

神學論集

于斌



23

輔仁大學神學論集

第二十三號

(一九七五年春)

目錄

前言

詠廿二釋義

瑪爾谷福音的組織系統

信理

基督論的不同趨勢

創世的目的

執事聖職

柏龍岱的宗教思想與福音的初傳

宗教會繼續存在嗎？

房志榮……………三

孫靜潛……………一一

張春申……………二一

湯漢……………四一

高士傑……………四九

溫保祿著……………六三

劉賽眉譯……………六三

Gregory Baum著
傅佩榮譯……………九一

倫理

天主教對安死術的看法……

金象遠……一〇三

神修

按基督之方針領導的神師……

甘羅金英逢著……一七七

牧靈

從常識觀點看心理測驗與聖召……

朱蒙泉……一二七

教理

教義教學法的演進……

Luis Edozain S. J. 著
鄭文卿譯……一五七

前言

根據法國著名報紙 *Le Monde* 去年九月十九、二十五號的一篇報導，自九月九日至十四日，由天主教的 *Pro Mundi Vita* 組織與基督教的日內瓦世界路得教聯合會，在比國魯汶合辦了一次會議。討論的題目是「基督的信仰與中國的經驗」；這裏指的是中共統治下的大陸。參加會議的有一百多位來自二十多國的神學家、漢學家以及研究大陸的學人。*Le Monde* 只是以記者的筆法報導了這次會議的內容，會議分五個小組：一：中國的新人；二：在中國背景上的信仰與觀念；三：革命性的造反與基督信仰的愛；四：中國與救恩史；五：「新」中國對當代教會的挑戰。五組討論的報告漸漸地已經分送各地，我們也間接地得到一份。由於不是親身參加會議，當然無法真實地有任何準確的評價；不過根據發表的報告，我們不能沒有一些感想，同時也因此自勉自策，為「神學論集」再肯定一次自己的重大使命。

我們發現魯汶會議雖然以「基督的信仰與中國的經驗」為主題，但是如同會議自己承認的，關於大陸的資料不夠，因此我們以為整個會議討論的內容之價值便值得令人懷疑。當基督的信仰面對任何一個境遇反省時，最低限度應該相當足夠地認識面對的境遇，否則所有的討論便會給人一種把神學的概念，甚至啓示的語言，硬性地塞進這個境遇，產生浮而不實的言論。魯汶會議給我們整體的印象便是如此。事實上，一位與會人士曾經說：這次會議反映出有些西方神學家的借題發揮。很久之前，他們把蘇聯作為發揮的對象，因而有機會將自己的神學概念大加宣揚。最近南美神學多少有着此一傾

向。現在又在大陸背景上大做文章了。但是最後的問題是他們認識多少大陸的情形？據說，香港的代表對會議中提出的「中國的經驗」是最加懷疑的；我們認為他們的反應是值得重視的。

總之，就五組討論的報告而言，我們讀了並沒有發現對於建立中國神學有太大的幫助，其他種種更不必多談；而且我們同時這裏承認，對於魯汶會議的結果，尚未成熟地研究，希望有機會經過研究與討論之後，再發表一些文章。但是另一方面，當這神學界對於中國問題發生興趣的時候，我們又不能不感覺到自己的任重道遠，原則上，我們不否認對於基督的信仰與中國的經驗，任何具有足夠準備的人可以有所反省。但是事實上，反省這問題最合適的人應該是生在中國，以及與中國人一起生活與合作的神學工作者。這樣我們更感覺責無旁貸了；甚至爲了使神學反省更具內容與真實，我們應該批評某些言論。

不過，我們也得承認最近幾年來，「神學論集」由於人力有限，所發表的文章幾乎多數是介紹西方神學，還沒有多少篇反映當代中國的神學論文，連這一期也包括在內。可是雖然力不從心，我們實在是念念不忘此一方向的；同時也在此再次呼籲過去爲「神學論集」撰稿的同道與我們一起朝着神學本位化的方向邁進。我們也期望讀者不斷鼓勵我們。

至於這期的內容，在前言中不再介紹，由每篇文章自己說明吧！

這是一篇很有名的哀禱聖詠，思高的標題及註解都肯定這是一首直接的默西亞聖詠，但很多近代學者認為它只是一首間接的默西亞聖詠。直接與間接之分在於寫作過程上的不同，這從下面談到本聖詠寫成的階段時可以看出，但我們先略看本聖詠的結構：最先該注意的是本聖詠分成兩個絕不相同的段落：2~22很明顯的是一首個人哀禱之歌，而23~32是一首個人的感恩歌，格式大受讚美詩的影響。其更詳細的分配如下：

一、哀禱：2~22

2~3：呼喊與追問（小引）

4~6：依賴之情（普遍的）

7~9：哀怨（自忖）

10~11：依賴之情（個人的）

12：哀禱（過渡詩節）

13~19：哀怨（各種描述）

20~22：哀禱

二、感恩歌：23~32

23~24小引：先說自己的意向，殿中人請人讚美上主。

25：動機

26：32：主體

本聖詠寫成的階段

我們以前說過（註二），耶肋米亞先知是特出的哀歌作者（雖然哀歌這部書並不是他的作品），他並創制了一種新的體裁「自白」（confessions）。由心理學的觀點上看，這是一種很有價值的文學作品：真誠、深刻、動人（existential）。

耶肋米亞由他實際的生活中很自然的創造的這種文學類型，在他以後的聖經文學裏有了很大的成就和影響。在巴比倫放逐期中就有先知仿效他。第二首（依四九1-9a）和第三首（依五十四11）「雅威僕人」之歌就是自白，聖詠第五十一首（misereere），就是一首認罪的詩。以後乃赫米亞在他的回憶錄裏也受了耶肋米亞的影響（見厄下4-11；乃赫米雅的哀禱，及九6-37；懺悔禱詞）。在聖詠集裏像詠十六、八十八，一三九都給我們指出，耶肋米亞的一生、他的心靈及他表達心靈的方式，為以後的 anawim（即窮困者）成了一個模範，藉以反省，藉以祈禱。

以上所描繪的這個具體的歷史背景就是詠廿二所從出的第一階段。聖詠的作者第二十五節裏相當清楚地他指出，他是一個「卑賤人」或更好說「貧困者」（ani），他向我們講述自己所受的災難困苦，他的一個基本苦痛是疾病：to-lobd。這種描寫應該怎樣去懂呢？聖經對於病痛的描寫不像今天那樣準確，而只是藉著一些固定的說法（cliches）：「骨骸粉碎」（詠五一10），「流血」（詠五一16）來描寫，因此沒有多少具體的價值，不過我們從這裏的幾句描寫可以很容易看出病人的發高燒，他力氣的消耗淨盡，他的骨瘦如柴。

這個悲慘的情景，好像是來自一個虐待，他的病好像是長久坐監的結果。我們隨著聖熱羅尼莫念17節，那麼17、16c、18、19就給我們一個很有連貫的描敘：

17：惡犬成羣地圍困著我，

歹徒成夥地環繞著我；

他們捆起了我的手腳，

16c：使我於死灰中輾轉。

18：我竟能數清我的骨骸，

他們却勝利地望著我；

19：他們瓜分了我的衣服，

為得我的長衣而拈鬮。

關於鐵窗風味，巴路克將耶肋米亞的親身經歷記錄了不少（耶卅七、卅八）。按照當時的習俗，監獄和外間能有某種交往，所以本聖詠的作者（貧困者）說自己成了他人的笑柄（7節）。

8：凡看見我的人都戲笑我，

他們都搖頭大笑。

也許這些嘲笑他的人以為他有病是罪有應得，像約伯的朋友那種想法。也許他們明知他無罪，但見他得病受苦而幸災樂禍。無論如何，聖詠作者的確從他們那裏受了很多苦，而他最反對的是那些對他目前的景況應負責的人：即獄吏或法官。他用輕視的口吻把他們比做雄牛、獅子、水牛、惡犬（13、14、17），這最後一種比喻最為毒辣。

依人情來說，他已到了絕望的境地，連天主也不聽他的呼喊：

2：「我天主，我天主，祢爲什麼捨棄了我？」

不過天主的這種沈默在他的一生中並不是常有的事，普通他覺得天主離他不遠，隨處扶持他，這正是耶肋米亞所慣有的一個主題（耶一5；見依四九1；詠一三九15-16），也就是10-12節所表達的。

他這種依賴天主的心表現出來，使人看得見，因此才有第9節裏的兩句話，說他信賴上主，說上主愛他。這種心靈的特點，這種信賴天主，投奔天主的習慣就是「心靈的」貧窮。失敗和痛苦產生這種神貧，或者至少使它有深度。

在相當長的哀怨之後，即刻有好結局的描寫，這也是他們的習俗。無論是從監獄裏出來的人，或治愈疾病的人，或穿過曠野，遠涉重洋而回家的人（詠一〇七），都要到聖殿裏去感恩，獻上和乎祭。詠一八首便給我們保存了這種禮儀的某些程序。在我們目前的這首聖詠裏也有一些具體的描寫：來謝恩的貧困者（an）聽到聖殿裏的歌詠團唱他們所習慣唱的「邀請歌」（24）；音樂的優美加增兄弟之間的樂趣。貧困的人要來參禮（27），他們就是詠卅四首所描寫的那些熱誠的人，而在這裏就是26節所說的「敬畏雅威的人」及27節所說的「尋求雅威的人」。「雅威的貧困者」是放逐回國後的一個相當大的宗教運動，先知們很久以來已在這方面下工夫，讓那些特選的「遺民」繼續完成天主的計劃。這些人要在聖所裏雅威之前歡樂，要分享祭禮完成後的聚餐。第27節便是聖詠作者在結束聖詠時，按照當時坐席的習慣所說的祝福。以上所引各節是本聖詠最古老的部分，也就是它的第一個階段。

這首聖詠因了它的美麗及深刻而獲得了人們的接受，並被列入官方所用的聖詠中，這樣本聖詠便開始了它的第二階段，即禮儀的階段。有患病的人，遭殃的人，在病癒後，在逃過難關後，要想來到

聖殿裏謝恩，便可用這首聖詠，先描述自己所受的苦，後來表達自己對天主的信賴，最後請貧困者，或敬畏天主的人和自己一同感謝主恩。其他這類的聖詠（如詠五、六）都說的比較籠統，可以用於任何人或情形，但本聖詠却說出很多具體的實況。

在第三個階段裏，本聖詠獲得了一層最重要的意義，即默西亞的意義。大約是在公元前第四世紀末期，加入了一段新的詩節，即28、32。這幾節詩把整篇聖詠的含義都移到未來，使得視野大為拓廣，繪出了一幅天主國的遠景，這果然是聖經所固有的，但它的普遍傳播是相當晚的事。這幾節給聖詠的古老部分加添一些新的思想或觀點：28、29雅威的玉國將普及全世界，是大公無私的——如王國聖詠（詠九八）及依五二、8所說；30：復活起來的人將是這王國的子民（復活的道理在默示錄一類的著作裏，如達十二及依廿六19，和加下都有肯定，這些著作都是聖經中較晚的作品），31、32：未來的世世代代將傳述天主的正義。這樣由世界每個角落，過去死了的人和未來要出生的人都連合起來，演奏一曲大合唱，歌頌上主。

這兩種截然不同的思想和觀點：受苦與求救——勝利與歡歌，所以能前後連在一起，顯然是受了第四首「上主僕人之歌」（依五二13 / 五三12）的影響。這首歌的一個主要啓示就是默西亞將受苦，以犧牲完成救贖，天主救援的計劃要在他身上完成：依五三10。

本聖詠的第三階段因此是：在末日或默西亞的日子來臨時，「貧困者」將要受苦，但天主要解救他，這將是默西亞時代的決定性的救援，他本身將是整個救援史的中心。這一切都用過去式說出，先知預言所慣用的時態，以肯定預言的必將實現。

最後一個階段已不涉及聖詠的形成，而是給它的一個新解釋，一個有基督意義的解釋（Christol-

ologic)，這無非是第三階段的一個更清楚的劃定，如此我們就有 soteriologic-messianic-christologic 三層意義。基督自己用過這首聖詠，初期教會也時常用它，這都是值得我們注意的，他們怎樣用，怎樣懂，怎樣解釋？

耶穌由受洗及受魔誘開始，直到他的三次預言受難（瑪十六21；十七22；廿七19及平行文）都很清楚地表現他的默西亞主義是謙遜的，受苦的，和依撒意亞書中的「雅威僕人之歌」及本聖詠所表達的路線相合。他也利用這些舊約中的篇章來表達他對天父的孺慕之情。他在十字架上所說的最後幾句話中，有一句就是本聖詠的第一句。為一個猶太人，引徵一個文件的開始部分就是要提示這個文件的整體意義。這種引用經書的心理可以在耶卅三11中看出，在此先知引了詠一一八首的最初幾句話，為給與由巴比倫放逐回來的這回事一個隆重的氣氛和色彩。

從此可見，耶穌用詠廿二首時，他的重點是在本聖詠的第三個階段所有的意義，那就是放逐後，數世紀以來，猶太民族給這首聖詠所加添的新意義：在耶穌口中這是默西亞的哀怨，用以表達他對自己所要完成的工程的信心。「這一哀怨不是造反者，也不是失望者的哀怨，而是一個受苦的義人的悲鳴。苦雖苦，但他仍確知至聖的天主即使在他受苦至死的時候還是在愛他，保護他」(Lohisy)。「按猶太人的懂法，大叫並不是失望的表示，也不包含反抗的情緒，而是與舊約神修相投的作風，說出人與天主相通的感受」(Dibelius)。

初期教會則在耶穌苦難的詳細情形之下唸這首聖詠，藉以默想耶穌所受的苦，而不致大受驚嚇。原來默西亞應受的慘絕人寰的苦刑（參8）是要完成天主在舊約裏已表達的旨意：被釘十字架原來可以在先知的神諭中找到根據。這樣在舊約裏找有關基督的證據的工作就開始了，因為他們愛主心切，

其結果也就相當細心周詳。

更有進者，他們所知道的關於耶穌苦難的事實一定比我們福音中所記載的爲多。他們在記錄時必須做一番選擇，選擇的標準便是：敘述那些爲促進信仰有意義的事蹟，這等於說選擇那些在舊約裏預言過的事蹟來敘述。猶民及士兵侮辱耶穌的鏡頭加以敘述，因爲這些已在詠廿二首裏提到（瑪廿七39、43；詠廿二8-9），衣服被瓜分也是爲了同樣的理由（若十九24；瑪廿七35；詠廿二19）。所以僅用聖詠集一定不會寫出一部受難史，但聖詠所說的，經過受難事蹟的闡釋，便獲得更豐富的意義。

附註

(一)見拙作：「有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類」，神學論集⑩（一九七三年秋）頁三〇一-三二七。

又：「研究聖詠類別的歷史」，天主教學術研究所學報第五期（民國六十二年），頁一〇三-一一六。

又：「聖詠的五大類別：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨」，神學論集⑪（一九七三年冬）頁四六一-四八一。

(二)見「聖詠的五大類別」，神學論集⑫，頁四六七。

一九七五年全國教務座談會資料

每年的全國教務座談會都在輔大神學院舉行，今年是在三月十二、十三兩日。我們願意把這次座談會的資料，在這期神學論集的補白中刊出，這不但為神學論集自身保存一份寶貴的資料，同時也為有些讀者提供這次座談會的種種。至於在補白中刊出，那是由於本期一切文章已經排版好了，無法再加更動，因此只能用此方法刊出。

壹、教務座談會性質及組織簡介：

一、教務座談會的性質

1. 綜合提供全國各種會議（主教團、修會、主教團與修會會長座談會、研究設計小組、各種講習會、進修班等）的決議案。建議，使教會各階層對全國教會有機括的認識。
2. 給予教會各階層代表提供新意見與交談的機會。
3. 尋求全國教會工作的共同目標，策劃未來全國的教務。
4. 對有關全國教會的工作提供決策性的建議和服務。

二、出席代表人選

1. 分當然代表與特別代表

①當然代表：主教團、主教團秘書處（包括各委員會秘書及單位負責人）、修會會長代表、教區司

鐸代表、教友代表。

②特別代表：照座談會議題要求，邀請特別代表。

代表資格：

- ①本人對議題有研究
- ②參加所代表的團體研究議題的工作
- ③真正能代表所屬團體發言。

瑪爾谷福音的組織系統

(註)

孫靜潛

關於耶穌公開生活的敘述，在對觀福音中，要以瑪爾谷為根據，因為瑪竇及路加受瑪爾谷的影響頗多。

此處不擬討論瑪竇所擅長的耶穌的講詞，而只討論耶穌公開生活的事蹟敘述；至論有關耶穌童年及受難的敘述，也不在本文範圍之內。

要分辨瑪爾谷福音的原始組成計劃，並非易事，學者的意見也不盡相同。但是，瑪爾谷福音內有一個奇特的現象；就是有一些明顯的「段落組合」，致使該福音內的事蹟，大都有次序上的組合，而不是一連串偶發的事蹟。因此，瑪爾谷曾有意地安排了這些段落的組合，而顯示其內在的統一性。

一、瑪爾谷福音的文字組合

除了最後三章，有關受難復活的敘述，我們可以找出下列十二個段落的組合：

1. 一1-13：耶穌傳教的引論。
2. 一14-45：傳教的開始——第一個安息日：這一段由一個「撮要」(一14)開始，其主題在描寫耶穌在葛法翁度安息日一整天所作的事(一21-39)，在這以前(一16-20)，及以後(一40-45)的幾節，綜合起來，瑪爾谷有意給我們介紹耶穌宣講的一個樣本。

3. 二1-36：五次與法利塞人衝突：這幾件事情大概不是在同一時間發生的，但是內容相

似，所以收集在一起，用同樣的格式來編排：a 耶穌的作爲；b 法利塞人的責難；c 耶穌的答覆。

4. 三7-35：耶穌周圍所發生的事情：這個題目不能確切綜述其內容，因爲這一段本身沒有清晰的統一性。這裏有一個「撮要」(三7)開端，描寫耶穌的行動所造成的贊成(羣衆)與反對的(經師、親屬)氣氛。

5. 四1-34：比喻組：共有五個比喻(瑪爾谷喜歡用「五」這個數字)：播種、燈、尺度、種子、芥子。

6. 四35-六6：奇蹟組：選擇各種不同的奇蹟，共有五個：平息風浪、驅魔、治病、復活，最後因爲納匝肋人不信，耶穌不給他們行奇蹟。

7. 六7-29：耶穌聲名遠揚：這一段，如同上述第4段，是全部福音中沒有連貫性和統一性的兩段。

8. 六30-八26：麵包組：這一段和下一段(9)特別詳細。這一段內都提到「麵包」(餅)的事：兩次增餅、門徒沒有洗手就吃餅(七2)、客納罕婦人要求吃餅屑、門徒在船上只有一個餅(八14)。這一連串事件，用兩個相仿的系統貫串起來，形成兩串敘述：

| | | |
|-----------|-----|-----|
| 兩次增餅 | 六30 | 八1 |
| 兩次過海 | 六45 | 八10 |
| 門徒不了解 | 六52 | 八14 |
| 兩次與法利塞人辯論 | 七1 | 八11 |
| 耶穌兩次警告 | 七14 | 八14 |

各用一個奇蹟結束

七31……

八22……

9. 八27~十52：基督奧蹟的顯示：由伯多祿宣信而開始的這一段，如前所說，是相當長篇而較詳細的一段。如同上一段(8)，這一段也是以對比形式而寫成，但不是兩串，而是三串對比。每一串對比都有：預言受難、復活、教訓、顯示榮耀。第一串內，與顯聖容相連的事蹟，是討論關於厄里亞的來臨，及治好附魔的兒童。第二串內，由九41以後，附加了一些教訓。這可用表格說明如下：

伯多祿宣信八27~30

九30……二次預言受難 教訓：作最末的 耶穌聖名的能力

十33……三次預言受難 教訓：為眾人服役 治好瞎子

對基督門徒的愛德

論壞榜樣

論離婚

耶穌與兒童

富貴少年

財富之害

百倍的賞報

九 41~十 52

道理附錄

伯多祿宣信在瑪爾福音內佔着很重要的位置，是全部福音的分水嶺及中心點。

10 十一1~26：耶穌在耶路撒冷的事蹟：這是聖週最初三天的經過，在伯達尼與聖城之間的幾

瑪爾谷福音的組織系統

次旅程：榮進耶路撒冷（主日）、清除聖殿（星期一）、詛咒無花果（星期二）。

11 十一27~十二44：在耶路撒冷與法利塞及撒杜塞人的五次衝突；這一段很有統一性，相似公開生活開始時在加里肋亞的五次衝突，現在是在耶路撒冷的工作開始，可見瑪爾谷所作的有意的對比，及其寫作計劃。這五次衝突是：耶穌行事的權柄、向凱撒納稅、復活、最大的誠命、默西亞爲達味之子及達味之主。但此處與在加里肋亞不同者，是在第一個衝突之後，耶穌以惡園戶的比喻教訓法利塞人，又在最後的衝突之後，以窮寡婦的例子指摘他們。這五次衝突與在加里肋亞所發生的一樣，其時間、地點並不確定，不一定發生在耶路撒冷，也不一定按此時間順序。

12 十三1~37：末世講詞：如同在加里肋亞的五次衝突之後，瑪爾谷安排了一段道理講詞（即上述第5段比喻組，谷四1~34），同樣，在聖城五次衝突之後，也有一段末世道理講詞。請注意瑪爾谷福音內，僅有這兩段純粹屬於講詞的部分，不像瑪竇有許多講詞，但實際上瑪竇所有的講詞，瑪爾谷內也都有簡略的摘要，只是沒有加以發揮而已；比如，瑪竇（十章）的傳教講詞，可見於谷六7~11；教會講詞（瑪十八），可見於谷九33~48；只是山中聖訓（瑪五~七），瑪爾谷完全不提（除了谷九43~47幾句約略提及）。瑪爾谷在簡短引論之後（十三1~5），似乎將其末世講詞分爲五段：謹防假基督及末世先兆（6~8）、迫害（9~13）、大災難（14~23）、人子來臨（24~27）、基督再來（parousia）已經迫近，但時間不能確定，要清醒期待（28~37）。這些講詞，很顯然的是由片段組合而成的，瑪竇也是用這種方法「編排」他所收集的講詞（見論瑪竇福音的組成）。

瑪爾谷十四~十六章專論基督的受難與復活，與瑪竇十分近似，容待另文合併討論。

一一、瑪爾谷文字組合的基本主題

瑪爾谷把一些比喻、爭論、奇蹟加以分組編排，雖仍保持其歷史及文獻的價值，但明白顯示出他主要的宗旨、是在提供教理教授資料，為初期的傳教士提供宣傳福音的手冊，而不是為耶穌作傳記。大家逐漸承認瑪爾谷主要地在傳授道理思想，而不是以寫傳記為目的。雖然我們不能以「保祿神學」或「若望神學」的說法來稱「瑪爾谷神學」，但不能否認瑪爾谷也在發揮其神學理論。

現代的「文學類型」分析方法，發覺這些資料是在初期教會，即在瑪爾谷福音以前，即已存在，但其編排與結構，仍出自福音作者的手筆。現在我們正要研究作者如何編排，其主題或宗旨何在。

A 各段落之間共有的主題

如上文所述，瑪爾谷福音有顯明的段落，在尋找每一段落的主題之前，我們先尋找各段落共有的主題。

大家都知道瑪爾谷福音的中心思想是「天國」，瑪爾谷福音的總概念則是「耶穌本身」，他要用敘事的方法指出「耶穌是誰」。瑪爾谷福音的每一頁，幾乎都在提出這個問題：「這到底是誰？」（四1）；有時間接提出：「有人說……但也有人說」（六14-15）；有時針對耶穌的作為而發問：「這是怎麼一回事？」（二27），「他這一切是從那裏來的呢？這是什麼樣的智慧……奇能？這人不就是那個木匠嗎？他不是……？」（六2-3）。耶穌自己也逐漸顯示其身份，於是問門徒說：「人們說我是誰？你們說我是誰？」（八27、29）。

固然三位對觀福音作者都強調「默西亞的奧秘」，但在瑪爾谷福音內特別深刻，成爲一個特色（就是耶穌再三嚴禁魔鬼、受奇蹟者、門徒等顯示他的身份：（二33、44；三12；五43；七36；八26、30；九9），但其教育用意是爲叫人集中注意力，並了解其爲默西亞的真義，而逐漸顯示出來。

因此，瑪爾谷的每一個段落的主題，應從這一個總主題之下去找尋：耶穌是誰？

B 每一段落的主題

瑪爾谷福音的題目，即開宗明義地指出：「天子子、耶穌、基督」（默西亞、受傳者、救世者）的福音，已經把總主題和盤托出，整個十六章即在解釋這個奧蹟。下面再分段指出每段的主題

1. 一1~13：引論：若翰爲嚮導，介紹耶穌；耶穌受洗，從天上證明他是天父喜悅的愛子；耶穌受撒彈的試探、反對。從此已經顯出天子子耶穌基督，光榮與痛苦的使命。

2. 一14~45：耶穌的話具有超自然的神秘效力：召叫門徒、制服邪魔、吸引衆人。

3. 二1~三6：默西亞救主：這一段的主題應在五個衝突中找出耶穌的箴言（Apophthegm）。在五次衝突中，前兩個衝突的主題是「耶穌與罪惡」，耶穌的箴言在於二10及二17。最後兩個衝突的主題是「耶穌與安息日的法律」；其箴言在於二27及三4。中間衝突的主題是：默西亞——新郎（二19），他來揭開新的宗教事實、新的婚宴：新衣服、新酒（二21、22）。新郎——默西亞就是這個段落的主題，他要赦罪、尋找罪人，他要實行仁慈的法律，救人的法律。

4. 三7~35：這一段雖沒有明顯的統一性，只在環顧一下耶穌周圍所造成的氣氛，但在內容上也更加深了第一段所揭示的「贊成與反對」的情景。

5. 四1、34：天國的奧秘，基督的奧秘；第一及第三個比喻，說明天國的實現要求人的合作；第二及第四個比喻，說明天國的實現是靠天主的力量，而不是靠人力。這兩個意思並不衝突，而是相輔相成。第五個比喻是結論：天國由小及大、發展神速。

6. 四35、六6：默西亞的仁慈神能，形成新的境界：制服大自然（四35、41）、邪魔（五1、24）、疾病（五25、34）、死亡（五21、24、35、43）。這一段與前一段彼此對照：耶穌的工作——天國的力量，雖然門徒缺乏信德（四40）、附魔的人毫無心靈準備（五10），仍一樣發揮威能；但是，血漏病婦（五34），及已死的女孩的父親（五35），都經耶穌要求發信德，才得到奇蹟的效能。這就說明了天國的力量是由天主而來，但要求人的合作。最後，因為納匝肋人不信，耶穌雖能制服大自然、邪魔和死亡，但不能給他們行奇蹟（六1、6）。

7. 六7、29：耶穌傳教遭遇困難，加強十二門徒的合作，耶穌聲名遠揚，但若翰遇難，已預示耶穌的苦難。

8. 六30、八26：麵包（食糧）是這一段的主題。若望福音第六章，由增餅奇蹟而發揮出耶穌為「天降食糧」；瑪爾谷在這一段內，沒有如此明白表示，但其含義相似。客納罕婦人求餅的事蹟，是解釋這一段的關鍵；基督的救援是「讓兒女們吃的餅」，但其「碎屑」也可讓給外邦人（七27、28）。饑餓的羣衆（人類）先以基督的教訓（言）充饑（六34；八2），再以奇蹟之餅吃飽。法利塞人的形式主義（七1、23）不能充饑，門徒應以不含酵素的、耶穌的餅，來充饑（八14、21）。法利塞人的責難使耶穌痛心，但兩個作結論的奇蹟（七31、37；八22、26）又顯出耶穌光榮的一面。這一段可以概括地說：以耶穌的教訓及其救援工作為食糧，可與若望福音第六章相比照。

9. 八27-28: 基督真徒的寫照：實行愛德、擺脫世物、追求天國。

在這一段內，耶穌親自提出「基督是誰」的問題，並在伯多祿的答覆之後，親自明白解釋。耶穌三次預告受難、復活（八31；九30-32；十32-34），確切指出其使命的痛苦與光榮的兩面寫照，但為門徒這仍是奧秘，他們「不明白這些話」（九32），只有在聖神降臨後，他們始能接受。但是，瑪爾谷非常關心這端道理，他以耶穌的三次預告及三次教訓，強調門徒必須通過苦難而參與基督的光榮，就是：必須棄絕自己、背十字架、犧牲生命（八34-38）、作最末的（九33-37）作衆人的僕役（十42-45）。為使門徒不要太悲觀，瑪爾谷在每次預告受難之後，都插入耶穌顯示光榮的事蹟（九2-29；九38-40；十46-52）。瑪爾谷要傳授給我們的信息，就是認識基督死亡—復活的逾越奧蹟；受難死亡，也是指向光榮的；耶穌顯聖容，就是顯示復活的光榮。九41-43的「道理附錄」，有些相似瑪竇（十八章）的「教會講詞」，或是更相似「山中聖訓」。這篇道理附錄指出了追求天國應有的態度。

10. 十一1-23：在猶大（耶路撒冷）的事蹟：這與耶穌在加里肋亞開始傳教時（第2段）的態度頗不相同：那時是謙虛溫和的態度，現在是盛大莊嚴的場面：耶穌榮進聖京、進入聖殿、「周圍察看了一切」（11節），強力清除聖殿，顯示了默西亞的榮耀。但同時已感到危機迫近，司祭長和經師要除掉他（18），全城震驚。無花果樹不結實而受罰，象徵猶太人的受罰。瑪爾谷仍在描寫默西亞光榮與苦難的兩面含義。

11. 十一27-十二44：五次衝突，更加深顯示耶穌的態度，同時更預示苦難的迫近，更顯示出耶穌的使命（耶穌是誰）。由第一個衝突（十一27-33）證明耶穌從天上來的權柄，進而說明全心事奉天主（天主的歸天主，十二13-17），預許復活（第三個衝突，十二18-27），但必須以愛主愛人為條件（第

四個衝突，十二²⁸ / 34），這些教訓是默西亞用上主的權威所發表的（第五個衝突，十二³⁵ / 37）。在這些衝突中，耶穌又用惡園戶的比喻（十二¹ / 12）及窮寡婦的事蹟（十二⁴⁰ / 44）指摘對方。

12. 十三¹ / 37：末世講詞：耶穌以宣講天國開始其公開生活（二¹⁵），而以天國的來臨作結束：末世及基督來臨，又顯示默西亞使命的兩方面：通過結束的痛苦，到達末世的得救。

註：本文取材自 *IL MESSAGGIO DELLA SALVEZZA*, 4, Nuovo Testamento, Torino, 1967, Mauro
Laconi O. P., *La Vita Pubblica*, Composizione del Vangelo di Marco,

(上接一〇頁)

三、座談會如何恰真正具有「全國性」意義？

1. 所選取的議題應有代表性。
2. 聘請適當的人士將議題作詳盡周到的研究並做成可行的議案。
3. 將研究的議題與議案，儘早分送各有關團體研究、批評、補充。

四、座談會進行方式

1. 主席團團長為當然主席。
2. 會議執行小組協助主席使會議順利進行。
3. 會議執行小組由主教、修會會長、教區司鐸、教友代表選出若干人組成。
- 五、會後工作
1. 儘速公佈決議案。
2. 運用各種方法使全國各階層深入了解大會的決議案並樂於接受。
3. 選擇適當的人去從事決議案。

貳、這種全國性教務座談會、主教團已經召開過兩次：

第一次：民國六十一年五月廿三、四兩日。在輔大附設神學院召開；討論歷年來教會各方面向主教團所提出來的問題與建議。

第二次：民國六十二年十一月九至十一兩日，在輔大附設神學院召開；討論「教友傳教」。

叁、此次（第三次）全國教務座談會：

一、座談會的主題：「工業化社會的教務政策」。

這個主題曾經數次會議研究後決定，然後，首先由牧靈講習會（六十三年八月十九至二十三日在高雄文漢舉辦）以「當前工業化社會的傳播福音」為題，一方面對工業化社會作了一廣泛的介紹，另一方面對工

(下轉四〇頁)

信理

基督論的不同趨勢

張春申

納匝肋的耶穌不但在世上與他的弟子生活在一起，他們聆聽過他的宣講，目睹過他的行動，他的言行早已在世上時撞擊了弟子的心靈。他被釘死在十字架上，可是弟子經驗到他死後復活，繼續不斷地生活在他們中間。這個對於納匝肋人耶穌的信仰經驗，常是出現在弟子的教會團體中間。而教會中的神學在每個時代中設法把這個信仰表達與反省，應用不同的概念與思想範疇向當代人解釋；這便是基督論。這篇文章便是設法把當代的不同趨勢的基督論簡單地介紹。我們分下列四部分說明(一)：

1. 本質基督論與作用基督論
2. 解析基督論與過程基督論
3. 存在基督論與政治基督論
4. 「宗教」基督論與俗化基督論

一、本質基督論與作用基督論

所謂「本質」是指構成一件東西之所以是它自己的要素。所以討論「本質」的內容只是它自身；它的結構，它的組織；等等。純粹是客體性的探討，連在觸及人的問題上也是如此。於是所有的回答都是偏向理性分析的，是形上學的。所謂「作用」是指一物在行動中，而行動之討論，自然偏向在其效果上，因此是相對的，更是根據經驗與觀察。在涉及人的問題上也常是如此，通常是問：這個人對

我產生了什麼作用？做了一些什麼？完全是主體性的，所偏重的是現象和歷史。

基督教聖經神學家庫爾曼（O. Cullmann）可作為作用基督論的代表人物。在其著作「新約基督論」一書中，庫爾曼強調在新約中一論及基督常是談到祂的作用，談祂在人類中的作用是為給全人類帶來救恩。至於天主教會一千多年來的本質基督論是起源於第三、第四世紀教會在希臘羅馬地區，在當地的思想文化背景中產生的。「性體」、「位格」，這一類的問題未在新經中出現過，新約中並不客體性的問基督的性體位格是什麼。譬如說：新經中稱基督是「天主子」，是指出耶穌基督與天主父在救恩工程中是父子的關係，藉着子對父的完全服從，承行父旨，救恩洋溢人間。在這稱號下決無意去探討耶穌基督的位格是「子」位，其性體是「天主」……等諸如此類的問題。又譬如稱基督為「主」，也不是想客體地探討基督的本質是否與父同性同體的……等等問題；是要說明，因着基督的死亡與復活，父把主權給了子。祂是人類宇宙的「主」，擁有救恩的主權。

庫爾曼的基督論是救恩史的基督論，常在事件中言及救恩。他主張人在講解天主對人的啓示時不可剔除的要點是要講出：救恩是在歷史事件中進入人間。他認為啓示是由兩個因素完成的：歷史的事件和事件的註解（即闡明此事件對人救恩的作用）。救恩史是以此二因素為經緯交織而成的。但事件恒常地優先於註解，因為除非事件上有救恩性，註解是無用的。何況，聖經中新的註解常假定着已經有新事件的發生。譬如「出谷」這事件，在梅瑟五書中的註解和在列王記中的註解已經不同，因為在以色列民的歷史中已經有新事件的發生。但在整個人類的救恩史中有一事件是卓越超羣的，這事件的發生註解了全部歷史中以前和以後所發生的一切，這就是基督死亡復活的奧蹟。

對於庫爾曼的觀點，天主教的神學家中有着不同的反應，首先附合庫爾曼意見的是聖經神學家伯

諾阿 (P. Benoit) 他的反應非常良好：一方面他贊成庫爾曼的意見：新經中的基督論確為作用基督論，是論及其對救恩的作用；但是另一方面，他認為應補足的一點是：並不能因此就否定了後代因尼塞或加采東公會議興起的本質基督論的時代價值。伯諾阿認為雖然本質基督論不是新約論及基督的重點所在，而且一般而論，新約中對基督的本質問題通常抱有沈默的態度，但並不是不能在新經中找到肯定基督本質的一些經文。

但是信理神學家葛禮麥 (A. Grillmeier) 却認為庫爾曼主張新經中只是有着作用基督論，以致否定了新經中也有論及基督本質的章節。在這種大前提下新約中是不能產生性體位格的問題的，於是隨之而至的嚴重後果是：後代的大公會議，如尼塞及加采東公會議中對於兩性一體的定論純粹是由於希臘的思想而進入了教會以致取代了我們的聖經中的信仰。這對一位天主教的神學家是無法妥協的基本癥結所在。並且如果庫爾曼否定了大公會議的信理，則他的正統性也成為問題了。

馬肋維 (L. Malevez) 的觀點算是比較中間的，他認為新經中有涉及基督本質問題的章節，但這絕對不是希臘思想的侵蝕。雖然不可否認的是：新經確實是作用基督論的範疇，而且連涉及基督的本質也在救恩的作用上表達；不過當在討論作用的時候，一觸及作用的根源上就不得不講到祂的本質了。譬如：在新經中講基督的作用是帶給人類救恩；但是如果要追問下去：為什麼祂能有這作用？馬上觸及祂的本質問題。又譬如說：基督是光，這光給人帶來救恩，因為祂自己是光源；但是如果追問下去：為什麼祂是光源？於是又觸及了祂與父在根源上是「一」的問題了。由此可見：在希臘思想入侵前新經中早已蘊藏着本質問題。後代大公會議中所提出的思想在新經中已有基礎，只是在希臘地區教會中適度的表現發展成為信理上的定論，而不是後代教會在歷史中受到希臘思想侵蝕的發明。

