

神學論集

于斌



38

輔仁大學神學論集

第三十八號

一九七八年冬

目錄

前言.....一

聖經神學

「應行此禮，爲紀念我」.....Xavier Léon-Dufour 著 天放 譯.....四五五

「瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀」序.....房志榮.....四六二

從創世紀一、二章的創造記述.....董芳苑.....四六三

正視神、人、世界的關係

舌音神恩.....王敬弘.....四八七

信理

梵一大公會議的啓示論.....黃鳳梧.....五〇九

目錄

一

多元的修會生活.....張春申.....五二七

神修

靜獨與團體.....Henri J. M. Nouwen 著 劉賽眉 譯.....五三九

牧民

神修指導中的情緒轉移.....朱蒙泉.....五五七

神學論集卷十(35~38)總目錄.....五八五

前 言

本期神學論集的文章共有七篇，「七」在聖經中是一個完美的數字，希望這七篇文章也能令讀者滿意。

在彌撒的禮儀中，祝聖聖體聖血爲其最高峯，每次在祝聖體血之後，主祭要唸「你們應行此禮，爲紀念我」。這句話有時看來好像禮儀的附屬品，而實際上却有很深的神學意義。Leon-Dufour神父按聖經的背景來解釋這句話含義的豐富性，希望這篇文章更能幫助司鐸和信友們參與彌撒聖祭。

董芳苑牧師有感於現在工業化的社會中神、人和世界的關係變得十分紊亂，模糊不清，便從創世紀一、二章的創造記述來對這個問題作一個正確的反省。

自從神恩復興運動傳入天主教會後，引起了許多爭議，其中之一就是有關舌晉神恩的排斥和誤解。本期中舌晉神恩一文就是根據聖經和在神恩復興運動中對這種神恩的實際體會作一個綜合的反省，希望它能澄清這項神恩對個人和教會團體所有的意義。

正確的了解天主的啓示對信仰生活，是非常重要的。梵二的啓示論並不是一個突然的產物，它有其深遠的歷史背景。要真正認識它，必須從梵一公會議的啓示論着手。黃鳳梧修女的梵一公會議的啓示論，就是對梵二啓示論的歷史淵源作了一個概括的描述。在下一期中，我們將刊登黃修女所寫的梵二公會議的啓示論。

梵二公會議中所通過的教會憲章，給教會學提供了非常豐富的內容；因此形成了教會許多不同的

神學典型。現在張春申神父根據教會的神學典型來討論其對修會生活的影響，也對每一個典型的修會生活利弊加以批評。這是一篇簡單、扼要，可讀性甚高的文章。

「靜獨與團體」是 Nouwen 神父今年四月在羅馬對女修會聯合會總會長們所作的一篇演講。他針對現世生活情況來分析在修會生活中靜獨的重要性，並把靜獨與實行三願的關係作了一個深入的反省，這是一篇很有深度的文章。劉賽眉修女在今年經過羅馬時得到它的原文，在百忙中翻譯出來，以饗讀者；這種對「神學論集」的支持令人感激。

情緒轉移在心理輔導中是一個相當複雜的問題。這個問題也可能在神修輔導中出現。朱蒙泉神父用深入淺出的方式，先說明情緒轉移的問題及其處理的方法，然後把它應用在神修輔導中。這篇文章為許多正在作神修輔導的人具有非常實際的用途。

在房志榮神父擔任「神學論集」編輯的末期，已經決定希望多登載由本地人創作的文章，而少登翻譯的文章。在這一期的七篇文章中，五篇是創作，兩篇是翻譯。如從數字來看，翻譯的文章僅佔全部的五分之一強，可見「神學論集」是朝向這個方向邁進。不過真正達到這一點，尚需受過神學訓練並能夠寫文章的神父和修女多多支持：一方面使本刊保持相當的水準，另一方面真正使本刊能對神學本地化有所貢獻。

「應行此禮，為紀念我」

Xavier Léon-Dufour 著
天 放 譯

「耶穌拿起餅來，祝謝了，擘開，遞給他們說：『這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。』」這就是路加和保祿關於建立聖體聖事的記載（路二十二19，格前十一25）。但是在保祿的記載中，曾重覆「為紀念我」的命令；就是當耶穌祝聖餅和爵杯時，曾兩次說這樣的話。這個命令的希臘原文是 *anamnesis*，它的意思是「紀念的行動」。從上下文看來，這個雙重紀念的命令可能是來自保祿自己，在原来的禮儀中可能只有在祝聖麵包時，才必須說這句話。但是在瑪竇和馬爾谷有關建立聖體的記載中，却沒有用這個字。所以我們可以進一步的做一個結論說：這句話即使可能來自耶穌基督自己，也並不一定要在祝聖聖體時必須說的。

從以上的分析看來，這個紀念的命令是解釋禮儀行動意義的一種規矩，所以可說它是個「禮儀規程」(rubrics)。但是這禮儀規程有它的意義，我們將嘗試更精確的加以解釋。

從上下文來解釋

從上下文來看，瑪竇和馬爾谷所記載的耶穌祝聖爵杯的話，是以舊約梅瑟訂立盟約的祭獻為背景的。梅瑟對集合在西乃山下的百姓宣稱：「看哪，這是盟約的血，是上主本着這一切話同你們訂立的約」（出二十四8）。但是在新約的希臘文中，耶穌只很簡單的說：「這是我的血，新約的血」。在這句話中很清楚的指出，耶穌的血決定性地代替了聖殿中祭獻所用的獸血（參看希十九、20）。從此

「成行此禮，為紀念我」

盟約的血就是基督自己的血。在瑪竇和馬爾谷中所記載，耶穌在最後晚餐中所作的很清楚的是一種敬禮的行動，是一個需要常常重覆的禮儀行爲。因此在他們的記載中，不需要提到「紀念」的命令。可是路加和保祿的記載，並不把它和梅瑟建立盟約的犧牲相連，而是與依撒意亞中「受苦的僕人」的傳統相連。這個傳統強調「爲你們而捨棄」的餅和爵杯上，而不把重點放在血的本身。他們記載耶穌在祝聖這血時，曾說：「這杯是我爲你們流出的血而訂立的新約」，從這記載中可以看出很清楚地看出耶穌的話是指上至僕人個人的犧牲（依五三）。因此，由於這個行爲與耶穌基督的關係，需要強調它應該不斷地重覆實行。在瑪竇和馬爾谷的傳統中，其本身就是一個禮儀行爲，包括需要重覆的本質。路加、保祿所用的安提約基傳統中，是藉「紀念」的命令而使它向以後的時間延伸，因此這個紀念的命令是使耶穌基督過去的行爲能夠繼續不斷地在時間中出現，而表現出它超越時間的幅度。

感恩的行動

「應行此禮……」這個表達的方式，並不僅限於祝聖麵餅，而於更大的感恩行爲相關連。在新約的原文中，並不把注意力集中在敬禮因素的改變（即餅酒變爲耶穌的體血），而集中在整個感恩行動。希臘文中的 *touto* 並不是一個與麵餅有關的陽性字彙，而是與整個感恩行爲有關的中性字。

在擘餅和分食時，需要說感恩的話。按照猶太人的習慣，擘餅禮是一種團體的聚餐。這種風俗被初期的基督徒保存下來，象徵一個完全的感恩祭（宗二 42-46）。關於這點，我們可在十二宗徒訓誨錄（*Didache*）找到回響：

「正如這個被擘的餅，以前曾散佈在山嶺上，而現在被聚集成爲一個餅。因此，願你的教會，也

從世界各地聚集在你的國度裏」（第九號）。

在這個紀念行動中，我們首先應該了解耶穌（我）和門徒「應行此禮……」的關係。這個關係使兩個行爲聯合起來：第一個行爲，是耶穌在他受難開始時，團體聚餐中所行的，這個行爲也是他將要做的，就是把他自己爲了衆人而奉獻爲犧牲。另一個是宗徒們按照耶穌過去的事件爲模範而做的行爲。

當然，門徒的行爲並不與耶穌的行爲完全是一個。但是由於耶穌基督在這二者之間所建立的關係，使門徒的行爲，在表達耶穌行爲的作用時，具有意義。我們怎樣能夠了解這一點呢？只有先了解聖經對時間和紀念的看法了。

時間和紀念

時間並不是一個記錄及囊括人類行爲空洞的構架。時間是令人振奮的一個現實；在這現實中，人們承先啓後，使生命延續，也使人彼此臨在，組成一個爲天主所特別注視的民族。時間是生命投擲到空間中，而這個生命是天主通傳給人的；天主自己的定義就是生命。

時間是永恆用如此的方式展開，以致使「一瞬間」不是兩個其它片刻的中間點，也不是進入一個不確定將來的出發點。對聖經的百姓來說：「一瞬間」就是現在一刻（present moment）的禮物，是天主臨在的標記。聖經的時間，甚至使天主進入祂所不在的處所。

從另一端來看，永恆並不是時間無限制的延長；也不是在時間以後，而是真實的在時間中。人必須在時間中發現永恆的存在，而把時間的深度啓發出來，這是假設人的本性與天主發生關係。沒有天

「應行此禮，爲紀念我」

主，人無法生活；沒有永恆，時間也無法延續。

所以天主工作、行動並控制時間流。這不是出自人的發明。天主的工作也有它永恆的幅度，使天主的化工不致被忘懷。天主和人的紀念產生被整合的時間 (integrated time)。

紀念和紀念物

我們用紀念的詞彙來形容天主忠實的臨在。在聖經中，人常因他的遺忘而受到威脅，這是值得注意的。只有天主紀念並且也被人呼求請祂紀念。祂曾紀念諾厄 (創八1)、亞巴郎 (創十六29)、亞納 (撒上一19)，祂也紀念人 (詠八5)、祂的慈善 (路一54)、祂的愛 (耶二2)。天主在紀念中常常是時間的主宰。祂也不因時間的消逝而損耗。祂紀念人類的行爲，使這種行爲具有原來所沒有的穩定性。

當一個有信仰的人，向天主奉獻時 (肋二2)。司祭要焚燒「紀念物」(akarath)，因此使所奉獻的東西能引起天主的紀念，使奉獻者到達天主的面前。用這樣的方法，人的行爲被轉移到天主面前，而獲得一種永恆的價值。由於這種聖經的觀念，約雅敬·耶肋米亞 (Joachim Jeremias)，在他所著的「耶穌的感恩詞彙」曾建議把 *anamnesis* 譯爲「應行此禮，爲了使天主能記得我。」

雖然他這項建議沒有得到別人的接受，但其中却含真理的因素。感恩祭是繼續不斷使耶穌奉獻行爲呈現在天主面前；人所做的行爲的確包含把耶穌過去的行動轉移到天主的境界。按照這種精確的解釋，它實在是一個「紀念禮」。因此慶祝感恩祭是在天主面前保存耶穌基督的紀念，但是一個人的行爲 (門徒的行爲) 怎能有如此高的成就呢？

門徒們的紀念

「紀念」是天主的一個特性；而人的本性却是忘記。我們的想像力能够產生一些幻象，但却不能够創造生命。這也就是為什麼天主常提醒人紀念。「你當紀念……在曠野中所走的路程……你應記得上主的天主，因為是祂賜給你得財物的能力……你當紀念不忘……」（申八2、18、九7）。在約中到處可以找到這樣的忠告。「我還是要提醒你們」（格後12）。弟茂德也必須提醒他人如此做（格前四17），要他自己如此做（弟後二8）。

人必須奮鬥才能戰勝忘記在時間中的分解作用，我們稱這種奮鬥為「傳統」。相信的人把自己所接受的傳授下去，其內容就是對救恩事件的紀念。因着這些救恩事件，天主的子民就被建立，而同時蒙召，而有分於這救恩事件。

在逾越節的禮儀中，我們也找到與 *anamnesis* 相映的詞句：「這一天將是你們的紀念日，當作上主的慶日來慶祝」（出十二14）。猶太人的傳統強調這一點，並訓誨相信的人做些行動有如他自己正在離開埃及（*Pesahin* 十5）。當我們進入聖經的時間，我們就把自己和過去的事件結合，這個過去的事件有如客觀的現實，常常呈現在我們面前，使我們能够分享。因此，我們可以意識慶節是一個事件；經由這些慶節，我們和天主的行爲相結合。*anamnesis* 也正好像逾越節的禮規一樣。耶肋米亞把它解釋爲人呼求天主，請他紀念耶穌的救恩事件；但我們的解釋却和他有些不同。人需要使自己在耶穌基督的紀念中——他的臨在——獲得自我實現。人傾向於忘記耶穌建立聖體的行爲，所以他必須奮鬥去克服這種傾向。

感恩祭不是我們向天主豎立的一個紀念碑，而是使過去的一個事件得以實現，在時間中建立起永恆來。我們一定要常常注意到 *anamnesis* 主動的一面。這也就是為什麼我們必須避免用「紀念物」這個字。因為它多少代表已經發生作用的一個行為，而不是指一個正在過程中的行為。我們把 *anamnesis* 譯為「應行此禮，為紀念我」，無疑地會感到有些不妥，但是它的方向實在是正確的。有些人提出其它的譯法，例如：「應行此禮以引發我的臨在」，或者更簡單的，「當你們呼求我的名時應行此禮」。但是在最後的一種翻譯中，需要人們對名字的意思有更深的了解，它表示天主啓示自己的名字所引起對天主存有深度的一種紀念。

如果把 *anamnesis* 譯為「你們應行此禮，因此我可常常對人臨在」，但我們需要對依撒意亞先知書四十九章中上主僕人的召命名和使命，有一個更深的了解。就是藉着感恩祭耶穌使自己的臨在輻射到歷史中去。感恩祭是使基督的犧牲不斷地在時間洪流中實現。

紀念的變態

紀念常常退化成為習慣或風俗。猶太人急於要保持自己和天主之言的關係，却為紀念性行動找到一些代替品：豎立紀念碑使過約旦河的行為永久化（蘇四7）；頭上戴着經匣來代替禮儀。其實我們都常必須注意，願意實行天主聖言的人所可能造成的這一類的歪曲。帶一個聖牌或是輔彌撒，其本身並不足以使耶穌基督的行動臨在。

最後，如果天主自己不參與其事，那麼紀念也是沒有效果的。是聖神記起耶穌的行為「他必要教訓你們一切，也必要使你們想起對你們所說的一切」（若十四26）。

我們已經看到想把 *anamnesis* 用其它的詞句表示出來是多麼的困難；所以還是讓我們注意每天生活中的現實吧。每天早上我們都說太陽升起，實際上我們却很清楚的知道是地球自己轉向太陽。對耶穌來講這也是相同的！每天我們把自己呈獻在他祭獻的行爲中。他的行爲原來在時間中發生，但是它具有超越時間的幅度，可以讓我們臨在其中；時間的洪流在不斷而毫無回顧中逝去，我們仍然可以這樣做。

本文譯自 Xavier Léon-Dufour, "Do this in memory of me" *Theology Digest* 26/1 (Spring 1978) 36—39.

「瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀」序

房志榮

這本三部福音合觀是永泉教義中心的雷蕙琨及張珠娟二位小姐經年累月的心血結晶。她們根據一本德文原著（見本書外文標題）將思高聖經的譯文以大小不同的字體編排出這本合觀。當然，因受已存譯文的限制，這不是德文原著的直譯，更談不上新約聖經希臘原文的精確。但以忠於原文來說，思高聖經是值得信任的，而這樣一本三福音合觀還是我國教會的創作，其對福音的了解及對吾主耶穌更深的認識大有幫助。爲使本書儘量發揮其作用，下面幾件事不可不知：

一、本書原著作者在序言中說的好：「爲真正明瞭四部福音的前三部，即所謂的對觀福音，必須把它們並列起來加以合觀，並且常在它們彼此的關係中加以研讀」。因此本書排列的次序十分重要，也煞費苦心。每部福音按照自己原有的章節順序而下，但同時與其他福音穿插對照。有些章節須重複印出，因爲同一言行在不同福音中有不同的上下文。這時屬於主要路線的福音章節以正常字體印出，其他福音的平行章節，因屬另一上下文，則用較小字體印出——這是本書用大小兩種字體的意義所在。

讀者在此可發現一件有趣的事實，就是很多次三部對觀福音雖有着同樣或相似的章節，但這些章節在他們各自的福音裏所佔的部位却不同。大家所熟悉的「天主經」是一個很好的例子。在瑪竇福音中天主經的上下文是山中聖訓，是耶穌講過其他有關祈禱的話以後所教授的經文（六9-15）。路加却把天主經

（下轉第四八六頁）

從創世記一、二章的創造記述 正視神、人、世界的關係

董芳苑

前言

這是一個變遷的世界！住在臺灣的人於二次世界大戰以後的三十年間莫不深深體驗到西方文明的勢力，這種勢力導致一向務實的傳統社會發生劇變^①。一個顯著的社會現象即農村社會解組，年青人紛紛走出農村湧入都市謀生。都市既成了「人蟻世界」，人因生存競爭的利害關係就變得彼此離間 (alienation)，不輕易互相信任，人際關係的真誠也因此破產。今日「工業人」或「商業人」個個都充滿自信，以為自己才是世界真正的主人翁，為着是機器萬能、金錢萬能這種迷信在作祟。類似極端自信心理終於使人冷漠了宗教信仰，並與傳統精神敵對。所謂「西化」、「現代化」、「世俗化」這些摩登說詞，委實把人迷住了，因它們象徵著進步的時代潮流以及生活上的享受。固然現代社會的物質生活是進步了，可是精神生活則墜落於極端混沌中。質言之，人與神的關係，人與人的關係，以及人與自然的關係，都已陷入不正常的危機狀態。

一次筆者走訪一處養雞場，主人介紹他所養的種雞、蛋雞與肉雞都是以人工授精、孵化、及飼養而成的，真是雙手萬能、巧奪天工。當觀察蛋雞被關在一小鐵絲籠裡拼命為主人下蛋，又看了肉雞們搶食肥育素養肥自己來為主人賣肉時，差不禁為那些「人工雞」長嘆一聲！唉！人類真不懂得造化的

情趣，使創造程序陷於混沌。鄉下的那些自生自養的「自然雞」有福了！那幅小雞騎母雞、公雞追母雞的美麗畫面真正是幸福的寫照。思及此，只見現代文明人的命運亦與「人工雞」的遭遇差不多了。人愈來愈將自己局限於工商業發達的都市，以「經濟人」角色取代了「自然人」的位置，人這種會思想的雙足動物變成了「有生命的商品」。嗚呼哀哉！人性的尊嚴。

宗教人 (Homo religiosus) 的憂慮就是世俗化潮流造成了現代人對「神聖」經驗的深度離開。現代非宗教人以爲「神聖」經驗乃是他本性自由的絆腳石，故努力使自已「非神聖化」(desacralization) ③。此一努力的結果，非但無法把「神聖」實有消滅，反而陷人間於憂慮不安的混沌狀態。當然「世俗化」有其美善的一面，因它代表著人的現世理想與努力並不全然意味著對「神聖」實有的拒絕。神學家潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) 的「倫理學」就強烈表現出基督教世俗主義的理想④。因爲人能在參與世俗的生活中與「神聖」相遇④。世俗潮流並非絕對，現代人的精神墜落就是奉「世俗」爲神明而拒絕「神聖」的結果。

儘管世俗潮流沖淡了神、人、世界的關係，然而基督徒並不對此一時代的危機抱悲觀，爲的是創世紀一、二章的創造記述提供了現代人嚮往「神聖」實有的重要啓示。「創造」是基督教的信仰基礎，雖然創造記述裡具有古代近東的神話背景⑤，但「神話」却是人尋求神聖的重要媒介。換句話說，人不可否認神話價值，因它是宗教人的「信仰語言」⑥，以象徵形式保存神聖實有並溝通了神人之間的關係。針對這點，本文除探討創世紀的創造記述外，也重視中國神話宇宙論的考究。然以前者爲主，後者爲輔，來理解神、人、世界相互關係的問題。希伯來人與中國人都關心宇宙開闢的問題，雖然兩者說法因著文化背景之不同而有異，但都在關心神、人、自然之間的和諧關係。不過從基督教

否立場言，兩者的敘述都不盡完美，因為「創造」是繼續不斷的，它必須指向另一新實有的出現才能獲得完全。這就是萬物在基督裡的「新創造」。唯有新創造發生才能消除現代人心的空虛混沌，治好現今社會人與神、人與人，以及人與自然極端疏遠所引起的「世俗化失神症」。

一、從宇宙的誕生談起

關於宇宙的發生 (cosmogony) 此一人間最關懷的主題，希伯來與中國的神話傳統，均有重要的啓迪。現代的科學人面對這個偉大的問題，雖已盡了最大的努力與冒險，亦只能洞察其皮毛，至今尚無令人滿意的定論，或可說仍然是個謎。可是希伯來和中國的宗教人都以豐富的宗教經驗，並以優美的信仰語言，來解答宇宙來源之謎。他們嚮往「神聖」及尋求人生根本意義的努力，給現代俗化的世界莫大鼓舞。

(一) 創世記的敘述

創世記一、二章分別記述兩個創造故事，即(1:1-2:4A)所謂「祭司典」(以下簡稱「P典」)記述，以及(2:4B-25)及「耶和華典」。(以下簡稱「J典」)記述。

a. 祭司典的創造論 (創1:1-2:4A)

舊約學者都公認「P典」係晚期作品，故其描述技巧完整而有秩序^②。從整個故事的發展看，不難發現其中所含的巴比倫神話要素，如(1:1-2)的「深渊」(tehom)一詞，即與巴比倫神話

的混沌龍底阿瑪 (Tiamat) 有關。按巴比倫神話的說法，宇宙的發生係大神瑪杜克 (Marduk) 擊勝混沌龍，把他斬成兩半而分天地的結果^⑧。自 1:1-55 也深受「舊上面」(Ennuma elish) 這一敘事詩的影響^⑨。不過希伯來的「P 典」作者在記述世界的創造時，曾經企圖解除巴比倫的神話外貌 (參照 1:1-1)，然而並沒有完全破壞了神話本質^⑩。下面粗略的比較或可做爲了解 (1:1-2:4 A) 神話背景的程度。

創世記 1:1~2:4 A

Ennuma elish 敘事詩

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 1. 起初上帝創造天地 | 1. 太初 Marduk 與 Tiamat 發生戰爭 |
| 2. 地是空虛混沌 | 2. Tiamat 的勢力極爲強大 |
| 3. 淵面黑暗 | 3. Tiamat 爲混沌龍王 |
| 4. 上帝的靈運行在水面上 | 4. 大神 Marduk 凌駕 Tiamat 之上 |
| 5. 上帝分開光暗、天空與大地 | 5. Marduk 把 Tiamat 劈成兩半分爲天地 |
| 6. 上帝按自己的形像造人 | 6. 人類由 Kingu 的血造成 ^⑪ |
| 7. 上帝以六日創造天地萬物，第七日安息。(可能保存巴比倫人七天創造過程的回憶。⑫) | 7. Marduk 建立了世界秩序，其旨意由天上日曆 (即占星術) 宣示。 |

顯然的，希伯來作家不認爲宇宙的發生是秩序神與混沌龍戰爭的結果，而強調宇宙由上帝的創造

而來。更值得留意的是：宇宙的創造來自上帝的「言語」(dabar)。不過此一「言語創造論」也可從 Ennuma elish (Table 4. 20ff) 敘事詩與古埃及的緬非斯神學 (Memphitic theology) 找到痕跡，因古人以言語具有巫術力量^⑬。無疑的是「P典」作者所見證者為上帝的先在與主權，人類的被造成為故事的最高峯。人類具有上帝的形像 (imago Dei)，他是酷似上帝的存在者——被造物的尊嚴在此達到極限^⑭。上帝看一切被造物極其美善，具有上帝形像的人類當然被造物主立為世界的園丁。這個宇宙如同一所崇拜上帝的大聖殿，故上帝特地為萬物設立了「安息日」做神聖節期與祂交通，人類正是上帝的祭司。日、月、星辰的運行成為天上的鐘表，不斷重複的宣示這一神聖的安息^⑮。好教自然萬物在人類祭司的領導下與造物主保持密切的關係。

b. 耶和華典的創造論 (創 2: 4 B / 25)

「J典」的年代遠早於「P典」^⑯，又不像後者描述宇宙與人類按秩序一起被造，而把宇宙與人類的創造個別分開，創造過程又相當擬人化^⑰。作者首先描述上帝是設計建造伊甸園的工程師，園因為乾旱而沒有長出植物來。一天霧氣滋潤了大地，使花草果樹欣欣向榮。於是偉大藝術家的上帝用潤濕的塵土塑造了亞當，並吹入自己的生氣，他便成為有靈的活人，來看守這美麗的園子。可是獨居的亞當忙碌寂寞，顧慮周到的藝術家上主用他一條肋骨塑造女人夏娃做他的配偶和幫手，從此陰陽相配，大自然生生不息，美麗極了。人類成為上主在大地的代表之後，就一一給大地的生物命名。上主給人有充分的自由，唯一的禁令是：不可喫善惡果。

這個故事描述上帝為工程師，為藝術家，描述人類的有限、尊嚴以及家庭的設立，描述大地的美

麗與人類在大地的角色及其限制。其中人的被造這點亦具有 *Enuma elish* 的神話背景，只是 *Ea* 神造人用 *Kingu* 神的血，這故事的材料則是泥土⑱。古埃及的「陶神之歌」同樣說到人類是由泥土造成的⑲。

你是輪盤的師傅 (Thou art the Master of the wheel.

喜歡用輪盤塑造 Who is pleased to model on the wheel,

你是萬能之神…… Thou art the Almighty……

你用輪盤造了人 And Thou hast made men on the wheel.)

