

神學論集

于斌



74

# 輔仁大學神學論集

第七四號 一九八八年冬

總目錄見 (30) (50) (70)

## 目錄

前言..... 編輯室..... 四九五

### 聖經

「王家的祭司」或「祭司的王國」？..... 區華勝..... 四九七

上主之神與上主的僕人..... 潘永達..... 五一五

一位稅吏蒙召而為耶穌擺設筵席..... 柯成林..... 五二三

福傳大會前夕談講經..... 房志榮..... 五二九

### 信理

從藝術靈感看聖經靈感..... 林逸君..... 五三七

## 牧靈

天主教在台灣傳福音的現況與未來方向……………張春申……………五四九

## 修會

修會神恩：它的定義、再發現及對我們生活的含義……………王敬弘譯……………五七五

## 書評

突破——大宗教發明家的重要領悟……………谷寒松……………五九一

基督教神學邁向新紀元……………谷寒松……………五九五

天主的選民——一本對人類懷寬廣視野的書……………谷寒松……………六〇一

## 資料室

聖誕佳節回歸父家——陳文裕神父安息主懷……………五四六、五九〇

第七一至七四期總目錄……………六〇五

## 前言

編輯室

本期的七篇文章及三篇書評可分爲三類：首先有兩篇較學術性的文章，即區華騰神父的「王家的祭司或祭司的王國？」及柯成林神父的「一位稅吏蒙召而爲耶穌擺設筵席」。前者是一篇應時的文章，因爲在全教會都重估教友的地位與使命的這一刻，把伯前二9的那幾句話根據聖經的傳統加以解釋，而把握其正確的意義是十分有益的。後者由一個具體的例子，以釋經的方式，闡明耶穌與稅吏及罪人往來做朋友，正是天國來臨的一個明顯標記。

第二類的兩篇文章出自本神學院兩名在校生的手筆：道明會神父潘永達的「上主之神與上主的僕人」，這是他聽完上學年的聖經神學的課程後，所寫的一篇扼要的讀書報告。如果把文中所引的聖經章節都翻開對證審閱，隨着該文的路線看下去，會對天主聖神有深一層的了解。另一篇「從藝術靈感看聖經靈感」是瑪利亞方濟各會修女林逸君的作品。她從藝術的靈感講到聖經的靈感，再以聖神與作者（人一方面）的寫作人）三方面的關係：意識——理智層面，潛意識——直覺層面，及深層意識——神秘層面來闡明天主聖神如何與聖經作者合作的問題。最後在結語中林修女也不忘指出，在成書過程、在內容、在作者體驗三方面藝術靈感與聖經靈感的不同。

其餘的文章及書評都屬於本期神論的第三類：它們多少都與明年（一九八八）二月的福傳大會有關。首先有張春申神父的「天主教在臺灣傳福音的現況與未來方向」是明年福傳大會的政策性演講，在此公佈，正可供與會者及未能與會者的參考與反省。這篇接近兩萬字的演講共分三大部分：一、傳福

音的神學基礎：傳福音與天國、與耶穌基督、與教會、與時代信號；三天主教在台灣傳福音的現況；衰弱的跡象、外在環境、教會團體、及傳福音的方法；三天主教在台灣傳福音的未來方向；整體性的、動態性的、涉世性的、多元性的、降生性的、全面性的傳福音。這第三部分所提的六點前瞻性的特徵給讀者很多反省的資料，這些資料都是導向實踐的。

其他幾篇與福傳大會的關係可以解釋如后：「福傳大會前夕談譯經」觸及傳福音與大公運動及大公精神的問題。福傳大會提案八辦法1(2)說：「教會應多開放與其他基督宗教及非基督宗教交談的機會，並竭力推行實踐梵二大公精神」。提案十的辦法2(8)也說：「增加各階層與其他基督宗教及非基督宗教之間的接觸與交談」。

谷寒松神父的三篇書評是在與其他基督宗教交談之外，更注意到與非基督宗教交談的重要性。福傳大會提案除上面所引的以外，提案八的說明1(2)還說：「中國地方教會人員大都不重視研究其他宗教、民間信仰及風俗習慣，以致封閉、隔閡，未能有效的將福音傳給更多的國人，滿足其固有宗教情懷的需要」。以上所引提案中的三段話說的都很中肯，但大公精神及態度不是一蹴可幾的，因此在提案一及二講到教友培育及修院教育時，大公教育也必須有它的位置，這是大公主義法令極強調的一點。王敬弘神父所譯有關「修會神恩」一篇可給提案四一些說明。

# 「王家的祭司」或「祭司的王國」？<sup>①</sup>

區華勝

## 壹 「王家的祭司」

梵二的禮儀改革帶來了很多新的東西，其中多了不少新的彌撒祭禮中的「頌謝詞」。常年主日頌謝詞(一)裡有這麼一句話：

「祂使我們……得稱為 1 特選的民族，2 王者的祭司，3 聖潔的邦國，4 得救的子民。」

這句話出自伯鐸前書二章九節：

「你們都是 1 特選的種族，2 王家的祭司，3 聖潔的國民，4 屬于主的民族。」

兩者雖然在譯文上有差別，但其拉丁原文卻是一致的。爲了討論的方便，我們用後者的譯文，同時將拉丁文及它所根據的希臘文一併列出：

拉丁文 — 1 *genus electum*, 2 *regale sacerdotium*, 3 *gens sancta*, 4 *populus adquisitionis*.

希臘文 — 1 *genos eklekton*, 2 *basileion hierateuma*, 3 *ethnos hagion*, 4 *laos eis peripoiésin* (= *laos periousios*)<sup>②</sup>。

聖經

「王家的祭司」或「祭司的王國」？

伯鐸前書用這四個稱號來稱呼基督的信徒，它們都源自古經，或更好說，依據七十賢士的希臘文譯本：

1 出自依四三20。

2 出自十九6；廿三22（希伯來原文缺）。

3 出自十九6；廿三22（希伯來原文缺）；申七6；十四2；廿六19。

4 出自十九5；廿三22（希伯來原文缺）；依四三21；申七6；十四2；廿六18。

伯鐸前後書無論在廣度或深度來看都不如保祿書信（見伯後三15~16），是以不易被人賞識。梵二以後，因平信徒地位的晉級，伯前二9那句話就突然平步青雲，身價萬倍，到處都見有人應用，但同時很少人注意到其中的問題，尤其是什麼叫做「王家的祭司」？

## 訓話方面的疑難

伯前二9的四個稱號有着同樣的成分，即各由一形容詞及一名詞所組成。134的名詞及形容詞又是同義詞，彼此形成平行的對偶③。只有2彷彿是一顆出軌的行星，與衆不同而獨樹一幟：

1 它的形容詞（「王家的」）跟其他三個稱號的形容詞沒有同義的關係。

2 它所用的名詞 *hieratema* 是個不可數名詞（*uncountable noun*）既可作抽象名詞用（即祭司職），也可作集體名詞解（即祭司們或祭司團），而不像134所用的是個可數的普通集體名詞（*countable common collective noun*）。

3 它的文法結構也特殊：134都是以名詞領先，形容詞隨後，而2卻是以形容詞領

先，名詞隨後④。

## 歷史方面的問題

但最主要的問題隨是來自歷史的。

不論在古代或今日的原始宗教裡，每一家長或族長、或甚至每一個人都可以向神建壇行祭，如加音、亞伯爾（創四3後）、諾厄（創八20）、亞巴郎（創十二7；十三18；廿二1後）、依撒格（創廿六25）、雅各伯（創廿八18後；卅一54；卅三20；卅五14、15）等。又許多民族及國家的君王就是當然的祭司，創世紀十四章十八節記載的撒冷王默基瑟德便是一個很好的例子。但是自從以色列由散漫的家族和氏族進而形成有組織的社團以後，宗教的禮拜方式亦開始有固定的規模。由家長、族長或個人舉行的祭祀雖然一時未完全被廢除，但已越來越罕見了⑤，取而代之者為以團體名義行祭的祭司制度。肋未、亞郎、匝多克以及他們的民族遂先後在以色列的宗教裡擔任起祭祀的主要角色⑥。不錯，在以色列及猶太君權昌盛的時代，一國之主同時也是宗教事務的最高負責人⑦，不管好壞，他可以直接或間接干預一切與崇拜有關的事宜，他有權任命或罷免在聖殿供職的祭司及人員⑧，甚至還可以親自主持一些祭典⑨，但畢竟他不是正式的祭司⑩。在以色列的傳統裡，我們找不到一個一人兼任國王及祭司的例子；實在，它也不容許有這樣的事發生。公元前二世紀，哈斯摩乃朝代有幾位野心勃勃的首領曾作過這種大膽的嘗試，竟然遭到人民強烈的反抗，以致有法利塞黨及谷木蘭團體的產生⑪。

既然是這樣，那麼「王家的祭司」一詞（*kingly or royal priesthood*）有什麼意義呢？從

聖經

「王家的祭司」或「祭司的王朝」？

字義方面來說，可有兩種<sup>(12)</sup>至三種解釋：

(A) 「君尊的祭司」，或「有君王身分的祭司」<sup>(13)</sup>。但是我們已說過，在以色列的傳統制度裡沒有這種祭司。

那麼它可不可以指外教民族的以君主身分充任的祭司呢？恐怕有人無意中會聯想到希伯來書第五和第七章所論及的默基瑟德。但是我們知道伯鐸前書跟希伯來書所談的是各有千秋的：後者是專門引用創世紀十四章作為預像去闡釋基督為祭司的某些層面；而前者只不過附帶地引用出谷紀十九章六節來反射基督信徒地位的崇高，藉以激發他們在外教人中度一個聖善的生活。兩者的話題不同、引典不同、用意不同，是不可以穿鑿附會的。

(B) 「為君王服務的祭司」。上面我們已經說過，在以色列及猶太的王朝時代，國君雖不是祭司，卻是宗教事務的最高負責人，祭司是他的屬員，由他任命，為他服務。但這個解釋只有降低而非彰顯基督信徒的地位，恐怕與伯前二九的原意不符。

(C) 古經多次稱天主為君王<sup>(14)</sup>，我們可否將 *basilicon* 這個形容詞解釋為「天主的」呢？也就是說，將「王（家）的祭司」解釋為「天主的祭司」呢？這樣的解釋縱然有點牽強，卻不是絕對不可能，而且還帶來一點好處，即是將伯前二九的四個稱號的形容詞變成同義詞，不過它始終還解決不了上面我們已提過的文法結構的特殊之謎。

是以「王家的祭司」一詞依然還是個問題。

## 貳 「祭司的王國」

伯前二9的「王家的祭司」一詞引自七十賢士譯本，既然它不能給我們一個滿意的答覆，那麼我們可否向希伯來原文求解答呢？

原來希伯來原文是…*mamleket kohanim*，譯成希臘文理應是…*basileia*（或*basileion*）*hieron*，意謂「祭司（們）的王國」。Hieron是一個所有格的普通複數名詞。其實這種譯法已為公元二世紀的Aquila Theodotion，及Symmachus所採用，見於一些梵蒂岡的手抄本中<sup>15</sup>。Coptic Boharic 文譯本（三世紀以後）譯成*regnum sanctum*「聖的王國」；而古拉丁文譯本（四世紀以前）則譯為*regnum sacratissimum*「至聖的王國」<sup>16</sup>。

然則「祭司的王國」有何意義呢？首先我們得了解，如果將「王家的祭司」根據希伯來原文修改成「祭司的王國」，則伯前二9的四個稱號便成了完整的對偶：

1 特選的種族，2 祭司的王國<sup>17</sup>，

3 聖潔的國民，4 屬于主的民族。

234都出自出谷紀十九5-6節，作者在這裡顯然大費苦心，除了找合配的形容詞外，還得去找同樣的名詞。因此這些詞類是大可以對換來用的，我們無須爲了「王國」一詞而多受困擾。此外，「王國」的「王」字指示一種政制<sup>18</sup>。但主要的還是個「國」字，它代表一個團體。國成立以後才可以談政制，國未成，根本談不上政制。所以我們一般都稱某國某國，至於它們行什麼政制却少提及；如我們稱英國、荷蘭、約旦就算了，無須多費唇舌而稱大英王國、荷蘭王國、或約旦王國。是以，「祭司的王國」實際上也可稱爲「祭司的國度」或「祭司的團體」。

## 聽天主的話

那麼「祭司的王國」、「祭司的國度」、或「祭司的團體」又意味着什麼呢？換句話說，昔日以色列民族的祭司職務又在於什麼呢？這在本節的上下文中可以推敲出來：出十九4b~6敘述天主託梅瑟向以色列民衆建議訂立盟約，並提出訂約的雙方條件。梅瑟遂召集了民衆和他們的代表，徵詢他們的意見，他們都一口答應了要守約，要「聽」天主的「話」。梅瑟回報上主，上主吩咐他們作適當的準備（7~15節）。接着而來的是天主在西乃山上的顯現（16~25節）。從二十章起一路到書末的四十章，除了卅二和卅三章外，都是記載天主吩咐以民遵守的「話」。一開始就有「十誡」（廿一~17），繼之而來的是其他管理家庭、社會和宗教的各種法規，所以連篇累牘都有「上主說」、「上主訓示梅瑟說」、或類似的語句。當然，這些長達十多章的條文不可能是旦夕之間一氣呵成的，事實上它們都有一個頗爲複雜的背景。據一般了解，除廿五至卅一章、卅五至四十章是公元前六世紀耶路撒冷「祭司派系的傳授」（P. the Priestly tradition）外，全書的主要部份屬於「雅威派系的傳授」，但也混雜着「祭司」及公元前九世紀的「厄羅因派系的傳授」（E. the Elohist tradition）<sup>19</sup>。但無論如何，這些不同的背景、不同時代的條文後來被該書的作者收集在一起，而出十九4b~6就成了天主跟以民立約的引言。第6節所稱的祭司的任務乃在於守天主的「約」和聽天主的「話」。這種觀念不斷出現在梅瑟五書的其他部分裡，尤其在本文（壹）已提過的章節中，茲舉申廿六18~19爲證：

上主今天也照祂對你所說的，明認你爲祂特屬的人民，只要你謹守祂的一切誠命，並且

祂要使你在名譽、聲望和光榮上，遠超過祂所造的一切民族，使你如祂所說的，成為屬於上主，你的天主的聖潔人民。

以民了解他們跟雅威特殊的關係，也明白盟約和由盟約而生的法制是維持這種關係的基礎。守法對他們來說乃是一種光榮，申四7-8 很清楚地表明了這種意識：

有哪個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每次呼求祂時，這樣親近我們呢？又有哪個大民族，有這樣公正的法令和規律，如同我今天在你們面前所頒佈的這一切法律呢？

同章32-40節更將這種思想發揮得淋漓盡致，並且數度強調以色列的雅威是天上地下唯一的主、唯一的神。

聖詠一四七19-20節以短短數語歸納了我們所說的：

祂向雅各伯曉諭了祂的言語，

祂向以色列啓示了祂的誠律。

祂從未如此恩待過其他任何民族，

也沒有向他們宣示過自己的法律。

秉承這種由來已久的精神遺產，難怪日後那輩維護雅威宗教傳統的先知聖者們，對一般的祭祀奉獻都持有一種處之泰然的態度；他們重視日常生活的奉公守法甚於形式禮拜的繁文縟節。是以撒慕爾敢指責撒烏耳王說：「上主怎能喜歡全燔祭和犧牲勝過上主的命令？聽命勝於祭獻，服從勝過綿羊的肥油脂」（撒十五22）；而歐瑟亞可以託天主之名說：「因為我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天

主勝過全燔祭」(歐六6；此外可參看依一11~17；耶七21~24；亞五21~24；米六6~8；詠五十七~23)。

## 宣揚天主的榮耀

本文(壹)又引用了依四三〇~21<sup>20</sup>：

田野間的走獸、豺狼和駝鳥都要讚美我，因為我在曠野中使水湧出，在沙漠裡使河流成渠，為賜給我「揀選的百姓」——也就是我為自己所「賺取的人民」——水喝，好使他們「宣揚我的榮耀」。

這段引文給以民的祭司職提出了另一項任務：「宣揚上主的榮耀」。不過這項任務與前面所提過的「聽天主的命」和「守天主的法」實際上是同一事的兩面，是相輔相成的，只是強調的不同而已。聖詠第五十一篇的作者在自己的過犯發表了懺悔的心以後，就立意「要把天主的道路教導給惡人，使罪人回頭改過」而歸順祢，他說：「我的舌頭必要歌頌你的慈愛。我主，求你開啓我的口唇，我要親口宣揚你的光榮」(15~17節)。關於祭獻，他卻有自知之明而說：「我獻全燔祭，你也不喜歡。天主，我的祭獻就是這痛悔的精神」，也只有真心的痛改以後，「那時你才會悅納法定之祭、犧牲和全燔祭獻」(18~19、21節)。

事實上，「宣揚天主的榮耀」不單是口舌的宣傳，而主要的還是行動的說教。禮拜上主的人，如果放蕩不羈、投機取巧，那無異是否認天主、褻瀆祂的名、為祂做反宣傳<sup>21</sup>；反之，如果生活循規蹈矩、正大光明，則能導人認識並事奉祂<sup>22</sup>。我們可以從猶太人的宗教歷史裡加以證實<sup>23</sup>。他們在亡國

後直到新約興起的一段時期中，到處流浪，政治的勢力雖然一落千丈，但宗教方面的發展卻突飛猛進。這固然有賴於他們的宣教人員四出活動（見瑪廿三15），但主要的還是由於教外人自動的歸依。其理由是：當時邪說橫行，頹風猖獗，而猶太人竟能標示出清晰的一神觀念、樹立起崇高的倫理思想、實行出嚴格的生活方式，天下間的仁人善士一時趨之若鶩，不知不覺地爲初期教會做了鋪路的工作。②，日後保祿使徒在各地開教，一開始就吸收了不少這些原屬猶太會堂的慕道者（宗十三16，26；十四1；十六14；十七4，12，17；十八4，7）。

以色列人民既然是一個「祭司的團體」，那麼他們當中是否就沒有或不需要其他更進一層的專業祭司呢？不，前面我們說過，以色列的宗教自從制度化以後，就是說，雅威的信仰被肯定了以後，個人舉行的祭祀，即使是君主之尊，亦不被接受，這也可以在出谷紀的行文中觀察出來。

十九章6節雖然稱以民爲祭司，卻沒有讓以民直接跟天主談話，還是以梅瑟爲傳話的中間人（見7節後）。當上主在西乃山顯現時，民衆甚至不許接近山腳（12、13、17、21、23、24節；廿1節），只有梅瑟和亞郎才准上山，連他們的祭司也不例外③。

在另一段敘述裡（廿四章），梅瑟帶亞郎、納達布、阿彼胡和七十位長老上山，但只到山腰爲止，繼續往上登山的有梅瑟和若蘇厄，但是跟天主談話的仍是梅瑟一人。隨後從廿五章起一路到書末，除了其中三章以外，都是講論祭器和祭禮的事，民衆只有「照樣來做」。第廿八章至卅一章更詳細規定專業祭司的資格、任務、服飾和權利等。

綜上所述，可見世人與天主的關係有如金字塔，拾級而上，層層有序。以民是雅威的選民，也就是說，他們較天下各民族更接近祂，更認識祂的意旨和法度，這是他們的光榮；但另一方面，他們有

責任代替其他民族事奉他們所認識的唯一真主，而事奉的方法是「聽天主的話」和「守天主的約」。藉着這種「事奉」他們得以宣揚上主的榮耀以及領導其他的人歸附祂。這就是以民的祭司職務<sup>20</sup>。但以民自身跟雅威主的溝通又需依賴其他的管道：跟雅威主立約有賴梅瑟；做贖罪祭、全燔祭等一般形式祭祀則有賴法定的專業祭司。

## 伯前二〇的基督徒祭司職

這些從舊約傳留下來的觀念，伯前的作者都接受過來應用到基督徒身上。基督教會是新以色列，基督徒是新以色列子民，他們承繼了往日以色列子民的稱號。正如當初以色列是聚散無常的烏合之衆，膜拜不同的神明，後來藉對雅威主的信仰融成一個有紀律、有組織、有共識的民族。今基督徒也是一樣，天主誘導他們棄暗投明，出死入生，他們從前是各自爲政、各不相謀的匹夫匹婦，如今却成了天主的子民。他們也應該像以民一樣「聽天主的話」、「守天主的約」、「宣揚天主的榮耀」。是以伯前的作者在給基督徒徒下了界說以後（二九～10），就開始講論一連串日常生活的倫理問題，可與出谷紀十九章以後的相比。二11～12 敦勸在世上作「僑民」和「旅客」<sup>21</sup>的基督徒「在外教人中要常保持良好的品行，好使那些誹謗你們是作惡者的人，因為看到你們的善行，在主眷顧的日子歸光榮於天主」。三1 勉勵爲人妻子的基督徒「服從自己的丈夫，好使那些不信從天主話的人，爲了妻子無言的品行而受感化」——這一切都是「一般基督徒祭司的職務」。

除此以外，伯前也提及祭祀的問題。二5 稱基督徒爲 *oikos pneumatikos* ……以奉獻……  
*pneumatikas thusias*，按一般的翻譯是：「屬神的殿宇，以奉獻屬神的祭品」，但如果我們記得

上面討論過的有關舊約時代先知們及雅威宗教傳統對空洞的形式祭祀的苛評，那麼我想這裡翻譯爲「名副其實」（與「徒具虛表」對稱）的殿宇及「名副其實」的祭品則更能達意：基督徒是名副其實的殿宇，用作奉獻名副其實的祭品。

最後要提的是：基督徒奉獻給天主而使天主喜悅的祭品是「通過」（*dia*）耶穌基督奉獻的；同樣，天主也是「通過」祂而受到光榮（四二）。雖然伯前沒有像希伯來書一樣明明聲稱耶穌是祭品和祭司，但字裡行間，這種觀念是潛藏的：基督徒是以耶穌的血所洗淨和所救贖的（一2，19；二24；三18）。無可置疑，伯鐸前書的作者除接受了舊約的傳統思想而加以發揮外，對耶穌爲祭司及天人中保的地位曾加以刻劃，這與出谷紀比較可說是唯一不同的地方。

本來我們對出十九6及伯前二9的探討在這裡就可結束，只不過有些古代的譯本有稍爲不同的讀法，因而引起了另外一些問題，我們要在下節討論。

### 參 「王國及祭司」6.

公元三世紀的敘利亞文譯本有「王國，祭司」（*basileion, hierateuma*）的讀法。公元三世紀後的Coptic Sahidic及五世紀的Armenian文譯本則有「王國及祭司」（*basileion kai hierateuma*）的讀法<sup>②</sup>。根據這種讀法，「王國」與「祭司」兩詞各自獨立，而再無所有格的附屬關係了，如將它再轉譯成希伯來文，則是 *mamlaket wekohanim*，但這樣的讀法不可能出現在出十九6的希伯來原文中，因爲它會擾亂原文的節奏，又會破壞原文的對偶，所以在一九六七年最

