

神學論集

于斌



96

輔仁大學神學論集

第96號 1993年夏 總目錄見(30)(50)(70)(90)

目 錄

前 言 編 輯 室..... 153

聖經

- 路加筆下的教難(12,000字) 區 華 勝..... 157
新約中的耶穌(14,000字) 穆 宏 志..... 175
歐瑟亞先知書中的天人關係(8,400字) ... 胡 淑 琴..... 193
耶肋米亞聖殿宣講的脈絡(8,500字) 何 麗 霞..... 205

信理

- 奧斯定的懺悔錄與解於神學(20,000字)
..... 武 金 正..... 217

教會史

- 從西方關於儒家思想的最早傳說到利瑪竇的
儒學評介(26,000字) 朱 雁 冰..... 245

150 / 神學論集 1983夏

牧靈

對中國大陸天主教的神學與牧靈反省

(8,500字)張春申..... 283

資料室

從無神唯物論到基督信仰

——一位大陸學者的自述 于新..... 174,294

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 96

Summer 1993

PREFACE.....	153
HOLY SCRIPTURE	
The Church's Persecution in the Lucan Description	
<i>Rev. Joseph Au.....</i>	157
Jesus in the New Testament	
<i>Jesus Muñoz, S.J.....</i>	175
Divine-human Relationship in the Book of Hosea	
<i>Ma. Teresa Hu, F.I.....</i>	193
The Context of Jeremiah's Temple Preaching	
<i>Katherine Ho.....</i>	205
THEOLOGY	
The "Confessions" of St. Augustine and Liberation Theology	
<i>Vu Kim Chinh, S.J.....</i>	217
CHURCH HISTORY	
From the Earliest Reports in the West about Confucianism to the Evaluation of Confucianism by Matteo Ricci	
<i>Zhu Yanbing.....</i>	245
PASTORAL THEOLOGY	
A Theological and Pastoral Reflection on the Catholic Church in Mainland China	
<i>Aloysius B. Chang, S.J.....</i>	283
ARCHIVE.....	174, 194

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R. O. C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY.

Annual Subscription (by ordinary mail)

Taiwan: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

Editor's Office (and exchange):

Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
242 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R. O. C.

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY
Grand Building
15-18 Connaught Road, C,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau only)

KUANGCHI PRESS

Hsin Hai Rd., Sec. 1, N ° 24,
100 Taipei,
Taiwan, R. O. C.
(for all other countries)

前言

本期的文章不多，只有七篇，但因都是一些相當長的篇幅，因此也湊足了一期的字數，即約十萬字。具體說來，有三篇每篇八千多字，有兩篇每篇一萬多字，還有兩篇每篇竟達二萬或二萬以上的字數。現在按照目錄上的次序，將每一篇的作者和文章的來路向讀者略加介紹。

聖經欄共有四篇。區華勝神父的一篇〈路加筆下的教難〉按照他的慣例正文和註腳各一半。讓對此問題有興趣的人可以只讀正文，不管注釋，得知教難與基督信仰是形影不離，一開始就如此的。至於那些願對此問題知道更多，或繼續加以研究的人，可以從該文豐富的參考資料中找到線索。顯然這些資料都是外文，中文有關聖經研究的資料十分貧乏，這也突顯出區文的可貴。

第二篇穆宏志神父的〈新約中的耶穌〉是去年（1992）八月六日至九日在彰化所開的第18屆神學研習會中的一篇演講。因為是演講詞，還帶有不少說話的語氣，但內容非常有趣，並貼切現時代的需要。要認識耶穌必須體認到並且接受是初期的教會團體及現在的生活團體把聖經、把福音書傳遞給我們，並告訴我們聖經中所描寫的耶穌畫像是真實可靠，值得相信的。因此本文先從保祿的書信來講耶穌的第一個圖像：救主。由此講到教贖和耶穌的死亡和生活的意義。講到耶穌的生活，四部福音自然就一躍而出，跳到我們面前，穆文在此很精彩地把每部福音的特色生動地描繪出來，讓我們一層深一層地認識耶穌。

第三第四篇是本神學院兩位同學上舊約聖經課所寫的讀書報告。胡淑琴修女把默瑟亞先知書中的天人關係，用先知自己所採取，

的三個圖像在其時代背景的襯托下加以解釋，即上主與其子民的君臣關係，父親與子女的親情關係，丈夫與妻子的婚姻關係。這些圖像在以後的聖經篇章裡一直保存下來，並且得到進一步的發揮。以我國五倫來說，這裡已採用了君臣、父子、夫妻三倫貼合在天主身上。而餘下的朋友、兄弟二倫將在基督身上得到充分的發揮。何麗霞小姐關於耶肋米亞先知聖殿宣講的一篇，對歷史背景有清楚的交代，而在宗教的內在化及社會關懷上很能把握先知的原意和真實精神。這也可算是突出五倫之外而進入今天大家所關懷的群倫——社會向度了。

武金正神父的〈奧斯定的懺悔錄與解放神學〉是一篇很富創意的文章，並且寫的很有條理，先介紹今日的詮釋學，再分析懺悔錄的主要部分：尋找智慧、哲學的皈依，道德的皈依，宗教的皈依，然後陳述解放神學的現況，終於說明懺悔錄與解放神學的關係。這層關係在該文最後一段話說出，即個人與社會、人性與整體性，真正的信仰常包括這兩個向度。教會史一欄的作者朱雁冰先生在本刊94期（1992年冬）已作過介紹，他是四川外語學院的教授，繼衛匡國之後，本期他又發表這篇利瑪竇的儒學評介。他敏銳地指出利氏不是為學術而學術。學術是否應該有個更高的目標呢？這就有待讀者自己去尋味了。最後張春申神父的一篇神學與牧靈反省已由作者自己在前言中交代清楚。

PREFACE

The present issue of our magazine includes only seven articles which are rather long. To put it more concretely, three articles have more than eight thousand characters each and two of them have more than twenty thousand characters each. Altogether, the seven articles make about 100,000 Chinese characters. This is about the average length of each issue of our magazine. After the table of contents we make a short comment on the subject of each article and its author.

Within the Biblical section there are four articles. The one of Rev. Joseph Au "The Church's Persecution in the Lucan Description" is for all practical purposes composed of two equal halves. One is the dissertation proper and the other is made up of the footnotes. Those interested on the problematic may read the dissertation through without reading the notes. Those who want to make further research on the church's persecution will find valuable reference material in the footnotes. Obviously, all these materials are in foreign languages. Chinese biblical literature is still very poor.

The second contribution, "Jesus in the New Testament" of Father Jesús Muñoz, is from talk he gave during the 18th Theological Workshop held in Changhua on August 6 to 9, 1992. Its literary character of being spoken Chinese is apparent, nevertheless its content is of interest and in tune with the needs of the present. To know Jesus it is necessary to know and to acknowledge that it is the primitive Church Community and today's living community which together deliver to us the Bible and the Gospels and tell us that the picture of Jesus depicted in the Bible is trustworthy and credible. Therefore, the talk starts with Pauline letters which present the first image of Jesus the Saviour. From here on the talk continues with the explanation of redemption and the meaning of Jesus' life and death. As far as Jesus' earthly life is touched the four Gospels come spontaneously to our sight. Here Fr. Muñoz describes colorfully the specific character of each Gospel so that we may know Jesus ever more deeper and deeper through the Gospels.

The third and fourth contributions are reports written by our students for the Old Testament classes. Sister Teresa Hu writes about divine-human relationships based on the three images employed by the prophet Hosea: Lord-people, father-children, husband-wife. These images are used and amplified in later biblical literature. It is of interest to note that these relationships make

up three of the five moral relationships in Chinese moral teaching. The other two: friendship and brotherhood are amply developed by Christ through Paul and John. Ms. Katherine Ho writes about the temple preaching of the prophet Jeremias, giving a good account of the historic background and assimilating well the spirit of the prophet regarding the interiorization of religion and social concern.

The contribution of Fr. Vu Kim Chinh "The 'Confessions' of St. Augustine and Liberation Theology" is outstanding in both originality and clarity. After an introduction to today's hermeneutics and an analysis of the main parts of "The Confessions", it describes the situation of Liberation Theology today and its relationship with "The Confessions". This relationship is explained at the end as that between individuals and society, as human nature and the wholeness of creation. The true faith comprehends always both dimensions. For an explanation of Mr. Zhu Yanbing's article please see the editorial in the 94th edition of this magazine. Finally, Fr. Aloysius B. Chang himself wrote a short introduction for his article "A Theological and Pastoral Reflection on the Catholic Church in Mainland China."

路加筆下的教難

區華勝

雖然路加對外教人有明顯的眷愛，但他也不諱言，外教人也有拒絕耶穌和迫害教會的事實①；外教人的生活也有黑暗的層面，外教人亦有待解救和救贖的必要。

在耶穌被判刑的時候，除了民間的長老、猶太的祭司和經師外，比拉多和黑落德（安提帕）亦參與其事（注意路廿三7~12是路加特有的資料）②；事實上，他們兩人更因此而成為朋友③。據宗徒大事錄四27記載，黑落德、般雀比拉多、外教人及以色列民眾都參加反對耶穌；祭司、經師及長老沒有被提及，但從上下文看來（四1，5~6，23），卻已有了暗示。這一節的功用有二：（一）它使人想起路加福音廿三章耶穌被審的情況；（二）它給25~26節（詠二1~2）④下注釋。黑落德及比拉多分別代表君王（列王）和首領（諸侯），而異民和以色列人則與25節的引句相配搭（萬邦和衆民）。

以色列人民用複數的laoi來表達看來實在有點奇怪——因為以色列人民平常都是用單數的laos來表達的；參閱宗四1~2，8，10等——這可有兩種解釋：（一）可能是有意跟25節引句用的複數配合；（二）但也有可能在無意中受25節複數的影響。本來異民、萬邦和衆民在詠二1都有同樣的意義，他們原是臣服以色列的邦國，但趁新王上任時圖謀作反。然而宗四25引句的意義卻有了很大的變化：猶太人民因迫害耶穌而成了異民（外邦人——外教人），與異民同流合污。另一方面也得注意在路加寫的苦難史中，比拉多⑤及猶太人⑥都沒有判決耶穌；但在宗徒大事錄裡，他們都互相串通要釘死耶穌，也就是說，外教人和猶太人平分了罪債（二23）⑦。

至於耶穌在總督府內被戲弄的情況（谷十五16~20；瑪廿七27~30），路加則把它提前放於第三次的苦難預告中（十八32）：外邦人指的是羅馬士兵。在耶穌被釘在十字架上時，羅馬士兵跟猶太人的首領們在一起，同時也附和他們的譏笑（廿三35~37）。這樣更易看出外邦人及猶太人是共犯。耶穌先在大祭司家中（廿二63~65），繼而在黑落德宮中（廿三11），最後在羅馬總督府裡被人戲弄。

耶穌預告跟隨他的人會受猶太會堂及各國君王、官長的迫害（路十二11//瑪十17~18；路廿一12//谷十三9⑧；若十六2）。耶穌的預言在宗徒大事錄中應驗了。事實上，迫害如形影相隨地處處跟蹤著教會的傳道人⑨。最初，迫害是來自猶太人，而只限於耶路撒冷；繼而當教會的傳道工作走出巴勒斯坦進入小亞細亞及希臘以後，迫害來自猶太人及外教人；最後，當保祿重新回到耶路撒冷後，那裡的猶太人又展開了迫害。

第一次跟猶太人的領導階層發生衝突的是伯鐸和若望（宗四1~22）。事的起因是伯鐸治癒了在聖殿麗門前求乞的瘸子，以及他在撒羅滿遊廊下的講道（三1~26）。兩位宗徒被捕的理由有二：（一）他們在聖殿場地向百姓講道，沒有預先獲得猶太教會的准許（四7），也沒有受過經師的訓練（四13）；（二）更糟糕的是，他們講的是復活的道理——這宗道理是祭司們不信的——更何況他們強調是天主使耶穌復活，而偏偏主謀殺害耶穌的是屬撒杜塞派系的祭司團。

第二回的迫害涉及全體宗徒。他們都被捕入獄（五12~42）。這裡，宗徒大事錄明明說出他們被捕是由於大祭司及撒杜塞人的妒忌：因為猶太民衆對宗徒們的敬重（五13）、基督教會迅速的發展（五14）、宗徒們給民衆行的奇蹟（五15~16），在在使得猶太的領導階層枕席不安。一如前例，宗徒們被禁止以耶穌的名繼續宣

講。當他們拒絕服從時，猶太首領們就以死刑來威脅他們（五33）。後來幸好得力於經師加瑪里耳（Gamaliel）及時的說情，曉以大義，宗徒們才得挽回他們的生命，雖然拷打仍然是避不了。迫害的風潮有增無已。

迫害的第三個例子是斯德望的殉道¹⁰。此次迫害的主事人是希臘化的猶太人（六9）。通常來說，人都以為從外國回來的猶太人因有機會跟其他文化及宗教接觸，會較他們巴勒斯坦本土的兄弟更開明及寬容，但事實並非如此；的確，宗徒大事錄所提供的圖象恰得其反：基督教會的第一位殉道者及繼之而來的迫害主要是來自希臘化的猶太人。第一個策劃迫害大馬士革教會的是一個出生於塔爾索的猶太人。其後，當保祿開始宣講耶穌時，首先想殺他的正是他昔日的伙伴——大馬士革的猶太人和耶路撒冷的希臘化猶太人（九23~24, 29）。來日，那些跟蹤保祿，阻礙他宣教的是出生希臘（廿3）及小亞細亞的猶太人。兩次（廿一27；廿四9），小亞細亞的猶太人及凱撒勒雅¹¹的猶太人分別跟耶路撒冷的猶太人攜手合作攻擊保祿。由此可知，開明及寬容的精神不是來自文化的交流，而是來自聖神的感動。

有關保祿之迫害教會及其皈依，曾有學者多作研究¹²。討論的重點有二：即是否涉及救贖的問題¹³，抑或默西亞的問題¹⁴。但正如麥努達教授每每強調，默西亞的觀念跟他的任務是不可劃分的¹⁴，是以實際上兩者仍歸於一。追根究底，保祿之所以迫害教會是由於無知。他酷愛祖先傳統的法利塞熱忱只扮了配角的角色¹⁵。此外，無知的動機也出現在新約的其他地方。路加（廿三34——路加特有資料；宗三17；十三27）及保祿（格前二8）論及那些釘死耶穌的人時，都提到了無知¹⁶。聖若望福音更記載耶穌明明預言：「的確，時候快到了，凡殺害你們的，還以為是敬拜天主呢。他們這樣做，是因為他們既不認識父，也不認識我。」（若十六2~3）

⑰。

在大馬士革路上，耶穌顯現給保祿的三次記載中，無知的動機亦間接提及到；雖然情景大有差別，但對話的內容卻大致相同：「掃祿，掃祿，你為什麼迫害我？」——「主啊，你是誰？」——「我是你所迫害的（納匝肋人）耶穌。」（宗九4~5；廿二7~8；廿六14~15）但最好還是聽聽保祿本人說什麼：「我感謝那賜我能力的我們的主基督耶穌，因為他認為我忠信，就派定了我服務。原先我是個褻瀆者、迫害和施暴者；但是我蒙受了憐憫，因為我當時是在不信之中，出於無知而作了那些事。」（弟前一12~13）⑱這一段經文與羅十二2~3若合符節；這裡，保祿推心置腹地把他個人的經驗引用到他的猶太弟兄們身上去：「我可以為他們作證：他們對天主有熱心，但不合乎真知灼見，因為他們不認識由天主而來的正義，企圖建立自己的正義，而不順從天主的正義。」⑲

猶太人給耶路撒冷教會第一系列的迫害，以雅各伯宗徒的被殺及黑落德·阿格黎帕一世（Herod Agrippa I）逮捕伯鐸為收場（宗十二1後）。至於黑落德為何（只）對教會中一些人下毒手，並且殺害若望的長兄，宗徒大事錄沒有說明。不過從十二3，我們有理由推想是為賺取民心，或為討好當時最有勢力的法利塞人⑳。此外，從第3節及11節來看，我們覺得直到目前跟他們的首領保持距離而跟教會有良好的關係的猶太人開始改變了態度。無疑地，這裡反映的是歷史的實情。我們現在處於公元四十一年以後，而宗徒大事錄快要結束它描寫教會在巴勒斯坦的傳教工作㉑。

宗徒大事錄第二部分剛開始，我們立刻遇見在帕佛（Paphos）有一猶太人反對教會。這人不是一個「正統」的猶太人，他是個巫士，是個假先知，名叫厄呂瑪·巴爾耶穌（Elymas Bar-jesus）㉒。他盡力阻勸色爾爵·保祿（Sergius Paulus）總督諦聽天主的道（十三6後）。他反對教會的動機雖沒有指明，但很可

能像西滿巫士（八9後）及厄弗所那些猶太的巡迴驅魔者一樣（十九13後），是爲了保持或賺取個人的聲望²³。在丕息狄雅的安提約基雅（Antioch of Pisidia），初時頗有成就，其後保祿及巴爾納伯都得離境，因爲猶太人發難攻擊他們（十三42後）。宗徒大事錄此次明言敵意的動機是妒忌，因爲猶太人眼見這兩位傳教士吸引了許多猶太人及歸依猶太教的外教人（十三43~45）聽他們的宣講。這段記載的一個特點是，猶太人挑撥那些歸依猶太教的貴婦和城中的顯要（十三50）發動迫害。這樣一來，我們又遇見另一個猶太人及外教人合作鎮壓教會的事例。在依科尼雍（Iconium）及呂斯特辣（Lystra，十四8~20），一連串同樣的事重演：宣教獲得成果、不信的猶太人從中挑撥、民衆意見分歧、反對者佔上風、迫害開始、兩位宣教士逃亡。

雖然這些事件的背景大致相同，但詳細情形卻有顯明的分別，可知路加實在握有可靠的資料²⁴。他不時加上些個人的見解：他明明指出有猶太人及外教人信教（十三43，48~49；十四1，4），有猶太人及外教人不信（十三45，50；十四2，5，19）；那不信的人不只是不屑理會而已，而且還下毒手和製造血腥。在丕息狄雅的安提約基雅、依科尼雍及呂斯特辣的三宗事件是前後對照、互相輝映的，是描繪保祿首次到小亞細亞傳教的同一幅圖的三塊畫版。

保祿第二次傳教時首次到達了歐洲。他跟息拉（Silas）剛一進斐理伯（Philippi）——歐洲的第一個傳教站——教難就爆發了（十六16後）。保祿因爲治好了一個附魔的女孩，使得她的主人們的生意大受損害。他們乃使出渾身解數來維護他們的利益；爲了賺取民衆和官吏的同情，他們竟然樹起愛國、法律、秩序的大招牌：「這些是猶太人，他們擾亂我們的城市，傳佈我們羅馬人所不能接受也不能違行的規例。」（20節）²⁵他們的語調跟那些控告斯德望的人的很相似：「我們聽見他說過褻瀆梅瑟和天主的話……這人不

斷地說反對聖地和法律的話，因為我們會聽見他說：「這個納匝肋人耶穌要毀滅這個地方，並要改革梅瑟給我們傳下的常例。」（六11，13~14）世世代代，迫害教會的人都好像本能地學會了，在各式各樣指控教會的項目中，所謂顛覆政府和背離正道⑳是最有效和最能使人相信他們迫害的行動是合情合理的。

在得撒洛尼（Thessalonica）及貝洛雅（Beroea）（十七1~14），一如在丕息狄雅的安提約基雅、依科尼雍及呂斯特辣一模一樣，宣教的成就（參閱得前一1~10）引起猶太人的妒忌。他們煽動一夥教外的群眾來示威，以求達到他們趕走宣教士們的目的。但與在丕息狄雅的安提約基雅有所不同者是，在上述兩個馬其頓的城市，有不少上等人家（路加特別提出是女人，見4及12節）成了信徒。可能有人會跟韓慶（Haenchen）教授問，有這些有錢勢的人在，為何不會避免迫害。可能的答覆是，猶太人能善用應變的手法。在丕息狄雅的安提約基雅，保祿和巴爾納伯獲得平民的擁護，猶太人就向上等社會求助；反之，在得撒洛尼及貝洛雅，歸主的人中既有上流社會人士，猶太人就走向群眾，甚至動用流氓（5節）。用巧妙手法把宗教衝突弄成社會衝突，在教會初期的歷史中就有了前例。造亂的人的數目無需很多（*andras tinas ponērous*），但利用口號、騷擾、誣讒等手段，他們不難把民眾及官長都說服過來。

一如在他處，保祿在雅典宣講時（宗十七16~34），聽眾也分成兩派，有些人譏笑，有些人卻說：「關於這事，我們後來再聽你吧。」（32節）這句話可能表示願意聽（參閱宗十三42）。不錯，這次講道沒有賺得很多皈依的人，好能成立一個舉足輕重的教會，不過我們也不能說它是一事無成（參閱34節）㉑。除此以外，沒有擾亂及暴力的事發生。與宗教的狂熱者不同，開明的哲人認為以外力對付異議人士既無必要，也不合體統。他們有他們的秘密武器：

嘲笑及冷漠；前者表現出超人的優越感²⁸，而後者則比公開的敵意更壞²⁹。純哲理人文主義的高貴及渺小於此可見一斑。

在格林多（Corinth，十八1~17），保祿又受到了猶太人的攻擊（6節及12~13節），但不知爲了什麼理由³⁰，他竟能在那裡逗留了長達一年半多的時間。17節的意義不大顯明：「於是所有的人（pantes）拉住會堂長索斯特乃（Sosthenes），在法庭前打了他；而加里雍（Gallio）全不理睬這些事。」索斯特乃很可能在這段期間繼克黎斯頗（Crispus）做了會堂長。如此一來，試問那些發動毆打索斯特乃的人是誰？文中稱的「所有的人」顯得太唐突。孔澤民（Conzelmann）教授認爲是指一般在場的民衆。

爲了確定pantes的意義，（一）西方系的版本如D,E,P,及後期教會的版本別出心裁地加上了「希臘人」；屬西方系的Bezae拉丁抄本還添上「加里雍佯作看不見」一句。根據這種讀法，外教人（指希臘人）是同情基督徒的，他們把他們的義憤發洩到挑撥是非的猶太人及他們的會堂長身上。（二）一些小字抄本則在pantes字後加上「猶太人」。根據這一讀法，是猶太人毆打他們自己的會堂長，這是相當費解的。相信這種讀法是抄書的人受了格前一1的影響，認爲這裡所提的索斯特乃就是格前的索斯特乃，而後者是基督徒。我們姑且承認兩者是同一人，但無可否認的是，此時此地的索斯特乃仍未皈依主。

在此路行不通的情況下，我們設法另尋他路，說它反映出一個實在的心理事實，即猶太人在進攻失敗之後，轉而顧慮到自身的安危及形象，爲了吸引總督的注意，就不嫌用起極端的手段來毆打自己的僑領³¹。但加里雍卻不爲他們的詭計所動³²。用自我傷害的手法去博取別人的同情並非人間首創的新聞。我們得承認，這17節無論怎樣去解釋都有它的困難，無法使它面面俱圓。

在保祿第三次傳教的行程中（十八22~廿一14），宗徒大事錄

把焦點放於厄弗所（Ephesus）。保祿兩年多在此城展開了密集而順利的宣教工作³³。某天，暴動爆發了（十九23~41）³⁴。雖然某些細節不易了解（如33節後），但這段描寫從大體看來，畢竟是充滿效果及地方色彩的，它的群眾動態（28~29節，32節）既好笑又粗野。肇事者是一個名叫德默特琉（Demetrius）的銀匠，他是專為進香客製造阿爾特米（Artemis）女神神龕及紀念品的工廠的主人或經理³⁵。保祿的宣講搶走了他好些顧客。眼見生意的虧損，銀匠就先向同僚，繼而向城中百姓發動攻擊保祿及其同伴。路加此次也不忘記叫我們注意上層人士（十九31）及羅馬官長（35節）對基督徒友善的事實。

自保祿從歐洲及小亞細亞返回耶路撒冷，直到他從凱撒勒雅（Caesarea）乘船往意大利這段期間（宗廿一17~廿六32），是全書風潮起伏最多的地方，一幅幅活生生的圖象不斷的交替著。我們試把它們簡略標明如下：

- (一) 保祿受耶路撒冷母教會歡迎及他同四位弟兄到聖殿去還願（廿一17~26）；
- (二) 保祿在聖殿內被補及他在猶太人暨羅馬千夫長喀勞狄·里息雅（Claudius Lysias）前的自辯（廿一27~廿二30）；
- (三) 保祿受公議會審判（廿三1~10）；
- (四) 人算不如天算，一連串小插劇的演出把保祿帶到凱撒勒雅去（廿三12~35）；
- (五) 保祿在斐理斯（Felix）總督前受審及自辯（廿四1~27）；
- (六) 保祿在斐理斯的繼任人斐斯托（Festus）總督前受審及自辯（廿五1~12）；
- (七) 保祿在斐斯托及黑落德·阿格黎帕二世前受審及自辯（廿五13~廿六32）。

如布倫亨教授貼切地指出³⁶，上述整個單元對路加作書的旨趣關係至鉅。它把宗徒大事錄所有主要的主題都匯合在一起：

a) 它揭示天主怎樣安排環境把保祿領到羅馬去。事實上，保祿正是從凱撒勒雅港乘船往意大利去的（廿七1）。

b) 它紀錄羅馬長官們判決保祿清白無罪的實例（廿三29；廿五18，25~27；廿六31~32），又敘述他們對保祿的好感，或保護他生命的安全（廿一32後；廿三10，17~25；廿七43），或給予他特殊准許（廿四23；廿七3）。

c) 它為保祿的宣教事工提供一個有系統的說明（廿二1~21；廿三1後；廿四10~21；廿六2~29）。

d) 但最主要的還是，它逼真地描述小亞細亞及巴勒斯坦的猶太人怎樣同心合力企圖把保祿殺害（廿一27；廿四9）。保祿對外教人開放及與眾不同的態度，加上他在外教人中宣教的異常成果，使得猶太人久已怒火中燒。他們千篇一律地首先煽動民衆向羅馬長官們施壓力（廿一27後；廿二22後；廿三10；廿四9；廿五24）。他們控告保祿的罪名不外乎是把政治和宗教巧妙配製起來的東西（廿一28；廿四5~6；廿五7~8，19）。但當暴動及籠統的指控面對公安及法治的重型架構顯得無法可施時，部分狂熱的極端份子竟然不惜用暗殺來把保祿除掉（廿三12後；廿五3）。猶太教及基督教間的針鋒相對已到了無可挽救的地步。

結論

不論猶太人或外教人都曾棄絕過使徒們的教訓，不論猶太人或外教人都曾迫害過教會。我們前面曾特別提到過他們所作所為的動機。除保祿個人可以公開宣稱他良心清白外，其他人的作為或出於妒忌（如猶太人）、或由於驕傲（如雅典哲人）、或基於金錢的考慮（如厄弗所德默特琉銀匠及斐理伯的附魔女孩的主人）、或鑒於

維護聲勢（如耶穌之子，厄呂瑪）、或急於博取民心（如黑落德·阿格黎帕一世）——但都以虔敬及法治做掩飾。老西默盎的預言果然得到了證實：「……為叫許多人心中的思念顯露出來。」（路二35）

附註

- ① 參閱斐一30；得前一6；二14；三3~4。
- ② 學者們對路加福音的苦難史有兩種看法：（一）說它有示範勸導的作用，見 E. Buck, "The Function of the Pericope 'Jesus before Herod' in the Passion Narrative of Luke," in *Wort Gottes in der Zeit* (Festschrift K.H. Rengstorf; hrsg. W. Haubeck und M. Bachmann; Leiden: Brill, 1980), 165-178;（二）說它主要有護教的目的，見 R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (translated from German by J. Marsh; Oxford: Blackwell, 1963), 282; E. Haenchen, "Judentum und Christertum in der Apostelgeschichte," *ZNW* 54 (1963) 187, n.44.
- ③ M. Dibelius, "Herodes und Pilatus," *ZNW* 16 (1915) 113-126, 認為這宗記載不是史實，而是福音作者對聖詠二1~2的省思；反之，J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography* (London: Longmans, 1976), 16-17, 則認為這段敘述提示猶太人及非猶太人將因耶穌而重歸於好。
- ④ 宗四25~26是逐字逐句引用了七十士譯本的詠二1~2；而兩者在思高譯本卻有頗大的分別：

~詠二1~2~

萬邦 (ethnè) 為什麼囂張，衆民 (laoi) 為什麼妄想？

世上列王 (basileis) 群集一堂，諸侯 (archontes) 畢至聚首相商，反抗上主，反抗他的受傳者。

~宗四25~26~

異民 (ethnè) 為何叛亂？萬民 (laoi) 為何策劃妄事？

世上的君王 (basileis) 起來，首領 (archontes) 聚集在一起，反對上主和他的受傳者。

- ⑤ 參閱 H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen: Mohr, 1963) 給宗四27下的註。
- ⑥ G. Rau, "Das Volk in der lukanischen Passionsgeschichte. Eine Konjektur zu Lk. 23: 13," *ZNW* 56 (1965) 41-51, 主張路廿三13原來的讀法是 *tou laou* (所有格)，而不是 *ton laon* (受格)，如 Tatian 及凱撒勒雅小字抄本 348, 477, 1279、大部份古拉丁抄本暨 Sahidic Coptic 的譯本等所示。據此讀法，我們應把這節譯成：「比拉多召集了民衆的祭司長及首領來。」換言之，比拉多判耶穌死刑時，民衆是沒有在場參與其事的。此外可參閱 B.S. Easton, *The Gospel according to St. Luke* (New York: Scribner's, 1926) 343, textual note; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin: Gruyter, 1961), 201, n.23; A. George, "Israel dans l'oeuvre de Luc," *RB* 75 (1968) 503 f. 但上述這一讀法卻不為 J. Blinzler, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt* (4 Aufl.; Regensburg: Pustet, 1969), 305, n.18; Buck, ②, 166, n.6, 所接受。無論如何，可注意的是，路加在宗徒大事錄較之在福音裡用更嚴厲的話來批判猶太民衆。
- ⑦ 有關猶太人及羅馬人在審訊耶穌案件上的責任及行爲，衆議紛紜；甚至連新約作者們的描述也不盡相同及一貫，可參閱 M. Goguel, *Jesus* (tr. from French by O. Wyon; New York: Harper, 1960), II, 464ff. 聖路加本人也不例外。根據他的福音，祭司、經師及長老們是主要的煽動人 (九22及平行文；廿二52a, 66；廿三13後，與瑪及谷相比；在九44及廿四6，只汎稱「人們」及「罪人們」)；民衆在場，但不參與控告或譏笑 (廿三35)，反而對耶穌表同情 (廿三27，路加特有資料)，甚至捶著胸膛回家 (廿三48，路加特有資料，比照十八13)。但在宗徒大事錄中，比拉多、羅馬人 (宗二23所謂的不法之徒) 及猶太民衆 (二36；三12-15；四27；五30；七52；十三27) 同時都被指有責任。話雖如此，

究竟仍有分別：三13~14明言比拉多有意釋放耶穌，不顧猶太人的反對（參閱路廿三4，14~16，20~23；若十八38~39；十九4，12）但這與宗四27不大符合。另一方面，宗徒大事錄也盡力描寫初期教會得到猶太民衆的擁護（二47）。靠他們的一臂之助，猶太人的首領才把伯鐸和若望釋放出來（四21）。猶太人對宗徒們十分敬重，把病人帶到他們處治療（五13後）。聖殿的警長及警衛不敢用武力押宗徒們到猶太議會，因怕被民衆用石頭襲擊（五26）。我們可以說，直到斯德望被捕爲止，民衆都站在教會這一面（六12）。斯德望的殉道是猶太人及基督信徒彼此間關係的第一轉捩點。若望的長兄雅各伯的被殺害是另一轉捩點（十二3）。除了資料來源的差別及不同的神學傾向外，上述的矛盾可以用文學的修辭效果及要求來解說：我們有理由推想，「你們殺害和釘死耶穌」這句話是宗徒們向巴勒斯坦猶太人宣教用的標準格式，而它的應用是因聽衆而異（二23，36；三13~15：用於猶太民衆；四10，27；五30；七52；用於猶太人首領）。一旦出了巴勒斯坦，上述的格式就立刻改了（十三27；十三39也是）。

- ⑧ R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck, 1967), 77, n.5.
- ⑨ 提及教會受迫害的新約其他主要部分有得撒洛尼後書、希伯來書、牧函、伯鐸前書、默示錄。參閱C.F.D. Moule, *The Birth of the New Testament* (New York: Harper, 1962), 105-124.
- ⑩ 這是一種私刑 (lynch-law)。參閱路四29；若八59；十31；宗廿一27後；M. Hengel, *Die Zeloten* (2 Aufl.; Leiden: Brill, 1976), 219f, 從猶太人的史料中還找出其他的實例。
- ⑪ 可參閱S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen: Mohr, 1981), chapters 2-3及那裡所引述的其他作者。
- ⑫ J. Dupont, "The Conversion of Paul and Its Influence on His Understanding of Salvation by Faith," in *Apostolic History and the Gospel* (Essays presented to F.F. Bruce on His 60th Birthday; ed. W.W. Gasque and R.P. Martin; Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 176-194.