中國古籍太平御覽引風俗通義的神話，亦載明女媧在搏黃土作人傳說。可見「泥土造人說」的神話類型分佈甚廣。這正說明人類與大地有不可分割的關係，尤其是「丁典」的創造故事更強調神、人、大地三者的關係之密切。

(一) 中國的開闢神話

雖然中國道家有「混沌」⑳、「道氣」說㉑，理學家也有「陰陽元氣」論㉒，以闡釋宇宙的起源，只是都屬於半神話半哲學宇宙論。就臺灣民間言，最膾炙人口的即「盤古開天地」及「女媧造人」的神話。

a. 盤古的開天闢地

這個神話見於「太平御覽」卷二，引三國時代徐整的「三五歷記」㉓，馬驥的釋史卷一引「五運

歷年記」²⁴，以及任昉的「述異記」²⁵之描述：據傳天地渾沌時代，宇宙如同一個大雞蛋，盤古巨人就孕育在這個宇宙蛋中。過了一萬八千年，盤古忽然醒來，覺得黑暗渾沌的景象非常可惱，抓來一把大板斧用力一揮，宇宙蛋便破裂開來。突然宇宙蛋中那些輕而清的東西冉冉上升變成了天，重而濁的東西沈沈下降變成了地。這時盤古巨人站在天地當中頂天立地，隨着自然的變化而變化。這變化是：天每天升高一丈，地每天加厚一丈，盤古也每天增長一丈。如此過了一萬八千年，天升得極高，地變得極厚，盤古的身子極長無比，推算有九萬里那麼長。盤古做這種撐天柱地的工作非常成功，他不必擔心天地會合在一起。終於，這位宇宙巨人倒了下來，安息了。臨死時的盤古，其身體起了極大的變化：呼氣變成風雲，聲音變成雷霆，左眼變成太陽，右眼變成月亮。手足和軀體變成大地的四極和五嶽，血液變成江河，筋脈變成道路，肌肉變成田地，頭髮和鬍鬚變成了天上的星辰。皮膚汗毛變成花草樹木，牙齒、骨頭與精髓也都變成了各種金屬、石頭與珠寶。汗流變成了雨露甘霖，而寄生在他身上的蚤虱却因天地靈風所感而變成了人類。又說盤古的眼淚成了江河，眼睛的瞳光成了閃電。他一高興就是晴天麗日，一生氣便黑雲密佈。總之，盤古就是他用他整個的軀體來美化這個世界，整個大自然也就是盤古巨人的身體。人類也因感宇宙之靈氣才能寄生於大地，因與盤古的長相一樣，而為萬物的靈長。

b. 女媧獨力造人

這個神話出現於太平御覽卷七十八引「風俗通義」²⁶。釋史卷三引「風俗通義」又言女媧爲人類婚姻的建立者²⁷。據說天地開闢以後大地還沒有人類，行走在荒寂大地上的大神女媧心裡感到非常孤

獨，覺得這天地間應當添一些酷似自己樣子的小東西進去才有生氣。經思考一下，就取地上的黃泥塑造了第一個十分像她的小傢伙。剛放在地上，這小傢伙就活了起來，並且高興地跳躍著。因小傢伙的形貌幾分像神，看來有管理大自然的氣魄，於是稱他爲「人」²⁸。女媧對於她優美的藝術品相當滿意，便又繼續塑造無數的男女，使他們分散全地。可是大地太廣大了，她忙得疲倦不堪，還是無法使人充滿在大地上。終於想出一個妙計，就是用一條繩子放進黃泥中，再用力拉向地面一揮，落地的泥點居然也變成了人。大地之母的女媧真是雙手萬能，只要她具有造人的念頭就得了。的確這個辦法好極了，大地很快的佈滿了人類。據說那些富貴的人就是女媧親手捧成的，貧苦人家係女媧用繩子引灑出來的。女媧的工作停止了，但泥土摶成的人類終要死亡歸入泥土，那麼如何使人類能代代不絕的綿延下來呢？最好的辦法是設立婚姻制度，使男女互相配合，讓人類生生不息。於是女媧又做了人類第一位媒婆，也被人奉爲婚姻之神²⁹。

一、神、人、世界的關係

按照上述兩個古老民族的神話化史前史看來，主題都在闡明「神」與「人」、「神」與「世界」（自然界），或「神」、「人」與「世界」的關係。雖然兩者的創造神話有顯著的文化背景之差異，却都是宗教人的信仰經驗，以及他們對於「神聖時間」的嚮往³⁰。創造神話的特色在於敘述這個宇宙在太初的時間中發生，「神」是創造的主體，「人」與其所處的「世界」均係造物主的傑作。然而神的創造並非盲目的，一定有其偉大的目標。那麼何者爲創造的偉大目標？就是被造的「人類」及「大自然」對造物主的敬禮，又通過敬禮行爲以維繫被造物與造物主的關係。也許此一了解有些希伯來

化，因中國的開天闢地係由巨人盤古的身體所演化者，只有女媧的神話稍具造物主與被造物之關係。其實中國神話的偉大目標也在說明宇宙的一元性；人對神的敬禮，甚至人對大自然的敬禮³¹，可以達到神、人、與大自然三者關係的和諧。如此看來，希伯來與中國的創造神話雖有「神本」與「人本」的差異³²，以「敬禮」的宗教行動促進維繫神、人、世界的和諧關係還是相同的。

(一) 希伯來的「神本」信仰

「神」是創造的主體，這是創世記一、二章的共同見證。尤其在「P典」第一個創造故事中，作者描述神用十句言語造了世界(1:3、6、9、11、14、20、24、26、28、29)³³，由此足見「創造」是神的作為，神是歷史的主宰。「J典」的第二個創造故事對神的稱謂為：「耶和華神」(至上帝)，這與「神」的稱呼有其意義上的分別。通常猶太人提到抽象觀念的創造主時，就以「神」來稱呼(Ct 1:1 ff)，提到創造主與人立約關係均用「耶和華神」(Ct. 出 3:14, 20:11)³⁴。這個稱謂用在第二個創造故事也具有同一意義。神是人類與大自然的塑造者(Maker)，這與先知耶利米的意境相同：視神是個陶匠、藝術家、工程師(耶 18:1-11)。無論如何，宇宙的「創造主」或「製造者」是希伯來信仰主體，希伯來人就是憑此一信念去理解神、人、世界之間的關係。

「世界」的被造來自全能神的言語，却神看自然界一切被造物都甚好(1:12、18、21、25、31)，這一理解相當重要。世界既然來自神的言語，它與神的關係便密不可分，畢竟物質世界永遠彰顯著上帝的主權、大能與榮耀³⁵。我們也可以說，這個世界正是神的言語，神以世界來宣揚祂的慈愛。在此人找到了愛好世界的根據：人可以藉著世界來認識神，這世界是個萬物與神交通的大聖殿，

沒有這個世界，人便無法與神交通^⑤。「丁典」的創造記述更說到「樂園」就在這個世界，其中有分別善惡的樹。此一世界中的美麗園子是爲人類的出現做預備，因爲人類將成爲神在世界的代理人，管理萬物的園丁，引領萬物在此世界大聖殿裡與神交通的大祭司。這世界將因人的被造而顯得更完美，因世界從此獲得人的管理與愛護。

「人」的被造過程可謂是神、人、世界關係的綜合。「P典」言及神以自己的形像造人（1：27），「丁典」更說到耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹進人的鼻孔裡使人成爲萬物之靈（2：7）。如此記述充分表現神造人別具匠心，人具有神的形像，擁有神的生氣，雖然人的質料來自大地。因此人集神的本質與大地的本質於一身，這種解釋相當接近東方人的理解。人類出於大地^⑥，依大地而生存，至終也歸於大地（創3：19；林前15：47），人類與世界的關係委實太密切了。人與其他動物之間的最大分別，乃是人係大地的泥土加上「神的形像」與「神的生氣」的傑作。只有人享有萬物之靈的特權，這又說明人與神的關係何等密切。那麼，神造此靈物合一的「人」目的爲何？至少有二：一是與神同工管理這個世界；二爲與神交通敬禮造物之主。如此可見，「人」是處於「世界」與「神」之間關係的中堅，人具有萬物園丁和大自然祭司的秉賦，這就是人的無上尊榮之處。雖然人擔負著世界與神之間關係的偉大角色，但人斷不能取代神的地位，爲的是人與神的關係乃以信仰創造主爲基礎^⑦。就因如此，先要了解希伯來人的「神本」信仰，才能洞察他們所經驗的神、人、世界之關係及其所具有的意義。

（二）中國的「人本」信仰

針對盤古開闢神話與女媧造人神話來推敲，中國人係以人本信仰去理解神、人、世界的關係。這個世界乃是盤古巨人的身體變化而來的，在此說明了大千世界係由一個「人」開始。然而宇宙巨人盤古並非普通的人類，他是具有神格的超人^⑳。「神」人盤古的軀體化成世界，質言之，大自然等於是「神體」。這種觀念係典型的東方說神論，演為哲學的理解便有易繫辭上傳的「太極」生兩儀、四象、八卦的說法^㉑。儒家的「天人合一」論^㉒，道家的「人法自然」說^㉓，也多少與此神話的意義一致。這麼說：「神」與「世界」的關係何等密切！神化身成了世界，這世界就是神的影像，「人」生存於這個世界（如同棲息於神的懷抱中）莫非由神所養育，難怪人被描述為盤古身上的寄生蟲了。但這並不貶低人的尊嚴，反可以說明人地位的重要：人在太初就依神而生，並與神共化。所以要解開「神」與「世界」之謎，只有通過「人」去做解答。傳統所了解的人是「三才」之一^㉔，只有人可以配天地。究竟是箇「小宇宙」（小天地），男女婚姻如同天地的神聖婚媾（hierogamy）^㉕，與「大宇宙」的乾坤認同。是故，人往往寓有神涵義，人文具有天文的背景和基礎^㉖，這點為盤古開闢神話所給人的啓示。

另外，女媧用黃土造人的神話，也指出人與神、與大地的關係是多麼親密。值得留意者，中國古籍所描述的女媧是半人半蛇的角色，她與其夫（或其兄）伏羲同為人身蛇尾的神^㉗。從東漢時代的石刻看來^㉘，伏羲女媧蛇尾相交，夫妻面面相對各持規矩，中間懸一小兒，一見就知道他們是中國式的始祖亞當與夏娃。不過這個女媧生人圖似乎是另一個獨立的神話傳說，因為女媧以黃土造人的神話中伏羲並沒有參與。無論如何，這個神話酷似創世紀二章的記述，同樣在強調人類出於大地，故也得生存於大地。又同樣暗示神運用匠心創造人類，並為人類創立婚姻家庭。所不同者，即女媧造人為數甚

多，又有貧富的區別，分明包含宿命論的意味。尚有，女媧這位造人的女神，相貌十分奇特；既具人身，又具蛇尾（此即圖騰崇拜的特徵）^{④⑧}。這種人神平等主義，在中國民間司空見慣^{④⑨}。在這裡，我們又看到神、人、與自然萬物的關係交織在一起，並且都以「人本」立場來理解三者的關係。

希伯來與中國的神話宇宙論盡管有「神本」「人本」兩樣宗教背景的分野，然而理解神、人、世界關係的主要角色則同是「人」^{⑤①}。希伯來宗教家在口頭上多論「神」而少言「人」，中國思想家恰好與他們相反，多言「人」而少言「天」（或「神」）。但若詳細推敲，兩者所言均神寓於人，人寓於天，其重點也離不了「人」^{⑤②}。舊約創世記作者以「人」是造化冠冕，具有神的形像與生氣（創1：27；2：7）。中國民間傳說宇宙由一個神人盤古變化而來，人神共生共存密不可分，莫不在暗示人倫乃合一於天倫，神道合一於人道。易經上乾卦文言以「大人者與天地合其德」，聖保羅的書信也言及屬「土」的人因着第二亞當的來臨末後將有屬「天」的形狀（林前15：48-49）^{⑤③}。到此境界，「人」豈不是集天地神明的樣式於一身了嗎！的確，「人」是與大宇宙對應的小宇宙，是神的形像之投射，所以是神、人、世界三者關係的核心。偉大者，人類！他雖非造物之主，却是大自然中唯一可和造物主交通的「小神明」，神話的宇宙論用信仰言語啓示這一實有。可是，如此重要的認識竟被現代非宗教教人所忽略了，以致人自貶地位，甘心從具有神的形像或小宇宙的自然人墜落為僅有思想又用兩隻腳走路的經濟人地位，這是文明人的悲哀！這麼說：人應當確認神話宇宙論的價值，因其指明神、人、世界的適當關係，重視人性尊嚴，如此重要的宗教經驗現代人豈能缺乏！

三、新創造的展望

現代非宗教人的內在危機即是沒有神、人、世界關係這種神聖實有的經驗。因為科學沒有「神」這一字彙，宗教人的信仰言語——「神話」更被視為無稽（雖然科學也有它自己的俗化神話），遠在紀元前六世紀希臘哲人芝諾芬尼（Xenophanes, ca. 565—470 B.C.）便做如是觀^⑤。人拒絕神聖經驗及結果，便以物質生活為依歸。因此便加深了人性的失喪與墜落。人為萬物之靈，故他要求一種比物質更豐富的靈性生活來平衡身心，那便是宗教。希伯來與中國的宇宙開闢神話乃宗教之內容，它們雖係古代社會的產物，可是現代宗教人藉着了解神話所啓迪的「實有」可與神聖者溝通，重現創造的意義^⑥。所以單了解神話的片面是不够的，還要尋求它的實有，此即神話意義的核心。

那麼神話的實有為何？這個問題要從神話的結構和功用來加以了解。「神話」乃是超自然者活動的歷史，這種神聖歷史被認為「真實」與「神聖」，又與宇宙萬物的被造有關。神話是「活生生」的宗教經驗，其中的角色活躍於現在，這暗示神話的時間與凡俗的時間異質。神話在說明一種原型時間，一種神人交會的神聖史，與一般年代的時間迥異^⑦。人類學家馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski, 1884—1942）主張神話解釋不在於滿足科學的興趣，而是注重一種初實在（primeval reality）記敘之復活，即論及人深度的宗教需求，道德的熱望，社會服從及維護，甚至實際需要上的滿足^⑧。根據上述的理解，再反觀希伯來與中國的神話宇宙論，便能把握它們的神聖實有，以及看出神話根本意義之所在。不過創世記的宇宙論和中國民間的宇宙論對其實有的理解則有很大的差距，這點將分述於下。

（一）中國開闢神話之「實有」

從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係

前已言及中國人取人本立場去洞察神、人、自然的關係，那麼中國的神話宇宙論所闡發的實有，即神、人、自然三者的和諧。用哲學化用語來說，就是「天」、「地」、「人」三才交會的一元論思想，又可稱爲神、人、自然同源的汎神論經驗。一般民間經驗神話的實有係以宗教行爲來表達，他們奉盤古與女媧爲神明^{②7}，按時敬禮膜拜。人就在崇拜行動中使開闢天地的神聖史重現，神、人、世界再次於這一神聖時間中交織一起。所以禮拜的時間係創造事件的重演，天地人三才在這事件中達到和諧。宗教學家伊利阿得 (Mircea Eliade, 1907—) 對此一經驗的說明極爲清楚。他解釋神話時間爲一「偉大時間」，開闢天地在此太初的神聖時間 (in illo tempore) 發生。宗教人爲要經驗這一永恆的時間，便在宗教儀式中模倣諸神或神話英雄的行爲使神聖史重現，於是宗教人又尋回了太初的時間 (ilud tempus of "the beginning")^{②8}。實言之，宗教人乃藉著神話時間的重現去體驗神聖的實有。足見神話的意義是現代人能够溝通的，同時神話的實有正是人生活中所需要的精神模式。

(二) 新天、新地、新人

舊約創世記一、二章的創造記述雖具明顯的神話層次，但其神話實有的理解則超越中國開闢神話的意義。顯然的，創世記作者 (尤其是P典) 有意把近東的神話宇宙論非神話化，結果並沒有完全破壞神話全貌，只是成功的重新形成其信仰傳統，提供了他所了解的實有^{②9}。那麼作者強調的實有爲何？基督徒如何來接納這一實有？要回答這些問題得事先了解「創造」的意義。

在舊約中，「創造」的意義集中於以色列子民與神之間的立約關係。耶和華是創造主 (詩 8：6，賽 44：24)，被造物都在彰顯祂的主權與榮耀 (詩 19：1-4，104：24，箴 3：19-20，耶 10：

12-13)，神的子民當稱頌，敬拜與順服祂（詩95：1 ff，賽40：27-31）。「創造」與拯救史（*Heilsgeschichte*）有密切的關係（申26：5-10），因此「創造」這一實有必須由創造主與以色列子民的立約關係來加以了解^②。這些信仰告白使「創造」的含義超越了「無中造有」（*creatio ex nihilo*）的神話實有，毋寧可說：「混沌」（*chaos*）此一實有乃是創造主所拒絕的^③。「創造」係繼續不斷的事件^④，這一實有為整部舊約的見證。當以色列的命運深陷混沌危機之中時，「新創造」立即發生的（賽43：1 ff，19-21；51：9-11；65：17 ff；66：22；結36：26-28）。並且創造主將立一「新約」以維繫新天、新地、新人的關係（耶31：31-34；何2：18-23）。由此可見，舊約的新實有就是「新以色列」的展望^⑤，故新創造的發生含有終末論的意義。

這一舊約的「新創造論」委實深深地影響新約作者，並且與基督論有關。新約始終強調基督——這末後亞當的來臨，新創造的實有才能發生。原本神的造化是完美的，然而第一個亞當墜落了：人類墜落為罪人，世界陷入造物主所拒絕的混沌中（羅5：12 ff）。其結果導致人類及其所處的世界與造物主離間，無法維繫正常的關係。然而造化之道基督成肉則肯定宣告新創造已經出現（約1：1 ff），上主欲與人建立「新約」關係（來9：15），其最有力的證據是基督戰勝了罪與死亡這種極端的混沌（羅6：6-11，林前15：20-22）。新創造的實有完成了，墜落的人「在基督裡」^⑥，便兌換為「新造的人」（林後5：17；加6：15；弗2：15；4：24；西3：10）。另一面，混沌的世界也因造物主的愛（約3：16）獲得新創造的榮耀（羅8：19 ff），當基督第二次降臨時新天新地將被永遠建立（彼後3：13；啓21：1、5）。

以上的討論已經給我們一個清楚的概念，即聖經所理解的「創造」已經超越了神話的實有，而走

向一種哲學化的神學理解。新舊約聖經都以「創造」爲信仰基礎，來闡明造物主與被造物之間的關係。舊約展望新以色列的出現，上主與聖民所立的「約」促成此一新實有。新約的焦點是「基督」，祂是新創造的源頭。通過基督道上主言語的成肉，神、人、世界之間關係的「新約」得以建立⁶⁶。所以基督教對於創造的解釋不是關心「開始」時所發生的事件，而是重視「時間」內所發生的新實有。「創造」係上主不斷的行動，人與世界若在上主的話語中——基督裡，「新創造」便發生了。其時，混沌的境況消失，新實有出現（林後5：17），這即是基督徒信仰經驗的高峯！

結語

本文一開始即談到討論這個主題的用意即關心現代人極端俗化的危機。此一危機的現象具體表現於人與神關係的緊張，人與人的彼此離間，以及人對自然的疏遠等。我們寧可說：現代人的物質生活雖然豐富，但精神生活已陷入混沌狀態。爲此，「創造」的實有必須再現，來彌補現代人性的虛空混沌。當然希伯來與中國的神話宇宙論能够協助人重新發現神、人、世界三者關係的實有，而重建人性的尊嚴。可是神話時間（神聖史）那種循環式的「混沌——創造」之神聖實有體驗依基督教的立場看尙嫌不足，畢竟僅止於「再創造」的重複式境界。基督教則展望一種一勞永逸的「新創造」，「基督」則是此一新創造的焦點。故此筆者放膽的說：創世記一、二章的創造記述與中國的開闢神話必經基督的亮光加以成全（太5：17），因爲在基督裡它們被新創造，也只有基督新創造的光照下它們才能協助現代人尋回神、人、世界關係之實有。

關於現代人的不信、驕傲、邪慾這些墜落的表徵，及基督做爲象徵「新存有」的意義，保羅、田

立克 (Paul Tillich, 1886—1965) 的「系統神學」第二卷有精闢的闡述^{⑤⑥}。他以人是無法自我拯救的，諸如猶太的律法主義，東方的禁慾主義與神秘主義，甚至基督教的教條或感情主義等^{⑤⑦}。這些之外理當加上現代人的「主義式」(isms)信仰，諸如哲學的物質主義、實存主義、政治的共產主義、民族主義，工藝學的機械萬能主義、技術本位主義等等，也都不能自救。唯獨在耶穌基督裡的「新存有」才是拯救的動力^{⑤⑧}。是現代人由舊混沌狀態達到新創造的獨一途徑，這是我們的信仰告白。

本世紀偉大的天主教思想家德日進神父 (Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955) 曾經用「進化」來代替「創造」一詞，並用「阿爾法點」(Alpha point (A)) 為進化中最原始的基點，「奧米加點」(Omega point (W)) 為進化的最終目標。這就是說，宇宙始於造物主，亦終於造物主（參照啓 1: 8）^{⑤⑨}。他強調整個宇宙在走向基督，萬物在「宇宙基督」(Cosmic Christ) 裡將獲得大團圓^{⑥⑩}。此一在基督裡的大團圓即新創造的實有，神、人、世界的關係達到合一的頂點，這豈非「新天」、「新地」、「新人」的實現！基督是新創造的記號，神、人、世界關係的中保（來 4: 15），這個偉大的訊息正是現代人最迫切需要的。

附註：

- ⑤ cf. 陳紹馨等著，臺灣之社會經濟概況（臺北：臺灣基督教福利會，一九六五年）pp. 1—10, 25—42
- ⑥ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. by Willard R. Trask, (New York: Harcourt, Brace & World, In 1959) p. 203
- ⑦ cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, ed. by Eberhard Bethge, (2nd imp. London: S.C.M. Press, 1971)

從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係

- ④ cf. J. G. Davies, *Contemporary Meaning of the Sacred* 王成章譯：當代神聖的意義。「神學與教會」十卷一期（民國六〇年十一月）pp. 31ff
- ⑤ cf. Henri Frankfort and Others, *Before Philosophy*, (reprinting, Baltimore: Penguin Books, 1971), pp. 137ff.
- ⑥ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 羅鶴年譯「信仰的能力」（臺南：東南亞神學院協會，一九六四年）p. 40
- ⑦ cf. Arthur Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*. 顏路綸、古樂人譯，章氏「舊約導論」（香港：道生出版社，一九六七年）pp. 149ff.
- ⑧ Henri Frankfort and Others, Op. cit. p. 194
- ⑨ William F. Albright, "The Old Testament World." 周天和譯，「聖經考釋大全：舊約論叢」（上册）（香港：基督教文藝出版社，一九七〇年）p. 57
- ⑩ Brevard S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (London: S. C. M. Press, 1960) p. 42
- ⑪ William F. Albright, Op. cit. pp. 57—59
- ⑫ Ibid, p. 57
- ⑬ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. one. (London: S. C. M. Press, 1975), p. 143
- ⑭ Ibid, p. 145
- ⑮ C. T. Fritsch, *Genesis*, (2nd Imp. London: S. C. M. Press, 1966), p. 19
- ⑯ cf. Arthur Weiser, Op. cit. p. 119
- ⑰ Fritz Stolz, *Interpreting the Old Testament*. (London: S. C. M. Press, 1975), p. 26

⑮ cf. Henri Frankfort. Op. cit. p. 197

⑯ 房志榮。「創世紀前十一章裡的敘述部份。」《神學論集》一一號（一九七二年春）

⑰ 莊子「應帝王」篇有樵與忽鑿混沌七竅的寓言。

⑱ 淮南子「天文訓」篇有「道」與「氣」成天地說。

⑳ 見張載的「正蒙太和」，朱熹的「朱子語類」。

㉑ 太平御覽卷二引「三五歷記」原文：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。故天去地九萬里。」

㉒ 釋史卷一引「五運歷年記」原文：「首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五岳。血液爲江河，筋脈爲地理，肌肉爲田土，髮鬚爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金玉，精髓爲珠石，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎庶。」

㉓ 任昉「述異記」開端就說：「昔盤古之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木，秦漢間俗說，盤古氏頭爲東岳，腹爲中岳，左臂爲南岳，右臂爲北岳，足爲西岳。先儒說，盤古泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電。古說，盤古氏喜爲晴，怒爲陰。」

㉔ 太平御覽卷七十八引「風俗通義」原文：「俗說天地開闢，未有人民，女媧擲黃土作人，劇務不暇供，乃引繩於泥中，舉以爲人。故富貴者黃土人，貧賤凡庸者緇人也。」

㉕ 釋史卷三引「風俗通義」原文：「女媧禱祠神祈而爲女媧，因置媧媧。」

㉖ 袁珂，「中國古代神話」（「中國神話故事」。臺北：河洛圖書出版社，民國六五年）p. 32

㉗ 路史後紀二：「以其（女媧）載媒，是以後世有國，是祀爲皐媒之神。」又禮記月令：「仲春之月，以太牢祀於高禘。」

從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係

- ③⑦ cf. Eliade, *Op. cit.*, pp. 68ff.
- ③⑧ 中國人對大自然的敬畏心理係基於宇宙一元論的理解，這種心向在宗教哲學用語上稱為汎神論，表現於宗教信仰則傾向多神論（以自然萬物為敬拜對象。）
- ③⑨ 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. 60ff.
- ④① 關於上帝的「言語」與創造關係的解釋，舊約詩篇 33: 6—9，新約的約翰 1: 1—14，1 約翰 1: 1ff 都有很好的可資參攷。
- ④② cf. B.W. Anderson, "God, name of" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, E—J, (1962), pp. 409ff.
- ④③ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. Two, tr. by J.A. Baker, (London: S.C.M. Press, 1967), p. 31, cf. (賽 40:26; 44:24; 48:13; 50:29. 詩 19:1ff; 33:6; 9:104; 147:49; 148:5f)。
- ④④ 教會史上的偉大聖徒法蘭西斯 (St. Francis of Assisi, 1182—1226) 便具有這種對大自然的愛情，自然界是他與神交通的聖所。
- ④⑤ 希伯來文的「人」(adam) 與「土地」(adhamah) 係同一語源。cf. B.S. Childs, "ADAM" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, A—D, (1962), p. 42
- ④⑥ cf. Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 陳思永譯：「舊約中的人觀」（臺南：東南亞神學院協會臺灣分會，一九六六年）pp. 19ff.
- ④⑦ 自古以來「盤古」即是中國人社會的傳統神明，根據一九六〇年（民國四九年）官方的統計，臺灣民間有奉祀「盤古」為主神的廟宇四所。cf. 劉萬枝萬，「臺灣省寺廟教堂（名稱、主神、地址）調查表。」「臺灣文獻」第十一卷第二期（民國四九年六月二十七日）p. 52
- ④⑧ 易繫辭上傳第十章：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。

- ④1 方東美：「中國人生哲學概要」（香港：黑龍江叢書出版社，民國六三年）p. 43
- ④2 周世輔：「中國哲學史」（臺北：三民書局，民國六〇年）p. 114 作者以「道德經」二十五章的「道法自然」可解釋為「人法自然」，此為道家看人與宇宙關係的最佳說明。
- ④3 謝大荒：「易經語解」（三版，臺南：大千世界出版社，民國六一年）pp. 6, 54 易繫詞下傳第十章：「易……有天道焉，有人道焉，有地道焉。……三才之道也。」
- ④4 Eliade, Op. cit. p. 165
- ④5 易黃卦象辭：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」。cf. 謝扶雅 Op. cit. p. 8
- ④6 據聞一多的考究，古籍中關於伏羲女媧夫妻蛇身人首的記載至早不會超過東漢。cf. 聞一多：「神話與詩」（香港：未名書屋）pp. 3ff
- ④7 Ibid. p. 602 cf. 李亦園編：「中國神話」（臺北：地球出版社，民國六六年）pp. 17—19
- ④8 女媧具有明顯的「蛇圖騰」（snake totem）這點，可參閱聞一多：「神話與詩」頁十三以下，及徐亮之：「中國史前史話」（再版，香港：亞洲出版社，民國四五年）pp. 131—133, 139, 及衛惠林：「中國古代圖騰制度範疇」，中央研究院「民族學研究所集刊」第二十五期（民國五七年）p. 11
- ④9 cf. 徐松石：「基督教與中國文化」（再版，香港：浸信會出版部，一九六五年）pp. 68ff
- ⑤0 cf. John A. T. Robinson, *Honest to God*, (17 Imp. London: S.C.M. Press, 1976), pp. 50ff. 論及神學與人類學的關係。
- ⑤1 cf. 謝扶雅 Op. cit. pp. 7—9
- ⑤2 謝扶雅將保羅的論調叫做基督教的「新天人合一論」。cf. 謝扶雅 Op. cit. p. 9 註①的說明。
- ⑤3 Mircea Eliade, *Myth and Reality*. (New York: Harper & Row, 1975), p. 1
- ⑤4 Ibid., p. 6

從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係

- ⑳ *Ibid.*, pp. 18—19, also see Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, tr. by Philip Mairet, (New York: Harper and Row, Publishers, 1975), pp. 23ff.
- ㉑ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*. (New York: Doubleday & Company, Inc. 1964), p. 101
- ㉒ 按臺灣民間奉「盤古」為主神的廟宇有四所，「女媧」廟宇十二所。此係根據民國四九年官方的統計，目前相信已不止此數。cf. 劉枝萬 *Op. cit.*, p. 52
- ㉓ Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, pp. 23ff.
- ㉔ B.S. Childs, *Op. cit.*, pp. 30ff. 42
- ㉕ B.W. Anderson, "Creation" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, A—D, (1962), pp. 725, 727—728
- ㉖ cf. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. Two, pp. 101ff. and cf. B.S. Childs, *Op. cit.*, pp. 40—42, also cf. B.W. Anderson, "Creation" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, A—D, p. 728. 依上述的文獻所論，認為舊約本身看不出來有「無中造有」(creatio-ex-nihilo) 思想。其思想出處係在瑪加 4:7, 28, 羅 4:17 與來 11:3 等，這些次經及新約經文，皆具明顯的希臘哲學色彩。
- ㉗ cf. Alan Richardson, (ed), *A Dictionary of Christian Theology*, (4th imp. London: S. C. M. Press, 1976), p. 79
- ㉘ cf. B.S. Childs, *Op. cit.*, pp. 96ff.
- ㉙ cf. Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, (2nd ed., London: S. C. M. Press, 1976), pp. 208ff.

