

柳學論集

于斌



34

輔仁大學神學論集

第三十四號

一九七七年冬

目錄

前言	四八一
聖經	
舊約在宣講福音中的地位	房志榮 四八三
保祿的祈禱	余富強合譯 五〇五
信理	
謝扶雅「過程神學」的探討	董文苑 五一七
耶穌升天	岳雲峯 五三五
堅振是獨立聖事的神學意義	胡國楨 五四七
禮儀	
和好聖事中的覆手禮	鄒筆光 五六九

神 修

保祿神修的原則：空虛自己.....

Mitchel B. Finley 著
簡 惠 美 譯.....

五七三

牧 民

向現代人宣講耶穌基督.....

Richard J. Vaughan S. J 著
朱 蒙 泉 譯.....

五八一

宗教諮商的性質.....

會議報告

東南亞天主教大學會議.....

孫 志 文.....

六一一

神學論集卷九 (31 ~ 34) 總目錄.....

六二九

前言

本期是神學論集第九卷的最後一期，在卷尾有一總目錄，將一年來六百多頁所刊出的材料集在一起，使讀者根據這個分類目錄，容易找到自己參考的文章，值得多多加以利用。

本期聖經欄的第一篇文章在該文的前言裏已有所交代，這裏不必贅述。第二篇「保祿的祈禱」出自香港聖神大修院兩位同學的譯筆。該修院神學部最近出版「神學年刊」(Theology Annual 1977)，共一百五十頁，中英文各一半。中文有七篇，英文有六篇，其一便是本刊第三十一號所登載、湯漢神父著「從神學觀點看喜樂」的英譯。我們竭誠恭喜這份神學刊物的誕生，預祝它順利達成「卷後語」(Postscript)中所說的多項目標。

信理欄關於「過程神學」的一篇說出謝扶雅先生在促成神學本位化上所作的努力和所有的成就。「耶穌升天」一篇則介紹近代一些作者對此奧跡的講法。最後「堅振是獨立聖事的神學意義」一篇是本院第三年神學生的作品，他所根據的著作除了該篇文末所列出的主要參考資料外，還該加上本刊三十二號張春申神父的「位際範疇的補充——中國神學的基本商榷」一篇。胡文正是用一體範疇講聖事神學，而在張文的聖秩與聖體之後，舉出堅振來嘗試討論。

禮儀欄的「和好聖事中的覆手禮」一篇，在作過簡短的歷史探討後，結論到新訂告解禮典中的覆手禮是恢復古代的方式，值得牧民工作者大力推行。

「保祿神修的原則」一篇將斐利伯書信的主旨指出，並根據另一著作將該書信的分配加以介紹，

由之可以看出第二章的基督空虛自己是一高峰，而第三章中保祿自言願損失一切，為賺得基督是另一高峰。這篇譯文不是逐字逐句的翻譯，而是擇要陳述。

牧民欄的第一篇「向現代人宣講耶穌基督」，一如該文短序中所說，是四篇主日道理的彙集，內容是當代解放神學所注意的耶穌基督，為不會在場的讀者，這些道理仍不失其新鮮感。第二篇「宗教諮詢的性質」雖是一篇譯文，却像一篇原作，而所提出的問題在今日我國教會都是非常切身而常見的。在這多元文化的激蕩中本篇又一次證明「人同此心，心同此理」兩句話的真實無訛。文中說，「現代的諮詢都以人為中心，不以問題為中心，而把心理諮詢的重點放在人的心理反應上，把宗教諮詢的重點放在宗教經驗上」。關於從事諮詢工作的人員本文也有很好的提示：不要工作過度，不要過份注意自己的成就，不要太關心求助者是否再來就教。反之，應以求助者為中心，協助他向天主開放。天主是最偉大的諮詢者，祂經過聖言、教會或任何人、甚至直接向求助者交談。諮詢人員的任務是除去障礙，鼓勵並教導信友獲得聆聽的習慣。

最後的一篇報告是關於本年六月底在馬尼拉所召開的東南亞天主教大學會議。這篇報告須與本刊上期所載的「天主教的入世精神——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色」合看，方能獲得一較完整的了解。在這兩篇文章中、神學都佔着很重要的位置。

舊約在宣講福音中的地位

房志榮

前言

本文的靈感來自本年（一九七七）十月在彰化靜山舉辦的「臺灣地區司鐸進修班」。這整整一個月的司鐸進修班花費了不少人力物力加以籌備，原是為六十位神父舉辦的，希望教區及修會神父各佔一半，結果前去參加的神父只有原定數目的三分之一強。雖然如此，進修班仍照既定日程努力以赴，其目標按照大綱所言是：肯定司鐸的身分，更新司鐸的精神，增強牧靈的效用，常作神學的反省。為達到這些目標，進修班的一個月分配為四個階段，即：

司鐸精神生活的加深。

司鐸牧靈職的改進。

司鐸先知職的研習。

司鐸聖事職的探討。

筆者受託在第三階段（司鐸先知職的研習）中講兩題：「舊約的基本釋經法」及「以色列的智慧

舊約在宣講福音中的地位

和中國的傳統」。在準備演講大綱時，感到要在二小時內講好這兩個大題目實在不易。一面寫大綱，一面發覺，在這樣一個具體情況下，不如略講舊約在宣講福音中的地位。筆者覺得——也許是錯覺——舊約聖經為我國教會一直是埋在地下寶藏，沒有被發掘，沒有被採用。所以如此，不外是因為舊約聖經在我國教會沒有獲得應有的重視。因此在講舊約釋經法以前，在將以色列智慧與中國傳統互相比較以前，更重要、更迫切的是肯定舊約在聖經中的地位，這就是本文的主旨。

從一個具體經驗說起

輔大神學院遷臺已整整十個年頭。在這過去的歲月中，神學院內的大團體或小團體彌撒，神學院外的各會院彌撒，常有宣講天主聖言的機會。筆者聽了許多精彩動人的道理，自認耳福不淺，在個人主祭時，也努力於聖道部分講幾句道理。要在早晨的彌撒中講道，一定須在前夕略加準備，將彌撒聖道部分的讀經預讀一遍。最近這幾年的經驗是：在讀福音時遇不到靈感，每每在讀書信或舊約時反而不期而遇。這是什麼原因呢？不是因為福音缺乏內容或宣講的資料，相反，正因福音的內容太豐富，太高超，又因為讀的次數較多，反不易觸發靈感。反之，書信及舊約諸書因材料廣泛，讀起來容易感到新鮮；原來舊約就佔了天主全部啓示的四分之三，而舊約諸書的種類浩繁及多彩多姿更是無數靈感的大好出處。但最大的理由還是因為在舊約與新約之間有着一種辯證性的關係：舊約是準備，是預示、預象、預演；新約是延續，是滿全、超越、昇華；在舊約中有人性的揭露，有天主的教育法；在新約中有人性的提昇，有天國的實現。新約有了舊約，才能交談，才能印證，才能澄清天人關係從那裏開

始，並在那裏結束，中間又經過怎樣的路線。可見由書信或舊約激發靈感，並不是爲停在那裏，而是以之爲跳板，跳回福音中。所謂靈感就是真實感，就是感到天主的話打動了我的心，爲我成了生活的話，成爲生命之言。懷有這樣的靈感回到福音中，也許就有新的靈感出現，無論如何，這時福音爲我變得更真實，真正成爲我的「福音」、喜訊。

這樣看來，如果一位宣道者從來不用舊約聖經的資料，而有時感覺主日或其他日子的彌撒道理不易發揮，實在不足爲奇，因爲天主啓示的一大部分原封未動，不曾啓用。沒有舊約的照明和對比，有時福音的訊息果然是不易發揮。下面分三段來說明：一、對舊約的一些成見；二、舊約與新約的真實關係；三、怎樣利用舊約來講道。

一、對舊約的一些成見

像任何成見一樣，對舊約的成見都有其部分的理由，所以變爲成見，是因將部分理由普遍化，而抹殺了其他的理由和事實，也就是一般所說的以偏概全。例如有人說，舊約是以色列民族的歷史，與其他民族無多大關係。我們炎黃子孫有自己悠久豐富的民族史，何必去多讀以色列人民的歷史呢？關於這一點，成世光主教在其「天人之際」一書裏有很好的答案：「以色列古代的先知，得天主啓示的地方特別多。而且對天人之間的事，天主也給他們啓示的很詳細。就表面看，好像天主偏愛了以色列民族，但實際上這是天主救人計畫中的一個步驟」（初版頁一五）。實在，舊約不僅是以色列民族的歷史，也是天人之間許多事的詳細啓示，還是天主救人計畫中的一個步驟，人類的得救曾走過這

不可少的一步。

又有人說，基督信仰受猶太思想的影響太深太長，我們中國基督徒不必步武西方的後塵，而應擺脫猶太思想的束縛，做純正的基督徒。其實，對舊約諸書寫作過程及其思想進展稍有認識的人都知道，在舊約一千多年的發展中，猶太主義是最後的一個現象，也不是最重要的一個現象，因其時（公元前第三世紀前後）先知們的行動業已停止，舊約的基本思想已經完成。及至新約來臨，猶太主義已被福音的普世精神所打倒，絕對無法與福音的傳播相抗衡。因此新約所吸收的不是猶太思想，而是舊約中天主超越性的啓示，就如出谷紀廿章的十誡及出廿一—廿三的所謂「盟約法典」，都是一些放諸四海而皆準的誡條，及一些維護人權的具體規定。

還有人認為，既然耶穌是人類的救主，我們所需要的是新約的耶穌基督，至於舊約未嘗不可用古代文化來代替。這種想法在我國天主教思想界有過，也許現在還有，在基督教思想界也有，謝扶雅先生所構想的過程神學似乎就包括這一點。但他自己承認，他的神學構思受了過程哲學的影響與聖經基礎的神學不能投合（見本刊本期一篇介紹謝扶雅過程神學的文章）。今日大家漸漸領悟，中國傳統文化能是接受福音的一個準備，也能是一個阻碍。至於說中國文化能代替舊約，那實在是誤解了天主啓示的性質。這一啓示在全部聖經、即舊約和新約及耶穌所建立的教會中而不得加以割裂，如果中國文化不能代替新約，也就不克代替舊約，新舊約的這種連鎖關係在本文第二段將有更廣泛的發揮。

也有人對舊約中的天主不懷好感，認為祂是充滿恐怖的，在閃電中、在雷雨中、在人獸都不可接近的範圍內顯現（出十九16—25）；祂又是鐵面無情的，殺人不眨眼的，只須看看雅威在戰後對以色列所出的命令：將一切生物、不論男女老幼都殺盡滅絕，便可知道。事實上，這種種對雅威的觀感都出

於未研究舊約諸書的寫作背景，而將人關於神所說的話、所描寫的景象歸於神的本身。西乃山上的顯現只是舊約天主顯現的開始，用來描寫的方法是古代近東民族最能感到創造之神的力量的一個天然現象：造成天翻地覆的大風暴。聖經中除了出十九以外，尚有多次用這方式描寫神的顯現（申四十一；民五4；哈三3-16），特別是寫聖詠的詩人很喜歡用這一自然現象描繪天主的威嚴（詠十八8-16；廿九；五〇3-5；七七17-20；九七2-5）。但舊約聖經也用其他方式描寫天主的顯現，最有名的一種是向厄里亞先知的顯現：不在風暴中，不在地震中，不在烈火中，而在使人心曠神怡的微風中（列上十九11-13）。以上這些顯現方式為新約中天主藉人身的顯現都是逐步的準備，而在世末耶穌再度來臨時又會發生天搖地動的現象（默六12-17），與舊約開始描寫天主顯現的手法相銜。

至於戰後應將戰敗者的一切生物及產業毀滅（所謂的毀滅律）不是雅威的任何命令，而是閃族各種人民間的一種習俗。他們的作戰司令在交戰前預先聲明勝利後那些戰物應歸於他，為他手下的兵士這些勝利品（包括人獸在內）就成了禁物（*herem*），不得染指。在古代以色列戰爭中，上主被認做他們的司令，使他們戰勝強敵，因此勝利後，以色列將一切勝利品毀滅，當做獻給雅威統帥應得的一份（參閱戶廿一2；申二34；廿4；蘇六17）。以後這毀滅律應用在迦南的居民及聖所上面而獲得了一層新的意義，就是避免以色列人受到迦南種種邪惡敬禮的蠱惑（戶卅三55；申七1-5）。話雖如此，但實際在以色列的歷史中並未嚴格執行這毀滅律，這在舊約的訊息中是一件非常次要的事。如此在舊約的歷史背景裏去懂舊約，必能將天主的那幅可怖面孔洗刷乾淨。

最後還有一個比較普遍的看法，認為舊約已被新約超越，那麼既有了新約，就不必有、或不

必太注意舊約。事實驅除了影子 (umbran fugit veritas)，舊典應讓位於新禮 (et antiquum documentum novo cedat ritui)，正如聖多瑪斯在聖體讚裏所說的。成主教在「天人之際」頁三四一三五也說：「『新的命令』」一詞，是對當時的猶太人而言。猶太人在他們的傳統裏，不但人與人的關係是「以牙還牙，以眼還眼」，就是論到天主，也是威威赫赫，嚴厲萬分，只有敬畏，不敢孝愛。耶穌的門徒都是猶太人，所以耶穌對他們說：「我給你們一條新的命令，你們該彼此相愛」。

這一段講解「新的命令」的話能引起不少對舊約的誤解，似乎有加以澄清的必要。首先舊約說出「以眼還眼，以牙還牙」的三個出處(出廿一24；肋廿四20；申十九21)都限定在很具體的範圍內，即法官所判定的賠償應與所受到的損害相稱，不少也不多，因此還有「以傷還傷，以命還命……」等的說法。這所謂的報復律比起遠古時期強者的七倍以至七十倍的無情報復(創四23)的確是一個進步。瑪五38-42所言當然又邁進了一大步，因為耶穌所要求的人際關係遠遠超過法律的條文(參閱「天人之際」頁一八二)。因此說在猶太人的傳統中，人與人的關係是「以眼還眼，以牙還牙」，實在有欠公允。更有代表性的「一條規誡應該是肋十九18的「應愛人如己」，雖然這裏的「他人」僅限於他們同族的人。其次說猶太人對天主，「只有敬畏，不敢孝愛」，似乎是忘記了以色列最大的誡命是「全心、全靈、全力愛上你的天主」，應將這幾句話牢記在心，傳給子女，不論是在家或外出，是坐臥或起立，都應繫在手上，掛在額上，刻在門框和門楣上(申六4-9)。舊約對愛天主的重要和迫切不能說得更美更有力了。因此新約中無論是耶穌(谷十二29-33)，或那名發問的經師(路十七)都耳熟能詳：這是第一條誡命，第二條與之相似：愛人如己。

最後「新的命令」並不與「以眼還眼，以牙還牙」對立，而另有所指。耶穌所頒命令之新，在於

它超乎人間一般往來的互惠的界限，也超乎以色列「愛人如己」（肋十八18）命令的範圍，而成爲任何人進入末世性團體的基本條件。換句話說，基督徒的互愛不限於互惠及一切其他現世的動機，而要求他有如此的謙遜及服務的意願，以致引他常尋求最末的位置，並隨時準備着爲他人犧牲自己，即使捨生致命，也在所不惜。這可能嗎？這一疑問無法用理論來答覆，因爲是一事實問題，因此耶穌繼續說，「如同我愛了你們，你們也該照樣的彼此相愛」（若十三34）。耶穌的一生不僅擬定了一種生活格調和生活準則，還爲人肯定了這種大愛的可能性，這是此一命令所以爲新的另一個理由：不僅應該如此愛，並且能以如此愛，只須師法基督，做名實相符的基督徒（參閱若十三35）。

由上述可見，舊約固然已被新約超越，但這並不是說，舊約從此便已作廢。正相反，要知道新約在那裏超越，並如何超越，必須正確了解舊約的準備工夫及其照明作用，這就是本文第二部分所要發揮的。

二、舊約與新約的真實關係

舊約之被稱爲舊，只是因爲有了新約，即由耶穌基督所建立的盟約的關係，而與之有前後新舊的對比，並不是說舊約已經腐舊，已經過時，已經無用。用二元論的觀點來看新舊約之間的關係在教會的歷史中早已開始，公元第二世紀的馬西翁（Marcion）就認爲「舊約所示正義的而又懲罰人的天主，與新約所示施恩的與慈愛的天主水火不相容，因而主張有兩個天主」：一個爲善的根源，另一個爲惡的根源。但聖依來內在其「反異說」一書中已經予以駁斥：「天主的正義不能離恩惠而獨立，天

主的恩惠也不能遺正義而自存」(以上兩段見奧脫著：天主教信理神學，頁八四)。

在以後的神學歷史中，抑舊(約)揚新(約)的主張仍然時隱時現，所造成的後果是不但危害了舊約聖經的研讀，也使人對新約的了解殘缺不全，受害匪淺。事實上，一個教會若不在它的體驗及實踐上把舊約聖經也當做天主的話，當做天主的永生聖言，這一教會難說已到該有的成熟階段。所幸近一個多世紀以來，領導聖經研究諸運動的是一些研究舊約的專家，他們所用的那些分析和歸類的方法今日應用在新約研究上而大放光明，以下數點是其結晶：

1. 舊約是耶穌及初期教會的唯一聖經

猶太人用以教育自己的子女讀書識字的書就是我們今天的這部舊約聖經。當然羊皮卷不會像今天的書本那樣普遍，也不大容易想像每一個家庭會有羊皮卷供子女讀書之用。但能够肯定的是猶太人在放逐歸國後，已將梅瑟五書定型，寫在用線連綴起來的一大卷羊皮紙上；同時先知書也慢慢定型，十二小先知合爲一卷，每位大先知自成一卷，在谷木蘭第四洞所發現的卷軸中就有屬於公元前第二世紀的依撒意亞先知全卷，保存的十分完好。各地的猶太人每逢安息日聚集在會堂共同祈禱、讀經、講道，是衆所周知的事(見路四)。

舊約既是猶太人的教育課本，那麼耶穌自己也多少受過這本書的陶冶。從耶穌的宣講中我們可以看出，祂的確將舊約中的種種價值放進了祂的福音裏。「耶穌回答說：第一條是：以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。第二條是：你應當愛近人如你自己。再沒有別的誠命比這兩條更大的了」(谷十二29-31；參申六4-9肋十九

18)。耶穌說：「你們研究一下：『我喜歡仁愛勝過祭獻』是什麼意思？」（瑪九13；十二7；參歐六6）。「你們查考經典，因你們認為其中有永生，正是這些經典爲我作證；但你們不願意到我這裏來，爲獲得生命」（若五39-40）。「不要想在父面前控告你們；有一位控告你們的，就是你們所寄望的梅瑟。若是你們相信梅瑟，必會相信我，因爲他是指着我而寫的。如果你們不相信他所寫的，怎麼會相信我的話呢？」（若五45-47）。這類的例子在福音裏很多，總之，都不外乎耶穌所說的，祂來不是爲廢除法律和先知，而是予以完成（瑪五17）。如何完成？以下是幾個可能的方式：

(a) 耶穌之來將舊約引入一個更高超、更完滿的意義 (*sensus plenior*)，使舊約的某書、某章、某節、某句話獲得該話在說出之初尚沒有或尚不明顯的一個意義。最有名的例子是瑪一22-23：「這一切事的發生，是爲應驗上主藉先知所說的話：請看，一位貞女將懷孕生子，人將稱他的名字爲厄瑪努耳，意思是：天主與我們同在」。所謂先知所說的話是依七14。這句先知話中不說「貞女」，而說「及笄的少女」（按希伯來原文，七十賢士已將之譯爲「貞女」），厄瑪努耳一詞意義雖然一樣，但懂法已不同，在依撒意亞口中指天主要幫助當時受威脅的猶大渡過危機，在瑪竇福音這裏却指降凡成人的天主。瑪竇福音對這幾句先知話的了解，是先知說那幾句話時所始料未及的，這就是所謂完滿的意義。又如亞九7的普救論（見神學論集②，頁一六五-一七一）及約納書的整個主旨：天主關心所有人類的禍福，在新約保祿的話中才呈現出其完滿的意義：「因爲你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督；不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲你們衆人在基督耶穌內已成了「一個」（迦三27-28；參閱哥三11）。

(b) 耶穌之來給予以色列歷代不同的希望以真實的內容，並使人在日常生活中體驗出這一希望給

整個人生所帶來的活力。天主最初許諾給亞巴郎的是一塊土地，一個家鄉；到了新約才澄清：這片土地、這家鄉不在現世，而在天鄉，正如希伯來書信所說的：「這些人都懷着信德死了，沒有獲得所應許的，只由遠處觀看，表示歡迎，明認自己在世上只是外方人和旅客。的確，那些說這樣話的人，表示自己是在尋求一個家鄉。如果他們是懷念所離開的家鄉，他們還有返回的機會；其實，他們如今所渴念的，實是一個更美麗的家鄉。因此，天主自稱爲他們的天主，不以他們爲羞恥，因爲祂已爲他們預備了一座城」（希十一13-16）。

一個國家，一個民族，除了土地以外，所需要的便是人民和國君。梅瑟將原是先游牧民族的希伯來人建立成天主的選民，天主自己做人民的統帥和國君。達味使這人民組織成正式的國家，他自己成了國君，而開始發展一整套的默西亞主義和意識型態。所謂默西亞就是傅油者、國君、救主。這一稱呼所要求的許多素質只在耶穌基督身上才完全兌現。

(c) 舊約是一部天主教育人類的歷史，這部教育史並不是一帆風順、無往不利的天人交往過程，而是一條崎嶇不平，滿佈坎坷的路。以色列民族在舊約一千多年的歷史中所受的痛苦和屈辱是世界其他任何民族難以與之比擬的。這一充滿痛苦的精神教育史有其重大意義，但其決定性意義不在舊約本身，而在耶穌基督的十字架及其死後的復活；以痛苦制勝痛苦，以死亡克服死亡。

舊約在發展到某一個巔峰狀態時，對這種生命和死亡的奧秘曾有中肯的描繪：「看哪，我的僕人：衆民族要對他不勝驚異，衆君王要在她面前啞口無言，因爲他們看見從未看過的事，聽見從未聽過的事……他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們瞻仰……他受盡了侮辱，被人遺棄；他真是個苦人，熟悉病苦……然而他所背負的是我們的疾苦，所擔負的是我們的疼痛：他被刺透，是因了我們的

悖逆；他被打傷，是因了我們的罪惡；因他受了懲罰，我們得了安全；因他受了創傷，我們得了痊癒……上主的旨意是要用苦難折磨他；當他犧牲了自己的性命，作了贖過祭時，他要看到他的後輩延年益壽，上主的旨意也藉他的手得以實現……」（依五二13~五三12）。這一大段詩樣的描寫在耶穌的苦難史中一筆一畫地實現了。

(d) 最後，耶穌給予舊約的祈禱一個更高超、更豐富的內容，遠遠超過其原有的暫時性意義。按照瑪廿七46及谷十五34耶穌在十字架上用詠廿二首祈禱。祂當時所處的絕境，正可利用聖詠作者的哀鳴予以表達。但耶穌比聖詠作者高出一等，祂信賴天父，希望救恩。耶穌所吟的聖詠詞句，按字義來說，只是文學性的比喻（10~11節中天主的父性；28~30節中普遍的救恩），但祂給予這些話以完滿的價值。耶穌的祈禱完成了古代的祈禱，無限地超越了以色列在祈禱中所祈求的。耶穌特別善於接受痛苦，並奉上救贖性的祭獻（參閱「絕」禱詞——聖詠——頁九四~九五）。哀怨的祈禱如此，其他讚美、感恩、求恩等祈禱亦莫不如此。耶穌祈禱的特色是稱天主為「阿爸」（谷十四36及平行文）、一個沒有任何猶太人敢向天主說出的親熱稱呼。耶穌也教導人在祈禱時稱天主為父（路十一2；瑪六9）。從此基督徒的最大特徵就是「天主派遣了祂兒子的聖神，到我們心裏喊說：阿爸，父啊！」（迦四6；參閱羅八15；與耶穌山園祈禱時所說完全一樣）。

2. 舊約是宗徒宣講耶穌基督的起點

在耶穌的死亡、復活、昇天，及聖神降臨——即所謂的巴斯對奧跡的光照下，宗徒們一方面回味耶穌一生的事跡（「那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，祂必要教訓你們一切，也要使你

們想起，我對你們所說的一切」；若十四26），以明瞭其更深的意義（「當那一位真理之神來時，他要將你們引入一切真理」；若十六13）；另一方面對舊約的每個準備階段也獲得了新的了解；那些往事，那些制度，那些成功和失敗，那些善士和惡人……都映上了一層光輝而呈現出新的面孔。耶穌的品位，耶穌作為中保的種種行動，耶穌所建教會的新結構，原來在舊約的那些事蹟裏已具雛形，已有過其預報和預演。

伯多祿和十一位宗徒在聖神降臨當日所講的第一篇道理，使長篇大論地引了一大段岳厄爾先知的話（岳三一5；宗一17~21），來說明今非昔比，今日天主聖神廣泛地傾注在每個人的心中，不分男女老少，不分主人婢僕。在同一篇道理中講到最基本的信理：耶穌的復活時，伯多祿仍然用舊約、即詠十六8~11來證明。這是一些充滿希望的詩句，表達的方式很美，值得在此引徵：「我常將上主置於我眼前；我決不動搖，因他在我右邊。因此，我心歡樂，我的舌愉快，連我的肉身也要安息於希望中，因為你絕不會將我的靈魂遺棄在陰府，也不會讓你的聖者見到腐朽。你要將生命的道路指示給我，要在你面前用喜樂充滿我」（宗二25~28）。最後講到耶穌昇天及派遣聖神，伯多祿還是用一節聖詠來解釋昇天的不是達味，而是耶穌：「上主對我主說：你坐在我右邊，等我使你的仇敵，變作你腳的踏板」（宗二34~35；詠一一〇1）。

伯多祿在第二篇講道中（宗三12~26）稱天主為亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主，不能不使人想起出谷紀三章天主初次顯現給梅瑟時所說的話，及耶穌答覆死人復活問題所引用的荊棘籬（谷十二26）。伯多祿又稱耶穌為天主的僕人，這顯然是暗示第二依撒意亞所咏唱的「上主僕人之歌」，特別是依五二13~五三12所歌唱的受苦的僕人（見上文），以後各節仍然不斷引用申命紀，創世紀，衆先

知，來說明關於默西亞所預言的一切都在耶穌身上應驗了。以上兩篇宣講的確是循着救恩史來講耶穌基督的救恩。這救恩不僅滿全了過去的預言，也指向未來的末世時期：「爲的是使安樂的時期由上主面前來到，他好給你們派遣已預定的默西亞耶穌，因爲祂必須留在天上，直到萬物復興的時候」（宗三二〇—二一）。

以後斯德望的長篇講道（宗七二—五三）及斐理伯給厄提約丕太監所作的簡短釋經（宗八三二—三三）無不以舊約的救恩史及先知書爲出發點。當然，伯多祿在外邦人科爾乃略家裏宣講時，講法不同，在肯定了天主的大公無私以後，他即刻講到耶穌基督，只在最後才加上一句：「一切先知都爲他作證」（宗十四三）。這好似推翻了本段至此所說的一切，那就是宗徒們宣講耶穌基督所以要以舊約爲起點，是因爲聽講的人是熟知舊約的猶太人。一旦聽衆換爲外邦人，就不必由舊約來宣講耶穌基督了。

這一看法雖有它的道理，但並不盡然。牧民方法上的理由並不能道盡信理的一切原委。在宣講中除了須顧及不同的聽衆外，也須顧及啓示的完整及其可領悟性。耶穌復活信理的完整離不開舊約（格前十五三—八見下文第三段），而對復活的領悟似乎少不了舊約在各方面的準備。保祿在雅典宣講的失敗不是由於不會適應——他曾引用希臘人的詩句來給希臘人講道，而是因爲把復活的道理講得太突然：「他爲給衆人一個可信的證據，就使這人從死者復活了」（宗十七三一），於是那些毫無準備的希臘人便加以嘲笑。保祿以後在格林多講道就改變了他的作風，而大有收穫（見下文）。

宗徒們的宣講方式也就是新約諸書對舊約的態度：新約一般來說也顯全舊約誠條的積極意義及教導，但經常予以新的解釋，使得隱藏在舊約中的福音能突現出來。這樣一來，舊約很自然地成爲基督的聖經：完整地保存它固有的特徵，但經過新約的肯定和運用，現在是一部「完成了的」聖經。

3. 舊約是初期神學反省的課本

新興教會最初的神學家都用舊約中的資料來講解福音的內容，來說明耶穌基督是誰，猶太人的默西亞是誰，天主子又是誰。亞當及梅瑟，達味及受苦的僕人，厄瑪努耳及乘雲降來的人子，這些舊約的人物和畫像讓初期教會的神學家們得以形成基督信仰的一種基本語言。

固然新約的語言有其特色，新約內的各書也因其作者文化背景的各異而有所不同，但新約的每部書都與舊約的詞彙及字句密切相關。這一層關係使新約諸書的每句話都有一種特殊的濃度，對救恩史越了解的人也越會加以品嚐。他會發現天主與其人民之間的關係，祂的慈愛及忠誠，在舊約中已時常顯露，而在新約裏獲得全面的肯定：這一切發生在我們祖先身上的都是預象，天主願意那些事跡都寫下來，「爲了教訓我們這些生活在世末的人」（格前十11）。

可見新約本身已告訴我們應該如何去讀舊約：在文字的外殼下面去發現精神，在不完整的外表下面找到決定性的意義。這對舊約裏的每一部書都做得到，只須將該書按照它在啓示的進展及救恩史裏的地位去讀去懂，很多次人在這方面的發現是出乎意料之外的。

三、怎樣用舊約來講道

在破除了對舊約的成見，並說明了舊約與新約的真實關係之後，在這最後一段可以具體地說明怎樣用舊約聖經來宣講。這一段要非常具體地檢討舊約宣講的資料，宣講前應有的準備，及宣講時的各

個步驟，最後舉出幾個例子以照明。

1. 舊約講道材料

雖然有人主張，彌撒聖道部分的讀經應該按照每個團體的程度和需要、由參與彌撒的人自己來選擇，雖然有人埋怨彌撒中的讀經太深奧、與生活太脫節，以致讀起來無人能懂，但事實上梵二大公會議以後禮儀聖部所制定的彌撒讀經有很高的可讀性。我們今日所用的彌撒經本所安排的讀經，把新舊約配合的十分恰當，特別是在慶節、紀念日，及主日的彌撒爲然。因此用舊約講道的優先資料就是這些慶節、紀念日，及主日的第一篇讀經（普通是一篇舊約，有時是一篇新約的書信），它一定與當天的福音有關聯，而與耶穌基督所傳的訊息前後輝映，彼此照明。主日和節日的彌撒中應該講道，如果不願或不易每年用同樣的福音章節來發揮，在第一篇或第二篇讀經中一定可以遇到適當的調換資料。

平日彌撒的兩篇讀經不一定常常互相配合，而是按照單數年或偶數年順序排列下來的。這一次序曾精心策畫，蒐集近代聖經學的研究結晶，使人能隨着禮儀年的前進而體驗出天主救恩的逐步實現。誰恆心注意運用這些平日彌撒的讀經來默禱、來講道，便會不知不覺將自己及那些聽道者的禮儀生活與日常生活打成一片。彌撒的讀經資料以外，有義務誦日課的司鐸還可運用日課經裏的讀經，最後便可運用全部聖經來宣講。