- ⑬ P.H. Menoud, "Revelation and Tradition. The Influence of Paul's Conversion on His Theology," in *Jesus Christ and the Faith* (A Collection of Studies; tr: E.M. Paul; Pittsburg, Penn.: Picknick, 1978), 31-46.
- ⑭ P.H. Menoud, "The Early Church and Judaism," In *Jesus Christ and the Faith*, ⑬, 436-496.
- ⑮ 這裡我不贊成Kim^⑬及H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (München: Kaiser), 54, 的意見, 因為熱誠是一個人動力的來源, 它常受某種理想所支配。保祿皈依後所變的不是他的熱誠, 而是他的方向。
- ⑯ 不用說, 無知只是一種減輕責任、但不免除責任的因素。
- ⑰ 試把這句話與Numbers Rabbah 21.3: "If a man sheds the blood of the wicked, it is as though he had offered a sacrifice." in *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices* (London: Soncino, 1977), vol. III, 829f (「誰把惡人殺掉, 猶如獻上祭祀」的話相比。)
- ⑱ 這話的語氣很可能是保祿本人的, 我們可用宗廿三1及廿四16保祿公開表示自己清白無罪的話來推測。
- ⑲ O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Meyer Kommentar; 13 Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1966), 254, n.1, 有精闢的評語: 「保祿並不否定以色列的熱誠……他只不過譴責她盲目的熱誠而已……保祿與以色列之爭其實就是一場有關熱誠走向的衝突。」我們不妨把這些話應用到保祿本人身上。
- ⑳ 最初在公元卅七年時, 黑落德·阿格黎帕一世獲得了斐理伯(Philip)分封侯的轄地; 從卅九年底起, 他又管理加里肋亞。於四十一年, 羅馬皇帝喀勞狄(Claudius)把撒瑪黎雅及猶太也撥入他王國的版圖。這說明了他為什麼要設法拉籠猶太人的心(見猶太拉比的傳承Mishnah Bikkurim 3.4; Sotah 7.8), 又根據猶太史家約瑟夫(Antiquities 19.294), 他為許多有願在身的人(Nazirites)付出費用, 幫助他們還願。但實際上, 他實行的是兩面討好的政策: 在猶太人的地方, 他尊重猶太人的法

律及風俗，在外教人的地區，他就推行外教人的生活方式。

- ②① 大體說來，我們可以發覺那時在猶太教及耶路撒冷基督教會之間的來往空間越來越窄小，其中部分理由可能是由於自衛性的民族主義心態，再加上羅馬人行政不良所引起的；可參閱F.F. Bruce, *Men and Movement in the Primitive Church* (Exeter: Paternoster, 1979), 99-101.
- ②② 看來這是這個巫士全名的正確組合。宗十三8給的解釋很使人懷疑。H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT; Tübingen: Mohr, 1963), 73, 曾問路加是否把兩個故事、兩個人融合起來。我們卻認為是同一個故事，而且是同一個人，今試為之解說：猶太人中同名者多，為避免同名引起的麻煩，有時亦為敬重起見（猶如我們今人用的頭銜），在個人名字之外加上出生地或父親名，前者如瑪德蓮的瑪利亞和阿利馬太的約瑟（見最新合一共同試譯本約翰福音廿五：38），後者如何摩茲的兒子依撒意亞（依一1）、載伯德的兒子雅各伯……（谷三17；瑪十2）、阿耳斐的兒子雅各伯（谷三18；瑪十4；路六15；宗一13）等。對我們目下的問題來說，最值得注意的是若望福音的一42 *Simôn ho hyios Iôannou*（若望的兒子西滿）、廿一15~17 *Simôn Iôannou*（若望的〔兒子〕西滿），和瑪竇福音的十六17 *Simôn Bariôna*（約納的兒子西滿）。儘管若望不等於約納（兩者的差別我們這裡無法解決），但若望福音與瑪竇福音所指者無疑地是同一人，所用的句法也一樣，所不同者是瑪竇保持了閃族的語氣：*Simôn*是個人名稱，是呼格；*Bar*與*Simôn*同格，是亞拉美語，意謂兒子；*Iôna*是Attic Greek式的所有格。*Simôn Bariôna*提供我們線索相應地去重組巫士的名稱：*Elymas Bariêsou*，音譯是「厄呂瑪·巴爾耶穌」，意譯是「耶穌之子厄呂瑪」。除此以外，附帶還有版本的問題。宗十三6出現了好些讀法：*Bariêsous*, *Bariêsoun*, *Bariêsouan*, *Bariêsoum*, *Barsouma*, *Bariêsuban*, *Varisuas*, *Barisuas*等，但最可靠的讀法應是*Bariêsou*，其中的*Iêsou*是所有格。至於宗十三8的*Elymas*，在屬西方系的抄本中也有各種不同的讀法，主要的有*Hetoimas*，或*Hetoimos*。恰好猶太史家約瑟夫（*Antiquities* 20.7.2；20.14.2）也提到一個塞浦路斯的巫士名At-

omos ; 但C.C. Torrey, *The Composition and Date of Acts* (New York : Kraus Reprint, 1969), 31, 卻不認為他與我們正在討論中的巫士有任何瓜葛。為進一步討論, 可參閱*The Beginning of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles* (ed. F.J. Foakes-Jackson and K. Lake; London: Macmillan, 1920-1933), III, 116-119; IV, 143f, note; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Münster: Aschendorff, 1921), 396-398; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (15 Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1968), 341-342; B.M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Corrected edition; United Bible Societies, 1975), 402-403.

- ②③ G. Klein, "Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik," in *Rekonstruktion und Interpretation* (München: Kaiser, 1969), 262-301, 曾從猶太教及基督教的視角下研究過這三種情況。
- ②④ 根據M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (4 Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1961), 25, 呂斯特辣的記載是一獨立完整的單元; 它沒有跟猶太會堂掛勾的常例。此外, 有些學者推測宗十四8~18是加插的資料, 藉以加強巴爾納伯的架勢。
- ②⑤ 猶太教在羅馬帝國裡是一合法的宗教。羅馬政府給予猶太人特殊的法律優待, 如守安息日、免服兵役及擁有自己的法庭等, 但在許多人眼中(包括羅馬人及非羅馬人), 這些特權及風俗是惹人討厭及令人不快的(Tacitus, *Histories* 5.4f)。值得注意的是, 保祿及息拉在這裡不被看作基督徒, 而是被看作猶太人; 見W.C. van Unnik, "Die Anklage gegen die Apostel in Philippi," *Mulus* (Festschrift Th. Klauser; Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband I; Münster, 1964), 366-373; W. Elliger, *Paulus in Griechenland* (Stuttgart: KBW, 1978), 55ff.
- ②⑥ 參閱宗十七6b~7; 十八13; 十九25~27; 廿一28; 廿四5~6; 廿五8; 路廿三1~5; 若十九12~15。

- ⑳ 本人與C.K. Barrett, "Paul's Speech on the Areopagus," *New Testament Christianity for Africa and for the World (Essays in Honour of H. Sawyer; London: SPCK, 1974)*, 70-71, 同意, 卻反對O. Dibelius, *Die werdende Kirche* (5 Aufl.; Berlin: Furche, 1951), 240.
- ㉑ Conzelmann, ⑤, 102: "Der Spott ist Folie für die Überlegenheit des theios anēr."
- ㉒ H.E. Russ, *Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte* (Würzburg: Arena, 1967), 187: "Gleichgültigkeit kann viel schlimmer sein als offene Feindschaft." 另一方面, 我們不能排除, 這些哲人的態度是基於他們傳統的宗教信仰, 就這意義來說, O. Dibelius, *Kirche*, ⑳, 241, 的解說是很恰當的: "Es gibt eben keinen grösseren Feind für das Evangelium als das 'religiose Interesse'." (「的確, 福音最大的敵對莫如『宗教關懷』。」)
- ㉓ 第10節不是解釋, 而是神學反省, 見Conzelmann, *Apostelgeschichte*, ⑤, ad loc.
- ㉔ 可能在狂熱的極端份子看來, 索斯特乃是太懦弱了, 他應為這次在法庭控告失敗負全責。但無論如何, 索斯特乃的角色不太顯明, 就好像雅松 (Jason, 十七6) 及亞歷山大 (Alexander, 十九33) 的一樣, 再加上版本文字的參差、兩種不同翻譯的可能性等在在都告誡我們不要作太多的推測; 參閱 *The Beginning of Christianity*, ㉒, IV, 228-229.
- ㉕ 總督的態度相當含糊, 他的中立或冷漠既使人興奮也令人沮喪, 見R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* (16 ed.; London: Mathuen, 1957), 331. 但這正是當時羅馬官長對待基督教會的標準作風, 他們單純當作是猶太人的家務事來處理猶太教及基督徒間的衝突 (見宗廿三29; 廿四22後; 廿五18; 廿六31後), 是以他們並不很積極去料理這些事; 參閱Elliger, *Griechenland*, ㉕, 236f.
- ㉖ 參閱宗十九8, 10; 廿31。
- ㉗ 在格前十五32; 十六9及宗廿19, 保祿提到在厄弗所所遭遇的磨難, 目前

的記載可能只是其高潮而已，因我們知道路加在宗徒大事錄中慣用的寫法（如在斐理伯、得撒洛尼、格林多）——那就是強調傳教過程的開始及結束；見Elliger, Griechenland, 232。

- ③⑤ A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (3 Aufl.; Regensburg: Pustet, 1956), 226f, 提供更多有關資料。
- ③⑥ A.W.F. Blunt, The Acts of the Apostles (Oxford: Clarendon, 1922), 234.

從無神唯物論到基督信仰

～一位大陸學者的自述～

于新

我原是從事哲學研究的，八九年底來美國後，因學英文之需認識了一位虔誠的基督徒，第一次見面他送我一本聖經，並說，這就是我的英文教科書。這是我第一次見到聖經。不久，我便被聖經本身的內容所吸引。於是找朋友弄到一本中文譯本來讀。我之所以很快就對聖經發生濃厚興趣，並最後決定改學聖經和基督教神學，主要原因如下：

第一，我雖然在大陸接受了近三十年的唯物論和無神論教育，有時還真以為自己是無神論者，但我一直相信命運的存在。因為每當思考自己所經歷的和在周圍人身上所發生的一些事情時，常常使我感到有某種超然的無形的力量存在並發揮著作用。無神論或唯物論當然回答不了這一問題。我以為這是命運。但命運又是什麼呢？我不知道。接觸到聖經後，我才明白其實並不是什麼命運，而是至高的天主在安排和支配著一切。

第二，我很喜歡哲學，因為哲學能夠激發並幫助我們去思考有關人生、社會及宇宙的更深層面的問題。但哲學亦有它自身的局限。作為理性之最高形式，它能引導我們去探究現象界背後的無限的、永恆的、絕對的存在物。但這絕對之物到底是什麼呢？在哲學本身當中找不到答案。而基督教回答了這一問題。因此，從理性進展到信仰，從哲學轉入基督教神學，對我來說是一個合乎邏輯的過程。

第三，更重要還在於，八九年「六四」事件之後，許多人開始重新思考國家與民族的前途和命運。「六四」事件是一個徵兆，它標明了中共及整個共產陣營所強行的「社會主義」實踐已近末日，它終將被民主政治所取代，人們對它的最後一線希望已經破滅。同時，「六四」事件也告訴人們共產政權所奉行的馬克思主義理論是荒謬的。它的偏狹的無神論，庸俗

(下轉294頁)

新約中的耶穌

穆宏志

引言

閱讀新約一直是初期團體（教會）與現在團體關於耶穌的對話。為要瞭解我們的主題，首先需要接受這項肯定。但同時也必須逐一解釋這句話中的三個名詞：「初期團體」、「現在團體」和「耶穌」。

首先談到現在團體。這在公開讀經時更為明顯，尤其在禮儀中。但即使是在個人讀經時，仍然要注意閱讀者不是一個普通人而已，而且還是一個信徒，團體中的一份子。正是團體把這套書交予個人，把所相信的傳遞給他：相信這是一套受默感並能感動人的書，相信閱讀這套書會使人獲益良多。經由每個人閱讀和默想所啓示的文字，團體也因個人信仰的增強而得到好處。

這個個人和團體得到的消息就是從初期團體來的。我願意這樣堅持，以避免一些我們對於耶穌的天真的概念。大部分的文獻都沒有署名，或者使用化名，或被認為是傳統上我們習稱的作者寫的，如福音。但其價值不在於寫這些書的人，而在於傳遞這些書的團體。這個團體作證這些書是由天主啓示的，與其信仰相符，並因此在每個時代對整個團體都是有價值的。這並不意味沒有人對這些書負責，或「任何人」都可隨意撰寫。耶穌的紀錄，他的見證人，尤其是那些他所派遣的，及他們所特有的地位，都能向我們保證這些文件是正確、有價值的。我要說的是，我們應該注意像「這件事是一個目擊證人瑪竇所說的」這一類的字句。福音是關於初期團體中的耶穌的「回憶錄」，而不是他公眾生活的「紀錄片」。

最後，這個對話的主題是耶穌。重點是耶穌這個人，他的作為和他對信徒的意義，至於其他的則與這基本訊息相關。論到天主，就是耶穌所啓示的天主，三位一體的奧秘，耶穌啓示的天主和聖神。論到教會，就是由耶穌的門徒所建立的團體；論到人，就是由他承擔和救贖的人。至於世界，是他行動的舞台和對象。耶穌本人充滿在福音內，這個特點能引導我們閱讀新約。如果在這裡尋找別的東西，就會曲解了這個讀經。

因此，為能瞭解福音中耶穌這人物，最好先談一點耶穌和初期團體的關係。然後我們會看在書信中首先出現的概念，接著再看對觀福音中的圖像，最後談到若望福音中的描述。

初期團體

因為初期團體是如此重要，所以我們應當知道他們對自己有什麼樣的意識，以便瞭解他們對我們說些什麼。我們說過所傳下來的是對耶穌的回憶錄。但這些紀錄是由信仰傳遞的。初期團體是一個門徒的團體，正是這個門徒與基督的關係幫助我們確實瞭解他們的紀錄。

我們首先要注意一個區別。那時候有很多群眾和耶穌在一起，聽他講道，使他分身乏術。這群人「飢渴地聆聽他，驚奇於他教訓的『權威』，為他們的病患找尋從他湧出的治癒力量，並因他所做的奇蹟而激動興奮。但他們並不構成門徒團體。跟在一個人後面還不能算是『跟隨他』。」^①另一些人具有門徒的身分，就是那些被稱作「門徒」的人，也就是「那十二位」。我們注意在福音中很少把他們稱作「宗徒」，除了有一次耶穌「派遣」他們的時候才用「宗徒」的稱呼。這就是耶穌生前的情形，但升天以後在「教會」時代就不一樣了。這十二位開始被稱作「宗徒」，而「信徒」就成了「門徒」。我們不要以為這是耶穌那時候「群眾」和「門徒」之間

差異的延續。宗徒大事錄裡的門徒就是福音中門徒的延續，也就是說那些後繼者分享了門徒以前和耶穌一樣的關係。同時，跟隨耶穌的那十二位，在新的情況中獲得一個特別的地位：他們是宗徒。

成為門徒取決於一個召叫。「四部福音清楚的肯定，成為門徒這事要靠耶穌至高無上的決定，不是靠某一個人自己覺得被他吸引而自由作的抉擇。所以關於召叫的記述中都表現出這一點……由福音中敘述這些情節的方式明顯地看出，是要用一些例子表達所謂成為基督團體的一份子的召叫。他們不像歷史學者那樣詳細描述事蹟以瞭解被召喚者的心理準備，他們對其英勇的決定一點也不感興趣。主要的是老師的召叫。他的話語迴響著：『來跟隨我！』（谷一17）確定了他與被召者之間生活的緊密結合。」②「門徒的本質包含了雙方的決定：耶穌對於這個人的決定，同時也是這個人對於耶穌的決定。後者具體的表現在放棄所有一切，『真正』的跟隨耶穌，願意跟隨他東奔西走，接受流浪者居無定所的那種貧窮。」③一個人作了這項決定理所當然的要接受耶穌的要求。福音中對門徒所要求的變賣所有一切以獲得寶藏、珍珠，不是針對少數的被揀選者，而是耶穌對所有人的要求，即為了即將來臨的天國而應作的改變。當那位富少年問及永生時，耶穌所提的建議：「還有一件事」，所指的就是這個。

在耶穌的時代做門徒並不是一件奇特的事。法利塞人也有他們的門徒，若翰也有，但成為耶穌的門徒卻是新奇有意思的事。法利塞人的門徒只做一段時間，幾年之後當他們有足夠的知識和經驗時就獨立出來成為「老師」。但耶穌的門徒不是這樣，他們是終身的門徒。「沒有徒弟勝過師傅的，也沒有僕人勝過他主人的」表達了這絕對且永久的關係。所以才有瑪竇福音中的勸告：「至於你們，卻不要被稱為『辣比』，因為你們的師傅只有一位，你們衆人都是兄弟。」（廿三8）

耶穌升天以後，門徒就成為宗徒了，由於他們四處宣講，信徒也增多了，他們自覺要繼承那些曾「追隨」耶穌的人。「他們自覺是末日的天主子民，新的以色列。但雖然是在耶穌死亡和復活以後，他們仍然認為自己在這世界的情况和早先受耶穌召喚的門徒一樣，要犧牲自己以保全信仰。昨日門徒的誘惑、顛沛流離，就是今日門徒無依無靠的寫照，但也繼承耶穌對門徒的許諾。」^④有一個例子很有意思，就是瑪竇福音中關於海上風浪的情節，請特別注意它與其他的描述所不同的地方（八23~26，並看19~22）。

最後，初期團體有一個特色是，他們並不只沉浸在回憶中，而是這個回憶帶領他們往前、向著希望邁進，並期待主的再次來臨。這個團體同時體會到生活在末日，而且末日不會遲延。殷切期待耶穌的再度來臨是團體的特色之一，也說明了耶穌的圖像在他們中的發展情形。現在我們就來看耶穌的圖像。

耶穌的第一種圖像

我們所知最早的新約文獻，比福音更早寫的是保祿書信。這些書信中甚少提及耶穌在最後晚餐前的事蹟，而所注意的是耶穌死亡和復活的意義及等待他的再度來臨。似乎留在他們印象中的耶穌圖像就是如宗徒大事錄所記載的耶穌升天時的圖像，焦點放在耶穌的工上：已實踐的，和等他再度來臨時要完成的。

升天的圖像——在威能中上升、復活的頂點，使得耶穌復活充滿新奇與光榮，並完成了耶穌是主的圖像。用聖神降臨的宣講中伯多祿說的話就是「天主已把耶穌立為主，立為默西亞了」（宗二36）。我們能說這個圖像是把耶穌放在祭壇上。

這些被召叫並決定接受耶穌召喚的門徒們於是覺得自己是耶穌所宣講的天國的一部分，和別人不一樣：「他由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內」（哥一13）。總之他們覺

得被救援，如同厄弗所書信中所說的「你們一聽到了真理的話，即你們得救的福音。」（一13）

1. 第一種耶穌的圖像是「救主」

在宗徒大事錄的前幾個演說中，我們可以看出這種圖像：「你們悔改吧！你們每人要以基督的名字受洗，好赦免你們的罪過……你們應救自己脫離這邪惡的世代。」（二38，40）「除他以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（四12）這兩段文字同時都注意到為什麼門徒們接受耶穌：正因為他是拯救者，爲了要分享他的救恩。也就是說，門徒們抬起頭來看到了振奮人心的拯救者的圖像。

a. 「耶穌是救主」有什麼意義？也許從他是上主所派遣的默西亞開始說起會比較好。所有「以色列的拯救者」都被認爲是天主所派遣的，就某一個程度來說是中間人，代表天主。在這方面默西亞是所有被派遣者的高峰。另一方面被派遣使人和天主有關聯，是所有人的問題。人都覺得一個神如果是可及的，就不是真神了，如果是神，一定是不可接近的。舊約同時表現這出兩方面。天主接近祂的子民：「有哪個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每次呼求他時，這樣親近我們？」（申四7）這樣的觀念表現在救援上、在護守上。但後來漸漸加入超驗的概念而開始在聖經的敘述中出現了別的媒介：夢、天使……。唯一稱作「中保」的只有梅瑟：「盟約的中保」。最後晚餐時耶穌的話語和姿勢使門徒們以這樣的圖像瞭解耶穌：他是「新盟約的中保」。於是耶穌被認爲是天主與人之間的中保，可接近的人使人接近神（希伯來書信充分發揮了這個主題）。

b. 救援的意義超越了中保的概念。猶太人一直期待救援，首先是從諸惡之中、物質的危險、敵人手中的救援，然後在舊約的過程中漸漸擴大並意識到其他的惡事：精神上的惡、罪，一直到等待絕

對的末世性的救援。這個頭銜可能是含糊的，因為猶太人渴望政治性的默西亞，而且外邦人無論在宗教或政治上也都用「救主」這個說法。但舊約中提到的救主以及基督徒了解耶穌為其高峰，使得他們從描寫他救援的工作（福音中奇蹟的敘述等等）到上文所提的宗徒大事錄的經文，一直到較晚的作品中都用「救主」這個頭銜。

c. 「救主」的概念更清楚的表達在「救贖者」的圖像上。這是從古至今非常普遍的論耶穌的說法，在新約書信中已有：「該知道：你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血。」（伯前18, 19）尤其是羅馬書信中的基本圖像。救贖（贖回），在古代文化和社會背景中是一個很清楚的圖像，但是現在可能有些不那麼清楚確實的涵意，主要是「付贖金」的問題。「代價」（贖金）在我們的經文上夠清楚：就是基督的死亡，更生動的說，就是他的血。所不清楚並因而使我們費解甚至曲解的，是為什麼要付這代價和這代價要付給誰。這代價絕對不可能是付給魔鬼的。保祿固然說：「你們做罪惡的奴隸」（羅六20），但他從未想到付代價給罪惡，因為罪惡不是一個獨立或高於天主的勢力。但若說這代價是付給天主的，也不會更有意義，因為這好像說耶穌的死亡是必要的條件，是為我們的救援「賠」上的代價。

救贖的概念更好從希伯來文「go'el」（救贖者）的概念來瞭解。這是一個很複雜的問題。以色列人有很強烈的團體意識和家族、血統觀念。一個成員有喜事，為整個家族都是件喜事；同樣，一個人的痛苦或惡行也會使所有的族人受苦。所以每一個人的存在依靠著全體成員的互相保護。在這樣的背景下比較容易了解「go'el」的角色。如果一個以色列人必須賣掉一塊田地，整個家族都有義務把它贖回來，因為那塊田地是屬於家族的，關係著整個家族或部族的榮譽和生存。同樣，如果一個以色列人被賣做奴隸，

族人也應將他贖回。這贖回田地或奴隸的義務就落在至親或者家族、部族的負責人的身上。血債必須償還，如果沒有人主持正義，他自己必要報仇。舊約中雅威是以色列的「go'el」，以色列是祂的產業，祂的選民。雅威從埃及和巴比倫贖回以色列：「雅各伯蟲豸啊！以色列蛆蟲啊！不要害怕，我必協助你——上主的斷語——你的救主是以色列的聖者。」（依四—14）祂看顧他們，民族中必須有正義，奴隸滿了七年必須重獲自由之身（安息年），田地到了第五十年也必須歸還原主（禧年）。但是雅威不付任何代價（贖金），不付給以色列人，也不付給外邦人。一切都屬於祂。祂救贖只因祂的威能。

耶穌降生為人成了我們中間的一位：「耶穌稱他們為弟兄，並不以為恥」（希二11b），並且還作家中的負責人：「但基督卻是兒子，管理自己的家；他的家就是我們……」（三6）。他作我們的「go'el」，不是因為他救贖我們才是我們的救贖者，而是因為祂是我們的救贖者才救贖我們。這個圖像有力地表明為什麼耶穌救贖我們，也強調出他與我們的密切關係。前面我們提到「救贖」（贖回）可能會有不清楚的涵意，現在我們用「救援」、「解放」來表達，就避免了這個問題。但仍然不要忘記「救贖者」和「被救贖者」屬於同一個家族，「因為祝聖者與被祝聖者都是出於一源」（二11a）⑤。

這裡可以反省：耶穌如何、為什麼成為救主。我們要特別注意生命中的最高峰——死亡的時刻。也就是說，他的死亡是他救贖工程的最高峰。尤其是因為一個基本的事實——復活的事實，使我們特別注意到他的死亡。

2. 耶穌死亡的意義

雖然說耶穌不付代價給任何勢力，但不可否認的，他「交付了自己的性命」作為救贖者。新約中不少經文表達了這樣的意義，舉

兩個例子：「並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立了和平。」（哥一20）「所以衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成爲義人。這耶穌即是天主公開定立，使他以自己的血，爲信仰他的人作贖罪祭的。」（羅三24，25）祭祀的概念是一種對於耶穌死亡的解釋。在以色列這是一種贖罪的方法（贖罪祭，贖罪節等）。但耶穌的死亡不是一個禮儀的祭獻，因此雖然基督徒保有這祭獻的概念，還必須找到另一種方式來表達。

保祿書信和致希伯來書信將其解釋爲自我交付，個人的祭獻。因此，死亡不是一個獨立的行爲，而是生命的高峰與綜合。保祿在致斐理伯書信的讚美詩中表達這一思想：「卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似」，就因爲是人而有死亡的命運。因爲耶穌選擇了對父忠誠，「聽命至死」，所以他走向死亡的路。在這路上我們要注意幾個路標：人們誤解他的治癒和除魔；誣告他褻瀆、是假先知；不守安息日；以默西亞的姿態進入聖城和聖殿；祂的教義與當時的教義衝突。他生活的那個時代，死刑的方式是十字架，「且死在十字架上」。由此看來，死在十字架上，並不是天父爲了彌補人類的罪大惡極而加諸其聖子的殘酷懲罰。要從內在毀滅罪惡，這樣的決心藉著絕對的服從，就會引導他走向死亡，且死在十字架上。十字架的死刑並不代表天父的「殘酷」，相反的，是祂的無限慈愛。因著這愛，父無條件的把子交給世界，這充滿罪惡的世界，使世界因他而得救，使子受到罪的結果——死亡，且死在十字架上。十字架照亮了整個耶穌的生活，讓我們看到他的生活繼續不斷遵行天父的旨意，忠於祂的工作和風格。

我們可從不同的層面看耶穌的死亡，了解其不同的理由：

——從天主聖三的角度來看，表現了聖父的愛：「天主這樣的愛世人……」；和聖子的服從，降生於人世，存在於人的歷史。

中（經歷了罪的後果，包括死亡）。

——從耶穌基督的歷史使命來看，這使命是打破罪的歷史結構，為他引來橫死（當時以十字架行刑）。

——從人的角度看，拒絕這個只因恩寵和忠於天父愛的誠命而來的救援（當時以法利塞人的智慧為代表），導致耶穌的死亡，因為人常常願意倚靠自己的智慧來創造自己的救援。

3. 耶穌生活的意義

前面我們看了死亡如何光照耶穌的生活，換個角度我們來看他的生活如何光照他的死亡。耶穌過一個貧窮的生活，「不只是物質上的貧窮（雖然包括在內），而是完全依靠天父，沒有一般人生活上所依靠的一切。什麼都不屬於他：朋友、前途、計劃、思想、工作。」⑦這是「空虛」最清楚的表現，對父完全交付的典範。這為了天主子民及其使命的完全交付，給了他最大的心靈自由。正是這態度帶他走向死亡，且死在十字架上：「因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大家做贖價」（谷十45）⑧。

耶穌不依靠世界的權威：財產、名譽、權力（參閱耶穌的誘惑），他要被這世界的權力所毀。這訊息是永恆的，傳給所有的人的：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命。」（谷八35）這就是在他身上所發生的。他所不倚靠的世界權勢擊敗了他，但他所依靠的天主卻使他成義（復活，救性命）。耶穌的死亡的確照亮他的生活，他的生活也解釋他的死亡和復活，甚至可以說，導致死亡和復活。

活生生的耶穌

那麼耶穌的生活是什麼？我們說過耶穌的第一種圖像是救主，

是遠超過世人的。假如我們有這一圖像，有陷於神話的危險，而忽略了耶穌是活生生的人：「耶穌是誰並不重要，重要的是他做了什麼事」。換言之，就是把耶穌當作一個思想，一個訊息，甚至宣講一個沒有救主的救援。所以在某一時刻，團體中某人得到一個靈感，要把所收集的關於耶穌的經驗、事蹟都記錄下來，讓這個「巡行各處，施恩行善」（宗十38）的耶穌在團體中往來。這些「主耶穌在我們中間來往的所有時期內，常同我們在一起的人」（同上，一21，22），就是他復活的見證人。

各部福音中關於耶穌的介紹相當一致，畢竟講的是同一個人，也是從同樣的復活的信仰來講的。但其中也有很不同的地方，而且我們越早承認越好⑨。閱讀新約時一個很大、很普遍的危險是，把不同的文獻、資料交雜調和在一起，把一個福音中的細節移到另一部福音去。教會在聖神的領導下產生了四個不同的文件，是四個不同的人的個性和生活環境的結果。而在同一聖神的領導下，決定四個都予以保留。我們不要修改聖神的計劃。

1. 馬爾谷福音中的耶穌

這可能是最早的福音，也是最強調耶穌的「人」的一面，由一些強烈的特徵表現出耶穌是人（在其他福音中不那麼明顯）。耶穌斥責他的同鄉，向那些偵察他的人生氣，兇狠的趕走聖殿的攤販。吃、喝、疲倦、睡覺、降福兒童。他有朋友，節日與他們一同吃喝，安息日讓他們如家人般的伺候。有時深深悲歎，親戚們都說他瘋了；不知道第二次來臨的日子，死於痛苦中。耶穌顯出具有極大的愛，並能忍受精神和肉體上極大的痛苦。但是他的行動不僅僅是一個人。從一開始人們就注意到他不同於一般人，「他教訓他們正像有權威似的，不像經師們一樣」，他驅魔，治病，遵守法律——安息日上會堂；但必要的時候也超越法律。所以引起人們問：「他是誰？」

這個群眾和門徒們所提出的問題清楚的表現出馬爾谷福音中的耶穌。他是一個人，所以人們問他是「誰？」而又不止是一個人，所以人們更要問。魔鬼知道，但他不讓他們說話。天父宣講他，但他的訊息慢慢地才浸透人們。只有伯多祿到了福音的一半認出他是基督（但大概不清楚這是什麼意思）。最後有一個人，就是執行死刑的百夫長，說他是天主子（或許他說這話只是由於宗教的迷信、恐懼，但很適合馬爾谷來表達信仰）。

馬爾谷介紹耶穌時，多提他的行動而少提他的話語。耶穌行動，行奇蹟，就像在其他的福音裡一般，或許更多。正因為如此，他很驚訝自己的同鄉竟然不相信他。他知道人們對他有很怪異、形象化的說法，就問門徒：「人們說我是誰？你們說我是誰？」

這樣看來耶穌的生活好像是一個謎，或一個秘密。這反映了耶穌的人生情況。耶穌在死之前不能清楚說出他的頭銜，因為只有死亡能使他們有一個正確的了解。這種謹慎避免了猶太人對默西亞有不正確的解釋，同時也強調他的人性，以避免陷於神話的危險——甚至在我們這個時代還很容易忽略他是怎麼樣的默西亞。馬爾谷從一開始就知道耶穌是天主子，他也知道為了避免誤會他不能說，即使說了（在福音第一章第一節就說了！）人們也不會懂，如同在耶穌的時代，當時的人也不懂。需要等到耶穌完成他的工程，人們才了解天主子、人子等有什麼意義。

耶穌的工程完成了，意思是說他經歷了死亡和復活。也就是天主圓滿的德能顯示在一個普通人的軟弱上。就是，在人——耶穌活著的時候，天主顯示祂的德能。在人極度軟弱的時刻即死亡的時候，充分顯示出天主的德能。在審判和死亡時秘密揭開了：耶穌宣佈了他是誰。

2. 瑪竇福音中的耶穌

瑪竇福音的情形完全不同，它是從馬爾谷結束的地方開始的。

在馬爾谷福音中不斷地問：「這人是誰？」在瑪竇中我們一開始就知道他是誰：因聖神降孕，把自己的民族從罪惡中拯救出來，為應驗上主藉先知所說的話。在童年史中不止一次而是很多次用到這樣的格式。而且從一開始的族譜就說我們正處於一個新的時代：家族來源的紀錄。在他身上完成了以色列自亞巴郎和達味就開始的歷史。誕生在白冷成為達味的繼承人，外邦人尋訪的「猶太人的君王」，這些都在開始的前兩章。在耶穌身上重覆了出谷紀，被暴君追捕而下到埃及，但這是為了能同以色列人一樣的出埃及，「我從埃及召回了我的兒子。」先知的話不只應驗了，而且還有更深的意義，因為現在從埃及召回的是真正的天主子，不是養子也不是義子。真正的以色列帶著勝利走出曠野的試煉（誘惑），而那正是以前的以色列多次跌倒的地方。

馬爾谷福音中不稱耶穌為主。但瑪竇福音中不僅稱他為主，而且好像還要有某種正式的禮儀才能接近他。福音中描寫耶穌治病的地方好像有此意味：有需要的人前來叩拜他，並稱他為主，然後才表達自己的需要。（參閱瑪八2；九18）相反的有時不需要任何人祈求，比方說伯多祿的岳母（八14，15），這也表現主的德能，他不需要別人提醒就已知所發生的事，他能夠照顧自己民族的需要。這個例子很能表達瑪竇和馬爾谷福音中耶穌圖像的不同。所以福音的最後一幕就是耶穌在加里肋亞的某座山上（天主顯現的地方），莊嚴宏偉地顯現給十一位門徒。在出生以前已經是主的那一位，此時披帶著榮耀和威能顯現了。面對他時一個很自然的姿態便是朝拜，從宗徒們代表所有基督徒開始，而後教會跟隨他們一直延續下去。

看得出來在描寫耶穌時有某些梅瑟的特點，使得有些人以為瑪竇在描寫「新梅瑟」。耶穌「上了山」教訓門徒，如同梅瑟從西乃山上傳下了法律。耶穌以五個言論表達他的訓誨，如同法律包含在

