

神學論集

于斌



42

輔仁大學神學論集

第四十二號

一九七九年冬

目錄

前言.....四〇三

專論

中國教會的本位化神學.....張春申.....四〇五

聖經

若望福音中的聖神（下）.....王敬弘.....四五七

專題

聖經中的辨別神類.....高士傑.....四七七

辨別神類簡史.....高士傑.....四八五

神操中分辨神類規則的結構.....胡國楨編譯.....五〇一

辨別神類和靈修指導.....Henri Martin P.S.S.著 奧譯.....五二三

分辨神類與基督徒的成長.....Michael Kyne著 嚴任吉譯.....五三〇

目錄

前言

本期神學論集的組成比較特殊：包括一篇專論和一個專題；再加上一篇繼續上期未完的文章。

一九八〇年將是輔大附設神學院建立五十週年。院長張春申神父爲了紀念這個可慶祝的日子，特別寫了一篇「中國教會本位化神學——二十年紀錄」。張院長簡單而扼要地報告並分析了許多中國神父和傳教士二十年來在這一項工作所作方法和實質的努力。在反省了過去的歷史之後，他也給未來指出一個明確的方向。這篇文章全文長達三萬餘字，本刊爲了使讀者能够一氣讀完，也破例地一次刊出。希望中國教會中有更多的人，在看到以前許多人士在這方面所作的努力，能對這項問題有更清楚的認識；也能每人按照各自不同的工作、能力和職位，投注更大的力量，使中國教會本位化神學更迅速的進展。

本期的專題是分辨神類。我們之所以提出這個專題的理由有二：一是教會正在普遍地進行神修復興的工作，而分辨神類在神修復興中是一個不可或缺的因素；二是這方面的中文參考資料實在太少。所以，我們爲了彌補這個缺憾，在這一期神學論集中作一個初步的努力，希望能够引起大家對這方面的興趣，並對它有更深的了解。

這專題包括五篇文章。高士傑神父所寫的兩篇：一是聖經中的辨別神類；二是分辨神類簡史；在這兩方面提供了簡明的資料，使大家對分辨神類在聖經和教會中發展的過程，有一個清楚而概括的了解，這也是在這方面不可缺少的基礎。

「神操中分辨神類規則的結構」是胡國楨修士根據 M. J. Buckley 所寫的一篇文章，而加進了一些中國思想編寫而成。這篇文章詳細分析依納爵神操中分辨神類的整體結構，是一篇非常有份量的文章。除非一個人能夠對分辨神類規則整體結構有一個清楚的了解，便不能對每一條規則加以靈活而切實的應用，才不致有所偏差。這篇文章對於正在擔任靈修指導工作的人，定會有很大的助益，值得再三研讀，透澈了解。

「辨別神類和靈修指導」這篇文章中，指出在各種特殊靈修經驗中所需要的辨別神類。同時，它也舉例說明在這些時候如果辨別神類不清，往往會給被指導者帶來相當大的損失。可以作為許多神師們的借鏡。

「分辨神類與基督徒的成長」清楚地講述了分辨神類和整個信仰生活成長之間的關係。

由於人力和時間的限制，我們知道這五篇文章不能概括關於分辨神類各方面的問題。甚至不能概括所有重要的問題。但我們希望這只是一個開始。本期的文章有的是根據外國材料的改寫，有的則是直接的翻譯。希望實際擔任神修輔導工作者，能夠寫出一些中國人個性心理有關的經驗分享，也可以給中國教會帶來更具體的貢獻。

最後，「若望福音中的聖神」是繼續上期未完的一部份。這篇文章也算把對四部福音中的聖神論的反省作了一個結束。

一方面，我們體會到神學論集在中國天主教會中的重要性；另一方面，我們也感到人力與時間的限制。我們誠懇的呼籲讀者給我們批評和建議，並貢獻自己的能力耕耘這塊神學園地。

二十年記錄

中國教會的本位化神學

紀念神學院創立五十年

張春申

四〇五

導言

二年（一九七七年）前，我有一個安息年；趁那個機會，曾在羅馬住了整整三個月，重新與自己過去的教授會晤，也認識了幾位後起的神學家。我的朋友額我略大學傳教學院教授施省三神父，把下面將要述說的一個計劃同我商量，我覺得很有意思。

中國教會在本位化的工作方面，可以說幾經嘗試而慘遭失敗。最爲歷史家所熟悉的便是清代康熙年間的禮儀之爭。在我們自己身處的時代中，當抗日戰爭勝利之後，一切稍有起色；教會方面因着較前在一九三九年十二月八日教宗比約十二世的解除祭祖敬禮的禁令，以及後來的任命田耕莘主教爲遠東有史以來第一位樞機，顯出前途非常光明。不幸，緊接的便是內戰爆發，中國大陸已經將近三十年陷在共產政權統治之下；教會當然不可能有正常的發展。不過，過去二十五年中，不只在臺、港、澳三地，連在海外各地，中國教會繼續不斷地在成長中。

天主教現今在香港和澳門各有一個教區；臺灣有七個教區，加上澎湖與金馬兩個監牧區；至於負責海外華僑傳教事業，有一位宗座專員。華人中傳播福音，素來成爲教會極度關心問題之一。一九七六年十月，由宣道聖部在羅馬召開了一次會議，主題便是華人中的傳教工作。當時施省三神父便是以專家身份出席；會後，他在明瞭了各地實況之後，發現推行與建立中國神學的迫切需要。恰好會議後不久，我自己到了羅馬，他便把自己的計劃與我商討了很久。

爲了推行與建立中國神學有一個象徵性的表示，於是產生了出一本書的具體計劃。本地神學常是在大公教會之中；中華民族的文化雖很悠久，但是神學尙是非常年輕的，在教會中不能沒有先進的神

學家鼓勵與協助。於是立刻商請關心中國教會的羅馬額我略大學，以及聖經學院的教授大力支持，在他們自己專門研究的領域中撰寫一篇文章，然後彙集成書，指示神學本位化的途徑。當然，他們不都是研究中國教會的專家，但是在自己的學科中都是國際知名的學者，所以他們在本位化角度下提供的思想，一定不但為各地從事神學本位化的人，而且為中國神學是一個借鏡。當時，我們召集了一次小小的座談會，我個人後來私下拜訪了每位作者，最後決定由我寫一編有關中國神學報導與綜合性的文章。

其實所謂中國神學的建立，至少在二十年前，我們這裏早已開始討論，而且大家發表很多嘗試性的著作。尤其三年多前，中國主教團提倡教會本位化，或「建設地方教會」之後，這方面的工作一直在進行着，拜讀了各位專家陸續通過施神父寄來的文章之後，刺激我多用一些時間綜合一下中國教會過去所做的工作；同時他們也給了我不少靈感，發現尚有不少工作可以去。所以，這篇文章可分為三部份：

- (一) 中國教會神學本位化的過去嘗試
- (二) 中國教會神學本位化的現在狀況
- (三) 中國教會神學本位化的未來課題

(一) 中國教會神學本位化的過去嘗試

當我自己讀了本書中各位神學家的文章之後，立刻想向他們報告中國教會過去二十年在神學方面本位化的資料。所謂過去，即指梵二大公會議之前數年直到一九七六年中國主教團宣佈「建設地方教

會」年為止。介紹之前，我應該聲明一下：我的資料都屬於天主教人士用中文發表過的。基督教弟兄的工作是值得欽佩的，他們當中好幾位神學家的造詣受到國際性的重視。爲了清楚起見，這部份先介紹過去在方法上的討論；然後再介紹實際的中國神學。

（壹）神學本位化的方法

一九七二年，在臺灣掀起了一股討論中國神學的熱潮，參加的有神學家、哲學家以及其他從事牧靈工作中的神父，他們集思廣益，對於神學本位化的意義也有足夠的澄清①。所謂本位化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵，創造新的中國文化。大家雖然特別提出今日中國思想，同時也承認它必然與傳統連綿的。至於本位化該是在大公教會之內的，與西方神學互相在共融中彼此補充。因此，消極方面，本位化的神學不是復古運動，不是孤立主義，最後當然不是過去修道院中的經院神學。但是中國神學的建立，並不只是神學院中教授的責任，而更是整個地方教會的創造。神學是教會生活的反省與表達；除非本地教會的生活是活潑的，在信仰中力謀變化環境，根據環境而說明信仰，我們便無法創造一個代表本地的神學。神學院的專門工作，只是科學性地發表本位化的信仰生活。最後，這次集體討論中，有人還具體建議成立「本位神學研究會」，個人性的或者團體性的，大家分工合作②。

事實上，這次廣泛性的中國神職界討論本位神學之前，早有幾位同道在方法方面發表過意見。遠在一九五九年，田良在「建立中國公教文化的根基芻議」中^③，構想以「孝」爲本，編排中國神學。這是一個相當系統化的構想，雖然後來與之同感的人不多，但在歷史的觀點上，是值得簡單介紹的，使人知道在梵二大公會議之前，已有人如此討論中國神學了。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。但是爲建立公教文化，作者並不採取傳統的意義，自己却擬定了一個定義，作爲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。人道爲人可知，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，田良根據自己對孝所下的定義，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」以及不越矩的「禮」；在神修方面，孝道是成德之本，在於相似耶穌孝愛天父。孝之神學，重點不只是在求知，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，因為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。

田良的文章發表之後，倒引起一些反應，同他爭論得最爲激烈的是張天增④。事實上，今天我們看來他的思想中有許多禁不起批判的因素，所以後來幾乎沒有人再討論他的文章了。不過作爲神學本位化的拓荒者而論，實在有紀錄的必要，因爲他不但探求中國人最基本的觀點，而且也企圖用這觀點來說明天主的啓示。然而，他的過份系統化的傾向導致爲閉門造車，杜撰沒有一個中國學者接受的孝的定義，因此他的失敗已是必然的了。但另一方面，也令人不能不對方法論多加注意。

(1) 中國教會在梵二大公會議之後，由於大公會議許多文件中都標榜本位化，於是從事神學工作者開始嚴肅地反省這個問題，值得注意的是兩位客籍神學教授提供了他們的建議。奧籍耶穌會士谷塞松神父在「理論神學與中國人之思維方法」中⑤，首先一般性地描寫中國人的性格：他們喜愛具體的表達，象徵的暗示，直觀的了解；因此中國人都說自己的思想近似聖經，接近聖經表達真理的方法。谷神父說「中國人深入聖經精神之後，能够比西方人更把握救世工程之人情與親切的一面。中國人的思想更注重人的問題：人的整體，人的履行道德之大「道」，人之與萬物間息息相關之感。」⑥ 站在一位西方神學家立場上，他認爲中國思想雖然不漠視造物者與受造者之間的基本關係與本質的分別，但是更傾向於存在的分析。西方神學過去曾經特別提出天主的超越性，以致祂的內在萬物性受到忽視。

。而中國人却……
學……

最後，由於「道」是中國傳統思想中的重要概念，谷神父建議將天主教之基本真理在「道」的範疇中表達：天主在古新經的啓示「道」；天主因着基督「道」而在宇宙中的內在性；人類因着接受基督「道」是「道」路、真理、生命「的得救；教友在「道」中之生活與他們永遠在天主聖三中之光榮生活，這也是一切人「道」的完成。

(2) 道明會德籍神學教授溫保祿神父發表的一篇文章⑦，我們這裏把他的一些具體建議，如培養當地神學家及教授，建立性質不同的神學院等等，略而不談。不過他所指出的「東方化神學形式」七點，值得從事本位化工作者參考。

1. 每套基督神學者具有同一基本對象，而且這個對象為西方人所證實，所以東方化神學也與西方神學統一。

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，雙方之不同點也就越來越多。

3. 然而，在許多問題上，思想和文化背景仍然不同，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，對該思想體系加以揀淨，並以基督思想為標準，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。

中國教會的本位化神學

5. 這種神學必須針對現代亞洲人的思想，而研究天主的啓示給予現代人類的答案，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，而且西方也絕對需要。

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；例如聖經所說父子的關係，用西方家庭方式解釋是否能代表聖經原意。其他問題如：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瞭？」^⑧

以上七點促使本位化神學，一方面在大公會中謀求共融，另一方面仍舊保持它的多元。在保持神學的多元工作中，溫神父根據第一屆梵蒂岡大公會議的昭示^⑨，要求東方人在自己的文化中對於信理奧跡更深刻的領悟，大公會議標榜的三條路線的第一條是：研究奧跡與奧跡的內在連結，溫神父說：

「我們如何研究奧蹟的連結性？是否祇由於分析信仰的觀念而指出一個奧蹟與另一個奧蹟相連？東方神學家能否以其它方法而了解其連貫性？啓示憲章第八節給我們說明，信仰之進展乃由於信友們的瞻想和研讀，以及他們對於精神事物之體驗而獲得。換言之，信仰的進展並非由於理論分析，實乃由於信友們內心深處與奧蹟直接接觸所產生的效果。

東亞人更適於虔默觀或直觀生活，他們常表現從容不迫，態度鎮靜，男女教友都好耐心念玫瑰經及拜苦路。所以東方神學家最適當的路線可能為由瞻想而生的直觀去明瞭奧蹟之連結，並非藉邏輯分析。

再者，除奧蹟中彼此客觀的連結外，還有由於信仰奧蹟所引起的主觀反應之連結，這種

「反應」能引導人由一個奧蹟定向另一個奧蹟？如果這樣研究奧蹟的連結，所應採取的步驟是否會與研究客觀連結的步驟完全一致？」^⑩

關於大公會議所指示的第三條路線：探求奧蹟對人生的關係，溫神父同樣認為值得東方神學注意。他說：

「如果我們研究奧蹟與人生的關係，便能更徹底明瞭信仰的奧蹟。然而，實際生活環境不同，也會引起不同的問題。例如聖保祿宗徒致羅馬人書中表現出他所特別關懷的問題是，猶太教的墮落和猶太人的命運，及猶太人在救贖工程上所佔的地位。因為他是猶太人，因此便熱切關懷同胞的命運。同樣，一位中國神學家也必定同樣關懷他自己父兄的命運，以及中國五千年文化歷史在天主救贖世界工程上所佔的角色。此外，他也要探究耶穌的真理與救贖如何滿足東方人的心靈要求。

總之，關於思考神學部份，如果思考方法不同，神學在三條路線上的發展也應有所不同。」^⑪

(3) 上面兩位客籍神學家，都能操流利的中國話教授神學，他們有感於自身對中國文化的有限認知，所以只是在方法上貢獻他們的智慧。兩人異口同聲承認，實際的工作必須由中國人自己從事。不過，他們一有機會，仍舊繼續發表他們的觀點。事實上，谷寒松神父以後還發表了一篇題名「神學在中國」^⑫的文章。他一方面努力分析當代中國文化發展的方向；另一方面針對當代的方向，指出中國神學的任務。

谷神父說中國文化一向是以人爲本，而這種人文主義在當代中國思想家中更是顯明。但是傳統肯

定的人性之內在和協，以及倫理要求，由於社會變遷，遭受懷疑與失落。因此，他表示以基督為中心的人學，方能對中國文化的成長有所貢獻。基督是一個典型的「人」，選擇基督，人文方能完成。其次，作者尚發現近幾年來，中國文化已由圓周循環的時間觀，改變為直線進步的時間觀。同時社會上經濟發展，勞工的需要與日俱增。在這種轉變中，中國人需要一個進步和發展的神學，突破昔日以士大夫為中心的價值系統，給與中國人新的安全感。促進當代人參與世界活動，同時與現世保持距離；推動人物之間的和協，同時接受無法了悟的天命。最後，配合中國人「四海之內皆兄弟」的理想，構想一個天主臨在兄弟中的神學，共戴同一天主聖父的大家庭。

以下要介紹的是趙賓實神父所著的「天人一家」，倒是相當反映谷神父的最後一點建議。

IV

(1) 谷寒松神父的最後一篇文章發表於一九六八年，而一九七〇年神學本位化的工作又有了新的鼓勵。那年春天，中、日、韓、越四國以及港、澳的主教代表第一次集會。地點是香港，會中討論神學本位化問題，大家認為這是傳教工作上謀求適應的必要步驟。結果決定各代表國的主教團，分別鼓勵神學本位化的研究和編纂，並推臺南成世光主教為聯絡人。成主教爲了此事，在臺灣曾邀請了十數位神哲學專家，集會兩次，商討如何進行此劃時代的艱鉅工作。事實上，趙神父的「天下一家」，和成主教所著的「天人之際」，都是發軔於那時候。中、日、韓、越四國以及港、澳的主教代表，一九七三年又在臺灣召開第二次集會，討論過同一問題。

(2) 主教團振臂一呼，臺灣方面推動本位化神學的熱潮是可想而知的。本文這一部份一開始便提

出的一九七二年大交談，便是那種情況下的產品。

關於中國神學，成主教自己一個逐漸形成的思想是值得提出來的。起初，他在「鐸聲」發表的一篇文章中^⑬，對於倫理神學，要求採用中國固有的倫理系統，而摻以教會倫理學的聖事部份。他認為傳統的教會倫理學，不合乎中國人的心理，他說：「中國人習慣的倫理是以道德為中心。而教會傳授的倫理是以法律為中心。」^⑭由於傳統倫理學者重分條分目的辨是非，定罪惡；加上神修學的份量很輕，以及教律學的堆積條文，結果培養出來的主教神父，刻薄無情，呈現出一副刀筆吏的面孔。

至於中國倫理，重在個人修身，不講他人的是非。果然古人講修身，並不是否定罪惡，不過罪惡只是不修身的後果。使人避免犯罪，最好的辦法是注重修養。成主教說這種積極精神，是中國倫理的高明處。因此，本位化的倫理神學，實在可以中國倫理為經，聖事部分為緯，相互交織，熔於一爐，這樣就會有一部合乎中國情調的倫理課本。

採用中國固有倫理，摻以傳統教會倫理學的聖事部份，是否能產生中國教會的倫理學呢？雖然成主教說幾位同道贊成他的想法，但仍是可以深入地討論的問題。無論如何，他也沒有做此工作。可是這個想法不久之後顯然有了轉變。在「天人之際」的次序中，他說：「本書是將信理神學，倫理神學，基督論與修養熔合在一起的。這在西方傳統的神學觀點看來，有點不倫不類。但就我國人文方面說，却是極正常的事，因為不論是儒家，或是道家，或是墨家，都是走的這條路線；他們都是洽天道人道於一爐，合敬天作人在一起，他們不分開討論「天」與「人」的問題，而是兩者相提並論，以天道警惕人道，以人道彰顯天道。」^⑮這個轉變實在相當重要，成主教跳出西方窠臼，擺脫西方格調，寫出膾炙人口的「天人之際」。我想這倒是中國神學不可忽視的方法。

(3) 在成主教召集的幾次會議鼓動下，對於中國神學的基本方法，大家開始反省。其實，在他表示的革新之前，項退結博士早主張跳過教義、倫理與禮儀的分類，他認為這是西方產物；遂建議東西神學分爲「人生觀與救恩」及「救恩史與人的命運」兩大部份⑯。

「人生觀與救恩」一方面研究亞洲人重視的人生觀：當代科學人生觀、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眞價值並行不悖，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（非基督宗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（此部份中包括教會與救恩的原始與終極：天主聖三）。

項博士的構想具有其創造性，而且在他的大綱的子題中，的確包含與融合了教義、倫禮及禮儀。不過，他的朋友谷塞松神父却同他有了一場交談⑰。首先，谷神父從人的理解與意義的動力來看，以及從事情本身，即從神學對象來看，申明教義、倫理與禮儀之分，不該說即是西方文化的產物，而更是普遍地應當如此。其次，谷神父對於項博士的大綱內容也有所批評；由於事實上，那個大綱並沒有引起中國教會認眞的討論，這裏也不再敘述。

東亞主教團推行神學本位化的高潮中，遠在西德的張維篤主教也撰文鼓動，這是我們不能忘懷的⑱。

V

以上四段都在介紹中國教會中神學本位化有關方法上的各種意見。爲結束這方面過去嘗試的介

紹，最後我們提出楊古城同道的「神學本位化究竟是什麼？」^①楊文題目雖然指神學本位化，事實上，加進很多其他材料，而且重複叢生；對他的五部份，只能去蕪存精地簡介。

第一部份：作者似乎對於神學本位化相當關心，過去別人發表的著作也應涉獵過，但是他認為概念上尚是「清楚而又晦暗」，需要詳細而客觀的分析。首先，為什麼這工作不奏效？基本上還是因為「研究中國文化未能有效的提供神學本位化研究工作，……研究中國文化沒有把握中國文化歷史經驗傳統，連續不衰的精神和對神的看法內在思想價值系統的結構，只是做一些引證的工作；……」^②可見神學本位化工作假定對中國文化的傳統精華有所把握，而且會以現代思想結構系統陳述。至於本位化工作本身，便是用自己文化詞彙來表達信仰，同時更進一步適應「文化思想結構」和「外表形貌（行動）模式」。（這點大概指文化發於外的行動模式）

第二部份：作者又回到啓示一致，文化多元；因此，聖經啓示奧蹟的語言必須在本位化神學中解釋。「……爲使我們對啓示奧蹟的信仰能够接受，以及更深入的了解和領悟，他們（神學家）可以引證和借助許多歷史文化，社會環境所熟悉事實和現代人所信賴的科學來解釋和表達啓示奧蹟和信理，所以神學家對各種事物，各個學派，科學必須要有深入的了解才可以，才能很巧妙的應用各種學派的學說來解釋啓示直理。神學家對各種學派的學說必須有所了解 and 評價（不可指責），知其長處和短處何在，用其長處去其短，以圓滿的手法以啓示真理加以補充完全。」^③這大概也是本位化工作的具體描寫了。

第三部份：楊同道引經據典地重複了不少上文所述說的思想之後，說明神學本位化的目的。它應針對人生與人類社會生活，並回答人心永久的疑問。於是，這工作一方面須忠於並保存天主啓示永恒

真理的面目；另一方面透過人類文化或本地文化和當時歷史、文化、社會背景的特徵，把啓示之光，基督的精神融入其中。

第四部份：作者自宗教經驗的表達來說明本位化，它的範圍已經超出神學。因此可發現楊文寫得雜而且長，思想重複而不精簡，處理問題又東拉西扯，與文章的題目不完全吻合。假使他會綜合一切有關神學的本位化的材料，另寫一篇文章，定有更大的效果。至於宗教經驗，可以表達於神學思想、禮儀行爲、以及社團組織三種模式中。繼而作者談了不少臺灣教會的禮儀本位化，以及教會組織與自給自養的問題，這幾乎都不在神學本位化範圍之中了。

這樣，我們結束了楊古城的長文；他的第五部份只是一個結論。同時本文也結束了中國神學家過去對於本位化的方法所有的討論。根據以上的報導，我們設法總結一下，可綜合爲五點：