- ② cf. W. G. Kummel, *Theology of the New Testament*, (2nd ed., London: S. C. M. Press, 1976), pp. 162—163
- ③ cf. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, 鄭華志譯：「系統神學」第二卷（臺灣：東南亞神學院協會，一九七一年）。
- ④ *Ibid.*, pp. 100—109
- ⑤ *Ibid.*, pp. 211ff
- ⑥ 王秀谷等著「德日進與人類的遠景」（臺北：現代學苑月刊社，民國58年）p. p
- ⑦ 德日進「神的氛圍」，鄭聖冲譯（臺北：先知出版社，民國62年）p. 27 這種神學，即「萬物在神內論」（pan-en-theism）。

(上接第四六二頁)

(十一2~4) 放在另一個上下文裏，即所謂的「赴聖城沿途施教」(九51~1814)。這樣天主經在本書中重複印出，一次在瑪竇的上下文中(本書43號)，另一次在路加的上下文中(本書158號)。每次的平行文都用較小字體印出，藉以指明，不但二者的詞句不同，而且二者的上下文也不一樣。

二、瑪竇和路加所共有，而馬谷所沒有的片段，在瑪竇福音中的上下文幾乎常和路加福音的上下文不同。路加把這些片段幾乎全部納入馬谷所沒有的兩個框架裏，即路六20~83(山中聖訓)及九51~1814(沿途施教)，而瑪竇却將那些片段與馬谷的資料配合處理。還有不少片段——大多是簡短的言論——被同一福音(特別是瑪竇)記載兩次，這就是所謂的重複詞句，這些重複句在本書中以附註方式印出(如瑪五2930〔36號〕等於十八89〔一四四號〕)。此外，每頁頁首將章節與頁數(括弧中的號碼)一一指明，好使中斷的每部福音原有次序能繼續讀下去。如頁32頁首有谷二22(29)；23(37)。其所指明的是：在32頁所中斷的馬谷福音有29頁的來龍(谷二22)和37頁的去脈(谷二23)。

三、若望福音的平行文不多。若是簡短的一二句，便放在附註中，若是較長的段落，便放入第四欄。由本書廿三頁的章節目錄中可見，若望與三部對觀福音所有的共同資料不多。因此，誰想把若望資料嵌入對觀福音中，或將對觀資料嵌入若望福音中，都是徒勞無功。既然對觀福音所提供的時間與地點的條件十分有限，那麼耶穌公開生活的所言所行也就無法得到時地方面的確定性。由對觀福音本身看來，連耶穌的公開生活大概有多久都無法確定，而對觀福音所記載的耶穌言論也都不是原來的整體單位，這從本書的許

(下轉第五三八頁)

舌音神恩

(異語神恩 方言神恩)

王敬弘

舌音其希臘文爲 *glossa*，意思是由舌頭發出來的聲音，或是所說的語言。在神恩復興運動的經驗中，當人以舌音神恩發聲時，所講的絕大多數並不是任何一種人間所已有的語言，而只是一連串的聲音。它是講舌音的人、或是聽者所不能了解的。保羅在格林多人前書上也說過：「以舌音神恩講話，是對天主說話，因為沒有人聽得懂，它是因神魂講論奧秘的事。」如果把這個字翻成方言、異語或語言，都可能給人帶來一些誤解。所以最後我採取了一種更正宗的翻譯，譯爲舌音神恩。

神恩復興運動進入天主教會已經有十一年多了。在這項運動中有許多事情引起了不少的爭端和誤解；這些爭端和誤解主要的對象之一就是舌音神恩。形成這個現象的原因有很多，現在無法在本文中一一列舉。如果這樣作的話，本文就會變成一種消極的駁斥或是自我保護的性質了。我希望本文能以積極而有建設性的態度探討這個神恩的性質和意義。本文可分成三部份：首先我們要看聖經中舌音神恩的記載和評價；然後要看在神恩復興運動中怎樣實際的經驗到這項神恩及它給人所帶來的效果；第三部份要把聖經的記載和實際的經驗合併起來，作一個神學和牧靈的反省。

壹 新約中對舌音神恩的記載和評價

一、格林多前書

從保祿宗徒致格林多人前書來看，格林多的教會是一個充滿聖神和擁有許多神恩的教會。但是也正因如此，產生了許多對神恩的妄用。因此保祿不得不用很長的篇幅來跟他們討論怎麼樣正確使用各種神恩，爲使教會的團體得到益處。

爲了解保祿在格林多書中對神恩的許多描述和評價，必須對格林多教會所面臨的許多問題有一個最基本的認識。如此我們才能正確地去詮釋保祿宗徒對神恩所說的一些話。

格林多教會所面臨的問題之一就是信友之間的分黨分派，使教會分裂。教友們說：「我是屬於蓋法的，我是屬於保祿的，我是屬於基督的……」（參看格前11-13），而且這種分裂也在教友們的禮儀聚會和祈禱聚會中顯示出來。按保祿宗徒的描述，在初期的教會生活中，聖體的禮儀和晚餐一起舉行的（格前11-20-21）；而在聖體禮儀之外，似乎還有一些祈禱的聚會；而在這些祈禱的聚會中，信友們使用聖神賜給他們的神恩（參看格前14）。

有關聖體禮儀聚會中所產生的錯誤，保祿在格前十一章已經加以訓誨和指正（17-34）。他在十二章就討論神恩的問題，以預備在十四章應該怎樣具體的使用這些神恩。在格前12-8-10中，保祿列舉了九種神恩。這項名單並未包括了所有聖神的神恩，很顯然地它確實包括了在當時格林多教會所經驗到的重要神恩，其中有一項就是舌音神恩。在保祿列舉這些神恩的前後，都強調調神恩雖然不同，

却是由同一的聖神隨他的心意分施給不同的人（十二4、11）。因此，各人具有不同的神恩不應引起教會的分裂。

保祿在列舉了所有神恩之後，緊接着就講教會是一個身體，每個肢體各有其作用，並非彼此獨立，而應互相支持、扶助，這樣才能成爲一個完整的身體（十二12-27）。保祿如此講論顯然是針對格林多教會當時所有的問題：很可能是具有不同神恩的人各自以爲了不起；並以自己所有的神恩作爲驕傲和炫耀的理由，而並不是用來服侍教會中其它的兄弟姊妹，造成了教會的分裂和混亂。所以保祿在講了「基督身體」的道理之後，然後在十一28-30中把這個道理應用在神恩上面。

保祿緊接着在十三章講了很有名的愛超越一切神恩的道理。他首先說明，如果沒有愛一切的神恩都不能使人得救。關於說舌言的神恩，保祿曾說了這樣的話：「我若能說人間的語言，或能說天使的語言，若我沒有愛，就成了發聲的鐸，或發響的鈸」（十三1）。但是保祿並沒有把愛和神恩視爲兩相對立的恩賜；或是說人們必須在兩者中選擇一個。他在十四章開始討論在祈禱集會中如何使用，神恩之前先說了「你們要追求愛，但也要渴慕神恩」（十四1）。可見保祿認爲兩者爲信友團體和個人神修生活都是重要的，兩者均不可偏廢。

接着保祿在十四章中用很長的篇幅討論在祈禱集會中應該怎樣使用先知神恩和舌言的神恩。他先鼓勵每人應該渴慕先知之恩，因爲先知之恩在祈禱的集會中比舌言的神恩對教會的團體更有價值。先知之恩是天主藉着人的口向教會說建樹、勸慰和鼓勵的話，爲建立整個教會團體（十四3-5）。舌言神恩是對天主講話，他所講的話沒有人能聽得懂，因爲他是由神魂講奧秘的事，只能建立自己（十四2-4）。保祿用了相當多的辭句來說明他爲什麼在祈禱集會中這樣重視先知之恩，而不重視

舌音神恩的緣故（十四6）（17）。最後他的結論是在祈禱集會中他寧願以理智說五句訓誨人的話，而不願以舌音之恩說一萬句話（十四19）。請注意保祿下這樣的結論，有一個先決條件，他首先說明是在集會中，他才這樣做。很多人引用了保祿這一句話，作爲自己不要舌音之恩的藉口，實在有些歪曲了保祿原有的意義。

至於舌音神恩對個人和教會有什麼積極的意義呢？保祿宗徒說了以下的話：對個人來說它是一個祈禱的恩賜（十四2），它可以建立這個人（十四4）。所以保祿也很清楚的說了「我願意你們都有說舌音之恩」（十四5）。至於他個人，他也有說舌音之恩，並勝過格林多會衆，他爲此感謝天主（十四18）。這表示他對舌音神恩絕無任何輕視和排斥的態度。

至於在公共集會中，保祿在格前十四26開始訂下了秩序：任何神恩的使用都要爲建立而行。如果有說舌音的，應該輪流守秩序的說話，也只有解釋之恩在場時，才能公開地說舌音。會衆在聽解釋之後好因舌音所作的祈禱和所說的話得到幫助、建樹的效果。但是如果沒有解釋之恩的人在場，有舌音神恩的人不可公開的使用舌音。但却可以默默地使用舌音，對自己和對天主說話，以免擾亂別人的祈禱（十四26）（28）。

其實，保祿在規定祈禱集會中怎樣使用先知神恩和舌音神恩時，他已料到可能有人對舌音神恩產生不必要的偏見。所以在十四章的結語特別重覆一句話：「所以我的弟兄們，你們應當渴慕說先知話，可是也不要禁止人說舌音」。這就是格林多人前書對舌音神恩的記載和評價。

二、宗徒大事錄

除了格林多前書以外，新約中對舌音神恩記載較多的要算宗徒大事錄一書了。宗徒大事錄描述了幾次聖神降臨在不同人身上的經驗；其中至少有三次描寫了當聖神降臨到人身上的時候，人開始說舌音的現象。現在我們一一加以分析。

第一次提到說舌音神恩是在五旬節那天，聖神第一次降臨在耶穌的門徒們身上，產生了教會。聖神降臨的外在記號有不少，其中之一就是每一個人都說起舌音來。但在這一次說舌音的現象似乎相當的特別：按宗徒大事錄描述的字面意義來看，那時有從各地來的猶太人，他們在門徒們說舌音時，好像各自聽到自己本地的話（二4-11）。

可是這種描述經過聖經批判學研究後，發現有一些矛盾的現象。如果在場的每個人都以各自所懂的話聽到門徒們講論天主奇事的話，那麼為什麼有人會譏笑他們喝醉了酒呢？如果舌音神恩是用這樣方式顯示出來的話，那麼當伯多祿和其他十一位宗徒站起來向在場的人宣講時為什麼不用舌音來宣講，而用他自己所知道的阿拉美語來宣講呢？在聖經學家詳細研究了宗徒大事錄的記述之後，發現當時路加之所以這樣描寫聖神降臨的情形實在另具有神學的意義。這個神學意義必需在舊約中去追尋它的背景，才能了解。

在創世紀第十一章中，史前史結束時有如下的一段記載：當時人們都聚在一起說同一種言語；但是爲了表現人的驕傲和自大，他們願意造一個高塔來紀念他們的合一和能力（創十一1-4）。但是天主却從天上下來擾亂了他們的言語，使他們不能夠合作，也不能夠完成他們心中的計劃（十一5）。因此人們因言語的不同，而分散到世界各地（十一9）。這一段記載並不是一個歷史的記載，而是對人類歷史現象的神學反省。它說明人類因驕傲造成了彼此分離的後果，人類各種語言的互不相

通是出自人類罪惡的後果。它給人類語言分歧作了一個神學性的詮釋。

聖神降臨的事件使耶穌最初的一群門徒成爲教會的團體——基督的身體，耶穌的福音藉教會要傳遍耶路撒冷、全猶太、撒瑪黎雅直到地極。說各種不同語言的人要因着基督的福音，重新在基督和教會內合而爲一。路加爲了要表達聖神降臨、教會誕生、宣講福音的神學意義，所以才在宗徒大事錄第二章中做了這樣的描述：來自各地的猶太人都聽到門徒們用他們所懂得的話講論天主的奇事。但在實際的歷史並非是這樣的。當時集會的一百二十人，大概每人都在以舌音神恩讚美天主，否則就不會有人譏笑他們是喝醉了酒；在宗徒們宣講的時候，也不必用他們所懂的阿拉美語宣講。

因此，在宗徒大事錄描述第一個基督徒團體所經驗到舌音的神恩和聖經其它各處經驗到舌音的神恩，並沒有什麼不同。他們也是以神魂講論天主的事，他們說的話連自己和周圍的人都不懂，以致受到人的譏笑，說他們喝醉了酒。

宗徒大事錄第二次描述舌音神恩是在第一家外邦人歸化基督時發生的。羅馬人的百夫長科爾乃略派人找到了伯多祿，請他去給他們講道，爲了使他能够信仰耶穌基督的福音。伯多祿在講道的時候，聖神就降臨到所有聽道人身上，他們之所以知道聖神傾注，就是因爲聽到了他們說各種舌音並頌揚天主（宗十一45）。這裏對舌音有一個解釋；舌音是一種祈禱之恩，是頌揚天主的祈禱（十46）。由於這樣的顯示，伯多祿立刻就說：「這些人既然領受了聖神，和我們一樣，誰能阻止他們不受水洗呢？」（十41）因此教會開始向外邦人擴展。

宗徒大事錄第三次記載舌音神恩是在第十九章所謂的厄弗所事件中記載的。當時保祿在厄弗所遇到了幾個人，他開始就問他們說：「你們信教的時候領了聖神沒有？」（十九2），也許我們會覺得保

祿這樣問話多少給人一些奇怪的感覺；但我們若深入他的意義，就不會覺得奇怪了。在保祿神學中，復活的基督是藉聖神臨在於教會中。如果一個人沒有領受聖神，便不會體驗到復活基督的救恩。保祿遇見了這幾個門徒一定覺得他們有些奇怪，所以才這麼問他們；他們的回答果然證實了保祿的想法。他們說：「連聖神我們都沒有聽過」（十九2）。於是保祿才追問他們受的是什麼洗。最後他們終於聽到了保祿的宣講而相信了耶穌基督。路加記載說：「他們聽了，就因至耶穌之名領了洗」。保祿給他們覆手，聖神就降到他們身上，他們就說各種舌音神恩，也說先知話。他們「共有十二人」（十九5~7）。這是一個很簡單的描述，聖神降到他們身上，而降臨的外在顯示就是說舌音和先知話。

從以上三段記載來看，宗徒大事錄中所記載幾次較重要的聖神傾注在人身上，外在的顯示都包含了說舌音的神恩。一個例外是在第八章中：當伯多祿和若望到撒瑪黎雅去給那裏受過洗的信友覆手祈求聖神降臨時，並沒有明顯的說明他們得到了說舌音的恩惠。但是當時一定有些外在的記號顯露，而使西滿術士感到異常驚訝，以致他要出錢向伯多祿購買這種能給人領受聖神的能力（八18~24）。可見當聖神降臨在撒瑪黎雅人身上時，也有一些令人驚奇的外在顯示。其中是否包括了說舌音神恩，宗徒大事錄上並沒有明顯提及。不過這並不表示當時的人沒有領受這樣的神恩。

其次描述保祿在領受聖神時（宗九17~18），也沒有說他領受了舌音的神恩。但從格林多人前書，我們知道保祿自己有很强的說舌音的神恩（格前十四18）。歸納以上各種記述，可以說，說舌音的神恩常是人充滿聖神以後一種外在的顯示。但是兩者之間並沒有絕對聯繫。從宗徒大事錄上看來，這種神恩也不局限在某一個地區或某一種人。在教會所傳到的許多地區，信友為聖神充滿時，都有相

同的經驗。

三、新約其他地方有關舌音的記載

新約中格林多前書和宗徒大事錄對舌音神恩有較多的記載外，只有瑪爾谷福音十六章曾提及這項神恩；新約其它各書對此神恩一律緘默。這並不是一件很奇怪的事情，因新約其它各書對較重要的神恩也很少提及。

按現代聖經學批判的結果，一致認為馬爾谷福音十六章9-20並非原有的結尾。這個結尾是後加的，但現有的結尾被教會承認是在聖神的靈感下寫成的。在十七節中提到：凡是信耶穌基督的人，必有一些奇蹟隨着他們。其中有一個就是說新舌音（谷十六17）。從這個簡單的描寫中，並不能得出特別的結論；只能講說舌音一定是當時教會信友相當普遍的經驗，否則作者不會把它當作相信耶穌的人所有外在的標誌。除了這一點外，我們不能作任何其它不必要的引伸了。

四、結 論

從以上分析看來，我們可對舌音神恩做一些結論：

(1) 舌音神恩是一種聖神的恩賜，相當普遍賜給領受聖神的人。這項恩賜也在教會內有它的意義和功用，雖然它在恩賜中是較次要的。

(2) 舌音神恩主要是一種祈禱的恩賜，爲了頌揚天主；對個人來說，有建立個人的效果。

(3) 如果舌音神恩和解釋的舌音神恩一併運用，在公共的集會中與先知之恩有同樣的價值，但是

使用時應該按照秩序而行。

(4) 按保祿的教導，我們應該對天主聖神的神恩完全開放，而不應自己先行的決定：「我不要這種神恩和我不要那種神恩，或說這種神恩對我有益處，那種神恩對我沒有益處。」即使從保祿的教訓來看，聖神隨自己的心意把不同的神恩分配給不同的人；所以決定把神恩給那一個人或者對他沒有益處，是聖神而不是我們。如果我們懷有偏見，摒棄或排斥某種神恩，等於在阻礙天主聖神的工作，間接的也會影響地方教會的建立。一個團體的健全也在於這團體每一個份子健全，誰應該說他自己不需要舌音神恩來建立他自己呢？誰應該說我不要舌音神恩，這樣萬一天主願意你有舌音神恩和解釋神恩的人合作，以建立教會的團體。如果你拒絕這種舌音神恩，是否也間接地拒絕為教會盡一分建立的責任呢？所以保祿叫我們追求愛德之外，也要渴慕神恩。因為是由聖神絕對自由而作主的，在教會內給人不同的神恩，使他按照在教會內所有的位置，貢獻各種不同的服務。希望這個短短的分析能夠解除一些人因着聖經某些章節，對舌音神恩帶來不必要的誤解和排斥；並對聖神的恩賜採取一個比較健全而正確的態度。

貳 舌音神恩的體驗

我們在上文中已看過了聖經對舌音神恩的描述及評價，但是這些描述和評價是來自初期信友團體對舌音神恩的實際體驗。在天主教的歷史中，對舌音神恩的體驗雖然可說從未真正地斷絕過；但在很長的一段時期，只有少數人斷斷續續地經驗到它。一直到一九六七年神恩復興運動重新傳入天主教會內，信友們才又一次普遍地對這種神恩有所體驗。舌音神恩在教會內逐漸的減退，其年代已不可考。

除了在少數的古典神修書籍中可看到某些人較稀少的經驗外，這種神恩在教會內沒有普遍的被人經驗到，大略算起來也有一千年以上了。由於這個緣故，整個教會對這樣的神恩相當的陌生，也造成不少的誤解。

我之所以用相當篇幅描寫舌音神恩的體驗，原因很多。首先新約中對舌音神恩的描述並非囊括了當時對舌音神恩全部的經驗；但是對舌音神恩主要的性質和它使用的原則作了基本的指示。如果我們僅靠聖經的記載來對舌音神恩作一個反省，常常會犯偏而不全，甚至誤解的危險。所以我們必須回到教會對舌音神恩普遍的體驗上去。一方面它可以補足聖經上沒有完全描述的地方，也可以解除一些不必要的誤解。

這種探討神學的方法並不只限於舌音神恩，在其它的信仰真理上也是一樣的正確。譬如，一位神學家沒有參加教會禮儀及領聖體的經驗，即使他把新約中關於聖體聖事的章節全部加以正確的了解和註釋，仍然無法對聖體聖事的神學有一個完整而豐富的反省，甚至有時會誤解聖經的章節。許多更正宗的神學家就是一個很好的例子。

原來信仰經驗是教會生活信仰的體驗和傳統，整個聖經的啓示也是從這個傳統中在聖神的引導下而結晶出來的。由於聖經是在聖神的靈感下寫成的，所以他也成了批判信仰經驗的準則。凡是不合乎聖經啓示的信仰經驗，至少都是可疑的；但另一方面講來，信仰經驗可以使聖經的內容更生活化和更豐富。聖經的記載如果和教會的信仰經驗分離，也可以成爲致人於死地的文字。

以上所說實在有它特殊的需要。在神恩復興運動進入天主教會內以前，許多聖經註解對舌音神恩的詮釋大半都是與後來所經驗到的並不相符。例如，許多聖經註解大半把說神恩的經驗認爲是出神而

非常感情化的經驗。從神恩復興運動中對說舌音神恩的經驗來看，除了極少數的例外，說舌音神恩者理性完全清楚，並沒有出神的狀態；所產生的感情作用是可以用人來控制的，而並沒有一種強迫性。即使美國在一九六八年所出版的有名的熱羅尼莫聖經註解對舌音神恩的解釋，幾乎可以說是完全的錯誤，與在神恩復興運動中所體會的根本不相符合。

作了基本解釋之後，現在就要從事具體對舌音神恩的經驗。共分四部份加以描述：

一、初次得到神恩的經驗

我先描述一般人初次得到舌音神恩的經驗，然後再講一些特殊的經驗。

在神恩復興運動中，對初次得到舌音神恩已經造成新的詞句，稱之為「向舌音神恩屈服」(Yield to the gift of tongues)。除了極少的例外，一般人得到舌音神恩都必須主動而積極的渴望得到它。在一個人領受了所謂「在聖神內受洗」的經驗之後，如果他願意得到舌音神恩的話，大半需要已經有舌音神恩的人和他一起祈禱。他必須先學習不要用理性管制他舌頭的動作。當另一個人用舌音神恩和他一起祈禱時，他就用舌頭作一些毫無意義的聲音。開始的時候，他仍然覺得他主動的管制舌頭的動作；可是在過程中，他會體會到不再主動地管制舌頭的動作。他的舌頭被動地被轉動和扭曲，發出一些他自己也聽不懂的聲音來，他就已經獲得了舌音神恩。

初次獲得舌音神恩，有的時候體會到興奮感覺，有時會體會到內心的某種壓抑的情緒完全被宣洩出來。大多數的人體會自己正在向天主祈禱，而且和天主非常親近。如果有解釋舌音的人在旁邊的話，可以認出這些祈禱大半是感謝讚美天主。即使在第一次得到舌音神恩時，絕大多數的人都可以

意志來控制何時開始或停止使用神恩，正好像如果一個朋友送給你一部車子，你願意發動它的時候就開始，你不願意發動它的時候就停止了。這就是一般初次向「舌音神恩屈服」的經驗。

除了以上一般的經驗外，當然也有一些例外的經驗。因為我們人從小就被慢慢訓練，用人的理性來控制舌頭的動作，才能說出讓人能懂的話，表達自己的意思。但在得到舌音神恩的體驗上正好與這個人的日常經驗上相對；他要求人放棄以理智控制自己舌頭的習慣，而把這個控制權完全交給聖神，被動地由祂來推動。所以當人初次這樣做時，會感到一種緊張。有的時候，即使在多次的嘗試下也無法放棄很多年來建立的習慣，而向這種神恩屈服。不過如果這些人渴望得到舌音神恩，在他們心比較輕鬆時，會很自然地獲得這種神恩。有些人是在睡覺前的祈禱中忽然說起舌音來；有些人甚至在淋浴時唱歌得到舌音神恩。但這些經驗都不帶有任何的強迫性，即使在初次的體驗中他們仍然完全的自主，什麼時候要停止，什麼時候要開始，全由他的意志控制。

還有極少數的例外，就是不管人願意與否，人在聖神的強制下得到這種神恩。這些人大半願意得到在聖神內受洗而得到整個的神修復與的經驗；但是由於過去的偏見和誤解，他們強烈的排斥舌音神恩。這些人常說一句話是：「我什麼都要，就是不要舌音神恩。」一般說來，對這種人聖神絕不以強迫的方式把舌音神恩加給他們；但在極少數的情形下，有些人在強制下說起舌音來。聖神之所以這樣做一定有祂特殊的目的。這種人在初次經驗中，往往也無法自己控制讓它停止。這也證實了，聖神隨自己心意把神恩分別賜給祂所願意分施的人。嚴格說來，人沒有能力，也沒有權利拒絕聖神的恩賜。除了極少特殊的情形下，聖神為了重要的理由才會用一種強迫性的方式要人接受。當然這個人在第一次接受舌音神恩之後，他仍然可以自由地把這樣的神恩擱置不用。這樣他也違反了保祿的教訓，不要

熄滅神恩，而要辨別（得前五19-22）。

二、建立自己

從格林多人前書中我們看出舌音神恩主要的效果是建立自己。從聖經的記載也可看出舌音神恩是一種祈禱的神恩。從人的具體經驗來看，用舌音神恩所作的祈禱，通常是讚美和感謝的祈禱。祈禱是人和天主之間的位際交往具體的表現。在這個交往中，當人讚美感謝天主時，得到建立是一個必然的後果。

當人用舌音神恩祈禱時，人的舌頭被動的為聖神推動，發出一連串自己所不懂的聲音。按聖保祿的教導，它是「以神魂講論天主奧秘的事（格前十四2）；所以此時人的想像力和理智不被佔用，它實在是一種超越人理性與想像力的祈禱。有了以舌音祈禱經驗的人很自然地會想到保祿在致羅馬書所說的：「同時聖神也扶助了我們的軟弱，因為我們不知道如何祈求才對；而聖神却親自以無可言喻的嘆息代我們轉求，那洞悉人靈的天主，知道聖神的意願是什麼；因為祂是按天主的旨意代聖徒轉求」（羅八26-27）。許多在實際的生活經驗中，我們的確不知道如何祈禱才對；如果我們用舌音神恩祈禱，我們就會發現聖神在我們內代我們轉求，而祈求的一定是合乎天主的旨意。

在幾種特別的情形下，以舌音神恩的祈禱顯出它的重要性來。例如當人心情煩悶時，不知如何處理淤積在內心的許多體會和感覺。那時用舌音神恩祈禱，讓天主聖神把內心淤積的東西宣洩出來。很多人如此作了之後，不久便會恢復心靈的舒暢。

用舌音祈禱，並不常是一件愉快而輕鬆的事。通常在剛得到舌音神恩，並用它來祈禱時，會有情

感上的激動（但不是不可控制的），或是有一種甜蜜的感覺。但通常這種神慰和感覺很快的消逝。以後用舌音祈禱是非常單調和乏味的。參與神恩復興運動的神修學家却鼓勵有說舌音神恩的人，最好每天用一段時間的它來祈禱。在這種祈禱中理性不再推理，想像也沒有作用，人把自己的舌頭交付給聖神。當人的舌頭被動發出聲音來時，天主聖神也在人心上做潛移默化的工作。但是如果恆心地用舌音神恩祈禱後，會發現自己整個的心情有相當大的變化。這種變化不是靠着理性和心理學的分析，也不是靠着人有意識地去改變。由於聖神的力量，可以達到人下意識的最深處，祂可以在人心靈最深的地方工作，改變人的氣質和心靈的狀態。最後我們可以從它的果實認出聖神的工作，因為「聖神的效果是仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 22-23）。在這樣的經驗中，一切皆是憑着信德而行；必須經過相當時期後，聖神的果實才能在祈禱者實際的生命中顯示出來。實際上，這種過程與天主在人靈上工作的一般淨化過程非常相近似；它也可縮短人靈被淨化的時間，並加深人靈被淨化的程度。

三、建立他人

雖然保祿宗徒在格林多人書上說：舌音神恩的主要效果是建立自己；但當我們用舌音神恩為他人代禱時，也可以建立他人。這是在神恩復興運動中相當普遍的經驗。

在平常的祈禱時，我們常常為別人代禱。但我們用理性去想怎樣為別人代禱，往往不知道要為那人怎樣祈禱才好；有時也不知道為人代求的是否合乎天主的旨意。上一段引保祿在羅八 26-27 所說的一段話，在為人代禱時，也具有同樣的真實性，就是我們應讓聖神在我們內為別人代禱。這時，我們

就確知我們爲那人祈禱的確是天主所願意的。在神恩復興運動中許多的經驗告訴我們，用舌音神恩代人祈禱常常發生意想不到的後果。這種見證的文字普遍見於神恩復興運動的雜誌和書籍中，所以我們在這裏也不多提。

由於用舌音神恩祈禱時，理性不被佔據，所以有時人可以一面用舌音神恩代禱，一面用理性做別的工作。例如神父們在聽告解時，可以一面用耳朵去聽那人所告的罪，一方面用幾乎聽不到的聲音喃喃的爲那人代禱。平常這樣做的神父常常經驗到，在聽完這人的告解之後，他的腦海裏會出現一、二個意思或一、二句話，剛好是爲這個告罪者所特別需要的。這個事實往往由告罪者自己回來對神父講出他聽了這些話的效果。他並不知道聽告司鐸在以舌音爲他代禱，他的話却證實是天主聖神在工作。

根據我自己的經驗，這種神恩在神修輔導和心理輔導上也具有同樣的價值。有時，我在聽一個人講述他的心理困難或神修困難時，或是不了解他的描述，或是找不出問題的癥結，或是不知道如何幫他解決困難，這時我開始一面聽，一面用舌音爲他祈禱。等他講完之後，我按腦中所浮現的思想或線索，問他一兩個問題，幾乎每次都找到癥結和解決的方法。此外，在整個的治癒服務 (healing ministry) 中，舌音神恩也有非常大的代禱功用和能力。在治癒服務上，有名的麥克納 (Fr. Francis MacNutt, O.P.) 常用舌音爲人祈禱。他常常要到很多不同的國家去旅行。有時，他根本不能夠講當地的語言，他就用舌音神恩爲人祈禱來治癒人心靈和身體的創傷。另有一些時候，由於時間不多，無法一一詢問那個人的病症是什麼，所以每來一個人，他略問一兩句之後，就用舌音爲他祈禱，發生了極良好的效果。我自己也有相同的經驗。

這一類見證在神恩復興運動的書籍和雜誌上刊載了很多，所以不在這裏加以敘述。

四、建立團體

保祿在格林多前書中曾清楚的說明，當舌音神恩與解釋神恩並用的時候，可以使教會得到建立；與先知之恩有相同的價值（十四5）。解釋舌音的神恩其經驗與說舌音有相當近似之處：在祈禱會中當有人用舌音公開說話時，領導集會的人就應領大家暫時靜默，直等到有解釋之恩的人把他剛剛所說的舌音解釋給大家聽。有解釋之恩的人在這時也必須放鬆自己的舌頭，他體會到在聖神的推動下，用當地人能够理解的語言解釋出以舌音發言者所講的信息。他並不是事先懂了舌音之恩發言者所講的內容，然後用自己的話表達出來。他在發言時也是一種被動的經驗。他和其他的人一樣，必須聽到他自己口中所說的話以後，才能了解剛剛天主藉着舌音之恩發言的人所講的內容。當一個舌音神恩被解釋出來以後，所有聽的人也應當像聽了先知話一樣，要審辨這樣的話是否真是來自天主的信息（格前十四29）。

在大多數的祈禱會中，有另一種使用舌音之恩的經驗，那就是以舌音歌唱。這一點保祿在格林多前書中曾提到（十四15）。平常是在祈禱會開始的時候，由領導祈禱會的人（有時也有其他的人）開始以舌音歌唱；其他有舌音神恩的人也各按聖神的推動而附合，形成一片有許多不同曲調的混聲合唱。雖然每一個人按聖神推動唱不同的調子，但聽起來却是非常和諧的。這種以舌音歌唱有時很短、有時也可長達十分鐘以上，然後很自然的慢慢息止。這時領導祈禱會的人應讓大家在靜默中安息。一般來講，也就在這時，天主常藉着有先知之恩的人向會衆講話。