梅瑟五書內。但既然我們看到了瑪竇如何堅持耶穌是主，就能明瞭耶穌不止是「新梅瑟」，而且超越梅瑟。在山中聖訓中，耶穌好幾次說：「我卻對你們說……」表達了他的話超越舊的法律，而且他的話就足以保證他所說的必要實現。他的話是具體的、清楚的、嚴格的。真福八端包含了一項許諾，都是在將來要實現的幸福。但沒有一個字說明為什麼要這樣要求，也沒有一個字保證這些許諾。保證就在於說這話的人，在於「是他說的話」，而不在「他說了什麼話」。主知道，主命令。他說話具有權威。

3. 路加福音中的耶穌

路加福音中所謂的「童年史」比瑪竇中的還更清楚。在瑪竇中只是推論的，在路加就說得很清楚：「上主天主要把他祖先達味的御座賜給他，他要為王統治雅各伯家」（一32，33）。由此而提到他的頭銜「至高者的兒子，天主的兒子」（35）。他就是那「旭日由高天向我們照耀」（一78），「啓示異邦的光明，你百姓以色列的榮耀」（二32），「救世者，主默西亞」。路加福音中堆砌很多頭銜，並以生動的描寫表達耶穌的特徵：他是許諾的實現，不是某些先知的預言，而是整個歷史的實現，許諾的繼承人。許諾兌現的亞巴郎之子，對達味再許諾的繼承人，雅各伯——以色列建立的家——的繼承人。

但童年史並非一連串的头銜，而是一篇敘述，這敘述講一個計劃的發展。是天主先派遣天使作了兩個宣報：一個前驅先知把舊約和上述這個人物所開始的新時代銜接起來。所有的人參與了天主計劃的實現，包括天軍和不知情的羅馬皇帝本人。因為所發生的事是天主意料中的歷史過程，所以也是一個聖神行動的最佳時刻，祂接二連三的充滿了所有相關的人：匝加利亞和依撒伯爾、瑪利亞、西默盎……在他們的話語和詩歌中都有這樣的表現。

路加強調耶穌的仁慈，緩和了馬爾谷中尖銳的描寫。路加描寫

一個有魅力，受尊敬的人。慈善的撒瑪利亞人的比喻是一個好例子。他的仁慈佈及各階層的人，首先當然是病人，但這不是路加所特有的。路加特別注意到窮人，因為他認為天主參與歷史、改變人類情形的時期已來到，如同瑪利亞謝主曲所描述的。拉匝祿和富翁的比喻就是這個改變的典型！要注意，富翁下地獄只因他是富翁，而不是因為他在倫理道德上有什麼具體的缺失，只是因為他站在那些不會享受天主參與的效果的人當中。路加福音特別注意罪人，有三段悔改的情節：法利塞人家的罪婦（七36~50），匝凱（十九1~10），十字架上的強盜（廿三40~43）。路加特別用一些表達天主悅納人的比喻，包括罪人。最有名的是蕩子的比喻。此外福音中也特別強調女人，大異於當時的觀念，這些女人中有些積極的幫助耶穌（八1~3），或瞻仰他，以他的母親瑪利亞為首。

大家都知道路加有段長的篇幅描寫耶穌上耶路撒冷的「路程」。這是一個耶穌行動的象徵。路加福音的耶穌常常在路上。路是尋找，也是機會：尋找迷失的羊的路和接待他的機會。也許就因為如此，常常有人邀請他吃飯。這象徵著接受耶穌，如同不接待他象徵拒絕他：在納匝肋（四16~30），撒瑪利亞（九51~56），耶路撒冷（十九39~40）。

受光照與光照人的耶穌

在開始講對觀福音時，我們曾說這一步是為介紹耶穌人性的一面，並避免把在以色列生活的耶穌和在信仰中所朝拜的耶穌分開的危險。路加選擇的路是介紹一個人，在這個人身上漸漸揭示他就是「天主的人」默西亞，然後他也是「天主子」。我們也看到福音作者很快就放棄了這個角度。瑪竇和路加以復活的信仰打開一盞聚光燈，光照耶穌這個人物，從受孕的那一刻起，並使他在這光下走動。

這一方面，若望更進一步了。我們若繼續用光來比較，可以說若望不止從外面開了一盞燈來光照耶穌，他甚至把燈放在耶穌內，而所呈現的耶穌好像是透明的，使得在他的每一個言行舉止上都看見在他內的光（光明、光榮）。

如此看來這是一個較晚成熟的概念，是反省耶穌這個人物之後的效果。所謂「較晚成熟」並不是說它是一個新的省思，而是說「比較長」。不是新的，因為同樣都是從耶穌基督出發的（而且普遍知道若望福音保留的傳統可能和對觀福音一樣古老）；說比較長，是因為在時間上延續得更久。結果是，不只以復活的體驗光照了耶穌生命的最後一刻（承認他為救主），並且從那一刻上溯至他的公開生活（馬爾谷）、被懷孕的時候（瑪竇和路加），而且新的光輝亮了他降生成人以前的時候（若望）。

這是若望福音最與眾不同的地方。這部福音使我們能用「降生成人」的說法。為了「降生成人」，需要在「成為人」之前先有些什麼，這先有的「什麼」才能「成為人」。若望說這「什麼」是有的，那就是「聖言」。福音作者在清楚的瞭解歷史上的耶穌代表什麼之後，把他的信仰綜合成這一個字：聖言就是父的「言」；福音首先是「活」的音，是從父而來的耶穌基督。所寫成的（或宣講的）福音不過只是以言語文字來表達耶穌基督「是」誰，是父啓示的「言」。但要注意，聖言在成為啓示之「言」以前，也就是在成為天主對人的話以前，本來就是在天主內的「言」，在天主內存在「具有天主的形體」，並指向天主。這個「言」不僅轉達給我們一些天主對我們說的話，也告訴我們一些關於天主的事，表達了天主內在的關係。

對於我們比較重要、比較清楚的是這個「言」所轉告給我們的天主的話。聖言是創造之言，如同舊約中說的。是啓示之言，對人而發，為從根源解釋創造。是救恩之言，因為是降生成人之言。基

信徒從一開始就隱約知道耶穌是天主子，而若望的描寫使我們更清楚的了解這是什麼意思，更加深了我們的信仰。降生成人之後還是天主子，不同的是現在是可見的，可以被了解：「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮。」（若一14）光明、光、光榮，這些字在任何一種語言中都有關係，表達了若望福音中最明顯的耶穌的特徵。在耶穌對群眾宣道的內容和話語中，和他自加納婚宴開始行的各種奇蹟中，若望描寫了耶穌是降生成人的天主智慧。

有時候好像若望福音中的耶穌太過於神性化，「天主之子」的成分太重，而「人子」的成分太少。作者從一開始就深深知道。當他認為有誤會的危險時，就提醒讀者（例如：在行增餅奇蹟前耶穌問斐理伯：「我們從哪裡買餅給這些人吃呢？」是要試探斐理伯，「他自己原知道要做什麼」；若六5, 6）。所以要注意福音作者到底說什麼。福音作者說聖言降生成為血肉，在舊約中「血肉」代表人軟弱的一面。在若望福音中也許說出了人的限度。耶穌選了「血肉」這兩字來解釋「生命之糧」的意義。作者也強調「人」這個字：「你們來看，有一個人說出了我所做過的一切事……」（四29），「從來沒有一個人如此講話，像這人講話一樣」（七46），「名叫耶穌的那個人把我治好了」（九11），而且人們終究要殺掉他，因為「這人行了許多奇蹟」（十一47）。連比拉多也稱他「這個人」（十九5）。隨著最後這句話我們談到了耶穌的受難史，我們不得不記起若望如何地強調耶穌死亡的祭獻意義。因為耶穌被釘十字架和逾越羔羊的祭獻是同一時刻，所以大家都明白了其中的意義，甚至使得有些人認為耶穌死亡的日子和對觀福音不一樣。「把文學類型當成了年代學」⑩。（把作者類比的手法當作時間的紀錄）

耶穌的事工有兩個作用。第一是父的啓示者。父派遣子來為使我們都成為他的子女。在一些指出父和子相等關係的用詞中表達了

這項使命。天主在舊約中以「我（就）是」來表達自己，而且「YHWH」（雅威）也有同樣的意思。耶穌在若望福音中也用「我（就）是」的格式，尤其是絕對性的用法，也就是說，在「是」的後面沒有動詞謂語，很恰當的表達他與父同等。耶穌也是聖神的派遣者。在最後晚餐中多次許諾要派遣聖神以完成他啓示和祝聖的工作。聖神與耶穌的死亡有密切的關切，而且在耶穌光榮的時刻——死亡——以前還沒有聖神（參閱七39）。在死亡的時刻耶穌「交付」了聖神，在原文中若望所用的字「交付靈魂」也有「賜給聖神」的意思。

在一連串的圖像中表達耶穌是誰，這是若望福音中特有的，而在這些圖像中特別表現出耶穌和我們的關係。這使我們再次注意若望在寫福音時強調不要把耶穌和教會信仰分開。所有在「我（就）是……」之後的謂語都是相對的。如果作為「麵包」而沒有人吃，就沒有意義了，作為「門」而沒有人進出也沒有意義，或者作為「道路」，沒有人走也失去意義。還有，作為牧人卻沒有羊牧放，也是很荒謬的。甚至在隱喻中也有絕對的意義，從它的解釋可以看出其相對性。一棵葡萄樹可以自己支撐（但更好是有藤架來支持），且在尚未有人類來吃葡萄樹以前，這世界上已有葡萄樹了。可是既然耶穌是「真葡萄樹」，那麼他就是為了使人——葡萄枝——能依靠他並在他內結果實。

這些圖像是為了使我們認識與人親近的耶穌，我們在時間上和他離得很遠，不過當時福音的對象或現代人都如此。這個耶穌，我們可以經過他（道路），他接納我們（門），保護我們（牧人）。他是生命，也賜給我們生命，使我們結果實。這部福音中最具特色的麵餅圖像表達了耶穌和我們最親密的關係：可食的麵餅，生命之糧。

參考書目：

- ① Joseph A. Fitzmyer, A Christological Catechism. New Testament Answers, New York / Ramsey : Paulist Press, 1982.
- ② A. George y P. Grelot (ed.) Introduction a la Bible. Le Nouveau Testament. Vol. II.
- ③ José I. Gonzalez Faus, La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología, Sal Terrae, Santander, 1984. Sobre todo la parte primera: Cristología Bíblica, pp.53-345.
- ④ Martin Hengel, Between Jesus and Paul, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

註解：

- ① G. Bornkamm, " Ser discípulo " en Jesús de Nazaret, Salamanca : Ediciones Sígueme, 1977, pp. 152-159
- ② ibid. pp. 152-53
- ③ ibid. pp.153-55
- ④ ibid. pp.59
- ⑤ Cfr. Carlos Ignacio González. El es nuestra salvación, Méjico: CEM 1990, pp. 185-202
- ⑥ Cfr. ib. 203-211 ; 167-182
- ⑦ J. Guillet, " La pauvreté de Jésus-Christ " , Christus 6 (1959) p. 439 citado por González, o.c. p.149-150
- ⑧ González, pp. 141-165
- ⑨ Cfr. Fitzmyer, p.62
- ⑩ Citado por Joachim Jeremias, Le parole dell'ultima Cena, Brescia : Paideia Editrice, 1973, p.97

歐瑟亞先知書中的天人關係

胡淑琴

一、引言

盟約是聖經啓示的基本觀念，表達天主願意引導人度一種與祂融合的生活。先知們的訊息經常援引盟約，且從人的經驗中尋找類比，以闡明天主和其子民之間的相互關係。此外，先知們不僅將天主和其子民的關係放在目前這一刻，他們的宣講也常朝向未來，有判決和救援的兩個向度。本文試從救援的角度探討在歐瑟亞先知書中三種天人關係的圖像，即天主與子民，父親與子女，丈夫與妻子。探討之前，先簡單介紹先知本人和其家庭、所處的時代背景，及貫穿整部作品的盟約概念。

(一) 歐瑟亞先知和其家庭

公元前八世紀時，來自南猶大的亞毛斯先知曾在北國以色列作短期宣講。在他之後的歐瑟亞則是北國的居民，他亦是北國唯一留下著作的先知。他約自主前七五〇年至七二三年擔任先知職務，其宣講內涵仍承繼亞毛斯的信息，攻擊批評以色列的政治和社會，但是對於上主的愛和有關救援及希望的訊息，他的描述非常具體、深刻。其作品因常被翻閱而保存情況不佳，但並不減損其價值，被猶太拉比編置於十二小先知書之首。

歐瑟亞的著作是以優雅的希伯來文寫成，可知他曾受過高等教育，屬於高階級的家庭。他年輕時受命娶哥默爾為妻，有了三個兒女，並分別為他們取了象徵性的名字。有的學者認為先知的婚姻是出於假想，但亦有人認為，從先知所述的妻子，妻子的父親，妻子所生的兩男一女都有名字，似乎確有其事。此外，經文並沒有暗示

這是比喻，而是展露先知內心深沈的苦痛。故一般的結論是：先知娶哥默爾時，認為她是純真可靠的少女，婚後才意識到妻子的不貞與淫行。先知慘痛的家庭生活使他在靈性上頓悟到上主的啓示，原來天主和以民的關係正猶如他自己和淫蕩妻子的關係。一旦明白天主的啓示，他遂斷然再次接受原先被逐出家門且已淪落的哥默爾，教導並關愛她。先知不僅以言語、神視，並以自己的生活來宣揚上主的訊息，他親身的家庭悲劇成爲他宣講上主之愛的重要架構。

(二) 時代背景

歐瑟亞先知約於雅洛貝罕二世統治的末期蒙召，當時敘利亞國勢日衰，埃及內部因權力鬥爭而政局不穩，亞述尚無力揮軍南侵，北國境內是豐足昇平的時期。由於社會結構上的不正義，導致貧富懸殊，弱肉強食的局面。雅洛貝罕死後（主前七四一年），王位的繼承非常混亂，在亞述強敵的威脅下，北國的外交政策也搖擺不定。先知經歷了公元前七三五至七三四年阿蘭與厄弗辣因進攻猶大的歷史事件；目睹北國國勢迅速由盛轉衰，於七三二年敗於亞述；他親見百姓的忘恩，社會的不義，道德的淪落，權力的腐敗及政策的無知。在宗教方面，他亦極力抨擊混雜而虛假的宗教敬禮，大聲疾呼要以民回歸並認識雅威。

(三) 盟約的概念

歐瑟亞全部的宣講植基於以民的救恩史：「從埃及地時」雅威就是以色列的天主（歐十二10；十三4），祂曾藉先知梅瑟「領以民出埃及」（十二14），並與以民在西乃山訂立盟約。天主揀選以色列是一份自由的恩賜，因為祂愛他們，並願意固守對他們祖先所作的誓言。這盟約是有條件的，以民必須恭敬唯一的真神，並禁止崇拜偶像，並由此直接引申出：嚴禁與異邦民族妥協與締約。以民亦曾隆重宣誓：「凡上主所吩咐的，我們都要遵守」（出十九7f）。故有關社會的不公義亦是先知們抨擊的對象，不僅只是法律

概念，亦是相反與天主所訂立的盟約。

二、天人關係的圖像

「在歐瑟亞的神學中，天主的憤怒與愛並非對立或排斥，而是並存在天主內，遠超過人性的理解。先知將審判的斷語和復興的許諾加以平衡，舊的盟約雖因以民的不忠與悖逆而破裂，但天主的聖愛能創造一全新的關係，開創嶄新的未來。歐瑟亞並不忽略災禍的不可避免性，但他對天主的信德與望德使他能從超性的觀點看出復興與更新的時期」①。在國家由盛轉衰，敬禮被摧毀，與天主的盟約關係破裂，以民已「不是上主的人民」（一9），婚姻因新娘的不貞而解散（二4），以民也不再如子女般受到上主的憐恤（十一7），歐瑟亞先知仍看出，這一切災禍是使以民懺悔並明認己罪，回歸天主的預備條件（十四2~4），他仍深信天主對以民那堅定不移的愛而能傳播出一種希望的訊息。現在將從表達救援希望的經文，探討天人關係的三個圖像。

（一）上主與人民〔歐二1~3〕

有的學者認為歐瑟亞書第一章2~6節，8~9節，及第二章第1節至第三章5節的寫成背景約在主前七四五年之前，北國以色列處於亞述強盛之前，國內仍平安富庶。但這似乎不太能解釋何以第一章2~9節雅威嚴厲審判的語氣突然改變為拯救的信息，故這段經文也許是稍晚在阿蘭厄弗辣因戰爭的背景。先知先前對以民提出的控訴可能不被大眾所理會，不過在危機時所宣講的希望訊息卻是大家所引頸期盼的。

「在歐瑟亞先知的的神學思想中，以色列人民之罪的本質在於拒絕接納天主，意即盟約關係的解除，使基本的信仰格式——『你們是我的子民，我是你們的天主』——變得毫無意義」②。先知給三個孩子所起的象徵性的名字表達了天主對以民的審判。

歐瑟亞先知的第一個兒子取名為「依次勒耳」，在希伯來文意為「神將撒種」，表達神祇的祝福和多產的思想；它亦是地名，指位於加里肋亞和撒瑪黎亞高地之間的肥沃盆地，是北國重要的糧產地。耶胡奪得政權後，曾藉宗教理由在依次勒耳大肆屠殺（參列下十）。不過耶胡王朝並未能阻止以民信仰「迦南化」，百姓對雅威的敬禮與當地民間宗教混雜，亦不尋求公義。先知在國家昇平時已看出內憂外患的危機，也預見西乃盟約因以民不願遵守誠命而告破裂，耶胡王朝的罪與撒默黎王朝一樣，都將遭到不可逃避的審判。於是他指出上主「要消滅以色列家的王室」，「要在依次勒耳山谷折斷以色列的弓」（歐一4~5）。

先知的第二個孩子取名為「羅魯阿瑪」，希伯來文由兩字組成：Lo（不，不是），Ruhamah（被憐憫），意指不蒙憐憫的意思。他的第三個孩子取名為「羅阿米」，由Lo（不，非），和 ammi（我的親屬，我的百姓）組成，意為「非我人民」。「天主的子民」是以色列對自己民族身分認同的重要名稱，表達出以民在救恩史中與天主特殊的關係，歐瑟亞曾多次用此名稱（歐一9；二1，3，25；四8；七1）。然而，以民的罪過在此時是如此嚴重，致使天主須將具體的小孩子放在百姓面前，且以象徵性的名字「非我人民」、「不蒙愛憐者」表達雅威斷絕和以民的盟約關係。

然而在亞述揮軍南侵，危機四伏的時期，先知宣講救恩的神諭，並非是以民有任何功績，而是天主願意忠實於自己對聖祖們所作的許諾：「以色列子民的數目將如海邊的沙粒，不可斗量，不可勝數」（歐二1a）。原先象徵審判的「依次勒耳」仍是「神撒種」而期待豐收的象徵，北國以色列與南國猶大將再聯合成一個國家（二2）。以民將是「永生天主的子女」，將被稱為「我的子民」，「蒙受愛憐者」。天主之所以回心轉意，並非是以民悔改的結果，而是天主願意主動地以仁愛和信實固守祂與以民所訂的盟約，

仍願視他們為「我的子民」。

(二) 父親與子女〔歐十一〕

歐四～十一章的寫成背景約在主前七四五～七二七年，此時亞述王提格拉特丕叻色爾三世興起，戰事迭起。歐瑟亞先知繼續攻擊混雜的宗教敬禮（歐四12～14；十1～2），以民的罪行亦有增無減（四1～3）；王國的制度腐敗不堪（七3～7；八4），先知遂宣佈上主的懲罰（八～九），以民將蒙受羞辱（十）。在這樣的上下文中，歐瑟亞先知再次提起天主和以民的盟約，並以人類有限的詞彙，藉父親和子女的圖像，形容雅威和以色列那份難以斷裂的親密關係，描述出天主對以民深沈的大愛及慈父對子女的殷切期待。

在歐十一4所提的「仁慈」（rahamim），十四4所講的「憐恤」（raham）與先知的第二個孩子Lo-Ruhamah，其希伯來文的字根是「母胎」的意思，意指母親對子女的那份關懷與憐愛。歐瑟亞用此概念強調天主對其子民的愛是如此自然；有其極深刻強烈的一面，也有其溫柔細緻的一面：「當以色列尚在童年時，我就愛了他；從他在埃及時，我就召叫他為我的兒子……是我教了厄弗辣因邁步，雙臂抱著他們……是我用仁慈的繩索，愛情的帶子牽著他們，我對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的慈親，俯身餵養他們」（歐十一1，3～4）。

雖然在歷史的回顧中，以民的歷史表現盡是背叛與罪惡，但雅威的慈愛促使祂不忍心讓其愛子墮落淪亡：「厄弗辣因！我怎能捨棄你？以色列！我怎能拋掉你？」（十一8a）主前三三二年北國被提格拉特丕叻色爾三世所敗，中階級者被放逐於亞述。先知經歷此戰爭的痛苦，但他對雅威的信仰使他堅定：這懲罰只是吸引以民皈依的必要準備條件。天主對以民那份猶如父親對子女的慈愛將勝過祂的公義。這希望的基礎在於天主那不可測的本質：天主是聖者（qadosh），「他要像獅子吼叫；他一吼叫，他的子女便要從

西方急速歸來」(十一-10)，飛鳥和鴿子可能暗指百姓的恐懼，或指歸國時的迅速。總之，獅吼在此是希望及救援的象徵，天主的愛將戰勝百姓的罪。

(三)丈夫與妻子的婚姻圖像〔歐二14~23〕

以婚姻來象徵雅威和以色列子民的關係是先知文學中非常重要的圖像，而首先採用此概念的即是歐瑟亞。在此先探討相關的詞彙，亦介紹迦南地區的宗教背景，和先知採用此圖像的深遠影響。

(1)經文的簡單釋義：

此段經文的寫成背景約在主前七四五年之前，北國境內仍平安富庶，不過以民對唯一天主雅威的敬禮卻因與當地民間宗教的敬禮混雜而偏離了西乃盟約的要求，歐瑟亞憂心如焚，大聲譴責以民的失節與不忠，竟然隨從了當地繁殖性的神祇，為能獲得「餅、水、羊毛、麻布、油和飲料」(二7)。天主對以民的愛猶如忠實的丈夫對其淫亂的妻子，這亦是先知自己的親身經驗。先知自己並非被動地等待妻子歸向他，天主對以民的愛亦是主動地想辦法去找回自己所愛的人：「看，我要以荆棘杜塞她的去路，築一道牆壁，使他(情人)尋不著她的途徑；她要追隨她的情人，也追不上；要尋找他們，也尋不著。那時她要說：我願回去，回到我的前夫那裡去，因為那時為我比現在好得多。」(歐二8~9)

此外，天主尚且要「誘導她，領她到曠野與她談心」(二16)。曠野不只是地理概念，亦是一種抒情的處所。先知再次回憶以民的出谷經驗，沙漠代表天主和以色列關係最密切的時期，亦是盟約建立的時期。雖然舊的盟約因以民的失節與不忠而破裂，但先知此時看到新的出谷，盟約將重新建立。「阿苛爾山谷」靠近耶里哥城，原是苦難、困難的象徵(參蘇七24~26)，但如今天主將此苦難轉變成極幸福快樂的「希望之門」(參依六五10)。

以民將不再追隨「情人」(歐二7, 8, 12, 14, 15)，即迦南

的神「巴耳」(二19)，天主將賜給以民得以安身立命的葡萄園，亦要「應允五穀、酒、油」(二17, 24a)，且要「永遠聘娶你，以正義、公平、慈愛、憐憫聘娶你；以忠實聘娶你，使你認識我是上主」(二21-22)。這一新的婚約要在天主與人和一切受造之間建立和平(二20)。天主將再次愛憐「羅魯阿瑪」(不蒙愛憐者)，對「羅阿米」(非我人民)說：「你是我的人民」。以民亦將回答說：「你是我的天主」(二25)。信仰的格式將再次有實質的內涵，以民將真正成為「天主的子民」。

在21-22節所用的詞彙③：正義(sedeq-righteousness)，公平(mishpat-judgment)，慈愛(hesed-love)，憐憫(rahamim-mercy)，忠實(emunah-fidelity)，認識(yada-to know)都是盟約性的詞彙，保證一種相互的關係，它們在此處是保證婚姻關係的穩定性。這些詞彙的內涵非常豐富，在此僅簡單解釋。

先前已解釋「rahamim」有母胎之意，意指父母對子女那份出自天性的憐愛。「正義」與「公平」在希伯來人的思想中並不像西方所含有的法律意義，基本上是出自盟約的概念，規範以民遵守與雅威所訂立之盟約的誠命與要求。至於表達愛的奧秘，希伯來文聖經中有許多不同的方式，其中hesed 幾乎無法翻譯。它有時與berit平行，代表兩方的盟約或協定；不過「hesed不限於善盡條約所規定的責任，還包括對另一方之基本忠信的態度……自然流露出忠誠和寬待……在同盟者間忠誠大方的表現」。hesed亦不單指天主對以民所施的慈愛，也指天主的hesed所要求的回應，這回應也稱hesed：「我喜歡仁愛(hesed)勝過祭獻」(六6a)④。至於「emunah」有堅定、可靠、堅持和真實等不同的含義。當hesed和emunah一齊用時，常被譯為「堅定不移的愛」(steadfast love)，這也是歐瑟亞神學的完美摘要，表達了天主和其子民的關

係正是建立在天主對盟約那份忠信堅定的愛上面。

在21-22節的最高峰是一個動詞「yada」(認識-to know)。「認識」在聖經中的意義遠超過理性的了解。聖經中的認識並非指心智的認知，而是心靈的交往和契合，唯有在位際關係中才能擁有「認識」，它同時也要求個人的投身。歐瑟亞所謂的「對上主的認識」是指一個人對天主之愛的答覆，是在盟約的關係下，互相信賴、忠實和順服的信仰表現。在歐六6所言：「我喜歡仁愛(hesed)勝過祭獻，喜歡人認識天主(daat elhohim-knowledge of God)勝過全燔祭」，歐瑟亞將hesed(天主對以民之愛和以民對天主之愛的回應)和daat(名詞：認識)平行，這兩個字是描述雅威和以民，先知和其妻子哥默爾之婚姻關係最關鍵的詞彙。歐瑟亞曾大聲疾呼百姓要追尋雅威，轉回歸向祂，「讓我們認識上主，讓我們努力認識上主！他定要像曙光一樣出現，他要來到我們中間，有如秋雨，有如滋潤田地的春雨」(六3，亦可參四6，五4；六6)。歐瑟亞相信，上主的作為，不論是審判性或救援性，其最後的目的是要以色列百姓能認識祂，認識祂無限的愛，並得到祂的救援。以民希望最深的根源實在是在上主那「堅定不移」的愛。

(2) 迦南地區的宗教背景和先知採用此圖像的影響④：

我們現今頗為習慣以婚姻的圖像象徵天主與其子民的關係，但我們若探討公元前八世紀時的迦南地區宗教情況，將不得不承認先知此舉的確是冒很大的危險。當時的迦南民間宗教充斥著近東神話和敬禮的模式，古老的農業生活使百姓將其生活中的需要和對大自然的依賴加以位格化為各式神祇。唯一關懷的是農業的收成，牲畜的繁殖，全家大小的平安。他們將象徵大地的女神Anath和風暴的男神Baal之性的結合神秘地投射，猶如大地受雨水的滋潤，將帶給全境風調雨順，國泰民安。儀式的進行帶有魔術性質，這也可以了解何以廟妓在迦南敬禮中有如此重要的地位。宗教的敬禮與祭祀

已不再是對神的崇拜，而只是一種控制神祇的複雜方式，促使他們提供崇拜者所需要的一切。

以民在當時並沒有捨棄對雅威的信仰，只是受到當地盛行之巴耳敬禮的影響而產生混雜的情況，先知對此曾大聲譴責，認為以民的行徑猶如不貞妻子與其情人的淫行。既然如此，他採用夫妻的圖像不正冒險地使以民與天主的關係更加混淆不清嗎？

歐瑟亞先知願意冒險一試。他面對迦南文化的態度並不是完全排斥，也不忌諱當地原有的「神聖婚姻」的概念。不過他卻將這概念從魔術性禮儀的神話層面移置到真實性的歷史救恩層面。原先宗教混雜的危險依然存在，繼任的先知們亦不斷諫責以民，但歐瑟亞先知採用此概念的創舉卻的確有了極深遠的影響。婚姻的象徵由耶肋米亞和厄則克耳兩位大先知繼續發揮，聖詠第四十五首和雅歌的釋義都受到影響，新約則更進一步地把教會比擬為基督的新娘，不少著名的神祕神修家亦喜歡用此圖像表達天人的密切共融。

三、結論與反省〔歐十四2-9〕

歐瑟亞先知書十二至十四章的寫成背景約在主前七二七至七二二年。根據歐十三9-11可知，北國此時已沒有君王，因為在主前七二四年曷舍亞因朝三暮四，向亞述稱臣，卻又暗中與埃及靠攏，遂被亞述王所殺，以民成為無主的孤兒（十四4）。先知在此救恩晦暗沈寂之時，尚能憑著信德看出以色列國家民族所遭受的痛苦，其本身並不是天主懲罰的目的，天主的用意乃是要「治療他們的不忠」（十四5），而且雅威再次「要從心裡疼愛他們」。在以民遭受戰火蹂躪，國家行將敗亡之際，先知卻能描述一個滿渥救恩的幸福遠景（十四6-9），彷彿大地都充滿了生機，天主救恩的許諾依舊振奮著先知的心，因為他深信天主對以民的盟約之愛堅定不移，故他仍邀請以民真心皈依天主。

「歸向」天主（歐十四2，3）在歐瑟亞書中有很深的神學意義：它要求真實的懺悔，和個人生活的重新轉向。人的悔改並非是促使天主寬恕的先決條件，而是天主先無條件地愛了我們，寬恕了我們，人才能因認識了天主的愛而不畏懼坦承自己的罪，才能真實的悔改，全人皈依天主。

聖經中有許多圖像表達天人之間的關係，本文只是粗淺地從歐瑟亞書中救援訊息的經文探討其中的三個圖像。深深觸動人心的是先知對天主之愛的認識。可能他從自己與妻子的痛苦經驗中領悟到愛的奧秘。他發現自己無法不愛那淫亂而背棄自己的妻子，他領悟到天主對以民的愛也是如此。他不將妻子封閉於過去的罪惡中，他深深看出，或認識妻子內在的美，因而對妻子懷抱著希望，迎向未來。他相信天主也不將自己所揀選的愛子棄捨於罪中，祂仍然對以民有所期待，懷抱希望；仍然願意以祂無限的慈愛與忠誠聘娶她。祂會領以民第一次出谷，祂也必能重行這救恩奇事，因為天主是忠信的，祂對以民的愛是「堅定不移」的盟約之愛，這是先知之所以在如此悲慘的情況中仍懷抱希望的唯一理由。

我們這時代的基督徒蒙召成為喜樂與希望的見證。我們不得不問：究竟我們面對人類團體與個人的處境，在愁苦與焦慮和各種不平衡的痛苦中，我們喜樂與希望的最深根源何在？我們最深的把握是在於人類自己嗎？我們如何能不封閉於個人或團體的過去，而能積極正視現在，並懷著希望往前邁進？我們是否願意追隨天主而不斷地「出谷」？

沒有一種圖像能完全象徵天人關係。我們對前述的三種位際關係可能多少都有某程度的經驗。天人的關係是動態性的，可以也必須不斷地深入。我們需要不斷深入自己整個生命的存在，使「我的天主」、「我們的主」、「阿爸」、「我們的父」、「淨配」……等等稱呼越來越有更豐富的真實內涵。

此外，歐瑟亞先知以他全人的生活彰顯，並見證了天主對以民的愛，且特別表達了天人關係猶如婚姻的一面，彰顯天主溫柔細緻的忠誠之愛。我們每一位基督徒亦蒙召為天主對世人的愛作證，且有降生的基督耶穌為導師。究竟我們全人的存在彰顯了天主聖愛的那一個面貌呢？當我們內心感到自慚形穢時，是否我們仍堅信天主無限的愛，仍懷著信德與望德「歸向」天主呢？

參考資料：

- ① 謝秀雄，《愛與希望的信息》（香港：基督教文藝出版社，1987），3-101。
- ② 傅和德，《後先知書釋義》，40-80。（尚未正式出版）
- ③ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，輔大神學叢書之廿六，（台北，光啓出版社，民國78年），20-25。
- ④ 《聖經神學辭典》中的相關辭彙（台中光啓出版社，民國67年初版）
 <盟約>，卷二，343-349。<先知>，卷二，372-379。
 <正義>，卷二，487-493。<愛>，卷一，13-19。
 <忠信>，卷一，272-273。<認識>，卷三，851-855。
- ⑤ Gerhard von Rad, "Hosea", The Message of the Prophets, (Harper & Row, Publishers, Inc, NY. 1965) 110-117.
- ⑥ King, Philip J. "Hosea's Message of Hope," Biblical Theology Bulletin (1982), 91-95.
- ⑦ Peifer, Claude J. "The Marriage Theme in Hosea", The Bible Today (The Liturgical Press, Minnesota, 1982) 139-144.
- ⑧ Sweet, Anne Marie, OSB "A Theology of Healing", The Bible Today (1982) 145-149.
- ⑨ Bergant, Dianne C.S.A "Bible Terms Today", The Bible Today (1982), 159-160.
- ⑩ Paolantonio, Marguerite "God As Husband", The Bible Today (1989), 299-303.

