

神學論集

于斌



40

# 輔仁大學神學論集

第四十號

一九七九年夏

## 目錄

前言	.....	一三三	
聖經	路加福音中的聖神論	..... 王敬弘	一三五
神修	神操與心理輔導——（二者的相同點）	..... 詹德隆著	一四九
聖召	修會培育新觀	..... Roger Champoux S. J. 著 嚴任吉譯	一七一
教史	額我略七世與德國的命運	..... 鄒保祿	一九三

專題

亞洲神學家會議和中國神學探討會

兩次神學會議的報告	谷	寒	松	二〇三
近三十年來中國神學的得失	張	春	申	二三一
在華人中談釋經學	房	志	榮	二四五
陰陽觀和人生	景	耀	山	二五九

# 前言

今日教會主要的工作之一是在建立地方教會；而神學家們在此工作中首要的任務是使神學本色化與境況化。因此，爲這目的而召開的神學家會議也應運而生。今年有兩次會議在亞洲召開：一次是一月七日至二十日在斯里藍卡的亞洲神學家會議；另一次是二月二日至十日在香港的中國神學探討會。本期神學論集刊載了谷寒松神父對這兩次神學會議的報告，和亞神會的最後聲明與中神會的最後簡報；再加上張春申神父、房志榮神父與景耀山神父在中神會所發表的兩篇文章，而形成一個專題，使讀者能對亞洲神學家和中國神學家們在這方面所作的努力有一扼要的了解。

亞洲在文化、民族、政治、經濟以及社會狀況上都相當地複雜。讀者可從亞神會最後聲明中，看出一些亞洲神學家所努力的大概方向；但其中對亞洲現況所作的概括性的描述，有很多情形與中華民國不相符合。所以，讀者應按谷寒松神父的建議，以批判性的眼光去閱讀這項文件，免得造成誤解。張春申神父的「近三十年來中國神學的得失」是對天主教自一九五五年以來在神學本位化工作上，作一番反省和評價。鑑往知來，在了解過去在這方面的優劣之後，我們便可爲未來找到一個更正確的方向。

房志榮神父的「在華人中談釋經學」一文爲現代釋經原則指出了一個新方向。它要求聖經學者以本位文化和當代生活境況爲聖經的上下文來釋經，給釋經本位化立下了理論基礎。在此原則下，中國的聖經學者有一片簇新的、廣大的工作園地，需要大家努力耕耘。

景耀山神父的「陰陽觀及人生」是以中國觀念來作神學反省的一個好例子。

「路加福音中的聖神論」可算是上期「馬爾谷、瑪竇福音中聖神」一文的延續，也完成了對觀福音中聖神的研究。

詹德隆和羅哲慎神父都是魯拉神父 (Ruila) 的學生，在本期中他們各發表了一篇文章。羅神父把魯拉神父研究人進入和離開修會的潛在動機應用在修會培養教育上；而詹神父的「神操與心理輔導」，是把魯拉神父研究的後果用在心理輔導上，去幫助獻身神職的人能夠在心理方面達到成熟。詹神父並把這種心理輔導的方法與神操的效果作了一個比較。

最後，鄒保祿神父所寫「額我略七世與德國的命運」一文，精簡地報告了額我略七世的教會改革運動如何復興了教會的精神；並同時對德意志帝國的命運發生了重大的影響。這是教會史和歐洲史上很有趣的一幕。

我們體會到神學論集在信理、倫理、禮儀等方面都缺乏文章，所以十分希望學有專長的神父、修女們能把自己的研究心得寫成文字，讓中國的讀者們分享，共同為建設中國地方教會而努力。

## 路加福音中的聖神論

王敬弘

按現代福音批判學者對觀福音的研究，路加資料的來源有三：一為馬爾谷福音；一為路加和瑪竇共同的來源；及路加獨有的來源。路加福音共有一一五〇節。馬爾谷福音有六七七節。而路加採自馬爾谷福音的資料約有四〇〇至四二〇節，幾乎占了馬爾谷福音的三分之二。

從聖神論的觀點來看，路加幾乎完全採用了馬爾谷論及聖神的章節。但路加增補了自己的資料，以編輯的手法重新組合或改寫，使路加福音具有一個相當系統化的聖神論。本文將從四點來討論路加聖神論的內涵：

- 一、童年福音中的聖神
- 二、聖神與耶穌
- 三、聖神的德能
- 四、聖神與教會

最後將以一箇綜合反省來結束。

### 一、童年福音中的聖神

路加的童年福音，不但具有一個獨立、完整的結構，即使在文字的風格上也與福音主體不同。它的文句是仿效舊約七十賢士希臘文譯本風格而寫成。從內容上看來，它與福音的主體可以獨立分開，

而不影響到相互的完整性。路加的童年福音完全是來自他個人獨有的資料。由於這個原因，所以應把路加童年福音中的聖神分開來討論。

首先，我們可以作一個普遍性的觀察；在路加童年福音中，耶穌人性是出自聖神的創造（路一35），所以他整個的存在可以說是充滿聖神的。不但如此，在童年福音中，所有與耶穌基督有關的人都是充滿聖神的。若翰（路一15-41），依撒伯爾（路一41），匝加利亞（路一67），瑪利亞（路一35）和西默盎（路二25-27）。

如果我們加以個別的分析，瑪利亞的充滿聖神與天主子降生成人的奧蹟是息息相關的。聖神臨於瑪利亞身上，至高者的德能要庇蔭她，使她成爲天主子的母親。在這短短的一段經文中，實在反映出舊約創世紀的背景。在創世之初，天主的神在水面上運行，從混沌中產生出有秩序的天地（創一2）。現在耶穌基督的人性是創造的高峯，也可以說天主藉着聖神的德能，在耶穌基督的身上使創造達到圓滿。

其次，充滿聖神並不是一種心靈的靜止狀態，聖神常在一個人身上工作。在路加福音中，凡被聖神充滿的人，在聖神的推動和引導下，顯示出各種不同的聖神化工。若翰洗者在聖母訪問依撒伯爾時，充滿了聖神，在母胎中歡欣踴躍迎接他的救主（路一41-44）。按照天使給匝加利亞的報告，若翰之所以爲聖神充滿，主要是要他實現一個具體的使命。就是「使許多以色列子民轉向上主，他們的天主。他要以厄里亞的精神和能力在他前面行走，使父的心轉向兒子，使悖逆者轉向義人的心意，並爲上主預備一批善良的百姓」（路一16-17）。這就是在對觀福音中所描述的若翰爲耶穌預備道路的使命。依撒伯爾充滿了聖神，使她立刻認出瑪利亞是天主之母；然後大聲讚美聖母和天主在她身上所完

成的救恩（路一40~45）。

同樣地，西默盎在充滿聖神後，能在聖殿擁擠嘈雜的羣衆中認出聖母及她的兒子耶穌；並對聖母和耶穌預言他們將來的秘密（路一27~35）。

瑪利亞、匝加利亞和西默盎在充滿聖神後，都以詩歌來讚美天主。這些讚美的詞句雖然有很大的不同，但它們却有共同的特徵。他們讚美的對象都是施救恩給以色列人的天主。讚美詩中都提及天主怎樣在以民的歷史中對以色列人施以救恩，而且也許諾圓滿救恩的來臨。他們也認出天主在他們身上和在若翰洗者身上，特別是在耶穌基督的身上完成了祂在舊約時期所作的一切許諾；耶穌基督的來臨是救恩完滿末世時期的開始。

綜合上述的分析，路加在童年福音中寫出聖神創造了耶穌基督的人性，並充滿一切與耶穌基督有密切關係的人。祂以祂的靈感引導人認出天主在整個舊約時期所施救恩的意義，在耶穌基督身上達到圓滿；並以祂的靈感使不同的人讚美天主全部的救恩計劃。由此觀之，我們也可體會出聖神在新約時期所扮演的重要角色。

## 二、耶穌與聖神

路加在福音主體的開始部份，也像其它兩部對觀福音一樣，講到若翰爲耶穌公開的服務生活準備道路，以及耶穌自己的受洗、受試探……等等。在這一部份，路加的基本結構與馬爾谷相同。而且也採用了馬爾谷福音大部份的材料；但他增補了自己所獨有的資料，並以編輯的手法修改馬爾谷的資料，顯示出他自己獨特的神學觀點。



路加在談到若翰洗者的宣講時，曾特別提出那時百姓正期待默西亞（即受傳者），並說出人們推想若翰就是要來臨的那位默西亞（路一15）。按舊約的背景，默西亞是爲上主所敷過油的人，而且上主之神也特別降臨在受傳者的身上（撒十10；十六13、14）。但若翰立刻解釋他不是默西亞，並指出默西亞不但爲上主之神所傳，而且他自己要以聖神和火來給人施洗（路三16）。此後，路加採用了與瑪竇共同的資料，宣佈這位默西亞是要來淨化並審判祂的子民。這也加強了默西亞來臨的末世特性（路一17）。

當路加講到耶穌基督受洗奧蹟時，却把馬爾谷資料作了相當重要的轉變。首先，他在耶穌受洗之前，先報告了若翰被囚禁在監中的事（路三20）。因此，把若翰洗者和耶穌基督的洗禮完全分開。他這種改變，一方面是來自教會當時的生活境遇。在初期教會中，曾有一派異端聲稱耶穌不是默西亞，若翰洗者才是真正的默西亞。因爲耶穌還需要受若翰的洗禮。這種學說也影響到福音的寫作。從三部對觀福音敘述耶穌受洗的奧蹟可看出改變的方式。馬爾谷很清楚的寫了若翰給耶穌施洗（谷一9）。在瑪竇福音中，却寫若翰阻止耶穌去受他的洗。耶穌說了一個理由之後，若翰才肯給耶穌施洗（瑪三13、16）。

另一方面，路加這種寫法也代表了他對救恩史分期的神學觀點。他把整個救恩史分成三個時期：舊約時期是先知和法律時期；其次是耶穌的時期；然後是教會的時期。因爲若翰洗者這個人物是屬於法律和先知時期的人物，所以在耶穌出現以前，他應從救恩史的舞臺上退出。

在此以後，路加就敘述了耶穌受洗這件事；但是他把馬爾谷材料刪除了兩點，也增補了兩點。他刪除的是沒有提到水和一切有關地方的名字。因爲路加的地理神學以耶路撒冷爲救恩事件的中心地，

對於耶路撒冷以外大多數的地名都不予重視。其次，他對水也不重視，不認為它是一種救恩的媒介。路加所作的兩個增添：一是提到所有的百姓都受了洗，另一則是提到耶穌祈禱。

「衆百姓」的原文是 *laos*，曾在路加福音中多次出現（路一 68；二 32）。它有一個專門性的意義，指天主的子民以色列而言。所以，路加表示天主的子民都受了洗。耶穌是新以色列子民的代表，也受了洗。但在「受洗」這個動詞上，他是用舊約中天主性的被動式，就是說只用動詞的被動式而缺乏主詞，表示這個動詞的主詞是天主自己。這種用法的來源是由於在舊約時期中以色列子民都避免稱呼天主的名字。路加延續了舊約的習俗，表示是天主給祂的子民和耶穌施洗。

關於耶穌的祈禱也是路加的神學主題之一，路加在馬爾谷原有的材料中五次增添了耶穌祈禱的描述（路三 21；五 16；六 12；九 18 28 29）。顯示他非常注意耶穌的祈禱生活。

有了以上的了解之後，讓我們再來分析一下路三 21 22 的結構。在希臘的原文中：「衆百姓受洗後耶穌也受了洗，當祂祈禱時：」這是一個時間的附屬子句，而這句話的主要子句是由三個平行的不定式動詞組成的：「天開了：聖神降在：有聲音從天上說：」所以，路加把「天開了」，「聖神降下」，及「天上的聲音」作為三個平行事件。

從舊約的背景觀點，我們了解「天開了」和「聖神降下」都是末世時期開始的標記。天上聲音所說的話正表示耶穌是天主子，也就是默西亞（參看撒下 7 12 14）。從這樣的文法結構來看，路加把耶穌受聖神傅油為默西亞當作這件奧蹟的中心，而百姓和耶穌的受洗反成為耶穌受傅的一個背景了。同時，路加把馬爾谷福音中的「他看見」（*eiden*）改變成「形象」（*eidei*）。這項修改是願意把馬爾谷中所寫的關於耶穌個人的經驗變成一個大家可見的客觀事件，使整個受了洗的天主子民作耶穌受傅

禮的見證人。

按舊約的背景，「受傳者」這個名號起初用在君王身上；到了後期也用在先知和司祭身上。在路加描述耶穌基督受傳的經文中，不能夠判斷究竟路加在強調耶穌是君王、是先知或是司祭，所以必須在他以後的章節中加以分析才能夠肯定這一點。

路加在描寫耶穌受傳以後，接下去的就是耶穌基督的族譜。路加福音中的族譜與瑪竇福音中的族譜有些差異。路加是用上溯的方式，從耶穌一直推到亞當；而瑪竇則是從以民的祖先亞巴郎開始往下至耶穌基督。由於路加是一位皈依耶穌的外邦人，他更重視耶穌基督救恩的普世性。因此他把耶穌的族譜上溯到人類的祖先亞當為止。在這族譜中的最後一句話是「亞當是天主的兒子」(路三38)。路加用這一句話再次肯定耶穌是天主的兒子(默西亞)。路加和瑪竇族譜中的最大不同是在達味以後的世系表。瑪竇在達味以後主要是按照君王的世系表。路加却把達味的另一個非君王的兒子作耶穌的祖先。在聖經學者的研究，路加作這樣的改變，可能他並不注重耶穌基督的君王性，而重視耶穌基督是按現一個先知性的人物。在達味的當時，有一位很重要的先知，就是納堂(撒下七3417)。但在聖經的正文中却無法證明這位納堂先知就是達味的兒子。在匝十二12曾把達味家族和納堂家族相提並論。這本先知書的達貢(Tarhūn)譯本中却說這位納堂不但是達味的兒子，而且是達味時期的那位先知。從這個證據看來，路加在達味以後，把耶穌列為先知的後裔，這表示路加藉着族譜強調耶穌默西亞使命先知性的一面。

然後，路加描述耶穌受誘的奧蹟，可是他運用原有的資料以前，加上了「耶穌充滿聖神」這句話(路四1)。路加藉着這種重複的敘述，再次強調耶穌充滿聖神，並不是一次偶然的經驗，而是他恆

久的狀態。耶穌在曠野中所受的試探，都環繞着一個中心主題，就是「你若不是天主子」（默西亞），使耶穌所受的三個試探有了一個內在的統一性。這些試探都是阻止耶穌在受聖神傅油以後去完成祂默西亞的使命。可是，耶穌因着聖神的引導，戰勝了魔鬼的誘惑。

在耶穌受過試探以後，就開始公開服務生活。路加在這一點上與馬爾谷和瑪竇的寫法完全不同，也顯示出路加獨有的神學。他首先用一個撮要的敘述講述耶穌因聖神的德能在加利肋亞會堂內施教；然後立刻報導他來到納匝肋，在安息日誦唸依撒意亞先知書中的一段，並向大家宣稱這段聖經「今天」在祂身上應驗了（路四14-21）。

在路加福音中，耶穌所引用的依撒意亞先知書是出自依六一1-2，但其中「使受壓迫者獲得自由」是來自依五八6。路加在耶穌公開服務生活開始的第一個個別事件中，記述耶穌親口引用一段舊約的經文來說明自己全部使命的性質（依六一1-2）。這一首詩歌與第二依撒意亞先知書中上主僕人的詩歌有非常深的關係。所以，耶穌引用這段經文說明祂自己的使命，實際上也更進一步的強調祂自己的使命，是上主僕人的使命，也是一個先知性的使命。可是祂完成使命的最後動力是由於「上主的神臨於我身上，因為祂給我傳了油」（依六一1；路四18）。路加就用這種方法表示耶穌全部公開服務的生活是因着聖神的德能，在聖神的引導下而完成。

在唸完這段聖經後，耶穌又說「你們剛才聽到的這段聖經，今天應驗了」。「今天」一詞在路加福音中也有它專門性的意義，那就是指末世來臨的時刻（參看二5；五26；十九59；二三43）。在這樣的分析之下，我們再一次的肯定路加視耶穌為一位末世先知性的默西亞。

在這些經文註釋的光亮下，我們可以重新看耶穌受聖神傅油時，天上聲音所說的一句話：「你是我

的愛子，我因你而喜悅」。更深刻的意義「你是我的愛子」是以聖詠二七為背景，特別指出耶穌是受傅的天主子。「我因你而喜悅」是以依四二一為背景，這一節是第二依撒意亞四首有關上主僕人詩歌的第一句，顯示了耶穌上主僕人的使命。可是把這二句話放在路加的上下文來看，天開了，聖神給耶穌傅油，然後父以一個聲音，說出了這兩句話。這整個的景象與舊約中許多重要先知蒙召的景象非常相似。（依六1）13；耶一4）10。在這樣的舊約背景下，使路加對耶穌受洗、受傅的事件具有一個更深遠的意義。耶穌受聖神傅油的事件，也同時是天主父叫他完成上主僕人是先知性使命的事件，也使整個路加敘述耶穌傳教公開服務生活的準備中有了了一個更深的和諧性。

路加強調耶穌是一位先知的默西亞，並不只是在路加最初的章節中才清楚地顯示出來。按路加的地理神學結構，他用了很長的篇幅描寫耶穌前往耶路撒冷的旅程。在這段旅程敘述中，路加忽略了其它許多地名，而不斷地強調耶穌是向耶路撒冷走去（路十三33）。路加畫龍點睛的指出，耶穌堅持走向耶路撒冷的理由、耶穌親自說了，因為先知不宜死在耶路撒冷以外。耶穌這項對自己先知性使命的肯定，正好和路加福音開始，耶穌引用依撒意亞先知書敘述自己的使命時，前後呼應，也完成了路加對耶穌先知默西亞的描述。

在路加說明了聖神和耶穌全部公開服務生活的關係之後，就很少再把耶穌和聖神清楚地連在一起，唯一的例外是在路十二。當七十二門徒回來報告耶穌他們的成就以後，路加寫說「耶穌因聖神而歡欣」。這句話在表面來看，似乎不很重要，但如果我們加以分析，就可以看出它具有深遠的意義。首先，福音中很少提到耶穌積極的情緒（參看谷一41；十21；若十一5等）。福音描寫耶穌的情緒時，大半都是在說他消極的情緒（瑪廿六37及平行；谷三5；十14；路十九41等）。此處路加福音却

提到他「歡欣」；但這積極的情緒是來自聖神的感動，我們可以推論說，路加認為耶穌整個的情緒生活是受聖神的影響，這並不算是誇大的結論。

在分析了路加福音中明顯的提到耶穌和聖神之間關係的經文以後，我們可以作一個綜合的結論：耶穌在傳教的開始領受了聖神的傳油，使祂成為末世時期先知性的默西亞。因為耶穌充滿聖神，使祂有的一切的能力和智慧去完成父所給祂的使命。也就是說，耶穌全部公開服務生活和救恩使命，是在聖神的引導下進行並完成的。

### 三、聖神的德能 (dynamis)

在討論了聖神和耶穌的關係之後，要想充分了解路加福音中的聖神論，還必須對「能力」這個字加以分析。因為這個字在路加福音中共出現了十五次，絕大部份是與聖神或天主直接、間接有關。

在路加福音開始時，天使曾對瑪利亞說：「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳」（路一35）。這是兩個平行的子句，第二句中的「能力」成了聖神的代名詞。在福音的結尾處，耶穌復活以後，告訴門徒要留在耶路撒冷，「直到佩戴上自高天而來的能力」（路二四49）。如果把這句經文和宗徒大事錄的記載比較，可以看到「能力」就是指「聖神」。在這兩次的用法中，聖神和「能力」成了可以交換使用的名詞。

路加敘述耶穌開始公開服務生活的第一句就說耶穌「因聖神的德能回到加里肋亞」（路四14）；然後又講到祂的施教，受到人的稱揚（四15）。可見聖神的德能是祂教導靈感及力量的來源。此後，說到耶穌驅魔，人們都驚訝他從什麼地方來的「能力」可以做到這事（路四36）。

此外，路加福音至少有三處特別提到這種能力與治愈有關：路五17說：「上主的德能催迫他治病」；其它的兩次都是記載有「能力」從耶穌身上出來治好一個或許多人的病（路六19；八16）。

綜合以上所說，聖神的「能力」或「德能」（兩詞的希臘原文均為 *dynamis*）是耶穌宣講、驅魔和治病的原動力，而這三項却是耶穌整個公開服務生活中最重要的工作。實際上，這也正符合了耶穌引用依撒意亞先知所說的話來表明自己的身份和使命：「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向瞎子宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年」（路四17~19）。

在路加福音中，另外兩處用這個字來表達耶穌所行的可見的奇事：一次是出於耶穌自己的口（路十13）；一次是記載門徒見了耶穌所行的「奇能」（路十九37）。這種用法都肯定耶穌所行的一切奇事是來自這「能力」。

耶穌不但自己具有這「能力」，而且把這種驅魔治病的「能力」給祂的宗徒（路九1），同時也給了他們制服仇敵的一切能力（路十13）。

若翰洗者在為耶穌作證時，曾說他將以聖神和水施洗，並且要執行末世性的審判（路三16~17）。當耶穌提到自己在末世來臨時，他說：「人們要看見人子帶着威能：降來」（路二十一27）。當耶穌受大司祭審判時，祂指着祂未來的復活說：「從此以後，人子要坐在大能者天主的右邊」（路二十二69）。「大能者天主」更好譯為「天主的大能」（*dynamis tou theou*）。不論其譯法如何，因為路加在其它地方使用這個字的意義，實在表示了天主聖神就是天主德能及其表現：這德能與末世的耶穌復活及祂最後審判是有關聯的。

在路加中只有兩次用此字是與聖神無關的（路一17，廿一26）。

#### 四、聖神與教會

路加所寫的福音和宗徒大事錄可說是一部書的上、下冊。在福音中，路加敘述耶穌的宣講和工  
作；在宗徒大事錄中則講述初期教會發展中的重大事件。所以，在福音中很少提到教會方面的事。可  
是由於路加是一位外邦人，他寫福音也是爲了給外邦人閱讀，所以路加福音很少引證舊約，因爲外邦  
人大多數沒有舊約的背景。在以上的幾段分析中，可以看出路加着重耶穌先知性的任務。耶穌的許多  
言論和事件，後來在教會中得到滿全。所以路加福音中雖然沒有多次提及教會的地方，但耶穌的言論  
和經歷中却給宗徒大事錄中的教會舖了路。

從聖神論的論點觀之，耶穌自己的受洗和受聖神的傅油實在是教會領受聖神的先兆；耶穌是在聖  
神傅油後開始祂公開服務的工作；教會也是在五旬節日領受聖神之後才開始向外宣講。在路加福音結  
尾，耶穌復活以後，祂要求宗徒在耶路撒冷等候，直到佩戴上自高天而來的能力，好能出外工作（路  
二四49）。這句話可說與耶穌受傅的記載前後呼應。

此外，路加採用了馬爾谷的材料告訴信友們：任何罪都可得赦，只有褻瀆聖神的罪無法得到赦免  
（路十二10）。同時也說信友在迫害時不必害怕要說什麼，因爲聖神要給人靈感，教導他們應說的  
話。（路十二11~12）。這些片段在馬爾谷、瑪竇福音中的聖神一文中已經解釋，此處不再重複。

路加另一處提到聖神與信友的關係是在路十一1~13。路十一9~13與瑪竇福音有其平行的片段  
（瑪七7~11）。兩個平行片段的文字幾乎相同，可見路加和瑪竇有同一個資料來源；但路加却作了一



個很重要的變換，使這段經文和聖神相連。瑪竇在這段經文的最後一句是說：「何況你們在天之父，豈不更將好的賜與求他的人嗎？」（瑪七11），路加却把它改爲「何況在天之父，有不更將聖神賜與求他的人嗎？」從路加這樣的修改可以看出在他的心目中，天父願意賜給人最好的禮物就是聖神，所以信友們也應該向天父不斷地祈求聖神。

如果再從路加的上下文來看，他把耶穌的這段講話與耶穌其他的教導編在一起。如把它與路十一5-8耶穌所講的比喻相連，就可以看出路加願意信友「糾纏不休地」去向天父求祂賜與聖神，直到求得爲止。

路加描述耶穌受聖神傅油時，先提到耶穌祈禱。在這裏路加再次強調祈禱與聖神恩賜的相連性。最後他將在宗徒大事錄中敘述這件事的實現。因爲五旬節的時刻正是初期教會最初的團體聚在一起祈禱的時刻，聖神降臨了（宗二1-4）。按路加的看法，這並不是一個一次性的事件，世世代代的教會應該不斷地祈禱，使教會常成爲充滿聖神的團體，這就是路加對聖神和教會關係最基本的看法。

### 綜合反省

在分析了路加的聖神論以後，我們可以看到路加個人的背景和他當時教會的生活境遇，可能都相當深的影響了路加福音的寫作。路加自己是一個皈依的外邦人，但是由於他是受過高深的教育，對舊約也有深刻的研究。但當他要爲外邦人寫福音時，他的讀者却是沒有舊約背景的人。所以，在他的福音中，很少直接而明顯的引用舊約。可是到了使人認識耶穌基督的重要關頭時，他乃於很清楚約說耶穌是滿全了舊約的預言和許諾。這些章節應受到我們特別的重視。

路加福音是寫給外邦人閱讀的。在外邦人組成的教會中，很可能不太重視耶穌基督的君王性，因為耶穌基督的君王性與以色列民族的整個歷史背景有深厚的關係，這是外邦人很不易了解的。路加在福音中，也沒有忽視耶穌是達味的後裔（路三31~32），以及祂將承繼達味的御座（路一32~33）。但是他所強調的却是耶穌默西亞先知性的一面，他以獨具匠心的編輯，以很細膩的手法，很清楚地表達了這一點。這種強調並不與其他的福音相衝突，反而成了非常美妙的互補作用。我們必須從四部福音中，以各種不同的角度才能更認識耶穌基督完整的真面目。

路加福音較馬爾谷、瑪竇福音寫作時期稍晚，而教會在這時期對聖神的化工有了深一層的經驗。因此，路加也對耶穌與聖神的關係有了一個更完整、更系統化的反省。在路加的两部著作中，福音把耶穌基督的存在、生活與工作視為日後教會中的典型與模範。如果耶穌基督全部的存在、生活和工作，是因着聖神開始，在聖神的引導下完成的；那麼教會也是因着聖神開始，在聖神的指引下完成的。關於最後一點，我們必須分析路加在宗徒大事錄中所寫的聖神和教會之間的關係，才能夠完成路加聖神論的全部面目。但這是另一篇文章所作的工作，本文由於體裁的限制就此結束。

參著書：Raymond F. Collins, "Luke 3:21-22: Baptism of Anointing", *Bible Today* No. 84 (April, 1976),

821-831. Carroll Stuhlmueller, C. P., "The Gospel According to Luke", *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968) Vol. II, 115-164.

