

神學論集

于斌



41

# 輔仁大學神學論集

## 第四十一號

一九七九年秋

### 目錄

前言.....	二六五
聖經	
多難興教，多難興邦.....	房志榮.....二六七
從先知文學發展到默示錄文學的歷史過程.....	擴泉.....二八五
若望福音中的聖神(上).....	王敬弘.....三〇五
信理	
耶穌的名號：達味之子、師傅、主.....	張春申.....三二三
在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色.....	Avery Dulles 著 卿文 卿譯.....三三五
宗教	
以天主教立場談談佛教的救度旨趣.....	劉賽眉.....三五一

神修

在奉獻的獨身生活中性心理的成長.....詹德隆編譯.....三六七  
爲何及如何準備作神操.....José Luis Rodríguez-Lapuente, S.J.....三八一

韻立譯

聖召

聖召輔導要點.....徐可之譯.....三八九

牧靈

住院病人的牧靈工作.....滿濟世樂俊仁.....三九五

書評

無聲之樂.....陸達誠.....三九九

## 前言

本期文章的內容比較具有多面性，這也是一本雜誌原來應有的特性。

在聖經欄中共有三篇文章：「多難興教、多難興邦」，是房志榮神父在今年五月司鐸進修會中的一篇講稿；他不但精簡說明了保祿傳教的時代背景，也把其中的某些意義應用在今日的現況中，幫助我們作一些實際的反省。在舊約的篇章中，最被人忽視的可算是默示錄體文學了。可是近幾年來全世界在電影和文學上，却對默示錄文學的某些主題發生極大的興趣，其中之一就是宇宙性的災變。「從先知文學發展到默示錄文學的歷史過程」一文詳細說明了影響默示錄文學形成的各種因素，是一篇很有趣也有用的文章。「若望福音中的聖神」是繼續對觀福音中的聖神而寫的，由於內容豐富，所以分上、下兩期發表。

張春申神父的「耶穌的名號：達味之子、師傅、主」也是以前有關耶穌名號文章的一個延續，可使人對耶穌所有的各個名號有一個更整體性的認識。

鄭文卿神父所翻譯的「在『信仰的贊同』中，權威與個人領悟所扮演的角色」一文，原著者為杜勒斯神父。這不是一篇狹義討論信仰的文章，而是特別強調在每一門科學中權威和個人的領悟都是不可少的。如果沒有任何權威，每次科學研究都應從頭作起。以此為出發點，杜勒斯神父很清晰的說明權威在信仰中的不可缺性；但常給個人的領悟留有餘地。這篇文章譯自杜勒斯神父所著 *The survival of dogma* 第二章。該書的第一章也由鄭神父譯成中文，登載於本刊第三十期。

劉賽眉修女所寫的一篇文章可以幫助我們了解佛教對人類處境的分析，及其所提供的救援之道。作爲一個中國人不能夠不與佛教有所接觸，對佛教的基本認識常能幫助我們與佛教徒在一般交往中進行交談。

「在奉獻的獨身生活中性心理的成長」，是詹德隆神父教授倫理神學的講稿。他分析一般人性心理成長的各個不同階段來看度獨身生活者應以何種態度與異性交往。這爲度奉獻生活的人會有十分具體的幫助。

在神修復與中，作神操是一個有力的方法。臺灣每年也有很多神父和修女作三十天的神操。但是，爲了使神操能對信仰生活有深遠的影響，必須作適當的準備。「爲何及如何準備作神操」一文提供了非常切實的建議。

「聖召輔導要點」與「醫院病人的牧靈工作」兩篇短文是來自經驗的結晶，爲在聖召輔導及探訪醫院病人提出實際有用的反省，可以供給每一位在這方面工作的人寶貴的參考資料。

書評一欄空懸了很久，本期刊出一篇陸達誠神父對無聲之樂的評論，給我們介紹了一本神修方面的好書。

編者要特別感謝許多神父、修女在百忙中執筆，把他們個人研究和牧靈的工作中所得到的讓大家一起分享。雖然所寫的並非是驚人的巨著，但他們在神學反省上繼續不斷的努力，實在值得我們向他們致敬。

# 多難興教，多難興邦

房志崇

（聖保祿的時代背景）

## 前言

聖保祿的時代背景可從三方面來講，一是希伯來人的歷史，就如斐三5所說的，保祿出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說：是法利塞人。一是希臘羅馬的歷史和文化，一是保祿所接觸的地區及他所建立的教會。相信將這三方面的事實略加交代以後，對聖保祿的思想會有更具體、更清晰的了解。這為我們自己的信仰反省及教導也有助益，因為天主的啓示及聖神的領導常在具體的時地情況中進行，認識體驗了保祿的時代背景及其思想進展，會指引我們在己的時代中實踐信仰，宣揚信仰。

## 一、希伯來的晚期歷史

希伯來人的歷史可以追溯到亞巴郎，真正的民族是在出離埃及時形成，而在巴勒斯坦的七百多年的定居（公元前一二三〇至五八七），由酋長制而王國制，一向都以人民與雅威所訂的盟約為立國之本。在福地住了近七百年之後，雅威的選民又被放逐到巴比倫，無非是人民及他們的首領，國王沒有遵守托辣（梅瑟五書中的法律，這是先知們在亡國之前一再提出而加以警告的。可惜人民充耳不聞，

終於招致家破國亡的大禍。

由巴比倫放逐歸來（公元前五三八年）起，雖然又重回福地，但他們發現已今非昔比，巴勒斯坦不再是自己的土地，而是各種勢力，各種利害關係角逐爭奪之所。許多外邦的影響及狡猾的國際關係完全超乎選民的控制之上，與他們的祖先傳統不斷發生衝突，越來越尖銳化，終於激發起武裝的衝突。這些外邦勢力的主流是希臘。亞歷山大的崛起使整個的近東成了他的版圖，他死後（公元前三二三），巴勃斯坦便成了他手下的一名大將色婁苛所建王朝的屬地。這王朝的歷代君王對猶太人的政策和態度很不一致，有的非常容忍，有的却強迫同化，安提約古四世（公元前一七五—一六四）便是逼迫猶大人與希臘同化的殘暴君王：他竟把耶路撒冷的聖殿變為邱比得的廟宇，這一事件在猶太人間所引起的公憤，在瑪加伯前後書裏有所報導。瑪加伯弟兄的忠貞和驍勇終於獲得勝利，為猶太民族爭取了相當的宗教和政治自由，近一百年之久，這就是所謂的阿斯摩內王朝。王朝末期，內閣迭起，羅馬人藉調停的名義加以干涉，終在公元前六三年龐培佔領了耶路撒冷。從此猶太國不再存在。在文化一方面舊約有另兩部書暗示當時猶太文化與希臘文化的衝突，就是德訓篇（公元前二百年左右成書）及智慧篇（公元前五十年左右寫成）。

羅馬佔領巴勒斯坦初期是藉着黑落德王朝來治理。大黑落德（瑪二一）由公元前四十一年為王，因他殘酷成性，又非出自達味家族，所以普遍受到猶太人民的憎恨。他過世後，三個兒子瓜分了他的國度：安提帕接管加里肋亞（路三一）及培勒雅（由公元前四年到公元三九年），他是殺死若翰洗者的兇手（谷六一七—二九），也曾審訊過耶穌（路廿三六—一六）。至於大黑落德的其他兩個兒子，福音僅提及他們的名字：阿爾赫勞（瑪二二）接管猶太及撒瑪黎雅、斐理伯（路三一）接管培勒雅以北

的地區。

黑落德家雖然稱王，但政治實權仍握在羅馬總督或代權的手裏。新約聖經保存了一些這類人物的名字：般雀比拉多是其中的第五人。他掌權的年月是公元二七至三七年，手段非常毒辣。另一人是斐理斯，殘酷而腐敗，引起多次的內戰，掌權時期為公元五二至六十年，保祿曾在凱撒肋亞受他審訊（宗廿三23、24、26）。他的繼位人是斐斯托（宗廿五26），保祿經過他上訴凱撒（宗廿五11-12）。

總督制曾有過一次短期的中斷，即大黑落得的孫子阿格黎帕一世在位的時期，他是最初迫害初興教會的君王之一（宗十二1-23）。羅馬人這短期的引退（公元三九-四四）並未改善巴勒斯坦的生活情形。相反，最後的幾位羅馬總督把政治糾紛越弄越亂，到了公元六六年已不可收拾而演成了真實的叛變。羅馬人一不作，二不休，殘酷地加以鎮壓，公元七十年將耶路撒冷及其聖殿摧毀，從此猶太人無處過節，整個國家的政治和宗教系統崩潰，這是他們歷史中最慘痛的一次災禍。基督徒的團體便是在這樣一個多災多難的時期形成的，而最後的這次大災禍臨頭以前，他們大約已離開耶路撒冷，逃到十城區的白拉一帶避難。

公元七十年以後，猶太人的歷史分散在地中海、美索不達米亞，及波斯各地，比較集中的地點有三：埃及的亞歷山大里亞、敘利亞的安提約基亞，及羅馬。這些地方的猶太人享有一種特殊的法律地位，可以按照梅瑟法律來治理他們的宗教及民間生活。所在地的反猶太情緒使他們與一般的社會環境隔離，但那種反猶太情緒並不明顯，也不經常在暴力下進行。海外猶太人的宗教及文化生活是以各地的會堂為中心，會堂的建立滿足了他們各種的需要：學校、文化傳播處，及敬禮的場所。所謂的敬禮



就是祈禱、讀法律書及解經。

托辣或稱梅瑟五書，因來自天主，所以完美無缺，是猶太人生活的明燈。這法律須加以解釋，才能適用於具體及個別的日常生活中。世世代代解釋的結果，是在書寫的法律之外形成了一套口傳的法律，就是所謂祖先的傳統，猶太人認為這傳統經過無間斷的拉比的傳遞一直追溯到梅瑟本身。解釋法律的猶太學者在新約裏被稱為法學士或經師，在耶穌時代他們在民間有相當的權威，他們的職務既然是神學家和法律專家，因此在猶太人的生活中的確是舉足輕重。公元第三世紀以來拉比們把經師們的全部口傳資料筆之於書，統稱之為米市納（意謂法律的覆述或講解），這米市納日後又成了另一部大著作的一部分，即塔耳木特（意謂教導）。

法律之外，猶太生活的另一樞紐是耶路撒冷的聖殿，整個猶太民族的宗教情操，及國家概念，都是朝着聖殿而發，他們認為聖殿是世界的中心，是天主末日顯現的所在地。所有的猶太男性成年人都以每年能準時付出聖殿稅捐為榮。崇拜及禮儀等職務由司祭擔任，這些司祭從亞郎家族的後代中選出，肋未人則幫助司祭們盡職。最高的權威是大司祭，他同時是議會（*Sanedrin*）的主席，議會則由七十成員組成，司祭和在俗的人均有代表，他們在民事及宗教事務上負有全權。

經師是解釋法律的，司祭是服務聖殿的，二者之間的對立漸漸擴大，而演成了會堂與聖殿之間的對立，或法利塞人與撒杜塞人之間的對立。這兩大派系事實上構成一般所謂的官方猶太主義。在耶穌時代，撒杜塞人的聲望已銳減，因為他們保守，願意維持受羅馬人控制的現狀，藉以保全自己的既得利益。人民懷疑他們與外國勢力狼狽為奸，不予信任。反之，他們的對手法利塞人更受人民的擁護，因為人民以法利塞人為愛國份子，忠於上主及法律的人，又是有名熱誠者（*Hasidim*）的後代，這些

熱誠者在瑪加伯時代曾聯合起來反抗希臘暴君安提約古、厄丕法乃。公元七十年聖殿的毀滅帶來了撒杜塞人的消逝，因為後者是以聖殿為歸依的。從此以後，官方的猶太主義只剩下法利塞一個派系為代表。

在耶穌的時代，除了以上兩大派系之外，還有不少其他小派，為認識基督信仰出生的環境，攸關匪淺。首先有熱誠派 (Zealots)，好像是法利塞派的極端份子，要求人尊重法律，需要時不惜訴諸暴力。耶穌的一些門徒及保祿使徒，在成為基督徒以前，似乎曾與這一派系有過關聯。另一派系是安色尼人，他們大部分是死海西北角谷木蘭曠野中的隱士，但也有一部分住在曠野之外，而對巴勒斯坦的居民發生着可觀的影響。他們十分敵視當地的猶太權威，特別是大司祭職。他們雖是嚴格的猶太人，但他們的神學却吸收了外來的因素，比方他們的二元論便是受了伊朗的影響：有兩種神，兩種力量互相敵對，互為水火，一為善，一為惡，二者作殊死戰，直到末日光明的首領完全克服黑暗的天使時為止。

新約聖經從未提到安色尼人，也看不出這一派系對初興的基督信仰發生過直接影響。但新約中的某些人物，像若翰洗者、耶穌自己，及耶穌的一些門徒，更加接近公元第一世紀的這些猶太派系，而不是與官方的猶太主義同路。那些派系中安色尼派的思想很受歡迎。因此初興教會在某些觀念及心態上受到安色尼派的影響，毫不足怪。在反抗羅馬人的叛變上安色尼人大約有過很積極的參與，而在公元七十年大災難以後他們便在歷史上絕跡了。

最後還有一個因素，也影響了猶太人的排外——特別是反對羅馬人的情緒，就是由公元前第二世紀在巴勒斯坦展開的默示信仰(註)，他們越來越相信，天主不會再延遲把外邦人驅逐出聖地，同時恢

復自己的正義及選民的特權，轟轟烈烈地在地上建立起自己的王國。默示信仰就是末世希望，這些希望在於結束眼前的災難，開始一個新紀元，其間惡及悖義都無立足之地。但在那個正義的新紀元來臨之前，天災人禍要相繼發生，好吞滅天主的一切敵人。直到公元第一世紀，這些末世的希望仍交代不清，其內涵為何。只有一點比較清晰：以色列的不幸已到達極端，一位歷史中的，一般人性的默西亞挽回不了選民的地位。要想改變眼前局勢，唯天主是賴；唯有宇宙改頭換面，創造出一個新世界，才能達到所期望的革新。這樣一來，默西亞的角色已失去了從前的重要性，即便提及他，已不是一個世上的默西亞，雅威的受傳者，出自達味家的君王，其主要任務是政治和軍事的，好能仗恃着天主的祐拯救人民，使人民昌盛，而更是一個超自然的存在，他與天主的關係勝過與人的關係。雖然在某些默示錄的書中他被稱為人子，但基本上他仍是一個天上的性體，與人類沒有真實的接觸，也不會受苦。以上這些關於默西亞的默示性看法給日後的基督徒提供了某些基督論的資料。但有一點是完全新穎的，就是耶穌必須受苦救世的天命，是基督徒的當代猶太人在他們的默西亞主義及默示錄文學中所絕未想到的。

## 二、希臘、羅馬的歷史與文化

在基督信仰開始的時期，羅馬帝國是亞歷山大所建立的希臘帝國的直接繼承者。羅馬人只在外表加上了一點自己的色彩，其他一切，像行省的管理，團體及個人生活的條件，總之，整個的文化都是希臘的，連通用的語言也是希臘語。羅馬帝國的版圖可由地圖上看出，治理的方式因地而異：埃及是羅馬皇帝的直屬地區，他派一位代表加以管理；其他地區分為保護國，即被征服的古國，它們保存着

自己的傳統制度，及行省。在行省中又分屬元老院的省分（如小亞細亞）及帝國的省分。在這最後一類行省中駐紮着羅馬軍隊，而政權握在省主席（總督）手中，他們向羅馬皇帝負責（如敘利亞）。最後還有一些代權（Procurators）管理一些性質特殊的地區（如猶太）。

羅馬帝國的這種治理方式，讓各地區有一種表面的獨立自主，維護着各地的平安，使各地區，特別是小亞細亞各城市受益匪淺。因為和平與秩序有助於彼此間的交往。那些城市享受着某種程度的自由，有全體公民大會（Ekklesia）及要人組成的議會（Boule）加以治理，此外各種社團在當代生活中也扮演着重要的角色。

一個城市的公民，除了他本城的公民權以外，還可享有羅馬公民權：這一特權能是祖傳的（保祿就是如此），能用金錢購買，能當做酬勞而賜與。羅馬公民不得受體罰或其他不名譽的刑罰（宗廿二25-29），並有向凱撒上訴的權利（宗廿五10-12）。

基督信仰建立前不久，羅馬帝國開始將皇帝視為神明，天子。這一神化的過程大部分是因了東方民族（埃及、波斯）信仰的影響，很合乎事態發展的邏輯：帝國既是一個，宗教敬禮便該顯示其唯一的基礎。弟伯略、喀勞狄，及外斯巴仙，只鼓勵人敬禮已過世的皇帝，但加里古拉、尼羅及多米仙，已讓人向他們頂禮膜拜。事實上，這一宗教倒不是羅馬強加信奉的，只須讓行省、城市、社團自然表達其感激、興奮，歸順之情即可。這已可使皇帝敬禮大行其道（如厄弗所有好幾座皇帝廟），而與其他各宗教並駕齊驅。皇帝敬禮的大司祭，由各地長官中選出。這是一個必須花錢的職務，但有此職務的人便能發揮真實的政治影響。可見當時宗教與政治如何糾纏在一起。

這種局勢為初期的基督徒帶來一個非常困擾的問題：如何作一個好公民，而能不向皇帝頂禮膜

拜？在這問題下來讀保祿書信，才會發現他多次所講的原來是一個很基本的觀念：是整個宇宙觀的改變。當時宗教界的宇宙觀又是怎樣的呢？

一般人民所尊崇的首先是家神、護衛神，他們與家常生活的掛慮息息相關。這些敬禮是宗教的，也是民事的，尤其對皇帝的崇敬更顯出當時宗教的特質：人生活的每一階段，無論就個人來說，或就某一社會的分子（家庭、支派、社團、城市）來說，都深深地受到這種宗教的影響。因此任何公職必定包括積極參與宗教敬禮。

不過這種敬禮是純禮儀的：誦經（呼求神的名字，請神享用祭品，求神加恩），獻祭（視為獻給神的禮物，普通是食品）。一部分祭品焚燒，其餘的供神職人員或信徒享用，再不然就送到市場販賣。初期基督徒對此也發生過問題：可否買這些肉。或被邀請時可否吃這些肉？（格前八）人受恩後，要表示對神的謝意，也會作還願的奉獻。

除了這些家常的及民事的宗教以外，羅馬帝國所造成的觀念及人民的交流也使某些來自東方的宗教廣為傳播，這些宗教比較超越，不甚道地的現實。它們更注意來世的生命，及人的常生不死等問題，雖然所用的方法也是純禮儀的，有時也有出神、超渡等怪現象。

初期基督徒面對這一切要堅決地肯定：只有基督是主，不是羅馬皇帝，也不是其他的神。這就是整個宇宙觀的改變。既然如此，只該服從基督，其他家常的、民事的宗教都不必過問。不過要服從基督，崇拜基督，必須過一個奉獻的生活，必須以愛為做人處世的出發點，就像基督所作的見證那樣。這愛裏已含有永生的種子和保證。

### 三、保祿所接觸的地區及所建立的教會

要想介紹保祿所接觸的所有地區不太容易。下面只選兩個有代表性的地區加以介紹，一是希臘的格林多，一是馬其頓的斐理伯。

格林多：保祿在此度過一年半的時間，為傳揚基督的福音（宗十八1~8），即由公元五十年到五二年。據相當可靠的考證，那時格林多約有五十萬人口，其中三分之二是奴隸。舊城曾於公元前一四六年被毀，一百年後為凱撒所重建。這座新城就非常發達，發達的原因在其地理形勢及其兩座碼頭，一靠愛琴海，一靠亞得里亞海。這樣各時代的大碼頭的特徵都可在格林多城發現：奢侈淫逸的生活，船員在長期航海後用以洩慾的場所。當地人民則由各種族、各宗教信仰所形成。格林多的主要神祇是阿弗洛蒂特女神，她在城內有一座廟，廟內有神妓。

格城特點既是貧富的懸殊，各種思潮的匯集，及許多東方宗教的傳播，保祿藉宣教所建立的基督徒團體，便也反映着這些特徵：有富人（十一21~22），但富人佔少數（一26）；格城信友大多是小市民及奴隸（七21），也就是說社會所瞧不起的人（一28）。其次；格城信友固然是一個熱心及有活力的團體，但免不了受到四周腐敗環境的波及：性倫理的放縱（六12~20），怨言、爭吵及內鬨（一11~12；六1~11），外邦哲學智慧披着基督信仰的外衣所具有的蠱惑力（一19~20），及對信仰基礎的震撼（十五）。還有某些神秘宗教的混亂作法，也能滲透到信友的集會中來（十四26~38）。總之，格城教會是健康而有生氣的，但其生根之地十分複雜，因此聖神給他們許多特殊的恩惠（十二~十四章），而保祿在其書信中就是要根據基督的精神加以塑造。這封信的特殊意

義就在於此：基督信仰進入一個新環境中有何問題，保祿又如何去解決。格前大約成書於五六年春（非五七年）。

由於以上的具體背景，格前的寫法沒有固定的計劃或格式，而是保祿想到什麼就寫什麼：

- (1) 一 1 } 9：問候及謝恩
- (2) 一 10 } 四 21：格城團體的分黨分派
- (3) 五 1 } 13：亂倫事件
- (4) 六 1 } 11：在外教法庭控告教胞
- (5) 六 12 } 20：邪淫
- (6) 七：婚姻及守貞
- (7) 八 1 } 十一 1：獻給偶像的祭肉
- (8) 十一 2 } 十四 40：宗教集會時應有的態度（各種神恩）
- (9) 十五：死人的復活
- (10) 十六：勸告、問候、結論

值得注意的是，我們信仰的一些基本道理，如耶穌聖體，耶穌復活，及近日受大家注目的各種不同神恩，都是附帶的提及。這比直接的加以肯定反更有力，因為這假定那些都是當時信友所堅信不疑的信仰真理，可以用來當做其他訓誨的根據和出發點。

保祿說理的方式每每是螺旋式的：A B A'。例如第七章保祿先說婚姻與獨身的道理（A：1 } 16），然後說出一個基本原則：主召叫時有何身份，就安於那個身份（B：17 } 24），最後按照這一

原則，把前面剛說過的道理加以更深的解說，更加清楚（A：25；40）。在講祭肉（八1；十一1）及神恩時（十二；十四）也是如此；前者的原則是愛德及服務福音的優先性（八7；13；24），後者是一個身體的各肢體休戚相關（十二12；26）。有關主的晚餐一段（十一17；34）亦然，敘述建立聖體的幾節（23；26）是基本的事實（B），根據這一事實可以責斥前面所說的混亂（17；22）而加以糾正（28；34）。最後（愛之歌）（十三）也有此結構：愛超越一切，無愛，任何神恩也無用（A：1；3），愛所產生的工行（B：4；7），由此再更深發揮愛的超越：一切皆雲烟，只有愛永存不替（A：8；13）。

格前的所有問題出自一個基本的問題：「文化差距」，換句話說，如何使基督的訊息在一個不同的文化裏生根。生根的過程中應避免的是生理式的同化，就是說，只吸收福音中與自己和諧的部分，其他部分全予以排斥。面對這種同化的方式，保祿的態度是堅決而明辨的：任何道理或做人方式，如果與他所講的福音不合，必須斬釘截鐵地斷絕；如果沒有衝突，便可以和平相處。這一基本問題在五件事上得到發揮和解答：

### 1. 分黨分派與真假智慧

生活在希臘宗教氣氛中的信友自然會把信仰按照許多智慧學校的模式來領悟，那些學校都以一位著名的老師為核心。因此格城信友紛紛拜師立校，其中阿波羅因口才出眾，吸引了很多人。保祿對此現象反應激烈，因為他洞察其中的危險：將基督信仰淪為人間的哲學智慧，其後果是學派之間的競爭。因此他才將宣講福音的「愚癡」來與人間的智慧相抗（一17；25），為使「你們的信仰並不根據



人的智慧，而是以天主的能力為基礎」(二5)。另一方面，保祿對格城信友尋求智慧的興致也不願橫加阻撓，因此他給他們指出真實智慧的所在：那不是人哲學研討的果實，而是天主在聖神內所賜的恩惠(二6-16)。

## 2. 性倫理

當地外邦人對性倫理有兩個極端的看法：或放縱無羈(五1-13；六12-19；參閱六14)，或輕視肉軀，而以不結婚為絕對理想(參閱七1)。在這互相對立的兩個極端之間，保祿亟欲指出一條正道：毫不含糊地判決任何性生活的不軌，肯定婚姻的合法及價值，稱讚守貞的高貴(七章)。支持這種明辨及判斷的原理是六12及十23所一再說出的：「什麼都可做，但並不是都有益處」。基督徒固然由外界的一切束縛解脫出來，連倫理界也不例外，但這種自由應該善加利用，好能在一切情況中尋找最合乎聖神所賜的新生命的事。

## 3. 吃祭肉的問題(八—十章)

解決的原則一樣(參閱十23)：與信仰衝突的任何行動都不許可，參加外邦人的宗教宴會就是其一(參閱十14-22)。但若在自己或別人家中吃祭肉，就沒有什麼不可(八7-8)。基督的門徒自然還該考慮另一點：較軟弱的弟兄是否因此而受害？若然，也就不應該吃(八9-13)。

## 4. 宗教集會中的秩序(十一—十四章)

這是教友生活受到外邦宗教思想沾染的另一例證：也許在聖體慶祝中滲透了外邦聖宴的奇怪現象（醉酒，十一21），也許在禮儀集會中有些出神，狂妄的舉止，無論如何，保祿所要表達的目標，常是一樣的：信友的敬禮有其特徵：必須反映出所慶祝的奧跡，而不可與四周的宗教習俗同化。基督徒所慶祝的奧跡是在基督內整個團體的合一，因此而有一些基本的判斷準繩：共同的好處（十二12-30），團體的建樹（十四1-19），及超乎一切的愛（十三1-13）。

## 5. 死人的復活

這是基督信仰與四周氛圍衝突最明顯之處。猶太主義因把人看作整體，不難接受死人的復活，但在二元論哲學所影響的文化中，這道理就難以生根了。保祿本可學智慧篇的作者或斐洛，不必在這難以被人接受的一點上大作文章，而把重點放在人靈不死上面。但他並不如此，反要堅決肯定死人的復活。當然，他不用哲學證明死人復活的可能，而僅指出「如果死人不復活，基督就不會復活」（十五13-16），這樣格城教友的信仰就落空了（十五14）。

斐理伯：斐城今日雖是廢墟，在古代却是一座繁華的城市。亞歷山大的父親斐理伯二世，將此地帶劃歸馬其頓，修建了這座城，用自己的名字給它命名。公元前三一年羅馬皇帝奧古斯都給它很多特權，並使它成了羅馬殖民地，移來很多老兵（榮民）。

保祿在他第二次傳教旅程中，即公元四九或五十年來到此城，有息拉、第茂德及路加作伴（就是在此路加開始用「我們」的說法）（十六10），這是保祿首次在歐洲宣講的地方。此地猶太人不多，他們沒有自己的會堂，而是在城外濱水的地方集會。保祿給一些猶太人付了洗，其中有個賣紫紅布的

里狄雅，是一位敬畏天主而信奉猶太教的女人，她把保祿接到家中，全家大小都信了主。但不久風波即起，保祿受到傷害、監禁，終於不得不離開該城，而只留下一個由外邦人皈依的信友小團體（參閱宗十六11-40；得前二2）。

由保祿在信中所表示的披肝瀝膽、推心置腹看來（見一3-8；四1），他與斐理伯教會有着特殊的聯繫。他不斷與之交往，並破例的多次接受它的饋贈（四15；格後十一8-9）。原來保祿是以「白白地」傳福音為定規的（格後十一7；參閱得前二9；得後三7-9；格前四12；九15；格後十一9）。他與斐理伯人的破例相待，顯然是因後者的態度特別友善。在保祿離開馬其頓赴希臘時，他們首次調濟了他。以後聽說保祿再度坐監，並一無所有，他們便舉行一次募捐，託厄帕洛狄托給保祿送去，並留在那裏服侍他。不巧厄帕洛狄托生病了，而想回家。保祿順便寫了一封信託他帶回去，信中致謝朋友們，給他們報告消息，預告自己的計劃，鼓勵他們，勸勉他們，務使教會團體日有進境。在保祿書信中，除了致費肋孟的短箋外，沒有比致斐理伯書信更親熱、更誠懇的了。

保祿監禁的問題：保祿寫此信時，他正在監中，不知斷案怎樣判決，因此本書信照例被列入「獄中書信」。但究竟在什麼監獄裏？根據宗徒大事錄，我們只知道保祿在斐理伯，在凱撒勒亞，在羅馬三處坐過監。因為在致斐理伯信中提及「御營」（一13）及凱撒的家（四22），因此很容易使人相信這信是在羅馬寫的（宗廿八16、30-31）。一旦接受了這個假設，那麼信中的深情、厚道（一15）及面對危難、死亡的無憂無懼（一21）就可保祿的年邁來加以解釋了。

但今天大多數釋經學家都認為本書信的寫作地點是厄弗所，寫作的時地與格前後二書相同。宗徒大事錄所報導的只是宗徒們的一些帶有特徵的事跡，用以描繪福音的進展。保祿在厄弗所曾停留兩年

以上（宗十九8-10），這兩年多他作了什麼，我們幾乎一無所知。由格前後二信中得知，保祿在去凱撒利亞以前曾多次坐監（格後十一23），並在厄弗所多次遭遇嚴重危險（格前十五32；格後一8；參閱格後四8-10；六9）。此外，致斐理伯信本文提到收送雙方的多次往返：斐理伯人首先派遣厄帕洛狄托去服侍保祿，保祿將他送回，並在他走後又派弟茂德去傳報消息。保祿本人，如果獲得自由，也要去斐理伯。雖然在馬其頓與羅馬之間交通方便，但這麼多次的來去往還仍然以一個較短的距離，即斐理伯與厄弗所之間，更易解釋。