1. 啓示奧蹟必須在中國文化中表達；這是本位化的基本工作。這當然該保持信仰的正統；因此，在大公會中，與其他地方教會的神學不是相對，而是互惠。
2. 本位化神學的表達，不僅是應用中國詞彙的翻譯；而更是透過中國人的喜好、情操、直覺，以藉中國文化的精神反省天主的啓示。事實上，這具有信理發展作用，所以有人特別強調神學本位化是出自整個地方教會的生活。
3. 所謂文化，雖然來源悠遠，該是現代人的生活與思想方式。神學本位化說是神學現代化也無不可。

4. 有人也提出神學本位化工作，應該對於當地文化產生淨化與提昇的作用。這便是于樞機主教常說的：「基督中國化，中國基督化」的下半句話。

5. 不少人認爲中國神學，不必依隨西方的分門別類，更須融合地自成系統。對於這個主要的問題，可惜沒有深入地辯論。

這是很多年來，中國教會討論本位化方法的結論；基本要點可以說有了，也許還應延伸研究，發現更多微妙的問題，最後是在具體文化背景中的信仰與理性之間的問題。也許當有人實際創造中國神學時，更會容易發現那些問題。那麼究竟在過去二十多年，中國神學有什麼具體成果呢？

(貳) 神學本位化的成果

首先，我必須承認，要將這歷時二十多年階段中，天主教神學家發表的本位化著作在這篇文章中都詳細記錄，簡直是不可能的事；即使比較綜合性地介紹，已經太困難了。但是總括而論，這時期的文章主要地是比較聖經與中國傳統文化中幾個共同或相似的概念；間或也努力應用中國人重視的倫理美德、註解聖經以及耶穌基督的行動。偶爾有些著作，對於中國人的得救，加以假設性的反省。

I

(1) 中華民族固有文化中，無可否認「孝」與「仁」是兩個樞紐，統括一切的德行。後代儒家闡行的孝道，甚至成了修身、治國、平天下的大道。所以在神學本位化思考中，發表了很多中國的孝道與基督信仰互相對照與融合的作品。無可否認的，在這方面著作最多的是田良同道，我們已經介紹過他擬以孝爲本，編排中國神學的雄心。這裏至少還該提出他另外兩篇大作：「新經上孝以事天主的言語及其價值」^②，「新經上孝以事天的價值」^③。這是兩篇很長的文章，由於我們已經略知他系統化

的傾向，不難想像他會把耶穌的一切言行綜合在孝行上。其次，站在中國神學的立場上，他會把耶穌的孝道來補充中國傳統孝道的不足。我們只提出很有興趣的一點，可使神學工作者了解自己的思考常受到時代的限制。中國古代對於孝的要求是「生、事之以禮；死、葬之以禮、祭之以禮」，田良極力反對「祭之以禮」，他以為其中含有鬼神的觀念。同時他又以為耶穌的訓誨排除鬼神；其次，追念古人，終身不忘確是應該的，不過祭禮對古人無益，因此必須免除。不知道他今天知道了于斌樞機提倡的祭天敬祖之後，又要如何修正他的見解呢？（有關祭天敬祖，真正神學性著作不多見，本文因此沒有記錄。）

(2) 羅光總主教指出西方天主教的孝敬父母，受羅馬帝國重法精神的影響，歐洲孝道中義務與權利味道很濃厚，子女出生以後，父母養育；子女長大，父母予以教育。這是義務。至於權利：子女屬於父母，誰也不能奪去；子女該服從父母，孝敬父母。這是父母的權利。至於中國儒家的孝道，乃是以生命為基礎；子女的生命來自父母，子女的一生，便為孝敬父母而生活。父母去世了，子女也要祭祀，表示祖宗先人的生命繼續存在^②。那麼中國的孝道基礎，是否也該為天主教的信仰吸收呢？

(3) 一位教友學者梁子涵先生却為此提供了初步的嘗試，他說早在古人思想中發揚了「父母配天」的形上學。儒家的人生哲學以法天為宗旨，以天人合一為目的。天是萬物的生命根源，而父母生子女，所以父母是子女的近因，天是遠因。返本思源，人應該敬父母，祭父母，就像敬天事天一般。孝道使人經由父母上達於天，即藉孝順父母而敬天。是以儒家在天人之間插進父母，孝道有了宗教意義。另一方面，梁先生說耶穌自己的孝道是承行天父的旨意，同時也孝愛聖母，使中國基督徒自儒家的孝在耶穌內受到救恩的提昇，換句話說，這是東方文化接受基督的洗禮^③。

(4) 不過，上面一些本位化工作，究竟尙嫌不足，如同倫理神學家金象達神父說的：「僅僅把中國孝道及基督徒孝道並列，固然已爲神學本位化紮了根基，但究竟還是在問題重心之外兜圈子。提出『父母配天』，加上孝的超性動機，已經較前進了一步，但仍會使人誤解宗教只是他力，在人心內並無內在的根據。——這可能是過去講授孝道者所受的倫理神學教育所致：過份強調外在的道德律。」^②事實上金神父一方面不喜歡田良的孝論。另一方面努力提出中國天主教神學講授孝之形上基礎；這是下面我們必須稍加介紹的，因爲頗有神學價值的貢獻。

他引用一位當代哲學家徐復觀先生，以人的愛心爲啓程點，闡述孝對今日人類社會的意義。孝是人的「內心天性之愛所不能自己的自然流露」。有了這樣的愛，加以道德理性自覺的意義，才能超過生理的限制，突破自私以擴充爲人類之愛，亦即儒家所謂仁的境界。因此，「孝爲仁之本」；因此也可以說，孝在人類之愛中得以完成^③。

可惜金神父沒有爲我們繼續發揮得更多一些，這裏所簡述的精闢見解，最後也許可以爲中國人深入地解釋追隨基督，爲人類而犧牲家庭的要求。如果孝最後趨向的是仁，是人類之愛，那麼中國傳統思想中，早已爲基督徒準備好耶穌所說的：「如果誰來接近我，而不惱恨他的父母……」（路九26），當然在文字上還得把閃族的「惱恨」加以說明。

(5) 爲結束中國神學對於孝的重視，我們將龔士榮神父呼籲牧靈方面的注意點提出來。他認爲基督天主爲父，與中國的孝道極爲接近。但是鑒於現代西方神學在位際範疇影響下，偏向以友誼來解釋天人的關係，龔神父認爲如果引入中國，則違背中國文化。他至少列舉了六個理由，值得在這裏重述。一、中國傳統的五倫之中，父子、朋友不屬同倫；二、孝的對象是父母，友的對象是同輩；三、

對父以友相待是缺少尊敬與禮貌；四、孝是中國社會的基礎；個人修養，家庭教育，社會國家都以孝爲本；五、社會習俗不許稱父親爲朋友；六、最後，明末天主教傳入中國，提倡孝道，受到歡迎；而「禮儀之爭」導致禁止敬祖，教會因此被視爲夷狄。因此即使西方社會容許以友誼來解釋天主與人的關係，由於耶穌的教導以及上面種種理由，便不可引進中國教會，所以在寫作講道時，應力加避免，甚至翻譯西方書籍時，每遇稱天主爲友時，應加註解，以免貽笑大方②。

我過去覺得龔神父說得有些過份，不過今天記錄這事時，不能不承認他很有牧靈的見解。這誠是切身的本位化問題。

(1) 在中國傳統文化中，比孝更受到哲學家研究的觀念便是仁了；而神學家往往將聖經中的愛與之比擬。這方面討論的文章果然極多，但是彼比並沒有構成顯著地不同的理論。其實在儒家方面，對於仁更有相當多的註解；可見我們的本位化工作，還是表面上將本地文化與基督信仰互相比較，至於更爲深刻的彼此關係，則有待於進一步的探討。

那麼究竟仁指什麼呢？也許在這篇文章中有一次廣泛地說明，可以容易了解爲什麼神學家要把基督的愛與之相比。我們便按照在這方面天主教的代表學者羅光總主教的一篇精闢文章③，作爲介紹仁的內涵。中國古人以「行動原則」爲道，以「事物本體之所以然」爲理；兩者相分但不相離。秦漢以前，由於經書多談人生哲學，所以多說道。秦漢以後尤其到了宋明，多談性理，故多說理。不過道和理、天道和天理常傾向聯在一起而相互通用。

中國人生哲學常以法天爲最高標準，以天道爲人道所從。由此出現仁的概念。天道即天之行動原則，根據天理：天之所以爲天。中國古人以「天道爲生生之理」，因此出自天的萬物，亦以「生生之理」爲性。生生之理在萬物中自然而成，惟獨在人心感應與體驗，這是人生哲學的出發點。所謂仁便是人將天理、生生之理，身體力行。於是仁和生在倫理方面結合在一起。仁是生的實現，也是生的完成。人與人的來往中，「己欲立而立人，己欲達而達人」，這是仁之極致，也顯出了仁和生的關係。推至於物，則是「仁民而愛物」，愛物也是仁者生生之理的流露。

由此孕育成了後代理學家所說的「宇宙萬物一體」，原來中國思想認爲天地之心造成萬物之性，即爲生生之理。萬物之性相同；唯人心能體驗天地之心而爲仁，而與萬物相通。所以理學家謂仁是通，使人與萬物相通，而成爲一體之仁。天地以生物爲中心，人物得天地之心以爲性，人物都有生生之理，萬物藉生命而互通感應，人能體驗此互通感應，因此參天地之化育，但此生於仁者之心。

(2) 這樣將仁的內涵簡介之後，我想不難看出爲什麼中國教會自然地要比較儒家的仁與基督的愛了。在同一篇文章中，羅總主教將仁與愛作了初次的比較。一、儒家認爲仁來自天地之心，天地之心即上帝之心。教會信仰中，天主的本性是愛。二、儒家視仁爲生生之理的身體力行，表現在保全及發展生命。教會則以天主聖言降生成人，予人豐富的生命，此爲愛的流露高峯。三、仁之最高境界爲參天地的化育，發揚萬物的生命，達到一體之仁。在基督的愛中，宇宙與人類逐漸進入新天新地的生命境界。

(3) 不過在另一篇文章中^②，羅主教進一步分析出仁與愛的同異。一、二者均來自天主，表現在生命的賦與中。而且均是人生最重要的活動，爲一切善德之首。二、聖經的愛直接由天主自己表現出來，給人超性生命。儒家的仁則由天主經過天地的化育而表現出來，給人的是本性生命。最後作者認

爲兩方面均以仁愛爲最大誠命和最高善德。有聖經之愛的人稱爲聖人；有儒家之仁的人稱爲仁人，二者都是完人。

(4) 羅總主教可以說已經代表性地站在中國神學家的立場上，比較了仁與愛；我們還能舉出許多類似的作品，觸及同一問題。但是由於內容的互相接近，實在無此必要。不過有一個問題，在此能够提出。當代西方神學家對於愛天主與愛人之間的關係曾經有過極爲深刻的解釋，假使他們讀了中國思想家有關仁的理論，也許會發現自己的解釋與中國思想不謀而合。可是另一方面，我們又不能不問，爲什麼中國教會擁有如此透澈的仁學，而在解釋愛的誠命時，却不想用來說明呢？

(1) 中國文化公認爲注重道德實踐，根據上面的資料，已經可以約略看出，但並非中國古人缺乏形上學探討的能力，而是形上學始終指向人生哲學而不分離。因此，過去天主教神學家本位化的範圍也自然限定在道德生活方面。事實上仁與孝是古人道德生活的樞紐，也因此產生了集中在這一概念上的中國神學。由於孔子「一以貫之」，緊抓根本的傾向，連儒家傳統也不捨本逐末地討論其他德行，這無形中也影響神學家的作品，在過去神學嘗試作品中，簡直不易找出其他的題材。

(2) 不過，我自己在這階段中曾經發表了一篇性質相當不同的文章，值得在這裏記錄下來①。梵二大公會議之後，神學界普遍提出感恩史來反省，一個中國天主教徒自然會在這股熱流中，研討自己民族的救恩，那時我寫說：「在感恩史上，天主特選以色列民族準備基督的來臨，同時也公佈給他們得救之道；所以這是一個『民族』與天主的關係。天主因着梅瑟啓示以色列民族應信的真理，

應守的誠命和應行的禮儀；民族中的個人接受梅瑟的啓示而得救。這是最普遍的社會性方法；因此我們相信天主教在基督福音傳入之前，對於教外民族的得救，也採取相仿的社會性途徑。具體而論，對於中華民族，他啓示孔子超自然的得救之道；而由他傳播整個民族。中國人在福音傳入之前，「耳朵」因着聽到孔子傳播的「啓示真理」，心中因着天主賦予的聖寵，便能致義得救。所謂孔子傳播的「啓示真理」，不該導致我們呆板地去搜尋信理式的條文，它更該是一種精神與實踐，也便是孔子藉之而生的信仰。總之，天主拯救世人，抽象地雖然能有許多不同的方法，……而在中國，我們想他挑選的領袖是孔子，由他傳播得救之道。所以孔子……實在是中國天主教的「梅瑟」……」^②

這一大段足夠清楚地說明我提出了中華民族的「救恩史」，以及孔子在這歷史中擔任的中介使命。這裏不再引證我怎樣在孔子自己的生命，以及在中國歷史中，指出他似乎應該具有這個使命。總之，不少枝節問題，今天看來，的確尚該澄清，不過現在我仍舊認為這是一個可以保護的假設。事實上，也有幾位在中國神學上努力的人，同意我的意見。

我也在上述假設的前提下，還這樣說過：「這思想的後果是非常大的；今日天主教特別強調尊重各地的傳統文化……中華民族，如果聖言早已親自與它「會談」，它的歷史已經積極地爲啓示所祝聖。因此除了傳教上的適應問題，我們該考慮傳統思想與福音的連繫性……如果我們現在說孔子與儒家正統之經是中國人的「古經」，還不至於太魯莽吧！古經是新經的預像，我們的「古經」也該含有基督的前影……」^③

(3) 由於我們中國神學界不愛討論較新的創造，我的意見只是偶爾有人提起，直到好多年後，在一次神學研習會中才激起了一些波浪。其實熟悉印度神學的人，便會發現那裏具有類似的問題，還因

此繼續討論印度經典的「靈感性」呢！

IV

中國教會神學本位的過去二十年的嘗試過程中，所有的資料都是發表在幾本雜誌中的文章；只出版了三本專題性的書籍，我們必須簡單地作一介紹。

(1) 最早出版的是成世光主教所著的「天人之際」^④，這是一本牧靈性質重於學術性質的書；深入淺出，使人想起古代教父如猶斯定一般的作品，事實上，成主教是一位深深地生活在中國先賢傳統下的善牧，他以平易近人的語調，應用流傳民間的種種人生哲理，闡述基督信仰。

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。作者自己在序言中說明了如此編排的思路，不過熟讀古書的中國人，自然也會發現成主教受了大學與中庸開宗明義的幾句話的影響：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，以及「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。天爲一切之始，爲此「天人之際」首先論天。良心是天在人靈性生命中的具體表現，所以接着論「良心」。但良心在現世易受物慾蒙蔽，必須討論「修養」，俾能發揮靈性善端。爲不使修養流於主觀俗套，「誠命」一章顯出客觀標準。修德性遵誠命，單靠人力不足，爲達到成聖成賢止於至善，需要上天之助——「天祐」。而合天人於一身，天人合一的完成者是「基督」，「聖事」與「祈禱」是獲得天主助祐的方法……。根據以上簡述，足可看出成主教介紹基督信仰的次序，已經跳出了西方傳統的形式，而自成一格地適應中國人的思路^⑤。

至於成主教對神學方法的見解，上文已經述說，不必重複。

(2) 第二本出版的書是李善修神父的「天主教中國化之探討」^③。這本書的資料是作者歷年的摘要記錄，用來作為傳教之用，尤其作為講解教義時的參考，因此不是學術性的神學作品。

一如成主教，李神父也認為中國人的特色在於天道和入道相互的密切關係。至於天主教中國化的重點，在於謀求天主教義和中國文化的融合以收到相輔相成和相得的效果。中國文化思想發揮天主教義，以求天主教在中國文化裏紮根成長。另一方面，中國文化的不足處，以天主教義的天道觀和超性啓示予以充實，使中國文化獲得圓滿聖化，提昇到超性境界。他聲明所謂中國化並非一味排斥西洋文化，而是以一種新的中國文化為基礎。至於新的中國文化，則是中西文化交流的結果^④。

由於李神父並非以神學家自居，全書充滿經驗之談，以及具體的牧靈與禮儀上的建議，因此不必在我們這類文章中加以介紹。不過，他最後提出以理學家的修身方法：「居敬」、「體察」、「尊德性」、「存心養性」，作為中國教會的靈修學參考，倒是很有啓發性，事實上引起了神學家的注意；這將在下文中看出^⑤。

(3) 第三本書是趙賓實神父寫的「天人一家」^⑥，所有材料是趙神父多年著述中國神學的成績；尤其是自從一九七〇年成世光主教領導中、日、韓、越以及港、澳教會推行神學本位化之後，趙神父在這方面不遺餘力工作的貢獻，因為他便是當時成主教在臺灣邀請的專家之一。該書的特點作者自己點出是在討論各種神學問題時，以我國古聖之言來印證，使國人知道天主教會的教義與神修也適合我國的文化。因此這是由「學術、教義與神修混合而寫成的神學」^⑦。甚至全書的編寫也突破傳統神學的規格，分為四編：首編論「天學在中國」，次編論「萬民大父與郊禘之祭」，三編論及「天人的密切

關係」，末編論及「基督長兄爲人類的救主」。由於本書相當代表這時代人們心目中的中國神學，所以我們願意介紹得詳細一些。

首編所稱「天學」即傳統中的「天主論」，主要討論「至上神」。全編分爲兩章，首章以甲骨文、以各種古籍說明中國歷代對至上神的稱呼，並註解「天」字，使讀者領會中國傳統中的天，事實上便是宇宙根源。次章又以甲骨文及古籍說明中國人早已認定天是有位格、理智、意志的神明，這在儒家傳統中是顯而易見的。但另一方面在道家傳統中，也早認定天是無形無像的神明。這兩種傳統在中國綜合並存。繼而作者又根據許多典籍中記載的民俗，印證中國人意識中的天與啓示的內容不謀而合。最後趙神父應用各方面的證據，指出古人一方面承認天是宇宙的主宰，有全權並亨毒萬物；另一方面體認到全人類本是一個大家庭，天爲大家庭的家長，是人類的父。如此首編結論說：中國人所稱的天即至上神，他是宇宙萬物的根源，與教會信仰的唯一天主是相同的④。

次編以祭祀來說明古人視天爲父。全編分兩章，首章論天父；作者先說我國先人根據倫理推出天父觀，與舊約中預言的天父觀，新約中明顯啓示的天父觀，以及保祿發揮得淋漓盡致的天父觀有所差異。接着作者以中國人祀祖的意義來闡述先民以天爲萬民之父的意義：祀祖旨在「報本」、「思恩」、「續孝」，先民舉行祭天之禮，意即視天爲最後根源的祖先。這種行動無異承認在人身上有着天的神性生命。這生命藉祭祀行動繼續不絕，如此人能與天常偕。這便是趙神父所謂的倫理性天父觀；當然內容上仍然異常模糊，有待啓示來光大發揚。次編第二章更廣泛地以「郊」、「禘」、「二祭繼續說明天父觀，由於牽涉古代祭禮比較複雜，這裏不便重述⑤。

第三編論及天人的密切關係，分爲二章。首章指出儒家思想中的天下一家與基督的天下一家不謀

而合。「四海之內皆兄弟」的觀念深刻在中國人心中。中國古籍所記先民傳統與創世紀的內容相符，都是以家爲主的父系社會，也因此產生以天爲父的宗教觀。天人的關係爲中國古人便是敬天、事天、法天、合天。合天即所謂「天人合一」。至於儒家則以仁、誠、和爲合一之道。仁者以人心與天心相合。但天道至誠，所以人亦以誠盡性，如此能贊天地之化育，與天地參；此種境界即是中和。所以仁、誠、和爲合天之道，也是天人一家的基礎。至於本編其他二章，都是根據聖經敘述原罪與其他信理，偶爾穿插一些中國思想，由於不是本文所特別關心的，所以不擬介紹④。

第四編是基督論與救贖論，我們只能將幾個中國化的概念提出來。趙神父把耶穌宣講的忠恕之道與儒家的忠恕之道互相比較，而把孔子時代之鄉愿視爲假先知。最引人注意的是以大學之道來闡述天國的「新人」。他說保祿所說的「新人」即中國儒家的「新民」；他始於明明德，實現於止於至善。而明明德即孟子所謂的天爵：仁義忠信，充實光大，進入仁人境界。仁人「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬」，此即基督精神中愛人如己的「新人」境界。以上是第四編中比較突出的思想；其餘只是耶穌的奧跡，作者並沒有爲中國神學多加發揮⑤。

我們所以不厭其詳地介紹「天人一家」，因爲該書相當代表過去神學中國化的傾向。主要方法是引用中國古籍解釋教會信仰，值得考慮的有兩點：首先，這些古籍果然屬於中國文化，但是究竟還能夠影響多少當代人的思想，這是應該討論的。其次，即使引用古籍解釋教會信仰，基本的批判精神是不可缺少的；不但古籍引用時的批判，而且當代聖經批判也應當知悉，至少表面上趙神父並不令人看出他特別關心這一點⑥。我們以爲，不論研究中國思想的學者，或教會的聖經學家可以有不少問題與他交談。

I

以上我們節錄了二十多年來天主教神學家本位化工作的成果，這是一些顯明而又捉摸得到的資料。不過值得在結束時提出的，便是尚有其他的資料，雖然直接難說是中國神學，可是間接在本位化工作上大有幫助。譬如重要的工具書的著作與翻譯：如「聖經辭典」、「聖經神學辭典」、「拉丁希臘教父選集」、「天主教會訓導文獻選集」……等等；以及當代西方神學的介紹（這方面輔大神學院的「神學論集」與神學研討會具有較大的貢獻），都無形中增加教會團體對神學的興趣。這不能不說也屬於神學本位化的工作。

但在這第一部份，根據我們以上所寫的中國神學本位化的方法與成果，立即可以發現，兩者之間並沒有發生密切的關係。往往討論方法的人自己無能貢獻神學著作，而寫中國神學的人不太注重方法。因此方法論有些空談，而神學成果會令人感到不够學術的要求。這種分裂情況是否會有所糾正呢？我們且看下一階段的神學本位化工作。

(二) 中國教會神學本位化的現狀

在處理中國教會神學本位化的次序上，我們分爲過去、現在與未來。過去包括梵二大公會議前後直到一九七六年，歷時二十多年。至於現在，則包括自一九七六年直到筆者本文爲止，爲時只有三、四年而已。因此這部份的資料，無論如何不會太多；不過，我們以爲也有它的新面貌，因爲自過去到現在，神學本位化工作實在有些轉變。

