

神學研究方法論

信理神學、聖經研究

禮儀聖事、倫理神學與靈修神學

解放神學、中國天主教處境

女性靈修與神學方法論特色

盧德 主編

輔大神學叢書131



神學研究方法論

信理神學、聖經研究

神學教育、倫理神學與靈修神學

解放神學、中國天主教會境

2017年12月

光啟文化事業
Kaangchi Cultural Group

女性靈修與神學方法論特刊

盧德 主編

NO. 131
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Methodology of Theological Research

Ed. by Dr. Ruth Yang

目 錄

v	編者的話.....	盧德
---	-----------	----

導論部分

2	神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範 轉移.....	谷寒松、趙英珠
---	-------------------------------	---------

第壹部分 各領域神學的研究方法論

34	第一章 神學與方法： 從歷史脈絡的簡要反省.....	胡淑琴
77	第二章 基於原文，尊重歷史，滋養生命： 聖經詮釋與研究方法論.....	戎利娜
107	第三章 牧靈神學研究方法論.....	楚勒訥著/王維瑩譯
132	第四章 在地若天的生命慶祝： 禮儀聖事研究方法論.....	錢玲珠
165	第五章 當代倫理神學研究基本方法論.....	甯永興
181	第六章 靈修神學研究方法論.....	盧德

第貳部分 處境化神學的特殊方法論

- 214 第七章 解放神學研究方法論.....武金正
- 240 第八章 處境神學：
中國天主教神學方法論思考.....張闊
- 271 第九章 社會議題與神學關懷方法論.....韋薇
- 298 第十章 女性靈修與神學方法論特色.....盧德

編者的話

盧德

沒有任何傳統方法可以被原封不動地使用。正如牛車在農業時代和社會中確實很有用；但現代人生活於城市中，我們不可能再用趕牛車的方法開汽車了。甚且，在全球化的浪潮中，我們早已進入了地球村時代，如何與時俱進，在神學研究領域中，展開新的視野與方法，深化信仰與其神學，是今日身負重任的神學研究工作者不容推諉的時代性使命。

概念說明

顧名思義，研究方法是指在做研究中，所使用的工具和手段，用以發現或探討新現象、新事物，或提出新理論、新觀點。這種運用理智思維的技巧，諸如文獻調查法、觀察法、思辨法、行為研究法、歷史研究法、概念分析法、比較研究法等，均是學者在從事研究過程中不斷總結、提煉出來的。不過，由於各領域（包括所有的神學科目）關注的焦點、認知的角度和研究對象的複雜性等不同因素，加上各學科領域也在不斷地相互影響、相互結合、相互轉化的動態過程中，所以對於研究方法論的定義與運用，很難有一個完全統一的共識。

但另一方面，任何研究都離不開方法論的支撐。若無研究方法，則其學問經不起檢驗，不易有長遠的發展，而且事

倍功半，甚至容易走上歧途，也難兼具廣度與深度：科學研究（如實驗法、觀察法、歸納法與演繹法……等）如此，神學研究亦然。因此，要想做好研究工作，取得某種研究成果，確立其研究方法有其重要與必要性：其一，它可以增加成果的可信度和可行性，以利於讀者審核、檢驗；其二，它可以為後來的相關課題或研究人員提供參考，進而有利於研究工作的可持續發展；其三，對任何有興趣於神學領域及發展的人，也能至少提供思維的方向。我們甚至可說，沒有研究方法的學術論文是不符合要求的，也是不完整的。

把新酒裝在新皮囊

耶穌言：「沒有人把新酒裝入舊皮囊裡的……；而是應把新酒裝在新皮囊裡，兩樣就都得保全」（瑪九 17；谷二 22；路五 37-38）。傳統的方法雖然具有吸引力，因為過去許多聖人、學者通過這些方法，回應天主也實現了聖召；時至今日，仍有為數不少的人士渴望回到過去（比如回到中世紀傳統）。不可否認，教會的核心信仰永恆不變；然而，處境隨時有所變化，甚且，在今日多元化的思潮中，資訊瞬息萬變，整個教會環境、學術氛圍和思想主流早已更迭，這些改變自然也影響了神學研究的方法。如何結合傳統，把新酒裝在新皮囊，這便是本書的立意宗旨。

「輔大神學叢書」致力為全球華人的神學培育與研究，編輯出版相關的學術作品，面對時代訊號的變遷，而願意斗膽嘗試，延邀相關領域的專家學者，分享其神學方法論的研

究成果。如此嘗試，一方面期能提升本院各學術領域的研究能力、培養本地人材；另一方面，也盼能為所有以中文做神學的華人，提供更加深厚的學術基礎。

為輔神來台服務五十週年慶而作

值得一提的是，今年適逢輔神來台服務五十週年慶；而五十年前，正逢梵二大公會議（1962~1965）剛結束不久，輔神在台的復校，恰恰是落實梵二神學與其精神的初果。雖然五十年來的變化極大，但如今得以在穩定中求發展，其中「輔大神學叢書」（及本院學術性刊物《神學論集》）自然扮演了一個重要的角色。而這，也是本書的特色之一：本書各章的撰稿者，除〈牧靈神學研究方法論〉一文為德文中譯之作外，其餘作者群均為本院教師：他們擔綱各科神學的教導，又同時能兼具研究和寫作，因而也為本院在台五十週年紀念的此時，見證了天主的恩寵與聖神的引導。藉此機會，也向本書的所有作者，致上無限敬意與謝忱！

本書導引

從方法論的這一層面來說，本書首篇〈神學研究方法論：其意義與脈絡中的典範轉移〉一文，作為全書總導論，便是系統而整體性地鳥瞰神學研究的方法論，及其在學術界中的位置，並在神學思想歷史脈絡中的典範轉移中提出綜合反省。

導論之後，本書概分兩大部分：第一部分是各領域神學的研究，包括信理神學、聖經研究、牧靈神學、禮儀聖事、

倫理神學與靈修神學等，為各門學科建立起獨立而特有的方法論作探討；第二部分則針對處境化神學的特殊方法論，如解放神學、中國天主教處境、社會議題與神學關懷、女性靈修與神學方法論特色等，做綜合評介與反省。深值參考！

後續展望

誠然，方法論的探討，是建構一門神學學科不可或缺的議題之一；而教會自梵二以來，十分注重時代徵兆，也深深影響了「做」神學的方法。但如上文所言：「對於研究方法論的定義，很難有一個完全統一的共識」；因此，本書斗膽嘗試，期能與時俱進，更盼能拋磚引玉，引發更多學界的討論，共同為神學研究有更加深厚的學術基礎而努力。

此外，在各神學領域奠定穩健基礎後，希望未來還能更具體而持續地落實於「本地化」與「處境」之中，深化方法論的研究。舉例來說，本書非常遺憾的是，在原來的規劃中，曾包含有一篇〈台灣鄉土神學的研究方法論〉，但因作者極度繁忙而無以交稿，只好抱憾割捨。然而，我們身處台灣這塊母親大地上，衷心愛慕，也感觸良深，諸如原住民文化與信仰的結合、多元族群的對話與共融、新住民與移工的關懷、少子化與老人化社會趨勢……等，均是台灣本地獨特的處境，如何讓基督信仰與其神學反省落實於本地，我們期盼能有更多人的投身，在具體的生活脈絡中，系統化地整合方法論的運用，豎立典範，這或許是神學工作者下一步能持續努力並展望的目標。



導論部分

神學研究方法論

其意義與脈絡中的典範轉移

谷寒松、趙英珠¹

前言

學術界的研究，一般可分自然科學（natural science）、人文科學（soft science / humanities）及社會科學（social science）三大領域；每一領域都有其「理論」與「應用」兩部分。神學也有其理論、應用兩部分。本文整體性地鳥瞰神學研究的方法論：首先論神學是什麼；其次探討神學方法在學術界中的位置；進而談論神學方法的三個層次，探討其中的基本因素及特殊因素；接著指出近代神學方法論的變化；然後，由此進入神學思想歷史脈絡中的典範轉移；最後，提出神學方法的再反省。

一、神學是什麼？其範圍、其領域

（一）神學是什麼

神學（theology）一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos

¹ 本文作者：谷寒松神父，奧地利籍耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士；現任輔仁聖博敏神學院信理神學教授、神學著作編譯會主任。趙英珠女士，輔仁聖博敏神學院碩士畢，現任本院神學著作編譯會研究助理。

學問」。廣義而言，神學就是論述、研究、探討天主（上帝/神）與宇宙之間關係的學問。依據《韋伯大字典》（*Webster*）：神學是研究宗教教理，及與神明事物有關的學問。狹義而言，神學指研究某一特定宗教或宗派之特別教義（doctrine）、體系、發展的學問，如佛教、印度教、伊斯蘭教、猶太教及基督宗教等，對自身宗教教義、生活體驗及靈性修養的有系統的科學性研究。最狹義而言，神學只限於基督徒神學（Christian theology）領域中，依據聖經的啓示，它分為實證神學（positive theology）、理論神學（theoretical theology）、信理神學（dogmatic theology）、實踐神學（practical theology）、牧靈神學（pastoral theology）等不同範疇，每一範疇有其特殊的方法，及其整體性的「理論」與「實踐」基礎²。

（二）進一步申論神學的範疇、領域

本文採取上述最狹義的神學觀點，特指基督徒依據聖經的啓示所做的研究。更進階地說明，可以整理如下：

1. 義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布里主教安瑟莫（Anselm of Canterbury, 約 1033~1109）認為：神學是「信仰尋求理解」（*fides quaerens intellectum*）；
2. 德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格（Wolfhart Pannenberg, 1928~2014）在其作《科學理論與神學》（*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973）中指出：「神學是天主在耶穌基督內，啓示

² 輔仁神學著作編譯會，〈神學〉《神學辭典》（台北：光啓文化，2012），385號。

天主的科學」。

3. 瑞士改革宗神學家巴特 (Karl Barth, 1886~1968) 認為：「神學是一種啓示神學，啓示目標是在天主身上，天主因其全能的啓示，成爲神學之主體」。
4. 德籍耶穌會士拉內 (Karl Rahner, 1904~1984) 認為：「神學是信仰之科學，即將信仰上所接受及所掌握之神聖啓示，作有意識及有條理之說明與解釋」。
5. 德國天主教神學家拜納特 (Wolfgang Beinert, 1933~) 認為：「神學是就信仰上所遭遇之神聖啓示事實，作科學的、有條理、有系統的詳細說明，其目標在於盡量使該項啓示，就人類理性成爲可信」。
6. 加拿大神學家拉圖雷勒 (René Latourelle SJ, 1918~) 認為：「神學是救贖之科學」。
7. 綜上所述，南非改革宗教會 (Reformed Church) 的系統神學家海斯登 (Wentzel van Huyssteen, 1912~2014) 說明：「神學是一種思考方式，在這種思考方式中，我們使用模型公式，將隱喻性 (metaphor) 的宗教語言，轉化爲簡明清晰的理論觀念，因而設法把臨時性但很肯定的有關天主的知識，作一個暫時而清楚的說明」。因此，神學是「以啓示 (revelation) 及信仰 (faith) 爲出發點，以救恩史 (history of salvation) 中的天主聖三/三一上帝 (Trinity) 爲對象，用學術而有系統處理方法的學問」。

不過，人類思想迄今，各學科愈來愈趨於細緻的分工，每

一學科均有其日益精鍊之方法及程序；也因此，神學亦與其他學科發生碰撞、有所關聯。神學一方面面對理性、客觀真理及科學實用的難題，另一方面面對主觀的宗教經驗，負溝通的責任；因此，神學在其深奧中，永遠無法完全掌握其本身之奧秘。

神學一如所有科學，亦有「理論」及「應用」、「實用」之別。以下圖表，可使讀者對整體神學有一全盤的瞭解。

類別	基本問題	答覆方法	個別項目
實證	基督信仰根源為何?	研究聖經	聖經課程
	基督信仰宣揚何事?	綜合聖經主要內容	聖經神學
	基督信仰如何代代相傳?	研究基督信仰之傳統	教會史、信理史 教父學、傳教史
理論	基督信仰是否屬實?	對基督徒信仰之事實 作批判性、實在性的 說明	基本神學 神學中之學術理論
	如何瞭解說明基督 信仰之意義?	分析、推論、系統化	信理神學 倫理神學 禮儀神學 牧靈神學
應用 實踐	如何使基督信仰落實於 具體的教會及社會脈絡 中?	與世界對話 科際間之協調合作	教會社會思想 靈修學 禮儀
		理論與實踐之整合	宣道學、要理講授 牧靈輔導學 教會法 教會管理學 聖樂

二、神學方法是什麼：神學方法在學術界中的位置

（一）神學方法是什麼

方法（method）一詞，源自希臘文的「meta：後、上、依據、按照」及「hodos：道、路」；依據字面意義，即「行事之道，作法，程序，過程」，尤其是一種循規的、有序的、確定的教導、研究等程序或方式。神學方法應用在神學的層面上，就是指神學研究時所使用的方法³。

（二）神學方法簡史

第一世紀沒有明顯的方法論。在舊約聖經的光照下，初期教會的作者主要是應用寓意/寓言（allegory）及默示（apocalyptic）意象，說明耶穌基督的信仰奧蹟⁴。

後來的幾個世紀中，教會的思想家逐漸感到在信仰教義與神學方面，需要有系統的方法論反省。其理由有三：

1. 受希臘哲學、特別是柏拉圖主義（Platonism）的思考方法所影響；同時也有辨別信仰之真偽的基本準則的需要。
2. 面對亞略主義（Arianism）、諾斯底主義（Gnosticism）、蒙丹派/蒙丹主義（Montanism）、一性論（monophysitism）、奈斯多略主義（Nestorianism）、白拉奇主義（Pelagianism）等，在不同時代中產生異端時，東西方教會的思想家（教父）逐

³ 輔仁神學著作編譯會，〈神學方法〉《神學辭典》387號。

⁴ 谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓文化，2008），3~18頁。

⁵ 如：亞歷山大神學家暨護教者克雷孟（Clemens of Alexandria, 約

漸認為需要較具系統的神學術語，作為最初的神學綜合及保護教會傳統信仰的工作。

3. 拉丁教父熱羅尼莫(Hieronymus / Sophronius Eusebius, 約 347~420) 發展聖經研究的方法，使聖經權威對拉丁讀者有了效力⁶。

此後，教父時代晚期到中古世紀早期（約第六到十世紀），神學方法主要在於收集、傳播前幾個世紀的神學思想成果。

中世紀的神學方法，加入了新的因素：首先是致力於以問答方式，用理性解釋信仰所需的內在理由，如安瑟莫所強調的名言：「信仰尋求理解」。其次是思想界採納了亞里斯多德（Aristoteles, 384~322 BCE）哲學，並與義大利神學家、道明會士多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225~1274）偉大的神學系統作綜合⁷。最後，方濟會思想家更將柏拉圖（Platon, 約 427~347 BCE）與奧古斯丁的神秘思想（mysticism）作結合。這是士林學派（scholasticism，又譯經院學派）的神學方法；它有一共同的方法論因素，即以神學陳述（命題）為前導，以聖經與傳承支持及證明已確立的思辨命題。這種方法在天主教神學圈內逐漸盛行，直到梵二大公會議前夕。

140~217）、奧力振（Origenes, 182/5~251）、西波主教奧古斯丁（Augustinus of Hippo, 354~430）、米蘭主教盎博羅修（Ambrosius, 約 339~397）等。

⁶ 參：劉錦昌，〈教父神學與靈修專題〉《心靈饗宴》第3集（新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2010）。

⁷ 參：多瑪斯著，周克勤等譯，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》（台南：碧岳學社，2008）。

十六世紀的宗教改革（Reformation），徹底改變了士林學派的方法，重新發現聖經是神學方法論的中心要素⁸。因此教會訓導權（Magisterium of the church）與傳統不再是特別重要的權威。

十七世紀的天主教神學家，如：西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯（Francisco de Suárez, 1548~1619），及西班牙神學家、道明會會士、天主教主教卡諾（Melchior Cano / Canus, 1509~1560）等人，對於宗教改革的反應，部分由於自己內在的靈感，明確地發展出神學方法論，並提出神學分科體系。

十八、十九世紀，逐漸肯定「人之主體」的重要性（理性、自由、平等，但也被剝奪），又發現人類在歷史進程中的發展與進化，使得過去士林神學的傳統方法與其固定、靜態的步驟開始動搖。像人類知識的相對性、主體性（包括神學家）與先決條件、人文科學的社會條件、日益細緻多元的解釋學等問題，使神學方法逐漸向多元論（pluralism）開放。

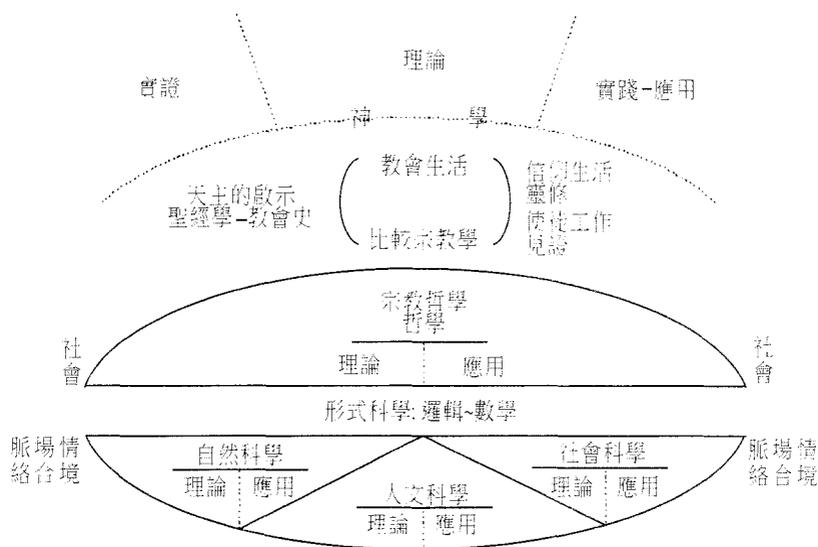
到了廿世紀，神學方法有了創造性的擴展。所謂的先驗/超驗神學（transcendental theology），起於神學工作者主體內在的先驗/超驗條件（apriori condition）；歷史批判法將歷史視為神學工作的基本角度；於是解放神學（theology of liberation）提倡另一種方法論的要素，即植根於第三世界國家、受壓迫的弱勢百姓的實際社會、政治環境。至今，世界各地的處境神學（contextual theology），強調文化思想典範（paradigm）及神學方法上思想模式

⁸ 潘能伯格著，李秋零譯，《近代德國新教神學問題史：從施萊爾馬赫到巴特和蒂利希》（香港：道風書社，2010）。

「thought pattern」的重要性；甚至，女性神學「feminist theology」也提出可以修改及補充由男性所發揮的神學方法。

三、神學方法的三領域：實證歷史、思辨系統與實踐應用

為清晰表示神學方法的細緻與多元，以圖表來描繪學術界的全貌，及其神學方法的性質，會更明顯。



神學的三大領域（實證歷史、思辨系統與實踐應用），反映了神學方法的三個層次：即各特殊學問的各種特殊方法、方法論體系，以及把學術有條理地推廣到實際行動上。⁹。分述如下：

⁹ 拉徒萊著，王秀谷譯，《神學：得救的學問》（台中：光啓，1974），

（一）實證歷史神學界的方法

首先，實證神學(positive theology)的方法，包括文本批判(textual criticism)、文學批判(literary criticism)、類型批判(form criticism)、源流批判(source criticism)、編輯批判(redaction criticism)等。

其次，歷史神學的方法，包括考古學(archaeology)、聖經與教會史(history of the church)、信理史(history of dogma)、神學史(history of theology)等。

（二）思辨系統神學界的方法

首先，解釋學/詮釋學(hermeneutics)的方法，傾向於系統化地探索文獻內容，如：德國哲學家高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)嘗試以所謂的「視野的融合」(melting of horizons)及「解釋的循環」(hermeneutical circle)，來了解所研究的材料，好使過去的文獻開始對現在的聽眾說話。

其次，神學學說的思辨(speculation)構成法，包括下面兩種相互支持的方向：

1. 發現的方向：是有創造性、有彈性的，由聖經、教會、個人經驗的豐富內容中，產生隱喻(metaphor)、想像(imagination)與敘述(narrative)。簡言之，基督徒心靈因信仰的光照，尋求對這些潛在觀念更連貫的理解；然後，因為是從隱喻、想像與敘述的豐富材料中抽出精華觀念，其性質有了某程度的抽象化，概念(concept)及範疇(category)因而產

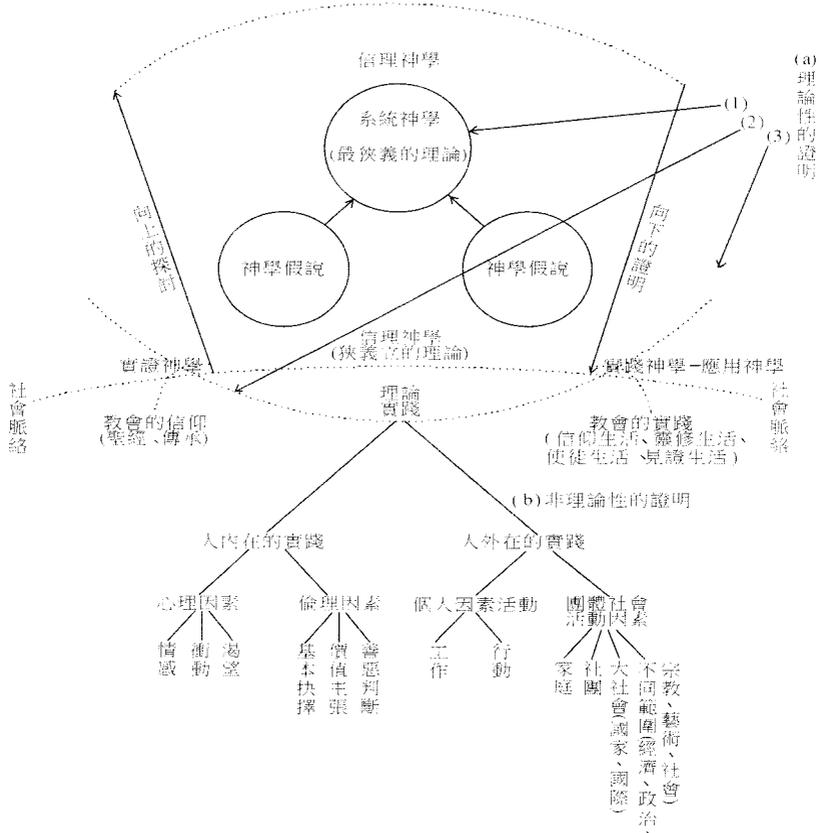
生。而賴此等概念的協助，假設（hypothesis）才可成立。假設是思辨的心靈走向更圓滿、更廣博的理解途中，暫時性的概念結構；若信仰探索之心靈活動創出更多這類假設，那就極可能會繼續構成一個神學學說（theological theory）。神學學說是以概念與假設的方式，建構起系統化、連貫性概念的總體。以多瑪斯·阿奎那的型質論（hylomorphism）為例，他便是取自亞里斯多德的形上學（metaphysics）；再以基督徒人學（Christian anthropology）為例，它便是以關係（relation）、結構（structure）與過程（process）三範疇解釋人之意義的學說。任何學說都需要證明，證明的方向即嘗試答覆此一需要。

2. 證明的方向：它包含理論性的與非理論性的證明。

- ◇ 理論性的證明有三方面：第一，證明學說本身的結構因素中，內在的一貫性。亦即：一個範疇或概念要跟其他的範疇或概念一致；一個特殊問題的假設必須與其他相關假設一致；整個學說不論用靜態或動態概念應當全屬同類；但若靜態及動態兩種神學語言都用，也該批判性地證明其應當。第二，證明學說與啓示（revelation）、教會傳統（tradition）的道理相容不悖。具體而言，任何有關耶穌基督位格的學說，必須符合普世基督徒團體的真實信仰：在統一的耶穌基督內，神人兩個世界已合而為一，沒有混淆、改變、分裂或分離。第三，肯定神學學說與相關俗化思想（secularity）的學說一致。具體而言，有關人內在結構的神學學說，應

與相關人類的科學（如：心理學、生物學等）的堅實有據的科學學說相合。

- ◇ 非理論性的證明，包括為具體的基督徒生活舉例說明。具體而言，假如一個神學學說對基督徒生活的有關問題，提出了更連貫的理解，為基督徒的實際見證激發了更深的意義，並在人與人之間促成更多的交流，那麼可說，這個神學學說在基督徒實踐中得了事實上的證明。



（三）實踐應用神學界的方法

這些方法乃源於三個不同學界之因素獨特結合而成：a) 實證歷史神學；b) 思辨系統神學；及 c) 人類學與社會學。如人類社會學提供心理學、社會學與政治學的經驗批判法；其次是實用教學、管理與社會交往法。結果是一種最初獨立應用之諸多方法的混合。這種方法論上的結合，可通過批判性的方法論證明其正當無誤。

批判性的方法論顯示出神學中有眾多方法，許多特殊神學部門的特殊方法其範圍之廣，非個別神學家有限的能力所能勝任。因此，假如神學要完成其在今日世界學術團體中獨特而不可或缺的工作，跨科際合作及共融性的實踐（communicative praxis）日益迫切需要。

四、神學方法近代的變化

人類思想不斷演變，在神學方法上自然也有新變化¹⁰，如：

（一）從教派神學到合一神學

基督宗教自十六世紀分裂以來，基督新教神學傾向於重視聖經、個人靈修及入世的牧靈工作；天主教神學則承襲士林神學的傳統，以教會訓導權所定斷的信理為重，維護聖統，稱教會為「圓滿的社會」、「救恩的堡壘」。

¹⁰ 參：谷寒松，〈信理神學方法的再反省〉《神學論集》73期（1987），389~405頁。

邁入廿一世紀以來，合一運動興起，逐漸發展出以聖經為基礎的「合一神學」。同時，基督徒也意識到與其他宗教交談、合作的重要性，有日益踏上溝通合作之途的趨勢。毫無疑問，基督宗教間的「合一神學」¹¹將帶來神學方法的新問題與解答，且基督徒與非基督徒的溝通，也必然帶來神學方法上的改變，如：佛教禪定、頓悟的修持，與默觀靈修生活之異同；非洲民間宗教著重團體共融中，體驗生命的活力，也影響到神學方法注意團體中的共同體驗。

（二）從歐洲神學到普世神學

教會歷史可分四大階段：由耶路撒冷到巴肋斯坦；由巴肋斯坦到希臘羅馬文化世界；由希臘羅馬文化世界到中北歐；由中北歐到普世。大體而言，傳統神學是在歐洲思想體系中發展出來的，神學方法帶有歐洲文化的特色；而今教會既已發展到普世，其他思想文化的特點勢必也影響神學方法論¹²，進而帶動普世性（universality）與本地化（inculturation，又譯本位化）的整合。

1. 研究普世性神學必須把握三原則

首先，研究聖經與教會內各種文獻，需提出符合聖經及訓

¹¹ 此處為狹義，只包括一切基督徒以聖經為信仰準則溝通融合而有的神學。廣義的「合一神學」還指基督徒與非基督宗教信徒交談而產生的思想。

¹² 參：Walbert Bülmann, *The Coming of the Third Church* (New York: Orbis Books, 1978)；林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》（香港：道風書社，2008）。

導權所肯定的信仰內容。其次，是採用推論法追根究柢，逐步推向比較系統化、連貫性的論釋，以說明實證神學所定斷的信理（defined dogma）內容。最後，是將所認定的信仰內容，真正落實在現代社會中。

2. 「仿效」及「適應」兩個階段

基督信仰傳到某一地區，必經「仿效」及「適應」兩個階段。適應即本地化，是地方教會逐漸成熟的象徵。本地化乃以本地的思想與文化，去具體配合普世性神學的三原則。

3. 從「單型」（uniform）神學到「多型」（multiform）神學

歐洲傳統士林神學，較為偏向學術性的、思考性的、靜態的單型神學；今日許多其他文化則要求比較生活性的、實踐性的、動態的、本地化的、場合化的（contextualized）、時間性的神學。如：梵二以來，特別強調救恩的奧秘（mystery of salvation）；拉丁美洲則大談解放的奧秘（mystery of liberation）；亞洲教會可能發展貧窮生活、宗教體驗中的啓發奧秘（mystery of revelation）；非洲基督徒則或將展現降生的奧秘（mystery of incarnation）¹³等。

4. 從農業社會神學，到工業社會神學，再到資訊社會神學

農業社會（或稱第一波）的宇宙觀是圓周性的、靜態的，隨

¹³ 參：房志榮，〈「第三世界神學」初學邁步〉《神學論集》30期（1976冬），563~582頁；谷寒松，〈兩次神學會議的報告〉《神學論集》40期（1979秋），203~229頁；張春申，〈中國教會的本位神學〉《神學論集》42期（1979冬），405~456頁。

著天地循環，人們生活周而復始、守舊而平靜，注重大自然的生命，有陰陽的觀念，比較喜歡演繹法（deductive）的思考。工業社會（或稱第二波）較重直線性的、動態的發展，講求歷史過程、進化、分析，意識到尚未完成的一面，比較喜歡歸納法（inductive）的思考。今日資訊社會（或稱第三波）展現出多元（pluralistic）的人生觀與生活方式，自然也使神學進入多元的時代。總之，隨著時代的轉變，都會影響到神學的方法。

然而，在方法上必須注意到兩個問題：「信仰的統一」與「多元性神學」之間彼此的交談。換言之，我們需保持基督信仰的正確內涵，同時在各種不同型態的神學之間推動彼此的融通。

5. 交談（dialogue）與共融（communion）

首先，我們應與多元的社會交談，即全心關注、全力參與多元的社會生活，從事實在的場合神學，進而提出完全符合福音精神的主張，以引導社會邁向基督的福音精神。

其次，也要促進基督徒之間的彼此交談。基督徒的分裂有其特殊的神學意義。不同的基督徒團體，在一個信仰的基礎上，發展出多元化的思想。今日從事神學工作應加強彼此的認識，以同等地位明智、友善、耐心地進行溝通，達成基督徒的合一。

最後，我們也應與其他宗教交談（interreligious dialogue）。人類各民族同出一源，也有同一的歸宿，即萬有之主；祂的照顧、救援，普及萬民。換言之，天主在不同宗教中，推動祂合一圓滿的天國（kingdom of God）的來臨。雖然每一宗教拘於有限的時空，神學工作者應以尊敬、謙卑之心，主動積極地和其他宗教

界交談，去體驗及了解在他們信仰中工作的天主的真正面目。

6. 人的存在，神的答覆

此外，今日走向普世化的神學發展，很看重從人的存在與體驗中，去找尋神的答覆。換言之，我們需從個人、團體、社會等具體生活的種種問題與體驗中，找出人類生命的終極關懷（ultimate concern），進而得到信仰上的圓滿答案。這是德國信義宗神學家田立克（Paul Johannes Tillich, 1886~1965）所強調的：問題與答覆之間的關係相關法（method of correlation）。

其次，人藉著內在動力，不斷超越自己，追求絕對的奧秘。內在於人的天主，藉著祂在人內所推動的自我通傳與愛的召喚，使我們內在潛伏的動力達到圓滿境界。這是拉內的信仰的先驗/超驗法（transcendental method）之特色。作為一名神學工作者，一方面要在整個信仰團體記憶的穩固基礎上，求取自我了解；另一方面也要關注人類未來的發展。畢竟天主是過去的，也是現在的、未來的天主。

第三，從靈修（spirituality）的幅度看，神學工作者在探索「天地人合一」（heaven-earth-man unity）的生命議題時，必須注意這位自我通傳的天主如何在人內心深處推動與工作，怎樣接近、指導、培養、鍛鍊、提升、責備、安慰、鼓勵、光照及吸引人。

最後，神學工作者也要理論與實踐（theory and praxis）並重。傳統神學注重「理論」的層面，有時不夠強調「實踐」的一面；近代不少神學家主張實踐在先，理論其次；教會當局則抱持理論、實踐並重的觀念；理論中有實踐，實踐中有理論。

五、神學思想典範轉移：從實體形上學到關係形上學

（一）今日人類的思想特色

生活在經濟、政治、社會、文化、宗教多元化的世界中，面對人類思想變遷的過程，常會面臨著一體兩面的張力，如：

1. 一方面強調全球化（globalization）的特色；另一方面也求本地化（localization）的思維與主張。
2. 一方面崇尚科技的進步；另一方面也強調守舊、歸根、保持鄉土手創的文化與工業。
3. 一方面肯定人性各方面的尊嚴與平等，致力於宗教間的交談、合作與共融；另一方堅持肯定自己的信仰及保守自己的思想體系。
4. 一方面強調科學實證為一切之上的科學主義（scientism）；另一方面否認一切教條主義（dogmatism）的思維。
5. 一方面強調人類之間應彼此合作共融的天下一家理念；另一方面強調個體為絕對中心的個人主義（individualism）思想。
6. 一方面在客觀的思想強調人類必須以寬容的心態，破除在政治、經濟、文化、民族、宗教上保守、狹窄的思想，竭力擺脫極端主義、獨斷主義、霸權主義，以實現全球性的和平共存、互助合作、平等發展；另一方面卻無法脫離宗教的獨斷主義（unilateralism）的困境。
7. 一方面強調理性邏輯、批判與思維能力的重要性；另一方面卻強調信仰是非理性的恩寵，以及對神與真理的回歸。
8. 在宇宙生態的反省上，一方面肯定宇宙生命的尊嚴及整體

走向淨化的圓滿思想；另一方面採創造論（creationism）的基要主義（fundamentalism），強調各種形態的生命和世界，都是由天主從無到有創造出來的，而人類是創造的高峰。

（二）從實體形上學到關係形上學的典範轉移¹⁴

過去的學術界，尤其是在士林神哲學的思想體系中，以實體（substance）為基本的思想範疇，顯得較為靜態，面臨一些困難，無法恰當地表達今日動態、豐富多元化的實在界（reality）。因此，一些學者從不同的學術領域，建議以關係（relation）為基本範疇，來解釋今日學術界中的多元張力的實在界。

1. 一些概念及範疇的說明

實體（substance，或譯本體）一詞源自於拉丁文 *substantia*，包含 *sub*（之下）及 *stance*（站立）兩部分；因此，實體指作為存有各種特質的基礎。在古代西方哲學歷史中，它被視為存有物（being）之主要、核心的內涵及定點，涵蓋自立體（*subsistence*）的一面，為附質（*accident*）的依靠。由於它被視為西方神哲學思想典範，因而建構起實體形上學（*metaphysics of substance*）的主要範疇。在基督信仰神學的歷史上，特別應用於耶穌基督與天主父的同一實體（*homoousios*）的辯論與研究中；日後亦在感恩聖事

¹⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University Press, 1970); Hans Küng, "Theology on the Way to a New Paradigm", in J. B. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Graz: Verlag Styria, 1985), pp.181~207, esp. p.207.

「Eucharist」中，用以表達餅酒的變化（餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌基督的體血）。大體而言，在此思想典範下，「關係」僅被視為附體（relation is an accident）；不過由此建構的關係形上學（metaphysics of relation），卻能和形體形上學相互補充。

所謂關係形上學，從神哲學的層面上反省，乃依據聖經「天主是愛」（若三 16；若壹四 8），及祂與我們之間愛的關係為基礎；不再以實體及附體為思考的基本範疇，而以「天人關係」的互動、共生、交往、相遇、相互寓居、互相滲透等的範疇，為主要的思辨進路。為此，「存有本身就是關係」（being as such is relation），關係不再為附體，而是實在界最深的事實。此種思想典範用以解釋人的內在整體性、象徵性，並為人的聖事性、社會性、末世性等幅度，提出補充實體形上學限度的新解釋。

2. 新發現不同領域中的與新思潮

所謂思想典範，是指某社會團體所共同接受的觀念、價值、行動方式及思想體系。此典範可運用於學術、社會、藝術及宗教各領域。美國哲學家、科學史學家庫恩（Thomas Kuhn, 1922~1996）特別研究人類科學史中的「典範轉移」（shift of paradigm）。他關注每一時代思潮之深層結構，形成那個時代的「標準科學」（normal science）；凡與此標準不合的新見解，經過一段時間的並存、融入，使其成為更整體、更多元的思想潮流，則會帶來思想典範的轉變。此種轉變，在任何學科、領域中均能找到；本文僅發揮哲學與神學領域方面思想典範的轉變。

(1) 哲學方法論的典範轉移

在哲學方法論的領域上，最奧妙的事件，就是東、西哲學的相遇。西方的哲學思維，原本較偏向物質原理的分析與探討；東方哲學的思維，則較偏向人際生命的圓融與心靈內在的沉思和修煉。西方哲學的推理與分析促使科技的發展，但也容易流於功利主義 (utilitarianism)；而東方哲學的人際圓融，則較易傾向鄉愿與對現實環境的妥協，且心靈內在的沉思和修煉也易造成個人的自我中心主義。因此，當西方理性哲學的推理與分析，遇上了東方哲學的直觀智慧，便形成了有趣的對比。

• 實體論 (substantialism / ontology) 上的典範轉移

實體論 (ontology) 一詞源自於希臘文的 eimi / on (存有、存在) 及 logos (言、言語)，意指研究普遍存有物的本質、特徵和秩序發展的學問。它原是形上學 (metaphysics) 的一支，因為探討萬物之為萬物的根本原因，被稱為普遍形上學 (general metaphysics)。至於特殊形上學 (special metaphysics)，即指宇宙論 (cosmology)、天主論 (doctrine of God) 及心理學 (Psychology)。

實體論雖探索宇宙萬物之為萬物，但不同於自然科學就特定事物提出其原因或解釋，而是為所有事物提出一個普遍性、整體性的解釋。作為西方哲學的特色，它追求普遍事物有效性的理性活動；但當它與東方哲學的「心性」、「仁」相遇時，則發展出關係形上學。

• 意識哲學 (Philosophy of consciousness) 上的典範轉移

意識哲學的興起，最主要的原因即為對抗哲學史上的懷疑

主義 (skepticism)。它由德國哲學家、社會學家哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929~) 的《溝通行動理論》(*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981) 一書所提出。書中, 哈伯瑪斯將認識論的主體性哲學, 稱之為「意識哲學」, 因為主體性哲學所關注的根本問題, 便是作為主體的人, 其意識與行為客體與世界的關係。因此, 哈伯瑪斯提出以「溝通行動」為基礎的主體性哲學。

• 語言哲學 (philosophy of language) 上的典範轉移

語言是思維的外殼與形式, 它表達人類思想, 是整個文明的基礎, 哲學的本質只能在語言中尋找; 因此, 語言哲學成了近代哲學思潮的主流之一。代表人物即奧地利哲學家、數學家維根斯坦 (Ludwig Joseph Johann Wittgenstein, 1889~1951), 他特別發揮語言在個人、團體及人類生活中的角色與意義, 建立分析哲學 (analytical philosophy) 及語言哲學 (philosophy of language)。維根斯坦早期對宗教採取批判的態度, 晚期則認為宗教語言有其特殊意義, 為尋求知識不可懷疑的基礎, 要求神學的確切語言, 引起近代神學的反省。

• 東方哲學 (Eastern Philosophy) 的典範轉移

東方哲學, 普遍是藉由人的智慧, 去探討宇宙間萬事萬物的最高原理之學問; 它注重整體, 不喜歡像西方的分析哲學家那樣, 將事物分割成好幾個部分。然而, 事實上西方哲學也包含了許多東方哲學色彩。譬如, 柏拉圖特別強調「平衡」與「和諧」的重要性, 恰好反映了東方哲學所重視的。此外, 東方哲學也很重視通過實踐行為, 以實現道德理想人格。

不過百餘年來，東方哲學受到西方哲學影響，現今無論是中國哲學、日本哲學、印度哲學等，均可劃分形上學、宇宙論、理則學、宗教哲學、社會哲學、政治哲學和文化哲學等領域。

(2) 神學領域上的典範轉移：從實體到關係、結構、過程¹⁵

以天主聖三的奧蹟為例，神學上為解釋它，長久以來都極具挑戰。過去在西方，為避免產生三個天主的看法，把天主的三位視為三個個別的、完全獨立的實體和主體。但這方面的討論，多年來爭論不休，即連拉內也感到這是個極度棘手的難題。另外，巴特、瑞士天主教神學家孔漢思（Hans Küng, 1928~）及巴耳塔撒爾（Hans Urs von Balthasar, 1905~1988）等，也都嘗試以不同方

¹⁵ 參：Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (New York: Herder, 1968); Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984); Hans Urs von Balthasar, *Love Alone: The Way of Revelation* (London: Burns and Oates, 1968); Wolfhart Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God", *Dialog* 26 (1987), pp.250~257, esp. 254~256; Gisbert Greshake, *Der Dreieine Gott: Eine Trinitarische Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre: Bedeutung und Grenzen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Matthias J. Fritsch und Knut Wenzel, "Das Verhältnis von Leib und Seele: Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen", *Orientierung* 66, Nr.17 (15 September 2002), pp.181~187; Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos · Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen. Zukunft* (Mainz: Paulusgesellschaft, 2001); Wolfgang Pauly, "Zwischen Mythos und Moderne: Das theologische Anliegen Gotthold Hasenhüttls", *Orientierung* 69, Nr.8 (30 April 2005), pp.91~94.

式肯定此基本洞見，即：存有（Being）在三位一體天主的絕對奧秘層面上，是關係，一個三重的關係，因此，存有就其本身而論就是關係（relation）；類比而言，存有物（being）就其本身而論，就是眾多不同的關係（relations）。

這代表了由實體典範到關係典範的重大轉移。這個轉移，並不否認實體形上學的有效性，卻提供更能滿足人心、更具補足性的形上學；其中，關係不再只是偶然，而是基礎而基本的實在界。至此，當我們思考實在界本身或存有物本身（即形上學思維）時，神學方法的新焦點中，必須統合所有概念和思想的基本範疇。在這關係性的領域中，它使形上學思維更加豐富和廣闊，對哲學和神學都發生影響作用。

• 從實體到關係/關係性的轉移

為擴張關係性範疇到真實存有物的浩瀚宇宙中，我們把真實存有物的整體以五個向度的關係（關係性）領域來看；其功能是指出存有物的相互依存和團結一致。

- a) 超驗關係的向度：即天主聖三動態性地臨在於實在界，而受造的萬物皆為祂自我通傳的接受者。因此，從接受者的觀點看，這超驗關係是他/她/它真正的存有，也是所有受造存有最基礎和最根本的向度。
- b) 人類歷史關係的向度：這是全人類的脈絡。人類是相互依存的，存在是因為彼此相屬，這是人類地球村的向度。
- c) 心靈世界的向度：這是動態性地、持續不斷的循環：經驗、理解、判斷、決定和行動。它包含了文化和藝術創作向度、

倫理道德向度、心靈和宗教經驗的向度等。

d) 生物性關係的向度：包括所有有機生命的表現形式，與大自然（地球之母）的生態關係與循環——生生不息的向度。

e) 物質關係的向度：包括物質世界的一切，如金錢和財物。對多數人而言，這是人類生命中最重要、最實際和具體的向度。

這五個關係向度，以人的位格作為與其他存有溝通的媒介；而基督是人的位格的基礎。因此，從聖事的觀點解釋，耶穌基督是天主聖三的原始聖事：教會是救恩的基本聖事，其七件聖事便是聖三救恩性臨在的標記。在此，恩寵被稱為是「超性」的，因為一方是天主聖三，另一方是作為接受者的人類，故此，神聖實在界凌駕於人類的實在界。若以關係形上學來看，它提供了「天主的自我通傳」的效果。然而，聖三也同時邀請我們，以完全而慷慨之情回應祂的愛情；但當然地，人的自由與這動態核心息息相關，自我給予的自由，是選擇的自由、行動的自由，而人的自由也是天主自身自由的寓居之所。

總之，在中世紀神學方法的領域中，實體形上學典範到達高峰，處於主導地位，但也引發一些反動力量。中世紀的反對行動，大致可總結為三個思想潮流：唯名論、功能論和機械論。限於篇幅，本文不擬在此介紹這些思想潮流，而僅僅提出它們看出實體形上學只能表達出神學的靜態結構，包括存有物關係的幅度、人類生命和文化的價值體系，甚至是宗教信仰層面等，都因顯得靜態、有限而必須有所轉變。

六、神學方法再反省

無疑的，神學方法論是神學研究者深感頭痛的問題，要走向成熟的神學思維，學者不能不再面對這個問題。近代知識分子，時而嚴格地批評基督徒的信仰和神學；不難看出，科學愈昌明，愈要求人作哲學、神學上的反省。既然人類思想不斷演變，在神學方法上，自然也有了新的變化¹⁶。

（一）從傳統到近代的變化

神學歷史的過程，通常是先完成神學的系統理論，然後，再與其他科學接觸。中古世紀以來，神學在人類思想上曾扮演過極重要的角色。日後，因自然科學與理性主義抬頭，使其影響力大為減低。當時，自然科學與理性主義提出的各種見解，均無法容納於教會神學系統中，以致形成神學與科學的隔離。

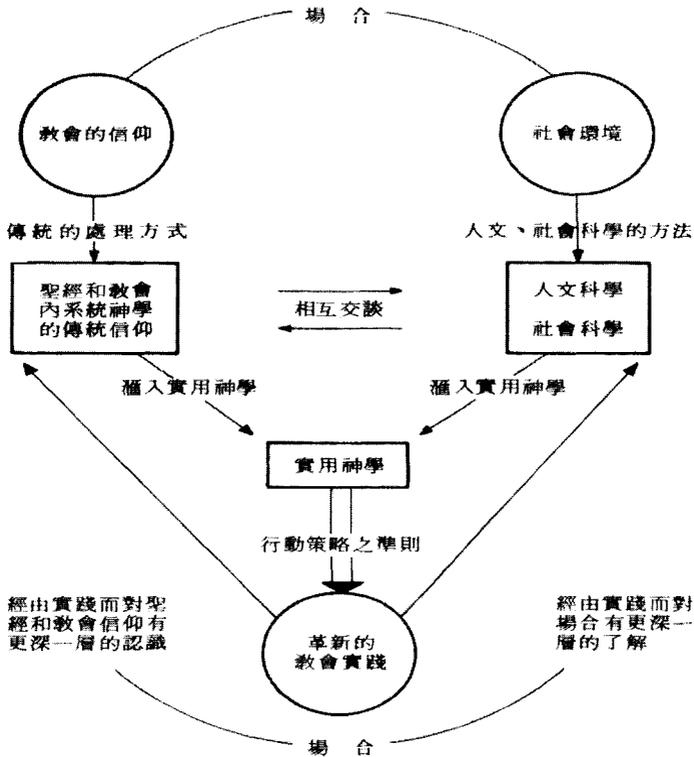
十六世紀自基督宗教分裂以來，基督教神學傾向於重視聖經、個人、入世；天主教神學則承襲士林哲學，以教會訓導權定斷的信理為重，維護聖統，稱教會為「圓滿的社會」、「救恩的堡壘」。廿世紀以降，合一運動興起，逐漸發展出以聖經為基礎的「合一神學」¹⁷；同時，基督徒也意識到與其他宗教交談的重要，因而日益踏上溝通合作的趨勢。神學方法雖經上述種

¹⁶ 參：台灣地區神學問題研究小組（TARGTI），台灣經濟發展與生活品質—實踐與反省研究報告總結（台南，1983），18~21 頁。

¹⁷ 此處為狹義，只包括一切基督徒以聖經為信仰準則，溝通、融合而有的神學。廣義的「合一」神學，還指基督徒與非基督宗教信徒交談而產生的思想。

種變化，有些神學家仍保持傳統的觀念與態度；也有些神學家對人文及社會科學，如：社會學、心理學、政治學……產生興趣，甚至注意到實踐的問題（參：下圖）¹⁸。

〔理論與實踐循環狀態圖〕



¹⁸ 參：房志榮，〈「第三世界的神學」初學邁步〉《神學論集》30期（1976冬），563-582頁。谷寒松，〈兩次神學會議的報告〉《神學論集》40期（1979秋），203-229頁。張春申，〈中國教會的本位化神學〉《神學論集》42期（1980春），405-456頁。

(二) 新的因素

加拿大神學家郎尼根 (Bernard J. Lonergan, SJ, 1904~1984) 的思想屬先驗神哲學學派 (transcendental theology)，特別研究「理性探求的本質」及「神學方法」。在其《洞察：人的悟性研究》¹⁹一書中，他研究人的意識、思想、理性動力時，清楚指出人內在動態構成的因素有四：經驗 (experience)、了解 (understanding)、判斷 (judgment)、決定 (decision)。這些因素在循環中，有著先後不可顛倒的關係，人在其螺旋形運作中成長²⁰。

日後，郎尼根在另一著作《神學方法》²¹中，將所分析的意識動態 (dynamism of consciousness) 運用到神學方法上，提出八項特殊作用。前四項按一般意識動態 (不論有無信仰) 順時鐘排出為：1) 資料研究 (research)：集中經驗；2) 解釋資料 (interpretation)：嘗試了解；3) 歷史 (history)：事實判斷；4) 辯證 (dialectics)：辨別決定。後四項則依據羅五 5 所說：「天主的愛藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」的信仰體驗，逆時鐘列出為：5) 基礎 (foundations)：說明宗教信仰的語言範疇；6) 教義

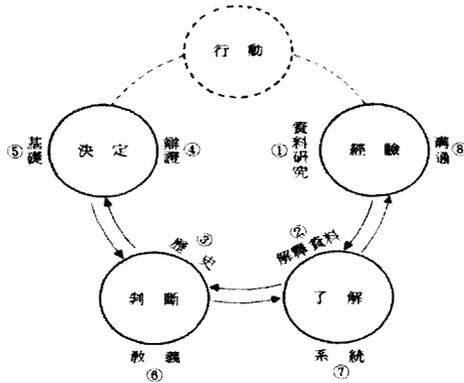
¹⁹ Bernard J. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (N.Y.: Philosophical Library, 1964).

²⁰ 就是意識動力內在、先驗的五因素秩序顛倒。如：初有經驗，尚無足夠的了解，即行判斷，甚至於行動；或沒有經驗即行判斷……。人人皆有類似的可悲可笑故事，無庸贅述。

²¹ Bernard J. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1971)。參：谷寒松，〈論信理神學的理論與實踐—神學方法的難題與可能的答覆〉《神學論集》26期 (1976春)，485~517頁，尤 497~498 頁。

(doctrine)：表達事實和價值判斷而出現的定斷信理、信經、教會訓導與傳承；7) 系統 (systematic)：經過推理鋪陳，對信理作系統化的學術性了解；8) 溝通 (communications)：神學與外在社會、國家、世界的交流。郎尼根的重點，是靜態的「內在意識」與動態的「外在行動」相連，我們再加一個「行動」的因素（如下圖）²²：

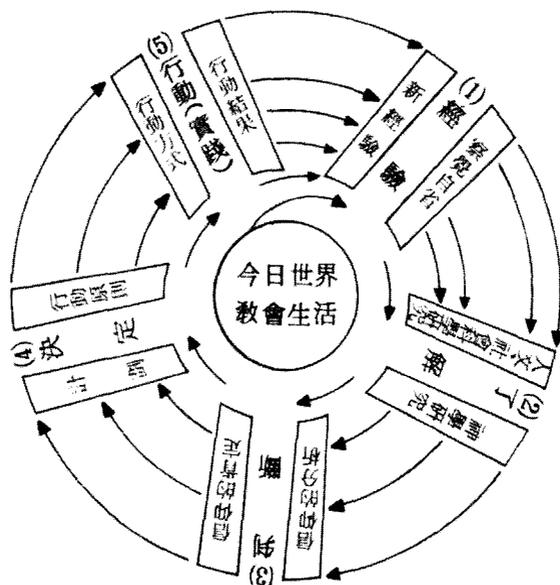
〔郎尼根之內在意識與外在行動圖〕



²² 郎尼根私塾弟子 Matthew L. Lamb 詳述今日基督宗教神學中，有關理論與實踐之關係有五思潮：(1)理論為主型：主張宗教與理論內在地相關；(2)實踐為主型：認為宗教與實踐內在地相關，而理論多多少少屬外在；(3)信愛為主型：堅持真正的基督宗教與理論，實踐僅外在地相關，是兩回事；(4)批判的理論關連型：強調基督宗教與種種理論、實踐間，有內在關連，但以理論為媒介；(5)批判的實踐關連型：尋求基督宗教與理論、實踐間，以實踐性媒介相連貫。可見問題的複雜與多元。參：Matthew L. Lamb, “The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies”, *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty-First Annual Convention*. Vol. 31 (Washington D.C., 1976)。

因郎尼根未特別思索「行動」的一面，仍停留在學術層面上，神學家不一定都接受他相當抽象的理論體系；但他指出「意識動力」的基本因素，實是一大貢獻，是今日較為整全且受歡迎的神學方法，同時能表達出神學方法中理論（了解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）內在的密切關係²³。

〔神學方法與動態世界相連圖〕



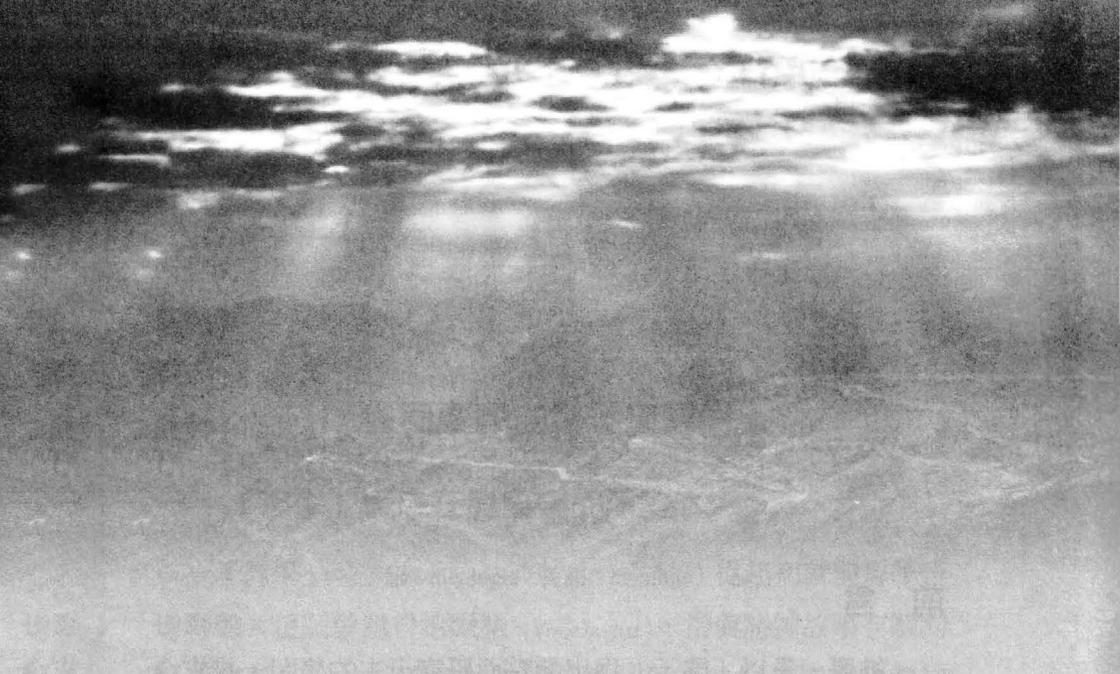
²³ 此圖令人想到，過去的神學方法常是從理論出發，再應用到基督化生活的實踐中，不易使神學思想有效地表現在基督徒生活上。今日有些神學家極力主張：神學當由默禱及踐行體驗生活的天主為起點，然後再反省、理解行動中的教會奧蹟與福音。教會並聲稱願與窮人一起默思、聆聽、感恩、實行天主的話語，因為生活的天主特別眷顧窮人。這是此類神學在方法上的特點。

結 論

神學方法，具有各種多元的典範；神學工作者應學習在神學方法上彼此尊重、溝通、了解。未來，神學體系不論從理論走向實踐，或由實踐走向理論，都應回答人類社會具體生活中所發生的問題，通過教會實踐信仰生活、靈修生活、使徒工作，並見證生活是否與現實世界脫節，是否對基督徒團體、地方教會、普世教會有所革新，才是最重要的。本文針對神學方法的反省，表達了筆者多年來在台灣地方教會中，對教會的奧蹟及使命所作的新反省，以及設法將基督徒神學和活生生的台灣現實，更密切地交融在一起。

參考書目

- Bühlmann, Walbert. *The Coming of the Third Church*, New York: Orbis Books, 1978.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University Press, 1970.
- Küng, Hans. "Theology on the Way to a New Paradigm", in J. B. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Graz: Verlag Styria, 1985), pp.181~207
- Lamb, Matthew L. "The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies", *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty-First Annual Convention*. vol. 31, Washington D.C., 1976.
- 拉徒萊著，王秀谷譯。《神學：得救的學問》。台中：光啓，1974。
- 林鴻信。《誰啓蒙誰：論啓蒙》。香港：道風書社，2008。
- 輔仁神學著作編譯會。《神學辭典》。台北：光啓文化，2012。



第壹部分

各領域神學的研究方法論

第一章

神學與方法

從歷史脈絡的簡要反省

胡淑琴¹

前 言

神學，是以「啓示」為出發點而研究天主的學問，尋求合乎學術的方法來鑽研信仰的對象²。對「神學方法」(theological method)的關注，近數十年來在神學界中相當受重視；然而，「神學方法」不只是神學工作者個人的理性運作，更是在具體的教會生活中，在特定的歷史背景、語言與文化脈絡中，他對「神學」的概念、對「啓示」的理解、個人生命歷程、與天主來往的經驗、神學立場的選擇，以及他所處的時代中教會對自我身分和使命的理解等，這些都會影響到神學工作者的出發點、採用的方法、思考的過程及呈現的方式。

¹ 本文作者：胡淑琴修女，耶穌孝女會會士。輔仁大學宗教學博士，輔仁聖博敏神學院神學碩士。現任教於聖博敏神學院，教授基本神學、哲神學相關問題、神學方法論、牧靈諮商等相關課程。

² 參：René Latourelle, S.J. tr. by Mary Dominic, *Theology: Science of Salvation*, N.Y.: Alba House, 1969. 本書由王秀谷等譯，《神學：得救的學問》(台北：光啓文化，1995四版二刷)，23頁。

本文不擬介紹個別神學家所使用的方法，而試從歷史脈絡來說明「神學」與「啓示」概念的演變，前者著重於探討「神學」與「哲學」的關係，後者則說明「神學」與「啓示」的聯繫；進而至梵二大公會議之後脈絡神學（contextual theologies）的發展與不同的模式，最後提出簡要反省與開放的結語。

一、「神學」概念在歷史中的演變

「神學」（拉丁語：theologia；英語：theology）從起初就與哲學密切聯繫。這詞彙源自希臘語（τηεολογια），指與諸神故事有關的唱頌和講述。柏拉圖認為神學是從公民行為的角度來詮釋神話；亞里斯多德認為神學是研究至高存有的學問，神學應用的範圍遂從神話學轉到形上學；司多葛學派視之為對公民義務的教導，故神學也包括倫理學的領域。第二世紀，基督徒護教學者採用「神學」這詞彙，來區別他們的著作與外邦作者撰述的諸神故事。直到第六世紀，「神學」才專門指涉與神及人有關，或人對於神聖他者的經驗³。

基督信仰在歐洲的第一個千年，從宗徒們進到希臘羅馬地區傳福音開始，貫穿整個教父時期，是基督信仰與希臘哲學碰撞與融合的時期。當時的古希臘哲學主要是柏拉圖主義與新柏拉圖主義⁴，倫理方面則是司多葛學派，亞里斯多德的哲學卻因

³ *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, s.v. "European Theology", by Heinrich Dumont.

