

神學論集

于斌



99

輔仁大學神學論集

第99號 1994年春 總目錄見(30)(50)(70)(90)

目 錄

前 言	編 輯 室	615
聖 經		
舊約的喪禮 (24,000字; 正文15,000字)	區 華 勝	619
迦拉達書的主題和爭論 (19,000字)	黃 懷 秋	655
信 理		
使命神學的二路 (7,000字)	張 春 申	683
宇宙、地、生態環境與基督—— 宇宙性基督論中的自然觀 (13,500字)	谷 寒 松 廖 湧 祥	695
卡爾巴特的神學思想在宗教交談上的 意義與反省 (7,200字)	莊 嘉 慶	715
教會史		

安徽省天主教傳教史

(元明清至1949年)(1,800字) … 楊 堤…… 727

靈 修

聖女大德蘭臨終行實錄(5,500字) ……… 里昂修女譯…… 755

牧 靈

(香港)天主教學校在多元社會中推行道德與公民

教育之困局與出路(8,000字) ……… 徐 錦 堯…… 763

資料室

香港道風山基督教中心副院長楊熙楠來函 …………… 714

一九九四年暑期宗教與文化高級研討班 …………… 726

**COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN**

No.99

Spring 1994

PREFACE

Editor 615

HOLY SCRIPTURE

Funeral rites in the Old Testament

Rev. Joseph Au 619

Theme and Discussions of Galatians

Theresa Wong 655

DOGMATIC THEOLOGY

Two Ways of the Theology of Mission

Aloysius B. Chang SJ 683

Cosmos, Earth, Ecology and Christ --

Nature in the Cosmic Christology

L. Gutheinz SJ and Timothy Liao 695

The Theological Thinking of Karl Barth and

Its Meaning for the Interreligious dialogue

Chuang Chiaching 715

CHURCH HISTORY

Missiological History of the Catholic Church

in Anhwei (from Yuan Dynasty to 1949)

Yang Ti 727

SPIRITUALITY

Last Deeds and Words of St. Theresa of Avila

translated by Sr. Eliane OCD 755

PASTORAL THEOLOGY

Difficulties & Solutions for Promoting Moral Education
in Catholic School within a Pluralistic Society

Rev. Luke Tsui 763

ARCHIVES 714, 726

* * * * *

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
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R.O.C.

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY
Grand Building
15-1B Connaught Road, C,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau
only)

KUANGCHI PRESS
Hsin Hai Rd., Sec. 1, N°24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前 言

在讀完本期的八篇文章之後，深覺這些篇章是1994年給讀者們的一份值得珍視的新年賀禮。誰仔細閱讀，會發現每一篇都有豐富的資料和獨到的觀點，為在中國文化中做神學的人提供了討論的題材和反省的對象。今將每篇的主旨略略介紹如下。

聖經欄的二篇分由區華勝神父和黃懷秋女士執筆。區神父在〈舊約的喪禮〉一篇中，不但將舊約聖經中的舉哀、禁食、哀號，及屍體的處理及安葬加以詳盡的報導，並且將之與近東及中國古代的喪禮相較，以看出各文化中喪禮的起源和意義，以突出人對亡者慎終追遠的情懷。黃女士把〈迦拉達書的主題和爭論〉分三個步驟發揮：爭論一，保祿VS他的敵人們；爭論二：馬丁路德VS羅馬天主教；爭論三：「稱義」VS「成義」，每一步都刺激緊張，讀完後卻令人對天主教與基督新教的數世紀之爭有更深入的了解。該文的「後語」說明此文的寫作過程，不妨先讀。

信理欄的三篇及牧靈欄的一篇，這四篇文章有一個共同的趨勢或寫法，就是文中都有一種張力，迫使人引頸以待，想看到結局到底是如何收場。〈使命神學的二路〉一方面確定三個常用字的譯法，避免概念的混淆，即Mission是使命，Evangelization是傳福音或福傳，Apostolate是使徒職務或工作，傳教二字或傳教士包括以上三詞所說的一切。另一方面，該文把教會使命學與天主聖三使命學的意義澄清，同時指出由梵二以來使命學的意義在生活實踐及神學反省的影響下一直在演進，而以教宗若望保祿二世的「救主使命」通諭，及1991年萬民福傳聖部與宗教交談宗座委員會共同發表的「交談與宣講」文件為一新的里程碑。

此一思潮的另一端是〈卡爾巴特的神學思想〉一文。作者莊嘉

慶是宗研所的學生，長老會的牧師，現正在撰寫碩士論文。他把巴特對於宗教及基督的啓示的看法略加介紹以後，在結語中說出了自己的評斷：「巴特把上主的啓示，和一切人類的思想及宗教區分開來，這種澄清，是值得肯定的；但，他將辯證法中的〈黑與白〉的圖像，也運用來看待其他宗教，這樣的論斷未免太絕對化了」。〈生態環境與基督〉一文一如該文在引言中所說，是要指出，宇宙性的基督論本是基督宗教傳統中一個極重要的觀念，只是後來被遺忘了。現在有必要從聖經及古新思想家的著作中重新發揚宇宙性基督論。

香港徐錦堯神父關於天主教學校推行道德與公民教育的演講詞，以其一貫的前瞻性眼光和開拓的胸襟，道出天主教推行道德與公民教育的意義和管道。文末「筆者按語」中所說的大陸十位聽講的學者表示了對徐神父的強烈共鳴，並有意請他到大陸院校開講，是一個令人欣喜的徵兆。

說到大陸，本期正好有一篇楊堤寫的〈安徽省天主教傳教史〉。作者因多年在合肥市安徽省圖書館工作，近水樓台，看到很多別處不易見到的史料，這可由該文正文及參考書目中看出。我們當然也很感佩八十多歲高齡的楊老這樣有心，把這些寶貴的資料予以整理，寫成文章，供後輩學人繼續去探尋研究。

Preface

After having read the eight contributions of the present issue of our magazine, this writer sincerely feels that they constitute a valuable gift for the New Year of 1994. As a matter of fact, whoever reads them carefully will discover the richness and uniqueness of each of them for doing theology within the context of the Chinese culture and for furthering discussion and reflection. A sketch of the main features of the contributions follows.

The article, "Funeral Rites in the Old Testament" by Rev. Au, deals with details of the OT funeral: mourning, fasting, crying, the disposition and burial of the corpse, etc. In addition, it compares these biblical ceremonies to those of the Near East and of Ancient China in such a way that the origin and significance of the respect for the end of life and for a life beyond the tomb can be forcefully perceived. Another article on the epistle to the Galatians in our biblical section is accompanied by an epilogue in which its authoress, Theresa Wong, explains how she conceived the three parts of her composition: Paul vs. his enemies; Luther vs. the Roman Catholic Church; to be called justified vs. to become justified.

The three items on Dogmatic Theology and the one on Pastoral Theology have a common thread and method of presentation, i.e., in all four articles a tension is created which leaves the readers waiting for a final solution. "The Two Ways of Theology of Mission" by Fr. A. B. Chang, on the one hand fixes the Chinese translation of the terms mission, evangelization, and apostolate in order to avoid possible conceptual confusion and, on the other hand, clarifies the meaning of the Church's missiology and of the missiology of the Holy Trinity. Fr. Chang also points out that since Vat. II the meaning of missiology, under the influence of life praxis and of theological reflection, has continued to develop: a development that bore fruit in the papal encyclical "Redemptoris Missio" by John Paul II and in the document published jointly in 1991 by the

Congregation for the Evangelization of Peoples and the Pontifical Commission for Interreligious Dialogue, "Dialogue and Proclamation." The latter is indeed a milestone in understanding the mission for evangelization of the Church.

Pastor Chuang Chia Ching, a researcher at our graduate school of Religious Studies, brings to light another viewpoint in his article, "The Theological thinking of K.Barth." After a short description of Barth's view on religion and Christian revelation, Pastor Chuang makes the following critical evaluation: "I agree with Barth in separating divine revelation from all human thoughts and religions and in making clarifications and distinctions between the human and divine. Nevertheless, in using a dialectic way of arguing and in applying "black and white" categories to the problematic of religions, Barth is to blame for dogmatism and absolutism, since today no one would deny that every religion has part of the truth." "Ecology and Christology," is a joint production of L. Gutheinz and T.Liau. Its main purpose is to stress the fact that a cosmic Christology had a very important place at the beginnings of our Christian tradition: only later in history was it put aside, but now is the time to rediscover it through a reflection on Scripture, writings from the past, and on contemporary thought.

Rev. Luke Tsui of Hong Kong diocese discusses with openness and farsightedness the difficulties and solutions encountered in promoting moral-ethical education in Catholic schools within the present pluralistic society. In an additional note he states that among his listeners were ten scholars from mainland China who strongly supported Rev. Tsui's views and who expressed the desire of inviting him to talk about the same subject in China's schools. Finally, the author of the article on Church history, Rev. Yang Ti, is working in the Anhwei library in Hefei city where he has a rich collection of materials with which to work.

舊約的喪禮

區華勝

舊約聖經的喪禮是值得使人尋味的。

第一，它不屬於宗教的制度①。至於其他的習俗、風尚或觀念，有些慢慢被雅威信仰吸收及轉化，有些劈頭就被先知們摒棄，認為與雅威信仰有所抵觸。奇怪的是，喪禮卻始終獨立於以民宗教的範圍之外，雖然它仍保存著一些神秘深奧的氣氛。人死後復活的觀念及上帝能駕御死者的信仰，在舊約後期雖漸漸有所發展，但喪禮仍不為所動。

第二，正因為它有這種特色，舊約的喪禮就成了研究啓示宗教與原始宗教關係的一個良好場所。原始宗教比啓示宗教早有，它是以前人的本能及自發的宗教情緒為基礎的。

第三，認識啓示宗教與原始宗教的關係，會給我們開闢一條新路去了解今日仍在風行的其他宗教、幫助我們根據上帝救贖的全盤計劃去量度它們，而不再以敵對及自衛的眼光去審察它們。由此可見，這對我們今日宗教交流的情形來說，不無應用的功能。

壹 舊約記載的喪禮

舊約以色列人對生死的看法與今人大有分別。關於這問題，有不少人已寫過專書及專章，我們無需、也無可能在此把這兩詞在舊約發展的過程中所有的多種層面詳加討論②。要知生與死在舊約裡

不只有生理上的意義。生命是生活力，是從雅威而來的最高恩物③。至於死亡，古以色列人對它有兩種看法：一是自然的事實，一是罪惡的後果；兩者之間實有密切的關係④。人的生命是從生走向死的，是一個走向死亡的過程。任何昨有而今無的事物都屬於死亡的範疇，是以凡遇有像童貞的失落（撒下十三19）、家道的中衰、國家或個人的患難、戰爭、旱災、病痛、壓迫、流放等情形，古以色列人都會大悲大痛的哀悼一番，就像家中死了人一樣⑤。為此，本文所用的印證不單只限於死人的喪禮，而且也旁及與死情相若的哀悼。

（甲）舉哀者的表態

舉哀者撕破他們的衣服（創卅七34；肋十6；廿一10~11；撒下四12；撒下一2，11；三31；十三31；約一20；二12等）⑥；穿上「喪服」⑦；根據杜耳微的意見，最初的時候，他們可能是完全脫光衣服的（參閱依廿3；米一8）⑧。

他們赤腳而行（撒下十五30；依廿2；則廿四17，23）；除下頭冠或頭巾（則廿四17，23；參閱依六十一3）；用手遮頭（撒下十三19；十五30；耶二37）；掩面（撒下十九5）；掩鬚（則廿四17，22；米三7）；搥胸（依卅二12；耶卅一19；鴻二8）；擊股（則廿一17）。

哀悼者通常在地上或灰、土⑨中打坐、躺臥或打滾（撒下十三31；依三26；四十七1；五十八5；耶六26；廿三34；哀二10；則八14；廿七30；達九3；納三6；約二8；四十二6；艾四1，3；米一10；德四十3；參閱哀三16）；在頭上撒土或灰（蘇七6；撒下四12；撒下一2；十三19⑩；依十五32；則廿七30；約二12；十六15；哀二10；厄下九1；友九1；四11，15；加上四39；十一71；加下十25；十四15）。

舉哀者不抹香油（撒下十四2）；他們蓬頭散髮（肋十6；廿一10）；把頭髮拔出（厄上九3）；把頭剃光（肋廿一5；申十四1；依十五2；廿二12；耶七29；十六6：四十一5；四十七5；四十八37；則七18；亞八10；米一16；約一20）；或把頭剃一圈（肋十九27）；或剃光前額（申十四1）；剪去兩頰的鬍子（肋十九27；廿一5；依十五2；耶四十八37）；把自己割傷（肋十九28；廿一5；申十四1；耶十六6；四十一5；四十七5；四十八37；歐七14）。

上列各項每每因人、因地、因時而異，有些甚至有明文禁止（肋十九27~28；廿一5；申十四1），因可能是外教的風俗。

（乙） 飲食的問題

禁食是喪禮的一部分。禁食期間長短不一，視哀悼者情緒的深度、死者的地位，以及存亡二者的關係而定。

在收到撒烏爾及約納堂的死訊後，達味與他的侍從即行哀悼及禁食，直至當天晚上（撒上一12）；當約阿布殺死阿貝乃爾後，達味也守了同樣的禮（撒下三35）。很多時候，禁食延長至七天（撒上卅一13；參閱創五十10；德廿二11~13；友十六24）。梅瑟及亞郎的喪期各為三十天（戶廿29；申卅四8）。一個被俘的女人在未出嫁以前可得一個月的時間哀悼她的父母（申廿一13）。有時候，舉哀及禁食的時間可以更長（友八4~6；撒下十四2，5）。但值得注意的是，總的說來，並沒有硬性的規定，而在舊約後期甚至還出現了勸人節哀順變的訓示：

我兒，對死者，你應流淚痛哭，有如受重苦的人開始痛哭；又要按死者的身分，安葬他的遺體，不可輕忽對他的喪儀……你要按死者的身分，追悼一天或兩天，以後便要節哀；因為悲傷令人早死，且衰敗人的體力，心中的憂苦使人精神頹唐。出殯以後，不要再哀痛；悲傷的生活是難以忍受的。不要

任憑你的心憂悶；要驅散憂悶，記得你的結局。不要忘記：死者不能再回來；你這樣悲傷，為他沒有好處，對你自己有害……死者既已長眠，憂苦的懷念即應停止；他既然斷了氣，你便該因他而感到安慰。（德卅八16~24）

關於飲食方面，耶肋米亞先知書十六7提到了「哀悼之餅」（lehem al'ebel）及「慰唁之杯」（kôs tinhûmîm）；在歐瑟亞先知書九4及厄則克耳先知書廿四17，22^①有所謂「憂傷之餅」（lehem ônim）。它們大概是弔慰者為守喪的人所預備的飲食，爲了結束後者的禁食（參閱撒下一12；三35）。

一些學者從猶太人的levirate^②、從家魂的觀念、從照顧遺體及祖墳的禮俗、從招魂問吉凶的風氣（參閱撒上廿八3~25；列下廿一6；肋廿6，27；申廿八10~13；依八19）、尤其從多四17；德卅18；申廿六14；詠一〇六28，推想古代以色列有「祖先崇拜」之事。「祖先崇拜」不是指後人相信祖先雖死猶生、對他們追思懷念和歌功頌德；「祖先崇拜」指的是生者認定死去的祖先在陰間仍自有能力福蔭他們，由此把祖先奉作神明伺候。持此說的學者有F. Schwally^③、J. Lippert^④、P. Torge^⑤、G. Hölscher^⑥、A. Lods^⑦。但大部分學者如W. Eichrodt^⑧、R. de Vaux^⑨、J. Frey^⑩、K. Grüneisen^⑪、P. Heinisch^⑫、M. J. Lagrange^⑬、H. J. Elhorst^⑭、J. Scheftelowitz^⑮、E. Dhorme^⑯、A. Bertholet^⑰、H. Ringgren^⑱、Y. Kaufmann^⑲，都不贊同這種說法，他們認爲古以色列民族的喪禮是無迷信色彩及宗教成分的。

現在讓我們來研討一下上面四個引起爭議的章節：

（一）多四17：「把你的〔酒和〕^⑳食物倒（ekcheon）在義人的墳墓上，也不要施給惡人。」^㉑這一節由兩個句子構成，互作比較：一是行爲的比較——「倒」和「施給」相比，在註^㉒中，我們

已說過，「倒」有多給的意思；二是「義人的墳墓」與「惡人」相比，易言之，是死去的義人與活著的惡人相比。托彼特老父親在第四章裡給了兒子多俾亞很多訓示，其中有些是有關施捨的（參閱四7~11，16）。我們這一節是繼續這一話題，它的意思是：做施捨時，寧願把東西（食物）多多給善人（即使他們像死了的人不能享用），也不要給惡人。若我們這樣清楚了解本節，則本節非但沒有勸人在死人墳上供奉食物、甚或祭拜死人之意，反之，它正暗示這類行為的無用。這裡我們又得說明一下，在死人墳上供奉食物，或闔家在先人墳上進食，可能只是對先人的一種追念方式，並不一定等於狹義的「死人崇拜」或「祖先崇拜」³²。整部多俾亞傳都在描寫老父托彼特怎樣以身作則，諄諄教導兒子遵守梅瑟法律，敬天愛人。他決不會突然一反常態，勸他兒子拋棄祖風以將就外教人的。

(二) 德卅18：「美味送來，口不能開，無異把供品放在墳墓上。」³³德卅14~20談的是身體健康的寶貴，卅18~20³⁴一連用了三個比喻來表達這個思想，謂缺乏健康的人（分別比作死人、偶像、閹人），當著佳餚美酒，也不能享受，猶之乎死人與偶像不能享用擺在它們面前的供品、閹人不能享用他懷中的少女一樣。至於本節所言「在墓上陳放供品」是德訓篇作者借用的三個比喻之一，它只是陪襯，不代表作者的主張，即使以民有此習俗，它也不能與「死人崇拜」劃上等號³⁵。

(三) 申廿六14：「什一之物，在我居喪時，我沒有取食；在我不潔時，我沒有捐出；也沒有獻給死者。」³⁶這節是每三年奉獻什一物時，奉獻者向上主禱告的一段話，奉獻者宣稱他獻的東西是合法的，沒有觸犯儀禮方面的禁忌——即所謂「不潔」的。本節提出了三種禁忌：第一是與喪事有關的禁忌。依戶十九11~14的規定，凡接觸過死人屍體的，又凡進入有人死的住所的，七天內都成了不

潔的。第二種禁忌是一般性的（見戶十九16，21；肋廿二3~6）。不潔的人不可吃聖物，又他所接觸的東西都成了不潔的（見戶十九22；歐九4），是以不潔的人不可吃什一之物，也不可從家中搬出什一之物作奉獻。至於本節所提的第三種禁忌卻是有點令人費解，因為根據申十四22~29，什一之物是為獻給上主，而非為獻給死人的。然則「沒有把什一之物獻給死者」這句宣言有什麼意思呢？看來是奉獻者為強調他的獻物之合法（聖潔）性而說的。不論我們把「獻給」這詞作「供放在墳墓上」解，或作「祭祀」解，從上下文的語氣來看，我們發覺不到正宗的以色列人有所謂「死人崇拜」之事。

（四）詠一〇六28：「此後他們歸依了培敖耳的巴耳，分食了祭祀過給死者的祭品。」④本節所說的是戶廿五1~3（參閱歐九10）所發生的事。培敖耳（Peor）是約旦河東岸摩阿布（Moab）地區的一座山（戶廿三27~28；廿四2），山上有巴耳（Baal）神廟（申三29）。巴耳是敘利亞、客納罕一帶地區的雨神，專司農作物的成長。根據Ras Shamra（Ugarit）神話詩篇的記載，巴耳的對頭是Mot（死亡或死神）。其實這些神話是當地自然界現象的一種描寫。當地的雨季是秋末冬初，有了雨水，農田得到了滋潤就有了再生的繁殖力。到了夏天，烈陽當空，把農田炙成一片焦土，大自然呈死寂狀態，有待冬雨的催生。如是巴耳神一年一度死而復活，靠地維生的農夫們就以感應或摹擬巫術來祭拜巴耳神、尤其哀悼他的死，這就是所謂「生殖崇拜」（cult of fertility）的大概。生殖崇拜與死亡是分不開的，而巴耳神也因此與「死人崇拜」有某種神秘的溝通。明乎此，本節的意義就迎刃而解了。本節希伯來語 *metîm* 的意義是「死者」（複數），可指「死人」，也可指「死神」。教宗庇護十二敕令翻譯的《新聖詠集》④及《思高聖經》均用

「死神」。爲了避開「死人崇拜」的問題，有些學者不但把本節的「死者」，甚而把申廿六14的「死者」（單數）均解作「死神」，我們認爲大可不必。理由是：不論把「死者」解作「死人」或「死神」，都不能證明古以色列人有「崇拜死人」的習俗。本節所提之事是背教行爲，遭天譴罰；且爲聖經作者所痛斥，它是以民悠久歷史中的一個亂象而已。

這裡不妨引用幾個學者的話來結束我們這處的討論。猶太學者高富滿論及申廿六14時說：「的確，古以色列人有給亡者供奉食物的習慣，但不能說凡獻上供品就是對神明祭祀或禮拜」；根據同樣的理由，他判斷聖詠一〇六28所指的是異教神明的典禮，而非死人崇拜的祭獻³⁹。賀白耳⁴⁰及白林勞索⁴¹都認爲申廿六14所提的「死者」是指某神祇，大概是巴耳，而非指某人。費復爾教授的見解是：「我們目前手頭有的資料清楚告訴我們，早期的閃族人一如後來以色列人相信人死後仍繼續存在，又懼怕死人的鬼魂，不過沒有證據可以證明，他們把鬼魂當作神明來崇拜。」⁴²

（丙） 哀號⁴³

哀號是喪禮的主要部分。哀號在希伯來語稱misped，它的語根是spd，意謂敲擊，它跟yll（意謂吼叫）形成連用或平行的關係（耶四8；四十九3；岳一13；米一8）。

在撒下十九1，達味痛哭阿貝沙隆之死，哀號說：「我兒阿貝沙隆！我兒，我兒阿貝沙隆！巴不得我替你死了！我兒阿貝沙隆！我兒！」哀號用的感嘆詞是hói或hó（哀哉！），如亞五16：「哀哉！哀哉！」列上十三30：「哀哉，吾兄！」耶廿二18：「哀哉，我兄弟！……哀哉，我姊妹！……哀哉，主子！……哀哉，陛下！」耶卅四5：「哀哉，主子！」

除了這些簡短的哀鳴和感嘆句外，還有不少較長的哀悼文供哭

喪的人依環境及需要來採用④。它們都有一定的格式，由三部分構成：(一)頌揚，(二)哀悼，(三)慰問。哀悼是哀悼文的主體，由'eḵ或'eḵāh(怎麼?)來引開⑤。

在舊約裡，我們可以找到一些哭喪的例子，其中情意綿綿，最能扣人心弦的莫如達味哀悼撒烏耳及約納堂的輓歌(撒下一18~27)。在撒下三33~34，有達味悼阿貝乃爾的哀歌。依十四4~21；則十九2~14；廿六17後；廿七2後；廿八12後；卅二2後是哀悼國家社稷淪亡的哀歌。

對獨子之死所作的哀歌是極為悽惻的(耶六26；亞八10；匝十二10)。哭喪的責任首先落在家庭的近親身上(創廿三2；五十10；撒下十一26)，其次是死者生前的好友或有關係的人(撒下一11~12；三31；列上十三29~30)。有時整個團體為一個人哀悼(撒上廿五1；廿八3)。

近東民族治喪的特色之一是僱用專以號哭為業的男女(編下卅五25；耶九16~17；則八14；亞五16)。這種職業是家傳的(耶九19)，以女人佔多數，她們有不同的名稱šārôt、meqōnnôt、haqāmôt。看來她們都受過一些專業訓練。哀歌是唱出的(編下卅五25；則卅二16；參閱谷五38//路八52)，伴以樂器(德廿二6)，其中以簫、笛為主(耶四十八36；參閱瑪九25；路七32//瑪十一16~17)。唱時，男女分成兩組，輪流對唱(匝十二11~14；參閱路七32//瑪十一16~17：「他們好像坐在市上的兒童，彼此呼喚說：……我們唱哀歌，你們不痛哭。」)

舊約輓歌的內容是無宗教氣味的。撒下一18~27；三33~34這兩首美妙的輓歌是充滿人情味，卻無宗教靈感⑥。哀悼神明的輓歌是原始宗教崇拜自然生殖的主要儀式，它所表達的只不過在外表上相似死人的喪禮罷了⑦。

(丁) 屍體的處理及安葬⁴⁸

為死人料理屍體及安葬是神聖的任務。一方面，它是合乎人性的善舉（創四十七29後；撒卅一12；撒下二5；廿一13~14；多一17~18；十二12~14；德七37~38），另一方面，它是源於文化和習俗的意識（這種意識若與後來發展成熟的神哲學思想比較起來，不無粗野及迷信之嫌！），相信死者的命運多少與生者、與殯葬的方式及環境有關；譬如說，追悼死者可以給死者在另一世界的魂增加活力；死者如葬在親屬居住的地方，或死者的名在親屬中受到追念，則死者可以分享人世的生活；死者後輩的命運無異死者的命運，死者在自己後嗣身上繼續生存等⁴⁹。

死者的遺體被洗淨後，敷上香油（參閱若十二7），用殯布包裹起來（參閱瑪廿七59及平行文；若十一44；十九40）。保存屍體不讓它腐化（mummification），在以色列人中並不流行；在舊約裡，只有雅各伯和若瑟是例外，他們兩人死於埃及，就依從了埃及人的風俗（創五十二~3，26）。屍體放在屍架上（mittâh，撒下三31；編下十六14）被抬去埋葬（參閱路七14）。棺槨是少用的，古聖祖若瑟是一個例外（創五十二6）。火葬不流行。火燒活人或死屍是罪大惡極的懲罰（創卅八24；肋廿14；廿一9；蘇七25）⁵⁰。

關於墳墓的樣式，W.L. Reed在IDB中已有清楚的描述，這裡不用細說。考古學發現在近東及巴勒斯坦地區的墳墓裡有各種私人或家庭用的陪葬品，一些學者視此為祖先或死人崇拜的跡象。事實上，在未考查其他更可靠的理由之前，他們不該如此唐突作出這種結論。這些可靠的理由是：對死者可能繼續生存的一種模糊意識、對死者愛心的表示、把東西還給死者的自發方式。

生前有過親密關係的人，死後儘可能地被埋在一起，如撒烏爾及約納堂，一父一子（撒卅一13；撒下廿一14）；依市巴耳及阿

貝乃爾，一主一僕（撒下四12）；一個猶太的先知及一個貝特耳的先知（列上十三31）。聖祖們都希望能埋葬在瑪革培拉買來的家庭墓園中；亞巴郎及撒辣（創廿三3~20；廿五9~10）、依撒格及黎貝加（創四十九31）、雅各伯及肋阿（創四十九31~32；五十13）。雅各伯生時要求若瑟立誓把他的遺體帶出埃及，好跟先祖們同葬於客納罕鄉土上（創四十七29~30）。到時，若瑟也向他的兄弟們提出了同樣的要求（創五十24~25）。達味的盟友基肋阿得人巴爾齊來寧願放棄陞遷的機會，要求達味准他還鄉以養天年（撒下十九32~40）。

一般人，尤其是有地位的人都習慣在自己的私家地裡建造墳墓：像若蘇厄葬在提默納特色辣黑他自己的墓園裡（蘇廿四30；民二9）、若瑟葬在舍根、亞郎的兒子厄肋阿匝爾葬在基貝亞（蘇廿四32~33）、撒慕爾葬在故鄉辣瑪（撒上廿五1）、達味的統帥約阿布葬在曠野中的家園裡（列上二34）、基德紅葬在阿彼厄則爾人的敖弗辣，那裡有他父親約阿士的墳墓（民八32）、阿撒耳葬在白冷他父親的墳墓內（撒下二32）、依弗大葬在他的本城基肋阿得（民十二7）、三松如此（民十六31）、阿希托費耳如此（撒下十七23）、達味及撒羅滿葬於達味城（列上二10；十一43）、猶太其他的君王也如此（列上十五8、24；列下八24；九28；十二22等）。

身葬異鄉，遠離家塚（如列上十三21~22所提的那位違命的猶太先知）、被挖出墳墓（依十四19；耶八1~2）、無人弔喪（耶十六4, 6；廿二18），尤其是暴屍荒野，讓空中的飛鳥和地上的野獸啄食（撒上十七46；列上十四11；廿一23~24；列下九10, 30~37；耶七33；十六4；則廿九5）是極大的羞辱和懲罰。不過這種悲慘的遭遇有時竟也發生在聖徒們的身上（參閱耶廿六23；

詠七十九2)。

貳 與舊約記載相似的喪禮

爲給舊約記載的喪禮提供一些例證，我們選了兩種資料：(甲)烏加利特(Ugarit)的文學作品，(乙)埃及教會今日仍通用的喪禮。

(甲) 烏加利特的文學作品

今日的拉斯潘拉(Ras Shamra)是古代的Ugarit王城，位於敘利亞的地中海岸，與塞浦路斯隔水相望。一九二八年偶然被發現，其後陸續有大量文獻出土，主要是神話詩篇和傳說。這些文獻一方面是出於最近出土，一方面也是由於地接巴勒斯坦，在所有近東發現的文獻中佔有特殊的地位。文獻中有兩首長詩，一是有關巴耳神(Baal)的神話，一是有關阿卡(Aqhat)的傳說，兩者都有喪事的描述。

(一) 在巴耳神的神話詩中有兩處分別提及Lutpan神(Ugarit宗教衆神中的主神，相當於閃族的El、希臘人的宙斯、或羅馬人的朱匹忒)暨Anat女神(巴耳神的妹及妻)哀悼巴耳神之死的記載^{⑤1}。我們下面用的是C.H. Gordon的蒐輯及翻譯^{⑤2}。

Text 67, VI, 9-32 (P.42-43) :

Aliyn巴耳死了，
 世界的主子仙逝了！
 立時，慈悲的神Lutpan
 走下御座，
 坐在腳凳上，
 又從腳凳坐到地上。
 他將悲哀的灰散在頭上，

痛苦的塵撒在頂上，

他身穿的是喪服。

他跑到山上號啕，

到樹林中哀悼；

他抓破面頰和下巴，

刺傷自己的臂膀；

他劃破胸膛有如園圃，

挖開脊樑有如深谷。

他揚聲呼喊：

「巴耳已死！

嗚呼，Dagan之子⁵³的屬民，

哀哉，巴耳的眾臣民！

我將走入地下黃泉。」

Anat亦去

.....

她身穿的是喪服。

Text 62, 2-8 (P.43) :

她跑到山上號啕，

到樹林中哀悼。

她抓破面頰和下巴，

刺傷自己的臂膀；

她劃破胸膛有如園圃，

挖開脊樑有如深谷。

「巴耳已死！

嗚呼，Dagan之子的屬民，

哀哉，巴耳的眾臣民！

讓我們一同走入地下黃泉。」

(二) Aqhat傳說的梗概是這樣：Daniel (或Danel) 王的兒子Aqhat獲得工藝神Kothar-wa-Khasis贈送一把曠世的神弓。Anat女神見了，就求Aqhat把弓轉讓給她，但遭到拒絕。Anat怒從中起，叫Yatpan變成一隻兀鷹把Aqhat害死。王子死後，他的父親Daniel及他的妹妹Pigat為之哀悼。

I Aqhat, lines 35-39 (P.94) :

Pigat心中悲痛，

肝腸欲斷，

她撕裂Rapha⁵⁴人Daniel的衣服，

扯破Harnamiyy⁵⁵人英雄的外衣。

接著，Rapha人Daniel長聲呼嘆道：

.....