註解：

- ① 引自參考資料⑥，91。
- ② 與前註同，92。
- ③ 釋義的大部分內容參考前註，93—94。
- ④ 引自參考資料③，22和24。
- ⑤ 這段內容取自參考資料⑦，143—144。

耶肋米亞先知聖殿宣講的脈絡

何麗霞

前言

按耶肋米亞在生時的際遇看，他是個失敗者，一生鮮有受歡迎或快樂的日子；按歷史看，他是舊約最偉大的先知之一，因著他對神對人的愛心，對召命的忠心，他留下的耶肋米亞先知書成了每一代面臨轉型期的教會與社會的明燈，教導天主子民怎樣作個忠心的見證人。最重要的是，生於憂患的耶肋米亞仍然堅持信仰對生命的承載力，拒絕用政治、文化或經濟的條件來代替信仰的力量。

耶肋米亞一生的信息，就是審判與回歸。鑑於國際政治舞台列強的興起，和國內離道反教的盛行，他一開始作先知便警告「一個燒開的鍋，從北而傾」（一13）。每一個審判的警告之後，他都呼籲以色列民要悔改回歸，他們卻不肯聽，終於巴比倫大軍在尼布甲尼撒的率領下，使耶路撒冷城破國亡，猶大國也就完結了，時公元前五八七年。

從公元前六〇五到五六二年間，巴比倫成了近東的霸主，而這個帝國亦成了耶肋米亞所說「北方」的「災禍與大毀滅」（耶四6；122）。在猶大境內，這是約史雅進行改革的時候。他乘亞述國勢日衰，管轄鬆懈的機會，勵精圖治，將境內亞述的偶像和丘壇搗碎，並且派人修葺雅威的聖殿，無意中讓司祭在聖殿發現梅瑟的法律書，改革的氣勢更盛。他把民衆聚於聖殿，把約書唸給他們聽，要他們與雅威重新立約，再守逾越節，和恢復獻祭；一時間全國上下好像重獲新生一樣。然而，外在的崇拜及守節並不能確保真心的回轉，外在的改革給猶大子民一個虛假的盼望，以為這樣一來

上主就不可能興起外敵來懲罰他們，這正是阻攔他們真心悔改的障礙。

著名的「聖殿宣講」就是在這樣的背景下產生。本文將先分析約史雅改革運動的本質與結果，以及先知對改革運動的態度，然後是「聖殿宣講」的經文詮釋，最後以先知內心的改變及他責備的對象作為反省的材料。

約史雅改革運動與聖殿宣講

一、改革運動的背景

達味所建的王國，在撒羅滿死後分裂為猶大和以色列，一直到八世紀中葉均保持獨立，直至亞述壯大，猶大為求自保，自動投奔亞述，這是猶大為人藩屬的開端。雖得偏安一時，卻因此種下亡國的禍根——敬拜邪神之事也就因此而生。到默納舍登基（六八七～六四二）為猶大王時，國勢微弱，正值亞述帝國全盛時期，默納舍只有俯首稱臣的份。本來依照慣例，附庸國對君主國的神祇至少應作名義上的認可，故亞述的神祇出現在耶京的聖殿，亦不足為怪，但默納舍不僅敬邪神、拜偶像，並且盡量仿效。

這是一段宗教腐化時期。在此時期內，由於對君主國神祇的膜拜，使雅威宗教與邪教的基本分歧點在許多人民的腦海中混淆不清，甚且使雅威宗教有趨於多神教的危險。再者，由於敬禮過分自由，使得人民對雅威盟約逐漸淡忘，因而導致對盟約法律的普遍輕視，而民俗的敗壞也是意料中的後果。

巔峰狀態的亞述，為了擴展疆土，簡直是窮兵黷武，結果國勢大衰，人心盡失。對猶大而言，這是一個轉機，加上賢明的約史雅即位（六三八～六〇八），更帶來了一線曙光。亞述由於面臨強敵——趁機興起的新巴比倫，對猶大的監視自然鬆弛，約史雅的改革運動就在這樣的背景下開始了。

二、改革運動的內容及結果

改革運動的對象最初是針對雅威祭典與敬禮所作的全面性的清除工作。來自亞述帝國敬拜邪神的遺毒自然首當其衝，而各種各類外邦的宗教敬禮，不論是由默納舍帶入的，或恆久流傳下來的，也一致遭到滅絕。至於在聖殿內供職的人員，包括被閹割的僧侶與廟娼則被處以極刑，連魔術性的占卜也在被禁之列。此外，更封閉了各處地方性的祭壇，而把司祭集中於耶路撒冷的公共敬禮。整個改革運動具有濃厚的申命派色彩——再三重覆著崇拜雅威為惟一真神，遵守其盟約（法律），違者遭禍等這些主題。

然而，即便沒有外患的阻擋，改革運動依然未能貫徹始終。失敗的原因可歸納如下：

申命派的論調——遵守盟約法律者，即蒙天主賜福；反之，則遭誅滅。這個觀念左右著當時整個以民的思想。與天主的來往因之也僅僅拘泥於「守法律」的層面。並且深信唯一使國家倖免於難的方法是死守法律。他們的這種態度，導致整個民族普遍性的自足自滿，自然而然假定只要改革運動成功，就可滿足天主的要求，而盟約的許諾必將滿全，結果改革運動帶來的只是更多的禮儀形式，而沒有真正悔改的內容。

三、耶肋米亞對改革運動的態度

耶肋米亞開始宣講五年以後，改革運動達到高潮，就我們所知先知並未直接參與改革運動，對此運動的種種也不必盡表贊同。不過這項運動的主要目標初時會贏得先知的好感，後來他亦會對約史雅表示贊許；在先知生命受到威脅時，施以援手而保護他的人，都是改革運動的功臣或其兒子，由這些跡象可知，先知在運動初期是持肯定的態度。

然而，不多時耶肋米亞就看出其中的弊病。「聖殿宣講」是在約雅金即位初年發表的，和約史雅時代相距甚近，這段宣講透露了

全國的倫理、宗教生活並未徹底改善，申命紀神學廣泛地遭受曲解或冷落。雖然就廢除外教作風，敦促人民遵守盟約之律而言，運動也有成功之處，但耶肋米亞並不以官方政策作為衡量人們宗教生活的尺度，他所企求的是由衷的悔改，全國內在的革新以及忠實服從雅威。

聖殿宣講經文詮譯

耶肋米亞先知書第七、八章及二十六章1~24節，記載了耶肋米亞一生最重要的工作和信息：他的聖殿宣講，是在「上主殿宇的門口」（七2）講的。第七章為我們記錄了信息的內容；跟記載同樣事件的二十六章則告訴我們聖殿宣講的結果：「祭司、先知和衆民，都來抓住他說，你必要死」（二十六8）。到底耶肋米亞說了什麼惹怒百姓？為什麼耶肋米亞要如此說？這些信息對當時有什麼影響？我們先要交代這些問題，才讀他的聖殿宣講。

二至六章的背景是約史雅時期，耶肋米亞針對當時全國上下迷信皇室神學而陷入盲目的境地說話，他提出申命紀神學那種應許與審判並行不悖的思想作糾正。但七至八章的宣講是在約雅金登基不久後傳的，是為有名的聖殿宣講。這時國內的宗教情勢又有不同，耶肋米亞發現聖殿與崇拜（申命紀神學）也可以成為人逃避神的途徑，他的斥責是更嚴厲，而對象更廣泛，終於被捕受控，幾乎送命。明顯地，叫他幾乎送命的，不是因為聖殿宣講的斥責比前五章更嚴厲，也不是因為聖殿宣講特別觸怒權貴，耶肋米亞一定是觸到末期猶大國至深的痛處，把人最後的自我保護和自以為義的面具粉碎，人才那樣不能忍受他。

讓我們分二個部分來討論：

I A 放棄聖殿

B 經文解釋

II A 厭惡獻祭

B 經文解釋

I A 放棄聖殿

猶大末期的人，代替愛神的，就是獻祭；代替神的，就是聖殿。讓我們瞭解一下猶大末期的聖殿觀。人的宗教性需要某種實物作寄託，外在的，可見的，和可參與的，就成了內心宗教性的聚焦點，是宗教的把手（religious handle），人是藉著它來「使用」宗教，滿足自己的需要。耶肋米亞時代的人，正是這樣看聖殿的。

昔日先知看聖殿是神與人同在的記號，它既是神悅納人的敬拜和獻祭的地方，也是人聽從律法的訓誨之所在；一方面是神建立聖潔公義的群體，另一方面是人表達對神的愛和順服；換句話說，聖殿是神人立約和行約的見證。

約史雅命人砸碎各地的丘壇，只許在耶路撒冷的聖殿獻祭，要人齊集，與上主重新立約，並且在聖殿宣讀法律書。約史雅把宗教中心匯集於耶京可能有政治的作用，但他的宗教真誠是不容質疑的。然而，無論約史雅有多真誠，以中央政策來推動宗教改革，是有極大限制的。從反面來說，廢掉各地的丘壇，並且懲罰崇邪的祭司，必造成某個階層的怨恨，我們可以想像約史雅駕崩不久，他的改革全給廢棄了，巴耳熱潮重捲整個耶路撒冷，昔日受罰的祭司必是主要的推動者。從正面來說，大多數老百姓對恢復聖殿昔日的規模，必有某種感情作用，使他們對聖殿這建築物產生種種聯想，情況就如今日信徒對聖地或聖蹟的感情一樣。

聖經學家史堅拿（Skinner）曾指出聖殿迷信原屬先知傳統的一部分^①。先知依撒意亞十分強調上主是藉著聖殿與人同在這教義，西乃山更是不可動搖的，上主藉聖殿介入人的歷史舞台，聖殿成了人信仰的山寨和保障。

對末期猶大國來說，依撒意亞的信息似乎只有一個效果：聖殿

與聖城是固若金湯，永恆不倒的——這正是耶肋米亞時代民間流行的信仰，已成了他們的聖牛，是不容質疑的。不單民間這樣相信，宮廷先知與祭司，甚至約史雅時期和以後屬申命紀學派的改革者也是這樣相信；他們認為猶大儘管脆弱，但昔日神行在亞述大軍中的神蹟，祂今天也可以行在巴比倫當中，為的就是確保祂的聖殿不被外邦人玷污。

耶肋米亞看聖殿成了人逃避神，甚至得罪神的地方，他的心情是不言而喻的，敬拜的行動與形式已經變成離開神的記號，神要的是內心的誠實、生活的聖潔，人卻以為只要履行敬拜的命令，就可以應付神了。

約史雅駕崩是猶大末期最震撼性的事件，猶大子民湧入聖殿，求神憐憫，保護國土和聖殿的完整；結果，猶大居然真的平安無事，約雅金還能舉行登基大典，他們自然更加深信神的神奇功效。耶肋米亞的聖殿宣講是在約雅金登基後不久講的，他要應付的，也就是這樣的情勢。

B 經文解釋 七3~15

史堅拿認為本段是耶肋米亞的回憶錄^②，荷拉得（Holladay）認為以當時一字一句的筆錄，是既慢且難，因此他贊成史堅拿的意見^③，二人均同意是經過後來編輯之手加工的。

全講明顯分作兩段：3~7節是說他們若悔改行公義，就可繼續住在聖地；8~15節卻急轉直下，他們既不悔改，先知便預言國必亡，殿必毀；16節神更禁止耶肋米亞為百姓禱告，因為他們的罪案已判，不能挽回了。

在聖殿宣講之前（七2），耶肋米亞指出他講道的地點：「上主聖殿的門口」；二十六章10節則告訴我們耶肋米亞因這篇宣講被捕，「在上主聖殿門口」受審，那裡可能與他講道是同一個地方。

3節「我就讓你們住在這地方」，拉丁通俗譯本是作「我就仍

然與你們在這地方居住」，二者改動不大，意義就不一樣了。「這地方」雖是指耶路撒冷地，但實以聖殿為中心的，12節便是如此。

4節三次重複「上主的聖殿」，在舊約這是頗常見的（參耶廿二29；依六3；撒下十九1）。它是一種情詞迫切的強調法。

3~7節的意思十分清楚；他們若不「改正行動作為」，仍然「欺壓旅客孤兒寡婦」，「流無辜者的血」和「跟隨外方的神祇」，就是進入聖殿敬拜，也不能保證長居聖城。

8節的說話，當是指第4節：「這是上主的聖殿」而言，第9節的反問就說明了。信靠謊言為什麼會自我苦害呢？因為他們以為只要定時定日來到上主的聖殿，那不在殿的日子就可以為非作歹，無惡不作，結果招來想不到的審判。

第9節「向巴耳燒香，跟隨素不相識的外方神祇」是引自申命紀十一章28節，另參耶十九4；四十九3。而且，這節正是與十誡中的五誡相違的（出廿10）。

8~11節的意思是不管在外面做什麼，只要在聖殿有事奉敬拜，就一切都可遮蓋了。先知指摘猶大子民，以為聖殿可以被他們用作藏污納垢之所。

12和15節提到史羅被毀來警告猶大人。上主是以歷史為戒，史羅怎樣不知悔改，終招滅亡，今日耶京之聖殿也落在同樣的危機中，你們若不急速悔改，「你們依恃的殿宇」（七14）就要荒涼，我必把你們趕出去，「正如趕出你們的衆弟兄一樣」（七15）。

總括聖殿宣講，耶肋米亞一共用了三個方法來喚起猶大人的注意，免招最終的審判：

3~7節，訴諸良心——行不義豈能靠聖殿得救？

8~11節，訴諸理由——違誠命豈能靠聖殿得救？

12~15節，訴諸歷史——史羅已毀，你們豈能倖免？

這個聖殿宣講看似普通不過，依撒意亞、亞毛斯、歐瑟亞都曾

說過類似的話；但在耶肋米亞的歷史脈絡中，就有不一樣的意義。他早知道這樣的信息是具爆炸性的，因為這是他第一次公開宣告聖殿要毀，聖城要破，而這兩項正是猶大人最後的希望，也是申命紀學派改革者所寶貴的。

II A 厭惡獻祭

近代解經家多認為真正的聖殿宣講只包括七3~15；之後幾段分屬不同時候和說話對象。但七21~28是論真假獻祭，與聖殿崇拜有著不可分割的關係，它儘管不屬原先的聖殿宣講，理應放在一起研究，想這也是耶肋米亞先知書把它們放在一起的意思。

聖殿既要被毀，整個獻祭制度立刻就成為了必須解決的問題。聖殿存留的問題若屬於耶肋米亞與申命紀學派的意識型態的衝突，獻祭事宜就屬於民衆的宗教活動，他們是以這種有形的、可參與的活動來求「心之所安」，來保持他們與神的關係，耶肋米亞這個講道無疑是直接打擊民間的宗教核心了。

但這個主題並不是耶肋米亞獨有的信息，南北國末期的先知都會發出這樣的警告，例如亞毛斯（亞五21~25）、依撒意亞（依一11~15）、歐瑟亞（歐六6）。若單按字面意思看，耶七21~28雖沒有亞毛斯的激情、依撒意亞的詳細、歐瑟亞的溫厚，但把耶肋米亞的話放在他的時代來讀，他那種既反對申命紀學派的意識型態，又反對民間宗教行為的愚昧，他那澎湃的先知意識和使命感就有撲面而來之感，同時那種為父之心的細緻亦是叫人感動不已的。

B 經文解釋 七21~28

第21節「你們獻祭後，儘管再加獻全燔祭，儘管飽食祭肉」，原意是祭上加祭，肉上加肉；這裡是句譏諷語，以表示上主的憤怒。按肋未紀獻燔祭的例（肋一1~17），不管是……牛或羊或班鳩，都要全燒在壇上，連祭司也不可吃，平安祭則可（肋七15、28~34）。現在神看他們的獻祭為無效，祭牲與普通肉無異，因此說

無論你幹什麼，對我都是沒有分別的；這種丟棄之心是叫人害怕的。

22~23節是最叫猶大人吃驚的，耶肋米亞對著大群獻祭的人說，獻祭與不獻祭不是最重要，因為整個獻祭制度不是上主立的，「我並沒有對他們談及或吩咐什麼」，神說過的，吩咐的，只有一樣，就是「你們應聽從我的聲音」，這樣，「我必作你們的天主，你們也必作我的人民」。

後面兩句話是神與以色列人立約的公式語（出六7；申廿九12；肋廿六12），聽命是上主要求的，猶大子民不聽；獻祭不是神的原意，他們反倒努力去做，整件事就變得不能忍受的荒謬與無意義了。

為什麼耶肋米亞竟說獻祭不是出於神呢？亞毛斯、依撒意亞、歐瑟亞雖然都否定他們的獻祭，但明顯地是就比較的角度來說，意思是在獻祭與行公義好憐憫之間若只能選一樣，上主寧願他們有合乎上主子民的道德生活，卻從沒有像耶肋米亞那樣，壓根兒否定獻祭的價值。事實上，耶肋米亞認為獻祭並不屬於與上主立約的核心範圍，它是人為的，也不是維持神人關係的必須條件，聽命與過道德的生活卻是神人立約的必須條件。這是先知與流行宗教的不同，也是耶肋米亞與猶大末期的宗教生活的分別。原來古時人一直以為維持神人之間的關係的，就是獻祭，因此禮儀比道德生活更為重要，道德上有什麼虧欠，不要緊，只要獻上適當的祭物就可以扯平了。耶肋米亞說，錯了！上主不需要祭物，「我在領你們祖先出離埃及那一天」（七22），不正是我們享受「年輕時的熱情……訂婚時的戀愛」（二2）之時嗎？那時可需要獻祭來維持神人的關係呢？現在，猶大既然不聽從先知的話，他們被棄的命運已定，上主也不管他們做什麼了。

耶肋米亞這篇講道對當時猶大人來說，真是石破天驚，也是極

惹衆怒的，當時猶大人與上主的關係，就是只靠聖殿與祭獻來維持，連這個也被否定，他們必茫無所從。按上主的話語生活，與上主的初戀愛情，早已成爲回憶的一部分，他們僅有的就是靠外表的行動來維持上主子民的身分，當這行動被判爲毫無用處，他們就不知怎麼辦了，因此他們對耶肋米亞說：「你必要死」（廿六8）。約雅金聽見之後，也要大怒而焚卷（卅六20~26）。

今日的反省

一、耶肋米亞內心的改變

作爲一個人，耶肋米亞也有屬靈與屬血氣之爭；他有存在的焦慮，如被接納、被愛護等等。另一方面他又是個蒙召的，代表上主發言的人。一天他不經過爭戰，仍不能產生那種雖千萬人吾往矣的勇氣來。

在第六章27~30節耶肋米亞發現他的角色，是上主子民的考察員（六27），目的是試驗「壞透了的破銅爛鐵」（六28），結果終是徒然。原來最偉大的先知都有一個共同的經驗：蒙召後不久，他們勇敢地面對不義的世界，猛然攻之，世界卻在他身旁漠然而過。先知遭受挫折後，獨自退到「曠野」，重新反省神的召命、他的信息與世界的反應。這是天然人與宗教人搏鬥最激烈的時刻，天然人與他的焦慮都必須被宗教人（神的召命）俘虜過來。

這種俘虜的過程，不像當初蒙召時無知的投降，未有真實事奉的對象，信息與對象必須經過天然人與宗教人的搏鬥，才能慢慢成形，而成形的過程通常都是在極孤獨的曠野。那時，召命、信息、要事奉的人，和他真實的自我已溶爲一體，成爲先知一種新的深層意識，是世界所不認識，又是先知與上主獨自同行的交往媒介。這時他不再害怕，因爲先前緊抓著存在焦慮的雙手已經放開，他的雙手已放在神的手裡，他甘心讓主帶領他走一條完全不認識，卻是叫

他充滿喜樂的路。

二、耶肋米亞的責備

1. 對個別的敬拜者

他們一方面「偷盜、殺害、姦淫、起假誓」，另一方面又「在我面前敬拜」，說「我們得救了」（七9~10），就這樣，他們便把聖殿變成賊窩。今天多少在教堂崇拜的人不也是幹著同樣的勾當？週間在社會工作，同樣是欺騙、陷害人、亂搞男女關係、妄稱上主的名，主日照樣到聖堂來。

耶肋米亞或耶穌若在我們中間，他們豈不會同樣怒吼：「我的殿宇應稱為祈禱之所，你們竟把它做成了賊窩」（瑪廿一13）。

2. 對敬拜的群體

耶肋米亞的規勸是：不要恃著「這是上主的聖殿，這是上主的聖殿，這是上主的聖殿」，更加要照顧孤兒寡婦、無辜者和旅客（七5、6），要正視受了傷害的人，不要輕忽地醫治他們的傷痕，不要用連自己都不相信的假平安來哄騙人（六13~14）。

在社會進入急速的轉型期，中上階層多半可以逃避因轉型而帶來的損害，但佔大多數的中下階層的小市民就苦不堪言了。香港教會以移民作主題的公開講座無數，至今還不多見有講座是教導不能走和不願走的人怎樣活在九七之下的香港，香港教會是否沒有一個信仰模式給轉變後的香港人呢？因此只好虛泛地敷衍教友：「要有信心，要有信心。」

3. 對聖殿及獻祭派的信徒

我們常常過分注意祭台蠟燭、神父祭衣的樣式，如何能讓聖堂佈置得更更有氣派，禮儀中該坐該站，每個細節都不求甚解地嚴守規矩。基督徒的感恩禮不是大拜拜，我們奉獻的不是餅酒花果，而是我們自己的生活，我們與世俗價值觀格鬥的成果，我們同時是祭司與祭物，如果沒有這個實質的內涵，我們的禮儀是空洞的，沒有生

命的。

隨著進堂與進教的兄弟姊妹的減少，我們是不是應該反省一下為何我們的屬靈經驗被掩蓋起來了？為什麼禮儀生活不能成為象徵（聖事）的高峰，達成人神親密交往的中介？先知說，還記得沒有聖殿的曠野日子嗎？「年輕時的熱情，訂婚時的戀愛」（二2）若失去了，聖殿與祭獻不是徒惹人生厭嗎？

結論

耶肋米亞是一個甘於寂寞、忠於所託的先知，聖殿宣講表現了他雖千萬人，吾往矣的勇毅，先知在聖殿宣講中的肺腑之言，今日讀來依然擲地有聲。

近年的信仰模式，講求正統學說與正確實踐並重，基督徒必須洞悉時代的訊號，以期對天主的啓示有更深的認識，使聖言與今日的生活產生對話。針對屬靈經驗、禮儀生活、現代人的需要，我們在僵化的宗教制度裡應尋求突破，寓反省於行動，寓行動於反省。

註解：

- ① John Skinner, *Prophery and Religion*. Cambridge University Press 1963, pp.165ff.
- ② Skinner, *op. cit.*, p.170.
- ③ Holladay *op cit.*, p63

參考書目：

- ① 楊牧谷 淚眼先知耶利米 校園 台北 1989
- ② 劉家正 耶肋米亞先知——他的生活和信息 光啓 台中 1974
- ③ 胡安德（譯） 以色列人的良心——充軍期前的先知 華明 台北 1977

奧斯定的懺悔錄與解放神學

武金正

(一)前言

現今對奧斯定的《懺悔錄》和「解放神學」個別性的研究已不勝枚舉，但是卻幾乎看不到有關這二者之間具有的相關性的研究論題。我們可以探問：它們之間是否真的具有關係？衆所周知，《懺悔錄》是奧氏個人皈依的描述與分析的名著，書中很強調個人性，因而奧氏被稱為現代存在主義之父^①。但是《懺悔錄》中是否全然不具社會性呢？此外，「解放神學」被公認為極力解脫社會性罪惡的運動。然而有人主張罪惡應是個人行動的「結果」，而非「原因」。為此，「解放神學」曾被批評為對罪惡的了解有著本末倒置的誤解^②。雖然個人的行為有善惡之別，可是對「皈依」和「解放」二者，能如此單純的予以區分嗎？或者，這二者間的關係實為「同時並行」？正有如（有關基督宗教自由和解放）訓令所強調的：「我們該努力同時進行內心的皈依和改善結構」^③。為此我們又該探尋：到底奧斯定的「個人的皈依」和「解放社會性罪惡」是指什麼？這兩者之間又有什麼異同？不過，在探討奧氏個人皈依和解放神學之間的互動關係前，應該先處理方法論的問題，亦即如何將不同時代的觀點融合為一，並再予以更新的詮釋？這已是「詮釋學」的範圍。

「詮釋學」是一種助人深入理解事理的方法論，人類自古即在努力理解所接觸的事理。因而在人類的歷史發展中，也逐漸學習著如何更具體的了解事實。例如：何美（Homer）以新的觀念解釋古老的神話傳說；或者聖經學者幫助人們在聖經中了解天主啓示的真正

意義……等等。但在這些探索的過程中，尚未對「詮釋學」個別研討，直到史萊爾馬赫（Schleiermacher）時才使這種詮釋方式正式成爲一種方法論。此時，詮釋學的意義是：把對某一對象經過詮釋後所產生的「了解」予以分析與討論。史萊爾馬赫肯定「了解」是努力認同作者意向的關鍵，並由此而重建其意義。因而詮釋學也應處理作品中的「文法」及「心理層面」④。對「文法」的了解，主要是明認作者所採用的語言、表達方式、文意脈絡以及部分與整體之間循環的關係等，此乃客觀層面的研究。「心理層面」則是從作者的成長背景、生活方式等層面去探索作者的內心世界。詮釋者藉此而發現作者的「心理層面」，也認同他所要表達的內涵，不過這一層面多半屬於主觀性的猜測。所以史萊爾馬赫不得不承認在運用詮釋法時，有時會比作者本身所體認的情況更深更廣⑤。

布特曼（Bultmann）在運用詮釋學時，十分巧妙的加入了海德格（Heidegger）「在此存有」（Dasein）分析的論點後，使在此存有成爲詮釋的重點，並使詮釋學在主體性上有更深一層的發展。不過布特曼卻因此而局限於非歷史性的危險，由於太重視別秘性（Entmythologisierung）甚而會產生曲解原作內涵的情況⑥。高達美（Gadamer）雖然也是海德格的學生，但他看出，布特曼研究中的危險。爲此，他提出對主、客觀雙方較平衡的論點。他認爲作者或理解者，都有來自其傳統及生活背景的影響，因而每一個人都擁有自己的「視野」（Horizont）。所以詮釋學的目的就是努力將這不同的「視野」融合爲一，這是很高的理想，爲此需要不斷的學習。從這個角度來說，高達美同意史萊爾馬赫所說的詮釋者能比被詮釋者具有更深廣的了解。

其實，兩種不同的傳統之間必有其基本上的差異，所以在調合這兩種不同的「視野」時，必然會產生新的「視野」⑦。雖然高達美對詮釋學的研究，已超過了史萊爾馬赫的層面，也進入了哲學認

知的領域，但是仍然不自覺的局限於「傳統」中——即構成「視野」的「成見」因素。如果這些傳統受到意識型態的支配，那麼高達美的詮釋學亦無法使「真理」呈現出品瑩剔透的面貌，這也是哈柏馬斯（Habermas）和批判哲學派對高達美的評價。最主要的是高達美忽略了或是沒有體會出，建立或維護傳統的語言，並不是「再也無法向後退回」的最後權威；反之，它能成為批判的對象。由此語言本身即具有雙層的作用：一方面是使人了解的媒介；另一方面也成為意識型態運用的工具。為此，哈柏馬斯也主張詮釋的作用，並不只是為了「了解」，其中應該具有解放的樂趣^⑧。

詮釋學的發展過程，使得奧斯定和解放神學之間，開始建立起互動的關係，並由此更促進雙方共同追求更具整體性的真理。

（二）奧斯定的《懺悔錄》

《懺悔錄》是奧斯定在公元三九七年左右，即在他被祝聖為主教（公元三九五年）之後所寫成的。本書受到當代風潮的影響，但也有其別具風格的特性。因為當時的人，常以撰寫自傳的方式向人分享某些特殊的經驗。例如：一位名叫Perpetua的婦女，以自傳表達了她在監獄中的情況；或者有人以聖人傳記來宣揚基督信仰等等，不一而足^⑨。所以這位希波（Hippo）的新主教寫出他的自傳，也是不足為奇的事了。然而，他以極敏銳的心思，並用分析、綜合的方式，很超然地反省出他所經歷的事情，這種寫作的作風顯然有別於當代。在他的書中似乎無視於讀者的存在，只以慈愛的天主和他之間的關係為主，也因此他能坦白而誠懇地表達出他皈依的經過。由此亦可看出《懺悔錄》處處表達出他對自我悔改的深度反省，同時也是發自內心深處的懇禱：「主！請許我，塵埃一般的我，在你的慈悲前，講幾句話！請許我講幾句話！我向你的慈悲說話，我並不向會嘲笑我的人說話。」

《懺悔錄》一書共分十三卷，可分為二大部分：前九卷是在描述、分析和反省他自己的皈依過程；後三卷是由個人的經歷延伸到世界歷史的神學反省，第十卷則是此二部分的銜接點。嚴格而論，《懺悔錄》應在第十卷為終止，因為後三卷乃是屬於聖經詮釋和純粹神學的工作^⑩。由於本論文著重於奧氏在皈依的過程中，個人與他人以及社會環境間有何互動的關係，因此本文亦以《懺悔錄》的第一部分為探討的主題。以下對奧氏懺悔的過程，以及他心靈的真正解脫等層面分為四個階段來探討，即：(1)全心尋找真正的智慧，(2)哲學的皈依，(3)道德的皈依，(4)宗教的皈依。

(1) 全心尋找真正的智慧

奧斯定自幼生活在一個複雜的環境下，他的父母都未受過高等教育。因此，他們對孩子的宗教教育及道德培育，都有不同的管教方式。這種情況導致他們那卓絕聰明的兒子，內心時常存著反抗的情緒。由他的自傳中可以看出，在他成長的過程中，只對宗教渴求和性慾的需求感到興趣。他曾回憶他最早的宗教經驗，而這樣表達說：「當時我找到幾個敬畏你的人，從他們嘴裡，我略識冥冥之中，有個大亨。他，我雖然看不見，但能聽我的呼籲，保護我。年幼的我，就向你，我的避難所，我的安息地，禱告。」^⑪此外，他對他以往沉溺在性慾之愛的情況，也作了如此的回憶：「當時我最樂意的，是愛和求愛。可是不止於精神結合，我脫離了友愛的光明之路，……我的青春，就這樣沉淪在情慾的漩渦中。」^⑫

求學過程中，他亦對教育中的諸多弊病產生了許多疑問，例如當老師以某種理由體罰學生時，他感覺不到大人（指老師的嬉戲——體罰）和小孩之間有何不同。這些都引起他在道德判斷上產生誤導的作用，因此他常是為被禁止某事而干犯道德^⑬。其實，無論是反抗或順從，主要的也是在表達他的能力和野心，亦即「為了自我肯定，他要勝利，他要克服困難」^⑭。在迦太基，非洲知識和

靈修界的首都，十七歲的奧斯定開始了他的大學生涯。由於內心對知識和愛情的饑渴，使他很快就沉溺在愛情和追求成功之中。正在此時，課堂中吸取的素材，突然使他恍然大悟，原來他所追求的竟是愛慕永恆的智慧。他也對這第一次內心的改變，並不斷提醒他尋找天主的時刻作了頗深的描述：「根據進度表，我當讀荷爾頓喜阿斯（Hortenzius）。這是西塞羅（Cicero）的一種作品，勸人重視哲學。這位作家的詞藻，比他的心靈更受人稱頌。這個讀物，改變了我的心，使我舉心向你；又刷新了我的志願。一轉瞬間，在我空洞的希望中，我只見到卑鄙；在一種特別興奮的情緒中，我尋求永遠的智慧。我覺得我已開始歸向你。」¹⁵最重要的訊息則是西塞羅勸告奧斯定，該跨越每一個哲學學派的短見，由此方能探索到真正的智慧。可見以愛慕智慧為追求真理的動機和方針，是走向圓滿的開始。這尋求真理的過程越是艱難，越使尋求者充滿豐厚的經驗和滿足感。

(2) 哲學的皈依

當時在迦太基城的知識分子，深深地受到摩尼（Manichees）教派的影響。由於摩尼教派的傳教士多為知名之士，口才又好，所以常在公開辯論會中吸引眾多的聽眾，其中有一些是信仰尚未穩固的基督徒（Quasi Christian），尤其是那些大學生們。摩尼教的傳教士給聽眾灌輸某些不正確的觀念：天主教只是一個不完全的基督教派。他們認為天主教只靠傳統，而沒有深刻了解基督的智慧：即基督的來臨是使人醒悟，並引領人在自我認識中從亂世裡走出¹⁶。這正是奧斯定所期盼的。因此，奧斯定成為此一教派的門徒，也得到許諾要將他從可怕的權威中釋放出來，靠純粹的基督智慧引領他來到天主台前。

但是，一心熱誠追求智慧的奧斯定逐漸發現摩尼教派的理論中有不少的疑點，尤其有關天主全能和惡的存在這兩點。首先，奧斯

定由其自身的經驗而產生的問題是：惡是從那裡來的？對這個問題，摩尼派以二元論來解釋，他們主張世界自受造之初，就在光與暗、善與惡的彼此鬥爭中存在。如此，人「犯」的罪只是受到惡原力的引誘。但是令人疑惑的是，人對自己的惡行難道就沒有責任嗎？這樣又如何了解天主的全能？人又為何需要被拯救呢¹⁷？

此外，人能由黑暗的規則中得到釋放嗎？摩尼教派的傳教士告訴奧斯定，這些問題可由他們教內著名的缶斯特（Faustus）主教來解釋清楚。奧斯定等了九年之久，終於和這位主教會面了。在與這位主教會談之後，奧斯定雖然欣賞他的修辭技巧，但是也發現這位主教並沒有對問題的真理內容，給與清楚的論說。奧斯定對這次的晤談也記錄下來：「究竟興趣不就是真理，缶斯特的面龐，雖有美妙的表情，他的談吐，雖抑揚婉轉，可是，這一切總不是智慧的象徵。」¹⁸對摩尼派元首的失望，引發他對此教派所闡述的教義有所懷疑：「抬舉他的人們不是好的評判員」¹⁹。於是，奧斯定又陷在懷疑主義的坑穴中了。