庫爾曼對這些天主教神學家的批判有着一個答覆。在答覆中他已經超越了是「本質」或者是「作用」基督論的爭端，他認為聖經中給我們描繪出來的是一位常關心人類救恩的天主，是亞巴郎、依撒格的天主，而不是一位哲學家的天主。於是問題的重點並不在於新經是本質的基督論或者是作用的基督論上；而是新經中一談到基督，常注目「基督這人，對人類的救恩有些什麼作用」。雖然這一定會涉及祂的本質，但是，並不能停止在本質問題上，因為新經談到基督的本質為的是告訴我們祂爲了人類的得救做了些什麼。譬如在若望福音的序言中講耶穌是天主的聖言，但是講祂這種與父之間的關係，講祂這種性體位格，爲的是講出祂在創造中的作用（見：若一1-3）。於是應在救恩的背景上看新約基督論，而絕不是在「作用」或「本質」基督論中選擇一種四。

對於寫禮麥的挑戰，庫爾曼澄清自己的立場，宣稱無意否定尼塞與加采東公會議的定論及價值，他肯定了這些公會議有其時代作用；唯一的意願只是要提醒大家這些公會議在基督論上的着重點並不是新約基督論的着重點。

雖然如此，庫爾曼猶認爲自己在註解基督論時的態度與上述的學者們仍有分別，他主張在我們研討新經基督論時，應該按着新經中的着重點及那時所關心的角度註解耶穌基督，而不是應用後代所關心的性體本質的角度註解。這些先天範疇的限制都應在治學時超越。庫爾曼宣稱他自己是往這方向去努力，實際上在他所著的「新約基督論」一書中也反映着此面貌。

在經過了這些爭論之後，我們得坦白地承認庫爾曼自己實際上有着的一種進展。首先在他手著「新約基督論」一書中，對一些問題可能尚未清楚的意識到，譬如在本質基督論還是作用基督論：等等。所以在他的書中不少次呈現對大公會議定論的厭惡。但是經過了批判及再反省後澄清了一切。

二、解析基督論與過程基督論

解析基督論和本質基督論相彷彿。所謂「解析」，就是對一人或是一物的認知是從內部去分析，去認識。這是在靜態中的認識。爲了使這解析的結果有高度的精確性，往往把這人這物從時間中抽出。這方法的特色是抽象，忽略人物的歷史性、和在動態上的時間性。這種方法的後果是精確、清晰，但是却過於理性化。

把這方法運用在基督論上稱之爲解析基督論。在這種方法之下不免把耶穌基督從祂生活的時空中抽出來認識，於是就有了抽象的結果。譬如說基督的人性，在基督論上說耶穌基督是與天主聖言結合的人，於是馬上以哲學方法解析：天主聖言是誰？人性是什麼？於是這聖言結合的人之認識能力有何特色？這一連串推論下來，形成了基督認知問題上的「成全原則」。基督有着全備的知識。但是這一切都是把基督從時空中抽出來討論，一接觸到在時空中的歷史資料，一碰到動態的事實，就會產生問題。再譬如說耶穌基督在救恩上的惟一性，即：祂在救恩上是惟一決定性的人物。因爲耶穌基督是「一人」，故擁有人的一切。在解析基督論上馬上再說由於祂是天主聖言降生的「一人」，於是這人在救恩上有惟一性。但今日在與其他大宗教的交談中，這種推論在一位歷史人物身上是相當困難的。

與解析基督論的「靜態」有着不同的是過程基督論⁽⁴⁾。所謂「過程」，顧名思義就可以知道是一種「動態」的，是說在一個過程中去認識「人」或「事」。通常在過程上認識一個人有五項原則：第一、除非知道這個人生活的歷史背景，不可能對他有真正的認識。第二、除非認識對他具有影響力的人和他所影響過的人，不可能對這人有真正的認識。第三、除非對這人在歷史上所產生的後果加以嚴肅

的探討，也不可能對這人有真正的認識。第四、由以上三點可以知道，在過程中每一個人都是一個焦點。但這並不意味着人就沒自由了，就是因為他是自由的，所以影響着以後的歷史……等等。第五、於是對一個人的認識應綜合上述因素，要註解一個人也應在上述一切因素中去註解。

把以上的原則運用在基督論中稱之爲「過程基督論」，是在一個過程中去註解，認識耶穌基督。按照上述原則可知：第一、除非認識猶太歷史，我們不會認識具體的耶穌基督。因爲耶穌基督的特點是把猶太的歷史有創造性的在祂身上結晶。第二、除非認識當時生活於耶穌基督周圍的人：經師、司祭：等人，也除非認識當時耶穌基督所影響的人：在宗徒、在羣衆、在法利塞人心目中的耶穌基督：除非如此，我們也不會真正地認識基督。第三、除非知道耶穌基督給與當時的影響：爲什麼稱祂爲拉比、先知：等等，也除非再深入的問耶穌基督在歷史上給人的後果是如何的，祂的復活：等等，我們還是不能對耶穌基督有一個真正的認識。第四、由此可知，基督實在是一個焦點。第五、於是在註解耶穌基督的時候應當注意以上的一切因素。

在這種情況下討論耶穌基督的人性就在解析基督學中的情形大不相同。譬如說基督的知識問題：結論並不能像在解析基督學中的如此簡單：基督是人，是天主聖子降生的人，於是有全備的知識：等等。而且應該先看耶穌基督是一位猶太人，在猶太的環境中長大，祂的母親、祂周圍的人都影響着祂：於是耶穌基督這個人，不只是在知識上，連在意識上都該接受祂是在一個過程中增長着。同樣在惟一性的問題上也是如此：不像在解析基督論中的那麼簡單，說：基督是人，有人性；但祂是天主聖言降生成人，於是就結論出這是救恩上的惟一性，只因爲祂是如此特殊的一個人：等等。因爲如果承認對世界上的人和物的認識是在一個過程中，而且人類歷史尙未完成，還在進行着。基督在這救恩

的過程中是一個焦點。困難是在於如何在一個過程未完成之前能找到一個焦點，而且這焦點還是在救恩的過程中是獨一無二的？這實在是很難的事！那麼，究竟在什麼意義中，可以說基督在救恩的過程中是惟一無二的？

三、存在基督論和政治基督論 (六)

存在基督論的來源是人類在第二次大戰中經歷着許多痛苦，於是在戰後人們在意識中清楚地提出人生命中的痛苦、焦慮……等等的問題，這一切問題在十九世紀以前的哲學體系中找不到令人滿意的答覆，於是「存在主義」應時而生。這是一個針對着人生命上具體的焦慮、荒謬……等問題的提出而想找到出路的哲學思想。存在基督論就是在這種思想潮流中間：耶穌基督對在這境遇中的人類究竟答覆了一些什麼？

存在基督論的代表人物是步特曼 (R. Bultmann)，形成他的存在基督論的思想因素有三：首先是聖經批判學，這位基督教的聖經神學巨子對福音主義徹底的剔秘，除去福音中一切的神話因素，使在福音中要向人們宣講的真正喜訊的內容顯露出來。其次是他的辯證神學，他以為進入人間的天主是如此地超越，人不能只用一句話或只在一個概念中來完全描繪祂，於是在一正一反中去認識天主。譬如說：天主在基督的十字架上給人救恩，但是如何在這裏給人救恩？步特曼說：基督的十字架是對人類的一種審判，判決人有罪；但是就在這審判中給了人一個喜訊：人得救了。於是天主在十字架上的基督身上說了一個絕對的「不」；對人罪的絕對不妥協；也說了一個絕對的「是」；救恩已廣賜人間，絕不收回了。最後的因素是存在主義，步特曼受到的是海德格的存在主義影響，海德格以為人有

兩種存在的方式，一種是物性的存在，一種是真實的存在，當人由物性的存在方式進到真實的存在方式才成爲一個真正的人，真實的存在是建立於人的意識與人的自由上的。對海德格而言：人一生在世界上就是「擲在世界中」，是一種物的存在方式，人在這世界中是不斷地走着，直到虛無的邊緣上，這虛無就是死亡。死亡對海德格而言是一種先驗因素，人一存在就有的，人在這種境遇中有了焦慮，於是在這些焦慮的境遇中，人能運用其自由意志來從物的存在進入到真實的存在，成爲一個真實的人，或者是猶存留於物的存在境界。所謂成爲一個真實的人就是人在這境遇中以他的自由接納生命和死亡，在這刹那他成爲真實的存在。海德格這思想深深地影響着步特曼(七)。

步特曼的存在基督論主張在新經中所給的信息是要人在聆聽這喜訊前深深地意識到自己是一個未得救的罪人，猶如保祿宗徒所說的「肉」的境界，未得救的境遇。他認爲在新經中凡不歸納在這一點上的都是神話性的因素，都該剔秘。接着他以為在這信息中要宣佈給我們的喜訊是：在這種不得救的境遇中，天主在基督的十字架上向人說了一個信息的兩面：一面是一個審判，判決人是罪人，說出了天主對罪的絕對不妥協；但也說出了這信息的另一面，天主完全寬赦了人，祂在基督身上向人說了一個絕不收回的「是」。人在有罪的存在境遇中，面對着天主在基督十字架上向人顯示的兩面，在自由中答覆了，這就是所謂的信仰，而就是在答覆的當時人由有罪的存在境遇邁進入真實存在的境遇裏。所以在信仰中人成爲一個真實存在的人，得救了。由上面對步特曼存在基督論的描述，清楚地能窺出以前我們提過的三個因素。

在基督教中除了步特曼外，田立克(P. Tillich)也被稱爲主張存在基督論的學者之一。構成他的學說的也有兩個因素：第一個也是對聖經的歷史批判，在這一點上他與步特曼相同，主張剔秘。其

次，他也受到存在主義的影響，但是他自己的思想體系，與步特曼的完全不同。他主張人有兩種境界：一種是存在，這是誇今日具體的真實的發生在這人身上的情形，是具體的存在；但是，另一種境界是本質，這是一種理想，但也是真實的，本來應該發生在人的身上，却未發生的。於是，人常在本質與存在的二元對立中，都未反映出真實的人、理想的人。因為人常把自己當做世界和存在的中心，於是在人身上產生一種驕傲的情懷，要把握住自己，於是產生了情慾。人在此二元的境遇中有着焦慮，超越此二元得到諧和就是所謂的「得救」，這利那是在邊緣的境遇中。

於是在他的基督論中，他稱基督是一種「新的存在」，因為在祂身上沒有二元對立的情況，在祂身上，天主的能力顯示出來了，天主在這人身上使祂的救恩出現，人藉着分享基督的存在境界而得救。這就是把他歸於存在基督論學者之一的原因：因為他認為人是在不得救的情況中存在，是二元的存在情況；基督是在得救的情況中給人類這種存在的情況一個答覆，祂是新的存在，沒有二元的對立。

在天主教的諸神學家中，人們也把拉內 (K. Rahner) 歸於存在基督論的學者中；事實上拉內的基督論距真正的存在基督論甚遠，更好說是新經院派的基督論。拉內的基督論以加采東公會議的定論「兩性一位」作出發點。但是在解釋上對聖子降生成人一事上強調實在是「成人」，有「變」存在，是實在的「變」。這完全是基於拉內的「人」學，他認為人身上之所以有這些結構，為的是使天主聖子能降生、能變成人。於是人們把拉內歸於存在基督論的學者中，這是由於他基督論的出發點是人學。由此看來，拉內的「存在」與步特曼、田立克：等人所主張的人的焦慮：這類的存在有所不同。若是廣義地說凡是人的境遇都能稱為「存在」，則拉內方可算是其中之一，只因因為他是從人學作出發點的。

(九)。

與存在基督論在某形式下對立着的是政治基督論，政治基督論與政治神學有關，而政治神學本身在討論中就混淆不清。政治神學討論上的困難來自兩方面：一方面來自教會內人士，他們認為教會的神學應超越政治，如果捲入了政治的圈子，教會如何還能完成其所負的修好之責？對這一類的人士，政治神學是不可能的。另一方面是來自馬克斯主義者，他們以為政治神學是已過時的觀念，是在科技未發明前以神和宗教的觀念來解釋一切的時代裏才會有的。常注意到理論在實際生活上應用的馬克斯主義者懷疑這古老的觀念用在政治上是否實用？

由於這些觀念的混淆，在正式論及政治基督論之前先對政治神學應有所分野。其實政治神學的存在是不可否認的事，但是要分清「老」政治神學和「新」政治神學。「老」政治神學淵源甚遠，早在希臘時期斯多噶學派中已有其踪跡，雖然希臘是民主政治，雖然希臘城市是自由的，但是這並不相反政治神學存在於其中，因為在他們中神明的觀念是存在的，如果政治上發生了弊端，馬上將其原因歸之於「得罪神明」。在這種觀念裏已有政治神學在內，因為神與宗教已干涉了政治。不只是在希臘文化中，即使羅馬文化中也有這情形：他們的政治在表面上好像是獨立的，但是也牽涉到宗教的因素，把政治上的一些現象歸因於其神道，於是看出在當時政治神學是相當的普遍。奧斯定「上主之城」一書，就是對羅馬神道的批判，責斥羅馬人由於國家神道化，以致宗教牽涉到政治中，這是「老」政治神學。

在教會的歷史中可以看出教會未注意到奧斯定對「老」政治神學的嚴厲批判。在君士坦丁得勢後，教會捲入政界中，從此政治不再是獨立的，歷數世紀之久受制於宗教。到啓蒙時期，理性解放了，人

要以理性去解釋一切，於是「老」政治神學瓦解。普世在政治上要求的是某種的獨立。政治上發生的事由來自其本身的解釋，要求宗教不干涉政治。在啓蒙時代後，宗教備受打擊；歐洲國家要求政治獨立在先，馬克斯主義的批評在後；在此境遇中，宗教未能把握機會再度深入反省其本身是否應與國家政治有關？若有，應到何種程度？……面對這一類的切身問題，教會只是畏縮地退出了政治舞臺轉變成爲個人的事，於是存在神學、位階化神學應運而興；答覆着時代的需要。但是歷史是不斷地推進的，在此種喜訊「私人」化的境遇中，在一些人的切身經驗裏開始詢問：基督的喜訊是否對政治沒有回答？於是興起了「新」政治神學。

有人主張「新」政治神學在啓蒙時期已經產生了，只是在教會中沒有顯示出來。在這點上應分清的兩個觀念是：當時反對的是「老」政治神學，反對的是「宗教如此地干與政治，使國家在行政管理上沒有自己的獨立主權」這回事。但是並非否定基督的喜訊能回答政治上的一些問題，這回答並不是使政治失去自由。主張「新」政治神學始於啓蒙時期的學者：啓蒙時期中批判學，特別是歷史批判學與起。如果把這些方法運用到我們宗教的反省中就可以發現：宗教中有關「天主」、「神」這些概念都不能與當時的生活實況脫離關係，當時的人是在這些背景中經驗着天主。同樣的，以色列人是在不同的生活景況中表達他們對天主不同的經驗，於是，如果要有意義的、真正的講福音中的天主，不能和當時的生活實況分開，這生活實況包含着政治、經濟；等因素。於是「新」政治神學已在此顯其端倪。

「新」政治神學部分上是針對着當時的存在神學，把我們的神學、信仰、基督的喜訊不只是放在「個人」的層面，以致變得如此地「私」。而是應該置於我們生活的景況中。如果是如此，則不能不

講基督的喜訊對今日的政治、社會有其作用，也就是今日言語中所謂的「先知性」使命。由於信仰中的天主是一許諾的天主，是不停地「許」、也不停地「領」着我們走向將來。於是「常新」是我們的特色，如此就不得不對當代的政治結構也提出先知性的批判，否則「常新」的面貌反映得不完全，天主在這點上不是「許諾」的天主了。

只有體認到「新」政治神學是正統的，方能進到政治基督論的範圍中。政治基督論應當是屬於救援論中的，它開展了得救的幅度：由個人擴充到團體；由精神擴充到社會結構。

政治基督論的出發點是要探討歷史中的耶穌基督在當時的政治背景中牽連到的人與事。歷史上的耶穌基督固然是一位宗教性的人物，但處在當時猶太人的背景中，不可能只提出宗教性的一面，因為在當時的猶太中宗教與政治是相互影響着。只有這樣才能看到一位活生生的猶太人耶穌基督，也只有這樣才能看到這喜訊的普及性。當時耶穌基督面對着的是三種政治性的人物：首先是猶太人中的熱誠派，這類人在法律上與法利塞人毫無差異，完全接受梅瑟法律；不同的是這兩種人對執政者的關係：法利塞人與當權者抱有和平共處的態度，但是熱忱派的人如此迫切地期待天國的來臨，以致排斥及驅逐羅馬人，是一種政治性的默西亞主義者。耶穌基督一方面相當受這派人的歡迎，因為耶穌基督的言行中有一些相當合其胃口，比方：耶穌基督曾說過天國是要用強力奪取的。而且耶穌清除聖殿的行為頗受他們的稱許。連耶穌的門徒中也有這派人在，熱誠者西滿。甚至教會初期有一些人還以為基督徒屬於此派。可是另一方面由基督的言行能看出祂與熱誠派不同：熱誠派是一些狹義的猶太主義者。他們不接受撒瑪黎雅人，而耶穌基督接受撒瑪黎雅人。對天國的來臨，耶穌雖然說過應以強力奪之，但這得在上下文中去了解。其實耶穌一直強調天國常是父的恩賜，不是人的力量能使它來或者不來的。

對於正義和解放的喜訊宣講，耶穌是在大同主義的色彩中去宣講着全人類的得救、正義的再現，壓迫的解脫……熱誠者則是在深受羅馬人統治之苦的背景下，宣稱猶太人的再度復興，解脫壓迫……是一種純粹的國家主義。對於默西亞這人物，熱誠者完全是一種政治性的默西亞觀，是以色列民族再度復興的領導人物，這人本身沒有來自自己的能力，他的獲勝是在一種奇蹟的形式下出現的，全靠神道；耶穌基督在世時很清楚地排斥人們把他當做這一類的默西亞。從這些分析中能看出耶穌基督並非對當時的政治情況不聞不問，但是也不是一種「老」政治神學的「神道干涉政治」的態度。接着我們進一步觀察一下在羅馬人權威影響下的一些人物與耶穌基督的微妙關係：首先是黑落德，對這位被稱為老狐狸的政治性人物，耶穌基督的態度是根本不理睬。對於撒杜塞黨人，這批與羅馬人狼狽為奸，有錢有勢的司祭，但他們覺得耶穌基督對他們的權勢在無形中有着批判及挑戰。由此觀之，耶穌基督絕非與政治無關，但也不是政治性的默西亞。對於在當時政治情勢中，對羅馬人抱着一種河水不犯井水的和平共處態度之法利塞人，耶穌基督是針對着他們的形式主義，宗教上的態度提出挑戰。對於一些富人，耶穌基督的宣講使他們寒心，相反的，卻常與貧窮人與稅吏，這羣在猶太人眼中視為罪人者來往。如是：就像耶穌基督本身雖然與熱誠者並不是站在同一陣線上，但是他們却覺得耶穌基督是向當時的羅馬政權挑戰一樣；在其他的人中，耶穌基督雖然也沒有用政治上的詞彙攻擊他們，却讓他們覺得是一種無形的批判與挑戰。由這些現象中可以問：如果耶穌基督的宣講完全不涉及政治，那麼這些人的反應該如何解釋？況且最終是以一個政治性的理由來判決耶穌的死刑。

但是神學家對於耶穌基督與政治，有着不同的看法。首先一批傳統神學家以為耶穌基督對於當時的政治結構抱着一種超然的態度，既沒有先知性的批判，也沒要改革的跡象。因為歷史中的耶穌基督

想末日要來臨了，所以在宣講天國的時候注意的是要求聆聽者有一個悔改的態度，好進入天國，而不是要改革政治的結構。於是就此結論說耶穌基督對當代的政治沒表示過任何態度。

但是顧弟雷 (G. Gutierrez) 一般的政治基督論神學家對上述意見不表贊同。首先，耶穌基督對末日來臨的看法是否像描寫的一般？是如此地極端的末世主義者？因為在耶穌的宣講中能體會到一種緊張在內，是一種末日已來臨，但尚未完成的緊張，於是在這種已經「尚未」的時期是一中間階段，如果中間階段則必涉及結構的問題。這些問題在後面將再討論，此處暫時擱下。再者對所謂的耶穌基督對當代政治是完全超然的這種看法無法贊同。耶穌基督雖然不是政治性的默西亞，但是祂所宣講的天國是在世界大同的意義下宣講着正義、反壓迫……等，若如此，就不得不牽涉到當時的政治局面。不是耶穌故意要對當時的政局表示態度，而是祂宣講天國的必然後果。因為如果是大同的、普遍性的宣講正義和公平，就一定會進到一個更深的層次，於是一定牽涉到當時的政治結構。因為如果社會上有不正義不公平的現象發生，一定是在這社會中有一境遇使這些現象發生，這種境遇的產生在社會上往往是在一個政治結構中使這種不正義、壓迫的現象制度化。為此，如果宣講着一個普遍性的正義、公平，不可避免的在無形中就向當代的政治結構挑戰。所以歷史中的基督在祂宣講時，無形中已涉及當時的政局。

把這批政治神學家的意見放在耶穌基督身上就可以了解在前面敘說過的幾種人對耶穌基督不同的感受。首先是那些熱誠派的人，因為基督宣講的內容使得祂無形中對當時的政局抱有一種態度，這態度使熱誠派人士覺得很親切，所以他們覺得與耶穌很近；但是他們無法領會耶穌宣講的普遍性。對撒杜塞黨人也是如此，雖然耶穌從來不正面涉及政治問題，但是祂的宣講使他們和法利塞人一般覺得如

芒在背，非拔除不可。

所以耶穌基督有政治神學的幅度，不是「老」政治神學，而是今日的「新」政治神學，祂宣講的內容一定不是在解決一些政治性觀念、問題等等，祂只是單純地在宣講着一個現實的來臨、這現實就是天國，大家都是同一天父的子女，是一個充滿正義公道的現實，在宣講這現實的當時無形中就是對當時代不正義、不公道的政治結構提出挑戰。因為在末世中，人是隨着天主的救恩不斷地邁進，連政治的結構上也是這樣。於是所謂的耶穌基督涉及當代的政治，乃是基督被聖神推動宣講的天國內容，無形中就是對當時政治情況的批判，這批判包含着人與事。所以、歷史中的耶穌是涉及當時政局的，但是其牽涉的情況與他人有異。由此看來，政治上的日益解放實在屬於基督救恩的一環。

於是，有兩種不同的基督論：存在基督論是屬於「個人」的，是基督答覆了每個個人的存在問題。政治基督論是屬於「普遍」的，是基督答覆全人類的問題。

四、「宗教」基督論與俗化基督論

「俗化」是發生在今日工業與都市化的社會中之歷史現象，在這現象中人們對一切事物的價值觀，方法：都有了變化。簡言之：把農業化演變成工業化、農村化演變為都市化的現象稱之為「俗化」。

如果要給「俗化」下一個描寫性的定義，則可由兩方面來看：

消極方面，所謂俗化就是：在今日世界中對於人、物、和行動，若是要解釋它們的意義是以它們自身的內在價值去解釋，而除掉一切「神化」的因素。譬如說政治，是靠人內在的結構組織去找出政

治的意義，而不是用外在的「神化」因素去加給它一個外在的意義。正如同潘霍華（D. Bonhoeffer）所言：如同沒有天主一般（註）。

積極方面，俗化是對人、物、和行動，都抱有一個樂觀的態度，認為一切都有它內在的價值、有它的意義在。

俗化的後果不一定演變成一個無神主義，不可否認的是無神主義可能從此產生，但是只是現象之一而已。也有一些公教人士解釋俗化的更深意義說：一切都有其內在的價值是由於有一個根源——天主。俗化的後果是在解釋上不再運用一種超自然主義來解釋它，因為在這現象中注重的是科學、倫理，而不是形上學。

俗化基督論的代表人物是潘霍華，是一位殉道的基督教牧師和神學家。他以為這時代的人類是成年人了，是俗化現象中的人，應負起這世界的責任，再也別把天主當做救急的對象。人應生活得好似沒有天主一般，一切當自己負責，但是這並不意味着不再承認天主了。他接着主張傳統中的一些宗教用語，如：救贖、死亡……這一類的字，對今日的人已經不說什麼了！於是應改用「基督信仰」來替代。所謂的基督信仰是針對過去的時代假定一些條件。首先、我們是生活在末日前夕的階段裏，於是應注意的是末日前夕的今日世界，不能再像過去一般把注意力全置於末日那一點上，而忘了今日生活的現實。接著，過去分割得太清楚的兩個境界，即聖潔和俗化，今日也不應有這樣的區分，這本是二而一：這世界本身是一個聖的世界，但是在俗化之中。最後主張的是宇宙性的基督，這宇宙性的基督並非如德日進一般是以一個科學家的身份、是進化論中的宇宙性基督；他以為這基督在世界上進入宇宙中，藏身其間使全宇宙得一協調，這不是在進化上，而是在倫理的關係上。

在潘霍華的俗化基督論中他嫌步特曼的剔秘尚不徹底，應再深入。他認為基督論上常用的一些慣語，如：救贖、十字架……等這一套字彙對今日人已無意義。基督是「天一人」接近的道路。是在何種方式下接近？於是，他常描繪基督是一個「為別人生活的人」。在這裏已能看出俗化基督論的特色，注意的是「此世」。是在這個俗化的世界中，基督的一生是為別人生活的，祂背負人世間的痛苦直到最後的一滴；於是今日的教會不應劃地自限，自以為是聖潔的而避世、相反的應該進到這俗化的世界中。如果基督是為別人生活的人，那麼教會對服務此世是責無旁貸的。

在俗化基督論中有一些字義需要澄清。在俗化基督論中常強調的「我們的信仰是沒有宗教的基督信仰」，是已經把「宗教」一字放在一個特殊的意義下，是專指「以神來補充世界上的一切」之「神化」宗教。但事實上宗教一字含義相當廣，包括禮儀，朝拜……等事情，這一類事潘霍華並沒有否定。再者：「好似沒有天主一般」，這句話講到極端就成了無神論者，這絕不是潘霍華的意思，他的原意是：不能常找天主來補這世界的缺，當與世人一起負起這世界的一切苦。最後，潘霍華把這位在十字架上，痛苦的基督，為別人生活的基督刻劃得如此鮮明、使人渴望同祂一般入世服務，但是在注目於痛苦基督的當時，不能忽略了光榮基督的因素。

天主教神學家舒南倍 (P. Schoonenberg) 在其所著基督傳(圖)一書中，由於他所用的語言與傳統上的基督論背道而馳，故置之於俗化基督論學者之列。他主張：如果耶穌基督是我們的救主，得救的中心，應當是在人中間的一個，而且應像致希伯來人書中所描繪的「和人一樣」。若是在人間「和人一樣」，那怎能說耶穌基督沒有人的位格？如果真的沒有人的位格，那麼耶穌基督不能算是在人的中間了。這一類的言語使人們把他的基督論稱為俗化基督論。他繼續發揮這思想說：那麼耶穌基督有人

的位格，祂之所以能稱為天子，是因為天主在耶穌基督身上行動的臨在。是天主的能力，天主的行動能如此地在這人身上完全的出現臨在，於是天主在這人身上有位格了，祂被稱為天子。由以上的敘述可見這位神學家在言語上完全和加采東公會議所主張的相反。

與俗化基督論相對的是「宗教」基督論。這裏把「宗教」二字放在括號裏，意味着是一種對宗教不正確的看法。就是在對人、對物、對行動上所發生的一切常是用一種外來的因素，即「神化」的因素來解釋。於是天主常是一個緊急呼號的對象，是一種懶惰的解釋。在這種對宗教不正確的看法之上，再加上以前基督論中的古老宇宙觀形成了「宗教」基督論的脈絡(註)。這宇宙觀認為宇宙分三層：天、地、冥府。在這種宇宙觀中耶穌基督似乎是從上而來，不真實地在肉軀中出現。在不少人的想像中，祂不是真實的人，是神借了一個軀體而已。這基督論所引起的反動，就是自由派基督徒，他們完全取消了基督的超越性。在這種基督論的架子裏無法把耶穌基督的真面目清楚地反映出來。不過這類「宗教」基督論與經院神學中的基督論是大相逕庭的。經院神學是一面努力在兩性一位上去解釋歷史中的耶穌，但另一面也在別處，不使基督的真實人性失掉。

結 論

上面我們簡介了一些當代基督論的不同趨勢，這使我們更肯定一項真理：耶穌基督是教會中的信仰奧跡，因此常常超越人類有限的概念與思想範疇。不同的基督論都有可取之處，同時也有自己的限度；神學只是努力在時代中表達與說明信仰經驗而已。

- ① 本文是作者的講稿，由黃鳳梧修女筆錄整理。
- ② O. Cullmann, *Christologie* du N. T. Delachaux 1958
- ③ L. Malevez, *Functional Christology in the N. T.* *Theology Digest*, 1962 pp. 77-83
- ④ O. Cullmann, *Functional Christology, A Reply*, *Theology Digest*, 1962 pp. 215-223
- ⑤ N. Pittenger, *Christology Reconsidered*. SCM Press 1970
- ⑥ B. Mendin, *New Trends in Christology*. *Bib. Theology Bulletin* 1974 Feb. pp. 33-74
- ⑦ L. Malevez. *Le message Chrétien et le mythe*. *La théologie de R. Bultmann*. Desclée de Brouwer
- ⑧ 田代長壽 鄭華中譯 系統神學 (第二卷) 總論卷·新約聖經神學研究會 發行人會
- ⑨ K. Rahner, *Current Problems in Christology*, *Theological Investigations* Vol. 1 pp. 149-200
- ⑩ J. Metz, *Theology of the World*, Herder and Herder N. Y. 1969
- ⑪ G. Gutierrez, *A theology of Liberation*, pp. 141-187 *Orbis Book*. Maryknoll N. Y. 1973
- ⑫ 羅素曲萊·谷沙亞著。雷德論集第十屆號，頁五十一至六十一頁
- ⑬ A. Dulles 著 田松安譯 美國神學雜誌「基督化基督信仰」特刊論集第三號，一一五—四四頁
- ⑭ P. Schoonenberg, *The Christ, Sheed and Ward*, London 1972
- ⑮ J. Robinson, *Honest to God*. SCM Press London, 1965

(上接二〇頁)

業化社會中的福音傳播工作，提出了初步的構想。(請參閱「鐸聲」十二卷十一期：第五屆全國牧靈講習會專輯)

二、座談會資料收集：

座談會籌備小組，曾在六十三年六月廿七日開首次會議，在再一度決定教務座談會資料準備小組，決定了資料收集的步驟，及按此步驟應進行的工作。

當時決定把教務會議的決定分爲三個步驟：

1. 工業化社會中的描述。
2. 工業化社會中教會面對變化而產生的重要問題的提供。
3. 工業化社會中教務政策的決定。

第1.2.兩步驟的工作是收集、整理資料的工作，由資料準備小組負責；第3.步驟的工作是討論、議決的工作，在全國教務座談會中進行；最後，由經座談會而舉行的主教團會議審核、核准、施行。

第一步驟的工作，主要是描述性的，將工業化社會中各方面的變化提出。與過去作一比較。工業化社會中的描述，可分爲社會方面的與教會方面的。社會方面的是個人的個人與團體。教會方面是聖職與教友各組負責人，根據社會中變化的描述資料，研究各自面臨的重要問題：如新的需要、新的對策。

第二步驟工作結束後，各組負責人將重要問題與建議交給資料準備小組，編成議案條文，以便座談會中討論表決。

經過這一步驟後，座談會議題分爲四部分：

1. 工業化社會中的牧靈
2. 工業社會中的禮儀
3. 工業社會中的社會工作

(下轉四八頁)

創世的目的

湯漢

(甲) 導言

創世論今天已面臨多方面的挑戰：

(一) 首先面臨聖經詮釋的挑戰——在聖經的次序中，先是創世紀，後是出谷紀。但事實上，先有出谷的記載，然後才有創世的記載。因為從埃及的遭遇，以色列民才體會天主的救贖，再而引申出天主的創造。故今天研究神學的人不單視創世論為基督論的前導，且着重基督救贖的意義和創世的意義的緊密關聯，因而也着重人神交往的宗教體驗。(註一)

(二) 其次面臨公會議文件註釋的挑戰——現代人在接受教會訓導前，試圖仔細分析這些文件的歷史背景，研究它怎樣產生？為何產生？主要針對的是什麼問題？那一點是必需堅持的信理？那一點可以隨時代變遷而更改？所以對於論及創世的訓導也不如以往囫圇吞棗地全部接受。(註二)

(三) 還有面臨進化宇宙論的挑戰——往昔教會訓導及研究神學者多視進化宇宙論為假說，今天却多視為理論。德日進神父的進化理論尤其風行，所以在這種情形下，研究創世論的人亦不能不重新反省它的內容和解釋。(註三)

基於以上數項顯著的挑戰，創世論中的很多問題，比如：創世的目的，創世的時間性，創造的意義，原罪：等，均是很時尚和為人所爭論的問題。現在我們試抽選其中的一個問題——「創世的目的

「——來研究，先闡述一下各種不同意見，然後略作比較和批判。

(乙) 信仰的內容及相關問題

翻開教會訓導文獻，我們不難發現兩件明顯的宣言論及世界受造的目的。第一件即一八六〇年科倫 (Cologne) 會議的條文：「天主的光榮與人類幸福互相密切聯繫，因為藉着光榮天主，人增加自己的功勞和幸福；反過來說，天主賦給人的美善愈大，愈顯出祂的美善，也因而愈顯出祂的光榮。故二者相輔相成。但、假如有人問及這兩個目的孰先孰後，答案該是：天主的光榮乃創世最終極的，而受造物及人的幸福則應位列其次，因為天主的光榮遠超過人的幸福。」(註四)

第二項文件則是一八七〇年第一屆梵蒂岡大公會議的宣言：「天主憑藉着自己的善良與全能的力量，完全自由地從虛無中創造了神體和形體兩種受造物：。這創造並非為增長自己的幸福，也並非為得到自己的幸福，而是藉着賦予受造物恩惠，來彰顯祂自己的完善。」(註五)

雖然，上列兩段短文獻指出世界受造的目的乃爲了「天主的光榮」及「受造物的幸福」，但尙未完全清楚說明兩個目的的關係如何。是否我們承認了「天主的光榮」爲首要的目的後，仍須堅持「受造物的幸福」爲次要目的？抑或我們也可視兩者爲同一目的的兩面，無分首次？這就是神學家們所提出的問題。

(丙) 三個不同意見

隨着時代的進展，神學家對這個問題已有顯著不同的答覆，茲試闡述如下：

(一) 第一個意見頗拘泥於訓導條文的文字，認為「天主的光榮」乃創世的首要目的，而「受造物的幸福」乃次要目的，因為科倫會議明顯地說明這點。而在第一屆梵蒂岡大公會議的訓示中，「爲顯示祂的完善」是主句，「憑藉祂所賦予受造物的恩惠」是副句，故由該會議條文分析，亦可獲得同一結論。(註六)

(二) 第二個意見則較着重聖經及教父的言論，認為「天主的光榮」及「受造物的幸福」乃創世的同一目的之兩面，二者無分首次，因為聖經並未明文指出那一個目的是首要目的或次要目的；反之，聖保祿却在致格林多人後書第三章第十八節說過：「我們衆人以揭開的臉面反映主的光榮，漸漸地榮上加榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神所變化而成的。」這裏，保祿宗徒指出「光榮天主」與「分享天主美善」(即受造物的幸福)相輔相成，二者合而爲一。此外，一些教父(如：額我略尼森，奧力振等)亦指出：分享天主美善就是光榮天主，而光榮天主也就是分享天主美善，因爲光榮天主該溯源於天主聖三內在的認識與愛慕，同樣，分享天主美善亦該溯源於聖三內在的交流，故分享天主美善與光榮天主產自同一來源，是分不開的；理性受造物認識與愛慕天主時所歸於天主的光榮，同時也構成了理性受造物自身的幸福；非理性受造物則靠自身的存在幫助理性受造物認識及愛慕天主，因而亦有份於光榮天主。(註七)

(三) 第三個意見是較新的，試圖把德日進的進化宇宙論融合在上述第二個意見內，俾能以基督爲中心，透過進化現象，表現出創世的兩個目的——「光榮天主」與「受造物的幸福」——合而爲一。根據這意見，宇宙有內在動力，不斷進化，由「宇宙層」而「生命層」，再而「心靈層」，以至人類的出現及成爲萬物的中心。降世的基督則潛入物質中，指導進化現象；祂用融合和昇華的方式，繼續將人

類吸向自己，以期達到聖保祿所指「上主在萬有之中作萬有」的地步。所以依照這個意見，萬物以人為中心，為人的好處而存在；人愈真正參與宇宙進化就愈達成自身存在的意義，愈達成自身存在的意義就愈與基督結合，愈與基督結合就愈分享天主美善，愈分享天主美善就愈光榮天主。（註八）

（丁）批 判

首先比較第一和第二個意見，我以為第二個意見較為可取，因為：

（一）正如上述，聖經並未明文指出那一個目的是首要的或次要的；反之聖保祿宗徒的說話及一些教父的言論却指出二者相輔相成，合而為一。

（二）雖然科倫會議的訓導不是大公會議的宣布，也未算是不能錯誤的道理，但它仍是教會權威的教導，我們應當接受。不過，在接受這條文之前，我們不妨先研究一下它的歷史背景。原來它是針對海穆斯 (Hermes) 及君特 (Gunter) 而發表的，當時他二人提出這樣的詰難：如果天主創世的最後目的是為了自己的光榮，這將是一種不可原宥的自私，故「光榮天主」乃創世之次要目的，而「受造物之幸福」乃主要目的。（註九）所以科倫會議的訓導主要針對海、君二氏的錯謬，聲言「天主的光榮」不能被視作創世的次要目的，而該視為最終目的；至於我們是否要堅持「受造物的幸福」是創世的次要目的？這似乎不是會議訓導主要針對的對象，可視之為附設解釋；如找到適合的解釋，亦可隨時代變更。的確，第一屆梵蒂岡大公會議重申科倫條文時，已把首、次之分的文字刪去，只用了「憑着祂所賦與受造物的恩惠彰顯祂的完美」一句話表達出來。

（三）採取第二個意見的說法，似乎可以避免類似海、君二氏所提過的質難：如果天主創世的最終

目的是爲了祂自己的光榮，這豈非是一種自私？固然，這個質難是無法成立的，因爲受造物不能增加天主的完善與幸福，而且由於天主的活動是至善的，祂的活動必須脗合高目的（註十）。但，在兩種可以採納的說法中，我們爲什麼不採取一種較能避免質難的說法呢？

至於比較第二和第三種意見，我以爲後者更能引導我們領悟下列三點神學意義：

(一) 創世與救贖的密切關係——正如若望默示錄第一章第八節所指出，基督乃「阿耳法（元始）和歐默加（終末）」。第三個意見之較第二個意見圓滿，在於能顯示出創世與救贖之密切關係。因爲它指出降生成人的基督乃宇宙與人類的唯一中心，與整個世界緊緊相連；藉此我們可領悟出救贖乃創世的目標，而創世的觀念亦可彰顯救贖的普及性。（註十一）

(二) 人與神交往的重要——正如卡爾·巴特在其所著「教義學綱要」一書中所指出：當我們相信天主創造宇宙天地時，我們相信天主創造了我與整個宇宙；信仰創世主要不是指天主與萬物，而是指天主與我的交往。（註十二）第三個意見比較第二個意見更清楚顯示出這點意義，因爲它指出萬物以人爲中心，人以天主爲中心，故其重點不在於告訴我們天主爲何創造萬物，乃在於天主爲何造我。所以這不是神物關係的問題，而是神人交往的宗教問題；這也不是指世界過往的問題，而是人現在所面臨的抉擇問題。

(三) 入世觀與出世觀的和諧——基督信仰要求我們一方面要有追求天主的出世精神，另一方面又該具備尋求進步的入世責任。但如何把這兩個不同領域調協起來，而不產生矛盾呢？關於這個問題，似乎亦是第三個意見能供給我們較清晰的答案，因爲它告訴我們天堂與大地不是對立的，應從建立大地而達到天堂；整個世界不斷進化，而基督就是進化過程的開始、中心和終結，因而宇宙化與基督化調

和並進，互成因果；因而基督徒應徹底入世，因為他要對世事滿懷熱誠；他也應徹底出世，因為他要通過對世事的熱誠而走向基督。（註十三）

（戊）結 論

從以上的討論可以看出，近代的神學家不斷努力，他們希望向現代人解釋信仰，表示進化的宇宙觀不但與教會道理沒有衝突，反而可以調協。

此外，今天的神學由於接受挑戰而產生反省，由反省而獲致進步，故神學的視野擴大了。當解釋某端道理時，神學家已不單解釋這端道理的內容，而且還解釋這端道理與整個信仰中心的重大關係；亦不單解釋道理本身，而且也研究到道理與人生的親切關係。（註十四）

附 註

（註一）*Scheffczyk L.*, *Creation and Providence*, Herder and Herder, 1970, pp. 3-37.

