

神學論集

于斌



39

輔仁大學神學論集

第三十九號

一九七九年春

目錄

前言	一
聖經	一
雅歌的文學類型及意義	王 敬 泉.....三
馬爾谷和瑪竇福音中之聖神	王 敬 泉.....一一
信理	一
梵二大公會議的啓示論	黃 鳳 梧.....二二三
耶穌基督——天主子	張 春 申.....四七
信仰與習俗	董 芳 苑.....五九

禮儀

感恩祈禱的形式與內容

J. Cardinal Ratzinger 著
天放 譯 七三

神修

教會神修素描

徐可之 八一
Yes Raguin S.J. 著
李哲修 譯 九九

從神師看東西方神修的整合

牧民

家庭中的溝通

朱蒙泉 一一五

前言

神學論集三十九期的出版使本刊邁進第十一個年頭（第一年只出版二期）。由銷行量看來，閱讀的人的確不多；但由於這是中國教會唯一的神學性刊物，在教會中有它獨特的地位與作用，所以我們仍抱着兢兢業業的心情爲教會提供微小的服務。

這一期有兩篇有關聖經的文章：一篇是關於舊約的雅歌。由於雅歌的性質相當特殊，所以對它的文學類型有許多不同的看法。這篇文章介紹一些近代聖經學家的意見，並討論它對現代人有何意義。第二篇是討論馬爾谷和瑪竇福音中的聖神。由於近幾年來，教會對聖神逐漸地重視，我們應回到天主啓示的根源、對聖神有一更深的認識。希望這篇文章能有所助益。

「梵二大公會議的啓示論」是繼續上期「梵一大公會議的啓示論」，讓我們能了解這十分重要的神學問題，近年來的發展。基督論一直是神學熱門問題，而耶穌的名號近幾十年來在基督論中愈來愈重要，張春申神父對耶穌的重要名號之一——天主子加以詳述。

神學本地化不但是天主教所面臨的挑戰，也是更正教的弟兄面臨的問題。董芳苑牧師在「信仰與習俗」一文中，根據近代更正教著名神學家的意見，對這個問題作了一個初步的反省。他的討論可作我們的參考，並幫助我們了解更正教弟兄在這方面所作的努力。

彌撒到底是一個祭獻或是弟兄的聚餐？或者二者兼顧？一直是禮儀神學家所激烈爭辯的問題；對這一點的了解，也直接影響到神父和教友的禮儀生活。拉辛格樞機根據近年來學者研究的結果，寫了

一篇簡短，但是有深度的文章。這期特別譯出，以饜讀者。

徐可之神父所寫的教會神修素描是以教會史的觀點看天主聖神在教會各不同的階段，怎樣使教會的整體神修有一發展和成長。在文章的末段也指出現代整個教會神修的幾個特徵，這是一篇具有廣度和深度的文章，值得一讀。甘易達神父在神修方面的著作已是國際知名；他的許多書籍和文章都被譯成多種文字。他承受了西方神修傳統，又在中國傳教數十年，融合了東方神修精神。去年夏天舊金山舉行了一個神修研習會，他在會中發表了「從神師看東西方神修的整合」，檢討如何把東方的神修精神和西方的神修精神加以整合，是一篇有趣的討論。可供中國教會神修本地化作為參考。

朱蒙泉神父在「家庭中的溝通」一文中，分析夫婦間關係從結婚到老年成長的五個階段。然後也提供了促進夫婦間溝通的方法，以及個案舉例。這在牧靈上有非常實際的用途，能為從事這方面工作的人有所幫助。

這一期神學論集內容比較多面性，希望能為從事不同工作的人有不同的用途；這也原是雜誌的功效之一。希望這些文章不流於空洞的理論，而對教會的實際生活有所貢獻。

雅歌的文學類型及意義

墳泉

本文的目的是十分有限的，就是按照近代聖經學者的意見來探討雅歌到底是用何種文學類型寫成的。在文學類型確定之後，再從整體上來看雅歌爲現代讀者有何意義。

有些聖經學者認爲雅歌的文學類型是戲劇。他們這種看法主要的根據是雅歌採用對話形式寫成。在希伯來的原文中並沒有寫出誰是發言者。因所用的字有陰陽性的單複數之別，所以很容易辨認究竟是誰說話。希臘文譯本的抄本在邊緣上加註了新郎、新娘、耶京女郎等字樣。思高聖經學會也根據希臘譯本寫出新郎、新娘、耶京女郎。

但把雅歌視爲戲劇的看法，很不容易成立，因爲在以色列文學中找不到以戲劇形式寫成的作品。如果說雅歌是以色列文學中唯一的戲劇，未免太突如其來了。主張以這種文學類型來解釋雅歌的聖經學者，對雅歌的註解和分段意見分歧，幾乎沒有兩個人彼此同意。此外，雅歌的內容也極缺乏戲劇的色彩，沒有高潮的起伏、衝突及結尾等劇情；在雅歌中，新郎、新娘的愛情似乎常保持於某種高潮狀態。

在猶太與基督信仰傳統中，常以爲雅歌是一個比喻 (Parable)：以新郎代表雅威、新娘代表以色列子民。有很多聖經學者認爲雅歌不但是個比喻，而且在每一句經文都有隱藏的內涵，有一種寓意 (Allegory)。

但這種看法也有困難。雖然，聖經中的先知文學會很多次以夫婦之愛比喻雅威和以色列子民之間

的愛情。但却很難以這種方式來解釋雅歌，其理由如下：

比喻通常只有一個中心思想作其核心訊息。但在雅歌中却很難找出一個有秩序的結構來表達這核心訊息。從字面上看來，它是由許多不同片段湊合而成的。無論在思想發展、地理和生活背景上，雅歌都缺乏比喻所需要的統一性。

其次，在雅歌的行文中，僅有一次提到上主的名字（八2），也不是論及上主與以色列子民之間的愛情。如果一定要說新郎與新娘間之愛是比喻上主與以色列子民愛情，這種解釋一定要從雅歌本文以外引入比喻的核心訊息。這種說法實在太過牽強。先知文學用同樣的比喻時，都是很清楚地講雅威與以色列子民的愛情正如夫婦之愛（歐一13；耶二2；則十六4、8；依五四5、8，六二5）。

至於把比喻延伸到寓意的解釋法，即在雅歌的每一段細節中都找出其隱含的意義，它與近代聖經批判原則相違背。所以，近代大多數聖經學者都摒棄這種方法，主張這種解釋的人所作的註解，很容易摻入主觀的見解，少有兩個聖經學者能彼此同意。

有些堅決主張以比喻和寓意來解釋雅歌的人，認為夫婦之愛的本身不够高雅，也不够神聖；只描述夫婦之愛的文學一定不會出自天主的靈感，更不會被收集在聖經中。如果夫婦之愛真是不高雅、不神聖的話，那麼它也不配來作天人間愛情的比喻了。關於這一點，我們將在探討雅歌的意義時再詳述。

現代大多數聖經學者認為雅歌是描述夫婦之愛的詩集；它可能經過幾次編輯而成。但我們在雅歌中找不到任何刻意的分段和結構，只是由一些描寫愛及愛的各種境遇的詩集合而成。

在此前提下，聖經學者又在近東的同類文學中去發掘它們彼此的影響。例如在埃及的愛情詩中，

發現三點與雅歌相類似之處：

1. 喜歡用自然之物象徵愛及描述愛情。
2. 相愛的男女互稱「哥哥」和「妹妹」。
3. 常用「因愛成疾」這種詞句。

在阿拉伯的詩歌中。有一種 *Wast* 是相愛者描寫對方的嫵媚，用從頭到腳或從腳到頭的秩序來讚美對方（參看雅歌四 1-5，五 10-16；六 13-17）。

在敘利亞的婚宴中，新娘要跳一種劍舞（參看雅歌六 13-17）。至於這些文學對雅歌影響的程度，學者有不同的意見，其實，普世的情歌都有其相通之處。例如在中國的民間，相戀的男女也互稱「哥哥」和「妹妹」。在很多中國民歌中，男女彼此讚美對方的嫵媚。所以，描敘愛及愛的各種情景的語言確實超越不同文化、時代、信仰，而有其共同的表達方式。

思高聖經學會出版的聖經在雅歌引言中曾說：「君士坦丁堡第二屆大公會議（公元五五三年）已否決雅歌是一首歌頌男女戀愛的詩歌。」事實上，該屆大公會議所否決的是莫索斯諦亞地方代歐多（Theodore of Mopsuestia）的意見。關於這種說法有幾點保留之處。首先，我們並沒有代歐多著作的原文，而在該屆大公會議的記錄中，常誤引他的著作。此外，大公會議否定代歐多意見的記錄，並沒有完整地保留下來。所以我們不清楚大公會議到底所否決的是哪一點。有人以為代歐多不只肯定雅歌是描寫撒羅滿王與埃及公主的婚姻，並認為雅歌不是在天主的靈感下寫成，因此他的意見受到了君士坦丁堡大公會議的否定。所以，現在聖經學者的意見並不與君士坦丁堡第二屆大公會議互相抵觸。

簡述了聖經學者對雅歌的文學類型不同看法之後，現在我們來探討雅歌對現代人到底有何意義。這是一個非常實際的問題，也是十分有興趣的討論。

首先，我們必須了解在古以色列民族中，對於愛和性態度都比較坦然。所以在雅歌中有不少地方描述愛和性。按照基督信仰來看，人類的性別出自天主的創造，而夫婦的性愛也是來自天主的命令（創一28，二24）。如果我們細察雅歌中對於性愛的描述，它只是坦白敘述性愛的事實，並不含有淫蕩的色彩。這種坦誠的態度在舊約中實在屢見不鮮的（參看則十六4-8等）。在聖經的智慧文學中，也多次讚美夫婦之愛（箴五15-19；德二六16-24，四十23，訓九9）。

近代由於心理學的發展，對性愛有更深入的了解。其實，廣義的性愛包括了相愛的「男」「女」整個的人，並不是局限於身體。在婚前輔導與婚姻輔導中，專家都主張夫婦能坦誠地在這方面交談，把它視為生活的基本事實。在婚姻輔導的實際經驗中也十分清楚地看到，如果夫婦能彼此在這方面坦誠交談，定可促進夫婦之間的愛情，並可使婚姻生活更加協調。雅歌對性愛樂而不淫的態度，實際上能給夫婦一種良好的教育。

有時，我們容易把性愛與邪愛聯想在一起；實際並非如此。性愛是婚姻的根基。在倫理上是合乎道德的而且是神聖的。否則，耶穌也不會建立婚姻聖事。教會的訓導也承認在婚姻聖事的同意中，男女雙方把自己整個人交付對方，其中也包含身體在內。如果這種完全合乎倫理的人性之愛不能在聖經中得到祝福的話，那麼舊約也不應該用它來比喻天主與以色列子民的愛。新約也不會用此象徵來形容教會是耶穌基督的淨配、是基督的身體。所以，雅歌實在教我們如何以一種很恰當的態度來讚美、歌頌夫婦間愛的交流所帶來的喜樂。這一點也不減損雅歌本身的價值。

現代的詮釋者都傾向認為雅歌是描寫夫婦之愛的詩集。他們也肯定性愛的美善與喜樂，並認為性愛也是合乎基督倫理的最高理想，就是夫婦在婚姻生活中彼此完整的相愛。

梵二大公會議前，倫理學家討論婚姻之愛時，常帶相當消極的態度。但梵二大公會議却積極強調夫婦之愛的重要性。現在的世界中，倫理生活一片混亂，使夫婦之愛受到威脅。但在聖經中，正有一歌頌夫婦之愛的詩篇，實在可藉它來教導夫婦們怎樣在婚姻生活中更真實、更忠信地彼此相愛。所以，雅歌對夫婦極具教育意義。同時，教會肯定每一家庭都是教會的基本單元，夫婦之愛可說是這單元最有力的支柱。如果夫婦之愛不蒙受天主的祝福，也不神聖的話；那麼要問今日的家庭和教會怎會有其活力來源呢？所以，我們不一定把雅歌看成天主與人之愛的比喻，也不須在每一段聖經中找尋天人之愛的寓意，才能肯定雅歌的神聖性。

對雅歌一般的意義加以肯定之後，我們可以進一步地了解在雅歌中描寫愛的特質。首先，我們可以看到愛是兩個互愛者相互的給予。它使互愛者能真正的彼此相屬（歌二16；七11）。這種自由和相互的給予是人格的最高表現。所以，愛才能成爲人類最偉大的行爲。因此雅歌說了以下動人心弦的讚美，「因爲愛情有如死亡，妬愛頑如陰府。它的火焰是上主的火焰。洪流不能熄滅愛情，江河不能沖去它。如果有人獻出全部的家產想購買愛情，必受人輕視。」（八6-7）

愛也是一種相互的臨在，是兩個愛人獨處時的臨在，是兩情相悅的臨在。在這種彼此的臨在中，雙方帶着欣賞和讚美之情去觀察對方。在愛人的眼中，被愛者常是美麗的。在雅歌中用了不少的圖像來形容對方人格、精神和身體上的美。這種欣賞和讚美在所有愛的關係中，都是十分重要的因素。所謂「情人眼裏出西施」，正表示對這種看法的首肯。

愛的過程中所有的另一變換就是被愛者的不在與追尋。有時它可能是身體上的不在。有時雙方在形體上仍互相臨在，可是在一段相處之後，兩者的關係慢慢成爲一種例行公事、索然無味。這時，實際上對方已是某種形式的不在了，需要再一次愛的追尋來更深的發掘彼此間的愛，使它成長。雅歌也有一些章節對於這種愛的情境描寫得非常細緻。

最後，雅歌肯定夫婦之間的愛情是整個人之間的愛，包括意志、理性、感情和身體。要想雙方深刻地相愛，必需在人的各種不同的層次能夠得到平衡的發展和表達；而這種愛的關係常在發展的過程中。所以「愛」對相愛的雙方常是一種挑戰，也是一種新的成長。實際上，愛是沒有止息的。夫婦之愛在他們的婚姻盟約中已經很清楚地說明，直到死的那一天才告終止。所以，愛是人一生不斷發展與成長的過程。

從雅歌描述各種的特質來看，不僅對夫婦之愛是有意義的，而且對其它不同關係的愛也有意義。因爲在各種不同愛的關係中，愛的基本特質是一樣的。在各種的關係有不同的表達。所以，雅歌不僅對結婚的夫婦有其意義；對在各種愛的關係中的人，都有其意義。正因如此，許多神秘者才喜歡引用雅歌來描述雅威或基督與每一個人之間的深刻愛情。

由於雅歌對現代人可能發生很大的啓發與教育作用，所以筆者希望無論作堂區工作或婚姻輔導的牧靈人員，都能夠對雅歌予以適當的重視，而發揮它是聖經啓示一部份應有的功能。

今在最後的結語中作一附錄，把雅歌的分段移後，以供讀者參考。

雅歌的分段

18	17	16	15	14	13	12	11	10	9.	8.	7.	6.	5.	4.	3.	2.	1.
愛的願望	新娘的美	愛的相會	新娘的嫵媚	發現	失去愛人的嫵媚	無結果的追尋	愛人和他的花園	新娘之迷人	新郎的皇家氣派	失落和發現	春天的約會	愛的結合	愛的憧憬	愛的詢問	愛的吹噓	愛的願望	題目
七 7 10	七 1 6	六 11 12	六 4 10	六 1 3	五 9 16	五 2 8	四 12 5 1	四 1 11	三 6 11	三 1 5	二 8 17	一 12 2 7	一 9 11	一 7 8	一 5 6	一 2 4	一 1

19	愛的結合	七 11 ~ 八 4
20	回家	八 5
21	眞愛	八 6 ~ 7
22	對貞潔的歡迎	八 8 ~ 10
23	新娘和嫁粧	八 11 ~ 12
24	生活在一起	八 13 ~ 14

附註

Roland E. Murphy, "Canticle of Canticles" *Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1968) Vol. I, 506-510.

John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, (London: Geoffrey Chapman, 1963) 833-835.

P. P. Savyon, revised by G. Castellino, "The Song of Songs" *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, revised ed, (London: Nelson, 1969) 522-530.

馬爾谷和瑪竇福音中的聖神

王敬弘

前言

這篇文章是爲了對馬爾谷和瑪竇二部福音中所講論的聖神作一探討。我們之所以把這兩部福音放在一起來研究，是因為這兩部福音提到聖神的地方都不多。此外，馬爾谷所有關於聖神的章節都爲瑪竇所引用；有時他把馬爾谷的經文略加改變。如把兩部福音同時探討，會對某些章節的意義得到更明確的了解與認識。

我們現在所用的方法是把每一個有關聖神的章節分別加以解釋。最後，再把馬爾谷和瑪竇中有關聖神的思想作一個綜合的反省。

馬爾谷福音中的聖神

「我用水洗你們，他却要以聖神洗你們。」（谷一八）

這節聖經是出自洗者若翰的口，把耶穌的洗禮與自己的洗禮作一比較，並承認耶穌的洗禮更高、也更具有救恩性。

爲了充分了解這句話，必須對「洗」字加以解釋。「洗」的希臘原文爲 *Baptizo*，意爲「進入

水中」；並且它是一加重語氣的字，表示進入水中之後，若不救出來，就會死亡。

水在近東地區和舊約中有多種不同的意義。首先，洪水是混沌的代表。在近東的神話中，創造之神征服了洪水之神（海怪），以它的肢體創造了世界。但洪水仍不斷地威脅受造物，使它重歸於混沌。

洪水以上的意義都在聖經中留下了痕跡。創造之初，上主之神在水面上運行（創一2），表示天主征服了洪水，使受造物出現。後來人類犯罪，天主以洪水來懲罰人類（創七），使大地恢復混沌。

水的第二個意義是產生生命並養育生命。以色列人在曠野中流浪時，常向天主抱怨沒有水喝（戶二十四；二七14；申三二51；三三8），天主以奇蹟的方式把水給了他們。在第二次出谷的預言中，描寫天主將在沿途給他們水喝（依四八21；四一17；四三20）。末世的樂園也將是充滿水的地方（依四九10；三五6）。

在出谷事件中，天主以水毀滅了敵對的埃及軍隊，使以色列整個民族得以誕生，這也是以色列民族所受的洗（格前十2）。

水在救恩中第三個意義是洗淨。幾乎所有宗教都有取潔禮；其禮儀大都是以水作象徵式的洗淨。在舊約時期的取潔禮中也不例外（肋十四、十五）。

若翰水的洗禮綜合了以上三種意義。若翰首先要求人悔改，脫離罪惡的桎梏。然後，人被浸在水中，象徵以水洗淨的能力摧了罪惡。當人從水中再次出來時，便獲得新生命（谷一4-5）。

在舊約中，先知們曾預言，在末世時期來臨時，上主要傾注祂的神（則三六27；岳三一1-2）。表示聖神是上主末世的恩賜。這種預言也常與水連在一起。「我的僕人雅各伯……因為我要把水倒在

乾地上，……使豪雨落在旱陸上；我要把我的神傾注在你的苗裔身上……」（依四四2）3。」「那時，我要在你們身上灑清水潔淨你們，淨化你們脫離各種不潔和各種偶像……我要將我的神賜予你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，且一一實行。」（則三六25）27）。

從舊約的背景看來，以聖神施洗表示人在聖神內死於罪惡，獲得在天主內的新生命（參閱若三5）6）。

若翰洗者把兩個洗禮加以比較，顯示他所行的洗禮只是一種預像。耶穌以聖神所行的洗禮是一種滿全。

「他剛從水裏上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降在他上面。」（谷一10）

這是記載耶穌受洗中的一節經文。關於耶穌受洗整個奧蹟的解釋，張春申神父在「福音新論」中已仔細地說明①，現在不再重覆，只更深刻地來分析有關聖神的意義。

谷中首先記載「天裂開」，這三個字與則一1及依六三19相呼應，表示天主答覆了以色列子民的祈禱，以這象徵宣佈恢復天人的交往。在這段經文中，天裂開之後，聖神降下。這表示聖神在天人交往擔任了一個決定性的角色。

聖神是以鴿子的形像降下的。鴿子在舊約中也富有象徵的意義。首先在洪水之時，諾厄從方舟中放出一隻鴿子，牠嘴裏腳着一根綠橄欖樹枝飛回方舟（創八10）。這表示天主已終止祂對人的處罰，祝福了大地，使它重新長出生物。在梅瑟五書中常提到鴿子是祭獻用的飛禽。窮人在取深禮中就要奉獻鴿子（肋一14；五7；十一11）12；十二6，8；十四22，30；十五14，29，30）。這裏多少把鴿子當作一種純潔的象徵。這個思想在瑪十六10找到迴響。此外在舊約中，鴿子常是以色列民族的象徵

(歐十一11；詠七四19)。在雅歌中，鴿子又常是愛情的象徵。舊約中的這幾種意義，給聖神的降臨帶來了更豐富的內涵。

從耶穌受洗整個奧蹟來看，馬爾谷寫這段聖經是按依六三10-19寫成的，所以把耶穌受洗的奧蹟視爲一個新出谷的開始^②。祂進入水中，又從水中走出來，是開始了一個新的時代。這個時代是一個充滿聖神的時代；也是一個末世時代，因爲聖神是末世時代的恩賜。耶穌自己必須先充滿聖神，才能夠以聖神給人付洗。

從撒烏爾和達味受傳爲君王的敘述中，我們看到撒慕爾先知給他們傳了油，使他們成爲受傳者(默西亞)，同時，上主的神降在他們身上(撒十一1-11，十六1-14)。所以現在聖神降在耶穌身上，也包含了使耶穌成爲被聖神傳油的默西亞。

從整部馬爾谷福音來看，耶穌受洗及領受聖神，再加上爲天父印證，是祂的愛子和祂所喜悅的；這表示耶穌實在是天主用聖神傳油受苦的僕人和默西亞。在馬爾谷福音後來的敘述中，非常清楚地發展這兩者的意義。

「聖神立即催祂到曠野裏去。祂在曠野裏四十晝夜之久，受撒彈的試探，和野獸在一起，並有天使服侍他。」(谷一12-13)

關於耶穌受洗的奧蹟，在張神父的書中有詳細的解釋^③。本文只探討聖神方面的意義。

谷中用聖神「催」耶穌到曠野中去，表示他與耶穌行動之間，富有動力的聯繫。後來這個字在馬爾谷福音中屢次用在耶穌把魔鬼從人身上驅逐出去(一34，39，43；三15，22)。

在馬爾谷福音中所形容的曠野顯然表示它有變重意義：一方面曠野是魔鬼的居留之所(依十三1

20；三十一6；三十四10）；另一個意義則是曠野是加深天主和人交往的地方（歐二16；列上十九8 ff）。

「受撒彈的試探」：耶穌在受洗與曠中顯示了自己是默西亞、新以色列子民的代表；在充滿聖神之後，就到曠野中去征服惡魔的勢力，藉着聖神的德能打敗魔鬼。這一點在耶穌日後的工作中以驅魔的方式顯示出來（谷一23……）。

「和野獸在一起，並有天使服侍祂」（谷一13）表示曠野是一個新樂園的景象，耶穌藉着聖神在其中跟天主加深交往。這也在馬爾谷福音後來的敘述中表現出來（谷一35）。

「達味自己因着聖神的感動會說過：『上主對吾主說：你坐在我右邊，等我把你的仇人放在你的脚下。』」（谷十二36）。

「人把你們拉去解送到法庭時，你們不要預先考慮該說什麼；在那時刻賜給你們什麼話，你們就說什麼，因為說話的不是你們，而是聖神。」（谷十三36）

在這兩節中，聖神所擔任的角色相似，所以把它們一併註釋。這兩節中聖神所作的工作就是給人帶來靈感，使他們說出天主的訊息。這個思想是有很深的舊約背景。在舊約中，雅威之神常是先知話靈感的來源（戶十一17 ff；二十二2；列下二三2；編上十二18；依六一1；米三8；則二2；三12，14，24；八3；十一1，5，24；二十七1；四三5；厄下九30；索七12）。在新約中，聖神說出天主訊息靈感的來源是很自然的事。

「誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人。」（谷三29）

這一節必須按照對上兩節聖經的解釋為背景來看才能明瞭。既然聖神是天主訊息靈感的來源，誰

褻瀆了聖神，就是把自己和天主訊息相隔絕，當然就無法蒙受救恩。這一點在保祿書信中有更清楚的敘述。他說誰不因聖神的感動，便不能說耶穌基督是主（格前二3）。

「耶穌立刻認清了他們心中的這種思想，就對他們說：『你們心中為什麼這樣忤度呢？』（谷二8）

「耶穌從心裏歎息說：『為什麼這一世代要求徵兆？我實在告訴你們，絕不給這世代一個徵兆！』（谷八12）

這兩節中都不是直接明顯地提到聖神，所講的是耶穌的神。在二8中，耶穌之神知道人心中的思念，這是一種神恩性的敘述，表示耶穌有知識語言的神恩（格前十二8）。在八12中，耶穌因為人們不肯相信他，而感覺到厭惡與悲傷。祂的神在他內歎息。在厄弗所書中保祿叫人不要使天主的聖神憂鬱（弗四30）。

從整個新約看來，耶穌之神就是聖神。但在馬爾谷福音中這樣的想法並不明顯。所以我們只能把它當作一個附錄而已。

瑪竇福音中的聖神

「耶穌基督的誕生是這樣的：他母親瑪利亞許配給若瑟後，在同居前，她因聖神有孕的事已顯露出來。……當他在考慮這時，上主的天使在夢中顯現給他說：『達味之子若瑟，不要怕娶你的妻子瑪利亞，因為那在她內受生的，是出於聖神。』（瑪一18，20）

在這段經文中，瑪竇肯定耶穌的誕生是出於聖神，聖神所擔任的角色是創造新的生命，這是與創

世紀中所講的天主之神創造動力為背景的（創一2）。此處並沒有對降孕的奧蹟多加解釋，只是對這項事實加以肯定而已。

「我固然用水洗你們，為使你們悔改；但在我以後要來的那一位，比我更強有力，我連給他提鞋也不配，他要以聖神及火洗你們。」（瑪三一）

這節福音與谷一8平行，但瑪竇增加了一個新的因素。他說耶穌將以聖神和火洗相信他的人。火在舊約中有很多象徵的意義。首先這是上主臨在的記號：祂在焚燒的荆棘中顯現給梅瑟（出三2）。在以民出離埃及時，祂以火柱領導以民（出十三21；十四24；戶十四4）。在西乃山上祂以火顯示自己給全體以民（出十九18）。上主的火也象徵祂的神聖不可接近性（申四24；九3；依三14）。

此外，火是淨化人的工具，依撒意亞的口唇為炭火所接近（依六6）。上主的火有時也是磨難的象徵，這磨難使義人和惡人能夠分辨出來（依一22，25；耶六27ff；則二二17；22；拉三2）。

在天主的審判中，常有火的出現（創十九24；肋十二；列上一10；），特別是在末世的審判中，火是重要的因素之一（依六六15；則三八22；三九6；岳三3；拉三19）。

在瑪三12中，也特別提到耶穌來是要揚淨他的禾場，並以火來焚燬糠秕，這表示他淨化和審判的工作。瑪竇把聖神和火連在一起，實在是對耶穌藉着聖神所作的工作，有了更確定與豐富的內容。

路加福音平行章節（路三16）的寫法也和瑪竇一樣。路加在宗徒大事錄中，描述聖神降臨是以火舌的方式降到宗徒頭上（宗二3）。這更把聖神和火連在一起，而完成了這個象徵的意義。

「耶穌受洗後，立刻從水裏上來，忽然天為他開了。他看見天主聖神有如鴿子降下，來到他上面。」（瑪三16）

這一節聖經與谷一10平行。雖然瑪竇福音在描述耶穌受洗與蹟上與馬爾谷有少許不同，但對聖神這方面來講却是完全相同的，所以不再重加註解。

「耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探。」（瑪四1）

瑪竇所用的動詞是領導，和馬爾谷有些不同。這是一個比較溫和的動詞，但所表示的意義却大同小異。它願意陳述耶穌在曠野裏的一切行動，都是在聖神的引導下而完成的。

瑪竇對耶穌受誘與蹟的描述和馬爾谷有很大的差異。他很清楚地說明耶穌受了魔鬼三種不同的誘惑，而戰勝了它們。以色列子民在曠野中流浪四十年時，曾受了許多類似的誘惑，但却都失敗了。他們抱怨過天主，甚至離棄了天主。現在耶穌是新以色列子民的代表，在曠野中重受這些誘惑。他藉着聖神的德能夠逐一打敗魔鬼的詭計。因此，也為以後跟隨他的人得到戰勝魔鬼誘惑的經驗和力量。