張春申：福音新論（光啓，一九七三，台中）七八—一〇頁

## 天主教——路德派的交談：教宗的首席權

資料室

研討天主教和路德會對教宗的首席權所發表的文件 (Lutherns and Catholics in Dialogue V Papal Primacy and the Universal Church, 1974) 會發現許多問題。

1. 對教宗首席權的承認，是否能與路德派的道理相合？
2. 對於路德派的觀點以及對新約中的伯多祿所作的釋經學方面的聲明，應如何加以批評？
3. 羅馬天主教會是否能夠接受路德派代表為承認教宗首席權提出的所有的先決條件？

按照路德派斯馬卡德信仰告白 (Smalkalds Articles)，他們反對教宗的基礎，是建立耶穌基督使罪人成義，不靠守法律功行，而是只靠信德。因此，產生了下列的問題：這項成義的道理是否使更正宗與天主教分離？路德世界聯盟全體大會（赫爾新基，一九六三年），曾下一個結論說：從路德派的觀點來看，沒有人能再說天主教關於成義的教導是相反福音的。所以，路德派的神學家 Wemeel Lohff 下一個結論說路德派反對教宗的批評好像也消失了。

但是，威立布郎樞機 (Wielandts) 說：這次衝突並不靠着對成義道理的了解而解決。按照路德派神學成義也是一種原則和範疇：這項信仰是所有道理的試金石。

當把這項實驗應用在對彌撒道理的了解上，我們發現更正宗以為它完全與對成義的信仰相反。威立布郎承認在中世紀的中葉，對於彌撒的神學和實行有些妄用。不過，問題是今日的路德派神學是否排斥天主教關於感恩祭的道理。從最近路德派和天主教交談的結果看來，對感恩祭有一個共同的認識是可能的。

在幾項有關感恩祭的文獻中，路德派和天主教宣告十字架的唯一贖罪犧牲，臨在於教會感恩的慶祝

(下轉一九二頁)

## 神操與心理輔導（二者的相同點）

詹德隆著  
胡安德譯

## 一、導論

## 甲、現代的兩個趨勢

最近幾年以來，神操的「個人性」越來越受人重視。八天的或四個星期的神操，在神師完全地個別輔導之下進行的，也日益數見不鮮。退省者每天應該與神師見面。神師聽他自述，協助他進行辨別的工作，並按照實際需要，給他提示某些聖經的題旨，作為祈禱之用（註一）。另一方面，研究歷史的人已經證明這樣的神操，與聖依納爵自己所設計使用的那種神操極為相似。

近來還發生了另一種現象，即在日常生活中進行神操。退省者並不放下自己的工作；不過，他格外加強神修方面的努力。他接受一位神師給予的個別指導，普通是每星期去見一次神師。他希望在這樣與神師交往中獲得神操的特殊經驗。日常生活中的神操，普通要延續一年之久（註二）。從前聖依納爵已經預先想到了在日常生活中進行的神操，尤其是為「那些有公職或從事有益的工作人員」（神操，19）。但是這種退省方法，後來失傳了。目前推行日常生活的神操者，不再把它祇限於那些不能放下自己工作的人。事實上，這種退省，似乎能夠產生某些相當好的效果，而在一般的退省裏，就是在遠離日常生活的退省裏，反而不能那麼容易獲得。在日常生活的神操，偶爾也包括幾天專為祈禱的

日子，有時則以聖依納爵那樣的一個月深入的神修經驗來結束（例如在耶穌會士所舉行的「第三年神修」中）。

由神師個別指導的神操，以及在日常生活中的神操，是新近才比較常發生的兩種現象；它們似乎在說明，有不少的神師，現在已經更清楚地看出，在神修途上進展某些客觀的條件。退省者如果在退省期中，沒有多次與神師接觸，一切都由他自己設法處理，只能聽到講道者向一羣人所講的道理，恐怕就不能獲得預期的效果；尤其是如果是一次時間相當長的退省，或者是在靈修生活發展的危機期中舉行的退省，更會有這樣的情形。

至於有神師指導的神操，一部份由於退省者能與神師個別見面，可以過更獨居的生活。這看來似乎是件矛盾的事，但事實上却的確如此。而且退省者也能與造物主保持更密切的聯繫。每天與神師見面，也能使退省者更真誠地面對他自己。筆者不想把那些有助於獲致這些效果的心理動力、在這裏加以說明；不過這樣的效果，我們可以把它們看作由神師指導的退省方法所自然產生的果實。再者，聖依納爵之提示這種方法，也是因為他自己也看到了這一點。

在日常生活中的退省，雖然本來是為那些工作太忙，或不能放下工作的人，所設計的一種替代的方法；可是它本身也表示神修進展中另一個客觀的需要，即時間的因素。這裏所謂的「進展」，仍是神操所面對的問題，就是說，生活有深度的改進；為基督而作出的一個新的或重新決定，開始在那條由上主所準備的、而在聖神內認出的道路上啓程。現在所提出的在日常生活中的退省，表示神操所面對的決定和進展等過程，本來就不太可能在八天（甚至於三十天）神操的時限內達成。另一方面所要求有人指導的次數，比普通的神修指導更多。筆者不想在此指出，在一年裏，每星期有一次神修指

導的退省，很容易會促進那些心理方面的動力，而且這樣的動力如何有助於獲致神操所特有的成果；不過，讀者自會立刻看出，這樣的退省方法具有穩固的基礎。

## 乙、一種新的趨勢

在引起讀者注意目前兩種神操的主要方式之後，現在筆者想提出另一種「神操」。它與聖依納爵神操並沒有什麼正式的關係；不過，它不只在一方面，與神操有幾個相同的地方，尤其是它所產生的效果，與神操所追求的效果相似。

關於以下這種方法，筆者想提供一個普通的概念，並說明它的理論基礎。我們似乎距離神操的傳統並不太遠；而且我們也許可以更清楚了解，神操的某些不足之處。這是在實際的經驗上，已經好幾次所發現過的，即使是個別指導而經過改善的退省方式，或是在日常生活中所舉行的退省（或把二者混合起來）。筆者希望，這樣可以提示一些新的思考路線，以便改進退省神操，使它更適用於準備退省者從上手中、領取自己所期待的成果。

本文其餘的部份，奠基於筆者的兩種經驗上；把這些經驗概述一下，或者將有所助益。在研究心理學時（註三），筆者曾接受教育性的心理治療。這種經驗在耶穌會士受訓的末期，即無論是由於研究或是實習，經過多年與聖依納爵的傳統接觸之後，在結束耶穌會士傳統的訓練時，舉行一個月的神操之前。我覺得，這種心理治療的經驗，不僅很適宜長期的訓練過程，而且也能把某些常限制神操影響的阻力加以粉碎。

第二種經驗，是在輔導會士、教區修士和年輕司鐸時，與他們所有的交往關係。他們所走的路

程，在每星期兩次與我見面時，逐漸所顯露的，依我看來，竟然屢次很奇妙地與退省者所走的路程非常相似。

由於這兩種經驗，再加上一些從事同樣工作的司鐸和修女等的印證，促使我在此對以下這個方法，說明它的理論和實踐，希望這樣能夠對目前有關神操的思想稍有一些貢獻。

## 二、初步接觸

讓我們舉例來說，譬如有一個大修院神學一年級的修生，到我們的諮商中心來，接受一次品格的檢查。他認為這樣的檢查，是他晉鐸前的一種準備工作。他希望藉此可以更加認識自己，關於他自己所持的看法，加以確定，或予以否定。他經常知道自己生活中的某些困難，無論是在精神方面，或是與人交接來往的時候，在他的聖召方面，或是對於司鐸的或修會的生活，關於未來的某些憂慮，他也並不是一無所惑。

## 甲、品格檢查

品格檢查，平常需要兩次互談，每次九十分鐘，以及一系列的心理測驗。最後還有一次互談，約需六十分鐘至九十分鐘的時間，把檢查所得的主要結果作一報告。

心理學家在進行這種檢查時，並不祇在評判一個人的心理健康狀態，雖然這也是這種檢查不可忽視的一部份，尤其是如果接受檢查者，確有心理不健全的現象。這種檢查的目的，更是在於觀察一個人的品格的主要部份，描述它們個別的情形和相互的作用，以便認識他過去已有的發展，以及盡量預

測他未來可能的發展，與他對於聖召的決定。

在這兩次互談時，心理學家探問接受檢查者，關於他過去和現在生活的主要狀況，設法知道他對於自己的性格、能力、困難、理想、神修和聖召方面的經驗等等所有的自我認識。此外，心理學家也必須努力觀察那些非言語所顯示的種種蹟象，注意他自己面對那接受檢查者時，情感上的各種反應，以及它們所能有的各種表示等。

的確，這種互談，必須對於臨床心理檢查的技術，先應具有確實的知識和訓練，如同斯達·蘇理文 (Harry Stack Sullivan, 註四) 所詳細地描寫的。不過，應該把它變通，應用在一個心理狀態正常的人身上，並且是在教會裏，在信仰相同，聖召基礎也相同的人之間。

所使用的測驗，大部份是屬於人格測驗的 (註五)。有投射測驗，如羅夏赫 (Rorschach)，主題統學測驗 (T.A.T.) 和半投射測驗，如填句測驗。分析這種測驗，必須先有特殊的訓練，並應作長期的努力。這樣的測驗，其目的是為把互談時和觀察到的資料，加以印證和補充，並為能更明瞭那接受檢查者下意識構成其品格的因素，從而也能認識下意識對他有意識的品格及舉止方面的影響。屢次這種測驗也是不可缺的工具，為能正確的評估受檢查者未來可能的發展，因而選擇最適當的方法，以協助一個人，使他的品格更為成熟，且在各方面也更加完整。

不消說，把這些在互談時以及其後的測驗時所得的資料加以分析和綜合，心理學家除了自己本來應具有的特長和經驗之外，還必須受過神學和神修方面良好的訓練，同時也要備有廣泛而與神修配合良好的心理學識。關於這一點，可以首先參閱魯拉 (J. Rulla) 及其助手們所出版的著作 (註六)。他們所提供的綜合性理論，正好是用許多取自當代心理學主流的思想，尤其是追隨著那種深度心理



學，來補充神學和神修。魯拉所作的綜合，特別是爲司鐸的和修會的聖召而設計的，其正確性已經由一種很進步的實驗研究所證實。

經過兩次互談及分析測驗結果之後，心理學家應該能夠說明那接受檢查者品格發展的主要因素，他的聖召情形，以及關於他所有的價值，心理態度和需要彼此之間的相互作用，說明他目前品格的心理構造，評估他的自衛機轉，與心理內一致的和矛盾的現象，及其對於實現個人精神和聖召等方面的能力，所擔任的積極的和消極的角色。

所以，這「初步接觸」，在兩個有關的人方面，都要付出相當多的時間和精力；兩次長時間的互談，此外還要用幾個小時來進行測驗，或把測驗加以分析。要使用一些方法，以便更深入更完全地認識那個接受檢查的人。還要注意評估的客觀性。爲了組織所得的資料，所用的心智範疇，應該隨時變化，並有系統地完全與司鐸的、修會的聖召本質相應。

然而，這祇是初步接觸而已。這有些相似退省的指導司鐸，在開始退省神操之前，對於退省者應該有的「初步認識」。著名的神師居松（Cussac）神父却強調在日常生活中退省時這種準備工作的重要性，他寫道：

「首先應該用一些時間，來盡量認識那個要同他進行這種實驗的人：他是誰？是什麼樣的人？在什麼地方生活？怎麼成爲他這樣的人？過的是什麼生活？追求什麼理想？有什麼困難？等等問題。這爲其後這樣的實驗是必要的；因爲這種實驗應該是這個人「神修的發展史」之真實延續，是他在聖神內的延續發展過程。因此，指導神師所擬給與的輔導，必須遵照這種歷史過程所特有的規律。這是他連同退省者本人所應參與的過程。」

## 乙、心理學家的報告

「初步接觸」怎樣完結呢？廣泛的測驗，互談時所提到的有關各方面的問題，屢次個人所留下的印象，就是認為「在這短短的時間裏，從未給同一個人顯示過這麼多的事」，這一切使那接受檢查的人，往往對心理學家會給他的「報告」，有很多的期待。很多次在期待中，顯有一些焦慮；不過，也希望，不管怎樣，心理學家（有時好像使用魔術似的）會解決一些提出來的或被證實的問題。

至於在心理學家方面，他很清楚的看到，並不是僅僅發現事實的情況，或在僅僅描述自己所觀察過的品格，就能使一個人和他的聖召成熟起來。當然，如果這個接受檢查者，是一個心理很平衡的人，那麼在理智上會感到格外滿意，如同一個人更清楚地知道一件事或一個真理一樣。如果他的理智知道自己矛盾的真正性質，那麼他也會覺得自己沒有白白地接受了這樣的檢查。即使他覺得自己被各種的問題重壓著，也會因為聽到了一個這樣的報告，把他品格積極的價值顯示出來，並指出他有某些能力，尚未加以利用，而感到安慰。

但是，心理學家很明白，這一切，為使那接受檢查者真正能夠成長起來，使他能夠更自由而更柔順地在聖德的途徑前進，並沒有很大的助益。心理學家也很清楚，這「初步接觸」本身，對於那接受檢查者，並不能有多大的幫助，在他人性和神修方面，也不能發生什麼決定性的作用。他所有的矛盾，不一貫和不平衡等現象，大多數仍然沒有什麼改變；他的潛能也仍然未能發揮出來。

心理學家屢次決意放棄提供一個有關品格的完整繪像，却寧可利用自己所有的時間，來作「治療」的用途；藉著特殊的技術，把那個人的一兩種下意识的心力動力的重點（他所作的決定和所表現

的行動，有許多都以這些重點為基礎）揭露出來。如果進行的情形良好，那麼可能使那接受檢查者，對於自己的情況、能有一種「情感的」（而非純屬理智的）了解。

這種情緒方面的「領悟」，具有一種真能糾正的價值，比那種屬於理智的理解要有力的多。抱著某種焦慮而期待的這種互談的氣氛，對心理學家所懷有的信任，確實可以產生一種交往的關係，真能促進增長。不過，這總是一種很有限而無定的增長。至多可以希望這種情緒方面的領悟，對於那個接受檢查的人來說，成爲一種「徵兆」；就是指出一個長久的交往關係可能會產生出什麼樣的效果。

### 丙、深入工作應有的條件

總之，「初步接觸」不是真正能夠對人有什麼作用。它並不能使人增長，也不能使人更自由。它並不比指導神師、在神操開始的時候，剛認識退省者時的情形更好。實在有價值的，是那後來的事：就是由神師個別指導的神操（不管是避靜式也好或在日常生活中進行的也好），或是與一位心理輔導者往常（一星期一或兩次）而進行的互談。可是，接受檢查者是否準備作這種實驗呢？他在「主觀方面」，應有這種準備；就是說，他應該願意舉行神操，或者決意要與心理輔導者保持長期的聯絡。他在「客觀方面」，也要有一種準備；就是說，有能力現在開始這種實驗，並從此得益，好能證明，無論是在他自己方面，或是在指導神師方面，花費這麼多的時間和精力是值得的。

關於和心理學家建立這種關係，有些修生、司鐸或會士，很容易看出，對於自己的聖召，可以由此獲得益處。他們了解，心理因素對於神修進步的重要性。他們也肯接受這種在理論上的可能性，即在教育方面，而不是僅僅在治療方面，也可以利用心理治療方法的協助。屢次他們也意識到己本身

的矛盾，對於他們的神修生活、團體生活和使徒生活，都能產生不良的影響。此外，他們雖然一再地努力，仍舊未能明顯而持久地減少這種不良的影響。再者，他們也相信，在他們自己生活上，還有一些可以改進的事。

如果心理學家遇見這樣的人，且在初步接觸時（評定品格），看出他們在客觀方面已有準備，可以建立這種聯繫，那麼在作報告時，就可以提出這樣的建議：建立這種長期的聯絡，有些像推行神操的指導神師，在第一次「認識具體情況」之後，答應某人所提出的要求，給他指導在日常生活中舉行的神操，或者像一位指導神師向他指導的人提議進行這樣的實驗。

有些修生、司鐸或會士，本來可以從這種輔導的聯繫得到很大益處的，却不準備接受這樣的實驗。譬如說，他們覺得，似乎祇有那些病人（精神病或神經病患者）才會經常去找一位心理學家。很多次他們還不想接受這種與一位心理學家建立的輔導聯繫，因而放棄了由此所能產生的真正屬於教育方面的影響。

有些人還不清楚自己所有的某些缺點，也不知道這些缺點對於他們未來的使徒工作，所能產生相當大的不良影響。所以，他們還沒有充分的理由要請人幫助。心理學家在初步接觸後所作的報告，也不是常能使他們信服。

還有些人知道自己的缺點，也知道必須把那些可以改正的地方加以改正，並盡量對那些無法改正的地方予以補救。不過，他們希望靠著自己的努力，逐漸自然的成熟，與友人的交往，祈禱的生活等等，可以完成這些工作。

一位心理學家的司鐸，面對這樣的情形，當然不應該否定個人的努力，與人的交往、聖事的生活

等等的價值。而且他也希望，有些人也許在一再失敗之後，會逐漸承認，他們可能借助於一位心理治療者，或者他們可能使人性和神修的成熟，提早相當多的時日。因此，這位心理學家的司鐸，讓自己的大門為未來的歲月敞開著，他也聲明，如果以上這樣的人日後想來見他的話，他常準備著接見他們。或者他可以答應保持「神修指導」的聯繫，每月見面一次或更多次。

如果接受檢查者不時與一位這樣的司鐸見面，為幫助他真正看清自己的生活所有各方面的實況，也許會願意建立一種更深切而更有教育作用的聯繫。這時就可以順從他的願望，而改變彼此交往的本質。

除了對個人方面進行這樣的努力，當然也要利用演講、文字、研究會等，在教會人士之間，關於修生、會士和年輕司鐸等的培養工作，逐漸提供心理學所能夠提供的服務。

有些人在與心理學家初步接觸之後，可能很願意繼續保持這樣的聯繫；可是，在「客觀方面」，他們還沒有準備來進行這樣的實驗。祇有好志願是不夠的。

聖依納爵關於准人參加神操的態度很嚴格。有不少志願參加者，祇能參加第一個星期的退省。還有些人要等很久，聖依納爵才答應輔導他們接受「三十天神操」的試驗（註八）。這與我們這裏所講的這種實驗並沒有不同。

心理輔導的關係，如同我們為修生、司鐸或正在受培育中的會士們所設計的，要求相當好的耐力，去面對挫折失敗，以及發現品格不太理想的情況等事實。

原則上，誰若蒙召在教會裏負起一項責任，就以人性而論，必須能夠禁得起這種輔導聯繫的「考驗」。不過，往往他首先應該更加明瞭，那些價值使自己的生活 and 聖召有意義。誰若對於自己所追求

的理想沒有好好地認識，對於那些價值，也沒有很大的願望去信守不爽，那麼這樣的人很可能將來不會有必要的毅力，來承受這種輔導的聯繫面對它所帶來的各種問題，耐心地工作，以便在自己的生活中，建立與自己的聖召更相稱的新結構。所以，首先必須對於各種價值，確實具有明確的認識（註九）。這種肯定價值的工作，可是在在接受神修指導時，在進行學習時，在閱讀時，在過聖事生活和團體生活時加以完成的。

### 三、「神操」

經過初步接觸之後，如果外面的環境許可，個人也有適合的品格時，就可以開始「神操」了。這時的聯繫就更固定：按例每星期一兩次。

#### 甲、環境

這種聯繫要在對基督持有信仰，並把自己奉獻於天主，以及在教會內積極地服務的這種聖召的環境裏建立起來的。譬如說，一位修士，看到並承認自己對基督持有信仰，「對他來說」，是一件具有意義的事。在他清楚的意識裏，他希望把這些價值與自己的生活，一天比一天更結合起來。至於在心理學家方面，他也明白知道，對基督持有信仰的價值，以及自己司鐸聖召和修會聖召的本質。這種「聖召的意識」與他「職務的意識」是彼此分不開的。的確，他過去也曾設法來整合那些屬於靈修的，倫理的和情感的事物，而且他還在繼續努力著，更進一步這樣來充實自己。所以，在他與那接受指導者之間，有一種共同的旨趣：兩人都承認一樣的基本價值；其實也就是希望知道上主的

旨意，並把它在自己的生活上和神職的工作上加以實踐。

心理學家在與那接受指導者進行談話時，屢次會提到那個人所明認的價值。他可能明明地提到它們；例如當那接受指導者所明認的某一種價值，似乎與那個人的某一個具體的行動抵觸時，就會這樣提到它。

不過，他往往不是明明地提到這些價值；例如他所作的一種解釋，會引起那接受指導者很大的焦慮，但他預料那個人，由於那些信仰的價值對他的生活有啓示的作用，因此他會接受他這樣的解釋，而由此得益。

所以，受指導者屢次被導往重新承認自己的那些價值，不管他是否明明地被導往那些與自己的信德和自己的理想有直接關係的價值。他與心理學家互談時，覺得自己是一個受到歡迎的人，完全可以自由地說明自己的情況，所有的恐懼、衝突、誘惑、錯誤等等。但是，這並不是逃避他自己的信仰和價值的實際情況。

心理學家也並不給他講什麼道理，也不把他自己的價值給他提示出來作為模範。他照常祇是幫助那個受指導者，使他不要忘記那些對他的生活「已經」具有意義的理想。輔導者有時用感人的方式，把這些理想重新加以組織，並在適當的時候把它們加以應用。

如果那個接受指導者在自己的生活裏，還沒有這樣的價值，那麼他就不能參加我們所提示的這種「神操」的發展過程；他必須首先努力，要確認這樣的價值。

不過，心理學家並非不可能在自己的舉止和言談中，把那些基本的價值（我們假定這些價值，與那受指導者的價值相合），間接顯露出來，而給那受指導者作為一種啓示，使他願意把這些價值也同

化在自己的生活裏，用它們去補充他自己的價值體系。心理學家的價值，對於那受指導者所發生的吸引力，並非來自那些價值本身，因為它們與那受指導者自己所有的價值相同；而是由於它們與品格其他方面的表現有相當好的整合。譬如那個接受指導者，如果發現心理學家確實留神聽他講話，並設法了解他，受輔導者會覺得輔導者比那些經常自稱爲他的朋友和顧問的人，更加知道聽他講話，那麼他可能會受到感動，也想在他自己身上，發展這樣的一種對人的關心。另一方面，如果他看到心理學家能相當忘我而坦誠地，竟敢提出一些可能會引起反感和不滿的解釋，而且這樣的情緒可能會持續相當長的時間，這時他就會發現真正福音之愛的新面貌，因而他也希望用它來充實他自己的生活，完全不顧自己而作種種「犧牲絕私」的事，來實現不求報酬的愛。

## 乙、目的

所以，在與心理學家交往時，真有傳授價值的可能。不過，這種「神操」在開始時已要那接受指導者確認那些價值。這種神操的首要目的，並不是在於傳授理想，而更是在於逐漸擴張自由的領域，以及增強真正選擇和吸收價值的可能。它要避免一個人永遠局限於宣稱一些自己總不能真正吸收的理想。它是使那接受指導的人，能增強對神類的辨別力，使他更敏捷地順從上主的呼聲，更能真正奉獻自己，去實行一個超性的使命。所以，我們這裏所討論的「神操」，它的目的與聖依納爵神操的目的是一樣的：

「凡是訓練和處置靈魂的方法，使它放棄自己所有一切不正當的留戀，到了它已把它們放棄之後，爲了自己靈魂的益處，在自己的生活環境裏，尋求天主的旨意，這樣的方法都叫做神



操。「(神操1)」

「神操是為戰勝自己，處理自己的生活，不是為了任何不正當的留戀而作決定。」(21)

「……這樣，願意或保留一樣東西，目的祇是為主工作，尊敬和光榮尊威的天主。」(16)

如果一個接受指導者，因為心理治療各方面的交互作用，而能在自己日常生活的具體行動裏，及在他自己本身的深處，逐漸找出自己所有的「不正當的留戀」，如果他開始稍稍解決自己的矛盾，這時他對於自己已往相信的和在自己四週所看到的價值，自然就會更加敏感；不管這些價值，是他所聽到的或想起的天主的言語，或是他的弟兄或姊妹生活的榜樣，或是表現在心理學家的身上。

所以，這種輔導的聯繫，主要是在於消除某些障礙，使一個人實在能夠獨對獨地面對那位時常不停在呼召他的天主。

為能清除障礙，必須先認清它們實在的本質，而且克服「我不可缺少那些障礙」的幻想。祇有以新的生活方式，取代舊的習慣之後，才能把那些幻想克服。

所以，我們所提示的「神操」，其過程是在於「認清」不正當的留戀，以及「採取」一些與自己所稱述的價值更相符的新姿態。因此，一個人將比以前任何時候都更自由，更能棄絕自己，對聖神的感召也更敏感。

我們所提出的辦法，其特點就是在於認清不正當的留戀這種「徹底」的工作，以及清除幻想和採取新姿態這些工作的真實性；而這些都是具體的徵象，表示徹底的改變，保證將來的情形與過去的不同。

這種進展，一般說來，不可能在一個月裏完成，按例需要一兩年的時間。這樣，關於時間方面，

它與在日常生活中的退省相似。這個時期一經結束之後，同心理學家的聯繫可能終止，除非把它變作神修指導的關係，按照這個名詞一般的意義。

這裏所描述的辦法，暗示一般神操，如同普通所舉行的，大多數不夠深入地使人認出那些內心的矛盾。那些內心的矛盾阻止人去實行、順從所聽到的天主的言語，妨礙人去把天主的言語付諸實行，尤其是把它實行在司鐸和會士們那種完全獻身於為天主的言語服務的生活上。

再者，退省雖能強烈地振作精神理智，屢次也能激動情感，却往往不能影響品格的一些根深蒂固的態度（不管是否已把它們認出），就是連初步的有意義而持久的影響有時候也不會有的。再者，這種辨認和糾正內心態度的工作，固然是在進行著，可是進度很慢，而且還要經過不少挫折和痛苦；這些本來是可以避免的。

我們這裏所提出的「神操」，可以有這樣的作用，能加速神修行程的進度，並能給人帶來種種的利益（如在晉升鐸品之前，或在矢發最後的聖願之前，更穩定地鞏固隨從聖召的決心），也能有助於使徒工作（使人更迅速地達到奉獻自己而為人服務的階段）。

在描述了我們所提示的「神操」，是在怎樣的環境裏進行，並解釋了我們所追求的目的之後，現在必須說明我們所採用的方法，指出它的主要路線。

### 丙、方法

我們所提示的方法，大部份是把「領悟性的心理治療法」(Insight-Oriented Psychotherapy)，應用在一個度修會生活，而無顯著心理病態的人身上。這種現已盛行的心理治療法，與心理分析不

同，但與它相似；因為使用它的學說和發明，來認識人的品格，和了解其內在動力和組織。因此，明明地承認；在形成人的品格時，下意識的因素具有決定作用的重要性。所以，在「神操」進行的過程中，這是一件重要的事，必須使那接受指導的人，把那些能妨礙他的品格與自由意志和諧地發現，且能妨礙他達成聖召目標的下意識因素發掘出來。還必須認出那些心理的自衛機轉（本來它們是屬於下意識的），至少當它們已成爲妨礙人實現自己的價值時。

領悟性的心理治療，與心理分析不同，因爲它把治療的功能放在一個人「目前」心理動力的結構上，而不是放在他過去的歷史上。因此，心理學家和那接受指導者之間的行動所引發的連轉，並不那麼深入；治療的過程本身也不是那麼強烈，那麼長久。在他們之間所建立的相互關係（轉移和反轉移），往往是給那受指導者提供解釋的「資料」，但轉移本身，按例也不像心理分析時那樣強烈。此外，常會注意受指導者與別人的來往情形，有時也會注意受指導者以前與他父母，或在他幼時，與某些其他重要人物的交往關係。