爲什麼天主常在以舌音歌唱之後，常藉着先知對會衆講話呢？下面是比較合理的解釋。因爲以舌

音祈禱是一種讚美的祈禱，聖詠上曾說：「以色列的天主居住在祂子民的讚美之間」。一般來說，在以舌音神恩祈禱之後，參與祈禱會的人會特別深刻地體會天主臨在他們中間；也在整個會衆在參與讚美的祈禱之後，他們的心靈準備好來聆聽天主的話。所以天主在這時藉着先知的口向他們發言，這是最恰當的時機。在聽了天主的話以後，又會激起更多的讚美和感恩。這是一種非常好的團體和天主之間的對話。這表示基督徒所信仰的天主，實在是生活的天主，而且祂生活在祂子民之間。

以上就是在神恩復興運動中，對舌音神恩的各種不同的體會。本文中所有的描述雖然沒有概括一切說神恩的經驗，但是包括了無論個人和團體經驗舌音神恩及其效果重要的方式。在下面一段中要把這些經驗和聖經中的描述相對照，作一個綜合的反省。

叁、神學及牧靈上的反省

在神恩復興運動中，對舌音神恩普遍流傳着兩句話：一是「舌音神恩是最普及的神恩」；二是「舌音神恩是領受其他神恩之門」。由於這兩句話有其內在的關連性，我們就以它們爲根據，對舌音神恩作一個綜合性的反省和解釋。

在保祿所列舉的九種神恩中，舌音神恩和翻譯舌音的神恩一起放在名單的最末了。這表示它們是一個比較次要的神恩。保祿在格前十四章比較先知之恩和舌音神恩時，曾說舌音神恩不如先知之恩來的大，因爲舌音是建立自己，而先知之恩是建立教會。由於這些緣故，常常引起未參加過神恩復興與運動，或剛與神恩復興運動接觸的人，對舌音神恩有一種輕視。實際上，這絕不是保祿的原意，因爲保

祿曾說過，我願你們都說舌音。如果舌音神恩不是一個很普及的神恩，保祿大概也不會說這句話了。可能正是因為它是最小的神恩、最普通的神恩，所以才成爲最普及的神恩。現在我們可以在聖經的背景中去尋求這種現象的理由。

不論在舊約的智慧文學中，或是在新約的一些書信中，都體會到人在原罪以後，很難控制自己的舌頭（箴十三3，十六23-30；德五11-18，二三7-30；雅三3-11及其他各處）。雖然人從小就學習用意志來控制自己的舌頭，使他說出有意義的言語；但是人的語言的確是紛爭、誤解和各式各種罪惡的來源之一。所以聖雅各伯在他的書信中，很清楚地說：如果一個人能控制自己的舌頭，就可算是一個成全的人（三2），可見管制舌頭是多麼重要。在實際的生活中，我們也體驗到人沒有天主的恩寵不能完全管制自己的舌頭。

在使用舌音神恩祈禱的經驗中，更是以意志把管制自己舌頭的權力交給聖神，讓祂隨便發出音響來讚美天主。這是使舌頭能夠達到它受造最高的目的，因爲將來在天堂上，我們舌頭唯一的責任就是永遠讚美感謝天主。以舌音祈禱是以意志把舌頭向聖神能力屈服。這時，天主聖神在人的內心工作，建立這個人。我們相信每一個教會的成員都是一個需要悔改的罪人，需要聖神的潛移默化，需要聖神的建立。只有當教會每一個肢體得到聖神的建立，並以不同恩賜彼此建立，整個的身體才能漸成一個較完美的身體。所以舌音神恩對教會每一個成員都有其意義和重要性。因此，舌音神恩是一個非常普及的神恩，而不是少數人才擁有的。這才顯示了天主救恩的寬和廣，祂的仁慈是寬宏大量的。

雖然以舌音神恩祈禱時，人的理性所不能懂的聲音在講論奧秘的事，但這並非是違反人情之常的。在人的經驗中，當人看到一些美妙的事物，或是有一種高興的情緒，往往發現這樣的經驗超乎人

的語言所能表達的。這時才體會到人的語言的有限性，因此有「辭不達意」，「經驗之妙，不可言傳」，「此時無聲勝有聲」等辭句的出現，來表示人類辭窮的狀況。

在我們的祈禱中，往往體會到天主的美善遠遠超過人的辭句能够表達、能够讚美和感謝的。這時我們即需天主聖神來扶持我們的軟弱，讓祂用不可言喻的嘆息表達我們內心最深對天主的體會。所以解釋舌音神恩的恩惠，並不是把舌音神恩做一個翻譯；而只是把以舌音神恩所說大概的內容表達出來。實際上，舌音神恩真正到底在講什麼，人不能完全知道，因為祂是以神魂在談論奧秘的事。

保祿對舌音神恩的看法是很平衡的。他主張以理性祈禱，但也不輕視以神魂祈禱；他以理性歌詠，也以神魂歌詠；因為兩者給人帶來的好處是相輔相成的，而不是互相對立的。可是，在公共的集會中，人更應該用理性來祈禱，為了使別人得到幫助。

在人的一般經驗中，只有小孩子或是神智不清的人，口中才用喃喃的聲音發出一連串人所不懂的話。在這種情形下，它或是表示這個人的理性尚未發達，或是意志不能完全控制自己的舌頭，是不正常或不成熟的表現。這也是使舌音神恩受到誤解和輕視的主要原因之一。如果我們從另一個角度來看，當我們以意志把控制舌頭的能力交付給天主聖神時，天主聖神實在使我們的心靈成爲一個小孩子，用一連串的兒語，讚美天主的無窮美善，難道這不是一件極美妙的事嗎？耶穌曾說過：「人如不變成一個小孩子，不能進入天國」。

此外，在人看來是一件愚蠢的事，在天主看來並不見得愚蠢。每個跟隨耶穌基督的人，多少都要分享一點他十字架上的愚蠢。當我們以信德的精神接受舌音神恩時，我們體會到可能因這舌音神恩而被人譏笑，正如第一次五旬節從世界各地聚集的猶太人譏笑宗徒喝醉了酒一樣。我們把以理性控制舌

頭的權力交在聖神的手中，我們是在作一件以人的眼光視為愚蠢的事。可是，聖神却藉此交付，建立我們內在的人。到底是看重人的意見重要呢，還是重視天主聖神的恩賜來得重要？當然保祿宗徒也叫我們小心，不要在不恰當的時間和情形下，使用這樣的神恩，以免導致不必要的誤解。保祿却非常鼓勵以舌音神恩祈禱；即使在公共集會時，只要他私下的向自己或向天主以舌音神恩講話，人不應該禁止他。

從以上的描寫看來，在接受舌音神恩時，人實在是向天主聖神的權力謙遜地低頭。但是，天主祝福這個謙遜，使接受並用這項神恩的人得以建立。

有了以上的認識之後，我們現在可以對「舌音神恩是其他神恩之門」這句話加以解釋。在人向舌音神恩屈服的過程中，便很清楚地體會到自己被動地為聖神所推動。這個明確為聖神所推動的經驗，確實是引人進入其它神恩之門。當人領受其它任何一種神恩時，都體會有一種被聖神所推動的經驗。例如被聖神所推動去講出先知話。平常，講先知話的人並不預先知道他要講些什麼，只體會到天主聖神推動他要講話。等他自己依聖神的推動講出話來以後，他才和別人一起聽到天主所要說的話的內容。另一個人可能經驗到被天主聖神所推動去為一個病人祈禱，使他痊癒。他沒有十足的把握說天主一定要治癒這個人，他却需要以信德的精神接受這個推動，去為這個病人祈禱。從此看來，接受舌音神恩中所體驗到被動的經驗，實在是分辨天主聖神工作基本的經驗之一。沒有這樣明確的經驗，很難分辨出何者是來自聖神的推動，何者是來自自己的傾向或渴望。

在神恩復興運動中，人們普遍的經驗是最先得到舌音神恩；然後，他也發現在不同的情形下為聖神所推動，而向其它的神恩屈服或領受其它神恩。通常來講，一個人不會止於只有舌音神恩而沒有其

它神恩。當然以上所說的並不是一個絕對的規律，也不是說聖神規定一個人必須先向舌音神恩屈服之後，才能得別的恩賜。但一般的經驗指出，在一個人領受舌音神恩之後，他更容易分辨聖神是否在推動他接受別的神恩；他也能更有效、更正確地去使用別的神恩。

從以上的反省看來，舌音神恩無論對個人或對教會團體都有其意義和重要性。雖然它在保祿所列舉的神恩中，算是最小的一樣，但是却仍有其特點和重要性，是其它神恩所不能代替的。實際上，聖神所賜給的任何一樣神恩，有其特殊的意義和重要。在教會內，缺乏了舌音神恩，為教會是一種損失。

在本文的第二部份中，我們看到神恩復興運動中舌音神恩的體會其豐富性遠遠超過聖經中所描述的。但是這些體驗不違反聖經的教訓和評價。聖經的啓示常常給我們指出明確的標準去辨別正確的神恩及其使用的方式。但是實際的經驗却更顯示聖經的教訓是來自生活的經驗，證明教會生活經驗的豐富性超出死板文字的記載。我們應該一方面在聖經啓示和教會教導的引導下，去尋求與天主來往更深的經驗和祂所賜神恩的意義及其使用的方法。這樣才能使我們的信仰更生動、更富有活力，也能為個人和教會帶來極大的好處。

關於使用舌音神恩的個案描述以及藉着舌音神恩為別人帶來具體的好處，本文不打算多說。一方面這些描寫超乎本文的篇幅所能做的；另一方面也不完全合乎本文的目的，所以從略不提。但願這篇文章能夠幫助人對舌音神恩有一個正確的認識和積極的態度。這使尚未得神恩的人不致對它產生不必要的排斥和誤解；對有舌音神恩的人，也知道如何正確地使用它，為使自己和別人得到好處。

參考書目

- L. Christenson 著，吳捷漢譯，*說方言的奧秘*（臺北：好消息出版社，一九七六）
余建謙 神恩經驗生活作證（新竹：神恩復興運動服務中心，一九七五年）。
- George T. Montague, S. M., "Bpism in the Spirit and speak in tongues: a biblical appraisal,"
Theology Digest, 21 (1973) 342—360
- John L. Sherrill, *They Speak with Other Tongues*, (Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell Comp.,
1965) pp 140
- Raymond F. Brown, SS, et al (ed) *The Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs, N. J.:
Prentice-hall, 1968) for the exegesis of the related biblical passages.

梵一大公會議的啓示論

黃鳳梧

啓示被視爲一門學問而加以研究，約始於十八與十九世紀之交。歷年來對啓示討論的進展與蛻變從梵一和梵二兩屆公會議的文件中能窺其大概。本文嘗試以梵一公會議爲重心，提綱挈領地介紹學者們關於啓示的種種論點及教會的立場。

與梵一公會議有關的是十九世紀；這時代處於啓蒙運動、理性主義、人本主義……等思潮的激盪中，對於啓示問題形成種種的思考方式，催生了教會的梵蒂岡第一屆大公會議。由於梵一的召開正值戰亂時期，未能徹底答覆當時的需要，種下了現代主義的禍根。最終柏龍岱以內在方法開創了新的局面。

全文分三部份來介紹：

- 一、梵一以前有關啓示的概念。
- 二、梵一大公會議。
- 三、梵一之後的餘波。

一、梵一以前有關啓示的概念

由於唯心論和歷史主義的刺激，十九世紀的啓示論呈現一幅百花齊放的局面。唯心論是針對十八世紀的唯理主義興起的新思潮，以一種嶄新的方法來討論絕對的神。反之，歷史主義則不斷地提醒學

者，文化對於各時代所着重的神觀所有之影響。今將在此二潮流影響下形成的種種學說簡介於後：

一、感覺主義的啓示論

感覺主義思潮的學者群中，在啓示論上的知名人物有薛利馬赫（Schleiermacher）和祈克果（Kierkegaard）。感覺主義的特色在於着重心的經驗，今將二學者學說的重點畧述於下……

薛利馬赫是基督教自賈爾文後首屈一指的神學大師，受到十八世紀康德思想的影響甚深。他在探討的出發點雖然完全接受康德的意見；但在進一步的推論上則相左。一方面他完全以康德的論點出發，主張純粹的理性無法也無能認識宗教的真理。但是另一方面却反對康德所宣稱的人肯定天主的存在是基於其實踐理性，並以此就斷言宗教是人倫理上的要求。薛利馬赫將討論的重心置於「感覺的經驗」上，形成其學說之特異點，並開感覺主義的先河。

他認為在人的身上有一種最深的觸點，即所謂的直覺。這是一種感受；它在一切人世的變易中體認到其自身一定得依附於一個不變的無限。薛利馬赫稱此種絕對的依附感為宗教。是在人的存在中天主觀念的發源地。在某些人的生命，這種完全絕對隸屬於天主原始感覺的呈現是如此地活潑與鮮明，他不但自身體驗並宣告於別人是所謂的啓示，在這種啓示的宣告中產生了各種宗教。這些人物是該宗教的創始者。

在這些啓示性的人物中，耶穌基督有其特殊性。祂的特殊是在於祂的這種體認是如此地深邃完全，以致能自稱為天子。祂無須任何媒介與天主結合為一。基督宗教的特色則建基於基督在啓示中

的此種獨特性。所謂的基督徒是那些接納並分享基督這啓示的人所形成的團體。

薛利馬赫強調啓示最主要的是對天主的一種頓悟，而並不在信理和信條裏。所謂的神學也不過是人對於這種頓悟和意識加以註解和表達而已。

這學說在當時宛若當頭棒喝，驚醒了一羣沈溺在理性氛圍中的學者。他的貢獻是提醒了啓示中屬於心的因素，天主啓示時人內在的經驗和接納時的內在條件；但不免忽略了啓示客體性的一面。事實上啓示之所以能被人心經驗和接納一定是因爲天主先進入了人生命中而加以啓示。

薛利馬赫的思想影響甚鉅，稱雄思想界達一世紀之久；直到巴特 (Barth, 1866—) 和布魯訥 (Brunner, 1889—) 方才重新以別的角度作爲討論啓示的出發點。其中受其影響最深並偏於極端的莫過於費爾巴哈 (Feuerbach 1804—1872) 和弗洛依德 (Freud 1856—1939)。前者主張宗教起源於人在其生命上體驗到自己的有限性而欲超越之欲望。當人將此欲望投射於外，所形成的形象即所謂的天主。後者更從心理層次去討論，認爲宗教只是人精神病態的一種共同投射，只有未完全成熟的人方有此需要。即便如此，薛利馬赫在神學上的貢獻是無法抹殺的。巴特推崇其爲近代神學史中開創新局面的首位功臣。

祈克果 Kierkegaard 1813—1855

祈克果對黑格爾的歷史辯證法頗具惡感，因爲這種方法不但無法說清楚神的存在，也不能合宜地說明歷史中經常發生的突變現象。他認爲基督徒若運用黑格爾的歷史辯證法來說明其信仰內涵，不僅是一種不敬，而且根本無法產生效果。

祈克果認爲啓示的真理是一種存在性的現實；其本身產生一種真實的蛻變和自由，是一種歷史，

是一種個人的奮鬥。基督啓示的性質與科學、哲學迥異。他本身是一種無法掌握的，似非而是的現實，要求一種存在性的投身，投身於盲目的信仰中。祈克果宣稱當一個人接受了啓示的特殊召喚獻身成爲啓示服役的創始者時，就獲得一種無可取代的權威，在啓示中這種權威是相當地重要，可能是一種決定性的條件。

祈克果強調啓示是一種存在性的事實緩和了當時充斥於思想界的理性觀念論之洪流。但是，他不斷地強調啓示中的權威性，似非而是性及其無法理會的一面，以致有人誤認他輕視信仰中屬於理性的一面，若再發展下去會成爲一種過激的異端。祈克果強調啓示是一種存在性的事實，無非是從另一種表達方式說明啓示的發生與完成全基於主體的體驗，是感覺主義潮流中的一員。

二、唯心主義的啓示論

唯心主義的始祖是黑格爾 (Hegel 1770—1831)。他的思想對十九世紀神學的影響頗巨，形成所謂的唯心派，其中頗具盛名者爲鮑耳 (Baur)、黑格爾。

黑格爾爲了抑制當時在基督宗教中康德的形上不可知論所形成的一股銳不可當的思潮，創用了今日所謂的歷史辯證法。這方法主要是倡言心自身的現實是在一種不斷的旋轉中前進和完成。這旋轉的韻律是在歷史過程中，常呈「正——反——合」的現象。

黑格爾強調整個的現實事實上只有一個，他稱之爲絕對精神。當絕對精神完全出現時，即我們所謂的神。但這絕對精神需在歷史中歷經一過程，而在歷史末端方能圓滿地出現。在歷史中絕對精神以三大文化現象出現並推進，即藝術、宗教和哲學。在藝術的境界，絕對精神是在象徵的平面中自我表

達。藝術所表達的是絕對精神具體的、觸發美感的直觀。此時觀念開始在現象中自我表達，現象亦說明觀念的內涵。但是絕對精神自身尚未完全出現，尚在自我意識的過程中。在宗教的境界，心智 (mind) 體認到他自身趨向於超越一切有限物質所形成的定像，於是意識到自身與無限間的關連。這時雖已超越藝術，但在宗教的表達中，依然還需借重於語言，不免尚受到象徵的束縛。對黑格爾而言，哲學是最高境界；此時心智超越一切的象徵在理性的概念中達到絕對精神自身。

啓示宗教只是宗教中最完美的；但猶有缺陷，因爲是在模糊的象徵中出現，到最後一定要被哲學所取代。此時就是所謂基督光榮來臨的境界。黑格爾曾經嘗試將基督教的啓示觀和基督宗教對歷史性的重視配合到他的思想體系中，但顯得格格不入；因爲最終，對他來說，啓示只是絕對精神在歷史過程中臨時的顯現，而不是永遠生活的天主之自由干預，只是絕對精神在歷史辯證過程中完全出現的必經過程。最後，黑格爾認爲信仰一定應屬於理性的，而宗教必應隸屬於哲學。由此在宗教的層面上他對信理是推崇備至，視之爲無與倫比的真理所在，最精確的啓示與件。

這種學說與傳統的啓示觀無法相容。唯心論的學說中，啓示是在歷史中必然出現的，且是機械性的出現。但是信仰中的啓示則是一種天主的恩賜，是天主自由和愛情的干預。

鮑耳 Baur 1792—1860

鮑耳理論的出發點是黑格爾的一元泛神論。他與黑格爾相異之處是保持歷史的因素；並因此曾責備過黑格爾和薛利馬赫忽視歷史的態度爲一新諾思主義者。他宣稱整個的歷史過程本身就是啓示，因爲天主的生命在此進展中日益外顯。此啓示的進展在耶穌身上達於巔峯，是在歷史中最大的可能了，但尚未臻於至善之境界。爲此他致力於歷史批判法的研究以分辨出天主在歷史中的啓示。鮑耳在他的

學說中，雖然保存了歷史的幅度，但是所運用的歷史辯證法却取消了在啓示中天主的自由，視啓示爲必然出現的現實。鮑耳留給後代的貢獻是歷史批判神學的新原則。他指出一方面主體面對信仰的召叫應有投身的態度；但另一方面在客體上也應求諸科學性的探討，二者不可偏廢其一。

三、基督教自由派的啓示論

一般所謂的自由派是針對神學上的正統派而興起的。在解釋信仰時正統派強調的是客體，着重於保持傳統信仰和表達方式的一致性，忽視時代的變化及適應。自由派則願面對時代的背景作一適應的工作。但是基督教的自由派是其中的一支，興起於十九世紀。在適應的過程中，它最大的特色是因着理性主義和科學主義的影響。他們剔除任何超越的因素。基督教自由派在啓示論上頗具影響的人物有三：雷協(Ritschl) 赫爾曼(Hermann) 哈納克(Harnack)，茲簡介於後：

雷協 Ritschl 1822—1889

雷協堪稱爲自由派的開山始祖。他理論的出發點是康德的認識論。他力主人的認識有兩種：一爲科學性的認識；另一種則爲宗教性的認識。前者使人得到的是理論的判斷，是一種客體性的判斷，着重的是客體是否存在：「有」或「無」，其內容的正確：「是」或「非」。後者使人得到的是價值的判斷，是一種主體性的判斷，着重的是對象對於主體的價值：「好」或「壞」；「善」或「惡」，重點在於「物——我」的關係上。雷協宣稱在論及「真理」的問題上應着重的是實用的價值而非理論的價值。這點雖然能看到康德的思想脈絡隱現其間，但無可否認地也反映了路德和麥蘭東(Melanchthon, 1497—1560) 早期思想的影響。

論到宗教，雷協將其全歸之於價值判斷的範疇，所謂的理論命題不包括在內。對於基督教會中所啓示的一切，只需反省它與人有何關係，而根本不必去分析或追問其是否存在。凡此種種均屬於理論判斷的範疇。教會中所啓示的內容不外：天主是愛；祂在愛中寬恕了我們的罪，使我們得成爲祂的子女……等等。耶穌基督的獨特性是使人看出這一切在祂身上完全出現且得以完成。這現實啓示人確能超越人的限制，實現人精神生命的理想。因此，雷協認爲這一切的啓示都爲人的益處，是一種價值的判斷。至於教會中的信條，信理是在教會受到希臘文化入侵後混淆了理論和價值判斷後的產品。這形式危害福音的喜訊，反而使得福音的內容希臘化。基於此信念雷協與其弟子終身致力於福音的還原工作，希望能在希臘化理論色彩的外衣中重新挖掘出耶穌所宣布的純樸信息。雷協及其弟子的努力對後代福音批判工作的貢獻實不容抹滅；但是該派人士對啓示的觀點實有偏差。他們所謂的啓示並非傳統所言：邀請人相信之超性真理的通傳；而只不過是一種理想；這理想能使人超脫常人的限度而使其精神生命的追求得以實現。這論點會啓示的概念完全倫理化。

哈納克 Harnack 1851—1930

哈納克是自由派人士中頗負盛名的學者；不但繼承了雷協的衣鉢，且發揚光大。他終身致力於福音的來源及古教會信理史的研究，竭力使福音中層層包圍核心的傳統教導脫落，以顯出福音的簡樸面貌。要描述他的論點最恰當的一句話莫過於：「福音的福音」。哈納克視耶穌基督爲一超羣絕倫的倫理家。基於對天主意旨的全然服從，祂的精神自由超越人有限的自我；這種自由和超越達到最高的標準，天主子的標準，因此得稱爲天主子。哈納克把基督帶給人的啓示也歸納在此點上：我們實踐基督給我們樹立的楷模時，能自我超越，也得稱爲天主子。在福音批判上，經過他批判原則的過濾之後，

耶穌的奇蹟……等超越的一面全被剔除，父子的關係，只留下了倫理性的一面。

哈納克的學說將基督教自由派的論點發揮得淋漓盡致。其學說中最大的問題是在基督的性體上。照哈納克的說法，耶穌只是因其在倫理上達到天主子的標準，故稱之為天主子，是倫理性的天主子，類似基督論上嗣子論的異端，而信仰告訴我們耶穌以子位分享天主性是狹義的天主子。

Hermann 1846—1922

赫爾曼的學說在自由派中並無任何獨創性的風格，但是他的影響深遠無比。幾位後來的基督教知名學者，如巴特(Barth)、步特曼(Bultmann)、魯濱森(James M. Robinson)……等人均受其經驗神學的影響甚鉅。

他強調基督信仰的出發點絕不是那些與基督有關的抽象條文，而是歷史中的耶穌在福音裏所啓示給我們的內容。論及啓示他認為有兩面：一為納匝肋耶穌的存在，這是一種確實的歷史與件。一則是主體的人承認這與件。所謂的承認，意味着人接受那種絕對的倫理要求，使得天主的言語在人生命中呈現。所以他認為一切的啓示，只要我們在其中見到天主的，都能視之為天主的自我啓示。可是，主體只有在天主的接觸中，藉着完全自我交付而被天主擒獲時，方能宣稱他發現了天主。為此赫爾曼宣稱天主的自我啓示為的是催迫人信仰祂。

基督教自由派的方法實在令人懷疑。一方面在方法上如此斷然地分割理論判斷和價值判斷就是一個大問題。另一方面連最近的批判學研究都無法以科學性的歷史方法使福音中的純粹元始核心赤裸地再度分割出來。事實上基督教自由派的演變可以說是綜合了理性主義和感覺主義。理性主義以理性剔除一切超自然因素。自由派則亦只着重耶穌在倫理道德上的教訓，強調祂是倫理道德上的最高標

準，也剔除一切奇蹟……等超越的一面。感覺主義將宗教的基礎置之於耶穌對天主的體驗，強調主體性的關係。自由派將這主體性的關係置之於倫理道德上的實踐。這類神學的產生均是受到當代文化思潮的衝激。當時是一個人本主義泛濫，理性主義抬頭的時期。科技的發展使人從神化時代邁出，肯定人本身的能力和價值。但一切的現象都顯出人在尋求自立和自我肯定的過程中，此時是一個方才邁步的時期。因此在神哲學上反映出一種生澀和分歧，不綜合的現象。它將神和人、本性和超性、存在和倫理斷然分割，未曾想到二者均相輔相成。

四、天主教會啓示論的傾向

在理性主義和觀念主義的刺激之下，天主教神學開始復甦。在梵一大公會議前，教會內最突出的兩派思潮是半理性主義和信仰主義。

半理性主義

半理性主義的代表人物有赫麥斯(Hermes, 1775—1831)和金德(A. Günther, 1783—1863)——反映從笛卡兒到黑格爾這段期間理性主義對天主教會的衝激和適應。這般人士基本的態度與唯心論者不同。他們是一羣純樸的信徒，堅信基督啓示無可取代的價值；但是却主張理性在啓示中的全能。大致而論，半理性主義者視啓示是某種知識的形態，它有奧蹟性和事實性，靠人本身的理性絕對無法覺得。這知識一定要來自天主的啓示，是一種恩寵。但是一經天主啓示之後，人理性的能力基本上是能夠完全去認識、了解和證明這事實的。若有人理性無此能力，是在於智愚的問題。

傳承主義(或稱信仰主義)

梵一大公會議的啓示論

傳承主義是信仰主義中的一派。信仰主義中的代表人物是鮑丹 (Abbé Louis M. E. Bautain 1796—1867) 受到基督教思想家的影響甚大，特別是感覺主義的薛利馬赫。這派人士基本上完全接受康德的不可知論，力主人的理性對宗教真理是無能的。他們澈底地反對理性主義和半理性主義的學者，而宣稱：爲得到宗教的基本真理只能依賴信仰。

傳承主義者更細分啓示爲兩類：一爲特殊的啓示，一爲普遍的啓示。他們認爲人若欲知道任何超感性的真理至少需要一種普遍的啓示。這啓示在創造伊始就賜給了人類的先祖，靠傳承流傳後世。人的社會整體就是傳遞的媒介。偏激的傳承主義者完全否定理性在啓示上的能力。緩和的傳承主義者雖以爲啓示是來自傳承，但理性還是可以有部分的認識能力，只是對某些超絕的啓示有倫理上的無能。在簡單地介紹梵一大公會議前在基督教思想中對啓示的種種論點之後，我們將其綜合整理分成幾類，使讀者看出當時在教會影響啓示問題的主流。

首先，反對啓示可能性的理論有三：無神論、泛神論和自然神論。無神論者若費爾巴哈、馬克思等主張按人的理智而言，啓示是不可能發生的。泛神論者若黑格爾等則認爲宇宙歷史中的一切均是神的自我顯示，只是程度上的不同；爲此無須另有啓示。自然神論者則主張宇宙本身是自發的、封閉的、完整的，不需任何新的啓示。

其次，反對啓示超自然性的理論有二：理性主義和半理性主義。理性主義者認爲人的理性本身能認識一切真理。爲此無超自然的真理需要啓示。半理性主義則認爲理性本身雖無法掌握一切真理，需要天主的啓示；但是只要天主啓示了人就一定能够了解。所以啓示中的超自然性失落殆盡。

最後，否定人的理性對啓示有接納的可能性的理論有二：不可知論和信仰主義。不可知論主要流

行在英國，此派人士受經驗主義大師休謨（Hume, 1711—1776）影響甚深。代表人物是斯賓賽（Spencer, 1820—1903），認為宗教性的知識是不可知的。信仰主義則流行於法國天主教會。它首先主張人的理性無能認識宗教真理，人只能靠天主給亞當的啓示才能稍為知曉；繼而宣稱人是靠着傳承，方知有啓示，於是演變成所謂的傳承主義。這一派人士與前一派人士各執一端，前派人士徹底肯定理性的能力，此派人士則徹底否定之。

二、梵一大公會議

梵一大公會議就在上述思潮中應運而生。本文先介紹在各種思潮中，力挽狂瀾，對梵一貢獻最大的幾位神學家。大略介紹梵一的訓導。最後稍作批判。

一、梵一的功臣

對梵一最有貢獻的神學學者莫過於 Möhler, Franzelin, Kleutgen, Newman, Scheeben.