「因為說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話。」（瑪十20）

「耶穌對他們說：怎麼達味因聖神的感動，稱他為主。」（瑪二二43）

瑪十20與谷十三11平行，瑪二二43與谷十二36平行。顯然地，瑪是從谷中得到這些材料。瑪竇也沒有改變內容，所以不需要重新解釋了。

「這是為應驗那藉依撒意亞先知所說的話：『看哪，我的僕人，是我所揀選的，我所鍾愛的；他是我心靈所喜悅的；我要使我的神住在他身上，他必向外邦人傳佈真道。他不爭辯，不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音；已壓破的蘆葦，他不折斷；將熄滅的燈芯，他不吹滅，直到他使真道勝利。外邦人將要期待他的名字。』」（瑪十二17-21）

在這段經文的上下文中，都是耶穌為人治好不同的病痛，但是却因此遭受到法利塞人和經師們的

反對。瑪竇引證依撒意亞先知有關上主僕人的第二首詩來說明耶穌基督的身份和任務。瑪竇引證的不是按照七十賢士譯本，而是一個自由的翻譯。如果從上下文看來，瑪竇引證這段舊約是爲說明耶穌在天主之神所引導下作治癒的服務。雖然在很多人的反對中，他仍然保持安寧和沈默。他並不氣餒，直到他的工作得因天主的力量而完成。

不過，這段聖經可能有更深刻的意義。思高聖經學會的譯本中所用的「眞道」一字，在依撒意亞先知書希伯來的原文是指「正義」，在瑪竇福音的希臘文也應作正義來解釋；以「眞道」來翻譯不能表達原意。耶穌——上主的僕人，在上主之神的引導下，祂的使命是向天下萬邦人傳佈正義。這也是整部瑪竇福音所強調的耶穌基督的使命。他之所以受若翰的洗，就是爲了要完成全義（參閱瑪三15）。實際上宣佈正義和使正義勝利，可說是耶穌全部使命的另外一種說法。它的內涵就是使天主的旨意能夠全部實現。

從以上的解釋來看，我們可以看到上主之神，是耶穌基督行他所有工作的一種內在動力的來源。耶穌所作的一切就是在聖神的推動和指導下而作的。

「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了。」（瑪十二28）

這一節聖經是耶穌對那些誣告他仰賴魔王驅魔的答覆。他特別指出他驅魔的力量是仰賴天主的神；這也是天主的國來到他們中間的標記。實際上，這一節聖經可以說是耶穌受洗和他在曠野中受試探的一個延伸。不過，這句話是出自耶穌自己的口。他對自己驅魔的力量作了完全的肯定。耶穌充滿聖神之後與魔鬼進行著勢不兩立的鬭爭，而天主之神也決定性的戰勝了惡魔的勢力。

「我告訴你們：一切罪過和褻瀆，人都可得赦免；但是褻瀆聖神的罪必不得赦免。凡出言干犯人

子的，可得赦免；但出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。」（瑪十二31、32）這兩節經文與馬爾谷三29平行，只是瑪竇把它略加延伸；但在意義上並沒有多大的改變，所以不必多加解釋。

「你們要去使萬民成爲門徒，因父、及子、及聖神之名給他們受洗。」（瑪二八19）

這節聖經雖然很簡單，已經顯示當瑪竇寫福音時的教會，已經體會到父、子、聖神是站在平等的地位上同爲天主，雖然三位一體的這個名稱是在後來的神學反省中才出現的；不過，在這裏教會已經以它的禮儀來表達這個信仰的中心內涵。在這句簡單的經文中，我們所能看出的是肯定聖神的天主性。至於其它所沒有表達的，我們也不應妄加揣測。

這句經文與第三章中耶穌受洗的事件相呼應，因爲在耶穌受洗的過程中，父、子、聖神三者都顯現出來，好像給耶穌的傳教作一個開幕典禮。現在教會也以父、子、聖神之名接納人進入教會團體，作爲一個人在教會內開始新生命的禮儀。也有十分重大的意義。

「耶穌又大喊一聲，就交付了靈魂。」（瑪二七50）

這節聖經希臘原文的字面翻譯是「交付了他的神」。聖經學家把它和若望福音中描寫基督死亡及他復活後派遣聖神來比較，認爲瑪竇與若望的傳統相合。它的意思是在耶穌基督死亡的時候，交付了他的神，也就是派遣了聖神到他全體的子民身上，使人在聖神內得到新的生命。

這段聖經也有舊約背景，載於則三七；其中講述以色列子民將因天主之氣息（神）得到復興。厄則克爾先知的預言在耶穌基督死而復活的逾越奧蹟中得到滿全。

綜合反省

我們已經把馬爾谷和瑪竇福音中有關聖神的片段一一加以解釋了。從上面各種分析看來，馬爾谷和瑪竇福音的結構中都沒有把聖神列為重要主題之一，也沒有對聖神作一個有系統而完整的反省。所以，我們現在只能按馬爾谷和瑪竇所提到的聖神的地方作一綜合整理。

首先，是聖神創造了耶穌的人性，使天主子得以降生成人，所以我們可以說耶穌在生命的開始就是為聖神所充滿的。此後，在耶穌受洗時，聖神從天降下，打破了天人之間的隔閡，為救恩史開啓了一個新紀元，也重演了一次新的出谷與蹟。

耶穌因着聖神的傅油開始了他默西亞和上主之僕的工作。他也因聖神的德能戰勝魔鬼的勢力和誘惑。他在傳教的工作中，因聖神的能力驅逐魔鬼，並進行他治癒的工作。他在聖神的領導下，以自己的生命完成全義，就是承行父的旨意，把父的國建立在地上。從此看來，聖神是他整個工作動力的來源，他是在聖神內完成他一切的工作。

在耶穌死亡中，他交付了他的神，遺發了他的神到所有信仰他的人身上。這使教會也能夠因父、及子、及聖神給人授洗，使凡信仰他的人藉着洗禮，進入教會的團體開始在基督內的生命。

馬爾谷和瑪竇提到聖神要在信友遭到迫害時，賜給他們應說的話。除了這一點之外，並沒有多提聖神和信仰生活其它的關係。這也因為受福音內容的限制；福音主要是談論耶穌基督的生命、工作和訊息。要想知道聖神和信友們更深的關係，只有到新約其它的部份去尋找。

馬爾谷和瑪竇對聖神提到了雖不多，但是他是新約中聖神論立下了一個基本的基礎和方向。對聖

神和耶穌之間的關係作了一個簡單的描述。而這一點要到路加福音來加以完成。

附 註

- ① 張春申：福音新論（臺中：光啓，六七）七八～九一。
- ② 同上註，八〇～八一。
- ③ 同上註，九二～一一〇。

主要參考書

- R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, (ed.) *Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1968).
- John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, (London: Geoffrey Chapman, 1968).
- W. F. Albright, C. S. Mann, *Matthew*, (The Anchor Bible Series), (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971).
- D. D. Nineham, *Saint Mark*, (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1963).
- J. C. Fenton, *Saint Matthew*, (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1963).

梵二大公會議的啓示論

黃鳳梧

梵蒂岡第二屆大公會議是現代教會啓示思想的轉捩點，該會議事實上是二十世紀思潮沖激下的結晶，當時教會內的啓示論顯出二大傾向：一是封閉性的，這派人物中最具代表性的莫過於教條主義者，他們將啓示全然侷限於教會文字的傳統中；一是開放性的，這傾向的學者希望在與當代歷史、社會……等科學的交談中依然能保持教會正統的啓示觀，本文擬以四段來討論，前三部分討論有關梵二的種種前因後果，最後試將教會歷史中的啓示思想作一綜合性的分析。

一、形成梵二的啓示思想

二、梵二大公會議的啓示論

三、梵二以後的啓示論傾向

四、綜合和分析

一、形成梵二的啓示思想

自梵一公會議到梵二公會議間，基督教會有關啓示的討論相當激烈，這種種啓示的論點都成爲梵二公會議啓示論的催生劑，今就基督教和天主教兩方面來介紹梵二前的啓示論。

(一) 基督教方面

1. 比較宗教學派的啓示論

十九及二十世紀之交，德國基督教會中興起了對其他宗教研究的熱潮，一群受過自由派思潮洗禮的學者在這種研究中漸漸改變他們對教會的看法，因而在啓示論上顯出另一種偏差。這派學者中知名的人物有：E. Troeltsch (1865—1923), R. Otto (1869—1937), N. Söderblom (1866—1931)。

這派學者的中心理論直接觸及「啓示和歷史」的困難，基於研究的心得，他們主張基本上在世界中凡是影響人生命的宗教都含有超自然的啓示。在一切的啓示中，耶穌對天主的意識可能是最清楚的。所以教會宣稱耶穌是最特殊的人物，但是其他宗教中所啓示的天主觀也足夠地清楚，他們的啓示也答覆人們生命的問題。因此，耶穌的特殊性並不是普及一般的人類，而是針對教友而言的。

這學派將耶穌啓示的特殊性只置於程度上，而忽略本質及存在性的一面，這點使基督的啓示與其他啓示完全相對立，正統教會在基督啓示上常強調的末世性和絕對性已蕩然無存。

究其所以然，實因此派學者研究其他宗教時，治學的重點未置於宗教間的交談，而只侷限於各宗教來源的問題上，他們嚐試在來源上找出這些宗教和基督宗教相同之處，這種只着眼於歷史現象的研究使他們認為基督宗教只不過是已存在的各種不同宗教和哲學的混合體，而毫無特殊之處。所混合的是希臘、羅馬、猶太……諸宗教。這樣一來必然落到取消基督宗教超越性的的後果，這也是在「歷史和啓示」的異同中所產生的困難。這困難的產生相當清楚地是自由派思想的影響。

2. 新正統派的啓示論

多年來教會的啓示論滿溢理性主義、歷史主義和主觀主義的色彩，至此刻方呈一番新氣象。新正統派在自由派前車之鑑的警惕下，持有一種較穩重的態度，該派人士雖然也運用歷史方法，但基本上則奉正統神學爲其圭臬，避免重蹈前人學說中失落啓示之特殊性和超越性的覆轍，因該派學說兼保有正統及新穎兩種色彩，故稱之爲新正統派，此派著名大師有：巴特(K. Barth)、布魯訥(Brunner)、和步特曼(Bultmann)。

巴特(K. Barth, 1886—1969)

巴特出身於瑞士牧師世家，受教於哈納克和哈爾曼門下，思想的元型上受康德和薛利馬赫影響，爲此對宗教的註解裡不免偏重於否定理性的能力及強調薛利馬赫思想系統中所謂的感覺(或曰直觀)之因素。康德之後，一般基督教的神學家多欲從人內心的傾向爲出發點建立宗教理論，處於這潮流中巴特也不例外，在其思想前期，基本上接納一切新康德自由主義派的論點，並以此作爲其思考的前提及出發點。但是在第一次世界大戰時，他目睹人類切身慘痛的遭遇並發覺傳統自由派的宣講無法對此存在的覺醒作有力的答覆時，巴特領悟到其一向因循的教義系統是如此地貧血與不足，在苦思多年後突然茅塞頓開，終於在一九一九年，其思想型態經歷一次有力的跳躍蛻變，從此脫離固有的窠臼走上新的方向，可算是其思想發展的轉捩點。在新的思想型態中，保祿及馬丁路德的影響處處可見。

在巴特的思想體系中，最富創造性的莫過於其所運用的方法，他常用一正一反的組句來襯托出啓示無法明言的奧蘊內涵，這方法稱之爲辯證法，其神學一般稱之爲辯證神學，巴特亦因此聞名於千古。此方法於當時別樹一幟，巴特本身亦從未委身於任何學派，新正統派人士則因其「致羅馬人書」的註解中，將所謂的新正統派思想發揮得淋漓盡致，故尊之爲該派之先河，及思想之濫觴。事實上，

就史實而言，可商榷之處甚多。

在巴特的思想系統中，開宗明義地嚴格界說了「宗教」和「啓示」二概念。他認爲前者的出發點是「人」，是一種人類對罪的超越，是墮落的人欲趨向天主時形成的，因此宗教是人的創造。至於啓示，這是在全然超越的天主進入有罪的人群時所產生的一種現實；這現實是一種滿溢恩惠的行動，因爲按人本身是純然無能達到天主的，在此行動中，天主邀請人以信仰來答覆。巴特認爲這特色在基督的生命中表露無遺。

論及在耶穌基督身上的啓示，巴特強調祂主要地並不是要宣告一種新的敬禮或是宗教經驗；而是以其本身的存在說出了天主降生的行動，是天主進入人中；是天主的話若石塊般地墜落在人的生活環境裏激盪人的生命，等待人的答覆，這話的內涵除非是天主以基督的存在向人類傳遞，人憑自己的力量絕對無法得知。他說明耶穌存在的本身已是一種啓示，是一句話的開端，祂向人類宣告永恆已進入時間，無限已採合於有限的生命中。這句話，這啓示，在十字架上達到巔峯狀態，完全在人類前面說出了福音的內涵，穿刺到人類生命存在的核心，巴特宣稱在十字架上，更好說在整個的逾越奧蹟中，天主對人類斷然地表達兩種態度；「不」和「是」；基督的死之說明了天主對人類的罪永不妥協，毫無商議的餘地；但是在死之後又復活的基督身上說明了天主對罪人無條件的愛和慈憫，宣告了生命的喜訊，使天國在復活的基督身上臨在於人世間。因此，巴特宣稱；被釘的基督是復活的基督；十字架宣告的是天主無盡的憤怒；但也是天主無盡的恩惠，它傳遞的是一個生命的信息，對於面對它的人也是一個生命的審判，人面對這清晰的啓示信息面臨的是生命和死亡的抉擇，與人幸福息息相關，充滿危機的臨界點，若人在十字架前接受自己的有罪，斷然承認自己是個罪人而接受天主慈憫之際，天主

生活的話將直穿入有罪的人心靈的深處。成爲他生命的福音。此時在天主對人罪的斷然否定中，罪人藉信仰而領受的慈憫在基督內成了一個嶄新的受造物。

啓示神學可算是巴特思想的巔峯時期，對此豐富的內涵巴特似乎意猶未盡，在其後期的思想中常以天主的話作其神學論點的中心而加以發揮，他宣稱天主的話能以宣稱、書寫、啓示三種狀態臨現，換言之，天主的話臨現在教會的宣講中，聖經中及基督身上，而三種狀態中，在基督身上的臨現是無可倫比地超越一切，這不但是啓示的根源，也是天主的話在人世間具體的出現，祂是無限的啓示。

綜觀巴特的理論，讀者能清晰地看出其思想系統的支架是一種辯證法的運用。首先他提出啓示是天主完全主動的進入人世間，並宣稱人達到天主的絕對無能。在這思想中，巴特將天主與人置於兩個極端，以一正一反的組句襯托出天主的絕對超越及人的絕對無能，他強調人的理性絕對無法認識天主；人的言語絕對無法闡述天主，連類比性的也不能，而天主進入人類自我啓示的本身就是徹底地粉碎人此種驕傲企圖的行動。繼而在闡述其啓示神學時，也以一正一反的組句襯托出基督啓示喜訊的內涵，說明福音之所在，在於天主對罪的斷然拒絕及對罪人的無限慈憫。在其啓示論中，巴特將其辯證法運用到巔峯狀態，故名之爲辯證神學。

在巴特的啓示論中能看到他面對主觀主義、感覺主義、和理性主義形成的狂瀾加以挽救，他以啓示的存在性來補救理性主義的錯誤，因而倡言：啓示並非永恆抽象的真理而是超越的天主進到了人的生命；他以啓示的絕對超越性來彌補感覺主義的主觀理論，因而強調天主是絕對的「另一位」，啓示是天主在基督身上進入人間的具體事實，並非主觀的感覺；針對歷史主義將啓示完全相對化的態度，巴特提出啓示的絕對性。但物極必反，巴特最大的偏差是強調人的理性絕無認識天主的可能。這理論

的根據是基於元始基督教的人性觀。巴特認為被原罪完全敗壞的人性是在無明的狀態，因此人在趨向天主所形成的宗教只不過是一套歪曲或敗壞的制度，連在基督教的宗教中也免不了有此現象。教會中往往也呈現一種歪曲啓示的偶像崇拜，成爲人與天主交往時的阻礙，因而巴特宣稱被破壞人性所蒙蔽的理性根本沒有認識天主的可能。

布魯訥(Brunner, 1889—1966)

布魯訥原是瑞士改革教會的牧師，在神學的領域裏基本上與巴特的論點相近，但是在某些巴特顯爲偏向極端的觀點上卻趨向緩和，在啓示論上他一方面摒棄理性主義、感覺主義和歷史主義的極端言論，深信天主啓示的言語是絕然的超越，非人所能及；另一方面也承認人的理性有認識天主的可能，因爲他深信在啓示和理性，信者與不信者中，定有一接觸點，這觸點雖隱密微妙，但是一定存在。與巴特意見相左的此一論點日後形成他與巴特決裂的導火線。

布魯訥建立其啓示論時，避免兩種極端：一爲自由派基督教的純倫理化色彩，這派學者幾乎將啓示全置於人的倫理性上；一爲天主教會中當時廣化的經院學派之概念化色彩，這派學者只以真理的角度來闡說天主的啓示，最後啓示就變成了信條，硬化了啓示的內涵。

布魯訥強調啓示是與絕對的一位產生的一種位際關係，他提出聖經的啓示觀所顯示的特色是視天主爲一絕對的、有位格的主體，在這主體進入人生命中，啓示就開始發生。爲此他視啓示本身是一連串的事件，天主藉着此事件位際性地與每一個人相遇，接納者在信仰中全然地投順時，天主內在地變化我們，此時啓示事件得以完成，布氏稱這整個的過程爲啓示。基於此觀點，布氏說明信仰與任何知識的形態純然相異，因爲後者人爲其對象的主人；而在信仰中人卻將自己全然交付給絕美的一位，

讓祂自由地處置。若啓示是一絕對主體與人的相逢，則亦無法以概念和客體的知識來了解和表達。

論及教條與教理，布魯訥也認爲是一種希臘化的福音，在這種形式中，人往往以一種思辨的知識替代福音的真實內涵，使得天主滿溢愛情，呼喚人皈依的位際啓示制度化和僵化，爲此布魯訥並不以爲信條和信理能表達出位際相遇的啓示內涵。

綜觀布魯訥的啓示論，他提出了天主啓示言語的超越和獨特性來彌補自由派的過度倫理性；並指出啓示事件中充滿生命力，存在性和位際關係的一面來闡明天主教會視啓示如一「命題性的寶藏」所形成的僵化現象。總之，在現代啓示神學中巴特和布魯訥是二大功臣，因爲他們復興了天主啓示的神聖超越性和人應對信仰投身的要求。

步特曼(Bultmann, 1884—)

步特曼的思想，在基本上也是想糾正當代教會中的自由派和正統派在啓示問題上的偏差，但是最主要的則是針對當時歷史主義者對福音歷史性的評論。這派學者受到十九世紀歷史主義的影響，強調歷史應具有科學的準確性，要求歷史記載的一切完全符合純客觀的事實而不含任何主觀的成分。在這個角度下宣稱福音是教會信仰的產品，內涵相當濃厚的情感和神學思想，因此福音中的耶穌不是歷史中的納匝肋人耶穌，而只是一種神話。

對於自由派的啓示論，步特曼認爲他們漠視了在啓示中與我們相遇的天主是一位與人截然不同的「一位」，該派學者只視啓示爲歷史中的一個事件，而忽視啓示本身的末世性，事實上這啓示召喚我們在信仰中作一個決定性的抉擇。至於天主教和基督教的正統派都有把啓示視爲一類知識的傾向，事實上除非人遇到天主是無法認識天主的，所以啓示的知識實在是基於一種相遇。論及歷史主義者的觀

點，步特曼認為應予以當頭痛擊的。他先批判了歷史主義者所要求治史的科學方法，他認為這種治史方法有根本上的錯誤，因為這類方法只能運用在以純物質為對象的科學研究上。而治史者本身就是歷史的一部分，無論如何他無法完全置身歷史外，作純客觀的記載。況且他認為治史者主要的任務不是要將過去所發生的事件客觀地描述出來，而是尋求事件的意義，所以真正的治史態度是治史者應與其研究的歷史進行對話，使歷史重現在今日。因此，歷史主義要求的治史方法根本不能運用在福音的討論上。

論及福音，步特曼沒有否認它包含着神話；但是他強調新約中神話的目的不在於容觀地描述，而是闡明人對其自身的了解，人借神話說明世界的來源及其存在的目的，這種種信念除非以神話和想像無法完全表達的，因此他極力主張若將神話從新約中剔除，猶如否定福音，讀福音最正確的方法莫過於站在人實存的立場來解釋這些神話了。「新約和神話」一書就是步特曼在此觀點中論及基督信息神話的著作，該書中綜合性地說出了他的啓示觀。

步特曼的啓示觀在出發點上受到海德格思想的影響甚鉅，他以分析「人的存在」作為其出發點，但全部思想中顯出路德和賈爾文的色彩。

步特曼認為天主的啓示是存在性的，因為分析人的存在發覺存在於物質界中的人常有一種焦慮，是一種失落的焦慮，這是人生命的經驗。這焦慮的最終極是死亡，因為死亡是在物質界中進入虛無，完全消失，失落的臨界點，這境界是人人來就存在的，人生活在這境界中憂心忡忡，是一種不真實的存在；當人以他的自由選擇了這存在則變成負責和創造的存在是一種真實的存在。

天主在基督身上的啓示是在十字架上給人的一個信息，這信息是針對着人存在的焦慮所給的答覆

和邀請，所以不是一端道理，亦非禮儀，更不是一個歷史事件，而只是一個神聖的行動，一個存在性的信息，因此，步特曼認為若在福音中找不到歷史中的耶穌對啓示的內涵以及我們的信仰，毫無關係。

啓示的內涵在步特曼的思想中只是十字架上天主在基督的死亡裡給有罪的人一個信息：祂判斷了人的罪卻給了罪人寬赦的救援。但是這不是一件過去的史實，而在教會的宣講中人和此事件相遇聆聽到這信息。所謂的信仰是人一種存在性的自決，當人面對天主在被釘的基督身上給人的信息，若是接受這寬赦的喜訊則人就承認並接納了人有罪和死亡的境界進入了一個真實的存在，永恆生命於是開始實現。人由不真實存在的境界進到真實的存在便是所謂的得救，末世就在此剎那開始。

在步特曼的啓示觀中，將認識啓示的路徑完全置於信仰一事上，他如巴特一般稱為天主與人截然不同的，而且是本質上的不同，因此除非天主先啓示，人無論如何無法認識天主！即使天主啓示了，因為天主是天主，莫測高深，因此人也無法遵循任何理性或經驗的途徑，藉着研究啓示的事件而得到啓示本身。因為天主不是人思想活動的對象，因此，除了信仰之外別無他途。

綜觀步特曼的思想，他將啓示只放在基督死亡之時天主所傳遞的信息上，而不是注意事件本身，爲此對他而言耶穌的價值只在於在祂的被釘中宣告此喜訊，祂的聖死、祂的復活、祂一生的言行，對我們的救贖並無多大的內在價值；他並認爲福音是以一種神話的方式來敘述基督的生平，童女生子：爲此種種神話性的說法只指出耶穌在信仰中的意義，暗示耶穌降世乃爲天主的作爲。至於復活，步特曼亦認爲是一種神話，意味着人對基督十字架救贖力量的信仰，這救贖力量出現在教會的宣講中，因此步特曼認爲信仰基督復活意味着信仰宣道中傳遞的那個信息。

步特曼的啓示觀有其貢獻：首先他承認新經中神話的存在，但所持的態度並非一味的剔秘，開福音的形式批判之先河。其次在方法上，他澄清人文科學、自然科學及論神的科學在科學方法運用上的差異。最後，他將啓示爲人的性質全然顯出，說明啓示和人生命及存在的內在關係。但是步特曼也受到當時人的批判，巴特認爲步特曼如此強調啓示的內在性及存在性，不免重蹈薛利馬赫的故轍；似乎天主啓示的發生是源自人內心存在性的需要，另傾向於主觀主義，忽略了啓示本身也有其客體可見的歷史事件。正統派的學者認爲步特曼將啓示只置於十字架的訊息上，頗有諾思主義幻象論的色彩，因爲按步特曼的說法啓示重要的只是在天主藉十字架所傳的訊息，至於耶穌這人一生的存在、聖死、復活……等都與啓示無關，換言之，這人的身份是否是與天父同性同體的天主子與啓示毫無牽連。於是「道成人身」的價值蕩然無存。若此啓示與「道成人身」的身份無關，俗化神學家更進一步地認爲此啓示的訊息就無理由只發生在基督宗教中，而在其他宗教中出現。

總之，步特曼雖然在辯證神學的角度中，意圖從存在的觀點來闡釋啓示的內涵，但漏洞百出，至其門生方有修正的步特曼思想再度出現。

3. 救恩史學派的啓示論

在巴特等新正統派學者強調啓示中天主絕對超越之一面時，不免偏廢了內在於歷史的一面。加上二十世紀時聖經的研究受到現代科學的影響，也相當注意到歷史方法的運用，這兩種因素使得學者們注意到啓示與歷史相融合的一面，形成所謂的救恩史學派。

該派學者理論的出發點是基於聖經，從聖經的記載中顯出天主的啓示是在歷史中進行的，並與該

時代背景密切相合，換言之，整個的歷史文化是使啓示出現開展的舞臺，這派學者中最具代表性的人物是庫爾曼(O. Cullmann)。

庫爾曼(Oscar Cullmann, 1902—)

庫爾曼討論啓示的兩本著作爲「基督和時間」(Christ and time)及「歷史中的救援」(Salvation in History)。在庫爾曼的神學體系中注重的不只是歷史的一面，其思考的出發點常着重於「在歷史中的作用」，爲此他的神學體系亦有人以其方法稱謂之爲「作用神學」(Functional Theology)。

庫爾曼認爲聖經的啓示是以「天主在歷史中的救援行動」作其元始主題，他認爲除非在天主救援行動的作用中天主無法成爲啓示的主體。因爲聖經本身是述說天主在祂選民身上的救援行動，在整個以色列民族史的進展中天主流露他自己，從一個民族的廣大幅度漸漸凝聚到一個焦點，這焦點是耶穌基督，祂成爲全人類的代表，在祂的作用裡天主完全展現和啓示自己；這巔峯的啓示在聖神降臨時又一次展開，傳達至地極。爲此他認爲啓示是在歷史中，是在作用裏。

論及救恩史及普通的歷史，庫爾曼指出聖經中種種事件的記載曾經過作者嚴密的選擇並且在末世完成的觀點中去討論，這種種跡象顯出聖經所記載的歷史只能是來自啓示，他準備人在最圓滿的時期接受救恩，因此救恩史能在一般的歷史中分辨出來，因爲救恩史中充滿天主啓示的行動，先知性的色彩。

基於自己救恩史神學及作用神學，庫爾曼認爲理性主義在啓示論上的錯誤是視啓示爲超時間之真理，忽略了生活行動存在性動態的一面；步特曼則只注意到啓示超越的根源忽略了時間歷史的因素，分割了信仰和時間歷史的關聯，傾向於幻象論的色彩；至於天主教會，庫爾曼則認爲天主教會過份執

着於所謂的信理、信條，有傾向於本質主義之嫌，他強調信理信條是源自聖經的推論，而聖經本身作用性的色彩濃於本質性。

在啓示神學中，庫爾曼提醒歷史因素的重要性，功不可沒，但是，在整個人類的歷史中，尤其在今日的論點裏，實在難以清楚劃分世界史和救恩史。

(二) 天主教方面

1. 教科書中的啓示論

天主教神學教科書中的啓示論是以第一屆梵蒂岡大公會議的啓示觀爲基礎編輯而成。該公會議雖然批判了理性主義和現代主義，但是由公會議所宣布的文件中得知其對啓示的論點仍只着重於理智的層次，認爲信仰的對象是天主所啓示的真理，天主猶如一位教導人真理的導師，祂作證性的言語及權威性的真理就是啓示。這背景中形成的啓示論，將啓示束縛在概念和條文中。在信證方面常提出的奇蹟和先知現象……等啓示的標記，教科書中只視其爲天主言語的外在證明，爲人的理性所能認識，因而證實人的理性有認識天主啓示的可能。

這是一種信理化、制度化的啓示觀，完全在抽象的概念中討論啓示而缺乏救恩史的背景，無論在信證或是信理方面，只着重於認知的層次、理性的層次、權威的層次，忽略了充滿生命、恩寵，天人交往的共融性和存在性之一面。這類型的啓示論無法產生人心的共鳴，生命的衝激。