⁴ 柏拉圖於主前 387 年在雅典創辦第一座西方高級學府（Academy），

受到政治因素的牽連而未留在歐洲⁵。

早期的護教教父，大多是針對猶太教和希臘羅馬文化提出辯護，往往以基督信仰優於兩者來捍衛基督徒生活與傳播信仰的權利，應用希臘哲學尚屬權宜之計。其實護教學者對希臘哲學已有不同的態度，有的學者反應出下層群眾對掌握知識與哲學的統治者不滿的情緒，傾向排斥理性思辨，直接訴諸信仰來進行辯護和駁斥；同時有更多的護教學者採理性態度的態度，以健全的常識和邏輯推理來證明基督徒是好公民，或援引希臘哲學來解釋聖經教義⁶。到了聖奧斯定 (Augustinus, 354~430) 時代，「哲學」這概念在西羅馬帝國後期已成為「幸福生活指南」的代名詞，「神學」指以哲學化的方式來談論神。奧斯定在方法上不區分神學與哲學；基督宗教與古希臘哲學的分別在於「真正的哲學」與「現世的哲學」⁷。事實上，整個教父時代，神學的特徵

延續了九百多年，直到主曆 529 年才關閉。新柏拉圖主義的代表人物普羅丁 (Plotinus, ca. 204~270) 生於埃及，於 244 年之後一直在羅馬講授哲學，其弟子編輯其遺稿共六集，每集九篇論文，稱為《九章集》。

⁵ 主前 343 年，馬其頓國王腓力蒲二世邀請亞里斯多德擔任年僅 13 歲的王子亞歷山大的老師。七年後亞歷山大即位，亞氏於主前 335 年回到雅典建立呂克昂學園，人稱逍遙學派。亞歷山大帝於主前 323 年死後，雅典人反馬其頓的情緒激昂，殃及亞里斯多德，他遂離開，後來被迫來到愛琴海上的一個島嶼，次年病逝。見：趙敦華，《西方哲學簡史》（台北：五南，2007），90 頁。

⁶ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》（北京：商務印書館，1997），78~79 頁。

⁷ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，140~145 頁。

是熱忱地追尋真理，且深受新柏拉圖主義與司多葛主義的影響。

教父時期的神學家往往本身就是主教，擁有教會訓導的權柄，神學與教會訓導權之間的張力不大。中世紀的神學工作者大多是修會會士，與教會訓導權之間具有某種張力。在當時，柏拉圖與新柏拉圖主義已融入基督信仰，藉集大成的教父聖奧斯定而成爲神學正統與主流。亞里斯多德的哲學往東流入敘利亞和阿拉伯，直到十二世紀後期才從阿拉伯世界傳入西歐，經由阿拉伯和猶太學者而逐漸被翻譯成拉丁文。到了第十三世紀，亞氏著作在西歐所誕生的各大學中流行，學術機構成爲亞氏思想傳播的最佳場所，也保障了神學工作者某程度的自主權。

今日對神學的概念，轉爲對信仰的科學性反省；這可追溯到士林神學黃金時期應用亞氏對科學的概念，聖多瑪斯將信仰反省提升到前所未有的高峰，且達到理智與信仰的平衡。他當時面對的是一種全新的哲學體系，但他並未試圖與居正統地位的奧斯定主義相抗衡，而是藉溝通，把不同或反對的意見視爲不同角度或不同層次看待同一對象的結果，把對方以偏概全或局部的看法轉化爲自己思想的一部分。他把信仰之光所獲致的真理，以一種分析的、有條理的、一個主題接續一個主題的方式，與理性之不可辯駁的真理連在一起，加以系統化地安排而組成「大全」。他以這種方法來調和哲學真理與神學真理、亞里斯多德的實體論與柏拉圖的觀念論、唯名論與實在論、理性主義與意志主義、世俗的幸福與宗教隱修主義等。他不是以折衷主義把不同學說或觀點混合在一起，其調和的原則是肯定理智

德性能抵達簡單的信仰，唯有天主的恩寵才能達到最高的智慧，即「恩寵不摧毀自然，只是成全自然」⁸。

由於士林神學的培育是在修道院或學校進行，教學的方法需要提出恰當的問題、嚴謹地辨析詞義、正確地進行推理的能力。神學越來越依賴邏輯思維，成爲一門思辨性的、理論性的科學。同一時期，受到奧斯定傳統之新柏拉圖光照說的方濟學派，尤其是聖文德，則認爲耶穌基督才是天主奧秘知識的中介。雖然聖多瑪斯與聖文德的學說都相當平衡，兩學派後來的發展卻造成士林神學的對立。十三世紀的神學家對待亞氏哲學的態度，與早期教父們對待古希臘哲學的態度相似：有全盤接受的激進派、有完全反對的保守派；多瑪斯則相當平衡地以批判性的吸收方式而獲得教會的接納。過程中有不少波折，奧斯定主義的傳統保守派神學家曾加以抵制，直到 1311~1312 年第十五屆維也諾大公會議才獲得教會的確認，多瑪斯於 1323 年被列入聖品，其學說和後來的追隨者才正式取得天主教思想的權威⁹。

⁸ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，409~410 頁。

⁹ 教會對亞氏哲學從開始就傾向採取抵制的態度。多瑪斯活著的時候，受到各界的敬重。他於 1274 年過世，教會開始調查巴黎大學流行思考的錯誤。巴黎主教 Tempier 以他個人名義，於 1277 年 3 月 7 日頒布譴責 219 條命題的公開信，即所謂的「七七禁令」，多瑪斯學說也受到波及而被抵制。他的老師大雅博（Albertus Magnus, 1200~1280）曾親赴巴黎爲愛徒辯護，道明會也於 1278 年開大會採取措施，制止同會弟兄對多瑪斯的傷害。經過卅多年，直到 1311~1312 年的第十五屆維也諾大公會議，確定多瑪斯有關「靈魂是肉體的形式」教導的正統性。參：鄧辛疾（Heinrich Denzinger）

士林神學晚期，神學思想漸失創造力而流於形式。面對文藝復興運動與宗教改革的風起雲湧，天主教會忙於應付各方面的衝擊並召開特利騰大公會議（1545~1563）。大會之後的神學接續中古士林神學的發展，大多是聖多瑪斯的註釋，但趨勢已不再保持思想體系的統一，而是走向分門別類。十七、十八世紀，雖未淘汰士林神學的方法，修道院或神學院的教學已不再採用註解多瑪斯，而是神學課本，神學逐漸區分為不同科目，如聖經神學、信理或系統神學、倫理神學、護教學或基本神學、教會史和禮儀等¹⁰。

此時，為支持各地天主教學校對抗新教，產生一種與信理神學這科目相連的神學方法；神學反省的核心，是對教會訓導所欽訂的信理提供定義，在方法上開始強調實證、重視教義、擺脫辯論。程序是先清楚說明信理的主題，陳述不同意見，援引聖經、教父、大公會議訓導的權威，及神學論辯提出的佐證，提出解決困難的方式，及在靈修生活必然會有的成長。將這些面向再加上系統性和有組織的論述，逐漸形成神學百科或詳盡

編纂，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啓文化，2013），902 號；亦參 <http://www.newadvent.org/cathen/14698b.htm>。趙敦華認為「七七禁令」對中世紀思想發展有深遠影響，它抑制了亞里斯多德主義的發展、延緩了歐洲文藝復興運動的進程、破壞了哲學與神學的同盟、造成士林神學的分裂，也標誌著士林神學黃金時代的結束。1324 年，多瑪斯被列聖品之後的第二年，巴黎的新主教以維護多瑪斯為由而撤銷這禁令。參：趙敦華，《西方哲學簡史》，208 頁；《基督教哲學 1500 年》，455~456 頁。

¹⁰ 參：張春申，《神學簡史》（台北：光啓文化，1992），57~63 頁。

的神學手冊。這種神學方法的特徵，是把信仰資料和理性反省並列，以理性論證的方式為教會訓導所介入的教義辯護，聖經與聖傳成為支持教會訓導的文獻，教會訓導的權威高於聖經與聖傳所承載的啓示內容¹¹。此外，受到笛卡兒以來理性主義的影響，在德國的新教神學家盛行建構神學的大系統，天主教神學也受此影響。

十九世紀末到廿世紀初期的天主教會，不僅在政治方面逐漸失勢，在思想方面也受到理性主義、啓蒙運動、浪漫主義、唯物無神論對信仰的挑戰。某些在英、法、義等國家的神學工作者受到當時各種思潮的影響，試圖將教會的教義加以適應現代思潮，尤其是康德（1724~1804）與柏克森（1859~1941）的哲學思想，嘗試以理性方式詮釋聖經、視信理與禮儀為象徵性的真理、趨向俗化主義的神學運動。這在教會內被稱為「現代主義」（modernism）。官方教會的反應是再次嚴厲的抵制，且隨後的半個世紀，「現代主義」在天主教會內仍可被用來反對自由派或非士林神學的思想。梵二大公會議的召開，為反現代主義時代劃下句點。許多現代主義的神學家所推動的主張，或是被整合到梵二文獻中，或是在梵二所創造的新氣氛下較容易被接納¹²。

¹¹ 參：Ivan Dario Toro J. “Conocimiento y métodos, Teoría del conocimiento/conocimiento teológico”, *Theologica Xaveriana* 150 (2004), pp.327~328.

¹² 面對現代主義，教宗比約十世曾發表三次訓導文獻：1907年頒布《可悲傷的》法令，提出65條棄絕的學說。同年頒布《應牧放主羊》通諭，整體反對了現代主義的思想，視為異端的複合體。1910

因此，直到廿世紀中葉，天主教神學才進入全面的復興。

面對現代主義的挫敗，許多在梵二期間提出自我修正的傑出神學家，其早年都花很多時間在「返回源頭」(resourcement)上，探討基督信仰的淵源——有關聖經、教父學、靈修學、禮儀等研究。美籍天主教神學家特雷西(David Tracy, 1939~)在反省神學方法與當代思潮的同盟與張力時，觀察到某些法籍學者如Congar(1904-1995)、de Lubac(1896-1991)、Bouyer(1913-2004)與瑞士神學家巴爾大撒(Balthasar, 1905-1988)等人，專注於教父學、禮儀與聖經的研究；另一些人如吉爾松(Gilson, 1884-1978)則投入中世紀士林哲學全盛時期的探討；其他人如馬雷夏(J. Maréchal, 1878-1944)、拉內(Karl Rahner, 1904-1984)、朗尼根(B. G. Lonergan, 1904-1984)、史勒貝克斯(Schillebeeckx, 1914-2009)、鄭努(Chenu, 1895-1990)等人，則依循現代主義者之後的路線，嘗試以今日詞彙來表達士林學派的精髓，與當代思潮對話，並回應今天的問題。

回顧梵二之後 25 年的神學發展，特雷西發現，比較投入多瑪斯研究的學者，如拉內、朗尼根、史勒貝克斯等人，儘管他

年頒布《神聖主教們》，更要求所有的聖職人員宣發「反現代主義誓詞」。直到教宗本篤十五世(1914-1922)，教會官方才停止各種過分的做法，然而現代主義的陰影仍然存在，直到梵二大公會議才真正結束反現代主義的時期。參：張春申，《基督的啓示》(台北：光啓文化，2011 再版四刷)，50-54 頁；〈現代主義〉，《神學辭典》(台北：光啓文化，2012)，761-762 頁；*A New Dictionary of Christian Theology*, s.v. "Modernism" by G. Daly.

們彼此的思想不同或甚至可能對立，卻持續鼓舞著梵二後各種神學的發展，包括英美的經驗神學、歐洲的政治神學、拉美的解放神學、北美的女性神學等，其方法可被統稱為「神學的關聯法」(a method of correlation for theology)¹³。另一方面，某些研究中世紀聖文德思想的學者們，在梵二之後對於理性和制度方面持續開放和自我修正的腳步卻踩了煞車，認為神學關聯法未達到天主教思想與現代性思想的同盟，形成多元、卻威脅到合一，傾向著重於自我身分的肯定，這不意味著這些神學家不採用當代的哲學思想，只是這種聯結並非有系統的關聯¹⁴。

小 結

回顧「神學」概念在歷史中的演變，不僅其字源可追溯到希臘語，且整個歷史發展也與哲學密切聯繫。哲學在神學方面的應用，可提供詮釋、信證、思想建構和批判的功能¹⁵，是神學工作者反省的一種方法或思考的工具¹⁶。教宗若望保祿二世

¹³ 關於「神學的關聯法」，可參：Hans Küng & David Tracy ed., *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, tr. by Margaret Kohl. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., c1989.

¹⁴ 參：David Tracy, "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity", *Theological Studies* 50 (1989), pp.552~525.

¹⁵ 參：J. Deotis Roberts, *A Philosophical Introduction to Theology* (London: Trinity Press, 1991), pp.8~12.

¹⁶ 以猶太教的三位神學家為例，他們在不同時代，以不同哲學思考來重新詮釋其宗教信仰：斐羅 (Philo, 約 B.C.13~A.D.50) 採用「新柏拉圖主義」；Maimonides (1135~1204) 採用亞里斯多德的思想，

在《信仰與理性》通諭¹⁷中指出：

「哲學對神學的特殊貢獻，在於研究認識的結構及人際的溝通，特別是語言的各種形式與作用。……哲學幫助人更連貫地瞭解教會的傳統、教會訓導的陳述，以及神學大師們的意見，他們多次採用某種特定哲學傳統的觀念與思想形式來表達。……要徹底認識那些可能曾影響這觀念或詞彙的哲學體系，以達成正確而連貫的解釋。」（65號）

他甚至認為「沒有哲學的幫助，就無法說明神學的內容」（66號）。在「信證」方面，自教父時期直到近代，神學與哲學的關係都非常密切；十九世紀以來，哲學與神學逐漸分歧。神學需要借助哲學為對話的伙伴，進行自我批判、澄清和修正，並克服唯信主義（fideism）和唯理主義（rationalism）¹⁸。

然而，面對神學與哲學思潮的碰撞，或固守信仰的基本教義，或與不同思潮進行理性辯護或溝通，兩種態度間形成的張力一直伴隨著天主教會和神學在西方歷史中的發展，也給神學工作者和教會訓導權之間帶來張力。過於草率的融合有導致異

馬丁·布伯（Martin Buber, 1879~1965）採用存在主義。天主教的聖奧思定與聖文德採用柏拉圖和新柏拉圖的思想，多瑪斯則融合亞里斯多德的思潮，拉內也受到康德的超驗哲學、黑格爾的辯證哲學的影響。

¹⁷ 台北：天主教教務協進會，2000。

¹⁸ 參：國際神學委員會 2012 年頒布的《今日神學：發展、原則和準則》，72~73 號。http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_zh-t.pdf

端的危險¹⁹；透過批判、吸收與融合，則產生創新與豐富的神學思維。教父的黃金時期標誌著與柏拉圖和新柏拉圖主義的融合，士林神學全盛時期則溝通了奧斯定主義與亞里斯多德的哲學。梵二之後，延續著多瑪斯開放溝通的精神，藉著與生活處境相關聯的方法，神學在世界各地綻放具文化特色的脈絡神學（contextual theologies），同時也產生某程度在合一方面的張力。由於神學是以「啓示」為出發點，讓我們從歷史脈絡來理解「啓示」概念的演變。

二、「啓示」概念在歷史中的演變

天主聖三是基督徒信仰的對象，但這無限的神聖奧秘非有限受造者可直接探討，而僅能就天主在歷史中願意向人揭露和啓示的部分來思考。若以神學工作者為主體，做神學有兩個重要「時刻」，也可視為方法學的兩個重要原則，即「聆聽信仰」（*auditus fidei*）與「瞭解信仰」（*intellectus fidei*）。在此，「信仰」指「啓示的內容」。「根據第一原則，神學將啓示的內容納為己有，因為這些（內容）在聖傳、聖經及教會活的訓導中逐漸被闡明」；第二時刻則是「慎思審問來回應學問思想的特殊要求」²⁰。

¹⁹ 參：《今日神學：發展、原則和準則》，81號。

²⁰ 若望保祿二世著，《信仰與理性》，第65號引文中譯為「神學將啓示的內容納為己有，正如這些啓示在聖傳、聖經及教會活的訓導中的逐步發展一樣」。筆者參考英文與西班牙文版本，並非用「發展」（*desarrollado, developed*），而是「說明」（*explicitado*）或「闡明」（*expound*），遂斟酌重譯。

神學工作者懷著信德來聆聽「啓示的內容」。但對啓示概念的理解，在教會歷史中有其發展和演變；天主教德籍神學家貝內（Wolfgang Beinert, 1933~）將之分爲三個階段²¹：

1. **主顯模式**（epiphanic model）：植基於聖經並在早期教會中發展，深信天主在歷史中表達祂自己既是審判者，也是恩寵的施予者。所有的救恩事件被詮釋爲天主逐漸揭露祂自己的全部實現，其高峰在基督身上完成。從教父時期、正典的形成、最初幾屆的大公會議，直到特利騰大公會議，當使用「啓示」（*revelare*）或「默感」（*inspirare*）這些詞彙時，也用來指聖經詮釋。教父時代的著作雖充滿啓示的資料，但對於啓示的概念則未專門探討。
2. **教義—理論模式**（Doctrinal-theoretical model）：焦點在於啓示的內容，也就是「教義」或「信理」。啓示被理解爲天主有計畫行動的一種過程，且以卓越的方式通傳救恩真理，而且這些真理能夠清楚地以命題的方式表達出來，其內容具有一致性和完整性，而人的理性則要服從信仰的真理。
3. **溝通—理論模式**（Communicative-theoretical model）：經由神學家們的努力，梵二大公會議採用這模式，以描述性的聖經語言來說明「啓示」的本質，指出啓示乃天主在歷史中向人類的自我通傳，呈顯出天主之救贖和釋放的本質，接受啓示的人們則形成與神同在之接受和通傳救恩真理的團

²¹ *Handbook of Catholic Theology*, s.v. "Revelation", by Wolfgang Beinert；張春申，《基督的啓示》，27~37 頁。

體。啓示既然是一種溝通（communication），信德的服從仍屬必要，但是啓示必須禁得起理性的探問，理性是與天主溝通來往和瞭解啓示的重要條件。

如果我們把啓示概念的三個階段放在更寬廣的教會史來看，可以從更宏觀的角度來反省神學方法和面對今日的挑戰。拉內曾以神學觀點指出，教會有兩個重要的突破點，將教會史分成三大階段：首先是為期很短的猶太式基督宗教時期；經過第一次的突破而進入第二時期，即在一個特定的文化地區——奠基於希臘歐洲文化及其文明的教會時期；梵二大公會議開啓教會第二次的突破點，邁入向整個世界開放的第三個階段。這三個時期面對的基本情況都不同，顯示出基督宗教及其宣講之完全不同的本質和面貌²²。

（一）從猶太式基督宗教時期，轉化為外邦基督宗教

在猶太式基督宗教時期，宗徒們宣講福音的對象是生活在相同歷史情況中的猶太人，或是從各地來到耶路撒冷的虔誠猶太人（宗二 5）。面對外邦人，他們很自然地以對猶太人相同的態度來傳福音。拉內認為，基督信仰從猶太民族過渡轉化為外邦人的基督宗教，其突破點在於聖保祿宣稱要廢止外邦基督徒接受割損禮，且將這原則隸屬於他的福音之下，視之為天主的啓

²² 參：Karl Rahner, “Notes Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, *Theological Studies*, 40 (1979), 716-727. 本文由胡國楨譯，〈梵二基本神學思想的詮釋〉《神學論集》50期（1981冬），539-555頁。

示。從神學角度來看，拉內認為這並非普通、會自然發生的事；但這事件在教會歷史中，帶來一個徹底的新局面：基督宗教不再只是一個輸往國外給猶太僑民後裔的原裝猶太式基督宗教，而真正成爲一個在異教和異文化的土地上能生根發展的另一型態的基督宗教。這個「突破點」在教會史上只發生過這唯一的一次。梵二大公會議則是教會開始走向第二次轉化的過程：從歐洲型（包括北美）的基督宗教，逐漸發展成世界性的宗教。

反省教會的第一次轉化，重要的契機是耶路撒冷會議，而先前已有兩位重要的外邦人未受割禮就接受洗禮：厄提約丕雅的太監（宗八 26~40），與凱撒勒雅百夫長科爾乃略（宗十~十一）；尤其是後者，曾引起教會團體的爭議，伯多祿對此提出辯護，猶太基督徒才瞭解「原來天主也恩賜外邦人悔改，爲得生命」（宗十一 18）。面對教務在安提約基雅的蓬勃發展，以及保祿和巴爾納伯首次出外傳教的豐碩成果，猶太基督徒和已皈依猶太教受割禮的外邦人，對於新成員是否要接受割損禮的問題產生嚴重爭議。參與耶路撒冷會議的宗徒、長老和全教會，宣稱是「聖神和我們決定」（宗十五 28），內容出奇地簡單：「戒食祭邪神之物、血和窒死之物，並戒避奸淫；若你們戒絕了這一切，那就好了」（宗十五 29）。換言之，外邦人成爲基督徒，只需遵守三項基本規範：避免因吃祭物而受到偶像的沾染；吃的肉要以猶太人的方式來準備，即不可有血，因爲血代表生命，而生命屬於天主；避免不潔的性行爲。經過這隆重的會議，除了貞潔的規範，對於前兩項在食物方面的要求，保祿後來在傳教時也並未

嚴格遵守（參：格前八 4-13）。

在教會首次的轉化中，聖保祿的角色特別重要，因為他後來成為外邦人的宗徒，而他的生命經驗、強韌堅毅的性格、所寫的書信和後來為主殉道的見證，成為影響西方文化最重要的宗教人物之一。這位來自塔爾索的法利賽人掃祿，究竟是如何把猶太式的基督宗教轉化為外邦人的基督宗教？研究掃祿猶太背景的學者 B. Young 認為，皈依後的保祿仍非常珍惜自己的法利賽傳統，且以法利賽人的身分向猶太人宣講福音。他不僅自己遵守梅瑟法律，也勸勉皈依基督的猶太人要遵守法律。然而，面對外邦人時，他則有新的做法。拉比 Burton Visotzky 認為：

「保祿在其著作中，以他自己的『米德拉示』（midrash）書寫有關希伯來聖經和耶穌基督的故事，把它們轉變為一種新的『妥拉』。這種新的教導，的確有別於保祿所源出的猶太教法利賽傳統。後來有無數的外邦人加入基督徒團體，都可證實保祿原本鮮明的猶太背景已黯然失色，就像耶穌自己的猶太淵源也被淡化了一樣。……透過他對外邦人的宣講，保祿到了割損禮以外的教會，發展了一種全新的、以耶穌為其神學核心的宗教，不僅是為當時，而且持續到今日。²³」

²³ Dr. Burton Visotzky（美籍猶太人拉比、米德拉示的學者）為 B. H. Young, *Paul the Jewish Theologian: A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles* (Originally published in 1997 by Hendrickson Publishers, Baker Academic edition published 2011) 一書的序言。

「米德拉示」是猶太經師所採用的一種釋經方法，從希伯來聖經中選擇某些人事物，或法律、禮儀等，加以引申、註釋、描繪，使人獲得益處²⁴。事實上，猶太教對於聖經和法律的詮釋有悠久的歷史，不同意見通常是在公議會處理。主前一世紀的耶路撒冷出現兩大學派：Hillel 和 Shammai²⁵。前者對法律的詮釋較為寬容，著重於法律的精神和實際的生活；後者較為嚴格，強調法律條文和理想的生活。保祿師事的加瑪里耳（Rabban Gamaliel the Elder）是 Hillel the Elder 的孫子，在當時是公議會的領導人，可以確知保祿的詮釋概念應是受到 Hillel 學派的影響。

他意識到自己是「新約的僕役」：「這約並不是在於文字，而是在於神，因為文字叫人死，神卻叫人活」（格後三 6）。在基督信仰尚未制度化的神恩性時期，保祿奠基於猶太教的法利賽傳統，以他自己與復活主相遇的經驗為基本的參照點，在聖神內自由地用全新的方式來詮釋經典、法律和耶穌整個生命故事的救恩意義。他以自己的宗徒權威決定救恩啓示的核心，以耶穌基督為最重要的原則：「我只以認識我主基督耶穌為至寶」，「只願意認識基督和祂復活的德能，參與祂的苦難，相似祂的死，我希望也得到由死者中的復活」。其餘一切都可被相對化，甚至被「看作損失」，包括他所珍視的猶太人血統、身分、傳統，

²⁴ “midrash”〈米德拉示〉，《神學詞語彙編》（台北：光啓文化，2005），692 頁。

²⁵ 參：<https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/hillel.html>; <http://www.jewishhistory.org/hillel-and-shammai/>; <http://www.jewishhistory.org/the-times-of-the-roman-war/>

和法利賽人所熱忱擁護的法律（參：斐三 3~11）。他不僅放下自己所珍視的法利賽傳統，也淡化了耶穌原本鮮明的猶太背景。在信仰的光照下，他宣講被釘在十字架上死而復活的耶穌基督，宣信祂是整個人類和宇宙的主，並開啓了教會的第二個階段。

（二）奠基於一特定文化地區：歐洲及其文明的教會時期

這時期幾乎橫跨兩千年，從第二世紀直到第廿世紀。基督信仰進入歐洲這片希臘—拉丁文化與文明地區，前幾個世紀是建立基督徒生活傳統、發展基督徒文學、制訂聖經綱目和確認教義與信仰內容的時期。至於信友當信的內容，教會很早就有〈宗徒信經〉出現。信經的表達是對救恩真理之一致性、統整性的理解，其目的不是爲了理性思辨。稱「信經」爲「宗徒的」，表示信經依靠的是教會傳統的宗徒權威，而宗徒權威則源自耶穌基督。由於〈宗徒信經〉的發展早於新約聖經的寫成，早期基督徒當信的啓示內容，並非全部直接源自聖經。

教父時期對於啓示的理解，基本上就是聖經詮釋；中世紀士林神學家對於啓示的概念，已從教父時代重複聖經的記錄，進入分析與解釋。除了聖經是「神聖著作」（*holy scripture*），中世紀認爲教會傳統中的教父神學、大公會議頒布的信理、教宗頒布的法令文件等，都是包含救恩真理的「神聖著作」。由於內容龐雜，士林神學家逐漸以合乎理性的命題方式系統化地闡明救恩真理。然而，究竟哪些是源自宗徒的傳統，哪些又是教會後來所發展的傳統，於中世紀晚期出現有關「大傳統」（*Tradition*）

與「小傳統」(traditions)的討論。

十六世紀，馬丁·路德宣告放棄傳統，而選擇「唯獨聖經」；特利騰大公會議則肯定信仰真理和倫理紀律的福音，經由聖經和聖傳兩條路線傳遞給我們 (DS 1501)。後來有些神學家解釋會議文件，把救恩道理的「內容」分為寫成的聖經與口傳的聖傳，開啓後來的「雙源論」想法，「聖經」降為教會生活實踐而從屬於聖傳²⁶。雙源論的看法於梵二大公會議時被否定；然而教會自從特利騰大公會議之後，爲了對抗宗教改革的各種挑戰，運用信理定斷來護教的傾向更爲明顯，致使教會訓導的權威高於聖經與聖傳所蘊含的啓示內容。

十七、十八世紀，爲了對抗自然神論，教會認爲自己領受基督的委任要捍衛天主的啓示。十九世紀，教義模式的啓示概念達到高峰。面對唯信主義、理性主義和半理性主義的挑戰，梵一大公會區分理智可以認識的「自然啓示」，和理智無法抵達的「超自然啓示」，後者是天主以祂不可錯誤的權威來通傳、以奇蹟來證實、並以寫成的聖經與聖傳來教導的。啓示真理成爲在人外面的客觀內容；啓示的教導和傳授啓示的權威，則隸屬教會訓導權。「信理」是天主救恩的理性中介，否則無法被人有限的理性所認可；「我信」則成爲理性服從信仰真理的行動。

現代主義者反對外在主義的啓示觀，認爲啓示的表達是出

²⁶ *Handbook of Catholic Theology*, s.v. "Tradition", by Wolfgang Beinert; 朱修德，《基督啓示的傳遞》(台北：光啓文化，2000)，300~301頁。

於信者主體的需要；在不同時代制訂的信理，僅具有象徵性質。但這觀點被教會官方強烈禁止。天主教神學用教義模式的啓示觀做爲一種保守的策略，來答覆「現代主義」的挑戰，避免信仰真理受到現代主義和不當理性的侵襲。然而，神學界——包括天主教和新教的神學家們不斷努力，嘗試尋找新的出發點來理解啓示。

從中世紀直到梵二之前，奠基於特定的歐洲文化、以信理—教義的模式來理解天主救恩啓示的教會，同時也是向世界各地輸出基督信仰的教會。十五、十六世紀的歐洲，文藝復興、宗教改革運動與自然科學的發展，固然給教會帶來很大的挑戰，同時也激勵教會展開信仰的革新²⁷。影響教會與世界版圖的另一重要因素是 1492 年發現新大陸，隨之而起的殖民主義，從十五到十七世紀的西班牙和葡萄牙，十七、十八世紀的英國、法國與荷蘭，到了十九世紀末至廿世紀初，殖民地的占領抵達高峰，殖民國家及殖民地占全世界陸地面積的 85%²⁸。殖民地的拓展帶動傳教的需求，新修會紛紛成立，歐洲（及後來的北美）在近代這幾個世紀，派出無數的傳教士到世界各地²⁹。

²⁷ 參：穆宏志，〈十六世紀西班牙的宗教環境〉《神學論集》180~181 期（2014 夏），178~210 頁。

²⁸ 參：維基百科（zh.wikipedia.org）詞條：〈殖民地〉。

²⁹ 從單一的男修會派往傳教區單一國家的傳教士人數即可見一斑。耶穌會中華省 2015 年出版《西班牙耶穌會士在中國，1552~2014》（*Jesuitas españoles en China 1552~2014*, Roberto Villasante & Elias Cerezo ed. Taipei: Inforchina, 2015），在 17~18 頁提供精準數

歐洲所輸出的基督宗教，與保祿時代已有很大的差別；來自天主的福音，是經由聖經和聖傳而傳授給我們，且唯獨教會訓導權有權威來詮釋聖經與聖傳。為確保信仰的寶庫得以完整傳遞³⁰，救恩的啓示必須以「教義」、「信理」的方式呈現，才能達至內在的一致、統一與完整。歐洲神學，包括希臘正教在內，其典型特徵是宣稱其神學具有「普世性」(universalism)。由於神學探討的是普世人類的天主，這唯一天主派遣其唯一聖子來拯救人類，天國和其末世性的目標是為所有的人。因此，神學論述乃是「永恆」(perennial)、「不變」的，為普世人類都有效。

此外，受亞里斯多德對科學和真理概念的影響，真正的知識所探討的對象，無關乎具體個別，而必須從偶然的、歷史的、具體個別中提取精華，成為抽象、普遍的共相與原則，才是真正的知識。受此思維影響，傾向普遍、抽象思辨的歐洲傳統神學成為基本典範，且可被應用到所有具體個別的情況中³¹。同

據：1552~1775 年有 1010 位會士（西班牙籍有 44 位），1842~1952 年有 776 位會士（西籍有 63 位），1958~2014 年間派來中華，至 2014 年 12 月 31 日已過世的會士 890 位（西籍有 183 位），同期仍健在的會士 214 位（西籍有 34 位）。

³⁰ 教宗比約十二世在《人類》通諭中，非常著重啓示的對象，稱之為「啓示真理」、「神聖地啓示的真理」、「信仰的道理」、「信仰的寶庫」。在欽定聖母榮召升天的信理詔書，更指出教會享有欽定信理的不能錯誤神恩：「教會的訓導權不是應用單純的人性方法，而是靠真理之神的幫助。為此，它絕對不犯任何錯誤完成了託付給它的使命，它經過世世代代將啓示真理保存得純真無缺。」參：張春申，《基督的啓示》，56 頁。

³¹ *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, s.v.

時，所有與信仰有關的表達——包括語言（拉丁文）、禮儀、象徵、音樂、建築、藝術等，包括詮釋救恩啓示的神學思想——也隨著歐洲傳教士輸往世界各地而成爲標準。

面對這歷史事實，拉內卻認爲，教會一直只能算是一個「在潛能中」的世界性教會；因爲教會的某些表現，彷彿把歐洲人的宗教當作商品，絲毫不加改良就向外輸出，把自以爲高人一等的文化及文明產物推銷到全世界，這些作爲其實很相反其爲「世界性教會」的本質³²。直到梵二，教會才開啓另一個轉化的時期。

（三）梵二開啓教會邁向世界性宗教的時期

梵二大公會議爲教會打開新局，其巨大能量是經過幾十年的醞釀，包括聖經研究、禮儀運動、教父學研究等。拉內指出，梵二開啓「世界性教會」的證據有二：有本地籍主教團的參與，及梵二文件是教會知道自己是世界性宗教的假設而寫成的。大會首次把全世界的主教聚集起來，與教宗一起執行最高訓導職責，這是一種質的提升。在文件內容方面，《教會憲章》和《主教在教會內牧靈職務法令》相當清楚地界定與說明全體主教團及其在教會中的功能，以及地方教會的價值。《教會憲章》和《啓示憲章》的文字表達，也盡量擺脫新士林神學用語而讓全世界的人更容易瞭解；《教會對非基督宗教態度宣言》以及《宗教自

“European Theology”, by Heinrich Dumont.

³² 參：拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，541頁。

由宣言》也都有助於普世的傳教工作。《禮儀憲章》規定禮儀要使用本國語言，更是重要的改革³³。

關於啓示的概念，梵二之前的神學家已從不同進路來理解。杜勒斯樞機（Avery Dulles, 1918–2008）從系統神學的角度，將不同的啓示概念歸納出五種模式，每種模式都隱含著神學工作者的預設、思考的切入點和方法的應用。杜氏逐一批判其優缺點，加以比較，最後以象徵概念為中介來整合這五種模式³⁴。由於這些啓示概念相當程度地影響了梵二的啓示觀與後來的脈絡神學，在此簡要介紹：

1. 從「命題」、「教義」、「信仰條文」來理解啓示。好處是忠於傳統、具有內在的一致性、有助於教會的合一與成長，以及使命感的培養。缺點在於個別的命題和文字意涵有其局限性，如果把信仰條文重新詮釋，其客觀真理又不易保存，而固定的信仰條文不一定反應出信者的信仰經驗，對宗教對話的幫助也不大。
2. 從「歷史事件」來理解啓示。優點是在人困苦和受考驗時，

³³ 參：拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，544–545 頁。

³⁴ Avery Dulles, *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983. 本書作者在第三至七章提出「教義」、「歷史事件」、「內在經驗」、「辯證過程」、「新的意識」五種模式，在第八章對這五種模式加以比較，第九章提出以象徵為中介來整合前述五種模式。張春申神父在《基督的啓示》第九章介紹前四種模式，省略了「新的意識」模式。其中「天主的話」是指「辯證」模式。此外，在資料編排上，「宗教象徵」接續在前四個模式之後，給人另一個模式的印象。然而，杜勒斯的想法是以象徵的概念來整合五種模式。

這種啓示觀激發人對天主的信任；可以串連聖經中的主題。由於事件常可以有新的詮釋，信者可以更有彈性地在敘述歷史救恩事件時，也肯定自己的身分，並答覆許多今日的問題。不足的地方是：聖經史書的記載有不少信仰的表達，其歷史性受到質疑；對於大公交談或宗教交談，這種模式的貢獻不大。

3. **從「內在經驗」來理解啓示。**好處是讓基督徒可以放下評斷整個信仰傳承的重擔，支持虔敬的信仰生活，有助於宗教交談。缺點則是容易對聖經斷章取義，過於主觀主義而輕忽信仰的客觀內容。經驗之片段的、無法清楚認知與說明、個人化、難以傳遞的特徵，很難應用在啓示的概念上。
4. **從「辯證過程」來理解啓示。**這主要是瑞士籍新教神學家卡爾·巴特（1886~1968）的神學概念。他認為天主的啓示是祂自己直接說的話，不能與天主分開。天主的啓示是絕對的奧秘，祂啓示自己的同時也隱藏祂自己。啓示唯獨在耶穌基督身上，聖經和教會的宣講是為神聖的啓示作證，但聖經和宣講本身並不同於天主之言，而是耶穌願意透過聖經與教會的宣講來發言。這種模式的優點是把聖言獨立於任何歷史事件，使基督徒可以有信心地宣講。而且，這模式比較不與宗教經驗相連，信者得以意識到那無限超越的天主。弱點是缺乏內在的一致性，既肯定天主之言無限超越，且是評量人的語言的標準，卻又認為天主之言只有透過人有限的語言才能抵達。這模式完全不依靠世俗的

歷史，但若完全獨立於歷史之外，如何保證這信仰合乎理性的詮釋而不落入狂熱？天主教在歷史中的作為又如何解釋？此外，這模式也不幫助宗教交談。

5. 從「新的意識」（new awareness）來理解啓示。此模式的哲學背景是康德的超驗哲學，具有轉向人學的特質。啓示不只是外在的真理，不只是現成套裝的信條加諸在人類理性知識上。超越的天主的自我啓示與自我通傳，是在歷史中逐漸進展的；人類意識也要在歷史中逐漸成長。隨著人類意識的發展邁向成熟，人必然會渴望、認識並接納天主教在歷史中的自我啓示。此模式的優點是有很大的彈性來詮釋聖經與傳統，不必受聖經歷史脈絡的局限，不必退縮到濫情的宗教經驗中，可以平衡看待人類的歷史與發展，尊重人的理性可以對啓示有所言說，對於交談也有很大的幫助。缺點在於對聖經與傳統的忠誠擁護不夠，而人類意識不斷進展，是否能滿足於從宗徒就傳下來的啓示內容呢？這模式所指出的真理具有不斷演進的特徵，與教會訓導權所強調之永恆不變的真理之間，有某些張力存在。

面對上述五種啓示模式，杜勒斯用「象徵」為中介來整合：

1. 面對**教義模式**：聖經中的有力象徵，必須以明確文字來表達，否則象徵本身無法通傳明確的意義。教義豐富了象徵的意義，象徵在教會生活脈絡中被詮釋，也能為基督徒的思考和行動提供明確指引。
2. 面對**歷史模式**：歷史事件本身不一定是天主的啓示，除非

這事件成爲天主臨在的象徵；同時，信者正是在歷史事件上看到天主的臨在，在象徵概念下才能將歷史事件詮釋爲天主的啓示。

3. 面對**內在經驗**：任何天主臨在的內在經驗，都需要某種受造的象徵爲中介才能表達。
4. 面對**辯證模式**：象徵能恰當地表述不可言喻的神聖奧秘；辯證神學家之「天主之言」的概念與象徵概念相當接近。
5. 面對**新的意識**：象徵的應用雖有主觀主義、相對主義與化約的危險，卻具有導向客體的功能，會敦促主體以象徵爲現實中的一種線索，持續去探索和追尋。

面對啓示的多元概念，《啓示憲章》的寫成過程頗爲曲折。大會準備的草案被退回重寫，由一個混合委員會共同負責，在1962~1965年間，每年秋天的會議期間及休會期間都在推敲探討³⁵。大會教長們最後以「溝通」模式來呈現對啓示的反省，且未給啓示下定義，而是以聖經語言來描述啓示的本質：「天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘」。救恩的啓示計畫透過內在彼此聯繫的救恩行動（deeds）和言語（words）的宣講和闡明，在歷史中逐步實現，最後在降生成人的耶穌基督身上達到啓示的高峰和滿全。「人類藉成爲血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成爲參與天主性體的人」（DV2）。張春申神父將啓示本質綜合爲七點：啓示是聖三型的、

³⁵ 房志榮，〈啓示憲章發酵四十年〉《神學論集》149、150期（2006冬），381~382頁。

由天主主動、以基督為中心、適應人性、深入內心並要求答覆和啓示含有真理，並指出憲章的基本特色：

「平衡地融會了各種幅度。具體而論，天主聖三與基督中心；位際經驗與真理內容；言語與行動；創造與歷史；客觀的外在現象和主體的內在經驗，都能在《啓示憲章》第一章：啓示的本質中，平衡地結合起來，對於啓示概念貢獻實在很大。³⁶」

小 結

「啓示」概念從主顯模式的聖經詮釋轉向教義信理，此模式於特利騰大公會議之後成為主流，隨著殖民帝國的拓展，傳教士把歐洲化的基督信仰傳到世界各地。梵二標誌著教會向世界開放的轉折點，以「溝通」模式平衡表述了啓示的不同向度。梵二是牧靈性質的大公會議，拉內指出，「大會並未清楚明確地教導和闡述信理方面的教義，大會所說的内容只是一個開始、一項建議、一份邀請，為更深和更精緻的信理反省」³⁷。

認識天主旨意的奧秘、參與天主性體，這是對整個人類的邀請。向世界開放的教會意識自己必須設法抵達「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮」(GS1)。在梵

³⁶ 張春申，《基督的啓示》，61頁。

³⁷ K. Rahner, "Forgotten Dogmatic Initiatives of the Second Vatican Council", *Theological Investigations*, v.22 (London: DLT, 1991), p.97.

二前後，教會所面對的世界，在不同地區各有其歷史脈絡和挑戰。廿世紀前半葉的歐陸飽受兩次世界大戰的摧殘，戰後的歐洲基督徒面對的是無神論的挑戰、存在主義的虛無和冷戰帶來的張力。同時期的亞洲、非洲和拉丁美洲，殖民地紛紛進行獨立運動。1960年代末期，英國和法國所屬的殖民地大多宣布獨立，葡萄牙在非洲所保留的殖民地也在1970年代中後期獨立，最晚的是澳門，於1999年才歸還給中國政權。後殖民時代浮現出對自身文化與國家身分的認同，民族主義與國家主義逐漸抬頭，許多國家在邁向民主過程中遇到困難和挑戰，無數的人飽受內戰、貧窮與各種不正義剝削的痛苦，對前殖民帝國的西方國家與文化，包括基督宗教在內，抱持著許多複雜的情緒。神學家的思考逐漸聚焦在啓示概念的某些特定的向度，成為新的神學議題的出發點，例如：盼望神學中的「許諾」、解放神學中的「解放」、過程神學中的「歷史性」等。天主教的神學逐漸進入脈絡的思考。

三、脈絡神學的發展與其不同的模式

梵二之後，脈絡神學（contextual theologies）成為基督徒神學在今日的一種重要形式。面對昔日之抽象普遍的神學觀，今日有的神學工作者認為抽象的神學並不存在，所有的神學都是在歷史中發展的脈絡神學³⁸。

³⁸ 貝文斯（Stephen B. Bevans, SVD），*Models of Contextual Theology, Revised and Expanded Edition* (Manila: Logos Publication, Inc. 1992),

廿世紀中葉的歐洲，建立神學大系統的傾向已逐漸衰退。新教神學家巴特曾留意到這情況並加以反省，指出教會內存在著兩種信理神學形式，可暫譯為「正規信理神學」(regular dogmatics)與「異規信理神學」(irregular dogmatics)。正規信理神學具有三種特色：完整、系統化、與特定學派連結。異規信理神學則不屬於任何特定學派，也不在意大系統和完整性，而以專題或短文的方式呈現，關切教會生活的具體問題。這兩種形式沒有優劣好壞之分，而是具有不同目標且相輔相成的兩種文學類型，對於教會的神學傳統都不可或缺³⁹。

梵二以前，過於高舉大系統的正規神學，而輕忽了異規神學的重要性；梵二後的教會面對宗教、世界觀、哲學、文化、社會政治系統的多元，逐漸意識到神學語言和神學形式，必須有能力回應不同的歷史與社會氛圍。因此，脈絡神學的工作者已不再關注大系統的建立，而是聚焦於具體的生活脈絡，試圖將信仰與生活脈絡關聯，並答覆各種問題。

脈絡神學在發展初期，不少年輕神學工作者聲稱他們學自拉內和朗尼根，而後者則說這神學的基本形式源自多瑪斯⁴⁰。

pp. 3~4.

³⁹ A. N. Williams, "The Logic of Genre: Theological Method in East and West", *Theological Studies*, 60 Dec 1999, pp.698~699. 作者轉註自：Karl Barth, tr. by G. Bromiley, *Church Dogmatics* (N.Y.: Harper & Row, c1961), pp.275~280.

⁴⁰ 梵二前後仍以歐洲神學為主流，不少拉美、亞洲、非洲等國優秀的神學人才在歐洲（尤其在德國）受培育。鼓勵開放、將神學與

拉內被視為天主教在廿世紀的教父，卻謙稱自己只是「業餘神學家」，其一生努力的目標不是建立自己神學的大系統，而是廣泛而深入地涉及教會在當代幾乎所有的問題，不斷探索基督信仰的傳統信理如何與現代思維溝通並回應當代的需要。以解放神學聞名的耶穌會士索夫里諾（Jon Sobrino, 1938~）回顧拉內對解放神學的影響時，提到：「他接近天主的方式是透過對人類現實的反省，接近人類現實的方式是透過對天主的反省，對初期的解放神學帶來很大的助益」⁴¹。拉內以其開放且關聯的治學態度及神學權威鼓勵著梵二後的脈絡神學工作者；朗尼根的貢獻則是提供扎實的超驗知識論和方法論。此外，越美神學家潘彼得

今日處境相關聯的神學家們，對梵二之後脈絡神學發展有深遠的影響。解放神學家秘魯籍道明會士古鐵熱神父（Gustavo Gutierrez, 1928~）曾師事法語神學家 Congar、Lubac 等，並結識拉內、鄭努等人；博夫（Leonardo Boff, 1938~）在慕尼黑就讀；索夫里諾（Jon Sobrino, 1938~）在法蘭克福；剛果倫理神學家 Bénézet Bujo（1940~）也在德國受培育；而現任教宗方濟各也曾在德國讀書。在歐洲有不小影響的政治神學家梅茲（Johann B. Metz, 1928~）則是拉內的學生。

⁴¹ Jon Sobrino, “Karl Rahner and Liberation Theology”, *The Way*, 43/4 (October 2004), 56-57。Sobrino 在 54-55 頁提到，當西方許多大神學家對於拉美興起的解放神學還不瞭解也不知如何回應時，拉內卻直覺地意識到某種新的神恩性的思想正在興起。他與教宗若望廿三世分享這種開放的態度，與某些重要人物如 Romero 主教的會晤深談，相當程度幫助他們改變了本地教會的面貌。在他過世前兩週，1980 年 3 月 16 日，他還寫信給利馬的樞機主教，為古鐵熱神父（Gustavo Gutierrez, 1928~）神學的正統性辯護，指出其神學在許多方面都具有原創性，是在一種特定的情況中為福傳服務。

(Peter Phan, 1943~) 指出梵二大公會議的重要果實之一，是世界各區域性主教團的建立⁴²，得以與梵蒂岡有某種對話，對於脈絡神學在各地的多元發展產生關鍵性的影響，尤其是在拉美⁴³。

美國聖言會會士貝文斯 (S. Bevans) 反省梵二後的脈絡神學已經過數十年的發展，綜合提出六種模式，依序是：翻譯 (translation)、人類學 (anthropological)、實踐 (praxis)、綜合 (synthetic)、超驗 (transcendental)、文化對比 (countercultural)⁴⁴。以下簡要說明，但在秩序上稍做調整，並稍詳細介紹實踐模式的神學方法。

(一) 翻譯模式

貝文斯認為「翻譯」模式也可稱為「適應」模式，也許是最古老、最常見、最認真看待基督信仰信息、也最容易在任何情況中都付諸實行的一種模式。它預設所有的文化都有相同的結構，儘管其表達方式和行為模式有不同文化的獨特性。它也預設基督信仰的本質是超越文化的，也是評量文化的判準。當

⁴² 參：https://en.wikipedia.org/wiki/Episcopal_Conference。例如：拉丁美洲的主教團 (LAEC) 於 1955 年在巴西較早開始，西非主教團會議 (CERAO) 於 1963 年開始，東非主教團會議 (AMECEA) 於 1961 年創立，中非主教團 (CAEC) 於 1970 年成立，亞洲主教團 (FABC) 則於 1972 年成立。

⁴³ Peter Phan, “‘Reception’ or ‘Subversion’ of Vatican II by the Asian Churches?: A New Way of Being Church in Asia”, *Australian eJournal of Theology* 6 (February 2006).

⁴⁴ 參：S. Bevans, SVD, *Models of Contextual Theology*, pp. 37~140；林耀星，《探討貝文斯 (Stephen B. Bevans) 六個處境化神學模式及其宣教應用》(台南神學院道學碩士，2012)，9~45 頁。

要把天主的福音翻譯到另一文化脈絡時，需要脫下福音外在的文化裝飾，把最赤裸的福音信息，並非逐字翻譯，而是以動態的、對等的方式表達其意涵。這種模式承認不同的文化脈絡有其複雜性，也接受其正向部分，認為無須死守聖經所有章句或保護教會每條教義，因為聖經與教義也有不少部分是歷史文化中的產物，重要的是回到福音的核心，將福音之轉化文化和挑戰文化的力量導引出來。

對這種模式的批判是：很難界定所謂「赤裸的福音」，不易將福音訊息完全從文化中區辨出來。這模式未真正尊重不同的文化脈絡，其假定文化結構都相同，也令人質疑。此外，這模式隱含地採用教義—信理的啓示模式，福音的內容包含聖經、聖傳和教會訓導，神學工作者需要逐層抽絲剝繭，才能追溯到更古老而寬廣的傳統。

（二）文化對比模式

這模式對於脈絡——包括經驗、文化、社會地位、社會變遷等，給予嚴肅的看待，真實地尊重並投入脈絡中，認為人類經驗與所有神學的表達，都存在於時空與文化限定的環境中。然而，神學工作者對於脈絡要抱持著懷疑的態度，如果福音要真正在脈絡中生根建基，福音需要發揮先知性的角色，挑戰和淨化這脈絡，勇敢宣告福音是與主流文化對比的另一種價值觀、世界觀或生命觀。這模式的優點是既忠於聖經與傳統，又真實地投入具體脈絡；但要留意的危險是：勿過度從負面角度來理

解文化，不要害怕與文化有關聯而封閉、隱退或落入基要主義，在多元宗教環境中更要尊重別的宗教傳統。

（三）實踐模式

實踐模式可稱為「解放模式」、「處境神學」(situational theology) 或「時代訊號的神學」(theology of the signs of times)。解放神學是實踐模式的代表，也是第一個在歐洲以外發展的脈絡神學。初期的解放神學頗為鬆散且缺乏理論基礎，相對於歐洲主流神學，這種來自遠方邊陲的拉美、強調社會改革的神學思潮或運動，曾引起教會官方的懷疑與不安，數十年後的今日才逐漸解凍⁴⁵。

在方法上，解放神學家們受到 1968 年第二屆美得琳 (Medellin) 拉美主教會議的啓發和鼓舞，採用全新的神學思考進路，其實踐與發展成為後起脈絡神學的典範⁴⁶。相對於傳統神學先聆聽信仰（包括聖經、聖傳和教會訓導），再試圖瞭解信仰，然後從普遍原則透過演繹而推論到具體個別；解放神學家則先忠

⁴⁵ 古鐵熱神父鑄造了「解放神學」這名詞，被尊為解放神學之父，其神學思想數十年來受到歐洲主流神學與官方教會的懷疑，但從未被官方禁止。2013 年 9 月初，教宗方濟各與他私下會面，觀察家們認為這標誌著教會官方與解放神學家之間關係的解凍。
<http://ncronline.org/news/theology/pope-meets-liberation-theology-pioneer>. 2015 年 5 月 12 日，古鐵熱神父受邀在羅馬演講，指出解放神學與梵蒂岡的交談曾經過困難，而教會一直是窮人的朋友。
<http://vaticaninsider.lastampa.it/en/the-vatican/detail/articolo/caritas-gutierrez-41032/>

⁴⁶ Ivan Dario Toro J. “Conocimiento y métodos, Teoría del conocimiento / conocimiento teológico”, 330.

於自己所處的時代與生活脈絡，以窮人為優先的角度來詮釋聖經，聆聽「時代訊號」，認為啓示是天主在歷史中持續的行動，人也要以正確的行動來回應，用的是歸納法，強調「觀察、批判、行動」。神學不僅指「信仰追求理解」，而且也是「信仰追求有智慧的行動」。

此時，神學的出發點不再是抽象思考或精密論證，而是具體的生活脈絡。神學工作者需要審視信仰的歷史社會脈絡與信仰傳遞的方式，考慮到社會、經濟、政治、文化、意識型態與宗教脈絡等複雜的現實⁴⁷。神學家的角色猶如助產士，把信友們在文化、政經系統、社會變遷等生活脈絡中的豐富經驗組織起來，幫助他們更清楚地表達，並從教會傳統提供詮釋與說明。

這種以經驗、以正確行動為優先之做神學的方法，可以在郎尼根的思想中找到理論基礎。他先探討人的認知結構，指出經驗、理解、判斷、抉擇四層次的認知行動，以此為出發點探討神學方法，提出八項專務功能：搜集、詮釋、史學、辯證、奠基、信理、系統、傳播，其基本的研究方法也適用於文化領域，使神學得與其他科學交談，神學工作者可以跨學科與其他學術領域合作，對於複雜的現況脈絡才有可能瞭解。

儘管文化的本質是美好的，但在歷史過程中，麥子與莠子仍夾雜在一起，天主的自我啓示也體現在平凡的生活事件、政經結構、壓迫實況及窮人與邊緣人的生活經驗中。在天主啓示

⁴⁷ *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, s.v. "Contextual Theology", by Hans Waldenfels, S.J.

與人的回應之間，這模式有很好的超驗知識論為基礎，對於個人和團體經驗、信仰的文化表達，都給予很大的空間；缺點是某些解放神學家傾向馬克斯主義，在聆聽時代訊號與聆聽福音之間有失去平衡的危險。

（四）人類學模式

貝文斯從社會科學來指涉人類學模式，也可稱為「本土模式」(indigenization) 或民族誌模式 (ethnographic model)。此模式幾乎與翻譯模式相反，預設人性本善，並以受限於某特定文化、社會變遷、時空地理環境限定的人類經驗，做為特殊脈絡的表達是否為真的判準。它預設天主神聖的臨在體現在每個人、每個社會和文化中，神學非關於超文化或超越時空脈絡的外在訊息，而是專注地聆聽隱藏的天主在平凡架構中以令人驚訝的方式臨在。這種模式的優點，在於肯定天主創造的美善，且以日常生活為起點，啓示不僅是客觀的訊息，更是在日常生活中與充滿愛和治癒的天主相遇；缺點是過於側重本土文化而落入文化浪漫主義的危險，執著於肯定本土文化的價值而不求改善。

（五）超驗模式

這模式也可稱為「主觀模式」，其神學的出發點不是外在的客觀事物，如文化價值、福音信息、教會教義等；而是回到神學工作者，他/她本人就是一個真實的文化和宗教的主體，在生活中與天主相遇的經歷與表達，將無可避免以他/她所處的文化 and 歷史脈絡的方式來經歷和表達。這種模式可視為一種「後設

模式」，指出所有的神學工作者都受到歷史時空限定，其神學也必然具有脈絡神學的性質。

（六）綜合模式

這模式試圖綜合上述的模式：既試圖保存福音訊息與傳統教義的表達，也肯定具體脈絡對於神學的重要角色；既肯定個別文化脈絡的獨特性，也肯定不同文化之間的共通性。這意味著不同文化間可以彼此交流，生活在不同脈絡中的人可以相互學習；真理是在彼此溝通的過程中形成，天主的啓示也是在特定脈絡中寫成的資料，同時邀請人透過文化的轉化與社會變革來改善具體的生活脈絡。這種模型的優點是其方法學採取開放溝通的態度；但若缺乏謹慎，反而容易出賣了文化與傳統。此外，主流文化具有強大力量與各種形式的操控，需要很謹慎。

小 結

貝文斯提出上述六種模式的脈絡神學，基本上是從具體的脈絡來思考啓示的不同模式，同樣也隱含著不同的預設和方法。除了超驗模式是針對神學工作者的後設認知之外，翻譯模式認為天主的啓示並不在其他的文化脈絡中，必須以動態的、對等意涵的權宜表達，把「啓示的內容」——教義和信理等——「翻譯」到別的文化脈絡中。文化對比模式可視為翻譯模式的「改良版」，對於不同的文化脈絡有真正的尊重，但仍以聖經和傳統為優先，以發揮福音的先知性角色為目標。這兩種模型讓我們想起耶穌會士利瑪竇所採取的傳教方法——合儒、附儒、補

儒、超儒的理論與此相當吻合⁴⁸，堪稱「傳教史上的先知」⁴⁹。

至於實踐模式的啓示觀，近似杜勒斯之「歷史事件」與「辯證過程」啓示觀的綜合，可以追溯到聖經中的先知傳統。天主不只臨在於歷史事件，且臨在於今日具體複雜的處境，其辯證性的臨在邀請我們去經驗、反省，並以正確行動來回應。

人類學模式則從另一種角度肯定啓示在具體的文化脈絡中，側重天人相遇的「內在經驗」，以本土脈絡為評斷啓示的表達是否為真的判準。最後，綜合模式的啓示觀則比較接近「新的意識」模式，強調開放的溝通與交談，逐漸對天主的啓示有更多瞭解。後兩種模式的啓示概念與後現代的思維比較接近。

四、簡要反省與開放的結語

從歷史脈絡來回顧神學發展，神學研究並不是要去發現未知的真理，而是用理性去探討已經肯定的信仰真理——即天主的啓示；其方法的應用，不可能依循一套固定的模式或程序，而是在具體的教會生活中，受到不同時代思潮的影響，神學工作

⁴⁸「合儒」意指在儒家古籍中尋找可以與基督信仰相通的表達（例如：儒家的「天」與「帝」是有意志的神格）；「附儒」指善解儒家祀孔、祭祖和祭天，以及淡化基督宗教的原罪概念等；「補儒」指以基督宗教之天堂地獄來補充儒家不談身後不朽的問題；「超儒」指儒家談的知心知性知天，尚屬內在超越，基督信仰中的天主則是一個外在超越的力量與中心。輔仁大學宗教系編著，《宗教學概論》（台北：五南，2007），189頁。

⁴⁹張春申，〈利瑪竇與教會本位化〉《神學論集》56期（1983），339頁。

者的歷史背景、使用的語言、文化脈絡、對「神學」和「啓示」的理解、與天主來往的經驗、教會對自我身分的認同與使命觀等等，都會影響到神學方法。

在歷史脈絡中，神學與教會訓導權之間常存在著某程度的張力。儘管兩者都渴望為天主的啓示服務，也都可以對啓示加以解釋、教導和衛護，但是訓導權的職責與方法和神學工作者不同。當多元的脈絡神學於梵二之後蓬勃發展之際，教會訓導所提倡和推動的，仍明顯地以翻譯模式為主流，關切的是完整傳授信仰寶庫的救恩訊息。教宗保祿六世於 1966 年在「對梵二大公會議神學會議的演講」中提到：

「訓導權……的首要使命，是為了解導和見證從宗徒所領受的教理 (doctrina)，使之成為全教會和全人類的教理；為了解護（這教理）不受錯誤和扭曲的傷害；在啓示的光照下，以其權威來判斷有關新的教理和神學面對新問題所提供的解決之道；以其權威，在聖神光照下和所能及的範圍內，提出關於啓示教理的新看法與新的應用，符合耶穌基督的教理。⁵⁰」

若望保祿二世在 1979 年，即他上任的第二年，即頒布《論現時代的教理講授》勸諭⁵¹，強調天主的福音是藉由聖經與聖

⁵⁰ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.pdf

⁵¹ 若望保祿二世著，中國主教團秘書處編譯，《論現時代的教理講授》(Catechesi Tradendae) 勸諭 (台北：天主教教務協進會，1986)。

傳而傳授給我們，要理講授的內容必須「完整」：「沒有一位真正的要理講授者能夠合法地、出於他個人的主動，在信仰的寶庫中做出他認為重要和他認為不重要的選擇，因而只教其一而拒絕教其二」（30 號）。國際神學委員會於 1989 年頒布由卡斯培樞機（Walter Kasper, 1933~）主筆的文件《信理的詮釋》，它在前言部分強調：不宜以主觀主義或象徵概念來理解信理，而忽略其不變的真理，認為「當（教會）傳統用人類語言的詞彙與圖像來表達信仰時，賦予它們一種更深的向度。在歷史過程中，教會沒有給福音添加任何新的東西，但是的確以一種新的風格來介紹基督」，且宣稱「教會，由於她所宣講之唯一的福音，這福音是為所有的人和為所有時代的啓示，能答覆人類理性在歷史中和向普世開放中的所有基本需要。教會能夠淨化它且能使它完善」（I, 4）⁵²。

1992 年出版的《天主教教理》（中譯本於 1996 年出版），其內容的編排是依照信經的格式。

關於神學論述與教理講授，這是兩種不同的文體，各有其目標。回顧拉內提及教會史中的第一次突破點，聖保祿以自己宗徒的權威決定福音的核心內容，放下他所珍視的猶太背景，成功地把基督信仰植基在文化完全不同的歐洲土壤中。梵二面對第二次的轉化而向世界開放時，脈絡神學的多元發展卻缺乏

⁵² International Theological Commission, The Interpretation of Dogma.
[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/
cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_en.html)

合一，教會訓導則試圖以教義模式保存信仰寶庫的完整，宣稱基督信仰超越文化的普世價值——耶穌基督是普世人類唯一的救主。

這種信仰宣稱，如何能進到不同的宗教、文化脈絡，而不致激起人們的抗拒，尤其是在後殖民時代強調國家主權與身分認同的氛圍中？在兩千年後的今日，保祿式的「米德拉示」可以給我們帶來什麼啟發？面對教會信理與在脈絡中的理解或宣講，面對聖經（text）與在脈絡（context）中的詮釋，聆聽時代的訊號、聆聽天主的啓示、尋求更深入的理解，並使在脈絡中生活的人更可以接納和瞭解的詮釋，神學工作者需要反思並問一些重要的問題，例如：做神學涉及的主題為何？選這主題的目的是什麼？神學工作者從什麼社群處境、脈絡和觀點來思考？在這特定的文化脈絡做神學，會造成什麼不同？神學論述是針對誰而寫？做神學討論的準則有哪些？若這些準則受到質疑，又如何為其辯護⁵³？

拉美的解放神學曾經歷了與梵蒂岡相當艱苦的對話，在邁向成熟的過程中也逐漸受到肯定，亞洲的天主教會在今日也逐漸走出了自己的樣式。潘彼得在〈亞洲教會「接納」或「顛覆」了梵二？新樣式的教會在亞洲〉一文，提出梵二後五十年亞洲教會的回顧。在梵二大公會議期間，亞洲教會的貢獻相當有限，後來在亞洲主教團的帶領下，經歷了相當重要的禮儀革新、本

⁵³ *A New Dictionary of Christian Theology*, s.v. "Method, Theological"
by D. H. Kelsey.

地化，投入宗教對話和與窮人的交談。面對羅馬的梵蒂岡，亞洲教會一直扮演著不對等的客人角色。數十年後，這位客人已有足夠的自信邀請先前的主人來到自己家中。面對亞洲豐富的民族、文化與多元宗教的脈絡，教會迫切需要進入生活的對話、行動的對話、神學的對話，和宗教經驗的對話；亞洲的教會經驗逐漸能夠為普世教會提出貢獻。

具體的例子是 1999 年，教宗若望保祿二世為準備教會進入第三個千年，為五大洲召開主教特別會議，其中予亞洲指定的主題是「救主耶穌基督和祂在亞洲之愛與服務的使命」。然而，亞洲主教團認為在亞洲脈絡，關切的主題既不是基督論，也不是教會論，遂於 2000 年正月的會議中，巧妙選擇了題目的第二部分「愛與服務的使命」，卻把前半部分「救主耶穌基督」改為「一個更新的教會」，藉此轉移了羅馬官方所指定的方向，且更適切地反映了亞洲脈絡的需要。在第七次全體主教大會的最後宣言中，指出這更新的教會正浮現出至少八種運動：邁向窮人和年輕人的教會、邁向真實的本地教會、邁向更深的內在化的教會、邁向更真實的信仰團體的教會、邁向更主動整合福傳的教會、邁向賦權給平信徒男女的教會、邁向主動為生命服務的教會，以及邁向與亞洲的窮人、亞洲的文化和亞洲的宗教三重對話的教會⁵⁴。

⁵⁴ Peter Phan, “‘Reception’ or ‘Subversion’ of Vatican II by the Asian Churches?: A New Way of Being Church in Asia”, *Australian eJournal of Theology* 6 (February 2006), p. 13. 參：FABC paper, 93

由此看來，梵二的確為天主教會開展出世界宗教的面貌。在《今日神學：發展、原則和準則》文件中，教會官方對於神學方法的多元持肯定的態度：「從事神學的方式日益增加，此乃基於多樣的主題、地方、機構、目的、背景、興趣和對多種文化的新評價」，「神學的多元毫無疑問是必然及合理的」⁵⁵。然而，天主教的神學工作者仍有某些共同的準則或一致性：應以聖言為優先，追尋對信仰的理解，要「存留在教會的共融中」，神學資料包括聖經、宗徒聖傳、教會訓導和教友意識。與世界對話時，要彼此互為良師益友、合理表述天主的真理，用多元的神學方法時要持守合一，重申天主教神學之「一體多元」和「多元一體」的特性（both diversity in unity and unity in diversity），其中有一段意義深長的表達：

「近幾個世紀，社會和文化的發展起了巨變……人類歷史的動蕩，導致教會在過去對各種運動中過於謹慎，只看到它們對基督教義和信仰所造成的威脅，而忽視了它們的重要性。可是這樣的態度逐漸改善，這要歸功於天主子民的信仰意識（*sensus fidei*）、一些個別信徒的先知性眼光，以及神學家與周邊文化耐心的對話。」（55號）

教會越來越關注到「信友意識」，2014年所頒文件，正是

號。http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_paper_93.pdf；大會最後宣言：http://natcath.org/NCR_Online/documents/finalstate.htm

⁵⁵ 《今日神學：發展、原則和準則》，76、77號。

以《在教會生活中的信友意識》⁵⁶為主題，值得神學工作者繼續深入。卡斯培樞機在《信理的詮釋》文件中，提到梵二大公會議關於「真理的層次」⁵⁷的教導（Ⅲ3），拉內很早就看出這教導的重要性，對於未來的神學和牧靈實踐將有持續的影響⁵⁸。我們處身在亞洲的脈絡，承繼歷史政經各種因素的影響，華語神學在不同地區的持續反省和對普世教會的貢獻，仍有很長的路要走。加拿大籍神學家拉徒萊（Rene Latourelle, 1918~）曾提到：

「神學代表著教會方面的一項持久的努力，生活在持續接觸到世界、世界的問題、世界的懷疑與願望中。因為神學在信仰和理性、世界和天主、世俗與神聖之間，建構了一種持續的溝通，以人們所面對的新問題來挑戰信仰。神學必須不停地默想天主聖言，為看出天主之言在哪個點可以切入並深入現代世界。」

參考書目

Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*, revised and

⁵⁶ 國際神學委員會於 2014 年所頒布的最新文件是《在教會生活中的信友意識》（*Sensus Fidei in the Life of the Church*），http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html

⁵⁷ 「真理的層次」（*hierarchy of truths*）出現在梵二《大公主義法令》11 號，在基督信仰進行大外交談時，不同宗派所相信的信仰真理，與基督信仰的基礎有其不同的關聯。

⁵⁸ K. Rahner, “A Hierarchy of Truths”, *Theological Investigations*, v. 21 (London: DLT, 1988), p. 162.