J. Möhler 將多瑪斯之後漸傾向於信理化的啓示觀注入新的一面，而使其內在化。他強調啓示並不是一個超時間的靜態真理，而是藉天主在歷史中現在的行動，一種動態的自我贈與；此贈與的高峯是降孕的奧蹟。

Franzelin 是羅馬額我略大學的神學教授。Kleutgen 則為大會文件中啓示草案的執筆者。他在無形中使文件漸由理論神學的色彩漸成實證神學，着重於教父、聖經、傳統和生活的傳承。

Newman (1801—1890) 是牛津運動的肇始者。他重要的貢獻是肯定信條和權威在啓示問題上的

地位和特色；並強調啓示的奧蹟性。他認為基於人理智的不足，無人能完全地使啓示系統化；迄今，這還是個奧蹟。他也注意生活團體的幅度。

Scheeben 是十九世紀的偉大神學家，將實證神學和多瑪斯神學融合運用，強調教會信理中奧蹟的一面；並在聖三論的前提中說明啓示。他解釋啓示固然是藉子發生的，但人的接納却需聖神的光照；此光照亦是啓示。

最後，一提文件，無法不提 Denzinger。他最偉大的貢獻莫過於將歷代文獻收集成書。

二、梵一文件的訓導及其批判

梵一召開前幾年，教宗庇護九世 (1846—1878) 曾於一八六四年發表 *Singularis nobisque* 通諭，綜合性地提出以往歷年的通諭中對啓示的教導。

梵一大公會議於一八六九年召開。與啓示有關的文件是「天主子」憲章，該憲章包括四章：天主的創造，論啓示、論信仰、論信仰與理性的關係。在此文件中對啓示的問題有決定性的定論。從此中止了教會數世紀來對啓示問題的爭論。

梵一文件中提及宇宙的啓示；並說明在此範圍中理性有足够的力量去認識，繼而論及超自然的啓示，是天主在歷史中啓示了自己。這是無法否認的事實，有先知和奇蹟作其標記。

於是梵一公會議面對半理性主義，肯定了天主啓示的奧蹟性，說明人的理性對天主的奧蹟只能達到某種程度的了解。面對着傳承主義，承認天主的啓示固然是來自天主，有其超越性；並說明教會負責任保全這信仰的寶藏。但是人的理性也有能力辨認天主的存在。因為天主的啓示有其外在可辨認的

標記，先知和奇蹟，人的理性能認識先知性和奇蹟性的行爲，以辨別啓示者的真偽。

憲章中論及天主的啓示，重點在於說明啓示是超性真理的顯露，保存於聖經和傳統中；至於奇蹟和先知則視之爲證明天主啓示發生的標記。爲此是運用抽象和形上學的觀點，偏重於理智的說明。這種說明固然是有系統和清楚，但忽略了啓示是天主顯露祂自身，奇蹟是天主的行動……等存在性和聖化的表達方法。直到梵二方將這缺陷完全補足。

三、梵一之後之餘波

梵一的文件主要的對象是信仰主義和半理性主義，對無神論和基督教派所強調的內心啓示並沒有積極的答覆，使得教會內對啓示問題遺留陣陣餘波；最具影響力的莫過於現代主義。最後，柏龍岱提出的內在方法開啓了教會神學的新局面，也在某種形式下綜合了啓示論在歷代對種種對立因素的爭端。

一、現代主義

具體而論，現代主義是十九與廿世紀之交，教會受到基督教論及啓示的各種神學的刺激所興起的一派神學。主要的目的是想面對當時代的各種思想潮流作一個適應的工作。在當時社會的思想背景裏，理性主義的影響方才日正當中；比較宗教學又開始縱橫其間。人文科學進展，考古學的發達，促進歷史批判的運用。福音歷史性的問題在當時炙手可熱。

最影響現代主義的思想有二：一是在思想上接納宗教的不可知論；在康德的影響下認爲宗教真理

只有靠感覺和宗教經驗得知，理性無能爲力；一是在方法上徹底運用當時流行的歷史批判法來鑑定福音的權威性，宣稱歷史中耶穌的超越因素，事實上微乎其微，應大刀闊斧地剔除。

在啓示的問題上現代主義學者普遍地受到薛來馬赫的影響。他們認爲人均有所謂的宗教情懷。當這種宗教情懷（或稱宗教感）出現在意識中就是啓示。當人在意識中經驗到了這種宗教的情緒和感覺就是所謂的信仰。基督的啓示，事實上不過是基督在心靈中原來已有的宗教感出現在祂的意識中。藉着我們對基督的信仰，祂也出現於我們的心靈中，於是基督在我們內啓示。至於信理和信條，這派學者均視之爲表達出在當時教會中的宗教意識，所運用的一些應時概念，其本身並無價值。因此，現代主義將啓示的概念全然主體化，並將基督教會中薛來馬赫的主觀主義推廣和發揮到團體的幅度。一般而論，現代主義者相當重視團體的禮儀生活，因爲這是團體宗教經驗的場合，此時，注意在團體意識中的天主啓示。

魯亞濟 Loisy 1857—1940

魯亞濟堪稱爲現代主義中的領導人物，曾任教於巴黎天主教大學，主授聖經。

他批判哈納克只將啓示限制於耶穌生命中對自己與天主關係的意識上。他認爲啓示不只是在耶穌生活時的意識中，也是在祂的言行裏；這言行是發生在一個具體的團體中。因此，啓示不只是耶穌個人體驗到對天父的意識，更是整個的教會團體在基督的言行中對天主的經驗，因爲這種經驗會日益深入。所以啓示是會隨教會更深的體驗而有所增進。因此他宣稱基督信仰本身並無固定的本質，仍是一種不斷的進化。

論到眞理性，他認爲若啓示並非一些外在的眞理，亦非只限於某時代的行動，而是教會在宗教上

的體驗；爲此也無所謂的絕對真理。按歷史批判觀之，一些前人視之爲真實的，爲今人不一定心悅誠服地認爲是眞。所以福音的真理，與一般的真理相同，是在時間中演進的。至於其是否仍有價值，則視其是否對今人仍有作用而定。

所謂的信理，他視之爲每一個時代對團體宗教經驗的理性化、概念化的表達，也應隨時代而改變其表達的方式。對他而言，概念上的知道並不重要，主要的是意識上，感受上的宗教經驗。

爲此，魯亞濟所謂的啓示不是一種信仰的信條，不可變的真理，不是天主進入人中；更好說是人的一種直觀和經驗性的頓悟。因爲我們與天主的關係常常是在發展和蛻變中，所以，啓示一如信理和神學也常常是在發生和演變中。

總而言之，現代主義視啓示爲人內心的經驗，只肯定內在的幅度而失落了啓示客體和超越的一面。這能够是因爲梵一論及啓示的文件中過於強調真理的一面所致。

二、教會的訓導及其批判

教會訓導當局針對現代主義發表的文件有三：一九〇七年聖職部的「可悲傷」法令，一九〇七年教宗庇護十世（1903—1904）的「應牧放主羊」通諭，及一九一〇年教宗頒發的自動詔書中反對現代主義的誓詞。

這些文件中對於現代主義的啓示論從積極和消極兩面加以批判。在消極方面：它們反對啓示是人意識的流露，因啓示來自天主有其超越的一面；反對啓示是不斷地演進和增加的學說，因爲在耶穌基督身上啓示業已完成；反對信理的真理在歷史中是相對的，因爲信理的內容是超越各時代的；反對啓

示的內容在於人的經驗和感覺，因為啓示的內容是真理，是理性所能肯定的。在積極方面：教宗的通諭肯定了天主啓示的發生有其外在因素，因為是源自天主親自進入歷史的行動，而不是人自己的經驗。於是，啓示不只是一個經驗，也是理智能了解和肯定的真理。天主也能利用一些外在的標記，以證明天主的啓示，這些標記是奇蹟和先知的言語。這一切爲人的理性所能認知。最後，教宗強調啓示不是人意識的創造，而是淵源於耶穌，並保存在教會團體的宗徒傳承裏。從此以後現代主義的狂瀾得以遏止。

事實上，教會所發表的這些文件都是針對現代主義過於偏激的一面從護教的角度加以定斷，未免流於另一極端。文件中強調啓示有超越性，是從外而來的，在耶穌基督身上業已完成。這都只是說出了啓示的一面。事實上人面對外來的超越啓示，經驗到與內心的渴望和需求相互感應，進而接納之，此時，啓示方告完成。在耶穌身上已完成，全然流露的啓示，在客體上雖有其圓滿性；但接納啓示的主體極須在時間和空間中反覆思索，才能逐漸體會到啓示的真諦。因此，啓示在客體上是已經完成的，在主體上則是在進展之中的。最後，啓示固然是一種真理，但是也有存在性的一面。天主一方面以清楚的概念說明祂是誰，另一方面則親自臨在於人的生命，在經驗的互感下告訴主體祂是誰。二者不能缺一，方能得見啓示的真面目。

三、柏龍岱的學說

柏龍岱 (Blondel, 1861—1949) 生活於現代主義的時代。當時，教會中論及啓示有兩股傾向極端的潮流：外在主義和內在主義。外在主義主要的是一羣經院派的學者，在啓示問題上強調啓示的外

在超越性。偏激者則力主啓示與人的內心無關，對這些真理人不易認識只要接受和遵守。內在主義主要的是現代主義的學者；願意將天主的啓示與人性相配合。它強調啓示是心灵的流露，渴望和需要。過於偏激則將啓示視之爲人的產品，不是來自天主的；是人心渴望和體驗在意識中的出現。於是柏龍岱一方面希望能保持啓示的外在性；另一方面希望說出此來自外在的啓示與人心的渴求息息相關。

在說明啓示可信性的過程中，柏龍岱運用所謂的「內在方法」。在運用此方法時，柏龍岱宣稱，人的內心指向對至善至美的渴望。他讓人先進入自己的內心體驗到確有此渴望之後，再使人看出唯有天主的啓示能滿足人的追求和渴望；並說明這些啓示之所以能肯定其來自天主，基於一些外在可辨認的標記。

這方法的思想根源是基於他的行動哲學。他以人的行爲作出發點；他主張人的行動是積極的，是精神生活的泉源，和整個精神生活的內容。這些行動都指向一個目標，包含一個意願，是一個更善更美的境界。但是這目標和意願是內蘊於行動中，而行動在表面上却是指向現象界的一個具體目標。所以人在每一個具體的行爲中，事實上是在趨向一個「更」超越的境界。因此，人總不停留的在追求。人只消回顧一番，在自己的經驗中定能體驗到這種緊張：一方面人總是想超越；另一方面則覺得非己力所及。換言之，有限的人常追求一種無限；這時欲滿足人此種追求，除非無限的天主自我啓示，無法使人滿足。在這種方法裏一方面保存了啓示的外在性、超越性；另一方面顯出這啓示和人性有密切的關聯。柏龍岱終於在外在主義和內在主義中取得一條中庸之道。

論及信條與教會傳承的關係，柏龍岱將其置於一種動態和生命的角度下來註解。以往常視信條如一信仰寶藏，教會代代地傳遞和保存。這是一種靜態的、物化的角度來說明教會傳承和信理的關係。

柏龍岱宣稱傳承乃是教會團體性的生命，是一種富有創造性的教會生活。教會在各時代的生活中，對於救恩事實的經驗使其更深刻地認識基督的啓示，故常能有一種創造性的表達。於是柏龍岱的啓示論中說清晰地闡釋了啓示各個特性間的關聯，啓示來自天主，却是爲了滿足人內心體驗到的追求和渴望；它已完全啓示了，却藉生活的教會團體在歷史經驗中更深刻地對救恩現實的體驗，而代代有創造性的表達。

柏龍岱對後代的神學影響甚巨。他的論點事實上是說明在整個人類生命和歷史的動向中，是天主充滿着恩寵的臨在之處。這思想成爲梵二文件的中心主題，使得教會聖統的論點產生了一次大躍進。

由上文的介紹，我們發覺雖然在感覺主義、唯心主義、自由主義……等時代潮流的沖激中，代表教會最高訓導當局的梵一大會議，還只是站在護教的立場，對天主的啓示內容加以澄清。忽略聖神藉時代潮流的沖激及人心存在性的渴求，所顯出的時代信號。因此它尚無力脫離原有的窠臼，答覆時代的需要，因而產生了現代主義。最後柏龍岱思想的跳躍，方在教會中開創一個新的局面。這樣的一段歷史或許能使今日教會訓導當局體認，在保護天主信仰的寶藏時，只是消極性的守成是無法完成主耶穌托付的職責。在守成中的「創新」方才顯示了天主啓示「恆常」和「變」的豐盈特色。

多元的修會生活

張春申

今天修會團體中，可能由於過去所受的神學教育、神修訓練、或個人性格與經驗中不同因素的影響，使會士在同一團體內，對許多問題有多元的了解。這一篇短文是把基本的多元性指出來。猶如在人際關係上人們很注意性格學，人的性格不同：有人比較神經質，有人情感濃厚，有人更爲衝動；如果每人了解自己的性格，也了解四周生活在一起的人的性格與反應，一定獲益匪淺。他會知道自己在某些場合有何反應，別人有何反應，如此生活中許多不必要的衝突會自然消失。既知對方的性格，那麼自然特別注意自己的言行。同樣，在修會團體中，如果每人承認多元的來源與存在，也會對團體生活、傳教工作等問題，容易有所協調。

本文採取的方法是從教會學出發，因爲修會是在教會內。教會學歷史顯示，對同一教會能有不同的類型的解釋。教會是天主聖三與人在基督內所組成的團體，與人間任何團體不同。由於教會生活在基督內與天主聖三共融，所以是一奧蹟。對奧蹟的解釋能有不同的模型，原因在於它的內涵如此豐富，不能不應用各種方式來描繪與表達。因此，無論採取何種方式，常有正確的一面，同時也有限度。

- 現在根據神學歷史上四種不同模型來解釋教會：
- (1) 制度型：強調教會是具有統治與組織的團體。
 - (2) 共融型：強調教會是精神合一的團體。
 - (3) 聖事型：強調教會是聖事性的團體，此處指廣義的聖事，而非七件聖事之一。

(4) 服務型：強調教會是爲了世界而行動的團體。
以下對四型作最簡單的說明。

1. 制度型

教會的構成要素是信仰的道理、崇拜的聖禮以及聖統組織。特利騰大公會議以後由於反對基督教標榜的「無形教會」思想，神學家特別聲明教會是有固定的信理，教友應當完全接受並且表達出來：例如天主是三位一體，基督是二性一位等，否則不是教會內的成員。教友亦應接受七件聖事，並且藉着參與聖事而獲得恩寵。此外，教友隸屬於聖統之下，最爲重要的是應聽從教宗與主教。

主張制度型的人雖然提到內心的信、望、愛，但是論及教會的成員，更是着重外在有形的制度。直到梵二，約四百多年，教會學的主流是制度型。

2. 共融型

十九世紀以來，已經有些神學家傾向於共融型（此型源自聖經，並非新的發明；只是過去很長一段歷史中受到忽視），着重教會在基督內分享天主聖三內在生命的團體。教友因着洗禮，在同一信仰、同一希望、同一愛情中合而爲一。所以注意的是在基督內與天主，與人的結合。

這樣的共融團體，保祿稱之爲基督的身體，大家都是教會的肢體。至此，我們可以看出共融型不太注意外在的因素。

3. 聖事型

聖事是以有形可見的象徵標記，有效地通傳天主的救恩。聖事型的教會學綜合上述制度與共融兩

種教會學，一方面教會是信、望、愛的團體，是救恩的團體；另一方面救恩必須在記號中成長與表達出來。所以聖事型要求教會不斷的改革，使內在的信、望、愛最適當、最有效的表達在教會的外在因素中，給世人作證；同時也使教友已在他內更深刻體驗信、望、愛的生活。

4. 服務型

服務型的教會進入世界，與世界共同謀求人類的發展，不正義之解放。前三型的教會與世界分立，第四型的教會在世界中，引領世界走向將來。

教會學可以由四種模型解釋；修會是在教會中，無形中受到四種不同模型的影響，產生對修會內種種問題的不同解釋。現在我們舉例探討修會自身、友愛團體和傳播福音三部分：

- 一、對於修會自身的四種不同的解釋，
- 二、對於友愛團體的四種不同的解釋，
- 三、對於傳播福音的四種不同的解釋。

我們的說明更是希望讀者發現一些實用價值；如果在修會中會士自己知道屬於哪一型，同時也承認有其它模型的可能，在生活中始有交談的餘地，彼此共同找出適當的方式，表達友愛團體的面貌，實踐傳播福音的工作。因此以下的解釋也可準備會士建立友愛團體以及討論傳播福音時，具有最基本的態度；否則往往浪費許多時間討論，却無法解決問題，因為每人各持己見，難以溝通。

一、對於修會自身的四種不同的解釋

修會是在教會中，往往一個人對修會的了解與對教會的了解是相連的，因為教會的奧蹟出現在修

會中。

1. 制度型

制度型的修會學，以為會憲、特有敬禮以及管理為修會的要素。過去的修會幾乎一切都是修會傳統規定好的。每個修會的會規制訂得非常詳細，生活起居、神修、敬禮……都一一寫出。例如每星期告解，每天望彌撒……。這可以稱之為制度型。

現在修會中仍有制度型的會士，他們往往以會規來衡量和要求一切。好會士便是依照規定而生活的人。

2. 共融型

共融型的會士認為修會是天主聖神的神恩在某一時代，通過會祖而創立的團體。神恩常為建立教會，滿足時代的需要。天主聖神施恩會祖，同樣召叫許多會士進入同一團體。如同教會是一個身體，相信一個主，領受一個聖洗；修會是一個聖召。換句話說，同一的神恩臨在於修會的每位會士內；這是所謂的聖召，它不是法律，而是生命。所以同會會士具有同一聖召的經驗，在此聖召內合而為一。共融型討論修會時，注意內心答覆天主聖神召叫的合一。他們不太注意外在的文字，而要求在深刻的精神生活，組織一個團體。

3. 聖事型

聖事型的修會學重視表達內心的現實於外在生活中，同時要求不斷的在時代中適當改革。此型注意作證的記號，聖召應當顯出最合宜的標記；尤其貧窮聖愿必須具有真正的實貧生活。

4. 服務型

現代許多修會顯出服務型的面貌，例如耶穌會一九七五年的「今日使命」文件中表示修會之所以爲修會，應進入世界中促進正義。顯然的，此處已受到服務型的影響。今日世界上有很多不正義與貧窮的問題，許多人受政治壓迫，修會應該如同教會一般進入世界中，促進正義。服務型的會士是爲別人、爲世界而生活。

四種不同的型對於修會自身的解釋迥異，這是顯而易見的。每一模型表示出修會奧蹟，但是又無法完全說明。因此當會士彼此討論問題時，不該自以爲講了最後一句話，而應想對方也有立足的道理。當團體成員具備這種態度時，才有建設性的討論。

二、對於友愛團體的四種不同的解釋

上面第一部分提到，在同一修會中，也能對修會具有不同模型的解釋。現在論到友愛團體，在原則上，不論哪一型的人都以基督爲中心作爲理想。可是當實現此理想時，四種模型便有不同的解釋。

以下大概描寫每一模型對以基督爲中心的友愛團體的實際內涵，同時簡述四型的優點與缺點。

1. 制度型

此型注意規矩，要求每一會員在友愛上顧及時間、空間與行動的一致，如此才覺得屬於一個團體，彼此友愛。譬如早上打鈴，全體起床，劃一是友愛的表示。既然這是以基督爲中心的團體，理所當然的，繼而大家在聖堂中朝拜聖體，制度上顯出都以基督爲中心。又如大家一起休息，也能表達友

愛。在行動上與工作上同樣要求大家按照規定，只要做好份內之事，他人的事不要去干涉，凡此種種都是友愛的表達。在這樣的規定下，人人在同一的時空中行動休息，時刻不離。

此型的優點在於給人安全感。試想像使有十人的團體，幾乎沒有一個時間全體可以相聚，也沒有到一個場合大家可以共處，甚至在禮儀中也有時也看不到別人；生活在這團體裏，為制度型的人而言，將感到非常不安。的確，制度型如果過度強調，將呆板不堪。但是適度的注重，事實上令人感到安全。至少，一天中某些時候知道兄弟姐妹是在那裏，有重要的話可說可談。此外，制度型也使修會團體的身份肯定；如果常常分散，便不易發現固定的團體。

但是制度型容易造成形式主義。例如飯後十人非要聚在一起談話不可，即使無話可說，仍得遵守規定。這只是形式，未必建立團體。團體是人的結合，屬於精神性的，內在須有同一信仰，同一精神。再者，如果一個團體在內心中、在愛德上、在聖召上沒有深度的結合，單靠規定聚在一起，事實上心中各有所思、貌合神離，那麼，這樣的相聚不是法利塞主義嗎？

2. 共融型

此型要求團體在信仰與聖召上，很深刻的經驗到以基督為中心；是基督將他們集合在一起。這樣了解友愛團體的人，特別強調信仰與聖召不是外在的。會規並非就是聖召。真正的聖召是內心的經驗。而且人有許多層面：內心的、理智的、情感的、軀體的等等；為共融型的人而言，友愛的團體就是信仰、聖召出現在團體成員的每一層面，從裏到外的每一因素上，若只遵守一些規定是達不到的。因此，過去一時，有些修會，毫無時空的規定，為使信仰與聖召經驗加深。團體交談需要多少時間，就用多少時間；哪裏更為適當，就到哪裏去。

共融型的優點便是真實的進入團體，彼此相愛與認識。但此型的缺點頗多：首先是與聖統之間的衝突。他們認為彌撒是共融的聖事，彌撒中經驗到成爲一個基督的身體。因此要採取最好的實現方式，不論是握手或跳舞。然而這却觸犯了教會的規定。其次，共融型的友愛團體，往往給人的印象是橫面的兄弟姐妹之情，相當顯著，而從上而下，或從下而上的天人交往却模糊不清。

3. 聖事型

聖事本身是信仰的標記，不單向外表達信仰，而且在標記中信仰經驗形成。聖事型的友愛團體，必須通過生活的方式，才能體驗信仰與聖召。同時也向人作證基督的愛。所以不斷的對生活方式修正。世界在改變，聖事型要求修會的生活方式改變。此型避免制度型的死板僵硬，另一方面也避免了共融型的忽略外在因素。總之，使修會在動態中前進，這是聖事型的優點。它的缺點便是流於自我欣賞或藝術主義，太注意友愛團體自身的方式，盡善盡美的顯示自己，而忽略四周的人。

4. 服務型

服務型的團體不是爲自己，而是爲世界；友愛團體中的一切因素，都是爲了在世界中工作。例如目前不少修會團體，都是以世界正義問題做爲團體生活的目標。

爲了清楚起見，我們把友愛團體中貧窮聖愿提出來，在四型的互相比較中，特殊地發揮服務型的解釋。

(1) 制度型的人以爲只要長上准許，即是表示守了神貧。但是如此是否真的表示友愛？有人妄求准許，濫用團體財物，所以遵守制度不一定表示友愛與貧窮。

(2) 共融型的人注意財物的共享。但是有些修會本身很富有。共融型在富有的團體中達到分享，

但是不一定實踐貧窮。因為富裕的團體，分配起來大家綽綽有餘，應有盡有，所以不是貧窮團體。

(3) 聖事型的人要求團體為貧窮作證，度真正的貧窮生活。但事實上，尤其為傳教修會，困難很多，譬如醫院設備不符合現代標準，怎樣傳教？傳教修會的團體生活，往往在傳教與生活作證兩方面不易調和。

(4) 服務型的人認為團體在一起是為更有改善世界，所以他們不是為自身而團結，而是使工作更有效。論及貧窮，團體的財產便是為了別人。當今世界的貧窮、正義問題非常嚴重，例如印度，貧富不均現象很是可怕，大部分的財產在百分之十五的人手中，而修會也屬於其中。只有服務型的修會團體為解決正義、貧窮問題，才會獻出財產，為人而生活。

但是另一方面，服務型的團體，由於工作的性質與場合，最易使修會的福音性模糊；修會團體與世上其他從事社會工作的團體幾乎混為一談，這是一般常可發現的缺點。

三、對於傳播福音的四種不同的解釋

傳播福音的意義不止一個。一九七四年世界主教會議以「傳播福音」為主題，與會的主教會前收到羅馬分發的一個文件，其中指出傳播福音的四個意義：(一)傳教區中向教外人宣講論天國的喜訊。(二)教會為自己的教友，在信仰與生活上所有的講道與解釋。(三)基督徒分享基督司祭、君王、先知的使命，即信仰生活的作證。(四)按照創造與救贖的天主的意願而改善世界。

文件指示四種不同的意義，反映出教會中的多元；這也存在於修會中對於傳播福音的解釋；現在要根據四種不同模型來繼續說明。

1. 服務型

教會傳播福音，但是服務型了解的傳播福音便是進入世界中，促進正義，解放經濟或政治上被壓迫的人。解放就是傳播福音；這在一九七五年十二月八日教宗保祿六世「在現代世界中傳播福音」的訓誥中，已經有所肯定。教宗提出三層理由：(1)基督喜訊傳給整個人，人有不同幅度，諸如社會、政治、經濟等等。天主的喜訊傳給整個人，觸及每一幅度；如果有人人在社會與政治上受得壓迫，福音要解救他們。(2)創造的秩序與救贖的秩序在我們的思想中是分開的，事實上却合併在一起，因此天主的救恩實現在人性各方面。此人性包括政治、社會、經濟，所以從神學觀點，傳播福音也是發展人性，消除不正義。(3)福音是宣告愛，愛天主也應愛人；那麼人在任何困境中，福音催迫教會去解救。

服務型正確地解釋了傳播福音，但是也有可能的偏差。教宗的文件指出，社會、經濟、政治工作上的解放與發展，不能只限於物質層面上，也不能只以人為中心。福音中的人學，不但是物質的，也是精神的；不但是屬於人間團體，也是天主的受造物。傳播福音需要面對整體，尤其顧及超越一面，面對天主的開放。解放的目的是要把人從罪中解救出來。

教會中服務型的傳播福音，在有些地區可能有的偏差，便是容易失掉福音的特色；事實上，被政治家所利用，為共產主義或資本主義所利用，而不自知。

2. 聖事型

聖事型的傳播福音，今日在面對非基督宗教時，最為流行。一方面，經驗上，在非基督宗教的世界中，教會發現新的處境，特殊的問題；另一方面，神學上，那些宗教的意義與價值也普遍地受到承認。因此，教會更是自以合一與救恩的聖事，標記性地臨在着。它不能要求其他宗教人士來參加禮

儀，而是在禮儀中代表它們。此外，它能與其他宗教在某些際遇中交談，互相了解內在的真理。交談是作證，是傳播福音。

但是教宗保祿六世一九七五年的文件却仍舊提出向非基督宗教傳播福音，意即期望他們接受福音。所以聖事型在修會的傳播福音問題上，還需要一層整合。

3. 共融型

在合一運動上，共融型用得最多。面對四周其他基督教派，修會中有些合一運動會士主張不提信理；既然他們不接受教宗無誤，或聖母無染原罪等信理，不如大家一起生活或工作，在基本的信仰經驗中合一。合一的確關係到工作與生活，但是信仰又不能不表達在理智以及組織上，所以共融型的傳播福音是偏而不全的。

4. 制度型

制度型傳播福音，向外教人宣報救恩，使他們相信而領洗進教；另一方面向教友講解教義，加強他們的信理與聖事生活。

這型的確具有聖經基礎，但是容易忽略各地的文化。所以修會中即使制度型的人，也認為道理必須適合文化。至於制度型強調背誦道理、勤領聖事以及服從權威，往往因此不能培植成熟的教友，這是顯明的缺點。

結 論

本文根據教會學中的四個模型，發揮對於修會本身、友愛團體以及傳播福音的多元性解釋。如果

有人因此而在此具體生活中熟悉此類多元，那麼一定能收到容忍別人的效果。假使他能截長補短，綜合性地生活，對於修會的貢獻一定極大。譬如一位會士對修會，對友愛團體，對傳播福音的解釋屬於服務型，他以為修會是為改善世界。但是他還能採取其他三型的優點。共融型的內心團結、制度型的嚴密組織、聖事型的作證性，都可以貫通在服務型中，使團體生活以及傳播福音，更是有效地改善世界。

(上接第四八六頁)

多地方都可清楚地看出。

四、無論哪一部福音都不是歷史著作，也不是名人傳記，而只是初期教會宣教的工具。因此福音對年代及傳記性質的資料不表示多大興趣。大部分的福音片段都以不準確的時間報導開始，很多片段在不同的福音中有不同的位置，但就其內容及詞句的雷同來斷定，它們是在報導着同樣的事件或言論。細讀福音合觀最能使讀者明瞭：由現有的福音傳統無法編寫一部「耶穌傳」。福音的作者們及初期教會既然對耶穌的行傳不感興趣，並且不認為這類行傳在宗教上有何意義，我們便該信任他們，而以這種看法和標準為今天仍然有效。

五、本書之首的「對觀福音平行文索引」，不僅是一個內容目次，還是進入對觀問題的基礎。因為所謂的對觀問題，不僅注意平行文中字句的相同或相異，也注意各段落排列的次序，及某一段落是否只有一部或兩部福音予以記載。這種種在平行文索引中都可一目了然。比方由此索引可看出瑪竇和馬谷由瑪十二1-23(82號)開始，直到兩部福音的結束，都是一段一段地並列前進，只是偶然二者之一(通常是瑪竇)略有增添。索引也指明路加如何用他的源流資料，那就是他以馬谷為他著作的基本架構，而把來自其他源流的資料放入馬谷所沒有的兩個框架裡(路六20-23及九51-58)，另一方面，路加又將馬谷的一大段(谷六45-48)略而不提。