2. 革新神學

教科書雖在教會神學院中猶奉之若圭臬，但是教會思想受教會生活中某些因素的影響蛻變而更新，在時代的需要中說出福音喜訊的內涵。形成這演進的因素有四，即：當代哲學思潮，聖經研究，大公主義、及牧靈的需求。

經過第一次世界大戰的洗禮，人們經歷生命中殘酷的一面，工業社會、理性主義、人本主義……等因素刺激人類對生命的存在有所覺醒，哲學系統由單元的亞里斯多德思想急轉成爲多元的百家齊鳴現象！存在主義、生命哲學、現象哲學、動態哲學……這種種豐盈的思想形態使生活於時代中的教會思想家醒悟神學亦能脫離亞里斯多德的思想結構，於是嚐試從各方面去闡述天主的啓示，以顯示出其豐富的內涵。

在基督教聖經研究發展的刺激下，一九四三年教宗庇護十二的「聖神啓迪」通諭開啓了天主教會聖經研究的新紀元，通諭中鼓勵學者應用一切現代科學方法研究聖經，從此教會聖經學的研究，脫離信理的束縛，一日千里，建立較嚴肅學術性的聖經研究，澄清聖經和信理的相互關係，奠定神學思考的穩固基礎。

此時教會和基督教的關係也日漸改善，由絕然對立的態度成爲相互的交談，教會中的神學家也逐漸吸取基督教的思想型態，去蕪存菁，融合更新，在彼此截長補短中相互影響。

最後教會牧者也在具體的牧靈工作中體認教科書中的思想方式不足，無法滿足世界的要求宣講出福音喜訊的內容，因而存在性地產生更新的渴望。

上述四種因素無先無後，相互交錯，彼此影響，在這四種因素的刺激中，教會神學家醒悟神學應是宗教性的、歷史性的，具體與人的生命發生關係的，在這些醒悟中新的思想型態逐漸形成，革新了教會十幾世紀來因循的神學體系，稱之爲革新神學。

整個神學革新的根基在於啓示論，這些神學學者們體認在革新的啓示論中必須注意到啓示的整體性和牧靈性。並且澄清啓示和信理發展間的關係，是不可缺的大前提；所謂啓示的整體性是天主以其在歷史中的行動來向每個個人或每個民族逐漸自我啓示的事實，因此，這啓示是歷史性的、宗教性的、存在性的；是言語也是行動……這是一個整體的事實。啓示牧靈性的意念產生自啓示的本質，啓示的降生性說出啓示是爲人的，若啓示神學因宣講的方法不當，無法爲當代人所接受，耶穌的福音便無法深入人心改變人的生活，因此啓示神學不但應注意信理上的分析，也應注意牧靈的要求，因此革新神學家不斷地摸索，將神學院的啓示論由學術及牧靈兩方面提出討論。論及啓示和信理的發展，這兩個概念在過去往往混淆不清，啓示的發展指天主在以色列民族的歷史中逐漸自我啓示的事實。這啓示到耶穌基督身上全然彰顯，在耶穌升天之後天主的啓示已達到巔峯，啓示已完成，從此再無所謂的啓示發展。但天主在基督身上的啓示雖然完全彰顯，教會卻在各種時空和文化中在聖神內不斷地更深刻地了解啓示的內容，並以當代人的言語去解釋和說明，使基督的啓示能爲各時代各文化的人所認識，這是所謂信理的發展。爲此，啓示的發展是始於以民的歷史，完成於基督的逾越，今日再無啓示發展的現象，信理的發展在今日則與日俱進。

知名的革新神學家爲數不少，本文只介紹有劃時代影響力的一位：拉內。

拉內(K. Rahner)

在革新神學家中，最富代表性的是拉內。他的神學反省是以人學爲出發點，他先提出「人是什麼」這問題。以哲學觀點來看，人基本上是絕對開放的，因爲人精神的本質就在於渴望和追求一種絕對和超越，這渴望意味着期望進入人無限內，與無限相通，所以人本身有一種不斷自我超越的動向，拉內從信仰的角度來解釋這動向，他認爲人之所以有此自我超越的傾向，實在因爲人是按天主的肖像在基督內受造的；因此，整個人類在存在的本質上已傾向於追求着完美和絕對，於是，人生活中的一切活動都不自覺的在實現天主對人的具體計劃。人生活中的這種動向是顯示出天主的推動和召叫，邀請人自我超越和天主相通，但是，這種召叫和推動並不阻止人的自由選擇，人若答覆這渴望的推動追求完美的生活，就生活在恩寵中。由此觀之，人的存在本身是一種超自然的存在，他本質上趨向一種超自然的境界，這對拉內而言就是所謂的原始啓示。

簡言之，所謂原始啓示是一種人存在的狀態，是在創造的具體計劃中天主推動了每個人的存在，每個人在本質上是在向天主開放的狀態中，所以原始啓示不是一種概念，是人生而具有的存在狀態，當人答覆而實踐這種追求時，人已在原始信仰的境界中。

這原始性的啓示和信仰是隱含的普遍的，各民族在不同的歷史、文化、社會環境中去表達出來就形成了各種宗教，信仰和啓示也藉這種宗教的象徵成爲顯示的和可見的了。但是也有部分人身處此境界中猶不自覺，因而也不承認自己有任何宗教上的信仰。但是，只要人的生命永朝一個美善的方向去奮鬥，並努力使自己不偏離，這人在存在上已答覆了天主的寵召，尊重人性的原始渴望，在存在上已在一種原始信仰的境界中。由此觀之，雖然世界上有如此多的宗教，甚至有人否認自己有宗教信仰，但是觀其根本都是在對有限的自我超越，尋求一個絕對和至善，因此能說，人是在天主救恩的計劃中

走向祂，答覆祂的召叫，進入救恩。

所謂基督的啓示，拉內視之爲原始性啓示的表達中之一種特殊的狀態。上文曾經說過這原始啓示在各文化、歷史、社會環境中表達出來形成多元的宗教，但這些宗教的表達，總之，只能說是一般性的，因爲都經過了人的過濾作用，是人所能達到、所能想像的，換言之，都不能脫離人自己的認識能力。但是孕育基督宗教的以色列民族宗教，卻有其特殊性，因爲這民族的宗教雖然也是在他們的文化背景上建立形成的，但是在其社會文化生活中都顯出天主的言語和行動介入其中的特殊現象，呈現出在世界民族中是一特選民族的特性，他們民族的經歷顯示着天主計劃的完成過程。於是在整個的以色列民族史中，無論在何種狀態，常洋溢着一個光明的希望，雖然他們並不清楚這希望將如何完成。基督來臨了。祂在整個以色列民族的文化背景中表現出祂自己是天主聖言，在祂身上實現了天主的計劃；人的希望也達到了圓滿，說清了以色列民族歷史過程中所蘊含的希望內容。因而，整個的以色列民族史是在爲基督作預備，基督宗教的特殊性在於天主聖言本身的啓示。因此這啓示是一次而永遠的，即所謂的末世性的啓示，而且在歷史中漸趨向圓滿，是一個歷史性的啓示。教會則是耶穌臨在的生活團體，它本身保持，延續了人接受救主的感受並在不同時代表達出它的感受。信理只是在各時代文化中對啓示概念性的表達，它的重要性是無可厚非的，但是卻不是啓示本身，絕對不可變的。

基督的啓示宗教雖在各宗教中有其不可取代的特性，但是這歷史性和末世性的啓示本身是爲普世的，因此可說無論何種宗教本身都是爲基督的來臨鋪路，耶穌的教恩將其提昇和延續，使其圓滿，而在這一切宗教中以色列宗教有特殊的地位。

拉內的啓示觀是相當完整和正確，他強調人的歷史性及歷史中的救恩性，一方面保持了其他宗教

的價值，另一方面也指出了教會的特殊點；他強調人內在的渴望，同時也說明此一渴望的滿全有賴於天主親自的來臨。

二、梵二大公會議的啓示論

梵蒂岡第二屆大公會議的啓示論集中於啓示憲章中，本文以三點來說明啓示憲章的形成、分析。簡言之，梵二的啓示論顯出經過時代洗禮而呈現的一片新氣象；除了顯出平易近人的存在性和宣講性的特色之外，還洋溢著返本歸源的聖經色彩及充滿祥瑞之氣的大公氣息。

1. 梵二啓示憲章的形成

梵二的啓示憲章，由構思到通過成爲梵二文件之一，共經歷了四個草案：

第一個草案定名爲「論啓示的泉源」，草案的重心是針對基督教的教義指出聖經和聖傳與啓示泉源之種種因緣。在一九六二年第一會期提出時，立即遭受反對，因草案的內容違反梵二大公會議召開的主旨之一：合一。教宗若望廿三世命該委員會重新起草。第二個草案的色彩相當中立，但毫無建設性，未能在大會中提出。

第三草案脫稿於一九六四年七月，全草案是根據與會教長的意見修改潤色而成，在該草案中加入「論啓示本質」一章，當時此草案的內容甚獲佳評。第三草案於同年舉行的第三會期中提出，綜合修改的意見，就在該會期結束時產生第四章案。

一九六五年的會期中討論修改第四章案，並於一九六六年十一月十八日正式通過並公布，於是，

啓示憲章終於完成。

2. 草案的內容分析

第一草案中分爲五章：論啓示的二源，靈感和聖經的不能錯誤性，古經、新經、教會中的聖經。此草案之主要漏洞在於前二章，在論啓示之二源時已會引起分離兄弟的反感，而在第二章中敘述啓示的內涵時，全因循教科書神學的色彩，將啓示視作道理；信仰則只是在相信和接納一些道理而已。這種敘述引起與會者的反對是意料中事。

基於第一草案的錯誤，第二草案改由神學委員會和合一秘書處共同擬定，全草案只是將前草案較尖銳的幾點加以妥協，又加上若望福音序言中的啓示在創造中的概念，全草案因循苟且，全無創造。

第三草案在第五章前加入「啓示性質」一章，說明啓示的本質，並在論及啓示的傳授時不再強調二源，只輕描淡寫的闡述啓示亦能來自聖傳，該草案最大的創新在於敘述啓示時運用的概念指出啓示相當積極的一面，他說明啓示是以天主爲中心的啓示，並且在敘述時顯出啓示歷史性的一面，論及啓示的對象時也跳出了「道理」的舊窠臼。第四草案基本上與第三草案相似，只是在表面上加以妥善的修飾，這符合當時人心需要的草案終被通過，成爲今日的啓示憲章。

3. 啓示憲章的特色

啓示憲章在啓示概念上的特點集中於第一章描繪啓示的性質之中。其主要概念是：啓示是天主因着祂自己的仁慈和智慧，用彼此有內在關連的行動和言語，把祂自己、祂對人的計劃、以及祂和人的

關係顯示給人。使人能够藉基督，在聖神內接近父，並成爲有分於天主性體的人。

這描述出了在啓示中以下的特色：

主動性：啓示是天主的主動，因開宗明義就說明「啓示是天主因着祂的仁慈和智慧」。其中沒有人的因素。

恩寵性：這是一個恩典，因爲啓示是「因着祂的仁慈和智慧。」

位際性：是「用彼此有內在關連的行動和言語……顯示給人。」顯示的是：祂自己，對人的計劃，及關係。

內在性：這行動和言語是有「內在關連的」。

三位性：人接近父，是藉基督，在聖神內。

爲人性：「使人有分於天主性體的人」使人圓滿。

完整性：啓示是藉「言語」和「行動」。

以上種種特色是聖經啓示論中所蘊含的，因此這啓示的描繪是相當富於存在性的聖經色彩，因而在宣講和大公的工作上大有助益。

三、梵二以後的啓示論傾向

在教父時期的啓示論多著重於說明啓示是爲給與人生命的內心之光。人在信仰中並不是接受一套超過人能力的真理，而是接納一種新的光明，生活於一種新的生命之中。這種啓示論偏重於啓示的內在幅度。在中古時期，啓示論的闡述偏重於理性的層次，經常強調啓示是天主要告訴人一些以人的能

力所達不到的真理，所謂的信仰是要人接受天主的真理，並在天主的光照下去了解，這種啓示論強調啓示的倫理幅度。基督教分離的弟兄強調啓示的救恩性，是生命的福音，信仰是對天主完全的投誠，是因着信心的投誠而不是理性的了解，這種啓示論強調啓示的超越性，偏重於啓示的救恩幅度。面對基督教的啓示觀，教會有一段時期強調啓示是條文、是信理，只有教會訓導權威方能保全及給與完整的基督啓示，人接受和信仰的原因只是因爲這是教會所教導的，因教會擁有啓示的寶藏。這段時期稱之爲正統時代，教會已將啓示的內容僵化、硬化、和條文化。這與中古時代強調啓示的理性層次不同，中古時期雖然強調人的理性層次，但是人在此中是要尋覓的以理性去探討，在信仰中去接納。正統時代則完全被動地接納因教會權威所頒的一些條文。十九世紀之後，主觀主義，歷史主義的影響之下人偏重於剔除啓示的超越性，完全以人的立場去闡釋啓示，這時的啓示論失落了超越的一面而顯出折衷性，倫理性的啓示觀；這時代的啓示觀是最迷失的一段時期。

直到梵二前後，啓示論方再復興，今日的啓示論着重於答覆人存在性問題的一面，人生命的存在實際上是一個相當大的問題，信仰是整個人在存在性上對天主的服膺和投順。今日，基督教論及啓示多以歷史的平面作其着重點，歷史上發生的事件在天主的啓示中去探求並決定其意義。天主教則強調啓示是天主自我給與的一面。這兩股潮流相輔相成而不排斥，加上梵二公會強調的大公會談，此兩股思想更在交流融會中使近代的啓示觀趨向於面面俱到的中庸之道。面對充斥人心的俗化主義，今日在啓示問題上覺得棘手的莫過於教宗的首席權，教宗不可錯誤的訓導權，以及宗徒傳統中保有信仰寶藏的問題。

四、綜合和分析

論及啓示，綜觀教會的歷史從古到今可概分爲三種思想型態：實證型、理性型、神秘型，這三種型態也直接影響到人的信仰和倫理生活。

實證型的人在啓示上着重於歷史中的實證事件，在啓示上注意的是救恩史中具體的事蹟：梅瑟、亞巴郎、基督的死亡、復活、升天……等事件。在信仰生活中常注意一種聆聽的態度，而在倫理生活裏着重於「效法」，神修上常以效法基督的言行爲其鵠的。由於只着重於歷史中具體的事件，此類人易陷於刻板的神修生活，至其極端能成爲保守型的人物。

理性型的人在啓示上着重的是種種事件綜合抽象後的普遍永恆真理，在信仰生活中着重理性真理的追求，概念的清晰，倫理生活上希冀一種黑白分明的規矩和原則來作實踐時的區分，由於強調清晰的概念，對啓示的了解，此類人的神修生活易陷於理性化的法律主義者。

神秘型的人在啓示上着重於天主與人的結合，位際性的關係；某些人強調天主的超越性，着重於天主與人的不同；某些人則強調天主的內在性，着重於已結合於人生命中的天主。信仰生活中着重於在位際的形式下接納天主，形成一種奇恩性的倫理生活，常強調個人與天主交往的過程中應以開放的態度接受聖神的推動，順從聖神，此類人的神修生活易陷於感性化的興奮性人物。

今日有人曾將教會的型態劃分爲五大類，教會雖源於天主的啓示，但天主啓示的內涵在宣布時卻因教會的型態有所牽制，這裏我們就以這五種型態來說明對啓示的論點並與上文的思想型態作一相關比較，這五種類型無一是完全完美的，聖事型尚稱有兼容並蓄的內涵，但猶有其缺，需互輔而成。

制度型：制度型的教會着重於教會中制度的一面，強調教會的管理，條理的分別，使一個共融的團體經過人的思想使其脈絡分明，此教會學中的啓示論會顯出制度化、概念化、理性化的色彩，最終將富有生命氣息的啓示歸納爲一條條的信理和規律。信仰只是學會這些條文，倫理生活也在於實踐一些誠命法律。這類的教會型態與上文的理性型有關。其優點是將天主啓示的內涵精簡扼要的說出，但是卻忽略了生命的幅度，共融的性質。

共融型：共融型的教會強調教會是天主與人共融的團體，在這教會型態中易於強調啓示是天主在人生命中的行動，信仰則是對天主愛的言行的答覆。這與上文中的神秘型有關，其優點是說明啓示中充滿愛及生命的一面，但只着重於共融偏廢制度，有限和受罪損害的人性易走火入魔地走上自我中心的神秘主義之窄路。

宣告型：宣告型的教會強調的是對於福音及天主救恩的宣布。他強調啓示的重心是天主以言以行在以色列的歷史中，最後在耶穌身上向人類宣告了救恩的喜訊，人因自己罪孽深重，對己無能爲力，只需聆聽，相信則能獲得新生。這與上文的實證型有關，其優點在於說明「福音之所以是福音」的意義所在，是相當具有存在性針對人生命問題的啓示觀，但是對人性在犯罪後猶存的有限自由和美善卻一筆勾消。

僕人型：僕人型的教會強調自己是僕人的身份，其基本態度是對天主唯命是從，在啓示中只着重於對天主的啓示，不想就完全接受並不明就裏地去實踐。其優點在於顯出人對天主無限權威的承認，在今日的社會中這類型的人物實在能引起人的深思，但是，這類虔誠型的信仰主義者能淪爲對啓示缺乏深度及青澀的自我反省的缺陷，易於誤會啓示的真諦。

聖事型：聖事型的教會強調自己是基督的聖事；在信理和禮儀二方面的表達中使復活的基督在教會中重現於今日，在啓示中強調天主的言和行實際上在聖事中出現，着重每日在聖事中與天主交往，強調一個純真和絕對的信德。其優點是強調理論和實踐的合一，但純真和絕對的信德不是一件垂手可得的事，需要在聖神共融中的漸悟和頓悟來滋養完成，否則只會流於一種外在的生活而心靈卻涸竭而亡。

經過上文種種的介紹、分析和綜合，我們會發覺天主無限的豐盈和人的貧乏，天主的啓示早在基督身上全盤說出，人卻歷經幾十世紀的嚐試，殫精竭慮仍無法表達其萬一，這嚐試必然會繼續下去直到世末。在這種經驗中我們亦能體認天主的啓示是如何充滿豐盈的生命活力，祂能針對着各時代的要求，說出喜訊的內涵而永不涸竭。

確實，人生活在有限的時空和生命中，常擁有一種完美主義的渴望，這本是天主的原始啓示，使人趨向與無限相通，但有限的人卻在罪的過失中期望自己變爲無限，經常易於只侷限在自我的思想型態和價值觀中而排斥異己。有時所爭論的不是對象的對錯問題，卻只是方法上的不同。在上文的介紹中或許我們能體會人的限度，若每個人能按照自己的氣質將天主啓示的內涵表現出來，並與他人相輔相成，相容而不相斥，在人與人的相通中，天主啓示的真面貌自然會完全呈現於人間。在信仰中的啓示，討論和闡釋只是其開端；澄清某些觀念和思想的混淆固然是重要的工作，但是啓示的內涵卻只有在生命的實踐和摸索中方會實踐，或許可以說，啓示的個中滋味，如人飲水，冷暖自知。

基督信仰神修和佛教神修間之橋梁

資料室

一、禪觀的意義

在佛教的神修中，靜觀佔有一個中心的位置，它在禪的頓悟中達到高峯。二次世界大戰以後，禪在歐洲和美國漸漸普及，使許多的基督信友去作東方的靜觀。

基督信友自然會期待被提出的靜觀方式和他們的信仰相合。因此，那些不在基督信仰中植根的靜觀方法，必須在基督信仰經驗中得到整合。在這方面正進行許多不同的嘗試，所以使靜觀的方法具有多元性：它給人更大的自由，但要求人作負責任的選擇。

目前西方對靜觀的興趣是一種來自遠東的貢獻。另一項貢獻就是使人重新意識到心身的合一。在東方的傳統中，視這種合一為自然的恩賜，而在靜觀中實現。基督信友可以肯定這種合一，因為它和基督信仰的神修是相融洽的，祇是它有時在基督信仰中隱而不顯。

所謂靜觀的「基本練習」和「技術」是建立於心身合一的信念上。「技巧」也漸成了西方靜觀很基本的一部份，因為它對心身合一的強調，使基督信仰的神修更為豐富。

東方神修很久以來已經應用身體和精神的交互作用來得到靜觀的經驗，不過却沒有對這種交互影響的性質加以研究。現在經由實驗室的測驗，心理學家已經發現在禪觀時，阿爾法腦波（如果沒有話）開始出現，或者（如果已有的話）會加強或規則化。這些測驗也指出身體方面（指姿勢及呼吸等）的重要性。為使靜觀成功，它們和頭腦行動是同等重要的。不過以嘗試產生阿爾法腦波來改變自己的意識，却是有問題的。

耶穌基督：天主子（註）

張春申

今日教會的信仰裏，最能夠表達耶穌基督的名號就是天主子。但是這名號本身在來源上並不是像今日所有的一般神聖。在本文中讀者能漸次看出：

1. 在舊約、猶太文學、希臘宗教中此名號的意義。
2. 耶穌是否以此名號自稱？
3. 初期教會裏此名號的運用。

1. 在舊約、猶太文學、希臘宗教中此名號的意義

在舊約中「天主子」這名稱最初是用來稱呼以色列全民族（見出四22；歐十一1；依一2；三十1；耶三22），這樣的稱呼包含兩種意義：一是表達這羣人有一個特別的任務，因為他們是被選的民族，所以應擔負起這任務；一是表達因為他們是選民，所以應當像「子」一般的特別服從。除了稱以色列民爲「子」以外，舊約中還稱呼君王爲天主子（見：撒下七14；詠二7）。應注意聖詠第二首第七節，這是古時以色列君王登基禮儀中向君王的祝頌詞：「你是我的兒子，我今日生了你。」這句話淵源於以色列民四周的古代東方宗教，藉着迎南的宗教而進入以色列民族中。在外邦宗教中，像埃及等地，對於君王有神話概念，認爲他是屬於神的，是「神之子」。在古代東方宗教中所謂「神之子」可能講的是生理上的傳衍。但是這種言語運用在舊約中，便不可能有同樣的思想，因爲以色列民的雅

感是如此的超越，是沒有性別的。聖詠第二首中「你是我的兒子」一語在閃族文化中是繼承禮節的用語，在君王登基時以此祝頌君王，意味他在登基之日，繼承為天主之子。但是在這首聖詠中也保持着東方外邦宗教中的語言：「我生了你」，這思想在別的聖詠中也出現過（見：詠八十九28）。當然，如同上面所說，這話已經有了剔秘作用。舊約稱君王為「子」，只是一種繼承的思想，所包含的意義幾乎與稱以色列為「子」的內容相同。這就是以色列民族中所謂的「集體位格」的運用；簡言之，就是以首領為全體的代表，這代表在王國時期就是君王。最後在舊約中也把天使稱為天主子（見：申卅二8；約一6）。由此敘述可見在舊約中天主子的概念毫無今日天主第二位的涵義。

猶太文學是否以天主子的名號稱呼默西亞？在一般的經師文學中都把第二篇聖詠稱為默西亞性的聖詠。但是並不是在第七節中特別提出來講默西亞，為此很難說以天主子的名號稱呼默西亞。唯一能使我們肯定的是猶太末期的經師文學中有了演變：在谷木蘭的文件中能看到已經把天主子用在默西亞身上了。

在希臘文學裏「神之子」是常出現的字彙。首先，在外邦宗教中「神之子」通常是對君王的尊稱；特別是埃及。國王是太陽神之子，而且這「子」位是生理上的傳衍。但是在希臘文化地區中，「神之子」有更廣泛的應用，這名號不只是用在國王的身上，只要一個人有英雄的事蹟，有些奇蹟性的能力就稱為「神之子」。而且有時不只是別人對這人的稱呼，也有用來自稱的。為了討論方便起見，對希臘文化中這種「神之子」的觀念內容我們以後就以「神人」(Divine Man)二字稱呼。

希臘文化中的神人思想已進入聖經文學中，智慧書是在希臘文化背景中成書的，其中就把義人稱為「天主子」（見：智二16；18；五5）。這現象並不是表示散居的猶太人全盤接受了希臘思想。而

是在這種希臘英雄人物的框架中表達他們的信仰因素：因為義人受盡試探，千辛萬苦，於是堪稱爲天主子。所以以色列民族稱自己民族中的一些人爲天主子是完全保持了舊約的內容，把這內容適應在希臘文化中。

2. 耶穌是否會以此名號自稱？

聖經稱耶穌爲「天主子」是毫無懷疑的，但是究竟耶穌是否也如此自稱過？對這問題有兩種不同的意見。

嚴格派主張耶穌從未以天主子名號自稱過；他們對聖經中幾段較明顯的章節加以批判：

首先是葡萄園的比喻（見：谷十二1-12），這是在馬爾谷及Q文件中都有的，顯然淵源甚古。這比喻中的家主清楚地是射影著耶穌基督自己（見：谷十一6）？這牽涉到聖經的註解問題。註解比喻與寓言不同：比喻(parabole)，只有一個中心思想，像路加福音中浪子的比喻只是要講天主的仁慈；寓言(allegory)裏每枝節都有它的意思，每一件事都有它代表的意義。葡萄園的比喻確實是來自耶穌基督，這是無可懷疑的，而且還是針對着猶太人的不忠而言。但是否要以寓言般的方式來分析？若是如此，則這「子」一定是指耶穌基督自己。但是實際上在耶穌時代只是比喻而已，於是這比喻本身不能作爲耶穌基督曾以天主子名號自稱的證據。這裏要聲明的是，到了初期教會對這比喻的解釋可能已經演變成寓言了，但是並不能就此結論說：耶穌講比喻時以天主子自居，其實祂只是說以色列民族的不忠罷了。

其次，在馬爾谷福音中有一段似乎耶穌明顯地以「子」自稱，馬爾谷記載：「……至於那日子和

那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。」（見：谷十三32）有人主張這一段相當可靠地是來自耶穌基督；但是也有不少人抱有懷疑。況且這一節顯明地充滿了默示文學的色彩。默示文學中的「子」往往是指人子而不是天主子，於是也不能作為耶穌會以此名號自稱過的確定證據。

最後在瑪竇的記載中也有一段似乎是耶穌稱天主為父（見：瑪十一25-27）。但在聖經的批判上不少學者認為這段不是來自耶穌基督自己，而是與若望福音有關的，這資料相當可疑。

除了上述章節之外，聖經中其他與這名號有關的地方更是可疑。如在瑪竇十六16處稱耶穌是天主子，但是其他兩部福音在平行處卻見不到這種稱呼；路加記載耶穌受難時受大司祭的質詢是否是天主子，耶穌的答覆貌似肯定，但却得在阿拉美語中去了解。結論是不加可否（見神學論集36期，基督的名號）。

還有人曾主張，魔鬼曾經稱過耶穌基督為天主子，這可在受誘及驅魔的記載中找到。但是這不意味着耶穌基督自稱為天主子。於是福音中沒有一處能看出耶穌基督曾以天主子自居過。

雖然如此，但不可否認的是福音作者寫書時，實在願意表達信仰耶穌是天主子。而且福音中有一句話，可靠地一定是耶穌基督自己講的，祂稱天主為「阿爸」（*abba*）。這字表達祂與父之間有着唯一無二的關係，但這關係並不能立即結論說：後代所信的聖父與聖子的關係，也不能立刻以此作為耶穌會以天主子自居過的憑據。

但是庫爾曼持相反的意見，他以為耶穌曾經承認過自己是天主子。他認為福音中把「默西亞」和「天主子」二名號用在耶穌基督身上，在來源上有所不同。就是說：當福音稱耶穌是天主子的時候，

並不是因爲人們稱他爲默西亞的緣故。這兩個名號在當時是完全獨立而毫無關聯的。這事實可由下列章節中看出：馬爾谷記載大司祭審問耶穌時說：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」（見：谷十四61）可見這兩個名號是平行的，默西亞並不是受讚頌者的兒子（即：天主子）；在路加中更是顯明，因爲是分開來問的，先是默西亞（見：路二十二67），後來是天主子（見：二十一70）；最後，庫爾曼以爲這兩個名號彼此獨立的最有力證據是瑪竇記載的伯多祿宣信（見：瑪十六16）。兩個名號同時放在耶穌身上是因爲來自兩個傳統：一個是默西亞的傳統（見：谷八29），一個是天主子的傳統（見：若六69）。庫爾曼以爲在瑪竇中是合併了這兩個傳統。庫爾曼雖然主張耶穌未以默西亞的名號自稱過，而天主子名號的傳統對他而言都來自耶穌自己。他基於福音上的幾段記載來作此肯定：首先，是關於上文中提過的耶穌以「阿爸」來稱天主（見：谷十四36）一事。有關這字，經過哲洛麥亞斯（J. Jeremias）的研究，在猶太文學中確實沒有一處稱天主爲「阿爸」，這在猶太傳統中是件不可思議的事。於是，批判家斷定是來自耶穌的親口創造。庫爾曼就此推斷：如果耶穌是這樣的稱呼天主，那必定是以天主子自居了。但是關於這推斷，在批判上能夠問：當時天主子一字究有何意義？而且稱天主爲「阿爸」，是否立即等於以天主自居？