雖然如此，奧斯定對追求真理的事並不灰心。他離開迦太基到羅馬，之後又到米蘭（Milan）任教。這是他皈依過程中一個新階段的開始。在米蘭他認識了辛普利削（Simplicius）、維克脫利（Victorius）、和盎博羅削（Ambrosius）。經由他們的指導，尤其是透過維克脫利以拉丁文翻譯的柏拉圖的著作，奧斯定發揮了新柏拉圖哲學。以往，奧斯定認為天主是「一種佔空間，或留於宇宙之中，或散於宇宙以外的無窮域中的有形之物」²⁰。換言之，這是一種物質中所想出之神。這個觀念由摩尼教的教義而來。可是，現在他發現這種天主觀真是大錯特錯，甚至是其他錯誤的主因。在閱讀柏拉圖的著作之後，他終於醒悟過來，並由此體會出，他所尋求的真理是無形而永恆不變的真理。

追求哲理的過程中雖然得到了很好的結果（即解開了內心的疑

惑，也對永恆的真理有了真確的肯定），但是並未解決奧斯定心中所有的問題。現在他的問題是：為何相信柏拉圖哲學的人不能成為一位基督信徒呢？由此，他從哲學的皈依走向道德和宗教的皈依，這亦是奧斯定《懺悔錄》中的另一個階段。

(3) 道德的皈依

當奧斯定與天主教知識界接觸時，他不但獲得了哲學新知，更重要的是因此而認識一些道德生活的典範性人物，這些人成為追求智慧生活的見證者，值得奧斯定效法。奧斯定那敏銳的目光能使他在與缶斯特的會談中，認出對方的真正面目。自然他也能在盎博羅削、維刻脫利、辛普利削等人身上發現他們所具有的宗教德操，更體會出什麼才是真正的幸福。奧斯定與這些教會內的學者們的接觸頗為複雜，有間接性，也有直接性的。

奧斯定首先認識辛普利削，這是一位熟知柏拉圖哲學的老神父。而當辛普利削在與奧斯定相處時，覺得這位年輕朋友很像他一位已經皈依天主的老朋友——維刻脫利。維刻脫利曾是一位出名的修辭學教授，也費盡多年的心力來尋覓天主的道。於是，辛普利削不但指導奧斯定認識了由維克脫利從希臘文翻譯成拉丁文的柏拉圖的作品，也給奧斯定述說維克脫利皈依天主的過程，最後竟成為像安當（Anthony）一樣的苦修者。奧斯定對他所交往的這位老朋友有如下的描述：「很熱烈的摹倣費克道冷」^②。此外，盎博羅削也在每主日的道理中，逐漸引導奧斯定開始重視聖經，並以聖經為知識判斷的準則。奧斯定更深入聖經詮釋法中，即以聖經的整體性來了解每段經文。那時，奧斯定雖然很肯定柏拉圖純精神式的靈修為一理想，但面對他多年受肉體與罪惡感所帶來的困擾，他亦無法隨同柏拉圖以哲學立場所提倡的自救的主張。同時，此時他已認識了一些連外教人（柏拉圖的門徒）也敬重的基督徒，並且也知道他們是如何徹底的皈依天主。在這些外在原因，以及盎博羅削的推動下，

他接受了保祿的思想。他很能體會保祿所說的，在他內有兩個互相掙扎的意志，即那隨從肉體的欲望和完全奉獻的渴求，就是Eros和Agape的衝突。如此，奧斯定在理智上已勝過二元論，但在生活上卻還未求得內心的平安，這內心的掙扎使他受盡了痛苦。如同保祿一樣，奧斯定也深深地嘆息說：「可憐的我呀！誰能從這死亡的肉軀裡，救我出來呢？不是耶穌基督的聖寵而何？」²²雖然他人很同情他的痛苦，也為他默禱，正如他的母親莫尼加（Monica）常作的，但也只有他自己和天主才能解決這最深切的問題。

(4) 宗教的皈依

在米蘭的一個花園中，奧斯定體會到「存在主義」似的高峰：「為哭一個痛快，我就遠離了阿力匹阿斯（Alypius），怕他為我是個障礙，而我相信獨居是個必要條件。……在我起身之後，他仍然坐在原處，又驚奇，又納罕。我躺在一棵無花果樹蔭下，盡性的哭，只覺淚水潛滑而下，……我向你申訴：『主，你到何時，……為什麼常常明天，……為什麼不立刻，……消雪我的恥辱呢？』」忽然附近傳來兒童的聲音：「拿，念；拿，念！」²³奧斯定無心查證這聲音的究竟，只是直覺地認為這是天主引導著他，應在聖經中找到那使他走出困境的答案。奧斯定如同聖安當在念聖經時找到天主命令一般，他也在聖經中找到了天主的旨意：「行動要端莊，如像在白天一樣；不可狂妄豪飲，不可淫亂放蕩，不可爭鬥嫉妒；但該穿上主耶穌基督，不應只掛念肉性的事，以滿足私慾」（羅十三：13-14）。

奧斯定在聖經的光照下，不但找到也肯定了他未來的生活方向。他最好的朋友阿力匹阿斯，和常常以淚水為他祈禱的母親莫尼加，都歡欣地分享了他的喜樂。奧斯定個人的皈依有著社會性的因素，他的幸福亦帶有團體性的成果，具體而言是加深教會團體的共融。他在公元三八七年的復活夜，和阿力匹阿斯及兒子「天主給的

」(Adeodatus)，在米蘭由盎博羅削的手中領受洗禮。他們分享了耶穌復活的奧跡，亦即經過痛苦和死亡而得到新的生命，這是完全對過去的釋放：「我領洗之後，心靈上以前的種種不安，都一掃而空。」²⁴

在反思的層面上，《懺悔錄》是一個將生活體驗極度具體化、整體化的批判詮釋性作品。當奧斯定反省他過去的生活時，他一方面肯定實踐的優先性；另一方面又以「存而不論」的方式（在此筆者套用胡塞爾（Husserl）的epoché的觀念）發掘出，要使每一個在實踐脈絡中的成見予以解脫後，才能使人走向完全的皈依。因著批判與詮釋二者的連繫，才構成人對自我觀察的基礎，這基礎因著天主——一切聖化的根源而來，為此才會對解脫具有深刻的體驗和認識。所以，《懺悔錄》是以真理皈依的過程為中心，並以信仰的光照為連繫的準則。

皈依是人內心走向信仰的變化過程，在此過程中人由無知而逐漸邁向真理，並且從罪惡的枷鎖中解脫出來。總之，這是一個複雜的過程，含有不同的層面，並且在每一個階段的發展中，都具有對前一階段的擺脫和歸向後一階段。這也就是「放而存昇」的過程，是全心歸向天主之路，也是一位朝聖者的懺悔路。我們可用奧斯定的名言來說：「我們的心得不到你，就搖搖不安」²⁵。天主是罪人的救援，祂喚醒罪人，並且帶領罪人自罪惡中解脫出來。因此，《懺悔錄》是一部對自己皈依過程予以詮釋的作品，其中含有神學、歷史、哲學、心理學、社會學等種種因素。

奧斯定的《懺悔錄》雖然是個人的皈依過程，卻能成爲一種皈依的典範。當代幾位對皈依過程頗具研究的學者，如潤柏（Lewis Rambo）、傑比（Donold Gelpi）、孔恩（Walter Conn）等²⁶，都肯定皈依的某些程序。潤柏曾提出皈依過程的七個程序，即生活的脈絡、危機、要求、依賴、互動、投入和成果。奧斯定的皈

依過程頗為複雜，也在每一階段中含有上述的各個因素，雖然其程序不一定如此的演變，而「結果」也不一定在最後才發生。我們可以說在他每一過程中都有其結果，如他在初期尋找智慧的結果是陷於摩尼教中。傑比和孔恩雖有不同的哲學背景，但他們都認為皈依是具有次序的發展性。傑比跟著隆納根（B. Lonergan），主張皈依的過程有情感（affective）、倫理（Moral）、社會政治（sociopolitical）和宗教（religious）的皈依。孔恩根據Kohlberg的倫理發展，認為皈依包括倫理、批判倫理（critical moral）、知識（cognitive）、情感和信仰的皈依。我們無法在此對這些理論予以比較分析，但應注意的是：當代在研究個人皈依的情況時，都非常注重社會及文化這兩方面的因素，及其影響的成果，同時也強調不斷的皈依（going on）。

（三）解放神學

解放神學是在聖經的光照下，逐漸發現出天主在救恩史中如何來解放祂的百姓。這解放是以不同的方式和程度，在舊約中、新約中和現今人類的歷史中予以實現，並且天主也要求人類參與之。能夠認識、發現、參與天主的解放救恩，代表著人類在信仰中的成長，這也是人類在歷史中一步步皈依的體驗。人先要發覺自己處於困境，又體會到自己無能為力，如此才能了解天主的解放所帶來的救恩。

舊約中最能描繪出天主解放救恩的就是「出谷紀」的經驗，它成為以色列信賴天主、遵行祂誠命的基礎和動機，也成為以色列在每個困難中所期待的希望（申六：20—25）。此外，聖詠中也有許多篇章是對渴望天主解放典範性的祈求。換言之，以色列在反省其歷史中典範性的解放過程，而認出不論解放的方式如何改變，都是「生活的天主」的救恩行動。當人民忘記時，天主就主動派遣先知

們提醒，甚至嚴厲勸告他們；同時亦再宣佈祂終究要實踐解放的諾言²⁷。

新約中，救恩史就在耶穌基督身上決定性的啓示了。要接受祂的福音，人該從兩方面——個人性和團體性——皈依，這是愛天主和愛人分不開地互動要求。正確的實現了這項要求，就是信仰體驗的見證。耶穌以身作則地成爲絕對的典範。具體來說，祂生爲窮人，並以窮人爲優先抉擇；又以完全犧牲自己的精神服從天父的拯救的旨意，使歷代教會跟隨祂。如此參與解放的工程，顯出祂爲世界所做的見證。總之，在聖經光照之下，基督徒如何批判反省其個人和團體的生活並予以改善，這是解放神學的核心²⁸。其實，解放神學所主張的內容正是教會時時努力的方向，因爲在每個時代裡，教會都應跟隨著一樣的耶穌基督。當然，在現時代跟隨基督亦應具有新的方向，這是天主教會四十年以來一直肯定和努力的。

教會現在身在何處？這是梵二所關心的主要問題之一。要認識自己，就必需了解此刻存在的狀況——世界究竟如何，如此才能掌握住自己的見證性任務。如果將梵二和梵一或是特利騰會議（Trent）比起來，可以看出其中各具的特點：特利騰是爲了對抗基督新教；梵一是爲了對付歐洲當時受唯心論、唯物論、無神論……等思想所壟斷的社會。因此，二者都視教會之外的世界爲敵，並由此而提出護教的方向，其中最突出的即是教宗不可錯誤的信理。相反的，梵二一方面爲了成爲「世界之光」、「世界的聖事」；另一方面教會（包括每個修會團體亦如此）又回到自我存在的深處，以體驗何爲「光」，何爲「聖事」？同時，教會也確認世界是自己服務的對象。爲此，梵二提出一些新的觀念，也強調教會對世界的關心，如尋找「時代的訊號」、「跟上時代」（*Aggornamento*）、「對話」……等。面對著世界或其他教會、宗教，甚至那些善心者不良的關係，教會都以謙虛的態度自我反省而予以改

善²⁹。

總之，教會再度發現自己如基督一樣的被派遣為世界的「光」、「鹽」、「酵母」……等，由此而更體會出具體生活的世界面貌。如此可說，梵二的召開，促使教會大規模的皈依和被解放，更使得其他地方教會發現自我解放的重要性。當然，其實踐該擁有地方教會的特性，這是引發解放神學的直接動力。

「解放神學」是在聖經的光照下，對拉美教會的信仰實踐做批判性的反省，這種轉變是因信仰指向聖經而來。是的，在一九六七年七月之前，拉美教會流行的是「發展神學」。這種神學依靠「發展」的觀念和其思想背景而興起，古鐵熱（G. Gutierrez）以其靈感，提出令當時完全陌生的名詞：「解放神學」。他的理由是：「我覺得『解放』比『發展』更有聖經的基礎，而內容也較廣泛。」³⁰事實上，神學名詞的改變，表達出拉美地方教會的神學界，經過漫長的努力而展現出來的具體結果，這也反映出神學界與基督徒團體在各層面互動的解放過程。

解放神學首先皈依的是知識份子（包括神學家），因為他們多數屬於中產階級，他們因其意識型態的錯誤而應悔改³¹。當他們在關懷社會、經濟、政治的現況時，卻發現其中的結構有嚴重的問題，尤其是有許多不公道的事情竟然有其合理化的現象。所以他們自問：教會和神學界究竟應該如何做，才能揭露隱藏在基督化社會中的反基督精神的因素？於是，他們自告奮勇地藉著受迫害的群眾之名，也為了替他們爭取權利，而努力計劃並促使其實現。

然而，他們並不了解窮人，甚至有很深的偏見（最嚴重的竟以為窮人不能「思考」或不能「正確」、「嚴格」認識其需要之說）。所以他們只以自己的觀點為窮人謀事，結果卻引發了反效果。等到他們與窮人們有更深的接觸後，才發現自己的固執以及本身所具有的自我優越的情結。最後他們深自悔改，並願空虛自己向

窮人學習。由此，神學家和整個拉美教會與窮人們打成一片，真正成爲「窮人的教會」，窮人所關心的以及他們的困難都成爲教會的事，正如梅得林（Medellin—1968）的文件中所肯定的一般³²。在梅得林的會議裡，主教們深深體驗到此一義務的艱巨性，教會需要不斷地「教育」民衆，也推動大衆的意識；同時教會也該自我批判反省，免得在對抗某一意識型態時，自己卻成了另一個意識型態。由此可見，解放神學本身也願不斷的皈依。

依照梵二的指導和鼓舞，拉美教會的神學家們努力發展出一個適當的神學，來幫助地方教會成爲她周圍世界的聖事。因著在摸索中所得到的經驗，可知解放神學的出發點與傳統的神學顯然不同：他們肯定「正確實踐」先於「正確理論」。具體來說，許多神學家從歐美留學回到拉美本國，他們碰到種種困難，如國情不同：歐美富有且自由的地方，因著所興起的唯物主義、無神論或俗化等問題，而有其神學反省方式；而拉美教會則多數是窮人，他們面對的是壓迫、剝削等非人的問題。所以，他們發現不能以傳統神學的反省方式置於拉美教會的情況中；另一方面，他們也知道一般傳統神學的缺點是，費盡了心力建立一套理論後卻無法確實地運用。於是他們將面對兩個情況：其一，理論的前題是爲解決某種歷史、社會情況所引發的問題，因此，再周全的理論也無法應付已變動的或不同的情況；其二，一個純抽象的理論即使不斷的自我改善，希望自身能具有普遍性和必然性，但是它最大的問題卻是如何運用？這問題爲他們而言，又只落在理論層次上。顯然，這兩者與事實之間都有很大的距離³³。總之，以正確理論來爲拉美教會做神學，所引發的困擾甚多。因此，解放神學對傳統神學提出了一些批判反省，以證明其新的神學反省方式的可行性。

席昆度（J.C. Segundo）從拉美教會不同的實踐方式，向傳統神學及其內在隱藏的意識型態能有的危險挑戰。他學習的結果是

提出「懷疑之詮釋」(Suspicious Hermeneutic)，這詮釋是由拉美教會的信仰體驗中對聖經具有的新了解。當然，這成爲不斷的批判反省(也包括對自我的批判)的詮釋。如此他綜合了葛克斯(H. Cox)、馬克斯(K. Marx)、韋伯(M. Weber)和孔納(J. Cone)對事實的了解，而形成了一個放而存昇的批判詮釋³⁴。

索不利諾(J. Sobrino)也從「實踐神學」中肯定了正確的信仰生活先於正確的理論，他由此而提出「知識的斷裂」(epistemological break)。這觀念一方面對抗純理論神學；另一方面重新發現聖經中的基本精神：以福音的精神不斷的悔改。知識的斷裂主要的目的不是追求新的理論或糾正理論上的缺失，而是在提醒人應該跟隨基督的要求，放棄自己的想法，如此才能脫離罪惡所控制的情況而皈依天主。所以，他體認出知識斷裂的基礎，就是那被釘在十字架而被認出具有天主超越性的耶穌基督³⁵。

古鐵熱將解放神學視爲一個自束縛中的解脫(free from)，到終極解放(free for)的信仰體驗的過程。在解脫層面，他一方面分析拉美的社會、政治、經濟，而找出非人道的事實根據，如地主的霸道，國家中暴力的合法化，從屬的國際化等因素；另一方面他也痛心的提出，拉美地區的教徒對自己信仰的內涵所知的不足，因此不但沒有爲他們的生活作見證，甚至產生了反效果，以致受到統治者的利用³⁶。此外，古鐵熱也討論當代出名的巴特(K. Barth)、田力克(P. Tillich)、布特曼(R. Bultmann)、梅茲(Metz)、拉內(K. Rahner)……等神學家，指出他們的神學，最多只能幫助人學習如何做「批判反省」。古鐵熱一如安瑟莫那樣的肯定著：神學家主要的態度是——「信仰求取理性」(fides quaerens intellectum)。他解釋說：理性不只在於了解其他有關學科，以此作神學反省的助手，並使神學家更明白自己而已；

它主要是能確認理性和信仰智慧的奧妙關係——有時因信仰見證，使神學本身體認出該空虛自己而成爲信衆的僕役；甚至會接受自己的毀滅。如此神學才能與信衆打成一片。關於神學家的犧牲，古鐵熱認爲應該具有兩方面的意思：以福音的智慧來代受理性的學問，如此這知識就會成爲大衆的反省夥伴；另一個是爲信仰作證而遭受迫害，甚至死亡，有如舊約的先知們³⁷。當神學推動人解脫所受的束縛時，就是一步步體驗到解放的積極成果；即救恩是天主聖三愛的自我通傳，在祂內，人能在患難中和睦團結，也能擁有不同性質的互補相通，更在犧牲中得以共融……等。這個過程亦是從梅得林到布柏拉（Puebla）一致在指導解放的觀點。

布柏拉繼續梅得林的指導內容——教會是窮人的教會，同時更仔細地在各個不同的痛苦面貌上認出耶穌基督來：如在印地雅納的本地人、由非洲來的後裔拉美人、農民、工人、失業者、衰弱的老年人，以及被忽視的年輕人等。這樣，以窮人爲優先抉擇的觀點得以推廣且具體化，其中不但有經濟、政治的關懷，也對人類學和文化層面更加重視³⁸。然而，布柏拉也有其新的發展，主要在於肯定教會在參與救恩的解放行動時，應該是一個相通的團體——亦即「基信團」。拉美教會在面臨教會內神職人員的缺乏，因而開始重視基信團的成立。令人驚訝的是，基信團的產生並非自上而下，亦不是從學者的論點而來，卻是由一位老太太的憂心而來。博拉佛（C. Bravo）這樣的描述著：「聖誕節，鄰區的三座基督教堂光亮跳躍，高朋滿座。我們聽到他們歡樂地唱歌，……而我們天主教堂卻是關上了門，全部是一片黑暗，……因爲我們沒有神父。沒有神父一切就該停止嗎？」³⁹沒想到這種情景竟使地方教會的領袖們開始關切起來，就在一九六五年開始成立了民衆傳教員的組織，帶動了基信團的建立。

可見教會要具有內在的解放，真不知經過多少的艱難，走過多

少漫長的道路才得以成熟。在此成熟中，教會一方面學習著初期教會的精神，活出正確的信仰——一個人在聖經光照下與團體相愛，並在此體驗及肯定自己的信仰，以實踐天主子民的身分和使命；另一方面，教會透過活躍的信仰去答覆社會具體的要求。於是，教會需要一個簡單的方法來認清情況，也要將信仰和生活予以融合。這方法包含了三個步驟，即觀察、判斷和行動，行動的成果又變為觀察的對象……如此持續不斷。此外，教會也在福音下分析，在祈禱中評價及計劃，更在信仰的肯定下為福音作見證。當然，要批判及改善社會，必定要求自我的反省和皈依，否則就會被另一種意識型態所束縛。因此，基信團的活力必取之於福音精神④。

我們可由幾個層面和各階段的成果中，看出解放神學已邁向更成熟、更整體的生活體驗之路。這正說明，這個過程像教會在旅程中，不斷向解放者——天主——皈依的成果一般。的確，由拉美教會三個主教會議——即梅得林、布柏拉、聖多明哥（San Domingo）所表達的內容，可以看出解放神學的成果。

在梅得林所肯定的結果推動了解放神學的興起，在此之後十年就召開了布柏拉會議。當時神學家們在會場之外很緊張的等待著，不知此次會議是否嚴厲地批判解放神學。從布柏拉的文件中，他們知道解放神學並未受到批判，但也沒有被清楚的肯定，所強調的只是梅得林曾指示的內容，再加上一些新的重點。如此，解放神學將兩個主教會議的內容融合在一起而有了新的發展，並具有更整體的方向。

等到布柏拉文件發佈十多年後，就在去年秋季，拉美地區第四次主教會議在聖多明哥召開。這一次也有不少神學家們擔心會議將返回保守，放棄解放神學，因為聖多明哥城是拉美地區較保守的地方；同時羅馬聖部對此次會議的監督，比對布柏拉會議更嚴格。聖多明哥會議究竟會對解放神學產生什麼影響，由於我們尚未看到會

議的文件，因此對它的評論還言之過早^④；但由會議結束時所發表的聲明，可以推斷，聖多明哥會議如同布柏拉會議一般，並沒有對解放神學提出什麼論點，只有一些新的指導：將厄瑪烏門徒的經驗，在「聖言」和「擘餅」中的發現，視為「新福音化」的典範；也對拉美地區五百周年的反省過程，推動對印第安的本位化等問題予以探討……。解放神學應該如何了解並實踐此項指導，因而促使解放神學發展新的階段呢？應將新福音化（這是歐洲正努力的方向）和本位化（其他傳教區的方向）融合為新的方向，如此拉美地區的解放神學將有更多機會打開自己，而與其他地方教會密切的相處與合作。

在具體環境變化中對「非人」的情況所作的反省，並盡力尋找天主的旨意引了解放神學。古鐵熱認為拉美教會有如教會歷史中的任何階段一般，亦是在「天主特恩時刻」中發現並參與祂解放的工程^⑤。所以新神學的作風在於不斷體驗福音的力量，由此而逐漸肯定新的靈修生活。這一新靈修的體驗有三個特點：

(a). 為天國作證的新時代訊號是與極困苦、極弱小者為友。

(b). 拉美教會每天在受苦和奮鬥中，反而享有從未有過的熱心與充滿喜樂的祈禱。

(c). 這種靈修生活的果實，使人甘心地接受殉道的後果，為信仰作完滿的見證。

這新靈修的體驗能使以往較個人性、靜態性的靈修方式獲得補充。於是，瓜地馬拉的主教表達說：「信仰使我們意識到，瓜國的教會現在正度著恩寵的日子，並且充滿了希望。對基督和福音而言，迫害常是最忠誠而明顯的記號，……當我們想到能夠為拯救世界，而忍耐地分擔一些基督所欠缺的苦難，這使我們頗感安慰。」^⑥

(四)《懺悔錄》和解放神學

《懺悔錄》是奧斯定對自己二十餘年的生活所作的宗教反省，並由此而寫出的神學著作。因此，它是一部神學化的自傳，其中以與天主的關係為前題，來連合奧斯定不同階段的生活層面。因此古塞兒（P. Courcelle）肯定《懺悔錄》基本上是部神學性作品，而非歷史性著作^④。我們可以進一步說，《懺悔錄》的神學特點與解放神學有相似的地方，二者都是實踐先於反省的神學。其實這種現今認為是「新作風」的神學，只不過是聖經神學的再發現。四部福音中不就是以耶穌基督的言行為基礎，作為初期教會團體生活及神學反省的準則嗎？換言之，「新作風」的神學是在聖經或天主的啓示光照之下，對自己的信仰生活予以批判反省，使人認出過去的生活，並正確地將信仰生活實踐出來。

雖然《懺悔錄》和解放神學都以實踐為神學反省的對象，但二者在時間性上，即過程的觀點有所不同，因此它們的天主觀亦有不同。奧斯定是從成果來看過程，他認為這個過程從「心不安」抵達「心安」的時候就結束了^⑤。如果人繼續努力，就不會讓生活再處於「不安」的情況中。因此，天主是永恆的，也是超越一切變化之外的天主，只有在祂內才能得享恆存的平安與幸福。這是以柏拉圖哲學來理解天主的某一層面^⑥，解放神學則重視解放的過程。雖然我們可以從某一階段的結束看出過去的情況，並由其中認出解放中的部分成果，包括自身的解放；正如現今去看梅得林到布柏拉發展的過程一般。因此解放神學的重點正在於人的歷史、社會……等具體困難的情況，進而渴求天主的解放。其活動是由兩方面組成：即從現在面對實踐之情況的批判反省，使未來有所改善。換言之，解放神學所面對的是在歷史中不斷施行解放的天主，也是帶領人走向絕對末世的救主。這種天主觀是受現今批判辯證哲學的影響。

無論如何，《懺悔錄》和解放神學都肯定實踐的重要性，即天主在這過程中領導著人皈依或被解放。雖然他們的天主觀不同，卻正是圓滿的天主不同層面的反映。二者彼此補充，才能對天主具有更圓滿的觀念。的確，雅威派遣梅瑟解放以色列時，自我啟示為「是自有者」和「你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主」。如此，基督宗教的天主既是自有者，又是在人類歷史中的啟示者和活動者⁴⁷。

《懺悔錄》表達的雖然是僞人性的皈依，但是奧斯定是生活在與歷史脈絡、社會環境息息相關的情況中。因此，無論家庭（父母的培養和期望）、學校（課程、老師、同學和朋友的特質）、學校的科目和氣氛、與人的相處（消極或積極）等，都造成奧斯定生命過程的發展和皈依的途徑。在這部回憶錄中，奧斯定都只強調歷史的向度。歷史和變故顯然不同，歷史是由終結的觀點來看整個過去，因而能將一些個別的變故予以連綴，使之具有意義。《懺悔錄》所表達的就是內心完全的平安，亦顯示出天主的恩寵在罪惡中，極其微妙地主動領導人，這一點成爲此書的特點。然而，人因亞當（Adam）違命的後果，使人無法在「自然」的情況下找到內心的和諧與平安，爲此人常在徬徨中不斷地尋覓。這聖與俗交接的「朝聖之路」，使人的歷史得以轉化而日趨圓滿。如此，人必然在「自然」及組成的社會中生活，即是在罪惡的制度影響下生存。人由此體驗到這些必然的痛苦而無限地渴求超越⁴⁸。

但是，超越的過程又是什麼？是人該有皈依的義務嗎？人又該如何去完成它呢？當人已皈依，他又該如何去改善社會中已受罪惡染污的結構呢？奧斯定雖將「聖」與「俗」發揮爲天主之國和世俗之國，也詳細列舉從俗到聖的六個境界，但卻未說明如何去具體的實現。總之，奧斯定雖將新柏拉圖的宇宙二元論轉化爲救恩的歷史過程，但仍是靜態性的描述，因此未能對造成個人與社會間困擾的

二元論予以解決。

解放神學則是針對絕大多數的老百姓的困擾，努力地尋找因應之道。他們發現了一種新的罪惡情況，就是社會結構性的罪惡。奧斯定認為原罪是人類各時代中罪惡「自傳」的因素，也是人在生活中掙扎的隱因；同樣的，解放神學也發現結構性的罪惡正是隱藏在人日常生活中的禍根⁴⁹。可怕的是，這些罪惡卻因著習慣而被合理化了，甚至捆綁住及操縱了整個現況，有時因著少數人或組織的相互勾結，維護彼此的利益而壓迫大眾，造成不公道的社會結構。這些結構十分複雜，所以，要改善這種社會結構實在是件困難的事。尤其當這些結構已形成國際性，這就已非個人或是國家能給予控制了。為此，一方面需要那些實際掌權者發自內心的皈依；另一方面在於改變這些不合理的結構，使大眾能獲得平等的待遇。此外，也需要大眾意識到，也學習靠著天主的力量來改善社會的結構。

但是，要如何實踐呢？解放神學在推動「發展主義」的階段，曾體會到自己愈來愈落於「從屬」的情況中，由此發現應站在受壓迫者的角度，才能找出正確的原因和方法。如此，社會大眾在開放中得以皈依，知識分子在空虛中而能悔改。這樣，解放神學雖然重視改革社會罪惡的結構，但也需個人性的皈依。

不過，當社會站在大眾的權益中要求解放時，豈不是與馬克斯主義相同了嗎？的確，當解放神學為了認清拉美地區的社會真相時，曾學習當代的社會學或馬克斯的知識，也採取了馬克斯的社會分析法，或某些觀念，如「受壓迫者」、「受剝削的」、「從屬」等，為的是喚醒大眾擺脫不公道的枷鎖，而得到圓滿的解放。既然如此，我們可以再問：解放神學與馬克斯主義之間的關係又如何呢？當然，馬克斯主義的發展極其複雜，而「正確」的馬克斯主義是什麼又是個充滿爭議的問題，然而無論那派的馬克斯主義，重點雖然不同（例如：修正主義者如E. Bernstein；「正統」的列寧主

義或黑格爾的馬克斯主義者如Lukacs等），但都主張以無產階級為主力，更相信歷史必需靠規律（如階級鬥爭、革命）以達成「唯物論的社會主義」。但全然不同的是，解放神學雖然接觸馬克斯的思想，卻能保持其多元性，例如對「暴力」的看法，或「社會論」的主張……等。所以，可以說解放神學是以「折衷」的立場面對著馬克斯主義⁵⁰。

解放神學也發覺社會的狀況是受到社會結構的影響，此社會結構並非命定的結果，而是人為的，基本上可予以改變。但要改善這些，並非可由人的歷史內在性的努力（如階級鬥爭），而是天主主動的領導，並要求人在歷史中合作。此外，解放神學也強調，窮人是天主優先選擇的解放對象，他們特別被邀請參加這從「死亡界」走向「生活國」。因為這外在轉化的基礎並非靠人，而是人的內心真正的皈依，以相稱於天主的召喚。所以，信仰的要求成為個人和團體互動實踐的準則。當教會和窮人一起與天主的解放工程合作時，就表示此時與將來都應得享天主愛的解放，一切都在祂的手中。

由此我們也可以看出，為什麼解放神學不怕向所有的意識型態，或是此意識型態所控制的社會結構挑戰了。因此，解放神學不但攻擊那些維護非人道的政權，亦不時對拉美地區的馬克斯主義所提倡的「革命」和「社會主義」提出挑戰，使人民愈來愈清楚解放神學與馬克斯主義的差別。有時，解放神學也對教會中一些不妥當的結構，或是不正確的觀念與作風，給予嚴格的批判。然而這份職責並非出於反抗的情結（亦即為了反抗而反抗），而是教會內的自我改善。如此，解放神學很願意接受教會訓導權的指導，並以梅得林及布柏拉等主教會議的指示視為實踐的方針。換言之，梅得林及布柏拉所肯定的目標已成為解放神學發展上的不同階段。

總之，解放神學和《懺悔錄》都受到當代的思想所啟發，亦都

能以基督信仰的精神向一切不正義的情況提出挑戰。爲此，奧斯定能深入柏拉圖的思想，而給與轉化爲柏拉圖的基督宗教。我們不能說解放神學是「馬克斯的基督宗教」，但亦可逐漸將二者予以分清，使二者可以相互對話。至今，解放神學提供給教會一些生動的新經驗：例如拉美教會努力實現梵二推動的「新精神」（教宗保祿六世喜歡用的字眼）；或採用社會學的知識來分析「時代的訊號」；在參與解放的過程中體驗到不同的皈依層面和其範圍；發現出社會結構的改善，即是天主教恩給與解放的要點；最後，解放神學也在證明著：正確的實踐先於正確的理論，由下而上的觀點能是教會在現時代應有的作風。

(五)《懺悔錄》和解放神學的關係

《懺悔錄》是個人皈依的典範，解放神學則是教會團體對社會不公道結構的改革運動，二者之間究竟具有何種關係呢？我們可從今日的社會學來探討一番。

貝格爾（P.L. Berger）和路格曼（T. Luckmann）認爲社會知識（包括社會、文化、歷史層面）和個人成長間的互動關係可分爲三個階段：第一階段指出社會事實的個人內在化；第二階段是個人意識到此內在化具有反省的意義；第三階段是個人能成熟的批判社會現象並主動地予以改善^①。於是，社會事實（Social reality）（包含其結構和各知識層次）雖然是由人所造成，但在人出生後的未自立階段而言，社會事實卻是代替（如動物一般的）本能性的生存條件，也是人生活中知識的寶藏；所以，人會自然的接受社會事實並努力適應及學習。

《懺悔錄》的第一卷所描述的是其孩童階段，第二至第四卷表達其學習的過程，這些都是奧斯定內在化的情形；雖然其自動接受度逐漸地減少，也將其所學習到的內容（無論是正面或負面）予以