2. 應有的準備

(a) 對救恩史應有所認識：天主救人的計畫並不是由耶穌開始，而是由耶穌完成。只須任意翻閱

新約聖經，就可證實這句話所言不虛。希伯來書信描寫基督入世之初所有的心情是用詠四〇7-9的話（希十五6）；路加描寫耶穌的宣講使命是用依撒意亞先知書的話（即依六一12及五八6；路四16-21）；瑪竇福音將耶穌的公開生活按照梅瑟五書的數目分成五大段落（即三-七；八-十；十一1-十三52；十三53-十八35；十九-25）；耶穌的死亡和復活，按照復活後的耶穌向門徒們所說的是：「我以前還同你們在一起的時候，就對你們說過這話：諸凡梅瑟法律、先知並聖詠上指着我所記載的話，都必須應驗」（路廿四44；見廿四25-27）。尤其是關於耶穌復活最古老的記載：格前十五3-8一再伸說：「基督照經上（舊約）記載的死了；且照經上記載的復活了」。這是初期教會的基本宣信，這是保祿在雅典講道失敗之後、向格林多人所講的首要道理而得以成功。較晚的耶穌童年史仍然脫不開舊約背景：瑪竇用舊約的五句預言將耶穌的童年分爲五件大事：童女生子（依七14），誕生之地（米五1-5），逃往埃及（歐十一1），殘殺嬰兒（耶卅一15），定居納匝肋（無直接預言）。至於路加的耶穌童年史非常倚重舊約關於撒慕爾及他的母親亞納所有的記載（撒上）。

(b) 對舊約諸書寫作過程應有所了解：目前舊約諸書的編印自有其道理及功用，但多次掩蓋了每一類書，甚至每一部書、每一章經句的來路及其出生的複雜過程。梅瑟五書並非出自梅瑟的手筆；聖詠集的絕大部分也不是達味的作品；先知書，智慧書並非如目前這樣整本地由作者手下寫出。寫作過程的了解與舊約所要傳的訊息有密切關係，因爲在此過程中能看出天主的啓示如何在適應着每個不同的時代，由此過程中也會顯出天主的啓示如何逐步展開及不斷前進。總之，經此過程的了解才會有一種歷史感，才會稍能把握住超越時空的天主與在時空中的人交往的真實性。及至到了這過程的頂峰、新約的耶穌基督，那時才豁然開朗，與保祿一同領悟到：「時期一滿，天主就派遣了祂的兒子來，」

於女人，生於法律之下」（迦四4）。

3. 用舊約講道的步驟

① 首先該注意的是目前的這篇讀經屬於舊約的哪一類別：梅瑟五書？歷史書？先知書？智慧書？類別的認識能幫助我們了解該段讀經的性質及它與其他舊約諸書以及與新約的關係；②其次該注意本段讀經講論救恩史中哪一段時期的事，與其他各時期又有怎樣的聯繫和關係。族長時期的特點是天主的許諾，出埃及時期的特點是盟約，法律及考驗，佔領福地以後七百年是天主子民面對盟約和法律、在生活中表現忠誠或悖逆的時期，先知們主要的活動便是在這一時期內，放逐的五十年是以色列信仰及意識型態大轉變的時期，那以後的五百多年中有猶太主義的建立及智慧潮流的高漲，最後還有默示錄文學的發軔。認識了這些時期的不同特徵，才能在其背景下正確地了解一段舊約的讀經；③再其次注意這段讀經與新約有何關聯，如何在耶穌身上得以完成。關於此點，上文講到舊約與新約的真實關係時已有所發揮，但每人還能發覺許多上文未提及的關聯及新約完成舊約的方式；④最後注意這段讀經與今日信仰生活的關係，及其與中國傳統文化相合或相背的地方。這一方面並不像一般所想像的，認為希伯來歷史和思想離我們很遠，我們所需要的只是耶穌基督的喜訊。正相反，新約訊息有時顯得太高超，太理想，不易攀登，反之，舊約所為離一般的人生很近，是攀登新約的最好階梯。下面舉出幾個淺近的例子予以說明，這些例子都出自日常的生活。

4. 舉例說明

舊約在宣講福音中的地位

常年期第廿五週單載年第一篇讀經：

① 星期四：蓋一178。筆者參與神學院小團體彌撒，聽到這段讀經，觸發了以下的感想，當時曾在該小團體中說出：哈蓋是放逐歸國時期的一位先知，他的任務是鼓勵人民重建上主的聖殿。這篇讀經為新約、為今日都有非常現實的意義。那座重建起來的聖殿就是五百多年後耶穌自獻於其中，並多次在其中講道、顯奇跡的所在。先知說吃，吃不飽，喝，喝不飽，穿衣不覺暖，賺錢投入了破囊，這是爲了什麼？因爲人不僅靠麵包或米飯充饑。那要怎麼辦呢？先知說：你們應上山去，搬運木材，建造殿宇！是的，我們除了肉體的溫飽外，還須進聖堂充實我們的精神生活。

② 星期五：蓋一151-29。筆者每星期五早晨在保祿孝女會聖堂爲修女們舉祭，這一天便以此篇讀經爲講道的題材。哈蓋先知向省長則魯巴貝耳、向司祭耶叔亞，及向全體遺民所說的這幾句話是多麼感人肺腑！他們不必憧憬過去撒落滿聖殿的光輝，也不必爲目前這座正在興建的第二聖殿的簡陋而頹喪，因爲這座後起的殿宇的光榮，比以前那座所享有的還要大。爲什麼？因爲「在此地我要頒賜和平——萬軍上主的斷語」。這只是先知所說的中心思想，但他親口所說的那些話要美麗有力的多。我們知道那個和平，那個榮耀就是耶穌基督。物質建築的輝煌奪目絕比不上祂靈性的光輝，正如我國古人劉禹錫所說的：「山不在高，有仙則名；水不在深，有龍則靈。」（陋室銘）

③ 星期六：匝二519、1415。這一天是九月二十四日，聖母贖膚瞻禮，仁慈聖母傳教女修會的主保。筆者在該修會泰山會院舉祭，彌撒的聖道部分，福音是用該慶日慣用的若十九25-27，第一讀經則採用了這篇平日彌撒讀經。天主的救援計劃是貫串一致，脈脈相通的，常會遇到牽一髮而動全

身的現象，這篇讀經與當日慶節的關係也不例外。匝加利亞先知與哈該是同時代的人，負有同樣的使命：鼓勵振作人民重建聖殿（在公元前五二〇與五一五之間），他們的主題是希望，希望約瑟日是將來的耶路冷無邊無際，不可測量。一個修會的活力在於它的希望，仁慈聖母會自從由瑪加利大姆姆擴展為傳教修會以來，已演變為一國際修會，會長須乘噴射機視察。「西溫女子，歡呼喜樂罷！因為我要來住在你中間——上主的斷語」。最有代表性的西溫女子是聖母瑪利亞，她曾欲躍於主（路一47），西溫女子也是在場的各位仁慈聖母傳教會修女……

④ 常年期第二十七週，單數年星期四：拉三13~20。在神學院的小團體彌撒中，聽過第一篇讀經感觸頗深，但這次沒有發言，只是在個人心中體會，瑪拉基亞先知與亞北底亞及岳厄爾是以色列的最後三位先知，在公元前第五世紀有過短暫的先知活動，平日彌撒採自先知書的讀經將在此週結束。舊約聖經的這最後一頁指出，人的行善或作惡並非徒然。雖然不一定即刻見效，因此作惡的人能順利，試探天主的人能免罰，但上主面前有一本記錄簿；為敬畏上主及投靠他名號的人寫下有利的記錄。義人和惡人，服事天主和不服事天主的人將大有區別：前者將成為天主的特殊產業，天主恰愛他有如憐愛自己的子女，後者將如火爐中的麥楷，腳下的塵土。我們的處事為人除了應隨天理良心外，還有這樣一個鑒察人心、給人相稱酬報的天主。這為行善的人是鼓勵，為作惡的人却是懲戒。

⑤ 常年期主日彌撒，丙年第二十八主日：讀經一：列下五14~17；讀經二：弟後二8~13；福音：路十七11~19。筆者這一天須到輔仁大學附近的樂生療養院給三十位左右身患癲瘋病的教友舉祭。該日彌撒的三篇讀經首尾兩篇都講癲瘋病者被治癒的事，前去舉祭講道，若不能治好他們的病，是否將落於空談，引起反感？看樣這篇道理是不容易講的。一個脫身的方法是不提首尾兩篇讀經的

事，只講弟茂德後書那首美麗的詩歌。但事實上這些疑懼都是多餘的，記載治好癲瘋病患的那兩篇讀經可以放心大膽地向癲瘋病人宣講，這兩篇讀經本身就提供很好的線索：納阿曼不僅治好了他肉身上的病，還獲得了一個更大、更寶貴的恩惠：對真天主的信仰，正如他向厄里叟先知所說的：「你的僕人從此不再給別的神，只給上主〔雅威〕奉獻全燔祭和祭祀」。福音也是一樣：雖然十個癲瘋病人都因聽了耶穌的話而在走向耶路撒冷的路上被治好，但是只有那個知恩的撒瑪黎雅人回來跪在耶穌足前感謝祂時，才從耶穌口中聽到那句極有分量的話：「起來，去罷！你的信德救了你」。這句話在肉體的治療之外還說出了整個的得救。在路七50及八48耶穌說過同樣的話，都是用希臘文動詞「救援」(salvare)來指明健康與得救的密切關係，同時側面指出沒有信德雖然獲得健康，但不能得救。

可見這兩篇讀經的高峰不在癲瘋病的被治療，而在感恩，及由感恩心而發出的信仰，這兩篇讀經的重點全在每篇的最後那幾句話。從這幾句話出發便能順理成章地進入讀經二所說的「在基督耶穌內的救恩和永遠的光榮」，而堅信下面這些話是確實的：「如果我們與他同死，也必與他同生；如果我們堅忍到底，也必與他一同為王……」。這樣看來，癲瘋病像任何其他病症一樣，只是人生所應受的許多考驗中的一種。這些考驗為無信仰的人能成為灰心喪志的理由，但真宗教的信仰會使人安心接受這些考驗，以之為進入基督救恩的階梯。

以上是筆者反省近來的親身經驗所舉出的一些例子，並沒有任何示範作用（豈敢？），而只是想例子具體化，可行化。其他同道一定有更多、更好的例子可供借鏡。

結 論

本年（一九七七）十月在彰化舉辦的司鐸進修班給予筆者一個反省的機會，反省舊約聖經在宣講福音時能有及應有的地位，同時也將近幾年來在禮儀生活及宣講努力上所有過的一點經驗提出來供給神職同道分享。根據這些生活經驗，筆者深覺：

一、對舊約的一些成見不難破除，只須勤讀舊約聖經，並在其本有的救恩史背景中去了解，那時會發現舊約不僅是以色列的歷史，也是每位信者的歷史；舊約的天王就是新約的天王，只是在不同的啓示階段；舊約雖被新約超過，但正因此，應該認識舊約，方知其被超過的事實和方式，方得領悟新約的真實價值何在……。

二、舊約與新約的真實關係不難領悟，因為舊約曾是耶穌及初期信友的唯一聖經，深深影響了耶穌的宣講，及初期信友對祂的了解；耶穌之來是為了完成法律和先知，特別是藉着祂的死亡、復活、升天，及聖神的派遣，聖神在人心教人稱天主為「阿爸，父啊！」，正如耶穌在祈禱時向天父說話的口氣。舊約也是宗徒宣講耶穌基督的起點，這在宗徒大事錄裏有很多明顯的例子。保祿嘗試過其他的宣講方法，但效果不佳，最後還是回到傳統的方法：按照聖經的記載講耶穌復活而大著成效。最後舊約是初期神學反省的課本，供給神學家所需要的畫像，詞彙，及語法。

三、用舊約宣講福音是十分可行的：主日、慶節，及平日的彌撒讀經供給很好的宣講資料，只須有相當的準備，即對救恩史有相當的認識，對舊約諸書寫作的過程有所了解，並在宣講時注意到某些

固定的步驟：書的類別，事情的背景，與新約的關係，與今日的生活及文化的關係。這一切可由所舉的五個具體例子中略見一斑。

本文所說的一切，基本上已在梵二大公會議的「天主的啓示教義憲章」中有所交代。該憲章的第四章「論舊約」用三個號碼（14 15 16）分述舊約內的救援史，舊約對基督徒的重要性，及新舊約的一致性。今由每號引徵一些與本文有關的詞句，以資參考：

14 天主藉先知的口說話，使以色列民族一天比一天更徹底更清楚地了解祂的道路，並向萬民廣傳。救贖工程經作者們預報、敘述及講解，而成爲天主真實的言語，在舊約書中保存下來；因此這些天主默示的書，保存永久的價值。

15 舊約諸書是按人類被基督重新救回的時代以前之情況，把對天主及對人的認識，以及把公義仁慈的天主與人交往的途徑、揭示給所有的人。這些書雖然亦含有不完美和暫時的事物，但也指點出天主真正的教育法。

16 新舊約諸書的默感者及作者——天主如此明智地安排，使得「新約隱藏於舊約裏，舊約彰顯在新約中」（聖奧斯定語）。因爲基督雖然用自己的血建立了新約，但是舊約經書在福音的宣講中全部被接受了，並在新約中獲得且彰明自身完整的意義；反過來說，舊約亦光照並解釋新約。

保祿的祈禱

余富強合譯
蘇志超

Pierre-Yves Emery, Frère de Taizé 著

往大馬士革途中

聖保祿的祈禱是猶太式的，他熟習會堂及聖殿的禮儀，和以色列人的那種親切而個人的祈禱方式。此外他更經歷過往大馬士革途中那顯著和具有不可抗拒的經驗。通常，這次經驗被稱為他的歸化；事實上，應該稱之為他的蒙召。實在，在新約中此蒙召與以色列各大先知的蒙召是相同並相符的。關於這一點，可以在迦拉達書信中很清楚地看到：「那從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，却決意將祂的聖子啓示給我，使我在異民中傳揚祂。我當時沒有與任何人商量，……便立即往阿拉伯去了」（迦一15-17）。「從母胎中」，「選拔」，是通常對先知所慣用的措辭。一如依撒意亞和厄則克耳一樣，保祿看見了天主的光榮，但他是在復活了的主身上看到了這光榮，他的傳道和祈禱就基於此。正如他所說：「我不是見過我們的至耶穌嗎？」（格前九1）「最後祂也顯現給我這個像流產兒的人」（格前十五8）。他見過那位「曾經照耀在我們心中，為使我們以那在基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識，來光照別人」（格後四6）。

保祿曾在復活的基督身上看見了天主的光榮，因而在自己的生命決定了那真確的奧秘生活，這

是一種極深奧和持久的靈性經驗。在這方面，我們所知的只有少許，那就是他爲自己在格林多的牧職辯護時，以一種信仰的口吻，勉強地說出來的，「……我就來說說主的顯現和啓示。我知道有一個在基督內的人，十四年前，被提到三層天上去——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，惟有天主知道——我知道這人——或在身內，或在身外，我不知道，天主知道——他被提到樂園裏去，聽到了不可言傳的話，是人不能說出的言辭。」（格後十二2-4）。此後，保祿便像他自己所說的，以那種祈禱及默觀時面對主的心境，在主及其臨在內度他的牧職生活。因此，我們可以看到保祿宗徒的牧職與他的祈禱的密切關係。他多次在書信中寫道：「他因得撒洛尼人之故，「在天主前」甚爲喜樂（得前三9）；他「在天主前」記憶他們的信德、愛德和望德（得前一3）；他「在天主前」將自己舉薦於衆人的良心（格後四2）；就連他對格林多人的嚴厲，也是爲把他們對他的熱情，「在天主面前」表彰出來。在這些辭句中，我們可以察覺到，甚至在傳道時，他所經歷的對越天主的奧秘經驗。

宗徒大事錄記載保祿怎樣在傳道時不斷的祈禱；而在書信中，他也多次寫出自己的禱詞。因此，我們若要認真的研究聖保祿的祈禱，便要遍閱他書信所有的章節了。保祿宗徒不分晝夜，每時每刻都在不斷地祈禱。僅在得撒洛尼書中，他便六次之多強調不斷的祈禱（得前一2-3；三10；得後一311；二13）。

天主之所以常與保祿相偕，並在他身上發顯自己的光榮；又保祿與天主的密契，都是因爲保祿能意識到自己是天主的使者，是被天主提拔以負大任的。他向格林多人吐露說：「我們所以够資格，是出於天主，並且是祂使我們能够做新約的僕役」（格後三5）。天主的召喚，從往大馬二五送口時起

，便將保祿導入其奧秘中；使他積極地期待這奧秘的實現。最後，他的祈禱與傳道的合一，完全是基於他可指出的：「你們的生命已與基督一同藏在天主內了」（哥三）。

阿爸、父 啊

保祿的祈禱通常都是指向天主，而非指向基督的；然而他慣常稱呼天主為：「我們的主耶穌基督的父」（羅十五6）。這稱呼並非只是公式般的，而是在描寫天主的父性如何呈現給他；這就是說，保祿宗徒在往大馬士革途中，蒙天主將基督的救贖工程啓示給了他，故此他的祈禱就洋溢着基督救贖工程的新氣象。這救贖工程就是——基督使我們與天父和好；在基督和祂所派遣的聖神內，藉着信德的連繫，我們得以成爲「主耶穌基督的父」的子女。因此保祿仿效基督向天主說：「阿爸、父啊！」；他特別用亞拉美語「阿爸」（Abba）以表示那種獨特的親密和熱愛的親情。如此，保祿偕同基督，並共融於基督的祈禱中，像基督一般地喊道：「阿爸」。

聖保祿在天主——阿爸內，並通過天父所派遣便我們作義子的聖神，找到他所禱的泉源。人雖軟弱，不知如何祈禱，但我們靈性生命的本源——聖神，會以自己的權能充盈我們的弱軀。

聖神不只將義子精神的知識、祈禱的核心，置於我們的心中，而且祂更激發我們那種子女的心情；祂在我們內呼喊——阿爸、父啊。我們至少可以從兩方面看看聖神在我們內的這個呼喊。首先，它表示我們願意與父在一起的切願。其次，它向我們肯定我們實在是聖父的兒女。因此，我們赤心熱誠的禱告實屬非凡之事，在同一行動內，父透過聖神對我們義子地位的承認，也同時是我們向天主的禱告的最基本因素。

「爲證實你們確實是天主的子女，天主派遣了祂兒子的神，到我們心內喊道：『阿爸、父啊！』（迦四6）。另一處又說：『因爲凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼，而是使你們作義子。因此我們呼叫：『阿爸、父啊！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。』（羅八14-17）。

這並不是說，聖神在我們心內逐字逐句的口授或草擬我們的禱詞。實際上，祂真是在我們的禱詞的字裏行間，以不可名狀的嘆息，在我們內代禱，使我們切望救贖，這熱切而無限的盼望是基於我們已經接受了聖神；祂就是天國的初果和保證。就是這樣，聖神扶助了我們祈禱時的軟弱和猶疑。我們不應說，聖神在我們內所引發的祈禱升到天主台前；却應說，當人祈禱時，聖神把天主的聖意置於人心，而天主便藉聖神俯聽我們心內的禱告。「那洞悉心靈的天主知道聖神的意願是什麼，因爲祂是按照天主的旨意代聖徒轉求」（羅八27）。這樣，天主與信友在聖神內所作的交談，變得如此密切，簡直可以說，無人能分辨出，哪些是天主的話，哪些是人的話。

中保基督

我們已察覺到，聖保祿通常是向天父祈禱。基督既然在整個新約救贖工程中作中保，那麼，祂也在我們的祈禱中作我們和天父之間的中保。原來聖父是一切的創始者。若說我們的主耶穌基督的父是我們祈禱的泉源及最終目標，那麼，基督是常與聖父同體的，祂將聖父顯示給我們，祂實現聖父的旨意，祂更成爲聖父給我們的恩賜。

保祿多次用希臘文的介系詞「*συν*」，即中文的「藉」字，來表達出這個意思。「可是爲我們只

有一個天主，就是聖父，萬物都是出於祂，而我們也歸於祂；也只有一个主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有」（格前八6）。保祿用這介系詞，使我們能從聖父和聖子的共同工作中，分辨出聖父為主動和主基督為中保的角色。

保祿與聖父間有一種兒子對父親般的密切關係；而與基督却有主僕般的關係，參與主、中保、救主的工作。

如此保祿的祈禱常是指向聖父，以表示聖父基本上的主動性。有一點要澄清的是，保祿在提及那攻擊他的撒彈使者時寫道：「爲這件事，我三次求主，爲我免去這芒刺」（格後十二8）。也許他故意不用「祈禱」而用懇求。另一處是，他致書給那些「呼求我們的主耶穌基督之名的人」（格前一二2），即承認基督為主，而求祂代禱。保祿給得撒洛尼人所寫的那誦句也是一種祈禱——他求主使他們愛情增長滿溢（見得前三12）。

如果天主是基督徒欽崇的終極對象，那麼耶穌基督便是這欽崇的核心。保祿在書信中的幾首詩中，特地表明了這一點：斐理伯書中的一首論及基督怎樣空虛自己，並受舉揚。哥羅森書的一首，提到基督乃聖父的肖像及創世和贖世的中保。牧函中也有數首類似的詩。

保祿的禱詞中，有三篇實在是值得一讀的，它們典型地表示基督的中保地位，「你們無論作什麼，在言語上或行爲上，一切都該因主耶穌的名而作，藉着祂感謝天主聖父」（哥三17）。在這節裏，我們應該特別注意祈禱與行動間最廣義的連繫：祈禱及行動都應因主名而作；即藉主的轉達，並通過中保基督，以祈禱及行動感謝天主。

「因爲天主的一切恩許，在祂內都成了『是』，爲此也藉着祂，我們才答應『阿們』，使光榮藉

我們歸於天主」（格後一20）。在前半句中，基督身為中保，使天主宣佈救贖我們；在後半句中，基督被奉為我們的「阿們」的主保，而我們就以這「阿們」在祈禱中及生活上，向天主的「是」作一答覆。因此，基督中保並不像梅瑟般將自己置於天主和人之間，梅瑟不斷的上下來往於天主和人之間，而基督却因其有人性及天主性而成爲中保，故此在祂身上同時有天主的「是」和人的「阿們」。

「因爲藉着祂，我們雙方在一個聖神內，才得以接近父」（弗二18）。我們的整個生命深受天主聖三的愛所激動，尤其是我們的祈禱。我們不僅是在天主前，而確實是被領進聖三的愛的共融中。

保樣的祈禱方式

現在只是撮要地從保祿的禱詞中，選出一些相近希伯來的禱詞。當然，它們的內容是指向基督的。

首先要看的是大光榮頌：「願光榮歸於天主，祂能照祂在我們身上所發生的德能、成就一切，遠超我們所求所想的。願祂在教會內，並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代！阿們」（弗三20—21）。另一首更長，也許更莊嚴的光榮頌是羅馬書最後的幾節。

近似光榮頌的有保祿的祝福詞：「主耶穌的天主和父，那應受頌揚於永遠的，知道我不說謊」（格後十一31）。保祿的這節祝福似乎是他順筆寫下的。另一節較少用的是：「願我們的王耶穌基督的天主和父，仁慈的父和施與各種安慰的天主受讚揚」（格後一3）。祝福詞是猶太人所禱的核心，是節日和逾越節的禱詞。我們可注意到，保祿很少用祝福詞和頌詞，而常用感恩誦。這種轉變有其深長的意義；在新約中尤其是在保祿的作品中，猶太人的感恩誦進入了一個新的幅度；因爲舊約禱詞中

的恩許，已在基督身上完滿了。保祿的感恩誦較猶太人的祝福詞更勝一籌，而表露一個進入了新發的人對天主的態度。這在恩寵中的新人以感恩誦回報上主。在這方面保祿宗徒有一句典型的話：「爲使獲得恩寵的人越增多，感謝也越增加」（格後四15），似乎這就是將猶太人的祝福詞變爲基督徒感恩誦的要訣。祝福詞及感恩誦，尤其是後者，主要是向天主明認我們蒙受了祂的祝福和恩寵。

在保祿的祈禱方式中，最值得注意的可說是感恩和轉求間極其密切的連繫。保祿的祈禱以感恩開始，隨後便是轉求。如此，他一方面像猶太人般期待恩寵的滿全，而另一方面却與猶太人不同，因爲他是活在天國已來到了的時期內。

保祿的祈禱按照猶太人的方式，以感恩和轉求包容了求恩。幾乎所有的書信都以這種形式開始。在保祿的時代，書信格式中有一段向神致敬的慣用語，保祿却在其中加插了典型的猶太禱詞；須知猶太人的禱詞是基督徒感恩誦的藍本。試看哥羅森書中的一個例子，保祿宗徒首先感恩說：「我們常爲你們感謝我們的主耶穌基督的天主和父」（哥一3）。感恩的最終原因是因爲哥羅森人接受了傳給他們的天主聖言。其後他祈求說：「因此，從我們得到了報告那天起，就不斷爲你們祈禱」（哥一9），這節禱詞與感恩的那一節有同樣的目的，即他們接受了天主的聖言。可見祈求是基於感恩。因爲我們只是在見到了實證和初果後，才會祈求我們所期待的。類似的例子可見羅馬書、斐理伯書和得撒洛尼書。

在祈禱形式的問題上，我們可以繼續看看保祿宗徒在某些禮儀觀點上所要講的，讓我們細想厄弗所書內的一個片段（在哥羅森書內也有一段性質相同的）。保祿以一種令人驚奇的方式開始那段禱詞，他用一句看來非常平凡的勸語，在倫理及道德實踐的層面上，勸戒厄弗所人說：「不要醉酒，醉

酒使人淫亂」，接着，他說出一個使人愕然的理由：「却要充滿聖神」，最使人愕然的是「却要」兩個字！因為他可以這樣說：不要醉酒，你們當在聖神內尋求你們在酒中所要尋求的。但在這裏，保祿所關心的是有關禮儀的問題，即後來神學家所稱的安靜的神魂超拔，保祿既懷有此目標，因而在下半句中，講論到內心的提升。獲得聖神的完滿的方法，是公念聖詠（這可能是指舊約的聖詠或基督徒類似的作品），聖詩（用在禮儀中，以基督為中心的詩歌）和默啓的詩歌（或因有感而發的詩歌），「在你們心中歌頌讚美主；為一切事，要因我們的主耶穌基督的名，時時感謝天主聖父。」（弗五 18、20）。

在他處，保祿指出禮儀是建立團體的機會（見哥三 16；格前十四）。這裏却較為着重禮儀中個人的完滿和從而產生的靈性的提升。

祈求的對象

可以這樣說，基督徒祈禱的特徵是他們堅信天主會俯聽他們的祈禱，此堅信是完全基於天父在基督身上所表現的慈愛。從現在起，我們再無需憂慮能夠或應該向主求什麼。誰以上主為自己的光明和信賴，他心裏的每一個渴望就是祈禱的對象。

那麼，什麼更使聖保祿關心呢？使他特別關心的並不是他的渴望、他的憂慮，甚至也不是他那些不斷的困擾（見格後十一 28）；而是他的使徒事業的成果，那就是他藉宣講所建立的教會，或他致書的教會，和那些與他通信的人，這就是保祿宗徒祈禱的主要對象。簡言之，他祈求天主賞賜自己能大膽並自由地從事傳道的工作。且以羅馬為例，他極盼望能前往他們那裏去——若是天主願意的話，

他願意前去探望他們，把一些屬神的恩賜分給他們，並藉着大家所共有的信德共得安慰（羅一 9、12）。

我們不願詳細查看全部書信，而寧願集中在其中兩個特別重要的片段上，從中發掘保祿祈禱的對象。在這兩個片段裏，我們將看到祈禱與愛德的緊密聯繫。

「我們所求的是：願你們的愛德日漸增長，滿溢真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕的事，為使你們直到基督的日子，常是潔淨無瑕的，賴耶穌基督滿結義德的果實，為光榮讚美天主」（斐一 9-11）。

這段禱詞的幾個主題，是幾個彼此有緊密聯繫的觀念。保祿祈求天主——愛德的泉源，使這愛德能在我們中成長，永不停息。這愛德有兩個特別的層面：第一，是默觀的知識，就是有關天主奧跡的知識，這不但是外在的知識，而且是一個生活在愛德中的認識。第二，是倫理意識上的進展，好能辨別事物的不同，就是說，能以一種屬靈的辨別力，在實際環境上採取應有的態度。這篇祈禱，一開始就要求我們熱愛近人，好能認識這愛德的奧跡（在此奧跡內，我們與近人相處，不斷地辨別：什麼是該作的，什麼是不該作的），而這奧跡會使我們度一個潔淨無瑕的生活，等待及預備天國和基督的來臨；這基督來臨的日子，也意味着祂的審判。我們應藉這機會來提醒自己，生活的聖善或潔淨，不是像通常人們所認為的一般，只在於純粹消極的抑制弊惡；而是更積極地生活在日漸增長的愛德中，「滿結義德的果實」。這就是今日眾所周知的人格成熟境界。基督徒的成年期也就是愛德的成熟。這樣，祈禱能使愛德充盈我們的生命，而我們的生命也因愛德的充盈而變成光榮與讚頌天主的祈禱。這就是聖保祿為斐理伯人和為我們的祈禱。

第二個要看的片段，是聖保祿爲厄弗所人所作的祈禱。這次，保祿宗徒更加徹底地以一單句來作他的祈禱，他用幾個緊密連接在一起的介系詞來表達自己的祈求說：願天主「藉着祂的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因着你們的信德、住在你們心中」（弗三16~17）。這裏有兩個類似並連接的請求，第一個指出聖神在「內在的人」身上所做的工作；另一個則指出住在人們心中的基督所喚起的工作。聖神和基督進入我們內，共同產生的成果，使我們植根於愛德上，這愛德是一種力量，因爲這裏所指的愛德是天主的慈愛，在天主的慈愛內我們才得以生根植基。

這祈禱的根本動向是願聖子和聖神的工作，使我們各人都能奠基於天父的愛內，好使「你們能够同衆聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超過人所能理解的……」（弗三18~19），如此，在天父的愛內生根是一個起點，從這起點我们能够投入基督的愛的知識裏，這裏所用的名詞都顯示，他正講述如何把持一個很遙遠，且超出人範圍的對象。這個默觀知識的對象就是基督的愛，默觀的知識是由天父的愛開始；而基督的愛的四種度量指出基督的愛是不能被量度的，它是極偉大，極富裕的。實際上，我們從這點上明白了什麼呢？我們只知道，我們到底還是不能夠明白什麼，因爲基督的愛超越一切的知識，這就是基督徒默觀知識的高峯。天主無限地凌駕我們心靈趨向祂的每一個動向，基督的愛凌駕一切象徵之上。因此，當我們看到自己實在不能清楚認識基督的愛時，在我們整個的自我內便起了一種變化，那就是「充滿天主的一切完滿」。「完滿 (pleroma)」是一個被動詞，用來描述那被天主所充滿的。基督本身不就是天主的完滿嗎？

我們的開放始於天主的愛，在這愛內聖子和聖神堅固我們：在基督愛內的開放是沒有限度的，一如基督的愛是沒有限度一樣。是在愛內知識的不斷前進，向那充滿天主完滿的基督不斷開放自己。