庫爾曼也提出了葡萄園的比喻（見：谷十二1-12），說愛子指耶穌基督，是祂以天主子自居的憑證之一。最後還提出上文中批判過的谷十三32及瑪十一25-27。有關這三段，在上文中都已詳述過。可見庫爾曼還不能使人信服他的論證。總之，我們現在唯一能確定的是：耶穌實在自認和天主有着一種特別的關係，也可以稱之爲「父子」的關係。但是，能否立即以這關係來斷定耶穌曾以天主子自居過？這是批判家所爭論的問題。

3. 初期教會中此名號的運用

按紀耶(J. Guillet)的看法，在早期的巴勒斯坦教會中很少應用「天主子」的名號，通常用的是「主」或者是「默西亞」。這現象在宗徒大事錄的第二及第三章裏能清楚地反映出來，這兩章按聖經學者的意見最能反映巴勒斯坦教會的思想，在這兩章內一次天主子的稱號都沒有出現過。由此可見，初期教會並不是很早用過這名號；按一些批判學者的意見，巴勒斯坦教會用這名號是在兩個中心的基督學之下的（參閱鐸聲第十六卷第四期新經基督論鳥瞰）。在谷木蘭文件中看出。當時巴勒斯坦地方已經把天主子的名號與默西亞的名號相連，這影響著巴勒斯坦教會。在兩個中心的基督論之下，耶穌基督一方面在世界上已經是要來臨的那一位，被預定為默西亞；另一方面末日要以默西亞身份出現。於是在默西亞與天主子的兩個名號相連之下而說：耶穌基督在復活中已經被預定為天主子，而在末日來完成。但天主子與默西亞兩個名號相通用並不是受到第二首聖詠第七節的影響，而是基於在撒慕爾紀下中納堂先知對於達味的許諾（見：撒下七14）。所以巴勒斯坦教會用天主子的名號要表達的信仰只不過是說耶穌基督在末日來臨時，以子的身份為審判者。在福音中有些章節稱耶穌基督是天主子，反映的是巴勒斯坦教會的基督論（見：谷十四61f），這天主子的名號在該處所意味的並不如今天一般神聖。而只是說到末日耶穌基督來臨時，以子的身份出現，是審判者。

保祿書信中除了得撒洛尼前書用過此名號（見：得前一9f），反映了巴勒斯坦教會天主子名號內容之外，在羅馬書中也有些痕跡。按聖經分析者說：在羅馬書中保祿應用當時一句已經成型的宣信詞（見：羅一3~5），批判者認為這句宣信詞在現在的書信中已經經過信仰意義的變化。原來在巴

勒斯坦教會中只有兩句話：「生於達味之後」及「在復活中被指定為天主子」，這兩句話非常能表達巴勒斯坦教會中兩個中心基督論的特色。這宣信詞經過了希臘化猶太教會在信仰中的變化成了我們在羅馬書中所讀到的文句。因此要求我們繼續研究希臘化猶太教會中，「天主子」名號的信仰內容。這名號在希臘化猶太教會中的運用可分兩步來探討，首先要看這名號如何運用來表達他們的信仰，其次要研究應用這名號的演變。在進入主題之前要注意的是我們在希臘地區，因此便應記得上文敘述過的，在耶穌「神之子」「神人」的意義。

首先我們要探討在希臘化猶太教會裏稱耶穌基督為天主子的事實與信仰。這個教會稱耶穌基督為「天主子」的過程基本上與耶穌基督為「主」的過程有相同點。稱耶穌基督為「天主子」最主要的是基於聖詠第二首第七節。宗徒大事錄中記載保祿在會堂宣道時，是在復活的信仰中宣稱耶穌基督是天主子（見：宗十三33）。在該段裏他應用聖詠第二首第七節來證明，文中的「今日」意味着復活事件。就如同應用聖詠一一〇首第一節的「主」來證明：耶穌是在復活中高舉為主，君臨的主；「今日」在復活中基督也高舉為天主子。因此在宗十三33中表達的是高舉的基督論（參閱鐸聲第十六卷第四期新經基督論鳥瞰）。保祿在這背景中對這名號已不像在巴勒斯坦教會中用得非常多，相反地是常見的名號了（見：格前十五28；哥一13；希四14）。在上文論及在巴勒斯坦教會中對「天主子」名號的運用時，提到過保祿在羅馬人書引用淵源於巴勒斯坦教會的宣信詞（見，羅一3-5）。而在希臘化猶太教會的高舉基督論裏有所改變。耶穌在聖神內被高舉為天主子（羅一5），已不再強調祂是指定為末日來臨的天主子了。至於這個名號之所以在希臘化猶太教會中如此普遍地流行，那正是因為在希臘地區，「神之子」、「神人」名號在當地宗教中普遍地流行的緣故。如同「神之子」是充滿能力

的奇蹟英雄人物，教會同樣宣稱在復活事件中，天主的能力充滿了耶穌基督，高舉爲天主子。但是在希臘化猶太教會，根據這個信仰經驗，進一層肯定，在復活事件中充滿能力，高舉爲天主子的耶穌，祂早已在歷史中是天主子了。這便是我們研究希臘化猶太教會應用天主子名號的第二步，也是有些批評家所說的「繼承基督論」。有關「繼承基督論」與嗣子論的不同，我們已在另一篇發表過的文章中說明了（見鐸聲第十六卷第四期新經基督論的鳥瞰）。

希臘化猶太教會的繼承基督論，可由第二福音記載的耶穌受洗奧跡的分析來加以指出。耶穌從水裏上來，有聲音從天上來說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（見：谷一11）首先，「我因你而喜悅」是引用第二依撒意亞「上主僕人」詩歌中論及僕人的一句話（見：依四二1）。這句話一定不是來自希臘化猶太教會慣用的七十賢士本，因七十賢士本中該處翻譯爲「我心靈所接受的」而非「我因你而喜悅」。所以那句話該出於應用希伯來聖經的巴勒斯坦教會。但是另一方面依撒意亞原文不是「愛子」而是「僕人」（見，依四十二1）。由「僕人」演變成爲「愛子」只能在希臘化的猶太教會中。「僕人」一字希伯來原文是「*Ma'ad*」，在七十賢士本翻成希臘文的「*Pais*」，這字可有兩解：「僕人」或是「愛子」。希臘化猶太教會受到了聖詠第二首第七節的影響翻成了「子」（*Vios*），這便是繼承基督論。希臘化猶太教會，在復活經驗中，相信天主的能力充滿耶穌，祂是天主稱爲「你是我的兒子，我今日生了你」（詠二7）的天主子。可是這教會團體同時也肯定，在復活經驗中，充滿德能的天主子，在世上早已是天主子了。因此，在耶穌領洗的記錄中，有了馬爾谷福音的描寫。這實在便是繼承基督論的明證。接着，同樣的基督論出現在顯容與跡中，最後童年福音中也表示耶穌早已充滿聖神爲天主子了（路一32）。

可是我們必須聲明，不可否認，聖經中有些記錄是純粹的神學表達，譬如：耶穌步行海面後的宣信記載就是一實例（見：瑪十四22-33）。但是這並不是說所有的神學表達都沒有事實作基礎，繼承基督學表達在耶穌領洗（見：谷一9-11），受誘（見：瑪四1-11），驅魔（見：谷三11；五7），顯容（見：瑪十七1-6），受孕（見：路一26-38）……等事蹟上，不能就此認為那些事實只不過是神學創造而已。其實在歷史平面上都有那些事情發生，希臘化猶太教會只不過是運用了這些作為基礎表達天主子的信仰及神學而已。

現在我們進到外邦教會中，探討對於天主子的信仰。那裏的先存基督學（見鐸聲第十六卷第四期新經基督論鳥瞰），在希臘化的猶太教會裏早已有預備，天主子是父遺發來的，因此是先存的（見谷十二6；若三16；羅八32；迦四6），但是先存的天主子，到了外邦教會裏，才演變成先存時期已經活動的天主子，譬如祂的創造……等等（希一1-3）。

在外邦教會裏，一方面發展了希臘化猶太教會天主子信仰的內容。一方面對耶穌基督在世界上生活擁有兩種貌似對立的神學反省。他們也把對天主子的信仰在這兩種型態中表達。兩種註解耶穌在世生活的天主子神學，一是在若望傳統中的光榮基督論：耶穌基督在世界上充滿了光榮，因為祂在世界上就是天主子，祂的能力完全在人間顯現（見：若一1-14）。一是保祿傳統中的自我空虛基督論；在世上天主子不再是充滿着光榮與能力，而是自我空虛進入到有罪的人中，除了罪惡以外，一切與人相似……（見：斐二6-11）。這兩種神學在外邦教會中並存著。

結 論

這樣，我們討論了初期教會中，天主子名號的演變與應用。在巴勒斯坦猶太教會中，天主子名號的內容與歐西亞相差無幾，的確表達出耶穌與天主有著非常特殊的關係，這個教會期待預定為天主子的耶穌末日來臨。至於希臘化猶太教會，在當時「神之子」的背景中，信仰在復活中，天主的能力進入耶穌，祂提昇到天主的平面。祂在作用上與天主為一體。因此信仰內容上演變得既豐富又神聖。繼而，發展為繼承基督論，天主的能力早已在世上與耶穌為一體了，祂在世上早已是天主子了。所以在希臘化猶太教會中，已經暗示耶穌基督的先存性。最後在外邦教會的反省中，天主子名號含有的信仰再度演變，祂在創世之時，參與了活動。當然這一切，都是建基在耶穌在世上已有的種種超越性的言行，以及祂在復活中的顯現出充滿天主德能的生命。總而言之，一切基礎在於：天主末世性出現在祂整個生命之中。到了三、四世紀，新經中對天主子名號的信仰，又在新的環境中表達為三位一體的信仰了。

附：「阿爸！父啊」(Abba)

這裏簡單討論耶穌基督在歷史生命中的內心意識問題，也意識到他與天主的關係是怎可為？可曰部份討論：

1. 舊約稱天主為父
2. 希臘化猶太人中稱天主為父
3. 巴勒斯坦猶太人中稱天主為父
4. 耶穌基督自己稱天主為父

1. 舊約中稱天主爲父

在舊約中稱天主爲父是很普遍的現象，但是都是以一個民族、一個國王爲整體的，是一種集體位格的方式，從來沒有過以私人的立場來稱呼天主爲父的。

所以舊約中稱天主爲父是基於選民的概念，是一種使命與任務關係，這和居住在以色列民周圍的東方外邦民族不同，他們也稱神爲「父」，但是這稱呼是神話性的：是一種生理上的關係，跟選民稱天主爲「父」概念大相逕庭。

2. 希臘化猶太人中稱天主爲父

在希臘化猶太人中，把舊約稱天主爲父的思想，在該地的文化背景中有着適應，於是稱天主爲父的思想在運用上有了變化。在希臘化猶太人中，開始不以團體性的以民族爲單位集體地稱天主爲父，而是個人的、私人的稱天主爲父。可是這種以私人身份稱天主爲父的思想內容和希臘化猶太人中稱神爲父的思想內容不同；在希臘化文化中稱神爲父是一種宿命論的觀點；但是在希臘化猶太人中稱天主爲父表達的是在祂的照顧之下，通常是義人們稱天主爲父，這在智慧書的傳統中可以看到。

3. 巴勒斯坦猶太人中稱天主爲父

在巴勒斯坦猶太人的文獻中，至少直到西元前一世紀從來沒有發現過以私人身份稱天主爲父的記錄，但是在西元前一世紀之後慢慢地有以個人身份稱天主爲父的記錄。但是值得注意的是此地的猶太人雖然開始個人身份稱天主爲父，但是從來不單獨地使用這一個字，一定在它旁邊有一些形容詞。因

爲在猶太人的心目中天主是如此的偉大，所以稱天主爲父的時候必定加上一些形容詞，以反映天主的「崇高」及「偉大」。

4. 耶穌基督自己稱天主爲父（谷十四36）

這是一種呼喚的語氣，聖經學者哲洛麥亞斯會說他與他的學生遍尋猶太文學所有的文件，從來沒有發現過一次以“abba”來稱呼天主的。

在分析阿拉美語中，能看出這字的特點：這個字普通是在家庭圈子裏，剛學會說話的孩子親暱地呼喚父親時所用的，是一種非常親密的稱呼。因此，在猶太人的心理上是不可能用它來稱呼雅威（YHWH）的；現在居然在福音中出現了。福音批判者對這現象的結論是：雖然在福音中很少能找到屬於耶穌基督親口說過的話（*Ipsissima Vox Xti*），但這是其中的一個。若是要問這現象意味着什麼，只能說找到了歷史上的耶穌基督罷了。在這暱稱中表達的是：祂與父的關係是唯一無二的，這是歷史上的耶穌所經驗到的，這經驗無法以其它言語來形容，於是只有以「阿爸」來表達，使人經由這字的應用來體味耶穌基督自己的經驗。

耶穌在生活中運用這暱稱，因此希臘教會猶保留原來的阿拉美文「阿爸」，作爲禮儀中的用途。而今日教會所以稱天主爲父，完全是分享了歷史中耶穌在與父交往中體驗到的親密關係（見：羅八15）。

註：在神學論集36期中，我們已經發表過一篇「基督的名號」，其中論文「天主子」名號。這篇文章，對於這名號的演變，討論得更爲詳細。主要思想採用 Reginald H. Fuller 所著 *The Foundations of New Testament Christology*。

信仰與習俗

董芳苑

——一個宣教學上問題的檢討——

這裡所指的「信仰」係指基督教信仰，「習俗」係指臺灣民間的風俗習慣或宗教規範，一種傳統文化現象。討論「信仰與習俗」的動機，爲要喚起大家正視此一宣教學上的問題。當然，以這麼有限的文字要談如此廣沉的問題，勢將只能提及一些原則。

基督教在歷史上是一個宣教使命最強烈的宗教^①，其宣教活動所及之處，往往要求信者要放棄原來的傳統習俗^②。因爲傳統習俗深具異教色彩，就像多神意識、生活禁忌、命運占卜、與祖先崇拜等等。可是傳統習俗本身是一種文化現象，要人改宗爲基督徒得拋棄異教禮俗，等於是叫人拋棄自己的傳統文化。這樣說來，信仰與習俗的問題自始至今是一個「基督與文化」的問題。以往有不少神學界的有心人會經努力兼顧基督與文化的互衝突而致力於本色神學的探求，或認爲本色神學只限於文化層次的關心，不足以包含現代社會的需要，而提出場合神學（contextual theology）的研究要領^③。但是站在宣教學立場言，基督教正面所遭遇的問題離不開文化層次。文化係民族的精神依托，消除文化的迷信色彩應可爲基督福音預備道路。東南亞神學研究所所長 Dr. Naciri 十分強調對各亞洲民族文化靈性的探究，就是在於尋求基督福音與文化的接觸點^④，故「信仰與習俗」的討論實係十分切要的一件事。

一、歷史回顧

從福音書的記述來看，耶穌在當代的出現並不見容於猶太教，因為耶穌的行動常常違反了猶太教的傳統。諸如治病的用語被認為僭妄（太九：2—3，可二：5—7，路五：20—21）；同罪人一起喫喝（太九：11f，可二：16f，路五：30），禁食的問題（太九：14—17，可二：18—22，路五：33—39），在安息日治病（約五：10—19，太十二：9—14，可三：1—6，路六：6—11），掐麥穗（太十二：1—8，可二：23—28，路六：1—5），用俗手吃飯（太十五：1—2，可七：1—3）等等都受到批評。其實耶穌並非故意要破壞自己的文化傳統，而是對那些不合時宜的教條禮俗加以革新，「山上寶訓」（太五—七，路六：17—49）便是此一革新的具體說明。耶穌自始至終都尊重摩西律法，當他治好一位長大痲瘋的人，不但教他去找祭司察驗，更囑咐要獻上摩西律法所規定的禮物（太八：2—4，可一：40—45，路五：12—16）。在「山上寶訓」中耶穌把他那種尊重律法的精神表露無遺：「莫想我來說廢掉律法和先知（即猶太教經典），我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是天地都要廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全。」（太五：17—18）由此足見耶穌對傳統文化之尊重，他所攻擊者不是摩西的律法，而是曲解摩西立法本意的文士法利賽人那種偽君子的作爲（太二十三：1—39，可十二：38—40，路二十：45—47）。

教會誕生的時期，基督教在猶太教徒的眼光中是一種反動的信仰，在羅馬帝國的官方看來是一個新興宗教^⑤。猶太教最憎恨基督教之處，乃是此一出自猶太人的宗教運動竟然反抗猶太禮俗，尤其不遵守摩西律法，不奉行割禮，喫祭偶像之物，又向外邦人傳教。我們在「使徒行傳」中可以看到猶太

教當局，如何用盡辦法來迫害教會，甚至要求羅馬總督來出面干預。然而羅馬官方對基督教的迫害，其理由非文化上的，而是政治上的，因為這一當時的新興宗教已成爲秘密活動的團體，並且流傳極快，有碍於帝國的統一^⑥。歷史告訴我們，此後三百年，基督教非但沒有被羅馬帝國消滅，反而征服了羅馬帝國^⑦。

基督教成爲國家宗教的以後年代，其外貌有顯著的改變。向東方發展的基督教很快與東方文化或禮俗結合，而趨向東方化，流傳西方的基督教也因同樣的因素而走向拉丁化^⑧。基督教與各種文化會合的結果，便有許多初期教會所沒有的特殊禮俗產生，就如聖誕節、聖誕樹、聖誕老人、聖母的敬禮、以及復活節等等，而聖職制度與崇拜禮儀也深具地方色彩。

十六世紀的宗教改革運動曾經致力排除西方教會不適當的教義與禮儀，尤其排除教皇無謬說，聖母與聖徒崇拜，教會傳統的權威性等^⑨。改革者的用意莫非在尋找一種原始基督教的「根」，爲要重新形成原始教會的模式，故堪稱爲一種清淨運動。這種改革教會的革新精神在以後的宣教運動中形成對異教禮俗的極端排他性，一直到今天還沒有消滅。就以十九世紀臺灣的佈教而論，新教以至天主教的宣教師均要求本地的信者要與自己的傳統習俗斷絕關係，質言之，即從傳統文化中分別出來而自樹一格。這一點委實不能見容於當時的地方人士，因爲基督教代表着西方文化，又和不等條約結合在一起^⑩。如今，基督教已經成功的在臺灣傳遍開來，時間也超過了一個世紀，然而基督教仍舊與傳統習俗對立，成爲人歸信基督的障礙，其中尤以祖先崇拜的問題爲甚。最令人感到意外的即天主教已接納祭祖的禮俗，並且自一九七一年起年年春節由教會領導祭祖，所以信仰與習俗的問題必須嚴格正視。

二、基督與文化

尼布爾 (H. Richard Niebuhr) 曾經說過：「當基督徒生活於耶穌基督的旨意下時，他同時也生活在文化的權威之下」^①。問題是福音的宣揚必須通過文化為媒介才能達成，而基督與文化則是兩種複雜的實存。基督引人遠離文化的現世性，而文化為保守其價值而拒絕基督。關於兩者的關係，尼布爾提出了五種類型為回答。^②

(一) 基督與文化互相「對立」(Christ against culture)：這一類型可見於某些宣教師要求改宗的信徒，應放棄所謂異教社會的習俗，或叫人從塵世的制度中分別出來。基督教也因此給人一種破壞傳統文化或習俗制度的不佳印象，以致許多人對基督教崇敬而遠之的態度。這種情形，我們在臺灣的宣教活動中看得相當清楚，基督教的「排他性」表現得特別強。^③

(二) 基督與文化互相「一致」(Christ of culture)：做此主張的人認為基督係人類文化史中的英傑，其生涯和教訓是人間最大的成就。基督是文化的一部份，他將文化的路程指向至善目標。此一理解，導致一些人強調基督的精神與東方文化是一致的，例如孔子的「仁」，佛陀的「慈悲」，可與基督的「博愛」認同。許多中國基督徒知識分子都做這樣的主張。^④

(三) 基督超乎文化 (Christ above culture)：維持基督與文化兩大原則間的差異，同時又加以協調，就是這種綜合類型的特色。基督是文化上所殷望的應驗與完成，也是真實社會制度的復元者。文化的確能引人入於基督，但只屬於預備階段，若要達到基督，就得跳躍一切人類的成就。由此而言，基督實為文化中的基督，也是超文化的基督，更是成全文化的基督。此一主張可以「多馬主義」

爲代表，這是天主教比我們新教更容易接納傳統禮俗的一大原因。^⑤

(四) 基督與文化相反相成 (Christ and culture in paradox)：肯定基督與文化的二元性必然權威，但依舊接受兩者間的對立。實言之，基督徒係置身於服從兩種權威的緊張中：服從基督同時也信從社會道德或傳統習俗。爲此，信徒在這種兩極性緊張中，必須仰望超歷史的「稱義」。馬丁路德係這一類型的代表，許多非路得派的人也採取這一立場做爲解決基督與文化的問題。

(五) 基督改造文化 (Christ the Transformer of culture)：強調人性的腐敗墜落不但顯示於文化中，也藉着文化傳達於後世，因此基督和人類一切制度與習俗是對立的。不過所謂對立，不是指與文化隔離，而是需要那種超歷史的救贖。所以基督是文化的改造者，也始終在文化中改造社會，引人自偶像崇拜中歸依上主。我們不難發現，奧古斯丁與加爾文便採取這種立場。

當然這些類型的分析僅能提供了解問題並解決問題之道，因爲類型學 (typology) 方法未必十分完美，這點也是尼布爾自己所承認的。就歷史上臺灣的宣教經驗言，都可以找出上述五種類型的表現。第一種類型所主張的基督與文化互相的對立性，可說是十九世紀長老會宣教師所持的態度。他們只接納語言與文字爲宣教的媒體，以做宣道與翻譯聖經的用途，但激烈排斥民間的宗教和習俗，因它們的表現被看做與基督對立。第二種類型所主張的基督與文化具一致性，係中國基督徒知識分子所樂於強調的。他們主張基督是屬於文化的，這個成肉內的「道」——基督，與中國的「道統」互相效應，中國人的至上神「天」與基督教創造主「上帝」在理解也被視爲同一。第三種類型所主張的基督超乎文化之信念，係天主教一面的宣教方策，而一些致力於本色化運動的教會人士也抱相同的態度。他們肯定文化的價值，相信文化能夠帶領人歸向基督，但却沒有把文化本身絕對化，因此文化必須基

督的成全才能成爲宣教的媒體。近年來天主教公然敬天與祭祖，便是基於此一立場，它在表現上似乎認同於民間的祭祖，本質上實在是基督教的^④。第四種類型的基督與文化相反相成主張，可從早期臺灣的宣教工作上表現出來。自上一世紀以來一些深具國學基礎的本省傳教師很喜歡以儒學證道，也鼓勵信徒在年夕時依自己的習俗貼上基督教式的門聯^⑤。這等於在不違背基督精神的原則下，認同文化的權威性。足見基督與文化雖具二元性衝突，但可於逆證中相反相成。第五種類型所提基督改造文化的主張，係長老會一向所抱的態度。它比第一種類型較爲超越之處，即承認文化雖然抗拒基督，具墜落的表徵，可是能爲基督所改造，而具新生的樣式爲上主所用。質言之，傳統習俗雖然有許多魔障，倘若消除魔障在基督裡重生，則可爲信者所遵循。

嚴格來說，在分析基督與文化的互相關係中，我們斷然不可把「基督」這一究極實體貶低爲「文化」的層次。基督是絕對，文化是相對，因此只能是基督宗教與文化做比較，而非基督本身^⑥。歷史上的基督宗教曾經抗拒文化，也曾經屬於文化——它從猶太教文化背景中發展出來（第一、二種類型）。事實上，「基督」的來臨並非要毀滅人類的文化，而是要成全（第三種類型）。基督宗教與文化兩種對立的權威皆各有所長，然而必需要基督的超歷史行動——審判與救贖才得完美（第四種類型）。文化的本質具腐敗與墜落的趨向，然而基督能改造文化，使其重生而爲福音的宣揚預備道路（第五種類型）。以此而論，真正的抗拒文化者，是基督宗教而不是基督。

三、信仰與習俗

誠如尼布爾所說，基督與文化的關係是一個永存的問題，同樣的，信仰與習俗的問題也不例外。

現在我們要把問題的範圍縮小，僅討論基督教信仰與臺灣民間習俗相遇以後最感棘手的問題：禮俗對基督徒生活的影響，以及祖先崇拜在宣教上所遇到的難題。

從百餘年來臺灣的宣教經驗言，早期宣教師似乎認同文化可為福音的媒體，而以本地文字（或語言）來翻譯聖經，又大膽的採取「神」、「上帝」、「聖靈」、「道」、「靈魂」、「天上」、「天堂」、「地獄」、「陰間」等這些異教用語加以基督教化，誠然是一種突破和創見。然而這些用語在信者的理解上很難一下子便基督教化，他們很自然的保留原本那種異教的理解來認同於基督教聖經的用法，實言之，即在信者的理解上沒有離開文化層次。舉例來講，提到「神」或「上帝」，信者先想到多神的信仰背景再來肯定一位創造主，所以其信仰非一神論而是擇一神論。提到「天堂」「地獄」也以佛教的西天極樂世界與十八層地獄的景況來了解，此為問題之一。

在宣教態度上，基督教排斥偶像崇拜並一切異教禮俗，因此要求改宗者除去偶像，適着基督徒生活。然而實際上，信徒的偶像崇拜是沒有了，却無法與禮俗的生活分開。就如生育、婚姻、祝壽、喪葬等「生命禮俗」，一年當中以農曆為準的「歲時禮俗」——春節、上元、清明、端午節、七夕、重陽、冬至、尾牙、年夕等，以及地方性的建醮（基督徒要跟着守齋並應邀喫拜拜），都影響基督徒的生活。為何如此？因為習俗已經是一種根深蒂固的文化現象，教牧人員又因缺乏地方習俗的知識而無法做適當的指導。以往長老會曾經針對此一問題而出版了一冊「臺灣慣俗與民間信仰」，來指導信徒對傳統禮俗做適當的取舍，也算是一種創舉。天主教方面也有類似書籍出現，例如「十誠通俗談」、「臺灣婚俗談」、「臺灣喪俗談」等，這些努力也不能忽略。問題是基督徒真正能夠與傳統習俗隔離嗎？或者是把傳統習俗完全基督教化？這些問題我們沒有辦法做肯定的答覆，不過有一件事實倒可以

加以肯定，即改宗者在心理上很難完全基督教化。換言之，基督徒對傳統禮俗只能在迷信與正信之間做一取舍，却無法完全放棄原來的習俗。甚至在心理上仍舊是民間信仰式的，因為他們所企求的不出於現世的平安福祉，所嚮往的是禱告治病以及事業順利，此為問題之一。

越一個世紀以來，基督教在臺灣宣教經驗中最感棘手的問題，就是民間所謂「香爐耳」的祭祖一事。以往有許多人嚮往基督福音，却爲了祖先崇拜的問題無法接近教會，爲的是中國人十分注重慎終追遠、報本返始；神明可以不拜，但是不能沒有祖先^②。基督教却要求人放棄祖先崇拜，才能接近教會的門。如此一來，祖先崇拜就成爲人歸信基督的障礙。到底什麼原因使民間把祖先崇拜看成這麼重要呢？其理由不外兩大因素，傳統的來世思想其一，儒教孝道的強調其次。就前者而言，民間深信人死後靈魂不滅，祖先靈魂若要達到「永生」的境地，一定要設置牌位加以供奉，視同家族的一員。民家祭祀祖靈，一面表示祖靈的永生同在，並因之繁榮家世庇蔭子孫。另面可以防止祖靈淪爲陰間的餓鬼孤魂，而中絕家族之血脈。質言之，即通過「祭祀」使祖靈在冥界的生活無慮，而「永生」的祖靈才能庇蔭家世繁榮。從儒家教孝的影響來說，即生則孝，死則祭，而家庭中祭祖的職責爲男子，尤其長子更爲重要。民間所謂「香爐耳」者，便是指負擔祭祀祖靈聯責的男子。如此一來，家庭沒有男人（不出「丁」），等於斷了祖靈血脈，絕了祖宗的永生，這即「不孝有三，無後爲大」的道理所在。故祖先崇拜可說是中國人家家庭最重大的使命。要人放棄祖先來歸信基督非要付出最大的勇氣與決心不可。這是基督教被民間譏爲「不孝不仁」、「無公無媽」，以及陰間餓鬼孤魂製造者的因由。的確正統的儒家對祖靈的歸宿抱不可知論的態度，他們祭祖的理由係基於「慎終追遠」與「報本返始」^③，可說即一種倫理修養的手段。十六世紀天主教耶穌會士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552—1610)係據此理