Schmaus M., *Dogma 2, God and Creation*, Sheed and Ward, N. Y., 1969, pp. 67-83.

Barth K., *Church Dogmatics*, vol. III, part 1, T. and T. Clark, Edinburgh, 1958, pp. 3-93.

庫爾曼 (Cullmann O.) 著：新約基督論，道聲出版社，一九六五年，第二八九至三一五頁。

房志榮著：創世紀研究，光啓出版社，一九七二年，第三十九至四十二頁。

（註二）張春申著：原罪四講，光啓出版社，一九七三年，第十四頁。

（註三）*Alszeghi Z.*, *Developments in Doctrinal Formulations on Evolution*, in: *Concilium*, vol.

6, n. 3, pp. 14-17.

- (註四) *The Teaching of the Catholic Church*, edited by Rahner K., The Mercier Press, Cork, 1967, pp. 114-115, n. 187.
- (註五) *Ibid.*, pp. 118-117, n. 191.
- (註六) 奧脫著：天主教信理神學上冊，光啓出版社，一九六七年，第一四〇至一四二頁。
- (註七) *Daimon J. and Sages J.*, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. II, B. A. C., Matri, 1958, pp. 515-538.
- (註八) *Smulders P.*, *Creation*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. 2, p. 28.
- 德日進著：人的現象，光啓出版社，一九七二年。
- (註九) *The Teaching of the Catholic Church*, p. 111.
- (註十) 奧脫著：天主教信理神學上冊，第一四一頁。
- (註十一) 但尼路 (Danielou J.) 著：開天闢地，光啓出版社，一九七二年，第四十七至五十四頁。
- (註十二) 卡爾·巴特 (Barth K.) 著：教義學綱要，基督教文藝出版社，一九六三年，第一〇一頁。
- Barth K., *The Faith of the Church*, Fontana Books, London, 1960, p. 46.
- (註十三) 德日進著：神的氛圍，光啓出版社，一九七二年。
- 王秀谷等著：德日進與人類的遠景，現代學苑月刊社，一九六九年，第八十七至九十一頁。
- (註十四) *Gilkey L.*, *Maker of Heaven and Earth*, A Doubleday Anchor Books, N. Y., 1965, pp. 1-40.

(上接四〇頁)

4. 工業社會中的教會組織

肆、座談會進行：

1. 時間：六十四年三月十二、十三兩日。(三月十一日下午五時報到)
2. 地點：輔大附設神學院
3. 出席人士：主教會全體主教、主教會各委員會(組)秘書(召集人)、主教會秘書處、各教區司鐸代表一位、男女修會聯合會各派代表五位及執行秘書、各教區教友代表一位、全國教友傳教協進會理事長、職工青年會全國總會長及輔導司鐸、山地及移民教友工作中心教友代表一位暨輔導司鐸、三所大修院長及各院修士代表一位。

特邀代表：臺灣牧靈工作中心主任王慈榮副主教、章一士神父、永泉教義中心主任雷蕙琅小姐、臺中

天主教會服務研究院院長王武昌先生、教友生活、善導週刊、鐸聲、見證、恒毅等報刊負責人。

4. 座談會進行方式：

- ① 主教會團長為當然主席
- ② 由代表中選出會議執行小組，協助主席使會議順利有效進行。
- ③ 會議採取分組討論(不同的團體分組，如為單位以主教、修會、教區神父、教友及混合小組)與全體會議方式進行。
5. 會議態度
- ① 在交換意見、研究問題中，尋求天主聖神在我們個人和團體內所顯示的方向。
- ② 繼而將此方向具體化，擬成近距、中距的目標及具體行動的方法，並研究決定應由誰負責去做，以及如何考核實行的速度，作為議決案。
- ③ 最後提供主教會核准實施。

伍、教務座談會資料：

(下轉六一頁)

執事聖職

(註一)

高士傑

緒言

爲了領導天主的子民並使他們不斷地進展，主基督對全體的利益，在其教會中設立了各種職務（註二）。由基督所建立的教會的職務，分級去執行，這些執行人員，從古以來就被稱爲主教、司鐸和執事（註三）。

「執事」一詞在希臘原文爲服務員 (Diakonos)，此字是來自動詞「服務」(Diakonein)，這「服務」包括體力上的服務和精神上的服務。在新約的著作中、「執事」有各種不同的意義。其中之一便是指聖職人員中一特殊階級的人。在教會的詞彙中執事有終身執事和臨時執事。終身執事是把執事職當作終身職，臨時執事只是走向司鐸職的一個步驟而已。執事在古代教會中是終身職，日後有了演變，雖然在東方一直保留著終身執事制度，但在拉丁教會中終身執事早已消失（除極少數例外），只有臨時執事。梵二又恢復終身執事，許多國家也在嘗試著祝聖終身執事。我國王教團也曾發出通知以「在臺是否可行執事制」爲題，徵詢大家的意見（註四）本文願對執事職作一探討。文中每提及執事時是指終身執事或臨時執事，或包括兩者，由上下文可以容易地看出。

本文共分五節，即：一：古代的執事及其職務。二：執事的本質——聖事性。三：終身執事的消失。四：終身執事的恢復。五：關於梵二恢復終身執事的反省。

一、古代的執事及其職務

自宗徒時代起就有執事，而且他們在教會中的地位也很卓越，聖保祿在致斐理伯人的書信中，一開始便致候監督和執事（註五）。聖保祿把執事和監督並列，表明執事在原始教會中是重要的人物。聖保祿致弟茂德書信中，也指出執事應有的優良和品性（註六）。

在宗徒時代的教父時期，執事的存在是顯明的事實，在十二宗徒訓誨錄（*Didache*）中，除了主教以外，也提到執事（註七），羅馬聖克來孟在致格林多教會的書信中，提到主教和執事也聲稱主教和執事職是由宗徒傳下來的（註八）。自殉道聖依納爵的書信中，我們看到，當時的教會是由監督、長老、和執事領導（註九）。

我們現在要問，首批執事是何時建立起來的？由於服務一詞，在新約中的意義很廣泛，因此在福音中我們看不出執事職的建立，我們只見到一些執事職的因素，例如：耶穌在傳教期間，也經常地賙濟窮人，以致當猶達斯離開晚餐廳去做出賣耶穌的勾當時，其他宗徒們還以為他出去是爲了賙濟窮人。那末耶穌的這種做法，或許是日後宗徒們建立執事的藍圖。耶穌和宗徒們的日常生活費用，有專人管理，這或許是昭示宗徒們日後要選立執事。耶穌在最後晚餐廳中，爲宗徒們洗腳，耶穌在這件事上，爲我們立了榜樣。額大教授黎日然（P. Liger, S. J.）在他的著作（*Il Sacramento Dell'Ordine*）中說，在耶穌給宗徒們洗腳的事上，我們看到未來的一些因素。

在傳統上人們認爲宗徒大事錄第六章是指建立首批執事。但是今天多數神學家反對這個看法，認爲宗徒大事錄第六章並非指祝聖執事（註十）。他們的理由是這樣的：一、這七人中沒有一人被稱爲執

事。二、如果只是祝聖他們為執事，那末宗六所述的祝聖前後的禮儀看來未免太隆重。三、實際上斐理伯宣講了聖道（註十一），宗徒大事錄也稱他為傳福音者（註十二）。葛士特（Gäthler）認為他們是為希臘化的猶太教友團體所祝聖的首批主教。希臘的傳統在宗：六、1至7節中並沒有看到首批執事。梵二論執事時，也沒有提示：六、1至7節。所以我們應當結論說，我們無法確定首批執事是何時建立的；但是我們可以肯定說，自宗徒時代起，就有了執事職，並且執事職在原始教會中是一個很重要的職務。

執事在教會中有了些什麼職務？我們從教會初期的著作中可見一斑。教會中的古代作者講論執事時也提到託付給他們的具體職務。

在十二位宗徒訓誨錄中，我們看到執事是管理金錢的人。因此他們當是正直誠實的人（註十三）。殉道依納爵致塔林人書中稱執事不但經理飲食等日需物品，而且也是基督奧跡的僕役（註十四）。

殉道聖依納爵在他的書信中也稱執事為主教的輔佐及諮議員（註十五）。

在聖猶斯定所編的禮儀書中也提到執事們給參禮的人送聖體及給病人送聖體的職務。

在聖依玻理編著的宗徒傳授（*Traditio apostolica*）一書中，論執事的職務時，說他們的被祝聖不是為做司祭，而是為了協助主教，執行主教所命令的一切。

宗徒訓誨錄（*Didascalia apostolorum*）注意到執事是主教的耳、口、心和靈魂。

總之，古時的執事做些社會事業，如：看顧病人、貧窮人及遭難人，管理教會的財產；也講解要理、講道理，及做一些牧靈的工作（註十六）。他們也參與祭臺上的服役，如：協助奉獻，協助分餅，送聖體，也給病人送聖體，協助主教給人付洗，在聖事方面他們合理地或不合理地做了一些事情，

如：當主教出公時，他們給人付洗，甚至聽告解，舉行彌撒聖祭（註十七）。

初期教會的作家稱讚執事的尊貴時，也提到了向他們要求的優長和品性，好能達成他們的任務，這些優長如：忠於基督、服從主教，及品行上的無瑕可指。

殉道聖依納爵聲明說，執事的職務不是別的，就是耶穌基督的職務（註十八），他也做了下列的觀察：執事是基督奧跡的服役者，也應當在各方面中悅所有的人，因為他們不是食物及飲料的管理者，而是天主的服役者（註十九）。

斯明納主教兼殉道聖鮑理嘉，也勸勉執事，要在一切事上有節制、仁慈、勤勉、按照主的真理而生活。主基督成了一切人的僕人（註二十）。

宗徒訓誨錄回憶著基督的話：『你們中誰願意做大人，應先做僕人。』便向執事做了下列的勸告：你們執事，也應當這樣的做法，如果你們的職務，要求你為一個兄弟捨掉性命，你應當這樣做……，天地的主宰既然待奉了我們，也為我們受了苦，忍受了一切，我們不更應當為我們的兄弟這樣做嗎？因為我們是效法他的人，也是他的代表（註二一）。

有一部古代作品名為吾主耶穌基督的約書（*Testamentum D. N. Jesu Christi*）曾把執事描繪成：向孤兒、寡婦，向虔誠的教友表現愛心的人，虔誠的人，凡是好事他都喜歡做。

執事在古代教會中盛極一時，對於教會也有過許多貢獻。

在教會歷史中也有一些很著名的執事，如：在羅馬有聖老楞佐，他是教宗西斯篤的有力助手，是當時羅馬教會的第二位有力人物。在東方有聖厄弗稜，他是東方的柱石，是一位文學家，也是天才詩人。在西方還有聖五傷方濟各，他因著謙遜不願意晉升司鐸，寧願畢生做執事。

二、執事職的本質——聖事性

關於執事聖職有著一些問題，其中之一便是它的聖事性。

不可否認的，在中古世紀曾有人疑惑它的聖事性。例如在特利騰大公會議之前有杜郎（Durandus）和加耶當（Cajetanus）；在特利騰大公會議之後，還有些神學家認為，只有一個聖秩聖事，即：司鐸職，其他聖職都不是真正的聖事，可以稱之為聖儀（即準聖事），聖柏辣明樞機雖然主張執事職為聖事，但是他也承認：這在信仰上並非確實的道理（註三二）。

我們相信執事職是聖事，現在試看我們的依據。

在過去為證明執事職是聖事，慣常引用宗：六、6、並認為這是執事聖職的建立。今天雖然還有人有這樣主張（註三三），但是大多數的神學家否定這一看法（註三四）。

在古代有許多大神學家，雖然否定了主教職的聖事性，却肯定了執事職的聖事性，譬如：大聖亞爾伯、聖多瑪斯、聖文都拉等。

我們有一個禮儀上的證據，同時也是一個神學性的證據：為祝聖執事，自古迄今就有的一個禮儀，即覆手禮和祝聖詞，並認為這個禮儀賦予聖寵。這個論證是很有分量的，因為梵二曾用這樣的理由證明主教職的聖事性（註三五）。現在同樣的，也可以證明執事職的聖事性。

特利騰肯定由於天主的安排，聖統中有主教、司鐸和執事（註三六）。又宣稱，在司鐸聖職授予典禮中，主教所說的：「你們領受聖神吧」，並非空話（註三七）。同樣可用於執事聖職授予禮，因此，神學家幾乎一致的結論是：執事聖職授予典禮是聖事（註三八）。

教宗比約十二世於一九四七年頒發「聖秩聖事」典章 (*Sacramentum Ordinis*)，聲稱聖秩聖事是耶穌建立的。既然聖事應表明它所付予的恩寵。那末在祝聖聖職禮儀中也應這樣(註二九)。他以後就個別地論主教職、司鐸職、執事職的授予禮的基本禮儀。為祝聖執事，如同為祝聖主教、司鐸一樣，規定了材料和形式，為表明所付的神權和恩寵，由此可見此典章假定執事聖職聖事性的道理。

梵二教會憲章二十九節說：「在教會聖統的下一級六品(即執事)他們所領的覆手禮，不是為作司祭，而是為服務，他們因聖事的恩寵受到鼓勵，在主教及其司祭團的共融之下，為天主的子民舉行禮儀，講道及愛德的服務」。聖事性的恩寵，即指：執事聖職授予禮為聖事。

教宗保祿六世在一九六七年頒發自動詔書「六品聖職」(註三十)。提到執事的聖事性的恩寵，及其不可磨滅的印號。

由以上所引述的各項文件和論證，我們應斷定說：執事職的聖事性在今天雖然還未到達信仰上的「信理」的程度(註三十一)，但它實在是教會的教導。

三、終身執事的消失

終身執事在古代教會中有了一段黃金時代，即從殉道依納爵時代起到尼西大公會議時代。在第四世紀時，在執事與司鐸之間發生了衝突。從這時期起，執事在教會中，便逐漸消失了。這個爭論不論從歷史的觀點，或從神學的觀點來看，都有其重要性，現在讓我們介紹於下。

問題是這樣的：一方面執事既然是主教的助手，他們常和主教在一起，他們是主教的前驅，主教的使者，代主教行事。在感恩祭中，在施行別的聖事中，也是他們在輔佐主教。所以實際上，在有關

教會的事上，他們常有很重要的地位，有極廣泛的權力，比司鐸的影響力還要大。另一方面，在三百年的教難過去之後，司鐸的重要性也增加了。那時在鄉間有了許多教友，那裏的主教(Co-Episcopus)很需要他們，並且從這時起，也開始稱長老們爲司祭(直到該時代，只有主教被稱爲司祭)，所以司鐸的地位這時也增高了。

執事與司鐸之間的爭執，在羅馬有了具體的表現。執事不願意服從司鐸的指揮，也不願意協助他們舉行感恩祭，他們也要求給司鐸送聖體和舉行聖體降福的權力等事件。而司鐸也反對主教和執事的聯合陣線。有兩位作者還發表了言論，一是安博茲亞特(Ambrosiaster)，一是聖熱羅尼莫，他們都保護司鐸的權力而反對執事的傲慢，他們都主張：司鐸和主教在神權方面都是平等的。這兩位作者引起了爭論，大家認爲問題應當解決。這時聖職中的三級：主教、司鐸、和執事的權力，到了澄清的時候了。大家在爭論中，看清了長老的司祭地位，及其在教會中的重要性。

第四世紀時，召開了尼西大公會議(公元三二五年)，大會主要的工作是澄清了聖子與聖父同性同體的問題，因而鏟除了亞略的謬論。同時也討論到執事與司鐸之間的問題，規定：一、執事不可給司鐸送聖體，二、舉行感恩祭時，主教與司鐸坐於椅上，而執事則侍立於旁，三、執事應協助司鐸，如同以前協助主教一樣。自此之後，執事逐漸喪失了以前的地位，也自這時起，終身執事逐漸消失了。

終身執事雖然在東方教會中一直延續到今天，但在拉丁教會中數世紀之久，執事職(除了極少數的例外)，只是晉升司鐸必須經過的一個步驟而已，而不是聖職中的本有的固定的形式。

四、終身執事的恢復

早在四百年之前，特利騰大公會議就曾建議要恢復司鐸以下的各品級（註三十二）。然而並沒有實現。直到現在的法典只准許授予臨時性的執事職（註三十三）。教宗比約第十二世曾有恢復司鐸品以下的品級之意（註三十四）。梵二之前許多人要求恢復終身執事。梵二召開之時，經過了激烈的辯論之後，終於在一九六四年以一五八八對五二五多數票通過了恢復終身執事的議案（註三十五）。教宗保祿六世在一九六七年頒發自動詔書「六品聖職」，規定了終身執事的一些章程，在一九七二年頒發自動詔書Ad Pascendum（註三十六），又進一步地規定終身執事應守的準則。

我們把梵二有關恢復終身執事職的話，綜合在一起，可以歸納成下面兩種理由：

（一）教會需要終身執事

在教會中，需要有人以隆重的禮節付洗，保管並分送聖體，代表教會證婚並祝福婚姻，為瀕危的人送臨終聖體等職務，可是按照拉丁教會的現行法律，在許多地區頗難實行，所以需要恢復終身執事，以便在主教及其司祭團的共融之下，為天主的子民舉行禮儀、講道、及愛德的服務工作。這是教會憲章所提出的理由（註三十七）。

（二）執事職聖事聖寵的利益

現在在教會中已經有許多教友正在從事著執事的工作，譬如：有人以傳教員的身份宣講天主的聖

道，或以本堂司鐸或主教的名義，執行社會慈善工作，或者領導偏遠地區的教友團體。如今，為何不用聖事的聖寵堅強他們、鼓勵他們，好使他們更有效地履行他們的職務呢？這是教會傳教工作法令所提出的理由（註三十八）。

五、關於梵二恢復終身執事的反省

梵二恢復終身執事的決議案引起了神學家的一些反省。在教會中最初的六個世紀中盛行執事，他們也佔有重要的地位，但是日後逐漸衰微，終於消失。執事的危機並非一個孤立的事件，而是與另一個問題相連的，即：當人們更清楚也肯定司鐸是司祭，是主教首要助手時，執事的危機便開始了，而後終於消失。因此，人們便問：執事的危機是偶發事件，巧合地和另一個問題連在一起？或者無論如何是不可避免的？

四百年之前，特利騰大公會議建議恢復司鐸以下的品級，如同在古代教會中的制度。然而這決議案只是官樣文章，並沒有產生進一步的效果，如果特利騰不能恢復這些品級，難道梵二就能恢復終身執事嗎？

今天一些國家正在嘗試祝聖一些終身執事；那末執事在古代教會中所發生的危機，會不會再發生？人們也問：執事這般人是這樣的重要，以致需要恢復？梵二所提出的恢復終身執事的理由是不是足夠的理由？

為建立一個固定的職務，需要有使這個職務特別存在的理由，只有這樣，才能克服未來可能發生的困難。梵二提出的第一個理由：教會中許多重要工作，由於司鐸太少而無法完成，因此需要祝聖執

事。有人認爲，爲滿足這個需要，不必要恢復一個固定的階級。因爲司鐸的缺乏可能是臨時性的，並且執事所擔任的工作，教友們也能作。所以，這個理由並未構成恢復終身執事的足夠理由。可是我們如果仔細分析一下，我們試看：教會目前的需要是怎樣的性質？在目前的情況下，我們認爲：教會在世界中，常是佔少數，常有作不完的工作，司鐸常是不夠應用。這個情況，要延續到世界末日。滿足這個需要，便是教會恢復終身執事的足夠理由：這是一個牧靈性的理由。

如果有人設難說：執事所擔任的工作，教友不也可以擔任嗎？爲答覆這個設難，我們還有一個神學性的理由，即教會傳教工作法令所推出的理由。這個理由更清楚，也更有深度。聖秩聖事自宗徒時代起就有三級，每一級有其專有的職務和特殊的恩寵，這是教會的顯然的教導，如今如果有人已經在擔任著執事的職務，教會應當付給他們在教會中早已存在的特別爲這些職務的恩寵。我們認爲，這才是恢復終身執事的基本理由。

我們面對著世界各地教會及我國教會的情況，認爲梵二決議恢復終身執事，是很有意義的，這個決議案要求我們合作，並參與這個新的經驗。

附註

- (註一)：本文主要內容是根據羅馬額我略大學教授黎日然 (P. Ligier, S.J.) 在一九七一年出版的聖秩聖事第三章第三節「執事聖職」。(Il Sacramento Dell' Ordine, Terza Parte, III Il Diaconato)
- (註二)：參閱梵蒂岡第二屆大公會議(以下簡稱梵二)教會憲章(以下簡稱教憲)第十八節。
- (註三)：參閱梵二教憲第二十八節並註。

- (註四)：見鐸盤第十卷第十一期，頁二十六、三十五。
- (註五)：斐：一章一節。
- (註六)：弟前：第三章八、十三節。
- (註七)：見教父神學選集(施安堂譯)九號。
- (註八)：同上，二〇號。
- (註九)：同上，四八，四九，五〇，五六，八四，一二八，三一〇等號。
- (註十)：如 Colson, Gachter 等人。
Colson 認爲耶穌留下了一個圓滿的司祭職，而教會日後把它劃分了不同的職務。
- (註十一)：宗八：4、8；26、40。
- (註十二)：宗八：40。
- (註十三)：十二位宗徒訓諭錄第十五章。見宗徒時代的教父，呂穆迪譯，頁十六。
- (註十四)：聖依納爵致塔林人書第二章第二節。同上，頁一八六。
- (註十五)：聖依納爵致斐理拉德人書第四章，呂書頁二〇〇、二〇一。致斯明納人書第十二章第二節。呂書頁二二〇。
- (註十六)：參閱：St. Cyprianus, Epistolae xv, xvi, St. Augustinus, De Catechizandis Rudibus I, Cap. I, 1. Pl. 40, 309-310。
- (註十七)：有人在戴都良的書中及 Constitutiones Apostolicae 中看到執事做了些不合法的事情，如：Hortala 認爲他們舉行過彌撒聖祭。羅馬額我略大學教授 Tierier 認爲他們的赦罪是否是聖事性的，是不能够證明的。參閱：奧脫著(王維賢譯)天主教信理神學下冊頁六九一。
- (註十八)：殉道依納爵致瑪尼西人書，第六章一節，見呂穆迪譯：宗徒時代的教父，頁一七九。

(註十九)：殉道依納爵致塔林人書，第二章三節。同上，頁一八六。

(註二十)：聖鮑理嘉致斐利波人書，第五章二節。同上，頁二二九。

(註二十一)：Didascalia Apostolorum, III, 13, 2-4

(註二十二)：“Valde probabile et omnino tenendum est eorum ordinationem sacramentum esse, licet id non sit Certum ex fide” (De Sacramento Ordinis, Cap. VI)

(註二十三)：譬如：J. Coppéur, Lécuyer.

Lécuyer 認為宗六是敘述為希臘化的猶太教友團體建立執事的事。他選以為在這以前在耶路撒冷的教友團體中大約早已有着希伯來教友團體的執事。

(註二十四)：見(註十三)。

(註二十五)：見梵二教憲第二十一節。

(註二十六)：見信條選集九六六號。大會說由於天主的安排，在聖統中有主教，司鐸和職員 (Ministri)。這些職員至少是執事。因為以前提到執事和職員，以後不提執事而只提其他職員，最後「其他」一詞也取消了，只保留職員。

(註二十七)：見信條選集九六四號。

(註二十八)：參閱奧脫書下冊頁七一二。

(註二十九)：見信條選集三三〇—三〇一3~4號。

(註三十)：A. A. S. 59(1967), pp. 697—704; 鐸聲，第六卷一期。

(註三十一)：Jäger 認為執事的聖事性問題尚有些困難。他的困難是這樣的：為肯定執事授予禮的聖事性，必須有聖秩聖事的禮儀，特別的恩寵和特別的神權。執事職有相宜的禮儀，這是顯然的事情。現在，這個禮儀所付的特別的神權和恩寵又是什麼呢？黎氏認為這個禮儀未付特別的神權。執事所擔任的職

務教友也詔做，不需要特別的神權。這個禮儀也未付特別的恩寵。它所付的恩寵是天主聖神和其七樣神恩，為堅固執事並助他忠於職守。其實這恩寵是和堅振恩寵相似的，並沒有什麼特別。並且梵二在願意恢復終身執事的前提下，為了加強它要達到的目標，宣佈執事的聖事性才對，但實際上它沒有這樣做。這又表明這道理在信仰上還不那麼確定。

(註三十二)：Mansi xxx III, col. 138—140

(註三十三)：法典九九三條第一節。

(註三十四)：A.A.S. 49 (1957), p. 925

(註三十五)：見梵二教憲第二十九節。

(註三十六)：A.A.S. 64 (1972), pp. 534—540；參閱鐸聲第十卷第十一期。

(註三十七)：見梵二教憲第二十九節。

(註三十八)：見梵二教會傳教工作法令第十六節。

(上接四八頁)

座談會籌備會資料小組計收到主教團各委員會建議案來自九個單位和個人。分別爲：

主教團牧靈委員會、主教團禮儀委員會、主教團教育委員會、主教團聖職委員會、主教團促進社會發展及教友傳教委員會、主教團大眾傳播委員會、輔仁大學神學院、碧岳神學院、臺灣牧靈研習中心、范賦理神父、朱恩榮神父。

今將建議加以歸納，分爲四部列後，但將注意歸納後之建議可能與原提議者之措辭略有出入，所以每意見下加註建議之出處。討論時必須加以參考。

(一) 牧靈方面

工業化社會中的牧靈工作方式以及觀念與農村社會大有不同，然而現居臺灣的主教神父以及其從事牧靈工作人員對此了解不夠，因之加強認識工業社會，深入了解勞工問題之講習會幾乎爲各提供建議之委員會之一致意見。至於如何舉行以及其小目標則建議中各有千秋，其中應由何單位主辦，亦需決策機構認真處理決定，以免各行其是，而有疊床架屋之弊。

神父修女之生活方式

- 一、神父、修女生活方式應表現出爲主作證之精神（聖職），主持社會正義，善待教堂工友等（社會）。
 - 二、生活亦應簡樸而不尚工業社會中資產階級之浪費奢華（聖職，范）。工業社會中聖召特別缺乏，建議中認爲首先應找出聖召缺乏之真正原因，然後應有專人推動聖召，並以遠程之培養聖召之方式並進。
 - 三、在牧靈中成立聖召推行組，研究及推動聖召（范）。增添工人作傳教的人員。
 - 四、在各教區也成立「教友聖召聯誼會」「聖召推行中心」，指派專人負責（聖職）。
 - 五、促使虔誠青年男女之婚姻，以便組成健全之教友家庭，進而培養未來之聖召（聖職）。
- 教友讀經運動已經推動經年，聖經銷售雖多，但並未造成真正的讀經潮，其中以生意方式推銷及禮物方式饋贈爲自傳教員造成之原因。

柏龍岱的宗教思想與福音的初傳

溫保祿著
劉賽眉譯

柏龍岱 (Maurice Blondel) 自一八九三年發表了他的博士論文「論行動」(L'Action)，並於一八九六年刊出了他的「論護教學書信」以後，他的哲學引起了神學家們的興趣。他的思想不僅燃起了熱烈的神學爭論^①，而且還啓發了不少頗具影響力的天主教思想家。直到今天，他的思想仍然吸引着某些天主教著名神學家的注意。

呂伯克 (Henri de Lubac) 曾評註了柏龍岱與德日進之間的來往信件^②。在他的主要著作「超自然的奧秘」一書中，呂氏常引徵柏龍岱的著作^③。額我略包姆 (Gregory Baum) 在其著作「人在變化中」(Man Becoming) 一書的第一章內亦贅述了「柏龍岱思想在神學中所引起的變易^④」。他稱柏氏爲「天主教新思想形態的創始者」，因他用一種新的思想方式表達了「那在人類歷史中的超越的救贖世界而我們稱之爲「天主」的奧蹟^⑤」；他並說：「柏氏的遠見有力地影響了梵蒂岡第二屆大公會議」^⑥。魏爾特 (Bernhard Welte) ^⑦ 也提到，柏龍岱的「論行動」一書與多瑪斯、黑格爾、謝林、祁克果、和海德格的作品同時是啓發他思想的泉源。在一篇有關「步特曼論秘問題」^⑧的文章中，卜雅 (H. Bouillard) 曾這樣說：「在近代的一切哲學系統中，柏龍岱對人存在的分析^⑨，最適合供給神學一個爲了有系統地解釋福音所需要的預先的了解^⑩。在一篇名爲「論天主教神學在德國目前的情況」(Der gegenwertige Stand der Katholischen Theologie in Deutschland) ^⑪的文章裏，拉內神父 (Karl Rahner) 探討了一個事實，就是：柏龍岱的思想尚未打進天主教的系統

神學中^②。在柏龍岱這位、其著作於二十世紀開始以前已經面世，而其雄辯動人、富有倫理教化的思想方式，處處流露出其時代背景的哲學家身上^③，我們能够期望他對現代的神學問題有何貢獻？

柏龍岱豐富的哲學有力地啓發了馬萊沙 (Marechal) 的哲學^④、呂伯克的超自然奧秘神學、以及魏爾特的基本神學。它促進了對「外在主義」(extrinsicism) 的擯棄、以及對天主教在人類歷史中救恩性的臨在的認識^⑤，亦由此它在許多神學領域中引起了廣大的變動^⑥。在本文中，當我們研究柏龍岱的思想時，乃是從傳教士的角度去研究他的思想；尤其是那些被派遣往文化水準高的國家中，向非基督徒宣講救恩喜訊的傳教士，他們不能不自問：「基督宗教的救恩訊息是什麼問題的答案？是何種期望的實現？期待救恩喜訊的需要是什麼？這些自以爲已經擁有古老文化及高度道德水準而自傲的人，如何尚能誠懇而熱切地對基督及其喜訊產生興趣？在什麼意義下他們實在需要基督？」

牢記上述傳教的實際問題而研究柏龍岱的哲學，我們並未因此而否認柏氏哲學見解的深邃與嚴肅。本文將指出柏龍岱哲學對系統神學的豐富含義，如此我們希望能指出柏氏哲學和神學的見解對福音宣講的貢獻。

再者，牢記現代人「重視切身問題的態度」^⑦，我們希望察知柏龍岱的原始視野及其所首要關注者，因爲從其中他產生了對世界宣講福音能够產生效果的觀點。柏龍岱如何面對了這些與今日仍然有關的問題？

一、柏龍岱宗教思想的起源

(一) 個人的背景

柏龍岱生於法國東部一個相當古老的柏良地家族，不少律師、醫生、政府官員皆出身於此家族^①。柏龍岱曾接受良好教育，並獲得不同的學位。當他在巴黎完成了他的學業以後，他曾執教於好幾間學校。一八九三年以「論行動」一文獲取了哲學博士學位，此論文不僅使他成名，並且在天主教內外均引起了爭論。

在他的朋友的認識中，他是一位「聰慧和充滿道德勇氣」^②的人。於「論護教學書信」內亦顯示出他乃一位聰明正直、對當代思想開放的人。雖然由於他那堅定的信仰立場他曾深感受到無信者的歧視，但他決無難堪的表示，反而從內心尊重「那些尚在尋找真光的靈魂」^③。同時，他所關注的是：「不可隔離那些除了疑惑與不信之外沒有其他確定的真理的人」^④。在他的日記中曾透露出：「柏龍岱於其年青時即有根深蒂固的信仰與高度的精神生活。他努力遵行福音中所說的新生，實行放棄萬物和自我，此態度不但使得人能生活於天主，且使人在此過程中得到淨化，並藉此而重新發現對萬物的愛。爲他而言，這種生活才是唯一真正的生活，他熱切地盼望把這種生活通傳給尚未認識它的人。柏龍岱具有一個宗徒的心靈」^⑤。

(二) 面對信仰上和宗徒熱忱的挑戰

「年青的柏龍岱於一八八一年來到了「師範學校」之後，他決心與同學們分享他的真知卓見，可是他却常常碰壁」^⑥。在他五十年以後（一九三二年）的一本著作「天主教的哲學問題」（*Le Piv.*

Nisme de la philosophie Catholique)裏，他曾提到一個在他學生時代中非常流行的反宗教信仰的意見：「爲何我必須因在一千九百年以前發生在羅馬帝國陰晦角落中的事情而困擾？」

這個反宗教信仰的意見一定深深地震撼了年青的柏龍岱，因此在數十年之後他不但記憶猶新，而且還在他的「論護教學書信」中以差不多同樣的形式引用了它作爲一個必須以適當的信證學去回答的問題：「爲何我必須顧慮這些事，而同時却不管這樣多其他與它們同等真實的事情？對於這種自願不行的行爲我應負責到何種程度？」

在柏龍岱所珍視的而別人却毫不感到興趣的這件事上，一定大大地震驚了這位年輕的宗徒。但這個經驗爲柏龍岱一生的思想與工作實在甚爲有益，因爲從這有力的思想撞擊和震驚中，柏龍岱的哲學發軔了！在「論行動」及「論護教學書信」兩部初期作品內，皆顯示出這種意見的衝激和信仰的挑戰決定了他思想的主題和研究問題的方法。

(三) 柏龍岱思想的主題

1. 宗教問題是不能避免的

由於他從朋友那裏聽到有關對宗教問題缺乏熱誠的困難，引起了他對宗教問題在整個人的生命中的重要性作全面性的探討。柏龍岱開始研究如何能對他那些不信的朋友解釋：「不產生宗教問題是不可能的，而且哲學必須研究宗教的因素」。

2. 基督信仰真假問題的切身性

爲柏龍岱而言，基督宗教乃建基於天主的啓示，並解答人心中所必然產生的人之命運的問題。因爲他相信基督宗教的信仰不是一種可有可無附加在人的本性或理性上的信仰與生活方式^②，因此，我們不能存心拒絕此重大的超性恩惠而無虞^③，亦由此，他必須找方法去指出，甚至這些在一千九百年以前發生在羅馬帝國偏僻角落中的事情亦實在與每一個人息息相關。^④