信中關於弟茂德的計劃（二19-24）與格前所寫的互相吻合：保祿派遣弟茂德路過馬其頓，去格林多，同時也報告自己的到來（格前四17-19；十六5-10）。這也正是宗徒大事錄所證實的：保祿決定走上上述的路線（宗十九21），然後果然實現了這一行程（宗廿1-2）。較晚，保祿認定他在這些地區的任務已完成，而只想先去羅馬，後去西班牙（羅十五19-20；22-28）。

信中提及的御營，並不證明信是在羅馬寫的，在保祿的時代，御營同樣指謂總督府，即總督的隨從，衙門及監獄的所在地，在厄弗所就是如此。至於「凱撒家中的人」這句話不必指皇帝的親族，而能是皇帝的奴隸或已解放的奴婢，這類人在厄弗所的確不少，他們中不難有人皈依基督而與保祿保持着聯繫。

假若有其他線索指明保祿曾在厄弗所坐監，那麼致斐理伯書寫於該城，稍早於格前後二書，就幾乎可確定了。但在目前的情況下，因缺乏足夠的資料，無法完全解決這個問題。地點的變換帶動時間的變換，如果斐理伯書寫於厄弗所，它寫作的時間就該是公元五六或五七年。果真如此，在信中向我們說話的不再是一位老人，而是一位前線的戰士。這樣也更易解釋為何這封信更接近保祿早期的信

（格前後、迦、羅、得前後），而並不怎樣接近所謂的「獄中書信」。

本書的思路：保祿雖身處遠方，却自覺與他的朋友們很近。他即刻引進一個主題，這將貫串全部書信：在歡樂之泉，基督內的兄弟共融。他本人雖身在囹圄，也不知結局如何，但他確信福音的陣營必將更堅強，基督勝利的某些記號已經在望。他渴望再度負起使徒的任務，規勸他的朋友們果敢地出戰，以謙遜、服務的態度維護大家的合一。這裏保祿引證一首極重要的基督之歌，詠唱受苦的僕人被天主立為世界的主人（26-31）。信友的團體，在與勝利的基督的交流中，也該忠信地、有力地作出它自己的見證。然後保祿告訴他們關於弟茂德及厄帕洛狄托的計劃。

在第三章保祿突然要讀者提防猶太化的反動派，這無疑是指與迎拉達教會相同的一種錯誤，也許還加上一點生活放縱的趨勢。然後保祿追憶他與復活基督的相會，從那次相會以後，他以無可指摘的法利塞人的身份，放棄了一切優越感，為讓基督佔有自己，並追隨着祂，在祂的感召下，來從事艱鉅的信仰戰爭。保祿要求他的朋友們也這樣作，因為他們是新世界的公民，這是天主所準備的世界，將在光榮中完成。

作完這些聲明後，保祿再度勸勉他們要和睦、平安、喜樂，並以細膩的言詞謝謝他們的資助，請他們不必為自己的命運擔心。這封與致費肋孟書一樣最有信函語調及思路的斐理伯書就如此結束。自始至終友情的流露與忠告常和一些重要的主題相提並論，那些主題代表着保祿的中心思想。

## 結 論

我國有句成語說：「多難興邦」。將這成語改一個字「多難興教」，就可很恰當地應用在聖保祿

身上，甚至初期教會身上。今年司鐸進修班中受託講「聖保祿的時代背景及其思想導論」，在預備講稿時，這一思潮不斷湧上心頭。從三方面講完之後，益覺這種看法有其事實的根據：

1. 從希伯來的晚期歷史來說：舊約天主選民的多災多難，甚至家破國亡，正是新約天主選民——教會向外宣揚的關鍵。保祿原是一個激烈的愛國份子，在他的書信及宗徒大事錄中不時透露出他這一特徵（如斐三5；格後十一22）。他最沉痛的表情莫過於羅九3：「為救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情願」。保祿的同胞愛是如何深呢！但他以認識基督為至寶（斐三8），終身宣揚基督，最後解開了他心頭的結：「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」（弗二6），基督「把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平。」（弗二15）這實在是把國家民族的問題指向世界大同的路上來解決。

2. 從希臘及羅馬的歷史與文化來說：保祿並不以雙重身份——既是猶太人，又是羅馬公民——為恥，反會利用他猶太僑民的處境作了基督信仰由猶太文化滲入希臘文化的橋樑。這固然是天主上智的安排，但保祿的善於合作與慷慨獻身，才使他成了天主得心應手的工具。滿清末年，海外華僑擔任了重大的反清復國任務，今日住在大陸以外的同胞對未來的興教建國必也有一個天賦的使命。

3. 至於保祿與所接觸的地區及所建立的教會之間的關係確實在痛苦、困難、監禁等死以及無數的問題中培養出來的。格林多教會、斐理伯教會，以及其他的教會都可在這一角度下去體味每封保祿書信的刺激性。

註：默示信仰的內容，主要來自舊約默示錄體的著作，它包括依五六、六六，二四、二七；匝九、十四；達、十四。谷木蘭團體所寫的死海書卷也大半屬於默示錄文體。

出版  
消息

## 慶祝「臺灣神學論刊」創刊

長老會在臺灣歷史最悠久的臺灣神學院將於一九八二年三月九日慶祝建校百週年。爲了迎接這個重大的日子，他們擬定了所謂「五項建設計劃」，其中一項就是發行一個學術性的神學雜誌，命名爲臺灣神學論刊。它的第一期已經於本年三月出版。

編者在序中說明了這個刊物的意義和它的性質：「……本刊的發行不僅意味着爲第二世紀本院的神學教育開創了新機運，更有鑒於臺灣教會目前的需要。今天教會所期待且需要的，乃是在神學上有造詣且知道如何在這劇變的時代成爲上帝話語的橋樑。神學是「對話」的媒介，將人帶進與上帝對話的情況，解決人當今所面對的基本問題。爲此，本刊旨在提倡神學研究的風氣，提高臺灣神學的水準以及提供臺灣教會對當前神學思潮、動向及其本色化等諸方面的認識。爲達成這三重的目的，本刊強調三個要點：第一、普遍性；這刊物雖由臺灣神學院出版，但實屬臺灣教會全體的。故此，歡迎教界人士踴躍參與投稿。第二、學術性；本刊係一純學術性的刊物。第三、包涵性；本刊無意局限於某些方面或某些觀點的神學專文，凡在神學範疇之內，任何以評介、分析或論述爲主的專文均將予以考慮採納。專文作者所持的見解並不能代表本院的立場。」

（下轉第三三四頁）

# 從先知文學發展到默示錄文學的歷史過程

壙泉

公元前五八七年當巴比倫軍隊征服了以色列人，並把他們充軍時，一舉打擊了以民生活的核心。他們消除了以民宗教上最基本而被認為不可毀滅的因素：耶路撒冷聖殿及它的禮儀，福地的所有權及達味王朝的特權。從此以後，以色列人將被稱為猶太人。舊的思想型態瓦解了，然後形成新的方式；說話和寫作的風格也經過了很深的變更。在重要的文學發展中，包含了由先知性的宣講，逐漸演變成默示錄體的文學。這篇文章追溯這種轉變的步驟，然後從歷史的研究來確定默示錄文學主要的特徵。默示性是從希臘文 *apokalyptiké* 而來。它的原意是揭開或啓示。在舊約中，這一希臘字通常是用來翻譯希伯來文 *galá*，因為受默示的人在一個神視中得到天主的啓示。我們也許應該說明最符合這種情形的希伯來文是 *hazon*。

我們要注意以色列人民歷史的三個主要時期：甲、猶大國王朝的最後時期。那時達味所帶來的動力和撒羅滿黃金式的希望，被毀壞的蕩然無存。乙、充軍期如火式的磨鍊。那時厄則克爾和第二依撒意亞對最神聖的傳統重新加以估價，也使他們重新獲得活力。丙、充軍以後時期。那時以天主為王的猶大主義出現。不過這篇文章的首要宗旨不是在於歷史；同時，我們也不覺得應該詳述以色列各種宗教運動的經過。我們集中研究一種文學形式；對聖經來講，這種文學形成與先知同樣重要。我們願意觀察形成默示錄體文學的宗教的和政治的因素。



## 甲、充軍以前的末期（六四〇—五八七）

兩件非常有意義的事件使這段時期不可忘懷。一是由耶肋米亞所推動的先知性的復甦；二是約史雅雷厲風行的申命紀派的改革。這個時期因拿步高用暴力毀滅耶路撒冷而告一結束。這個悲劇事件成了聖經歷史的分水嶺之一，不但分開了這事前後所發生的每一件事，也深刻的影響了它們。

## 一、先知性的復甦

對約史雅王扭轉以前君王們反對雅威典派的政策，並開始一個宗教改革，我們有一個現成的解釋。這個理由並不只是出於這位君王的勇氣和熱心，雖然他無疑地擁有這兩種德行。當他在位的第七年，亞述的大獨裁者亞述巴尼帕耳（六六八—六三三）去世。隨着他的葬禮，亞述的勢力也莊嚴而不可挽救的被埋葬了。他的繼位人再也無法阻止，從各方面洶湧而來毀滅的浪潮。北方有叔提雅（Scythian）、瑪代在東南方、巴比倫在西南方。按編年紀作者的報告，約史雅王在葬禮的一年以後，「……就已開始尋求他祖先達味的天主。在位的第十二年（同年，瑪代和波斯合力攻擊亞述，佔領它的首都尼尼微），就已開始清潔猶大及耶路撒冷——的亞述各種神像」（編下三四三）。這行為等於是向亞述宣佈獨立。數世紀以來，亞述鎮壓這種獨立的呼喊；現在它們從帝國的各處爆發出來。

當時世界各大帝國起伏的混亂，在耶肋米亞、索福尼亞和納鴻先知的宣講中，很深刻地反映出來。他們重新提出，一世紀前先知們曾說過的上主日子的主題。亞毛斯曾宣佈說它是一個「黑暗而無光

明之日」(亞五18)。耶路撒冷的依撒意亞也說那一日人們將「躲在土中爲逃避上主的恐嚇」(依二10)。先知報告毀滅的信息說：天主要在罪惡的世界中，興起一種摧毀的旋風(匝一2)3)。樂觀者納鴻却把詞句改變爲對猶大「傳報福音、宣佈和平者」。他宣稱猶大的敵人「已完全被毀」(鴻二1)。所以，即使在充軍以前，先知們已經宣稱天主將毀滅與他期望和許諾相反的一切勢力，不管它是來自他自己的百姓，或是來自世界其它各處。默示錄文學的作者將繼續先知宣講中的這個主題，並更以全部精力來傳報上主的日子。

不只是在耶路撒冷聽到雷鳴式的呼聲，以及不可思議的預先警告，整個的文明世界也在強悍的亞述令人戰慄的衝擊下搖晃不安。亞述派遣了殘暴的軍隊到世界各地，爬上了霸權的高峯；然後，它突然在煙火中崩潰；留下一片瓦礫焦土，很快地爲曠野的黃沙所埋葬，而完全被遺忘。這個時期的官方文件，顯示了對無法控制的諸神們一種奇特的恐懼。拿步高(六〇五或六〇四—五六二)曾命令早已失傳的早期巴比倫言語和文字寫出了一些皇家的記錄。納多尼杜(Nabonidus)對古代的興趣使他發掘了一些巴比倫古時的舊址，後來他退隱到太瑪(Tema)曠野中的聖所中，恢復了原始的敬禮和祭祀。再早一些，有一位巴比倫的亞述國王，應用了早已死去的蘇默爾語。在埃及，從六六〇到五二五年二十六代王朝的諸法老，用盡了一切力量想恢復金字塔世紀(二八〇〇—二四〇〇)的光榮。默示錄作者的某些特性，至少部份地受到這些事件的影響，就是他們對古代人物事件的興趣，以及他們期待着宇宙性的戰爭，最後完成雅威普世性的王國。

當我們追溯先知對默示錄作者的影響時，必須注意到充軍前的一位偉大先知。他是一位膽怯、感情豐富而極端敏感的人；他就是本雅明地內阿納托特城的司祭，希耳克雅的儿子耶肋米亞。(耶一

1) 許多方面他的個性與默示錄作者的態度完全相反。他從不在談話中隱藏自我。他常提到許多有關個人的事，甚至相當隱私的事。默示錄的作者們正好相反；他們以假名，並採用一種公事化的風格，而完全隱藏自己的面目。耶肋米亞談到個別的人及特殊的境遇；而默示錄的作者却用一種壯闊宏偉的手筆橫掃整個的世界。「萬古常存者……他的寶座好似火焰，坐的輪子好似烈火……有千萬服事他的，有億兆侍立在他面前的……至高者的聖名要承受王國……」（達七9-10, 18）。但是先知性的宣講堅持猶大的罪有其宇宙性的效果，給默示錄文學鋪了路。「諸天！你們對此驚駭戰慄，大為驚異」（耶二12）。耶肋米亞用了一個罕用的字 *Tolah*（參看創一2），使猶大地陷於「混沌」，使它的「城邑荒涼，再沒有人居住」（耶四7）。我們還可以引證其它的聖經章節來證明宇宙和以色列之間緊密的聯繫（耶四23-36, 五22-23, 九9, 十10-13, 二七5-6）。耶肋米亞的重要性，不是他在索福尼亞和納鴻以外提出任何新的訊息，而是因為他聲望較大，在他死後，使這種人行爲的宇宙性幅度，在後期的文學中，得到一個重要的地位。

雖然耶肋米亞個人性的寫法和默示錄作者集體的方式不同；但是他宣講中的一個特徵可能間接卻深刻地影響了後者。由於對個人價值及責任的領悟，他很清楚地宣稱了：只是在血統上屬於以色列人是不夠的。這項信仰隱含地承認外邦人也可能進入雅威末世的王國中。他們能夠滿全對個人具有正直精神的要求。我們將要看到默示錄的作者，用一個很不同的方式來討論普世性的問題，但是他們的確堅持整個世界將要參與這個新創造的王國。耶肋米亞在三十一章中，以最強烈的方式提出個人主義的論點（三十一29-30）。但同時他也宣揚新創造（三十一22）及新盟約（三十一31-34）。個人主義及普世性這兩個觀念將一同在厄則克爾書中出現（則十八2, 三六26, 三七26）。從放逐期前的先知

，經過耶肋米亞、厄則克耳，直到默示錄的作者，我們可以追溯到一種連鎖性的影響。

最後，在討論先知文學對默示錄的影響中，我們必須提到沒有滿全的先知預言對默示錄作者所有的衝擊。「七十年」（耶二五12，二九10）在默示錄文學中重覆地出現（匝一12，七2；達九2；厄諾克85-90），是困惑及推論的來源。當先知預言遲遲不得實現時，默示錄的作者就對記錄天主秘密之書（聖經）加以更深的探討。

## 二、約史雅申命紀的改革

這項運動在默示錄文學上留下痕跡。雖然很難找到它們之間直接的關係，但是我們可以察覺出它們在時間上前後相聯；以及在主要的特徵上相合。在若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀及列王紀中所有申命紀運動的三個特徵，將在默示錄文學中重現：歷史的神學、過去的實現及對耶路撒冷、匝多克族司祭的敵對。首先，在民二6-36很清楚地寫出了申命紀的歷史神學：歷史總括在一個不可避免的連續事件中，罪惡、憂傷、後悔、救恩。罪惡常使以色列衰弱，使它遭到蹂躪和痛苦。在它無助的憂傷中，以色列向天主以後悔的心情向天主呼喊：「上主聽到了他們受壓迫、欺凌發出的嘆息而憐憫了他們」（民二18）。申命紀派的宣講者發現，在以色列民族的歷史中，這個主題不斷地重覆（參看列下十七）。於是他們把它簡潔地濃縮為一連串的詛咒和祝福（申二七-二八）。此外，在默示錄文學中，可以辨認出一個同樣的方式：有罪的宇宙爆發了可怕的戰爭；但是從這些末世性的災禍中，忽然開始了一個新世代。默示錄體的詛咒和祝福也將在耶穌的末世言論中占重要的篇幅。

申命紀派宣講的另一決定性特徵就是：它傾向於把現在視為過去的實現。申命紀派把在每一世代

救恩神秘的工作解釋爲在曷勒布山所訂梅瑟盟約的重演（申五1-5）。他們並不把過去視爲一連串毫無彈性的法律，而是視之爲對安定和幸福的許多支持（申一21-31，四1-8，八1-5）。天主是威嚴顯赫而不可探測的（申四32-36，五22-24，十14-21）。但天主最神秘的莫過於祂的美善和愛（申四31，37，六4-12，七6-9，十15）。默示錄的作者將遠不如申命紀派來的親切，因爲他們堅持天主奇妙而威嚴的臨在。上主重演以前所行偉大的救恩行動，而因此把這個世界改變成預許的樂園。不過，他們在記述中，幾乎完全運用古代的人名。

申命紀派對默示錄文體和精神有所影響可能的第三個因素，是它對耶路撒冷司祭們採取獨立，甚至敵對的態度。約史雅爲了革新猶大的宗教生活，他運用了以前北方以色列國所有的律法和傳統及人物。厄則克耳、匝加利亞以及默示錄運動的早期代表，將是耶路撒冷司祭圈中的堅定成員。這個司祭團體反對申命紀的自由傾向。申命紀派願意把司祭職向所有的肋未人開放（申十八1-8），但是沒有成功（則四四10-14；參看列下二十三9）。但是在二五〇年以後，默示錄運動的領袖不再出自耶路撒冷的司祭中；這些司祭愈來愈變的保守而限制增加。法利塞人和谷木蘭等團體，他們反對撒杜塞人的司祭們；並繼續相信默示錄文學中的天使、宇宙性的戰爭以及世界性的改變。我們很不容易在歷史中的申命紀運動及這很後期的默示錄運動之間找到直接的關聯；但是兩者的相似點如此之多，而使我們不能忽視它。我們必須記得在死海書卷中，抄錄最多的聖經書籍就是申命紀派的著作。新約中曾八十三次引用申命紀派的著作。宗徒大事錄中早期末世性基督徒團體重要的線索也有同樣的來源。

## 乙、充軍時期（五八七—五三九）

以民被充軍到巴比倫及埃及，除了法律書和被迫害的先知們所留下的恐嚇外，其它一無所有。以色列子民就長期的對法律書以及這些恐嚇加以沉思默想。這些默想是非常真誠的、現實的和富有英雄氣概的。它的結果在厄則克耳和第二依撒意亞書中表達出來。

## 一、厄則克耳

就是這個人使默示錄文體的許多形成因素放在一起，並為以後的數世紀產生一個標準的「典型」。在厄則克耳先知書的前部，大部份以他先知的任務為主（一）二十四，三十三）三十七）；在這部書的後部，更顯示他司祭職的關心（四十）四十八）。這兩部份，無論在行為、說話和寫作上，他都是一位默示錄派的人。二十五）三十二，三十八）三十九記載了反對列國和哥格的神論，它們需要用另外一種方式來處理。厄則克耳文體中的許多特徵令人費解；他的態度似謎般的模糊不清，接二連三不可思議的記號和象徵，需要天使為中介來解釋神視。從完全的毀滅到整個復興。所有巨大的轉變。在這些細節中，我們可以指認出默示錄文體的基本因素。我們非常願意承認曾有一位後期的編輯者，把先知的訊息加以重新整理。即使如此，厄則克耳仍然是從先知變為默示錄文學作者的一個突出的例子。

厄則克耳不像在他以前的書寫先知——他不止說話，並用難解而象徵式的行動表達訊息；在他的行動中，他成為「以色列家族的一個預兆」（則十二6，11；參看四3，二四24，27）。他剪下他的頭髮，然後把其中的三分之一焚毀；然後把另外三分之一放在城中，以劍擊砍；把最後的三分之一揚在風中（則五）。這種怪異靜默中，所作令人好奇的默示錄性行為，在後來經過解釋以後，更顯得可

怕——「這就是耶路撒冷」（則五5）。

影響並形成這類默示錄性行動的原因有許多。這種行動又漸漸形成一些具有強烈默示錄風格的作品。有些是來自早期的先知，他們曾在超性的神視中接受先知的使命（亞九1~9；依六）。厄則克耳自己出神的經驗，無疑對他默示錄性的行爲，有決定性的影響。在一~三，八~十一，及三十七11~14中，他所描述的神視，是如此地偉大壯觀，超越了人類的言語和文字描述的限制。

厄則克耳的默示錄文體，顯示出他不但是一個會以行爲、記號使他成爲以色列子民的預兆；而且事實上，他也是一個會寫書的人。他堅持地使他許多的觀念穿上了非常古老而神聖傳統中所有的圖像：革魯賓（則一；創三24；出三七7）。諾厄、達尼爾和約伯（則十四14，二八3；創六9~21；則二十一~32取材於創四九10；則二八11~19創造的故事；參看創二46~三24）；反對瑪哥格的哥格和先知話（創十2；編上一5把瑪哥格列在列斐特的後裔中。在戶二四7〔七十賢士譯本〕我們看到哥格代替了阿加格，在亞七——〔七十賢士譯本〕提到哥格是蝗蟲羣的領袖。經師文學中也常觀及哥格和瑪哥格）。這種以古代歷史爲戲臺來描述現在事件的文學方法，將在後期的默示錄作者中，更爲明顯：例如達尼爾先知書。

他的司祭職可能是形成他個性重要的另一面。厄則克耳司祭將要主宰猶大主義未來的歷史；最後，將把它轉變爲由司祭控制的神權制度。厄則克耳的司祭職，對充軍以後的文學將產生它的衝擊力，特別是對默示錄的文體。在古代禮儀和後期的默示錄體寫作中，都有一個令人注目的特徵，就是雅威和祂普世性敵人之間的戰爭。在司祭們領導下所唱的禮儀、讚美詩和儀式，顯示出雅威即將贏得與列邦諸神戰爭的最後勝利（詠七7~9，九5~9，十八，八二，九三，九五……）。在默示錄文

學中，幾乎把善惡之間末世性的鬭爭看作一種禮儀和儀式；它將在耶路撒冷的最後勝利爲結束（五二5}27，三一}10，四1}3，11}14，八，九8}10，十二}十四；岳；友）。這些鬭爭不但捲入各民族的諸神，而且默示錄的作者常以神話性的詞彙來描述。把這種禮儀方式注入充軍以後的思想和文學，應歸功於厄則克耳司祭；但是也有別的因素引發了用神話言語的傾向。我們已經提到在厄則克耳中一些神話性的事物：在一}三章的革魯賓，在二八11}19樂園的主題，在三八}三九中原始世紀的巨人。不過，只有經過厄則克耳司祭和先知巨大的影響，這些外邦宗教故事，才能夠在充軍以後心胸狹窄而自大的猶太人中，繼續保持下來（參看蓋二10}14；厄上四1}5，九}十；岳十）。

一個最後的細節值得一提：厄則克耳在使梅瑟五書司祭本傳統得以延伸，佔了一個重要的地位。雖然他吸收了聖德律（肋十七}二十五）的精神和詞彙，但他也在結尾的章節中（則二十六）留下了他自己的印記。這項事實是重要的，因爲默示錄的作者大量的引用了梅瑟五書。他們所喜愛的故事是創造，洪水敘述，洪水前後聖祖富有神秘性的名字，厄諾客的離去和民族的目錄。司祭本傳統的另一面對默示錄作者也有影響，就是它對天主與所有人類締結盟約的觀念（創一26，九1}17）。這項盟約將經由以色列人實現（創十二1}3）。

## 二、第二依撒意亞先知

充軍期中，另外一位偉大的先知就是依四十}五十五不知名的作者；因爲沒有恰當的名字，我們姑稱之爲第二依撒意亞。他對充軍以後的思想似乎沒有多大的影響，可能因爲他金色的夢沒有實現，而使人民感到極大的失望；或是因爲他要求太高的信仰精神。我們在此處提到第二依撒意亞是因爲在



對聖經道理的歷史研究中，如果不提到他則不完全。他在心靈感受和文學表達上是最有天才的。許多默示錄文學的主要特徵已經在第二依撒意亞中出現；我們將要提到其中的幾項。按照第二依撒意亞的教訓，末世時代的秘密，首先在雅威的集會和祂的天使面前公佈。然後，這些秘密將在地球上發生迴響，為先知們所聽到（參看依四十一）。雅威在威嚴顯赫中顯現出來，祂的智慧是不可探索的（依四十，12；24，四十一13；14，29，四十二8）。祂不但擁有完滿的生命並知道世界上每一事件的秘密，而且祂也對充軍的混亂，以及新創造的光榮負責（依四十一4；5、21ff、四十二9，四十三9；13，五十一9；11）。這位先知甚至用神話的言語來說明新的創造是雅威和惡神之間的鬪爭。但是對第二依撒意亞來說，這項鬪爭已經過去，而惡神們已被貶抑到無可奈何的地步（依四十四9；20，四十六1；2）。諸神們遭到毀滅的失敗，就是先知為何不斷地重覆地強調雅威創造力量的理由（依四十二8，四十一20，四十二5，四十五6；7）。

這些因素可以撮要的方式開列如下：上日子的主題，包含了災難和希望，也牽連到外邦人和猶太人；對將要滿全的新盟約的神視，這個新盟約甚至要超越梅瑟的盟約；申命紀傳統中對歷史的實現所有的觀念；申命紀派對耶路撒冷司祭和他們法律的反抗；第二依撒意亞對諸神之間戰爭的神視；雅威藉着從天堂秘密會議中所發出全能的言語降到這世界上來，使自己在新創造中成爲至高無上的；最後，厄則克耳令人眩惑的影響，他同時是司祭又是先知，一位見到異象的人，以神視和象徵來表達他的言語；猶太主義中的主要禮儀精神，也是由他產生；並且對司祭傳統十分忠實。在早期先知運動中出現的所有這些因素聯合起來可以解釋一部份默示錄文體的來源。其主要的影響並不在於個別因素，而是出自它們獨特的混在一起，在經過充軍經驗的催化作用，而產生了新的東西。充軍期以後的思

想，特別注意到奇特的象徵，全部宇宙，幾乎與此世完全無關的糾紛，古代不斷地重現，以及末世時期即將來臨。這些特徵因此更加强了這種混合。

## 丙、充軍期後的猶太主義（五三九以後）

公元前五三九年，波斯王居魯士大帝征服了巴比倫。以色列的歷史開始了新而隱晦的一章。一個新的團體形成了，它爲了自己和回顧過去，但是也展望將來。

### 一、波斯時期（五三九—三三二）

默示錄運動現在將要感到反外邦人精神、先知主義的衰退和末世聖詠的衝擊。

1. 反外邦人的精神——充軍期後的團體，傾向於與鄰居們隔絕（參看厄上十；厄下十三論混合婚姻）。這種態度逐漸成爲對外邦人的不容忍。當然在熱誠的猶太人中常有一種對廣大普世的興趣，並承認外國人的良善。盧德傳優美的故事中，顯示達味的祖先曾是一位熱誠的摩阿布婦女。她緩和了對混合婚姻殘酷而生硬的立場。約納先知書的作者顯示天主的仁慈包容了許多好的外邦人；這個故事尖刻的攻擊了那些思想狹隘的同族人。但是，這些作者却爲更多輕視外國人的作家所勝過。在後者中，包括了默示錄的作者，他們相當受到大眾的歡迎。

造成這種態度的原因，不只是猶大地區狹窄關閉的生活方式。他們對外邦人宗教滲透的怕懼是事出有因的；加納罕的繁殖禮儀和他們對儀式本身的迷信，充軍期前耶路撒冷王族與外國人聯盟等等因素，使以色列人直趨於充軍的大災難。現在他們不應再重蹈覆轍，不讓自己再受到外邦人不潔的污染

(蓋二10~14；匝五5~11改寫肋十七26之聖德律)。因此，他們拒絕了當地非猶太居民對重建聖殿所提供的幫助(厄上四1~5)。則魯巴貝耳和耶叔亞這個決定很清楚地在猶太人和撒瑪黎雅人之間設下了一個仇恨的無人地帶。其他的原因也使這種反對外邦人的敵意增長；例如：以色列人永不會忘記，當他們逃離巴比倫大軍的時候，厄東人怎樣攻擊了他們，並劫掠了他們沒有防禦的國家(參看依三四5~17，六三1~6；北一2~3)。

雖然波斯的政策、很顯明的是一種父情主義；並且也有一些用高壓手段的低級官員；但有幾次因着普遍的反叛，使君王覺得必須要加強控制，而壓抑自主的行動。大流士一世(五二一~四八六)以鬪爭奪得王位，並需要消滅在全帝國中所燃起的反叛之火(參看哈蓋和匝加利亞)。有些歷史學者說：阿塔薛西斯第二(四〇四~三五八)曾因着未知的理由，而向猶太人索取很重的罰金；後來在三五一年左右，猶太人好像也參與了一次反抗波斯普遍性的革命。阿塔薛西斯三世(三五八~三三八)嚴厲地壓制了這次反抗。他的將軍巴哥塞斯(Bagoas)領軍攻擊了反叛者。就在這些強烈的反抗和希望被粉碎的時期中，也形成了一些有強烈反抗外邦人的默示錄作品，例如則三八~三九，(如果不是先知本人的作品)；依二四、二五；第二依撒意亞六三1~6；亞北底亞；匝九~十二及岳。正如聖經學者羅雷(Rowley)指出，默示錄的作者們逐漸變為贊成革命。在這事的態度上，他們與充軍期的先知們不同；後者很少或完全沒有贊成在耶路撒冷親埃派引起反抗亞述及巴比倫的戰爭(依八12、十五ff，十九~二十，三九；耶二六~二九；則十七)。不過，默示錄的作者更是爲了忠告在迫害下的人要堅強，而不是偏好革命。

2. 先知主義的衰退——先知們現在沈默了。瑪拉基亞在四六〇年左右的宣講，成了最後的喘

息；即使他也受到了法律書的判斷，完全贊助末司祭順服，他的希望也以聖殿為中心。在他前八十年行使先知任務的哈蓋和匝加利亞也受到幾乎同樣的評價。匝加利亞至少詛咒了社會的壓迫，他依靠他司祭的地位，使人民能夠聽他講話（二3-5）。在充軍以後的時期，宣講最主要的目標已不再是灌輸對個人善行和社會正義的觀念；而是為了預備人能夠小心的舉行禮儀。以前先知們勇敢地面對司祭們的怒火，使審判詞降到國家身上。現在先知的話，屈服於法律書下，並受司祭的裁判。即使只為了這一點，「先知」這一名詞已不適用來表達新的現象。聖經學者們稱這個新興的獨特宗教運動為默示錄文學運動。

