家們也表示亟想舉行一次第三世界神學家會議。

一九七五年八月在美國底特律 (Detroit) 的一次會議中，拉丁美洲的一些神學家有機會與北美的同事相遇，收穫匪淺，因此會議結束時，前者重提他們的願望和興趣，要與非洲及亞洲的神學家交談，並決定支持在魯汶開始的計劃，推選 Sergio Torres 神父為代表，前往魯汶作初步接觸。

一九七五年十一月在魯汶集會討論的結果是把神學家交談擴展為大公性的，即同時請天主教及基督教的學者參加。同年在乃洛比所召開的世界教協 (WCC) 大會供給了一個絕好的機會，以與各地的神學家接觸。就是在此大會中形成了一個由七人組成的指導委員會，其職務是繼續推進在魯汶所倡導的這一運動，劃定第三世界神學家交談的目標，決定所應該邀請的人士。該委員會也開始與世界各教會及神學界接觸，介紹此一運動，並希望他們加以支援。

目標：制定一個神學反省的程序，用以幫助亞、非、及拉丁美洲的本地人民看清並抉擇，在教會及神學上，哪些概念為他們更具意義，並在他們的生活中能發生效用。這一反省也能幫助歐美的傳教

士忠於瑪廿八19所說出的偉大使命和委託。這一神學反省程序的具體目標可列爲以下數條：

1. 給第三世界神學家一個互相認識的機會，藉以分享他們的關注及神學反省。
2. 評估亞、非、拉丁美洲的各種神學，察看其與西方神學的關係，並檢討各種新的趨勢。
3. 協助各基督徒團體對天主的啓示有一個本地性的了解，並讓他們按照自己的文化、經濟、政治的情況來革新他們事奉天主的途徑。

4. 讓亞、非、拉丁美洲的基督徒團體有持久的、較方便的交流。

5. 研究各本地教會與傳教士的新關係。

神學反省的程序：只開會不夠，還須建立一個程序，所有的會議都該有一個準備的時期，和一個實踐及繼續的時期。第三世界神學家的研究、交談，及會議便按照一項四年計劃來執行：

1. 一九七六年八月，亞、非、拉丁美洲神學家領袖在坦尚尼亞首都達萊撒蘭集會。其日程爲：第一天，彼此分享各人的經驗，指出那些使每人達到目前神學地位的因素。然後非洲、亞洲及拉丁美洲各有一天介紹、討論它們特殊的情況，這種介紹分兩部分：一、每一洲的經濟、政治、社會及文化的脈絡；二、各教會臨在的一個評價。其餘的三天多用來共同討論同樣的題材，但所採取的角度是每一洲人民的宗教經驗，可以分三個步驟來檢討：

a. 西方神學臨在的評價

b. 新起神學模式的輪廓

c. 走向第三世界的神學

2. 一九七七年十二月仍在達萊撒蘭集會，由非洲神學家更深入地檢討非洲事實，發掘突起的非

洲基督神學所包含的種種因素，特別其與部落宗教所有的關聯。此一集會及下面兩次集會將邀請更多的代表參加。

3. 一九七八年將在亞洲召開亞洲神學家會議，更深入地探討亞洲事實，並發掘突起的亞洲神學所含有的各種因素，特別是亞洲傳統宗教的臨在，及其所發生的影響。

4. 一九七九年在拉丁美洲召集會議，深入地檢討拉丁美洲事實，正在突起的解放神學，及教會與各國政治能有及應有的關係。

在這個神學反省的程序中，不僅有神學家參與其事，並且希望基督徒團體，牧民工作者，不分男女，都派代表參加。特別受歡迎的是那些爲正義，爲社會改造，爲人民解放而戰鬥的人士。所企望的是在今後的幾個階段中，有職業神學家，也有一般人民，來共同從事神學反省。

神學多元化：亞、非、拉丁美洲的基督徒團體，很久以來，已發覺泛泛的講神學不能解釋他們的人生問題。神學需要地方化、地區化，就是說須按照亞、非、拉丁美洲這三個廣大而不同的地理及文化區域，各依其需要去從事神學反省。神學的場地的確在由歐洲移動，而廣大無垠的新地區正在向福音挑戰，要求在每一個不同的脈絡裏予以新的答案。

此外，在認知的層次上也有重要的突破。在今天，認識天主的啓示要求人對世界上千百萬的男男女女在饑餓線上、在窮困勞頓中的掙扎有所認識，這是一個活生生的、存在性的事實。這一事實催促人運用新的認知範疇，催促人重新思考耶穌基督的訊息，其出發點該是新的思想趨勢及人民爲自由解放而戰的世界變局。

因此，神學多元化將不僅是同路思想家們的智力競賽，而更是許多深刻差別的出現與齊鳴，這些

差別並不威脅統一，却使之更有創造性，結出更多的佳果。

竊國與竊國之間的鴻溝（註四）：上下文或脈絡影響人對內容的領悟。談到神學的上下文或脈絡時，有很多層面需要注意，而在今天特別值得注意的一面就是我們這個時代一件十分突出的事實：在已發展的國家及未發展的國家之間的日益加深增廣的鴻溝。全世界的政治領袖都在分析這一鴻溝，而由一九六四年開始每四年召開一次的「聯合國貿易與發展會議」UNCTAD（註五）也都以此為主要題材。因此各教會與神學家也必須努力研究這一事實，因為這與天主對比世界的旨意有着密切和深湛的關聯。

與其他宗教的交談：第三世界神學家會議的另一個重點是基督信仰與世界其他宗教的關係，這一點在亞、非二洲特別重要。在經歷過好幾個世紀的誤會和衝突以後，我們終於發現其他宗教的許多價值，並且發覺這些價值是唯一的歷史主宰的同一個啓示的種籽。

二、第三世界神學的初步表達（註六）

第三世界神學家的自我認同是以爲他們是屬於人類被壓迫的一羣，他們本身也許並不生活在壓迫中，但他們的民族和國家的確在受着人類中另一部分的壓迫和控制而難以脫身。如今整個世界在掙扎、在尋找一個新的世界秩序，以正義、友愛及自由爲基礎，那麼冠以基督之名的神學家們自有一份特殊的使命和服務需要完成，使得基督信徒在建立世界新秩序上真能站在最前線。

1. 第三世界的政治、社會、經濟、文化、種族、及宗教背景

今日談神學已不能置社會情況於不顧，正相反，種種社會環境給予神學反省的衝擊是大而且深的，因此必須將第三世界各國的社會背景累加分析。

「第三世界」的概念是晚近才取用的（註七），它所指謂的是在資本主義國家及社會主義國家以外的一些國家，前者包括西歐、北美、日本、澳、紐這些工業發達的國家，後者包括蘇俄及東歐的社會主義國家。第三世界國家的特徵是：生活水準低，技術落後，出產以農產品爲主，在貿易上常有逆差並每況愈下，所積資本有限，而外債龐大且日益增長。在政治管理上，第三世界的國家分兩大派，一派走西方國家路線，取自由競爭方式，另一派走社會主義路線，普通都與資本主義霸權斷絕往來，或者已被資本主義霸權封鎖。

另一方面，第三世界的國家却擁有豐富的自然資源，和宗教及文化的傳統，後者曾給予這些地區的人民以深湛的生命意義。在過去的歷史裏，這些國家在技藝、教育、衛生、交通，以及一般的經濟成長上，的確發展的遲緩，不曾積極地現代化。大多數人民傳統上受着國君、首長、貴族的長期剝削。不過在西方強權實行殖民以前，這些國家頗能經濟自足，發揮着強烈的守望相助的精神。在某些方面，如科技，農工，建築及藝術上，這些地區甚至超乎西方之上。特別是包含人生哲學及富於文化的各宗教曾是第三世界人民的靈魂，世世代代在引領着他們的人生之路。

第三世界人民的發展落後這一近代現象的主因却是歐洲人民的有系統的剝削。自從第十五世紀末以來，歐洲人大事擴展，將世界大部分地區置於他們的軍事、經濟、政治、文化，及宗教的統治之下。爲他們來說，那同時是軍事技巧的勝利，是一種冒險，和「開化」或「基督化」，「外邦人」的熱誠。在促進殖民地的現代化程序上他們有所貢獻，不過在進行此一程序時他們也收穫了大量的物質利益。說的難聽一點，他們搶掠了美洲、亞洲，及非洲的財富。金、銀、寶石，及原料被搜括，以大量增加他們的資本累積。他們國家財富及權力的增長，建築在被征服及被殖民的國家發展落後之上。

(a) 西方強權佔領氣候溫和的地區，移入自己的人民來居住。本地人民稀少而自衛力薄弱的地方，他們便予以消滅——一如在北美，南美的部分地區，澳洲，及紐西蘭。這是一個簡便的方式，那些死裏逃生的少數土著只供我們追憶人類歷史中的這個人種集體大屠殺。

(b) 在另外一些地區，歐洲人與當地人同居共處而使之屈服，南美及南非就是如此。在南美歐洲人與本地人通婚，生出很多混血兒，但統治權仍掌握在歐洲人手裏。

(c) 在很多人口稠密的國家，帝國主義的勢力是靠商人或傳教士的滲透而建立。只有少數國家像泰國及中國內地逃過了這一劫運。在另一端，蘇俄向東、向南擴張，直至阿拉斯加。

(d) 在此期間西方強權爲自己保留一些無人居住或將居民驅除的土地，建立起國家來，好能永保供應資源及確保權勢的基礎。他們在各處爲自己的利益建立起一種經濟剝削的模式，雖然爲此須消滅整個民族，化百千萬人爲奴隸，驅使所有殖民地的人民於生存的邊緣，也在所不惜。這樣他們奠下了他們自己的發展，而讓第三世界發展落後的基礎。

(e) 殖民者挖空殖民地經濟的手段，除了掠取原料外，還在於以低薪雇用人力，以高價出售產

品。肥沃的土地加以強佔，利用被壓迫的人民種植甘蔗——咖啡——茶——橡膠……或者驅使千百萬的人由一國移至另一國，來作奴工，或作受契約束縛的苦工。在美洲——印度——非洲——馬來西亞——斯里藍卡，太平洋及加勒比海諸海島上的黑人都遭遇過這種命運。這樣剝削下去，殖民者的資本積累自然有增無已。奴隸制度廢除後，他們繼續掠奪殖民地國家的原料，諸如油、錫、鐵礬石、銅、木材、金、銀、鑽石……數世紀之久，西歐各國在亞——非——中南美洲能毫無阻礙地進行着自肥的政策，而北美在獨立後也加入了他們的行列。

(f) 十九世紀初，拉丁美洲的國家漸漸獲得政治上的獨立，但一種新的剝削方式開始蔓延生根：西班牙及葡萄牙為英、美，及其他西歐國家所取代，後者不再用武力或政治直接控制，但却成了經濟的殖民主義者。

在亞、非二洲，政治獨立後，政權普通轉入當地的少數人手中，他們繼續着走殖民時代的經濟體系路線。五十年代以來，經濟剝削採取了一個新方向，那就是美國，西歐，及日本的公司，藉着縱橫兩方面的整合，進一步加強了對第三世界的搜括。這些龐大的多國籍公司 Multi-National Corporations (MNC) 不斷增長，擁有極強大的經濟、政治，及文化力量，用以控制整個生產及貿易路線。多國籍公司剝削貧窮國家的手段可說是殺人不見血。他們以最新進的科學和技術，使世界的窮國與富國之間，使一國內的窮人與富人之間的差距越來越廣，越來越深（註八）。

(g) 在這歐美人民長期剝削第三世界的過程中，對較弱者的文化侵畧是實施壓迫的重要工具。亞、非，及美洲人民的語言、藝術、及社會生活曾受到殖民者的無情攻擊。不幸的是基督信仰的各教會在很多方面確曾狼狽為奸。基督徒精神上的優越感本身已給予征服、甚至消滅「外邦人」的行動以