I

(1) 一九七六年爲中國教會具有象徵的重要性，因爲它有意識地肯定自教會的仿效階段走向適應階段。中國主教團秘書處研究設計委員會發出了一項文件：「建設中國地方教會草案」^④，開宗明義地說：「基督信仰傳到每一個地方，通常都得經過兩個階段：仿效和適應。由仿效走向適應是顯示着地方教會逐漸成熟的徵號。所謂的適應，就是今日我們常論到的教會本位化的問題，這在建設地方教會的工作上是最基本及重要的一環！」^⑤。

(2) 其實仿效和適應，在時間上並不能劃分得涇渭分明。一九七六年之前，中國教會在許多因素上，不但仿效西方教會，而且具有部份的適應工作。不過在公開的肯定上，一九七六年却是一個分界點，我們再引證草案另一段話，雖然長些，可是足夠說明中國教會的意識：「其實，建立起本位化教會的工作，從有教會以來就在教會達到的每個時空中展開。教會初期，當喜訊傳到希臘地區形成希臘化的教會；到羅馬帝國形成羅馬教會。……近代不少傳教士也默默地從事這工作，如利瑪竇、戴諾必利……等等都是知名之士。但是歷史過程裏，由於教會中人爲的缺失，在某段時期內似乎在表面上失落了這面目，直到梵蒂岡第二屆大公會議，聖神的風才吹散了這股陰霾，使教會本位化的工作再度受到重視。這工作在一九七四年世界主教會議的再度強調之下，如火如茶的在普世教會中展開，就在這普世潮流形成的階段裏，中國教會日益茁壯，由仿效的時期跳躍出來，存在性的感受到適應的需要。此時，天主對中國文化的救恩時期已到，與基督懷有同樣心情的中外傳教士深深感到建設中國地方教會成了刻不容緩的使命。於是「建設中國地方教會草案」在天主救恩計劃的韻律裏應運而生。」^⑥

建設中國地方教會，如同草案所說，即是教會本位化工作。草案具體地要求整個地方教會各界人士在不同的領域中積極參與，以便信仰透過當地的語言、文字、固有觀念、反省、透過固有的精神和宗教傳統，得到真正的表達、生活、發展和傳授。這樣「天主教信仰在當地人民的文化及生活內降生或生根」④。

(3) 草案也談到建立本位化神學，尤其注意福音與中國傳統人文精神的融合，此對於整個教會的神學發展也有貢獻。「神學反省對建設本地教會的重要性是衆所皆知的。本位神學建立不只在領導地方教會的生活及行動上，在解決地方教會所面臨的各種困難及問題上，能給予很大的幫助，而且可以對整個教會，尤其亞洲教會的神學發展有所助益及影響。」⑤

的確，主教團不是不熟悉中國神學家已有的努力，以及在適應方面所做的工作，不過在全面推動建設地方教會的熱流中，自然也呼籲神學家繼續開闢新境界。事實上，一九七六年之後，中國神學發生了可以記錄的轉變。

本文仍舊按照原來目標，只介紹限於神學本位化的現在狀況。

(1) 所謂教會本位，按照草案，該是「天主教信仰在當地人民的文化及生活內降生或生根」，那麼究竟什麼叫做文化呢？由於不少人將中國文化混統地括為古代傳下的思想，不但引起年輕人，即使不少了解現代中國的人極大的懷疑。教會真的該降生在這些思想中嗎？這問題要求本位化神學家來澄清。我那時做了一些嘗試，企圖有所澄清⑥。

(2) 文化是社會團體經過經驗與學習，而形成的具有結構性的生活方式。它有型與質兩部份。質為文化的軀體，是文化中的人性基本需要。人的基本需要可分為「個人的需要」，意即個人心理上、心理上、精神上的需要；「團體的需要」，有家庭方面，人際關係方面，組成社團方面的需要；此外，尚有「整合的需要」，個人人格需待整合，團體內也盼望和諧。在文化中，整合的需要，一般說來，由藝術、倫理、宗教的功能來滿足。以上指出了文化的質，不論那一種文化，東方或西方，都以這些需要作為軀體^⑤。

至於文化的型，即淵源於歷史、社會、環境的思想型態，因着氣候的差別，農工社會的各異，以及東西思想模式的特殊，於是產生了文化中特有的思想型態，我們稱之為文化的型。因着環境、社會、心理、傳統以及其他種種的不同，文化的型也不同。

一個具體的文化由軀體與精神、型與質結合而成。當文化的型，思想型態進入文化的軀體時，上述三種人性基本需要呈現了個人方面，團體方面，整合方面的種種不同，於是有了東方與西方文化中，個人的心理、甚至生理等等上的不同；團體生活，如家庭制度的不同；至於宗教與藝術方面，也有顯著的不同。簡言之，一個特殊的思想型態進入生活的各種需要，即形成一個特殊文化。

一般而論，在正常的社會中，文化常有連綿性，繼續不斷的發展下去。但這並不意味着它一成不變，在不少情形下，它會變化。改變文化的因素很多，例如在更迭的時代潮流衝擊下，思想型態隨之而變；或某種特殊人物出現，也帶來新的思潮。於是文化產生逐漸的修正，甚至激烈的革命。

根據以上的說明，當我們討論教會或神學本位化時，所謂的文化已經不是歷史中某一階段定型的文化，而是當代的文化。中國文化的精神並非古代典籍中的思想，而是當代中國人的思想；當然當代

中國人的文化仍舊受到古代傳統的影響，這也是不可忽略的⁽³⁾。

(3) 至於教會本位化，更不是一個簡單的概念，這當然是由於教會的特性所造成的。

普通常說教會根據它的來源，是一個超越文化的團體，它不是文化的產物。但是另一方面，教會又內在於文化，從來沒有一個教會不內在於某一文化的。因此教會在傳播外邦，或自西方傳播到東方的過程中，具有非常微妙的面對當地新文化的態度。由於它早已內在於一個文化，譬如西方文化，它在新的文化面前該有所同化，即將自身帶有的西方文化同化於新的文化；這是近代著名的傳教士都意識到的不可或缺的一步，否則便會產生文化殖民的危險。但是教會傳到一個新的文化區域，由於它的特質又無法純粹地同化，必須保持自己的特質，降生在新文化中，有時必須淨化、改良、提昇當地的文化。最成功的傳播福音，便是使當地的文化精神，思想型態受到教會的熏陶，因而產生新的面貌⁽⁴⁾。

(4) 建設地方教會，或者教會本位化的課題，便是一方面使帶有西方色彩的教會，同化於中國文化；另一方面使基督的福音影響中國文化。中國神學的本位化工作是整體中的一部份，看起來也是足夠重要的一部份。那麼一九七六年以來，中國神學是否有些進步呢？

II

(1) 在主教團的鼓勵下，從事神學工作的人顯得相當積極，一九七六年輔大神學院便以「建設地方教會」為該年神學講習會的主題，而不少專門研究神學的人，不斷地有些創作。前文我們曾經提出所謂缺少批判精神，似乎有所改進。譬如房志榮神父當年發表的一篇文章⁽⁵⁾，雖然方法上尚循過去

的寡曰，然而處處顯出批判的謹慎。他討論「儒家思想的天與聖經中的上帝之比較」時，有關儒家部份，他自己不是專家，可是根據了在這方面頗有學力的羅光總主教的研究，至於聖經部份，由於他自己已是聖經教授，所以駕輕就熟，處處具有學術的基礎，我們只要抄錄他的結論，便可以由此看出比過去別人的嘗試來得進步。

1. 儒家思想的天很崇高：古文化像埃及、巴比倫、亞述者，以人的想像弄混了神的世界，說的越多，越是離譜。以儒家為正統的中國文化，關於神說的不多，但古書所有關於天的說法都很恰當中肯，深深表現了華夏智慧的卓越。這不是偶遇，而是經過意識化的程序所表達出的智慧，正合乎孔子所說的「知之為知之，不知為不知，是知也」的高超精神境界。

2. 聖經所啓示的上帝是由造主而成救主：上帝以人料想不到的方式進入了人的歷史，全部舊約聖經就是描述這一人天交往的經過。上帝所痛恨的是人間的罪惡和人的不忠，但上帝自己永保忠誠，對人則是慈悲為懷；祂固然不姑息人的過錯，但更明顯的是與人保持各種親密的關係。聖經中的上帝有一特徵，又是人所始料未及的：上帝與人間弱小者站在一邊：祭獻的多寡上帝不在乎，誰若敢欺凌孤兒、寡婦、外僑、窮人，上帝一聽到這些人的呼冤，就會立刻震怒，加以報復。

3. 上帝與人合一：這是新約聖經所揭示的上帝的特色：上帝是父，上帝是愛，因了愛世界，上帝將其獨子派遣到世界上來，做為人的長兄，向人啓示天父的一切，這位長兄就是耶穌基督。耶穌的啓示是身兼教言教兼顧，這和萬世師表孔子是很相近的；所不同的是耶穌除身兼教言教以外，還為人自作犧牲，捨生致命，死後又為父所復活，成了一切人新生命的泉源。關於這個新生命的道理，以及它的來龍去脈，耶穌的得意門生若望懂的最清楚，體會的最深切，因此在他所寫的福音及書信裏，新生命

與新誠命不可分，天人合一之道乃在愛人愛天——上帝，這不是兩個愛，而是同一個愛的兩面。

4. 天人合一是我國文化傳統的精華，也是各家各派所追求的生活目標。在將中國文化與聖經相較時，發現二者是兩股精神洪流，各自獨立發展了數千年，從來沒有匯合。西方任何文化總與聖經有關，而中國文化的經史子集，大致與聖經的「法律」（經），「先知」（史子），「著作」（集）相近，以中國文化來看聖經，好像久別了的親人見面，感到十分親切。天人合一也是聖經所標榜的理想，並且因了耶穌的親身予以實現，而成了可行的事實。「人人可為堯舜」，成了「人人可為基督」。

5. 儒家思想的天與聖經中的上帝不但毫無衝突，並且應該整合為一。中西接觸已一百多年，在科學技藝及生活方式各方面已有許多互助互惠的地方，唯獨在精神生活上尚壁壘分明，無多少共融，筆者深信，中華民族如果在自己信天的基礎上，再相信聖經中的上帝，接受上帝所派遣的耶穌基督，不但中華人民會更幸福，中華文化會更燦爛，連整個人類也將深受其惠。」⁵⁰

類似的文章，隨時出現在幾本天主教的刊物中，由於並不進一層使人認識中國神學的現在狀況，我們不再多作介紹了。

IV

(1) 我們說房神父在上面所提的文章中，在批判態度上的確來得謹慎，然而不論在題材及方法上，並沒有任何特點。不過他寫這篇文章之前，曾經發表過另外一篇文章⁵¹，多少牽涉到神學本位化中的聖經註解方法，我們連同他所示意的的方法，在這段中同時介紹中國神學工作者，現階段應用過的

其他方法。

有關神學本位化的方法，說實在的，在過去的嘗試中，中國教會許多人都曾參加過討論，最後雖然沒有綜合或結論，可是似乎都是偏向於原則性的指示，這是實際工作者都默然同意的。真正值得繼續商討的倒是成主教所提出的「治天道人道於一爐」；但是最後大家沒有更具體地提供切合創造中國神學的方法。其實，那時不少人所說的本位化神學方法是如此一般性，即使為其他地區的神學大體上也是適用的；至於特殊地為中國神學，尙未試驗性地指示出一些途徑。很可貴的，房神父在一篇學術性的文章中，以周易乾卦釋瑪竇福音的「法天」，同時指出一些方法上更屬於中國神學的因素。

(2) 這是一篇不容易仔細介紹的文章，事實上爲了說明作者所醞釀的方法，也無此需要。首先，聖經與易經兩者在寫作的程序，推理的方式，應用的途徑三方面，的確可以互相比較而顯得非常接近的。繼而作者試着應用乾卦註解了瑪竇福音的「法天」。

在註解了瑪竇福音五45~48之後，房神父說：「但耶穌所舉的法天的例子是自然界的現象：雲行雨施，日光普照。至於說太陽照好人，也照壞人，降雨給行善的，也給作惡的，那是耶穌的解釋，將自然現象歸之於天父的措施，視爲天父愛的表示。這種由大自然升向造物主的例子在聖經中並不多見（註：羅三20；智十三1~7；約卅八~四一。），在西方的聖經詮釋中更未受到重視，因爲西方一開始就受到聖經啓示及信仰的控制，不願在大自然裏浪費筆墨」^{②8}。因此按照作者對聖經與西方聖經詮釋的知識，他們根據大自然的現象，解釋天以及師法天，並不多見，相反地，這是易經乾卦法天論最爲基本的準則。所以房神父在文章之首，除了錄寫福音經文之外，平列地還錄寫了這段話：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而

奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（乾卦文言）而在文章將近結尾又說：「反之，我國經典對大自然、對人性有仔細的觀察和詳盡的發揮，頗能助人了解這個受造世界和這個有自主權的人。」⁵⁹那麼我們不能不問：如果中國經典具有這方面的優點，這對於神學本位化中的釋經學究竟在方法上有什麼貢獻呢？這在文章中尚未明確地表示。

不過，一九七九年二月在香港召開的「中國神學探討會」中，有了明確的肯定，探討會後有一簡報，主要執筆者是房神父自己，其中有關釋經學的方法，簡單地這樣表示說：「釋經學在中國神學中有其地位，因為任何神學都須以聖經為本。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重視，中國豐富的書籍文化更能與聖經文學互相解釋，互相照明……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以道德實踐的工夫為後盾；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。」⁶⁰

根據以上的報導，我們可以如此綜合地說：由於比較易經與聖經的法天概念，發現中國經典，以及中國文化對大自然，將人性的詳細觀察與體驗；這優點值得應用在釋經學上，至於因此而產生的中國釋經學，會補充甚至糾正西方的釋經學。這實在是一個了不起的出發點，將為釋經學帶來極大的貢獻。但方法不是目的，釋經方法是為註解聖經，為基督徒團體有益地闡明聖言。所以，依我看來，最後的問題仍是怎樣依據中國解經方法，為教會提供聖經註解。這真的有待於未來了。

(3) 有關神學本位化的方法，我自己也具體地提供了一個嘗試⁶¹。在當代中國哲學家，方東美先生是首屈一指執牛耳的人物。他對「位格神論」，至少天主教會的「位格神」，抱有相當深的誤解；

這裏我們不論。另一方面他認為中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是「合」、「無間」、「一體」。天的生生之德流行萬物，遂成宇宙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流。我稱之為天人之間的一體範疇^②。

無可否認的，聖經以及我們神學上表達天人之間的基本範疇是位際關係。它源於人間最基本的來往，不過經過當代神哲學的說明，使人發現其中含有的深度。在相識相愛中，達到「你—我」之間的合而為一。古經用此表達天主進入人類歷史，使人領悟自己是天主的兒女、朋友，甚至情人，可是一切人間範疇都有限度，即使神學家努力加以淨化，剔除一切缺陷，事實上與位際範疇相連的一些印象，始終不能完全消除。盡善盡美的神，在古經擬人描寫中與人交談，已經使有些人感覺不妥。其次，由於位格相分，「你—我」彼此有限，位格神極難同時聯想為貫注宇宙，遍流萬物的神。而中國文化的基本主流，以宇宙為生命的整體，萬物有一體之仁；這實在不易在位際範疇中表達。如何能表達，彌漫宇宙的生生之德便是神之無限力量呢？如何能表達，神是整個宇宙一體之根源呢？又如何能表達，神是一切的基本呢？^③因此促使我們企圖尋找一條適應之道。其實，天人之間的交通，往往在三個層次上闡述，首先是最基本的，不易道出的經驗層次。然後表達在象徵層次上，所謂位際範疇與一體範疇應該屬於象徵層次。最後才有系統化的理論層次。因此我嘗試有時以一體範疇來補充，代替神學上的位際範疇，這不是接近中國文化表達的天人之間基本方式了嗎？這不是神學中國化了嗎？

再者，聖經中除了位際範疇之外，也能見到一體範疇，譬如：「因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二13），「其實祂離我們並不遠，因為我們生活、行動、存在都在祂內」（宗十七27-28）……而且我也發現聖經中有些宗教真理在中國經書中同樣表

認與發揚，只是表達的方式不同而已。譬如創世紀第一章27-31，司祭典中對於人的種種基本問題，內容上實在與「能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（禮記中庸）沒有太大差別。一面，天主照自己的肖像造了人；另一面，能盡其性，則能盡人之性，但人性乃天命，天命之謂性。一面，你們要生育繁殖，充滿大地；另一面，能盡人之性，則能盡物之性。一面，天主看了祂造的一切認為樣樣都好；另一面，可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣（人擴充自己，統御大地，實踐天主的肖像，於是上達天心，下通萬物，參與天地之間）。兩段記載有同樣的關於人性的基本經驗：天主的能力貫注人心，擴充之，則與物物均調，與人人感應，與天地和諧。中庸在一體範疇表達，創世紀在位際範疇中表達④。那麼中庸文化背景之下的人，如果不習慣擬人化太甚的位際範疇，教會為什麼不能有時應用一體範疇來向他們解釋基督信仰呢？

我便是爲了適應喜愛天人之間一體範疇的同胞，對於聖事神學，嘗試地作了新的解釋⑤。不論傳統，或者當代的西方聖事神學，都非常着重位際關係，扼要地分析，西方聖事神學，在禮儀現象上重點在於領受人與施行人，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間的位際行動；至於其他參與的信友，多少是旁觀者的身份。其次，西方神學對於禮儀現象的信仰解釋，也是在位際關係上。天主教是救恩的根源，基督是天主的聖事，因為救恩在祂身上實現；教會是聖事，因為復活的基督臨在於有形的教會內。最後，在任何一件聖事中，天主教在耶穌基督內，通過施行人的象徵行動，與領受人根據不同的象徵意義相遇；領受人因此分享救恩。所以聖事是耶穌基督與領受人的位際來往；或者天主教與領受人的位際來往。聖事的救恩集中在領受人一身。在位際範疇表達下的聖事神學已經大有進

步，譬如：聖事中基督的行動，領受人的積極參與，位際來往中的「你—我」相遇……都有動態性的精神意義。如果中國人有所不滿，那便是不脫個人主義，即使語言上相當強調聖事的教會團體性，但是事實上施行人與領受人之外的教友團體，並看不出參與聖事。

如果應用一體範疇，究竟有些什麼樣的補充呢？禮儀現象，不再集中在施行人與領受人身上。禮儀便是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的份子，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演，一體地實現象徵事件。其次，我們對於這個禮儀現象的信仰解釋，不再是位際範疇，而是一體範疇。天主的救恩力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體，由每個教友組織成的一體，在象徵行動中，「紀念」、「慶祝」……耶穌基督的生命，或者生命的某一面。也可以說，耶穌基督的生命，或者生命的某一面，出現在團體的象徵行動，以及團體的信仰經驗中。不是位際來往，而是作為教會團體基礎的基督生命，呈露、遍流在團體中。所以，團體中的每一個人，一體地經驗神的救恩力量。在聖事中，真可以說：天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物同基督均調……。如果要問誰「領受」聖事，我們說舉行聖事的教會，一體「領受」聖事。但是由於在一體扮演中，每人的角色與身份不同，所以每人的救恩經驗不同，「聖事恩寵」不同，但是大家都「領受」聖事。

應用一體範疇的聖事神學，應該對於西方位際範疇下的解釋有所補充。聖事的團體性更為清楚，領受人與施行人的概念會有新的幅度，同時基督與教會的一體更為密切。不過，一位中國基督徒在聖事中有什麼體驗呢？天與他藉基督和諧，他與人在基督內感應，他與物因基督均調……中國人靈魂深處懷念的天人合一，在聖事內經驗到了。這可以稱為中國神學了嗎？

V

短短的三、四年內，在建設地方教會的大前提下，神學方法已經朝着具體地屬於中國文化特點的方向去探索，而且似乎也有些發現。同時緊附着的後果，便是根據中國文化的特點，初步構思出了些滿足中國心靈的聖事神學。當然，人們還想知道，同一時期，是否在中國教會內尚有其他的嘗試。

(1) 西方人士在近年來，產生了衆所周知的東方熱，紛紛東來，在歷史悠久的宗教傳統中，探覓靈感。同時東方的教會自己，尤其天主教人士，由於不斷與當地傳統宗教交談，發現很多靈修的寶藏，甚至進一步加以吸收。於是像「基督徒的禪」等等創造性的祈禱方式接踵而出，引起了大公教會的興趣。不過，直到如今，最爲活躍的還是印度和日本教會；這方面的著作越來越多。人們一定會問：歷史悠久的中國文化，在靈修方面，有其獨特的貢獻嗎？中國神學是否也有些融合本地靈修的嘗試呢？誠實地說，中國神學家起步較慢；當然甘易達神父是一個例外，由於他的著作原文都是法語，我們不想介紹。

(2) 誰都知道，禪宗淵源於印度，發揚光大於中國，而今天西方人士對於禪宗的認識，却經過日本幾位名聞世界的禪師。當然，禪宗傳入日本之後，幾世紀來，自有獨到的面貌。事實上，很久以前，便有幾位西方傳教士，發動所謂「基督徒的禪」，而在梵二之後，漸漸受到普遍的注意，而採取這種方式祈禱的基督徒也大有人在。而在臺灣，有些基督徒開始打坐，大體說來，他們更是受到日本教會的影響，雖然在本地也有不少中國禪師，但是直接與他們來往的人究竟不多。

當中國教會有人提倡應用打坐作爲祈禱時，臺南碧岳神哲學院的神師宋稚青神父發表了一篇非常

清晰的文意「祈禱與參禪——基督徒的祈禱與中國禪的探討」^{⑥⑥}。這是一篇比較性的文章，除了指出二者的差異之外，同時也說明基督徒的祈禱可以吸收中國禪的因素。只要我們介紹宋神父的幾個論點，便可以看出他謹慎的態度。其實，大體說來，中國教會並不完全熱衷於日本的「基督徒的禪」。

當然在形上學方面，「禪在發現人性的真如……使人澈悟其不受任何外界和自身的一切束縛，而獲得真正的解脫。神的存在，以及神律，或超性，均認為人給自己製造的束縛，必須擺脫，才得見大光明的境界」^{⑥⑦}。這與基督徒祈禱中的天人相遇，顯而易見，差距極大。不過，在修行活動方面，雙方的確有不少相同之處，甚至宋神父認為有些值得我們警惕的因素。關於怎樣將禪的修行步驟與基督徒修途徑中主動和被動的潔煉彼此相聯，我們不多加談論。然而宋神父論及禪的三種具體功課：閉關、坐禪、誦佛經時，雖然他一方面並不以為基督徒能夠用來代替祈禱，另一方面，却說視作方法最為恰當。「換言之，可用這些方法作為默想式默觀的準備，讓心靈寧靜下來，以與天主契合。」^{⑥⑧}因為寧靜在東方神修中有不可忽視的地位，實在應多加提倡和應用致靜的方法。此與西方祈禱活動中，太偏重於言語和動作，極為不同。