分析「目前」他對心理學家和其他重要人物的態度，以及在這些交往關係中的情感強度，正好可使那接受指導者「領悟情感」。這樣領悟，具有高度「糾正的」和教育的價值，使他可以克服過去遺留下來的、那些不適當的態度，而建立一些新的較爲現實的情緒上的感受。在領悟情感之後，接著便是精密的工作。這時接受指導者可以知道領悟的細節，以及對他自己的生活所能帶來的具體後果。

受著心理分析啓示的這種心理治療過程，必須經過一定的步驟。在心理學家方面，必須使用一種適合每個人不同的心理動力的「策略」，以及適合治療過程中每一個不同步驟的「方法」。這種轉導不僅有高度的個別性，而且也有精確而很可靠的方法（註十）。

這種方法與心理分析不相同，如同我們在前面已經講過的。它也與羅傑學派 (Rogerian School) 所指示的，而與忽視下意識因素傾向的治療法不同。

另一方面，這種方法，按照各種需要和實際情況，吸收某些屬於其他心理治療學派的因素，如弗蘭克 (V. Frankl) 的存在意識治療 (Logotherapy)，艾里斯 (A. Ellis) 的理性心理治療，伯恩 (E. Berne) 的溝通分析 (Transactional Analysis)，行爲治療方法等等。(註十一)。那種受著心理分析啓示的團體治療，有時可以對於個別的治療，予以有益的補助。

## 丁、名詞問題

使用「領悟性的心理治療」這樣的名詞，以及與其他心理治療的學派互相比較，也許會給人這樣的印象：以爲我們的方法，與神操相去很遠，而我們所討論的問題，是在對「患疾的」人講話，因爲是在給他們提示「治療」的方法。

不錯，這些方法是在治療的環境裏所設計的，因此有「心理治療」這樣的名稱。可是，這並不阻止它對我們所特有的目的提供很大的助益。

我們的目的是使人能有深入的改變，而對於修會生活和使徒工作，能接受高度的訓練。在這種情形之下，「現世的智慧」是在替另一種智慧服務。也許更好避免使用「心理治療法」和其他類似的名詞，因爲它們會引起誤解，而祇使用「神操」、「輔導」、「神修指導」或其他這類的名詞。

有人可能認爲，所用的這些方法，不是我們的能力做得到的；或者可能認爲這是一種過份奢求的方法，甚或視作浪費精力和時間。誰出得起這筆費用，要在一二年中，每星期去見一位專家呢？

但是，最近個別指導式神操的發展，以及在日常生活中所舉行的退省，都要求退省者很多次與一位「專家」作個別的談話；而這樣的退省都被人認為對神修培養是必要的方法。再者，各修會並不遲疑，要求會中的年輕會士用兩三年的時間，專心致力於神修的培養工作。更不用說哲學和神學了，至少要用五年，才能把它們修畢。

我們這裏所討論的「神操」，祇要每星期用一兩個鐘頭；這與一般的讀書生活或初學生活並不相悖。至於培植心理學家的司鐸，並不比培植一個有物理或數學博士學位的司鐸，需要更長的時間，或更多的金錢，也祇比培植一位神學家的時間稍長一些而已。

再者，如果這樣的「神操」能使聖召穩固（或者按照各種不同的情形，如果有人沒有聖召的話，能幫助立刻發現），並因為能消除某些基本的障礙，而能促使人格早日成熟，那麼真有理由使人相信，這並不是浪費，而是一種經濟的方法。

### 戊、這種方法的限度

說明了使用這種方法，以達到我們所提出的「神操」目的之後，現在我們還必須說明這種「神操」與一般神操比起來，有些什麼限度。

讀者大概已經發覺，在心理治療上，心理學家與受其指導者之間的交往關係，確實是一件中心的事。它有如一所更清楚地認識自己和學習新的生活和行動方式的實驗室一樣。這樣的情形似乎與一般神操的大不相同；因為神操的工作並不是在指導司鐸與退省者之間的相互關係，而更是天主與退省者之間的相互關係。

不過，不必過分誇大這種差別。的確，在心理治療時，接受指導者每星期祇有兩小時與心理學家在一起；其餘的時間他常獨自一人；而且他越來越會觀察自己，認識自己心靈深處的情況，研究自己對目前生活的反應，看出自己現在的生活和過去的生活之間的連續關係，甚至於他也會注意，在自己的幻想或遺忘的事裏所深藏著的含義。這一切都與神操的目的很符合，尤其是與省察的作用相同。

再者，一位接受指導的會士，越會認識他自己的真正面目，按例就越能忠實舉行祈禱。他也不再那麼容易自欺，以為那些令人不必祈禱的「理由」確實可信，却覺得自己更需要去接近那位唯一能夠救他的上主。

心理學家並沒有告訴那接受指導者應該祈禱，而他却祇覺得自己更有祈禱的準備，因為他更擺脫了自己，也更能自由地去響應各種價值的號召。

當「神操」繼續進展時，主持心理治療者逐漸隱退，而基督却越來越能吸引那個接受心理治療的人，並深入他品格的各方面。直到這個時候，由於他有那些不正當的留戀，而將基督拒絕於門外，不讓他進入其內心。他希望與基督保持日益密切的關係，這種希望也越來越迫切。

神修過程中「苦修」階段已經產生了持久的成果。這時那個接受指導者已準備開始另一個補充階段，就是更「神秘」的神修工作。在這個階段裏，事實上他已不再需要心理治療的幫助（一般說來，他已經能夠自己進行神修的努力），而長時靜觀他的救主。

在進行聖依納爵的神操時，到了第三和第四個「星期」，退省者對於指導神師，也顯有更多獨自行動的跡象。指導神師本來也應該稍稍隱退了。我們以上所講的這種「神操」一經結束之後，那些個接受指導的人覺得自己需要更多的默靜，為能長時間與基督同在一起，因為那個接受指導者已往更能

重視祂，愛慕祂並效法祂。這樣，神操的靜觀部分應該來完成心理治療所開始而決無法結束的工作。

#### 四、結論

我們約略地提出了這個處理品格的問題，並提示了這個心理治療法。這種方法的宗旨和成效，與神操的相近，至少關於神修方面是如此。

或許可以（而且也是很令人希望的）再深入研究這個問題。譬如說，可以把神操動力的步驟，與心理治療動力的步驟一一比較。這時就應該先選擇一種對於解釋神操的特殊學說，例如居松（Cassan, 註十二）所作的，把它與我們的心理治療法相比較。

如果比較心理治療時的談話，和退省的神修指導，二者的內容，也是一件很有趣的事。還有一種方式，來深入研究這個問題，就是把兩個具體的實例，彼此比較，把它們發展過程中的異同各點都指示出來。

最後，我們知道，聖依納爵的神操，和在基督教會的聖召環境中進行的心理治療，二者的成功都繫於一些特殊的因素；而這些因素一部份不是用理論所能探討的：如聖寵的行動、轉移關係的細節、在品格深處無法辨認的部分等等。再者，我們所提出的方法，雖然具有一個穩固的理論基礎，而且也已經產生了實在的成果，可是它還應該繼續進行「實驗」。要批評輔導式神操的不足之處，是很容易的；可是，我們也不該忘記有神師指導的神操，也能使人深刻而持久地改進自己的生活。如果是這樣，就更該進行上述的實驗了。

另一方面，我們相信，我們所提出的這個方法，究竟是為在這個罪惡深重的世界裏，增加神操所

已經真正地獲得的效果。

附錄

- ㉑ 參照 John J. ENGLISH S. J. *Spiritual Freedom*, Guelph: Loyola House, 1973.
- ㉒ 參照 Gilles CUSSON, S. J. *Conduis-moi sur le chemin déternité*, Montréal: Belarmin et Rome: PUG, 1973. 中文參照卷一：“Généralités sur les Exercices faits dans la vie courante” 15-41。  
在羅德里哥安大略心理學院。
- ㉓ H. Shack SULLIVAN, *The Psychiatric Interview*, New York: Norton, 1954.
- ㉔ 參照 D. RAPAPORT, M. M. GILL and R. SCHAFER, *Diagnostic Psychological Testing*. Revised Edition, New York: International Universities Press, 1968. 另參照 A. C. CARR, “Psychological Testing of Intelligence and Personality” in A. M. FREDMAN et al. (Eds.) *Comprehensive Textbook of Psychiatry*/II, Baltimore: Williams & Wilkins, 1975, 736-757.
- ㉕ 參照 Luigi M. RULLA, *Depth Psychology and Vocation*, A Psychosocial Perspective, Chicago: Loyola Univ. Press and Rome: Gregorian Univ. Press, 1971. 另參照 L. M. RULLA, J. RIDICK, F. IMO-DA, *Entering and Leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics*, 1976 *Structure psychologique et vocation*, Luxembourg-Bruxelles: Commission internationale de psychologie religieuse scientifique and Rome: PUG, 1978. 另參照羅加聖維 (Roger CHAMPOUX, S. J.) “發出聖職……準備聖職……準備聖職……準備聖職”。
- ㉖ G. CUSSON, *Conduis-moi...* P.34.
- ㉗ 參照 C. A. BERNARD, *Éléments pour un Directoire des Exercices*, Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1971, p.4-5; Bienheureux P. FAVRE, *Mémorial*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p.112-



115.

- (九) 「今天對於大部分進來的青年，不能草率地認為他們有資格。他們可能真有那些價值；可是，有時祇是不明顯的，有時是模糊不清的。因此，對於這樣的人，第一件事就是設法發掘這些價值，看看究竟有沒有……（否則）為能着手推動他們，他們的聖召，連應有的最低保證也沒有。」（一位初學神師的報告）
- (十) 這裏不宜討論這個方法的技術細節，但可參閱以下作品：I. B. WEINER, *Principles of Psychotherapy*, New York: Wiley, 1975; P. DEWALD, *Psychotherapy, A Dynamic Approach*, Oxford: Blackwell, 1973 (1969) ; Roy SHAFER, "The Termination of Brief Psychoanalytic Psychotherapy," in *International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy* 2(1973) 135-148; R. I. STEWART, "Psychoanalysis and Psychoanalytic Psychotherapy" in A. M. FREDEMAN et al. (Eds.) *Comprehensive Textbook of Psychiatry/II*, Baltimore: Williams & Wilkins, 1975, 1799-1823.
- (十一) 參閱：J. D. FRANK et al., *Effective Ingredients of Successful Psychotherapy*, New York: Brunner and Mazel, 1978. 本書把二十五年來研究所得的最後結論提供出來。作者並沒有提示什麼特別的治療方法，可是揭露了那些決定性的因素，為使心理治療能夠成功。本書可能有助於神修導師。
- (十二) G. CUISSON, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Bruges: Desclée de Brouwer and Montréal: Bellarmin, 1968.

聖 召

## 修會培育新觀

Roger Champoux S. J. 著  
嚴 任 吉 譯

深度心理學如何協助揭示那推動個人入會或出會的種種複雜因素？並了解個人神修價值觀與個人心理的內在聯繫？羅馬額我略大學心理系主任，一九七六年布魯塞爾，國際宗教心理學委員會，五年度學術獎得主魯拉神父 (Father Luigi Rulla S. J.)，系統地陳述了司鐸及修會聖召在心理上及社會方面的因素。

心理學研究注意到修會生活的困難，是多年以前的事了。葛定神父 (Fr. Godin) 在近期的著作中指出，過去二十五年來，從心理學的角度，對司鐸及修會生活的研究不斷在增加。縱然在許多國家做過多方面的研究，但很少有前後一致及明確的結論。因為很少是針對修會生活做專門研究；另一方面，幾乎所有的研究總有方法論的和概念的差異（如對人類學和神學方面的不同了解和解釋）。

在此情勢之下，魯拉神父和他額我略大學心理系同仁的研究工作漸漸受到重視。這些研究的方向，是把司鐸及修會聖召在心理上、社會上種種因素和理論，做系統的整理，做科學性的分析，成為有助於修會培育的學說。

本文第一部份，概論魯拉神父的聖召發展學說。第二部份討論魯拉神父研究至今所獲致的主要結論；它與個人當初選擇入會及決定出會的動機有關。最後一部份，主要是就涉及修會培育的問題加以討論。

## 一、概論聖召發展

### 甲、現有不足的理论

對於「人格」的研究，可以說有各式各樣的學說，例如佛洛伊德的精神分析說，史基納的「行爲論」，羅傑斯的「自我完成論」等等；但是，它們都沒有足夠清晰明確的立論，使我們能用以發展另一套爲修會生活經驗所確認的學說。尤其不可能（也尙未嘗試）以這些理論，做爲研究個人聖召的基礎，而導致更沒有科學上確定性的結論。此外，這些學說，從未把修會生活的價值列爲考慮的因素，而這些崇高價值是修會聖召生活最基本的特性。

當然也有相當數量的討論如何選擇職業的論文。它們藉著人已有的一些態度，解釋如何去選擇事業或職業。這些學說有一個共同點：把「自我實現」，「自我完成」當做各種職業選擇的基本動機。我們立刻可以問：這樣的動機是否足夠的尊重修會聖召？事實上正相反；追隨福音勸諭，不正是叫人棄絕一切（包含棄絕自我），爲的是更能追隨基督嗎？若把「自我完成」當做首要的事，便與以「自我超越」爲基本方向的聖召生活發生衝突。

以上的情況，都成爲極有意義的理由，促使魯拉神父竭力整合修會神修的價值與心理學的見識，發展爲系統的學說。概念化的過程中，自然吸收了許多學說或定理，當他們轉換爲具體的術語時，必要以實際的修會生活做試驗。否則，這些合乎邏輯，有穩固基礎的學說也只是理論而已。

魯拉神父把影響個人入會、持守聖召，有效的發展聖召「動機傾向」作爲研究的旨趣和目標。他

第一本書的小標題：「在社會、心理上的新觀」，首先與個人心理的動力有關，這就是內在於個人，左右個人行動，抓住個人注意力的動機傾向。然後還必須在個人與社會、文化的關係上研究個人的動力來源。

## 乙、神學前提

爲了答覆聖召生活的困難，探討個人隱含的動機，先該確定聖召的特質。從神學的角度，以梵二的文獻爲基礎，對於司鐸及修會聖召，有以下三個共同因素：

一 修會聖召首要的是「天主的邀請」，是天主藉召叫而給予人的內在恩寵（這是白白賞賜的）。這召叫邀請人獻身於司鐸職務，或透過修會神貧、貞潔、服從三愿，善度福音勸諭生活。

二 聖召是天主對個人整個存在的召喚。它不單召叫人「兼差」，不單召叫人盡某種職務或從事某種職業。聖召是召叫人成爲一個新的存在。這些信仰的因素，支配個人追隨聖召的動機，也整合了個人的一切。這些信仰的因素也賦與修會聖召「自我超越」的特質。司鐸和修會聖召的抉擇，是顯對耶穌基督神國的絕對價值做證，做一種「全天候」的許諾。

三 接受聖召的人，將要擔負起一種新的義務。它超出那包含在每一位基督徒領洗時所接受「成聖」的召喚。這個新的義務，涉及個人在教會內，永恆地選擇了一種特殊的生活方式。

前面簡短的提示，使我們明瞭修會神修的價值，聖召生活中的重要性。藉著這些根本的價值，促進個人達到人格的整合與一致。而這些價值是很明顯的，在實際的修會生活也格外的真實。僅就這些價值而言，一個受過洗禮的基督徒與修會士的生活並無顯著的分別。福音勸諭的生活，對基督徒也是

一樣的眞確。基本上都是要求爲天主，爲人羣而生活的價值觀。

### 丙、心理學前提

從心理學觀點，我們如何將修會聖召的神學基礎與人心理多元性的幅度加以整合，做爲研究人格的路線？在以下的篇幅中，將多次提及「潛意識」的重要，如同魯拉神父的作品「深度心理學與聖召」標題本身，也指出魯拉神父採用「潛意識」(Subconscious)它包括下意識 unconscious 及意識 preconscious 的一切——譯者按)研究的成果。「潛意識」觸及現實的生活，雖然大部份長上和屬下不見得認識它，「潛意識」的作用，却很深的影響修會個人及團體生活。

過去如此，現在仍舊有同樣的趨勢，就是在考慮某人是否適合入會時，要看他或她是否有精神病，是否有高尚的品格，是否有自由選擇的能力。修會團體也請心理學家協助做些測驗，以婉拒有心理變態的人；這都顯示修會當局已經意識到有些心理因素，可能影響到個人對修會生活的適應。撇開那些精神病患者不談，一般人以爲入會者應該有能力適應修會生活，並持之以恆，有所成長。因此對那些出會的人，往往會說他們不夠努力，沒有善用天主所賜的聖寵。但是，在精神病態、完全失去自由和精神健康，完全自由的兩個極端情況之間，是否會有其他的情況？從非常嚴重的病況，完全摧毀個人運用自由的能力，到沒有什麼心理因素削弱自由的行使，是否還會有其他許許多多的可能？意識與潛意識之間，彼此就不能有更密切的關係嗎？假使是潛意識的作用，影響了個人入會或出會——雖很難獲知，但至少有些種程度的確定性；那麼我們了解意識中事物狀況是不夠的。我們怎能不考慮潛意識的因素呢？而在對申請入會者評價及選擇時，就不只研究是否有精神病徵候，也不只看他的興趣、能

力、態度、以及意識到的理想、願望；而要注意申請人潛意識中，究竟有什麼不同程度的動機。在他受培育的過程中，是否有能力將修會的神修觀「內在化」，「個人化」？對於修會確定的價值體系，除了接納申請入會者熱心、誠摯的態度，嚮往聖召理想的表白；也要探討行為的根源，可能是很複雜的背景，去了解潛意識中有那些需要和願望。

衆所週知，人格是由那許多不同與複雜的因素塑造而成的。我們願從兩種角度討論：「結構」、「內含」。從「結構」的角度看，人可分為兩個層次：有意識中的理想的自我與存在於意識及潛意識中的「實際的自我」。換句話說，一方面是個人願意什麼，希望成為怎樣的人。另一方面，他實際上是怎樣的人，他習慣如何行事（也許他自己並不知道）。

在以上的結構內，從「內含」的角度，人又可分「價值觀」，「態度」和「需要」三面。人藉「價值觀」表達自己最願意達到的理想生活。而修會聖召生活的價值觀就是與天主結合，師法基督、以及神貧、貞潔、服從三愿。「態度」是把「價值觀」的理想，實現在具體的行動中，比「價值觀」更明確、繁雜。例如修會服從愿的價值，就能以許多不同的「態度」付諸行動，如尊敬長上，有效地善盡使徒工作職責等。「態度」有表達「價值」的作用成為「價值」與行為的中介。每個人理想的自我就是由他「價值」與「態度」結合而成的。

實際的自我，除了個人慣有的行為以外，同樣也包含意識與潛意識的「需要」。「需要」是每個人固有的，在器官上、情緒上、心靈上的行為傾向。現代心理學列出人有二十種根本的「需要」，如依賴、性、自主及求知的需要等。「需要」與「價值觀」一樣，要藉「態度」來表達。例如攻擊性的需要，在拒絕接受權威中顯示出來。也在不願與人合作，批評他人的傾向中實現。

若把人比做一支槓桿，態度就是支點；「價值觀」與「需要」支配「態度」，「態度」成爲一個中心，它的行爲可能來自「價值觀」的推動，也可能是「需要」的驅使。「態度」可能侍奉「需要」，表達出需要而加以滿足。或者正相反，「態度」會因「需要」無意識的維護自我。例如一個發展溫良與順從的態度，以掩飾攻擊性的需要，這才是標準的自我防衛。

### 丁、一致與不一致

有些「需要」導致的「態度」與修會聖召的基本價值並不配合（或說有衝突）。如攻擊、性及依賴等「需要」。也有些「需要」與修會的聖召價值是一致的，如克服阻礙與困難，求知及要求「秩序」的需要。

「態度」若只是表達價值觀，倒容易分辨一個人是否適合修會生活，也較容易確定修會聖召價值的存在，澄清在「態度」和行爲當中所要顯示的價值觀。修會長上對於受培育者的「態度」和行爲，能夠加以邏輯的解釋，並幫助他們明白，接受修會生活的價值觀。

但是隱藏的自我 (Latent self) 把一切弄亂了。「態度」不僅受價值觀支配，也可能出自意識或潛意識的「需要」。換句話說，理想的自我（也許只有部份），是隱藏的自我之投射。舉個例子我們就會明白，基督徒的愛德可以在許多情形下實行。如爲他人服務，爲傳教事業祈禱，或是謙遜地接受他人的意見。這些外在的態度，可能會有與愛德相去極遠的動機。爲他人服務，若爲滿足非常強烈「依賴」的需要，正是違反愛德。「給予是爲了接受」，根本不是利他的愛。尊敬他人意見，也許由於個人的不安全感，背後却是一個不能自由表達的自我。這些動機很容易逃避人的意識。某人因信仰

的熱誠獻身為他人服務，並不一定理會仍舊以自我為中心。某人在任何交談中，自認常以恭順的態度尊敬他人意見，分析下來，事實是他對自己缺乏信心。

事實上，理想的自我與實際的自我能有許多衝突。而這種衝突可能被意識到，可能仍在潛意識中。大體說來，建基在價值、態度、需要等動力根源的人格，可分為以下四種一致與不一致的類型：

(一) 「社會上」的一致：指個人意識或潛意識中的需要，與此人的價值觀、態度相配合的情況。如內心有幫助他人的需要與慷慨大方的態度配合，也把價值觀中的愛德具體的實現。這種一致性被稱為「社會上」的，是因個人與修會（社會）環境適應的很好。此名稱也能與其他名稱相對照。

(二) 「心理上」的一致：指個人的需要與價值觀相合，但與態度並不配合。如個人有「助人」的需要與愛德的價值觀很配合。但表現在外的行為，具體的「態度」可能正好相反；多少能讓人意識到，此人有攻擊、自我為中心的態度。這樣的人在社會上有些失調，在心理方面基本上仍是一致的。

(三) 心理上的不一致：指潛意識的需要與價值、態度都不配合。例如有人潛意識有「被人幫助」、「依賴」強烈的需要，而態度走完全相反的方向；經常地幫助他人。這個人外表可能是很有愛德的會士，但心理上並不完全和諧。態度上他要表明樂於助人，心理上却是自我防衛，分析到最後，仍是「給予是爲了接受」。

(四) 社會上的不一致：潛意識的需要與聖召不合；態度受需要的牽制超過了價值觀的吸引。「依賴」的需要，可能產生一些與聖召不合的態度，如不斷地渴求友誼，放棄私人祈禱等。



附簡表：

(一)	價值：+	態度：+	需要：+
(二)	價值：+	態度：-	需要：+
(三)	價值：+	態度：+	需要：-
(四)	價值：+	態度：-	需要：-

要評估個人在心理上，社會上的協調與否，也必須考慮到其他各面：辨別是在意識或潛意識中，以及向心性的程度。個體雖有不和諧的情況，仍可能使之自由抉擇，有所進步。另一方面，潛意識的不和諧，尤其內在的需要超出了中心價值，會使會士的生活常處於守勢、或迫使人出會。

我們該密切注意「需要」和「態度」如何工作，以便找到個人主要的動機傾向。不同的需要和需要程度的差異，和諧與不諧會同時存在於個人。但我們仍能認識蘊藏人心的巨大活力，即推動人入會、出會、結出聖德果實的主要動機。

### 戊、自我超越

自我超越概念的表達，總括了整個理論。修會聖召是要求個人自我超越。從接受天主的召叫起，開始追尋超越了自我的價值，而非走向自我實現。會士所追求的，首先是在他人及自己身上使「天國及其正義」實現，「其他的自然會賜予我們」。福音勸諭召叫我們去愛，把自我給予他人，棄絕自己。因此價值觀，會士的「理想自我」便建基在愛德之上。

因著教會及私人對愛德的要求，也假定有天主的聖召，會士便會以「許諾」做爲生命的答覆。這種抉擇的能力，是建基在和諧的基礎上，顯示理想的自我與實際的自我融洽一致。若潛意識的需要，並不支持態度實現價值觀的要求，那麼只有外在的價值，並不保證個人在聖召道路上能持久，並有效地實現聖召的理想。

## 己、價值內在化

有一個基本的觀念：聖召生活的成熟，假定會士能生活於福音價值中，對價值有內在化的能力。就心理學而言，成熟的過程，經常呈現出個人逐漸整合塑造自己的不同成份。一個成熟的人，是假定他或她在自由地抉擇中，不論意識到的或潛意識中充沛的驅使力，已經有足夠的把握。聖召的成熟也是一樣，呈現情感與神修的整合。這就是基本的觀念，爲我們說明情緒的需要與神修價值的配合，使聖召生活繼續成長。價值內在化是聖召成熟很明顯的過程，內在化是使培育者因天主的召叫，修會價值的吸引，在受培育的階段，整合於相合價值的動機體系中。

「價值」與「需要」之間的不一致，「價值」無法與個人的動機體系整合，能造成理想的自我與實在的自我之間的分裂。在這種情形下，由於他選擇聖召價值是急於防衛自我，以反對潛意識的衝突，或者爲了滿足潛意識的需要，個人對聖召價值的皈依，將只是很外在的。他追隨聖召的價值，若繼續要滿足需要或防禦自我的衝突，聖召的價值對他而言，將繼續是外在的。這個人會自信受了信仰的薰陶，確實長大成熟，而這些看似明顯的成長，可能純粹是外表順從長上，或與團體認同的結果。論外表順從長上，指他願意受長上或團體的影響，並不是真的信服，而是爲獲致某些酬報，如獲准發

愿、晉鐸、或避免處罰等。論與團體的價值認同，指他因個人缺乏安全感，想藉對自我與他人、團體之間因建立某種確定的關係，以補足他搖擺不定的個性。因此，他接受會規和修會的價值觀，是想藉此關係滿足和確定自我。

無論如何，內在化是假定聖召價值與申請入會者表裏一致的理想吻合。在個人實現他內在的價值時，也顯出他真實地接受了聖召的價值。只有這樣的內在化，才能使入會者不受家庭、環境、會憲的壓力或潛意識的需要而左右，對聖召生活自由地抉擇。達到內在化的能力，當然視人格和諧的程度而定。修會傳統的培育方式，主要是藉討論、避靜等神修方法，提出修會聖召的價值，假定個人有能力把聖召的價值內在化。對那些尚未具備內在化能力的人傳統的培育方式，並沒有打算增加他們內在化的能力。這種情形可幫助我們了解一些現象，就是有些人在初學或晉鐸前，熱心的像個小聖人，而離開初學神師和外表不再維持熱心的環境後，在很短的時期內，就有令人痛心的轉變。這些可見的改變，大都限於外表行為的層次，或停在意識狀態的理想，始終沒有觸及人格深處、強大的動機力量。

### 庚、理論中超越文化的特點

既然考慮過個人入會、出會，可能為滿足需要，避免衝突，價值與需要不一致的種種因素，也就看出這一套理論超越文化，超越環境的性質。這種超越環境的特點，可在人格的「內含」、「結構」中察覺。

人格基本的「內含」曾在「價值」、「需要」中討論過。修會生活的五個基礎價值是：

最終價值：與天主結合及師法基督。

功用價值：神貧、貞潔和服從。

因時代、文化的不同，實現這些價值的生活方式能有所不同，但它們始終是修會生活主要的、不變的意義。至於「需要」，本來是人性內在之因素，因此也是不變的。依據社會與歷史的情況，「價值」與「需要」的外在表達，及某種「價值」或「需要」實現的程度，能有極大的轉變，但內在於人的「需要」是不變的。如攻擊性、依賴性、性、知識、克服阻礙和困難的需要，始終存在於人心。