聖經

「王家的祭司」或「祭司的王國」？

新出版的 Kittel's Biblia Hebraica 已不再將這樣的讀法放入它的考證註腳裡。

既然希伯來原文的讀法無疑是「祭司的王國」了，奇怪的是爲什麼在後來的譯文中（以七十賢士譯本爲首）竟會出現這些不同的讀法呢？問題是不易解答的。我們推測這可能是受了瑪加伯家族所建立的哈斯摩乃朝代的歷史背景的影響。瑪加伯家族起初以復國復教的口號發起爭取獨立的戰爭，但後來漸漸被戰績及野心所誘惑，企圖將政教兩權集於一身。他們雖然是祭司的後裔（加上二一），但究竟不是匝多克的名門，爲充當大祭司已爲人所非議。後來亞歷山大雅乃烏斯（Alexander Jannaeus 公元前一〇三—七十五年）竟將大祭司及君王的稱號兼而有之，開了空前絕後的先例<sup>29</sup>。無論如何，如何，瑪加伯或哈斯摩乃家人的理想及成就的確是相當輝煌，使人刮目相看，在當時以及後來的猶太人心目中一定留下了難忘的印象。瑪加伯下二一七以短短數語說出了這種理想及成就：「天主既然拯救了祂的全體百姓，又把 1 產業， 2 王國（王權）， 3 祭司職及 4 祝聖禮（1 Kleronomia, 2 (to) basileion, 3 hieratema, 4 hagiastos）交給了祂所有的人」。1 應指土地<sup>30</sup>， 2 是主權；有人民、有土地、有主權，一個國家乃得成立。但一個以宗教或神權立國的國家，則除了上列的三個條件外，還須有 3 和 4 兩項條件，這裡的 hagiastos 一詞似應指耶路撒冷的聖殿或聖殿內舉行的各項儀式。依我們推測，引句中 2 3 兩詞的平排並列可能對上述譯本的譯文有直接或間接的影響。

在默示錄裡有兩次 *basileia* <sup>31</sup> 和 *hieris* 兩詞以同格的地位連用在一起：

……那愛我們，並以自己的血解救了我們脫離我們的罪過，使我們成了王國（的子民），成了侍奉他的天主和父的祭司的那位（一五 / 六）。

……你曾被宰殺，曾用你的血從各支派、各異語、各民族、各邦國中，把人贖來歸於天

主；並使他們成了王國（的子民）和祭司，事奉我們的天主；他們必要為王，統治世界（五9-10）。

上面這兩段引文給我們說明了基督和基督信徒各自所擔任的角色：基督以他的血作天主和他的信徒之間贖罪和盟約的中間人；而基督徒則有分享天主的王權和分享基督的祭司職的雙重角色，也就是所謂「侍奉天主即是為王」（*servire Deo regnare est*）的意思。但無論統治也好，或侍奉也好，基督徒在世上人間的確也擔當起中間人的角色。

默示錄另外一處將 *hierets* 和動詞 *Pasileuo* 一併運用：

第二次的死亡對這些人無能為力；他們將作天主和基督的祭司，並同祂一起為王一千年（廿6）。

這節論及末世以後的情形，與前面兩段相比較，基督為中間人的角色已不再被強調了，但那些在有生之日曾為耶穌捐軀作見證或沒有向撒彈屈伏的信徒，則仍然一方面擔任侍奉天主和基督的祭司，另一方面和基督分享治權和審判權（見廿4）。

義人或基督徒一方面侍奉天主或基督，另一方面對世界施行治理或審判權，這種思想在聖經裡曾多次出現，如智三8；瑪十九28；路十二32；廿二29-30；格前六2；弟後二12；默一9；二26-27；三21。

神學的反省是繼歷史而漸漸深入和延伸的，沒有歷史背景做襯托，神學的思想恐難發展，或至少很難被了解。

## 註釋

- ① 我國天主教慣用「司祭」，而福音教一般用「祭司」。筆者參考了好幾本字典及辭典，都找不到有「司祭」，而只有「祭司」。最近我國天主教譯成的「每日禮讚」也開始用起「祭司」來。爲了統一起見，本文一概用「祭司」一詞。
- ② 此兩詞是同義詞，前者由動詞 *peripoiēo* 引申而來，有「保留下來不致喪失」（編下十四12；路十七33；希十39）或「賺取、獲得」的意思（依四十三21；拉三17；弗一14；弟前三13；得前五9；得後二14；宗廿8）。後者由助動詞 *perieimi* 脫胎而來。希臘文學中有稱已婚的男子爲 *ho periousios*（the chosen one）的，意謂「意中人」，亦即德語的 *mein Mann*「我的男人」。七十賢士譯本以 *laos periousios* 來翻譯希伯來文的 *an segulah*（出十九5；申七6；十四2；廿六18；鐸二14）。參閱 W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (translated and adapted by W. F. Arndt and F. W. Gingrich from German, the University of Chicago Press, 1957); F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (editio tertia, Parisiis: Lethelloux, 1961)
- ③ 「種族」、「國民」、「民族」，顯而易見的是同義語。但「特選的」、「聖潔的」、「屬于主的」三個形容詞，在有不同文化觀念的我們乍看起來，好像沒有什麼關係似的，其實它們都是同義語。「聖潔的」是奉神祭祀的術語，而非指倫理上的行爲。而頌謝詞裡翻譯的「得救的子民」實在不合原意。
- ④ 伯前二5也談及祭司：「聖潔的祭司」(*hierateuma hagion*)，我們可以注意到，這裡所用的是七十賢士譯本一般用的句法，即名詞領先，形容詞隨後。
- ⑤ 如基德紅（民六26後）、三松的父親瑪諾亞（民十三19後）、厄里亞（列上十八30後）。

⑥ 參閱 "Priests", "Levi, Levites", "Zadok" 等項 in The Interpreter's Dictionary of the Bible with Supplementary Volume (Nashville: Abingdon, 1962, 1976) 或 J. L. McKenzie, Dictionary of the Bible (London-New York: Macmillan, 1965)。尤其是 R. de Vaux, Ancient Israel. Its Life and Institutions (translated by J. McHugh from French; London: DLT, paperback edition 1973), 345-405.

⑦ 達味(撒下六1後;七2後;十五24~29;廿四25;編上廿二~廿九)、撒羅滿(列上五~八)、雅洛貝罕(列上十二26後)、約阿士(列下十二5後)、阿哈次(列下十六10~18)、約史雅(列下廿二3後;廿三1後)。

⑧ 達味(撒下八17;廿25;編上十五1後;十六39;廿三25後;廿七34)、撒羅滿(列上二27, 35;四2)、雅洛貝罕(列上十二31後)。

⑨ 撒烏耳(撒上十三7b~15a 限十四31~35 有衝突,前者是屬於稍為後期的資料,它的作者對撒烏耳王甚不友善)、達味(撒下六12~19;廿四25;編上廿一28~廿二1)、撒羅滿(列上三4, 15;八5, 14, 62~64;九25)、雅洛貝罕(列上十二33;十三1)、阿哈次(列下十六12~15)。

⑩ 見註⑥ R. de Vaux, Ancient Israel, 114.

⑪ 同上402.

⑫ a priesthood of royal rank or ⑬ in royal service 見註⑨ W. Bauer, A Greek-English Lexicon.

⑬ 見戴德里(W. Doyle)根據 W. Bauer, Lexicon 主持編譯的:新約希臘文中文辭典(台北浸宣出版社·一九八六年初版)。

⑭ 天主的王權是多方面的:祂是以色列的君王、是列國的君王、是宇宙的君王、是百神的君王;祂的作為可

聖經 「王家的祭司」或「祭司的王國」。

- 能表演在歷史的舞台上，但也可能是超時空的。見M. Tsevat, "King, God as", in註⑥ The Interpreter's Dictionary Supplementary Volume, 515-6; McKenzie, Dictionary, 476.
- ⑮ 參閱A. E. Brooke and N. McLean (ed.), The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus Supplemented from Other Uncial Manuscripts with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint (Cambridge University Press, 1906 onwards).

⑯ 同上。

⑰ 雖然在文法的分析來說，「祭司的」不是形容詞，却有近似形容詞的功用，英文則說：a kingdom of priests 或 a priestly kingdom.

⑱ 對治史的人來說，這是一個重要的線索，它提示出谷紀十九5~6是以色列民族進入了君主時代以後編成的資料。雖然現在我們手上拿着的出谷紀，從十九章起到四十章全是以描述以色列來到了西乃荒野後天主給梅瑟的顯示做背景，但整部書都是日後編成的，含有不少後期的思想及典章。據一般學者的分析，出十九5~6是屬於公元前十世紀達味或撒羅滿王朝的「雅威派系的傳授」(J the Jahwist tradition)，離實在的梅瑟時代懷有數世紀之差。參閱G. E. Wright, "Exodus, Book of", in註⑥ The Interpreter's Dictionary, II, 193.

⑲ 同上 192-195.

⑳ 這兩節的引文與伯前二9的①及④的稱號有關。為了醒目及方便起見，筆者在有關的詞語上加上了引號，並將思高聖經學會的譯文略為更改。釋經者們稱依四十~五十五章為「第二依撒意亞書」。此書多以出谷紀的題材來機托敘述以民從巴比倫重返祖國的情形，我們這兩節是暗示出十七1~17這段故事的。

㉑ 見則卅六16後；羅二24；譯一16；伯後二2。

②② 見瑪五16；伯前二12；三1）2；三16；弟前六1。

②③ 概括說來，以色列是巴勒斯坦地區內好幾個家族、氏族以信仰雅威為號召所聯盟而成的一個民族的合稱，公元前十世紀末葉分裂成南北兩國，南國稱猶太，北國仍稱以色列。南北兩國亡國後，北國遺民四散，而南國的遺民在巴比倫充軍以後可以返回家園，重修聖殿，雅威的信仰得以薪盡火傳。所以猶太和以色列是兩個有同樣意義的專有名詞，它們代表同一個民族兩個時代的歷史。

②④ 參閱 S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I (2nd edition; New York: Columbia Univ. Press, 1952), chapter 6; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I (Harvard Univ. Press, 1923), 323-353; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha* (New York: Harper, 1949), 188-196.

②⑤ 梅瑟雖然出于肋未族（可能也是虛構的），但似乎不是祭司，而是以色列民族之創立者及雅威盟約的代言人，參閱註⑥ Mckenzie, *Dictionary*, 588-589.

②⑥ 根據依六十一6節：「你們（對以色列子民而言）要被稱為上主的祭司，人要稱你們為我們天主的侍役（事奉者）」，*hierais* 及 *leitoungoi* 成了平行的同義語。後者原來指的是社會和國家的公僕，是政治場合所用的術語，後來漸漸用到宗教的層面上，但仍保留着它基本的意義，也就是說，祭司是代表人民祭神的公僕。

②⑦ *Parepidemos* 及 *paroiikos* 兩字是用來描述出谷紀記載以民在埃及及西乃曠野逗留的生活，見希十一13；宗七6，8。

②⑧ 見註⑮及註⑳ Zorell, *Lexikon*.

②⑨ 其餘的哈斯摩乃朝的主人只有統帥、首領或族長 *strategos*, *hegoumenos*, *ethnarches* 等稱號而矣。

聖經 「王家的祭司」或「祭司的王國」？

見註⑩。

⑳ 見申十二9；編下廿11；希十一8；宗七5。

㉑ 陰性的 *basileia* 和中性的 *basileion* 兩詞在不少情形下可通用，有王國、王權、君王屬下的人民或領土等意義，見註② Bauer 及 Zorell。

### 補註

「神學論集」70期四六七頁，本人曾推想老子道德經四十二章裡說的「二」與「三」為不定的虛數，用來形容數量眾多。事後，果然不出所料，在老子以前或與老子同時代的古典中找到相同的用法。今特舉數例為證，以供熱心研究老子的人作參考：

書、咸有一德、疏：「德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。」

詩、循風、氓：「士也罔極，二三其德。」

論語、述而：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。」——「二三子指諸位門生也。」

論語、陽貨：「子曰：『二三子！偃（子遊）之言是也。』」

左傳、傳二十四年：「主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以為己力，不亦誣乎！」

左傳、昭十六年：「二三君子請皆賦，起（韓宣子）亦以知鄭志。」

左傳、文十三年：「請東人之能與夫二三有司言者，吾與之先。」

# 上主之神與上主的僕人

潘永達

「上主的僕人」一詞可指凡對選民負有使命的人們<sup>①</sup>。爲此梅瑟、若蘇厄、民長、先知以及耶穌基督等，均可稱爲上主的僕人。在這些人身上，也都有上主的神（רוח），上主的神在他們身上所展現的「面貌」不盡相同，而耶穌基督身上的神則包含了舊約時代人物身上所出現上主之神之意義。在本篇讀書報告裡註<sup>(二)</sup>，我們首先說明Ruah的意義，然後比較這些僕人身上所出現的上主之神。

## I Ruah的意義

Ruah的意義在希伯來文裡有許多種，如風（約四4；耶十三24；創三8等）。氣息：天主的氣息（撒廿二16；依十一15等）及人的氣息（約卅4；智十五11等）。人的精神、脾氣（則十一19；詠卅四19；依廿五4；創四一8；依五七15）。也能指神，是超自然的力量。最後也指與上主有密切關係的神，意即聖神（詠五一13；依六三10、11等）。以色列人按其宗教信仰，風及氣息均源自天主，是天主力量或能力的表現<sup>②</sup>，所以有天主的風、暴風（創八1；出十13、19等）或天主的氣息、怒氣（約十五30；出十五1、8）。然後由此自然現象的了解，漸漸往更深的層面發展（心靈界、神界、位格界）。這種發展也可以在上主僕人身上看得出來<sup>③</sup>。

聖經

上主之神與上主的僕人

## 二 民族領袖與上主之神

以色列人民在出埃及以後，梅瑟及若蘇厄在領導他們進入福地的過程中，上主的神即出現在他們的身上：「：取些你身上具有的神能賦給他們，叫他們與你分擔管理人民的重擔，不讓你個人獨自承擔。」（戶十一—17），後來天主在梅瑟去世前，要他另選一位繼承人。梅瑟即召選若蘇厄，然後「按手在他身上」，他就「充滿了智慧之神；爲此以色列子民都聽從他」（申卅三—9）。上主之神之所以來到梅瑟及若蘇厄身上，是爲使他們有一特殊的能力——管理的能力——來管理自己的民族。

民長時代，以民受到外族的威脅，十二民長承繼若蘇厄來領導人民。在這十二民長中，並非每一位都有了上主的神。上主的神在民長身上出現，都有一固定的過程④。在面對強敵時，「天主的神就降在他們身上」（民三10；十一29；十四6等），然後這些受上主之神所攫取的民長，突然就有超強的力量，可以擊退敵人，或做出人無法完成的事（三松撲殺獅子）。總之，在民長身上所出現的上主之神是屬於一種物理界的力量，使人能做出不平凡的事。

民長之後，以民正式有了王朝，撒烏耳及達味也有上主之神臨在他們身上（撒上十六13、14）。達味身上的聖神是藉傅油禮而得到的。如果撒烏耳及達味是一國之君，帶領以民，則他們身上的神，正如梅瑟及若蘇厄，是爲治理或領導全體人民。

總之，在這些民族領袖身上所出現的神，屬外來的一種能力或力量。對內治理民族，對外抵抗敵人。

### 三 先知與上主之神

先知的使命是宣講，在他們執行使命時也有上主之神伴隨。按照以色列的傳統，最受上主之神感動的人卽是先知，所以他們也常被稱爲「受靈感的人」（歐九7）。早期的先知如厄利亞及厄里叟，他們身上的上主之神（列上十八45；列下二15-16）與他們所執行的使命之關係，與後來的先知比較，並沒有那麼直接或緊密。前者的宣講是憑天主的話和天主的啓示，從事宣講天主的旨意⑤。但後來的先知自米該亞開始，宣講的使命和宣講的力量是來自聖神：「至於我，我因上主的神而充滿力量，正義、和勇氣，向雅各伯指出他的邪惡，向以色列說明他的罪過」（米三8）。在這一節裡，米該亞爲自己的使命辯護，因爲在當時有了出神的先知集團，然而也因此而也有了假先知（三7）。爲此，米該亞需要爲自己的使命辯護，說明上主之神是他使命的根源。從米該亞爲自己辯護的這一節的上下文來看，可以了解在他之前的先知何以較少提到上主之神，這是因爲有了假先知的出現，故先知們不太願意讓別人誤會他們屬假先知之流⑥。

自米該亞之後的先知，上主之神非但與先知的宣講使命有關，使他們勇於做宣講的工作，而且與先知的宣講內容有不可分離的關係，這可在往後的一些大先知所做的預言上看得出來。他們預言了默西亞的來臨，而默西亞來臨時的一些特殊現象，卽是上主之神的作用，這種「言」與「上主之神」的直接關係均指向未來的耶穌基督。

在耶路撒冷滅亡之前，依撒意亞先知卽預言了理想君王默西亞的來臨（十一1），當他來臨時，

「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他內。」（十一 2）但上主之神不僅居住在獸西亞身上，也要住在每一個人身上：「我要把我的神傾注在你的苗裔身上，把我的祝福降到你子孫身上」（四四 2）。這種祝福一方面可指復興以色列民族：「及至神自上傾注在我們身上，荒野將變為田園，田園將變為叢林；公平將居於荒野，正義將住在田園，……我的百姓將住安謐的寓所，安全的宅第。」（卅二 15-18）；另一方面也有了聖化的工作，厄則克爾對此聖化的工作描寫得非常生動：「我要從各民族聚集你們，由你們分散所到的各國中召集你們，把以色列地域再賜給你們。……我必賜給他們另一顆心，在他們臟腑放上另一種精神，拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心，」這聖化的工作，為的是「使他們遵守我的法令，謹守我的法律，而一一實行：如此他們要做我的百姓，我要做他們的天主。」（十一 17-20；三六 26-29）。這種上主之神的傾注的預言，在岳厄爾先知宣講中達到高峯（岳三 1-5），他指出上主之神降臨到各階層的人身上。

總之，透過先知，過去在民族領袖身上所出現的上主之神，將藉着獸西亞傾注在全以色列子民身上，進行復興與聖化的工作。為此，先知們已將上主之神的意義由過去指外來之力量，轉向指人內在心靈中聖化的力量，是屬生命層次的力量。但先知們尚未指出上主之神是一位格的神，這一位格神是以後透過智慧書的位格化，最後在耶穌基督身上清楚地啓示出來。

#### 四 耶穌基督與上主之神

舊約先知所預言「充滿上主之神的獸西亞」的來臨，最後在耶穌身上實踐了。耶穌的來臨是因聖

神（上主之神）受孕而誕生（瑪一20~23），表示耶穌從生命的開始就有了上主的神。後來耶穌在約旦河受洗開始祂的傳教歷程，受洗時，「忽然天為祂開了……，天主聖神如同鴿子降下，來到祂上面」（瑪三16；谷一10；路三22；若一32），這是一個新時代的開始，先知所預言的新時代（依六三10~19），如今在耶穌的身上應驗了。在耶穌的傳教生涯中，所宣講的道理及所行的奇蹟也都與上主的神有密切的關係。祂在第一次宣講時，即引依撒意亞的預言（六一1~2）指出聖神在祂身上（路四18~19），祂因聖神的力量抵抗魔鬼（瑪四1），驅逐魔鬼（十二28），一直到祂生命的結束，祂都是在上主之神內：「耶穌又大喊一聲，就交付了靈魂（神）」（瑪廿七50）。

與先知比較起來，上主之神在耶穌身上的臨在，不是因着職務關係而臨在，是與耶穌的生命相隨，即耶穌的生命在上主之神內，上主之神在耶穌的生命內。

耶穌不僅充滿上主之神，而且由他對聖神的預許來看，祂也是上主之神的「支使」者，祂會對門徒們預許「那信仰祂的人，將要領受聖神」（若七39；十六7），而這上主之神的來臨，是祂將求父所賜予的：「如果你們愛我，就要遵守我的命令；我也將求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在」（若十四15~16）。同樣，若十六7~8「我若去，為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裡來。我若去了，就要派遣祂到你們這裡來」也指出聖神是由耶穌所派遣的。後來的教會團體就是根據耶穌所啓示的上主之神，而有了「父、子、神」聖三的反省，指出上主之神是獨立的一位。

耶穌對上主之神所做的預許最後在五旬節日實現了。「衆人都充滿了聖神」（宗二4）。從此之後，上主之神便一直臨在教會內，如格林多教會是一充滿聖神的團體（十二）；並傾注在每一個信友

身上：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六19）。既然上主之神住在我們內，祂為我們代禱（羅八26），在我們心裡呼喚（迦四6）。只要我們隨從聖神而生活，就能得到生命與平安（羅八6）。也因着上主之神，我們才能稱天主為我們的父，我們是天主的子女，是基督的同承繼者（羅八16-17）。

## 五 結論

有關上主之神，即使在新約的啓示下，已顯示出一位具有位格的神，但我們對祂的想像仍不能像天主教及耶穌基督那麼具體，祂仍然以奧秘的型態臨在人間。祂歷經整個救援工程，尤其在以民歷史中特殊人物身上出現，且一步一步地啓示出來。首先，以民在大自然界中體驗到祂是暴風或氣息後面的天主之能力，因而有所謂天主的風或天主的氣息。後來在以民的民族領袖身上，以一股外來的力量，協助他們抵抗外侮及治理國政，做出一番不平凡的事蹟。爾後在先知的身上，成爲一股內在生命的力量，使他們勇於宣講，先知們並向未來指出，祂將隨着默西亞來到每一位子民身上，聖化人靈，藉着祂而歸向天主。最後在耶穌基督身上清楚地顯示出來，祂是與父、耶穌不同的另一位，在耶穌復活後，臨在教會內每一位信者心內。總之，祂現在居住在我們內，成爲我們內在生活的動力。

## 註釋

註一

- ① 雷翁杜富，聖經神學辭典，房志榮等譯。台中，光啓。一九七五、十二。第二冊，頁一二三。
- ② 房志榮，「聖經中所啓示的聖神」。神學論集第二六期，台中，光啓。一九七六、一。頁四七五。
- ③ 司祭也可稱爲上主之僕人，但在司祭身上並沒有出現上主之神。按夏偉神父的意見，因爲他們屬於一民族的制度，所以沒有出現。（曾請教過夏神父）
- ④ 夏偉。「舊約中的上主之神」。神學論集第四八期，台中，光啓。一九八〇、七。頁一八五。
- ⑤ 思高聖經學會，聖經辭典，思高聖經學會出版。香港，一九七四。頁九四六。
- ⑥ 同註④，頁一八七。

註二

本篇讀書報告之參考書如下：

1. 夏偉。「舊約中的上主之神」，神學論集④期，台中光啓，一九八一。
2. 穆宏志。「新約中的天主聖神」。神學論集⑧期。
3. 房志榮。「聖經中所啓示的聖神」，神學論集⑩期一九七六。
4. 聖經辭典，思高聖經學會編著，出版，香港，一九七五。頁九四四～九四九。
5. 聖經神學辭典，聖經神學辭典編譯委員會譯，台中光啓，一九七八。卷一，頁一一三～一一四。卷三，頁六三九～六四六。