一種合法性。殖民者的神學在多數情況下都設法爲這種不人道找理由，作辯護。在過去的幾個世紀裏，基督信仰所表達的神學，在其與被壓迫的民族之間的關係上，大體上不就是如此嗎？

社會主義國家對第三世界也有他們的政策，他們所給的「援助」，一般說來，雖比資本主義國家條件較好，但也不無回扣及受惠者吃虧的現象。他們的外交所找的仍是自己國家的利益，因此每每使反帝國主義的力量分散。此外，因了交流上的許多障礙，我們對社會主義國家的實況所知有限。

近數年來，資本主義內在矛盾的尖銳化使第三世界中的自由競爭國家加增了緊張。各地人民的迫切期望帶來了很多不安和暴動。少數的特權階級普通與外國勢力串通，以武力鎮壓，施行戒嚴法或戰時法，而實行軍事獨裁，這是目前亞、非、拉丁美洲大部分國家的現況。第三世界國家間的彼此衝突加深了大多數人民的痛苦。

在國際事務上，第三世界的領袖們會竭盡全力，想爲他們的外銷產品得到更高的價格，保證商品的調整供應，重新排定外債償還時間，控制或取消多國籍公司及軍事基地，規劃傳遞技術的方式等（註九）。但效果微薄，只有石油輸出國家的組織，因了多方面的有利條件，得以賺取巨額的石油美金，但同時也嚴重地傷害了那些不產石油的窮國家。

第三世界的神學應顧到這些歷史情況，應追問：在這些發展中教會在每一階段、每一情況扮演過怎樣的角色？面對西方侵畧其他民族的這一現象基督徒曾作過何種反應？當時的神學主流爲何？基督信仰神學對今日世界上的繼續不斷的剝削又有何關聯？神學對建立一個正義的世界社會能有何貢獻？教會能貢獻出什麼來以解放那些因種族、階級、性別而受壓迫的人民？

2. 教會在第三世界國家中的臨在及任務

基督信仰的各教會固然來自耶穌基督、天主的聖言及聖經的啓示，但仍然是由人組織起來的一些體制，因此受着人性軟弱及其各種社會、文化環境的限制。

基督信仰的發源地是亞洲，在其散佈於歐洲前，早已到達非洲。不過今日亞、非，及拉丁美洲的教會都源於歐美教會的傳教熱忱。拉丁美洲及局部的亞、非二洲主要是由西班牙及葡萄牙教士向之宣教。較晚，其他歐洲國家的教士，終將基督信仰——包括天主教及基督教的兩個方式——傳到了地球的每一角落。韓國却是一個例外，因為這裏是由中國來的普通教友作着歸化及發展基督徒團體的工作，數十年之久沒有一位神職人員或歐洲教士的參與。

傳教士離鄉背井。來到亞、非，及拉丁美洲傳福音，他們普通都是爲人的精神福利而獻身。他們在生理及心理的層次上多次受過嚴峻的考驗，但他們終能建起這三大洲的基督徒團體，這些團體是他們的熱忱與專心的明證。

雖然如此，傳教士仍難逃避歷史情勢的模稜兩可。在大部分國家他們多次與殖民者——商人及軍隊——攜手合作。這樣一來，他們難免不沾上一些淘金者，以及其他尋求香料、土地、奴隸，及殖民地者的色彩。他們固然有拯救人靈的熱忱，不過他們也喜歡想，西方人民在貿易及軍事上的擴張正是天主所給的一個機遇，可用來拯救人靈，廣傳福音的訊息。這樣他們不怕與殖民事業合作，雖然有時因了殖民過程的殘酷，他們也曾感到良心不安。總之，傳教士的善意及基督福音的本質是一回事。傳

教事業在殖民地國家事實上所有的衝擊則是另一回事。

傳教士一般認為宣揚基督信仰就是把他們歐美教會的體制，在一個帝國統制的骨架下，移植到傳教地區來。結果，新歸正的基督徒與他們左右的親隣隔離，也與傳統宗教、文化遺產、及固有的團體生活疏遠。禮儀是由「母體教會」原封不動地搬運過來，教會組織及神學亦然。連當時在歐洲盛行的假虔誠及守法主義的神修也照樣引入新成立的教會中。較晚，西方的教育制度也在殖民地諸國展開，其推動的主力是靠各教會的服務。總合起來，傳教區的教會建立得與歐美教會一模一樣。

在西方勢力擴張的早期階段，教會成了殖民過程的同盟，他們在殖民勢力的蔭庇下擴張，在帝國的聲勢下得到方便。反過來，傳教士也為西方的帝國主義有所效勞，首先以帝國主義為合法，其次使新入教者接受來世永遠賞報的期待，以補償今世地上的不幸——連殖民者的剝削在內。西方狡猾的商人及軍隊很快發現在被征服的人民之間傳教士的臨在而加以利用。在面對外人搶劫本國而引起的愛國情操與反抗的運動中，福音竟成了緩和局勢的工具，又成了馴服皈依者思想與文化的代辦。事實上，外國勢力每每給予基督徒以特殊的地位來安排他們對殖民地的治理。在這種過程中基督信仰與道德染上了營私謀利的色彩，因為那些自稱基督徒的人，是用皇帝及精神界領袖的名義在執行職權。

在此期間各教會的神學不但屈就殖民的程序，還以之為滋養，給歐洲人民的軍事及商業的優越感以觀點上的支持，就是基督信仰超過其他宗教，後者理應用「真理」予以取締。數世紀之久，神學並未嚴肅地正視殖民地被搶劫，甚至整個民族和文化被消滅的事實。耶穌基督信息的意義遲鈍到如此地步，面對整個種族的垂死掙扎竟毫無感受。這一切不僅是悲慘的歷史事實，還是現代西方神學的直接祖先。因為西方神學還沒有學會正視殖民者的繼承人，即歐洲、北美、日本這些經濟大國，也沒有發

揮一種神學來制止殖民商人的後代——多國籍公司在今日所造成的種種弊端。

在亞、非，及拉丁美洲的殖民時代，基督各教會的確推動了各種教育及社會服務，改進了那些地區人民的生活環境。不幸的是他們的價值模式遷就着資本主義統制的標準而大部分是理論的和個人主義的。其後果是，一個殖民地國家獨立後，起來領導該國的人普遍都是按照西方資本主義傳統受過教育的人（以革命鬪爭奪取政權的國家不在此例）。這樣教會無意中栽培了一批地方名流，在政治獨立之後，繼續做着那些剝削大多數人民者的幫兇。社會服務也是如此，雖然救濟了一時的急需，但並未產生一種會批判的社會意識，亦未支持那些為社會正義而興起的徹底運動。一般而論，教會在意識形態上繼續做着中等階級的伙伴，而這些人是與少數的有權者聯結一致，分攤着外國公司的經濟特權。十九世紀拉丁美洲獨立後如此，二十世紀四十年代中期亞洲及非洲獨立後的國家也無不如此。

最近幾十年，亞、非，及拉丁美洲教會，繼傳統的保守態度後，逐漸有了「自由」、開放的趨勢，這些趨勢主張須使教會適應本地的文化，適應自由企業資本主義骨架中的議會民主操作法。本地的修會士，司鐸，及主教代替了外國的教士，神學也適應到獨立後的局勢。不過教會還沒有跟大多數為基本社會正義而戰的羣衆打成一片。

只有在最近幾年中，全世界才有一羣羣的基督徒開始明瞭那些被剝削的人民的情況，感受的更深切，觀察的更正確。教會領導階層，像第二屆梵蒂岡大公會議及世界教協（WCC）都曾鼓舞信徒委身於建立正義的世界，並向世界其他的宗教及思想型態開放。多處的地方教會、區域性的會議和主教團也支持這一趨勢。各種由外國統制下的民族解放運動現在也由教會方面得到更多的支持，例如世界教協在反對種族歧視上就有過貢獻。教會團體開始意識到經濟系統的許多不公平；人的權利在亞、

非，拉丁美洲的許多國家裏現在受到基督徒團體、甚至教會領袖們的維護。

在分攤人民的鬭爭時，神學發展了一種新的觀點，要盡力促進人的及結構的整體解放。這在不同的地區有不同的形式。在拉丁美洲，「解放神學」表達了這種分析和獻身。在古巴及越南，安哥拉、莫三鼻克，及幾內亞比紹，基督徒團體曾捲入革命鬭爭。在南非有些基督徒在解放鬭爭中佔着中心地位。有些國家如坦尚尼亞及尚比亞的基督徒首領正在尋找途徑以在當代世界中實踐福音的理想。在亞洲，基督徒團體在爲人權鬭爭中打着先鋒，特別是在韓國和菲律賓。

在印度及亞洲其他國家，傳統宗教的研究，本地神學的推進是基督徒團體的關注所在。在非洲及亞洲的某些地區，也正在嚴肅地發展着本地神學及禮儀，特別是宗教神學。在這些國家中很多神學家的最大關注點是建立起一個真實的本地教會。拉丁美洲的幾乎每一個國家裏都產生了一批批的見證人，給福音對解放所有的徹底要求作證。青年男女，學生，工人，及農民，現在都對教會革新，對使神學切實中肯，作着諸多貢獻。

由以上種種看來，在第三世界國家中的教會臨在的確已露出希望的標記：自力更生的尋求，參與人民鬭爭的陣線，本地化的禮儀，中肯神學的興起，近代的大公運動，許多教會的革新努力，以及對社會主義變化的相當開放……這一切都是走向一個更徹底的基督信仰的前驅。

當然，還剩下一個深度的挑戰需要面對：當各國願意迅速地走向現代世界，人民渴望着徹底的改革，以實現正義與自由，以促進本位化及與各宗教的交談並合作時，各教會仍然背負着過去殖民時代種種傳統、神學，及制度的包袱。

3. 在第三世界中神學任務的初步了解

我們肯定對我等主基督的信仰，以快樂的心情慶祝祂的奧跡，深信沒有祂的力量和智慧任何神學都一文不值，甚至成事不足，敗事有餘。在做神學的學問時，我們所追求的是使福音關切到一切的人民，並高興與祂的合作者，以完成祂對世界的計劃，雖然我們自覺不堪當這份重任。

過去由歐洲、由北美所承接下來的神學，應認定它們是在與那些國家有關的情況中興起的，因此不可毫無批判地予以接受，却應追問那些神學在我們國家的脈絡裏是否中肯。的確，爲了忠於福音，我們必須反省我們自己情況中的種種事實，分辨天主的臨在，解釋天主的言語。

首先神學須用科際合作的方法，其次，在神學與社會、政治分析之間有着辯證性的相互關聯，這兩個事實應該予以承認。不錯，受造界基本上是好的，天主的神也不斷運行其間，但仍該記取惡的複雜奧秘，這奧秘在人的多罪及經濟、社會、政治的結構上顯示出來。人間的不平等是千變萬化的，造成人性降格的許許多多的形式，這些不平等要求我們使福音成爲「窮人的喜訊」，恢復福音的本來面目。

基督的身體、教會應覺悟到它在今日現實中的角色。不僅不應對人民的急需麻木不仁，還該迫不及待地，毫無畏懼地宣講耶穌基督的福音。耶穌在其一生的服務中常與罪人及被社會壓迫的犧牲品站在一起。在解放他們脫離罪惡的權勢，並使他們與天主及彼此和好時，祂使人重獲人性的完滿。同樣，教會的使命也是使人整個的實現自己。

第三世界的另一部分事實，是本地文化及宗教的影響。基督教信仰必須謙虛地與之交談。我們深信這些宗教和文化在天主的普遍計劃裏有一席之地，也相信天主的神的確在他們之間活躍。