至於我們提出的另兩個觀念：「理想的自我」與「實在的自我」，及兩者之間的關係，是屬於人格「結構」的特點，它也超越時空的限制。當然，非洲人與美國人理想自我的形象與價值必定不同。同樣的，一位青年會士與一位隱修院年長的修女潛意識的想像與需要，當然也不同……；但是，這個理論也不願涉及因人而異的不同理想，和實在自我的具體內容。我們願集中討論人性和修會聖召，在結構內的因素。因此，我們可以超出一些範圍（如「歷史的轉變」、「一切都是相對的說法」、「不同的神修道路」），達致一些結論。

## 二、研究結果

### 甲、入會並持守修會聖召

經過前面一般性的探討，對於影響入會及堅守聖召的因素，我們仍願問些問題。魯拉神父及其研究同仁仍在對以下的五個問題繼續研究：

(一) 申請入會者選擇聖召道路，是否主要地依據個人自認是怎樣的人？或自己願意成爲怎樣的

人？

(一) 是否必須完全相信申請人所宣佈的動機？或者也要考慮潛意識可能的動機？

(二) 假使所意識到的動機，不是個人全部的動機，那麼它佔有什麼角色？再者；潛意識的動機究竟佔多少？個人意識和潛意識動機的特性是什麼？

(三) 個人的精神動力，在申請入會時，展望未來的修會生活，是否會有持續不變的傾向？

(四) 影響個人入會的精神力量，是否也影響他離棄修會生活？或者使聖召的成長受損？

本文不討論收集與分析資料的方法細節；根據幾百位教區修士，男女會士和美國在俗學生研究完成的結果，我們先簡短地回答以上五組問題。

## 乙、入會的意識動機

有了一個清楚的趨勢，望會者比較以自己的理想（自己將來可能成爲怎樣的人），而非以意識到的自我爲準，選擇修會生活。望會者多少把修會會規理想化，概念化之後，做此選擇。看起來，他們的理想自我的本身已經歸屬於會規。

理想自我對入會的決定廣泛的影響，超過實在自我的影響。這種緊張狀態實有助於個人發展聖召生活，對恩寵的開放，完成傳教使命。然而，人不只受到理想的推動。

## 丙、入會的潛意識動機

一般而言，望會者有強烈的傾向，把自己和修會理想化，因此，在入會時可能不夠實際。而潛意

識的不和諧，會加強這種不實際的現象。不夠現實的情況，是個人潛意識的需要與他所說出的理想不合有關。換句話說：決定入會不只受個人理想催迫，做出自由的抉擇，也是潛意識需要促使。當然；個人並不一定知道他入會是為了滿足某些需要、或解決、防止一些困難。暫且不論望會者不容置疑的誠懇和慷慨，對於意識中自我和動機的描述，並不能視為充份的根據。也要考慮到潛意識的因素，也許個人受到潛意識精神力量的驅使，產生了意識中對自我和動機的敘述。

如同前面所說，對於自我和修會會規某種程度的理想化是正常的，有益的。因為它表達了個人渴望成長，對恩寵的開放。但是，只有在理想與實際的自我沒有潛意識的衝突時，某種程度的理想化不是無害的。

在這種角度下，使望會者延期入會是很普通的措施。延期入會有明顯的益處，特別是望會者尚未解決某些困難。但是延期入會對望會者的潛意識衝突是否有實益？在社會上的工作經驗是否真的影響個人？影響到什麼程度？更可以預見的，無論在何時何種環境中，個人仍會在保護自我、躲避衝突或滿足需要的行動中，顯露潛意識的不和諧。而由於望會者內心的不合諧，產生種種自我防衛的態度，使他對修會和自我過度的、不實際的理想化，仍會持續不斷。

## 丁、潛意識的普遍動機

請大家嚴肅地反省以下的研究結果：百分之六十到八十，佔有極大比例の入會申請人，他們的聖召動機，主要的是為了滿足潛意識的需要。因此決定入會者的潛意識動機是非常重要的因素。此外，潛意識動機中，有些需要，如攻擊、自貶、和自我辯解的需要，更是有特別切身的關係。我們也可以

預料，這些與聖召價值不一致的因素，在持守和有效地實現聖召理想時，能造成很消極的影響。

我們不談論精神病學的個案，雖然有些情況顯示個人心理不夠成熟，我們更加注意個人情緒和聖召的成熟問題。這些使人成熟的因素，在入會以前就存在，所以不是起因於修院教育。

### 戊、聖召不和諧因素的持續性

下意識的活動，下意識的衝突，因為很不容易被察覺，就具備持續不斷地特性。因個人用自衛機能掩飾困難和挫折的根由，只從外在行為和經驗，學習不到什麼。個人雖用各種方法——如改換工作、環境、參加新式避靜，試用新的祈禱方式，尋求新學說理論——但因沒有觸及衝突的真面貌和根源，下意識的衝突仍繼續存在。

事實上，在對一羣男女會士所做的研究結果，顯示四年的修院教育並沒有使他（她）們的情緒更成熟。無論修士、修女、各只有百分之二的人，在情緒上的成熟方面獲得了修院教育的益處。在對自我是否徹底了解方面，同樣也只有些許進步，86%的修士和87%的修女入會時，對自己主要的衝突或是部份、或是全部的無知，四年修院陶冶後，83%的修士、82%的修女對那些衝突仍茫然無知。

有趣的是下意識衝突持續性也可以從轉移的現象顯示出來。會士與權威或同輩的現有關係中，會重現他幼年期或青春期與父母親友的關係。這種過去經驗的復甦、使人重複地「往後看」，也增強原有的不和諧。實際上，研究結果顯示，69%的男性會士和67%的女性會士，在修會陶冶的過程中，確有關係轉移的現象。此外，這種關係的轉移是與個人及家庭內的衝突連結在一起。在轉移性的關係中，個人所表露的不過是承繼、重複家庭內的衝突。這些就是所謂的個人要面對的惡性循環，若沒有

認清轉移性的關係，原有的衝突就會永遠保存，而且加強自我防禦以抵抗內在的衝突。

研究結果提出了一個重要問題：假使四年的修會教育，不能讓個人在情緒上的成熟有些根本的轉變，那麼修會陶冶究竟有何實益？值得向大家報告，我們是遵照梵二的新指示，在一九六九至一九七二，四年之間完成此項研究。

每個人本身有能力，並配合天主的助佑，以改變自我，完成自我。但研究結果指出，相當多數的修道者受了下意識不和諧的控制，不能發揮內在的潛力。

## 己、還俗的動機

過去十多年來，許多司鐸離職、男女會士出會的現象，能夠用以下幾個原因加以解釋：個人與聖寵的合作問題；個人與團體的磨擦；會規、會憲以及修會結構本身問題；大概受到社會、文化歷史環境的影響，懷疑教會結構的功能；個人人格的特殊原因，我們研究注意最後一個因素，即影響個人入會，最後又放棄聖召心理方面可能因素。

研究結果指出、推動個人入會與迫使他出會的心理原因不必一定相同。入會時，理想的自我是受價值、態度的誘導。但理想本身並不保證個人能堅持到底。

為解釋出會的現象，必須考慮心理方面另一股力量，即價值、態度、需要之間的一致或不一致形成心理平衡或不平衡；我們也可稱爲「可預知的內在化能力」。價值、態度、需要之間愈一致，內在化的能力愈強，堅守聖召的能力也愈強。研究結果顯示，個人結構內不和諧，與後來的出會有重大關聯。因此，和諧或不和諧決定個人對價值內在化的能力。而內在化能力之強弱成爲個人持守聖召決定



性的因素。

聖召價值若沒有內在化，下意識不和諧的情況未加以調整，個人對修會的諾言（發愿）是可懷疑的。個人下意識愈不和諧，對未來愈充滿不實際的理想與不能實現的幻想，理想自我與實在自我之間的矛盾，伴隨個人對現狀極不滿意的形態，會助長原有的衝突。人愈來愈不滿意的真正原因，並不容易全盤了解。這是因為個人內心的衝突屬於潛意識；而且如果人一旦知覺他內心衝突的真象，很可能會因為嚴重地傷害自尊，使他無法面對。對自我的不滿意，也會投射到教會和修會的結構上。隨之而有的現象可稱為「知覺上的歪曲」，即遇到外在的事件，它阻礙人做正確、客觀的判斷，曲解聖召價值、態度的正確意義，而以個人奇特的想法重新解釋。長此以往，當他有一天發現被修會團體隔離，自己與團體疏遠到無可挽回的地步，似乎合理的結論就是離開修會。

當然不能下結論說：內在有衝突的人，早晚要出會。從一方面看，價值、態度、需要一致的人，在經過一段試探期後，發現不能答覆自己計劃要實現的理想，他能做客觀、成熟的決定，選擇其他生活方式。另一方面，內在不一致的人，也可能不顧下意識的衝突，繼續留在修會中。例如修會生活提供其它地方不能給的安全感。若是如此，在修會使徒工作的效率上，就要遭受此人聖召缺乏成熟的損失。

### 三、研究結果與有關問題

#### 甲、成聖與人格成熟

研究結果為修會培育提出了一些嚴肅的問題，我們願進一步解釋這些問題。首先，我們願對成聖

與人格成熟做更適當的了解。

聖德是天主愛的臨在於人的效果。聖德全賴天主白白的賞賜和個人自由地答覆。無論個人心理習性如何，聖德清楚地假定人有點自由。潛意識因素有可能限制住自由的範圍，使恩寵的行動受阻。因此，我們可分主觀與客觀的聖德。主觀的聖德，不在於個人心理上的成熟程度。客觀的聖德，是在基督內有了生命的轉變，與個人情緒與人格的成熟有關。

恩寵的力量必然超過潛意識的限制，徹底的改變個人。但是這種神蹟式的轉變，最好當做一種例外。研究的結果顯示：天主尊重人的自由和改變的法則。我們也很難看出為什麼天主平常不尊重祂自己創造的人心理活動的自然法則。

會士人格及聖召的成熟，必然也是傳教工作的重要因素。成熟的會士能成為天主有效的工具，敏感傳教的需要，成為基督價值令人信服的見證人。如果會士幾乎沒有內在化神修價值的能力，基本的態度會催促他更順應個人的需要，而非走向自我超越的理想。在福音、禮儀、教會中、他聆聽及傳播天主聖言的才能，明瞭現實深刻意義的能力，都將使他瀕於險境。他很難處置自己，也沒有能力爲了更大的愛棄絕自己。

## 乙、聖召的實在危機

我們的研究對聖召的真實危機究竟說些什麼？「危機」可在多人出會，而很少人入會的情況下探討。關於出會還俗的問題，研究結果透露了一些有趣的觀點。雖然我們也必須考慮極多的社會文化因素。但出會的事實顯示，部份歸因於潛意識不和諧因素的存在、和聖召理想不一致因素繼續增長

的消極影響。

這些不和諧的因素並不限定在某些特定的國家或年代。爲什麼過去十年來出會者如此衆多？這是受到社會與文化方面因素的侵入，在修會的結構中，發生了重要功能。在過去十多年來，修會結構顯然失去了它的重要性，個人在其中得到更多的自由和責任感，對會士個人就要求更大的適應力。但是修會並沒有給個人真正的心理準備，使會士能以成熟的態度善用自由。若是不一致的情況遍及個人生活，對修會會規等只有僵硬的忠誠，修會結構會增強他的順從，支持他的搖擺不定，協助他持續聖召。當此種結構消失，那些始終在環境壓制下，嚴重損害會士自由和聖召選擇之不協調需要，開始尋求表達。因此，聖召缺乏成熟的人，這是原因之一，讓相當數目的會士沒有能力接受使用個人自由的挑戰。

必須附加說明，重新恢復過去的修會結構並不是還俗原因的解答。堅守聖召的毅力能加以創造，產生效力，但依靠的是個人對聖召理想內在化的能力，而非會規外在的約束，或只簡單的推崇聖召價值。

### 丙、入會候選人的選擇與培育

我們該如何選擇和教育要入會的人？我們是否必須婉拒所有潛意識不協調的人？那麼，按資料調查，只有10%至15%的望會生夠資格留在修會中，修會團體人數會慢慢的減至幾乎零。潛意識有衝突，是否等於此人沒有聖召？或者說他自己願意修道也可能是天主召叫的一種方式？這些假設變得非常重要，修會當局除了要分辨是否有不協調的因素，也有責任在協助望會生分析、解決衝突。

顯而易見的，修會必須保存訓誨的教育方式，如避靜、講授會規、會憲研究等。但也不能忽略研究結果所指出的：大部份初學生，尤其內在化能力較弱的人，修會的傳統教育方式不會產生效果。

數年來，修會教育當局也強調各種試探的價值，儘可能提出各種機會，讓青年會士體驗不同的角色，如派做老師，往大學讀書，參與為窮人服務的工作，從事創新方式的傳教工作，參加各式的祈禱會等等；但是，因為個人內在的衝突，無力從各種試探中獲益，這些體驗人生價值的機會又有何用？體驗不同的角色，並不能讓人自動的跳到成熟的地步，正相反地，成熟是靠個人有內在化的能力，才能從不同的體驗中獲得實益。我們固然可看出「試探」使人工作的範圍，和可能性擴大；大學文憑能使人教書成功，社會工作經驗讓會士了解窮人的真實困難和解決方法等。但這些經驗本身是否保證傳播福音的工作更有效？傳教的效果是不能與工作效能相混。前者是基督徒價值可見的證明，指向福音的價值；後者的方向却局限於那些角色本身，換句話說，不同角色及工作的體驗，若不奠基於先存的精神動力，使之內在化聖召的價值，在個人神修及傳教成熟方面，不會有任何長進。如果受試探的會士不以角色為工具去實現福音的理想，而以角色本身為目標，將會養成固定的習慣，以角色的或職業來鑑定傳教的效果。這人除了教書或在某市擔任某項要職，他就不能侍奉天國。

所以，會士爲了要使福音價值在生命中落根，必須有內在化的能力。要想從不同的人生體驗中獲得實益，也必須有內在化的能力。那麼要如何發展個人內在化的能力呢？

## 丁、心理學在修會培育中的職分

聖召的一般困難可分爲四種類型：一、神修的困難（如對信仰及理論生活的懷疑）。二、心理發

展所產生的正常困難之結果。三、潛意識聖召上的不和諧。四、精神病理學的困難。

前兩類型的困難不難解決。可是，有時候它們是不和諧或某些症狀的表達。在這種情形下，要解決困難，必先解析不和諧及症狀的滋擾。但研究結果指出一些常用的方法（如神修輔導、良心的考察、羣體動力、不同的生活體驗），均不能解決不和諧的情況和下意識的衝突。因此，採用心理學來貢獻出培育的新方法是必需的。

到目前為止，修會團體採用心理學家的貢獻，僅限於以下兩個功能：「淘汰」或「治療」。審查不合適的望會生依然是必需的。但更好在入會之前舉行。嚴格而論，對精神病患的治療，不是聖召陶冶本有的功能。在修會陶冶中，心理學的角色有以下三個功用：教學性的、預防性的、整合性的。心理學的貢獻，特別在協助會士發展內在化聖召價值和態度的能力；注重預防治療。事實上，個人入會時，已經能夠發現將來會遭遇到的困難之來源。我們何必非等那些困難發生、擴大、甚至不可挽回才想辦法。更恰當的是從起初就了解，並克服那阻礙人格、神修成熟不協調的因素。因此，不能把心理學與神修學一分為二。修會培育應提供必需的神修滋養，也要保證個人消化，內在化這些營養品的能力。假使修會培育的過程中，個人的神修與人格沒有整合，本來能有令人欣慰的成長，却成爲遭受挫折和孤立的來源。

爲了要協助受培育者，在對自己已有把握中，發展神修生活，修會需要「新式」的陶冶者。對於修會中負有教育會士責任的人，我們提出兩個新的條件。首先，培育會院的導師必須了解並超越了自己的衝突和心理困難，以免把自己的困難和衝突投射到受培育的人身上；也避免按個人的喜好或主觀奇特的見解註解會規，會憲和修會傳統，不根據修會的聖召價值，却以多少有些折衷或妥協的態度說明

一切。現代的培育者應有能力識破受培育者的詭計，即有意無意地把深藏在內心的衝突屢次「關係轉移」到培育者身上。第二、培育者也應有能力，當與受培育者來往時，敏銳地察覺與潛意識衝突有關的問題。而且能當機立斷，把握恰當的時機向受培育者點明。

以上第一種新培育者要有能力助人辨別聖召的衝突。第二種培育者要有能力協助別人，自己解決自己的問題。而這些困難，問題的潛意識本質，要求負有培育重任者接受深度心理學嚴格的教育。

我們說「新」的培育者，並不是指他的角色與傳統的神修指導、初學導師、暫願導師不同。使他「新」的因素，是他除了要幫助善意的初學者發展意識中的神修生活，能幫助初學者整合神修與潛意識生活，從各種衝突、需要的牽制中獲得自由。二能幫助會士增強內在化的能力，更真實地生活於聖召價值中。魯拉神父及其研究同仁認為急需向大家提出這些結語。

本文原著：Roger CHAMPOUX S. J. "New Perspectives in Religious Formation" in *Supplement to Doct-*

*The and Life*, July/August 1977, pp. 203-224. In French: *Vie Consacrée* 49 (1977) 86-104.

(上接一四八頁)

中，並對赦罪和給予世界生命產生效果；按照這樣的意義，感恩的祭獻也有贖罪性。因此，路德派和天主教得到一個結論說：關於他們對感恩的祭獻以及主晚餐的臨在的想法上，已經不能夠說他們在至一、至聖、至公和宗徒傳下來的信仰中彼此分離了。

梵二清楚的聲明，伯多祿的職務是屬於教會的大公性，因此教會的完滿的互通與合一，必須把與伯多祿宗座的互通包括在內。祈禱、交談和其他的方法可以引領我們到達合一。正如教會的主所給予教會的合一一樣。

路德派的神學家 Gerhard Müller 以為路德派是按照服務方面 (ministry)，而不是在權力方面 (power)。這種領悟肯定了有些路德派神學家的觀念，並不與路德派承認教宗的首席權的信仰告白相反。威立布郎在對「教宗首席權及普世教會」這項文件的評估中，看到了以下的問題：

1. 路德派也認為首席權是可能的，並是可追求的 (Possible and desirable)。這表示他們仍不把首席權視為按基督旨意是教會基本的因素。
2. 他們把首席權視為一種達成合一的服務；但是對教宗是羅馬的主教、伯多祿的繼承人及主教團的主席及首席主教等這些事實仍需要加以解釋。為了對教宗首席權正確的了解，需要對主教職服務有一個大公性的研究。
3. 路德派參與交談的代表認為，如果教宗的首席權按照福音的光加以革新，及對基督信仰的自由得到保證，他們願意接受首席權。但是，他們對「福音」和「基督信仰的自由」的意義，却没有加以描述。

## 額我略七世與德國的命運

鄒保祿

### 前言

在西洋歷史上，有三位教皇影響了歐洲社會：額我略一世以他傳教的精神使不少民族皈依教會，使歐洲成爲一個基督化的國家。十二世紀末的英諾森三世，使教會執歐洲的牛耳，成爲西歐的霸主，不得不溯源而歸功於十一世紀的額我略七世：他的宗教改革，不但影響了整個教會，更改變了德國的命運。今將此事的來龍去脈敘述於后。

### 甲：改革的意義

從十一世紀中葉至十二世紀初這段時間，可說是歐洲歷史的重要轉捩點之一。這是個政治、經濟、宗教和文化的改革時期。

改革的意義就是設法廢除舊有的秩序，而建立一個新的社會形式。在教會方面來看，廢除的是皇帝和俗人控制教會的權利，建立的是教會固有的權勢。

在政治方面，英國以封建制度來建設它的君主政權。在經濟方面，中產階級的興起，使社會的生活比從前較爲平衡。在文化方面法國北部主教座堂學校開始形成，北意大利有些市立學校漸漸演變成大學。



這也是法律發展的時代，自從五世紀蠻族入侵後，羅馬法首度再次被人重視，同時又將此法與教會法並論。

在這額我略改革時代，教會從「俗人授職衝突」事件獲得不少自由，不再受到皇帝的控制。

## 乙：改革的來源

克呂尼運動 (Cluniac Movements) 可說是額我略改革的遠因，當時社會的神職人員分修會和教區神父。教區神父生活放縱，妻子兒女在旁，只顧自己的利益，且失去耶穌傳教的精神。修會人士，尤其是克呂尼會，主張神貧及發三願，且過着一個清苦的生活。當時改革家認為只有這種生活才能使教會保持基督的精神，只有這個改革才能重振教會的地位。

這種改革怎樣與額我略改革有關呢？

自一〇五〇年後，在教會任重職者多為隱修士，所以他們很自然地將嚴肅的生活帶給教會。例如，伯多祿達彌盎 (1007-1072) 是十一世紀聲望卓著的人物；他在米蘭改革教會時，斥責當時神職人員腐敗的生活。這種思想和作爲的確是希德伯蘭 (Hildebrand)，即以後的額我略七世——改革教會的來源。

那時良九世 (一〇四九至一〇五四年) 是一位英明聖善的教宗，是改革教會的先鋒。他召集數次主教會議，重申神職人員獨身制，禁止聖職、聖物的買賣，並禁止信友獲得神職地位。革新的程序已略見端倪。

「樞機」本是授與羅馬各本堂司鐸與七位六品副祭的名銜。在大公會議的決議書上，他們隨教宗

與羅馬六位郊區主教之後，鄭重簽名。

十一世紀時，教宗開始召請各地著名的司鐸前來羅馬，尤其是克呂尼修士們，頒賜他們樞機頭銜。爲了改革教會，良九世擢陞了不少傑出的人物作爲樞機，例如：伯多祿達彌益、胡伯、希德伯蘭等人。這些人都是改革教會的中堅人物。

### 丙：改革教會的重要人物

在改革教會的人物中，可分爲兩派：緩和派，以伯多祿達彌益爲主；和前進派，以胡培及希德伯蘭爲首。今略述如下：

#### 1. 伯多祿達彌益

達彌益在改革聲中是一位不很受歡迎的人物，因爲他的清貧且嚴肅的生活對當時人來說是難以忍受的。可是但丁（1265-1321）在他的名著神曲中却讚揚他。

一〇四六年，達彌益從事改革教會工作。一〇五七年被擢陞爲樞機主教。從此他不但奉教宗之命奔走各地，還著書立說，強調教會的紀律。他在米蘭改革教會的運動並不很成功。

在改革教會的項目中有三大重點：

- 一：教會內部的革新，取消「神職交易」(The Simony 西滿罪)和教士結婚問題。
- 二：建立選舉教宗的制度：擺脫德帝和羅馬強權的干涉；由樞機團自由選舉教宗。
- 三：取消「俗人授職」(Lay Investiture)，而保障教會權利的獨立。

最後兩項的改革牽涉到政治問題，因此開始了五十年的教宗和德帝的衝突。

在這些改革的事項中，緩和派的伯多祿達彌盎自然不滿意進派的措施，他認為胡培和希德伯蘭是他的勁敵，因為他認為「取消俗人授職」不免會與德帝發生衝突，這是行不通的。他主張緩慢的改革，所以他盡量避免與德帝衝突。可是前進派却不採納他的忠告。

## 2. 胡伯樞機 (Humbert of Silva Candida)

與達彌盎思想針鋒相對的是胡伯樞機。他來自聖良九世曾任主教的羅蘭地方 (Lorraine)，出身貴族，最增恨德帝，因為德帝控制整個羅蘭地方。良九世當然很高興地請他到教廷工作。他因勤奮努力而成爲著名人物。可惜因英年早逝 (一〇六一年)，未能登上伯多祿的寶座。

在樞機團中胡伯是位急進派的領導人物。公元一〇五九年他出版兩本書，頗有助於額我略七世的改革。

第一本書論「選舉教宗條例」。其要點是：一、選舉教宗，包括提名和附議是樞機團的專有權利。二、選舉後，只將經過情形告知德帝，並不須獲得帝王的同意，更不須先向他宣誓效忠。

第二本書爲政教關係，討論並反對西滿罪。在此書中，他積極反對德帝對教會一切措施。胡伯認爲，西滿罪不只是教會職位的買賣，更是讓俗人干涉教會的內政。所以俗人授職，私佔教堂等是應根除的。

希德伯蘭受到這兩書的影響很深，可說是他改革教會主要的動機。

## 3. 額我略七世 (一〇七三至一〇八五)

若以希德伯蘭與達彌盎和胡伯比較，前二者是理論家，而希氏却是一位實行家。他綜合了各方

的資料，再加上他自己的經驗，便成爲一位革命性的改良教會者。

公元一〇七三年卽位後，額我略七世撰寫了「*敎宗訓令*」(Dictatus Papae)一書，討論敎宗的權利。這是一部重要的文獻。包括二十七項條文，今略述如下：

1. 羅馬教會是天主所建立的。
2. 羅馬敎宗合理地稱爲至公的。
3. 只有他才能罷黜或恢復主教職位。
4. 他的代表在召開會議時，有罷黜任何人的權利。
5. 敎宗也可罷免那些不在場的人。
6. 他不該與受處罰的人住在一起。
7. 在必要時，只有敎宗可制定新法，召開會議，設立教區，此外他可分割富有的教區和將貧窮的人聯合起來。
8. 敎宗可具有帝王的紋徽。
9. 只有敎宗的脚才能爲公侯們所親吻。
10. 只有他的名字可在教堂內誦讀。
11. 他的名銜是世界上惟一無二的。
12. 他可罷免國王們。
13. 在必要時，他可調動主教。
14. 若是他願意，便有授與神品的權利。

15. 教宗所祝聖的神父，可治理其他教堂，不為他人所控制；但他不能領受更高的地位。
  16. 沒有教宗的命令，任何會議不可稱為大公會議。
  17. 沒有教宗的許可，任何書章不能成為合法的。
  18. 沒有人能約束教宗的意見。
  19. 教宗不受任何人所控制。
  20. 沒有人能處罰已向宗座上訴的人。
  21. 教會內重要案件該由宗座定斷。
  22. 在聖神領導之下，羅馬教會未曾錯誤，永遠也不會錯誤。
  23. 羅馬教宗一旦被祝聖，毫無疑惑地便為聖伯多祿所聖化。
  24. 因教宗的命令或許可，屬下可上訴。
  25. 教宗不必經過會議，便可罷免或恢復主教職位。
  26. 凡與羅馬教會不相符合者，不該稱為教友。
  27. 教宗可赦免那些向他效忠的人們。
- 這項訓令對當時歐洲皇帝和諸侯來說，的確是個革命性且顛覆社會性的言論。在歐洲史中，教宗權勢凌駕於國王之上是從未有過的。教會人士和西歐諸王也知道教宗額我略七世要強硬實行這項改革，衝突是在所不免的。當時的情形真有短兵相接之勢。所以當他在位時，政教惡化終於展開了。
4. 巴斯卦二世（一〇九九至一一一八年）。