最後，宋神父也將禪宗的悟及使人覺悟的方法與耶穌基督及教會歷史中的開悟做了比較。後者到達神秘境界，和禪的修行及頓悟境界差異頗多，也不是靠禪的方法可以達到的^{⑥⑨}。

有些靈修學家曾經討論過教外人的「神秘生活」，但這不是宋神父文章的宗旨。總之，他在中國教會中有人採用坐禪時，對於若干問題加以澄清，這為靈修本位化的工作是十分重要的。如同我們在前面說過，教會本位化常該謹慎地保持自己的信仰。

(3) 在這方面，房志榮神父的態度也有些類似；他在一篇文章中^{⑦⑦}分析了聖經的默觀，東方的禱

觀，西方教會默觀方法之後說：「世界需要(1)印度教及中國人對天的體驗。他們的體驗會經過很多世紀的默想及追尋，那體驗就是：天主在大自然內，在存有的深處，在人靈的核心。世界需要(2)希伯來人對於一個超越的雅威的體驗：祂雖非人的思想和想像所能企及，但祂總領導着人、愛着人。世界也需要(3)佛教追求智慧的熱誠，因為智慧藉着悟，給人帶來解脫和拯救。(4)世界對耶穌基督的啓示也不能充耳不聞，因為耶穌在自己身上，集合了天主超越與內在的兩個幅度，他說出了許多有關天主的聞所未聞的事。(5)世界也需要科學家的朝乾夕惕努力追求真理，促進人類進步，改善生活。」⁽⁷⁾因此，房神父鼓勵各大宗教與文化，忠於自己的過去及源流。彼此並不須要妥協，仍能保持和諧與交談。不同宗教交談，尤其默想者或神秘家交談，能發現彼此互相滲透，在走向共同的未來時，有一共同的眼光和遠景。當然，這已經與神學及靈修學本位化工作的直接關係不甚密切了⁽⁸⁾。

我們的問題仍是：怎樣使建基於信仰的基督徒靈修，降生或生根於中國文化？怎樣能提供適應地方教會的中國基督徒的靈修？

(4) 一九七八年十二月，筆者的題名「中國靈修獨識」⁽⁹⁾一書，嘗試性地作了初步的答覆。這本書的思想內容醞釀過好幾年，旨在為中國教會提出一個道地的靈修，它既與西方教會的傳統不同，又與日本教會一些本位化神學家所著的「基督徒的禱」不同。為能提綱挈領地簡介中國靈修，在這裏只能將它與其它二者作一比較，顯示它的特點⁽¹⁰⁾。

對禱是聖經與西方教會傳承中最基本的靈修方式，表達在位際關係上。對禱中，天主與人彼此交談，天主的話向人訴說、要求、作證……人聆聽、答覆、承認……。對禱表達在天主與人的位際關係上，這個範疇牽連了一些擬人形式，往往會使宗教情緒高尚的人發生反感；不過從對禱本身而論，

這形式容易引人熱誠，面對愛人如此之深，赦人如此之盡的天主，自然還愛之心油然而生。因此在修身與建業上，發憤勉力，完成天主的旨意。但是另一方面，對禱方式也有極易發生的流弊。首先位際關係的對禱，雖然容易進入高潮性的熱誠，但也容易曇花一現地消逝。不過最值得注意的是修身建業方面的靈修問題。由於天主的旨意，在對禱的位際形式中，是來自對方，所以好像是自外而來的。所以在實行方面，是望準一個理想而全力以赴。於是外表上雖然很積極（因為向外冒，向前衝），在成果上雖然有外效，然而在根源處却常是不回頭的，不清澈的，糊塗而混沌的，蒼涼而闊淡的。因此，靈修上沒有一種根源上化解透明工夫，反映出來的，只是修身建業中克勝阻礙的英豪行爲。事實上，對禱靈修中的西方教會聖賢，留給後世令人景仰的往往是豐功偉業，或者修身中克制自己的苦工，而精細的內省之描寫實在不多，原因便是靈修的理想是外來的天主旨意，專意對之實現，所以表現於外，即使個人之修身，也是按照天主的旨意琢磨自己。這當然還是在那些達到聖德完成的聖賢身上去討論，至於一般人，在西方靈修中，除了熱誠會曇花一現，往往實行天主旨意的理想也容易隨之而消逝。

我在「中國靈修芻議」中提出的中國靈修，可以稱爲基督徒的「復性」工夫。這是採用自孔孟以來，直到宋明理學的復性工夫融合貫通而成的靈修。天命之謂性，表示天之創造真幾流到那裏，命到那裏。但是在人而論，這是一種具有超越意義與價值意義之性。中國傳統中的復性工夫，便是使天的光輝在道德生命中發射出來。孔子的「踐仁」不外要實踐天之生天之德，於是與天地合德，與日月合其明。其次孟子的「盡心知性」，也是證實天之創造真幾，所謂「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」而此復性工夫，在宋明理學家中更是重要，這可由胡國楨修士的一篇文章中看出^②。

復性工夫的實踐，宋明理學家有時以「靜坐」一辭來涵蓋。靜坐的特點，外在的姿態果然不可忽略，但更是從根本上消化非理性或反理性的因素，自覺地將心性本體（天命）實現於個人生命之中。所以消極方面，察識內心之動靜，消化一切掩沒理性之因素；積極方面，讓天命之性，充份地出現。

中國基督徒的靈修便是採用這套復性工夫，而實踐信仰生活。後者也可稱為中國基督徒的靜坐。如果簡單的說明一下，最好逐步與上述西方教會的靈修比較。靜坐表達在一體範疇中，因此天主不是位際性的與人對立，而是內在在人內。天主是愛、是生命；愛和生命流在人內；成為「超性」。「超性」是在基督徒的信仰生命中，如果在此論天主的旨意，也不再如同對禱靈修中的自外而來，相反地，天主的旨意內在於信者生命中，整個靈修生活，在靜坐方式中，可以採取好多古人的說法，現在使用大學中一段話來具體地說明：「……欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物……」靜坐的步驟始於格物；格物是對客體的事理正確認識，這可以作為靜坐中對聖經的正確認識，或者對天主的愛和生命，天主的旨意的正確認識。物格而後致知，所謂致知是對事物的道理所知已經詳盡透徹的體驗；我們便可以作為靜坐中基督徒深信聖經中天主的言語，天主的愛與生命，天主的旨意，流在自己心中；天人一體。以下的正心誠意，便是靜坐靈修中的內省工夫，消化那非信仰反信仰者，自覺地實現天主的愛與生命，天主的旨意。

總之，中國靈修建立在天人一體範疇上，基督徒因了信仰與洗禮，天主的生命已經內在於他。他的靈修便是復（超）性工夫。這工夫重點是自內而外，使天主的生命自信者內心中流露出來，但這必須具有深度的內省，有着宋儒的「涵養覺察」，「敬貫動靜」；這種點滴的工夫，使人自覺源頭上清澈，一切自內流。當然，這不會又映出對禱中的熱誠與興奮，而是一體範疇中之平靜體驗。可能在表

現上，不像西方對禱靈修的英豪作風，克制之力；但是更爲根深蒂固，在平實生活中與天地同德。這一切更合乎中國人的靈魂。

最後，中國靈修也有別於日本教會提倡的「基督徒的禪」；事實上，宋明理學家與當代的禪宗也有格格不入之處；這多少可以反映在我們嘗試的中國靈修與「基督徒的禪」之間。首先，「基督徒的禪」中之天主，好像不是降凡的天主，因此連帶令人發生好多問題。基督徒生活中，聖經佔有不可忽略的重要性，天主的話降凡在人的語中，在人的語中，經驗與實踐天主的話。禪宗是不立文字直指內心的，「基督徒的禪」怎樣看待聖經？（這不是說禪宗沒有經典，不研究經典。可是經典教人直指內心，自身並不如同聖經一般是天主的話，積極地含有生命。）中國靈修以格物致知出發，了解與信仰天主的話，的確，在洗禮與信仰中，基督的生命早已內在人心，但是我們依賴聖經（格物致知）而正心誠意，使祂的生命實現於自己生命中。我們涉獵的「基督徒的禪」作家中，不記得有人將聖經問題提出來，是否無形中受了禪宗不立文字的影響呢？好在「中國靈修獨議」旨在建議一個基於修身的靈修，作爲中國基督徒參考；至於它與「基督徒的禪」的差別，並不需要詳細發揮。

所以在最近三、四年中，中國神學在靈修學方面倒在起步，這當然也是配合東方其他各國教會的情況而發展的。事實上，一九七八年十一月，亞洲主教團協會在印度加爾各答召開的第二屆全體大會，主題便是祈禱。這也刺激別的作家發表類似的本位化文章。

(5) 以上介紹了中國教會神學本位化，現階段所有的一些比較突出的成果。雖然尚有其他的嘗試，譬如基督論^⑦方面的構想，由於還在萌芽階段，不便在這裏具體說明。

(三) 中國教會神學本位化的未來課題

這篇文章，對「過去嘗試」和「現在狀況」的報導，未免表示我個人主觀的選擇，那麼對「未來課題」也只是根據我反省了過去與現在，對未來所有的主觀展望，因此並不代表其他有識之士的見解，這是必須聲明的。

I

首先，對於神學本位化的方法，未來還值得整理一下已經發表過的資料，同時指出當遵循的路線。過去的討論屬於原則性的理論較多，而配合中國人思惟特性的較少。兩者在未來都須繼續綜合。有關本位化的原則，除了反省與批判過去的資料外，我想必須參考西方神學家近十年來在神學方法上所有的貢獻，然後編著大家比較能接受的神學本位化原則。至於中國教會神學本位化方法，未來更需要多多發掘中國文學的結構，思考的路線……的特點。在釋經學方面，似乎已經有了眉目，雖然尚嫌混統一些。

II

其次，神學本位化的題材方面，未來的工作便比較更易捉摸。

(1) 中國文化，如同其他發展中的國家，遭受到空前的劇變，社會中的價值觀已與傳統大有出入。同時各種不同的哲學派別，由於中國人較有容納性，都無形中影響了當代人的思想。教會中許多

人士，一致認為神學家有責任建立一個經過信仰批判的當代中國人學。也許這是未來較為重要的課題，目下已經有部份研究神學的人正在發軔中。

(2) 一九七七年輔大神學研討會中，一位天主教年輕哲學家，方東美先生的弟子傅佩榮先生，向參加者發表了一篇演講，其中論到中國思想與基督宗教未來必須會通的十點，我認為也是中國神學未來的題材。現在抄錄在下面：

「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！』的人便可以進天國，而是那承行我在天之父旨意者。」「承行」一語不正是「自力」之最佳啓示嗎？

3. 內存與超越。中國原始的宗教意涵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取向，至大乘佛學而發展到內存之頂峯。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；然而這種道德主體之當下肯定，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，以基督為人類中保，進而肯定了來世的永福，亦即神人合一之實現。

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。道家的莊子也曾多次表現類似的感受。

6. 參贊化育者與受造物意識。一為 Co-creator，一為 Creature-consciousness，其實只是兩者所探立場和所取角度完全相反所致。

7. 孔子與基督。這是個敏感的話題。孔子是中國的至聖，然而畢竟未曾自稱為神，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得住的。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。兩者的涵義皆深廣得足以包攝各自的全盤學理或教義。仁是創生不已的眞幾，愛是永無止息的眞實，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，未來之坦途勢須兼取二者之長方才可能。

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」之最高綜合。

(3) 中國歷史，尤其近百年的歷史，不能不是本位化神學的題材。一九七四年在比國魯汶召開的神學會議已是一個開端，那時有些太曖昧的神學反省，事後受到了批判。一九七九年二月在香港的「中國神學探討會」上，重新有些檢討，但是還沒有進入狀況。未來一定該有中國神學家嚴肅地加以研究。

(4) 中國神學的建立在大公教會中，不是一件孤立的事件，必須與教會的傳統相接，同時又得協

調在當代普世教會之中。因此未來還有介紹思想的翻譯工作。鑒於佛教流傳中國的歷史，以及植根於中國文化的事實，很多學者公認佛經的翻譯具有決定性的因素。中國教會未來怎能忽視翻譯教會重要文獻的工作呢？希臘、拉丁教父，教會訓導文獻，中古神學家著作……也許是未來一世紀的工作呢！其次，西方當代神學家著作的選譯，未來應該時時密切注意。這裏還可附帶一個思想；向西方教會介紹中國神學，間接也該有助於本位神學的發展。

(5) 現在神學的工具書還嫌不足，各類的神學辭典的編著也是未來神學家一項重要的工作。

結 論

這篇文章，如同導言中已說明的，大概可稱為二十年來中國教會神學本位化的記錄。寫完之後，不禁長嘆，二十年來只有這些記錄，即使將所有神學本位化的文章編成目錄，也只會令人驚問爲什麼中國教會這方面的貢獻如此貧乏？因爲西方教會的神學家，對於東方，尤其中國文化，往往帶有幾分敬意，期待我們爲大公教會的神學，有所生色。當然，最大的原因是我們國家的遭遇。

我常常痴問，假使大陸不變色，中國教會有二十多年正常的成長時期，那麼接近四百萬教友，一千位國籍司鐸經過梵二大公會議的衝激，怎樣可能不在本位化神學方面有驚人的成就呢？但是「誰知道上主的心意？或者誰會當過祂的顧問？」（羅十一—34）我們現在只能盼望二十年來已經有的耕耘及播種，產生中國神學未來的奇葩！

本文結束時，正值輔大附設神學院紀念五十年創立。本院原名徐匯神學院，民國十八年由中華耶穌會創辦於上海徐家匯。民國四十一年避赤禍遷居菲律賓；五十六年由菲遷返祖國臺灣省，十二月八

日附設於輔仁大學。所以五十年來，泰半時間流浪在外。在臺灣的十二年中，正式參加了神學本位化的行列，從來不敢忘懷對於建設本地教會的使命。國亂未平，不敢大慶，謹以此文誌念⁽⁷⁾。

附註

- (1) 鐸聲第十卷第二期，頁六三～七六，民國六十一年二月。
- (2) 參閱周克勤：「你對神學本位化的意見如何」讀後，全上，第十卷第四期，頁四六～五三，民國六十一年四月。
- (3) 田良：建立中國公教文化芻議，新鐸聲第五卷第廿六期，頁三三～四六，一九五九年十一月。
- (4) 張天增：建立中國「公教文化根基」讀後感，全上第五卷第廿八期，頁九三～九四，一九六〇年三月。全上，再談孝可以為科學的基礎嗎？全上第五卷卅一期，頁八二～九〇，一九六〇年十一月。
- (5) 田良：答張天增「孝」之疑問，全上，頁九一～九五。
- (6) 谷塞松 (Chris Gutheinz)：理論神學與中國人之思惟方法，鐸聲第四卷第十、十一期，頁八三～八五，民國五十五年七、八月。全上，頁八五。
- (7) 溫保祿 (Paul Walte)：神學中國化之芻議，全上第五卷第二期，頁五〇～五七，民國五十五年十一月。全上，頁五六。
- (8) 天主教會訓導文獻選集：(施安堂譯 Denzinger-Schönmetzer) 三〇一。
- (9) 全八，頁五四。
- (10) 全上。
- (11) 關於「神學在中國」的幾點意見，全上，第六卷第十、十一期，頁三六～四〇，民國五十七年七、八月。

- (13) 成世光：「有關神學本位化的幾句話」，鐸聲第十卷第七期，頁二二～二五，民國六十一年七月。
- (14) 全上，頁二三。
- (15) 全上，天人之際，頁五，聞道出版社，民國六十三年初版。
- (16) 項退結：「東南亞神學芻議」，鐸聲第十卷第八、九期，頁一八～二二，民國六十一年九月。
- (17) 谷寒松：「東南亞神學芻議」質疑，全上，第十一卷第六期，頁一三～一六，民國六十二年六月。
- (18) 張維篤：「有關神學本位化的幾句話」讀後，全上第十期，頁一～五，民國六十一年十二月。
- (19) 全上，神學本位化，此其時也！全上第十一卷第四期，頁二～七，民國六十二年四月。
- (20) 楊古城：「神學本位化究竟是什麼？」鐸聲第十二卷第七、八期，頁一四～三五，民國六十三年七月。
- (21) 全上，頁一七。
- (22) 全上，頁二三。
- (23) 田良：「新經上孝事天主的言論及其價值」，新鐸聲第五卷第廿七期，頁三四～五九，一九六〇年一月，第五卷第廿八期，頁二六～四〇，一九六〇年三月。
- (24) 全上：「新約聖經上孝以事天主價值」，全上第五卷第廿九期，頁三〇～三四，一九六〇年五月。
- (25) 羅光：「天主教的孝道」，中國天主教文化第一期，頁三〇～三二，民國六十三年四月。
- (26) 梁子涵：「儒家與天主教的孝道觀」，恒毅第九卷第一期，頁二一～二六，民國四十八年一月。
- (27) 金象遠：「講授孝道之困難」，神學論集第二十一號，頁四五～五五，民國六十三年十一月。
- (28) 全上。
- (29) 龔士榮：「親情」與「友誼」的商榷，鐸聲第六卷第十二期，頁一七～二二，民國五十七年九月。
- (30) 羅光：「生生之理」，神學論集第十四號，頁五九九～六一四，民國六十一年十二月。
- (31) 全上，「聖經的愛與儒家的仁」，神學論集第二十七號，頁七～一五，民國六十五年三月。

(31) 張春申：有關孔子的解說（孔子、啓示、中國歷史與基督），神學論集第七號，頁三三〇～三三九，民國六十年三月。

(32) 全上，頁三六〇～三七〇。

(33) 全上，頁三三九。

(34) 見(15)，書三四三頁。

(35) 全上，頁一〇六。

(36) 李善修：天主教中國化之探討，光啓出版社，書二六六頁，民國六十五年五月初版。

(37) 全上，見自序，頁一七〇～一八〇。

(38) 全上，頁二六五。

(39) 趙賓實：天人一家，恆毅月刊社，書二五七頁，民國六十六年十月初版。

(40) 全上，見自序，頁六。

(41) 全上，頁一〇四九。

(42) 全上，頁五〇〇～六三〇。

(43) 全上，頁六四〇～一〇二〇。

(44) 全上，頁一〇三〇～二五七。

(45) 參閱社而未：「天人一家」寧是道學式的著作，恆毅第二十八卷第八期，頁一八〇～一九〇，民國六十八年三月。

(46) 天主教教務協進會出版社，書三六頁，民國六十五年一月初版。

(47) 全上，頁一。

(48) 全上，頁一〇二。

- (49) 全上，頁一六。
- (50) 全上，頁二八。
- (51) 張春申：教會本位化的癥結，神學論集第三十三號，頁三四七—三六一，民國六十六年十月。
- (52) 全上，頁三四八—三四九。
- (53) 全上，頁三四九—三五〇。
- (54) 全上，頁三五二—三五七。
- (55) 房志榮：儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較，神學論集第卅一號，頁一五—四〇，民國六十六年四月。
- (56) 全上，頁三八—三九。
- (57) 房志榮：試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」，神學論集第廿九號，頁三二九—三四六，民國六十五年九月。
- (58) 全上，頁三三八。
- (59) 全上，頁三四四。
- (60) 「中國神學探討會」簡報，公教報（香港），一九七九年三月二日，第六版。
- (61) 張春申：位際範疇的補充——中國神學的基本商榷，神學論集第三十二號，頁三二三—三三一，民國六十七年七月。
- (62) 全上，頁三一四。
- (63) 全上，頁三二一—三二二。
- (64) 全上，頁三一八—三一九。
- (65) 全上，頁三二七—三二九。
- (66) 宋稚青：祈禱與參禪，見證月刊，第八卷第九期，頁四—二〇，民國六十七年六月。

- (67) 全上，頁六。
- (68) 全上，頁一三。
- (69) 全上，頁二〇。
- (70) 房志榮：聖經的默觀與東方的禱觀，神學論集第卅七號，頁三七七～三九二，民國六十七年十月。
- (71) 全上，頁三八九。
- (72) 全上，頁三九〇～三九一。
- (73) 張春申：中國靈修獨議，光啓出版社，書一八二頁，民國六十七年十二月初版。
- (74) 全上，參閱代緒論，頁三～八。
- (75) 胡國楨：中國基督徒的「靜坐」，神學論集第卅七號，頁三三三～三七五，民國六十七年十月。
- (76) 張春申：中國教會與基督論，神學論集第卅七號，頁四三五～四五二，民國六十七年十月。
- (77) 傅佩榮：中國思想與基督宗教，神學論集第卅二號，頁二一五～二一六，民國六十七年七月。
- (78) 本文第一部份，(壹)，已發表在鐸聲，第十七卷第二期，神學本位化的方法論，頁一～九，民國六十八年二月。

若望福音中的聖神（下）

王敬弘

耶穌最後晚餐談話中的護慰者

「如果你們愛我，就要遵守我的命令；我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂與你們永遠同在；祂是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見祂，也不認識祂；你們却認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內」（十四15-17）。

首先要解釋幾個詞彙：

「遵守我的誠命」：在若望福音中，這個詞句不止是表達在外在行為上遵守的誠命；而是以整個的生命相信並愛耶穌，與祂結合。

「護慰者」：這個字在希臘原文常被用為一個法律上的詞句。在法庭上是指被告的辯護律師，或是一位中介。如果用在法庭以外的情況下，這個字可解釋為安慰者、教導者和鼓勵者。在若望福音中究竟它有何意義，必須從具體的上下文才能確定。

「另一位」：在若望二1中稱耶穌為護慰者，所以此處稱聖神為另一位護慰者。二者之間的關係，我們以後要作綜合的分析。

「世界」：在若望福音中是泛指在現世中一切反對耶穌勢力的總稱。

「真理之神」：這也是在最後晚餐談話中特別給聖神的名字，表示祂是把真理傳達給人的神（參

看十六13)；但也可能表達祂就是真理(參看若壹五6)

我們先從上下文來看這一段福音的意義。在12-14中，耶穌告訴門徒凡信祂的人要作祂曾作過的事。這是因為祂往父那裏去，不再在這個世界上。可是如果信友要作耶穌所作的事，必須因耶穌的名向父求，而耶穌就在信友身上實現他們所求的。

接下來就是我們現在要註釋的經文。如把這三節經文與18-24連在一起，就可看出15-24中有一個共同的主題，那就是講天主三位將要來臨於信友之中，並與他們同在：15-17是論聖神的來臨；18-21是講耶穌基督的來臨；22-24是指父的來臨。雖然父子的來臨不能截然劃分清楚，因為在20-21中也提到父；而在23節中也提到子，不過天主三位的來臨是18-24很顯明的主題。信友要獲得這三位的來臨及同在，必須滿全一個共同的條件，就是「要愛耶穌，並遵守耶穌的命令」。這項要求曾在三節經文中表達出來(15、21、23)，分別與三位的來臨有關。從這個結構看來，天主三位實在是與信友同在的天主。但為得到這個恩典，唯一的先決條件是「你們愛我，就要遵守我的命令」；這是一位信友對耶穌基督所應有最基本的態度。