這愛與知識的不斷循環及對天主不斷的開放，會產生非常高超的基督徒神祕學。而這一切就是宗徒爲他的讀者所祈求的。

聖保祿祈求的首要對象就是愛，它給與我們一個關鍵，以辨別他所看到的祈禱與生活間的深切關係。

宗徒對祈禱的勸告

聖保祿願意基督徒像他自己一般，恒心並持久地祈禱。他給得撒洛尼人這樣寫道，「不斷祈禱，事事感謝：這就是天主在基督耶穌內對你們所有的旨意」（得前五17）。在此，我們再次注意到祈禱與感恩的連繫，它們的先後可能不同，但總是連繫在一起。這項勸告與聖保祿前面所寫互相連接：「我們的耶穌基督爲我們死了，爲使我們不論醒寤或睡眠，都同祂一起生活」（得前五10），這就是祈禱的基礎。保祿宗徒也勸告斐理伯人說，「只在一切事上，以懇求和祈禱，懷着感謝的心，向天主呈上你們的請求」（斐四6）。他對厄弗所人還有一個更明確的勸告：「時時靠着聖神，以各種祈求和哀禱祈禱；且要醒寤不倦，爲衆聖徒祈求」（弗六18）。

我們不需要再找尋其他章節，就讓我們在羅馬書第十二章上逗留片刻吧！這章指出愛德與恆心的祈禱是緊密連繫的，而這愛德應藉天父的慈愛，兄弟的友愛和聖神的熱誠，在我們內滋長；同時，恆心的祈禱也連繫着那由望德所產生的喜樂，這喜樂使我們能禁得起一切的憂患。

保祿在書信中勸勉信友該以愛心及恆心不斷祈禱之後，往往也請他們爲他自己祈禱，邀請信友和他一起奮鬥（見羅十五30；他在哥四：12節內說，厄帕夫辣在祈禱中爲哥羅森人苦求，爲使他們能堅

定不移)。例如，與保祿宗徒一齊奮鬥就是與他一齊祈求，使他能在前往耶路撒冷的途中脫免猶太人的陷害，並使他帶往給耶路撒冷教會的款項，得到當地聖徒的悅納（羅十五31）。更加概括地說，為宗徒保祿祈禱和同他一齊奮鬥，就是祈求保祿要為自己所求的那恩典，就是賜他能說適當的話，能放心大膽地傳揚福音的奧秘（見弗六19；哥四3）。

結 論

聖保祿所講的祈禱就是一個鬥爭，不是與天主鬥爭，而是和他一齊和那些反對他計畫的人的鬥爭，這是為福音而鬥爭，但這場戰鬥是在感恩的意識下進行的。感恩與懇求有着同一對象。首先，是在天主前自覺和記憶已經臨在的和進行着的救恩；其次，就是期待這救恩的最後完成。

祈禱是我們自己的言語。然而，在這些言語中包含他向「亞爸！父啊！」——「我們的王耶穌基督的父」所發生的呼聲和不可言喻的呻吟。因為耶穌基督是一切祈禱的中保。

祈禱既是透過天主聖神和聖言基督向天主所說的話，那麼，照聖保祿的意思，所有的祈禱都是注視基督面容的一種方式，這面容給我們反映出天父的慈愛。聖神的化工使我們可以自由地注視基督，並漸漸的更澈底地完全投進這注視內。「主就是那神，主的神在那裏，那裏就有自由。我們衆人以揭開帕子的面容反映主的光榮，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後三17—18）。

謝扶雅「過程神學」的探討

董芳苑

緒論

時下基督教世界經營「神學」的方法有二：哲學的神學 (Philosophical theology) —— 美洲式神學，以及聖經基礎的神學 (Biblically-based theology) —— 歐洲式神學，而前者的影響力有增強之勢 (註①)。當代中國的名學人謝扶雅 (1902—) 便是採取哲學方法經營中華基督教神學的人。謝氏的哲學化神學的背景，有很穩固的哲學基礎。更成功的調和中西學說：採懷德海 (A. N. Whitehead, 1861-1947) 的「過程哲學」 (process philosophy) 與「易學」為方法來發展他的「過程神學」，故稱其為中國的過程神學家實當之無愧。

謝扶雅早年在美國芝加哥大學攻讀神學與宗教哲學，旋赴哈佛大學拜師當代過程哲學的開山祖懷德海而為其門下 (註②)。這種學術淵源，使他多數的作品，都具有過程哲學的味道 (註③)。然而他喜歡自己的哲學體系為「唯中論」 (Chung-ism) 或「交依說」 (interdependentism) (註④)。謝氏遠在一九三〇年代即從事基督教本色運動的工作，致力於調和基督教與中國文化。但其最成熟的

神學作品還是近幾年來的事。「基督教與中國思想」(一九七一年)爲其典型的神學著作(註⑤)。而「『中和』與『誠』新釋：中華基督教神學的哲學基礎」(一九六八)(註⑥)，「我的一些未成熟的哲學思想」(一九七三)(註⑦)與「怎樣屬中國化的系統神學」(一九七四)(註⑧)等文，更具體的陳明他的神學體系綜觀這些作品的思想背景，可歸納爲：

(一) 採用康德(Emmanuel Kant, 1724-1804)的「道德哲學」與中國文化的「道統」互相呼應，來發展中國化的神學方法。諸如康德的「意志自由」論跟中國的以「行」體驗「信」理路合轍，可闡發中國化系統神學的「認識論」；其「上帝存在」論循此理路自然成爲「本體論」；其「靈魂不滅」更可闡發爲「價值論」。(註⑨)

(二) 摘取穆耿(Cowry L. Morgan, 1856-1936)·亞力山亞(Samuel Alexander, 1859-1938)的「層創論」(theory of emergent evolution)與懷德海(Alfred North Whitehead, 1861-1947)的「過程哲學」(註⑩)爲基礎，配合中國的「易學」，四書「中庸篇」，邵康節(一〇一——一〇七七)的「先天學」與王陽明(一四七二——一五二八)的「心學」來完成他的神觀、人觀與宇宙論。謝氏自稱其哲學體系『就認識論來說說是多元的，就本體論來說是一元的，就價值論來說是一在多中，多在一中，即一多互攝的交依學說(theory of interdependence)』(註⑪)。其實「交依學說」是他過程神學的別名，因他受過程哲學之影響至巨。

一、神學方法

以中國人的思想與用語，適切應用西方的哲學方法來系統化基督教要理，乃謝扶雅最成功之處。

(一) 認識論——探究神學的外貌 (註⑫)

上帝人看不見，那麼到底有沒有上帝？關於這一點，謝扶雅主張採取中國人的「直覺法」(即「天人合一」之默契)來領悟上帝的存在。西方往往以「知」(理性)證信。就如康德的「意志自由」驗證；中國人則以「行」(實踐)體信，因為「道」(「己」)是人走出來的(註⑬)。雖然上帝超乎歷史，但也寓於歷史中；絕對相對一如，但非相對，亦非絕對。上帝一度完全啓示祂自己於耶穌基督之中，我們則須賴聖經的幫助不斷努力，才能突破朦朧不清的模索，面對面的覲見真神。

(二) 本體論——探究上帝存在的本質 (註⑭)

上帝的存在是自明的真理，那麼上帝是什麼？謝扶雅以上帝在其本身(God-in-himself)是人所斷乎不可知的，但這並不是說上帝不然才然孤處於大千世界之外而不與世間接觸。透過大自然，而與超自然契合，是中國文人美的神秘主義。上帝使拿撒肋人耶穌「成肉」臨格人間來啓示祂自己，而又釘死十字架復活爲這啓示的最高潮。人欲體驗上帝，除效法耶穌背起十字架，將非釘死換得新人外，別無任何途徑可循。中國的「天、地、人」三才說，乃以道德爲維繫，故天人可以合一，聖人可德配天地。這樣，中國的道統可與基督的啓示相通。

(三) 價值論——探究上帝對人間的救法 (註⑮)

人具有上帝的形像，也是墜落的罪人，那麼人如何與上帝復和？謝扶雅以神學的價值論就是探究原人狀態的人類學與救世論，而保羅書信具備這兩件大事的神學見解。上帝所造的亞當誤用他的自由意志，違抗神命而墮落，慈悲的上帝爲了挽回人類萬劫不復的厄運，惟有卑屈自己以「人」的樣式成肉，與罪苦鬥，以至被釘死十字架乃喊出了「完成了」（約十九28-30）的奧妙救法。復活的基督復在五旬節賜下聖靈，使徒們建立了聖教會，謀求天國降臨大地，而望在地若天，神旨得「成」（太六10）。這正符合易經六十四卦之最後兩卦：「既濟」（completed）與「未濟」（incomplete），亦不妨說中國古代先知於冥冥中獲得奧妙神啓。謝氏主張中國古籍也具有上帝的「約」，此「中國人的舊約」堪爲新約的前驅。中國文化最弱的一環即救贖的教義，這一點可由基督教補充。中國儒道佛三教之優美部分可接駁於基督教，國人感恩報本的觀念與寬容的美德，更可促進聖教合一。

二、神學結構

謝扶雅的神學結構是正統基督教的（註⑩），但採取大膽的聖經觀（註⑪），以與中國古籍的精華調和。這種立場自然引起爭辯，視它是一種曲解（註⑫）。但他調和中西思想十分得宜，其神學體系由三個來源所構成：

（一）新舊約聖經

舊約的五經與先知書，新約所闡明的基督成肉和十字架、聖靈與教會、使徒的救贖論，再加馬太

福音的「成全說」(五17-18)來做爲他的聖經神學的基礎(註⑱)。

(二) 中國哲學思想

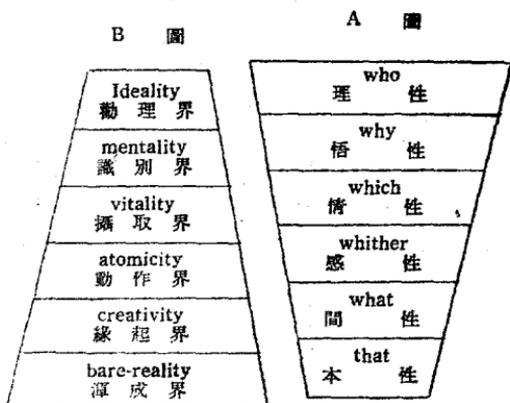
1. 易繫辭上傳二章：『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大業。』
2. 中庸篇第一章：『中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也；致中和，天地位焉，萬物育焉。』
3. 邵康節「先天之學」(a priori)：從伏羲卦位圖的「象數」去「反觀」宇宙。所謂「以物觀物」(觀物內篇)，乃視各物爲一「現實的機緣」(actual occasion)(註⑳)。「乾坤交變而不離乎中」(觀物外篇)，「中」爲現實機緣之由來。
4. 王陽明的「四句教」：『無善無惡心之體，有善有惡心之用，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。』謝氏以王陽明的「心學」可理解爲「神學」，因其「心之體」等於「神在其本身」，「心之用」以至「知善知惡」、「爲善去惡」皆是「神爲其本身」。(註㉑)

(三) 西方哲學體系(註㉒)

1. 康德的道德哲學與「物本體」(ding-an-sich)觀。
2. 穆耿與亞力山逗的「層創進化論」，尤取後者在「時空與神」(Space, time and Deity)一書的六個格律來看宇宙。

謝扶雅「過程神學」的探討

3. 懷德海的「過程哲學」，也以六層格律來說明「本體」(Reality)與「過程」(Process)關係。



〔A圖〕謝扶雅稱爲「認識論」，是他的「觀相說」(theory of perspectives)即心物關係的一個例子。此即由亞力山逗「層創論」所演繹者。

〔B圖〕謝扶雅稱爲「形而上學」。基層的「渾成界」在我們知覺中廣泛遍在，但其尖端雖具共同理想，却只滄海一粟。此由懷德海的「過程哲學」所演繹。

由上列三個思想體系的範疇，構成了謝氏的過程神學。綜合起來可發展為下列體系：

宇宙的本質是「一元的」(monistic)，易傳的「太極生兩儀、四象、八卦，而……成大」業的說法，如同約翰福音的「太初有道，……萬物是藉着他造的」(1-1-3)。用懷德海的語氣言可做「太初有造化(creativity)，造化與神同在，造化即神。……萬物由造化而來」(註②)。因「過程」(process)在「本體」(reality)中，「本體」亦寓乎「過程」之內，兩者交互相依，一體兩態(mutuality)。正如兩儀之「陰」靜，「陽」動，相反相成。中庸篇的「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。而「中」(insiderness)為「本體」與「現實機緣」(actual occasion)之由來，即「上帝在其本身」。至於「和」、「位」、「育」即上帝的創造過程，相當於「上帝為其本身」(註③)。其實「上帝在其本身」即懷德海神觀的「根本性」(primordial nature)，「上帝為其本身」等於「結果性」(consequent nature)(註④)。上面所論殊為複雜，可以表格加以標明：

出 處	本 體 (Reality)	過 程 Process creativity becoming
懷德海「過程哲學」	根本性 Primordial Nature	結果性 Consequent Nature
謝扶雅「過程神學」	上帝在其本身 God-in-Himself	上帝為其本身 God-for-Himself

易繫詞上傳二章	太極	兩儀、四象、八卦
禮記「中庸篇」第一章	中	和、位、育
邵康節「先天易學」	太極（理一）	六十四卦象數（分殊）
王陽明的「心學」	心之體	心之用 知善知惡 為善去惡
舊約聖經	「我是本有永有的」（出三十四）	起初上帝創造天地……上帝以自己形像造人（創一十二）
新約聖經	道（造化）就是上帝（約一）	「太初有道（造化）……萬物由道（造化）而來」（約一十三）

總之，謝扶雅的「交依說」乃以過程哲學為藍本來發揮其神觀。他肯定上帝的「超越性」（如「上帝在其本身」乃超乎人的可知界），但也承認上帝的「內蘊性」（「上帝為其本身」乃寓乎人的世界中）。他反對把上帝「絕對化」，因為上帝固然可敬，但並不以絕對權威統馭萬物為其奴隸。上帝不以本身而自足，故祂必要創造以「為其本身」，也要人類與祂合而為一（註②）。為避免其神學方法過於受「實證經驗論」（Positive empiricism）影響，謝氏採用王陽明的「心學」做為一種實

存的宗教經驗。他把王陽明的「致良知」認同「致中和」，來當做人與上帝復和的體驗。(註②7)

關於謝扶雅的形而上學，乃取穆耿、亞力山逗的「層創論」與懷德海「形上學」(見上述兩表)，來寓解上帝創造歷程(「層創論」以世界的基層為「時空」，由時空突創「原子性」，「生命性」，「心靈性」以至「神性」，其奇妙的突創力叫“nisus”。謝氏據此把它分成六個格律，依次名之為「本性」(that)、「間性」(what)、「感性」(whither)、「情性」(which)、「悟性」(why)、「理性」(who)。「本性」最基本單純，好比中庸篇「喜怒哀樂未發謂之中」，但「中」却是「天下之大本」。其中最複雜者是「理性」，萬物之靈的人各有各的世界觀和人生信念，這是主觀的大千世界(註②8)。再者，「形上學」者本體在過程之中，以「緣起界」首先跳出時空，「時空」跳出重力，「動力」(gravitation)爆出血理學中的「場」(field)而有微弱交動(weak interaction)(註②9)。以後再由原子創進為無機晶體，有機晶體，再爆出原生細胞，層層演進為高級動物的人類(註③0)。謝扶雅據此來發展他的形而上學，分成方個格律：「混成界」(bare-reality)、「緣起界」(creativity)、「動作界」(atomicity)、「攝取界」(vitality)、「識別界」(mentality)、「義理界」(ideality)。基層的「混成界」最為廣汎遍在，但人生之最高理想(即「B圖」尖端的一點)必是萬流共仰唯一的「極樂世界」(Summum Bonum)。謝氏以「A圖」之認識論與「B圖」的形上學格局雖然相反，而底層皆是基本，上層皆為共同之最高理想，故可對照推敲。他以基層是「中」(insidens)、「中」發而皆「中節」謂之「和」(本體論的「中」跳到價值論的「和」)，互相交依(interdependence)，亦「亦多，非多非一，與西方的二元論大異。(註③1)一般西方哲學立基於「知」(Knowledge)，而知必有「能知」與「所知」相對

立，兩者本質上是背反的 (antagonistic)。中國的「陰」、「陽」雖然相反而適相成。故謝氏以他的「交依說」或「唯中論」可跟基督教的「逆證」(paradox) 原理互相發明。(註³²)

三、神學原則

謝扶雅是建立中華基督教神學的有心人，長久以來在這一方面下了很多功夫(註³³)。他以所謂「神學」者無他，只是條理地陳出上帝觀罷了。但神或上帝的本體獨一。「上帝觀」則可以有多種。上帝觀又因時代環境與個人而變更，故具有時代性與民族性(註³⁴)。耶穌本人所顯出關於上帝的一切真理，若從中國基督徒的立場來作解釋，就成爲中華基督教的神學。中國古代對天或上帝的純摯樸實信仰大致與基督教的上帝多少吻合，只是這種信仰不見於神學之闡述，故無先知與神學家之產生。孔孟所領導的儒家雖言「天」與「天命」，但注重人道而不重天道，謝氏稱其爲「不可知論」(agnosticism) (註³⁵)。雖然如此，儒家所言「仁義」、「和平」、「誠信」諸德無非上帝的屬性，基督教能够加以「成全」(註³⁶)。中華民族所能貢獻基督教神學的特點，在於從品德方面闡明上帝的本性。諸如「孝」的觀念可與正統基督教論人對上帝的「順服」做一特殊的發揮。耶穌教我們稱上帝爲「父」，我們對祂盡孝，乃最合乎我們的民族性。中國的「天倫」思想實超過義務觀以上，它足以使基督教成爲十足的「倫理宗教」(註³⁷)。關於中華基督教神學的原則，謝氏提出幾個如下：

(一) 「易」的神觀

中國十三經之首的「周易」這部奇書，在謝扶雅的心目中相當於舊約的「創世記」(註³⁸)。周易雖無「上帝」字樣，但繫詞上傳：「易有太極，是生兩儀」，「陰陽不測之謂神」與序卦下篇：「有天地然後有萬物」的說法，乃在說明創造天地萬物的本因是「太極」，可稱之為周易作者的上帝觀。假如我們用中國式術語勉強解釋上帝的體性，不妨說眞神「一體兩態」，即靜態的上帝與動態的上帝。上帝在其本身是靜的，永遠不變的；而上帝為其本身則是動的，刻刻創造不息。但兩者原是一體。(註³⁹)

後漢大儒鄭玄以「易有三義：簡易一也，變易二也，不易三也」。謝氏認為易學以此論相當於中國的本色神學。所謂「不易」即上帝在其本身。「變易」即造化，等於上帝為其本身。而「簡易」便是最易知、最容易行的中道。易繫詞上傳：「易簡而天下之理得矣」。十七世紀哲人斯賓諾沙(Spinoza, 1632-1677)稱上帝為「實體」，具「心」與「物」兩屬性。這心物兩態永遠並行(註⁴⁰)。「心」是「不易」，即靜態的上帝；「物」即「變易」，乃動態的上帝。動靜相依，相互相成，「簡易」自明。

(二) 耶穌是「完人」

謝扶雅認同三位一體教義為基督教神學之共同基礎，但強調信仰須由「人」出發。所謂「聖人者，與天地合其德，與日月合其明」(易·乾方)。同樣，基督教的上帝亦完全彰顯在耶穌身上(約

十二45)。人必透過聖子才能認識聖父，所以把握道成肉身的基督至為重要（註④）。

不論耶穌的神性如何，中國人即使非基督徒亦無不承認其偉大人格。一個完滿的人格，在中國人的心目中實等於神或上帝的一個代名詞。上帝決不可能企及，但完滿的人格則是人所可憧憬、模倣與跟蹤的。耶穌對我們的呼召不外乎「跟縱我」一語（太四19、可一17）。保羅大膽見證那些跟隨基督的人都帶有耶穌的形像，並且要做神長子的弟兄（羅八29）。至此，中國基本倫常的「孝」「悌」，如今可以放大反映於我們同聖父聖子的關係上（註⑤）。原來的亞當全像造化的神，但虛誑的蛇引誘他淪落而不再像神。亞當的子孫更繼承始祖的悖逆與驕傲，人間就成了汪洋苦海。於是慈悲的上主計畫在「人」裏面重造祂的形像，這即道成肉身的事件。耶穌以神長子的名份，以十字架苦刑承擔軟弱弟兄的一切憂傷。這種偉大孝友的人格，是神子而亦「人子」之所為，如此事實足使他做了全人類的救主（註⑥）。

（三）聖靈與道德心

中國人對聖靈的了解，依謝扶雅看來是不陌生的，他以中國傳統上不從聖靈去講聖靈，却從「天命之謂性」（中庸篇首句）來闡明聖靈，質言之即「道德心」（註⑦）。孟子說：「惻隱之心，人皆有之；是非之心，人皆有之；禮義之心，人皆有之；廉恥之心，人皆有之」。王陽明更把人的「良知」說得活龍活現。我們對於道德心雖不能眼見，却能直接感覺到。中國是道德哲學發達的民族，但所關發的道德根本只有「仁」「義」兩個字。我們只說仁義寓乎人倫相互關係之大，而不窮究其來源與本質。

保羅說：「聖靈將上帝的愛澆灌在我們心裏」（羅五5）。這樣，聖靈就是人心一切全德的造因（註④⑤）。基督徒能達成「信、望、愛」的德性，皆由聖靈所感動。上帝所給人恩賜之中，再沒有比那與神合一的恩賜更大的了：「上帝將祂的靈賜給我們，從此就知道我們是住在祂裏面，祂也住在我們裏面」（約十四13）。聖靈對中國人而言，不外乎愛與良善的人格化。人的本性稟自天命，而人的本務是在「率性」（中庸）、是在「明明德」（大學篇）。基督教強調那運行在人心裏的聖靈是上帝白白的恩賜。故前者重實踐，後者側重信託。耶穌宣稱：「我是道路、真理、生命」（約十四6），上至顯然要中國人從「道路」的途徑去尋求聖靈上帝（註④⑥）。

（四）美與善並重

謝扶雅看大學篇首章的「止於至善」是中國人的人生觀與世界觀。天道運行不息，上帝在永遠創造中。上帝本已至「止」的極境，但亦永無止境。這相反相成的一點係中國思想方法的特色，是中國所謂之「美」。「美」「善」在中國文字裏同根，兩者都屬於大吉祥（*summus bonus*）。上帝每造一物都拍手稱「好」（創一11 f），故我們的世界是「善」也是「美」的。中國基督徒必須從美與善的觀點來說明基督教。因這最能迎合中國人的人生觀與世界觀（註④⑦）。

中國是藝術化的民族，我們的生活是那麼寫意、洒脱、優游！數千年來中國的文藝實在太豐富了。因此基督教的宣道方式，對熟諳於「眉目傳情」及「傳神之筆」的中國人而言，與其辯證說教，無寧以詩歌、戲劇、小說、圖畫、彫刻，使整個基督教美化來沁人心脾，動人皈依。因宗教的本質是至善也是至美的（註④⑧）。用易學的動靜原理想，上帝的靜態是美，而動態是善。此「一體兩態」

(mutuality)——神靜態(美)與神動態(善)學說，可與傳統基督教三位一體論相呼應，而為中國基督教神學的特色(註④)。

結 論

在今日亞洲基督教神學的起步聲中(註⑤)，我們喜見中國人中有如此穩健的神學思想。的確，謝扶雅教授數十年來致力於中華基督教神學的崇高精神，足以做中國神學人與神學生的榜樣和鼓勵。回顧本世紀三、四十年代的中國教會，曾經致力於基督教本色化運動(註⑥)。其間不免中國化神學的出現，而劉廷芳、趙紫宸、徐寶謙、謝扶雅等學人，都是中華基督教神學的前驅。二次大戰後，趙紫宸的「基督教進解」(一九四七年)與「神學四講」(一九四八年)兩部神學作品之出現，乃是中國化基督教神學邁向成熟的典型。不幸大陸變色，教會迅速關閉，大有前途的中國神學就此暗淡下來。但不幸中之萬幸是：中國神學前途竟在暗淡中由有心人在異域發揚光大，這就是謝扶雅教授在英國殖民地的香港與美利堅合眾國窮其心血努力所創的中國過程神學。

謝扶雅教授謙卑自居聲稱其神學思想尚未成熟，這點若從聖經基礎做神學的立場來看不無道理。一來是哲學化的神學缺乏聖經的基礎，二來是謝氏本人是哲學家而非神學家。儘管如此，用哲學方法來經營神學，對現代世界的宣教效用可能比聖經基礎的傳統神學更大，原因是它能够無顧忌地與世界各宗教各文化交通。當今的「過程神學」就是一個例子(註⑦)，而田立克(Paul Tillich, 1886-1965)在其「系統神學」第三卷也採取過程哲學方法來做他的神學(註⑧)。再看謝氏的哲學化神

學，其哲學基礎不但穩固，而且更成功的調和中西學說，使基督教與中國文化能够互相溝通，互相效力。

當今亞洲的基督教學者不喜採用「本色化」(indigenization)一詞來做神學用語，而喜用「場合化」(contextualization)以擴大經營神學的領域(註⑤④)。的確神學具有時代性、地區性、人文性這些場合的特色，諸如日本北森嘉藏的「上帝痛苦神學」(註⑤⑤)，第三世界的「解放神學」與「發展的神學」(註⑤⑥)。國人謝扶雅教授的「交依神學」旨在關心中國人文的場合，實足以躋身亞洲基督教學之林。故此，中國基督教學人應以謝扶雅教授的貢獻而提高自信心，以期能更進一步開發中華基督教的「場合神學」。不論哲學化神學也好，聖經基礎的神學也好，只是理一分殊，相反相成。

一九七七年七月上旬於

香港中文大學崇基學院神學組旅廬

註解：

(註①) James Barr. *The Bible in the Modern World*, (London: SCM Press, 1973) p. 5.

(註②) 謝扶雅，巨流點滴，(香港：基督教文藝出版社，一九八〇年)，pp. 145.

(註③) 參照『南華小住山房文集』一至六輯，此文集收錄一九七〇年以前謝扶雅所有的學術、宗教、時論、雜文、詩等作品，由香港南天書業公司出版。

(註④) cf. *Ibid* 第二輯，p. 454，又見謝扶雅，『我的一些未成熟的神學思想』，「景風」三十六期(一九七

- 三年), p. 8, 又 cf 謝扶雅, 唯中論集, (臺北:臺灣商務印書館, 民國五十八年) 乙書。
- (註 5) 謝扶雅, 基督教與中國思想, (香港: 基督教文藝出版社, 一九七一年) 乙書。
- (註 6) 「景風」十九期 (一九六八年十二月), pp. 28—41.
- (註 7) 「景風」三十六期 (一九七三年春), pp. 1—11.
- (註 8) 周應平編, 中華基督教神學論集 (香港: 中華基督教徒送書會, 一九七四年), pp. 8—16。
- (註 9) cf 謝扶雅『怎樣寫中國化的系統神學』, 周德學編, *Ibid.*, pp. 84ff.
- (註 10) cf John Macquarrie, *20th Century Religious Thought* (3rd Impre. London: SCM Press, 1976), pp. 258ff.
- (註 11) 謝扶雅, 『我的一些未成熟的神學思想』, op. cit. pp. 31—32.
- (註 12) 謝扶雅, 『怎樣寫中國化的系統神學』, op. cit. pp. 10—11.
- (註 13) 謝扶雅, 基督教與中國, (香港: 中華基督教徒送書會, 一九六五年), p. 20.
- (註 14) 謝扶雅, 『怎樣寫中國化的系統神學』, op. cit. pp. 11—13.
- (註 15) *Ibid.*, pp. 13—15.
- (註 16) cf 謝扶雅, 基督教與中國思想, (香港: 基督教文藝出版社, 一九七一年), pp. 22—72.
- (註 17) cf 謝扶雅, 『關於中華基督教聖經的編訂問題』, 「景風」二十八期 (一九七一年春), pp. 1—7, 又 cf 謝扶雅, 『再談中華聖經問題』, 「景風」三十一期 (一九七一年冬), pp. 1—2.
- (註 18) cf 戴智民 (R. Duetsch), 『文化遺產與舊約對等嗎?』, 「景風」二十九期 (一九七一年夏), pp. 1—9.
- (註 19) cf 謝扶雅, 基督教與中國思想, op. cit. pp. 22—48, 又 cf 謝扶雅, 基督教與中國, op. cit. pp. 32ff.
- (註 20) cf Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, (5th ed., New York: The Macmillan Co. 1960), pp. 55, 188.
- (註 21) 謝扶雅, 『我的「尚未成熟的神學思想」』, op. cit. pp. 33ff.
- (註 22) *Ibid.*, pp. 32ff.

- (註⑳) cf. A. N. Whitehead, *op. cit.* pp. 523ff.
- (註㉑) cf. 謝扶雅, 『中和』與「誠」新釋』*op. cit.* pp. 28ff. 又 cf. 謝扶雅, 唯中論集。(臺北:臺灣商務印書館, 民國五十八年) 二書。
- (註㉒) cf. A. N. Whitehead, *Op. cit.* p. 523. also see, H. P. Owen, *Concepts of Deity*, (London: Macmillan and Co., 1971) pp. 75—89.
- (註㉓) 這種論調可與德日維 (Teilhard de Chardin, 1881—1955) 的「宇宙基督」(Cosmic Christ) 相呼應。萬物最後將與「奧米加點」(Omega point) 會合, 而基督即此一「奧米加點」。cf. Teilhard de Chardin, "My Universe," edited by Ewert H. Cousins, *Process Theology* (New York: Newman Press, 1971) pp. 249—255.
- (註㉔) 謝扶雅, 『我的一些未成熟的神學思想』, *op. cit.* pp. 10—11.
- (註㉕) *Ibid.* p. 4.
- (註㉖) 相等於易傳「太極生兩儀, 四象, 八卦」。cf. 謝扶雅, 『易學數學與神學』, 『景風』三十八期 (一九七三年秋), pp. 1—8.
- (註㉗) 謝扶雅, 『我的一些未成熟的神學思想』, *op. cit.* p. 6.
- (註㉘) *Ibid.* p. 7.
- (註㉙) *Loc. cit.*
- (註㉚) 謝扶雅, 南華小住山房文集 (四) 輯, *op. cit.* 全書。
- (註㉛) cf. 謝扶雅, 『中華基督教的神學』, 周偉孚編中華基督教神學論集, (香港: 中華基督教徒送書會, 一九七四年), p. 26.
- (註㉜) cf. 謝扶雅, 『孔子與不可知主義』, 『景風』十七期 (一九六八年六月) pp. 1—10.
- (註㉝) 謝扶雅, 『中華基督教的神學』, *op. cit.* p. 26.
- (註㉞) cf. 謝扶雅, 基督教與中國思想, *op. cit.* pp. 161—163. 又 see 謝扶雅, 『中華基督教的神學』, *op. cit.* pp. 26—27.
- (註㉟) 謝扶雅, 『周易的宗教價值』, 『景風』四〇期 (一九七四年春), p. 1.