I Aqhat, lines 170-180 (P.99) :

Daniel走向自己的家，

Daniel回到自己的王宮，

哀喪的婦女走向他的宮殿，

哀悼的婦女進入他Pzgm Gr⁵⁶的王庭。

他為Aqhat英雄痛哭，

為Rapha人Daniel之子流淚。

日以繼月，

月以繼年，

一直延至七年，

他為Aqhat英雄痛哭，

為Rapha人Daniel之子流淚。

此外，讀者若喜歡多找些這類的資料，不妨參考海達爾著的

The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels⁵⁷，因本史話的中心話題是死亡的問題，作者在本書的第三章（137—223頁）對喪事有詳盡的闡述。本書的描述主要以近東兩河流域文化為背景。

（乙） 埃及教會今日仍通用的喪禮

衆所周知，埃及是古文化發源地之一。對死亡及長生的問題，古埃及人都很關心，且多加推測；至於喪禮，他們有很周密的規程。法老王的宗教對希伯來人有過不少的影響。後來峰迴路轉，埃及又反受到了猶太人的影響。隨著教會隱士的到來，埃及頓成基督教會滋生成長的肥田沃土。Coptic教會在埃及紮根生長，它雖收集了各式各樣的傳統，但我們仍然可以從中分辨出它們各自原來的本色。某些傳統習俗今日在一些離城較遠的村落中仍被保存著。曾在埃及傳教多年的曾比拉丁尼神父曾蒐集了當地教會不少有關喪禮及身後大事的民俗、信仰及文學作品⁵⁸，我們試從他的書中節譯一段以明梗概。

一九五五年，在Al-Gizah村，某婦人接獲她兒子病重垂危的消息後，認為必須將此事戲劇化，「於是走出屋來，躺在滿了塵土的街道上，弄散了頭髮，把塵土亂撒在頭上，用泥漿塗臉，同時發出悽慘的尖叫……。當死訊傳來時，哀號之聲越發不可開交。舉喪的主角常是女人，特別是那些專事哭喪的女人。她們用黑色顏料塗抹臉面，表示哀傷，以別於喜慶日子所用的hennah。在鄉村地區，當哀傷與絕望達到高潮時，她們會撕開上衣，露出胸膛。更有甚者，她們打開門窗，大聲呼救，要所有的鄰居都聽得到。至於她們所說的話則只有心領，而不能言傳了……。」（廿三～廿五頁）

曾神父在他的書中還記述了喪禮的其他項目，如齋戒、哭喪等。W. Budden and E. Hastings, *The Local Colour of the*

Bible (Edinburgh, 1925), vol. I, 49, 對埃及的喪禮有較簡略的描寫：聘請哭喪的婦女、出殯、婦女們披頭散髮、搥胸、尖叫、在頭上撒灰、為參加喪事的人烘肉等。

學者衛星克及摩根士坦⁶⁹對古代近東閃族人的喪禮習俗曾作過廣泛的研究，且筆之成書，頗有參考價值。

參 喪禮的起源及意義

搜集文獻不算很難，但要了解它們背後的意義則不這麼容易。由於時代的疏遠、近人與古人思想型態的差異，要說明舊約喪禮的起源及意義是相當複雜及困難。難怪乎聖經學者及比較宗教學者彼此間的意見常有出入⁶⁰，但不容否認的是，這些年來，他們在不少問題上亦有漸趨明朗及相近的看法。

(甲) 有關喪禮的起源

前面我們已說過，舊約記載的喪禮習俗屬於古代中東民族一般的文化傳統。它們不但與狹義的喪事有關，而且與不少其他的慶節，尤其是與異教宗教的季節⁶¹，猶太教的宗教集會及贖罪節⁶²都有關聯，為此很難確定它們原來的性質。學者如奧斯脫利及羅賓臣認為喪禮最初原是出於悲哀自然自發的表示，與人情、文化、風土有關，本來沒有宗教的意味，是古代近東宗教給它們披上宗教的色彩⁶³。羅拔脫臣則說它們有「兩面的性質」⁶⁴。無論如何，大多數學者都認為舊約的喪禮曾經過一番徹底的過濾，高富滿用「解脫宗教化」(de-religionisation)⁶⁵，希偉壁用「革新」(new formation)⁶⁶，房辣用「解除神話化」(de-mythologisation)及「解除神聖化」(de-sacralisation)⁶⁷來形容它。這正好與那些認為以色列人的喪禮是無宗教性的人的意見相吻合⁶⁸。

綜合說來，古代的喪禮的確也有一段演變的歷史。在近東的宗教裡，喪禮是從無宗教性演變成有宗教性。在以色列人中，喪禮一向是無宗教性的，不過他們會用一般喪禮的外在儀式向雅威表達他們內在謙卑及懺悔的情愫。就這方面來說，喪禮也有宗教的性質，只不過它不是用之於人，而是用之於人與雅威之間的關係，它不是基於什麼神話，而是基於倫理，這是有別於一般近東古代宗教的主要地方。可見在整個演變的過程中，喪禮有如人之步行，雙足並用，一左一右，向前移動。

考古學、人類學、比較宗教學給我們揭示的是：人類初期的宗教是崇拜山川精靈、圖騰、多神或泛神的，換言之，不外乎是「自然界的神化」。這類宗教所行的禮儀大概是以「感應自然」為依歸^{⑥9}。跟一神及超自然的雅威宗教比較起來，它們統稱為「異教」——非啓示的宗教，我們也可稱之為「自然宗教」，舊約記載的亞述、巴比倫、腓尼基、客納罕、埃及的宗教都屬於這一類^{⑦0}。

的確，在客納罕的宗教及與它相近的其他宗教裡，季節的禮拜佔著這麼重要的地位，與其說是真宗教的敬禮，不如說是大自然的崇拜。大自然有雙重的身分，一是人類的僕役，一是超自然的嚮導。就前者來說，大自然是人類研究及觀察的對象，越是解除它的神話色彩，人類的科學就越加進步；就後者來說，大自然是上帝能力的顯示（羅一20；詠十九1後；約十二7後；希十一3等），麥攀柱稱它有聖事的性質（Sacramental Character）^{⑦1}。事實上，隨著基督的降凡，自然界中一些最常見的東西就被提升為聖事的正式素材。俗與聖、凡與超凡的界限是不易劃分的；自然宗教與超自然宗教之間的判別標準理應是超越性（transcendency）。正如超越自然同時關照人類的雅威是舊約啓示的中心^{⑦2}，同樣，神人共體、救主兼天師的基督是新約啓示的中心。只要這雙重啓示的中心能保

持完整，其他的因素雖缺而不全，仍可暫時被容忍下來的。明乎此，我們就可以了解為何帶有多神及迷信色彩的占星、算命、巫術、招魂與一些帶有異教遺風的喪禮習俗能在舊約記載中時有所見了⁷³。

(乙) 有關喪禮的意義

我們可以把它列成四項來說明：

(一) 禳災說 (Fear-propitiation theory)。根據此學說，喪禮中如撕破衣服、剃髮剪鬚、在頭上撒灰、在地上打滾、放聲大哭等項目的主要目的是使生者不為死者的魂認出來，這樣可以避開九泉的陰毒，使無主孤魂不致加害於身。霍里耳、石飛德來偉慈及諾得是此學說的代言人⁷⁴。

(二) 共融說 (Communion theory)。羅拔脫臣認為喪禮在閃族人眼中原是生者與死者之間永遠保持聯絡的一種有效方式，或是感情上的聯繫⁷⁵。

(三) 模擬說 (Imitation theory)。杜耳微是此學說的主要倡導人。他認為撕破衣服、躺臥地上、撒灰頭上、赤身露體、剃髮剪鬚等是舉哀者藉以仿效死者的動作，以示同情共感之意⁷⁶。

(四) 克己自制說 (Self-abasement or humiliation theory)。這是最新也是最可取的學說，它搜集許多新資料，包括戲劇、神話、民間傳說等，再以開朗的精神來評鑑它們⁷⁷，至於喪禮方面，則是在一個更廣泛和更有組織的歷史哲學背景襯托下研究它。此說最有權威的學者是賈斯特，下面我給讀者介紹一下他的代表作Thespis有關喪禮的解說⁷⁸。

原始民族猶如嬰孩，對他們而言，天、地、人（亦即宇宙）賦有同樣的生命、同樣的氣息、同樣的運動，即所謂天地合流，萬物同宗。原始人不像我們近代人將萬物毫分毛析地分門別類。是以泛

神信仰、山川精靈崇拜、巫術、神話都成了人類初期宗教的普遍現象。據此，賈氏為他對祭儀、神劇、神話及季節模式的四種因素所作的解釋提出了主要的論據⁷⁹。

這裡對我們直接有關的是季節模式的第一因素：當大自然的生機呈現衰退時，或作為大自然一份子的某人圓寂時，人用克己苦身（mortification，直譯是「致一己於死地」）之禮來削減自我的氣力，正好是與大自然協調，停頓生機，但同時也保證它的復蘇。作者在書中廿七至四十九頁，從不同的文化地區舉出了很多有關的例證來。

由於人與自然、個人與社團通體合一的影響，私人的憂傷、公共的患難、天然的災禍、自然界的消沉、個人的死亡等都被看成一類（即生命的衰退），因此乃有共通儀禮的出現。固然，我們不能說它們沒有哀悼的意義，只不過它們不限於此。據賈氏的研究，喪禮的各種儀式——尤其是齋戒禁食——有克制一己的生力、抑制自我人格的意義。社團中某一成員的死亡會自動地傷害全體的生力，那麼全體成員應在一段時期內留在死亡的狀態中、或在停止生息的狀態中⁸⁰。

古代社會的人在舉行婚禮及成年禮之前亦有行齋戒及禁食的。它們的意義對前者來說是：每個成婚的男女都應捨棄自己的人格以求產生一對新的合體；對後者而言是：每個年青人都應犧牲從前的小我，為能加入群體的大我中。不論對前者或後者來說，齋戒及禁食均象徵生命一段落的結束。

同樣，哭喪並不一定與悲哀有所關聯。賈氏說，對閃族人而言，哀號、歡呼與稱讚都有同一的語根⁸¹。那些被聘來的職業哭喪者既然與死者毫無血緣或親屬關係，自然不會生出真正的悲感，但另一方面，她們也不是只為增加喪禮的排場而被聘來的。在自然宗

教裡，哭叫有與大自然協調的功能，從而保證它的正常運作。此外，有關喪禮中的剪髮、剃鬚、破衣、毀容等異常動作，我們也應循此路線去尋求它們的答案。如果依閃族人的看法，鬚髮是生命的一部分，衣服象徵一個人的體面和尊嚴，那麼在喪禮中把它們剪掉或除下正好是自我挫光鋤銳的表示⁶²。

整個宇宙是沉浸在一種特殊的氣氛中，賈教授稱此包涵萬象的氣氛為TOPOCOSM。這個由賈氏新創的詞是由兩個希臘字構成：Topos指地方，Cosmos指宇宙；意謂我們四周的環境（小宇宙）與整個宇宙有息息相通的關係，我試以「天地感應」來翻譯它。「天地感應」的本質有二：一是現實的、此時此地的；一是構想的、恆久不變的。換言之，在世上發生的事有兩個層面：一是屬於時空的、現象性的；一是超時空、形而上的。前者是後者的外在表現，後者是前者的真正基礎。

在此「天地感應」的結構裡，人成為大自然內在的一部分，只有跟隨著它周而復始地運轉，也就是說，人的命運不是自由的。外教神話的主要特徵就是「永遠不息的循環」，但聖經卻宣示人從自然界的解放、人有可能自作決定、人與上帝有獨特的關係、人可創造歷史⁶³。這是聖經帶來的「新聞」，也是聖經的「新穎」之處。無怪乎當以色列人一旦認識了他們跟雅威的特殊關係以後，能以他們四週通行的喪禮習俗來向上帝表達懺悔、悲哀、謙抑、自制等情緒⁶⁴。

肆 舊約喪禮與中國古代喪禮⁶⁵的比較

中外學者都認為中國原始宗教是農業社會的自然宗教⁶⁶。彭明騰教授說：「看來，天或上帝的觀念在中國人心目中並不引起什麼深度的宗教感，他們的宗教實在不外是精靈說（animism）之類而

已。根據這種信念，大自然是由無數或善或惡的鬼神盤據著，他們對人間的事業可有直接的影響力。」⁸⁷這可使我們立刻明白敬祖問題的關鍵了。是以彭教授接著又說：「就算中國人有敬祖之事，但這也沒有我們一般承認的宗教意義。」⁸⁸猶如閃族人，中國古人也相信人死後會依稀隱約地繼續生存著：為鬼、為神、為魂、為魄⁸⁹。鬼神兩字不論在中文原文或譯成外文都可能與神明（spirit, soul, ghost, god）相混。但同樣的例子也發生在舊約撒下廿八13：撒慕爾的魂被稱做'elôhîm（神）。

對於死去的人，尤其是一國、一家的創立人，或有名望的人，中國古人會為之建立祠堂或宗廟，按時給他們行「拜祭」。這「拜祭」有狹義與廣義之分，前者是嚴格對神明而言，後者只是一般的奉獻。類似的問題，舊約聖經也有，本文在前面（壹）（乙）（一）（二）（三）（四）已討論過。

中國人也相信死者的靈魂不離墳墓四周，它可以加害生人，但另一方面，在世的家人的處境亦可以左右死者的狀況⁹⁰。為此，在中國歷史上不但有身後的哀榮及加封，而且也有最可怕和最嚴厲的刑罰——誅九族。類似的思想及制度亦見於舊約⁹¹。中國人稱死人的去處為黃泉、九淵、陰府，相當於以色列人的šē'ôl。以色列人稱與死者接觸為不祥、不潔，中國人也極力避開跟死人接觸。

古代近東舉哀的風俗如撕破衣服、剃髮剪鬚、用圍腰布、刺傷身體、在地上打滾、在頭上撒土等，在中國是從來沒有的，但齋戒禁食、號哭及聘請專業的哭喪者則相當普遍。

Topocosm的原理在中國的傳統文化裡，尤其在普通百姓的人生觀裡很顯著地表現出來⁹²。自古以來，中國人的群體或國家觀念不及以色列人強，但家庭精神卻十分濃厚。「家魂」是一個家庭的主要命脈⁹³。家庭中的每一成員是「家魂」分出的一部分；當他死

後，他會重返家魂裡去，從而喪失獨立的自主性。每一嬰兒的出生都被看作是某一祖宗的再生，因為他們相信一部分藏於地下的家魂會通過婚姻的關係從地下升起與新生的嬰兒結合⁹⁴。為此，在追悼死者時，有時孫子會代替死去的祖父受父親的拜祭；但更多見的還是以刻有名字的木牌作靈位來誌念死者⁹⁵。正如對昔日的以色列人一樣，中國人自古以來最怕的大難是無後，因為他們都怕死後無人拜祭。

不明瞭與大自然協調的topocosm原理的近代中國人，對舉喪時那種沒有眼淚的哀號不免會大為驚怪，因為他們深受儒家倫理的影響，只知「誠於中，形於外」的道理。

一如其他東方民族，中國人不喜歡作生命冒險的事，因為他們看生命是無價之寶⁹⁶。但另一方面，他們亦不過怕死，因為他們認為死是人生的自然過程、是返本歸真、是重返自然老母的懷抱⁹⁷。一般中國人對身後的狀況沒有明確的概念，對他們來說，不朽只不過是對人群社會長遠的影響及貢獻而已——立德、立功、立言。如果我們心目中把握了與大自然協調的topocosm的原則，則上述的思想是易於了解的。

與大自然協調的觀念在老莊哲學及「風水」之盛行而臻於極點。漢學家德高提稱「風水」是「一種技術及智識，企圖把一個人的居所、他祖先和他神祇的居所與他鄉土四周的環境互相配合，使整個大自然能對它產生最有利的影響」⁹⁸。因此為死者選擇墓地可謂費盡苦心，因為全部運氣都端賴它。類似的觀念亦可見於早期以色列人中，所不同者是他們把客納罕福地跟雅威的祝福及許諾連在一起⁹⁹。

我們承認一般中國人的人生觀及信念不免有迷信及神話色彩，受不起科學嚴格的考驗，一如舊約時代異教宗教的儀式，它們應漸

漸受基督真光的啓示而淨化。不過同時也得承認，迷信及神話不一定是心智敗壞的結果，它們可能是人在上帝之神神秘刺激下向超然及超感境界所作的探索及推測。外邦人的使徒聖保羅說，我們在世生活的人不可能對來生的事物有直接及清晰的認識，我們猶如在銅鏡（格前十三12）中看物，模糊不清。新舊約聖經在不少情形下利用神話的圖象來給我們傳達了真正的啓示。神話的圖象（有時被稱為象徵的圖象）甚至亦闖進了教會禮儀的用語中，就以梵二禮儀改革前的安魂彌撒來說吧，其中的歌曲如“*Dies irae*”，“*Libera me, Domine*”及纏綿哀懇的獻禮頌“*Domine, Jesu Christe*”就用了不少這類的圖象^⑩。曾比拉丁尼神父在他的書中蒐集了許多埃及基督徒的民間宗教信仰，它們都是由想像、傳說及聖經故事混雜而成的^⑪。試想，這發生於基督圓滿啓示多年後的今天！

我們不是為錯謬或宗教的相對主義作辯護，我們只想指出上帝對人類施行的屈尊就卑的教學法，這種教學法很多時被浸沉在啓示光亮中的基督徒遺忘了，以致不知讚賞及學習。

從舊約最初的啓示起直到新約圓滿的啓示為止，其間相隔了多少年代？上帝需要多少忍耐來薰陶及改造他選民的頭腦去瞭解「聖經的意義」（路廿四45）？如果舊約是新約的導師，又如果新約及舊約一如聖事，不但揭發過去，而且也昭示現在及指點未來，那麼舊約聖經以它的歷史及制度對我們生活在異教世界中的基督徒而言，仍是具有時效性的訊息。

附註：

- ⑩ R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (trans. from French by J. McHugh; London: Darton, 1973), 60-61: "They are not acts of worship directed towards the dead, for that attitude

never existed in Israel.....the examples preserved in the Bible never have a religious content....We conclude that the dead were honoured in a religious spirit, but that no cult was paid to them."

J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel* (Leipzig, 1898), 232: "...dass nämlich hier aus dem Seelenglauben zu keiner Zeit ein Seelenkult erwachsen ist, sondern dass Israels Kult allezeit kein anderes Objekt gehabt hat als die machtvoll über Natur und Menschen waltende Gottheit."

- ② R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchatel et Paris, 1956), 183-187.
- ③ *Ibid.*, 11-20; O.A. Piper, "Life," in IDB.
- ④ R. Martin-Achard, ②, 23-24; E. Jacob, "Death," in IDB; R. Bultmann and G. Bertram, "Life and Death," in TDNT; L. Wächter, *Der Tod in Alten Testament* (Stuttgart, 1967).
- ⑤ R. Martin-Achard, ②, 40-41; 此外, 可參考作者所引 G. van der Leeuw, C. Barth, J. Pedersen, A. Bentzen 等人的話及作品; G. Fohrer, *Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament*, *Kerigma und Dogma* 14 (1968) 249-262.
- ⑥ 希伯來語是 *mad, beged, simlâh, me'il*, 希臘語是 *himation* (由於技術性所限, 一切外語的音譯只可求近似)。它們指的是外袍、外衣, 詳見 J. M. Myers, "Dress and Ornaments," in IDB.
- ⑦ 希伯來語是 *śâq*。這詞大概源出埃及, 希臘文是 *sakkos*, 英語是 *sack* (cloth)。不論外文書籍或中文翻譯對此詞都沒清晰明確的解釋。一般英漢辭典給它兩至三種定義: (一)麻布袋、粗麻布, (二)喪服, (三)懺悔服; 然而三者之間有何關係則無解說。基督新教(如聖經公會出版的《現代中文譯本》)的翻譯頗為一致; 大概用「麻衣」或「麻布」, 但依(以賽亞)卅二11卻又用了「破布」; 至於《思高聖經》翻譯的用詞則雜亂不堪, 列舉如下: (一)「苦帶」(加下三19; 十25; 友八5); (二)「苦衣」(列下六30; 十九1-2; 詠卅12; 卅五13; 依三24; 十五3; 廿2; 廿二

12；卅七1~2；五十八5；耶四8；四十八37；四十九3；則七18；廿七31；達九3；亞八10；納三5，6，8；艾四1後；友四10~12，14；九1；十3；加上二14；三47；路十13；瑪十一21；默十一3）；(三)「麻衣」(創卅七34；撒下廿一10；列上廿一27；編上廿一16；依卅二11；五十3；耶六26；哀二10；岳一13；詠六十九12；約十六15)；(四)「麻布」(列上廿31~32)；(五)「粗毛衣」(厄下九1；默六12)；(六)「喪服」(撒下三31；岳一8)。

從上面所示這種雜亂的狀態看來，可見譯者或讀者都不明瞭śāq這詞指的是什麼。爲了清晰起見，筆者試把這詞的意義分成三個層面來解說：(一)原始的意義是日常載物用的「袋」，聖經提供我們參考的例子可有創四十二25，27，35；肋十一32；蘇九4；英文的sack字由此而來。(二)引申的意義是指用以製造這些袋的材料。因要講究實際耐用，不求美觀，故這些材料一般是「粗麻」或「粗皮」(即未加工除毛的羊皮，śāq字的拉丁譯文是cilicium，即是以Cilicia，基里基雅省——保祿使徒的家鄉，今土耳其東南部——的山羊皮命名)。據此一定義，śāq既無固定的形狀及面積，我們對撒下廿一10；依五十八5；友四11~12；列上廿一27；岳一13b(最後兩節的意思是「在śāq上睡覺或過夜」，而並非如《思高聖經》所譯「穿著或披上麻衣〔喪服〕睡覺」；《思高聖經》在他處翻譯所用的動詞也很雜亂及不一致，有時原文同一個詞，它竟用了全不同義的動詞來翻譯，一時「身穿」或「身披」，一時「腰繫」)就不難了解了；又假如śāq是以今天近東一帶仍多見的黑山羊皮製成，那麼我們對依五十3及默六12亦易於領會了。(三)再引申的意義是指以上述粗質布料或皮料所造的「喪服」。它表示樸實無華，反璞歸真，無虛偽，無粉飾，正好與奢侈文飾相對；它的作用並非使人肉體感到不舒適，或叫人受「苦」。古代近東人的「喪服」既有這種象徵作用，是以它的面積不會很大，它是人貼身的最少衣物(從腰到大腿間遮蓋下體的衣物)。關於這點，聖經上有三處明示：列上廿一27('al beśrō，貼身)；列下六30('al beśrō mib-bāit，貼下體)；約十六15('alē gildi，切膚)。由此看來，śāq與古人日常用的「圍腰布」(loincloth, waistcloth)無大分別了，參看D.

Buzy, "Pagne ou ceinture?" *Recherches de science religieuse* 23 (1933) 589-598。穿著這樣單薄衣物的又常被視為與「裸體」無異(參閱撒下六14與20~22; 米一8; 若廿一7)。śâq有上述這三層意義,就好像今天我們的jean一樣,它是(一)一種布料(藍色耐用的斜紋布), (二)以這種布料製成的工作服, (三)牛仔褲。

與śâq一起用的動詞有śim(創卅七34; 列上廿31; 廿一27), ksh(列下十九1~2=依卅七1~2; 納三6, 8; 編上廿一16), lbs(納三5; 艾四1~2; 詠卅五13; 六十九12), hgr(撒下三31; 列上廿32; 依十五3; 廿二12; 耶四8; 六26; 四十九3; 則七18; 廿七31; 岳一8; 哀二10)。śim是廣泛的詞,有「放置」的意思,但上學的三例中,前兩者與「腰」並用,後者與「赤身」並用,可見śâq是放在腰間的。ksh及lbs是較專門的用語,通常指「穿著」。正因如此,一些學者如W.L. Reed, "Sackcloth," in IDB, 推想以色列人的śâq可能如一般衣服有較寬大的尺碼,但我們卻不以為然:(一)因為lbs是用於較晚期的作品中,例子也較少。(二)在列上廿31~32 śim與hgr調用;在納三5, 6, 8, lbs與ksh連用;在依五13, śim與lbs形成平行對偶。可見它們與śâq並用時都成了同義語。(三)主要理由還是,聖經上有好幾處明指śâq是用以遮腰的(創卅七34; 列上廿31~32; 依廿2; 耶四十八37; 亞八10; 參閱友四10, 14; 加下十25: tas osphuas sakkais zôsantes)。此外,與śâq一起最多用的動詞是hgr,有「圍束」的意思,它差不多成了一個專門術語,有時可以獨立用,如依卅二11; 岳13a。

至於女人所用的「裹服」看來大致與男人無異,換言之,是「圍腰布」(友八5: epethêken epi tèn osphun autès sakkon),而不是如韓承良編著《聖經中的制度和習俗》(思高聖經學會,一九八二年)四十九頁末二行所說的「長衫」,也不是《思高聖經》在翻譯加下三19時所暗示的「胸罩」(苦帶束胸)。女人的「裹服」可能有時加大一點尺碼,圍在胸下,但雙乳是袒露的: hypezôsmenai de hypo tous mastous ai gynaiques sakkous。我們的詮釋有古蹟佐證,讀者可參看埃及Thebes (Luxor) 西岸古王陵的葬喪壁畫,或公元前十世紀斐尼基Byblos城

Ahiram王石棺的石刻。在面對此一身體裸露的問題時，我們應持有古代近東人的看法，而不應固執儒家傳統的禮教觀念，或維多利亞時代的紳士道德感。

我們用了這麼多時間去討論古代近東人的「喪服」，因為它是喪禮中重要的一環，不明瞭它，就無法領會喪禮及其他細節的作用和意義了。

- ⑧ E. Dhorme, "L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque," *Revue de l'histoire des religions*, 124 (1941) 123ff.
- ⑨ M. Jastrow, Jr., "Dust, Earth, and Ashes as Symbol of Mourning among the Ancient Hebrews," *Journal of the American Oriental Society*, 20 (1899) 135-150. 把Dust ('âpâr, ho chous, 塵), Earth ('adâmâh, hê gê, 土)列成一類,以異於Ashes ('eper, hê spodos, 灰);又說古希伯來人行喪時把塵或土放在頭上,用灰撒在身上,坐在灰上或在灰上打滾。筆者發覺作者只挑出一部分例子作印證,故其立論有失偏頗。其實此三詞是可以互相調用的,此外,舊約聖經還多用了一個為作者文中未提及的詞Ground ('eres, hê gê, 地)。換言之,此四詞是可以彼此通用的,茲列舉說明如下:依四十七1, 'âpâr與'eres平行並用;德四十三, gê與spodos一起用;撒下十三31及依三26用eres;米一10用 'âpâr;加上四39用spodos;十一71則用gê;友四15用spodos;四11用spodoomai.
- ⑩ M. Jastrow, Jr., ⑨: 136-141, 推測撒下十三19及友九1的希伯來原文有誤,宜將'eper改成pe'er(頭冠,參閱依六十一3)或'aper(頭巾,參閱列上十38, 41)。經修改後,前者的意義是:「塔瑪爾把頭上的冠(巾)除下,撕破自己所穿的彩色長衣……」,而後者的意義是:「友弟德於是俯伏在地,把頭冠(巾)放在頭上,脫下(egymnôsen)所穿的喪服……」筆者認為前者的修改可取,後者的修改可疑。
- ⑪ 此二節在希伯來文版本原有lehem 'anâsim(「人們的餅」),因意義不明,學者們乃建議根據Targum及拉丁文通俗譯本而加以修改。
- ⑫ 《大不列顛百科全書》的中文版譯之為「轉房婚」,此乃規定死者的兄弟優先成為其遺孀配偶的習俗或法律,其目的是用來延續那些無子嗣的

死者的宗嗣，詳見申廿五5~10。其後，這條法律也延及死者的其他近親。

- ⑬ F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi* (Giessen, 1892).
- ⑭ J. Lippert, *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion* (Berlin, 1881).
- ⑮ P. Torge, *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament* (Leipzig, 1909).
- ⑯ G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Leipzig, 1922), 30f, 37f.
- ⑰ A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité Israélite* (Paris, 1906); *Id., Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque et ses rapports avec l'organisation familiale et sociale des Anciens Sémites* (Paris, 1906).
- ⑱ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (translated from German; London, 1967), vol. II, 216-220, 仔細把關照祖墳、神人崇拜 (hero-cult)、轉房婚、家魂等事項——審查後，下結論說：「說以色列最初有祖先崇拜之事，就我們目前所有資料看來，是沒有什麼可靠根據的。」
- ⑲ 見①。
- ⑳ 見①。
- ㉑ K. Grüneisen, *Der Ahnenkult und die Urreligion Israels* (Halle, 1900).
- ㉒ P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (Münster, 1931).
- ㉓ M.J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris, 1905), 287f, 332ff.
- ㉔ H.J. Elhorst, "Die Israelitischen Traueritten," (Festschrift J.

- Wellhausen, BZAW; Giessen, 1914), 117ff.
- ②⑤ J. Scheffelowitz, "Die Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament," Archiv für Religionswissenschaft. 19. (1916) 210ff.
- ②⑥ E. Dhorme, ⑧, 112ff.
- ②⑦ A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode (Tübingen, 1914).
- ②⑧ H. Ringgren, Israelite Religion (London, 1966), 241.
- ②⑨ Y. Kaufmann, The Religion of Israel from the Beginnings to the Babylonian Exile (translated from Hebrew and abridged by M. Greenberg; Chicago, 1960). 311-314: "The realm of the dead, the rites connected with death and burial, as well as the destiny of the soul in the other world, play no part in the religion of Jahweh. This is one of the most astonishing features of Israelite religion. That the spirit of the deceased lives on apart from the body is the belief of the people, but biblical faith draws no religious or moral inferences from this notion....The levirate duty is motivated by a concern for carrying on the name of the dead man in Israel (Gen. 39: 8; Dt. 25: 5-10; Ruth 4: 5, 10), and not (as has been supposed) by the need for maintaining an ancestor-cult of whose existence we hear nothing in the Bible....The realm of the dead in Israelite religion is godless." (值得注意的是，作者是當代的一位美國籍猶太人)。
- ③⑩ 本節在現存的三種希臘文版本中都沒有「酒」，《思高聖經》不知為何會多了「酒和」二字，這大概是由「倒」這個動詞所引起的構想。說「把食物倒在……墳墓上」，看來的確有點突兀，因為一般說來，「倒」是對液體用的。想來這裡用「倒」字是別有用心的，它可能有形容「多」給或「不計較地」給的意思。
- ③⑪ 本節可能是一句出自古代的成語，與另一句呼應：「我兒，寧要把你的

酒倒在義人的墳墓上，也不要跟惡人一起喝。」" My son, pour out thy wine on the graves of the righteous, rather than drink it with evil men." (The Proverbs of Ahikar, Syriac Version A, 2:10) in R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1973), vol. II, 730.

- ③2 嚴格說來，「死人崇拜」與「祖先崇拜」不盡相同，不過這裡我們可不理它們的分別。
- ③3 這裡筆者不依《思高聖經》而另作翻譯，除了其他小節不提外，主要的理由是爲了希臘原文的兩個字 *themata brōmatōn*，意思是「供（放的食）物」，而非「祭筵」。筆者認爲這兩詞的區別非同小可，務要分寸必爭，因爲中國傳教史上的祭祖問題很可能與這一混淆不清的誤會有關的。
- ③4 《思高聖經》的翻譯不是根據希臘原文，而是根據聖熱羅尼莫的拉丁通俗譯本，把原文的十九節分成兩節，結果使這一段多了一節。又原文的十九節分上中下三行；下行（相當於《思高聖經》的廿節）只有：「被上主折磨的人 (*ho ekdiōkomenos hypo kyriou*) 也是如此」，指的是「患病」的人（如約伯），而《思高聖經》卻依拉丁通俗譯本加註了「承擔自己罪孽報應的人」，打斷了跟上段的聯繫和本段比喻的脈絡。讀者可參考 *The Revised Standard Version*。
- ③5 其實這節仔細讀來，不但不能指出以色列人有「死人崇拜」之事，甚至連在墳墓上安放供物的風俗也難證明，因爲作者也大可引用一種外教的風俗來作比喻。
- ③6 這是筆者個人的翻譯，與《思高聖經》稍有出入。
- ③7 這也是筆者參照原文所作的翻譯。
- ③8 *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii* (2 ed.; Roma, 1945), 219: "Et adhaeserunt Beelphegor, et comederunt sacrificia deorum mortuorum." 直至一九七〇年代，此聖詠集的聖詠用於教會的《每日禮讚》中。
- ③9 Y. Kaufmann, ②9, 313; W. Eichrodt, ①3, 213f, 217.

- ④① N.C. Habel, *Yahweh versus Baal, A Conflict of Religious Cultures* (New York, 1964), 105-106.
- ④② J. Blenkinsopp, in *The New Jerome Biblical Commentary* (London, 1990), ad loc.
- ④③ R.H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament* (London, 1961), 18f.
- ④④ E. Jacob, "Mourning," in IDB; P. Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament* (Münster, 1931); H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied* (Giessen, 1923).
- ④⑤ G. Giamberardini, *La sorte dei defunti nella tradizione copta* (《從埃及教會傳統看死人的歸宿》; Cairo, 1965), 24, 列舉出一些民間哭喪的公式, 如死者是身體強壯的人, 他們會喊:「我的獅子已死!」如死者是勤勞粗作的人, 他們則喊:「我的駱駝已死!」如死者是有權勢的人, 他們喊:「我心愛的人, 蒼鷹在你鬍子上築巢!」如死者是個溫善的人, 他們喊:「我心愛的人已不在, 他的眼睛有如蜂蜜!」如死者是個能容忍的人, 他們喊:「一個從不在臉上趕走蒼蠅的人死了!」等。在本書四十二至五十九頁還有更多和更長的格式。此外可參閱F.F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament. A Study of Canaanite-Israelite Religion* (Kopenhagen, 1962), chapters iii, iv, v.
- ④⑥ 撒下1-19; 依1-21; 耶2-21; 九18; 四十八17; 哀1-1; 2-1; 四1-2; 米二4; 訓二16。
- ④⑦ R. de Vaux, ①, 61.
- ④⑧ E. Jacob, "Mourning," in IDB (in conclusion).
- ④⑨ W.L. Reed, "Burial," in IDB.
- ④⑩ 撒下十八18提供我們一個典型的例子。阿貝沙隆 (Absalom) 生時在耶路撒冷東南的「君王谷」立了一條石柱, 說:「我沒有兒子為我留名。」於是他以自己的名來稱那石柱。可見兒子的首要任務是為亡父留名, 不過這項任務既然可以由其他東西如紀念碑之類來完成, 那麼它們是毫無疑問地可以代替兒子了。其實阿貝沙隆並不真的無後, 因為根據撒下

十四27，他有三子一女。無論如何，撒下十八18所表達的觀念是值得注意的。

- ⑤0 撒烏爾及其兒子們的屍體遭培肋舍特人的凌辱，殘而不全，且已隔了好幾天，開始腐化。雅貝士—基肋阿得（Jabesh—Gilead）居民燒屍是出於悲憫及感恩之心（見撒上卅一6~13）。
- ⑤1 烏加利特出土文獻中最長的詩篇是Baal及Anat的詩篇，此中有好幾個單元。Baal與Mot（死神）之戰這一單元簡單說來是：Baal在陰間被Mot所殺。Baal的妹妹及妻子賴太陽女神之助尋到了Baal的屍體，為Baal舉哀。隨後Anat找上了Mot，把他殺死以後，像處理麥粒一樣，把他剝皮、壓碎、烘乾、散播在田野中。我們不難發覺，這樣的描述其實是農作業的一種神話化、大自然生殖的宗教化。
- ⑤2 由於泥版破碎零亂，文字剝落不清，學者們對泥版次序的編排、文字的增補及譯釋往往互有出入，見Ugaritic Literature（Rome, 1949）。
- ⑤3 即巴耳神。
- ⑤4 可能指客納罕強大的原住民，參閱蘇十二4；十三12；十七15；申二11，20；三11，13。
- ⑤5 敘利亞的一處地方。
- ⑤6 Daniel王宮殿的名稱。
- ⑤7 A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Phoenix ed.; Chicago, 1967)。
- ⑤8 G. Giamberardini, ④4。
- ⑤9 A.J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion* (Amsterdam, 1917); J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites* (Cincinnati, 1966)。
- ⑥0 R. Martin—Achard, ②, 28—29。
- ⑥1 F.F. Hvidberg, ④4; T.H. Gaster, *Thespis. Rituals, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Doubleday Anchor Book ed.; Garden City, N.Y., 1961)。

62 T.H. Gaster, 61, 30.

63 W.O.E. Oesterley and T.H. Robinson, Hebrew Religion. Its Origin and Development (Repr. : London, 1961), 19.

64 W.S. Robertson, The Religion of the Semites (3rd ed. ; London, 1927), 323.

65 Y. Kaufmann, 29, 315.

66 F.F. Hvidberg, 44, 139.

67 G. von Rad, Theologie des Alten Testament (4 bearb. Aufl. ; München, 1962), Bd. I, 290 : " So wurden z.B. gewisse Traueritten, die doch nur noch in einem losen Bezug zum Totenkult standen, mit einem befremdlich erscheinenden Eifer ausgemerzt....Das Ergebnis von alledem war eine radikale Entmythologisierung und Entsakralisierung des Todes...." (字下的劃線是筆者加上的) ; 此外, G. Quell, Die Auffassung des Todes im Alten Testament (Leipzig, 1925) ; O.J. Baab, Theology of the Old Testament (Nashville, 1949), 198f.

68 這裡筆者認為最好莫如引用猶太裔學者高富滿權威的話來作一概括的解說。這位學者也承認喪禮在聖經時代以前的某些項目是來自異教的信仰 : " To be sure, some of the funerary rites of Israel had their origins in demonic conceptions, but by the biblical times, these notions are no longer in evidence. " (Y. Kaufmann, 29, 318) 但隨著時間的增長, 異教的色彩及意義就越來越少。" The original meaning of mourning customs having been forgotten, they became no more than expressions of sorrow and grief. This accounts for the fact that the Bible did not ban them as pagan. Self-mutilation, shaving and tattooing (apparently connected with burial rites) were banned, but not rending clothing, wearing sackcloth, fasting and the rest. Why this distinction was made is not clear. " (op. cit. 314) 這種中和的過程是基於以色列人對禮儀的改革, 高富滿繼續

說：“While the rest of paganism’s religious legacy was transformed and assimilated into the religion of YHWH, rites of the dead, though transformed, never became part of the new religion....No special customs were prescribed for Israel. The Bible, it seems, considers the treatment of the dead and mourning a matter of universal, human culture and regards them as altogether secular.” (op. cit. 315) 這可給我們說明為何以色列人能入境隨俗，如處理雅各伯暨若瑟之喪事所表現者是。“It (the Bible) does not hesitate to tell that Jacob and Joseph were mummified (Gen. 50: 1f, 26), although this rite was connected with the Osiris cult; or that the Egyptians performed mourning rites for Jacob (Gen. 50: 3, 10f.)” (op. cit. 315).

- ⑥⑨ 參閱T.H. Gaster, ⑥①; F.F. Hvidberg, ④④。
- ⑦⑩ Y. Kaufmann, ②⑨, 21, 下的定義是：「人類所有的宗教，從有史以來到目前為止，我們統稱之為異教，只有以色列宗教及由它而來的基督教與回教不在此範疇內。這種區分一方面設想以色列宗教有某些特徵，以別於其他宗教，另一方面也設想其他宗教都有主要的共同性格，使它們成為異教。」
- ⑦① J.L. Mckenzie, "God and Nature in the Old Testament," CBQ 14 (1952) 134-136.
- ⑦② A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testament (Freiburg i. B., 1972).
- ⑦③ 紋身、剪鬚、剃頭有明文禁文(肋十九28; 廿一5; 申十四1)，但此風未見中斷(耶十六6)。同樣，招魂、巫術、占卜是違禁的，可是也無法完全根絕(依八19; 列下廿一6)，有時甚至被容許(撒上廿八7)。
- ⑦④ H.T. Fowler, Origin and Growth of Hebrew Religion (Chicago, 1916), 10f; J. Scheftelowitz, ②⑤; M. Noth, Leviticus (ATD 6; Göttingen, 1962), 90.
- ⑦⑤ W.S. Robertson, ⑥④, 322f.