在這裏，我們也看到若望對天主與我們同在作了一個深刻的反省，完成了他在序言中天主與人同在的神學。在序言中他所提到天主創造了萬物，但這創造的工作却是藉聖言而完成的。所以，天主和聖言以創造者的身份常與受造物同在。天主為了拯救世人，派遣聖言成了血肉之人，寄居在我們中間。所以，子是父救恩性臨在的表現。在最後晚餐時，子知道自己要回到父那裏去。如果信友們愛子，也遵守祂的誠命，祂要求父賜給另一位護慰者。在耶穌回到父那裏去受光榮的時候，父子藉着聖神和祂的信友們同在，直到世界的終結。這一點在後來的章節中還要更詳盡地發揮。

這一段中「愛耶穌」的要求也應該再加以說明。無論在新約和舊約中，都要求信友們愛天主，這是十分普遍的一個聖經主題。但是要求基督徒們愛耶穌却不是常常在新約中出現的，只在新約後期的幾本書中曾經提到。在這兩節福音中所用的愛字是 *agapan*，它同樣地也在若八42，二十一15；弗六24；伯前一8中出現。用 *phileo* 來表達愛耶穌的詞句，曾在若十六27，二十一17；瑪十37；格前十六22出現。在這裏我們可以看出在新約寫作時期中思想的發展，由於信友們愈來愈深地體會到耶穌基督是誰，因此也要求人愛耶穌如同愛父一樣，如果我們從最後晚餐談話的盟約氣氛來看，耶穌要求門徒們愛祂完全是合理的。天主在西乃山上與以色列人訂立盟約時，要求以色列人只尊祂為神，並愛祂。現在在最後晚餐中耶穌藉祂的血訂立了新盟約，當然也可要求信友們專一的愛祂。

16節中，耶穌要求父賜給信友們另一位護慰者，這和13、14節中要信友們因祂的名而求父是互相連接的。這一點可在路加福音中找到迴響：「你們求，必要給你們……何況在天之父，豈不更將聖神賜與求祂的人嗎？」（路十一9，13）。

在舊約中，天主與以色列人關係的特徵就是常與他們同在。可是那時天主同在的方式尚不能滿足以色列人的心。所以，在天主要派遣默西亞來臨的預言中，也強調這位默西亞將是天主與人同在（依七14）。耶穌的來臨使天主與人同在具體化，但耶穌走了之後，這種天主與人同在以一種不可見的方式藉著聖神而實現，並且這種同在是穩定而永遠的。

若望把信友和世界截然分開。信友們首先相信了耶穌基督，然後愛祂並遵守祂的誠命。因此，信友們會接受這位護慰者的教導。護慰者最重要的職責就是把真理傳給相信並愛耶穌基督的人。但是整個若望福音中，耶穌基督就是真理；所以聖神所通傳的實際上就是耶穌基督和祂的教導，也就是在這

一點上，祂也使信友們和世界分開。只有信友們能够認識真理之神，並和祂同在。那拒絕接納耶穌基督的世界，幾乎不認識祂，也無法與祂同在。關於這幾項主題，在以後護慰者的章節中還要繼續發揮。

「我還和你們在一起的時候，對你們講了這些事；但那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，祂必要教導你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切話」（若十四25-26）。

在這段話的一開始，耶穌說「我還和你們在一起的時候」一方面提醒門徒，祂不久就要離開；但另一方面也是預備聖神要來的工作，「對你們講了這些事」的這一短句，在十五和十六章曾六次出現（十五11，十六1，4a，6，25，33）。從在15和16節的用法看來，它的語氣可在舊約中找到平行的用法。就是先知代表天主發言時，常說「我上主如此說」。從以後的用法我們可看出，講了這些事並不只是在最後晚餐談話中所講的事；這種句子更好說是一種疊句，其意義是「我對你們說了話」。所以，耶穌所講的這些事，並不是和以後要派遣來的護慰者所教訓的一切是相對的，只是表示耶穌親自對他們講了這些話。可是，當耶穌走了以後，護慰者要繼續給他們講解一切。

在26節中，第一次明確的把護慰者與聖神相連，指出兩個名字是指同一天主第三位。此外，在26節中所提到派遣聖神的方式和14、16節中父因子的要求賜給了聖神；現在父要因子的名派遣聖神，兩者可說是互補性的說法。

在26節中，護慰者主要的職務是教導。祂要教導信友們一切，這一切並不是說在數量上比耶穌所說的更多，而是使信友們更能了解耶穌的話中完滿的意義。「想起」一詞並不單指回憶而言。「想起」在聖經中常是讓天主的話能够在想起者的身上發生救恩性的效果。所以，聖神的工作不只是教

導，而且是使耶穌基督的話在世世代的教會中成爲生活的、有力的話，並產生救恩的功能。

「這就應驗他們法律上所記載的話：『他們無故地惱恨了我』。當護慰者，就是我从父那裏要給你們派遣的，那發於父的真理之神來到時，祂必要爲我作證；你們也要爲我作證，因為你們從開始就和我在一起」（若十五25-27）。

要了解這段經文的真義，必須先看它的上下文。從18-25節，耶穌都在講世界對祂門徒的憎恨；因爲耶穌的門徒不屬於這個世界。世界迫害了耶穌，也必要迫害祂所揀選的人。同時，耶穌也肯定他們這樣作是有罪的。在十六1-4a再一次提醒門徒，他們將因信仰而受迫害。夾在這兩段之間就是耶穌講論護慰者的話。

在26節中耶穌首先說明這護慰者是祂從父那裏給門徒所派遣而來的；這和以前講法稍有不同。但祂緊接着又講這護慰者就是發於父的真理之神。所以，在後來的神學反省中認爲聖神爲父子所共發。然後，耶穌對聖神的使命又增加了一項新的內容，就是祂要爲耶穌基督作證。這正預備了十六8-11中聖神有如法庭的檢查官，將控訴世界的罪惡。聖神的作證是面對世界對耶穌和門徒的迫害而作證；祂的作證也會導致世界對門徒更深的迫害（六2-4）。

由於護慰者是真理之神，祂必須爲真理作證，也把真理通傳給門徒，而耶穌就是真理。當人們迫害了耶穌以後，當然也一定會迫害爲耶穌真理而作證的人，並惱恨他們。在若望的思想中，耶穌在復活以後，是藉着聖神臨在於門徒的中間。所以，耶穌在世界上所遭受的命運，門徒們也將在世界上遭受同樣的命運。但是，門徒們要繼續耶穌在世界上所要做的工作，在27節接下來就講門徒們要爲耶穌作證，因爲他們從信仰耶穌的開始就和耶穌在一起。這裏可能不只是指當時的十二位宗徒，也是泛指

以後的一切信友；他們在聖神的教導下懂得耶穌所說的一切，要為耶穌基督作證。同樣地，他們也要分享耶穌基督被世界憎恨、迫害的命運。

這項主題在對觀福音中都曾出現過。在對觀福音的耶穌末世言論中，再三的警告門徒，將來他們要受到世界的迫害（谷十三9-13；瑪二四9-13；路二十一12-19）。面對這種迫害，耶穌也在對觀福音中安慰門徒說：「你們受迫害的時候，不要驚慌；因為說話的不是你們，而是聖神」（谷十三11；參看瑪十20）。

所以，無論在若望或對觀福音中，耶穌都預見門徒們要因祂的名而受迫害（若十五21）。為了應付這樣的迫害，父要因祂的名派遣聖神來幫助門徒，作為門徒見證和勇氣的來源。

「……然而，我將實情告訴你們：我去為你們有益，因為我不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣祂到你們這裏來。當祂來到時，就要指證世界在罪惡、正義和審判各方面所犯的錯誤；在罪惡方面，因為他們沒有信我；在正義方面，因為我往父那裏去，而你們再看不見我；在審判方面，因為這世界的首領已經受了審判」（若十六7-11）。

在這一段中，7應與5及6相連。5、6中因為門徒們知道耶穌要離開，所以感到憂悶。耶穌在7中解釋祂的離去為門徒們是有益處的。在此處，也許我們會發生疑問：為什麼必須耶穌先離開這個世界，然後護慰者才會來呢？從整個天主的救恩計劃來看，在子降生成人，居住在這個世界上的時期中，聖神並不普遍的降在門徒的身上。聖神的降臨是耶穌苦難、死亡、復活的一個後果。當耶穌在世時，祂的臨在受時空的限制；只有與祂同時同地的人才聽得到祂的聲音，看見祂的生活。耶穌得到光榮以後，便派遣聖神臨在於每一個相信祂的人身上；同時，祂也藉聖神的臨在，居住在每一個信友的

心中。所以，實際上，耶穌離開這個世界並派遣聖神降來，使祂的臨在超越了時、空的限制，在信仰的人身上更富有活力，更完全地實現。從整部若望福音看來，因着聖神的來臨，人要在聖神內重生，成爲天主的子女（三5）；並且聖神也是信友生命活力的來源（七37-39）。所以，耶穌在這節強調說：「我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來。」這許諾在二十七具體實現了。

8-11節這段福音在新約中相當費解。許多聖經學家都承認意義相當含糊，不容易看出它的整體性和聯貫性。

它整個的寫作方式是採用一種法庭的語氣，這和若望福音其它的部份也是相連貫的。在其它部份，耶穌不斷受到猶太人和不信者的控訴；現在聖神來臨了，要反過來指證一切反對祂的人，在他們對待耶穌的方式上所犯的罪惡，在罪惡和正義審判上所犯的錯誤。所以，聖神現在有如耶穌基督（或門徒）的檢察官或辯護律師來審判這個世界。但是他審判的方式却和對觀福音中所講最後審判不同，那是一種公開可見的審判；也和默示錄中的審判不同。

如果要找到對這段經文一個比較合理而較連貫的解釋，也許要歸於若望福音對末世審判的另外一種方式表達出來。它不是實現於外在可見的法庭中，而是在信友的心中。當聖神來臨到信友們身上時，信友們接受了祂的眞理的教導；他們重新去看這個世界對耶穌基督的態度和行爲，因此聖神指證世界在罪惡、正義和審判各方面所犯的錯誤。

首先，在9節中是關於罪惡：這個世界所犯的罪是因爲他們沒有信耶穌。這個主題在若望福音中曾經不斷地出現。耶穌也指責祂所面對的猶太人不信祂的罪。耶穌在第一次談話中，作了下面的結論

：「光明來到了世界，世人却愛黑暗甚於光明，因為他們的行為是邪惡的」（若三19）。在耶穌公開傳教的將完結時，若望福音的作者對耶穌的全部公開生活作了如此的評價：「耶穌雖然在他們面前行了這麼多的神蹟，他們仍然不信祂」（十二37）。當時人的許多罪過都間接或直接和這個基本不信的罪相連。這不信的罪在處死耶穌時達到了高峯，聖神的來臨讓信友們看出來，不但是當時不信而處死耶穌的人是罪人；而在世世代代拒絕相信耶穌而處死耶穌門徒的人，也犯了同樣的罪。

在我們今日多元性的社會中，也許我對若望的這種表達方式不容易接受。因為在現代的社會中，有許多人不相信耶穌，但對耶穌並沒有敵意。此處，若望所描述的並不是一種個人主體性的罪；而是善惡二元的鬭爭；他的說法是受了當時生活境遇信仰受到迫害所影響。

10節中提到聖神的第二次行動，就是證實人們歸罪於耶穌這件事是不合正義的。有些釋經學家以為這個「正義」是有關基督信徒信仰的正義。但是，從耶穌所說的「因為我往父那裏去」，可見聖神指責世界對正義所犯的錯，不是關於一般的信友，而是關於耶穌基督自己。若望福音中，猶太人曾指責耶穌，曾宣稱自己和父是一體，認為耶穌是個褻瀆者和欺騙者（五18，七12，九24，十33）。他們對耶穌下的最後判詞是祂自稱為天主子，因而該死（十九7）。但是聖神的來臨却使門徒們了解耶穌真是往父那裏去了，祂和父的確是一體，祂經過了苦難、死亡，得到了光榮，祂的天主性完全顯露出來。聖神實在是耶穌復活和祂得光榮的確實證人；祂使門徒完全認識耶穌基督的真實面目。

同樣的思想也在弟前三16中表達出來：「祂出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，被傳於異民，見信於普世，被接於光榮」。「受證」這詞在原文是*justified*，意即「得到正義」，就是恢復了耶穌基督原有的正義。這思想在舊約中也有其根源，是在依五15-16「人必將屈服，人必被抑制，目

空一切的人必低首下心。萬軍的上主必因正義而受尊崇，至聖的天主必因公平而顯為聖。」由於耶穌被顯揚到父的面前，在天主的正義之中。只有聖神可以把這一點顯示給宗徒，使他們了解他們所信仰的主是正義之主。在宗徒大事錄中，斯德望充滿了聖神之後，也作證說：「耶穌站在父的右邊」（宗七56）。

10節最後一句反而令人困惑，因為耶穌說：「你們再看不到我」，這種說法似乎和十四19、20相反。這裏或許我們應該解釋為門徒們無法再以血肉的眼睛看見耶穌基督；但是聖神來臨使他們在精神和信仰中能夠看見耶穌基督。這正是十四章19、20所肯定的。從以上所說的看來，由於聖神的降臨，門徒們了解世界對耶穌基督的判斷是不合正義的、是錯誤的。他們在對處死耶穌的事上，也審判了他們自己。這就與第11節發生關聯了。

11節中講述了護慰者第三個法庭活動，那就是證實世界在定耶穌的罪時，也審判了自己。整部若望福音都充滿一種法庭的氣氛：整個的世界在審判耶穌；最後世界好像戰勝了，把耶穌釘在十字架上。但是，護慰者的來臨，使信友們體會到耶穌在祂的死亡以後，仍然活着；臨在於信友的中間。這是當初審判祂的人所不能想像得到的。若望福音中也講到，在苦難和死亡中，是耶穌與這個世界的首領互相鬭爭的時候（十二31，十四30）。當耶穌戰勝了死亡，祂也戰勝了今世的首領。耶穌的復活，使祂完全在父之前獲得正義的光榮；這也表示撒殫被定罪，並且喪失了牠對世界的統治權。這同一思想在若望一書中也表達出來：「凡是相信耶穌基督的人，分享基督戰勝惡者」（the Evil one）（二13、14，四5，五4、5）。護慰者為耶穌的勝利作證，安慰門徒的心，鼓勵他們面對世界的迫害。

「我還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔當。等那一位真理之神來時，祂要引導你們進

入一切真理，因為祂不憑自己說話，而是把祂所聽到的講出來，並把未來的事告訴你們。祂要光榮我，因為祂要把從我所領受的告訴你們。父所有的一切，都是我的；因此我說：祂要從我領受而告訴你們」（十六12-15）。

這一段福音中，護慰者所擔任的角色與十四26相同，祂是門徒們的導師。第12節的經文可能引起一個問題：是否耶穌自己沒有把一切救恩的啓示告訴門徒，而要等護慰者、真理之神來時，才完成新約的啓示？如果按整個若望福音對耶穌基督在啓示上所擔任的角色看來，問題的答案是否定的。那麼，這節經文應解釋為在耶穌復活以後，人們在聖神的教導下，才能完全了解祂在公開傳教時所說所作一切的意義。這也是若望福音中常出現的主題（二22，十二16，十三7）。所以，12節中所指的一種對耶穌公開傳教更深的了解；這個了解是來自耶穌基督復活的光明。那時，耶穌要藉著這位護慰者，把他所願意啓示完全的真理通傳給他的門徒們。耶穌是父的啓示，是天主的聖言。

從這個思想就導入第13節「真理之神要引導門徒進入一切真理」，這裏護慰者所擔任的角色是一位引導者。這一思想有其舊約的背景：詠一四三10「願祢的善神時常引導我，走上平坦的樂土」。七十賢士譯本依十三14「從上主那裏降下來的神，在他們所走的路上引導他們」。若望福音中聖神的引導，其深度和廣度當然遠超過舊約的背景，不只是一種知識和理性的引導，而是認識耶穌所啓示的全部真理，並在具體的生活把耶穌的教訓實現。在舊約的智慧篇中，也曾描述位格化的智慧，不斷地引導人走入生命的路（智九11，十10）。若望福音曾把耶穌描寫為降生天主的智慧，同時也把這個圖像應用在護慰者身上。

若八31、32中，耶穌曾許諾說：「你們如果固守我的話，就真是我的門徒，也會認識真理，而真

理必會使你們獲得自由」，這項許諾耶穌在藉着護慰者實現。在這一點上，我們可在宗徒大事錄中找到實際的例子：斐理伯在聖神的推動下幫助大監了解依撒意亞有關受苦僕人的章節（宗八29~31）。若望福音特別強調，護慰者引人進入真理，不是他有什麼創新的見解，而是引人了解耶穌基督就是真理；也使人懂得耶穌基督完美的意義。

13節最後的一句指出護慰者要把未來的事告訴門徒。這又引起了祂是否帶來新的啓示的問題。有些聖經學家以為這是表示在教會內有一種先知的職務和神恩；它與許多書信中提到聖神靈感下所說的先知話有關（參看格前五19~20，十二29，十四21~33；弗五11）。也有人以為它是一種在聖神引導下所說出的末世性預言（默二7，十四13，十九10，二十二17）。但是，正確的解釋應從若望福音對末世論的看法來推斷，按若望福音作者的眼光來看，耶穌基督的來臨已使世界進入了末世時期；他強調已實現的末世論。那麼，此處所謂的護慰者要把未來的事情告訴門徒，並不是帶來任何新的啓示，而是祂繼續耶穌基督的工作；把耶穌言行的意義及未來要發生的事連接起來。換句話說，聖神藉着耶穌言行帶來的光明，使門徒們了解他們實際處境中，所發生事件的救恩意義。

也有些聖經學家認為護慰者所要宣告未來的事。就是8~11節中所稱的把世界的罪及在不義和審判上所犯的錯誤顯示出來。雖然，耶穌的審判已經過去了；但耶穌的死亡和復活受光榮，却要在每一個世代的門徒身上不斷地顯示出來。護慰者要告訴門徒，耶穌整個受光榮奧蹟的意義；而這個意義却是門徒們當時所不能承擔的。

以上的種種解釋，在14~15節中又得到了印證。因為這兩節都再三強調聖神沒有帶來任何新的啓示，祂只是從耶穌那裏接受一切，然後把它告訴門徒。聖神的另一個工作就是光榮耶穌。正如耶穌啓

示了父，把父啓示傳給人而光榮了父；那麼聖神也要把耶穌啓示給人，而光榮耶穌。這種光榮也包含了一種可見的顯示及對人作證，使人了解復活的耶穌分享了父的光榮。在這一點上，我們也可看出若望福音強調已實現的末世論。對觀福音常說「人子要在末日在光榮中降來」；但若望「強調光榮的耶穌已藉着護慰者臨在在信友中」。

15節間接地指出了護慰者與父及子的關係。在整個的十六章中，常強調聖神作耶穌所要祂作的一切。這和十四16-22中，聲明父是真正的派遣者成一對比。但是在這一節中聲明耶穌和護慰者都是父所遣發的。護慰者把耶穌的話和他言、行的意義傳報給人，或向人解釋時，就是把父啓示給人，因為父和耶穌共同的擁有一切。如此也進一步地澄清了天主三位之間的關係，把祂們深深地結合在一起。

綜合反省

在註釋了有關的章節之後，如果把護慰者的身份和工作加以分門別類的整理一下，並把它與耶穌的身份和工作比較一下，可用下表：

護慰者 (Paracletus)

一、與父的關係

- 護慰者將要來 (十六7)
- 護慰者自父而來 (十五26)
- 父因子之要求給予護慰者 (十四16)
- 父因子之名派遣護慰者 (十四26)

耶穌

- 子已來 (五43, 十六28, 十八37)
- 耶穌自父而來 (十六27-28)
- 父給子 (三16)
- 父派遣子 (三17和其他多處)

護慰者因耶穌之名被派遣（十六7）

二、自己的身份

另一位護慰者（十四16）

護慰者是真理之神（十四17）

護慰者是聖神（十四26）

門徒領受護慰者（二十二2）

三、與門徒的關係

門徒特別認識護慰者（十四17）

護慰者住在門徒內（十四17）

護慰者教導門徒（十四26）

護慰者引導門徒進入一切真理（十六13）

護慰者把未來的事告訴門徒（十六13）

護慰者只講論由耶穌所聽到的一切，為耶穌

作證（十五26）

為使門徒想起耶穌所說的一切（十四27）

若望福音中的聖神（下）

耶穌因父之名而來（五43）

耶穌為護慰者（若壹二1）

耶穌是真理（十四4）

耶穌是天主的聖者（六69）

耶穌在傳教開始領受聖神（一32）

門徒特別認識耶穌（十四7、9）

耶穌住在門徒內（十七23、26，十五4、5）

耶穌教誨聆聽的人（六59，七14、28，八20）

耶穌是道路、真理和生命（十四6）

耶穌是默西亞，要來把一切事告訴人（四25、

26）

耶穌為自己作證（八14）

耶穌只講父所聽來的（六28……）

四六九

護慰者爲耶穌作證並光榮耶穌（十五26，十六14）

耶穌光榮父（十二27，28，十四13，十七4）

四、與世界的關係

世界不接受護慰者（十四17）

世界看不見護慰者（十四17）

世界不認識或不接受護慰者（十四17）

護慰者在世界的憎恨中作證（十五26）

護慰者要證明世界對耶穌判斷是錯誤的（十六8）

從上表來看，若望福音在耶穌最後晚餐說話中所提到的護慰者，可以說是耶穌自己的繼位者，或代替者。耶穌因着自己的苦難、死亡和復活，離開這個世界，回到父那裏去；祂和父要派遣護慰者來代替祂在門徒間繼續作祂在世界上的一切工作，一直到世界的終了。護慰者將是門徒們的安慰者，給他們所需要的力量。祂也是一位教師，教導門徒進入一切的真理。同時，也是他們的助祐者。

在若望一書中，提到耶穌是護慰者。從以上的分析看來，我們更能夠了解在若望福音中，爲什麼稱聖神爲另一護慰者。所以，若望福音最後晚餐談話中，「護慰者」這名號表達了聖神論很特別的一面；並使福音中的聖神論有了更豐富、更充實的內容。爲了對這個護慰者觀念更深的了解，我們還要

惡人不接受耶穌（五43，參看十二48）
耶穌告訴人不久就看不見祂（十六16）
人也不認識耶穌（十六3，參看七28，八14，十九）

耶穌作證反對世界（七7）

耶穌全部傳教生活中受世界的判斷。

再討論兩點：一是這個思想的背景；二是當時教會產生這個思想的生活境遇。

一、這個思想的背景

1. 在舊約中，我們看到當一個主要人物去世時，有時，他的一個弟子來代替他的位置，繼續他的工作，並傳揚他的信息。例如：梅瑟和若蘇厄、厄里亞和厄里叟……後來這個人物常緊隨着前者的典型和模範。「神」這個觀念也進入這種關係中。申三四9 描述當梅瑟覆手在若蘇厄身上，若蘇厄就充滿了智慧之神。列下二9-15 也講厄里叟接受了厄里亞雙倍的神。