先知們的外氅一部份降到了智者身上，他們成為塑造猶太人良心的忠告者。先知主義的衰弱，幫助我們了解智慧運動生氣蓬勃的興起，它是為了填滿一個空缺。當箴言的新版本出現時，編輯們不但意識到智者承繼了先知的職務，而且甚至改正當時的妄用和過份。在箴言書長的導言中。（箴一-九）編輯者插入了許多先知性的語句。如果我們正確了解編輯者的思想：他很聰明的指出，雖然先知們退化了，成了默示錄的夢幻者，現在却由智者來擔任真正先知的角色。在這兩個運動之間，彼此很顯然地沒有什麼好感。

岳厄爾先知書在四百年左右寫成，在這書中，我們可以看到先知話的遭遇。這本先知書是一篇聖殿的講道。宣講者屢次引證了早期的先知（岳二27來自依四五、18、22，四六9；岳三五來自北十七；岳四9來自耶六4及米三5；岳四18來自則三七1ff及匝十三1）。雖然岳厄爾確實希望人民真誠（二13），他却沒有像早期先知一樣，以一種對社會正義、婚姻忠實及簡單生活的召叫要求人民實踐。他更關心的是守齋、穿苦衣、犧牲、奉獻及祈禱。他宣講的背景是聖殿的禮儀，其領袖已不再是

先知，而是長老和可祭（岳一2，13）。他的宣講環繞着偉大而可怕的上主的日子「那時大地爲之震盪，諸天爲之動搖」，那時「我的百姓永不再爲之羞辱」，「要將我的神傾注在一切有血肉的人身上」（岳二10，27，三1）。在最後壯闊的視野中，岳厄爾描述了天主勝利的日子，一切的隔閡——地理、社會及民族——將被掃除。強大的霸主，波斯人和希臘人，不只將被消滅，而要受到裁判，「是爲了我的百姓、我的基業以色列」（岳四2）。在這件事情上，岳厄爾是一個徹底的樂觀者。除了在早已消逝的舍肋貝特、亞述和巴比倫人身上，他很少找到任何人的錯誤（岳四1-8）。在岳厄爾先知書中，聖殿的禮儀及宇宙的末日，戰勝了改革和對罪惡的憂傷。

極可能在四百年左右寫成的編年紀，是先知話發生轉變另一個典型的例子。岳厄爾和編年紀都是向猶大和耶路撒冷講話，他們都用了以色列一詞來稱呼天主的子民。岳厄爾供給了與放逐期前先知一個很好的比較，編年紀却顯示出與放逐期後歷史寫作發生了什麼改變。編年紀有兩個主要的重點——聖殿和達味王朝。他很正確地記錄了許多歷史的細節，小心引證了所用的文件。但是有些時候，他把主題擴展到一個末世性的程度。他曾記載達味爲要建築的聖殿儲蓄了「奧非爾金子三千塔冷通、純銀七千塔冷通」。這數量遠超過巴肋斯坦所有的資源（編上二九4）。此外，達味除了爲天主的國戰國的過於兇猛外，還是一個毫無過失的人（編上二八3）。他像另一個梅瑟外，從上主之神得到聖殿建築的圖樣（編上二八19）。這些重要的細節，幫助我們體會到編年紀作者真正的興趣，不在於已死的達味，而在於在天主偉大的日子將要出現的達味（編上十七11）。編年紀是一個先知性的歷史，有很強烈的演述文學（Midrash）和默示錄的傾向。

這篇文章有意地避開了對演述文學的注意。雖然這種文學類型也隱胎於充軍期前的先知，與默示

錄文體共享一些因素，就是應用古代的詞彙，多種象徵（或故事形式），意識到預言的滿全。不過，默示錄文體所強調的某些特徵却是演述文學所沒有的：整個宇宙的生死鬭爭、世界最後的時期，假名和神話性的細節。

3. 末世性的聖詠——最後，爲了欣賞這個時期所有末世性、甚至「神話性」的傾向，我們必須看看先知性的聖詠。此處「神話性」是指超現世的圖像、或是宇宙的圖像；它打破了此世現實的界限，嘗試着通傳一種對天主奧秘的意識。我們是指詠九五、九八這一類的聖詠。它們極可能是在第二依撒意亞和司祭禮儀兩種影響下寫成的。這些聖詠漠視達味王朝，而看到此世最後一刻在雅威勝利的神蹟和能力中爆發出來：「上主爲王」。

我們可以給波斯時代下一個結論：在默示錄主義這方面，作家們並沒有脫離厄則克耳所立下的規範，也沒有超越他的風格。不過，從先知話轉變到默示錄文體的過程，已不可逆轉。先知話已死。瑪加伯上的作者，尖酸的承認了這事實（加上四46，九27，十四41；則七26；哀二9）。人們憑着如割損、守安息日、飲食的規則及守齋（肋十七26；依五六2，五八17；匝七16，八823；匝上十）。這些外在的記號作爲辨認猶太人的標記。他們相信由於自己忠實地守法律，天主要打破充軍後猶太主義狹窄的疆界；使耶路撒冷成爲世界的首都。天主要藉着祂的神強而有力的傾注，祂將震撼世界，使太陽黑暗，而滿全所有古老的許諾。作者們平常應用許多誇張的象徵，特別是在匝一6，但這不是常例（岳）。我們要等到希臘時期，這個「超現實的特徵」才會在默示錄文學中很穩定的生根。

## 二、希臘時期（三三二—一六三）

亞歷山大大帝摧毀性的勝利，改變了世界的思想和政治形式，却留下了猶大山區沒有改變它的希望與習俗。當亞歷山大准許撒瑪黎雅人維持他們在革黎斤山的殿宇，無疑地使猶太人感到不快。從此以後，革黎斤及耶路撒冷之間的分裂已無法復合了。

不過，猶太主義的本身也分成兩個主要的團體，彼此間的不信任、嫉妬和仇恨有增無減。一是耶路撒冷的司祭，後來被稱為撒杜塞人；另一個是一羣的熱忱的平民，後來被稱為法利塞人。匝加利亞（十一4—7）詛咒了司祭的領導地位。他所用的言語是非常象徵化的，因此爲我們來說，顯得十分模糊；但對原有的聽衆來說，却是率直而清楚的。司祭們維持保守的態度，死板的持守法律書（Torah）字面的意義，不容忍任何新的實踐方式或傳統。法利塞人對「口傳法律」（Oral Torah）及書寫法律新的應用和修正，給予同樣的注意和尊敬。息拉的兒子耶穌（一九〇年左右），就是司祭們謹慎態度的例子。在他所作德訓篇原來的希臘文本中，避免提到死後的賞報，而不斷的讚美司祭職與法律（七19，五十）。

法利塞人却對肉身的復活，死後的賞報等新的宗教觀念開放。這些觀念可以在默示錄及演述文學中找到（加下七；達十二1—3）。如果我們能夠從希臘時期最早默示錄體作品第二匝加利亞下一個判斷：猶太人對外邦人的態度是很平靜、而且是很大方的（匝九7）；甚至把鄰近的培肋舍特人包括在「我們天主的遺民」中。亞歷山大流星般的征服，使作者重新燃起對雅威即將來臨的末世滿全的熱忱。可能在後來匝加利亞編輯成書時，甚至更後來瑪拉基亞與它分開時，第二匝加利亞也受到修改，

這時對外邦人的敵意有時爆發成爲憎恨，並在經文中表達出來（匝九13，十一1-3，十四12）。早期猶太人對波斯人的善意却轉變爲不信任，最後變成嚴酷。

歷史向前移動了一百五十年，默示錄文體才打破了厄則克耳所訂立的範圍，建立了自己所有超越而狂想式的象徵。這種對文學圖像暴力的衝擊，只有在一個充滿暴力的時期才能出現。其結果可在達七-十二中找到。

達尼爾先知書所顯示默示錄的風格是一種最強烈的方式，把這種文學類型的精神和特徵表現出來：突破現世範圍的圖像，天使們解釋天堂的秘密，在善惡之間超人力量的鬭爭，期待着出乎意料之外光榮的突破，天主國的出現，把作品歸於一個生活在厄斯德拉以前的人（本書則歸於巴比倫充軍時的達尼爾）。最後一點值得我們特別注意，因爲它對後來的默示錄文學有很大的影響。達尼爾先知書的作者用了一個假名，因爲他寫這本書是反抗敵人權威的「抵抗文學」。達尼爾在用假名上，建立了一個典範，使後來的作者認爲必須要如此作。

在使用假名的一點上，可能也有別的理由。耶路撒冷的司祭團只接受爲厄斯德拉所修改的法律書及梅瑟五書（參看匝下十四）。這項事實使人把默示錄的作品歸於梅瑟五書中的重要人物，或是在早期救恩史中著名的英雄。因爲只有如此，這些作品才會有人閱讀。在充軍後的猶太主義中，有一個信念是使用假名的最後原因。這信念認爲真正的先知話只有在它的滿全中得到證實。這項事實可由在後期猶太作品中申十八9-22的重要性可以看出。作者們在寫一些當時的情況，但是却用古老預言和神視的文學形式來描述。這種形式與申命紀的方式相似。他們透過以前神聖歷史的境況來看現在，以了解在當代事件中的救恩意念。



達尼爾先知書出現以後，很快地有人寫成厄諾客書。在瑪加伯革命後不久，有人寫了禧年書（Book of Jubilees）。他按照肋二十五8，把歷史分成四十九年一段段的禧年期。然後，十二聖祖錄早期版本出現。在公元五十年左右，撒羅滿的聖詠寫成。到此，默示錄文體到達完全成熟的階段。現在我們可以引出一些結論，並嘗試給它下一個定義。

## 默示錄文學的描述

由於默示錄文體脫胎於先知文學，我們了解它最好的方法就是決定它強調或發展了那些先知文學的特徵，又把那些細節縮減或遺忘，作為那種形式的混合，以形成它自己的特性。

先知們是以行動為主的人，他們以即席的動人宣講來答覆他們時代的需要。默示錄文學的作者說，是以寫作為主的人，他們用深思熟慮和研究的結果來通傳他們的訊息。先知們都捲入了巴勒斯坦的政治，默示錄的作者們却想法達到一個宇宙性的使命。先知們表達的訊息正如對個別事件的審判，默示錄的作者們，特別是達尼爾書的作者，想發展一個對普世歷史的宗教解釋。絕大多數的先知推動雅威對祂子民以色列的統治，並擁護達味王朝。默示錄的作者們却看到雅威對普世的統治，對達味王朝的默西亞主義愈來愈不注意；最後，甚至完全不漠視了。默示錄的歷史觀最基本的一點，就是相信只有天主最直接的行動才能夠把世界帶入一個新的秩序。先知們坦率地批評宗教上的妄用，而很少被人誤解。默示錄的作者以象徵的方式來寫「神視」，這些神視他們並不完全了解，而讀者更感到困惑，所以經常需要天使來解釋這種象徵式的神視。事實上，象徵是默示錄文學最大的特徵；幾乎在世界上每一樣事情都被象徵性的使用。人身體的每一部份都有它的價值；眼睛象徵知識、手是權力、腳是穩

定性、白髮象徵古老或威嚴、口象徵天主的神意。野獸們也成爲象徵：獅子象徵皇族、牛象徵力量、鷹象徵快速、龍和海中怪獸象徵罪惡、羊象徵犧牲、動物的腳象徵能力、鳥的翅膀象徵敏捷。衣著也有了新的意義：長袍是指司祭職，王冠和戒指是指君王的地位。顏色也有它的象徵性：白色散發喜樂和勝利，血紅是指致命，腥紅是指奢侈和宏偉。數字不是一種算數，而用來表示其他的意義：四表示受造世界的四個角，七或四十代表成全，十二是新以色列天子子民，一千是指羣衆。

如果我們繼續研究先知和默示錄作者的平行點，便會發現先知堅持有一個「上主的日子」，黑暗要迅速降到惡人身上，給選民帶來勝利；默示錄作者看黑暗更深，而光明更使人目眩，善和惡捲入了一場殊死戰。對先知而言，善人和惡人的鬭爭，是限制在以色列以內；但是對默示錄而言，却是一個世界性的動亂。先知們看現在悲傷的時刻，將引人進入未來的勝利。默示錄作者却看到天開了，將來衝入了現在。

由先知文學轉變到默示錄作品的過程中，厄則克耳和達尼爾先知書的作者是兩個關鍵人物。厄則克耳以先知的地位，在這項運動中取得了領導地位，但在他司祭的身份却能夠使這個運動導引到另一個方向。它傾向於壓制先知們倫理性的角色，而強調禮儀上的革新。天主顯得愈來愈莊嚴和超越，對祂的崇拜爲一些象徵天使和末日的滿全的圖像所圍繞着。在朝拜禮儀中的這些特性，開始控制了先知文學和幫助它轉變成爲默示錄文體。

達尼爾先知書的作者，使默示錄文體從司祭集團中釋放出來。聖殿及其禮儀仍保持爲注意力和希望中心。不過，在那時期（一六七—一六四）耶路撒冷的司祭們已經成爲死板的保守者，他們即使沒有排斥當時所有的新觀念，至少排斥了某些觀念，特別是對天使以及被選者肉身復活的信仰。在達尼

爾以後，默示錄文學在非司祭的團體中流行，或者至少在非耶路撒冷的司祭團體中流行（谷木蘭團體）。象徵變得愈來愈茂盛而富幻想力。常常運用古代的假名，使書中所有預言已得滿全，並為避免政治和經濟權威的報復。

因此，默示錄文學，可被視為充軍期及充軍期後先知文學的一種發展。這種文學以一種象徵的形式，啓示了天堂和宇宙性鬭爭和末世勝利的秘密。這些象徵由天使們對一個神見者加以解釋；然後，這位神見者以古代人物的假名寫下他的訊息。

我們看到在一世紀新生的基督信仰團體內，默示錄文體也找到了它的家。極端的默示錄文學使猶太人在公元六十至六十六年及一三二至一三五年爆發了革命，但却慘遭失敗，幾乎導致失望。最後，猶太主義放棄了雅威世上王國，即將來臨的希望，而把他的宗教建立於謹守法律上。基督信友的教會却以為自己就是在基督耶穌內天主末世性的勝利，使世界轉變為一個新的精神王國；因此，滿全了古老的預言。新約以默示錄一書為結束，這本書最後的幾句中喊出了永遠勝利的歡呼「Marana tha」  
「主！耶穌請來。」（默二十一20）

本文譯自

Carroll Stuhmueler, C.P., "Post-exilic Period: Spirit, Apocalyptic," *Jerome Biblical Commentary*

Ed. by R.E. Brown, S.S. et al. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1968) I, 337-343.

# 若望福音中的聖神（上）

王敬弘

## 前言

若望福音是最後寫成的一部福音，無論在資料的來源、整體的結構、文學類型、採用的詞彙以及神學反省上都和對觀福音有很大的不同。這篇文章由於體裁的限制，我們無法討論一切有關類型批判、源流批判和編輯批判上的問題。我們將利用聖經學家研究的成果，但卻無法細述，得到這些成果的批判過程。這是要讀者了解和鑒諒的。

此外，若望福音藉着不同的詞彙、句法、文學類型及結構，寫出了主題綜錯複雜的神學反省；要想把聖神這個主題完全分開來討論，是一件非常困難的事。所以，我們必須對整部若望福音最中心的神學思想說幾句話，作為討論若望福音聖神論的背景。

若望福音的神學是以天父為中心。在福音中曾一〇七次稱天主為父（在若望壹書中十二次），是一切生命和救恩的根源。祂派遣了子來到了這個世界上。子以言語和記號（神蹟）啓示了父和自己是一體。然後，子又以受光榮的奧蹟（苦難、死亡和復活）給世界帶來了救恩。凡曾接受子的啓示的人，就可以因着耶穌光榮的奧蹟而得到永生，成為父的子女。這可說是若望福音最基本的神學框架。按照這個背景，我們要討論聖神在天父整個救恩計劃中所扮演的角色和祂的工作。

若望福音提到聖神的章節可分為兩大類：一是用護慰者這個名稱，然後指出祂就是聖神，這個名

稱只出於耶穌最後晚餐談話的十四、十五、十六三章中。它們的材料和思想來自一個特別的來源，有它獨特的表達方法和神學內涵，所以要把它分開來加以處理。其它有關聖神的片段則散佈在福音不同的地方，而形成一個完整的聖神論。

基於以上的理由，本文將分為兩大部份：第一部份將討論一般有關聖神的章節，第二部份要討論稱聖神為護慰者的章節。在每一部份中我們對有關的章節先加以註釋，每一部份末尾作一綜合的結論。這兩部份都寫完之後，再比較兩方面聖神論的異同及互相關聯之處，作為最後的結束。

## 一般有關聖神的章節

若翰又作證說：「我看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在祂身上。我也不曾認識祂，但那派遣我來以水施洗的對我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是要以聖神施洗的人。我看見了，我便作證：祂就是天主子。」（一32~34）

這是若翰洗者為耶穌所作見證的一部份。在若望福音中，若翰洗者所作的見證與對觀福音的方式有很大的不同。首先，若望福音從沒有很清楚地提到若翰洗者給耶穌付洗，也沒有提到「天開了」和「天上的聲音」。只有若翰洗者看到了聖神彷彿從天降下，而一切見證都是出自若翰洗者的口。聖神從天降下成為若翰明認耶穌是天主子的根據。

如果把這一段話和三34對照，也可以看出聖神的降下實在是來自父對子的愛，使子以一種獨特的方式無限地擁有聖神。這個意思也在另一個動詞上表達出來，希臘原文是 *menien*。在思高版聖經上譯為停（一32、33）；存留（五38，十六9~10等）；住在（六56，十五4~6）。從用這個動詞的

章節來看，它表達兩位互相的內居和相屬。從這段聖經的上下文看，也表示耶穌是聖神永久性的臨在於祂內。

由於耶穌以一種獨特的方式擁有聖神，祂就成爲那要以聖神施洗的人。這個意思也不斷地在若望福音中再現。祂在光榮復活後，要不斷地把聖神分施給信仰祂的人（三5-8，七37-39，十九30，二十二22，然後在有關護慰者的片段十四26，十五26，十六7）。

耶穌回答說：「我實實在在告訴你：人除非從水和聖神而生，不能進天主的國：由肉生的屬於肉，由神生的屬於神。你不要驚奇，因我對你說了：你們應該由上而生。風隨意向哪裏吹，你聽到風的響聲，却不知道風從哪裏來，往哪裏去：凡由聖神而生的也是這樣。」（三5-8）

首先，我們要解釋兩個字。在若望福音中所用的「肉」字和保祿書信中所用的意義不同。保祿在用「肉」字時，常表示人傾向罪惡的一面。若望福音中所用的「肉」字却沒有什麼壞的意思，只是表示人整個生命軟弱要死的一面。如果用一個傳統的神學講法，這個「肉」字就是指以前所指的「本性」。

無論在希伯來文或是在希臘文中，都是同一個字來指「氣」、「風」和「神」。這種思想的來源大概是因爲當時人們對氣象學的了解很少，而認爲風是一種具有神秘性的事物，很適於用它來象徵神。祂來無影去無踪，是人類無法捉摸的，並且它可大可小；小時人只能輕微感到；大時却飛砂走石，摧毀樹木和房屋。在沙漠裏刮的乾風，可使一切的生物死亡；可是含有水氣的季候風，帶來了大量的雨水，使大地在春季復甦，生出萬物。所以，風所表現的是一種神秘力量，而神也是如此。

在舊約中，神是發自天主一股神祕的力量。祂降到天主所選的人身上，給他們完成使命的能力

(參看撒十10，十六13；依四二1，六一1等)。在這樣的思想背景下，我們可以更清楚了解若望福音現有的寫法。

三5-8 這一段是耶穌與尼哥德摩討論天主如何賜人生命之神所說的話，它的舊約背景非常繁多而複雜，必須一一加以解釋。在若望福音中，因父把生命之權交給了子，使子有能力給人生命(五21，六39-40……)；使凡得這生命的就要成爲天主子(一12)。所以我們要看一看在舊約中，人如何成爲天主子。舊約最早時期認爲以色列人民因着盟約的關係成爲天主的首生者(出四22；申三十二6；歐十一1)。在建立達味王朝時，天主派先知給君王傅油，使他成爲天主子(撒下七14；詠二7，八十九28)。特別是在聖詠第二首中，描寫傅油禮，使君王成爲天主的兒子。若壹二20-27講到基督信友被天主傅油成爲天主的子女。

在充軍以後，以色列人以爲熱心的人能被稱爲天主的子女。在有些聖經章節中把這件事視爲是一個將來的賞報(智五5)。在其它的章節中，以爲一個熱心的人在現世就是至高者之子，稱至高者爲父(德四10，二三1、4；智二13、16、18)。

在這段若望福音中是說明天主藉着神生了我們，以前曾提過，在希伯來和希臘文中，神和風是一個字。在人的生命現象中，判斷人是死是活，最明顯的記號就是人鼻孔中的一股氣。這股氣被認爲是人具有神或靈的記號，也是人生命的氣息。這生命的氣息是出於天主的恩賜。所以，在人的生命中也由肉，也有神，但是他的神是可消滅的。天主給人生命時就把生命的氣息吹進人類之中(創二7)，但當天主把生命的氣息收回時，人就死去(創四3；約三四14；訓七7)。這些章節都是指人現世的生命必須依靠天主所賜的神(生命的氣息)。那麼，人如果要得永生，也必須接受天主所賜的聖神。

在舊約中，先知書的許多片段都預言在末世時期天主要把祂的神傾注在以色列人的身上。依卅二15預言神將自上傾注在人的身上。在岳三1中，上主也許諾要將祂的神傾注在一切有血肉的人身上。此外，在另一些先知的言論中，也把水和聖神並列，而連在一起，在則三十六25、26「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。我還要賜你們一顆新的心，在你們五內放上一種新的精神（神），從你們肉身內取出鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。」（參看依四十四3）。在公元前二世紀所寫成的禧年書一章23、26節上說：「我要在他們內創造一個聖神，我要淨化他們……我將是他們的父親，他們將是我的子女。」在谷木蘭團體的文件中，也曾寫道：「祂藉着聖神清除他一切邪惡的行徑，祂將把真理之神灑在他身上，有如淨化的水。」（E Q S 四19、21）這些章節都可作若三5的背景。

從以上的分析看來，舊約的背景供給了耶穌所說水和聖神的重生相當豐富的意義。從整部若望福音神學主旨看來，它當然是指父藉着水和聖神要使人成爲天主的子女。（參閱一13）

從教會初期以來，教會就認爲這段福音是指洗禮聖事而言。從整個聖經的背景來看，這可能不是若望寫福音最基本的意義。但是，從教會所實踐的信仰生活來看，也絕不防礙這段福音作如此的解釋。

在第六節中，把「神」和「肉」加以對立。這並不是平常我們所想的身體和靈魂的對立，而是一個在世界上的生命與從上面生的生命的對立；也是一個可死可壞的人與天主子的對立。只有當天主藉着神使我們重生時，我們才真正能夠屬於天主，而具有不死不滅的生命。

第七、八兩節，用風的比喻來指出人從自上而來的聖神所生的神秘性，第八節的前段，按照原文也可譯爲「神隨意向哪裏吹，你們聽到神的響聲，却不知道神從哪裏來，往哪裏去。」這是指人由神



所生的過程並非我們的理性所能了解。不過，我們却可從它事後的效果認出來，自己確是由神所生的。天主的聖神是一股神秘的力量，在我們的生命中工作，我們不能了解其所以然。但是，我們却可以聽到一些神的響聲，使我們能夠體會自己的確是由聖神所生的天主的子女。

在這段福音中，若望把聖神與風（生命的氣息）和水相連。他願意藉着我們日常生活的經驗使我們對聖神在我們身上工作有一個更深的了解。在我們日常的生活，有兩件事物是為我們繼續活下去最為重要的；一是我們所呼吸的空氣，一是我們所喝的水。沒有空氣，人在幾分鐘內便會死亡；沒有水，也不能活幾天。此外，水是生命最後的來源。在這地球上，一切的生命最後都來自水。若望願意藉着這樣的實際經驗，讓我們了解聖神與我們天主子女的關係，就如氣息和水與我們日常生活的關係一樣的重要。我們天主子女的生命是由聖神而生；同時，聖神也是這生命的氣息和水，使我們在生命中不斷的成長和發展。這種用氣息和水的象徵表達聖神的工作，在若望福音中將繼續發展下去，貫通整部若望福音的聖神論。

「天主所派遣的，講論天主的話，因為天主把聖神無限量賞賜了他。」（若三34）

這句話的希臘原文，有幾點需要解釋。首先，「無限量」按原文可譯成「沒有任何衡量的器皿」。這種表達方法在當時希臘文學中找不到其它的例子。在猶太經師的演述文學中，却有另一種說法，就是天主「按一定的度量把聖神賜給先知」。如果若望是按這種思想背景寫作的話，就是把耶穌和先知們作一對比。

其次，在這節的第二段中，誰是給聖神的主體，是子或是父？這在希臘原文中並沒有清楚表達出來，在原文中也沒有說是誰領受了聖神。有些聖經學家認為賜聖神的主體是「父」，因為這個思想

正好與四35相合：「父把一切交給子。」但是其他的一些聖經學者認為，賜聖神的主體是天主所派遣的。這個思想與六63相平行：是指耶穌所講論的話就是神，就是生命。當耶穌講論天主的話時，也給人聖神。

從整個上下文看來，如果把這些經文和三5、8、22相連，是指天主在末世傾注聖神，藉着洗禮使人獲得天主的生命；但是這位聖神却是藉耶穌基督所賜予的。所以，三34中的主格無論是父或是子都講的通。

如果是父無限量的把聖神給子的話，這節福音表示藉聖神使子成爲最大的先知，自己最完美的啓示者。如果是給予聖神的主體，就表示耶穌藉着自己所講的話，也把聖神無限量的帶給人，使人藉信仰祂的話，而能獲得天主子女的生命。

「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說：給我水喝的人是誰，你或許早求了祂，而祂也早賜給了你活水。」（若四10）

「凡喝這水的還要再渴；誰若喝了我所賜給他的水，將永遠不渴。我所賜給他的水，將在他內成爲湧到永生的泉源。」（若四13）

這兩節福音是來自耶穌與撒瑪黎雅婦人的對話，首先，我們從上下文來看，若望在此處作了一個對比。耶穌那時正在旅途中，從猶太往加利肋亞去，他在雅各伯井旁休息。猶太人的祖先雅各伯留下了那口井，使他和他的子孫及牲畜都喝這井裏的水，得以維持生命。那時，耶穌却強調說：凡喝這水的還要再渴；而祂將給人一種新的活水，喝了這種活水的人將永遠不渴，而且在他內要成爲湧到永生的泉源。所以，這是把地上的水和自上而來的水作一對比與對立。地下的水不能給人真正的生命，只

有那自上而來的活水才能給人真正永遠的生命，我們現在的問題是：在這一段福音中，活到底指的是什麼？

在若望福音中，活水可能指兩件事。首先，它可能指耶穌所帶來的啓示。由於它與本文主題無關，所以我們不予討論。其次，它是指耶穌所賜給的聖神。

在解釋三5-8時已經提到，在舊約中先知們常把水和聖神並列。這在谷木蘭團體的文件中特別清楚。若望福音的本文也常把水和聖神相連（三5）。在七37-39中，特別明顯地指出活水的江河就是聖神。在四14中，我們看到耶穌所賜的水是湧到永生的泉源。在六63，耶穌同樣地說是神要給予生命。所以，我們可以相當肯定的說，在四章中的活水就是指聖神。

此外，在四10中，耶穌指明活水是天主的恩賜。在初期教會中常用「恩賜」這個字來指聖神（參閱宗二38，八20，十45，十一17；希四4）。此外給予聖神是默西亞時代來臨的記號。而耶穌與撒瑪黎雅婦人談到活水，最後是領她相信耶穌就是要來的那位默西亞（四25-26）。

在這段福音中，若望再次地把聖神和水相連。聖神不只使我們重生，而且要使我們的生命成長發展到達永生。

「……然而時候要到，而且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父。因為父就是尋找這樣朝拜祂的人。天主是神，朝拜祂的人，應當以心靈、按真理朝拜祂。」（四23-24）這段福音是耶穌與撒瑪黎雅婦人談話的最後一部份。過去有些更正宗把這段福音中所講的崇拜的精神與外在的禮儀相對立。他們解釋說天主要求人以內心真實的態度朝拜天主，而不是用一種外在的禮儀。這種對立從整個的福音和新約中找不到根據。在初期教會中，信友們就挨戶擘餅、祈禱，並到

聖殿裏讚美天主。(參閱宗二46-47)

如果我們把耶穌所說的這段話，與上文互相對比，就會發現若望是願意把來自下和來自上的朝拜精神相對比。撒瑪黎雅婦人按照他們祖先傳統的習俗，認為朝拜天主的地方是革黎斤山；這種局限於地方的朝拜為耶穌基督所推翻，取而代之的是耶穌自己。在二13-22中，耶穌顯示了自己的身體將是新聖殿。現在他對撒瑪黎雅婦人說：真正懂得朝拜的是以心靈、按真理。此處的「心靈」在希臘原文是「神」，而不是指人的心靈而言。因為人自己本有的心靈也不能給予天主真正的朝拜與敬禮，只有在聖神的感動下才能給天主以相稱的朝拜。所以我們可以看到若望在這裏用他一貫喜用的上下對比，要求在聖神和真理內朝拜父。

在希臘原文「神」和「真理」這兩個名詞相並列，都沒有冠詞，共同放在一個前置詞之後。從文法的結構上，可譯為「真理之神」。若望福音中「真理」常是指耶穌基督自己。實際上，從整部福音看來，只有耶穌給了父最完美的朝拜。當我們從耶穌內領受真理之神的時候，我們才能在耶穌基督內以子女的心情朝拜父。