- ⑦⑥ E. Dhorme, ⑧。
- ⑦⑦ 下面是一些學者對神話的評論。B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1921), 21: 「神話不是傳說而已，而是生活的現實。」B.M.G. Reardon, "Philosophy and Myth," *Theology* 65 (1962) 135: 「神話是一種生存的模式。」M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (London, 1955), 5: 「神話是原始本體論的結構。」A.C. Charity, *Events and Their Afterlife* (Cambridge, 1966), 13: 「神話比我們先前所想像的更接近歷史。」
- ⑦⑧ T.H. Gaster, ⑥①; 此外, E. Kutsch, "Trauerbräuche und Selbstminderungsriten im Alten Testament," in *Drei Wiener Antrittsreden* (*Theologische Studien* 78; Zürich, 1965), 25-42。這兩位學者的立論雖很相近，但著手研究的方法卻不相同。前者主要的目的是研究古代近東的民俗、傳說、神話，間中涉及以色列人的法律及禮節。後者則只著眼蒐集舊約本身的資料，這期間，他發覺，在不少日常場合中、尤其是在表達某些宗教情懷時，以色列人的表態及造作與舉喪的一模一樣，如肋十三45；列上廿31後；列下十九2；廿二19；撒下十4；十五30；編上十九4；編下廿3；卅四27；厄下九1；達九3等等，這位學者於是歸結說，喪禮除了示哀以外，還應有更深一層的意義。
- ⑦⑨ T.H. Gaster, ⑥①, 23-25.
- ⑧⑩ *Ibid.*, 30.
- ⑧⑪ *Ibid.*, 33-34.
- ⑧⑫ W. Budden and E. Hastings, *The Local Colour of the Bible* (Edinburgh, 1925), vol. I, 244f.
- ⑧⑬ 上帝說：「我已將生命與死亡、祝福與詛咒都擺在你面前。」(申卅19；十一26)而神話則如M. Eliade所說，是「永無休止的打轉」(an eternal return)，是「威嚇歷史的恐怖」(a terror of history)。關於此點，A.C. Charity, ⑦⑦, 13-80，有妙極的描寫。
- ⑧⑭ F.F. Hvidberg, 139，有精闢的見解："Weeping became a self-humiliation which was to make Yahweh change his mind and to

invoke His mercy so that He furnished His help and gave new fertility. It may be supposed that there has been a movement from weeping over the dead field (the dead deity) as a rite and popular custom to weeping as conscious self-humiliation before Yahweh. Therefore the ancient customs of weeping and lamentation need not, of course, disappear, but something has been added. We have no source to show when such a new formation took place." 說雅威(上帝)改變心思自然是一種用人的模式去論神的講法；事實上，人是以謙卑和痛悔的心(詠五十一-19)改變自己的思念，使得上帝預許的恩寵能暢行無阻地臨於他的身上，可參看S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* (Roma, 1960), 94-96, 有關贖罪的解釋。

- 85 參閱周蘇平著《中國古代喪葬習俗》，陝西人民出版社，一九八九年；李玉浩著《先秦喪葬制度研究》，河南鄭州中州古籍出版社，一九九一年。
- 86 參閱劉小楓著《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》，上海人民出版社，一九八八年，第一章：“天問”與超驗之間；S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions* (Manchester, 1962), Chapter xi: China. The Integration of Man with the Cosmic Process (353-372)；M. Granet, *La religion des chinois* (2 ed.; Paris, 1951)；H. Maspero, *Les religions chinoises* (Paris, 1950)。
- 87 S.G.F. Brandon, 86, 361.
- 88 同上。
- 89 M. Granet, 86, 67-68.
- 90 同上。
- 91 R. Martin-Achard, ②, 25f.
- 92 請注意Brandon所著的《大宗教對人及其歸宿的看法》86，此書在論中國宗教時給的題目是：「人參與天地之化育」，可見在作者心目中，這是中國宗教思想之特徵。

- ⑨③ M. Granet, ⑥⑥, 22-24.
- ⑨④ S.G.F. Brandon, ⑥⑥, 359; cf. W. Eichrodt, ①⑧, 219-220: "retention of vital power within the family."
- ⑨⑤ M. Granet, ⑥⑥, 72-73; H. Maspero, ⑥⑥, 33-34, 這些木製的靈位可比舊約的massebah(撒下十八18), 它的作用有二, 一是為紀念用, 一是為祭祀用, 這是它可能造成意義曖昧的地方, 參閱G.A. Barrois, "Pillar," in IDB.
- ⑨⑥ S.G. Brandon, ⑥⑥, 372; cf. R. Martin-Achard, ②, 13-15.
- ⑨⑦ 約一21:「我赤身從母胎出來, 也要赤身回到那裡去,」這裡所稱的「母胎」是指土地、是大自然老母, 因為希伯來原文有地方副詞sammah(那裡)。人死歸土返本的觀念也見於創三19; 約卅四14~15。人死本是自然的事, 從前, 神學會過分把人死與罪惡相提並論, 使人推想, 假如人不犯罪, 就會長生不死。這種推想已為大多數當代神學家及釋經學者所否定, 他們設法對死亡的意義作新的探討, 參看K. Rahner, *On the Theology of Death* (tr. from German; New York, 1961); L. Boros, *The Moment of Truth. Mysterium Mortis* (tr. from German; London, 1965); Id., *Pain and Providence* (tr. from German; London, 1966); R. Troisfontaines, *I do not die* (tr. from French; New York, 1963); J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York, 1966), 69, 242f.
- ⑨⑧ J.M. de Groot, *Religion in China* (New York, 1912), 285.
- ⑨⑨ R. Martin-Achard, ②, 32.
- ⑩⑩ 其中用的ore leonis(獅子口)及Tartarus顯然與希臘神話有關。又稱聖彌額爾大天使為執令旗的統帥、照顧亡者、並領他們進入天堂(signifer sanctus Michael representet eas in lucem sanctam)則多是出自偽經, 如Apocalypsis Mosis 32:3; Historia Joseph fabri 13:25; 22:1; Visio Paūli 14:25ff, 49; De transitu Mariae 8:2.
- ⑩⑪ G. Giamberardini, ④④, 59-63, 論亡靈要走的路程; 63-68, 論上帝行審判; 79-85, 蒐集其他可使人懷疑及爭議的事件。

迦拉達書的主題和爭論

黃懷秋

迦拉達書是保祿四大書信之一，也有人認為它是保祿最早寫成的第一封書信①。無論如何，它是保祿神學「因信稱義」②的第一次正式披露，而迦拉達書的歷史部分也透露了導致這神學產生的爭論脈絡③。正由於它的爭論脈絡，這封書信在宗教改革時甚獲青睞。據說馬丁路德對它情有獨鍾，曾說過這是他的新娘。而迦拉達書也的確為改革人士提供了不少思想上的幫助，例如書信中保祿與伯多祿對立的情形，便曾為改革人士用來否定天主教會的組織形態，及教宗在羅馬的首席地位。

本文以迦拉達書的爭論為經，而以它的主題「因信稱義」為緯。我們試圖透過與這封書信有關的三個時期的爭執，來瞭解「因信稱義」這個主題的意義和實質。所謂三個時期，是指：保祿時期、路德時期，以及宗教改革之後的現代時期。教會初期，保祿曾經與他的敵人們發生過激烈的爭論，而爭論的主題就是：是因信稱義，還是藉工行稱義？到宗教改革時候，馬丁路德又把這千古的爭論翻新。直到現在，稱義成義的問題依舊持續著，差不多成了天主教和基督教的分水嶺。

所以選爭論為題，絕對沒有發揚爭論的意味。只是想知道：持續了二十個世紀的爭論，到底內容為何？又有沒有平息下來的一天？

爭論一：保祿VS他的敵人們

「敵人們」暗示保祿樹敵非一。保祿個性耿直，跡近頑固，是非黑白分得很清楚。他曾說過：在他裡面，是沒有又是又非的（格後一18），因此他很難體會事情的兩面性，尤其對於所信守的福音，更無法削足適履，委曲求全。因而，保祿一生傳教，敵人無數。別的不說，光就迦拉達書而言，和保祿發生過衝突的，便至少有三組人馬。首先，是所謂「迦拉達的擾亂者」，保祿斥責他們「企圖改變基督的福音」（迦一7）。其次，在耶路撒冷，他又遇到「潛入的假弟兄」，為窺探他在基督內的自由，好使他再成為奴隸（迦二4）。最後，在安提約基雅，連他一向同情，並曾在耶路撒冷會議為之說情（宗十五7~12）的「柱石」刻法，他也「當面反對了」（迦二11~14）。保祿的不顧情面，可想而知。

這三組論爭，到底淵源何在，過程如何，雙方論據又如何？要知道這些，並不容易。我們只有一隻電話筒，所聽到的只是斷斷續續的一面之詞。保祿固然是為了保衛「福音的真理」（迦二5、14），然而敵人的「真理」又何在？更何況在「敵人」中，還有個柱石刻法！那就更不能不探個究竟了。

一、迦拉達的擾亂者

迦拉達教會潛進了擾亂者，這些擾亂者應該是在保祿到當地傳教、創教、並且離開之後才進入的。其實，我們是應該感謝這些擾亂者的，正因為他們進來，宣講「另一種福音」（迦一6），才會激發保祿反省他的得救理論；才有法律、恩寵，工行、稱義孰先孰後的想法；才有如此豐富的基督徒文學。

迦拉達擾亂者的存在應該是肯定的，不大肯定的是他們所傳的「另一種福音」到底是什麼福音？又為什麼會吸引迦拉達的信徒？

傳統相信他們應該也是基督徒，和保祿一樣相信基督的救贖^④。不過，除了基督外，看來他們也宣講割禮（迦五2）、法律（迦三）、慶日（迦四10）等等「今世蒙學」的重要性（迦四3）。在保祿看來，這等於說，基督不再是「賴以得救」的唯一「名字」（宗四12）。這是保祿的詮釋。這詮釋當然不一定是迦拉達擾亂者的原意。敵人可能認為，基督與今世蒙學並無衝突，事實上，他們位於不同的平面上：基督是我們唯一的救贖，而其他「小學」僅是幫助我們達到基督救贖的「跳板」而已，絲毫無損基督救援的完整。關於這點，保祿也不能同意：要得到基督的救贖，唯一的跳板是「信」，除此之外，別無其他跳板。換言之，這些外在行為，連第二層面的救贖跳板都不是，它們簡直「無能無用」（迦四9），只會達成反效果，使人「與基督斷絕關係，從恩寵上跌了下來」（迦五4），招致過犯（迦三19）和咒罵（三10）。

由此看來，保祿和擾亂者的爭論，其實不在基督。大家都相信基督的救贖是完整的。他們的爭辯，只在於：法律、割損等等，到底有沒有救贖的意義而已。

這群擾亂者到底有沒有攻擊保祿呢？照常理看，答案該是肯定的。我們很難攻擊一種理論而不把人一起捲進去。且看保祿在駁斥擾亂者的理論時，經常不忘打壓敵人的性格（如一7；四17；六12~13等），敵人應該也是一樣。要在論爭的時候依然不出惡聲，並且保持和顏悅色的君子風度，恐怕也不是一件容易的事吧！

擾亂者的武器可能是耶路撒冷教會，尤其是曾經親炙耶穌風範，親聆基督教化的十二位。學者布魯斯（F.F. Bruce）這樣推測擾亂者的論調：耶路撒冷的領導人才是唯一有權說明什麼才是真正福音的人——他們的權柄直接來自基督。保祿差得遠了，他的任命完全來自耶路撒冷，如果他的福音與他們有別，那是他胡亂竄改所

致。事實上，他歸化後不久即上耶路撒冷，從宗徒手中學習了福音的首要原則。宗徒見他頗具睿智，乃一洗對他的猜疑顧忌，並且任命他去傳揚福音。沒想到，當他一離開耶路撒冷來到敘利亞及基里基亞時，他便改變了這福音，為的是取悅於外邦人。耶路撒冷領袖們都遵行割損，奉守法律和習俗，唯有保祿獨斷獨行，從他的福音中把這一切剔除出去，如此乃背棄了祖先的遺傳。他這套免除法律的福音是他自己的，宗徒們對之深惡痛絕，很明顯，光看在安提約基雅，伯多祿怎樣和他在必須遵守猶太食物法一事上發生正面衝突就知道了⑤。

布魯斯的重整基本上是可靠的。這種理論不僅可以解釋保祿堅持自己「不由於人、非藉著人」（迦一1）的宗徒性，就連整段迦拉達書的歷史部分（迦一～二）都有了著落。不然的話，我們的確很難理解，為什麼與迦拉達擾亂者的論爭居然會牽連這麼廣，竟連這許多陳年舊帳都要一併掀出來。

但保祿和擾亂者之間能夠算是真正的論爭嗎？我委實懷疑。他們可能連照面都沒有打過，許多事情都只是想當然耳。擾亂者應該是在保祿離去之後才進入迦拉達教會的，他們聽聞保祿有一套免除法律的福音，這和他們平素履行的不同。他們也風聞不少保祿的以往，於是打出他們的「宗徒牌」，還有他們的「另一種福音」。保祿也顯然沒有見過擾亂者，他甚至沒有重回迦拉達，沒有再見他背信後的信眾。他對於「另一種福音」到底知道多少？來源又如何？他又如何猜測別人傳教的意圖（四17；六12～13）？所以這不是一場真正的論爭。尤其是，假如真的如同我們所假定的，保祿與擾亂者雙方都相信基督完全的救贖的話，同是基督信徒有什麼不可以坐下來交談的呢？也許保祿對於法律，並不同擾亂者想像中的消極，而擾亂者對於外在行為的看法，也並非全然一無可取。總之，

在這種不明究竟的論爭裡，真正的受害人，也許正是迦拉達信徒呀！

不過，這一場不甚明朗的論爭卻激發保祿想起另外兩件相關的事情來。

二、潛入的假兄弟

擾亂者既打出宗徒牌，保祿的對策又如何呢？看來保祿只好來個順水推舟了。以子之矛，攻子之盾，何如？

既然擾亂者以為，只有宗徒有權決定什麼才是真正的福音，保祿就給他們指出：宗徒們完全同意他的福音。他們所以同意他，是因為他們知道他福音的來源，和他們的來源完全一致：「那叫伯多祿為受割損的人致力盡宗徒之職的，也叫我為外邦人致力盡宗徒之職。」（迦二8）他與耶路撒冷領袖的關係是既獨立又相符合的。獨立，因為他沒有受他們的派遣，他的派遣直接來自天主（迦一15~16）；符合，因為派遣他的正是派遣其他宗徒的天主。由此可見，根本沒有另一種福音。任何人，如果宣講另一種福音，那根本不是福音，當受詛咒（迦一8）。

「潛入的假弟兄」正在這脈絡中出現，他們是導致保祿與宗徒的基本統一由檯下搬到檯面的關鍵人物。

關於迦二1~10，最主要問題就是它與宗十五（宗徒會議）的關係^⑥。傳統的看法把這兩段敘述等同起來，保祿和路加分別留下了同一個會議的兩個不同紀錄。近代有人提出另一種新的看法：把迦二等同於另一次更早的耶路撒冷之行（宗十一30；「饑荒之旅」）。與這個問題並非全然無關的便是這些「潛入的假弟兄」的身分問題了。他們到底「潛入」那裡呢？看來他們不應該是潛入耶路撒冷的兄弟。能夠潛入耶路撒冷教會強逼弟鐸割損的人寥寥無幾，唯一的人選只能是猶太人，但對於猶太人，保祿似乎不會以兄弟相

稱（即便是「假」兄弟）。較可能的情況是從耶路撒冷「潛入」別的教會（如安提約基雅），教唆他們割禮的必要的猶太籍基督徒（Judaizers，與單純的猶太人Jews不盡相同）。宗徒大事錄便記載了一個例子，他們的進入還促使保祿和巴爾納伯上耶路撒冷去：「有從猶太下來的幾個人教訓弟兄們說：『若是你們不按梅瑟的慣例行割損，不能得救。』保祿和巴爾納伯同他們起了不少的爭執和辯論，大家就指定保祿和巴爾納伯與他們中的幾個人，上耶路撒冷去見宗徒和長老，討論這件事」（宗十五1~2）。接下來的就是宗徒會議的召開。

如果迦二4~5所指的假兄弟真的就是宗十五所載從猶太下來（到安提約基雅）的人，那麼，迦二等同於宗十五宗徒會議的可能性便較大。整段迦二1~10有相同的背景⑦，它記述一次發生在外邦教會（安提約基雅）的爭執，以及它後來在耶路撒冷圓滿落幕的經過：一群猶太籍的基督徒從猶太來到安提約基雅，宣講割損的重要，引起不少的爭執。保祿和巴爾納伯遂帶著弟鐸（一個沒有受割損的基督徒個案）到耶路撒冷去。一到了耶路撒冷，所有先前的疑慮都獲得了澄清，連弟鐸沒有受割損，也沒有人要求他割損（第4、5節的假兄弟是先前潛入安城的人）。整個耶路撒冷教會，尤其是那些「有權威的人」（迦二2、6），都完全認同保祿的福音，不再另外吩咐他什麼（二6），也不再增加什麼附帶的要求，反而和他握手言歡，表示通力合作（二9）。

這樣，保祿的用意就很清楚：假如擾亂者以為只有宗徒才能決定什麼是福音的話，現在宗徒就給他們決定了。宗徒的決定杜塞了他們悠悠之口，也證實沒有另一種福音的說法。人人都只能為福音服務，虛假固然不能戰勝福音，連權威也得在福音面前低頭。因為權威並不在福音之上，他們只是福音的使者而已。

最後，可以談談擾亂者和假兄弟的關係。看來他們都有著相同的訴求（割損、法律），也都來自猶太，熱愛祖先的遺傳，忠於耶路撒冷教會，以宗徒為他們精神上的領袖，對彼等言聽計從、馬首是瞻。這些猶太籍的基督徒看來並沒有很嚴格的組織，更不可能是耶路撒冷教會正式派遣的官方傳道員^⑧，他們只是本著一己的熱情，就像保祿一樣，到處宣揚自己的信仰。如此沒有組織的傳教隊伍一波一波地在羅馬大道上馳騁，固然是景觀壯闊，可是，他們之間，由於信念的不同，利害的關係，或權力的鬥爭所引發的衝突不知凡幾。長此下去，不僅會搞亂傳教的步伐，對初生的教會更會造成莫大的傷害。是耶路撒冷教會——當時基督宗教的中心——應該站起來說話的時候了，它有權、也有責任為外邦傳教設定規劃和原則。宗徒大事錄第十五章（迦拉達書第二章）記載了這一次歷史盛會，從此，基督徒傳教可望在一個大原則下和平而有計劃地展開。

可惜，事與願違，短暫的和平很快就過去了，接著來的衝突卻更激烈，所牽涉的層面也更高。

三、柱石刻法

照常理看，安提約基雅事件（迦二11~14）似乎應該發生在耶路撒冷會議（迦二1~10）之前。耶路撒冷會議既已露出了和平的曙光，怎麼還有人（不管是保祿還是伯多祿）忍心把它摧毀？因此，自奧斯定以來，便陸續有學者以為：保祿把這兩件事件的次序顛倒了。但保祿這樣做的用意何在？把一件本來圓滿閉幕的事件寫成枝節橫生，是「畫蛇添足」都不足以形容的。再者，從格林多後書、斐理伯書、哥羅森書，我們都可以隱約見到類似的衝突重演。除非我們把這些書信統統擺到耶路撒冷會議之前，否則，我們是沒有道理如此癡心地妄想，僅這一次會議便足以讓本來毫無組織的人馬偃旗息鼓、鳴金收兵的。

從表面看，耶路撒冷宗徒會議的結論是清楚的。宗徒大事錄如此記下雅各伯的說話：「因此，按我的意見，不要再加給外邦歸依天主的人煩難，只要函告他們戒避偶像的玷污和奸淫，戒食窒息之物和血」（宗十五19~20）。這諭令在後來猶達和息拉帶往安提約基雅的官方文告中，以幾乎相同的文字重述了一遍：「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了幾項重要的事：即戒食祭邪神之物、血和窒息之物，並戒避奸淫。若你們戒絕了這一切，就好了」（宗十五28~29）。

按照宗徒大事錄，猶太和息拉終於不辱使命，不僅把這諭令順利地帶到安提約基雅，還作了地方和中央間的親善使者。我們也可以相信，大部分的地方教會，也會收到（直接或間接地）相同的文告，知悉了外邦基督徒該盡的責任，該守的本分。但我們不太能夠確定的是：那些周行的傳道者，到底有多少人接獲這道命令？而它的約束能力又有多少？更嚴重的是：這樣的一個普遍原則，在應用時，會有漏洞！

耶路撒冷會議規定：外邦信徒不用遵守嚴苛的梅瑟法（包括異常複雜的食物法）。這規定自然不涵蓋猶太人，猶太基督徒接受了基督為救主，食物法當然仍要守，這是他們身為猶太人的事，與宗教無關。因而以下兩種情形是清楚的：在外邦團體中不守食物法，在猶太團體中當守食物法。但在一個混合團體中又當如何？耶路撒冷會議就沒有規定了。安提約基雅即是一個例子。這個城市的傳教事業開發得很早。據宗徒大事錄說，在斯德望受害時，被逼離開耶路撒冷的基督徒率先來到這裡。他們最初向猶太人講道，後來也向希臘人講道。「主的手同他們在一起，信而歸主的人，數目很多」（宗十一19~21）。

在這樣一個偌大的混合基督徒團體中該怎樣做呢？看來只有靠

當事人的良心和聖神的帶領了。學者比力 (J. Bligh) 整理出三種可能的情况^⑨：一、按照外邦團體的規定，不守食物法，這是保祿的主張，也是由「雅各伯那裡來的人」未到以前，伯多祿（和其他猶太人）的一貫做法（迦二12）。二、一切按照猶太團體的規定運作，這包括安息日、割禮、各種大小慶日，以及擁有六百多項條文的梅瑟律法，這是「由雅各伯那裡來的人」的主張，他們可能以為，在混合團體中，猶太人的利益應該置於優位，沒有猶太人遷就外邦人的道理。三、伯多祿可能採取折衷的做法。為了息事寧人，他寧願選擇退出，不過他的行動也帶動了其他猶太人，還有巴爾納伯，都跟著一起退出。而這意謂：一個混合的團體，將被逼暫時分開為兩個小團體，一個為外邦人，一個為猶太人。

想不到保祿卻因此勃然大怒，他「當面反對」（迦二11）了伯多祿，也就是「當著衆人」（二14），希臘文是「在所有人面前」，斥責了宗徒之長，那稱為「柱石」的刻法。所謂「在所有人面前」，是指在整個大團體跟前，還是（假如已經分開為兩個小團體）在猶太基督徒面前，不得而知，不過，震撼力是一樣的。消息傳得很快。初期教會兩大「巨頭」倒戈相向！這對教會而言已經造成莫大的傷害了，一直到教父時候，我們還可以隱隱感到這種不安^⑩！

或者大家奇怪的是，這些「由雅各伯那裡來」的人到底是什麼人物？為什麼大家都怕他？區華勝神父曾經在〈巴爾納伯、保祿和伯鐸〉一文中分析過他們的影響力^⑪，這裡想再談談他們的政治背景。

五十年代，是猶太奮銳黨暴力活動達到高漲的時代。奮銳黨出自法利塞，只是比法利塞人多點恐怖的色彩。舉凡一切對猶太不利的人和事，都是他們打擊的對象。在他們看來，基督宗教對外邦人

表示友好，無異通敵賣國。原來，在阿格黎帕王（41~44 A.D.）的羽翼之下，法利塞人已經殺害了長雅各伯（宗十二1~2），又逼走了伯多祿（宗十二3~19）。阿格黎帕王之後，是第二次羅馬總督直轄時代。絢燦的黑落德王朝瞬間過去，更增加這些恐怖人士的憤慨。再加上這七個總督，差不多個個（斐斯托除外）都是庸碌無能之輩，只知中飽私囊，魚肉百姓。恐怖活動可謂無日無之，聖城裡，人人自危。連許多基督徒都接受了這套瘋狂的國家主義的影響，開始相信只有倚靠殘暴的恐怖活動，才能拯救猶太國。

聖經歷史學家賴克（B. Reicke）這樣描寫這段日子：「跟著幾年（宗徒會議後）的政治事件讓耶路撒冷的『柱石』們無法保持大公的態度，因為教會的希臘傳教活動使它的處境十分危險……尼祿登基後，奮銳黨和匕首黨的暴力恐怖活動層出不窮，要保存猶太基督徒免遭滅頂，教會向猶太法律和割損傳統自我調適看來已經是唯一的途徑了……因而在安提約基雅，一些接近雅各伯的基督徒勸告伯多祿和巴爾納伯，不要和未受割損的外邦人同桌吃飯，此舉令保祿十分生氣……同時，一些猶太基督徒在迦拉達宣講割損，也同是奮銳黨猶太化運動的結果。公元58年，當保祿第三次傳教活動結束時，他發現耶路撒冷的團體竟然全是屬於熱愛法律的奮銳黨派的猶太基督徒天下（宗二一20）。雅各伯勸告他為著避免麻煩，最好還是向他們的熙雍主義調適一下步伐（宗二一24）」^⑫。這一次，連保祿，這個平日不屈不撓的勇士也不不得不在生命的威脅下低頭了。這時候的保祿，要是想起安提約基雅事件，又不知該作何感想呢？

保祿的忿怒當然不是沒有理由的，在他看來，伯多祿的確「有可責之處」（迦二11）。首先，伯多祿難逃反覆無常的指責，在外邦政策上搖擺不定，未能擇善固執，貫徹始終。其次，是「裝假」（二13），戴假面具，就是表裡不一，信念和行為不一致。他從前

和外邦人一起吃飯表示他相信基督徒已脫離律法，但現在卻不敢承認這個信念，不敢以行動來表示自己的信仰。其三，保祿可能認為伯多祿的做法，等於分化教會的合一。

但伯多祿可不一定這麼想。他可能以為：在安提約基雅分開兩個教會團體，不就等於巴肋斯坦境內各種不同語言聚會的會堂一樣？比力（Bligh）還加上一點考慮。他認為保祿真正害怕的，其實不是教會的分裂，而是外邦團體可能因此（因為伯多祿的影響力）被猶太團體吸收，而至完全消失^⑬。到時候，在安提約基雅，可能依舊只有一個基督教會——不過，那是一個遵行法律，奉守月朔節期，不折不扣的猶太基督徒團體。這點，相信是保祿最不樂意看見的。

最後，也是最重要的一個原因，當然是「福音的真理」（二14）。保祿說：伯多祿的行為與福音真理不符。所謂福音的真理，看來應該是指「因信稱義」的道理。近代許多釋經學者都同意，因信稱義是保祿神學的中心。而迦拉達書便是這思想第一次詳細的披露。我們可以相信，這裡所說的種種衝突都是激發保祿發展這套思想的主因。迦拉達的擾亂者、潛入的假兄弟、還有刻法反覆無常的行為在在都刺激保祿不得不反省他所堅信、並且宣揚的福音。當然，在盛怒之時，保祿很難把他的思想說得很清楚，而在辯駁之餘，更難以避免過激的言論。於是又引起了新的爭論：天主教和基督教聖經學家幾乎無法在這個問題上達到共識。而宗教改革的強人路德更從迦拉達書發現到莫大的鼓勵和安慰。

爭論二：馬丁路德 VS 羅馬天主教

馬丁路德喜愛迦拉達書不是沒有道理的。宗教改革是教會中的一大爭論，迦拉達書激烈的爭論語調自然比其他語氣平和的作品更

適合它的需要。迦拉達書的主題「因信稱義」更說出路德心坎裡的話，路德不難在這裡面看到他三個有名的sola——唯靠信心（sola fide），唯靠恩典（sola gratia），唯靠聖經（sola Scriptura）的聖經根據。事實上，路德和保祿二人的處境和個性的確有幾分相似之處。大家都是動盪中的大時代的弱勢人士，面對強權的壓力，不自由的宗教枷鎖，教會內敗壞的、不宗教的、甚至反宗教的惡勢力，偏偏內心深處對真宗教又都有著一份割捨不去的熱誠，個性激烈，樹敵衆多，卻不惜在強敵環伺下孤軍作戰。他們都有過深刻而苦澀的宗教經驗，對罪的問題十分敏感，也都曾經（在舊的體制下）遍尋天主而不獲，卻又在人力的盡頭看見一線曙光。相信路德的塔樓經驗並不亞於保祿在大馬士革城前跌下馬來。在他看來，他們的心志真是天日可表，因為指派他們打這場硬仗的，正是天主啊！

路德不是個有系統的神學家，這點和保祿也十分類似。他的思想經常被困鎖在濃烈的感情、炎炎的怒火，和滔天的謾罵中。儘管如此，喜愛他的迦拉達注釋^⑭的仍大有人在。有人譽之為改革時期最傑出的文獻，並且，「最適合受創的心靈」^⑮。

我無意在這裡說明宗教改革的來龍去脈，或詳細述說新舊兩教在思想上的差異，更不欲審斷誰是誰非，或為任何一方求情說項。路德的思想體大精深，要對他的神學作系統式的整理，也不是我這個讀了幾年聖經的人能夠做到的。我只是想從路德的迦拉達注釋出發，看看迦拉達書的爭論脈絡到底給予這位不妥協的大時代改革者一些什麼啓示和幫助？

由於路德和保祿的處境頗相類似，路德在注釋迦拉達書時很容易產生情緒上的轉移。這是可以理解的。我們發現，路德多次把自己認同為宗徒保祿，而保祿的敵人就是他自己的敵人。在談到保祿

歸化前的熱心（一14），這種情緒轉移最為明顯：「我也可以說：在我受福音的光照以前，亦像別人一般熱心教皇的律法和古人的遺傳。我曾竭力遵守律法，我曾以禁食、儆醒、禱告，和其他方法苦待自己，比較那些今日恨我害我的人更多⑩。」

保祿在迦拉達書多次提起敵人，這些敵人，不管是擾亂者、潛入的假兄弟，還是由雅各伯那裡來的人，他們都有一個共同的特色：就是要把一些與救贖無關的事硬加於那些因著基督已經獲得自由的基督徒身上，讓他們忘記保祿因信稱義的道理，教導他們以行為來稱義。為路德而言，羅馬天主教完全是他們的翻版：捐獻修築聖堂，購買贖罪券，物化的禮儀和祈禱，新的擾亂者簡直比舊的擾亂者更該受咒詛。他這樣寫道：「凡是教導人靠行為稱義的教師都是製造麻煩的人；你會否想到教皇、天主教、主教、修士、甚至整個撒但的會堂都是麻煩的製造者呢？事實上他們比假使徒更壞。假使徒教導人說：除了信基督，遵守上帝律法的行為也是得救所必須。但是信從教皇的人，他們完全忽略了信心，將自定的傳統和非神吩咐的行為教導人，完全和上帝的道相反，要人祇注意信服這些傳統⑪。」

在長達267頁的迦拉太註釋（節譯本）中，差不多有四分之一是這種針對羅馬的叫罵。教皇派教導人藉本身的力量以得救，他們以為：一個人若做了這個那個，必得賞報，他們的作為真是愚蠢可笑。他們妄想藉低下的行為的義，如禁食、朝聖、彌撒等等善工來贏取天主的義。他們這樣做，等於是拜偶像和褻瀆上帝。因為他們僭奪基督的職分和神性。他們等於說：「我就是基督，就是救主。我可以救自己和救別人。」這就是修道士給人的印象。

老實說，今日的天主教徒已經很難從這些情緒化的責備中認出教會的教導來。不過如果我們把這些惡意的責備放回當日的脈絡

裡，或許會稍為諒解路德的苦衷。但是，我卻不認為這樣的責備只有歷史的意義。事實上，在情緒化的文字背後暗藏著兩種不同的神學，攸關著稱義的本質和行為的功能（下詳）。

假如敵人是羅馬天主教，那麼刻法當然就是教皇的化身了。在路德看來，教宗是（假）權威的象徵，因而保祿在迦拉達書反權威的論調真是正中下懷了。保祿多次以不屑的口吻^⑮稱呼包括刻法在內的耶路撒冷領袖為「那些所謂有權威的人」（二2、6），並一再強調自己與他們無關，卻又絕不在他們之下。他沒有從他們那裡學習福音的訊息，相反，保祿的福音直接來自天主，他傳福音的使命也直接來自天主，和伯多祿無分軒輊。路德的詮釋充滿反羅馬首席權的聲音：「他們都是平等的，他們都受上帝親自的教導，誰也不大過誰，誰也沒有特權駕凌他人之上^⑯。」然而路德所以反特權，除了由於它沒有天主御旨之外，最主要的還是：它使人與天主隔離。

這可說是路德從迦拉達書得到的最大啓示：權威不在福音之上，如果權威相反了福音，權威就不是權威了。安提約基雅事件就是最好的證明。由於伯多祿的行為與「福音的真理」不合，保祿就當面斥責他，真是叫人拍案叫絕：「彼得妥協的態度混亂了福音和律法的分別；保羅必得干預此事。他斥責彼得，並非要他受窘，乃是要保全福音在天上稱義和律法在地上稱義的差別^⑰。」保祿簡直是正義和勇氣的化身，他不畏強權，只畏懼天主。路德顯然在這件事上看見自己和羅馬天主教之爭，而保祿就是他最大的安慰。

現在終於觸及問題的核心了，那就是法律和福音的衝突。舉凡保祿筆下的法律、工作、功行，路德統統等同於天主教的熱心善工和敬禮。這不是沒有歷史因素的。當看到的是在當日這個黑暗腐敗的大時代裡，整個教會從上至下在精神生活上的貧乏：一方面是民

間的熱心敬禮已跡近迷信，另一方面，在金權至上的大原則下，時有買賣聖職的情形出現，而教會當局對物化的禮儀、人爲的努力往往又過分誇張。於是路德的反彈是可以理解的。

不過他的反彈又從一個極端迴盪到另一個極端去。他說：這些與稱義全然無關，後者全屬恩寵的範圍：「我們必須在此特別拒絕教皇派邪惡的主張，將恩寵的功勞和赦罪歸諸行爲。教皇派說在獲得恩典以前完成的善工，就能使人獲得恩典，因爲上帝對善行的報酬是理所當然的。」教皇派真是太愚蠢了，路德說明原因：「如果行蒙神悅納的任何工作，就應得恩典，一經得到恩典，我的善工就能爲我繼續賺得權利和永生的酬報，那我何必再需要上帝的恩典和基督的受苦和受死呢②？」

因而路德衷心歡迎保祿「因信稱義」的道理。迦二16這樣說：「人成義不是由於遵行法律，而是因著對耶穌基督的信仰。所以我們也信從了基督耶穌，爲能由於對基督的信仰，而不由於遵行法律成義，因爲由於遵守法律，任何人都不得成義。」在路德看來，因信稱義不僅定當日宣講割禮的猶太籍基督徒的罪，更定今日教導人藉行爲贏取救贖的羅馬天主教的罪。路德對因信稱義的注釋影響深遠。許多人都知道，在路德的德文聖經譯本中，羅三28「人的成義，是藉信德」，多了一個字：allein (alone)，如是「因信稱義」乃變成了「稱義，唯靠信德」。這個「唯」字，在今日大部分聖經譯本中，早已找不到了，但它仍然深深地烙印在許多詮釋家的心中。

當然，羅馬天主教也不是省油的燈，面對路德的抨擊挑釁，不會只有捱打的份。它首先在1521年（即九十五道論題發表後三年）絕罰了路德。跟著，一個爲時八年之久（1545~1563），長達二十五會期，經歷了六任教宗的特利騰大公會議也於焉召開。無可否

認，特利騰公會議也不能說光是爲了反對者，天主教本身內在的革新也是它的一大前提。然而革新的成就顯然不及自衛。只見它一方面譴責反對派的主張，另一方面也不忘澄清自己的立場。無論如何，這是一個辯護性很強的會議。二十五期會議差不多涵蓋了所有教會的道理，從尼采信經、聖經和聖傳、原罪、聖事，以至大赦，可謂包羅萬象。至於成義的道理，在第六期會議中亦作了廣泛的討論。如果說，在辯論之中，人很難有執中而圓通的言論，這原則應該也適用於特利騰吧！

成義法令共有十六章。它雖然沒有採用路德的詞彙，也沒有指明路德，雖然大會所譴責的，除了更正派的思想（有許多顯然不是由路德直接倡導，而是比他更極端的路德主義者²²）之外，還有白拉奇主義者²³，然而三十三道教會絕罰中的確有部分是針對路德而發。例如大會顯然不同意路德的「唯靠信德」（DS 1559），以及他把稱義等同於罪過的赦免的看法（DS 1528, 1561）。大會也堅持天主教一貫的賞報理論，強調成義的「信」乃「以愛德行事的信德」（迦五6，DS 1531）。換言之，特利騰是以中古以來流行的奧斯定恩寵理論（信望愛三者乃天主同時注入的恩寵）來回應路德以信德爲優先的稱義神學。

爭論三：「稱義」VS「成義」

馬丁路德與特利騰之爭，只是更持續和更長久的爭論的起點而已。當然，當爭論持續下來，它也會慢慢由尖銳轉爲平淡，由激烈歸於冷靜，情緒化的謾罵和權威性的絕罰會演變成較理性化的申辯和探討。