解而贊同信徒保留祭祖的禮俗^②，近年來臺灣天主教的祭祖運動等於是重新確認利氏的作風而大膽遵循者^③。如此作法在宣教史上不能不說是一種突破，然而對新教而言尚有爭論的餘地。

以上的反省不外要提醒我們，基督教的宣教行動不能不重視人既有的文化傳統。儘管文化本身深具異教傳統，我們的宣教行動則非借用文化為福音的媒體不可，甚至人改宗接納基督以後，他們的社會生活仍然無法與習俗完全脫離關係。一種文化的存在必定有上主的旨意，而上主的旨意必與普世的拯救有關，那就是上主容許人在自己的文化背景中接受基督，詮釋基督的福音。縱然文化內容多少有異教禮俗的成份，或改宗者在心理上尚留着濃厚的異教式期望來走進教會之門，但都與上主的救拔聖旨發生關係。基督的來臨不是要廢除人類的文化，相反的是要成全（太五：17-18）。耶穌的出現既然要成全猶太教的經典——律法與先知書，難道不成全中國人固有的道統與禮俗嗎^④？這一說法並非捕風捉影，我們確已目睹福音在中國文化中「成肉」，所以我們用中文譯經，用方言證道，用本地方式禮拜上主，甚至用自己的傳統禮俗舉行婚禮或喪葬也不覺得不自然，誠然是一種美事。

結語

最值得留意的一點，就是在討論基督與文化的問題上，「基督教」本身到底扮演著什麼角色？老實講，「基督教」此一制度化的宗教組織給民間的印象並不太好，一來是它的教派太多，多得連基督徒自己也摸不清楚。二來是派別間的互相標榜和攻擊，而使異教徒敬而遠之。因此「基督教」自身如同傳統習俗一樣，具有重重的魔障，需要上主的審判與救贖，需要在基督裡得到釋放而新生（亞林五：17）。這樣來說，我們所傳的應該是耶穌基督，而非制度化的「基督教」——因它往往成爲人間

的障礙。今日基督教能成爲基督福音的媒介，乃是因爲它是屬於一羣蒙召的人的共同体，罪人能够在參與此團契中而體驗悔改重生之樂，並共同努力嚮往稱義與成聖的境地。只有這點是基督教與文化之間可資區別之處。

再者，基督教在民間的理解上也被當做傳達西方文化的工具，其所立足之處有醫院、學校、慈善機構之設立。又崇拜儀式、以至佈道方法、教堂建築，全部是西方模式。這些表現在崇向西化的今日似乎無可厚非，但對民間那種守舊的精神生活仍然格格不入，爲此便有人提出基督教本地化(indigenization)⑤或場合化(contextualization)的主張⑥。如此的努力當然是必要的，其實基督徒的精神生活早就已本地化了，他們不也按着自己的傳統習俗——「生命禮俗」以至「歲時禮俗」而活動嗎？的確，基督是世人的救主，祂拯救西方人也拯救東方人，所以來自西方的基督教也應脫掉西方的外袍，穿上中國人的衣裳才對。

總而言之，信仰與習俗的問題絕非用這麼有限的文字所談得盡的，我們僅能觸及問題之所在，或再複習前人的主張或貢獻。不過筆者深信真正抗拒文化或習俗者是制度化的基督教，或更妥切的說即西方的基督教，而不是耶穌基督。我們的宣教催迫力在於確信基督爲我們文化的改造者，救贖者。我們的傳統禮俗在基督裡可獲新生，並爲上主重用，以做福音的媒體，及信仰生活的體驗。就如早期一位中國的教會領袖鍾啓德在「中國教會的渴望」的文章所說：「我們最深的渴慕，就是要使用我們的語言，遣傳去表達，及在儒佛二教的文學中去尋找以適合我們精神上的經驗。……福音八股是無法觸及大多數人的心坎，因爲它仍從另一語言去解釋。」⑦我們的宣教行動雖然遭遇到不同宗教，傳統習俗，以至文化上同化的威脅，然而真正的教會是以它的信仰自由來面對這些挑戰的時刻，來完成它的

註釋

- ① 聖保羅說：「若不傳福音，我便有禍了。」（林前九：16）cf. 布勞約翰（Johannes Blauw），「教會的宣教使命」，賴英澤譯（臺南：東南亞神學院協會，一九六四年）一五〇頁。
- ② C. 黃武東等合著，「臺灣慣俗與民間傳說」（臺南：臺語教會公報社，一九六八年）一書。該書強調信徒應捨棄被認為「異端」的一切禮俗。
- ③ cf. Gerald H. Anderson, (ed.) *Asian Voices in Christian Theology*. (Maryknoll, New York: Orbis) Books, 1976) P. 4. also see Douglas J. Elwood, (ed.) *What Asian Christians are Thinking*. (Quezon: New Day Publishers, 1976) pp. XXVI ff.
- ④ Dr. Emerito P. Nagpil 在一九七八年二月一三～一七召開於高雄的東南亞神學院協會華文神學教育研討會中，筆者曾引導他參觀高雄市最大的寺廟「三鳳宮」，而提出了教會對文化靈性（spirituality）的關懷之建議。
- ⑤ cf. 華爾克（W. Walker）「基督教會史」，謝愛靈譯（馬港：基督教文藝出版社，一九七〇年）七六～七八頁。
- ⑥ *Ibid.*, pp. 78, 176.
- ⑦ *Ibid.*, pp. 183ff.
- ⑧ 關於教會的東方化與西方化，可由東西方教會的神學論爭與崇拜儀式看出來。這種區別使西方教會以「大公」（Catholic）自稱；東方教會以「正統」（Orthodox）自命。cf. 羅金生，「東方教會史」（香港：信仰與習俗

基督教輔僑出版社，一九五四年）一？九頁。

⑨ 改革運動所標榜的三大信仰原則：(一)聖經的絕對權威，(二)因信仰稱義論，與(三)信徒的祭司職，旨在排除教皇無謬，教會傳統權威，以及馬利亞與聖徒的中保觀等，這些非原始基督教的傳統。cf. 谷勒本 (Cars P. Quabben)「教會歷史」，下冊(四版，香港：信義宗聯合出版部，一九六一年)九六？九九頁。

⑩ 蔣夢麟在「西潮」一書的開頭說：「十九世紀中葉，基督教與以兵艦做靠山的商業行爲結了夥。……慢慢地人們產生了一種印象，認爲如來佛是騎着白象到中國的，耶穌基督却是騎在砲彈上飛過來的。」言下極盡諷刺。見蔣夢麟，「西潮」，(九版，臺北：世界書局，民國六十年)三？四頁。

⑪ 尼布爾(H. Richard Niebuhr)「基督與文化」(再版，臺南：東南亞神學院協會，一九六七年)三五頁。
⑫ Ibid. pp. 36~39.

⑬ cf. 孫雅谷，賴炳炯編，「傳道佈道集」，(臺南：臺灣教會公報社，民國六十一年)一書。其中各傳教師的佈道文章，明顯的反映此一排他思想。

⑭ cf. 周億孚編，「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)乙書。與封尚禮，「溫故知新」，(香港：基督教輔僑出版社，一九六四年)pp. 45ff.

⑮ cf. 牛南 (Joseph Neuner. s.j.) 編，「基督教信仰與其他宗教」：田永正譯，(臺中：光啓出版社，民國六十三年)乙書。中國基督徒思想家謝扶雅教授，也有類似的認同。見謝扶雅，「基督教與中國思想」(香港基督教文藝出版社，一九七一年)pp. 25ff.

⑯ 尼布爾：Op. cit. P. 39.

⑰ cf. 于斌「我爲什麼提倡敬天祭祖」，聯合報「各說各話」欄，十版(民國六十一年一月十四日)。
⑱ 這種年夕貼門聯歡度「春節」之風迄今仍盛行於地方教會中流行，筆者於一九六七至一九七二即教會「作中」年年都會經寫言徒「兄弟張寫過門聯」。

- ⑲ 這是新正統主義神學家巴特 (Karl Barth) 的主張。cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, tr. by G.T. Thomson & H. Knight, (New York: Charles Scribner's, Sons 1956), pp. 280~361
- ⑳ cf. 董芳苑, 「臺灣民間宗教信仰」, (臺北: 長青出版社, 民國六十四年) 一三三頁。
- ㉑ cf. 梁啓超, 「中國歷史研究法補編」, (臺北: 臺灣商務印書館, 民國五十六年) 二〇一頁。
- ㉒ cf. 羅光, 「天主教在華傳教史集」, (臺南: 微祥出版社, 一九六七年) 一七頁。
- ㉓ cf. 董芳苑, 「基督徒的天父與中國人的祖先」, 神學論集, 第30號 (民國六十五年十二月)。四九三~五一四頁。
- ㉔ 謝扶雅。Op. cit. pp. 25~27
- ㉕ 周憶平, Op. cit. pp. 8~16, 155~173
- ㉖ Douglas J. Elwood, Op. cit. pp. 47~58. also see Emerito P. Nacpi and Douglas J. Elwood *The Human and the Holy*, (Quezon: Newday Publishers, 1978)
- ㉗ 周憶平, Op. cit. 一五五頁。引自「中國傳教年報」第八七頁。

(上接第四六頁)

現在有許多人作靜觀，往往只是爲了解除自己的緊張，或增加自己集中心神的能力。許多人並不關心靜觀中精神和信仰的特性。不過，無論是西方或東方的真正靜觀者，都從它信仰的一面得到力量，任何控制心身的技術，其本身並不能夠給生命的意義，這種意義必須來自信仰。

因爲佛教禪宗的信仰特性，使基督信友提出是否能作禪觀而不有害於自己信仰的問題。是否基督信友的禪觀和佛教徒的禪觀有所區別？這兩者在他們描述自己頓悟的經驗中是有所區別的：基督信友的經驗中有一個位格性創造的天主；對佛教徒而言，宇宙和佛是一而二、二而一的。

雖然現在我們不能夠預言禪對靜觀影響未來的發展，但佛教禪宗在基督信友禪修上已留下它的痕跡。

二、宇宙性而富有動力的世界觀

佛教禪修中宇宙性的意識對西方的思想家也有影響。形成佛教宇宙觀的信仰經驗主要是宇宙性的，而不是位格性的。東方人經驗到小宇宙(自我)和大宇宙(全部的受造物)之間的合一，並把這種經驗解釋爲人進入宇宙中。基督信友雖然不能接受這種解釋，但在他的經驗中並不是對宇宙幅度關閉的。在基督信仰的傳統中，也有宇宙性的智慧。梵二的神學觀點也給人帶來光明，它視基督爲復活之主，充塞於整個宇宙之間並爲它的主宰。因此當基督信友練習遠東式的靜觀時，他有復活並存於普世的基督，來代替佛教中佛存於普世的觀念。基督信友從未排斥位格性的基督，因爲他永遠不能因「宇宙性的原則」而滿足。這個宇宙性的耶穌也是被釘納匝肋人耶穌。宇宙性基督和納匝肋人耶穌的合一可以幫助佛教徒體認到真正生命的道路一定要經由基督偉大的死亡。

在大乘佛教中，這種宇宙性的世界觀是富有動力的。它與一種變動哲學(a philosophy of becom-

(下轉第八〇頁)

禮儀

感恩祈禱形式和內容

J. Cardinal Ratzinger 著
天 放 譯

爲了解禮儀改革的問題，我們必須回顧一個被遺忘的爭辯。羅馬諾·郭蒂尼 (Romano Guardini) 在一九三九年出版了 *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* 討論彌撒基本形式和結構。這個方向反映了一種新的禮儀意識，它顯示彌撒的形式有其神學的重要性。以前彌撒形式被認爲只是禮儀規程專家的園地，現在却被視爲顯示禮儀本質的唯一媒介。這個形式不再被人認爲環繞着一個信理核心無關緊要的儀式外殼，而更是表達了禮儀中所有的精神現實。人必須在禮儀中找到整個彌撒的基本形式，它是開啓基本感恩事件的鑰匙，這種形式或形態是改革的工具，也是決定何者是應該廢除的準則。

藉着這個形式，一個至今不爲人知曉的範疇進入了神學的語言，它具有一種不可否認的改革力量。事實上，它使禮儀具有一個特殊的範圍，把它從信理和教會法中劃分出來，第一次以它本有的姿態出現。當禮儀專家給這個基本形式下一定義時，這項發展所有的革命性潛能就顯示出來。答案是很簡單的：感恩祈禱慶祝的典範——爲耶穌基督自己所訂立——可在最後晚餐中看到。因此，感恩祈禱的基本形式很清楚地是一個聚餐。禮儀改革的急進擁護者以諷刺口吻說，耶穌曾說的是：「你們應行此禮」，而不是「你們做你們所願做的」。

信理神學家不得不注意到這個說法：這不是路德的觀點嗎？彌撒的祭獻特性不是被否認了嗎？人們以彼此不同層次的意義來答覆這些問題。禮儀專家們說：稱彌撒爲祭獻，是對禮儀事件隱藏的神學

本質作一個信理上的肯定。肯定禮儀事件的結構是一個聚餐，是指它可見的禮儀形式而說的。這項肯定並不否認特利騰公會議對禮儀神學內容所下的定義。

但是這個回答，並不使系統神學家感到滿意。因為這個形成是禮儀內容一種基本而無法代替的顯示；如此的把禮儀和神學加以分離，並不能夠帶來任何的光明。對信理和禮儀之間的關係的混淆，成為禮儀改革的核心問題。

第一個嘗試使這衝突和解的是若瑟·帕舍（Joseph Pasher），他在一九四七年出版了 *Enchiridia: Gestalt and Vollzug* 一書。帕舍以為是祭獻象徵加在一個聚餐結構之上。把餅酒分開（象徵耶穌基督所流的血），是使基本的聚餐形式具有犧牲的記號。雅格曼（J. A. Jungmann）對這項學說有更進一步的修正，他指出自從第一世紀以來，彌撒的基本形式不是一個聚餐，而是感恩祈禱——以感恩為結構的回憶祈禱。這種看法使我們能把信理和禮儀層次藉着古代對語言祭獻（Verbal Sacrifice）的觀念加以和解。在羅馬禮規中以「合理的祭獻」（*oblatio rationabilis*）來表達這個觀念：我們奉獻給天主的不是物品，而是我們自己（藉着語言表達出來）。教會在感恩祈禱中進入聖言對父的自我祭獻。

如果彌撒的基本形式不是聚餐而是感恩祈禱，那麼很顯然地在禮儀結構和信理上有一個分別，但是兩者並非背道而馳。更進一步，聚餐的因素，也並不因此完全被消除。因為這個感恩祈禱也是在神聖聚餐中所作的祈禱。這種聚餐的象徵被整合進入整體的結構。

這種綜合的說法引起了反對的意見：所有這一切的理論，怎麼能改變最後晚餐真實是一個聚餐的事實？我們回溯到一世紀時，晚餐和感恩祈禱的分離（語言占了上風），我們到底得到什麼？儘管我

們有古代教會相反的儀式，難道我們能在耶穌以外找其他的模範嗎？

很顯然地，這些問題包含了歷史和信理之間差距的問題。還有從耶穌到教會過程的問題，因此在更狹窄地考慮彌撒的形式時，我們觸到了天主教基本的問題。

形式的發展過程

海因斯徐曼 (Heinz Schürmanns) 的研究 (*Ursprung und Gestalt: Erörterungen und Bestimmungen zum Neuen Testament*, 1970) 幫助澄清了從耶穌最後晚餐演變到教會的感恩祈禱所有的過程。他把這個過程劃分為三個階段：(1) 在最後晚餐的感恩祈禱。(2) 宗徒時期的感恩祈禱——與團體聚餐相連。(3) 宗徒時期以後的感恩祈禱——與團體聚餐分開。

根據福音的描寫和猶太人的習俗，我們現在可以相當精確的重建最後晚餐中的感恩祈禱。最後晚餐是一個逾越節的晚餐，它分成四部份：(1) 晚餐的開始，(2) 逾越節禮儀，(3) 晚餐主要部份，(4) 結束的禮儀。餅的奉獻是在第三部份以前，杯的祝福是在它以後（路二十二20）。徐曼下一個結論說：

- (1) 在最後晚餐中，感恩祈禱是構成晚餐完整的一部份。
- (2) 它有一個相對的獨立性，並對整個的晚餐有一個特別的意義。

主在晚餐所作的是一些新的事，雖然它與舊的習俗交織在一起。它很顯然地是一個獨立的因素；這個新因素應該重覆不斷的舉行。它也可以從原來的境遇中分離出來。

這個新舊雜在一起並非是偶然的，而更是在救恩史的一個特定境遇中必然的表達方式。那時耶穌還沒有和猶太人的團體分離；一直等到教會發展了基督信友團體所特有的禮儀之後，這種分離才算完

成。所以最後晚餐是基督信友信仰禮儀的苗圃，但它的本身却不是基督信仰的禮儀。最後晚餐建立感恩祈禱信理的內容，但卻沒有給它一種禮儀的形式。

宗徒時期的感恩祈禱

當教會不得不與以色列團體分離時，它必須找到一種與原來意義相合的禮儀形式。如此作法並不與耶穌原來所願意的有所差異，而是因着事件演變所要求的必要措施。這項原則不只是在討論禮儀形式上佔中心地位，而是在了解基督信仰的本質上也同樣重要。對基督信友所作與耶穌所有所距離的說法，實在是出於一種誤解，因為在耶穌和教會所採用的形式上，不能有一個直接的延續性。同樣地，教會宣講的中心主題，也從天國轉移到基督本身。與基督的合一只能在形式的不連續上才能找到。

徐曼的第二個發展階段是宗徒時期的感恩祈禱與團體的聚餐相連在一起。徐曼堅持這個團體聚餐並不是最後晚餐的重演（耶穌並沒有命令重覆最後晚餐），而更是耶穌每天跟宗徒們一起吃飯的延續。因此徐曼繼續推論說：如果耶穌的兩項感恩行動與這個團體聚餐相連，它們應被視為給「團體」聚餐加上一個新的因素，而不是給「逾越節晚餐」加上一個新的背景。

有兩點值得注意。第一：耶穌的命令顯然不是指整個的最後晚餐，而是特指他的感恩行動。第二、把這感恩行動與團體的聚餐連在一起，促使基督信友特殊的禮儀形式出現。先是平常的晚餐，接着是感恩祈禱；兩部份連在一起，並被感恩行動所提升。這種發展可在格前十一 17-34 看出；在瑪竇和馬爾谷把祝聖餅酒的話放在一起，也是受了這形式的影響。

第三點要提出的却是一個反對意見。徐曼如此肯定地說感恩祈禱全部的本質是來自耶穌與罪人的聚餐。因此他否定了最後晚餐是感恩祈禱的基礎特性。所以他以為感恩祈禱的本質就是無條件的向所有的人開放；對罪人、甚至於對無信仰的人開放，有兩件事反對這樣的論點：(1)感恩祈禱只有慶日舉行——在宗徒時期並不每天慶祝感恩祭。這也是徐曼論點所肯定的。在默一10（參閱宗二7，格前十六2）告訴我們它是每週一次的慶祝（更精確地來說是在主日）。(2)感恩祈禱並非對所有的人開放；它跟隨了逾越節的習俗，在傳統中逾越節晚餐只限家庭團體參加。

因此，我們面對的是一個多面性的情形。感恩祈禱並不是最後晚餐（一個逾越節的晚餐）的重複，但却從這個傳統中取出一些因素——慶節性質及對團體的成員有所限制。後來感恩行動從逾越節晚餐中分離出來，而在主日上慶祝。在那一天，門徒第一次與復活的主相遇；那也是創造和新創造的第一天。

最後固定的形式

在徐曼的第二個階段中，團體聚餐與感恩行動為愛的歡宴（agape）結合在一起；團體中相互的愛情成了上主愛情的工作園地。但是這項嘗試並沒有成功。因此，保祿把聚餐和感恩祈禱分開（格前十一22）。

這項行動使禮儀的變換進入第三階段，也就是聖事的最後形式，在蒲立尼（Pliny）寫給特拉真（Trajan）的信中，我們可以找到這件事的最早見證。那時，教會已經在早上慶祝感恩祈禱。儒斯定（Justin）殉道（公元一六五年左右）曾描述了這種新的形式。基督信友們在每主日早上舉行他們

的崇拜禮，爲了強調禮儀和主的復活關聯性。因此，基督宗教與猶太宗教的分離也終告完成。

基督信仰的聖道禮儀也有一個新的發展。當感恩祈禱與聚餐相連時，信友們前去參加猶太人會堂的聖道禮儀。若望福音曾指出這項嘗試的失敗。因此，基督信友必須創造一個屬於自己的聖道禮儀，而把這項禮儀和感恩慶祝連在一起，形成了完整的基督信友禮儀。

在兩位門徒往厄瑪烏的旅途記述中（路二十四25-31），曾寫出了禮儀的最後結構。首先，是人們仔細的傾聽聖經，並按照復活主的光明去解釋並加以應用。然後二徒就邀請主和他們留在一起。最後，主以擘餅來答覆門徒的邀請，顯示祂臨在他們中間。接着主隱而不見，並派遣門徒作傳揚祂喜訊的使者。

任何單一的觀念都好像不足以來描述這個禮儀結構的特性。即使徐曼（他很高興說是一種發展的聚餐形式）使聚餐的觀念變的如此的薄弱；但是最後他所得到的結果與以上的描述差不多。所以我們更好說彌撒的基本因素是感恩祈禱，因爲它是分享耶穌自己的感恩，所以這禮儀事件確實表達了聚餐的基本內涵。

因此，我們的分析肯定並加深了雍格曼小心求得的論證；而且顯示如果輕易地把基督信仰的禮儀和最後晚餐連在一起是不足够的。禮儀的轉變並沒有在耶穌和教會中間造成一個距離或脫節。主所給的禮物並不是一個固定的典型，而是在歷史中成長的生活現實。只有當我們接受這種成長，便可發現它與耶穌的相連性。基督信仰歷史的開端，並不是只有一些擺在一起的個別事實，它們基本上是不相連的。對教會聖事性的正確看法，是建立在成長的內在合一上，這個成長特別是在進步中仍保持忠實，也使歷史各時期的變換與唯一主及其恩賜的德能聯合在一起。

因此，這項研究能對今日教會中所有的辯論有重大的影響。我們看到，如果一旦把感恩祈禱的結構視爲一個聚餐，那麼在歷史上來說，這是一個過於簡化的說法；並使現代可有的的一些選擇自動地被排除了。由於感恩祈禱 (Eucharistia) 包含了一種共融的恩賜；在其中，上主成爲我們的滋養。但同時也有一個自我奉獻的特性；藉着這個特性，基督以他十字架上的「是」，完成了他對父的「是」；在此祭獻時，所有的人與父和解。

本文譯自 Joseph Cardinal Ratzinger, "Form and content in the Eucharist," *Theology Digest* 26:2 (Summer, 1978) 117~121.

(上接第七二頁)

相連，因此宇宙常在變動中。這種富於動力的世界觀也在近代西方思想中存在。因此佛教神修向基督信友提出挑戰，使他們回憶自己傳統中宇宙性而富有動力的內涵。

三、否定和超越

西方花了好幾個世紀才了解東方否定的方式。那些與佛教徒交談的基督信友體會出來在禪觀中的否定以及基督信仰中的「否定神學」(negative theology)有其相似性。否定神學看到最高現實具有無法表達的本質，因此避免對天主作任何積極的肯定。基督信友不應把佛教歸於虛無主義，而應按否定神學這種意義去了解它。基督信友可以肯定終極絕對的現實是以萬物之根，但却不是人所能了解的，這種體認有其意義。因此，基督信友可對佛教認為佛是終極現實的觀念有進一步的了解。佛教徒也改正他們對基督信仰錯誤的印象，因為他們認為基督信仰中神的觀念太過於擬人化。否定神學對兩方面都有好處。

基督信友仍可再進一步，因為他們有對天人交往的積極神學。在基督的啓示中，天主是三位一體的神。從基督信仰的觀點看來，無法對佛教神修感到滿足，因為他們不相信一位具有位格的神。

四、對人性的影響

每個宗教必須按照自己的信仰和經驗找到一條發展人性的道路，以滿足它的需要。佛教神修藉着「分享痛苦」的理想找到這條路。那些曾研究基督信仰的人體會和肯定耶穌是這理想的實行者和模範。在佛教的信仰中是藉着菩薩使這種理想得以實現。因此佛教徒可在人文和社會工作上與基督徒合作，共同努力推行世界和平就是可能的途徑之一。因此，佛教神修，一般來說，去具爭鬪可憐。主必能助上主一臂之力。有信仰的人無法把自己神修與為他人服務相隔離。

本文的主要目的是對教會神修作一整體性的簡單描述。所謂整體性就是要看到神修生活的全面和整個的發展過程，指出它的成長階段、主要方式、顯著特徵、未來動向、以及彼此如何相互關連、影響等基本現象。對整體有一簡明清晰的概念之後，將更有助於深入了解不同神修方式的特質與意義，進而對每人的具體神修生活選擇與進展，想也不會無所助益吧。全文分五點來介紹。

一、教會神修——成長過程

二、成長階段與特色

三、不同時地，不同方式

四、不同神修團體，共同先知使命

五、更了解愛的廣、濶、高、深，更適應人的全面發展。

一、教會神修——成長過程

教會是一個生活整體，不停的發展、長大；神修是教會內在生活的具體表現，有一個必經的成長過程，要一直發展到「基督身體的完美程度」。在這成長過程中，我們會不斷的看到「新舊交替」、「前進與保守間的衝突」，以及「過渡時期」等波動現象。傳統的神修看法比較偏於靜態的一面，使有些人不自覺的把教會當作一個「完美的無機體」，不再需要發展和長大。他們習慣於一些固定的神

修方法，很不高興有新方式出現；他們受不了這些成長、改變的衝激，好像一切都「每下愈況」，到了世界末日的邊緣。從某些方面來說，面對不斷的成長和進展，爲他們故步自封的「小天地」，也真的是末日的來臨。

教會神修更有它動態的一面；任何成長都有它辛苦的過程和必須付出的代價，神修也不例外。所謂「前進」與「保守」間的衝突，就是神修成長過程中的痛苦代價之一。太前進的革新和過分的守舊，都禁不起真正成長的考驗而被淘汰；更適合人、地、時代需要的新方式，不斷的穩步前進，日益茁壯。整個教會的活力是來自基督之神——聖神的推動；神修上的一切創新都是聖神的不同神恩，藉着不同的個人和團體，在答覆不同時空的具體需要。「神恩雖有區別，却是同一的聖神所賜」；神修方式雖各有不同，但由同一聖神所推動，在同一的基督身體上發揮不同的功能，使整個身體——教會，不停的發展、長大。這成長過程，從另一角度來看，正如保祿宗徒在厄弗所書上所說的，是父在祂愛子內所定的奧秘計劃，藉着教會慢慢顯示出來。

二、成長階段與特色

救恩計劃既是一項奧秘，我們對此奧秘的了解也只有隨着它的逐步實現而越來越清楚；尙未實現以前，我們便無法知道它究竟是怎樣。比如在舊約時代，天主預許的拯救將來要怎樣實現，當時的人一定無法清楚知道。爲新約時代也有相同的情形：對基督的使命和啓示，不僅當時的人不完全了解，就是二十世紀後的我們，在許多事上，仍是在摸索探討，嘗試着去體會祂言行的真諦。神修成長的階段和特徵，就是隨着對啓示——「愛」的了解不同而有迹象可見：由表面而逐漸深入，由隱晦而日趨