24節中曾提到天主是神，並不是給天主的本質下一個定義，而是對天主與人交往的一種描述性的定義。在若望著作中曾有三次這樣的描述；其它的兩次是：天主是光（若壹1-5），天主是愛（若壹四8）。這三處都是指天主在救恩中對人所有的意義，與聖神沒有什麼直接的關係。

「……使人生活的是神，肉一無所用；我給你們所說的話就是神，就是生命……」（六63）

要明瞭這段話的意義，首先要確定在這一節中「肉」所指何事。在過去，有些更正宗者以為這個「肉」字是指53-56節聖體聖事內的肉，因此，否認耶穌真正臨在於聖體聖事內。但現在一般學者認

爲這個「肉」字並不與53和56節有任何關係，而是按照若望福音中一般對「肉」的看法，這是指人性軟弱和死亡的一面，而把它與神相對。

從文法結構上看，在63節後半，「神」和「生命」是兩個用連接詞並立的名詞。如此寫法表示兩者是一而二，二而一的。

如果從上下文來看，我們可以把63節解釋爲人無法靠自己的力量得到生命。耶穌的話就是來自天主的啓示，從天上降來有如食糧一樣地滋養人。祂的目的就是把給予永遠生命的原則通傳給人（參閱六68）。如果人以信德接受耶穌所說的話（參閱六29），那麼就會接受給予生命的神。在第四章中，當我們討論活水時，也說它同時可代表耶穌的啓示和聖神。現在我們也看到耶穌的話（六68）和祂的神（六63）並列。兩者都給予生命。在此處，若望只把各種給予人生命的因素列舉出來，而並沒有討論它們彼此之間的關係，那是後來神學家反省的工作。

「慶節的最後一天，就是最隆重的那一天，耶穌站着高聲說：『誰若渴了，到我這裏來喝罷！凡信我的人，就如經上所說的：從他的心中要流出活水的江河。』祂說這話是指那信仰祂的人將要領受的聖神；那時聖神還沒有賜下，因爲耶穌還沒有得到光榮。」（七37-39）

這一段福音的禮儀背景是猶太人的帳棚節（七2）。爲了要領悟這段經文，先必須對帳棚節有所了解。

充軍以前，帳棚節就已經是一個重要的節日。撒羅滿的聖殿就是在帳棚節祝聖的（列上八2），使帳棚節與聖殿有一種特別的關係。

這個節日也與上主的日子有聯聯。匝九-十四就是以帳棚節爲背景來寫雅威的勝利。默西亞君王

要勝利的騎着驢子來到耶路撒冷（九9）；雅威要爲耶路撒冷傾注憐憫和哀禱的神（十二10）；也要爲達味家族和耶路撒冷居民將開放一個水泉並洗滌罪惡和不潔（十三1）；而且還要有活水從耶路撒冷流出，流到地中海和死海（十四8）；最後當一切敵人被毀滅之後，百姓要每年來到耶路撒冷慶祝帳棚節（十四16）。在這個理想的帳棚節中，耶路撒冷每一件事務都是神聖的，聖殿中再也沒有商人（十四20-21）。在新約的各福音中曾多次以它爲背景。

此外，帳棚節慶祝的一些儀式也是這段福音的重要背景。帳棚節是秋季的收穫節，是祈雨的慶節，如果帳棚節下了雨，就保證明年的春季有豐盛的雨量，而能導致下年的豐收。在慶祝帳棚節的儀式中，也用一種很莊嚴的禮儀表達這一點。在慶節期間的每一天早上都有遊行：從聖殿的東門邊下到基宏泉水，這個泉水就是供應史羅亞池水的。司祭要用一把金壺裝滿了水。這時羣衆要詠唱依十二3：「你們要愉快地從救援的泉源裏汲水。」然後大家一起遊行，經過水門回到聖殿。參與遊行的羣衆要帶着帳棚的記號，右手拿一些樹枝（是表示搭建小棚所用），左手拿着一個生果（表示收穫的記號）。他們也要唱聖詠一一三（一一八首。到聖殿前全燔祭臺時，就環繞着祭臺，搖動手中的樹枝唱聖詠一一八首25節。司祭步上祭臺的臺階，把水倒入一個漏斗，從那裏流到地上。在慶節的第七天，遊行的羣衆要繞行全燔祭臺七周。這就是這段福音的禮儀背景。

這段福音還有一個文法上的問題，那就是到底要誰心中流出活水的江河。從希臘的原文看是兩可的。所以，聖經學家有不同的意見。實際上，兩種解釋都是可能的。耶穌自己當然是聖神的來源。可是如果從四44來看，信者喝了耶穌所賜的水之後，在他內有湧到永生的泉源。在若望福音其它地方也有這種文法上的兩可性，而實際上却有雙關性的意義。在此處，若望也可能是爲表示耶穌和那些領受

聖神的人、從他們心中都可以湧出活水的江河。

此外，還有一個考據的問題，就是38所引的聖經，究竟來自舊約何處？聖經學家遍查了希伯來文和七十賢士譯本的舊約，都找不到它的出處。所以，他們只有去尋求其最可能的舊約背景。如果信者是活水的泉源，其舊約的背景很可能是箴十八4「哲人口中的言語有如深水，又如湧動的溪流，生命的泉源」；依五八11「……你將成爲一座灌溉的樂園，一個總不涸竭的水泉」。這是天主對以民末世性的許諾。谷木蘭團體的文件中也含有下列的句子「我的天主，祢放在我的口中，有如給所有口渴的人雨水和一個永不乾枯的活水的泉源」。

匝加利亞和厄則克耳先知書，都曾提到在末世時期從耶路撒冷和聖殿中要流出活水的江河（匝三1，十四8；則四七1-12）。如果末世的耶路撒冷城被視爲活水的泉源，這種思想很容易延伸到居住在耶路撒冷城末世子民身上。

如果末世的聖殿是活水泉源，那麼更適用於指耶穌自己的心中要流出活水的江河。這種象徵也在默示錄中再現，其中描寫活水從天主的寶座和羔羊中流出來（默廿二1-2）。在默示錄中也多次用這個活水來形容耶穌帶給人的救恩（廿一6，廿二17）。

如果說耶穌自己心中要流出活水的江河，那麼其舊約的預像最可能是在出谷與蹟中梅瑟擊石出水的這事件上。初期教會，也曾把基督看作是那流出活水的磐石（格前四10）。如果若望也採用了這種思想，那麼他引用聖經的背景是聖詠一〇五41：「他劈開了岩石，使水湧出；在沙漠中好像江河流注。」舊約也有其它地方提到這個象徵，例如依四十三20，五十六3，四十八21；申八15。其中的一些章節是在帳棚節期間會堂中誦讀的。

與第38節文字上最接近的舊約，可能是詠七八15-16：「在曠野中，把岩石打破，水流如注，讓他們喝飽；由岩石中湧出小河，引水流出，有如江河。」

我們看了這段福音豐富的禮儀和舊約背景，便可了解若望實在願意表示：耶穌將要賜給人的聖神，就是人生命的活水。耶穌所賜的聖神不是點點滴滴或涓涓細流，而是有如活水的江河；並且在一個人暢飲之後，也可在他腹中成爲江河，帶引更多其他的人喝。

39節有如作者加上一個特別的註解：指出聖神還沒有普遍賜給人，因爲耶穌基督還沒有受到光榮。在若望福音中，耶穌受光榮不是專指復活而言，也包括了祂的苦難、死亡。所以，我們可以到若望福音光榮之書中，尋找耶穌究竟在何時把聖神賜下。

「耶穌一嚐了那醋，便說『完成了』。就低下頭，斷了氣。」（若十九30）

這一節福音中，若望描寫了耶穌基督的死亡。從若望福音的觀點來看，這是耶穌受光榮的一個高峯時刻。按希臘文、「靈魂」一字原爲「神」。若望在此處再次用雙關的語法：「斷了氣」可以表示耶穌的死亡。同時也可譯爲「交出了他的神」，表示耶穌遣發了聖神。我們要看一看在其它的地方是否可找到支持這種解釋的證據。

在描述了耶穌的死亡之後，若望就敘述耶穌的肋旁被刺透，並且流出血和水來（十九34）。教會初期的教父們都喜歡把血和水的象徵分別解釋爲暗指聖體聖事和洗禮聖事。洗禮聖事是指人藉着水和聖神重生，而成爲天主的子女；聖體聖事滋養天主子女的生命，並引導人進入永生。

若望福音這樣寫法是把生和死作一個尖銳的對比；這與整個若望福音的結構是相當符合的。耶穌在復活拉匝祿的事件上，顯示了祂是生命和復活（十一17-44），就在這一刻猶太人決定祂該死。蓋



法說：「一個人替人民死，以免整個民族滅亡。」（若十一50）可是，若望立刻指出，耶穌「不只是給猶太民族死，而且要使四散的天主的兒女都聚成一體」（若十一52）。所以，耶穌的死亡不只是給猶太人帶來生命，而且也使天下萬民都有成爲天主兒女的可能。

若望在描述耶穌死亡時，給予人神、血和水，它們本來是爲耶穌死亡的現象，但是却都象徵着耶穌建立了洗禮和聖體聖事及給人聖神，充份顯示出耶穌的死亡給人帶來了生命。若望壹書，曾這樣寫道：「這位就是經過血和水而來的耶穌基督，祂不但以水，而且以水又以血而來。並且有聖神作證，因爲聖神就是真理。作證的有三樣，就是聖神、血和水，而這三樣是一致的。這見證就是天主將永遠的生命賜給了我們，而這生命是在祂的子內……」（若壹五6、8、11）。

這三個證據同時爲耶穌基督的死亡作證，但真正作證的是耶穌的死亡給人帶來生命的奧蹟。

耶穌在死亡的一刻，把父與生命的聖神賜給誰呢？從若望描述耶穌死亡前所作的幾件事來看，耶穌賜與聖神的對象，首先是祂自己的母親——新女人、教會的典型。祂也把聖神賜給祂所愛的人，那是所有信仰耶穌基督者的代表。可是按若望福音的記述，耶穌明顯的賜與聖神，是在復活後第一次顯現給門徒時。所以若十九30的描述，可算以一種預期的方式顯示耶穌的死（祂受光榮的一個重要步驟），給人帶來了聖神；而這件事情將在祂復活的顯現中完成。

「主日晚上，門徒聚在一個地方，因爲怕猶太人，把門戶都關上。耶穌來了，站在中間，對他們說：「願你們平安！」說了這話，使手和肋旁給他們看。門徒看見了主，便喜歡起來。耶穌又對他們說：「願你們平安！如同父派遣了我，我也同樣派遣你們。」說了這話，就向他們吹了一口氣，說道：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們存留誰的罪，誰

的罪就存留。」(若廿九、23)

這是若望福音所記載、耶穌復活後第一次對門徒正式顯現。我們首先要確定的是誰是門徒。按聖經學家的意見，這不只是指狹義的十一位宗徒，可能也有信仰耶穌其他的人在一起——可說就是當時信仰耶穌基督的團體——初期的原始教會。

耶穌在這次顯現中共說了三句話：第一句話是「願你們平安」。「平安」是猶太人相遇中最高的祝福。耶穌在這個時候所用的方式不是一個普通的問候，而是一個隆重的宣告，是耶穌復活後所慣用的祝福形式(瑪二十八9；路二十四36)。在舊約中，天主顯示自己時，常說：「不要害怕」。「願你們平安」，現在却成了復活的耶穌自我啓示的程式。

然後，耶穌把手和肋旁給門徒們看，這是為了顯示祂就是從前跟他們在一起的耶穌，也是被釘在十字架上的耶穌。把歷史上的耶穌和復活的主連繫起來。這種顯示的效果，是使門徒喜樂。耶穌在復活以後給人帶來的就是真正的平安和喜樂。

耶穌在第二句話中，再次隆重祝福他們平安。然後，把父交給祂自己的使命交給當時的教會。若望福音曾多次用「如同」這兩個字，把父和子之間的關係加在子與門徒之間的關係上(十五9、10，十七18、21)。復活的耶穌不再以血肉之軀活在這個世界上，因為祂已經完成了父所託付給祂的工作；現在祂把祂自己從父所領受的使命交給教會，教會要成爲傳播祂救恩的團體，繼續實現耶穌所給它的使命，一直到世界末日。

爲了達成這個使命，人本身的力量是不夠的。於是，耶穌說了第三句話。祂先作了一個象徵的動作，向門徒們吹了一口氣，然後說：「你們領受聖神吧！……」一看到這樣的象徵，我們立刻會想到

創世紀二七「上主天主用地上的灰土形成了人，在他的鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈（神）的生物」。這圖像不只在創世紀中出現，也在舊約其他各書中繼續發展。智十五11「因為他竟不知是誰創造了他，是誰賦給了他一個行動的靈魂，是誰向他吹了生命的氣息。」重新肯定了創二七天主給人生命之神的事。

厄則克耳先知書三十七章中，枯骨復生的神視，天主對先知說「你要向這些骨頭講預言，向他們說：乾枯的骨頭，聽上主的話罷！吾主上主對這些骨頭這樣說：看哪，我要使氣息（神）進入你們內，你們必要復活。我給你們放上筋，加上肉，包上皮，把氣息（神）注入你們內，你們就復活了：這樣，你們就要承認我是上主」（則三七4-6）。這也是按照創二七的背景所寫成的，表示整個以色列子民當天主賦予他們上主之神時，將要復活。

現在耶穌從死者中復活了，祂向信仰祂的團體吹氣，並給他們聖神，使他們成爲新以色列子民，一個真正度天主子女生命的團體。

然後耶穌把赦免罪的權力給了教會。這種赦罪和保留罪的權力，實在是用一種簡要的方式，顯示教會能使人分享耶穌基督救恩的全權。但教會只有在聖神領導下並在聖神的生命中，才有能力行使這樣的權力。

若望福音關於耶穌這次復活顯現事件的描述，和其他福音記述耶穌復活後給門徒們使命，基本上是一致的。若望的敘述和路加著作尤爲接近。初期教會應到普世萬邦去宣講悔改，爲耶穌基督的死亡和復活作證，宣講悔改，已經得到罪赦。可是這些事情只有在教會領受了父所遣發的聖神，才有能力去作（路二四46-49，宗一4-8）。

若望福音的結尾與若望福音的開始前後呼應。他重新敘述了天主藉着耶穌基督受光榮而創造了天主的子女，並使這個信仰的團體能夠不斷地在世界上傳述耶穌的救恩，給普世的人帶來生命。

## 綜合反省

如果把若望論聖神的教導綜合來看，可分兩點：一是聖神與耶穌的關係；另一是聖神與信友的關係。

首先，我們看到耶穌以一種獨特的方式擁有聖神（一32）。但是若望福音中，除了三34的雙重解釋外，沒有很清楚地說父、子、聖神三者之間的關係。耶穌也是聖神的分施者（一33，三34，四13，六63，七37，七39，十九30，二十二22）。祂在世時，似乎沒有遣發聖神到其他的人身上（七39），在祂苦難、死亡和復活以及受光榮的過程中，給予了祂的神：在祂死亡時，以預期的方式發出聖神（十九30）；在復活後顯示給宗徒，把自己的使命和聖神同時給予宗徒（二十一22），使他們能夠傳揚因祂受光榮而為人所掙取來的救恩。

其次，若望利用舊約中描述天主之神的兩個象徵、來發揮聖神在信友身上的作用。舊約常說上主之神有如生命的氣息，也把上主之神與水相並列。這兩個象徵都在若望福音的聖神論中得到了完滿的意義。

耶穌復活後以吹氣的方式把聖神賜給初期的教會（二十二22）。祂給初期教會團體吹了一口生命的氣息。這個生命氣息將在教會團體中隨意的吹拂，也使一切信仰耶穌基督話語的人，因着聖神的重生，而成爲天主的子女（三7，8）。實際說來，這生命的氣息在教會中吹拂，不只使信者得到生命，也

是繼續在這生命中引導他們逐漸成長，而達到永生。所以聖神與教會的生命可說是「息息相關」的。聖神有如活水，水是生命的來源。人藉着水和聖神的重生，才能成爲天主的子女。這活水繼續不斷地在信仰的生命中流動，成爲湧到永生的泉源（四14）。並且凡是口渴的，都可因信仰在耶穌內領受聖神（七37-38），從他心中也要流出活水的泉源，滋養其他的信友。由於聖神是信友生命的氣息和湧到永生的活泉，所以整個教會是從耶穌派遣聖神開始，也是由於聖神在教會內工作，使之成長、發展，而到達永生的完滿。所以聖神可說是整個教會生命的開始、成長和完成的動力的來源。

## 主要參考書

- Raymond E. Brown, S.S., *The Gospel According to John* (i-xii), *The Anchor Bible No.29* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966) cxlvi, 538 pp.
- Raymond E. Brown, S.S., *The Gospel According to John* (xiii-xxii), *The Anchor Bible No. 29A* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970) xx, 670 pp.
- Bruce Vawter, C.M., "The Gospel According to John", Raymond E. Brown, S.S. et al., *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1968) Vol. II, pp. 414-466.
- Bruce Vawter, G.M., "Johanne Theology", *The Jerome Biblical Commentary*, Vol. II, pp. 828-839.

# 耶穌的名號：達味之子、師傅、主

張春申

## 壹 「達味之子」的名號

由保祿宗徒致羅馬人書中能看出「達味之子」在教會中應用的時候是和「天主子」相對立的（見：羅一3）5）。今分三部份探討：

- 一、在舊約和猶太文學中此名號的意義。
- 二、耶穌是否曾以此名號自稱？
- 三、初期教會中此名號的運用。

### 一、在舊約和猶太文學中此名號的意義

關於在舊約與猶太文學中這名號的應用，可以參考「默西亞」的名號（見鐸聲第一七八期），從依撒意亞先知書開始直到猶太文學，以色列民族期待來臨的人物並不是以「默西亞」的名號稱呼祂，而是稱之為「達味的後裔」。雖然在厄則克耳先知以後，這人物已加添了其他色彩，但大致而言是屬於達味的後裔。但是古經中常稱這位達味的後裔為「達味的嫩芽」（見：耶二十三5；三十三15），從未稱過「達味之子」；一直到西元前一世紀在所謂「撒羅滿聖詠」裏才開始把「達味之子」與「默西亞」相連（見：詠十七51）。從此在巴勒斯坦地區便開始了「達味之子」的名號，而且就是「默西

耶穌的名號：達味之子、師傅、主

亞」。

僑居在希臘地區的猶太人，由於默西亞主義並不深，而且也沒有如此濃厚的政治色彩，那麼對於這位與默西亞有同等地位的達味之子的期待也是一般的冷淡。不過和巴勒斯坦教會一樣，最後已經把達味之子與默西亞相連了。

## 二、耶穌是否曾以此名號自稱

在福音中涉及此名號的章節有三處：

首先是在一段學術性的辯論中出現（見：谷十二35-37）——文中記載耶穌責問對方：默西亞既然是達味的後裔，為什麼達味在聖詠中反稱他為「主」（見：詠一一〇1）。這裏是否意味着耶穌基督意識到自己是「主」，是「先存的」，所以引用此首聖詠來辯論？

按今日聖經批判家的分析，這段紀錄的生活實況不是耶穌時代，而是希臘化猶太教會。這段福音所引證的是七十賢士本聖詠，而且辯論的內容：如何是達味之子，同時又能是高舉的「主」(Kyrios)。這完全反映出希臘化猶太教會的背景，也只能在希臘化教會中才會發生。（參閱下文：「主」的名號）馬爾谷福音只是將希臘化猶太教會的討論，置於耶穌口中。可見這段聖經不能作為耶穌以達味之子自居的證據。

第二段有關的聖經章節是瞎子復明奇蹟的記載（見：谷十46-52），其中瞎子的呼求是：「耶穌，達味之子，可憐我罷！」文字上的記載如此，但實際上是否瞎子確實如此呼求了耶穌？耶穌是否也默認了？

經過批判的結果，發覺這不應是當時圈子對耶穌的稱呼，因為把達味之子與奇蹟相連不是耶穌時代的思想。在耶穌的時代，達味之子就是默西亞；而在那時的觀點裏，默西亞不是一個發奇蹟的人物。因此，也不會向達味之子呼求奇蹟。到了希臘化猶太教會，基於將來我們會另文討論的演變，默西亞成了施行奇蹟的人物。總之，這段福音不是單純地記錄發生在巴勒斯坦地區的事，而是經過了希臘化猶太教會的改變而成的。

第三段是耶穌基督榮進耶路撒冷的記錄（見：谷十一9-10）。這段記錄可分兩組來討論：第一組是9b和10b兩節結合起來：「賀撒納！因上主之名而來的應受讚頌！」（9b）與「賀撒納於至高之天」（10b）。第二組是夾在第一組兩節中間的話：「那要來的我們祖先達味之國應受讚頌。」（10a）在這兩組的討論中我們要問的是：是否當時真的講了這些話？如果不是，那麼它的來源如何？而且當時究竟發生了一些什麼事？

經過聖經批判認為：第一組經文的內容是「賀撒納」加上「聖詠一一八25-26」，該聖詠在希伯來原文中是多數，但是馬爾谷引用的時候是單數，於是知道運用的是七十賢士本的聖經，因為在七十賢士本該處運用的是單數，指的是一個人。而「賀撒納」是阿拉美語的歡呼語。至於這段福音經文的來源：「賀撒納」一句不可懷疑的是來自阿拉美語的巴勒斯坦教會；但是論到引證聖詠一一八25-26，但在批判上難以決定，福音經文一定引用七十賢士本，但來源有兩個可能：一個是耶穌進入耶路撒冷聖京時，人們按照當時的風俗，以歡迎朝聖者的方式歡迎祂。當時引用希伯來聖經的聖詠一一八首，後來到了希臘化猶太教會才依七十賢士本改寫為單數。另一個可能是直接來自希臘教會的七十賢士本。



至於第二組的經文，按照批判的斷定本來是與第一組的話分開的。這話按今日的分析是來自巴勒斯坦的教會。因為在舊約裏從不說：「達味之國要來」，慣常用的是：達味之國重建、受毀滅後的重建。況且，「祖先達味」這一類的詞彙也是在教會中才開始用的，不是舊約的語言。因此可以結論說，這段聖經是來自巴勒斯坦的教會，反映這個教會表達的是兩個中心的基督學；而且這是當地教會禮儀中的一句話：末日來臨時，耶穌是真正的默西亞，達味的國也要來臨。

最後，這兩組經文相接是在希臘化猶太教會，因為第一組的引證聖詠一一八，雖然可能原先來自巴勒斯坦教會，但是一定受到希臘化猶太教會的影響，因為在馬爾谷運用的是單數，指一個人來，這是希臘化教會採用的七十賢士本的章節，在福音中指耶穌自己。至於第二組經文，本來是巴勒斯坦教會中表達兩個中心的基督學；等待達味王國末日的來臨。但是在希臘化猶太教會中，因着特有的「高峯」基督學而有了變化：因着耶穌基督的復活，達味王國已來臨了。在這背景下，第一及第二組經文合併，「因上主之名而來的」與「祖先達味之國」連在一起，已經相信耶穌是達味的後裔，是達味之子。祂今日在復活中臨在人間，祖先達味王國已經來了；這樣隱含了高舉基督學的特色。馬爾谷福音的記錄便是合併和演變的結果。

上面把第三段有關達味之子分析了，那麼當時在歷史平面上發生了一些什麼？能肯定的是：當時一定沒有稱呼耶穌基督為達味之子，可能當耶穌進到耶路撒冷時，人們視祂如朝聖者，是以慣用的方式用聖詠一一八首來歡迎祂。

但是福音中同時又把耶穌進京的情景和匝加利亞先知書相連。耶穌騎驢入京象徵着一個和平的君王（見：匝九）；瑪竇福音中尤為明顯。因此有人註解說：耶穌自己爲了糾正舊象民衆想祂是政治

性默西亞，所以騎着驢，以和平君王的姿態出現；這樣也暗示祂自以為達味之子了。但是聖經批判家告訴我們這裏引證匝加利亞先知書，反映出的是初期教會的基督學；所以是教會的註解，旨在告訴信友耶穌是和平的君王。至於為耶穌自己，騎驢在當時是先知性的行動。耶穌此舉應與清除聖殿以及驅逐商人具有相同意義。耶穌在加里肋亞已經宣告了自己的使命；今日騎驢入耶路撒冷聖京，進到了猶太宗教的中心地帶，把自己使命挑戰性地公開，於是有清除聖殿等行動相繼發生。

藉着以上的剖析，可以發覺馬爾谷福音中的第二段章節，是經過不少的演變方才形成的。主要來源是巴勒斯坦教會和希臘化猶太教會的基督學，並不證實耶穌以達味之子自居。其實福音中找不出耶穌基督以達味之子自稱的記錄，實在反映出我們對默西亞名號探討時的正確性。

至於對觀福音中，瑪竇強調的不是末日，也不是高舉的王國，而是謙卑的君王（見：瑪二十一9、15）。路加福音因為宣講的對象是外邦人的教會，所以只稱耶穌基督為君王，連達味王國這個稱號也取消了。

### 三、初期教會中此名號的運用

巴勒斯坦教會基於兩個中心的基督學，相信耶穌是預許的默西亞，祂若是默西亞，則必定是達味之子。那麼期待默西亞也是期待末日來臨的達味之子。於是蘊含在默西亞名號中的基督學同樣蘊含在達味之子的名號中（見：路一68 ff，一32 f）。耶穌是達味之子，祂是要承受永遠國度中的那一位。而在馬爾谷福音中，描寫耶穌榮進聖京時，民衆歡呼時曾說：「那要來的我們祖先達味之國應受讚頌」（見：谷十一10 a），反映的也是此教會中兩個中心的基督學；在期待達味王國來臨之時，耶穌

是期待中的達味之子。不過，在耶穌的族譜中尤其完全表達巴勒斯坦教會的信證神學。這個教會爲了證明耶穌是達味的後裔，應用他們文化背景中相當重要的族譜文獻，路加及瑪竇的兩張族譜，均以此來證明耶穌是達味的後裔。不可否認的，在族譜的敘述中，雙方各反映自己的神學，但其核心實在都是巴勒斯坦教會的信證神學：證明耶穌是達味之子。

希臘化猶太教會在高舉基督論的信仰下，耶穌主要的名號是「主」「天主子」。「達味之子」的名號也該在教會中應用的事實是不可懷疑的，按上文研究，馬爾谷福音中涉及「達味之子」的三段聖經均在該教會中形成。但是雖然在高舉基督論的背景下，「達味之子」名號却並不用來表達耶穌的高舉於光榮中的特質。由馬爾谷記載的辯論中，可以看出「達味之子」的名號，不是特別用於復活高舉情況中的耶穌身上，否則文中不會詢問爲何達味稱其後裔爲主。假使「達味之子」的名號，慣常用在高舉爲主的耶穌身上，達味稱其後裔，即「達味之子」爲主，便不成難題了。那麼，希臘化猶太教會，究竟在什麼情況中稱耶穌爲「達味之子」呢？這個教會一方面把「達味之子」和「天主子」對立（見羅一315）：「按肉身是出自達味的後裔，按至聖的神性……被立爲天主子」；另一方面「達味之子」千篇一律地只用在歷史中的耶穌身上，而不用來稱高舉光榮的耶穌。其實「天主子」的名號也在公開生活的耶穌身上。不過，那時已含有高舉的因素，所以在事件描述中有「宣信」「朝拜」……等行爲。至於「達味之子」的名號表達的是：耶穌在世界上對人的憐憫和救援；如：「達味之子，可憐我吧！」（谷十4748）。路加福音中說到耶穌是達味的後裔時，表達的是祂救世者的身份，是憐憫世人的作用（路二120）。宗徒大事錄內也多處反映希臘化猶太教會中這種「達味之子」名號下的基督學（宗十三1725；五29b31）。可見「達味之子」名號的應用在希臘化猶太教會中是保留

的，表達的不是基督被高舉的一面，而是憐憫人的一面。

至於到了外邦教會，這名號便完全消失，毫無影響。這是相當容易解釋的現象：一個非猶太教會團體，怎麼可能對只有猶太人感到興趣的「達味之子」的名號特別關懷呢？

## 貳 「師傅」、「主」的名號

- 一、在舊約和猶太文學中此名號的意義。
- 二、耶穌是否曾以此名號自稱？
- 三、初期教會中此名號的運用。

### 一、在舊約和猶太文學中此名號的意義

「師傅」(Rab) 通常是對地位崇高者的尊稱，沒有任何神聖意味在內。在舊約和猶太文學中，這字和法律相連，指一些受過專業訓練的法律專家們。但是耶穌時代，這字已通俗化了，泛指解釋法律的猶太人，他們不必受過法律的專業訓練。由於這字如此廣泛應用，便失去了專業的特色。希伯來語的 Rabh，在阿拉美語中是 Rabban，所以瑪利亞·瑪大肋納稱復活的耶穌為 Rabboni。

「主」(Mar) 是阿拉美語，通常也是一個尊稱。至於在希伯來文中，「主」是亞丹 (Adon)，本來也只是一個通俗的尊稱而已，在舊約中還有原來意義的運用；但是漸漸地即有了一個傾向：用亞丹 (Adon) 或亞丹納 (Adonai) 替代雅威 (YHWH) 一字，因為以色列人民對雅威如此尊重，

耶穌的名號：達味之子，師傅，主

而不敢直稱，在講話中以「主」字替代。

## 二、耶穌是否曾以此名號自稱

基本上不需要浪費篇幅討論這事，因為這兩個名號在當時日常生活中用來尊稱別人，所以耶穌用過是當然之理。至於在馬爾谷中有一段關於「主」名號發生辯論的章節（谷十二35-37）。今日批判學者均公認是後期編入的（見「達味之子」名號）。同時一定也有人用這個名號來稱呼祂。雖然說這兩個名號是當時通俗的尊稱，但是一用在耶穌基督身上，無形中就有一個變化，這變化可能對當時的人並不如此清楚地意識到。因為由於耶穌在言行裏表達的特殊的權威，使人尊稱祂為「主」，因此這名號含有特殊色彩（路六46）。