3. 自然次序的不足

基督宗教本身呈現出它不是人的至高成就，亦非一套倫理觀，而是來自天主的恩惠，因爲：「僅僅是超自然的，此意謂人以自己的能力不能發現的，但仍然是他的思想和意志所需要的，才是基督宗教的和天主教的^⑤」。由此柏龍岱必須指出「自然次序爲人的本性不足够」^⑥，「萬物與人皆息息相關，但自然次序爲人的慾望仍不足够」^⑦。

然而，柏龍岱如何處理這些問題？

4. 柏龍岱所拒用的方法

a. 偽哲學的應用^⑧：

柏龍岱毫不含糊地說出他的立場。因爲他知道愚笨的朋友常因他們陳腐無用的思想而使那些真正不偏不倚嚴格地思想的人起反感，故此爲他看來，此偽哲學應當完全摒棄。爲柏龍岱而言，「對真理

最好的服務是除去一切偽證以顯示出它之所以爲它」。

b. 不正確地應用自然科學^⑤：

的確，實證科學不可與人生分開，就其爲一整體而言，它們形成一個唯一的問題，然而，若企圖使實證科學成爲本體論的一部分而給眞道作證則「無意義」。

c. 只強調基督教信仰的可能性與眞實性^⑥：

柏龍岱同時亦認爲：(1)僅僅消極地反駁自然主義的異議；而(2)只是證明基督教的可能性，又或者：(3)認定基督教是一個歷史事實，這些方法都是不足够的。雖然此方法亦有其價值及必須性，但柏龍岱以爲其不適用於應付基督教所面對嚴重的問題：「一方面只是證明基督教並無『不可能性』之存在，而另一方面又說出某些眞正的事實這還不足够，除此之外，尙須指出依附此超自然現實爲我們是必然的。」

總之，即使我們能成功地反駁理性主義而建立起天主啓示的可能性；即使我們亦成功地建立起天主已經在基督內啓示了祂自己的事實，我們仍未說出基督教與人有切身關係的要點：爲何我必須關心基督教宣佈爲天主啓示的這些事實？「假如我們必須接受這個事實，甚至於我們的理性亦必須屈服於此事實，我們對它也必須具有內在的需要和急迫的慾望方可。那麼，如何闡明此期望？如何把此渴望與能够滿足它的客觀眞理連結在一起？」

d. 證明基督教與理智、道德、與生命和諧一致^⑦：

不論指出基督教與人在理智上和道德上的渴望完全一致，抑或去證實「只有基督教才能滿足人的一切理智上、道德上，以及社會上的需求」，都是有價值的。但此方法始終是不足够的，因爲它

尚未抓住問題的要點：爲何那重視自立自治的人有義務去探討基督宗教的真理？「這種信證學從開始即由本性界去看超世界」，這個方法講論基督信仰「彷彿啓示只是堅定和使本性得以完整，而以爲啓示並不帶給本性任何新的因素、不同的條件 (datum)、以及料想不到的恩惠。」

這個方法不僅使基督宗教信仰中不可接近、非實踐、以及嚴峻一面的特徵隱晦不明，而且亦未擊中真正問題之所在，因爲它只限於指出基督宗教對人的適合，而未說出「人本性在超自然方面的不足」，和人對基督宗教的需要。

3. 信證學古老方法的不足^⑤

柏龍岱認爲士林哲學派的信證學方法不足而拒用之，因爲：「士林哲學派以其爲出發點的原則，在現時代大部份皆受到反駁：它事先假定了許多論斷，而這些論斷在今日都有困難。它的系統不能與現代人在同一立場上來應付他們思想上的新需要。」士林哲學派的方法常常「在人不肯考慮的時候向人陳述真理，它忽略了『人的準備』工作，而此工作正是我們應集中全力之所在」。

5. 柏龍岱的方法

當柏龍岱面對不信的問題，甚至是那些率然拒絕詰詢宗教和基督信仰問題的人，他發現已有的與不信者的交談方法，或者是由於「其無足輕重和有危險而連根帶幹該受到摒棄」^⑥；或者是不適合於回答現代人極其重要的問題；又或者是在傳了基督教的信仰。因此，爲了能與不信者在共同的立場上交談，柏龍岱就發展了他自己的一套方法。

a. 哲學的交談

雖然，柏龍岱完全知道「僅僅是超自然的，此意謂人以自己的能力不能發現的，但仍然是他的思想和意志所需要的，才是基督宗教的和天主教的」^④，但他仍揀選哲學為適合的交談方式，因為他認為：「對不信的哲學家說出一些使他們信服的事情是極其重要的」^④。在這種有關宗教問題和基督信仰的哲學交談中，「哲學的推理必須尋求嚴密的和科學化的結論」^④，「同時必須由頭徹尾皆鐵面無私」^④。

b. 沒有事先假定的交談

在此哲學的交談中，為了要達到「嚴密的和科學化的結論」，「應該從一個沒有理所當然的事實、原則、責任和事先接受的倫理上和理智上的假定的立場為出發點」^④。

c. 無可否定的出發點

如果討論人的命運、宗教、和基督信仰不能事先假定任何事實、原則與責任，則除了行動的必然及其無可否認的事實以外，別無其他出發點：「我行動却不知行動之所以然，既非為希求生存，亦不確知我為誰，或我之所以為我」^④。

d. 內在的方法 (Method of Immanence)

如果他除了行動為無可否認的事實及其所牽涉的必然性以外，不承認其他出發點，而仍希望對不信者指出宗教的和基督信仰的問題是不能避免的，他必須從人的行動本身去發現人實在需要基督這個現實。這個方法柏龍岱在「論行動」中已經用了，並在他的「論護教學書信」內稱之為「內在的方法」。在他看來，這樣的方法試圖把「我們似乎去想、去做、和願意的，與我們事實上所想、所做、所願意的比較，因而使隱藏在不自然的否定和非真正意圖的目標後面的最深肯定及其所牽涉到的不可

取代的需要就會被發現^④」。

這種方法，「詳細的列出人整個一連串的行動，並揭示在每一個步驟上人永不能把意志自然的動力限制於故意所要的對象上，如此可以衡量出意志的動力的範圍^⑤」。

這種方法，首先成爲人一切事情的共謀者，因爲它謀求：「去發現在過度的意願及無羞耻的否定的最中心，究竟是否恒存着一種自發的、而甚至於被否認、被妄用時，仍暗地裏被愛着的意願^⑥」。

從頭到尾這種內在的方法都是一種哲學的方法，它試圖：「有方法地在各種錯誤、否定、失敗當中，找出那隱潛着的、決定人靈的永生或永死的真理^⑦」。

在它努力發掘「人內心的最深方向^⑧」時，它不是求之於心理學上的觀察，以發現那意識中的渴望與探求，而僅僅是訴諸哲學的反省，因爲它只求發現人行動所牽連的因素。「因此，當柏龍岱相信他已經在人的意志的中心，發現了一個超自然的需要和渴求時，我們不要想柏龍岱以爲這個需要與渴求是出現在人的意識中的。相反，當他與無信者交談時，他認爲他們並未經驗到這種需要。然而，藉着推理和嚴格的論證，他想要使我們明白此一需要乃包含於人的行動內，甚至在拒絕超自然的行動中亦然^⑨」。

二、意志的自然祈禱

(一) 柏龍岱論證的簡要大綱

由於不信者的挑戰，甚至拒絕探討宗教和基督信仰的問題，柏氏最初計劃其博士論文爲「宗徒事業的以及護教學的著作」，但因爲，柏龍岱生來就是哲學家，直至一八九三年，他整個進程皆在把第一個概念演變爲另一個更嚴格的哲學概念；柏氏在此過程中保存了第一個概念的一切正確因素。就是因爲除去它某些護教的論證，所以才加強了第一個概念的有效和正確性^⑤。

無論如何，若從他面對不信者的問題所受到的打擊的背景去看，則我們更易了解他那篇冗長，「複雜、周密、以及有時亦甚爲隱晦^⑥」的博士論文。爲了回答不信者的困難，柏氏循序漸進，一步一步地予以闡釋：

1. 行動以及願意必有所要者的必然性

柏龍岱在其博士論文的第一部分裏^⑦指出：事實上常常行動與抉擇，且必然如此；甚至於假若人極力企圖壓抑行動，這種企圖本身又是一個行動並包含抉擇在內。在論文的第二部分裏^⑧，他指出此必然的行動及其所包含的抉擇不能漫無目的：「願意要却無所要者則在邏輯上甚爲矛盾，一切願意必須有所要者^⑨」。

2. 「願意要所要者」所牽涉的範圍

在論文的第三部分裏^⑩，柏龍岱指出，不僅願意必有其對象，而且往往尋求一個大於此直接所要的對象的另一對象。不論我們願意要什麼，我們永不會只因它本身的緣故而願意要它。願意要某物常包含着願意要整個可感覺得到的、科學的、倫理的，以及社會的次序。隨着意志的衝力，我們就可

以獲知人的行動不可能被自然領域所限制、所禁錮。

把這篇既冗長，而又包羅甚廣的論證在區區的數頁或數行內完全撮要出來是不可能的；柏龍岱指出，人類活動的一切以及每一個氛圍，都是人真正地願意要的，但是，意志的衝力往往超出感官、科學、自由，個人的以及社會性的行動，而衝向「絕對」。

3. 自然次序的不足

在人活動的領域中，沒有一個活動的目標僅僅是爲了這目標本身而尋求的：「行動必須懸在於的「目標」是絕對的、獨立的，確定而在現象之外的，是在真實之外和屬於神的真實^⑤」。因此，「在一切探討之後所得的結論是：不認出自自然次序的不足以及不經驗到進一步的需求，都是不可能的事^⑥」。

4. 自然次序的不足與唯一的需要

人無法戒避意志的願意要某物，可是，甚至他願意要最少的「事物」，意志的衝力都會帶領他超越整個他能力所能及的活動領域。願意要某物的必然性和所牽涉到的條件，以及所經驗到的自然次序的不足，這一切都把人投入一種矛盾衝突之中：一方面他經驗到意志不能在它一切行動中達到所追求的^⑦；另一方面，正因此才能顯示出那不可毀滅，而在一切意願的行動中運行着的基本意志衝突^⑧。

「在我的行動中包含着一種我所要而尚未了解和人的能力達不到的事物，它常妨止行動掉入虛無之中，但它之所以稱爲「某一事物」，僅因爲直到目前爲止它並非我願意要的事物之一，∴由此必有

一個「唯一的需要」，行動所包含的一連串的需要引領我們達到此一目標，因為它來自「唯一的需要」，而且它的整個意義在把我們引歸於此一需要^⑤。

如果我們反省此「唯一需要」的特徵。並把它與天主存在的證據相比較^⑥，則我們可以明白，此「唯一需要」就是吸引人的，以及在一切行動中所追求的，和一切言語以及一切民族皆稱其為「神」（天主）的那一位^⑦。

5. 面對天主與抉擇的需要

從生命的動力中所必然流露出來的天主的思想「十分影響我們行爲的組織與結構^⑧」。人面對不可避免而又必須二擇其一的境況，人須要做一個決定性的選擇，人或者以自己爲主宰，不投身於任何在他之外的事物，又或者歸順於他已含糊地意識得到的神（天主）的要求和命令^⑨。

6. 人抉擇的後果

如果有人選擇以自己爲主宰，他掩飾了那具有無限渴求的最深自我，但他却始終不能逃避它。這個抉擇導致生命的最後失敗，即行動的死亡。「假如人在他自己的本身內去尋找他良心上所需要的真理，行動的力量，以及命運的成就，他不失去一個可有可無的，與他幸福無關的恩典，然而，他違背了自己的渴求，並假借「愛自己」的藉口而憎恨和毀滅自己^⑩」。

如果有人同意那基本意志衝力，因而不斷地願意去要那他自己的力量所不及的，則他必須實行放棄萬物，接受所要求於他的痛苦與犧牲，順聽天主所顯示出來的意願。加之於他生命的任務似乎是不可

能做到的事；即自由地同意必須那他能力所不及的，並不斷地生活在「熱誠期待一位不認識的默西亞」^⑥的態度之中。

7. 積極的抉擇與基督宗教的信仰

如果有人選擇去認可此心中的最深動向，並使他整個生活與此「意志的自然禱告」^⑦配合一致，而一個「熱誠期待不認識的默西亞」的生活，則基督信仰真假的問題，不能再被認為是一種不切身的問題。人的命運的急迫問題要求人探討基督宗教的信仰：「由於意志深遂的迫切需要和基督信仰的對比，我們也許能發現我們真正的需要和所期望的答案的相貌」^⑧。

哲學只能引領我們到此為止，它不能再進一步去肯定那超自然次序的事實。「哲學的任務和能力是指出二擇其一的必然性：『它存在抑或不存在？』哲學的任務和能力是指出此包含人整個命運的唯一無二問題：『它存在抑或它不存在』；哲學的任務和能力是實際證明對此超自然現實有的問題不採取一個贊同或反對的立場是不可能的事：『它存在抑或不存在？』再者，哲學的任務和能力是去檢討這個或那個抉擇的後果，並去衡量它們之間的距離與鴻溝。可是，哲學到此不能再進一步，它不能以自己的名義去宣佈『它存在』或者『它不存在』^⑨」。

(二) 柏龍岱宗教思想的特徵：

雖然我們只能簡短地撮述柏氏的思想，但從其中我們仍可看出其思想的特徵如下：

1. 切身的角度

在柏氏稱之為「論行動」以及「生命的批判」的博士論文中，柏氏把宗教問題的不可避免性以及省察基督信仰真假問題的必須性指出來。柏氏乃從信仰與生命有切身關係之角度來正視信仰的問題。他首先關注的，不是僅僅肯定天主的存在，而更是指出天主的存在對人生的撞擊，人面對天主抉擇的後果，以及選擇天主所包含的具體要求，如：繼續不斷地對天主開放，並因此而嚴肅地面對基督信仰真假的問題。

2. 非宗教性解釋^②

在柏氏的「生命的批判」中，他發現了同一的意志動力在生命的各種層次中運行着。在柏氏的博士論文第三部裏分：「當他觀察人類活動的各個不同氛圍的時候，他證明了每一層的必要性，並且以指出人不可能限制自己於某一層而證明人必要超越它^③」。但是：「柏氏探討科學、家庭、倫理的目的不僅是為證明各個氛圍不能使人的意願得到所求的，他也指出使人牢牢地黏附着每一層次的最深動機與那迫使我們超越每一層次的動機是一致的^④」。由此，不但個人心中產生「自然的吶喊」與「意志的自然祈禱」，而且在人生命的各層氛圍裏皆有此指向天主與基督的不足。

3. 天主是生命的中心

當然，柏氏並未忽視人的有限、失敗、罪惡感和死亡的事實。整個自然次序的不足只是他論證中

中的主要論題之一。然而，只有當我們發現了生命的動力是如此之強，以致伸展到超出自然次序範圍之外的事物之後，天主的概念才能在我們當中出現。「以世界事物的偶然性為出發點證明天主存在的事實有其異常的特性，亦甚為有力。它不在偶然的事物之外去尋找那必然的事物，反而它在那偶然的事物當中指出它存在的事實；它不把它當作一種超越的但却是外在的支援，反而它發現祂是內在於萬物的中心^⑤」。

雖然柏氏不否認人的有限、軟弱、死亡、與罪惡，他將其主要的論證建基在生命的動力上：「天主不只是在邊緣上，而是在中心；不只在軟弱中，却更在堅強內；由此，祂不但在死亡和罪惡中，而更在人的生命和美善內^⑥」。

三、柏龍岱思想對神學的重要性：

當柏氏答覆當時不信者所發出的重要問題時，他觸及了系統神學和實用神學上的許多問題。以下我們只能枚舉某些與傳教工作有關係的問題：

(一) 柏氏的思想對系統神學的重要性

1. 人需要恩救

柏氏之所以批判他當時的信證學方法，主要是因為其未能指出自然次序與超自然次序之間的關係，也就是說未能指出人與基督信仰之間的連繫。為此，他以哲學來企圖闡釋人需要基督；也以哲學

家的身份，他聽到了此「自然的吶喊」而喚出了它；他又聽到了此「人意志的自然祈禱」而明言了它。柏氏用哲學的言語曾這樣表達說：「沒有人能夠靠自己，用自己的力量從罪惡中解脫，並提高自己，也沒有人能夠把自己徹底從懦弱、孤獨或奴役中解放出來」。

2. 對真正救恩的預先了解

柏氏使「自然的吶喊」和「意志的自然祈禱」成爲聽得見的，並以他的哲學思想使它清晰化，由此，他使我們預先了解怎樣的「救恩」才能夠是那使人得到真正滿足的救恩。

誰若經驗到了意志的動力以及自然次序的不足，就會明白，使人的一切願望得以圓滿的只能是一個「恩惠」，一個「恩寵」，而總不能是人自己的成就。誰若經驗到了「行動的必然」，他亦會了解，使人得以真正圓滿的那個「事物」從不能抑制或避開人的活動，反之，它必須訴諸人的自由，要人努力合作。誰若經驗到了同一的意志動力，使人黏附於個人與社會生活的各層次，却同時又迫使人超越它們，他不能把一切的瓦解當作真正的救恩；反而他會體驗到只有一種保存而又改變整個物質和精神的、個人和社會性存在的「救恩」才可以是人真正的救恩。在他看來，一個「新天新地」、「復活」的許諾才是他意志無聲祈禱的答覆。

3. 基督宗教信仰的解釋

明言了人意志的自然祈禱，不僅能催促不信者去探討基督信仰真假的問題，並能幫助信徒更完滿地把握住信仰的意義。既然聖言「爲了我們人類和我們的救恩」（參閱信經）而成了血肉；既然基

督「爲我們而死了」(參閱格前十五)；又既然基督是「爲他人」而生活的人(參閱哥林多前書二章九節)，則基督宗教的一切當與人的基本需要和渴求息息相關，且舊又夾日知表透出此「爲了我們」。如此，那使「自然的吶喊」成爲聽得見的，又明言了人心中的祈禱的哲學，能够幫助我們接受那使人得到自由和圓滿的真理。

既然基督宗教所宣佈的真理是「爲了我們人類和我們的救恩」而啓示的，則教會的宣講者，以及神學家必須在一種使人能够覺察到信仰真理的重要性的方式下來宣講，如果因着真理的表達方式過時而使上主之言的意義隱晦不明或被曲解，則必須，放棄而以另一種表達方式取代之。

作爲一個哲學家，柏龍岱並沒有強調重新解釋基督宗教的教訓，和使其適合於現代人的思想這工作的重要。但無論如何，他一定是感覺到了在現代人的思想與基督宗教表達信仰的方式之間有了鴻溝，因爲他曾暗示過基督宗教的主要真理常在「破囊」^②中送到我們跟前。故此，他早就提起現代神學家所關注的工作，即是用一種今日人所能領悟的言語來重新解釋基督的喜訊。

(二) 柏氏思想對實用神學的重要性

既然柏氏的哲學能幫助神學重新解釋基督的救恩喜訊，則它不僅大大地影響了系統神學，而且也能影響教會的牧靈活動。在此，我只能簡單地指出來柏氏的哲學對傳教工作第一個步驟的「初傳」所能做的貢獻。

當然，在柏氏的著作中，我們無法找到「福音初傳」這樣的話。但我所謂的「福音初傳」其實已包含在柏氏所說的「護教學」或「信仰的準備」^③內。對於這「準備的工作」，我們能够期望柏氏的

思想有何貢獻？

1. 福音初傳的需要

柏氏有力地強調信仰準備的重要：「我們不必竭盡己力去再刷新古老的論證，或當人不肯聽取的時候向人陳述真理。假如人不接受真理，不是因為真理有錯誤，而是因為在人方面缺少了準備，而這個「準備」正是我們應集中全力之所在⁽⁸⁾」。

2. 福音初傳是永久性的工作

雖然柏氏是以不信者為對象而發展其信仰主觀準備的必要性的思想，但他並非不知道此工作為整個信仰生活亦相當重要，他說：「此工作非為一時之適應與方便，主體準備的功用極其重要，既然人的行動與天主的行動常常互相合作，則主體準備的工作亦是永久必要的⁽⁹⁾」。

3. 什麼是福音初傳的任務？

柏氏除了強調主體準備的重要性及其在整個信仰生活中的價值以外，他還指出為準備接受福音的基本步驟：

a 除去基本的異議⁽¹⁰⁾

在柏龍岱的周圍環境中，相反信仰的基本異議是基督宗教在表面上的不切身。這種困難雖在不同的方式下表達，但它仍為走向信仰的障礙，甚至亦是許多信徒心中不解的疑竇。為何中國人要依附一

個「外來的宗教」？爲何他們要特別關心基督的生活和教訓，而却不以同等的宗教熱誠去關心自己民族的歷史、文化和成就？唯有清楚地了解整個自然次序的不足，唯有「測定了超自然的性質^④」，「清晰地看到了人本性的不足和渴求^⑤」，我們才能希望除去這些時而有聲、時而沉默、但却常常皆含有毒素的困難。

b 「人的厲疾」^⑥的診斷

在柏氏的「生命的批判」中指出：連在做極微少的理智肯定和意志決定的時候，我們也必須面對或同意那隱藏的天主的命令，或屈服於自私自利的誘惑的二擇其一的情況^⑦。

可是，因着天主恩寵的吸引，和人對天主的邀請和命令的反抗，又因爲人只以不清晰的方式感覺到他們面對死亡與生命的抉擇，因而在人心中產生了危險的厲疾：「既然事實上這些困難不是在事情的表面上發生，因此難免不擾亂人的良心：由於大部份的障礙之所以不能克服乃在於人們沒有清楚地了解它；因此，最重要的事情，莫過於清楚地把這障礙指示給他們，而不是對受它困擾的人落井下石。假如他們有「病」，此「病症」就是那在天主面前所忍受而不能避免的重病，即是人至大的厲疾^⑧」。

總之，人內心的衝突需要概念化，並且人應當覺察到其抉擇的利害關係，人才能經驗到福音的訊息是治癒和給予自由的真理，因爲：如果我們從未嚐到人生最後失敗的可能性，我們又怎能依附基督爲救主呢？

4. 福音初傳的方法：

a 哲學

由於面對不信者以哲學的名義拒絕探討基督教信仰真假問題的挑戰，柏氏就選擇了哲學「為服務於超自然的方法」；而且企圖藉着清晰、確定而健全、和真正科學化的哲學概念，為超自然在理性的次序上預備立足之地^⑧。

柏氏不但藉其初期作品保護超自然，而且在探討哲學的遺產時也是如此，因為他認為：「就人之為人而論，在他內必有此不足、無能、和需求的痕跡；因此甚至在最自立的哲學內也必有它的回聲^⑨」。由此柏氏企圖「在古時和現代的哲學家的作品內去揭露出此或隱或現的宗教靈感^⑩」。

如果柏氏的基本假定是真實的，「人需要超自然」的痕跡的確在最自立的哲學裏、基督教思想家、教會大學、和其他文化機構裏在準備中國接受福音訊息的工作上能夠扮演一個很重要的角色，則中國的思想家在研究自己民族的哲學遺產的時候，可以用這種精神在哲學傳統內去尋找那「指向聖言的真理的種籽」(Logoi Spermaticoi)，而否認人一切努力的不足和人真正需要基督的事實。

b 風俗習慣

柏氏選擇了哲學為服務於超自然現實的方法，但他亦知道天主召喚的回聲也以其他方法達到人的心靈中^⑪。天主的召喚以隱含的方式潛在於一切人的心中，我們不僅可以在哲學和非基督宗教中找到此召喚的回聲，而且也可以在風俗習慣，民間智慧的格言、道德箴言，以及對犧牲服務之善舉的尊敬等事情中聽見此回聲。表達人生之謎的格言證明了自然次序的不足；雖然死亡和毀滅的殘酷事實以及惡的荒謬仍存在，但洋溢着喜樂氣氛的中國新年證實了天主賜予生命圓滿實現的許諾；對於殺身成仁，捨生取義者的敬佩之情證明了人深深地感覺到人是為了一種超越現世的幸福而受造的。

爲了幫助忠誠的覓教者在福音中認出帶給人生命圓滿的那一位，在宣講福音之前，所謂的「福音初傳」應當喚出此「自然的吶喊」，並明言此「意志的自然祈禱」。

對柏氏思想的評價

柏氏的思想並非全無弱點與限度。一位審閱其論文的教授^⑥曾經指斥柏氏的論文並宣稱：「雖然花去了一個小時才讀完一頁，但仍未了解它」。而柏龍岱的回答原則上可能是對的，他說：「了解得不快也不太慢才好」。沒有人能太快了解他是很明顯的事，但大部份的人從來不能了解他，因爲他們說：「我就是不能夠花上一個小時來讀你作品的一頁」。

由於柏氏的著作是寫在前一個世紀，故此，我們不能希望他一切自然科學的觀點至今仍然正確有效。同樣，他對信理和誠命的看法，亦未充分地注意到聖經和教會表達啓示真理方式的歷史性。

在他的博士論文內，我們可以找到「令人欽羨的心理學和倫理學上的分析，它們不但有其自身的價值，而且其整體組成一卷非凡的文集，此文集足夠使柏氏躋身於法國最偉大的『倫理學家』^⑦之中」。這本著作的某些部份讀起來好像與「教父和聖師的著作中最佳的部份相等^⑧」。但這種倫理主義的語調、堅持「字面上」的實行，以及其所用的表達方式都很容易爲現代讀者所摒棄。

從「論行動」的原文和柏氏所面對的挑戰中顯示出他的思想「集中在人生自律或他律的矛盾衝突上^⑨」。所以，爲了使柏氏的思想對現代神學和教會宣講福音的工作生效，則必須進一步發展他所未曾完全表達出來的卓見。

雖然柏氏的思想有上述和其他的弱點；雖然柏氏的思想尚未充分地打進天主教的神學中，但它已

經引起了重大而深遠的變化。當關注到「人皆朝向基督」的時候，它討論了神學上的一個中心主題；亦由此，它深深地影響了神學中的許多部門。它能夠，也應該協助教會實行它宣佈那「人已經在尋找却尚未認識的那一位（基督）」（見卷十七B）的工作。

簡字說明表（附註引號）

(Abbreviations of Frequently-Quoted Works)

- Action Blondel, M. *L'Action* (1893). Paris: Presses Universitaires de France 1950.
- Baum Baumb, C. *Man Becoming*. New York: Herder & Herder 1970.
- BB. Bouillard, H. *Blondel and Christianity*. Tr. J. M. Somerville. Washington-Cleveland: Corpus Publications 1969.
- BL. Bouillard, H. *Logic of Faith*. Tr. M. H. Gill & Son, Ltd. New York: Sheed and Ward 1967.
- Dru refers to the Introduction and Commentaries contained in the following work.
- L. Blondel, M. *Letter on Apologetics and History and Dogma*. Tr. and ed. by A. Dru and I. Trethowan. London: Harvill Press 1964.
- Lacroix, J. *Maurice Blondel*. Tr. J. C. Guinness. New York: Sheed and Ward, 1968.
- S. Somerville, J. M. *Total Commitment*. Blondel's L'Action. Washington-Cleveland: Corpus Publications-1968.

1. Cf. BR, pp. 19ff.
2. Pierre Teilhard de Chardin, Maurice Blondel, *Correspondence*. Ed. Henri de Lubac. Tr. W. Whitman, New York: Herder & Herder 1967.
3. De Lubac, H. *The Mystery of the Supernatural*. Tr. R. Sheed. New York: Herder & Herder 1967, p. 315
4. Cf. Baum, PP. 1-36
5. Baum, p. 1
6. *Loc. cit.* p. 29
7. Welte, B. *Heilsverständnis*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1966, p. 8
8. *Ib.*, pp. 115-137
9. *Loc. cit.* p. 128
10. *Loc. cit.* p. 127
11. Fr. Rahner, K. *Kritisches Wort*. Freiburg-Basel-Wien 1970, pp. 11-33
12. *Loc. cit.* p. 26
13. *BB*, p. x
14. Cf. *Baum*, pp. 26-27
15. *Baum*, p. 9
16. Cf. *Baum*, pp. 27-28

17. *Baum*, p. 9
18. *Lacroix*, p. 11
19. *S.*, p. 18.
20. *L.*, p. 130
21. *L. m.*, p. 128
22. *BL.*, pp. 162-163
23. in *BL.*, p. 163.
24. in *BL.*, pp. 163
25. *L.*, p. 134
26. *BL.*, p. 163
27. *L.*, p. 195
28. *L.*, p. 154
29. *Ibid.*
30. *L.*, p. 134
31. *L.*, p. 152
32. *L.*, pp. 197
33. *L.*, p. 199-200
34. In following section all quotations are from *L.*, pp. 129-131
35. In following section all quotations are from *L.*, pp. 131-132
36. In following section all quotations are from *L.*, pp. 133-136

37. In following section all quotations are from *L.*, pp. 136-145
38. In following section all quotations are from *L.*, pp. 145-150
39. *L.*, p. 133
40. *L.*, p. 152
41. *L.*, p. 141
42. *L.*, p. 166
43. *L.*, p. 207
44. *A.*, p. xxi
45. in *S.*, p. 43
46. *L.*, p. 158
47. *BB.*, p. 7
48. *A.*, p. xx
49. *A.*, p. xxii
50. *Ibid.*
51. *BL.*, p. 169
52. Lacroix, p. 14
53. *BB.*, p. 6
54. *A.*, p. pp. 1-22
55. *A.*, pp. 23-42
56. in *BL.*, p. 170

57. *A.*, pp. 43-322
58. in *BB.*, p. 62
59. *Ibid.*
60. *Cf. A.*, pp. 325-332
61. *Cf. A.*, pp. 333-338
62. in *S.*, pp. 212-213
63. *Cf. A.*, pp. 341-350
64. *Cf. A.*, p. 350
65. in *S.*, p. 223
66. in *BL.*, p. 174
67. in *BB.*, p. 64
68. in *BB.*, p. 71
69. *A.*, p. 438
70. in *BB.*, pp. 68-69
71. in *S.*, p. 365
72. *Cf. Bonhoeffer, D. Letter and Papers from Prison.* Ed. by E. Belhge. Tr. By R. Fuller. New York: The Macmillan Company 1968, pp. 143-144
73. *BL.*, p. 170
74. *BB.*, p. 8
75. *BB.*, p. 8
76. Bonhoeffer, D., *Loc. cit.*, p. 142

- 77. Second Vatican Council, Decree on the Missionary Activity of the Church, n. 8
- 78. *L.*, P. 169
- 79. *L.*, p. 148
- 80. *L.*, p. 146
- 81. *Ibid.*
- 82. *L.*, p. 165
- 83. *Ibid.*
- 84. *Ibid.*
- 85. *L.*, p. 152
- 86. *L.*, p. 162
- 87. *L.*, p. 154
- 88. in *Dru.*, p. 37
- 89. *L.*, p. 155
- 90. Cf. McNeill, J. J. *The Blondelian Synthesis*. Leiden: E. J. Brill 1966, P. x
- 91. Cf. *A.*, p. 365
- 92. To the following section of *Dru.*, pp. 40-42
- 93. *Lacroix*, p. 27
- 94. *S.*, p. 236
- 95. *BB.*, p. 6

(上接六二頁)

七、由聖經協會協助各教區舉辦「聖經研讀研習會」(社會)。

本堂區域之劃分及權限，本源於中世紀之封建社會，對當時農村結構十分符合，工業化社會中因交通、職業分工、教育程度等傳統本堂區域制多少應有所修改以適應新環境。首先堂區負責人員應先對工業社會不同於農村結構有所了解，勿再過分拘泥於堂區觀念(牧委會牧靈中心)，同時對工人或其他人士也可另有變通辦法：

八、組織「人稱本堂」(如工人本堂)以便發揮堂區功能(牧靈中心，社會)。

九、在都市鬧區設立聖堂，以便上下班的人去朝拜聖體(禮儀)。對牧靈傳教的重要工具——要理建議中提出兩點：

十、對前已由主教團教義委員會出版之「天主教的信仰」一書，加以改進(神學院)。

十一、簡化要理並加入社會正義、家庭問題、財富觀念等工業社會特有之問題(神學院、牧靈中心)。

對牧靈政策：
十二、牧靈政策應與大眾傳播配合。(且不必規定太多之主題) (大眾)

為表示關懷及愛德，對世界饑餓人民表示：

十三、教區普愛會發動堂區及學校舉行「奉獻日」，將其所得用以賑濟饑民(社會)

(二) 禮儀方面

教會對工業化社會反應較差，因之忽略工人教友之身靈益處。禮儀方面要盡量適應工人之處境(因教會在臺灣並無倍大影響力，不能有效的改善工人的環境)。

十四、雖然舉行彌撒以在聖堂中為宜，但為工人易於參加，應准在家庭、工廠或其他地點舉行，也應利用彌撒新規則給予的自由，準備工人彌撒、信友禱詞等(禮儀)。

十五、由於工人生活方式特殊，未必能每主日有時間參加彌撒，因此對於主日參加彌撒之規定，應以較寬之解釋，每週參加一次即可(牧靈中心)

(下轉一五六頁)

宗教會繼續存在嗎？

Gregory Baum 著
傅佩榮 譯

一、預言宗教的結束

幾位社會學方面的大思想家預言宗教的消逝，已經歷時一個多世紀了。孔德 (August Comte) 認為宗教最後將被科學取代。他提出有名的「三站說」，主張：由宗教觀點對宇宙所作的初步解釋已經被哲學的理論取而代之，然後哲學理論又將為科學知識所取代。孔德所陳述的心理態度不僅廣泛流傳於知識份子中，也影響了社會的許多層面。一般大眾幾乎不假思索地接受了：宗教與科學無法諧和並存，科學必將取勝宗教。這種觀點就是通常所謂的實證主義或科學主義。然而，身為社會學家的孔德對於宗教之社會功能也有深刻的了解。他堅信：如果缺乏一種高尚的理想以安身立命、提昇現實世界、呼籲利他主義以及犧牲奉獻慷慨大方，社會便無法存之久遠。有鑑於此，孔德為科學時代設計了一種新的理性的宗教，其中崇拜的對象是人的未來狀態，例如人類的命運。根據杜爾幹 (Emile Durkheim) 在一九二二年所作的批判^①，孔德所忽略的是：宗教並非人類有意識的構作物；因為宗教是無意中自然形成的。它是由生命本身蘊發而成的。再說，孔德對理性構作的宗教之天眞描述乃是基於一種直覺，此種直覺也是屬於預言性的。我們下面會看到：人類的未來和命運都將在二十世紀成為宗教的焦點。

宗教的消逝之第二種社會學理論是由馬克斯 (Karl Marx) 提出的。馬克斯眼中的宗教主要是

人類的疏離之產物。一旦人類由經濟的壓迫與伴發的非人化形式下獲得解放，宗教就將被社會生活的實際諸和所取代。對馬克斯而言，宗教是錯誤意識的一種形式，它將權力與剝削的實在關係加以神祕化。馬克斯論點的缺失在於：他從未對宗教進行社會學的分析，他所引用的唯一範例只是使人全力奔向天堂的宗教。如果馬克斯曾經見識過倡導現世的修行與超凡入聖的期望之宗教，他的反應如何也就不得而知了。馬克斯以後數十年，社會學家中以韋伯 (Max Weber) 最為主張下述觀點：宗教是使人能够重新界定生命意義之唯一力量，並且具有根本改造社會之龐大潛力。韋伯的社會改造的整個理論都是基於神奇的能力和先知的預言 (Charism and Prophecy)。我們由韋伯的著作可以知道：一旦使人類與其疏離諸和的宗教真正存在時——他本人却否認今日各國許多有力的教會支持者渴望這種神奇的事件發生——那麼在歷史上就會出現：宗教使人無法忍受其疏離而進一步使人能够改造社會。

預言宗教的消逝之第三種有名的理論與韋伯有密切的關係，他曾在本世紀初證實了許多社會學前輩的疑惑。韋伯所擔心的是：現代世界受科技和官僚左右，必然會限制人類經驗之廣柔性，把人的知覺規約為實用的功效與有形的慰藉，並且最後將建立一個制度化，一元化與全面規定的社會，也就是鐵籠了。正如韋伯所擔心的，以科技為主宰會削弱以至摧毀人類的偉大情操，如詩意想像，愛美天性，英雄氣節與宗教體驗。他稱這種可悲的發展為「世界的覺醒」。宗教是註定要消逝的。韋伯的理論與孔德的理論相似之處是：他們都斷定宗教與現代化之間存在着一種無法避免的衝突，並且預言現代意識將取勝宗教；但是有關宗教的消逝方面，他們却是針鋒相對的：孔德將它歸因於近代科學解放和啓迪的結果，韋伯却歸咎於科學世界觀所帶來的實用主義與利害關係的成見。韋伯的理論深深影響

了俗世的與宗教的思想家。二十世紀已經有許多人都能預見宗教的結束並非人類理性的勝利，而是過度理性化所潛伏的一種病徵。

雖然韋伯的理論廣受歡迎，可是我們應該注意：他的理論從未得到證實。這項理論表達了他對現代社會的個人感受，而不是專門研究的結果。韋伯從未對科技作過全面的社會學分析。他的評論有時甚至建議：現代的理性化意識迫使人提出有關統攝人類事務的全盤意義的問題^②。韋伯對現代世界的失望心情與他的前驅孔德、馬克斯的態度大不相同，但是却與晚近的文化悲觀主義關係密切，這種文化悲觀主義是存在論者與佛洛伊德論者所主張的，他們認為社會是個人自由與自我實現的敵人。