四百多年來，沒有一個聖經題目像「因信稱義」這主題那樣可以分辨天主教和基督教。這點在中文詞彙上尤其清楚：同一個希臘

字 *dikaiōsis* (justification) 在中文上卻有兩種翻譯，一如楚河漢界一樣分開敵我雙方。說「稱義」的都是基督教，而天主教卻堅持「成義」，這在聖經譯本上如是，神學家筆下如是，一般信徒口中亦如是（雖然不一定知道成義稱義之別，卻很清楚這兩個詞彙的分辨性）。必須聲明的是，稱義與成義，與一般聖經人名（如伯鐸和彼得，保祿和保羅等）純翻譯上的差異不同。它們代表著兩套不同的、源遠流長的神學，一套追蹤到路德，而另一套則上溯特利騰。

稱義：To reckon (a sinner) just, to count (a sinner) as just, (把罪人) 稱為義人，或算作義人（雖然他仍是罪人）VS 成義：To make (a sinner) just, (使罪人) 轉變成義人（從此他不再是罪人）。為方便起見，我們最好先把兩派神學家的不同觀點簡單地描述一下：

基督教神學家多追隨路德的見解，他們都很希望突顯出因信稱義在保祿神學中，甚至在整個基督信仰中的位置——它不是許多神學論題中的一個，而是保祿神學的中心，是他的「福音」（羅一16~17）。它關乎整個基督宗教的定位問題，可以說，基督宗教就是因信稱義的宗教。相反地，天主教方面則傾向於淡化成義神學的重要性。它只是保祿神學的許多主題之一，但卻不是最重要的，更不是唯一的。它起自爭論的脈絡，因而不具恆久的價值。與它相關的主題還有洗禮、在基督內生活、新受造物、聖神的寓居等。因而成義僅是述說基督徒新生命的許多比喻中的一個而已²⁴。

在詮釋上，基督教神學家多堅守著路德「稱義，唯靠信德」的原則，強調稱義的「法庭」或「司法」特性 (judicial character) ——那是一件司法行為，天主（法官）因著基督教贖性的死亡，恩賜本來不堪當的罪人正義的恩寵，他掩蓋著罪人的罪過，而把他稱為義人。因而稱義完全是恩賜，只能藉信來領受，而不靠法律的行

爲。許多學者甚至把法律行爲擴大至所有行爲，因而他們通常都避而不談人與恩寵合作的可能性。保祿書信是他們的至上證人，尤其是迦拉達書和羅馬書，還有部分基督的比喻（如蕩子）。在詮釋因信稱義的經文時，他們通常都會盡量固守著書信中的教義部分，暫時不談書信中的倫理問題；當然，他們也同意，稱義的人蒙召度新的、與恩寵相稱的生活。

另一方面，天主教神學家也鮮有跳出特利騰的範圍的。他們不像基督教神學家那樣愛突顯出信德的唯一性，罪人固然是因著信德而成爲義人，卻不是「唯」靠信德。事實上，他們通常都不會把愛德排除在成義的因素以外，或至少不在「終末成義」（final justification）的因素以外——只有「原先成義」（first justification）是唯靠信德。對於所謂「司法」的詮釋法，他們也不表同意，而強調被稱義的罪人已真正成爲義人，有力量行善，而且必須有行善的理想。他們已經成了新的受造物。當然，人的成義從頭到尾全是天主的恩寵，但人也必須與恩寵合作。經文方面，保祿書信不再居於壟斷的位置，除了它之外，瑪竇福音、雅各伯書、希伯來書等猶太氣息濃厚的新約作品，也經常會被引用。而且保祿書信中的教義部分也不會與倫理部分截然分開，需要的時候，二者還可以互相參照⑤！

可以說，一直到二十世紀初期，教派間的交談仍處於靜止狀態，這情況到第二次大戰之後才有所改變。也許是戰爭的痛苦洗刷了基督徒間彼此的仇恨，讓他們認識到和平的可貴。基督教方面，普世教協在大戰後成立，負責合一統籌的工作，天主教方面在歐洲各地都設有合一研究中心。從前南轅北轍的兩條大道似乎有了相互碰頭的轉機。

這一轉變也顯示在稱義（成義）神學方面。愈來愈多詮釋家敢

於擺脫教派的束縛，接受較開放、或較中立的立場。路德和脫利騰的思想不再成為詮釋上的主導。他們重新檢視相關的經文，鳥瞰在兩傳統下各種各類的詮釋，在需要的時候，甚至採納對方的意見，因而達成了比較執中的合一詮釋。在許多帶有合一厚望的神學家當中，耶穌會的柏拉夫力神父（J. Plevnik）特別提起K. Kertelge（天主教），J.A. Ziesler（基督教），U. Wilckens（基督教），J. Reumann（基督教），J. A. Fitzmyer（天主教）等人的研究。其中Wilckens還是《天主教與基督教合一聖經詮釋》系列的作者。而路德會的Reumann則邀請了天主教的Fitzmyer及J. Quinn為他的新作品寫評論²⁹。

舉一個例子來說，傳統對稱義（成義）的性質到底是「司法的」還是「真實的」爭辯，在現在的學者當中，已經不再是不可跨越的分界線。有神學家選擇是司法的「也」是真實的中間看法，二者毋須互相排斥。從字源看，我們的確很難否認正義詞組的司法特性，但是認真看待天主的正義的時候，我們也得承認出自祂正義的稱義行為必須是真實的、有效能的。其實，包括名詞dikaiosynē（righteousness正義），形容詞dikaios（righteous正義的），動詞dikaioō（justify，宣佈為正義），名詞dikaiōsis（justification稱義、開釋）在內的許多字，都有著相同的字根dike，意即懲罰³⁰（刑事正義criminal justice）。在世俗法庭上，法官根據事實來審判。一個人獲判處無罪，因為他事實無罪，他不是被改變為無罪（正義），而是被確認為無罪（正義）。正義不是外加於他身上，而是在他內被確認出來。當他的行為符合一些外在的、理想的正義標準（如法律）時，他就被確認為正義了。因而，從字源看，justification的首要意義的確是稱義，而不是成義。

抑有進者，天主正義法庭的稱義與人間法庭不盡相同，而這不

同主要在乎「恩寵的重量」。無可否認，按照法律還無罪者一個清白，已經有恩寵的成分了，更何況因著自己（天主）救贖萬邦的旨意稱罪人為義人呢！我們分兩方面說：首先，在天主正義的法庭中，法官施行正義的審判，可不像人間法庭那樣，是根據一些外在的、客觀的標準。相反，他所根據的標準在他以內，是他自己，因為他就是正義的，他的旨意就是他的正義。其次，天主正義所關乎的是罪人的稱義。事實上，稱罪人為義，除了天主的正義以外，沒有別的原因，也不可能有的原因，因為假若根據別的原因，罪人只能被確認為罪人。

天主稱罪人為義人，不是因為他確實無罪，而是因著他對耶穌基督的信仰，這是因信稱義最安慰人的地方，它安慰破碎的心靈，因為它所述說的是天主的恩寵，是正義的天主把罪人不堪當的恩寵無功地賜贈與人，而不是罪人努力不懈地力圖抖落一身的罪惡，卻傷心欲絕地無功而返。因信稱義把所有希望寄託在天主的正義及基督十字架的救贖上，因為在稱義罪人的時候，天主什麼也不看，只看基督十字架上的功勞。

然而因信稱義的司法特性卻不一定抵觸它的真實性。柏拉夫力（Plevnik）指出由「司法」連向「真實」的橋樑已經由楷斯曼（E. Käsemann）修築好了²⁹。楷斯曼是詮釋界的泰斗，他的理論對新舊兩派都有一定的影響力。從羅一16~17，楷斯曼理解保祿筆下的天主正義就是他的能力（Power）：「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人得救恩，因為福音啓示天主的正義，這正義是源於信德，又歸於信德。」事實上，「能力」已顯示出天主稱義行動的有效性，當天主的正義大能地稱罪人為義人時，他是真真實實地創造一個新人，「舊的已成過去，看，都成了新的。」（格後五19）從這角度看，稱義也就是成義了。克德治（Ker-

telge) 說，信就是使稱義變成真實的時機，因為只有當人藉信接受福音的啓示時，天主稱義的能力才真正在他身上發生效用²⁹。人有權拒絕天主的恩寵。

其實，基督教真正害怕的也許是：倘若稱義一旦成為真實的，便會減少天主稱義的恩寵性，而變成義人的罪人從此也有可誇之機，他可以無須天主，或替代天主為自己贏取救贖了。這倒是真的，因而已成義的人有再次失落恩寵的可能，但我們卻無須減少他成義的真實來保障天主的恩寵。事實上，即使罪人真地成為義人，也是由於天主的恩寵，而且只有天主正義的恩寵才可以做得到³⁰。況且，人人都同意被稱為義的人有行善的責任，但是假若人在稱義後仍是罪人，他又如何實行倫理的行爲呢？他又怎能有行善的能力呢³¹？

在肯定天主稱罪人為義人之際，我們也可以接受「稱義、唯靠信德」的路德定律³²。在稱義這個緊要關頭上，是放不下任何工作、任何倫理事工的。「人成義不是由於遵行法律，而只是因著對耶穌基督的信仰……因為由於遵行法律，任何人都不得成義」（迦二16）。若說這裡所指的（不能稱義的）法律只是梅瑟法律、或梅瑟法律中的禮儀法（扣除了以十誡為首的倫理法），只是誤會了保祿的原意。保祿所關心的不是「什麼」法律才不能稱義，而是藉法律（工作）求稱義的心態（works-righteousness，工作正義）。這點和路德十分相似。路德也很容易予人極端相反法律和善工的印象，這完全是爭論的脈絡使然³³。其實他也曾多次說過：「我們並非拒絕善工。」「保羅並不反對那些藉信心稱義因此遵行律法的人，他乃是反對那些自以為能完成律法，實際上只能藉行律法稱義而違背律法的人。」³⁴當然，這也是我們反對的，有這種心態（工作正義）的人不能稱義，因為他沒有依靠信德（我們可以回憶

克德治所說信是使人成義的時機），他等於自黜於天主恩寵的門外。

沒有工作（正義），只有信德。如果所謂工作，保祿是指藉事工求自我建立的心態，信就是拋棄這種心態的心態。它不求建立自己，反而全心信靠地接受天主的建立。罪人在面對天主的時候，只有這種心態才算作他的正義。所以說：稱義、唯靠信德。

然則愛又如何，讓我們把這問題放回前面的思想脈絡裡。保祿的思想是二分的，他把兩種心態對立起來：法律Vs信德；工作正義Vs因信稱義。假如愛被當為一種「工作」看待，它當然也被排除在稱義之外，但這時愛已不是真愛。因為真愛絕不是這樣，它不看自己（忘我），而注視他所愛的人（或天主）。因此，愛不在自我建立，而是無條件地、完全地向天主投降，但這時，愛已經等同為信了。這是傳統的天主教思想：信無愛不立，然而它也建基在聖經的基礎之上（格前十三2）。讓我們這樣說：真愛建立在信之上，真信以愛為頂峰。而這信還有這愛，都來自天主的恩寵³⁵。

稱義，唯靠信德。這說法是絕對的。按照我們的邏輯，如果信是工作正義的相反，我們只能「常常」唯靠信德。因此，我不能同意把稱義分為「原先稱義」和「終末稱義」，而以為只有原先稱義才是唯靠信德，而終末稱義則是因信「和」因愛的做法。首先，為保祿而言，稱義往往是原先的，它發生在基督徒生命的最前頭，在從死亡過渡到生命的關口上。保祿甚少，或者簡直沒有³⁶，把稱義挪移到終末。固然，保祿神學都有末世的幅度，而末世逼近也常常是保祿倫理勸導的前提。他勸勉基督徒要在主內站穩，直到主的日子，然而他卻總是避免採用稱義的詞彙。他更不像瑪竇那樣給我們畫下公審判的藍圖。所以若要討論終末稱義，除非我們硬把瑪竇也牽進保祿神學裡來，否則是很難辦到的。

保祿沒有分清楚「原先稱義」與「終末稱義」，也許就像他沒有說明什麼法律才不能稱義一樣，因為他所關心的不是「什麼」，同樣，他的視野也不是「那一種」稱義才靠信德。假若在稱義之前，罪人只有靠信德才能蒙受天主正義的恩寵，他必須完全放棄自己稱義的心態，而把希望寄託在天主的正義之上，這樣稱義之後又有什麼不同呢？我們不可能想像天主因信稱義罪人之後，就把已稱義的人的救贖由人去管了。事實上，即使人最後的救贖仍是天主的事。固然，每一個基督徒都必須履行愛德，不過不是為了求稱義，而是在基督內的新生命的必然結果。迦拉達書稱這種新的倫理生活為聖神的效果，其中為首的便是愛：「聖神的效果是仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五22）。它們出現在基督徒的生活中，是領受聖神的人隨從聖神的印證。

事實上，被基督的愛所感召的人不可能不度愛的生活，不過，他們既已因信稱義，更當深知人力在救援上的無能，就更不可以依恃自己的工作了。他們必須想像自己只是一個無用的僕人，只是做了自己份內的事（路十七10）。既做了份內的事，其餘的，便只有交託天主了。而這種交託，就是信。

後語

去年下學期（一九九三年春），在輔大神學院開了「迦拉達書詮釋」，是促成我寫這篇文章的主因。十二位選課同學當中，有十位是天主教，兩位是基督教。

課程採合作研究的方式，每週由同學輪流主持討論。原則上，大家必須閱讀兩本注釋，一本天主教，一本基督教，外加馬丁路德〈加拉太書註釋〉的節譯本（中文版）。大家在課前閱讀之後，才能上課討論。

我敢說，每週上課的氣氛多是和平而輕鬆的，鮮有臉紅脖子粗的情形出現。然而這個課程卻促成我寫這篇以爭論為主題的文章。記得在第一週上課時，我曾給同學述說本課程的三大目標：認識迦拉達書，認識馬丁路德的立場，從天主教觀點提供合一的貢獻。這篇文章，雖然只代表我的意見，而不是小組的共識，至少也可算是對那十幾位曾經與我一起辛苦共事的同學一個交代吧。

本文雖以爭論為題，但我的心情卻是平和的。我常以為：當我們愈深入認識所爭論的問題時，就愈發覺，其實是沒有什麼好爭論的。迦拉達書的爭論，讓我更肯定我的信念。多時，成義稱義之爭，只是在名詞上，在重點上，或者由於不同的視角，而不一定是實質上的不同。尤其是，在表面化的爭論後面，竟然隱藏著深深的統一。

三十多年前，年青的瑞士神學家漢斯龔（H. Küng），在研究巴爾特（K. Barth）的稱義神學後便曾指出：天主教和基督教在這方面的認識基本上是相同的。難得的是：巴爾特在看完漢斯龔的作品後，也同意他的看法^①。

我不敢說，到今天種種問題都已解決，但是只要有解決問題的心，理性的、友愛的交談應該是可能的。

註釋：

- ① 傳統的看法把保祿的第一封書信歸於得撒諾尼前書。這封書信寫於保祿第二次旅程當中，時間約為51年。最近有學者提出異議，他們在研究宗十五和迦二的關係後指出，迦拉達書應該寫於宗徒會議與第一次旅程之間，時間可能在48~49年。Bruce舉出支持此說的二十位學者，其中最早可以追蹤到加爾文。F.F. Bruce, The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text (Grand Rapids: Eerdmans,

- 1982), P.55, n. 56.
- ② 在一般情況下, Justification在本文都以「稱義」稱呼。(本文作者以為這是它的首要意義), 只有在天主教意味濃厚的場合才翻譯為「成義」。關於這個問題的爭執, 將在下面詳加討論。
 - ③ 雖然基督教學者多主張: 因信稱義是保祿歸化時由啓示所得, 但迦拉達書的爭論脈絡卻的確是它醞釀「出版」的關鍵。
 - ④ 傳統的看法可以參考W.G. Kümmel, Introduction to the New Testament, trans. H.C. Kee (Nashville: Abingdon Press, 1975), 298-301.
 - ⑤ F.F. Bruce, Galatians, P.26.
 - ⑥ 關於這問題, 及各個可能的答案, 馮蔭坤有很詳細的討論, 他自己接受迦二1~10等於宗十一30的說法。馮蔭坤, 《真理與自由——加拉太書註釋》(香港: 證道出版社, 1987), 125-140。
 - ⑦ 這樣可以免除了把迦二1~10分隔為三小份, 其中1~3及6~10等同於饑荒之旅(宗十一30), 而4~5則相當於耶路撒冷會議起因(宗十五1)的困難。
 - ⑧ 宗十五24。
 - ⑨ J. Bligh, Galatians. A Discussion of St. Paul's Epistle, (London: St. Paul Publications, 1969), P.187.
 - ⑩ 教父們對安提約基雅事件的是是非非有許多很有趣的詮釋法。為回答當時的哲學家波斐留斯(Porphyrus)利用這件事來中傷教會, 奧力振首先提出伯多祿和保祿是串通好, 假裝對壘的理論。「我當面反對了他」, 奧力振解釋為「我在表面上反對了他」。金口若望和熱羅尼莫都接受這種講法, 認為保祿和伯多祿串通來勸說那些猶太籍基督徒。唯獨奧斯定卻另有主張: 要回答波斐留斯, 更好的辦法是指出保祿的直言, 伯多祿的謙遜。奧斯定的理論終於獲勝, 成為中古以來最通行的詮釋法。
 - ⑪ 區華勝, (巴爾納伯、保祿和伯鐸), 《神學論集》89(1991), 319~332。
 - ⑫ B. Reicke, The New Testament Era. The World of the Bible from

500 B.C. to A.D. 100 (Philadelphia : Fortress Press, 1968) , P.214.

- ⑬ J. Bligh, Galatians, P. 192 : " In St. Paul's view, he (Peter) was not sufficiently careful about preserving the visible unity of the Church. But St. Paul's own main concern was much less to preserve the visible unity of the Church than to preserve the freedom of his Gentile churches " .
- ⑭ 路德分別在1519年和1523年講授迦拉達書，他的講義後來付印出版（1531）。原書聽說很長（八開本七百多頁），英德文譯本也很長。這裡採用的是節譯本，也有二百多頁，據說甚得原文精髓。馬丁路德原著，葛里伯納（T. Greabner）英文節譯，陳江川中譯，《加拉太書註釋》，香港，道聲出版社。
- ⑮ 馬丁路德，《加拉太書註釋》，3。
- ⑯ 同上著作，32~33。
- ⑰ 同上著作，13。
- ⑱ 保祿的口吻的確有點嘲諷的意味。在第2、6、9節保祿都採用了一句希臘歌後語：hoc dokountes einai ti (those seeming to be something)。它的含義必須由讀者按照上下文來領會。它可以意謂：那些自以為是什麼，好像是什麼，被認為是什麼（但卻什麼也不是）的人。迦六3說得很清楚：「人本來不算什麼，若自以為算什麼，就是欺騙自己。」六3的用詞與二2、6、9差不多完全一樣：dokei einai ti。
- ⑲ 馬丁路德，《迦拉太書註釋》，50。
- ⑳ 同上著作，57。
- ㉑ 同上，59。
- ㉒ 比如說，路德並不反對善工，所以以下的絕罰，只是針對比路德更極端的路德主義者而發。DS 1575：典章廿五 誰若說：義人在任何善工上，至少犯小罪……說這話的人，應受絕罰。
- ㉓ 大會維護恩寵，反對人以自己行為成義的數個典章（DS 1551~1553）便是譴責白拉奇主義者。
- ㉔ 關於這方面的爭論，已經有一位基督教學者作過綜合介紹。參閱Y.K.

- Fung, "The Status of Justification by Faith in Paul's Thought: A Brief Survey of a Modern Debate", Themelios 6 (1981), 4-11.
- ②⑤ 參閱 J.P. Plevnik, What Are They Saying About Paul? (New York, Paulist Press, 1986), P.56-57.
- ②⑥ K. Kertelge, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (Münster: Aschendorff, 1967); J.A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry (Cambridge: University Press, 1972); U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKKNT 6/1; Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1978); J. Reumann, Righteousness in the New Testament. With Responses by Joseph A. Fitzmyer and Jerome D. Quinn (Philadelphia: Fortress, 1982).
- ②⑦ H. Seebass & C. Brown, "Righteousness, Justification", in C. Brown (ed.), The New International Dictionary of New Testament Theology, 3 vols., (Grand Rapids: Regency, 1975-78), III, PP.352-377, P.353.
- ②⑧ E. Käsemann, "Gottesgerechtigkeit bei Paulus" ZTK 58 (1961), 361-387. Käsemann 的意見也可見諸他的羅馬書詮釋: E. Käsemann, Commentary on Romans (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), P.28-29.
- ②⑨ K. Kertelge, Ibid., 107-120.
- ③⑩ 一般人以為只有基督教才強調恩寵，其實特利騰成義法令一開始就強調恩寵為得成義的重要性。這是可以理解的，特利騰有兩道防線，它一方面要反對白拉奇主義者主張憑己力可以得救贖，另一方面又要對抗新教完全否定工作的重要性，乃採用執中的看法：人可以同恩寵合作，而且必須同恩寵合作。
- ③⑪ 稱義後的人到底是義人還是罪人呢？我們其實也不必把這個問題看成選

擇題 (either-or)。路德有一種說法相當不錯，他說：稱義後的人同時是義人也是罪人 (simul justus et peccator = simultaneously just and a sinner)。義人，因為他已揮別過往與天主敵對的日子；罪人，因為他仍是軟弱的，可以跌倒，有犯罪的可能。路德說：「恩典不會突然使一個信徒成爲一個新而完全的人，舊人敗壞的本性與渣滓仍然存在。上帝的靈不會立刻克服人的欠缺。成聖是需要時間的」(加拉太書註釋，85)。這種說法，與特利騰論義德的成長，有根本上的相同。

- ③② H. Küng 毫不諱言自己接受這種主張，而且認爲這理論「必須」引介到天主教傳統中。H. Küng, "Justification and Sanctification according to the New Testament", in D.J. Callahan (ed), Christianity Divided. Protestant and Roman Catholic Theological Issues (London: Sheed & Ward, 1962), PP.309-335, P.323-325.
- ③③ 天主教神學家 Manns 也承認路德不是絕對抵觸天主教義。P. Manns, "Absolute and Incarnate Faith -- Luther on Justification in the Galatians' Commentary of 1531-1535", in J. Wicks (ed), Catholic Scholars Dialogue with Luther (Chicago: Loyola University Press, 1970), PP.121-156, P.125.
- ③④ 馬丁路德，《加拉太書註釋》，63，114。
- ③⑤ 參閱 H. Küng, Justification, PP.323-324.
- ③⑥ 這視乎不同的詮釋，如迦五 5「由於信德，懷著能成義的希望」是否把稱義擱到終末呢？便有兩種詮釋法。類似的例子還有羅二 13；三 20、30；五 19；八 33~34；哥四 4 等寥寥數處經文。在絕大多數的例子中，稱義是「已經」發生的。面對這情形，我以為我們至少得承認，即便有終末稱義，保祿都以非常低調的姿態去處理，他願意讀者注意他們是已經、靠恩寵、因著信、被稱爲義的事實。
- ③⑦ H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957)。

使命神學的二路

張春申

應用中文想寫這篇文章，首先遭到的是用詞上的困難。「使命」究竟是否固定用來翻譯西文的mission嗎？或者mission是否固定地翻譯為「使命」嗎？教宗若望保祿二世的通諭Redemptoris Missio果然譯為「救主的使命」，但梵二的Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae卻譯為「教會傳教工作」。同一missio，missionai中文卻有兩個譯名「使命」與「傳教」。

但更加令人混淆的，是中文「傳教」一詞，卻又用來翻譯別的西名：如Evangelization過去一再譯為「傳教」，至今有人仍舊延用。梵二另一法令De Apostolatu Laicorum，譯為「教友傳教法令」，可見「傳教」是譯西文Apostolate；其原意該是「使徒性」。因此，每次中文「傳教」一詞出現，實在很難確定它究竟含有什麼意義。它是中文教會的「寵物」，常常出現而難以斷定內涵。

主教團秘書處出版的「救主的使命」通諭譯本的「緒言」，在僅有三號中，「傳教」一詞使用來翻譯了三個西名mission、missionary、Apostolate，同時將missionary Evangelization翻譯為「傳播福音」。而且在通諭的譯文中尚有「傳教使命」出現（23號第二、三節），令讀者相當困擾。

為此，本文即使應用有關譯本，一律不用「傳教」，同時固定三個譯名：「使命」mission；「福傳」或「傳福音」Evangeliza-

tion；「使徒職務或工作」Apostolate。三個名詞彼此相連，但也有自身的涵意。如此，過去的傳教神學將是使命神學。

本文題目是使命神學的二路，即「天主的使命」神學與「教會的使命」神學，以下簡稱天主使命學與教會使命學。分爲四部分來研討：

- 一、二路使命學的簡介
- 二、教會使命學的意義
- 三、天主使命學的意義
- 四、二路使命學的平議

二路使命學可由教宗若望保祿二世「教主的使命」通諭緒言中的一段話作爲出發點：「梵二大公會議根據現代世局的需要，探求革新教會的生活和行動。大公會議強調教會的『使命本質』，將它以動態方式建基於『聖三性使命』自身之上」。（第1號第二節）。所謂聖三性使命（Trinitarian mission）即本文所指天主的使命，具體而論，即爲基督的使命。可見教會的使命與天主的使命密切相關，問題便是對此關係有不同說法。

一、二路使命學的簡介

天主的使命是由聖三的內在關係，說明人類歷史救恩中天主旨意的完成。聖父是救恩根源，派遣聖言與聖神實踐救恩。聖父是使命的根源，聖言與聖神被派遣，即領受使命。聖言成爲血肉居住人間，無限量地擁有聖神，十字架上天主的使命業已完成，但尚未全然實現人間，因爲人類歷史繼續進行。所以復活的基督與祂由父派遣來的聖神，繼續實踐救恩使命於宇宙及人類歷史中間。至於教會則是救恩的標誌與工具，基本上只是參與聖三性的使命。這是天主使命學的要點；也是本文所指使命學的一路，雖然並不否認教會的

使命。

教會使命學強調教會的生活與行動，建基於聖三性的使命。但耶穌升天與聖神降臨之後，從此救恩使命落在教會身上。是它由耶路撒冷開始，到天涯地角，實現救恩使命，直至今世終結。基督藉聖神的天天同在，僅似一般性的照顧，雖然偶有特殊功能。這是使命學的第二路。

二路使命學具有彼此相連的關係，但歷史中的實踐卻有不同的表達，有關教會的角色顯然有別。

二、教會使命學的意義

籠統地說，梵二大公會議持的是教會使命學路線。鑒於大公會議的主題是教會，不難了解其使命學的傾向。這裡僅自梵二「教會的使命工作」法令來探討，而且集中於第一章論教理原則。

(一) 教會的使命與聖三性使命：

表面看來，這一章以三號（2、3、4）論聖三性使命，以五號（5、6、7、8、9）論教會的使命。資料的多寡顯出大公會議的路線。而且聖三性使命似乎僅是前導或基礎，教會的使命才是教理原則的重點。第5號有一段話相當清楚表達二者之間的銜接：

「……祂也派遣了宗徒們到天下去，……從此傳播信仰及基督的救恩，就成了教會的責任，……」（第一節）

這段話前面是敘述基督召叫宗徒建立教會，後面是肯定聖統性的教會繼承來自基督的使命。教會自己是使命主題，處於「從此」以後的階段。予人感覺教會是在繼續使命；至於聖三性的使命似已結束，若有作為，可說是偶有的事。

(二) 教會的使命與基督的使命：

如果我們把教會的使命與基督使命的關係加以說明，問題將更

清楚。

教會的使命，遵照基督的命令與在聖神的鼓勵下，實現於各民族。它將繼續下去，在歷史中發揮基督自己完成的使命。（第5號第一節）可說二個使命相連而非合一。此又可從天主聖神的角色來澄清。梵二法令並不直接指出天主聖神在耶穌被遣降世以及公開福傳時的行動。（第3號第二節）反而提出天主聖神由復活基督遣派，作為教會的同工。祂把整個教會「團結在共融和服務精神內，用聖統階級和各種奇能神恩，建設教會」（教會第4號）。祂又把基督自己的使命精神，投入信友心中。（第4號）因此，基督完成自己的使命；聖神與教會實現基督完成了的救恩於人類歷史之中。基督是完成者，教會是實現者；二者的使命不同，但互相連結。

梵二並未將聖三性使命單獨發揮，只是為了闡釋教會的使命之來源或基礎而提及的。

（三）教會使命的主體與工作：

說明了教會的使命與天主的missions的關係之後，可將梵二法令對教會的mission之內涵加以釐清。

1. 使命的主體：

教會按照基督的命令領受屬於自己的mission（第5號第一節），因此旅途的教會本質上是mission性的（第2號第一節）。雖然如此，大公會議特別強調實現mission的責任是「司鐸所輔助的主教團，和伯鐸的繼承人，教會的最高司牧，共同由宗徒們繼承下來的」（第5號第一節；參閱第4號；6號第一節）。mission的教會性因此更為顯著，面對天主的mission，甚至顯出「分段」與「延續」的張力。

2. 實現mission的工作：

有關實現mission的工作，「教會的mission工作」法令，說得相當周到，因此需要分別介紹。

(1)屬於使命特性的工作：「這種使命的本旨，就是在教會尚未生根的民族或人群中宣講福音，培植教會」。(第6號第三節)「教會派遣的福音宣傳者，走遍全世界，以宣講福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教會為職責，這種特殊工作普通即稱為『使命』」。(全上)在以上引證的法令第6號第三節中，三次指出屬於使命的特性工作是宣講福音與培植教會。

(2)間接屬於使命的工作：「暫時無法直接立即宣傳福音，這時奉使者至少可以也應該耐心地、明智地、有信心地提供基督仁慈愛善的證據，這樣為主作鋪路工作」(第6號，第五節)。這便是傳統所說的信仰作證。由此可以了解為什麼有直接傳福音與間接傳福音之分。生活見證並非使命工作本身。

(3)與屬於使命工作有關的工作：「所以在外教人中的使命工作，和在信友之間的牧靈工作；以及促成基督徒之間的合一運動，有所不同，可是兩種工作卻與教會的使命工作有著密切關係……好能在外教人前對吾主基督作出一致的證據。」(第6號第六節)合一運動也是信仰作證，但與使命工作不同。

對於上面所說三種工作，尤其第一與第二種工作，「教會使命工作」法令第二章論使命的事業本身，更加詳細發揮，重點在於宣講福音以及集合與形成教友團體。由此也可以見出教會使命論的偏向「教會中心主義」，它的使命特性是宣講福音而建立教會自身。至於使命有關的其他工作，也都以此為歸向。因此便無法見出使命有任何人類與宇宙向度。

四教會使命的存在理由與其需要：

教會的使命是為了天主的救恩意願。(第2號第一節)耶穌基督是天人之間的惟一中保，除祂之外沒有救恩，所以接受教會的宣講必須歸附祂，藉著聖洗和稱為基督身體的教會連結在一起。教會

是得救必經之路。「雖然天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主不可或缺的信德」(全上)。

以上四段可說是梵二教會使命學的基本意義，其重點在於教會似乎「掌握」使命，雖然「有時聖神還明顯地走在宗徒們的前面，同時又不斷地以各種方式伴隨指揮宗徒的工作」(第4號)，但使命是教會在實踐的，聖神「有時」，或者不斷地「伴隨」而已。

三、天主使命學的意義

梵二「教會的使命工作」法令頒佈二十五年之後，教宗若望保祿二世重申教會的使命承諾，發表「救主的使命」通諭。為我們的研討而論，是要指出通諭代表的使命神學第二路。其實梵二之後的簡短神學歷史，已由教會學轉向基督學，那麼使命神學隨著同樣方向而轉變，似乎也是理所當然的。我們願意扼要自通諭抽出天主使命學的要點。

(一)天主的使命與教會：

首先，「救主的使命」通諭的首三章，其每章命名和內容已顯出使命神學的轉向。第一章：耶穌基督——唯一救主；第二章：天主之國；第三章：聖神——使命的首要行動者。這三章可謂天主使命學的教理基礎。標題不說教會，因為它不是使命的首要行動者。

1. 救恩與教會的使命：

值得在此先提出的，通諭對於教會的使命具有一個層次：首先是全面性的使命 (Universal mission)，其中含有向萬民的使命 (missio ad gentes)。下面將更多討論。不過使命整體出於天主救恩的旨意。

教宗若望保祿二世面對今日教會神學的不同言論，強力地肯定

基督救恩的必須性（教會：第一章），但此非本文所願處理的。

2. 救恩與基督的使命以及教會的使命：

基督的普世救恩源於祂恩寵、真理與啓示的使命（救主：第5號第三節）。通諭的整整第二章，以「天主之國」來落實救恩，而耶穌基督的「蒙召」便是爲了這個目的，所以祂的使命便在於此：「因爲我被派遣，正是爲了這事。」（路四43）。通諭之所以詳細說明「天主之國」的全面，也是爲了說明教會使命的全面目標（救主：第20號第四、五節）。不過，「救恩的最先受益者是教會。基督以自己流血的代價爲自己贏得了教會，使教會成爲他在世界救恩中的同工。當然，基督住在教會內。她是他的新娘，他使她成長，他藉她實踐他的使命。」（救主：第9號第一節）

3. 救恩與天主聖神的使命以及教會的使命：

通諭第三章並不注意聖神的被遣派或使命，但豐富地詳述聖神在使命中的臨在與行動：在耶穌基督的使命中；在宗徒的使命以及教會的使命中。

「聖神的確是教會使命的全面之主要行動者。祂的行動在向萬民的使命中（*missio ad gentes*）是傑出顯明的……」（救主：第21號第二節），教宗相當清楚地注意使命的層面。我們毋庸仔細地隨著通諭長篇大論天主聖神在宗徒與教會使命中的各種行動；但值得特別注意的是聖神臨在和活躍於每一時空的事實（救主：第25號第一節），以及它與教會的關係。按照通諭的思想，天主聖神一方面的普遍活動（不僅影響個人，而且也影響社會、歷史、人民、文化和宗教的活動），和另一方面的個別活動，即在教會中的活動是不能分開的。原來，「當祂在一切個人和民族身上灌輸和擴展祂的恩典時，祂引導教會去發現這些恩典，透過交談去培育和接納這些恩典。」（救主：第29號第三節）這裡可見教會使命的附屬於天主的

使命（參閱救主：第20號第三節）。

4. 聖三性使命與教會的使命：

「救主的使命」通諭指出「大公會議強調教會的『使命本質』，以活躍方式建基於聖三性使命自身之上」（救主：1號），但它以三章篇幅發揮天主的救恩和聖三性使命，同時將教會的使命附屬其上；處處顯出天主使命的主動性，教會使命僅是回應而已。教會使命或者可說是天主使命的標誌和聖事。這也是我們認為「救主的使命」通諭傾向於天主使命學的緣由。

(二) 使命的途徑：

教會以工作或行動來實踐使命，所謂使命的途徑便是不同方法、道路，為了達到天國來臨之目的。通諭第五章論使命的途徑，與第二章論教會為天國服務（第20號）應該互相比較，因此再次見出教會的使命與基督的使命之間的連繫。

1. 不同途徑：

使命途徑可以歸為三類：傳報（Kerygma）、共融（Koinonia）與服務（Diakonia）。通諭相當詳細舉出不同的工作。

(1) 傳報：見證（福傳的最初形式）、初期宣講、歸依和洗禮。

(2) 共融：形成地方教會與合一運動、教會基層團體（福傳的動力）、福音降入民族文化（本地化）。

(3) 服務：宗教交談（與其他宗教的兄弟姊妹交談）、以塑造良知來促進發展（學校、醫院、出版社、大學與實驗農場等）。

2. 不同途徑與教會使命：

我們已經二次表示通諭所指的教會使命之層次：全面性使命與向萬民的使命。事實上，教宗相當重視此一區分，一方面在今日世界中，他強調向萬民的使命有其特殊重要性；另一方面在他廣闊的視野中，教會使命該是聖三性使命的標誌。因此有關向萬民的使

命，教宗通諭應用了整個第四章。他保持它的特殊價值，也如同梵二「教會的使命工作法令」一般，承認「它的特性是宣揚基督及其福音，建立地方教會和提倡天國價值。向萬民的使命的特質在於對『非基督徒』。」（教主：第34號第一節）這即是途徑中的傳報與形成教會團體。