意識化。這裡所謂的正面意義是指找到學習的意義，因而發展出個人的興趣；反面則是指他所反對的各種行為（感性或理性、流露或偽裝）。這是對真與假、自我和社會肯定相互間的學習過程，但此時對真理的認識還是很有限，何故？為此奧斯定以其成熟的眼光來回顧其少年情景，他認為那時的許多行為都充滿著罪過（他歸之於原罪的影響），這是第二階段。另外，當個人已達到某種自立成熟度時，就能對社會知識及價值觀等給與正確的批判，最後能以其肯定的價值判斷來推動改革或創造一個新社會——即「天主之城」。這是奧斯定在知識、道德、宗教皈依過程中對其自我成長的回顧及判斷。

貝爾格和路格曼認為在每個階段都有其「合理化」的基礎：先從社會中當有的合理化，然後到社會和個人的混合信念，再到個人獨有而肯定的信念^⑫。從奧斯定的回憶中可以看出其成長過程中的皈依狀況，亦即從錯誤的合理化中走出來，他更在信仰的光照下認出這是天主的力量而非人的工作。那麼，貝爾格和路格曼所肯定的社會合理化的最高層次，對奧斯定而言則是超越的合理化，即天主了。奧斯定的信仰肯定就是解放神學的起點，後者從信仰層面求改善社會的結構和價值觀。

換言之，解放神學一方面肯定不能讓罪惡的結構合理化而危害多數人的生存；另一方面除了重視個人的皈依外，也顯使大眾都得享解放。就如奧斯定個人皈依後所引發的影響一樣，解放神學也肯定解放者就是天主。要解放社會的罪惡結構，需要多方面的參與，如：社會當有合理化的掌權者，受壓迫、貧窮者的皈依，也著重正在接受基本的社會化者，如布柏拉會議中特別強調對兒童及青年人的教育。如此，以奧斯定肯定的信仰來評論社會的事實，使解放神學認出在社會化中，罪惡如何在社會開始具有結構之時，就壟斷了人所參與的天主解放的工程。因此亦思考在今日複雜的社會關係

中，個人的皈依是否具有改善社會的效果。這就是所謂的「是善」和「行善」的關係了。

罪惡的來源一方面是從人類背命的開始（原罪）傳染到後代的歷史與社會中；另一方面則是個人的罪過所造成的後果影響到自己的歷史及與他人的關係。因此，個人和團體在罪惡層面都具有相互的影響。至於天主的救恩，亦有如此的影響。因為個人的皈依是他和天主恩寵合作的成果——即享有新的生命，這種生活就是「行善」的表達。然而，個人的行善對社會整體而言，不一定有「是善」的相對結果，因為其行善時，如果只溫順地服從不公道的社會結構（也許是主觀上無意識的行為），那麼其行善非但沒有增加社會的「是善」，反而使罪惡的社會結果更加擴大。反之，如果對腐敗社會的革命行動是客觀的「是善」，但卻沒有個人「行善」的配合，亦即沒有個人的皈依，那麼這暫時的「是善」將成為另一個掌權的可乘機會，甚至又形成了一個新的罪惡結構。

總之，個人自出生後就生存在社會中，他一生無論主動或被動，都將與社會有著密切的關係。由於人在改革社會以前，就已將社會內在化了，因此我們很難判定人是社會結構的因，或是社會的必然產品。奧斯定的《懺悔錄》強調了人性，而解放神學則注重社會的整體性。從表面來看，二者各自指向某一向度，但實際上，在他們所強調或注重的觀點中，都已蘊藏著另一向度的內涵。這樣，《懺悔錄》和解放神學正包括了人朝向天主的救恩實踐中的兩個向度。兩者之間相輔相成，也彼此學習，最主要的則是應認出天主在每一時代中，所引發的各種信仰見證。

註解：

- ① F. Cayré, *La Philosophie de Saint Augustin et l'existentialisme* ; dans : *L'existentialisme*, ed. par F. Cayré, M. De Corté, etc., Paris

- 1947, p.9-33. See R.Harper, *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge 1949, P.10ff
- ② Instruction on certain Aspekts of the Theology of Liturgion, Vatican City 1984, IV,15f
- ③ Instruction on Christian Freedom, Vatican City 1986, Nr.75
- ④ E.Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969, p.88f
- ⑤ P. Ricoeur, *The Task of Hermeneutics*, in: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge 1981, p.46
- ⑥ E.Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg i.B.u.a. 1972, p.17f
- ⑦ H.G. Gadamer, *Truth and Method*, London 1975, p.273f; See R.Bontekoe, Gadamer and Schleiermacher, in *International Philosophical Quarterly*, XXVII (1987) p.3-16
- ⑧ J.B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of P.Ricoeur and J.Habermas*, Cambridge 1981, p.80f
- ⑨ P.Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, p.158f
- ⑩ R.J.O'Connell, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge 1969, p.5f
- ⑪ 聖奧斯定著《懺悔錄》，應楓譯，光啓，台中民52年，原號(1,9)。See *The Confessions of St. Augustine*. Translated by F. J. Sheed, N. Y. 1948
- ⑫ ibid. 11,2
- ⑬ ibid. 11,4
- ⑭ R.Guardini, *The Conversion of Augustine*, N.Y. 1960, p.161
- ⑮ note 11: III,4; see note 9: p.40
- ⑯ note 9: p.46-60
- ⑰ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen, Bd.I*, München 1985, p.100f

- ⑬ note 11 : V,6
- ⑭ ibid.
- ⑮ ibid. VII,1
- ⑯ note 9 : p.105f
- ⑰ note 11 : VIII,5
- ⑱ ibid. VIII,12 : See note 10 : p.100f
- ⑲ note 11 : IX,6
- ⑳ ibid. I,1 : See M.Marshall, *The Restless Heart. The Life and Influence of St. Augustine*, Michigan 1987
- ㉑ L.Rambo, *Current Research on Religious Conversion*, in RSR 8 (1982) 146-59 ; See D.L.Gelpi, *Religious Conversion : A New Way of Being*, in *The Human Experience of Conversion. Persons and Structures in Transformation*, Villanova 1987 ; See also W.Conn, *Christian Conversion : A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, N.Y. 1986 ; L.Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993 ; L.Gendron, *Six Conversion Stories. A Look in Depth*, California 1993
- ㉒ Deut, 6,20-25 ; 24,17f ; Jer.22,13-16 ; Ps.68,5-6 ; Amos,4,1-3 ; Mic,3,9-12 ; Joh,1,14 ; 1Joh,4,20
- ㉓ Mac,7,1 ; Joh,20,31 ; Rom,10,9 ; See G.Gutierrez, *A Theology of Liberation*, N.Y.,1973,p.153f
- ㉔ A.Stacpoole (ed.), *Vatican II Revisited by those who were there*, Minnisota 1986
- ㉕ P.Eicher (hg.), *Theologie der Befreiung im Gespräch*, München 1985,p.27 ; See R. McAffe Brown, Gustavo Gutierrez, *Atlante* 1980, p.27 ; G.Arroyo, *Génésé et Développement de la Théologie de la Liberation*, dans : RSR 74 (1986) 187
- ㉖ J.L.Segundo, *Two Theologies of Liberation*, in : *The Month* 1984 / Oct.,p320-28
- ㉗ Medellín, *The Church in the present-day--Transformation of*

Latin America in the Light of the Council, II. Conclusions. Ed. by Secretariat of Latin America, Washington 1979

- ③③ 武金正，《解放神學・脈絡中的詮釋》，光啓，台北民81，頁102-15
- ③④ J.C.Segundo, *Theology of Liberation*, N.Y.,1977, 7-8
- ③⑤ J.Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in K. Rahner (ed.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977, p.123-43; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, N.Y. 1978
- ③⑥ G.Gutierrez, *The Power of the Poor in History*, Garden city 1985, p. 38f
- ③⑦ *ibid.* p.100f
- ③⑧ Puebla. *Evangelization at present and in the future of Latin America. Conclusions.* ed. by Secretariat of the National Conference of Catholic Bishops, Washington DC (1978) Nr.31, 87f
- ③⑨ C.Bravo, *Les Communautés de Base*, dans : *RSB* 4 (1986) p.51
- ④⑩ B.Leerss, *Kirchliche Basissgemeinde in Lateinamerika. Eine theologische Darstellung*, Bonn 1980, p.25f
- ④⑪ *Toward the third Millennium: The Conference of San Domingo. An Historic Event*, in : *Church & Cultures* 1 (1992) 9f ; *Lateinamerika: Das Arbeitsdokument für Santo Domingo*, in : *Herder Korrespondenz* 46 (1992) p.400f; A.Brassloff, *Santo Domingo: Lessons for a New Evangelisation*, in : *Priests & People* 6 (1992) 372f
- ④⑫ G.Gutierrez, *We Drink from our own Wells. The spiritual journey of a people*, N.Y. 1984, P.14f
- ④⑬ *Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala*, Agosto 6,1981, in : *Morir y despertar en Guatemala*, Lima 1981, p.118
- ④⑭ P.Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, p.27f
- ④⑮ P.Fredriksen, *Paul and Augustine. Conversion narratives, orthodox*

- Traditions, and the retrospective Self, in : *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34
- ④⑥ K.Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1963, p.148-59 ; See A.H.Armstrong, *St.Augustine and Christian Platonism*, in : R.A.Markus (ed.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, Garden city 1972, p.3-37
- ④⑦ Exodus 3,14
- ④⑧ R.A.Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, p.82ff ; See F.H.Russell, *Only Something Good can be Evil. The Genesis of Augustine's Secular Ambivalence*, in : *Theological Studies* 51 (1990) 689-716
- ④⑨ E.Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, N.Y.1988, p.98ff
- ⑤⑩ J.V.Spickard, *Transcending Marxism*, in : *Cross Current* 42 (1992) p.326-42
- ⑤⑪ P.I.Berger / T Luckmann, *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1970
- ⑤⑫ *ibid.*p.100-13

從西方關於儒家思想的最早傳說 到利瑪竇的儒學評價

朱雁冰

壹

中國和西方的古代文獻對於對方都有一些零星的記載，從現代中外學者所輯錄的這些記載看①，其中包含有極大的想像成分。但是儘管如此，這卻反映了古代人了解外部世界的願望。既然雙方都有關於對方的記載，那麼雙方就必定存在著或直接或間接的接觸了。對此，現代中外學者也有比較詳細的描述，但大都是根據器物的相似對於這種接觸的可能性和最早時限所作出的推斷②。

法國學者格魯賽（Ren Grousset）在他的《從希臘到中國》（*De la Grece á la Chine*）一書的序言中敘述了希臘文化東漸和曲折地進入中國的經過。他的基本觀點是，希臘文化隨亞歷山大（前356—前323）的大軍東進，與印度佛教相遇。後來，印度佛教及其受到希臘文化影響的藝術一起傳入中國，使中國藝術也被打上了希臘風格的印記，其證據是敦煌壁畫和六朝佛像的人物大都是長頭高鼻。美國學者李希特（G.M.A. Richter）對產生於公元前五世紀之前的希臘雕像，如雅典衛城上的埃里契西翁神殿的加里亞狄像（即著衣的柱頭女像），進行了研究，認為這些女像所著長袍是絲織的，因為它的質地輕薄柔軟，正如拉丁作家普林紐斯（Gaius Plinius Secundus, 23—79）所說，「透過衣服可以看見女人的軀體」③。李希特從而斷定，公元前五世紀以前已有中國絲綢西運④。

關於中國和西方這兩大文化圈思想上的接觸，中國古代文獻中沒有反映。相反，西方的古代文獻除了保存著大量關於絲綢、絲國人（即Seres：賽里斯）的記載以外，人們從中還可以找到自漢代以來處於主導地位的儒家思想流傳到西方的蛛絲馬跡。

敘利亞神學家和詩人巴德散內斯（Bardesanes或Bardisanes, 154—222）在他一篇對話體文章《論命運》（Uber das Fatum）中，描繪和評論了不同民族的風俗習慣。這篇文章已經散佚，有一部分保存在古教會史家猶西比烏（Eusebius, 263或260—339或340）的《福音的準備》（“Praeparatio Evangelica”）裡，其中有一段談到賽里斯人的法律：

「在不同的國家，人們都立有不同的法律，有的形成為文字，有的則沒有；我將告訴諸君我所知道和我所能回憶得起的關於這方面的情況。讓我們從世界開始的地方說起。在賽里斯人那裡，法律是防止兇殺、賈淫、搶劫和偶像崇拜的。在整個遼闊的國土上，看不到廟宇、妓女、不忠的女人；沒有強盜被帶到官府問罪，沒有殺人犯，當然也就沒有被殺者。在地中海橫衝直闖的光榮的瑪爾斯（Mars，意為戰神）在那裡使技窮智拙，無力讓人們兵戎相見。維納斯（Venus，意為愛神）即便跟瑪爾斯攜手合作，也無法強使一個男人跟他人的妻子媾合。在那裡，人們每逢夜晚也可以看到瑪爾斯在天空閃爍，然而在賽里斯人中間日日夜夜都有嬰兒出生。」^⑤

一個半世紀以後，希臘教父、該撒利亞大主教大巴歇爾（Basiliius der Große, 330—379）寫道：

「每個國家——其他民族跟我們一樣——都有君主的法律，不論是成文的還是沒有成文的；在某些地方是成文的，在另一些地方則是（具有法律效力的）習慣。對於沒有（成文）法律的人們而言，祖傳的習慣便起主導作用。在這些民族中，首先值得一提的是

賽利斯人，他們居住在大地的邊沿——在他們那裡代替法律的是他們先輩的習慣，後者防止了賈淫、盜竊、奸情、偶像崇拜和多神信仰……在賽利斯人中間祖傳的法律比為星相所決定的命運更有力量。」⑥

從上面兩段引文的基本內容看，他們的來源可能是同一個，當然也很可能是後者引自前者。後來，九世紀拜占廷編年史家哈瑪托洛斯（Georg Harmatolos），十一世紀拜占廷作家凱得里諾斯（Cedrenos）和弗蘭澤斯（Phrantzes）在他們的著作中也有關於賽利斯人的類似敘述。

這兩段內容相近的引文中所包含著的儒家思想因素儘管並非出自儒家經典的原文，但卻反映了儒家的一個基本思想——禮治。這兒所說的「祖傳的習慣」、「先輩的習慣」就是孔子所極力維護的禮，這種禮既是道德規範和社會行為準則，也是國家的習慣法規。孔子認為禮的力量勝過法的力量，他說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·為政 2·3》）引文所描繪的中國社會景象大概是公元前二世紀中葉前後的情況，當時已經建立了一個從具有孝悌品格的讀書人中挑選，經過奉核取士的文官制度，經過董仲舒重新解釋的儒家學說已經佔據主導地位。引文也反映了董仲舒重文治輕武功的思想。董仲舒說：「夫執介冑而後能拒敵者，故非聖人之所貴也……故文德為貴，而武威為下。此天下之所以永全也。」⑦至於所說沒有犯罪等情況，那只是理想化的描述罷了。

羅馬帝國時期的哲學家凱爾索（Celsus，二世紀人）在他的反基督教的著作《真道》（Alethes logos）中幾次提到「不信神的賽利斯人」。這部書已經散佚，只以直接或間接引語的形式保存在希臘教會作家奧利金（Origenes，約185—253/254）的《駁凱爾索》（Contra Celsum）一書中。奧利金寫道：

「對上帝和聖事一無所知的賽利斯人。」⑧

「據凱爾索說，賽利斯人根本不信仰上帝卻照樣生活著。」⑨

這兒所反映的中國人的無神論傾向，實際上是重此世輕彼世的儒家的傾向。孔子本人當然說不上是個無神論者，但對鬼神問題的確一貫是存而不論的，即所謂「子不語怪、力、亂、神」（《論語·述而7·21》）。

七世紀初葉，拜占廷歷史學家西莫喀達（Theophylactos Simocattes）在他記述毛里基奧斯皇帝（Maurikios, 582—602在位）行跡的編年史中曾提到一個名叫Tangast的國家，書中說這個國家「國內安寧，無亂事，因皇帝乃生而為皇帝者。人民敬偶像，有公正的法律並富於冷靜的理智。」⑩這兒所說Taugast是指中國，不少學者認為是指鮮卑族拓跋氏（Taba）所建立的北魏王朝（386—535）。西莫喀達所說「人民敬拜偶像」一事反映了佛教在中國南北方廣為傳布的情況。耐人尋味的是他特別指出，這個國家的人民「富於冷靜的理智」。這樣一種性格正是儒家所追求的，孔子曾說過，「中庸之為德也，其至矣乎！」（《論語·雍也6·29》）

綜上所述，可以說至遲在公元初幾個世紀西方文化圈就獲得了儒家思想的某些信息。這是歐亞陸上通道開闢的結果。據中外學者考證，公元前五世紀已經存在著溝通中國與歐洲的不穩定的商路，而且有絲綢西運，其根據是在中亞地區對公元前五世紀古墓的發掘中出土了大量絲織品，和上文提到的對產生於公元前五世紀的希臘著衣雕像的研究。公元前二世紀末絲綢之路便已暢通，這正當大月氏人推翻希臘人在大夏（Bactria）的統治（約公元前130年）和張騫「鑿空」的時代（公元前140—公元前120年）。大夏文化分別受到中國文化、印度文化和希臘文化的影響而大月氏人是跟羅馬帝國和漢帝國都有聯繫的遊牧民族。已括儒家思想在內的中國文化由

大夏經大月氏人傳向歐洲，並不是不可能的。

從不同時代、不同宗教派別的作者輾轉引用這個事實看，儒家思想在歐洲思想界流傳的範圍並不算狹小，時間也不短。這些信息的原始根據何在，不得而知，尚待作深入研究。從巴德散內斯到明清之際耶穌會士來華之前這樣一段漫長的時間內，西方對於儒家思想的了解沒有超出這個範圍。即便在東西陸上聯繫暢通無阻、人員往來頻繁的元代，西方也沒有得到更多的信息。十三世紀和十四世紀初東來的方濟各會士要麼負有外交使命，如柏郎嘉賓（Giovanni da Piano di Carpini, 1182—1252）和羅伯魯（Guillaume de Rubruk, 約生於1215—1230年之間，卒年不詳）；要麼目的僅在傳教，如孟德高維諾（Giovanni de Monte Carvino, 1247—1328）。他們對於中國文化思想不感興趣，他們撰寫的遊記或寄回歐洲的信中沒有關於這一方面的任何記述。即便對中國報導頗為詳盡的《馬可波羅遊記》也沒談及儒家思想。

這一任務歷史性地落在了經受過航海家的英武精神陶冶，和嚴格的修道院式生活訓練，並用科學和知識武裝起來的耶穌會士身上了。

貳

為遏止宗教改革運動而於1534年創建的耶穌會，試圖通過佈道以及教育、科學和著述工作，採用因時而異的方法鞏固和傳播天主教信仰。他們把佈道和傳授科學知識結合起來，前者是目的，後者是手段。它派往海外佈道的教士一反以往把信仰和歐洲價值觀念強加於人的大歐洲主義的作法，採取了因地制宜的傳教方針。他們認為，強制性的傳教方法只適用於處於較低文明階段的民族，比如在巴拉圭，他們於1607年建立了集中營式的居民點，在耶穌會士統一管理下對土著居民進行宗教灌輸。這便是有名的「耶穌會國」。但

在印度和中國這些具有高度文明的國家，這種強制性灌輸方法只會遭到激烈的反抗。

於是，他們便採取了迎合當地文化的傳教方針（die missionarische Akkommodation）。他們研究當地文化、迎合當地禮俗，進而用當地人民所能接受的方式傳佈天主教信仰。我們可以說，這種傳教方針本身便促使來華的耶穌會士不得不研究中國國情和中國文化，首先是作為當時主導思想的儒家學說。他們把他們了解的關於中國思想文化的情況向歐洲報導，不論他們是以反對還是讚賞的態度作這些報導，客觀上都促進了儒學在歐洲的傳播。另一方面，耶穌會士以科學知識作為接近中國知識階層和進而向他們傳教的手段，客觀上也促成了西方文化在中國的傳播。單就此點而論，明清之際來華的耶穌會傳教士在溝通中西文化交流中的確起了積極作用。

正是這些具有宗教獻身精神的傳教士的中介，使當時歐洲人知道在大陸的另一端還存在著一種*di nostra qualita*——具有我們水平的——文化。使當時的中國知識界除吸收了西方自然科學知識，也第一次讀到了亞里斯多德的著作，他們的歷史功績是不可磨滅的。

第一個東來的耶穌會士是沙勿略（Franciscus Xaverius, 1506—1552），這是他那個殖民擴張和海上歷險時代不可多得的一個人物，既有殖民主義者的勃勃野心，又具有充滿宗教狂熱的獻身精神。他於1541年受命東來，教宗保祿三世（Paulus III, 1534—1549在位）任命他為駐印度洋沿岸各國（實際上也包括東亞地區）的全權代表，葡萄牙國王若望三世（João III, 1521—1557在位）頒發命令公開宣布他在印度洋沿岸地區的活動是官方性質的，要求各級官員全力支持^⑩。由此可以看出教會和世俗統治者對沙勿略東來的重視。此後十年之中，他活動於印度、錫蘭、新加坡

一帶。1549年去日本，當他獲悉日本文化來自中國後，便決心來中國傳教。1551年來到廣東珠江口外的上川島，幾次試圖入境未成，最後病死島上。他向歐洲傳達的關於中國的信息，包含在他寫回歐洲的六封信中，在1552年1月29日的信中，他提到中國人的精神生活：

「據曾往中國的葡人報告，中國為正義之邦，一切均講正義，故以正義卓越著稱，為信仰基督教的任何地區所不及。就我在日本所目睹，中國人智慧極高，遠勝日本人；且擅於思考，重視學術。」^⑫

在同日發出的另一封信中，敘述更為詳細：

「中國人聰明好學，尚仁義，重倫常，長於政治，孜孜求知，不怠不倦。……日本現行教派，無一不來自中國；中國一旦接受真道，日本必起而追隨，放棄現有各教。」^⑬

沙勿略在描述中國人的品格時，於無意之中傳達了體現於這種品格中的儒家思想，儘管他並沒有明確指出來。鑒於中國人「擅於思考、重視學術」這種情況，他在1552年4月8日致葡王若望三世的信中反覆強調，中日兩國需要飽經風霜、意志堅強的神父，需要學術修養高深、筆談流利而長於撰述的神父；不徒善辯而已^⑭。後來，雖然葡萄牙逐漸失去了對於印度洋沿岸一帶宗教活動的控制，但耶穌會遴選東來教士的標準跟沙勿略這兒提出的要求卻是一致的。

參

羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543—1607) 是第一個進入中國內地居住的耶穌會士。1580年起他經常隨葡萄牙商人到廣州，1582年獲准在肇慶定居傳教。他也是第一個用漢文撰寫天主教教義書者，書名為《天主聖教實錄》，1584年在廣州刊行。

然而，以往人們很少知道，羅明堅同時又是第一個把儒家經典譯成拉丁文的人。據丹麥學者龍伯格（Knud Lundbaek）考證，羅明堅把四書全部譯成了拉丁文，除了下面我們將提到的譯文片段以外，一直未得發表，原稿現存羅馬意大利國家圖書館¹⁵。索默福格爾（C. Sommervogel）在他的《耶穌會藏書目錄》（*Bibliothèque de la Compagnie de Jesu, Bruxelles / Paris 1900*）的補遺中收錄了這部未刊手稿，用的題目是 *China, seu Humanæ institutio*……（《中國，或人的教育……》）。德禮賢（P. d'Elia）在他編輯出版的《利瑪竇全集》（*Fonti Ricciiani I - III, Roma 1942-1949*）第一卷第四三頁的注釋中，詳細描述了原稿的尺寸、頁碼等情況。耶穌會學者費賴之（Aloysius Pfister, 1833-1891）的《在華耶穌會士列傳》的羅明堅名下，也提到索默福格爾的《目錄》補遺中載有 *China, seu Humanæ institutio* 書稿，藏羅馬圖書館¹⁶。除此之外，再也無人提及。

羅明堅的譯事在中國時已經完成。他於1588年奉派回歐洲，晉見西班牙國王菲力普二世（Philipp II, 1556-1598在位，自1580年兼葡萄牙國王）和教皇，要求他們派使節來中國，與中國建立正式關係，以便為傳教活動取得合法地位。最後，這一計劃落空，羅明堅則回到意大利未再東來。1591和1592年，他潛心修改他的四書譯文。

在這段時間，他跟曾為前一任耶穌會會長麥古里安（Mercurian, 1573-1581在任）擔任過秘書的波賽維諾（Antonio Possevino, 1533-1611）過從甚密。後者當時正在編輯他的百科全書式的著作——《歷史、科學、救世研討叢書選編》（*Bibliotheca selecta qua agitur de Ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*）。該書於1593年在羅馬出版，書中標注的耶穌會會長阿瓜維瓦（Aquaviva）

的出版許可日期為1592年4月16日。這部《選編》又經修訂，先後於1603年在威尼斯和1608年在德國科隆重版。波賽維諾在《選編》第九章介紹了羅明堅所提供的關於中國的情況，和他所翻譯的《大學》第一章前半部分的拉丁文譯文，為便於討論謹將原文引錄如下：

「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」

龍伯格在他的文章中分別引錄了這個段落的原稿譯文，和《選編》發表的譯文。從中可看到，兩者行文大有出入。原稿行文，結構上更接近原文，選詞用句更能反映原文內容。發表的譯文的個別地方則不必要地改變了原文的句型結構並加上了譯者本人的理解，比如在「古之欲明明德於天下者」後面加上：inter mortalitatis huiusce tenebras dispicere（撥開那些世人中的雲翳）作為補充。不過，《大學》的題名和書中的基本概念明德、親民、至善的翻譯兩者是一致的。

羅明堅把「大學之道」譯為Humanae Institutionis Ratio（人的教育的正確道路），殷鐸澤（Prosper Intorcetta，1625—1696）1662年發表的《大學》全譯本，根據程朱的解釋譯為Magnorum virorum sciendi institutum（大人的正確教育）。1687年由柏應理（Philippe Couplet，1624—1692）編定出版的《中國哲人孔子》（Confucius Sinrsum Philosophus），收入的《大學》拉丁譯本亦是殷鐸澤，但有些改動。為強調《大學》的政治倫理性質，把「大學之道」譯為magnum adeoque vir-

orum Principum, sciendi institutum (大人, 或者正確地說, 爲君者的正確教育) ①⑦。相比之下, 羅譯更接近原意。

明德被譯爲 *lumen naturae*, 意爲自然之光。這表明, 羅明堅從自然神學的觀點來理解這個概念, 所謂自然之光即區別於神的「啓示之光」; 亦即區別於「超自然之光」(*lumen supranaturale*) 的理性之光。他的同事利瑪竇在評價儒家倫理思想時曾說, 這是「在來自自然之光的照耀下所達到的一系列很混亂的警語和推論。」①⑧。這兒的「來自自然之光」(*lumen a natura*) 與羅明堅用詞的含義一致。後來, 萊布尼茨也是從自然神學觀點評論中國哲學中的上帝觀念的。當然這並不是說, 後兩者受了前者影響, 只是說他們不謀而合, 都是從托馬斯·阿奎那所提出的自然神學出發, 來觀察和評論儒家的道德觀念的, 而羅明堅則可以說是始作俑者了。殷鐸鐸譯「明德」爲 *spiritualis potentia a caelo indita* (由天所賦予的精神力量)。「明德」一詞(在《中國哲人孔子》一書中則改爲 *rationalis natura a caelo indita* (爲天所賦予的富有理性的本性) ①⑨。人們當不難看出, 這兩種譯法的根據都是朱熹的解釋: 「明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧以具衆理而應萬事者也。」②①而羅明堅的譯文卻是緊扣正文的。

羅明堅對「親民」的譯法是頗爲高明的, 他既未按字面含義譯爲 *amare populum* (愛人民), 也沒有像殷鐸鐸那樣根據朱熹訓親爲新的注釋而譯作 *renovare seu reparare populum* (革新或更新人民) ②①, 而是把「在明明德, 在親民」結合起來譯作 *in lumine naturae cognoscendo et sequendo, in aliorum hominum confirmatione* (在於認識和遵循自然之光, 在於〔以此〕鼓勵其他人)。這種譯法既反映了原意, 也暗合朱熹的注釋: 「既自明其明德又當推以及人使之亦有, 以去其舊染之污也。」②②

「止於至善」被譯作 *in suscepta probitate retinenda* (堅持

所接受的正直)。這種譯法不如殷譯確切，後者譯為*perseverando in summo bono* (執著於至上的善) ⑳。

另外，「格物致知」是朱熹編注《大學》時所強調的一個命題，也是他本人的哲學思想中的一個重要方面。羅明堅的原稿中把「致知在格物」正確地譯為*Absolutio scientiae posita est in causis et rationibus rerum cognoscendis* (知識的完美在於認識事物的原因和本質)，但在《選編》中卻與「欲誠其意者，先致其知」一句相聯繫而譯為*Qui cor quaesiverunt ab omni labe facere alienum eius cupidatatum, & studium aliquod vel amplectendi, vel fugiendi ordinarunt; hoc vero ut praestarent, cuiusque rei causas, et naturas noscere. studerunt* (凡是試圖從衆人的沉淪之中救出心靈者，他便需端正欲望、端正對於或應博取者或應鄙棄者的追求。這實際上即是，學會認識事物的原因和本性)。在譯文中，「致知」變成了追求道德的態度，而這種態度即是「學會認識事物的原因和本性(格物)」。「格物致知」這個命題的手段與目的從屬關係變成爲並列關係了。

而且，「誠意」在原稿中譯為*rectificare mentis intentionem et actiones* (端正精神的意向和行爲) ㉑，比上引《選編》的譯法準確得多。這近於殷譯的*verificare suam intentionem* (使其意向真實)。當然，從語言角度看，《選編》刊出的譯文並非沒有可取之處，如更符合拉丁文的表達習慣，行文更流暢。

儘管我們不能由一斑而見全豹，但也許我們可以冒昧推斷，羅明堅的四書全譯稿與近百年之後1687年出版的《中國哲人孔子》一書的〈大學〉、〈中庸〉和〈論語〉(該書缺譯《孟子》)譯文相比，水平相差當不至太大。何況，羅譯是第一個四書全譯本，我們不應要求過苛。

全書當時如能出版，便會把儒家經典的西傳提早近百年之久。

遺憾的是由於羅明堅與耶穌會東方教團視察員范禮安（Alessandro Valignano，？-1606）的齟齬，由於後者從中作梗，致使該書未能問世，原稿塵封至今。范禮安是在1573年為當時擔任耶穌會長的秘書的波賽維諾選中，派到東方擔任教團視察員的，當時常駐足澳門。正是他作出了入華教士必須首先學漢文、熟悉和順從中國禮俗的規定。他在1588年寫給耶穌會長阿瓜維瓦的信中，對羅明堅的漢語水平評價不高。1596年，他在給阿瓜維瓦的信中說，利瑪竇正在翻譯四書，又說，他聽人言，羅明堅也翻譯了四書，並且希望譯稿能在歐洲印刷出版。范禮安在這封信中建議會長不要答應羅明堅的要求。也許范禮安擔心羅譯的問世，會防礙利譯的出版，但實際上利瑪竇的四書譯文始終沒有出版，甚至連譯稿也下落不明。

《選編》的第九章選錄有羅明堅用漢文以對話形式編寫的《天主聖教實錄》各章標題的拉丁文譯文。書中對話者一方為西方教士，一方為中國異教哲學家。應特別指出的是，書中提到孔子的名字，這是孔子的名字第一次出現於在歐洲發表的西方人的著作中。在《實錄》題為〈解釋魂歸四處〉（重刻本為〈天主聖性〉）的第七章中，西方教士論證神的兩則律法，即一、信仰和敬奉真神；二、你所不願人加諸己者，也不要加諸人。對話中的中國哲學家說：「其中第二條我早已從我們孔夫子的著作中知道了。」^⑤這兒指的是孔子所說的「己所不欲，勿施於人」（《論語·衛靈公15·23》）。

肆

在明清之際來華的耶穌會士中，最重要、也最有名的人物莫過於利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）了。他是耶穌會在華傳教活動的奠基人，他提出和推行了迎合中國儒家學說、尊重中國禮

俗的傳教方針。他研讀中國經書，進行廣泛的科學研究、著述和翻譯活動，躋身於當時的上層知識界，最後扣開宮廷大門，從而使他的傳教活動取得合法地位。方豪先生把他這一整套傳教的作法稱為「擒賊先擒王的政策」²⁶，此說雖流於粗鄙且帶侮辱意味，倒也說到了點子上。

在四庫全書收入的明清間耶穌會士的十二部科學譯著中，屬於利瑪竇的有三種，即《乾坤體義》、《圓容較義》和《幾何原本》。編入書目的十種哲學和神學譯著中，利瑪竇占了五種：《天主實義》、《畸人十篇》、《廿五言》、《辨學遺牘》和《交友論》。他的政策取得成功的關鍵一方面是由於他高深的「西學」修養和強烈的傳教意識，這是成功的基礎。另一方面，他對中國語言和文化思想，尤其對儒學的研究和所達到的水平，他的儒雅風度，他由此而在上層知識界所產生的廣泛影響，也是他取得成功的決定性因素。

科學知識和所有學術活動對利瑪竇而言只是傳教手段，他在致當時官至銓部的虞淳熙的信中說：「象緯之學，特是少時偶所涉獵；獻上方物，亦所攜成器，以當羔雉，其以技巧見獎借者，果非知寶之深者也。若止爾爾，則此等事，於敵國庠序中，見為微末，器物復是諸工人所造；八萬里外，安知上國無此？何用泛海三年，出萬死而致之闕下哉？所以然者，為奉天主至道，欲相闡明，便人人為肖子，即為大父母得效涓埃之報，故棄家忘身不惜也。」²⁷