一一、確信宗教的存在

這三種預言宗教消逝的理論並未在二十世紀中得到證明，宗教仍然繼續存在。事實上，正如葛雷立 (Andrew Greely) 所指出的：對於參預宗教與出席禮拜之沒落，連可見的證據都沒有^③。也許就像某些社會思想家的看法，宗教的形式可變，而基本上却是一種永存的人類現象。杜爾幹寫道：「宗教中有某種恆存之物，註定要在一切特殊的象徵之後還繼續存在，宗教思想藉着它才能成功地獲得保障。」^④

根據杜爾幹的說法，宗教的基礎是人類對社會或集會結社的經驗，他本人是溫和的實證論者，他駁斥下述觀點為無稽之談：宗教是一種解釋宇宙之謎的想像理論，並且當為科學知識所取代。這位法國的社會學家並不否認宗教帶有觀念學的因素 (ideological factors)，可是他也指出宗教在歷史上與文化和科學的產生有密切的關聯，例如人類的進化，因此不當只將宗教歸屬於觀念學。我們也可以

宗教會繼續存在嗎？

說：杜爾幹不太同情一些心理學的理论，因為它們試圖以相應於心理需要的無意識的反射行為來解釋宗教。在他看來，宗教是由作用於人類羣體（以個人的需要和期望為基礎）中的力量所蘊發而成的。杜爾幹想要說明：人類在生活中應該遭遇超越者，努力將自己歸服於它，並且衷心渴望以某種方式去侍奉它；這些乃是不可避免的。宗教是人與社會的原型（social matrix）結合而產生的，而社會的原型又是人的存在根源。因此，宗教經驗使人接觸了他的基本動力，突破了個人意識的界限，並且在人身上創發了仁愛、奉獻和犧牲的力量。（在此應該加上一點說明，就是：杜爾幹認為自己是無神論者，因為他主張即使崇拜的對象超越個人，可是並不超越整體的人類團體。宗教是社會與其自身至深的根源會合而產生的。）

杜爾幹和韋伯一樣都深深了解：與他們同一時代的人們，尤其是現代組織與實驗科學下的產兒，對於西方的傳統宗教不太有興趣。他（杜氏）在一九一二年寫道：「古老的神祇逐漸死亡，或許已經死了，而別的神祇却尚未誕生。」^⑤傳統的宗教不再契合於現代人的社會經驗。宗教會繼續存在嗎？杜爾幹十分肯定：無論當前的變遷會造成什麼樣的社會，都將產生宗教經驗與宗教象徵；然而他並不知道如此產生出來的宗教將是何種面目。他在這方面的想像可能正是受到他本人的理論中的一項因素所限制。因為杜爾幹對於宗教的理解，主要在於宗教與俗世的根本差異上，此一觀點經常受到人類學家的批判。同時我們也將看到：在基督教會內，現代宗教的實際存在就是這種觀點的有力反駁。總之，無論杜爾幹對於未來的想像有些什麼限制，我們今天向杜爾幹學派的學者提出一個問題仍是合情合理的，就是：現在，宗教所展現的（the manifestations of religion）是些什麼？這些展現與西方社會的關係又是什麼？

三、今日的神祇

首先，我們必須注意的是：基督宗教傳統的形式在地球上的某些地區和民衆中，已經克服了現代化，苛評的學者，觀念學的批判，人道主義的影響等種種困難。在那兒，教會是人們對舊有的文化或政治時代的眷戀之象徵。教會所藉以吸引人的，宗教情感的成分不多，對舊秩序的維護才是主要因素。這種宗教的觀念學成分太明顯了。美國的基本主義者和福音教會趨向保守，有時成爲政治上的復古勢力，這些都是意料中的事。同樣的情形，在天主教會的一些反對革新運動的團體中也可以發現。在許多天主教的國家內，教會依舊代表着價值、制度和一種帶有十八世紀特色的權威之觀點。在較爲俗化的歐洲地區，保守的天主教會深深依附於某種改善的文化形式，此形式受到當前的發展所威脅：他們的宗教關聯着一種「歐洲主義」——雖然不像 Hilaire Belloc 所提倡的那樣過於誇張，却也是有所依循的。在此可見，宗教的存在要比韋伯和杜爾幹所預見的更爲長久。當然，我們也知道，這些評論並未徵詢這種保守的虔敬 (piety) 的真實特性，只是要求這種虔敬與舊有的社會經驗相契合，並在其中儘可能保存昔日的制度與權力關係。

在這篇論文中，我們對於西方宗教的當前危機——像文化危機一樣清晰可見——與新的宗教現象更感興趣。我們將提及對於神祕事跡 (occult) 與東方的默觀 (meditation, 或稱沈思) 之廣泛興趣，並且最後，最有意義的結果是發現歷史的人文主義之宗教涵量 (dimension, 或稱度量)。

爲數可觀的人，尤其是青年，對於神祕事跡的驚人興趣業已引起廣泛的注意，並在社會學的雜誌上時受討論。基督宗教在很久以前所驅除的許多神祇又回到了人間。不少曾以批判精神聞名於世的學

者，也深受祭祀、崇拜、禮儀、禱告、唸咒、焚香與使用藥物等等之迷惑。在某些宗教活動中，我們看到以耶穌或其他宗教名人為核心的非理性事跡。在占星學、魔法奇術與祀鬼拜神中，也發現了這些神祕事跡以更怪異的形式出現。由於新興的興趣為企業界創造了商業市場，使得神祕事跡的表演，或者至少是旁觀欣賞的樂趣大為流傳，而這些事跡的真實性早就不太可靠了。神祕事跡為許多人已經成了遊戲，有時是很恐怖的遊戲。

這種新的興趣的宗教意義是微不足道的，雖然有些也出自虔誠。它只有在作為當前文化危機的一種徵兆時，才有意義。對於神祕事跡的這種新的信仰（皈依）似乎更像魔法，而不是宗教。以韋伯的術語來說，魔法以後天的 (ad hoc) 興趣和當事人的特殊問題為焦點，對他們個人的生活與整體的社會並無進一步的影響；而所謂的宗教是使崇拜者與作用於宇宙中的力量發生關係，因而左右他們個人的生活並影響社會。根據韋伯的看法，各大宗教都是創造文化的強勁動力。這位德國的社會學家在第一次世界大戰後，眼見同時代的學者深受神祕事跡所蠱惑，但是他卻依舊否認這些事跡的實施含有任何社會學承認其應屬於宗教的成分。

再者，向非理性皈依正代表了對高度理性化，科技化和官僚化的西方社會之意義深重的抗議，並且值得嚴肅地正視此一問題。這在 Concilium 雜誌中已經再三討論過了^①。值得注意的是：這種抗議夾纏着許多的「怨恨」(resentment)。有些人為了不服發生於理性和生命——生理的、情意的、心智的方面——之間不愉快的裂痕，却經常由於怨恨而未能求助於他們本身的傳統之創造的因素（這些因素曾經平服了此種裂痕），反而投向一些在文化上隔閡重重的因素，這些因素根本也不可能與他們的生命融成一體。由於這種怨恨，向非理性皈依經常變成一種自我傷害。

雖然就文化而言，對於神祕事跡的興趣與東方的精神文明很有關係^⑤，然而畢竟有所不同。為數可觀的知識份子，尤其是學生，已經轉向東方的默觀傳統，學習採用集中心智與身體態勢（如打坐）的古老方法；把世界看成有害的幻像而逃避之，並且透過默觀和新的生活形式以趨近真實的實有。這種運動由於東方的經書的廉價版本而大行其道，甚至形成了這種運動本身的文學。如果追求東方智慧成為人們的個人收益與解放，那麼我認為它便不是一種有意義的宗教上的發展。它不免仍是一種私人崇拜，一個現代文化中的插曲和危機的朕兆，總之，不是重新釐定文化價值並且影響社會的精神力量的焦點。現代知識份子深受現代生活與晚近的歷史所左右，使得他們無法完全進入東方的象徵世界，以比較選擇的觀點去同化它，並使它成爲一種社會生活的原則。有關東方默觀的當前問題依然是一種私人的冒險，表面上也許相當壯觀，對於社會的影響却微不足道。

倒是基督宗教的深思者與東方偉大傳統的虔信者之間舉行的會談（雖然在數目上相當少），具有更重要的社會意義。在順利的進行中，宗教交談在社會學上的影響已於二十世紀獲得充分的證明。在這種東方和西方的會談中，基督徒或許可以把他們學到的因素——尤其是對於本身文化所提供的改善之道——拿來與宗教傳統的各项觀點排比並列，設法使東方的象徵事物更接近西方象徵的語言，而逐步將東方的默觀方式整合於一種實際上以西方傳統為基礎的社會景觀（a vision of society）。並非所有的神祕學說都適於繼續存在。即使是少數的神祕生活，如果要成爲有創造性的，也必須與更廣大的社會之象徵世界有所關聯。

四、宗教的焦點

宗教會繼續存在嗎？

現在，我要討論一種宗教現象——在基督教會中以及在那些瀕臨教會邊緣或放棄基督信仰的人之所發現的。我所想要描述的現象，其實是很普通的，雖然以宗教的說法不易了解，可是却可以常藉俗世的語言來表達。此現象導致一種對世界的特殊態度，並且引發某些行動，使許多人以為它是人文主義的一種表達。在歷史的壓力與精神的影響下，西方世界蘊成了一種新的人性的自我體驗，產生有力的團結一致 (solidarity) 的情感 (尤其是放之四海而皆準的)，以及有力的對於更高級的生活的命運感。這便是第二屆梵蒂岡大公會議所贊同的自我體驗，就像「一種新的人文主義的誕生，在其中，人的意義主要在於他對弟兄與歷史所負的責任感。」^①

當這些團結一致和共同命運的經驗確實屬於俗世的，它們便具有一種宗教的涵量，人們各以不同的程度去體會。團結一致與共同命運為許多人而言，是含義豐富的信念，使他們由存身其中的社會體制中提昇，使他們超越傳統的規約界限，使他們接觸高於自身與社會的價值。他們時常願意為了這些價值而犧牲、放棄個人享受、冒險反對官府、承擔他們原可避免的負荷。這麼一來，他們覺得自己的眼界開闊了，發覺自己被一種原不屬於自己的生命所牢牢吸引。這種深切的信念使人們由新的角度去評價生命和歷史，充滿了值得為此奮鬥的希望。他們知道自己面對面地遇見一個實有，它沒有名字，他們却把自己託付於它。

當代的宗教經驗使我們看出：在宗教與俗世之間作嚴格的區分是如何的不當與錯覺。因為，這個時代的特色是：人們視宗教為有意義的俗世經驗之至深的涵量，也就是他們個人的和社會的歷史之樞紐要點。當人類被召喚成為完滿的人時，宗教意義在其中矣。

下面幾節中，筆者要專門討論人性化的社會涵量；雖然在個人的轉變中也有宗教的意義。我至

張：團結一致不能僅以道德的說法來解釋，它還蘊含了意識的皈依或改變。因為，和一切人（尤其是利害相衝突的人）團結一致的經驗，使我們感受到世界中各色各樣的壓制和迫害，它（團結一致）要求我們對人類生命中的全部罪惡開放，認識這些作用於生活和社會的勢力，並且承認只要我們自身和社會願意改變，更完全的人性化便可以達成。當代對於團結一致的經驗，與十九世紀自由主義樂觀的世界大同主張（universalism）並非相似的。這種主張的基礎雖然也是宗教，可是它却要吧某種特權社會的價值和利益推展到全世界。當前的團結一致的經驗更清楚地暴露了作用於當代文化中的罪惡，引發出對於傳統價值的批判，產生了改造社會的期望。這種意識之皈依和改變使團結一致具有宗教的涵量。

對於共同命運的經驗也不能被規約為純粹道德的說法，因為其中還包含了信仰和希望。感動人們最深的不僅是「人的生活未如理想」此一信念，另有一種無法說明的信仰，就是：人的生活應該有所變化，它在於我們人類去改造，並因而證明我們對於召喚和命運的追隨。這個世界是不完善，有缺陷和割裂支離的，但是它也朝向一更高尚，更自由與更人性的存有方式。這個命運召喚我們付諸行動。如果以純粹俗世的方式就可能解釋這種（共同命運的）經驗以及團結一致的經驗，那麼許多人在這種經驗中也很容易感受到宗教的涵量。因為人類的召喚並不是人類自己所造的。人類遭遇他的命運；他發現它、接受它、與它交談，對它驚異、並且使它成爲他希望的泉源。

我認爲：人類的召喚此一宗教經驗，在當前的時代是廣爲流傳並且深具力量的。即團結一致與共同召喚不能全以宗教說法來解釋，它們在文學、電影和現代歌曲中所表達的，經常成爲宗教的諧音。那些願意表達這種經驗的人自然而然地轉向宗教的象徵主義。爲極大多數的人類而言，耶穌已經成爲

一種解放的象徵。我在這些篇幅中所描述的經驗，特別在那些對於當前文化和制度有所批判的組織和運動中可以發現。年輕人業已離棄了傳統制度的界限和價值，轉而對於這種經驗相當熟悉。人類的召喚之新意義在於：爲努力於社會改造的團體提供了動力，支持了試圖保存地球表面的生態學運動，促成了推行人類解放和創造的成長運動和醫療組織，以及形成了預知徹底改革社會秩序的政治團體。

這種新的人文主義在西方宗教——基督教會和猶太教會——可以深刻地感受到。由於這種人文主義，人們經常瀕臨教會的邊緣，有時甚至離開了教會——當教會拒絕理會這種人類的共同召喚之新意義。不過這並非全部情況。團結一致和共同召喚最初似乎與傳統的教條和行爲方式有所衝突，然而這種新的宗教經驗已經深深影響了教會自身的生命。它引導基督徒以一種新的方式去了解耶穌的信息（福音）和召叫。神學家們重新閱讀了聖經和教會的古老經書，而發現新的經驗與基督宗教的傳統之某些確定的觀點相契合。這些觀點一度也曾瀕臨邊緣，現在由於環境的改變和新的宗教經驗的影響，它們又成爲中心的觀點了。今日，它們已成爲了解基督的信息之焦點。各個教會最後必將審視自己的立場，並在其官方的訓示中採取新的觀點。在第二屆梵蒂岡大公會議中，天主教會宣稱它與人類團結一致，共同接受革新現世生活的召喚，並且深信：救贖的奧跡——在人類歷史中產生作用並在耶穌基督身上所啓示的——要求一切人獲得解放並重修和諧。西方基督徒的活動之生命力大都以這種新的宗教經驗爲基礎。

談到這點，我們回想起杜爾幹學派的問題。當前正在形成的社會，其所引發之新的宗教展現是什麼？我們前面已經看過了大眾對於神祕事跡和東方的高級修行的興趣，也發現了這些並不是杜爾幹（或韋伯）所謂之宗教的徵象。它們並不以社會生活爲基礎。它們是由社會的怨恨，而不是由社會的運

動所激發。它們是「當今的神祇」(gods of the moment)，却没有很大的力量。然而，人性之新的宗教經驗，既已在各個團體中廣為流傳了，就顯示出可觀的社會生命力，並且成爲基督教會中革新的泉源之一。這就是宗教未來發展的朕兆。

我們必須質問杜爾幹：這種新的宗教經驗，其社會基礎是什麼？在我看來，這基礎似乎是正在形成的全球團體 (the global community)。人類在地球上的生命——藉着共同的科技，交通和運輸的新工具，科學之洲際合作，工商業、人類共同的生存威脅以及全世界「牽一髮而動全身」的局勢——正逐漸結成一體。今日，人類飽受共同的難題的折磨，也正努力尋求共同的解決。人種意識的復甦（對許多社會學家是意外之事）很可能來自恐懼：世界全體人民同化的趨勢與喪失個別的傳統。人種意識的復甦或許恰好是一個徵象，表示全球團體事實上正在形成。甚至我們可以看到，新的人種意識與當代的宗教已經不再有帝國主義的計謀了，只要個別傳統的存在和生命力獲得保證，他們都會促成團結一致與共同合作的精神。人類在地球上的共同命運已經變成內容豐富的活生生的事實。這是宗教未來的生命力之社會基礎。

人類的召喚之宗教經驗與各個小團體的創立有密切關係，這也是本期 Concilium 所討論的一種社會現象。這些團體願意成爲更具自由的人類生活的原型（胚胎）。當他們批判既成的社會和傳統的規律時，並沒有自以爲是。在這方面，他們與從前的許多宗教運動都不相同。事實上，這些小團體簡化並且支持宗教的趨向——邁向團結一致與人類的共同召喚。

【附 錄】

1. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1965), p. 475
2. "Science as a Vocation," From Max Weber, ed. Gerth and Mills (New York, 1958), pp. 143-4
3. *Religion in the year 2000* (New York, 1969), pp. 31-73
4. *Op. cit.*, p. 474
5. *Op. cit.*, p. 475
6. From Max Weber, *op. cit.*, pp. 154-5.
7. Andrew Greeley, "The New American Religion," *Concilium*, Nov. 1971 (American Ed., Vol. 69)
8. Cf. David Bradley, "The Western Crisis and the Attraction of Asian Religions," *Concilium*, Nov. 1970 (America Ed., Vol. 59)
9. *Gaudium et Spes*, n. 55

倫理

天主教對安死術的看法

金象達

司法行政部爲修正刑法而設立的刑法研究修正小組，在民國六十三年七月卅日舉行了第一次會議。之後，每週集會一次。預計在兩年內，完成修正刑法的草案。因爲這件事關係甚大，輿論界表示特別重視。報紙的社論和學誌的專號，都曾以此事爲題目發表意見^①。據報載（聯合報六十三年十月廿日），在修正刑法的四十項重點中，安死術是其中之一。

我國傳統文化對生與死都非常重視。只有在理義與生死對立的時候，才置生死於度外；也就是說，理之所在，義之所秉，方可以不考慮到生死^②。可能爲了這個緣故，所謂「仁慈殺害」（Euthy Killing）的案件，還很少在臺灣地區和香港、澳門聽到。很可能一些醫生在做，尤其是在做消極的安死術；而爲了避免「重生重死」和「推崇孝道」的社會予以詰責，醫生及死者的家人都保守秘密。在歐美的社會中就不一樣了，連積極的安死術，也有醫生在使用，引起學者的爭辯。一九七二年，在英國國會中，提出了積極的安死術的「合法化」的法案。雖然，這條法案沒有通過，可是仍然是時代潮流的一個清楚的「指數」。美國的安死會（Euthanasia Society）的會員人數，由一九六九年的六百人，跳到一九七三年的五萬，而且，其中的四分之一是年輕人。（英文中國郵報，一九七三年八月七日）

不幸地，爲了種種原因，我國社會已經沾染了歐美的「墮胎流行病」，太多的國人採用這個解決困難的上下策，有意識地或無意識地蠶蝕了我國「尊重生命」的傳統。爲了成年人的利益需求而犧牲

了軟弱無助的胎兒，中斷了他們的自然成長過程。依照邏輯應有的下一步，在歐美已經開始推動的下一步，是中斷另一些軟弱無助、看來是妨害成年人的利益需求的人們的生命延續過程——安死術。國際知名的政論家 O. von Habsburg 就曾以「現在輪到老年人了」為題，指出了由墮胎到強迫性的安死術的觀念心理演變（英文中國郵報，一九七四年八月十八日）。所以遲早在我國也會發生「安死術」的問題^③：先是醫院中工作人員的良心個案；到了最後，能够成爲社會政策的研討對象。——誰能斷言無此可能？那麼我們天主教對安死術的看法是怎樣的呢？

幾個概念的澄清釐定

有關安死術，到今天還沒有普遍一致的名詞界說。不僅基督徒與非基督徒之間有着概念混淆的交談障礙，就是在天主教作家中，雖然所主張的倫理原則基本上是相同的，可是說出話來，却好像彼此矛盾。例如，香港「公教報」一九七四年七月二十六日的一篇文章（取材自美國「天主教文摘」），認爲不繼續採用特殊方法來延長生命是消極安死術；文章中指出天主教教友是可以不採用特殊方法來延長生命的，這不只是沒有犯罪，有時還是活潑信心的表現。那麼，依照這篇文章我們就可以說，天主教不反對消極的安死術了。然而，一九七一年美國天主教團批准的「美國天主教會醫院守則」第二十八條，却說：「任何方式的安死術皆爲禁例。」因此，在討論安死術時，首先該把名詞的意義劃清楚了，方會避免誤解。下面，我們要根據 Baring 神父的「醫學倫理」^④一書，說明安死術的定義及分類。這本書，一方面比較新的，採用了醫學界中最近發表的知識資料；另一方面，在許多問題中，作者確實點出前人沒注意到的細節，可以幫助人更深一層地了解癥結之所在及解答困難應走的

途徑。

有的人聽到天主教禁止任何方式的「安死」或「安樂死」，便指責我們不關心臨終人的痛苦煎熬，甚至說我們是「受虐狂」或「虐待狂」，喜歡自己和別人受苦，不願意人平「安」喜「樂」^⑥。其實，按照「安死」或「安樂死」字面的意義，只是指着「安適無痛的死亡」。這不是天主教反對的。爲了減輕病人的痛苦，天主教醫生可以使用麻醉劑或安定劑，雖然因此病人會失去知覺或縮短壽命（「美國天主教醫院守則」第二十九條）。一九五六年元月八日，教宗庇護十二世討論「無痛分娩」時，剴切地說明醫生設法減輕病人的痛苦，完全不違背天主的旨意。

哈佛大學神學院教授 A. J. Dyck 建議使用一個新的字，用它說出不引起爭辯的「安死」一詞的本義。原來，西方語言中通用的 *euthanasia* 來自希臘文的兩個字，即「善」和「死亡」，其中並不明顯含有法律上及道德上發生問題的意指。可是，今天一講起這個名詞，在人們腦中先想到的，就是「仁慈殺害」那樣的事。Dyck 說，一九六二年「韋氏新世界英文字典」給予 *euthanasia* 兩個定義，一是安適無痛的死亡，一是「爲結束痛苦，促使無痛死亡的行爲或方法」。第二個定義今天成了主要的。那麼，爲了更能說清楚我們的立場，這位美國教授鑄造了一個新的字 *benemortasa*。這個字由辣丁文的「善」及「死亡」拼起來的，用它指明安適無痛的死亡。這是基督徒與非基督徒都願意努力致成的事。但是，用來促使無痛死亡的行爲，則是爲許多人認爲相反道德的事，仍以 *euthanasia* 稱之^⑦。在非常重視「正名」的我國人看來，這樣仔細準確地使用文字，是有學術價值的。我們同別人討論本文的主題時，不妨說：「我們贊成『安死』或『安樂死』；但是對『安死術』却有許多倫理道德方面的懷疑」。也許這樣謹慎地使用名詞，可以避免使人罵我們沒有同情心那樣的誤會？

現在我們要問「安死術」是什麼？這樣的安死術在任何形式下皆為教會所反對，它的性質是怎樣的？可能為了清楚起見，先把它的定義和分類說出，再詳細地研討解釋，要比先討論，後綜合出它的界說，更好一些。雖然，依照思想的過程模式，定義該是思考分析的果實。

安死術的性質與類別

安死術的定義是：「為結束痛苦，藉『不行動』或『行動』，促成安適死亡的方法。」最主要的類別：消極的安死術是「停止一切治療方法，因此結束生命而停止死亡前的痛苦」。積極的，是「藉着使用無痛的方法來結束生命，而停止死亡前的痛苦」。

讓我們先分析消極的安死術的性質，就可看出為什麼停止使用特殊方法來延長生命並不相反天主教倫理，而停止使用一切方法來延長生命則被視為罪惡；因此也就可明瞭安死術所以為教會斥責的最深理由是什麼，施行安死術的人有的人生宇宙觀又是什麼。

這裏我們不講消極安死者的道德歸屬問題，也就是說，不講他主觀方面在天主前和在良心的聲音前負多少責任。原來，影響一個人的倫理抉擇的因素這麼多，這麼複雜，連行為人對自身也極難有正確清楚的判斷。而我們要討論的，是倫理抉擇中複雜而又複雜的一個——是關係自己的生與死的大事。因此，下面有關安死者的心理狀態所作的分析，更是抽象的、客觀的描述。但事實上，採用安死術的人，尤其是「安死者」本人，究竟蘊蓄着幾多我們要描繪的心意，那是很難確定的事。此外，這些分析描述的出發點是基督宗教的人生宇宙觀。那麼，在一個非基督宗教的社會中長大成人的人，他有的倫理抉擇出發點，同基督信徒的不同；自然地，他們的倫理抉擇（採用或拒用安死術）也不一

樣。我們該很小心，不要用同樣的倫理標準衡量基於差異的人生宇宙觀的而有的行爲。

由客觀原則性質的分析來看，消極安死者基本態度是否定自己身體生命 (body life) 的價值，對自身生存的意義表示絕望。更深一層地，是否認自己該對更高的存在者負責，不承認人生該是對寵召的答覆，他完全封閉在自我之內。「負責」「答覆」在西文中有着同樣的字源，都蘊含着不把自己看做絕對的存有。這是謙遜，這也是心靈的開放。安死者缺少受造物應有的這樣的基本態度。

天主教的倫理把身體生命看做是可喜的、可慶幸的事物。「婦女生產的時候感到憂愁，因為她的時辰來到了；既生了孩子，因了喜樂再不記憶那苦楚了，因為一個人已生在世上了」(若十六21)。可是身體生命的價值不是絕對的；也不是因為它是身體生命就值得那麼喜樂慶幸。它的主要價值在於供給一個滿足、完成、實現人的最深需求的基礎。人的最深需求是愛與被愛；更廣泛地說，是與萬有的和諧共融，最後最後與萬有的根源合一。

在母親的擁抱親吻中，小嬰兒獲得了內心的安全感——位際關係健全發展不可或缺的要素。在視聽感受的衝擊之下，小孩子學習了人間溝通的工具：語言、姿勢、面部的表情、眼睛的注視等等。就是藉着這樣的身體接觸與感官交流，人逐漸陶鑄出「自我」，也把這個「自我」嵌入由其他無數「自我」構成的大組合中。這無數自我的終結狀態是絕對的和諧共融，這是基督告訴我們的：「使他們都合而爲一，就如你，父，在我內，我在你內，使他們也在我們內合而爲一」(若十七21)。人的一生便該努力學習並獲致在自我之間能有的這樣的和諧，而身體生命便是使人能達到這個目的的基礎。看似矛盾的一項真理是，有的時候，在消滅或犧牲身體生命時，却正是充實了它、完成了它。「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；但如果死了，才結出許多子粒來」。(若十二24)

R. McCormick 神父形容身體生命的價值是「聯屬性的」(relational)：促進位際關係的和諧是身體生命發展延續的目標與尺度^⑦。什麼時候我照管身體生命的方式(用的時間、精力、金錢等等)有的結果是積極的位際關係，這樣的方式便該繼續使用。否則便該停止。所謂的積極位際關係，就是說，自己內心深處的平安，與共同生活的人和睦融洽，更愛近人，更愛社會，嚮往永生，更接近天主等等。影響妨害了這些位際關係的情調，便是不合理的照管身體生命的方式。

積極的位際關係可與身體生命的消極感受同時並立；甚至能够因着身體生命的極端消極處理方式——死亡——而臻於位際關係的積極巔峯。「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」(若十五13)。忍受疾病痛苦的意義在於此；判斷忍受疾病痛苦已經「無意義」的倫理準則也在於此。天主教倫理神學認爲人沒有責任取用特殊方法來延續生命，因爲此時此地，那些方法阻礙身體生命達到它應獲致的善——積極的位際關係。

維持生命的普通及特殊方法

討論安死術時，不能不比較詳細地說明維持生命的普通及特殊方法。因爲，屢次只要辨別普通與特殊方法的差異，以及由此生出的不同的道德責任，就會解答不少有關臨終病人的問題，同時也可更清楚地講解天主教對安死術的看法。因此，最新的「美國天主教醫院守則」把安死術與維持生命的普通方法及特殊方法放在一條守則之內，說出它們不同的倫理性質。「任何方式的安死術(仁慈殺害)皆爲禁例。忽略供用普通維持生命的方法就等於是安死術。可是，醫生和病人都沒有責任使用特殊維持生命的方法」。(第二十八條)

現在我們要問什麼是普通維持生命方法，什麼是特殊方法？C. KELLY 神父研究了許多倫理神學及醫學倫理著作之後，給予二者的界說如下：這兩個界說在今天大約仍是最清楚、最完全的，雖然在具體倫理判斷中仍有不少困難。維持生命的「普通方法是那些醫藥、治療方法和手術，藉着它們有相當希望治癒病症，而且為得到它們及使用它們沒有過多的花費、太難忍受的疼痛或其他麻煩」。「特殊的方法是那些醫藥、治療方法和手術，為得到它們及使用它們有過多的花費、太難忍受的疼痛或其他麻煩；或者，如果使用它們，為治癒病症沒有相當的希望」^⑥。可能為實際應用更有些幫助的，是他在另一著作中提出的界說：「普通方法是那些醫藥、治療方法和手術，一般和這位病人有着同樣生活水準的人，慣常要使用它們的」。否則即是特殊方法。^⑦

論到使用普通方法或特殊方法來維持生命的倫理責任，教宗庇護十二世，綜合了傳統的教義，作了以下的聲明：「一般情形下，我們只有責任使用普通方法來維持生命，就是說，依照個人環境、時地文化種種因素，使用那些為自己或為他人沒有重大困難的方法。如果要求的比這個責任更多，那為大多數的人就是過於沉重的職責了。而且，那樣也會阻礙人獲致更高、更重要的善。生命、健康以及一切暫世的行動，事實上，都附屬於精神的目的」。^⑧

教宗說「一般情形下」，人的職責是如此。有了超乎尋常的情況，就能生出使用特殊方法來維持生命的責任。例如，為了社會公益的需要，一位對國家團體的前途有着決定性的影響的人，可能有良心職責接受非常疼痛危險的手術。

應該承認，在具體情況下，辨別維持生命的方法是普通的或是特殊的，有時是極其困難的事。今天倫理神學家避免過於詳細地列舉實例，而強調在做上述辨別時應有的精神態度。假如一位重病人誠

懇謙遜地承認自己不能任意處置自己的身體生命，不能使自我封閉而拒絕向更超卓的善開放；換句話說，假如他不把自我看成絕對的存有，而甘心附屬於更高的規範——明顯或暗含地有位格的召叫，那麼，在他拒絕使用客觀上為他是普通維持生命的方法的時候，他並沒有「自殺」的態度心理；在他要求使用客觀上為他是特殊的方法的時候，他也沒有把身體生命當偶像來朝拜。

消極與積極安死術的異同

把討論安死術的癥結放在人的內心態度上，不僅是真理的要求，也使我們避免了莫須有的筆墨口舌糾纏。提倡安死術的人，屢次提出的一個相當有說服力的理證，那就是：如果「消極」的安死術是許可的，當然積極的安死術也該是沒有道德問題的。看見瞎子要由山崖跌落而不去阻擋他，或者看見瞎子要由山崖跌落而推他一把，使他快跌落，還不都是一樣的有罪？這是 Joseph Fletcher 的比方。^①

首先要注意，「消極的安死術是許可的」，這句話有語病。許多人，包括天主教作家在內，把「不使用特殊方法來維持生命」稱做消極的安死術，而說，這樣的安死術是許可的。我們在前面已經說過這件自找麻煩的事。一般人沒有靜思分析的習慣，聽到「消極」「積極」這樣的形容詞，就會有這兩個詞慣常引起的聯想。自然而然地要接受 Fletcher 的「邏輯」——看來是很「邏輯」的「邏輯」。

有的作者把重點放在消極的「不行動」與積極的「行動」的現象分析上^②。在長篇大論地研討之後，「能領會的」學者承認不做什麼而讓病人死去和注射過量藥物促使病人死去，二者之間誠然有着

深度的差異^⑧。但是這樣的推理論證，連研讀神學的大學生都要費很多時間、仔細推敲，加上教授的耐心講解，才能看出在臨終的關頭「不行動」與「行動」之間的分別。那麼，一般沒有士林哲學分辨訓練的人，包括在其他科學方面可能是專家學者的，又怎能辨別「不行動」與「行動」的差別呢！

遇到像 Fletcher 那樣提倡安死術的人，可能更好由「醫生聽讓病人平安死去」的實例開始。這樣的實例多次可在報紙上讀到，或由醫士人員口中聽到。仔細分析一下，絕大多數都是我們講的「停止使用特殊方法來延續生命」。我們要指出，因為在這樣的病例中，治療的希望是很小的，而那些延續生命的方法又是那麼昂貴費錢，或是為病人有太多的疼痛麻煩，所以，天主教認為在這樣情形下，許可不再延長病人死期的醫療措施，換言之，人沒有良心義務去使用那些維持生命的方法。可是，人却有嚴重的良心義務去阻止瞎子由山崖跌下；阻止他跌下，並不費錢費事，而且差不多一定會成功。所以，用阻止瞎子跌死與推他跌死來比方所謂消極的與積極安死術，是不合邏輯的。因為「比方」該是前部與後部性質相同的。而這裏的前部是（有責任）阻止瞎子跌死與（有責任）避免推他下山；後部是（沒責任）延長醫療措施與（有責任）避免促人死亡。用「有」「有」「有」怎可比方「無」「有」呢？

其次，我們要指出，停止使用那些太昂貴、太疼痛麻煩的醫療措施，而且這些措施並不帶來什麼治好病人的希望，這樣的決定，根本不該稱為消極安死術。天主教認為在任何方式下都是禁例的安死術，其最深的性質是自殺及助人自殺。而為天主教視做罪惡的自殺，其所表現的最基本的態度是對天主、對自己、對人類萬物失望，是絕對的封閉自己。

問題重點與牧職注意

講到這裏，當代倫理神學家討論安死術的重點，以及由此而來的倫理判斷準則，就不難看出來了，那是使用安死術的人有的精神態度。如果是失望，是封閉自己，那麼就清楚地相反基督福音的訊息：希望和愛。停止一切治療方法，不管它們有沒有治好病的希望，也不管使用這些醫療措施容易不容易，這不是失望及封閉自己嗎？這是天主教為何反對消極的安死術，即「停止一切治療方法，因此結束生命而停止死亡前的痛苦」。而積極的安死術只是消極安死術的加強、加深而已，內心態度二者相同。

上面這一段是指着「自願的安死術」(voluntary euthanasia)而言的。在牧職工作中，Haring神父告訴我們要極其謹慎，不可輕易判斷那些自願施行安死術的人的心意，如同不可輕易判斷「自殺」的人的心意一樣^④。更重要的，是平時向教友宣講痛苦死亡的真諦，準備教友在臨終時與基督結合，以活潑的希望愛接受痛苦死亡。

至於病人請求使用安死術(消極的或積極的)，天主教的醫生該怎樣辦呢？首先，應辨認這是不是一「停止使命維持生命的特殊方法」的個案。如果是的話，照我們上面講的，這是天主教倫理許可的。再說一次，事實上分別維持生命的普通方法與特殊方法，真是不簡單。可是，有了原則，就比較容易抽出具體的答案。而且，良心抉擇不要求人該有「一加一等於二」那麼清楚正確的判斷。平常醫生診斷病症有的確定性，學術方面稱為「人事的確定性」(moral certitude)為做良心抉擇就足够了。

其次，天主教醫生該記起上面提過的一條「美國天主教醫院守則」：「如果認為是必需的，爲了減輕臨終病人的痛苦，應該使用安定劑及麻醉劑，就可以使用，這不是安死術。雖然因此會使病人喪失知覺理性，或者縮短他的壽命」（第二十九條）。有人會說，這同安死術有什麼分別，結果還不是一樣嗎？爲我們有信仰的人，常該想起在天主前，人心的意向是多麼重要。路加福音第二十一章記載基督稱讚奉獻兩個小錢的窮寡婦。如果看奉獻的結果（錢多錢少）的話，窮寡婦的兩個小錢跟別人獻的兩個小錢沒分別；而且比起富貴人獻的「米納」，真是少得可憐。可是，天主看的，最主要的是人心的意向。依照「美國天主教醫院守則」第二十九條所做的，意向不是結束生命，不是認爲活着沒有意義了，也不是對痛苦的詛咒反抗。而這些非基督信徒的意向，在真正的安死術（即等於自殺）中，是行爲的主要動機。

如果，醫生清清楚楚地看出病人願意的事是真正的安死術（消極或積極的），那麼處理這個難題就該使用一般倫理學說的「協助罪惡」的原則。講起來話太長了，這裏只好從略。有一點值得我們注意。在平常講的「協助罪惡」的個案中，多次那願意做惡行爲（例如與有夫之婦通姦）的人，主觀方面也知道那行爲是惡。在有關安死術的具體情況中，沒有我們天主教的人生宇宙觀的臨終病人，不相信基督死而復活因而能够看出痛苦死亡的價值的臨終病人，差不多常常想安死術是倫理方面沒問題的事。協助一個主觀方面認爲不是惡的「罪惡」，比協助一個主觀方面認爲是惡的罪惡，是不是可以有較輕的「重大原因」就許可了呢？^②

上面講的是自願的安死術。論到「非自願的安死術」，即病人自己沒有請求，甚至病人反對，而醫生或者出於同情心，或者受有權者的命令，主動地使用安死術（消極或積極的），天主教有什麼看

法呢？對出自同情心的醫生，首先還是提醒他記住「沒有責任使用維持生命的特殊方法」及「美國天主敎醫院守則」第二十九條指出的醫療措施，這都是道德方面許可的。其次，該設法使他明瞭忍受痛苦的超性意義及爲旁人能有的教育價值。最後，該對他說，如果許可醫生或他人替病人作這樣有關生死的抉擇，後果是非常嚴重的。最極端的後果是納粹屠殺殘廢白癡，後來更進一步殘害猶太人的事實^⑥。這件事實到今天還活生生地在許多人腦海裏，因此，公開提倡或原則上就贊成「非自願的安死術」的人，還是極少聽到。

我們要注意，社會上對老年人及長久臨床病人的壓力越來越大。許多宣傳「自願的安死術」的人，可能無意識地在逼迫那些老年人及長久臨床病人走上結束自己生命的「梁山」。慢慢兒地，一種觀念在形成：老年人及長久臨床病人的生命是無意義，無價值的，是浪費。一九七四年七月二十六日的公教報記載着：「鼓吹安死的人是會仿效鼓吹墮胎人的策略：寫信給各報的編輯，而且在這些讀者來信中不斷重複一個主題：要患有不治之症的老爹苟延殘喘，實在是一樁可怕的事情，而且所需的費用實在不少」。

我國傳統文化是非常重視生與死的；而且敬老尊親是今天仍在提倡盛行的社會風氣。比起許多國家來，說我們這個仍保持固有文化的國家是老人家的樂園，大約不是誇張的話。可是據報紙的記載，在臺灣省，老人意外死亡原因之首即是自殺（聯合報，一九七四年，九月三日）。這樣的風氣是越來越盛的。看來，在基督的逾越與跡光照之下，宣講病苦及死亡的意義^⑦，實在是牧職工作同道很重要的一个使命呢！

附註：

- ① 例如，「中央日報」，民國六十三年八月一日社論；「聯合報」同年七月三十日社論，七月三十日及十月二十日專題報導；「新時代」月刊，第十四卷，第十一期（六十二年十一月）專號。
- ② 前教育部文化局局長王洪鈞，在臺中「墮胎互談會」發表的談話，見「新生報」五十九年十一月五日。
- ③ 最近討論安死術的中文資料：劉得寬，「淺論安樂死的可存性」，見「新時代」第十四卷第十一期，三〇—三二頁；嚴久元，「從倫理觀點看安死問題」，見「中央日報」，六十三年，六月二十一、二十二日；英文「時代」週刊，一九七三年七月十六日的論文有兩篇中文譯文：吳明江譯，「安死術」，見「拾穗」，六十三年六月號，七八—八二頁；鄭新武譯，「安死術的合法問題」，見「國語日報」，六十二年八月九、十、十一、十二日。
- ④ "Euthanasia" in his book, *Medical Ethics* (Notre Dame: Fides 1973) 144-151.
- ⑤ Cf James J. Gill, "Euthanasia: A Reflection on the Doctor and the Hospital" in *Catholic Mind*, Oct. 1974, 25-30, at 25.
- ⑥ Arthur J. Dyck, "An Alternative to the Ethic of Euthanasia" in *To Live and to Die: When, Why, and How*, ed. by Robert H. Williams (New York: Springer 1973) 98-112, at 102-03. 此書除上述文章外，都是贊成安死術的。
- ⑦ Richard A. Mc Cormick, "To Save or Let Die" in *America*, July 13 and Oct. 5, 1974, 6-10, 169-173, at 8-9.
- ⑧ Gerald Kelly, "The Duty of Using Artificial Means of Preserving Life" in *Theological Studies* II (1950) 203-220; 12(1951) 550-556, at 550.
- ⑨ *Medico-Moral Problems* (St. Louis 1955) part V, 6-15, at 7.