明確，由文字而走向精神，由枝節而看出整體。這不僅爲整個教會的神修是如此，而是每個積極度神修生活的人，也會有這些類似的體驗。

1 由外在的事物轉向內在的心神。基督時代的猶太宗教，一般是把土地廣闊、人口衆多、財源豐厚等，視作上主的福祐和眷顧，而把身心的痛苦、生理的殘缺、財物的損失等，認爲雅威的懲罰和作惡的報應。宗徒們對基督的渴望，也是要他成爲一位有力的現世君王，領導人民來推翻異族的統治，重建以色列國家。當時的虔誠猶太人，相信必須要在耶路撒冷朝拜天主，而撒瑪利亞人認爲應該在他們境內的革黎芹山上。基督的言行給他們指出另一境界的存在：現世的不幸不一定都是天主的懲罰，外在的貴顯富有更不一定全是天主的降福；他是一位有力的君王，但他的使命並不是要恢復以色列的外在光榮；真正敬拜天主的人，不需要在某些固定的地方，而是「以心神、以真理」隨處去朝拜祂。在教會成長的歷史上，這由外而內的過程相當明顯；「教宗王國」的形成與消失可說是非常好的一個實例：由重視外在的力量而逐漸集中於心神和真理的領導與服務。許多修會團體以及教會本身，在成長過程中時有革新和適應；這些革新和適應，如果真有助於成長，也都是這由外而內的具體說明。

2 由封閉而逐漸開放。基督帶來的重要革新之一，就是要選民從他們的狹窄民族觀念和成見中跳出來；他們應愛的「近人」不只是自己的猶太同胞，也包括撒瑪利亞人和外邦人；將來要有許多從世界各地來的人和亞巴郎一齊在天國裡坐席，而本國的子民反要被丟到外面的黑暗裡；基督的死不只是爲猶太民族，而也是爲使那四散的天主子女都聚集歸一。伯鐸因看到聖神的恩寵也傾注在外邦人身上，而立即給他們付洗（參閱宗，十），取消了種族的界限；保祿以蒙召作外邦人的宗徒爲莫大光

榮，他驚訝、頌揚天主上智的奧秘：「外邦人藉着福音，在基督耶穌內與猶太人同為繼承人，同為一身，同為恩許的分享人」（弗三，6）。宗徒們對外開放的遠景，在教會發展的漫長歲月中，的確用了很長的時間才慢慢顯得輪廓分明，逐漸露出廬山真貌。

初期教會中的搞小圈子特有的說屬保祿，有的說屬阿頗羅，有的說屬刻法，使保祿宗徒痛心不已（參閱格前一，10—17；三，1—9）。東西教會的分裂，從更深處去看，大部份原因不應歸咎於這內在的封閉、排斥，無法接受了解他人嗎？十字軍的「神聖」戰爭，從某些角度來看，不是好像「命火從天降下，燒死那些撒瑪利亞人」（參閱路九，51—56）？在修會的發展史上，也是經過一段長期的各持門戶之見，才逐漸彼此開放、接納、共融。推動與「分離弟兄」的合一，並非突然的心血來潮，而是由漫長的封閉、敵視、相互抨擊、攻訐的痛苦經驗中，慢慢學會走向交談、諒解、接受、相愛。對傳教區的「外教人」的信仰與習俗，真正深入的加以研究、吸收、淨化、提升，那是相當晚近的傳教「盛舉」。從利瑪竇的努力中國化，經禮儀之爭到今日的祭天敬祖，中間走了三百七十多年。這由封閉而開放的成長過程，仍將不停的繼續發展下去。

3 對時代使命的意識由模糊而日趨明確。教會繼續基督的使命，「向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由」（參閱路四，16—21）；對世界的罪惡和黑暗，像基督一樣，不時發出先知性的譴責和警告。雅格宗徒在教會初期，對人與人間的不正義嚴加申斥、警戒：「你們富有的人啊，現在哭泣哀號吧，因為你們的災難快來了……你們的財產腐爛了……你們的金銀生了銹，這銹要作控告你們的證據，也要像火一樣吞食你們的肉……看，工人們收割了你們的莊田，你們却扣留他們的工資……你們在世上奢華宴樂，養肥了你們的心，等候宰殺的日子。」

子」(雅五，1—5)。保祿宗徒稱受洗的奴隸敖乃息摩爲自己的心肝寶貝，寫信請他的主人不但不要因他是潛逃的奴隸而加以處罰，且更要將他當作「可愛的弟兄」，重新把他好好收下。這「基督之內皆兄弟」的具體表現，雖然在當時仍是少數的個例，但它的內在力量已在默默的將當時社會的奴隸制度的惡根拔除。然而從整個的教會神修成長來看，基督和宗徒們的深刻社會意識，教會團體是經過很長時期的反省、檢討、革新、整合，才慢慢的意識到；逐漸看出自己肩負的時代使命，一步一步的試着以基督整體的身份和力量，發動推行社會正義，維護人性尊嚴，痛斥一切違反人性人權的不義和罪惡。

初期教會的神修，因受希臘哲學的二元思想的影響，形成了一股強大的「出世」熱潮，認爲必需避開罪惡的俗世社會，逃到曠野裏去，才能真的獲得心靈光照，才能在生活中接觸到宇宙萬有之主的真實臨在。這種出世精神影響了教會好幾個世紀。在教會參與社會建設的過程中，教會自身內的一些團體，特別是領導教會的一些高級聖職人士，多次形成了教會時代使命的阻碍，受到同時代像納堂先知所發出的那樣有力的指責和警告：「這人就是你！」(撒下，十二，7)近代從教宗良十三世的「勞工」通諭到保祿六世的「民族發展」文獻，教會日益明確的肯定自己的時代使命，而教會中的許多不同團體，更以自己的具體生活和工作，在世界不同地區，積極而實地的在宣示、推動、執行教會所肩負的這項重大任務。這使命意識會越來越普遍而深入，教會的神修生活，也將越能表達並更有效的促使教會來達成這受自基督的神聖使命。

4 對聖經的了解由字面、片面而逐漸進入真諦，尋求整體。由於對啓示的了解不同，在生活行動上自然會有不同的表現。宗徒們多次誤解基督的話，因而「文不對題」，令人啼笑皆非。比如，

基督說：「你們應當謹慎防備法利塞人和撒杜塞人的酵母。」他們便彼此議論說：「因為我們沒有帶餅吧！」（瑪十六，6—7）；基督說：「我們的朋友拉匝祿睡着了，我要去叫醒他。」他們就對他說：「主，若是他睡着了，必定好了」（若十一，11—12）。像這樣的誤解我們可說無關大體，不必去注意；但對基督的逾越奧跡——「人子必須先受苦難，然後才能進入復活的光榮」，如果不了解或誤解，那就會差之毫釐，謬以千里了，不是嗎？基督一再說明：他必須受苦，被人殺害，但第三天必要復活；宗徒們都不明白這些話，又害怕詢問他（參閱谷九，31—32）——下意識的拒絕接受這些「生硬」的話。一直到真理之神來，才把他們引入一切真理，使他們「想起」基督所說的一切。教會在不同時地所表現的不同生活方式，就是教會對基督啓示的不同了解的最好說明。這在下面要特別指出，這裏不再重複。

三、不同時地，不同方式

上面指出了教會神修成長過程中的幾個特點，現在要從具體生活來看這過程中所表現的不同方式。除了不同的社會背景外，這些不同的生活方式更是由於對基督啓示的不同了解而給予的實際答覆和行動。

1 遠離俗世，曠野隱修。在初期的幾個世紀裡，教會神修中很盛行的一種方式就是拋開世上的一切，退到曠野裏去隱修。這在外表上很像我們說的「看破紅塵，遁入空門」，但在所追求的對象和要達到的目標上却截然不同。教會當時的這種「遁入曠野」的神修方式，一方面是由於同時代的二元思想的影響，一方面更顯示出他們對基督的啓示有了如何的了解。他們覺得：「你們中不論是誰，

如不棄捨他所有的一切，不能做我的門徒」(參閱路十四，25—33)；他們追求成全，牢記着：「你若願意是成全的，去變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上，然後來跟隨我」(瑪十九，21)；他們深信一個真正基督徒的生活態度是：「該思念天上的事，不該思念地上的事，……要致死屬於地上的肢體……」(參閱哥三，1—17)；「你們不要愛世界，也不要愛世界上的事；誰若愛世界，天父的愛就不在他內……」(參閱若一，第二章，15—17)。爲實現這崇高的生活理想，他們覺得必須擺脫一切俗世的牽掛，退入寂靜空無的曠野，全心齋戒祈禱，尋求並找到天主。他們認爲隱居曠野是成聖的最好捷徑：梅瑟在曠野裡見到了上主，先知在曠野裡聽到了上主的聲音；洗者若翰生活在曠野裡給基督準備道路，基督自己受洗後立即被聖神引入曠野，禁食祈禱，戰勝魔鬼的各種誘惑，奠定了救世大業的基礎。

這種隱居獨修的方式，到聖安當(+356)的時候，可說進入了全盛期；因着他的影響和幫助，在他隱居的附近地方，到處都住着隱修士，使得曠野大有人滿之患的盛況。就在這方式盛行之時，許多人逐漸注意到，「穴居野處」、各自爲政的神修生活，有很多基本上的缺點；漫無節制的齋戒苦工，也會給身心雙方帶來嚴重的危害。他們慢慢感到「捨棄一切，致死屬於地上的肢體」尚有更深的涵義；隱修生活在有經驗的人領導下進行，要比「一意孤行」高明得多。小團體就這樣慢慢出現了，獨修方式逐漸由修院神修所取代。

2 結成團體，修院神修。團體生活更適合人的需要，在彼此幫助之下，每人的神修也就更有保障；但是如果沒有明確的規則來作生活指南，那只是一「團」烏合之衆，沒有「體」制可循，自然會變得一團糟亂，無助於神修進益。聖巴格模(+346)首先編寫了團體生活規則，一方面保存着隱

修的宗旨：在幽靜中找到天主，藉着祈禱與祂契合；另一方面使團體的飲食起居、工作祈禱都有定時，並藉着完全服從長上，使每人在身心各方面都能獲得適當的照顧和保護。此後再加上聖巴西略（+330）的努力和改善，修院神修方式在東方教會各地逐漸變得穩固而普遍。在西方教會裡，聖本篤（+547）在這方面貢獻最大；他領導的團體神修，更以公共誦禱作為日常生活的中心和與主契合的主要方法，並強調遵守會規，服從長上，比任何齋戒、犧牲、苦工，都更能中悅天主。

修院神修在基督的啓示中特別意識到：「那裡有兩三人因我的名聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八，20）；「你們小小羊羣不要害怕！因為你們的父喜歡把天國賜給你們」（路十二，32）；「聽從你們的就是聽從我，拒絕你們的就是拒絕我；拒絕我的，就是拒絕那派遣我來的」（路十，16）。在保祿的書信中他們更發現，「正如因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人」（羅五，19）；「你們該懷有基督所懷有的心情……他貶抑自己，服從至死，且死在十字架上」（參閱斐二，5—11）。團體藉着每天各個時辰的吟唱聖詠、詩歌、和誦讀、默禱，大家不僅是在「束着腰、點着燈，等候主人由婚筵回來」（見路十二，35—36），而且更是同整個教會，「拿着自己的燈，帶着油，準備迎接新郎——基督的隨時來臨」（參閱瑪二十五，1—13）。

3 跨出修院，宣講施教。修院神修生活方式歷經好幾世紀，一方面顯示着聖神在教會內的活力與推動，一方面更深入歐洲各國文化，影響了中古時代的整個歐洲文明。修院團體在當初，一般都是各地精神、文化生活的象徵和典型，受到廣大民衆的敬愛與支持。但隨着時代的進展與改變，它們的有限和缺點也就清楚的顯露了出來：捐贈累積太多，修院土地加廣，院口一切逐漸變成自給自足，生活富足；修院團體越來越和外界隔絕，成了「象牙寶塔」中的小型封閉社會。面對這些缺點，

更配合時地的新需要，聖神對教會的推動於十三世紀初顯出了一個新方向：修院的生活中心不只是團體誦禱，而更是把誦禱所得傳給心靈飢渴的人羣。

聖道明（+1221）與聖方濟（+1226）分別在歐洲創立了「行乞修會團體」。一方面保存着古老的修院傳統：公共誦禱的團體生活；一方面更把向民衆宣講福音，施行聖事，作爲修會生活的中心使命和任務；不但個人一無所有，而且修院團體也不擁有固定財產和收入，日常生活所需全靠熱心人士的捐助和施捨。這些新興團體有效的滿足了時代的需要，顯示了教會神修的充沛活力。他們的宣講在整頓、加強西方教會生活之外，更開始向非洲和亞洲推進傳播福音的艱苦工作。此外他們中不少人又在歐洲高等學府任教，從事著作，以學術、思想來發揚基督的啓示。文德（+1274）和多瑪斯（+1274）兩位聖師的貢獻，一直到現在仍像燈塔一樣，照亮生命航程的方向，指引心靈返璞歸真，抵達終極圓滿。貧窮、宣講的「行乞修會」特別意識到：「莊稼多而工人少，……你們去吧！看，我派遣你們猶如羔羊往狼羣中。你們不要帶錢囊、不要帶口袋……因爲工人自當有他的工資」（路十，2—9）；宣講的範圍不僅是地中海沿岸，而是擴展到世界各地：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷十六，15）；凡有助於宣講的學識都可使用：「一切都是你們的；……你們却是基督的，而基督是天主的」（格前三，22—23）。

4 擺脫修院傳統，獻身教育、仁愛工作。隨着西方世界的文藝復興，教會生活於十五世紀進入了一段空前黑暗的悲痛過程。就在這腐敗不堪，好像處處都令人窒息絕望的時候，聖神的德能在軟弱的人性上顯出了驚人的力量：徹底的革新清除內在的腐化，新生的活力平復外在的分裂；神修的方向向貧窮和宣講而擴展到基督言行的多方面上，努力「懷有基督所懷有的心情」（參閱斐二，5—

11)，學習基督「周遊各城各鎮，治癒一切疾病；不是爲受服事，而是服事人，並交出自己的生命，爲大眾作贖價」(參閱瑪九，35—38；二十，25—28)；把整個生活投入基督爲父所派遣的使命中：「就如你派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去。我爲他們祝聖我自己，爲使他們也因真理而被祝聖」(若十七，18—19)。

聖納爵·羅耀拉(+1566)和幾位好友，經多年準備、分辨，成立了「耶穌友伴」團體；沒有固定的修會服裝，取消團體的公誦日課，沒有一成不變的修院住處和使徒工作。修會團體，特別把自己放在基督在世代表——教宗的手裡，由他隨意派遣，到世界任何地方，作任何拓展基督神國的使徒工作。在生活方式上可說擺脫了一切外在的修會傳統，而在精神上特別強調：祈禱與行動打成一片，在一切事物中都能尋獲並體驗天主的臨在。聖女安琪·梅立祺(+1588)獻身女青年教育工作，成立了吳魁樂修會；聖天賜若望(+1560)集合同志，創立專爲病人服務的修會團體，全心爲病患者終生服務。大德蘭(+1582)和十字若望(+1591)兩位聖師，除在革新、整頓修會生活上的卓越貢獻外，更留下了精深完美的神修著作，一直在有力的影響着教會的神修生活。「主的德能在軟弱中才完全顯示出來」(見格後十二，7—9)，尤其在這一「文藝復興」時代，更使人感到它無可置疑的真實。

5 深入社會階層，從中聖化俗世。教會生活到梵蒂岡第二屆大公會議時，由於幾世紀來的制度化和太集中、劃一的管理與領導，面對本世紀的科技快速進步，生產工業化，人口都市化，和因此而帶來的政治、經濟、社會、家庭、人權等嚴重而棘手問題，越發顯得格格不入，大有和現代人生活脫節的現象。內在的「沉澱」、窒息感使人覺得迫切需要清新空氣的湧入，外在的困難、壓力激起廣泛尋求並使用新方法的熱潮。梵二打開了門窗，讓新鮮空氣暢流，教會的非凡活力，再一次的發壯

驚人的生命火花。在一片革新聲中，神修生活增加了「入世團體」（或所謂的在俗團體）的新方式：保存奉獻生活的本質——度貧窮、貞潔、服從的福音生活，不再有傳統修會的任何外在形式——完全如同一般人一樣，生活在不同職業、工作的人羣中，面臨同樣的困難和挑戰，體驗同樣生活中的成敗與甘苦。他們要和社會大眾打成一片，在共同體驗生活的甘苦中，給世界指出真正完美、幸福和永恒生命的活泉與根源。在基督的啓示中他們意識到：「我要把天主的國比作什麼呢？它好像酵母，婦女取來和在三斗麵中，直到全部發起」（路十三，20—21）；「我不求你將他們從世上撤去，只求你保護他們脫免邪惡。他們不屬於世界，就如我不屬於世界一樣。求你以真理祝聖他們；你的話就是真理」（若十七，15—17）；「對猶太人我就成爲猶太人，爲贏得猶太人；……對軟弱的人我就成爲軟弱的，爲贏得那軟弱的人；對一切人我就成爲一切人，爲的是總要救些人。我所行的一切都是爲了福音，爲能與人共禱福音的恩許」（格前九，20—23）。

這完全入世的神修方式仍在初期發展階段，成熟的遠景將是使獨身奉獻生活，與一般信友的生活有更好的協調、融滙、整合。如果往更遠處看，在這入世方式之後，另一種新方式將會繼續出現。它的特徵似在把入世、修會、與一般家庭神修，帶入更完美的一種整合，使教會更顯出「肢體雖多，仍是一身」（參閱格前十二，12—26）的奧秘；功能不同但成長一致，關連複雜而整體靈活，給世界更具體的顯示出「道路、真理、生命」。

四、不同神修團體，共同先知使命

教會神修在聖神的推動下，不斷的顯示着基督與體的成長活力和德能。上面我們從不同的時空角

度看了不同的神修方式，現在要在這些聖神的不同神恩中，來看它們所表達的共同先知使命。我們把目光集中在修會團體的創始人身上，看他們怎樣在不同背景、非凡努力、熱愛教會、通傳生命的方式下，顯示並完成他們的天賦使命。

1 不同背景，特殊任務。天主教智計劃，藉創始人的不同背景，使他們獻身配合時空需要的特殊工作；但這一切特殊工作都有着一個共同使命：清除陳腐、黑暗、罪惡，促進教會更新、成長、壯大。創始人一般都是具有神恩性的人物；在他們的家庭、社會、才能、教育等不同背景下，天主有祂的上智安排和計劃；使他們因不同、但很適當的準備，能對具體需要，達成天賦任務。一般來說，這準備為他們本人都是很不清楚；更往往是一無所知，夢想不到自己會被召去完成如此神聖而重大的工作。但從教會成長過程來看，很清楚的呈現出天主的「精心」準備，面面俱到，包括他們的缺點、軟弱、罪過在內。比如保祿宗徒，原是「熱誠派」（法利塞黨）的猶太人，生來就是羅馬公民，自幼受過良好教育，對猶太法律、經典、神學有深入研究和造詣；教主守法的熱忱，不同凡響（參閱迦一，13—16；宗二十二，3—5；二十六，2—6）。家庭、社會、教育等各方面的這些優厚條件，曾使他「激烈地迫害過天主的教會，竭力想把它消滅」（迦一，13）；夢想不到這些同樣的條件，也正是「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主」（迦一，15），從開始就在準備他作「特選之器」，使他歸化之後，成爲他宣揚基督的最適合、最有力的工具。在本篤、道明、方濟、納爵等人身上都有相似的情形出現；藉着不同背景，完成不同工作；宣示同一基督，促進整體成長。

2 非凡努力，神秘恩寵。修會創始人一般都是歷經艱辛才達成天賦任務，因而他們的人生體驗也就特別豐富而深厚。在他們的「天人合一」的心路歷程上，常有着非凡的恆心和毅力；終生不解

的日新又新；「改換舊有的心思念慮——價值體系」（參閱弗四，21—24），努力「懷有基督所懷有的心情」——以基督的「心、目」去看人類，爲使他們「獲得更豐富的生命」而奉獻一切。除了這些不平常的人的努力外，我們更在一些創始人身上，尤其是在那些對基督奧體的成長，有深遠影響的創始人身上，看到天主的「不可言傳，人無法說出」（參閱格後十二，2—4）的特殊光照和啓示——神秘恩寵。一切神恩都是爲建立基督整體而分施於人，他們的這些神秘恩寵，藉着他們的生活、著作、或傳記而保存在團體中，成爲不同修會的生活特徵和行動指南。

3 忠於基督啓示，熱愛軟弱教會。另一個非常顯明的共同特徵，就是修會創始人對基督啓示的忠、誠、敬、愛。這不僅是對筆之於書的啓示——聖經，更包括生活中傳下的美好「信仰寄托」（參閱弟後一，11—14）；深信「經上的一切預言，決不應隨私人的解釋」（見伯後一，20—21），在凡有關信仰的事上，完全服從教會訓導。納爵在神操中所留下的「與教會同心同德」的規則，就是一個很好的實例：「在摒棄一切個人意見之後，我們應當準備自己的心，在一切事上迅速服從基督我等主的真實淨配，就是我們的母親，聖統教會」（神操三五三）；針對當時的一種「理性至上」論調，他甚至不怕寫下：「爲能在一切事上中規中矩，我們常應遵守這個原則：如果聖統教會斷定一物爲黑色，我雖見它爲白色，也應信它確實是黑色；因爲我們確信，在基督我等主和祂的淨配教會之間，常是同一不變的聖神在治理我們，引導我們獲得靈魂的救恩。原來，頒佈十誡和治理、引導我們慈母教會的，是同一的聖神、同一的吾主」（神操三六五）。

他們所服從的這個聖統教會，從人的一面來看，不但不完美、不聖潔，而且往往是充滿人性缺點、軟弱、甚至罪惡的一個教會。對這如此軟弱的教會，他們在完全服從之外、更愛它如慈母，甘心

爲它投下一切，甚至犧牲性命，也在所不辭。他們深深了解並體驗到：這充滿人性缺點的軟弱教會和基督是一身一體，愛教會就是愛基督，頭與肢體不能分離。基督取了軟弱的人性，旅途中的教會——基督的身體，在人性方面不會十全十美。他們深知自己的軟弱，他們熱愛自己的軟弱的團體；不是一個抽象的概念，而是團體中的每一個有缺點的人：「誰軟弱，我不軟弱呢？誰跌倒，我不心焦呢？」（格後十一，29）；每一個具體的兄弟姐妹，都是在基督身體——教會內互爲肢體。

4 散發光明、希望、生命，世代綿延。 教會創始人因以上的條件和特徵，他們的生活本身就是一個不斷的帶給世界溫暖、光明、希望、生命。他們比一般人更了解人性的需要，更認識人的社會、團體、以及教會、修會中的黑暗、冷漠、腐化、罪惡的一面；但是面對這些醜惡，他們的反應不是「詛咒、焚毀、折斷、砸死」，而是「張燈、包紮、治療、寬恕」。他們所領受的，或更好說，在他們內工作的，「並非怯懦之神」（弟後一，7），而是「眞理之神，大能之神」，所以他們不怕面對眞實，揭穿虛、偽、謊、騙，譴責一切違反社會正義和破壞人性尊嚴的種種罪行。有時他們甚至需要像納堂先知一樣，向教會內的領導人物發出「這人就是你！」的指責和警告。在如此衆多的消極因素前，自然更包括他們自身的缺點和有限，他們多次會覺得有一種「孤軍奮戰，杯水車薪」的失望與無助感；但在內心深處，他們毫不懷疑：「那裏罪惡越多，那裏恩寵也越格外豐富」（羅五，20）。

印度的德蘭修女是一個活生生的好例子：在一般人都覺得毫無希望的地方，她充滿希望的工作着；對躺在路旁、貧病垂死的人們，大家掩鼻疾走，好像躲都來不及，她特別到他們身旁，不分種族信仰，替他們洗擦、包紮、醫治，盡力照顧、幫助、服事。她常說：「我們要愛，要強烈的愛，愛到

自己受傷。」她的具體生活，一方面爲人類社會的自私、冷酷、不正義，是一種無聲的有力譴責；一方面更激起人性的惻隱和愛心，使人看出另一世界的存在；凡和她接觸的人，都會感到她那「更豐富的生命」洋溢着溫馨、慈愛、平安、喜樂。創始人的這種神恩，雖然是在他們自己、並爲他們自己生活的時地而領受，但一般並不隨他們的去世而消失。它富有「傳染性」，有旺盛的生命力。他們創立的團體繼續保存並發揚這同一神恩，繼續推動並完成它的先知使命；繼續向世界散發光明、希望，繼續帶給人解放、自由、和生命。修會團體內不時推行的復新、更新、或革新，如真有助於發展和成長，也常是以這神恩和使命，作爲反省、改革的中心和準則（參閱梵二修會革新法令，2）。

五、更了解愛的廣、濶、高、深，更適應人的全面發展

回顧以上所說的過程、特色、方式、使命等種種情形，我們不難看出，教會神修這個如此長久、浩大，如此盤根錯節的成長現象，雖然是在人的歷史中發展，但又很清楚的超越着人性能力的有限；雖然困難重重，錯綜複雜，但一直不停的向着更完美的方向進化、壯大。對基督的啓示，越來越意識到它的全面和整體性的意義；在生活方式上，越發注意到人性的多方面需要和人的全面發展；在肉體與靈魂、物質與精神、凡俗與超越之間，越來越發現不是截然對立，相互排斥，而是在於找到更適切的協調、融洽、整合。

初期的神修由於更字面、片面的了解啓示，使他們完全拋開人的社會，退到荒漠曠野中去隱居苦修；爲效法被釘在十字架上、受苦而死的基督，他們努力「致死屬於地上的肢體」，長久禁食祈禱，加給肉體驚人的折磨和苦痛。經過一段成長考驗之後，孤立的苦行獨居變成了團體共處。基督內的兄

弟友愛，互勉互助，是「新人」成長的基本需要；重生後的肉體已成爲「聖神的宮殿」，當隨時清除、修飾，保持它的聖潔、完整，而不是漫加虐待、傷害、破壞。團體的誦禱是偉大神聖的事務——「天主的工程」，從基督誕生時的「天軍讚頌」起，教會偕同萬物不停吟咏歌唱，一直到萬象更新，基督再來。中世紀出現的「軍騎修會」，曾以戰死沙場爲尋獲天主的捷徑，把爲基督奮勇殺敵、白刃相接的嘶喊、叮嚀聲，看作一如修院團體的馨香誦禱聲一樣，直升天廷而大蒙悅納。這種偏差更使人看清逾越奧跡的真義何在，對「愛」的誤解自然導致這些「修會」的迅速消逝。就是十分中悅天主的團體誦禱，在修會團體變得過分富裕而封閉時，更遼濶、自由的神修體驗帶來了一片新景象。以一無所有來追隨「無枕首之地」的基督；藉着福音宣講來服務近人，體會他們的甘苦，同他們共享「更豐富的生命」和「圓滿的喜樂」。

貧窮是基督生活的一面；銳意過分貧窮反而會失去所以要貧窮的本意——「穿上新人」。視線轉向基督生活的整體，內心感到必須在一切事上「懷有基督的心情」，才能真的成爲他的弟子。誦禱、默觀、使徒工作當更好配合，打成一片；完全戰勝自己、空虛自己，爲能充滿基督，成爲他的精兵、僕役。隨着時地的變遷，這「君王陛下，至高尊威」的圖像，改成了親切和善的「導師、好友、長兄、同伴」；武士型的強硬「反攻、戰勝自己」，變爲家庭式的「全託主懷、孺慕依恃」；祈禱就是心靈的傾訴、愛的細語、以及默默無語的相對凝視；不再是警醒戒備、枕戈待旦，隨時準備着把基督君王的十字大旗，插到世界各地。

默觀、誦禱、靜修，一直都被默認爲修會人士的「專業」——神業，入世神修團體在嘗試着把它們帶入社會的各階層裡去。修會與「在俗」不再截然分立，每人在自己的崗位上都詭尋獲天主，奉

獻自己；聖德、成全不只是爲某些團體，好像是他們的專任、專利，而是「人人可爲堯舜」，每個子女都能效法天父的成全。讀經、祈禱、聖事、不再局限於一定的地方和時間，它們進入家庭、學校、工廠、公司等任何公私機構和組織；「以心神、以眞理」隨處都能朝拜父，「那裡有兩三人因我的名聚在一起，我就在他們中間」。從「遁入曠野」回到「投身社會」，從完全棄絕世俗重新進入人羣；外在的躲避、分離、孤立，進展爲內心、精神上的超越、提升、共融。齋戒、不眠、苦衣、鞭打等方法的功效，更在於和人的生理、心理、精神各方面的需要協調配合；坦誠交談、接受輔導、「屬他們管轄」（參閱路二，51—52），更有助於恢復人性的原有和諧，使本能衝力在理智、意志的帶領下，發揮它們的生命活力，創造愛的奇跡。