同樣，他的儒學研究也是為了傳教這個明顯的實用主義目的。儒學不僅是他接近中國知識界，與中國知識界認同的基礎，他還極力在儒學中尋找與基督教義相同或相近的東西，而且用儒學概念解釋基督教義或者賦予儒學概念以基督教的內容。有的學者認為，在明末儒、釋、道三教合一的潮流中，利瑪竇試圖排釋、道而與儒融合，建立基督教和儒教的合一學說，這個學說包括儒家的社會倫理

成分和基督教神學²⁸。客觀上分析，這種說法不無道理，但利瑪竇主觀上並沒有此一願望；最多只不過是徐光啓所說的「補儒易佛」而已。這一點他在1609年致巴范濟（Francesco Pasio, 1551-1612）的信中說得很清楚：「文人教派（按即儒家）很少談及超自然的事，但它的倫理思想跟我們卻幾乎完全一致。因此，我在我寫的書中已對此表示讚賞並利用它來批駁其他教派（按即釋、道二教）我避免批評它（按即儒家學說），而是盡力對它與我們神聖信仰衝突的地方加以解釋……不過我從未忘記對文人們背離古人的新見解提出質疑。」²⁹他在另一個地方說得更明白：「學者派別（按即儒家）的學說——除了少數地方——並不與基督教原則對立，這樣一個派別可能從基督教義獲得益處，也許會由此而得到發展和臻於完善。」³⁰

這兩段話除了證明我們上面的論斷，還可以看出他對中國各種思潮的態度：一、贊成儒家並利用它反對釋、道；二、贊成古儒，反對背離古儒的新見解，後者暗指宋明理學。利瑪竇之後來華的耶穌會士除了少數例外，不僅繼續推行他的傳教政策，而且也繼承了他尊儒反佛、反道以及反對宋明理學的立場。

利瑪竇對儒家學說的評價主要記載於他生前用意大利文寫就，死後由金尼閣（Nicola Trigault, 1577-1628）譯成拉丁文並增寫最後兩章編定出版的《基督教遠征中國史》（*De Christiana Expeditione apud Sinas, Augsburg 1615*）；他的主要神學著作《天主實義》則反映了他利用儒學概念宣揚基督教義，以及他揚儒、反佛、反道和反宋明理學的觀點。在對這兩部主要作品中，關於儒學的言論進行分析之前，首先討論一下上文曾提到的他的四書翻譯問題。

有的文獻稱，利瑪竇曾將四書譯成拉丁文。如當時被稱爲「西來孔子」的艾儒略（Julius Aleni, 1582-1644）於利瑪竇死後

不久，在他用漢文寫的〈大西西泰利先生行跡〉一文中稱：「利子嘗將中國《四書》譯以西文，寄回本國。國人談之，知中國古書，能識真原，不迷於主奴者，皆利子之功也。」^⑳利瑪竇本人在1593年12月10日致耶穌會長阿瓜維瓦的信中提到，范禮安曾請他翻譯四書^㉑。1596年，范禮安親自寫信告訴會長，利瑪竇正在著手翻譯四書，並且說，1594年利瑪竇曾向他出示過已完成的大部分譯稿^㉒。按照這兩封信的說法，利瑪竇正在翻譯四書，並有部分成稿。方豪先生在他的《中西交通史》中說：「據費賴之司鐸著《在華耶穌會士列傳》（本文引用原著）^㉓則利氏曾將四書譯為拉丁文，寄回本國。時萬曆二十一（一五九三）年，恰當十六世紀末。」^㉔經查閱費賴之的《在華耶穌會士列傳》，關於利瑪竇四書譯事的記述被列於利瑪竇傳內譯著一覽表第24項。現根據法語原文將該項全文翻譯如下：

「24•利瑪竇神甫於1593年將中國稱為四書（Quatre livres）的名著譯成拉丁文，其間並加有簡短注釋，用的題目為Tetrabiblion Sinense de moribus（關於中國禮俗規範的四部書）。（Trigault, Expèd. p.578）每個來中國的傳教士都應該標注和熟讀它。我們不知道，譯文是否已經付印或者有抄本保存下來。」^㉕

費賴之在括號內注明材料援引自Trigault, Expèd., p. 578，即利瑪竇和金尼閣合著的《基督教遠征中國史》，第578頁。費賴之沒說明他用的什麼版本，經查奧格斯堡（Augsburg）1615年拉丁文初版本，在第334頁記述了利瑪竇的四書譯事：

「利瑪竇神甫根據中國四書所撰的拉丁文改寫本（latina paraphraisi）以及他作的生動注釋，對於我們研究中文著作也有不少指導意義。」

上述文獻的記述，除了艾儒略的《大西西泰利先生行跡》以

外，都沒有完全肯定利瑪竇譯完全部四書³⁷。我很同意美國學者孟大衛的論斷，他說：「然而更爲可能的是，利瑪竇的改寫本是未完成的、爲新來耶穌會士學習中文使用的工作手稿。在這個過程中，手稿爲後來的耶穌會士輾轉相傳和應用，在手稿不斷完善的過程中，《中國哲人孔子》則是其最後階段。」³⁸孟大衛先生補充說，他的這個論斷又爲德禮賢所證明，後者也認爲，利瑪竇的翻譯手稿有極大可能成爲《中國哲人孔子》的最初基礎和核心³⁹。當然，要對此提出疑問也並非不可能：《中國哲人孔子》序言的第二部分第三、第十二兩章專門敘述利瑪竇在華的傳教活動和著述，卻隻字未提他的四書譯事。

伍

《基督教遠征中國史》⁴⁰於1615年在德國奧格斯堡出第一版。由於這是一個久居中國、熟悉中國文化的目擊者關於中國和耶穌會在中國的傳教活動的真實記述，一問世便引人注目，於1616、1617、1623年連續再版，1684年又重印一次。該書印行後十年之內便被譯成六種歐洲語言，1616年被譯成法文並在當年出版，接著於1617、1618年連續兩次重版，最後於1684年又重印一次。德文本於1617在奧格斯堡問世，西班牙文本於1621年分別在塞維利亞和利馬出版，意大利文本於1622年在那不勒斯出版，1625年在倫敦出版了一種英文節譯本，英文全譯本直到1942年方才問世。

《基督教遠征中國史》全書共五卷，第一卷是關於中國情況的報導，關於儒學的介紹主要集中在該卷的第五、第十兩章。歸納起來，利瑪竇主要從四個方面評述儒學。

一、孔子——一位「可與西方異教哲人相比並超過其大多數的中國哲人」

利瑪竇介紹說：

「在所有中國哲人之中，孔子是最受人稱道者。他生於基督降生前551年，活了七十一歲。他以自己的著作和授業以及堪為楷模的行為，激勵著所有的人去追求道德。就其清醒的理智和有節制的生活方式而言，他的同胞認為他超過各國所有被視為神聖和道德高尚的人。如果我們考察一下他那些載入史冊的言行，我們就不得不承認，他可以與我們的異教哲人相比，而且可能超過其中的大多數人。」^{④1}

孟大衛先生認為，利瑪竇在這兒所說的「我們的異教哲人」是指以柏拉圖、亞里斯多德為代表的古希臘哲學家^{④2}。如果就孔子和柏拉圖等人對各自的文化所產生的影響而言，這一推斷當是可以成立的。關於孔子在中國的地位，利瑪竇說：

「中國有學問的人非常景仰他，以致不敢對他的話提出異議。他們以他的名義起誓，如像以一個萬有的主宰的名義起誓，隨時準備實踐他的話。不僅作為一個階層的哲學家，連歷代的君主也給予他一個人所能得到的最高敬意。」^{④3}

在另一個地方，他稱孔子為「中國聖哲之師」^{④4}、「哲學家的先師」^{④5}。

二、儒學——道德哲學

利瑪竇認為，在中國人所熟悉的各種各樣的學科中，「道德哲學是唯一高深的學問」^{④6}。關於道德哲學的內容，他作了如下說明：

「被稱為中國聖哲之師的孔子，把更古的哲學家著作匯編成四部書，他自己又撰寫了五部。他給這五部書題名為『經』，內容包括過正當生活的倫理原則、指導政治行為的教誡、習俗、古人的榜樣、他們的禮儀和祭祀，以及甚至他們詩歌的樣品和其他類似題材。在這五部書之外，還有一部匯編，這位大哲人和他的弟子們的教誡，但並沒有特殊的編排。它主要是著眼於個人、家庭和整個國

家的道德行為，在人類理性光芒之下對正當道德實踐加以指導。這部書是從前面提到的那四部書節錄下來的摘要，被稱為『四書』。孔子的這九部書是中國最老的叢書，它們是用象形文字寫成的，為國家未來的美好和發展而集道德教誡之大成；別的書都是由其中發展出來的。」^{④7}

這兒對四書形成的敘述是錯誤的，說《論語》是四書的摘要尤其荒唐。至於稱孔子作五經，利瑪竇顯然是沿用所謂孔子修治六經（《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》）這一傳統說法。撇開這些技術性問題不談，總的說，他對四書、五經內容的介紹是大致不錯的，他特別強調了三點：

首先，《論語》的主旨在闡明「個人、家庭和整個國家的道德行為」。換句話說，這是一部討論個人行為準則、人際關係準則和政治倫理問題的書，這些問題都屬於實踐倫理學範疇。後來，西方思想家把孔子的哲學，即儒學幾乎等同於道德哲學，等同於倫理學，應當說，利瑪竇實為發其端者。

其次，關於《論語》中道德問題的討論，他解釋說，這是「在人類理性光芒之下對正當道德實踐加以指導」。上文提到，他曾說過：「倫理學這門科學只是他們在來自自然之光的照耀下，所達到的一系列混亂的格言和推論。」關於這兒所稱「理性之光」、「來自自然之光」的含義，上文已作過說明。另外，利瑪竇在他的書中還使用過「良心之光」、「良心內在的光明」、「內在智慧」^{④8}等，所有這些概念跟理性之光一樣，指的都是一個意思。羅明堅只是從翻譯上反映了他的自然神學觀點，利瑪竇則是明確無誤地用自然神學觀點來評述儒學。

第三，《論語》「集道德教誡之大成；別的書都是由其中發展出來的」。利瑪竇敏銳地看出，《論語》（無疑也包括其他經典）是儒學的基本經典，儒學的其他著述只是對這些經典的詮釋。因

此，「只要揭示一種思想的古老性，就可以樹立起一個權威，藉以使同時代中國人接受對於經典的重新詮釋」⁴⁹。正是基於這種認識，利瑪竇便給儒學概念加進基督教內容，以證明基督教真理在中國是古已有之，使中國人較容易地接受基督教義，從而達到傳教目的。

三、儒家——一種教派

利瑪竇稱儒家為儒教，並將它與佛教和道教並列，他說：

「儒教是中國所固有的，是國內最古老的一種。它主宰著國家，有著大量文獻，遠比其他教派有名。就個人來說，中國人並不是選擇這一宗教，而是在研究學問時吸收它的教義。凡做學問有了名氣的人或者甚至一般從事學問研究的人，沒有一個人再相信別的教派的。孔子是哲學家們的先師，據他們說，發現哲學這門學問的乃是孔子。他們不崇拜偶像，也沒有偶像。然而，他們的確相信有一位神在維護著和管理著世上的一切。」⁵⁰

在這段話裡，利瑪竇向歐洲天主教內外讀者所傳達的信息是非常重要的：所謂儒教即研究孔子學說的哲學家群，他們在治理著整個中國；他們不崇拜偶像，卻相信一個主宰萬物的神。這無異於說，迎合儒家學說、接近這個治理著中國的學者群，是傳播基督教信仰的最可靠的途徑。而且儒教也並非邪說，跟這樣一個教派共處也並非迎合異教。他在另一個地方更明確地指出：

「在歐洲已知的所有異教徒教派中，我不知道有什麼民族在其古代的早期比中國人更少犯錯誤的了。從他們歷史一開始，他們的書籍中就記載著他們所承認和崇拜的一位最高的神，他們稱之為天帝，或者加以其他尊號，表明他既管天也管地。」⁵¹

接著，他進一步為儒教辯護說：

「人們可以深信不疑，許多古代中國人受到上帝的恩寵，藉助於那種特殊的幫助在自然法中得到拯救。這種特殊幫助——據神學

家們說——是一定會給予一個人的，只要他按照自己良心光芒的指引，去做他為得到拯救而能夠做的一切。他們已經努力這麼做了，這一點完全可以從他們四千多年的歷史中得到證明。⑤2」

利瑪竇在這兒所稱的自然法是指區別於摩西所頒布的神賜律法、人靠理性所認識到的行為規範。所謂良心的光芒，上文已提及，即指理性的光芒。可見，利瑪竇仍舊從自然神學角度來觀察他將之作爲宗教對待的儒家的。不過，在他看來，儒教不同於其他異教，它的宗旨符合基督教義。他說：「儒家這一教派的最終目的和總的意圖是國內的太平和秩序。他們也期待家庭的經濟安全和個人的道德修養。他們所闡述的箴言確實都是指導人們達到這些目的的。完全符合良心的光明與基督教的真理。」⑤3不僅如此，利瑪竇認爲，孔子說的「己所不欲，勿施於人」一語是在解釋耶穌關於仁愛的第二誡：「你們要別人怎樣對待你們，就得怎樣待別人。」⑤4

利瑪竇一方面稱頌儒教，一方面則極力貶抑佛教和道教。他的目的是很明顯的，藉助於在他看來不啻爲「國教」的儒家傳佈基督教，而佛、道兩教，尤其佛教，則被他視爲危險的、必須戰勝的競爭對手，儘管他也承認佛教的教義和禮儀在許多方面跟基督教是一致的⑤5。

四、「儒教目前普遍信奉的學說」來自「偶像教派」

這是利瑪竇對從宋代到當時主宰著中國思想界的宋明理學的描寫。他把它跟他所稱的「真正的儒家」亦即把所謂「古儒」與「新儒」對立起來。他不是把後者看成前者的發展，而是認爲後者背叛了前者。他說，「真正的儒家並不告訴人們，世界是什麼時候、以什麼方式，以及由誰所創造的」⑤6。而「儒教目前普遍信奉的學說」則不然，它認爲「整個宇宙是由同一種本質（Substantia）構成，此本質之創造者與天地、人獸、草木以及四元素一起構成一個互相關聯的實體，每一個別事物都是此一巨大實體的一部分。從這

一本質 (Substantia) 的統一性中可以推知遍及於各個成分的愛；由此，如果有人願意，他可以達到與神相同的品格，因為他本來就是與神一體的。我們在駁斥這種謬說，不僅從理性上而且也根據他們自己古代哲人所留下的全部論證。」⁵⁷

這段話可謂是利瑪竇對於宋明理學扭曲、混亂的描述。從他那個時代算，五個世紀以前，恰好是程顥 (1032—1085)、程頤 (1033—1107)、朱熹 (1130—1200)、陸九淵 (1139—1192) 活動的時代。但理學並非如利瑪竇所說是偶像教派，恰恰相反，它是反對他所稱的偶像教派的佛教和道教的，但他們的理論中的確含有釋、道成分，因為他們的反佛是「入室操戈，吸收改造釋道哲理」，從而「進行內在批判」的⁵⁸。以上下文看，利瑪竇所說整個宇宙所由「構成」(應該說是「產生」)的共同「本質」就是朱熹理論體系中的理或太極。從下面朱熹的兩段話中也許可以看得出利瑪竇所反映的理學的扭曲形象的影子：

「人物之生，同得天地之理以為性(本質—引者注，下同)，同得天地之氣以為形(形體)。具不同者，獨人於其間得形氣之正而能有以全其性。」⁵⁹

「萬物皆有此理，理皆同出一源。但所居之位不同。則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，物物各具其用，然莫非一理之流行也。」⁶⁰

這個「無所適而不在」⁶¹的理統攝著整個宇宙，使宇宙成爲一個「互相關聯的實體」。它「如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見」⁶²。人，獨得「形氣之正而能有以全其性」。這兒所謂「全其性」即《中庸》說的「盡其性」。按照朱熹的解釋，一個人只要能盡其性，使自己臻於完美，達到「德無不實」、「無人欲之私」，完全實現「天命之在我者」之性，便可以「盡人之性」、盡物之性，便可以「與天地並之爲三也」⁶³。這大概就是利瑪竇所

說的「推知遍及於各個部分之愛」和「與神相同的品格」吧。利瑪竇對宋明理學的批判，主要見於他的漢文著作《天主實義》，下文還將提到。

陸

利瑪竇的《天主實義》是繼羅明堅的《天主聖教實錄》以後，又一部用教理問答式對話寫成的漢文神學著作，但它流傳之廣、影響之大卻遠非後者所能比及。它最初以《天學實義》為題，於1595年在南昌刻印發行，後改稱《天主實義》，於1601、1604年兩次在北京重刻，1605和1606年間又在杭州重刻。利瑪竇死後，李之藻（1569—1630）把它收入他於1629年編輯出版的《天學初函》。在此期間，又流傳到日本、越南和朝鮮。後來，法國神甫雅奎（Claude Jacques，1688—1728）把它節譯成法文，以Entretiens d'un lettré chinois et d'un docteur européen（《中國學者和歐洲博士對話錄》）為題，收入Choix de lettres edificantes（《參考文選》Bruxelles 1838）。不過，此譯文過分自由，大傷原意。

嚴格地講，這不是一部教理問答，因為它所討論的問題並非基礎教義，而是，如利瑪竇所說的，那些可以用自然神學或人的理性推論、用現有的儒學概念所能夠證明的基督教信條。如：上帝——天地的創造者、靈魂不死、天堂地獄的存在等。《天主實義》的重點是對於被視為傳佈基督教信仰的障礙的釋、道兩教和宋明理學的批判，這佔了近一半的篇幅。本文討論的重點是利瑪竇如何用儒家概念論證基督教信條，反過來講也可以說，他如何給儒學概念以新的、基督教的解釋。

一、對「上帝」的新解釋

上帝又稱為帝、天帝，是中國古代對至上神的稱謂。見於甲骨

卜辭、戰國策、詩、書、易、禮等文獻中。利瑪竇主要用上帝這個大量出現於《詩》、《書》等儒家經典中的概念，來比附基督教信仰的Deus，即耶穌會譯稱的天主。他首先認定，「吾天主乃古經書所稱上帝也」。接著，他援引儒家經典論證說：

「《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，所以事上帝也。』……《周頌》曰：『執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。』又曰：『予皇來牟，將受厥明，明昭上帝。』《商頌》云：『聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。』《雅》云：『維文王，小心翼翼，昭事上帝。』《易》曰：『帝出乎震。』夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？《禮》云：『五者備當，上帝其饗。』又曰：『天子親耕；乘盛鉅鬯，以事上帝。』《湯誓》曰：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』……《金縢》周公曰：『乃命於帝庭，數佑四方。』上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。」

最後，他得出的結論是：

「歷觀古書而知上帝與天主特異以名也。」⁶⁴

在對上述引文的討論以前，首先有必要說明一下關於Deus的翻譯問題。耶穌會內外對此曾有過幾度爭論，最後確定，捨棄「上帝」，只用天主，以避免與古代中國人信奉的至上神相混淆。「天主」一詞也是借用的中國原有詞語，《史記·封禪書》曰：「八神：一曰天主，祠天齊。」另外，也不准用「天」來稱謂Deus，因為有的耶穌會士和後來在「禮儀之爭」中反對利瑪竇的多明我會教士認為，中國人所敬的天是仰面可見的蒼天，是物質性的。這就是在上述引文中利瑪竇兩次把上帝與天區分開來的原因。實際上，這種區別是不必要的，因為「天」的含義很多，其中之一便是天帝，亦即上帝。如《書·泰誓上》：「天佑下民。」1704年11月20日教皇格勒門一一（Klemens XI，1700—1721年在位）頒發「聖諭」正式確認使用天主，禁用上帝和天。鴉片戰爭後傳入中國的

新教則接受了上帝這個概念，一直沿用至今。

從基督教歷史上看，利瑪竇借用當地民族原有概念稱謂基督教所信仰的神的作法完全來自使徒保羅。《新約·使徒行傳17》載，保羅來到雅典，看到滿城偶像心裡十分難過。他在會堂、廣場不斷與人發生爭執，人們不相信他傳佈的耶穌和他復活的福音。保羅站在亞略巴古議會會堂說：「雅典居民們，我知道你們在各方面都表現出宗教熱情，我在城裡到處走動，觀看你們崇拜的場所，竟發現有一座祭壇，上面刻著：『獻給不認識的神。』我現在要告訴你們的就是這位你們不認識、卻在敬拜的神。這位創造天、地和其中萬物的神乃是天地的主。」保羅使雅典人認識他們所「不認識的神」，而利瑪竇則是讓中國人認識中國古代經書記載著而為他們所忘記的上帝，兩者都是為了讓當地人在他們所熟悉神靈的名義下信奉基督教的神。

在中國宗教史上，所謂「老子化胡說」與利瑪竇的「上帝即天主」說，也有異曲同工之妙。佛教最初傳入中國時，一度被視為是黃老神仙術的一種，於是出現「老子入夷狄為浮屠」之說；佛教自己也附於黃、老，以便在中國傳統信仰的名義下傳播自己的教義。看來一種外來宗教要得到傳播，迎合和憑靠當地思想文化傳統，是一條必由之路。

二、對「仁」的新解釋

「仁」是儒家的核心概念，它在《論語》中出現了一〇九次，孔子對它的解釋也因人而異。張岱年先生認為孔子所說「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也6·3》）便是他規定的仁的界說⁶⁵。今從其說立論。在中國歷史上，人們往往根據自己的需要對它作出解釋，如孟子釋仁：「仁者，人心也。」⁶⁶這與他強調個體人格修養是一致的。董仲舒：「仁者，愛人之名也。」⁶⁷他強調是施愛予人。朱熹：「仁者，愛之理，心之德也。」⁶⁸他解釋說：

「『仁者愛之理』，理是根，愛是苗。」⁶⁹他引用程頤的話說：「程子曰：『心如谷種，其生之性，乃仁也。』生之性，便是『愛之理』也。」⁷⁰他從他的理學出發，把仁看成是先天觀念。利瑪竇對這種引古籌今的作法是很熟悉的，他曾說過，在中國「凡希望成爲或被認爲是學者的人，都必須從這幾部書（按指五經、四書）裡導引出自己的基本學說」⁷¹。也許可以說，利瑪竇主要不是從中引出，而是向裡加進自己的學說，他解釋說：

「夫仁之說，可約而二言窮之曰，愛天主、為天主。」⁷²

他在他的《廿五言》中對此作了詳細解釋：

「夫仁之大端在於忝愛上帝。上帝者生物原始、宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善而無少差謬，是以一聽所命，而無俟強勉焉。知順命而行，斯謂之智……君子不獨以在我者度榮辱、卜吉凶而輕其在外，於所欲適欲避，一視義之宜與否。雖顛沛之際，而事上帝之全禮無須臾間焉。」⁷³

在這短短的一段話裡，利瑪竇從仁即愛上帝這一全新命題出發，也給予了信、智、義、禮以全新的內涵，這種近於文字遊戲的牽強解釋是很明顯的，無須贅言。

三、對「孝」的新解釋

利瑪竇對孝的解釋，可以說是一個儒學和基督教義合一的命題，他寫道：

「凡人在宇內有三父：一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三君之旨者，不孝子也。」⁷⁴

他在這兒把對神的敬、對君的忠和對父母的孝都列在了「孝」這個概念之下。不過，這跟孔子講的「邇之事父，遠之事君」（《論語·陽貨17·9》）倒也是一致的，只是他外加上了敬神一項，而且把它提得高於其餘兩者。他解釋說，假如「三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己、弗顧其上，其為之子者，聽其上

命，雖犯其下者，不害其為孝也」。但是，「若從下者違其上者，固大為不孝也」⁷⁵。表面上看來，利瑪竇似乎是把神命、君命置於父命之上，實際上是把神命置於至高無上的地位。接著他補充說，天主「化生天地萬物」，乃「大公之父也；又時主宰安養之，乃無上共君也。世人弗養弗奉，則無父無君，至無忠、至無孝也」⁷⁶。這樣的孝跟孔子所說的「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（《論語·子路13·8》）已大有區別。但是，它也不同於耶穌對他的門徒們的訓誡：

「如果有人到我這兒來而又不鄙棄父母、妻子兒女、弟兄姐妹、甚至自己的生命，他就不能作我的門徒。」⁷⁷

相比之下，利瑪竇對於中國人的態度是很寬容的，他認為「有愛父母不為天主者，茲乃善行，非成仁之德也」⁷⁸。他甚至容許基督徒祀祖祭孔，他說，這種在死者墓前上供的作法似乎不能指責為瀆神，而且也許並不帶有迷信色彩；因為「他們這樣做是為了孩子們以及沒有讀過書的成年人，看到受過教育的名流對於死去的父母如此崇敬，就能學會尊重和供養自己在世的父母」⁷⁹。他指出，祭孔是為了「表明他們對他著作中所包含的學說的感激」，正是這種學說使他們得到學位，從而使國家得到大臣、具有公共行政權威。當然，利瑪竇說，基督徒如果「以救貧濟苦和追求靈魂的得救來代替這種習俗，那就似乎更要好得多」⁸⁰。

四、對「誠意」的新解釋

「誠意」是《大學》中的一個重要概念，書中解釋說：「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。」（《大學·6》）這段話的意思是，一個人應不斷純潔自己的意念，達到善善因其為善、惡惡因其為惡這樣一種高度自覺的精神境界。這兒的「意」是個一般概念，按照朱熹的解釋，即「性之所發也」。「誠意」即「實其心之所發，欲其必自慊而無

自欺也」⁸¹。利瑪竇混淆一般和個別概念提出論題：「解釋意不可滅並論死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所為善惡」。在這個標題下的一章中有一段對話：

中士曰：「夫因趨利避害之故為善禁惡，是乃善利惡害，非善善惡惡正志也。君子為善無意，況有利害之意耶？」

這兒的「無意」用得令人費解，從上下文看應是指沒有個人功利目的，「意」在這兒含義是具體的、有所指的。接著，利瑪竇讓西士對答：

西士曰：「彼滅意之說，固異端之詞，非儒人之本論也。儒者以誠意為正心、修身、齊家、治國、平天下之根基，何能無意乎？……儒學無誠意不能立夫！設自正心至平天下，幾所行事，皆不得有意，則奚論其意誠乎虛乎？」⁸²

利瑪竇用「誠意」駁斥「無意」、「滅意」，顯然是耍了一個小小的詭辯術：偷換概念。即把「誠意」之意——一般概念——與「無意」之意——個別概念——等同了起來，從而在堅持「儒者之本論」的名義下傳佈基督教義。其實，利瑪竇應該肯定他所理解的那種「為善無意」的，因為為善因其善、避惡因其惡，這也是基督教徒所追求的完美品格。萊辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781）在他的著名神學論文《論人類教育》中曾經指出：「它將到來，它一定會到來——那完美的時代。到那時，人的理智越是深深感到有一個日益美好的未來，他便越是無須向未來乞求他的行為的動力；因為他行善只因其為善，而不是為了企圖由此得到任何報償，而以往這種報償卻僅僅能夠吸引和捕捉住他那疑惑不定的目光，使之認識到更高的內在報償。」⁸³利瑪竇不是啟蒙思想家，在他那兒人對於健康理智和完美品格的追求並不佔重要地位，重要的是首先成為教徒，甚至為了證明天堂地獄之存在，他倒是可以犧牲這種追求的。

五、在人性論上與朱熹相遇

利瑪竇儘管反對宋明理學，但他的人性論觀點卻與朱熹極其相似。他說：

「若論厥性之體與性，均為天主所化生而以理為主，則俱可愛可欲，本善無惡矣。至論其用機，又由乎我，我或有可愛、或有可惡，所以異。則用之善惡無定焉，夫所謂情也。」⁸⁴

試比較以下朱熹的說法：

「天之生此人，無不與之以仁、義、禮、智之理，亦何嘗有不善？但欲生此物，必須有氣，然後此物有以聚而成質；而氣之為物，有清濁昏明之不同。稟其清明之氣，而無物欲之累則為聖；稟其清而未純全，則未免微有物欲之累，而能克以去之，則為賢；稟其混濁之氣，又為物欲之所蔽而不能去，則為愚、為不肖。」⁸⁵

朱熹又把天賦予人之性稱作「天地之性」，這相當於利瑪竇所稱天主「所化生」之性，兩者都認為這是善的。朱熹把「理與氣雜」，「聚而成質」的個體之性稱作「氣質之性」，這種性是「善惡有所分」的⁸⁶，這就是利瑪竇所稱的「善惡無定」的「用機」。我們看到，利瑪竇恰當地使用中國哲學中的範疇「用」來表示人性之已發。但是朱熹和利瑪竇畢竟各有其不同的哲學傳說，前者的人性論實際上繼承董仲舒的聖人之性、斗筭之性和中民之性的人性界說，和王充的性三品說，他的新發展在於他以解釋性並從他的理氣本體論出發，把人性分作天地之性和氣質之性，從宇宙本體上論證人性。利瑪竇的人性論跟把人性看成是神性的經院哲學不完全相同，他從亞里斯多德的靈魂階梯說出發，更重視人性中的理性，他說：

「西儒說人云，是乃生覺者能推論理也。曰生以別於金石，曰覺以異於草木；曰能推論理以殊乎鳥獸。」⁸⁷

在另一地方，他又說：

「明道之士皆論魂有三品：下品曰生魂，此只扶所賦者生活長大，是為草木之魂；中品曰覺魂，此能扶所賦者生活長大，而又使之以耳目視聽，以口鼻嗅嗅，以肢覺物情，是為禽獸之魂；上品曰靈魂，以兼生魂、覺魂，能扶之長大及覺物情，而又能俾所賦者推斷事物、明辨禮義，是為人類之魂……凡物非徒以貌相定本性，乃惟以魂定之。始有本魂，後為本性。」⁶⁸

不知利瑪竇是否讀過《荀子》，他在這裡用以界定人性而間接引述的亞里斯多德《論靈魂》中的論點，與荀子幾乎完全一致，荀子寫道：

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知亦且有義，故最為天下貴也。」⁶⁹

所不同者，荀子多用了一個中國哲學所獨有的表示「聚以成質」的概念「氣」，他在這兒是給人下定義。亞里斯多德是根據生命的三個階梯劃分三種不同品格的靈魂。利瑪竇則把後者作為他界定人性的根據。這兒真是巧遇，利瑪竇在人性論上與朱熹相遇，前者借以界定人性的亞里斯多德的靈魂階梯說，又與荀子為界定人類屬性而對自然所作的分類相遇，從而利瑪竇又間接地與荀子相遇。

六、與宋明理學對立

上文提到，利瑪竇在《天主實義》中用了大量篇幅批判釋、道兩教和宋明理學。在某種意義上講，《天主實義》可謂一部褒儒貶佛、尊古儒排宋儒的代表作。利瑪竇所攻擊的這些對象，其間差異儘管很大，但有一個共同點：它們，尤其佛教和理學都有各自的描述和論證世界生成、萬物起源的理論體系，而且，這些體系從根本上是與基督教的一神信仰和上帝創世說相對抗的。關於利瑪竇對佛、道的攻擊，限於本文論題，不可能作深入討論，僅錄其言，說明他這種態度在極大程度上是出於一個宗教徒對異教的本能偏見：

中士曰：「拜佛教、念其經全無益乎？」

西士曰：「奚啻無益乎！大害正道，維此異端……一家止有一長，二之則罪；一國惟得一君，二之則罪；乾坤亦特有一主，二之豈非宇宙間重大犯罪乎？」^⑩

在對理學的批判中，利瑪竇首先將之與古儒對立起來，他借西士之口說：

「余雖末年入中華，然視古經書不怠，但聞古先君子敬恭於天地之主宰，未聞有尊奉太極者，如太極為主宰萬物之祖，古聖何隱其說乎？」^⑪

然後，他針對理學的本體概念「理——太極」主要提出了三個反對理由：

(一)「有物則有物之理，無此物之實，即無此理之實」。他的理由是「夫物之宗品有二，有自立者，有依賴者」，「凡自立者先也，貴也；依賴者後也，賤也。」而理「亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉？」「若以虛理為物之原，是無異乎佛老之說」^⑫。

(二)「理無靈無覺，則不能生靈生覺」。他說：「請子察乾坤之內，惟是靈者生靈，覺者生覺耳。」他對天主和理作了比較：「天主雖未嘗載有萬物之情，而以其精德包萬般之理，合衆物之性，其能無所不備也。雖則無形無聲，何難化萬匯哉？理也者則大異焉，是乃依賴之類，自不能立，何能包含靈覺，為自立之類乎？」^⑬

(三)「理卑於人，理為物而非物為理也」。他引用孔子的話說：「人能弘道，非道弘人也。」他的結論是：「如爾曰理含萬物之靈，化生萬物，此乃天主也，何獨謂之理，謂之太極哉？」^⑭

利瑪竇在這兒所玩弄的概念遊戲，一眼便可看穿。他將作為精神本體的理與作為事物內在秩序的理混為一談，然後以後者的局限生來否定前者作為本體存在的無限性。上文提到，利瑪竇是用自然法（*lex naturalis*）解釋古代中國人的道德行為規範，是以自然神學觀點評價儒家的倫理思想的。但從他對理學的態度看，他對此並

不認真。自然法與自然神學存在著某種聯繫，聯繫的紐結便是理性。

利瑪竇應當知道，對於自然法的解釋，基督教神學家是從斯多噶派接受過來的。斯多噶派認為，自然這個概念與最高理性的永恆法則（*lex aeterna*）是一致的，因此永恆法則也就是確立於人的自然理性之上的法則，即自然法（*lex naturalis*）。中世紀基督教早期神學家，接受了斯多噶派的自然法觀念，不過，他們把永恆法則改為創世上帝，作為永恆法則的制定者，而把自然法解釋為置於人的本性中的基本秩序。

但是，關於永恆法則中起主導作用者是理性還是上帝意志，一直是中世神學爭論的一個問題。自然神學的提出者托馬斯·阿奎那認為，在永恆法則中起主導作用的是理性，而不是上帝意志。晚期經院哲學家的看法則相反，把主導作用歸之於上帝意志。利瑪竇既然承認，古代中國人在自然法中得到拯救，既然認為中國古經書中的上帝即基督教的Deus，既然發現儒家經典中存在著某些與基督教義相近的東西，那麼，他本應與從斯多噶派到托馬斯·阿奎那這條軌跡相平行，從古經書，尤其從《易經》到朱熹連成一條線。他當會發現，不論從那層意義上解釋，朱熹的作為解釋世界的精神本體和社會倫常秩序的道德本體的理，恰恰可以與上述永恆法則（*lex aeterna*）或者上帝（Deus）相比。

讓我們看看那位不懂漢語，更不能直接閱讀漢文文獻的萊布尼茨在閱讀了利瑪竇的繼承人龍華民（Nicolas Longobaldi，1559—1654）關於朱熹的理概念的極度扭曲的敘述以後，對理的理解，他寫道：

「根據所有這一切，人們為什麼不說，理即我們的上帝，即存在、甚至事物本性之終極或者原初根據，即寓於事物之中的所有善者之源，即安那克薩戈拉⁹⁵，以及其他古代希臘人和羅馬人分別稱

之為vous和mens的原初理性呢？」①⑥

萊布尼茨立即看出了朱熹的理之精神屬性和無異於基督教上帝的品格。但是，利瑪竇卻沒有達到這個認識，原因很簡單：他是傳教士，他把上帝看成是信仰對象，而作為啓蒙思想家的萊布尼茨除了把上帝看成信仰對象以外，更認為上帝是解釋和論證世界作為世界而存在的充足理由。固然，利瑪竇也把理與上帝相比，但是比較的結果是他用上帝來取代理；萊布尼茨則不然，他從兩者品格的相近，進而把兩者相提並論，認為兩者都是絕對本體。他說：

「根據所有這一切，難道人們不可說，中國人的理就是我們在上帝的名義下所敬拜的那個絕對本體嗎？」①⑦

柒

現在，我想讓利瑪竇本人把我們領回到我們開始討論他的儒學研究目的時的起點上。他在1604年致耶穌會會長的一封信中寫道：

「這個太極說是新的，是五十年以前（按：此處為『五百年以前』之誤——引者）方才提出來的。如果仔細探討一下，它在某些方面是與對上帝曾經有比較清晰的觀點的中國聖哲相矛盾的。按照他們的說法，我認為它不是別的什麼，而是我們的哲學稱之為第一物質的東西，它絕不是一種本體存在。他們說，它非物，而是萬物的一部分。他們說，它非靈，也沒有理智。儘管有幾個人認為它是事物的原因，但他們指的卻不是本體性的或者是具有理性的東西。這個原因毋寧說相當於被原因引起的原因，而非原因之原因。現在，許多人有另外的看法，發表了許多悖理的意見。因此，對我們而言，最好似乎不是在本書中（按指《天主實義》）攻擊他們，而是改變他們的話的原意，使之符合上帝概念。這看起來不像是我們跟非中國作者走，而更像是我們讓他們跟著我們的觀念走。假如我們攻擊這項原則（太極），那些治理著中國的學者便感到受到了極

大的侮辱。所以，我盡力對他們關於此一原則的解釋，而不對原則本身提出質疑。如果他們最終認識到，太極是本體性的、具有理性的、無限的初始原則，那麼我們雙方便取得了一致：這就是上帝（Deus），而不是指別的什麼。」^⑧

宗教的激情、為信仰而獻身的精神、為達到便於傳教的目的，推動著利瑪竇孜孜不倦地研究儒家學說。然而，宗教偏見和實用主義的態度卻又阻礙他對儒家學說的發展進程作出科學、客觀的分析，使他無法將儒家學說按其本來面貌介紹於歐洲公眾之前。這是令人遺憾的。不過，這是當時許多人都無法衝破的時代的和意識形態的局限造成的。我們不應苛求於一位生活於四百多年以前的學者，何況他又是一個傳教士呢。

注釋

- ① 參閱Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 1, Cambridge / London / New York 1979, P. 168-193; 方豪：中西交通史，第一篇第四、十一、十二、十三各章，岳麓書社，1988年長沙，第64-76、147-185頁。
- ② 參閱J. Needham, 同上書P. 154-167; 沈福偉：中西文化交流史，上海人民出版社，1985年上海，第20-22頁。
- ③ Gaius Plinius Secundus, *Historia naturalis* (dt: *Natürlicher History fünf Bücher*), übers. von H. Eppendorf, Strassburg 1543, S. 193.
- ④ 轉引自沈福偉，第21頁。
- ⑤ Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, VI, 10, 轉引自J. Needham, vol. 1, P. 157.
- ⑥ 同上，P. 158。
- ⑦ 董仲舒：春秋繁露·服制象。
- ⑧ Origenes (Amadantius), *Von der Wahrheit der christlichen*

Religion wider den Heiden Celsum, ins Dt. übers. von J. L. Mosheim, Hamburg 1745, S. 800.