- ⑩ "On the Prolongation of Life. Talk to Anesthesiologists, Nov. 24, 1957", *The Pope Speaks* 1958, 393-398, at 395-396; cf. E. G. Laforet, "The 'Hopeless' Case" in *Linacre Quarterly*, 1962, 126-143.
- ⑪ Joseph Fletcher, "Ethics and Euthanasia" in *To Live and to Die*, 113-122, at 121.
- ⑫ Cf. Paul Ramsey, "On (Only) Caring for the Dying" in his book, *The Patient as Person* (New Haven: Yale University Press 1970) 113-164.
- ⑬ Charles E. Curran, "On (Only) Caring for the Dying" in his book, *Politics, Medicine, and Christian Ethics. A Dialogue with Paul Ramsey* (Philadelphia: Fortress 1973) 152-163.
- ⑭ *Medical Ethics*, 72, 147. 他有關自殺的意見參照其著「五十個問題與解答」，德文版（漢中米德）一九九〇年七月四頁。Peter Riga 有相同問題，見其文章 "Euthanasia" [in *Linacre Quarterly* Feb. 1974 55-65, at 65
- ⑮ Charles E. Curran, "Cooperation: Toward a Revision of the Concept and Its Application" in *Linacre Quarterly*, August 1974, 152-167, at 161.
- ⑯ Cf. Joseph V. Sullivan, "The Morality of Mercy Killing" (Westminster: Newman 1950) 54-57.
- ⑰ M. Huffer, "Euthanasie et souffrance rédemptrice" in *Esprit et Vie*, 1973, 569-580; Special issue on "Aborto y Eutanasia", *Razón y Fe*, abril 1974.

神修

按基督之方針領導的神師

甘易達著
羅金英譯

在人世中，到處我們都會發現尋覓靈修途徑的人，隨時都有尋求天主而需要領導的人。若想找到這些追慕天主者並不需要到遠方去，尋王者就像旅行人的方法各有不同，大部分人離不開日常生活。天主的山很近，可能出了家門不遠的山坡路旁就有領導者在等著。

過去我們稱領導者為精神導師或良心之師，今日稱之為顧問，印度稱為禪師或師父。無論任何稱呼，實際上他們的意思完全相同，有些人找到了天主的道路而繼續往返其間。這條路是不好走的，因為有山，有沙漠，他們第一次走這條路是單獨的，在到達山上目標後又折回平地，為的是幫助要攀登此山的人，雖然他們是單獨的，但路上並不只你一人，還有門徒。

或沈思或坐禪，或聖神同禱會或傳統的靜觀，無論用什麼方法祈禱，我們都需有領導者，因為這種道路很危險，有高山，有深谷，有人適於登山，有人適於下坡，每人選取適合於自己的。這裏有個故事：有位神父在越南山區工作，有天晚上，他與他的傳教員走一條山路，在面臨深谷的山腰間，神父指著天空說：「你看天主怎樣大能！」那個山地人靜默片刻後，指着深谷說：「你看多麼深！」

一、領導者與道路

每位領導者都有他的方法，一位領導人員離不開他的道路。內修生活有不同的傳統，有不同理想的領導者，耶穌說：「你們的導師只有一位，就是默西亞。」（瑪卅三10）他是我們的導師，也是道

路、真理和生命。(若十四6)相反的，佛祖說：「我就是指示道路的人。」若翰也是被派遣來準備耶穌基督的道路，「那在我以後來的，成了在我以前的，因他原先我而有。」(若二15)他留在他的地位，他不能和他的門徒說：「跟隨我！」因為他沒有與耶穌基督同樣的地位。

宗徒們是按基督的方法領導人的，因為他們已經走過到達天父的道路，而且繼續不斷，這是基督徒內修生活導師的特點，他可以用保祿說的話說：「因為你們縱然在基督內有上萬的教師，但為父親的却不多，因為是我在基督耶穌內藉福音生了你們。所以我求你們：你們要效法我！爲了這個緣故，我打發弟茂德到你們那裏去，他在王內是我親愛和忠信的孩子，他要使你們想起我在基督內怎樣行事，和我到處在各教會內所教導的。」(格前四15-17)

保祿自己做了榜樣領導他的門徒，且給他們生命，不像經師一樣告訴人怎麼做，自己却不做(瑪廿三3)，他領導他們到耶穌基督的聖心內，他寫信告訴門徒他與天主生活的經驗，說真的，這個經驗很特殊，他是內修生活很偉大的導師，他在這方面的道理可以綜合起來：「你們該效法我，如我效法了基督一樣。」(格前十一1)

一一、在基督內藉着聖神到達天父

我們只有一個導師，就是耶穌基督，這是真的，我們只有一個父親，就是耶穌基督的父親。反過來說，我們也可以給在基督內給我們生命的人稱爲父，也可以給做我們模範的人稱導師。因著天父得已被稱爲父與在基督內蒙召做導師的兩大奇恩，藉着天父與耶穌基督也藉着聖神才會完成。

按照保祿，神師可稱之爲「父」，因他給教友重生的新生命。另有個意義是隱修院的院長也稱爲

父，因為他是團體的家長。他該有兩種理想的任務：即照顧院中兄弟的生活，且如天父給他們永生的生命；他這樣做是藉着聖神，是父也是指引人認識父者，如果他可跟耶穌一樣說：「誰看見我就是看見父」，則他指引人認識父的使命會做得比較完美，藉着聖神他會幫助他的門徒與他一樣說「阿爸！」祂是惟一至尊之父，聖若瑟對耶穌是天父的肖像，也讓耶穌看見天父。

神師是天父的肖像，也應讓人自他看見天父，他對他的門徒有與聖神一樣的角色，不強迫，但光照，解釋，助人了解耶穌基督的話，他讓門徒很自由的在他自己的奇恩內長大，這樣的父不是專橫者，是予人生命，振奮人心及照耀者。他這樣做則真有聖神的角色，協助被領導的人聽到聖神的聲音。

三、指引者

如前所述：聖保祿是內修生活的導師，他提供意見在具體的生活境況中，一般說來，是在生活問題中寫他的神學。他沒有浪費時間去分析情形，而是很快的提供意見，實際的解決問題且是神學方面有根基的意見。我想提出他那封致斐理伯人書。在他喜愛斐理伯的教會裏有兩黨，他勸他們彼此了解、相愛、謙虛：「各人不可只顧自己的事，也該顧及別人的事，你們該懷有基督耶穌所懷有的心情，他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等、為應當把持不捨的。」（斐一4-6）

若望與保祿一樣很實際的貢獻意見，比如：他講彼此相愛的愛德時，給人看最高目標，即你們應與基督一樣達到圓滿的程度，若望講的理想是我們在他人身上彼此關係中可體驗到「天主的愛」。在這方面我們所說的領導人，宗徒們有特殊的地位，因基督親自教導他們，將天主生活的奧跡彰

顯出來，由朝夕的共處中教他們神類的辨別。

若望呼籲人們不要凡神就信，而該分辨出真假默西亞（若一、四11-13），他在默示錄前幾段譴責沒有基督徒精神的人。他完全明白自己內修生活領導的角色，也知道他講的道理是耶穌基督的，且這個道理他設法在具體生活中實踐。他肯定領導心神的，只有天主自己。他也說過，因你們有經驗，且都曉得你們由聖者領受了傅油（若一、二20）。

我們知道真正的靈修導師是聖神；聖神在日常生活中領導他，因此基督徒心裏有祂的活動。導師的角色是讓人看出聖神的活動。當然有時導師該有權威，也可能是必需的，遺憾的是尋常慣用它的導師，似乎也磨滅了被領導者神類辨別的能力。

四、嚮導

真正的嚮導是認明道路者，他已經走過一條路且繼續不斷地與他人同走，也把這條路認識得很清楚，惟有這樣的嚮導才會知道這條路的特點及怎麼走。藉着他的經驗也應知曉別人的道路，要不然他是內修生活的僭主而非嚮導，他要人服從他，有時是怕錯過一個得到門徒的機會，通常這樣的人只認得走路的方法之一而已。

惟有長期的默思會給一個人的經驗全面的價值，這是因為大德蘭在神學方面喜歡有學問的神師、勝於一個已成聖的人。一個人埋藏在自己的經驗裏，對別人就像瞎子一樣，不會留心別人經驗的特色，而會把他人的經驗想像與自己的經驗一樣。

真正的嚮導應該光照，扶助他人，因此他比他的被領導者年紀大些，他是那個人成功的保證，我

想很多年輕人因爲沒有已成功者爲典範而失去支撐，他們會說這樣的成功不是他們所要的，但女性們有着聖德方面已有成就的楷模會有鼓勵作用。

倘若在很難過的時間，一個嚮導對他的門徒沒有辦法的話，他至少會親切地告訴他繼續下去，別怕！天主和你在一起，我也扶助你。他會竭盡一切經驗努力支撐他，耶穌基督降生成人也爲我們做了。

五、給門人自由

在社會中，孩子們受的教育是按照社會的觀點、要求，社會給孩子們理想的模子且灌輸思想，爲的是讓他們達到社會冀望的準則，在修會中時也會有一樣的現象，把靈修訓練與會規混淆。

修道士與教會中的教友需要接受訓練，也需要有方式，另則讓他們很自由的走天主的路，這是內修生活領導的特色，在必要的規矩中讓他們發現各人靈修生活的使命。

對規條，很多人抱怨，不願多講它，可是我要說：抱怨的人不應抱怨規條而該抱怨自己的錯。要認清這個問題需要領導者協助他發現抱怨的關鍵，因爲領導者會讓人看清楚自由的路。

一個人本身就是個小宇宙，深入了這個小宇宙就可很自由的發展。一般人講自由是說沒有外界的束縛，我們開始了解的一些自由不是社會發展的問題，因爲社會發展有時受制於某幾個人。在這個世界只有一種自由，就是精神的自由，每個人的自由是獨一的，每人要發現他自己的自由，可是他也需要領導者，只有內修生活的領導者會在規矩中給人自由，也讓規條有彈性。

六、協助成熟

平常內修生活的領導者在年齡上比他的門徒大，所以他們之間的關係是子女與父母，這是很正常的，別怕這樣的關係有些過份，開始內修生活時這樣的態度有些必需。一個人欽慕他的領導者會很快的走內修生活的路。

有的領導者歡迎門徒有如上的態度，以為這樣的關係是個機會得享有為父的感受，另則不會有太親暱的樣子，危險的是領導者沒有協助他們成熟。

所以一位靈修導師應協助他的子女成長，雖視他們為子女，有一天他要承認他們長大了，那一天他不應再把他們當做小孩子，也可能這個子女與天主的關係比他的領導者深。但有很多神父怕有他們內修生活的子女長大成同輩而不再是孩子。

無論男女這樣的發展是正常的，一個領導者應照聖神的光照幫助他的門徒在他自己的路上進步。反正一個人與天主越親密越能獨立而找到他自己原有的樣子，因此最重要的是他與天主的關係。正常的領導者與被領導者的關係應該越來越自由和自然，開始是輔導進而分享，因為他們在天主與人前很自由，所以門徒來看師父，不是因為他需要輔導或幫助，而是共同分享內修生活的經驗。

七、謙虛和單純

師徒間的關係越深，距離越小，就如聖方濟各撒肋爵與聖婦尚達的關係，雖然那時仍是門徒與師父，但彼此成了好友，只有在這種情形下與耶穌的密切關係才會開放出花朵來，耶穌告訴門徒說：你

們不是僕人而是朋友，將天父的關係啓示給了門徒。（若十五15）

師徒間可講最親密的話，就如與天父之交談。師父不必有師父的樣子，他還是師父，門徒亦然。我不是說所有的師徒都能有如此的關係，可是以上形容的師徒關係是理想的，在這方面耶穌給我們立了好榜樣，倘若無法產生這種關係，甚至開始有這樣的關係就不很理想；仍該慢慢訓練有這種能力的人有這樣的關係，不要強迫，因為內修生活的進步有很多因素，不是神師所能左右的。

這樣密切的關係完成後，師父讓他的門徒親自讀出自己心靈深處的境況，這時他真是師父。有人說這是夢想，且說師父應保持其角色，保持距離，尤其是女孩子；這樣的話是因為師父尚未完全控制自己，他也無法與門徒分享最深的經驗，也可能是怕門徒認識他，發現他內修生活沒有深的根基，這只有一個辦法，為師的自己應繼續發展與天主間更深的交往，誠然，用書上的話去教訓他人很容易，可是要以體驗去輔導人却非易事。

八、指點接近上主的人

爲什麼缺乏真正內修生活的領導者？這是因爲需要豐富的經驗，也需要有神類辨別的奇恩。

一位靈修生活的領導者，會吸引門徒，因他內修生活的經驗和那個門徒近似，這門徒一見師父本能的就知道彼此間的經驗相類似，那個門徒很快的會發現師父在他自己的內修生活中有回音，他說的話讓門徒知道他了解他，彷彿他在神師的經驗中認清了自己的經驗。

閱讀書籍也會產生類此的效果，我們本來沒有辦法表達，也好像沒有發現的悠然出現了，就像已瀕臨絕境不知應邁向何方而豁然柳暗花明了。讓已走過那路的領導者領導我們，只要跟隨他，他是天

主派遣來的，屢次有人長期在黝黑的夜中摸索，而在聽一位神父講話時陡然發現是他，那就是他期待已久的領導者，不會是別人。

那個領導者是天主給的，是祂打發來的，驟然間我們愛他，因為他是天主永遠愛我的愛的標記，只需跟他講話，兩人的經驗即可心照不宣，因為這樣的關係是在基督內且很熱烈的，利時天主親臨了，是不可置疑的臨在，兩人之間的關係是愛，是奧秘的愛。

神師只不過表現天主單純，超然之愛，他簡單的表现天主對他的愛，門徒也是在接受天主的愛，因此很快就能意會了，當然這也有幻象的危險，因為我們是人，不過這樣的關係是有了，二人開放心已接受天主在他們中間。

九、靈修路上的伴侶

至此只有一個比方可以形容內修生活的領導者，他不是職業領導者，他是朋友或伴侶，雖然他的門徒很少去請他輔導，可能他住的地方很遠，可是這個門徒知道在祈禱中他跟他在一起，他是困境中的同伴，也是歡樂時光的分享者，門徒太倦時會停在路旁，他會鼓勵他繼續向前邁進，他無法陪他的時候會給他指示，在他經過黑夜摸索時，光照他。

他是內修生活的領導者，不因他講奧秘或有權威的話，而是因為他知道他認識這條路及其他途徑，猶如我們走的路都是他曾經歷的，他分享他的經驗時，他能化抽象複雜者為簡易明瞭表達，因為他控制他的經驗，無需矯情造作。他是父親、兄弟、朋友及伴侶。

一位能忠實地傾囊給予的神師，他知道人們會愛他，如果他做的都是在天主光照中做的，他不應

怕人們愛他，而該記住大德蘭向她的修女們講他們的神師：「你們甚可愛他到底」。誰幫助人了解天主的愛也等於協助人給他報酬，當然這樣的情感有多少之分，但要知道它會很深。

有人說這樣做不是內修生活的領導者，我敢說這是內修生活的完成。所以耶穌基督領導他的門徒到達天父，給他們最密切最奧秘的生活，宗徒們看見耶穌即看見父。所以若有人和我們說在你身上我看見耶穌，在你身上的耶穌讓我看見父，那時我們可以與耶穌一樣想，我們不是師父而是朋友，如果我們能跟耶穌一樣說：「我已經將你的名字宣示給他們了，我還要宣示，好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內」（若十七26），我們才是按基督的方針領導人的神師。

十、內修生活的領導者是橋樑與圖樣

每個宗教都有這樣的橋樑，即司祭或聖賢或天神，他們的角色是導人通向尊高的至上者，這樣的橋樑是至高者的圖樣，而這橋樑多少已是完成的。我們努力地尋覓至高者，越接近他，圖樣越模糊，越進入太虛之境，除了天主親自接近人靈導引他通過太虛而進入祂內，沒有人能跨越此境，無論任何人若沒有天主特殊寵光的呼叫，怎麼能想在這樣的情形下找到天主。總括存在中的太虛而成整體可理解的存在性，進入天主的一般途徑是適合於人的。

天主為打通天人際會的路，祂自己藉着降生的聖言那條路，有這樣完美的橋樑，誰敢在基督前自稱為橋樑的圖樣？只有體驗過天主，也按照祂的愛去生活的人會輔導人，做指破迷津的導師即跟耶穌一樣指示道路。

這個世界有享盛名的師父，人家去看他，只有一個原因即「天主的人」。我知道有很多成聖的模

子有這個色彩，耶穌解放了這觀念的束縛，理想的導師是找到了天主道路的人，且在天主內穩固了他自己，雖然他與常人一樣的生活，但一眼就可讓人感受耶穌與我們同在。

你們要說以上講的都是很好的，但那裏有這樣的靈修生活導師？我想有很多人有一個能力而不自知，且耶穌已在他們內流露出來，因為有一天有人來敲門請求輔導，他會很快了解他們是領導者及指明道路的。但他們無法在門徒生活裏引起在天主內經驗的共鳴，可是一旦發現他們是橋樑後，就不能拆卸溝通天主之間關係的責任，這樣他們對門徒是真正的基督圖樣。

牧靈

從常識觀點看心理測驗與聖召

朱蒙泉

小引

多年來筆者有一個信念：心理學家們用非常深奧艱澀的話語所報告的研究結果，應該可以用平易近人的話表達出來，使一般沒有受過專門訓練的人能够了解。因為欲使人得救，天主就會用我們平民百姓可以懂悟的話語，向人類揭示祂內蘊的奧秘。何況心理學家們研究所得的即使深奧不可測，與天主內在的生命相比，總不至於「過之」罷！這篇文章就是爲了證明筆者此一信念，希望所做的不致離開所願達到的目標太遠，因爲筆者自己曾發現多次犯了心理學家們淺入深出的毛病。

今（六十三）年三月三日至九日在嘉義本篤會修院和全省大部份初學院的男女導師，作個案討論和研究。五月三十一日在臺北又作了約歷六小時的演講，主題爲：從常識觀點來看心理測驗。參加者大多爲負責修士修女陶冶工作的神父修女們（那次演說，也許引起的問題較解決的問題更多）。九月二日至五日，十五位耶穌會士聚集在新竹社會服務中心，研討諮商和分辨神類之間的關係。在這幾次集會中大家最關切的莫過於聖召問題，而聖召的遴選，協助成長和預測成敗，更是核心中的核心問題。希望這篇文章給這核心問題減少些奧秘，增多些光明。

聖召是天主的恩寵，人的心靈可比之爲田圃，而聖召是粒種子。要使種子發芽生長，必須有適宜的條件，如水份、空氣和陽光。本文所研究的就是這些有助於聖召生長的條件，或阻碍聖召生長的因

素。聖召的本身不是本文直接研究的對象。

全文共分爲六部份討論：(一)我們需要的聖召和識別的標準；(二)鑑定聖召時的正確態度；(三)心理測驗的概觀和諮商；(四)心理測驗結果之探討；(五)聖召成敗預測之可能；(六)後語。

壹、我們需要的聖召和識別的標準

沒有一個團體願意招收毀滅其前途的成員；但是，我們往往收納只爲維持現狀，不求團體發展的成員。

一個成熟的團體，不僅謀求生存而已，還得求成長和發展，但若未來的成員沒有謀求改進的心意和創新進取的能力，非但祖產不保，即使自己的生存也會發生問題。從這發展成長的觀點來看，一個團體的成員如果只和上一代等質齊量是絕對不夠的，只有繼往而無開來的能力是不足的。爲此負責遴選成員者，應知道除了該淘汰能毀滅其團體前途的份子之外，還得小心勿逞一時意氣，將有創造進取能力的人也拒之門外。遴選固然重要，但協助成長之重要性不在遴選之下。再者，對於現代修會的聖召應著重什麼，也得十分清楚，否則豈不成了瞎子領瞎子？

爲達到客觀遴選起見，通常我們使用庫德職業興趣測驗 (Kuder Preference Record)，司莊職業興趣表 (Strong Vocational Interest Blank)，穆尼煩惱調查表 (Mooney Problem Check List)，學業性向測驗 (SCAT)，歐迪斯智力測驗 (Otis Intelligence Test)，明尼蘇達多相人格測量 (MMPI)，主題統覺測驗 (TAT) 作爲密度的方法，這些心理測驗確實能提供許許多多的資料，使遴選者得以分辨。然而有意修道者之合格與否，尚有幾點必須特別注意：

1. 識別能力 (*practical judgment*) 即認識與辨別事物的能力。不但知道甲與乙的相似和相異之點，還能進一步了解其個別的前後左右之關係。缺乏這種能力，將顯示對事物看法的偏差，有違事實，不是以偏概全，就是掛一漏萬。

2. 負責能力 (*responsibility*) 這種能力也是社會對一個人最普遍的要求。不過在此所指的「負責」，不單指對事的負責，更重要的是：「一個人能否對自己負責」，究竟我們對事負責的時間比對自己負責的時間少。說得更清楚些：有事在身，也就有對這事負責的需要；反之，則無事一身輕。而對自己却不然，除非他不存在，否則必須時時刻刻對自己負責。當然，和這種要求相反的是：逃避責任。

3. 社會意識 (*social consciousness*) 具有這種能力的人，不但知道人無法離羣索居，且因與他人有同體感，所以能爲了這個「羣」的利益，獻出一己之所能；建議、計劃、改善、造福這個羣。沒有社會意識者，只知獨善其身，處處顯出與他人格格不入，最後不得不將自己關在象牙塔中，品嘗孤獨、寂寞、淒涼、自憐、自憫的苦汁。

4. 進取精神 (*initiative in making practical decisions*) 一個人若缺乏進取精神，他將耽溺於現狀，他對一切發生於其周遭的事物，視若無睹，不聞不問，只願以逸待勞，畏首畏尾，或推卸責任，是個只會喊打的逃兵。他當不斷精益求精地改善自身和環境。

5. 開放態度 (*openness and evolvability*) 開放指內心的釋放，凡具有這種能力的人，表現出接納的態度，無論對任何事物，任何人，都能接受，都肯接受，他知道世間存有常新的真理和變化的事物，他決不故步自封，「活到老，學到老。」

6. 情緒清澈和接受 (affective lucidity) 情緒常常影響人的行動、思想、作爲。因此，清楚自己的情緒和接受自己此時此地的狀況是必要的。否認、畏懼、拒絕、鎮壓，都不是處理情緒的好方法。

7. 領袖才能 因爲「工人」稀少，所以如何訓練領袖才能，也是重要的課題。但要注意：不能訓練出無法與人合作的領袖。

8. 祈禱生活 祈禱是男、女會士生活的中心，不會祈禱，不願祈禱，不喜歡祈禱的人，無法深入天主的奧秘內觀看，爲天主的仁慈、容忍、愛作見證。

對上列各點，不是人人都能具有的，但至少應當有足够的條件，並努力求得。各時代要求不同，過去的典型會士，可能不是現在的典型會士。新酒應裝在新皮囊內才對。

據研究所得，聖召心理學家們都認爲淘汰不合格的聖召比遴選合格的聖召可能性較大，即使以淘汰而言，也不是極有把握的事（不要說有絕對把握）。理由相當簡單；因爲聖召除合格的資質外，還有許多天主召喚與個人答覆的奧秘，絕不是任何工具所能識辨的；也正因爲如此，如果有人以爲心理學家可以負起全部淘汰和遴選聖召的責任，將會犯莫大的錯誤，對人靈引起莫大的損害。唯有在天主、應召者和負責鑑識聖召者，三者合作之下，以及辨別神類，並應用心理學家們所供應資料才能做到三全其美。反之，即使在交談後，發現在具體情形下，天主並不召喚某人進會或晉鐸，那麼這個與天主相遇的神修經驗，仍然不失爲強化教友生活的大好機會。若以這種態度尋求天主聖意，則將使被淘汰者在心理上不會引起反感和敵意，也不會使其自尊和自信遭受打擊。這樣的作法與機械式、考試式的「及格」或「不及格」實有天壤之別：因爲在天主面前，人人各奔馳於自己的道路上，只有不斷

地前進、邁步，根本沒有所謂「及格」「不及格」。入會、晉鐸是一件事，神修進步是另一件事。換句話說；不入會、晉鐸的人，仍能與天主相遇，在神修上登峰造極，只要找到與天主合作的門徑，適時答覆天主的呼喚。「這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願個別分配與人」。(格前十二)

貳、鑑定聖召時的正確態度

心理分析家和諮商心理學家都認為，他們都對應召者的認識決不是客觀描述所能表達的，他們與應召者所建立的特殊關係也不如一般的人際關係。因為心理分析家和諮商心理學家主要的目的，不是心理研究，而是心理治療和發展。任何人一旦上門求助，就會對自己的存在和未來的發展提出許多問題；若問題不夠清楚，則希望予以澄清，澄清之後，又希望予以解答。即使應召者最初的來意並非要求治療，但一旦登門造訪，這種關係就立即產生，在這美好和安全關係的氣氛中，求助者可以言所欲言，揭露隱埋於心不願告人的秘密，因為他知道心理分析家和諮商心理學家決不會利用「個人秘密」，破壞他自己的前途和利益。在這個大前提之下，心理分析家和諮商心理學家怎可能向第三者洩露所得的秘密？何況是有關一個人未來一生重大決定的聖召呢？

基於此，心理學家當站在應召者一面，協助他發現自己和澄清聖召問題，任他自由地向教會或修會當局表明對聖召的認識和態度。聖召問題不僅是「我有沒有某種資格」，實際上它牽涉到「我是怎樣的人」。設若否定了第一個問題，則決不能，也不應否定第二個問題。換句話語；假如我發現我沒有隨從聖召的條件，但我仍有成爲完人的資格、權利和條件，所謂「有爲者亦若是」，「條條大路通羅馬」，何況天主不會給過一套狹窄的成聖公式或規格。

可惜人們往往在鑑別聖召艱鉅的工作上，將這兩個問題混爲一談，合而爲一，「因爲你是這樣這樣，所以也一定那樣那樣」地舉一反三，豈不知白馬非馬也。這種斷語，使原來有志獻身事主者，在遭食閉門羹後，還對自己整個人的存在引起懷疑，於是心灰意懶，非但對神修不感興趣，連對生存也味同嚼蠟。這是因爲心理學家站在教會和修會判斷合格與否的立場而造成的。如果能換個位置，站在協助應召者認識自我，發現自我，不斷尋求天主聖召，對教會和修會的拒絕認爲不過是認識、發現和尋求天主路途上的里程碑。抱著這種態度才不會在遭受拒絕後一蹶不振，卻步不前，因爲他知道前程還遙遠得很！我們應該把聖召放在人生和神修的旅程中去觀賞，不把它當作旅途的終點或競技的桂冠。

我們往往很容易曲解聖召，甚至對人生和神修我們也會有極深的誤解。人人都知道聖召是天主的恩賜，但聖召不是天主僅有的恩賜。聖保祿提到神恩不止一、二件。我們過去是否太過份強調聖召？認爲入會修道才是「上流人物」，「第一等人」？這種看法既與事實有違，又將教友高貴的身份和人生真正意義予以不必要的貶值。用個淺顯的實例來說罷：最近美金貶值，美金的貶值是否因此提高了其他幣值？馬克一枝獨秀，是否一定有益於德國的經濟繁榮？完人和教友生活及入會修道之間的關係與複雜性，遠遠超過世界各國幣制之間的關係呢！

二十多年以前，沒有什麼應用心理測驗鑑定聖召實質這門學問，那麼過去的聖召豈不都有問題？不然，現今所以強調，實因心理測驗確能給予協助，其功能之大小在乎如何運用而已。

關心聖召者，決不可只看教會或修會的利益，也當關切求助者的利益。也就是說：不可如品質管制般地研究物品的素質——合則留之如至寶，不合則棄之如敝屣。而該視每位信友爲有獨立人格的人，

努力幫助他明瞭自己的要求，要求的意義和限度，抱著赤誠和真摯的心，面臨這重大的抉擇，不斷正心誠意地淨化自己。他該在教友全部生活中去識別自己的聖召，從聖召和教友生活的經驗中、敘述的方式中、緘默中、尷尬窘態中、內心衝突中，去識別其聖召。

伯爾納神父 (P. L. Beinaert) 說：「即使辨別神類做得很正確，我還沒有遇到一次對入會的要求能完全肯定，絲毫不產生疑惑的情形。」何況負責鑑定聖召者也是有限的人，不可能毫無偏見，使這意向完全清楚毫不朦朧。求助者表面的要求可能相當清楚，但對內涵的要求可能連他自己也摸不清是什麼，所以別人的協助是相當重要的。

叁、心理測驗的概觀和諮商

人們對心理測驗有不同的反應；有人好奇，有人激怒，但大家都承認其中蘊藏著莫大的潛能。自然，心理測驗決不能替代長上謹慎的選擇，更不能霸佔聖神在聖召發展上的地位。心理測驗專家們所肯定的效果，往往較人們對心理測驗所以為的效果為小。不過儘管如此，心理測驗確能供應無法從別處獲得的資料，尤其與主持測驗人的資格及應用測驗的方法有絕對的相關，非訓練有素，經驗豐富和判斷正確者不能有效地應用測驗及其所得的資料。

一、心理測驗的目標

(一) 消極目標是淘汰情緒紊亂和消除心理病症的人

按估計，每十二位出生的嬰孩中將有一位在一生某一時期進入精神病院，所以長上應該非常關心有志修道因不合格而被淘汰者。不過請求入會者中，心理不正常終究佔少數，我們更關心的是揀選合格者。

(二) 積極目標是揀選合格者和促進心理健康

聖召缺乏固然是事實，但不能協助已有聖召者達到目的，也是莫大的損失。許多會士、司鐸，雖然居留於修院中，却不能盡量發揮潛力，成為有用，有效和快樂的人，這不但是他個人的憾事，且為教會與修會無可名狀的損失。在這方面，良好的諮商工作可以發揮其作用，彌補這個缺憾。換句話說；我們應積極注意心理建設，不只從事心理治療、心理預防，因為心理健康也包括心理建設在內。醫生不只在人生病時才能效勞，他還能預防和增進人的健康。長上也不僅在人心理有病時才關心他們，更當在平時協助他們增進健康，並進一步使他們享有更大的心理解脫和精神自由，發展事奉基督的能力。美國幽默大師畢令斯 (Josh Billings) 曾說：「認識自己不僅是最困難，也是令人最不舒服的事。」

(三) 協助自我是心理測驗第三個目標

許多人學習求知，似乎只為了應用在別人身上。而心理學則不然，它能使我們多多認識自己，協助自己成長，發現自己和別人交往中所有的角色，體驗在自己心靈上所流過的變化和反應。因為，欲了解並協助他人就不能把自己置身局外。人是一個大奧秘，而且每一個人各有他令人費解的謎面，我

們不可能把他人當作物品、事件、學問來研究，因為那樣將更使人墜入五里霧中，只見到變了形的怪物。所以協助自我是協助他人的先決條件，諮商工作的成敗全看他對自己認識的深淺而定，「己立而人，己達而達人」是這個目標最好的詮釋。

二、心理成長和健康的原則

若要協助別人，首先得對自己的動機和感覺摸得清楚，因為任何有機體的成長都發於內而形諸外：不論這有機體是植物、動物或超性生命，都循此一原則，誰也不能取而代之；充其量不過像園丁一般，為玫瑰花圃造成有助生長的「自然」環境，我們當讓其「自然」發展而不擾苗助長。同樣地，天主聖召若照顧過份，只會阻礙其成長，甚至窒息致死。

我們有時過份關心修士、修女們的利益，認為應當為他們做些什麼，深思熟慮地為他們想出最好的路線，替他們塑出規格、典型，以為不如此不足以表現對他們的關懷、愛護。不料這種關懷與愛護在他們眼中無疑樊籠，難怪所得效果恰恰相反。其實，我們只要不斷增進對青年的認識，不越俎代庖，伺候週到，這樣對他們的協助將更為有效。我們應讓他們自己發展到天主所願他們發展的地步，不是希望他們遷就我們自己怪僻的意見，而是按他們的進度，在學識和精神修上各有所成就。所謂修院原是園圃，苗圃的意思，生根發芽都是花卉本身的事，不必矯枉過正地，弄得雞犬不寧。亞力山大大帝一次曾向底奧琴（Diogenes）說：「我能為你做些什麼？」底奧琴回答說：「只要你別把陽光擋住就好了。」

三、心理測驗的應用

應用心理測驗是爲了陶冶修士使他們成爲有效的司鐸，也唯有在這個大前提之下，心理測驗才有其存在的意義。它們能幫助我們認識修士，但絕不能解決修院中全部的問題。正像藥劑不能代替醫生與病人之間的關係，心理測驗也不能代替對修士個別的認識，否則修院可能在表面上非常成功，實際上已是失去靈魂的軀殼。

心理測驗能告訴我們什麼是現代青年重要的問題。現在入修院的青年已不是二十年前入修院的青年了，可是我們所作的演講可能還是二十年前所擬的稿件，不論這些材料對他們有用與否，我們強送硬賣地推銷給他們，不理會他們的需要，強迫中獎有什麼意思？誰要一堆既不能吃喝，又不能穿用的廢物呢？而心理測驗能協助我們的陶冶工作合乎青年的需要穆尼雜感表，即能提供修士們的問題及需要，針對這些我們就能供應許多有用的資料，使他們不僅立即可用，而且也讓他們體會到被了解的愉悅，這種影響是無法衡量的。從個人方面來說；可以幫助他認識自己的困難和採取有效的步驟，將來工作的分派更合其興趣和才能。從團體來看；可以修正作息時間，使修院起居生活不致過於生硬、刻板、死氣沉沉、了無情趣。