無可否認的，今日的世界是資本主義與社會主義的對壘。我們所贊同和鼓吹的是一個積極推動正義的系統，就是希望它真能防止剝削，防止財富累積在少數人手中，防止種族及性別歧視，以及任何壓迫、歧視、降低人性的其他方式。

我們更深信，一個神學家應該更徹底地了解，什麼是在聖神內生活，因為這種生活包括一種生活格調，就是與窮人及被壓迫的人同甘共苦，並爲了他們而捲入行動。任何神學需要一個意識型態，並且神學就是意識型態。在我們的國家裏，神學的任務不是錦上添花，而是雪中送炭，就是要與弱小者一同生活和工作，引領他們體驗到解放及和好，一如我們承認基督是解放者及使人和好者一樣。

上述有關在各地固有脈絡裏研讀神學的需要，是與會同仁相當一致的看法，此外我們也承認在我們的國家裏的確有着共同的問題。社會、經濟、政治、文化、種族，及心理情況的分析，清楚地顯示出來，第三世界的國家有過相似的經驗，在做神學時應該注意到這些經驗。雖然如此，在會議中也曾注意到，不同的情況也帶來神學上的差別。比方，在第三世界的某一地區，經濟及政治的解放被認爲做神學的生死關鍵，其他地區的神學家却認爲，非基督教及文化的臨在，以及由之而生的情況、諸如在非基督教信仰社會裏基督徒佔少數等，對神學的任務同樣是一個挑戰。在互相分享中我們覺得彼此都獲益良多，我們滿懷希望展望未來，願日益加深我們對神學的獻身。

我們以祈禱開始，也該用祈禱結束。我們祈求天主，使我們忠於工作崗位，求祂透過我們，實行祂的旨意，並不斷在我們眼前展開委身於耶穌基督福音的意義及其圓滿的幅度。

結語

這次的集會雖感短暫，却頗熱烈，而具活力。我們意識到這是一次具歷史意義的會議。坦尚尼亞總統 Julius K. Nyerere 藉其多次的臨在，增加了會議的意義及親切。我們知道這次努力的許多限制，特別是未能更清晰地規劃出未來行動的路程，但我們深信這幾天大家一同走的這段路是做神學工夫的唯一而難能可貴的經驗：我們好像是從地球及人類歷史的另一端來做神學。由亞、非、拉丁美洲，並且僅由世界被壓迫的民族而來的神學家們，終能聚首一堂共同檢討並重新估價他們的思想、工作、和生活。由之而產生了一些有創造性的透視。在將這些透視與大家分享的同時，我們保證要繼續一同工作，為能進一步了解天主教在耶穌基督內、為現時代的男男女女、為整個在摸索中的人類所有的計劃。

以上的話都是由我們生活經驗的深處說出，我們親切地要求大家，以之為我們共同意見的誠懇表達，這是我們對我們的人民數世紀的滄桑所知道的。希望這些話在向世界各民族播散真實而坦誠的互相了解上有所貢獻。

三、第三世界神學家的現況及其展望

參加這次會議的神學家在他們的教會裏都有着積極的角色，並且大多負有責任，不過他們並不是教會的正式代表。這羣神學家的特點在於覺悟到神學必須有一個深度的革新，其出發點為社會、政

治、經濟、及文化等等事實的脈絡。

爲此動機所驅使，他們將召開會議的決定向教會官方組織及國際大公組織報告。一般說來，都感興趣，或至少表示諒解。大部分被詢問的人都感覺有開闢新途徑的必要，雖然他們也主張，在研究和交談上應有充分的自由和彈性。

這第一次會議是要激發第一世界的已建立的教會與第三世界的新成立的教會之間的大公交談。今天對西方的神學帝國主義已有健康的反應。第三世界的神學家相信他們必須以信仰及團結的精神來面對這個挑戰，但同時也該顧到真理和誠實。這要求交談，但有時也免不了對抗。

神學上的差別反映着社會及文化的差別。第三世界的基督徒及北大西洋盟國的基督徒，就像必須共同合作建立一個新的國際經濟秩序，同樣也該一齊尋找一個新的神學公式。

我們感謝美國、加拿大，及歐洲方面所表現的支持和諒解，也感謝個人及團體爲了此一計劃所貢獻的精神及物質方面的協助。現在只剩下祈求天主聖神領導啓迪我們的工作。在我們國家的窮人及受壓迫的人正引領企望着由我們口中聽到一兩句希望之言呢。

(註：關於第三世界的分類在聯合報民國六十五年七月一日的「觀察站」有一篇簡明的解說。當然，以第三世界爲「那些在聯合國與風作浪，擅長製造糾紛而大出鋒頭」的國家，是一種片面之詞。除此之外，該篇短文寫的非常精簡清晰，值得將它抄錄在這裏：

國家分類及第六世界的界說

什麼是「第六世界」？甚至第四或第五世界？相信非常關心外交形勢的人，也不見得答得上來。然而，據環球特稿供應社的魯斯認為，確有「第六世界」存在，而且還將在臺灣的中華民國列為其中之一。

一般所指的「第一世界」，包括西方那些大工業國，加上日本。「第二世界」指的是蘇俄及它的共產附庸國，包括古巴在內。而所謂「第三世界」，就是那些在聯合國興風作浪，擅長製造糾紛而大出鋒頭的其他國家。這些國家在第一與第二世界的鬭爭中，不公開偏向於那一方，標榜不結盟以及中立，最顯著的就是印度。然而這些國家實不能混為一談，因此產生了「第四」及「第五」世界。

所謂「第四世界」，指的是不僅「未開發」，而且無從開發的國家，不但毫無資源，而且人口衆多，食糧缺乏，孟加拉國即為一例。至於「第五世界」情況則迥異。它們儘管是屬於開發中國家，但幸運的是擁有珍貴的資源可供開發，如阿拉伯產油國等是，小小的科威特據傳國民所得在二萬美元左右。其他如伊朗，甚至委內瑞拉及印尼，均可計算在內。

然而什麼是「第六世界」呢？據環球特稿供應社這篇報導說，屬於這一類的是中等幅員的國家，經濟富庶，軍事力量龐大，政府右傾，是個可靠的反共國家。它們的共同點，就是同樣受到所謂「中立國家」及共產國家的侵害，例如中華民國、韓國、以色列、西班牙、羅德西亞、智利、巴西，可能還有阿根廷、烏拉圭及巴拉圭等國均屬之。（陳永緯）

附註：

(1) 羅光主教在「建設地方教會與今日傳教工作的方向」演講中曾說過：「我們建設中國地方教會，最重要和最難的工作，乃是建立中國化的神學」。見教友生活周刊，民國六十五年，九月二十三日，第四版。

(2) 如成世光主教所著「天人之際」，臺南聞道出版社，及李善修神父所著「天主教中國化之探討」，臺中光啓出版社。

(3) 參閱：SERGIO TORRES: "Report from the Executive Secretary of Ecumenical Dialogue of Third World Theologians" (Opening Session. Dar Es Salaam. Aug. 6, 1976).

(4) 參閱王曾才：「萬國窮國關係的展望」，中央日報民國六十五年八月三十一日第九版。

(5) 參閱：SAMIR AMIN: "How the Rich are Swindling the 'Third World', Report on UNCTAD", *Target* July 11, 1976.

(6) 參閱："Statement of the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians". Dar Es Salaam, Tanzania 5-12 August, 1976.

(7) 此一概念由四十年代開始運用，直至一九七五年十二月二十二日出版的美國「時代雜誌」才有清楚的交代。

(8) 參閱：FRANCOIS HOUTART: "Underdevelopment: An Induced Phenomenon".

(9) 參閱中央日報民國六十五年八月二十日第九版的報導：「不結盟國家高峯會」。可將之與印度郵報八月十六日的一則新聞相較：The Indian Express, Aug. 16, 1976.

The agenda

COLOMBO Aug. 15.

At the top of the economic issues listed for consideration by the non-aligned summit is the new international economic order.

The summit agenda includes subjects like collective self-reliance and trade expansion among developing countries.

The New Delhi non-aligned Minister-level decisions on the press agencies pool await ratification by the heads of state and Government of the 85-nation community.

Here at a glance are the other issues for the conference: producer associations for primary commodities; common fund for buffer stocks; monetary and financial reforms, nuclear energy for peaceful purposes; collaboration in commercial banking; an information and research centre; code of conduct for technology transfer; and co-ordinated policy on transnationals.

Political issues on the summit agenda are: detente; decolonisation; Indian Ocean, a zone of peace; Southern Africa, apartheid, majority rule, Zimbabwe, Namibia; Middle East—a just, lasting solution; Zionism; national rights of Palestinians.

Latin America: Total Panamanian sovereignty. Puerto Rico. Guantanamo: Korea: Withdrawal of foreign troops, peaceful reunification; South-East Asia: Freedom peace, neutrality, Indo-China and the role of non-alignment in today's world.—Sanachar.

神修

意識奧理的七步驟

甘易逢
明鏡
譯著

前言

近幾年來，基督教界的祈禱方法有復甦的趨向，而另一方面也在其它宗教的祈禱方式中，尋求奔赴天主的途徑。比如在研究禪學日盛的風氣下，基督徒會自問：「這種方式也適用於我嗎？」因此筆者提出一種適合基督徒靈修生活的路程，來回答這問題。（註）

這路程使人深入自己的意識，而在基督內，讓這意識在一超越自己的領域中展開，於是我們不再依靠「我以外」所發現的基督。超越自己的意識，為基督徒而言，是在基督內實現的。基督邀請人分享祂自己的意識，却也不剝奪人本身的意識；祂向人們展開祂意識的奧理時，也啓示了天主父，因為父就是基督意識的根源。

這路程有三個主要的階段——「在我內」，「在基督內」，「在天主父內」，全是內在而不斷深入的路程。

註：參閱「祈禱的藝術，鐸聲雜誌」，第三十卷第十二期，民國六十四年一月一日。

為意識「我的」、「基督的」和「天主父」的奧理，我們提出下面七個步驟。人並不需要刻意地

意識奧理的七步驟

五八三

去反省或分析，只要「全神貫注」在奧理中，好像一個人等待奧理來啓示他。

這路程儘可能的簡單：從表面的意識，引領人到達更深的意識；也可以說從自我為中心的意識，到達另一個超越自我的意識——基督的意識，然後在天主父內獲得更深的意識，祂是一切意識最終的根源。

x

x

x

第一步

第一步將我的注意力轉移至內在的我，引我到內心的深處，使我完全意識到我是什麼，同時也引我到別的人和一切事物的內心。

一切存有的事物，有它的外在和它的內在；有可見的一面及不可見的一面。然而我們有一種能力，能發現一切存有的內在，即是說發現它們的奧秘。

在第一步中，我以全部的注意力發覺一切存有內在的奧秘，比方在花草、鳥獸和山水中，特別是在我以內，我開始發現力量、生命和意識，它們是宇宙萬有的深度。而我內最深的地方，就是「我的意識」。聖保祿常常提到我的內心、內在的我、隱藏的我。（參弗三16-17）

當我起程時，這個「內在的人」好像離我很遠，可是如果我注意它，它會在我的意識中顯現……這簡單的關注，帶我往力量、生命和意識的根源，而在信仰中，我凝視萬物最終的根源。

我從一個完全「外在」的意識，逐漸移向一較「內在」的意識，而為達到這較深的意識，我需要

跨過我意識的外圍地帶。所以，第一步完全是動態的，不斷地超越，不斷地深入，脫離感性，以進入靈性世界。

我離目標還很遠，但我知道往哪裡去。如果我全神貫注於我四周事物的奧理，特別是我內在的奧理，為這第一步已經够了。然後，我被引導到另一個階段，也就是第二步。

第二步

第二步是在我所體會的事物奧理內憩息。這是一個完全向內的移動，朝向我的內心，使我意識到「我是什麼」。

一切好像很安靜，我無止境的深入，發現我的內在。而在我的深處，從我的深處，我體會到萬物的深處，我憩息在其中。

我意識到的我自己，在內心透明澄清時，得到一種平安，也充滿着喜樂。雖然我並不積極的存想天主活在萬物內，却還是可以在目前我所達到的意識內憩息。我知道天主臨在我意識的最深處，但這樣的念頭不必常常顯露出來，可是為避免靈修上自我陶醉的危險，還是應該時常想起天主的臨在。