## 三、初期教會中此名號的運用

「師傅」這名號在巴勒斯坦的教會中，從來沒有用過它來表達對基督的信仰，所以從未出現過「我們等待師傅光榮地來臨」等字句。至於「主」名號的運用，顯出了巴勒斯坦教會的兩個中心的基督論。首先，稱公開生活中的耶穌基督是「主」，表示承認祂在世上已經有了天主特別的權威（谷十一3；格前九5；迦一19）。對耶穌的弟兄雅各伯尊稱他為「主的兄弟」，已蘊含一種基督論在內，表示耶穌的權威。但更重要的稱祂是末日來臨的「主」，初期教會呼求着「主，請來！」（Marana tha）（格前十六22），清楚地表達兩個中心的基督論，求祂光榮地降來。這字充滿阿拉美語風，所以一定來自應用阿拉美語的巴勒斯坦教會：在禮儀中等待着末日來臨的主。

至於在希臘化猶太教會裏，所用的是希臘語「主」(Kyrios)稱耶穌；表達這教會的高舉基督論(宗二12~26)，有別於巴勒斯坦教會的指定基督論(宗二20)，後者尚不稱耶穌已爲默西亞，祇是指定的默西亞到光榮來臨的那日方實現默西亞的使命。

以上有關兩個教會在應用「主」的名號，所表達的兩種基督論，可在聖詠一一〇篇的運用中看出。巴勒斯坦教會中把這首聖詠應用在耶穌身上，但只是其中半節：「你坐在我右邊」而已；而且加在「人子」名號上的(谷十四62)。由於在馬爾谷這段有關「人子」的章節充滿了默示文學的風格，所以該是巴勒斯坦教會的產物，安置於基督口中。若是引用全首聖詠來描繪復活的基督，這在巴勒斯坦教會裏是不可能發生的。巴勒斯坦教會對聖詠一一〇的「主」(Adhonai)一字相當敏感，習慣地指無限尊高的 YHWH，而不指任何人。因此，這教會不會以聖詠一一〇首中的「主」的名號稱呼耶穌，因爲那裏對耶穌神性的信仰尚未清楚地表達。況且在巴勒斯坦教會中已應用「主」(Mari)稱呼耶穌，無須再覓其他名字來指同一內容。

但是在希臘化的猶太教會中却不然，該教會用的是七十賢士本，聖詠一一〇首中的「主」字已翻成希臘文 Kyrios 應用，在心理上沒有巴勒斯坦教會那麼大的阻擋用來稱呼耶穌。況且在該教會的信仰中，復活的耶穌是君臨的默西亞；天主的一切作用在祂身上實現。因此應用聖詠一一〇首，而稱耶穌爲「主」(宗二12~30)。再者，當時希臘化教會中的生活背景也促使此名號的運用，末日的延遲使基督徒反省復活後到末日來臨之間基督應有的活動，於是產生了「君臨」的基督論。基督復活後君臨在教會中，人類歷史中。在復活時祂已高舉爲「主」，爲「默西亞」，是復活的「主」迸發聖神充沛於教會生活中。

在這種稱復活的耶穌爲「主」的高舉基督論裏，對祂的言行又有了新的幅度。在巴勒斯坦教會裏等待末日來臨的默西亞，復活事件對他們而言，只是證明了耶穌生活時的權威。由於想末日來臨迫在眉睫，使這教會不問「復活——重來」的中間階段裏基督有什麼活動。對他們而言，末日即將來臨，不必談這問題。但是在希臘化猶太教會中，基督復活高舉「主」。而且末日延期及聖神充沛的現象促使他們對耶穌的言行有了嶄新的註解。君臨的「主」在教會中，通過祂的言行，領導他們的生活。因此，耶穌在歷史中的言行增加了復活的光輝，成了教會生活的指南。福音便是在這種信仰中形成的。歷史中耶穌的言行爲了教會生活而有別的註解，這註解正是由於教會經驗着復活的主現在君臨人間之故。譬如福音中記載耶穌步行水面一事，教會時期已把這事註解爲復活君臨的主在教會中的行動。於是在瑪竇記載了耶穌上船後（瑪十四24-32），又說門徒朝拜了祂（瑪十四33）。這是反映教會對復活的主的朝拜行爲；不像是發生在船上的事情；當時耶穌只平息風浪，其他如朝拜、宣信、稱祂爲「天主子」等等，都是教會對耶穌的言行在復活的經驗中反省出來的。

由以上的敘述可見希臘化的猶太教會、相信耶穌在復活時已經高舉爲「主」，天主末世性的君臨已在復活的主身上實現了。天主的權威、尊威、在復活的「主」身上彰明。結果把舊約中一切歸於天主的作用全透過基督而行使，因爲祂是「主」。

外邦人的教會也應用「主」的名號，但是又多了一層時代性的意義。他們有意針對當時希臘地區的神明而宣信：「基督，是主」（格前八4、6、8f，十21，十一29；伯前三15；默十七14，十九16）。再者，羅馬人稱君王爲「主」，保祿及其他作者強調：眞「主」唯一——復活的耶穌基督，「萬主之主，萬王之王」。

附 記

此文取材自 Reginald H. Fuller 所著 *The Foundations of New Testament Christology*。文中牽涉新經時代，不同教會的基督論。可參閱新經基督論鳥瞰（鐘聲一七五期）

耶穌的名號：達味之子、師傅、主



(上接第二八四頁)

臺灣神學院近百年來不但爲長老教會教育培養了許多教會的人材，同時也爲其他教會服務（如聖公會、衛理公會）。我們希望這本新的雜誌能夠對長老教會的神學研究風氣有很大的貢獻，而且也能在與其他教會神學思想交談上提供了新的園地。在使神學本位化上，希望它能成爲先知的喉舌；也能和其他教會的神學刊物一起面對所有基督徒所共有的問題，因而促進各教會之間神學研究的合作。我們站在一個神學刊物編輯者的立場上，熱忱地歡迎臺灣神學論刊的創刊；也祈求主降福他們的工作。

在「信仰的贊同」中，

## 權威與個人領悟所扮演的角色

Avery Dulles 著  
鄭文卿 譯

希臘哲學把「意見」和「科學知識」嚴加區別。「意見」是肯定一件事，而不必有使人信服的證據；「科學知識」是人對自己所肯定的事，能夠說出其必須具有的理由。柏拉圖和亞里士多德所了解的科學知識，不僅意見而已，因為這種知識是有理可說的。基督信仰的神學家把「信仰」也放在這個體系裏去看，發現信仰既非「意見」，亦非「科學知識」。按照聖多瑪斯的說法，信仰與意見有一個共同點，即兩者都不需要可資證明的證據作為依據；信仰與科學知識也有一個共同點，即兩者都具有一個堅定不移的「贊同」。因為信仰的確實性是由啓示者天主的權威來作證的。<sup>①</sup>

這個理論有一個困難，即我們沒有關於天主自己作證的確鑿知識。神學家們通常藉人的見證作為天主不可見權威的保證人。這種辦法聖奧斯定業已用過。在「真宗教」一書裏，聖奧斯定主張基督徒信仰所根據的歷史事實，除了聖經作者的保證外，我們無從得知。<sup>②</sup>十七世紀時，這種把基督徒信仰建立在權威的和歷史的證言上的作法，變成信仰與知識之間的最大異點。這種不同，從那時的人看來，可由巴斯噶 (Blaise Pascal, 1623—1662) 的話來代表：

「假如我們想知道誰是法蘭西的第一任國王；地理學家把基本子午線安放在地球的那一處：在已死的文字中，哪些字是當時最常用的字等，諸如此類的問題，除了書本以外，還有什麼地方可以給我們所尋求的答案呢？既然我們只想知道書本裏說了什麼，誰還能够在書本以外給我們增

在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色

加任何知識呢？」

在這些事上，只有權威能光照我們的理性。可是這種權威在神學裏發揮了它的最大力量。因為在神學裏，權威和真理是分不開的。捨權威以外，真理沒有其他來源。因此，要想對於理智所絕不能領悟的事理，賦予完全的確實性，祇要告訴人家這些事已載在聖經裏面就夠了；又倘要證明某些看來宛若自明的事理，而其實並無確實性的話，也只要指出這些事並未記載在聖經裏就夠了。因為神學的原理超越自然和理智之上。既然人的理智過于微弱，不能單靠自己的努力以獲得真理，則高超的知識除了靠超自然的全能天主的力量以外，無法獲致。

但在感官和理性所能及的範圍以內，情形便大不相同。在這裏權威沒有用處：理性是唯一的準則。這兩種不同類型的知識，彼此各有各的權限。在神學的領域裏，權威佔盡一切好處：在感性和理性的領域裏，一切由理性作主。<sup>③</sup>

在這個理論裏，神學實際上被降格而成爲歷史。就是說，神學變成有資格的見證人對天主的啓示所作的紀錄。歷史也因此變成不容批評的學科。我們除了接受見證人的說法以外，只能自認無知。這樣，宗教知識變成對權威的可憐依賴，權威也被說成是外在於人的。

在我們這個時代裏，不論其爲好爲壞，外在的權威是不被信任的。假如說，神學除了追隨權威之外，別無作爲，則神學會被視爲無用的東西而遭捨棄。現代人對權威的不信任有很多原因，它包括如下的種種想法：

——人們覺得權威乃是對於「活力」的一種威脅。生活中最正當的事無過于遇事當機立斷；就是說，我們的行動自然地發自內心，而以實現自我爲目標。權威——如果是外在的——是從外面加之於

人，這樣，人對於權威大都只能被動地接受。

——權威看來與自由相敵對。權威越有絕對性，則越少自由選擇和創造的餘地。這時，人好像接受權威所教訓的一切，至少在倫理上受到拘束，而不去隨從自己的判斷。

——權威被懷疑為與真理為敵。在任何社會裏，統治階層總想對探究和批評加以壓制，以保護自己的地位，以免被人視為不夠資格。現代的人有理由設想，凡缺少自由研究、自由批評和自由討論的地方，真理大都被壓制了。查理·達維斯 (Charles Davis) 對於羅馬天主教會的一個最主要的責難，就是他所謂「關心權威，而不顧真理」。<sup>⑤</sup>

——在我們現代的民主社會裏，權威不合人們的胃口。因為它建立一個特權階級，自認為獨佔智慧的泉源。在基督徒教會的團體裏，與聖經、聖傳的權威解釋者相較，普通信衆有被降為二等公民的危險。

——如果決定性的權威屬於過去的見證人，則更加添一個困難，即真正的進步是不可能的了。現代人極少會滿足於作得和過去的祖先所作的一樣好，或甚至不如他們所作的好。現代人不覺得自己的經驗和思考沒有什麼意義而應受輕視。

在宗教和任何信仰裏，這些反權威的難局可能只不過是現代人的驕傲和不服從所造成。但當我們對當前這個時代予以譴責之前，應先密切注視在基督的宗教與現代的時代精神之間究竟有無不能相容之處。假如我們翻開新約聖經，我們會發現很多標誌，證明基督的宗教最初所傳報的信息，乃是教人如何去獲致生命、自由、真理、平等和進步等境界的圓滿實現。按若望福音十章十節的說法，耶穌的來臨是為使我們獲得生命，並獲得更加豐富的生命。在新約聖經裏，真理和自由一而再地被強調為基

在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色

督徒的中心價值（若八32；迦五1）。又聖經亦極重視信友個人與天主聖神之間的密切關係（若六45；若一2、27），因而不允許個人完全隸屬於別人。尤有進者，新約聖經暗示在基督徒團體裏將來進步有其可能性。例如，它保證聖神會常領基督徒進入真理之域，並教導他們以前的宗徒們從耶穌的口中所未曾聽到的事理（若十六12—13）。可見從基督徒自己的資料裏即已顯示，把基督信仰視作對子由人的權威，從古代所傳給我們的事理，表示被動的服從的這種態度，是不够積極的。

巴斯噶的說法「信仰的原理存在於自然和理性的範圍以外」不能適用於新約時代的基督教會。即便是那些奧秘如天主降生和三位一體等，現代神學通常把它們置於理性的範圍以外，其實也是從經驗的反省中學得的。如果初期教會接納耶穌為默西亞和主，這不是因為耶穌明白聲稱他自己擁有這些榮銜，而是因為祂的整個行實——按宗徒們所了解的——不能用其他理由來說明。同樣的，有關聖神的道理也是逐漸地按初期信友團體的經驗而建立起來的。這些道理包括聖神降臨節以後，教會所得到的神恩在內。宗徒們的早期宣講並不報告歷史上發生了什麼奇妙的事蹟，而只是把衆所週知的事件如治病奇蹟、舌音神恩、宗教迫害和皈依等加以註釋而已。信仰和理性的領域並不完全相同，在彼此不同的範圍卻能彼此扶持。信仰是對於那些需要加以解釋的事實，給予積極的可理解性。

無可懷疑的是，從宗徒時代起，基督徒的信仰大部份有賴於從過去傳下來的證言。基督徒信仰既然是奠基於從基督身上所顯示的天主的仁慈，假如和過去的歷史脫節了，而只尋求把信仰建立在當前的經驗上，則信仰勢必要變成貧乏的。一般地說，在科學上和在文化上，人之所以能够進步，是因為其先有前人的遺產，而不必事事重新開始。在宗教上亦復如此。

不過基督徒的信仰也不是盲目的權威主義者，只簡單地把別人的思想當作自己的。正如聖奧斯定

所經常堅持的，信仰往往因能產生無信仰者所不能有的理解而自證其有效。在「信仰的用途」一書裏，聖奧斯定講述他自己如何被摩尼教引入歧途，去尋求那不經信仰而獲致的智慧，結果瀕臨懷疑的邊緣。可是，最後他決定「追隨天主教徒之路」，「直到發現我所尋求的真理，或直至我相信尋求是枉然的時候為止」。<sup>⑤</sup>在奧斯定的後期作品裏，他常常回到下面的思想，即信仰是人生在世尋求理解的起步，永恆的真相才是尋求理解的終點。<sup>⑥</sup>

拙見以為，奧斯定和安瑟莫所倡導的定律——信仰尋求理解——比現代那種雙層樓的理論要強多了。所謂雙層樓理論，是把信仰作為上層知識，它能接受一團為下層理性所無法了解的真理。這個理論源於聖多瑪斯，但被現代的權威主義神學漫無限制地予以引用。其結果造成勃龍岱 (Blondel) 所謂對於啓示的外在化和疏離化的看法。

由於最近科學和神學這兩門學科在自我了解上發生了徹底的變化，巴斯噶所設想的科學理由與神學之間的傳統對立業已急速崩潰。舉例來說，人們已不再認為科學係建立在自明的原理上，或科學應尋求嚴格的證明，或其目的應尋求普遍的，必要的和不變的真理。現代科學已從事對特殊事例的探究，研究變化的歷程及蓋然性等。這種研究不但已擴及數學和物理學的領域，而且已進入人的事務，包括心理學、社會學和宗教在內。

尤其是巴斯噶所認為的科學與歷史之間根本的對立，現在業已消失。沒有一個有自尊心的歷史家願意卑屈地倚賴自己所有的史料。由於史料作者所提供的事實可能有待證明，或可能有混淆、偏見和欺詐等情事，歷史家應按史料原作者的境遇對這些加以鑑定。然後當他重建史實之時，應留有餘地，以防史料中或有曲解史實之處。自從十九世紀以來，對於包括聖經在內的基督信仰史料的批評或研

在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色

究，業已被大多數的教會所認可。這種認可業已徹底改變了信仰與理性之間的關係。

還有一點，伯爾納·羅納甘 (Bernard Lonergan) 業已提及，神學到如今已非如士林哲學之鼎盛時期所主張的那種演繹性的科學：「聖經和聖傳現在所提供的，已不是前提而是資料，在這個意義上，神學已變成了經驗科學。這些資料應從歷史的觀點來看，並應用當代的研究技術和研究程序予以解釋。」<sup>⑦</sup>現代的神學家不能從聖經或聖傳的文件裏，引證幾句話就感滿足。他感覺有義務對這些資料加以評估。他要顧慮到所引證的話在當時的歷史背景裏是否已遭歪曲；並進而追問在何種範圍內，以上所引證的話要用別的方式予以重述，以便在今日的環境裏適當地表達基督教的信仰。

由於看法的改變，我相信把信仰和科學視為兩相對立的作法，已沒有什麼用處。作為一種命題，我想提議，人在科學和宗教這兩種知識範圍內的進步，在結構上有其根本的類似之處。任何一種關於人的知識裏，權威和個人領悟各各扮演一個角色——雖然兩者的類型以及其彼此之間所成的比例，要視在每一特殊情形之下，問題的性質而異。

爲了把方才所提議的論題畧予澄清，我想在任何學科裏——不論是俗世的或是宗教的學科，知識的兩面應予劃清；第一面是「學」。這是爲要得到別人所已有的成就；第二面是「發現」。這是理智較有創新性的一面。在這知識的兩面裏，信仰均有其地位。不過信仰的概念畧有不同而已。

在學習的過程中，人常必須重重地倚賴前人的權威。麥克·包郎吉 (Michael Polanyi) 指出這種倚賴即便在俗世的知識裏，也是何等的重要：

「不同程度的初學者要想學習偉大系統的知識，必須先行加入具有某系統的團體。以後，初學者變成這個團體的學徒，跟着團體開發這門知識，尊重這門知識的價值，並努力達成其水準。

這種參加團體的辦法和小孩要受社會教育是一樣的道理。小孩所受的教育有效到什麼程度，可從他成人以後對社會的知識領導者的信賴程度中看出。」<sup>⑤</sup>

以上包氏對科學社會所說的話，可以更有用地適用於宗教社會裏。假如個人願意接受某一宗教傳統所已達到的崇高洞察力，他必須先加入這個宗教團體，接受學徒訓練，並把信心放在該宗教團體的領導者身上。假如我要了解瑜伽術，我必須生活在瑜伽修行者的指導之下；假如我想了解基督的宗教，我必須先參加基督徒團體，以便逐步地進入它的奧秘之中。宗教禮儀和宗教教義，一個外人或旁觀者絕對無法了解。只有當我願意用信仰的眼光去默觀人生之時，我才能發現信仰之光對我是否有用，是否可以接受。這種半實驗性的信仰承諾，看來與聖奧斯定的一句名言所提示的頗為相符：「除非你先相信，你將無法了解」。

當然有人也許要反對，認為聽命於一個小團體的教育——即對於這個小團體的完全信賴——會限制個人創新性貢獻的可能性。的確也有所謂對於權威的機械性和被動的服從，而永不會變成主動的運用與理解這回事；似正常地說，教育的目的正是培養個人領悟，不受教育的人則無法養成這種能力。在這個意義上，權威正所以增進個人的創造性而不是去限制它。

在人類的一切傳統裏，知識和技術的傳遞均伴隨着一種不斷修正的歷程。即便在語文的園地裏，此種現象亦極明顯。當同一語言被用在新的情況裏時，以前的用法便須加以修正。同樣地，當我們同意別人的意見之時，幾乎也無可避免地修正了別人的意見，不管修正的程度是如何的輕微。我的認可不可能是你的認可之依樣複印。反之，世間也沒有完全不同意這回事，即便是最尖銳的歧見也包含有對於業已存在的一致性見解的局部順從；即便是最極端的革命份子，也要投合他所要改革的社會內的



某些共守的原則。

這種守舊和創新的辯證法，在人接納任何權威之時都發生作用，在宗教歷史中也擔任了重要的角色。偉大的門徒永遠不能滿足於一字不改地重述老師的教訓，但要踏著老師的足跡往前邁進。我們讀過歷史的人都知道，在基督的教會裏，主要的改革者總是那些深入宗教傳統的人——他們從傳統裏尋找武器以抗拒現存的教會生活方式。這種現象在天主教的改革者，如明谷的伯爾納多 (Bernard of Clairvaux)、五傷方濟各和依納爵·羅耀拉等身上非常明顯；在基督教的馬丁路德，賈爾文和祁克果等身上也非常明顯。

基督徒傳統為創造性的自我批評留有餘地，因為它教導說：人的罪和聖神的恩寵在整個的教會歷史中均發生作用。當然，罪和恩寵也在宗教革命者中產生作用。宗教革命者必須認真地自問，究竟有否充份地注意到傳統可能對他要說的話？矛盾地說，只有完全沉浸在基督徒傳統中的人，才有資格對傳統作正確的批評。

因此，不論在宗教或其他學科，在學習的過程中，總包含有對權威的——至少是臨時性的——服從，或對權威的批評性服從。在基督的宗教裏，這種服從總不能變成絕對式的。因為一個人總不能把自己宗教信仰的責任轉嫁給別人，這種責任乃是他和天主之間的事。沒有任何人的信仰能够是別人信仰的全盤複印；所謂「發信德」必定是屬於自己的行為，然而這不是說，這種屬於自己的行為與團體的信仰無關，個人的信仰必須有信友團體的支持才能成長。

按多瑪斯的說法，教會的訓導權威僅僅是教育性的；它不過是初步的引導，領我們進入一種情況，那時天主的真理會自行光照我們的心靈。

有三件事使我們獲得對基督的信仰：自然理性，法律和先知的作證，宗徒及其繼承者的宣講。但當人因受上述的領導而獲得信仰之時，他可以說，他之所以相信並非出於上述的任何一種動機；他既非倚賴自然理性，亦非倚賴法律的作證，亦非聽從了人的宣講，只是因為真理自己說了話……信仰的確實性是靠天主的光照來作證的。<sup>⑤</sup>

按現代人的說法，我們也許可以說，當我們不再因護教家的論證，從外面證明基督和教會乃啓示的喉舌，也不因聖經和教會告訴我們該信所當信的道理，而是因為我們自己從基督宗教的教導裏獲得了引導與光照的時候，我們的信仰才是真確的。在我們一生的宗教生活裏，我們應不斷努力於如何從基督傳統裏獲得益處——使基督傳統對我們變成真實而有效——如果我們這樣做，便會發現我們能够把基督傳統用新的、真正屬於自己的信仰的方式表達出來。借用田立克的術語，我們可以說，從此啓示的權威已從「他律的」(heteronomous)「變而為」神律的」(Theonomous)了。<sup>⑥</sup>

我們對於學習過程的探討，無可避免地要引我們進入第二個問題——「個人的發現」問題。所謂「發現」我是指一種心靈的亮光使事物各得其所。「發現」會帶來堅定的信念，甚至是不可改變的信念。如果個人信仰含有「發現」的成份，我們應該自問，在發現中理性究竟佔據何種地位？

正常地說，「發現」乃理性的成就。不過此時理性不是按固定的定律或三段論法來作業，而是受亨利·紐曼所謂「居先的蓋然性」(antecedent probabilities)的啓發，能對具體的情況作個人的評估。言辭的論證於既獲結論之後，為描述推理的步驟也許是有用的；但為發現這個結論，則非言辭推理所能為力。為發現結論另有一個官能，紐曼稱之為「推理感」(illative sense)。這個「推理感」紐曼解釋為一種自然的推理能力，不倚賴任何可見的律則。他有一段話，本世紀的語言分析家們

若多加尋思，會非常有益，他說：「……心靈本身比它所表現於外的（例如語言便是心靈的表現之一）要更爲多采多姿和活力充沛。只有在心靈的滲透與微妙的作用之下，言辭論證與具體結論之間的界限才會消失。滙集的蓋然性究有何限度，多少理由才算是足夠的理由，這是科學所不能決定的事，只有心靈能予以決定。」<sup>①</sup>

包郎吉在其一篇重要的文章，題爲「信仰與理性」裏，<sup>②</sup>提出所謂非正式的觸類旁通爲宗教性「發現」之最佳範例。當我們面對着包羅萬象的複合體之時，這種非正式的觸類旁通便發生作用。當我們把人當做一個人而不當做一團色彩來看時，我們便已把無數細節作成一個綜合。又當我們把一頁的文字理出一個意義來，或當醫生作成一個診斷時，也是經歷了同樣神秘的歷程。醫生不能抽象地列出許多徵候以證明他所下的診斷——某人患了癩癩症——確屬無誤；只有醫術高明的醫師，依賴其高明的鑑別力，才能對於具體的病例作正確的診斷。

一般地說，過去的神學家極少注意到如紐曼及包郎吉等作家所提出的所謂「發現」的個人邏輯。我相信，假如我們對知識論的這一面多加注意，則對許多護教學上的問題，如救恩史的性質，神蹟和預言的價值，基督生活的價值，或作爲信仰表記的聖人們的生活之價值，以及作爲可信性之表記的教會的價值等都可迎刃而解。在處理以上的問題時，不能不求助於一種認知的模式，只有通過這種認知模式才能達到神所賦予的意義。我們無法嚴格證明，神賦的意義確實存在，有的人看出其存在，有的人却看不出。當我們欣賞一幅景色時，有時候好像許多碎片會湊成一個圖案。無意義的東西會忽然變成有意義，這時我們會視之爲一種恩賜，爲一種聖寵。可是，我們不能說這時理性沒有作用，因爲「推理感」有其自己的推理方式。

宗教性的「發現」，其歷程和認識一個熟識的險孔一樣，我們立即判知此人所作表情的含義。或者和診病一樣。其主要的不同點在於：宗教性的探究係針對整個宇宙的終極意義，包括自己的存在在內。若要確定此種意義確實存在，我們必須倚賴某些線索。這些線索告訴我們，神聖的根源會從某些特殊的事件裏照射出來，在接受恩寵的時刻，我們會領悟到無限、絕對，和不可思議的事。

如果宗教性的意義，其出現為不可預知的，則為尋求意義，信仰似乎不必是先決的條件。不過，我們且看這個說法的反面：按包郎吉的看法，即便在非宗教知識的領域裏，為要探尋隱存的意義，我們不應只注意細節，而應集中注意於意義本身。這意義本身雖然是隱存的，我們相信其必定存在。他辯稱，在重大的科學發現裏，探究者總是被一種信念所支持着，相信他所追求的必定會被發現。包郎吉寫道：「我們這種有啓發性的渴望，暗示所追尋的答案必定存在。只有當我們專注於所期望的解答之時，我們才能成功地搜索所需要的資料。」<sup>③</sup>當答案出現時，它會立即博得我們的同意，因為我們對它的存在早具信心。於是「發現」的歷程變成下面這個一般性定律的又一實例：「除非你先相信，你將不會了解」。

包郎吉注意到，這種啓發性的歷程，即便在物理學和數學這兩門學科裏，也得靠強烈情感的支持。因此當「發現」出現之時，它會引起那種表現在亞基米得身上的標準的，受啓發時的歡愉之情：「我找到了，我找到了。」

偉大的神學家們總會意識到，感情在宗教性的探索之中所發生的作用。老一輩的士林哲學家包括多瑪斯在內，常常提及一種產生自同理心的知識(Knowledge by connaturality)。<sup>④</sup>人越是出於愛或願望而接近天主，對於天主臨在的訊號亦越加敏感。但對此人是訊號，對別人未必是訊號，因為人

需要有主動的感受性才能了解訊號的意義。對於一個戀愛中的人，愛侶的一點姿態，為別人所無法覺察者，他亦會認為充滿着意義。為此，若要對神賦的意義表示真正的認可，道德上的淨化以及心靈的純潔都是必要的。

因此，若問人的理智究能證明天主的存在，或基督宗教的可信性與否，都是問了一個含糊不清的問題。因為對這個問題不能有簡單的答案。假如所謂「理智」和「證明」其意義是指從自明的原理中所作的嚴格演繹過程，則答案該當是「否」。為使證言產生信念，須先有一種開放的和關切的態度，這種態度廣義地說，就是信仰。表現在外的信仰乃是原始的和隱存的信仰之進一步行動。原始的和隱存的信仰則在探索的過程中居指導地位。為了解釋訊號的神賦意義，原始的和隱存的信仰乃是人之能受啟發的基礎。

假如以上的論點是對的話，則其結論應當是，在宗教知識的領域裏，甚至在一一切知識的領域裏，理智之能發揮作用必然地要以所謂廣義的「信仰」為基礎。這裏所謂「信仰」——先於理智的信仰——也許可視為包含兩個難以區分的層次：第一個層次是個人的定向：這是產生自一種潛存的假設，即假定個人生命和整個宇宙有其整體的意義。這種對於超自然界和宗教性意義的期待之情，會給予個人在探尋之中一個指導，使他不時能夠從各種訊號之中，鑑定出其神賦的意義。

第二個層次是「權威」。在權威的層次裏，所謂信仰乃是對於自己所屬團體的傳統，用信賴的態度予以接受。這種信賴可以被自己的思考所削弱，也可以被自己的思考所加強。如果我們覺得傳統可以指導我們，使我們從別處所學得的事物變成有意義，我們便會加強對傳統所作的承諾。但每當我們對傳統重申我們的信賴時，我們多少要把傳統加以發揚或予以修正。傳統不可能只是從過去傳下來的

各種答案的彙集。

在這個骨架裏，理智的功用就是去查證究竟從信仰而生的期望，是否可為解釋其他資料作足夠的嚮導。理智能夠違背信仰，但也能够加強並發展信仰。理智的作業往往能够把信仰從隱存的狀態，或暫時性的階段引發出來，而成爲明顯的、確鑿的和成熟的信仰。

當信仰變成一種照明而增進了理智的理解力時，是否可以不再需要信仰？此時，一路爲人嚮導而尋得信仰的權威，是否亦可以不要而代以個人的見解？這是最常見的理性主義者的問題。但我想，這個問題不能成立。基督徒思想的主流一向是反對理性化的傾向。構成信仰之基礎的是要與超越者相遇。這種遭遇若無受造的居間者——基督的人性、教會、聖經、聖事及其他——從其中撮合，是不能發生的。是故當一個人懷着完全的信念而發揮其基督徒的信仰之時，他仍然有賴於外在的訊號以表達其信仰的內涵。權威的成份在信仰中仍然存在。

權威所命令的能够被吸收爲己有而予以內在化，這樣，抗拒權威等於抗拒自己，但即便如此，權威多少有一點是存在於自己以外的東西。田立克所描繪的「神律」永遠是一個理想，今生無法完全實現。某種程度的「他律」永遠存在。是故，雖然我們堅持宗教性權威不應視作純外在的，我們也得承認，人在現世的生活中心：永遠是全知的追尋者。不論我們是多麼進步的基督徒，下面的忠告總是有效的：「除非你先相信，你將不會理解」。

爲此，信仰與理解形成一種辯證的統一。理解和相信雖然不是一回事，但是只有當我相信的時候，我的解理力最強；也只有當我理解的時候，我才最有信心。基督徒深信，對自己傳統的信賴，能够引人達到所能企望的最圓滿和最高深的理解。

在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色

## 註 冊

- ① Thomas Aquinas, *Summa theol.* 1-2ae, q 69, a. 3; 2-1ae, q. 2, a. 1; q. 4, a. 8.
- ② Augustine, *Of True Religion*, ch. 25, n. 46, ET by J.H.S. Burleigh, in *Library of Christian Classics*, vol. 6 (Philadelphia: Westminster Press, 1953), p. 247.
- ③ Blaise Pascal, "Préface sur le traité du vide" in *Opuscules et lettres (choix)*, ed. by L. Lafuma (Paris: Aubier, 1955), p. 50. My translation.
- ④ Charles Davis, *A Question of Conscience* (New York: Harper & Row, 1967), pp. 6-8.
- ⑤ Augustine, *The Usefulness of Belief*, ch. 8, no. 20, ET by J.H.S. Burleigh, in *Library of Christian Classics*, vol. 6 (Philadelphia: Westminster Press, 1953), p. 307.
- ⑥ See the collection of texts on this point assembled by E. Przywara, *An Augustine Synthesis* (New York: Sheed & Ward, 1939), esp. pp. 58-73.
- ⑦ Bernard J. Lonergan, "Theology in Its New Context," in L.K. Shook, ed., *Theology of Renewal*, vol. 1 (Herder and Herder, 1968), pp. 37-38.
- ⑧ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (New York: Harper Torchbook, 1964), p. 207.
- ⑨ Thomas Aquinas, *Comment. in Joann.* IV, lect. 5, a. 2. Cf. the reflections of Jacques Maritain, *The Range of Reason* (New York: Scribner, 1952), p. 209.
- ⑩ Paul Tillich discusses the dialectic of autonomy, heteronomy, and theonomy in many places. See especially his *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vol. 1, pp.