四、心理測驗供應的資料和諮商

綜觀以往美國修生的興趣是和文化結了不解之緣，他們對閱讀和音樂相當有趣，對幫助別人的工作更感興趣。但是他們十分缺乏社交能力，他們傾向於含羞，與人來往不自然，在社交場合中感到拘

束，說服能力不強，遠不如推銷員那樣引人接受自己的看法，與人合作時也往往感到長縮無能。這些現象可能是由於我們訓練時過份注意「靜」的工夫，而忽略了「動」的能力。對這個問題，我們首先得問：我們是否太重視修生恪守陳規，就合家法，而不顧到遷就規則的意義，更不問在這種環境和氣氛中修生還在成長否？我們所認為理想的修生是否只是不生是非，不給修會麻煩的乖孩子？好像有求、多問的修生是頑劣不可教的問題兒童？我們採取這種態度是否因為我們自己不知如何處理，如何答覆？還是「你怎麼這樣沒有禮貌？你知道你是在對什麼人講話？」

我們都希望打倒驕傲，却忘了這樣過份的教育只有使修生走上對自己懷疑和失去信心的岔路。心理測驗能供應修生的問題，提醒我們避免這種錯誤。美國過去修院教育是如此，我國修院教育是怎樣呢？

五、溝通與了解

爲了協助修士的成長，必須採用諮商。有效的諮商全看如何溝通彼此，達到深度的了解。諮商人員因敏感地參與他人內心世界和關心其真實的感受，使情緒紊亂的人從困擾中摸索出來。當他人進入我內心世界時，我便有被了解的感覺：正像一線光明射進了暗室一般。這原是何司鐸當有的素質，在做修士時代應該漸漸培養這種能力，以備將來應用，但了解必須從自己開始。若諮商人員能向修士解釋心理測驗的結果，又能繼續不斷地協助他自我了解，對修士的人格發展和未來可鐸的人格成熟有不可思議的貢獻，何況欲使心理測驗真正有效，諮商是絕對不可缺少的。

通常而論，測驗與諮商的對象非針對心理反常者；它不但要針對心理正常者，而且更要發展心理

正常者的能力，使其發揮作用，這是有意義又做不完的工作。諮商人員不應獨當一面，他該與神師和教授們合作。其實許多修士所希望的，沒有別的，僅僅只是有一顆了解他和接受他的心。也唯有如此，修士才會了解自己，接受自己。協助修士解決情緒上的大小問題，對他們將來成功與失敗有著密切的關係。諮商人員對修士不該過份關切，甚至令人覺得，好像他本人需要修士比修士需要他更多。他該與修士建立成熟的人際關係，從各方面適時地給予協助，正像亞爾斯本堂對主教們說：「愛護你們的司鐸！」

心理學家最大的貢獻可能在於提醒大家；任何知識和精神教育是各人自身的工作，而真正的教育必須在愛的氣氛中進行。聖保祿在致格林多人書信中之所以強調愛德正是這個緣故吧！的確！沒有愛德誰也不能學習，誰也不能在真空和冷酷的氣氛中學習、長大。「聖善的司鐸和皇家的邦國」也唯有在了解與愛的環境中始能完成。

肆、心理測驗結果之探討

遠在一九三六年慕爾神父 (Fr. Moore) 寫了一篇重要的研究報告，題目為：「司鐸和會士的心理病症 (Insanity in Priests and Religious)」，那時他就認為許多心理不健康的司鐸和會士，在入會修道之初，已經顯示出不祥的朕兆，為此遴選聖召是重要而急迫的事。研究申請修道者，最棘手的是預測其未來情形，如何預卜其將來是否能久安長留於神職。

心理測驗中應用較廣的是 (一) 雜感填句 (二) 興趣測驗 (三) 人格測驗。至於智商測驗自然不在話下。今試分析數種測驗結果，以作參考。這許多研究結果是華盛頓天主教大學，芝加哥勞羅拉大學和紐約福爾

頓大學所供應的，雖然有的已有十年的歷史，但其中許多結論還具有價值，至少能供作參考。

(一) 雜感填句

勞羅拉大學科伯拉博士 (Dr. Kohler) 曾廣泛應用雜感填句研究。簡單地說；凡會士的重要問題超過二十項，或較一般人超出十項，都是不吉的現象，值得特別注意，這種會士可謂「問題會士」。原來修會和修院並非問題解答所。

(二) 興趣測驗

興趣測驗最普通的有兩種：庫德和司莊。

概括而論；過與不及皆非也。科伯拉博士應用庫德測驗，結果認為某人的興趣過於特殊和突出，或過於淡泊，甚至任何興趣都沒有，是值得注意的人物。然而修女往往有通常女人所沒有的男人興趣；修士有通常男人所沒有的女人興趣，這現象是不足為奇的。當然，興趣與年齡和發展同時改變，也會受到環境的影響。

通常而論，修士們對社會服務、文學和音樂的興趣較高，對藝術興趣適中，對機械、科學和公務方面的興趣較低。由於修會或團體性質的不同，因而有的修士對戶外工作較感興趣，有的對計算方面較為喜好。奇怪的是大家對說服別人的興趣都不很大，看來大概因為宣傳福音和推銷牙膏之間大相逕庭的緣故。不過華盛頓天主教大學司底費克博士 (Dr. Edward Stefic) 研究中發現：往來各地巡迴

講道的傳教士，在說服和戶外興趣方面較其他傳教士為高。教書的修士和修女的興趣側像彼此相當接近，奇怪的是他（她）們對戶外的興趣大，而對於文藝的興趣小。

達爾西神父 (Fr. Paul F. D'Arcy, M. M.) 綜合烏斯加力斯博士 (Dr. Urschaltz) 的研究說：從事教學的修女與平常婦女相比，對社會和音樂的興趣遠超常人；而在說服和公務方面則遠低於常人。她們的年趣越長，對計算、公務和文學方面的興趣則與日俱增。初始教學者說服他人的傾向不大，但漸漸增加，有五、六年教學經驗者，說服的傾向最高，再過四、五年又慢慢地減低。以上是應用庫德興趣測驗的結果。

司莊興趣測驗有什麼結論？

1. 傳教修會的修士和神父的社會服務興趣最高。
2. 成功的傳教修士在情緒平衡和技術興趣上，較對社會服務的興趣略高。
3. 成功者和不成功者的興趣非常相近，而與常人不同之處，在於不成功者對經商較有興趣，並且各種興趣較多。
4. 男孩在十幾歲時開始表示出和司鐸接近的興趣，恆心留在修院者可在興趣成熟 (Interest Maturity) 的高分中看出。
5. 修生的興趣並非靜止，而是隨年齡變化。普通而論，對人的興趣與年齡成正比，所謂對人的興趣乃指協助他人，與人交往。
6. 有的環境因素，尤其是出生地和生長地，人口密度和家庭的社會經濟階級等都變化修士的興

趣。換句話說：家庭情況和父親的職業影響修生的興趣至鉅。

凱迺迪神父 (Fr. Kennedy) 和凱內神父 (Fr. Kenney) 經過不少周折，研究久留神職和離去神職者之間在興趣方面的差異。

凱迺迪神父認為最大的分別在於離職者在經商和交易關係方面的興趣較為特出。

凱內神父則發現神、哲修生中，成功者對機械、操作和技工有興趣，語言方面興趣較低；不成功者對文化理論方面有興趣，語言方面興趣較高。但實際上分別不大（大概因受其他因素的影響）。

凱內神父又說：「具有大學程度求進傳教修會的人，表現對社會服務和傳教發生高度興趣，對音樂、生命科學、文藝、戶外活動和藝術的興趣平平。對（庫德）公務和計算與（司莊）語言和商業接觸方面，表示極低的興趣。不論成功或失敗的修生對於文藝興趣都高，在庫德測驗上看，對於語言興趣都低，從司莊測驗看來，這兩項所表示的，沒有什麼特殊差別。」

「成功與失敗的修生在興趣上的分別並不在質而在量。成功者對技術興趣高，對文藝興趣低；不成功者反之。不成功者對社會服務興趣高，對技術興趣低。」可見分別在量不在質。

「有的發現使研究者很是驚奇，譬如傳教士似當較教區修生在推銷方面較有興趣，事實二者都很低。這可能因為所推銷的『商品』的性質要求對聽者了解和同情，不若其他商品推銷員那末強制。」

「不成功者較成功者的興趣在數量方面較多！可能較為不集中。可能認為所有的興趣不能在修道生活中實現。」

「藝術家似乎較難獲得平衡，較難久留。」

「對技術的興趣，不論成功或不成功的修生都很高，這大概與修道生活無關，而與家庭社會文化

有關。」

麥卡錫神父 (Fr. Mc Carthy) 測驗教書修士五十人 (二十八位司鐸，二十一位會士，一位修士) 得知「情緒敏感與教區司鐸有正相關，情緒成熟者對機械和科學較有興趣。」

達西神父研究結果發現：

- | | |
|----------------------|----|
| 1. 教區司鐸與牧師在興趣上相關 | 85 |
| 2. 教區司鐸與社會科學老師相關 | 78 |
| 3. 教區司鐸與 YMCA 體育教練相關 | 72 |
| 4. 教區司鐸與 YMCA 秘書相關 | 62 |
| 5. 教區司鐸與城市學校督導相關 | 62 |
| 6. 教區司鐸與人事室主任相關 | 61 |
- 這可說是意料中事。

(三) 人格測驗

人格測驗中研究聖召問題應用最廣的是明尼蘇達測驗 (MMPI) 和主題統覺測驗 (TAT)。在此談談明尼蘇達測驗研究的結果。

專家們如科伯拉博士、魏斯哥培神父 (Fr. Weisgerber, S.J.) 和赫爾神父 (Fr. Herr, S.J.) 都殊途同歸地得到結論說：MMPI 人格測驗對淘汰和選擇較為有用，對預測將來成功或失敗則效果

不大。又說：爲識別極端異常者和需要特別照顧者較爲有效。

魏斯哥培神父列舉下列四大項，對認識修士的心理健康與普通適應有所幫助。在這四大項之下各有若干題目，就這些題目按受試者心理狀態給予：合格、不能肯定、不合格的評價，並綜合其評價作爲淘汰及選擇之依據。

1. 心理健康方面：

此項之綜合評價若不合格則不予收錄。

有無心理病症？

住過精神病院否？

曾求治於心理醫生嗎？

有過心理症嗎？

有無因情緒困擾而引起的病症？

常常易於緊張？焦慮？情緒不穩？

神經質嗎？

是否變化無常？

常認爲自己身體有病？

2. 恪守規則方面：

對這一點我們應了解，有創造性的人往往有與衆不同的看法，必須仔細分辨。

常表現反抗的態度？

喜歡製造問題？

是否常不守規則，又不負責任？

3. 社會適應方面：

是否不合羣、不合作？

喜歡強辭奪理？

缺乏良好的人際關係？

不能適應嗎？

4. 工作成績方面：

對工作懶散、疏忽？

對工作不生興趣？

只求最少的工作，最低的績效？

採用這四項評價會得到：在心理學家認為合格者中都有百分之二十九·二離開修會；而心理學家認為不合格的當中有百分之五十四·八仍舊留在修會。可見這種方式不甚理想，晤談能彌補心理測驗之不足，修生自我評價亦有助於對修生的認識。

在報告赫爾神父的研究結果之前，對明尼蘇達多相人格測量的目的不妨有所知悉，該測驗是爲了分析受試者是否有下列十種病態趨向或多種較次要的趨向。

1. 虛感趨向 (Hs-hypochondriasis)：具此趨向者顯示對身體的健康過份焦慮。
2. 憂鬱趨向 (D-depression)：即情緒悲觀、沮喪、無法自解。
3. 歇司底里趨向 (Hy-hysteria)：由情緒之激越而產生身體不適的症候。
4. 精神病態趨向 (Pd-psychopathic)：有反社會行爲出現。
5. 男女性趨向 (Mf-masculinity-femininity)：性反常，對性缺乏正確觀念。
6. 妄想趨向 (Pa-paranoia)：這類人常有受迫害感，不安全感。
7. 神經衰弱趨向 (Pt-psychasthenia)：固定觀念與強迫行爲。
8. 精神分裂趨向 (Sc-schizophrenia)：具此趨向者表現出逃避現實的行爲。
9. 浮躁趨向 (Ma-hypomanic)：不够熱心與活動。
10. 內轉社會性趨向 (Sc-schizophrenia)：即不開放，過分收斂，畏縮。

現在試看赫爾神父應用明尼蘇達人格測驗並輔以學業成就測驗 (SCAT) 所提出十分珍貴的，有關遴選修生該注意的要點：

1. 智能 (Mental Ability)

(1) 理論：沒有足夠的智能，不論求學、工作都容易失意、灰心，處事、交往、適應、創造都得有够水準的智能，否則常會引起緊張、退卻。

(2) 實際：修生要有成就至少（在美國）須具有大學生之智能 98—135 (M. 118—1.) — SCAT, 教授之評判雖略寬大，但與之甚符。

2. 情緒自主 (Emotional Control)

(1) 理論：某人自主的程度和自主的方法為何，對其聖召關係很大。一個人的反應方式和程度是否正常，抑麻木冷漠 (P-lack of lack of conventional mode of expression)，或對某方面過份敏感，如在發育生長方面 (P-r-excitability)，是否太容易認為別人在批評他，難為他 (P-a-suspiciousness) c. 若欲激動他當有多少刺激量等等，皆屬這個範圍。

(2) 實際：人對情緒有從高度（非過份也）控制，中度控制和低度控制之分，修生至少有中度控制能力。

3. 疑惑、焦慮和罪感 (Doubts, Anxiety and Guilt Feeling)

(1) 理論：發現修生心窄罪感固然要緊，但更要緊的是如何補救。設若發現修生容易消沉、疑惑、焦慮、畏懼和有罪感，並且達到很高的程度，則其基本上有錯亂，不宜修道。

(2) 實際：一般而論，掛慮健康較易為人發現，而心情低落消沉較不易為人發現。

4. 與當權者的關係 (Relation to Persons in authority)

(1) 理論：太獨裁或一味攻擊權威都能阻礙從事神職。一味卑抑自己，依賴他人，或將攻擊性轉向自己的人，也無法久留神職。

(2) 實際：過份攻擊他人，向人挑戰和標新立異，又不能從經驗中學習，不會疏導自己的攻擊性者，都將成為反社會的革命份子，不會久留神職。

5. 自尊 (Self regarding attitude)

(1) 理論：我們若要知道某人如何對待他人，應先明瞭他如何對待自己，視己以「人」，愛己如「人」。因為連自己都不愛的人，也無法愛他人，所以他是否自尊抑自卑是重要的。

(2) 實際：可鐸當協調自尊和自謙，二者協調將帶來內心平安與整合，思想和情緒之間的協調乃自尊自謙之基點，否則工作很難有效率。退縮、懷疑、分裂和偏差乃自尊自謙之反面 (Disintegration or Disorientation)。

6. 自我與團體 (Si-social introversion)

(1) 理論：可鐸應能收斂，否則思想和祈禱生活將發生困難。

(2) 實際：司鐸須與人往來，具有領導能力，所以亦應有外向能力；外向和內向當取得協調，個人和團體也要互相配合。（何謂神職領袖才能？這一點尚待研究。）

7. 兩性適應 (MF)

(1) 理論：修生對兩性該有健全的態度，一面承認性能和兩性差異的事實，一面須將父職與神職作適當調和，不分男女老幼地爲任何人服務。男人對兩性有自然的好奇，對婦女的職務和地位表示興趣；過份有興趣或同情會使人失去平衡，若採取逃避或著迷的極端態度，將不能順利負起牧職工作。明尼蘇達人格測量在兩性適應這項上的價值不大，因此必須設法在信任的氣氛中晤談，則所得的結果必更爲可靠。

(2) 實際：人的評判與測驗結果相去很遠，應用時不可不加審辨。

科伯拉博士和赫爾神父都認爲：若某人測驗的結果，其中間點超過平均中間點⁵⁸⁺而又有一項或數項超過70，尤其如有固定觀念或強迫行爲的表現，精神分裂的趨向，反社會的行動，這些項目若超過70的警戒線者，不可予以考慮收錄。任何一種職位都要求寧缺勿濫，何況是永爲司祭者！

總之，明尼蘇達人格測量爲檢查不合格者較爲有效，若再加上認識修生者之評量，一定更爲可靠。

伍、聖召成敗預測之可能

人們對心理測驗除了欲從中探得應召者各方面之狀況外，尤其希望能從心理測驗預知修士、會士

將來的成敗。因為如果能夠從應召者的態度、動機以及動機之強弱和意向來分析的話，那麼就能預測未來情形。這是遴選應召者工作中亟欲知悉的問題，它不但能避免陶冶司鐸和修士工作中人力物力的浪費，使陶冶上所花費的精力財力不再虛擲在不能完成陶冶者的身上；而且從應召者的立場言，也不必把寶貴的時光，花費在與未來職務身份無直接關係的教育與訓練上。又各種修會和教會機構應當按自己的特殊目標而訂定具體的遴選方法，因為有司鐸聖召和無司鐸聖召者的要求並不相同；對願入修會和不願入修會度奉獻生活者的要求也不相同，決沒有一種「大鍋菜」對大家都合胃口，何況不是任何即修會大門並願意久留的人都有聖召，他們往往對修會生活的要求並沒有清楚的觀念，以致使他們日後感到心有餘而力不足，自己無法負起這生活的重擔，與他們共度生活的人也因此而感到不勝其苦。

要識別應召者的態度，不應局限於生活中某一角落的問題，而當從人類在現實生活中所面臨種種具體問題所抱持的態度去觀看。換言之，是通常人對通常問題按其自身之長處和缺點，在與人物事件接觸交往中產生喜怒哀樂各種情緒時，所採取消極或積極的態度，從這些態度裏，我們能預測應召者對聖召採取何種態度，因而可以鑑別成敗之可能性。

亞諾博士 (Dr. M. Arnold) 認為：類同和投射不一定能用在 TAT，而該從其行為的方向和動機的度量與結果去認識該人的態度和動機。換句話說，從採取故事的中心思想 (Import)，尋找主角將採取的行為，從講故事者所抱的態度、信仰、動機、佈局和結果中揭露其常態和行動型態。通常而論：某人之言行受其經驗之影響。說得更清楚些，一個人所以會講出這樣的故事，必因其心有所感而發。因此從這些「故事」中我們可以看出講故事者面對生活上發生的問題，將採取什麼態度和行

動：是躲避、閃讓？是積極抑消極？是建設或破壞？是有效或無效地面對、尋出解決問題的辦法？從「TAT」中心思想——佈局和結果——可以推測受試者的行動方向和行爲型態，因爲中心思想展示應召者認爲在具體情形中，他通常採取的行動和應當如何行動；他認爲什麼行爲是對的，什麼是錯的，什麼使人成功，什麼使人失敗；當困難來臨或橫禍飛來如何應付；生命中什麼值得他奮鬥和犧牲，所以若能發現某人行動的原則，對他將來的行動也能有所捉摸。

動機，影響一個人的成敗至鉅。僅有平庸才幹却有強烈動機的人，其所能達到的成就，遠遠超過具有卓越天才而只有微弱動機的人，所能達到的成就。換句話說，古今中外立德、立功、立言的人，不一定都是天才人物，他們之所以成就不朽的事業，皆因具有強烈的動機支持，推動著他們，使他們不得不在思想、事業和生活上有所成就。同樣地，司鐸中之佼佼者 and 會士中之聖賢，也都有著一股不拔的毅力和正氣，使他們出人頭地。動機有的是針對終身的份位，譬如：「我要做個從事教育工作的修女」；有的是針指其特殊的工作，譬如：「我要爲藝術而藝術」。許多投身於修會的男女可能二者兼全，但也可能只有其一。我們往往聽到有的會士說：「爲天主的緣故，我願投身於修會中，但對於教育工作我則不感興趣。」這樣的會士絕不能成爲一位有名有實的老師或教育家。有時我們也遇到學生說：「某某神父只是一位老師而已。」這類評語真實與否，我們暫且不論，但獻身於主對自己獻身的動機不能不作深度的反省，我們的動機不僅當外在，更當內在，這原是孩子與成人動機的分野。

其實工作的動機必須整合在生活動機之內，生活的動機當滋養工作的動機。如此，工作才不致無可奈何，生活也不會無精打采。也唯有這樣，會士的生活和工作才能勝任愉快，使超性的生活和完人的生活相輔相成，結爲一體。若因服從的美名而輕視對工作內在的興趣，或用超性精神取代人性的發

展，都表示對服從和超性生命的誤解，這豈不在無形中對天主美妙的創造加以蔑視？因此若發現某會士對讀書或工作十分熱衷，對祈禱和宗教生活有些疏忽，糾正的方法豈僅在於消極地輕視讀書或工作，抑或在於積極學習如何祈禱，體驗宗教生活的美好？生活與工作不但不應分開，還應取得平衡，但這平衡當在發展的觀點上著手，而決不能在退化的情形中完成。也就是說：在針指人生目標的動態觀點上獲得平衡。

聖召是對天主的積極答覆，所以必得從肯定中發展，而不是在否定中完成，這是任何人都了解的金科玉律！因此現在，我們大可反省一下過去修院教育的成敗與得失。

根據研究結果：成績良好的學生，優良的老師和充滿希望的會士都認為：要有成就必須採取合乎倫理和純正意向的行爲，唯有應用適當的方法和積極的努力，成功才能在握。所以要建立良好的實際關係，待人良善，爲他人的利益出力；要有獨立思想和行爲，不應過份受人影響，遇到困難不論爲克服困難或避免超過自己能力的難題，都應採取積極的態度，錯誤和惡意理當受罰。對這些看法實在無可置喙，奇妙的是：成績不佳的學生，教學失敗的老師和前途不樂觀的會士竟也認為：即使目標不清，方法不當，也能有成功的希望；不甘心或怨聲載道地工作還會成功；雖然有時十分努力還免不了再失敗，認爲這是命也；應該不依賴他人時仍依賴他人，然而，即使在需要時也不願求他人的意見；機遇不佳也無關緊要，這是天意；做錯或犯過只說聲對不起就算了，不必受罰、悔改或補償；橫禍飛來雖然免不了使人癱瘓，那也只好聽天由命，「抱著成功的希望」才是最重要的。不過「了解與同情」他們認爲是人生必需品，因爲別人不接受他、不協助他，可就注定要失敗了，自己努力却不重要。

在神修生活中挫折和打擊以及卑抑的機會永遠不會匱乏，尤其我們的成就和天主對我們的期待，其中間永遠存在著不可跨越的鴻溝，這道鴻溝足以使我們謙卑自下。所以不必無緣無故地予人失敗和羞辱的機會，否則將會走入神修的歧途中。

心理學家雖重視動機和意向，但更重視有效的行動和積極的方法。每個人時時刻刻在追求他自己認為重要的和有價值的事物，因此從人所認為有價值的事物，所取的態度，所抱的信念，和他認為的人生目標中激發其行動及採用積極的方法，而這些價值觀，人生觀在他與人討論工作、朋友、地方新聞、國家大事、國際局勢時表露無遺。從事遴選聖召工作者能不在分析聆聽時，語調話聲中去發現應召者如何面對自己的情緒，如何應付困難，如何有所成就，如何與人建立人際關係。當我們能把握到其內心的態度，指出其是否積極或消極時，預測聖召之成敗是可能的！

陸、後語

筆者在小引中曾強調，本文所討論的不是聖召本身的問題，而是有關聖召的條件。因為這些條件不僅以保存聖召為目的，還以發展聖召和所屬的團體與其成員為目的。健全良好的成員組成健全良好的團體，是天經地義的事。然而淘汰遠較選擇容易，這是心理學家們所一致公認的。因此在取捨之間，總得為應召者著想，顧到應召者心理和精神的利益。為達到這個目標，主持心理測驗和擔負諮商工作者，對資料運用和自身修養當屬十分重要，否則將會鑄成重大的錯誤。

探討有關心理測驗的種種之後，我們願在此提出幾點和讀者共同反省：

一、最理想的遴選本籍聖召方式，自然是根據國人自己的研究，但也可以暫時借鏡外國的研究結

果。既然，研究的抽樣不同，文化環境不同，時間不同，所以在應用時不可不作適度的調整，而指導者彼此交換經驗，也至為重要。

二、
揀選或淘汰請求入會者，不僅為修會之利益，更是為請求入會者的好處，否則可能遭到人才和生命虛擲的厄運。尤其修會的生活要求很高，工作很多，心理壓力也就較一般人的生活為大，非心理十分平衡的人不能勝任愉快。實施心理測驗後，最困難的是如何向接受測驗者解釋結果和其意義，使他能積極地接受，並予以應用，作為人格成長的跳板，或接受心理治療的機遇。興趣測驗能使人知道對那類工作或生活方式較有傾向，而更緊要的是觀看他對整個人生的興趣如何，為此不可不加以分辨。

三、
正常的人永遠是獨特和充滿生氣，所以決不能預測其將來，或規劃其行為。遴選者當虛心接受自己的限度，應順其自然，而不設法去了解和控制一切。

四、
多種測驗自然較一種測驗效果更大，以次序而論，先用明尼蘇達多相人格測量似乎最好，因為它較易顯示人格之正常與否，對淘汰和選擇都有用；若為預測修士修女將來的成敗，則效果不大。

五、
各修會在基本立足點上雖然相同，但無可否認地，各修會各有其特殊的性質，所以應當設計符合該修會特殊性質的遴選辦法，其他修會的選擇標準可作參考，却不一定完全有用。例如從事教育與從事醫務的修會，自然有不同的要求。

六、
年齡不同，在陶冶方面也就有很大的出入，譬如在小修院中強調遷就和守規，在研究所則偏重獨立和創新。成年人的聖召和青年人的聖召各有不同的要求。

八、成功和失敗的會士或司鐸情緒上的差別是值得注意和研究的。譬如神經衰弱趨向的人，有固定的觀念和強迫的行為，有神經分裂趨向的人表現出逃避或否定現實的行為。失敗和成功者之間的差別常常是在度量方面，失敗者往往較成功者為誇大。可是從態度和動機來看，二者之間的分別就很大了。換句話說，他們對修會目標和宗旨的看法，與其所參加修會的目標和宗旨可能有很大的差距。

九、亞諾博士用主題統覺測驗預測聖召成敗的研究最具績效，也最有趣味。對聖召心理測驗有興趣者，大可用這工具和題材寫一篇博士論文，對吾國教會一定會有很大的貢獻。

十、將來研究的方向，大致而論：

- (一) 範圍不宜太廣，控制和計劃越周密，研究結果的價值也就越大。
- (二) 可與基督教人士在研究上取得密切合作，結論一定更為廣泛和普遍。
- (三) 分別並有系統地研究各種不同修會團體，不同職務的團體，分佈在不同地區的團體，收穫將更為豐富和精細。
- (四) 不僅從靜止的平面去研究，還須從演變的角度去研究，否則對於陶冶計劃，協助成長和遴選的效果不易把握，預測更不容易了。
- (五) 修士、修女的興趣在不斷的變化中，按不同時期和發展階段，興趣也隨著變化，這是值得研究的問題。甚至測驗的結果的環境、條件、時間，以及受試者與主持測驗者之關係，也是值得注意和研究的問題。

上主！請派遣衆多而有才德的聖召，以擴展祢的神國！

1. Beirnaert, Louis, S. J., "L'investigation psychologique des candidats au sacerdoce et à la vie religieuse", in *Expérience Chrétienne et Psychologie-Epi*, 1964
2. Kennedy, Eugene C., M. M., "The Positive Uses of a Psychological Testing Program for Candidates for the Priesthood and Religious Life" in *Psychological Aspects of Spiritual Development*, ed. by Rev. M. J. O'Brien, CSV, CUA 1964
3. Kohler, Frank J., "Screening Applicants for Religious Life" in *Journal of Religion and Health*, Vol. 3, No.2, Jan. 1964.
4. Arnold, Magda B., "A Screening Test for Candidates for Religious Life" in "Screening Candidates for the Priesthood and Religious Life" ed. by V. Herr, S. J., Loyola University Press, 1962, 1964.
5. D'Arcy, Paul F., M. M. "Review of Research on the Vocational Interests of Priests, Brothers and Sisters", id.
6. Herr, Vincent, S. J., "Selecting Seminarists", id.
7. Weisgerber, Charles A., S. J., "Survey of a Psychological Screening Program in a Clerical Order", id.
8. Rulla, Luigi M., S. J., *Depth Psychology and Vocation*, Gregorian University Press, Rome, 1971.

(上接九〇頁)

十六、誠於中，形於外，神父應對禮儀多加注意，使教友增加興趣，並應盡量利用彌撒新禮規所給與的自由與教友(尤其工人)共同討論和準備適合於他們的禮儀(牧靈中心，禮儀)。

(三) 社會工作方面

大半社會問題均可肯定為工業化社會之產物。教會從事社會工作，不但解決社會問題同時也正是為基督作證：社會正義，友愛和平等。因之主教、神父、修女及平信徒均應有適當的社會問題的了解，從事牧靈工作人員亦應具有社會工作之知識，如此才能指導工作者和親身參與。

十七、修會、教區應打破界限，在人力(各種有關社會工作人員人才之交流任用)物力(經濟支持之平衡發展，即錢花在需要的地方)上通力合作，培養社會工作人員(傳教人員或平信徒)以便推動社會工作(教育、社會、牧委會)。

十八、在工業區成立服務中心(牧委會，教育)。

十九、在大都市設立生命線，火車站服務中心，主持小小公園營，青少年活動營等有益社會之工作(社會、教育)。

二十、提供學校場地作為職工青年活動的地方(教育)

二十一、教會學校主辦「教鄰會」等(教育)並「守望相助」。鼓勵教師參加輔導職工青年研習會，利用課餘或假日，實地參加輔導職工青年之工作(生命線等等)教會學校鼓勵學生參加領導訓練、靈修活動等。以便加入社會工作(如服務孤兒，老人等)。

二十二、健全主教團大眾傳播委員會的組織，以便從事宣傳、講習等工作(大眾)或成立研究社會問題及其對策之機構(社會、教育、牧委會)。

二十三、神父盡力推行儲蓄互助運動(社會)。

(四) 組織方面

主教團促進社會發展及教友傳教委員會提議一元化的教會社會工作組織：天主教社會發展協會。

二十四、組織天主教社會發展協會(請參考社會及教友傳教委員會原提案，並加研究其可行性)或加強大眾傳播委員會(此由大眾傳播委員會提出之建議與社會發展協會性質大同小異，請研究取捨)。

二十五、組織天主教工商協進會(社會)

教理

教義教學法的演進

Luis Erdozain, S. J. 著
鄭文卿 譯

六週次「國際教義教學法研討」概略

在不到十年的時間內，一共舉行了六次國際性的教義教學研討週：一九五九年在奈美根 (Nijmegen)，一九六〇年在埃斯塔特 (Eichstatt)，一九六二年在曼谷 (Bangkok)，一九六四年在加狄貢度 (Kadigondo)，一九六七年在馬尼拉 (Manila)，一九六八年在墨德林 (Medellin)。這是近年來在教義教學方面富有活力的表現。在以上六次的研討會中，參加的人員都是一樣的：包括從世界各地而來的兩百餘位主教，傳教士和教義教學法的專家們。在每一次會議中，所關切的問題也是一樣的；即如何把基督的福音介紹給現代的世界；在每一次的集會中，主持者也是同樣的人，就是那作為發起人的侯樹信神父 (Fr. J. Hofinger S. J.)。

一九五九年在奈美根所召開的研討週，應視為實驗性的，算是這個演變過程的起步，它的份量在隨後數年中才逐漸增加起來。這次會議算是第一次的國際性會議，討論到傳教區牧靈方面的問題。沒有人能預見其有何結果。即便是這次會議的題目——「禮儀與傳教」——所牽涉到的問題也非常清楚，這個題目把自己限定在牧靈工作的單一方面，即禮儀革新的一面。

有些人關切到如何返回到第一原則的問題；就是說，宗教性和神修性的問題佔有更重要的地位；這時大家都注意到一個辦法，就是藉提倡踴躍參加禮儀活動，作為參加使徒工作的基礎。而且，這也

是當時的人所一心關注的問題。那時還沒有人想到大公會議；因此對於聖事禮儀裏的用語予以翻譯或加以更動，還不敢作過份的想望。不過我們已採取了第一個步驟，那不過是一線希望而已。雖然會議的題目是那麼狹窄，但那已經是出于輿論的壓力，我們才能估量出多年以來所逐漸增加的潮流的力量。

從一九六〇年在埃斯塔特所開的會議中，我們看到這個爆發的運動仍在設法爲自己劃清一個界限。我們要想好久才能爲這次會議在歷史的背景中，安放在一個適當的位置。這次研討會的題目「教義教學和傳教」允許我們，把教義教學放在「教會使命」這個更廣闊的背景中去看。我們費了很大的周折去把握下面幾個基本的問題；一切傳教宣講的基本規則是什麼？在教義教學方面，革新的對象，革新的原則和革新的方法是什麼？最後，在這次研討中，產生了一種綜合的計劃，爲着訓練將來的傳道員。這次會議的紀錄已輯成一冊，名爲「教義教學的革新」，這本書很快地已被譯成各種重要的語文。其中有一個特別的傾向，就是「宣信」(Kerygma)的傾向。因此，埃斯塔特會議可視作反映當時情況的會議，我認爲這一次會議乃是重要的里程碑和初期階段的路標，把它稱做「宣信」階段，其意義已非常確定。

一、「宣信」階段 (The Kerygmatic phase)

在本世紀內，在教義教學方面最具影響力的，就是「宣信的」革新。顯然地，像任何運動，特別是牽涉到教會生活的任何運動一樣，「宣信的」革新並非一個晴天霹靂。它有其自己的歷史背景和信仰的新氣候，以促進其成長。

(一)「宣信」運動的緣起

追溯一個運動的起源和發展，不是一件容易的事，因為一個運動成爲普遍化以前，曾經歷許多不同的路線。無疑地天主聖神在其中工作着。今只看這個運動的發祥地德國的情形，我們可以分辨出在這個「宣信」革新中，有三個早期的活動範圍：(a)杜平根 (Tübingen) 的古代學派；(b)慕尼黑 (Munich) 方法；(c)過多的方法論所招致的失敗。

a 由于它在聖經—教父學和教會學方面的研究，杜平根學派的影響力曾支配了整整一個世紀之久。施勒 (Salier)，莫勒 (Moeler) 和希爾師 (Hirscher) 等人的著作，可以作證當時有一種要取代士林學派的努力。爲着反對遷就這個理性時代的實用牧靈方式，這些人創造了一種以啓示爲中心的牧靈方式，爲基督所宣講的唯一一天主聖言服役。

「我們係生活在紛亂的時代；至高者只保證基督的福音不會錯，並沒有保證士林哲學不會錯。我們之最終勝利，端繫於我們對福音的堅信。」這是希爾師在一八二三年所寫的。但是這個說法在當時並未爲大眾所接受；不過，他留下了種子，在一個世紀以後才開花結果。在那時候，非士林派的方法已經逐漸支配了哲學界和神學界，只有教義教學法仍然和這種理性神學保持關係。

b 慕尼黑方法——雖然如此，教義教學法在方法論上有不斷的進步。這個進步經歷了好幾個階段。一九一二年維也納會議 (Congress of Vienna) 採取了一個新的，現已聞名的教學程序，叫做「慕尼黑方法」。它包含三個部份：(一)陳述。(二)解說。(三)應用。提供了非常簡單而有效的教授法。這個方法後來更加擴充而變成大眾化，在義大利這是由于蒙得索里 (Maria Montessori) 的努力，

在法國和西班牙則由於紀訥 (Quinet) 和滿洪 (Marjolin) 的努力。鑑於兒童學習任何事理的途徑，不僅由於聽，也由於實際去做，因此這個學派強調行動的價值。於是上面這個教學圖案，又加上一個第四部份，即四兒童活動的功能。

這些革新的方法，已由一九二八年慕尼黑教義教學會議批准，慕尼黑會議被認為是教育學方面不斷努力的最高峯。

c. 方法論的失敗——不管我們作過何等重大的努力，基督的宗教繼續在大部份的人民中打退堂鼓，雍格曼 (Fr. Jungmann) 神父，在他對這一時期情況的分析中，看出錯誤不在教義本身：

「大部份的人民都知道七件聖事；他們都知道基督這個人，他們也知道瑪利亞、伯多祿、保祿、亞當、厄娃以及許多其他的人。他們對於天主十誡和聖教四規也足夠清楚。但是信友中所缺乏的是，對於教義的整體性的認識，他們對於恩寵的奇妙道理缺乏認識。他們所持有的基督教義，是一串教條和道德教訓，一連串的威脅和保證，一大套的習慣和儀式和加諸不幸的天主教徒的許多工作和職責，而『非天主教徒』則不受這些束縛。」

這一段話很清楚地告訴我們當時的情形。大家的印象是教義教學並未產生積極的效果，教義教學的園地是荒蕪的，它與現實生活脫節了。簡言之，方法運動正在通過一段嚴重的危險期。阿爾諾教授 (Professor Arnold) 用下面的話來描寫這個危險期：

「經過了一個半世紀在方法論上所作的努力，若與所獲的結果作一比較，其間極不成比例，這種情形動搖了我們對於獨佔性的方法論運動的信心。我們逐漸地明白，教義教學和講道術上的問題，不僅要從聽眾的本性及其需要開始，而且更重要的是要從教義的特性和福音的題材上獲得解決。除非從