不過教宗也知道今日神學界，「有人提出質問，談論特定的使命活動或特別談到『使命地區』是否適當，或者我們應該談論單一使命環境下的單一的使命，各地皆然」（教主：第32號第二節）。這段話的上文是有關今日世界的流動性，以致雖能規定傳統所說的只有「非基督徒」的「傳教區」，但無法不能不容納天主使命學的觀點（參閱32號第三節），可能也因此使通諭第五章，將所有使命途徑與其工作：傳報、共融、服務平置一起，同時放寬向萬民的使命之視野，這將在下文中解釋。

3. 使命的不同途徑與為天國的服務：

第五章中，通諭已經從教會全面性的使命、一個使命來提供不同途徑；其中有的顯明是向萬民的使命之工作，但已引入全面性使命之中。的確通諭對於宣講福音仍舊另眼相看（參閱教主：第44號第一節）；但我們不擬在此討論，另有文章專為處理此一問題。（參閱：使命途徑的整合，善導週刊81年8月23日）無論如何，不同途徑的所有工作都是為了實踐同一使命；通諭在第五章中很有意思地用了「福傳使命」（*Evangelizing mission*）一詞（第55號第一節），意謂使命是為福傳。至於福傳實以天主之國為對象。因此我們可說所有使命途徑的工作旨在天主之國的來臨，而天國來臨的實現之形態是眾多的（第20號第二節），因為使命途徑的工作不同之故。比如：宣講、歸依與洗禮使人在教會團體形態中經驗天國來臨；至於宗教交談的效果則在雙方互信相識形態中經驗天國來臨。

二種工作卻都是教會使命的途徑。(參閱救主：20號)都為天國來臨服務，然而天國來臨的形態卻由於途徑不同而各別。

以上兩大段是天主使命學的要點，聖三之間的派遣與使命，長存於宇宙與人類的救恩史中，其完成是逾越奧跡，其繼續不斷實現主要是藉基督的教會，因此而有教會的使命。然而教會的使命僅是天主的使命之「聖事」，有形可見的標誌。此使教會的使命超越自己的制定界線，具有宇宙與人類向度，同時肯定使命途徑的廣度。至於向萬民的使命僅是它全面性使命的途徑之傳報而已(參閱下文第四部分)，雖然它有特殊的意義。

四、二路使命學平議

根據二、三兩部分的介紹，我們認為梵二大公會議，或梵二「教會的使命工作」法令傾向於教會使命學，至於「救主的使命」通諭傾向於天主使命學，現在稍作比較。

(一)兩者的差別：

梵二大公會議所說的教會使命實乃通諭中的向萬民的使命；它是相當以教會為中心的。不過在通諭第四章：「向萬民的使命之廣大幅員」中，教宗一方面肯定向萬民的使命保有價值，另一方面卻十足顯出天主使命學的傾向，提出所謂向萬民的使命之變數：甲、地域界限；乙、新世界和新社會現象；丙、文化領域(第37、38號)。於是向萬民的使命活動必須加以注視的：「例如：致力於和平、發展和人民的解救；個人和民族的權利，尤其是少數人的權利；婦女和兒童的進展；維護受造的世界。這些也是需要以福音的真光照亮的領域。」(救主第37號第14節)這已經遠遠超過梵二教會使命學的遠景。也可說是教宗的天主使命學對向萬民的使命有的發展。

(二) 使命的工作：

梵二的教會使命的工作，嚴格而論只是宣講福音與培植教會，看來好似教會來自耶穌的命令去實現自己。它是使命的主體，其聖經基礎更屬對照福音與宗徒大事錄。聖三性使命更近若望福音，因此教會全面性使命途徑與工作，衆多而廣闊地參與了天主的使命。

由於兩種不同的使命學，教會的心靈境界也有不同；一是比較教會中心，另一是比較基督或聖三中心。一般說來，也會影響使徒工作者的胸懷。

(三) 福傳意義的變化：

梵二「教會使命的工作」法令，將屬於使命特性工作限於宣講福音與培植教會，其他如所謂信仰見證、愛德表現只作間接福傳，而牧靈與合一工作已不視為使命工作。至於通諭不但提出「福傳使命」，而將上述所有一切工作視為使命途徑。基本上已經不再有直接福傳與間接福傳之分，這是應當特別注意的。為具體接受使命而獻身的人，在信仰經驗上也是很有關係的。

同時也應當特別注意的，「福傳」這個聖經名詞在現代教會中的意義，實際已在演變。梵二大公會議時代，福傳或傳播福音實指宣講、傳報基督的死亡與復活，以及祂的生平。一九七五年教宗保祿六世「在新世界中傳福音」勸諭中，福傳的內容已經兼有人性解放與發展。而教宗若望保祿二世的「救主的使命」通諭中，福傳與福傳使命如上所述已經超過傳報的界線；不過通諭偶爾尚有接近梵二的表達方式。而一九九一年，萬民福傳聖部與宗教交談宗座委員會共同發表的「交談與宣講」文件中，已經清楚分別指出「福傳」的不同意義。這是研究使命學者都有所知的。

四、結論

派遣、使命與福傳是教會大眾都熟悉與應用的名詞，三者的具體意義根據二路使命學而有差異。本文之作企圖指出差異的來源，由於應用者可能早已採取一路使命學而並不清楚意識到。

天主聖三使命學在梵二之後逐漸多為應用，這與將近三十年來神學反省的變化有關，同時也與教會的生活與行動有關。大概說來，今天教會對於使命的意識，更為自我超越，具有人類與宇宙向度

宇宙、地、生態環境與基督

——宇宙性基督論中的自然觀——

谷寒松

廖湧祥

本文是即將出版的《地——基督信仰中的生態環境神學》乙書中的一部分。我們先行發表此文，期能讓讀者對該書的內容有一初步的了解。該書的主旨是從基督信仰的觀點，探討現代人所關心的生態危機問題。

嚴格來說，對生態環境問題的關心和討論並不是現代人的專利。在基督宗教的傳統中，每一個時代都有一些偉大的思想家，對自然生態的問題提出他們獨特的見解。本文擬嚐試扼要地介紹這些思想家的這些見解的內容——即他們的宇宙性基督論的思想。其目的是要說明宇宙性基督論中的自然觀是基督宗教的神學對生態危機問題的反省所作的主要貢獻之一。

本文分成二部分：在第一部分中我們指出，宇宙性的基督論是基督宗教傳統中一個極重要的觀念，但其重要性卻在歷史洪流中被忽視了。我們將從聖經和一些思想家中挖掘出這個幾乎被遺忘的基督論。在第二部分中，我們擬從近代的思想家（包括基督宗教與非基督宗教的思想家）中找出這種宇宙性基督的思想。期能啓發讀者體認這種思想，並把此思想催生於自我和社會中。

(一) 宇宙性的基督——一個幾乎被遺忘的基督論層面

「基督是那看不見的上帝的形象，是超越萬有的長子。藉著他，上帝創造了天地萬有：看得見和看不見的，包括靈界的在位者、統治者、執政者、掌權者。藉著他，也為著他，上帝創造了整個宇宙。他在萬有之先就存在；萬有也藉著他各得其所……藉著兒子，上帝決定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉著他兒子死在十字架上成就了和平，使天地萬有再歸屬他。」（歌羅西一15~20）

這段聖經充分表現初代教會中對基督的至高權力——基督是全人類、全宇宙的救主，祂的權能高於一切控制人世間的力量——的頌讚。此種對「宇宙性基督」的信仰充斥於聖經的篇頁中。（例如腓立比二1~24；羅馬八14~39；以弗所一3~14；希伯來一1~4；約翰一1~18；啓示錄；耶穌受洗和在曠野受試探的故事〔馬可一1~13〕；在山上變貌的故事〔馬太十七1~8；馬可九2~9；路加九28~36〕受難和復活；升天的故事〔使徒行傳一2~14〕）。我們可以說新約聖經的基督論所主要強調的乃是宇宙性的基督。基督的臨在給整個宇宙帶來了救贖的希望。

廣義來說，宇宙性的基督不僅是新約聖經中對耶穌的描述。根據Matthew Fox的解釋，聖經中凡提及「天使」、「雲彩」、「榮耀」、「曠野和山」、「惡」勢力的地方，一般都具有宇宙性基督的觀念^①。宇宙性的基督是連結一切的力量——連結天和地，過去和未來，神性和人性，以及一切的被造界。因此，在舊約聖經

中，也可以找到宇宙性基督的觀念。例如智慧文學中，將智慧人格化，並視智慧先存於世界之創造的說法（如箴言一20～33；八1～36；九1～6；智慧書七27；八1）都與新約聖經中宇宙性基督的信仰相類似。

但是，歷史上對基督論的研究卻表現出一種忽視這種宇宙性基督的重要性之趨勢。傳統上在討論基督論時，一般都十分強調基督是「道」或「聖言」（Logos）、是上帝的兒子（即三位一體的上帝中的第二位格）、是人類的救主；而基督是全宇宙的創造者、統治者、拯救者，基督連結一切被造界，並充滿在一切被造界之中……等宇宙性層面的基督論卻只扮演了極小而又不重要的角色。

我們可以說，在基督宗教的歷史中，宇宙性基督的信仰大部分是經由一些神秘主義者所保存下來的。其中，有一些是東方教會的教父們。一般的東方教父都具有一種宇宙論的神學和宇宙性基督的觀念。對這些教父們來說，宇宙性的基督乃是宇宙的目標，也是宇宙的開始和結束。例如Gregory of Nyssa主張，藉著基督，「萬物將恢復原狀，世界將重新被塑造，人性也將從暫時屬世改變成永遠不朽的狀態。」^②Gregory of Nazianzus也說：「『道』（Logos）這個名字之所以用來稱呼基督，乃因祂存在於萬物之中。」^③Basil of Caesarea更主張，這個上帝的「道」充滿於被造界之中，從創造之初以迄於今日；這位基督乃是「與上帝一同管理創造界者（Co-operator）」祂，使「萬物都結合在一起。」^④類似的觀念也存在於其他教父，如亞他那修（Athanasius）亞力山大的革利門（Clement of Alexandria）等人的思想中。

此外，西方中世紀的神秘主義者從賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen，12世紀），到亞西西的聖方濟（Francis of Assisi）、阿奎那、馬德堡的美契黛（Mechtild of Magdeburg）、

但丁（Dante）、和艾卡特（Meister Eckhart, 13~14世紀），到諾威契的茱麗安（Julian of Norwich, 14~15世紀）和古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa, 15世紀）也都具有強烈的宇宙論的思想。他們都以創造為中心，而發展出宇宙性基督的觀念⑤。

賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen, 1098—1179）

她全部的神學都以宇宙論為背景。她對宇宙的觀念及她的思考、表達這些觀念的方法，都具有宇宙論的傾向。她作了一系列的詩歌，稱為「天上啓示的協奏曲」（The Symphony of the Harmony of Heavenly Revelation），她以音樂和詩歌表達她對宇宙性基督神祕的經驗。她也藉繪畫來傳達宇宙性基督的經驗。例如，在一幅畫中，她把宇宙描繪成內在於神的體內，該神名為「愛之女神」（Lady Named Love）。這是一幅「萬有在神論」（panentheism）的圖畫——萬物在於神之內，而神亦在萬物之內。在畫中的女神具有二條腿，代表支撐宇宙的公正和公義。她說那就是人類在每一被造物中所了解的神。她的宇宙性基督沒有人本觀念，因為祂是上帝的肖像或「鏡子」，祂在每一被造物中閃爍著。

希爾德佳提出她自己的神學，稱為「道——聖言的神學」（Theology of the Logos）。她主張基督是上帝的「道」，因為「藉著祂的聲音，整個創造都被喚醒，並被喚回自己裡面。」（IHB, 28）⑥基督乃「公義之子」，祂照亮了所有被造物：「每一被造物都被祂的光照亮著。」（IHB, 37）

「若沒有上帝的道，則沒有一個被造物的存在具有意義，上帝的道在所有被造界——看得見或看不見的——之中。

上帝的道是存在的、活潑的、精神的、翠綠的……

這個道表現於每一被造物，

此乃上帝的靈在於肉身——這個道與上帝是不可分

的。」(HB, 49)⑦

希爾德佳把約翰福音的「道成肉身」說法解釋為上帝臨在於自然界。每一被造物都是上帝的光輝，都在表現上帝。「無名」(nameless)的創造主上帝是「萬物」共同敬拜的對象，因為每一被造物都有一種「屬靈的生命」，大地是神聖的，所以「不能被傷害，不能被毀壞」(HB, 78)。

亞西西的聖方濟 (Francis of Assisi, 1181-1226)

聖方濟受了希爾德佳和居爾特人 (Celtic) 強調宇宙論和以創造為中心的傳統所影響。他把宇宙性的基督的觀念用來做為教會的改革和更新的根據。他試圖創造一種新的生活型態，來對抗當時貪婪和陳腐的封建制度以及新興的資本主義制度。他的「太陽之歌」須以宇宙性基督的觀念來讀才能了解。這部作品是他的晚年之作，其中充滿了許多有關宇宙性基督的主題。例如，在這首歌中，聖方濟讚頌上帝，上帝成為自然的肉身：

「我主，願你因著你造生的萬物，
特別因著太陽兄弟而受讚頌，
因著你藉太陽造成白晝而照耀我們。
太陽是美妙的，它發射巨大的光輝，
至高者，它是你的象徵。」⑧

在這首歌中，聖方濟把所有的被造物看成是兄弟姊妹，他稱太陽、風、火為兄弟；月亮、星辰、水、地為姊妹。而宇宙性的基督臨在於所有被造物之中——祂是光，照亮了所有有生命的萬物。所以，被造界乃是一個大家庭。所有的被造物都密不可分。它們都因著上帝之光而緊密地結合在一起。

「我主，為了我們慈母般地姊姊，願你受頌讚！
它載負我們並照顧我們，

生產不同的果實，
色彩繽紛的花卉和草木。」⑨

大地是高貴的，因為全能的上帝住在大地之中。

特多馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274）

阿奎那的宇宙論神學受了亞里斯多德影響很大。他從後者找到了奧古斯丁思想中所缺少的宇宙性基督，並改正了流行於當時西方教會（受奧古斯丁影響）的過度個人主義思想。

他說：「被造界可稱為上帝的話（words），因為他們彰顯了上帝的心意（mind），有如結果彰顯了原因一樣。」⑩從人方面來看，耶穌也是被造物之一：「成為肉身的道就像言詞中的一個字。就像聲音表達我們的思想，所以基督的身體也表達了那永遠的道。」⑪宇宙性的基督表達而且創造了宇宙；祂是更新的主要源頭。所以對阿奎那來說，宇宙是一個友善的地方，上帝是衆善的源頭，祂的善充滿了所有的被造物。他認為每一被造物都在見證上帝的存在，因為「每一被造物都見證了上帝的力量和全能，被造物的美乃在見證上帝的智慧。」⑫所以，全世界都上帝的藝術傑作。

而「道」即基督，這個道「包含了萬物，保護了萬物」，因此，沒有一個被造物不是藉著這道被造的。但宇宙性的基督觀念並不只限於耶穌而已。阿奎那認為每一被造物都以某種方式參與上帝的本質之中。他採取古代東方教父們的說法，認為道成肉身表示上帝成為人，也為使人成為上帝，分享上帝的神性。

上述阿奎那的說法都表示：在他的神學思想中，保存了宇宙性基督的傳統。他在這方面的思想更由他的三位門徒加以發揚，即美契黛、但丁和艾卡特。

馬德堡的美契黛（Mechtild of Magdeburg, 1210~1280）

她是一個女性平信徒，活躍於社會中。她也是社會和教會的批

評家，受道明修會的影響。她的宇宙論和宇宙性基督的觀念都來自阿奎那，具有相當想像力和實際的深度。

她對神性無所不在的體驗也就是她對耶穌的體驗，她說：

「有一天，我在我那雙帶有永恆的喜悅的雙眼看見了一塊大石，這塊石頭有如一座山，具有五顏六色。它嚐起來甜甜的，有如天上的藥草。我問那塊甜的石頭：您是誰？它回答：『我是耶穌』。」（MM，108）^⑬

這是她個人遇見宇宙性基督的故事之一。她還認為人人都帶有宇宙性基督的本質。耶穌是三一上帝的肖像，人類也是。

「靈魂啊！你是完全的——歡呼吧！

因為只有你像上帝。

.....

起來，快跑，像一隻被追逐的小鹿，

因為你是我的三一上帝的肖像，

你是我的神性的根基，

此乃羔羊把自己的肖像放在你的身體之內的原因？（MM，45）

美契黛看出上帝是「萬有在萬有中」（All in All）——亦即萬物都在上帝裡面，而上帝也在萬物之中，而體驗宇宙性基督的方法乃是成為上帝憐憫的工具。她這種說法是把宇宙性的基督視為臨在於被造界之中，包括它們的受苦和黑暗中。

但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）

但丁在實際生活中，活出了他所相信的宇宙性基督的觀念。他的生活一直處於政治困境中。他是一個平信徒、神秘家、也是佛羅倫斯（Florence）地方的公職人員（elected official），他曾大無畏地反對教皇的軍事力量、貪婪、腐敗。因此之故，他曾被永久放

逐，被禁止回到佛羅倫斯，否則會被處以火刑。他在意大利各處流浪了二十多年，與自己的家鄉、朋友和親戚斷絕了關係。就在這個時期，他完成了一部偉大的著作——神曲（The Divine Comedy）。這部詩集可以說是他對宇宙性基督的體驗表現於藝術中。在這部詩集中，但丁表達出一種宇宙論和宇宙性基督的觀念。他說，上帝的榮耀驅動萬物，並滲入宇宙中。而人類乃是由那具有永恆之美的上帝的火花所組成的。「這些火花，即人類的靈魂，都直接來自上帝，它們沒有結束；它們都被永遠蓋著上帝之美的印。」（DA，16）^⑭

但丁以為創造的目的乃在喚醒所有被造物中的神聖「我是」（“I am”這是出埃及記中稱呼耶和華上帝的用語，意為「我與你們同在」），意即宇宙性的基督（DA，117）。

在他的神曲中，他提到當他的旅途達於高潮時，他的靈魂與整個宇宙具有一種小宇宙和大宇宙的關係。他說那時「我的慾望和意志都很和諧地轉動，就像一個輪子被愛均勻地推動著，這個愛也推動了太陽和其他星球。」（DA，130）因此，愛也推動了宇宙。但丁也把三位一體上帝中的子（即宇宙性基督）描述為「大光」或「永恆之光」，因它反映了來自創造主的光（DA，128）。而這種大光也表現在人類之中，並散佈於世界中，成為所有生命和活動的中心。因此，時間和空間都集合於神性的永恆現存（eternal now of divinity）中，而此永恆的現在又進入創造之中。此外，但丁把耶穌在世的生命和死亡了解為一種宇宙性的結果：

「上帝的位格（divine person）採取了我們的人性，
在十字架上經歷死亡的痛苦，
祂的死震動了大地，開啟了天門，
取悅了上帝。」

自創造之首日開始，以迄最後一晚，
從沒有（而且將永遠沒有）這樣崇高而宏偉的作為。」（
DA，105）

很顯然地，但丁是以一種對宇宙性基督的了解來慶祝他的先知
性和神祕性的宇宙論。

艾卡特（Meister Eckhart, 1260—1327）

在所有的基督徒神祕家之中，艾卡特對宇宙性基督的主題做了
最多的討論。在他死後一週，他就被教會定罪。學者們都同意，他
被定罪的理由是政治性的，因他一直關心社會上被壓迫的一群人，
如農夫和一些失去產業的前代貴族。

艾卡特視所有的被造物都是上帝的道，即使一塊石頭也是。意
思是說，基督是上帝的道，可以從石頭、行動以及我們所說的話中
表現出來。「上帝把祂的神性（divine being）公平地分配給所有
的被造物，按照各個被造物所能領受的分配給它。」（BR，92）①

5所以，萬物都是平等的。所有的被造物都盡全力在傳達上帝，並
努力完成他們做為「上帝之道」的工作（或做為宇宙性基督的肖像
之工作）。人類應該設身處地，以學習上帝的肖像如何藉著它們表
現出來。

因人人都具有上帝的種子或上帝的道，所以人人皆可成為基
督，而且人人都可以做基督的工作。

如果我們能夠在其他被造物中發現宇宙性的基督，我們就能夠
知道上帝在我們裡面造生宇宙性的基督。而除非我造生基督，則創
造主生基督的事就與我無干。艾卡特主張：上帝愛所有的被造物，
並把它們當成上帝……上帝以所有的被造物為樂，非因它們是被造
物，而是以它們為上帝。」（BR，76）艾卡特也把宇宙性的基督
了解為世界的苦難。如果說，每一被造物都是上帝的道，那麼每一

被造物所遭受的苦難，就是上帝之道所受的苦難。而解除彼此之間的苦難就等於解除了基督的受苦。

艾卡特的宇宙性基督的神學發展得極其完備，因為他的靈修（spirituality）以創造為中心，而這種以創造為中心的靈性以宇宙論為其前題。他的作品也把那個宇宙論內在化，而成為一個活的神秘主義。所以，艾卡特的全部著作都可了解為有關宇宙性基督的論文。

諾威契的茱麗安（Julian of Norwich, 1324~1415）

她一生過著隱居生活。她也看出所有被造物中具有上帝的「內蘊性」（inness），亦即上帝存在於所有被造物之中，萬物都在上帝之中，同時上帝也在萬物之中。

她也提出一種「上帝之道」（Logos）的神學，這個道存在於萬物之中，並維護萬物。也就是說，上帝的道（宇宙性的基督）具有醫治的能力。

茱麗安認為慶祝宇宙性的基督，包括進入被釘十字架的耶穌的傷痕中。她把十字架視為一個宇宙性的事件，這事件牽涉所有自然界的萬物和它們所受的苦難。

「我看見基督與我們之間逐漸趨於合一，

因為當祂受苦時，我們也受苦。

所有上帝創造的被造物，凡能受苦的，

都與祂一同受苦。

天和地在基督死亡之時，也同時被破壞，

因為基督也是自然的一部分。」（JN，44）¹⁶

當茱麗安提到宇宙性基督先存性（pre existence）時，她也提到人類的先存性。她說：「我看見上帝不曾『開始』愛我們……我們一直都在上帝的預知中；上帝對我們的認識和愛沒有開始的時

刻。」(JN, 88)所有的被造物都是先存的宇宙性基督的肖像，都一起開始存在。「我們都是同時被造，在我們被造時，我就跟上帝合為一體。因此，我們一直保持著發光和高貴的身分，如同被造之時的情形一樣。」(JN, 100)

我們在世上的工作乃是在此時此地為上帝國預備一個家。她對宇宙性基督的意識再一次與耶穌的教訓(即上帝國現在就在我們中間)相結合。

榮麗安的觀點雖然具有泛神論的傾向，但這可能是一般強調宇宙性基督的思想家的共同特色。我們必須記住，根據正統的基督宗教的信仰，上帝的無限和被造物的有限是不能被忽略的。

古薩的尼可拉(Nicholas of Cusa, 1400-1464)

古薩的尼可拉是一位科學家、律師、批判史學家、哲學家、人文主義者、神祕家、梵蒂岡的外交家，和羅馬天主教的一位樞機主教。他的思想中充滿了豐富的宇宙性基督的觀念：

「如果有人主張萬物被造時都被賦予智慧，另外有人主張所有被造的萬物，都在上帝的道(Logos)裡面，他們所說的豈不是同一件事嗎？雖然說法不同，但卻表示同樣的觀念，因為創造的道(萬物藉祂而被造)跟上帝的智慧是同樣的。」(NC, 112)①7

古薩十分強調智慧，他主張「智慧是永恆的，因為智慧先於每一存在和所有被造物的開始」(NC, 113)。智慧可以在任何地方發現；智慧在萬物中燃燒著，她是賦予萬物活力的泉源。古薩不只主張每一被造物都是上帝的道，而且主張，每一被造物都是一本有關上帝的書，也是上帝的肖像和反映上帝的鏡子；上帝的臉可以從每一被造物中顯現出來。

古薩也是一個萬有在神論者(panentheist)，他說：「那位

絕對神性的心意 (Divine Mind)，乃是存在於每一被造物中……神性乃是每一被造物的揭示和包藏 (unfolding and enfolding)。神性存在於萬物中，使得萬物也在神性中。」(NC, 28) 被造物可以說是具有神性，因為在被造物中所發現的，也可在上帝裡找到。上帝把祂的神性給予被造物，但是被造物接受的能力卻是受限制的，被造物只能有限制地接受上帝的神性。簡言之，古薩的基督論較不在於拿撒勒人耶穌的身上，而比較強調神性的基督。祂具有跟上帝一樣無所不在的屬性。

上述這些西方的神秘家都表現了一種極其豐富的宇宙性基督的神學。然而，在啓蒙運動之後，這種宇宙論的觀念逐漸喪失，宇宙性基督的觀念也跟著被遺忘。因為啓蒙運動否認神祕主義，並貶抑宇宙論的世界觀，而把宇宙視為一部機器。而啓蒙運動對基督宗教的衝擊是所謂「自由派神學家」們的興起。因為這些神學家們受了笛卡兒 (Descartes)、牛頓和康德 (I. Kant) 的影響，忽略了初代教會所提出的宇宙論和宇宙性基督的信仰，進而排除神祕主義的思想，把宇宙視為一部機器。因此，宇宙不再具有神秘性。例如近代新教自由派神學家尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 把神祕主義視為「異端」^⑱；虞格仁 (Anders Nygren) 稱之為「以自我為中心之虔誠的極致」(the acme of egocentric piety) ^⑲。

如此，我們可以看到，自從十七世紀中，理性主義和敬虔主義滲入基督宗教以來，就逐漸把過去「宇宙性基督」的觀念推翻，讓它侷限於神祕的經驗中。神學家們在回應啓蒙運動時，不只忽視了宇宙性基督的概念，而且代之以人本主義的思想來了解世界和信仰。在這種人本主義的文化、教育和宗教中，世界和宇宙失去了神秘性，而變成必須以一種被研究的「客體」的方式來存在，以滿足

人類科學至上的需要。所以教會歷史家貝利肯（Pelikan）認為「啓蒙運動哲學廢了宇宙性的基督」²⁰。

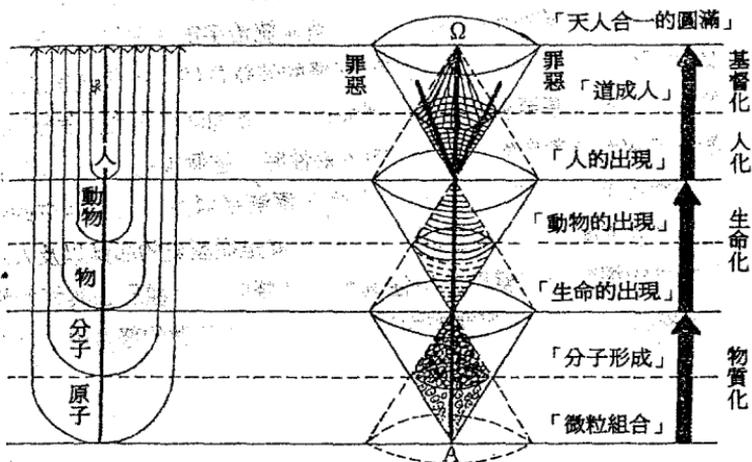
此外，啓蒙運動也促使神學致力於「歷史的耶穌」的探尋，而放棄宇宙性的基督的信仰。事實上，對歷史的耶穌之探尋已支配了基督論的研究將近二世紀之久，以致有關宇宙性基督的神學被犧牲了。這成爲神學上忽視被造世界與上帝的關係和被造界之價值的主要原因，也成爲神學被指爲助長人類破壞自然界的原動力之一。所以，爲了挽救日益被破壞的地球，在神學上應該致力於宇宙性基督的探尋。也就是說，基督宗教的神學和信仰必須從事一種典範的轉變——即從啓蒙運動的「歷史的耶穌」之探尋，擴展成今天「宇宙性基督」的探尋。然而，探尋宇宙性基督的意思並不表示放棄或否定過去對歷史的耶穌的探尋成果。宇宙性基督的神學仍然必須建立在歷史的耶穌的基礎上。亦即建立在祂的話、祂的解放性作爲（liberating deeds）和祂的生命的根基上。

（二）「宇宙性基督」的逐漸再現

從上面的討論，我們發現宇宙性基督的信仰是傳統基督宗教的重要信仰之一。不論在聖經中或在初代教會中，有關基督是上帝的「道」，祂充滿在創造界之中，管理並統治宇宙的確信，都是主要的信仰告白。然而，此種宇宙性基督的傳統信仰卻在歷史進化的過程中被忽略，甚至被遺忘。直到最近，由於地球生態產生危機，神學家們重新思考自然在神學上的重要性時，這個被遺忘的傳統信仰才逐漸被發現。神學上的思想典範已逐漸從過去以人本爲主的情形，轉變成顧及全部被造界的說法。也就是從歷史的耶穌以及人本基督論的觀點，轉變爲宇宙性基督的基督論。此種思想典範的轉變，表現於神學家們對東西方思想的重新發現所做的努力中。因爲

東西方思想中蘊藏了豐富的「宇宙性基督」之觀念。

在近代西方思想界中，宇宙性基督觀念表現得最清楚的，首推德日進（Teilhard de Chardin）的「跳躍進化觀」。德日進是法籍天主教神父，也是考古學家、人類學家和基督信仰世界中的神秘家。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段，並視每一個新階段為一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。他認為，宇宙的演化是整體性的「內在動力」推著萬物，經超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣之死物。其實質內早已含有一種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主——即宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。而基督是天主也是人，是天人合一的圓滿，祂降生為人，人類若跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備。德日進的這種思想可以下圖清楚表達出來^⑳。



演化中有靜的因素

演化中有動的因素

德日進在去世之前所留下的話中，更清楚地表明了他的宇宙性基督的信仰。他說：「天主是萬物中的萬有。」並說：「我的信條有二：宇宙是有中心的、進化的，而且是向上往前的進化，此其一。耶穌基督是宇宙的中心，此其二。」²²

亞洲人的世界觀從某些方面來說，也具有基督宗教思想中的宇宙性基督觀念。例如，佛教徒經常誇耀他們具有宇宙性智慧的傳統。就如西方世界所說的智慧（*sophia*），佛教的傳統也把智慧看為女性——她是「衆佛之母」，她是老師，也是同情心（憐憫）的孕育者。她的存在不可測度，有如宇宙；然而她也是「存在的根基」。依佛教的傳統看來，萬物之中都具有「佛性」，此種佛性能夠喚醒人認識自己的感覺、認識自己的身體、理智，並認識世界。它也是一種了解和愛的能力。因為人人都具有此種佛性，所以人人都可以成佛。而且每一被造物也都可以成佛：

「一個佛陀應該是微笑的、快樂的、美麗的……一朵花是佛，所以一朵花也具有佛性……以成為佛陀做為一日之始是何等之美！每當我們覺得自己將要失去佛性時，我們都可以坐下來，深呼吸，直到我們找回真正的自我。」²³

既然人人皆可成佛，而萬物也都可成佛，所以宇宙萬物的理想結局，應是萬物一體的宇宙性合一了。這與基督宗教「宇宙性的基督」統管萬物，成為萬物集中的中心思想可說不謀而合了。

歷史學家湯恩比（Arnold Toynbee）對基督宗教和佛教的合一抱著相當的希望。他說這事將成為二十世紀最重要的一個事件²⁴。或許湯恩比的希望，唯有藉著我們所說的宇宙性的基督這種無比的力量才得以達成吧！

此外，在一般中國哲學家的思想中，「生命的光輝」充滿於天下萬物之中，此種生命藉著所謂「高貴的人」（*homo nobilis*）的

媒介，從至高絕對的奧秘（隱藏的神）而及於宇宙萬物，並從宇宙萬物回到至高絕對的奧秘之中。此種對生命的解釋也跟我們所說的「宇宙性基督」之思想類似。我們可以根據中國近代哲人方東美所繪製的「寶塔型宇宙建築圖」來說明這種思想²⁵。

方氏把生命分爲六個領域：物質的、生物的、心理的、審美的、道德的、宗教的。他認爲以生命動力開闢物質生命領域的，是「工作的人」（*homo faber*）；把生命存在領域從物質境界提昇到生物境界的，是「行動的人」（*homo dionysiacus*）；表現創造才能，把生命指向更高的意義境界的，是「創造的人」（*homo creator*）；以理性爲指導，形成各式各樣的系統知識，使自己不盲目創造，而把生命安排在真理世界上的，是「理性的人」（*homo sapiens*）。然而，把工作的人、創造的人、理性的人結合起來，有健康的軀體、飽滿的生命、豐富的知識，就成爲「自然人」（*homo naturalis*）；而當自然人走向形上界，能運用種種符號，創造種種語言，象徵美的境界時，乃成爲「用象徵的人」（*homo symbolicus*）。若進一步在藝術價值上加上道德精神，而具有優美品格，乃是「道德的人」（*homo honestatis*）。而當生命到達盡善盡美的神聖境界，整個生命可以包容全世界、統攝全世界、支配全世界時，就是「宗教的人」（*homo religiosus*）了。如此集中生命，才能成就的「聖人」或「賢人」或「覺者」，即到達塔頂的「高貴的人」（*homo nobilis*）。

而宇宙的真相是無止境的，在人能到達的理想境界之外，還有「神」（*divinity*）的存在，祂是「最真實的實體」（*the really real reality*），也是「最奧祕的奧蹟」（*the mysteriously mysterious mystery*）。整個宇宙，一方面從這位至高的神，通過高貴的人，獲取無窮的生命力，並使宇宙中自然界的一切超昇到神聖

領域，而具有神聖的價值；另一方面，高貴的人也藉著默觀此至高的神，帶領所有的自然萬物回轉原始，使所有的被造物不斷提昇、改變，達到生命的圓滿境地²⁶。

簡而言之，「宇宙性的基督」乃是萬物在宇宙中的「共同居所」（common house），在這個「宇宙性基督」之內，每一被造物都可以找到足夠的空間來伸展自己的能力。在「宇宙性基督」之內，所有「地球上」的萬物一方面已經抵達了歷史的終點（目標），另一方面，卻仍未完成它們的使命。因此，它們仍須不斷的改變，不斷地向回歸於創造主的圓滿境地邁進。就如Matthew Fox所說：真正的宇宙性基督尚未出生，即使在拿撒勒人耶穌之中，宇宙性基督也仍尚未完全誕生。因為那些聲稱相信耶穌的人幾乎還未給世界帶來宇宙性的基督（至少母親大地所需要的宇宙性基督還未出現），所以我們都有責任把宇宙性的基督催生於自我和社會中²⁷。

Fox的說法雖以為宇宙性基督的實現是漸進的，但從嚴格的神學觀點而言，我們必須強調：一方面耶穌基督的道成肉身已經是事實，因為拿撒勒人耶穌是此事實具體時空中的展現；另一方面，我們也必須承認，在基督之中的上帝的圓滿尚未普及或內在於宇宙萬物中。此乃我們在本章中所提出的有關道成肉身及逾越奧蹟的主要思想。而這種上帝圓滿的普及和內在化的工作，實有賴於天主聖三為泉源，以耶穌基督為中保，並以聖神為完成的力量。

本章中我們已討論了前二者的思想，下一章中，我們將探討聖神在這方面的工作中所扮演的角色。

附註：

① 見Matthew Fox, The Coming of the Cosmic Christ (San

Francisco : Harper Collins , 1988) , 107.

- ② Quoted ibid., 109.
- ③ Quoted ibid., 108.
- ④ Ibid.
- ⑤ 以下資料取自Matthew Fox, The Coming of the Cosmic Christ, 109-127.
- ⑥ IHB=Matthew Fox, Illuminations of Hildegard of Bingen. Santa Fe, NM : Bear & Co., 1985.
- ⑦ HB=Gabriel Uhlein, Meditations with Hildegard of Bingen. Santa Fe, NM : Bear & Co., 1982.
- ⑧ 見Eloi Leclerc著, 高達德譯, 《太陽歌》(台北: 思高聖經學會出版社, 1991), 13。
- ⑨ 全前著作, 頁14。
- ⑩ Thomas Aquinas, De Veritate, iv. 1. 參閱Thomas Gilby, St. Thomas Aquinas : Theological Texts (Durham, England : The Labyrinth Press, 1982), 63。
- ⑪ Ibid.
- ⑫ Thomas Aquinas, In John, n.116. Translation from James A. Weisheipl & Fabian Lascher, Commentary on the Gospel of St. John (Albany, NY : Magi Books, 1980), 65.
- ⑬ MM=Sue Woodruff, Meditations with Mechtild of Magdeburg. Santa Fe, NM : Bear & Co., 1982.
- ⑭ DA=James Collins, Meditations with Dante Alighieri. Santa Fe, NM : Bear & Co., 1984.
- ⑮ BR=Matthew Fox, Breakthrough : Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation. Garden City, NY : Doubleday & Co., 1980.
- ⑯ JN=Brendan Doyle, Meditations with Julian of Norwich. Santa Fe, NM : Bear & Co., 1983.