輔大神學叢書

- 1 耶穌基督，史實與宣道……………齊墨曼著，樂英祺譯 七五元
- 2 第二依撒意亞……………詹德隆、張雪珠合著 五〇元
- 3 福音新論……………張春申著 五〇元
- 4 耶肋米亞先知……………劉家正等編著 五〇元
- 5 保祿使徒的生活、書信、及神學……………房志榮編著 五〇元
- 6 神學——得救的學問……………王秀谷等譯 一〇〇元
- 7 約伯面對朋友及天主……………劉家正等編著 四〇元
- 8 性愛·婚姻·獨身……………金象達著 七〇元
- 9 絕妙禱辭——聖詠……………房志榮、于士錚合譯 八〇元
- 10 創新生活的心理基礎……………朱蒙泉著 八〇元
- 11 聖事神學……………劉賽眉編著 七〇元
- 12 箴言——簡介與詮釋……………胡國禎等著 八〇元
- 13 生命的流溢——牧民心理學……………朱蒙泉著 一二〇元
- 14 教會本位化之探討……………張春申等著 八〇元
- 15 原罪新論……………溫保祿講述 八〇元
- 16 聖詠心得……………黃懷秋譯 五五元
- 17 與天主和好——談告解聖事……………詹德隆著 四五元

# 一位稅吏蒙召而為耶穌擺設筵席

柯成林

(谷二13-17；瑪九9-13；路五27-32。)

## 概論

馬谷，瑪竇和路加所共有的這段福音，包括兩件不同的事：稅吏的被召和耶穌參加的「罪人筵席」。三部福音都把這兩件事連結起來。這個先後的次序是否是實在的次序，是另一個問題。大約兩件事原來不是相連和共同傳遞的，因為每一事件是一個完整的文學單元而有其特別的文體和旨趣。

稅吏的被召與最初四位宗徒的被召（見谷一16-20；瑪四18-22）有相同的、或說固定的結構，其中都只提出主要的；顯然作者願意著重的有兩點：(1)耶穌主動地召選門徒。對這一點若望福音加以說明：「不是你們揀選了我（像辣彼的門徒們所慣作的），而是我揀選了你們！」（若十五16）。(2)他們立即離開所從事的職業而跟隨耶穌。這為讀者是一個良好的範例！其他能有的細節都被省略。

第二件事是，所擺設的筵席屬於另一個文學類型，即爭論類型（*streitgespräch*）。這類型的成分有三個：(1)耶穌惹起反感的一個行動（與稅吏和罪人一起坐席）。(2)人家的反抗（經節：「怎麼，祂與罪人和稅吏一起吃飯？」）(3)耶穌的辯白（「健康的人不需要醫生，有病的人才需要」）。

還有應當注意的一點是：三部福音所描寫的是同一事件嗎？這問題很早就提起了，因為稅吏的名字不同。馬谷和路加叫他肋未，而瑪竇稱他為瑪竇。肋未、瑪竇是一個人的雙名，或指兩個不同的人？

當時的猶太人有兩個名字的並不稀罕，普通第二個名字是希臘或羅馬名字，但也有兩個希伯來名字的。

自古以來的傳統都認為，肋未和瑪竇是同一個人。教父中只有 Origenes (185-254 左右) 有不同的意見；第十七世紀還有 Gratius (1623-1645) 和近來耶穌教學者 A. Hilgenfeld。

既然三部福音所描寫的各方面都相同，很難設想，那件事會發生兩次，一次以肋未，另一次以瑪竇為對象。因此說肋未——瑪竇是一個人，是最合理的。

## 註釋

前言：我們把馬谷（最早的福音）的敘述作為註釋的正文，而用瑪竇和路加來作補充資料。因此引用經文時所標的章節皆指馬谷福音。

二13：「耶穌又出去」。「又出去」指示二16：「耶穌沿着加里肋亞海行走……二16—20敘述過最初四位門徒在海邊被召選，後來有在葛法翁治好癱子的事件（二1—12），才引出我們這一節。

「群眾都到祂跟前，祂便教訓他們。」耶穌在加里肋亞海邊教誨群眾，是福音一再提及的事，好像是耶穌教誨的一個特點（與經師們不同）。

14「當祂前行時，看見阿爾斐的兒子肋未坐在稅關上」。肋未正在執行其職業，他的稅關在葛法翁。葛法翁是黑落德安提巴王所統治的區域的一座城，位於邊界的重要商業路線上，是主要的稅關之

「便向他說：你跟隨我罷！」耶穌召叫肋未猶如召叫了首批門徒，即伯多祿，安德肋和雅各伯，若望一樣。耶穌在路過的時候，叫他們跟隨祂。但是肋未的蒙召有值得注意的一個特點：他是一個稅吏！稅吏在猶太人，特別經師和法利塞人的眼中不是真正的以色列人；他們沒有資格在法官前作見證人，因為他們的職業被視為污穢而不道德的，一如騙子或賊一樣。

這種看法不無根據。稅吏尋常以相當可觀的錢買下收稅的權柄，所收的稅一部分是他們的。這制度不但激發貪心，而且也成了發不義之財的機會，就是說，使收稅者要求規定以上的稅額。不少稅吏的確陷入這誘惑中。洗者若翰已向稅吏說過：「除了給你們規定的以外，不要多徵收」（路三13）；稅吏匝凱對耶穌說：「主啊，你看，我把我財物的一半施捨給窮人；我如果欺騙了誰（原文的條件 *conditio realis*）暗示實在有過這樣的事），我就以四倍賠償」（路十九8）。

耶穌把普遍受輕蔑的稅吏之一召選為自己的門徒。他突破公共的成見，把人的地位和好歹不繫於他所屬的社會的階級而注重每人的個性。

「肋未就起來跟隨了耶穌」：他立刻無條件地跟隨耶穌，正如四位首批門徒一樣。當然，如在本文概論暗示過，肋未不會這樣乾脆不負責的離棄他的職務而跟著耶穌走了。他必得先清理他的職務，如通知有關的上司等。福音作者不提這些細節，是因為他所著重的是肋未迅速而無躊躇的答覆。

15 「當他（耶穌）在他的家中坐席時，有許多稅吏和罪人也與耶穌和他的門徒一起坐席。」

原文以「*Kai egeneto*（就發生了）」來開始本節。這個固定的慣用語有引入另一事件的作用，就是「他在他的家中坐席。」讀者不禁要問：「誰的家？」馬谷寫得不清楚。瑪竇同樣含混：「當耶穌在屋子裡坐席時」（九10）。馬谷和瑪竇都能指耶穌的家或肋未的家。但是路加寫得清楚：「肋未

在自己的家中爲他（耶穌）擺設了盛筵」（路五29）。

「有許多稅吏和罪人……」：「稅吏和罪人」是一個普遍的說法，把稅吏列入罪人之類，使「稅吏和罪人」成了一個重名（*hendriads*）。上面說過，稅吏被視爲騙子和賊。這是把他們與罪人並列的主要緣故。

「與耶穌和他的門徒一起坐席」：共餐表達友好的關係。耶穌接受猶太社會所排斥的稅吏爲朋友，也要求祂的門徒同樣作，使他們放棄公共的成見。

請注意，在這一節馬谷首次把跟隨耶穌的人稱爲門徒，同時也使讀者知道，他們已經不少了：「因爲已有許多人跟隨耶穌」。

16 「法利塞黨的經師」。當時大多數的經師是屬於法利塞黨的。恪守一切法律條文的法利塞人自認是義人，而看不起不諳法律的平民（見若七49），也不與他們來往，更不會與他們一同吃飯，何況與「稅吏和罪人」。耶穌所作的，在他們眼中必然是令人驚訝的無恥之行。

17 「耶穌聽了，就對他們說：不是健康的人需要醫生，而是有病的人」。耶穌自己回答他們；他說的這兩句話是一個小比喻，把法利塞人比作健康的人。祂知道他們嚴格地遵守一切法律規章而因此自認爲「義人」，道德上的健康人。病人便是他們所視爲罪人的稅吏。耶穌自己是醫生。正如病人需要醫生，稅吏們也需要是救主的他。

瑪竇在這裡多加一句：「你們去學習一下：『我喜歡仁愛勝過祭獻』是什麼意思；」（瑪九13）。

「你們學習一下」是辣彼們喜歡用的定型說法。

「我喜歡仁愛勝過祭獻」，是天主藉著歐瑟先知所說的話（歐六6）。原文本來是：「我喜歡仁

愛，不喜歡祭獻」。但是按希伯來語的慣例，這樣的反意句（adversative sentence）只有相對的價值，而含有比較之意，所以譯為「我喜歡仁愛勝過祭獻」是正確的。

耶穌引用這先知語，是爲了使抗議者領悟，祂與稅吏一起坐席，而以此行動對他們所表示的仁愛，不但不反對天主的旨意，而正是踐行仁愛。這句話同時隱約地邀請他們跟他學習。

「我不是來召義人，而是來召罪人」。

在馬谷和路加福音裡，這一結束句附屬於「健康的人不需要醫生，有病的人才需要」一句：耶穌與罪人的來往屬於祂的救援使命。罪人需要祂猶如病人需要醫生。路加所附加的「悔改」：「∴而是召罪人悔改」，只表明馬谷的「召罪人」已暗含的意義：召罪人悔改得救。

瑪竇福音把「我不是來召義人，而是來召罪人」附屬於「我喜歡仁愛勝過祭獻」而指出耶穌對罪人所表示的態度，正是應驗了這先知語。

上接五二二頁

18	病痛者聖事.....	溫保祿著	四〇元
19	救恩論入門.....	溫保祿著	一〇〇元
20	基本倫理神學.....	詹德隆著	一八〇元
21	白首共此心.....	徐可之著	一四〇元
22	基督的啟示.....	張春申著	九〇元
23	天主教基本靈修學.....	陳文裕著	一八〇元

# 福傳大會前夕談譯經

房志榮

這裡所說的「譯經」是指天主教與基督教共同或合力翻譯聖經。本文先指出幾件已成歷史的事實，然後略提幾個合譯聖經的原則，最後討論一下以「上帝」代替「天主」的範圍和意義。

## 一 合譯中文聖經簡史

台灣的天主教與其他信仰基督的教會第一次討論一部共同聖經的需要及其可能，是在一九六八年元月。這一討論是在台灣聖經公會的大力推動下促成的。此後聖經公會在合譯聖經計劃上常起帶頭作用；聖經公會推一把，大家就向前走一步，聖經公會一停，大家也就停下來。

同年（一九六八）六月，天主教的「促進基督徒合一秘書處」與世界聯合聖經公會的執行委員會，同時以五種語言發表一項有關合譯聖經的文件，名為「各教派合作翻譯聖經的一些指導原則」。我國天主教一方面也在這年年底擁有了思高聖經學會所譯註的新舊約聖經合訂本——開教四百多年以來的第一部天主教華文聖經。

既然有了合譯聖經的原則，於是在聖經公會駐台主任賴炳燭牧師的策劃下，組成「漢文聖經統一譯本籌備委員會」，並於一九六九年六月廿三日召開第一次座談會，繼續討論一九六八年初已開始討

論的聖經中不同的人名、地名及其他固有名詞的問題，並編製對照表，加註希伯來文及希臘文譯音等。該委員會的第二次集會是在一九七〇年一月五日，會中聽取聯合聖經公會翻譯部主任 Dr. Eugene A. Nida 報告未來工作的計劃，他並預報同年暑期將在台中東海大學舉辦一次為期一個月的譯經研習會，由 Dr. Nida 親自主持。

這次的「聯合聖經公會東北亞區譯經研習會」，由一九七〇年七月四日至卅一日如期在東海大學開辦，除中國籍學員外，還有香港、越南、菲律賓、韓國、日本各國的學員，連同講師及服務人員在內，共有五十六人之多。學員三分之二屬基督教各教派（約三十名），三分之一屬天主教（約十五名）。當時的中國主教團團長郭若石總主教派劉緒堂、陳維統、韓承良、房志榮四位神父參加研習。

一年多以後，即一九七二年十月，正式的翻譯和校對工作開始，不過不是從原文翻譯，而是一人——許牧世牧師將「現代英文譯本」譯成中文，將譯稿分發給八位中國聖經學者，請他們將譯文與新約希臘原文相較，以確定其正確的意義和忠實的譯文，天主教有三位同工在這審閱組裡工作，本人即為其中之一。一年後本人因病停止審閱工作，直到一九七四年全部譯稿就緒，才代替中國主教團合一組主任羅光總主教寫了「新約全書『現代中文譯本』天主教版序言」。天主教版於一九七六年刊印一萬冊，售完後又於一九八四年印了六千冊。再過五年，即一九七九年底，全部新舊約的「現代中文譯本」問世，可惜因缺乏次經部分，不可能有天主教版，這就有待進一步的努力了。

在中華民國聖經公會主任蔡仁理牧師的邀請下，思高聖經學會同仁（韓承良神父、曾志罡神父、劉緒堂神父）及本人又於一九八一年與基督教專家開會兩次，將路加福音中的人地名及其他專用名詞

加以統一。一九八二年四月開第三次會，將新舊約各書的名稱及雅各的十二子、以及新約的十二使徒的名字也予以統一。

一九八二年五月至一九八六年七月是一段空白時間。再一次證明聖經公會不動，就沒有人動。但一九八六年八月廿一、廿二日終於在香港重開中斷了五年的譯經會，這次把宗徒大事錄中的人地名統一。大家覺得新約中的人地名已所剩無幾，下次的台北會議大概可以將新約的所有人名地名統一了。這樣就到了一九八七年二月二十及廿六日的兩天台北會議。這次會議作了一個重大的決策，就是由熟悉聖經語文的中國學者將聖經由原文譯成中文。爲了即刻着手翻譯，當場決定由周聯華牧師譯加拉太書，劉緒堂神父譯厄弗所書，韓承良神父譯哥羅森書，房志榮神父譯斐理伯書。本年十月底的香港會議將根據四人的譯文繼續研討。

## 一一 合譯聖經的幾個原則與態度

在「現代中文譯本」着手翻譯之初，D. F. Nida及一群專家會擬定一份「國語新約翻譯指導原則」。其中較引人注意的有下列的一些原則：

口語形式勝於書寫的形式。

今日較普遍的國語勝於地區性的、各教派的、或較傳統的國語。

譯文必須讓基督徒和非基督徒同樣能懂。

冗長而複雜的詞句應按譯文的需要拆開翻譯。

翻譯的基本單位是一段落，容許各節間內容及次序的調換。

無作用的連結詞應該取消。

以上這幾個原則是比較技術性的。此外還有一些原則說出合譯聖經的目標及其重要性，為一般信友來說，這些原則更易懂，也更能發生積極作用。比方在一九六八年開始交談時，聖經公會就作過聲明：「共同聖經不是要取代各教派的聖經，而更是爲了我國百分之九十多以上的非基督徒，讓他們也有與天主聖言接觸的機會」。

合譯而成的大公聖經今天受到重視，並日益成爲可能，不外因爲以下的一些理由；聖經學的長足進展使大家冷靜地坐下來談談有關聖經的原意，大公運動的多采多姿使各方消除了不少成見和障礙，傳福音的人總離不開聖經，並且總希望有一本大家都能接受的聖經。

最後這個理由十分有力：所以要朝乾夕惕，孜孜不倦地合譯一本大公聖經，唯一的目標是使耶穌基督的福音更容易傳開，更容易被人接受。「十九世紀以來，基督教許多傳教會已感到一個迫切的需要：信仰基督的人不能再傳揚一個分裂的基督，而必須和衷共濟，尋求合一，在一個天父，一個基督，一個聖神的洗禮下引導世人歸向這個三位一體的上帝」（引自「天主教與基督教聖經的異同」頁64，聞道一九八七年再版）。

天主教一方面，教宗若望廿三世最懂得這個道理：要談牧靈，要談傳福音，與基督教弟兄的合一，是刻不容緩的。因此他在一九五八年十月廿九日當選教宗的清晨，就以無線電向世界所有的基督徒說話，請他們與羅馬天主教會往來，這裡有他們自己的家，他們在這裡不是外人（宗座公報五十，一九五八，頁八四〇）。他還說了一句在官方文件沒有記錄的話：「假使你們在它（羅馬天主教會）身上

發現什麼使你們認不出是你們的家的地方，請告訴我們，我們要加以改正」（參閱 Theological Studies 1987, p.38）。

梵二大公會議的主要目標之一是全世界所有基督徒的合一。會後所頒的文件，以「教會憲章」，「啓示憲章」及「大公主義法令」最能代表天主教在這一方面的立場。比方啓示憲章22號力言翻譯聖經的重要性：「教會以慈母的心腸，設法促使適當而且正確的各種語言的譯本出版，尤其按聖經原文翻譯更好。但願能有機會，並經教會權威者的許可，與分離的弟兄們合作翻譯聖經，供給所有基督徒使用」。

不僅如此，啓示憲章25號最後兩段還特別指出主教們的雙重責任：一是設備聖經譯本，訓練託付給自己的信友：「『寄託宗徒道理的主教們』有責任設備必須而準確的，且有充足注解的聖經譯本，適宜地訓練託付給他們的信友，讓他們正確地使用聖經，尤其是新約，而最主要的是福音，務使教會的子女穩妥而有益地與聖經接觸，並受其精神的薰陶」。

另一個責任是司牧與教友一起編寫適合的聖經給非基督徒使用：「此外，宜編寫適合非基督徒的情況，備有適宜注解的聖經讀本，給非基督徒使用。人靈的司牧或各界的教友當用各種方法明智地設法予以散發」。

大公主義法令指出了我們該有的態度。法令的緒言說，基督徒的分裂明顯違反基督的旨意，令世人困惑，使向萬民宣揚福音的神聖事業遭受損害。但不可輕易歸咎他人，而是我們自己需要天主大量地灌輸愧悔之情與合一的願望。法令21號最後的一句話是：「為獲得教主向衆人所提出的合一，在天主全能手中，聖經對於交談乃是最卓越的工具」。至於教會憲章，因為強調教會首要是一個奧跡，是

一個共融，是一個在聖神內的團體，其次才講到分等級的制度，的確除去了合一路上很多的障礙。

### 三 以「上帝」代替「天主」的範圍和真義

本年二月天主教的三位代表（劉緒堂、韓承良、房志榮三位神父）與聖經公會的代表（見前文）作成一個重要的決定，即成立一個全由中國學人組成的委員會，由聖經原文合譯全部新舊約聖經。經過一番討論後，大家當時達成一個協議：統一「上帝」與「聖神」的稱呼。這並不是說要強迫雙方的信友必須使用上帝及聖神的兩個稱呼，而是說將來合譯的聖經出版時，天主教聖統及聖經公會各讓一步：天主教接受以「上帝」代替「天主」（只在這部合譯的聖經中，至於「天主教」的稱呼，及其他聖經本或禮儀本中的「天主」都仍保持原狀），聖經公會所代表的基督教會接受「聖神」的說法來代替他們慣用的「聖靈」（也只在這部合譯聖經裡用，其他的聖經可以不變）。

會議結束前，大家公推韓承良省會長神父將這一協議轉達給主教團，聽聽主教團的意見。韓神父於開會次日即上書當時的主教團團長羅光總主教及秘書長王愈榮主教請示。三月七日的台北總主教公署參議會中，韓神父也曾提出同樣建議。「二位總主教成表不太贊成，怕『天主教』之名稱受到非議，不過這是他們個人的意見」（韓承良神父三月九日致周聯華牧師信）。四月中開主教團常年大會，「我也曾要求親自出場向主教們當面解釋，以徵求他們的同意和諒解」（韓致周信中文），但不知為何韓神父並未出席，而結果是「上帝」與「聖神」的協議在會中否定了。到底是怎樣否定，並根據什麼理由呢？五月份的主教團月誌頁三有這樣一段記錄：

「大家覺得有共同之聖經——合一本是好事，但是合一聖經是為大家念的，假如把聖經中的「天主」全改為「上帝」，天主教教友在整部聖經中找不到天主，那大有危險」。

「結論：贊同合一本之合譯工作，出版時可以不同譯名出版」。

這樣的理由及這樣的結論實在有點使人摸不着頭腦，也不知道應該怎樣去解釋，因為好像所問的是一件事，所答的是另一件事，問和答只在「天主」與「上帝」的表皮如蜻蜓點水般，一擦而過，並沒有進到真實的問題裡去。實際工作的是一批人，桌上決策的是另一批人，兩批人從來沒有溝通、澄清、甚至辯論的機會。如果給予翻譯工作者澄清的機會，當場就可說明：

——合譯的大公聖經主要是為估我國人口極大多數的非基督使用，天主教教友可以用作參考。

——生活的天主同樣可以用「天主」或「上帝」來表達、來尋找。

——以不同譯名出版聖經，就沒有合譯的大公聖經。

——合譯聖經小組建議的不是天主教放棄「天主」，基督教放棄「聖靈」，而是在合譯的大公聖經裡大家都同意採用「上帝、耶穌、聖神」來表達三位一體的至上神，所有的基督徒用同樣的稱呼來向非基督徒作證，以利福音的傳播——必也正名乎？

——稱至上神為「上帝」更合乎聖經原文（見拙作「天主教與基督教聖經的異同，第二版，頁62）63）。

周聯華牧師在函覆韓承良神父的信中說：「弟等當不斷爲此事禱告求 主賜憐憫玉成：反正現在時間還早，不斷討論，並說明未來合作之遠見，並不傷害「天主教」之名稱，也許到一九九〇年完稿之日，彼等都能同意，而如若吾等不開始進行，則永無成功之日」。周牧師在三月十二日寫給筆者的

信中也說：「……以吾等之祈禱來支持此一工作，定蒙 上主憐憫」。

## 結語

本文先簡述在台的天主教與基督教最後二十年來討論一本共同聖經的小史，由統一聖經中的專用名詞到合力由原文翻譯全部聖經的決策。其次略述合譯聖經的原則與態度，深覺梵二的開放及深謀遠慮給整個天主教會帶來一股朝氣，指出一些可行又必行的途徑。最後以一個具體的例子說明我們如何將梵二所要求的大公精神在給與受的平衡態度下本着原則實現出來。推動大公運動是傳揚福音重要的一環。

# 從藝術靈感看聖經靈感

林逸君

## 引言

有一次，一位神學生面對主考教授回答了有關聖經靈感的問題後，主考教授突然詢問考生，究竟天主與人如何合作？考生大為錯愕。教授隨即幽默地一笑說：「我也不知道。」誠然，天人之間到底如何合作，這是一個相當耐人尋味的問題，也是傳統神學上所爭論的一個主題。如何說明一本聖經有兩個作者，也就是說，天主是真正的作者，人也是真正的作者。或說：天主如何參與聖經成書的過程而成爲它真正的作者？人又如何在天主的靈感下仍能主動地、自由地透過理性寫出了聖經？歷來有不少的神學家試圖用不同的思想、角度去理解。而最普遍的說法是把天主和人的合作，類比爲主因與工具因的關係。也有人以哲學的「型」與「質」來說明這種天人間合作的情況：即把天主的歸於「型」的部分，「質」的部分則歸於人①。這樣，問題在多元性的探討下，一方面從抽象到具體，愈見深度；另一方面，注意點愈來愈多，而更形清晰而有條理。至少現在我們不會再把聖經靈感理解爲機械性和唯理式的了。②

儘管神學家孜孜不倦地努力，仍舊未能獲致圓滿的解答。可見任何問題，愈是牽涉到超越性的層面，對人理智的了解，就愈出現困難和限度。雖然如此，我們仍不放棄這項努力。因爲從創世以來，天主就賦給人尋求真理的理性。更重要的是，我們相信聖神也在人的心智運作過程中與人同在。此外