- (註³⁹) 謝扶雅，『孔子與周易』，『景風』三十四期（一九七二年秋），p. 1.
- (註⁴⁰) 謝扶雅，『周易的宗教價值』，op. cit. p. 5.
- (註⁴¹) 謝扶雅，『中華基督教神學的幾個原則』，『景風』十二期（一九六六年十二月），p. 2.
- (註⁴²) Ibid. pp. 3-4.
- (註⁴³) Ibid. pp. 4-5.
- (註⁴⁴) Loc. cit.
- (註⁴⁵) Ibid. p. 6.
- (註⁴⁶) Loc. cit.
- (註⁴⁷) Ibid. p. 8.
- (註⁴⁸) Loc. cit.
- (註⁴⁹) Ibid. p. 9.
- (註⁵⁰) cf. Gerald H. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976) pp. 3ff.
- (註⁵¹) cf. 王紀心，中國基督教史綱，（香港：基督教輔仁出版社，一九五九年），pp. 267ff.
- (註⁵²) cf. Swert H. Cousins, (ed.), *Process Theology*. (New York: Newman Press, 1971).
- (註⁵³) cf. Ibid. pp. 25-26, also see: Paul Tillich, *Systematic Theology*.
- (註⁵⁴) Douglas J. Siwood. (ed.), *What Asian Christians Are Thinking*, (Quezon City: New Day Publishers, 1976), p. xxvi.
- (註⁵⁵) cf. Ibid. pp. 197-220.
- (註⁵⁶) cf. Ibid. pp. 370 ff.

耶穌升天

岳雲峰

引言

「復活的基督升了天，坐在聖父的右邊」，這是信德的道理，絕對不能疑惑。

但是，聖經內有關耶穌升天的記載不盡相同，因而引起了許多問題。爲了肯定這一信理，我們必須更深入地探討這升天的奧跡在基督論內的神學意義。

「使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上」（弗一20）（21）。從這一聖經觀點討論耶穌的升天，我們應承認復活與升天是分不開的救贖神學，亦即耶穌完成了救贖的工程，祂的人性受到舉揚，聖經的不同記載便是從不同的角度論這升天的奧跡：一個是記述耶穌顯而可見的升天（宗一9）（11）；谷十六19；路廿四51），說明基督再來之前（路廿一27；宗一11），在人間的最後顯現；另一個是記述基督隱而不見的升天（瑪廿八20；若十六28；弗四10）。但這也是辨別復活與升天之不同的兩個階段：一個是復活的基督以其光榮之身顯現的時期；另一個是升天的基督以其神性的臨在尚存留人間的時期。

壹、聖經有關耶穌升天的記載

聖經描述耶穌升天最清楚、最刻劃入微的，要算路加的宗徒大事錄，猶如曾經親眼看見了耶穌升天一樣，給我們寫下了耶穌復活後第四十日升天的詳細情況（一2~12）。但是在原始的基督宗教的文學裏，有關耶穌升天的回憶有着飄浮不定的傳說，很難斷定升天究竟是論主耶穌受光榮的道理，或指受光榮的特殊事件。

例如福音中的記載便是隱晦不明，連路加自己（廿四50~53）的記載都有點令人難解：沒有說明究竟何時升天，甚至令人認為耶穌復活當天就升天了（廿三43）。馬爾谷雖然提及耶穌升天的情況（十六9~20），但是學者都認為他是受了路加的影響；可是他卻沒有提到升天的地點和時間，好似他更着重升天的奧跡性：「坐在天主的右邊」（十六9；參閱詠一一〇1）。在若望福音裏只是一種看不見的神秘性的上升（廿17），瑪竇福音則完全緘默。

至於新約的其他部分，則在多處肯定了基督在天上的光榮，乃是確定祂為「主」的身分。有關「上升」的記載不多，而且升天的信仰好似尚未被納入信經的格式內（格前十五3~4）。聖保祿雖然提及耶穌復活後升了天，至於怎樣升天，則隻字未提（羅八34；格前十五25；弗一20；哥三1~3；希一313；二7~8；八1；十12；十二2），也像其他宗徒們講了祂的再來（得前110；四16；得後一7；格前四5斐三20；哥三4；弟前六14）。在其他作品裏將耶穌復活與升天相提並論（伯前一3421；若壹二1），並提及他的再來（雅五78；伯前一71324；四13；五14713；若壹二28）。由此可見，除路加外，其他的宗徒都只將耶穌升天的事件，作為神學的信德道理傳授給我們。耶穌如何升天，升天的地方、時日、情況等，與信德的道理都無關緊要，故此略而不提。

貳、有關耶穌升天之聖經記載的釋義

正因聖經有關耶穌升天的記載不盡相同，有些唯理學家以爲耶穌升天的事件是後人偽造的，是初與教會信德的產品，絕無事實的證明；或說最多耶穌的靈魂升了天，而他的肉體則存留腐朽於地。更舉出僞經上的矛盾處：認爲耶穌是在復活後十八個月至十二年才升天；以及教父皆未曾提及如何升天。聖熱羅尼莫有時說復活當天升了天，有時則說第四十日升了天。

對於這些唯理派的說法，我們只須簡單的答覆他們。新約的記載，無論如何表達這升天的奧跡，但都是聖史們和其他宗徒們的真實著作，故此耶穌升天的道理不是初期教會的產品，更不是當時信友們的幻想。正因爲教會沒有接納僞經爲聖經的正典，引用僞經爲理證，便等於是沒有證據。其實古猶太人確信人的靈魂與肉體是分不開的，而且他們也相信肉身的復活，故此說耶穌只有靈魂的升天是無稽之談。至於教父們只是跟隨宗徒們的榜樣，沒有提及耶穌顯而可見的升天，或升天的情形；但他們堅信耶穌升天是無可置疑的事實。

那麼，我們在研究耶穌升天的奧跡時，勢必要將聖經的有關記載加以解釋。

一、必須澄清的幾個問題

現代的釋經學家雖非唯理派，但也對升天的描述作了嚴謹的批判，都認爲耶穌升天是屬於基督論

之奧跡的信德範疇，路加將這信德的奧跡用了一個上升的圖像作爲背景，襯托出耶穌受舉揚的道理。我們在肯定宗徒大事錄的描述之前，必須認清作者在編輯的手法上借用了某些舊約中的象徵圖像；如雲彩，穿白衣的人，都是指天主的顯現。在升天的事件上，用了同樣的描述，無非使人想到耶穌在現世的時間裏結束了光榮的顯現，離開了人間（宗一11）；而且使宗徒們理解到天國的意義（宗一6），以及他們的使命（宗一11）。

此外，升天的描述深具古老的宇宙觀：天上、地上、地下，把天放置於我們的頭上；聖經中常有這樣的說法，藉以描述天主的領域和聖人們的處境。但這種觀念在今天看來，已經沒有多大意義了，除非是基於一種信德的表達，即天主的光榮境界；何況升天是超越人的現象的，怎能親眼見到這種顯赫的情況呢？

我們也很難想像耶穌復活後四十日才升天，因爲升天乃是復活的必然後果，就是耶穌受舉揚的奧跡，何況復活後的耶穌將在何處停留四十天呢？祂的復活光榮不是已經超越了時空的現象嗎？所謂四十天乃是聖經上的圓滿數字，是一種天主之顯現的說法，若是耶穌能在復活後停留四十天，又爲何不能停留十八個月或更多的時間，就如僞經的作者所幻想的一樣呢？

若是宗徒大事錄所描述的升天是相對復活而給予宗徒們一個特殊的記號，這記號不是在指明基督受光榮的開始，而是可見性的顯現之時期的結束。那麼，基於一種神學的觀點，升天的史實還是次要的，我們要注意的還是升天所具有的更深內涵：特別強調復活之事件的真實，不是一種生理性的復生，而是一種超越性的光榮，以及末世王國的開創，從今以後只期待它的完成和趨向圓滿的顯現。

既然如此，我們不必太注意升天情況的描述，就如某些人甚至用一些事件安排在耶穌升天前的一

段時期裏，認爲祂到伯達尼去走了一趟，或是到祂曾經去過的地方遊歷，反而忽略了升天的奧跡意義。即使從神學的觀點來看，也不要太強調分離、離去、預備地方，甚至認爲此地乃涕泣之谷，充滿了痛苦，所以要嚮往天堂。豈不知升天的奧跡正是開創聖神在教會內的時代（谷十六15-18），「你們爲什麼站着望天呢？」（宗一11）

二、有關耶穌升天之聖經記載的分析

聖經中有關耶穌升天的記載，確實令人難解。但是，從這些記載中，我們可以找到一個線索，就是在原始的傳統裏，有關耶穌受舉揚的道理，有着三種不同的說法：

(1) 沒有明顯提及耶穌升天的說法

這一類型的記載，只是肯定了基督受舉揚，坐在天主的右邊，却沒有明顯地提及升天之事。假定這一說法是指的耶穌升天，那麼，我們實在無從知道耶穌如何升天。保祿的許多道理便是如此：基督的光榮具有天上的特徵，以及坐在天主的右邊，因其復活的光榮而成爲「主」。若是我們說這就是升天，只能說是在復活的事實和受舉揚之間有着某種區別，因爲受舉揚是升天的一種名稱，有如復活的後果說明了基督的默西亞之功能。

(2) 耶穌升天具有神學意味的說法

這一類型的記載，雖然明顯地提及升天之事，但是作者們並沒有記述有關升天的回憶，如同路加所記那麼詳細。最早的說法中，有保祿如下的記載：「說祂上升，豈不是說祂曾降到地下嗎？那下降的，正是上升而超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四九、十）。伯多祿也有類似的說法（伯前三二），升天是相對下降冥府而言。這是一種信理的事實，而非屬於感受性的體驗。

保祿在它處提及升天是一種光榮的說法（弟前三一六），基督結束了祂在現世的使命，於是在祂復活的光榮中上升到天主的領域，但是沒有提到升天的時間、地點和情況。

希伯來書所提及的升天（四一四；六一九、二〇；九二四）還具有一種宇宙觀，便是祂肉體的凱旋；但是這一點不知道，也不提歷史性的背景。

足見這一類型的記載，說明了升天是一種不能感受得到的事件，是超越人性的事件，其宗旨無非是在強調復活的「至」對宇宙的統制。

(3) 把耶穌升天描述為歷史事件的說法

只有路加將耶穌升天的事跡歷史化了，用了許多細節加以描述，就好像身歷其境一樣。但是，同一作者在宗徒大事錄中的記載就與他在福音中的說法有所不同：一方面他把升天之事描述得是那麼生動，凡在場的人都可以感受得到，一切的記事因素都不缺少，如：地點、時間、景況等，顯然是一件非常壯觀的事件；但在福音中除了地點外，缺少了其它的一切因素，而且還會給人一個印象：耶穌復活的當天便升了天。

若望的記載（廿一七）也是如此，好似在巴斯卦的那一天，復活的耶穌便升了天，如果若望也肯定

耶穌是復活後四十日才升天的，祂不會叫瑪大肋納急忙通知宗徒們，而且他們到了墳墓前什麼也沒有看見。

這些錯綜複雜的記載，引起了某些有心人試圖將這些記載加以協調：認為復活即是升天，但不是顯而易見的；至於四十日之後的升天是顯而可見的。這種自圓其說的協調真是如此重要嗎？這種協調難道不會有損原作者的用意，並使後人更是難解嗎？如果升天與復活同屬於耶穌受到舉揚的奧跡，是否還值得對升天的光景那麼注重？是否必須說明教會的時代開始於耶穌升天之後？這一切只不過是一種教育性的目標。反之，我們更該注意的乃是升天之奧跡的神學意義。

叁、耶穌升天的奧蹟性

聖經中有關耶穌升天的不同記載雖然帶給我們不少的困擾，但是却也叫我們深信傳統的共同看法是把復活與升天看成耶穌受舉揚的同一奧跡。雖然宗徒大事錄記載了耶穌是在復活後四十日才升天的，但這並不是說沒有人會想到耶穌在復活後立刻升了天。因為更多的證據把復活與升天都看成超越歷史性的事件，於是復活與升天乃是確定耶穌受舉揚之奧跡的兩種互相補充的說法。

一、升天事件的理解

升天的事件並非完全屬於另一世界的範疇，雖然它的內在事實是超越歷史的，但它畢竟具有歷史

的根據。

這意思是說，為不信的人而言，升天的事件確實是不可透視的，因為這舉揚的事實，是發生在與經過死亡而復活的基督之具體的交往中。路加所描述的升天便是憑藉着一些證人的親身體驗，這些證人在一段較長的時間裏，即作者所指明的四十天，與復活的基督有過交往的體驗。這種記述法就是要從這種見證去理解。

當然，這些見證並非那麼單純，就如我們看見另外一個人的行動那般生動活潑；因為這種體驗畢竟具有神性的意味，在表達上不免摻雜了信仰的理解。就如若望所說的，耶穌還未升到父那兒，乃是指的祂的光榮還未達到頂點，以及尚未完成祂的神國。因為基督是在回到父的那兒時才完成祂的使命，由於祂是從父那兒來。那麼，復活的耶穌告訴瑪大肋納說：「我還沒有升到父那裏」（廿七），便是基於一種神學性的理由；但是，在復活與升天之間並不需要一段時間的間隔，這是同一奧跡的兩面。

既然如此，宗徒大事錄的記載並不反對這一說法，因為「四十天」只是一種文學的類型；其實也無非是說明巴斯對之圓滿的體驗，升天正是證實了復活後之光榮的顯現是暫時性的。耶穌已被提升，就是這樣受到舉揚的耶穌顯現給宗徒們的。無論如何，受舉揚的效果不同於在世的使命，祂之為「主」的事實必須透過見證的證實。

二、升天的內涵

耶穌的升天究竟肯定了什麼？升天既是一種受舉揚的表達，絕對不是說基督同我們之間——天上和地上有了距離；相反地，復活的基督成了我們的「主」，祂應在我們宇宙的任何一個角落臨在着。那麼，耶穌的升天與聖經中所描述的三重神祕的世界——天上、地上、地下是完全無關的；反之，升天給了我們對天堂有了一個新的認識，更積極的認識，即神與人交往的領域，是建立在耶穌的復活與受顯揚之上的領域，亦即我們能獲得永生的領域。因此，基督徒知道了在現世的生活，已經是隱藏在天堂裏的（哥三3）。由於信仰基督，我們已進入了天主的領域，也就在此時此地，已進入了我們自己的未來。

基於這種理解，耶穌升天後與宗徒們的分離（路廿四50-51），只不過是某種關係的停止，反而激發弟子們期待基督的再來。於是，這種分別沒有離愁，由於預許聖神的來臨而使宗徒們滿心歡喜，因為他們因了基督的缺席而同祂進入一種新的關係。雖然基督受到舉揚，却不是一種上升而離去，倒是天與地之間的一種新關係：即基督繼續臨在我們中間（瑪廿八20），從此我們和基督同坐在天上（弗二6）。

至於聖經所載的「坐在聖父的右邊」（宗二33；五31；七55；羅八38；弗一20；哥三一）等，實指耶穌的人性分享天主的王權，及祂的權威性駕臨世界及祂所召選的人們中間（瑪廿八20）。若望的神學就是以此為立足點，將復活與基督的再來合而為一（若十四18）。憑藉復活，基督便從此而直至永遠臨在於信祂的人中間，基督的再來也就早已開始了。因此，我們應當了解路加升天的描述，便是針對一些末世論所興起的熱潮而寫的，但他並未否定末世的真實性（宗一11）。他的重點置於現時教會和它的兩個動力之上：即聖神和見證。藉着聖神，主耶穌此時此地已經臨在；藉着基督徒在體

驗到聖神之後的反應，他們應為基督的王國效勞。我們也可以這樣說，雖然基督的顯揚，在人類歷史過程中沒有顯露出來，但是透過基督徒的見證而使歷史覺察出來：「他必要為我作證；並且你們也要作證，因為你們從開始就和我在一起」（若十五 26—27）。

三、從升天認識教會的使命

耶穌的升天為使宗徒們認識復活的奧跡，亦即基督復活最後的一次顯現，更好說是基督之一切可見性工作的結束，開創了一個新的時代，由信基督的人為復活作證的時代。這將是宗徒們和他們的繼承人之「言」與「行」的使命，所以耶穌的升天與教會的使命是密切關聯的。就在這使命中表達受舉揚之「主」的王權，即透過教會的傳播福音作媒介，基督行使祂為「主」的王權。但是，基督為「主」的名義不必是外顯可見的，因為祂派遣了聖神來，使歐西亞的使命在新的型態之下繼續為人服務，仍舊是僕人的姿態。

耶穌受顯揚的奧跡本來為這世界是難以識破的，但藉教會的使命而被揭曉，於是路加以雲彩來表達這一深具奧跡性的意義，與舊約神學中之天主的顯現相似。但是，若望則藉十字架和顯揚的兩種神學意義來表達，恰與保祿的道理相吻合，讓那「空虛自己」而死在十字架上的基督受到舉揚（斐二 5—11），正好與第一位亞當的叛逆成為強烈的對比，顯示教會使命的真相：分擔基督十字架的謙卑。因此，十字架成了我主在這世上受顯揚的記號。保祿宗徒認清了這奧跡的真相，才會以軟弱自負，並從中真正地體驗到天主權能的勝利（格後十二 9）。

我們理解了升天與教會使命的關聯，再回頭來看宗徒大事錄的描述，我們將能更深一層洞悉路加的手法之妙。他用了一個非常生動的圖像來啓發宗徒們，喚醒了宗徒們的夢幻（宗一6—11）。他把耶穌升天的光景描述得是那麽燦爛耀目，所以宗徒才如此地嚮往着基督的光榮；但是二位白衣人却提醒了他們應從事的使命，無形中把光榮的基督之離去和宗徒們的宣講使命連繫起來，前者乃是後者的必然條件；只是宗徒們的使命不是按復活之基督的權能，而是一種僕人的工作：他們將要在聖神的推動下，不要陷入默西亞的誘惑裏，而是在時空裏爲基督的復活作證。升天的記載正是強調光榮之基督的缺席和不可見性，而使他們嚮往着那曾在人類歷史中生活過的耶穌。若是祂受到了光榮，是因爲祂曾在自己的僕人之條件之下宣講過，並以祂的善行完成了義德。聖神將賜給他們的不是爲超過老師，而是如同老師一樣去戰鬥，但會獲得同樣之許諾的保證。

結 論

耶穌升天是天主舉揚祂的奧跡，所以與復活同屬逾越奧跡的圓滿；但也是基督的救贖工程在我們被救贖者身上所實踐的逾越過程之時代。我們應從現世便開始度新的生活，期待基督的再來，直到天主成爲「萬物中的萬有」（格前十五28），即整個受造物因基督有效的救贖工程，獲得與祂同樣受舉揚的光榮。

本文參考資料：

Joseph Ratzinger: "Ascension of Christ" in *Sacramentum Mundi*. I, 109—110.

Ch. Duquoc: *Christologie* II

X. Léon-Dufour: *Resurrection de Jésus et message pascal*

堅振是獨立聖事的神學意義

胡國楨

教會由宗徒時代開始，正式接受新版依信友的入教禮，就包括兩個聖事性禮儀行動：洗禮及洗禮後的覆手禮。按照宗徒大事錄的記載，覆手禮也有單獨舉行的時候（參閱八14-20；十44-48；十九1-6）。今天，我們缺少緊接宗徒時代那一時期（二世紀前葉）的有關資料，無法得知該時期的發展過程。然而，隨後的戴爾都良、希波里及奧利振等人的作品，所描寫的入教禮（範圍包括非洲、羅馬和埃及）都含有洗禮及其後的覆手禮或（和）傅油禮（註①），二者是在一個整體性大禮節中舉行的。日後教會逐漸發展，因種種實際的理由，從第五世紀起，西方教會有人開始把上述二禮儀行動，分開在兩個禮節中舉行，覆手或（和）傅油禮專為主教保留，於是「堅振」一詞開始使用（註②）。這聖事性禮儀行動單獨舉行的風氣愈來愈盛，教會在公元一二七四年的第二屆里昂大公會議上，正式明白宣佈：堅振是教會七件聖事之一（註③）；以後又在佛羅倫斯（一四三九年）及特利騰（一五四七年）兩大公會議中重申這一事實（註④）。

但是，按傳統的聖事神學解釋方法，實在很難讓人接受這一事實：堅振是獨立的聖事。因為傳統上的聖事神學，過份把聖事當作「獲取恩寵的工具」，非常強調每件聖事都賦與領受人特殊恩寵，這特殊恩寵不僅是指在教會其他一般性行動上不能獲得，即便另一聖事也不能給與，否則這件「聖事」就不能稱為聖事了。

一般說來，傳統神學家認為藉堅振聖事給與信友的特殊恩寵是「賦予聖神」。這個說法實在不太理

想，似乎暗示洗禮時，並不給與聖神之恩。聖保祿及若望福音寫作圈早已對這一問題做了深度的神學反省，肯定聖神之恩在洗禮時已經賦予新加入教會的信徒了（註⑤）。於是神學家把聖神的作用劃分為二：給予新生命及給予先知之恩，主張洗禮時領受「賦予生命之神」，堅振時領受「先知之神」（註⑥）。這種主張實不能令人同意，因為聖神只有一位，聖事性給予的聖神應是完整的，不可分割。還有神學家主張洗禮時信友所得的恩寵不够完備，需要堅振來補充、完成（註⑦）。事實上，洗禮時的一切救援恩寵已經足够了，每位基督徒個人領了洗，爲了得救，不一定非領堅振不可。最後，更有神學家向歷屆大公會議的宣言挑戰，說堅振並非一獨立聖事，只是聖洗聖事的附屬聖事罷了（註⑧），不適於單獨舉行。

問題在那裏？教會說了有七件獨立的聖事，是不會錯的。問題可能是出在傳統的聖事神學觀念，而不在於教會所宣佈的道理。首先，過去神學爲聖事下定義時，在其效能上太重「個別性」，而忽略「一體性」；只考慮每件聖事獨特性能及每位領受人的個人恩寵；幾乎不過問各聖事間的共同因素及教會團體所獲得的天恩。其次，以往聖事神學所採的研究方法是演繹式的，預先爲聖事下定義（最多先以聖體及聖洗兩聖事的共同因素做成定義），然後一一應用到各聖事上，而完全忽略各聖事本身結構的獨立特徵，當然應用起來會覺得格格不入。按理聖事神學的方法理當是歸納式的，先研究各獨立聖事結構上的特性，然後再加以綜合。

本文就是面對這一問題，設法尋求一個可以接受的答案，試圖解釋堅振是獨立聖事的神學意義。首先，我們由聖經的啓示因素着手。（這部份的思路源自 T. Marsh.）

(一) 新經中聖事性的「賦予聖神」

按宗徒大事錄的記載，是在洗禮後的覆手禮中賦予聖神；而保祿及若望的著作中，根本沒有提及洗禮後的賦予聖神的禮節，却認為在洗禮中就已賦予聖神了。這是新經中關於堅振的問題所在，上述兩個記載中，似乎只可能有一個是對的，真正說出了初期教會的做法和想法。

面對這一矛盾，一般人大概會找一些理由，設法把宗徒大事錄中的一兩段記載除去，強使宗徒大事錄的說法符合保祿和若望。但這樣做時應特別當心，因為新經各作者的作品都有相當的獨立性，都應受到相當的尊重。除非我們能確定宗徒大事錄和保祿作品之間有絕對的相關性，便不能以保祿的觀點來解釋宗徒大事錄。這並不是一個很好的解決辦法。

問題的關鍵在於「聖神」。「天主之神」的觀念並非新經作者們所發明；在古經中早已有其豐厚的歷史背景，並且同一觀念仍保存在兩經交界時期的文學作品中。同時，宗徒大事錄和保祿對聖神的看法必然也和耶穌生平中所提出的「聖神」有關，這在對觀福音中也有記載。因此，我們沿着這條線索——古經、兩經交界時期文學作品、對觀福音——追尋「聖神」觀念的演變軌跡，最後再回到宗徒大事錄及保祿若望的作品中，分析他們究竟是怎樣了解的，相信這是解決問題較適當的方法。

古經中的天主之神

古經中最早出現「天主之神 (Rah elolim)」的是創世紀記敘：天主之神在水面上運行(創一2)，及天主在用泥土形成的人的鼻孔內吹了一口「生命之氣」(創二7)。這是聖神創造能力的顯示。可惜聖神的這種創造力一直沒有在古經中再次出現，不過這並不表示聖神有創造能力的觀念就此消失，因為日後以色列新默西亞時代來臨時將有新的創造；「再創造」的角色仍屬天主之神所扮演(註⑩)。

古經中「天主之神」的觀念，常常用來表現天主的大能，這能力運用到某一特選的人身上時，他就能藉以完成天主對選民的某一計劃(註⑪)。「天主之神」的這種力量，有時是短暫的，有時却是恆久的恩賜。以色列早期出神說妙語的先知(撒十5-13；十九20-24；列上廿二10-12)、勇士、民長(基德紅：民六34；三松：民十四6；十五14)、民族最高領袖(梅瑟：戶十一25；若蘇厄：戶廿七18-20；達味：撒十十六13)以及晚期著作家先知(依卅四16；米三8)都曾接受了這「天主之神」的特殊能力，而完成他們所接受的使命。此時，天主聖神的角色可被描寫為「先知之神」，是為完成天主某一偉大旨意而賜給人的。

隨後，「天主之神」的觀念在末期先知作品、在描述未來默西亞時代的時候，有進一步的發展。那時將出現一個嶄新的創造：賜給的土地將有新的面貌，特選民族在宗教敬禮和倫理生活上也將煥然一新(耶卅一31-34；則卅六25-27、35；依十一6-9；五一3)。「天主之神」在此扮演著更新推動者的角色，就是再創造的根源，這一點足以說明「創造之神」的觀念並未消失(註⑫)。創世時採取行動的天主之神，在救贖天主子民的行動上將再次出動。所以天主藉先知之口向百姓說：「我要把我的『神』注入你們內」(則卅七14)。這『神』即創二7曾使用過的「生命之氣」。天主之神在此

就成了默西亞時代新生命的根源（依卅二15—18；四四3—5；卅卅六25—27；卅七14—15；卅九39），可稱之爲「賜予生命之神」。

以上的過程告訴我們：在以色列人的經驗中，天主之神常是「先知之神」，特別恩賜給特殊人選，以完成天主交付的使命；可是在他們期待的默西亞時代，「天主之神」將普遍地賜給全體選民的是「創造之神」、「賜予生命之神」，以創造一個有新生命的新國度、新民族。這一觀念雖從未在他們生命中經驗過，但確實植根在他們最深的信仰中。賜給「創造之神」的觀念並不排除「先知之神」的給予，默西亞時代「先知之神」仍將以新的姿態傾注（依五九21；岳三一）。

最後，值得特別注意的是，按照依撒意亞先知的看法，默西亞自己就是上主之神最大的接受者（依十一1—6；四二1—4；六一1—3），他所接受的却是「先知之神」，這「先知之神」同時也使倫理生活革新；所以先知後期的「上主之神」觀念包含「先知之神」及「賜予生命之神」的內涵；聖神只有一位，却同時有着先知及賦予生命兩大作用。

兩經交界時期

這時期，因爲以色列民族的積惡太深，聖神之恩已被天主收回，「先知之神」不再出現，大家都再熱切地期待着默西亞時代早日到來（註⑫）。在人們的觀念中，天主將賜給默西亞及其子民的是「先知之神」，祂同時也是促成宗教及倫理生活革新的「賦予新生命之神」（註⑬）。這也就是耶穌誕生前後，一般以色列人的觀念。

對觀福音

對觀福音中有關聖神最重要的事件是耶穌在約旦河受洗後的聖神降來。這事件的最大意義乃是新默西亞時代開始了，耶穌領受了「先知之神」，正式展開其公開傳教生活，成爲末世性先知（註⑭）。被天主從以色列收回的聖神，如今在耶穌身上重新來到，救援的時刻也來臨了。路加特別強調這一點：「耶穌由約旦河回來，充滿了聖神」（四1）。四十天的荒野試探之後，路加的寫法是：「耶穌因聖神的德能回到加里肋亞」（四14）。並且接着立刻描寫耶穌在納匝肋會堂中宣讀依六一1—2，表明自己的先知身份：「上主的神臨在我身上，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放……」（四18—19）。路加的目的是讓我們了解：耶穌日後的一切傳教工作，都是因爲祂曾在約旦河領受的「先知之神」使然。

耶穌生平還有兩件與聖神有關的事件：其一、伏賴天主之神驅魔（瑪十二28）（註⑮）；其二、耶穌告訴門徒，在會堂或官吏面前作證時，自會得到聖神之助（谷十三11；路十二11—12）。這兩處，一處說明「先知之神」的能力跟隨着耶穌；一處耶穌許諾「先知之神」將伴隨門徒。

耶穌在約旦河所領受的、又引導他從事傳教使命的天主之神是「先知之神」。這一點指明被天主收回的「先知之神」隨着默西亞救贖時代的來臨，在耶穌身上重臨以色列。耶穌傳教時做了不少赦罪及賜新生命的工作；可是隨着祂一起從事傳教的聖神，竟然只帶有先知色彩，毫無赦罪和新生命根源的色彩可言。對觀福音這樣的寫法，在諸新經著作中，顯得怪異；尤其與保祿、若望的作品相比，更令

人覺得不够周全。這個現象可以下列理由加以解釋：對觀福音諸作者，並沒有加上任何的深更神學思考，只是原原本本地把耶穌本人對「聖神」的想法和教導呈現出來，這個想法和舊約時代以色列人的傳統觀念一致。

宗徒大事錄

宗徒大事錄描寫的是早期耶路撒冷教會團體的歷史狀況，以及其因傳教而擴張到「全羅太和撒瑪黎雅，並直到底極（一八）」的情形；其寫成日期，今日一般學者大致公認在公元七十五年左右是可靠的；雖不是嚴格的歷史，却有着相當濃厚的神學意味，但作者路加已經相當忠實地報導他蒐集的原始資料（註⑩）。所以，我們可以相當放心地肯定，其間敘述有關聖神的章節，真正反映出初期教會這方面的想法及做法。

我們要研究的問題有二：其一、初期教會對他們自己領受了聖神有何想法？其二、他們在怎樣的一個聖事性禮儀行動中將聖神賦予新皈依者？

對於上述問題，宗徒大事錄中最重要的一段經在二38。第一批新皈依者問他們相信後該做甚麼的時候，伯多祿答道：「你們悔改吧！你們每人要奉耶穌基督的名受洗，以儉赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」這句話能有兩種不同懂法：其一、洗禮不只赦罪，同時也賜給聖神；其二、領受洗禮是領受聖神恩惠的先決條件，所以領受聖神必在洗禮完成之後。這段話本身並未肯定哪一種懂法是正確的；其直接的上下文也沒有提供足夠的證據說明作者本意何指。因此不可隨意下定論，最好的辦

法是看看宗徒大事錄的一般背景；作者怎樣了解聖神？他一般是如何描寫入教禮的？這節經文一定是在這樣背景下寫成的，了解這背景後才能客觀地下判斷。

要尋找這一般背景，首先應找到相關的章節。因為要研究是否在洗禮後方才聖事性地賦給新版依者聖神，所以相關章節應是描寫有關入教禮過程的。根據這一原則，主要相關章節如下：一5；二2—4及33 38；四25 31；八14—20、38—39；十44—48；十一15—17；十五8；十九1—7等（註⑰）。

要深入研究宗徒大事錄中的聖神觀，一定該從五旬節事件開始。不論從描寫這事件的象徵圖像、或產生的效能、或發生的結果來看，宗徒大事錄的作者都在刻意強調這是一個先知就職式的事件，宗徒團體在這事件中被賦予了曾應許給他們的「先知之神」。風（二2的 *ruach*，在古典詩體希臘文中和聖神 *pneuma* 通用）及火舌的象徵圖像很清楚地與先知有關；說出神妙語的神恩效能是先知之神顯示的傳統方式；聖神一來，就開始宣講福音，更是表明先知之神的能力發揮。因此，教會首次領受並體驗到的聖神就是「先知之神」。這是可以了解的，因為在長期的以色列舊約時代及稍晚的猶太主義環境中，人們對於聖神的主要觀念就一直是如此。他們體會到長期等待的那已被天主收回的聖神，如今再度賜下了；這就是耶穌自己曾領受的聖神，曾伴隨耶穌傳教、行奇跡的聖神；耶穌生前曾許諾要遣發的聖神。事實上，要初期教會看到聖神其他的面貌，也相當不容易，所以「先知之神」成爲整本宗徒大事錄一貫了解的聖神觀念，毫不足奇。例如：伯多祿形容科爾乃略一家領得聖神的話是：「這些人領受了聖神，和我們一樣」（十47）。其後他向耶路撒冷教會團體報告這件事，也如此說：「聖神降在他們身上，有如當初降在我們身上一樣。我就想起了主所說的話：『若翰固然用水施了洗，但你們