83-86, 147-50.

⑫ John Henry Newman, *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ch. 9, 53 (Garden City: Doubleday Image Book, 1955), pp. 281-82.

⑬ Michael Polanyi, "Faith and Reason," *Journal of Religion*, 41 (1961), 237-47.

⑭ Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 127.

⑮ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theol.* 2-2ae, q. 1, a. 4 ad 3; q. 45, a. 2, c.

本文譯自

Averg Dulles, S.J., "Authority and insight in the assent of faith", *The Survival of Dogma*, pp. 32-43.

在「信仰的贊同」中，權威與個人領悟所扮演的角色

三四九



## 本色化神學反省舉例

資料室

對中國人來說，劉、關、張桃園三結義，幾乎是一個家喻戶曉的故事。他們三人以歃血為盟的方式結拜為兄弟。這種方式的禮儀和內涵可以更幫助我們了解耶穌基督與我們之間所訂立盟約的方式和其意義。

歃血為盟的禮儀是這樣的：參加禮儀的人先用一個杯子裝滿着酒；每一個結盟的人刺破自己的指頭，在酒杯滴幾滴血並把酒和血相混合。然後每一個人都飲這血酒，完成了結盟的儀式。這種儀式當然是一種象徵。血是代表人的生命；當人把血滴在酒杯中，表示每人都以自己的生命來參與這個盟約。所有人血和酒的混合，表示所有參加結盟的人生命相結合。最後以飲血酒的方式表示每個人分享其他人的生命。所以結盟的結果是雖然大家不是同年同月同日生，却願同年同月同日死。這表示所有結盟的人生命已合而為一了。

這種思想的內涵與猶太人思想極為近似。猶太人也以生命存在血中，因為動物一放血，生命就喪失了。生命既然是來自天主，它也屬於天主。所以在猶太人的法律中，是不許流人的血，也不許吃動物的血；窒息而死的動物連肉也不可吃，因為血尚存於它的身體內。生命既是屬於天主，人就沒有權利去侵犯它。

舊約中天主在西乃山上與以色列人民訂立盟約的儀式中，血也是一個很重要的因素。按出谷記的記載，以民與天主訂約的儀式是先把一半的血灑在祭壇上，然後把約書拿來唸給百姓聽，當百姓說願意按照

(下轉第三八八頁)

# 以天主教的立場試談佛教的救援旨趣

劉賽眉

「救援」原是每個宗教都關心的基本主題，但對於「救援」的意義和獲得拯救的方法，則言人人殊。本文是願意站在天主教「救援神學」的立場來對佛教的救援旨趣試作反省，並嘗試在佛教與天主教的對比之下，找出基督啓示中與中國文化相脗合的因素；或許我們最後可以說，在中華民族的心靈中早已潛在接受基督啓示的能力和條件。既然本文是要談論佛教的救援旨趣，故不能不把佛教最原始的基本教義及乘、宗的分別簡略地解釋。在此，我們盡量避免用佛家艱澀難懂的術語，而用一般較易了解的言詞來表達。本文的中心思想主要是談論佛教對「救援」的基本概念及獲得拯救所用的方法，而不在于詳論此宗教的內涵。

## 一、佛教的救援思想簡介：

1. 佛教的來源及其基本教義
2. 大乘佛教與小乘佛教在「救援」思想上的分歧
3. 禪宗之獲救方法

## 二、以救援神學的角度試談佛教與基督宗教的救援：

1. 主體救援論與客體救援論
2. 比較天主教與佛教對「貪慾」與「痛苦」的看法

附論題：基督的救恩喜訊與中國人

以天主教的立場試談佛教的救援旨趣

## 一、佛教的救援思想簡介

### 1. 佛教的來源及其基本教義

佛教起源於印度，可稱爲印度教的改革教派之一，因此佛教的基本教義有些思想與印度教略同。關於佛祖釋迦牟尼的生平事蹟，相信我們都耳熟能詳，故在此不再贅述。喬答摩 (Gautama) 本是佛祖的初名，相傳他於三十六歲時，在菩提樹下澈悟人生的真理，之後便一生宣揚並實踐其所覺悟的真理。覺悟之後的喬答摩，其生活情形大概如此：每天早上巡迴宣講於民間，中午則潛修默想，晚上與人作私下的討論。佛祖最初所收納的弟子均爲男性，後來由於其姑母（或姨母）之勸勉而答應兼收女弟子。但喬答摩認爲這樣的例外准許爲佛教並非是好事，佛祖似乎是在無可奈何之下答應了建立女弟子的團體。佛祖一生訓誨弟子恪守真理，在他的教訓中爲我們最有關係的一點，就是他強調：「人必須自己努力獲致救援。」

從佛祖本人的言行觀之，他似乎並不懷疑「神」(Gods) 及「惡神」(evil spirit) 之存在。但無論如何，在他的教訓中並未談到一個超越的、有位格的神的概念。佛教的主要教義是「解脫」，這是佛祖一切教訓的中心思想，彷彿人生就是痛苦，解脫之道主要在脫離「生」與「再生」。爲獲得解脫，佛門弟子必須實行佛祖所傳授的四端基本真理，佛教稱之爲「四聖諦」，即是：苦、集、滅、道。佛祖的教導並非是推理的論證，而主要是治療性的言論與方法。他指出人類災害以及痛苦問題的癥結所在，且教人以治療之法和獲得治癒之態度。

傳說釋迦牟尼在宣講之初即講論四聖諦。綜觀四聖諦的內容，無非是說出人生而有痛苦，而痛苦的原因是人的慾望和貪戀，爲躲避人生的種種痛苦，必須祛除一切貪慾。在四聖諦中，佛祖又教人如何獲得解脫之道。值得注意的一點是：在佛祖本人的教訓中不斷地強調人自力獲救的思想；在解脫的過程中，別人也許有一些幫助，所以團體生活並非全無用途，但到最後，人必須自己救自己。現在就讓我們簡單地談一談佛教教義的中心——四聖諦的內容。

## 第一聖諦：苦

佛祖在其宣講中，極力說明人生的諸般痛苦，而在種種痛苦中，最基本的是人的生、老、病、死。此外，不愉快的遭遇，和得不到所期望的事物亦爲人生的痛苦之一。佛祖教他的弟子了解人生的痛苦並非從理性上去推論，而是引導他們由實際的環境和遭遇中去默想生命的卑微和有限；他教弟子由自己的身上開始去默想，由頭到腳的去體會自身的不潔和微賤。除此之外，佛祖也教他們從別人身上去領悟生、老、病、死的痛苦。

佛祖不太贊成人從理論上去討論問題。我們可以這樣說，佛祖是一位極端實踐主義者；雖然後來的佛家成爲一套哲學的理論系統，但其基本思想離不開喬答摩所唯一關心的事——如何從各種痛苦中解救。由此觀之，佛教在最原始的時候，本是一個十分強調自力解除痛苦災疾的宗教。

## 第二聖諦：集

指出人生的諸般痛苦之後，喬答摩便接着啓示痛苦的因由。人類痛苦的原因主要是人的貪慾，就由

於這些貪慾，人才淪入不斷再生的痛苦中。佛祖以為一切痛苦都來自三種根本的貪慾，就是：渴望快樂、貪戀財富、要求長生。這都是使人墮入輪迴轉生的要因，簡言之，這就是人生中「惡」的問題。

在此，我們不要誤解佛祖的教訓，認為快樂、財富、長生都是惡的。其實，佛祖的意思是：不可以用不合理的手段或過份地求取這些事物。當人不合理地，或過份地在自己或別人身上要求、渴望這些事情時，這些事物就會成爲人受痛苦的根由。例如人渴求快樂，當人得不到所渴求的快樂時，或者是得到之後發現它不能滿足自己時，就會苦惱不堪。對於財富也是一樣，人常有患得患失的焦慮。至於渴望長生，人到最後必然會受到死亡的挫折，無論人如何長壽，終究難免一死。

在第一、二聖諦中，佛祖極力闡釋貪慾與痛苦之間的關係。他主張社會性的惡乃是來自人類種種貪慾的後果，這一點可見於人際關係的野心中。佛教的教義似乎未曾談到人永久不滅的靈魂，這可能與佛教反對印度教的靈魂說有關。印度教相信在不斷的輪迴轉生中，靈魂是不滅的；而佛祖則否定這樣永久不滅的靈魂。他以為解脫輪迴轉生最主要的是祛除貪慾（有人把「涅槃」解釋爲「慾念熄滅」之意）。佛教完全否定自我以及個人的靈魂，涅槃是一「無我」的境界。

### 第三聖諦：滅

佛教向來否定「自我」是一特殊存在的實體。他們以為，所謂自我，只是人思想中的產物和構造；在目前生活的「我」身上，沒有什麼是永恆的。當他們論到人的「我」時，認為必須把「我」連根拔除；爲此，人是沒有「我」以及「我的」。按照佛祖的思想，一切痛苦都是來自「我」以及「我的」的概念。在這裏，佛教所指的「無我」並不是單指「不私自」之意，而是指着客體的「我」而

言。人若要進入涅槃，必須除去對「我」的無知與執着。就因為人對「我」無知，故此才是一連串無休止的渴求。對於涅槃的性質，佛祖本人似乎並未解釋。他主要是教人如何進入涅槃，而很少討論涅槃是什麼。亦因此，後來佛教的不同宗派對此境界有不同的解釋。

#### 第四聖諦：道

最後，佛祖向人展示八重通往涅槃的道路，佛教稱之為八正道或八聖道。即是：正見（這是最重要的一層道路，意謂明悉四聖諦之理乃為智慧），正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。所謂「正」是指避免過與不及，脫離邪非；而「道」則指達到涅槃的途徑。簡言之，正道乃是「正直之道」之意。①到達涅槃之後，人已超越了是非、善惡、有無。

### 2. 大乘佛教與小乘佛教在「救援」思想上之分歧

古代曾把佛祖的教訓比喻為一艘慈航，由生死愁海的彼岸而普渡衆生達到涅槃之彼岸。所謂「大乘」與「小乘」是取意於超渡衆生能力之大小而命名。大乘佛教（Mahayana）主張人不僅應自救，且應盡力救人；而小乘佛教（Hinayana）則主張各人負責自己的得救。大乘佛教盛行於中國、日本、韓國、越南等地；而小乘佛教則流行於泰國、印度、錫蘭等地。原始佛教本無一至高神明統治宇宙之信仰，而大乘佛教卻把「神」的觀念引入佛教內；從此，本是無神的佛教，遂演變而成多神崇拜的宗教。神的觀念不但介入佛家的哲學理論中，同時亦介入民間的一般信仰內。大乘佛教更在原始佛教的教義上加上了「菩薩」的教義。菩薩是指「在菩提樹下覺悟者」，他們都跟隨了佛祖的芳踪，得到了

覺悟，有資格成爲佛。但是，他們爲了同情並憐憫世人的痛苦，自願留在菩薩的境界中，不進入涅槃，直到衆生皆得救爲止。他們之所以要延期進入涅槃，因爲他們願意拯救衆生於苦海中。如果他們進入了涅槃，他們的自我就完全消失，不可能回到人間救世了。菩薩是一些非常大慈大悲的人物，他們住在天上，不斷援助世人。

大乘佛教特殊地發揮了原始佛教中慈悲憐憫的教義。悲天憫人是佛教教義中異常重要的一點。他們以爲，如果一個人能够承擔衆人的痛苦而使衆人幸福快樂，則人應不惜犧牲自己的幸福而擔待別人。他們又認爲，世界上最不快樂的事情，就是把自己的快樂建築在別人的痛苦上。對於憐憫的教義，大乘佛教討論得甚爲詳盡，他們視一切傷害別人的行爲均是罪，而惡的行爲則產生痛苦。

至於小乘佛教，他們着重理論多於實踐。現代的小乘佛教幾乎只在於哲學理論上下工夫，而忽略了原始佛教中靜思默想的實行。小乘佛教明顯地認爲佛教是「無神」的宗教。若用禪宗的言語來表達，則是：「衆生爲一，無神人之別」。小乘佛教不相信祈禱（指向至高神的呼求），也不相信有天上的至高權威。小乘佛教以爲自己更是接近正宗佛教，相信人可以自力獲救，否定信賴其他存在的援助而得救，甚至是所謂的神及菩薩之類的存在。小乘佛教可以稱爲「個人主義者」，他們不以爲自己應當引導別人進入涅槃。

事實上，大乘佛教與小乘佛教之區別主要是在宗教的體系上。大乘佛教容納有位格的神明存在，有仁愛慈悲及社會正義等概念的產生。而小乘佛教否定在人以外尚有神的存在，故他們整個教義的中心集中在「自我」上；自我的消失就可以解脫再生的痛苦，「無我」乃爲涅槃之境界。

談到佛教的祈禱與祭獻，每個宗派有不同的了解，忠於喬答摩的教派，不向神明祈禱或呼求來自

另一個世界的援助。許多所謂知識份子的佛教徒，以及小乘佛教，都認為祈禱只是一種修身的方法，因為祈禱行爲的本身能够在人的心身和個性上產生良好的影響；祈禱並不直接影響佛，也不能向佛取得什麼，它只是使個人淨化的行爲。所以，對他們來說，祈禱的價值完全是主觀的修養方法；在實際的目的上佛是死的，他只是一個人人都應達到的理想，以及人類應效法的對象。爲此，即使在祈禱中涉及佛，也不是祈求他，而只是一種自律的行爲罷了。總而言之，祈禱不是懇求恩惠，而是心智的訓練，是修心養性的方法。就正宗的佛教而言，其宗教只是一「個人努力」的哲學。可是，佛教有另一些教徒，特別是一般的老百姓。正與上述的一派人相反。他們不僅求神拜佛，而且還機械式地誦唸經文，並有迷信和魔術性的行爲表現。上述的兩種極端態度，產生於對「神性」的觀念不同所致。在中國，佛教的祈禱和祭禮則與中國人的敬天祭祖混合爲一。

### 3. 禪宗的獲救方法

禪宗是佛教中極端「無神」的宗派之一。嚴格而論，我們不可稱它爲宗教，只可以說是修行的一派。

佛教內有許多宗派，上面所說的「教乘」（大、小乘佛教）有所謂教義，但禪宗是沒有教義條文的。禪宗的著名口號是：「不立文字，教外別傳」。他們不僅不立文字，而且極端反對執着於文字、教條、和概念，甚至於對佛的教訓亦無所執着。禪宗主張以心傳心，一切盡在不言中。「悟」是禪宗的核心。禪宗對中國和日本的影響很大。禪宗揉合了道、佛、儒三家的思想，更好說，「禪宗的原則淵源於莊子，而本質上是中國精神的產品，特別是莊子的幽默和對邏輯的否定」。<sup>②</sup>



在禪宗之內並無二元對立的觀念：無天堂、地獄之分；無今生、來世之別；亦無精神與物質的對立；更無人、神與佛的界說。禪宗的中心思想是「一」。禪師們都認為，宇宙的焦點就是人的「心」。當人問事物的第一因時，其他宗教都在個人以外去找一個更高的存在實體來回答；但禪宗却叫人回到自身之內來找答案。

禪宗視涅槃為「真空」。當人證入「真空」之後，便返回生死浮沉的彼岸中去開導別人。當人澈悟之後返回現實生活中即稱為「妙有」，故此禪宗主張「空、有」。<sup>③</sup>頓悟之後的禪師用各種不同的方法來開啓並接引弟子；而禪師用來開導弟子的「公案」原是一些取材於日常生活及周遭環境的問答。「公案」的內容十分絕妙難懂。對於這些公案，西方的邏輯方法束手無策。其實，在學者的仔細研究之下，發現公案有其基本結構，都是由一正一反的前後或彼此否定而成。一正一反則生中道；故此，是、否、中道即為公案的主要三關。所謂破公案，就是破此三關，不執着於「有」，不執着於「無」，亦不執着於「中道」。若用禪宗的術語，即是：不住真空、不住妙有，也不住亦空亦有或非空非有（中道）。<sup>④</sup>

「公案」的作用，主要在打斷人思想推理的功能，而使人躍入直觀的知識中。禪宗的名言是「截斷衆流」。這「截斷衆流」的工夫需要人大死一番。佛家把知識分為三類，就是感性知識、理性知識和自性知識。只要人尚留在感官和理性的層次上，便不能「悟」。所謂自性知識，是指絕對的知識。這一類知識之獲得不可靠感官，亦是不可思議的，只可靠直覺。<sup>⑤</sup>又因為「絕對」和「大全」的事物都不能用肯定的言語來表達，所以，他們在不得不表達絕對的事物時，只好用否定的，或負面的言語來表達。事實上，「靜」是禪宗裏很重要的因素，因為「靜」是表達絕對事物最適切均的言語和符號。

凡感官性的知識都分主、客體；而自性知識則超越言辭和概念，反而是在無言的靜中方能得其神髓，主客體合而爲一。普通我們常聽到的禪的名言：「見山是山，見水是水；見山不是山，見水不是水；見山又是山，見水又是水。」這只不過是描寫人得道或頓悟的過程罷了；也就是指人證入真空之後，返回妙有的情景。

禪宗基本上是無神的。「禪」之原意乃爲「靜觀」。大、小乘教向衆生傳揚教義，而禪宗則在於參證的工夫：參透大化，證入真空，不藉文字，不著經典，打破思言與概念，憑直觀知識，明心見性。禪師主要是以心傳心，用公案來截斷弟子理性上的推論，使其直接躍入自性知識中。有時禪師開啓弟子的方法十分強硬而粗暴，其目的在迫使弟子走入理性直巷的盡頭。在這窮途末路中，既然前無去路，後有追兵，弟子只好在這理性死巷的盡頭大力一跳，躍出這理性的死巷，而跳入另一個超越理性思考的境界。就在這被迫不得不跳的一刹那，弟子發現了自己是絕處逢生，到達了一個智慧的新境界。這就是禪宗所稱的「頓悟」。開悟之後的弟子，必須經過禪師的印證，證明他已得道。這印證是在禪師和弟子的機鋒轉語中，這機鋒轉語十分奇妙。有時候，弟子會對禪師採用非常無禮粗暴的行爲；然而就在這樣的行動中，師徒內心就有了默契，禪師知道弟子已悟出真理。這純粹是心與心的默契相通和印證，外面的行爲只是標記。所以，在禪宗裏往往充滿幽默的趣事。

## 二、以救援神學的角度試談佛教、基督教與中國人

### 1. 主體救援論與客體救援論

以天主教的立場試談佛教的救援旨趣

也許我們可以把救援論分爲客體的救援論與主體的救援論。所謂客體的救援論是指基督的苦難、死亡和復活與贖所給人帶來的救恩；它也包括客觀上基督的救恩，以何種方式可以進入個人實際的生命中。主體的救援論是討論人對救恩的接納，並指示各種實際的方法助人與救援的天主相遇。按傳統的神學分類法，前者是救援論，後者則屬神修學的範圍。

假定上述的分法是正確的，則佛教的救援論可以說是主體的救援論，他們對於救恩的根源不予討論（至少原始的佛教教義是如此）。縱然大乘佛教接受有位格的神的觀念，但到最後他們仍很強調人自力獲救。而且，大乘佛教的多神崇拜仍不妨礙它是一「無神」的宗教，因爲他們所謂的神、佛，只是人的修成正果而已，並非我們所說的無限超越的實體。雖然一方面他們很少或者簡直不談論一個至高無限超越的神明，其性質與存在的問題；但另一方面，對於人獲得救援的態度，以及使救援實現在人身上所用的各種方法，他們却談得十分認真而嚴肅。既然佛教所談論的是主體的救援，無怪乎我們在佛教裏所見到的大部分是人獲致救援的方法、途徑、與態度。又由於這些方法與態度非常生活化而切身，故此，當天主教或基督教信徒接近佛教與禪宗時，往往被他們的修身法則所吸引。的確，在佛教裏，達到救援的方法和途徑有許多因素是可以與別的宗教互通的，而且可能他們具有比別的宗教更爲優美的傳統。然而，對於客體的救援論，他們絕口不談。譬如禪宗，頓悟的人明顯是碰到了「絕對」的境界；但對於這境界的性質與內涵，他們或存而不論，或談得相當含糊，莫衷一是。他們不談，固然是因爲他們認爲絕對的事物不能用言語去控制，但事實上，按照我們的看法，救援的客體意義已屬於基督啓示的範疇。除非在耶穌基督身上，我們是無法完全了解救援的客體意義的。敝師不論哪一宗哪一派，都追求解脫和內心的自由；但對於這解脫和自由的根源從未闡釋清楚，只是不斷地講

論解脫的方法和過程。甚至於有佛教徒把解脫和自由的根源與「自我」相混，認為自我就是解脫的目  
的和原因。由此可見，對他們來說，解脫與自由純粹是人的努力，而不是兼為「恩惠」。對於一個主  
張自力獲救的佛教徒而言，救援從來就不是一個從上而來的「恩惠」，而僅僅是人的努力。在天主教  
的救援論中，一方面指出救援是白白賜予的恩惠；但另一方面，這恩惠並不妨礙人的努力，或更好  
說，它要求人耗盡畢生之力去接納。

在天主教的救援神學中，曾以聖經中「和好」的圖像來描寫天主與人之間的救援關係，這「和  
好」的工程，常常包含着兩面：消極方面假定罪的消除；積極方面則是天主與人的共融合一。佛教對  
於救援積極的一面甚少談及，但對於消極的一面——罪的消除，却十分明顯。雖然在佛教裏很少用  
「罪」這個字，但顯然他們是用另一套言語在不斷地談論罪及其後果，例如貪慾、痛苦、災疾等等。

## 2. 比較天主教與佛教對「貪慾」與「痛苦」的看法

佛教所說的「貪慾」(Desire 或 thirst)，與天主教在原罪神學上所說的「貪慾」(concupis-  
cence)稍有不同。按照特利騰大公會議所說的，貪慾不是罪，而是導致罪的一種傾向，它只是一種  
消極的力量，本身並非「惡」，甚至在義人身上也有「貪慾」。但是，按筆者個人所懂，佛教所指的  
貪慾，十分接近天主教所說的「罪」的意義。佛教說一切生、老、病、死等等痛苦的來源都是貪慾，  
而他們看貪慾的問題就是惡的問題。天主教從來不說死亡、痛苦是「貪慾」的後果，反而說死亡、災  
疾等痛苦是「罪」的後果，而罪的問題就是惡的問題。由此觀之，佛教所說的貪慾與天主教所說的  
「罪」的概念甚為接近；對於貪慾的克除，佛教的重視程度並不亞於天主教對罪的消除的關心。

某些西方哲學家認爲，基督宗教是以「罪惡」起家的。他們以創世紀的故事爲根據來支持他們的論理，<sup>⑥</sup>否定基督信仰對人性的價值；而有些東方哲學家也以爲基督宗教註定不適合於東方的人性觀，因爲正統的中國思想都主張人性本善。筆者以爲未必盡然，檢討佛教之起家何嘗不是以罪及其後果爲主（如果我們可以這樣說）？佛教的教義談論及其後果（貪慾與痛苦）比天主教更甚。嚴格而論，我們不能說天主教是以罪惡起家。研究創世紀的學者都知道，創世紀的故事所傳達出來的訊息，首先是天主的慈愛，其次才談到（惡）的起源，這是人類自作的孽，而罪惡的行爲則招致人世間的種種痛苦。在這一點上，佛教並未與天主教相衝突。佛教也禁止人作惡犯罪。他們說，凡傷害人的行爲都是惡；而惡則引發各種痛苦。只是佛教並未談到一個超越的，有位格的神的存在，及其對人類的心態而已。

凡宗教無不解答人生的基本問題。對生、老、病、死，人生的諸般痛苦，天主教與佛教都同樣的關心；只是彼此的答案不同。佛教以爲痛苦的來源完全是在人的惡行中。佛教對善人在此生受苦的原因無法解釋（因爲善人沒有在此生作惡），故只好訴諸「前生」，並勸善人企望償報於「來世」；於是便有所謂「三世因緣」之說，因果循環，報應不爽。而天主教對痛苦的看法稍有差異，我們不把痛苦看成完全是消極的；一方面痛苦固然是來自人作惡的後果，但另一方面，痛苦也有淨化和教育的意義。因此，我們許多時看痛苦是一種「考驗」，試鍊人的成全。對於善人受苦的問題，天主教的解答不是訴諸「前生」，而視痛苦爲天主培育善人成全的方法，它的意義是積極的。在善人身上痛苦不是因果的報應和懲罰，反而是愛的教育，救援的工具。總而言之，佛教把痛苦看成消極的，是惡行的後果，故教人解說痛苦；而天主教一方面看痛苦的確是罪的產兒，但另一方面，痛苦也可能是愛的教

育，能淨化人，具有積極的意義。

## 附論題：基督的救恩喜訊與中國人

今日在原罪神學上，我們都知道，天主教講「原罪」主要是襯托出基督的救援喜訊；其實，「救援」才是原罪論的中心課題。在創世紀裏，報告了人類犯罪的事實之後，立刻便宣佈天主愛和寬恕的訊息。這段聖經我們稱之為「原始福音」（見創三15），這是創世紀傳遞出來的救援喜訊。與其說天主教或基督宗教以罪惡起家，毋寧說它是以「愛」起家。事實上，創世紀這部書完成得很晚，成書在出埃及事件發生之後。在以色列民的信仰過程中，他們是先經驗到一個拯救他們、愛他們的主；後來當他們從游牧民族成爲農耕民族，與大地五穀有所接觸的時候，才反省到並肯定這拯救他們的天主也同時是創造萬物的主宰。由此可見，以色列民對「救援的主」的信仰先於對「創造之主」的信仰。在新約中更不斷地肯定天主的慈愛和寬恕，並勸勉人效法祂；而天主的愛和拯救具體是在基督身上表達。在聖經的啓示中，「愛」和「拯救」分不開，更好說，救援是一個「愛的工程」。這一點爲基督宗教異常重要。倘若把「愛」的因素除去而談論救援，這對基督徒而言，將毫無意義。既然基督的救援工程是「愛的工程」和「修好」的工程；而這「修好」又涵蓋着天地萬物與天主在恩寵境況中的共融和諧，在此我們立刻可以發現基督宗教在本質上理應很適合於中國人。或許，我們可以說在中國的傳統文化和民族精神裏，早已潛在着基督啓示的種子。按照方東美教授所說，正統的中國人是承受孔、老、墨三家思想的人。⑦孔子和墨子談「仁愛」與「忠恕」之道比任何一家更多。至於老子的思想，表面看來似乎消極，實際上是以「慈惠」爲中心。這些因素與基督救援喜訊的內容不謀而合。爲

此，在本質上，基督宗教不能說不適合正統的中國人。同時，當天主教在講論原罪時，並未曾說原罪徹底敗壞了人性，只是說人性受到了損傷。如果按照今日原罪神學的最新解釋，原罪是「有罪的境況」或「有罪的氛圍」（自然，這境況亦內在地影響着人）的說法，對於人性的善惡問題更毋庸爭論。事實上，天主教從不說人性根本徹底是惡的，人常常有行善的可能。果若如此，中國正統思想中所主張的「性善論」並不與基督的救恩喜訊衝突。

再者，中國人注重「和諧」的思想，特別是天、地、人三元的和諧。這個思想委實為基督的救恩喜訊鋪了路。在救援神學上常說，修好的工程包含一切受造物彼此之間以及與天主之間的和好共融；換言之，得救的人是與天主以及與萬物和諧共存的。這個思想在古經中早已出現，默西亞和平的君王是能夠與猛獅野獸同眠的；而在新約的耶穌受誘的敘述中，「與野獸在一起」<sup>④</sup>（見谷一12）的話正反映着一個與天父的旨意完全和諧的人也與萬物和諧共處。此外，聖保祿的宇宙性基督論，十分明顯地說，萬物都在基督的救恩內，宇宙萬物都要在基督內復興。萬物都是在同一的基督的生命內運轉；當人尚在爭取救恩的過程中時，天地萬物皆與人一同呻吟嘆息，一同忍受「產痛」；當新人誕生之後，宇宙萬物都分享這份「完成」的喜悅。因此，宇宙萬物都在同一的生命內彼此感應，互相呼喚。或許有人會問：中國人所說的「天」到底是否就是指有位格的神？筆者認為這倒是另一個問題，需要專文討論，事實上，早已有學者在討論這個問題了。但無論如何，「和諧」的思想是包含在基督救援喜訊內的因素。