巴斯卦二世是急進派最後一人。對教會改革頗為努力。他曾在佛羅稜斯城附近梵羅比羅沙(Va-

Lombrosa) 隱修院爲修士；此地爲當時新神修學和改革的發源地，後來進入教廷，成爲額我略七世的忠實弟子。

在位十九年的時間顯示出他剛毅果斷的精神，與德帝亨利五世也發生過衝突，繼而又與英王爭執，但後來因支持十字軍東征，爲了聯盟西歐各國抗敵，態度較爲溫和。公元一一一一年教宗與德帝訂約，才結束這漫長的衝突。

他認爲德國教會的土地該屬於國王，亨利五世也許諾不再干涉德國主教和隱修院長的事，雙方都感到滿意。

## 丁：俗人授職衝突的經過

皇帝和教宗爭執的重點是在俗人授職問題上，也可說是牽涉到政治、經濟和社會問題。對一般有權授職的俗人，這是剝奪他們已得的權利；爲德意志皇帝，是放棄任命高級官吏的權利。

一〇七五年，德皇亨利四世在歐洲是一位很有權勢的君王。額我略七世發表他的訓令，要他放棄俗人授職權利，而且恐嚇他如果不順從，將予以罷免，這是國王所不能忍受的。

亨利四世（一〇五六至一一〇六年）即位時，年方六歲。其父亨利三世時，以強硬的中央集權政策控制整個德國貴族。貴族們很不滿意亨利三世的做法。因此準備在新舊交替推翻這種制度。所以沙桑尼 (Saxony) 大公國領導德國的貴族，在舊王逝世和新王登位之際決定發動叛變，但是沙桑尼的主教們仍然效忠新王。

經過幾年的內亂，亨利四世終於戰勝了離心的貴族，且繼承父志，鞏固己力。在一〇七五年，反

叛的首領被屈服了，不少沙桑尼農民在戰場上死去了，使德國却成爲一個強盛且統一的國家。

就在這時候，他接到教宗的訓令，要他放棄俗人授職權，這不是要置他於死地嗎？

起初，亨利對羅馬的措施是謹慎且緩和的；但教宗的政策，不得不使他與羅馬發生衝突。

亨利告訴教宗，他的措施會招致教會的混亂和咒罵。同時亨利聲明要侵奪教宗的寶座，這樣的行爲實與聖伯多祿的權位相違背。

但是教宗不怕德皇，因爲有許多同盟國支持他：如土斯卡尼女伯爵瑪弟達(Matilda of Tuscany)是最支持教宗的。當教宗收到這封咒罵的信，便罷免了亨利；同時又致書德國主教們，命令他們不得承認亨利爲國王。

絕罰是當時教會一個有力的工具。亨利四世的三分之二軍隊來自教會的地方，如果他不順從，他會失去權力，同時，貴族也會乘機擴張封建力量來抵抗皇帝。

當時宮廷任職的教士也勸導皇帝，認爲順從教宗可保王位。亨利四世也相信教宗召開會議，會令他免職。因此派使節到羅馬請求教宗寬赦。

亨利四世在土斯卡尼瑪弟達的加諾薩(Canossa)與教宗相遇。一〇七七年冬所發生的這件事成爲歐洲史上富有戲劇性的一幕。

「亨利親自到加諾薩……只帶幾個隨從……他出現在城堡門口，赤著腳，只穿一件襤褸的毛衣，怯懦地懇求我們(教宗)給予赦罪與寬恕。就這樣一連三天，在旁的人大爲感動，開始同情他，流著眼淚祈禱，代他祈求……最後我們撤銷了免職的處分，再度引他回到聖母堂內。」

亨利四世終於屈服在教宗權力之下，但是時間短暫，一年後(一〇八四年)，亨利派兵進攻羅

馬。額我略七世逃往天神堡靈避難。德皇在拉特耶教堂開會，把額我略革職，另立吉伯特 (Gilbert of Parma) 為教宗，取名為格來孟三世。一星期後，他給亨利四世加冕，亨利統治羅馬約一年。

一〇八五年，羅伯·吉斯卡率領三萬六千大軍進攻羅馬。亨利無力抵抗，逃回德國。

額我略繼續往沙來諾召開會議，將亨利逐出教籍；接著已感心力交瘁，便說道：「我愛正義，痛恨邪惡，因此我將死於流亡之所。」享年六十二歲，時為一〇八五年三月廿五日。

亨利四世的晚年受到其子亨利五世的困擾，其子聯合德國貴族反對他。亨利五世在一一〇六年繼位時，繼續攻擊教宗和他在德國的聯盟。

## 戊：結論

很顯然地，教宗和亨利四世雙方均有得失。各方均未得到完全的勝利。教宗在加諾薩恢復德皇的地位，亨利承認教宗有權審判且罷免歐洲的統治者，即承認羅馬主教的首席地位。

在教會方面，一位皇帝屈服在教宗權下，是一件空前的大事。加諾薩地方因此名垂青史，成為典故。後來德國鐵血宰相俾斯麥 (1815-1898) 在與羅馬教宗相爭時，就意味深長地說：「絕不去加諾薩」。

教宗的權勢一直上升，直到英諾森三世 (一一九八至一二一六年)。教會為歐洲最高盟主，號召諸侯，以抗回軍。這不得不歸功於額我略教宗的改革。

在德國方面，俗人授職衝突的事件顯示出諸侯們勢力的成長和地方自治的產生。有些德國歷史家認為十一世紀的政教衝突決定了德國的命運。



自政教衝突後，德國在文化方面也走下坡。一〇五〇年時代德國是學術和藝術的中心；但自此事件發生後，便失去了這種向上力。此後，人們多注重政教的關係，而忽略了哲學、文學和藝術等方面的發展。代之而起的是法國和意大利，在中世紀學術方面扮演了重要的角色。

# 兩次神學會議的報告

谷寒松

亞洲神學家會議（亞神會）

Asian Theological Conference (ATC)

一九七九年一月七至二十日，斯里藍卡

中國神學探討會（中神會）

Chinese Theologians' Colloquium (CTC)

一九七九年二月二至十日，香港

## 前言

放眼今日世界，一方面我們體會到世界愈來愈成爲所謂的「全球村」(global village)；另一方面，沒有人能夠否認國家或種族主義的強烈傾向，及地方文化新的浪潮。梵蒂岡第二屆大公會議，天主教會發表了論教會在現代世界牧職憲章，決定性地選擇了進入這個世界。因此，在它內你可找到「全球村」的因素；也可發現國家化和地方化的運動。

教會普世性要求有全球性的會議，而它的國家和地方性也需要國家和地方的集會。除了這兩個幅

度外（普世而國際性及國家和地方性），我們還有第三個幅度，就是所謂的「第三世界」。具體說來，這包含了亞洲、非洲和拉丁美洲。這個名稱雖然有些模糊，但在歷史的現階段它被普遍地應用，並代表世界上許多未開發和窮困的地區。它們正在為從壓制中獲得自由，建立一個以平等、友愛和自由為基礎的新世界秩序。

就是在現有第三世界的境遇中，產生了「第三世界神學家大公協會」(Ecumenical Association of the Third World Theologians 簡稱 EATWOT)。

該協會於一九七六年八月五至十二日在東非坦尚尼亞首都達萊撒蘭城舉行第一次會議（房志榮神父曾在本刊② 404, 430, 458 頁；③ 563-579 頁報告它的緣起內容及對未來的計劃）。

按照 EATWOT 的全盤計劃，在第三世界的三大洲，各應舉行一次神學家會議。非洲的會議已於一九七八年在迦納 (Ghana) 舉行；拉丁美洲將在一九七九年舉行此一會議；而亞洲的亞神會則於一九七九年一月七至十二日在斯里藍卡舉行，主題是：亞洲為完滿人性的奮鬥，尋求一個相關的神學。請注意 EATWOT 的全盤計劃中提到，第三世界和第一世界的神學家們，將於一九八一年舉行一個普世性的神學會議。

中國神學探討會（簡稱中神會）把注意力集中於今日在世界各地中國人的情況。它可以稱為是一個民族層次的會議，因為中國人民都有一個基本文化的認同；雖然很難恰當的描寫這個認同（這個會議在香港舉行，毫無疑惑地證實了這一點）；但你也可以稱它為國際性的會議，因為中國人遍佈全球各地。

## 甲、亞神會：亞洲為完滿人性的奮鬥

爲了清楚起見，我們的報告將分爲五部分：(一)意念型態的背景；(二)對組織者和與會者加以簡述；(三)報告亞神會過程的主要階段，並指出它的某些特性；(四)我們將提出未解決的問題及會議的缺點。當我們看完了這些以後，讀者將以批判的態度去欣賞並閱讀這次會議的最後聲明，這就是第五部分。

### 一、意念型態的背景

這個題目已被寫成了好幾本書。爲了對我們的描寫加以限制，所以我們集中在三個因素。首先是第三世界的現實和在這世界中政治、經濟、文化、種族以及宗教層次的許多無情的事實。就是在這個貧窮、爲強國壓制、軍事獨裁、而在宗教和文化上富有的具體世界中，產生了我們現在的「第三世界神學」。第二項因素是資本主義的型式，似乎在第三世界不是一種可行的生活方式，因爲第三世界受到的剝削，正是來自資本主義的國家。參加亞神會的許多代表們都表達了這種意見。另一種吸引第三世界中相當多人的意識型態，就是馬克斯主義。有許多人說馬克斯思想幫助他們分析了真實的世界；但這並不表示他們必須接受馬克斯思想所包含的無神主義。在第三世界中，重要的事是要找到一個分析真實情況適當的工具，爲了幫助人從一切壓制、不自由中得到釋放而奮鬥。第三項因素是一旦這種意識散佈在一些神學家的思想中，我們就可更清楚地了解以下一九七六年在坦尚尼亞的聲明：

的確，爲了忠於福音和同胞，我們必須對自己情況中的種種現實加以反省，並在與這些現實的關聯中解釋天主的話。我們摒棄與行動分離的學術性神學，把它視爲不相關。我們準備在認識論上

作一個根本的分離，這個新認識論，使獻身成爲神學的首先行動，致力於對第三世界現實中的實踐作批判性反省」(31號)。

坦尚尼亞的最後聲明，繼續談到科際綜合的方式來研究神學，以及神學與政治、社會、心理分析之間辯證性的關係。教會應當有力地跟隨與受壓制犧牲者站在一起的耶穌；因此，也暴露在罪惡的現實中。「在解放他們脫離罪惡的權勢，使他們與天主彼此和好時，祂使人獲得人性的完滿」(33號)。這項聲明也提到基督信仰需要與第三世界的宗教和文化進行交談(34號)。最後，在35號的聲明中，使人清楚地看出，亞洲神學會議將要做什麼：

「我們所贊同和鼓吹的，是一種極推動正義的系統，就是希望它真能防止剝削，防止財富累積在少數人手中，防止種族和性別歧視，以及任何壓迫、歧視、降低人性的其它方法。

我們更深信一個神學家應該更徹底地了解，什麼是在聖神內生活；因爲這種生活包括一種生活格調。就是與窮人及被壓迫者同甘共苦，並爲了他們而捲入行動。任何神學需要一個意念型態，並且神學就是意念型態。在我們的國家裏，神學的任務不是錦上添花，而是雪中送炭。就是要與弱小者一同生活和工作，引導他們體驗到釋放及和好。一如我們承認，基督是釋放者及使人和好者一樣」。

因此，一九七六年坦尚尼亞的會議，爲在斯里藍卡舉行的亞洲神學會議定立了方向。

## 二、亞神會的組織者和與會者

Tissa Balasuriya OMI 神父會參加坦尚尼亞的會議，並負責組織斯里藍卡的會議，以保證它

和前者的連續性。此外，有其他幾位人幫助他，把達萊撒蘭的意念帶進亞洲的狀況中。在這些人中有 Sergio Torres (智利籍神父)，他曾是 EATWOT 整個會議的主腦人物。一旦讀者抓住了意念型態背景的气氛，就會很自然地了解，爲什麼組織者只邀請了亞洲人作完全的與會者(實際上，本文作者是唯一一非亞洲人而能作完全與會者。此外，他也是從臺灣去的唯一代表；他認爲自己能代表臺灣參與斯里藍卡的會議，是極大的榮譽)。第二，他們邀請大半是在生活和思想中對窮人開放的人。不過，他們選擇的標準很難完全地確定。他們邀請了三類人參與：(1)那些直接與窮人及受壓制者生活的人；我們有兩位從香港來的工人與會，他們使整個亞神會有一種接觸現實的感覺。(2)教會的領袖：在他們中只有一位樞機主教，他是來自印尼的 Justinus Darmoy Uwono，他單純而深刻的牧者心胸，給我們很深的印象。菲律賓的 Julio X. Labayen 主教及斯里藍卡的 Leo Naaya Kkara 主教，這兩位都是在亞洲爲爭取一個更合乎人性奮鬥而國際知名的人物。我們也有兩位聖公會的主教參與會議，一位年輕印度東方禮的主教。對我個人來說，來自 Bangladesh 的 Joachim Rozario CSC 主教給我的印象最深；他具有遠見及天主之人的胸懷。(3)第三類的與會者是具有不同神學觀點的神學家們。不過，比較保守的神學家在會議中遭到困難。我們共有六十六人，加上九位專家 (resource person)；其中有聯合國貿易和發展會 (UNCTAD) 的秘書長 Gamani Corea 博士。一位印度純粹馬克斯主義者 Matthew Kurien 博士。還有一些相當有獻身精神的神學家們，他們對所謂的「組織」(establishment) 的神學頗有困難。此外，還有七位弟兄代表，在他們中有智利的 Sergio Torres 神父，他是整個運動的馬達。James H. Cone (美國)，是「黑人神學」Black Theology 一書的作者。Enrique Dussel 教授(阿根廷)是解放神學著名的代表。

組織這種八十二個人的會議，而讓每一個人都感到積極參與，的確並非易事。但是，亞神會却在這方面作得很成功，主因是有清楚策劃好的會議程序。這將是我們在第三部份中所要報告的。

## 二、亞神會過程的主要階段和幾個特性

整個的過程是根據歸納法進行，就是從具體的經驗開始對它們加以反省，去了解它們；然後，再按一位基督信友的身份去透徹地了解它，就是按神學的方式去了解它。但是，只有當這個神學了解（理論）導引人真正參與貧窮被壓制的人中去時，也就是有實際的行動表現時，它才能證實是有效的。

在整個過程中，我們可以辨認出四個階段，首先與會者選擇參加一些小組，這些小組爲了使開會者能夠真正與在斯里藍卡的窮人有相遇的機會，這些窮人包含農場工人、漁夫、貧民區的居民，工業區的工人、農夫……等等。第一天在一個簡單的導言後，我們就選擇了小組；然後花四天的工夫分散到各地去與窮人接觸。在這四天中，我們本應開始反省的過程，但是由於和如此多的陌生人和具體挑戰性的環境相遇，實在很少餘暇來作反省（作者選擇參與工業區工人的小組）。

在第二階段中，當我們從「文化震驚」回來以後，各小組對自己經驗的了解和反省，作一個詳盡充實的報導。在兩天報告的過程中，我們曾經歷到幾次很激烈而感人的會議：一個小組曾到 Tamil 人地區去，Tamil 人是一個來自印度的少數民族，但有斯里藍卡國籍。這小組爲了反對統治他們的 Singhalase 人，要唱一首解放歌曲 (liberation song)。這件事情之所以有趣，也是因爲亞神會的主要組織者是 Singhalase 人。由於許多理由（本國的和國際間的），斯里藍卡由 Singhalase 人組成的政府，要求會議對 Tamil 問題要非常小心。所以，主要的組織者阻止人唱這首歌。我們却活生生

的經驗到在斯里藍卡的緊張情況。

這種具體而動人的事情給與亞神會一些大地的氣息，使我們不能起飛到一些高超系統化的神學推理中（永不能忘記來自香港工人不斷重覆的話：「我不懂你們在說什麼。」的確，我們神學的用語使他們聽起來非常奇怪）。

第三個階段的工作是在溫那布瓦。在那裏，我們以一個更系統化的方式去了解各小組所提出的問題。因此，我們請了一些專家，來供給我們分析和了解所需要的工具。我們聽了有關下列問題的演講：亞洲的社會——經濟情況，亞洲的文化和宗教，耶穌基督的角色；婦女在亞洲社會中的地位。這些演講代表基督信仰中比較開放的態度；但有時却缺乏足夠的批判性。演講以後的討論幫助人們澄清了某些最尖銳的誇大。整個會議似乎在政治、社會——經濟的問題層次上停留了很久。因此印尼的樞機主教提醒大家說：「朋友們！我們現在所作的一切，並不比參加一個研究我們國家社會——經濟情況的會議更多；我想現在是進入討論神學的時候了。」

此後，我們就進入亞神會的第四階段，就是在亞洲的境遇中作神學反省。說老實話，我們除了苦心研究出來一些在亞洲相關性神學應有的因素外，我們沒能作更多的事。一方面是由於缺乏時間，但另一方面也是由於亞洲本地原有的多元性。亞洲有三個或更多的文化及宗教區域，就是印度區、馬來區和中國區。不過，在亞洲境遇中的神學，却具有幾個共同的特性，最後聲明的第四部份將對它們加以解釋。

在亞神會的過程中，以下的一些詞彙很富有意義而常爲人所用：爲釋放而奮鬥 (struggle for liberation)，資本主義 (capitalism)，剝削 (exploitation)，壓制 (oppression)，社會主義



(socialism) [一般說來，「共產主義」一詞很少出現]，被壓制的階級 (class of the oppressed)，行動 (action)，實踐 (praxis)，獻身 (commitment)，與窮人合一 (identification with the poor)，亞洲的境遇 (context of Asia)，以及其它的詞彙。這些詞彙使人看出整個的會議並非在典型亞洲靜觀和靜聽的方式下進行。有時候給我們的印象是：太多人並沒有真正地在聽。許多的與會者表現一種很强的西方式的衝力，對他們的訊息加以堅持。到此，我願使讀者注意在亞神會中的一些未解決的問題和缺點。

#### 四、未解決的問題和缺點

由於對「神學」、「宗教」、「現實」、及「理論和實踐間的關係」等名詞缺乏基本描述性的定義，使會議遭到相當的損失。此外，我們也沒有時間去對某些問題，作更深入的探討，例如：在亞洲境遇中，靜默與話之間的和諧；對天主的經驗和對人關心之間的和諧；對權威和自由之間的和諧；如何在向今日亞洲現實投身，因而失去僑友身份，與保持信友身份之間取得平衡；聖經、傳統及教會訓導（按天主教的了解）之間的相互關聯。

另一個比較嚴重的空檔，是許多（並非全部）與會者對共產主義在亞洲的勢力沒有警覺。由於亞神會中許多人意念型態的背景，他們只談社會主義，却沒有很清楚地體會到共產主義是最具壓制性的系統。這件事偶然被人提到，一瞬即逝。

亞神會最嚴重的缺點也許是，對現代科技給亞洲人思想的衝擊，缺乏完全的意識。以上對亞神會簡單的描寫，希望能幫助讀者以批判的態度閱讀亞神會的最後聲明。

## 五、亞神會的最後聲明

一九七九年一月七至二十日。亞洲爲完滿人性的奮鬥尋求一個相關的神學。

### I、導言

我們是來自亞洲的一羣基督信友，及從其它各洲來的弟兄代表，爲我們與自己的同胞達到完滿人性而共同奮鬥，因在耶穌基督內的共同信仰所推動，從一九七九年一月七至二十日共同集會於斯里藍卡的溫那布瓦。

我們帶着在自己國家內所有奮鬥的經驗，來到了斯里藍卡。藉着四天「同居共處」的方法，我們也分享了此地羣衆爲正義奮鬥的生活境遇。

在隨後的日子中，我們更加意識到，在我們背景中所有的共同點和差異點。它們也加深我們認識亞洲同胞所有的富源和痛苦。

作爲亞洲人的我們認出在我們面前所有重要的任務。在我們各個地區現實中所已作的反省，使我們這些獻身爲亞洲窮人奮鬥者之間所有的分享及互相影響的過程更爲豐富。同時，我們也體會到，這些反省只是一個集體而繼續在亞洲尋求有相關性神學開始的一部份。

### II、亞洲的境遇

亞洲在一個強力造成的貧窮下受苦。它的生命曾被幾世紀以來殖民主義和最近的新殖民主義所載

斷。它的許多文化都被邊緣化；它的社會關係被扭曲。許多城市中悲慘的貧民窟擠滿了從鄉下被趕出來的貧窮農人；形成了一副恣情縱慾的富有及一貧如洗同在在一起的圖畫。這是亞洲大多數國家所共有的。這種極端的差距，是階級矛盾及繼續統治亞洲內在和外在的各種勢力所造成的。這種資本主義宰制的後果使所有的東西，包括時間和生命的本身，都變成商場上可販賣的物品。一小部份財產所有人、規定了生產者（工人、農人及其他的人）所有精力、智力、技術以及維持他們生活物資的價格。因此，也決定了這些人生活的素質。超國性的大公司與各國的優秀份子合作，受到政治和軍事勢力公開或暗地的支持，決定要生產什麼東西，如何及在何地生產，為何人生產。

提倡社會主義的人，曾勇敢地與這些勢力奮鬥。這種（社會主義的）社會——政治秩序是與在城市和鄉村亞洲羣衆的渴望相符合。因為它許諾他們以自己的手來掌握自己生命的權利，決定控制他們幸福有關的社會和經濟條件。在一個長期的奮鬥以後，亞洲的一大部份，已經建立了社會主義的秩序。不過，我們必須指出，在這些國家中，社會主義的改變並沒有完成。這些國家應該以一種繼續不斷的自我批評方式，把他們自己從各種的扭曲中解放出來。

在亞洲如果社會主義運動在為完滿人性的奮鬥中，不能從自我追求及剝削性的本能中有一個內心的釋放，那麼，這些運動也不會是徹底的。亞洲主要宗教（印度教、佛教、回教及基督教）的豐富傳統，給予了許多靈感。這些財富不只是以哲學系統的方式表達出來，也在許多不同的藝術形式中表達，它們是：舞蹈、戲劇、詩和歌，也在神話、禮儀、比喻和傳奇中表達出來。只有當我們使自己沈浸於老百姓的文化中，我們的奮鬥才能夠得到本地化的幅度。

不過，宗教和文化系統在社會作用是模稜兩可的，這也是同樣的真實。在過去，宗教和文化系

統，曾在使封建關係合法化中擔任一個角色。但是，在宗教和文化內所包含的自我批評的原則，在今日資本主義的價值和意念型態的統治中，可成爲釋放的泉源。

因此，我們覺得亞洲的境遇規定了亞洲神學的要素；它應包括在爲完滿的人性奮鬥中，社會政治的一方面，以及心理和精神的一方面；這種爲所有人的釋放，不但是社會性的，也是個人性的。

### Ⅲ、所有的問題

我們體會到大羣的男和女在社會方面受到剝奪，並逐漸的被迫遠離生命和意義的中心，這並不是由意外事件或是全國性的大災難所造成。事實上，從巴基斯坦到韓國，經過亞洲的邊緣及東南亞，除了日本以外，幾乎所有的議會性政府都一個個變爲軍事或專制性的政體。在這些國家中，不只是政治的權利被壓制，而且工人們在城市中罷工的權利和農人們在鄉村中組織自己的權利也被壓制。許多與統治團體有不同政治觀點的領袖和人民，常沒有經過合理的審判過程就被定罪，並在監獄中度過許多年。

在「法律和秩序」的偽裝之牆下，亞洲廉價而溫順的勞工和法律，使國家受到外國資金毫無限制的剝削，而它的利益却歸於少數的優秀份子。在這些國家的雙重經濟中，我們應找到一個更深的邏輯。爲國家的優秀份子所專利的工業領域中，是按照一種出口經濟的路線而發展。它與當地百姓的需要並不相合；它也很深刻的依恃外國的資金與技術。由於不平等貿易關係及這些國家的弱點，所產生的結果是使他們的負債和依靠增長到超過他們能控制的程度。國際性的銀行和商業公司成爲了亞洲政治和經濟的新主人。

同時，在這些國家的鄉村地區，却停頓在一種滯留狀態。所謂的農村改革並沒有改變鄉村地區在生產方面不平等的社會關係。「綠色革命」的利益只歸屬於那些有能力供應技術改進的中型和大型的地主們。在這個過程中，大量的農民從自己的土地上被逐出，而在亞洲膨脹城市的貧民窟中落腳。另一方面，在這種方式累積下來的農村剩餘，又再一次地投資可出口的農作物中，或是城市的工業中，阻止了食物出產的成長；其結果是在農業上富有潛力的亞洲，却從它以外進口食物；其數量以一種驚人的速度繼續增加。在未來的許多年中，飢餓和貧窮將是亞洲大量羣衆的命運。

在被壓制的百姓中逐漸增長的警覺是一個有希望的記號。它促使在城市和鄉村地區人民的組織成長和增加。大部份的亞洲國家，已看到農民的起義與城市的騷亂；這些運動被血腥的壓制及監禁和刑罰所威脅。其中有許多進入地下及變成一個長期性的奮鬥，作爲他們改變社會唯一的途徑。我們並不必贊同這些無法避免的暴力，同時對強制執行的「法律和秩序」也加以疑問和反對。這種「法律和秩序」鞏固有權優秀份子的統治，並解除受剝奪大多數人所組織的出自良心的反抗。當法律化的暴力不給百姓們留任何餘地，以使他們從自己的慘狀無法獲得自由時，那麼我們爲什麼要對他們被迫訴諸暴力而驚奇呢？基督教會是否足夠了解在亞洲革命性暴力中所含的訊息：現有的經濟——政治結構中有一種內涵的暴力；而革命性的暴力是反抗這種內涵暴力，使人得到釋放，而達到政治獨立及社會發展。

亞洲人口的大部份是年輕人，正在繼續不斷地成爲犧牲品。他們形成了逐漸增長而缺少就業機會的勞工力量。大部份的年輕人來自鄉村地區；在這些地方缺乏適當的教育設備；就業機會的逐漸減少，形成了他們向城市中心移民不可扭轉的趨向。同時，在城市地區，年輕人成爲消費文化攻擊目標；變成了反文化的傳達工具。我們強調，有些學生、年輕人或工人，在爲受壓制人民獲得基本權利的奮鬥

中，擔任了一個批判和獻身力量的重要角色。同時，他們之中也有些人，在政客和獲利集團的權力政治中，出賣了自己；因此，失去了他們真誠的相關性；有時甚至在突發的暴力中被犧牲了。

與已建立權力中心相連的教育系統，也為擴展這種對年輕人的控制而服務。它們變成只是為了傳播工業技術和知識的孔道，而與人性的價值沒有關聯。在教育上，金字塔式優秀主義的結構，是用來不斷地製造失敗者，這些失敗者也繼續不斷地受到剝削。

我們深刻地體認到，女人也同樣是控制、剝削結構的犧牲者。在亞洲宗教和文化的境遇中，男女之間的關係，仍然是一種統治。在社會較貧困的階層中，這種情形更壞；因此，女人面對不可寬恕的雙重壓制。

在經濟層次，一個由男人統治的社會，貶低了女工的「價格」，也限制了在生產過程中「各層次」（地方、國家、區域和國際）女人參與的範圍。在政治的層面，女人們警覺到國家的政治處境。但是，她們的能力和活動，却受到了極大的抑制。

在一個社會中，傳統和現代的力量（特別是觀光事業）強迫人們對資本主義的消費價值觀妥協。女人在如此的社會中容易受到性及理智的傷害，它使她們成為娼妓。那些剝削她們的男人指責女人，却不指責那強迫女人成為娼妓的制度。