- expanded edition. Manila: Logos Publication, Inc. 1992.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983.
- Latourelle, René 著，王秀谷等譯。《神學：得救的學問》。台北：光啓文化，1995 四版二刷。
- Rahner, Karl 著，胡國楨譯。〈梵二基本神學思想的詮釋〉《神學論集》50 期（1981 冬），539~555 頁。
- Tracy, David. “The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity”, *Theological Studies* 50 (1989), pp.552~525.
- 國際神學委員會 2012 年頒布的《今日神學：發展、原則和準則》。http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_zh-t.pdf
- 張春申。《神學簡史》。台北：光啓文化，1992。
- _____。《基督的啓示》。台北：光啓文化，2011 再版四刷。
- 趙敦華。《基督教哲學 1500 年》。北京：商務印書館，1997。

第二章

基於原文，尊重歷史，滋養生命

聖經詮釋與研究方法論

戎利娜¹

聖經被譽為世界上最暢銷和最有影響力的書，毫不為過²。博恩澈（Avigdor Bonchek）在《研讀妥拉：猶太深度釋經法入門》一開始，就提出人常用「最」字來形容聖經：「古今最暢銷的書、被引用最多的書、史上影響力最大的書、最受尊崇敬愛的書、最能啓發靈性生命的書、最多人解釋過的書」³。但值得注意的

¹ 本文作者：戎利娜修女，美國天主教大學聖經釋經學博士，專研舊約聖經，特別是智慧文學和哀怨傳統，如《約伯傳》、《哀歌》、《聖詠》之哀怨傳統等。現於河北天主教神哲學院教授舊約聖經。

² 參：Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 2012), p.1. 本書詳細說明聖經自 1453 年 Gutenberg 發明印刷機並首次印刷聖經後，一直是世界上銷量最大的書，平均每年印刷三百萬冊，共印刷了約五百億冊。然而，聖經沒有任何原因成為最暢銷的書，它篇幅巨大，很多語句難以明瞭，其中的地名和人名很難發音，其思想也屬於一個相當久遠的年代。這現象本身，就成為聖經值得深入研讀的原因。

³ Avigdor Bonchek, *Studying the Torah: A Guide to In-Depth Interpretation* (Bonchek: Rowman & Littlefield Publishers, 1996)。中譯本見：林梓風譯，《研讀妥拉：猶太深度釋經法入門》（上海：同濟大學，2015），1 頁。

是，這部最多人解釋過的書，也可能是最少人理解的書。博恩澈指出，許多人，就連那些熟悉希伯來原文的學習者，也往往只看見表面意思，深入不了多少。他們覺察不到聖經裏有個地下世界，那裏充滿象徵和暗示⁴。毋庸置疑，聖經需要解釋，聖經詮釋與研究方法論尤為重要。

聖經從口傳到書寫下來，從其正典化到流傳至今，一直以某種方式被詮釋著⁵。聖經詮釋通常用兩個希臘名詞來表達：*exegesis*，詞根是「抽取出來」的意思，單純關注對經文的研究；*hermeneutics*，詞根是「解釋、詮釋」的意思，所指範疇較廣，包括對經文的解釋和如何解釋經文的方法⁶。要想真正理解聖經經文，通過科學合理的釋經以挖掘經文蘊藏的涵義是必要的；但釋經是管道與過程，不能成為目的，因為釋經是為了更好地讀經，讓生命得到聖言的滋養⁷。

⁴ 同上。

⁵ 參：James L. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now* (New York: Free Press, 2007), p.8.

⁶ 參：Luis Alonso Schökel, *A Manual of Hermeneutics* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), p.13. 本書解釋：Exegesis is the exercise of comprehending and interpreting a text. The exegetical method is the way of proceeding systematically in the interpretation of a text. Hermeneutics is the theory of the activity of understanding and interpreting texts.

⁷ 榮休教宗本篤十六在 *Verbum Domini* 聲明，聖經釋經學領域的研究應為聖經科學與信徒的靈性生命結出果實。參：Pontifical Biblical Commission, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture: the Word that Comes from God and Speaks of God for the Salvation of the*

聖經為猶太人和基督徒（包括天主教、東正教與基督新教），都至關重要。猶太人被譽為「一本書的民族」，希伯來聖經依照猶太傳統被稱為「塔納赫」⁸，在主前 587 年的巴比倫流亡之後，逐漸成為以色列人信仰的豐碑。天主教視聖經為神學的靈魂，基督新教宣稱「聖經唯一」，二者聖經的差異是 7 卷不包括在希伯來聖經正典中的，用希臘文寫成的經書，新教稱之為 Apocrypha（希臘文，「隱藏」的意思）：《多俾亞》、《友弟德》、《巴路克》、《智慧篇》、《德訓篇》、《瑪加伯》上、下。天主教傳統完全接受《七十賢士譯本》（LXX）為聖經，將這七卷書視為次經（Deuterocononical），雖然其正典性受到懷疑，但被放在正典中⁹。基督新教的聖經不包括這七卷書。帕利坎坦言：「猶太人與基督徒之間的歷史關係，加上稍後基督教內的分裂史，就某個層次來說，正是聖經的詮釋史」¹⁰。站在不同立場與角度的釋經會

World (Collegeville: Liturgical Press, 2014), p.xviii.

⁸ 希伯來聖經按照猶太傳統分為三部分：法律（Torah/Pentateuch），先知（Navi'im/Prophets）和聖書卷或文集（Kathuvim/Writings），簡稱為 Tanakh（塔納赫）。

⁹ 依 Alan J. Hauser & Duane F. Watson, *A History of Biblical Interpretation I: The Ancient Period* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), pp.6~7. 所提出的，許多初期基督徒釋經者關注的是如何讓聖經被更廣大的古代地中海世界所瞭解，他們自然會選擇比較長的《七十賢士譯本》，因為這七卷用希臘文寫成的經書增加了與更廣大的世界交談的機會。

¹⁰ 帕利坎（Jaroslav Pelikan）著，吳蔓玲、郭秀娟譯，《讀經的大歷史》（*Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*；臺北：校園書房，2013），13 頁。

造成分裂，那麼，以包容、接納、懷著尊重之心與宗教交談態度的釋經不僅更能滋養信徒的生命，也能成為不同宗教間和諧相處的推動力。

本文從三個層面來探索聖經釋經與研究方法。第一部分扼要回顧聖經釋經的歷史——從古代到歷史（源流）批判時期。聖經釋經雖在近代才有長足發展，但瞭解釋經的過程，有助於更好把握當今釋經問題的癥結所在，以釐清發展的方向。第二部分簡要分析現代重要的釋經方法，介紹相關並有影響力的釋經學者。第三部分嘗試提出比較整合而健康的釋經態度與方法，讓釋經學真正為聖經讀者服務。本文的標題——基於原文，尊重歷史，滋養生命——則點出了筆者希望強調的釋經重點。

一、聖經釋經歷史扼要回顧

聖經釋經的歷史紛繁複雜，這裏只從比較重要的、有一定影響力的釋經方法的出現，來扼要回顧這一歷史。

（一）古代釋經者的出現：對聖經的四種假設

聖經在漫長的流傳過程中，一直被解釋著；遠在希伯來聖經正典被確立之前，以色列記錄在聖經中的信仰傳統就不斷被拷問、被解釋、被編輯。正如 James L. Kugel 指出的，對信仰傳統的解釋，成為至關重要；而一種全新方式的解釋，首次出現在主前 587~538 年間的流亡與流亡後期¹¹。經歷流亡後的以

¹¹ 參：James L. Kugel, *How to Read the Bible*, pp.8~10。此外，Esther

以色列人將何去何從，與他們如何解讀傳統中的上主許諾與盟約息息相關。Kugel 認為，那些自願選擇從巴比倫返回家鄉的以色列人，覺得有必要藉著回顧過去，決定將來要採取怎樣的行動。他們不僅是回到家鄉的土地，更重要的，他們要回到過去的一切，試圖讓過去復興。《編年紀》就是在流亡後期寫成，作者重新評估過去，特別是《撒慕爾紀》和《列王紀》的內容，按照當時的需要重新解讀過去的事件。

聖經傳統在決定以色列要如何塑造將來這個問題上，有著舉足輕重的地位；過去的傳統經過認真的分析後，會展示當代要如何現在及將來做出選擇。這些古代釋經者常是匿名的，他們閱讀與解釋聖經的方式與今天截然不同，為現代讀者看來甚至有些奇怪。他們有時把不同時代的書放在一起讀，如用《約伯傳》一開始撒旦對上主的挑戰，來解釋《創世紀》中上主對亞巴郎的試探。有時，為了挖掘經文的深層涵義，會改變句子顯示的明確意思，如創廿二 6 和 8 節都提到「兩人一同前行」，而古代釋經者認為，聖經不會沒有原因地重複。他們認為，一開始亞巴郎很可能沒有告訴依撒格此行的目的，但當依撒格問起全燔祭品時，亞巴郎回答：「我兒，上主自會照料做全燔祭的羔羊」；如果在希伯來原文中不同的地方停頓，就可以理

Mess 也提出對傳統經文的解釋，成為以色列文化的重要組成部分，包括流亡前、流亡期間，尤其在流亡後期。參：Esther Mess, "Inner Biblical Exegesis in the Tanak," in *A History of Biblical Interpretation 1*, pp.55~79, 61。

解爲：「上主自會照料。做全燔祭的羔羊，(即)我兒」。這樣一來，第二個「兩人一同前行」就有了二人都願意完成上主意願的涵義¹²。

這樣，聖經中的一些疑點與難解的部分，就出現一系列的巧妙解釋。Kugel 指出古代對聖經的解釋，儘管有地域與文化的差異，但若從整體來看，它們都顯示出預設的四種假設¹³：

1. 聖經的意思並不總是明確的，有時甚至刻意是神秘的。
2. 聖經不是歷史，對每時代的讀者均有指導意義，是日常生活的指南。
3. 聖經沒有矛盾或錯誤；它雖是不同書的集合，但完美和諧；它與讀者的宗教信仰與實踐是一致的，有倫理方面的權威；聖經也不會無原因的重複。聖經是一部完全一致、天衣無縫、完美的書。
4. 整部聖經在本質上是上主給予的，是上主直接或通過先知傳達的話語。

無論現代學者對這四種假設有何看法，它們對現代人依然有持久的影響力。由這四種假設，猶太傳統發展出內容豐富的米德拉市 (Midrash)，及有自己文化特色的釋經學。

(二) 寓意與預像解經 (Allegorical & Typological Reading)

寓意解經 (Allegorical Reading) 源自亞歷山大的猶太人。亞歷

¹² 更詳盡的解釋，請參：Kugel, *How to Read the Bible*, pp.10~14。

¹³ 同上，14~16 頁。

山大在主前四世紀末，成爲希臘化的大都市；其中的猶太團體也很快希臘化，並以希臘的方式來解讀聖經。希臘的哲學系統是柏拉圖式的，認爲人經歷的物質世界只不過是真實世界的影子，而真實的世界是思想的世界。把這方法用在釋經上，就出現了寓意解經¹⁴。按照 Kugel 的定義，寓意解經就是將經文中具體的人物、事件、地點，解讀爲抽象的實體、思想、美德或哲學學說的技巧¹⁵。寓意解經最早的典型代表，是亞歷山大人菲羅（Philo，約主前 30~主曆 55），其精華用一個簡單的例子就可以說明：亞巴郎離開他的家鄉烏爾（創十一 31），象徵著任何追求美德的靈魂對天主的尋求；聖經表面上談的是亞巴郎的經歷，但更深的涵義是：任何追求天主的靈魂都要離開「家」，到另一個「城市」，即用另一種全新的方式來生活。

初期天主教會承襲了寓意解經，因爲這方式將聖經中具體與歷史性的因素轉化爲普遍與立即適用的，並將基督的生平與舊約密切結合起來。初期教會堅定地相信：基督所言所行都有舊約預示。因此，舊約中的人物，如亞當、亞伯爾、依撒格、雅各伯、梅瑟、約書亞等，都成爲基督的預像；創十八 2 中訪問亞巴郎的三人，也成爲天主聖三的預像（Typological Reading）。無論是用寓意還是預像的方式，初期天主教會對待聖經的態度與猶太傳統的四種假設如出一轍，即聖經是神秘的、與讀者相

¹⁴ 參：Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1985), p.15.

¹⁵ Kugel, *How to Read the Bible*, p.18.

關、完美、由天主啓示的¹⁶。

早期天主教會寓意解經的宣導者為奧利振（Origen, 約 185~254）。他強調讀經時，不能限於聖經的字面意思，要著重探索其靈性涵義。奧利振認為，就如人有身體、靈魂、靈性三層面，聖經也有字面、心理/倫理和靈性三層面的涵義；其中最重要的是靈性層面的涵義。以寓意與預像的方式獲得經文靈性涵義的做法，不僅影響了奧斯定等教父，其影響力一直持續到中世紀。若望賈先（John Cassian, 約 360~435）所提出的聖經四層面意義的說法，在中世紀成為經典¹⁷：

Littera gesta docet,	literal sense shows what happened,	字面意義顯示發生了什麼，
Quid credas allegoria,	allegorical sense teaches what to believe,	寓含意義教導你該信什麼，
Moralis quid agas,	moral sense teaches what to do,	倫理意義教導你該做什麼，
Quo tendas anagogia.	anagogical sense tells you where to go.	未來意義教導你該往哪去。

四層面讀經的典型例子，是對「耶路撒冷」字義的理解：它的字面意義指巴勒斯坦這一城市；寓含意義指「教會」；倫理

¹⁶ 同上，19~21 頁。

¹⁷ 參：Gregory W. Dawes, *Introduction to the Bible*; 活水編輯小組編譯，《聖經學導論》（臺北：光啓文化，2010），p.68；George T. Montague, *Understanding the Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation* (New York: Paulist Press, 2007), pp.49~50.

意義指「人的靈魂」；未來意義指「天上的耶路撒冷」。雖然能同時用四層面的意思來解讀的經文不是很多，但聖經是一部巨大神秘、無比複雜的書已進入大部分人的頭腦。當時的人認為，聖經的意義早已確定，一般人無法解讀。

這觀念在十三世紀開始改變。此時士林神學（scholasticism，又譯經院神學）所用的哲學體系是亞里斯多德的；聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）把亞里斯多德的思想引入釋經領域，在聖經中尋找可以支援信仰真理的明顯證據¹⁸。因為寓意解經不要求嚴謹的論證，多瑪斯就把重點放到聖經的字面意義上¹⁹。多瑪斯並未否認經文其他幾個層面可能有的涵義，但認為這些層面的意思都應與字面意義有所關聯²⁰。聖經四層面的意思在十五世紀末，隨著文藝復興的出現受到更多的挑戰。

（三）聖經是天主的啓示，轉化為聖經是人寫成的

十六世紀的宗教改革時期，馬丁路德提出了聖經能夠自我詮釋和自我證實其真實性的原則²¹，並強調適當的解經必須建立在扎實的知識上，有能力閱讀希伯來文和希臘文成為適當解經的必要前提。這時期，Thomas Hobbes（1588~1679）和 Benedict

¹⁸ Keegan 指出，士林（經院）神學至今，還有正負兩方面的影響：正面影響是強調聖經文學層面的意思；負面影響是用聖經經文支持或證明已定的教義。參：Keegan, *Interpreting the Bible*, p.17.

¹⁹ 參：同上，16~17 頁。

²⁰ 同上，69 頁。

²¹ 同上，74~78 頁。

Spinoza (1632~1677) 開始質疑梅瑟是五書的作者，並由此開始，更深入探尋聖經到底應該怎樣讀。Spinoza 於 1670 年列出一個與四種假設完全不同的閱讀聖經的新方式，這影響了之後三個世紀的聖經學者²²：

1. 聖經只能靠聖經來解釋，以經解經。
2. 理解聖經語言與思想世界，是解讀聖經的前提；不能把我們自己的後期觀念，強加到聖經上。
3. 要在聖經的時代背景下理解其意義。
4. 探討聖經成書與傳遞的過程，為理解其意思是必要的。
5. 聖經不同的部分間可能相互矛盾，如先知；也可能與當時的思想與科學相矛盾。

Spinoza 走在時代的前列，其思想並不能被他的時代所接受。然而，隨著十八世紀啟蒙運動 (Enlightenment) 的出現，新一批學者開始以 Spinoza 的方式研讀聖經，努力探尋聖經人的層面。Robert Lowth (1710~1787) 在其 *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* 中，開始以研讀普通詩歌的方式來研讀聖經中的詩歌。聖經經文，其文字和語法層面的涵義成為聖經首要與基本的意義。此時，聖經學者開始關注，如果五書的作者並非梅瑟，又是誰呢？法國學者 Jean Astruc 在 1753 年建議五書源自兩個不同的傳統：一個稱天主為雅威，另一個為厄羅依。

十九世紀時，大多數聖經學者接受五書來自不同的源流，

²² Kugel, *How to Read the Bible*, pp.28~33.

但問題依然存在：是誰將這些書卷整理在一起的？還會有其他的源流嗎？W. M. L. de Wette (1780-1849) 提出主前七世紀約史雅時代的申命紀傳統。由此，德國聖經學者們發展出五書四種源流的說法：最早的是司祭典 (P)，在其基礎上依次加上了雅威典 (J)，厄羅依典 (E) 和申命紀典 (D)²³。在新約聖經中，源流批判為解釋對觀福音之間的對應關係，出現了「二源論」：即《瑪竇福音》和《路加福音》都曾引用《馬爾谷福音》和 Q (Quelle, 「源流」的意思) 的內容。

十九世紀出現的黑格爾辯證法與進化論，對聖經學都有直接影響，促使學者努力尋求「客觀確定性」(objective certitude)²⁴。Ferdinand Bauer 視新約為初期教會歷史的產物，教會團體由緊張爭鬥，逐漸和解。他特別關注伯多祿與保祿間的分歧。他的學生 David Strauss 認為，福音中的耶穌是後期教會的產物，他開始用歷史的方法，試圖重新發現歷史中的耶穌 (the quest for the historical Jesus)。這努力在新教學者中，持續了整個第十九世紀。但可以肯定的是，十九世紀最重要的發展是源流批判的出現：五書的四種源流和對觀福音的「二源論」。

(四) 威爾豪森的歷史 / 源流批判

威爾豪森 1883 年出版了《以色列歷史緒論》(*Prolegomena to the History of Israel*)。他在前人研究的基礎上，提出解釋五書作者的

²³ 同上，33-40 頁。

²⁴ Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.20-22.

四種底本假說 (documentary hypothesis)。按照他的說法，五書依次寫成：首先是雅威典 (J)，之後是厄羅伊典 (E)、申命紀典 (D)、司祭典 (P)。最早的 J 典，也比梅瑟晚幾個世紀才出現。這些不同時代出現的文本，也見證了以色列宗教的逐步發展。J 典來自一個多神的環境，表達了對天主最初的、團體性的認知；E 典受先知傳統的影響，傳達早期的神學思想；此二者都體現出隨和、自發、不受羈絆的信仰。D 典就不同了，其天主形象較為抽象，注意力也從自然世界轉向法律和歷史；到 P 典的時候，以色列的宗教就成為司祭的禮儀，與自然世界完全分開了。

Kugel 認為，威爾豪森理論的吸引力在於他發展的思想²⁵。的確，源流批判讓讀者明瞭聖經的成書經過了長時期的複雜過程，經歷了不同時期、不同學派、不同思想的影響。但源流批判也有明顯的不足：即它在應用時，傾向於把聖經分割成零散的段落，甚至短語，而很少注意其整體性；同時，所謂 J 典和 E 典所占篇幅極小，不足以構成源流。雖然學者們需要繼續完善威爾豪森的底本假說，但他的基本思想經受住了學者們的嚴格審查。現代學者都同意，按照史茄的說法，五書無可置疑是一部「複合的作品」²⁶。同時，申命紀與司祭神學對梅瑟五書，乃至整部舊約聖經，都有全面而徹底的影響。威爾豪森為現代聖經研究奠定了基礎。

縱觀聖經釋經從開始到十九世紀末源流批判的出現，重點

²⁵ Kugel, *How to Read the Bible*, p.41.

²⁶ 史茄，《閱讀五書導論》，306 頁。

由「聖經是天主所啓示的」轉化爲「聖經是由人寫成的」；但聖經是在聖神的默感下，由人寫成的整合的努力一直持續著。雖然十九及二十世紀初都有新教和天主教的保守派強烈反對「歷史批判法」，但有越來越多的聖經學者意識到，在肯定「聖經的權威性」的同時，也要在釋經時吸收歷史與科學的新知識²⁷。

（五）對歷史批判法的接受過程

聖經是教會之書，需要教會的解釋，這一觀念在新教改教時期發生了變化。宣稱「聖經唯一」的新教，努力將聖經與教會分開，讓聖經脫離教會，成爲信仰生活堅實的基礎與標準。但這將如何實現？在新教內出現了分歧，這分歧至今依然存在。自由派願意採用批判方法來解經，而保守派堅持聖經可以自我發聲，讀者只需遵循聖神的光照。對自由派而言，歷史批判提供了某種客觀標準，有效地將聖經與教會分離，把聖經放在學者的研究之下。依循歷史批判的天主教學者，同樣將聖經研究與信仰生活切割開來²⁸。對聖經的解讀，離開了教堂的講道台與信仰團體，進入了學者的書房。

天主教會對歷史批判的態度一波三折。1893年，教宗良十三（Pope Leo XIII）發布可稱爲聖經研究大憲章的《上智的天主》（*Providentissimus Deus*）通諭²⁹，再次肯定「聖經是在聖神的默感

²⁷ 參：Dawes，〈《聖經學導論》〉，89~92頁。

²⁸ 更詳細的解釋，參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.18~20。

²⁹ 參：Dawes，〈《聖經學導論》〉，93~94頁。

下寫成的」及「聖經的無誤」，譴責以理性主義攻擊啓示的理念。同時，這篇通諭鼓勵嚴肅的聖經學術研究：鼓勵用最好的分析方法，從原文（希伯來文和希臘文）的角度來研究聖經文本；也提及聖經作者不教授科學真理，而教導「有關救恩的事」，在表達訊息時用了當時的語言和說法。

道明會的拉格朗日神父 (Marie-Joseph Lagrange, 1855-1938) 在耶路撒冷創辦了 *Ecole Biblique*，在天主教會打開了歷史批判的大門。拉格朗日堅持「聖經人的作者是真正的作者」，並用了所有人的能力來編輯他的作品。但歷史批判遭到良的繼任人比約十 (Pius X) 的譴責，天主教會內的聖經研究轉入地下。

1943 年，教宗比約十二 (Pius XII) 發表《聖神啓迪》(*Divino Afflante*) 通諭，簽署了「聖神靈感推動」的說法，這正是拉格朗日所維護的理論。它認可「歷史批判法」。雖然聖經意義的最終審定者是教會，但只有很少的經文需要經過這道手續才能確定其意義。聖經研究者有足夠的自由去發掘聖經文本的文學意義。

1965 年《天主的啓示教義憲章》給了「歷史批判法」進一步肯定；1993 年羅馬宗座聖經委員會 (Pontifical Biblical Commission) 指出：「歷史批判法」是「為科學研究、在古文本中找出意義，不可缺少的一種方法」，並聲明批准廣泛的新詮釋方法。

二、重要釋經方法與相關學者介紹

現代釋經學包括各種各樣的方法，每種方法的關注角度與強調要點都有所不同。Keegan 指出，這些方法基本可被放入兩

大分類中：跨時代讀經 (Diachronic) 和同時代讀經 (Synchronic)³⁰。跨時代讀經法遵循著時間的發展讀經，通過歷史進程看聖經的構成及由此獲得的意義。同時代讀經法注目於現有的聖經，分析經文本身。

歷史批判法強調經文的意思，是由經文所處的特定歷史境況所決定的；現代讀者要理解經文的意思，就要回到過去的文化環境，並努力瞭解作者的意向³¹。因此，歷史批判法屬於跨時代讀經，它在發展的過程中逐漸結合其他不同的方法，如源流評釋 (Literary Source Criticism)、類型評釋 (Form Criticism) 和修訂評釋 (Redaction Criticism)³²，內容變得更為豐富，並被繼續改進。源流評釋的基本思想前文已經提及，這裏將重點放在類型與修訂評釋；之後扼要解釋同時代讀經中的結構評釋 (Structuralism)、讀者回應 (Reader Response)、敘述評釋 (Narrative Criticism) 和正典評釋 (Canonical criticism)。

(一) 類型評釋 (Form Criticism)

類型評釋是源流評釋發展的結果。學者們意識到要想瞭解經文的涵義，不僅需要挖掘經文更早的源流，也需要瞭解怎樣的文化和傳統產生了這樣的源流，將經文放在更廣闊的背景中。類型評釋藉研究聖經經文的類型 (genre, 來自德語 Gattung)，

³⁰ Keegan, *Interpreting the Bible*, 24.

³¹ Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, pp.40~41.

³² Criticism 常被譯為「批判法」，如 historical criticism 最常見的翻譯為「歷史批判法」；但 criticism 在此更適當的翻譯應為「評釋」。

以確定創作這經文的社會與歷史環境（德語 Sitz im Leben，常被翻譯為 setting-in-life）。

這裏的「類型」，不僅指書寫下來的，也包括口傳的³³。類型評釋不僅要確定經文在形成之前的文學類型，也試圖重建古代以色列的社會生活與機構，包括聖與俗兩個層面。John Barton 對「類型」的定義為：「一種傳統的模式，由一些正式標準被辨識出來，如式樣、形狀、音調，尤其是語法或句法結構，這些由正規習俗引導，被特定的社會用在其環境中」³⁴。

類型評釋比源流評釋更進一步，允許學者們瞭解形成不同源流的更早傳統。這一方法在二十世紀的歐洲，特別是德國，影響深遠。舊約研究領域的著名學者如 Martin Noth（1902~1968）與 Gerhard von Rad（1901~1971），予以支持與進一步發展；新約領域由 Rudolf Bultmann（1884~1976）主導，希望運用類型評釋發現信仰團體建立傳統的歷史事實的核心，這引起了對歷史性耶穌的新探索（New Quest for the Historical Jesus）³⁵。

Hermann Gunkel（1862~1932）是運用類型評釋最有影響力的學者。他讓學者們更清晰地意識到聖經中同等類型的內容，可能有更強的內在聯繫，並強調聖經資料的口傳傳統。Gunkel 的研究主要集中在《創世紀》與《聖詠》上，他認為不同類型的

³³ John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996), p.29.

³⁴ Barton, *Reading the Old Testament*, p.32.

³⁵ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.27.

聖詠，無論是個人或團體的感恩、懺悔、讚美或哀怨，都高度定型，都是在公共朝拜的環境下發展出來的。這些聖詠當然可以為個人所用，但源起於公共朝拜。Barton 認為，Gunkel 的理論可以很好地解釋不少聖詠中出現的突然的心境轉化，從祈求上主助佑，馬上跳躍到表達信心，與聖詠中人稱的變化³⁶。同時，Gunkel 的研究方法可以幫助學者通過《聖詠》，得到關於古代以色列禮儀生活的更多訊息。

Gunkel 的學生 Sigmund Mowinckel (1884-1965)，擔負起重建以色列重要慶節朝拜的工作。Mowinckel 最重要的著作之一 *The Psalms in Israel's Worship* 強調：《聖詠》是以色列在真實的聖殿朝拜中的作品。他將不同類型的聖詠，與以色列的信仰生活聯繫在一起。重建重要慶節的朝拜，開啓了聖經研究的新途徑，引導學者開始重建以色列其他層面的生活，如法庭、商業慣例或政治聚會等。

類型評釋的缺陷，是類型的界定常基於直覺，而不是堅實的證據：雖然有的類型相對明確一些，但整體上，類型的界定是模糊的。同時，類型評釋也如同源流評釋，傾向於將經文分割成零散的片段，顧及不到其整體性³⁷。

（二）修訂評釋 (Redaction Criticism)

修訂評釋嘗試解決源流和類型評釋傾向於將經文片段化的

³⁶ Barton, *Reading the Old Testament*, p.36.

³⁷ 同上，42~43 頁。

問題，以幫助讀者瞭解經文最後的結構與整體的段落要怎樣解讀。修訂評釋不看敘述各部分最初的體裁，而把焦點放在修訂者如何塑造已有的資料，以表達自己的神學目的。這些修訂者被認為不同於現代意義上的作者，他們的主要工作不是寫出新內容，而是搜集、修訂和解讀已有的資料。例如：馬丁諾斯(Martin Noth)認為，一位經歷了以色列歷史災難的申命派學者，將蘇、民、撒上、撒下、列上、列下這六卷書³⁸修訂在一起，並給它們一個申命紀特色的架構，在關鍵部位放入重要人物的講話，即蘇一，十二（佔領福地的結果），廿三章；民二 11~23；撒上下十二；列上八；列下十七 7~23，以強調遵守上主盟約的重要性。

在對新約對觀福音的研究中，「修訂」被認為將已有的資料重新整理組合，以滿足新時代的需要。在這個意義上，修訂並非簡單的搜集，而是有創意地轉化。John Van Seters 因此認為「修訂者」的說法欠妥，他們其實就是作者，主動地整理、塑造、改變他們承襲的傳統資料，為他們特定的神學目的服務³⁹。Seters 建議「修訂者」或「編輯者」的說法應被丟棄。

（三）結構評釋 (Structuralism)

結構評釋在 1969 年法國召開的聖經會議上首次被正式提

³⁸ 此乃按希伯來聖經的次序；但不含《盧德傳》，因它不屬申命紀歷史，而在著作/文集 (Writings) 中。

³⁹ John Van Seters, "The Edited Bible: The Curious History of the 'Editor'", in *Biblical Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), p.285.

出，它是第一個對現代聖經學產生影響的同時代讀經法⁴⁰。

Barton 認為，有兩個原因促使結構評釋的出現⁴¹：

1. 傳統的歷史批判帶給大家普遍的失望與幻滅感。因為對歷史批判法的密切關注，好像並不能幫助大家更好地從整體上理解聖經經文，更無從幫助讀者深入理解聖經中有特色的神話、傳奇與民間故事等；
2. 聖經學者不斷地意識到，聖經研究與更廣大的文學研究領域的鴻溝越來越大，有必要找到二者之間的共同點。

聖經領域中的結構評釋，就在這樣的背景下出現了。結構評釋不僅是文學領域的方法，且幾乎可以被用在任何科學與人文領域內。正如 Barton 所指出的：人的世界不僅通過自然，也通過文化被創建。在一個特定的文化中，行爲、語言和手勢是有涵義的。如簡單的握手，不僅是身體的行爲，同時也有大眾賦予它的公共涵義。在社會學、人學與語言學的領域內，人類文化的元素必須在它們與一個更大的總體系統或結構的關係下來理解；於是，結構評釋就試圖揭示人們行動、思考、覺察與感受背後更深的結構。在這樣的認知下，文學作品是標記，結構評釋的目的就是要深入到語義的世界（semantic universe）⁴²。

Keegan 解釋說，結構評釋認為作者並不能讓他們的作品產生意義，他們所做的就是下意識地運用更深層的結構，使溝通

⁴⁰ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.40.

⁴¹ Barton, *Reading the Old Testament*, pp.105~106.

⁴² Keegan, *Interpreting the Bible*, p.52.

成爲可能。這更深層的結構，不僅在作者中運作，同樣在讀者中運作，就如耳朵、神經或大腦，講話者與聆聽者在交流時常常意識不到它們的存在，但正是它們讓言語的溝通成爲可能，且有意義⁴³。結構評釋的目的，是發現結構背後的敘述系統（句法學），最終到達語義學的象徵系統⁴⁴。

深層結構的共同運用，使溝通成爲可能；同樣，經文最深層的意義，也是通過深層結構傳達出來的。這樣，作品離開作者的目的與意向，依然有意義。這也導致結構評釋遭受批評，因爲它認爲經文的部分意思與作者的意向無關。同時，語言的涵義不一定能完全確定；即使確定，也不一定被普遍接受。再者，超越文化與歷史的正式的深層結構，很可能並不存在。

（四）讀者回應（Reader Response）

讀者回應開始出現在文學領域，始於 1960 年代，在 1970 年代明確起來。最重要的學者爲 Wolfgang Iser (1926~2007)；之後，被聖經學者應用在聖經研究上。自從歷史批判以來，無論源流、類型、修訂與結構評釋，側重的都是經文的獨立性，試圖通過客觀嚴謹的方法，達到對經文的客觀理解。然而，歷史批判最初的出現，就是爲了要回應聖經作者到底要表達什麼的問題。讀者回應強調讀者與經文之間的對應關係，並認爲絕對

⁴³ 同上，45 頁。

⁴⁴ 篇幅所限，不能在此舉例。請參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.66~70。

客觀的對經文的理解，是沒有辦法達到的。對任何文學作品的研究，都不能像在顯微鏡下觀察分子一般，因為文學作品在很大程度上，涉及人的態度與情感；聖經更是如此。

讀者回應認為，任何文學作品都不可能對所有人都有相同的客觀解釋；因為文學作品要與讀者發生關係，其意義才會真正出現。一部文學作品是一個「雙極的虛擬實體」(A bi-polar virtual entity)⁴⁵，它已經存在，但尚未真正存在，要與讀者發生關係後才會真正存在。讀者要用自己的想像力，用作者的經文，來創造文學作品。只有與讀者產生互動，文學作品才具有真正的生命力與影響力。

讀者回應存在的問題，就是不同的讀者會對經文有非常不同的理解；那麼，讀者是否需要先瞭解經文基本的涵義與思想，在這樣的基礎上去發展自己的理解呢？經文是否能有許多全然不同的解釋呢？

(五) 敘述評釋 (Narrative Criticism)

敘述評釋是同時代讀經的一種；它關注經文的文學形式，辨識它的類型（虛構的還是非虛構的、散文還是詩歌）、體裁（歷史、傳說、神話等）、結構（情節、主題、反語或伏筆等）、人物塑造，和敘述的視角。

敘述評釋以經文為核心，關注經文對讀者的影響，並嘗試瞭解為什麼會有那樣的影響。敘述評釋從讀者的角度看經文的

⁴⁵ Keegan, *Interpreting the Bible*, p.82.

涵義；但這讀者並非正在閱讀經文的實際讀者，而是隱含讀者（implied reader），經文願意與之溝通的理想讀者⁴⁶。經文給出一定的方向和期待，希望讀者有欣賞的能力與悟性，把握經文之美與其內在涵義。成為隱含讀者，意味著分享經文的意識形態，並願意接受經文的引領。

同樣，敘述評釋關注的並非實際作者，而是隱含作者（implied author）。經文並不能展示實際作者存在的完整狀態，只能表達書寫文本的人物，也就是透過經文所展示的作者。敘述評釋關注的，就是隱含作者對隱含讀者所傳達的訊息，這不是經文抽象的意思，而是通過兩者間的交換與對談，隱含作者願意從新的視角對隱含讀者所產生的影響⁴⁷。

（六）正典評釋（canonical criticism）

正典評釋，顧名思義，關注的是在已經被確立下來的聖經正典的前提下解釋經文，強調只有信仰團體才有解讀聖經的能力。第一部重要的關於正典評釋的著作，是 1972 年 James Sanders 的 *Torah and Canon*；而 Brevard S. Childs 在 1979 年出版的 *Introduction to the Old Testament as Scripture* 讓正典評釋被普遍接受；Sanders 於 1984 年又出版了 *Canon and Community*，強調經文成為正典的過程。正典評釋是在歷史批判的基礎上發展起來的，是同時代讀經法的一種。

⁴⁶ Montague, *Understanding the Bible*, p.134.

⁴⁷ 同上，135 頁。

正典評釋強調信仰團體與聖經正典之間不可或缺的內在聯繫。在基督宗教傳統內，從主曆第四世紀哪些書應被放在聖經正典中開始，正典評釋就已經開始了：加入正典的原則是什麼？誰來決定什麼屬於正典⁴⁸？正典評釋面對幾個問題：

首先，無論經文背後的歷史是什麼，經文在聖經正典中的意思更為重要。例如，《厄斯德拉》和《乃赫米亞》兩部書不是按照歷史順序寫的，作者有極強的選擇性，將重要事件按照自己的神學目的編輯在一起。歷史批判很難重建事件的順序：Childs 認為，更重要的是瞭解這兩部書在正典中的模式，以解讀它們的涵義⁴⁹。

第二，經文成為正典的一部分，是一個漫長的過程，它首先要被信仰團體接受，成為固定的形式，之後被信仰團體一代代流傳下來。在這個過程中，只有那些具有多層涵義、能在不同時代回應有不同需要的信仰團體、有彈性的經文，才會被接受。正典評釋強調經文豐富與多層面的涵義。

第三，正典評釋以同時代為主，但也結合跨時代，看正典形成的過程。它並沒有把歷史批判有幫助的洞見棄之一旁，而是將其整合，強調經文整體的涵義⁵⁰。

⁴⁸ 同上，131~132 頁。

⁴⁹ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp.630~632.

⁵⁰ 更詳細的分析，參：Keegan, *Interpreting the Bible*, pp.131~143.

三、探索整合健康的釋經方法

(一) 同時代與跨時代讀經相結合

任何讀者翻開聖經，開始閱讀時，首先想瞭解的是經文大致的意思；之後遇到模糊或晦澀的地方，就會想辦法去挖掘其內在的涵義，這時候就會探索這個詞或短語的由來、歷史背景、文化與社會環境等，以便更好地理解經文整體的意思。

Shökel 同樣觀察到：理解在先；而與此相對應的幫助讀者更好理解的歷史源流方面的解釋則在後⁵¹。這就需要同時代與跨時代讀經相結合：以同時代為主，跨時代為輔。這樣，探索源流或背景的任何跨時代讀經的努力，都不至於將經文分割成零散的片段，而是為了更好地從整體上理解經文的意思。

(二) 以原文 (the original language) 為基礎

聖經釋經學最關注的，就是聖經的原文。通過文本評釋 (textual criticism) 確定聖經文本最可能的原文形式，無論希伯來文、希臘文或阿拉美文，都是釋經學的基礎；如何有效地理解原文，是釋經學的目標。對於專業的聖經學者而言，掌握這些語言是必要的；對於絕大多數沒有經過專業語言培訓的聖經閱讀者，適當地瞭解這些語言獨特的表達方式，運用不同語言的翻譯 (如中英對照版聖經) 與工具書 (如聖經詞典)，儘量揣摩原文的涵義，是有效理解聖經需要作出的必要努力。

⁵¹ Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, p.43.

Shökel 用形象的語言聲明說：

「如果我們願意理解聖經，必須先理解它的語言，原文和翻譯都包括在內。我們不應當剝掉聖經的語言去享受它的果實，也不應褪去它的皮，因為其汁液就在皮內（髓、形成層）流通；聖經不能被剝皮，而應被愛撫。⁵²」

對聖經原文的重視，再怎麼強調都不過分。聖經經歷了數千年的流傳，在信仰團體的未間斷解讀下，其經文的涵義多元而豐富。讀者有必要花時間與經文對話，甚至搏鬥（wrestle with the text）。經文的「意義不在語言之外，而就在其內。語言給予形象，設置意義。語言並非虛幻的面紗，也非純粹精神的不實外表」⁵³。同時，理解聖經的原文，與欣賞聖經的藝術性密切相關；讀者要確定經文的文體、敘述體中可能出現的情節、關鍵字詞與重要獨特的表達方式等。讀者對聖經的理解，會從字詞擴展到句子，從句子擴展到段落，從段落擴展到部分，從部分擴展到一卷書；由小及大，由淺入深，最後能統攬全局，但又不失在細微處的感悟。

（三）關注整體與部分

研讀聖經非常關鍵的一個態度，是時刻關注宏觀與整體，同時又兼具微觀與部分，既全面又深入。這就需要讀者瞭解聖經的思路與脈絡、主要的神學思想與天主形象，在這樣的前提

⁵² 同上，110 頁。

⁵³ 同上。

下去解讀不同的部分。例如，聆聽、回應窮苦人哀號的慈悲上主，是舊約聖經中主流的上主形象；那麼，關於上主憤怒的段落就不能被孤立起來，而要與慈悲上主的形象整合起來。但這並不意味著讓主流壓倒非主流，或將聖經中的矛盾剔除。非主流也需要足夠的關注，矛盾也表達著健康的張力與深度的平衡。例如，舊約聖經中主流的神學思想，是守約蒙福、違約受罰的申命紀神學；但在這個主流的強大神學背後，持續著一個非主流的弱小聲音，就是基於普遍存在的義人受苦而出現的哀怨。哀怨的聲音雖小，但貫穿在整部聖經中，從未間斷。

這裏需要特別提出舊約與新約的關係，與聖經內存在著矛盾的兩個問題。

從基督徒的角度而言，整部聖經都是以基督為核心的，舊約的法律和先知依然有效，但以導向基督為目的。基督徒對舊約的解讀，常從預像和新約的視角，但這只是基督徒的角度。難道舊約除了預言、預像、指向基督外，就沒有其他層面的意義嗎？舊約中就沒有獨立於新約，而有自身獨特涵義的部分嗎？猶太傳統直到今天，依賴的是希伯來聖經，獨立於新約的舊約聖經，肯定可以給予非基督徒意義和方向⁵⁴。

天主教會 1965 年發布的 *Nostra Aetate* (*In our Time*) 肯定猶太人依然有效的天主選民身分；並從之前認為猶太人需要皈依基督的態度，轉化成為他們祈禱，讓他們做忠信與上主的選民。

⁵⁴ 參：Montague, *Understanding the Bible*, pp.15~21.

天主教會在 1985 年聲明，要在神學培育與教理講授中用正確的方式傳授猶太傳統。這直接影響了天主教會對舊約的解讀。舊約並非只導向基督，舊約內容本身就有意義。基督徒只有在瞭解舊約的前提下，才真正瞭解新約；就如初期教會一直在舊約中汲取營養，並以舊約教導皈依的非猶太人一般。

有閱讀聖經習慣的人，自然會注意到聖經中存在著許多矛盾，或在敘述的細節層面，或不同的天主形象與神學思想中。典型的例子，如：聖經曾明言，沒有人能面對面看見天主，那會帶給人死亡（出卅三 20）；但不少人面對面見了天主並沒有死亡，如哈加爾（創十六 13）、雅各伯（創卅二 31）、梅瑟（出卅三 11）等等。再如：聖經中有段落曾提出：「父親的過犯向子孫追討，直到三代四代」（出三四 7；申五 9），但厄則克耳先知屢次強調，每個人都要為自己的行為負責，隔代懲罰的說法已經不適用了（則十八，卅三 1~19）。聖經中，各種的矛盾還有很多。這些矛盾不能被和諧統一化，它們所形成的張力也不能被拿走。這些矛盾讓我們深入體會聖經的多元，從不同的角度，以立體的方式來解讀聖經，並理解聖經中的神學思想與天主形象。

（四）保留釋經傳統中的珍寶

人選擇站在巨人的肩膀上，才會看得高遠。聖經釋經是一個遠在希伯來聖經正典確立之前，就已經開始的領域，它源遠流長，留下了許多值得現代釋經者學習、反思、感悟的洞見。無論是猶太傳統中的米德拉市（Midrash）、塔慕德（Talmud）、米

市納 (Mishnah)，或是基督宗教初期教父們對聖經的解讀，亦或是新教改革時期對聖經的更強烈關注，以及天主教會在梵二之後對釋經領域所做的系列調整，這些都值得現代學者探索研究。

Schökel 肯定：傳統是經文保持可被理解與生命力的必要中介；傳統不僅支撐著經文，也成為理解經文不可避免的視野。Schökel 認為，傳統有兩極：保守和發展 (conservative and progress)，兩者間的聯合行動，創造傳統的動力⁵⁵。既能把握傳統釋經留下的精華，又能運用現代的釋經方法，結合不同領域，如文學、歷史、考古、社會或心理學等的研究成果，才會讓當代的釋經開放包容，彌補歷史的裂痕，滋養更多人的生命。

(五) 珍愛聖經的藝術性

聖經釋經學既是科學的方法，也是藝術；聖經本身就有很強的藝術性。Robert Alter 出版的《聖經敘述文的藝術》(*The Art of Biblical Narrative*, 1981) 和《聖經詩歌的藝術》(*The Art of Biblical Poetry*, 1986)，可謂新文學評釋的原創經典之作。他扎根在希伯來原文中，既關注聖經的藝術層面，又結合聖經的宗教根源，讓人耳目一新。聖經是一部啟發、激勵人的宗教經典，也是讓人流連倘佯的藝術巨著。前者得到的關注較多，而後者還有很多待挖掘的層面。熱愛聖經、研讀聖經，定與珍愛聖經的藝術性密切相連。

⁵⁵ Schökel, *A Manuel of Hermeneutics*, pp.139, 141~142.

（六）讓聖經滋養生命

許多人把書寫的聖經形容為譜寫的樂譜。樂譜不經演奏不能成為音樂；同樣，聖經必須經過人的閱讀才會成為生活的天主聖言。讀者與聖經相互影響：聖經靠著讀者獲得生命力，讀者也在聖經的引領下進入真正的生命。首先，聖經是在聖神的默感下寫成的；聖經讀者也要有同樣聖神的光照，才能理解聖經。第二，研讀聖經的人與經文進入一個「釋經螺旋」(hermeneutical spiral)⁵⁶：當讀者與聖經真正觸碰後，一個空間被打開了，並不斷被更正、被豐富。釋經螺旋繼續旋轉，它的空間隨之拓展，它擁抱更多，並使之前所擁抱的更為完整⁵⁷。在此過程中，聖經影響著讀者，讀者逐漸成為經文的一部分。讀者接受經文的啟發、挑戰與激勵，按照經文的要求改變自己和生活；而這又賦予經文更新的活力，使它歷久彌新。任何釋經方法都要以此為目的，為讀者所用，促使讀者進入聖經的世界，做相應的改變與更新。

結 論

本文從釋經歷史入手，看釋經怎樣從寓意解經過渡到歷史批判，從強調聖經靈性的涵義到字面的意思，從著重聖神的默啟到人的作者，但整合的努力一直沒有間斷。各種不同釋經方法的出現，一步步彌補著之前方法的不足，但新的挑戰也在不

⁵⁶ 語出 Schökel, *A Manuel of Hermeneutics*, p.74.

⁵⁷ 同上，73~74 頁。

斷湧現。聖經釋經並非一個孤立的領域，一直不斷地受著其他領域，如文學、歷史、考古、社會學與心理學等的挑戰、推動、啓發與影響。現代釋經已經非常複雜多元，要特別以原文爲基礎，整合傳統的精華，讓聖經真正成爲滋養個人與團體生命的泉源，是現代釋經要努力促進達成的。

參考書目

- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.
- Keegan, Terence J. *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1985.
- Kugel, James L. *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. New York: Free Press, 2007.
- Montague, George T. *Understanding the Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation*. New York: Paulist Press, 2007.
- Pelikan, Jaroslav. *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*. 中譯本：帕利坎著，吳蔓玲、郭秀娟譯。《讀經的大歷史》。臺北：校園書房，2013。
- Pontifical Biblical Commission, *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture: the Word that Comes from God and Speaks of God for the Salvation of the World*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014.
- Schökel, Luis Alonso. *A Manual of Hermeneutics*. The Biblical Seminar 54; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

第三章

牧靈神學方法論

楚勒訥 (Paul Zulehner) 著；王維瑩 譯¹

前言：隱含的牧靈神學

牧靈神學 (Pastoral Theology, 或稱教牧神學) 在神學研究的領域中是極為特殊的；很少有另一個神學研究如同牧靈神學的主要議題和研究方法，在歷史中那麼引人注目的。同時，牧靈神學在所有新教神學研究中也是非常特別的；新教歸之於實踐神學 (Practical Theology)。牧靈神學成爲一個研究學科，有其時代背景：一方面緊密連結於當時教會的自我認知；另一方面也與那個「時代」(time) 的社會和文化息息相關。

任何一個按著福音意義而運作的教會，均會在自我的評斷中慎重思考牧靈的議題，因此這種反思在所有學科中，是一種

¹ 本文作者：楚勒訥 (Paul Zulehner, 1939~) 神父，奧地利牧靈神學家，致力於以現代社會調查方法研究歐洲宗教實況，及今日教會內在思想主流，實踐梵二的理想；著有《協助人度優質生活》、《反教會中的沮喪氣氛》、《走向休戚相關的政治生活》等書。本文承蒙譯者王維瑩——希伯來聖經教室負責人、天主教輔仁大學宗教學系暨基督教台灣浸會神學院兼任助理教授——協助中譯；及谷寒松神父的校稿，特此致謝。

「隱含的牧靈神學」(implicit pastoral theology)，也有人稱之為「草根的牧靈神學」(grassroots-pastoral theology)。牧靈神學在人的內心作用，透過福音和以福音建立的「基督的愛」(love of Christ) (格後五 14)，催逼所有基督徒以不同的形式參與牧靈發生的事件，或是提出見解，不論是身為父母、教師、記者、從政者、企業主、工會成員、名譽職位和專職的平信徒，當然還包括接受聖職的人員，如執事、司祭、主教和教宗都會介入。

由這情況已可看出實踐和理論不僅不能分離，而且總是有不斷增加的議題，在批判和辯論中互相影響。這種實踐和理論的關係，是牧靈神學研究方法的根本問題。但問題並不僅此而已，這種實踐和理論的關係換一個議題也在其他神學研究中出現，如正統派的實踐和正統派教義之間的關係，或「祈禱準則為信仰準則」(lex orandi [est] lex credendi) 的公理。實踐需要理論的批判和修正，如同先知亞毛斯 (Amos) 對於司祭和國王錯誤的宗教實踐和施政方式提出指正，因他們隨從了令人厭惡的先知；但也有相反的情況，靈性運作的實踐使理論或實踐神學得到滋養。

這種「隱含的牧靈神學」必須在牧靈神學的學科中反映出來，能夠系統化，尤其是放在雙重的檢驗標準下審查：它合乎福音的正義嗎？它合乎時代精神嗎？這兩個問題密切相關，因為福音必然是被人們在時代框架及當代文化中被研讀的。要強調的是，這樣的研讀進行某種選擇，然後產生某些「關鍵用語」(key words)，如解放、盼望、真理，以致目光聚集於福音上。

此外，福音在某些時代會失去它先知性的能力；因為福音利用社會科學為其辯護，為自身在個人和文化的情境中「證明其正當性」(legitimation)²，但這也可能濫用了社會科學。也有可能發生人們以傳統為名，即聖經和教會傳統，但卻被「時代」(time)拒絕。對教會而言，「時代」(文化、世界)對純正的牧靈神學不僅是一個世俗的訓練場所，也是把天主帶進一個不認識天主的世界。更多的情況是「時代」可能成爲一個天主與祂的神靈運行的地方，有時候居間並沒有教會的代表，或根本是與教會代表對立的。「天主的恩寵先於我們的行動」³。這兩個問題：是否教會合乎福音，或是合乎耶穌？或教會是否合乎時代精神？是牧靈神學與生俱來的問題，且兩者不可分割。

基於以上探究，筆者對於牧靈神學有幾項建議，期能「改善」(improve；赫爾曼·斯騰格爾 Hermann Stenger, 1920~)可能遇見的實踐難題，並修正牧靈神學進入雙重方向：既能更合乎福音，同時能呼應人們在當代文化的經驗。以下簡要以四點說明：

- 一、牧靈神學成爲研究學科的形成因素
- 二、牧靈神學在不改變的救援論框架中的持續發展

² Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (N.Y.: Doubleday, 1967). 譯註：所有的註腳參考文獻，作者大多沒有提供書籍的出版社名稱和參考頁數，因而本中譯稿亦從缺。原作以德文寫成，譯文括弧中的英文乃是由德文轉譯。

³ K. Rahner, Paul M. Zulehner and Andreas Heller, "Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor", *Zur Theologie der Seelsorge Heute* (Düsseldorf, 1984).

三、大公會議上的神學新視野

四、判準學—時機學—實踐學

一、牧靈神學成為研究學科的形成因素

1774 年，奧匈帝國的女皇瑪利亞·特雷莎 (Maria Theresia, 1717~1780, 1740~1780 擔任女皇) 開始在維也納大學的天主教神學系設立了牧靈神學的專門學科。波西米亞的修道院院長勞藤施特勞赫 (Franz Stephan Rautenstrauch, 1734~1785) 協助建構這個學科的組織，使其成為國家「宗教服務者」(religious servant) 的教育機構。

(一) 國家宗教服務者的教育

這個專門學科被建立時，教會情況是這樣的：歐洲經歷了宗教改革 (1517) 導致的三十年血腥的宗教戰爭 (1618~1648)。自從羅馬皇帝康斯坦丁 (Constantine) 建立的「基督宗教歐洲」(Christian Europe) 在西方教會崩解為兩個敵對的教派後，1054 年東方和西方教會分裂。為了促成歐洲的和平，宗教屈就於國家：1555 年在奧斯堡 (Augsburg) 簽訂和平協定，宣布「誰的領地就信誰的宗教」(Cuius regio, eius religio)；1648 年又在威斯特法倫 (Westfalen) 更新此和平協定。按此協定，奧地利 (Austria) 成了天主教國家，重點是所有居住在這地方的人都必須歸屬於天主教會，天主教成為當時不能擺脫的「宿命」(fate)。

天主教會與信奉天主教的哈布斯堡 (Habsburg) 王朝所建立的國家關係緊密，教會感謝國家的統治，能夠存活下來。另一方面，國家也得到了教會的服務。逐漸走向專制的國家，開始

希望由國家支付費用的教會服務者能夠做得很好，或更好；因此這些人員需要接受良好的教育，以成爲國家的「宗教服務者」。他們必須知道如何利用宗教聖禮、高舉人的道德、關懷貧困者，還要教導農民如何替牛接種疫苗和招募士兵。在這個時期，聖經不特別重要，國家的法令比聖經更爲重要。

（二）奧古斯丁的救恩悲觀主義

無疑地，教會的行事不僅受到國家政策的影響，沒有經過反思的神學立場也持久地影響教會。在這個時期，基督宗教已經廣傳歐洲，且歐洲各地已按其統治者歸屬於基督宗教的某個教派，各地普遍流行奧古斯丁（Augustine, 354-430）的救恩悲觀主義。擔憂的信衆問奧古斯丁：在時間的終了，有多少人能夠從「被定罪的群眾、滅亡的群眾」（*massa damnata*）中得救？而他認爲，只有極少數的人可以得到救恩。也就是說，只有接受了洗禮，進入代表得救方舟之教會，而且這種被給予的救恩在他們的生命歷程中沒有因不信和不道德而失去的人才能得救。

「教會之外別無救恩」（*Extra ecclesiam nulla salus*），在可見的字句之外，每個教派對這句話的解讀是：在自己的教派之外，沒有救恩。緊鄰於這種要有道德的生活、規律上教堂，及按教會命令領受聖禮的擔憂，對於靈魂關懷的注意力因此放在了洗禮上。洗禮盡可能「愈早愈好」，以免當時經常有嬰兒在洗禮之前發生死亡事件。在當時的主教牧函中，要求助產士理解緊急洗禮的重要，甚至對還沒有出生的胎兒，助產士應該在母親難產

時，就給在子宮的胎兒注射水行洗禮。助產士在前往一個臨盆的家庭時，手提袋中就要攜帶這種注射水行洗禮的設備。

「宗教服務者」的教育，只有培育神父的教育。培育神父是牧靈神學唯一的「質料客體」(material object)⁴，因為只有「聖職人員」負責靈命關懷。而當時牧靈神學的「形式客體」(formal object)⁵，是由神父負責關懷，使按著國家要求已接受洗禮的人得到救恩。當時使用教材的主要課題是「聖禮的管理」(management of sacraments)：政府委託司祭宣講道德方面的道理，並教導其方法，譬如關心貧窮人、招募士兵，或催促人順從領主和預備繳納稅金。在奧地利的天主教徒必須去望彌撒，且在星期日下午接受信仰課程，並囑咐哈布斯堡王朝的臣民遵守有關的法令。

這一牧靈神學的「質料客體」延續了很長的時期，直到不再是由神父來做，而是由整個教會⁶、並且有了更進一步的做法；尤其是在相互影響的全球社會中，新教的實踐神學再次擴

⁴ 譯註：「質料客體」指主體所指向的具體存在物之整體或存有物本身，如在論人時，將人視為研究的內容，與「形式客體」互為補充。參：輔仁神學著作編譯會著，《神學詞語彙編》（臺北：光啓文化，2005），744頁。

⁵ 譯註：「形式客體」指主體從某一特殊角度，觀察一個存有物的特質與特徵，如在論人時，以性別、社會性、文化等作為描述他的角度，與「質料客體」互為補充。參：同上。

⁶ 參：《牧靈神學手冊》(*Handbuch der Pastoraltheologie*). *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hg.v. Franz X. Arnold, K. Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber, fünf Bände mit einem Lexikonband (Freiburg: Herder, 1966).

展了宗教的服務⁷。

二、牧靈神學在不改變的救援論框架中的持續發展

在國家和教會緊密的連結解開之後，大學中的牧靈神學也從受國家供應並服務國家的關係中得到釋放。聖經重新受到重視，成為引導生活的中心。關於這方面的研究，首推雷根斯堡（Regensburg）的偉大主教賽勒（Johann Michael Sailer, 1751~1832）⁸。聖職人員仍然是牧靈教育的中心，但現在是指導他們要效法耶穌「善牧」（pastor bonus）⁹的模範。所有牧靈的教導，仍然在不改變的悲觀救援論的框架底下，但卻有了新的方向。

教會和國家的分立，引領現代歐洲社會逐漸傾向承認宗教自由；人們應能自由選擇要歸屬哪個教派，甚至選擇要信仰哪個宗教或是不信任何宗教，而不會受到社會歧視。在知識份子的圈子裡，從此時開始也有了佛教信徒和無神論者。總之，宗教信仰已經不再是「宿命」（fate），而有「選擇」（choice）的機會，如同奧地利裔的美國宗教社會學家伯格爾（Peter Ludwig Berger, 1929~）的主張，宗教已經從「宿命」發展到「選擇」¹⁰。對此，

⁷ Gerd Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie* (München, 1986).

⁸ 參：Johann Michael Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, ges. Schriften Bde. VI-VIII (München, 1789).

⁹ 參：Alfred Schuchart, *Der "Pastor bonus" des Johannes Opstraet* (Trier, 1972).

¹⁰ 參：Peter Ludwig Berger and Anton C. Zijderveld, *In Praise of Doubt. How to have convictions without becoming a fanatic* (N.Y., 2010).

天主教會藉由各種方法抗拒這種新發展的現代自由思想，如教宗碧岳九世（Pius IX, 1846~1878 擔任教宗）1864 年頒布的《各種錯誤的提要》（*Syllabus errorum*），譴責十九世紀思想潮流中的某些弊端，終究沒有成功。

單一色調教派的國家和文化開始被現代的世界觀「染成彩色」（colouring）¹¹。一些宗教社會學家認為在教會經歷了數百年後的近七十年，現代化的趨勢最終將使世界成為完全世俗化的社會和文化。今天這種趨勢已經非常清楚，現代的自由社會產生的不僅是無神論者，而且是多元的宗教。

在這樣的社會和文化發展下，教會和其抱持的牧靈神學面對艱鉅的挑戰。教會的會眾與過去不同了，國家不能再逼迫他們成為某一教派的成員，或加入一個教會。更確切的情況是，教會的人要在他個人的世界（家庭、朋友、同事）裡，贏得個別的信徒。過去以宿命方式歸屬於教會的作法，已經行不通了；如今信徒乃是藉由個人信靠天主而歸入教會。牧靈神學的模式也隨著這樣的轉變發展，如建立和加強個人的信德，幫助現代人自己決定成為一個信仰堅定的教徒。如此一來，就需要探究信仰教育的方法，使福音能夠在現代人的生活中活出來。宗教教育和教理講授開始成為牧靈神學底下的附屬學科；慢慢地，這兩個科目也成為個別的神學學科。

¹¹ 參：Paul M. Zulehner, *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970~2010* (Ostfildern, 2011).

在這樣複雜的牧養挑戰下，教會開始過度地要求聖職人員。這可從新任神父主持的第一次彌撒講道中，讀到這方面的資料：聖職人員「要把手伸向平信徒，讓他們協助工作」（Stretch the hands to the lay people, let them help this work）；平信徒要成為「聖職人員的同工」（co-workers of the clergy）。聖職人員需要平信徒的合作，使平信徒在這個「敵對的現代世界」（hostile modern world）成為教會的代表。

為此，教宗碧岳十一世（Pius XI, 1922~1939 擔任教宗）在 1927 年奠定了「公教進行會」（Actio Catholica）¹²的基礎，鼓勵教友傳教，延伸了主教的工作領域。牧靈神學必須學習，教會的實踐活動不僅在公教會中，也可以在學校、媒體、慈善團體 / 救濟機構、協會和天主教組織舉辦。在現代社會的條件下，教會處理事情的方式也不斷轉型，擴展了牧靈神學研究的領域，譬如慈善工作就成為一個專門的學科。

雖然平信徒的價值開始提高了，牧靈神學仍然環繞聖職人員為優先教導的對象，後來平信徒才逐漸被包括進來。對個人化的信仰歷程，首先要預備人生大事的聖禮，如婚禮、出生和死亡，這方面受到更多關注；此外，也必須在可設想的範圍善盡牧靈的照顧，如家庭探訪、小組查經、靈命的引導，努力地使人得救。然而，傳統的救援基本信念仍不斷地影響，使人有「是否得救的恐懼」：誰沒有信主和受洗，就會下地獄。人們仍

¹² 譯註：「公教進行會」是一個推動傳教事務的教友組織，以鼓勵全體教友在個人、家庭及社會各方面促進天主教理想的實現。

然隨著不改變的社會文化觀念，如同傳統的悲觀救援理論，認為在最後的「末日」，大多數人仍將被「排除在外」，也就是「救恩排外主義」(exclusivism of salvation)。

因著「救恩排外主義」的觀點，在所有的基督教派間造成了廣大的世界福傳行動。福傳的目標，是盡可能差派愈多的人到「非基督徒文化」的地區，使人們受洗歸信福音。聖職人員大多是帶著驚恐的「救恩焦慮」(worry about salvation)，在此前提下，產生顯著的福傳行動，且有部分非常成功的案例。

但是今天不能忽視的是：這樣成功的福傳，不少是靠著世俗的殖民化達成的，如菲律賓(Philippines)和拉丁美洲(Latin America)轉型成爲天主教國家。這種成功的背後，倚靠的不僅是在軟弱中以福音信念帶出來的能力(格後十二10)，還有許多成分是倚靠軍事力量、以征服和殖民爲目的。這是一種名聲非常不好的結盟：聖經和刺刀的同盟，造成了許多痛苦和死亡，並摧毀了別人的文化，且是奉天主之名執行的。福音化和殖民化緊密結合造成的歷史事件，是今日世界的重要課題，有待牧靈神學關注與解決。

三、大公會議上的神學新視野

在過去的歐洲，是遍傳福音的「基督宗教版圖」，現在有愈來愈多的信徒變成「不信的親戚」(unbelieving relations)。問題來了：這些歸屬教會的不信者，到底是否能得到救恩呢¹³？還有

¹³ 參：K. Rahner, *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*,

一點不可忽視的情況是：這些「不信的人」(unbelievers)在愛德方面，完全展現了極高的道德生活；如此令人驚訝的情況，引發人重新思考排外的救恩悲觀主義之神學觀。

在嚴格的救恩悲觀主義中，也有些「例外」(exceptions)，如亞當和厄娃 (Adam and Eve)、有信德的族長如亞巴郎 (Abraham) 或默基瑟德 (Melchizedek)、沒有出生的嬰兒，雖然在當時這僅僅是針對有限的例外抱持的觀念，但這些例外使神學的考量愈來愈沉重，同時也軟化了奧古斯丁的神學立場。

(一) 包容的救恩樂觀主義

偉大的神學家拉內 (Karl Rahner, 1904~1984) 在梵二大公會議 (1962~1965) 述說一種「包容的」(inclusive) 普遍救恩樂觀主義，是這次會議的神學成果。這種思想秉持的重要意義是：過去神學研究者擔憂地問：在世界歷史中，有多少人能夠從「被定罪的群眾、滅亡的群眾」中得到拯救；但今天人們提出的問題是：人們是否能夠希望所有人都得到拯救？過去，基督徒因著這樣的立場提出這樣的問題；如今，基督徒意識經過了長久成熟發展的歷史所得到的結論，逐漸接近主耶穌傳揚的基本信息，就是天主的國終必勝利¹⁴。

這種深化的救援論，改變的不僅是人們對於教會「傳教」

Sämtliche Werke, Band 10 (Freiburg: Herder, 2003), pp. 274~289.