今天各種學術研究不再局限於某一學科的範圍內，而是跨越本科，做科際間的溝通、交談和互換。今天，以不同科學知識作為管道來探討一項宗教真理，已是一個相當普遍且被接納的事實。本文就是在這種情況下，試圖由藝術靈感的角度來探討天人間合作的情況。顯然地，這種類比性的描寫有它本身的限度，因此只能作為一種反省的嘗試罷了。本文將分為兩部分：

(一) 藝術靈感的產生

(二) 聖經靈感淺探

## 藝術靈感的產生

### 創作與想像

藝術離不開創作，創作來自有限的人對無限的境界的一種渴望。人生來就存在於方圓的空間內，歷史、文化在一去不返的時間中交錯着。一方面，人腳踏實地，生活在二十世紀科學尖端的時代，樂於享受現代人奮鬥得來的文明生活。另一方面，人並不滿足於物質和知識的現況；在物慾與理性之外，聖賢求善，哲人求真，藝術家求美；凡此種種都在說明，人無時無刻不在企圖超脫現實的領域，而渴求生活於自然無限的圓滿境界。唯其如此，藝術創作才有它象徵性的一面，而把潛藏在人心深處，對「無限」的嚮往表露出來。一個小小的盆景，能把深山的靈氣濃縮之於一瓦器中；而一般的園林藝術，也在人的想像下建造起自然景色的抄本。一堆被認同的符號，能是一篇使人盪氣迴腸的千古文章。充

滿禪味、與天地同心的品茶藝術，也成了人「自然無爲」的高尚情操。其實，無論是自然藝術、文字藝術或生活藝術，都只是人藉想像，把已有的「資料」重新予以系統化、邏輯化的形式組合，運用各種不同的象徵、符號或具體事物，把自然、無限的理想境界，展現在有限的時空內。這不就是說，創造的起點是基於想像嗎？所謂想像，就是說事物在人心中所知覺的意象，在記憶中重現。意象是由經驗而來。創造就是這許許多多的意象的重新組合。朱光潛先生在文藝心理學一書裡說：「凡是藝術創造的，都是平常材料的不平常綜合。創造的想像，就是這種綜合作用所必須的心靈活動。」③

創造的想像，在理智層面說，是根據兩種心理作用：一是「分想作用」dissociation，一是「聯想作用」association。所謂「分想作用」，是指在選擇某些意象時，把一個或數個意象和與它相關的意象分開，單獨抽出，使之成爲獨立的意象。這種選擇也能成爲一種新的創造。「聯想作用」就是由一意象聯想到另一意象，藉着「擬人」、「託物」、「變形」等等的技巧，使抽象的概念，轉變爲具體的意象而表現出來。有時候更藉着聯想作用，將兩個或兩個以上的意象綜合成一個新意象。不過，無論是分想作用，或聯想作用，它們只能解釋意象的產生，却不能說明意象選擇的必然性。因爲意象的選擇是基於個人的基本心態④，而不是憑藉人的理智作用。根據這基本心態的趨向，人在衆多的意象中單獨注目、選擇和收集某些與這基本心態相協調的意象，而捨棄那些與它不協調的部分。除此以外，這基本心態的趨向還具有「調協」的作用。它能連結起兩個或數個不同的意象；也能把散漫、零亂、毫無關聯的意象融合在一起，貫串成爲一個系統，一個整體。總之，我們可以說，創造始終離不開想像，想像也離不開理智的層面與個人基本心態的因素。

## 創作與靈感

創造除了上述的理智層面和基本心態的因素外，還有一個經常提及的因素：靈感。靈感是人所公認，最微妙、最珍貴，却又無跡可尋的東西。是人搜索枯腸，也無法獲得的一縷靈光。它似乎突如其來，出人意外，如同一位不速之客，飄然而至，瞬間即逝。它並不屬於人的意識層面，也不為意識所覺察。再者，潛意識與意識是有分別的，意識層面比較側重理智的思考、批判和鑑別的功能，對愛惡能加以取捨和限制。而潛意識的評估價值的標準，却全隨個人基本心態的趨向。所以此種心態的趨向在人的潛意識中，比在意識中的影響力更強。「意識憑藉理性、邏輯及科學推論來達成結論。而潛意識的心智則是以聯想代替理性，以類比代替邏輯思考，以暗示代替證據。」⑤創造的靈感可能來自潛意識的作用，而非真如一般人所說的，靈光乍現，突如其來。它也有其自身的成因和醞釀過程：

(1) 首先，人在日常生活中，透過與外界接觸的感官作用，將某些意象有意識地收集、記憶並儲存；但也有些意象只在人的知覺下（無意中）被收入記憶中。

(2) 潛意識似乎有它的系統作用性，會自動整理、分類、綜合所得的資料，絲毫不受理性的節制。

(3) 某些意象在潛意識的運作中醞釀，不知不覺地完成，達到某種「成熟度」，突破潛意識的層面，湧現於意識層中，遂成為某一想像的中心觀念，一般稱為「悟」或「靈感」。

不過因為潛意識的活動，常是在人的理智較為鬆懈的時候更顯其功能，所以，一方面其活動較理性的意識層面自由，在想像的領域中，也遠比意識層面的活動活躍而豐富；另一方面，這種未受理性控制的想像，有時會顯得雜亂無章、零碎、片段和籠統；同時也沒有絕對的正確性。這種想像若不經

意識層面的運作和表達。只是些幻想而已。因此真正的創作靈感是指：把經由潛意識運作後，浮現於意識層面的一些中心觀念，再加上意識層的思考、審核，邏輯驗證及技巧潤飾，然後透過某些象徵，系統化地予以表達而成爲作品。

## 聖經靈感淺探

### 聖經靈感在整體啓示中的角色

在進入聖經靈感的反省前，讓我們略爲了解一下，聖經靈感與啓示的關係。提到聖經靈感，就不能不談啓示。聖經靈感是從啓示來的。可以說，沒有啓示就沒有聖經靈感。關於啓示，啓示憲章1-2說：「啓示是天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧祕。」也就是說，啓示是天主主動地把自己通傳給世界，向受造物披露自己。啓示是動態的：啓示本身就是一個歷史的進程。天主按着人所能領悟和接受的程度，逐步地向人宣示，祂自己的奧秘和對人的計劃。啓示同時建設了救恩史。從創世之初天主透過一個民族——以色列——的文化、政治和信仰的演進，以言語，以行動介入人類的歷史中。以後更藉着耶穌基督——天主聖言，宛如朋友一樣，面對面地與人交談。而天主子更不惜進入人類的時空範疇內而成爲人，並且活在人群中，具有與人相同的境況，和類似的生活層次。「祂以自己整個的親臨及表現，並以言以行，以標記和奇跡，特別以自己的死亡及從死者中光榮的復活；最後藉被遺棄的真理之神，圓滿地完成啓示：從罪惡及死亡的黑暗中拯救我們，並使我們復

活而入永生。」（啓示憲章一四）這樣啓示藉着耶穌基督——啓示的中心，在天主對人的計劃中有了救恩的事實，天人間也因此得以達到共融圓滿的境界。

如果我們說，聖經靈感常是伴隨着啓示，而且啓示是動態的，那麼聖經靈感自然也是動態的。不過聖經靈感與啓示是有分別的；啓示是天主透過時空，向人自我通傳的主動行為。而聖經靈感，却是人面對天主的啓示，在聖神的引發下，產生的天人合作的行動。這樣的說法並無意減低天主的主動性，只不過在強調，同時有了人合作的一面而已。如此聖經靈感宛如藝術家一樣，欣然地以象徵性、類比性的手法，把啓示的對象、內容、形式、過程，以及天主對人的期待，在信仰的體驗下描述出來。這樣，我們不難明白，聖經靈感在整體啓示中的角色了。聖經靈感的存在因素完全是基於啓示。明白了靈感與啓示之間的關係後，我們就可以進入聖經靈感的中心問題了。

### 天主聖神如何與聖經作者合作？

所謂聖經靈感並不是一個靜態的概念，而是非常動態的，是來自聖神的一股動力。因為「聖經靈感」這四個字，實質上已包含了天主與人的合作。也就是說，一本聖經同時有兩個作者。天主是作者，人也是作者。這兩個作者的合作並非如同世上的作家一般的分工合作；而是兩個作家緊密地合作好像一個作者；「心靈」和「意念」如此契合共融，以致人能以文字通傳那既富饒而又深不可測的啓示。至於天人間如何合作，啓示憲章三一指出：「用文字所保存並陳示在聖經中的天主啓示，是藉聖神的默感而寫成的。：它們有天主爲著作者，並如此的被傳授給教會。在完成聖經的工作中，天主揀選了人，假借他們運用自己的才能及力量，以致天主在他們內，並藉他們工作，他們就像真正的作者，書

傳僅僅天主所願意的一切。」也許我們可以根據一般文藝創作的靈感醞釀，及表達成書的過程，把聖經作者的心智運作分為三個層面來看：即意識、潛意識和深層意識。

#### (1) 天主聖神與聖經作者的意識（理智層面）

一般文藝創作的靈感，指的是從靈感的醞釀、產生、鑑別、系統、以至表達為作品的過程。聖經靈感就是屬於這類的靈感。這樣的靈感因為與創作有關，可以稱之為「創造的靈感」。創造可分為兩種⑥：一是反省的創造，是指在作者有意識的思索下，中心觀念發生，然後再以文字表達，幾經修改而成為作品。一是直覺的創造，是指作者的中心觀念，在潛意識中醞釀而湧現在意識層面，再經理智的鑑定、反省、表達而成為作品。事實上，這兩種創造是很難區分的。因為凡是創造都不能沒有直覺，也都不能沒有反省；所差別的不外是程序的先後、或程度上的深淺罷了。

聖經諸篇是多元性創作的「綜合」。每篇又都可以獨立成篇。作者在聖神的合作下，很自然地，也會有這樣的創造過程。而且各篇又能互相配合、連貫，成爲一個有系統的大整體。這又表明了整體聖經確實有整體性的靈感來源——聖神。這裏我們只就理智的層面來看個別作者與聖神的關係。在整個的創造過程中，天主聖神與作者同在，祂臨在於作者的意識中，與他的心智「一起」運作，不論是在收集資料、想像、記憶、思考、鑑證和表達上，聖神都和作者共融合作，而且一一參與。在意識的層面上，人雖能運用理智把握某些思維，但畢竟人本身是有限的，當面對天主奧祕的啓示時，人的一切智慧、想像、判斷和理解力：都相形見絀而無所施其技了。因爲啓示的超越性是人理智所鞭長莫及的。聖神的臨現恰如明燈，正好光照了作者的理智，使他有了解超然的智慧，明斷的能力，理解平常理智所不能明瞭的事理。如此作者才能正確地把天主的啓示表達出來，成爲不能錯誤的真理之言。

(2) 天主聖神與聖經作者的潛意識 (直覺層面)

人在面對天主的啓示時，不但憑着理性的了解，還需要有一種在聖神內的直覺。即內心的悟（靈感）；而使這中心觀念出現的却是聖神：是祂透過人的潛意識，使作者產生了平常所不能領悟和覺察的奧理。也就是如此，潛意識在作者的心智中，不分晝夜、永無休止地進行，在有意識或只在知覺的情況下，將收集的「資料」記憶、儲存、整理和綜合。這些「資料」包括了作者的時代、背景、傳承、信仰團體、以及作者自己的信仰經驗所形成的各種意象。這些綜合的意象醞釀成熟，突破潛意識的範圍，介入意識層面，使作者對天主的啓示有了一種「頓悟」。這種「頓悟」與一般文藝創作的靈感不同。文藝創作的靈感並沒有絕對的正確性；因為它完全基於潛意識的作用，而潛意識却是人所意識不到的，是理智最不能把握的，也是人最不能自我控制的一面。而聖經作者的「頓悟」，則是基於聖神臨在於作者的潛意識內，使聖經靈感有了絕對真理的正確性，成為救恩價值的標準。在此我們已假定了天主聖神臨在於作者的潛意識中。這樣的說法是因為聖經的寫成，完全是基於天主的特殊行爲；其行爲本身就是啓示，整個過程都在天主特殊行爲中完成。聖經靈感則是天主特殊的能力進入作者內

⑦。也就是說，聖神能在特殊的情況下以其特殊的行動，參與聖經靈感醞釀的過程，也正因如此，天主與人才同時被稱為聖經的真正作者。

(3) 天主聖神與聖經作者的深層意識 (神祕層面)

深層意識是人與天主聖神共融的層面，人與天主在其間相遇相通，建立起最深厚的感情，體驗到人平常所不能體會的「與主同在」。聖經就是人與天主聖神透過深層意識在合作共融中產生的。因為由靈感而來的聖經，從天主是作者這一角度來看，是天主自我通傳的文字啓示。然而從人是作者的觀

點來看，聖經則是人對天主啓示的回應，信仰的答覆。更清楚地說，啓示是在人的歷史時空範疇內，天人交往的經驗中發展的。這些交往的歷史不僅是外在的行動，而且更是內在的體驗，並在信仰的最深經驗中。聖經作者就在這種不尋常的信仰經驗中與天主相遇相觸。對啓示者天主本身有了一份難以割捨的愛情，景慕之心油然而生。這樣的情意常是在一個難以言喻的境界，就連作者自己也無法透澈了解。深層意識與意識的分別就在這裏；在意識中人可運用各種不同的言語、文字、概念；及象徵，表明內心的思想和意念。但在深層意識中，人所體驗到的領域常是一個意識與不意識的境界。也就是說，當作者一方面意識到無限美善的天主，那股不能抗拒的愛情力量的時候，想用盡一切方法來回應和表達。但另一方面，却又感到世間沒有任何的途徑足以完全表露出作者所願意表達的；更何況還有很多連作者本身都無法了悟的奧祕。

此外，深層意識不像潛意識那樣無從捉摸，它是人享有最高自由的領域。因為人的真正自由是在他面對天主聖神的時候，完全不受任何內、外因素的左右。況且人能運用他的自由，並非在潛意識，靈感醞釀的階段，而更在於有意識的取捨抉擇。聖經作者就是在這樣的情況下渴望聖神的臨現，神目專注於聖神的啓導，渴望以祂的意願為意願，完全馴服於祂的指引。就是這份愛情促使他把所領悟的，和親身經驗到的偉大奧祕彰顯於世。聖經——這部天人的愛情史，就在聖神與作者的共同努力下，成了曠古絕今的盟約見證。從此天上人間，再沒有比這更真實的、更完美的、更奧妙的事；那就是啓示者本身啓示了祂自己。

## 結語

以上的探討是以一種類比性的方式來描述天人間合作的情況。這種類比性的說法確實有它的限度：它只能將某甲和某乙二者的某些相似點置於同一平面上，以甲的現象來比擬乙的情況。若換了另一個平面來看，顯然地，二者之間就會產生絕大的差距了。以藝術靈感來類比聖經靈感的描寫就是如此。

從成書的過程來說：藝術靈感與聖經靈感都是人在其基本心態中透過潛意識和意識的作用，將靈感表達成爲作品。不過聖經與一般的作品不同，它是天人合作的產品。也就是說，在成書的過程中，天主聖神完全地臨在於作者內，完全地滲透他的意識和潛意識中，使他明白人的理智所不能企及的真理，領悟人憑己力所不能澈悟的奧秘。

從內容方面來說：聖經與一般的文藝創作不同，聖經的對象是超越一切時空、物質界和理念界的至高無上的天主。它要描寫的是天主自我的啓示，是唯一而絕對的真理；這是世上任何事物所不足以比擬的。

從作者本身的體驗來說：聖經與一般藝術作品不同，聖經作者的體驗是一種天人交往的親身經驗，即所謂「神祕層面」。這種體驗直接影響了作者整個人的基本心態和心靈狀況，以致作者能在最深的自由中交付自己，作出信仰的回應。

雖然從以上所列的幾點差距來看，類比法在面對超越層面的事理時，有了某些限度；但無論如何，時至今日，在人有有限的條件下，爲了解天主的奧理，借重類比方法，而同時又能指出其不同點和其超越的一面，仍不失爲一種有效的方法。

## 註釋

- ① 張春申著 聖經與天主聖神的靈感，第26頁，佛蘭靈樞機的解釋。
- ② 同註一 第三章。
- ③ 朱光潛撰 文藝心理學，第十三章藝術的創造(一)。
- ④ 同註三，採自該書的理論。不過作者在該書中表達意象的選擇全是基於人的「情感」，筆者以為用「個人的基本心態」更為合適。因為人對意象的選擇，常是基於整個人的基本心態的趨向。這種心態趨向的背景，却是來自人的基本需要、價值觀、人生觀和對人對事的一貫態度。所以絕非「情感」一辭可以涵蓋的。
- ⑤ 沈錦惠編譯 夢與生活，第五章夢、直覺、潛意識。其中「聯想代替理性」一語，即本文所引用的。筆者以為該書所提及的「聯想」的意思，似乎指的是「直覺」，intuition。因為聯想較屬於理性思考層面，直覺的說法更合乎潛意識的運作。
- ⑥ 朱光潛撰 文藝心理學，第十四章藝術的創造(一)。
- ⑦ 張春申著 聖經與天主聖神的靈感，第32頁。

## 參考書目

- (一) 張春申著 聖經與天主聖神的靈感。聞道出版，民國72年5月。
- (二) 朱光潛撰 文藝心理學。漢京文化有限公司出版，民國73年3月。
- (三) 沈錦惠編譯 夢與生活。光啓出版，民國72年10月。

## 聖誕佳節回歸父家——陳文裕神父安息主懷

耶穌會士陳文裕神父已於聖誕節當天下午七點四十五分離開人間，回歸天鄉。當時有神學院兩位院長及護士朋友數人爲他送終。半小時以前賈總主教及多位同會弟兄及修女也曾前來與之告別，爲他祈禱。

陳神父是江蘇省南匯縣北蔡鎮人。生於一九二三年元月十四日。上海徐匯中學畢業後，於一九四三年八月三十日進上海徐家匯耶穌會初學院，一九四七至一九五一年，先在北平，後轉菲律賓攻讀哲學，續在岷市中華若瑟大修院任大修生們溫習哲學的導師。一九五二至一九五六年在美國堪薩斯的聖瑪麗學院攻讀神學，一九五五年元月十六日晉昇鐸品。一九五六、五七在美國伏爾日大學，後轉羅馬額我略大學專攻哲學，一九六〇年獲哲學博士學位。一九五七、五八在法國聖瑪定阿伯路阿做第三年卒試，一九六一年二月二日在越南西貢發耶穌會終身大願。

陳神父在越南共十五年（一九六〇—一九七五）。先學越南話，一年後即開始在達拉特宗座大修院教授哲學，兩年後擔任哲學系主任，直至越南陷共爲止。一九七五年陳神父輾轉來台，除一九七六、七七赴羅馬進修一年哲學以外，都在台北地區從事教書，靈修輔導等工作。在聖多瑪斯大修院任神師神父六年（一九七七、八四），在輔大神學院教哲學並爲各修會會院服務直至住進耕莘醫院（一九八七年十一月十一日）。

凡是認識陳神父的人都知道，他不只是一位和藹可親的長者，並且是一位十分忠於自己職守及修會生活的會士。尤其他得知患肺癌以後，兩年多的時間，沒有聽到他半句不耐、不甘心的話，而是完全接納天主的旨意，或生或死都將自己放在天父慈祥的手中。暑假以來的這幾個月癌細胞已蔓延多處，無法再次開刀割除。陳

# 天主教在臺灣傳福音的現況與未來方向

張春申

一、傳福音的神學基礎

二、天主教在臺灣傳福音的現況

附錄：中華天主教簡史

三、天主教在臺灣傳福音的未來方向

## 一、傳福音的神學基礎

這部分僅是把傳福音有關的幾個名詞提出來簡單地解釋。同時也把那幾個名詞連貫起來，為使傳福音得到一個明晰與動態的理念。以下分爲四節：(一)傳福音與天國，(二)傳福音與耶穌基督，(三)傳福音與教會，(四)傳福音與時代信號。

### (一)傳福音與天國

傳福音與天國有密切的關係。究竟什麼叫做天國呢？天國是天主愛的動力所波及的領域。天國是正義、和平、自由、平等、友誼、寬恕的領域。天國是天主救恩的領域。

天國的建立有一個計劃，即天主的救援計劃，它逐漸在世界與人類歷史中展開；在宇宙萬物的運

行中隱含著，在人類祖先的摸索中醞釀著，在古老民族以及舊約以色列民族的歷史中，以不同的方式逐步啓示。雖然歷史變遷多端，時而黑暗，冒出抗拒救恩的罪惡、仇恨、戰爭；時而光明，流露接納救恩的投誠、交談、和平。但是天主愛的動力如同一股洪流，推動痛苦與喜樂、焦慮與希望的歷史，朝向救恩計劃中決定性的日子走去。依撒意亞先知指著那個天國臨近的日子高呼說：「那傳佈喜訊，宣佈和平，傳報佳音，宣佈救恩，對照雅說：『你的天主爲王了』」的腳步，在山上是多麼美麗啊！請聽……上主在萬民眼前顯露了自己的聖臂，大地四極看見了我們天主的救恩」（依五二7-10）。

## (二) 傳福音與耶穌基督

耶穌基督在加里肋亞公開露面的第一句話便是：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）表示那個好日子臨近了。對於這個日子，新約希伯來書信說：「天主在古時曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期祂藉著自己的兒子對我們說了話」（希一1-2）。耶穌基督傳報的天國具有全新的面貌。天主的愛不再全是猶太民族信仰的上主的愛，更不全是希臘哲學或其他宗教所認識的神的愛。祂是耶穌基督的父的愛。天國是天主的國，耶穌基督稱祂爲「阿爸，父啊」（谷十四36），「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身爲天主的，祂給我們詳述了」（若一18）。在救恩計劃展開的歷史中，天主經由耶穌基督的生命決定性地完全啓示了自己。所以在耶穌傳福音之初，若翰給祂授洗的時候，天主聖神充塞了祂，又有聲音由天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪三17）。

由此可知，是天主遣發聖子和聖神，在人類和世界中立愛之王國；將父、子、神三位在永恒生

命中的愛通傳出來。福音是天國臨近的喜訊，傳福音的根源是天主聖三，基礎是充塞聖神的耶穌基督，在祂的生命和行動中天國決定性地臨近。所以耶穌在納匝肋引證依撒意亞先知的話，指著自己說：「上主的神臨於我身，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」（路四18-19；依六一1-2）。

耶穌傳福音，報告天國業已來臨，祂宣佈天國的憲章（瑪五-七），教導正義、和平、自由、平等、友誼、寬恕的要求。祂用比喻來說明天國的性質，也用奇跡來象徵天父愛的動力。從加里肋亞到耶路撒冷，頓時興起了天國臨近的福音，但是同時遭遇到抗拒救恩的愚蠢、仇恨、暴力與凶殺。耶穌爲了傳福音而被釘死在十字架上，顯示出天父的愛到極點。祂死後第三天光榮地復活，肯定愛比恨的力量更強。天國臨近的好日子在耶穌基督的死亡與復活中彰顯了出來。從此這個日子在人類與世界歷史的每一天發射出天父愛的力量，它改變仇恨爲仁愛，改變剝削爲正義，改變壓榨爲自由，改變戰爭爲和平，改變分裂爲合一。這個日子最後將自歷史提入永恒，那便是基督光榮來臨的日子、永恒的好日子。那時「天主成爲萬物中的萬有」（格前十五28），天國宣告完全建立。