這個深入內在的我，不應該使我封閉自己；相反地，他越深入，就越向別的人開放，因為只有經由深入內在的我，才能與別人溝通，這在友誼和愛的關係中是很明顯的。為我的靜觀也是一樣，它愈使我深入我的中心，就愈使我妙悟我與萬物是合一的，特別是與我所愛的人們合一。

危險的是，人停留在「飽滿」的狀態，而自以為達到最後的階段。所有的神修家都提醒人不要自

滿於當前的狀況。爲避免自滿的危險，而不斷地關注奧理，我在所體驗的深刻平安中，可以簡單重複的說：「天主！天主！天主！」或是「主耶穌！」或是任何的呼求。這些呼求會使我的心靈注意天主的臨在，無論這臨在是如何地隱藏在我心中。這樣，在我內感受到平安與富足，却也永不自滿自足。

在第二步中，我真是萬物的中心。我知道天主在我內，隱藏着但也是生活着的。就是在我內，我以信仰發覺祂；也是在我內，在一奇妙的意識中，我體會到與一切存有的和諧。一切都在我以內……這是人最大的奧秘，他的心是天主臨在的地方。

然而不久，在意識我自己與事物奧理的更深處，我向一更深的意識展開自己，這意識對我說：「來吧！」基督不斷地對我說：「在你內，你的住所內，發現了我；你來到我的地方看我吧！我要與你分享我的奧理。」

第三步

第三步把我從休憩中拖出來，再使我上路，使我越過在自己意識中所得到的飽滿，而全神貫注於比這更深的意識。

走到這裏便可以發現，這路程的奇數步驟，都是讓人關注一超越世界，移向另一個意識中心；相反地，偶數步驟都是憩息的客棧，讓人體驗內在的意識。

在第二步中，我已經達到相當深的意識，意識自己和事物的奧理。而第三步叫我再上路，引導我

往最終的奧理——絕對意識。

在意識自我時，我意識到我的生命是從超越我的而來。從自然律來看的确如此，因為我的生命真是從天主來的；從恩寵來看更是如此，因為我與天主密切的生命是從基督而來，在基督內實現的。

此刻，我聽基督再三地對我說，他要與聖父、聖神一起住在我最深處。祂用葡萄樹的比喻使我了解，沒有祂我什麼也不能做，因為祂是我的生命。

因此我再起程，從我意識自己所達到的最深處，我發現只有在另一更深的意識——基督自己的意識中，我才能完美地意識自己。於是，我離開我所達到的意識，以信仰為前導，向基督邁進……我意識到祂臨在我內，我要在祂自己的意識內尋得祂。

當我要離開我寧靜的住所，而往前邁進時，可能會有一種流離失所的感覺。然而我全神貫注呼喚我的聲音，在信德中毫不畏懼的前進；在基督的光明內，我趨向祂自己意識的奧理。

這個行程不是一兩天可以達到的！在福音中，基督不斷地邀請我們回頭歸向祂；保祿也告訴我們要全力往目標前進，他說：「為奪得基督，我只願向前跑。」但是，邁進這階段的人，會遇見一些沙漠、黑夜、巨大的磨鍊、誘惑以及懷疑……

如果有人沒有信仰是不能越過這階段的，因為除了父以外沒有人認識子，而除了子以外沒有人認識父。因此我在基督的光明內前進，祂為我照明我自己，祂自己以及父。

這第三步只有在福音的光照下才能實現。我必須超越我自己的知識，以接受基督的知識。我必須放棄人性的判斷，以讓基督的判斷成為我的判斷。我必須讓基督的意識作為我生活的中心。

第四步

第四步使我覺悟到基督自己的意識，而憩息在祂的意識中。

我已經離開我的住所，此刻在基督的住所內。我捨棄了我自己的生活，為度祂的生活。基督不是從外面向我表達自己，向我展開祂的奧理，因為祂在我內，而我也在祂內。祂讓我分享祂自己的意識，因而給予我的意識一個新的深度。祂從四面八方向我展開祂自己及我自己奧理的無限。

保祿意識到他明瞭基督的奧理，而敢寫信給厄弗所人說：「你們照着讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的了解」（弗三4）。保祿的了解，是在與天主聖子生命的結合中獲得的，因而他也寫過：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦二20）

無論我與基督的結合有多麼密切，祂為我永遠是一個奧秘，我愈認識祂，我愈發現祂的偉大。因此，我應該不斷地關注基督「是什麼」的奧理；而只有在父內，我才能意識到這奧理的廣、寬、高、深。

我應當使我生活中所有的一切——我所是，我所知的一切，都幫助我從內在關注基督的奧理；而最重要的是，我應該求父幫助我認識子，因為只有父才認識子。

在這第四步中，我在子內觀看父，認識父；在基督的自我意識中，我發現祂的父，正如基督給斐理伯所說的：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四8、10）。的確如此，因為父在子內，子在父內……現在祂們在我內，我也在祂們內。

抵達這個階段，我在基督內體會到萬物，因為祂是一切存有的意識。在第二步時，天主讓我在自己內發覺祂；而在這第四步中，我在基督內看見一切——祂自己、天主父、我自己和全宇宙……而經由聖神，我進入這意識，聖神是天主在萬物內活躍的力量。

在我最深而又超越我的意識中，基督向我展開祂自己的意識，並使我了解，只有在父的光明內，我才能認識祂……因此祂邀請我同祂一起，在祂內，轉向祂的父，也是我的父。

第五步

爲回歸天主父，基督使我邁進到這第五步。

聖言是父意識的表達。因此我愈深入基督的內在，我就愈走向父。基督已將祂自己完全啓示給我，而一再地對我說：「沒有父，你不能了解我，我與父原是一體。」我不能以自己解釋自己，同樣基督也不能以自己解釋自己。因此基督先把我放在祂內，然後一步一步地使我們明瞭祂來自父，因爲祂「是」屬於父。

耶穌儘量使猶太人明白這奧理，可是沒有成功。他對他們說：「你們查考經典，因你們認爲其中有永生，正是這些經典爲我作證；但你們不願到我這裏來，爲獲得生命。」（若五39-40）

雖然猶太人不願意接受耶穌說自己是從天主父來的見證（若八），但宗徒們都接受了，並嘗試着了解。這就是最後晚餐後臨別贈言的內容。在若望福音十七章記載着，耶穌表示出祂的喜樂，因爲宗徒們認出祂來自父。

基督轉身歸向父，也帶着我們同往。祂在聖體聖事內同我們在一起，要我們參與祂的死亡與復活，同祂同死同生。基督在世時，一生不斷地靜觀、祈禱、愛慕父，就是這個連續不斷的動作，將祂帶往父；也就是在這動作——第五步中，我們被祂帶往父。

基督的情操逐漸地變成我的情操，而我內的平安在巨大的光明中，也茁壯加深。如此，我臨近一切存有和愛的根源——聖父——我們的天主。

第六步

第六步不是別的，就是分享天主父的內在生活。

這是休憩的一步，由於與基督同化，我憩息在父內，達到了我生命和存有的根源。終於我明白，在天主內一切都是愛，也開始領悟基督所說的話：「我與父原是一體。」（若十30）

在聖言內我認識父，因為父只有在聖言內認識自己。聖言認識自己，就認識父，也使我認識父。從起程時，我已經努力地關注這奧理，而現在我抵達奧理的終點。我在奧理的核心，我生活它，我是它，然而它為我永遠是一個奧理：……我的天主深不可測，我的天主不可言喻。或許到這一步時我更好是沉默，而讓聖言是父的一切言語，也是我的言語。如果父除了祂的聖言以外沒有別的話說，我也沒有別的話說。然而為使我沉默地朝拜，我還是應當說幾句話，召喚人沉默……

為我似乎應當這麼說，父只有在祂的聖言內才意識自己。多麼奇異的意識！使我們困惑，因為父與子是完全的同一，却也是完全的各異。多麼卓越的意識！天主是「同一」而又「三位」。如果祂只

有兩位，則祂的各異是不能相容的。所以「各異」的二位——父與子——只有結合在祂們的聖神內，才能是一位爲另一位。聖神既不是這一位也不是那一位，祂是二位的精魂，祂是祂們的愛，因爲只有愛才能使這一位是另一位，而只有愛才能在同一中顯出各異。

就是在這第六步中，我被召喚更全神貫注於奧理——卓越的奧理——天主本身，此刻我們不能再依靠自己的理智推論，而天主聖言，聖父之子是我們的光明。雖然我們不能理解，我們還是仰賴堅信主使我們認識父，而走祂回歸祂的根源時，也邀請我們跟隨祂。經由基督，在聖神內，我們與父合一。

第七步

第七步是最後的一步，我歸向受造物，參與天主進化的行動。

我已到達一切存有的根源，在祂內憩息。現在所剩的只可能是一步，就是回歸受造物。我與基督一起，已進入天主生活的核心，我不可能不參與天主走向世界的行動。天主是宇宙和全人類的父親，在祂內，我愈來愈關注它們的奧理。

在父的愛內，我發現祂對普世人類的父權，我使這父權成爲我的……我開始走一條很長的蹊徑，這蹊徑帶我走向所有的人，即使他們在天涯海角。從此，我的注意力不再停留於天主奧秘的窄門，而向整個的受造物無限的展開。

此刻，我們何不同想一下，教會所引用箴言的內容，來形容童貞瑪利亞的智慧之言：

「上主自始即以我作他行動的起始，當他作爲的開端；大地還沒有形成以前，遠自太初，從無始

我已建立；深淵還沒有存在，水泉還沒有湧出以前，我已受生……我已在祂的身旁充作技師。」（箴八22-24，29-30）又說：「那時，我天天是他的喜悅，不斷地在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」

我們也被邀請到箴言的經驗中。但是不應該等到跑完了整個路程，或是等到與根源有完滿的結合時，才歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。我在邁進每一步時，都應當回向人們。的確，我對我本身的奧理和對天主奧理的關注，並不應當使我迴避對兄弟姊妹們的關懷。耶穌和聖母都曾這樣生活，誰了解真正走向天主的每一步，也是走向兄弟姊妹的一步，也這樣生活。

結語

總括以上數頁所說的，可以簡化為以下數行：

- 第一步 我起程尋覓我的內在，
- 第二步 我完美地意識我自己。
- 第三步 從這意識的深處，我向基督的意識展開，
- 第四步 我憩息在祂人性和天主性的滿盈中。
- 第五步 我與祂一起奔向父，
- 第六步 在父內，如同在我的根源內，我失去了自己……
- 第七步 終於，在祂迸射噴湧的聖神中，我回身轉向受造物……我既已尋得了根源的蹊徑，便向所遇到的每一個人指路。

書評

新約全書——新譯本

中文聖經新譯委員會譯
香港，一九七六

房志榮

繼「新約全書現代中文譯本」之後（見神學論集①的書評），今年又有這部新譯本的出現，實在是中華基督徒的喜訊。新譯本的特點，正如該書序言所說，在於它是第一本由華人聖經學者集體翻譯的聖經，是直接由原文翻譯的。這兩個「第一」合在一起，並不適用於一切至今譯成中文的聖經，包括基督教和天主教所有的一切譯本。基督教由一八二年的最初譯本，至一九一九年出版的和合譯本，在近一百年的時間內出過八種聖經譯本，「都是西教士個人埋頭苦幹的心血結晶或同心合力的集體產品」。至於天主教一九六八年所出的思高聖經合訂本，主要也是「西教士」雷永明神父的「心血結晶」。去年出版的「現代中文譯本」雖由華人譯出，但不是由原文，而是由英文譯出。只有新譯本同時合併了兩個第一：由華人翻譯，由原文譯出。