以上五點是本書的特徵，也可當做運用本書的指南。果能將本書運用的應心得手，那麼不但前文所說的了解福音與認識基督會有長足的進展，而且牧民工作也會獲得助益。在宣講福音或查經祈禱時，有本書在手，便不難將福音關於耶穌所講的種種互相參照，互相比較。在參照比較後，再加以反省和祈禱，定然會擊出靈感的火花。

一九七八年十一月八日於臺北

神修

靜獨與團體

Henri J. M. Nouwen 著
劉賽眉 譯

(本文是對世界修女聯會的總會長們所發表的一篇演講)

當我們反省過去幾週內在羅馬所發生的主要事件時，便開始了解我們的世界是進入了一種「緊急的情況」中。在羅馬，一位法官被殺，而基督徒民主黨的領袖莫洛也被擄，他的五位侍衛被槍殺。此外，一位警務人員被殺死於都靈，兩位左派學生被謀殺，死於米蘭。在荷蘭，一羣恐怖份子圍困一政府機構，使整個城市陷入恐慌之中。在以色列、巴勒斯坦的游擊隊殺死了若干公共汽車的乘客。在黎巴嫩則由於某種報復的行爲而使數百多名男女和小孩喪失了寶貴的生命。在某些地方，如羅德西亞、依索匹亞、和索馬利亞等地，雖然經過多次談判，但戰爭仍繼續不斷。在美國和許多其他國家，罷工的風潮威脅着國家的經濟，而另一方面亦顯示人民對目前的生活環境有極深的不滿。在貝爾格萊德所舉行的世界會議，不僅不能達成任何重大的協議，反而從蘇俄、阿根廷、和巴拉圭等傳來更多有關違反人權的暴力事件。世界權力與權力之間的關係日趨惡化，而造成全球性焚毀的機會則由於兵工廠和火藥庫的建設而遞增。爲此，當我們基督徒走向那基督紀元的千年王國之際，世界則日漸瀾漫着恐懼、失望、意識麻痺。誠然，人性已屆自我毀滅的邊緣。我們已經不必去問到底我們會不會走入「緊急的情況」中？因爲事實上我們此時此地已很清楚地陷落在這樣的情況裏了。

我們不必成爲先知，我們可以預言未來不僅將有更多的戰爭、飢餓，以及壓迫等等，而且人們會以自暴自棄和失望的態度來逃避這一切災禍。我們必須準備，將來人類自我毀滅的行動將普遍如今日

人們使用藥物一樣；那時，各式新型的鞭笞者將咆哮全城，以宣佈萬物的終結來恐嚇人們；那時，許多新的外來崇拜將以各種錯綜複雜的禮儀來試圖逃避這場末世的大災禍。我們必須準備去面對一個各種宗教運動叢生，並以基督之名來施行反對基督精神運動的時代。總而言之，我們必須準備自己將會生活在一個充滿了恐懼、懷疑、互不信任、彼此憎恨、身心痛苦、以及混亂得使千萬人心昏暗的世界中。

然而，就是在這樣黑暗的世界中，基督徒的團體受到了考驗。在這人類的大家庭中，我們可能成爲光？成爲鹽？成爲地上的酵母嗎？我們能否給予這一代人希望、勇氣、和信心？我們能否使那些注視着我們宣佈：「彼此相愛、互相服務、虔誠禱告」的訊息的人們突破黑暗和恐懼？抑或我們甘願承認在此歷史的危機時刻，我們沒有力量，也缺乏慷慨的精神，我們的基督徒團體遠比不上那些爲了某些旨趣而彼此團結，互相支持的善心人團體？

當你們要求我講論修會生活中的靜獨時，我了解我只能夠在這些急如燃眉的問題的脈絡中來討論修會團體的靜獨。也許，若只普遍地談論「團體」與「靜獨」之間的關係，會來得較爲容易，但是，這對您們並沒有什麼挑戰性。由此，我嚐試來解釋如何世界的危急情況，反使我們對基督徒團體生活中的靜獨帶來新的了解。

我願意在三大標題下，來討論基督徒團體生活中的靜獨。就是：(1)親密的來往；(2)職務；(3)祈禱。因爲親密的來往（看哪，他們如何彼此相愛！），服務（看哪，他們如何彼此服役！），以及祈禱（看哪，他們如何向主禱告！）三者是一個作證團體的生命力。我希望在此盡力指出一個團體爲達到這三方面的作證，需要深深地投入靜獨之中。

(一) 靜獨與親密的交往

靜獨如何能够加深我們共同對愛的作證？這是我們要討論的第一個問題。在我們這日漸走向危急情況的世界裏，恐懼與憤怒已成爲一股強力控制着人的行爲，我們不僅從每日的報章上可見人們如何因恐懼而彼此聚縮一團，因憤怒而羣湧如潮，甚至在許多修會團體內，我們亦開始發現，修會團體內有着某種的「不安」，而恐懼與憤怒亦滲透其間。我們看見某種需要正在日益增長，那就是修道人須求一個地方，在那裏他可以有所歸屬感，在那裏他可以傾訴他所受到的種種挫折，在那裏有人分擔他的灰心失望，在那裏他的痛苦可以得到治愈。有許多過去曾經一度感到安全和自信的修會團體，今日却因自我懷疑和深刻的無能感而痛苦。許多修道人過去多年來一直在修會生活上感到滿足的，現今亦對聖召的意義發生疑問，他們懷疑自己是否真實有所貢獻，而這個世界又是否真正地需要他。他們懷疑自己是否被曖昧的動機和虛假的渴望所導引而誤入修途。他們問自己曾否做過真正自由的抉擇，他們懷疑自己是曾經被「虔誠主義」所引誘，而這「虔誠主義」現在似乎對他毫不切身。

在自我懷疑的情況中，許多人開始經驗到很深的「隔離」和「寂寞」。他們在自己的團體生活中經常試圖去發展一種新的生活型態，但到最後他們會發現自己的真正需要是如此之深，而他們又是那麼難於在自己的團體裏找到滿足，毋怪乎那至今仍存留在人意識底層的「性」的衝動開始進入人意識的中心，從此引起割斷以往種種而改換另一種生活方式的願望，因爲在這新的生活方式中，他可以很直接地經驗到與人之間的親密交往。在這裏我們必須說明一點，那些對世界的恐懼和憤怒最敏感而又急遽地尋求解決的人，往往是最深經驗到需要感情和慰藉的人，但他們的團體却常常不能滿足他們

的需要。

然而，另一方面，倘若許多的男女會士不曾深深地被世界的恐懼和憤怒所影響，則他們亦不可能實際上成爲燈台上的明燈。但因爲他們內心的苦惱和不安經常達到如此強烈的地步，所以他們首先關心的是如何使自己在形體和感情的歷劫下餘生，可是這耗費太多的精力了，故此，在這樣的團體中很難期望它對天主慈眷的臨在作有力的見證。

以上所說，無非是指出：倘若在一個團體內，會士不能經驗到彼此親密的交往，則這團體亦不能成爲這個充滿恐懼和憤怒的世界有力的見證。在此情況下，我們必須謹慎地去觀察出「靜獨」在團體生活中的重要性。倘若我們爲了應付世界的迫切需要而不強調靜獨，這樣，我們將危及基督徒作證的基礎。因此，我願意首先討論靜獨是親密關係的永久泉源。

靜獨是我們能够（與人）達到最深聯繫的所在，這靜獨聯結人比恐懼與憤怒連結人更爲深遠。雖然恐懼和憤怒能够事實上把人驅策在一起，但它們却不能產生共同的見證。在靜獨中，我們會了解我們並非被驅策在一起，而是被領在一起。在靜獨中，我們了解我們的同胞及普世人類並非是滿足個人最深需要的夥伴，而是我們的兄弟姊妹，大家都是被召去使天主無邊無際的愛成爲有形可見的事實的。在靜獨中，我們發現團體並非是一共同的抽象觀念，而是對共同召喚的實際答覆。在靜獨中，我們實在了解團體不是由人「造成」的，而是「賜予」的一個恩惠。

靜獨並非是與團體聚集的時間對立的私人時間，也不是一段恢復疲倦心靈的時間。靜獨完全不能與團體生活以外的私人時間相提並論。相反，靜獨是團體成長的基礎。當我們獨自祈禱、學習、閱讀、寫作、或只是離開直接與人交往的地方而獨自各兒安靜片刻，我們都是與他人進入了很深的親密

來往中。如果我們以為只有在一起交談，一起工作，和一起遊嬉時，彼此才會更為接近，這是錯謬的想法。不錯，許多方面的成長是產生於這樣的互動中，但這些互動的成果却源於靜獨本身。因為只有在靜獨中我們與他人的親密交往才會加深。在靜獨中，我們更是彼此發現對方，而這種發現時是在雙方形體的臨在中很難產生的。由此，我們認識了有一種人與人之間之聯繫並不依靠人的言語、姿態、或行動，而這種聯繫之深是我們無法靠人的努力去創造出來的。

倘若我們把團體生活建立在形體的接近上，或在共同消磨光陰的能力上，例如一起交談、一起吃喝、一起敬拜等，那麼，團體生活必會隨着氣氛、個人的吸引，和互相和諧共處的程度而變動不穩。於是團體生活便會變得很苛求並使人疲乏。靜獨主要是為團體生活的，因為在靜獨中我們達成一種團結，而這團結是優先於任何行動的團結的。在靜獨中，我們覺察到在我們成為團體以前，我們早已經是一體了，團體生活不是我們意志的創造，而是對我們被召成為團體的事實的服從和答覆。不論何時，只要我們進入靜獨之中，我們就是對那超越我們的位際性交往的「愛」作證，並同時宣佈說：「我們應彼此相愛，因為我們先被愛過」（參閱若壹四19）。因此，靜獨使我們與那永久的愛保持接觸，就是從這永久的愛裏，團體汲取了它的力量。靜獨把我們從種種恐懼和憤怒的衝動之中解放出來，並讓我們在這充滿焦慮不安和暴力的世界中成為希望的標記和勇氣的泉源。總之，靜獨創造那自由的團體，並使旁人讚嘆說：「看哪，他們是如何彼此相愛！」

視靜獨為團體的充沛泉源的看法有其很實際的一面，意謂：靜處的時間，個人的自修、閱讀、和祈禱，對每一位團體的成員來說，必須視為與一起工作、遊嬉、共同敬拜等團體行動同等重要。我深信，溫良、柔和、平安、以及真正自由地接近或隱退人羣的態度是在靜獨中培養出來的。若沒有靜

獨，我們便會開始彼此依戀，便會開始掛慮自己所想的和自己所感覺到的對方。如此，我們很快便會彼此猜疑，彼此不滿，在下意識中以過敏的態度來審斷他人。沒有靜獨，縱然是很小的衝突亦會很容易加深，並導致痛苦的傷害。那時，「把事情講出來」能夠變成是一種沉重的負擔，而日常生活則變成自我關注，到最後，長期生活在一起實際上已成爲不可能的事。沒有靜獨，我們時常會爲一些無謂的問題而苦惱，例如：「誰愛我多一點？是否他比她更愛我？我們的愛是否今日比昨日減低了……」等等，這些問題很容易在團體內引起分裂、緊張、憂懼、和互相激怒。沒有靜獨，團體會很快地變成爲一羣狐朋狗黨。

我們有靜獨，我們會在靜獨中學習到依賴天主，因爲是祂在愛中召叫了我們要彼此相愛，在祂內我們能夠得到安息，通過祂縱然有時候我們表達自己的能力受到限制，但我們也能够彼此欣賞，互相信任。在靜獨中，我們可以防止互相猜忌的惡毒後果，我們的言語和行動則流露着信任、喜悅，而不是要求索取證據證實我們是可信任的詭秘行爲。在靜獨中，我們能够經驗到我們都是一個超越衆人的愛的不同現身說法。

這一點同時解釋了爲何靜獨會影響到我們的「性」的需要。靜獨防止我們以「性」來證明我們有能力去愛而把它的衝動性釋放出來。靜獨讓我們經驗到我們的性的感覺是天主無條件的愛的表現。在靜獨中，自由地答覆我們的性別身份成爲可能的，而性的約制能够成爲投身於修道生活的男女的眞正抉擇。

這樣，在靜獨中貞潔找到了它的根。明顯地，貞潔的意義遠超越性的約束和節制，它是一切親密交往的溫和導師，貞潔引我們進入天主親密的知識中，並且解放我們，使我們在世界發展各種創造

性的關係而不爲世界上許多「應當」和「必須」所攔住。貞潔把人與人之間的親密關係從各種世俗的衝動中釋放出來，而使其事實上成爲可能的。

靜獨之所以主要是爲了團體生活，乃是由於它把我們從恐懼和憤怒的勢力之中釋放出來，並賦與我們與人親密來往的意義，而這親密交往的意義是超越我們現今世界的危急情況的。靜獨事實上給予人「希望」，且使旁人稱羨說：「看哪，他們是如何相愛！」。

(二) 靜獨與服務

我們剛剛討論了在此日漸走向危急情況的世界裏，靜獨如何能够事實上加深團體對愛的見證，現在，我們接着探討靜獨如何同時加強團體對服務的見證。很明顯的是，人們爲了應付目前的緊急情況，往往集中精神於解決現刻迫切的問題，而放棄了長遠的目標。一個市鎮中發生爆炸時，醫生們便得停止他們對某些複雜的醫藥問題的研究，去挽救那些危在旦夕的受傷者。當緊急情況的氣氛瀰漫了一個文化，短期的解決方法，臨時的照顧，暫時的搶救……等等便取代了那長期慎思的策劃。

我懷疑現今的修會團體的職務有沒有受到這「緊急情況」的深刻影響。許多修會團體過去數十年來曾從事的服務型式，現今這些服務形式突然對許多成員失去吸引力。教學、醫務，以及很多其他傳統的服務型式似乎都不能答覆社會的急迫需要，因此，許多修會團體都處在對自己的使徒事業重新估價和重訂方向的過程中。然而，就在這尋求新而又切合社會需要的服務方式的過程中，修會團體往往便失去了它職務中作爲「團體服務」的一面。於是，對於「什麼是你的團體的特殊聖召？」這個問題常常甚難答覆。我們得到大部份的答覆是：「我們有些在醫院工作，有些在學校，有些在堂區，也有

些有他們個人的使徒工作，在不同的職務中我們努力去彼此支持」。顯然，最大的成就就是發展了極不同的多元的服務，例如照顧囚犯、服用迷幻藥和其他藥物成癮者，癡癡人等；此外，又有服務於堂區、工廠、精神治療中心，並有服務於音樂、藝術、和大眾傳播事業者。這種修會生活制度的瓦解，一方面固然打開了無數不同職務選擇的領域，另一方面，就在不久以前，這却為生活在修道院內的男女造成了忌諱。

此外，上述的情況亦在團體內造成了某種「失落」，那就是失去了基督徒職務的「團體特性」。往往由於我們的服務變得如此的個人化，以致我們的服務很難有力地顯示出其共同性或團體性來。由於今日強調個人的特殊才能，以致有時使到我們很難去談及整個團體對人的共同服務，往往我們只能夠談及這團體中每個成員自己的服務而已！

我很懷疑，由於修會職務的個人化，我們會不會失落了團體共同作證的可能性。作為一個修會團體，我們不僅應去服務一個一個人及其個人需要，而且修會團體更要在整個社會中成為信心和勇氣標記。顯然，在當今被世界的緊急情況所撕裂了的文化中，只是對一個一個受傷的人服務是不足夠的，相反，目前最要緊的事是同時賦與希望給那些我們沒有直接接觸到但却為我們的共同服務所感動的人。團體共同職務的強大力量就在於：藉着它那特殊及有形可見的團體召叫，它能够感動、治愈、和啓發人，比那些它直接地影響到的人更多更廣。

就我個人而言，雖然我從未曾到過泰賽的團體，但我却發現這個團體的龐大作證力；雖然我從未見過 Jean Vanier，但我却發現了他們的工作給我帶來了極大的希望；雖然我只是知道一些有關耶穌兄弟和小姊妹等團體的工作和生活，但我却找到了許多的安慰。這些團體的服務不僅幫助蒙瓦勝

了想成爲預言世界末日的先知的誘惑，也使我不能成爲不健康的宿命論的犧牲品。團體性的服務既然對我們的時代是如此的重要，值得我們極大的關心。

但這些又與靜獨有何關係？靜獨是修會團體找到它團體的身份之所在。在靜獨中，團體的成員聆聽到主的召喚，並分辨出我們的共同聖召。爲何是如此呢？靜獨不是我們單獨地與天主同在，並了解我們自己個人聖召之所在嗎？不錯，但這並不與團體的共同聖召相對立。因爲在靜獨中我們認識我們如何能夠運用自己個人的才能服務以完成團體的共同職務。倘若我們以爲我們可以把個人的恩惠變爲聖召，那是很天真的想法。如果我們說：「我有能力寫作，所以天主願意我成爲作家；我有教學的天才，故此天主願意我成爲教師」；又或者，「我很會彈鋼琴，是故天主願意我成爲一位鋼琴演奏家。」這樣，我們是忘記了我們自我的方式不一定就是天主了解我們的方式。過去的確曾經一度由於對謙遜之德的片面了解而導致否定個人神恩的消極看法。幸好，這樣的時代已經過去了。但另一方面，若以爲個人的神恩便是天主旨意的顯示，則這樣的看法未免對聖召的了解過於片面，同時亦把一個事實弄得含糊不清，這事實就是：我們的才能可以是一條走向天主的道路，但同時也可能是走向天主的道路中之一部份。

在靜獨中，我們可以與我們周圍的人的意見與觀念保持距離，並使自己成爲可受傷的。在靜獨中，我們謹慎地聆聽天主，分辨出何者是自己的願望，何者爲自己的職責；何者爲個人的衝動，何者是自己的聖召；何者是自己心中的渴求，而何者是來自天主的召叫。我認爲，倘若在團體中我們不能夠把靜獨與日常生活打成一片，我們很快便會聽不到天主的要求，只是關心「自己的事」，對團體的共同任務置之不顧。如此，團體生活更比不上其他互相支持的團體，因爲在團體中每人做他或她自己

的牧民工作，把共同負責的意識置諸腦後。

當靜獨真正成爲親密交往可能發生之所在，以及是我們團體生活之基礎時，靜獨便使團體生活中的共同召叫成爲有形可見的。我們不要忘記，天主召叫我們成爲一批天主的子民，而我們個人的聖召應當常視爲是團體聖召中的一份子。我們不能把團體作爲工具以發展或鞏固我們個人的渴望。倘若我們視團體爲一協助我們實現個人理想的支持者，則我們更是「時代的兒女」而非「天主的兒女」。我們的聖召只能夠被視爲是整個修會的團體聖召的特殊表達。

靜獨顯然是這團體共同召叫的自我實現之基礎。在靜獨中，我們空虛了自己的自我肯定、自我實現、和自我完成的需要，並經驗到天主如何通過與我們共同生活在一起的兄弟姊妹而召喚我們。對修會深刻的愛驅使人不斷地問：我的服務如何才能夠是團體服務的表達？而我們正是爲了此共同服務才被召生生活在一起的。

視靜獨爲我們分辨團體性職務之所在的想法有其很具體的含義。意謂它包含服從。服從既然主要是整個團體對天主召叫的聆聽，則我們不能把服從只看作是成員與長上之間的關係。服從長上必須是一種對天主聆聽的經驗，同時，在服從中亦應經驗到個人的服從是整合在整個團體對天主的聆聽內。因此，這種團體性的服從明顯不是一個簡單的行動而已，而是一種生活方式，藉着這生活方式，我們一起不斷地回到靜獨之中，好能更敏感於天主在此時此地對我們的召喚。

因此，若退省時、靜修日、或默禱的時刻都成爲了個人的事，這似乎是不良的發展。因爲當一個團體的成員都真正渴望一起進入靜獨之中，並固定而正常地分享各人祈禱、默想、和學習的成果時，這才是團體真正成熟的標記。爲了自己而單獨地與主同在的經驗，以及把單獨與主同在作爲是團體生

活中的一部份的經驗，兩者截然不同。我深信，當一個團體習慣進入靜獨之中去探討究竟天主召喚他們走向何處時，這個團體的精神復興將會有很大的發展。沒有長時間的靜默聆聽，我們不會做出重大的抉擇以及主要路向的改變的；然而，這靜默的聆聽在某方面也需全體成員的參與。

我在此亦指出：固定時間的靜默在團體生活中異常重要。靜默若只是一條簡單的規矩，可能非常無效。但就靜默為我們共同聆聽天主的臨在，而我們準備開放心靈讓祂領導而言，它是健康的團體生活所不能缺少的因素。過去幾年來，我們很強調言語，特別是在會議中、在學習日，以及在分享中所表達的言語。但無論如何，我們應更深的了解，言語之所以能够生效，是因為它產生於靜默之中，特別在危機的時刻、在矛盾衝突和強烈的情緒緊張時，靜默不僅有治療的功能，而且還為我們的共同生活指示出新的方向。職是之故，靜默是團體共同服從之所在。特別是現今處於危急時代中的團體，更需要具備不斷改變的能力。因此，深刻地投入靜獨之中更形重要。甚至你能够以這個團體投入靜獨的程度來衡量它的健康與否。在一個不斷改變的世界裏服務，我們更需要把團體的根種在與主靜獨的相遇中。果若如此，當有一天環境要求它向前推進時，它會很快很有效地移動，而不會有中斷或破裂的感覺。而且，在團體中經驗到職務的多元性亦是可能的，但它會視此為共同職務的不同表達。在靜獨中不但團體的團結得以分辨和肯定，而且在靜獨中團體會得到滋養而繼續加強。

當我們的團體實在與名叫我們在世界上去肩負同一職責的至很深刻地接觸時，我們不但可以生存在這個危急的世界裏，而且可以創造性地答覆現今的具體事件而又不致有驚惶失措和反覆無常的反應。如此，我們可以防止危急事件把我們拋回到「自我保護」或「自我服役」的行動中，那時我們才可以完成那給人帶來希望的服務，並使他人驚嘆說：「看哪，他們是如何服務他們的近人！」

(三) 靜獨與祈禱

正如靜獨影響我們的彼此相愛以及我們的團體性服務，同樣，靜獨也深深地影響我們與天主之間的關係。一個基督徒團體的作證，不僅在使人說：「看哪，他們如何彼此相愛」，和「看哪，他們如何服務近人」，而且應讓人感到「他們是如何向他們的主禱告」的事實。

如果說世界的危急情況使人更注意到天主，並使宗教情緒復甦。這說法未免太簡單了。我們懷疑事實上正好相反，恐懼和憤怒並不引人走向天主。我們時代裏的巨大壓力已經造成太多的苦惱、抱怨、以及憎恨。許多人已經離開天主，不再祈禱，因為他們不再看出他們如何能夠向一個容許如此多痛苦及殘酷事件發生的天主祈禱。

修會團體中的確也難免有這樣的情形發生，事實上，我很強烈的感覺到，即使我們是修道人，我們對天主也有矛盾對立的感情。我們對天主的感情十分接近一種愛——恨交織的關係。我們很多次自問：「天主真的可信賴嗎？祂是否真的愛我們？祂是否真的關懷我們？」雖然我們很少用言語來表達出這些問題，但我們的行為却經常流露出如此。我們會對朋友說：「我會為你祈禱」，但我們却很少真正嚴肅地投入祈禱之中。我們聽演講，肯定祈禱的重要性，但我們却想：人們所急切需要的是我們的行動而非祈禱，祈禱很好，但只在你沒有事情做的時候。我很懷疑在我們的宗教熱誠的下層，我們對天主的臨在，對祂對世界的有效影響，以及對我們的關注等毫無疑惑。我也疑惑，大部份人並沒有因為無法表達出他們對天主敵視的感覺而受到內心的折磨。我甚至懷疑許多修道人會以天主為其唯一所關心者。

當我們說我們的時代是一個俗化的世代時，我們必須首先正視這俗化主義如何深刻地進入了我們自己的內心，而懷疑、猶豫、憤怒，甚至憎恨又是如何侵蝕了我們與天主的關係。

在許多修會團體裏，祈禱已經失去了它的中心地位，這不僅是由於環境的變遷所致，而更是由於天主本身已成了一十分曖昧不明和可懷疑的伴侶，祂是那個你必須與祂為友，以避免一切問題，而祂的臨在，你却又很難享受得到的朋友。雖然，大部份的修道人都把這些感覺和經驗保持在意識的底層，但其中有些人會走到這樣的地步，就是經驗到自己是一個懦夫，缺乏勇氣放開天主而讓自己過自己的生活。這種懦弱的感覺顯示出他是在恐懼和依賴的網中被天主捕捉住了，而往往亦因此導致他產生那自我破壞性的憤怒。

許多修會團體的精神危機，其核心在於天主不再是團體生活的泉源和目標，祂只不過是我們自己的畫像的銀邊框架而已。美麗的禮儀，良好的會議，以及退省等都被認為是對團體生活極有啓發作用，但在我們深處我們知道若沒有這些，一切都沒有什麼分別。由此，我們不要奇怪為何很多人如此輕易地離開修會，因為他們感到當他們擺脫了那些感情和軀體的鎖鏈之後，他們現在能够更有效地做好他們以前所做的好事。

請勿誤會，我並無意去控訴修會。相反，正如我上述的，宗教俗化主義已經如此之深地進入了這個世界，進入了我們的生活中，雖然，我們不能單純地控訴這俗化主義，但它却可以成爲我們反省的主題。因爲它不僅顯示出我們是如何緊密地成爲了這走向危急情況的世界的一部份，並且它還解釋了為何現今的修會團體這樣困難地給那生活的天主毫不含糊的作證。

就在此俗化主義的脈絡中，靜獨找到了它最深刻的意義。因爲靜獨是天主啓示祂自己爲天主、爲

創造主、救贖主、聖化者、為根源、為我們存在的中心與目標，為無條件及無限愛人，並要求人以全心、全靈、全意、全力去愛祂的主（瑪廿三37）之所在。靜獨是偉大邂逅之所在，一切邂逅之意義皆源於此。在靜獨中我們遇見了天主。在靜獨中，我們放下了我們的活動、掛慮、計劃、策略、意見、和信念等等，完全赤裸裸地，以完全開放和接納、完全可受傷的心靈進入祂愛的臨在中。從此我們可見只有祂是主、只有祂是愛，也只有祂最關心和寬恕。在靜獨中，我們實在能稱呼祂為我們的天主、我們的父——萬民之父。

我在此並非說靜獨因此便解決了我們對天主的矛盾關係。不！靜獨本身不是一個解決，而只是方向。這方向曾被厄里亞先知所指出：他不在強風、地震、和火焰中與雅威相遇，却在溫和的微風中找到祂。這方向亦曾由耶穌自己所指示，祂選擇靜獨的地方與父晤談。每一次當我們進入靜獨之中，我們就是從狂風、地震、火烈的生活中隱退，而對那偉大的邂逅開放。在靜獨中，我們往往發現的第一件事是自己的不安、衝動、急於行動、急於影響他人和撞擊他人，此外，我們又經常被誘惑儘快回到一個與自己切身的世界中。但是，若我們持守紀律，那溫和的紀律會幫助我們逐漸聽到那微弱的聲音而使我們有微風輕至的感覺。由此，我們知道我們心中的主來了，就是這個主祂使我認識真正的我。

在此，我們觸到了靜獨中的最大恩惠。這是一個「新我」的恩惠。靜獨之所以能夠引導我們與人建立新的親密關係，並使我們看到我們團體的共同任務，那是因為在靜獨中我們發現了我們真實的本性、真正的自我，以及真正的身份。對自己的認識使到我們能够生活並工作於團體之中。倘若我們的團體生活和工作是建立在錯誤或虛偽的自我了解上，我們早晚必會互相衝突，失去共同服務的視野。

現在讓我們再看一看我們的恐懼和憤怒。當我們認為恐懼和憤怒是對危急情況最明顯、最自然不

過的反應時，我們必須坦白承認這不過是我們虛假自我的表達罷了！當我們因恐懼而抖擻或以憤怒的目光來看事情時，我們已經把自己的靈魂賣給了世界，或賣給了虛假的神，因為恐懼和憤怒已攫取了我們的自由，使我們成爲了在我們四周的勢力的犧牲品。恐懼和憤怒啓示出我們對自己的評價是如何深刻地依靠在自己的成功和他人的意見上，於是，我們被他人對我們的看法所塑造。

無論如何，在靜獨中，恐懼和憤怒的假面具漸漸被剝除，把那虛偽的自我顯露出來了。在靜獨中，恐懼和憤怒在天主愛的包圍中失去了力量。這就是聖若望所指的：「在愛中沒有恐懼，完全的愛驅除恐懼」（若四18）。在靜獨中，我們逐漸被引入成爲「真我」的真理內。由此，靜獨應當是悔改之所在。在靜獨中，我們從炫耀自己的所長，和所有的人轉化爲一個向天主高舉並打開空空的雙手、承認自己的一切皆來自天主的自由恩賜的人。故此在靜獨中我們不僅遇見了天主，而且遇見了我們真正的自我。事實上，只有在天主臨現的光照下，我們才能夠看出我們是誰。我們認識天主多少，就會通過祂認識我們自己多少。爲此，我們聚集在一起，並非是出於恐懼和憤怒的驅策，而是成爲一個能夠自由地作證天主臨在於世界中的天主子民的團體。