却要因聖神而受洗。」（十一15—16；參閱十五8）。這句話也等於告訴了我們，路加在一5所指的「因聖神受洗」的聖神乃「先知之神」，這預言在五旬節應驗了。這一點也反映初期教會的一般看法：聖神就是五旬節出現的那位「先知之神」。四2531；八17—18；十46；十九6等處都應如此了解。

第一個問題——初期教會的聖神觀——解決了。現在我們討論第二個問題——聖事性賦予聖神的禮儀問題。

二38指出洗禮的要素有悔改、與基督結合（「因耶穌基督之名」）以及罪過的赦免（最少有這些，其他的暫且不談）。我們還發現宗徒大事錄作者每當提及赦罪時，其他二要素或明或隱地都一起提到（參閱二38；五31；十43；十三38—39；廿六18）。「因耶穌基督之名」表示在信仰中接受基督、投身於祂，即成為基督的門徒（參閱瑪廿八19）（註⑯）。洗禮在此和耶穌本人發生關聯，成為基督的門徒，因而分享祂帶來的救恩，這救恩被描寫成「罪過的赦免」（參閱四12）。這洗禮的觀念和新經其他的著作相較，是過份原始而未加深度思考過的了。二38所描寫的洗禮幾乎和谷一4、路三3等處所描寫的若翰洗禮沒有差別；所不同的只是一個「因耶穌基督之名」，另一個「因洗者若翰之名」罷了。這裏描述的洗禮效果單純地只是消極的赦罪，這是保存了當時一般平民的看法；與保祿、若望等經過深度神學反省而有了的較積極看法、不能同日而語，不過這却是當時教會的一般心態。

要進一步強調的是：當時以色列傳統並沒有把先知之神與赦罪連在一起；事實上整本宗徒大事錄也沒有如此。因此可以定斷說：二38所提到的赦罪和領受聖神（先知之神）之間並沒有任何本質或內在的關聯（註⑰）。所以，每當宗徒大事錄描寫入教過程時把這兩個要素分開，而在兩次儀式中給

子，我們就不必太感意外了。在撒瑪黎雅（八14—20）、在科爾乃略家（十44—48）、在厄弗所（十九1—6），賦予聖神的行動都和洗禮分開舉行。這裏不必詳述每一情況，但要提出一項聲明：這三個事件並非有如某些現代釋經學者所說的，全是初期教會入教禮中的例外情形。其中只有科爾乃略家的情況確實是一例外；但例外的是那些新皈依者先領受聖神，而後才領洗；並非因洗禮和領受聖神禮儀分開舉行而有例外。路加記載的兩段式入教禮儀程序確是當時的正常程序：先領洗，而後再領受聖神。希六2中洗禮、覆手明顯分開也為這一點提供了一個強有力的證據。所以路加在此給我們描繪了初期教會所實行的入教禮程序。至此，便可曉得前述二38應是第二種懂法方為正確：即領洗禮完成之後，才可領受聖神恩惠。

初期教會為什麼在一個入教禮中用了兩個聖事性禮儀行動呢？一般團體在一般情況下是不會這樣做的，所以需要特別說明。

行入教禮的目的是將新皈依者引進一個既存團體，成為其中的一員，現在所說的既存團體具體上就是基督門徒的團體——教會。在此，有一個相當重要的問題：這團體是怎樣成立的？是哪一個事件使這團體組合而成？也許有人會回答說：就在五旬節那天，這團體的最初一批成員領了洗，正式組成教會團體。不過，假如像前文所述，對他們來說，洗禮的意義就是成為基督門徒的話，這個回答就不能成立，因為他們早在基督還在世的時候就遇到了祂，成為祂的門徒。因此，在五旬節事件之前，他們早已自然地組成了一個真正基督門徒的團體；也就是不必經過任何外在的有形儀式，他們已經成了受洗的團體了。其後，在五旬節那天，他們體驗到耶穌生前許諾要派遣來的聖神來臨了。對他們來說，這是一個與「與基督結合」完全不同的體驗，與「成了基督門徒」不是同一事件。在他們生命

中，這是第二個最重要的事件，這事件使他們的團體成爲現在的樣式——充滿聖神的基督門徒團體。

「基督事件」和「聖神事件」是這個團體建基的兩個根本事件。因此，後來這個團體以聖事性行動接受新成員時，就以兩個獨立的儀式給新皈依者聖事性地重行這團體建基的兩個基本事件的體驗——一個與基督個人事件有關（洗禮）；一個與聖神的來臨事件有關（覆手禮）。這兩個聖事性的禮儀行動不但對新皈依者本人的信仰生命旅程有關，也是整個教會團體的紀念性禮儀行動：分別紀念「基督事件」及「聖神事件」。

這就是初期教會在入教禮中特別把聖神賦予儀式分開而獨立於洗禮儀式之外的起源。所以有這樣的做法，並非是經過深度的神學思考使然，而是由於教會團體對救恩史歷程所有的體驗發展而來的。由此看來，路加會在宗徒大事錄中，對洗禮和聖神恩惠做了如此的描繪，也就可以了解了。雖然這樣的描寫對受過神學訓練，像保祿及若望寫作圈裏的人，會譏之爲「外行」，但這才是初期教會真正舉行的「入教禮」儀式！

保祿及若望

本文只把問題集中在宗徒大事錄所描寫的「洗禮後覆手禮所給的聖神恩惠」之上。新經諸書中，只有保祿和若望著作把這個問題做了最深度的思考，他們有關這方面的教導，可以說是新經這方面啓示的高峯。

保祿作品中不但沒有對洗禮後覆手禮給的聖神恩惠加以解說，即領洗禮後的這個禮儀行動也沒有提到。這一點不足為奇，因為他也很少提到洗禮的禮儀行動本身，可以說他不重視禮儀行動。所以他未提及教禮中洗禮後的覆手禮，並不證明當時沒有這個禮儀。不過他的作品中，有一點與宗徒大事錄寫法不同，他把聖神的恩惠視為洗禮本身的效果（格前六11；十二13；格後一21—22；弗一13；鐸三5）。這真是保祿神學和宗徒大事錄神學間最主要的異點。要說明這個異點的激結所在，必須由保祿的聖神觀說起。

保祿基本上以為聖神是「在基督耶穌內賜與生命之神」（羅八2）。他強調：「神使人生活」（格後三6）。對保祿來說，聖神是在基督內新生命的根源，是「賜予生命之神」。保祿曾受過正規神學訓練，他的聖神觀同時受了許多不同傳統思潮的影響（註②⑩），作品中有跡可尋的是經師文學傳統、希臘哲學思想，有時還散發出古木蘭氣息；但影響他最深的該是耶肋米亞和厄則克耳等先知。保祿在給格林多教會的一封信上如此寫道：「你們就是我們的薦書，是寫在我們的心上……不是用墨水寫的，而是以生活的天主聖神；不是寫在石版上，而是在血肉的心版上」（格後三2—3）。這正是耶卅一33及則卅六26—27的反映。保祿視默西亞的救恩為在基督內完成的新受造物（格後五17；迦六15），而聖神正是能使這新受造物活起來的創造之神，亦即先知們預言在默西亞時期使宗教及倫理生活革新的源泉。保祿經過神學思考，不但把傳統的「先知之神」和「賜予生命之神」合而為一，也發現這聖神就是基督的聖神（迦四6；格後三17；羅八9），也成為基督徒內的「在基督耶穌內賜予生命之神」（羅八2）。

隨着上述這個聖神觀，保祿對於救贖恩寵的描述就不再只是和宗徒大事錄中一樣的純粹消極的赦

罪了。假如聖神是基督之神，是基督赦罪並給予新生命的源泉的話，聖神就成爲「基督事件」的一部份。假如成爲基督門徒就是分享基督所擁有的一切，同時也就分享基督內賜與新生命的聖神。循此思想路線，成爲基督門徒就同時領受了聖神恩惠，因此，聖神的賦予和領受是在洗禮中。聖神恩惠基本上是洗禮的效果。

以上是由基督論角度探討所得的結論，事實上，由教會論也可推出相同的結果；保祿也做過這方面的神學反省。教會是充滿聖神的基督身體，因洗禮而成爲這身體的肢體者自然也分享身體生活的聖神；如此，領受聖神自然就成爲洗禮效果之一（格前十二13；弗四4）。

保祿受過神學訓練的頭腦，把初期教會對聖神恩惠未經神學思考的原始概念及其聖事性效果加以發揮：他視教會建基的兩個根本事件——「基督事件」及「聖神事件」——只在歷史過程中是分開而獨立的；在五旬節之後，對那已因這兩個事件而組成的團體來說，二者已成爲一個事件了。因爲，雖然在那批親身經驗過這段史實的最老基督徒的記憶中，還是兩個不同事件；但對那些新版依者來說，基督和聖神的體驗應是同一的。換句話說，在領受洗禮、成爲教會一員的時候，所經驗的那一事件，已經包含「基督」及「聖神」兩個事實了。

若望圈對此事的神學思考路線也大致如此。若三5提及人的「由水和聖神而生」。其中「水」並非屬於本節最早史料形式，而是後加的。這節的最原始形式是「由聖神而生」（註②）。這點說明聖神爲若望圈是「賜予生命之神」。但這最原始的形式來自洗者若翰的這句話：「將要來的那一位要以聖神和火施洗」（谷一8；瑪三11；路三16；若一2633；宗一5）（註③）。若翰這句話的含義是先知之神必要求完成默西亞的審判。若望圈把這句話加上了兩個意義：其一、把默西亞時代的更新視爲

新生命的再造，聖神也就成爲賜予生命之神，因此說：「由聖神而生」；其二、這新生命及聖神恩惠都置於洗禮之上，因此說：「由水及聖神而生」。若望和保祿一樣把「先知之神」和「賜予生命之神」融合，都置於洗禮的效果之下。

結 論

保祿及若望提高了洗禮在基督徒入教禮中的地位，「基督事件」及「聖神事件」的體驗可在洗禮時一次完成。既然如此，堅振（賜予聖神禮）的作用何在？「Marsa 以爲絕不可因此而輕率地說，初期教會已因這個神學發展的結果取消了這個聖事性禮儀行動，因爲宗十九 1-6；希六 2 以及後來教會的入教禮儀程序，都給我們很有力的證據，二者仍都保存着。所以只可以說，因這神學發展促成教會把這兩個聖事性禮儀行動置於一個整體性的入教典禮中罷了。」

但是，也許有人會問保祿和若望：「洗禮後的覆手禮究竟在洗禮所給的恩寵之外，還給新版依者一些什麼呢？」他們的回答想必會是：「什麼也不多給。這覆手禮所給的所有恩寵，洗禮都給過了。」

(二) 堅振的意義

既然洗禮後的覆手禮不多給新版依者什麼另外的特殊恩寵，那麼初封教會區弗依子這個禮儀行動

有什麼意義呢？面對這問題，保祿和若望大概會這樣回答：

(一) 教會團體藉這個禮儀行動，紀念並慶祝教會建基的第二大事件——耶穌應許的聖神降臨了。

(二) 教會真的需要一個特別的聖事性禮儀，用以提醒全體信友（不論新舊）真正意識到聖神的臨在，並記起自己曾在這聖神內領受過洗禮。

(三) 這聖事性禮儀真正需要放在新版依者的聖事性入教禮中，因為假如僅有洗禮一個聖事性禮儀行動，要讓新版依者真正地完全體會出「基督事件」及「聖神事件」雙重意義，其負擔未免過重。

今天教會所稱的堅振，就是這洗禮後的聖神賦予禮儀變而來的。其主要目的是讓教會團體紀念並慶祝教會建基的第二大事件，並強調聖神的臨在為每一位基督徒及整個教會都有獨特的價值和意義。教會的這聖事性禮儀行動不但使「聖神事件」常在信友記憶之中，也使它在歷史和世界中心歷久常新。教會不斷令信友接受這一聖事恩寵，使自己更新，恢復第一次領受聖神之恩時的活力。教會藉此提醒信友意識到聖神就在他們中間，並意識到聖神臨在的教會意義：聖神是天主的神、基督的神，同時也是教會的神；其使命是使教會團體成為自己的宮殿、基督的身體以及將它毫無瑕疵地呈獻在天父台前。要完成這一使命，唯一途徑便是透過教會團體成員的熱忱和毅力，因此教會利用這一聖事行動提醒信友答覆聖神的召叫，並對聖神願藉他們完成的教會使命開放自己。

堅振——賦予聖神恩寵的禮儀行動最主要的意義和價值就在於其教會團體幅度上。若然，則其主要的功效正好集中在聖神恩惠的先知性作用上，這正是教會由宗徒時代起就一直強調的本聖事性禮儀行動的特性。在堅振聖事中，教會團體提醒自己應藉聖神之助，努力成為基督世上的見證，並設法使自

已領受的聖神之恩真正有效地幫助自己及信友完成這使命。換句話說，教會團體因此聖事設法使自己成爲最理想的教會團體，並實現充滿聖神的基督團體。

這是堅振的意義和功效。依此，堅振可被稱爲聖事嗎？還是僅可做爲聖洗聖事的一個附屬禮儀行動而已？

上述疑問顯然是以傳統的聖事神學爲背景而發出的。因爲按照上面的分析來解釋堅振的意義和功效，不能適合傳統的聖事定義。

何謂聖事？

傳統神學中，聖事必須符合下列三個條件：是外在可見的標記；賦予特殊恩寵；由基督親自建立。第一點沒有問題，第三點問題不大；其中最有意義的是第二點：堅振所賦予的聖神之恩，洗禮中已經賦予過了，怎能說堅振符合聖事定義的第二個條件呢？

問題激結在本文導言中已經提及，上述聖事定義並非教會的信理，只是一個神學理論，而且是一個不很週全的神學理論，有待當代的神學家們加以補充修正。導言中曾提出了兩點值得商榷的地方，其一爲傳統聖事神學忽略「一體性」；其二爲研究方法的欠妥。本文的寫作就是設法補救方法論上的偏差，這個問題本身也只是一個實際的技術問題，不必多加說明。現在就依張春申神父及 T. Marsh 二人看法做一綜合，對「聖事一體性」問題略加說明。

基本上，「聖事的一體性」可由兩個角度來討論：教會的一體性及恩寵的一體性。教會的道理和

神學，對於聖事的看法，由最初起就包含有這些觀念，只不過爲中世紀的士林神學學者忽略罷了。

教會的一體性

不論中古時代重「工具因」，或近代強調「位際性」，在這一前提下發展出來的聖事神學，似乎只狹窄地關心到領受人個別的救恩問題；領受聖事是個人的事，完全忽略救恩的團體性，即忽略聖事具有社會及團體的幅度，忽略每件聖事是教會團體在行動。

根本說來，天主聖父的聖事是耶穌基督，因爲天父的救恩通過耶穌基督進入人類歷史中，亦即在耶穌基督身上圓滿地表達了天父的救恩；教會團體是耶穌基督的聖事，因爲天主的救恩降在耶穌基督身上，而基督身體的教會是復活的基督在時空中行動的延續；教會具體上的七件聖事，即耶穌基督和與祂在一起的教會團體，共同在象徵行動中，紀念耶穌基督救恩的某一面。所以，是整個教會團體施行聖事，大家一起舉行紀念耶穌基督的救恩，中心不應只放在個人；不只是某人領受了某一恩寵，而是教會團體中每一個人以其不同的身份，站在不同的角色上體驗到基督豐富的救恩；不過在某些聖事行動中，對某些特定人有其特殊意義罷了，如洗禮中的新皈依者，聖秩聖事中的職務領受人等。所以聖事在教會成員方面來說，應是「一體性」及「個別性」兩個不同幅度同時存在。

堅振聖事乃是整個團體在一起紀念這事件：耶穌基督所許諾的聖神降臨了。全教會團體成員在此再次體會「先知之神」的作用，因而實際地被激起爲基督作見證的熱火。對於那些剛剛領洗的新教友，這個禮儀行動的意義更爲重大，這是第一次教會以團體的名義提醒他：別忘了，剛剛領受的洗禮是在

聖神籠罩下完成的，現在不有了新的救恩生命，更有為這基督救恩做證的使命感了。所以堅振聖事符合這方面的「一體性」及「個別性」。

恩寵的一體性

聖事的根源是耶穌基督的救恩。基督救恩的臨在是一切聖事之所以為聖事的基本因素。無可否認，基督救恩只是一個，所以教會的各聖事間都有着其共同關聯性：以聖體聖事為核心，其他各聖事多多少少在某一方面表現出同一事實——基督及其救恩的臨在。

基督救恩是不可分割的，任何聖事所賦予的恩寵之間實在很難具體地說出其不同何在；就以本文談得最多的「與基督結合之恩」和「聖神之恩」來說，仔細分析每一聖事所得的恩寵，都包含在內。這就是聖事在恩寵上的一體性。

聖事的多元化

既然教會所有的聖事所賦予教會團體和其成員的恩寵都是一樣的，那又何必有七種不同的聖事禮儀行動呢？

耶穌在世上曾用了不少不同的行動表明並實現了祂的救恩。例如：最後晚餐分賜自己體血給門徒們享用；委派門徒為照顧信眾的牧者；赦人罪；治人病等等。這些都是耶穌基督自己，因人的需要，

用不同的方式，給予人祂自己的救恩。這救恩雖是同一的，却在人的不同需要中，以不同的面貌出現。人類的這些需要世世代代相同，於是教會就在自己及其成員感到有某種需要時，舉行一種聖事性的禮儀行動，以記念基督面對人類同一需要的情況所行過的舉動。聖事最重要的意義就在這記念，記念不只回憶當時基督的所言所行，而且使當時基督賦予的救恩「現在化」地實現在舉行這記念禮儀的教會團體中。

教會以不同的聖事性禮儀行動記念基督與人類交往中不同的事件，這是教會之所以會有不同聖事的理由，雖然各聖事行動所賦予的是同一救恩。教會經過長期的生活反省，發現自己要成爲一個理想的基督見證團體，必須面對七種具體的需要，於是七件聖事性禮儀行動就在教會中世世代的舉行着，基督與人類交往中的這七大事件一再地被教會團體所記念，基督的救恩也因而一再地重臨人世，常留人間。

結 論：堅振是獨立聖事

洗禮和堅振所給予的天主恩寵是相同的，都包括聖神恩惠的給予，這是因爲「聖事的一體性」。可是二者確是兩個彼此獨立的聖事。一個記念「基督事件」——基督與門徒相遇，門徒跟隨了祂；另一個記念「聖神事件」——基督所許諾的聖神在五旬節降臨了。

初期教會的做法，把堅振禮儀行動放在一個整體性的入教典禮中舉行，是最好的辦法，理由一如前述：入教禮若只有洗禮，爲新皈依者來說，不易在開始度基督徒生活時，就一同體會到「基督事

件」和「聖神事件」的雙重意義。敎宗保祿六世於一九七一年七月十五日所頒布的「堅振禮典」中也如此勸告：成年受教者以及在接受教理年齡中受洗的兒童，在受洗的同時也領堅振（註②）。不過若因事實的需要，必須單獨舉行堅振聖事，例如：為嬰兒時受洗的信友，在能辨別善惡後再舉行，也是恰當的，因為堅振是一件獨立的聖事。

* 本文主要參考資料：

- ① 中國主教團禮委會編譯：堅振禮典，民六二年初版。
 - ② Marsh, Thomas: "A study of Confirmation", *The Irish Theological Quarterly*, 39 (1972) pp. 149—163, 319—336; 40 (1973) pp. 125—147.
 - ③ Neunhouser, Burkhardt: *Baptism and Confirmation*, Burns & Oates, London, 1964.
 - ④ 張春申演講：「另一個有關聖事神學的基概本念——一體性」，聆育記錄發表於鐸聲十五卷（民六六年）一六八期，頁十四—二十。
 - ⑤ 劉賽眉編著：聖事神學，臺中光啓，民六六年初版。
- * 其餘次要參考資料見註釋，不另條列。
- 註 釋：
- ① 見本文末之主要參考資料 T. Marsh 39 (1972) p. 321.
 - ② 見 T. Marsh 前文，39 (1972) p. 333. 「堅振 (Confirmation)」一詞，最初本無「堅強化」的神學意味，只是由「完成 (*complete, consummate*)」轉化而來的一個新字罷了。

- ③ 施安堂譯，天主教訓導文獻選集（下稱DS）八六〇。
 DS 一三二〇及一六〇一。
- ④ 見 T. Marsh 前文，39 (1972) pp. 160—163.
- ⑤ 奧斯定，多瑪斯等人採此主張。以人身體生命的成長過程應用到信仰超性生命上：洗禮時得到「新生命」，堅振時這「新生命」成人了，可以獨立為信仰作證，行先知使命了。見 T. Marsh 前文 40 (1973) pp. 130—138.
- ⑥ 見 P. Franssen, "Confirmation", *Sacramentum Mundi*, Vol I, pp. 405—410.
- ⑦ 見 H. Kung, "Confirmation as the Completion of Baptism", *Concilium*, Vol. 9/10, no. 10 (1974) pp. 79—99.
- ⑧ 見 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, 1970, 5th impress)
- ⑨ 參見 F. Baumgaertel, "πνεῦμα", B, II, 3, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, p. 366.
- ⑩ 見 C. K. Barrett. 前註。
- ⑪ 參見 J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. I, (London, 1971), pp. 76—85.
- ⑫ Ps Sol. 17, 37; Eth. Enoch 49, 3; 62, 2; Test. Levi 18, 7, 11; Test. Jud. 24, 2—3; Exod. R. 48 (102d) 引自 T. Marsh 前文 39 (1972) p. 153.
- ⑬ 參見張春申著，「耶穌受洗奧跡的解釋」，福音新論（臺中光啓，民六十二年初版），頁七八—九一及 J. Jeremias, 前書，p. 76—85.
- ⑭ 路十一 20 描寫同一事件時是「仗賴天主的『手指』驅魔」。此處「手指」是「神」的筆誤。請參閱 J. Jeremias, 前書 p. 79.

堅振是獨立聖事的神學意義

- ⑤ T. Marsh 捷田 A. N. Sherwin-White, R. P. C. Hanson, I. H. Marshall 華人爲證，見前文 39 (1972) p.155.
- ⑥ 此處並非宗徒大事錄中所有有關聖神的章節。
- ⑦ 參閱宗二 38：8-16；48：19-5。
- ⑧ T. Marsh 前文 39 (1972) p.158 用 I. De la Potterie, "L'Onction du chretien par la foi", *La Vie selon L'Esprit*, (Paris, 1965), p.115 & n. 2.
- ⑨ 參閱 E. Schweizer, "mekua," *Theological Dictionary of the N. T.*, Vol VI, pp.415-437.
- ⑩ T. Marsh 前文 39 (1972) p.162 用 I. de la Potterie, "Le texte baptismal de Jean 3:5", *La Vie selon L'Esprit*, pp.31-63.
- ⑪ 參閱 R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, Vol, I, (London, 1968) p.304.
- ⑫ 導言，第十一號。見「堅振禮典」，頁九。

和好聖事中的覆手禮

郝筆光

覆手禮是一個很古老的儀式。在七件聖事中，我們看到的覆手禮，是在堅振和神品聖事內。至於在告解或稱和好聖事的覆手禮，却少聽說。本篇乃解釋和好聖事中的覆手禮的來龍去脈。今分三個時期加以解釋：

甲：教會初期

從教會初期直到三世紀左右，人們將保祿宗徒所說的覆手禮（弟前五22）與和好禮相提並論。按以往學者解釋這段聖經時，認為這是針對聖秩聖事。但現代聖經學家却認為這種覆手禮也可運用在和好聖事上。在當時，按保祿宗徒的本意，這種禮儀是否能運用在和好聖事上，我們不得而知。

首先把覆手禮與赦罪相連者可說是聖喜波利多。他在凡倫弟尼派版依後賜給覆手禮。

三世紀的奧利振給我們一個很清楚的觀念，他將雅各伯宗徒所說的應用在和好聖事上：「你們中間有患病的嗎？他該請教會的長者們來爲他祈禱，因主的名給他傅油……如果他犯了罪，必得赦免」

(雅五 14-15)。按他的意思給病人赦罪是以覆手禮方式行之。

所以在三世紀中葉，在羅馬和亞歷山大城等地方，人們都明瞭這覆手禮是與赦罪相連的。

聖西比廉在這方面有非常寶貴的貢獻。在他的著作中，我們找到寶貴的資料，他將告解分為三個階段：

一、向司鐸告明。

二、自動作補贖。

三、通過執行者與天主及教會「言和」。這個「赦免」或「和平」是在罪人做完補贖的覆手禮後宣布的。

在第四和第五世紀時，在告解聖事中除了覆手禮外，尚提及充滿聖神。一個人在被赦罪之後，不但與天主及教會和好，更如同宗徒大事錄所說的「充滿了聖神」(宗二 4)。這可由亞爾斯會議得知。西利修教宗 (Sirlcius 384-398) 也同意這種說法。

聖奧斯定也如聖西比廉一樣，着重教會內的和平，而且將和好聖事與堅振聖事分清，但他更注重教會內的合一。

公元四〇四年，教宗依諾森一世認為裂教徒回頭後，不必再受洗，但要須受覆手禮。意思是說和好後還要領受聖神，才能稱為一位真正的基督徒。所以在公元四一五年，他更將覆手禮運用在和好的聖事上。

可是良一世教宗於公元四五八年將此禮與堅振聖事並論。味吉略教宗 (五三七年至五五五年) 很清楚的分析這兩件聖事的覆手禮。公元六〇一年，聖額我略教宗將東西方教會禮儀方式加以解釋。

由此我們可看到教會初期覆手禮的發展情形。

現在，我們再看和好聖事的形式。古代的告解聖事在第五世紀已達到最高潮，而登峯造極了。悔罪者痛悔已罪，整個教友團體爲他代禱，主教或神父向他祝福。痛悔後行和好禮、覆手可說是其核心。

在公元三五〇年的拉底塞亞會議 (Laodicea) 後，在告解中，悔罪者公開地領受祝福。

公元五〇六年的亞格德會議 (Agde) 認爲悔罪者所領受的這祝福該爲主教所保留。公元五一一年的日洛那會議 (Gerona) 認爲患病者在患病時領受這祝福，復元之後，不必再行覆手禮。

五世紀時，在羅馬另有覆手禮儀，即在領聖體後，神父覆手在悔罪者頭上，祝福他們，然後再祝福整個團體。

這種覆手在悔罪者且受祝福的意義何在？它表示藉着覆手，悔罪者與教會和好且領受聖神。聖師熱羅尼莫也注重這一點。

所以說，覆手禮在教會初期是告解和好聖事最顯着的特徵，正如聖西比廉所說的那三個步驟，悔罪者藉以能與教會和好與領受聖神。

乙：中世紀

這裏所說的中世紀是廣義的。關於此聖事，我們可由第七世紀說起。前一段時期與古代脈脈相連，只有一些特殊。後期可說是覆手禮的沒落時代。

七世紀的拉特朗日曆曾記載：封齋期之初，在一個公開儀式領受覆手禮。日拉西聖事禮典 (Ce-

和好聖事中的覆手禮

lasian Sacramentary) 雖然在封齋期或聖瞻禮五日沒有說明覆手禮，但已含有其意。

哈李加 (Halitgar) 的懺悔書，如日拉西聖事禮典一樣，也提到覆手禮。公元八四五至四六年的謀城及巴黎會議 (Meaux-Paris) 也提及覆手禮的重要性。禮儀家希加和本篤也要求覆手禮爲和好聖事的要素之一。

可是到了第十世紀，封齋期的懺悔禮中的覆手禮已被祝聖聖灰儀式所取代。十二世紀的羅馬德國主教儀典中只要求領聖灰，而未提及覆手禮。

在羅馬聖週四是行懺悔禮的傳統日子。在里姆斯主教的主教儀典中開始有輕摩頭禮 (Touch on the head)。波弟爾的主教儀典也有此類的形式。

十一世紀的亞來索教齋 (Ordo of Arezzo) 解釋：在告解時有覆手禮，但以用聖帶代替和好禮。由此可看出，覆手禮逐漸被忽略並且失去其原來面貌。領聖灰，輕摩代替了覆手禮。繼而儀式內的經文又少提及領受聖神和與教會和好的禮儀。

另一個理由可說是私下告解的興起而減低覆手禮的估價。愛爾蘭隱修士們帶來的懺悔禮儀書對歐洲大陸有很大的影響，在這本書內的懺悔禮儀只提到集體告解時的覆手禮，而在私下告解却未提到。

丙：近代

十三世紀時羅馬教廷的主教儀典在封齋期內曾提到領聖灰和覆手禮，但沒有談到和好禮。

一二八四年的尼姆會議 (Synod of Nimes) 規定聽告解神父在念赦罪時行覆手禮。一三二〇年

(下接五九八頁)

保祿神修的原則：空虛自己

Mitchel B Finley 著
簡惠美 譯

在保祿書信中，斐理伯書信及費肋孟短箋最富於「書信」的格調和動向。知心的話及友愛的勸告與保祿的一些基本思想相連，在書信的每一段落中表露無遺：

斐理伯書信共有四章，其思路如左：

一、1 | 2：問候

3 | 11：感恩與祈禱

12 | 26：保祿的被監禁與宣揚福音的進步

27 | 30：恆心戰鬥

二、1 | 11：和諧與謙遜

保羅神修的原則：空虛自己

12 | 18 : 基督徒的任務

19 | 30 : 弟茂德及厄帕洛狄托的使命

三、1 | 4 | 1 : 真實的義德與嚮往基督

四、2 | 9 : 和諧、喜樂、平安

10 | 20 : 爲所受的禮物而感謝

21 | 23 : 最後的問安

烏 瞰

斐理伯書信是保祿對空虛自己 (Kenosis) 了悟的撮要，指出它在基督徒的信仰、生活及靈修上的中心位置 (三者是同一事實的不同面)。首先是他典型的問安：願恩寵與平安由天主我們的父和主耶穌基督賜與你們！(1-2) 接着保祿向斐城信友訴說知心話，表示信賴他們 (1-3 | 11)，並且提到他的坐監裨益福音的傳揚 (1-12 | 26)。隨後保祿藉着讚美基督徒的合一，服務他人，忘懷自己等空虛自己的表現，漸進入本書信的中心主題，而到 2-6 | 11 達於高峯，把基督的空虛自己清楚道出：祂……使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似……。

保祿在字裏行間不斷的流露他對基督的熱忱，他被基督征服了：「凡以前對我有利益的事，我如今爲了基督，都看作是損失，不但如此，而且我將一切都看作損失，因爲我只有以認識我主耶穌基督爲至寶；爲了祂，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督」(3-7 | 8)。這段出自肺腑的言詞