我們體會到，在每一個亞洲國家都有少數民族的存在。他們在經濟、政治和文化層面，都是屬於最受剝奪的一羣。他們面對很大的不平等為自決而奮鬥；但是他們這種真實的奮鬥常為權力的中心所利用，以煽動種族仇恨來掩飾自己，並破壞那些生活在社會邊緣中人的團結。

大眾傳播工具，包括印刷的文字、電影、電視等，都被統治的優秀份子所控制，傳揚他們主要的

價值系統和神話；造成了一個反人性、自私自利消費者的社會。雖然如此，我們也看到一個更富有創造性的小型傳播（micro-media）出現，它真實地報導了被統治人民的奮鬥。

我們也需要提到，都市化和不合理工業化所帶來不斷增加的衝擊，女人、小孩和男人都得面對在教育、住宅和健康上越來越少受到服務，因為這些社會需要都被市場的勢力所決定。由於工業化的國家，把生產和機械化的場地轉移的緣故，使大多數亞洲國家都遭到環境污染，形成生態上的不平衡。這裏我們願和我們的漁夫聯合在一起，反對來自日本、臺灣和南韓等國家毫無忌憚的作法而奮鬥。

我們也體認到，在亞洲歷史的過程中，宗教在立法方面所有的角色；宗教形成了整個社會現實完整的一部份，與所有各種不同行動的範圍是無法分開的。在亞洲，世世代代以來，宗教和政治之間一直有許多交互作用。今天在傳統制度之外，由宗教所得到的靈感形成了有意義的社會革新運動。我們應該強調宗教和文化所具有批判性和轉變的因素：一個認真對社會——政治現實的分析，以及參與政治和意念型態的奮鬥，應被視為宗教擔任批判角色富有活力的因素。在這一點上，我們體認到文化把人民集在一起，並給他們在奮鬥中一個認同感所具有創造性的力量。具有批判性的文化行為會毀壞古老的神話，創造新的象徵，使過去的文化財富得以延續。

#### IV、尋求一個相關的神學

在亞洲現實中所有生死攸關的問題，指出在亞洲主要宗教兩可性的角色，向我們提出了嚴重的問題。因此，我們必須向神學反人性的現況挑戰，爲了要使神學有相關性，它必須經歷一個根本的變換。我們都意識這是一項事實。

## 1. 釋放：關心的領域

亞洲千千萬萬的人處於貧窮、受統治和剝削的境遇中，我們的神學一定需要有一個確定的、釋放性的衝力。

神學的第一個行動，也是它的核心就是獻身。這種獻身是對窮人爲完滿人性奮鬥中所提出挑戰的一個答覆。我們肯定在亞洲的窮人和受壓制者，是被天主召叫成爲自己命運的建築師或工程師。因此，神學以受壓制者對完滿人性的渴望開始，並信賴他們對歷史中一切真理的障礙增長的意識，以及他們願意克服這些障礙不斷擴充的努力。

## 2. 神學的主體

爲了使神學真正地具有釋放性，它必須來自自有釋放意識的亞洲窮人。它應由壓制團體，藉用聖經學家、社會科學家、心理學家、人類學家及其他專家所有的專業知識加以表達。表達的方式是多元的，藉藝術形式、戲劇、文學、民間故事、本地智慧以及在道理和牧靈的生命中。

絕大多數的與會者認爲每個神學都受到了神學家的階級地位和階級意識的限制。因此，真正有釋放性的神學，最後必須是亞洲窮人的產品，他們正在爲完滿人性而奮鬥。他們要對自己在釋放奮鬥中所有的信仰經驗加以反省，並說出它究竟是什麼。但這項工作並不排除所謂的神學專家。專家們以自己的知識可以輔助基層民衆的神學工作，他們這項工作只有植根於窮人或受壓制人奮鬥的歷史中，才能夠成爲真實的。



### 3. 釋放、文化和宗教

真正亞洲的神學，必須浸潤在我們歷史文化的境遇中，並從其中成長。那從百姓為釋放而奮鬥生出來的神學，將會自然而然地以百姓們宗教文化的習慣用語表達出來。

在亞洲許多地區，我們必須把其它大宗教的領悟和價值整合在我們的神學內；但是這個的工作，應在對百姓奮鬥、行動和獻身的層次上進行，而不只是理性上的推論或在優秀份子中產生。亞洲主要宗教的傳統，好像以兩種意義來了解釋放：從個人或社會的自私中釋放出來；這些宗教傳統也包含一種為個人生活皈依的強烈動機。這些宗教與我們本地文化連在一起，可以在產生新人和新團體的任務中給予一種亞洲的氣息。我們把這些視為對任何已建立的秩序一種恆久批判原則的潛在來源；也把它們視為建造真正合乎人性社會的指標。不過，我們也意識到，在過去，這些宗教所扮演馴服人的角色。所以，我們也需要把宗教和文化安置於一個持續的自我批判之下。在這樣的境況下，所謂「神學本地化」或是「本色化」的學術性工作如與歷史中釋放性的奮鬥分離，我們對它表示懷疑。今日，在我們的國家中，如果神學不是真正具有釋放性，它也不可能真正的本地化。參與被壓制者奮鬥的歷史，才能保證我們的神學既是有釋放性的，也是本地化的。

### 4. 社會分析

為窮人釋放而工作的神學，必須以工具來分析亞洲的社會現實，也才能進行它的任務。如果我們不了解奴役窮人的社會——政治、經濟和文化的結構，那麼我們怎能使窮人獲得釋放呢？對完滿人性

的憧憬，和達到目的所作奮鬥的複雜性，不斷地爲混合的動機和利益受到挑戰和扭曲。這些混合的動機和利益，是由外表的現象和真實的情形交織而成。這種分析必須延伸到亞洲全部現實的長度和寬度、高度和深度，從家庭到村莊、城市、國家、全洲和全球。經濟和社會——政治互相依靠，使地球縮小爲一個全球村。這項分析應該與正在進行的歷史過程同步前進，以保證它能對宗教意念型態和各種制度、團體和人民階級有一個繼續不斷地自我批判與評價。因爲這些事物，從它們的本性，就有危險形成違反人性的官僚形式。

## 5. 聖經的觀點

因爲神學認真地重視人的全部境遇，它應被視爲天主與百姓在歷史中相遇一種在信仰中所表達的反省。對基督教友來說，在進行神學工作中，聖經成爲重要的泉源。天主與歷史中的百姓相遇並非別事，就是他在耶穌基督的生活、死亡和復活中啓示了他自己。我們相信天主和基督在百姓達到完滿人性的奮鬥中，不斷地與他們同在，同時，我們也在希望中期待一切事情的完滿。到那時，天主是在萬有事物中的萬有。

當神學從現在階級、種族和性別的偏見中釋放出來時，它可使自己爲人民服務，而成爲一種強大的動力，推動在耶穌內的信友，參與在亞洲正在進行爲保存自我和人性尊嚴的奮鬥。爲了達到這一點，我們需要發展一些神學嶄新的領域，例如：了解耶穌生命中革命性的挑戰，在瑪利亞身上看到一個真正被釋放的女人，並參與耶穌和他人民的奮鬥，縮減各教會之間的距離，以及從亞洲窮人的觀點下，重寫亞洲教會的歷史。

## V、神修和培養教育

信仰生活和服務的培養教育，應在參與我們百姓的奮鬥中進行。這要求我們發展一個與境況相呼應的神修，這神修具有下列特性：能以某種方式排除剝削的系統；在過程中，被貶到社會的邊緣；在獻身中恆久不懈；能承當冒險；在積極參與百姓的奮鬥中，能達到更深的內心平安。

在亞洲監獄中成爲常客的信仰夥伴，給那些受到耶穌感召的同胞，帶來了新的忠實（於信仰）的因素。對那些被囚者，我們也願意致送一個信息，表示我們謙遜地和他們聯合在一起，以及在祈禱中的希望。但願今日在亞洲監獄中的囚犯所受的苦，在我們自己和信友團體身上，能夠產生一個真誠的復興。

## VI、未來的任務

這次會議即將結束，我們覺得在此地已開始的探討必須繼續下去。爲了使神學能夠繼續對我們亞洲百姓能講話，我們必須進行下列的任務：

1. 我們需要藉着主動地參與同胞們對完滿人性的奮鬥，去繼續加深我們對亞洲現實的了解。這意味着我們要和農人、漁夫、工人、貧民窟的居民，在社會邊緣的少數團體，被壓制的青年人和女人共同奮鬥。因此，我們可與他們一起去發現基督的亞洲面目。
2. 我們的神學應導引我們去改變所居住的社會；因此，可以逐漸地更讓亞洲人體驗度一個完滿的生活有何意義。這項任務包含改變我們教會的結構、組織以及我們自己。

3. 我們，專業神學家、基層的工人和教會成員，藉著經常相互的交往和尊重各人不同的角色，將繼續幫助發展出一個為亞洲人有關聯的神學。
4. 我們連結國家和國際為完滿人性奮鬥的團體，來建造一個強大的聯盟網。在這次會議當中，下列許多具體的行動，表示了這種聯盟網的開始：
  - (a) 致函香港七十六位船民，他們要求有更好居住環境的請願而被捕。我們表示與他們聯合在一起。
  - (b) 斯里藍卡代表發表的一個公開聲明，要求支持泰米爾 (Tamil) 的百姓，為他們正義的權力所作的奮鬥。
  - (c) 致函給韓國的 U.S. 主教，支持韓國的奮鬥，並對全體韓國代表未能出席會議表示遺憾。
  - (d) 給日本川崎鋼鐵公司一封信，抗議它對其他亞洲國家出口污染。
  - (e) 致電拉丁美洲主教會議及教宗若望保祿二世，表示對在墨西哥布樸拉所舉行的拉丁美洲主教團第三次會議深刻的關心。
  - (f) 與菲律賓的代表們一起抗議其他國家、在轉移有高度污染性的工業及建立核子電力廠所造成的環境污染。
5. 我們對各種訓練機構中養成教育的計劃，以及牧靈領袖的生活方式表示關心。這次會議的經驗，很清楚地顯示出需要在神學和牧靈的政策上，強調一些新的東西。我們需要對本堂和教區結構加以評估，好看出到底在何處使我們脫離窮苦的大眾，而給人大能和權利的圖像；並力勸有關當局作必需的調整，以便從事信仰工作者與同胞的問題有更深刻的接觸。

6. 爲了促進並實踐我們的任務，我們組成了亞洲大公神學聯誼會。

我們八十位參與亞洲神學會議的人，在兩週中試圖去認識現代亞洲窮人和被壓制者的呼籲。在朝拜祈禱中的靜默和在信仰中的合一，幫助我們的交往，有一種辨證性和創造性的緊張。

作爲基督信友的我們，看到自己和教會的復興，以爲我們的同胞服務的緊急任務。

我們謙遜地對這神聖而歷史性的任務獻身，也邀請所有基督信友及善心的人參與這個正在進行的追尋。

\*

\*

\*

從亞神會廣闊的亞洲境況，轉移到一九七九年二月二至十日在香港所召開的中神會。

## 乙、中神會：中國神學面臨的抉擇

因爲中神會的議程、演講、小組討論記錄以及最後簡報，不久將以中文印出，所以這份報告將比亞神會的報告爲短。我們仍然分五部份進行：(一)、召開亞神會的基本理由；(二)、組織者和與會者簡單的介紹；(三)、會議過程的簡略描述；(四)、中神會的特點；(五)、最後簡報的原文。

### 一、基本理由

本色化神學要求對今日中國人的境遇作一個認真的、基督信仰的反省；這是來自不同教會、不同背景的中國神學家的任務。他們面臨的挑戰是如何找到一個適當的方法，把基督信仰的訊息更深入地帶到中國人民的心靈中。二十世紀以來，中國政治上的混亂和挫折，使這項努力遲遲未能見效；但是，一個新的時機似乎已經來到，需要大家聯合努力，找到一個更有相關性、更本色化的中國神學。

因此，一定要有些人集合有興趣的神學家來開始這項工作，這一點我們要在下一步中介紹。

## 二、組織者和與會者

在組織者中也有一位曾參與一九七六年坦尚尼亞會議。他可被稱為這次中神會的起點馬達：李景雄博士——香港道風山基督教中國宗教文化研究社主任。此外，天主教香港聖神修院的教務主任湯漢神父，與他共同合作召集會議。

與會者來自各地區不同的教會，臺灣七人，新加坡、馬來西亞二人，印尼一人，北美六人，歐洲十一人，澳門一人，香港十多人。在四十位左右與會者都具有下列的特性：他們對一個有關性本色的中國神學具有共同興趣。他們中有些人是中國哲學、文化、歷史和大陸現況的專家，但大多數是神學家。臺灣出席會議的人就是一個很好的例子：蕭清芬牧師是長老會臺南神學院院長；謝穎男牧師是長老會臺灣神學院院長；廖上信博士在同上的神學院中任教。此外尚有房志榮神父、張春申神父、景岱傑神父、谷寒松神父。這七位都在神學院執教，或在作神學工作。

## 三、中神會的過程撮要

李景雄博士在開會詞中指出：我們以愛批判性的信仰、大公的精神及開放的心胸來進入本色化中國神學的領域。他也提出一些急需我們注意的問題，例如：華人是什麼（自我的問題）？什麼是華人特殊意念型態？中國神學的方法問題等等。

最後，他解釋了中神會的三個階段：歷史的回顧，目前狀況和中國神學的再思想。

歷史的回顧：許多演講給人帶來了有趣的思想 and 反省，但無法在此作一個恰當的撮要。吳利明博士談到基督教神學者的抱負及局限於一九二〇—一九五〇年，他指出當時的神學家有兩個主要的問題：使基督信仰與本地文化結合，和教會在中國社會所擔任的角色。吳博士批判性的指出：當時的人盡了最大的努力，但只得到部份的成功。

張春申神父演講的題目是天主教神學思想的得失，他把時間限制於從一九五五年直到今日，並把這段時間分為三個時期：新鐸聲時期（一九五五—一九六二），主要是談論王昌祉神父所作的工作；其次是從那時到梵二以後直到一九七六年，這時神學工作的特性是把神學的思想帶給當地的基督信友團體；第三個時期是從一九七六到今天，我們正處於建立地方教會的階段。由於謙遜的緣故，張神父沒有提到他自己的貢獻（例如：中國靈修叢議，被大家認為是最有創造性和希望的一本書）。

此後的一些演講，談論關於中國福音派的貢獻，他們提到一個天主教所不認識的人：王道明先生。最後，喬天明先生以批判的眼光解釋「三自愛國運動」。

現在的近況：在這第二階段中，設法去看今日在各地區中國人的生活實況。蕭清芬牧師給我們解釋長老會在臺灣所作的努力。鍾志邦博士給大家講他如何以降孕的奧蹟來看新加坡和馬來西亞的華僑。然後，我們也聽了有關香港、北美、歐洲以及大陸中國人的狀況報告。會議整個氣氛是具有批判而成熟的開放，一點也不過份的熱情或樂觀。例如：廖光生先生給我們解釋，中國人的家庭精神基本上並沒有什麼改變。但是，以一個認真哲學家的身份，他體會到有許多從大陸上出來的人，好像在某種程度上失去了內在是非判斷的能力；他們進入了一種相當徹底的相對主義。他對這項事實感到擔憂。其他的演講人也從不同的角度來肯定，共產主義的統治者、長久以來希望創造所謂的「新人」，

却沒有成功；雖然他們努力想許多辦法去改變在大陸上的中國人；但中國人仍依然故我地是人。共產黨三十年來的洗腦工作到底對中國人的思想產生多大的影響，這是很不容易估計的。

在討論「現在要做什麼」的時候引起了強烈的情緒反應。面對中國大陸的現況，在會議中有兩種不同的傾向：一是立刻進入大陸，宣傳福音；另一是要求人小心謹慎，以免重蹈覆轍。胡仲揚先生喊出了一個口號：「主動的等待」；但那些有極端意念型態的人，却不完全同意。

時間過的很快，我們不得不進入第三階段：中國哲學的再思想。

中國哲學的再思想：在這個階段中，有許多思想被提出，在此我們只需要列出不同演講的題目。在「方法問題」方面，我們對下列問題作了反省：「在華人中談釋經學」（房志榮神父講，參看最後聲明）；「神學與其它學科的配合」（鄧守成先生）；「社會參與」（馮煒文先生）。在最後一個演講中，其精神與斯里藍卡亞神會的精神最為接近。

在中國思想方式方面，我們與一些廣濶的問題奮鬥：「中文與國人的心態」（何秀煌先生）；「理論和實踐的合一」（陳特先生）；「國人的宗教意識」（秦家懿先生）；「陰陽觀在玄學的地位」（景耀山神父）。

但是，最重要的我們要創造一個今日生活的本色化中國神學。究竟如何才能做到這一點？沈宣仁博士在他的演講中強調這項創造性的工作必須與神學的傳統有聯繫；宋泉盛博士描述了創造今日中國神學世界性挑戰的背景；在他的十個論題中，嘗試着去討論這項任務所面對主要的緊張和問題。例如：降孕於地方文化而同時具有普世色彩。為真正亞洲和中國的窮人的神學，同時也對所有人開放。鄔昆如博士由於簽證的困難，不能夠出席提出「一些大膽的推想」；大家都為此感到遺憾。在最後的幾次



會議中，大家的致力起草一個簡報式的最後聲明。其原文我們將在第五中提出。現在我願意指出中神的某些特徵，並把它與亞神會作一個對比。

#### 四、中神會的特點

與亞神會對比，中神會最顯著的特點是它具有相當平衡感的清一色中國氣氛。從所提的具體建議中，與會者顯示出他們腳踏實地的態度，大家都覺得聖經中的人名、地名急待統一。同時，有幾個人指出，這個問題牽涉到所有中國教會的領袖和傳統，是一個很不容易達到的理想，我們需要時間和忍耐。

中神會的另一特徵在於小組討論。我們共分為五個小組：牧民神學、宣教神學、倫理及靈修神學、政治神學以及文化神學。與會者自行選擇。但是，他們實際上所作的選擇，却顯示出中神會主要的傾向。沒有人選擇牧民神學，只有兩位選了宣教神學，七位選了倫理及靈修神學，十三位對政治神學有興趣，六位想討論文化神學。

在討論的過程中，我們愈來愈清楚地看到中國的神學必須以人和他所處的世界為開始。這與亞神會得到的結論不謀而合。

讀者們也許在閱讀最後的簡報中，可以自行發現其它的特徵。

#### 五、「中國神學探討會」簡報（轉載一九七九年三月二日香港公教報）

（由房志榮神父與小組長起草，然後日全體大會修正並通過）。

一、歡聚一堂：不同地區、不同背景的神學工作者在團契中發現一個事實，我們均共同點多於此

異點。我們的確有着共同關懷的事，並作過相當深度的交流。我們所共同關懷的是：①文化的遺產；②現在的實況；③神學的課題；而這一切最強的出發點和歸宿，是我們所共懷有的；④基督信仰。

二、中國大陸無疑是一個重要的參考據點，但其他地區也在我們討論之列。這次會議討論中國問題跟在西方討論有所不同。（甲）我們有着真實的生活處境，而不是懸空討論，或以第三者的姿態討論；（乙）我們有着不同的神學範疇和背景，能互相補充，互相糾正；（丙）雖然大家關懷大陸，但誰也不敢代表大陸的人民或教會說話，只想彼此提供資料，交換經驗，謙虛地貢獻出來，讓大家都考。

這一羣神學工作者，自覺對大陸有一種辯證性的關係，可分三方面來說：①大家在海外的生活處境雖與大陸不同，但與大陸仍有着血統、文化及情感的關係；②香港地區及教會雖然有許多人的報告，有豐富的大陸資料，且有不少人繼續與大陸有較深入的聯絡，但這次會中有多方不同的感受，不敢妄下結論；③雖然大家都認基督為主，但有關大陸的四篇演講各抒己見，在討論會中每人也暢所欲言，沒有清一色的趨勢，沒有不敢表達的意見。

三、華人的認同：「中國」兩字不只代表國家，還是代表文化，所以東南亞及歐美的華人也來參加討論。每個華人有三個層面：所處的國家、文化及基督徒身份。在談論認同或身份問題時，國家層面複雜，文化層面較易認同，基督徒身份則是統一的力量。無論如何，華人在認同上所感到的困惑，不但不阻碍中國神學的探討，反而促進它的早日起步。

華人在世界歷史及教會的未來一定有其地位。華人的地方（像東南亞）能發生問題，但華人有很大的潛力，來幫助各地區的經濟社會發展，政治的安定，及基督信仰的傳播。有人批評這次的中國

神學會議，看不清它的需要，甚至認為會使華人更爲封閉。其實不然，因爲神學工作者越有自覺，越能批判、估價、糾正、前進，而更深入地了解基督徒的身份。

四、中國文化在會中會有三種懂法：①傳統文化；②目前的文化；③各地區華人所有的文化。這由來自不同地區、不同背景的大會成員看來，不難了解，從好幾篇演講中也能體會出這種不同。大家所需要的也許是一種有動力的綜合懂法：地區不同，歷史在變，但大家都有着華人的心態。

五、心態及語言是中國文化的一些表現，如由下而上的道德體驗，天道遠，人道邇，人道可解且可行；天道天理必須經過修養及實踐方可知，因此理論與實踐不可分。中國語文的邏輯結構能揭發國人的心態；用慣了具體表達方式，不易作抽象工夫；所表達的事也許多於語言本身，但語言文字仍受重視；文字不一定說出全部道理，但道理仍須藉文字而傳達，因此須不斷繼續研究文字；言實有別，但兩者的相應不求準確，中國人不討厭歧異，因此中國人不愛有系統的人生真理，因爲任何系統只能說出部分真理；不愛系統，少講系統，因此養成容忍的態度。對價值取向也不明確。至於無極而太極，動而生陽，靜而生陰，多少指出中國人心態的方向，卽有形與無形，現世與來世的合一。

六、釋經學在中國神學中有其地位，因爲任何神學都須以聖經爲本。今日的釋經學且注重包括讀者在內的廣義脈絡，主張傳承與創新相依，理論與實踐相補充，使得中國的經典與現況都受到重視，中國豐富的古籍更能與聖經文學互相解釋，互相照明。這種互解經典的重點不在內容的比較或互相證明上，而在④寫作的過程；②推理的方式；③應用的途徑三方面。

雖然如此，靈意的解經仍有其價值，因爲歷史文化的講法不夠，主題式的直說法也未能道盡聖經的深義。此外西方自然與超自然之分，用他們的知識論解經都可以糾正和改善。中國解經的特點有三：

①以道德實踐的工夫爲後盾；②不太用邏輯的方法，而用指點的方法；③讓讀者加入他主觀的體驗和見解。

七、向社會正義及其他神學開放：中國神學不是孤立的，封閉的，而向社會、正義、窮人，受壓迫者、及其他世界各地神學開放。我們一方面尊重過去的傳統，不輕易揚棄；另一方面勇於面對神學的新路線、新視野，在大公會內擔負起自己的責任。

(上接一九二頁)

4. 路德派認為首席權是來自人的規定(*de jure humano*)，而不是來自神的規定(*de jure divino*)。他們也承認所得到的同意是有限的。但是，代表們並不以為傳統的區分(*jure divino, jure humano*)使教會分離。因為他們認為一個使教會合一的制度是建立在天主的旨意上。

參與對教宗首席權交談的路德派代表，問羅馬天主教會是否準備好在互通中承認路德派教會的自我管理。對羅馬天主教會來說，主要的問題是自己是否準備好按照福音去革新並重組教宗的職務，並且同時為基督信仰的自由而服務。

雙方都需要對福音和教宗首席權的關係作一步地澄清，在這方面很清楚的會產生一些實際上的後果。按照拉內(Karl Rahner)的意見，初期教會的單純具有一種尊嚴；它對於歷史中每一個時期都是重要的。拉內說，即使在梵一宣佈了對首席權的信道後，我們仍需要不斷地對首席權的觀念和現實與它的根源相連，而作正確的評估。關於首席權在美國會談的文件，顯示了雙方意見上趨向一致，但沒有達到完全的同意，還有很多的工作要作。但是對基督和所有信仰他者的愛催促我們工作和祈禱，以致我們可以達到完全的合一；即使在這個世界上，我們在聖神內形成一個身體，正如我們被召回歸屬於我們蒙召的唯一希望(參看弗四4)。我們還看不出這個希望如何能達到滿全。但是聖保祿警告我們「誰還希望他可以看見的事呢？」我們必須堅忍地等待。但是這種堅忍並不是一種被動的降服。天主一直對我們容忍，因為祂愛我們。忍耐常與痛苦、忠實、恆心相連。在對合一的追尋中，我們經驗到這一切。

本文採自 John Cardinal Willebrands "Roman Catholic & Lutheran dialogue: Papal primacy",  
Theology Digest, 26 (1978) 129-131

# 近三十年來中國神學的得失

張春申

我們的題目非常廣泛，因此不能不選擇比較適合的材料；全文包含三部份：(一)神學思想指些什麼？(二)近三十年來中國教會的神學思想；(三)結論：得失何在？

## (一) 神學思想指些什麼？

在這篇文章中，所講神學思想更好說是神學工作；論及神學工作，也並不如此單純。去年八月在南美召開的天主教神學院會議，發表了一份綜合世界各地天主教神學院工作的報告，至少可以看出四種不同的類型。首先是高學術性的研究，並不直接關心現代社會的種種問題，也不注重教學工作；它能夠屬於經文的考據，或系統性的分析與綜合；其次是神學院的神學教學，因此一方面注意學習者的吸收過程，另一方面必須答覆他們的需要以及挑戰性的問題。第三是修道院的神學培養，這不只是知識的灌輸，而且也培養未來教會團體的領導人員。最後一類的神學工作，簡直可稱為「馬路神學」，來自與大眾接觸的神學反省，由此而產生的問題，對於神學革新的貢獻也不可忽視。

神學工作的類型不同，因此應用的方法也迥異；學術研究異於牧民參與，教學異於滿足社會需要，培養領袖又異於大眾信仰……。

本文所說的中國天主教神學工作，並不限於以上任何一類，或者可說包含四個類型。

## (二) 近三十年來中國教會的神學思想

好多因素造成過去天主教神學工作遲滯不進，其中很重要的一個該是梵蒂岡第二屆大公會議（以下稱梵二）之前，國人攻讀神學的語言是拉丁文；這文字為東方人較難。同時神學方法限於經院主義，與國人一般思想方式有所差異。因此真正在神學院工作的學者極少是本國人，當然不易產生中國神學思想。雖然如此，我們也能發現一些成就。為清楚起見，這部份分為三個階段：甲、新鐸聲時代，乙、梵二時代；丙、建設地方教會時代。

進入每一階段的內容之前，先可以綜合性地標出中國天主教神學工作的一貫性；近三十年來，中國天主教的神學工作者致力於將基督信仰，針對當代環境，適宜地傳揚與表達。他們或者針對諳熟傳統文化的信者，或者針對現代社會的種種新面貌，說明基督教的信仰。但是另一方面，他們深知自己的限度，尤其最近，既然他們自己不是政治學家、經濟學家……在許多情形下，他們從來不想以神學工作者的身份，設法答覆具體問題，而更要求信者自己按照信仰與良心，面對那些具體問題。事實上，基督徒的信仰，並沒有一套現成的方案，更是一個指南，由具體環境中的個人與團體抉擇自己的行動。這在以下的介紹中將更為清晰。