總而言之，如果說中國的土壤不適宜於基督的信仰樹木開花結果，那是不正確的；如果它適合於佛教，我們說它更適合於基督宗教。但是，無可否認，佛教雖然是外來的宗教，到底它仍然是發源於

同一的亞洲沃土，比較容易適應中國的氣候，在穿上中國人的心態上，不必費太大的氣力，因為亞洲民族的思想型態和特性比較接近。而基督教則來自較遠的地方，故此在放下西方的文化包袱上，要較為用力。

談到這裏，就讓我們略為談談本地化的問題。所謂本地化，是指使基督的救恩更深更廣地進入本地人生活的各層次中，換言之，就是促使基督的救恩具體地在此時此地的特殊環境中「降生」。因此，本地化最重要的事是基督的救恩在此時此地的特殊民族身上實現。基督的救恩之所以能夠進入某民族的心靈中，首先是藉着宣講，然而，宣講的言語和所用的符號標記，應當是本地人所能夠懂的。因此，宣講者應考慮許多西方的詞彙和概念是否為本地人所能接受和了解。所以，在本地化的過程中，我們需要許多能夠用本地人的言語和符號來宣講的人。另一方面，雖然我們希望極力用本地人的思想、概念、和言語來宣講；但是，在基督宗教的教義內有些概念已十分牢固地定型，而且，這些概念已經與它所表達的內容如此緊密地連結為一，以致改變這些概念就會有損害，甚至否定其內容的後果（例如、復活的概念）。在此情況下，本地化的工作除了盡量適應本地人，用他們的言語和概念來宣講以外，還要負起教育的任務；對某些（至少目前）未能改變的，或根本不易改變的思想和概念向本地人清楚解釋其內涵，並引導他們了解並接納。千萬不可為了適應而強迫冠以另一概念或詞彙，以取代之。適應的工作固然重要，但我們不能夠這樣適應，而把佛與基督等量齊觀。在天主的啓示中，基督在宇宙中的地位明顯是唯一的。在適應的工作中，不可忽略開啓與教導，對於某些不能勉強適應的因素，應教導本地人，開拓他們的思想領域，讓他們能夠思考、接納。因此，在本地化的過程中，教會需要更多的「先知之恩」（宣講）和「導師人物」！



附註

- ① 見辭海 子集 第三二五頁。
- ② 見信仰之旅 林語堂著 第一五七頁。
- ③ 見哲學與文化月刊 革新號 第十期 民國六十三年十二月一日，第六頁。
- ④ 見同上 第八頁。
- ⑤ 見同上 第五頁。
- ⑥ 請參閱 羅素著「爲什麼我不是基督徒？」和「羅素精選集」二書的思想。
- ⑦ 見 中國人生哲學概要 方東美著 第廿六頁。
- ⑧ 見 J. McKenzie "The Gospel According to st. Mark" 的註解。

參攷書

1. John. A. Hardon, S.J. "Religions of the World" vol. 1, New York, 1963.
2. 哲學與文化月刊(佛學研究專號) 革新號 第十期 民國六十三年十二月一日。
3. 方東美著：中國人生哲學概要 先知出版社 民國六十三年十月二版。
4. 林語堂著：信仰之旅 道聲出版社 民國六十五年十二月二版。
5. 吳經熊著：禪的黃金時代 商務出版社。
6. 鈴木大拙、佛洛姆著：禪的心理分析 志文出版社 新編文庫
7. 張春申著：原罪四講 光啓出版社。
8. 羅素著：我爲什麼不是基督徒？ 牧童出版社。
9. 羅素著：石元健編譯：羅素精選集 大江出版社。

## 在奉獻的獨身生活中性心理的成長<sup>①</sup>

詹德隆編譯

當一個人加入了修會或大修院時，願意開始爲天國而度奉獻的獨身生活。一般說來，當他作這個決定的時候，還不是一個完全成熟的人。他可能跟同年齡的人一樣成熟。不過，他仍需要在心理和人格上繼續發展和成長。二十歲和二十五歲時的心理不同。三十、三十五、四十歲又不同。一個二十歲的人跟一個三十歲的人對異性的自然態度、渴望和了解不一樣。因此，爲一個願意過獨身生活的人，必須不斷的努力成長，而且需要時常有清楚的標準用來反省自己對異性的態度，使得他的童貞生活常是真實的。

要在獨身生活使自己的性角色、人格和聖召整合，不是很簡單的事。這是一條漫長的道路，其中有甘有苦，如同救恩史一樣。

一個選擇了婚姻生活的人，他對異性會有三種不同的關係，也可以說是三個步驟：

1. 他首先認識一個理想的女孩子（或白馬王子）。
2. 然後他跟一位女子（男士），在友誼的基礎上建立一個家庭。
3. 最後他在這位婦女（男士）身上，認出而且愛慕他孩子的母（父）親。

這是一般人都會經過的三個步驟，雖然每一個人的經驗有它的特殊點。那麼，作神父、作修女的人，他們的心理也會有這三種不同的需要（如果沒有永遠停留在追求理想的異性對象上，或連這個需要都沒有意識到）。在這不同的三個階段上，他們的奉獻有不同的要求；他們爲天國不但放棄了一個

理想的對象，而且也放棄了配偶的愛情，和自己孩子的母（父）親。在以下的分析中，我們會發現這並不是很容易實現的事。

## 第一種相遇 我找到了我理想中的女孩子

### A 特點

我發現這個女孩子可以補充我的不足，我跟她最談得來。

在這種經驗中，有很強的認同和投射兩種心理現象。換句話說，我的體會很主觀；我喜愛的不只是對方，而主要的是在對方身上，我喜歡我自己的理想；其中屬於想像的因素很多。

這種經驗會帶來一種喜樂、安慰，可是不可能長久保持。在一段寧靜以後，我一定會有不安的感覺，或混亂的心情。這兩種幾乎相反的感情是戀愛的一個特徵。一個人可以爲了天國而拒絕進入這種關係，正如一個大學生也可以爲了一些好的理由（再讀幾年書，幫助家裏的經濟……），而不願意立刻進入這種經驗。當他發現這個經驗好像要開始了，他就注意不讓它發展，不是因爲他害怕，而是因爲他另有選擇。

這個經驗的另一個特徵是：當事人比較不能真正的注意到對方的反應。因爲認同和投射太多。

### B 來往的標準

一個屬於天主，爲天國而過獨身生活的人，在他與異性來往的時候，除了一般的原則以外，還應

該注意什麼？（一般的原則如：對自己的聖召清楚地意識，對神師開放，避免與異性有太長的個別交談……等等）

1. 注意對方的情形，對方的客觀人格，而不願意在對方身上爲自己找到某一種依靠、或平衡，或用對方消除自己的孤獨。有時候，一個人正在追求這些，可是自己沒有意識到；因此要對自己很誠實。從這一點也可以看出避靜和神師的重要性。可能對方也一樣的需要依靠、平衡、消除孤獨……如果奉獻者真正地注意對方和他的幸福，當然不會去滿足他的那些需要。

2. 一方面要注意對方，另一方面對他沒有什麼要求：我不要求對方給我什麼（特別是在感情上，或滿足我心理的需要上）。因此，當奉獻者與異性來往時，不覺得自己對他有什麼權利，他對自己有什麼義務。這個情形與戀愛中的青年大不相同。他們需要學習注意對方的客觀需要，這一點和奉獻者一樣。但是，他們可以有一些感情上的要求；而奉獻者不願意有任何的要求（表達的、間接表達的，或沒有表達的）。

奉獻者發現自己有些心理的孤獨，或想要異性友誼的依靠等等；這是十分正常的現象。可是，這些也就是他所願意獻給天主的，因此就不去滿足這些需要；在一般情況下，他不會逃避與異性來往，可是他的態度是清楚而明確的。

有時候，奉獻者發現自己面對某一個人時心情會紊亂；這也是一個正常並需要加以注意的現象。如果以正確的態度去面對它，便會帶來更深的奉獻，而不是聖召的消失。

## C 祈 禱

在奉獻的獨身生活中性心理的成長

在這第一個時期內，祈求的祈禱是很重要的。奉獻者可以向天主祈求祂自己給我們心靈的安慰，作我們的依靠（在聖詠中這種祈求很多）。我們希望與祂有更深的相遇。如果我們體驗到天主實在能够安慰我們的心，就比較能够對異性不作任何要求。可是，我們也會常常意識到天主好像「不在」，好像「走了」。這種經驗如善加利用，也會產生好的效果。

## D 效 果

第一個階段可能有幾年的時間，相當於當地社會中，青年人與異性交友到訂婚的期間。在今天來講，它可能從二十到二十八歲，甚至三十歲。奉獻者如果成功地度過，他就學會了人際關係中的體貼。換句話說，他能够注意到對方真正的需要，不要求任何報酬，不願意使自己變為關係的中心。到了這個時候，我們不能說人就成熟了。這只是一個階段的結束。當青年男女訂婚了，並不是說他們的愛情達到極點，後來就沒有新的發展、新的挑戰、新的成長。

## 第二種相遇 一位年青的婦女是我生活的伴侶

在社會上，有些人沒有辦法離開第一種相遇；他們不結婚或不能建立成功的婚姻。

在奉獻者中，有一個傾向，就是常以第一種相遇的模式去衡量與異性的來往，只要自己沒有戀愛就沒有問題。實際上，當一個人到達某一種心理和神修成熟以後，他與異性來往中的注意點會改變，因此他所需要奉獻給天主的東西也會改變。換句話說，我們的貞德有一些新的要求，天主有一些新的要求。

## A 特點

當一個人訂婚、結婚的時候，他還有第一階段的矛盾感情。可是他的愛情就變成更實際了。他的感情與理智必須合作了。他和配偶以後會常常在一起，要一起住，要一起吃飯。他們的關係就穩定下來，他們的未來也不像以前那麼的不定。有很多人怕作這個決定。這個事實也就證明它實在是一種新階段的開始。

一個人現在更必須接受對方，他不是我，他跟我不一樣。他也不太像我理想中的女人（男人）。我必須離開自己而先注意他。

在以對方爲主的夫妻愛情中，雙方有一些特殊的表現。其中有四種是主要的。

1. 分享秘密：最重要的並不是秘密的內容，而是因着它的作用所建立的特別關係。它使對方在自己的生活上有很特殊的地位。
2. 時間：雙方的相遇是在具體的時間裏發生的。他們覺得要一起在一個地方花比較長的時間是很重要的。

3. 雙方全力地彼此幫助：主動的幫助對方，也接受對方的幫助；兩方面承認自己的有限。
4. 身體的語言：彼此在身體分享上也沒有秘密了，發現對方，也發現他的身體。

## B 來往的標準

我們已經看見年輕夫婦的愛不是以欲望爲基礎，而是以尊敬和接受爲主。每一位也願意作配偶所

在奉獻的獨身生活中性心理的成長

尊敬、所盡量幫助的對象。這種利他的愛和接受對方具體的愛和幫助，完全合作，是很不容易做到的。它要求一個人能夠克苦，能夠忠貞。

現在讓我們來看看：在奉獻的獨身生活裏，如果一個人在心理上和人格的發展到某一程度，原則上，他已經能夠去建立這種訂婚和婚姻關係的話，他應該怎麼樣與異性來往？特別是如何與那些可以當作他婚姻對象的人交往？

一個度奉獻生活的人，他不只放棄建立一些不成熟的異性關係，如純粹的戀愛，他也要願意犧牲我們剛才所描寫的成熟的愛情關係。我們的標準與他們的標準不同。那麼，我們的標準是什麼呢？

奉獻者也需要尊敬對方，可是方式上不同。他的尊敬包括一種絕對的保留。無論對方的態度如何，他對我是希望或失望，我在主內尊敬他，在保留中尊敬他。這種保留的尊敬會使我感到貧困。因為我該犧牲生活中愛情很美的一面。

感到貧困和在絕對的保留中尊敬對方，是我們的標準。有人也許會想：如果是這樣，我是否會因不接受對方的好意，而變得很自私？對，這是一個危險；可見是一個可以克服的危險。有人也會想，我愛人的能力會因此喪失嗎？為天主而作的基本犧牲，其本身不應該使人喪失真實愛人的能力。

### 我們更詳細地討論我們的標準：

1. 訂婚或結婚關係中尊敬對方的標準，主要地來自對方本身，他的希望，他的等待。在奉獻的獨身生活裏，尊敬對方和尊重自己的標準，主要來自超過對方和自己的天主。對方的希望和等待果然重要，可是不能與天主的召叫相比。對方和我，我們都來順從那超過我們的天主的旨意。

2. 這種絕對的尊敬，使我們感受到貧困。那時，我們會知道一個終身伴侶本來可以給我們帶來非常多，會使我們的人格藉多方面的愛情而發展。我們所犧牲的不只是性愛，也是對彼此不斷的鼓勵和支持。這種犧牲，這種親密來往的犧牲，雖然是一種死亡，並使我們更意識到我們的有限（因為我們放棄一些本來可以享受的經驗）；可是，它也使我們能夠體驗到另一種無限情深的愛和忠貞。我們可能如聖母一樣的問：「這事怎能成就呢？」（路一34）實際上，我們所接受的孤獨應該幫助我們發現天主的親密。我們生活的指南是天主，不是人。在平常的生活中，我們不大會經驗天主與人如此地對立，可是這時候却會，而且同時可能會感到別人好像很近，而天主却好像很遠。在這種時刻，一個人必須重新肯定他原來的選擇，這也可能是一個成長的時刻。

## 更具體的幾點：

1. 分享祕密：分享祕密本身是好的，也是需要的。不過，在奉獻生活中，有時候有些祕密最好不要分享。這是要表示與異性之間的保留，和我們以上所說的貧窮。因為，分享祕密常有很深感情方面的意義，所以需要注意，不可過份。

2. 分享時間：兩人一起分享時間，也很容易有象徵的意義，無論你談的是一些友誼的事或一些屬於工作方面的事，在這方面，需要了解自己真正的動機。

3. 彼此幫助：我們當然願意彼此幫助、合作。當另一個人求助的時候，或者主動來幫助我的時候，我很願意考慮，可是我不一定答應。這與在婚姻中的關係不同。最後的標準是對天主的奉獻（對方可能是奉獻者），所以，有時候需要拒絕，實際上不是拒絕某個人。相反的，它是肯定對方奉獻的



意義（如果他是奉獻的人），我幫助他記起他奉獻的價值。我也肯定天主的存在和價值。如果我的要求被拒絕了，或者我幫助另一個人的好意被拒絕了，我也不會見怪。

4. 身體的語言：有時候，我們所講的話，比我們的動作更有意義，更會傳達心目中的感受。可是身體的語言（如牽手、撫摸……等等）很自然地使情感轉到性愛方面。身體的語言不只是一種言語，它同時把人悄悄地引到快感的領域中。雖然，每個文化中身體的語言不同，可是它基本上的作用是一樣的。

### C 祈 禱

這一時期的祈禱可能應以朝拜為主。奉獻者要用時間來與天主交往，使得自己的感情轉到天主方面。要與祂分享自己的祕密，並接受祂的幫助。

### D 效 果

這一個階段的效果，是一種貧窮的友誼：自己作別人的好朋友，可是什麼都不要，也不要對方什麼。

## 第三種相遇 我生活的伴侶和我渴望的孩子的母親

在這高一層的相遇中，有一個新的因素出現，就是作父親或作母親的本能；除了對方以外，還有第三者，就是孩子。如果一個度奉獻生活的男人或女人，年紀比較大一點，人格比較成熟，當他發現

他對另一個異性的人有一些好感的時候，他在這個人身上所看到的可能不只是生活的伴侶，而是未來孩子的象徵。在上面所講第二種相遇中，我們已經討論過有關「生活伴侶」的事；我們應如何分辨，如何實現對天主完全的奉獻。現在我們要分析的是：作別人的父親或母親的心理渴望和貞德聖願的關係；因為我們一方面犧牲作父親、母親的理想，另一方面我們還是人，還有這種渴望；要怎麼樣奉獻呢？

## A 特點

一個正常四十歲的父親或母親，希望孩子會比自己成功。父親（母親）的將來也不在自己身上了，而在他的孩子身上，因此他會完全為孩子工作，願意自己消失，而讓孩子出來、成長。這種心理不是面對孩子時才會產生。在孩子還沒生下來以前，對配偶的愛情也常包括這個因素，就是太太或丈夫象徵未來的小孩。因此，太太對丈夫有一點母親的心，丈夫對太太有一點父親的心。他們也肯為對方消失自己，默默地把自己的力量奉獻出來。這個自然的現象是年紀稍大的神父、修女需要特別注意的。當神父和修女與異性有比較深入的來往時，異性的年紀不一定跟自己一樣大，可能比較年輕，因為這兒的心理需要是找孩子或孩子的象徵。我們現在要看看，在這種情形下，奉獻的精神要求怎樣的犧牲。

1. 分享秘密：在第二種相遇中，分享秘密是雙方面的。在此處，它不一定是雙方面的，因為一位好的父親或母親，不要求任何回報。因此，一個奉獻的人在檢討這方面的時候，他不能說「分享秘密是單方面的，因此沒有問題」。

在奉獻的獨身生活中性心理的成長

2. 分享時間：在這種關係中，雙方不需要用許多的時間在一起。兩人很希望能夠常在一起，他們也會把握機會。可是，他們也可以分開。甚至於當他們爲了工作或別的理由，不能在一起的時候，會感到一種興奮，因爲這個空間方面的距離，只能肯定對方的愛；主要是因爲有孩子幫助他們維持彼此的愛。因此，爲度奉獻生活的人，與異性分享時間的多少，並不是最重要的標準，因爲夫妻可能也只有很少的時間在一起。

3. 彼此幫助：到了這種年齡和心理狀態的時候，彼此幫助的觀念也會改變。一位父親或母親幫助他的孩子，可是他不要孩子現在就來幫助父母；他也不要求孩子現在就了解父母的好心。父母親會想：二十年以後，他會就好了。此外，這種情況會使一些父母更願意爲孩子付出自己的力量。如果自己的配偶象徵未來的孩子，他也會這樣無條件地爲象徵孩子的人生、服務、幫助；對方了解，沒有回報，也沒有關係。所以，度奉獻生活的人也需要注意這一點。

4. 身體語言：到了比較成熟的年紀時，人也會有更多的自我控制能力。這是因爲他作父、母的態度，幫助了他學習犧牲和控制自己；而且如果對方代表孩子，他很自然的保持距離。因此，如果兩個奉獻於天主的男女成人中間，沒有採用身體語言，這個還不能夠保證他們完全屬於天主。

## B 標準

度奉獻生活的成年人怎麼知道他實際已放棄了作人父親或母親的希望；無條件的幫助一個人，不要求回報，不要求他常與他在一起，不用身體語言，都是很健康的態度。它們可說是一個健康父親或母親的態度，而還不是一個守貞願的標準。

在第一種戀愛式的相遇，對神師或一個好朋友的開放是有幫助的，它使自己更為客觀。

在第二種訂婚、結婚式的相遇中，只對一個好朋友講，不一定有幫助，因為這種分享可能會使這個關係更強、更肯定。對長上講可能比較妥當。爲什麼？因爲長上所代表的是公開的團體。訂婚式友誼的傾向是公開的，它會與公開的奉獻生活衝突。所以長上比較容易幫助作一個客觀的判斷。

在第三種相遇中，分辨更不容易。可能需要找一位能了解心靈深處動機的人，才能幫助自己。在個人的分辨方面，我們可以提出一些原則：

我願意放棄以長期的服務態度主動地換取以我的生命去造出另一個人的幸福。我必須承認我沒有這種能力。從某一方面來看，我是無能的，因爲在生理或精神方面，我都不能按照我的肖像來造另一個人。我意識到我不能給另一個人他所要的生命。到了這個地步，天主自己就可以出來造這個人（有時，我可能是天主的工具）。度奉獻獨身生活的人，在自己的心目中已經意識到靠自己不能成爲另一個人幸福的泉源了。認識我們的人也應該知道：我們無法造成他們所希望的幸福，我們只能介紹天主給他們。如果我相信只有天主能夠給我幸福，我就應該相信我不能給人幸福，我只能給他們介紹天主。每一個成熟的男人，希望有一家人依靠他能夠生活，並得到安全、幸福。一位神父，如果他是一位好神父，很可能也會給人帶來安全、喜樂、希望、心理的平安。可是他不要不願意在別人心目中佔一個中心的地位，因爲他知道這應該是救主的地位。可能他會在某些情況佔很重要的地位；可是，他並不願意維持這種情形。同時，他也不需要常常有人這樣地依靠他。我們在這兒所談的是一種心情和態度，而不只是一種理智上的肯定；因爲一個人可能會說：「天主是唯一的依靠，唯一的救主。」可是，這只是一個理論。因爲實際上，在感情上這個人的主要依靠是另一個異性的朋友。

一位修女可能很守規矩。可是，在心靈的深處，她知道她是或者她很希望她是某一位神父生活的動力。這是她的祕密。這個事實或這個希望，是她自己生活最基本的動力（是在感情方面，而不一定在理論方面）。那時候，她的心理就等於說是作太太或作母親的心理，而不是獨身為天主奉獻的心理。她必須放棄她在別人心目中的中心地位（實際上或在希望、幻想中），而讓天主自己去佔這個地位。

### C 祈 禱

這時期的祈禱是無用的僕人的祈禱，依靠天主能力的祈禱，懺悔的祈禱。

### D 效 果

在一段分辨、掙扎和成長的時期之後，使自己成爲一個自由的僕人。

## 附錄 關於獨身者友誼的一些反省<sup>②</sup>

奉獻的獨身生活確實會在感情方面給人帶來一些不滿足，奉獻者要先面對這個事實，才有希望作良好的安排。

另一方面，度獨身生活的人確實應該是位有感情的人，否則，他會變成一個感情不平衡的人。例如：他只注意守規矩，或例行公事。他也可能會把感情轉到別的方面去；統治別人，完全埋沒於工作中，野心太大，與長上常常發生衝突，把很大的興趣放在一些很次要的事情上（集郵……等等）。

因此，一個人確實有感情，可是同時他常感覺到他缺少一些什麼。他努力使自己的祈禱生活比較充實。在感覺上他有時會與天主接近。在他的牧靈工作上，他會感覺到快樂。他在實行愛德時，在感情上會覺得喜樂（至少有時是這樣）。

如果以上的條件都滿了，也就是說如果一個人很接受自己的聖召，和聖召在感情生活上的影響，如果他的心理基礎成熟和穩定，他也會知道如何與異性來往和建立友誼的關係。不然，他與異性的友誼，在下列五種情況下，仍然會發生問題：

1. 一個人把感情和性慾兩種傾向分離得太多——為一個成熟的人，某一個程度的喜愛 (tenderness) 或感情會導致情慾 (性慾)。因此這人也比較容易提高警覺，他也會想到對方可能也是一樣。可是，有一些人，因為非常需要感情的滿足（如被愛、被接受），同時知道自己是神父或修女，所以無意中壓抑性慾，而覺得可以繼續發展感情。還有一些人，對性慾本來就有厭惡感，因此更容易壓抑。問題是：不能壓抑時，是否還來得及處理？另一個問題：如果對方比較正常，他會想你真的對他有愛，因此他會對你有很大的希望，如果斷絕關係，他會不堪忍受（特別是那些普通教友、非教友……）。
2. 屬於潛意識的同性戀——這人對異性會有過度的友誼，可是沒有性慾，因此他覺得沒有什麼問題。可是對方可能比較正常，因此困難很多。
3. 自己在尋求一個母親（或父親）——這兒也沒有性慾，可是關係太親密，對方怎麼樣？繼續追求母親，也就是繼續長不大。
4. 對權威有強烈反感的人——特別是男人，很容易找異性。在這種情形下，這人之性角色不夠

確定。

5. 深度的自戀傾向——異性朋友是爲了滿足別人來崇拜我的需要。有這種傾向的人，無法真正地愛另一個人。

如果有了以上其中一個或幾個傾向的話，與異性友誼很難成功。

① 本文主要內容取材自：

Albert CHAPPELLE, S.J., *Sexualité et Saineté*, Ch. I: "La maturation de la sexualité dans le célibat", Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1977, pp. 59-95.

② 請參考：

Albert PLE, O.P. "La vie affective du célibataire consacré" in *Supplément* 1969, 217-233.

# 為何及如何準備作神操

韻 立譯

一個人愈和曾深度作神操的人接觸，便會愈反省自己的經驗，他愈相信「作神操」並不只是暫時的經驗，而是讓人進入一種永久動力的生活過程。如果一個人願意吸收神操中所蘊含的一切力量，他必須選擇一種確定的生活型態。這包含某些價值據為己有，獲得一個判斷和評估自己和社會生活的準繩，使自己的心充滿真實生活的渴望與感覺。

把操練比作旅途的經驗仍嫌不夠——不論適意或災情慘重——它們更有似學習某種專業的學徒時期，需要人奉獻他的生活。

在這種框架之中，我們應了解這些操練不只是生命中另一重要的事件，而是最重要的事件。在神操中以濃縮的方式經歷了整個生命的過程。對那些已接受按這些操練生活的人，對他的生命有極大的重要性。

很顯然的，這種過程指出需要一個認真及有決心的預備。這種預備應是清楚的、按個人情況而定的、並有嚴格要求的。這種準備可能也包含對救恩事件中的偉大的理想和夢想。無論在避靜中或每日生活中作神操，救恩事件都應是最強烈的經驗。

為了預備一次考試課程或體育比賽等等，一個人需要花許多時間、精力與創造力。這些事件的本質就要求或寬或嚴的選擇參與者，他們必須通過此種測驗。不幸的是當論到對神操的經驗時，為這事所作的準備，只要是一個人度「信仰生活」就夠了。不論這種標準是如此的模稜兩可，對於被選者有



多少信仰及神學上的訓練，似乎無關緊要。選擇者甚至不想去問想作神操的人，對社會問題是否關心，及他們分析社會問題的能力是否幾近於零。由於對預備的需要和範圍如此的無知，自然使神操降級，為許多種不同「好」的經驗中的一個。缺乏足夠的預備，將導致曖昧的結果。因此使人對神操不被信任，這種情形一直到維持到不久以前，而且在某些地方仍然繼續着。

人們似乎忘記了聖依納爵堅持神操是為「少數和特殊幾個人」作神操，只有確定作神操者的「資格」才予以講授。

下面所說的可能很難聽。但當一個看到應怎樣和對誰講論神操時，他應想起福音的警告「不要把珍珠投給豬吃」，可能應建議用另一種合適的代用品取代神操的經驗，因此也保存神操的名義。

## 一個人如何預備作神操呢？

如果記住神操到底要培養怎樣的人，回答這個問題就很容易了。神操所造就的人，有十種主要的特性，可作如下的描述：

1. 他深深地體會天主是他生命中絕對和至高的價值，因為他充分感受到天主的愛和也被天主對人的計劃所陶醉。

2. 一個「罪人」意識到自己的罪和世界的罪，但也知道他被寬恕了。從此之後，他很明確的反抗罪惡。

3. 一個人感覺到基督的召叫，並已經決定在貧窮與辱漫中跟隨基督的召叫，為了證實自己作更好的服務。所以這個人的心理是基督建立新世界（天國）的跟隨者。

4. 他對歷史上的基督有一種「內心的知識」，他愛慕祂，他已吸收了基督的生活方式。
  5. 他是一個明辨的人，學習了這個「世界」和基督準則中間的不同。現在，他已為天國尋求「更多」（更緊急、更普及）來作他的決定。
  6. 他看到一切工具和方式只有相對的價值，所以只有在它們有助於達到既定目標程度而利用。因此，他使自己保持一種自由的態度，而與一切無助於生活和促進天國的事物分離。
  7. 他準備在衝突與排斥、痛苦與死亡中跟隨基督。有如一粒麥子的死亡，這種死亡將產生生命的死亡。
  8. 他是一個在生活與行為中散發希望的人，甚至在失敗中亦然，因為他自己發現了耶穌仍然活着。
  9. 按以上所說的方式生活，他自己的力量是不够的。因此，他培養與天主的親密，為了成為「在行動中的靜觀者」。
  10. 他了解他無能孤立的按這些理想生活。因此，他尋求與教會一起生活和感覺，參與一個團體。他是大團體內的一個小細胞，而這個大團體也是他所願意加以改變的。
- 的確，要形成這樣一類人是多年的工作。但是這些特性仍然指出選擇的需要，也訂出理論上和經驗上預備的主要路線。

## 理論上的預備

我們可把它歸納為三個基本因素：

為何及如何準備作神操

a. 聖經的背景：這並不暗示一種對聖經廣博而詳細的了解，它只幫助我們認識聖經的歷史是一個民族社會和精神釋放人的歷史，而沒有更大更多的作用。如果只知道聖經內的故事和逸事，也沒有多大的幫助。這些正是對「神聖歷史」的老書所講的。一個人更應了解聖經事件和今日人民的歷史相關而且繼續延續下去。這種預備也需要有對原始聖經文化的重要方面有些知識：聖經是如何寫成的，文學類型、聖經的靈感，不可錯誤性等等。

b. 合乎時代的神學：最近十年來，神學歷經快速的演變，在重點與詮釋上有重要的改變。如果對最近神學一無所知，也不可能真實地了解天主啓示的言語和訊息。這特別是指基督論和教會論。作避靜的人及輔導需要真正跟上時代，他們發現在面對今日世界與教會事件的挑戰時，不願自己走進死巷子，他們需要相當的現代化，否則在作神操時可能會發生問題。在這些問題上，他們不能夠採取片面的立場：天主的普世救恩意願、教會與世界的關係等，僅是一些例子。

c. 對現實的科學分析：當然神操不只爲了社會學的專家。他們爲了所有關心把正義的訊息帶給世界的人。這個人需要對不正義的動力作用和他們的根本原因有一清晰的領悟。他已從對生活境遇問題採取盲目而簡化地解決一切事物的態度中解脫出來。他完全看見腐敗和毀壞的根是社會罪惡的根。如果沒有這些幫助去作神操會掉進老陷阱：培養一些沒有歷史感與日常生活現實有一大段距離的基督徒。這種悲哀的過程，另一種描述是：失去了意識。