所以福音是天國決定性地完全來臨的喜訊，耶穌基督是第一個傳福音者，也是傳福音的基礎，除了祂誰也不能傳福音。

### （三）傳福音與教會

耶穌在世上時便召集十二位宗徒，跟隨祂，同祂常在一起，祂賦與他們傳福音的能力，派遣他們去宣講。宗徒和信仰耶穌的男女群眾自然而然地集合在耶穌四周。尤其當猶太人漸漸地排斥耶穌時，

相信與跟隨祂的宗徒和其他門徒無形中成爲一個團體、一個相信天國已經臨近的福音團體。對於這個團體，瑪竇福音記載耶穌的話說：「約納的兒子西滿你是有福的，因爲不是肉和血啓示了你，而是我在天之父。我給你說：你是伯多祿（磐石），我要在這磐石上建立我的教會，陰間的門決不能戰勝它。」（瑪十六17、18）。

教會是什麼？是耶穌死亡復活之後，宗徒和相信耶穌的男女門徒形成的團體，是經驗天國在復活的基督內完全彰顯的團體，是在五旬節上充滿聖神、由伯鐸和宗徒領導的團體，是藉著洗禮和分餅禮紀念基督而不斷成長的團體，是期待光榮的基督末日來臨的團體。它在基督的臨在和聖神的推動下，開始在耶路撒冷，繼而自耶路撒冷到全猶太和撒瑪黎雅；到敘利亞和小亞細亞；到希臘和羅馬，宣講耶穌基督，因爲天國在祂的死亡與復活中已經來臨了。傳福音是教會唯一的使命，直到地極、直到世末，直到天國完全建立，它必須傳福音。

在傳福音的信仰經驗中，教會愈來愈清楚意識自己的性質，愈來愈明瞭這個使命所要求的條件：

- (1) 它意識自己是天主的子民。所以傳福音是走向末日的旅途教會的使命。旅途中它必須繼續不斷地革新自己。傳福音的教會是被福音薰陶的教會，所以它祈禱，它讀經，它舉行聖事，它磨練自己，參與苦難、死亡及復活的逾越奧跡。

- (2) 它意識自己是聖統的共融。所以傳福音是所有信者的使命。教會中雖有職務的差別，傳福音的使命却是共同的；教會中雖有身分的不同，爲福音的作證却是一致的。

- (3) 它意識自己是基督的身體。所以傳福音必須合作，按照各肢體的功用，互相補助，各盡其職，使身體不斷成長，在愛德中建立起來。

(4) 它意識自己是天主的子女，救恩的聖事。所以傳福音的力量是來自天父，它自己只是救恩工具。因此它充滿信賴，却大膽冒險，因為是天父藉著復活的基督在自己內傳福音，所以它成功不歸自己，失敗也不氣餒。

(5) 它意識自己是上主的僕人，也是世界的僕人。所以傳福音不是尋求自己的意旨，而是天主的旨意，是為人類服務，不是「主宰」、「管轄」。它在羅馬成為羅馬教會，它在希臘成為希臘教會。它歡迎人信仰受洗，加入自己服務的行列，但並不掛慮自身的擴大。

(6) 它意識自己是聖神的初果。所以傳福音是在天主聖神早已隱含地臨在的人類各民族中。為此它會發現在人間的真實的、高尚的、純潔的、可愛的一切。它會與文化交談，甚至學習，不過它肯定基督在自己內賦與生命，更豐富的生命。

#### (四) 傳福音與時代信號

傳福音不能脫離根源與基礎，同時也應當適應環境的變遷，這樣才是在不斷革新中傳福音。但是回到原始教會的經驗，適應時代環境的變遷，不是兩個不同的方向，而是綜合為一的行動。傳福音不是復古運動和時髦主義的兩極化，而是在時代信號中宣講耶穌基督，傳播天國臨近的福音。

人類和世界的歷史不斷在變遷。不同時代呈現出特殊的現象。近代歷史中，在思想上著重主體，在方法上注意實證，在科技上創造第一次工業革命，在人性上強調理性、自由、平等，這一切都是時代環境的變遷。當代歷史中科技的新發明，工業化和都市化的加速發展，民族主義和國家主義與時空縮小的世界同時並立，這也都是時代環境的變遷。按照梵二大公會議的思想，基督是人類與世界歷史

的主宰，教會應當在環境變遷中辨別來自時代的信號，亦即來自天主的信號。所以傳福音必須對應性地答覆人類與世界的新問題。一方面適應環境，另一方面與傳福音的根源與基礎密切相接，如此教會在環境的變遷中，發現天主在時代中的信號，因而在復活的耶穌基督內對應性地傳揚天父愛的福音。所以自根源與基礎而論，只有一個福音，但是自歷史的演變來觀察，却衍生了許多不同的傳福音的名詞，和與傳福音密切相關的事業。不同的傳福音的名詞有宣講、教理解釋、作證、傳教、福音前導 (pre-evangelization)、適應、本地化、建設地方教會、宗教交談等等。不同的與傳福音相連的事業有接待旅客、施捨、移風易俗、開辦醫院、慈善工作、教育、發展人性、解放、促進正義等等。

二千年來，由於天主子民自己生命的旺盛或墮落，由於環境的順利或逆阻，由於聆聽者心靈的開放或封閉，由於傳福音的方法的適時或失調，最後也在天主的救恩計劃中，教會寫下了它傳福音的歷史；同時它也在歷史中反省、檢討、評價、修正，創新自己的使命。天主教在台灣，三、四年來正是在做這一個工作，福傳大會該是台灣教會反省、檢討、評價、修正、創新自己使命的時機。

## 一、天主教在台灣傳福音的現況

### —附：中華天主教簡史

自一九四八年以來，天主教在台灣傳福音，大概可以分為兩期。「四十年來，台灣教務由發芽而茂盛，由茂盛而衰落」(中國主教團一九八六年十月廿八日牧函)。兩期分界的客觀因素，普遍都視經濟起飛最為重要；「台灣社會經濟繁榮，道德衰落，物慾盛行……」(同上)。第一期自一九五

○年至一九七〇年，可以稱爲「茂盛」期，台灣天主教快速成長的最大原因，「是有利的政治因素，社會經濟狀況的不穩定，大陸教友及神職人員大批遷移來台，以及大量山胞的皈依。其次是天主教在台灣謀求穩定成長的時期內，有社會救濟及教育工作方面的貢獻，吸引了許多教友」（天主教在台灣現況之研究，2，一九八七年，中國主教團傳教委員會編印。以下簡稱「現況」）。第二期自一九七〇年到現在，可以稱爲「衰弱」期，「至於導致發展停滯的原因……是社會經濟狀況的改善使宗教需求下降，中國文化持續性對西方宗教之抵制，根深蒂固的民間宗教信仰之阻礙，以及遷移上的損失等」（「現況」2）。現在我們便針對第二期，集中討論天主教在台灣傳福音的現況。分爲四節：（一）傳福音的衰弱跡象；（二）傳福音的外在環境；（三）傳福音的教會團體；（四）傳福音的方法。

這部分的目標是說明天主教自一九四八年以來，在台灣傳福音的第二期：「自茂盛而衰弱」的境況。但首先必須提出一條神學原則。傳福音的根源是天主聖三自己，教會只是工具。傳福音的盛衰，嚴格而論是屬於天人之間的救恩領域，因此極難斷定。但另一方面，天主聖三派遣教會傳福音，天天與它同在，教會真實地參與了傳福音的工作。因此它所處的環境，傳福音遭遇到的阻礙與困難，以及有利的條件，甚至教會團體對傳福音的投身與否，都成了研究的對象，作爲傳福音盛衰的解釋。這便是神學上一條簡單的原則所說的：「恩寵並不脫離人性與自然」。事實上，人們往往也根據進教領洗者增減的數字、主日進堂教友的百分比，與領受懺悔聖事的次數、社會大眾對教會及對神父修女的觀感、天主教思想普及的程度等等，來衡量傳福音的盛衰。我們也是在這條神學原則下，簡介台灣天主教傳福音的現況。其實對此，主教團傳教委員會編印的「天主教在台灣現況之研究」，已經非常詳細地包括了許多的資料。我們能夠做的便是抄錄及抽用一些容易看出現況的資料；偶爾加上幾句說明。

## (一) 傳福音衰弱的跡象

下面列舉一般視為傳福音衰弱的跡象：

(1) 教友人數：台灣天主教在一九七〇年，教友數目達到最高峯，此後十餘年間，教友的增加率跟不上一般人口的增長率，而且在十年中教友人數流失了百分之十。當然流失的教友仍然是教友，極大部分應是遷入都市與工業區之後，一方面在遷出地的堂區除了名，另一方面却不在遷入地的堂區登記，以致流失如此之多（「現況」1, 2）。

(2) 慕道人數：大陸逃亡潮之後，天主教快速成長。但是最近十餘年間，慕道人數增長率極小，停滯不前（「現況」1）。

(3) 教友對信仰不夠熱忱：普遍說來，我們的教友的信仰生活不健全，太注重物質的享受，這也意味著福音並未得到回應（「現況」41）。

(4) 冷淡教友的疏離：近年來教友不參與彌撒，不參加堂區工作與活動，對教會冷淡的情況也愈來愈普遍。雖然疏離的原因很多（「現況」108-109），但是混統說來，與傳福音的未能針對社會生活新問題、適應環境變遷有關。

(5) 天主教傳福音不普及：在一一七二個非教友的訪問中，其中百分之三六點三的人接觸神父修女次數很少，百分之五十點五的人完全沒有接觸。如果現階段的台灣天主教宣講福音，主要是靠神父修女的話，那麼清楚顯示出它並不普及。（「現況」116）。

(6) 天主教尚未深入社會：在一〇六九個非教友訪問中，竟有百分之二四點九的人不認識天主教。

這就一個面積不大，傳播工具又是如此發達的島上說來，已是一個值得「驚訝」的事了；看來向外傳福音還不夠注意社會幅度（「現況」119）。

## （二）傳福音的外在環境

自一九七〇年以來，台灣天主教進入傳福音的衰弱階段。究竟有什麼困難呢？不論神父、修女、教友領導人或一般教友，對此答案非常相似，下面按照困難程度的重大性按次抄錄五個：1. 大家都很忙，沒時間聽福音，2. 世俗化太重，3. 抵不過民間宗教，4. 教育界的氣氛不談神、宗教，5. 外教人不理（「現況」27）。

這五個困難與一九七〇年以來台灣社會環境的變遷密切有關。一般說來：(1) 經濟快速成長；(2) 民間宗教的復興；(3) 封閉的人文主義的加強（「現況」131），是變遷中最為重要的三個因素。

(1) 經濟的快速成長：自從一九七一年中華民國退出聯合國之後，國家孤立於世界政治舞台上，為了爭得生存立足之地，於是政策性地全面推動已經起飛的經濟發展。這方面的成就是有目共睹的，但同時改變了社會型態，產生了工業化與都市化；人口與家庭；文化與教育的種種問題，也構成了傳福音的困難。

工業化與都市化使人人忙碌緊張，逐漸失去與人溝通的耐力，人際關係變得膚淺與公式化。交往的動力往往在物而不在人，人間來往充滿功利主義。「時間就是金錢」，而金錢的價值便是都市生活中日新月異的物質享受。享樂主義動搖了倫理觀念。怪不得教會人士認為傳福音的困難是「大家都忙，沒有時間聽道理」、「世俗化太重」（「現況」145）。至於教會中的疏離與冷淡，也該是功利主義的

後果。

工業化與都市化同時造成台灣地區人口結構變化，產生人口集中、擁擠、交通混亂等等都市現象。人口密度過高，就業壓力日增，對於教友的正常信仰生活，以及對於非教友的追求宗教價值都是非常不利的因素（「現況」167）。其次，爲了控制人口成長，政府推行家庭計劃。一九八〇年台灣的核心家庭占百分之五二點六，主幹家庭占百分之三三點六。可見傳統的家庭結構已大爲改變，這對於信仰生活的教育、福音的傳授、聖召的培養都有影響（「現況」173）。不過爲整個台灣天主教會而論，教友人口遷移，對傳福音的負面作用極大。首先遷移中許多教友失去聯絡，而且那些都該是青年或年輕夫婦。因此留在鄉村原地的教友大部分是老年人與稚童，這使偏僻地區的教會失去活力（「現況」168）。

教育與文化在經濟爲主的政策下，也染上功利主義的色彩。三十年來，由於政府及民間大量投資，教育數量方面進展極大。但是品質方面却有待改良。目下教育受到升學主義的籠罩，教導出來的學生普遍地急功近利，想抄捷徑，作表面功夫，不求實際。而教育制度之限制個人潛能發展也是常爲人詬病的話題。至於高等學校教育也在經濟發展計劃下忽視倫理、人文、團體、社會道德教育，因此唯理、唯物、無神思想極爲濃厚（「現況」186）。在同一方向下，台灣的文化也走上庸俗化、商品化，造成「文化危機」（「現況」194）。總之，教育與文化之缺少理想與精神幅度，該是接受福音的重大障礙之一。

(2) 民間宗教的復興：民間宗教又稱爲通俗信仰或常民信仰。台灣地區的民間宗教雖然歷經變遷與調適，仍不失爲中國傳統宗教的延續。一般而言，民間宗教沒有教主、專職祭司團、入教禮儀等等

規範，因此信徒的組織較為散漫；但像「神明會」與「主祭團」等組織，相當有效地將宗教與世俗混合為一，不只維持信仰活動，而且又兼管財務（「現況」208、211、215）。

台灣民間宗教在日據時代中期，由於日人強制人民奉祀神道教，活動受到壓制。但光復之後，寺廟應運而興，隨著社會經濟的繁榮而有不斷復振勃興的氣象。所以一般視為傳福音困難之一是「抵不住民間宗教」（「現況」223），但同時不免要問：為什麼在經濟快速成長中天主教反而衰落呢？原來台灣民間宗教的教義混合儒、釋、道、巫的流俗因素，普通著重的是形體與物質需要的滿足，日常生活安定，人倫形式的維持，因此道德要求不高，宗教精神不深。這在急遽變遷與講求實用的社會更易受到老百姓的歡迎。反觀天主教的教義，雖然並不忽略物質生活，但是總以基督的逾越奧跡為中心，而且某些婚姻與家庭的誡命，以及教會之規矩，使功利觀念較重的人不免退避三舍。

(3) 封閉的人文主義的加強：自從五四運動以來，不論科學主義或新儒學中某些派別都有封閉的人文主義的傾向。簡單說來，或者以宗教為迷信，或者以人性的光輝、愛、同情、和諧……代替宗教。過去在現實生活不穩定時，思想界不易活躍。但近二十年來，經濟繁榮，生活安定，封閉的人文主義在思想界勢力極大，對任何宗教而論都極為不利（「現況」191、192）。而基督宗教自五四以來，更因被視為洋教之故，特別遭受人文主義的排斥（「現況」119）。

本節綜合性地討論了天主教在台灣傳福音的外在環境，以及遭遇到的阻礙與困難，不過我們也得承認外在環境同時也含有一些有利於傳福音的條件。比如經濟成長使國民收入增加，因而有更多的時間與精力來自由地應用。教友信仰的品質較前提高（「現況」38），看來這也與生活安定有關係。工業化與都市化改變家庭結構，使核心家庭大為增加，這為教友家庭有利於善度信仰生活，為非教友家

庭容易接受福音（「現況」173）。至於教育在數量方面有長足的發展，自然將知識水準提高，這為天主教傳揚福音而論也有積極意義，因為天主教的信仰一方面注意信證，使人發現信仰的價值；另一方面也重視信仰的合理解釋，這為尋找人生終極問題答案的知識分子，的確具有極大的吸引力。事實也證明，在衰弱的現況中，加入教會的新教友多數是都市中受過良好教育的人。

### (三) 傳福音的教會團體

雖然傳福音根源上是天主的事，但是耶穌自己揀選了宗徒，遣發他們往訓萬民（瑪廿八18~20），祂說：「莊稼固然多，工人却很少；所以你們應當求莊稼的主人派遣工人，來收割他的莊稼」（瑪九37~38）。梵二大公會議又說：教會本質上是傳福音的團體（教會傳教工作法令2號）。所以介紹台灣教會的現況時，不能不檢討一下傳福音的團體。我們分作四點：(1) 團體的形象，(2) 團體的神修生活，(3) 團體的人力與物力，(4) 團體的機動性。

(1) 團體的形象：目前台灣的神父形象較十年前為差，而修女形象較前為好，但社會大眾乃相當尊重神父和修女（「現況」36~39）。教友的教育程度或素養已與他們的信仰品質一同提昇。一般而言，教會的形象都還令人滿意（「現況」摘要報告，35~40）。

(2) 團體的神修生活：所謂形象指的是給人外表的印象，如果進而探討台灣教會的神修生活，那麼九百八十七份來自神父、修女和教友領導人的問卷答案中，有百分之十四點四的人以為傳福音進展緩慢的原因包含：教友在生活上沒有立下好榜樣，傳教員缺乏傳教熱忱，和生活過於世俗化，以致生活無法為基督作證（「現況」摘要報告17，41）。

(3) 團體的人力與物力：有關台灣教會的人力，神父的看法相當一致，目前教會內堂區神職人員大多趨於老邁，有些神父行走不便，自己無法與更多的人接觸。而鄉村偏僻地方，堂區內多是老人和幼童。同時堂區經費短絀，在勢單力薄的情況下，傳福音工作欲振乏力（「現況」50）。教友領導人也有同樣的看法，認為教會的經費有限，基層的教會組織常感經費不足（「現況」59, 27），這在大都市中情形較好。

(4) 團體的機動性：台灣教會直到現在，傳福音的方向通常是依賴神職人員。但不論神父、修女或教友領導人，都認為神職人員缺少機動性，不積極尋求新的傳福音方法。國籍神父認為主教團應更加積極地鼓勵與推動傳福音工作，外籍神父批評台灣天主教太被動（「現況」49）。修女們認為太多神職人員並不積極，有魄力地從事傳福音；也不敢冒險突破原有的方法（「現況」56），他們中有些人嫌主教團與地方教會距離太遠，與大多數教友疏離，使教友感到自己是教會的旁觀者（「現況」54）。有些教友領導人認為，教會過分保守，缺少冒險精神，跟不上時代，傳福音的觀念不夠活潑，無法接近實際生活（「現況」59）。

根據上面四節，我們大概可以看出台灣傳福音的教會團體的現況。

#### (四) 傳福音的方法

所謂方法，這裏只指將福音傳給個人或團體，文化或環境的方法，並不包括上面已經提過的傳福音的神修生活。教宗保祿六世在「新世界中傳福音」勸諭中曾經提出生活見證、宣講、講道、要理講授等等方法（40~48號）。自台灣教會的機動性來看，它的傳福音方法是相當傳統與靜態的，意思是

說，它沒有足夠地隨著環境的變遷而不斷適應。因此教會目前最大危機之一是傳福音方法與中國人的生活思想和文化脫節（「現況」42），所指的中國人當然是「現代」中國人。於是對傳福音方法最爲平常的批評是禮儀不受接納（「現況」64），教義過於理論，深奧難懂（「現況」50、64）。同時普遍地指出教友生活無法作證，這該表示在現代環境中教友的信仰並不發生作用（「現況」64）。

至於本地化問題，大家著重的是人類學意義下的文化，不是社會學意義下的文化，雖然二者也具有關係。對於本地化，神父、修女及教友領導人的意見有反有正，但是大家以爲突破傳福音困境的最有效辦法還是使福音、禮儀、教會制度與現代中國文化結合（「現況」29）。恐怕不少人關懷的教會中「語言困難」、「不懂台語」，也與本地化有關（「現況」52、57、60）。

另一方面，自從經濟起飛，都市化與工業化以來，台灣教會的傳福音方法，看來尙未配合環境的變遷，最爲大家所注意的是對於五百萬勞工的傳福音非常不夠。對於占全省人口百分之七十五點五十九的閩南語本省人的傳福音也同樣地非常不夠。於是產生了天主教傳福音不普及、尙未深入社會的現象（「現況」116、119）。這也解釋了爲什麼極大多數的神父、修女及教友領導人，認爲突破傳福音困境的最有效辦法之一是利用大眾傳播媒體，以及走入社會參加服務工作（「現況」29、43）。

## 小 結

根據「天主教在台灣現況之研究」，我們扼要介紹了台灣天主教傳福音的衰弱跡象與其外在環境；傳福音的團體與其所用方法。這樣的介紹雖有客觀的價值，但是也能由於此研究假定的觀念和應用的方法之不完備，有些相當重要的現況能夠忽略掉。再者這次研究無法不給人相當消沉的感覺，好

像台灣天主教現況中積極的因素很少。不過，如果我們仔細閱讀，有利於未來傳福音的因素也有不少。有的在上面已經指出，這裏還可以加上一些：譬如在經濟發展的環境中，物質文明發達，極大多數的非教友，認為需要宗教，宗教爲他們很有幫助，有半數受到訪問的非教友希望多了解天主教（「現況」135），這也證明物質無法滿足心靈的空虛。再者，教育水準普遍提高之後，由於天主教信仰注意配合理性，因此它更受高水準的人之歡迎。其次，在傳福音的團體方面，無論如何，天主教的印象令人滿意。尤其台灣教會的修女，平均年齡不高，國籍修女佔大多數，教育水準逐漸提高，神修培養也普遍注重，爲台灣的傳福音是一股強大的力量。平信徒中也有部分對於教會傳福音工作貢獻極大的領導人。至於在傳福音方法方面，在教外人眼裏，天主教是一個做了很多慈善工作的團體，教會學校給人印象尤其深刻（「現況」135）。以上種種未嘗不是台灣天主教現況中健康的一面。

#### 附錄：中華天主教簡史

按照耶穌基督的指示，初期教會在聖神降臨之後展開了傳福音偉業。自耶路撒冷開始，不久便廣揚於全猶太和撒瑪黎雅，繼而進入小亞細亞、希臘以及羅馬，遍及歐非各地。

遠在十三世紀，義大利方濟會會士孟高維諾，第一個將基督的福音傳入中國。孟氏三十餘年的辛勞，播下了福音的種子；去世時（一三二八年）全中國大約已有五萬名教友。後來方濟會繼續遣人來華。一三六八年元朝滅亡時，天主教教友跟著元帝一併離去。看來這次在中國的傳福音，主要對象是蒙族同胞，所以全國並未留下重要遺跡。

十六世紀當西班牙與葡萄牙兩大帝國向全球各地殖民時，傳教士也接踵而至。初創的耶穌會即派方濟·沙威，先到印度，然後在東亞傳福音。一五五二年方濟冒險到達廣東外海的上川島等待登陸中