- ①7 NC=James Francis Yockey, Meditations with Nicholas of Cusa. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1987.
- ①8 Reinhold Niebuhr, An Interpretation of Christian Ethics (New York: Meridian, 1956), 27-39.
- ①9 Ander Nygren, Agape and Eros (New York: Harper & Row, 1969), 650.
- ②0 Jaroslav Pelikan, Jesus Through the Centuries (New Haven, CT: Yale UP, 1985), 182.
- ②1 取自谷寒松著,《神學中的人學》,(台北:光啓出版社,1991),頁79。
- ②2 Claude Cuénot, Teilhard de Chardin: A Biographical Study (London: Burns & Oats, 1965), 676。引自谷寒松,《神學中的人學》,頁79。
- ②3 Thich Nhat Hanh, Being Peace (Berkeley: Parallax Press, 1987), 114-115。引自Matthew Fox, The Coming of the Cosmic Christ, 232。
- ②4 這是Matthew Fox引用Joanna Macy(在一次題為"The Cosmic Christ and the Way of the Bodhisattva"的演講)所說的話。見Matthew Fox, The Coming of the Cosmic Christ, 232。
- ②5 詳見谷寒松著,《神學中的人學》,頁111中的圖11。
- ②6 詳見方東美著,〈中國哲學對未來世界的影響〉,《現代學苑》,120。或《哲學與文化》革新號第一期(1974):2~19。
- ②7 Matthew Fox, The Coming of the Cosmic Christ, 136-139。

香港道風山基督教中心 副院長楊熙楠來函

房神父：

平安。今早收到電傳，得悉閣下能參加敝中心與北大聯合舉辦之講習班，甚為感激！

與小楓洽商後，盼閣下能按原先構思，兩講一次講附類福音，一次講約翰福音，從文體比較到兩者的神學重點，甚或闡釋附類福音的神學模式從敘事文體轉移至約翰的神學文體，兩者的意義何在等問題。這只是建議，惟基本上以學術研究為進路，介紹聖經中的神學體系。

在此順致謝閣下參與道風神學學刊的編委，您的主動及積極，對我們這班後輩，實起了典範作用。

多謝您惠寄來的學術文章，小楓很讚賞。此文會放在第二期，請代轉告知蔣祖華先生。

另今天接國內著名讀物《讀書》九四年二月號，我方與北大哲學系聯辦的暑期班之廣告亦已刊登。由於閣下是後來才安排參與是項工作，因此遺漏了您的名字，希望不要介意（該廣告請見「資料室」的轉載）。

附件為有關資料影印，敬悉存案。

禱以馬內利！

主內同工楊熙楠 九四、三、三

卡爾巴特的神學思想

在宗教交談上的意義與反省

莊嘉慶

一般人的想法裡，神學家應該是先有豐富的學經歷，然後才能脫穎而出、自成一家。但是，有一位被譽為本世紀最偉大的神學家，原先卻是沒沒無聞地，在瑞士的鄉下教會，擔任牧師長達十年之久，他就是在公元1919年發表著名的《羅馬書》註釋，因而震撼了西方神學界的巴特（Karl Barth, 1886—1968）。1921年，這位年輕的鄉下牧師，竟然破例地收到了德國哥丁根（Göttingen）大學的教授聘書。他到底揭示了什麼樣的神學玄機？他的神學思想對於二十世紀的教會界與神學圈，有何種衝擊呢？

當然，對於巴特的思想有所研究的人，已經相當的多，例如，著名的巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1905—1988）或漢斯·昆（Hans Küng, 1928—）等人^①。巴特本身可說是著作等身；有關他的思想的研究作品，更是汗牛充棟，甚至後來被稱之為「巴特主義」（Barthianism）。本文不擬全面介紹他的神學思想內涵，也不可能如此進行，只能針對他那特殊的宗教觀與啓示觀，來探討他的神學思想在宗教交談上的意義。論文的前半部分，主要將簡述巴特對宗教的看法，藉以了解他對於基督「宗教」和其他宗教的態度，以及造成此種態度與觀點的可能原因和背景。後半部

分，將嘗試進一步地評論巴特的若干神學思想特質，並指出這些思想特質，在宗教交談上的意義與影響。

反對宗教妥協

首先，我們可以發現，巴特對於「宗教」及其他宗教的看法，除了和他本身對於福音內容的體認有關外，也與二十世紀上半時期的教會歷史背景與處境，有相當密切的關係。1928年在耶路撒冷及1938年在坦巴蠻（Tambaram）所舉行的國際宣教會議（International Missionary Council），特別關注於基督教新教對其他宗教和世俗主義（secularism）的態度。這兩次會議主導了新教在宗教神學上的發展，也深深地影響了往後普世教協（WCC）對普世運動之推展。1928年的耶路撒冷會議充滿了宗教妥協的氣氛，該會議認為，非基督宗教（佛教、印度教、儒教、回教等）及世俗文明，也都具有某些價值（指傳統宗教的精神價值，及世俗文化的人文價值），並且也都是屬於真理的一部分。有些神學家（例如，Rufus Jones, W.E. Hocking等人）因而主張，在宣教上，基督宗教應與非基督宗教攜手合作，共同對抗反宗教的世俗主義，並保存或建構宗教的精神價值。但，克來蒙（Hendrik Kraemer, 1888—1965）及巴特等人，則持反對的意見，他們批評這類主張是以人為中心的思想，缺乏基督啓示中那種超越的特質。

。 巴特嚴厲批評1928年耶路撒冷會議的神學觀點^②，他指出，二十世紀三〇年代西方世界所面對的局勢，並非十九世紀自由哲學的延伸擴展，而是共產主義、法西斯主義（fascism）等等專制的新宗教（absolutely new religions）之侵擾，其骨子裡並含藏有古老的自然宗教在作祟；當時的非西方世界，放眼可見滿目古代宗教復興的景象。所以，巴特認為基督福音所面對的，乃是宗教文化的

挑戰，而不是世俗文化的威脅。他也嚴詞指責耶路撒冷會議只注重非基督宗教的價值，反而比較不在意福音的內涵。巴特甚至說，耶路撒冷會議嘗試與非基督宗教建立溝通橋樑的舉動，無異於是「與狼群一同咆哮」之舉，必須斷然棄絕之，而應致力於勸導人們傾聽上主的啓示才對。

巴特顯然相當不同意基督宗教過於重視與其他宗教之間的合作關係。他擔心基督宗教因而陷於「忽視福音本質」的試探中，一味地尋求與其他宗教妥協。他主張基督教的信息，應該保持清純（purity），不可與其他宗教混為一談。「基督宗教必須了解，在諸宗教喧騰的這個世界裡，教會應是人們傾聽上主說話的地方」（同上引）。基督教的宣教工作，不得像其他宗教般，去迎合人類的需求，而應努力發掘未為人所注意的共同難題與困境，因為基督徒乃是與所有的人，一起面對人類的苦難。顯然地，巴特將基督教與其他一般的宗教，清楚的區分開來，並且認為兩者之間沒有宣教本質上的交集。在他看來，一般的宗教無非都是「以人為中心的」（anthropocentric），基督教則是「以神為中心的」（theocentric）。這種區分對於後來的宗教交談研究有很大的影響。

在宗教交談的研究上，通常都會將巴特、布魯納（Emil Brunner, 1889-1966）及克來蒙這三個人，視為是新教中主張宗教排他主義（exclusivism）的代表人物。姑且不論此種歸類是否恰當，至少表示學者們大都同意他們三人的觀點曾在神學史上，深深地影響了宗教交談的發展；並且在信念上，具有某種共通的軌跡可循。

宗教不等同於基督福音

其中，巴特的神學思想裡，與宗教交談最有關連的概念，就是他對「啓示」及「宗教」的看法了。在他那本《羅馬書注釋》中^③特別是其中關於羅馬書第七章的注釋，巴特將「宗教」視同「律法」一般。律法引發犯罪與死亡，而唯有基督的恩寵得以終止這種「宗教—律法—死亡」的惡性循環。在此，「宗教」雖然是指以色列宗教及基督宗教，但在含義上，巴特似乎也是指向一般宗教而言。於是，「宗教」（以人爲中心的一般宗教）被他以一個含義深廣的字眼「罪」來加以定義，罪就是與神疏離。不信神的人雖然企圖與神和好（透過宗教），但這種企圖卻因爲「罪」的緣故，反而使人與神更疏離；所以，「宗教」無法使人找到神，反而帶來「死亡」的後果^④。他甚至極端地認爲，宗教就是意味著死亡，宗教是恐怖的深淵，宗教代表了罪對於人類需求的宰制^⑤。

這種宗教觀，當然是站在基督教的立場來界定的。另一方面，巴特也將宗教看作是人類歷史發展的階段性產物。人類的宗教，在歷史中，由低級宗教發展至高級宗教的型態，而其最高峰就是以色列的律法及先知的傳統。宗教將人類帶到一個令人不得不停步的死胡同裡，即使是唯物主義或神秘主義，也無法解決宗教所帶來的最終困境。在那種人類宗教無超越的最終境地裡，人們只有等待上主的來到；巴特的意思是說，人類宗教的盡頭，就是基督的開端，只有基督才能真正解決人類宗教所遭遇的死亡困境。

「基督」與「宗教」，被巴特區分得相當明確。基督的恩典與一般的宗教無關，也不是一種新的宗教。宗教和律法的盡頭，乃是基督受難被釘死之地，是基督恩典之處所。基督引領一切的宗教（包括基督宗教）到達最終的目的地。因此，所有的人在基督的

恩典下，都有可能在終局時成爲基督徒。嚴格說來，此世並無真正的基督徒，因爲世上沒有無罪的基督徒，人類全都犯了罪，都是敵對基督的人（an anti-Christ），即使是基督宗教的基督徒，也不例外，都只能期待基督最終的拯救。所以，基督宗教所建立的教會（有罪的、敵對基督的基督徒團體），與基督的福音，兩者實際上是處於緊張、對立的狀態^⑥。巴特似乎是認定了當時的基督宗教及教會的內涵，並不同於真正的基督福音，這對於當時的基督教會，無異於是一記當頭棒喝與信仰上的警示。

在他的名著《教會教義學》中，巴特對宗教及啓示做了一種神學上的詮釋。上主的啓示等於是宣告了宗教的廢除^⑦。這個論調包含了兩個前提：人是宗教的主體（subject），人創立了宗教；並且人也是基督啓示之客體（object），是在基督裡的「上主之道」的啓示對象。因而，神學必須站在啓示的立場，來探討宗教的性質；不是站在宗教的立場，來考察啓示。至於各種宗教之間的差別（高級或低級、好或壞、傳統或現代…），並沒有特別的意義，也無關宏旨。它們不過是人類的宗教，呈現出人類的境況罷了，其本身毫無意義可言，而僅能從耶穌基督獲得人類生存的意義。所以，一切人類的宗教，最終都需要基督的啓示與救恩。這就是巴特的宗教神學之主要論點。我們或許可以這樣說，在他的觀念裡，萬教最終都指向基督，也都只能指望基督，基督才是一切問題的解答。

宗教是不信的作爲

就宗教神學的角度而論，巴特的神學思想裡，宗教是一種「不相信」（unbelief）的態度，是不信之人，所表達的一種深切關懷之情^⑧。人類的宗教都是不信神的人，所隨意創作的關於神的概念，用以取代神聖的真神。人類的宗教因而是一種不信、偶像崇

拜、一種自以為義的表現⑨。人類企圖透過宗教來認識神，卻不經由啓示來達成，這就是不信的態度。「真正的信徒，雖然他是經由宗教的作為，來面對啓示，但他不能說他是透過信仰來獲得信仰，只能說是從不信來得到信仰。因為，人類的宗教是敵對啓示的。」⑩宗教與啓示是對立的，人無法透過宗教真理的追求，來獲得上主的啓示。換言之，宗教既不是得到上主啓示的充分條件，也不是必要條件，兩者間無任何的連續性，只能互相的取代。宗教不是一種伸手乞討，就能獲取上主啓示的管道⑪。宗教是一種不信的作為，宗教無法在啓示之外，使人獲致成聖、稱義的目的⑫。

既然宗教（包括基督宗教）都採取不信的態度，基督教神學便無法區別基督宗教與非基督宗教的不同。整個基督宗教（包括其神觀、神學理論、禮儀、倫理體系、宗教藝術、生活方式等等），所建構的「啓示的宗教」，實際上也是與「啓示」相對的。在這一點上，基督宗教與非基督宗教沒什麼兩樣。

基督宗教與其他宗教

但是，當基督的教會願意站在上主的啓示之前，承認自身的罪，教會才有可能成為「真正的宗教」。因為，啓示能夠聖化宗教，使之成為真正的宗教。基督宗教也由於上主在基督裡的恩典之故，方得以聖化而成為真正的宗教。基督的教會，經由基督恩典的揀選，成為了真正的宗教，也成了一種宣教的宗教，在諸宗教的世界裡，邀請其他宗教放棄它們原來的進路，而轉向基督教的方向。巴特的說法似乎是認為，基督宗教在上主的啓示及基督的恩典之下，被提昇成真正的宗教，並成為上主教恩的器皿，用以轉化其他宗教，換言之，基督宗教是高於其他宗教的真正宗教⑬。這麼一來，除了基督，別無拯救。一切人類的宗教，都得通過基督，才能

得救。這種對諸宗教的態度，可說是極端的排他主義，而獨尊基督了。

巴特的宗教觀與啓示觀，深深地影響了他對諸宗教的態度，甚至在晚年時，他也不大能認同大公運動的發展。他建議第二屆梵蒂岡大公會議，應該多多強調天主教會內部的更新運動，用不著費太多心思於大公與合一的議題上^⑭。巴特指出，屬靈的復興、聖神的更新，是首要的事。「教會合一」的目標，只能通過「教會更新」之路來達成，這種更新就是悔改之意，乃是教會本身的悔改，不是指其他宗教或其他教派的悔改。因此，他主張教會更新，應優先於教派合一或宗教交談^⑮。

有人或許很難接納這種看似狹隘，而又排斥其他宗教文化的觀點。難道巴特不知道教派合一或宗教交談的重要性嗎？我們從他的論述中可以了解，他真正的神學關切點，在於「上主的絕對主權」。這樣的神學關切，不是出於基督徒的優越感或基督教的權威心態，而是基於對「真理」本身的順服，尤其是上主透過基督所啓示的真理。他強調，這不是衆多真理中的一種真理，而是真理的本身。的確，基督宗教若忽略或棄守了基督的真理，那還有什麼合一或交談的意義可言呢？宗教交談的首要原則之一，豈不正是要求交談者，要先能肯定本身信仰的立場與價值嗎？這樣看來，巴特的主張，或許說得極端了一些，但在信仰妥協之聲甚囂塵上的時代裡，不失為一惕勵人心的暮鼓晨鐘了！

對於其他宗教，巴特也並非全然否定它們的價值。雖然他認為宗教都是基於不信而產生的，但他也肯定非基督宗教所展現的文化藝術成就，以及其中所包含的美善事物；而人類文明的任何偉大成就，當然都應該受到敬重^⑯。只是，巴特所擔心與防備的，是那些潛藏在人類宗教生活背後，可能存在的偶像崇拜與犯罪傾向。他從

人類的宗教史中，不斷地確認了這一點，以致於促使他將「宗教」和「上主的啓示」，進行了嚴格的區隔與劃分。

辯證神學下的宗教觀

巴特的「辯證神學」(dialectical theology)的方法，自然也反映在他對「宗教」與「上主的啓示」的絕對區分上。辯證神學認為，上主的特質，人不可能以任何簡單的方式去描繪，因而不得不悖論地談論之；凡作出一種「肯定」，便需以一種相對應的「否定」來加以平衡，以免片面地歪曲、誤解了真理。所以，人爲的「宗教」，根本無法真正獲取上主的啓示。其實，巴特神學思想中的那種辯證特質，主要還是針對當時盛行的「自由派神學」(liberal theology)而發。巴特的老師哈納克(Adolf von Harnack, 1851-1930)等人，正是自由派神學大師。而十九世紀以來所發展的「自由主義」(liberalism)，也就是巴特後來所極力批判的思想。自由主義將「自然」與「超自然」之間的分野予以消除，因此，理性與啓示，教會與俗世，基督教與其他宗教……，都可互通。神學在自由主義者眼中，乃是人類宗教經驗的反映；而聖經，神學的真理，都還在形成的過程中，並不具備確定無謬之特性。自由派神學，更主張對聖經採用文學、歷史、社會科學的批判方法，來進行驗證工作。巴特當然無法同意這些觀點和作法。宗教或許可以在人類的生活經驗、歷史體認和科學考察中，找到存在的根基。但上主的啓示，絕對不是出於人類的宗教體驗。

當時的神學，在自由主義的洗禮下，可說已經病入膏肓。十九世紀的神學之父施萊爾馬赫(Friedrich Daniel Schleiermacher, 1768-1834)高舉宗教經驗，將神學當成是自我意識的反思，宗教感性是教義的基礎，而宗教的本質乃是出於對絕對者那種「絕對依

賴的感受」。巴特原先受他的影響頗深，後來卻反對這類說法。巴特對於當時的神學，竟然將上主的啓示，進行宗教上的探討，頗不以為然。他強調人性與上主的啓示之間，絕無接觸點，所以他也否認有所謂的「自然神學」(natural theology)。巴特否定自然神學，因為自然神學似乎是貶低了基督在上主啓示中的獨特地位。當時的神學，發展得好像是人在尋找神，而基督已經不是獲取上主啓示的唯一管道了。

巴特堅決否認哲學或其他宗教能夠真正地認識上主的啓示，哲學或其他宗教的神觀，乃是一種偶像的崇拜。雖然如此，他的宗教觀並非一成不變的。從他晚期的著作中^⑰，可以發現他描述了基督宗教與其他宗教應有的關係。基督徒對其他宗教信徒的態度，應視乎基督徒對基督教使命的了解而定。基督徒的使命不是為要採取高而在上的姿態，來征服其他人。他認為，基督徒的使命，本質上是為要成為上主的見證人^⑱。因此，教會的使命，便是要告訴所有的人（包括其他宗教徒），基督已經為他們死而復活了，他們已經在基督的生命裡了^⑲。

這類的表達，顯示出晚期的巴特，在宗教神學上，已經有了某種程度的立場轉變。巴特在辯證神學進路裡，原先強調上主的聖道，同時存有「肯定」與「否定」這兩種特質。「肯定」是指向基督救恩裡的新生命；「否定」則是指向敵對福音的人們。但晚期的巴特，態度上轉而較強調「肯定」的一面。他認為，我們不應該從「否定」面，來看待那些忽視或敵對福音的人們，而應站在福音的立場，將人們視為在基督裡具有將來性的受造物。人雖然在文化上受到環境與過去經驗的塑造，但他的自我，卻是直接關連於上主和鄰舍^⑳。當福音臨到一個人時，就等於是他直接來到上主面前。當然，巴特的這種轉變，並不代表他的神學思想有任何本質上的改

變，只是表示他所強調的重點，有些轉移罷了。早期的著作中，他強調了啓示與宗教之間的辯證之否定面；晚期的著作中，雖然注重肯定面，卻仍然堅信基督在上主啓示中的獨特性。

結論

巴特宣稱，所有的人（包括其他宗教徒），無論明白或不明白，都需要透過基督宗教，才能得救。難怪他會被劃歸為宗教排他主義者。而他對於其他宗教的這種先驗式的認定，恐怕也是站在基督宗教本位立場而發的，很難為其他宗教所接受。巴特把上主的啓示，和一切人類的思想及宗教區分開來，這種澄清，是值得肯定的；但，他將辯證法中的「黑與白」的圖像，也運用來看待其他宗教，這樣的論斷未免太絕對化了。

從另一個角度來看，上主對基督徒的啓示，是唯一的真理管道嗎？果真如此，真理豈不是成了基督徒的獨佔品？從人類歷史來看，宗教之間的衝突，常常就是這種絕對的宗教自我中心主義所引發的。亞洲的宗教，往往在宗教體驗中，也時常擁有對於神聖力量的某種領悟，雖然不能確認那就是來自上主的啓示和感動，但是，又有誰敢肯定上主的啓示與權能，不會透過某種方式，臨到其他宗教信徒身上呢？當然，我們得小心，不可隨意斷定上主啓示的方式與內涵；然而，我們也不必因噎廢食，而自絕於宗教交談的門外。

附註：

- ① Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, trans. by John Duruy, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- ② Karl Barth, "Questions which 'Christianity' Must Face", *Student World*, 2nd quarter, 1932.

- ③ Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (1919), tr. from 6th edition by E.C. Hoskyns, 1933.
- ④ *Ibid.*, pp.236ff.
- ⑤ *Ibid.*, p.253.
- ⑥ *Ibid.*, p.331.
- ⑦ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I / 2, ed. by G.W. Bromiley and T.F. Torrance, Edinburgh : T. & T. Clark, 1956, pp.280-361.
- ⑧ *Ibid.*, p.299.
- ⑨ *Ibid.*, pp.301ff.
- ⑩ *Ibid.*, p.302.
- ⑪ *Ibid.*, p.303.
- ⑫ *Ibid.*, p.309.
- ⑬ *Ibid.*, p.327.
- ⑭ K. Barth, "Thoughts on the Second Vatican Council", *The Ecumenical Review*, Vol. XV, No.4, 1963, pp.357-367.
- ⑮ *Ibid.*, pp.366-367.
- ⑯ K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. I / 2, p.301.
- ⑰ K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. IV / 3, ET, 1962.
- ⑱ *Ibid.*, p.575.
- ⑲ *Ibid.*, p.810.
- ⑳ *Ibid.*, p.804.

一九九四年暑期宗教與文化高級研討班

北京大學宗教研究所與香港道風基督教文化研究中心，將聯合舉辦一九九四年暑期宗教與文化高級研討班。旨在推動國內宗教學研究，提高學術界對於宗教文化研究這一人文學科前沿領域的認識，為從事此專業研究教學的中青年學者提供一學習、研討、交流的機會。研討班將聘請國內外有關知名學者：樓宇烈（北京大學哲學系教授）、唐逸（中國社會科學院世界宗教研究所研究員）、何光滙（中國社會科學院世界宗教所副研究員）、張志剛（北京大學哲學系副教授）、劉小楓（北京大學兼職教授、香港中文大學研究員）等，講述如下專題並主持研討：中國宗教與中國文化、佛教文化的現狀與展望、當代宗教——文化研究、中國近代文化與基督教、當代西方宗教學主要趨勢、基督教文化中的幾個基本問題、當代比較宗教學。

研討班定於一九九四年七月廿六日—卅日在北京大學舉行，共計五天，十講，並另闢時間研討。研討班不以贏利為目的，每位學員只需交一百元報名費。

為保證研討班整體效果，學員以國內高校與科研機構中從事宗教教學研究與教學的中青年學者為主，兼及對此有專門興趣與基礎知識者。報名者應具本科以上學歷。學員報名時需提本人姓名、性別、年齡、工作單位、從事專業，以及通訊地址。報名地點北京大學哲學系（郵編100871），聯繫人東鴻俊，報名截止日期為一九九四年四月廿日，請同時將報名費郵匯至上述地址及聯繫人（恕不收信寄現款）。主辦單位在截止報名後一個月內，將發出入學通知及報名費收據，告知入學具體事項（學員交通及食宿費用自理，主辦單位提供食宿條件，研討班學員人數限額一百名，欲報名者從速，額滿即止）。

安徽省天主教傳教史

（元明清至一九四九年）

楊 堤

一、世界天主教來歷

天主教、佛教與伊斯蘭教，並稱為世界三大宗教；均產生在西亞。天主教內部，由於歷史、地理及政治背景，又分為天主教、東正教和基督教（基督教亦稱耶穌教）。

廣義的基督教包括天主教、東正教和基督教。廣義的基督教為猶太人耶穌基督於公元三十年左右所創立，是由猶太舊教脫胎換骨而來，青出於藍而勝於藍。最初盛行於羅馬帝國。東羅馬和西羅馬的教會，經過長期分歧之後，終於在1054年正式決裂。東羅馬帝國（拜占庭帝國）的教會，稱為「正教」（Orthodox Church），亦稱「東正教」，盛行於東歐及舊俄國，以希臘為中心。在西羅馬的教會，則稱為「公教」（Catholic Church），以羅馬為中心，故亦稱為「羅馬公教」（Roman Catholic Church），在中國則稱為「天主教」。

到了十六世紀，德國教士馬丁路德提倡宗教改革，全國各地紛紛響應，脫離教皇的控制，教皇遂失去北歐教會陣地。馬丁路德所提倡的新教，以聖經為依據，排斥羅馬教皇的權威，這就是「抗羅宗」，也就是「抗議派」（Protestantism, Protestant），在

中國亦稱爲基督教或耶穌教，即狹義的基督教。天主教也可稱基督教舊教，狹義的基督教也可稱爲基督教新教。

基督教各派共同的經典爲《聖經》（Holy Bible）。《聖經》由《舊約》和《新約》所組成。成書於公元前的經典爲《舊約》，成書於公元後的經典爲《新約》。合稱爲《新舊約全書》，也稱爲《聖經全集》，包括《古經》和《新經》。基督教只以《聖經》爲依據，天主教除《聖經》外，還相信教會的傳授。

馬丁路德提倡宗教改革。與宗教改革運動針鋒相對的爲耶穌會。西班牙人依納爵羅耀拉（Ignacio de Loyola 1491—1556）於1534年創立耶穌會（Societas Jesu）。1540年由教會當局批准，推行全球；1773年教會當局命令取締，1814年復興。取締以前的稱舊耶穌會，復興以後的稱新耶穌會。會員稱爲耶穌會士（Jesuita），凡是耶穌會士人名之後，往往帶有兩個外文字S.J.，是拉丁文Societatis Jesu的縮寫，即屬於耶穌會者。耶穌會是天主教四大修會之一，其他三會爲本篤會、多明我會、方濟各會。這些會士有三個共同的聖願，即絕財、絕意、絕色，也就是不置私有財產，以上級的意志爲意志，不貪女色（過獨身生活）。耶穌會士另加一條聖願，即絕對服從羅馬教皇的命令。教皇叫它解散，它就解散。這四個修會，在舊中國，都有他們活動的範圍。特別是耶穌會士，他們在中國做了大量的學術工作和傳教工作。徐宗澤司鐸編著一本《明清間耶穌會士譯著提要》（中華書局1949年初版，1989年再版），從中可以看見他們的功績。

二、天主教來華

1492年，哥倫布（1451—1506）發現美洲新大陸。1521年，麥哲倫（1480—1521）東來菲律賓。從此殖民主義者及傳教士爭先恐

後地奔赴各地。耶穌會士方濟各·沙勿略（西班牙人）東來佈道，他經過印度和日本，企圖進入中國大陸而未成功。死於廣東省台山縣一個小島上，島名上川島，時在1552年。這一年，義大利人利瑪竇誕生了。利瑪竇繼承先哲遺志，於1582年來中國澳門，翌年與羅明堅同抵廣東肇慶傳教，後到南昌、南京，最後定居北京。史家以為這是天主教第三期入華。

第一期為唐朝之景教。據現存之《景教碑》，當時景教頗興盛，有「寺滿百城，法流十道」之句。在唐武宗五年（845），因當時禁止佛教，毀寺殺僧，連累外來諸教，故摩尼教、大秦景教、拜火教，同時皆被禁止，而景教即由此滅蹟。景教是天主教的一個派別，在教義方面，有不同提法。但是在《景教碑》中，看不見其不同之處。

第二期為元朝之也里可溫教。也里可溫為拜上帝之意，也解釋「有福緣的人」。元代各地，如甘州、揚州、鎮江等處，均有也里可溫寺，或稱十字寺。有一也里可溫教人名馬世德，曾在合肥做官，對於修合肥城有貢獻，見余闕《青陽集·合肥修城記》。因此我們可以說，在安徽出現最早的天主教友為元朝的馬世德。元亡，也里可溫即絕跡於中國。

第三期為明朝天主教。利瑪竇由廣東、江西、南京而到達北京，同會之士相繼而來者甚衆，其中著名的有湯若望、南懷仁等。據統計，1581年到1780年，在中國活動的耶穌會士，已多至456人，以葡萄牙人最多（153），其次為法國人（96）；義大利人（62）；中國人入耶穌會者也不少（81），還有比利時人、德國人、西班牙人等。陳垣先生有《基督教入華史》及《基督教入華史略》，馮承鈞譯有《入華耶穌會士列傳》，均可參考。（陳垣文章均收入《陳垣學術論文集》第一集，北京中華書局，1980）。

明末清初，耶穌會士在北京、陝西、南京、蘇州、上海、杭州，甚至在四川、雲南、貴州等地，頗為活躍。中國士大夫奉天主教者有徐光啓、楊庭筠、李之藻，稱為教中三傑，或三大柱石。前一人在上海，後二人在杭州。1983年11月8日，為徐光啓逝世350週年，上海方面已舉行隆重的紀念活動。

三、皖籍知識分子與天主教之關係

皖人之奉天主教雖不及江浙人之赫赫有名，但頗多佳話，如盱眙馮應京為利瑪竇的著作《天主實義》，潤色、作序、出版；利瑪竇更以教會的圖畫四幅贈給自己的朋友徽州人程大約，程刻入《墨苑》；陳垣、方豪、向達、王重民等學者均有文論及；《安徽文博》（1980年10月試刊號）曉希有一篇文章《中國墨模的制作及其藝術價值》，也值得一讀；甚至日本學者在《支那版畫史叢考》中，說是：「對歐洲和東洋美術交流的研究作了很大的貢獻」；美國學者史景遷（Jonathan Spence）在所著《利瑪竇傳》中也作了很有趣的分析（此書已由王政華女士譯出，陝西人民出版社出版發行，1991年版）。

《墨法集要》中有利瑪竇贈畫。陳垣有《跋明季之歐化美術及羅馬字注音》（見《陳垣史學論著選》）。陳先生說：「明季有西洋畫不足奇，西洋畫而見採於中國美術界，施之於文房用品，刊之於中國載籍，則實為僅見。」又說：「未附汪廷訥《坐隱奕譜》羅馬字一則。汪亦徽人，其書刻於萬曆卅六、七年，亦遍徽當世名人題贈。據自跋，此則為萬曆卅三年利瑪竇所贈，《坐隱集》並有《酬利瑪竇贈言》一絕。然試譯之，詞句不可通，蓋割裂《墨苑》利瑪竇贈文及圖說而成，殊可笑也……或三四字，或五六七字，信手剪裁，任意聯綴，不顧其漢音文義如何，欺當時識羅馬字者稀，特

取其奇字異形，託之利贈，以驚世炫俗。可見當時風尚，士大夫以得利瑪竇一言爲榮也。」

再者，歙人吳中明字知常，號左海，與利瑪竇也有關係，見《洪業論學集》（頁162）。

更進一步談談馮應京。馮應京字慕岡，安徽泗州人，以進士出身，累官至湖廣監察御史。當其在任時，有督稅太監陳奉，在湖廣搜刮民財，肆行不法，巡撫以下各官，皆畏陳奉勢焰，莫敢舉發。獨馮應京守正不阿，以國法裁抑之，且上書問陳奉九大罪，陳不服，亦上書問馮應京。萬曆帝不辨曲直，惟內官之言是聽，降旨將馮公革職，收禁監中。馮公含冤莫雪，氣憤填胸，當此抑鬱無聊之際，偶得利瑪竇《天學實義》書稿一冊，潛心讀之，津津有味，覺所言皆根據至理，令人本良心之覺悟，不能不認天地有一真宰，爲人類之大君大父，而吾人今世之善惡，後世之禍福，亦視人在生向背何如耳。讀竟，如夢初醒，心境豁然，遂決意奉教。適是時，陳奉敗露，而馮公被誣各節，亦得昭雪，遂往見利公，請將《天學實義》書稿，准其付梓問世。利公以文藻未敷，辭之。馮公曰：「方今中國，不識真主，沉迷異端，正如大病垂危之人，急須下藥治之，若必待包裹裝飾，則其人已不可救矣。」遂作序弁首，力主付梓印行。從此《天學實義》一書，流傳益廣，遍於全國矣。因此書尋獲真道，得救靈魂者，不知凡幾，馮公有功焉。（錄自蕭若瑟《天主教傳行中國考》，頁138—139；馮應京，《明史》有傳，見卷237）。

《天學實義》，又名《天主實義》，有多種版本。李之藻收入《天學初函》。《四庫全書》亦收入子部雜家類存目二。

利瑪竇並有《二十五言》一書，是一本倫理書，二十五節修身格言，李之藻收入《天學初函》，金壇王肯堂亦錄在《鬱岡筆塵》

卷三，改曰《近言》，馮應京作《重刻二十五言序》，時在萬曆甲辰歲五月（萬曆卅二年，1604）。

《天主教傳行中國考》所記馮應京事蹟，是根據《利瑪竇中國札記》，此書已由何高濟、王遵仲、李仲譯成中文，1983年北京中華書局出版。馮應京事蹟在第四卷第十五章：《兩位引人注目的歸信者》。另一位為浙江人李之藻字我存。

高龍肇著《江南傳教史》中，亦提到馮應京與利瑪竇之關係：「文士中因利瑪竇而歸依基督的，首推馮應京。」又說：「應京事白獲釋，對教義已有完善的認識。利瑪竇本來可以為他付洗，但恐京中馮氏的仇人乘機陷害，便囑南京諸神父為他行洗禮。應京本安徽泗州人，擬回籍轉赴南京。但天主的計劃，深奧莫測，應京卒於途中。天主不欲應京隨利瑪竇之後奠定中國傳教事業，而另選威望較次的徐光啓、李之藻諸人。利瑪竇日記稱讚應京不止，足見利對應京的重視。這時利瑪竇尚未與徐光啓相識」（見已故周士良譯第一冊卷一下，第十章第四節：《利瑪竇在北京的工作》。周氏譯稿三十餘冊，全部藏於上海徐匯教堂資料室）。

再說一下寧國焦勗和傳教士的關係。《火攻絜要》一書（又名《則克錄》），分上中下三卷，泰西湯若望授，寧國焦勗於崇禎癸未（崇禎十六年，1643），孟夏作序，自稱「後學焦勗謹識」。有云：「惟趙氏藏書，海外火攻，神器圖說，祝融佐理，其中法則規制，悉皆西洋正傳，然以事干軍機，多有慎密，不詳載，不明言也，以致茲技之大觀，甚為折衷者之所歎也。勗質性愚陋，不諳韜鈴，但以虜寇肆虐，民遭慘禍，因目擊艱危，感憤積弱，日究心於將略，博訪於奇人，就教於西師，更潛度彼己之情形，事機之利弊，時勢之變更，朝夕講求，再四研求，只為痴憤所激然耳。乃二三知己，誤以勗為深諳茲技，每問器索譜，勗茫以應，因不揣鄙

劣，姑就各書之要旨，師友之秘傳，及苦心之偶得，去繁就簡，刪浮採實，釋奧注明，聊述成帙，公諸同志，以備參酌云耳。」所謂「西師」，即西洋傳教士，實際上是指湯若望等耶穌會士。

焦勗接著說：「近來購求西洋大銃，其精工堅利，命中致遠，猛烈無敵，更勝諸器百千萬倍」（卷上）。

更進一步說：「世之論兵法者，咸稱火攻，論火攻者，咸慕西洋，此言固為定論。然而西銃之入中國，不止數十餘處，其得利者，止見於京城之固守，涿鹿之阻截，寧遠之殄虜，與夫崇禎四年（1631），孫中丞（孫元化字初陽，《明史》卷248有傳）令西洋十三人救援皮島，殄虜萬餘，是其猛烈無敵，著奇捷之敵者此也。及遼陽、廣陵、濟春等地，俱有西銃，不能自守，盡以資敵；登州西銃甚多，徒付之人，而反以之攻我。昨救松錦之師，西銃不下數十門，亦盡為彼有矣。深可嘆者，同一銃法，彼可以歷建奇勛，此可以屢見敗績，是豈銃法之不善乎？抑以用法之不善耳？總之，根本至要，蓋在智謀良將，平日博選壯士，久練精藝，膽壯心齊，審機應變，如法施用，則自能戰勝守固而攻克矣，不則徒空有其器，空存其法，而付託不得其人，是猶以太阿利器，而付嬰孩之手，未有不反以資敵而自取死耳。諺云：寶劍必付烈士，奇方必須良醫。則庶幾運用有法，斯可以得器之濟，得方之效矣」（卷中）。