- ⑨ 同上, S. 801.
- ⑩ 轉引自Wolfgang Franke, *China und Abendland*, Göttingen 1962, S. 6; 方豪: *中西交通史*, 第365頁。
- ⑪ 參閱Heinrich Boehmer, *Die Jesuiten*, neu hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt, stuttgart 1957, S. 132.
- ⑫ 轉引自方豪: *中國天主教史人物傳*, 中華書局, 1988, 北京, 上卷, 第60頁。
- ⑬ 同上, 第61頁。
- ⑭ 同上, 第62頁。
- ⑮ Knud Lundbaek, *The first Translation from a Confucian Classic in Europe*, in: *China Mission Studies (1500-1800)*, Bulletin 1, 1977, P.2-11. 本文論及羅明堅四書譯事一段, 主要參考了該文所提供的材料。
- ⑯ A. Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne de Chine*, Shanghai 1932, S. 21.
- ⑰ P. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris 1687, S. 1.
- ⑱ Matteo Ricci / Micolai Trigault, *De Christiana Expeditione apud Sinas*, Augsburg 1615, S. 29.
- ⑲ P. Couplet, S. 1.
- ⑳ 朱熹: *大學章句* • 1。
- ㉑ P. Couplet, S. 1.
- ㉒ 朱熹: *大學章句* • 1。
- ㉓ P. Couplet, S. 1.
- ㉔ 同上。
- ㉕ 轉引自K. Lundbaek, P.9, reference 26.
- ㉖ 方豪: *中西交通史*, 第982頁。
- ㉗ 轉引自方豪: *中西交通史*, 第971頁。
- ㉘ David Mongello, *Curious land, Jesuit accomodation and the origins*

of Sinology, Stuttgart 1985, P.64.

- ②⑨ ⑩ 同上, P. 63.
- ③① 轉引自朱謙之:《中國哲學對於歐洲之影響》, 1983年, 福州, 第68頁。
- ③② Tacchi Venturi, Opere Storiche del P. Matteo Ricci, II, 117, 轉引自 K. Lundbaek, reference 27.
- ③③ Tacchi Venturi, I, 250, 轉引自 K. Lundbaek, reference 28.
- ③④ 括號內為方豪先生夾注。
- ③⑤ 方豪:《中西交通史》, 第1046頁。——方先生所引費文未加引號——筆者。
- ③⑥ A. Pfister, P. 41.
- ③⑦ 《中國大百科全書·宗教卷》(1982年北京/上海)的利瑪竇條下說:「1589年移居韶州, 延師講授《四書章句》, 自行意譯成拉丁文, 並加注釋。1594年初譯竣。這是《四書》最早的外文譯本。」像該卷其他條目一樣, 利瑪竇一條也未附參考文獻目錄, 其根據何在, 不得而知。
- ③⑧ ③⑨ D. Mungello, P. 250.
- ④⑩ 何高濟先生等根據Louis J. Gallagher的英譯本(書名和出版日期為: *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci 1583-1610*, New York 1953)譯成漢文, 書名為:《利瑪竇中國札記》, 中華書局, 1983年北京。譯者譯事嚴肅認真, 參考了Tacchi Venturi和德禮賢分別編定出版的兩種利瑪竇全集, 作了大量注釋, 便於讀者了解當時的人物和事件。本文出自該書的引文, 基本上直接引用何先生譯本, 個別地方根據1615年奧格斯堡拉丁文初版本作了改動。
- ④⑪ Ricci-Trigault, S. 29; 何譯本第31頁。
- ④⑫ D. Mungello, P. 57.
- ④⑬ Ricci-Trigault, S. 29; 何譯本第31/32頁。
- ④⑭ Ricci-Trigault, S. 33; 何譯本第35頁。
- ④⑮
- ④⑯ Ricci-Trigault, S. 29; 何譯本第31頁。
- ④⑰ Ricci-Trigault, S. 33; 何譯本第35頁。
- ④⑱ 這三種概念分別見Ricci-Trigault, S. 177、89; 何譯本第170、87/88頁。

- 49 D. Mungello, P. 64.
- 50 Ricci-Trigault, S. 105; 何譯本第100 / 101頁。
- 51 Ricci-Trigault, S. 104; 何譯本第99頁。
- 52 同上; 何譯本第100頁。
- 53 Ricci-Trigault, S. 109; 何譯本第104頁。
- 54 同上。耶穌的訓誡見《新約·馬太福音》7·12; 《新約·路加福音》6·31。
- 55 Ricci-Trigault, S. 110-111; 何譯本第106頁。
- 56 Ricci-Trigault, S. 105; 何譯本第106頁。
- 57 Ricci-Trigault, S. 106; 何譯本第101 / 102頁。何譯與筆者譯文差別甚大，這主要是對拉丁文詞substantia（英文：substance）的不同理解造成的。substantia的根本含義是本質，另外也有物質義；通用的英文詞典的第一義項都是物質。但用於哲學，無論是substantia還是英文的substance，其含義都是本體、本體存在、本質。
- 58 李澤厚：中國古代思想史論，人民出版社，1986年北京，第221頁。
- 59 朱熹：四書集注·孟子離婁下。
- 60 《朱子語類》卷18，中華書局版，1986年北京，第398頁。
- 61 《朱子文集》卷70，轉引自李澤厚，第233頁。
- 62 《朱子語類》卷94，中華書局版，第2409頁。
- 63 朱熹：四書集注·中庸·22。
- 64 利瑪竇：天主實義，上卷第二篇。
- 65 張岱年：中國哲學大綱，中國社會科學出版社，1982年北京，第256頁。
- 66 《孟子·告子上》。
- 67 董仲舒：春秋繁露·仁義法。
- 68 朱熹：四書集注·論語·學而1·1。
- 69 《朱子語類》卷21，中華書局版，第464頁。
- 70 同上，第469頁。
- 71 Ricci-Trigault, S. 33; 何譯本第35頁。
- 72 利瑪竇：天主實義，下卷第七篇。
- 73 轉引自朱謙之，第131頁。

- 74 利瑪竇：天主實義，下卷第八篇。
- 75 同上。
- 76 同上。
- 77 《新約·路加福音》14·26。
- 78 利瑪竇：天主實義，下卷第七篇。
- 79 Ricci-Trigault, S. 108；何譯本第103頁。
- 80 同上。
- 81 朱熹：四書集注·大學6。
- 82 利瑪竇：天主實義，下卷第六篇。
- 83 G.E Lessing, Gesammelte Werke, Aufbau-Verlag, Berlin / Weimar 1968, Bd. 8, S. 612.
- 84 利瑪竇：天主實義，下卷第七篇。
- 85 朱熹：玉山講義，轉引自張岱年第219頁。
- 86 朱熹：明道論性說，轉引自張岱年第219頁。
- 87 利瑪竇：天主實義，下卷第七篇。
- 88 同上，第五篇。
- 89 《荀子·王制篇》。李約瑟先生把亞氏的靈魂階梯說和荀子給人所下的定義列表加以比較，一目了然。他意在證明中西古代哲學思想存在著接觸點。參閱J. Needham, Vol. 2, P. 22。
- 90 利瑪竇：天主實義，下卷第七篇。
- 91 同上，上卷第一篇。
- 92 93 94 同上。
- 95 安那克薩戈拉（Anaxagoras，前500—428），希臘哲學家。他認為現實世界的產生是由於無限多的其質各不相同的「原初微粒」（Homoiomerien，原意為相似部分，又譯作「種子」；今從德文Urteilchen，譯作現名）在「奴斯」（Nous），即宇宙理性的作用下所進行的旋渦運動。運動的結果使稀與濃、熱與冷、明與暗、乾與濕分離開來，稀的、熱的、明的、乾的結合為高空；濃的、冷的、暗的、濕的相凝而成大地，從而構成有秩序的宇宙。（而這一切都是「奴斯」安排的。）這種宇宙生成說與朱熹的理氣論很相似，朱熹說：「天地初間只是陽陰之氣。這一

氣運行，磨來磨去，磨得急了，便搗許多渣滓；裡面無處出，便結合地在中央。氣之清者便為天。」他又說：「清剛者為天，重濁者為地。」（《朱子語類》卷一，中華書局版，第六頁）萊布尼茨在這兒特別提出安那克薩戈拉，看來並非出於偶然。

⑨⑥ G.W. Leibniz, zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie, ins Dt. übers. von R. Loosen und F. Vonessen, Stuttgart 1968, S. 46.

⑨⑦ 同上，S. 49。

⑨⑧ P. d'Elia, Fonti Ricciane, 3 Bde. Rom 1942-1949, Bd. II, Fußnote S. 297 / 298，轉引自Jacques Gernet, Christum kam bis nach china, ins Dt. über. von Christine Mäder- Viragh, München / Zürich 1984, S. 58 / 59.

對中國大陸天主教的神學與 牧靈反省

張春申著 林瑞琪譯

有關大陸天主教會的各种報導文章相當之多，至於神學反省一類的文章並不怎樣豐富。神學論集已經刊登過我的三篇文章，73期〈教宗職務與至公教會的共融〉，88期〈中國教會的時代訊號〉和95期〈中國天主教會體制的僵局〉。本期刊出第四篇文章。雖然它發表在一九八八年，但主要內容方面仍具意義，唯教會組織方面已有修改，如中國天主教教務委員會已不存在。（張春申附註）

中國近年來的轉變，引起了外國人士的深厚興趣。這種情況在過往也曾發生過。著名的威尼斯行商馬哥勃羅的《東方見聞錄》在十三世紀末十四世紀初，曾引發起當時歐洲人的中國熱；而十六世紀以來，傳教士在中國工作的匯報，也啟發了萊布尼茲、勒新以及其他眾多的西方哲學大師。

不過，這次的「中國熱」可以說是全新的現象。因為到現時為止，它不但席捲歐洲，並且更泛向全世界，全球人士正拭目以待這「沉睡的巨人」如何甦醒。

世界各地的基督教會，特別是我們天主教徒，作為普世基督信徒共融的一部分，都積極關注這擁有十億人口的國家引人注目的動向。

我們作為天主教徒，應迅速而直接地關注中國最近的發展，因為我們深信賜予教會活力的聖神，也同時在今次中國熱及中國所發生的一切事情中工作。我們必須努力辨別天主聖三在這一件事情中

的路向，好能更正確地回應目前所發生的事實，並達成一些基本的具體指針，作為我們現在及未來行動的指引。以下的神學及牧民反省，一方面是希望能全面認識在國內天主教的實況，並為回應工作提供一些可行的具體指引。從論題直至具體結論，可分以下四個步驟：

- I · 論題：中國天主教在探索新的身分
- II · 在探索新身分時的光明與陰影
- III · 普世教會能為他們做些甚麼？
- VI · 亞洲主教團協會應怎樣臨現於這境況中？

中國天主教在探索新的身分

我們必須透過中國教會的歷史，及分析其歷史中的重要構成部分，才能了解中國教會的現況。

I. 歷史分析

我們不是要全面討論中國教會的整個歷史，而是著重於辨別出歷史中，那些是與神學及牧靈有關的事情。這勝於單純羅列所有的歷史事件。

超過四百多年的傳教士工作的歷史，令得中國教友對他們的工作表示欣賞，對他們的成就表示感激。然而，很多中國人對傳教士的事業，仍表示存疑及不滿。對中國天主教來說，一九四九年十月中共立國，是一個嚴峻的考驗。他們必須在極權國家的意識型態及政治架構下掙扎求存。

這極權國家首先把中國天主教與羅馬教宗的中央領導隔離起來，並發起了「三自運動」。中國教會曾一再呈示羅馬，請求認可所選出的教牧人選，但羅馬方面都一一拒絕。教宗庇護十二世在一九五二年一月十八日，頒佈了「勸勉中國被難教胞」文告，要求信眾服從羅馬宗座。一九五四年十月七日，他發表了另一篇文告「致

中國教友書」，闡釋選立主教的原則。三年後，在一九五七年七月十五日，中國天主教愛國會正式成立了。一九五八年六月，教宗寫了第三篇文告「致中國教會通諭」，譴責了中國天主教愛國會，並指自選自聖主教為非法行爲。因此，我們實在不難明白，何以有些中國教友及神職人員感到被人誤解及被迫成更加隔閡。

一九四九年以來的中國天主教歷史，經歷了基督的奧秘。先是受苦，然後死亡，而最終復活了。這一切過程中我們都看到聖神的工作。除了歸功於聖神之外，我們實在無法解釋，何以在文化大革命以後，經歷了嚴厲的迫害，中國教會竟出現更堅決的信心。由於中國教會與普世教會斷絕了往來，他們未有機會體驗梵二的新事物。因此，他們對梵二所促進的普世教會更新運動未敢信任及表示保留。不過，在近年的交往中，我們相信中國教會已有充分條件，開展梵二所推動的革新。

2. 主要架構

A. 中華人民共和國的社會主義政權

中共這個社會主義政權對中國教會的態度可分三個階段來看；五十年代起極度希望完全控制教會；接著在六十年代末期至七十年代初期的強暴鎮壓；到最後，在「現代化」的政策下，認同了中國教會的存在，並認識到教會在建設社會主義精神文明中的地位。

B. 中國天主教

爲了方便澄清問題，我首先清楚界分中國天主教內三個彼此有關的機構各自的特質及章則。

a. 中國有數百萬教友。但在過去二十多年間，在中共政權的對立態度下，他們在信德方面未有機會受梵二滋養，也未能參與天主教會和整個基督徒世界的更新。毫無疑問絕大部分的教友切願與普世教會結合。我們可以稱這爲「意願上的共融」。不過，要他們公開地及有組織地表達這「意願上的共融」，卻並不容易。

b. 中國天主教愛國會正式成立於一九五七年。它的成員包括教友、修會會士、神父及主教。雖然他們大都公開表示認同三自原則：自治、自養、自傳，卻很難說人們對它的主要功用，認同到甚麼程度。愛國會自稱的作用如下：

- 團結全國神長教友；
- 在中國共產黨和人民政府領導下，發揚愛國主義精神；
- 遵守國家政策法令；
- 積極參加祖國社會主義現代化建設；
- 促進與國際天主教人士的友好往來；
- 反對帝國主義、霸權主義；
- 保衛世界和平；
- 協助政府貫徹宗教信仰自由政策。（參考自中華公教聯絡社所出版《中國天主教指南》第204頁）

這些功用本身並不會直接衝突到與普世教會的共融。事實上，在愛國會內，對如何具體落實三自原則及這些作用之間的相互關係，仍有很多不同的意見。某些愛國會成員的愛國情緒掩蓋了一切，往往激烈至對梵蒂岡採取敵意的態度。有些成員在外表上隨從愛國會的指示，但內心則保持與伯多祿的繼承者教宗在信德上共融。他們捱受著「共融受創」的苦楚。我們必須指出，我們實在不堪當判斷在愛國會內的兄弟姊妹的大公性。教宗若望二十三世在一九六一年以「中國與天主教會」為題的講話：「我們應減少批評，而多繼續祈禱。」聖神自會教導我們，真誠的愛國心，如何能與普世教會的共融結合在一起。一九八六年十一月，天主教愛國會第四屆全國大會暨中國天主教教務委員會及主教團的全國代表大會上，愛國會已抑制地避免使用過往反對羅馬的語調，不過，對梵二以後的教會，仍表示一定程度的警戒及保留。

c. 最後，中國天主教的領導層

按目前的架構，中國教會有兩個領導組織：中國主教團及中國天主教教務委員會。除了這些官方認可的組織外，我們不可以忽略那些未有參加愛國會的主教。在我們看來，他們亦是中國天主教的重要領導部分。官方的主教團有以下三項功能：

- 研究、闡釋當信當行的教義；
- 交流傳教經驗；
- 開展對外友好活動。

從神學角度看，這三重功能似乎是梵二文獻中有關主教團部分的縮本。在另一個領導架構中國天主教教務委員會身上，我們倒找到以下一些目標：

- 以聖經為根據，繼承發揚耶穌基督創立教會和宗徒傳教精神；
- 宣傳耶穌福音，推進榮主教靈事業；
- 堅持獨立自主和民主管理的原則；
- 引導神長教友遵守天主誠命；
- 商討決定重大教務問題；
- 辦好中國天主教會。

（《中國天主教指南》第204頁）

我們理解到中國天主教教務委員會已分擔了部分原由主教團負責的任務。教務委員會的成員包括神職人員及教友。這裡所出現的教會結構現象，在神學上及牧靈上都值得我們關注。在教務委員會內，主流力量是甚麼？是那些人呢？教務委員會是否中共政權控制中國天主教的手段之一呢？普世教會，尤其是亞洲主教團協會，在認識到教務委員會的實況及功用後，在其錯綜複雜的關係網上，能貢獻些甚麼呢？

我們說他們「互相矛盾」，是因為我們知道官方委派的教友領袖當中，各人的立場也存在極大的分野，從明確反對梵蒂岡而至中

間派的大多數，以至相對地清楚表明與教宗共融的都有。而非官方委任的教友領袖，雖然飽受壓力，仍確切地表明不會追隨左派或中間派，而是支持右派的官方教友領袖。

我們既說中國天主教是在探索新的身分，我們也可以說經歷了多年因迫害而造成各散東西後，他們又努力重歸一體，成爲一個天主教團體。

在探索新身分時的光明與陰影

要分辨中國天主教在努力成爲一個整合的存在中所遇到的光明與黑暗面，不妨從以下四個角度看：

1. 本地領導人物

耶穌基督的福音，往往是靠外來的傳教士傳到未有基督信徒的國家去。一旦天主教團體能在地方上扎根，則對本地教會領袖的需求定必與日俱增。中國天主教現在已完全由本地教會領袖所領導。

這事情上也有壞的一面，官方所指派的領袖，經常在人們切願與普世教會保持聯繫的地區，遇上衝突。

2. 現代化的挑戰

中國天主教與共產政權攜手以建立一個現代化的教會，是一件值得稱道的事。中國人太喜歡緬懷過去的光輝歷史，而忽略了現代的挑戰。在我們這個時代裡，假如中國天主教能真正的把注意力由過去轉移到現在及將來，將是十分可喜的事。

請容我在這裡大膽地問一句，這種發展對耿耿於過去時代的普世教會，不是一個很有益的貢獻嗎？沒有人會否定過去的價值，但對過去、現在、將來，我們應很平衡地處理。

政治上的操縱，亦使這事蒙上陰影。誠然所有天主教徒都應該關注政治實況，但本地教會是一個教會性的團體，在救恩史上有特別的角色及功用（一九八七年九月亞洲主教團協會第四屆全體大會

總結文告），它必須時刻本著福音的真理，在涉及政治性問題及局部的鬥爭中，採取中立的態度。

問題來了，究竟中國天主教是否真的受社會主義政權所控制？中國天主教能如何避過極權政府的桎梏呢？

3. 信仰的見證

自一九四九年以來，無神論思想瀰漫全國，而數以百萬計天主教徒仍能堅持為信仰作見證，確是值得我們敬佩。儘管受過很多嚴苛的對待，但天主教仍願意在公衆生活上扮演積極的角色。為那些從未在對一切宗教信仰都充滿敵意的社會中生活過的朋友，並不容易了解這個中的意義。我們相信這份見證是復活的基督臨在的表現，祂藉著聖神，是不會被任何人性力量所約束的。

事實上，即使官方認可的中國教會，所能行使的宗教自由實在有限，這也是顯見的陰影之一。教會不可以參與國內的教育工作，或公開宣講福音，也不能直接涉及大衆傳播工具的發展，也不可以與普世教會的成員建立很正常的往來。教會換取官方認可的代價奇高，但似乎物有所值。其他地方教會也許發現他們所處身的環境與中國不同，但他們也同樣面對價值取捨。不過，官方教會與忠於教宗的教友之間所出的內部分歧，卻造成基督信徒在生活上合一的困難，且成為至一的天主教會的反見證。

4. 教友的角色

就如教會在歷史上所經驗過的，在受迫害的時期裡，教友往往突出承擔重要的角色，把信仰傳給下一代。這在中國的過去及現在一直如此。上主子民中絕大部分是教友，他們重新領會到自己在教會內的重要性，並重新負起他們應有的角色，這是無需驚訝的事。在中國教會的最重要領導機構內，教友佔了重要的成分。

為教會來說，教友領導可以算是新的現象，引發出在團體內施行領導權的深厚神學問題。根據聖經的描寫，教會既作為一個恩寵

性的共融團體，每個成員都彼此相愛，我們不禁要問：我們如何能一方面既保存「主教團」作為負責的領導機構，又同時在決策過程中結合所有教友的力量，使教會充滿活力呢？主教團應否全權統治呢？抑或是容許兼收並蓄的領導形式，好使整個天主教團體能對較重大的決策貢獻出一分心智？

中國天主教的實況內所出現的陰影，可以說是在牧職上有某種混亂。在其豐富的神恩生活中，我們發現有直接從初期教會承傳下來的牧靈職務。天主教團體希望忠於這份傳統。事實上，我們看不到任何有力的理由，足以使我們放棄這傳統。問題是教會應否同時向新的牧靈職務開放，譬如說，讓教友參與本地教會的管理工作？我們可否認同，目前中國天主教內所出現的牧職上的混亂，是在向未來新的牧職方式開放所必須付的代價？

中國天主教在探索新身分，以成爲一個更加合一的教會時，帶出了光明及陰暗面。我們不妨舉出一些神學上及牧靈上的問題來看這實況。社會主義政權的宗教政策與教會的內在信仰力量（作為聖神的恩賜）這兩項最具決定性的力量如何較量下去，將是最值得我們注意的事。換句話說，就是中國天主教如何結合兩個表面上看來是矛盾的趨向，與中華人民共和國合作又同時與普世教會建立真正的共融。

不過，單是觀察並不足夠。普世教會及由亞洲主教團協會所領導的亞洲教會，必須表示出應如何協助中國天主教探索新的身分，如何繼續臨現於他們當中。以下第三及第四部分將要討論這些問題。

普世教會能爲他們做些什麼？

在這裡無需再列舉普世教會爲關注中國天主教而作的種種具體措施。教廷所採的消極批評態度已成爲過去。

三項值得我們關注的問題是：

1. 我們能夠怎樣促進人與人之間的接觸？

中國大陸內的個別教友，乃是在中華人民共和國這具體境況中生活出信仰的一群。他們周遭的境況並不利於滋養信德。相反，它不住地攻訐宗教信仰為短暫的、基本上過時的、意識型態上不合結構的事物。

在這樣的情況下，個別的教友可能極需要與其他國家的虔信及受過良好培訓的教友接觸，他們能給予中國大陸上的兄弟姊妹必需的幫助。這些接觸應惠及中國天主教內一切的成員，包括教友及神職人員。

2. 我們如何透過文化交談而加強我們的支持？

要是我們能夠繼續促進天主教大學與中國國內學術機構之間的交流計劃，這不是對中國天主教的確切支持麼？

同樣，天主教學術機構可以贊助與中國交換教授及學生，應是真實而積極的貢獻。

其他可行項目包括組織國際研討會，讓來自中國的教友與其他天主教徒在自由及開放的氣氛下聚會。

3. 在外交層面上我們應做及能做些甚麼？

我們現在觸及一個微妙及富爭論性的話題，就是梵蒂岡與中華人民共和國建立外交關係的可能性及可行性。

我嘗試從神學及牧靈方面看這問題。似乎在這裡應多提出問題而不是提供答案。

——現況是否清楚顯示建立外交關係就能解決一切問題呢？我們實際上期望從外交關係當中得到些甚麼？

——我們深知教會的奧秘不是外交關係所能概括的，而是由信望愛三德在日常生活中的實踐所概括。這樣強調外交關係，會否損害到那些仍忠於與羅馬共融的教友的勇敢見證呢？

——他們會不會說：「我們反對無神論，我們會抗拒它。我們有活的標記，就是羅馬教宗。假如，這位抗拒無神論的標記的教宗，竟與中華人民共和國建立外交關係而承認這無神論政權，我們如何自處？」

毫無疑問這些天主教徒會因為羅馬宗座的這些行動而大受創傷。

與其對外交層次作出過高的期望，倒不如從信德的眼光，相信中國天主教信眾，在聖神的默啟及智慧下，將能夠找出一個能真正解決問題的方法。我們不可輕視聖神的工作，我們相信聖神同樣在無神主義政權中工作。他們可能有一天會明白到，天主教並不會損害到一個現代化中國的建設。相反，天主教可能是一項切實的助力，因為天主教一直是公開宣認，自願在任何國家的社會發展過程中擔任精神領域上的支持力量。（China News Analysis 1349, Dec. 15, 1987, Religion in the People's Republic, pp.2-3）

假如有人能考慮到，在中國有許多天主教徒也許對遙遠的羅馬教宗感受不到很密切的關係，則我們必須正視另一個神學問題：「在中華人民共和國這樣嚴苛的境況中，與教廷建立一個茁壯中的共融，不是比北京與羅馬之間建立外交聯繫來得更有意義嗎？」

現在讓我們假設北京樂意與梵蒂岡改善關係，而梵蒂岡又首肯。不過，即使這樣又將如何？

亞洲主教團協會應怎樣臨現於這境況中？

中國天主教在探索新的身分及爭取更合一的存在，十分賞識亞洲的天主教會所主動提供的協助，這是大家有目共睹的。由於亞洲教會也代表部分普世教會，因此應視策劃更多活動以達致中國天主教的目的，為更重要的工作。

從神學及牧靈的角度看，以下幾項原則可以作為推展活動時的指引：

1. 我們應以共融克服隔閡

隔閡對個人或團體均沒有益處。深入地分析一下，它是違背了天主聖三的觀念。聖主三永恆地生活在親密的共融中。

2. 我們應準備向整個中國天主教臨現

我們知道中國天主教的成員當中，有很多並不屬於官方認可的教會組織。通常外國訪客是很難得有機會接觸這些強烈忠於羅馬的天主教徒。我們應該努力減少與他們之間的距離，增加在他們當中臨在。這樣做，我們更顯出真正的天主教精神。

3. 爭取人權及宗教權利

無論梵蒂岡與北京之間是否建立外交關係，爭取人權仍是必須努力不懈的當前急務。看來沒有極權國家會自願解除對人民的枷鎖。通常是在草根階層極力爭取之後才稍稍讓步的。這方面，亞洲主教團協會能積極地臨現。這是我們的義務，在此時此地，勇敢而慎重地去思索一個持久的方法，以對整個中國天主教去支持。

正如先前我們所說，最近興起的中國熱，不可以不放在聖神的化工內看。在這個神學及牧靈反省之下，我們應繼續專注於聖神的工作。

我們看見到一個地方教會，在光明和陰影之中探索自己的新身分，且實在需要普世教會及我們亞洲教會在愛德上的支持。

藉著提供愛德上的支持，可以促使我們所分享的聖三奧秘中的共融，早日實現。從我們能眼見之處看，已足使我們說，天國是在臨現中。

願聖神賜予我們所需的智慧及勇氣
攜手支持中國天主教會。

(上接174頁)

的唯物論，激進的社會革命論，尤其是殘酷無情的「階級鬥爭」和「無產階級專政」理論，對共產國家的經濟蕭條、政治專制、民族紛爭、道德衰退等等，負有直接的不可推卸的責任。現在拋棄這一理論的時候到了。

但是，對於在「共產主義旗幟下」成長起來的幾代人來說，到哪裡去尋找新的精神寄托呢？傳統中國文化固然包含了許多寶貴的有價值的東西，有待挖掘和發揚光大；但它本身也存在某些致命性的弱點和欠缺。因此，僅僅靠「復興」傳統，很難提供一個能適應現代人和現代社會需要的安身立命的精神之本。當代西方文化也同樣是優劣摻雜、利弊各半，不可全盤接受。

但一個重要事實是，西方文化在其核心處包含了一個普遍性的真理，它賦予西方文化以生生活力；在此基礎上當代進步的西方文明方得以建立。這個普遍真理就是「基督精神」，從本質上說，整個西方近現代的科技進步與政治民主正是在基督教的孕育中產生的。而基督教關於普遍的愛，以及在愛之基礎上的平等、正義、民主、律法等等，乃是中國文化所一直缺乏的。這一普遍的基督之愛應成為我們批判地取捨傳統中國文化和西方文化的根本準則。

換言之，只有在對愛的上帝的信仰之基礎上，通過對傳統文化中優秀遺產的繼承和發揚，和對西方文化中其他有價值的因素的借取，才能真正構建一個適應並推動現代社會發展的，既與整個人類文明合拍，又為中國人所接受的精神體系。這無疑是一個艱巨而偉大的任務，它不僅僅意味著許許多多人對上帝的接受，而且意味著一種「文化的皈依」。在這一事業中，每一個中國的基督徒，特別是從事理論活動的基督徒，都負有不可推卸的責任並都能作出自己特殊的貢獻。

轉載自《益世評論》第88期4頁(1993, 2月16日)