震撼人心，引發人追隨自我空虛的精神。最後，保祿以感激的方式說明斐城信友的忘我服務和關心，就是基督徒的空虛自己。

分 析

保祿緊接着致候辭向斐城基督徒暗示，只有將自己委託於父，方能完成為天國有益的「美好工作」（一6）。由12節起，保祿觀察到正因他的坐監（大約在厄弗所），福音反而廣為傳揚。無論他人傳福音的動機為何，保祿所關注的是基督受到宣揚。可見他不尋找自己的榮譽，他「空虛」了自大的任何理想。

一20—21節的兩句話更反映保祿自我空虛的精神：「我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚」。「生活原是基督，死亡乃是利益」。但最後這句話並不意謂着他喜歡死，為解脫這令人煩惱的身體，逃出這涕泣之谷，而獲得永生。保祿的態度要深刻得多：「從生命解脫」（一23）意謂與基督的最後合一（經由自然死亡所要求的在信仰中空虛自己，交出自己）；另一方面「為了你們活下去」（一24）也要求空虛自己，好能服務他人。換言之，兩種情形都需要自我空虛的態度：或死或為服務福音而操勞，為保祿是同樣的機遇，以實現他更徹底的渴望，即與基督合一以光榮天主父。

保祿簡明的勸告大家同心合意才是「福音之道」（一27），指出斐城信友的特權是為基督受苦（paschein）。這是信仰的具體寫照，比上述的自然死亡或現世生命尤為深遠。它要求人真實地空虛

保祿神修的原則：空虛自己

自己，唯有如此，才能使自己的信仰深深植根。

在基督自我空虛的大詩歌前，保祿讚賞許多人在至內的合一，達成此合一的途徑只有一條，即每人空虛自己，高看別人在自己以上：「……只存心謙下，彼此該想自己不如人，各人不可只顧自己的事，也該顧及別人的事。」（二3—4）

大詩歌

保祿對自我空虛精神的重視及此精神對基督徒生活的重要性在此詩歌中登峯造極。你們該懷有基督耶穌所懷有的態度：祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，却使己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。因此，天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。（二5—11）

基督雖與天主平等，却藉空虛自己，放棄天主的權利及境界，以完成父給祂的使命。道成人身的奧跡在此才呈現非比尋常。

「採取人形」時祂謙抑了自己，無限者進入了有限的世界。更進一步，永遠聖父的無限聖子甘願受死，遭受人間最可耻的死刑。為保祿而言，這是無以倫比的愛的見證，世界最完美無私的自我空

虛，但保祿仍說，這就是基督徒應該有的態度，不能模稜兩可，凡基督徒都受到挑戰，都要交賬。悔改的召叫，在基督內空虛自己的召叫，此生此世總不會停止，總得不到完滿的答覆。

但「正因」自我空虛及取了「奴僕的形像」，納匝肋的耶穌被父提昇，擁有神聖的名字「主」，整個受造界朝拜這位耶穌為普世之主。

應 用

保祿堅稱真實的信仰應像基督那樣空虛自己，這究竟指什麼？它意味着向自己說「不」，在具體的事上與基督苦難認同，將希望不只放在今世，這樣才能與基督合一。這是十字架的訊息，除因了耶穌基督之外，為任何人都是荒謬（參閱格前一18—25）。

個人的努力十分重要，保祿提醒讀者：「你們要懷着恐懼戰慄，努力成就你們得救的事」（二12）。然而，「天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（二13）。這是說，無論斐城信友怎樣良好，或他們在基督內的生活如何美妙，他們所應該常有的態度是謙虛的感謝天主父。真實的空虛自己要人不沾沾自喜，不自滿自足。像保祿在他處所說的：「你有什麼不是領受的呢？」（格前四7）

保祿略帶詩意地勸勉讀者有此空虛自己的態度，這樣才能「做天主無瑕的子女……發光有如空中的星辰」（二15）。

二17節是保祿因基督的緣故而忘却自己的另一證據，他說如果他的生命應作他們「信德的祭

保祿神修的原則：空虛自己

祀」，他也高興。然後，他又以譏嘲的口吻說：「所有的人都謀求自己的事，不謀求基督耶穌的事」（二二1），厄帕洛狄却不如此，「他爲了基督的工作，曾冒性命的危險，接近了死亡」（二二30），成了基督徒忘我的模範。

現在我們登上書信的第二高峯：保祿誠切的希望「由死者中的復活」（三一11），爲此復活，他「將一切都看作損失……把一切當作廢物，爲賺得基督」（三一85）。這就是內在的自我空虛態度延伸到整個的基督徒生活，基督徒的自由使人從財、勢、聲譽中得到解脫，願與基督合一的人把一切當作廢物。但保祿立刻聲明，他並不以爲自己已達到目標（三一12），他只是注視着目標，繼續往前跑。要緊的是不論到什麼程度，仍持着同一心情前進（三一16）。

可惜，保祿承認「許多人行事爲人，是基督十字架的敵人」（三一18），即那些「以肚腹爲神，只思念地上事情的人」（三一19）。他深信真實的基督徒應靠信仰生活，此信仰給他自由和力量，誠信「我們的家鄉原是在天上」（三一20），而不在「此世」。從那裏「我們等待至耶穌基督我們的救主的降來」（三一20）。這樣的信仰自然要求自我空虛，就是棄絕自己，甘心分攤基督的死（在洗禮時，已真實地在精神上實現，每人自己的死直接地實現），同時，把希望放在復活上。

第四章先勸告斐城信友度無我的生活，常喜樂於主，勤於祈禱，然後說，如此過基督徒的生活，必會有「平安的天主」與他們同在（四9）。

從四10節起保祿闡明他在基督內的平安不靠外在的環境，因爲「我賴加強我力量的那一位，能應付一切」（四13）。接着他稱讚斐城教會的無我精神，分擔他的困難，這種空虛自己精神的表現是「芬芳的馨香，天主所悅納所中意的祭品」（四18）。

最後，保祿結束該信，保證天主會降福，爲他自己及同工問候，以典型的保祿問候詞收尾：「願主耶穌基督的恩寵與你們的心神同在」（四23）。

結 論

由以上的分析可見，全部斐理伯書信滲透着基督徒行動的兩種特殊模式，保祿以之爲自我空虛精神的必然表示。二者均依賴並表達因主基督而導致空虛自己的信仰，但各有其特徵，彼此互相依恃。

這種信仰第一個表現在保祿所說的內心種種態度，例如他對死亡的兩可（一20—22），及敏銳地覺悟到受造物與天國的生活相比而出現的有限（三8—11）。此外，也可在保祿關於十字架的教導中見此信仰格式，如他說的「十字架的敵人」，就是那些以「肉體的慾望爲神明的人」（三18—19），這種人不在具體生活中表達信仰，不以「天國爲家鄉」（三20）。

這第一個表現可在神修中以積極的苦修來達成，就是與基督的苦難同化，而逐漸成長爲逾越式的信仰：接受基督的死，好能與他復活，現世就分享他復活的能力。保祿說：「十字架的訊息……是天主的德能」（格前18）。

自我空虛精神的第二個表現在今日更易懂，因爲它比第一個更外向，其特徵就是所謂的「社會服務」。在斐理伯書信中，保祿明顯地讚美爲他人的無我服務，「那些伴隨我爲福音而奮鬥的人……他們的名字已寫在生命冊上了」（四3）。他也感謝那些送給他急需的人（四16），表示他讚賞那些直接爲他人福利而操心的人。

保祿神修的原則：空虛自己

這自我空虛精神的兩個表現在二一5—11裏並存：祂爲了服從父放下神性的光榮，「空虛自己」，然後「取了奴僕的形體」（*donos* 爲服侍人）。誰要與空虛自己的基督同化，應有這兩種自我空虛的動向。這就是傳統中個人的苦修和服務他人。

本文譯自：*The Bible Today* 69 (Dec. 1973) pp 1389—1394. "The Spirit of *Kenosis*"

向現代人宣講耶穌基督

張春申

下面四篇道理是一九七五年將臨期，作者在耕莘文教院的主日宣講。內容方面採取當代解放神學所注意的耶穌基督：祂是宣報喜訊，給人自由、正義、仁愛、憐憫的基督。現在整理出來，與沒有在場的讀者見面。

一、尋找一個不講八股的人

將臨期的禮儀，一方面要我們紀念猶太民族期待默西亞的來臨；另一方面，再次肯定我們基督徒對於耶穌基督末日來臨的信仰。不過，這將臨期的禮儀，事實上也就是使我們這一時代的人知道，在每一個時代，耶穌不斷的來臨。正如當時以色列民族期待默西亞來臨最高峰之時，耶穌基督誕生在他們中間。同樣的，如果我們不尋找耶穌基督，那麼，在這一時代祂也不會來臨。

那麼，我們找什麼呢？在今年六月大學雜誌八十六期上有這麼一段話：政治仍然需要批評，惟有

容納批評，政治才能進步。蔣院長說：「無話不可明說，無事不可明告，一切都是爲國家前途着想。所以，應當鼓勵大家『知無不言，言無不盡』」。由這一段政治平面上的話，可以看出這一個時代的人所尋找的是「給人前途」的話，「給人自由」的話。而在這段話的底下，多少表示了我們這時代的人已經聽厭了某些口號，已經聽厭了某些標語，這在政治方面所見的，同樣也可在教育、文化、社會方面看出我們這個時代，正在尋找給人自由的話。這樣一個尋找自由語言的時代，實在展延了耶穌基督時代的猶太羣衆，他們那時也在尋找自由的話，他們也聽厭了某些口號和標語。那些羣衆從當代法律學士，從當代的政治權威，從當代的宗教領袖、司祭和司祭長那裏，聽到了怎樣的一些話呢？在法律上，他們聽到的是「——偉大造物主的安息日至上」，所以，應當在安息日不作這個，不作那個。在宗教上，他們聽到的是什麼？聽到象徵以色列民族一千年前光榮歷史的聖殿，因爲是聖殿，所以你們應當獻那個，應當獻那個。在政治上，他們聽到的是什麼？聽到司祭長和經師所講的——天主的選民萬歲，因此，可以犧牲一個加里肋亞的耶穌。這樣的話，是耶穌時代猶太人所聽到的，是使他們困惑的話。因此他們尋找，追求自由的語言，他們所要找的自由語言在耶穌身上、在納匝肋出生的耶穌基督身上找到了，找到了他們要聽的。那麼，耶穌向他們說的是什麼？在法律上，祂說：「安息日是爲人設立的，人並不是爲安息日設立的」（谷二27）。在宗教上祂說了什麼？司祭們質問祂和祂的門徒說：「爲什麼沒有洗手就去吃飯？」（瑪十五2）祂回答他們說：「不是從外面進到口中的叫做『髒』，而是從口中出來的叫做『髒』」（全上11）。多麼自由的語言！對於聖殿——祂並不在乎那些在聖殿中的獻牛、獻羊，祂要求的是在人精神、生命中朝拜唯一的天主。在政治上，祂講什麼？祂敢面對比拉多說：「我來是爲真理作證」（若十九37）。祂用真理向羅馬權威挑戰，所以耶穌在黑落

德——祂認爲已經無可救藥的黑落德面前一言不發。而猶太羣衆却聽到了耶穌的話，在祂身上他們才聽到了給人自由的語言，因此在耶穌基督一開始宣講，許多人從猶太和加里肋亞的每一個城市，都趕來聽祂講道，爲什麼呢？他們異口同聲的說：在祂的身上找到了權威，有一個權威在祂身上。他們感到困惑的是法利塞人、經師、司祭長的權威，也就是他們所怕的。可是，在耶穌身上，卻有給他們自由的權威，當時被派遣去逮捕祂的人回來報告：「從來沒有一個人像祂這樣講話的！」（若八46）從來沒有一個人用自由的語言講給人聽的。這人就是在福音裏的耶穌基督，祂講出給人自由的語言。那麼，接着我們要問：是什麼緣故？究竟由於什麼經驗耶穌能講出給人自由的語言呢？祂自己說：「上主的神臨到我身上，祂派遣我給貧窮人宣告福音，給受壓迫的人宣告自由，給奴隸宣告釋放」（路四18）；所以天主的神在祂身上。天主的神是自由的神，因此，祂針對一千多年來、經師們與所有人的傳統，用天主的神向當代的傳統挑戰，祂這樣的充滿天主的神。在福音內，可以聽到祂對當時人一連串的講論，祂說：「你們聽到古人向你們這樣說，可是我却向你們這樣說……：……，除非我們進入那時代，我們不能夠了解這樣的話。我們不能了解，於是我們問：究竟耶穌所說的「古人」是誰？古人事實上不是別人，就是梅瑟，就是把天主的話寫下來的梅瑟。耶穌對羣衆說：「你們聽見古人這樣說，可是我却給你們說……：」這一個「我」究竟是誰？除非在祂身上有天主的神，祂不可能超越梅瑟所寫下來的天主的語言。只有那崇拜天主之神的人才可能從天主的語言、天主的文字、重新來一次註解。這是一位給人自由的耶穌基督。我們今天很高興的知道了祂是天主聖子進入人間。我們可以了解，只有這個稱爲天主聖子的天主，才能糾正那已成爲文字的天主語言。向這一個給自由語言的耶穌基督，我們朝拜，我們聆聽。我想我們這一個時代聽膩了那些困惑人的標語口號，因此我們這個時代

也是在找自由的語言，那麼在什麼地方可以找到？還是在耶穌基督身上；那麼，耶穌基督在誰身上講話？是在我們基督徒身上。基督今天還是在講自由的語言，我們曾聽過某一個名叫索忍尼辛的基督徒，他在困惑人的共產主義標語下面，還敢講述爭取人性自由的呼聲；他已生活在物質文明的時代，卻還在追求著精神價值。我們這個時代仍能聽到耶穌基督在身上的語言。不久前我們聽到蔣夫人所講的：「不要說它，但是我們要說。」在一個現實的世界中，只有基督徒才敢說出要求真理的語言。耶穌基督講的自由語言，在一個時代的基督徒身上仍在不斷的講，我們這個時代的基督徒仍在期待、尋找自由的語言。我們能夠講出自由的語言嗎？除非我們能够在禮儀，在福音中尋找一個講自由語言的基督；除非我們真正的找到了祂，我們便不會在這個時代——需要聽自由的時代，講出自由的語言。

那麼在這將臨期中，讓我們開始尋找，找一個講自由語言的耶穌基督。當我們有一天找到了，有一天這個講自由語言的耶穌基督在我們生命中間了，那時候就沒有人能够阻礙我們。在這個將臨期的開始，讓我們走向這尋找耶穌基督的路程吧！

二、尋找一個「敢說敢做」的人

將臨期是一個尋找耶穌基督的時期，上主日我們說：在這一時代如同耶穌自己的時代，人家要找的是一位不講八股的人，是要會講給人「自由話」的人，在耶穌的時代，猶太人在耶穌身上找到了。

當耶穌一開始宣講，猶太羣衆像着了迷似的聽祂講道，在耶穌身上他們發現一種權威。不過那個時代的人如同今日的我們，從來不會相信一個只講空話的人。因此，如耶穌的敵人，祂的對頭，開始質問祂，向祂挑戰：「究竟你憑什麼講這些話？」耶穌回答他們說：「即使你們不相信我，至少相信我所做的是。」那麼，我們今天不能不問，究竟耶穌做了一些什麼？令人在祂的話上肯定、承認一個這樣大的權威。

在耶穌的時代，法律學士主張，講安息日是第一，因此在這一天不能做任何事。可是，猶太羣衆不能不在心裏問，難道上主的安息日是這樣第一嗎？難道當別人失火，你也不應當去救火嗎？難道當別人有困難時，你也不去幫助嗎？他們發現法律學士給他們註解的上主的安息日疏忽了人性。現在耶穌來了，祂說：「安息日爲人設立的，人不是爲安息日設立的。」事實上，祂不只如此講，而且在安息日爲人治病，讓祂的門徒在飢餓時去田野中採集一些麥穗來充飢，也允許祂治好的病人把自己的用具抬到家中去。所以耶穌不只是說，也在行動中把人從安息日的束縛中解放出來，也因此，使得法律學士和祂針鋒相對。

在耶穌的時代，耶路撒冷的司祭和司祭長認爲聖殿是第一；象徵以色列民族歷史一千年前光榮的聖殿第一。於是在司祭長們的解釋下：你應當獻這個，你應當獻那個，而使聖殿成爲一個營業及圖利的場所，在聖殿內賣牛，在附近賣羊，成爲司祭們的專利。司祭們主張的聖殿第一，爲當代猶太人是一種束縛，束縛他們的自由。善良的猶太人不能不在內心中問，難道上主的聖殿真是這樣第一嗎？如果父母在經濟上有了困難，難道真該把金錢奉獻給聖殿，而不照顧我們自己的父母嗎？難道上主的聖殿是這樣第一，而在裏面充滿了牛和羊，使得人無法在聖殿中祈禱嗎？當代的羣衆不能不這樣問。

然而耶穌來了，祂給當代的人說：「天主是神，你應當在精神、在真理中朝拜祂。」耶穌不只這樣講，而且還在聖殿裏拿起鞭子，把聖殿內賣牛賣羊的商人趕出去。祂不只講給人自由的話，在行動中也把人帶到一個朝拜天主的自由境界裏。也因此，造成了耶穌的死因，至少按三部對照福音的記錄，耶穌的這一行動引起了司祭、司祭長們的仇恨，這事距離祂的死亡不超過一個星期。

在耶穌的時代中，有一些生癲瘋病的人，也有一些叫稅吏的人。而在猶太人的傳統下，癲瘋病人及稅吏是天主所拒絕的人，把他們趕到社會及團體的外邊，這是猶太人的傳統和主張。可是，這些癲瘋病人及稅吏內心中則不能不問：難道他們信仰中的天主，真是一個這樣殘忍的天主嗎？這樣的不愛病人和罪人嗎？耶穌來了，向這些被人拒絕在社會團體外邊的人講出了自己的話。祂甚至向經師及法利塞人說道：那些稅吏，那些社會上的娼妓將比你們更先進入天國。這是何等自由的話！耶穌不僅如此說，甚至和稅吏們一起吃飯。在耶穌的時代，這個行為表示祂與他們為友，甚至讓罪婦親吻祂的腳，用眼淚來洗祂的腳。耶穌不僅在語言中給人自由，也在行動中接近那些被拒絕在社會團體外邊的人。因此，當時的經師及法利塞人稱祂是稅吏的朋友，換句話說，是罵祂為稅吏的「酒肉朋友」。可是，耶穌無所畏懼，仍不斷用祂自己的行動給人自由。

福音中的耶穌基督給我們的印象是無所掛慮，祂向當代有權威的法律學士、司祭、司祭長挑戰。事實上，祂不只如此，祂對自己家鄉的人，對納匝肋人，也願意向他們講出自由的話，在行動中給他們自由。

當祂回到納匝肋宣講的時候，耶穌本鄉的人要求祂在家鄉顯一些奇跡，這是猶太人的家族主義。可是，耶穌在祂的語言中，願意叫他們從家族主義的桎梏中走出來，祂責備他們不了解天主的話。

耶穌不但願意在語言中給他們從家族主義的束縛中解脫的自由，而且在行動中，就在納匝肋祂堅拒顯奇跡，毅然離開本鄉。以致這一次，他的本鄉人幾手要把祂由山崖上推下去，想置祂於死地。所以，我們看到：福音中的耶穌，不只給人自由的話，也在行動上把人從安息日的束縛中，從聖殿至上的束縛中，從某些人的傳統困中縛解放出來，進入自由的境界。

因此，當祂一宣講，別人就在祂身上發現權威，祂的權威不是建立在空洞的語言上，而是由行動表示，祂「敢說敢做」。

與耶穌相較，當代的法律學士却不如如此，耶穌自己批評當代的法利塞人、經師，這樣說：他們坐在梅瑟的坐位上，這表示他們有權威。可是，祂要求當代的人不要效法他們，因為他們只說不做。也因此，羣衆在他們的語言上感覺不出權威，覺察不到自由的新鮮感。當代的經師們不只光說不做，甚至他們所做的與他們所說的恰好相反。耶穌批評他們說：經師、法利塞人把法律重擔放在人的背上，自己却連一根指頭也不肯動。他們所做的只是在使人看見，甚至所做的與所說的互相抵觸。因此當代的猶太人要尋找的是一位不講八股，講自由話的人。他們終於在耶穌身上找到了，找到了一位「敢說敢做」的人。

我們這一時代也在尋找，因為我們已聽膩了一些口號，看慣了一些標語，我們願意聽一些、看一些給我們自由的語言，甚至願意在某些人身上看出他是在行動中帶給我們自由。這一時代，我們由何處去尋覓呢？耶穌時代，我們在耶穌身上找到了。而我們這一時代，是否能在我們基督徒身上找到一位敢講敢做的基督耶穌呢？

我願意把今年九月的「大學雜誌八十六期」的一篇文章唸一段給大家聽，其中我修改幾個字。在報

們聽這段話時，我們要問，這裏描寫的大學生，是否就是我們自己？是否就是我們成爲基督徒的大學生？是否就是我們一般基督徒的現象？這段文章是：「面對歷史，現在的大學生應感到非常的慚愧。現代的大學生拿不出東西向歷史交代。每當有什麼運動時，喊口號最響的是一些大學生。本來參加運動沒有什麼不好，但是，有一些大學生却帶着湊熱鬧的心理，一點沒有熱忱，有的光喊口號，要他行動時他就溜掉了。」我不知道這一段所描寫的大學生是否是真實的？假如在我們中間身爲基督徒的大學生，有這裏所描寫的現象，那麼我們可以說，一個敢講敢做的基督在我們身上已經失蹤了。

所以，在這將臨時，讓我們回到自己的內心中，到我們的生活裏問一問，人家在我身上找到時代所需要的基督嗎？找到一個既敢講給人自由話的人，又在行動中給人證明自己話的人嗎？讓我們在這將臨期的禮儀中，在福音的誦讀中，有一個如同今天福音所唸的真實的悔改。我們要悔改，不要如同上面那段話中所描寫的大學生，他們只說不做，如同耶穌時代的法利塞人。我們要把耶穌的圖像、在我們的生命中間顯示出來，顯示出一個「敢講敢做」的基督徒。

三、尋找一個鐵面有情的人

上兩個主日，我們已在耶穌身上找到了一個「不講八股」的人，找到了一個「敢說敢做」的人。用普通話來說，我們在祂身上已找到了一個「硬漢」。的確，在耶穌身上有著「硬」的一面。尤其碰到跟祂的理想不合的人，他更會表現出祂硬的一面來。在祂十二歲時（也就是猶太男人在法律上自己負責的年齡），我們都知道這個故事，祂在耶路撒冷過了巴斯卦節之後，一個人留在聖殿裏，這是

祂的理想。可是當若瑟和瑪利亞找到祂時，祂卻這樣回答他們說：「你們爲什麼找我？難道你們不知道我應當作我天父的事嗎？」作天父的事是祂的理想，凡是一切反對祂理想的因素，祂時常表現出祂的「硬」。祂從來不妥協，始終保持祂的理想。當祂的宗徒知道祂的理想是去耶路撒冷，作一位犧牲自己生命的默西亞時，宗徒之一的伯多祿就勸祂，要祂不要作一位犧牲自己生命的默西亞，而要作一個有作有爲在政治上成功的默西亞。可是耶穌却很粗暴的回答他說：「你這個魔鬼，退到我後面去，因爲你不知道天主的事，你只知道人間的事」（瑪十六23）。耶穌的理想是天主的事。假如有什麼反對這理想的，祂會斷然的「鐵面」拒絕，絕對不予妥協。因爲這個緣故，耶穌在公開生活中，不斷與當時的法利塞人和司祭長們據理力爭，在祂最後一個星期在耶路撒冷的時候，就知道祂的理想要受到決定性的挑戰。於是祂公開而鐵面無情的把經師和法利塞人的虛偽面目撕破。在瑪竇福音第廿三章中，我們可以聽到一個咆哮如雷、不怕法利塞人虛偽的聲音的耶穌。如果我們讀瑪竇福音廿三章，則這鐵面無情的聲音會深印在我們腦海中，祂向經師與法利塞人這樣說：「禍哉！你們經師和法利塞人，你們只擦乾杯盤的外面，而你們內心卻充滿污穢，充滿貪慾。」祂又說：「禍哉，你們經師和法利塞人，你們好像那粉飾的墳墓，外面華麗，裏面却充滿了腐屍，充滿了污穢。」瑪竇福音廿三章一連串的「禍哉！」耶穌是面對那些向祂的理想挑戰的事前，顯現出祂的鐵面來。不過我們今天的人不能不問，難道我們這一個時代，或者猶太民族的那一個時代，所要找的就是這樣一個「硬漢」嗎？難道我們要找的就是這樣一個鐵面的人嗎？或者，在耶穌身上還有另外一面使猶太羣衆似乎瘋狂般的跟隨了祂？事實上，耶穌身上還有「有情」的一面。一位英國聖經學家曾這樣說：「在耶穌身上最引人注目目的是祂對當時貧窮的人，對當時痛苦的人、當時受壓迫的人，以及當時不自由的人所顯現出的

情不自禁的關注。」我想我們都認識一位日本作家，他曾寫了一本有名的小說——「沉默」，在他另一部作品中對耶穌基督作如此的描述：「祂面對人世間的痛苦，自己內心中就充滿痛苦，當祂面對人世間的痛苦，一種充滿憐憫的愛情就從祂心中湧出。一般人面對美麗而吸引人的東西就會受到誘惑，然而看到了醜陋的東西，就不免閉起眼睛來。可是，耶穌卻不這樣，祂面對當時被民衆、被社會所鄙棄的妓女，被社會所扔掉的罪人，祂自然的自內心激發出愛心來。」所以，在耶穌身上有了祂的「有情」的一面；正因為如此，祂接近那些人。祂使瞎子看見，祂在一個死了兒子的寡婦前顯出祂的憐憫；祂在一個死去了的朋友拉匝祿的墳墓前流下了眼淚。祂這樣的「有情」可以說祂把我們人世間的痛苦當作自己的痛苦，把人世間的悲哀當作自己的悲哀，所以福音中不得不把古經上依撒意亞先知書上的一句話應用在祂身上：「祂承受了我們人世間的痛苦，祂負擔起我們人世間的悲哀。」這是一個「有情」的耶穌，對一個被社會所拋棄的稅吏，祂也特別顯出祂的同情。曾經有一個稅吏爬到樹上想看看耶穌，耶穌卻主動向他說要到他家裏去。我們都知道耶穌講過的一個有名的比喻，千千萬萬人聽後悔罪的浪子回頭的比喻，耶穌自己就表現了這故事中父親對罪人的態度。在祂被判死刑之前，祂的宗徒之一的伯多祿背棄了祂，可是路加福音中很清楚的告訴我們：耶穌回過頭來很憐憫的向伯多祿看了一眼，伯多祿就在耶穌回顧之下，流下了眼淚。耶穌不只同情社會所拋棄的罪人，而且對被社會所仇視的人也特別顯出了祂的憐憫。有一次，一個妓女，不知爲何，大膽地衝進一個名叫西滿的法利塞人家中，因爲她知道耶穌在那裏，她願意在耶穌前面流下她受到社會壓迫的哀怨的眼淚。路加福音中告訴我們：她站在耶穌背後，在祂前面流下眼淚來，用頭髮擦乾流在耶穌身上的眼淚，就在這個時候，充滿了「有情」的耶穌給了她天主的愛。在福音中，可以說充滿了這許多安慰人的故事。

所以，耶穌不僅有祂「鐵面」的一面，另外還有祂「有情」的一面，祂的「鐵面」與祂的「有情」交織在祂的生命中。正因為祂是如此的「鐵面」，猶太羣衆在祂身上找到了權威；也因為祂是這樣的「有情」，猶太羣衆如瘋狂的跟隨祂。這就是我們要找的耶穌基督，一個「鐵面」而「有情」的人。但我們更願意進到耶穌內心裏，問一問究竟怎樣才能够把「鐵面」和「有情」這樣完美的交織在祂的生命中？究竟在祂心靈深處有什麼根源能使他這樣綜合這兩面？這一個根源不是別的，就是因為祂這樣認識了祂的天父。認識祂的天父不是一個震怒的天主，認識祂的天父是一個充滿了對人類之愛的天主。祂之所以「鐵面」，祂之所以「有情」，正因為祂要把祂自己知道的天父介紹給人類，祂知道祂的天父不是一個震怒得要使人在壓迫下成爲奴隸的天父；祂知道祂的天父是一個充滿了愛，要使人自由地稱祂天父的天主。所以，祂面對那些經師與法利塞人顯出了無比的暴躁，因為他們曲解了祂的天父，他們的法利塞主義把天主的仁愛憐憫完全歪曲了，所以祂顯出了祂「鐵面」的一面，爲被歪曲了的天父的面貌主持公道。也因為祂知道祂的天父不是一個好震怒的，而是對人類充滿了仁慈的天主，所以祂情不自禁的讓天主的愛通過了祂而進到罪人身上；通過了祂，進到受壓迫人身上；通過了祂，進到那些稅吏和妓女的身上；這也就是說明了耶穌所以「鐵面」，所以「有情」，因祂自己是一個宣講天主就是愛的基督。我們這一羣基督徒在這裏結合在一起，讓這個宣講天主就是愛的基督進到我們身上吧！如果有祂在我們身上，那麼，在我們這時代裏，別人便會在我們身上找到基督的「鐵面」的一面。但是如何找到基督「鐵面」的一面呢？我們不要說大話，我們只是一羣小市民的基督徒，可是當耶穌的生命在我們身上時，我們能够在受到今日社會許多困厄時，仍能拒絕一切誘惑；如果基督在我們身上的話，那麼當我們受到人情世故壓迫時，還能够「鐵面」的拒絕一切誘惑；

如果基督在我們身上的話，當我們受到社會惡勢力壓迫時，仍能堅決的、鐵面的拒絕犯規踰矩，拒絕作弊。同樣的，如果宣講天主是愛的基督在我們身上，那麼這一個時代，不只在我們身上能够找到「鐵面」的基督，也能够找到「有情」的基督，我們至少能够像聖五傷方濟各一樣的祈禱，我們能够這樣說：

主啊！讓我做祢的工具去宣揚和平。

在充滿憤恨的地方，我要播下愛心的種子；

在充滿創痛的地方，我要播下寬恕的種子；

在充滿疑慮的地方，我要播下信心的種子；

在充滿頹喪的地方，我要播下希望的種子；

在充滿黑暗的地方，我要播下光明的種子；

在充滿苦楚的地方，我要播下善樂的種子。

我要再加上一句：「在這個冰冷的世界上，我們要佈下基督友情的種子。」

在聖誕節前，使我們整個生命護這個充滿「有情」的基督、通過我們進到世界上。在這將臨期，讓耶穌實現在我們的生命中。如此，我們也能够「鐵面」，也能够「有情」，讓「鐵面」「有情」交織在我們的生命中，因為基督已經活在我們的生命中了。

四、尋找一個爲別人而生活的人

昨天，在臺灣地區剛結束了立法委員的增額選舉。在這次選舉的政見發表會上，每一位候選人雖有不同的政見，可是，基本上有一點是所有候選人相同的，他們均異口同聲的告訴我們，他們出來競選是要「爲別人而犧牲自己」。這個時代的人也許是受到許多現實的衝擊，或者是因爲這世界的人情世故，已經多多少少的改變了我們的態度，使我們面對那些候選人所說的「要爲別人而犧牲」，由於現實的緣故，由於我們的經驗，我們常會對這些諾言有些保留。

不過，如果在我們生活中，真正看到了一個爲別人而生活的人，那麼，我們一定會非常感動。這證明了我們這一時代或任何一個時代，都希望看到「爲別人犧牲」的人。那麼，今天讓我們在此將臨期即將終了的主日，在福音裏，在禮儀中，在耶穌基督身上找到這一「爲別人而生活」的人。