教會神修繼續深入「遠超人所能知的」（弗三，19）愛的廣、濶、高、深，而這愛將繼續使人更自由、更完整，越發相似完美的「新人」。天主子成爲人子，爲使人子成爲天主的子女（參閱若一，12—14）；發展過程是人類藉着教會，在「子」內實現天主心目中的完人——「天人合一」，終點是「新人」的顯揚——萬象更新，新天新地。

從神師看東西方神修的整合

Yves Raguin S.J. 著
李哲修 譯

引言

神師 (Spiritual father) 是一位在天人交往過程中，傳遞信仰與指導人靈的人。他兼具父親與導師兩種角色。在基督信仰中，這一個傳統可溯及基督與他的宗徒們。雖然基督曾要求宗徒們不要稱任何人為「父」，因為只有一位父，就是天父（瑪二十三9）；但此一稱神修導師為「父」的傳統却始於教會的初期。之後，在隱修院的傳統中，「神師」既是修院之長，同時也是修士們的神修指導。但是「父親」一詞之最圓滿意義乃是指天父獨一無二之父性而言，如聖保祿在厄弗所書中所說的一樣（弗三14、15）。

同樣的，我們也只有一位導師——基督（瑪二十三10）。如果我們稱某人為「導師」，只是因為他與我們唯一的導師基督有關，因為只有祂了解天父的秘密；由於基督是「道路、真理、生命」（若十四6），所以祂是絕對的導師，因為祂認識天父和人。但是聖神亦被稱為神修生活的導師，因為祂是父和子的神，祂認識天主一切最深的秘密，並且居住在我們內，好使我們認識這些秘密。

在基督信仰的神修中，雖然很強調聖神是神修生活中的唯一導師，但事實却證明，那些自稱聖神是他們唯一導師，而放棄其它神修指導的人，容易陷入嚴重的神修偏差中。從天主藉人的言語向人說話的事實證明，在神修生活中，神師與導師所擔任的角色是完全合理的。

我們可以稱此為西方傳統中神師神父的角色。我們將在本文裏與東方神修作一比較；但由於後者的傳統太過廣泛，致無法歸納成同一類。不過，我們仍然可以從印度與中國的傳統中，得到一些有關精神師父與導師的重要概念。

在基督信仰裏，精神師父或指導往往是一位既明智而又有經驗的人，他指導並受教於聖神。但是，印度的「梵師」(Guru)和佛教的「禪師」却必須本身是真正的「透視者」(Seer)，他們對於精神界或神界必須要有真正的經驗才行。沒有人能夠成為導師，除非他有過一切的經驗。也就是說，對於東方的師傅的要求要比西方的神師神父多的多，好像在西方只要有基督為「透視者」為已足，而不要求神師神父和導師本身也應該是「透視者」。

只有讓基督在自己內「成形」的精神師父，才能夠成為真正的導師，他才能成為有形可見的導師，而唯一真正的導師即在他內取了形象去引導弟子。這位「真正的師傅」是內在的師傅，他在終極的神修經驗中才顯示他自己^①。這段短短的話給東西方神修打開了整合可能的門路。

導師與經驗

宗徒們稱耶穌為「辣比」，意即「導師」。起初，他們是依據猶太傳統而了解它的意義的。他們視耶穌為解釋法律的導師；但不久之後，耶穌讓他們了解，祂超過法律的解釋者，祂不只是一位法律的普通導師而已。從祂和尼苛德摩的對話中就可以看得出來「我實實在在告訴你；我們知道的，我們才講論；我們見過的，我們才作證」(若二11)。若望在另一處說：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主的，他給我們詳述了」(若一18)。基督不僅是一位普通的導師而已，

祂就是那位偉大的「透視者」，凡看見祂的，就是看見了父。這就是爲什麼祂就是導師，唯一的原因。伯多祿曾說過一些決定性的話：「主，惟祢有永生的話，我們還投奔誰呢？」（若六68）

這一切都在顯示出基督的經驗的深度，爲祂，教導宗徒們祈禱，即告訴他們怎樣與祂的父，亦即他們的父交往。祂教導他們祈禱時說：「我們的天父……」。但是，如果基督沒有親身經驗到祂與父是同性的話，此一祈禱就無法具有它應有的深度了。而此一在祂存在深處與父的關係的經驗實在與禪相同。爲基督，看見自己的本性（見性^⑤）即是認識祂的神性實與父完全相同。從這一點看，我們可以了解祂是一切禪師中的佼佼者。在人類歷史中，從來沒有人在看到自己的「本性」中如此深刻地經驗到神。

我們可以說，基督在祂的人性方面藉着「信仰」與天主合一，但是在祂自我的深處，祂經驗到自己是誰，祂是父的兒子，與父分享同一的神性。正因此，基督成爲最完美的導師。從來沒有人有過如此對天主的經驗。佛本人從來沒有聲稱自己是神。他在由輪迴到涅槃的過程中，找到了解脫的方法。他發現了此一方法，也願意把它指給其他的人。雖然有這些限度，他仍然是人類歷史中最偉大的導師與禪師之一。佛教常以佛爲理想導師的模範。

就如同信友們說他們只有基督這位導師一樣，佛教徒們也聲稱只有佛是他們的導師。但這兩種說法有一很大的區別。基督是以天主爲祂的父親，而佛是發現事物的本性，他所經驗到的不是天主，而是現實。不管這個現實指的是什麼，而這個現實爲他來說，並非指現世或轉眼即逝的自我，而是超越它們，或存在於它們的深處。他看到並經驗到這個現實，也願意幫助別人有同樣的經驗。「禪師首先應該是一位曾經親自經驗過，看見過和體味過實質世界的人，他在其內不斷地加深自己「在家」的感

覺。他不認爲自己是一位「業已抵達終點」的人，而是必須仍然繼續不斷地向前邁進，但同時，他說話具有權威，並且自信他所經驗到的是真實的世界。沒有人能證明他是錯的。他親身的經驗給他帶來一種很深的平安，以致在他的人格上表現出來。使他自由自在地行動，並且賦予他一種巨大的力量，能以很大的謙遜去指導別人^③。

導師是一位具有實際經驗，並且親自體味過大多數人從未體味過的事物的人。從這個角度來說，基督是一位導師，因爲祂對天主的經驗是前無古人和後無來者的，這種經驗本身是非常重要的。基督傾向於強調信仰，而信仰也是基本的，因爲並不是每個人都被蒙召去體會我們所說的這種經驗。佛教的方法是建立在經驗上而不是在信仰上的事實，提醒我們，當一位真正的導師必須要有經驗。當導師是天主所賜的恩惠。沒有領受這種恩惠的人，是不該擁有此一名銜的。但是却有許多自命爲「導師」的人，他們只是出售方法，而無法真正給別人指出道路來，因爲他們從未有過那樣的經驗。

尋找天主和尋找他們自己最深本性的人，一直都在尋覓引導者。→從前這些人被稱爲導師或指導，而今天却被稱爲輔導、梵師或瑜珈師。不管我們怎樣稱呼他們，他們的工作都是一樣的。有些人已經找到了天主的道路，他們的旅程是沒有盡頭的。當他們第一次踏上旅途的時候，他們是踽踽獨行的，他們備嘗跋涉千山萬水之苦。但是當他們一旦到達了終點之後，他們就開始來往於高山與平原之間，好幫助那些也渴望陟登天主聖山的人。他們雖然仍舊獨居一處，但是他們不再踽踽獨行了，因爲他們已經有了弟子同行。^④

這就是基督一生所作的事情。剛開始的時候，祂是踽踽獨行，後來是跟祂稱爲「我的朋友」或

「我的孩子們」的宗徒一起行動。祂常以祂人性的情況與父交往，使自己成爲宗徒們認識父的完美肖像，和他們的父親。祂雖然身爲導師，但却有世上一切真正導師所渴求的完美謙德。一位驕傲的導師是毫無意義的，因爲如果他的經驗是來自上天的話，那麼是一種領受的恩惠，而不能把它當着可以引以爲傲的成就。這就是基督給宗徒們洗腳時給他們所說的話的真正意義所在。「你們稱我師傅、主子，說得正對：我原來是。若我爲主子、爲師傅的給你們洗腳，你們也該彼此洗腳。」（若十三13-14）這就是偉大導師的記號，祂知道祂來自父，好顯示祂的秘密。事實上，導師應該在他的聽衆們跟前，謙卑地請求他們接受他美好的邀請，好能陟登上主的聖山。

當天主向祂的百姓說：「請聽，以色列！」的時候，那並不是一個命令，而更是一種謙卑的祈求。當基督向撒瑪黎雅婦人說：「若是妳知道天主的恩賜，並且知道向妳說：給我水喝的人是誰，你或許早求了他，而他也早賜給了妳活水」（若四10）的時候，他實際上是在謙卑地懇求她聆聽祂給她帶來的喜訊，這就是導師的謙遜。

在印度的傳統中，真正的梵師是一位喜歡隱藏自己的人。凡能找到他的人實在是很幸運的。這就是爲什麼找導師是那樣的重要。「沒有多少人聽到過他，而即使聽到他的人中，也沒有幾個人能够接近他，凡是能够教導有關他的人是多麼奇妙；而能够受教的人，乃是智慧的人。一位因受教而認識他的人是多麼的美好。」^⑥一位禪師沿著他熟悉的道路領導他的弟子，一直到弟子遇見那位居住於人內的內在導師爲止。而一旦找到了內在的導師，外在的導師就功成身退了。這不是跟基督所告訴宗徒們說祂必須離開他們的情形相仿嗎？「現在我就往派遣我者那裏去……然而，我將真情告訴你們：我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來……我本來還有許多事要告訴你們，然而

你們現在不能承擔，當那一位真理之神來時，他要將你們引入一切真理……」（若十六5、7、12、13）。這就是爲什麼聖神就是那位內在的導師的緣故，祂使我們明瞭基督所教導給我們的，祂給我們揭示了天主的秘密。

這使我們想起了在印度傳統中的兩位梵師，初期的梵師和在內在頓悟時出現的最終梵師。最終的梵師是不二的 Advaita。只有他才是惟一能夠叫人從高處往下跳的梵師；而只是在往下跳的瞬間，他才出現而啓示自己！而另一種梵師是有形可見的 Guru muru，他只能給人指路而已。在基督信仰中，我們有普通的導師，他是一位神師或導師。其次有基督和祂的聖神，祂才是真正內在的導師，最終的導師。祂與基督洞悉天主的一切秘密。

神師、生命的賦予者和導師

在基督信仰的傳統中，父親與導師的兩種職責很快地在宗徒們的身上密切相聯而合一。宗徒們是一些藉着付洗和傳播天國喜訊，而帶給人生命的人。

在保祿身上，這兩者原是二而一的。但是從他所採用的圖像，可以清楚地看出，「父性」爲他是「母性」。他給迦拉達人寫道：「我的孩子們！我願爲你們再受產痛，直到基督在你們內形成爲止」（迦四19）。他很了解這精神的父性，是來自一切人的唯一天父。同樣地，保祿也知道他自己並非是那位最深奧的導師。這一位真正的導師是基督，祂藉着內在的導師聖神，教導我們在心內喊說：「阿爸，父啊！」（迦四6）。就是在這些意義下，保祿看出他自己任務的一面。而聖神本身，就如在聖經上常可以看到的，是一種「陰性的」力量。神性生命的奧秘這些方面爲了解基督信仰中的精神父

性，或更好說父母之道（Parenthood）的深奧意義，是很重要的。

由於了解自己是他的信友們的父親，所以保祿知道自己是他們的導師和模範，因為他對基督有經驗。由於這種意識是那樣的深刻，所以他堅持別人要承認他曾親眼「見過」基督。他給厄弗所人寫說：「想你們必聽說過天主的恩寵，爲了你們賜予我的職份；就是藉着啓示，使我得知我以上已大略寫過的奧秘；你們照着讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的了解。」（弗三2-4）

保祿很了解他是許多藉着信仰基督而重生的人的父親，他讓格林多的信友們知道宗徒們怎樣在傳播福音方面成爲「天主的合作者」，他在結束他的教訓時說：「我寫這些話，並不是爲使你們羞愧，而是爲勸告你們，就如同勸告我所親愛的孩子一樣，因爲你們雖然在基督內有上萬的教師，但爲父親的却不多，因爲是我在基督耶穌內藉福音生了你們。所以我求你們：你們要效法我！爲了這個緣故，我派弟茂德到你們那裏去，他在主內是我親愛和忠信的孩子，他要使你們想起我在基督內怎樣行事，和我到處在各教會內所教導的」（格前四14-17）。

聖父是精神父親的模範，但是他却是藉着聖神的指引和光照，在基督身上顯示出來。在福音中，基督不只一次地以「父親」的態度向宗徒們和其他的人說話「我的孩子們！仗恃錢財的人，進天主的國是多麼難啊！」（谷十24）最後晚餐後，祂稱祂的弟子們爲「朋友」或「我的孩子們」。祂說：「孩子們！我同你們在一起的時候不多了。」（若十三33）後來，祂告訴他們說：「我必不留下你們爲孤兒……」（若十四18）。然後祂立刻指出在與門徒的關係上，祂與父親同：「接受我的命令而遵守的，便是愛我的人；誰愛我，我父也愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」（若十四21）。無論如何，基督是聖父最完美的肖像，「凡看見祂的，就是看見了父」（若十四9）。

基督與父認同對基督信仰的神修將有重大的影響。神修導師不只是一位揭示真理和指引道路的人，也是父親和母親。我們在保祿的書信中看到此種情形，也可以從若望的書信中舉出更多的例子來。若望對他的「孩子們」充滿了愛，他說：「孩子們！我們愛，不可只用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實。」（若壹三18）

這種對父性的神秘看法，似乎是基督信仰所特有的，因為由基督把父顯示出來。在一切的後面，我們可以看出天主的兩種基本屬性，「愛」與「光」之間的密切關係。

在荒野隱修的教父們中，精神父性的概念很重要。這些遁世的人同時在尋找一位導師的引領。他們把他當作他們的父親，據說聖巴格模 (Pacomius, 294—316) 的弟子們認為在天主之後，巴氏就是他們的父親了。天主是唯一的真正父親，但是在天主之外，這些偉大的隱修士們都放射出精神父性的光輝。

在有組織的默觀團體存在之前，無論是在東方或西方尋求頓悟的人，都在尋找一位能夠領導他們度默觀生活的人。從傳統裏我們知道，當薩雅姆尼 (Sakyamoni) 放棄他多年的苦修時，他的五位弟子是感到多麼的失望；他們以為他放棄了他的追尋。但是他這樣做，是因為他知道在這些操練中，是得不到頓悟的。

在閱讀耶穌升天與聖神降臨之間的禮儀經文時，我們得知初期教會怎樣看耶穌升天這件事情。祂是替我們開路的人，當祂進入天國之後，祂也帶領祂的信眾們前去。祂不只是打開天國的門，讓我們瞻仰而已，而是自己進入了至聖所——聖父的懷裏去。這正說明了那些已找到了一位能帶領他們進入天堂奧秘裏去的人的那份欣喜雀躍之情了。這就是那些業已找到一位已經進入奧秘，而又能引領他人

進入此同一奧秘的人的喜樂。一位禪師曾說：「遇見一位對人生終極事物 (Ultimate matters) 與自己有類似經驗的人，是一種罕有的喜樂。喜樂的程度只次於這種經驗的本身。」這正說明了為什麼在東方或西方，弟子們爲了要接受一位精神父親或導師的指導，而願意備嘗艱辛，沒有任何東西能夠阻止他們去尋找那些他們認爲業已找到道路的人的指引……

這說明了爲什麼在東方或西方，有成千上萬的人要跋山涉水，或進入深山荒野去尋找不朽的生命、悟道、和與主相遇的經驗。我們原可在這裏稍論有關西方和中國修道院的發展歷史，但因限於篇幅關係而作罷。

正如在東方一樣，在西方「默觀」團體之創立是由於神師、他們的鼻祖，成爲一家之父的結果。原則上，至少在西方，一個團體的父親是依照羅馬社會的「家長制度」而建立的。但是根據隱修院的傳統，父親——修院的院長具有雙重作用：他是隱修士們的父親和指導，他必須具有深刻的神修經驗，以便擔任個別指導或團體指導。但是漸漸地被選爲院長的人，往往更是由於他們的管理能力，而不是他們的神修經驗。所以，在團體內，除了院長神父外，還有一些指導修士們的輔導。但是修院的紀律與精神却仍舊操在院長的手中。^⑥

後來默觀的生活變成一種特殊的生活方式，與入世的生活方式不同。但是這並不意味凡住在這種團體內的人都是「默觀的人」。這種團體中的大部份是自然形成的，因爲在那裏有一位有聖德的人，一位導師，他的經驗吸引了許多的弟子來跟隨他。當這樣的一位導師去世以後，往往找不到另一位導師來取代他。他們雖然想盡辦法要保存他的精神，但是却無法使一位導師的精神制度化。我們從歷史上知道，要使一位偉大的創始者的精神保存下來是多麼的困難。如果沒有不斷的革新，藉着許多個人的

神秘經驗，最好的修道院就會變成「死的」組織了。這種現象在東西方都會有過。今日我們知道，偉大的神秘運動是建立於一個人或少數人的經驗上。不論基督信仰的修道院或禪院，如果其中沒有一位導師，在精神上就會死去。而一個「死了」的修道院却將因為得到一位神師神父或導師而復甦起來。教友們在被迫參與各種活動及工作之後，已經再度地被現代的導師們喚醒去注視他們內心的動態，意識到他們自己、別人及整個的創造。

尋找父親、導師與師徒關係

凡被吸引度一個更深刻的神修生活的人，會不由自主地尋找一位能夠做他的父親和導師的人。這種尋找有時候是很痛苦的，因為導師很少見。要遇到一位適合於我們的導師，似乎是一件可遇而不可求的事，沒有一位能適合每個人的導師。一位登山的人知道「他的」山，以及通往所有山峯及山谷的道路。因此，如果我去跟隨一位導師，乃是因為大家都去找他的緣故，那是危險的。因為他可能正「適合你」，但也可能不適合。往往遇見一位導師似乎是一種純粹的「機遇」，而事實上，在師徒相遇之前，在他們心中早就有了一種默契存在……一旦相遇，在弟子的心中會有一種聲音在告訴他說：「就是他！」

在印度教和佛教中，尋找導師的例子真是不勝枚舉，很可能比在基督信仰中的例子要來得多。正如在前面所說的，在東方，人間的導師要比西方來得重要。但是在基督信仰中，也有許多這種尋找導師，或師徒邂逅的例子，這是天主的恩賜。根據佛教的說法，這是由於在師徒之間存有一種互相吸引的力量緣故（緣份）。

問題在於怎樣尋找能指引你的導師或師傅。首先，弟子應該找一位適合自己的導師。師徒屬於同一「波長」是很重要的。在禪宗內，並不鼓勵改換導師，當你找到一位你覺得可以建立良好關係的導師時，最好是跟着他，至少要等到你達到了「見性」的境界。改換導師，只有妨碍個人的操練，並且使弟子感到迷惑。一旦「見性」之後，他們往往去找其他的導師，透過問答的方式，以測驗他們自己的「頓悟」。^⑨

我們可以討論很多在印度神修中梵師所扮演的角色，但是我們在這裏主要的是討論在禪宗的操練中，導師所擔任的角色。在弟子的訓練期間，「只有禪師能够以他多年的豐富經驗和敏銳的判斷力，來判斷弟子頓悟力正確的程度，並且在此重要關頭，給予他必要的指導和鼓勵。一位成功的導師會毫不遲疑地運用各種手段或策略，甚至於當他相信如果用隨身攜帶的教鞭，以「棒喝」的方式能刺激和喚醒他的心智，由睡眠狀態到突然領悟真實的本性的話，他也是會做的……這種把學生置於一種進退兩難的困境的策略，往往會在他內產生一些壓力，幫助他發掘內在的力量。否則，真正的頓悟是很少發生的。當然，在禪方面使用這些極端的手段，並不是普遍的。」^⑩

這樣做是表示學生或弟子把自己完全交托於師傅的手中，因為只有師傅知道他的弟子在「見性」的路上到底走了多遠，他也知道在前邊所說的那些壓力下，他將有怎樣的反應。這種在禪方面的行爲與隱修的教父們的生活中的許多例子很類似。神師神父給弟子出命主要的並不是要考驗他的服從，而是在他的心中激起一種全心的悔改以及觀念的完全改變。正如基督所要求於弟子們的。只有在那樣的壓力下，弟子們才能够經驗到基督的話中的真理，而這些話明顯地與人的理智有矛盾之處。當耶穌在葛法翁（若六22-71）告訴他們，他們必須吃祂的肉並喝祂的血的時候，宗徒們就經驗到了這種壓

力，結果伯多祿就得到了「見性」。因為他明瞭了他完全屬於基督，在祂之外，沒有其它的道路可尋。同樣地，我們也可以看到基督所遭遇的重大考驗，即曠野中的試探，山園祈禱，以及在十字架上所經歷到的被棄。在這些重大的考驗中，我們可以看到祂在人性中體認出自己是天主子的主要過程中的三個步驟。從來沒有一位師傅把他的弟子置於這樣的考驗之下，也沒有子弟有過這樣的「頓悟」。在基督的生命史中，是父自己讓祂的兒子接受了考驗。正如在希伯來書上所記載的：「祂雖然是天主子，却由所受的苦難，學習了服從。」（希五八）而這種「服從」就是耶穌對祂的父完全的依賴。

這一點涉及一個很重要的問題，即「父——師」與「子——徒」的關係。在印度的傳統中，梵師具有完全的權威，這一點對一位基督信友來說，可能會感到困惑。范達娜修女說：「梵師對他的弟子們來說，不只是一個純粹的人而已。我曾看到在梵師腳前所表現的尊崇和敬禮，與慷慨的捐獻，正如同人在如 Badrinath 廟這樣神聖的聖地所作的一樣。梵師以他的神力 Kripa 幫助一個人直接認識「自我」。從罪惡中淨化他，驅逐一切的黑暗；事實上，梵師就是婆羅門 (Brahman)。梵師向弟子保證說：「不管你在什麼地方需要我，我將與你同在，不要害怕」。另一方面，他要求嚴格的服從，迅速的，甘心情願的，和「盲目的」，毫無批評或抱怨的服從……但是儘管紀律嚴明，却總是有一種愛的聯繫……正如齊丹藍達 (Chidananda) 梵師所說的：『這樣的力量來自神，而不來自我！』歐羅賓杜 (Aurobindo) 也說過：『這種力量並不是我個人的財產，而是一種運行於世上的更高的力量，祇有一個力量』。」^①

一位基督信友只對基督才表示這樣的服從和敬禮，而從來不會對任何人這樣做。但是我們不應該忘記，一位導師應是一個無我的人，是一位天主藉着他而直接行動的人，而不是在顯示他個人的能

力，不是在明顯地運用他那我們可以稱之為「精神的能力」。即使如此，我們仍然可以在一位精神師父或導師的身上見到基督的肖像，並且按照他的樣子去尊敬他和愛慕他。基督往往就是用這樣的方法來顯示祂自己，祂藉着一位人，使我們在他身上可以看到基督爲我而活着。

在禪的傳統中，禪師與印度傳統中的梵師不同，由於在禪裏根本不提神，所以我們無法看到一位禪師像印度教的梵師那般地被弟子們頂禮膜拜。在禪的師徒關係中，沒有「神性」的因素存在。禪師比印度的梵師顯得更有「人性」，因爲禪的經驗原是人的經驗，雖然它向絕對的一位開放，但是却沒有像我們在印度教中所能找到的宗教的含義。

禪師並不假裝具有特殊的能力。他只是一位有過「見性」的最後經驗的人，他已經達到了與自己完全合一的境界，不再受任何的阻礙和束縛，而且對別人有完全的開放。這種自由只是絕對的自由，而根本不是精神力量的溝通。「他不能把自己的經驗傳遞給另一個人，或者使弟子得到一種經驗。他只能幫助弟子排除在得到真正頓悟的經驗的過程中的一切障礙。他往往以車子的四輪爲例——如果輪子全都在軌上，自然就不會發生問題，可以正確地到達目的地。但是由於我們中大部份人，總有一個或兩個輪子出軌的。所以禪師的個別輔導 (Doksan) 是多麼的重要。在輔導室中，弟子們儘量坦誠的態度是很重要的……忠信地且精確地跟隨禪師的指導也是很重要的。漸漸地，一個人對於禪師的信任也就愈來愈多了。」⁽¹⁾

禪師所有的努力與注意力是在幫助弟子到達「見性」的境界。師徒間的溝通，往往是無言的心靈交流多於言語。這是由於禪師多年的經驗，使他能够不需借助言語而能了解他的弟子。賴莉·凱塞琳修女說：「最重要的關鍵是當一位弟子得到初步的頓悟經驗時，這時導師就應該明辨，它是否是真正

的禪的經驗，或只是一種過渡的心理現象。如果證明是真正的「見性」，那麼輔導就加上新的色彩。「當弟子受訓完畢之後，師徒關係就越來越深，弟子開始自立，這時真正的禪才開始——不斷地加深「靜坐」的經驗——去意識飲食、睡眠、喜、怒、哀、樂的「虛無」與「無限」……我們實在無法描述弟子和師傅和那位至一在這種「虛無」、「無限」的奧秘內所經驗到的合一的喜樂與深度。

以上我們從印度教、禪宗和教會中所提出的種種例子，很清楚地告訴我們，人間的指導在獲得最深的神修經驗的過程中的重要性。雖然我們承認聖神是唯一的導師；但是另一方面，我們也知道，有些所謂「神修」運動却把許多自認爲只服從聖神領導的人，領上歧途。任何健全的神修傳統，總不免需要人間的神修指導，這是人的神修經驗的一般法則。

今日最明顯的時代號號之一，就是尋找梵師或禪師，我擔心如果我們把我們的神師神父、指導或導師拿來與這些非基督徒的梵師和禪師作一比較，恐怕就會顯得很遜色了。但在另一方面，我們也不要以爲凡自稱爲梵師或禪師的人就是真正的導師，因爲他們可能只是推銷一些祈禱的方法或「見性速成班」而已……

但是我們更應該注意真正梵師或禪師所應具有的條件才對。我們知道他們首先應該具有神修及對「終極」的經驗，他們曾經接受過長期的訓練，並且只在能確定自己的經驗無誤之後，才敢去帶領別人。果然如此，深信我們就會更注視萬世師表的基督及無可比擬的內在導師——聖神。祂們二位在天主終極的奧秘內，是神父最完美的表現。

如果我們這樣做，便可以跟基督同樣的說：「公義的父啊！世界沒有認識祢，我却認識了祢，這些人也知道是祢派遣了我。我已經將祢的名宣示給他們了，我還要宣示，好使祢愛我的愛在他們內，這

我也在他們內。」(卷十七頁28~29)

報 誌

- ① From *Guru and Disciple*, by Abhishiktananda.
- ② 「毗提」一語・國體並中文。
- ③ Sr. Kathleen Reiley, M. M. A note on "The Role of the Master in Zen and his relation to the disciple, from the point of view of a young disciple." (1978)
- ④ Y. Raquin, S. J., *The Spiritual Master, Christ's Style*. Sursum Corda, (Australia), Vol. 13, Number 7, February, 1975, P. 291.
- ⑤ *Katha Upanishad*, II, 7-9.
- ⑥ From *Guru and Disciple* by Abhishiktananda.
- ⑦ *Dictionnaire de Spiritualité*. Art. Direction spirituelle, col. 1044.
- ⑧ Cf. Rembert C. Weakland, O. S. B., *The Abba as Spiritual Father*. In *Christian Monks and Asian Religions*, Proceedings of the Second Asian Monastic Congress, Bangalore, October 14-22, 1973. Cistercian Studies, Vol. IX, 1974, 2 and 2, P. 231.
- ⑨ Kathleen Reiley, M. M. Note quoted above.
- ⑩ Philip Kapleau; *The Three Pillars of Zen*, Beacon Press, P. 87.
- ⑪ Sr. Vandana, R. S. C. J., *The Guru as Present Reality*. A paper Presented at a Seminar on "Guruship" held at the Christian Institute of Sikh Studies, Batala, Punjab, from December 6-8,

1974.

⑮ Sr. Kathleen Reiley, M. M., Note quoted above.