神學的立場去解決問題，方法論上的要求不能從其本身獲得滿足。」

d 一個新的轉捩點——很明顯地，這個問題不是一種純粹形式的問題，而是內容的問題。在這一點上我們到達了問題的高峯，我們變換了一個遠景；現在我們把問題的焦點從形式轉移到內容上。我們在前面已經指出，由於杜平根學派對於聖經和教父學的積極研究，為以上轉變的鋪路工作，在一個世紀以前業已完成。雅格曼神父在一九三六年發表了一本著作，名為「福音和我們自己對於信德的宣講」，就是為擁護這個轉變而寫的，這本書被認為是「宣信革新」的基石是不會錯的。這本書的觀念雖然在當時受到批評，但它慢慢地獲得大眾的支持，以至於在廿五年以後，它的理論即已充份發展完成，整個地被埃斯塔特會議所接受。事實上，打從開始起關鍵性的問題就是：「在教義教學方面『宣信』的革新。」

非常值得注意的是，這許多從遠地而來的各國代表，竟然都把他們的掛慮與興趣滙集在這個題目上。

我在這裏所能做的，僅僅是在這次埃斯塔特會議的工作，會議的背景以及會議的廣泛結論中，挑選出看得見的一般趨勢而已。

(二)「宣信」教義教學法的趨勢

a 基本的觀念，天國的消息——今天的世界要求我們對於我們所宣講的信仰有一個新的看法。為着使講道和教義教學回到其原始的形式，我們必須返回到最初的原則，返回到基督福音的核心部份，這個核心部份就是「宣信」。這就是為什麼這個運動被稱為「宣信」運動的緣故。

1. 我們自始即把教義教學放在教會傳教任務之內。「教義教學履行了吾王交給我們的命令；因着天主聖父所交給他的權能，主耶穌基督把向萬民宣講福音的使命交給了教會（谷十六15）。就是這工作，最初是屬於基督的，後來屬於他的宗徒們，而今教會則指派給傳道員們。」

2. 我們建立一個原則就是，教義教學的革新不是通過方法上的適應，而是通過一種信德本質的檢討。爲着使革新成功，教義教學必須擺脫要理問答裏許多枝節問題。重要的不是如何教授，而是教授什麼。在「宣信」的改革裏，「內容」要佔首要的地位。尤有進者，也就是以內容爲起點，有關形式和方法的問題才能獲得解決。

3. 大家都有一個認識：即基督的宗教不是一套有系統的真理，或者是一套法規；最重要的，它乃是從天而來的消息，是天國的福音。倘如此，則教義教學不能被視作教義的零售，而零售商自己不過和這些教條多少有關而已，我們應把教義教學視作出自一個見證人之口，這個見證人所傳達的消息，正是他自己生命的氣息。

4. 這個天國消息的中心乃是一個人：就是耶穌基督，人類的救恩。所以教義教學必須人格化，按照人與人間交往的習慣，並以基督爲中心，就是說，教義教學中各部分的安排，應以基督這個人物爲中心。

5. 在基督身上發生了兩件重大的事件，就是祂的死亡和復活，藉着祂的死亡和復活，祂把所有的人從罪惡中拯救出來，並賜給他們永生。教義教學就是把天國福音植根在巴斯卡的奧跡裏。

6. 基督不僅是歷史上的人物，而且是整個救恩史的綜合。因此，教義教學必須明示救恩史如何朝向基督這個目標而發展，並單獨在基督身上達到完成。教義教學必須宣講舊約聖經裏所預言的基

督，在時機成熟之時來到我們中間，通過天主聖神把祂的恩寵賞賜給所有的人，最後當祂在世界末日重來世間的時候，完成了祂的光榮的工作。

這大概就是「宣信」運動在埃斯塔特會議中所提倡的基本立場和天國福音。

b 方法——教義教學的革新不但對於講授的內容保持忠實，而且也兼顧天主所採取的啓示方式。它理會到教義教學能使用四種用語或四種方式以發揮其影響，這四種用語是：

1. 聖經語言——因為救恩史是記載在聖經裏，教義教學應當使用聖經語言。
2. 禮儀語言——聖經裏所描繪的救恩，係在禮儀裏生動地表達出來，因此教義教學應使用禮儀的語言。

3. 存在的語言——因為天主的救贖工作是不斷地從教會及每一教友的生活中表現出來，所以在教義教學裏，救贖的證據必須使用存在的語言。

4. 教義的語言——聖經裏所敘述的，禮儀裏所慶祝的，和我們在日常生活裏所體驗的救恩史，逐步地在教會這個形體之內，取得了具體的形式，因此教義教學也必須使用教義的語言。

關於這四種語言，我們還可說得很多，我們以後還要進一步地再詳加討論，此時，我僅僅提醒讀者的注意而已。這四種語言的標出，傳道員們大表歡迎，認為這是對教義教學持平穩的和連貫性看法者的勝利。這種勝利可由四種語言的說法在曼谷會議所作的結論中，佔了極重要的篇幅這一點予以證明。

c 宣信和牧職的整體觀——教義教學一方面要忠於福音的內容，一方面要忠於天主所選擇的啓示方式，就在這一點上，它發現自己成爲整個教會牧靈工作的中心。教義教學後來與其他發展中的運動

發生接觸；例如，禮儀運動，這運動在比利時係由包度安 (Dom Lambert Beauduin) 領導，在奧國由帕爾士 (Fuss Parsch)，在德國由拉赫修院 (Abbey of Maria Laach) 所領導；聖經運動係由教宗比約第十一的通諭 *Divino Afflante Spiritu* 所引起；此外還有「天主教教友行動會」；「家庭行動會」和「社會行動會」等使徒運動。

顯然地，宣信的革新從以上的各項運動中，獲得不少的助力。宣信革新也幫助了以上的各項運動，使它們以基督為中心重行改組，臻于成全並彼此協調。

雍格曼神父用下面的話描寫這段歷史的機運：

「很快地大家都有一個日漸增強的信念；要在教會內革新宗教生活，不能把努力分散在各種不同的運動上，因為這些運動看來好像要把使徒事業專門化，以便振興方法和支持牧靈行動；但是牧靈行動最需要廣泛而單一的計劃。在宣講信德的道理之時，應把天主教禮儀和早期基督教的遺產所顯示出來的超性世界的理想影像，更加清楚地陳述出來。講道和教義教學，宗教藝術和敬神儀式必須攜手合作，使得信衆對於自己的信仰有一個合理的了解，按照這個了解，他會爲他自己描繪出一幅聖事生活和禮儀生活的圖畫來，對信仰的了解也能爲繁榮的基督宗教作證，爲散佈快樂的基督宗教作證。這個遠景成爲可能，只有當早期教會的「宣信」活動再度實現時。爲要達成這個目的，讓我們重新把基督安放在福音的中心。這種強有力的和明晰的宣信復古運動，顯然是今日世界牧靈工作的基本職責。」

教義教學的革新若用一句話來概括，就是「集中」努力；「集中」應當是關鍵所在。把一切組成的部分以「宣信」爲中心而集中起來，現在一切工具都準備好了，只等待組合。因爲宣信運動視宣講的內容佔有優先地位，才能够賦予教義教學的革新以形式和一致性。

評價和結論：「宣信運動要從其發源地傳播到遙遠的傳教區，需要一段時間。但在所有地區都獲得勝利。從專門性的評論到最通俗的要理問答課，到處都採同一的用語：宣信，巴斯卦奧跡，救恩史已變成通用的語言。有一位作者把這個情況作一個總結說：「宣信已成爲時尚」。

宣信階段的效果是積極的效果，特別是當它和以前各階段相比較時尤其如此。教義教學打破了要理問答的幼稚範圍，跳到教會生活的前哨。正如以後的大公會會議所將告訴我們的，教義教學的首要任務，乃是作爲教會的工具而履行她訓誨的職責。

我剛才提到大公會議。這個會議使很多事情加速進行。

因著不同的意識型態 (Ideology) 和不同的興趣中心，關鍵性的字眼接二連三地產生。從此開始，宣信運動漸趨沒落。在一九六〇年度，教義教學的天空中，亮起了一顆新星——人類學。

二、人類學階段 (Anthropological phase)

人類學這個字眼最近非常流行。這個字起源于科學界，但其寓意應用之廣已遠超過教義教學的範圍，而且比我們在六次國際性教義教學會議中，所採用的含義還要廣泛。

但我們之選用這個字眼，是用以標示在教義教學發展中的一個特別階段，因爲它是在埃斯塔特會議後才被採用的，而在以後幾次的會議中這個字的使用愈加普遍。

(一) 從宣信至福音化前的預備期 (Pre-evangelization)

完全沈浸在宣信的思想裏的埃斯塔特會議，把重點放在天主聖言上是十分正確的。但當它強調神

學之一面之時，或者忽略了一個事實，即天主聖言係爲人而說的，天主的啓示也就是人的啓示；教恩史也是一部人爲自己的好處而奮鬥的歷史。

我這樣說，我知道我把事情說得過於肯定，不過，無論如何有一件事是確定的，就是自從那時起，關於宣信的革新，特別是在傳教區，我們注意到有一種奇怪的不安，甚至於不信任，雖然在歐洲我們把重點完全放在宣信上，傳教士們仍然固執着護教學的老方法。

當第三屆國際教義教學研究週在曼谷舉行時，這一點變得非常明顯。曼谷會議上距埃斯塔特會議僅兩年之久，大體上接受了在埃斯塔特所立下的宣信革新基本原則，但把重點特別放在「適應」上；對於教義教學所提出的問題，特別在接受福音教化及皈依之初步階段所遭遇的問題，曼谷會議堅持應用合於人情的研討方式。

這是第一次，我們談到分段講授的問題，談到事情的準備工作問題，談到使用對方所習用的語言的問題；

「教義教學在準備工作方面，是要澄清對方的判斷、情感，甚至潛意識裏的印象，使其對基督的教義有充份的反應。它還要把重點特別放在「適應」上，就是使用類比，形象或當地的人所習慣的表達方式。它也要提示一種真正適合于該地區的精神和物質需要的承諾行動（Committed action）」。

但最重要的是：在曼谷會議之中有一個特別的名詞正在興起之中，這個名詞在埃斯塔特會議之時從未被用過，這就是：「福音化前的預備期」。在講授教義的整個程序中，一個新的階段業已開始；一股人類學的新風業已吹來。

(二) 新思想的前鋒

當宣信革新全盛時期，這個運動即已在法國發軔。法國作爲一個反日耳曼（宣信運動的搖籃）的國家，那時業已經歷了痛苦的反基督教化經驗，甚至於大部份的人口整個地失去了信仰。只要一提果丹神父（Fr. Godin）的書：「法國，一個傳教區？」和神父工人的經驗，以及法國傳教會的創立，便够說明這一切了。這些困難的情況一向使擔任牧職的人裹足不前，因此特別注意皈化程序中的初期階段：如何去處理這個障礙物而予以掃除。

李文熱神父（Fr. Liege）當說到信仰的心理條件與社會條件時，已把這一點看得非常清楚。

「很多善心人不信基督，是由於某種非人的生活環境，而這種非人的生活環境，在我們這個技術發達的時代，尤較以前爲廣大。」就在那時，他首次引進了「福音化前的準備期」這個名詞。「在人的自己生活範圍內使他們有機會接近福音，這就是「福音化前預備期」的工作——這個預備期和福音化不一定有時間上的先後。」

可見他看出了人與人接觸之時，需要有一個淨化的彼此順應的初步階段。

在這一點上，宣信運動有何作爲呢？宣信運動開始經歷一段攷驗的時期。有人提到「危機」這個字眼，有人甚至明白地說這是危機，另有些人則嚴重地懷疑「宣信」的有效性：「我們是否要繼續地用宗徒們所用的宣信方式、重述基督的福音呢？時代是否確已改變了呢？」

如此公開地提出這個問題，在當時已是非常了不起的事，僅僅數年以前，人們如此強調天主聖言自天垂直降下，以致無人敢談到天主聖言與人的需要之間該有一個接觸點，爲着害怕被譴責爲把信仰

心理學化；無人敢提護教學這個字眼，因為這是一個永遠被禁止使用的字。

然而福音化前的預備期已證明比以前更加需要，更加適用。即便用宣信方式來介紹基督福音，也不能免除初步預備階段的需要。

基于這一了解，一九六二年在曼谷集會時，與會的傳道員們，其中以傳教士佔大多數，決定給予「福音化前的預備期」以重要的地位，並詳述這個預備期的性質，目的及需要。

「福音化前的預備期」的指導原則係以人爲中心，因爲我們要從人之爲人開始。」
現在這個天平已經決定性地傾向人的一邊，以人爲中心的運動已取代了宣信運動。

(三)「福音化前預備期」的基礎

我們對這個新的方針有何感想？它是否因過去的失敗而招致的一種恐懼？或者它是否對這一代人在心理學上的偏好的一種讓步？我們的確不能看出有些牧靈策略的設計，只在討好當代人的偏好。其理由實遠較深入。新的方針實在是忠於信仰的告誡：(a) 要忠於吾主耶穌及宗徒們傳播福音的態度。(b) 要忠於教會的傳統，這個傳統教義教學史可以作證。(c) 要忠於基督福音的性質。

(a) 我們一點也不能確定，宗徒們介紹基督宗教的時候，是否純粹採取宣信的態度。如果我們單讀新約聖經，就有這個感覺。最近的研究顯示情形恰恰相反。四部福音被視爲四種不同的解釋，而且是神學上的精心之作，以作者心目中特有的聽衆爲對象。尤有進者，我們知道聖保祿時刻關心的是非猶太團體，完全處在以色列信仰以外的團體，這時候他顯得與別的宗徒完全不同；他比直接宣講救世主基督的態度要更加謙抑，更加順乎人情。這裏我們只要注意一下他在雅典時在阿勒約帕哥面前所

發表的演說（宗十七22 / 31）便可證明。

(b) 這種「迎於中途」的傳教方法，不是宗徒們所特有的。我們可以說整個教父時代均表現出一種不斷的努力，如何在傳教上去順應人情，如何把福音的話翻譯成希臘語言，介紹到希臘文化裏去。中古時代仍然要做同樣的工作，把福音用適合當代的話表達出來；現代是科學時代，有必要把宗徒的宣信方法重新估價一番，使其能繼續適用於我們的時代。此種關顧到人在其歷史背景中的實際情況的態度，向來是有的，不過關顧的程度有不同而已。我們甚至可以說，在注重內容與注重方法之間，在天主的話與人的話之間，這種不斷搖擺的情形在歷史上已成定型。

(c) 要忠實於啓示，要忠實于天主自己所採取的啓示方式。在天主啓示的行爲裏，我們可以看出教導與交談的基本範例。啓示——在宣信運動中極受重視——並非揭露一條教理，或一部道德法典；最重要的，它乃是一個事件，是基督這個人選擇與人交談，與人對抗，與人發生基于愛情的關係。「啓示也許可以設想為一種交談，在交談裏天主聖言首先藉「降生」來表達，以後藉福音來表達。」

以天主降生成人這條教義，作為一切牧靈活動的主要基礎，也就是教義教學的基礎，這一點我們可以說得很多。在這方面的實際應用，正在實現的過程之中，而且有無比的成功：這從所增多的學校書籍，索引、卡片及其他小型文字裏，可以獲得證明。一種新的字彙業已出現。有一批與「宣信」宣講及證言各字相對抗的新字業已產生：例如：前奏、價值、經驗、探查等新字都是我們所探究的這一時期的特性。

即便在一九六四年加狄貢度教義教學會議期間，那是堅定地追隨宣信路線的時期，我們仍然可以看到宣信運動的許多不同趨向。首先，若和以前幾次會議比較，我們無疑地可以把加狄貢度會議叫

做「泛非洲研討會」，正如以後的馬尼拉會議叫做「亞洲會議」，墨德林會議叫做「拉丁美洲會議」一樣。

此外，我們特別注意到非洲人的文化，對前途的展望及其對宗教的態度等，因為基督的福音以後便要接種在這上面。就這一點來說，瑟莫阿神父 (Fr. Seimons) 在他的報告裏，供給了我們非洲人全部宗教特性的資料，再加上非洲人心理上和文化上的特徵，可以說我們有足够的東西可資利用，以便天主通過基督所發出的呼喚，能夠達到非洲人的心裏。這些資料在聖經語言、禮儀語言及教義語言裏應當有其地位。

正如埃斯塔特會議乃宣信革新的高峯，馬尼拉會議代表人類中心說的高峯。第二屆梵蒂岡大公會議即在此時召開，與會代表們的思想特別集中在使徒傳教事業的推動力，及因而對非基督宗教價值的承認上。「福音化前的預備期」(和「教義教學前的預備期」) 字樣，不斷地出現在報告書裏，但是在討論時，有一個名詞比其他一切名詞更爲突出而成爲標語的，就是「人類學方法」，有兩份報告書完全是爲闡述人類學觀點而作。

我們可以更詳細地找出在這次會議的大部份工作中，人類學佔優勢的情形。但我們覺得我們已經說得够多，現在更有興趣的事是看看樂隊指揮的指揮棒如何從這兩個潮流的一端移向另一端。

(四) 宣信與人類學，相反抑相成？

宣信運動和人類學運動這兩種不同的潮流，用驚人的速度相隨而起，這兩個完全不同的思想態度，總括地說：宣信的態度不斷地追溯到聖經和禮儀；和豐富的神學遺產結不解緣，只有在那方面，

它才感到舒適。人類學的態度與之相較，則傾向於心理學方法；放棄既得的寶藏，寧選危險與艱辛的道路以達其目的。這是這兩個潮流的主要型態的概觀。

這兩個潮流是否彼此衝突？有些出版物在誇張宣傳的影響之下，竟然採用了「宣信發生了危機？」這樣的標題，給予人的印象是，我們現在已進入了一個新的階段，和以前的那個陳舊的階段構成了強烈的對照。可是，按我們的看法，兩者毫無衝突而且是一種進步，兩個潮流係沿着同一的思想路線，不過後者比前者更有深度而已。人類學的方向看來不如說是宣信革新所播下種子的意外收穫。

宣信運動因其強調內容的重要性，乃對天主聖言獲得更深入的了解，天主聖言本來深藏在人的心中，並不存在於孤立狀態之中。正因我們注意到「天主對人說話」這句話的含義，我們才開始去追究人到底是什麼。

我們應當承認，當今教義教學方面最豐富的收穫之一，就是發現在主體與客體之間有一種強有力的和有機性的統一，主體和客體這兩極一向是教義教學法所研究的主題，但從未達到目前在教義教學法的程序裏所表現的統一性。

在教義教學的活動裏，天主的話和人的話，天主和人，神學和人類學均滙合為一。我們不能只談天主而不談到人，也不能只談到人而無視于天主。啓示是為人而有的神學；它把天主啓示給人，但同時也造成一種人類學；因為它啓示給我們，在天主眼中人是怎樣的。

在原則上我們應當和神學對事物的看法相一致。可是事實上我們雖然有理論上的綜合，雖然在宣信與人類之間有彼此相輔相成的契合性質，人類中心論的教義教學法在實行上有其困難。

首先它要求傳道員經常注意到構成他的學生的心智領域和興趣範圍的一切事物；他不但要注意這

些事物，而且要參與其中。其次，傳道員應能把握一切有利的契機，有些機遇初看之下並無什麼希望可以引人歸向天主。最後，也是最棘手的一個困難，傳道員往往別無選擇，只有冒險行事，不是故意停滯不前，便是縱談有如從天外飛來的福音，使在場的聽眾大吃一驚。

在馬尼拉會議時，也有類似的困難，決定性的難點是「終點在那裏？」，換句話說，教義教學的終極發展到何處為止？不過，無論如何，把啓示植根在平常生活的背景裏，並以此生活背景為福音教化的起點，這種做法在人類中心論的教義教學法裏，已經相當進步。

可是，是否一切教義教學法都應把基督放在最前哨？或者我們無寧把教義教學的目的視為教人如何整個地沈浸在生活之中，而不必有任何理想境界？但在每一信者心中懷着這個希望，即救恩按照天主所選擇的時間和方式，終會神秘地到來！

我們在這一節裏所做的僅是提出問題；也許在本文的第三部分，我們能提供一點答案的某些成分。

三、政治學階段 (The Political Phase)

我們業已開始盤算現代教義教學對人類學的偏好程度。這個方向應視作我們自己所生活的時代的象徵。不過，這個趨勢剛剛開始，我們便已看到「人類學膨脹」的限度和危險。

(一) 個人主義的人類學過分傾向于現世

人類學運動所引起的最大恐懼是看到人一方面把自己作為解釋天主聖言的標準，一方面又重複陷

入個人主義的主觀態度中，因而漠視了客觀的實體。

至於因壓制了超性世界和天主無條件賞賜等觀念，而有喪失全部啓示意義的危險一節，正是對於人類中心論觀念最嚴重的指責。基本上神的超越性與內在性乃是問題的根本所在。以後我們還要討論這個問題，因為第二點的譴責可以提供我們一些材料，有助於我們看清第一點所責難的問題。事實上人類中心論不但被指責為把天主聖言降格，而且也把人生境界貶低，因為它把人關閉在主體性和個體性的範圍內，就是說把人限定在現在而不能伸張到歷史和社會的關係上去。

無疑地由於存在哲學也開始解釋啓示，它給啓示一個新的範圍，一個向來被忽略的範圍，就是個人的範圍。此外，現代聖經研究也發現了天主聖言的個人範圍，有一個觀念說是有「一種永存的話語直向人心深處呼喚，就是代表天主聖言的個人範圍」。

宣信革新因注入了個人主義的血液而大有裨益，從此教義教學表現出它已不再是一種概念的灌輸，而是生活的天主聖言的傳遞，目的在喚醒信仰和培養信德。

這個目的固然很好，但其實現仍然是有限度的，所謂信德往往變成一種選擇，一種嚴格地屬於個人性質的選擇。

自從那時以後，教會裏發生了一連串的事件：例如，強調對世界的研究；承認宗教多元主義；重估教會的社會性結構；對迷信的攻擊；俗化的暗流；「天主已死」的暗流等等。

埃斯塔特會議和曼谷會議均未曾明顯地受到俗化運動和世界變局的影響。但在加狄真度會議時，因面對着非洲獨立運動而略感到上述的影響，特別在馬尼拉會議時，由於非基督的宗教所產生的多元主義問題，上述的影響尤其顯著。

但是這種俗化運動最有力地爆發時，是在一九六八年墨德林會議時，其結果是：我們需要有一套俗化的教義教學。

(二) 一九六八年墨德林會議

遼闊的南美洲大陸係由最騷動不安的人口所組成，我們可以發現當地社會的不公道和受剝削的情形比任何其他地方都清楚，同時他們在爲自治和自由而奮鬥之時，已經發出要求有一個本地化的教義教學法，以滿足南美洲大陸的需要（墨德林會議就是最有力的證明）。

很矛盾地，南美洲大陸基本上乃是一個基督徒的大陸這個事實，說不定就是社會不安的一個因素。他們習慣地把宗教看做一大堆觀念和禮儀的結合體，觀念要刻板地去學，禮儀也是刻板地去行。他們比任何其他地方的加更人深切地感到，所有這些從過去遺傳下來的宗教上的累贅，對於他們的日常生活毫無裨益，而且和日常生活中所遭遇到的主要問題毫無關聯。

他們不得不開始想到，基督徒的信仰在社會和政治上到底有何用處。

面對着迅速發展中的世界以及拉丁美洲教會之成長，教義教學運動已看出有全面革新的必要。這就是一九六八年在墨德林召開的教義教學會議的目的。這次會議的決議書已發表在新的評論報「拉丁美洲教義教學法」上，我們願意抽出其中的基本觀念，把它們歸納成三點：①現狀之事實描述：現代人究係生活在何種社會背景之中？②神學上的取捨：天主計劃的統一性；③教義教學上的應用：在內容和方法上看法的改變。

在開始討論這三點之前，我們願意指出，本屆大會事先曾作一個抉擇，一個可作爲本屆大會特性

的抉擇；即行動有優先權。依照這個原則，問題的解決並非純粹依據推理的看法，而是基于行動的意志，即願意參與行動的決心。

② 現代人的社會背景——因為我們的目的是要往前走，便不得不先估量一下現狀的實況究竟如何。我們特別注意到兩方面：(一)過去的宗教遺產。(二)現今的發展：

「按歷史背景，拉丁美洲乃是大量基督傳統繼承者，這個傳統不但對個人生活發生影響，同時也構成社會和文化的背景。

教會對拉丁美洲國家能夠有很大的影響力，因此對他們也有很大的責任。現在的問題是如何把過去和現在銜接起來，以便找出將來的方向。對過去四百年來基督徒的傳統予以漠視，是絕對不可能的。但是在另一方面，保守在過去的形式裏也是錯誤，因為過去的形式有些是意義不明的，有些從歷史進化的眼光看起來，甚至是有害的；的確，今日拉丁美洲大陸正在經歷深邃和迅速的改變：即經濟、人口、社會和文化方面的改變。」

現狀的實況既如上述，不管教義教學法或福音傳佈究係採取何種形式，我們第一件要做的事是把自己置身在人類現況之中，接受人生的痛苦和希望，避免任何逃避現實的辦法。為什麼要這樣做？為的是啓示給人完全自由的可能性，提供給他們在基督身上救恩的寶藏。

如果救恩不從此時此地開始，不從此世界開始，把很多地方的人從不義和壓迫中解救出來，那麼救恩的福音便非常不切實際而無意義。這裏有一個很好的問題，如果我們的信仰永遠是精神性的，在實際生活上不能落實，就是說和生活的社會性和政治性沒有關聯，那麼我們的信仰又有何價值？

③ 救恩史和人類史合而為一——在任何情況之中，教義教學均有一句基本的話要說，這句基本的

話就是，在實體的兩極之間應有一個統一的原則。這個統一的原則是複合的，承認差異的和動態的。它排除分裂、離異、和二元論，同時也排除一元論、紛亂和簡單化的一致。這個統一原則存在于：

人的價值與人神關係之間；人的計劃與基督身上所顯示的天主教恩計劃之間；人類社會與教會之間；人類歷史與教恩史之間；人類經驗與天主啓示之間；基督教會在當代進步的成長與末世的成全狀態之間。

在任何有關教義教學的官方文件中，對於天主計劃的統一性這一點，說得這麼直截的，這還是第一次。

我們也許要說宣信運動同樣地也是堅守着天主的全面計劃；堅守着以基督的降生為頂點，而至今仍在發展之中的教恩史。雖然其堅守的方式不必相同。這是真的，但宣信運動所着重的教恩史是聖經裏所啓示的教恩史，而沒有注意到我們現在所熱衷的獨特的和個人的教恩史。

當我說很多傳道員對於聖經研究運動十分滿意，把聖經作為教義教學的工具，而不把它作為教義教學本身的一個重要的層面時，我要說我的想法是錯誤的。事實上，我們此時已談了很多關於聖經教義教學法的問題；但大家所了解的聖經教義教學法，不過是講一些古老時代的故事而已。把一連串的事實來代替一連串的觀念，殊不知令人厭煩的歷史故事和一大堆信條同樣沒有意義。歷史的聖經主義和教條主義能夠有同樣的危險。總之，過去與現代歷史之間的鴻溝仍然存在，雖然表面上看不出來。在教恩史與現代史之間；在信仰內容與信仰的主體之間；在神學與現實生活之間，有一道間隙需要加以溝通。因此，在所謂「聖域」與「俗世」之間，需要有一道溝通的橋樑。現在的問題是，如何溝通？這個溝通的方法，一定不能是造作的和虛飾的，而是誠懇地接受那涵蓋俗世事物之啓示真理的有

效性。爲此，此人此地不應視之爲天主曾經啓示過的地方，而應視作啓示本身的不可或缺的部分。換言之，在教義教學的術語上，過去所謂「主體」，現在變成同時也是教義教學的「內容」。

◎ 以上理論在教義教學上的應用——此種神學上的新方向在教義教學上所發生的影響是多方面的。我們要從內容的觀點和方法的觀點上來分析它們：

(一) 依內容觀點之教學法的修正

對於神學上此種新的方向，墨德林會議的反應是清楚而大膽的。我們認爲在尋求天主對現代人的計劃之時，歷史情況不但是值得注意的最初指標，而且也是教義教學重要的一面。

「依照更完美的啓示神學，今天的教義教學覺察到，當我們尋求天主對當代人的計劃之時，我們應當首先向歷史的領域和人的真正抱負上去找。這是教義教學內容之不可或缺的部分。」

因此我們不需要遠離日常生活，向遙遠的世界去尋求啓示的泉源，而是要在現實生活中，在革命和戰爭中，在青年人的奮鬥中，在人的解救努力中，在城市建設的工作中，去尋求啓示的泉源。這種在啓示內容上重點的變換，是因我們對於基督宗教的意義有了新的認識而產生的。這個認識就是說，不但是宗教，即便是歷史運動，也是由天主所發起以達到解救人的目的。

(二) 在方法上態度的改變

方法上的改變和內容上的改變同出一源。人在其當前的歷史背景中的情況，乃成爲教義教學的出發點，也就是教義教學的工具和內容。我們要在人身上，和他在一起，去開發在他生活經驗中最有決

定性的部分，以便從其中發現救恩的奧秘，並在福音的光照之下，把這種經驗表達出來。

一個評論家於墨德林會議結束之時，把討論的結果作一個綜合而給我們如下的定義：「福音傳播（教義教學法）乃是一種方法，人類社會任何部門的人，都要應用這個方法以解釋其本身生活的情况，看清這種情况，並按照福音的精神把這種情况表達出來。」

「爲要了解這些人生實況的廣泛意義，我們必須和同時代的人密切地生活在一起；這樣，我們才能用進步的和嚴肅的態度，在歷史的背景裏，按照以色列民族的生活經驗和基督自己的生活經驗，按照復活基督的精神所寄的教會聖事團體的生活經驗，來解釋這些人生實況。用這種方法來了解人，其結果是加深基督福音的深度，而加深後的福音深度又反過來幫助我們更加了解人。」

可能有人認爲這個態度有主觀主義和人類中心論的危險，把人關閉在人生經驗裏沒有超自然的出路。這個顧慮也是我們自己的顧慮。爲此，對於這方面的研究，我們願意提出幾點作爲可能的指南。

(三) 超越乎？內在乎？克服難題的途徑

首先我們對於當前流行而無異議的一個態度，不可等閒視之，這個態度就是：「簡單地說，人類歷史不是別的，它就是救恩史。」我們也必須接受下面的說法：「愛天主和愛人在根本上是不可分的」。因爲就是在歷史和社會這兩個層面上，我們能夠看到解決「內在與超越」的矛盾的希望。

前此，當我們說到天主的時候，也許我們過份在時空範圍內說話。這種過度的空間研究法，最近已遭受魯賓遜 (John Robinson) 和考克斯 (Harvey Cox) 的批評——至於其他不知名作家的批評還未計在內。

我想當我們說到人的時候，我們能够保留時空這個座標制。因為空間是人創造的，歷史也是人創造的。

最近的釋經學家指出，從自然或空間的物質觀點看來，反對神化自然或神化空間的過程，係從聖經本身開始。從最早開始，天主的聖名便是從歷史中一步一步地啓示出來。雅威對梅瑟說：「當你看到我爲你所做的一切，你便知道我是誰。」天主和祂的人民所訂立的盟約，是以人的政治史爲背景而不是以人的本性爲背景，政治史是隨着人的發展而有所闡發的。事實上，聖經裏一切重要的概念，都是和變化及歷史的衝激有關，永遠朝着將來而企望；例如：出谷，聖召，保證，默西亞論，離鄉等觀念。把這些觀念付諸行動，則是亞巴郎、梅瑟和先知們的任務。雅威就是率領人民的天主，祂的超越即包含在祂是「在前」這個觀念裏，祂是走在我們前面的天主，爲我們打開將來歷史的大門。祂要求我們不斷放棄現有的地位，把眼光投向將來。

此外，「歷史」這個字含有「共同性的行動」的意思，就是指與鄰人間的交談。這是另一個座標軸，即社會的座標軸。我們也發現在天主聖言裏有一個重要的層面，就是社會層面。雅威一開始便揀選一個民族，祂的救恩與和解便是藉着這民族而帶給全人類的。「那使我們兩個民族合而爲一的耶穌基督，拆毀了中間隔斷的牆……使我們和睦，並與天主言歸于好。」（弗二14）

基督所應許的愛情的結合，就是在這社會性的「已經」與歷史性的「尚未」之間來到（若十七11）。空間和時間的層面，歷史和社會生活的層面，初看起來好像截然不同，其實是不能分開來研究的。可怪的是：墨德林會議似乎很自然地提到這一點——這確然是對當前流行態度的一個評論：

「在各種不同形式的「生存」之中，生存在團體中有其特別的重要性，教義教學不能限于個人生

活的層面。」
當聖德林大會討論到「我們對於不斷演進的基督福音的了解時」，又加上下面的話「僅僅準確地重述或解釋基督的福音是不夠的。我們必須尋求有裨于我們的生存的方式，及有補于我們知識的方式，來繼續不斷地發現福音的新意義。」

如果「我們不把基督的福音降格為僅僅是語言上的修飾，而是用普通人所說的存在語言來宣講福音，就是用一種言語或記號，因其能顯示一種對愛情和團結作具體承諾的生活，故也能用來宣講福音」，那麼，我們的教義教學也應是內在性的。

同時，教義教學也要保護啓示的超越性，因此，它一方面要不斷地去發現「在歷史進程中的每一時刻，人所懷有的抱負和所作的奮鬥，有何整體的意義與方針」；在另一方面，要提倡人與人之間的交談，以便對我們自己的個人主義態度，有一個制衡的力量。

在教義教學裏和在整個教會的活動裏，天國的成长都是隨着社會和歷史這兩個層面的發展而成長的：天國這個字，其本身即含有社會性和末世性這兩極的。

如果說天國和這個世界的演進並非完全是一回事，我們仍然不能把天國放在世界以外，也不能把它放在歷史的範圍以外。天國和現世有其密切的關係，對於人究竟有沒有把世間的事情辦好，天國並非不關心，因為天國是用世間的材料造成的。

教義教學不能不顧這一政治層面，這一層面乃是現代的人所最關心的，它必然會開擴傳統教義教學的境界。

我們永遠要記住：聖經和傳統，基督的生活和教會的生活，啓示和歷史等等，並非互不相關的現

實的各面。也就是在這個大洪流裏，我們應當按照人的生活經驗與基督化的生活經驗之間的予取方式，以洞察及了解我們的生活實況。

這最後階段的發展，也許超出了這篇報告的範圍，因為這篇報告本來是一篇歷史性的報導。不過提一提這一階段的問題，也是很適切的，這問題始終和教義教學有關，甚至被認為是教義教學的中心問題，是現階段教義教學的決定性問題。也許有人指摘這個思想為「人類中心論」的思想，但是這個指責豈非過于輕率？

本屆大公會議本身即曾遭受過「人類中心論的偏差」的譴責。而急起辯護的却是教宗保祿六世自己，他說：「我們不相信，本屆大公會議，就其基本目的而言，能夠責備其有所偏差：本屆大公會議的指針乃是愛德。當我們想到，就是基督自己教給我們，愛自己的弟兄乃是他的信徒的明顯記號時（若一五三），誰能夠責備本屆大公會議以愛德為指南？」

若以「天主降生成人」為教義的宗教，來對抗「以人仿效天主」為教義的宗教，其結果如何？很可能是一陣震驚，一場掙扎，一聲咒詛；但這些事並未發生。因為善心的撒瑪黎雅人的故事，乃是本屆大公會議的精神模範。」

教宗用下面這一段話作結，這段話反映了教義教學的精神，也反映了現代牧靈活動的全面精神：「如果我們記住，在每一個人的臉孔後面——尤其當眼淚和苦痛把臉孔變得更加透明的時候——我們能夠認出，也應當認出基督的臉孔，並在基督的臉孔上，我們能夠認出；也應當認出天主父的臉孔；那麼，我們的人文主義就變成了基督的宗教，基督的宗教變成了「神中心論」的，這樣，我們也能宣稱，為要認識天主，我們不能不認識人。」

結 論

我們業已對過去二十年來教義教學的發展作了一個鳥瞰，如果允許我們把教義教學運動用一道曲線表之，我們要說這道曲線乃是一道拋物線，它以地面為起點，以人為基地，垂直上昇直達天主聖言，然後又降回到人身上。

教義教學運動就是這樣的一個曲折的運動，最初先從聖經裏，禮儀裏和從人的生活中諦聽天主聖言，而今又回到類似本世紀初所流行的情況。但其相似點不過是表面的，具體的精神絕不相同。教義教學和一切人文科學又會合在一起，攜手合作去研討這個精神並應用這個精神，但這種合作的研究，是在我們已經看清了天主聖言如何用歷史性的和具體的語言，在人心深處不停地把祂自己表達出來以後。

當「人類學」和「政治學」等字眼被應用在現代的教義教學法中時，不止是作為傳達天主聖言的工具。同時也表達啓示和信仰在「存在」中的發展，啓示和信仰在「存在」中的發展，是一向被忽略的，最重要的是這些字眼代表一種新的精神，代表人的新面貌，現代的人首先是按他對自己、對別人和對歷史所負的責任而定其地位的。

我們一點也不奇怪，當教宗保祿六世，爲着要賦給這瀾漫教會的新精神一個表徵的時候，他熱烈地宣稱：「我們也和人類事務息息相關。」

本文原名：『The Evolution of Catechetics』——(R. P. T. 117)

原載：『Lumen Vitae』——Vol. XXV (1970), pp. 7-31