當我們看出靜獨是偉大邂逅之所在，是我們視天主爲父，視自己爲能夠完全答覆祂的愛而並無恐懼與憤怒之所在時，我們便了解靜獨實在就是祈禱。祈禱是基督徒團體的呼吸。若對天主和自己的身份有錯謬或虛假的認識，祈禱不僅不可能，而且團體生活亦會慢慢窒息。

在此最後的一部份，我願意特別討論「代禱」的重要性。當靜獨真正地使我們脫離恐懼和憤怒，並使我們空虛地面對天主時，在我們之內便會出現一片龐大的空間，在那裏我們可以容納全世界的人類。在貧窮與代禱之間有着很有力的聯繫。當我們放棄了一切使我們與他人分離的事物時，例如：財

物、意見、偏見、判斷、和精神的掛慮……等，我們才能够真正成爲一個好主人，不僅歡迎朋友而且容納敵人與我們一起進入靜獨之中，並在那偉大的邂逅中把他們呈獻給天主。在真正的靜獨裏，我們可以無限的空間去容納他人，因爲我們已經空虛了自己，在我們之內沒有敵友之分了。敵人之所以是敵人，那是因爲我們要保護自己之故。但是，當我們不堅持什麼、不獨自擁有什麼，也不自我保護時，那便沒有人可以是我們的敵人了，那時，我們能够在靜獨的中心認出一切人都是我們的兄弟姊妹。在靜獨中，我們既然面對天主是這樣的赤貧和可受傷的，同時又很深的知道自己完全依靠天主的愛，那麼，不僅我們的朋友，就是那些要殺害我們、磨難我們，對我們撒謊、鼓勵戰爭的人都能够成爲我們血肉中的一部份。在靜獨中，我們是如此的赤貧，以致我们能够與所有的人團結爲一，並讓我們的心成爲與天主且與一切人相遇的所在。果若如此，代禱應是一種自我空虛的祈禱，因爲它要求我們放棄一切使我們與他人分裂的事物，好使我們成爲我們所代禱的，並使天主在我們之內接觸到他們。

故此，我們可見，藉着祈禱，特別是代禱，修會團體能够對整個世界開放。藉着祈禱，修會的成員開發了一片「公共的廣場」，在那裏有容納任何人和一切人的空間。往往我們很痛苦地意識到，我們能够爲世界上廣大羣衆的需要所做的是很少很少。也許，當我們知道我們可以把我們有限的行動提昇爲無限的祈禱時，我們便不會那麼悲觀。如果我們以計數那些曾經受到我們的行動深刻影響的人來衡量自己的價值，我們便會失去勇氣和信心，但是，當我們知道我們的祈禱可以包容無數的人時，我們便會生活得很愉快並很知恩。

爲此，修會團體的祈禱是它作證的核心，也因此，祈禱是一個真正的標記，看見我們祈禱的人不

但會說：「看哪，他們如何彼此相愛」，以及「看哪，他們如何服務近人」，而且還會說：「看哪，他們如何向他們的主禱告」。

結 論

在此，我們概括結論如下：第一、我會努力嚐試說明我們當今的危急情況是如何的嚴重，而我們周圍的世界又是如何深刻地影響了我們的修會生活。我們與人的位際性交往亦曾經受到恐懼和憤怒的侵蝕；而我們的共同任務又受到肢解和個人化的威脅；我們的祈禱在我們的團體生活中經常失去了它的中心地位。第二、我曾指出靜獨的重要性，它不是這許多問題的簡單答案，而是給我們這個危急時代提供可能答案之所在。我又曾描述靜獨爲人與人之間發展成熟的親密關係以及我們與天主邂逅之所在。因此，我指出靜獨是我們團體生活的基礎。

最後，我是要幫助諸位看出來。探討靜獨在團體生活中的角色能夠幫助我們對貞潔、貧窮、和服從的意義有更深的和更新的了解。靜獨使我們經驗到天主的愛是一切人類的愛的泉源，從此使我們看出來，貞潔是我們與他人建立親密關係的導師。靜獨使我們服從於天主在團體中對我們的召叫。此外，靜獨亦要求我們成爲赤貧的，好使我們能夠創造出自由的空間去容納世界上一切受苦的人，並在不斷的祈禱中高舉他們到天主面前。爲此，靜獨不僅是貞潔、貧窮、和服從開花結果之土地，而且它使這三者成爲修會團體的豐沃恩賜。

我希望我能够在這裏使諸位看出並相信靜獨是修會團體生活中所不可或缺的因素。在我們走近那千年王國的終點之際，讓我們更深入地投入靜獨中。這樣，雖然我們被許多默示性的事件所包圍，但我

們仍能够有形地給天主的忠信作見證，並使許多人因看見了我們的「彼此相愛、服務近人、和虔誠禱告」而充滿希望。

本文譯自

Solitude and Community—Lecture Presented to the International Union of Superiors
General, April 4, 1978

牧民

神修指導中的情緒轉移

朱蒙泉

引言

神修指導雖非司鐸的專利，但是任何司鐸在漫長的牧民生涯中，以及日常生活的接觸上，一定會發現周圍的人們，對他有著非常不同的態度和反應。姑且不論與他有不同信仰的人，就是信友們對司鐸的態度和反應，也各有千秋。從友善至敵意，從完全信任至絕對懷疑。如果詢問他們司鐸是誰？神師是怎樣的人？我們將會得到十分不同的答案，上至有求必應的聖誕老人，下至鐵面無私的包青天，真是無奇不有。這還不夠，就以司鐸自身來說，如果詢問他們您自己認為您是誰？您的職務是什麼？我們也許會得到許多驚人的答案：和事佬、衛道之士、社會工作人員、心理學家……保守的估計，三百六十行中，可能包括其中半數以上。別人或許由於了解不夠，再加上期待不同，以致對司鐸和神師角色混淆不清。而司鐸或神師自己呢？雖然本身是司鐸和神師，可能因為對自己有著特殊的期待，或為滿足自己的需要，却扮演著不同的角色。爲了真能擔負起牧民的責任，司鐸和神師對以上普遍的現象，當有深度的了解。用現代術語來說，這是神修指導中情緒轉移的現象 (Emotional transference in spiritual direction)。

神修指導的目標是使信友面對天主和萬物，在信仰與仁愛中與天主交往，讓天主進入他們的生命之中。因此，內心的自由和真實感是從事神修指導和接受指導的必要條件。

情緒轉移是一種無意識、產生在過去、而活躍於現在，依附在新對象上的情結。這種現象是否會造成、成長和成全上的障礙或危險，抑或成爲一種機會或助力，端看如何使其變爲有意識之後，而予以適當的處理。

情緒轉移發生在諮商和心理治療的過程中，但是也在神修指導中發生。因此，了解情緒轉移的實況，以及如何作積極性的處理，是維護和爭取自由的不二法門。其實，內心自由是正視現實的必要條件。否則神師和被領導者非但彼此不能成爲與天主共融結合的中介，反而彼此成爲負擔與障礙。反之，若能處理得當，則雙方皆可獲得自由和釋放，進入天主內在生命的堂奧。

現在就分三部份討論：

壹、神修生活和神修指導

貳、情緒轉移

叁、神修指導中的情緒轉移

壹、神修生活和神修指導

教友在領洗時得到超性的恩寵與生命，聖保祿說：「難道你們不知道：我們這些受過洗而歸於基督耶穌的人，就是受了洗歸於祂的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了，是爲了像基督藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也能同樣度新生活」（羅六3-4）。一個「重生」的人，自某一角度觀之，豈不猶如嬰兒，需要懷抱、體貼。因此神修指導對一個初生於神國的人是必需的，這不只是撫慰養育，不只是虛寒問暖，而且更要這個嬰兒體認他的天上大父，以及他與聖父聖子和聖神的關

係。事實上，人一旦因聖父聖子聖神之名受洗，即與天主聖三建立起特殊關係——義子女和天父，弟妹與長兄的關係，使人參與天主生命的關係。在這關係上神修生活因此而得以建基，不過若欲繼續長大成熟，則端視教友是否有意識和自由地去加深這關係，並善度這新生命，體驗這新生命的真實性。

(一) 神修生活

甘易達 (Yves Ragun, S.J.) 神父在他即將出版的「神修入門」(Introduction à la vie spirituelle) 一書中，有關神修生活的幾段話，值得細加玩味，大意說：「神修生活自消極方面言，是超脫肉慾、物質和自我中心的生活。在積極方面，是和天主建立位際關係，並按這新關係而生活。這關係不僅牽涉部份的人格，更應滲透全部的人格；不僅影響生活支節，還該統御其全體；不僅與近人相處，還須不斷和天主來往。」基督在世時與門徒和周圍的人們親密交往，可是在忙碌的生活中，祂無時或忘祂的聖父，福音中記載耶穌撇下群眾和門徒，獨自祈禱有十次之多。祂之所以如此，只為將這雙重事實表明顯示，以身作則地指出人生在世與他人有手足之情，與天主有甚於父子(女)血肉之親。「因為凡受天主聖神引導的人，都是天主的子女。……因此，我們呼喊：『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。我們既然是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的共同承繼者」(羅八14)17)。神修指導中神師的主要工作，即為如何使有志度神修生活者，意識並經驗到這關係的真實與確切，且進一步體會到天父和聖子間愛的關係——聖神。故神修非他，關係而已；聖神亦非他，父子間關係而已。所以天主聖神在神修生活和神修指導中的地位是不可

言喻的，因著聖神的引領，我們可以直面面對天主，不必繞道而行——藉人際關係找到天主。

現代神學和神修學思潮肯定表示：在人際關係中與天主相遇的經驗，似乎遠超過在天主內與人相逢的經驗。神學家牧祿 (Jean Mouroux) 有關宗教經驗的一段話值得再三咀嚼：「宗教經驗是無數活動的總和，這經驗存在於受造的人和他的造物主相逢之際，人在其中找到自我，把握自我，肯定自我，其性質自然最爲個別化。但若拋棄位際關係，則自我無從尋覓，天主亦成虛幻，和祂交往更是捕風捉影。」根據這個道理，隨之而產生許多活動：如團體祈禱，生活經驗分享，社會服務等等。這些現象之發生實際上是由於對人存在價值的再發現與肯定，自然趨向於在位格主義和俗化主義上表現出來。但如何使位格主義，以人爲出發而不以人爲歸宿？如何使俗化主義以世界爲出發而不以世界爲絕對鵠的和終向？換言之；如何超越人和世界，找到天主與祂建立關係。這不僅是神修指導的使命，也是整個聖教會的使命。舒能伯 (Pier Schoonenberg) 說得好：「真實的愛必須受聖寵的潛移默化，使人能超越自我，完全開放並面向天主，他人與萬物，且透視這一切的真面目，懷着虔敬的心態與之交往。」故真正的位格主義和俗化主義，決非將人封閉在自我和宇宙的小天地中，以坐井觀天之姿，窺斷天下事理。因爲人和世界之價值的肯定，乃是在天主內獲得圓滿和解答，這圓滿與解答不止於思想上，還擴及意識和生命；不僅採用間接迂迴的方式，更以直接和經驗與之相交。我們如何自每日平凡的生活，光怪陸離的事物內，意識到造物主的啓示和化工，並認出隱藏在這些陰影之下的天上大父，是需要勉力以行的，除此之外，不斷「關注」於祂，亦該是努力的目標。基督曾讓弟子了解：「全神貫注於祂，也就是全神貫注於祂所喚稱的天父。祂願天人之關係猶如祂與天父的關係，信仰誠服於祂，就能和天主自身合而爲一，所以祂說：「我是道路、真理、生命。除非經過我，誰也不能到

父那裏去。你們若認識我，也就必然認識我父」（若十四6、7），「我在他們內，你在我內，使他們完全合而爲一」（若十七23）。

全神貫注於祂的結果是什麼？一九四八年八月，苦修會代理會長因只諳法文，不懂英文，便請麥頓（Thomas Merton）伴同前往美國聖路易市。途中，麥頓自忖如何面對萬惡的世界，可是旅途中所發生的許多事情却在意料之外，麥頓不得不寫道：「我見到這世界，我發現它不如想像中那般醜惡，也許過去我之所以憎惡世界，是由於我把自身的缺陷投射在世界，使它呈現可憎的面目。現今則否，我對一切激起了深遠的惻隱之心。……我們似乎對它外表呈現的一切視而不見，却發現自己對無數靈魂懷著敬愛與關注之情。我走過許多城市，生平初次理會世間的衆生擁有多少美善，在上主面前他們具有多大的價值。」可見多年關注天主使人心目淨化，淨化後的心目使人在關注他人時視線擴大，觸角敏銳。

聖依納爵也說：「爲尋求天主的自身，唯有在萬物中才能找到」。人不必設法在夢寐中去攀登天邊的天主聖所，也不必怕投入萬物的陰森幽谷，他所認識的天主是深居在萬物之中，是賦予萬物光耀的天主。但如何尋覓？且聽聖依納爵的經驗之談：「依我看來，天主願意我努力去『尋找』和『找到』，我自己是找不到的，但我仍當去找，雖然我自己沒有找到的能力。」有時他感到自己「無法開始」，當讓天主開始，爲此他請天上諸聖、聖母向耶穌和聖三轉禱，因爲這才是內心動力的起點。在他這方面也努力準備自己，讓天主在其身作用。這種努力的重點在於集中神和自我控制，使自己能作感覺的主人，唯其如此，天主才能爲主，並能隨意地領導他。「蒙召並不在於人願意與否，也不在於人努力與否，而是在於天主的仁慈。」（羅九16）「你們蒙召是爲獲得自由。」（迦五13）。

在人不注意的時候，天主突然進入了人的生命之中，這種宗教經驗使人獲得自由和向善的力量。一九三一年麥頓在羅馬記下他的蒙恩：「我在斗室裏，夜已深，燈點著，倏忽間睽違一年的天父在此與我相偕，祂的臨在如把臂互談般的活現和新鮮，這一幕如閃電般馳過，然而在這一剎那中，過去那個爲自身的困乏與污穢之感所侵吞的我，在這道浩光之下原形畢露，驚恐滲透了我身，全部的生命起來反抗我所體會到的一切，然而我的靈魂却急欲逃脫，以獲享釋放和自由。這種深度的渴求和急迫之情是從未經驗過的，我想這是我生平第一次真正的祈禱，不用唇舌，不用理智，也不用想像，而是以心靈，以全部的生命向天主祈禱。我承認，我從來沒有認識在黑暗中垂視我，又扶助我，從奴役我意志的萬千桎梏中解脫出來的天主。」其實，真正的認識自我，即是在認識天主之中，而認識天主即在於認識自我之中，因此麥頓又說：「要想屬於天主，我必須屬於自己。」齊克果 (Søren Abhaye Kierkegaard) 也說：「真正的人生便是成爲天主面前的我。」然而，我們是否敢於放心大膽地說：「要想屬於自己，我必須屬於天主」呢？

久良尼 (Maurice Giuliani, S. J.) 神父在分析聖依納爵的神修日記之後肯定指出：聖依納爵是一位時時刻刻接受天主推動的人，他參與天主奧蹟的程度神妙莫測，雖然他爲天主奧蹟所滲透，但不失却自己清澈的慧眼、自主能力和行動的魄力。由此觀之，聖依納之完全將自己交付，乃是出於對天主的尊敬與自泯自滅。因著對天主尊敬而澈底忘我，自我也就以更純淨，更誠正的新姿態和新動態方式出現了。換句話說：唯有在天主面前體察自我，自我才會回奔生命之源，成爲天主計劃中的「自我」，成爲祂得心應手的良器。其實天主手中的工具——使徒——只有一個理想，一個目標，就是爲所心愛的天主，因愛而死亡。這死亡乃在於無時或息地實行天主所交付的使命，這死亡是使徒產生新

生命的基源，這死亡就是不斷拋棄「持有」而成爲「不持有」的自由人，直至生命的最後時刻。

總之，神修生活要求人不斷地面對天主，面對自我，面對他人和世界，面對整個的現實。更確切地說：在他人和世界找尋天主，在天主內服務他人和世界。爲能做到這一點，信友必須擁有內心的自由，自我奉獻和投身的自由，而這自由原是與天主深交和結合的條件，這自由正是在天主內的結果。神修指導即以獲致自由，面對現實及天主深交爲其工作重點。

聖依納爵對其神子們說了以下一句名言，很值得有志在神修道路上邁步的人咀嚼深嗜，他說：「在一切事物中保持精神自由……使自已內心自由的程度達到：能立即準備實踐和目前相反的事。」

(二) 神修指導

了解神修生活之後，神修指導也就容易捉摸。不過，天主即是神修生活的主宰，故此祂的引導是自由自主，千變萬化的。又因爲天主和人的關係是個別而又獨一無二的，神修指導決不能從普遍的誠命、或抽象的原則中、去推論或演繹出來的。爲此身爲神師者，該抱著多大的敬畏之心，該如何仔細聆聽天主的言語和指導，而從旁予以協助，應是顯而易見的。何況，神師自身因背景、教育、經驗、性格……的特殊，看人做事的角度和方式也就有了限制。從另一方面說，神師對教恩史的了解和對宇宙及人的看法，也就決定了他神修指導的重點和特色。

麥克利迪神父 (James G. McCready, S. J.) 在一九七七年五月「會士雜誌」上 (Review for Religious, May, 1977) 發表「神修指導是旅伴和朝聖者之友」(Spiritual Direction as pilgrim and Companion) 一文，在附錄中分析二十位神修學家及其特色，所包括的雖然只是歷代神修指導

方式的一小部份，但已經是五花八門，各有千秋。有的偏重任憑天主領導，有的以同伴姿態出現，有人將重點放在重演降生與贖上，有人則注意位際關係之建立，或認為神師是天主行動的見證和中介，有人努力培養信者的聆聽態度，也有人以協助靜觀天主為其天職，許多神修學家致力於發揮精神自由，但也有不少的人在自我和諧又與天主和諧上下工夫。聖依納爵注意尋找天主聖意，聖十字若望看重神師個人神修經驗，聖女大德蘭對於神修知識相當重視，……。從以上分析看來，神師能有獨到之處已經不錯了，要想面面俱到，則踏破鐵鞋亦無處可覓！幸而神修是整體的，神師可由其獨到之處出發，引領信友深入神修境界，無往而不通。問題在於神師是否能釋放信友內心的障礙，面對創造、啓示和救贖的天主，與祂作深度的交往。

法國神修學家拉伯拉斯神父 (Jean Laplace, S. J.) 認為神修指導的目標是：藉著交談，教育信者善用自由，學習神辨，從日常生活中識別天主聖意而遵行之。這交談或位際關係應能促使神師和受領導者向聖神開放。

另一位法國神修學家顧味內神父 (Jean Gouvernare, S. J.) 認為：培養神修生活的真實感，和增長內心的自由，是神修指導的目標。真實感和自由能力也可說是神修進步的尺度，而這一切都在交往的關係中進行的。

康納利神父 (William J. Connolly, S. J.) 則說神修指導的重點是：使信友自由地面對真實和生活的天主，在精神和真理中欽崇祂，並集中心智答覆創造和救贖的天主。在這過程中，神師以旅途中的同伴姿態同行。麥克利迪神父也認為神師是旅伴，在他身上應使人感受到生命旅途之主的臨在。

綜合以上所論，我們不難發現，神修學家對於神修指導的學說雖然紛紜，却在不同中也有其共同

點，譬如旅伴、降生與蹟的重演，天人間的中介、聆聽默觀的態度等，都以交談和位際關係爲依歸，而其目標無非使信友謀求心靈的自由和釋放，以與天主交往，奉行主旨，與主結合。

現代有志進德的信友往往感到神師難覓，其中最大的理由，可能是由於能兼有精神和心理優長者實在不多之故。因爲良好的神師必須向他人開放，對人有實際的了解，有交談的技術。除此之外，他還能培養人心，向天主聖神順服，能以身教和言教顯示出天主聖神的指引。神修指導既然涉及精神和心理的層次，如能了解和心理諮商之間的區別，也就容易襯托出神修指導的特點。

神修指導著重天人間的關係；心理諮商則以維護內心自由，人格整合，和良好人際關係爲重。神修指導注意默觀生活，引領人向天主開放和回應；心理諮商注意激悟與自我了解，使人於澄清情緒和目標之後，獲得信心和希望。神修指導促人體味生活經驗中的天主，因此對天父、基督和聖神有經驗上的交往；心理諮商較注意與天主的經驗、感受和反應。諮商人員協助人答覆：「我是誰？我要什麼？」神師協助有志進德者答覆：「天主爲我是誰？天主願意我做什麼？」二者重點雖有不同，但應用交談方式，要求面對抉擇及改變態度，重視信任氣氛和發展過程，以達幸福之境界，却爲二者一致的要求。

神修生活是藉信德與聖三和近人建立敬愛的關係，神修指導是藉著位際的交流，與生活的天主建交，其中包括精神和心理的幅度，這兩種幅度相互作用，相互滲透。也就是說：神師和受領導者的精神和心理狀態彼此間能發生作用和影響，這作用有時相輔相成，有時相左相尅，這就是我們之所以要討論情緒轉移的理由。

貳、情緒轉移

心理治療過程中，求助者將對某些有關重要人物的無意識（或潛意識）情緒、思念、期望、投射或移置到治療人員的身上，謂之情緒轉移。換言之，在心理分析治療的過程中，求助者對治療人員產生一種複雜的情緒關係，其核心為：求助者視治療人員為父、母或其他與他有關的重要人物，而將孩提時期對此重要人物的情緒——這些情緒仍在無意識中影響著他——轉移給治療人員。農伯（Anna Berg）說：「在心理分析治療中，那些被壓抑的無意識復甦了。而這些無意識，多數是屬於孩提時代的產物，藉著分析治療再次把它喚起。且在轉移中以求滿足。情緒轉移中，求助者和治療人員之間的關係，與孩童和其父母的關係相似，甚且完全一樣。譬如求助者在幼時可能視父母為不可思議，無所不知的神明，而把這畫像賦予治療人員。他的反抗或順從，反映他幼年對父母的態度和看法。他可能表現得不合理性等等，這些都是在孩童時代於無意識中生根的。」可見情緒轉移的唆使者既是無意識或潛意識，所以本身就無所謂善惡。「冰凍三尺，非一日之寒」，因此如何使情緒轉移，有助於人格之發展，值得我們探討。

（一）情緒轉移的類別

情緒轉移以求助者為主體，可分為四類，若自方向論，有正反兩路；以性質言，則有消極與積極兩種。

是由求助者出發，指向治療人員。亦即求助者對治療人員所抱持的積極或消極態度。這充滿情緒的態度，其所指向之標的，表面上是治療人員本身，而其實是求助者的無意識內，治療人員所象徵的人物。例如一位女求助者可能視男治療人員為「理想丈夫或情人」，因而表達關懷、愛慕、欽佩等，此為積極的正轉移。若自消極性觀，則可能視治療人員為權威的象徵，因而產生不信任、批評、憤怒、攻擊、憎恨等敵對情緒。

二、反轉移 (Counter-transference)

是指治療人員對求助者情緒態度的積極或消極之無意識反應。其所指向的是，求助者所象徵的原始（無意識）時期人物。治療人員所以在從事治療工作前，需要他人之協助，正為減輕反轉移的現象。

故情緒轉移不論其正反或積極消極，實是諮商人員（心理分析家、心理治療家、神師）和求助者（病人、受指導者）之間一種無意識關係，既是無意識關係，不論主體或對象，並不是諮商人員或求助者本身，而是他們所象徵的「人物」，這些「人物」一定是在「他時他地」，是生活經驗中的第三者。實際而言，大家都在「撲空」，因為情緒所指向和纏繞的並不是「此時此地」活生生的人！其所直撲的是眼前這位人物所具有象徵意義和代表的人物。心理治療作用即在發掘埋藏在象徵背後的意義，和設法意識到潛伏在所代表的幕後人物。也就是說：在心理治療過程中，如何使無意識的情緒跳到意識層面而加以分析、了解、處理。諾愛斯 (Noyes) 和高爾伯 (Kolb) 兩位心理分析家指出：「協助求助者回溯孩提時的記憶，可能找出這些情緒的根源，因而得以了解並減少其影響力。」再者，心理

治療人員也應提供求助者所需的經驗，如給予機會，放鬆被父母壓抑，或受挫折的情緒。表示接納、重視、讚賞或平衡其早年被排斥漠視的感受。

當然，沒有情緒轉移，要想發掘問題也就無從著手了。至少部份心理治療家持此看法。爲此了解情緒轉移的動力作用，爲有效地治療心理病症是非常重要的。不過情緒轉移只是情緒錯移 (Displacement) 的一種。情緒錯移是將情緒從原有的對象。移至與該情緒原來無關的對象的過程。情緒錯移常是無意識的，而情緒轉移可能變爲有意識，或在治療中故意引起的。

原來，無意識 (潛意識) 有其不斷重覆，一貫不改的現象，它以不同方式表達於行爲中，正像劃破了的唱片，來回不斷地在同一紋路上奏出千遍一律而單調的音樂。無意識動機使人不能享有意願和行動自由，它「在我內」但却不是「我的」，所以我無法控制它，是顯而易見的。爲此，如何擺脫無意識的暴力，實在是倫理生活和神修生活的初步和最後努力的目標。在淨化無意識動機的工作上，治療人員如何在協助過程中，使求助者在擺脫一種情緒桎梏之後，不致同時又跌落在另一情緒陷阱中，其秘訣在於治療人員對自身無意識的不斷淨化與自覺。

心理分析大師弗洛伊德曾在他的自傳中提及他爲求助者治療過程中所遭遇的慘痛經驗。一九〇七年弗氏在治療一位二十九歲奧籍男子的當兒，這位神經病患者突然以強烈的言辭侮辱弗氏，一面又好像在保護自己，深恐被弗氏飽以老拳，同時說：「你怎能容忍我這髒傢伙的侮辱？」但直到病人發現弗氏仍然按兵不動時，始如大夢初醒，開始發現自己心中存有對父親的惱恨，這惱恨原在三、四歲時即已種下。又有一位女病人經過催眠術的治療，進步神速。甚至將過去非常痛苦的經驗原云毫不留地，把來龍去脈都表達了出來。催眠初醒，她突然地沒在弗氏的懷中，緊抱著他的頸項。幸虧當時有女僕

進來，才壓了他的筆匯。弗氏從這兩個案例發現：在病人和醫生之間的治療關係中，病人並不把醫生當作某某人（弗氏）看待，而把醫生暗中認作其所代表的重慶人物，該重慶人物為病人有其特殊的意義和關係。自前例可知：情緒轉移會給病人帶來莫大的痛苦，這種痛苦的經驗使病人發現許多無意識的情緒，尤其過去和父母親人的情感。自後例：女病人抱著弗氏的頸子，雖使他很為尷尬，但顯然這個人為所欲表達的「意義」，是使女病人痊癒的重要關鍵，因為這行為是她願意表達，而至今無法用其他較為直接的方法，或言語說明其意義或意願，她的環境或內心的制裁，不允許她作如此明顯或直接的表示。然而，前述兩位病人的行為，固然是心理分析治療過程中，因情緒轉移而發生的現象，但若身為心理治療家的弗氏，不能於當時恰當地予以處理，則另一幕悲劇必將上演無疑。可見治療人員有「自知之明」是如何重要。

(二) 諮商或心理治療的要點

心理治療和諮商的要點相同，其區別僅在於程度深淺而已。面對求助者，一位諮商人員應具有「漂浮式的注意力」，這種態度使他持有「中立」的立場。所謂「中立」的立場，並不是說他放棄一切信念、成見和世界觀，這原是不可能的事。亦非指其於聆聽時，注意力毫無指標。漂浮式的注意力是指諮商人員不容許自己輕易相信求助者所提出的表面理由，而必須加以深究其下層的動機。

人云：在社會主義的工廠中可以發現三類搗蛋鬼。一、經常遲到的工人，是在破壞生產；二、早到的工人應該提防，因為他具有野心或在製造衝突和競爭；三、嚴守時刻者也是可疑的，因為無暇可指的人是過於遷就他人，他一定在存心不良。諮商人員亦可自求助者守時的態度上指出：嚴守時刻

者有頑思的傾向；早到者有焦慮之嫌，遲到者在反抗。這些例子不是在說明諮商人員是一位十足的懷疑家，處處疑神疑鬼；而是實欲指出諮商人員固然要細聽求助者所言，但也當注意其所未言。因為往往言語所表達的遠不及願意表達和應當表達的。諮商人員的注意力應當追蹤「所未言」的潛意識動機上。拉剛(J. Lacan)認為：「情緒轉移是病人對問題的答覆，但却為其所答非所問而產生的結果。」漂浮式的注意力使諮商人員不成為求助者的共謀，不過份自信分析的實效，更不因他人的讚譽而沾沾自喜，而是開啓耳目和心扉去視所未視，聞所未聞，感所未感。