⑯ Sr. Kathleen Reiley, M. M., *Ibid.*

牧民

家庭中的溝通

朱蒙泉

民國六十六年八月十九日至廿一日，天主教家庭生活協進會，假輔大校園舉辦全
國家庭生活營，參加者有百餘位夫婦。首講由新竹磐石中學校長陳明清先生主持，題
目為「今日家庭生活」。次講由筆者負責，題目為「家庭中的溝通」。時過一年，既
無時間也無心整理，但經友好催促，幸得周文述女士的協助，將舊文整理出來。除向
周女士致謝外，尚期有助於促進夫婦間的溝通和家庭中的幸福。——作者謹識

根據研究所得，我們知道臺灣近十年以來，家庭的變遷相當劇烈。從關係來看，以前父子關係是家庭的主軸，其他的關係都是附件。兩性的關係，由分而合，由疏遠而親密，由私下而公開。選擇配偶和訂立婚約，由父母代勞而自由戀愛，青年往往自己選擇了對象而後徵得父母同意，婦女的地位也在改變中，在法律和職業前，取得和男性平等的地位，又由於經濟的共同負擔，教育機會均等，婦女的地位也就漸漸提高。小家庭的組織也就漸普遍，新婚夫婦離開父母而分居，更合乎工業社會的要求，離婚不再是男方的特權，結婚的動機由家庭宗姓為主，而成爲兩人為主，不僅爲後代的幸福着想，也爲夫婦兩人的幸福着想。總而言之，現在家庭的權威，由父親手中轉移爲民主討論的方式，而且，層階級是社會變遷的先鋒，這是輔大黃俊傑教授在一九七七年研究的結果，這種變化要求家庭每一個成員都能成爲積極的份子，每人按照自己所處的地位和所扮演角色，負起更大的責任，更有意識

的參與家庭的生活，建立彼此間良好的關係。因此，現代家庭中的溝通比以往更爲重要。

一、家庭關係的性質

(一) 家庭的關係是動態的

家庭的關係在表面上來看似乎是靜止的，而實際上是動態的，平靜的生活中，充滿着新陳代謝的活動，平衡的關係下潛伏着緊張和鬆弛，相拒和相吸。

(二) 夫婦的關係是兩人的需要和希望的表達與完成

人際的關係和溝通不是別的，正是兩人的需要和希望的表達與完成。夫婦之間的關係不是一成不變的，而是在變動和互動中形成，爲此關係要求夫婦彼此適應，彼此滿足對方的需要與希望，這些需要和希望不僅屬於意識的層次，也往往是潛意識的，也就是說，夫婦自己常常觀察不到，意識不到，但這些潛意識的需要和希望却是存在的，待機而發，因此會帶給夫婦迷惑和無法捉摸的感覺，這些需要和渴望按著年齡，健康、環境、社會和文化等因素的影響而改變，爲滿足這些需要和希望，夫婦的關係應當不斷予以調整和演進。需要可能屬於生理、心理、社會或精神方面的：如飢渴、安全、隸屬、幸福等，希望可能是自我完成、實現或奉獻，而這一切都在互動交流中表達出來和圓滿完成的。

(三) 夫婦關係的兩個特色

夫婦間的溝通普通有兩種特色，就是：一、相輔相成，互補互助，也就是橫的關係，二、按着一定的階段演變發展，也就是縱的關係。每個家庭雖有具特性，但都按照一定的階段，或長或短，按部就班的發展。

首先，我們把家庭發展的過程分成五個階段來描述，在這五個階段中，家庭好像細胞一樣有他新陳代謝的作用，亦即有兩股相反的力量，一種是破壞的力量，另外一種是建設的力量，一種是離心的力量，一種是向心的力量，家庭的生活就在這兩股對立的力量消長中發展。然後，我們要談談溝通的現象。

二、家庭動力的消長

(一) 向心力得勢，離心力失勢（他（她）是我的）

在這一階段中男女雙方都放棄過去的興趣，朋友、家人、活動，不論是由於一見鍾情或是慢慢的墮入情網，按其本質來說，二者相當近似。前者突如其來，出其不意，男女雙方似乎連反省或推論的機會都沒有，等到大塊整批地接受在手中以後，才有時間和機會，有意識的反省與推論突然發生的事，這並不是說，一見鍾情沒有充份的理由，而是情感的發動，遠遠超越意識的作用，人的意識沒有辦法緊緊追隨情感的作用，至於漸漸墮入情網，因為發生的經過比較緩慢，男女雙方有充份的時間反

省和意識到所發生的事。不論一見鍾情或慢慢地墮入情網，其方式雖然不同，但兩者在此階段男女雙方都專注於對方的優點上，而無視於對方的缺點，即所謂「情人眼裏出西施」。在這階段裏該注意的，就是作進一步的反省，而不隨從一時的衝動，因為隨着本能或潛意識的動機往往會鑄成大錯，後悔莫及。雙方該反省的是自己是否能顧到對方永久的利益和幸福。人際關係中潛意識的動機是不可避免的，而且時時處處都在發生，只是在普通的情形中，其後果不太嚴重，但若男女選擇終身伴侶的時候，其後果就比較重大了，在風平浪靜時，潛意識的動機和雙方的弱點不會顯露出來，但若一旦環境改變，職業不如意，或身患疾病等的事情發生時，因為事前沒有心理的準備，就會嚴重地影響夫婦間的關係，甚至產生婚姻的危機。其實如果我們仔細分析，不難發現：從動機來講，一見鍾情的危機和紅杏出牆沒有多大的區別，只是對象不同罷了。這個時期也可稱為蜜月時期，時間可以由幾週延長五、六年，其特徵是愛人專情於所愛者，他們感到唯有他們生活在這世界上，雙方都放棄了過去的興趣、感情、朋友和其他的關係，他們彼此達到火熱的程度，對周圍的人都抱着冷漠的態度，普通習慣所做的事，還能繼續下去，可是要求他們付出情感的事，就不易做到了。比如社交、文化、審美、宗教等等的事，都會受很大的影響，要打不少的折扣，因為雙方都強調相同和相補的地方，排除相反不同的地方，將離心力中和到最弱的地步。

(二) 協調攻擊的本能（是我，她是她）

蜜月期以後協調攻擊的本能是很重要的，情人們承受不起伴侶的反對，即使偶發的小事，也會引起罪感，甚至激起情緒上的爆炸和衝突，雙方會感到莫名其妙，甚至可能到達決裂的地步，不過男女

間的關係，除非經過這種危機，不能漸趨成熟。青年夫婦很容易否認彼此間的這種差異，例如在運動場上相遇的男女，因為興趣相同而發生好感，繼而相愛，豈不知他們除了運動以外，也許沒有許多相同的志趣，因為一時高興而結婚，兩人還是小孩子，尤其男孩子往往還沒有成熟，但女方爲了不願使他洩氣，不忍使他失望，而接受了求婚。人既然不能常生活在高潮中，蜜月時期一過，兩人就得面對生活的挑戰，而最大的挑戰便是發現對方並不是像自己想像那樣理想，因此隱藏在內心的攻擊性突然出現，至今否認的離心力，現在就不得不接受它的存在。其實協調離心力，能使每一個人的個性表現出來，肯定自己，再承認對方。他不再是某人的丈夫，她也不僅是某人的妻子，他是他，她是她，每人有本身的地位，身份和價值。這種肯定使得男女雙方又在成熟的道路上邁進了一步。

(三) 離心力和向心力的平衡 (我們所共有的)

離心力和向心力之間取得平衡，使夫婦關係進入新的階段。但這種平衡需要不斷革新，就在這時期中產生失和的現象，結婚多年後的夫婦之間的關係可能發生三種不同的現象，其帶來的危機會給夫婦引起不少的痛苦，封閉的態度或逃避的行爲，但如處理得當，彼此之間的關係就能加深一層。現將三種不平衡的現象描述如下：

(1) 齟齬不合，彼此攻擊，不再投資，引起破裂，增加痛苦。發生此現象時，夫婦彼此不關心對方，而對家庭之外的事發生興趣，每日生活的壓力增加彼此的磨擦，利用對方如同東西一般，以前對伴侶加以理想化，所以甘心情願把自己交付出來；可是到此階段，夫婦雙方只爲自己的利益利用對方，不加補償，也沒有服務的誠意，而以前常爲表示自己的愛慕，和建立良好的關係，殷勤地爲對方

服務，現在男方若只要求女方服務而不付代價，因此女方將感到痛苦和創傷，怎能不引起她的攻擊反抗呢？如此夫婦之間的關係變得非常矛盾，因為結為夫婦，不能愛也不能被愛，本身就是一種痛苦和一種失敗，這種痛苦和失敗使人長期麻木癱瘓，即使不因此分居或離異，雖然因為道德、宗教種種理由繼續同居共處，也是非常悲哀的事。幸而，在這爭吵鬥爭之中，彼此之間的愛雖然不如以前那麼明顯，雙方的吸引力依然存在。然而，因攻擊性和離心力的誇大，使日常生活度日如年，繼而雙方的自尊心受到打擊和傷害，對伴侶冷漠不感興趣。可是這攻擊性並不消除彼此間的吸引力，也就是說離心力與向心力共融並存，其實這模稜兩可的態度在戀愛初期已經存在，只是積極的向心力飄浮在意識的上層，消極的離心力沈沒在意識的下層。而現在恰恰相反，憤恨飄浮在意識的上層，而愛情沉沒在意識的下層，有時竟然矢口否認愛情的存在。如何減少攻擊力，如何增加，發掘彼此的吸引力是這一時期的重要工作。

(2) 向外攻擊，減少社交，彼此投資，引起封閉。這種現象的發生是由於夫婦為預防分離，彼此保護，不再向外投資，怕自己的弱點暴露，不准自己和伴侶向外開放。可能一方出於嫉妒而提防對方向外發展，繼而變本加厲把配偶囚禁起來，這種保護的態度逐漸擴大，可能由於不自覺，可是日久天長地普遍控制配偶的一舉一動。這種封閉的態度使夫婦孤立起來，凡是屬於公共的興趣，對外的關係都逐漸放棄，甚至於家人，親友都逐步的遠離。夫妻雙方只注意和保護對方，失去個人獨立或自由，是他們間結合的代價。這種代價使得夫婦雙方的生活越趨貧乏，他們不允許對方獨自行動，他們做什麼事都在一起做，任何的事都屬於共同的事，這種現象會帶來什麼樣的後果呢？表面上彼此之間是很和諧，甚至於彼此的分裂看起來是不可能了；其實不然，最初，因為愛情只向伴侶身上投射，繼

而因為攻擊性沒有其他發洩對象，所以也漸漸指向伴侶，這樣一來，夫婦生活變得非常貧乏，蒼老得很快，生命在減速中。最可憐的是他們孩子發展一定會受到阻礙，處在這種情形中的夫婦，必須繼續彼此投資，同時也得繼續向外投資與開放，才不致害己害人，傷害對方還是小事，阻礙孩子的成長，對夫婦自己的情緒生活，甚至將來的婚姻也會帶來很大的影響。

(3) 向外投資，彼此不投資。為避免人格窒息，伴侶參加社交，夫婦間最大的危機是在彼此不再投資，認為夫婦間的關係是一勞永逸的；其實夫婦關係的建立是永無止境的。一旦夫婦的關係取得平衡，認為就能一生享用，無疑的他們將要死於安樂。危機的本身原無所謂好壞，如果夫婦無論在痛苦或喜樂中，高潮或低潮中都能一起討論，交談和反省，一切的遭遇為雙方和家庭都是有益的，尤其若能預測危機的來臨，防患於未然，共同面對，檢討彼此關係上的得失，分析共同遭遇到的困難，一定有助彼此之間的了解，團結和相愛。

(四) 攻擊對內，吸引向外（我們都沒有）

願意改變是中年時代的危機，他們一旦遭遇到困難，就希望換一個職位，改變一個地方來解決自己的問題，對於婚姻也可能有同樣看法，和用同一手法。其實真正的方法是在於夫婦能否加強或深入彼此之間的關係，婚姻輔導在這個時期是非常重要的，在這善變的心理之下，如果有第三者出現在他們之間，彼此的分離也就能够表面化了，意識到了這個危機，中年的夫婦必須採取預防。幸而這時期夫婦之間的關係已經很深，性機能已經比較安定，子女們也使他們之間的關係更為穩定，社會的地位和精神上的造詣都有成就，他們彼此之間的愛情也已經很深，如能够同舟共濟的重新探討和建立更新

和更深的關係，將使他們中年的生活更爲美滿。

(五) 合而爲一（我是他(她)的)

夫婦渡過中年的危機以後，兩人在反應、興趣和需要上都漸漸接近了，達到相依爲命，合而爲一的境界；這時期雖然還常會不和睦，分離是不可能的，或至少很少發生。這時期老年的夫婦渴望安全，因此不安全會加強舊日的怨恨怕懼、內心的不安和經濟與生活上的不安，使得老年夫婦以自我爲中心。安全第一，可說是這時期的口號，夫婦雙方急需對方來求自己需要的滿足，所以彼此之關係比較穩定，老年時代的不安和外來的威脅，使得老夫婦更依賴對方。一方的死亡，固然會帶給另一方極大的痛苦，然而，如果過去有過良好的感情和深度的關係，使得活着的一方更容易忍受，變得更爲獨立，和亡者在精神上有更深的結合。反之，如過去情感不好，關係不深，又因爲常久與外界隔絕，雙方沒有自我發展的機會，過份彼此依賴，便會使生活的一方感到莫大的消沉，如果在過去曾嚴重地傷害過對方，更會引起既深而重的罪感。老年的階段是人生在世的終點，是耕耘播種之後的收割時期，種瓜得瓜，種豆得豆，千真萬確。

三、家庭中的溝通

家庭生活經過許多不同的階段逐漸成熟。溝通，使得成員順利的渡過這許多不同的階段。人人都需要溝通，然而溝通的方式因人而異。不同年齡的人有不同的溝通方法；小孩子用哭笑來表達自己的感覺、與人溝通；大人以表情、言語與行爲和人溝通，身姿姿態的方式和內容也都不同，男人多用行

動來表達，女人多用言語來表達；男人會嫌女人囉嗦，女人會嫌男人木訥。交談的方式和內容因人、時、背景、教育，經驗不同而異，但溝通要求是雙方的，某夫婦在他們懇談中說：「我的眼淚流在我的面頰上，我的眼淚流在你的面頰上，你的眼淚流在我的面頰上，我們的眼淚流在我們的面頰上，其中的滋味和深度是非常不同的。」與人溝通，我們可以用眼淚，用表情、用手勢，用行動或用言語。言語不是唯一溝通的方法，也不是最深入的溝通方法，却是最普遍、最理性的方法：因為言語可以表達自己的思想，給對方願得到的知識，言語也可以表達自我，把自己的看法、態度、立場和感覺表達出來。言語更可以和別人建立起關係，為對方的利益和幸福，獻出自己的時間、才能和精力，也希望得到對方的答覆。溝通不僅是自我表達，更是能接納對方；不僅是講話，更包括了聆聽。因此，與人溝通也就是願意向對方傾訴，願意別人了解自己的價值觀，願意人家重視他。除此以外，他也願意聆聽別人所講的，和所願意講的，不僅聽自己願意聽的。所以聽的人該放棄自己，犧牲自己。放棄自己的看法，態度，立場和感覺，他願意抱着開放的態度，願意受人家的影響和改變，換句話說，他願意變成別人，願意自我奉獻，總之，在溝通中，人所注意的不僅是他說了什麼，而是他是誰。

溝通是一種藝術，藝術是冒險性的創作。陶斯脫維基說：「採取一個新的步驟，吐出一口新的詩句，是人們最害怕的事。」藝術雖有他理論的一面，然而單憑理論無法真正了解溝通，要了解溝通，最好的方法就是與人溝通。研究個案，也是學習溝通的辦法，因此我們提供了兩個個案；第一個個案稱為「只願給，不願受」，第二個個案稱為「問題在對方」。(參閱附錄)

討論了也研究了這兩個個案以後，有關溝通，我們可以作以下的四個結論：

(一) 溝通是我觀的表現和接納，所以自我認識是溝通的第一課。

直接與人溝通的我，不是客觀存在的我，真正的我，而是我對自己認識的我；也就是說，我對自己的認識到什麼程度，我就以這程度與人交往。更進一步來說，有許多人對自己已有所了解，但是因為他們不願意面對自己，認識了自己以後也不能接受自己，這樣的人，和人交往之中會帶給人帶來不真實和一種虛偽的感覺。為此，了解自己是非常重要，接受自己更是重要，自我認識實在是溝通的第一課。所謂自我認識，不只是片面或部分的認識，而是全部而整體的認識，至少對自我核心有所認識，所以包括很多，譬如思想、感覺、態度、價值、願望、需要等等，愈是認識自己，接受自己，愈是能與人溝通。因為自我認識，自我接受，不是別的，就是自我溝通，而自我溝通是與人溝通的一個先決條件。

(二) 溝通是兩個個體的共融，所以發現志同道合是溝通的第二課。

雖然溝通的步驟，往往由表面而深入，由部份而全體，由小而大，由近而遠，由外而內；不過為能做到此點，雙方必須發現對方與自己有些共同的地方，能在別人身上找到與自己相像的地方就能產生共鳴；能够在別人身上發現另一個自己的時候，就會發生同體和共融的感覺；能够找到志同道合的人，是人生中的大幸，而信仰更啓示給我們許多共有的真理與事實，就是我們都為天主所造、所愛，所救贖的天主子女，都有許多長處和缺點的人和信友，這些都是我們共融的理由。

(三) 溝通假定雙方的差異，所以接受異己殊途是溝通的第三課。

這一點恰巧和第二點相反，情投意合使人引起共鳴，不致感到孤獨，在相輔相成只有具有不同個性的人才能做到，正如水之向下流，因水位有差別一般。不同性格的夫婦要求別人站在自己的立場，設身處地地了解他，不採取競爭的態度，而採取欣賞的態度，不去設法強人就己，而設法向人學習，這是何等的挑戰！接受這樣挑戰的夫婦，才會有充沛的生命，創新的生命。

四 溝通須有第三者的參與，所以超越目前的事實，追求未來的理想是溝通的第四課。

限制在兩人之間的溝通，會使生命非常乾枯和貧乏，在家庭中如有孩子產生，使夫婦間的關係，更形充實和愉快，人的生命在不斷給予時，才會充實。夫婦的生命也不例外，必須為下一代獻身，夫婦的關係就變得格外有意義。不但如此，夫婦兩人有共同追求的理想，不斷超越自己目前的成就，抱着開放的態度，聆聽天主對每一個和全家人的旨意，有目的的生活，有意識的生命，使得夫婦間的溝通更為順利，也使得離心力和向心力之間的配合更為恰當。如此的溝通雖然會暫時的帶來不安、痛苦、衝突，但是如能恒心不懈，終能為夫婦帶來安慰，滿足和幸福。

家庭生活，在兩種對立的力量消長互動中發展，良好的溝通使家庭的發展按照一定的步驟達到它的目的，其實家庭生活以天主聖三的家庭生活為理想，為達到這個理想，要求我們學習溝通，協調向心和離心的力量，整合破壞和建設的力量。學習溝通，要求人付出很多的代價，心智和耐力，為追求如此崇高的理想，所付出這些代價是非常值得的。

附 錄

個案甲：只願給予而不願接受的太太

一、來 由

王太太來訪婚姻專家，願意談談有關先生的問題，從她的口中我們知道她先生的情形：

家庭中的溝通

「個性懦弱，教育程度不高；王太太談論時態度輕鬆。結婚後一段時期令她回憶，他們結婚約有七年。最近王先生似乎在逃避她，有時還冷嘲熱諷地訓笑她，先生態度上的轉變令她不安和失望。」

二、歷史經過

1. 相遇之初，她對王先生無大興趣，又因教育懸殊，交談乏味。他也自知不及別人；但却有個很好的頭腦和不少的才能。他在他們未遇之前，曾遭受過一次嚴重的打擊：他愛過一位相當好的女子，她使他得到內心的平衡，可是好景不常，她在一次車禍中喪生，失望之餘，無法從悲傷中自拔，不得已，只好放棄學業，並有過自殺的意圖。

2. 她的唯一生活目標是能慷慨爲人服務，自幼即喜歡爲孤苦者服務。

他遇到她時，正是他最消沉的時期，多次她把他從自殺的邊緣中救出，因她的勸說，漸漸對生命感到興趣。她對王先生表示好感，但他却不能接受，竭力勸她離去，因爲他不能也不配愛她，更不能使她幸福，另一面却不能不承認：沒有她，什麼都完了。

3. 她正因他無我的態度，更愛上了他，並強調婚姻生活中如何該彼此犧牲和服務。但他仍不能接受他倆結合的意念，使她受苦不少。最後，他終於接受訂婚，並鄭重警告她，他們結合可能產生的後果，不久即結婚。

4. 婚後二人感到非常幸福，相信彼此有真正的愛情。二人有許多相同的志趣，最使她得意的是從死亡和失敗中把他救出。

5. 丈夫的態度和與人交往變得自然並有自信，完成高等以上的教育。並能自動自發，在社會中獲得相當的地位。夫婦關係中更表示男性。太太仍設法支持和一味保護他，希望他成爲真正的男人。

6. 房事不甚理想，最初即告失敗，因爲他的要求非常特殊，使她吃了不少苦。然而她常抱着犧牲和受苦的精神，逆來順受。一天她到了忍無可忍的地步，拒絕了先生的要求，丈夫勃然大怒，自此丈夫的態度開始轉變。以前他很自現地接受她的協助，現在討厭她的幫助。一次爆發出來，在火頭上說，他願把「她的一切協助和好心一併都嘔吐出來」。

7. 她堅持說自己真心愛他。一天忽然感到消沉，受到很大打擊，這事發生在一次非常圓滿的房事之後。

太太自問爲什麼因丈夫的改變和自立而不樂？又自責爲什麼那末遲才發現先生的改變？

個案乙：問題在她身上

李先生是位中年人，外表文質彬彬，衣著整齊，但不甚講究。他第一次晤談時，便說明來訪的目的，他認爲由於妻子的行爲，他的心已經死了。

他說：很可惜，你不能做什麼。因爲我太太目前不在，而問題是出在她身上，却不能聽到你的忠告。李先生多年來設法讓妻子去見某位專家，直到最近，她似乎願意接受了。李先生說：你知道女人都是這樣的，今天希望一件事，明天又不要了，而且你越堅持，她就越拒絕；即使你用盡方法費盡口舌，仍舊沒有效用，但是人人都知道，女人的行爲都是不合理的。這就是李先生受苦的原因。他的

態度則是合乎邏輯，用理由來說明一切。爲了解釋自己的態度，他加上一句說自己職業是教書，而且非常重視這工作。他做事很有原則，許多人常求救於他，他的痛苦便是接受那麼多的人向他討教，而自己却爲了妻子的事，需要求救他人。

他對妻子毫無辦法，鼓勵勸解全都失效，這可能是最後的一次機會了，他能否改變妻子呢？她是如此地抗拒他的建議！終於，由於一位醫生朋友的鼓勵而來此諮商討教：妻子要求分居或離婚，而且聲稱若不同意，便會使丈夫過得很痛苦。李先生則表示自己太愛妻子，不能同意分居，或離婚，簡直無法想像妻子投入別人的懷抱。多年來他就擔心這事會發生，盡量設法避免。先是甜言蜜語，始終無效，於是一改初衷，顯得堅定強硬而且嚴加管教。太太開始埋怨，說自己並無任何輕佻之舉。

李先生爲了監視妻子，運用各種間接的方法，常常盤問她做些什麼事，工作情況如何，遇見些什麼人。還調查收支帳目，又以物價高漲等冠冕堂皇之辭，要求多多節儉。妻子受不了這種監視和調查，漸漸也就想出對付之策：以模稜兩可的言辭回答先生的問話，又假裝遺忘一些事。這使丈夫更爲擔憂。一次妻子患了輕微感冒後，顯得頗爲疲倦，丈夫爲了表示關切，便擔負起家務事，讓妻子有充分的休息。可是長久的空閒使妻子受不了。

李先生仔細解釋自己工作的方式，自己如何悉心照顧妻子，多麼溫存合理的愛著她。當他解釋時，很顯然地暴露了自己的焦慮。任何人都可聽得出他有很深的罪惡感，並且因此而自圓其說。他認爲妻子的不合理行爲，使他不得不有所措施；但沒想妻子不僅不領情，反而譏諷他，視他爲暴君，說他嫉妬。李先生則認爲自己是百般真誠，每一行爲都出於善意，而妻子却要爭取自由，這一點更讓先生難受。他自認是位保護自由的理想者，如今被視爲暴君，實在難以承受，尤其妻子利用其弱點而取

笑他，在朋友面前議論他，他到了忍無可忍時，便大發雷霆。有一次，不知不覺中，先生說妻子有外遇，妻子不承認也不否認，却放聲大笑。李先生承認：「我雖然沒有絕對的證據，但我感到很不幸和絕望。被她鬧得雞犬不寧時，『外遇』的可能進入我的腦海。」當兩人和解後，妻子說這簡直是無稽之談，完全出於懷疑。

幾個月以後，相仿的情形又發生了。李先生現在對妻子完全不信任了，太太也忍受不了，最後表示出對丈夫的憤恨，提出離婚，聲言要和一位瀟灑的未婚王先生結婚。三個月以後，又說要和一位何先生結婚，另一次又要和林先生成婚，而這位林先生，是李太太至今仍然很討厭的人。

這些事令李先生一籌莫展，他奇怪妻子怎有那麼多男朋友？妹妹和醫生朋友都表示他太太的話不是真的。抱著這混亂的心情，他來拜見諮商人員。

李先生描述一切時非常激動，顯然曾受了不少的苦，他述說了很多細節，會談的時間很長，最後他問道：「究竟怎麼辦？」他說他相信自然科學，因為它們的規律極為確定。

當諮商人員提出他的態度，大大影響了妻子時，李先生感到很奇怪，也不了解其中含意；諮商人員解析他的解釋和說明等，是在擺脫罪過，自我安慰，阻礙了他了解妻子的行爲，李先生更不懂了，但却盡量設法加以了解。

會談後得不到即時可用的意見，李先生多少有點受騙的感覺，不過，另一方面他也明白這些事並無秘方可尋。他可能不會再來交談，但至少他發現他們的夫婦關係還不致那麼無望，最少比他來時顯得有希望。

以後幾次的會談中，李先生請楚表示自己患了心窄症，做事過份精密，對人則太缺乏信心，往往問題出在自己身上，自己的態度影響了別人，却一點都覺察不出；他承認自己人格並非十全十美，有幾處過份誇張，但却能找到理由替自己解釋一切；對自己行動和生活的原則很有自信，任何意見都進不了他的思想系統；如果遇到與自己原則不合或衝突的新思想，他會提出很多理由來維護自己而推翻新思想。

李先生尙需一段時間，去發現和接受周遭的人，尤其當接受妻子的看法，與自己不同的事實；也需要時間去明白妻子也有她自己的一套思想，應該努力去了解妻子的看法，不是只用理性去了解。了解了這些原則以後，並與諮商人員建立新的關係，慢慢便發現自己的嫉妬和懷疑性格，與童年許多不幸的事情有密切關係，而他的這種態度使妻子的人格發展受阻；例如調查詢問要求報帳，枝節上的服務等，在妻子身上產生不良後果，使得她起反感，憤恨丈夫而致有了傷害丈夫的行爲。李太太很容易就發現丈夫的弱點，直覺地認爲他許多的推論，只是表現出性格上的不安罷了！最後她用了最有效的武器，即碰到丈夫最弱的一點：深怕妻子投入他人懷抱。這使李先生自感沒有吸引她和征服她的能力，表現不出自己的男性。

李先生發現第一次會談時所說的話，自誇職業使得自己所想的和所做的都很合邏輯，而事實上自己並不清楚所講的究竟是什麼！同時他也了解爲什麼當他妻子說有那麼多男朋友時，妹妹和醫生朋友都不相信。

李先生漸漸地對妻子發生興趣，視她爲妻子而接受她，不是在尋找自己人格的平衡。他會和自己的妻子開玩笑，不再封閉自己，也不查問對方，不再發怒！重新去征服妻子，但却不是爲了佔有她。

一年以後，李太太笑著說，那些男朋友的事都是假的，不過她如果一直煩惱不安的話，很可能會有外遇的事發生，因為當時她先生的另一位朋友的確在追求她！

參 考 書

- 一、臺灣十年來家庭變遷的研究 黃俊傑著 輔仁學誌 一九七七年
- 二、你的危機，我的危機 格爾希海著 艾倫譯 開源出版事業。
- 三、Lemaire, Jean G., *Les Conflits Conjugaux*, Les Editions ESF, Paris, 1970