¹⁴ 參：K. Rahner, "Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils", *Stimmen der Zeit* 197 (1979), pp. 795~806.

觀念的基本想法，也改變了牧靈神學的基本方向¹⁵。同時，它也再次顯示：牧靈神學的研究方法不僅是只談論實用的工作，而且是確實的神學，沒有救援論是不足以支持的。

（二）天主子民：聖職人員和平信徒

梵二大公會議欽定了《教會憲章》，即《萬民之光》（*Lumen Gentium*, 1964）。參與會議的主教擴展和修飾了教會的「傳教」觀念，將「傳教」放入了憐憫人的天主與人類世界的歷史。教會一定要在基督裡，如同聖事在基督裡；換言之，儀式的象徵和器具是爲了人們緊密地與天主結合，也是爲了與人類全體結合（《教會憲章》1號）。這觀念展現在世界上，就是《論教會在現代世界牧職憲章》，即《喜樂與希望》（*Gaudium et Spes*）所具體呈現的，並且對當時的世界情況產生了巨大的發展動力。

根據梵二的觀點，教會爲了參與世界，在內部組織做了調整，使能確實有效地運作。教會不再是「聖職人員的教會」（church of clergy），由聖職人員要求平信徒的幫助來服務；反而被理解爲天主子民的教會，在其中區別了聖職人員和平信徒，各自有其獨立的使命，按著教會所建構的組織完成工作。被授與聖職的部門和受洗會友參加的部門，在創新的情況下互相配合設立。以聖職人員爲中心的教權主義不再存在，且現任教宗方濟也強

¹⁵ 參：Peter Neuner and Paul M. Zulehner, *Dein Reich komme: Eine praktische Lehre von der Kirche* (Ostfildern, 2013). 中文版《願你的國來臨－實踐教會學》（香港：原道交流學會，2014）。

烈批評教權主義（clericalism，或譯「唯聖職主義」）是不正確的¹⁶。

牧靈神學存在於天主教世界不同地區的教會，這是大公會議展現的新視野。這工作須由各地方教會在不同的文化中向前推動，不斷地持續下去，使普世都能接受救援樂觀主義，相信天主最後將會引領全人類進入圓滿；沒有一個人是被排除在外的。因為在末後，「天主將成為萬物中的萬有」（格前十五28），基督是一切受造物的首生者，天主使萬有與自己重歸於好（哥一15~20）。

從今天教會在世界各地推廣牧靈神學的工作中，產生了一些挑戰，將被列舉在這篇論文中，我們要將注意力放在這些神學著作的方法論。我將這些還不周全的思想，整理為三種以方法論界定的主題：判準學（criteriology）、時機學（kairology）和實踐學（praxeology），均是屬於現代牧靈神學的領域¹⁷。

四、判準學—時機學—實踐學

（一）判準學（criteriology）

許多教會的批判者非常驚訝，教會總是能夠將福音不改變地傳承下去，而這福音是由教會自己修訂解釋的。這種不斷的

¹⁶ 參：Pope Franziskus, *Evangelii gaudium* (Roma: Vatican Press, 2013).

¹⁷ 參：Paul M. Zulehner, Johannes Haas, Repert Stadler and Maria Widl, *Fundamentalpastoral, Kirche zwischen Auftrag und Erwartung* (Düsseldorf, 1989). 及義大利版的 *Pastorale fondamentale, La Chiesa fra compito e attesa* (Brescia, 1993).

自我修訂，透過福音不停地對外傳達；仔細觀察這樣的方法論，也是牧靈神學絕不能放棄的使命。

在這其中，有許多問題產生：若我們的教會所作的實踐是放寬普世的得救，那麼我們的教會仍然是依循福音真理嗎？教會的實踐方式仍不斷以耶穌如何實踐為檢驗標準，而實踐是對待人、處理人的事情；那麼，教會仍然以耶穌的模範對待人嗎？教會的實踐「合乎耶穌的教訓」嗎？天主的人性，如同這人性在耶穌身上那麼明確的彰顯，主耶穌仍然在引領教會嗎？

在教會歷史中，這些問題往往是被一些聖徒改變的。如：梵二對教會的實踐方式所做的變革，是出於對聖經注釋的高度發展，以及透過希臘教父的領受所做的解釋。再如：今之教宗方濟，正如他的名字來自亞西西的聖方濟（Francesco d'Assisi, 1181/2~1226）。聖方濟是在一個「單純福音」（*evangelium sine glossa*）¹⁸的教會中發展，他們不但沒有從教會歷史的改變中被削減，而且得到釋放，毫不退縮地催促人以更大的尺度執行天主子民的工作。這樣的工作帶來徹底的轉變，使教會在棘手的難題中由道德要求轉向授與救恩。

對於普世救恩的問題，歐洲的神學界已經努力了數十年。在教會「療癒實踐」（*therapeutic praxis*）的新發現，要歸功於幾個重要人物：基督新教神學家齊克果（Søren Kierkegaard, 1813~1855）、天主教的神學家德雷爾曼（Eugen Drewermann, 1940~）和比塞爾

¹⁸ 譯註：「單純福音」意指「沒有註解的福音」，即單純地接受福音的教訓，而不被註解模糊了福音要傳達的中心思想。

(Eugen Biser, 1918~2014)，以及教宗本篤十六世 (Benedictus XVI, 2005~2013 擔任教宗) 和教宗方濟¹⁹。「救主」(Heiland) 的跟從者應該將教會變成「救恩之地」(Heil-Land)²⁰。因著神學解釋的改變，透過聖經的觀點，教會在牧靈實踐上的注意力放在天主豐富的憐憫上，如同耶穌在浪子回頭的比喻中，以父親對失落兒子的憐憫，描述天父對人的憐憫 (路十五 11~32)。

這種透過天主自己的正義所流露出的憐憫，不僅是對待個

¹⁹ 參：Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (Hamburg, 1984). 對齊克果的延伸閱讀：Die *Angst des modernen Menschen* (Zürich, 1977). Arnold Künzli, *Die Angst des modernen Menschen. Søren Kierkegaards Angstexistenz als Spiegel der geistigen Krise unserer Zeit* (Zürich, 1947). 同作者還有 *Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Søren Kierkegaards* (Zürich, 1948). Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht* (München, 1977, 兩冊)。同作者還有 *Wendepunkte oder Was eigentlich besagt das Christentum?* (Ostfildern, 2014). Eugen Biser, *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension* (Heidelberg, 1985). 同作者還有 *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung* (Graz, 1986). 同作者還有 *Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild* (München, 1996). 比塞爾是本篤十六世在他的訪談書籍《世上的鹽》(*Salz der Erde*) 惟一提到的神學家。Benedikt XVI and Peter Seewald, *Salz der Erde* (München, 1996). Pope Franziskus, *Evangelii gaudium*.

²⁰ 譯註：作者以德文「救主」(Heiland) 分解成「救恩」(Heil) 和「地」(Land) 兩個字。

別的人，也是引導教會在世界上的行動準則²¹。這並非採取中立的政策，而是教會面對這個世界所採用的方法，教會遵循這個路線謀求全人類的尊嚴、正義與和平，每個人不會因自己的種族、性別和宗教而受到不同對待。現今，這樣的路線對教會的牧靈神學產生了兩種嚴峻的挑戰：

1. 教會如何聽到貧窮者的呼喊？過去天主自己聽見了這樣的呼喊，如果今天教會不能如天主一般與貧窮的人同在，教會就不是天主的子民。
2. 對於這種解放神學的挑戰，產生了一個文化的問題：教會如何帶著良善的意願與人交往，與無神論者和其他世界宗教的代表合作，共同建立正義和和平的世界，使大家得到益處？

今天人們愈來愈多關懷受苦的受造物，即我們所處的環境，以神學的立場注視與我們同時代的萬物，就如保祿提及受造之物的歎息，等待救贖。生態學和經濟學因此呼籲今天的教會，一定要在教會實踐的項目加入對環境的關懷²²。

牧靈神學也與許多其他神學課程討論公眾的神學基本原則；其中，天主的憐憫在幾乎所有的世界宗教中，佔有最重要的地位，是比較容易察覺的。正如在伊斯蘭信仰中仁慈的安拉

²¹ 參：Walter Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums-Schlüssel christlichen Lebens* (Freiburg: Herder, 2012).

²² 參：Paul M.Zulehner, *Gott ist größer als unser Herz. (1 Joh.3:20). Eine Pastoral des Erbarmens* (Ostfildern, 2006).

(Allah)、在佛教中的慈悲、達賴喇嘛 (Dalai Lama) 乃是慈悲佛陀的轉世再生。這些信眾的觀點，都奠基於相互尊重，並導向珍貴的合作關係。自梵二頒布《論教會對非基督宗教態度宣言》，即《在我們的時代》(Nostra Aetate) 後，一方面，不同的宗教可以有自己得到救恩的方式；另一方面，耶穌從死者中復活而被天主立為基督 (宗二 36)，成為所有受造物得救的核心。因為全世界透過「全球移動」(global march)，即「遍及全世界的移居」，使各種文化愈來愈滲透相混，對於在不同宗教之間的信仰實踐，牧靈神學今天在與其他神學準則共同工作上，扮演了重要的角色。為了人類的幸福，宗教團體不是只有在一起禱告，如同教宗若望保祿二世 (Ioannes Paulus II, 1978~2005 擔任教宗) 在亞西西 (Assisi) 所做的，還要在世界性的策略上共同工作。

基督教會必須投入社會和文化中，跟隨耶穌的範例；這樣的教會深深扎根於她的會員和團契，是被永活的天主所滋養的教會。當代牧靈神學在神秘主義和教會政策，以及靈性和團結的交替變化中，扮演著核心的角色。就如一個公式所言的：「誰浸入天主，浮出來的是與貧窮者同在；反之亦然」。牧靈神學及時關懷的，不僅是靈修的泉源，還探討在教會之外、現代文化裡心靈的動力，並研究在這種靈性條件下，如何能從自戀的靈性滿足轉入梅茨 (Johannes B. Metz, 1928~)²³所說的「睜開雙眼的

²³ 參：Johann B. Metz, *Compassion- Weltprogramm des Christentums* (Freiburg: Herder, 2000). 同作者還有 *Memoria passionis, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg:

神秘主義」(mystery with open eyes)，進而最先顧念到受苦的窮人。

(二) 時機學 (kairology)

以這樣的思考方向，我們進入以方法論界定的第二個主題，是今天牧靈神學所接觸的領域。這是耶穌已經提及的議題，教宗若望廿三世 (Ioannes XXIII, 1958~1963 擔任教宗) 在論及「時代訊號」(signs of the times)²⁴時說到，教會的思考要隨著時代而改變。教宗若望廿三世 1963 年在《和平於世》(*Pacem in terris*)²⁵通諭中宣告：各民族要努力追求自由，並為勞工和婦女爭取權益。梵二要教會鼓起勇氣，持守「時代訊號」的盼望，這也是《牧職憲章》(喜樂與希望)所嘗試改變的。

「時代訊號」是耶穌(路十二 54~57)和若望廿三世都意識到的情況，也是天主對全世界所有人類的心意。一個聽從天主的教會，要因天主的「訊號」(signs)承擔起當前的任務，為人類和這世界轉變方向。牧靈神學要按著「時代訊號」執行工作，首先所採用的方法就是跨領域的對話，不但與人文和社會科學對話，也與從事生命和人類共同生活研究的世俗學科對話。例

Herder, 2006).

²⁴ 譯註：「時代訊號」或稱「時代徵兆」，是天主聖意顯示在宇宙萬物和人類歷史的變遷中。每個時代藉不同的時代需要，必可窺見天主在其中所顯的意願。梵二後稱為「時代訊號」。參：《神學詞語彙編》，950 頁。

²⁵ 譯註：「和平於世」是討論政治團體各方面的關係，鼓勵世界團體看重個人的基本權力，在真理、正義、仁愛、自由上建立普世的和平。參：《神學詞語彙編》，764 頁。

如（深層）心理學、教育學、歷史學、文化人類學、社會學、經濟學、環境科學、價值研究，還有文化學科的各種不同領域，包括宗教學。宗教社會學和教會社會學在這其中扮演著重要的角色，也產生了牧靈社會學和牧靈心理學。

因著「時代訊號」所產生的這兩個學科（牧靈社會學和牧靈心理學），得到的成果必須放在兩個神學檢驗標準之下評估：第一個成果來自世俗科學的思考，這種思考被要求必須符合從福音的觀點產生的第二個神學思考。

時機學今天要面對以下五個大議題：

1. 性別的問題（女人、男人、不屬男女的第三性）；
2. 新的溝通方式（網路、社會媒介、私人領域的保護和社會需求，如對恐怖主義的關注）；
3. 克服貧窮，這個議題與尋求適當的「不殺人的經濟」（Economy without killing，教宗方濟）連結；
4. 愛護受造的世界（*Oikos*）²⁶，受造界是人類在世界的居所；
5. 全球移動（因戰爭、貧窮和生態浩劫造成的遷徙活動）。

這些問題彼此緊密糾結，如生態學與貧窮、經濟學與政治學。

現代文化人類學指出，人類共同的歷史刻劃著暴力、貪婪和謊言（吉拉爾 René Girard, 1923~2015）²⁷。世俗的學術界將這種歷史現象，以神學概念稱之為「繼承的債務」（inherited debt）。深層

²⁶ 譯註：*oikos* 源於希臘文，原意是「房子、居所」。

²⁷ 參：René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums* (München, 2003).

心理學揭示，這種人類歷史的黑暗面乃是源於人類的焦慮，這種焦慮是從人出生就要面對的挑戰²⁸。這是一種瓦解團結的焦慮，人若無法克服這種焦慮，以及在生活中建立對人的信任（這也是所有教育和一切宗教的目的），就會以自我防衛的對策抵抗這種焦慮的壓迫，就如暴力、貪婪和謊言。現代社會造成這種對文化的焦慮²⁹愈來愈多，也就產生恐怖主義的暴力、國際財務危機中的貪婪，和更普遍的賄賂所展現的謊言。因此，當今的牧靈神學要面對的，是個人在生活上焦慮的根源和顯出的形式，以及為人類社會尋找出路，使人能夠勝過焦慮，並為「愛的文明」（Civilisation of Love，教宗若望保祿二世）鋪平道路。不能以倫理道德的論點化解焦慮，只有藉由宗教療癒可以醫治。如此一來，判準學以其願望尋求靈性的療癒關懷，而時機學則面對人的挑戰，與判準學一起跨過焦慮。

藉由所有對這些陰暗面的分析，就是在人類歷史中黑暗的、惡魔參與的情況中，牧靈神學及其時機學的分析不願意加入教宗若望廿三世所說「災難先知」（prophets of disaster）的行列。牧靈神學也察覺，不僅是基督徒，「善良的人」（people of good will，教宗若望廿三世）也透過了聖善之靈的感動而承擔了為人類福祉努力的責任。聯合國在 2000 年制定的八個千禧年目標，根據這

²⁸ 參：Monika Renz, *Erlösung aus Prägung* (Paderborn, 2008).

²⁹ 參：Frank Furedi, *Culture of fear. Risk-taking and the morality of low expectation* (London, 2002). Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst* (Hamburg, 2014).

目標，全世界要在十年內使兒童死亡的案例降低，特別是透過教育的普及使赤貧的情況減輕，尤其是婦女的赤貧，並擴大環境保護的措施。這些目標沒有完全按照計畫的時間在十年中達成，其間遭遇各式各樣的挫折，但仍然得到顯著的改善。

今天有些神學家傾向於先知性的默示思想，他們指出人們受壓迫的情況是貧者愈貧、富者愈富。貧窮者所住的「居所」(oikos)，愈來愈不適合動物和人類居住。他們趨向於一種黑暗的悲觀主義，以警告者的姿態發言，所傳遞的訊息是以趨近極端的方式看待問題，使他們無法窺見全貌，並提出扭轉這種情勢的對策。另一方面，還有些神學家是屬於天真的樂觀主義者，他們堅定地相信，人類今日已經克服了種種挑戰，在學識和科技上的進步使人充滿希望，也能夠勝過未來逼迫人類的問題。

現代的牧靈神學有更好的看法，既不是悲觀主義，也不是樂觀主義，而是一種有信仰的可能主義 (possibilismus)，這是合宜的方法論所產生的看法。這些基督信仰的可能主義者，一方面非常認真地看待全世界棘手的情況；另一方面也信賴天主聖神不斷地在世界和人類的發展上運作，並看到了許多人不懈的努力和獲得的進步。有信仰的可能主義者藉由反省和參與，他們願意共同面對這些挑戰，按著步驟有力的工作，使一切改善。可能主義者信賴天主聖神的運作，因此能夠為人類福祉提供靈性的巨大能量。

(三) 實踐學 (praxeology)

牧靈神學將教會管理階層以及教會的會員和團契的作法，放在福音和「時代訊號」這兩個檢驗標準之下衡量。現在，教會的組成分子不僅有相信天主的人，也有犯罪的人，可以預料的是，教會將不再符合這兩個標準。有些教會的作法已經表明了，他們不再符合耶穌的標準；有些教會在這個急速改變的世界和飛快轉變的世界文化中，並沒有預備好面對挑戰。這情勢已經或正使教會成爲「應不斷革新」(ecclesia semper reformanda)³⁰的團體。教會在管理階層和會員之間不斷革新的挑戰，就是牧靈神學必須處理的第三個很大的領域。

就這個領域而言，牧靈神學在方法上勢必要與其他世俗的專家共同合作。牧靈神學需要世俗成人教育的智慧，也需要現代化的組織和人員能力的提升。聖經上的話語關係到一個疑問：要用哪一種（新的）皮囊來盛裝今日研讀福音的酒。福音在今天與人們所經歷的生活交織在一起，研讀福音的目的是要藉著福音使人們朝向更有人性和尊嚴的方向前進，擁有團結和正義，使人類被共同塑造，邁向完美。

如同世俗組織，教會成員按著他們的天賦參與教會的使命，牧靈神學要強調的是認清會員的神恩，支持並幫助他們在牧靈事務上取得一個位置。這樣的工作需要培養義務和參與的

³⁰ 譯註：「教會應不斷革新」原是新教用語，後來成爲被普遍使用的說法，表示教會也是罪人的團體，應不斷地反省、悔改、更新，活出基督的精神和天國的理想。參：《神學詞語彙編》，315 頁。

熱忱，今天在教會（義務地）一起工作的人，大多可說是自願參與協助教會的工作。對宗教會議成員務實的擴展，是牧靈神學在當代的重要議題，擴展建構宗教會議的成員以配合權威的領導。在教會中的領導和管理，已經成為實踐神學重要的課題，領導的權限是出於共同工作者討論的共識，爲了發展神視、目標和方案，並在合作中解決衝突。

教會生活和運作的結構組織，也是今日牧靈神學的挑戰。傳統以地方組織的堂區，方式需要調整。因爲從前的神父首要是服務於他所管轄的堂區，關懷這個地區的人；但今天基督教會已不再受地區侷限，而是各地人聚集的教會，是由人組成的「基督徒基層團體」（Basic Christian Communities，簡稱 BCC），信徒不僅作出個人信仰的決定，也選擇要參與的教會信徒社團。今天要有新的牧靈組織，這些組織透過福音，有助於社會和文化的共同塑造；包括修會建立各樣不同的機構（如學校、醫院、幼兒園和老人安養院）、各樣的靈性社團，這些團體與教會之間有極大的差異和不同的困難，譬如彌撒的程序、青年人的定居（青年人的教會），以及關懷家庭、婦女、男士、街友和愛滋病患者。在這複雜的世界裡，教會迫切地需要有各式各樣的牧靈組織。

牧靈神學重要的話題，圍繞著教會需要不斷的革新，形成了兩極化的發展：有些人更多擔心傳統的衝擊，另一些人則更注意情況的改變；前者守護傳統，後者尋求革新。爲維護教會的傳統和保持教會的社會形象，以及對反現代主義裁決的尊重，公教會經歷了幾個世紀的掙扎，梵二決定對現代世界採取

開放的態度。然而，守護傳統的人譴責大公會議的決定是世俗化和背叛傳統，大主教馬賽爾·勒費伯（Marcel Lefebvre, 1905~1991）與一些人就從大公教會離開了；而另一方贊成敞開的人，則反過來強調教會沒有改革，使教會與群眾愈走愈遠，甚至與世界疏離。

腳踏實地的牧靈神學面對教會的這兩極化爭論，再次顯出一個雙重的問題：教會是要靠近天主的福音，還是靠近群眾，或是同時靠近這兩者？教會的實踐，經常發生在傳統和現實情況的交會點上，如同基督的「十字架」。教會不斷地嘗試，將這個十字架向某一方或另一方靠近，能夠舒服一點來背負這「十字架」，也能避開緊張的關係。

今天的牧靈神學仍然存在一個值得徹底探究的問題：為什麼同樣的福音，實際的情況卻是有人要福音逃出這世界，有的人要福音進入這世界？這不僅牽涉到個人的信仰，更多涉及人性的特點、焦慮和慾望，而這些都有長遠的影響。因此，教會的兩極化與教會的團契都不是個別的問題，也不能直接用神學來解決，而是要塑造人性有健康的人格。信仰培育必須與人格培育平衡，對所有的會員都是如此。以上所言，是針對所有教會的成員，他們經由天主召喚，從事特別的教會工作，還有那些接受天主召喚，被委派特別職務，甚至成為接受聖職的人。

參考書目

Kasper, Walter. *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums-*

Schlüssel christlichen Lebens (暫譯《慈悲：源自福音的基礎概念及基督徒生命中的關鍵要素》)。Freiburg: Herder, 2012.

Neuner, Peter and Zulehner, Paul M. *Dein Reich komme: Eine praktische Lehre von der Kirche* (Ostfildern, 2013). 中文版《願你的國來臨－實踐教會學》。香港：原道交流學會，2014。

Zulehner, Paul M. & Haas, Johannes & Stadler, Repert & Widl, Maria. *Fundamentalpastoral, Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*(暫譯《基礎牧靈，跨越使命與期望的教會》)。Düsseldorf, 1989.

Zulehner, Paul M. *Gott ist größer als unser Herz. (1 Joh.3:20). Eine Pastoral des Erbarmens* (暫譯《天主比我們的心大〔若壹三20〕：滿懷慈悲的牧靈》)。Ostfildern, 2006.

第四章

在地若天的生命慶祝

禮儀聖事研究方法論

錢玲珠¹

前 言

生命的安頓和皈依，是人生在世的終極關懷。為達此生命之極境，各個宗教自有其法門和路徑。而禮儀性的「儀軌（慶典）」，正是不可或缺的一塊拼圖。天主教，稱之為禮儀聖事，來表達信仰的深厚內蘊，並在其中與創生的天地之主會晤，深化與神的關係。

基督宗教是耶穌建立的，教會中重要的禮儀，也都由耶穌親自形塑，並紀念祂的救恩奧蹟。兩千多年來，禮儀生活逐漸發展，並一直伴隨著教會成長；禮儀生活的樣貌，也隨著當代信仰的內涵和時代的訊號不斷變遷。可以說，教會的禮儀聖事，真實反映出當時教會的信仰生活。瞭解禮儀聖事，就瞭解整個教會的生命史。

¹ 本文作者：錢玲珠，輔仁聖博敏神學院禮儀研究中心創辦人及主任。在神學院教授禮儀聖事相關課程，也是主教團和台北總教區禮儀委員會成員。

如此重要且豐富的禮儀聖事，在歷史中卻常被輕忽和誤解。所幸經過長久的努力，梵二大公會議終於還原了禮儀聖事在神學研究中該有的份位。《禮儀憲章》16號鄭重聲明：「禮儀科目，應列為修院及修會書院必修的重要課程，在神學院內應列為主科，並應從神學、歷史、靈修、牧民和法律觀點下教授」。

但如何一窺禮儀聖事的神秘堂奧呢？本文的主旨，就是探究打開這扇大門的鑰匙。我們將先瞭解禮儀聖事的基本定義及研究範疇，再進入研究方法：由聖經基礎開始，依序探究歷史、神學和牧民的進路。

一、禮儀聖事的定義與研究範疇

研究禮儀與聖事的起點，是理解其意涵及研究範疇。

（一）什麼是禮儀？

「禮儀」（*λειτουργία*）一詞，衍生自希臘文「人民」（*λαός*）和「工作」（*εργον*）二字，原意是「公共事務」或「國家的任務」，亦即為人民的公務服務。後來，也延伸包括奴隸為主人的工作，甚至為朋友的微小服務。

在教會中，禮儀，是執行耶穌基督的司祭職，是基督奧體（基督和教會）對天父的公開敬禮。禮儀的效能，超越教會的任何其他行動。

（二）什麼是聖事？

「聖事」一詞，可追溯至希臘文的 *mysterion*（奧秘），原指

敬神的禮儀。基本上，和今天的禮儀聖事無涉。直到東方教父奧利振的時代，北非才把這個字直接用在教會禮儀上，指陳聖洗和感恩兩大禮儀行動。拉丁教父戴都良最先把這個字運用在洗禮上，到了十二世紀龍巴（Peter Lombard）時，幾乎專指七件聖事²。這是教會七個核心的禮儀慶典，參禮者可藉此經驗耶穌基督的逾越奧蹟，融入基督的奧體，並在恩寵的生活中成長。

（三）研究範疇

禮儀聖事的範疇亦需釐清。1963年的《禮儀憲章》和1992年教廷頒布的《天主教教理》第二卷「基督（徒）奧蹟的慶祝」，都對禮儀聖事有基礎及輪廓性的說明和規範。

由《禮儀憲章》的結構，可以窺知禮儀的範疇。首先，在〈整頓及發揚禮儀的總則〉中，闡述禮儀神學、參禮態度、禮儀和信仰生活的密切關係、禮儀的儀節和語言、禮儀的培育、禮儀的紀律、本地化……等。之後，指出禮儀的範疇：七件聖事自然是核心，此外還兼及聖儀、修會誓願、葬禮；聖化時間的日課和禮儀年；聖樂、聖藝、禮儀空間……等。

《天主教教理》第二卷，第一部分有導論性質，簡述禮儀聖事的基礎問題。第二部分則是分論七件聖事，以及其他禮儀慶典。

² 七件聖事，指入門聖事（聖洗、堅振、感恩）；治療的聖事（和好、病人傅油）；為共融服務的聖事（婚姻、聖秩）。基督新教各教派，基本上只承認「聖洗」和「聖餐」是由基督親自建立的。

二、研究方法

《禮儀憲章》23 號清楚指出禮儀聖事研究的三個方法：神學的進路、歷史的進路、牧民的進路。此三者雖各有重點，但關係緊密，互有交集，無法截然切割。而聖言，更是禮儀聖事中不可或缺的基本元素。因此，基本上，研究禮儀聖事的方法，是站在聖經的基礎上，經由歷史、神學、牧民的進路來深究主題。下面，我們就一一探究。

（一）聖經基礎

天主教傳統中，信仰生活的高峰慶祝——七件聖事，都能在聖經中找到清晰有力又豐富的直接或間接的證據。

1. 起點

論述任何一項聖事時，研究的起點都是聖經中的根據，才能正確深究而沒有偏差。渥高勒（Herbert Vorgrimler, 1929~2014）的《聖事神學》（*Sacramental Theology*）³一書，就是這樣建構的。他在分析每一件聖事時，都先以極大的篇幅探究聖經基礎。

2. 素材選擇

如何選用聖經素材？需要兼顧《舊約》和《新約》。以「聖洗聖事」為例。雖然基督徒的「聖洗聖事」是參與基督的逾越奧蹟，在祂死而復活之後才出現，然而在《舊約》中，已有相

³ Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992).

關的根源；但《舊約》中的意涵和基督徒的洗禮又有本質上的差異，需要分析、釐清。《新約》中的核心敘述，是耶穌的洗禮，這是基督徒洗禮的原型，四部福音都記載了。但因承襲不同的傳統，要善加區別其中的差異。

此外，《新約》中有許多關於洗禮的闡述，包括洗禮的脈絡、描述和神學意涵等，都可以進一步分析。譬如：《宗徒大事錄》記載了許多宗徒宣揚福音和為人施洗的故事，各自傳遞了不同的訊息；宗徒書信中，闡發了洗禮的精義，尤其是《羅馬書》第六章，更清晰有力地指出聖洗是與基督同死同生的核心意義。

3. 禮儀中的聖言

四世紀以前，沒有任何禮書的蹤跡；唯有聖經，在主日聚會或其他場合被誦念。可惜中世紀之後，這好習慣失傳了。直到梵二，重新恢復對禮儀聖事中聖言的重視。《天主的啓示教義憲章》（*Dei Verbum*）通篇闡釋聖言的重要性，尤其強調聖言在禮儀中的運用。《禮儀憲章》24、35-1、35-4、51 號，都聚焦於此。讓參與禮儀聖事的天主子民，可以透過選讀的聖言，瞭解所慶祝的聖事的神學意涵，並獲得靈性的滋養。

（二）歷史進路

禮儀聖事的慶祝，由初期教會發展至今，兩千多年中，有許多的轉折和變革，也留下豐富且珍貴的史料。歷史研究，不僅能映照出這條長河的一路風光，更可以鑑往知今，展望未來。

歷史研究，是各種方法論的基礎，歷代學者對此用力甚深，

當代也有精采的研究成果⁴。但限於篇幅，僅簡單介紹兩個方法。

1. 比較進路

鮑思達克 (Anton Baumstark, 1872~1948) 最早提出用「比較禮儀」的方法，研究禮儀歷史的發展⁵。他認為禮儀是充滿生氣的行動，永不能癱瘓成形式主義的僵化。禮儀是一個有機體，會不斷更新，所以，禮儀歷史學者的使命，就是去探究並描述這些改變的形式的緣起和變化，這具有永恆的價值和長遠的意義，且正是教會跳動的心臟。也就是要研究「證據」，當證據有的相似、有的不同時，就需要「比較」。「比較禮儀」的準則，是爲了規範如何解釋已揭示的歷史資料的實像。

2. 禮儀單元的結構分析法

塔夫特 (Robert F. Taft, SJ, 1932~) 是知名禮儀學者。他提出「禮儀單元的結構分析法」⁶，和「比較禮儀」方法近似。這方法首重探詢結構本身，而非意義，因爲在禮儀發展史中，結構比意

⁴ 研究禮儀聖事歷史，不可錯過的經典，如：Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (New York: Oxford University Press, 1992); Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources* (Washington, DC: The Pastoral Press, 1986).

⁵ Anton Baumstark, *On the Historical Development of the Liturgy* (Collegeville: The Liturgical Press, 1923).

⁶ 這一部分的探討，參：Robert F. Taft, “The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology”, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, second revised and enlarged edition (Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001), pp.187~202.

義活得更久。即使禮儀的意義已經流失，結構的元素仍保留著；即使脫離了原本狹小的地域和目的，在普世化的過程中，卻得到更新且寬闊的意義。

但在詮釋禮儀的歷史中，卻有一個相反的改變：由結構變成象徵的說明。大部分中世紀的禮儀詮釋，都只偏重意義，而對結構暴力相向（這遺毒仍存留於今日）。在宗教改革時期，結構被扭曲成只為神學服務，「祈禱律制訂信仰律」（禮儀是信仰的規範）被翻轉，神學裁決更勝於禮儀經文和形式的詮釋。近代（至少西方的禮儀學者）比較重視歷史和經文，結構仍被輕忽。塔夫特想要顛倒這局面，努力地先分析結構本身（what），之後才和其他學科，如歷史（how）、社會、甚至神學（why）等學科相連結。

「結構分析法」的目的，是為了解（understanding）。結構只是一個模型，顯示這物體（object）如何運作，結構分析必須和歷史研究持續辯證，但結構分析應該是基礎，以幫助歷史重建。波普爾（Karl Popper, 1902~1994）等學者認為，一個領域的發展，不是要累積新資料（數據），而是開創一個新系統；不是證實假設，而是否定假設。因此，要創立一個明白易懂的新架構，產生新的理解，是不能忽略歷史的。任何事，都有其歷史。歷史這門學科探討的，不只是過去發生的事件，也包括當下對此之理解所建構的新概念。過去的歷史事實沒有改變，但我們看待歷史事件的眼光和概念改變了。

因此，禮儀歷史不是只關涉過去，而是傳統，是「當前的通行版」（genetic vision of the present），是基於對根源的理解，而發

展出的當前的景況。如梵二後的成人入門聖事，恢復了初期教會的慕道制度，即是一例。所以，禮儀歷史研究的目的，不是發掘過去，而是理解禮儀；就像要理解陀螺，便是去轉它。

因此，在創立一個新架構的過程中，塔夫特發現，在收集了最初的資料之後，分析禮儀單元的結構是最有效的第一步，它最好識別，隔離並假設重建個別禮儀結構，然後追溯其歷史，這樣，更優於企圖研究每一個歷史時期完整的儀節。因為在作者長期的觀察中，禮儀不是像有機體一樣均衡地成長，事實上，禮儀中每一個元素，均有自己的生命歷程。

探究禮儀歷史根源，不是爲了仿古，而是爲了理解。觀察這些禮儀結構如何生成，不只告訴我們過去，更能瞻望未來禮儀動態的成長和改變。塔夫特以感恩聖事的結構爲例，說明：

- (1) **禮儀的形成期**：在第二世紀中葉的第一護教書中浮現。
其結構是：讀經→講道→公共祈禱→平安之吻→獻禮品
→感恩經→（細節）→共融→（遣散）。
- (2) **結構發展、豐富期**：主曆 313 年教會承平後，進入結構發展和豐富期，且統一化、標準化。禮儀結構的豐富，具離心性，在各種禮儀族系中朝向多元發展；而其統一化，則具向心性，在各種禮儀族系中朝向標準化發展。
- (3) **此後的禮儀史**：禮儀族系各依已經形成的樣態繼續發展，各自獨特的獨立性日益明顯。

此時，雖然禮儀族系具有多元性，但在不同時期的發展中，分析其結構，會發現仍保有基本相同的模式。時至今日，感恩

聖事的基本結構，仍維持初始的原貌。只有仔細分析每個時期和地域的禮儀資料、影響禮儀的重鎮（如：羅馬、亞歷山大等），才可能提供何時加入了什麼新元素的歷史資料。

（三）神學進路

禮儀神學的終極目標，是清楚指出並解釋儀式和教會的關係，亦即教會如何藉由儀式表達自己，且充分發揮在世的使命。

自古以來，許多教父的講道集，都是爲了「釋奧」；而這「奧秘」，即今日所稱之「聖事」，以基督爲核心，尤其是祂的逾越奧蹟。

聖事，位居禮儀範疇的核心和高峰，兩者血脈相連，密不可分。因此，在研究兩者的神學意涵時，無法斷然分開。

此外，要認識這領域的學者們，知其信仰和學術背景、源自的傳統，方能正確掌握如何理解每一位的思想、立場和學說。

對於禮儀聖事神學，始自初期教會，就有相當豐富的研究。各時代學者們有不同的著重點，反映出他們的研究方法。梵二以後，受《禮儀憲章》16號的影響，引發更多研究興趣。研究方法，也由研究禮規，轉移到研究儀節和神學意義的歷史發展。因此，許多學者強調禮儀慶祝的神學幅度，但對禮儀神學卻有不同的看法：有人認爲是反省教會的禮儀行動，以找出並探究教理講授和系統神學，尤其是聖事神學。禮儀的神學意義，是透過宣報和聆聽聖言，及慶祝聖事的儀節，實現逾越奧蹟。也有人認爲禮儀神學乃視禮儀爲系統神學的原始素材，要探究禮

儀中運用的術語和概念，以完整說明教會禮儀的基本性質。正是透過「禮儀經文及伴隨的儀節和象徵性姿勢」這整體，來彰顯其神學和靈修意義。

1. 歷史剪影

快速回顧一下歷史，始自初期教會，「祈禱律」就證明了「教會的信仰律是獲得救恩的要素」，並影響了教父們對聖事和神學術語的詮釋，他們都看重禮儀的姿勢和經文的意義。

中世紀仍延續這觀點，認為禮儀是神學的根源，尤其是儀節如何施行，如：堅振和洗禮分開、病人傅油聖事成為終傅等。這在龍巴（Peter Lombard）和多瑪斯（Thomas Aquinas）的著作中，清晰可見。然而，這一時代，卻輕忽了禮儀的慶祝（包括禱文、姿勢和象徵性的行動的意義）也是神學的根源。簡言之，這時代看重抽象思考，而輕忽了禮儀的實踐。

特利騰時代為了護教，更加重了這樣的分離，強調聖事神學，而輕忽了禮儀。直到十九世紀末的禮儀運動⁷，教會禮儀的歷史，尤其是教父時代的許多詮釋和比較研究重見天日，祈禱律和信仰律才又恢復其在禮儀方法論上的重要位置。加上許多禮儀學者和教會歷史學者的努力，以及教宗的背書，再次肯定禮儀是神學首要根源的重要性。

⁷ 禮儀運動對梵二禮儀更新影響甚鉅！對此的基本理解，請參：拙著，〈禮儀運動、《禮儀憲章》與聖體聖事〉《神學論集》172 期（2012 夏），191~247 頁。

2. 當代的禮儀神學

禮儀，就是儀式性地重現基督逾越奧蹟的真實歷史事件。以言語和姿勢、神話和象徵、講述和儀節，來紀念（anamnesis）基督的救恩。當代許多知名學者都指出：禮儀需要被理解為一個教會事件的實踐（the enactment of an event of the Church）。

梵二後，每一個修訂過的儀節的導言，都顯示了其神學意義。更新的禮儀強調發展禮儀神學的最具開創性方法，是整合所有在禮儀慶祝中真正經驗到的一切，這是基本根源，而不是以固定的儀節的禱文和禮規做為禮儀神學的研究基礎。

甚且，不只聖事神學需要用到禮儀資源，所有的系統神學，本質上都與禮儀行動有關。禮儀動態性地整合了基督徒人學和基督論的訓練。在禮儀中發現的教會的多元面貌，會深化我們對教會如何在禮儀中實現的理解，以及各地方教會如何在禮儀中互相連結。此外，系統神學必然包括讚頌的類型，也反映出神學的本質。天主的奧蹟透過神學和禮儀，被經驗和宣認。

在實踐神學（doing theology）中，一個人為了別人的好處和深化信仰，以神學方式表達所經驗和相信的。這需要整個人的神學化。這樣的神學，強調皈依，以及在信仰和懂悟中的成長。

教會的祈禱律制訂了信仰律，是始自初期教會的禮儀聖事神學的方法論，當代學者，如柯林斯（Mary Collins, OSB）和鮑爾（David Power, OMI, 1932~2014），又加上了「生活律」。生活律至少有雙重意義：

其一、實際的慶典，是神學的根源（慶典的重要性）。禮儀性

的儀節是實踐的 (enact)，當代的研究方法，更重視真實在禮儀慶典中的經驗，而不只是禮儀文本和禮規。運用社會學的方法來描述對禮儀行為的觀察和反省是重要的。其中，要問兩個問題：在真實的禮儀中經驗到什麼？禮儀提供的和在禮儀中經驗的，是否反映出由指南 (general instructions) 和儀節所表達的信仰？

其二、生活律的另一意義，是活出禮儀所指涉的生活。這生活符合耶穌的教導，落實禮儀中的祈禱，並強調個人對重建自己和社會的承諾。換言之，即禮儀如何影響儀節之外的生活。

3. 知名學者的貢獻

(1) 史勒貝克斯 (Edward Schillebeeckx, OP, 1914~2009)⁸

史勒貝克斯是梵二大公會議中活躍的神學家。對聖事神學的貢獻很大。尤其是 *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*⁹ 一書，闡釋基督和聖事的關係，十分精要，是重要的經典和基礎之作。他由基督論著手，討論並建立聖事神學，影響深遠。他改變了過去對聖事的傳統定義：「基督建立的、給予恩寵的外在標記」，強調基督本身就是基本 (天主/原始) 的聖事，透過祂，天主的恩寵之愛成為可見的、真實的、歷史的、永恆的。

他還定義教會是基督的聖事，因為其「基督肢體」的使命，是在世上彰顯天主不可見的愛。他描述七件聖事是教會在信仰中，與復活的基督會遇的可見標記。

⁸ 又譯：謝列貝克斯，是比利時籍的天主教神學家，道明會士。

⁹ Edward Schillebeeckx, *Christ, the Sacrament of the Encounter with God* (New York: Sheed and Ward, 1963).

(2) 拉內 (Karl Rahner, SJ, 1904~1984)¹⁰

拉內也極度強調聖事的教會基礎¹¹。他以新的觀點來探究傳統聖事的範疇，主張教會是基本的聖事 (the Church as the fundamental sacrament)：是透過教會，和基督建立的聖事，人才能參與基督的救恩。

近代神學家，如：Raymond Vaillancourt、Kenan Osborne，都精細地闡釋史勒貝克斯和拉內的論點：基督是原始的聖事；教會是基本的聖事。「會遇」和「現象學」是關鍵詞彙；意味著研究方法由強調「基督在聖事中的臨在」變成「團體透過聖事的改變」，也由強調聖事是「事情」(things)變成聖事是「事件」(events)。

(3) 史梅曼 (Alexander Schmemmann, 1921~1983)¹²

史梅曼在其風行全球的著作 *Introduction to Liturgical*

¹⁰ 拉內是德國籍耶穌會士，二十世紀最有影響力的天主教神學家之一，其神學觀點深深影響了梵二大公會議。

¹¹ Karl Rahner, *Kirche und Sakramente (The Church and the Sacraments)* (Freiburg: Herder, 1960).

¹² 史梅曼是俄羅斯籍的正教會神父，世界知名的教授、作者。他自1951年開始，任教於美國紐約的正教會神學院 (Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary)，學生來自世界各地。由1962至去世，一直擔任院長之職。無論教學或著作，他都極力企圖建立神學和禮儀間的密切關係，強調教會的禮儀傳統是基督信仰主要的標記和表達。他著作等身，涉獵廣泛，研究出版的主題包括聖事、禮儀神學、禮儀年、禮儀和生活與使命、聖母等，影響極大，贏得所有基督教派的敬重。他曾以正教會觀察員身分，受邀參加梵二大公會議。

*Theology*¹³ 中，確認教會禮儀傳統是禮儀神學的主體事件，並指出在研究這傳統時，必須運用歷史分析和神學詮釋的方法論。他指出禮儀神學是詮釋崇拜的意義，亦即以最適當的話語，傳述神的本質，找出一個儘可能符合教會信仰和經驗的思想體系，說明教會如何藉公開的崇拜行動，表達且滿全她自己¹⁴。

他非常強調 *doing*，慶祝感恩禮，便是透過 *doing* 來紀念。這行動的意義，在 *doing* 感恩禮中被發現。去思考、試圖理解我們在做什麼，是十分重要的。如果我們正確的 *doing*、慶祝聖事，就會開始正確地理解他們。

中世紀的聖事觀相當抽象，和禮儀是相對的，一個人可以只透過多瑪斯的《神學大全》理解聖事，而跳過聖事的禮儀慶祝。如此，會讓我們目盲於聖事在「關係」中的特殊角色。史梅曼強調 *doing* 的論點，正彌補了中世紀偏重思想、缺乏行動的遺憾。其實，對世界而言，聖事就是生命！

(4) 卡瓦納 (Aidan J. Kavanagh, OSB, 1929~2006)¹⁵

卡瓦納認為禮儀是首要神學 (theologia prima)；換言之，真正的禮儀神學，是建基於禮儀是神學本體論前提的概念上。這神學主題是基督的救恩事件，並且神學是禮儀性的，神學的基本瞭解是教會的信仰經驗，且這經驗是建立在教會真實的禮儀慶

¹³ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1986).

¹⁴ 同上，pp.16~19。

¹⁵ 卡瓦納是美國籍本篤會士，曾在耶魯大學教授禮儀聖事神學課程，也是這所知名大學首位擔任神學院院長的天主教神父。

祝上 (the *lex orandi*，祈禱律，真正的禮儀神學由此而生)。這個見解，和史梅曼的倡議互相呼應。

卡瓦納的著作 *On Liturgical Theology*¹⁶ 雖只收錄 1981 年的八篇系列講座講稿，但極夠份量，頗受推崇。全書分成兩個部分：「禮儀和世界」、「禮儀和神學」。他認為連結「自然的世界」和「恩寵的神學」之媒介，正是禮儀。他指出「神學」不是文字的堆砌，基督才是神學真正的發電機，也是禮儀真實的根源。唯有在禮儀中和基督相遇，才能更新世界。

(5) 爾文 (Kevin W. Irwin)¹⁷

爾文多年前就提出一個建構禮儀神學的方法¹⁸。必須探究不同時代和地域的團體的禮儀儀節的文本、象徵、行動和姿勢，因為禮儀只有在經驗的脈絡中，可以被適當地理解和詮釋。這禮儀「脈絡」，可被視為「文本」，提供發展禮儀神學的資源。這「脈絡」，至少可以涵攝三件事：

A. 儀節的歷史發展：

檢驗特定禮儀儀節的源頭、組成內容和歷史沿革，目的在

¹⁶ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992).

¹⁷ 爾文是美國紐約總教區的神父，在美國天主教大學任教超過 30 年。世界知名禮儀聖事學者，著作等身。

¹⁸ Kevin W. Irwin, *Context and Text: Method in Liturgical Theology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1994), pp.44-81. 作者最近的新書也繼續闡發相關理念：*The Sacraments: Historical Foundations and Liturgical Theology* (N.J.: Paulist Press, 2016).

發現其傳統上承載的神學意義，並分辨禮儀的核心和次要部分。

教會真實的禮儀傳統，乃建基於歷史的研究和反省。禮儀歷史研究，需整體回顧禮儀的形式和儀節的改變及發展、和當代主要的社會文化氛圍的關係，否則儀節無法完全被理解。正如 Herman Wegman 在其著作 *Christian Worship in East and West* 中，介紹每個時期的禮儀發展時，都運用了歷史和文化的資料。畢竟，傳統是過去的經驗，形塑成現在；而現在也是傳統不可或缺的部分。禮儀和禮儀神學是歷史發展的產物，儀節的創造性功能亦然。進化需要持續的神學和牧民的更新和延續。

B. 梵二後的禮儀更新：

檢驗梵二禮儀慶祝是否符合期待，端視禮儀中的言語、象徵、姿勢、禮儀空間與音樂等，是否互相呼應，完整地詮釋了慶典，能促進並提升各種類型的參禮會眾對禮儀的瞭解。

《禮儀憲章》宣告了當代禮儀更新的首要目標，是整頓以提供容易理解的儀節，促進教友完整、有意識、主動、且以團體形式的參禮（SC 14, 21）。修訂禮書是必要的，還要注重禮儀的實際慶祝，吸引信友參禮。這些要素包括禮儀空間、會眾的安排、音樂的運用、禮儀服務的職務、象徵的行動等。修訂的儀節，承載著豐富的禮儀和神學的傳統。研究方法企圖判定什麼在禮儀中真實發生？這發生的事是否適合聚會的團體？

C. 批判性的禮儀神學和本地化：

禮儀慶祝的神學脈絡和文化的關係日漸受到重視，此乃本地化的議題，是為當代禮儀更新本地化（SC 37-40）定向、修訂

儀節規範時，最重要的工作，且需持續發展。改變儀節，通常反映神學和靈修的改變。在儀節發展中，禮儀和神學是相互作用的。批判性的禮儀學，一定會評估目前更新的儀節，對傳統、當代神學、教會教導、牧民需要，是否合適。且教會論、基督論、聖三論、末世論和人類學，都應融入研究和修訂工作中。

神學必定影響禮儀，並幫助禮儀神學的進展。這個方法，是再次脈絡化禮儀資料，提供邁向禮儀神學的更適當之法門。

(6) 柯林斯 (Mary Collins, OSB)¹⁹

柯林斯對禮儀神學的研究，提出許多批判性的問題²⁰。她認為：禮儀，牽涉聖三論、基督論、聖神論、人學、教會論、末世論等元素。禮儀神學，需要整合這些範疇。一個典型的禮儀，將表現出所有這些元素之間的一致性，為救恩形塑一個整合的願景。當代西方禮儀思考的，不是綜合，而是追尋統一。

有一部分禮儀神學的任务，總是被描寫為經文和儀節說明了什麼？但柯林斯認為，當代禮儀神學是要清楚質問：在禮儀慶祝中，適當地表達了信仰的願景嗎？是否符合人類和教會的經驗，及對基督救恩的期望？基督徒禮儀行動要表達什麼？

傳統的說法，禮儀要表達教會的信仰（祈禱律制訂信仰律）。經過十九和廿世紀初對教父的禮儀學術性探討，更新的神學精

¹⁹ 柯林斯是本篤會修女，世界知名的禮儀神學家；是教師、學者和編輯；梵二後美國禮儀更新的重要先驅。著作等身，並獲獎無數。

²⁰ Mary Collins, *Worship: Renewal to Practice* (Washington, DC: The Pastoral Press, 1987).

準地回應了傳統的意義：禮儀行動，聚焦在基督救贖的死亡和復活新生的救恩奧蹟上。

她強調，禮儀，最重要的，是一個儀節事件的獨特且實際的慶祝。禮儀透過複雜的儀節象徵、言語和非言語、在禱文的語法和詞彙中，以及與感恩禮的餅酒相關的合法處理的形式中的世界秩序模式（world-ordering pattern），表達信仰。

禮儀神學的任務，是辨識合法儀式的選擇，然後解釋救恩秩序選擇的觀點，說明所確認的、省略的、否定或拒絕的，關於基督在教會和世界上救恩的現在經驗的真相。

4. 儀節研究（Ritual Studies）

儀節研究，是近代逐漸受到重視的一種研究禮儀的方法，透過過去或現在實際的經驗，瞭解人類重要的行爲。特別重視儀節呈現的幅度，包括姿勢、美學、空間場域、舞蹈、實踐、意義等，而不只是一個儀節的社會功能或文化脈絡。

Margaret Mary Kelleher 主張，儀節研究是禮儀聖事神學研究的方法之一。一個慶祝禮儀的會眾群體，是一個集合主體，其儀式也象徵著一個公眾的視野，在會眾間持續進行的融合中，扮演了重要的角色，指出當代禮儀神學的一個具體且客觀化的任務：審視這些視野，提出質疑，使他們明確和主題化。

雖然禮儀本質上是一個「作了什麼」的事件（event），以往的禮儀研究卻常限制在儀節的言語幅度，亦即經文研究，說了什麼比作了什麼重要，而輕忽了非言語的幅度，如禮儀行動、空間、象徵、聖像等踐行禮儀的本質元素。

1960年代開始，許多禮儀學者對儀節研究產生興趣。梵二大公會議的禮儀更新，也激起對禮儀的人類動力學的新關注，更深的理解這就是儀節行爲。同一時期，英國的人類學者，如 Victor Turner，主張社會的儀節，是這個社會瞭解自己和世界的鑰匙。在美國，Clifford Geertz 也類似地聲稱儀節能創造、承擔宗教系統的身分和精神。心理學者 Erik Erikson 則發展了「儀式化的本體論」，視之爲每個人情感發展上不可或缺的核心元素。

儀節研究被視爲一個學術研究領域，是 1977 年由一個宗教研究的國際協會 AAR 研究群組所確立。十年後（1987），Ronald Grimes 領導的美國宗教協會（American Academy of Religion）創立了儀節研究期刊 *Journal of Ritual Studies*，通過語言哲學和符號學，探究人類學、心理學、宗教研究等。

Ronald Grimes 認爲儀節應是一個門類，在其經典著作 *Beginnings in Ritual Studies* 中提出「儀節」或「儀節情感」（ritual sensibilities）涵攝的六項模式：儀節化（ritualization）、儀節（decorum）、儀式（ceremony）、禮儀（liturgy）、魔法（magic）、慶祝（celebration）。其中，儀節化（ritualization）指涉在人類或動物中發現的象徵性的行動，這些象徵性的行動是根植在各種姿勢或格式化的行爲模式中。這儀節化的行爲若是用在個人的交流、互動中，就是儀節（decorum）；若是用在公開生活中就是儀式（ceremony），彰顯地位和力量。而在禮儀（liturgy）中，任何儀節行動都有一終極的準則。當參與者企圖操作「超越宇宙

的」，便和「魔法」(magic)十分接近。當參與者把焦點放在和「超越宇宙的」相遇，就是「慶祝」(celebration)。

(四) 牧民進路

牧民幅度，是梵二後非常重視的課題，如何在真實的教會團體景況中，如實因應，是相當大的挑戰。牧民的幅度相當寬闊；本文在此，僅探究兩個最重要的議題：本地化和大公幅度。

1. 本地化 (inculturation) 研究

(1) 本地化的詞彙、意涵與相關論述

「本地化」是梵二最亮眼的議題之一，現在通行的字彙是 *inculturation*²¹。而其意涵，官方和學界都表達了看法：《禮儀憲章》(1963) 37~42 節，針對禮儀本地化，做了清楚的規範。教宗聖若望保祿二世 (1979) 指其可以貼切地表達基督道成人身的偉大奧蹟。1985 年特別世界主教會議的結論聲明：「本地化，和單純的外在適應不同，是藉由融入基督信仰，並讓基督信仰植根於各種人類文化中，以致真正的文化價值產生內在的變化」(no. D. 4)。《羅馬禮儀與文化互融》(1994) 精確地陳述：「『互融』指出兩種動向：教會藉著文化互融使福音降生於不同的文化中；同時把不同的民族及其文化，引進到自己的團體中」(no. 4)。「互融」意指「各種真正的文化價值，藉著其整合

²¹ 在形塑本地化的概念時，許多詞彙曾被運用過，比較重要的有：*indigenization*、*incarnation*、*contextualization*、*revision*、*adaptation* 和 *acculturation* 等。

於基督教義中，並藉著基督教義植根於不同的人類文化中，而產生的一種深度的轉化」(no. 4)。

C. Valenziano²² 指稱這是一個方法，可以在禮儀和多元形式的大眾信仰間，帶來相互的影響²³。Aylward Shorter 更為本地化下了一個常被引用的精要定義：「在基督的喜訊和一個或多個文化間創造性和動態性的關係」²⁴；並列舉三個重要的特質：本地化是一個持續的過程，和所有已經接受信仰的國家及地區都有關係；基督信仰必然存在於一個文化形式之中；基督信仰和文化必然互相影響，且彼此同化²⁵。

因此，本地化的模式，是 $A+B=C$ ，而不是 $A+B=AB$ 。但在整合、同化的過程中，彼此並不失去各自的本體 (identity)。

(2) 安鵬浩 (Anscar J. Chupungco, 1939~2013)²⁶

在諸多知名神學家中，最受推崇、被尊奉為「禮儀本地化泰斗」的學者，當屬安鵬浩。他在經典之作 *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis* 中，除了解釋「本地化」

²² 羅馬宗座禮儀學院的文化人類學教授。

²³ C.Valenziano, "La religiosita popolare in prospettiva antropologica", *Ricerche sulla religiosita popolare* (Bologna, 1979), pp.83~110.

²⁴ Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (Maryknoll, New York: Orbis books, 1988), p.11.

²⁵ 同上，pp.11~13。

²⁶ 菲律賓籍本篤會士，具有華人血統。本文根據香港譯名安鵬浩神父，或可譯為周鵬闊神父。他生活在優良的禮儀傳統中，曾任羅馬安瑟莫禮儀學院院長多年，師承多位禮儀名家。最後自成一格，獨領風騷。

一詞的由來、演變和其意義外，亦清楚指出本地化的方法論²⁷。

安鵬浩認為：禮儀本地化（禮儀的文化接枝與互融），從禮儀而非文化的角度看，可以定義為：將禮儀經文和儀節（rites）嵌入地方文化的框架中。其結果是，經文和儀節和該民族的思想、語言、價值、儀節（ritual）、象徵及藝術模式同化。禮儀本地化，基本上是禮儀被地方的文化模式所同化。意思是說，禮儀和文化分享同樣的思想模式、說話模式，並透過各種儀節、象徵和藝術形式，自我表達。簡言之，禮儀被嵌入教會所在地人民的文化、歷史與傳統中。禮儀根據地方的文化模型開始思想、說話和儀式化。他強調，如果勉強降低水準，地方教會的禮儀就會只徘徊在人民的文化經驗的外圍。所以必須重視文化模型在本地化過程中的獨特地位。通常它是禮儀與文化互動和相互同化的起點。

古典羅馬禮儀是歷史上本地化最標準的模型。第八世紀法蘭克-日耳曼教會的禮儀本地化也是一個典範。他們保存了羅馬模型的基本內容，卻為它穿上了新而有活力的文化形式外衣。

安鵬浩進一步指出，禮儀本地化的目標，是將禮儀經文及儀節接枝到地方教會的文化模型上。其方法有許多種，回顧歷史和當代曾經用過的方法，最成功的是下列三項：

A. 動態性的相等法（The Method of Dynamic Equivalence）

²⁷ Anscar J. Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), pp.30~54.