新譯本是由美國樂可門基金會（Lockman Foundation）提出經濟資助，由來自港、臺、菲、星及北美各地的聖公會、浸信會、播道會、循理會、中華基督教會、信義宗、宣道會、改革宗、中華傳道會、獨立教會等各宗各派人士，在一九七二年成立中文聖經新譯委員會，負起由華人重新翻譯聖經的工作。他們用四年的時間完成了新約的譯事，今後要繼續翻譯舊約，這實在一件壯舉，值得所有的中國基督徒喝采。我們也願為這計劃祈禱，使它如期完成，再獲得兩個第一。

為何常要有新的譯本呢？因為任何譯文總不能道盡原文的本意，而常有改進的可能。此外翻譯的兩端都在變動，人對原文的了解在不斷進步，用來翻譯的文字——此處為中文也在不斷地演變。因此

爲不懂原文的人，多種譯本常能幫助他把握聖經的原意，並在用聖經時有所選擇。今將上文提過的三種最近的譯文並列如后，讓讀者自己加以比較，所選的段落是若望福音第十九章31-37節：

思 高：一九六八

31 猶太人因那日子是預備日，免得安息日內——那安息日原是個大節日——屍首留在十字架上，就來請求比拉多打斷他們的腿，把他們拿去。32 兵士遂前來，把第一個人的，並與耶穌同釘在十字架上的第二個人的腿打斷了。33 可是，及至來到耶穌跟前，看見他已經死了，就沒有打斷他的腿；34 但是，有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立時流出了血和水。35 那看見這事的人就作證，而他的見證是真實的；並且

現代中文譯本：一九七五

31 那天是逾越節的前夕，隔天，又是特別神聖的安息日。猶太人爲了要避免安息日有屍首留在十字架上，就去要求彼拉多叫人打斷受刑者的腿，然後把屍體取下來。32 兵士奉命去，把跟耶穌同釘十字架的頭一個和另外一個人的腿打斷。33 他們走近耶穌，看見他已經死了，就沒有打斷他的腿，34 但是有一個兵士用槍刺他的肋旁，立刻有血和水流出來。35（這是親眼看見這事的人可靠的見證，他知道他的見證是

新譯本：一九七六

31 因爲那天是預備日，爲了要避免屍體在安息日留在十字架上（因爲那安息日是個重要的日子），猶太人就請求彼拉多打斷那些被釘十字架的人的腿，把他們拿下來。32 於是兵士來了，把和耶穌一同釘十字架的那兩個人的腿都先後打斷了；33 他們來到耶穌那裏，看見祂已經死了，就沒有打斷祂的腿。34 但是有一個兵士用槍刺祂的肋旁，立刻有血和水流出來。35 那看見這事的人已經作證了，他的見證是真實的

「那位」知道他所說的是真實的，爲叫你們也相信。36這些事發生，正應驗了經上的話說：「不可將他的骨頭打斷。」37經上另有一句說：「他們要瞻望他們所刺透的。」

真實的，爲的要使你們也信。) 36因爲這事要應驗聖經上所說的話：「他的骨頭，一根也不折斷。」37另外有一段經文說：「他們要仰望自己用槍刺的人。」

，他也知道自己所說的是實在的，使他們也相信。36這些事的發生，是要應驗經上所說的：「他的骨頭，一根也不折斷。」37另有一處經文說：「他們要仰望自己所刺的人。」

將這三種譯文比較一下，我們會發現，翻譯的工夫的確能改進。第二種譯文讀起來順口得多，也很忠於經文的原意。但有人也許覺得那不是由原文，而是由英文譯出的，難免有點不自在。那麼還有第三種譯文，這是由原文譯出的，可說採取了前兩種譯文之長，而使之合乎今日的人說話的語氣。

新譯本與現代譯本的佈局非常接近：前者有一〇八條「附註」（即異文或比較靈活的譯法），一五一條「詞彙淺釋」；後者也有一一一條「不同抄本及譯法淺註」，一一三條「名詞淺註」。這可視爲基督教聖經局接受了天主教出版聖經的方法，即加以附註和解釋，以幫助讀經者了解聖經。不過這些註解還是很有有限，並決不涉及及道理的問題，免得人的話混淆了天主的言語。

新譯本帶來的新進步，筆者曾注意到以下數點：

1 新約中的度量衡換算公制，幣制則採用中國化的表達方式。這樣長度用公尺，距離用公里，重量用公斤，容量用公升，幣制用不同大小的銅錢和銀幣，十分清晰而準確。尤其在英國殖民地的香

港，不用英制而用公制，表示譯者們和抉擇人既開明，又有遠見。

2 引徵聖經章節找出了一個聰明，實用而一貫的系統。用中文普通號碼一、二、三、……；指章，用國際阿拉伯號碼123……（因此不可視為外國字）指節，是最清楚、最簡便的方法，連章節之間的點或撇都可省去而毫無混淆的危險，真是何樂而不為？神學論集及聖經神學辭典經過多年的演變才採取這一引徵的方式，而新譯本不約而同的採取了這一方式，實在勝過了思高及現代中文譯本的引徵法（二者均僅用阿拉伯號碼，章節易於混亂）。有些人也許出自使聖經中文化的好心，喜用大寫的壹、貳、叁……；指章，用普通的號碼一、二、三……；指節，這固然沒有什麼不對，但有點自找麻煩。其實中文大寫的號碼能有很好的用途，就是用壹、貳、叁來指若望一書、二書、三書，章節則按照其他各書的引徵法，這就是新譯本所用的方法。如此若望福音與若望的三封書信、尤其是若望一書就不會相混。

此外，由一節到另一節不用一直而用一橫，如創三五22—26（非22—26）；要指一節及下面各節，在該節後加一「起」字，如創十四17起；要指數處及其他處用「等」字，如賽六五16、耶二八6、啓五14等；要指一節及下面有關各節（不必是延續的），在該節後加「以下」二字，如申二七17以下。這都是一些恰當、簡便，而又十分適合中國語文的寫法，雖然是些小小的細節問題，但在中文聖經界的確是些有意義的創新做法，值得愛讀聖經的人重視。

3 全書的編排、印刷、裝訂可稱一流。舉一個細節來說，目錄的每部書名及相對頁碼都排在頁底，不但美觀，並且看來舒服，節省讀者的眼力。凡例④所說的有些字旁有十號，表示參看附註，也就是說這裏有不同的原文或譯法。現代中文譯本雖在書末有同樣的安排，在經文中却缺了這個十的指

標。每頁上面的書名及章數不排在正中，而排在靠外的頁旁也是爲了讀者翻閱尋找的方便。

由以上種種看來，中文聖經新譯委員會諸同仁，不但專心，而且精通，正符合序言所說的「這半個世紀以來，華人聖經學者日益成熟，人材輩出，重譯中文聖經的時機已經成熟。現在新約全書業已完成，且有如此好的成績，我們敢期待該委員會同仁，能再接再厲，精益求精，不斷吸收新知，改進方法。因爲翻譯舊約還須付出極高的代價，但歐美諸國已有前例在先，可供諸君參考。筆者從前已介紹過新英國聖經及新美國聖經如何譯出——都經過了三十多年的奮鬥（見神學論集④）。以後還想介紹法國不久前出版的大公聖經譯本——舊約部分。一旦由華人聖經學者將全部聖經由原文譯成華文，那將是值得額手稱慶的日子，望好天主賞筆者有生之日能够見到那一天！阿門

第六屆神學研習會

(一九七七、正月廿四晚至廿九晨)

傳揚福音與中國社會

第一天 (廿五日)

- 一、神學研習會的全盤介紹
- 二、中國社會及經濟結構的現狀及問題
- 三、家庭及個人與社會的互相影響

小組討論題材：

1. 如何從宗教、道德、思想意識了解當前的中國社會
2. 檢討當前與未來社會的迫切需要
3. 工人、青年、商界、知識界等等在社會中的地位

第二天 (廿六日)

- 四、民俗宗教對社會問題的答覆
- 五、哲學及思想形態所給的答覆

小組討論題材：

4. 老百姓對宗教有何期待，是否渴望宗教
5. 出版物及大眾傳播所透露的人心傾向為何
6. 思想形態與宗教信仰的關係

第三天 (廿七日)

- 六、保祿六世及若望廿三世的社會通牒
- 七、世界主教會議及亞洲主教團協會論傳揚福音與社會正義

小組討論題材：

7. 檢討教內不符福音精神的種種
8. 提出革新與實踐的要點
9. 教會的社會意識及社會工作責任如何

第四天 (廿八日)

- 八、先知及福音的社會精神
- 九、福音精神與中國社會

小組討論題材

- 10 社區發展與傳揚福音
- 11 提出傳揚福音的新途徑與方法

附註：題目大致如此，次序有待商榷。

1 至 30 號，即卷一至卷八（一九六九—一九七六） 分類目錄

聖 經

(一般性)

關於原罪的一些問題.....	P. Grelot 著	①	一九六九	一五七—一七三
福音歷史價值的研究.....	馬 谷 譯述	②	一九六九	一四一—一四四
復活：歷史與宣信.....	張 春 申	②	一九六九	一三一—一四四
類型批判簡介.....	A. Dulles S. J. 著	②	一九六九	一四五—一五六
宗座聖經委員會對福音歷史的訓示.....	張 春 申	③	一九七〇	一一—二四
福音的歷史性與歷史主義.....	Fitzmeyer 著	④	一九七〇	一七一—一九四
古代近東的盟約制度.....	王 敬 弘 譯	④	一九七〇	一七一—一九四
古代東方的聖戰.....	Dulles 著	⑤	一九七〇	三一五—三二六
類型批判在舊約研究上的運用.....	黃 素 蓮 譯	⑤	一九七〇	三一五—三二六
舊約神學還在追尋一個適當的方法.....	房 志 榮	⑦	一九七一	一一—一六
	馬 志 榮	⑨	一九七一	一一—一三〇
	房 志 榮	⑩	一九七三	一一—一五
	資 料 室	⑮	一九七三	一六

分類目錄

聖化與俗化傾向在聖經中的交替.....	Bas van Tergel	蔣範華	譯	⑤五(一九七三)四八三—四九二
教會的代理任務之聖經基礎.....	夏	榮	②六(一九七四)五四七—五六九	
聖經中所啓示的聖神.....	房	榮	②七(一九七五)三二七—三六一	
聖經的愛與儒家的仁.....	羅	光	②七(一九七五)四七五—四八三	
建設地方教會的意義及其在啓示中的根據.....	房	榮	②八(一九七六)一七一—二八	
聖經歷史的特色.....	夏	偉	②八(一九七六)三一—三二八	

(舊約)

舊約與天主的救援計劃.....	P. Grelot	馬谷	譯著	④二(一九七〇)一五三—一七〇
舊約中神(天主)的觀念.....	Daisler	馬谷	譯著	⑤一(一九七〇)二九五—三〇二
申命紀的初步探討.....	夏其龍	徐錦堯	合著	⑤二(一九七〇)三〇三—三一四
一首含義深湛的古詩(依撒意亞五1—7).....	房	榮	⑥二(一九七〇)四五一—四五五	
舊約中的詩歌.....	資	榮	⑥二(一九七〇)四五六	
若蘇厄書第廿四章詮釋.....	房百祿	榮合著	⑦三(一九七一)七一—三一	
若蘇厄書結構.....	資	榮	⑦三(一九七一)三三一	