## 經驗的預備

a. 祈禱的經驗：作神操前有一些正式祈禱的經驗是十分需要的。這可以阻止太突然的進入神操

內。它可預先克服在祈禱中的一般困難，而避免在神操中爲處理這些困難而浪費時間。除了這種對正式祈禱預先的經驗之外。人性成熟與心理受環境限制的平衡。沒有這一點，在神操中所要求對祈禱的一個深刻和喜樂的經驗可能受到阻礙。同樣，某些先決條件是：已確定反省的能力，能與自己相處（不是一種逃避性的獨處，而是一種開放，不斷自我發現），他對自己的存在認真，藉着人的交往中能聆聽、能交付全部內在的我。

b. 不正義的經驗：這是指對經濟上貧困者的經驗，這些人在一個階級歧視的社會結構中被剝奪的一無所有。人只要一次與窮人和他們的困境有所接觸，就給我們的信仰和信仰生活提出如此之多的挑戰和問題，即使最認識我們的朋友，也不能作的更好。一個人有了這種經驗而進入神操，必然將發現很難在計劃未來獻身中，疏忽了世界的現實，假設要作神操的人願意尋求天國及其正義，沒有比與反基督及其不義、毫無防衛的接觸是作神操更好、更足夠的經驗了。

c. 團體生活的經驗：堅持作神操需要有一類的準備可能顯得奇特。有些人會反對這些操練是一種個人的經驗。我們並不否認這個事實，但仍強調神操中「最強烈的時刻」，以個人的方式經驗到，但是這「強烈的時刻」延伸的過程和展開它的動力需要一個團體。這寶貴的經驗無法在一個弟兄般的團體以外表現出來，這一羣人把一切事情都歸公有，彼此支持，在每一個分辨中提出問題、要求與同伴。缺少這種方法，在神操中開始的動力很難繼續，或者神操也很難產生人所要求的效果。自然只有對作過神操的人，才能引他們進入具備團體生活的強烈經驗。同樣，對團體有實際的知識可幫助神操的經驗更爲真實。當一個人進入神操時，知道單獨生活不可能的事却可在團體中培養，這可阻止頹喪，打開新的視界，幫助個人將來歲月的計劃和方向。

除了以上所說要預備的領域外，還需要找出想作神操的虛假的或有缺點的動機。同樣，某些基本態度也可能指出一個人尚未準備好經驗神操。有些例子應該牢記：有逃避現實的傾向，誇大的精神主義或理性主義，太膚淺等。這包含對作神操者有預先的認識，儘可能愈多愈好。它將幫助每一個人的指導和協談，有時因勸某個人作另一種更適當的避靜，有時，應勸某人延遲作神操。

具體怎樣實施這個預備的計劃，應按個別情況而定。我們記下在墨西哥有團體避靜中所顯露的特徵，作為一個範例。這個團體避靜已實行了多年。

在實際作操練的三個月前，可能作神操的人開始每週一次或兩次集會，他們輪流反省：聆聽交談以上所說的種種作為理論預備的一部份，幫助他們對每一方面作更深的探討。

在這些集會中，有人提供他們一個簡短的參考書目，因此也使會議更為豐富。

如果他們不屬於任何的團體或組織，舉辦一些「信仰經驗」的活動，讓他們嚐到團體生活的動力和價值。

作一次一天或兩天的靜默避靜，把神操中所禱的方式介紹給他們，也能幫助他們對心禱的心境準備有所評估。

應建議他們或幫助他們實際接觸環境中不正義，或嚐到它的苦果。此後應有一段時間作反省，學習一些社會分析的理論以及對其現實的解釋。

過了三個月的準備期以後，應和願作神操的人談話一次；這應由輔導神操者去作，可幫助雙方看看已有的經驗，以及預見可能的困難。普通而論，神操是由一組輔導共同帶領。

進入神操的當天，應按團體需要完全用來完成這次預備。

在作神操者經驗的具體過程中，第一週的最後一天，作神操者應對聖依納爵要求進入神操第二週條件與心境作一反省：

——能平靜與忠信地繼續神操的經驗。

——在第一週所得以外要追尋更多。

——有強烈的願望作一更大的獻身。

當一個人發現缺乏適當的心境繼續作這操練，應讓他進入另一種過程或韻律，如果需要的話，他可以退出神操。

可能我們給人一個印象：一個人要有這樣的神操經驗太難了。這完全要看一個人對神操的欣賞和評價。從已有的經驗看來，這種努力有積極的效果；雖然在開始時是困難的。它們提高了推動神操者對神操的評價。任何人都可讓那些沒有預備好作神操的人，作另外一種避靜。

無論如何，我們強烈的要求只要那些保存真實特性和要素的操練，才是依納爵的神操。因此，這也幫助把不同方式的神修經驗加以區分。它也使人避免一種錯誤的想法：實際上當他只作了一個簡單的避靜，却以為自己有了操練的經驗。

#### 本文譯自

José Luis Rodríguez-Lapuente, S. J., "Why and How to Prepare for the Spiritual Exercises",

*Supplement to Progressio*, No. 13, Jan. 1979, 7-13.

(上接第三五〇頁)

上主的話去實行時，梅瑟就把另一半的血灑在百姓身上。這種儀式表示以色列人以整個的生命和天主訂立的盟約；如果背棄盟約，他們的生命就要喪亡。本來，最完美的方式是流人的血，而不是流動物的血。但是，因為人的生命是屬於天主的，人不能夠隨便流人的血，只能夠用動物的血以象徵的方式來代替人血。

舊約的象徵在耶穌基督身上達到了完滿。當耶穌代表整個人類和天主訂立盟約的時候，他却用自己的血成爲盟約的血，所以他在祝聖爵杯的時候說：「這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將爲衆人傾流以赦免罪惡。」耶穌以他的生命代表了全人類和父訂立了一個盟約，他流盡了自己的血以致喪失性命，爲消除人類的罪過；這個盟約是絕對完滿的，它的效果遍及一切的人類。

我們參與彌撒領受聖體（體中有血），就表示我們願意整個的生命加入這個盟約，使我們的生命和耶穌基督的生命相結合，而參與他以全部生命與父之間所訂立的盟約。這一點不只是一個象徵和儀式，實際上我們整個的生命已經和耶穌合一而願意與他同死同生了。這項盟約也應在我們具體的生活中表現出來，否則的話，彌撒的禮儀對我們就缺少了內容成爲空洞的形式了。劉、關、張三人在結拜兄弟以後，願意同心合意，把三人的生命真正結合在一起，如果我們領了耶穌的聖體聖血，加入了他的盟約以後，在整個的生命中却顯不出耶穌基督的關係來，這豈不是基本上違背我們信仰的行爲嗎？希望這點反省能夠幫助中國人很深的了解參與耶穌基督盟約的意義，更能在生活中把盟約實現出來。

# 聖召輔導要點

徐可之譯

(本文是耶穌會紐約省聖召輔導小組所提供的一份資料，內容簡明具體。現在譯爲中文，給在臺從事這方面工作的同道作爲參考。)

近幾年來，有不少人在爲「如何輔導聖召」而煞費心思，尋求良策。下面要特別指出有關神修輔導的幾個重點，給大家作爲參考，因爲神修輔導是「聖召輔導」的基本關鍵。現在先簡短說明神修輔導的意義；然後指出七個要點，最後與聖召輔導工作配合而作結。

若望·樂巴思 (Jean Laplace) 給神修輔導所下的定義是：「幫助一個人，使他在信仰上成爲他自己。」威廉·康諾立 (W. Connolly) 認爲神修輔導「主要是在於幫助人把自己自由地放在天主手裏，讓天主和他接觸，使他更自由。」從此可見，神修輔導的特有目標是：幫助一個人，使他變得更加自由，因而對天主的吸引能更敏感動快地積極響應。

輔導一個考慮聖召者，特別是在於協助他，使他能於聖神的引導下，自由地選擇那適合他的生活方式。爲達到這目的，輔導自己必須熟悉下面要提出的一些要點，因而更了解受輔導者的內心情況，好能提供更適切有效的幫助。讓我們舉例說明：當一位精神病醫師或心理學家要寫一份「會談報告」時，他會從一個相當短的談話中而獲得許多資料。他會「看到」心理葛藤的重點，使他在案主所提的一些事件中，能發現它們的特殊意義。這裏我們無意把聖召輔導要點和心理治療會談相比，而只是願意使輔導聖召者，在會談時有更明確的方向和目的。利用下面的重點會更容易把問題早一些提出來討



論（這些問題最好在決定選擇獨身奉獻生活前提出），因為這些重點和度獨身奉獻生活的基本條件關係密切。七項要點如下：

## 一 聖召歷程

神修輔導不只是有關祈禱生活，而是包括一個人的整個生活歷程。在一個人的成長過程和長期的內心嚮往中，更容易看出聖召的標誌；這比那一時的「強烈的宗教經驗」更穩妥可靠。一般來說，這樣的人已在相當長的一段時期內考慮到過這問題，所以在會談時，一個很好的問題可順便提出：「爲什麼現在你覺得要特別考慮聖召呢？」意思是說，他爲何在目前的生活中，感到天主好像要他選擇修道生活呢？輔導在此要幫助他，使他自已發現並看出，這樣的生活方式，在他整個生活歷程的背景下，是否顯得有意義？因爲在整個生活歷史的進展中，人可看出天主的召喚；聖召（對人來說）就是接受這生活歷史的事實。這裏一定應有慷慨大方和關心他人的標誌，或是志願參加，或是他的工作本身就是爲他人服務。不要讓受輔導者只談自己的祈禱生活，其他什麼也不提。在談到他在生活中不斷感到對司鐸或修會聖召發生興趣時，也可隨時加上一句：「爲什麼特別喜歡這個團體呢？」

## 二 信仰經驗

一個人的心路歷程和長期嚮往是分辨聖召的最好依據，但在此歷程中一般常有個人的內在信仰經驗。這可能是在一次靜修或個別輔導的神操中，在個人祈禱時或是藉着生活中比較有關的人、地、事、物……輔導的任務之一就是幫助他，使他對自己的信仰經驗作一深入的檢討與整合。自然在此也

要詳談祈禱生活：他平常怎樣祈禱？有何感受？祈禱的時地、多寡？祈禱對他的生活有何意義？輔導應鼓勵他，盡可能在每週內參與感恩祭，並閱讀些有關神修的書籍。

爲考慮聖召者很重要的一點，就是他對自己的內心生活，應逐漸感到明朗化，開始會分辨內心的不同感受與動向（欣慰或苦悶，平安或擾亂，……），並知道在這些不同情況中應如何安定自處，積極成長。在生活中他應越來越意識到，天主在過去和現在，一直都是和他有着位際性的接觸來往，這樣他可在天主前開放自己，準備響應天主的任何召喚。其實，分析到最後，確認聖召的最好標準，還是聖神在人的生命歷程中所給予的不斷推動和吸引。

### 三 心理狀況

1. 對權威 考慮聖召者仍處在「反抗權威」的階段否？或是處在另一極端，對權威過分尾隨順從？他是否常在注意，輔導喜歡聽什麼就說什麼？他會適當地獨立自主否？他是否開放，能接受建議、批評、改正？這裏也應談到有關服從的意義等。

2. 性本能 性本能是人性的基本一環，他對此有明確的肯定否？爲度獨身貞潔生活，他有足够的條件與決心否？這問題有兩面：一方面是他有能力過一種健康的感情生活，但同時又能節制性本能的衝動。在生活歷程中，對性本能有何感受？現在在這一方面的生活情形，和他準備要選擇的獨身貞潔，能否配合一致？有手淫的情形否？（如有手淫習慣，他在怎樣使它減少，使它逐漸停止？）如果已有過性關係，那這關係是否已成過去，而他今後真能度獨身貞潔的生活？他對性的看法如何？性衝動時他如何處理？目前有異性朋友否？彼此的交往情形如何與要選擇的獨身方式配合？有否對異

性不感興趣，而更喜歡同性的朋友？

當然，有關貞潔方面的問題都是很個人的事，但在輔導過程中必須提出；可是在討論這方面的問題時，也必須把有關貧窮，服從方面的問題，一併提出討論。

3. 對貧窮 對貧窮聖愿是否有足夠的了解，並決心要如此生活？是否有能力自立發展，但同時又能真誠地和團體同舟共濟？在這方面可和有關的許多問題一併提出討論，如貧窮與聖化、貧窮與追隨基督等。此外應特別注意到的是，有不少青年更是受教會、修會的事業、地位所吸引，而沒有深入了解獨身奉獻生活的意義。

4. 人際關係 他和同學、同事之間的關係如何？喜歡同人交往否？有沒有知己的朋友？和朋友來往的情形、多寡……在嚴肅與幽默上表現得適中、平衡否？如果他加入團體，你是否樂意同他一齊生活？

5. 情緒反應 感到心志消沉時，他怎樣應付？有過無法工作的情形否？內心感到忿怒冒火時，他怎樣處理？怎樣表達？遇到失敗、挫折、撲空、打擊時，他怎樣應付、自持？從這些痛苦的經驗中他學到了什麼？有沒有不良嗜好？是否接受過心理治療或輔導？

## 四 家庭背景

和父母、兄弟姐妹間的關係（以前和現在）一定都要提出討論。父母雙方對他的聖召有何反應？在聖召方面他是否太受父母、親友、或環境的影響？家庭中有人烟酒成癮否？父母的婚姻關係如何？有無分居或離異？同居或重婚？如果有，他對這事件有何感受？家庭中有沒有心理不健康的先例？如

果有，他怎樣應付這特殊情況？

在這些方面有困難的人，並非就因此便無法度獨身奉獻生活；而是說，這些問題必須提出討論，特別是它們如何在影響着一個人的具體生活。

## 五 自我意識

他有「自知之明」（深入的自我了解）否？在他人面前如何自持？對自己覺得心安理得，或不斷在努力證實自己的能力？奉獻生活陶冶的重要關鍵，是藉着神修輔導，使人越來越認識自己。所以考慮聖召者，能真誠地面對自己、接受自己，是不可或缺的基本條件。這裏也包括一個人在順利成功時如何慶祝、感謝，在受到打擊、傷害時，如何接受並獲得治愈。他有什麼特別興趣？他特別關心什麼？他能實現自己的願望，並符合奉獻生活的貧窮否？

## 六 工作成效

他能有效地工作否？對使徒工作是否也會有效？如果目前正在工作，他對這工作滿意否？以前的讀書成績，是否顯示出他有足夠的能力，來完成司鐸或修會所要求的陶冶？他對自己認真負責否？在個人的喜好中是否顯示人格成熟？

## 七 輔導的感受

在輔導過程中一般都是把注意力集中在受輔導者的身上，但輔導對自己在會談過程中的反應和感

受，也應加以回顧和檢討，這對輔導工作是非常有益的。如果覺得有「不舒服」或勉強的情形，最好就問一下自己爲何是這樣。如果合適的話，也可和受輔導者分享這感受，共同去找所以如此的原因。在一個人的生活中，常會有些不易覺察的「盲點」，可能是潛在的敵意，難言的焦慮，或下意識的衝動等。

注意：除以上指出的重點外，當然還會有別的事項應該談起。如受洗不久（家中都非教友），或參加過某獨身團體，但不適合；或自己身爲養子養女等。這些問題最好在進入修院前提出，而不是在進修院後才發現。

## 結語

大家都知道，對心理輔導和治療最有幫助的，就是輔導自己在接受輔導和治療中所學到的具體經驗。同樣，一個人對神修輔導的了解，也是主要來自他本人如何接受神修輔導。除此之外，最重要的就是輔導自己的祈禱生活，和他自己對奉獻生活的滿足與喜悅。這樣他自然會給人一種適切的統一感（言行一致），而這原是投身於神修輔導工作的一項特別有力的恩寵。

雖然我們一直在用「神修輔導」這個詞彙，但很清楚地可以看出，這裏所說的輔導過程，更是在於幫助考慮聖召者，使他能達到內心自由的境界，而不是引導他走向一個已定的方向。聖召輔導本身並不是使人去度獨身奉獻生活，而是幫助那些感到受召喚的人，來分辨清楚自己是否真是蒙召而奉獻自己。對天主的有力推動和吸引，輔導者應該時常地耐心等待，懇切祈求。

# 住院病人的牧靈工作

滿濟世  
樂俊仁

一提到住院病人的牧靈工作，很容易令我們腦中出現一幅景象：一個掛著紫領帶的黑衣人，站在一個奄奄一息，或者已經昏迷的病人床前唸唸有詞，最後來一聲「阿們」，於是大功告成了！

事實上，這種觀念實在是聖事機械形式化的流毒所致。經驗上來看，在有老教友的社會中（如歐美地區），專行傅油的住院司鐸幾乎變成了死人的司鐸（專為死人傅油——假定他還活著）；老教友的病人情況良好時根本視神父為催命鬼，家屬更是千阻萬擋（當然也有例外）。於是神父只有在病人死後或昏迷時（已無法反抗）才去執行自以為十分神聖的工作。

如果我們還希望我們的工作具有積極的意義，那麼重點就該放到情形還良好的病人身上，至少他的神智還清醒。也許我們的領洗登記冊或傅油登記冊上不會十分的精神，但是無形的成效會使我們心安。

瑪竇福音告訴我們：義人是那些看顧病患的綿羊（瑪廿五36）。我們也體會出，一個人若是生了病，躺在病床上，他的心靈所接受的外界干擾（功名利祿）較少；因而他更能收心，準備自己的靈魂，接受基督的福音。有時一位本堂神父在主日彌撒中喊了幾十年的道理，都沒被接受；但是在病床上，講了一次，就完全接收了。神父該去看望病人（不一定是教友），不必再多強調。在此要強調的是：不在醫院傳教的神職也該多探訪病人，特別是本堂區的教友或認識的人，不要認為，掛個電話給該醫院的負責司鐸，自己的責任就盡到了。（所謂盡本分了！多消極的觀念！）有多少教友對我們

說：「謝謝你們來看我，可惜我的本堂神父不能來，他好忙啊！」這實在是多麼可惜的事，放棄了與教友直接接觸的機會，放棄了給慕道者鋪路的機會，放棄了與病人家屬增加認識的機會，放棄了與自己羊羣同苦同樂的機會。（羅馬書十二15）

好！一個神父要去看一位病人了：

1. 多聽少說：我們做神職工作的人容易犯的毛病，就是會講不會聽。任何場合之下，我們都儼然有如站在講道臺上——不給別人發言的機會，等疲勞轟炸完了之後，轉身就走。病人的感觸是：這個神父辦公辦完了，又被他訓了一頓，生了病還沒處逃。

我們最好先多聽，然後配合所聽到的再決定該說的。有的同道說：這我不會！不錯，沒人天生就會的，要練習，要學習，要反省。爲了拯救人靈，我們不是該赴湯蹈火，在所不辭嗎？

2. 關心病人的整體（心靈加上肉身）：如果想與病人接近，先要大概了解病人的疼痛。這樣，我們的同情心和安慰的言語才容易發自內心，才不會偽裝，（其實形式化的問候，通常病人心中清楚得很！）但是神父不要自充大夫，亂批評醫療的是非，徒增病人內心的不安。有的病人對神父的權威性（超出信仰範圍）很有信心，神父一句無心的話，病人可以對一切的醫療失去信心不安好幾個月！

3. 因材施教：我們不是一到床邊就要把「天堂、地獄」四個字搬出來，而該就每個人心靈、信

心情況的不同，積極喚起他的信心。第一次訪問通常也許還不是提信仰的時候（特別是外教人）；先要做好鋪路的工作。至於誰去收成，不必過問，只要發芽生長就好。

4. 不可強迫領聖事：領聖事必須教友自發自動。我們常遇到某本堂神父打電話來要我們去送聖體，結果我們發現，病人領得十分勉強。也有電話來說，某病房某床病人要領洗（至少家屬要）。我

們去了，有的真是如此；但是有時是病人本人，有時是家屬，聲色俱厲地把我們轟出去。（有一次，我已走出了病室，他們還要趕我離開病房。我只好出示證件，表示是醫院工作人員，有留在病房的必要！）轟出去還是最理想的，糟的是病人只看面子，沒有內心的誠意而領聖洗，領聖體，領傅油聖事！

5. 也看病人家屬：不但病人需要我們探訪，病人的家屬也需要我們的探訪。我們可以分擔他們的操心及難過；透過我們對病人家屬的安慰，病人也能得到極大的安慰。這真是向非教友的家屬傳教（鋪路）非常好的機會。如果病人死了，後事的料理，更要本堂神父多所偏勞。有許多的家屬對為死者料理後事的神職，常有極深刻的懷念。（當然要盡心去辦！）

6. 與病人一同祈禱：我們常常不知道該說些什麼：他的病我們又愛莫能助，深的道理也無法吸收，有時真難，那麼，不要忘記最重要的一件事：我們的祈禱。在祈禱中，我們的心靈與病人相結合，更一起與天主結合。曾有一個病人，他什麼道理也聽不進去，只透過幾次祈禱，他接受了信仰，要求受洗，因為他在單獨時，自己也開始祈禱了。（我們看完病人後說：我會為你祈禱，常是一張空頭支票！）

7. 傅油聖事：在平日的道理中我們就該給教友灌輸清楚的觀念；這件聖事不是垂死者的聖事，更不是死人的聖事。這件聖事幫助我們善生，也幫助我們善終。人人怕死（也有例外，我們神職中的例外未必比教友多）是人之常情，也是我們生病時的一項考驗，看看我們究竟把永生看得輕重如何？最理想的施行傅油聖事的時刻是：病人心甘情願，病人有充分的心理準備，家屬都在床邊，人手一冊禮儀本，加上發自內心的祈禱詞。



8. 人到心到：如果病人不要領聖事，不願聽道理，我們也不知道該說什麼；這一點關係也沒有。只要我們人到，我們的心意也就到了，我們的關切到了，我們的信仰之光也就到了。

「常」去看，比一次「長」看好。「長看」等於疲勞轟炸，使病人勞累，防碍醫務人員作業。寧可「雪裏送炭」，多看些少有訪客的病人，少「錦上添花」，去大人物面前湊熱鬧。

以上是些我們實地的經驗，願與大家分享。

病人在生病時，往往不要聽些高深的神學、哲學的深奧道理，對這些道理不太容易吸收。他們期待於我們的是，我們有信仰的人內心對他的關切與支持。他們要聽聽我們自己對生死的看法（不是講道式的），對病痛的看法（不是訓話式的）。有了最基本的內心溝通，我們才能幫助他的信仰，喚起他的信心。

主說：「去吧！你的信心使你痊癒了！」（谷十52）

書評

# 無聲之樂 (Silent Music)

陸達誠

作者：威廉·強斯頓 (W. Johnston)

譯者：劉河北

出版者：臺中光啓出版社

民國六十八年五月初版 一三六頁

定價：五十元整。

唐君毅先生在一篇「我與宗教徒」(鵝湖三卷九期中有摘要)一文中提及：「在遙遠的地方，一切虔誠終當相遇。」

這遙遠的地方是一切價值、一切真理與美善的本源和總匯；它不只要成爲一切宗教大會合的焦點，而且也該是一切具有慧識的哲人可以有超越派系、傳統而進入真誠了解的境界。

這個遙遠的地方實際上不一定遙遠，可能就在最內最近的地方，所以更是一種精神性的遙遠，使這理想成爲不可及，不可即。也可以說是一種時間性的遙遠，因爲這類的相遇似乎常是一個非常脆弱纖巧的可能性，不能勉強實行，要忍耐、要等待，也要努力。

可是在大智大仁大虔誠者的心中，這種相遇已主觀性地實現了。這些屬於不合哲學系統、不同宗教信仰的文化偉人對其他一切相異的心靈都不再有隔閡。別人(或在較低級文化層次的)或許會拒斥

他，但他已透過表面，直入真諦，不再作無謂的爭吵。他似乎已觸及了放之四海皆準的智慧和核心，雖然在表達上還會運用自己習用的詞彙，因此還能顯出某種有限與隔閡。

可見境界之無隔閡與智識之把握間還有着密切的關係，「相遇」也包括了彼此容納和真誠交談。

「相遇」實在是東西方文化和東西宗教當務之急。有識之士都理會到人類的前途均繫於此點。然而不論哪一方，對於異己，不論是思想或信仰，只作客觀性的研究，是不可能突破而把握對方之精髓的。真正的交通除了理智的了解分析外，還要求以某種方式投身其中，爲了獲得內在的體悟。深入的了解需要我人作一冒險。有多少人作過如此的冒險呢？

「無聲之樂」的原名直譯是「靜默的音樂」。猶如其名，作者強斯頓在尋求聲音和言語以上的境界，這該是大「通」的形上世界吧！這是一種以「無」來探討「有」的形上學，因此沒有執着，不必與其他有概念的哲學或宗教學衝突。這是超理念、超意識型態的直覺世界，有和諧和寧靜，還有用精神的五官可以接觸到的美景和音樂：「高山、幽林、深谷、奇異的島嶼、無聲之樂……」（第九頁）。這是西班牙神秘學家聖十字若望形容他所愛者的面目所用的詞語。

強斯頓是北愛蘭人，於一九五一年參加耶穌會後赴日本傳教。一九六八年獲得東京上智大學神秘神學（Mystical theology）博士學位。他以天主教神父的身份研究佛學，並且參禪，積二十五年經驗寫成「無聲之樂」一書，這是他的第四本著作。其他三本是：「不可知之雲的神秘主義」，「靜點：對禪和基督神秘主義的反省」，「基督化的禪」。可見他從理論和實踐來探求東西方宗教及形上境界的會通。他的作品告訴我們他的努力並非徒勞。

全書共分四部份：默想、意識、治療、親密。作者成功地融合了東方的禪和西方的基督信仰中的

神秘傳統。他又大量地吸收了近代心理學、哲學、神修學有關人的精神獲得的新穎知識和資料。在心理學方面他借用德國漢斯柏格 (Hans Berger) 的腦波震動器 (E.E.G.) 的測驗結果，來說明阿爾發波 (Alpha) 與深度癡思的關係 (四十頁等)，也取用佛蘭克爾 (V. Frankl) 的愛情觀 (二一四頁)。在英文原著中他列了不少取自「超人位心理學雜誌」(Journal of Transpersonal Psychology) 的文章。哲學方面他取用柏格森 (Bergson) 有關神秘者推進人類進化的假說 (八十頁)，和德日進 (T. de Chardin) 的奧美加點 (Omega point) 來說明宇宙整體的動向意義 (一六三、一八八頁)；神修學方面他引用布蘭 (A. Poulain, 1836—1919) 的著作及較早的里浮 (A. Rivault 十二世紀)、聖女大德蘭 (十六世紀) 和聖方濟各·撒納爵 (十七世紀) 的著作。

此外，強氏有一連串的神秘現象探討，包括東方和西方的不同說法和工夫，如「咒語」(mantra 七二頁)、曼陀羅 (mandala 七五頁)、三昧 (samadhi 即禪定，六八頁)、趺坐 (lotus posture 一四四頁)、妙心 (darshan 一四八頁)、妙悟 (enlightenment 八三頁)、「神移」(ecstasy)、「神馳」(ecstatic)、「神拔」(rapture 九二頁)、「神飛」(flight of the spirit)、「內居」(indwelling 一〇〇頁)、「神通」(siddhis 一三〇頁)。

雖然強氏綜合了各家的說法，但讀者並不感到駁雜，因為他已把這些工夫都化爲己有，在表達時，這是一片渾然天成的創作，而不是拼湊。

本書最後一部份提及宇宙化的人際關係，指出愛情和友誼都是推動進化的動力，但是處身其中的人們應當從相互吸收 (absorption) 的傾向中解放出來，使雙方能達到更深入的結合和「內居」，而再把感情開向整個宇宙，這是愛情的普遍化，也藉此達到了它的目的。從此，作者肯定「真正的愛並

不需要身體來激動或滿足」(二二四頁)，愛除了有肉身的生育職責外，更有「精神的生殖力」(二二六頁)，如此，他肯定了基督宗教中爲愛而獨身奉獻者的精神價值。強氏預言歷史中出現過的一些存在於異性間的偉大的非肉慾式的愛情，會從少數人的特恩逐漸變成「大衆的交友之道」(二二八頁)。這類愛情(在度婚姻者中也能有)能夠「解放宇宙中大量的能力，這是把生命的衝動推向奧美珈的力量，而奧美珈乃是人格吸引力的中心，會集的終點，愛的磁源，沒有任何事物能把我們和這終點分離」(二一六頁)。

最後筆者願略提譯筆的傳神。劉河北女士是名畫家，衆所周知。她在宗教生活和人文修養方面，也有極高的造詣，因此她翻譯這樣一本著作，真是得心應手，甚至有「青出於藍」的感覺。爲翻譯這樣一本貫通中西文化，且包含極高的境界體驗的書籍，如果譯者對這一切毫無經驗，或只有外在的了解的話，絕不可能譯得如此傳神。在閱讀本書時感到的快感，似乎在告訴我們譯者已與作者融合爲一，她在譯一本自己要寫的書，難怪讀者會覺得接觸到了一本創作，而不是譯作。筆者敢言這是劉女士所譯和所寫之書中文筆最流暢、感情最豐富、內容最充實的一本。

讀完全書只發現三個錯誤：兩次是在二一六頁中之「她」誤印爲「祂」，另一處是第六十頁第三行括弧中該是第「十」三章選錄，這是對照原文時發現的錯誤。總之，光啓出版社能爲我國文化界出版一本如此有價值的書籍，使我們從「有之分」更推向「無之合」一步，由於「無聲之樂」的召喚，使前進者忘懷旅途的辛勞，不斷邁向那「遙遠處」，以便與一切虔誠者相邁。