禮儀中有可變和不可變的因素，可按實況改變禮儀的形式，以更恰當地傳遞其不可變的神學意涵。動態性的相等法，是在地方文化中找出和羅馬禮的元素意義或價值相等的元素，並取而代之。但這創新必須根據官方禮書，以此為基礎，不可純粹出自想像力。換言之，禮儀經文或儀節的意義，是為表達出內蘊的神學內容。基本上，就是在慶典中，以不同的面貌和不同的程度，呈現基督的逾越奧蹟。

B. 創造性的同化法 (The Method of Creative Assimilation)

在形塑教會禮儀的時代，教父們曾致力於創造性的同化，從當時的宗教社會傳統中，借用適當的儀節，透過聖經的象徵系統，賦予這些儀節基督宗教的意義。他們詳細說明各項聖事的禮儀儀節核心，並透過這些儀節來闡述這些聖事。

時至今日，有鑑於 SC 38~39、63b 有關標準版本的規定，創造性的同化法不應被視為禮儀本地化的一般方法。根據這些大公會議文獻，本地化的過程通常始於各標準版本。就某種意義來說，本地化的工作比較傾向翻譯，而不傾向創新。

不過，有關禮儀經文翻譯的〈指示〉也說：「從別的语言翻譯過來的經文，對一個完全更新的禮儀慶典是不夠的。創作新的經文有其必要性。而翻譯教會傳統傳衍下來的經文，是創作新經文最好的學校和訓練，如此一來，任何新採行的形式就會以某種方式從已經存在的形式中，有系統地成長」²⁸。

²⁸ *Consilium, Instruction Comme le prévoit*, January 25, 1969, no. 43.
English text in *Documents on the Liturgy, 1963-1979: Conciliar*,

有時候，在發展一個地方教會的特殊儀節時，創造性的同化法是唯一實際可行的方法。如台灣主教團編訂的《追思禮儀》中「作七」的種種經文即是。創造性同化法可以應用在其他禮儀慶典的本地化，諸如葬禮、祝福禮；或者由紀念歷史事件的紀念日，或由全國性的節慶精神汲取靈感，來引介新的禮儀慶節。

C. 系統性的發展法 (The Method of Organic Progression)

系統性的發展法是在地方教會的層面上，繼續補充禮儀文獻中隱而未提的部分，完成《禮儀憲章》及大公會議後教宗所建立的禮儀模式，且奠基在《禮儀憲章》和標準版本上，以「保證新的形式，是由現存的形式中，有系統的發展而來」(SC 23)。

綜合言之，系統性的發展法，深深影響各地方教會的本地化工作，及禮儀更新的落實。

(3) 邁向禮儀的創新

在這些方法之外，安鵬浩還期許邁向禮儀的創新。

本地化屬於活譯 (dynamic translation) 的類型，在為地方教會帶來禮儀實質 (reality) 的過程中，本地化還不是最後的步驟。任何形式的本地化禮儀，無論其表達用語在文化上多麼活潑，仍舊是翻譯的作品，無法滿足禮儀的所有要求，因為禮儀必須要能回答每一個地方性的需要。在某些層面，除了活譯羅馬禮之外，我們還需要多做一些。

禮儀的創新，是指在羅馬禮書標準版本規定之外，獨立形成的禮儀儀節。但此創新，並非無中生有。大公會議喜歡以羅馬禮為基礎的活譯或本地化，這樣就可以確保儀節的原始內容。但基督徒生命的內容和視野，比羅馬禮要豐富且寬廣，生命本身比羅馬禱文格式和儀節所能體現的多得多。

總之，光是本地化並不能完全滿足一個地方教會真正更新的禮儀的所有要求。創新，一直是教會敬拜的內在特質。如果地方教會願意禮儀具有真實的生命，並影響信徒的生命，那麼，禮儀創新不僅是一個選擇，更是責任！

(4) 亞洲的努力

亞洲禮儀論壇（Asian Liturgy Forum, ALF）²⁹第一屆會議的主題，就是本地化的方法和模型（Methods and Models of Inculturation）。會後的聲明，總結了會議內容，建議本地化的三個方法：一是創造性的同化法，二是動態性的相等法，三是牧民的應用法。基本上，是沿襲安鵬浩的理論，但在經過多年的實驗後，做了更進一步的融合。

創造性的同化法，起點是文化，以本地文化來表達儀節，並確保傳遞正確的奧蹟內容。這將導向禮儀的新形式，因而可能會和習慣於傳統形式的人產生張力，也可能陷入過度專注文

²⁹ 亞洲禮儀論壇，是安鵬浩生前主導的亞洲禮儀年會，創始於 1996 年，隸屬於亞洲主教團之下。參與者原是亞洲（尤其是東南亞）各國主教團禮儀委員會的執行秘書；2000 年之後，也開放給禮儀學者和從事禮儀工作的教會成員參與。

化而傷害其內容的危險，或導致禮儀成為文化的裝飾品。

動態性的相等法，起點是當今的禮儀。基本上不變動禮儀結構，而尋找和經文或儀節動態性相等且貼切的文化表達。但有一個基本缺陷，就是沒有象徵可以適當地被轉換，以致於禮儀內容或許只能以有限的形式來傳遞。

基於以上兩者都有其優劣點，因此務實來看，最佳途徑是綜合兩者來適應牧民的需要。為能有一個精采、恰當的慶祝，需要創造一個體驗的氛圍。「創造性的同化法」可以達此目標，因為碰觸到人們的情感，他們可以積極回應。而「動態性的相等法」可以保持與過去的連續性，這為各種形式的改變都是必要的。而逐漸地，「創造性的同化法」將取代「動態性的相等法」，唯有如此，真正的本地化的禮儀才會出現。換言之，動態性的相等必然常導向禮儀的創造性。

至於應用的模型，已經嘗試過關於「儀式」、「節日」和「翻譯」的本地化三個模型，但不容易發現動態性的相等。現有的儀節對參禮者而言，完全是外國的文化背景；但禮儀中的象徵，應該和實際參與慶祝的這一群會眾有關係，由這脈絡中浮現。在本地化的過程中，應創造傳遞感情的氛圍，使新的象徵自然湧現，以表達所慶祝的奧蹟。

ALF 對未來也有期許。過去幾世紀，亞洲基督徒的禮儀都與當地文化大相逕庭，且為了統一而流於僵化。為了創造真正本地化的禮儀，必須在禮儀學者專家的指導下，進行牧民性的創造。可以有以下的步驟：

- A. 起點，是創造一個氛圍，促成感情的交流。這要求主禮能讓禮儀充滿生氣。
- B. 下一步，可以改變、消除、替換不重要的儀節和經文。
- C. 當信友團體能融入慶祝的精神中時，才創作新的儀節和經文。
- D. 禮儀專家的角色，是提供建議和主禮可以嘗試的其他選擇。也需要與時俱進的評估，以修正錯誤，避免濫用。

要記得：禮儀本地化，是一個持續的過程，甚至需要經過好幾世代的努力。透過適當的教理講授，改變人們對源於他們宗教和文化中的象徵的認知，也是重要的。禮儀本地化的方法，和福音化（傳福音）的方法密切相關。因此，一個福傳的新方法，也可以用來創造一個本地化的新方法。這個新方法，對其他宗教和象徵，也一定具有正向的幫助。這讓我們瞭解，在梵二的光照下，這些宗教，也在救恩史中有其位置。

這一聲明的結論，提醒我們：唯有透過福音和文化深具意義的相遇，救恩的奧秘才可能呈現。本地化的方法，在福傳上具有移轉的力量，可激勵人有效地向萬民宣報福音。亞洲十分幸運，擁有豐富的文化遺產，也是許多世界宗教的搖籃。我們願意成為聖神的工具，讓主耶穌彰顯祂自己，為所有渴望參與擘餅和朝聖旅途的人，成為答案。

2. 大公幅度

基督教會在歷史上經歷了幾次嚴重分裂。為了修好合一，

禮儀、大公和使命，已然成爲基督宗教不同教派間共同關懷的三大議題，且彼此關係密切。

(1) 聖經根據

聖經中早已強調大公和使命的關係：「父啊！願他們在我們內合而爲一」（若十七 21）。保祿宗徒也提醒，要「同心合意，好一心一口光榮我們的主耶穌基督的天主和父」（羅十五 5-6）。聖經更要求：團體的合一，是真實敬拜上主的先決條件（瑪五 24）。

(2) 歷史軌跡

的確，禮儀似乎是大公合一的理想跳板；十九世紀中葉的禮儀運動迄今，二者的內在關係更加清楚、深刻。西方基督宗教不同傳統間，禮儀日益趨近，使用相同的禮儀禱文來慶祝，尤其是非聖事性的禮儀，這都是大公修和的曙光。而教會間的神學對話產生的洞見，對形塑各傳統的禮儀更新也有深遠影響，因此大公主義的角色對禮儀而言，也越形重要。

(3) 官方文獻

當代許多文獻，都標舉禮儀和大公的關係。梵二《禮儀憲章》1 號就陳明：「用盡一切方法促進信仰基督的人的合一」。《大公主義法令》6 號也述及禮儀運動帶來的更新，可視爲「大公主義未來進展的保證和標幟」；在第 8 號中，教會鼓勵聯合祈禱，但也有當守的原則，需正確把握。1993 年的《大公指南》（二版），更加鼓勵不同禮儀傳統共享非聖事性的禮儀祈禱，以促進對彼此團體祈禱的瞭解，發現這些祈禱出於同一根源，達

至靈性的修和。同時，禮儀也如實呈現了教會分裂的現狀，需正視彼此對各聖事的神學詮釋的差異性。

公共祈禱、反省敬拜和靈修的大公重要性，是所有大公努力的基礎。1982 年的利馬文獻《洗禮、聖餐和聖秩》，指出一個浮現的共識：超越聖事的系統神學，觸及禮儀的基本元素和其慶祝的形式。這是重要的大公幅度的交會點。

(4) 大公禮儀的合作

許多教會更新的禮儀，有共同的形式，禮儀經文也成爲綜合體。在這過程中，有一些重要的里程碑：梵二禮儀更新允許使用各地方言，讓信衆更容易主動、有意識的參禮，呼應了十六世紀改革宗的核心訴求。

梵二後新增了感恩經，建基於教會傳統中最早的感恩經，所有教派都能接受，最能表達今日禮儀的大公幅度。

1969 年天主教會制訂的主日三年循環的讀經方式，已有 70% 被其他英語系國家的基督新教教會採用。這使全世界的基督徒在主日宣報的聖言，幾乎都相同；而它影響了新教對曾經排斥的禮儀年和慶節的接納，及對聖母和聖人的角色重新評估。

此外，大公合作也展現在禮儀經文的制訂上。International Commission on English in the Liturgy (簡稱 ICEL) 對於禮儀經文和語言的影響相當大，目前全球英語系國家所用的感恩禮「常規經文」(Ordinary of the Mass)，包括垂憐經、光榮頌、信經、聖頌、羔羊讚，和其他歡呼詞的經文，已趨一致。

以上所述，都顯示基督各教派在禮儀上對大公合一的努

力。所有基督徒都渴望聚集在一起祈禱，讚頌上主，分享聖道禮儀、時辰祈禱等，以互相承認並修和。這些祈禱都指向感恩聖事的慶祝，那是圓滿的大公禮儀的極致。越來越多大公的禮儀學者³⁰聲稱，基督宗教禮儀的規程和核心，是受過洗的基督徒的主日聚會，他們聚集、聆聽聖言、分享聖餐，並被派遣到世界上去完成使命。

經過 WCC，梵二大公會議和禮儀更新所釋放的大公精神，不會再沉寂。事實上，大公主義不再是期許，而是規則，被深化了，且當代許多基督徒正這樣活著。許多富有聲望的基督宗教學者繼續努力著，尤其在禮儀研究的領域。塔夫特於 1985 年接受 The Berakah Award from the North American Academy of Liturgy 獎時說：

³⁰ 如：拉斯羅普 (Gordon Lathrop) 在其深具影響力的著作《神聖事物：禮儀神學與什麼是基督徒崇拜的本質？》(*Holy Things: A Liturgical Theology and What Are the Essentials of Christian Worship?*) 中，指出基督徒崇拜的本質。基督徒崇拜的中心和「規範」，是大公性及跨文化的基督徒崇拜儀節的「規程」(ordo) 或整體的「模式」(pattern)。這個「規程」，部分是基於新約中耶穌復活後的顯現。此外，也依據猶斯定《第一護教書》中描述的洗禮和主日聚會、傳統的懺悔的文獻，和近代諸多教派在禮儀施行和詮釋上的大公性的趨同。根據拉斯羅普，這個「規程」相當容易被確認為歷代基督徒崇拜的核心。另外，還需注意一些禮儀神學家的著作，如：俄羅斯正教會的 Alexander Schmemmann，英國衛理會的 Geoffrey Wainwright，羅馬天主教會的 Aidan Kavanagh、Ed Kilmartin 和 Louis-Marie Chauvet，其著作都被這領域中的人廣泛閱讀和討論。

「大公主義不只是一個運動，而是活成基督徒的新方式，也是活成學者的新方式。大公的學問遠超過學術的客觀性、誠實和公平。它試圖無私地運作，只為真相服務。它試圖從對方的角度看待事物，認真看待對方對自己的團體及其歷史錯誤和失敗的批判。簡言之，它是試圖將基督徒的愛變成學術領域、各種形式的偏執、不容忍、不公平、選擇性報導，和傾斜比較的毫不寬容（難以和解）的敵人。³¹」

祈禱律和信仰律之間的關係很複雜，但都根植於生活律。每一個慶祝禮儀的團體，都被要求認出並回應禮儀中獲得的恩寵。禮儀核心流溢出的恩寵和修和的挑戰，正是大公意義的根源。

禮儀研究必然包含大公幅度。許多禮儀學者和學生，藉由學術研究和參與禮儀，日益跨越教會的邊界，達至更多共融。拉內敦促神學家們在追求基督徒合一時，更採行他所說的「真正的信仰」（actual faith），而不是「官方的信仰」（official faith）。因為各基督教派之間對神的信仰，幾乎都是一致的³²。

結語

有神學家認為研究禮儀聖事的方法論，大大有別於其他神

³¹ Robert F. Taft, "Response to the Berakah Award: Anamnesis", *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, p.287.

³² Karl Rahner, "Is Church Union Dogmatically Possible?", *Theological Investigations*, Vol. XVII: *Jesus, Man, and the Church* (New York: Crossroad, 1981), p.209.

學的領域。方法論的多元化，關乎禮儀神學任務的多元，這可以在禮儀神學中被確認。這種多元化可以在建構所有特定方法的基礎方法中，找到統一的來源。特定的方法已被描述為處理特定的未知問題的啓發式架構。

在禮儀實踐的反省上，還有許多的未知。面對這些未知，也需要建構相對應的具體的方法論，並且很可能需要跨學科。希望有更多方法論出現，使禮儀實踐能成為神學反省的根源。

參考書目

- Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Chupungco, Anscar. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Collins, Mary. *Worship: Renewal to Practice*. Washington, DC: The Pastoral Press, 1987.
- Irwin, Kevin. *Context and Text: Method in Liturgical Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1994.
- _____. *The Sacraments: Historical Foundations and Liturgical Theology*. N.J.: Paulist Press, 2016.
- Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

- Schillebeeckx, Edward. *Christ, the Sacrament of the Encounter with God*. New York: Sheed and Ward, 1963.
- Schmemmann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1986.
- Taft, Robert F. *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, second revised and enlarged edition, Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001.
- Vogel, Cyrille. *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, DC: The Pastoral Press, 1986.
- Vorgrimler, Herbert. *Sacramental Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

第五章

當代倫理神學研究基本方法論

甯永鑫¹

前 言

倫理神學屬於系統神學的一部分，自然有其研究方法與進路。梵蒂岡第二次大公會議²指出了倫理神學研究應走的方向：「應特別注意的是改進倫理神學，其科學的體系應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任」（《司鐸之培養法令》16）。

從梵二後到現在，倫理神學的方法論也有不小的轉變，吳智勳神父在〈倫理神學的方法論〉一文中指出：「這十幾年來，神學方法論大行其道。……至於倫理神學方面，談方法論也大不乏人，……這些談論神學方法論的著作，往往是從不同的角

¹ 本文作者：甯永鑫老師，澳洲墨爾本若望保祿二世婚姻與家庭學院生命倫理博士，現任輔仁聖伯敏神學院專任教師、生命倫理研究中心研究員。著有《人類接合子的本體性地位》（台北：光啓文化，2015）一書。

² 本文以下簡作「梵二」；而其文獻，則以台北之中國主教團秘書處於1992頒布之文獻及其縮寫，簡要附其引用號碼於內文中。

度去講，籠統的稱為方法論，容易使人迷惘」³。

儘管如此，吳神父在文中精闢地綜合了各神學家所提出的方法論⁴，並分四類去討論：（1）從出發點看方法論、（2）從倫理知識來源看方法論、（3）從倫理模式看方法論、（4）從倫理重心看方法論⁵，非常具有閱讀與參考的價值。

本文嘗試以不同的面向，在符合梵二對倫理神學研究的期許下，首先說明梵二後倫理神學研究方法上的轉變，再針對兩份重要教會訓導文件——《天主教教理》與《真理的光輝》——提出的研究倫理神學的原則與方法作一分析，希望對從事倫理神學的研究工作能有些許助益。

一、梵二後倫理神學研究方法上的轉變

梵二前的倫理神學研究方法，可以伯納德·海霖（Bernard Häring, 1912~1998）的《基督之律》（*The Law of Christ*）⁶、張希賢的

³ 吳智勳，〈倫理神學的方法論〉《神學年刊》，9/10期（1986），1頁。

⁴ 參：Bernard Lonergan, *Method in Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 1972. J. J. Mueller, *What Are They Saying About Theological Method?*, New York: Paulist Press, 1984. David W. Blanchfield, "Methodology and McCormick", in *The American Ecclesiastical Review*, 168 (1974), pp.372~389. Charles E. Curran, *Moral Theology-- Continuing Journey* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982) 及 *Critical Concerns in Moral Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp.3~41.

⁵ 參：吳智勳，〈倫理神學的方法論〉，1~14頁。

⁶ 胡安德等譯，臺北：光啓文化，1978再版。

《倫理神學綱要》⁷與赫伯特·卓尼 (Heribert Jone) 的《倫理神學》(Moral Theology)⁸做爲代表，其主要架構爲：「原則」、「聖事」與「誠命」。

- 原則論：討論倫理的普遍原則，亦即基本倫理神學所研究的範圍。
- 聖事論：從七件聖事出發，討論如何藉聖事獲得聖寵與聖化。
- 誠命論：以天主十誡爲基礎，探討特殊倫理神學。

這時期的倫理神學研究，總是與《教會法典》結合在一起，強調法律與誠命的條文與內容，往往給人一種「法律主義」的不好印象。梵二之後，倫理神學、聖事論與教會法成爲三門獨立的學科，各自有其目標與走向，自此倫理神學脫離了「法律主義」的窠臼。同時，梵二肯定了聖經是「神學的靈魂」(《啓示憲章》24 號)，倫理神學將靈感的來源回歸到聖經中天主的啓示，藉著教會的聖傳與訓導，研究人在尋求其終極目的時所應走的道路。最後，梵二指出一個行爲的道德性，「應以位格人的尊嚴及其行爲的性質爲客觀的取決標準」(《牧職憲章》51 號)，因爲位格性的人是倫理行爲的主體，因此倫理規範能夠確保人的行爲是正當的，而正當的行爲與人的尊嚴、價值、使命一致。梵二後倫理神學課本，要以傑曼·格裏塞茨 (Germain Grisez) 的三冊

⁷ 台中：光啓，1959 初版。

⁸ Westminster: Newman Press, 1953, 16th ed.

鉅著《主耶穌的道路》(*The Way of the Lord Jesus*) 最爲著名⁹。

(一)「法律主義」的蛻變

梵二後倫理神學研究的一個重要轉變，就是脫離「法律主義」。「法律主義」是指把誠命與法律的條文看得比基督的福音與救恩的目的更爲重要，過分地看重這些誠命與法律條文，使人們忘了建立這些誠命與法律條文，其目的與根源是爲了有效地答覆天主愛的召叫，致使人爲了遵守誠命與法律而遵守，認爲自己的所言所行都能符合這些法律條文時，自己就成爲義人。法律成爲天主，而不是天主本身。

耶穌基督親自答覆了這個問題，祂告訴法利塞人，事實上也是告訴我們：「你應全心、全靈、全意，愛上主你的天主。這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命」(瑪廿二 37-39)。的確，所有的誠命與法律都是在幫助我們能夠實踐主的命令：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒」(若十三 34-35)。

然而，脫離「法律主義」並非拒絕誠命與法律條文，或被束縛在其中；梵二後倫理神學研究方法有著更積極的面向：誠

⁹ Vol. I.: *Christian Moral Principles*; Volume II: *Living A Christian Life*; Volume III: *Difficult Moral Questions* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, 1992, 1999).

命與法律條文是來自天主的恩寵與助佑，使我們更自由地行善避惡，不讓我們「陷於誘惑」，並能「免於兇惡」。

（二）聖經成為倫理神學的靈魂

天主啓示的重要來源是聖經，梵二不但肯定聖經是「神學的靈魂」（《啓示憲章》24號），更要求倫理神學「應受聖經更多的滋養」（《司鐸培養法令》16號）。這不但顯示出聖經的重要性，事實上，梵二倫理神學最明顯的改變，即將聖經作為啓示的泉源與研究的基礎，吳智勳神父認為「這是方法論上的一大改善」¹⁰。梵二之後，很多神學家開始試著發揮比較以聖經為基礎的倫理神學，教宗若望保祿二世《真理的光輝》通諭就是在這種情形下頒布的例子之一。

聖經教導我們對耶穌基督召叫的回應，使我們對天主的愛有著超越性的趨向力——正當的倫理行為本身，正是信德和愛德的表現。有關倫理行為，聖經最重要的教導是：要以內在的倫理法則為最重要，這內在法則就是引領我們奉行天主旨意的聖神的恩寵，而聖神恩寵賜與我們產生正當行為的內在方向和能力。耶穌基督「愛天主與彼此相愛」的誡命是內在的，其次才是成為法律的。當然，聖經也啓示了一些特定的倫理規範，如十誡、真福八端（山中聖訓）、聖保祿在書信中所提出的規範等。同時，我們也能夠從聖經瞭解人的尊嚴與效法耶穌的意義，當

¹⁰ 吳智勳，〈梵二後倫理神學的動向〉《神思》41期（1999五月），47頁。

新的倫理問題出現時，聖經雖然並無直接定出規範，但依然可以幫助我們發現正確的答案、判斷新的問題。

（三）位格性的人是倫理行為的主體

梵二以前的倫理神學，非常重視行為的道德性。的確，從聖經、教父們的勸勉，一直到所有的誡命與法律條文，都在強調「行善避惡」，列出了一系列當做或不當做的事。梵二的一項特點是強調「人位格的尊嚴」，這個尊嚴來自於人是按照天主的肖像與模樣而受造的，人分享了天主的理性，成爲一個具有理智與自由意志的位格人。於是位格性的人成爲倫理行為的主體，如此對行為的道德性與否做判斷才有意義。

「天主造了有理性的人，賦給他位格的尊嚴，具有對自己行為的主動力與主控力。天主『賦給他自決的能力』（德十五 14），目的在使人自動尋找造物主，並自由地依附祂，而抵達其圓滿幸福的境界。¹¹」

倫理神學正是以基督信仰與人類理性的角度出發，去研究人在答覆天主的召叫與達到終極目的「天國」時所應遵循的一些原則：如何明辨善惡，如何行善避惡。作爲行為主體的位格人，倫理行為是人對天主召叫的答覆，人按照其理智作判斷、自由意志做決定，對天主召叫的接受或拒絕，這個接受或拒絕藉著他的倫理行為表達出來。倫理神學研究的，正是這些行為

¹¹ 《天主教教理》（1992）（台北：天主教教務協進會，1996），1730號。

如何才是正當的，如何才符合福音的精神與基督徒的身分。

二、《天主教教理》中的方法論

梵二後，教會於 1992 年頒布了一份包含所有信仰與教義內容的重要文件：《天主教教理》；其中卷三「在基督內生活」是屬於倫理神學的範疇，而其第一部分「人的召叫：在聖神內生活」就是基本倫理神學，這一脈絡足以說明現代教會倫理神學的方法論，也是第二部分特殊倫理神學「十誡」的基礎與根據。

按照梵二的精神，《天主教教理》明確地將聖經作為基礎；基本上，它經常直接把聖經引在正文中，或把參考章節寫在註釋裡。雖然《天主教教理》並未說明其所使用的方法論，我們仍可藉其脈絡分析出符合梵二精神的倫理神學研究方法。

（一）位格人的尊嚴、價值、使命

《天主教教理》卷三第一部分的第一章，開宗明義地說明了「人位格的尊嚴」。第一條指出了作為一個倫理行動的主體的人，其尊嚴與價值是因為人是天主的肖像：「天主的肖像臨在於每一個人。這肖像在人們的共融中，燦爛輝煌，一如天主三位之間的結合」（《天主教教理》1702 號）。位格性的人分享了天主的理性，運用理智能理解天主是善惡的主宰，使自由意志能按照其本性追尋天主的美善。「人憑理性，認得天主催促他『行善避惡』的聲音。每人應遵從這在良心內產生共鳴的法律，而此法律的實踐，則在於愛天主、愛近人。道德生活的操練，證實人位格的尊嚴」（《天主教教理》1706 號）。第二條則說明了人的使命：

天主召叫我們享真福，我們則渴望與天主聖三建立永遠愛的關係，這就是基督徒倫理的開端和基礎。

安瑟爾莫·龔多爾（Anselm Günthör, 1911~2015）在《天主教教理》頒布後，著作倫理神學教科書《呼召與回應：新的倫理神學》¹²，就是以此取名的。接下來的部分，指出了人的自由的重要性，因為當人知道自己在做甚麼而又擁有自由，那他的行為就不應相反他的召叫：「自由是扎根於理性和意志的能力，它使人能行動或不行動，能做這事或做那事，如此能採取自主的行動」（《天主教教理》1731 號）。在人能自由的選擇之下，人就成了倫理行為的主體。

既然人作為倫理行動的主體，就必須按照天主所啓示的倫理真理來過生活；但人的自由是有限的，需要依靠天主的恩寵及基督的救恩。在卷三的第三章中，《天主教教理》為我們指出了這個救恩，就是法律與誠命。

（二）天主的救恩：法律與恩寵

脫離了梵二前「法律主義」的窠臼，《天主教教理》提供了一個嶄新的思想：法律不但不是束縛，反而是天主的恩寵，因「人被召享真福，但為罪所傷，需要天主的救恩。人在基督內藉著法律的領導，並在恩寵的支持下，才能得到天主的援助」

¹² 劉志明、李子忠譯，香港：生命意義，1993~1998 陸續出版。全書共分三冊：第一冊「倫理神學導論」；第二冊「特殊倫理神學：信友對天主的關係」；第三冊「特殊倫理神學：對近人的關係」。

（《天主教教理》1949 號）。

的確，法律與誠命提供了一套來自天主所啓示的倫理行爲準則；這套準則的核心是天主聖三的愛與召叫，幫助我們實踐「上愛天主下愛人」的愛的誠命。《天主教教理》在這個部分，首先說明了天主在我們靈魂上的印記——自然道德律。何謂自然道德律？簡單地說，我們若遵守「善」的自然傾向，就能發揮「正常的」功能；而在倫理神學上來說，就是指正常的行爲，是我們出於自由意志的行爲，會帶領我們達到人性的圓滿，同時也符合作爲位格性的人的尊嚴。甚且，「自然道德律是寫在、刻在全體及每一個人的心靈上，因爲它就是人的理性，命令人行善，禁止人犯罪」¹³。

《天主教教理》接著談到舊約的法律，指出天主親自爲所選的子民啓示了祂救恩的法律：「舊約的法律是啓示法律的第一步。它的道德規範已濃縮在十誡中。十誡的誠命建立了人蒙召的基礎，而人是依照天主的肖象而受造的」（《天主教教理》1962 號）。十誡有如一道來自天主的光，照耀著我們的良心，給我們顯示生命的道路，並使我們有能力對抗罪惡。

然而，一切的誠命與法律，最後都在耶穌基督內達至圓滿與完成：「福音的法律完成了舊約的誠命。主的山中聖訓，不但不廢止或貶抑舊約法律的道德規範，更釋放深藏著的潛力，提出嶄新的要求；聖訓爲舊約法律啓發了天主的和人性的真理」

¹³ 良十三，《自由》通諭（1888）。

（《天主教教理》1968 號）。這也充分地表現出「在基督內生活」的全部意義。在基督內，新約的法律為我們指出了倫理行為的正確道路，藉著天主聖神，這法律成為愛的法律、恩寵的法律與自由的法律（參：《天主教教理》1972 號），告訴我們如何彼此相愛、如何藉此答覆天主的愛與召叫。

三、《真理的光輝》中的方法論

在《天主教教理》問世的一年後，教宗若望保祿二世頒布了一份近代極為重要的文件《真理的光輝》（1993）通諭¹⁴，這是首度由教宗本人就倫理神學的基本問題所頒發的一份通諭。通諭可為研究與講授基本倫理神學時，提供一個具有權威性的基礎與方法。教宗在通諭的導言（5 號）中指出：

「如此期盼的這一通諭，而今方得以公佈，這也是因為我們認為『天主教要理』應該在先，它包括完整而有系統的基督徒倫理訓導。……本通諭只論及教會倫理訓導的若干基本的問題，對道德學家及倫理神學家爭論的問題作必要的分辨。所以本通諭的主旨，是我們盼望解釋這些問題的講授原則，並根據聖經與活的宗徒傳承。」

整份通諭無論是標題或內容，教宗都巧妙地將聖經融入其中，同時並沒有把基督徒的倫理行為當作是對法律的服從，而將其視為對善師耶穌基督的追隨，十分符合梵二的精神。教宗勸勉我們：「今天的人們必須再次轉向基督，由祂接受善與惡的

¹⁴ 台北：天主教教務協進會，1994。

回答。祂是老師，祂復活起來了，在祂內有生命，祂常臨在於教會與世界中」（《真理的光輝》8號）。

整個通諭就是研究倫理神學最基本的方法論，首先在倫理真理的來源上，通諭提出了天主的啓示與人類理智（自然道德律）的雙重進路。在論及愛的誡命時，教宗強調了誡命的雙重特性：積極面向的普遍性與消極面向的絕對性。教宗在肯定位格性的人是倫理行爲的主體時，同時也說明了位格人的尊嚴與某些行爲本身就是一個本質上的倫理惡。

（一）倫理真理的來源

「善的只有一個……」（瑪十九 17）

在回答富少年的問題「師傅！我該行什麼善，爲得永生？」（瑪十九 16）時，耶穌指出唯有天主才是善惡的定義者：「惟有天主能對善作答覆，因爲祂就是善。尋求善，實際上，就是歸向天主，止於至善」（《真理的光輝》9號）。透過聖經的啓示：「只有知善惡樹上的果子你不可以吃」（創二 17）告訴我們，決定善惡的不是我們人類的理性，而是天主的理性。天主所啓示的倫理真理，在聖神的默導下，透過聖經與教會的聖傳，在教會內繼續不斷地通傳著。「基督徒就是靠這種傳承受福音活的聲音，作爲天主上智及聖意的忠實表達」（《真理的光輝》27號）。

另一方面，通諭也肯定天主透過自然道德律告訴我們如何行善避惡。教宗引用聖多瑪斯說：「自然道德律『不是別的，而是天主賦予我們的靈性之光，我們因此知道該做甚麼和該避免

甚麼。天主在創造時，給了人這種光明和法律』」（《真理的光輝》12號）。換言之，在信仰上依靠啓示的光照，並以啓示為推論的起點來思考；而理性依靠自然理性之光，以理性來瞭解自然道德律，倫理的啓示真理與自然道德律彼此補充、互不衝突。因此，我們可以確定，天主教倫理神學的倫理真理是靠啓示（聖經和聖傳）及自然道德律作為來源。

（二）積極規範與消極規範

「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。」（瑪十九17）

在闡明倫理真理的來源是天主本身後，耶穌繼續說：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。……就是，不可殺人、不可奸淫，不可偷盜，不可作假見證，應孝敬父母，應愛你的近人，如愛你自己」（瑪十 17~19）。這不但表明了永生和遵守天主的誡命之間的緊密關係，同時也帶出了另一個重要的概念：誡命的雙重特性：積極面向的普遍性與消極面向的絕對性。

「愛人如己」屬於普遍性的積極倫理規範，因為它告訴我們，我們應該做的是什麼，該行什麼「善」。在一般情況下，積極倫理規範能指引我們轉向正當的倫理行為。從這個意義上來說，總是要求倫理善的積極倫理規範是普遍的且恆常不變的：「事奉天主，向天主施行應有的敬禮，按真理孝敬父母，這為每一個人常常是公正合理的。這樣積極的誡命，命令某些行為，修持某些態度，有普遍的約束力；是不可更改的」（《真理的光輝》52號）。而更重要的是，「不可殺人、不可奸淫，不可偷盜，不

可作假見證……」屬於絕對性的消極倫理規範，因為它告訴我們應該避免的行為是什麼，該避什麼「惡」。

這樣的行為規範是禁止的，沒有例外。因為一旦選擇這些惡的行為，不但相反了「愛天主與愛人」的命令，更傷害了在他人身上，尤其在自己身上的、並與每人共有的個人尊嚴。教宗強調：

「對所有每一個人，在任何環境下，常常都有約束力。這裡討論的是禁止某些行為，常是、永遠是禁止的，沒有例外，因為選擇這些行為，無法與作此事的人的良好意志相吻合，也不能與天主召喚人進入生命，和近人共融相吻合。任何人都禁止違犯誡命。」（《真理的光輝》52號）

《真理的光輝》通諭中，指出耶穌親自確立了兩種面向的愛的誡命，屬於普遍性的積極倫理規範與絕對性的消極倫理規範，並強調其具有約束性：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命」（瑪十 17）。這同時也建立了研究倫理神學時所必須遵行的基本方法與立場。

（三）位格人的尊嚴與內在倫理惡

「天主賦給人自決的能力。」（德十五 14）

與梵二的精神一致，通諭說明了位格人的尊嚴是我們做倫理判斷方法上的最終基礎。作為一個按照天主的肖像與模樣而受造的位格人，分享了天主的理性，一方面能按其理智明白是非善惡，一方面能按其自由意志行善避惡，因此，位格人的尊

嚴的意義，「包括身體在內，完全委託給人，靈魂及身體一體，成爲他倫理行爲的主體」（《真理的光輝》48號）。

然而，惡的倫理行爲在本質上總是不能朝向天主，因爲這些行爲不但傷及人位格的尊嚴，也與天主造人的善背道而馳。教宗主張：「有些行爲被稱爲『內在惡』：它們常是惡的，本身就是惡的，換言之，由於它們的對象本身，不管他行爲人的意向及環境如何，總是惡的」（《真理的光輝》80號）。在《真理的光輝》通諭中，至少有十一個地方指出一些本質上就是倫理惡的行爲¹⁵，這些行爲「在任何環境下，都不能成爲合於位格人尊嚴相稱的答覆」（《真理的光輝》52號）。梵二在討論尊重人的位格時，提出這種行爲的多種事例：

「各種侵害人類生命的罪，比如各種殺人、屠城滅種、墮胎、安樂死、故意自殺；各種侵犯人身的完整，使人殘廢、虐待身靈的酷刑、精神迫害；各種傷害人格尊嚴的罪，比如不適用於人的生活條件、任意拘留、放逐、奴役、娼淫、婦女及幼童的買賣；各種屈辱的工作條件，把工人視作賺取利潤的工具，而不以擁有自由及責任感的人待遇：這一切和其他類似的可恥的事，有辱人類文明，玷污這樣作事的人比受辱的人更甚，尤其更侮辱人類的造物主。」（《牧職憲章》27號）

在倫理神學的研究方法中，教宗要我們確認某些「本質上

¹⁵ 參：《真理的光輝》，50、52、67、80-82、96-97、99、104、105號。

就是倫理惡的行爲」相反人的尊嚴與天主的善，這也同時彰顯了上一點所論及的消極規範的絕對性，因其旨在保護每個人不可侵犯的尊嚴。

結 語

在倫理神學研究的領域中，特別是在進入個別的特殊倫理神學範疇前，確立一個基礎性的基本倫理神學研究方法論是重要的。從上述所提出的方法論中，根據梵二精神、《天主教教理》與《真理的光輝》通諭中所提出的關鍵方法，我們可以得到天主的倫理真理，透過啓示（聖經和聖傳）及自然道德律，在聖神的助佑下，傳遞給教會忠實的保存。神學家的責任，便是協助教會訓導闡釋這些真理，並教導所有天主子民天主的倫理真理：作為天主肖像的位格人，分享了天主的理智而成為倫理行爲的主體，答覆基督的召叫與邀請，跟隨祂善度一個符合福音精神的生活，上愛天主下愛人。視天主愛的誠命與法律為恩寵，行善避惡。如此才能達到倫理神學研究的終極目的：與天主聖三建立永遠愛的關係——永生。

參考書目

Grisez, Germain. *The Way of the Lord Jesus*. Chicago: Franciscan Herald Press. Vol. I: *Christian Moral Principles* (1983); Volume II: *Living A Christian Life* (1992); Volume III: *Difficult Moral Questions* (1999).

Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. London: Darton,

Longman & Todd, 1972.

Mueller, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*.

New York: Paulist Press, 1984.

《天主教教理》(1992)。台北：天主教教務協進會，1996。

安瑟爾莫·龔多爾 (Anselm Günthör) 著，劉志明、李子忠譯。

《呼召與回應：新的倫理神學》三冊。香港：生命意義，
1993~1998。

伯納德·海霖 (Bernard Häring) 著，胡安德等譯。《基督之律》

(*The Law of Christ*)。臺北：光啓，1978。

吳智勳。〈倫理神學的方法論〉《神學年刊》9/10期，1986。

_____。〈梵二後倫理神學的動向〉《神思》41期，1999。

張希賢。《倫理神學綱要》。臺中：光啓，1959。

教宗若望保祿二世。《真理的光輝》(1993)通論。台北：天主教教務協進會，1994。

第六章

靈修神學研究方法論

盧德¹

前 言

「靈修」(拉丁文 *spiritualitas*, 英文 *spirituality*) 一詞, 在當代社會中備受肯定與重視; 對靈修生活的渴望與追求, 也廣泛地存在於今日教會與信徒生活中。但其實, 這現象約莫是從 1950 年代才開始普及的, 當時是用以表示「虔誠」(*devotion*)、「內修生活」(*interior life*)、「靈修生活」(*spiritual life*) 等意義²。更甚地, 聖經中雖有「靈修」的概念(下詳), 卻並未使用「靈修」一詞; 大約十七世紀時, 法文 *spiritualité* 首度將「靈修」一詞正式提出, 用以表示「虔誠的生活」; 但在後來的數個世紀裡, 這名

¹ 本文作者: 盧德, 本名楊素娥, 輔仁聖博敏神學院教義系博士, 專研心理學與靈修整合。現任本院研究員及叢刊執行主編。論著散見教內期刊; 著有《榮格宗教心理學與聖三靈修》、《夢與神話的靈修旅程》、《人格九型: 從自我到真我的靈修旅程》專書。

² 此現象主要緣起於 Pierre Pourrat 出版的四卷《天主教靈修學》(*La spiritualité catholique*, 1918~1928), 加以其他相關的法文靈修書籍被譯為英文, *spirituality* 一詞遂屢次出現, 而逐漸被廣泛採用。見: 黃克鏞, 〈本書導論: 兩千年基督宗教靈修寶庫〉《基督宗教靈修學史》第一冊(台北: 光啓文化, 2014 再版), 1 頁。

詞的應用其實很罕見³。

很顯然，「靈修神學」的概念持續地發展，今日對「靈修」一詞的概念、對「靈修學」的研究、對「靈修神學」的建構，乃至其方法論的應用，均已有了全然不同的理解；這表示人在歷史脈絡與處境中，對於時代訊號的分辨、對於處境的回應、對於人心的需要與渴望，以及對於上主呼召的答覆，皆採取了相應、卻有所不同的靈修觀與方法論。

本文旨在提出「建構靈修神學」這門學科的方法論，而非具體的、個別的靈修方法（如：悔改、殉道、默想、默觀、祈禱、神秘經驗、分辨神類、淨化與聖化……等），也不談各修會傳統所推廣的靈修實踐（如：耶穌禱文、聖經誦禱、歸心祈禱……等），或歷代靈修學大師（如十字若望、依納爵……等）的方法論；因而其重點，將放在「靈修神學方法論」的脈絡、特色、原則與關注焦點等面向上。首先釐清並界定一些概念；進而探其方法論；因它與脈絡中的發展有關，故緊接介紹脈絡中的靈修學及其方法論特色；而後提出建構「靈修神學」的標準與原則，以及一個立體的結構藍圖；最後提出身為一名當代靈修神學工作者，必備的條件與質素。

³ 雖然如此，但「靈修生活」(spiritual life)從未間斷；甚至於，教會在不同時代和文化中，也常推動一些「靈修運動」(spiritual movements)。由此可見，「靈修」其實是基督徒生活的一部分，只不過將之設立為一門獨立的學科，是晚近才有的發展。

一、概念的釐清與界定

既然「靈修神學」的概念持續地在發展中，本文開始之前，有必要藉此先釐清「靈修」、「靈修學」、「靈修神學」，乃至「方法論」究竟如何界定？

(一) 靈修

一般人對靈修的了解不一而足，很難能有一個放諸四海皆準的定義。事實上，大概不需要也不可能有此定義，因為廣義而言，它可以泛指整個的生活方式，而就狹義而言，所有的宗教，舉凡佛教、道教、伊斯蘭教、民間宗教、自然宗教、泛神論信仰、甚至非宗教性的靈修團體……等，都會因著各自的認知、信仰對象、教義或信仰內涵的不同，對於靈修的看法與感受也都不一而足。

但可以肯定的是，立基於基督宗教上，「靈修」的「靈」字，指人的「精神」(spirit)，「是人最內在的中心，在那裡人可以向超越的境界開放，並經驗到終極的事實」⁴。張春申神父指出：

「所謂『修』，便是一個不斷學習的過程。……至於『靈』，有時說『神』，不是與肉身相對立的靈魂，也不是與物質相對的精神。……我們可把人常說的靈魂、精神解釋為『人性之自我』(human self)。那麼……我們要修的是我

⁴ Ewert Cousins, "Preface," in *Christian Spirituality, I. Origins to the Twelfth Century*, eds. Bernard McGinn and John Meyendorff (New York: Crossroad, 1992), p.xiii.

們整個人的自我。⁵」

顯然，張神父思考「靈修」的定義，與今日「全人觀點的心理學」完全不謀而合。所謂的全人，包括身、心、靈整體的參與和整合，甚至是與自然和宇宙萬物的合一。而且靈修具有動態的一面，是在一個不斷學習的過程中；因此，也就會有所謂的「靈修方法」，如默觀、默想、分辨神類……等。無論如何，總之人的精神具有自我超越的能力，故「靈修」是指「人有意識地透過趨向終極價值的自我超越，完成自己生命的整合」⁶。

（二）靈修學

「靈修」是一種生活的經驗，基督徒靈修更是指對於基督、或作為門徒、或更具體而言是「在聖神內生活」的信仰經驗；然而，這個人的生活經驗若願意分享出來，必須透過文字、圖像或概念等方式，把這經驗表達出來，讓其他人也可以領會。至此，就形成了一門表達不同靈修派別的特點的學問了。

為此，「靈修學」是一門學問，其任務是研究這些表達出來的文字或資料。由於個人生活的經驗是在一個固定的環境和氛圍中形成的，這經驗一般表現出屬於不同靈修學派的特點。故

⁵ 張春申，〈靈修的意義〉《神學論集》44期（1980夏），147~148頁；及《張春申神學論文選輯》（台北：光啓文化，2004），249~260頁。

⁶ Sandra M. Schneiders, "Approaches to the Study of Christian Spirituality", in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Oxford: Blackwell, 2011), p.16.

「靈修學」包括三個層面：(1) 研究個人生活的經驗；(2) 對這經驗的反思，並以文字、象徵或其他方式表達出來；(3) 對這些資料的研究，並陳述出來⁷。

(三) 靈修神學

「靈修神學」的要旨，是在信理神學的體系與架構下，有系統地整合基督徒靈修生活的各層面內容。具體而言，它是在聖經的根源與基礎下，忠於教會各種傳統及其文獻資料，並服膺於教會官方的訓導權威，整合所有的神學科目（如：聖三論、教會論、人學、恩寵論……等）共治一爐，而系統化闡釋的一門神學科目。

為建立這一門「靈修神學」的科目，可以採取不同的架構與路徑。例如，可以透過傳統論述靈修「三路」的模式，闡釋「煉路」(purgative way)、「明路」(illuminative way) 及「合路」(unitive way) 的基督徒靈修三階段課題。或者，把「靈修神學」依據內容，分為兩個主要探討課題：即「克修神學」(ascetical theology)，談論修行聖德、克己節慾、治癒偏情、淨化修心……等靈修生活的實踐部分；及「密契神學」(mystical theology)，研究祈禱、默觀及神秘經驗等。或者，有學者因著重「天人關係」的建立，而有「相知、相遇、相結合」的靈修三階段闡述。又或者，亦

⁷ 參：Walter Principe, "Toward Defining Spirituality," in *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, ed. K.J. Collins (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), pp.47~48; Arthur Holder, "Introduction," in *Blackwell Companion to Christian Spirituality*, p.2.

可依照主題、人物等，進行比較、分析而得出結論，如：依「分辨神類」的主題給予各種原則與指導，或者依據不同的靈修大師及其著作進行對話和分析。最後，它也能採取「型態學」的模式，分類成知己、配偶、父子、母子等模式（下詳）。

（四）靈修方法 ≠ 靈修學方法

同樣需藉此釐清的是，本文名之為「靈修神學研究方法論」，顧名思義，旨在探討建立一門學科的方法論，包括其特色、原則與關注重點等；而非具體的、個別的靈修方法，如悔改、殉道、默想、默觀、祈禱、神秘經驗、分辨神類、淨化與聖化……等，也不談修會傳統所推廣的各種靈修實踐方法，如耶穌禱文（Jesus Prayer；正教會靈修傳統）、聖經誦禱（lectio divina，本篤會靈修傳統）、歸心祈禱（Centering Prayer，熙篤會靈修傳統）……等。

以下將逐步一一闡述「靈修神學方法論」的各面向、原則與特點等。

二、靈修神學的方法論

根據 Sandra M. Schneiders，在討論靈修神學的資料時，可有三種主要方法：歷史方法、神學方法，和人文科學方法⁸。

1. **歷史方法**：即在研究靈修學時，按照歷史考據方法，探討靈修文獻的歷史價值，尤其研究作者生活的歷史背景，以

⁸ 參：Schneiders, “Approaches to the Study of Christian Spirituality,” pp.19~33.

便瞭解他的靈修經驗和思想。研究「靈修學史」即是按照歷史年代，分為不同時期，討論靈修文獻。

2. **神學方法**：在研究靈修學文獻時，以基督信仰的神學衡量其靈修思想，尤其是由聖經、教父傳承、教會訓導等方面來加以檢視。為此，靈修學也應與各神學領域，如聖三論（包含天主論、基督論、聖神論）、人學、恩寵論、教會論等作整合，來反思信徒的天人關係與靈修經驗，以及它對作基督門徒的生活所產生的影響。
3. **人文科學方法**：即從心理學、社會學、哲學、自然科學等研究領域，來反省、探討靈修的資料。這些人文科學的方法在近代蓬勃發展，相關研究不斷推陳出新，對研究近代靈修學也特別重要。

上述的三種方法，是互相補足的。不過，它們可能是隱含地，處在於各研究領域或主題的背後，成為其研究的基本假設，而不突顯在研究的表層意義上。這裡舉兩個例子說明。

第一個例子，張春申神父曾以〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉⁹為題，比較了兩種修會（隱修和使徒性修會）及耶穌會會祖依納爵靈修的神秘經驗。後來，筆者也根據此基礎，提出了〈夜與晝的整全性靈修：十字若望與依納爵的對話〉¹⁰，指出一個全人發展的靈修觀，必須整全並平衡這兩種靈修的類型。這兩篇論文均比較、分析了靈修神學中的神觀（天主論）、人觀（人學）、

⁹ 收錄《張春申神學論文選輯》，261~271頁。

¹⁰ 收錄《神學論集》180~181期（2014夏、秋），371~389頁。

靈修生活與態度（靈修學）的相互影響及相互補充。換言之，也都假設了 Schneiders 所提出的三種主要方法（歷史方法、神學方法、人文科學方法），作為討論的基礎和前提，雖然並不直接呈現在研究主題上。

第二個例子，學者溫偉耀曾於其著《追求屬靈的得與失：評基督宗教靈修學四大傳統的優點與危機》¹¹中，依據靈修的型態，將基督信仰的四大靈修傳統，分類為如下的四大模式：

1. **「知己」模式**：由希臘教父傳承下來的東方教會及正教會的靈修傳統，把重點放在達成人與天主面面相對、彼此間的一切「盡在不言中」，靈修者要與降生為人的基督，成為「知己朋友」。
2. **「配偶」模式**：由拉丁教父傳承下來的西方教會及某些隱修會的靈修傳統，把重點放在天人之間的「浪漫溫馨愛情」上，靈修者要成為「基督的淨配」，而天人關係的最高峰經驗，便是「神婚」。
3. **「父子」模式**：從馬丁路德及加爾文等人的宗教改革開始，在新教主流教會的靈修傳統中，把天主視作一位崇高、威嚴的父親，鼓勵靈修者要在天父的慈愛和公義的形像下，成為一位重視理智的「順命兒女」。

¹¹ 參：溫偉耀，《追求屬靈的得與失：評基督宗教靈修學四大傳統的優點與危機》（香港：基督教卓越使團，1998）。此論點後由胡國楨予以簡要引用和闡述，見：伊拉里翁總主教，愛西里爾譯，《正教導師談祈禱卅二講》（台北：光啓文化，2011），80-84 頁。

4. 「母子」模式：由十九世紀末、廿世紀初的神恩復興運動發展出來的靈修模式，基本上是在使靈修者深度體驗天主慈愛的母親形像，享受母親的關愛，投奔母親懷抱，並體驗母親生命力的大能。不同於父親的威嚴，要求人絕對順服；母親慈祥可親，滿足兒女所有的需求，易於親近和倚靠，且是能力和生命的賦予者，這是神恩運動經驗中重要的內涵。

很顯然，溫偉耀在作此分類與分析時，亦假設了 Schneiders 所提出的歷史方法、神學方法、人文科學方法；雖然其焦點是放在「型態學」上。

三、脈絡中的靈修學，及其方法論特色

有鑑於靈修學的方法論，是時代脈絡與文化處境中的產物；因此，在不同脈絡與處境中的詮釋，對「靈修」有不同的見解，對「靈修學」的建立和研究，也有不同的方法與途徑（approaches）。以下便隨著教會歷史的發展，指出不同脈絡與處境中的靈修學觀點，不但在方法論上有所不同，而且其重點、特色亦不相同。

（一）保祿宗徒的靈修觀點與方法論特色

「我告訴你們：你們若隨聖神的引導行事，就絕不會去滿足本性的私欲，因為本性的私欲相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私欲；二者互相敵對。」（迦五 16-17）
保祿多次提及他個人體會到內在的兩股力量——即隨從肉

身或隨從聖神的張力；而在保祿書信裡，「屬神的」是與「屬肉身的」(carnal)相對：前者充滿聖神，被聖神引導；後者則反對聖神的一切(羅七 14~25；迦五 16~26)。很顯然地，若就此靈修觀點來探索保祿的方法論，他是深受希臘哲學的二元論思想所影響，因而結論基督徒的靈修生活，是在聖神內，接受聖神所引導，以此戰勝肉身或本性的私欲，而重獲「在聖神內的新生命」(參：羅七 6，八 2、10~11；迦六 8等)。

今日學界對於希臘哲學的二元論思想，已多所批判，本文不擬在此重述，只藉此指出當今的人文科學研究，尤其心理學，極度反對將「神」(spirit)與「身體」(body)或「物質」(matter)相對，而應指向全人的靈修觀，務求身、心、靈的整合，並與社會、自然、宇宙息息相關。

(二) 初期教會的靈修生活與特色

初期教會在五旬節的聖神降臨之後，便火熱了起來，其靈修生活的特色，是信眾「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱……一切所有皆歸公用，他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配，每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食」(宗二 42~46)，並同心合意地專務祈禱。想當然耳，這是天主聖神親臨、帶領的信仰生活，信徒被聖神充滿而活出前所未曾體會過的經驗。這樣的靈修觀點和其方法論特色，便是「聖神充滿」，及「隨從聖神引導的生活」。

此外，聖事禮儀也是初期教會團體的靈修核心，尤其是聖

洗和感恩祭；信徒藉此加入教會團體，與之共融，不僅參與基督死而復活的逾越奧蹟，也領受聖神引領的新生活。

（三）沙漠曠野及教父時期的靈修生活與特色¹²

至於沙漠曠野的靈修，大致可以「殉道」精神來說明；又可區分為「紅色殉道」和「白色殉道」兩種：前者是在教難時期，以流血、捨命這種最極致犧牲來為主作證；後者雖未在肉身上流血捨命，卻以極度的「割捨精神」，放棄一切俗世和物質的擁有，而進入一無所有的邊緣地帶，以其無我無私的殉道精神來向世人作證上主的臨在。因此，「殉道」精神便可謂是沙漠曠野的靈修方法和特色。

此外，這時期的教父學，雖有東方（希臘）教父與西方（拉丁）教父之別，但整體而言，其靈修思想以希臘哲學為主，尤其是亞歷山大學派，深受柏拉圖主義（Platonism）、斯多亞哲學（Stoicism）及日後普羅丁（Plotinus）的新柏拉圖主義（Neo-Platonism）所影響。因此，若簡單論其教父學的靈修觀與方法論，則採取學術的立場、獻身於基督教義的研究，將聖經、神學、傳統三者共治一爐，是其方法論的特色。

（四）團體隱修制度與靈修傳統的建立

到了沙漠曠野靈修的後期，也是其高峰，便是團體修道制

¹² 參：黃克鏞，〈希臘教父靈修觀：亞歷山大學派及影響〉、〈東方隱修傳統：曠野靈修〉、〈西方隱修傳統：本篤會規與靈修〉三文，收錄《基督宗教靈修學史》第一冊，127~284頁。

度的建立。由於加入的人愈來愈多，「團體隱修生活」儼然成形，無論在生活上、工作上、管理上或靈修指導上，均需要一套完善的制度，成為修道團體共同遵循的規範：「會規」。

團體修道生活的會規，先後在帕科米奧（Pachomius）和若望賈先（John Cassian）的鋪路之後，最後在《本篤會規》中集大成，達到隱修制度的高峰。本篤也因所留下的會規，在西方教會各隱修院被普遍採用（至少直到十一世紀前，所有修會團體均是以《本篤會規》作為隱修生活的共同藍本），而被喻為西方隱修始祖。

為此，若要簡單論其團體修道制度的靈修觀與方法論，則「會規」提供了歷久彌新的靈修思想，它至今仍為很多人（不只是本篤會士）提供靈修指引，是其方法論的特色。

（五）中世紀的演變之一：隱修生活的革新及其他修會的興起

中世紀是教會歷史上極為特殊的時期，從靈修學的觀點來看，主要有兩方面演變：一是在本篤會之外，興起了革新性隱修團體，以及其他型態的修會與制度；二是士林（經院）學派的興起，導致神學與靈修的分裂。分述如下：

約莫十一世紀時，歐洲隱修界中出現了不少的革新運動，其中一個趨向，是渴望重回初期曠野教父獨修或團居理想的隱修生活。這時期，光是由本篤會獨立而出的新興隱修團體，如本篤嘉默道會（Camaldolese Congregation of the Order of St. Benedict）¹³、

¹³ 會祖聖羅慕鐸（St. Romuald），於 1012 年在義大利中部 Arezzo 附近高山上，一個名叫嘉默道（Camaldoli）的地方建立了一些隱

熙篤會 (Cistercian Order)¹⁴等，日後也都發展成修會並持續至今。因此，**回歸與復興曠野靈修精神**，堪稱是這時期革新性隱修生活的特點。

尤有甚者，在隱修生活的革新之外，更出現了兩大全然不同的修道生活與制度：其一是方濟會；其二是道明會。

方濟會會祖——聖方濟 (Francesco d'Assisi, 1182~1226)——是在「徹底跟隨耶穌基督」的靈修基礎下，全然地聆聽聖言，並遵行福音而生活。在他眼中的天主，是一位在「貧窮和謙遜」中無條件賞賜予人的天主，因而他也甘願**成爲一名貧窮、謙遜、微末的追隨基督者**，將自己無條件地奉獻給天主；而這，也就是方濟精神，及其修會的靈修特色¹⁵。

至於道明會 (Order of Preachers)，顧名思義，乃是以「勤於宣道」(preaching) 的修會生活爲主。這當然與其會祖聖道明 (St. Dominic of Guzman, 1170~1221) 的經歷有關，因此其靈修特色，便是極具行動力地，將「默觀所得，與人分享」，而這一聖多瑪斯在《神學大全》裡的訓言，也一直被保留在道明會的基本《會

舍，並在其中建造聖堂，讓隱修士可以兼收個人獨居，及團體祈禱的好處。這種改革是模仿古代巴勒斯坦 Laura 的隱修方式。參閱：本書第一冊，180~181 頁。

¹⁴ 熙篤會尤以伯爾納德 (Bernard of Clairvaux, 1090~1153) 爲代表，其靈修觀及熙篤會的靈修特點，參：高豪，〈熙篤會靈修觀〉，收錄《基督宗教靈修學史》第二冊(台北：光啓文化，2014 再版)，34~68 頁。

¹⁵ 詳參：高征財，〈方濟會靈修觀〉，收錄同上，69~94 頁。

憲》裡。因此，若要為此新型態的修會宣稱其靈修特質，那麼，「默觀生活與使徒生活的合而為一」至少是其理想與目標¹⁶。

（六）中世紀的演變之二：士林（經院）學派的興起

安瑟莫（Anselm, 1033~1109）¹⁷被譽為士林學派之父，原本是企圖為基督信仰提出理性的基礎，對安撫理性的功能和啓示的真理之爭，幫助很大。但後來的亞貝拉（Peter Abelard, 1079~1142），藉其名著《是與否》（*sic et non*）將辯論法運用在神學上；加以隆巴（Peter Lombard, 1095~1160）大量運用亞里斯多德的哲學方法，廣泛搜集神學和教會聖師對神學問題的意見，成功地匯編成著名的《格言論》（*Sentences*），對士林學派影響深遠。這種以「問一答」形式建構的研究方法，取代了追溯神學的聖經和教父根源，逐漸產生危機：人們漸漸遺忘或忽視直接閱讀聖經和教父著作；而神學課堂上關切靈修生活的探討，也越來越少。

因此緣故，這時期對於靈修生活的追求與實踐，大多轉向神學殿堂之外。這一發展，預告了神學和靈修生活的分道揚鑣；於是，前者（士林神學）發展成科學化的理論和乾枯的神學思辨，後者（靈修）則發展成與個人與天主私下的敬虔與情感生活。尤

¹⁶ 詳參：潘永達，〈道明會宣道靈修觀：默觀所得與人分享〉，收錄同上，127~154頁。

¹⁷ 安瑟莫是義大利神哲學家，1093~1109年任坎特伯雷大主教，被尊稱為最後一位教父與第一位士林（經院）神學家。他提出關於天主存在的「本體論證」及救贖論的「補贖說」，將中世紀的神學議題，推向理性關切的新方向。

有甚者，由於倫理神學是處理靈修生活中如何實踐的一門學科，故靈修神學早期隸屬於倫理神學，而非一門具有獨立探討能力的學科。

多瑪斯（Thomas Aquinas，約 1225~1274）是士林學派的高峰與集大成者；其作《神學大全》在當時逐漸成為神學教育的主要教科書。而有關靈修的議題，雖然多瑪斯也在保祿的原初意義下，描述一個人在天主恩寵內更新，而有全新的靈性生活，並且肯定靈修在克修、禁慾方面，得以戰勝俗念、淫慾；不過，在當時靈修神學隸屬於倫理神學的情況下，探討倫理議題、原則與個案佔據更多的時間，而且研究重心是「良心」以及「小罪、大罪」問題，往往喪失了靈性的動力。

（七）十六世紀的演變之一：基督新教的崛起

天主教會十三至十六世紀間，經歷了一段黑暗的統治期。靈修，涉及靈魂的得救，落入了那些負責教會管理、擁有教會司法權（ecclesiastical jurisdiction）的執行者的權柄中。這一現象，也涉及了教會財產的管理與資金來源，因而有了「販賣贖罪券」的發生。到了第十六世紀，堪稱基督信仰暨第四世紀之後，最為動盪的一個轉捩點；它同時可能是最黑暗、但也是最光明的一段教會歷史。其中最為人所熟知的，便是馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）及加爾文（John Calvin, 1509~1564）等人在不同層面上掀起了改革的聲浪¹⁸，脫離羅馬天主教，進行教會

¹⁸ 詳參：普愛民，〈馬丁路德的靈修觀〉；陳冠賢，〈信義宗的靈

體制外的革新。然而，留在天主教會內所進行的體制內革新，亦從未間斷，在西班牙，這種持續性的改革與更新熱火，在各修會與教區中隨處可見¹⁹，其中，以加爾默羅會和耶穌會最具代表性。

簡述馬丁路德的靈修觀，與他身為一名聖經學者有關。他認為，人與神之間的溝通方式，**唯靠聖經**——天主聖言；而他將聖經由拉丁文翻譯成一般百姓能懂的德文，更是莫大的貢獻。然而，他的解經法，卻是基於謙卑、敬畏神，因為釋經能力不在於人的智力，而在於屬靈的程度；聖經只對有信心的人說話，但這信心也是上主所賜，不是人靠聖功可以賺來的。同樣，建基於聖經的靈修體驗，他也特別強調「**因信稱義**」是上主所予、白白的恩寵，使深陷罪惡中的我們得以被稱為義人。此外，他主張「**人人皆祭司**」，救恩是白白得來的，基督是唯一的中介，藉此也駁斥了教會利用贖罪券等中介對於人靈的挾控。

（八）十六世紀的演變之二：天主教的修會革新

至於留在教會體制內的革新，這裡首先以加爾默羅修會的

修傳統）；劉錦昌，〈基督新教改革宗的靈修觀〉；張玲玲、陳胤安，〈聖公會的靈修：安立甘精神〉；龐君華，〈成聖之道：循道衛理宗的靈修觀〉等文，收錄《基督宗教靈修學史》第三冊（台北：光啓文化，2015 新版），115~278 頁。

¹⁹ 詳參：穆宏志，〈西班牙於十六世紀的宗教氛圍〉《神學論集》180~181 期（2014 夏、秋），178~210 頁。

隱修生活與默觀祈禱作為說明²⁰。該會會母聖大德蘭 (St. Teresa of Jesus, 1515~1582)、會父聖十字若望 (St. John of the Cross, 1542~1591)，及里修的聖小德蘭 (St. Teresa of the Child Jesus, 1873~1897)，三位先後被宣封為教會聖師，都留下大量的靈修著作供後人學習、效法，並提供了極為深刻的靈修指導。簡單扼要地綜合三位聖師的靈修教導，大德蘭強調「祈禱不是說的多，而是愛的多」、十字若望則以「黑夜」的論述達致「密契主義」的高峰；這兩位聖人，都以「神婚」為天人合一靈修的最高境界。至於小德蘭的「神嬰小道」²¹，更是感動無數教內外人士，成為眾人靈性的楷模。

至於耶穌會於此時期的創會，則將使徒性修會的靈修推向了高峰；該會會祖依納爵 (Ignatius of Loyola, 1491~1556) 以《神操》指導人靈，提供多樣化的祈禱方式：「神操這個名詞，是指任何省察、默想、默觀、口禱、心禱，以及下面要說的其他靈修神工。就如散步、走路、跑步都是體操；同樣地，準備整理靈魂，驅逐邪情，好能認清天主的聖意，以便調整自己的生活，拯救靈魂，也都叫『神操』」(《神操》1號)，將耶穌基督深深地內在化於人心深處²²。

²⁰ 詳參：加爾默羅聖衣會修女，〈加爾默羅聖衣會靈修：大德蘭與十字若望〉，收錄《基督宗教靈修學史》第二冊，248~282頁。

²¹ 詳參：荊嘉婉，〈小德蘭：神嬰小道〉，收錄《基督宗教靈修學史》第四冊（台北：光啓文化，2015初版），3~25頁。

²² 詳參：穆宏志、吳伯仁，〈依納爵靈修與神操〉，收錄《基督宗教靈修學史》第二冊，217~247頁。

綜觀加爾默羅會和耶穌會的兩大靈修方法論特色，前者以十字若望的「黑夜」為象徵，達隱修與默觀生活的極致；後者以依納爵的「神操」作為使徒性靈修的代表。但其實，為當代的所有基督徒，一個全人發展的靈修觀必須整全並平衡這兩大靈修類型，以使「默觀中有行動、行動中有默觀」整全合一²³。

（九）十七～十九世紀：靈修學的潛伏期

十七～十九世紀，「靈修」一詞或「靈性生活」，指向「情感的虔敬」和「內在的、虔誠的生活」；但因它偏重靈修生活的情感面向，難免帶有輕蔑的意味，甚至將它與令人質疑的狂熱，及日後的「寂靜主義」（quietism）²⁴相連，而有靈修操練的異端形式之嫌。或許也為此緣故，「靈修」一詞在這時期罕被採用。

但從正面觀點看，此時「靈修」一詞也指向所有有關內在生活和尋求成全的事物上；雖然此追求的意願和覺察，與一般的基督徒生活和成全有所區別，它被理解為更內在化和個人

²³ 相關討論請參：《神學論集》180~181期（2014夏、秋），165~389頁。該期專題「聖十字若望與聖依納爵的對話」，是2014年輔仁聖博敏神學院第卅七屆神學研習會主題。講員包括三位來自西班牙的學者，為全場與會人士展開了國際化的視野。筆者恭逢其盛，亦以〈夜與晝的整全性靈修：十字若望與依納爵的對話〉一文，錦上添花地指出這兩大靈修方法的互補和整合作用。

²⁴ 寂靜主義，指神秘的靈修態度或運動，追尋「被動」的寂靜與棄絕個人的「主動」，以與神相通、合一。但在十七世紀天主教會裡受到譴責，被指為「有害」和「可疑」的靈修運動；因它注重內修，而對教會制度冷淡。它也被看成是遵守外在教規的反動。

性，包括特別的靈修操練，以及超越誠命要求的德性追求。

（十）十九世紀末、廿世紀初

「靈修」的現代用法，來自法文的 *spiritualité*，其他語系才相繼出現。十九世紀末、廿世紀初，法國已有些辭典將它納入，開始被視為一門學科：靈修生活的科學，屬神學的一部分，探究有關基督徒的成全。1920 左右，英文語系裡 *spirituality* 較頻繁出現；1950 年間已普遍使用，用來取代如虔敬（*devotion*）、虔誠（*piety*）、內在生活（*interior life*）、靈性生活（*life of the soul*）、靈修生活（*spiritual life*）等。德文 *Spiritualität* 出現得十分緩慢，1969 年才出現在巴耳塔撒（Hans Urs von Balthasar, 1905~1988）探討神學和靈修關係的文章中；2000 年出版《神學與教會辭典》才有專文介紹。

總之，自十九世紀末起，它一面指向個人化、內在化的層面，即靈修生活的實踐；另一面則指向學術學科的層面，即靈修生活的科學。直到兩次世界大戰爆發，教會進入轉捩點，體認到過去對世界責任感不足，伴隨著各種靈修運動風起雲湧（如禮儀運動、合一運動、聖經運動等），也意識到基督徒經驗在個人和社會方面的重要性，以及教父和中世紀神學家視神學和靈修的一體性，這一切都影響了神學領域的靈修研究。