「聖、聖、聖」歡呼歌的由來及意義——

依撒意亞蒙召為先知(依第六章).....房

三首依撒意亞有關默西亞的預言.....房

創世紀前十一章裏的敘述部分.....房

伊甸園在那裏?.....房

耶肋米亞先知所預報的新約.....房

上主僕人的詩歌.....劉滿

有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類.....房

耶肋米亞先知的生活和信息.....孔黃

聖詠的五大類別：

讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨.....房

約伯書中「雅威顯現」的神學.....穆宏

亞毛斯先知的普救論(亞九7).....房志

舊約神學.....L. Alonso-Schökel著

劉家正譯

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕——廖湧

祥.....②①
②①六(一九七四)二二七—三五二
五二三—五四六

榮.....⑧三(一九七一)一五五—一六四

榮.....⑨三(一九七一)三二一—三三三

榮.....⑩四(一九七二)一一—二二

榮.....⑬四(一九七二)三三一—三四二

榮.....⑭四(一九七三)四八九—四九八

眉溢.....⑮五(一九七三)一七一—三六

而賽.....榮.....⑰五(一九七三)三〇一—三一七

孔黃.....梧仁.....⑱五(一九七三)三一九—三三一

房志.....榮.....⑳五(一九七三)四六一—四八一

穆宏.....志.....㉑六(一九七四)一五五—一六三

房志.....榮.....㉒六(一九七四)一六五—一七一

劉家正譯.....②六(一九七四)三〇五—三一五

廖湧.....祥.....②①六(一九七四)二二七—三五二
五二三—五四六

雅威典神學簡介(註).....	劉	賽	眉	②六(一九七四)三五三—三八四
詠廿二釋義.....	房	志	榮	②七(一九七五)三一—九
耶路撒冷的煉淨和歡欣.....	呂	長	椿	③八(一九七六)四六五—四七四

(新約)

耶穌受誘奧跡的研究.....	張	春	申	講述	④二(一九七〇)一九五—二一三
從耶穌稱聖母為「女人」看若望的聖母神學.....	王	敬	弘	弘	⑤二(一九七〇)三三九—三五七
福音中有關聖母的片段.....	王	敬	弘	弘	⑤二(一九七〇)三五八—三八二
耶穌顯聖容奧蹟的解釋.....	張	春	申	申	⑧三(一九七一)一六五—一七四
論若望福音中的「人子」.....	夏	其	龍	龍	⑩三(一九七一)四六七—五〇二
新約的神職觀念.....	夏	其	偉	偉	⑩三(一九七一)五〇三—五一四
對觀福音討論.....	柯	成	林	林	⑬四(一九七二)三四三—三六九
活讀福音一例.....	資	料	室	室	⑬四(一九七二)三七〇
若望福音簡介.....	柯	成	林	林	⑭四(一九七二)四九九—五四〇
天主經釋譯.....	孫	靜	潛	潛	⑯六(一九七四)一七三—一八三
瑪爾谷福音的組織系統.....	孫	靜	潛	潛	⑯七(一九七五)二—一九
若望福音中的幾個神學主題.....	劉	賽	眉	眉	⑯七(一九七五)三六三—三七六
試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」.....	房	志	榮	榮	⑳八(一九七六)三二九—三四六

信理

(一般性)

對現代神學家的忠告.....	Yes Congar 著 狄剛 譯	① (一九六九)	三三一—三七七
魯賓遜主教與現代神學文體的探求.....	Tihon 著 王愈榮 譯	④ (一九七〇)	二五一—二三五
神學問題與信仰傳播.....	Flick 著 李漢儀 譯	⑥ (一九七〇)	四五七—四七一
有關孔子的解說.....	張春端 著 唐正申 譯	⑦ (一九七一)	三三—四九
孔子在中國宗教史裏的地位.....	資料	⑦ (一九七一)	五〇
言語、意義，與歷史.....	資料	⑦ (一九七一)	七四
神學多元與信仰統一.....	M. Flick S. J. 著 李漢儀 譯	⑦ (一九七一)	七五—八七
神學的新趨勢.....	資料	⑦ (一九七一)	八八
教會內的輿論.....	資料	⑦ (一九七一)	一四八—一五二
信德與理解.....	資料	⑩ (一九七二)	四二—一九四
「上帝死去運動」神哲學批判.....	J. W. Montgomery 著 王秀谷 譯	⑩ (一九七二)	四三—八〇
聖潔與俗化.....	夏偉	⑩ (一九七二)	八一—九三

基督徒神學及其今日問題.....J. Moltmann著 王秀谷譯...④四(一九七二)三七一一三八六

俗化 (Secularization) 的意義.....張春申...④四(一九七二)五五一—五六二

從天主教的立場看田力克的神學思想.....G. Weigel S. J. 劉賽眉譯...⑤五(一九七三)五一七—五二八

多瑪斯思想中的「一」及其他.....王秀谷...②六(一九七四)四七一—四八二

柏龍俗的宗教思想與福音的初傳.....溫保祿著 劉賽眉譯...②七(一九七五) 六三一—八九

宗教會繼續存在嗎?.....Gregory Baum著 傅佩榮譯...②七(一九七五) 九一一—一〇二

論信理神學的理論和實踐.....谷寒松...②七(一九七五)四八五—五一七

基督徒的天父與中國人的祖先.....董芳苑...③八(一九七六)四九三—五一四

無神論與基督徒.....谷寒松...③八(一九七六)四七五—四九二

「第三世界的神學」初學邁步.....房志榮...③八(一九七六)五六三—五八二

(天主與世人)

原罪的性質與原罪的流傳.....房志榮...①一(一九六九) 五九— 六六

奇跡的可能性 (介紹雷維斯的奇跡論).....陸達誠...⑤二(一九七〇)三五九—三七二

人類發展的神學反省.....張春申...⑤二(一九七〇)三七三—三八一

今日的信仰.....	B. J. F. Lonergan S. J. 著	單國璽 譯	⑦三(一九七一)	八九—一〇六
求恩祈禱試解.....	張春 申	張春 申	⑬四(一九七二)	三八七—三九六
恩賜與功績.....	張雪珠 記	張雪珠 記	⑰五(一九七三)	三三三—三四三
創世的目的.....	湯漢	湯漢	⑳七(一九七五)	四一—四七
聖三的奧跡與人生.....	谷寒松 講	黃鳳梧 記	㉑七(一九七五)	三七七—三八八
「上主之言的諦聽者」.....	溫保祿 著	溫保祿 著	㉒八(一九七六)	二九—五八
有關原罪知識的來源.....	溫保祿 著	溫保祿 著	㉓八(一九七六)	三六三—三八八
蛻變中的信仰形態.....	杜勒 著	鄭文卿 譯	⑳八(一九七六)	五三五—五五二
(基督與救贖)				
追論現代有關聖體聖事之問題.....	張春 申	張春 申	①一(一九六九)	三九—五七
潘霍華的「世俗化基督信仰」.....	Dules 著	王秀谷 譯	③二(一九七〇)	二五一—四四
信理神學中基督論的新趨勢.....	資料	資料	④二(一九七〇)	二四—二三六

救恩——人神之間聖事性的相遇.....	鄭文卿	著	⑤二(一九七〇)三二七—三三八
聖誕的星光.....	資料	室	⑥二(一九七〇)四七二
言語及聖事.....	戴青	雲	⑦三(一九七一)五一—七三
耶穌——基督：史實——宣道.....	H. Zimmermann	樂英	⑬四(一九七二)三九七—四二二
談彌撒後的謝聖體.....	狄	剛	⑭四(一九七二)五四一—五五〇
我期待死人的復活.....	張	春	申⑮五(一九七三)三七—五四
從救恩與討論聖事.....	岳	雲	峰⑯六(一九七四)一八五—二〇五
基督論的不同趨勢.....	張	春	申⑰七(一九七五)二一—三九
耶穌的童年事跡與復活記錄.....	藍	思	⑱七(一九七五)四八四、五一八
聖誕與巴斯封奧跡.....	藍	思	⑳七(一九七五)五五八、五七〇
若望福音中的聖誕.....	藍	思	㉑七(一九七六)五八四、六〇八
聖事神學的新趨勢.....	李	國	仁⑳八(一九七六)五五一—五六二

(聖神與教會)

新約中有關「教會是一個生活的團體」的觀念：房
 「主教集體制」與「服務的司祭職」 志 築②一(一九六九)二一三—二二五

在國際神學委員會第二次全體會議內討論：資 料 室③三(一九七一)三三四、三五〇

勤邊中的教會..... H. de Lubac, S. J. 著 王愈榮 譯 ⑨三(一九七二)三三五—三四九

「論服務的司祭職」文件的優劣..... 資 料 室 ⑨三(一九七二)三六八、三八〇

寇恩近著「不能錯誤？一個探討」..... 張 春 申 ⑩三(一九七二)五一五—五三四

聖經靈感的神學..... 蘇 蕙 玉 崑 美 ⑪四(一九七二)一三一—四一

教會與堂區..... 狄 剛 ⑬五(一九七三)四九三—五〇〇

天主教神學院院長會議..... 張 春 申 ⑬五(一九七三)五〇一—五一六

和平之路..... J. Moltmann 陳永禹 譯 ⑬五(一九七三)五二九—五四五

「現代世界的傳播福音」之討論..... 張 春 申 ⑯六(一九七四)二〇七—二一七

從神學觀點看亞洲主教團協會第一屆會議..... 張 春 志 申 ⑯六(一九七四)二一九—二二六

主教與司鐸的區別..... 湯 漢 ⑯六(一九七四)二二七—二三〇

傳播福音與教會的信理..... 張 春 申 ⑯六(一九七四)三八五—三九九

現代教贖神學之檢討..... 岳 雲 峰 ⑯六(一九七四)三九九—四一八

從神學觀點看「堂區」..... 湯 漢 ⑯六(一九七四)四一九—四二四

從申命記的寫作過程談到教會的本地化..... 臺南神學院畢業典禮演講詞 一九七四·六·七·房 志 榮 ⑳六(一九七四)四二五—四三七

教會的使命具有傳教的特性.....岳

大赦的神學.....張

執事聖職.....高

「煉獄」教義的探討.....湯

教會學簡史 (一) (二) (三).....張

禮儀

聖詠在今日禮儀上的應用.....陳

一首講天主無所不在、處處都在的

聖詠 (一三九).....資

教會禮儀簡史.....鄭

教史

利瑪竇的摯友李我存.....張

利瑪竇的前驅羅明堅.....張

利瑪竇的又一前驅范禮安.....張

西學凡與天學十誠解略.....張

名畫「十駿犬」的作者郎世寧.....劉

雲 峰.....②六(一九七四)四八三—四九八

春 申.....②六(一九七四)五〇一—五二一

士 傑.....②七(一九七五)四九一—六一

漢.....②七(一九七五)三八九—三九七

春 申.....②八(一九七六)五九一—七九

濟 東.....⑤二(一九七〇)三八三—四〇九

料 室.....⑤二(一九七〇)四一〇—四二二

保 祿.....⑦八(一九七六)一一一—一二二

奉 箴.....④二(一九七〇)二四七—二六六

奉 箴.....⑦三(一九七一)二二二—二四〇

奉 箴.....⑧三(一九七一)一八三—一八八

奉 箴.....⑪四(一九七二)一四九—一五五

奉 譯.....⑬四(一九七二)四七三—四七八

惠 淳

賽 著

劉 譯

南明臨柱伯權式相……………張 奉 箴…①五(一九七三)三六七—三七四
教 律……………

教會法的過去、現在、與將來……………劉 志 明…④二(一九七〇)二三七—二四六
新婚姻法草案……………Navarrete 著 譯…⑦八(一九七六) 八一—一〇九
金 象 達 譯…②八(一九七六) 三八九—四〇三
婚姻合法離異的新程序……………金 象 達…②八(一九七六) 三八九—四〇三