若望福音記載：耶穌在十字架上的時候，把自己的母親託給了祂的門徒，同時也把自己的門徒交給祂的母親。然後，若望福音又加上了一句話說：「耶穌知道一切事都完成了」（若十九28）。這一件事含有意義深長的象徵。瑪利亞，耶穌的母親，象徵一切與祂有血肉關係的人；祂的門徒則象徵一切祂所願意關心的人們。瑪利亞與這一位門徒在十字架下象徵整個人類。耶穌在臨死前，還要爲整個人類作一個最後的安排。然後，福音的作者說：「一切事都完成了」。因爲祂已爲整個人類生活過了，如今剩下的只有「爲別人而死」了。所以，耶穌被釘在十字架上實在象徵性地把耶穌整個爲「別人生活」的生命，爲我們揭示出來了。

事實上，在耶穌的生命中，處處都可看到祂是一位「爲別人而生活」的人。祂爲別人生活，在祂傳教開始時，甚至據福音的作者說，連吃飯的時間都沒有。有一次，因爲羣衆團圍着祂，祂的一些親戚和朋友看祂這樣傳揚天國，連飯都吃不成，就想要走進去把祂叫出來。他們說：「這個耶穌已經瘋了。」「祂已經瘋了」這句話是福音的作者所記錄的。我們往往在人的生活生活中聽到類似的話說「某人瘋了」，有時我們說一位同學看電視「看瘋了」，他已把整個時間放在電視上面。有時，我們聽人講：這個人「讀書瘋了」。他已把整個時間整個精力放在書本上面，我們才這樣說「他瘋了」。而福音的作者說「祂瘋了」，不是爲了別的原因，而是說祂要把天國的道理宣講出去，爲了別人而瘋了，瘋得連吃飯的時間都沒有了。

耶穌曾經說過，祂有祂自己的食糧，不是一般人所說的食糧。有一次當祂經過撒瑪黎雅時，祂的門徒去買東西，在他們走了之後，耶穌就與一位撒瑪黎雅婦女交談，傳給她天國的喜訊。當門徒們買了食糧回來，向祂說：「老師，請您吃吧！」耶穌說：「我有我自己的食糧。」祂的食糧是什麼呢？祂這樣說：「人子來，不是受人服事，而是服事人，是要爲大衆把自己生命貢獻出來。」所以，在福音中我們所看到的是一個連吃飯時間都沒有的、瘋了的、只爲別人而犧牲的耶穌基督，祂是這樣的爲別人而生活。

當祂在祈禱時，多次有人打擾祂，把祂從祈禱中拖出來爲別人服務，甚至使祂連找一個休息的時間都沒有。有一次，祂與門徒們預備在荒野中休息一下，可是羣衆們蜂擁而來找祂，把祂從自己的休息中拖出來。因此我們可以了解耶穌爲何一生中作了難以令人了解的事。有一次，在過海時，一條小船遇到了大風浪，耶穌卻在這在船上睡着了。祂不是在假寐，而是真的睡着了，因爲，祂真的累死

了。爲別人而生活已把祂的精力都耗盡了。所以，祂能在小船上那麼短的時間甦然入睡。我們可以看到，這個耶穌是這樣的爲別人生活，從來不爲自己打算。

當祂在生命最危險時，在山園裏，羅馬兵士和猶大司祭來逮捕祂，祂面對這些人仍然關心別人，要他們讓祂的弟子逃走。可見，祂從來不爲自己打算。在祂走向十字架的途中，有一羣婦女同情祂，但耶穌面對她們卻絲毫沒有自憐的態度。相反地，祂還關心她們，告訴她們：最後讓人牽掛的是自己的罪，祂始終不爲自己打算，不顧影自憐。這位「爲人生活」的耶穌在自己生命中，不知道爲人行了多少奇跡，但在福音中卻從未見過祂爲自己行一個奇跡。這一個常不爲自己打算的耶穌，在若望福音中有一連串使人不了解的話。祂表示自己什麼都沒有。祂說，祂的弟子不是祂的，祂不求自己的光榮；祂的智識也不是自己的，一切都來自父。換句話說，祂從來不爲自己的成功與光榮作打算。在福音中，我們看到的是一位完全爲別人生活的人，所以，祂在十字架上可以說：「一切都完成了。」最後爲別人而死。

耶穌基督是這樣一位爲別人生活的人，今天在這裏的我們是否爲別人而生活呢？好像不能。因爲我們是有限又有罪的人，常會害怕，怕爲別人而生活；若是爲別人生活，好似爲自己沒有剩餘的了。因爲我們有罪，怕爲別人生活，怕會受到別人的拒絕。可是，這一個耶穌，在祂身上流露出爲別人生活，因爲祂是這麼的豐富，祂在「爲別人生活」中顯出天主子的身份來。祂是這樣的無罪，祂可以「爲別人生活」，不用怕有人拒絕。而我們這一羣有罪的人會怕爲別人生活。

自然地，在耶穌「爲別人生活」的生命中，我們能够找出象徵祂「爲別人生活」的具體事實。祂在最後晚餐中，拿起麵包來，拿起葡萄酒來說：「你們拿去吃，這就是我的身體；你們拿去喝，這就

是我的血。」麵包和葡萄酒象徵祂整個的自我是爲了別人。而我們中間誰敢拿起麵包說：「這是我身體，你們拿去吃。」我們中間誰敢拿起葡萄酒說：「這是我血，你們拿去喝。」因爲我們實在太渺小了，我們怕我們的麵包、葡萄酒，我們的身體，我們的血不夠爲別人吃、爲別人喝；我們怕別人把我們吃光了、喝完了。我們是有罪的，因此也不敢把我們的肉和血給人吃、給人喝。因爲我們怕我們的肉和血中有毒。而耶穌，祂是這樣的豐富，這樣的無罪，祂能象徵性的把麵餅變成祂的體，把葡萄酒變成祂的血，給後代千千萬萬的人吃喝，而永遠吃喝不完；因祂是充滿生命的，祂不會帶給人有毒的身體和有毒的血。

但是，爲我們而論，似乎看起來不能度一個「爲別人而活」的生命，却在當我們找到一個「爲別人而活」的耶穌基督，當我們成爲一個基督徒的時候，我們好像就可能了。

「爲別人而生活」已成爲當代神學上流行的一句話。這句話究竟是誰說的呢？是一位基督徒，德國神學家潘霍華說的。他說：「我們基督徒與教會不應封閉在一個神聖領域裏，應當走出我們的領域而到世界上去『爲別人而生活』」這位神學家是生活在希特勒時代納粹政權下，本來他可以留在美國一個平安的神學家生活，可是，他堅決地願意「爲別人而生活」，於是從美國回到德國，起來領導基督徒反抗極權政府，反抗希特勒，因而他被捕了。他在集中營裏仍帶領基督徒一起祈禱，一起唱讚美詩，最後，他被納粹政府處決。因此我們可以說，當一個基督徒找到了「爲別人生活」的耶穌基督時，他就能「爲別人而生活」。

在基督徒的歷史中，事實上，不僅只有一位潘霍華，而是有千千萬萬的潘霍華，不止有一個「爲別人而生活」的人，而是有千千萬萬「爲別人而生活」的人。

這樣，讓生活的耶穌基督出現在我們生命中吧！這時，我們就不會覺得自己太渺小，因為我們給的是耶穌基督；這時，我們就不會怕自己有罪，不怕世人衆多，因為我們給的是耶穌基督。所以，今天讓我們在禮儀中，尋找這樣一位「爲別人而生活」的耶穌基督。同樣的，讓我們尋找祂進入我們的生活，來答覆這個時代的需要。在我們這時代，在臺灣，我們的社會，我們國家，都極爲需要一羣「爲別人而生活」的人，別人是否能夠作到，我們不加論斷，但是我們基督徒應效法耶穌的榜樣而善盡到這項責任。

在這將臨期的四個主日中，我們不斷的在尋找耶穌基督。今天我們把「尋找耶穌基督」作一個結束。第一主日，我們找到一個「敢講自由話」的耶穌基督。第二主日，我們找到一個「敢行動」的耶穌基督。第三主日，我們找到一個「有情感」的耶穌基督。今天我們找到了一個「整個生命爲別人而生活」的耶穌基督，希望這四個主日的「尋找」準備聖誕節的來臨。在聖誕節我們紀念歷史上耶穌的誕生之時，願我們所找的耶穌基督能夠進到我們中間，願我們找到的耶穌基督降福各位！

(上接五七二頁)

的特利爾 (Trier) 會議也說明神父覆手在悔罪者頭上而赦罪。

中世紀神學家威廉奧威尼 (William Auvergne d. 1249) 認為覆手禮是告解聖事的主要形式，但聖多瑪斯否認其重要性。

梵二的禮儀憲章要求告解禮節與經文予以修訂，為使人們能更明白此聖事的性質與效能（禮儀、73條）。

因此一九七三年的最新告解禮典也願恢復覆手禮方式。如在幾處也提到：「司鐸在懺悔者念完悔罪經以後，伸出雙手，或至少右手，覆在懺悔罪者的頭上，念赦罪經文」（第19條）。

丁：結 論

我們可將以上所說的歸納為三點：

1. 創立時期：這時主教或神父的覆手禮是赦罪的一種標記。覆在悔罪者頭上與教會和好。
2. 沒落時期：這種儀式因領聖灰、傅油等或其他因素而忽略此禮的重要性。
3. 復興時期：可以梵二為準，新訂告解禮典恢復古代的方式，然而真正了解而實行的人可說寥寥無幾。希望能藉牧靈講習會和司鐸進修班使人們對它多加了解，然後再推行，使教會以往燦爛的禮儀得以發揮。這樣才能做到聖碧岳十世的「在基督內恢復一切」，和若望二十三世的「復新」精神。

宗教諮商的性質

Richard J. Vanghan 著

朱蒙泉譯

前 言

宗教諮商是諮商的一種。宗教諮商人員獻身宗教並且在這方面經受過特殊的訓練。本堂神父在堂區，駐院司鐸在醫院，隨軍司鐸在軍隊，輔導人員在由宗教團體設立的學校中都可應用宗教諮商。宗教諮商有時也稱爲牧民諮商。然而宗教諮商的內涵較廣，不僅爲不同信仰者所應用，而且包括牧民諮商，後者直接指司牧或本堂神父爲信友心靈福利工作而言。所以概括而論，宗教諮商乃指爲他人圖謀精神福利，使之生活幸福，工作有效；狹義則指圖謀有基督信仰者之福利，使之有充沛的精神生活，愉快而有效。

宗教諮商顯然與心理治療和心理諮商不同。有的神職人員經受過心理學方面的訓練，若只從事心理工作，雖有神職身分，仍不足以稱爲做宗教諮商的工作。宗教諮商是一種特殊的交流，在宗教前提之下，其中一人圖謀另一人心靈的福利，以求其健全與進步。這宗教的幅度使宗教諮商與精神醫療、臨床心理學和社會工作有顯然的區別。宗教諮商的心理幅度亦爲協助信友更妥善地負起宗教責任。宗教諮商着眼於一切問題中的宗教幅度。

葛勞克 (Glock) 和斯塔克 (Stark) 將宗教責任分爲五大類：(1) 經驗方面；(2) 禮儀方面；(3) 理想

方面；(4)理智方面；(5)效果方面：

- (1) 經驗：包括個人與天主交往中，在感情、知覺、感覺上所經歷到的。
- (2) 禮儀：包括崇拜、祈禱和參與聖事。
- (3) 理想：包括個人所服膺的價值和信仰。
- (4) 理智：包括信仰的內容。
- (5) 效果：包括因信仰而產生在人際關係上的後果，以及因信仰、實踐和經驗所產生在生活上的

影響與要求。

在宗教諮商的關係上，最足注意的是這最後一點，但也可能涉及其他四點。

近來人們對宗教諮商的觀念發生很大的變化，以往人們認為神父的身分與神學上的陶冶已經足夠做宗教諮商工作，但目前已漸趨職業化的訓練。

為能善盡宗教諮商人員的職責，該先答覆以下三個問題：

- (一) 要做宗教諮商人員，我當成爲怎樣的人？（我是誰？）
- (二) 宗教諮商人員的職務是什麼？（我當做什麼？）
- (三) 宗教諮商的目的何在？（我爲何做此工作？）

除非我能有意義地答覆以上諸問題，否則我雖能做好心理治療者或臨床心理學家的工作，却可能疏忽了做宗教諮商的工作。

一、宗教諮商人員該是怎樣的人？

他不是精神治療家。精神治療家有醫學上的訓練，針對醫治精神病症。在他接受訓練的過程中，除尋常醫師的實習經驗外，尚需三年精神科的實習，這與牧民諮商大不相同。按華爾伯 (Wolberg) 說：「心理治療乃用心理方法醫治情緒紊亂問題，受過特殊訓練的人員與病者建立起職業性的關係，其目標是爲：(1)消除、改變或延緩現有的徵兆；(2)改變紊亂的行爲；(3)積極促進人格成長和發展。」從這定義中我們可以發現：

(1) 治療方法上的差異：所謂心理治療方法包括休克治療法、藥物治療法和職業治療法；而司鐸或牧師並不首先將求助者當作病人看待。來求醫的通常都能正常地生活和活動，即使正常和反常之間的分界也並不清晰。精神治療家的對象往往是有長期焦慮；過度恐懼現象；無法建立通常人際關係；有低潮和自殺的傾向的人。病者登門求助主要是爲減輕這些徵兆，向司鐸求助者可能也具有這些現象。事實上他們往往對牧民諮商沒有正確的認識，或認爲宗教可以減輕這些心理困難，但也可能只來獲得一些常識的解答而已。

(2) 訓練方面的差異：精神治療家所受的教育是爲應付心理病症；參加許多心理治療合作研究，受過長期督導；有治療的實際經驗等。

司鐸的訓練較爲理論，所受教育大部分屬於神學方面，以內容爲主而方法爲次，偶爾有幾個心理學方面的課程，所注意的也是行爲方面，很少注意治療方面。

(3) 目的方面的差異：高倍 (Colby) 說：「心理治療的目的是為減輕病者神經症狀和不和諧的人格特徵，使他對人對事有更完善的適應。」

宗教諮商是為改善信徒精神和道德福利，而宗教諮商人員雖然也會使病者的神經症狀減輕或帶來人格所引起的其他變化，但其主要任務是使信者的生命更為充沛。雖然有時得應付和適應以上的問題，但他當小心，不要接受超過其能力和教育的個案。

(4) 人際關係：從人際關係來說，心理治療學家和可鐸的差異並不那末顯著，不同學派的心理治療都以人際關係為主，而宗教諮商中人與人的關係也佔有極重要的地位。若可鐸與信友間的關係不佳，則其影響不會很大。其不同乃由於其目的、教育和方法之有異。

(5) 雙方的合作是很重要的：十年前心理治療是精神治療家的專利，然而在過去十年中，臨床心理學家和精神科社會工作人員應運而起，參加了治療的整個過程，他們對心理健康的影響較宗教諮商人員更為直接。

心理治療和心理諮商之間的區別並不十分明顯，有人認為淺度的心理治療即是諮商；有人認為諮商只限于正常人；還有人認為諮商着眼於意識層，而心理治療注意下意識層。不論如何，現代的諮商都以人為中心，不以問題為中心，而把心理諮商的重點放在人的心理反應上；把宗教諮商的重點放在宗教經驗上。前者以心理和情緒的順適是問；後者以精神和道德福利為重。

(6) 走筆至此，我們可以答覆這個問題了：誰是宗教諮商人員？

他堅信每人在發展成長的過程中有其個人的統一性。透過自我觀察，個人經驗和反省，漸漸認識到與人不同而屬於一己的獨特性；我們發現自己的想法、感覺和行動的方式在多方面與他人不同；我

們也發覺自己在待人接物方面也具有特色：認識自己個性和特色的人，知道自己是誰。所以不會強求自己成爲另一位與自己絕不相似的人，更不會讓團體吞沒他的個性，或認爲團體是自己個性唯一的根源。他接受自己的獨特性，同時也接受自己的優長和限度。

成長的人在行動思想中不難意識到自己究竟是在表達自我，還是在東施效顰。從我們的行爲中，我們會發現自己的表現是真心的流露，抑或爲表達我們的希望和理想。

宗教諮商人員必須發展並具有這樣的自我意識。如果他真願意成爲一位名副其實的宗教諮商人員，必須安於自我，不可只是扮演一個角色而已。他必須有自知之明，不怕將真我向求助者揭露。所以自我認識爲諮商人員和精神治療者是最基本的特色。自我意識模糊不清的諮商人員，要想協助他人找到清晰的自我意識是無能爲力的。宗教諮商人員的責任既然是爲協助基督徒找到自我意識，那末他對自己基督徒的自我意識不能沒有自覺；換句話說，他必須是一位成熟的基督徒。成熟的基督徒必定接受基督的宣講，使福音的聖訓成爲其生活的一部分。基督的信仰和價值自然而然地由他的行爲和生活中洋溢於外。他緊隨着基督的芳踪，因爲他堅信祂是道路、真理和生命。宗教諮商人員若同時又是司鐸，他更有理由將基督信仰和價值納入其思言行爲中，使聖事的效能和精神在他生命中表達出來；換句話說，他的生命以天主爲中心，將天主的關切和恩愛表達無遺，他因其鐸品聖事，更有權利依恃鐸品的神恩而協助他人接近天主，成爲天人之間的中介，向天主也向人打開自己的心扉。

(7) 經歷少而年資輕的諮商人員當注意下列數點：

- ① 過度工作，接受太多晤談，接受棘手和複雜的個案，超過了自己的能力和教育。
- ② 可能過分注意自己的成就，切願協助他人，鼓勵支持太多，並不能真正解決其問題。

③ 非常關心求助的信友是否再來就教，如果不回來，他感覺非常失望。

④ 對自己未有充分的認識，也沒有足夠成功的經驗。所以當準備付出代價，有時可能使自己和信友都受到莫大的痛苦和困難。

二、宗教諮商人員做些什麼？

1. 有人認為諮商人員和律師的職務相似。律師在仔細傾聽求助者的問題後，應該用自己在法律上的知識，給人提供建議，按法律處理個人或業務上的問題。把宗教諮商的職務和律師職務相比擬的人，只希望宗教諮商人員應用理論或實際的神學知識，指導信友在行為上的取捨進退。然而事實上宗教諮商人員的職務並不只限於此。

2. 有人認為諮商人員是具有經驗和富有智慧的人，他又是可敬可信的人，所以誰對自己的問題不清，只要求助於本堂神父，一定會得到滿意的解答。

3. 有人登門求助，只希望可以有一位可信又能了解人心的人談談，並不希望獲得宗教方面的知識和神學方面的思想，也不求什麼理論問題的解答和任何有關生活問題的實際解答；只希望諮商人員能留心地聽聽他的傾訴，並表示關懷和接納，而願自己來處理自己的事務。不錯，他需要支持和了解，至於決定，該由他自己來做。諮商人員做到了以上各點，就成為名副其實的心理諮商人員了，有時即使不完全理解自己的貢獻，然而他對人已有莫大的裨益，因為他已將自己奉獻於對方，並建立起人際關係來，而對方當時所希望的就是要感到自己不是孤獨的人。

4. 宗教諮商人員也和心理諮商人員有一般的態度，即對人表示有深度的了解和完全的接納。這種人際關係在晤談之初就要建立。然而宗教諮商人員的職務不限於此，他還要引領信徒登堂入室，進入基督徒生活的堂奧。宗教諮商人員為達到這目的該做些什麼呢？他要協助求助者澄清並堅定其信仰，謀求合乎基督訓誨的解答，使信友在日常生活日益意識到天主的鑒臨。正像步守 (C. Bouchard) 所說的：「宗教諮商人員鼓勵信友：(1) 按福音的教導，不斷將自己置身於基督與天父之前；(2) 自我接納；(3) 透過基督的眼光，承認自己的罪過；(4) 在施行或接受悔改聖事時找到天主的仁慈，並與祂和好；(5) 以參與十字架奧蹟的精神面對各種試探。」

上述五項目標在以求助者為中心的諮商晤談中可以獲得。獨自一人思索能引起思想紛亂和情緒不安；相反，與人交談能使思想澄清和情緒安定。因為我們不得不用言語來表達思想。如果我們言無倫次，他人便不知道我們所說的，不久即失去興趣，不願再繼續聽下去。要想表達清楚，先得思想清楚，要使思想有條不紊，得有人願意聆聽我們的論調。若以求助者為中心的諮商，協助信友談論精神價值，與其對生活的影響，那麼交談中可以發現自己是在隨從聖神的引導，或是誤入自欺之道。

除以求助者為中心的諮商晤談外，有時該用較為直接訓導的方法，尤其對基督信仰不甚清楚的人為然。不知者無法以基督信仰為生活的指南，何況求助於司鐸的人往往是對宗教有問題的人。

實例：歐小姐。

歐小姐年四十五歲，任會計。曾第二次吃安眠藥自殺未果，於是求教於本堂神父。在醫院時她會對精神科醫師表示自己是個信徒，願見本堂神父。但住院最初三天，她拒絕談論有關個人的事。雖然這是第二次自殺，她却說無真正自殺的意念。

她是一位非常健談的人，且富有風趣，但風趣中含有自衛意味，她對吞食安眠藥的理由盡量避而不談，所談及的都是一些表面的理由：如投資不順利，與姐姐不和睦等。待她發了些牢騷以後，便開始提及生命意義的問題，漸漸地轉移到宗教在生命中的地位的問題上去。起初談話還是不着邊際，非常浮泛和抽象，後來集中注意於她對生命的看法。她承認宗教在她生命中佔有極重要的地位。在談吐中她表示對有位格的天主的信仰和看法，但這天主顯然是非常嚴格的。她過去往往沈浸在祈禱中，從未對天主的存在和美善有過任何懷疑，即使在最消沈的時刻也從未起過任何懷疑，但她感到天主對自己來說一無用處。有時她還感到祂憎恨她，放棄了她。這樣兩三次之後，她便企圖自殺。當時，她認為必下地獄無疑，但與其多受痛苦，不如及早脫離苦海更好。

說到這裏，她提及自己獨身的身分。她認為一切女人生活的目的是為生育子女，可是既無子女，就認為天主憎惡她。她自責錯過了幾次結婚的機會，但是這一切都已成過去，無可奈何，她全部的生命都失敗了，對不起天主，對不起自己。

本堂神父首先把握住其消沈和失望的感覺，然後回到生命的意義，把她的態度和基督徒對生命應有的看法作一比較。經過數次討論之後，她漸漸發現自己的觀念有所偏差，並發現：為有基督信仰的婦女常有其他生活的途徑；她感到自身的價值。以後晤談的中心都集中於她與天主之間的關係，並因能經驗到天主臨在她的日常生活中而感到生命有希望。

在這晤談中，諮商人員不但促成求助者自我了解的氣氛，還積極地使她面對宗教問題；先使她對生命有較積極的看法，隨後引起宗教生活的成長。若諮商延續相當時期，諮商人員便會發現：後期的

諮商越不直接指導，越有效果。

三、宗教諮商的目的何在？

1. 最容易答覆的辦法是將宗教諮商、心理諮商和心理治療作一個比較。

宗教諮商所關心的特別是基督信徒的成長與發展，其中包括協助他們精神能力的發展。馬斯樓（Maslow）認為人有兩大類的需要：一種是缺乏的需要；另一種是生長的需要。前者未足够滿足便容易產生神經病，精神病與其他的心理偏差。

所謂「缺乏的需要」種類甚多，且甚複雜。例如身心的安全感；不受傷害與凶喪的威脅；有承受日常生活壓力的能力；願受人尊重和愛護等。這些心理上的需要為發展精神能力是重要的。

在推理的能力和創造的能力發展以前，先得有心理健康和「缺乏的需要」的滿足。心理諮商和心理治療的主要目標即為直接或間接地獲得這些需要的滿足，如此他的生活才能有所成就。

宗教諮商人員還要進一步地協助信友，按基督信仰的原則，面對日常生活中的問題並予以解決。因為每一生活的細節都有其宗教的幅度。宗教諮商人員特別引起信友注意這宗教的幅度。

2. 為達到這目標宗教諮商人員當做什麼？

我們可以從神學了解宗教諮商的目的。神學討論天主用不同的方法與人交談。聆聽天主講話既然是宗教成熟的要點；因此宗教諮商的目標是協助信友聆聽天主的聲音。天主如何與人講話？祂藉古經向人類講話；祂藉教會和神職人員向人們講話；祂藉日常生活向人講話；祂也直接與人交談。成熟的教

友知道如何聆聽天主的聲音。有人讀了聖經，心中一無所悟，聽了講解仍像聽而不聞。司鐸們講道引不起信友的注意；人們往往疏忽天主可能藉丈夫、妻子、朋友，甚至敵人的言語向他們講話。最大的理由是因為人們不能識別天主會藉着這些人物和事件向人訴說。天主聖神有時也直接與個人交談，而人或是因為分心走意，或是因為內心擾亂，聖神的啓示有如落在沙石上的種子，不發芽也不結實。宗教諮商就是為準備人心接受天主的聖言。

由此看來，宗教諮商不鼓勵諮商人員過分干預求助者與天主之間關係，而重視天主在人心靈上的工作，直接促使信友精神成熟。諮商人員最重要的工作是為聖神準備道路，正像聖保祿說的：「我栽種，阿波羅澆灌，然而使之生長的却是天主」（格前三六）。若信友內心有平安，聖神就能完成其工作。因為人只要有良好的準備，天主就會吸引他歸向自己。

3. 從以上所說的，我們可以發現為聆聽天主聖言有三種阻礙：拒絕天主聖神、罪惡和情緒紊亂。

(1) 拒絕聖神：接受過信德而又放棄或拒絕接受信德的人，可能由於驕傲、過度自愛，使他變得目不明，耳不聰。遇到這種情形，諮商人員當使信友發現拒絕信德恩寵的理由。

(2) 罪惡：雖有信德，不願順從天主聖意，而只願隨從自己的私意。罪惡削弱信德，使之漸漸對基督徒生活失去意義。諮商的目的使這類信友悔改、告明和補贖，重新與天主和好。

(3) 情緒紊亂：遇到內心衝突和失意時，人會失去心靈的自由和平安。尤其恐懼、焦慮、仇恨和罪惡會將天主聖言排斥於意識之外。情緒若不過分紊亂，必須求助於精

神治療家，一旦內心重獲整合，諮商人員就得引退，讓天主與信友交往。向天主開放的人，並不需要太多的指導，他當不斷地加深天主的臨在與祂在人心內的活動。

4. 向自己開放。

向天主開放和向自己開放有着密切的關係。向天主開放的程度和向自己開放的程度成正比。抱着重重自衛機構的人，無法看到天主在他內心的工作。自我了解和自我接受是接受聖言的必須條件。因此，以求助者為中心的諮商為使信友面對自我，接受自我是最有效的方法。面對自我和接受自我的人才會意識到聖神的動靜。

波特在「牧民諮商人員的工作」一文中指出 (Paschal Bante: *The Work of The Pastoral Counselor*, "Insight" II, No 2, 1963, 5) 「牧民諮商的要點在於司鐸與信友間的人際關係；在接受、了解和交流的關係中，信友更有效地作選擇和決定，按基督徒的原則，更幸福地追隨自己的聖召。」向聖神開放，非但不使人失去自由，反而能增進人的自由。諮商的目的為使個人更自由地按自己的信念作決定，諮商使人內心淨化，因為他的信念以天主聖神的引導為基礎，不以自己的衝動、恐懼、仇恨和罪感為出發點。諮商人員的態度是使信友內心獲得自由，而諮商人員的了解、接受、開放促使信友了解和接受自己，並向天主聖意開放。信友之所以能向天主完全開放，是因為他敢在平安中面對自己，向自己開放。

聖保祿在致迦拉達人書信中描寫隨從天主聖神引導的自由人的標準說：「聖神的果實是愛德、快樂、平安、忍耐、仁慈、良善、忠實、溫良和自主」(迦五22)。神修作者討論辨別神類時指出：誠

實、持久效法基督的心願、真誠、坦誠、接受勸告、隨機應變，心地明朗和虛懷若谷等態度。凡有以上各種態度的信友，毫無疑惑，是在隨從聖神的默啓。

結 論

我們答覆了三個問題：

- (1) 宗教諮商人員是誰？
- (2) 宗教諮商人員的職務為何？
- (3) 宗教諮商的目標何在？

我們的答覆是以求助者為中心的諮商作重點，協助求助者向天主開放。天主是最偉大的諮商者，祂經過聖言、教會或任何人，甚至直接向求助者交談。諮商人員的任務是除去障礙，鼓勵並教導信友獲得聆聽的習慣。

參閱：An Introduction to Religious Counseling:

A Christian Humanistic Approach, by Richard J. Vaughan, S. J. 1969 Prentice Hall,
New Jersey

東南亞天主教大學會議

孫志文

一、與會者

本年（一九七七）六月二十八日至七月一日，國際天主教大學聯盟（I. F. C. U. 以下簡稱聯盟）和菲律賓天主教大學協會共同在菲律賓馬尼拉市召開了東南亞天主教大學校長會議，馬尼拉的安提奧（Ateneo）大學的東亞牧靈中心是大會的主辦者，共有東南亞的二十四個天主教大學派代表參加這次會議：一、印尼（大學四所），二、日本（四所），三、韓國（一所），四、中華民國（一所），菲律賓（十二所）。因為這次東南亞大學校長會議是由一次國際天主教大學聯盟的董事會產生的，所以從亞洲以外的地區也來了一些代表，共四十六人：包括以下的國家；中華民國、菲律賓、印尼、韓國、日本、義大利、法國、西班牙、哥倫比亞、波多黎各、巴西。

這次會議的目的是要達成一個區域報告，這報告將要於一九七八年在巴西召開的全球天主教大學校長會議上發表。這次聯盟將在巴西 Porto Alegre 召開，其主題是「天主教大學在多元文化中的工作地位」。為了使全球的大會成功，各地的區域報告不但要注意討論多元文化一般的看法，同時也要

觀察天主教大學在當地的特殊角色。

明年巴西的全球大會，除了多元文化的主題以外，另外還有一個副題，將讓東南亞、印度、非洲、歐洲、南美洲、北美洲各區域代表提出詳盡的報告，這個副題是「天主教大學在開發中國家的要務」。針對以上大會的兩個主題，五個亞洲會員國家代表都必須在馬尼拉召開的區域預備會議上提出報告。

二、議程

這次馬尼拉區域會議是由一台隆重的彌撒聖祭而揭幕的，馬尼拉的辛樞機總主教親自主祭，在簡短的講道中辛樞機表達了他對這次會議至誠的祝望；與會者不但要注意到亞洲國家、社會、經濟、建設的艱難工作，同時也要看到亞洲開發中國家致力於物質建設產生的文化認同的問題及尋求真實精神價值的需要，一個國家的建設不能缺乏精神價值。

會議的第一天討論的是「多元文化」的主題，第二天討論「天主教大學的要務」。所有國家的報告在會前幾個月就送到菲律賓天主教大學協會的秘書處，因此在會議中每一位代表得到各地代表的報告，與會的代表可以在會議上宣讀論文重要的部分，或是做一個精簡的摘要報告，或是針對某一主題做精闢的討論。南美洲和歐洲來的觀察代表所提出來的問題和建議對所有東南亞代表而言，是一項新的挑戰和生動的比較。晚上大會忙著準備綜合報告的草案，在翌晨會議中，草案便公佈了，經大家公開仔細的討論，最後才得到一致的通過。閉會那天大會給所有代表安排了一次到 Tagaytay 遊樂勝地