2. 在舊約中，天主之神降到先知身上，使他們可以向人傳報天主的話。路加在宗徒大事錄中描述聖神降臨時，使宗徒們成爲宣講者。這種先知之神的觀念，可能是護慰者作門徒們導師，而使他們爲耶穌作證的背景。

3. 猶太人後期的天使論，給若望福音中護慰者法庭上的角色，供給了思想的來源。天使常被稱爲「神」(spiriti)。從有關天使的古老論說中，傳說在天廷中，有一個特別的天使，他負責保護天主在世界中的利益，除去一切的罪惡(約一6-12；則三一-5 中的撒彈)。後來由於受到善、惡二元論的影響，這位天使開始分成兩種；撒彈成了罪惡的誘惑者，而一位好的天使却擔任了保護天主利益和祂百姓的職務，例如達十13 中的彌額爾。在約伯傳中，除了試探約伯的撒彈外，曾隱約的提到一個天使性的發言人，他常站在義人的一邊(三十三3)。他是一位天廷的證人(十六19)。他在約伯垂死時將要爲約伯的正義作證(十19 25-27)。我們看到若望福音中護慰者與耶穌也有同樣的關係。

在谷木蘭團體中，天使中的善惡的劃分就非常清楚；真理之神領導這個團體與罪惡的勢力戰鬥，

而欺詐之神就是罪惡之神的首領。在二經之間的文件中，只有谷木蘭團體的文件有眞理之神的名號出現；而若望却把這個名號稱爲護慰者的另一稱呼。如果眞理之神是一位天使，那麼「眞理的精神」(spirit of truth) 可以代表一種生活的方式，進入人的全部生命。例如：在「約四 23-24 節曾寫道：「直到現在眞理和欺詐的神們，在人的心中鬭爭，而人同時走智慧和愚癡的路。」在若望福音中，護慰者也內居住在人的心中。在開始的時候，這種天使的神體有如一發言人、檢查官和眞理之神」。它與先知之神的觀念不同。但在後期的思想中，這二者却逐漸合一。例如智 7-9，上主之神也有法庭上的職務，他追尋世界上邪惡的人，並審判他們。如果谷木蘭團體的人按眞理之神的路行走，他們也被天主的聖神所潔淨，與天主的眞理結合 (1QS III 67)。

4. 位格化的智慧是若望福音中耶穌很重要的背景之一，但它也是護慰者的背景。智慧出於天主，而居住在天主的選民中 (德二十四 13)，賜給他們了解眞理的恩賜 (二十四 25)。「我要傳佈聖道，有如神諭，我要將它留給永世」(德二十四 46)。智慧在此處所扮演的角色，和若望福音中的護慰者差不多。這護慰者將要向門徒們傳報未來的事 (若十四 13)。僞經厄諾客中曾說「人拋棄了智慧」，若望福音中也說「世界將不接受護慰者」(十四 17)。在若十五 26-27 及瑪十 19-20 天主都將把聖神和護慰者賜給門徒，使他們在受審判時，能够面對敵人說出應說的話。

從以上四點看來，我們可以了解若望福音中護慰者的觀念，有它在舊約和二經之間文學深厚的背景。若望福音的作者綜合了這些思想，用護慰者這個名詞表達聖神在耶穌升天以後，在門徒間和世界上海所要盡的職務和所擔任的角色。

二、當時教會產生這個思想的生活境遇

當我們認識了若望福音對護慰者的教導以後，便可以進一步地追溯為何在若望福音最後晚餐的談話中，特別強調護慰者是耶穌的繼位者。爲了解這一點，最好的方法就是深入研究當時教會中所處的某些情況和所發生的某些問題。這些生活的境遇，給福音作者特別的靈感，使他用這種方式寫出護慰者在教會中所扮演的角色，來解決教會當時所面對的狀況和問題。

當時教會所發生的第一個困難，就是宗徒的證人逐漸死亡。這些證人原來是納匝肋人耶穌和教會之間活生生的連接者。他們是爲耶穌言行作證的權威，也可以按教會當時的情況，把耶穌的言行加以詮釋，使教會能够保持信仰的純正，又能够面對時代的處境和它給教會帶來的壓力。當宗徒們一個個去世時，教會就呈現了一種危機，感覺到誰能够保證耶穌的教訓能够在教會中正確的保存下去。在公元七十年之後，教會就不斷地面臨這樣的問題。可是，產生若望福音的團體是以耶穌所愛的門徒爲中心的團體。他在耶穌死後活得最久，所以這個團體會到這個危機也比較晚。按現代聖經學家的研究，若望福音的材料主要是來自耶穌所愛門徒親眼的作證；但福音寫成現在的形式，却是在這位門徒剛死後不久，而耶穌所愛門徒的死亡，使這個團體很尖銳的體會到以上所說的困難。

護慰者——聖神就是對這個問題的答覆。從對護慰者角色的反省中，當時若望團體可以體會到宗徒們對教會的引導，以及耶穌所愛門徒爲他所作的見證，不只是因爲他們自己對耶穌基督所有的記憶，而是出於聖神的引導。實際上他們見到耶穌基督並沒有實際了解祂（若十四9）。在耶穌復活以後，他們領受了聖神，因此他們在聖神的教導下，才體會到他們所見一切的意義（二22，十二16）。

所以，他們的見證是來自聖神在他們內的教導，也就是聖神爲耶穌基督的見證。若望福音的寫作是在耶穌所愛門徒的指導之下，整個的團體對耶穌公開傳教的言、行重新、深刻地加以反省而漸漸寫成。按照最後晚餐中，對護慰者的章節看來，這個工作實在是護慰者在這個團體中所完成的。所以，耶穌所愛的宗徒可以離開這個世界而去，其他一切愛耶穌基督的基督信友仍然能夠繼續在聖神的引導下，聆聽耶穌基督所說的話、遵守祂的誡命，更深地了解耶穌基督言、行的意義。所以，後期的基督徒並不比早期的基督徒離耶穌基督遠。使基督生活在教會中的，不是宗徒們的見證，而是護慰者。護慰者教導每一個世代，面對他們新的狀況，也像他們傳報將要來的事情，並對耶穌的言、行按照時代的需要給予新的意義。

初期教會所面對的第二個問題，就是耶穌基督第二次的來臨，遲遲沒有實現。本來他們以爲耶路撒冷的毀滅就是天主對耶路撒冷的審判，也是世界末日的來臨。公元七十年，羅馬人毀滅了耶路撒冷，可是世界末日並未來臨，耶穌也並未光榮地再來。在若望宗徒爲中心的團體中，有些人一定會盼望在耶穌所愛的門徒死亡以前，耶穌會再來（若廿一23）。可是，若望宗徒去世以後，這種願望並未得到滿足。耶穌再來的延遲，也在信友團體中引起一種懷疑，這一點從格後三38中也看出來，可是在那裏並沒有得到滿意的答案。在若望福音中對這一點則提出了更深的反省。寫福音的人並沒有懷疑耶穌第二次來臨，却強調說有關第二次來臨的許多事情，已經在基督徒的生活中成爲現實的（例如審判、作天主的子女、永生）。耶穌已經藉着護慰者再度的來臨於相信他的人中間，使他們藉着聖神重生，獲得天主子女的地位；也藉着聖神的德能審判這個世界。基督徒不必一直急切的盼望人子從天上降來，因爲耶穌已經在他們中間了。

最後的綜合反省

從以上種種的分析看來，一般章節中所討論的聖神和耶穌最後晚餐談話中的護慰者各有其特色；但兩種並不互相衝突，反而有很深的互補性，使若望福音中的聖神顯得非常地豐富而深刻。若望福音是最後寫成的福音。整個寫成若望福音的團體，比別的聖史有更多的時候來對聖神與耶穌、信友、世界的關係，能作一個更完整、更深的反省。若望福音作者利用了舊約各種有關天主之神的背景，並使這些舊約中的啓示，在聖神和護慰者身上達到圓滿。這是若望宗徒和圍繞他的信仰團體，所給我們留下的寶貴的信仰的遺產。

如果我們深刻的了解了若望福音中的聖神論之後，我們必須相信聖神生活在我們心中，是祂使我們獲得天主子女的地位；是祂在我們的生活中不斷教導、引導我們。對聖神來說，我們不應當只有一個抽象的概念，必須藉着祂在我們心靈中工作，使耶穌基督的信仰成爲我們生活的中心訊息。這才算真正懂得並相信若望福音中的聖神論。

本文取材自

Raymond Brown, *The Gospel According to John XIII—XXI* (Garden City N. Y. 1970, Doubleday)

耶穌與兒童

資料室

一般來說，耶穌當時的羅馬世界對兒童是嚴厲的，父母差不多絕對控制兒童的生活。在巴勒斯坦地區，猶太人相當認真地辦學校，教導兒童聖經。在路加福音第四章中，耶穌自己讀了依撒意亞先知書。在新約的許多章節中，也可以看到當時有相當多的人具有閱讀能力。按照猶太人的信仰，父親有責任教導他們的兒子們閱讀律法（即梅瑟五書）。達爾木（Dalman）也曾提到：祖父都以能够參與孫子們的教育而感到驕傲，懲戒子女被視為理所當然的事（參看希十二7）。在路加的童年福音中，給我們繪出一幅第一世紀猶太人家生活的圖像；其中反映了許多以色列人傳統的習慣。

耶穌從未結婚，但是祂好像提出獨身奉獻生活，作為祂的門徒可選擇的生活方式之一，爲了更好的來追隨祂（瑪十九10、12）。祂強調祂的門徒在天父的面前，在精神上有如孩童一般，因此，可以自由地把所有的人視為兄弟姊妹。耶穌從沒有輕視婚姻和家庭。更好說，他以個人的態度舉揚了它。雖然，耶穌的宣講是針對成年人的心靈和理性而發，但他對兒童的愛在他的教導中以下列各種形式表達出來。

1. 耶穌對那些子女嚴重生病或死亡的父母，表示特殊的同情。他醫好了爲惡魔困擾的小孩（谷九17、18），瞎眼的兒子（若九），泰爾地方婦女的女兒（瑪十五），和葛法納翁官員的兒子（若四）。他復活了雅依洛的女兒（谷五）及納因城寡婦的兒子（路七）。

（下轉第四八四頁）

聖經中的辨別神類(註)

高士傑

聖經中有兩處一直被引用作為辨別神類的聖經依據，即格前十二10和若壹四1。但是除了這兩處之外，聖經是否還有別的地方也講論辨別神類的問題呢？這便是我們所要研究的對象。本文可分為四部分：一、舊約中的辨別神類；二、四部福音及宗徒大事錄中的辨別神類；三、保祿書信中的辨別神類；四、若望書信中的辨別神類。

一、舊約中的辨別神類

在舊約中沒有「辨別神類」一詞，但有辨別神類的事實，催促人辨別神類，也指出了一些標準，以協助人辨別真假神類。

(1) 舊約中有辨別神類的事實：亞當與厄娃面對着生命之路和死亡之路應做辨別和選擇(參閱創二16~17；創三一~5)；加音面對自己的行為應做辨別，但他做了最壞的辨別和選擇(參閱創四4~10)；亞巴郎面對天主的召叫做了辨別和抉擇(參閱創十二1~4)；撒羅滿死後，其子勒哈貝單面對着一個嚴重的情況應做辨別和抉擇(參閱列上十二1~14)；厄里叟面對着厄里亞的邀請應辨別和抉擇(參閱列上十九19~21)。以民面對着天主之路和異邦之神的路，應做辨別和抉擇(參閱申廿八1、15)。也可能有人會說，以上所提的這些抉擇或選擇和一般人的經驗沒有兩樣。其實不然，這些抉擇或選擇並非單純的抉擇或選擇，而更是在晦暗之中辨認出上主的旨意。此處所說的晦暗，一方面是由

於人們看不見天主，譬如以色列王沒有看出天主爲他開了一扇門（參閱列下五17-15），納阿曼最初也沒有看出拯救他的天主（參閱列下五11）；另一方面，魔鬼也帶着假面具出現在人前，使人不易看出牠的眞正面貌（參閱創三17-5），同時以民的罪過和邪惡的惡念也會蒙蔽人的心且，使人不易辨別善惡；三方面，以民（包括其他民族在內）不完全認識自己的心靈，也看不出自己行爲的嚴重後果。

厄里亞在輕微細弱的風聲中聽出了上主的聲音，被人視作辨別神類的模範（參閱列上十九9-13）。舊約先知在天主的光照下解釋了以民的歷史，也就是辨別神類。編年紀的作者編寫自己民族的歷史時，也不斷地做着辨別神類的工天。在以民的歷史中出現了許多先知，其中有眞的也有假的，這又迫使以民不得不做辨別眞假先知的的工作（參閱列上十八21-40；列上廿二6-28）。

(2) 舊約也催促人辨別神類：箴言、訓道篇、智慧書、德訓篇都給人指出了某種程度的辨別神類：哪是智慧之路，哪是愚昧之路；哪是義人之路，哪是罪人之路。聖詠第一篇的主旨也是要指出善惡二路。舊約中有許多地方催促人辨別哪是眞先知，哪是假先知（參閱申十三2-4；耶五31；廿一8及廿三、廿八。厄里亞先知與假先知比試的一幕是人們所熟識的（列上十八21-40）。

(3) 舊約也指出了辨別神類的一些標準：有什麼標記可以表明某先知所說的話眞是由天主來的，這在耶肋米亞先知時代是一個大問題。耶肋米亞先知便給人指出了一些標記，使人民因而認出眞假先知（耶廿八章，參閱申卅三23；十八21-22）。

舊約的意義是指導人辨認出統治世界的兩種力量，即天主的力量和邪惡的力量。先知的使命也就是叫以民注意天主在各種事件中向他們表達出來的意願，即救援的計劃，及與這計劃對立的邪惡。舊約對辨別神類的貢獻很大，但是辨別神類的理論在舊約中還在暗含的階段。

二、四部福音及宗徒大事錄中的辨別神類

在四部福音及宗徒大事錄中也沒有「辨別神類」一詞，但是四聖史都意識到辨別神類的事實，他們自己經常做着辨別神類的工夫，也促人辨別神類，特別叫人注意時代的訊號。

(1) 在四部福音中有辨別神類的事實：匝加利亞聽到天使報喜，最初不肯相信，但因天主的奇跡才認出了天主的恩賜（路一5；25；57；79）；瑪利亞蒙天主召選作救主之母，由於充滿聖神，便很清楚地認出了天主的旨意，就向天主做出了完全的奉獻（路一26；38）；聖若瑟因着天主的啓示而相信了在瑪利亞身上出現的聖神的德能（瑪一18；24）；依撒伯爾和西默盎由於感覺到聖神的推動因而認出了默西亞的臨在（路一41；43；二27；28）；對宗徒們來說，耶穌本人便是辨別神類的對象。人們認不出耶穌到底是誰（若七25；27），耶穌天主子的身份需要一些標記證明，而耶穌也真的做到了。宗徒在耶穌所顯的奇跡中看到了耶穌的真正身份（若二11），這裏包含辨別神類的工作。耶穌自己也做了辨別神類。耶穌在曠野中因聖神的光照，看透了魔鬼的計謀而戰勝了牠（瑪四1；11）。耶穌又說過：「我憑自己不作什麼事，我所講的話都是依照父教訓我的。派遣我來者與我在一起，祂沒有留下我獨自一人，因為我常作祂所喜悅的事。」（若八28；29）。今日的人們不大相信耶穌的人性有榮福直觀。那末耶穌的人性如何常能很清楚地認識父的旨意？我們認為這是耶穌在聖神光照下做辨別神類的結果。

(2) 在福音中也有些地方催促人辨別神類：耶穌在世的工作就是要領導人辨認出天主的救恩計劃和魔鬼害人的計謀。耶穌講了真福與真禍（路六20；26）。辨認出什麼是真福、什麼是真禍，正是辨

別神類的工作。耶穌要人進入窄門，而不要走寬門和大路（瑪七13-14）。要看出哪是窄門、哪是寬門，自然又需要一番辨別的工作。伯多祿不明白耶穌必須受苦的理由，便諷刺耶穌不要讓苦難臨到自己身上。耶穌責備他並說他所體會的不是天主的事，而是人的事（瑪十六23）。耶穌又教導他和別的宗徒們說：「誰願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我。」（瑪十六24）耶穌也曾叮囑宗徒們和信仰祂的人說：「你們要提防假先知，他們來到你們跟前，外披羊皮，內裏却是兇殘的豺狼。你們可憑他們的果實辨別他們。」（瑪七15-16）。耶穌曾提醒人要辨別時代的訊號，好認出默西亞時代的來臨（瑪十六3），又提醒人要慎防假基督（瑪廿四4-5）。以上所提的，包含許多辨別神類的工作。福音對於辨別神類沒有做出反省的工作，只是意識到辨別神類的事實。

(3) 宗徒大事錄中的辨別神類：宗徒大事錄對於辨別神類也沒有做出什麼理論，但有一個很清楚的觀念，即教會是受聖神的領導。教會要想受聖神的領導，自然先應辨認出聖神的推動，這也就是辨別神類的工作。

三、保祿書信中的辨別神類

聖保祿由於原始教會的需要，講了許多有關辨別神類的事。聖保祿除了視辨別神類為一特殊神恩（格前十二10）之外，也把它看作一般基督徒所應做的工作。聖保祿自己在生活中不斷地作辨別神類的工作，他給教友的叮囑可說是他自己生活的反映。

(1) 聖保祿要人考驗一切：「但應當考驗一切，好的應保持；各種壞的要遠避。」（得前五21）

22)。考驗就是辨別。

(2) 聖保祿勸人跟隨聖神的領導：「我告訴你們；你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足本性的私慾，因為本性的私慾反對聖神的引導。」（迦五 16 ； 17；參閱羅八 6 ； 9）。要能戒避本性的私慾而跟隨聖神的領導，首先應當辨別哪是聖神的推動，哪是本性的私慾。

(3) 聖保祿要人辨認天主的旨意：「你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」（羅十二 2；參閱弗五 10、17；斐一 10）。

(4) 聖保祿也提出了辨別的標準：善神與惡神可由他們的效果而得知（迦五 19 ； 22）。先知話的真假，要看它是否符合保祿所傳的福音。最後的辨別標記就是耶穌，也就是說，凡明認「基督為主」的，即是來自聖神，否則便是來自魔鬼。沒有一個人受天主聖神感動的會說：「耶穌是可詛咒的」；除非受聖神感動，也沒有一個能說：「耶穌是主」的（格前十二 3）。

四、聖若望書信中的辨別神類

若望一書的重要題材之一就是辨別神類。聖若望叮囑人要辨別神類，也指出了許多辨別神類的標準。

(1) 聖若望叮囑人辨別神類：「可愛的諸位，不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主，因為有許多假先知來到了世界上。（若壹四 1）。「神」在此處指感發先知或教師的神能。這神能可能出於聖神，也可能出於魔鬼。聖若望勸教友謹慎辨別神能的來源，以便接受或拒絕。

(2) 聖若望指出了許多辨別神類的標準：(a) 辨別神類的最高標準是堅信耶穌是天主聖言及其降生爲人。「你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌爲默西亞，而且在肉身內降世的神，便是出於天主；凡否認耶穌的神，就不是出於天主，而是出於假基督的。」(若壹、四2-3) (b) 真正體驗到神會使人進入光明、不惑的境界。「至於你們，你們由聖者領受了傅油，並且你們都曉得。」(若壹、二20)；「你們由他所領受的傅油，常存在你們內，你們就不需要誰教訓你們，而是有他的傅油教訓你們一切」。(若壹、二27)。(c) 對於天主有信賴心也是真正體驗到聖神(若壹四17-18) (d) 有愛心並遵守天主的誡命也是聖神臨在的標記。「天主的子女和魔鬼的子女在這事上可以認出來，就是：凡不行正義的和愛弟兄的，就不是出於天主。」(若壹三11；參閱若壹二、24；若壹四6)。(e) 有時我們直接體驗到聖神，這是聖神把自己內在地通傳給我們，這時我們不再需要別的標記以辨認聖神的臨在。「我們所以知道我們住在祂內，祂住在我們內，就是由於祂賜給了我們的聖神。」(若壹四13；參閱若壹三24)。

總 結

聖經許多地方顯明地或暗含地講論了辨別神類，並且在聖經中的辨別神類有很多不同的含義，如「對神恩的辨別、神能之來源的辨別、善與惡或死亡與生命的辨別，天主之聲音或旨意的辨認、對天主召叫或啓示的辨認、對於以民歷史事件之意義的辨認，個人心中思念之來源的辨別，對耶穌身份的辨別，對天主救人計畫和魔鬼害人計謀的辨別，真福與真禍的辨別，真假基督的辨別、時代訊號的辨別，聖神推動和本性私慾的辨別，對聖神臨在於人心的辨認等、

我們從以上所說的應當結論說，辨別神類並非廿世紀七十年代的新發明，而在聖經中早已存在了，並且還佔有很重要的地位。

註 本文主要參考書：• Jacques Guillet, Discernement des Esprits dans l'Écriture, Dictionnaire de Spiritualité, Vol III, Col. 1222—1247。

(上接第四七六頁)

2. 耶穌讚美婚姻永久性結合及它對忠實所作的見證(谷十6及12)。在他所講的比喻中也常用家庭之愛作爲素材：浪子(路十五)，父親不會把石頭給兒子(路十一；瑪七)。他促使他的門徒作好母親、兄弟和姊妹，正如他自己家庭對他所有的關心一樣(谷三31及35)。

3. 耶穌常以孩童來作爲真門徒的榜樣。在耶穌有關作門徒的宣講上，祂強調我們必須有如小孩才能進入天國(瑪十八)：必須願意謙卑自己。如基督一樣地接納小孩子，避免給小孩子立壞榜樣，並從不輕視他們。在瑪竇福音十九章，耶穌祝福了孩童，並警告門徒們永遠不要阻止小孩子接近他。在聖枝主日，耶穌接受了孩童們的讚美，並視它們來自天主的靈感(瑪二十一)。

4. 馬爾谷曾兩次記載耶穌提到第四誡。谷十有關青少年的故事中，祂讚美這位青年忠實地守了這個誡命，並願給他一個作自己門徒的機會。這位青年悲傷地走開了，因爲他不願放棄他世間的財物。在另一事件中，當耶穌看到有些人在宣稱自己的錢奉獻給天主，而想因此免去了按第四誡供養父母的責任；耶穌很嚴厲的批評了這樣的作法。雖然從這些章節中，我們不能看到很多耶穌對有關孩童的教導；但是我們可以立刻學到他分享了當時猶太人民對第四誡的重視，以及作家庭一份子的責任。