國，惜因心力交瘁而死。此後三十年間耶穌會、道明會、方濟會、奧斯定會的傳教士都有嘗試，但都不能久留中國。

一五五七年葡萄牙人獲准在澳門居留，一年兩次且能到廣州貿易，於是澳門成爲東方貿易中心，也成了遠東傳教士的根據地。直到一五八三年九月十日，利瑪竇和羅明堅二位耶穌會士到了肇慶，獲准建堂定居，從此奠定了在中國傳福音的基礎。利瑪竇在西方受過一流的培育，來華之後學習中文，熟讀經書。最初不能公開傳道，但歐洲帶來的新奇物品引起大家的驚歎，因而國人大開眼界。利神父於一六〇一年得進北京，呈上貢品，奉命留居京中。從此著書立說。其時耶穌會及其他修會陸續往中國遣派會士。一六〇八年全國已有教友二千多人。到明朝末年，除雲南、貴州外，福音傳遍各省，並且深入宮廷，教友數目已達十五萬人。

清代三百餘年中，天主教在中國傳福音歷經變遷。初期由於湯若望神父任欽天監之職引起嫉忌，楊光先誣告西洋神父傳佈邪教，一場教難從此開始。康熙繼位，教難始平。傳福音事業再度奮發。康熙皇帝英明能幹，重用傳教士講授西方學術，天主教會一度大展宏圖。但中國禮儀問題之爭，失去大好遠景，康熙皇帝在一七二一年禁止西洋人在中國傳教，全國教友數字立刻驟降。直到鴉片戰爭之後，天主教得到西方殖民主義的保護，在傳教之惡劣環境中繼續前進。一九〇七年清朝末年，全國有教友一百多萬人。

民國以來，民知漸開，仇教心理逐漸降低，教會多能自由傳福音，教友數字遂有激增之勢。一九二二年全國教友突破二百萬大關。教宗比約十一世任內，於一九二二年任命剛恒毅主教爲首位駐華代表；次年命本國司鐸成和德爲湖北蒲圻監牧，此爲一六七四年羅文藻神父被選爲第一位中國主教之後

的第一人；一九二六年在羅馬伯多祿大殿又親自祝聖六位中國主教，意義重大。二十年後，中國抗日勝利，教宗比約十二世建立中國教會聖統體制；此前一年已擢升青島主教田耕莘爲樞機，是爲東方有史以來第一位樞機主教。一九四八年中國教友約有三百二十九萬人。由於大陸變色，撤離的神父修女開始陸續轉來台灣。

台灣早在明朝，即公元一六二六年西班牙玫瑰省道明會神父馬志烈（B. Martinez）等五位神父在基隆和平島建立第一座聖堂。當時西班牙軍隊佔領台灣北部，道明會傳教士在原居民（高山族）中傳播福音。冒險犯難，諄諄教化，十六年間已有四千人受洗。後來在一六四二年荷蘭人自台灣南部北上，傳福音事業因傳教士被逐出而中斷二百年。其間雖有道明會與耶穌會神父偶居台灣，亦僅曇花一現。鴉片戰爭之後，於一八五九年道明會郭德剛及洪保律兩位神父再次來台。洪神父不久因病去廈門，郭神父則在台灣奮鬥十年之久，刻苦耐勞，竭盡心力，足跡遍及台灣南北，成立五個傳教中心，堪稱天主教台灣之功臣。他在一八六九年心身過勞不得已離別台灣，一八九五年在馬尼刺去世。此後道明會士在台灣南北，任勞任怨，主持教務，直到日本割據台灣（一八八五年），只有三四三八名教友。台灣教會自始隸福建廈門監牧區。一九一三年教廷宣佈台灣教會成爲監牧區。第四位代理監牧爲道明會培植的第一位本地神父涂敏正神父。涂神父在一九四八年離職時，台灣有天主教友一萬三千人。一九四八年大陸政權易手之後，迄今已有四十年。中華天主教會在大陸變化多端，層出不窮，可由羅漁與吳雁編著的「大陸中國天主教會四十年大事記」（輔仁大學出版社）中略見一斑。同一書中有關在台灣的大事，亦有記錄。

### 三、天主教在台灣傳福音的未來方向

爲天主教在台灣傳福音指定未來的方向，這是福傳大會的工作。這個工作在過去三、四年來已在逐漸進行。一方面著力於對「天主教在台灣現況之研究」，另一方面自教會各界發表的「福傳心聲」，歸納成的十二提案可說是未來方向的草稿。當然最後必須經過福傳大會代表在會議前的研究，在會議中的討論與表決。我們現在只是以「現況」與「十二提案」的內容作爲出發點，根據在梵二大公會議光照下的當代教會學與傳福音的神學，爲台灣教會傳福音的未來方向，原則性地提出幾個指標，作爲福傳大會的參考。下面六節我們以爲是值得注意的：(一)整體性的傳福音，(二)動態性的傳福音，(三)涉世性的傳福音，(四)多元性的傳福音，(五)降生性的傳福音，(六)全面性的傳福音。

#### (一) 整體性的傳福音

傳福音是整個教會的使命，教會是天主子民的聖統性共融，所以必須整體性地傳福音。討論之前，不能再三肯定天主子民的基本平等，所有子民都是天父的子女，基督的兄弟，彼此應當互相尊重，互相親密。不過在教會整體中，設立不同職務和不同身分，這是相當基本的差別。教會中有一般司祭職與聖統司祭職；有在俗的平信徒與獻身生活者的差別。在傳福音的同一使命上，不同職務互相補充。聖統司祭職在禮儀中主祭，在教會使命的訓導與治理方面象徵與維護一體。而一般司祭職，或者按照自己的身分與能力，或者按照自己的職務與神恩，參與教會唯一的傳福音使命。由於職務與身分的差

別，所以必須注意整體性的傳福音，我們可以稱之為基本的整體性。在傳福音工作中分層負責，同時互相補充，合為整體。

有關這個基本整體性的必需，台灣天主教有三點值得反省：第一、聖職，尤其主教團與地方教會，以及傳福音工作之間的距離（參閱二，(二)，(4)）。第二、聖統與修會之間的合作問題（參閱提案四）。第三、教友在未來傳福音中與牧人的共融（參閱提案一、三）。

整體性的傳福音是一個需要，同時也是一個神修。教會中的職務不能如同外邦人的「主宰」與「管轄」，而是「服事」（谷十41-45）。所有神恩都是為了「建樹基督的身體」（弗四12）。因此「各肢體互相關照」（格前十二25），互相支持，互相作建設性批判，互相為對方著想。

除了基本的整體性之外，教會傳福音也要求實際的整體性。大至教區與堂區，小至不同的善會與組織，甚至在不同職業中的教友，在固定的使命與工作上，都該有一個教會的整體意識（參閱十二提案中不少提案，如提案六、七等）。

## (二) 動態性的傳福音

傳福音必須適應時代環境的變遷（參閱一，(四)），注意時代信號。自從教宗若望二十三世打開教會的門窗，觀察世局的潮流，在時代信號中，尋求天主對教會之要求以來，梵二大公會議也再三朝著同樣的方向，肯定教會該在變遷加速的環境中，動態性地傳福音。雖然教會在歷史中，經常受到天主聖神的推動，按照時代需要，將傳福音的內容與方法，推陳出新地有所適應。不過也有些時代，由於教會自身缺少改革，對時代需要缺乏敏感，因而喪失傳福音的大好時機。而今日世界變化加速，動態

性的傳福音尤其重要。

爲台灣天主教而論，這個觀念在未來傳福音時該是當務之急。教會缺少機動性已是多方面關懷的問題（參閱：二，(三)(3)），它傳福音的方法尚沒有足夠隨著環境的變遷而不斷適應（參閱二四）。

動態性的傳福音今天已經成了一個神修課題，它不能只依靠一些先知性人物的直覺來推動教會適應時局，也不能草率地隨興構想。動態性的傳福音要求教會團體心靈上的自由，不故步自封，不受任何政治上的或者經濟上的意識型態所控制。積極而論，它只願光榮天主，按照耶穌的標準去傳福音。它不爲任何特殊階段的人工作，只是「優先地爲貧窮人」而獻身，但也不排除任何人與團體。動態性的傳福音要求教會團體認知上的正確，它收集環境變遷中的資料，甚至有時假手專業人士的科學性研究。它儘量客觀地分析與認識環境。動態性的傳福音要求教會團體信仰中的行動，它在讀經與生動活潑的禮儀中培養自己與天主同感（參閱提案九），因而在福音的光照下，分辨、判斷時局的變遷，然後決定隨從天主的旨意向環境中的個人與團體傳報福音、採取行動。但是這尚未完畢，動態性傳福音要求教會團體，對自己的抉擇與行動，繼續反省、評估、修正。天主在人類歷史中的信號常常藉著變遷而前進，因此傳福音常常是動態的。

台灣天主教未來傳福音必須是動態的。這要求教會中任何單位，任何機構培養自己成爲一個動態世界中的信仰團體，也不斷在能力範圍中，按照時代信號，針對環境變遷而傳福音。事實上，台灣的政治、經濟、教育、文化正在一個劃時代的轉變中，自由化，民主化的聲浪如此普遍，不容教會不迅速地在環境中改良自己的團體，也改良它傳福音的工作。

### (三) 涉世性的傳福音

在第一部分：傳福音的神學基礎中有三個與傳福音有關的名詞：天國、教會和世界。過去和當代在闡述三個名詞之間的關係時產生了兩種不同的觀念。

第一種觀念似乎以教會為中心：天主的國，天主的救恩已在教會中實現，有些神學家甚至視天國即為教會。至於世界是在救恩的領域之外。教會傳福音便是歸化世界上尚未得救的人，使他們相信、領洗加入教會。傳福音好像是把世界上的靈魂，引入教會自己的懷抱。所以一直有人高唱「教會之外沒有救恩」。即使神學家爲了對於天主普救衆生的意願（弟前二4）有一個交代，而承認天主仍舊有祂特殊的方法，拯救那些在教會之外按照良心生活的人，不過基本上這不是正常的得救之道。

第二種觀念似乎以世界為中心：天主教在基督內的救恩自起初便由聖神的能力普施於世。教會的確是基督與聖神特殊臨在的團體，因此稱爲救恩的聖事。不過它的使命是在世界中傳福音，報告人類天國在基督內決定性的來臨。這個救恩早已影響了世界。的確它擁有許多聖善的因素，但同時它也罪惡叢生。於是教會的傳福音便是稱揚世界上已有的救恩之痕跡，同時宣告時間已滿而應有的悔改。教會在世界中與世界一起邁向基督救恩圓滿的日子。

第二種觀念便是我們所說的涉世的傳福音。教會以上主僕人的身分服務世界。它在服務時所注意的是世界的需要。它以先知性的言語震撼世界良知，認識福音的要求。如同梵二大公會議的牧職憲章的方向，它注意世界所有的問題，作爲自己的問題。教會在世界中，如果有人願意加入自己的團體，它會喜歡地接受，因爲它需要爲福音作證的成員。但是如果加入自己團體的人不多，它也不焦急不安，

它讓天父決定吸引誰，什麼時候吸引。

涉世性的傳福音對未來台灣天主教的傳福音可能有重大的政策上的改變。事實上，極大多數的神父、修女和教友領導人，認為突破現在傳福音的困境最有效的辦法便是利用大眾傳播媒體，走入社會參加服務工作（參閱二四）。這樣能普及地傳福音，深入社會（參閱二（一）5，6）。一些至今尚未注意到的人群將成為教會關懷的對象（參閱二四）。

這一改變當然首先是觀念上的，但是也是一個神修。上主僕人的心態接受不能「立竿見影」的工作，「自己撒種，別人收割」的堅忍，都要求傳福音的團體在神修生活上新的動機、新的態度。涉世性的傳福音尤其需要教友，他們將在社會中影響，在世界中改造（參閱提案一）。其實今日台灣教會的許多工作實際上是朝著這個方向進行（參閱提案十、十一、十二）。

涉世性的傳福音不該使教會世俗化，相反，它要求教會更加跟隨耶穌基督。基督是它的道路，但是基督是降生成人，與世界密切相連的聖言，於是人類也成了教會的道路。

#### （四）多元性的傳福音

多元性的傳福音是前面三節應有的結論，由於傳福音者的職務與神恩的差別，由於傳福音的環境的變遷，由於傳福音的領域是包羅萬象的世界，傳福音的內涵與方法自然是多元的了。我們只是提出幾個重點，指向一個富有創造的多元性。

按照教宗保祿六世的「在新世界中傳播福音」勸諭，福音的內涵有主要和次要的區別。我們分別簡單說明福音的內涵，傳播的方法以及多元性的可能範圍。

福音的主要內涵是天主的救恩、超性與永遠的生命。的確，在聖經與教會的字彙中，尚用其他的名詞來代替，但是所指的內涵應是相同的。這是天主聖三賦與的永遠生命，現在已經開始落實在信者身上，直到基督末日來臨，而進入永恆。這個主要內涵是天主啓示的核心，牽涉到所有的信仰真理。因此在表達上是多元的，針對不同的聽衆必須尋找適當的言語（參閱二、四）。台灣教會水準提高，教友信仰品質加強，福音內涵的真締、與其信仰的基礎需要推陳出新地解釋，才能滿足人心的渴望（參閱二，(1)；二，小結）。由此可見，教友培育、修院培育及現職牧人的持續不斷的培育之重要（參閱提案一、二）。

至於傳播福音主要內涵的方法，傳統的是生活見證、宣講、講道、要理講授、禮儀與聖事。而在台灣現在情況下，合一運動與宗教交談也是被承認的（參閱提案八）。這些方法本身都非一成不變，而是能不斷適應的。譬如今天大家都建議應用大眾傳播媒體（參閱二、(4)）作為傳福音的方法。

不過，上面所說的一切，教會團體不能當作現成的樣品，偶爾調換應用，這將反而成了束縛與枷鎖。多元性的傳福音應是富有創造力的。福音的主要內涵常能對客觀的對象、環境的變遷創造新的表達。至於傳福音的方法更能發現新的形式，滿足動態的要求。

福音的次要內涵是救恩接觸到的人間之正義、和平、自由平等、人性福利。教宗保祿六世的傳福音勸諭中，綜合地稱爲人性之解放與發展。解放是消極的反對剝削、殺戮、奴役、赤貧；發展是推動人性，使物質與精神上的潛能得以實現。這個內涵落實在教會的與福音相關的一切工作中。工作可以視爲推行次要內涵的方法。不過工作之外，教會還需要以先知性的言論來表示福音的理想，有時不能不大聲抗議與譴責。

台灣教會有關這方面的傳福音也有草案曾經提出（參閱提案十一），它的多元性也相當顯著。同樣的，福音接觸人性層出不窮，時常出現新的問題，多元性的傳福音也該是創造性的。未來教友在這方面的貢獻可能是非常大的。

### (五) 降生性的傳福音

天主聖言成爲血肉，真實地作爲人類大家庭的一員，祂具體地吸收了猶太人的文化與宗教，透過向自己民族的傳福音而普及人類。因此教會的傳福音也應當如同基督一樣，落實在一個具體文化中。這便是當今教會中常說的本地化。有關這個問題，台灣教會中雖然意見有正有反，不過大體上是被接受的（參閱二、四）。不過在本地化的理念中，文化一詞也有兩種不同的意義。一是社會學的「文化」，它包括的是政治、經濟、「文化」、宗教等社會因素。社會學觀點下的「文化」，指的是一般所說的文學、藝術、哲學等等。它受到政治和經濟的影響。然而它所含有的思潮、意識型態也對政治和經濟發生功能。今天教會中不少地區的傳福音本地化，便是針對社會學意義下的「文化」，爲政治、經濟等社會因素提出福音的理想，推動教友創造一個「愛的文化」。這個意義下的傳福音本地化，幾乎與上節中的福音次要內涵相等，只是更加顯出地區性與地方教會而已。

不過在台灣教會中，文化的意義更是屬於人類學的。文化指的是潛伏在生命中的基本型態，關於人與天主、人與人、人與世界；關於人與家庭、人與社會、人與國家；關於人對現世、人對來世的種種態度，而這些態度又是結構性地呈現出基本的型態。文化在歷史中發展、成長、轉變而到今天。它具體落實在文物制度經籍典章中，它有優點，也有缺點；有融合福音的因素，也有違反福音的因素。

本地化的傳福音不能不吸收文化，建設地方教會，也不能不向文化挑戰，而期待一個「愛的文化」出現。

兩種對文化的理念確有差別，但也有關係。降生性的傳福音在任何意義下，毫無疑問該是未來台灣教會傳福音的方向（參閱提案八、十一）。教宗保祿六世在他的勸諭中，特別提出傳福音不只是指向個人、家庭（參閱提案五）與團體，而更應指向文化。人生活在文化中受它薰陶，也幾乎受它控制。在一個無神唯物的文化中，人很難實行信仰與精神的生活。在第二部分中，我們已經見到台灣教會所處的社會環境中的三個不利因素（參閱：二，（一）（二）（三））。三者可說都與文化有關。天主教在台灣未來傳福音，怎能不先面對這些基本的因素作一番反省呢？在一切傳福音工作中，怎能不先假定這些因素的影響呢？

最後關於本地化的傳福音有三點是必須注意的。第一、文化都是在時空之中，是個別的、特殊的。但是它同時應當開向世界與人類，因為文化是人的產物，人類基本上是一體的。為此自文化角度而論，提倡本地文化不是故步自封，而該與其他文化、或次文化共鳴的。第二、本地化傳福音是一件教會性的工作，不該由政治來支配。本地教會的建設與大公教會之共融，是一件事的兩面。第三、根據文化的意義、教會的意義，天主教在台灣傳福音的本地化是文化的發揚與教會的建設，是溝通與共融。

## （六）全面性的傳福音

全面性的傳福音與降生性的傳福音是相連的。這次福傳大會為天主教在台灣傳福音，檢討現況，策劃未來。雖然這是台灣教會的歷史性大事，同時它不能不是大公教會中的重要事件，因為台灣教會

與大公教會是一個共融。事實上代表大公教會的羅馬教宗和他的代表無形地和有形地臨在我們中間。我們傳福音的復興，影響基督身體——教會的生命。

另一方面，台灣天主教會的生命與行動，神修與傳福音，與大陸天主教、港澳天主教、以及來自世界各地的華人教友團體息息相關。由各處來的代表在福傳大會中，藉著他們的臨在與參考，表示我們在文化上同根，在信仰上屬於一個教會。而這次福傳大會決定的政策與工作，不只對於台灣教會自己，而且必將全面地對於中華文化區內的教會有所影響。

## 結 論

有關天主教在台灣未來傳福音的方向，我們已經原則性地提出了幾個指標。但是這必須傳福音的團體去完成。所以最後不能不強調這方面的重要。事實上，不論在現況的研究中，以及十二提案中，都已非常清楚地表示出來了，我們亟需年青一代的聖職人員與修會人士，因此推動聖召與培育（參閱二、(三)；提案二、五）將是基本的工作。我們需要充滿聖神的傳福音團體，於是神修生活的復興（參閱二、(三)；提案二）、家庭團體的建設（提案五）、各種善會的培育（提案七）、修會生活的興盛（提案四）、堂區的禮儀、祈禱、信仰生活的加強（提案六；參閱二、(一)3、4）都是傳福音的教會培植自己的工作。中國主教團爲了福傳大會之準備，每年牧函中呼籲的祈禱、讀經、修養、齋戒等必須成爲持久支持傳福音的動力。當然，未來一切是在天主上智的照顧之中，「我栽種，阿頗羅澆灌，然而使之生長的却是天主」（格前三·6）。

## 修會神恩：

它的定義、再發現及對我們生活的含義

Jean Marie Renfro, sss

王敬弘譯

神恩、天主聖神的恩賜。「神恩」一詞成爲我們的宗教用語，應該歸功於塔爾索的保祿；使這個詞對我們男女修會的會士有一特殊的意義，則拜教宗保祿六世之賜。①

神恩的希臘原文 *charismata*，它的原義是禮物或恩賜。雖然保祿曾經多次用過這個字，但他在致格林多人前書中對這個字的用法最引人注目②。在這段特別的聖經中，他談到：1. 有許多不同的神恩；2. 都是聖神所賜；3. 每一個神恩都和其他的不同；4. 是爲大家的好處而賜給的；5. 是爲建立基督的奧體而賜給的。保祿宗徒說明了一個關鍵點：他所談的不是因著洗禮聖神臨在於每一位受洗的基督徒內，而是給予有特殊使命的人的特殊恩賜。

這段聖經不只是談到神恩，更談到賜給神恩的聖神。耶穌把聖神描述作風，祂隨意向哪裡吹；路加說聖神像一隻鴿子，如同一般鳥的起飛和翱翔；在宗徒大事錄中聖神是火；在若望福音中祂是活水。風、火和水都是難以包裝和定形的，在討論修會神恩的時候，其最基本的前提是我們是在不可預測的聖神領域中。

許多世紀以來，神恩並不是一個常用的字，但是卻打動了梵蒂岡二屆大公會議主教們的心弦。他

修會

修會神恩：它的定義、再發現及對我們生活的含義

們按著保祿宗徒的用法使用了它。他們多次使用了這個字，卻從來沒有把它和修會生活相連。不過他們很清楚地說明聖神特殊的恩賜並不局限在宗徒時代的團體。教會憲章說明教會就是天主子民之後，指出（除了教會聖事和職務之外）聖神也在「全體教友中分施特別的聖寵，都是爲了教會的革新有力的恩賜，不論這些神恩是很明顯的或是很簡單而普遍的，都是非常適合而有益於教會的需要。」在這段文件的結尾，主教們被任命負起辨別神恩的正確性及其合理的運用的責任；同時也提醒他們擔當不使神恩消滅的特別責任③。因此教會的革新工作在主教們的引導之下，真正是天主聖神的工作。

## 修會神恩

如果神恩是給予「每名教友」的，那麼修會會士也一定得到聖神的特別恩賜。一九六四年十一月，人們對這句意義顯明的文字並沒有予以任何的注意。教會憲章第六章論修會會士和修會生活革新法令（一九六五年十月）都沒有把神恩這個名詞和修會生活連在一起。不過天主爲了使修會生活發展而給予神恩或特別恩賜的觀念則不是新創的。許多世紀以來，教會內普遍地相信，修會團體的創立人常常接受了天主特別的恩惠。耶穌會士傑羅姆·那達爾（Jerome Nadal）在一五五四年寫道：

當天主願意幫助祂的教會時，祂首先興起一個人給他或她一個特殊的恩寵和推動，使他或她能夠以一種特殊的方式來事奉天主。這就是他對聖方濟各所作的：天主給他一個特別的恩寵，爲了使他和他的同伴們能在他們的人格上成長……。天主以同樣的方式興起了依納爵，給他一個恩寵，這個恩寵經過他也到達我們……④

一千年來，歷任的教宗都曾經談到，這位男會祖及那位女會祖所得到的特別神恩。這種觀念與梵二大公會議文件所取的方向合在一起，的確為保祿六世論修會會士生活革新的宗座勸諭、福音見證（*Evangelica Testificatio*）中所用的辭彙鋪了路。

教宗說到那些願意對梵二教導忠實的修會會士，就是那些尋求天主教在萬有之上，並以使徒的愛靜觀萬象的人。他繼續說：

前者使他們在理智和心靈中緊緊地追隨天主；後者使他們努力參與救贖的工程及擴展天主的神國。只有在這樣的方式下，你們才能按着你們會祖的神恩，使你們的心對真理和天主的愛重新覺醒；這些會祖是天主教中所興起的。⑤