其次，天主教的神學工作者，常視聖多瑪斯·亞奎那為模範。多瑪斯應用亞里斯多德的哲學，有系統地解釋天主教的全部信仰，完成了他的「神學大綱」。近三十年的中國神學工作者，尤其初期，期望在中國同樣負擔起如同多瑪斯一般的事業。即使後期的神學工作者，已經沒有那般雄心，但是在方法上，依舊想應用中國文化解釋基督信仰。這在下面三個階段中都可以看出。現在讓我們進入第一

時代。

## 甲 新鐸聲時代（一九四九——一九六二）

「新鐸聲」是由當時的羅光蒙席（現任輔仁大學校長）在羅馬編輯，發行於新加坡；一九五五年創刊，一九六二年結束。在大陸上早有「鐸聲」，因此前者稱爲「新鐸聲」，「新鐸聲」結束之後，「鐸聲」即在臺灣復刊。

但是我們介紹新鐸聲時代的中國神學工作却由一九四九年開始，因爲這時默默的在海外工作的王昌祉神父，幾乎可說絕無僅有的中國神學家。

王神父（一八九九——一九六〇）在法國巴黎天主教大學獲得神學博士，論文是「王陽明的道德哲學」<sup>①</sup>、「聖奧斯定與教外人的道德」<sup>②</sup>。一九三七年學成返回祖國。他著作等身，可是最富代表性的三大巨著：「現代問題的解答」<sup>③</sup>、「天主教教義檢討」<sup>④</sup>、「天主教教友生活」<sup>⑤</sup>。如果分析一下這三部書，可以想像王神父意識中蘊含「中國多瑪斯」的理想。

「現代問題的解答」分成「人生真理」、「神與世界」、「耶穌基督」、「天主教」、「社會問題」以及「共產主義」六組。這是天主教面對無神唯物共產主義的護教學（Apologetica），可與多瑪斯在他的時代中，面對回教以及猶太教所寫的 *Summa Contra Gentes* 相仿。

至於「天主教教義檢討」，共分上、中、下三冊，全書約一百萬字，分爲「應當信仰的真理」、「應當遵守的紀律」及「應當取用的方法」三部。這是天主教全部信仰的闡述（Systematica），可與多瑪斯的 *Summa Theologica* 相比。



最後「天主教教友生活」專門指導教友的日常生活，包括「修己」、「愛人」、「敬主」及「用物」。這是天主教的實踐 (Practica)。

在這三大巨著中，王神父並不刻意創造中國神學，但是由於他出自書香之家，學貫中西，一切都能切合國情，適合國人需要，對於術語方面，不單有根有據，而且條理分明，自成系統，這實在是中國神學的先聲。因此我們在新鐸聲時代的介紹中最先提出他來，事實上當王神父編寫「天主教教義檢討」時，「新鐸聲」正在羅馬誕生。

「新鐸聲」顧名思義是一本特別為司「鐸」的新「聲」，內容中極大部分是教會的官方文件與思想；但是除此之外，也刊出不少神哲學創作。作者多數是大陸淪陷時，前往羅馬求學的教士，以傳信大學為大本營。神學方面的作品基本上都反映出為中國人闡述基督信仰的路線。但是由於作者們身處海外，並沒有實際與基督信徒相處的經驗，於是中國傳統文化便成了他們面對的假想對象。也可能因為不與實際生活相接觸，反而造成有人雄心勃勃，以「中國多瑪斯」自居，企圖應用中國傳統，整體地構思「神學大綱」。其中最特出的是田良同道。

一九五九年，他在「新鐸聲」第五卷第廿六期發表了「建立中國公教文化芻議」<sup>⑥</sup>，構想以「孝」為本，編排中國神學。田良的文章分三大部份。第一部份以深入淺出的文字闡述孝的意義：從最狹義的說起，繼而論及禮記祭統篇；最後根據孝經，使人一步一步看出孝的意義。但是為建立公教文化，作者並不採取傳統的意義，却自己擬定了一個定義，作為貫通中西學術的根基；孝是推行本於天主、佈於宇宙、印於人心的仁與理。孝道包括人道、物道、天道。人道為人可知，因來自理性的闡發，但知的程度有別，唯聖人則知其全。物道則來自宇宙萬物，所謂格物致知。天道則來自啓示，耶

耶穌爲其來源，默觀基督，得知孝道的真諦。第二部份論孝的學術體系與綱領，田良根據自己對孝下的定義，力主無論人間天上，古往今來，普世知識均可歸納在孝的範圍內。在神學方面，在孝的基礎上，天主聖三可視爲孝的根基與來源；造世是對外的無限慈愛，降生是聖子身爲典範教人以孝事天；七件聖事則爲助人對天父善盡孝道之法。同時，孝道在教友生活方面，發揚爲「信、望、愛」以及不越規矩的「禮」；在神修方面，孝道爲成德之本，在於相似耶穌孝愛天父。孝之神學，其重點不在求知，認識天道，並且也是力行，實踐於生活之中，可見孝道是仁與理統一的原則。第三部份強調建立在孝道之上的神學體系之價值；消極方面，田良批判一般學者在神學本位化工作中的錯誤方法，因爲他們都以儒家的仁爲出發點，以天人合一爲目的；可是在十三經中，仁並不視爲成德之本。至於孝，則爲孔孟學術的淵源，且能身體力行，即使匹夫匹婦無不知曉，所以孝道爲中心的神學具有吸引力及推動力，顯得非常實際。

讀了上面田良的構思，誰都可以看出「中國多瑪斯」的雄心，今日看來他的思想中有許多禁不起批判的因素；不過作爲神學中國化的拓荒而論，實在有舉出的必要，因爲他不但探求中國靈魂最基本的觀點，而且也企圖用這觀點來說明基督的啓示。即使今日中國天主教的神學工作者，基本上還是應用這種方法。

應用中國固有文化，解釋基督信仰，這是「新鐸聲」時代的神學工作者的一貫態度，因此不少文章對於「仁」、「孝」等等都作深入的研究，爲能達到中國神學的理想。正在此時，香港出版的「民主評論」不斷發表當代中國幾位聞名的哲學家，像唐君毅、牟宗三、徐復觀的文章。羅馬的作家一般說來視「民主評論」的哲學爲封閉的人文主義，於是「新鐸聲」中，類似護教性質的神學，也時常可

見。而經過梵二大公會議之變，今天教會的哲學雜誌「哲學與文化」中，對於上述的哲學家的態度也大不相同了。

對於「新鐸聲」時代中國的神學工作，如果要簡單地給與評價，可以說那時神學家們的基本方向是相當明顯的走向中國神學的建立，不過由於聖經研究和教會學的發展在梵二大公會議後變化極大，致使那時代的神學著作已經失去價值，因為那些著作中的聖經註解可說還是「基要派」的產物，而教會學還反映出缺少交談的精神。而我們要介紹的下一時代，在這些因素上將有所更改。

## 乙 梵二時代（一九六二——一九七六）

梵二大公會議是一九六二年召開，共有四期，一九六五年閉幕。介紹這時代中國的神學工作，我們延長至一九七六年，因為此最後十年具有重大的作用。

梵二帶給整個教會新的氣象，由於它對當代文化的開放，致使普遍地對基督信仰要求適合時代的解釋；由於它對非天主教之基督教派的合一期望，致使豐富地吸取了對方在聖經與神學上的成果；由於它對本地文化以及世界宗教的尊重態度，致使加深地肯定神學工作本地化的渴望；由於它對現代世界的關懷，致使世界的問題一概地成了教會的問題。便在這種新氣象中，在國外受培育已經完成的神學工作者紛紛東返，集中在臺、港。在這十年中，臺南的碧岳神哲學院，臺北的輔大附設神學院，以及香港的聖神修院相繼成立。神學性的文章不斷出現在這時期創刊的雜誌中，如「恒毅」、「現代學苑」、「鐸聲」、「神學論集」、「見證」、「聖化」等等。（以上雜誌都在臺灣出版）

這時代的神學工作並沒有與前代脫節，它致力向教會團體闡述基督信仰。「新鐸聲」的作者對嚴

想的中國文化解釋信仰，現在的神學工作者真正身處教會團體中促進信仰表達的現代化。正因為工作實際，因此「中國多瑪斯」的雄心逐漸消失；其實今天無論中西，沒有一位神學家對於現代文化如此有把握，對於信仰的含義如此有研究，足以編寫像多瑪斯所著的「神學大綱」。

綜合說來，梵二時代的中國神學工作者顯明地有兩大潮流。第一潮流能說以輔大附設神學院爲代表（當然尚有其他神學工作者），他們對於梵二天主教神學比較熟悉，因此追隨普世教會的方向，竭力在基督徒團體中，擔任信仰解釋現代化的工作。這可以在歷年舉辦的神學研習會的主題中看出：一九七一——懺悔聖事，一九七二——聖體聖事，一九七三——論四部福音，一九七五——天主的救恩，一九七六——建設地方教會，一九七七——傳揚福音與中國社會，一九七八——耶穌基督。此外，將近十年來的「神學論集」基本上是朝着這個方向編輯。總之，第一潮流在現代中國的背景中，介紹基督信仰；他們深信培養一個合乎時代，可與當今文化交談的基督徒團體，是神學工作者的主要任務。神學工作接觸到社會、政治、正義……等等問題，他們針對這些問題，表達基督徒的信仰。由於他們自己並非社會學家、政治學家……因此他們按照教會的思想，提供信仰的要求，期待基督教徒個人或團體，按照信仰經驗而有所行動，不論是先知性的批判，或者建設性的參與。

第二潮流的代表是對固有文化深具研究的同道，他們的牧靈經驗相當豐富，切身體驗必須將基督信仰與傳統文化融會貫通，始能引起國人的好感。成世光天主教的「天人之際」<sup>⑤</sup>，李善修神父的「天主教中國化之探討」<sup>⑥</sup>，趙賓實神父的「天人一家」<sup>⑦</sup>是二本這方面最有成就的代表作。「天人之際」全書分爲十六章，編排的主要次序是「天」、「良心」、「修養」、「誠命」、「天祐」、「基督」、「聖事」、「祈禱」、「教會」、「聖母」等等。這似乎是在中庸「天命之謂性，率性之謂

道，修道之謂教」的綱領中貫通了基督信仰。至於趙賓實神父，自稱「天人一家」突破傳統神學的規格，將全書分爲四編。首編論「天學在中國」，次編論「天父」和「祭天」的問題。三編論及「天人之間的密切關係」，末編論及「基督長兄降生救世」。顯明地，「家」的概念連貫四編，成爲一本融合信仰與傳統文化的作品。第二潮流無可否認受到不少發揚傳統文化的基督徒之欣賞。

梵二時代的神學工作，除了上述兩大潮流之外，對於中國神學在方法上的討論，也是值得提出來的。這裏也可以指出兩個方向：一是自上而下的方向，一是自下而上的方向。前者在開始時的代表人物倒是受過專門神學訓練的西方教授；後者並不教授神學，不過對文化有更切身的經驗或研究。

自上而下的方法，可從溫保祿神父 (Rev. Paul Welte O. P.) 在一九六六年發表的「東方化神學形式七點」中看出：

「1. 每套基督神學都具有同一基本對象，而且這個對象爲西方人所證實，所以東方化神學也應與西方神學統一。

2. 東方及西方神學家，都具有共同人性，因此思維方法也根本相同；此外，加上東西方文化交流日益密切，雙方的共同點也就越來越多。

3. 然而，在許多問題上，思想及文化背景仍然不同，自然就會強調某些異點，所以神學也因此有所改變，縱然彼此有所不同，却不可彼此矛盾，而應彼此有所補充。

4. 如果這種神學要採納某種思想體系，必須經過詳細思考，對該思想體系加以煉淨，並以基督思想爲標準，去探討其真實價值。此外，也該仔細考慮這種思想，現代亞洲人是否可以了解，或者引起對天主教的誤解。

5. 這種神學必須針對現代亞洲人之思想，去研究天主啓示給予現代人類的答覆。所以神學東方化，只等於神學現代化。這種工作不但東方需要，西方也絕對需要。

6. 這種神學不僅帶着某些東方色彩，而且某些改變使神學更適應現代人的需要。

7. 東方化神學有時也會懷疑西方神學的種種解釋是否確實；例如聖經所說的父子關係，用西方家庭方式解釋是否能代表聖經原意？其他問題，例如：試問西方神學是否徹底了解原罪？這種解釋是否足以使人明白？」<sup>⑩</sup>

至於自下而上的神學方法，比較詳細地建議者是項退結博士，他主張跳過天主教神學一般的教義、倫理與禮儀的分類，同時建議東亞神學分爲「人生觀與救恩」及「救恩史與人的命運」兩大部份。「人生觀與救恩」一方面研究亞洲人重視的人生觀：共產主義、唯物主義、自由主義以及東亞傳統的儒、道、釋；另一方面指出「救恩」和那些人生觀所追求的真價值並行不悖，而且補充其不足。「救恩史與人的命運」的大綱是這樣的：1. 世界史與救恩史的交織（非基督教與思想，可能是救恩的階梯）；2. 天主給猶太人的特殊使命；3. 耶穌基督在救恩史中的地位；4. 基督與每一個人及人類的完成（此包括教會與救恩的原始及終極：天主聖三）<sup>⑪</sup>。根據項博士所提出兩大部份的內容，不難看出自下而上的方法，第一部份是由亞洲人重視的人生觀上及啓示中「救恩」概念；第二部份由世界史上及救恩史。

兩個方向的神學方法，可惜當時沒有繼續深入辯論，時過境遷，不知道當日的辯論者的意見到今天有多少改變？

回顧這十年的神學工作，雖然失去了「新鐸聲」時代的雄心，但是對於基督徒團體的信仰培育，

不能不承認有極大的貢獻。

## 丙 建立地方教會時代（一九七六——一九七九）

一九七六年，中國主教團決定以「建設地方教會」為各種工作的指標。「地方教會」的概念在梵二大公會議的文件中早已出現，而在強調個別與地區教會的特質聲中，漸漸地更受注意。所謂「建設地方教會」並非只是教會內部的建設工作，而也要求教會整體地面對社會。此可見於「神學論集」二八期專號中的四個講題：「地方教會與文化」、「地方教會與教育」、「地方教會與政治」、「地方教會與社會發展」。至於神學工作，在這二三年中，事實上並沒有多大變化，不過更意識到神學是屬於建設中國教會的一門工作。由於為時不久，我們勉強可以指出屬於梵二時代第一潮流的神學工作者慢慢地與當代中國哲學交流，他們很想對於中國人思想中與基督信仰表面上不易融合的一些重要因素加以探討。至於具體的課題，可從中國當代哲人方東美先生的弟子傅佩榮君提供的材料中看出：

1. 性善論與原罪說。基督宗教的原罪說是中國人最大的絆腳石。筆者以為千年以來原罪的解釋既然一再修訂，那麼是否可以改而強調「人是神的肖像」，以與中國的性善論相互發明？方東美先生在「人之疏離問題」全文結論中有一慧見，他說：「The age-long wisdom in the Chinese innocence culture should be of some use in the restoration of man to the original image of God.

2. 自力與他力。由性善論而有自力宗教，由原罪說必成他力宗教。其實，耶穌早就明言：「不

是說主啊主啊的人便能進天國，而是那承行我在天之父旨意的人。」「承行」一語不正是一「自力」的最佳啓示嗎？

3. 內存與超越。中國原始的宗教涵義兼具內存與超越兩種可能，由於隨後歷史的演變，經過儒道人本主義的趨向，至大乘佛學而發展到內存的頂峯。今日思想界之種種困境或許值得吾人重新鼓起勇氣向着超越界開放。

4. 天人合一與神人合一。中國的天人合一是一種理想，重心在於天人合德的修行歷程；然而這種道德主體的當下肯定，終究不易導致客觀的基礎和普遍的公準。至於神人合一則是基督宗教的核心教義，以基督爲人類中保，進而肯定了來世的永福，亦即神人合一的實現。

5. 總體和諧與冥合於神。這兩點在中世的神秘家並不衝突，甚至是同一件事。道家的莊子也會多次表現類似的感受。

6. 參贊化育者與受造物意識。一爲 Co-creator，一爲 Creature-consciousness，其實只是二者所探立場和所取角度完全相反所致。

7. 孔子與基督。這是一個敏感的話題，孔子是中國的至聖，然而畢竟未曾自稱爲神，他的影響正如儒家在中國的地位，早已不是宗教或教主所能局限住的。基督是神，神既賜給中國一位孔子，也必然安排了導引中國人民的特殊途徑——孔子之道。

8. 儒家的仁與基督的愛。二者的涵義皆深廣得足以包攝各自的全盤學理或教義。仁是創生不已的真幾，愛是永無止息的真實。此兩者之融通並非難事，只恐論者過於浮泛而僅得表相。

9. 宗教依於道德與道德依於宗教。此一差異塑成東西方完全不同的生命情調，可是就人間世的



現實而言，難免各有利弊，未來的坦途勢須兼取二者之長方可。

10. 知行合一與信行合一。這是所有哲學理論與宗教教義落實於人生的驗證。我們期待中國思想與基督宗教雙方人士將能透過「行爲」，在「仁愛」中達到「知與信」的最高綜合。」<sup>②</sup>

這十大課題當然並不限制中國天主教神學其他的工作，但該是不應忽視的材料，究竟未來會產生些什麼神學思考？現在尙言之過早。

最後在這時代要提到的是香港聖神修院「神學年刊」的創刊，這是一枝潛力極大的生力軍。

### (三) 結論：得失何在？

衡量得失，難免主觀；不過我們還得站在自己的立場上做一個評價。

首先，近三十年來，中國神學工作者的路線相當一致，向中國人解釋基督信仰。所不同的只是「新鐸聲」時代的工作者，由於身處海外，不與實際中國教會生活接觸；而梵二時代中國神學的牧靈性更是濃厚。但是不論怎樣，他們都清楚知道自己應做什麼；自己無能做什麼。即使在實際教會團體中，面對當今的政治、經濟、社會等等問題，神學工作者當然關心那些問題，按照教會道理向信友解釋基督信仰。但是那些問題本身，要求專門科學訓練，始能正確認清，因此神學工作者一方面針對時潮闡述基本信仰，另一方面鼓勵信友自己，尤其熟悉那些問題的專家或個人、或者團體，遵照基督徒的良心而行動。這才是現代富於積極意義的先知行動。

其次，三十年來，雖然我們上面沒有敘述，事實上在中國神學的工作過程中，大家慣用的名詞，已由「適應」(Adaptation)，改爲「本土化」(Inculturation)。兩個不同的名詞，表示對文化

的兩種態度。「適應」似乎不免有機會主義與功用主義的嫌疑；基督信仰採用中國文化來解釋，目的是爲「適應」，而並不肯定文化的本身價值。而「本位化」在今日教會的神學中普遍地應用，一般說來，對於文化有更積極的肯定，幾乎如同古代希臘教父，承認天主聖言的種籽，早就播散在文化的土壤中了。

最後，得失往往如同陽中有陰，陰中有陽。三十年來，尤其梵二時代的中國神學工作，至少在臺灣地區，在教會團體中，產生了不少功效。然而另一方面，由於偏於實際情況，缺少了遠見與計劃。許多神學扎根的重要工作都沒有顧到。譬如「工具書」，像神學辭典等等尚待來日編纂；至今只有思高聖經協會翻譯的全部聖經，和同一協會編著的「聖經辭典」比較有持久的價值。充其量，尚可加上輔大神學院所翻譯的「聖經神學辭典」，以及施安堂神父個人翻譯的「臘丁希臘教父神學選集」、「天主教會訓導文獻選集」。不過，教會重要文獻，還有千百部尚待翻譯成中文呢！

附註：

- ① 原著爲法文，一九三六年巴黎卷總納，上海土山灣出版。
- ② 同上 一九三八年 同上
- ③ 一九五七年 臺中光啓社出版。
- ④ 上冊一九五四年，中冊一九五六年，下冊一九五八年 臺中光啓社出版。
- ⑤ 一九五八年 臺中光啓社出版。
- ⑥ 新鐸聲第五卷第二十六期，一九五九年十一月30日，40頁。
- ⑦ 每次研習會均有專號發表於神學論集（見第八、十二、十六、二四、二八、三二、三六期）

近三十年來中國神學的得失

- ⑧ 民國六三年 臺南開道出版社初版。  
⑨ 民國六十五年 臺中光啓社出版。  
⑩ 民國六六年 臺北恒毅月刊社。  
⑪ 溫保祿：神學中國化之獨議，鐘聲第五卷第二期，民國五十五年 十一月 56頁。  
⑫ 項退結：東南亞神學獨議，同上第十卷第八、九期，民國六十一年九月 18~23頁。  
⑬ 見神學論集三十二期 215~216頁

# 在華人中談釋經學

房志榮

## 一、聖經與中國經典

希伯來原文聖經用三個字句說出，即「律法」「先知」（分前先知及後先知）及「著作」。這三個字句，實在就是聖經各書籍的最基本的分類。公元前二世紀左右在埃及的亞歷山大里亞開始將聖經由希伯來文譯成希臘文，這時，才將前先知書稱為歷史書，而將後先知書稱為先知書。於是由三類變成了四類，同時「律法」譯成「五書」，「著作」前加了一個「聖」字而稱為「聖著作」。

希伯來民族因了聖經這部書而在古代近東被稱為書的民族。中華民族應該更有理由被稱為書的民族。這兩個民族：一在近東，一在遠東，平行發展着他們書的傳統，結果在分類上不約而同的達到某種一致的看法，中國的經、史、子、集<sup>①</sup>可以與舊約聖經的四類書相比：

梅瑟五書

經

歷史書

史

先知書

子

著作

集

在年代上二者確有很大的差別，因為舊約聖經在公元前一世紀已經結束，不再有所增減，而新約聖經在公元後一世紀內也大致完成。中國經典一直維持到本世紀初，孫中山先生的革命。不過像聖經

的新約並不廢棄舊約，而是相得益彰，同樣中國古代經典永遠是中國文化豐富的遺產，給予中國人一種特殊的氣質。

## 一、今日的（聖經）釋經學（Biblical hermeneutics）

釋經學在今日有三種意義：1. 爲了解聖經所運用的一些原則，規程和技巧；2. 將聖經背景中的思想或事件在另一種文化背景中加以了解的一種學問；3. 實行這種文化交流的一種藝術。<sup>②</sup>

今日釋經學的主流是潘能保（Wolfbur Pannenberg）所說的釋經學不僅會讀聖經，也要會讀當代的人類經驗。所以潘能保很注重世界歷史的神學，這神學把歷史的過程看成一個整體，把過去和現在連成一氣，聖經中對「天主唯一」的肯定就是世界歷史是一整體的根據。雖然在聖經的過去及人類的現在之間好像有一道鴻溝，但天主所展開的計劃貫穿其間，填滿鴻溝，因祂的計劃不僅是爲了信友的團體，也是爲了整個世界。茂特曼（Jürgen Moltmann）將這看法發揚爲「希望的神學」用以強調世界歷史未來的一面。那是天主的未來在不斷滲透人的現在。茂特曼肯定聖經思想的末世性。

釋經學今日的使命因此是：找出聖經的原意之後，再把它適應到今日的文化系統中，就像古以色列，以後的猶太主義及各時代的教會把所接受的信仰適應到自己的文化中一樣，這種適應和交流的結果使聖經不只含有關於天主的真理，也指出人在自己的上下文中如何追求完整的事實，完整的（唯一的）天主，合本體及倫理爲一的天主。所謂的交流使得上下文（context）及原文（text）同樣的重要；天主的話不僅是一段文字（a text），也是上下文（context），這上下文包括讀者在內，這是釋經學所特別關心的。爲明瞭這一點可舉一例證：意義相同的一段文字則卅三24，依五一2

(text)，因了上下文的不同 (context)，一被拒絕，一被接受；只因第二依撒意亞比厄則克耳遲了四十年。先知的真假不在他們說什麼，而在他們分辨某一歷史時刻是在天主的忿怒之下或在天主的愛情之下。<sup>①</sup>

由先知的真假與上下文的重要能引出兩種釋經的方式，一種可稱為支持式的，另一種是挑戰式或先知式的。兩種方式都對，唯一的條件是要合乎時宜。當以色列弱小無能時聖經以支持式來振作、鼓勵他；我們的祖先依撒格是個流浪的亞蘭人（申廿六5），我們像他一樣的流浪（放逐在外），也許我們跟他一樣是一個新以色列的開始。但如果以色列有勢力並仗恃自己的勢力以之為天主的能力，那時運用同樣的依撒格·亞巴郎的傳統，並用支持式來解釋便是假先知，真先知像耶肋米亞，厄則克耳及其他先知這時所用的是挑戰式的釋經法。

支持式說：天主既救以色列脫離埃及，引他穿過曠野，進入迦南，必能亦必會使他留在此地，這是強調天主恩寵的神學；人可不忠而犯罪，天主却常是忠信的。挑戰式說：天主救以色列脫離埃及，引他穿過曠野，進入迦南，必有能力驅他出境，放逐他去充軍。這是把恩寵神學放入更大的造世神學裏（見耶廿七5-6）。天主仍然愛祂的選民，日後還要復興他，但在某一歷史時刻祂也能清楚表達祂的完整和自由，自由挑選，自由拋棄。日後耶穌也用這兩種釋經方式，但祂偏重於先知式，祂也要維護天主的完整（唯一）和自由：祂是選民的上帝，也是所有人的上帝。

在聖經裏找尋道德模範是枉然，因為聖經的重點在講天主的忠信與恩寵及以色列的罪過和不忠。新約中耶穌的弟子也不是什麼模範，因此聖經只是照人原形的鏡子，在用道德眼光以前，先須用神學眼光來讀聖經，天主把人的罪納入祂的計劃中，這是救援的主要意義，舊約及新約皆然，由此出

發再問應如何還報，如何生活，才不致曲解經義。這一點在我國傳統裏尤其要注意；聖經不僅說，人應該避惡行善，還說出人爲何要避惡行善，人如何才得避惡行善。

### 三、在華人中談（聖經）釋經學④

#### 1. 西方釋經學的東漸及今日的反應

我們在神學院所教的所學的釋經學都是由西方輸入的，研究各種批判：原文、源流、類型、歷史、編輯等。西方做學問的特點是分析；然後是對立；再下去就是否定他人或過去的某一立場，而肯定自己的新立場。例如十九世紀的 Schliermacher 及其他作者以「人同此心，心同此理」的原則，認爲聖經的作者與讀者能有默契，可以直觀地把握經義。各種批判學起來否定直觀的可靠性，肯定須用批判方法找出歷史事實和原意。晚近的結構主義又起來，說歷史主義也要不得，因爲它把過去的事實當作真理，當作標準，而聖經文字有很多超過歷史事實的地方，須藉結構分析加以發掘。

其實直觀、歷史批判、結構分析各有所長，都有其需要，可以分開來研究，可以對立着看，但不必否定那種方法，而須加以整合，互相補充。這就是我曾主張過的「西方的分與中國的合應該相互爲用」⑤。我說應該「相互爲用」，是說只分不合不夠，但若只說合，而不會分也不夠，會分又會合，分後再合才是理想的方法。以張春申神父的「中國靈修獨議」⑥一書來說，他是以東方人的姿態來講合的，但在講這合以前，先經過了分的工夫和認識。換句話說，若不先研究分析過天主聖三的道理，他便無法說出「根源的愛」，「流露的愛」及「合一的愛」這樣一個合的「聖三論」。另一個例子是