5. 最後，耶穌自稱爲「子」(唯一子)。祂教導我們天主是我們的父親。我們可以經過「子」而找到父。在耶穌所帶來的愛中，我們可以經驗到自己是天主的子女，並和祂結合。保祿也講了同樣的教訓，

(下轉第五三二頁)

辨別神類簡史(註)

高士傑

辨別神類是教會的中心問題，也是在基督內生活的中心問題。歷代的神修作家很重視這問題，教導人向聖神開放、忠於聖神的啓迪。他們對於辨別神類做了反省，也發揮出一些理論。現在讓我們看看歷代的作者和他們的作品。本文分爲五部分：一、教父時代的辨別神類；二、中世紀的辨別神類；三、十六和十七世紀的辨別神類；四、十八至廿世紀的辨別神類；五、今日辨別神類的情況。

一、教父時代的辨別神類

(1) 辨別神類既然在聖經中佔有重要的地位，因此古代教會就已有著作討論這問題：十二位宗徒訓誨錄 (Didache) 第一章講論生命之路和死亡之路；何而馬 (Hermas) 的「牧者」(神牧啓示錄)；第二世紀中葉的作品，還指出了一些辨別神類的規則。(參閱誠命第十二條，1~2)。

(2) 教父們零星地談到辨別神類。他們用「辨別」(Discretio) 一詞來表達聖保祿和聖若望的思想。奧利振 (Origen) 很詳細地討論了人思念的各種來源，他寫說：「我們可以看到，自我們的心靈中所發生的哪些思念有時是由我們自己來的，有時是由某種相反我們的德能而來的，有時却是由天主或天使所送來的。」

他也指出了一些標記，幫助人如何加以辨別：善神啓迪善行，惡神啓迪惡行。但人還是自由的，他是自己行爲的主人。

(3) 奧利振之後，我們可以提到聖安當 (St. Antony)，他也講論了辨別神類，並且如同聖達修 (St. Athanasius) 所作證的，這是早期基督徒辨別神類的範本。

(4) 聖安當以後有耶路撒冷的聖啓祿 (St. Cyril of Jerusalem)。他爲望教者寫了「聖教要理」，他在書中，描寫了魔鬼來時是怎樣的，天使來時是怎樣的。

(5) 以後有艾瓦格里 (Evagrius) 的教導，這是更學術化 (更神學化) 的。他努力描繪各種神類在人靈魂上行動的情形；魔鬼的目的是要害人，但牠有時僞裝爲天使。

(6) 當我們進到西方教會時，便可發現同樣的教導。這使我們想起：它們有共同的來源，或者是基督主義的自然結果。

聖思定 (St. Augustine) 寫了「天主之城」，中心思想便是：需要你自己決定，你要在哪一座城中度生活。

(7) 加仙 (Cassian) 在西方對神修的貢獻比聖思定更大。他也寫說：「實在我們首先應當意識到，我們的思想有三種可能的來源：天主、魔鬼、我們自己。」他最具體地講論了辨別神類的規則。在「第二訓話」(Second Conference) 中發揮了這問題。後人解釋他的思想說：謙遜和心靈完全的開放是得到辨別能力 (The virtue of descretion) 的必要條件 (參閱拉丁教父集成 49, 537-538, 49, 161-162)。

(8) 教父時代末期，在西方有聖國瑞 (St. Gregory The Great)，他的著作之一是倫理書 (moralia)，書中討論辨別神類時，發揮了心理的一面。

(9) 從第四世紀末到第七世紀，東方人更多注意所發生的外在的事情 (標記)，譬如托名瑪利烏

斯 (Pseudo Marius) (希臘教父集成 36, 865c + 876b)。

(10) 關於專題講論辨別神類，迪雅道古斯 (Diadochus of Phnice) 佔有重要的地位。他說：「人能受兩種神的推動：一善一惡。所以必須分辨我們思念的來源。但也應當小心別撲滅聖神。」

(11) 以後有若望·克里馬谷 (John Climacus) 他留下「樂園階梯」(Scala Paradisi) 一書。在第二十六級上他發揮了辨別神類而區分：思念、毛病、德行。他努力揭穿魔鬼給與人的幻想。若望·克里馬谷一定受了加仙的「第二訓話」的影響，在他的著作中我們看不到新的因素。

除了所提到的這些作家之外，其他還有許多人也討論了辨別神類的問題，但都沒有什麼特殊之處，不必多談。

可以結論說，教父時代的人多注意善惡二神在人身上所有的行動；除此之外，也提到來自我們本能的因素。

二、中世紀的辨別神類

中世紀的大概情形是這樣的：中世紀末期出了一些神秘家，其中有些是眞神秘家，有些則是假的，是幻想者 (Visionary)，有異端的嫌疑。所以當時的神修作家除了注意傳統的道理和可靠的神修生活之外，也注意到辨別神類的問題。

中世紀有許多討論辨別神類的問題，其中有些作者的思想也很好。要想把中世紀作者關於辨別神類的論述詳細介紹，不是容易的事。現在只提一些比較重要的作者及其思想。

(1) 十二至十三世紀有聖納德 (St. Bernard of Clairvaux, d. 1153)、理查德 (Richard of

St. Victor, d. 1173), 聖道茂 (St. Thomas, d. 1274)。現在簡單地介紹他們的思想。

(a) 聖納德：他在書中假定辨別神類是聖神的神恩 (a charism of the Holy Spirit)。聖神給我們一些神恩，有時是爲了我們自己的神修利益，有時是爲了別人的利益。能辨別這兩種神恩，又是另外一種神恩，是由聖神恩賜，這便是神恩之辨別 (參閱拉丁教父集成 183, 706—707; 947—949)。他也有時也把辨別神類看作一種德行 (參閱全上 182, 754)。

(b) 李查德：他把辨別神類視爲一種重要的德行。辨別神類的德行使其他德行不變爲毛病 (參閱全上, 196, 47)。他沒有把辨別神類看作聖神的神恩。

(c) 聖道茂：在十三世紀，道明會中出了一位大神學家聖道茂。他對辨別神類寫得不多，但他給辨別神類做了一個重要的分析，即普通的辨別神類 (Simple discretion) 和神恩性的辨別神類 (Charism of discretio spirituum) (參閱 1²ae 111, 4; 1²ae g. 65a.1)。後者是聖神白白賞賜的恩寵。看來，聖道茂的神恩性的辨別神類，包括辨別人心的秘密。這項神恩也叫人能够辨別假先知的恩寵 (參閱 1²ae g. 172 a. 5ad. 3)。普通的辨別神類便和明智之德 (Prudence) 相混 (參閱 2²ae 51, 4)。他也設法避免稱普通的辨別神類爲辨別神類，而只稱神恩性的辨別神類爲辨別神類。

(2) 在第十四和十五世紀中出現了一些荷蘭的神秘學家，他們討論了辨別神類，其中有：魯斯伯魯克的若望 (John of Ruysbroeck, d. 1381)，和道茂甘比 (Thomas a Kempis, d. 1471)。十五世紀時也有一位著名作者，即聖納定 (St. Bernardine of Siena, d. 1444)。今簡單介紹於後。

(a) 魯斯伯魯克的若望：他是荷蘭學派的領導人，不多講論辨別神類，但他指出了一些標準，藉之可以辨認出假神秘家。

(b) 道茂甘比：他屬於荷蘭學派，曾留下了一部名著，即師主篇，他在卷三，五十三和五十四兩章中講論了由人性和恩寵而來的不同推動。

(c) 聖納定：聖納定在去世之前，做了三次演講，後人把它們編在一起，稱之為「論靈感」(De inspirationibus)。他關於辨別神類的論述，特別關於靈感的來源，遵循當代普遍的教導：好的啓示是來自天主，天使或人靈的超性德行；壞的來自魔鬼，或者來自個人的邪惡；中性的啓示來自某種需要或暫時性的方便。他也留下了辨別神類的規則。

(3) 十五世紀時有一些法國神修作者，其中兩位主要的作家討論了辨別神類的問題，即艾衣的伯鐸 (Cardinal Pierre d' Ailly, d. 1420) 和日爾松 (Chancellor John Gerson d. 1429)。十五世紀尚有一位神修大師，即德尼 (Denis the Carthusian d. 1471)，現在簡單介紹。

(a) 艾衣的伯鐸：他有一卷題名為「論假先知」(De falsis prophetis)的書。他在書中主要地講論了預言的問題：預言的本質是透過超性的協助而宣布未來的事。預言能由天主而來，也能由魔鬼而來，也能由人的智慧而來。辨別預言的來源並不容易。魔鬼的預言也可能是對的。附魔的人能有寵愛的人。所以辨別神類的準則不供給人絕對的確定性。他主張我們能够學得辨別神類，或者把它當作一種技術，或者當作一套理論。藉聖經所給的標準，我們能够得到概括性的結論 (Probable conclusion)。

(q) 日爾松：關於辨別神類他寫了幾本書，其中主要作品是「論辨別神類」(De Discretione et Examine Spirituum)，假定辨別神類有普通的和神恩性的：他認為普通的辨別神類和明智之德是一回事，它是一種技術，也是一套理論。由此我們可以看出來，他關於辨別神類的思想是追隨

聖道茂。

辨別神類的行為能藉着辨別神類的技術和理論，或藉一種內在滋味 (Per internum saporem)，或某種體驗到的甘飴 (per experimentalem dulcedinem quamdam)，或藉着神恩 (Charism) 而完成。

關於辨別啓示 (Revelation) 和神見 (Vision) 他也指出了一些規則。如同真銀元和假銀元是有區別的：它們的顏色、重量、音色等都不相同，同樣真假啓示也有不同的標記，真啓示會給人帶來謙卑、明智、忍耐、誠實和友愛。

他也主張關於啓示和神見的辨別；無法得到絕對確定的結論。

(c) 德尼：關於辨別神類他寫了許多書，關於辨別神類的主要作品是「論辨別神類」(De discretione et examinatione spirituum)。我們可以說，他把前人有關辨別神類的論述的精華都搜集在一起了。他在這方面跟隨了聖道茂的思想。對他來說，辨別神類能和明智之德是一回事。他也看辨別神類如同是一種技術或一套理論。除此以外，他也認為還有由聖德而來的辨別神類。關於我們的思念的來源，他根據加仙的主張，認為能來自天主、魔鬼或我們自己。但德尼又加上一個來源，即我們的本能 (Instinctus naturalis)。他也留下了辨別神類的規則。但他的論述不及日後的聖納爵 (St. Ignatius of Loyola) 或斯加拉麥里 (J. B. Scaramelli) 的辨別神類規則那樣完美清晰。

三、十六和十七世紀的辨別神類

(1) 在這時期出了一位影響極大的人，便是聖納爵，他在回頭後，由於自己的體驗而學會了辨別

神類。他在其「神操」一書中留下了辨別神類的規則。（參閱納爵神操 313—336 號）。聖納爵及其同伴在一五三九年長久商討後，一起辨別是否他們應當發願，服從他們中間的一位。這次長久的商討在耶穌會的文獻中稱爲最初會士的商榷（*Deliberatio primorum Patrum*）。這文獻四百年之久沒有人注意，但今日却成了團體辨別神類的範本。聖納爵不認爲辨別神類是一個德行，而是一種行動。

聖納爵之後，耶穌會士們又恢復了教父作品中對辨別神類的觀念。這是因爲當別人攻擊納爵神操有神光主義（*Illuminism*）時，會士引用傳統教導以保護神操的緣故。

蘇阿萊茲（*Suarez*）爲了保護「神操」及其中的辨別神類，不但引用了聖道茂，聖文德（*St. Bonaventura*），也引用了聖達修（*St. Athanasius*）所寫的聖安當傳和聖納德（*St. Bernard*）的著作。

他活潑地描述了不同的神如何激動人靈；他爲幫助人辨認出天主的神，給後人留下了一些辨別神類的規則。

(2) 在十六至十七世紀時，一般說來，天主教的作家往往是在講論其他的題材時，講論了辨別神類；不過也有些作家正式地討論了這個問題，譬如：阿爾瓦萊茲（*Alvariz de Paz*）和寶納（*Cardinal Bona*）。

寶納在一六七一年出版了「論辨別神類」（*De Discretione Spirituum*）一書，其中搜集了許多資料，是該時代的代表作，在他的思想中佔有重要地位的是對神見、神魂超拔、靈感、以及其他特殊現象的辨別。其中基本問題便是：這些現象到底是來自魔鬼的能力，或是來自天主的行動？對寶納

來說，辨別神類是明智之德的效果之一。他對辨別神類的思想和中世紀差不多。

(3) 自十六世紀之後，在基督教中雖然沒有辨別神類這一名稱，但辨別神類之實是相當普遍的。奎格教派很注意內在神光 (Inner Light)。在啓蒙 (Great Awakening) 時代，許多人如若望·衛斯理 (John Wesley)，若納旦·愛德華 (Jonathan Edwards) 很注意對基督的體驗 (Personal experience) 這很相似我們的辨別神類。

四、十八至廿世紀的辨別神類

(1) 自十六世紀以來，天主教許多作家的討論辨別神類受了耶穌會神修的影響，其中理由就是聖納爵的「神操」以辨別神類為主題之一。

(2) 從十八到廿世紀產生了一些有關辨別神類的作家和著作，如：萊蓋拉 (La. Reguera)、薩而乃利 (Sarnelli, SDS) 和斯加拉麥利 (Scaramelli, S. J.)。在這時期斯加拉麥利的著作「辨別神類」(Discernimento degli Spiriti, 1753) 是最有名的。他認為「神」有三、即：天主、魔鬼和本人。他也指出了一些標記，幫助人辨別內在的推動 (Interior motions) 何時來自天主，何時來自魔鬼。但此書內容幾乎都來自阿爾瓦萊茲和實納的著作。

(3) 這時也有些人討論了「靈感」和「顯現」的問題，辨別它們是否來自天主。

(4) 關於這段時間有一件事值得提出：由於十三世紀的大神學家聖道茂認為辨別神類是明智之德的部份內容，並且他強調做選擇，決定時的客觀標準，而不注意選擇，決定過程中的主觀因素，而在辨別神類中正是要追尋這些主觀上的因素。因此，雖然有耶穌會辨別神類的傳統，可能由於聖道茂尊

高地位的影響，日後的人沒有多注意辨別神類。雖然在神修書上選討論辨別神類，但是引不起廣大羣衆的重視。谷斯達·提而斯 (Gustave Thils) 在其「基督徒的聖德」(Christian Holiness, 1961) 一書中說：「辨別神類是一句古老的話，對現代的人來說，沒有多大意義。」這充分表明了這時代的人不重視辨別神類的問題。

五、今日辨別神類的情況

(1) 梵二前夕教宗若望廿三世所表現的態度很符合教會的傳統精神，他曾向聖神祈求說：「天主聖神啊，你是天父以耶穌之名所派遣來的，你以臨在和領導和教會在一起。我們求你仁慈地給這屆大公會議傾注你大量的恩惠……如同在五旬節那天再次地在我們的時代，顯示你的奇恩」。聖神如果眞的給予奇恩，我們這方面需要辨認出來。

(2) 梵二在文獻中很重視辨別神類，我們從其中可以看出，辨別神類在司鐸的神修和職務中佔有重要的地位。司鐸的職務包括辨別神類（參閱司鐸職務與生活法令第六節）；司鐸神修的樞紐在於忠於聖神的推動，是基督的神在領導司鐸們，也給予他們生命（參閱全上第十二節）；梵二又說司鐸們應反省所從事的各項工作，何者爲天主的旨意；又勸司鐸以基督爲榜樣，以完成自己的職務。而基督是以天父的旨意爲飲食的（參閱全上第十四節），這裏是以辨別神類爲樞紐。梵二也認爲辨別神類爲一主要的德行。（參閱全上第十五節）。梵二又說，每一位司鐸應當能够和教友們一起辨認出時代的信號（參閱全上第九節）。由以上所說的看來，在梵二的思想中，司鐸們的使徒性神修特點之一便是辨別神類。

(3) 在美國一些耶穌會士組織起來出版「耶穌會士的神修」(Studies in the Spiritualities of Jesuits)，其中刊出了幾位神父的文章，討論辨別神類，如：若望伏特萊(John Putrell)，阿森博乃(Ashenbrenner)、陶乃(Toner)等人。他們的文章引起了世界各地的人對辨別神類特別團體辨別神類的興趣。現在關於辨別神類出版了許多文章和專書(參閱本文後面所附書目)。我們可以簡略的說，歐洲的作家討論這個問題時，更從神學和神修的觀點下討論；美洲的作者雖然不忽略神修的一面，但更着重辨別神類的方法和技巧問題。歐洲的作者偏重作神學反省，而美洲的作者偏重實用的一面。

(4) 人們一度對於辨別神類不感覺興趣，而在近二十年來又恢復了對它的興趣，其中有兩種理由，一是由於倫理原則不足以應付今日生活的需要，一是祈禱生活的復興。

(a) 倫理原則不足以應付今日生活的需要：過去幾百年之久，倫理學很強調法律和原則，一切決定都要根據法律或原則。倫理學家也承認一些神秘家做決定時可能是根據他們和天主的相通。但是一般人不是這樣。在我們的廿世紀裏，生活越來越複雜，人們感到倫理原則雖然正確，雖然重要，但是為使人做倫理性的決定是不够的，在客體的原則和人的行動之間有一道鴻溝。在這個思想背景之下，人們尋找做決定時的另外一些因素。因此教會傳統中的辨別神類又被人注意了。

(b) 今日祈禱生活的復興：在過去神修和日常生活脫節，祈禱和行動也畫分的太清楚。今天人們認為祈禱生活不應停止在正式祈禱時間之內，而應和我們的日常行動、選擇、決定有密切的關係。因此今日的神修又把傳統的辨別神類拾了起來。

總結

從本文所說的一切看來，我們的教會自始至今常有人反省、討論和教導辨別神類。雖然有時人們比較不重視，但教會總沒有把它拋棄，因此我們可以結論說：辨別神類實在是我們教會的精神遺產。

註 本文主要參考書

1. Gustave Bardy, *Discernement des Esprits Chez les Pères*: Dictionnaire de Spiritualité, Vol. III, Col. 1247—1254
 2. François Vandembroucke, *Discernement des Esprits Au Moyen Age*: Dictionnaire de Spiritualité, Vol. III, Col. 1254—1266
 3. Joseph Pegon, *Discernement des Esprits: Période Moderne*: Dictionnaire de Spiritualité Vol. III, Col. 1266—1282
- 辨別神類叢書 (按圖按序排列)
1. Bacht, H., S. J. "Good and Evil Spirits" *The Way* 2 (1962) 188-195.
 2. Beha, Marie "In the Context of Discernment" *Review for Religious*. 33 (1974) 1263-1270.
 3. Birkenhauer, H. H., S. J. "Discernment of Spirits in a Time of Doubt"
 4. Buckley, M. J. "The Structure of the Rules for the Discernment of Spirits"

5. Burke, T. A., S. J.
"Rules for the Discernment of Spirits"
Supplement to the Way 20 (1973) 19-37.
6. Byrob, W. J., S. J.
"Group Decision Making" The Catholic Mind, 1971 and Feb. 1973.
7. Casey, D. M., S. J.
"The Discernment of Spirits & Self-Understanding"
"Ignatian Discernment: Another approach to the Nature-Grace Relationship"
8. Delmère, G., S. J.
"Spiritual Discernment and Community Deliberation" (1974)
9. Ducharme, S. J.
"Spiritual Discernment and Community Deliberation" (1974)
10. Dumeige, Gervais, S. J.
"Communal Discernment of Spirits and the Ignatian Method of Deliberation in a General Congregation" Supplement to the Way No. 20 (1973) 55-71.
11. Futrell, J. C., S. J.
"Ignatian Discernment" Studies in the Spirituality of Jesuits (April, 1970)
12. Futrel, J. C., S. J.
"Communal Discernment: Reflections on Experience" Studies in the Spirituality of Jesuits (Nov. 1972).
13. Gau, James V., S. J.
"Discernment and the Vow of Obedience" Review for Religious 1973, 569-573.

14. Ignatius of Loyola "Discernment of Spirits: Letter to Sister Teresa Rajadella" in Letters of St. Ignatius of Loyola (W. J. Young, S. J.) 1959, 18-24
15. Letemendia, F. & Croft "Phenomenology, Psychiatry and Ignatian Discernment" Supplement to the Way, No. 6 (1968) 27-34.
16. Keane, Philip S., S. S. "Discernment of Spirits: Theological Reflection" American Ecclesiastical Review, 1974, 43-61.
17. King, Nicholas "Ignatius Loyola and Decision-Making" Supplement to the Way, No. 24 (1975) 46-57.
18. Kyne, Michael "Discernment of Spirits and Christian Growth" Supplement to the Way, No. 6 (1968) 20-26.
19. Kyne, Michael "Difficulties in Discernment" The Way, 1974, 103-109.
20. Haughey, J. C., S. J. "The Conspiracy of God" (1973)
21. Hebblethwaite, P., S.J. "Signs of the Times" Supplement to the Way 13 (1971) 26-35.
22. Healey, C. J., S. J. "Prayer: The Context of Discernment" Review for Religious 33 (1974) 265-270
23. Hughes, L. M. "Affectivity, Conscience and Christian Choice", Supplement

24. Hurley, N. P., S. J.
to the Way 24 (1975), 36-45.
"St. Peter: A case Study in Discernment of Spirits"
Review for Religious 22(1963), 193-202.
25. Mahoney, John
"The Spirit and Community Discernment in Aquinas"
Heythrop Journal, 1973, 147-161.
26. Malatesta, Ed. S. J.
(Editor)
"Discernement des Esprits" in Le Dictionnaire de
Spiritualité Vol. III, col: 1222-1282.
English Translation of the above "Discernment of Spirits"
by Innocentia Richards, 1970
"Psychological Problems of Christian Choice", Supplement to
the Way 24 (1975), 26-85.
27. Murphy, L. J.
"Good and Evil Spirits", The Way (1975), 174-182.
28. O'Leary, Brian
"Toward a Theological Evaluation of Communal Discernment"
Studies in the Spirituality of Jesuits, 1973, 139-188.
29. Orsy, Ladislav, S. J.
"Discernment: Doubts" Review for Religious, 1973, 814-817.
30. Peters, W., S. J.
Discernment of Spirits (1973) .
31. Penning de Vries, P.
"Discernment of Spirits" in The Spirituality of St. Ignatius
Loyola (1953), 36-45.
32. Rahnner, H., S. J.