弗洛伊德說：「情緒轉移原來可能是心理分析中最大的阻碍，但若能窺知病癥的意義，則可變為治療的最大助力。」由此可知，情緒轉移是心理分析中最重要的資料，需要心理治療人員，不斷導引求助者面對其情緒轉移，深入地瞭解與治療人員關係的意義，並發現其象徵的真面目。因此，容忍並接受求助者目前的狀況是治療人員應具的條件。因為唯有在容許他人的成長，接受他人成長的速度，持之以恆的導引，並相信求助者必將走出心理迷宮，治療人員才不會被情緒轉移擦撥得六神無主，七竅生煙。不過以求助者為中心的心理諮商，對情緒轉移的應用則視為禁忌，這一點不得不注意。

除此之外，根據弗洛伊德的發現，情緒轉移是模稜兩可的，也就是說：情緒轉移有積極與消極的作用。這兩種特性顯然和親人關係的兩可性相關。所謂積極的情緒轉移，乃指求助者對諮商人員抱著愛戀和仰慕的心情，但這心情好似新婚夫婦的蜜月一般，不久其味即成酸腐。求助者說得越來越少，會晤變得沈悶無趣，消極情緒轉移隨之而來。此時諮商人員極易誤會其本身乃消極情緒發生的原因，尤其若諮商人員將神經病者所表達的，不折不扣地當作其意願而輕信。為減少這種令人不愉快的氣氛，自然而然地會感覺應當給予求助者安慰同情……一旦如此，思之且行之，諮商人員立刻失去中

立的立場，治療也就談不到，恰應驗了「事不關己則已，關己則亂」的古訓。然而，事實上，滿足表面的要求，只會使神經病每況愈下。因為諮商人員給予不該給予的，求助者接受不該接受的。統計告訴我們：因過份子以安慰同情而中止治療及斷絕諮商關係的人數，遠較因自諮商人員處經受到挫折而中止者為多。故面對情緒轉移的模稜兩可，「履冰臨淵」是諮商人員在從事心理協助時應具的另一態度。

(三) 情緒轉移與治療場所

當求助者躺在臥椅上，依心理分析的基本規則，他該毫無保留地將想到和感到的全盤托出。不論有無興趣，尷尬與否，或是否使人感到羞恥荒誕，都不作任何判斷，只要經過他的意識、思想、意願或想像，都不加限制地全部表達出來。治療人員則不發一言，仔細傾聽，這種方法謂之自由聯想。其實這種聯想很受求助者和治療人員所處具體情況所影響，情緒轉移也因而發生。

正轉移發生在求助者將以往潛意識心理情況重演一次，活現在心幕上，不只以史實方式出現，而且是以現在進行式出現。求助者自記憶中喚起過去生活的片段，忘却自己正在上演過去的劇本，以為遇到了過去歷史上的重要人物，並實在地表達對重要人物潛意識的真情實意。所謂神經病就是由於「把過去現在化，把現在過去化」的結果。其實這種轉移現象，在日常生活的人際關係中也不斷地出現，尤其在特殊環境或遇到危機時更為明顯。心理治療場所既是探討心理問題之處，轉移現象的尖銳化，也就不足為奇了。巴林(Baird)醫生所著「醫生、病人和疾病」書中，強調醫生之所以能治療病人的疾病，是因為醫生和病人間建立起主體際的關係。即醫生介於醫術與疾病之間，這種關係使醫生的

專門知識，和技術能在身受病苦的病人身上產生效果。若分析這關係的性質，則認同、投射、轉移是組成這關係的交通網，而轉移是這網的核心。

接受求助者的態度所引起諮商人員態度上類似的反應，就是反轉移。反轉移的引起是由於諮商人員將轉移現象的外表信以為真。求助者或許並無意請君入彀，但諮商人員却極可能自投網羅。因此對沒有客觀佐證的反應，應不斷提防，一再追詢這些反應的意義，唯有不斷自我分析和維持自我意識，諮商人員方能保持頭腦和精神的清醒。班加利 (Bangali) 說：「人們把我們當作心理分析家，這是不可避免的，但是我們自己『以為』成了心理分析家，那才是欺人自欺的開端」。由此看來，自我分析是永遠不會結束的。尤其是與求助者在治療室內面對時，諮商人員必須不斷自我分析，而自我分析不是直接的我與自己之關係，却是在和求助者接觸之際，我和我自己發生了接觸，我和我自己的潛意識側面搭上關係，打了交道。諮商人員必須能無所畏懼地面對反轉移，若能做到這一點，對求助者的治療才有翼望。設若怕懼他人批評，如缺少愛心，醫術不佳，則在協助求助者時，可能表現出求效心切、不耐煩、攻擊、怕傷害求助者、怕惹起反感，侷促不安等，治療也就如緣木求魚了。

四 情緒轉移和治療

求助者對自己的情緒沒有意識，在生活 and 行為中亦無意識地將情緒表達，有時誘惑諮商人員（積極轉移），有時攻擊之（消極轉移）。若諮商人員陷入情緒轉移陷阱，認為求助者所表達之情緒是針對自己而發，則益使求助者對自己的看法信以為真，永留於神經病中而不能自拔。反之，諮商人員雖身歷其境，猶如置身局外，求助者將意識到並發現自己與人往來的方式，和造成這方式之因由，乃在

自身而非他人，一旦發現無意識的情緒是促成情緒轉移的原因，神經病就有好轉的希望。茲舉實例述之。

某男病人患有自責自譴的神經病，同時又譴責別人，不會原諒和寬宥他人。這種責人自責的情緒結構成爲他與別人和外界往來的特色。爲跳出內心自責的衝突，就加罪於周圍的人們，却不知道其所譴責的人們正代表他自己。如此週而復始之後，不知不覺地，他認定周圍的人們幾乎都成爲判決他罪名的法官。至於事實上，他們究竟是怎樣的人，則非其所能查察體會。這位神經病患者的行爲只有一個目標：勉強他人坐在法官的座位上，爲證明自己自我譴責的強頑心態來自他人的刁難，而非來自內心潛意識的動力。不論在言談中、語調中、態度上、都在指證別人應負其患神經病的責任。他似乎反覆不停地對人說：「你是我的控訴者！」，「就是你我使我變成這樣的！」因此抱著自衛、自護、自辯的態度。究其實，別人連絲毫的意念也沒有過。別人因他強烈和過度的自衛，就不能不譴責他。不論別入是否接受這控訴者的身份，或因不願接受而自衛。如此，別人也就跳不出這圈套，洗不清這罪名。

另外也有神經病患者等待受人控告，有時還挑釁尋機受人控告，先發制人，攻擊他人，認爲別人惡劣；若別人還以顏色，就上了他的圈套。由此可見，神經病患者如何勉強他人玩他的把戲，欲逃避他的愚弄是多麼不容易的事。如何使求助者面對自己和衝突的原因，將求助者的問題還諸求助者自身，是治療的第一步。弗洛伊德認爲：心理分析家當成爲求助者的一面鏡子。也就是說，絕對不允許求助者把別人當作其病源看待；應設法使其發現自身之無意識才是神經病的根源，讓繫鈴人自己去解鈴，是康復的秘訣。

潛意識既如此不易發覺，情緒轉移又無孔不入，若舊日神經病爲轉移神經病所替代，如何治療這

因治療而引起的新神經病，是治療情緒轉移的重點。換言之，若能自轉移神經病入手，則舊日神經病將同被治療。至於治療秘訣不在重新喚起往日的記憶，而在於治療人員和求助者間此刻態度上的交往及轉變。治療人員當設法了解他在求助者心目中所佔的地位，代表誰？有何意義？其次讓求助者能用標記表達至今未說出，又說不清的情慾，將想像變成象徵，願欲變為言語。若求助者能以象徵和言語來控制想像及情慾，將是痊癒的第二步。除此之外，治療人員應明白這些動力的背後曾發生過一種悲劇，雖然這種悲劇並不一定發生在童年，但它却總是蠢蠢欲動，時時預備重演。因為情慾在想像的舞臺上，在含有批判眼光的觀眾（父母）前，不自覺地演出再演出。除非他能自覺地在治療人員面前主動演出，痊癒方得有望。難怪弗洛伊德說：「本能（情慾）所在之處是自我應居之地」。也就是說：如何自覺地將情慾納入人格的核心，乃是成熟的條件與治療的必經之地。

從情緒轉移的現象中不難看出位際關係的複雜性，這複雜性是多方面的。從情緒的對象來說，是雙重或甚至多重的：指向象徵和其所象徵的人物；從動機來看，有外表和內涵兩面，意識和無意識兩層；從時間而言，把現在和過去混為一談；從幅度觀之，則可能從心理幅度跨入精神幅度，又從精神幅度退回心理幅度；關係的複雜性，更會將幻想和意願當作事實，或將機遇和結果當作原因，有時把千篇一律的口號，和複製的行為當作詩辭歌賦和新奇創作而身體力行……；有過心理治療經驗的人，一定知道位際關係是多麼複雜，即使在日常生活中，人與人的交往也多少會染上情緒轉移的色彩，神修指導上的關係自然也不例外。

神修指導和心理治療雖各有其特殊的目標、方法和過程，然而二者都在位際關係中進行。自我對無意識的動機越是清楚，越能掙脫羈絆，也越能享受天子女的自由，擁有自決和投身的力量；在淨

化動機的同時，也就更能面對自己、他人、和天主整個的現實。處理情緒轉移是心理治療者的責任，不是神師的責任，然而現代神師不了解、不承認或不接受情緒轉移的事實，那將是不可原諒的事。

叁、神修指導中的情緒轉移

信友是神修指導的對象，神師是神修指導的領航人，兩者各來自不同的生活背景，各有不同的心理動態，在建立關係的過程中，情緒轉移不但可能發生，而且也確實發生，因著情緒轉移的出現，使神修指導變為複雜，甚至受到阻撓及破壞。司鐸應理解這種事實，懷著信心接受這事實，並賦予一種牧民的意義。因此司鐸對自身所負的責任及所扮演的角色，應有深度的了解與自知，否則極易陷入圈套或自欺，造成終身遺憾的悲劇，因為「當我願意行善的時候，總有邪惡依附著我」（羅七21）。

(一) 司鐸的角色

司鐸是奉獻於主的人，終身守貞，不建立俗世的團體（包括家庭），這些事實使司鐸本身立於超然的地位，也因此人們將不同的角色加在司鐸身上：權威、友伴、知己、和事佬、大慈善家等等，不一而足。譬如有人視司鐸如聖誕老人，樂善好施，會給人特恩和贈品，天主豈不也是如此？不少婦女希望從司鐸身上得到情感和安全的依恃，因為這位「男人」不會加害她們，何況他的風采也不錯呢！病重者可能對司鐸表示懷疑和失望，因為天主沒有照顧他。罪犯認為司鐸具有權威和正義感，他一定會「路見不平，拔刀相助」。乞丐頌揚司鐸的社會地位及仁慈心腸，為得幾文錢。精神病患者視司鐸為心理學專家，不去討教精神科醫生，而向司鐸討教，真是價廉物美。有人以為司鐸應是道德律的守

護人，或視其爲聖人而吹毛求疵。然而在牧民關係中的宗教意義上來說，究竟哪一個角色符合司鐸的身份呢？

司鐸當了解人們對他的期待，意識到自己在不同人心目中所擔任的不同角色。這些角色有的可能是自己盲目接受的，有的則是應予拒絕的。求助者的某些反應其本身雖然無所謂好壞，甚至可視作天主關係的表示，可是司鐸應知道，如何應付求助者的反應，並接受求助者對他的意識態度，藉此欣賞求助者對天主的感受，和信德的心理意義，或無信德的意義。其實，司鐸原可擔任不同的角色，他扮演不同的角色是理所當然的。然而他爲何對某種角色表示偏愛？是因求助者的需要？還是出於自己的需要？是因爲必須從信友中體會到安全感、權力的滋味、訓導的權威之後，他才會感到牧民工作成功？還是必須使自己成爲求助者眼中的恩人、老師、護守正義者，才能肯定他存在的價值嗎？這種種問題實在值得司鐸再三深思。所以，如果司鐸的注意力僅集中於自己的需要上，他將因欣賞自己的調和姿態，而漸漸忘却求助者待援的眼神，以致不能作適宜的反應，如此則何能擔負牧民工作？更遑論神修指導了。

施行聖事和宣講聖言是司鐸的雙重職責，這不是心理層次，而是神學和聖德的領域，若司鐸重視心理學和心理治療超過宗教中介之職，其自欺欺人，莫此爲甚！爲此在擔任任何角色之先，他當以如何使天主聖神臨在人靈爲己任。

(二) 司鐸的自覺

求助者通常對情緒轉移的活動和根源毫無意識，實在情有可原，因爲由於幼年時代，性格或學習

所得的態度，在不知不覺中影響了他與司鐸的接觸和交往，如童年時代因母親而引起的沮喪，對父親的怕懼，對兄弟姊妹的罪感，都能在和司鐸交往中重新喚起。雖然求助者在意識上清楚地知道當信賴司鐸，但在潛意識上却不由自主地用轉彎抹角的方式：言辭的閃避，表情的不安，以及身體姿態的曖昧，表示出對司鐸的顧忌與畏縮，渴望與依賴，愛中怕失落愛，要表達却拒絕表達，願順服却反抗，欲接受却批評，求助却故作洒脱，攻擊和依靠相互纏混雜。

情緒轉移能引起兩可的感覺和雙關的反應，這些感覺與反應在神修指導中也給予司鐸不同層次的影響。若司鐸在其職務中，過份尋找某種人或躲避某一類人，如老年人、青年女子、居要職者、高級知職份子、孩童等，這樣的司鐸或多或少皆有尋求自我滿足，或自我逃避的傾向。譬如有的司鐸只願為男人工作，認為為婦女工作只是浪費時間，事實上他在六十歲時對婦女的態度，可能種因於十六歲時，由於當年沒有注意到其他女青年在討厭他，甚至不理睬他，才造成今日他對婦女的態度。有的司鐸總是孩子們廝混，旁人稱讚他頗有愛心，他自己也得意地說：「如果年青的一代受基督精神的薰陶，未來的世界將完全基督教化。」然而，設使參加他的教理課，不難發現他應用權威頗有問題。因為只有兒童才注意和服從他，這原是幼時父親對他的態度，而今他將這些反射在其行為上，並用之以教訓和指導兒童。至於兒童有何需有，可能他並不了解，也不關心，只要能教訓和指導他們，他就心滿意足了。以上兩位司鐸的行為皆受潛意識的指使，前者對婦女抱有敵對態度，後者則對兒童予以操縱。不能為婦女工作的司鐸，不見得能為男人工作，在應用權威上有情緒轉移的人，教授法大致不會太高妙，對兒童人格和精神成長也不會有多少助益。由無意識所產生的理性化和自圓其說，使司鐸不再聆聽，不再關注及了解他人。雖然他自認傳教有成，指導有方，事實上他製造小圈子，來滿足自己的需

要，他的態度反應和一般人無異。應用諮商只是反映無意識的驅策，如安全、成就、自尊、受人愛戴的需要，以及怕懼、罪感、焦慮、性慾等其他傾向，他不想設法擴大視野，以答覆求助者的需要，諮商和神修指導再也不能引人歸向天主，而只停留在司鐸自己身上，作自我陶醉。

凡有情緒轉移現象的司鐸，與人交往的方式往往有失真的現象。他關閉他與世界，世界與他相通的任何大道小徑，他生活的重點，只是不斷地將理性擴大，並以此作為他的目標，他不願承認自己的軟弱，也不願做一個被天主提拔的人。既然求助者的心理上有宗教、意識和無意識三層，司鐸受到鑄成人格的家庭、文化、社會因素的影響，焉能倖免受情緒影響？司鐸應努力使自己避免成為情緒轉移的犧牲品，才是上上之策。

(三) 情緒轉移的運用

司鐸的聖職身份和所受的訓練與心理諮商或治療往往無甚相關（目前培育似乎有些改進），而求助者前來與司鐸討論的問題却無所不包。司鐸當明白不論給人物質的幫助，或減輕身心的病痛，其中都含有宗教幅度。若在神修指導時發現頑強、排他或缺乏真實感，則情緒轉移的現象可能已在進行中。司鐸身處這種迷幻世界，極易趨向兩個極端：一為過份掩入情緒糾纏，一為逃避情緒關係。換言之，當求助者表示極度信賴和情緒依靠時，司鐸才認為神修指導成功；或反之，司鐸採取冷漠、嚴厲、客觀和超然的立場及語調，在思想層次上進行指導，或拒絕接受求助者的情緒經驗。這兩種態度皆非良方，過於掩入情緒糾纏無疑惹火燒身，將「你的問題」變成「我們的問題」，結果是同遭滅頂。而逃避情緒關係則是隔岸觀火，於事無補。所以無論前者或後者，都因雙方不曾意識到情緒轉移的存

在，由於求助者需要被動地依靠司鐸，引發司鐸扮演強烈行使權威的角色，在此形態的關係中，成長無疑緣木求魚，指導成爲乏味而可厭的公式，神師和受指導者彼此成爲旅途上甩不掉的包袱，天主的畫像也支離破碎。但若求助者意識到情緒轉移的存在，神師和受指導者的關係將有何種變化呢？求助者或許將暫時停止與這位司鐸保持諮商關係，或拒絕神修指導，而轉向另一個人求助，以面對新的成熟階段。若司鐸意識到情緒轉移的問題，應如何處理？

切勿加增其強度是首要之事。其次，不妨將此情緒轉移作爲討論的材料，毫不猶疑地指出其跡象，千萬不可將此情緒轉移隱藏或打入地下，疏導重於圍堵，是化解情緒轉移的妙方，應使求助者自己發現在諮商和神修指導中情緒作祟的事實，同時將晤談變得少而短，絕對不允許外加晤談的次數。求助者對自己的情緒轉移有所認識時，司鐸當立即給予導引，例如司鐸將求助者在諮商和神修指導過程中表現過份順服的事實，向求助者解釋這順服的象徵意義——他對天主依恃的渴求。這不僅使求助者能將自己對司鐸的情感轉向天主，而且也使求助者從過去盲目地順服他人，變爲自由地順服天主。既然此一情緒轉移得以疏導，其他情緒轉移如不安全、自貶身價、罪感等，也就隨之減輕，且對此日益了然，以致能主動地掙脫潛意識的奴役，面對自己與現實以爭取自由，而奔向天主。

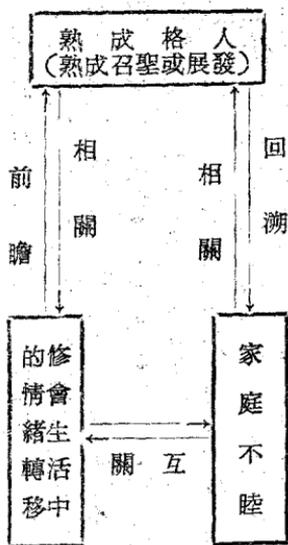
當然這些驅策若只以司鐸爲終點，求助者依舊停留在不成熟的階段。淨化求助者對司鐸角色的了解，和淨化天主的畫像，必須依靠司鐸敏銳的觀察、自覺以及對神修指導目標的領悟。換言之，司鐸因主之名接受求助者的感受，在道德和宗教價值上作證，使求助者自司鐸身上看見天主的畫像，並追求之。在理智澄清和情緒適應的過程中，司鐸的宗教中介之角色也就益形彰顯了。

所以心理治療者和司鐸的職務不同，前者揭發情緒轉移的存在，甚至加強、分析、消除，使求助

者面對自己自由的奧秘；而後者則減輕並說明其人際關係的象徵與宗教性意義，以促進皈依和進德。其實，司鐸是天主最初隱藏的標誌，後來逐漸變為指向其本體實質的標誌啊！

四 聖召中的情緒轉移

在修會生活中情緒轉移也會佔有重要地位。根據盧拉 (L. Rulla, S. J.) 神父研究所得，有百分之六十九的男會士和百分之六十七的修女，在培育時期通常對神師神父或神師修女會有情緒轉移的現象。尤其值得注意的是：情緒轉移的發生和會士報導的家庭關係不符實情有關。也就是說：不接受且壓抑家庭衝突事實的會士，較易有情緒轉移的現象。因為家庭成員間的衝突是個人內心衝突的來源；而個人內心衝突特別表現在進會者人格發展滯慢，和聖召不成熟現象上。由於個人內心衝突表現在自衛的情緒轉移上，而這種自衛式的情緒轉移，又重演著家庭的原始衝突，這些關係可以下圖表示之：



考伯 (Kohlberg) 認爲有的學說主張良好的親子關係是社會正常發展，尤其道德和雙性心理正常發展的保障，這種理論並不是絕對的。因爲雖根據研究結果：與雙親關係不良的確影響該項發展，使之延遲或遭破壞，但以聖召言，有良好雙親關係的會士，不一定保證人格發展成熟和聖召成熟。另外根據報告可知，在雙親關係不良者中可分兩類：一是鎮壓（不接受）這不良關係者；一是不鎮壓（接受）者。換句話說，有不良雙親關係又不肯承認或面對的會士，其成熟程度遠不及有不良關係，却願承認與面對者爲佳。簡言之：能面對事實者，是發展成熟與聖召成熟的記號。僅有不良親子關係並不決定聖召之成功與否，唯有把不良關係拒之門外，伴作樂觀，若無其事，才有碍於發展及聖召的成熟。

善於處理情緒轉移，實在是神修指導成功的一大秘訣。意識到其存在，又能面對它，並且超越它，共同走向天主，是處理神修指導中情緒轉移的過程，也是步向修德成聖的第一步。

結語

情緒轉移是在我們日常生活上常遇到的事，實在不足爲奇。然而當它發生在神修指導的神聖場合下，我們的初步反應可能是在愕然之後，還極力否認：「這不可能發生！這不應該發生！」其實不論我們的反應如何，它確實是一件時常發生的事，對這惱人的現象，我們該採取什麼態度呢？

1. 首先，我們不用倫理的標準來衡量它，因爲情緒的本身是中立的，原來無所謂好壞善惡之分。情緒轉移現象雖有危機潛伏着，但仍是兩可的，必須看其未來動向和目標。

2. 情緒轉移中所牽涉的位際關係是一種象徵記號，因此有它表面和深度的象徵意義。這深度的

象徵意義是神修指導的依據和範疇，神師能夠協助受領導者識別這深度的意義，直達宗教經驗的核心和所象徵的事實，將形影化為實質，把憧憬變為具體，這就是指導的重點。

3. 情緒轉移有其循環重複性。依據弗洛伊德的看法及經驗：「循環重複即是死亡」。理由是相當明顯的，因為一支軍隊若只能站在同一位置上作踏步練習，而不起步走的話，一定不能衝鋒陷陣。何況千篇一律，週而復始的情緒運行，既不是自由和意識的行為，更談不到神修生活了。為此，神師就是在協助受領導者突破這惡性循環的現象，不斷地淨化皈依，出死入生，發揮其創新的能力，答覆生活的天主的召喚。

4. 停留在這惡性循環中的人，實在也有其說不出的苦衷，尤其因為他受到恐懼不安、憤世嫉俗、消沉頹喪……的侵襲，無以自拔，他需要同伴：「引領我在清涼小溪旁休息，進入黑暗的幽谷而可怕……因為祢常同我在一起」（參詠廿三）。神師的陪伴和臨在，使上主的陪伴和臨在的事實變為真切可觸，在這樣的經驗中，受領導者能重獲起步的信心與能力。

5. 情緒轉移的現象指出一點人類非常明顯的需要：「人需要象徵記號來辨別和接受天主的救恩，以表達和傾訴自己的心情和意念，了解天主的召叫，並作個人和團體的答覆」。神師在舉行禮儀和施行聖事時，正能透過彼此位際的關係，深入地體驗到天主的言語和行動，任憑天主進入個人和團體的生命中，接受祂的治療和救恩。而個人和團體在答覆天主邀請和參與禮儀及聖事時，也得到整合、救援和圓滿。

創世紀說明天主按自己的肖像造了人，又囑咐人治理大地（創一26-28）。聖保祿致羅馬人書中也說：「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚……希望脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮

自由」(羅八18-21)。人當治理物質世界中的一切，物質世界因人的得救而享受光榮和自由，人的情緒生活正是首當其衝，其潛意識和無意識的情緒也應當受人統治，同時蒙受光榮和自由；換句話說，整個和全部的人和人類當變為「成人」和「新人」，達到基督圓滿年齡的程度(弗四13、24)。了解了情緒轉移的現象，神修指導也就比較容易完成其應有的使命了。

參考書籍

- 一 教會的自我反省 張春申著 光啓
- 二 聖事神學 劉養眉著 光啓
- 三 Akoun, André et al., "L'Inconscient, pour et contre" CEPL, Paris, 1971
- 四 Balini, M., "Le Medecin, son malade et la maladie" P.U.F., Paris, 1960
- 五 Bernard, Ch. A., S.J. "Conférences spirituelles", 1967 Presse de l'Université Grégorienne, Rome
- 六 Connolly, William J., S.J. "Contemporary Spiritual Direction Scope and Principles, An Introductory Essay." Studies in the Spirit SJ VII/3 (June 1975)
- 七 Freud, Sigmund, "Cinq Psychanalyses" P.U.F., Paris 1954
- 八 Godin, André, S.J. "Transference in Pastoral Counseling", Theol. Digest IX, 1961
- 九 Gouvernatre, Jean, S.J. "Conseils pour mieux se guider selon l'Esprit du Christ", Collection vie chrétienne, édition prière et Vie, Toulouse, France, fév. 1965
- 十 Hunnard, Hannah, "Hind's Feet on High places", Spire Books, Fleming H. Revell Co. N.J.

July 1973

- 十 I Juliani, Maurice, S.J. "Journal Spirituel: Introduction" Desclée de Brouwer, Paris, 1959
- 十一 Lacan, Jacques, "Ecrits" Le Seuil, Paris 1966
- 十二 Laplace, Jean, S.J., "La direction de conscience ou le dialogue spirituel" Masion Mame, Tours, France, 1965
- 十三 McCready, James G., S. J. "Spiritual Direction as Pilgrim and Companion", RFR Vol. 36/3, May 1977
- 十四 Raguin, Yves, S.J. "Introduction à la vie spirituelle" Taipei, 1977
- 十五 Rahner, Hugo, S.J. (transl. by M. Barry) "Ignatius, the Theologian", Herder & Herder, N.Y., 1968
- 十六 Rullia, Tuigi M., S. J. et al., "Entering and Leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics", Gregorian-Loyola Press, Rome-Chicago, 1976

神學論集卷十 (35~38) 總目錄

聖經

哀禱與感恩聖詠 (詠四二~四五；五一；卅四；一〇七；一二四)	房志榮	35
創二、三的救援訊息	陳德光	35
創一~十一中的族譜年數	陳月卿	35
信仰境界的躍昇——約伯書新探	鈕則誠	35
基督徒與世界的關係	Ignace de la Potterie, S.J. 著	35
聖經的文學史	羅國輝 譯	35
	P. Grelot 著	35
	房志榮 譯	35

聖經神學

應行此禮，為紀念我	Xavier Léon Dufour 著	36
	天放 譯	36
「瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀」序	房志榮	36
從創世紀一、二章的創造記述	董芳苑	38
正視神、人、世界的關係	王敬弘	38
舌音神恩	張春申	38
信理		38

「悠閒」的神學	張春申	38
---------------	-----	----

梵一大公會議的啓示論

黃鳳梧 著 ③五〇九

多元的修會生活

張春申 著 ③五二七

倫理

聖經在倫理神學中的角色

夏偉著 楊世雄譯 ③五九五

保祿的倫理觀；生活在基督內

C. Spica O.P. 著 簡惠美節譯 ③一〇九

神修靜獨與團體

Henry J. M. Nouwen 著 劉賽眉譯 ③五三九

牧民

神修指導中的情緒轉移

朱蒙泉 著 ③五五七

禮儀

彌撒禮儀指南

趙一舟、谷寒松、雷惠琅 著 ③一一三

宗教

天臺小止觀中的默觀方法

顏宗養 著 ③一一七

從文學觀點探究默想與神交的意義

陳福濱 著 ③一二七

價值在宗教諮商中的地位

馮勵策 原著 朱蒙泉 編譯 ③一三三

書評

「救法基督」文集簡介

張雪珠 著 ③一四三

第七屆神學研習會專輯：耶穌基督

1.	基督論簡介	張春申	36	一五五
2.	耶穌的比喻	房志榮	36	一六九
3.	耶穌的奇蹟	張春申	36	一八三
4.	耶穌的絕對要求	谷寒松	36	一九七
5.	耶穌的苦難與死亡	溫保祿	36	二一五
6.	耶穌的復活	房志榮	36	二二七
7.	耶穌童年敘述中的喜訊與基督論	朱修德	36	二四一
8.	基督的名號	張春申	36	二五九
9.	基督與救援	溫保祿	36	二八三
10.	教會歷史中的基督論	谷寒松	36	二九五
11.	中國教會與基督論	張春申	37	四三五

祈禱專號

祈禱——亞洲教會的生命	中國主教團	37	三〇九
基督信友對神的經驗	Paul Marceau 著 放譯	37	三一五
中國基督徒的「靜坐」	胡國楨	37	三三三
聖經的默觀與東方的禪觀	房志榮	37	三七七

信德祈禱的神學反省

王敬弘 著 ②三九三

重溫舊事的祈禱

David J. Hassel, S.J. 著
蔡梅玉 譯 ②四一五