項退結博士所主張的跳過教義、倫理與禮儀的分類而另建一個統一的系統神學；谷寒松神父却不同意項博士的主張，不以教義、倫理與禮儀之分爲西方產物，而認爲事情本身有其分的必要<sup>⑦</sup>。

## 2. 新的挑戰、新的機運

a 原文與上下文：今日釋經學界流行着一種說法，聖經中所有的不是 *Logos*（神的話），而是釋經的一些系統，由這些系統建立起 *Logos*。這種說法糾正了釋經中的急進派，他們以爲在聖經字句下有現成的真理，不變的意義。聖經的信仰固然必須依賴過去，但另一方面它也是不斷在形成中。聖經中所說的種種與當時的社會，文化背景有密切的關係，同樣今日應堅守的信仰也與我們目前的文化背景脫離不了關係。聖經中有某段原文，有其上下文，我們得將這有原文及其上下文的聖經取來當做原文，而把我們的生活背景當上下文去解釋聖經。那時才有活的聖經，活的 *Logos* 出現。這是可行的，因爲天主啓示不限於先知式的；在人的聲音後面有天主的聲音，寫出的文字是由天主口授，而還有其他許多創新的方式（歷史、智慧、生活、實踐……）。先知書以外的許多文字爲我們是啓示，因爲它們在我們眼前展開一種新的存在，不是因爲受天主口授而寫出的。

b 傳承與創新：這兩個詞好像是彼此衝突的，其實不然，只須不要將傳承看的太靜態就是了，因爲傳承並不僅是把一個世世代代都有效的真理或事件死板地傳遞下來，而且也須在各時代的生活裏生根並創新。

我們基督信友的信仰有其源頭：一個原始事件，耶穌基督是創始者。但爲此事件作證的新約並不直接將其完滿的、決定性的意義傳達給我們。新約只是一個「解釋的行動」，新約時期與我們之間的距



離給我們一個機會（也是一個責任），來按今天的需要給以新的解釋。新約對初期教會發生了怎樣的功用，今日的創造性的釋經也應該對今日的社會及文化發生怎樣的功用。二者是可以類比的。這是基督信仰傳承中的一個不可或缺的因素：既延續又中斷的辯證程序。我們轉向源頭時，並不是要回到其原有形式或回到其具體世界中去。我們在源頭處所遇到的是一個行動（act），這行動須以創造性的方式不斷翻新，而不是死板地一再重複③。

這樣看來，釋經的工夫是創造新的解釋，甚至於是在不同的時間和地方產生新的歷史人物。對釋經工夫的這種了解自然與真理的概念有關。真理不是任何原始存在的一個十全十美的對象，也不是任何歷史人物。真理是在不斷的形成。這是聖經所啓示的真理的原意，因為按照聖經，真理是末世世界的「一個事實」。

總之，基督信仰是一個傳承，因為它的來路，它的生存是出自一個發生過的源頭（origin）。但基督信仰同時也應該是一個不斷的創新，因為那個源頭，那個已發生過的事件必須在人類歷史中繼續發生，繼續出現，不是死板的重複（*littera*），而是創新的產生（*spirit*）（見格後三·九）④。

c. 理論與實踐：近二十年來西方基督教神學是由上帝之言的神學走向歷史的神學，再走向政治神學。其分別在於不停留於基督信仰的理論解釋上（即使是新解釋也不夠），而必須讓天國的來臨改變人類的歷史，影響目前的世界。當然聖言的神學與歷史的神學不應該有真實的衝突（因為「我們天主的話永遠常存」：依四十八），但釋經學的新方向是不願停留在純語言的世界裏只管加以解釋，而還要引導人去實踐，去有所作為。

聖經的語言（*language*）本來就有雙重價值：不僅是慶祝上主之名，還是一個新世界的重建。要

解釋聖經的語言，必須去面對這個新世界，因為聖經文字所指的是這個新世界。人如何才能解釋，才能了解這個新世界呢？只有當人面對聖經的文字對他自已有一個新的了解，新的認知時，這個新的了解不只是對聖經有理性的認識，還是認定一個新的存在的可能，及建立一個新世界的可能。「釋經學如果以『聖經世界』為其中心範疇，便不會再以作者與讀者的交談及面對聖經的個別抉擇為滿足。聖經世界的廣潤幅度要求應用上也有同樣的幅度：就是在語言、思想及政治實踐 (Praxis) 上都有所作為」<sup>10</sup>。

釋經學也包括實踐。例如新釋經學把新約看做初期教會團體的一個解釋的行動時，它所強調的一個特點便是：我們今天解釋聖經時無法把基督信仰語言的解釋與基督信友存在的解釋分開。神學的任务不是重複說出一個原始的真理，而是按照若望的意義實踐真理。在這種創造性的釋經學裏實踐不僅是把一個久已存在一勞永逸的基督信仰的真理應用一下，而是基督信友的任何有意義的實踐本身就是真理的構成因素，促成真理的來臨。

### 3. 華人基督信友面對挑戰的一些答覆

a 中國經典與目前情況同樣注意或雙管齊下：經典方面，內容的比較可能性有限，但「己所不欲，勿施於人」有多四十五為旁證；「謀事在人，成事在天」有達味及阿貝沙隆的智囊阿希多費（撒下十五31-37）的故事為解釋。有人在易經中找到「道成肉身」，那是不易令人相信的。鍾峻義牧師在「易經與聖經」一書中（1974）想證明聖經與易經有很多相同或暗合的地方，那也大可不必。中國經典與聖經最能互相照明的地方是①寫作的程序，②推理的方式③應用的途徑（這方面何世明牧師所認為附會得過份的比擬，即謝扶雅將四書比擬新約各卷，在內容上說批判得對，但在寫作、

推理及應用的過程上來說，就不一定過份<sup>⑥</sup>。爲能作到這一步，急進派 (fundamentalists) 的釋經法無能爲力，因爲那種只按字的釋經法擋住一切去路，而必須以開放的態度接受融會一切學術研究所得的成果來解釋、了解聖經。諸如原文、源流、文學類型、歷史、編輯等批判都有其貢獻。

舉例來說，我們這幾天多次提到「新人」，「新中國」，關於這個「新」字聖經是否有可說的，中國經典是否有可說的？關於這問題我在一篇「基督徒看中國新年」(1974) 文章中曾嘗試着答覆：「新」在舊約中的歷史書中是指新東西而言，先知書中進而指謂精神界的事情或現象，聖詠用六次「新」字，都是指謂「新歌」。爲何要唱新歌？因爲有新秩序，新約的出現。這樣我們已被領到新約的大門口，新約中用「新」字卅多次，都是直接間接與耶穌基督有關，如舊皮囊不能裝新酒(瑪九17)。尤其是保祿與若望把有關「新」的道理引入了高峯，保祿在雅典講耶穌復活的事，雅典人認爲這是新道理(宗十七18~19)。在厄弗所書中保祿的神學思想已趨成熟，一個困惑他很久問題：猶太人與外邦人的衝突與隔閡如今爲之水釋，原來基督「把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平」(弗二15)。至於若望則將基督的一切教訓集中於「新誠命」三個字上(若十三34)。新處在於①不僅愛本國本土的人，還愛所有的人(路十29~37)；②不僅愛人如己，還進一步相愛，如同基督愛我們一樣(若十三34；十五13)；③基督愛人而爲人流血捨命，這愛不僅是我們愛人的模範 (moralizing)，還是基督信友愛人的動機與原因 (theologizing) <sup>⑦</sup>，最後在默示錄一書裏言及「新耶路撒冷」(默三12)，天主與人同在的帳幕(默廿一1~4)，在那裏整個宇宙及教會將給基督唱一曲新歌。新約的最後一部書伯多祿後書好像作結論說：「我們按照他的應許，等候正義常住其中的新天新地」(伯

後三13) ⑬。

可見聖經中關於「新」的解釋非常豐富，多彩多姿，且有頭有尾，十分徹底。有了這種聖經的認識，再去看法學章句中的「親民」或「新民」及中國民俗的過新年，就能解釋體會那種懷舊念新及送舊迎新的情趣，及中國人心中的極深的（也許是模糊不清的）嚮往和憧憬。聖經告訴我們這種嚮往不會落空⑭。

以上的例子是用聖經解釋中國的古書（大學），中國的一個民間習俗（過新年），及今日中國的一個現象（新人、新中國）。我們也可用中國文化來解釋聖經。例如瑪五45-48主耶穌教我們「法天」，這在聖經中是一個不多見的思想，在其他文化中也不多講，而在易經的乾卦裏長篇大論地在講法天，由象曰開始：「天行健，君子以自強不息」，然後有六節文言釋乾元（天），釋君德。世上沒有一個其他文化會把法天講得如此透徹⑮。

所舉的兩個例子只不過涉及儒家的兩部書而已。其他經、史、子、集能與聖經互相解釋的作品不知凡幾。儒家以外還有道家、墨家、佛家，這些中國文化旁流所能供給的不僅是量的增多，還是質的變化及深度的加增，因為很多方面他們更接近上帝的啓示及基督的末世訊息。

注重中國經典不是爲了古人，而是爲了現在；不然便是食古不化了。其實在釋經學的觀點來看古今的時間觀念是十分相對的，人類留下的文化遺產是爲世世代代人的享用，人類的語言及代表語言的書籍經典是屬於整個人類的。對一個基督徒朋友來說，我們解釋中國經典，我們解釋聖經，最後要找的無非是「道成肉身」的基督，找到之後，我們會發現他也是釘在十字架上的納匝肋人耶穌。在注意目前情況的釋經過程中，除了「道成肉身」及「十字架」的神學之外，還要着重於「復活的基督」及「基

督之靈」的神學，因為除非我們不斷意識到：是復活的主基督在聖經的文字中與我們相會，我們便不是用基督信友信仰來釋經，而是用猶太人的信仰——一個不完整的信仰來釋經。那時聖經為我們會變成致人死命的文字，而不是賜人生命的靈（或神）；保祿在格後三·6特別指此而言。這是面對目前情形解經的基本精神或條件，至於如何面對每一個具體情形來運用恰當的釋經方法，那就只有邊做邊學了。

b 用聖經糾正文化傳統的偏差：例如中國傳統重視 *homo sapiens* 而不同樣重視 *homo faber*：勞心者役人，勞力者役於人。這在今日社會已行不通，工人階級越來越重要，智者不只受服侍，也須服侍人。聖經就是最不主張把人分成不同階級的，無論舊約新約都是如此。又如耶穌在瑪廿三·8-12所說不要稱人為師，因為你們只有一個老師——耶穌基督，也不要喊任何人「父親」，因為你們只有一個父親，就是天父。為糾正中國傳統的過份尊師重道，或過分受父權的限制，以致老師不再學習，父親對兒女作無理的要求，都是很好的 *paradoxical* 式的警句。此外為糾正社會上的不正義，為維護人權，聖經最古老的傳統，解釋十誡的盟約文書（出廿一·1-23·19）就用很長的篇幅，用中國人容易了解的推己及人的方式來替外僑（*minority people*）、寡婦、孤兒、窮人說話。這一傳統貫穿着全部聖經，經過先知、智慧書而到達福音及使徒信函：「純正無瑕的虔誠是看顧患難中的孤兒和寡婦」（雅一·27）。自私的個人主義及抹殺人性尊嚴的獨裁或某一階級專政的集體主義或制度也能在聖經中得到制衡的準則，原來上帝的選民最初常以集體出現，先知末期到了耶肋米及厄則克耳才發展出個人負責意識，但集體意識及其重要性並不因而消失。

c 神學領悟（*theologizing*）應先於倫理教導（*moralizing*）或與之合一，而不可偏廢。用中

國傳統來說，先須領悟「天命之謂性」（天學）及「率性之謂道」（人學），然後才能有根有據地來談「修道之謂教」（倫理教養）。這和一般民間所說的「任何宗教都教人行善」的觀點大不相同。為打破這種普遍的成見，我們須配合中庸的前三句話而用聖經的語言來說明，先須認清天主的計劃（造世、救世），進而認清人與天主的契約（盟約）關係，最後才談到人的義務及做人的原則和態度。

## 結 論

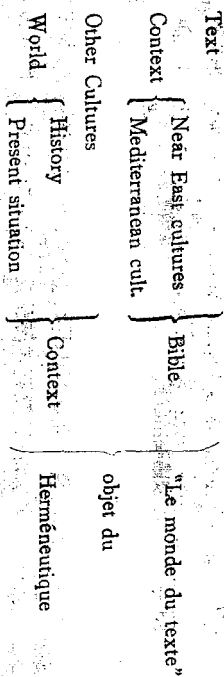
在天主眼中一千年不過等於一日，在華人中談釋經學不能不顧到聖經文化與中國文化最相似的一點是二者都是一個悠久的、未曾中斷過的文化，如果太急於近功，希望立見功效，所得的效果大概不會深遠，因此也不會持久。不同的工作有不同的方法和緩急的標準，聖經的研究及應用也可因時、因地、因人而有異。但我確實相信，必須在中國基督信友中有人埋頭苦幹下真工夫，把聖經與中國文化（包括古代的遺產及現在的實況）嚴肅地加以鑽研，有系統地加以整理，逐步地予以推進——為這一切，需要各教派、各機關學校、各研究中心的通力合作，統一計劃，否則，我們會永遠停留在起步的階段。

### 附 註

① 經、史、子、集的分法始用於隋書經籍志。隋書是隋朝的記傳體歷史，凡八十五卷，唐朝魏徵等撰。見王靜芝著「認識子書」，中央日報，民六十八年一月廿四日，第十一版。

② 見 J. A. Sanders: "Hermeneutics" in *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Supplement Volume) 1976, pp.402-407.

③ 原文與上下文的關係可由下表略見一斑：



如果將聖經視為原文 (text)，聖經的上下文 (或脈絡) 就是近東及地中海的歷史文化。我們今日解釋聖經，還得進一步注意其他文化 (特別是我們自己的文化) 及整個世界的歷史和現況。這一切構成今日釋經的上下文 (context)

④ 這裏須請基督教弟兄補充。參看「中國神學探討會」簡報中第六段中的後半段：可見他們有很合宜中國人的釋經法。

⑤ 見神學論集②頁335-336。

⑥ 臺中光啓出版社，民六十八年初版。

⑦ 見鐸聲第十一卷第六期，頁13-16。

⑧ 見 M. Bellet, in "Crise du Biblisme, chance de la Bible", p. 195.

⑨ 見 C. Geffré, "La Crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie", in Rev. Scien. Relig. 52 (1978) 268-296.

⑬ P. Ricoeur, "Nommer Dieu", p.508.

⑭ 見本屆中國神學探討會中何世明牧師的演講稿：「五十及六十年代一些本色神學工作」頁7；「謝氏更會說：『我嘗以四書比擬新約各卷，認為論語記述孔夫子的教言行誼，頗似共同福音；孟子文章闕肆，大似聖保羅的論辯性書信；大學有似彼得兩書，而中庸則近乎神秘的約翰福音及其三種書信』。」（謝著：「陳著四書通貫發微」）。

⑮ 見神學論集34號頁488-489。

⑯ 見中國天主教文化雜誌第一期（民六三年四月），頁88-92。

⑰ 關於中國大陸最近三十年的「新人」及「新中國」運動，本屆中國神學探討會有一篇精彩的演講，即福音派的溫偉耀先生所講的「基督徒對中共實況的反應」。這位年青學者指出毛澤東所推動的「革命人性論」，「不斷革命論」並不會像他所想像的把人民變成「無我」，「委身」的社會人。「鳴放運動」（1956-57）的結果是全國性的反政府、反社會主義的暴亂，緊接着的「大躍進」（1958）顯示毛澤東對人民羣衆自發地「幹勁衝天」的估計和信念是錯誤的。「大躍進」所帶來的全面經濟崩潰和危機，是毛澤東對人民已具有社會主義人格的諷刺。至於一九六六至六八的「文化大革命」不但未能證明人民羣衆的「政治無我論」，反成了「無我、委身」精神總崩潰的開始，因為「文革」過程中，人民委身的對象——黨和毛主席——使紅衛兵及全國人民大失所望，一九七四年十一月十日在廣州貼出的「李一哲大字報」是最有力的證據。事實上，自「文革」以後，經過「林彪事件」（一九七一年），毛澤東在全國人民心目中的地位一直是下降的。毛澤東死後，中共「批揭四人幫」，「實現四個現代化」，回到傳統馬列主義的生產力決定「上層建築」（包括道德和社會主義人格）的信念，已放棄「革命人性論」而沒有什麼「新人」可講了。

毛澤東的變幹和一敗塗地，目前中共的一片空白，使我們不得不到天主的啓示——聖經中去找「新人」及做新人的途徑，這就是溫偉耀在他演講的最後一部分所交代的：聖經論人格的更新。這一部分在溫君的



近著「共產主義與基督教」(香港天道書樓出版, 1979)頁228-236有詳盡的發揮。這裏只將他所引用的聖經章節指出, 以供讀者參考。人格的更新與「無我, 委身」: 格後五14-19; 迦二20; 新人是「為人民服務」的: 弗四17-19; 哥三5-41; 個人革新的實例: 路十九1-10; 「公社式」的生活: 宗二44-47。

⑮ 見神學論集29號頁329-346。

## 陰陽觀和人生

景耀山

根據中國人自古以來的看法，五色繽紛的世界是兩股基本的力量互相調和、互相衝擊、互相制衡的結果。這兩股對立的力量趨向統一，但在統一之中仍然對立，整個的世界（天——地）是這樣的，這世界最微小的部分也是這樣的。這對立的統一，統一的對立是能動的，在中國人的眼中，世界常在變，爲此易經是那麽重要的一本書，爲此三國演義的作者劈頭就說：「話說天下大勢，分久必合，合久必分。」

這兩股構成世界的基本力量，中國人叫做陰和陽。可是陰和陽這兩個字只是個統一標籤，在看不到這兩個字的時候，我們仍能找到對立而統一的世界觀和思想方式。所以從古書中尋章摘句固然是研究陰陽觀的一條途徑，但不是唯一的途徑，一個民族的基本思想方式必然會在各方面顯現出來。現在我想舉出三個例子來：(一)中國語文的一個特點，(二)中國繪畫的主要形式，(三)新石器時代的埋葬方式。

(一) 中國語文有一個特點：兩個意義相反的字（平常是形容詞或動詞）能連接起來而當作名詞用。舉幾個例子吧：「大小」、「長短」、「消息」、「來往」。譯成英文，「大小」該是 *size*，而不是 *large-small*，「長短」該是 *length*，而不是 *long-short*，「消息」該是 *news*，而不是 *decline-grow*，「來往」該是 *social intercourse*，而不是 *come-go*。這語文的特點反映中國人的看法：整個現實是由兩種對立的品質，或兩股對立的力量而構成的。從這特點我們可爲自己攝取靈益：要想掌握全部真理，相反的兩方面的意見我們都得靜聽、慎思、明辨。

(一) 山水畫是中國繪畫的主要形式。並不是隨便什麼樣兒的風景畫都可以叫做山水畫，山水畫不但是應該有山有水，而且應該以山水之間的對立與和諧為畫的主題。山是靜止的，但高聳入雲，而澗水瀑布是流動的，向下注入江河湖海。但靜中有動，動中也有靜，王陽明的兩句詩很能道出這兩極相互滲透的狀態：「金山一點大如拳，打破維揚水底天」。從山水畫我們可以看出中國人深信宇宙的和諧與偉大，在山水畫中人和人造的東西（如房屋、小橋、船隻）並不惹眼，而一層比一層更高、更遠、更淡的峯巒給我們一種廣漠無垠的感覺。山水畫中的人似乎融入了他的環境，他是一個默觀者。但山水畫沒有表現人的另一面，人也是環境的征服者。人的雙重幅度應當互相補足，根據陰陽觀本身的原理，山水畫中的人應意識到自己只代表完整人性的一面。

(二) 大概在戰國時代初期，也就是公元前第四世紀初期，「陰陽」開始成為意指「統一的對立」的標準名詞。可是我們的祖先在使用這名詞之前，早已有了一種極化的思想方式。

在一九五四到一九五七年的發掘中，一個新石器時代的村莊在西安半坡出了土。葬在村外墳地的成人，絕大多數面向上，他們的墓內有殉葬物，少數的人面向下，他們的墓內找不到殉葬物。不管俯葬的緣故是什麼，我們可以看出兩種極化的思想方式（天——地、仰——俯、腹——背、有殉葬物——無殉葬物、正常——不正常）在四、五千年以前已經在支配我們祖先的埋葬方式。半坡的兒童不葬在成人的墳地裏，而用甕葬在住宅的旁邊，所以他們的背脊骨是垂直的。只有一個三、四歲的女孩子平葬在棺材裏，殉葬物也很多。

埋葬成人有兩種對立的方式：仰（正常）——俯（不正常）。不管是仰是俯，成人骨骸的姿勢又和兒童的相對立：橫——豎。這樣兒童安葬的倫理意義似乎是中性的，新石器時代的村民似乎認為只

有成人的死才給他的一生下了個決定性的倫理判斷。老子在第四十二章裏說：「萬物負陰而抱陽」。背是陰，腹是陽，地是陰，天是陽，所以俯臥是負陽而抱陰。如果老子也認為俯臥是反常的姿勢，那麼在同一章內的一句話就非常有趣味了：「強梁者不得其死」。

在上面的三個例子裏，我已經講了一些陰陽觀和人生的關係，現在我再講一些陰陽觀和人生的關係，這樣才顯得題對文、文對題也！

陰和陽是相對立的，但在這兒「對立」並不是「對抗」的意思，陰和陽能相排斥，但不一定常相排斥。陰陽有別，差別固然能導致隔閡、衝突與仇恨，但它的積極作用是互相補足、互相協助，男女的差別就是一個顯明的例子。在中國人的傳統思想中，差別的積極意義更受到注意。

依我看來，中國的陰陽論和希臘的質相論(hylomorphism)並不是一回事。亞里斯多德的原質是純粹的潛能，它的可悟性只是對形相的關係，本身沒有任何特徵，而陰有它自己的存在和容貌，為此才能補足陽之所缺，對陽施展制衡作用。而且陰盛則陽衰，陽長則陰消，質與相的關係却不如此。一個形相要排除另一個不能共存的形相；形相並不排除質料，而使質料有所實現。質相論企圖解釋為什麼一個屢經變化的個體還是同一個體，而陰陽論給一個品類繁多變化萬千的世界畫一個最基本的模式。質相論的問題是：同屬一種(species)的許多個體為什麼有數的差別？而陰陽論的問題是：品質殊異的東西怎樣構成了一個世界？

陰和陽能以不同的比例而配合，一個東西算是陰，還是算是陽，該看陰的成分重，還是陽的成分

重。所以一個男人也應當有些陰的品質，而一個女人也應當有些陽的品質。

人，一如大宇宙，是由對立的力量組合而成的。爲人之道不在於始終片面地發展自己的若干部分，而在於順應具體情況的要求，而調節不同的能力，使它們之間的比例恰到好處、合乎時宜。在不同的生命階段中，在不同的客觀環境中，人應當作適度的調整與變通。我們應當知道沒有一個人能集所有人性的優點於一身，而且在一個人能夠獲得的優點中，有的優點在生命的早期就能獲得，有的却要在生命的晚期才能。

人應該隨着生命發展的節奏而進退駐留，不該執著一個位置、一個方向、一個動作。乾卦上九說：「亢龍有悔。」龍是靈物，能改變形狀，能翻江倒海，也能騰雲駕霧。起初，牠隱而不現，是條潛龍（初九），後來，牠在水田裏出現（九二），更進一步，牠開始在深水上的低空跳躍（九四），而終於在高空飛翔（九五）。如果說龍是月亮的象徵，也未始不可。如鈞的新月，好像一條小龍，慢慢地變成了滿月，彷彿飛龍在天。但月亮不是亢龍，月盈而虧，值得我們效法。「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」

致中和是我國古人的崇高理想。中庸說：「喜、怒、哀、樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」我對「中」的懂法是這樣的。「中」是一種理想的境界，我們的心應當不偏不倚，擺脫不正當的依戀的干擾。在刺激來臨之前，我們的心該慣常在喜與怒之間、哀與樂之間保持等距離。朱子全書裏有這樣的一段話：「問喜、怒、哀、樂未發謂之中。曰：喜、怒、哀、樂，如東、西、南、北，不倚於一方，只是在中間。」中庸第一章裏的「中」和聖依納爵在神操第二十三節裏所說的「中立的態度」似乎極其吻

合，聖依納爵說：「在我們這方面，我們毫不願意健康甚於疾病，財富甚於貧窮，尊榮甚於屈辱，長壽甚於短命」。「在我們這方面」可作「當上帝的旨意尚未了然，而我們無從作一決定的時候」解釋，相當於「喜、怒、哀、樂之未發」。孟子也說過：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

「和」是什麼意思呢？朱熹說：「只是合當喜，合當怒。如這事合喜五分，自家喜七八分，便是過其節；喜三四分，便是不及其節。」這和聖依納爵的主張又有異曲同工之妙：「世物幫助人達到目的多少，人便該取用多少；世物阻擋人達到目的多少，人便該捨棄多少。」

我又想起老子第四十二章裏的話：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和，故物，或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之：強梁者不得其死，吾將以爲教父。」「沖氣」二字似乎沒有確定的解釋，我揣摩老子的思想，提供一個可能的解釋。沖氣是致和之道，「沖」是「盅」的假借字，而說文說：「盅：器虛也。」沖氣不是排氣，而是把氣放在器具的中間。氣是動力，在未發之前，氣應當「不倚於一方，只是在中間」，而在發動的時候，氣應當符合自然的節奏。老子（第五章）把天地比作「一只大風箱，風箱在沒有被人鼓動的時候，中間有氣，但那氣是靜止的，不偏向任何一方（「虛而不屈」）。風箱一被鼓動，氣就噴出來，但動態氣的目標和數量是由拉風箱的人決定的。在莊子裏，我們也能找到印證：「氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者，心齊也。」（「人間世」）聖依納爵的中立的態度也是虛而待物的意思。

心理學家楊格以爲最簡單的事情往往是最難的。中庸的「發而皆中節」，朱熹的「合當喜，合當怒」，聖依納爵的「不多不少」，在原則上都清清楚楚，但做起來很不容易。當客體的情況發生了變動，主體的生命也應當隨機應變，才能保持平衡。如果我們用秤錘來代表生命，用秤鈞上的物體來

代表情況，那麼秤錘應該在秤桿上滑來滑去，爲能找到使秤桿平穩不動的位置。如果物體的重量不變，秤錘不必移動；但如果物體的重量變了，爲能獲得新的平衡，秤錘就該移動。如果秤桿的兩端代表陰陽兩極，那麼秤錘的適當位置向我們指示最合時宜的陰陽配合比例。孔子以爲「過猶不及」，實際上我們往往或是過，或是不及，而且認爲自己比和我們不同的人更好、更有理。

個人和社會的許多問題都是陰陽配合比例的問題。性格的剛與柔，工作的時間與休息的時間，教育方式的嚴與寬，團體的紀律與個人的自由，繪畫中的光線與陰影，舞劇中的剛勁有力的直線動作與柔和優美的曲線動作，便是幾個例子。中國的傳統思想重視陰與陽之間應有的和諧，但不夠注意在陰與陽之間實際上有不和諧的現象存在。要使不和諧的現象中止，必須改變陰和陽的配合比例。評估現狀、創新改進，該是我們個人的和集體的恒久努力的目標，只有這樣幹，頂着阻力這樣幹，我們才能走向一個更美麗的世界。