大公會議

大公會議成就的回顧……………E. Schillebeckx 著 王秀谷 譯…②一(一九六九)一七九—一九六
簡述「論教會在現代世界」牧職憲章……………岳雪峰 編譯…②一(一九六九)一九七—二二二
信仰與教制——魯汶大會……………Avery Dulles, S. J. 譯…①五(一九七三)三九三—四一〇
傅 佩 榮 譯…①五(一九七三) 三九三—四一〇
同教的信仰及禮拜……………資 料…①五(一九七三) 七〇

倫 理

不斷的皈依……………B. Häring 著 王秀谷 譯…①一(一九六九) 六七—七四
「場合倫理」學說……………蘇 玉 崑…①一(一九六九) 七五—八四
基督之律 一九六八年八版緒論……………B. Häring 著 黃 勝 譯…⑤二(一九七〇)四一一—四二一
「爲司鐸與教友所寫的倫理神學」……………

宗 教

婦女與鐳品.....	劉志明	⑤二(一九七〇)四二三—四三五
基本抉擇與倫理生活.....	金象	達...⑩三(一九七一)五三五—五四二
有關墮胎的神學牧職研討.....	金象	達...⑪四(一九七二)九五—一〇六
「基督之律」卷二：序言及聖經基礎.....	B. Helting 著 胡功澤 譯	譯...⑪四(一九七二)一〇七—一一六
離婚與再婚.....	金象	達...⑬四(一九七二)四二三—四四二
性與貞潔.....	金象	達...⑭四(一九七二)五六三—五七六
婚姻盟約與婚姻聖事——倫理牧職反省.....	金象	達...⑮五(一九七三)五五—六九
奉獻的獨身生活.....	金象	達...⑰五(一九七三)三四五—三六六
人口問題與調節生育.....	金象	達...⑱五(一九七三)五四七—五七二
懺悔聖事與教友生活.....	金象	達...⑳六(一九七四)二一三—二四二
基督徒的婚姻還可能存在嗎？.....	蔣範華 譯	譯...⑳六(一九七四)二四三—二五〇
講授孝道的一些困難.....	金象	達...㉑六(一九七四)四三九—四五九
天主教對安死術的看法.....	金象	達...㉒七(一九七五)一〇三—一一六
向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討.....	金象	達...㉓七(一九七五)三九九—四二六
討論墮胎的補充資料.....	金象	達...㉔七(一九七五)五一九—五四二
佛學與天主教神學.....	羅光	①一(一九六九)八五—九四

傳教

天主教合一運動的新里程.....	陸達誠	①	一九六九	九五—一〇九
有關景教尊經中的「三際經」.....	楊森	⑧	一九七一	一七五—一八二
生生之理.....	羅耀	⑭	一九七二	五九九—六一四
佛教問題之一——「無我」或「非我」？.....	景耀	⑮	一九七三	二二三—一三三
中國傳統對「神」的敬禮上：祈禱；下：祭祀.....	羅耀	⑰	一九七三	四一—四二九
有關其它宗教的神學反省.....	甘佩榮	⑱	一九七三	五七三—五九八
中國古代創造天地人物的神話.....	羅佩榮	⑲	一九七三	四三一—四四一
從神學觀點看宗教的存在問題.....	傅佩榮	⑳	一九七四	二七三—二八三
十字架或天秤？救援論中的賠償理論.....	資料	①	一九六九	三八、五八
教理新編與聖經（討論題材）.....	資料	①	一九六九	一一〇
爲什麼需要中國神學？.....	于中	②	一九六九	二四六—二五四
當代傳教神學.....	Catalion Arévalo S. J. 著 莊德亭 譯	②	一九六九	二五五—二六五
今日傳教神學所面臨的難題.....	資料	②	一九六九	二六六
「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講.....	楊森	⑥	一九七〇	四八五—五〇六

神修

忘我精神：傳教對「發展」的貢獻之一…… 蘇玉崑 著 室：⑥二(一九七〇)五〇七—五一
 宣揚福音與地區發展…… 資料 室：⑥二(一九七〇)五一二、五一八

用聖詠祈禱的途徑…… A. Gelin 著 簡惠美節譯 室：③二(一九七〇) 四五一—七四

關於祈禱的新構想…… 蘇玉崑節譯 室：③二(一九七〇) 七五—八七

祈禱究竟是什麼…… 資料 室：③二(一九七〇) 八八、一〇二

今日神職人員的苦修生活…… K. Rahner 著 單國璽譯 室：④二(一九七〇)二六七—二八〇

可鐸職位…… K. Rahner, S.J. 著 單國璽譯 室：⑦三(一九七二)一一五—一二一

傳播(互通)與教會…… 資料 室：⑦三(一九七二)一一二

教會第一位女聖師——聖女大德蘭…… 房志榮 室：⑩三(一九七二)五四三—五五〇

祈禱需要特別的時間嗎？…… 資料 室：⑩三(一九七二)五八〇、五九二

也談獨身生活制度化…… 狄剛 室：⑬四(一九七二)四四三—四四七

應與應革與可與可革—— 資料 室：⑬四(一九七二)四四八、四七二

在教會法修訂完畢之前…… 資料 室：⑬四(一九七二)四四八、四七二

神修生活中神的一「在」一「缺」…… 甘易逢 室：⑬四(一九七二)四四九—四六一

高凌霞 譯 室：⑬四(一九七二)四四九—四六一

度奉獻生活者的心理需要..... M. Rita Flaherty RSM 著 朱蒙泉 譯 ⑬四(一九七二)四六三—四七一

抉擇心理學和神修生活..... 朱蒙泉 著 ⑭四(一九七二)五八九—五九八

聖依納爵神修中的團體辨別神類..... 吳貞 著 ⑯六(一九七四)二五一—二七二

基督內的團體..... Paul Molinari 著 張尙德 譯 ⑰六(一九七四)五七一—五八五

按基督之方針領導的神師..... 甘易逢 著 ⑱七(一九七五)一一七一—一二六

禮儀與神修..... 張春 著 ⑳七(一九七五)四二七—四四二

貞潔與友誼..... 甘易逢 著 ㉑七(一九七五)五四三—五五七

意識奧理的七步驟..... 甘易鏡 著 ㉒八(一九七六)五八三—五九九

牧 民

主日與主日彌撒——主日的意義..... 狄剛 著 ①一(一九六九)二二七—二四五

權威與服從的新觀念..... F. Muller C. M. 著 李哲修 節譯 ②一(一九六九)二四七—二五三

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性..... 陸達誠 著 ③二(一九七〇)四七三—四八四

從精神治療看情緒成熟..... A. R. Joyce 著 朱蒙泉 譯 ④三(一九七二)一〇七—一一四

可鐸在臺灣的社會聲望..... W. L. Grichting 著 黃寶陵 譯 ⑤三(一九七二)三五一—三六七

六十年代裏究竟發生了什麼事？..... 資料室...⑨三(一九七二)四三〇、四三二、四六一、四六六

主日與現代人..... R. Gardini 著 剛譯...⑩三(一九七二)五五一—五七九

宣道神學簡介..... 高士傑...⑪四(一九七二)一七一—一三一

與人一起祈禱和單獨祈禱..... 資料室...⑫四(一九七二)一三二、一五六

密集家庭心理治療..... 朱蒙泉...⑬四(一九七二)一三三—一四八

誰在操縱誰..... 樂俊仁...⑭四(一九七二)五七七—五八八

動盪世界中的修會革新..... 朱蒙泉...⑮五(一九七二)七一—八八

神學教育及亞洲都市情況..... Richard P. Poehlig 王秀谷譯...⑯五(一九七二)八九—九八

吞與吐..... 樂俊仁...⑰五(一九七二)三七五—三九二

維持堂區生命的日用糧——聖言與聖體..... 房志榮...⑱五(一九七二)三一八

正在教會內流行的個別指導反省..... 資料室...⑲五(一九七二)四三〇、四四二

婚姻聖事的宣講..... 金象達...⑳六(一九七四)五八七—六〇一

牧民諮商心理學..... 朱蒙泉...㉑六(一九七四)六〇三—六一七

從常識觀點看心理測驗與聖召..... 朱蒙泉...㉒七(一九七五)二七—一五五

教義教學法的演進..... Luis Edozain sj 鄭文卿譯...㉓七(一九七五)一五七—一八二

人性善惡問題——

天主教有一個合理滿意的答覆……………吳宗

對照法 (Contrast) 與同一化 (Identification)

——運用大眾傳播的兩項原則……………樂俊

基督徒的希望……………張春

從事牧民工作者對心理病症當有的認識……………朱蒙

耶穌會第卅二屆大會 (一九七五) 文獻之一

「我們今日的使命：服務信仰、促進正義」……………顧保

耶穌的教學……………宋稚

如何處理感覺和情緒——牧民諮商的課題……………朱蒙

人格、職業和聖召的發展……………朱蒙

書評

雷永明神父評「天主教教理新編」……………資料

「耶路撒冷聖經」(英文)……………房志

天主教教理新編……………溫保

附魔在今日——事實與解釋……………項退

聖經：思高聖經學會譯釋……………房志

文：②④七(一九七五)二一〇、二二八
二六二、二七八

仁：②⑤七(一九七五)四四三—四五六

申：②⑥七(一九七五)五五九—五六九

泉：②⑦七(一九七五)五七一—五八三

譯：②⑧七(一九七五)五八五—六〇七

青：②⑨八(一九七六)一—三
②⑩八(一九七六)四〇五—四二九

泉：②⑪八(一九七六)一三七—一五〇

泉：②⑫八(一九七六)四三一—四五七

室：①(一九六九)三—三

榮：①(一九六九)一一—一七

祿：①(一九六九)一一八—一二四

結：①(一九六九)一二五—一二八
②(一九六九)二六七—二七四

分類目錄

新英國聖經及新美國聖經	房志榮	⑭四(一九七二)六一五—六二一
對新日課的體驗	項退結	⑮五(一九七三)一三五—一三六
拉丁文新日課、美國暫用日課， 及中文「縮本日課經」	房志榮	⑯五(一九七三)一三七—一四六
試評英譯耶路撒冷聖經與思高聖經		
先知書導論之異同	吳貞慧	⑰五(一九七三)四四三—四四八
比較思高聖經和耶路撒冷聖經先知書的導論	胡秀英	⑱五(一九七三)四四九—四五八
「革新聲中的修女生活」讀後	黃鳳梧	⑳五(一九七三)五九九—六〇三
「彌撒的情趣」讀後	黃鳳梧	㉑六(一九七四)二九九—三〇四
從「靈魂謬論」一書談起	樂俊仁	㉒六(一九七四)四六一—四六九
聖經辭典 思高聖經學會編著		
一九七五年四月十五日出版	房志榮	㉓七(一九七五)四五七—四六七
新約全書「現代中文譯本」的來龍去脈	房志榮	㉔七(一九七五)六〇九—六二二
基督徒的禱	劉賽眉	㉕八(一九七六)一五一—一五八
「回憶錄」讀後感	丁福寧	㉖八(一九七六)四五九—四六一
「馨香的殞樂」讀後	林美卿	㉗八(一九七六)四六二—四六四
新約全書——新譯本	房志榮	㉘八(一九七六)五九三—五九七

簡介幾個神學作品譯著的組織：

- 一、神學著作編譯會……………②〇六(一九七四)一六四
- 二、神學論集……………②〇六(一九七四)一八四
- 三、瑪利諾基金會……………②〇六(一九七四)二〇六
- 四、碧岳學社……………②〇六(一九七四)二一八
- 五、輔大神學叢書……………②〇六(一九七四)二八四
- 北京「生命之光」牧靈學院……………王 愈 榮…②〇六(一九七四)六一九—六二四
- 美國天主教聖經學會第卅七屆年會側記
 - 一九七四年八月十九—廿二日……………房 志 榮…②〇六(一九七四)六二五—六三二
 - 一九七五年全國教務座談會資料……………資 料 室…②〇七(一九七五)一〇
 - 「聖經神學辭典」中譯本序言……………房 志 榮…②〇七(一九七五)三六二、三九八
- 第三世界神學家在東非坦尚尼亞首都集會……………房 志 榮…②〇八(一九七六)四〇四、四三〇