這段話在後來的宗座文件中一再的被引用。福音見證勸諭是在一九七一年六月廿九日頒發的。那時無數的修會團體早已在進行著革新的工作了。爲了了解「你們會祖的神恩」這句話的意義，以及後來對我們應有什麼意義，我們必須對五十年代的修會生活作一個回顧。

## 女修會生活的一視同仁

自一九五三年至一九六八年間，我會和二十多個修女團體住在一起，或是一起密切地工作過。從這些經驗中，我看到了以下的情形，它們可能不能應用在男修會的團體。在梵二大公會議開始時，如果我們要談修女，必須首先肯定我們是忠實的。我們對教會、教宗，我們的會祖、會憲和團體忠實。我們拘泥細節地守規矩並作我們的使徒工作。我們按著瑪利某某姆姆一百年或兩百年前在歐洲某一個

地方的方式生活、學習走路、寫字、說話和穿衣。我們完美地保持她所有的習慣，不論這些習慣在我們的文化中是否有意義；因為我們相信這就是天主與教會對我們的要求。只須想一個實際的例子：請想像一群健康的美國女士，其中有些是博士，靜默地坐在飯桌旁，把一盆肥皂水傳來傳去洗自己的餐具。無怪乎我們是一群古怪有趣的修女。

我們尊敬在我們生活中的每一件事，而每一件事也有同樣的價值。聖神給會祖的特殊神恩，與在她文化中如何削洋竿片，受到同等待遇。我們對這兩件事同樣的小心。每一件事不論大小都被視為同樣重要。我們特殊的神恩，我們的獨特性，聖神給予我們的恩賜，都被一大堆雞毛蒜皮的小事所淹沒。我們有權重視細節，這也並非全是我們的過錯。從某一個角度看來，整個的教會都以這種方式行事。它教導我們同樣相信對嬰兒獻的教理，和對耶穌復活的信理。

最近的一個經驗，使我在一瞬間看出各個修會團體如何對自己所有的神恩視而不見。我參加了一個到美洲杉國家公園的觀察旅行。領導這次旅行的地理學家，在路上給我們講解，在我們要去的森林中各種不同的樹木所有的特性。他描述巨大的美洲杉是世界上最古老和最高的樹木；有些美洲杉的樹齡高達兩千年。但是這種樹木的根卻很淺，從樹幹的根部延伸很遠，但常存留在靠近地面的地方。因此這種樹木每隔一個時期需要有火來清理地面的樹叢，使它的根能夠獲得必需的養分。美洲杉有很厚的樹皮，其中含有大量的鞣酸，有防火的作用。美洲杉完全和杜松不同。杜松有很長吸取養料的根，能夠穿透花崗石。因此杜松能夠在懸崖的邊緣生存。美洲杉永遠不能在這種地方生根。每一種樹都有自己的完整性，它的美麗也用它自己的方式反映出天主造化的偉大。我已經對神恩作過很長時間的思考，看到樹木的特性和修會的神恩有很顯然的相似處。

幾小時之後，我在樹林裡漫步，沉醉於它的豐富變化中。有一個時刻，我獨自一人在靜默中懷有一種敬畏的心情徜徉。但是從下面的小路中傳來一個聲音，打破了這種靜默。有一個人說：「哎！美洲杉！杜松！西洋杉！對我來說它們都是樹。」在那一剎那，這個人把整個森林的奇妙視為一些樹木而已。每一種樹木的奇妙與完整性都被忽視成一般性的樹木而已。

在梵二大公會議召叫我們去尋找各自的神恩以前，在修女會中也發生了同樣的事。我們都被視為全是修女。首先，在我們生命中的每一件事都有同樣的重要性。第二，我們好像只是一個巨大的團體。我們知道我們彼此之間不同，而且天主也願意我們不同。但是這只是一種直覺的知識，並沒有很多事實去支持它。對外在世界來說，別人只靠我們服裝上有所不同對我們加以區分（當我們開始研習福音的時候，我們發現只有一個團體——法利塞人——因著他們寬大的經匣和長的衣縫和別人有所不同）。我們時常連一個名字也沒有。人們，包括我們的聖職弟兄們，只稱我們為「修女」，而我們也回答這樣的稱呼。

教會法典更進一步地忽視我們。一頁一頁的法律條文要求所有的女修會以同一方式去作許多事情。在二十世紀新創立的修會，與其他所有的修會，到最後幾乎有相同的會憲。其中只有一段，最多只有一頁才談到每個修會獨有的特性。我曾經為我們的會憲作兩個內容索引。我很驚訝地發現，這個被稱為社會服務修女會的團體，它的會憲只有一次提到社會福利。

我還要對忽視過程說最後一段話。梵二大公會議告訴我們去發現我們自己的完整性，我們的特殊身分。使這忽視的過程突然的終止；至少暫時如此。但是這種過程仍然繼續進行。一般人覺得，與穿著中古世紀服裝而古怪有趣的修女打交道，或是對她們置之不顧，來得比較容易。他們與今天許多的

修女來往要費勁得多。我們認識了自己所特有的神恩及其含義，但是我們卻沒有使其他的人認識這些。我們費了許多勁去發現自己的神恩，並嘗試著願意對它忠實。可是有人——有時候是那些應該了解的人——好像要再一次忽視我們，使我們感到非常痛苦。舉一個例子來說吧！我對加爾各答的德雷莎修女非常敬佩。但是把她的工作及她的生活方式標榜為我們今日的理想，就會產生問題。那又是再一次忽視程式，並非所有的修女都有同樣的神恩。

## 革新的召叫

一九六二年，當聖神和教宗若望二十三世召開大公會議時，修女們好似一大群無固定形式的群眾。她們決定獻身忠實於教會，也準備好按教會的要求去作；就是進行內在的革新，和適合現代世界的外在改變。當大公會議的主教們給我們指出現在很有名的革新步驟時，從未有如他們那樣談過「神恩」。

首先，因為修會生活是按福音給我們指出的方式去跟隨耶穌。這應被一切團體視為最高準則。換句話說，教會告訴我們回到聖經中去，把它和聖體一樣當作我們的日用糧。其次，大公會議的主教數次痛切地指出，修會團體具有奇妙的多樣性；而這個多樣性需要再度受到強調。為了實現革新，教會要求我們尋找每一位建立修會者所具有的真正精神。但是這到底有什麼意義呢？我們如何去實現這一點呢？最後，因為整個的教會需要學習觀察並回答時代的訊號；那麼，我們也應同樣去作。但是我們要怎麼樣才能調適我們的生活、完成改變，而不致毀滅我們自己呢？因為我們把自己的生活看作一件無縫的外衣。

當我們開始革新的工作以後，在早期引發了各種不同的反應。有些人說我們不需要革新，因為我們從來沒有偏離我們會祖的理想和生活方式。有些修女團體希望有完美的能力從事牧靈工作，已經開始了培育計劃，而渴望得到革新預許的果實。一九七一年，教宗保祿六世發表福音見證宗座勸諭，談到會祖的神恩的時候，我們已在革新的旅途上各有不同程度的進展。

教宗所用的名詞立刻引起了人的注意，因為它在我們尋求「會祖真實的精神及修會原始的靈感」上，帶來很大的光明。按照定義來說，神恩是聖神的禮物，通常是為了別人的好處而賜予的。但是，有的時候，神恩也是給予個人本身的禮物。如果一個人接受了神恩，並且自由地為天主子民而運用，就會使教會得到建立。「會祖的神恩」這個觀念，使我們研究的焦點集中在會祖整個的生活方式，和天主如何在他內工作上。這使我們的注意力集中在聖神如何把恩賜給與會祖，而不在她文化背景的細節上。教會告訴我們，另一個時代的文化習俗，並不是我們聖召的基本要素。這一方面使我們感到驚奇，但也使我們得到自由。在我們的生活中，再不會每一件事都有同樣的價值了。現在我們的當務之急就是再次發現我們獨特的身分。我們把神恩從文化傳統中分別出來。我們同時對過去和現在都加以研討。我想許多團體與我們的修會——社會服務修女會——有同樣的經驗。如果有所謂的團體神恩存在，那麼他的成員多多少少已把這個神恩實踐出來了。這似乎是非常明顯的真理。環視我們四周同會的姊妹，我們發現自己過去和現在彼此都很不同。我們就問：到底我們所有的共同點是什麼？我們所共有的是如此的明顯，以致在開始的時候我們忽視了它。我們從前不知道，實際上我們早已知道自己是誰。我們知道我們的修會是被一群從事於減輕或預防社會邪惡而工作的女士所創立。我們也知道如果我們一旦停止與現有的社會問題奮鬥，我們的修會將會消失。我們也知道因為在我們的服務中，我們常常

需要在陌生的途徑上單獨工作；這要求我們對聖神引導的專注。我們也知道我們不是本篤會的修女；但是我們的精神卻受到本篤傳統強烈的影響。我們知道我們不是狹義的修會會士；而是共同生活的團體（Society of Common Life）的成員。我們每個人雖然彼此不同，但是我們卻共享這些因素。我們漸漸地體會到這些因素是來自我們的創始人，也給我們定下了界限。

七十年代後期，那是許多團體掙扎着尋找我們自己真實身分的時期。最後我們了解在過去我們已經知道我們獨特的本質，也知道我們自己的完整性；只是有些東西我們不容易表達清楚而已。但是在我們能以言語表達這些以前，必須找到許多問題的答案。

## 神恩與福音

我們首先應掌握的問題之一是：福音現在成爲我們生活的至高準則，它到底和我們的神恩怎麼相連？我們中間有些人在讀天主聖言時被這新經驗所眩惑。於是她們問：除了福音之外，爲什麼我們還需要福音以外的東西？革新工作所需要的一切不就在那裡嗎？這是一個很切實的問題，因爲的確爲任何方式的神聖生活的一切都在那裡了。福音給一切受洗的基督徒指出路來，而並不只是爲了修會會士。

因此，這一切就很清楚：任何一個人、任何一個團體都無法能把主的各種特質都彰顯出來。每一個修會團體反映福音特別的一方面，或是數方面。瑪加利大·施麗達（Margaret Slacta）社會服務修女會的會祖，在大約五十年前談到神恩的觀念，不過她當時並沒有使用這個名詞。她說：

天主具有一切完美，如果天主的完美好像一個大球，而所有修會團體正如一千面鏡子，每一面鏡

子反映天主不同的特性。方濟各會士對被財富吸引的世界，反映了貧窮的精神；道明會士對常犯錯誤的世界，反映了真理；而我們，對一個不認識聖神的世界，反映天主聖化的愛情。⑥

我們所有的人都需要福音作爲衡量我們生活的尺度；但是每一個團體也需要特別的禮物，或是福音特別的屬性，或是聖神的恩賜，使他有自己的特別身分與認同。

## 建立修會的神恩

一項獨特的神恩，或是幾種神恩的組合，是我們男女修會會祖原有的特殊神恩。這項事實引起許多問題，需要我們尋找答案⑦。福音的哪幾方面對我們的會祖最有吸引力呢？到底是什麼在我們會祖的心中燃起了熱火？究竟是哪些基督徒特質使這個修會與其他的修會不同呢？這些問題帶我們回到最早的文件中，回到某幾位有血有肉的男人和女人的歷史和傳統中，藉著這些男人和女人天主給了我們生命。

爲了能清楚地描述建立我們修會的神恩，我們需要回到會祖的生活歷史中，需要去認識當時的文化、社會、政治狀況；就在這種實際狀況中，會祖被來自天主對他個人的召叫所驚醒。我們也需要去看會祖如何對他當時的時代訊號有所反應。我們以一種新的眼光去檢視所有的原始資料，設法發現天主之神如何向我們的會祖顯示。他到底有怎樣的皈依經驗，使他不再重回舊路。那皈依經驗是發生在蘇比雅高 (Sudjaco) 或孔萊薩 (Manresa) 的山洞中？或是像我們的會祖一樣，在布達佩斯參加了一個在豪華沙龍所舉行的多采多姿的舞會返家之後發生的？會祖怎樣面對了挑戰？他如何領悟了所

得到的訊息？當本篤、或方濟各、或道明、或依納爵、或鮑思高召集門徒時，他們到底有何意願？當他們建立一個生活方式，使那些門徒能如他們一樣地經驗到天主時，他們到底作了什麼？當安琪拉·麥立琪（Angela Merici）、路易絲·德·瑪利雅克（Louise de Marillac）、凱薩琳·馬考烈（Catherine McAuley）、依丽莎白·西頓（Elizabeth Seton）、法蘭西·加布利尼（Frances Cabrini）、或瑪加利大·施麗達（Margaret Slachta），召集有同樣想法的女士和他們一起祈禱，開始準備去解決天主子民一些嚴重的需要時，她們到底想些什麼？

我們探討這些問題時，發現了一些帶給我們生命活力的答案。我們發現會祖為什麼作他們所作的事；而他們如何作已不再是那麼重要了。他們所有的習慣絕大多數是當代一般的習慣。以衣服來作例子，許多會祖們，不論是男是女，在不同世紀和地方，都是穿著當時窮人或一般百姓的普通衣服。對穿什麼樣的衣服是他們最不關心的事。

當然這些過去的「為何」及「如何」使我們很尖銳地面對現在，也面對另一連串的問題。現在的一切與會祖所作的一切到底有何關聯？當我們對會祖盡力忠實，忠實於她的習慣和作事方式時，是否使我們失去了他所有的理想。如果今天天主召叫我們的會祖開始建立修會，他要作什麼？會祖的哪一項神恩今天會落實在修會的成員中？我們非常清楚地意識到，我們必須把會祖的中心神恩在今天具體表現出來；否則我們就與自己的根源沒有深厚的聯繫。在我們的團體中，我們意識到彼此之間的不同，及每一位成員人格的豐富性。我們每個人給修會帶來了價值，而常是從聖神得到的獨特恩賜；這成爲整個團體的寶藏。同時我們也體會到，我們在根本上共享了會祖所受到的同一吸引和神恩。

## 會祖個人的神恩

大多數團體發現自己的會祖所有的神恩與團體的神恩有些不同。有些聖神的恩賜只是爲了會祖個人。會祖所有神恩的某些方面也只是为了在建立修會的工作上所需要，有些在一個新團體形成的最初幾年中需要一些力量給予新團體生命。每一個修會在設法找到自己的根源時，我們許多人開始很清楚地意識到，會祖當時的歷史時機和我們現在的很不一樣。會祖使這個團體得到生命，是因為當時在他的文化背景中有一個特別的需要；而這個需要在今日的科技時代已經不復存在。還有一件事也越來越顯明：修會的習慣和對需要反應的方式，是當時建立修會所有環境的一部分，也可能是會祖個人神恩的一部分；但不是修會團體神恩的一部分。如果一項神恩是修會團體本身的核心，那麼這項神恩一定超越修會建立時的歷史和文化背景。

## 修會神恩的各種因素

一個修會團體的神恩是天主聖神給予會祖的一項或多項恩賜，使修會團體能夠開始生存。這些恩賜反映天主的某些屬性；或者用現代的言語來說，會祖按福音的某些方面活出他自己的生命。這項神恩是爲了大衆的好處而賜予的；從它顯示出來的時刻開始就被用來建立耶穌的奧體——教會。這項恩賜，或幾項特別的恩賜，不爲時間或文化所限制，而能夠在會祖今日的追隨者身上發現，並實踐出來。這

個神恩使他們也能夠把會祖的理想在今日的生命中實現。這項神恩給予修會團體最基本的本質，也供給它所有的完整性，使它在衆多修會的大家庭中具有一個獨特的意義。因為這個神恩是聖神的恩賜，所以它的表達方式總不是呆板的。它可以領導團體走向不可預測的道路。在相互關係（Mutuae Relationes）的文件中，也這樣昭示了主教們。主教們和修會團體之間相互的關係，有時是相當難以相處的⑧。男女會祖們和他們所建立的修會團體都發現，跟隨自己的神恩常包含著一種冒險，常是一種挑戰，而遭到誤解也並非罕見。原始的神恩在開始時沒有給人帶來財富、榮譽和權勢；在我們再次發現它的時候，也不會給我們帶來這一切。

## 神恩與日常生活

如果我們願意我們的生命有它的完整性，有意識地或者是無意識地，我們在所作的一切中都考慮到自己所有的神恩。負責培育的人應該非常清楚地認識修會團體的神恩；也應在那神恩所涉及的範圍考驗要求進入修會的人。修會的新成員所發的聖願，是在某一個特定的修會團體及其所有的特別神恩內，願意遵守福音的勸諭。我們了解我們的聖願，並實踐我們的聖召，正如團體了解他本身，實踐他自己的神恩一樣。一位有聖母聖衣隱修會聖召的人同樣發貞節、神貧、聽命的聖願；但是如果他嘗試著以一種使徒工作團體方式實踐這樣的聖願，他將會非常不快樂。

對某些修會團體來說，神恩和修會的服務工作是不相關聯的。例如如果神恩被視為用來促進人們認識天主某種屬性，或敬禮耶穌生活的某一面，或特敬某位聖人的某一面。那麼這個團體可選擇任何

服務工作，都能與其所有的神恩相和諧。另外有些修會團體，在開始建立的時候就是爲了實踐一項服務工作；而這項服務工作以最根本的方式和其神恩相連。更進一步來看，對這一項特殊工作所有的認識，也可能是這個修會團體神恩的一部分。舉例來說，社會工作的園地是很廣闊的：從對窮人的直接服務，到爲改善社會環境進行立法運動，可能有很多種不同的方式從事所謂的社會工作。我們修會團體的會祖鼓勵她的修女們偏向後一類的工作；而她自己在本國匈牙利的議會工作。她說：

有些人可能去擦乾別人的眼淚；我的修女所作的工作是預防眼淚流出來。有些人可能去包紮傷口；

我的修女首先要作的是預防傷害發生。⑨

如果我們想成爲完整的人，我們的祈禱也需要和我們的神恩協調一致。在任何一個修會團體中，它的神恩都控制着工作和祈禱之間的關係。隱修團體被召叫去作「天主的工作」，一定要按著團體禮儀祈禱的時間來訂立生活的作息表。使徒工作的團體要按著他們服務工作的要求來安排時間表。隱修的團體需要工作，使徒工作的團體也必須祈禱；但是，其優先性卻各有不同。在上一個世紀中，很需要有人來教育天主教的孩童，所以在美國中西部的本篤修女受命不應該每天公唸日課，因爲那會佔去他們太多的時間。這種事情發生在我們重新發現自己神恩的日子之前，可是這種作法足以造成修會團體的精神分裂。

我們的神恩也控制我們的生活方式。在一個本篤修院中，人們會期待有足夠的隱修士住在會院中，以恰當的方式來舉行禮儀。人們也會期待他們的生活中有足夠的靜默和獨處時間去行靜觀。若是一個修會的會祖所有的神恩是宣講或是傳教生活，人們會期待他們有另一種不同的生活方式。一位傳教士可能單獨的生活，與其他會士隔得很遠。直到最近，修女們常聚居在相當大的團體中，常常誤認一致

就是合一。在修會團體尋求會祖的神恩時，我們發現聖神在修會開始爲什麼要給我們生命，和祂現在如何召叫我們，我們就不再感到大團體生活的魅力。在十九世紀和二十世紀初葉所成立的許多修女團體，是爲了一項服務工作而聚在一起，通常是以某種方式來爲窮人服務。今日的社會及文化狀況要求一個不同的回應，雖然對服務工作的基本衝力仍保持其首要性。無數的美國修女爲了提供更好的服務，組成了小型團體。在這個過程中，我們發現了團體的新層次。

最後，在修會管理方面，似乎神恩也扮演了一個角色。本篤會修院的院長，耶穌會終身職的總會長，道明會以民主方式選舉的總會長，方濟各會的總會長，全都是每位會祖對他團體意願的一部分。雖然可能沒有修會團體把管理方式列在他們原始的恩賜中，因爲管理的目的只是使團體生活更加發展，可是它必須和原始的恩賜協調。修會的領導者必須常常意識到自己團體的神恩，也必須常給聖神留下空間。

因爲我們的神恩，我們的完整性，我們的本質幾乎是同一的；無論我們是否注意到它，我們的神恩都會影響我們男女會士所作的一切。最後，因爲我們的神恩是聖神在我們的團體內，藉著我們的團體工作的方式；如果我們忽視它們，是咎由自取。森林中一棵樹是美洲杉，或是杜松，並不是出於這棵樹自有的德性和功勞。最重要的是：每一棵樹本身反映了天主創造的奧秘。我們每一個修會也是如此。

本文是社會服務修女會美籍修女 Jean Marie Renfro 的著作，台北社會服務修女會將於明春（1988）慶祝來台銀慶。特譯此文分享各同道。

註釋

- ① 本文對男女修會會士所說的一切，都可同樣地應用在使徒生活團體的成員身上。  
格前十二4~11。
- ② 教會憲章，第二章，第12號。
- ③ “Exhortationes 1554 in Hispania,” nn. 4-6 in *Commentarii de Instituto S.J.*, p.37.  
Quoted by Juan Manuel Lozano, C. M. F., in “*Founder and Community: Inspiration and Charism.*” *REVIEW FOR RELIGIONS*, Vol. 37, 1978~2, pp. 214-36.
- ④ 福音見證，第11號。
- ⑤ 瑪加利大·施麗達一九三六年對她團體的講話。
- ⑥ 對修會團體最有幫助的一篇文章是：  
John Carroll Futrell's “*Discovering the Founder's Charism.*”  
*The Way Supplement* 14:62-72. Fall, 1971.
- ⑦ 相互關係，第12號；「真實神恩的一些標記」。
- ⑧ 瑪加利大·施麗達，一九二三年。

上接五四八頁

神父隨從醫生的指示，盡力過正常的團體生活。神學院團體也珍惜他的臨在，對他表示各種支持，相信也帶給  
他不少安慰。他利用這最後一段時間寫完了第二部書：梵二大公會議簡史。他在兩年的病期所寫的第一部書：  
天主教基本靈修學將於一九八八年元月出版，他本人已見過這部印刷精美的書。祈望陳神父的友好繼續爲他代  
禱，也請他爲我們轉禱。

# 評《突破——大宗教發明家的重要領悟》

谷寒松

本書①作者霍斯比特 (Clifford Hopsital) 是澳洲人，一九六三年衛理教會按立為牧師。他所研究及所執教的領域是世界宗教。他特別專門研究印度的宗教傳統。除此之外，他對神話、象徵及宗教表達的模式也特別感到興趣。

我們閱讀本書可以感到作者是一個好老師。他嘗試以一種新的角度向他的學生（讀者）介紹人類主要宗教的傳統。他向我們展現出在宗教歷史上最著名及最具爭辯性的人物。那些人的思想就是我們全體人類的遺產。他一方面介紹每一位宗教領袖的教訓，一方面也描述他們的傳記。霍斯比特試圖：「發展一種新的釋經學，使得最基本的經典之作，能夠直接讓現代人了解。」

本書相似「奧祕的說明」(mystagogy)。作者的用意是要使讀者進入七位宗教上著名人物的宗教神祕世界。這七位就是釋迦摩尼、訖哩什那 (Krishna)、老子、孔子、梅瑟、穆罕默德和耶穌。用心的學生（讀者）閱讀之時，就會以其自身的經驗參與本書中宗教家的經驗。因著回溯這些大宗教的傳統，本書有助於我們與其他宗教交談的準備工作。因為我們愈能了解宗教家的精神淵源，各宗教就愈會接近，也就愈能夠突破自己而走向「地球村莊」了。