最後他說：「嗟嗟，代不乏人，堂堂中國，豈乏良將，是何國初高皇帝崛起草莽，偏多如許賢者，而能逐胡元於全盛，今金甌鞏固，將士云屯，而反屢挫於小醜，其故何也？蓋以良將之出沒，關世之盛衰，豈今人民過惡深重，獲罪於天，故令我列闔昏儒，縱茲闖賊狂逆，以為假手罰罪乎？安得懇求上帝，回怒發慈，大赦衆罪，速降良將，盡殄妖氛，永建太平，予日望之」（卷下）。

民族英雄金聲，守徽州，壯烈殉國，其女道昭，亦奉教名媛；

陳垣先生撰《休寧金聲傳》，以表揚其父女。略云：「時耶穌會士艾儒略、畢方濟以修曆留京師，公車士子，多與往還。聲留京師一年，乙丑（1625）下第，始歸里……崇禎元年（1628），再上公車，舉進士，選庶吉士，與西士遊益密……聲女道昭，年十七，當適楚撫唐暉之孫，已治奩，忽得女書，請從父清修，不嫁。聲大喜，罷奩不復治……女果以童貞入道……」（《休寧金聲傳》已收入《陳垣學術論文集》第一集）。

合肥龔定孳，即俗稱龔大司馬，有給湯若望祝壽之文，見《正教奉褒》，但龔的文集，有的版本未收此文，因為是在清朝禁教時期刻印的。他雖然同情天主教，但不能成為教友，因為他除正室童氏、繼娶史氏以外，還有側室三人（見光緒《合肥龔氏宗譜》卷一《龔定孳傳》）。此外還有一位莊妍靚雅、通文史、善畫蘭，譜上無名，後來居上的愛妾顧橫波。天主教主張一夫一妻制，禁止納妾，僅此一條，就把許多像龔定孳之流的士大夫排斥在教會大門之外了。南懷仁在其《韃靼旅行記》附記中說：「向中國的成年人中間灌輸基督教義的一大障礙是他們的酷嗜多妻，和宗教思維相比，他們寧願選擇享樂。所以羅馬神父說，在中國，福音只能在貧窮的民間奏效」（杜文凱編《清代西人見聞錄》；南懷仁著、薛虹譯《韃靼旅行記》，中國人民大學出版社，1985）。位極人臣，學貫中西的徐光啓等，好在好在「修身不蓄妾媵」。

宣城梅文鼎、梅穀成等在曆算方面，都受過傳教士的影響。郭慕天司鐸寫過一篇《梅文鼎與耶穌會士之關係》，見北平《上智編譯館館刊》第三卷第六期（1948，6）；又見天津《益世報》副刊《史地周刊》，星期二第六版（1948，6，29）。——

桐城方以智，看見傳教士金尼閣作的《西儒耳目資》以後，在《通雅》中說：「字之紛也，即緣通與借耳；若字屬一字，字各一

義，如遠西因事乃合音，因音而成字，不重不共，不尤愈乎？」至於《物理小識》，為方以智的名著，很明顯可以看出他所受「西學東漸」的影響。今人任道斌先生專門研究方以智，著有《方以智年譜》（安徽教育出版社，1983）及《方以智簡論》（見《清史論叢》第四輯）等，書中多處提到方與教會人士之關係。

桐城方中履（以智第三子）在《古今釋疑》中論「天地之形」時說：「天包地外，地居空中，自黃帝素問、周公周髀、邵子、朱子言之矣……學者不學，忽聞泰西胥豆之喻，乃驚耳……觀此可知中國之說本明，至利瑪竇入而始暢，其言曰：地與海，本是圓形，而合為一球，居天地之中，誠如雞子，黃在青內」（卷十二）。

又卷十三，在提到曆法時說：「今之法密於古者，曆是也……元史謂自古及今，推驗之精，蓋未有出於此者。薛儀甫《天步真原》曰：今泰西之法更精矣，蓋有數種，中土莫及焉……何以西曆推其經緯，更真於日月耶？故曰：今之法，密於古也。」

又卷十七，論「切韻當主音和」時說：「泰西入中國，立字父母，即以父母為切響，而翻字無漏，何其便乎？」

其他桐城人如姚瑩、吳汝綸等，對於教會及教士都有豐富的知識。姚瑩有《中復堂文集》，在《康輜記行》中有《天主教源流》、《艾儒略四海說》、《艾儒略萬國全圖》、《湯若望地球剖圖說》、《南懷仁坤輿圖說》等篇，都與教會有關。吳汝綸曾任京師大學堂總教習。有《桐城吳先生全集》，主張學習西洋科學，聘用傳教士為中國人教書、講學，可收事半功倍之效。吳汝綸說：「其人多聞見，有學識，其教以愛人謙遜，求改過為要，此亦何惡於人？」（見《桐城吳先生全書，尺牘二，答姚慕庭》）。又說：「不知明及國初所用之利瑪竇、南懷仁、湯若望、熊三拔等，無一非教士也，極其流弊，不過廣傳彼教耳，今日彼教實已通行，豈尙防

退哉？」（同上書，尺牘二，答姚絨臣）

歙縣人鄭復光字元甫，對代數、幾何都有研究，特別是對光學有專長，著有《費隱與知錄》及《鏡鏡詒痴》二書。在《費隱與知錄》中多次提到利瑪竇、徐光啓、蔣友仁，尤其多次提到《泰西水法》一書（熊三拔撰，徐光啓序，收入《四庫全書》子部農家類）；甚至在《五行四行各明一義》中說：「客有問於余曰：費隱與知原本泰西之說歟？曰：然。」

最後我們看看績溪學者胡適對耶穌會士的看法，他在北平輔仁大學國文系講演，題為《考證學方法的來歷》，他說：「中國近三百年來思想學問皆趨於精密細緻科學化，一般學者認為係受西洋天主教耶穌會教士來華之影響，其立論有二：一、中國大考據家祖師顧亭林之考證古音著作，有音學五書，閻若璩之考證古文尚書，有古文尚書疏證，此種學問方法（考據方法）完全係受利瑪竇來華影響。二、考據學方法，係當時學者受西洋算學天文學影響。」（原注：見1934年一月《大公報》。轉錄自徐宗澤編著《明清間耶穌會士譯著提要·西士輸入科學方法之影響》，頁7）。

四、信教者之風範

皖省初期奉教之人中，甚至有為宗教流血犧牲者。如南京王豐肅一案，有放政其人，堅決站在王豐肅一邊：「供年三十二歲，徽州府歙縣人。描金生理，先於萬曆三十八年（1610）十一月二十日；有不在官叔方文榜向從天主教，政因此拜從王豐肅」（見張維華《明史歐洲四國傳注釋》，頁153）。

還有一個五河人許伯祿協助傳教。高著《江南傳教史》中說：「黃安多殉教時，蘇州府的判牘稱黃由江西南安人謝依納、安徽五河人許伯祿、澳門人談文都，引至江南，先留在常熟，寓居城外徐

姓秀才家中。又稱黃在各地傳教，經歷江蘇的……浙江的……安徽的徽州等地，奉教者為數極多」（見周士良譯《江南傳教史·乾隆朝》）。黃神父經歷的地方，按刑部奏章中所載，竟有二十二縣，包括安徽的歙縣。

汪斐理伯，名欽一，安徽歙縣人。汪氏原是徽州巨族，明末清初已有奉教者。欽一隨從黃神父巡行各處，幫助傳教，一連數年。黃神父見他忠誠，便委他幫助談神父。談神父新到中國，不知言語及中國風俗人情，欽一一一指導，故刑案中，稱他「跟隨同行」。及談神父被捕時，欽一不在場，原可逃避，但願與神父同生死，欣然就捕。其後替神父力剖冤枉，不肯誣供，不敢踐踏聖像，受刑極多極重。神父致命後，欽一奄奄一息，因遂放出，旋即逝世。衙門佯作不知，仍朦朧擬杖一百，而其烈魂已在天上了（見徐允希《蘇州致命紀略》，頁57—58）。所謂汪氏原為徽州巨族，也許是汪道昆本族。汪道昆著有《太函集》，頗著名。

安徽人也有入耶穌會者。費賴之編著《入華耶穌會士列傳》第341號為Jacques Cardoso，說他是「安徽徽州人，生於1711年3月12日，1735年2月13日入北京耶穌會初學院，1741年晉鐸」。當時保教權操在葡萄牙人手中，凡是入耶穌會者都得取一個葡萄牙名字，如畫家吳漁山（吳歷，號墨井道人）入耶穌會後，取名Simon Xaverius a Cunha；上面所說的這個徽州人，現在我們連他的中國姓名也不知道了。

《列傳》第423號，是記一位姓姚的神父的事蹟：「姚公，安徽歙縣人，生於1722年，青年時期多次往江西饒州經商，守規蹈矩，為人正派，1761年與教士相識，入教修道，未婚，將家產讓與兩姐妹；1763年入北京初學院；二年後到河南領小品；讀神學後，於1766年晉鐸。回北京轉江蘇；1781年到崇明，1787年南主教卒，

他在側。(南主教Laimbeckhoven, 南懷仁字娥德, 奧國人, 老耶穌會士, 非天文學家南懷仁)。建立茅家鎮教堂。1796年卒於蘇州, 享年74歲, 葬於白鶴山, 墓碑猶存: 姚公若翰之墓。」

現在說一說「老翰林晚年回正路」的故事, 此故事已有人編入《美好的故事》(第四冊)。照抄如下:

清代的科舉考試, 最後的一級是進士, 而進士之中的出類拔萃的分子, 才被點上翰林。但自雍正禁教以來, 教友無緣去參加科舉考試, 所以不再有奉教的進士了, 翰林就更提不到了。可是在清朝禁教最厲害的嘉慶年間, 卻出了一個奉教的翰林學士, 名叫文雅各(雅各是雅各伯的簡稱), 他在安徽擔任要職, 安徽省舉行考試時, 他多次出任學台, 這是一個總管科舉考試的官, 地位十分重要。他是四川人, 出生在一個奉教家庭, 那麼, 爲什麼獨有他參加科舉考試, 而又升了大官呢?

原來文雅各生於清乾隆42年(1777), 這期間正是教難鬧得兇烈的年頭, 他雖然出生在天主教家庭裡, 也領過洗禮, 但這時天主教是國家禁止的, 地方官吏一再地施以殘酷的鎮壓, 教友們又得不到支援, 因此許多人就離開了教會, 文雅各就屬於這一類人。他既失落了信仰, 那就可以去應試, 同時也必行些祭祖祭孔等一類的迷信活動。當文雅各在朱洪武的老家鳳陽作知府的時候, 有一些知道他歷史的五河縣的教友曾請一位中國神父去拜訪他, 他怕受到連累, 竟閉門不見。

咸豐元年(1851年, 這時已經開了教禁)下半年, 有個耶穌會的馬再新神父在五河傳教, 教友們又把這位老翰林的情況告訴了馬神父; 這時文雅各正在省城安慶, 馬神父就給他寫了一封誠摯的信, 懇切勸他關心自己的救靈大事, 信裡還囑咐他至少每天唸幾遍「亞物瑪利亞」(萬福瑪利亞的舊譯)。

這時雖然朝廷解除了教禁，但各地反教的事件時有發生，特別是安徽省更是層出不窮。一位熱心的傳教先生準備去傳遞這封信，決心冒著一切艱難把這封信帶給文雅各。傳教先生出發後，馬神父和教友們加倍祈禱，最後終於如願以償。這位老先生讀了信後深為感動，他雖已是七十四的高齡，但仍答應等馬神父下次到南京時，一定前去拜訪。

第二年上半年，文雅各終於和馬神父會面了。文雅各被徹底爭取過來了，他做了三天的避靜，辦了告解，領了兩次聖體。他為了表示悔改的決心，在衆教友面前向那位給他送信的傳教先生叩頭致謝。他在衆妾中選定一個為正妻，並教她受訓領洗入教；其餘各妾，則撥給相當的生活費，在自己宅外各自分居。

這位老翰林歸正後，他不只想到自己回頭後的幸福，回到安慶後，還親自向家人進行傳道，不久宅內增添了新教友二十餘人，不少垂死的病人也在那裡領了洗。以後幾年，他常去無錫拜訪神父。1855年五月底，上海耶穌會神父葛必達巡視西區回到了無錫，適逢老翰林來訪，他很高興地接待了他，因為這位年已七十七歲的老人不惜趕了三十里的路程，穿過了當時太平軍與清兵對峙的好幾個作戰陣地，而特地來辦告解和領聖體。過後葛神父寫道：「他中上的身材，雪白的鬍子，面容溫良超脫，言語清楚，談吐簡潔，為人謙恭誠摯，再加上他的端莊和虔誠的宗教修養，算得上是中國人中的一個完人，也是我踏進中華天朝十一年來唯一所見到的一位。」（葛必達1855年5月24日信）。

法國史式徵著的《江南傳教史》上對文翰林作了結語說：「這位翰林學士的歸正，對這個尚未開教的安徽產生了很大的影響。在這位道德學問處處受人尊敬的人的感召之下，安徽的前途無量。可是不幸，隨著太平天國戰亂的爆發，文雅各一家破產了，不得不合

家逃到無錫避難。以後我們再見到他時，他已是一個貧窮淒涼的人，但他對天主始終很虔誠。」（見薛孔昭：《那不勒斯的一個家庭》，第71頁起：〈一個老官員史〉。葛必達神父的信，見《中國教區年刊》）。

五、反對派之態度

現在略舉出幾個反面人物。反對天主教最賣力者為皖南歙縣人楊光先。他著《不得已》一書，耶穌會士利類思以《不得已辨》一書回敬之。爭論很久，互有勝負。《清史稿》卷272（列傳59）有《楊光先傳》，略云：

楊光先字長公，江南歙縣人。在明時為新安所千戶。國初，命湯若望治曆用新法，頒《時憲曆書》，面題「依西洋新法」五字。光先上書，謂非所宜用。既又論湯若望誤以順治十八年閏十月為閏七月，上所為《摘要》、《開邪》諸論，攻湯若望甚力，斥所奉天主教為妄言惑眾……光先編次其所為書，名曰《不得已》，持舊說，繩湯若望。顧學術自審不逮遠甚……是時朝廷知光先不勝任，復用西洋人南懷仁治理曆法……

曆法問題，原是學術問題，但楊光先斥湯若望「所奉天主教為妄言惑眾」，並誣告湯若望「謀反」，致使多人無辜被戮，楊光先自己也被遣回籍，卒於途中。水落石出，湯若望死後才得到平反昭雪。

《湯若望傳》、《南懷仁傳》，均在同卷（272），並可參考。史論有曰：「曆算之術，愈久則愈深，愈進則愈密。湯若望、南懷仁所述作，與楊光先所攻訐，淺深疏密，今人能言之。其在當日，嫉忌遠人，牽涉宗教，引繩批根，互為起仆，誠一時得失之林

也。聖祖嘗言，當曆法爭議未已，已所未學，不能定是非，乃發憤研討，卒能深造密微，窮極其闡奧。爲天下主，虛己勵學如是。嗚呼，至矣！」

我覺得這段史論，說得很有道理。

其次我們來看看俞正燮。黟縣俞正燮，生於乾隆四十九年乙未（1775），卒於道光二十年庚子（1840）。他有兩篇反對天主教的文章，其一是《天主教論》，他說：「天主教則言耶穌行教，國王磔之十字架上，其徒所傳艾儒略《萬物真原》、馮秉正《聖年廣益》及《真詮》、《自證》等經，冗鄙無可採語……」（見《癸巳類稿》卷十五）。按《性理真詮》是耶穌會士孫璋德述；《十誠真詮》是耶穌會士陽瑪諾述；《真道自證》是耶穌會士沙守信述。

其二是《書人身圖說後》，他說：「西洋人羅雅各、龍華民、鄧玉函所譯其國《人身圖說》二卷，以肝爲百支柱，以心則近脊第四柸眼上而居左……其人好傳教，欲中土人學之，不知中國人自有臟腑經絡，其能信天主者，必中國臟腑不全之人，得此等人千百，於西洋教何益？西洋人倘知此，亦當殷然自惜，掉首廢舍，決然捨去者歟」（見《癸巳類稿》卷十四）。按鄧玉函有《泰西人身說概》。以上各書，徐宗澤司鐸在《明清間耶穌會士譯著提要》中均有簡介（徐書，1949年上海中華書局出版）。

現在我們來看看合肥人李鴻章如何反對天主教。史式微著《江南傳教史》中說：「鎮江的開教事業必須歸功於不知疲倦的金式玉神父，是他打下了開教的基礎。當他從安徽西部艱苦地遠行回來後，他一心想恢復運河的許多會口。他在丹陽買了一塊土地，可是丹陽的知縣出自李鴻章門下，並執行上司的秘密陰險的指令。知縣竭力反對在他縣治內建立教堂，並把賣土地給神父的賣主關進監獄……」（第二卷，頁331）。

書中又說：「每次創立新事業，每次必須同地方官和文人們作鬥爭。有一些細節令人厭煩，因此我只發表1868年5月金式玉神父的幾行文字，從中我們就能覺察到，當時這些邊遠地區會口的負責人需要多麼大的耐心和忘我精神去進行鬥爭。為每寸土地，每個新建築，我們都得同知縣、總督本人力爭。他們輪流地，有時聯合一起來反對我們。我們提出條約，他們不承認，我們拿出護照，他們不理睬，或裝出恭維的樣子；而我們提議要辦的事情則永遠是反對、不准；有時干脆斷然拒絕，有時卻給我們提意見，而同時煽動紳士、文士與民衆起來反對」（同書，頁337—338）。

又說：「1879年，還有其他河南來的教友，請五河本堂德懷璋神父到安徽邊緣的亳州，以後他就常去走訪他們。但是由於地方官及紳士們的反對，始終沒法建立起一所固定的教堂」（同上書，頁338）。

南京的情況也是如此。「我們已經看到，雷通駿神父不管李鴻章怎樣惡意反對，用絕大的毅力才在這座大城城垣之內造了一座神父住院。由於總督馬新貽的保護，才使這座新機構免於徹底毀滅」（同上書，頁338—339）。

1865年，法國駐北京的新任公使柏爾德密先生為各教區獲得了與眾不同的可貴的便利。2月20日，總理衙門函告：「嗣後法國傳教士，如入內地買置田地房屋，其契據內寫明立文契人某（此係賣產人姓名）賣與本處天主堂公產字樣，不必專列傳教士及奉教人之名。」

「郎主教擬根據1860年的條約，並利用柏爾德密的協定，發展傳教事業時，一開始偏逢著這位三十多年來對教會和列強有不解之仇的李鴻章。自從太平天國失敗後，他一躍成為兩江的署理總督（1865至1867年）。我們已經看到，他在戈登軍隊協助下打進蘇

州後，就解散了歐美將官，獨佔戰功。他的一貫政策是頑固地反對西方的一切進步，寧可使國家受害而只要自己不丟掉烏紗帽。」

「就是由於他暗地裡下了密令，使柏爾德密協定成爲一紙空文。我江南教區卻最先遭到他既狡猾又頑強的反對」（見同上書，頁136—137）。

六、遍地開花

史式徽《江南傳教史》中說：「李鴻章阻止傳教士進入安慶比阻止進入南京更激烈。因爲安徽是他的出生地，他認爲在他任職期內，洋人侵入他的家鄉，對他真是莫大的恥辱」（第二卷，頁151）。想不到天主教已先後從四面八方傳入江淮大地，於1896年，在李鴻章逝世前五年（他生於1823年，卒於1901年），已傳到了他的老家合肥。我們在故紙堆中發現了傳教士在合肥所作的最早的紀錄，當是德國人戴爾第（P. Twrды）親筆寫下的紀錄，特影印如下，大意是說：

1897年廬州府天主堂大事記

房屋購於1896年一月份。士紳想方設法使契約作廢。但是官府，尤其是王五老爺不敢承擔此責。一年之內，只有一個看房者住此屋內，因為三四月間發生了可怕的蘇家埠教案，傳教士受到威脅，阻止了傳教士視察此站，又因八個月的官司懸而未決，而且傳教士不在家，就無法給他提供視察的機會。

最後於1896年十二月聖保祿歸化日（現爲陽曆1月25日），傳教士回到了任所，到處受到很好的接待，同時老百姓有人散佈謠言，有人相信謠言。二月間，開始給神父修建三個房間作爲任所，到六月才完工。可惜房內濕氣太重，也許是由於北邊鄰居之牆靠得太近所致。

散發了許多經書。雷麻店有一舊軍人，轉業行醫者，進了教；傳教很熱心。

附註：原文拉丁，未署名，當是戴爾第所記。

Christianitas Liu tcheou - fou		Nº
ANNO 1897	OBSERVANDA.	
<p>Donus scripta fuit mense Januarii 1896. Maria fuit a litteris ad contractum vincendum, sed mox, baroni et Wang melie ipi profectione tunc hinc suscipere cessavit. Per annum odus castros domum habebat et equos possidente. Tunc hinc mense Martii et Aprilis sacris missis innoxiam a statione hujus stationis impati dicit, nec per alia amplius menses, hinc pendente a missis, nunc obit, hanc occasionem illi prestavit.</p> <p>Donique mense Decembris 1896 facta conversionis S. Pauli domus in parvas reversus est et stabilis tunc subigit optime tractatus, plerumque summa summa creditur.</p> <p>Mense Februarii datus 3 mense tunc pro residua Patris actipere incepta fuit complete hinc mense Januarii. Delendum quod humiditas domus inque est, causata forte a mura rami inuis prope eam etingenti in ipa loca.</p> <p>Mulli distribuitur hinc ipi in Li ma Ken, ex mille nunc medicus, ingreditur melipianem, zelus eam prope get.</p>		

《清史稿·南懷仁傳》云：「方聖祖（康熙）用南懷仁，許奉天主教，仍其國俗，而禁各省立堂入教。是時各省天主堂已三十餘所。雍正間，禁令嚴，盡毀去，但留京師一所，俾西洋人人監（欽天監）者居之。入內地傳教，輒繩以法。迨停西人入監，未幾海禁弛，傳教入條約，新舊教堂遍內地矣。」

清末經馮煦編輯成書的《皖政輯要》（未刊），其中關於皖省天主教之論述，有云：

中國允許西人租地建堂，實始咸豐庚申（咸豐十年，1860）之約（即中法北京續增條約），其先或禁或弛，要不過外人傳教，華民習教而已。然據清初記載，當明之季，開堂者十三省中已有十三處，而江南一省為最多，其在淮、揚、鎮、蘇、寧五府及常熟、上海兩縣者凡七處，時皖與蘇、寧猶未分省，而涉及皖境者蓋無一焉。查皖省設立教堂，以五河為最早，實初於道光（1821—1850）季年。考其教必自淮、揚傳入。觀於泗屬教堂仍有隸揚郡司鐸管理可知也。

其實五河和婺源早就有教堂和許多教友。史著《江南傳教史》中說：「在十七世紀末期，安徽開始有教堂。一個比籍的耶穌會神父衛方濟被許甘第大的一個侄子（徐光啓的親戚）邀請到五河，並在那裡付洗了幾百個人……1720年，法國遣使會神父已在五河等地有了固定的住院……在安徽，除了教友比較多的五河以及南部的董門外，對傳教來說，還全是荒地」（第一卷，頁9）。

民國年間，程演生輯《安徽宗教考材料》（安徽省博物館藏有抄本）說得很清楚：「嗣是金陵教士傳入安慶，河南教士傳入潁州，江西教士傳入婺源、秋浦，湖北教士傳入六安；於是教堂遍設，教徒日增。光緒二十八年（1902）總理衙門（後改外務部），通行各省飭屬查造教堂數目，頒行格式，遵填具報，於是皖省乃有

教堂造報之冊。」程演生所輯《材料》，主要根據光緒三十四年（1908）冬季各州府縣的報表。按此報表，馮煦已收入《皖政輯要》。

「當明之季，開堂者十三省中已有十三處……而涉及皖境者蓋無一焉。」到了後來，「各省天主堂已三十餘所」時，皖省還可以說是空白。而到「新舊教堂遍內地」時，皖省卻佔相當比重。請看《皖政輯要》中的統計：全省共有大小天主教堂283所，基督教堂217所，可以說是遍地開花。僅宣城一縣就有大小天主教堂26所，寧國府屬大小天主教堂共四十五所，即宣城廿六、寧國縣十五、涇縣三、南陵一、旌德無、太平縣未報。池州府屬大小天主教堂共四十七所，即貴池八、青陽七、銅陵五、石埭二、建德十八、東流七。

再舉一個山區的縣份為例。《霍山大事記》中有《清光緒間張正金教案始末記》一文，開頭就說：「清光緒末年，西人傳教，勢力膨脹，霍山小邑，教堂多至十餘處」（沈利川、劉和齋採輯，安慶市圖書館藏有抄本）。而且霍山境內早於六安，更早於合肥。亦可證明「湖北教士傳入六安」之說。霍山舊屬樓房、前畝、趕鐘山等處教堂，現屬金寨縣。《金寨縣志》已正式出版（上海人民出版社，1992），內有《宗教志》，可供參考。教堂所有的建築，也是數一數二的。李則綱在《安徽歷史述要》中說：「本地區較大城市的古老建築物，過去多為僧道兩家的廟宇，後來則為天主、耶穌兩派的教堂……」（下冊，頁656）。

七、安徽教案

現在我們談談教案問題。關於教案問題，前幾年許多專家、學者在四川開過一次會議，其結果已見報端。安徽教案是安徽教會一

大污點。關於教案，安徽人陳獨秀也有過評論。現在我們只將《皖政輯要》的論述轉錄如下：

自許華人傳習西教，於是乎始有教案。皖之先楊光先者，歛之新安衛人，著《不得已》一書，專闢西教。其時景風未熾。光先以欽天監正，推閔失實，為西士湯若望中傷以死。事因推步，其實楊、湯之恨，以天主教也。談教釁者，或溯光先，可以為開教之魁，不可以為教案之溯也。今之教案，大抵起於藉端滋事者、多欲弭而息之，曰推誠，曰執平，以名譽勸教士，以鄉情感教民，道在地方官潛默消化而已。皖之教案，以光緒二年（1876）皖南白蓮教混入天主教一案為最大，然亦無擾於大局。其餘或涉及贛、鄂，皆以教案始，以教案終。茲彙集大小各案，錄具首尾，件系於冊，俾辦茲事者有所依據，亦教務得失之林也。並註明教案之類別。教案類別有三：一經外國公使、領事，照會外務部，本省督撫定擬奏結之案；一由督撫飭本管道府，會同總主教議結之案；一州縣判結之案。

現將各案目錄及結案情況摘抄如下：

1. 銅陵縣大通鎮擠壞教堂板壁床桌等物（同治十一年，1872）。

由縣飭令首事之周賢海修復賠償並監禁。

2. 建平縣（今郎溪）歐村教堂被毀，延及宣城、寧國、廣德等處，教堂均被打毀（光緒二年十二月二十八日，已屆陽曆1877年2月10日）。

由江督派員督同本管府縣，嚴密查拿犯首，予以正法、流杖有差，所有被毀各處，飭令地方官，量予撫卹。

3. 建平縣教士買田為教堂產業（光緒五年，1879）。

由縣申奉督撫致函法領事諮商，即為建造教堂。

4.廣德客民私將官路烈女冢賣與教堂（光緒七年，1881）。

由州詳奉巡撫批飭勘訊，將賣主責釋，旋與法司鐸商允買地兌換，由縣另買左近田畝，捐廉建造教堂。

5.亳州賣屋毀堂（光緒七年1881）。

經州詳奉巡撫委員，並兩案一同查辦，最後議將城外河北官基一段，代買建堂，以銷趙案；損失各物，無論虛實，酌量認賠，以銷靳案。

6.建德縣（今東至縣）青山橋教堂被劫（光緒十年，1884）。

經縣稟奉督撫委員會勘，酌賠關緝。

7.蕪湖天主教堂被匪造謠惑眾焚毀（光緒十七年，1891）。

（《皖政輯要》無，茲從《安徽通志外交考稿》、《安徽宗教考材料》補入）。

由督撫派員查辦，將匪徒正法監禁，一面緝拿逃匪，並籌款賠償。

8.霍山縣民張正金被教士指控，主唆教民反教，並勾匪焚毀教堂（光緒三十二年，1906）。

經督撫批，緝拿首要，捕獲張犯，死於太湖，由縣賠償教堂及教民卹金共七千兩，並將從犯監禁。

9.建德縣木塔口、洪家亭、楊林河三處教堂被匪焚劫（光緒三十四年，1908）。

經縣詳奉督撫批，緝拿匪犯，並由省支應局撥償二千八百元，交該教士自行修復。

總之，《教務教案檔》及《教案資料匯編》等書，或多或少，或詳或略，均有安徽教案資料。《益聞錄》以及教會各種刊物中所載資料更多。今人關於教案之論述，散見各報刊者頗多，如《安徽史學通訊》、《安徽史學》等。《安徽文史資料選輯》第十三

輯（1983）載有孫義棟《霍山張正金領導的反教抗清鬥爭》，可供參考。外文方面，法文雜誌《中國通訊》（*Relations de Chine*）（1906？）頁183—188，有一篇很詳細的報道，題為〈霍山之亂〉，是當時安慶總鐸法國人費善鸞寫的（1906年2月6日）。

八、安徽三教區

清朝的江南省包括今安徽及江蘇。到了康熙六年（1667）才正式撤銷江南省，分設安徽、江蘇二省。安徽二字，是取安慶府及徽州府兩府第一字而成。以前天主教則稱江南教區或南京教區。到1921年安徽始脫離江蘇而成爲代牧區，轄全省三道，即蕪湖道、安慶道及淮泗道。主教爲胡其昭，駐蕪湖。1929年，安慶又從蕪湖分離而成安慶代牧區，主教梅耿光，駐安慶。同年，淮泗道又從蕪湖分離，而成爲蚌埠代牧區，主教柏露梯，駐蚌埠。蚌埠由義大利耶穌會士管理，蕪湖、安慶則由西班牙耶穌會士管理。

蕪湖教區轄：蕪湖、當塗、宣城、郎溪、廣德、寧國、旌德、績溪、休寧、婺源、祁門、太平、石埭、青陽、銅陵、南陵、繁昌、無爲、含山、及歙、黔、涇、和、巢等廿四縣。司鐸30，教友32880，保守（望教）15662；座堂在蕪湖。

安慶教區轄：懷寧、合肥、霍山、貴池、六安、廬江、舒城、宿松、太湖、桐城、東流、潛山、秋浦、望江、英山、立煌等十六縣。司鐸28，教友22410，保守10181；座堂在安慶。

蚌埠教區轄：鳳陽、鳳台、全椒、懷遠、霍邱、渦陽、來安、靈璧、蒙城、太和、盱眙、天長、定遠、五河、阜陽、潁上、嘉山、及壽、濉、亳、宿、泗等二十二縣。司鐸17，教友37815，保守10979；座堂在蚌埠。（見《聖教雜誌》1931年10月；1934年8月）。

1937年由蕪湖教區析出的皖南屯溪監牧區，轄：歙縣、績溪、休寧、黟縣、祁門及婺源等六縣。西班牙聖母聖心孝子會傳教士管理，全區教友約三千左右（見「龍光社」1937年，112、120、130各次通訊稿）。先是，屯溪監牧區醞釀已久。曾在開封大修院教書的聖母聖心孝子會神父扶直義（P.J. Fogued）多次與蕪湖胡主教接洽，達成協議。1933年10月間，首批傳教士來華，由扶直義率領，成員有賴神父（P.S. Alfajeme）、蓋良才（P. Casado）、安邦久（P. Gandol）、馬國棟（P. Mayorquí）、翁神父（P. Unduraga）和一位輔理修士薄道明（H. Bolinaga），取道蕪湖、宣城、涇縣，到達徽州。

當胡主教逝世時（1935年8月23日），這地區還屬於蕪湖代牧區，直到1937年2月22日，宗座體制規定，組成「屯溪監牧區」，才正式從蕪湖代牧區劃分出來。同年秋季，無情戰火燒到了那個山區，傳教士毅然屹立在廢墟之間，在危險中，他們像仁愛的天使，忠於職守，譜寫著顯耀公教的光輝篇章，崇高慈悲的篇章，卓越英雄的篇章。（見蕪湖教區張鳳藻主教編寫的《蕪湖教區史》，抄本）。

全省教務統計，因文獻奇缺，無法列舉，今略舉數項如後：

據1901年統計，安徽全省共有教友12408（見Catalogus，頁100—101）；

據1910年統計，安徽共有大小教堂319所，教友35261，保守65092（見《聖心報》276號，1910年5月，頁156—157）；

據1917—1918年統計，全省教堂439，教友66268，保守59063（見《聖教雜誌》1918年10月，頁472—475）；

據1921年統計，全省教友73912（見Catalogus，頁100—101）；

據1926年統計，全省教友79856，保守43833（見《聖教雜誌》1926年1月，頁43）；

據《安徽大辭典》載：1949年全省共有天主堂77座，公所247個，傳教人員601人（其中外籍195人），信徒13萬（1992年版，頁524）。

1937年有墨西哥耶穌會士陳興華（P. Pardinás）等來安慶教區參加傳教工作，以後又有哥倫比亞耶穌會士丁惠如（P. Alberto Martínez）、鄧念慈（P. Bernado Acevedo）等接踵而來；前者擬在合肥成立合肥教區，後者擬在六安成立六安教區。均未能成功。

安徽三教區到1926年才有外國修女來皖參加工作。1926年西班牙聖母贖虜會修女始至蕪湖，從事教育；到1949年已有10位修女在蕪湖工作；1927年，義大利烏蘇拉會修女到蚌埠，到1949年已有21位修女在蚌埠工作；1931年西班牙耶穌孝女會修女到安慶；1949年已有13位修女在安慶工作（可參考倪化東編著《天主教教會概況》，香港版，1950）。總之，這些修女在教育及醫務方面都有出色的貢獻，如安慶耶穌孝女會選在北平八道灣主持盛新女中，成績斐然；蚌埠烏蘇拉會辦崇正女中，至今還有人讚不絕口；得天下英才而教育之，一樂也；她們對於救死扶傷，也抱著獻身的精神，至今蚌埠堂內還保存一方《蚌埠天主堂女修院費院長暨諸位姆姆各女修士功德紀念碑，撫摸久之，不忍去焉。其文曰：

西曆一九三七年七月七日，中日釁起於平津，延及江淮，其明年二月一日，淮右之蚌埠遂亦淪陷，而市民之孤老病弱不克去者，相向號泣，莫知死所，可謂極人世之慘矣！於是蚌埠天主堂女修院本天主好生之德，不忍坐視無告民眾沾危而莫之救也，故有收容之策劃，遂將東西兩堂屋宇劃出一部分，為難民

棲止容留，計達五千人之眾，尤以婦孺為多；而衣之食之，其有疾者並醫治之；凡十閱月，則費院長暨諸姆姆同各女修士，日夜盡力，未嘗少懈，事無鉅細，各有□□禮相加者，則院長姆姆執義抗諍，不避權威，因而婦女之□操，兒童之安危，賴以保全者更不可勝數也。今市廛已復，各安其居，而受惠之難民，得以全其身命，能有今日者，咸以為大德不可一日或忘，爰請為文，以記其事，壽之貞石，俾垂永久。

中華民國紀元二十八年歲在己卯十月
西曆一千九百三十九

蚌埠紳商各界代表（名單）

在八年抗戰期間，我省各大城市相繼淪陷，傳教士大量收容難民，治病救人，不遺餘力，他們的英勇行為及博愛犧牲精神，使群眾對天主教的傳教士和教會產生了良好的印象，從而使許多人幡然皈依了天主教。可泣可歌的事蹟很多，蚌埠功德碑，僅是其中之一斑。我曾看見貴池人民，在墨神父（P. Eusebio Merino）死後，也為他立了一個豐碑。