觀光，同時給大家一個更深入彼此認識，並且為未來共同籌劃的聚會。

三、觀察、印象和建議

1. 天主教大學在多元文化中的工具地位

多元文化的觀念在每一篇地區報告中都有一個簡明的定義。有些報告從比較理論性的觀點來看問題，有些則將觀念澄清之後，立刻進入當地國家特殊具體的問題上，東南亞可以再細分為以下三個部分：第一部分包括中華民國、韓國、日本，第二部分是菲律賓，第三部分是印尼。以下筆者將逐一介紹各國報告的內容。雖然國與國之間仍有顯明的差異，但在差異中大家所遇到的問題仍有相當的一致性。

印尼——印尼所提出的報告對多元文化有相當詳盡的討論，把文化的概念與世界的一元化和人道化聯繫在一起，人道化可以說是整個世界文明化的過程。人在他許多不同的人與人、人與自然、人與神的關係背景下環繞着幾個當今人類文化共同的知識系統、科技系統、社會系統、語言系統、藝術系統、宗教系統來建構他的行為模式。今天所有的人都是人類一體化和人道化的核心分子。每一個人在世界文明進步的過程中都有其特殊的角色，所有的人都必須努力把真正的文化帶給這個世界。

做為人類未來指標的意識形態，人文主義應該被視為人性光輝的再度顯現。真實的人文主義一定以人為萬物的中心，也把人看做一個有活力的、開放的、完整的，而且能够去鑑賞人的生命力和現世

生命之間的辯證衝激。

朝向人性重新發揚的現代史，在歐洲是由幾個文化運動肇端：文化復興、人文主義、宗教改革運動，這些解放人類創造智能和自由精神的文化運動終於造成近代民族主義、實證學風、理想主義的勃興，大大地改變人類技術、政治、語言、社會、藝術、宗教各方面的面目。我們都親眼目睹現代歷史的鉅變和驚人的成就，但也體驗到了嚴重的文化失調，不能協調許多不同方向的力量而弄得四分五裂，這是人類當今共同的文化危機，人類渴望一個新的世界秩序。

今天世界文明繼續存亡的關鍵便在於人類能否再度創造一個新的世界秩序，我們所謂的人道主義能夠實現嗎？文化歷史的多元發展，如何才能指向建立一個新的以人道為基礎的世界方向？在這樣的背景下，天主教大學唯有盡自己最大的努力發現、體認自己的目標和角色。

印尼的報告是以一篇題名為「喜悅和希望」的論文為基礎。它進一步指出現代社會的失調及不平衡是源於現代人內心的不安，因為在人內心深處有許多因素相互衝突、糾纏不清。以下的問題相當有意義：教會對人持有怎樣的看法？現代社會的建設需要那些條件？整個世界人類的活動有何終極的意義？一所名實相符的天主教大學（Catholic）應該在積極追求新秩序方面不落後於其他大學，Catholic 這個字原來就有開放、熱切的涵義。印尼代表更以「喜悅和希望」、「國家的光明」兩篇文章從教會論的觀點來深入探討公教信仰的意義。要點可分三方面來講。

- (一) 在當地環境的教會和普世教會。
- (二) 教會做為整個歷史的救贖聖事。
- (三) 教會對人類歷史的參與。以上三個因素對於處在當代世界多元文化的天主教大學而言，是它

發展的靈感、導引和挑戰。教會和文化間的關係的基礎是基督降生爲人的奧秘。

作爲基督降生爲人的歷史延續和救恩的聖事，教會正代表著人類精神的活力，換言之，就是信德、望德、和樂觀進取的精神。教會有責任把其在豐富的力量在此時此地發揮出來，教會也一定要在各地多元文化的背景裏結出精神力量的果實，在國內並在國際上幫助文化多元的發展走向整個人類得救的方向。

印尼的報告提供了一個很實際的理論架構，在這架構中，我們可以很有意義地來討論天主教大學的工作和它的努力方向。印尼的報告重視哲學的探討，很可能是出於建立適合當地印尼環境的神學的動機。其他國家的報告都比較集中在當地多元文化較具體的問題。

日本的教會強調教會自始，至少在大原則上是贊成文化的多元趨向，因此今天的天主教大學應該敢於向世界與今天人類遭逢的所有問題開放，並尋求解決問題的實際方法，這種態度應使天主教大學無懼於和所有的文化、人（基督徒或非基督徒）進行真誠的交談，在語言、風俗、傳統、藝術各方面的差異永遠不能真正傷害人類在唯一的神內的團結。殖民時代把整個猶太、基督和大羅馬希臘文化的文化復興與啓蒙運動所產生的價值，西方的工業成就和思想帶到亞洲和非洲，不過對於文化的多元發展却少有助益。這個不平衡發展的結果是明顯的：一方面是科學、科技的進步；另一方面是文化認同感的失落。一方面是培養少數智力優秀份子，另一方面忽視大眾的教育需要；一方面是都市文明的興起，合理的管理制度的建立，另一方面却是人類的團體感的瓦解，社會的大震盪。一方面是資本經濟模式的發展，另一方面是極端的社會主義的挑戰以及馬克斯主義給每一個人公道的許諾。

在這極端複雜的環境中天主教大學有它們的任務，在創造人類物質和精神的基本需要中，天主教

大學應該做開路的先鋒，在他們所在的國家幫助當地精神和物質的成長，在物質建設方面，公教大學應該全心尋找這些問題的答案，公共衛生、農村發展、糧食、人口、住宅、就業、教育。各個層面的職業訓練、教育研究和社會服務是三項公教大學具體的工作，但服務的活動該以研究為基礎，只有行善的心意是不够的；而且應該不斷提供新的研究機會，在服務中學生要有機會看到理論實現、運用的情況。教學的工作要做好也不能不做實地的研究工作，整個發展計畫應該能夠把各個分開的學問和專長結合在一起，而成爲團體來合力解決社會問題。教育使人對社會產生醒悟，使大眾認識並解決問題，教育要訓練一批專才，教師、執行工作者，能夠給政府提出意見，提供新計畫，天主教大學應該是一個提昇社會正義和發展的好工具。

物質發展只不過是一個層面，但不是最重要的問題。天主教大學應該更深入一層，做些神學反省的思想工作，幫助不同文化接受福音的訊息。天主教大學的角色不是文化的移植者，它所要做的是準備能够接受基督信息的土壤。第一件工作是促成基督徒和當地文化之間交談的精神，東方文化偉大的成就使這種交談可在哲學、文學、禮儀、文化、藝術方面充分發揮。中世紀的修院和歐洲的大學保存了早期中東文化，以及古希臘拉丁文化的遺產，天主教學校一向強調古典的研習，今天亞洲的天主教大學應該努力去保存更新整個東方的文化寶藏。

在日本上智大學和南山大學都設有神學和東方宗教研究中心來做文化交談的工作，並時常舉辦討論會，邀請其他教派的領導人物和學者參與討論。日本的報告指出天主教大學雖盡最大的努力了解佛教，但在日本佛教對基督徒的了解到今天仍是相當有限的。因爲他們對天主教的認識都是來自一些過時而不能反映現況的文字資料。這個已經開始的交談要達到真實的溝通，還需要相當的耐心和善意。

爲了提倡亞洲天主教大學之間的合作，日本的天主教大學協會每年都提供之一個獎學金給東京地區其他四個國家的天主教大學，獎學金包括一整年在上智或南山文化與宗教研究中心研究語言文化、住、學、雜費等各項費用。輔仁大學也將每年提供兩個獎學金。日本的報告表達了一個希望，就是在遠東其他地方也有相同的中心成立，使來自日本、中華民國、菲律賓、印尼、印度、歐洲、美洲的學者有適當的地方在一起研究東方文化與宗教。

菲律賓的報告是值得特別注意的，因爲菲律賓百分之八十以上人口都是天主教徒，在菲律賓天主教大學跟國家、社會、經濟、文化的建設工作都是息息相關，很多方面大學外延的工作不斷碰到的是一大眾窮困的問題，因此社會主義和馬克斯主義的傾向在此地並不能完全以無產階級的意識形態來分析、批判，這種傾向主要還是貧窮所顯露出來的病徵。那麼運用各種實用之學來剷除大眾的痛苦，應該是使整個國家避免共產危害的正確方式，用理論假設的爭辯來判斷貧窮文化的種種病象是沒有意義，而且於事無補的。

有了這一觀點，菲律賓的天主教大學已成爲實際行動的改革中心，而不把大學教育浪費在虛無的玄想上，追逐荒誕虛妄的玄想常是西方大學的現象，玄學和實用之學在此地幾乎沒有劃分的必要；做爲一個教育中心，天主教大學應該把各種學問綜合起來，運用到解決現世生活的種種顧慮的工作上，而且要在解決這些顧慮中加入基本的基督教信條：就是說在運用科技和科學之時，我們仍必須承認人的倫理層次。在這種情況下人才的訓練和培養非常重要，適當的人才不但有助於國家的物質建設，同時也能向國家顯示基督教的真實服務精神。

菲律賓天主教大學必須檢討本地文化因素中有無基督宗教的價值，他們必需很慎重地批判本地某

些次文化中許多狂熱的神魂崇拜，本地風味極為濃重的天主教信仰，及摻雜各種宗教的信仰。菲律賓天主教大學極需要在它複雜的背景裏更深一層體認基督教的真精神；在物質傾向極為濃厚的環境裏，天主教大學應該在社會學、經濟學、哲學、神學、輔導學、語言學、人類學各方面學問上支援教會。菲律賓報告很簡略地指出公教大學在爭取社會個人公義的努力中所該負擔的重大責任，同時也強調公教大學的批判功能，不斷仔細考慮社會所流行的價值、理想、和傳統。對人已有一個根本的瞭解，並在人最終的命運即基督身上看出人類的前途，以教會批判的眼光公教大學應該參與政府的家庭計畫，因為這樣才能夠確保人類生命的神聖性，而且也應該注意整個經濟發展計畫，不以犧牲人的尊嚴和人格做為進步的代價。履行批判功能的公教大學是現代社會的先知。

尤其出色的是韓國的報告，它所談到的問題其他國家雖然也都觸及，但它針針見血的觀察使凡熟悉遠東國家的中國、韓國、日本大學工作的人都無不感觸良深，再度清醒而痛苦的注視到今日大學教育極度悲慘的境地。就從 Sogang 大學的經驗說起。這是一所耶穌會在漢城所辦的學校，在韓國它是頂尖的學府之一，但在學校裏還是可以清楚見到亞洲大學文化上極度混亂的普遍現象，做為天主教的教育家，Sogang 大學想在文學、哲學、神學等方面給學生提供世界上最好的思想，同時它注意到許多社會經濟的需要，而以工科和商科的設立來應付時代的新需要，Sogang 大學也回答了韓國學生和教員想研究和保存調查四千年文化的願望。

然而大學教育能一一達成這些不同甚至相互衝突的目標嗎？能引導學生朝向人格完整發展嗎？學生在專研柏拉圖、沙士比亞，或是佛教、儒學的傳統中是否找到了真實的人性價值？在今天科技、科學不斷擴充的時代裏，在大學的四年課程裏還有剩餘時間讓學生探討人性思索精神的價值嗎？而且最

嚴重的一點是如何幫助韓國學生不脫離傳統的倫理文化，使他們能有意義地在現世生活。

韓國的大學教育却離這個目標很遠。今天似乎沒有人會談到甚麼人格的完整發展，大眾渴望教育似乎主要是出於社會經濟的因素，學生只在尋找學位，只擔心教育能否提高他們找到待遇好的工作機會，他們並不了解教育的真價值，工、商科的絕對優勢，清楚顯示學生求學的動機，大眾普遍對英文有興趣，也不過是想在洋行或國貿單位謀事時，有語文能力可以作為靠山。今天韓國的學生一方面在教育與出路間精打細算，另一方面毫無意識的全盤接受西方學校所流行的各種膚淺的模式，不論是在娛樂、或人際關係的型態上都盲目崇洋，如果問他們這些新學來的模式到底跟傳統的行為模式有何關聯，他們便茫然無知；如果保守的教育家還想繼續守著破舊的攤子，不求改革，我們的學生自己還有甚麼能力應付這四分五裂的局面呢？如果大學教授還是用老包裝來出售哲學、文學、歷史、宗教的教導，而不求學生發展他們所需要的反省精神，學生又能有何作為？今天人類何處可找到力量來由分裂回到完整，由分散到團結？何處是新希望的指標、新行動的起點？在這摸索的過程中，文化的智慧要劃地自限在歷史和哲學研究的閣樓裏嗎？

韓國這份報告非常清楚的將亞洲大學最嚴重的問題講出來了，它對亞洲公教大學眼前巨大的工作之描寫是值得我們三思的。因此我引用報告裏一段重要的話：

「這似乎是現代大學，尤其是公教大學要全力應付的問題，這也不單是向某一個學校的挑戰，而是全國甚至全世界的大學應該聯合起來運用所有的教職員和其他的行政力量來研究解決的問題，在今天的局面下，大學成了唯一思考、討論這些問題的思想中心。哲學、歷史、文學、宗教各門學問該最能幫助解決問題。它們要主動地，艱鉅地展開和大學工科各系交談的工作，把人文和基督宗教的價

值，融會到現代工業的發展，同時也幫助學生在「世界上最美好，最偉大的思想文學中」見到本國文化的價值。最大的危險是找簡單的解決辦法，只重視某一方面人的發展，而認為人的其他方面是可以被忽視或壓抑的。人的整體發展應該永遠是現代教育的終極目標。基督教所具有的统一的力量當是問題最後的答案，雖然實際的步驟目前還不清楚。公教大學在現代教育之中有非常重要的任務，尤其是在開發中、在非基督教的民族文化中」。

中華民國的報告是獨特的，是由學校裏各系代表教授合作討論和反省的結晶。在報告裏充份分析了自由中國當前社會多元文化的現象及其歷史的來龍去脈：包括了政治、宗教、哲學、文學、倫理以及青年的現況，文中也強調中國偉大聖哲孔子的智慧、哲學及他對整個中國社會巨大的影響。在中國如有真實的文化復興就不能忽視這位歷史的巨人。但我們也不能夠否認孔夫子所提倡的人文主義是不完美的，在他的思想中仍然存在著終極和現世，理智和信仰，人和天之間的不平衡，上列相對因素的綜合將使中國文化更具活力，在過去四千年中中國發展出世界上數一數二異常光輝的人文思想系統。幾乎在同樣的時刻天主教的傳統也在西方創造了有關形上真實的哲學。這兩者的結合對現代社會將是十分有意義的，可以幫助改進人、神間的失調，人文主義的信奉者可以找到行動所需要的更高超的道德力量，而這力量在我們今天社會文化道德混亂的時代裏愈發顯得重要，無疑的，自由中國的天主教大學應該接受這個挑戰。在各層面，及各種學問領域中努力為真實的中國文化復興工作，把中國偉大傳統文化的種子播種到現代的土壤裏，接受基督宗教對人所持完美的希望及光照，早日開花結果，重現光芒。

2. 天主教大學在開發中國家的要務

各國針對多元文化所作的報告可以說是在「差異中見到統一」最生動的註解。逐一討論是有用的，它使我們對於亞洲文化的豐富有一個概念。關於第二個題目，各國的報告也都循著大致相同的路線，強調的是公教大學在現代國家社會經濟建設中有相當重要的角色要扮演，在人的精神需要和物質發展之間探求平衡是今天公教大學在開發中國家的首要工作。

公教大學是私立學校，在經濟條件上比公立學校自然要差許多，公教大學是否有理由少辦一些昂貴的理、工科系，而集中財力在人文學科，把理工科系交給公立學校去辦？各國報告很認真的討論了這些問題，認為如果公教大學真正關心人的幸福和發展，就不能忽視人物質的需要。財政的困難只是一種脫卸責任的藉口，公教大學應該追求各方面的知識和發展，人也唯有在基本的物質條件滿足後，才能度一個有尊嚴、高尚的精神生活，公教大學應該盡力接受挑戰。再者，公立學校的經費也是有限的，天主教大學既然關心人民的物質生活，就應該投身在與國家物質建設有直接關係的各門科學，如果人文學科不了解今天在科學研究、科技企業環境裏生活的人，怎麼可能會有收穫呢？如果我們對科學對現代人的思考、行爲的影響一無所知，又如何能討論今天人類的文化問題？各種現代科學也是人類心智的產品，因此在本質上也歸屬於人文研究的範圍，但我們如果對現代科學的原理、目標、方法、範圍沒有一個清楚的概念，就不可能了解人文學科的意義。從這個觀點來看，天主教大學應該盡最大的力量，投身參與所有人類的努力之中。

天主教大學在整個社會的建設工作中有何重要的角色？前面我們已經介紹了各國報告的大概內

容。這些報告似乎都想對人——包括人性的尊嚴、自由、社會公義的「完整的人的發展」這些概念下一個當代的定義。他們都關切如何才能建立一個能讓個人自由、尊嚴地生活，並且與他人和平相處的團體和文化。此處的問題不再是人如何得到他物質生活的保障，而是如何得到發展的機會。為何發展？發展甚麼？人人都想要好的住屋、為子女有好的教育、為自己具有昇官發財的機會。但在這些需要之後，人真正需要甚麼？這些需要滿足後就夠了嗎？或者人真正需要的是更複雜、無形的、更好的生活品質嗎？那末，甚麼又是好的生活品質？談到這裏便牽涉到個人的生活目標。這個問題的最後答案也不是大學某一科系所能提供的。甚至大規模的科際合作也作不到。從生命終極的關切與今日大學教育的實況，我們可以這樣說：即使動用整個大學的力量也不能填滿人心的深淵，更不用說，能給人帶來愛、自由和尊嚴的生活所需要的勇氣與力量。如果我們不想故步自封，把人的討論偏限在純抽象的理論裏，我們就得認識、考慮、研究人生各方面的真象，人在我們的眼裏不是抽象的，而是一個遭逢痛苦、孤獨、誤解、恐懼及死亡的生命。

在各國報告中有一個一致的看法：探求上述問題的答案不會是公立大學主要的工作，我們並不能期望負有國家經濟社會建設任務的公立大學把主要的力量放在本質上是精神的問題。而在這方面，在開發中國家的天主教大學正可以有它獨特、優先的貢獻。天主教大學基於本身歷史背景及信仰的立場，有能力答覆上述有關人生目的的問題。

首先，天主教大學對人性有一個最接近真實的看法。人是自然、實在的肉身與靈魂的組合。對於人真實的發展，兩方面的需要都不可偏廢。其二，天主教大學擁有建立一公平社會的正義原則。公平社會之達成，也是國家發展比較永久性的工作。國家並不單指領土與資源，最重要的還是組成國家的

人民，所謂人民並不是無組織的人羣，而是一個社團。許多現代國家在他們的憲法裏描繪一個美麗的充滿正義、公平、自由和平等的民主社會。但是他們要到何處尋找能團結各種不同信仰人們的因素？甚麼又是能把不同、無關的個人結合成社羣的力量？這些問題他們無法回答。天主教大學却認識這個要素，它能向世人開啓以「你當全心、全靈、全意、全力愛你的上主天主，你當愛人如己」這個一體兩面的誠命為基礎的真理寶藏。

能把感情、欲望、意志融會在一起的唯有愛，也唯有這種意願和意志的結合才會造成社羣。然而，沒有一種人的愛足以形成親族和國家的社羣。親族社羣所需要的愛不僅是血緣、親戚的關係；國家社羣也需要具備普世性的愛，談普世性的愛就先要能了解人、把人當作人看待。

但是這種愛是難求的。在人的歷史中，人很少有這種愛的經驗，因為人常是做不到的。人需要極強大的動機才能做到真正的了解人和愛人。這動機是宗教的：每一個人都是神的肖像，只不過多少是褪色的、模糊的、沾污的、破損的，但肖像仍是肖像。因此，愛神和愛人是一事兩面，不可分割。不愛神，我們雖仍可以爲了某些特定的理由愛某些特定的人，我們甚至還可以愛不沾現實泥土的完美的人的抽象圖像，但我們不可能愛每一個人，因為在實際生活裏可憎的人不少，小器、卑鄙、自私，不可愛的可憐蟲更是比比皆是。人類兄弟的情懷是一項美麗但實際上辦不到的哲學道理。就拿法國大革命來說，在友愛的口號下多少人頭落地？今天世界上某些集權國家搖舞著愛羣衆的大旗，但另一方面却無人道地對大眾進行血腥的整肅。

把握人性和羣體生活的要領能帶來了解，而了解是做好任何事所不可缺少的要素，但話又要說回來，若沒有強大的驅策力，了解還是了解，不能化成行動。驅策力又唯有來自人內心對理想的憧憬。

因此，天主教大學最大的挑戰該是如何基於它對人與其社會的了解來建立起一個強有力的，能够啓發世人的想像，點燃他們內心熱火的前途憧憬（Vision）。再者，從驅策力推演到具體的行動，仍須把憧憬化成計畫，把理想擬成具體的草案或研究計畫。憧憬生出熱心，有了熱心，還需及時提供一個正確的發展管道，才不會流於濫發而終於心火冷却。

天主教大學的當務之急及最大的挑戰是造就不僅在科學知識、現代文明方面有良好訓練，而且對信仰也有深刻體會的青年，因為唯有信仰才能使人看出所有的人類文化、文明、需要、盼望、生命與天主教贖計畫的關係。天主教大學首要的工作，是培養（formation），而不是純粹的消息傳播（information），幫助畢業生了解信仰的重要性和相關性，體會到任何科學的研究都是人類探求真理的努力。如此，我們培養的學生才能把正義、服務、基督信仰的愛和真摯的熱情帶進工商業，並給教育事業注入希望和喜悅的精神。在這個反省和了解的層次上，我們不能劃分世俗和超俗；不能再以自然科學、科技與人文學科對立的眼光來討論天主教大學的要務。科學和信仰也並非水火不相容的。而是能互相補足，二者最終極的會合也是雙方共同的目標。這種看法可以從許多著名科學家的信仰生活得到肯定，如凱普勒、牛頓、萊布尼茲等。

3. 高等教育是優先的工作嗎？

這次大會中各國代表所提出的報告中不乏挑戰性的觀點和實際的建議，這些報告充分提示了遠東的天主教大學已經完全置身於當地國家社會經濟建設的行列，並為當地人文的發展努力。然而，在會談討論的時候，大家都覺得似乎還有一項大學的工作被忽視了。聯盟的主席把這個問題說得十分清

楚，他說：在新興國家的現代化過程中，大學該扮演何種角色？高等教育是否如一般人的想像，是國家發展不可或缺的要項？

聯盟主席在他的報告中指出：許多開發中國家的大學領導人物現在開始因懷疑而反省了。在六十年代大家都當然地認為高等教育的發展自然能刺激國家的成長。這種觀念造成的結果是，國家在高等教育方面的投資遠超過中等或小學教育。每個國家的情況雖略有不同，但高等教育所開列的經費要超過小學十至卅倍。

今天這種偏愛高等教育的政策已經在幾方面受到批評：發展只是片面的，很少照顧到更窮苦，人數更多的中下層人口；大學教育對增加就業，促進經濟利益有效的平均分配、散布教育的服務工作等方面都沒有甚麼顯著的幫助，在許多情況下，高等教育還助長了失業問題，製造太多在社會找不到適當的工作的文憑，大學教育只對極少數的人口產生真正鼓舞的作用，只幫助最多百分之十到廿的人口，而所付出的代價却是絕大多數人口生活品質的衰微。

「最近幾個主要的開發代辦單位，國際組織（如聯合國）還有許多第三世界的行政主管都開始對高等教育有一個大致相同的看法。世界銀行對這個問題作了研究，並且很有力地提出了這個看法：在過去十至廿年間開發中國家的教育制度是跟國家的需要脫節的，因為包括教育政策的整體開發策略本身，就與開發中國家的當地社會環境缺乏正確的關聯，而把重心完全放在時髦的現代經濟開發，只給少數的接受過密集訓練的優異分子就業機會，而忽略了佔全國百分之六十到八十的傳統上低級生產力的人口。後果是，一大部分的財力（通常是百分之五十以上）投資到中等教育，但是接受中等以上教育的學生人數通常却低於總數的百分之二十以下。」（一九七四年十二月，世界銀行教育報告）。

這些看法不但不是無的放矢，而是啓示了未來新的教育方針。歐洲和美國的世界性基金組織，直到今天仍算關切第三世界的教育發展，最近已經開始偏重小學（初級）教育，這意謂着，如果有一項基金要在初級教育和高等教育間作取捨，優先考慮的將是初級教育。這也是聯合國文教組織歷年來在許多國家所遵循的政策。從國家發展和人文發展的大角度來看，最近教育界所發生的質疑過程具有深刻意義，而且將形成對整個教育系統的看法，並對大學任務作一個新界說。關心每一個個人人格完整發展的天主教大學應該在目前反省過程中率先而起，發揮震撼發贖的力量。以下本人提出一些結論性的問題和看法，望能有助於問題進一步的討論。

甚麼是所謂的「人文發展」、「人的發展」？這是一個怎樣的觀念？如何界說「人」或「人文」(human)和「發展」？這些指的不就是人的智力、概念、道德的成長，以及實際的生活經驗，對錯複雜的人的生存環境不斷增進的了解？哲學家、教育家、心理學家、社會學家、語言學家如何回答這些問題？何時「人」才開始發展？十八歲嗎？爲甚麼開發中國家大學甚至研究中心常對這些基本問題顯得十分冷漠？這些問題不是跟國家整體的開發有密切的關聯嗎？爲甚麼大學不深入各級學校作實地研究來爲自己找出問題的第一手答案？

在開發中國家大學顯得十分熱門，政府對高等教育機構也投下大筆的經費。然而，只是極小部分（最多百分之十到二十）青年能進入大學。相形之下對於大多數青年人的發展，政府的投資便顯得十分稀少。大學生有沒有體會到他之所以能在大學安享寶貴的教育機會，是社會上每一個人包括走卒販夫依法納稅才能成就的事情？大學生是否把受大學教育當作一回嚴肅的事？他們有清楚的目標嗎？他們對學術工作有良好的準備嗎？

自由中國的成長是許多國家經濟發展的良好典型。在健全的基礎上：農業的自給自足，建立了輕工業。重工業也在全國上下多年同心協力的奮鬥下有了美麗的遠景。但是我們在教育方面是否也有同樣傑出的表現？我們的教育是否給青年提供了一個普遍良好的人文發展的基本結構？今天我們要每一位青年義務地完成小學和中學教育，而對許多青年來說，這是他們一生唯一受教育的機會，那末，我們的中小學教育有沒有缺點？如果有缺點，癥結又在哪裏？學生是否學到了踏入社會工作所必須具備的一般語文和專業工藝的基本技巧？學生有良好的處世爲人的準備嗎？爲甚麼我們的大學對中小學教師的問題常是採取冷漠，不相干的態度呢？假如我們的國民教育還有缺陷的話，學生學不到專門工作技巧，對社會整體沒有信心，缺乏興趣，我們又怎能期望他們變成民主社會負責的公民呢？說得更嚴重些，如果他們覺醒地看到，自己該享受的許多權益都被剝奪了，而被少數的大學生獨佔了，他們將會有怎樣的反應呢？我們該可以看得出來，在許多開發中國家政府不得不惡性伸張它的控制力，甚至走上政治獨裁的死路，這些都是因爲缺乏一個健全的教育基本結構，讓青年普遍都有良好的人之發展的機會。

天主教大學對這些問題又有何看法？如同各國代表報告中所說的，我們應該從小學、中學起就注重人的發展。從小學起我們就該幫助學生、教師之間建立起真實、友善的團體生活。無私、友誼、睦鄰、合作等德性，要儘早教給我們的學生，讓他們在實際的團體生活裏親身經驗到道德美好，溫暖人生的力量。也唯有在這種良好的道德環境裏，基督教的精神才能成長。如果我們毫無價值的系統可以憑藉，我們又憑甚麼要大學生來了解、欣賞基督信仰的終極道德價值呢？天主教大學是不是體認到自己在傳教之先、有完全了解人及其發展過程的重任？

如果我們不否認在大學裏，人（學生）的發展是最重要的，我們應該有勇氣去質疑大學的院系工作，許多科系也討論到人和人的發展的問題。但學生的知識若永遠限定在某一個科系裏，他們就喪失了更進一步，更完整了解人的機會。沒有人幫助學生來綜合現代龐雜而常令人不知取捨的各門進步的知識和理論。天主教大學應該有勇氣和能力來徹底討論這個問題，並且採取必要的改革措施，不應該膽怯，要勇敢地發出它的先知之言。

神學論集卷九 (31~34) 總目錄

聖經

保祿的自由福音..... S. Lyonnet S. J. 著 阮應揚 譯..... 31

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較..... 房志榮..... 31

四首讚美天主的聖詠：詠八、廿八、一一七、一四八..... 房志榮..... 33

舊約在宣講福音中的地位..... 房志榮..... 34

保祿的祈禱..... 余富強 蘇志超 合譯..... 34

信理

耶穌復活與蹟與信證神學..... 張春申..... 31

從神學觀點看喜樂..... 湯漢..... 31

中國對帝——天的信仰..... 羅光..... 31

謝扶雅「過程神學」的探討..... 董芳苑..... 33

耶穌升天..... 岳雲峯..... 34

堅挺是獨立聖事的神學意義..... 胡國楨..... 34

教會「本位化」的癥結..... 張春申..... 35

神學論集卷九總目錄

位際範疇的補充：一體範疇……………張春申……………③二一三

共融乎？祭獻乎？……………胡國楨……………③三六三

梵二以後的神學……………Mooney S. J. 著 鄭文卿 譯……………③四一九

教理

教理講授、神學與人類學……………Amalorpavadass 著 沈清松 譯……………③一〇五

神修

中國地方傳道者的神修……………翁德昭……………③一一九

展望修會生活與教會及聖體的關係……………Said O. P. 著 傅文輝 譯……………③四二九

保祿神修的原則：空虛自己……………M. B. Finley 著 簡惠美 譯……………③五七三

牧民

山地牧靈工作的反省與探討……………單國璽……………③一三二

天主教的入世精神——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色……………歐陽璋……………③四三七

向現代人宣講基督……………張春申……………③四八二

宗教諮商的性質……………R. Vaughan 著 朱蒙泉 譯……………③五九二

海外來鴻

單國璽報告倫敦大眾傳播講習會……………⑤一四二

陳文裕報告羅馬全世界神哲學系代表大會..... ③一〇四
會議報告

東南亞天主教大學會議..... 孫志文..... ③一六一

第六屆神學研習會專輯：傳播福音與中國社會 ③二

- | | | |
|-----------------------------|---------|------|
| 1. 中國社會及經濟結構的現況及問題探討..... | 鍾桂男教授指導 | ③一五五 |
| 2. 家庭及個人與社會的互相影響..... | 張介瑾記 | ③一五七 |
| 3. 民間宗教對社會問題的答覆..... | 黃俊傑 | ③一七八 |
| 4. 中國思想與基督宗教..... | 蕭清芬 | ③一七九 |
| 5. 先知與福音的社會精神..... | 傅佩榮 | ③一八一 |
| 6. 教會面對「傳播福音與當前社會」的問題..... | 溫保祿 | ③一八二 |
| 7. 從系統神學反省傳播福音與中國社會的關係..... | 房志榮 | ③一八三 |
| 8. 福音精神與中國社會..... | 李震 | ③一八九 |