天主在西奈山上頒給梅瑟的十誡——十句話。這個「十」的數字讓作者也在其他宗教之中嘗試選出十句話。說明的次序是從印度的釋迦摩尼開始，而終止於耶穌。大致說來是從東而西。訖哩什那如同

釋迦摩尼一樣屬於印度的世界。孔子和老子代表遠東的世界。梅瑟和穆罕默德以作者的看法是屬於同一事件。「因為他們的生平和對生命的看法都有類似的方面。」（導論之中）依霍斯比特的說法，耶穌應被視為梅瑟及穆罕默德之後的一位。因為沒有人能夠了解耶穌，除非他先了解梅瑟及穆罕默德的背景。從釋迦摩尼到耶穌的過程共用了五章加以敘述。

第六章展現作者極富吸引力的見識：「要更深入地了解並認識其他宗教的方法就是『突破進入地球村莊』」。或者用孔漢思（Hans Küng）——瑞士著名神學家的說法：「在與遠東、中東、近東無數的交談之後，我深信將來所有的大宗教都會意識並且關心人的基本權力、婦女解放、社會正義、戰爭的不道德性等問題。今日各宗教為世界和平所做的努力已經有了顯著的進展。」②

「突破」為一些封閉的基督教世界是一個打破傳統神學的特殊標記。事實上，一位衛理公會的神學家即引用教宗保祿六世的說法，甚值稱讚。教宗說：「非基督宗教不應再被視為敵對者，而該視之為一個有活力的，可尊敬的對象。」③第六章即是此可敬的「新態度」的一個極好的例子。

現在用批判的眼光來看第三章：「方正的草蓆及未經雕塑的木材：孔子及老子」（頁六八至九七）。我們應知道作者並無意在孔子及老子的學說上做太多功課。而是要帶領讀者進入這些古代先賢的神祕世界之中。他要幫助我們參與他們的故事，而那些故事對整個宇宙生命帶來極深的認識與體驗。雖然歷史上已肯定他們的存在，但由以上觀點看來，這兩位大師在歷史上的正確性乃屬次要問題。在傳記中，作者描述兩位大師的生活實況（Sitz im Leben）。因此我們可在此特殊的歷史背景之下，更正確地了解他們的教導的意義。

由論語和道德經的零碎語粹、能夠各選出十句金言的這番功夫，即可顯示作者的智慧及透視力。

在作者選擇耶穌的語粹上，讀者有理由懷疑是否作者也能表現出同樣的智慧。因為十句之中有九句是由瑪爾谷福音中選出，一句是由瑪竇福音選出。而路加及若望卻沒有機會說一句話。人們會懷疑這裡的「耶穌的言語」是否表達出耶穌核心的訊息；也就是要問是否它接觸到為大多數基督徒所謂的福音——天主對全人類的愛。

若問作者為何選擇耶穌十句言語的理由，可能是因為作者如同在面對其他六位宗教家一樣，用「奧秘之說明」，或用「神話之說明」的方法，引導讀者進入宗教家的世界。而比較少注意到基督信仰中神學完整性的問題。

以上是讀者應注意的事。但我們仍舊以一顆敬謹的心，推薦霍斯比特的書給所有願意分享他偉大的夢想的讀者。但願一切宗教經過痛苦的精神突破之後，能夠發現他們原來深深地結合在一個絕對的奧跡之中。而此奧跡是超越一切姓名、法律、權威和結構的。

#### 註釋

- ① Clifford G. Hospital, *Breakthrough. Insights of the Great Religious Discoverers*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 191 pages.
- ② 孔漢思，「什麼是真宗教：走向大公性的批判準則」(What is the True Religion? Toward an Ecumenical Criterionology) 一九八七年三月二十七日孔漢思在台北的講演。
- ③ 教宗保祿六世一九七四年九月在梵蒂岡第四次世界主教會議的開幕講詞。
- ④ 在同樣的演講中孔漢思作以下表示：「那麼今日基督徒面對其他宗教的基本態度應該如何？有三個態度：第一，對信仰的「純正性」(Orthodoxy)要具有一種成熟的態度，不應以權威或武力保護之。另一方面

，也不應完全置之不理。反過來說，我們不贊成信教無差別論（indifferentism）。第二，培養對人類一切事情的相對性（relativity）。能更敏銳地發現基督宗教與其他宗教的關聯性（relationality）。我們不贊成相對主義——就是那種否認一切絕對奧跡的態度。第三，我們努力推動宗教之間的綜合（Synthesis）及真正的和平。但不贊成一種融合主義（Syncretism）——即將一切不同的東西，無論可能不可能的都融為一爐。

# 評《基督教神學邁向新紀元》

谷寒松

當一件新事物即將發生時，思想家最好能夠花費一點時間，嘗試了解此事件將導致的方向。本書爲杜門（Richard Henry Drummond）所著<sup>①</sup>。作者於一九四七年按立爲長老會牧師。他對比較宗教學作過廣泛的研究<sup>②</sup>。他了解今日基督教神學已由一舊世紀走向一個嶄新的紀元。那是走向一個較從前寬廣的宇宙觀及人道觀。換言之，即是描繪今日社會中人的形象。在描寫本世紀的精神上，有一些響亮的名詞作過不同的言論。例如教宗若望二十三世；普林斯頓神學院院長 James I. McCord；Malachi Martin；索忍尼辛；教宗若望保祿二世；Harvey Cox 和印度 Uaransi 的天主教主教 Patrick D'souza。

本書的目標是要了解今日基督思想及其實踐的背景，然後以此作爲基礎，來面對今日所謂的急進宗教多元化的世界。（序言）

杜門以八個步驟來詮釋他的意念。他由遙遠的救恩史慢慢走入現代。最初兩個階段，作者提供一些聖經的基礎，指出亞巴郎之前的盟約所包含的普世性的救恩訊息。天主與以色列之間的盟約關係，特別存在於「讓『天主子民』成爲天主走向全體人類的工具」（23頁）。第三個階段是由歷史神學的角度來看今日即將誕生的新紀元。然而他却以簡化了的初期教會史及神學傳統來解釋此新紀元（亦即將原始聖經的觀點簡化爲狹窄的教會中心主義）。另一方面，他告訴我們所謂「輪迴」（Reincarna-

tion) 的觀念，不論以何種形式出現，其實皆為許多初期基督徒所相信的。聖業樂 (St. Jerome 三四〇—四二〇年)——聖經學家的主保——在給當代基督徒，尤其是居住於東地中海，講希臘語言基督徒的一封信中，特別廣揚「輪廻」的觀念。杜門也很清楚地表示他的基本態度。他說：「……那時有這樣的信仰並不證明輪廻是正確的。但是這樣的主張有其啓發性；可能今日基督徒認為輪廻幫助他們了解基督事件 (Christ event) 的過去、現在和未來三方面的宇宙性意義。實在說來，「輪廻」的觀念幫助我們反省天主在全世界的工作；也幫助我們重新評估在猶太及基督信仰之外的宗教傳統。」 (頁三五)

第四個步驟，他在很短的篇幅中描寫中世紀相當複雜的歷史過程。因而提出在歷史中簡化主義存在的理由。第五個步驟，作者描寫所謂「漫長的起伏」時期。由發現時代、人道主義、啓蒙時代、一直到第二次世界大戰以後。

第六個步驟，是對八位天主教神學家的看法做一摘要介紹③。第七個步驟，更廣闊地介紹基督教的思想家、神學家和各種運動④。按杜門的看法，這樣的呼聲指出人人都意識到宗教之間愈來愈深的共融，而這樣的共融就是天主教恩的普世性標記。

最後，在第八個階段神學性的結語中，作者為我們指出今日基督宗教的神學已經進入一個新紀元，並且發揮四個基督信仰的主要信理主題：天主、耶穌基督、聖神、基督徒在世界中傳福音的意義。本書所抱持的開闊胸襟，為促進大公主義運動，不論是在基督徒團體內或在開擴宗教意識上面都有極大的貢獻。本書真誠地關心所有宗教的態度，極有助於讀者找尋與其他宗教交談的新方法和新了解。「這種交談反映出基督徒相信，天主也臨在於其他宗教中的信仰，也表達出在基督內一切能夠達到圓滿

的肯定的希望。」(頁一八七)

⑤。以下我們將與杜門教授進行批判性的神學討論。我們希望這樣的交談是以成熟的基督信仰來進行的

如果作者能夠有系統地增加一些神哲學範疇，就會使本書更加明晰，更具連貫性。目前對許多讀者來說，爲了領略本書的真實含義可能有些困難。作者在長老會的背景之下似乎對基督宗教的哲學未作深入的研究。但我們完全同意杜門教授所謂今日的聖經或神學，不再像從前以同樣的方式解釋亞當、厄娃「充滿及管理大地」(創一28)。不論人類或是任何其他東西，都不能以無情或跋扈的態度來面對大自然的秩序(頁一九〇)。

本書在神學交談中，最重要的應算是基督論。作者一方面反對約翰·希克(John Hick)的看法，即「將人視爲天主子的概念乃是一種形上的思想，那是屬於古代文化中的想像式文學語言」(頁一九二)。但另一方面作者並未清楚肯定三位一體的奧跡就是了解真實耶穌基督的最基本、最具權威的神學性關鍵所在。很難了解的是，杜門在以下句中的真義爲何：「我深信新約所肯定的耶穌基督爲神聖天主子的教導，就是在長兄耶穌與人類之間，無論其本體或作用上都肯定他的「潛在連續性」(potential continuity)：除了這樣的連續性以外，從宗徒時代起一直到以後許多世紀，都肯定的一個明顯事實是：納匝肋的耶穌不論其出生根源或一切行動幅度都應被視爲宇宙性真實被高高舉揚的存有物。」(頁一九二)

作者不同意尼特(Paul Knitter)的基本主張⑥，「耶穌基督的唯一性是以天主爲中心，但是耶穌不是唯一的天主啓示的準則」。換言之，尼特認爲耶穌不是唯一降生成人的「天主聖言」

却是很多人之中的一位；就如同菩薩、穆罕默德等人一般。因為作者不贊成以上主張，因此我們知道杜門教授嘗試走出一種新的基督學；就是以基督宗教為根基，而同時以一種新的語言，一種現代人能懂的語言來與現代人交談。

作者從天主教或基督教的神學家之中所選出的代表人物是否具有代表性還是疑問。而要想用僅僅二百頁的篇幅討論全部救恩歷史，那不僅在個人神學觀點上或篇幅字數上都會是很大的困難。

像杜門教授這樣的思想家對「新思潮」的神學反省，就表示基督徒預備走向一個新時代。今後從事宗教研究的學生愈能多提筆表達他們的看法，基督宗教及世界宗教將愈能夠整合在一起。

### 註釋

- ① Richard Henry Drummond, *Toward a New Age in Christian Theology*, (基督教神學邁向新紀元), Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 258 頁。本書附有極佳的書目及索引。
- ② 杜門 (R. H. Drummond) 早期的宗教訓練及神學教育是由二個大基督教派——路德會及長老會——所影響。他先取得拉丁及希臘古典文學的博士學位，然後進入修院。一九四九年前往日本傳教。目前他在愛荷華省城 Dubuque 的 Debuqe 大學擔任比較宗教學 (Florence Livergood Warven) 教授。
- ③ Raymond Panikkar, Karl Rahner, Heinz Robert Schlette and Hans Küng, Paul Knitter, Heinrich Dumoulin, Joseph J. Spae, and William Johnston.
- ④ Hendrik Kraemer, Paul Tillich, Indian Christians, the Anglican tradition, Schubert Ogden, John Hick, Don Cupitt, John A. T. Robinson, John B. Cobb Jr., Choan-Seng Song, Seiichi Yagi, Mikizo Matsuo, African Theologians: John S. Mbiti and others.

⑤ 參閱神學論集 71 期，英文參閱：

Luis Gutheinz, A Careful Look at a Critical Book, book feature of: Paul F. Knitter, No other name A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, in: East Asian Pastoral Review, Vol. XXIII (Number 4, 1986 ), pp.482-88.

⑥ 參閱 ⑤

輔大神學著作編譯會叢書

1	信證學與聖經中的基督	黃李蓮譯	二〇元
2	新約諸書分類簡介	房志榮編著	三〇元
3	創世紀研究	房志榮編著	六〇元
4	基督之律(三卷九册)	B. Häring 著	共五八〇元
5	瑪竇、馬谷、路加，三部福音合觀	司密特著	一一〇元
6	古經之風俗及典章制度	羅蘭德富著、楊世雄譯	一四〇元
7	聖經神學辭典	神學著作編譯會編	六〇〇元
8	信理神學詞彙	神學著作編譯會編	平三〇〇元 精四〇〇元
其他相關著作			
1	教會發微(上、下)	漢斯·龔著	共三八〇元
2	教父學大綱(四卷四册)	甘蘭著、吳應楓譯	共四〇〇元
3	人類的未來	黃鳳梧編著	七〇元
4	大眾神學(上、下)	趙一舟編譯	共一八〇元
5	天主教信理神學	奧脫著、王維賢譯	三四〇元

# 評《天主的選民》——一本對人類懷寬廣視野的書 ①

谷寒松

本書是繼作者其他作品的續集，其他著名的書有「第三教會的來臨」，「教會，鼓起勇氣！」，「監獄中的傳教」，「尋找天主」。本書具有同樣絕對誠實及自我批判的精神。在此三百零一頁的篇幅中同樣懷著深度關切，及向世界開放的胸襟。

聖經中「揀選」的主題是本書的中心思想。布曼（Bühmann）用現代衛星的觀念來解釋四個相關的軌道，以一種有規律的研究來看此中心主題：先從聖經及歷史的角度，然後從比較宗教學的角度，最後從神學的角度來討論。因此本書分四部分來發揮此一主題。

第一部分：作者敘述選民的來歷。首先將以色列放在整個人類的框架中，接下來就解釋新約及舊約中的盟約及揀選。

第二部分：選民的歷史是由「自我形象」的角度所獲得。亦即教會在歷史中如何看猶太人，異端、裂教、異教徒，其他民族，以及近代的反對者——像現代主義及共產主義者。簡言之，以上教會的歷史是從一個特殊的觀點來描繪。

第三部分：布曼向選民的牆外觀看，並解釋其他民族如何了解他們自己。許多不同大洲的各民族，再次以一種綜合性的素描進入這幅景象中。他特別將他們的宗教信仰突顯出來。作者用一段短文撮要地說：「在各大洲，所有的民族，一般來說，都會藉著宗教來強調並支持「自民族中心主義」。他們

承認在人之外有一個神，是使人之所以為人的終極基礎。漸漸地他們就活在與天主的某種盟約關係之下。他們將自己視為特別的人民，像天主的子民，然後似明非明地，是一種特選的民族……每個民族都會認為自己是天上的星辰。現在是我們一起來讚美所有的星辰的時刻了。由他們各自不同程度的光芒，我們會發現一個獨一無二的宇宙性的榮耀。」(頁一八七)

第四部分：一個迫切的問題發生了：教會——天主的選民在今日如何了解其他民族——非基督徒？換言之，我們的救援論或傳教神學今日如何說明其他民族與宗教的意義？

為了回答這些問題，作者主張在非基督宗教中也有啓示。作者還指出在以色列及耶穌基督身上所特別開啓的有關天主的經驗，即在聖經中所凝聚的經驗，最後作者解釋教會對其他宗教的特殊使命。

圖表(頁二二八—二三一)及模型(頁二四二—二四四)幫助我們看出在天主的救援計劃中教會存在的意義。那就是為愛而服務，基督徒以生活態度作見證，促使整個人類的溝通，最後讓基督徒的信仰與生活的天主接觸，因為只有天主能觸及人心，並邀請他(或她)從內心願意加入基督信仰的團體。

同樣地，布曼也以他銳利的筆警告在傳福音的過程中所該避免的一些事情：例如排外主義、權威主義、法律主義、制度主義、神聖主義、聖職主義。

布曼在結束其作品時強調「希望」。因為先知們(布曼可視為我們這個時代的先知)預見到未來，所有的民族將朝向一個世界性的團體邁進。

本書的優點是向全世界一切民族開放；寬廣而顯及全貌的救援史觀；綜合性的歷史觀，以及作者的生花妙筆。

它的弱點與它的優點相關。布曼不認為自己是系統神學家。他所專長的是研究教會傳教事業的意義，亦即應用的系統神學。因此他借用系統神學家的觀念：例如卡爾·拉內的「超性的存在基本狀況」(supernatural existential, 十七頁)就該視為神學上的許多解釋之一。而事實上，作者似乎超出了拉內的真正看法，他說：「甚至創造也能夠，且必須視為天主的一項自我通傳的行為。創造不是指天主創造另外一件對立的東西。而是天主將祂自身的存有作為禮物一般賜給受造物的行為。一些有過共產主義的慘痛經驗的讀者，會為一一六頁——一二二頁布曼的太不具批判性的陳述而不滿。

本書出版時，作者認為今日在基本神學中沒有第一流的作品。現在已經有許多新書問世了②。  
翻譯者羅勃·巴爾的工作堪獲佳評。

### 註釋

- ① Walbert Buhlmann, *God's Chosen Peoples, Orbis Books, Maryknoll, New York 1982*, 德文原著題目：“Die auserwählten Völker” 豐富的參考書目(頁二八七—三〇一)顯示作者的博學，也幫助讀者做更深入的研究。

Walbert Buhlmann, O. F. M. Cap. 是方濟會在瑞士加布遣會的神父。他在坦干伊略(非洲中央東部的共和國)傳教。因此非洲為他最為熟悉。從一九五四年到一九七〇年他在瑞士 Freiburg 大學教授傳教學，並且出版傳教雜誌。他是羅馬額我略大學教授。從一九七一年起任世界加布遣會傳教活動的總秘書。

- ② 到目前為止，至少已出版了三本，原著全是德文：Hans Waldenfels, *Kontextuelle Theologie*,

Ferdinand, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 五五二頁。

Heinrich Fries, Fundamentalthologie, Graz-Wien-Köln (第二版) 1985.

Walter kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler (Ed.), Handuch der Fundamenta

thologie, 共四冊, Herder, Freiburg i. Breisgau 1985 :

第一冊：宗教

第二冊：啓示

第三冊：教會

第四冊：神學理論

結論：基本神學的反省

# 神學論集十九卷(71~74)分類目錄

## 聖經

「王家的祭司」或「祭司的王國」？

上主之神與上主的僕人

福傳大會前夕談譯經

與天神的搏鬥及生命的轉變

新約的正典與原文批判

得撒洛尼前書詮釋(上)

得撒洛尼前書詮釋(下)

斐二6—11中的「先存性」問題

新約的史地背景

若望和路加筆下的「時間」與聖神

一位稅吏蒙召而為耶穌擺設筵席

## 信理

中華民族與天主的啓示

區華勝

⑦4 四九七—五二四

潘永達

⑦4 五一五—五二二

房志榮

⑦4 五二九—五三六

王素玲譯

⑦1 〇〇七—〇一七

房志榮

⑦1 〇一九—〇三五

柯成林

⑦1 〇三七—〇五八

柯成林

⑦3 三六三—三八四

黃懷秋

⑦1 〇五九—〇七一

房志榮

⑦3 三五—一三六一

林逸君

⑦3 三八五—三八八

柯成林

⑦4 五二三—五二七

張春申

⑦1 〇七三—〇七七

資料室

第七一至七四期總目錄

六〇五

中國天主教本地化的理論與實踐

信理神學方法的再反省

從藝術靈感看聖經靈感

教會歷史中的基督論(四)

基督徒信仰的特質

金魯賢教授在西德的講詞

教宗職務與至公教會的共融

聖母敬禮的演變——為慶祝聖母年而作

### 倫理

穆雷和尼布爾思想中的法律與倫理

當今倫理神學的一些突出問題

基督徒倫理的獨特性是什麼？

基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律

舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用

耶穌基督——基督徒倫理道德的基礎

由聖保祿看基督徒的倫理生活

近代公教神學與教會訓導論基本人權

徐錦堯

⑦①〇九五—一〇九

谷寒松

⑦③三八九—四〇五

林逸君

⑦④五三七—五四七

張春申

⑦①〇七九—〇九四

溫保祿

⑦③四〇七—四二二

阿仁譯

⑦③四二二—四三七

張春申

⑦③四三九—四五五

鄭保祿

⑦③四五七—四六六

吳良國

⑦①一一一—一二七

詹德隆

⑦②一六一—一七九

金象遠

⑦②一八一—一九九

周克勤

⑦②二〇一—二三二

夏偉

⑦②二三三—二四八

谷寒松

⑦②二四九—二五九

房志榮

⑦②二六一—二七一

王敬弘譯

⑦②二七三—二八二

基督徒倫理的政治幅度

經濟及倫理杼感

人的成熟、倫理成熟、信仰成熟

如何促進基督徒的倫理教育

面對具體倫理規範：相稱論和逐步論

王敬弘譯

⑦二八三—二九三

古尙潔

⑦二九五—三〇八

徐錦堯

⑦三〇九—三一九

徐錦堯

⑦三二〇—三二六

詹德隆

⑦三二七—三四二

### 禮儀

談彌撒中的領聖體

陳永怡

⑦四六七—四七四

### 修會

修會神恩的定義、再發現及對我們生活的含意

王敬弘譯

⑦四七五—五九〇

### 牧靈

天主教在台灣傳福音的現況與未來方向

張春申

⑦五四九—五七四

### 大公主義

台神，南神，輔神三院共融感懷

林逸君

⑦四七五—四七八

一九八七年三月十四日輔、台、南神共融心得

李文玉

⑦四七九—四八〇

資料室

第七一至七四期總目錄

六〇七

南神同學來信

劉錦昌

⑦ 四八二

六〇八

### 教史

天主教政治思想發展史

鄭保祿

⑦ 一二九—一三八

### 報導

天主教神學院聯會將在奧國召開

房志榮

⑦ 〇一八

天主教神學院聯會在奧國召開大會簡報

房志榮

⑦ 四五六 etc.

校友來鴻：波斯頓的神學教育

吳良國

⑦ 〇三六 etc.

天主教華語聖經國際研究會

資料室

⑦ 三六二 etc.

### 書評

「別無他名？基督徒對世界宗教的態度」

谷寒松

⑦ 一三九—一四八

「猶太古代史」中譯本簡介

陳永怡

⑦ 〇七八 etc.

「人的宗教向度」——傅佩榮譯

房志榮

⑦ 一四九—一五四

你們說我是誰？——拉丁美洲神學中的耶穌

谷寒松

⑦ 四八三—四八五

羅國輝神父新著：踰越

房志榮

⑦ 四八七—四九二

突破：大宗教發明家的重要領悟

谷寒松

⑦ 五九一—五九四

基督教神學邁向新紀元

谷寒松

⑭ 五九五—五九九

天主的選民：一本對人類懷寬廣視野的書

谷寒松

⑭ 六〇一—六〇四

## 其他

寫博士論文與讀神學

劉賽眉

⑫ 一八〇 etc.

聖言之美——為輔神選台二十週年作

房志榮

⑫ 二六〇 etc.