在安徽傳教的司鐸，絕大多數為外籍耶穌會士，而本籍司鐸則寥寥無幾，今查史冊，僅得二十餘人；如孫文振字士章，聖名味增爵，五河人，生於1868年，1893年入耶穌會，1900年晉鐸；1911年卒於蕭縣，葬於戴套樓。劉世俊字子驥，聖名伯多祿，寧國人，生於1896年，1902年晉鐸；張綸佐字正贊，聖名老楞佐，廣德人，生於1870年，1898年晉鐸；此二位均於1893年入耶穌會。此外還有謝書麟字懷義，聖名依納爵，故亦名奕，建德人，生於1882年，1912年晉鐸；陳聞政字尹東，聖名瑪竇，故亦名謀道，青陽人，生於1886年；蕭傑一字漢輔，聖名伯多祿，懷寧人，生於1887年；鄭著式字仰承（即鄭連城）鳳台人，生於1886年。徐忠全字哲人，以字

行，聖名類思，六安人，生於1897年，1929年晉鐸，從轉入南京教區，1958年11月10日卒於台北市。此外還有張敬業、胡硯樵、鄭照民、張義舟、湯開三、殷方、楊堤、張鳳藻、許欽忠、沈世安、劉勤書、溫知新、曹庭啓、蘇餘生、方安桐、陳茂元、張志遠、張載雲等。

早在江南教區時，各教堂就有守貞的姑娘在裡面服務，稱為獻堂會修女或女先生，她們教兒童識字，教望教者經言要理，並行醫看病，尤其會看婦科和小兒科，一年到頭，默默地奉獻，但是當時大都是江蘇人，到了安徽成立教區時，她們還留在安徽工作。後來安徽三教區，自己成立了聖母院，逐漸培養出一大批德才兼備的修女，接替了老一輩的工作。在培養本籍修女方面，三個教區都有你追我趕之勢。保證每個堂區至少有兩位這樣得心應手的助手。

結語

我述〈安徽省天主教傳教史〉，起自元、明、清，止於一九四九年。以後的篇章，無暇顧及，最好留待後人去評說。

參考書目

- ① 《江南傳教史》，史式徽著，原文法文，天主教上海教區史料譯寫組譯，由丁宗傑等執筆，上海譯文出版社出版，1983年。
- ② 《江南傳教史》，高龍肇著，原上海土山灣印書館石印本，由上海周士良譯出，譯稿三十多本，藏上海教區圖書資料室。
- ③ 《皖政輯要》，光緒末年馮煦主編，手抄本，安徽省圖書館藏，其中有〈教堂〉和〈教案〉等篇。
- ④ 《正教奉傳》，海門黃伯祿斐默氏編輯，包括朝廷恩旨，中外大臣奏稿、手諭，並道府州縣告示；上海慈母堂排印本，序作於光緒二

年(1876)。

- ⑤ 《正教奉褒》，黃伯蔭斐默氏編輯，自序云：「癸未(1883)孟夏，有友來訪，詢及中朝重教顛末，余歷舉所知告之。友既去，遂編成帙，而書其緣起於簡端」。有光緒三十年甲辰(1904)慈母堂第三次排印本。
- ⑥ 《天主教傳行中國考》，蕭若瑟著，獻縣1937年版。
- ⑦ 《聖教雜誌》。
- ⑧ 《聖心報》。以上兩刊，為天主教歷史悠久之刊物，歷史資料頗多。
- ⑨ 《陳垣學術論文集》，第一集，北京中華書局，1980年。
- ⑩ 《陳垣學術論文集》，第二集，北京中華書局，1982年。
- ⑪ 《陳垣史學論著選》，上海人民出版社，1981年。陳垣為宗教史專家。
- ⑫ 《益聞錄》，安徽省圖書館藏有46大本(合訂本)，均蓋有“蕪湖耶穌會書房”橢圓形印章。有1884年以後教會資料。
- ⑬ 《安徽宗教材料考》，民國間程演生輯，安徽省博物館藏有抄本。
- ⑭ 《蕪湖教區的歷史和事業》(La Misión de Wuhu, su Historia y sus Obúras)蕪湖，1940年；另外，安慶、蚌埠兩教區為慶祝“耶穌會成立四百週年”(1540-1940)，亦編印此類史冊，但今已成為鳳毛麟角了。蚌埠執筆者為包志仁神父(P. Ferdinando Bortone)，安慶執筆者為都光中神父(P. Marcelliano Turiel)；蚌埠史是用義大利文編寫的，安慶史是用西班牙文編寫的；均附有多幅插圖。
- ⑮ 《耶穌會會士錄》("Catalogus Patrum ac Fratrum S.J., qui Evangelio Christi propagando in Sinis adlaboraverunt"，上海土山灣印書館)。上編1552-1779年；下編1842-1921年；附錄1842-1937年。
- ⑯ 《明清間耶穌會士譯著提要》——耶穌會創立四百年紀念(1540-1940)，徐宗澤編著，上海中華書局，1949年；北京中華書局，1989年再版。
- ⑰ 《安徽歷史述要》，李則綱著，安徽省地方志編纂委員會出版，1982，1988年。

聖女大德蘭臨終行實錄

里昂修女譯

奧而巴城閃動著夕陽的餘暉，多爾美斯河籠罩在一片金色的光芒裡。耶穌德蘭姆姆踏進聖母領報隱修院，修女們正齊唱「天主，我們讚美祢」；在她所有的修院中，她的女兒們每次都詠唱此詩歌以示歡迎駕臨之樂。那時，她顯得極其疲倦，致使喜樂的讚美詩消逝於低聲細語中。她自覺是個病勢沉重、肢骨離散的女人：

「我全身沒有留下一根好骨頭……」

可是她努力地微笑，且答應降福她的修女們，雖然通常她拒絕這樣作，因為她覺得這有反謙遜之德；但她充滿「高貴與恩寵」舉手降福了她們。

多爾美斯奧而巴會院的院長姆姆，是來自亞味拉降孕隱院的修女之一，她離開了緩和會規的修院加入德蘭姆姆的修會。聖神若安姆姆非常柔順溫良，當她訓責一位修女之後，她會跪在那位修女腳前求原諒。只有一件事德蘭姆姆必須責備她，就是她的過度守齋。

藉此機會，會母說明，她只是院長的一個屬下，一如普通的修女，不算什麼。院長請求她去休息，並帶會母到她的斗室。聖祿茂的安納修女帶來白麻布被單；只有病人才能使用這種被單，這位小輔理修女非常高興，能夠使她那極愛乾淨的病人得以稱心滿足。而真的，當她看到自己穿著潔淨的麻衣，躺在純然潔白的床鋪上，她愉快地笑了：

「二十多年來，我不曾這麼早上過床……」

但是修院這份意外的興奮喜樂，很快就代之以驚慌憂愁。她們臆測著，會母是否會逝世於此？自從年初以來，修院中所見的種種超性跡象，是否預兆此事呢？曾在經堂中，有突現的光輝驚嚇了每位未深入默禱的修女們。最近，正值團體祈禱時，修女們聽到三聲微弱輕柔的嘆息，她們說好像是臨終者的嘆息。

然而，次日清晨，德蘭姆姆參與彌撒，領聖體，她總不習慣屈服於自己身體的虛弱。數日來，她們看見她拄著拐杖，來回走著，上到頂樓小屋，欣賞深愛的多爾美斯景色，以她無微不至的細心觀察修院，巨細靡遺。儘管年高病重，她的舉止神情仍流露出某些驕傲與勝利，因為經歷許多的勞苦與迫害，她以服從和謙遜堅忍不拔。

會母在奧而巴還要完成一些事情：首先，必須開導、改正雷氏夫人的作風。她給予修女們固定的生活費用，卻又加給這些修女不少折磨苦惱。

這位夫人過去會有個神見，看見在這個房子裡，翠綠的中庭，白花相襯，美不勝言。靠近院子的角落，有位和善的老人佇立著，這位和善的老人是聖安德。他告訴這位祈求子嗣，榮顯家室的夫人說：

「妳的子女將不會如同妳所祈求的……」

由於這個啓示神見，多爾美斯奧而巴修院因而誕生。可是這位虔誠的守護者，轉而成爲苛薄的母親，惡待聖衣會的修女們。

會母柔順地責備她說：

「沒有一個院長能長久留在妳的手下，她們都會離妳而去。妳應該深思熟慮，這修院原屬於妳，而居於其中的人滿心焦慮，不能事奉天主。這一切只出於幼稚的無知。啊！夫人哪！那真正接受聖

神引導的地方是多麼不一樣。」

雷氏夫人完全被說服了。德蘭姆無論行到何處，總是重整秩序，導入和平。

三兩天後，撒拉曼加聖衣會院院長神父前來奧而巴，與她商討「那棘手的陰謀事件」，即撒拉曼加修女們購置會院的不幸事故。討論進行了整個下午。她滿懷義憤反對那位院長修女。降孕的安納修女是會母的表妹，首批赤足加爾默羅會修女之一，她不顧會母的勸阻，購買了那棟房子，她實在是過分貪愛那房子。

院長神父保護這位犯錯的修女說：

「她如果犯了錯是出於不得已，十二年來從一個小屋搬到另一個小屋；」他又繼續說：

「畢竟，現在木已成舟，契約簽妥，定金已付。反對爭論那已成定局的事又有何用？願可敬的您寬恕您的女兒，安慰她吧！如今您已使她悲痛愁苦不堪。」

會母提出抗議說：

「已成定局的事實，我的兒子？不會是個已成定局的事實，絕對不會。撒拉曼加的修女們絕不會踏進這所房子，因為那不是天主的旨意，原因是這座房子不適合她們。」

對她而言，天主的旨意即是成全。

這是她為修會所打的最後一仗；正如從前一樣，她獲得了勝利。她每次非常愉快地在這些屬於天主的會院中，愼思熟慮她所知道的每一件事，投身其中，她甚至還要成為一個討價還價與忙碌不已的人。她原本是個多麼厭惡金錢與俗事的人。然而看到事情正確合宜地發展，不也是必須的嗎？

恰如她的預言，撒拉曼加的事化為泡影。

處理這些事情的期間，她心中總念念不忘亞味拉聖若瑟小隱院

的貧窮處境，她向小德蘭和安納修女傾吐她的關切焦慮：

「這些可憐的孩子們，要到那裡尋獲金錢購買麵包呢？」

因為會母所在之處，修女們不僅有天主的平安，也有好麵包。她甚至對安納修女說：

「女兒，請妳做點令我欣慰的事吧！只要妳們一見我病勢有起色，就快快僱一輛車，把我放在車上，不管怎樣，能上車就好了，我們三人一起回亞味拉。」

並非會母貪戀家鄉故土，甚於任何其他世物，而是爲了提防方濟的陰謀詭計，重要的是，小德蘭要儘可能地快領會衣。

現在到了九月末，耶穌德蘭姆姆開始吐血，有時舌頭似乎是癱瘓的。

九月廿九日，彌撒之後，領了聖體，會母因流血而被抬回她的床舖上。大夫發覺她的斗室太冷，因此她被遷到比較暖和的房間。這是個臨時的小小斗室，前面是走廊，有扇窗子面對中庭。

事前一天，有位修女突然看見一道亮光，比水晶更潔白明亮；發生這事後，再沒有人懷疑，會母必會在此地去世。

她自己比任何人更明白這事。早在一五七七年，在撒拉曼加時，她已告訴了那位吩咐她休息的大夫：「我還要再活四年，如此費心勞神的照料是徒勞無益的……」她一直等待這時候的來臨，總是平安的等待著，工作著。

以前她曾害怕過死亡，現在她的整個心靈熱愛著天主，「今世彷彿一個人被賣到異鄉他地」，她行了許多苦工，死而不能死，因為若非死亡，何處能覓得真生命呢？在操勞之中，她所找到的是現世的生命。

會母創立了第一座隱修院之後，在那可愛的聖若瑟修院中，當她對祈禱與獨修的渴望得到完全的滿足，當她被提拔到愛的高峰

時，她祈求上主，或是帶領她到基督那裡，或是教導她事奉祂的方法。

她於是命令會母創立女隱修院，以及男修會，改革當時的修會生活，使工作充滿最高的德行，消除所有的社會等級差異，大家同是兄弟姊妹，同樣地彼此相愛，使天主的法律超乎人的觀點之上。最後是貧窮，超脫一切世物，尤其是超脫她自己。一個卑微軟弱無能的女人家，在那時代，女人並不享有威信，更缺乏財富來源。她必須支持、組織、與管理這些奉獻給聖母的會院，且要供養治理數百位屬下。她的理想遠大，且又細心無微不至，她彷彿是個富有者、野心家、與妄想者。她深知祈禱並非「把自己關起來」。「天主要的是實際的行動與工作！如果你遇見一位你能安慰的病人，不要遲疑獻出你的犧牲，照顧他，你該與他的痛苦有相同的感受；如必須的話，守齋，為他賺得食物，那才是真正的與主結合。」

自從那時起，對耶穌德蘭姆姆而言，神性之愛不再只是一件死亡而不永遠死亡的事情，而是徹悟、受苦、捨棄、與服務。

直到她完成天父的工作。如今已到了最末的一刻，她要回到父那裡去了。

死亡對她而言是極其單純的事，如同對小孩子一般。

但這只是對她而已，正如一國君王，當他的王子誕生時，不會沒有見證人，這位生前已被視為聖人的天主女兒，她的逝世也不能沒有現場證人。在耶穌德蘭姆姆的斗室中有許多人陪伴著。這間斗室與多爾美斯奧而巴修院中的所有斗室沒有兩樣，而且與所有加爾默羅修院的斗室相同：白色的粉牆上，懸掛著粗木十字架，棕色的床單，配以白床單，透過窗戶，可以看見卡斯提牙的藍空。

始孕加琳和若翰加琳，幫助安納修女照顧這位垂危的病人。由於會母的忍耐、受苦、與憂心自己加給她們麻煩，她的德行使她們

讚美天主。瑪利亞伯爵夫人來探望她；德蘭姆姆表示歉意，唯恐無意間潑溢出來的藥水味道會惹她厭惡。然而，不但沒有藥水味，屋子裡滿是奇妙香味；德蘭姆姆所觸及的每樣東西都充滿這香味。

小德蘭留守她身旁，此外，還有雷氏夫人、耶穌安道神父、修院院長聖神若安姆姆、聖方濟的瑪利亞修女。在撒拉曼加，當耶穌麗莎修女的甜蜜歌曲使會母出神時，就是這位瑪利亞修女把會母擁抱在懷裡。聖安德的德蘭修女也在場，她經常身著苦衣，臂圍鐵環，可是她謙遜至極，使她的嚴厲克苦顯得非常美麗與隱藏，有一天會母吻了她，稱呼她為「光榮的補贖者」。

「當妳臨終時，我會來帶領妳。」會母這樣告訴她，以感激她來此病房協助她。

在斗室的一角，可以看到耶穌瑪麗安納修女的滿面愁容，她是安道的女兒，德蘭姆姆經常叫她「我的小無賴」，現在改稱她為「小天神」，因為這位初學生尚未滿十五歲。德蘭姆姆猜到她內心的隱憂：因為她沒有入會金，當她的保護人去世後，她能否被許可在此會院中領授黑紗？會母再次向她保證說：

「孩子！不要憂慮，妳會在此發終身願。」

一切都在很深的靜默中。始孕加琳修女靠近窗戶，很驚訝突然間聽到一群人的聲音，她正想離開房間，阻止喧嘩雜聲，那時她看見一大群聖人聖女穿著光輝的衣服，越過中庭，進入聖人的房間；這一萬個殉道聖人已經來邀請耶穌德蘭，歡迎她進入永恆的婚宴。

十月二日會母告訴安納修女，她去世的日子近了。她要求領聖體。副省會長耶穌安道神父，跪在床邊聽她的告解。那時安道神父請求會母說：

「姆姆，祈求我們的主，不要把妳帶走，不要這麼快離開我們……」

她回答說：

「神父，不要作聲！你怎能這樣說？我已無須再存留於世了。」

」

現在她的工作已完成，她任憑其靈魂充滿愛主之情，和與主結合的渴望。

她給女兒們的勸言簡單扼要：

「我的女兒與夫人們，為愛天主，我要求妳們善守會規與會憲。如果妳們嚴格地遵守，妳們列聖品時，無須更多的奇跡。不要效法我這個壞修女給妳們立的壞表樣，且要寬恕我。」

這豈不是相當於她所深愛的那些德行的勸語嗎？愛、謙虛、服從、工作？

她莊嚴清晰地重覆許多次：「主啊！我是教會的女兒。」

她的病勢極其沈重，需要有兩位修女在她的床鋪上挪動她的身體。可是，當她看見聖體進來斗室時，她突然間坐了起來，又跪下來；她的面容燃燒著喜樂與愛。

她的最後領聖體，使她的口唇吐露出愛的言詞：「我的淨配新郎！我的救主！渴望已久的時刻已來到。這是我們相會的時候，我心愛的！我的救主！這是我啓程的時候，讓我們走吧！是時候了……」

當時耶穌安道神父問她，是否願意讓他們把她的遺體運回亞味拉，微笑浮現於唇邊，那是她傳述許多喜樂讚美和捨棄世物的口唇：「耶穌啊！這是個該問的問題嗎？神父！有什麼東西仍屬我有呢？在這裡他們豈不也可行個愛德，給我一小塊土地嗎？」

整個晚上，她沈浸在神魂超拔的福樂中，她反覆再反覆地唸一段聖詠，由於她常聲明說她不想要任何一位「拉丁」的修女，所以她用自己的卡斯堤語唸著：「我的祭獻就是痛悔的精神，上主，祢

不輕視一顆痛悔與謙卑的赤心！」

她反覆停留在「痛悔的赤心」這一句上，彷彿在其中尋到喜樂。

次日黎明時，那天正是聖方濟的瞻禮日，她側身而臥，「通常這姿勢是指瑪麗德蓮」，她的修女們因此能看見她。那來自年歲與疾病的皺紋消失不見，她的臉改變了容貌，充滿寧靜與光輝，「看來好似一輪圓滿無缺的明月」。

那些目睹她神魂超拔的人說，她是在天主的親臨中。

她的目光只一次轉回現世；耶穌安道神父正命令安納修女離去吃點東西——因為數天來，這位可憐的修女不吃也不睡。會母憂慮地張開她的眼睛，試著轉動她的頭，好像在尋找什麼人。小德蘭瞭解她的心意，跑去叫這位小白紗修女。當會母看見她進來，她的臉上再度恢復平靜，她的手環抱著安納修女，帶著永不再消逝的笑容，她的頭依靠著她的手臂。

會母被卡斯堤的農家女扶持著，這樣，她等待著「天主的神鷹」來把她帶到七寶樓台以外的更高境界。

她的身體散發奇妙的香味。

她吐出了三次非常微弱輕柔的嘆息。

聖母會耶穌德蘭姆姆的面容，在死亡之時仍是如此美麗燦爛，看起來有如「光輝的太陽」。

。她選擇以粗衣度生，奧而巴的伯爵夫人卻以紫金緞子遮蓋她的遺體。

——錄自亞味拉聖德蘭：第五卷第六章

(香港)天主教學校在多元化 社會中推行道德與公民教育之 困局及出路

徐錦堯

香港是一個多元化的現代大都會，有不同的宗教、文化、傳統和意識型態。基督徒（包括天主教徒和更正教徒）總數約佔全港人口的百分之十左右。九七後，連同中國內地的基督徒，信基督的人將佔全國人口的百分之一；若單以天主教徒而論，比例將會更小。

但香港的天主教徒在社會的影響力，卻是大於它在社會上所佔的人口比例。以學校教育來說，它擁有約三百所中、小、幼的學校，幾佔全港學校的四分之一。事實上，按所投入的人力與物力資源來說，辦學佔天主教在香港的三大事業之首（其餘兩大事業為社會福利和堂區牧民）。

天主教學校在香港有十分悠久的歷史，它們幾乎是與殖民地歷史同時開始的。但今日的天主教學校卻面臨相當大的挑戰，尤其在教授聖經或教授倫理／道德／公民教育的選擇上。

天主教辦學的困局在於它廁身在一個多元化的處境中，而它本身又不過是一個少數。它的出路則在於它能否對信仰、對教會的存在意義重新了解，對傳教或傳福音的分野有更清楚的界定。這一切都影響教會在辦學上應教授聖經或教授倫理／道德／公民教育的

選擇。

一、天主教的信仰——走人的路

天主教對信仰和對教會的認識，確定它如何去信和如何去傳揚這個教會——包括教會如何「利用」辦學去傳教。

信仰的重點是生活，而生活的基礎是愛。我們信得更深，就是爲了愛得更徹底。天主教教宗若望保祿二世在他的「百年」通諭中，強調「屬神」的教會要走「屬人」的路；正因為教會是屬「神」的，所以它十分屬「人」。

通諭說：「人是教會要滿全自己的使命時所行的唯一路由……教會全部的豐富訓導正集中於人……鑑於人在現社會涉及極爲複雜的關係網，故教會的社會訓導同樣把焦點放在人的身上。有關人的各種科學與哲學探索，都有助解釋人在社會的主位，並使其更加了解到作爲「社會人」的自己……教會的社會訓導汲取科學與哲學的貢獻，並幫助人走上救恩之途。」（百年53、54）

聖經的啓示也十分清楚，它是以「人」及以「愛」爲中心的：

「凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；那不愛的也不認識天主。因為天主是愛……那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若壹四7~8，16）

「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主。」（若壹四20）

「不是凡說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國。」（瑪七21）

「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的……凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做。這些人要進入永罰，而那些義人卻要進入永生。」（瑪廿

五40, 45~46)

「純潔無瑕的虔誠，就是照顧在患難中的孤兒和寡婦。」

(雅一26)

「如同我(耶穌)愛了你們，你們也該『彼此』相愛。」

(若十三34)

二、教育——全人的發展

如果信仰是走人的路，那麼天主教的教育便應指向全人的發展。一九七七年梵蒂岡教育部發出的文件「天主教學校」清楚的說：

「我們絕不能忘記，在學校中授課的目的是教育，就是從內心發展人性，剷除那些阻止他建立完美人格的障礙。學校應該根據此原則為出發點，即是教育計劃應導向整個人格的成長。」(天主教學校29)

不少教會學校以為教會辦學的首要目的是傳教，教育不過是一種工具。但文件卻清楚指出：

「如果將各學科視為信仰的附屬品，或作為講授如何為宗教辯護的有利工具，那便是錯誤的。各項科目促使學生吸收技能、知識、理性探討的方法，以及對於倫理、社會應有的態度。這一切都是為了幫助他們發展人格，並引導他們在社會團體中成為積極的一員。」(全上39)

至於教育的方法和方向則是：

「學校是藉著有系統的方法，以及對於文化作具有批判性的吸收，以達成完整的教育之處所……藉著與文化遺產的交流，而產生完整的教育之優良地點。」

目的是使學生能：

「將所學習的配合到他們所熟悉的真實生活的狀況中……學校當鼓勵學生們透過活潑的理解以運用他們的睿智，而培養清晰的頭腦與創造力。這樣必然幫助學生領會到自身經驗的意義及經驗中的真理。」（全上26，27）

三、全人發展的基礎——道德與公民教育

但天主教存在的目的也不是爲了辦學！天主教學校更不能只是教人以謀生的技能，而對人生的意義毫無主見，或對提昇生命的素質毫無幫助。道德與公民教育因此成了天主教教育不可或缺的一環。

在天主教的自我意識中，它相信自己是地上的鹽、世界的光和社會的酵母，有回應人類渴求和社會具體需要的責任。面對今日不少香港人的精神狀態，下列的名詞或描寫也許是大家都熟悉：九七大限、末世風情；視短期物質利益回報比家庭、道德更重要；不求天長地久，只求眼前「過癮」；對今日及未來都感到無能、無奈；無厘頭、不認真；不會思想、不願思想、鄙視思想；不要道德，嘲諷道德；做人無所守、無所堅持；自我中心、自私自利，不關心別人；消費主義、無限制的享樂、歡樂今宵；深感人生空虛、寂寞、無意義……面對這種現狀，教會有重建道德文明和精神價值的責任，公教學校在這方面責無旁貸。

。因此「天主教學校」說：「學校就其爲教育的機構而言，主要的職責之一就是負起道德方面的責任，以具體地喚起個人內在心靈的活力，並協助每一個人達到倫理方面的自由。」（全上30）

一九八八年梵蒂岡公教教育部也頒發過另一份文件「天主教學校教育的宗教幅度」（以下簡稱「宗教幅度」），它描寫在轉變的世界中的青年人的情況：

他們有很廣泛而多元的知識，然而未能適當地處理和選擇所學得的知識。他們常常沒有足夠的判斷能力去分辨是非；得不到必須的宗教和道德準則，使他們在面對社會風氣習慣時，也能保持客觀和獨立。他們生活在單一層次的宇宙裡（即平面的人生），其唯一準繩是實際用途，而唯一的價值也就是經濟與科技。有些青年人則生活在一個沒有真正人際關係的環境中，要忍受孤寂，並且缺乏愛。他們對未知的將來感到非常憂慮，價值觀一片混亂，非常害怕核子、失業、婚姻失敗、貧窮等問題。內心的憂慮與不安逐漸使他們只集中自我。當他們未能在生命中找到任何意義，或是要逃避孤寂感時，便會沉迷酒精、毒品、性愛、標奇立異等。（參考「宗教幅度」9-13）

這一切都標誌著，今日青年人十分需要道德和公民教育，系統化的、完整的、全面的、嚴肅的、有深度的、能幫助他們進入未來社會的道德和公民教育。

四、少數者的任務——作社會的先驅

天主教梵蒂岡第二屆大公會議形容天主教是「與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」（教會憲章1）。換句話說，教會在與神的關係，及與人的關係上，應該相似十字架的形狀：在縱線上致力於天人的合一，在橫線上則尋求人與人之間的共融。它本身應是一個這樣的「記號」；而且還應為此而奮鬥。但教會始終是一個少數；二千年來發展的結果，仍未能使基督徒的總人數超過全球人口的半數。耶穌二千年前形容他的門徒是「小小的羊群」，今日仍然十分正確，至少在亞洲。

少數者的教會可作什麼？它可作光、鹽和酵母。上述三者都是可以在大環境中起作用的少數。一點燭光可以驅逐黑暗，一座燈塔

可以導航，一點鹽可以使一大碗湯有了味道，一點點的酵母可以使一團麵粉變成鬆化的麵包。

人類的內部運作似乎也是如此。聽音樂的人多，音樂家少；欣賞藝術的人多，藝術家少；穿衣服的人多，裁縫少；吃飯的人多，廚師少……在很大的程度上，我們也可以說，活著的人多，懂得生活藝術的人少，有能力提高生活品質的人更少。作為社會的「先驅」，教會必須在生活的品質上發生推動的作用；教育便是它在這方面的努力和嘗試。

為達到上述的目的，教會要朝著下述方向走去：

1. 求同存異

為要成為團結人類的工具，教會絕不應以老大哥和救世主自居。我們相信在這多元化的社會中，一切的真、善、美都是來自那位唯一的「真、善、美」——天主，不管你如何稱呼祂（或是否相信祂）。我們相信所有文化、所有宗教都有各自的優點和缺點。梵蒂岡大公會議便曾經形容天主教是個「旅途中的教會」（教會憲章6, 50），要不斷「更新、潔煉」（全上4, 8），要努力「邁向真理」（全上4）。雖然教會自覺擁有真理，是「至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的」，「在信仰上不能錯誤」（全上12），負有「宣講福音、訓導萬民」的責任，但它亦同時承認，「在此教會組織以外，仍有許多聖化及真理的要素存在。」（全上8）因此，對話、交談、互補、互相欣賞、求同存異，便是一個活在多元化社會的公民或任何組織都應有的態度。因此道德的標準不能單單基於某一個宗教的經典或傳統，關心的範圍也要顧及各方的需要。

2. 找尋另類的抗衡文化

如果我在上面第三節中，有關今日青年人思想狀況的描寫是正確的話，那麼，針對這情況而實施的道德與公民教育，便是當務之

急了。

青年人喜歡合模，以肯定自己的身分；他們自覺年輕，以為自己在世上有無盡的光陰可以消耗；他們喜歡享樂（這完全是正確的！）但以為只有一種享樂的方式。這都需要教育。青年人需要清楚的認識，通往快樂人生之路有很多條，我們不必合模；我們應該享樂，卻毋需浪費青春。有了正確的人生觀，建立起良好而持久的人際關係，有深度的內心生活，保持與大自然的和諧，對社會和歷史都有所承擔……這一切都是通往幸福的大門，公教教育要毫不猶疑地鼓勵青年人向這目標走去。

五、傳福音與傳教的分別

所有宗教都關注「傳教」的問題，以招攬更多的信徒，擴大自己的影響力。但天主教更關注的是「傳福音」的問題，使更多人能度更豐盛的生命。

「天主教學校」文件指出：「天主教學校應當培養具有責任感與修養的人，能夠按照良心的指引，自由地做抉擇。」（天主教學校31）

天主教學校如果要教授教義，目的也是「逐步培養學生的良知，修成基本而恆久的德行，特別是愛德，因為愛德可說是賞賜生命的精神，它使具有德行的人，轉變為基督的人……基督化的人。」（全上47）「基督化的人」就「人」，是一個百分百的「人」。

文件繼續說：「福音教育工作是教育過程中的基本要素，因為它引導學生有意識地選擇一種負責而適當的生活方式。」（全上49）

「天主教學校教育的宗教幅度」文件亦指出，教會要「透過天主教學校傳揚福音、教育青年，並努力為其成員培養健康與道德的

生活方式。」(宗教幅度34)

在這教育過程中，學校要「瀰漫著福音精神；充滿愛與自由……理想必須轉化為事實，思想和生活方式應彰明福音精神，將學校演變為家庭，由一個機構變成一個團體。」(宗教幅度25, 29, 31)

文件認為傳福音應包括一切人性的和公民的價值，「因此，傳統的公民價值，如自由、公義、敬義、追求社會發展等都包含在學校目標之內；學校生活則見證上述價值。」(全上45)

換句話說，傳福音就是要「指向人性的內在轉化和更新」(全上66)，這人性當然是包括有個人的和社會的幅度。

六、道德與公民教育的具體實施原則

今日在一個多元化社會中的道德教育，已不可能只是一種教人讀聖經的、狹義的宗教教育。天主教不能不教聖經，但不應把聖經當作主體；天主教要教的是如何做人，而聖經則是一個見證。如果生活是甲，聖經是乙，公教教育不應是以乙為主而帶出甲，反而應是以甲為主而以乙為證。同樣的內容，同樣的分量，但意義卻是完全不同的。此外，道德與公民教育在實施時，還應顧及下列原則：

1. 不是德目教育

道德與公民教育不是單單教人做「好孩子」，所以只是給學生灌輸一些德目，或單是和學生討論一些他們生活上的問題，如交友、使用金錢、毒品等問題是不夠的。道德與公民教育是一個學科、一門學問，一套幫助學生面對人生的方法。用「宗教幅度」文件的觀點來說，道德與公民教育需要「一套基督徒倫理系統」。(宗教幅度82)

2. 人文科學

德育本來是指向「全人」的發展，因此一切有助於「人」成長的學問，都是德育的材料。我個人在拙著《中學倫理教育課程》（群居、探索、修身、新民等；台灣版名稱爲群己關係、倫理之路、身心成長、現代公民等）中，特別選擇了社會學、心理學、邏輯學和政治學等人文科學作基礎，便是基於這一信念。「宗教幅度」文件也認爲，宗教學科應與其他學科保持連繫，「好使人類知識與宗教意識之間得到協調。」（宗教幅度70）文件特別指出人學、生物學、心理學、社會學、哲學等的價值，因爲它們可以「向學生提供人類個體的完整圖象」（全上55）；學生藉此還可進一步「逐漸深入明白『人』的觀念所包含的意義：才智與意願、自由與感受、有能力成爲活躍與富創造力的人、賦予權利與義務的個體、接受人際關係、在世界上肩負特殊的使命。」（全上55）在這過程中，學生可「利用有系統的方法，找尋回應有關人類、世界、天主等問題的最佳答案……帶領人類智慧接觸神聖智慧。」（全上57）此外，還應協助學生認識歷史的整體，使「學生在注視人類歷史的整個圖象時，會看到文明的發展，並認識經濟發展、人類自由、國際間合作等過程……和人類在此所付出的掙扎。」（全上59）這樣也回答了道德與公民教育是一門很嚴肅和有系統的學問。

3. 中國文化

「宗教幅度」文件認爲，「天主教學校要協助學生意識信仰與人類文化之間所存在的關係。」（全上51）梵蒂岡大公會議的「教會憲章」也說：「教會的工作，就是要使人心靈中與各民族的禮教文化中所蘊藏的美善，不僅不受損失，反而得到醫治、提高、而達於極致。」（教會憲章17）梵二的「教會在現代世界牧職憲章」繼續說：「信友在走向天國期間，肯定人類文化佔有卓絕的位置，有助提高人類對於真、善、美的理解力，對於普遍價值的判斷力。文

化使人的心神更能擺脫世物的奴役，更易高舉自身，奉事並靜觀造物真主……天主會依照各時代所有文化，而發表了談話。同樣，教會亦會利用不同文化，向萬民宣講福音。教會深入並生活於各式文化中，結果是教會本身及各民族的文化內容，益加豐富。」（現代憲章57，58）基於同樣原因，香港主教胡振中樞機在他的一九八四年「有關香港前途聲明」中這樣說：「身為中國人，感到驕傲，引以為榮。中國歷史源遠流長，文化博大精深。其高尚的倫理價值、人理想，天主教會一再推崇。」所以他在他的「邁向光輝的十年」（1989）牧函中，亦強調了天主教學校應「努力提高倫理教育及民主教育，並須深入了解和尊重中國文化，及認真考慮以中文為教學媒介。」

4. 福音精神

但天主教不是一個純粹的人的組織，它最後要導向的是耶穌基督。這並不是要人人相信基督，而是人人要快快樂樂的去生活。福音所表達的絕不是一本書，而是一種精神；耶穌要傳的也不是一個宗教，而是一個正義、仁愛、和平的「天國」。教會要懷抱信仰，也要活出信仰。在道德與公民教育中引用聖經，是為了突出道德範疇中的另一個角度，為喜歡合模的現代人提供多一個另類。「宗教幅度」文件希望公教學校能「植根於福音，並從福音吸取靈感和力量。」（宗教幅度47）儘管天主教尊重一切文化，但「成熟的信仰必須能夠分辨並拒絕那些傷害人類尊嚴、違背福音精神的文化反價值……在信仰光照下，闡釋人類文化並給予指示。」（全上52）

5. 實踐體驗

真正的道德與公民教育也不只是一堆知識。它最後要培養的是一個有道德感、責任感、承擔感的人，對自己、對別人、對世界、對發生在自己周圍的事物都有客觀而全面的認識，有能力面對生活

的挑戰，在面對自己、他人、社會時，都能拿捏適當的分寸，度一個積極而快樂的生命。這要求學生能有機會去面對外面真實的世界，體驗生命，並分析、回顧、反省和了解生命。在這方面，參觀、訪問、實地視察、體驗生活、各種交流活動、甚至小組動力等等，都有助於道德與公民教育的施行。

6. 由經師到人師

在道德與公民教育中，教師是極為關鍵性的人物。他們不單要做經師去教授知識，還要做人師去啓發學生做人之道。他們必須為他們所教授的作見證，「就是把課堂的內容生活出來……使學生能在教師身上認識到真正的人性的品格。教師須效法基督，活出做人的意義。這包括愛護、機智、諒解、堅強的精神、公平的判斷、耐心聆聽別人並謹慎回應，最後，能參與個人聚會以及與學生交談。如教師對基督徒境況有清晰的遠見並配合生活，便能幫助年青人發展類似的遠見，且在學生實踐時，給予所需的啓迪。」（宗教幅度 96）

（香港中文大學主辦「道德與公民教育國際研討會」一九九三年十一月十九日至廿二日）

筆者按語：

台灣正在不斷開放，教會亦慶幸有機會在自己辦的學校中加進「宗教教育」。當我參加這次研討會時，我卻發現了兩件頗值得深思的事。其一，是新加坡一位講者指出，在多元化的星洲，他們曾努力引進「宗教教育」，現在則被迫放棄，因為宗教本身很少有多元化和互相接納的胸襟。其二，是筆者本文引起了大陸學者強烈的共鳴，他們共有十人，來自華南、北京、南京、長春、華中、華東六間師大，及上海教育學院。他們還有意（或已決定）邀請筆者將

來往他們的院校談這一類的道德教育問題。其實香港教區也正為「宗教教育」或「倫理教育」的抉擇而煩惱，但筆者深信，本文的方向和內容，不單符合福音精神，而且有益於建設一個多元化的社會，並在其中作鹽、作光。