（十一）當代靈修發展趨勢

當代靈修發展出一些新趨勢，如：女性神學與女性的課題、解放神學和關切社會正義的議題、意識到發展心理學和自我認

識的重要性、全人靈修及日常生活經驗的重要性、回到聖經和教父神學以回應今日流行的問題、生態神學及與大自然的關係、基督徒合一與宗教交談的靈修幅度。

學界一致同意「經驗」是合適的出發點。這些「由下而上」的潮流，部分已發展成學術與實用的課程。並且，靈修神學在科際整合之下，也向新哲學思潮、詮釋學、語言學、人學、美學、心理學、社會學、政治學、經濟學等敞開心胸，促使神學採取較寬廣心態來面對靈修學。雖然，靈修學和神學、宗教研究、哲學、其他人文學科……間的發展關係，也出現了一些吊詭現象；其中之一，便是出現了「只要靈修，不要宗教」、「只要基督，不要教會」的吊詭現象。此外，也出現了純粹的學術研究，亦即在不具任何宗教信仰的約束下探討靈修，它主要是運用比較宗教學的方法，對各宗教的靈修傳統作對照，幫助學者們發現不同靈修傳統中的基本共通原則，並找到它們之間的差異性。

四、聖經、傳統、神學：研究靈修神學的鐵三角

無論如何，經由上述「脈絡中的靈修學發展」的闡釋之後，基本上已可確定地說，靈修神學的發展，是各時代脈絡與處境中的結果。具體而言，靈修神學以分辨「時代訊號」與「文化處境」為首要，在脈絡中解讀上主的呼聲，並給予合乎自身所得到的神恩與聖寵，而心甘情願地以愛還愛，回應上主對自己、對該時代及其人民的需求；進一步地，不只用行動、也用文字

將之表達出來，才逐漸建立起一門「靈修學」的科目；爾後，再經由各神學科目的整合與反省，並系統化地論述出來，於焉形成了「靈修神學」這一學科。

然而，若「靈修神學的發展是各時代脈絡與處境中的結果」，那麼，是否能有一個跨越世代、地域和文化等界限的標準或原則，可供遵循？此外，為建立「靈修神學」這門學科，它需要具備哪些條件、因素，以供建築藍圖與所需材料？

本文在此，得自教父學的啓蒙與靈感，指出為具體發展靈修神學這一門專業學科，需要聖經、傳統、神學三方面的平衡發展，作為其研究的基礎點；而且，這三方面缺一不可，亦不可偏頗任一方，其關係與重要性，正如一個等邊三角形，形成一平衡、穩固、牢不可破的鐵三角，並因而得以建構出「靈修神學立體結構圖」來。

（一）聖經：正統與根基

早自初期教會起，信徒便依照猶太傳統以《聖詠集》為祈禱經本，也在固定的時辰誦念〈天主經〉，團體靈修中也有每日數次的共同祈禱；而無論是個人祈禱或公眾祈禱，均是以聖經（包含舊約、新約）作為其藍本而發展出來的。這足以顯見，聖經作為所有基督徒的正統與根基，是自始至終，無論任何教派、即使身處不同文化與地域，皆是古今中外共同的基礎。

事實上，歷代的靈修傳統、修會會祖與聖人，都是立於聖經的正統與根基上，發展出獨特的靈修方法，及其靈修指導。

譬如本篤會的「聖言誦禱」(lectio divina)、熙篤會的「歸心祈禱」(Centering Prayer)、耶穌會所推行的「依納爵神操」(Spiritual Exercise)，以及正教會所推行的「耶穌禱文」(Jesus Prayer)等等，均是「聖經靈修」的最佳典範。其他祈禱方法，即使並未直接使用或強調聖經，如方濟的生態靈修、道明的宣道靈修，或今日追求公義和平的社會靈修、女性靈修、解放神學靈修……等，背後均有聖經的基礎，支持其理念。

總之，聖經的重要性不言而喻。無論任何靈修祈禱的方法，均不可越過聖經的根基與教導。

(二) 傳統：歷史研究法、文獻分析法

基督教會兩千年來的靈修傳統，已為後世信徒累積了無盡的靈性寶庫，有如一座又一座的金山、銀山，取之不竭、用之不盡。為了開採這寶庫，歷史研究與文獻分析是不可或缺、也是最理想的方法。畢竟，前人透過各種媒介，包括文字、圖像、靈修方法等各種象徵，持續傳遞訊息給我們；但要如何正確解讀這些訊息，必須使用適當工具。

歷史研究法(英文稱 historical method、historical research 或 historical approach)，是以「歷史」作為研究的材料，並以科學的態度收集人類過去活動的記錄，包括從日記、信函等實物中所發現的史料，進行驗證，再透過系統化的整理和解釋，以重建過去、瞭解現狀、展望未來。史料搜集愈完備，歷史愈詳盡，我們所能獲得的靈修寶藏也愈豐富。

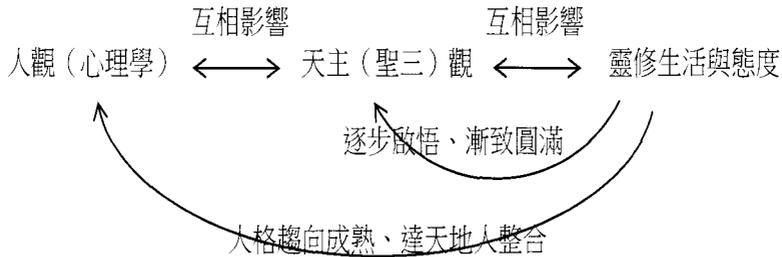
至於文獻分析法 (Document Analysis)，是透過收集、分析、研究文字資料，釐清其背景事實，作客觀而有系統的描述與詮釋。它的範圍涵蓋所有遺留下來的文字資料，而其價值便是在闡述文獻內容之後，探其影響力。由於它能將前人的教誨帶給今日的我們，因此具有莫大的貢獻。從靈修學的觀點看，所有的歷代聖人 (包含傳記與著作等)、修會傳統 (包含會祖的精神、會憲與會規等)、教會訓導文獻 (包含教宗與所有官方頒布的文件) 等，都具有靈性指導的價值，在經過其文獻分析之後，均能在某種程度、某些方面滿足我們的靈性需求。

(三) 神學：與信理神學的科際整合與對話

靈修學，既已成爲一門神學的科目，絕對不能自外於其他神學學科，如啓示論、天主論、人學、教會論、聖事論、倫理學……等；相反地，所有的神學科目均是相輔相成、互爲補充。因爲若沒有靈修，神學是乾枯而無味的；而若沒有神學作基礎，則靈修亦容易走偏，甚至走錯路。爲此，靈修與所有信理神學的科際整合與對話，亦不可或缺；甚至於，當代的靈修學，不只需與信理神學，還需與其他社會與人文科學作整合、交談，如心理學、社會學、哲學、甚至自然科學等等。

然而，既是交談、對話，就必須具備開放的心胸，尊重並包容差異，同時也學習不同學科的優長；必要時，也能適時調整自身。因爲不同領域、學科的研究發現，常能啓發我們前所

未見的視野，甚至能開拓我們靈修過程中不同的面向來²⁵。一如下圖所示，其實，不同學科均是互相影響的：



尤其當代的靈修學，深受東方文化與心理學的影響，而衍生出不同的靈修方法來，例如靜坐、數息、調氣……等；或全人發展心理學中的身心靈整合，以及人格發展的靈性面向等。這些新興的研究趨勢，也該是靈修神學不可忽略的面向。

五、建構靈修神學的立體結構藍圖

本文的宗旨，在於提出「建構靈修神學」這門學科的方法論；至此，我們大致已能勾勒出一個簡單的、立體的結構藍圖了。這藍圖，以時間為經度（縱軸），從教會的史料取材與靈修相關的文獻；以空間為緯度（橫軸），考慮文化脈絡與處境，結合當地的特色與需求；加以海拔的高度與深度，即由各時代、

²⁵ 參：拙著，《榮格宗教心理學與聖三靈修觀》（台北：光啓文化，2009再版），43頁。

各地方教會的靈修大師及著作，便可建構具體的靈修生活指南及靈修神學的研究輪廓。

（一）以時間為經度：教會的歷史與傳統

從上述「脈絡中的靈修學」，便可一目了然地看出，靈修必然與時代脈絡、時代訊號有關；並且，由此發展的靈修學及其方法論，均呈現出不同的特色來。因而一個完整、立體的靈修學，以時間為經度，研究教會的歷史與傳統，必然是不可或缺的。其重要性已可由上述內文印證，此處不再重述。

（二）以空間為緯度：由人組成的地方教會及當地文化

另一個建立完整而立體的靈修學藍圖，則是文化處境，包括當地的人民（包含同住一地的不同種族）、使用的語言（包含來自不同地方的方言）、地方教會的特色（如原住民與閩南人同在台灣，卻有截然不同的特色）、既有的風俗習慣（如婚喪喜慶等的不同表達方式）……等，這些均是以空間為緯度，研究靈修學不可忽視的面向。

梵二之後，教會大力推動並重視各地方教會，使用當地語言，推行本地化（inculturation），正有此用意，也值得我們繼續發揚結合本地的靈修方法與特色。例如：台灣原住民大量使用具有原住民色彩的圖騰、建築風格、音樂與舞蹈等，便是一個極佳的例子；而東方靈修的靜坐、默觀等方法，也進入基督徒靈修生活中，這些都是研究靈修神學該當包含的要素。但我們也應注意本地化與普世性的平衡發展，才不致有所偏頗。

(三) 加以海拔的高度與深度：由歷代及各地的靈修大師所建構的具體靈修生活藍圖

除了時間和空間的經緯度之外，更多人進入靈修的殿堂，其實是經由閱讀靈修大師的著作，而深受吸引，進而願意效法跟隨，具體地操練於生活中。因此，研究靈修大師的作品，往往能引發更多共鳴，且能受益於他們的靈修指導，豐富個人的生命。

以筆者自身的經驗為例，猶記大學時期拜讀了牟敦(Thomas Merton, 1915~1968)的自傳《七重山》(*The Seven Story Mountain*)，深受感動；隨後，更將牟敦的所有著作收集、閱讀，成為我個人默觀生活的起點²⁶，也開啓了筆者對所有修會靈修傳統的高度渴望與追求之大門。牟敦的靈修著作，不只啓發了筆者，據說也曾一度造成肯塔基州的嚴規熙篤會(Trappist)絡繹不絕的訪客，其中也包括盧雲(Henri Nouwen, 1932~1996)在內。

其實，有極多歷代靈修大師的作品，至今仍膾炙人口、歷久不衰，甚至出現多種語言的多種版本；如聖十字若望的《黑夜》、聖大德蘭的《靈心城堡》……等，不勝枚舉。研究靈修神學的方法，顯然地，經由靈修大師的著作入手，進行文獻考究與分析，是較容易也較能引起共鳴的方法。

²⁶ 筆者後來將其靈修思想整理為文，參：拙作，〈牟敦：人性與恩寵之旅〉，收錄《基督宗教靈修學史》第四冊，26~60頁。

六、當代靈修神學工作者必備的條件與質素

既然靈修是回應時代訊號與需求，而從教會歷史中各式各樣的靈修派別、靈修運動、靈修大師，我們也都見識到了他們處於歷史的關鍵時刻中，發揮了深遠的影響力。同樣，為當前這個世代，我們無疑面對全球化所帶來的劇烈和急速變遷，神學反省也必然得要重新思考，答覆過去我們無需面對（如急劇的全球暖化）的問題，以及過去的解答已無力應付或滿足人心的問題（如教友靈修不同於神職主義的特色）。

筆者曾於〈當代靈修趨勢〉²⁷一文中，整理了「當代靈修需求與特色：整體生命的統合經驗」及「蒙召成聖：當代聖徒的特色」，限於篇幅，此處不擬重覆論述，僅藉此指出：這些需求與特色，亦是靈修神學工作者——靈修學的教師、神師——必備的條件與質素。請讀者逕行參閱。這裡，筆者僅簡單扼要地提醒以下幾點：

（一）建立「一體」而又「多元」的整合能力

當代社會，越是處於多元、快速、劇烈的變動中，靈修越是要要求統整、合一的能力，方不致在多元分歧中迷失方向、走向岔路或被牽制。

為此，當代靈修神學工作者必須先建立以自身意識和人性經驗為本的主體性原則——即「主體意識的覺醒」；進而，尋求

²⁷ 收錄《基督宗教靈修學史》第四冊，274~323 頁；尤其請參閱 279~294 頁。

符合理性知識的客觀性原則——要求「整合多元的能力」；並且，還要能超越二元對立、達至一體統整的目標。如此，才能相輔相成地，建構整合而全面的靈修神學與其應用的藍圖。

（二）肯定「由下而上」的主體性經驗

傳統「由上而下」的靈修教導，是先確認「天主聖三」是誰，而後論述於人身上或人性經驗上；但這條徑路已不再適合當代，因為很顯然地，這種由上而下的教導，是先有理論（而非先有經驗），極易取代了真實的人生經驗，也剝奪了人自己努力去追尋的過程。更何況，這時代即使某些人仍還保有對絕對真理的信仰，但往往已不再滿足於傳統的說法，而要自己去尋找生命的答案、建立自己與天主的關係。為此，「由下而上」的主體性經驗，可謂是一股顛覆與反動的力量；但除非一名靈修神學工作者有其自身經驗，並肯定他人也該有自己去經歷和體驗的機會，否則難免再度落入傳統「由上而下」、取代了自身經驗的盲點。

（三）助人從「自我中心」走向「天主中心」

但說來吊詭，上述肯定「由下而上」的主體性經驗，其前提是必須先建立正確的「自我觀」及「人性經驗」；但其目標卻是「無我」。在靈修的領域裡，能夠放手、割捨，讓心靈沉澱、安靜、寂滅，到了某種深度，則「全然無我」，此時「少」更是「多」，因為不再有「我的」主導，天主聖神便能自由流暢地運作。

換言之，靈修雖建基於個人主觀性感受，及個人化與天主的關係，但卻要能超越這些感受與關係；否則，若只著重關注心靈問題，就會淪為無效和空洞的靈修，甚至掉入權力與依附的問題和危機之中（尤其是受輔者對輔導者的依賴）。因此，一名靈修神學工作者除了要能自己做到，也要幫助受輔者從「自我中心」走向「天主中心」。

（四）整合靈修、神學與各人文與社會學科的關係

靈修尚需與神學及其他相關學科合作，共同引領我們建立基礎與判準，並培養整合的能力；同時也把靈修拉回天主聖三與降生成人的奧蹟內，使「追隨基督的十字架生命」有更豐富的體會和意涵。

過去受希臘哲學二元論思想與士林學派方法論所影響，導致神學與靈修的分家，如今該是回歸合一的時候了²⁸。事實上，神學與靈修分家，對雙方都是損失：前者變得越來越學術，建構一堆生硬冷僻的理論；後者也因越來越重主觀感受與內省，而有脫離現實（活在半空中或活在自己的世界裡）的傾向。這兩者都有因主客對立而失去判準的危機。其實，任何一方都不應把人們藏在一個象牙塔裡；過度偏重某一方，都將無可避免地將我們帶入空泛的、自欺欺人的海市蜃樓中。

²⁸ 參：沙德格(Philip Sheldrake)著，《今日靈修》(*Images of Holiness: Exploration in Contemporary Spirituality*)，香港：公教真理學會，1992。

（五）結合默觀與行動、愛與服務

隨著人們知識水準普遍提高，人的研究認知不僅從自身、而是更全面地擴及世界的各層面領域；靈修再也不是只屬於靈魂，而是涉及整個人，包括身體和一般物質領域；也不再只是個人，而是涉及所有與我休戚相關的全人類。不但過去肉身—靈魂、物質—精神的二元論基礎站不住腳，而且宗教意識的群體幅度、社會層面、弱勢關懷等，也成為當代靈修中高度受關注的議題。為此，諸如社會正義、和平、生態環保、乃至各類善工等「社會靈修」的需要，是我們反省這時代的靈修特色，必須同時兼顧的兩面向（個人與團體的平衡）。

為能對社會參與有積極的回應，改變與成長是無時無刻、永不停歇的；不僅針對個人，對教會亦然。為建造一個大公、合一、交談的世界，各教派與宗教間尋求合作、相互學習、彼此幫助，也讓我們感受到合一的力量，正在促使我們突破以往的重圍，跨越宗教的界限。這種積極入世的生命態度，絕非空洞的言論，而是基督對所有門徒的訓誨與期許。

當然，靈修不只應反省社會和文化，更應具有先知性的批判精神。最差的靈修，就是盲目地順從文化，或不問情由地抗拒世界。為此，當代靈修的另一特色，便是默觀與行動的結合。一言以蔽之，默觀與行動是一體兩面，幫助我們以不變應萬變地，在此劇烈動盪的世界裡，持守正確而平衡的認知理解和行為反應。若是一名靈修神學工作者能有此質素，那麼，用愛來服務，則「愛」能超越一切的方法論，我們其實已經活出靈修

神學，即使沒有所謂的方法論論述。

結 語

在這錯綜複雜、變化無常、又充滿懷疑與憤世嫉俗的社會裡，靈修極易走向兩種極端：要麼過度認同這世界，以致熱衷其間而失去判準；要麼徹底脫離這世界，只活在自我架設的空中閣樓裡。這兩種人在我們身邊隨處可見，前者的問題是缺乏出世的默觀精神，後者則是缺乏入世的具實行動，總歸一句，是缺乏默觀與行動的平衡。

身為一名當代聖徒，無須追求完美，卻須追求完整，而完整包含善與惡、光與暗、靜與動等全面向的發展，如此，人格涵養才得有宏觀的視野（格局）、獨到的眼光（智慧）、慈悲的胸懷（仁愛）、謙遜與喜樂的心（感恩）、有清澈的心境（寧靜致遠），並心存他者、對他者慷慨。簡言之，這些是蒙召成聖的基督徒所須修習的聖德，但當然地，這絕非一蹴可幾，而必須不斷地皈依和悔改，其態度便是默觀與行動的結合。

總之，靈修必得「打破界線 / 限」，以更廣闊的心胸包容、合一、接納異己，並且保持平衡的發展，否則便是一種持續性的故步自封。包括主體性經驗與客觀性原則並重、超越主客對立與二元界限、兼顧個人與團體、結合默觀與行動、落實愛與服務的生活等，都是當代靈修神學工作者必備的條件與質素。

最後，本文探討「靈修神學」的研究方法論，除了指出在不同時代脈絡與處境中，靈修具有不同的涵義之外，其方法論

與特色也各不相同。但為身處當代的我們，如何統整過去、正視現況、展望未來，建構這一門「聖經、傳統、神學」平衡發展，並具有「時間（教會的歷史與傳統）、空間（地方教會及其當地文化）、高度與深度（歷代靈修大師）」的立體靈修神學藍圖，是當代靈修神學工作者責無旁貸的任務，也期許我們在建立這門學科時，理論與實務並重而得以相輔相成。

參考書目

Schneiders, Sandra M. "Approaches to the Study of Christian Spirituality", in Arthur Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2011, pp.16~33.

《神學論集》176~177 期（2013 夏、秋），329~609 頁。專題：基督徒靈修的回顧與前瞻。

《神學論集》180~181 期（2014 夏、秋），165~389 頁。專題：聖十字若望與聖依納爵的對談。

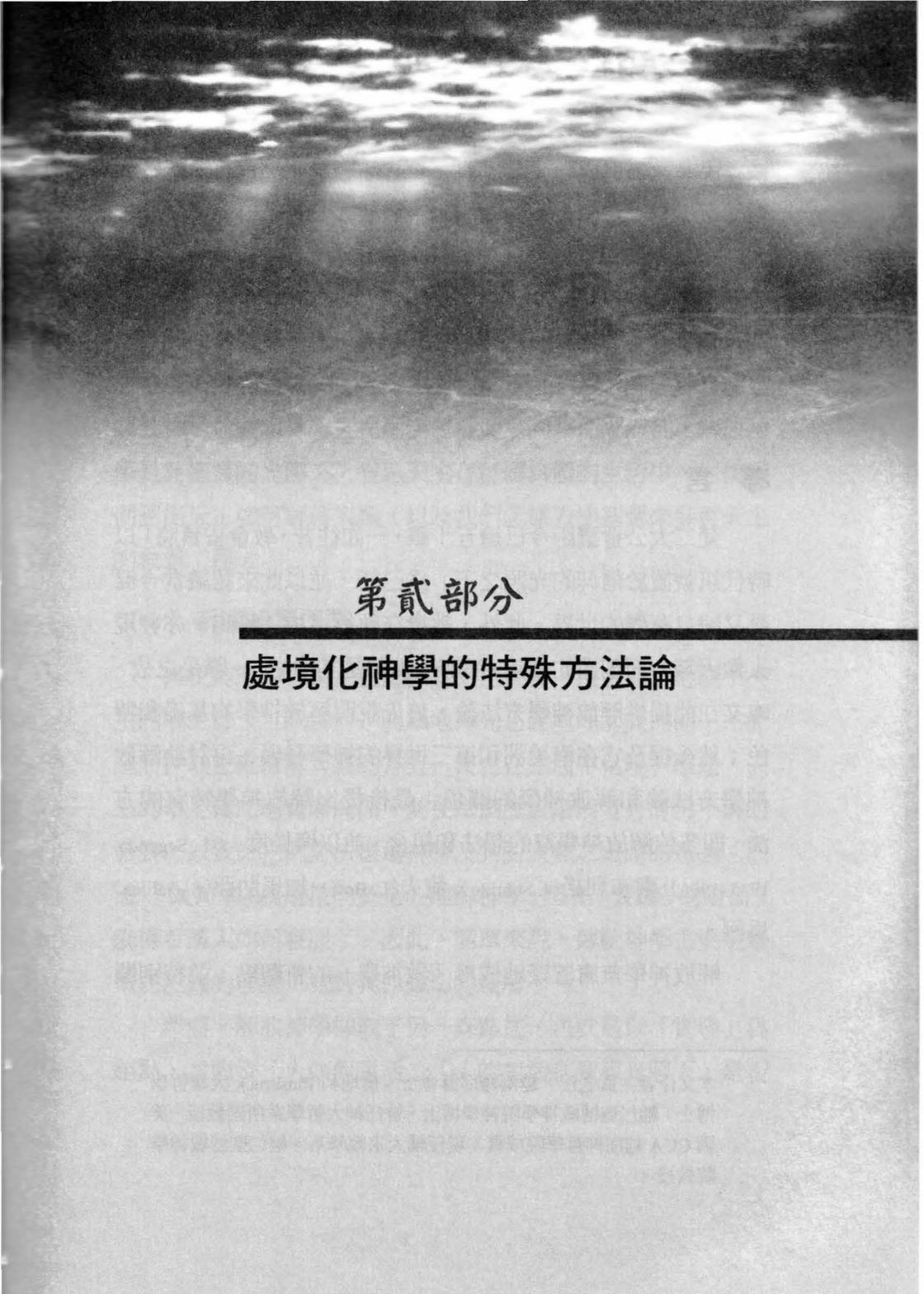
黃克鏞、盧德主編。《基督宗教靈修學史》。台北：光啓文化。

第一冊 聖經及教父時代靈修（2014 再版）。

第二冊 中世紀及近代天主教靈修（2014 再版）

第三冊 正教及新教靈修（2015 新版）

第四冊 當代基督徒靈修（2015 初版）。



第貳部分

處境化神學的特殊方法論

第七章

解放神學方法論

武金正¹

導 言

梵二大公會議距今已逾五十載，一如往昔，教會依舊將「以時代訊號置於信仰的光照之下」為己任，並以此來認識當今混亂又瞬息萬變的世界。此外，教會在執行這項任務時，亦發現人類因努力而創造的成果，而解放神學是其中之一。職是之故，本文在此提供解放神學方法論，首先說明解放神學的基礎和特色；然後提及它在南美洲和第三世界的神學發展；再討論解放神學方法論和解放神學的關係；最後提出解放神學特有的方法，即多位解放神學家的想法和組合，並以席昆度 (J. L. Segundo, 1925~1996)、索布利諾 (J. Sobrino)、鮑夫 (L. Boff)、加里肋亞 (S. Galilea) 為例。

解放神學無庸置疑地成為「做神學」的新觀點，並特別關

¹ 本文作者：武金正，越南籍耶穌會士。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁聖博敏神學院神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系、輔仁聖博敏神學院教授。

乎於第三世界的狀況；而且，當吾人深入瞭解解放神學的發展之際，我們相信真理必能從中彰顯並解放我們。

一、解放神學的基礎要素和發展

解放神學是一種「新作風的神學」，而「神學」本身就是關於神或天主的論述。既名為「神學」，顧名思義，解放神學亦是關於神、並闡明神與人在生活、信仰上的關係。而且，解放神學是在聖言的光照下，省思天主在每個具體的生活中，好使我們認出天主如何解放人類，以及我們怎樣效法基督來參與天主的救恩工程。

（一）新的神學作風

傳統神學的旨趣，在於探討天主或神，由上而下地關乎天主的事之於人世間為何；明顯地得先正確地理解其內涵，才能進而採取正確瞭解其義的方式，使之在生活中呈現。但是，天主的事是如此地寬廣高深，並在每個歷史階段皆有層出不窮的發展，以致於它們無法盡述神學及其對人類之更深的意義。然而，「做神學」就是指向要全心理解神學，但在「實踐」的層面，就得看個人如何發展了。因此，簡單來說，傳統神學主要是著重在正確的理論，並對其作確切的理解。

然而，解放神學採取了另一條路徑，也就是以「實踐」為起點，並問及「人如何生活」、「人的生活在聖經光照下，是否

正確」、「如何評估、並將它轉化為論述」等，諸如此類的問題²。由此可知，解放神學和傳統神學的重點與發展大不相同，是以「如何正確地實踐」為其首要關注的重點，並順著該路徑往下走，進而使正確的理論能應運而生。

(二) 重要的基礎和發展的步驟

為此，得先討論其重要的基礎與發展，之後探討這步驟所發生的地點——拉丁美洲和第三世界的主要發展。基於各種神學皆有其關注的對象和範圍，從解放神學的範圍可知，這是一種實踐的神學。耶穌基督是這實踐範疇中，最優先關注的對象；而從聖經中明顯可知，耶穌最關心的對象是窮人、受壓迫者、最小的弟兄，及社會的邊緣人。基於此理，解放神學實踐者務必去體認這些對象的存在，並透過其生活瞭解他們並予以協助。

在當代，我們必須透過對這問題的解析，來理解整體現況，此舉有賴於對現存社會組織的分析，故需要使用現代方法，包

² See: L. Boff, "The Originality of the Theology of Liberation", in Marc H. Ellis & Otto Maduro (ed.), *The Future of Liberation* (N.Y.: Orbis Book, 1989), L. Boff resumes the new elements which G. Gutierrez introduced into Liberation Theology as following: "To examine critically, in the light of faith and revelation, historical action, to understand theology as one moment in a much larger process of the transformation of the world and its relationships" (p.38); see also: Kwok Pui Lan, "Discovering the Bible in the Non-Biblical World", in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation* (N. Y.: Orbis Books, 1993), pp.17~30.

括社會分析、社會學的全面認識、人文科學的諸向度，來支持並實踐它。這些複雜多元的方法和目的，是要使人們能真正的認清現況。

解放神學自「天主教職工青年運動」中習得了有效的方法，即使用三個基本步驟：1.仔細觀察；2.徹底反省；3.投入實踐，以此建立一個在基督徒團體中可通用的方法。這樣的方法，主要是受用於受壓迫者和貧窮人；而知識分子需要在這過程中，空虛自己，把自己變成這些無法為自己發聲的聲音。

知識分子扮演著舉足輕重的角色，雖然他們僅能透過真實的分析、正確的反省來協助窮人實施；但這對他們來說，已是相當艱鉅並需冒著失去性命的危險。當知識分子成為窮人的同夥時，他們除了該捐棄成見與窮人站在同一陣線外，還會面臨遭受迫害，甚至獻上生命。但無論如何，他們使用理性分析、反省與實踐，從中得出不同的元素，這是理性發現新穎的一面³。

（三）地方教會特有的解放神學

傳統神學的目的，主要是「尋找主體，並肯定永恆不變的真理」。但從解放神學的角度看，這樣的真理是被永恆給予的。

³ G. Gutierrez, "Option for the Poor" (pp.22~37); Clodvis Boff, "Methodology of the Theology of Liberation" (pp.1~21), both articles are found in: J. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1996). Here C. Boff puts his view in 5 theses and elaborates Liberation Theological Methodology in different moments of "Seeing, Judging and Acting" (p.11f).

因為其來源為聖經的啓示，在於耶穌基督實踐的層面，同時也是在生活中被賜予的。顯然，當我們追求真理時，絕不可將真理與生活分開；而且要注意，即使是聖經的啓示，也存有脈絡的一面；在明白聖經的同時，也要顧及其文化、社會、歷史脈絡等層面。由此可知，認識「真理」，是透過具體的環境來辨識出的。這是了解聖經很重要的一面，亦是做神學不可或缺的⁴。

事實上，不論是何種神學，在其落實於生活的反省中，便不容脫離弱勢的問題與希望。因此，當解放神學關懷受壓迫者，它就是一種脈絡的神學。

二、解放神學的發展

（一）在拉丁美洲的發展

因解放神學是一種由應付實踐的挑戰而生的神學，所以它包含實踐的各個層面的主體，即教會本身。教會指廣泛的教會，

⁴ J. L. Segundo, *Signs of the Times: Theological Reflections* (N. Y.: Orbis Books, 1993); see also: R. S. Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue* (Atlanta: Scholars Press, 1988). The contextualization of Liberation Theology for the Latin America is described as a movement “from a closed to as open dialectics”, that means to find a lacerative retrieval of the western intellectual tradition; see also: Carlo Mesters, “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, in N.K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation*. O. C. Mesters believes that a successful use of the Bible in Christian Community depends on the right combination of the Bible (text)-Reality (pro-text)-and Community (context) (p.6).

亦指向落實信仰的不同基層團體。解放神學正好處於從上而下，及從下而上所發揮的一種神學，這兩股力量彼此補足。如此，教會官方的會議，乃是從信仰來表達現況，包括神學的說明及反省未來的發展動向，因此能恰如其分地反應每個階段的事實，並指出它們的連貫性。這便是我們為何將焦點置於主教團會議的理由。

拉丁美洲解放神學的發展，可由三次拉丁美洲主教團會議，與當代整個美洲的主教團會議概述之。

1. 美得琳 (Medellin, 1968) 拉丁美洲主教團會議⁵

美得琳會議因為肯定了解放神學的特性和發展方向，而成為解放神學官方出身的褓姆。它強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識現況、分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實：絕大多數人民生活在一個不正義的社會結構中。自此萌生一種新神學的說法：「有罪惡性的社會結構」。

面對這些事實，教會該效法耶穌基督，關心、甚至認同那些窮人和受壓迫者。美得琳會議肯定：「我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題」。故教會該成為窮人的教會，與窮人、受壓迫者站在同一陣線上，攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。美得琳會議肯定及提倡的方向，使解放神學的初步理想在十年內實現；但也引發不少爭議和誤解。一方面，因它是

⁵ Medellin: The Second General Conference of Latin American Bishops, with the theme: "The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council" (1968).

新的神學看法，需要時間來釐清自己；另一方面，此想法被人與馬克思主義式的方法和理念聯想在一起，事實上也確有學者迷失在馬克思主義的路線中。這也是解放神學需要淨化的部分。

2. 布伯拉 (Puebla, 1979) 拉丁美洲主教團會議⁶

布伯拉會議除了繼續肯定解放神學，也為其注入新的發展。這會議延續美得琳會議的主要想法：「認清不公義的現況，並肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會」；但更強調：這個與窮人同在、共謀生存的教會，該以「相通和參與」的方式來發揮福音的精神，同時也特別強調「以窮人為優先」的方式來關懷窮人。此外，它著重在以深入普及教育，尤其是兒童教育，作為一種改革的策略；而非將重點停滯在暫時的革命奮鬥，因為革命奮鬥只是一時努力的過程，教育則需要更深入並認同一個長遠的方向。因此，從下而上的基督徒基層團體得肩負此一重任來教育人民。而拉丁美洲的教會，遂與人民真正的認同了。

3. 聖多明哥 (Santo Domingo, 1992) 拉丁美洲主教團會議⁷

在歷經十多年的努力之後，產生了另一個對解放神學具有

⁶ Puebla: The Third General Conference of Latin American Bishops, with the theme: "Evangelization in Latin America's Presence and Future" (1979), see: A. T. Hennelly (ed.). *Liberation Theology: A Documentary History* (N.Y.: Orbis Books, 1990), pp. 225~259.

⁷ Santo Domingo: The Fourth General Conference of Latin American Bishops, Oct. 1992, sees: A. T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond* (N.Y.: Orbis Books, 1993).

承先啓後的拉丁美洲主教團會議——聖多明哥會議。它賦予解放神學一種新的解放意義，也就是除了關心政治和經濟外，也將關懷種族的分裂和不公道的待遇。或許這會議如此肯定文化和種族的解放神學之重要性，是受到其他第三世界解放神學的看法所影響，如非洲和亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學才能擴及更多層面和種族團體的解放，如印地安人、黑人及其他種族的解放。因此，解放神學遂邁入文化和人類的層面。

其他解放神學所面臨的本位化問題，在南美洲也成爲當今矚目的焦點。難能可貴的是，他們採取了對話的模式，顯示了在方法上作了某種程度的開放。這過程不僅突顯出解放神學對自己開放，同時也是一項重要的發展。

4. 全美洲主教團 (Synod of America, 1997) 會議⁸

1997年，全美主教團會議提供了解放神學暢所欲言、攜手合作，以及被肯定或挑戰的機會。這會議雖然不是專爲解放神

⁸ Thomas J. Reese, "The Synod Points Our Needs", in *America* 178 (N. Y.: America Press, 1998), pp.3~5; see also: Gary McEoin, "American Synod: Roman Agenda", in *Ladoc* 28 (1997), pp.1~5; Victor Codina, "Contribution to the Synod of the Americas", in *Ladoc* 28 (1998), pp.1~6; see also: Pope John Paul II in his opening talk emphasized: "It is important not to separate the Christian history of North America from that of Central America and South America", in *Tablet* 251 (1997), 1512. The Synod issued the final publication: "Message to America", in *Origins* 27 (1998), pp.461~66; see also: Michael A. Fahey, "Reflections on the Synod of America", in *Theological Studies* 59 (1998), pp.486~504.

學而舉辦，卻也提供了某些新方向。解放神學除了關心自己和社群中的窮人外，也關注有錢或有權的人；也就是南美洲與北美洲、貧窮與富有之間的對話。這樣的對話，需要更多的瞭解和關懷，才能解放或包容異己。由此可見，解放神學不單是解放自己，也希望幫助他人解放。這顯然是其在美洲的一個新里程，雖然規模小，但卻是一個全新的、全球化的方式。

（二）解放神學的靈修

從上述可窺見解放神學循序漸進地，歷經不同的階段，可想而知，也有多元的靈修予以支持：

從美得琳會議來看，當時解放神學面臨的是嶄新且尚未穩定的任務，在懵然不知會引領窮人往何處去的狀況下，與他們站在一起。這階段顯然指向「解放神學需要完全信賴天主的靈修」，將自己託付在祂手裡。這階段的靈修是「孩童的靈修」⁹。

至於在布伯拉會議階段，基督徒基層團體扮演著重要的角

⁹ See: G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells—The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984); Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis, 1988): “An experience of God presupposes God’s ongoing self-manifestation. But God’s self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep in hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God’s Word” (p.21).

色。它是生活在世界中的信仰團體，故此，其靈修是「在行動中默觀」。此舉顯示靈修和他們所採用的方法如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基督徒基層信仰團體活出來的靈修，也逼迫他們邁入更深奧的靈修，也就是為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的鮮血，不僅賦予這階段見證的力量，並進而成為拉丁美洲解放歷史的基石。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至持續地影響整個美洲的信仰史¹⁰。

在聖多明哥和全美主教團會議，因需要在種族的交往上予以明智的分辨及耐心的對話，因此新的靈修不僅結合了上述的信賴態度、行動中的默觀，還使其更能體會到「聖神在做神學中的臨在和推動力」¹¹。

（三）在第三世界的解放神學發展

解放神學雖是從拉丁美洲出發，但迅速地也成為第三世界的神學。因為第三世界能在解放神學中認同他們的神學任務，亦即發現具體受害的情況，因而希望找到一個解放的出路：另一方面，他們也意識到拉丁美洲的解放神學，不全然是屬於他

¹⁰ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation*, pp.87~116, 153~156; see also: R. Haight: "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality", in *New Theology Review* 11 (1998), pp.32~43.

¹¹ J. Comblin, "The Holy Spirit", in J. Sobrino & Ellacuria (eds.), *Systematic Theology*, pp.146~164, "they (the committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them... Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of libertinage, as modernity has" (p.163).

們的神學，因此需要有所蛻變。這樣，解放神學才真正成爲落實在他們脈絡中的解放神學¹²。

其實，這也是梵二大公會議倡導的方向，即每個地方教會需落實在自己的文化、社會、歷史中；同時教會需要回歸自己的信仰和特恩，將信仰和對時代訊號的體認連結在一起，因而形成一個信仰生活的方式。這也是脈絡神學的特點¹³。

如同在拉丁美洲有不同的主教會議的發展，在第三世界亦有其組織的開展，即第三世界神學的大公聯盟（EATWOT）。這組織的發展歷程非常值得讚許：一方面，這聯盟逐漸地認識不同的個體，進而與之合作，這也是對自己的解放，因爲每個分子都有其不同的脈絡，也能提供相異的看法，而這些想法能挑戰，也能豐富、支持其他的成員。這就是新樣式的神學，在多元中有合一，在合作中肯定他人¹⁴。

EATWOT 的價值、過程和發展，詳載於《第三世界的聲音》（*Voice from the Third World*）中。此雜誌創始於 1978 年，以小冊子面世；自 1985 年改爲季刊；又自 1988 年更新爲半年刊迄今。此雜誌的內容益形豐富、多元，可從中發現 EATWOT 的發展步驟和方向。依循地理與時間，前兩次會議是在非洲舉行：坦尚尼亞（Tanganyika, 1976）與迦納（Ghana, 1977）。顯見解放神學已從拉丁美洲轉移至人類最需要解放之地——非洲；爾後延伸至

¹² “Third World Theologians in Dialogue”, in *Voices* XI (1988).

¹³ “Methodologies in Third World Theology”, in *Voices* IX (1986).

¹⁴ “Emerging Concerns of Third World Theology”, in *Voice* XVI (1993).

另一多元又複雜的地區——亞洲，斯里蘭卡（Sri Lanka，1979）。

第一次會議奠定了結合第三世界神學家的基礎。往後，EATWOT 的會議皆重申這次所訂的方向，其重要性可見一斑。他們經常採用下列的說法，譬如「共聚一堂」或「當代的第三世界」，以喚醒共同的關心點。而自第二次起，EATWOT 已落實關懷具體的地方；比如在第二次會議中所表達的「我們齊聚一堂」，因為我們深深地關注並相信耶穌的信仰在非洲；而第三次則嘗試致力於亞洲的人權問題。

第四次會議地點在拉丁美洲——巴西（Brazil，1980）。此次開會的氣氛以拉丁美洲解放神學為主軸；與會人數躍居首位，共 180 人，分布教會各個層面，有平信徒、主教、司鐸、神學家……等。於此，亦可見其所強調的是基督徒信仰團體、貧窮人介入的歷史、被控制的結構；但也逐漸提及在布伯拉會議所教導的，如傳福音、跟隨基督……等。總之，在聖保羅市（Sao Paulo）的會議，拉丁美洲解放神學家，期盼將其所建樹的解放神學影響 EATWOT，更希望解放神學變成全球的事實。

當解放神學業已鞏固其地位，遂朝向亞洲大陸邁進。而印度雀屏中選為開會的地點——新德里（New Delhi，1981），乃因它極富代表性。它有很豐富的傳統文化、多元的古老宗教；但另一方面，亦具備現代發達的技術。這導致印度處於窮人與富人間莫大的張力；因而它一方面極具挑戰性，另一方面又充滿希望。

EATWOT 在新德里完成了所定的五年計畫，同時亦籌措嶄新的五年策畫；在此策畫中，主要是尋找更有效的方式，來

做第三世界的神學，是以著重品質並慎選題目。他們以為歐洲傳統的神學不能成為亞洲或第三世界神學的作風，因而開始著手從方法的基礎、做神學的範疇，及從重視實踐做新神學的反省。

在印度尚需添加重要的神學課程，亦即針對宗教與文化的神學反省。如何將這樣的本位化和解放神學並列，這便是他們創始新脈絡中的神學，也是對彼此的挑戰和互動。從此新的領域，進而拓展到其他領域，諸如女性神學、環保神學等。

兩年後，EATWOT 首次在第一世界的日內瓦（Geneva，1983）召開第五次會議。這次會議賦予了第一世界及第三世界溝通的機會，同時也肯定他們的差異，故主題為：「在分裂世界中做神學」。

無論如何，解放神學是往脈絡中神學多元的方向拓展；同時希望能深入它的信仰生活作開展，這就是 EATWOT 按照梵二大公會議指示的方向所作的努力。

奠定了穩定的基礎後，無論在奧斯德伯（Oaxtepec，1986）或新德里，或者其後的任一地點，EATWOT 能放心大膽地去發掘地方教會的神學需要，以及其文化的活力，以作為 EATWOT 成員之間的對話和互補。

EATWOT 也歷經發展的不同範圍。從經濟、政治，再加上拉丁美洲的看法，走向人類學的解放，然後再邁入更艱難的路途——宗教之間的交談。可見，解放神學在如此多元化的環境中，無疑是一個挑戰的舞台，而且尚要求不斷地犧牲自己的想

法，也捐棄個人的利益。這樣方有不同發展的可能性，如女性神學、環保神學……等。四十年來，EATWOT 仍持續給第三世界一些寶貴的神學反省¹⁵。

三、解放神學的代表神學家

爲能認出解放神學的方法，我們先描述當代神學中的方法論特性，然後提出解放神學中，幾個具有代表性的人物與方向。

(一) 以郎普 (M. L. Lamb) 的分類法看當代解放神學方法論

在布宜諾斯艾利斯 (Buenos Aires)，有人問丹尼耶魯 (J. Daniélou) 樞機對解放神學的看法，他將解放神學視爲是「倫理學分類中的第三層」(sub-sub-sub division of the moral theology)。而 A. T. Hennelly 則將丹尼耶魯的意思解釋爲：「解放神學是研究倫理行動的倫理神學之一部分。此部分屬於倫理神學研究政治行動的社會道德 (social ethic)。而此政治行動道德是針對第三世界的問題」¹⁶。顯然，傳統神學對解放神學的立場作了分類，而非新的神學，也不願去談論其方法論。

然而，郎普 (M. L. Lamb) 站在多元神學的立場，研究當代神學的類型學 (typology)，並將之分成下列五種神學類型：

1. 古形式的神學 (pleo-morphic theologies)：延用往昔文化方式

¹⁵ "EATWOT Intercontinental Dialogue", in *Voices XVIII* (1995); *Voice XIX* (1996); *Voices XX* (1997).

¹⁶ A. T. Hennelly, "Theological Method", in *Theological Studies* 37 (1977), p.792.

與說法，來作為信仰和文化的媒介。郎普將 1900~1960 年代的天主教傳統神學立場視為其典型，它被稱為「學院神學」(school-theology)。

2. **新形式的神學** (neo-morphic theologies)：用當代的文化、說法來表達信仰；但因全然認同當代精神，而缺乏批判性。郎普認為考克斯 (H. Cox) 俗化的論題是此種神學的典型。
 3. **信仰形式的神學** (fideo-morphic theologies)：強調信仰和文化的不同性質，卻過於偏重祈禱、聖事和默觀。郎普認為他們不太信任自己訂的前提。他將巴特 (K.Barth)、牟敦 (T. Merton)、巴耳塔塞 (H. U. Von Balthasar) 放在此神學的行列。
 4. **批判形式的神學** (critic-morphic theologies)：嘗試以批判越過上述三者的界限，而對信仰和認同 (如 1、2) 與不認同 (如 3) 的文化作綜合。他們先努力修正歷史上的批判方法，重新研究信仰的權威，然後重建其關係。郎普認為拉內 (K. Rahner)、孔漢思 (H. Küng)、孔格 (Y. Comgar) 是屬於此神學立場的神學家。
 5. **政治形式的神學** (politico-morphic theologies)：採用批判形式，但更進一步投入在社會與歷史層面，使現況、過去的經驗以及將來的先知性，變成整體的關係。郎普認為梅茲的政治神學或在第三世界的解放神學屬於這種神學¹⁷。
- 認識解放神學在當代神學的相關定位後，已可見它和在歐

¹⁷ M. L. Lamb, *History, Method and Theology* (Missoula: Scholars Press, 1987), pp.3~30.

洲相似的神學，如梅茲的政治神學、B. Shaw 的革命神學（theology of revolution）或莫特曼（J. Moltmann）的希望神學（theology of hope）大不相同。因為解放神學是拉美牧靈實行的反省，故有此時此地的特性；而拉美解放神學所用的方法，是對窮困、受壓迫的地方教會和民衆的適應方法，此法幫助教會徹底認識現況。所謂的科學方法，不該使人變成價值中性的旁觀者，而該以此方法為工具來協助窮人。如此才能作一個整體、緊急和徹底的改革。這改革並非是只打著理想的標題，而是處於演變的過程中，其基本條件是意識化的教育，如同傅來爾（P. Freire）所提倡的。這樣的方式，受到來自解放神學以不同方式、層面的看法來熱烈響應。因此他們需要對歷史、社會、教會、聖經……等作新的詮釋，即由歷史最底層、社會的下層……的角度來看。這樣，聖經就深入貧窮教會的生活實況中（Sitz im Leben）。

（二）解放神學家的方法論及代表性的觀點

上述提供解放神學方法的方向和要點，現以席昆度、索布利諾、鮑夫、加里肋亞的方法論為例來闡明。

1. 席昆度的解放神學方法論觀點

席昆度努力建立解放神學的詮釋方法。一般來說，詮釋是個使歷史的意思和現存的意義達到融合的水平線（horizon）的理解方法。這方法需要將歷史性生活化，因為瞭解本身是由某主體的觀點去解釋對象（尤其歷史的人、事、物）；但主體和世界一直處於瞬息萬變的變化中，理解、看法、觀點也會有新發現之意

義。有關聖經的詮釋，席氏說道：

「每番新的事實，要求我們再次解釋天主的聖言，而隨著事實，然後返回重新再詮釋天主聖言……等。如此，詮釋自然循環的是從事實發生的。¹⁸」

詮釋的主體無可避免地會對其對象擁有預設立場的關係，故詮釋者該先意識到它，才能避免落入被固定的意識型態中。這重要觀點是保持「懷疑」的態度；席氏以懷疑的態度發現意識型態，並建立其詮釋方法。其詮釋循環（circle）有四階段：

- (1) 人應認識事實的真相，從中發現隱藏在其後的意識型態。
- (2) 將此懷疑延伸到整個「上層結構」（superstructure），尤其在神學的觀點上。
- (3) 用新的信仰體驗，對聖經提出新的解釋。
- (4) 整理新的詮釋方法。席氏採取四位思想家，作為其詮釋發展的解釋：
 - a. 考克斯（H. Cox）：分析現在社會，提出其俗化的現況。然而，他像田立克（P. Tillich）一樣，要以終極（the ultimum）為其解釋的基礎；如此，形式上他的論點和古典的論點是相似的，席氏認為他沒有完成意識型態的懷疑。
 - b. 馬克思（K. Marx）：也從中分析認出社會的真相，並更進一步發現上層結構的意識型態；但他將意識型態基礎完全歸於經濟，因而打斷了詮釋的循環。

¹⁸ J. L. Segundo, *Liberation of Theology* (Dublin : Gill and Macmillan, 1977), p.8.

- c. 韋伯 (M. Weber)¹⁹：越過馬克思詮釋法的程度，達到了第三個階段，並認出上層結構和經濟發展，和宗教靈修精神密切相關。這精神的基礎，是一種聖經解釋的結果。但席氏認為他沒有進到第四階段，因為他沒有認出聖經新的解釋能有更充沛的力量，以脫離一切意識型態。
- d. 孔納 (J. Cone)：席氏認為他才真正完成了循環的詮釋。孔納分析美國黑人問題，而發現「種族優越感」(racism)的意識型態，並指出這意識型態不但左右了上層結構，同樣也控制神學界。為要從根源治療白人神學的意識型態，他以黑人的福音團體體驗，建立了黑人的神學 (black theology)。如此，新的聖經解釋在具體的意識型態中，形成解放神學²⁰。

席昆度在《解放神學》一書中，如孔納一樣，循序漸進地以意識型態的辯證方法面對和處理西洋的傳統神學，尤其是學院神學 (school-theology) 的部分。「懷疑」，在他的立論中，具有關鍵的份量，但卻沒有引他走向消極面；反之，在其思路中，他使最後一步驟變成前一步驟的「反」(棄而存升)，引導走向「合」的方向。具體說來，從其著《解放神學》到《信仰和意識型態》，兩書意識型態的觀念已稍有改變：前者對意識型態有較消極的觀念；後者卻較中性，其本身是自然或人造的一些媒介工具 (思

¹⁹ 他提出資本主義和加爾文派的關係 (Capitalism and Calvinism)。

²⁰ J. L. Segundo, *Liberation of Theology*, pp.7~38.

想系也包含在內)讓人達到某些目的。這樣說來,意識型態原則上是不可避免的,因為它是人生的一部分²¹,耶穌的生活表達也不例外。由此立場可說,席氏研究聖經正在發展思路的過程。

2. 索布利諾的解放神學方法論觀點

索布利諾的出發點指出,神學討論絕不是中性的,而是以隱含或明顯的興趣為基礎;其方法也和此前提有關,即走向比較和詮釋的方法。如果將拉美和歐洲神學作比較,索氏一方面能體會出歐洲神學有關理論研究的傾向,因他們面臨的問題,是無神論的挑戰;但另一方面,索氏也肯定拉美神學是該走「實現神學」(doing theology)之路,因拉美解放神學有一些得優先處理的問題,如:在貧困的社會中如何談論天主的愛、面對受壓迫者如何宣講耶穌的喜訊……等²²。

每種神學皆有自己的歷史、社會、文化的背景,這事實不但證明神學的興趣和義務不同,也指出神學家該由其具體生活環境中學習詮釋聖經,使其原來的活力能在新的情況發揮出來。這是每個時代和地方跟隨歷史中的耶穌基督的正確途徑。這裡,我們明瞭為何索氏視研究耶穌的歷史為優先,為何他非常關心現在和天國來臨的辯證關係,以及他仔細討論耶穌基督

²¹ J. L. Segundo, *Faith and Ideology* (N.Y.: Orbis Books, 1982), pp.16f; *The Historical Jesus of the Synoptics* (N.Y.: Orbis Books, 1985); *The Humanist Christology of Paul* (N.Y.: Orbis Books, 1986).

²² A. T. Hennelly, "Theological Method", p.719.

生活中的十字架與復活的奧秘關係²³。

由此觀念可知，重視脈絡神學是其結論，而且自然而然地公認神學是多元的。但多元的神學只在交談中才能顯出其真正的意義；於是索氏嘗試分析歐洲和拉美解放神學，希望能摒除一些成見，走向更深的彼此瞭解。索氏認為，歐洲神學和拉美解放神學都重視「啓蒙」，也想辦法繼續採用啓蒙思想作為神學反省的幫助。但歐洲神學較站在第一種啓蒙，即以理性來處理一切，康德是典型的人物；拉美解放神學所注重的，卻較走向如何改變事實的第二種啓蒙，馬克思即其代表。

歐洲神學主張，神學中的正確實踐（orthopraxy）該在正確理論（orthodoxy）之後，亦即先該有清楚和明晰的觀念，然後促成有條有理的說法，最後才採用之。索氏認為此看法本身沒有什麼不合理，只是由於理論家對理論上專心的追求，容易落入一切理論化的危險，疏忽事實的存在，如對歷史的關心變成對歷史的理論……等。對拉美解放神學來說，如果該分理論和實踐的話，正確理論（orthodoxy）該是跟著正確實踐（orthopraxy）來發展，因為反省本身即對實踐的反省。

事實上，如果將實踐和反省分開，會有行動主義（activism）的危險。這是拉美神學家也非常謹慎的。因此我們可說，拉美解放神學經過 1960~1975 年的探索之後，於「第二階段」在方法論上已產生了一個範式轉換：拉美神學家表達其「皈依」的

²³ J. Sobrino, "Christology at the Crossroads", *A Latin American Approach* (N.Y., 1978).

方法，由單一強調「正確實踐」進展到「正確實踐」與「正確理論」並重的新局面；而這，豐沛地滋潤著當代神學發展的多元趨向。畢竟反省不是為了反省，而是針對事實和其正確認識及其改善之處。

關於基督徒的信仰生活，神學不只是抱著反省適應的態度，更是以福音的精神來悔改且不斷重新開始。索氏稱此超越的經驗和重新的決心為「知識的斷裂」(epistemological break)。索氏認為，「知識的斷裂」在聖經中早就有了，其典型是被釘十字架的天主的超越性肯定 (affirmation of the transcendence of a crucified God)²⁴。「知識的斷裂」主要的目的，不是追求新的理論或糾正理論上的缺點，而是人因超越的追求，放棄自己的想法，並因罪惡的情況而皈依天主。換言之，知識的斷裂一方面要求超越、邁向信仰的整體，克勝如歐洲神學常有的二元論傾向（如靈魂—肉身、個人—社會、歷史—超越……等）的危險；另一方面要求徹底拔除攀纏罪惡的根（如拉美歷史、社會、文化所留下的罪惡現實）。

總之，索氏分析歐洲神學和拉美解放神學而提出結論：拉美解放神學的方法採用辯證的方法較多，類比方法較少，因為拉美的事實不能提供如希臘傳統對美妙感受而引起知識的追求，反而擁有悲愴的事實。但也正因為如此，拉美神學更能接近聖經上天主解放受迫害者的經驗。這也是神學反省對象的動機：哪裡人面對困難而感到無能為力，無法自己解決問題，哪

²⁴ A. T. Hennelly, "Theological Method", p.922.

裡便有天主強而有力的解放希望：「基本上，拉美神學努力重新發現聖經上關於正義體驗深深的意義」。

3. 鮑夫的解放神學方法論觀點

雖然鮑夫沒有特別討論神學的方法，但從一些書中，我們體會到他的神學方法有新詮釋的批判性。鮑夫認為，要瞭解耶穌基督，卻只提到耶穌親自講的話或做的事，這是非常不足的；或者，要體認到耶穌帶來的天國，只專心研究當代對末日的看法或以色列與耶穌自己對天國的描述……等，距離其理想是遙不可及的。

鮑夫主張，我們需要正確的詮釋，這才是最重要的。這幫助我們深深瞭解一件非常重要的事：「耶穌基督所表達的天主的國，和解放神學所努力實踐的天國，雖然在不同的時空和文化中，但表達的，都是一樣的事實」²⁵。

換言之，雖然表達方式不同，但信仰內容是一樣的。每一種表達信仰的方式都和意識型態有關，因而鮑夫認為信仰是功能性意識型態的泉源（source of functional ideologies）。如此，意識型態本身是中性的，重要的是能否正確表達其信念。為明辨判斷，鮑夫強調如下優先次序：人類學的（anthropological）、先於教會的（ecclesiological）、烏托邦（utopian）先於事實的（factual）、批判（critical）先於獨斷的（dogmatic）、社會（social）先於個人的（personal），以

²⁵ L. Boff, "Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation", in *Concilium* 10 (1974), p.80.

及正確實踐 (orthopraxy) 先於正確理論 (orthodoxy)²⁶。

具體來說，鮑夫提倡基督徒基層團體所採用的三步驟方法：實際分析、神學判斷和牧靈實踐。他解釋道：「我們在觀察分析中運用兩隻眼：一隻注意現世找出時代訊號的意義，一隻往後看耶穌帶來的解放喜訊」。接著，神學的批判提醒我們避免陷入一切理論主義中 (isms)。因為所有的理論主義都為自己而有閉門造車之嫌，因而疏離事實，持有與基督徒精神相反的態度。

鮑夫的方法如一般解放神學般，強調牧靈經驗先於神學反省：「神學的確是將先前的反省表達出來，即客觀化 (牧靈的經驗) 的努力成果」。按上列的步驟，好像牧靈實現被擺在最後一步，其實它是先一步，因為觀察分析是以它為對象。如此，神學由於信仰體驗而形成，也歸於信仰的一部分；沒有信仰就談不上有正確的神學。這也就是說，分析、反省和實踐都是恩寵發揮的不同層面；但恩寵的強度卻不同：在貧窮人身上，我們更容易發現耶穌基督的臨在，跟他們接觸，我們更能體驗到天主就在此時此地。這是一種正確的神秘經驗，「在每個真實神學後面，都有神秘的，即和活著的天主的接觸」。

4. 加里肋亞的方法論基礎

雖然加里肋亞沒有特別討論方法，但在研究解放靈修神學時，提出五種「基本直覺」(fundamental intuitions)。這也算是他神

²⁶ A. T. Hennelly, "Theological Method", p.712.

學方法的基礎，值得我們簡單介紹。

- (1) 皈依天主和為耶穌基督服務的投入，是在具體的近人身上表達出來，尤其是為受壓迫者的服務。《若望壹書》說得更明白：「假使有人說：我愛天主，但他卻惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不愛自己所看見的弟兄，就不能愛自己所不見的天主」（若壹四 20）。
- (2) 救恩史和貧窮人的解放，是息息相關的。誰因信仰推動去解放窮人，他就是耶穌基督的合作者，也因此成為基督救恩的功臣。
- (3) 解放的義務該以天主的國為號召及目標。天主國的特性，在於公正、平等、兄弟關係。
- (4) 基督徒愛德的實行，最重要的具體目的之一，是解放。此解放的實現是為受壓迫者而改造社會。這是非常重要的，因為基督徒的愛，該在歷史中產生效果。
- (5) 最後，加氏強調貧窮的價值。它不但在於分享窮困者生活的實況，更是為他們奮鬥，好使他們的生活有所改善。這也包含願意接受其為公正奮鬥的後果（如迫害）。他這樣的行為，就和耶穌基督有真實的認同感²⁷。

總之，加里肋亞認為，解放神學的靈修在拉美具體的環境中，努力將靜默和活動重新融合。繼承「祈禱和工作」、「在行

²⁷ A. Hennelly, "Theological Method", p.711; "Liberation as an Encounter with Politics and Contemplation", in *Concilium* 10 (1974) 19~33.

動中默觀」的靈修傳統，加氏提倡政治投入和默觀的融合；他認為靈修學如果疏忽聖經整體的基礎，容易走向極端。聖經的核心是耶穌基督自己；人們現在還能在飢餓者、病患者、受壓迫者……等身上，接觸到耶穌自己嗎（瑪廿五 31）？

加氏還說道：「基督徒的神秘就是獻身的神秘」²⁸。但如此獻身投入服務，不是人自己的能力，而是天主在人內活出祂的恩寵，因此人需要不斷淨化（即所謂沙漠的經驗）和依靠天主（encounter the other who is God）。天主的真理解放我們，不斷地領導我們從自我中心走向他人，包括政治誘惑傾向的解放，如利益主義（utilitarianism）或暴力主義……等。

結 論

回到梵二的理論，我們可以發現，在解放神學所關懷的對象中看見天主的臨在，並從中學習到如何成爲一位能透過時代訊號的意義來關懷世界的基督徒；然而，最具體的關懷訊號是來自那些面對死亡和因墮胎而失去生命的胎兒，如同在德蕾莎姆姆（Mother Teresa, 1910~1997）²⁹和其同會的同仁，每天在不同地方都會首先關懷這些在邊緣而不被注意到的人們。

今天，我們看到教宗方濟各（Franciscus）³⁰如何關懷那些受

²⁸ S. Galilea, "Liberation AS an Encounter", p.26.

²⁹ 德蕾莎姆姆一生奉獻給印度的加爾各答的窮人，有「加爾各答的天使」之稱。1979 年被授予諾貝爾和平獎；2016 年教宗方濟各批准封聖，9 月 4 日列爲其紀念日。

³⁰ 教宗方濟各提出了許多與關懷相關的通諭：首份是《福音的喜樂》

迫害者和邊緣人，而用不同說法來提醒世人，讓我們都有創造力地發覺什麼是以實踐為優先的基礎，以及如何在福音的光照下關心和認出：人對他人、對其他受造物，及跟天主是什麼樣的關係。這樣的方法論，和以往不同的新的關懷角度，可以從這位代表天主的教宗身上，使我們開始學習和注意到解放神學的新作風的表達。

參考書目

- Ellis, Marc H. & Maduro, Otto (eds). *The Future of Liberation*. N.Y.: Orbis Book, 1989.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. N. Y.: Orbis Books, 1973.
- Segundo, J. L. *Signs of the Times: Theological Reflections*. N. Y.: Orbis Books, 1993.
- Sobrinho, J. & Ellacuria, J. (eds) *Systematic Theology*. N. Y.: Orbis Books, 1996.
- Sobrinho, Jon. *Spirituality of Liberation*. N.Y.: Orbis Books, 1988.