歷屆研習會專輯

「教會為一生活團體」講習會專輯 (一九六九年十一月，臺南與臺中)
 全省第一屆牧靈講習會兩次會議實況……………林 德 明…③二(一九七〇)一〇三—一〇九

第一講 從人類學看教會.....	范若柏	③	(一九七〇)	一一一	一一六
第二講 從人類學看臺灣社會.....	范若柏	③	(一九七〇)	一一七	一二四
第三講 新約中的教會(見神學論集二).....	房志榮	③	(一九七〇)	一二五	
第四講 從宗徒時代至梵蒂岡					
第二屆大公會議的教會.....	谷寒松	③	(一九七〇)	一二五	一三四
第五講 教會為一生活團體的現在與將來.....	谷寒松	③	(一九七〇)	一三五	一三六
給參加臺南講習會的神父、修女們的公開信.....	王敬弘	③	(一九七〇)	一三七	一三八
臺中講習會中的自我檢討.....	王敬弘	③	(一九七〇)	一三八	一四四
我對臺中自我檢討會的感受.....	王敬弘	③	(一九七〇)	一四五	一四九
一九七〇年牧靈講習會專輯(一九七〇年八月,臺北輔仁大學)					
「基督的福音與現代中國」.....	房志榮	⑥	(一九七〇)	五一	五二〇
一九七〇年牧靈講習會緣起.....	房志榮	⑥	(一九七〇)	五一	五二〇
以堅決的意志與愛發動.....	房志榮	⑥	(一九七〇)	五一	五二〇
一九七〇年的牧靈講習會.....	李佳果	⑥	(一九七〇)	五二一	五二四
介紹本屆牧靈講習會.....	房志榮	⑥	(一九七〇)	五二五	五二八
儒釋道所形成的中華民族宗教信仰.....	羅光	⑥	(一九七〇)	五二九	五三八
目前自由中國的文學與宗教思想型態.....	管冰	⑥	(一九七〇)	五三九	五四七
現代中國的哲學與宗教.....	趙雅博	⑥	(一九七〇)	五四九	五五六

教理新編——向國人傳報福音的一個嘗試……………趙 舟……………⑥二(一九七〇)五五九—五七〇
 位格主義神學與基督福音的宣講……………張 春 申……………⑥二(一九七〇)五七一—五八〇
 從心理學看教會內的人位往來……………魏 欽 一……………⑥二(一九七〇)五八三—五八六
 一九七〇年牧靈講習會決議案……………王 秀 谷……………⑥二(一九七〇)五八七—六〇〇
 閉幕辭……………王 秀 谷……………

第一屆神學講習會專輯(一九七一、一、十九—廿二、輔仁神學院)

今日之懺悔聖事——引言、罪、及悔改……………Charles E. Curran 著 譚 碧 輝 譯……………⑧三(一九七一)一九三—二一一
 輔大神學講習會後記……………劉 河 北……………⑧三(一九七一)二八二、二八八
 今日之懺悔聖事……………

告明、懺悔與感恩祭、結論……………Charles E. Curran 著 王 敬 弘 譯……………⑧三(一九七一)二一三—二二七

犯罪的心理……………朱 秉 欣 講……………⑧三(一九七一)二二九—二四六
 皈依的心理現象……………朱 蒙 泉 講……………⑧三(一九七一)二四七—二六四
 中國文化中罪的形態和意義……………羅光總主教講……………⑧三(一九七一)二六五—二八五
 聖經中的罪與懺悔(皈依)……………房 志 榮 講……………⑧三(一九七一)二八七—二九五
 輔大神學講習會後記……………臺南聖母無原罪會修女……………⑧三(一九七一)二九六、三〇八
 「罪」與「皈依」的神學……………蘇 玉 崑 講……………⑧三(一九七一)二九七—三〇六
 懺悔聖事的禮儀和方法……………和 爲 貴 講……………⑨三(一九七二)三八一—四一九

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題……………張春申講：⑨三（一九七一）四二一—四三一
 良心的培養與懺悔聖事的宣講……………韓德力講：⑨三（一九七一）四三三—四六一
 第二屆神學研習會專載（一九七二年一月十日至十四日）

- 一、聖體聖事在人類文化中的準備……………房志榮神父：⑩四（一九七二）一七九—一八六
 二、聖體聖事在舊約中的準備……………房志榮神父：⑩四（一九七二）一八七—一九八
 三、新約中的聖體聖事……………王敬弘神父：⑩四（一九七二）一九九—二一四
 四、查經……………周聯華牧師：⑩四（一九七二）二一五—二二〇
 五、天主教的主餐神學……………高士傑神父：⑩四（一九七二）二二一—二三八
 六、更正教的主餐神學……………周聯華牧師：⑩四（一九七二）二二九—二五〇
 七、耶穌在聖體聖事中的臨在……………張春申院長：⑩四（一九七二）二五一—二六三
 八、彌撒禮儀：意義、改革與實施……………趙一舟神父：⑩四（一九七二）二六五—二七六
 九、彌撒敬禮……………張春申院長：⑩四（一九七三）二七七—二八六
 十、怎樣講聖體聖事的要理……………雷蕙琅小姐：⑩四（一九七三）二八七—二九八
 十一、聖體聖事與神修……………岳雲峯神父：⑩四（一九七三）二九九—三一六
 十二、由使徒工作觀點看聖體聖事……………金象遠神父：⑩四（一九七三）三一七—三二五

轉載

回味輔大神學研習會（教友生活）……………姜郁青修女：⑩四（一九七三）一八六、二一四

輔大神學研習會後記（教友生活）……………李惠仁修女…⑫四（一九七三）二六四、三一六
 從神學研習會看明日的臺灣教會（鐸聲）……………岳雲峯神父…⑫四（一九七三）三二八、三二七
 第三屆神學研習會專輯：論四部福音（一九七三年一月十二日至十六日）……………三一五
 一般性問題

一、今日福音批判的問題……………張春申…⑬五（一九七三）一五五—一六八
 二、聖經的靈感與福音批判……………張春申…⑬五（一九七三）一六九—一八〇
 三、福音形成史……………房志榮…⑬五（一九七三）一八一—一八八
 個別福音的研究

四、對觀福音問題……………劉家正…⑬五（一九七三）一八九—二〇六
 五、從瑪竇福音的編輯要旨看第一福音的神學思想……………周聯華…⑬五（一九七三）二〇七—二二四
 六、馬爾谷及路加的基本神學思想……………房志榮…⑬五（一九七三）二一五—二二八
 七、若望福音的結構……………王弘…⑬五（一九七三）二二九—二四四
 福音的資料、歷史和用途

八、福音資料的來源……………王敬弘…⑬五（一九七三）二四五—二五八
 九、福音的歷史批判……………張春申…⑬五（一九七三）二五九—二七〇
 十、從聖經的研究談牧靈工作的實際運用……………施達雄…⑬五（一九七三）二七一—二八〇

附錄

十一、查經的原則與方法.....房志榮：⑩五（一九七三）二八一—二八四

聖神同禱運動.....張春申：⑩五（一九七三）二八五—二九七

值得回味的日子.....姜郁青：⑩五（一九七三）二二八—二二九

第三屆神學研習會隨筆.....郭青：⑩五（一九七三）二四四、六

輔大聖經週專輯（一九七三年十二月四日至九日）

實踐部分：聖經與生活

聖經與祈禱生活.....郭德蘭：⑩六（一九七四）五一—八

聖經與家庭生活.....陳明清：⑩六（一九七四）九—一五

聖經與人際關係.....張潘秀江：⑩六（一九七四）一七—二二

聖經與受挫折的人.....譚璧輝：⑩六（一九七四）二三—三〇

聖經與修道生活.....馬千里：⑩六（一九七四）三一—三八

聖經與人生觀.....張曉風：⑩六（一九七四）三九—四五

學術部份：聖經問題檢討

聖經的完整與一貫.....陳維統：⑩六（一九七四）四九—六一

聖經為天書有最偉大的啓示.....蔡仁理：⑩六（一九七四）六三—六九

聖經與傳統.....曾志翌：⑩六（一九七四）七一—八八

聖經作者的真實性(舊約).....	房志榮	19六(一九七四)	八九—九八
聖經作者的真實性(新約).....	柯成林	19六(一九七四)	九九—一〇七
聖經的啓示與靈感.....	張春申	19六(一九七四)	一〇九—一一七
聖經展覽指南			

聖經內容介紹.....	房志榮	19六(一九七四)	一二—一五〇
聖經資料陳列.....		19六(一九七四)	一五〇—一五三

補白文：轉載「中國天主教文化雜誌」中

「基督徒看中國新年」.....房志

榮 19六(一九七四)

一六、四六
一〇八、一一八

第四屆神學研習會專輯(一九七五年一月廿七日至卅一日)

演講

一、人對救恩的渴求.....	溫保祿神父	27七(一九七五)	一八三—二〇九
二、從哲學觀點看救援.....	鄭聖冲神父	27七(一九七五)	一一—二二一
三、儒家思想中之得救.....	成世光主教	27七(一九七五)	二三—二二七
四、自佛教觀點看救援問題.....	道安法師	27七(一九七五)	二九—三三六
五、道教與得救問題.....	蕭天石大師	27七(一九七五)	三三七—二四六
六、以伊斯蘭教的觀點			
談「得救」與「救援」問題.....	定中明教長	27七(一九七五)	二四七—二五二

七、聖經啓示中的基督救贖論	謝博文牧師	②七(一九七五)二五三—二六一
八、基督的救恩	溫保祿神父	②七(一九七五)二六三—二七七
九、教會與救援	張春申神父	②七(一九七五)二七九—二八八
十、「救恩」神學的若干系統反省	谷寒松神父	②七(一九七五)二八九—二九七
十一、在牧靈與教理觀點下討論救援	弘宣天神父	②七(一九七五)二九九—三〇六
第四屆神學研習會素描	姜 郁 青	②七(一九七五)二七八、二九八 三〇六

轉 載

輔大第四屆神學研習會日記(恆毅)……………劉太萼修士：②七(一九七五)三〇七—三二〇
 第五屆神學研習會專輯：建設地方教會(一九七六年正月十九日—廿三日)

一、聖經中的地方教會	張春申神父	②八(一九七六)一六一—一七二
二、教會歷史中地方教會意識的演變	鄭筆光神父	②八(一九七六)一七三—一八二
三、聖統、修會、教友在地方教會中的角色	李 震 神 父	②八(一九七六)一八三—一九七
四、地方教會與普世教會	谷寒松神父	②八(一九七六)一九九—二〇八
五、地方教會在信理、禮儀、法律各方面與普世教會的關係	王愈榮主教	②八(一九七六)二〇九—二一九
六、地方教會與合一運動	房志榮神父	②八(一九七六)二二一—二二九
七、地方教會與文化	鄔昆如教授	②八(一九七六)二三一—二四七

附錄：

八、地方教會與教育（缺文稿）	周聯華牧師	八（一九七六）二四九—二六七
九、地方教會與政治	黎建球教授	八（一九七六）二四九—二六一
十、地方教會與社會發展	張春申神父	八（一九七六）二六九—二八一
十一、地方教會與其他宗教	羅光總主教	八（一九七六）二八三—二九三
十二、現代教會文獻中的地方教會	溫保祿神父	八（一九七六）二九五—三〇九
「地方教會」淺釋	房志榮	八（一九七六）一九八、二二〇—二三〇
得窺天廷之堂奧	韓劍琴	八（一九七六）二四八、二六八—二八二、二九二