勸諭：後有《愛的喜樂》勸諭，指向願家庭得享慈悲與融合；《願祢受讚頌》通諭則是勸人們要愛惜共同的家園（地球）；以及《慈悲的面容》詔書等。

第八章

處境神學

中國天主教神學方法論思考

張 闊¹

前 言

梵二大公會議跨時代的里程碑意義在今天越發明顯，神學在地方的發展呈現繁榮景象。梵二尊重地方文化，神學在地方處境中得以發展；因處境的不同，神學對處境的回應亦不同。德國耶穌會神學家拉內（Karl Rahner, 1904~1984）認為，「梵二標誌著教會史進入繼猶太基督宗教、保祿的外邦人基督宗教之後的第三個時代，即普世基督教的時代」²。因著梵二的革新，在地方教會的處境中做神學隨之興起，如何在處境中做神學，是當代地方教會的重大課題。

今日基督徒顯示的巨大活力，也呈現出衆多問題，如何既忠實於福音又忠實於基督徒生活的傳統？如何在具體處境中表達關於基督信仰的經驗？傳統常用的語言與概念如何在當今情

¹ 本文作者：張闊，中國廣州教區神父，輔仁聖博敏神學院碩士畢，現服務於湖北中南神哲學院。

² 吳家齊、譚永亮，〈繼往開來：梵二精神的歷史背景〉《天主教研究學報》第一輯（香港：中文大學天主教研究中心，2010），28頁。

境中表達？處境神學便是探討在具體的處境中如何表達信仰，而處境本身便是進入神學的路徑與方法。中國教會所面臨的歷史處境、社會處境、政治處境、文化處境，揭示出中國處境中做神學需要考量處境的重要性。中國教會建構本地神學，應從處境出發。對於處境的關切，是神學的任務之一，也是回應這個時代的召叫。

據德國神學家漢斯昆（Hans Küng, 1928~）所言，神學中心恆常不變，但我的視域則恆常改變，即聖經與報紙；處境的迫切性由此可知。處境是福音要進入場域的重要考量，本文首先描述處境神學的內涵，到底它是神學類型，亦或是神學方法？其次探索中國天主教所面臨的處境，在中國做神學不能揚棄中國的處境。最後，嘗試勾勒中國的處境神學的建構，提出一個方法論的思考。

一、何謂處境神學（Contextual Theology）

（一）處境神學的涵義

對「神學」的一般理解為信仰尋求理解。今天教會做神學，不像古代教父面對信仰的原則性；也不像十五世紀，神學只寓居於歐洲；今天，神學走向了全球化場域。神學要面對不同區域與文化背景，信仰尋求當地的理解，這就是神學的處境化，處境神學油然而生。

「處境神學」一詞的涵義，經常顯得既含糊又模稜兩可，有時被誤解為只是非西方或第三世界的神學抗爭，甚或被視為

是既欠缺符合信仰的傳統，又沒有嚴謹方法論的神學——政治修飾用語：一些神學家更拒斥之為神學的山頭主義，判之為沒有普世視野。不同的神學家也有不同的看法，著名南非神學家莫沙那（Itumeleng Mosala）指出所有神學皆是處境神學；神學家史萊特爾（Robert J. Shreiter）觀察到，處境神學之受重視，乃神學界的觀點轉移；貝芬斯（Stephen B. Bevans）認為這是第一及第三世界不約而同地不滿於傳統神學而發出的吶喊³。

《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱 GS）是教會訓導官方提供的第一份關於今天社會中所有巨大歷史轉變的正式文件。它提及了來自科技的衝擊，使人們「由比較靜態的處事觀念」過渡到「比較活動及進化的觀念」（GS 5）；也提及了社會生活的演變，及人們心理、道德與宗教的演變（GS 6~7）。這些變化隱含了「處境化的轉向」。瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels, 1931~）指出，現代處境化的轉向有三大特色⁴：

1. 基督徒生活在分離的教會及教義團體之中；
2. 西方世界的現實特點在很大程度上，處於一種非基督宗教化的過程；
3. 西方世界在丟失其宗教性的同時，首先得面對頗為陌生的外來宗教的挑戰。

³ 關瑞文，〈神學與社會間的互動：以廣義的處境神學為例〉，收錄吳梓明編，《宗教社會角色重探》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002），115 頁。

⁴ 卓新平，《基督宗教論》（北京：社會科學文獻，2000），23 頁。

由上可知，今日做神學，特別著重處境的重要性。處境神學即「在一種場合、環境、情境中之神學」，包含三個方向：一是社會、經濟、政治場合；二是文化場合；三是宗教場合⁵。

面對神學的地方化，處境神學與本土化（或稱本色化、本地化、本位化）神學的區別何在？中國學者何光滬認為：

「處境神學遠勝於本色神學，優勝之處在於首先不把本色化表示的民族性作為最終目標，從而不會喪失神學方法論所應具有的普世性或一般性；第二，從人的實存經驗出發又力圖解答具體生存中的問題，從而有助於實現神學的實際功能，即改善具體實際的人生狀態。⁶」

何光滬憂慮神學墮入民族主義的窠臼，而極力在神學的普世視野與地方做出平衡。若瑟·拉辛格（前教宗本篤十六世）更喜歡用的術語是「文化互動」（interculturalism），而不是「本地化」（inculturation），因為一個「赤裸的」、沒有身穿文化外衣的基督宗教從來沒有存在過⁷。

處境神學有其自身所面對的問題。根據 Daniel Von Allmen 的說法，處境神學發展的三個僵局，成為歷史性問題：首先是

⁵ 參：輔仁神學著作編譯會，〈場合神學〉《神學辭典》498條（台北：光啓文化，2012）。「場合神學」亦可譯為「脈絡神學」或「情境神學」。

⁶ 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，收錄楊熙熙編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），44頁。

⁷ 漢斯·瓦爾登菲爾斯著，張榮芳譯，〈處境化神學：起源一目的方法〉《天主教思想與文化》第二輯（香港：原道，2013），20頁。

被視為第三世界的神學，比主流神學更具處境化趨勢（神學霸權主義問題）；其次是基督徒信仰的核心原則與處境神學的結構性發展（異端問題）；第三是基督信仰與特定處境的一些先存信念的綜合（綜合主義問題）⁸。處境神學強調在處境中做神學，在處境中發展，但處境是神學切入的一個視窗，而非與處境同化，需要規避墮入民族主義為基礎的神學。

（二）處境神學的脈絡概觀

處境神學是基督福音與文化的相遇的一個面向。福音進入猶太、希臘羅馬、拉丁、非洲、歐洲、美洲及亞洲等文化中，皆顯示出福音在處境中的呈現。

1. 聖經時期：語言的本地化

耶穌時代，希伯來聖經被譯成希臘文；隨後，用希臘文寫成的新約也被譯成羅馬帝國通用的拉丁語。於其時，阿剌美語是耶穌時代猶太人的通用語言，耶穌所用的阿剌美語便是本地化的例證，但新約只有四個詞彙被保存下來，即「塔里塔，古木（女孩子，起來）」（谷五 41）；「厄法達（開了吧）」（谷七 34）；「阿爸（我父）」（谷十四 36）；「厄羅依，厄羅依，肋瑪，撒巴黑塔尼（我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？）」（谷十五 34）。

⁸ 參：Marc Cortez, *Models, Metaphors & Multivalent Contextualizations: Religious Language and the Nature of Contextual Theology* (Unpublished S. T. L. Thesis. Portland Oregon: The Faculty of Western Seminary Portland, 2004), p.119.

2. 初期教會：福音的初傳與處境

《宗徒大事錄》前八章所描述的，多是耶路撒冷的地方團體；雖然聖神降臨，以多種方言來代表當時所認定的世界，但宗徒們的行動，卻是在同一猶太團體中。但在宗十之後，有兩個核心事件，顯示出神學對處境議題的關注：一是科爾乃略皈依前伯多祿所見的異象（宗十）；二是安提約基雅教會對割損禮的爭議（宗十五）。顯然地，保祿對在安提約基亞的猶太人的宣講，與對阿勒約帕哥的希臘人的講道有所不同（宗十三 16-41，十七 22-31），雖他是用同樣的策略和核心的福音初傳。這些已足以看出處境神學的脈絡。

3. 福傳時期：與各文化的相遇

天主雖以猶太文化背景作為搖籃（救恩來自猶太人；若四 22）；而後，福音從巴勒斯坦進入希臘、拉丁、非洲、歐洲和亞洲文化，呈現出不同神學途徑和獨特的神學模式。早期神學家們採用一些諸如「聖言之種」（*semina verbi*）和「福音準備」（*preparatio evangelica*）等概念，來描述文化與信仰間的活力關係；到了梵二，基於尊重各地的文化，強調福音與文化的對話，從而在不同處境中發展出神學的不同側重面⁹。

⁹ 教會的歷史傳統，與對當代問題的回應，對梵二文獻的形成同等重要。在梵二第一期會議期間，由負責教會教義正統性的聖部的神學家為主的神學委員會，起草《啓示憲章》的初稿；但因不符合梵二的牧靈精神及其他種種缺失，被 1368 名（近 2/3）主教投票要求重寫。可見，對大公會議的教長來說，神學和教義的正統

4. 梵二時期：尊重各地文化，強調福音與文化的對話

梵二清楚指出，救恩潛伏在各民族及各文化中，因而我們應留意其哲學與智慧，看出各民族的習俗、生活意義及社會秩序，適應其天賦特性、個別的傳統和各國的優點（《教會傳教工作法令》22 號）；並要求傳教工作應努力迎合各民族的特殊思想及生活方式（同上 16 號），如拉丁美洲的解放神學、非洲的黑人神學、韓國的民衆神學、女性神學等。

梵二期間的兩位教宗（若望廿三與保祿六世）的時代，有兩個術語與處境神學相關：「與時俱進」（aggiornamento）與「返本歸源」（ressourcement）。之後，若望保祿二世的《信仰與理性》通諭雖曾被稱為「哲學盟約」（the philosophical testament），但其實被稱為「處境神學的大憲章」（the Magna Charta of contextual theology）則更有道理。因為在他之前，從未有代表最高訓導官方者如此詳細闡述文化對神學的影響，並呼籲關注普世文化傳統的豐富多彩¹⁰。

5. 梵二之後：「處境神學」萌芽

1960~70 年代，在當時的社會氛圍中，處境神學更多的是「政治神學」，而不是「文化神學」。

其實，早在 1967 年，加拿大天主教神學家郎尼根（Bernard

性不足以完成梵二的使命，教會對現代世界所表達的訊息，需要經過對基督信仰精神的重新審視，和對現代社會更深刻的認識，並對其正、負面均要有所回應。參：吳家齊、譚永亮著，〈繼往開來：梵二精神的歷史背景〉，28 頁。

¹⁰ 參：漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，21 頁。

Lonergan, 1904~1984) 就曾論及「處境中的神學」(Theology in context)。1975 年，郎尼根又出版《今日文化多元主義中的神學》，對處境中的神學(或神學之處境)這一思路作了進一步的梳理和闡述。

1976 年費舍爾(L. Vischer)主編的《正在興起的神學》，以及 1978 年布萊澤(K. Blaser)出版的《今日真實性中的上帝救渡》等，堪稱最初的、開創性的系統化「處境神學」之探。1980 年，布萊澤(K. Blaser)發表〈天主教神學作為普世性問題〉一文，論及在現代社會多元處境中，天主教神學的意義及其發展方向。

德籍天主教神學家瓦爾登菲爾斯(Hans Waldenfels)於 1985 年出版其重要著作《處境化基本神學》，將基督宗教作為一種存在於宗教世界中的世界宗教來看待，並從研究現代各宗教的神學，而推出天主教當代發展所構建的「處境化基本神學」體系。他聲稱創立這一神學體系的動因，乃來自梵二之後天主教神學創新和發展的使命感，使當代神學能「檢討時代局勢」，認清其存在處境，以使基督救世的福音適應當代社會的處境。

1992 年，貝文斯(Stephen B. Bevans)推出其作《處境神學的各種模式》，指出處境神學在方法論上的四個最基本支撐點：一為福音；二為教會傳統；三為處境文化；四為文化之社會變遷；神學的處境化離不開這四個方面。

1995 年，屈斯特爾(V. Kuster)出版《處境中的神學、民衆神學之探》、威爾弗萊德(F. Wilfred)出版《來自塵土：基督宗教的處境化再解釋》，以及 1996 年，米思(D. Mieth)、施萊比克斯(E. Schillebeeckx)和斯尼基德溫德(H. Snijdewind)等人主編《行程

與視域：20世紀神學之普世性及其宗教性》等書，由此形成當代處境化神學的多元建構¹¹。

對於處境神學的出現，學者一般以歷史理由去解釋：首先，是西方世界持續地懷疑客觀而普遍真理的可能性；其次，是西方中心主義的瓦解；第三，是非殖民化過程及第三世界運動白熱化了南北之緊張關係；第四，是梵二大公會議的效應¹²。為今天的教會而言，在處境中做神學是不爭的事實，從處境著手，尊重地方文化，開創地方多元豐富的神學，是當今的顯題。

（三）處境神學——神學類型或方法論？

處境神學意即福音通過地方的處境情況而進入社會。如果要顧及處境，以處境為窗口，那麼處境便成為福音與地方相遇的途徑、方法；既然處境神學是一途徑，那麼，處境神學究竟是神學類型，亦或是神學的方法論？

在福傳歷史的演進過程中，福傳採用了不同的方法。一些傳教士採用了「白板」(tabula rasa)的方法，意即在宣講福音之前必須先摧毀本土文化。這種受西班牙征服所影響的傳教方法，可被定義為「反對各國」(contra gentes)的傳教，而非「向各國」(ad gentes)的傳教¹³。

¹¹ 卓新平，《基督宗教論》，20~22頁。

¹² 關瑞文，前引文，116~124頁。

¹³ 柯毅霖著，靜也譯，〈福音在中國本地化的隱喻：天主教的一個觀點〉《神學年刊》26期（2005），13頁。

十六世紀耶穌會士范禮安的傳教方式，有四特點¹⁴：

1. 最引人注目的是「適應之道」：他主張傳道者要全面適應中國文化，學習中文是最基本的；
2. 向社會名流傳福音；
3. 耶穌會士引進西方科技，藉以激發中國飽學之士的興趣；
4. 會士們對中國文化及價值認定的包容與開放。

利瑪竇繼續范禮安的實踐，是當時以處境為方法的典型；他學習中文、穿儒服，與文人、士大夫交往，融入了當時的處境，而把福音介紹給了中國。雖然都是傳福音，但與白板的方法極為不同。

史萊特爾（Robert Schreier）認為，做本地神學有三個基本路徑：翻譯模式（translation models）、適應模式（adaptation models）、處境模式（contextual models）。翻譯模式是從植根於它自己處境中的基督信仰資訊，根據當地處境翻譯過來。他認為適應模式是翻譯模式的發展，對於基督信仰與本地文化兩者而言，是更具包容的途徑。處境途徑與當地情境密切相關，又可區分兩種基本型態：人類學途徑和解放途徑；前者聚焦於當地文化特性，嘗試與基督信仰傳統對話；後者則關切對壓迫者的挑戰及社會改變¹⁵。

¹⁴ 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（台北：光啓文化，1993），14~17頁。

¹⁵ Angie Pears, *Doing Contextual Theology* (London and New York: Routledge, 2010), p.15.

貝文斯 (Stephen B. Bevans) 把處境神學分成六類¹⁶：

1. 翻譯模式 (The Translation Model)：這個模式包含基督信仰資訊或福音在特定處境中的翻譯，其特點是堅持福音資訊的不可改變性；真理沒有改變，信息沒有改變。
2. 人類學模式 (The Anthropological Model)：該模式聚焦於文化，人類經驗成爲神學反省和做神學的重要資源，而天主的自我啓示是在人性自身的處境中完成的。
3. 實踐模式 (The Praxis Model)：該模式的顯著特徵是關注社會改變。「實踐」一詞傾向於表達天主在文化、人民、歷史中的臨在。它亦可被描述爲實踐神學或解放神學。
4. 融合模式 (The Synthetic Model)：該模式嘗試在聖經、傳統、教義和當代地方處境之間尋求平衡。
5. 超越模式 (The Transcendental Model)：強調神學並非是找出跨文化領域的正確答案，而是探尋真實的宗教表達和文化認同。
6. 文化對比模式 (The Countercultural Model)¹⁷：此模式從聖經

¹⁶ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (New York: Orbis Books, 1992), pp.31~33, 47~48, 63~65, 81, 101.

¹⁷ 貝氏 1985 年發表〈處境神學的模式〉("Models of Contextual Theology", in *Missiology: An International Review*, Vol. XIII, No. 2)，原本介紹的第六個模式爲「象徵」模式 (The Semiotic Model)；但在 1992 年出版的《處境化神學的模式》(*Models of Contextual Theology*) 書中，他將第六個模式改爲「文化對比」模式。參：林耀星，《探討貝文斯六個處境化神學模式及其宣教應用》，台南神學院碩士論文，2012。

及傳統中汲取許多資源，承認福音要適當的表達，必須要用對方的語言，並披上對他們有意義的象徵物，但不被其他文化所吸納，也不會去攻擊文化。

處境神學家對處境神學模式的分類，指出處境是進入神學的途徑與方法。因此，不同地區面對的處境不同，神學發展的側重面亦不同。拉丁美洲的解放神學著重階級分析；南非的神學以種族歧視為首要課題；印度的賤民神學針對宗教內的不平等；以及韓國的民衆神學等等。所以，處境化神學可以定義為一個神學方法，在不同的文化與人類生活環境中傳播與闡釋福音訊息時，這種神學方法將文化的多元性與區別考慮在內¹⁸。

二、中國天主教的處境探索

（一）社會處境——民族主義

中國歷史悠久，以五千年的文化而著稱，而有以自我為中心的傾向：這種中心主義的傾向，在許多國家都有類似的階段。因此，當西方與中國邂逅、基督信仰與中國相遇時，是否只有對立？在今天，全球化逐漸凸顯，中國如何應對全球化，是排拒，亦或是接納包容？

西方文化在歷史上，尤其第十七世紀，發生了重要的變革：

「湯因比（Arnold Toynbee）稱西方文化史上最大、最重要的分水嶺的第十七世紀，隨著新興的科學主義、國家主

¹⁸ 漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，25頁。

義和共產主義等新宗教，逐漸填補了『由於基督信仰的衰退而出現的空白』，一個嶄新的現代西方文明呼之欲出。¹⁹」而在中國，也發生了重要的變革：

「近代以來的『民族主義』有一個思維方式上的偏狹，即把中國和世界對立起來看問題……文化上的『民族主義』認為，中國就是中國，有很強的獨特性。二十世紀初年的『國粹論』、二十世紀後期的『國情論』，都反對普世價值，他們強調中國文化的獨特性。²⁰」

1920 年代的五四運動，中華文化面臨斷層的接續；1960 年代的文化革命，讓中華文化產生斷代的危機；今天，中華文化面對全球化的場域，應走出既包容又具特色的路線。近來，中國社會常展現出「民族－國家」（有的用「國族」的概念）的形象：

「當前中國形勢的一大特徵，是『民族主義－國權主義』正在逐步取代『馬列主義－共產主義』而成爲官方意

¹⁹ 趙林，〈宗教改革運動與西歐現代民族國家的崛起〉《道風：基督教文化評論》35 期（2011），25 頁。

²⁰ 隨著歐洲部分國家相繼建立殖民地體系，建立起自己的經濟、政治和軍事優勢，並最終按宗教和語言的標準建立了各自的「民族國家」，十八、九世紀的西方文化確實有一種可以稱之爲「基督教中心主義」、「西方中心主義」的意識型態，這種意識型態曾經是「種族主義」和「民族主義」的基礎，被當代人認爲是虛幻、狂妄和具攻擊性，二十世紀以後受到了西方知識分子的猛烈批判。李天綱，〈中國禮儀之爭：研究方法及其拓展〉，收錄吳昶興主編，《再－解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（新北市：台灣基督教文藝，2014），26 頁。

識型態，這種趨勢同世界形勢的一大特徵，即國際社會的『全球主義—民權主義』趨勢相對應，很容易造成難題，引發衝突。²¹」

這種對立面亟須做出調整，否則便不與世界同步，而以另類的形象與世界格格不入。中國應走出自我的樊籠，不是喪失自己的文化，而是自我的文化不排拒全球化。鐘鳴旦認為：

「接觸不同的文化，能避開文化探討中的兩種危險：文化中心論及文化相對論。中心論指的是視自己所歸屬的文化為世界的中心，是其他文化的規範，成為評判的標準和依歸。文化相對論，視所有的文化為相對的，沒有什麼區別差異。²²」

歷史進程中，「獨立運動經常是以國族主義為其推動力的，當中誕生了不少『你—我』甚至『敵—我』對立意識，也產生了濃厚的訴求要恢復本土身分及本土意識」²³。如何避免中國踏入狹窄的「民族—國權主義」以及與全球化步調的不協調？基督信仰的超越性能夠搭建溝通的橋樑，化解其中的危機；基督信仰既尊重本土文化身分認同，又不局限於狹窄的民族主義窠臼。

「西學東漸、東學西傳」這兩個術語，是學者們用來形容

²¹ 何光滬，〈基督教與中華文化的關係〉《道風》39期（2013秋），356頁。

²² 鐘鳴旦著、陳寬薇譯，〈當地語系化：談福音與文化〉（臺北：光啓文化，1993），11頁。

²³ 關瑞文，前引文，122頁。

東西方文化的相遇，彼此間所產生的互動。兩個文化的相遇，不應以敵我對立的姿態出現，而是彼此互補，這是文化相遇、互動的真實內涵。今天在中國，中西文化的相遇、全球化與中國的相逢，基督信仰的介入能夠推動且促進這一內涵的實現。

（二）文化處境——學者對基督信仰的誤解

改革開放後，受制於意識型態、研究資料等的影響，中國的部分學者對基督信仰存在誤解，甚或是曲解。這樣的既成意見，對後期研究基督信仰的學者產生了影響，也對國人認識基督信仰預設了障礙。

王曉朝把 1980~90 年代學者對基督信仰的研究存在著的誤解，歸結為五方面：一、對基督宗教的起源及其創始人耶穌之誤解；二、對基督宗教與羅馬帝國關係之誤解；三、對基督宗教與西方古典哲學關係之誤解；四、對基督宗教與西方中世紀關係之誤解；五、對基督宗教與近代人文主義關係之誤解²⁴。這些誤解的層面，揭示出中國學者對待基督信仰的態度——既願意探究基督信仰的樣貌，又難以跳脫自我局限的事實。

中國學界在改革開放後，初期對基督信仰的研究受制於意識型態的影響，有取捨地引用國外的資料。這種對國外資料的截取，大大地堅定了國內部分學者意識型態信念的正確性，其

²⁴ 王曉朝，〈清除中國學術界對基督教的五大誤解〉，收錄羅明嘉、黃保羅主編，《基督宗教與中國文化——關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學，2004），262~291 頁。

對學術界翻譯的傾向，特別是序言方面的誤導，《羅馬帝國衰亡史》序言作者便認為，羅馬帝國的衰亡是蠻族與基督信仰的勝利²⁵。這種對基督信仰的誤解，在社會事件上也引發效應，例如學校教育課本對基督信仰的成見：2006年十位博士抵制聖誕節；2010年十位教授反對在孔子家鄉曲阜建立教堂，之後確實停建；2016年初又再次引發爭議。

後期為數不少的學者糾正學術界的訛傳，為客觀、公正的認識基督信仰提供了不同的視野：

「中國大陸大學對基督宗教的研究，在改革開放後，在進路上是人文的，而不是教會的；然而，最近十多年，隨著新一代大陸學者的興起而有所改變；整體來說，除了有更強的教會關係外，並改變了那種嚴拒與教會往返的傾向。²⁶」

近期中國學術界出版的著作，對於糾正過去的錯誤認識有

²⁵ 同上，267頁。中國大學哲學系忽視「明清天主教」引發的「西學東漸」，哲學系學者十分崇拜的「古希臘哲學」，在明末清初已有利瑪竇、徐光啓一代學者翻譯，這個事實居然是「明清哲學史」上的空白，哲學教科書甚至誤以「嚴譯」為西方哲學引進中國之開端。徐光啓、畢方濟翻譯亞里斯多德的《論靈魂》為《靈言蠡勺》；李之藻、傅泛際（Franciscus Furtado）翻譯的《名理探》原為《亞里斯多德辯證法概論》；利類思翻譯的《超性學要》即是多瑪斯·阿奎那的《神學大全》。參：李天綱，前引文，11頁。

²⁶ 賴品超，〈基督徒合一與當代中國的基督宗教研究〉《天主教研究學報》第一期（香港：香港中文大學天主教研究中心，2010），66頁。

重要作用。例如楊昌棟的《基督教在中古歐洲的貢獻》（1936 初版，2000 再版）；田薇的《信仰與理性：中世紀基督教文化的興衰》（2001）；彭小瑜的《教會法研究》（2003）；劉國鵬的《剛恆毅與中國天主教的本地化》（2011）等。所以，中國學者對基督信仰的研究，「應實現『世界觀的轉換』，即放棄階級鬥爭的思維模式，放棄宗教與哲學敵對的思維模式，放棄以政治意識型態為衡量某種哲學作用的惟一標準，堅持實事求是的學術原則」²⁷。

知識份子對基督信仰的對抗心態，從理論上分析，與兩種重要而普遍的概念混淆有關：一種混淆是把基督宗教等同於西方文化，由此把基督宗教與中華文化的關係說成兩種文化之間的關係；另一種混淆是把代表中華文化的儒學視為一種宗教，由此而把基督宗教與中華文化的關係，說成兩種宗教之間的關係²⁸。所以，對於西方文化和基督信仰的研究進路，不應預設為對抗的型態，應從這種對抗模式的假設中走出來，共建合作、互補的平臺。

（三）政教處境——去政治化的信仰

基督信仰在中國處境中與不同的時代交往，彼此的關係在緊張與寬鬆之間徘徊。不論是來自政治的，還是來自民間的運動，基督信仰總是處在被動的、被邊緣化的、被鬥爭的境況中。在今天的處境中，中國教會是否能夠走出歷史的劃痕，而演奏

²⁷ 王曉朝，前引文，274 頁。

²⁸ 何光滙，前引文，356~357 頁。

出與社會融合、協調的節奏？

中國的政教處境，特別是政府與天主教的角力聚焦在歸屬的問題上，歸屬的焦點主要是主教問題。由於天主教的普世性、大公性，為基督宗教而言，這是純信仰的事務；但為政治而言，天主教處於中國境內，因而屬於中國國內事務。《中華人民共和國憲法》36 條明言：「中華人民共和國公民有宗教信仰自由……宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配」。此條憲法對宗教的認知有其模糊性：一是宗教事務有其全球化幅度；二是宗教事務並非屬於政治領域。因此，「不受外國勢力支配」的區域化與全球化就形成了衝突；而「不受外國勢力支配」的政治語態與獨立自主的宗教領域也形成了矛盾。

法學界老前輩江平先生認為，《憲法》36 條存在著對宗教的歧視性條款，是憲法的硬傷。劉澎教授認為，中國實行宗教法治，有兩個問題需要解決：一是設立宗教基本法，把宗教問題納入法治軌道；二是修改《憲法》36 條²⁹。所以，憲法規範的模糊性導致政治角度解讀信仰成了必然；這種必然的一個面向，就是邀請教會人士積極建言，「2002 年止……天主教界中有一千多名人大代表和政協委員，他們在為國家參政議政的同

²⁹ 劉澎，《如何解決中國的宗教問題》，2016 年 3 月 20 日取自：
<http://www.aisixiang.com/data/73017.html> 三十六條之「宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配」這句話，在 1949 年的共同綱領中，和 1954、1975、1978 年的憲法中都沒有提到；它是受「文革」中「左派」的思想影響，而在 1982 年修憲時加進去的。

時，也維護了天主教的合法權益」³⁰。對信仰的政治性解讀，成了真實認識基督信仰的羈絆，正如現存的政企不分（政府與企業沒有分離）、政社不分（政府與社會組織沒有分離）³¹、政府與教育的不分，而現今逐漸開始政企分離的過程，那麼日後政教分離³²也應列入議程之內。

政教處境中的公共安全亦是重要課題之一。為政治而言，宗教的功能表達，應是構建社會和諧、維護社會平安。近來，中國境內出現因信仰而發生的公共安全問題逐漸增多，對社會安全造成惡劣影響，社會對宗教信仰也產生諸多懷疑。2014年5月由政府定義的邪教組織全能神所造成的「山東招遠案」，引發國內空前的關注，隨後中國公布了十四個邪教組織³³。公共安全成了政府對宗教的重要考量之一。天主教是倡導公共安全的重要推力，對社會秩序穩定的構建、遵紀守法觀念的強化，

³⁰ 雷麗華，〈從天主教在中國的傳播和發展看天主教與社會主義相適應〉，收錄吳梓明編，《宗教社會角色重探》（香港：中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002），241頁。

³¹ 「政社分開」就是政府從社會組織中退出，放開對社會組織在人事權、財政權等方面的控制，給予社會組織發展的主動權。政社分開，表面上只涉及了政府與社會的關係，但在廣義上，也包括了政府與市場的邊界問題。中國改革開放，一開始就是從政企分開破題，隨後才是政社分開、政資分開、政事分開的穩步推進。

³² 政教分離（Separation of church and state），是指宗教權力和國家、政府統治權力的分割。「獨立自主」屬於政教分離的範疇，教權與政權的分離，互不隸屬，互不干涉。

³³ 網易，〈中國公佈境內邪教組織官方名單〉，2014年10月25日。取自：<http://news.163.com/14/0608/11/9U7DOSQJ00014JB6.html>

貢獻由來已久，而公共安全成爲天主教與政府間的共同平臺，也未嘗不可。

中梵建交似乎成了中國天主教的顯題。天主教的普世性強調中國天主教是普世天主教的一份子；但在中國處境內被加上了政治色彩，而從信仰跳到政治主權的層面。中國與梵蒂岡的建交是屬於政治範疇，是兩個國家實體的邦交；而中國天主教會在這兩者間的夾縫中生存，異常艱難。中國天主教在社會的實存意義，如因政治問題而日衰，爲中國社會的穩定與和諧、爲天主教信仰，皆是莫大的損失。

有學者認爲，梵蒂岡願意通過外交關係的促成，來保護中國天主教會；但究其這點，便成爲中梵建交的障礙。中國教會是否需要梵蒂岡教廷的外交保護？中國教會是否需要中國政府的特別優惠政策？其焦點是中國天主教不需要任何形式的外交保護或政策優惠，應該讓中國天主教擺脫任何形式的政治外衣，讓信仰成爲信仰。

如何看待中國天主教實屬重要；國外看待中國天主教，往往帶著政治的眼光審視：獲得合法宗教的地位便是政治加身，與政府接洽便是政府教會，與政治人士交接便是政治權謀等。其他區域的天主教亦有上述的動作，卻不會被扣上政治的頭銜，雙重標準油然而生。去政治化的信仰首先應從教會內部發酵，然後逐漸影響其他領域對中國天主教的看法。

中國天主教需要去政治化的信仰。雖然在政治角力中，缺乏中國天主教的身影與聲音，但無疑中國天主教成了構建社會

和諧的重要力量，在社會中營造勾畫自我的形象。中國天主教在政教處境中的著力點上，應避免政治的外衣；去政治化的信仰，是中國天主教的努力方向之一。處境神學的任務，便是為中國天主教會神學提出方法論走向，建構出獨有的中國處境的神學，而中國教會有能力及智慧處理所面臨的處境問題。

三、中國天主教處境神學的建構

（一）中國處境的神學話語權

中國處境的天主教會，其社會服務不為人知，其神學話語亦是沒沒無聞。神學話語是教會關注社會公共領域的路徑，教會應關注「公共性」議題，以進入社會的「公共空間」。但今教會的神學話語對公共空間的論述，受到內在、外在的雙重困境。

教會的神學話語應被正面的詮釋。中國學者卓新平指出，教會通常對社會採取兩種態度：一種是對社會的批判態度，即所謂的先知精神傳統；另一種則為對社會的服務態度，即所謂的僕人精神傳統。在中國文化氛圍中，反思基督宗教在中國近現代發展的現實影響，中國教會更多地選擇了後者，即以僕人精神來推行其社會服務。教會若突出或高揚其先知精神，對社會加以其信仰意義上的批判，必會適得其反，不僅不能得到社會的積極回應，反而構成與社會的逆反及緊張³⁴。此言對教會

³⁴ 謝志斌，〈從政治神學、公民宗教與公共神學的差異談三者在中國處境的可能性〉《道風基督教文化評論》38期（2013春），93頁。

的認同是僕人傳統；同時使先知傳統³⁵受到打壓。而社會對教會的誤解也在於此先知傳統，因為先知傳統是從心理、思想層面批判社會的痼疾，而此批判指向人內心的罪。其實中國歷史上的「因言獲罪」的形式，與教會的先知傳統並非如出一轍。

然而，中國教會神學卻欠缺對社會事務的關注與社會分析：

「『教會神學』缺乏對政治學和政治策略應有的瞭解。改變一個社會的結構，基本上是政治學的事務。再者，靈修傾向於非世俗的事務，而社會與政治的事務被視為世俗的事務，而靈修也被認為純私人的與個人的事。³⁶」

尤其近來的中國教會，對於社會事務漠不關心，似乎社會的實存問題與教會無關，修院神學教育方面對倫理的社會正義課題教學力度薄弱，難以為繼；方方面面導致教會與社會的脫節。此種脫節是雙向的，教會無力關注社會，社會也難以認識教會。中國教會談「政治」色變，凡是涉及政治的議題，就會

³⁵ 「先知神學」首先是忠實地根據聖經。它不同於學術性神學——採系統的方法處理全部聖經的主題，並形成基督信仰的總原則和教義；先知神學著重在天主的話中，那些和我們緊急的情況有密切關係的話語。其次，先知性的回應和先知的的神學，能夠洞察這時代的徵兆。當法利賽人和撒杜塞人要求徵兆時，耶穌告訴他們去「洞察這時代的徵兆」（瑪十六3）或去分辨這契機（路十二56）。第三，先知神學要呼召人採取行動；正如耶穌說「悔改吧，天國臨近了」。第四，先知神學強調盼望與靈修。最後，先知神學應有實踐性和牧養的情懷。參：南非神學家們共著，張德謙譯，《契機文獻：對教會的挑戰》（台南：人光，1991），27~29頁。

³⁶ 同上，25~26頁。

被扣上信仰不純的帽子，作為公民，連論政、問政的權利都自動放棄的話，更何敢論及參政、議政。中國教會由於受到外在的壓力而轉向內在的靈修，對於教會自身問題避而不談、缺乏反省；長期的靈修培訓不僅沒有解決教會現存的問題，反而積壓成疾。中國教會對社會事務的疏忽，更談不上為此著書立說，撥亂反正，為教會發聲、正音，神學話語權明顯旁落，難以向社會傳遞教會的資訊。

台灣學者曾慶豹所提出的「漢語政治神學」觀念，關注基督教與現代性的問題，他主張：

「當代漢語的政治神學必須走出民族主義的窠臼，政治神學的問題使漢語思想將問題意識轉向現代性，而非民族論述；政治神學的視域使漢語思想置身於現代性的語境中，具批判力度的政治神學語式之漢語神學。³⁷」

中國教會自身不應逃避現代性議題，否則自身便被排斥於社會之外。先知傳統首先應在教會內不受排斥，然後才能走向公共領域。

中國教會日久形成的個人靈修，讓教會人士對社會議題避之唯恐不及。中國教會自身沒有反省先知的角色，不去反思教會對社會的先知職責，教會便是故步自封。神學話語首先應在教會內推廣，在教會內興起，先知傳統方得以建立，而非一味地推脫責任於外。

³⁷ 謝志斌，前引文，98頁。

（二）利瑪竇規矩——一個方法論的借鑑

禮儀之爭最後以康熙所定的「利瑪竇規矩」³⁸作為在中國處境傳教的規則。利瑪竇規矩採取尊孔祭祖的途徑，作為融入中國社會福傳的一個方法。這個方法的戲劇性轉折，在於成了當時康熙所欽定的、傳教士是否能在中國傳教的法規。

「禮儀之爭」無疑是中國教會史上的重要經典事件。它在康熙的欽定中，落下了帷幕；兩百年後，教會追認利瑪竇規矩，但已時過境遷。禮儀之爭的爭論點是「宗教性」問題，由於方法不同，結果也不同。「耶穌會擅長中國經典研究，根據儒家五經來研究判斷『儒家非宗教』；而多明我會、方濟各會、巴黎外方傳教會則以看到現場祭祀，判斷『儒教是宗教』，是以祭祀行為入手，而不是從祭祀經典著手」³⁹。由此可知，方法論的呈現在禮儀之爭中成了關鍵要素。

方法論途徑的福傳上升到宗教性的神學視野，同樣也上升

³⁸ 根據楊慧林的說法，即使利瑪竇的當地語系化方法也在適應儒家思想的過程中，喪失了自己的基督信仰的地位；結果，一些耶穌會士及其所啓發的文獻與著作，呈現的基督信仰與儒家思想非常相似。關於中國禮儀的問題，柯毅霖認為天主教未能適應帝皇的思想方式，而中國當代馬克思主義的教導則將帝皇的理念定義為封建的理念，而非儒家的理念。中國禮儀之爭的結果未必是一種失敗，臺北利氏學社的創始人甘易逢（Yves Raguin）即有此意。他說，如果禮儀之爭當初有一個不同的結果，那麼基督宗教恐怕已成為帝皇儒學理念的一個分支，因而會失去它的定位與身分、它的自由及其先知性角色。參：柯毅霖，前引文，44、52 頁。

³⁹ 李天綱，前引文，34 頁。

到了政治力量的博弈。禮儀之爭最初是在修會會士之間彼此的爭辯，本來不同修會的福傳模式都是一種融入社會的方式，可以並行不悖地進行；修會彼此接觸的群體不同，一個是知識階層，一個是小民百姓階層。之後上升到宗教性視野的「異端」，成了彼此爭辯的焦點，繼之呈交教廷的裁決，實際上仍是屬於教會內部的事務，迴旋的餘地尚多。而關鍵性的一步，便是耶穌會士尋求康熙的援助，這點是整個事件的轉折點，也是不可逆轉的起點——從教會內部跳躍到外部，從宗教性跨越到政治性領域，隨後所發生的便急轉直下。方法論的進路，是一種方法的嘗試與探索，可知在中國處境，方法論有其獨特的角色。

禮儀之爭對當今的教會有實存意義。利瑪竇規矩的成形，有賴當時士大夫知識階層的襄助；嘉定會議便是一例。1627年的嘉定會議，討論禮儀和天主譯名問題，士大夫參與會議的有徐光啓、孫元化、李之藻、楊庭筠。然而，禮儀之爭似乎明顯缺乏中國士大夫的身影，只是傳教士之間的論爭。後期的中國有識之士亦是此命運，遭到忽略，他們的身影在傳教士的光環下變得隱晦。實際上，這也就是今天意義上的中國教會主體。

再者，康熙命令傳教士只有遵守「利瑪竇規矩」，領取印票，方可在中國傳教；這某種程度可類比當今中國教會的地上、地下團體。似乎歷史又轉了一圈，禮儀之爭的問題是否已經完結？

最後便是尊孔祭祖；當時凡是士大夫或準備加官進爵者，必須要尊孔祭祖，否則便與官場背道而馳，教友處於兩難之境。面對當今的官場之路，幾乎所有為官者大多是以共產黨員為前

提；但若既是教友，又是共產黨身分的官員，則教友進退維谷。過去涉及迷信異端，現今涉及無神論，兩者都是宗教性問題。

禮儀之爭呈現方法論的進路，視野各異，結果懸殊。論爭背後，呈現出高層的博弈。對比古今：論古，喪失了士大夫的身影；談今，缺乏中國教會主體的聲音。中國教會在今天是否能規避中西、中梵之間的政治交鋒，從而只為信仰發聲，而非在政治夾縫中求生存？面對中國現存的諸多問題，需要中國教會集體的智慧與努力，也需要一個方法論的探索，關注處境。

（三）中國教會處境神學的建構

天主聖言接受了歷史處境而成為一個猶太人，使用那時代的語言，遵守猶太法律，篤行猶太宗教的要求，進耶路撒冷聖殿，閱讀聖經。耶穌在猶太處境中的生活，給予基督宗教第一個處境化的具體形象。

神學家做處境神學，不必排斥普世視野；何況，失去普世視野的神學是否是處境神學，也值得商榷：

「一些處境神學家忽略了神學的普世性成分，導致他們一面倒地批評西方神學。這種批評有幾個毛病：一、東方和西方神學的二分法；二、將一己的取向等同亞洲人；三、對西方神學的瞭解過分簡化，從而忽視其中的差異性、普遍性或非西方性。⁴⁰」

⁴⁰ 參：關啓文，〈本土神學家是珠寶商還是尋寶者？——本色神學、處境神學與漢語神學的探討〉，收錄楊熙楠編，《漢語神學芻議》

所以，處境神學與普世神學視野應並行不悖，不由於做處境神學，而失去普世神學判準。史萊特爾（Robert J. Schreiter）為確保個別神學家表達的忠信，提出五個標準：首先是內在的一致性，存在於基督徒處境與信理表達之間；其次是以崇敬的語言表達；第三是純正行動的標準，神學家的表達應該引發正義、和平與聖德的實踐；第四、第五是一個硬幣的兩面，特定處境的神學表達應向被修正開放，並且能夠影響及豐富其他教會的神學⁴¹。

翻譯是處境神學的必然階段。聖經與神學作品經翻譯而實現兩種語言的互換；在語言多樣性的相遇中，我們才能真正發現「語言的奇蹟」。因為語言是轉換視角且進入陌生的世界；在轉換的過程中，不只是在語言交流上，而且在觀點、思維甚至在行為方式上，都是陌生的。為此，語言的使用是進入廣義上的「處境」的入口⁴²。在這方面，中國社會學者對於基督宗教作品的翻譯，經歷了三十年歷程，本地神學、漢語神學開始發軔，由華人自己做神學的路程已經開啓。

翻譯階段後，創作中國處境的神學必不可少。正如柯毅霖（Fr. Gianni Criveller）在其作《艾儒略向晚明中國介紹的基督》的結尾中寫道：「事實上，中國式的基督論只能由中國基督徒自己

（香港：漢語基督教文化研究所，2000），282~283頁。

⁴¹ Steve Bevans, *Contextual Theology*, Retrieved Oct 25, 2014. https://www.eiseverywhere.com/file_uploads/ff735620c88c868884c33857af8c51fde_GS2.pdf

⁴² 漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，23頁。

來創造。皈依者們無論在才智上還是精神上，都有能力做這件事」⁴³。目前，令人驚喜的一面是，社會學者對基督宗教作品的翻譯與神學創作逐漸在社會中發酵；但令人擔憂的一面是，基督教會內部對於神學作品的翻譯與創作，卻遠遠遜於社會人士。在中國天主教會中，幾乎所有的書籍出版都是內部資料，無法在社會流通；而海外留學的聖職和修女中，獲得博士學位者稀少，歸國後所做研究又奇缺，且也欠缺學術平臺。中國教會自身不重視文化幅度的福傳，導致教會學術事業舉步維艱。可見，中國教會應加大力度在神學的翻譯與創作方面，投入專業的人才；處境神學便是在翻譯與創作的過程中，悄然而至。

對於中國處境神學的建構，翻譯是基礎階段。翻譯是把國外其他地區所發展的神學歷程引介入中國處境；翻譯的幅度具有普世性的判準，是對處境神學的制衡。之後，便是因處境而詮釋信仰，因處境而做神學。

「基督教在漢語語境中逐步凸顯的三種詮釋結構，也暗示著『本地化』向『處境化』的延伸，即：唐代景教的『以佛老釋耶』，明清以降的『以儒釋耶』，以及主要體現於『文革』之後的『以生存經驗釋耶』之趨勢。⁴⁴」

中國天主教會不應側目神學的學術價值，現階段翻譯與創作是進入處境神學的途徑，而處境神學是建構中國神學的方法。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 楊慧林，〈本地化還是處境化：漢語語境中的基督教詮釋〉《世界宗教研究》第一期（2003），71頁。

結 論

梵二的革新，促進教會進入地方文化；對於地方文化的尊重，振興了地方教會的神學；地域不同、處境各異，造就的地方神學亦不同。處境神學的興起，旨在尋求福音進入地方的途徑與方法；爲此，所有神學都是處境神學。在強調處境神學的同時，亦不失去普世神學的判準，這是處境神學的精神所在。

普世性、大公性是天主教的特色之一，天主教在地方性的表達不會與普世性相矛盾。中國處境的天主教遇到諸多挑戰，尤其是全球化時代的今天，中國的社會處境顯示出國家－民族的傾向。中國如何兼具全球化與地方特色，天主教的普世性與地方性集於一身，便可提供借鑑。中國社會需要更多的嘗試，而非對立。文化處境對天主教的誤解，逐漸得到改善。學術中，去意識型態是真正的學術之本，體現真正的學術價值。中國天主教在政教處境中，似乎缺乏自己的聲音與地位，解決當下既存的政教問題，需要中國天主教的集體智慧與能力。

建構中國的處境神學，需要關注中國的處境。如果我們只在教會本身內尋找教會變弱的主要原因，卻絲毫不關注社會上重要的發展變化，那麼這肯定是對教會不利的局面。所以，不關注社會處境，教會的神學話語便喪失其功能，無法在社會中立足。教會對當下社會的關注及回應，屬於功能性途徑，處境神學能夠更合乎中國式信仰，就是教會對社會的關注、教會對社會的服務與貢獻，而這些，始於神學的關注焦點。

歷史證明，禮儀之爭的利瑪竇規矩是方法論議題；方法不

同，結果不同。可見在中國的處境上，更大程度是方法論的問題。處境神學作為方法論的呈現，其終向便是中國教會神學的本地化。關注處境，從處境出發，成為中國天主教神學方法論的起點，正如《論教會在現代世界牧職憲章》所言：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義，和今生與來世間的關係。因此，必須認明並瞭解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。」（GS 4）

參考資料

- Angie, Pears. *Doing Contextual Theology*. London and New York: Routledge, 2010.
- Bevans, Stephen. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books, 1992.
- Bevans, Steve. *Contextual Theology*. https://www.eiseverywhere.com/file_uploads/ff735620c88c86884c33857af8c51fde_GS2.pdf
- 何光滬。〈基督教與中華文化的關係〉《道風》39期（2013秋）。355~368頁。
- 吳昶興主編。《再—解釋：中國天主教史研究方法新拓展》。新北市：台灣基督教文藝，2014。
- 吳梓明編。《宗教社會角色重探》。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002。
- 柯毅霖著，靜也譯。〈福音在中國本地化的隱喻：天主教的一個觀

點〉《神學年刊》26期（2005）。1~59頁。

楊熙楠編。《漢語神學芻議》。香港：漢語基督教文化研究所，2000。

楊慧林。〈本地化還是處境化：漢語語境中的基督教詮釋〉《世界宗教研究》第一期（2003），64~74頁。

漢斯·瓦爾登菲爾斯著，張榮芳譯。〈處境化神學：起源一目的方法〉《天主教思想與文化》第二輯。香港：原道，2013。3~31頁。

賴品超。〈基督徒合一與當代中國的基督宗教研究〉《天主教研究學報》第一期。香港：中文大學天主教研究中心，2010。55~74頁。

謝志斌。〈從政治神學、公民宗教與公共神學的差異談三者在中國處境的可能性〉《道風基督教文化評論》38期（2013春）。87~110頁。

第九章

社會議題與神學關懷的方法論

韋薇¹

前 言

社會議題與神學關懷，與教會牧靈服務、社會使命息息相關：「神學家們介紹神學研究，都會提到神學工作是導向服務或教會實踐，及建立一個更正義的社會」²；因此，神學——尤其是牧靈神學——與人類科學和社會實況相關。

回顧天主教自十三世紀以來，神學方法長期是申論與陳述教會信理：先解釋名詞；接著提出各家解釋與意見；最後是批判反對意見或異端。基本上，這是注重理性分析，以此了解聖經，並以邏輯演繹和理性總結。直到梵二前的數十年，教會內開始有些重要變革，影響到後來神學研究方法的轉變，如：

◇ 1921~1941 年間的禮儀運動，注意到過去神學與禮儀是分

¹ 本文作者：韋薇修女，伯利斯仁慈聖母傳教會會士。Ateneo University de Manila 宗教教育碩士。擔任新事社會服務中心主任及教會牧靈服務多年，並兼任輔仁聖博敏神學院講師。

² Casino Floristán, *Teología Practica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), p.193.

隔的，這時期意識到需要重新關注到禮儀是基督司祭職持續在教會儀式中臨在：

- ◇ 1936 年至梵二期間，傳報神學影響到教理講授的革新，注意到目標是基督，神學應該是為信仰、為教理講授而服務的；
- ◇ 歷史學的研究發展，也影響到聖經學。

這段期間，教會意識到當時的神學和世界是分離的；神學在基督教會的體制下建構，而現代世界卻對立發展。教會意識到：牧靈神學必須要與世界的政治、文化、宗教連結；同時，二次大戰後湧現許多新問題，牧靈神學也應該關注，並適應新的環境；而過去的神學手冊已不足以應付了。

上述種種時代事件的變化及影響，都促成神學的革新，也影響到方法的轉變。梵二開啓神學向世界開放、交談；並意識到神學是為教會信仰團體而服務，方法上更多採用歸納法而非先前的演繹法；做神學，要更加碰觸到基督徒團體的具體生活。換言之，神學方法採用聖經詮釋的新方式，並更注重教會實際存在性的經驗；至於神學反省除了聖經的啓示，還擴及救恩史幅度、社會幅度、教會使命及信仰團體³。

當代多位神學大師如 E. Schillebeeckx、H. Küng、D. Tracy、Cl. Geffré 等，都大同小異地表達出神學是在基督徒信仰傳統和當代人類經驗之間，去詮釋其關聯性，認為當代神學

³ Ibid, pp.134~136, 196~197.

研究一方面探究、詮釋天主啓示；另一方面深入人類的經驗，把天主的話及福音訊息，轉化成對當代人有意義的訊息；強調福音訊息應意識到所有影響到人的當代處境及問題。Casino Floristán 認為，「離開經驗，就不可能有啓示。神學是實踐—辯證」⁴。

綜上所述，牧靈神學「做神學」的方法，產生了重大轉變：社會議題與牧靈關懷行動，是「做神學」的兩極之一；探討社會議題及牧靈關懷的方法模式，也受其影響。本文據此，首先說明梵二對「做神學」方法上的突破，影響到社會議題及神學（或牧靈）關懷在方法上所注重的五個面向。接著針對諸多神學方法模式中，選擇教會推動社會正義、社會使徒服務、牧靈關懷、神學關懷、甚至靈修方面，最普遍採用的兩個方法模式，分別詳細敘述運作的各步驟或階段。最後提出方法上的限度。

一、梵二對社會議題及神學關懷方法的影響

（一）注重時代徵兆，影響「做」神學的新方法

梵二《教會在現代世界牧職憲章》（以下簡作《現代》）從各角度與面向論及教會在世界的角色與使命：「教會歷來執行其使命的作風，是一面洞察時代徵兆⁵，一面在福音神光下，替人類解

⁴ Ibid, p.197.

⁵ 《現代》的中譯本將原譯為「檢討時代局勢」，此處筆者改譯為「洞察時代徵兆」。因原文包含有解釋及審思明辨、檢討等含意，「洞察」一詞更為恰當；至於「時代徵兆」，其含意亦比「時代局勢」更為

釋真理……」(《現代》4)。雖然大會的主教、神長們對「洞察時代徵兆」有不同的辯論，但其目的，已促進了教會與當代關懷天主子民的生活、信仰等相關議題，有更加有效的交談。後來，許多神學及牧靈實踐論述，如政治神學、解放神學，也都在「洞察時代徵兆」找到奠基點。相關神學家引用《現代》44號，邀請所有天主子民及教會牧者、神學家參與教會，去傾聽、分析並詮釋時代的各種論點，在聖言光照下去評價，把解放神學的方法論連結到《現代》的「洞察時代徵兆」上。

教宗保祿六世在《八十週年公函》4號中，一方面繼續肯定梵二所指「洞察時代徵兆」的教會責任；但另一方面，也表明很難找到普世皆可採用的統一有效的解決方案。因此，公函賦予基督徒團體此責任：在聖神協助下，與主教共融，一同與其他基督宗派的兄弟姐妹、所有善心人士分辨，去改變社會、政治、經濟的抉擇，並承擔責任。

顯然，「洞察時代徵兆」引導教會向世界敞開，並指出適當詮釋世界的途徑，這對教會社會思想及牧靈行動有深遠影響。它促使教會對社會牧職及牧靈行動方法上，注意到信仰生活與歷史、道德、政治、經濟等之間的關聯、互動、影響，也促成實踐神學或牧靈神學有效導引出「做」神學的新方法。

寬廣(下詳)。參：Judith A. Dwyer (ed.), "Signs of the Times", *The New Dictionary of Catholic Social Thought* (Collegeville: Liturgical Press, 1994).

(二) 社會牧職與神學關懷方法論的轉變

梵二開啓了教會新階段，其中之一是教會面對世界的觀點與態度的轉變。這基本轉變，影響教會社會思想、牧職服務及神學關懷採用的方法、模式及觀點，進而也影響到具體「做」相關議題研究方法的結構與步驟內涵。天主教社會思想、推動信仰與社會正義者 Peter J. Henriot 針對教會社會思想在梵二後方法論觀點的轉移，提出五大重要面向，本文綜合說明如下⁶：

1. 注重教會本質為天主子民

過去教會長期以來，把平信徒視為被動角色；梵二《教會憲章》自省教會的本質為天主子民，不只提升平信徒的角色，更關注教會整體，不再像過去數百年以神職領袖作為教會主體、且才負有發揮主動的責任。天主在歷史中的啓示，需要整體教會團體，包含教友的積極主動參與、貢獻神恩、一同分辨與詮釋，這觀點的轉移，促使各地方教會領袖邀請天主子民中具有各式各樣的經驗與專業或專長人士參與，藉著交談、祈禱、辨識天主的旨意。

雖然天主教會對社會、政治、經濟等專業領域議題，向來抱持著自身不是專業領域的專家以解決問題、給予答案；但反

⁶ 參：Peter J. Henriot, Edward P. Deberri, Michael J. Schultheis, *Catholic Social Teaching: Our Best Kept Secret* (NY: Orbis, 1988), pp.18~19; Edward P. Deberri, James Hug, Michael J. Schultheis, Peter J. Henriot, *Catholic Social Teaching: Our Best Kept Secret*, revised and enlarged edition (NY: Orbis, 2003), pp. 14~17.

觀天主子民，包含了各領域長才，加上基層信仰團體擁有各種豐富多元的資源，如加以整合，足以構成相當的能力去公開分辨，貢獻社會及世界有效益的解決模式，共同參與及決定公益。

Peter J. Henriot 認為，天主子民參與社會議題的分辨，天主教社會思想才不會只停留於普遍原則的層面或抽象層面，才會對於實際議題、社會處境問題做出信仰上的回應。他引用教宗保祿六世在《八十週年公函》邀請天主子民和所有善心人士交談和分辨採取適當的意見、任務，共同對社經、政治等社會議題迫切需要的改革，尋求解決之道⁷。

2. 洞察時代徵兆

在聖經傳統中，已有天主在人類歷史中的自我啟示；而這些徵兆，是天主在世界的臨在。誠如本文前述，《現代》特別肯定「洞察時代徵兆」，隱含導引出神學在方法論上產生轉變，此處不再重複論述。

3. 從依靠自然法演繹、推理方式，轉移到聖經反省方式

過去，教會對人的行為恰當與否，或對社會議題的考量，是從自然法的道德傳統來思考的；歷經數世紀，從靜態、清楚所了解的人本性、自然法為基礎去演繹、推論，使天主教社會思想建立起牢固的理論基礎。

然而，解釋「時代徵兆」需要從社會、經濟、文化、歷史等幅度全面探討，直到最終，由人做決定去答覆，都必須從個

⁷ 教宗保祿六世，《八十週年公函》（1971），4號。

人經驗、觀察、記憶，乃至從整個社會、歷史、文化、政治、經濟、宗教等和團體交談為出發點，在整個過程中，需要了解人在整體脈絡中所處的實況，進而發現天主的臨在與召叫。

梵二《啓示憲章》注重聖經啓示：「聖經的研究當視作神學的靈魂」（24 號）。聖經反省成了重要的環結，天主教社會思想文件中，也都以聖經作為教會肯定許多價值和原則的泉源。例如：教宗若望保祿二世《論人的工作》通諭中，對人的尊嚴、工作的價值、工作的靈修等論述，即取自《創世紀》及有關耶穌的言行⁸；教宗方濟各的《願祢受讚頌》第二章論創造的喜訊，也豐富地引用許多經文，論述通諭的神學反省與判斷準則⁹。

4. 愛為首要

早期教會社會思想，強調理性理由；近數十年來，愛德為先已經蔚為重要。教會社會思想認出：由於愛產生正義行動；愛使正義發展出完全潛力、意義及生命；愛德是賦予正義的行動動機；愛德是基本抉擇，讓天主成為我們存有的基礎，引導我們的理性反省，以產生倫理行為。在教會社會思想中，並非不顧及理由，但更注意一切價值都是為愛天主、愛所有受造物、愛人類大家庭而服務。在教會社會思想的判斷與抉擇過程中，所見及所尋找的理由，應是為達到愛。

⁸ 教宗若望保祿二世，《論人的工作》（1981）（台北：天主教中國主教團秘書處，1981），4、9、25~27 號。

⁹ 教宗方濟各，《願祢受讚頌》（2015）（台北：天主教台灣區主教團，2016），65~100 號。

5. 導向牧靈計畫與行動

發展教會社會思想的方法，應該是導向實踐；實踐來自於反省，並導向反省；行動是為正義而奮鬥的抉擇結果。

早期教會社會思想的方法，是基於理性反省人性本質，因而容易流於社會理想主義或空談，因為沒有涉及承擔責任和改善問題的建議，也就是導向行動。梵二後的教會社會思想，先從現代人類普遍經驗出發，注重從人們的奮鬥掙扎、需要及希望、夢想等經驗出發，去進行牧靈或神學反省，並注重實踐的策略和方法，實踐成爲瞭解和發展真正社會思想的真實力量。

上述梵二方法論觀念的轉移，影響到牧靈、社會牧職、社會正義使用的各種具體方法模式中所採用的元素，同時也影響了教會社會思想文件的結構元素。

二、社會議題及牧靈行動普遍運用的方法模式及說明

教會發展出多種方法模式，均適用於實踐導向的社會議題、神學關懷。本文選用天主教會各地方教會及神學家、基層團體運用最普遍的兩種模式詳加說明，這兩種模式都具有上述梵二後方法轉移的五個面向。

(一) 觀察—判斷—行動 (SEE-JUDGE-ACT)¹⁰

¹⁰ Casino Floristán, pp.200~202; Peter N. V. Hai, "Fides Quaerens Dialogum: Theological Methodologies of the Federation of Asian Bishops' Conferences", *Australian eJournal of Theology* 8 (October 2006) p.12; Gregorio Iriarte, ¿Qué Es Una Comunidad Eclesial De Base? (La Parroquia de Ciudad Peronia, 年代不詳), pp.27~33.

比利時賈爾定樞機主教（Cardinal Joseph Cardijn, 1882~1967）年輕時，就投身奉獻於工人權益；晉鐸不久，就組織年輕工人的團體，1924 年正式改名為公教職工青年會（JOC）。爲了有系統地培育職工青年，他採用法國更早期的平信徒運動就已經運用的古典回顧生活經驗的方法理論¹¹，此法後來成為職工青年會基本日常生活面對社會處境、家庭、工作職場、學校和堂區團體反省的方式。教會職工青年不論是就業或失業者，都以此法從信仰角度分析、探究社會情境，進行討論及對話¹²。

教宗若望廿三世在《慈母導師通諭》第 237 號¹³正式採納此方法作為教會社會學的實施步驟：

「教會的社會學，大抵可分三個步驟去實施：一、觀察實際情形；二、在社會學理論的燭照下，慎密研討該實際情形；三、依照實地的習俗，決定何者可行，何者當做，以實現該理論。這三個步驟可以三句話概括之：觀察、判斷、行動。¹⁴」

拉丁美洲教會在梵二後，全面推動教會基層團體以實踐信仰、傳播福音、教理講授及推動正義和平，當地神學家建構的

¹¹ Peter N.V. Hai, "Fides Quaerens Dialogum...", note 71.

¹² <http://www.ycw.ie/resources/see-judge-act-resources-2/>; <http://www.ycw.ie/pdf/See-Judge-Act-Cards.pdf>

¹³ 中譯本是 237 號，英譯本是第 236 號。

¹⁴ 梁展熙，〈教宗通諭《願祢受讚頌》—簡介「察—斷—行」三部曲〉《信訊雙週刊》，279 期。見：http://andrewhleong.blogspot.tw/2015/10/blog-post_50.html

解放神學及建立基層團體，也都運用此方法分析所處社會處境，以福音價值觀去判斷，以基督徒信仰去答覆時代徵兆¹⁵。

「S. Spinsanti 指出，此法是從可見、具體的生活事實或活動出發，傳達出不可見的天主具體在現實中，進行創造和救援工程，最後以使徒投身的具體經驗結束。¹⁶」

1. 觀察

這步驟（或階段）是在資訊、體會和觀察的層次，從生活事實的觀點去分析、掌握事件如何發生、檢視時代徵兆。

觀察，會依據一些問題的指引：發生甚麼特定事件的事實？誰受到影響？對人有甚麼樣的後果？為什麼發生這樣的情形？等等，這些都與大大小小的問題或困難有關；但更應觀察的，是地區性大部分人受到影響的問題，諸如：生活指數、教育問題、醫療照顧、電力問題等¹⁷。為檢視事件的歷史因素、癥結、後續發展，觀察分析越確實，判斷就較妥當；檢視越嚴格，越能找出解決之道。觀察的方式，是呼應解放神學的社會分析中介，從受壓迫者的角度去了解為什麼一直處於被壓迫狀態。

值得注意的是，觀察是從信仰觀點，而非從普遍性、抽象的角度；換言之，是針對特定個人或社會範圍作觀察。

¹⁵ Gregorio Iriarte, *¿Qué Es Una Comunidad Eclesial De Base?*, pp.27-29.

¹⁶ Casino Floristán, p.201.

¹⁷ Gregorio Iriarte, *¿Qué Es Una Comunidad Eclesial De Base?*, p.29.

2. 判斷

這步驟（或階段）是針對所觀察的實況、處境，從聖經光照、信仰反省，也就是從天主的眼光、天主聖言去判斷，以透徹領悟或獲得啓發。信仰反省也包含教會社會思想文件或地方主教團的牧函，以此來祈禱與判斷。

進行方式是按照下列類似題目，從信仰觀點去回覆：從發生的事件、情況中，天主告訴我們甚麼？耶穌如何反應？我們身為基督徒應該做甚麼？在實務中有甚麼偏差？應該是怎樣？我們應該如何合作以改變現況？這步驟呼應解放神學的詮釋中介，也就是默觀天主的世界、天主如何對待窮人？至於詮釋天主聖言，亦應由教會的觀點詮釋。

3. 行動

這步驟（或階段）是為達到成果、轉變現實處境。行動是按照天主旨意而執行的工作計畫，是導向行動的信仰實踐，建議應回應下列問題：應該做什麼，特別是在發生的事件、情況中？應該達到什麼狀況？天主告訴我們什麼？和實際狀況之間的落差，應如何跨越鴻溝？計畫中，哪些人應納入一起行動¹⁸？在基層信仰團體中，也可以委託數人或一個團隊負責執行¹⁹。

G. Iriarte 論及教會基層團體的方法，指出此方法是動態及辯證性質的運作。觀察、判斷、行動之間是互相關聯的，是持

¹⁸ <http://www.yow.ie/pdf/See-Judge-Act-Cards.pdf>

¹⁹ Gregorio Iriarte, ¿Qué Es Una Comunidad Eclesial De Base?, p.30.

續循環的；也就是在行動後，進入新層面的觀察、判斷和行動。如此，將可更深刻地，獲得新的領悟²⁰。

這種方法模式的步驟較少，相對比較容易了解與進行。「亞洲主教團全會大部分的聲明及文件內容結構所呈現的，似乎是依據簡單的方法：觀察—判斷—行動」²¹。拉丁美洲許多主教團文件及堂區基層團體，即連現任教宗方濟各《願祢受讚頌》通諭（六章的結構如下），也都採用此方法模式²²：

觀察：	第一章：我們的共同家園出了甚麼問題？
判斷：	第二章：創造的喜訊 第三章：生態危機的人性根源 第四章：整體生態學
行動：	第五章：探索和行動的方向 第六章：生態教育與靈修

（二）牧靈週期或牧靈循環（Pastoral Circle 或 Pastoral Spiral）

Joe Holland 和 Peter Henriot 早於 1980 年就針對牧靈神學方法發展出一本社會分析（*Social Analysis*）的小冊子，由美國耶穌會 Center of Concern 出版，以信仰觀點回應複雜的社會議題。三年後，兩人又增修出版了 *Social Analysis: Linking Faith &*

²⁰ Ibid, p.29.

²¹ Peter N.V. Hai, “Fides Quaerens Dialogum...”, p.12；亦參 p.15，它解釋亞洲主教團全會對於方法論幾經調整一些步驟的名詞與方式，最後簡化為符合此方法模式。

²² 參：梁展熙，前引文。

*Justice*²³。此方法如同 Joe Holland 指出的，來源之一是以賈爾定樞機主教的「觀察－判斷－行動」方法為基礎，納入拉丁美洲的解放神學，還有另一教會士林哲學傳統亞里斯多德的實踐模式²⁴。

這方法模式整合社會分析、神學反省（或信仰反省）及行動，並可以彈性運用。澳洲最先使用此名詞，英國、非洲、加拿大、美國等地都廣泛採用。實務界用此法訓練關懷社會議題、依納爵靈修、教會基層團體的信仰培育、正義和平、服務學習等²⁵；學術界如 Susanna Snyder 在探討《難民、移民與教會》此一牧靈神學的書中，提到她和許多學者都採此循環、螺旋方法為做神學的實用模式²⁶。

²³ Joe Holland & Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith & Justice* (NY: Orbis, 1983).

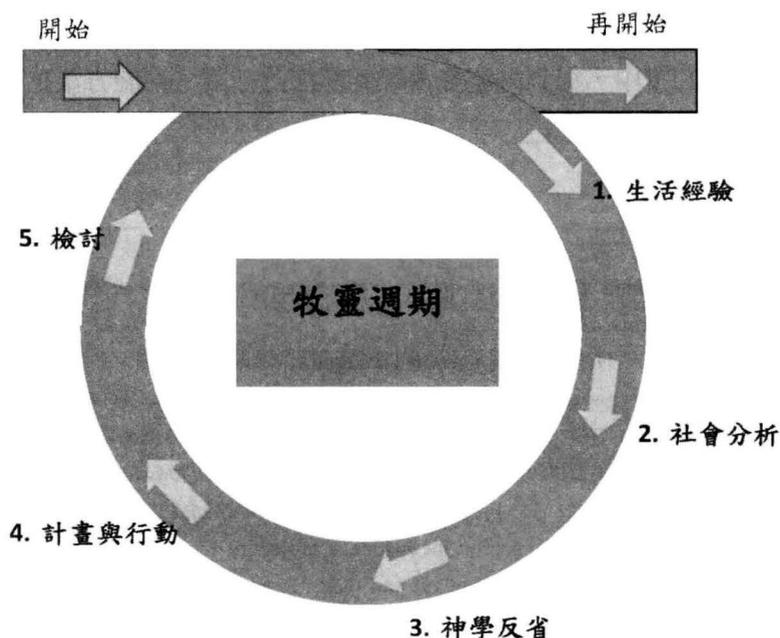
²⁴ Peter N.V. Hai, "Fides Quaerens Dialogum...", note 87.

²⁵ Sean O'Leary & Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups, A Training Manual* (Lumko Institute, 2003); Africa Europe Faith and Justice Network, *Manual on Economic Justice*, Vol.1 Chapter 2, pp.21-25; Fred Kammer SJ, *Catholic Social Thought and Social Analysis* (Education for Justice, a project of Center of Concern 2016); Jennifer Reed-Bouley and Ken Reed-Rouley, *Introducing Students to Social Analysis and Theological Reflection: Foundations for Facilitators of Service-Learning at Colleges and Universities Founded or Sponsored by the Sisters of Mercy* (Omaha: Conference for Mercy Higher Education, 2007).

²⁶ Susanna Snyder, *Asylum-Seeking, Migration and Church* (Farnham: Ashgate, 2012), p.18.

1. 牧靈週期方法的意義

循環週期是依據生活經驗、社會分析、神學反省及行動四個步驟（或階段），持續周而復始，呈現循環，但每一循環是逐漸深刻的了解、改變現況。此法從基督徒信仰傳統面對人所處複雜的社會處境，去了解並尋找問題解決之道，注重神學（或信仰）反省和行動之間保持平衡。許多團體在實務運用上，多增加了檢討的步驟，成爲五個步驟，本文運用五個步驟，圖示如下²⁷：



²⁷ Ibid : Sean O'Leary & Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups*, p.32.

2. 說明此模式各步驟的內涵及具體方法

此方法模式在實務運用上，有的詳細說明，有的簡要只條列一些問題作為各步驟的方法導引。本文參照天主教南非主教團 Lumko 牧靈中心培訓牧靈人員及正義和平團隊的詳細訓練手冊²⁸，以便在華人地區教會關注社會議題或牧靈行動、培訓，易於推動或執行。

(1) 生活經驗（或生活體驗與接觸）

生活經驗（或生活體驗與接觸），是針對特定人所處的社區、社會及世界；或需要了解周遭的問題、議題，諸如食安問題、住宅問題、健康問題、教育問題、經濟問題或正義分配問題等與切身所處情境相關的種種問題；或針對受苦的人、窮人、特定關懷的對象的實際情形，如移民、遊民、窮人、難民……等。由於問題很多，因此需要選擇大家特別看重的、社區人普遍關切的熱門議題、具有迫切需要解決的問題²⁹。

此步驟或從自己的經驗出發，或沉浸在想要了解的對象群體中體驗，或從簡單的接觸開始。首先是體會自己或自己小團體主觀的感受到什麼，以及去接觸與瞭解特定關注對象的感受、經驗是什麼？誰最受到影響？如何受到影響？為什麼會受到影響？描述自己所知道、所經驗到的³⁰。

²⁸ Sean O’Leary & Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups, A Training Manual* (Lumko Institute, 2003).

²⁹ Ibid, p.33.

³⁰ <http://www.docfoc.com/introducing-the-pastoral-spiral-sandie->

接著，從客觀、多種方式去了解、蒐集資訊、資料，以掌握實際發生了什麼？可以採用：(a) 聆聽故事；(b) 問卷調查；(c) 觀察；(d) 訪談；(e) 文獻閱讀與研究，來客觀蒐集資訊、資料的深度與複雜度。此方法需按照採用者的背景及目的，決定進行上述各蒐集方式的專業深度及程度的繁瑣或簡單³¹。

(2) 社會分析 (或簡單分析)

這步驟是努力探討歷史及結構的關係，以獲得對問題、所處社區、社會的全面了解，同時指出社會分析是檢視原因、後果、找出關聯及變因之所在，在更大的圖像中找出彼此的連結和因果³²。

「Holland 和 Henriot 所主張的社會分析，包含相當複雜的因素，具有歷史幅度、結構幅度、社會階層與區隔、地區的層級。³³」

本文參考南非 Lumko Institute 訓練手冊，簡單卻有 Holland 和 Henriot 的社會分析所涵蓋的複雜因素，包括：發生了什麼？為什麼會發生這種情況？誰在這情況中獲得好

cornish-sandie-cornish-australian

³¹ Sean O’Leary & Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups*, pp.37~44.

³² T. Howland Sanks, “Reading the Signs of the Times: Purpose and Method”, *Reading the Signs of the Times: Resources for Social and Cultural Analysis* (NY: Paulist Press, 1993), p.5.

³³ Joe Holland & Perter J. Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (NY: Orbis, 1983), pp.21~28; T. Howland Sanks, *ibid*, pp.6~7.

處？誰損失、誰被疏忽？爲什麼這種情形會一直持續？社會分析是持續尋找問題癥結，而不是停留在症狀、現象層面。人在社會、世界中都不是單獨存在，一切都相關連，必須了解我們在結構中所扮演的角色、我們和窮人及受苦的人之間是怎樣的關係。有哪些不正義的結構？什麼價值觀影響這不正義的結構？彼此的互動關係是怎樣的？誰是主角（有可能是機構、負責任者、做決策者等等）³⁴？

社會分析所探討問題的癥結、原因，都與歷史、政治、社會、文化、宗教等結構、制度密切相關，相當複雜，因此社會分析可用各種方式去進行，建議涵蓋下列幾個面向：

- a. 時間面向：從歷史的時間軸去探討事件在過去發生的日期、情形、影響、有甚麼意義？現在改變了嗎？未來會改變嗎？未來如何會改變？
- b. 結構面向：探討影響情況、事件、問題的各結構，包含政治、經濟、社會面向（又包含文化、宗教、性別、生態環境結構）及相關政策、法制等，這些結構都與探討的事件、議題等有關，同時也都會影響到當地的群體、人民，彼此互動影響。專業分析可以閱讀文獻進行，基層團體經由列出所涉及的人、結構的清單，去討論尋找癥結。
- c. 價值與態度面向：人們的價值與態度影響每個事件、情況，以及人看事情的角度、人如何行爲及做決定。分析價

³⁴ <http://www.docfoc.com/introducing-the-pastoral-spiral-sandie-cornish-sandie-cornish-australian>

值與態度，可協助了解為何人們會做特定的事情或反應。

- d. 確認問題癥結、根源和議題的緣由：社會分析探討過前面三個面向後，將所獲得的資訊及資料做綜合，以了解情況、問題或議題為什麼會存在，並進一步分析癥結根源。

Lumko Institute 訓練手冊採用基層或一般人可以進行的簡易方法，運用「癥結影響樹」的圖表，針對問題不斷地在每一層次列出理由，並尋找為什麼會發生，層層探討到最後緣由³⁵。

(3) 神學（或信仰）反省

在福音及教會社會思想光照下，或以福音價值觀，針對議題、情況或事件做反省，以天主的眼光看所處的情境、事件或議題，以信仰態度回應，信仰是牧靈週期各步驟的指引及準則。

前述二步驟（生活經驗及社會分析），均是為協助洞察時代徵兆，進而在此，藉神學（或信仰）反省，從聖經相關經文、耶穌的言行、教會社會訓導文件、地方主教團牧函、教會社會思想的價值與原則等，作為反省題材，反省天主針對時代徵兆的啓示是什麼？如何幫助深刻了解所分析的？甚且，針對所做的分析，天主指引了另外的解決途徑嗎？在此情境中，耶穌會說什麼、會如何回應？基督徒團體、教會其他成員及領袖，又如何協助分辨及回應？

³⁵ 參：Sean O’Leary & Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups*, pp.45~63.

(4) 計畫與行動

牧靈週期的第四步驟，是根據神學（或信仰）反省中認出天主的召喚與邀請，而具體規劃有效果的社會行動。此步驟很重要，因為社會牧靈或神學關懷方法在生活經驗、分析及神學反省的三步驟上，很容易就停頓了，成為只是思想上的認識、了解與關懷，沒有實際行動。

信仰團體應邀請與所關懷的議題息息相關人士，一起做計畫並參與行動，才會達到效果及產生較大的影響力。社會行動應該導向改變，因此，首先需要考慮信仰團體中，有哪些型態或領域的人必須參與規畫及行動；還有，在導向社會改變的過程中，哪類群體、哪些人應該參與。

計畫時，需要了解在社會行動中，相關人士所扮演的角色為何、每個人在社會行動中所負責的任務與工作是什麼；我們需要了解哪些人會支持該計畫的行動，並能參與推動及執行相關工作，以及哪些人會反對社會行動、抗拒改變。

此步驟常需要參考社會行為科學、社會工作及管理學的目標管理計畫等具體方法。建議在規劃時，運用多種團體動力的方法去分析，產生社會改變的現有生態處境以及相關參與人士中的各項助力與阻力因素。

Lumko Institute 訓練手冊建議規畫行動計畫時，有幾項關鍵考量：

- a. 邀請越多的人參與行動，越能夠產生效益。
- b. 任何行動都應預期到反對意見；不必去製造衝突，但在社

會議題、正義和平的推動上，一定或多或少會遭遇到教會內外的反對意見，因此在計畫與執行社會行動中，需要建立支持團體及商討如何面對反對力量。

- c. 切勿逃避反對意見及可怕的情況。實務上，人們容易去選擇安全、不產生反對意見、困難較小的決策；但重點應該是選擇最有效的解決問題與癥結的社會行動，而不是選擇安全、容易的行動。
- d. 切合實際，不要期望社會行動立刻解決所有問題。選擇計畫與執行一種社會行動就好；社會改變不是一蹴即成，需要持續不斷的社會行動逐步達成。所以，社會行動需要擬定短程計畫及長程計畫，逐步達到改變。
- e. 有效的社會行動應該有具體而詳細的計畫，盡量避免空泛模糊；清楚訂出預期達成改變的目標，所擬定的計畫內容應是具體，包含做什麼、為什麼要做、誰負責執行、採用什麼方式或策略、時程、如何找到資源、如何運用資源等等。計畫最好是在團體中一起規劃。

Lumko Institute 訓練手冊指出達到有效的社會行動，必備的撇步如下：

- a. 正確的診斷：依據牧靈週期的社會分析，從各種方式、信仰反省及阻力、助力分析，而做出簡要結論，找出議題的癥結與根源。
- b. 清楚的目標：藉著團體動力方法，討論什麼是要達到的有效社會行動，及什麼時候要達成？直到獲得大家的共識，

並列為計畫目標為止。

- c. 了解各種選擇：經過解釋與討論，達到目標的多種選擇與建議，列出清單。
- d. 評估各種選擇的利弊得失。
- e. 決定一種選擇：針對前面討論的各選擇的利弊得失一一做反省，團體每人以及團體思考後，共同決定哪種選擇是最好的及說明理由。
- f. 清楚的行動計畫：包含五個 H (who, what, where, when, how)。
- g. 決定什麼時候做檢討：評估社會行動。

(5) 檢討社會行動

團體一起檢討所採取的社會行動，逐步依照循環的各步驟討論與檢討。首先檢討所選擇的議題是否恰當、是否符合基督徒的觀點；然後針對計畫目標、策略與方法，檢討是否妥當，影響力如何？問題或情況有沒有改變？對議題及對團體的影響為何？進而，針對牧靈週期各步驟，檢討哪些成功、有效果、做得好或優長；哪些失敗或不成功，需要怎樣改進。

檢討不是社會行動的結束，而是後續行動的起步與基礎，因此稱此種方法為循環、週期。經過檢討後，再度開啓另一牧靈循環或週期的各步驟；新一循環繼續往深度發展，也可訂立新議題，再度重新依據牧靈週期各步驟進行。

有些教區在運用此方法時，特別提到慶祝也是檢討中的一部分。慶祝所成功達到的成效、學習到的錯誤，或發現需要改進之處；慶祝不是只為達到豐功偉業而舉行，有時也在哀傷的

時候、感受到挫折、無力的情形中，藉慶祝使大家花時間相聚祈禱及感恩，一起回顧社會行動過程。同時，慶祝也是招募新人加入推動活動或表達對於議題關懷的良機³⁶。

三、方法的限度

不論是哪種方法，都是用以協助神學研究，或對相關社會議題、神學關懷能夠比較深刻地了解、解釋當代社會處境、人類的經驗，洞察時代徵兆，還有教會自我了解實踐各項牧職服務的脈絡、背景，以便更有效地傳達福音訊息，以信仰去答覆時代需要，並建立更充滿愛與正義的社會。然而，每種方法都會有其限度，以下便說明幾則我們須注意的事項：

首先，教會的相關方法論不是價值中立、完全客觀的。方法中的觀察或生活經驗，會有主觀因素；而在做社會分析階段，會有客觀資料、事實、統計數據、理論背景及方法的框架。但是，教會選擇特定議題去觀察和體驗，進行社會分析時所提出的問題和關心的價值與態度、做神學反省時所根據的基礎，都是建立在教會信仰上、福音價值和教會社會思想所肯定的價值上。教會的社會行動，是以基督徒的信仰投身和使命去做抉擇；方法論所採用社會科學的方法，是需要從信仰角度去批判的³⁷。

爲此，無論何種方法，均需不斷地進入新的週期循環。因

³⁶ http://www.southwarkjandp.co.uk/resources_files/The%20Pastoral%20Cycle.pdf

³⁷ T. Howland Sanks, *ibid*, pp.7~9.

為每種處境、情況、脈絡、結構，都是複雜交織且會改變的；因此需要以循環方式，持續地按照步驟更深入地探討與發展。不論在分析、判斷階段，或在行動上做選擇與計畫階段的過程中，錯誤和偏差難免發生，因此需要經過檢討與調整，再度進入新的週期循環，進行觀察或生活經驗，以補足方法的限度³⁸。

此外，方法也會受限於採用方法的人或團體的背景因素所影響。受限於每一位研究者自身的生活階層、族群、宗教的差異，以及所習慣的生活、地理、環境、文化背景等影響，我們應該了解與接受：不同社會背景的人，很難去感同身受自身以外的其他背景和處境的人的感受與經驗。這些都會影響到分析的角度與觀點。

舉例來說，Hai 探討亞洲主教團會議的神學方法（FABC），提到在 1986 年 BISA VII 曾討論過牧靈週期或牧靈循環方法，把原來方法中的生活經驗改為「生活體驗－沉浸」，肯定在窮人中做生活體驗，可使人更接近貧窮的實況，體會到天主臨在於窮人中。這種體驗，使人從窮人觀點看現實處境。主教們運用社會分析去檢視社會、經濟、政治和文化、宗教結構，辨別天主在時代徵兆中的計畫，但是主教們認為，社會分析對於了解整體現實處境是不恰當的，必須整合到亞洲宗教文化的現實中，亞洲主教們把牧靈週期方法的社會分析視為負面、奴化式的面向，對於神學反省的階段，提出以默觀去發現天主臨在

³⁸ Ibid, p.7.

及活動於社會實況裡³⁹。

這時期的亞洲主教團指出社會分析的不當，並修改一些步驟、內涵；雖然到了 1995 年，又宣布適用於聖言牧職工作及教理講授；2000 年 5 月在神學關懷上，也肯定牧靈週期的社會分析、神學反省和計畫未來的使命；同年 10 月的宗教交談與合一運動，又把牧靈週期模式更換各步驟的名稱。總之，亞洲主教團採用牧靈週期方法模式有種種變化，反映出牧靈週期方法對於某些社會、文化背景的人，是難以全盤被接受，而需做適應與調整⁴⁰。

結 論

本文探討的兩種方法模式，都可以有效地協助基督徒和信仰團體意識到福音光照所處的世界，促使信仰與生活整合，在祈禱與行動之間、在牧靈服務和社會的政治、經濟活動之間、在參與感恩祭和實踐愛德生活之間，均達到一致性，沒有衝突。同時，這兩種方法模式的運用，都是在信仰團體中共同進行，因而有助於信仰不致於流於私人化，基層團體也不會形成內部分裂；當團體遭遇困難時，這兩種方法模式都可協助達到信仰的合一。

這兩種方法模式應用於各大洲主教團，尤其是正義和平委員會、堂區的信仰培育和社會關懷，許多地區牧靈訓練中心也

³⁹ 參：Peter N.V. Hai, "Fides Quaerens Dialogum...", pp.13~14.

⁴⁰ 參：Ibid, p.14.

都採用這兩種方法培訓，或混合使用這兩種模式，以激勵基督徒的活潑信仰，建立與發展基層信仰團體，並在具體的社會議題上實踐使命，為信仰作證。

過去台灣牧靈中心推廣讀經運動，訓練時採用的諸多方法之一，是「觀察－判斷－行動」運用於聖經研讀與分享上。台灣也曾成立職工青年會，職工們聚會時，更是運用「觀察－判斷－行動」方法分享生活與使命。可惜的是，台灣牧靈中心及職工青年會都已經結束了。

另外，耶穌會基督生活團舉辦的信仰生活月，在第一週除了自我認識外，還加上認識社會。而認識社會，是安排學員以兩三天的時間做生活體驗活動；也就是運用類似牧靈週期方法的第一步驟，一般是安排學員分組先去窮人、工人、各類型弱勢群體中，做實際體驗之後，再全體一起做信仰反省與分享，最後一起祈禱。可惜的是，自 2008 年基督生活團就不再舉辦信仰生活月了，這類生活體驗也就隨之停止。

上述三個團體雖然不是完全運用本文介紹的兩種方法模式，去了解社會、周遭人的經驗，以及解釋聖言；但都是企望運用這兩種方法模式，促使受培育者的信仰與生活結合，從生活、社會或工作的經驗中，所體會、觀察與了解的，在聖言光照下去做反省，以改變自己及改變周遭。

期許本地主教團的各委員會籌劃牧函或聲明時，其所採用的方法，以及各教區、堂區、善會團體在社會關懷、推動正義與和平、基本信仰的培育等方面，都能多多運用這兩種模式。

它們不只有助於個人及團體的信仰實踐，於社會或教會牧靈中採取行動，同時能夠從具體生活、社會問題的角度去詮釋、了解天主啓示、福音訊息。如此，信仰基層團體在社會與世界上，將會成爲活潑而有行動力，爲主做真實的見證，推動或創建社會和世界更正義、更符合福音價值。

參考書目

- Coleman, John A. & T. Howland Sanks (eds). *Reading the Signs of the Times: Resources for Social and Cultural Analysis*. NY: Paulist Press, 1993.
- Deberri, Edward P. James Hug, Michael J. Schultheis, Peter J. Henriot. *Catholic Social Teaching: Our Best Kept Secret*, revised and enlarged edition. N.Y.: Orbis, 2003.
- Dwyer, Judith A. (ed). *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville: The Liturgical Press, 1994.
- Floristán, Casino., *Teología Practica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.1991.
- Hai, Peter N. V., "Fides Quaerens Dialogum: Theological Methodologies of the Federation of Asian Bishops' Conferences", *Australian eJournal of Theology*, 2006.
- Holland, Joe. Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith & Justice*. N.Y.: Orbis 1983.
- O'Leary, Sean. Zukile Tom, *Building Parish Justice & Peace Groups. A Training Manual*. Johannesburg: Lumko Institute. 2003.

Snyder, Susanna, *Asylum-Seeking, Migration and Church*.
Farnham: Ashgate. 2012.

梁展熙。〈教宗通諭《願祢受讚頌》：簡介「察—斷—行」三部曲〉《信訊》雙週刊，279期。見：http://andrewhleong.blogspot.tw/2015/10/blog-post_50.html

第十章

女性靈修與神學方法論特色

盧德¹

前 言

本文無意以系統化神學的論述，建立起女性神學與靈修的研究方法論；而僅以自身的經驗，分享及闡釋女性靈修的方法論特色。期望拋磚引玉，或許能激發更多討論，並期盼藉此引發關注，而共同開創更全面而平衡的當代靈修（無論是男、是女）。

但在進入正文之前，首先必須就「女性」一詞簡單說明。筆者曾於〈當代靈修趨勢〉²一文中，澄清了「女性靈修」不同於婦女靈修，是不分男、女性別，而是凡願意立足於女性意識的覺醒，願意重新予以深刻的反省、給予應有的尊敬、並在此基礎上開發自身全人發展的人，均具「女性靈修」的精神。其實，筆者更願採用「陰性」（而非女性）一詞，因它更具東方靈修的色彩，同時兼具陰陽平衡的一體性，並提醒人之為人不可偏廢的全人發展。為此，以下筆者行文時，可能交替使用「陰性」

¹ 本文作者簡介，請見本書 181 頁註 1。

² 收錄黃克鏞、盧德主編，《基督宗教靈修學史》第四冊「當代基督徒靈修」（台北：光啓文化，2015），274~323 頁。

與「女性」詞彙，先藉此聲明。

一、「陰性」靈修方法論特色

(一) 向「奧秘 / 神秘」開放的靈修

張春申神父曾於《中國靈修芻議》一書中言：天主是超越的，無形無像，即使善盡人間的語言亦無法清楚說明，更無法以吾人的理性、概念來界定。他以「超位格模型」³一詞，試圖說明天主有別於傳統位格觀予人的「分立」感，而強調是「一體」的型態，這一體型態的圖像可謂是「滲透性的圖像」，如天主是愛、是光明、是力量等等，因而我們在祈禱中，不能靠語言交談，而只能與之合而為一，就如同人是小水滴，融入天主的大海一般。張神父繼續指出：

「中國靈修中的靜坐祈禱就是超位際性的；不是分立而是一體，不是對話而是滲透，不分你我而是合一。……我們的祈禱無論在靜態或動態中，最後都是要回到天主那根源去，即在心靈深處，經驗與天主更深的契合，經驗到天主的生命湧入我們內，這就是祈禱。⁴」

為此，回歸根源、與天主生命契合，必是向內尋求，在心靈深處中經驗天主的一體、滲透、合一，這一部分，中國靈修給了我們極大的啓發。然而，這深度的契合，畢竟是無可言喻

³ 參：張春申，《中國靈修芻議》（台北：光啓文化，2002 再版），15~16 頁。

⁴ 同上，33 頁。

的，很多靈修學家以「空」、「無」、「虛」來形容這一境界的奧妙。這很像佛教所說的「真如當前，一切皆空」；亦或道家《道德經》首章在形容無名的太初時所言的「玄之又玄，眾妙之門」；若以基督信仰神學觀點看，那便是向「奧秘」開放、成爲「聖言的傾聽者」、進而「相逢寧靜中」、人人皆可成爲「神秘家」的靈修觀⁵。

因此，向「奧秘 / 神秘」開放，是積極地融入、參與，甚至被滲透，進而成爲奧秘的一部分。在宇宙中，在各項奧秘的物質與象徵中，「水」堪稱是最受推崇的了。女性靈修亦如水一般，既柔軟、卻又無堅不摧。水能以柔克剛，包羅萬象卻又不落形像。若要稱「陰性」靈修的特質，那麼，水該是最具滲透力、最爲包容、最爲滋潤、最爲合一……的象徵了。

時下有一俗稱，說「女人是水做的」。這句話有多重含義，積極的一面是肯定女性的溫柔婉約，如水一般的柔軟；消極的一面則是諷刺女性因重情感而易掉淚，也容易受傷，如水一般的不定型。然而，將它放在女性靈修的特質上，卻也十分恰當。女性靈修就如老子所言的「上善若水」一樣：「水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經》八章）。尙善之人，如水一般，善於滋養萬物而不與萬物爭、居處在眾人所嫌惡之地，所以最接近「道」。水，趨下居卑、集柔弱與堅強於一身、不落

⁵ 此神學觀點主要來自卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984），相關的參考資料極多，此處特別推薦：武金正，〈人與奧秘會遇〉，《人與神會晤》（台北：光啓，2000），89~112頁。

形象卻又包羅萬象。這正是「女性 / 陰性靈修」的理念和精神：人是一滴水小水滴，當此人無我地投入天主的大海，而成爲海洋的一部分時，那麼，天主在我內、我在天主內，成爲合一的一體，這便是最大的、向奧秘開放的靈修。

(二)「右腦」式的靈修

人體的大腦，分爲左右兩半球：左右腦各司其職，甚至可說它們具有全然不同的性格與特色⁶。

簡單地做個區分：左腦，又稱爲理性腦、知性腦，它以判斷、推理、知識、理性、文字、數字、分析、理解等思考能力著稱，但也因著此合乎邏輯理性的模式，故被指爲直線性思考模式，所掌管的是低速運轉的意識腦。右腦，又稱爲本能腦、藝術腦、潛意識腦，它以圖像化的機能來思考，因此具有創造力、想像力，甚至具有與宇宙共振、共鳴的機能，如第六感、念力、透視力、直覺力、靈感等：由於它的影像和心像的思考模式，擅於採用交叉比對的方法，因而它也是高速運轉的潛意識腦，掌管的是韻律、想像空間、顏色、大小、形態等，具有超高速自動演算機能，故能運用右腦做潛能開發，而訓練出超高速及大量記憶，如心算、速讀、記憶力等。

一般來說，男性慣用左腦，因而顯得較爲理性、擅於分析、合乎邏輯.....；但也因此壓抑了右腦，而較缺乏美感與韻律節

⁶ 參：拙著，《夢與神話的靈修旅程》（台北：光啓文化，2010），31頁。

奏，或是直覺力與第六感等女性特質。與之相較，女性雖然在以男性為主的家庭模式、教育訓練和社會型態中，被迫開發左腦，不斷強化理性與邏輯思維能力，但一般來說，仍保留了較多的右腦機制，因而尚具有潛意識中無限的潛能。

此外，左、右腦不只掌管不同領域的功能，甚至也有截然不同的性格。知名的腦神經科學家吉兒·泰勒（Jill Bolte Taylor），因為哥哥被診斷出有精神分裂症而決定投入人類腦部科學研究，但她在 1996 年居然中風了，一根左腦血管破裂；她在中風後的四個鐘頭內，看著自己的左腦功能逐漸退化，同時也進入了神奇的右腦世界。所幸她後來被救了回來，並在康復後，分享了這段刻骨銘心的心路歷程。在這場令人感動肺腑的演講中，她以其親身經歷說明了左、右腦的功能，它們甚至擁有各自的性格，也將帶人進入不同的世界；演講末了，她問了全體觀眾一個問題：如果可以選擇，您願意進入左腦或右腦所主導的世界⁷？

顯然地，如果可以選擇，女性靈修該是選擇進入右腦所主導的世界；這意謂著進入一個不分您我、沒有界線、世界大同、一個吉兒·泰勒博士稱之為「啦啦國」的天堂境界，它就是涅槃，因為宇宙間的一切萬物、天地人均已合而為一了。

至此，我們肯定女性靈修便是進入右腦的神奇世界。根據吉兒·泰勒博士，進入這右腦的合一與天堂境界，其實不難，

⁷ 參：<https://www.youtube.com/watch?v=inPDyTx-o8&feature=channel>

畢竟她已親身經歷過了，也就是放下所有左腦的主導和掌控，回歸內在、划向深處，去經驗愛與和平、合一，則我們也進入了天堂。

（三）否定性靈修

否定性靈修來自否定性神學。黃克鑣神父曾在分析〈狄奧尼修的靈修觀〉⁸時指出：

「否定神學否定有關天主的概念，如否定天主具有理智、知覺、成全等。狄奧尼修認為……這否定並不表示天主有所欠缺，卻相反地表示天主享有絕對的豐沛。祂的理智、知覺和成全，無限地超出人的理智、知覺或成全。因此，狄奧尼修喜歡在一些名詞前面冠上『超越』（hyper-）的字首，表示這些基本屬性，如善、神聖、存有、生命、智慧等，用在天主身上時，必須無限地擴大……『超越的善，超越的神聖，超越的存有，超越的生命，超越的智慧』。⁹」

更重要的是，「肯定神學與否定神學必須同時並進，而它們要達到的目標是神秘神學」¹⁰。爲此，否定性神學終必導向神秘的靈修，而這神秘靈修的特點是沉默無言，及在黑暗中與天主結合。

⁸ 收錄黃克鑣、盧德主編，《基督宗教靈修學史》第一冊「聖經及教父時代靈修」（台北：光啓文化，2014再版），285~314頁。

⁹ 同上，295~296頁。

¹⁰ 同上，296頁。

至此，可以簡單地做個區分：肯定性靈修，著重一切可用的媒介，包括文字、語言、圖像、概念、教堂、經典……等，靈修乃是透過並善用這些媒介，更認識主、親近主、與主結合。與之相對的，否定性靈修則採取超越文字、超越語言、超越圖像、超越概念、超越教堂、超越經典……等媒介，進入「默觀」的境界，此時無聲勝有聲、只能意會不可言傳；但此沉默無言，卻領人至天人合一的境界。

女性（陰性）靈修具有否定靈修的特質，不擅用分析性的語言與媒介，而傾向於如同聖母「把這一切事默存在自己心中，反覆思想」（路二 19）；它能領人進入奧秘的氛圍中，目標在與主結合為一。但這樣的「默觀」精神，並不排除行動；反之，默觀與行動如同太極陰陽的一體兩面——行動中有默觀、默觀中有行動。在當代極具動盪的世界裡，人心浮躁不安，社會吵鬧不休，且時代的變遷迅速，如何以不變應萬變，否定性靈修助人持守默觀精神，更能助人以超越之心，回歸滋養我們生命的道路、真理、生命。

二、「心」的靈修學特色

女性不重「腦」而重「心」，因著這份「以心應心」、「心心相映」的特點，可大致整理下列女性靈修的特色如下：

1. 著重「體驗」：女性靈修更看重經驗，而非以頭腦為主、或以學術主導的思維模式。換句話說，女性較重實務；與之相對地，也就較輕理論，並因而不太喜愛高談闊論

式的，尤其是在大庭廣眾之間的論辯。

2. 著重「參與」：女性靈修總是在具體的參與中，活出自身的特色，包括在家庭中、在社區和社會的參與中，顯出其樂於分享、付出、彼此相助的特質。
3. 著重「關係」：女性靈修非常注意人與人之間的（人際）關係，並在關係中豐富彼此。這包括了親子關係、夫妻關係、兄弟姐妹間的情誼關係、職場倫理中與上司及與同事間的關係……等中國倫理中常論及的「五倫」關係；最後，當然也包括了與天主之間（位際）的關係。
4. 著重「團隊合作」：女性靈修總是將自己融入於群體中，而不高舉自身；也就是說，女性甘願沒有小我，卻讓團隊的大我，成爲一個共融的整體，以此消弭了自我的局限。
5. 著重「自然」：女性靈修參贊天地萬物、與天地合一，將宇宙、自然視爲神聖。並且，人的身體正是大自然的一部分，其中，尤其女性生理結構上週期性規律的變化，更充份反映了宇宙大自然的韻律節奏，當然亦更能體會與「身體是聖神的宮殿」（格前六19）的事實。
6. 著重「祭獻」：女性靈修總是願爲他人犧牲自我，甚至更爲他人而活、成全他人，而非自己。這種分享生命、分享時間、分享自己所有一切的「貧窮自我」的精神，正如基督爲人喪命的祭獻精神。
7. 著重「心靈成長」：女性靈修強調不斷學習的精神。爲追

求個人生命的成長，女性「敏而好學，不恥下問」（《論語·公冶長》），甚至不惜放下一切、追隨大師，以自謙和信任的態度學習和成長。

8. 著重「整體與平衡」：女性靈修承認自己只是整體的一部分，因此不會強出頭。而且，整體必然是平衡的，不會厚此薄彼；換句話說，是沒有分別心地，看待宇宙萬物及所有人類一視同仁——同等地重要、也同等地隸屬於整體而不可或缺的。
9. 著重「微末」：女性靈修自然地呈現出「謙卑、自下、服從」的心態，甚至容許自己不被看見、被遺忘，而甘願最微小的肢體。然而，這並不減損女性的重要性，因為女性的投身，雖然常在一些最不起眼的事件上，他/她不需要被高舉，卻總是默默地付出，在最細微之處發揮他/她最大的貢獻。
10. 著重「全人整合」：女性靈修總是強調身、心、靈的一體，尤其「身體—聖神的宮殿」，所有的活動均需要身體的參與。正如耶穌基督的「道成肉身」，讓所有蒙召得救的人得以親身接觸、具歷史的見證且有跡可循，這便足以見證「肉身」的重要性，它與心理、靈性是不可分割的整體。
11. 著重「在地化、生活化」：女性靈修總是願意獻身自己於當地的團體、社區、社群中，付出時間與心力，毫無保留地，活在具體的、在地的、且是活生生的生活實況中。

12. 著重「情感性生命」：女性靈修重情感，也因而容易被感動，甚至易於流淚，也容易受傷害。但即使如此，女性仍然願意與人掏心掏肺，自然流露她/他們豐富而滿滿的愛，也不願意封閉心靈、自我局限。
13. 著重「說故事」：女性的智慧在於講述，亦即透過分享的過程，而非理論性的教導，將其精神傳遞予人。其中，尤其是在說故事的經驗中，甚具療癒的效果，將女性靈修生動活潑化，並以具體的象徵表達出抽象、無形不可見、甚至遙不可及的論述與理論。
14. 著重「過程」：女性靈修不是不注重結果，但絕對更看重過程；具體而言，是過程中每個人的參與、每件事物環節中的細微之處，以及參與其中的每個人的感受。
15. 著重「邊緣化地帶」：女性靈修一般來說，不具競爭心、沒有野心與企圖心地，欲進入權力的核心；相反的，女性總是先看到弱勢、窮人與小孩，而更重於「服事」，並且是採「由下而上」的、從基層服務做起。
16. 著重「母性」特質：女性靈修猶如每位母親，滋養、撫育著小孩，默默地在小孩身後給予愛、生命和支持。作為母親，最大的特色便是在於無條件地給予、成就小孩之後，便放手容許小孩做他們自己、甚至無後顧之憂地高飛；而且，所有的母親皆然，在付出和成全的同時，從不要求回報。
17. 著重「均衡發展」：女性靈修總是擁抱整體，而整體總是

均衡發展的。譬如，男人與女人同等重要、理論與實務同等重要……平衡意謂著互相尊重、共同合作、不致重此輕彼，卻是承認彼此需要，且相輔相成。

18. 著重「單純、簡約」：女性靈修不喜歡複雜化，而力求心靈上的單純與生活上的簡約、樸實；此即所謂的「大道至簡」。
19. 著重「共融、合一」：女性靈修強調「我一你」關係中，是你中有我、我中有你，不分彼此。也因此，女性靈修沒有位階的概念。甚且，女性靈修強調：和諧地包容接納所有的人，是按照每一個人原來的樣子接納他們，毫無企圖想要改變他人的原來的模樣。
20. 著重「愛與服務」：對女性來說，「愛」不是名詞，而是動詞，因此必須有所行動，而此行動即是「服務」。不過，此服務並不取代當事人應有的責任，也不會站錯位置而代替了別人，或弱化別人，使人依賴。因為是出於愛，其精神是成全他人、使人成長並穩定後，能夠自力自強，然後就功成身退。愛，使人知道自己只是一個協助者、是配角和幫手，而不會越俎代庖，或者搶奪別人的光采。

三、女（陰）性靈修觀點中的聖三

（一）女（陰）性靈修觀點中的基督

經由上述女性（陰性）靈修特質的闡明，可見在女性心目中，耶穌基督具有不同於男性神學家們所分析的基督論思想。女性

眼中的基督，並不特別在乎三位一體、兩性一位……等神學論述，卻更能以「陰柔」的面向來瞻仰這位「智慧導師」。以下拋磚引玉地，分享幾點筆者由女性觀點中看到的基督，不足之處，尚請指正與補充：

1. 基督是愛人

新約中，圍繞在耶穌身邊的，除了蒙召的男性宗徒之外，與耶穌互動最多的多半是女性。其中，尤以瑪爾大和瑪利亞這對姐妹，與耶穌情誼深厚，堪稱是最典型的例子之一。耶穌不但進她們家作客，妹妹瑪利亞甚至坐在主的腳前聽祂講話，儼然是一位愛慕者崇拜著基督這位愛人，享受著彼此間含情脈脈的濃情蜜意（參：路十 38-39）。

此外，耶穌受死而埋葬在墳裡，也是婦女們攜帶著香料來到墳墓那裏，才發現了耶穌復活一事；即使當婦女們把這些事報告給宗徒，但在宗徒們看來「好像是無稽之談」時亦然（路廿四 10-11）。顯見女性對耶穌的愛之深，不捨離去，也隨時滿懷期盼愛人的再度現身。

諸如此類的例子，在教會歷史上不勝枚舉。這裡再提加爾默羅聖衣會的兩位聖女聖師為例。聖女大德蘭（St. Teresa of Avila, 1515~1582）曾言：「祈禱不是想得多或說得多，而是愛得多」；聖女小德蘭（St. Thérèse of Lisieux, 1873~1897）更以「我的聖召就是愛」來表達她對天主的愛，及其「神嬰小道」的靈修奧秘。最後，同樣以德蘭為名的德雷莎姆姆（Mother Teresa of Calcutta, 1910~1997，又譯德蘭修女、德蕾莎修女、泰瑞莎修女等），則是「懷大

愛、做小事」，甚至愛到受傷、愛到流血，仍要繼續愛，因為她很清楚：為窮人服務，便是見證對天主的愛，一如她對其所創立的仁愛傳教修女會的修女們所說的：「我們的聖召是歸屬耶穌，而不是服務窮人；服務窮人只是我們愛天主的具體行動」¹¹。

2. 基督是師傅（夫子），是智慧導師

耶穌曾路經撒瑪黎雅的一座城，在那裡有一座「雅各伯泉」，當耶穌向一名撒瑪黎雅婦女要水喝，而在兩人激烈對話之後，婦人向祂說：「先生，我看你是個先知……」；接著，她甚至「撇下自己的水罐，往城裏去向人說：『你們來看，有一個人說出了我所作過的一切事：莫非他就是默西亞嗎？』（若四 1-29）由這名撒瑪黎雅婦女即可看出：（1）耶穌對她具有啓迪的作用，甚至超越了老師的角色，而更是一名先知，也就是代天發言的在地使者；（2）耶穌對她具有救贖的作用，甚至超越了先知的角色，而更是默西亞，也就是救恩的施予者；（3）她對耶穌的崇拜之情，使她放下了手邊的工作，甘願向人宣揚耶穌的德能。這顯然是一個女人對待師傅（夫子）典型的態度。

其實，新約聖經中常有稱呼耶穌基督為「師傅（夫子）」的記載。例如：「有一位經師前來，對祂說：『師傅，你不論往那裏去，我要跟隨你』（瑪八 19）。不過，耶穌卻提醒民衆「不要被稱為『辣彼』，因為你們的師傅只有一位，你們眾人都是兄弟：

¹¹ 德蕾莎修女（Mother Teresa）著，丁穎達譯，《愛的喜樂：德蕾莎修女嘉言集》（臺北：上智，2010），386頁。

也不要在地上稱人爲你們的父，因爲你們的父只有一位，就是天上的父；你們也不要被稱爲導師，因爲你們的導師只有一位，就是默西亞」（瑪廿三 8~10）。

爲此，立基於女（陰）性靈修中，對師傅（夫子）全心的崇拜、仰望、信賴，使得基督的面貌呈現出天主的智慧導師形像來。另一爲人所熟知的例子，便是尼苛德摩夜訪耶穌，請教有關「新生/重生」的道理（參：若三 1~15）。尼苛德摩雖非女人，卻深具女性特質，願意放下手段，低頭求教，即使不完全明白耶穌的道理，仍因著內在動力的驅使，只爲滿全心中的疑惑。

3. 基督是赦罪者，也是救恩的賜予者

無論是客納罕婦人爲附魔的女兒祈求（瑪十五 22~28）；或是悔改的罪婦因著眼淚滴濕了耶穌的腳，「用自己的頭髮擦乾，又熱切地口親祂的腳，以後抹上香液」（路七 36~50）；在她們心中，都深切地爲罪、爲愛所苦，而耶穌不但知曉，也回以赦罪和救恩，使兩位女人如釋重負、卸下重擔。誠如耶穌最後對那請客的法利塞人說的：「...她的那許多罪得了赦免，因爲她愛得多；但那少得赦免的，是愛的少...」（路七 47）；的確，女人因爲愛得多，爲此付出極大的代價，但也因而獲得更大的恩寵與救贖。

女人的「愛」是動詞，以愛還愛的結果，便是一路跟隨、陪伴、資助那位她所愛的。在《路加福音》中，尤其記載多位婦女除了伴隨耶穌的傳道旅程外，更資助耶穌及其門徒：「以後，耶穌走遍各城各村講道.....同祂在一起的有那十二門徒，還有幾個曾附過惡魔或患病而得治好的婦女，有號稱瑪達肋納

的瑪利亞……；還有約安納，即黑落德的家宰雇撒的妻子，又有蘇撒納；還有別的許多婦女，她們都用自己的財產資助他們」（路八 1~3）。由此也可見，信德與行爲的相輔相成，這對女性靈修來說，再具體、明顯、自然不過。

（二）女性靈修觀點中的聖神

1. 聖神即默感之神

「默感」或稱「靈感」¹²，反映了聖神有如創造力與生命力。聖經即爲天主聖神默感人而寫成的（弟後三 16）；保祿也再三強調「主藉著聖神將這一切啓示給我們了，因爲聖神洞察一切，就連天主的深奧事理也洞悉……除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 10~11）；而「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（羅八 14）。換言之，聖神內居、而且直接作用於我們的靈魂之中，提供了我們靈修生活的基礎，使我們意識化覺醒、了悟天主在吾人身上的旨意與帶領。

此外，聖神有如生命的氣息，連結了我們與天主的關係，使我們產生了皈依、悔改的態度，此種「轉向」，相當於心理學上的“reflection”（內省、反思、投射、回轉的態度），進而成了意識心靈自身的整合活動。這段歷程無疑是聖神的啓發與作用。正如保祿所言的：「除了天主聖神外，誰也不能明瞭天主的事」（格前二 11）。爲此，天主生命歷程的一部分（part of the divine

¹² 參：朱修德，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓文化，2000），115~175頁。

life-process)，也就是天主在人內省活動（reflection）中的顯現。由此清楚可見，聖神即默感之神¹³。

2. 聖神即智慧之神

聖經中的「智慧」冠以陰性的詞性，顯見智慧的女性特質。同樣，天主聖神亦採陰性的詞來稱呼，顯見天主聖神的屬性，正與智慧相同。事實上，聖神即智慧之神：

「在她內的神，原是聰明的，至聖的，唯一的，多樣的，微妙的，敏捷的，精明的，無玷的，率直的，不受損害的，好善的，銳敏的，無敵的，施惠的，愛人的，穩固的，堅決的，無慮的，無所不能的，無所不察的，又是洞察所有明達、潔淨和精微心靈的。實在，智慧比一切活動更為活動；她是如此精純，能滲透深入一切。她是天主威能的氣息，是全能者榮耀的真誠流露；因此，任何污穢都不能浸入她內。她是永遠光明的反映，是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像。她雖是獨一的，卻無所不能；她雖恆存不變，卻常使萬物更新。她世世代代，進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友和先知；因為，天主只愛那與智慧同居共處的人。」（智七 22~28）

很顯然地，這智慧不同於人間的智慧，更不是合乎理性、邏輯、擅於算計的小聰明。聖神所予的智慧，是對上主的敬畏

¹³ 參：拙著，《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啓文化，2009再版），172頁。

與愛慕之情。如同在《約伯傳》中，當義人約伯與友人辯論時，他不斷尋覓著「究竟智慧由何處而來，那裏是明智之所在？……惟獨天主認識她的道路……知道她的處所」（伯廿八 20、23）；他最後結論：「看，敬畏上主，就是智慧；遠離邪惡，就是明智」（伯廿八 28）。類似的言論，也不斷出現在《箴言》、《訓道篇》和《智慧篇》中。畢竟「恩賜智慧的是上主」（箴二 6）；因此，「獲得智慧，勝於獲得黃金；獲得智慧，勝於獲得白銀」（箴十六 16）；而且，「認識智慧的好處，是在於智慧賦與有智慧者生命」（訓七 12）。

爲此，能被天主聖神所充滿、與之合而爲一，這便是最大的智慧，也是最大的恩寵。

3. 聖神即合一之神、恩寵之神、真理之神

耶穌曾應許：「我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在；他是世界所不能領受的真理之神」（若十四 16-17）。耶穌更解釋：「但那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切」（若十四 26）。顯然，聖神這位護慰者也是恩寵之神，祂帶來真理，也使我們與天主合一，雖然祂是世界所不能領受的。

然而，要領受聖神的恩寵，也就是護慰者的臨在與同在，從女性靈修的觀點，是應以聖神爲活水，「因爲我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求」（羅八 26），唯有呼求聖神，才能讓祂帶領我們走進天主的心意。

而這，唯有在「默觀」之中，閉上三道門：房門（獨處於隱蔽而安靜的空間中）、口門（無言地，閉上嘴巴，也關掉內在不斷自動播放的收音機）、心門（中斷所有的思想與情緒，處於全然的靜默中），方能聆聽天主聖神在靈魂內在深處微弱的呼聲，並了悟基督的道理，同時領受與天主合一的恩寵。因為聖神是內在於我們的靈魂深處，故也只能往內找、向內看，方能不受外界干擾。

（三）女性靈修觀點中的天主：「天主父」也是「天主母」

傳統以來，天主聖三以父、子、聖神為名，使所有的基督徒毫無疑問地相信「天主父」的男性化屬性：祂是創造者、是第一因、是獨一無二的至高者，另兩位（聖子、聖神）皆是由祂而分離出來的。然而，這一男性化的詮釋，卻忽略了天主的「母性」特質。

母親，是蘊育生命、化生萬物者；她使宇宙生生不息，得以周而復始地運轉。而在此之上，母親將生命帶到這世界上來，但這生命其實是來自永恆、來自存在本身、來自最初的那位創造者；換句話說，來自天主。天主就是那位蘊育生命、化生萬物者的母親，因而稱天主第一位時，更好說是「天主母」。

綜上所論，天主既是父、也是母；祂是我們的大父母。一旦有了此觀念，便極易明瞭、並進入「一體範疇」中的「陰—陽—合」領域了。

在張春申神父提出以「一體範疇」補充位際範疇的限度，並肯定東方靈修、或甚至是中國靈修的特色之後，谷寒松神父

更以「陰－陽－合」的中華文化傳統，闡釋了天主聖三的概念，更加豐富了女性靈修的特色。這樣的聖三思想，實際性地來自兩位神父的啓發，尤其令人感到高興。

總之，從女性觀點來看一體範疇中的「陰－陽－合」，其靈修目標便是中華文化一向以來主張的「天人合一」境界。這是人之爲人，向「奧秘」開放、並「參贊天地萬物」之後的合一境界，因而渾然忘我、徹底消融自我的經驗。此時，人已不再是人，人與神合一，人成爲了神；猶如一滴水珠流入大海，水已不再是水，水已變成了海洋。在此境界，無聲勝有聲、無言勝有言；因爲神聖無所不在，處處都在。

四、女性觀點的聖經探釋¹⁴

不少關心女性尊嚴和權益的人，很失望地指出：聖經雖爲基督信仰傳統的基礎，但也是由一個視女人爲次等又沒價值的文化所孕育出來的。同樣，也有些人質疑社會上的父權傳統與基督宗教傳統的關聯，且質疑過去教會的聖經解釋，並嘗試由「探討經文」的方式來進行重釋。1895~1898年，Elizabeth Cady Stanton 以八十高齡出版了 *The Woman's Bible*，收錄了新舊約聖經提及的女性，及她認爲應該包羅的女性部分。Stanton 抨擊聖經文本的大男人主義，徹底質疑聖經對女性的適切性；她對聖經提出兩項嚴厲批評：

¹⁴ Rice，〈以「釋義學循環」來檢驗婦女神學的發展〉，取自：
<http://life.fhl.net/Philosophy/bookclub/feissue/heredir.htm>

1. 聖經並非性別中立，卻是壓迫女性的政治工具。
2. 聖經不能表達或反映上帝的真象。

由於 Stanton 對聖經嚴厲的批判，及對神的啓示權威的挑戰，她在那時代被視為激進者，不但不接納，反被壓制下來。直到 1960 年代末期，許多接受神學訓練的婦女繼承了當時聖經學者的批判精神，女性釋經學才再度出現，且有不同的釋經立場。這一新的探釋方法，扭轉了過去側重男性視野對聖經的歷史與詮釋傳統，而重塑女性形象在聖經中的地位，予以客觀的呈現。一個具體的例子，是張闊〈舊約中的女性形象探釋〉一文¹⁵，他舉以六位聖經中的女性——厄娃（創一～三）、哈加爾（創十六～廿一）、米黎盎（出二～十五）、友弟德（《友弟德傳》）、肋未人的妾（民十九～廿）、塔瑪爾（創卅八）——探其神學（與天主對話）、角色（民族巾幗）、倫理（悲慘命運）的重構，深值今日教會所有男女基督徒的省思。

承接 1960 年代興起的婦女解放運動，當時許多女性加入神學院接受神學訓練，把神學理論結合自身的女性經驗與角色，建構出女性本位的處境化釋經閱讀。比如 Phyllis Trible，便提出五種釋經方法：

1. 完整而有系統地探討聖經所建基的社會文化，集中於古代以色列父系社會對女性的壓迫。
2. 重新發掘被遺忘或隱藏的女性故事。同時聖經中的女性

¹⁵ 即將刊於《神學論集》194 期（2017 冬）。

常因當時的文化習俗而成爲犧牲品。

3. 重新評估聖經內男尊女卑的性別結構。
4. 重新確定天主的女性形象，以建立較均衡的天主觀。
5. 嚴厲批判既有聖經譯文詩歌及禱文中，男性中心性別歧視的用詞，並發展一套更具包容性的語言。

另一位女性神學家 Elizabeth Fiorenza，以 *In Memory of Her* (1983) 及 *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (1984) 爲代表，對當代女性主義釋經學以至整個女性神學帶來深遠的影響。Fiorenza 是羅馬天主教聖經學者，主要的關懷是婦女的聖經詮釋，而不是形成一種神學。但她在方法論上的論點——指出釋經的終極意義在於「解放」（尤解放被壓迫者），並批評傳統父權釋經學假借客觀中立的包裝，來掩飾自身對社會不公所應付的責任——對女性神學深具啓發。她提醒我們，「歷史記載」向來是統治階層的選擇性記錄。聖經本身，反映古以色列的父權觀點，加上基督宗教千多年來從男性角度閱讀聖經，把聖經扭曲爲延伸男性霸權的壓迫性工具。爲此，她提出以「重組歷史」作爲釋經方向，即從女性角度重新閱讀聖經中被遺忘、忽略或扭曲的女性故事，再結合研究當時歷史文化的資料，整理出「隱藏的歷史」。

不過，綜合而論，女性主義釋經學所追尋的，非爲推翻男性霸權來建立女性統治階級，而是發展一套「包容尊重被壓迫者」、讓他們恢復發言權和具自主意識的神學。我們必須在具體歷史情境的光照下，來瞭解天主聖言，並回應天主召叫我們從

事的解放工作。期望女性觀點的聖經探釋，能持續幫助我們完成並修正今日對自由、正義的追求與奮鬥！

五、女性觀點的教會論：神學現代化的提議

劉賽眉修女於輔仁聖博敏神學院 2016 年所舉辦的「張春申神父對中華神學的貢獻」神學研習會中，特以張春申神父的教會論思想做了精湛的分享。其中她指出：

「新約聖經中教會的本質是『陰性』的，教會是『母親』、『新娘』、『貞女』等圖像，都是陰性的。但誰去活出這些圖像的內涵呢？張神父說：『現代心理學及靈修學上都強調：陰性特質不只存在於女性身上，身心健康的男性也應透顯出這陰性特質』。所以，全體教會成員，不論男女，都要共同活出這些圖像所象徵的教會本質。¹⁶」

劉賽眉修女更指出，新約聖經中尚有貞潔的童女、基督的新娘、神聖的母親……等描寫教會本質的圖像，在在顯示了教會學的「陰性」特質。雖然聖經時代（包括舊約與新約時期）對女性的社會地位有貶抑的傾向；但從耶穌對女性及教會的觀點看來則不然，卻反而深具女性靈修的精神，以及陰性神學的啟發。這對邁向現代化的教會，若想要更親民、更有吸引力，同時也更符合耶穌與聖經的教會圖像，實在值得我們「根據現代人的

¹⁶ 劉賽眉，〈張春申神父之教會論思想〉《神學論集》188~189 期（2016 夏、秋），244 頁。其中引文，乃作者取自：張春申，《基督的教會》（台北：光啓文化，2003 增修版第三版），212 頁。

男女平權文化，對教會另作肯定，另畫一幅圖像」¹⁷。當然，這有待全體基督徒，不分男女，具備意識覺醒的智慧，來共同努力！

結 語

一般來說，男性（陽剛面）很難全然臣服；在生物學上，他是一個「給予者」（giver）而非「接收者」（taker），因而有較強烈的自我（ego），較不易以接受、信任、臣服等陰性面特質來思考。反觀女性，具有陰柔面；在生物學上，她蘊育生命，所以在「給予」的同時也樂於「接收」，反而沒有強烈的自我（ego），因而也較無我、無私，較易以接受、信任、臣服等陰性面特質來思考。男性因為擁有較強烈的自我，因而容易成癮於權力、高位、名利，也易致自我中心、自我膨脹；而由男性所主導的世界，也成了理性、競爭、極端、壓力，或甚至是暴力的。為此，女性意識的崛起、陰性特質的開發，具有一股平衡社會上普遍的陽剛特質的力量，這其實是人類之福，而無關男人或女人的性別。

因此，在本文結束前，仍想藉此重申以下重點：

首先，女性靈修非關男人、女人的性別，因而更好說是「陰性靈修」，它是構成整體不可或缺的一面；但因長期以來沒有受到足夠的關注，以致整個神學發展上有所失衡。更具體地說，無論男人、女人，都需要來自女性靈修的滋養，以豐富心靈，

¹⁷ 張春申，《基督的教會》，219頁。

並幫助我們融入整體、融入神聖、融入天主。我們期盼，藉由對此議題的關注，能提供一道平衡發展的靈性面向。

其次，本文上述提及「心的靈修學特色」時，闡釋了 20 個女性靈修的特點；但藉此仍得再次強調，其中所著重的面向，並不否定或消滅另一面向的重要性。諸如理性的、思辯的、邏輯的、分析與論述的、文字導向的……等「陽剛」的靈修特質，亦具有同等的重要性。其實，陰與陽、男與女、理論與實務……等，都是彼此需要、互相吸引，同時，也相輔相成地互相補足和豐富。

最後，我們其實有一位典範——聖母——可供作為學習與仿效的楷模。聖母，作為天主聖言降生成人（God's Incarnation）的中介，卻謙卑自下，而非高舉自身為天主之母。她身為基督的母親，卻自稱是「上主的婢女」，並只求「願照您的話成就於我吧」（路—38）。面對奧秘，她「將一切默存在心中」（路）。甚至在迦納婚宴時，她急中生智，很巧妙地告訴了耶穌，引發了耶穌的使命以及第一道神蹟；談完話後，她走到婚宴的幕後，告訴工作人員：「他無論吩咐你們什麼，你們就作什麼」（若5）。為此，聖母作為天主聖三的協同合作者，亦是參贊天地、化生萬物、廣施仁慈，最終，是我們共同的母親，以及愛與恩寵的施予者和媒介。

其實，當代除了聖母之外，尚有一位堪當作為女性靈修的典範：德雷莎姆姆（Mother Teresa, 1910~1997）。她懷大愛、做小事的精神，成為了微末中的最微末，為今日所有的「貧窮基督」

祭獻了自己。她服務弱小和邊緣人，猶如基督所言的：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。簡言之，她成了「愛的化身」，她用她的生命將「愛」化為動詞而活了出來。

女人，是所有靈魂降生成人（亦是「道成肉身」）的媒介，為這世界帶來生生不息的活力。這世界在男性為主導的力量之下，時而顯得冷酷，女人給予溫暖；人生時而顯得平淡，女人給予色彩與靈感；當代在功利與實用主義的社會形態下，時而顯得過於理性與邏輯，但女人給予詩意、包容、接納……。女性善於接納、臣服、包容、信任……。她們由「心」出發，這就是愛的力量。但除非所有人類都提升了對女性（陰性）特質的意識覺醒，否則這世界將不會有何改變。期待這份陰性的特質與靈修方法，得在人間開花結果，共同實現「陰—陽—合」一體範疇中的整全、合一！

參考書目

Barbara J. MacHaffie 著，朱麗娟譯。《她的歷史》。台北：台灣基督長老教會婦女事工委員會，1997。

Pamela Dickey Young 著，陳美玲、朱麗娟譯。《基督教婦女神學：方法論探索》。台北：台灣基督長老教會婦女事工委員會，1997。

Rice，〈以「釋義學循環」來檢驗婦女神學的發展〉，取自：
<http://life.fhl.net/Philosophy/bookclub/feissue/heredir.htm>

- 洛蓉·思宛 (Laura Swan) 著，張楚慧譯。《被遺忘的沙漠姆姆：早期基督徒婦女的嘉言、生命及故事》。台北：光啓文化，2013。
- 胡國楨主編。《女性神學與靈修》。台北：光啓文化，2003。
- _____。《從現代女性看聖母》。台北：光啓文化，2003。
- 盧德。《榮格宗教心理學與聖三靈修》。台北：光啓文化，2009再版。
- _____。《夢與神話的靈修旅程》。台北：光啓文化，2010。
- _____。〈當代靈修趨勢〉，收錄黃克鏞、盧德主編，《基督宗教靈修學史》第四冊：當代基督徒靈修。台北：光啓文化，2015，274-323 頁。

輔大神學叢書一覽表 (活水聖經詮釋系列除外)

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論 (併入本叢書 68 號)	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主 (改版本叢書 109 號)	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象逵 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎 (絕版)	朱蒙泉 著
11 聖事神學 (絕版)	劉賽眉 編著
12 箴言—簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢—牧民心理學 (絕版)	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論 (絕版)	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好—談告解聖事 (絕版)	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學 (絕版)	詹德隆 著
21 白首共此心—靈修心理尋根十二講	徐可之 著
22 基督的啓示—啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學—天地人合一 (改版本叢書 84 號)	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音 (絕版)	溫保祿講述

27 基督的教會 (改版本叢書 111 號)	張春申 著
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋 (改版本叢書 87 號)	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34-35 做基督徒 (上、下)	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀 (絕版)	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39-40 舊約導讀 (上、下)	房志榮 著
41 中華靈修未來 (上、下)	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修 (絕版)	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上、下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀 (絕版)	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)—天主教生命倫理觀	艾立勤 著

56 天主論、上帝觀（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會（改版本叢書 111 號）	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀（絕版）	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修（絕版）	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹妮慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著

84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅聖衣會 譯
87 正教導師談祈禱	愛西里爾 譯
88-89 解放神學（上、下）	武金正 著
90 隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期	活水編譯小組 編譯
91 夢與神話的靈修旅程（絕版）	盧德 著
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯
93 若望福音及書信詮釋—簡要本	活水編譯小組 編譯
99-100 教會禮儀年度（上冊、下冊）	B. Raas, SVD 著；韓麗譯
102 基督宗教靈修學史：第一冊 聖經及教父靈修	黃克鏞、盧德 主編
103 基督宗教靈修學史：第二冊 中世紀及近代靈修	黃克鏞、盧德 主編
107 被遺忘的沙漠媽媽	洛蓉·思宛著、張楚慧譯
108 恩寵論—神學與歷史	潘永達 著
109 苦難新意：《約伯書》詮解	盧德 主編
110 耶穌基督的醫治	王志遠 著
111 基督的教會—新編	張春申 原著
112-113 培育的藝術—心理與靈性的整合（上、下）	和為貴撰述、胡淑琴編譯
119 基督宗教靈修學史：第三冊 正教及新教靈修	黃克鏞、盧德 主編
120 基督宗教靈修學史：第四冊 當代基督徒靈修	黃克鏞、盧德 主編
122 人類接合子的本體性地位	甯永鑫 著
125 耶穌的奧蹟	張春申全集之一
126 修會的三願與團體生活	張春申全集之二
127 十誡與真福八端：結合聖經研究的倫理反省	陳耀聲著、許建德譯
128 尋根探源—宗徒教父作品集研究	張毅民 譯
129 新福傳的理念與實踐—革新教會的整合性力量	任安道
130 平凡中的聖者瑪利亞：聖母論的歷史沿革	周飛 譯
131 神學研究方法論	盧德 主編

神學研究方法論 / 盧德 主編

——台北：光啓文化，2017.12

面； 公分·——（輔大神學叢書 131）

ISBN 978-957-546-880-4（平裝）

1. 天主教； 2. 神學； 3. 方法論

242

106021814

輔大神學叢書 131

神學研究方法論

2017年12月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編： 盧 德

編 輯 者： 輔仁聖博敏神學院輔大神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

主編兼執編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 甘國棟

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$360.



神學研究方法論

方法論的探討，是建構一門學科不可或缺的議題之一；而教會自梵二以來，十分注重時代徵兆，也深深影響了「做」神學的方法。本書立基於此出發點---「把新酒裝在新皮囊裡」，嘗試集結本院各神學領域的專業教師分享其方法論的研究，盼能與時俱進，拋磚引玉，為神學研究提供更加深厚的學術基礎。

本書概分三大部分：導論部分，開宗明義並整體性地鳥瞰神學方法論在學術界中的位置，並由其思想脈絡中的典範轉移提出綜合反省。接著，第一部分介紹各領域神學研究，包括信理神學、聖經研究、牧靈神學、禮儀聖事、倫理神學與靈修神學等，為各門學科建立起獨立而特有的方法論作探討；第二部分則針對處境化神學的特殊方法論，如解放神學、中國天主教處境、社會議題與神學關懷、女性靈修與神學方法論特色等，做綜合評介與反省。深值參考！

ISBN978-957-546-880-4 \$360



9 789575 468804 00360

光啓書號 107120

定價 360元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group