33. Rahner, K., S. J.
 in Ignatius the Theologian, 312-343; 370-386.
34. Sheets, J. R., S. J.
 "The Dynamic Element in the Church" 1964.
 "Profile of the Spirit: A Theology of Discernment of Spirits"
 Review for Religious Vol. 30, No. 3 (1971) .
 "Philosophical Certitude and Ignatian Election"
 Supplement to the Way No. 24 (1975) 58-66.
35. Simpson, M.
 "A Method of Community Discernment of God's Will"
 Studies in the Spirituality of Jesuits (April, 1970) .
36. Toner, J. J., S. J.
 "An Adaptation of this Method-to Achieve Harmony, Rather
 than Discernment" Studies in the Spirituality of Jesuits,
 (Sept. 1971) .
37. Toner, J. J., S. J.
 "The Deliberation that Started the Jesuits: a Commentario
 on the *Deliberatio primorum Patrum*."
38. Toner, J. J., S. J.
Studes in the Spirituality of Jesuits, June 1974, 179-212
39. Gregson, Yernan
 "Chinese Wisdom and Ignatian Discernment"
 Review for Religious 33 (1974), 828-835.
40. Walsh, J., S. J.
 "The Discernment of Spirits" Supplement to the Way 16

41. Wright, J. H. (1972), 54-66.
 - "Led by the Spirit" The Way (1975), 11-19.
 - "A Letter on the Discernment of Spiritual Impulses" The Way 7 (1967), 240-248.
 - "Consciousness Examined", Review for Religious, 1972, 14-21.
 - "Christian Maturity and Spiritual Discernment" Review for Religious 27 (1968), 581-595.
43. Aschenbrenner, G.
44. Asselin, D., S. J.

神操中分辨神類規則的結構

(1)

M. J. Buckley 著
胡國楨 編譯

十六世紀時，耶穌會創立人依納爵·羅耀拉寫了「神操」，開始推行神操的神修運動。四百年來，不斷地有人分析並運用其中的分辨神類規則。可是，真正留心研究這套規則整體內在結構的人卻寥寥晨星。

一般說來，這套規則只被應用在神操靜修期間，當作審察誘惑的工具。更積極一點的基督徒，還會運用到日常生活裏的分辨行為上去。因而，只要這套規則不被當作口頭說說而已的格言或形式上的神修八股，就一定會在祈禱、抉擇、行為指導各方面給予人真正有效的幫助。正因如此，大部分人所看重的只是每條規則中的個別指示。很少有人嘗試用較根本的神修基礎理論，把整套規則加以剖析，以求透視貫穿整套規則的中心思想，找到其間最基本的思想架構。

當今處於梵蒂岡第二屆大公會議以後的神修復興時代，歷史上曾經出現過的形形色色各類神修傳統，無論屬於基督宗教內的，或是其他宗教或文化中所擁有的，都被神修學者一一找出，深入研究，並試圖改良適應，以便介紹給當代的基督徒實行運用。擁有依納爵神操神實藏的現代耶穌會士，實在不該再因為自己已經了解分辨神類規則的字面意義和個別準則，並能自如的運用和教授其技巧而感到滿足了；而應站在時代的立場上，深入透視其中心神修理論基礎，發掘出緊密連貫整套規則的經緯組織結構，如此更能讓人了解每一規則個別指導準則的真正意義和這些規則在整個神操體系中所佔的地位。

本文原作者更進一步指出這工作有更重要的時代意義②。因為依納爵分辨神類規則的結構在大公精神指導下，能將不同神修傳統（基督宗教之內或之外的）的作為，都了解成天主聖神在世界上的推動過程；而且這結構所完成的整合也能使人在面對一切神修經驗時採開放的態度，只要這神修經驗不使人淪為魔法的迷信者、宗教上的唯理主義者或情緒至上的狂熱份子即可。

事實上，分辨神類規則的結構能把一切神修經驗作一個真正的綜合，而不只是沒有深思的隨意混雜；這綜合一方面能照明在每一個別抉擇上的天主所賜恩寵，另一方面也能提供基督奧體（教會）臨在於更多文明及文化中的妙方。

天主自己領導人

在神修學的歷史上，有一句至理名言：「天主自己會領導人的生命。」

在這個神修學背景下，天主顯露出來的面目應該更是位格化的，而非只是一切意義、存有物和價值的終極根源；更是參與的，而非只在任何過程或前進的事情上，站在一邊指揮；更是直接的，而非只對突發事件的存在加以說明，亦非只在有倫理判斷需要時作個建議，更非只對美與靈的結合和是否有助於人的事上定個標準而已。因此，度神修生活的人只能感觸、直觀或接受。可是這些又都不能成為此人的中心或行動。他渴望天主的方式和男人想要結婚（抽象的意念）的方式不同，却像他們想找個太太（具體的人）一樣；他認識天主的方式跟明瞭宇宙必定有個根源的方式不同，却該利用渴望中的瞻想來體驗，因為天主只能被當作一個很想佔有，且與自身休戚相關的主體（有如即將成為太太的情人）來了解。因此，神修在思想上不可太僵化，在生活上不可太死氣沉沉；是一種體驗，是一種境

域，是使人和出神的超越存在者相互滲透結合。

在神修狀況中，天主不是「祂」，却是「祢」。同樣的，在神修狀況中，人所扮演的不是宇宙中存在的任何實有物的角色，却是被以「虛無」(nothingness) 之名稱呼的一個，只不過他曾經被賦予過「一言」。關於這「祢」，有人研究過後稱之為「絕對實體」，是人們所無法控制或推動的。當以「虛無」為名的人轉面向這「祢」提出要求，或相反地被這「祢」提出要求時，就產生所謂宗教神修上的過程——有人以為這過程應屬於形上學上的、或倫理上的、或美學方面的，但均不比屬於宗教神修上的過程的說法更恰當。宗教神修有別於學術研究，其目標是特定的，其形式是位際的，其目的是使人改變本質與天主結合^③。度神修生活的人不只相信，天主已經把自己交出，給人當作追求的目標和圓滿現實；而且也相信，天主會親自領導人的生命，朝向這圓滿現實推進。天主不只提供目標，而且也領導人走向這目標。

因此，神修學的關鍵問題在於：天主如何領導人的生命達於自己？天主用什麼方法與人接觸進行領導？天主領導人的力量置於何處？面對這些問題，歷史上前前後後共出現過三種不同的答案。

自然界外實體的影響

有人發現天主的指引會透過某些自然界外實體——不是天主自己，而是指聖人、天使、魔鬼一類的實體——的媒介而來到。這些自然界外實體的能力超越人之上，並能影響人。可以造成改變思想、控制命運、增削動力、誘導心志、釋放心靈、蒙蔽動機等現象。

聖女貞德聽到聲音、法蒂瑪三位小牧童經驗聖母顯靈、蘇格拉底遇到惡魔、安東尼碰到魔鬼，都

屬於這類經驗。祇教的「加托詩篇」(Gathas)描寫的這個世界是受那看不見的光明和黑暗之間的鬥爭所控制④，而東正教的阿陀斯(Athos)傳統、猶太人的默示體文學和谷木蘭文卷(Qumran)則把這世界看做善惡諸神靈的戰場。回教可蘭經及佛教的一些經典也有類似的記述。埃及古宗教能造成「原型世界」(Archetypal World)⑤及臺灣民間信仰行為中的扶乩都給這類經驗加上一些可信的註腳。這些與超感覺世界的接觸，使得招魂者能求得死人心魂的助佑；使得占星者能談論星際變動的意義；使得諾斯神修派(Gnostic)教士宣稱「流出物」——基督聖言帶來的某種神秘知識——是人回歸天主的中介。

上述這些傳統，不但種類繁多，而且彼此間還互相衝突不調合，可是却有一個共同的因素，就是都指出了有一些超越人能力的實體存在，人可藉這些實體與天主接觸，人的生命也可透過這些實體接受天主的指引。總之，這些傳統指出，人必須靠這些超越人的實體，才能得到天主的教誨指引，奔向天主自己。

理智的探索

許多人以理性追尋天主，其途徑與神魂超拔的方式有所不同，他藉對萬有事物性質的了解把握，才逐漸邁上與天主結合大道的過程。

聖師伯拉敏(Robert Bellarmine)就是跟隨聖文德(St. Bonaventure, 1221-1274)的芳踪，指出這以理智的探索，達於天主的途徑：「我們必死的人，除了經過天主的造化工程，絕找不出第二個天梯，能引我們上達天主處」⑥；因為天主的這些受造物和「其構成的原因可以透過其效果獲知」

⑦。這個主張和宋明理學程朱派儒者的看法相同，他們修身復性工夫的目的是「以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」⑧，而他們的出發點却是「格物致知」⑨。

教會這方面的傳統來自柏拉圖及新柏拉圖派哲學的影響。新柏拉圖派大師卜樂定 (Plotinus, 205?—270?) 曾說：「萬有是給智慧教師指出如何認識至高天主的徵兆，受教的司祭能藉這徵兆進入至神聖之地，與那普通人不能會晤者真實地神晤。」⑩他們的目的是達到出神及神晤，但是走向這圓滿境界的途徑却是長年不動感情地使用心智和嚴肅地思考。東方教會受此思潮影響而發展出尼尼微的聖依撒克 (Isaac of Nineveh) 式超昇入聖的三級知識結構⑪；而西方教會發展出莫尼加和奧斯定在奧斯底亞 (Ostia) 的辯論式超昇⑫。

東方道教及大乘佛教的神修途徑，科學家和哲學家的契合天主都有這個特性⑬。由此可知，透過理智的思考過程也能得到天主的指引，邁向與天主結合的大道。

情緒的推動

另外還有一種神修傳統：奔向天主不藉自然界外實體的中介，也不依靠理智的探索而達神晤，而是被情緒或感情的浪濤帶到天主跟前，天主親自觸摸他。「人心自有它的道理，而是理性所不知道的。」⑭

宗教心理學家威廉·詹姆士 (William James) 批評紐曼樞機 (Cardinal Newman)，說他不了解「感情是宗教的較深源泉」⑮，所有理智上的工作都是「闡明的並歸納的工作，是事實已發生之後的工作，是宗教感情的後果，不是與它同時並進的，不是能離開宗教感情所實證者而獨立的」⑯。

美以美會創始人韋斯理牧師 (John Wesley, 1703—1791) 在「旅程」(Journals) 一書中說：「在聖神推動下的稱義、平安和歡愉都必須被感覺到，否則它們都不存在。」又說：「你怎麼知道你愛不愛我？就像你知道你冷或你熱一樣，你會感覺到你現在是愛我。我感覺此刻我不愛天主，我知道因為我感覺到了。」①⑦

感情能提供一個更深的意識門戶，使整個人在強烈的體驗中上升，趨向皈依、稱義，走上成聖之道，獲得救援的保證，也就使人生活在與天主不能分離的狀態中。這就是為什麼在「未知之雲」(The Cloud of Unknowing) 一書中說：「用愛，人可以找到並把握到天主；用思想，絕對不能」①⑧的理由了。靠著感覺的情緒推動，人們也可達到接受天主指引，與祂結合的境地。

神修因素的綜合

自然界外實體的影響、理智的探索和情緒的推動三者都是能使人得到天主指引的有效方法。在神修生活的歷史上，三者也都曾各顯功能，交互運用地產生優良效果。不過，事實上，單單一項涵蓋了某人整個神修過程，其他二者毫無作用的情形很少發生。最常見的是在兩個不同時刻，由兩個不同的因素作用於同一個趨向天主的行動上。有時三者彼此合作；也有時其中兩個合作打擊第三者：例如，情緒與自然界外實體結合而對付理智，或理智支持人的情緒衝動來排斥天使的影響等。

依納爵在神修的神類分辨規則中，三者全運用了。把三者全部納入神修生活領域，事實上，也不是依納爵獨特的洞見，與他同時代的偉大神修學家大德蘭、十字聖若望、伯多祿·亞岡大拉 (Peter of Alcantara) 等人也都有相同的見解。依納爵所提供的是一個結構。在這結構中，三者沒有一個被

排除，全都被置於適當的地位。如此，人們能看出三者彼此交互運作的效果，也會學到如何了解它們，對付它們。現在我們正式進入依納爵神操的分辨神類規則中，找尋其基本結構。

第一週規則（神操總號三一四—三二七）¹⁹

思想結構模式

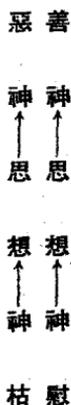
依納爵首先（在第一規裏）提出一個思考上的基本架構。這架構把神修經驗裡各種不同型態的因素，綜合歸納起來，置入一個因果關係的模式中。在這模式中，自然界外實體成了善神或「仇人」；思考和意向成了以理智自我約束的良心或令感官愉悅的幻想；情緒成了良心的噬噬或沉溺罪惡之人的感官愉悅和逸樂。如此，把積極和消極雙方面的神修經驗都分別置入前文所述的三個基本層面上：自然界外實體影響、理智探索（思考）和情緒；而三者之間有其內在連貫的因果關係：仇人透過幻想產生感官上的愉悅；善神透過理智產生良心的噬噬。上述兩條因果關係線裏，每一層面上的因素都彼此對立：仇人相對善神；令人感官愉悅的幻想相對自我約束的理智；沉溺罪惡之人的感官愉悅相對其良心的噬噬。今以圖表列出此關係模式：



請注意：這兩條說明神修經驗的因果關係線，其箭頭的指向，不但可以由上往下推（即第一規所

神操中分辨神類規則的結構

迹的，由自然界外實體透過人的幻想或理智思考而達於情緒狀態；而且也可以由下往上推，這現象在第四規及第五規中有所說明。某些情緒狀態——神慰或神枯——令人很自然地生出跟這情緒類似的思想：「神慰與神枯既全然相反，它們各自所生的思想也便截然不同」（三一七）。譬如：某人有了神枯，不管這神枯是怎樣的——是來自當天的一個意外事件也好；是來自本人的敏感氣質也好；或是來自外在的因素影響也好——這人都會受這個情緒狀態的影響，而產生一些消極的思想和心境。此時神修經驗因果關係線就由情緒層面往上移到思考層面上了。第五規提出警告：不要受此時消極的思想影響而改變原有的主意，因為這時的思想幾乎一定使人受惡神的擺佈：「在神慰中領導我們，指教我們的多是善神；而在神枯中則是惡神。（三一八）」這由下往上的關係線可以下列圖表表示：



總之，神修經驗的架構指出，人可能由來自自然界外實體的靈感透過思想達於某種情緒或感觸；也可能相反地，由於某些情緒或感觸（不論其來源如何）透過其產生的思想而達到或受善神影響，或受惡神影響的境地。

運用本結構的指示

（甲）人

第一規把上述因果關係模式應用到沉陷重罪生活的人身上。這些人的行為深受驕傲、貪心、私

慾、易怒等偏情影響；換句話說，這些人尚未將自己的生活朝向皈依主耶穌之路。他們的行為及一切的抉擇，只是以單純的生理或心靈上的愉悅或痛苦為準，作機械式的反應，所以惡神誘惑他們時，只要給予來自本能的愉悅和逸樂即可。（三一四）

對於良心已經過一段時期淨化，甚而快要達到與天主密切結合的高度神修境界的人，惡神的工具不再是單純的幻想，而改變戰略，運用此人的思考能力，以說謊理的方式來擾亂其心境。因為這些人早已不再受制於自己的幻想和感官愉悅，已經能夠運用理智和深度的透視力了。所以，惡神利用錯誤的道理給他帶來嗜嗜、哀傷、愁苦和無聊的感覺，這些情緒若隨謬理的發展而增高，最後必定會阻礙了皈依主情況的進步。善神却相反地會配合此人的神修努力方向，有效地給予勇氣、毅力、神慰、眼淚、光照及寧靜。這人的誘惑仍然可能來自那愉悅和痛苦兩極間的抉擇，但他已學會不單純的只以本能上的生理或心理反應為準了，他能心甘情願地沉浸於痛苦之中，這是作為基督門徒的代價（三一五）。

（乙）情緒狀態

自然界外實體影響、幻想或理智探索及情緒狀態建立起的因果關係線，可以在不同的人 and 不同的個別情況中，作不同的運用，指導神修進步。其中依納爵最重視的是情緒層面；因為情緒既非人毫無把握能力的外在影響因素（例如自然界外實體影響），亦非人能利用自己能力完全控制的內在特質（例如理智思考），却只是「一種內心的激情」，會在不知不覺中領導人心靈的動向。依納爵把各式各樣的情緒歸納綜合成一雙基本的對立觀念：神慰及神枯。

所謂神慰，是指任何傾向天主的內心感情、感覺或感觸上的激情，這些激情會拉人或推人接近天主。這種激情的主要現象是體驗到愛，當然也可能包括痛悔的熱淚，以及任何足以增進信、望、愛德的感觸，和任何足以引導人在主懷泰然棲息的歡愉情緒。神枯恰恰相反，是指任何傾向惡神的感情、感覺或感觸上的激情。不論這激情令人有內心擾亂不安的痛苦，或令人的靈魂慵懶舒適地安於疑惑不寧的境界中，只要它引人遠離天主即是。（三一六—七）

神慰和神枯並不全然等於愉悅和痛苦。挽著臂，唱著歌，共赴妓院的男士是處於神枯狀態之下的，因為他們的情緒是依納爵所謂的「對卑污世物的趨向」。把神慰與愉悅（無論生理上或心理上）聯想，把神枯與痛苦聯想是毫無意義的。二者確是某種情緒狀態，但並非能用感官甚或神修上的愉悅來表明，却應視這情緒引人心靈趨向的目標而定。除非一個祈禱者能把握住自己的感覺和感觸，令其在一切事物上都能帶領自己心靈趨向天主，他的祈禱動機沒有放正。人的感觸會產生內在激情，只要這內在激情令人趨向天主，就是神慰，不必問這激情是如何發生的；也不必管這激情究竟是充滿熱情的，還是十分平靜的；更不必考慮這激情出現是否令人感到愉悅。至於這神慰經驗的開始「時刻」，依納爵平實地給了最佳描述：「人靈因一種內心的激動，而對他的造主真主燃起炎炎愛火，且感到世事索然無味，除非爲了愛它們的造物主之外，覺得它們本身並無可愛之處」（三一六）。

（丙）一些忠告

第一週的前四規，已把這週神類分辨規則的整個結構清楚地指出了。接着依納爵向那些有趣向惡神的激情（神枯）者提出忠告：第五、六兩規，說明如何對付神枯本身（情緒層面）；第七至十一

規，說明如何對付因神枯而產生的思想（理智層面）；第十二至十四規，說明如何對付惡神在這神枯狀態中所造成的氣氛（自然界的層面）。本文的目的是在找尋神類分辨規則的整體意義，分條逐句注解每一規勢必破壞本文原有目標，不過若整體性地談談其結構關係則是應該的。

首先談談如何對付神枯。因為神枯把人置於惡神的掌握之中，所以此時雖然有了新的方向，也不要改變原有的主意，而應對先所定的志向，所下的決定保持忠信。相反地，惡的反面是善，所以應找到神枯所指引方向的蛛絲馬跡，試着朝相反的方向走去。（三一八—九）

其次談如何對付神枯所帶來的思想。要解決來自神枯的思想，與其說是行動方面的問題，倒不如說更是深度默觀和理智焦點上的問題。神枯時，人應想（*considère*）：天主使人神修生活成長的最佳方式，是讓人純粹地只用自己的力量抵抗誘惑，如此人就能在不知不覺中日新又新，迅速成長；其實，在這人以己力奮勇成長的努力階段中，天主聖寵的助佑仍然不間斷地亦步亦趨地隨着他，只不過這人不能明顯地覺到罷了（三二〇）。他還該想（*piense*）：神慰不久即將回來（三二一）。甚至他還應該了解，他之所以會感到神枯有三個原因（三二二）。他應該在神慰時，預想（*piense*）日後神枯來襲時的自處方法（三二三）。最後，在神慰和神枯中應想（*pensando*）的主題截然相反：神枯時，默想仗賴充足的聖寵能取得力量；神慰時，要想到缺乏聖寵時的軟弱無能。（三二四）

最後談如何對付惡神在人生命裏所造成的氛圍。惡神影響人的神修途徑，其影響力的焦點並非在抉擇那一刻（讓人突然做一個錯誤的決定），亦非在理智的中心上（強迫人非做錯誤選擇不可），而是在人整個一生中不斷地扮演其狡猾的角色。依納爵在此用了三個比喻說明惡神表現的方式：忿怒的女人、無恥的情郎和攻城略地的將領。在第一個比喻中，他建議以勇氣和決心對付，解決辦法來自對

天主的信賴心(三二五)。在第二個比喻中，他建議向聽告司鐸或神師明說，解決辦法來自別人的幫助甚或教會的指導(三二六)。在第三個比喻中，他指出應不斷地了解自己的狀況，解決辦法是對自己實力的預知(三二七)。這三個比喻就是以人在面對天主、面對別人和面對自己時該採取的態度來說明對付惡神的辦法，如此惡神在我們身上施加的影響力就會失效了。

第一週小結

第一週的神類分辨規則共有十四條，依納爵在此把神修經驗三層面因素——自然界外實體、理智及情緒——用一個因果關係模式統合起來，也闡述了善惡影響因素間的對立。透過這基本模式中各層面相互的關係，我們能够在面對不同的主體時，作有彈性的了解，得到一些簡明有效的指示，以對抗每一種引人入惡的神修因素，不論這因素給人帶來的是愉悅還是痛苦，也不管這因素是在感覺情緒層面上發生效力的，還是在幻想或理智思考層面上發生效力的，甚或是透過自然界外實體影響時所產生的邪惡氛圍而發生效力的。

第一週的規則有一特色，這裏人要對抗的惡神常是以其本來面目——邪惡——出現。不過惡神是詭譎多謀的，牠會以善者的面貌出現，當人碰到這種情況時，該如何對付？第一週的規則裏誘惑的事實和其表現的現象是同一的；第二週依納爵就進一步把二者分開了：現象是好的，事實却實實在在是惡的，引人遠離天主。

第二週規則（三二八—三三六）

結構的補充：時間幅度

第二週的第一規重述第一週所設計出的因果關係模式：仇敵透過似是而非的理論帶來愁慮和擾亂；神樂却是來自天主及其衆天使的影響所致。這是靜態的分辨神類規則的基本結構。不過人的理智思考有一過程，並非靜態的恒久一成不變；而且思想的來源也很多，可能來自自然界外實體的影響，也可能來自情緒的推動。所以，開始確實是一個善的思想，我們不能立刻說它就是來自天主或其善神天使等因素，因為有些思想可能起自某種情緒衝動帶來的神慰，這神慰却可能受到惡神的利用，在思想過程中滲入不利因素，令人上當而不自知（三二九）。

現在，依納爵在上述因果關係模式中，加上一項重要幅度：時間。第一週所述的那兩條單純的垂直因果關係線，如今應推展到歷史幅度上來解釋了。神類分辨者應注意：神慰激情所推動的理智思考的過程，是會因時間進展而變化的。若這神慰所引導出的思考結果，與開始時恰恰相反，我們就應警覺到：這個看似出自天主聖寵助佑的神慰激情，事實上，可能包藏著惡神陰險誘惑的計謀（三三一）。惡神引介「善」給人的方式是狡猾的、遲緩的、逐步帶領人墮入的（三三二）。因此，分辨者應同時注意神慰的最初動向及其過程本身。只知道如何對抗惡神明顯的誘引趨向顯然不夠，更應小心分析整個過程：如何開始的？中途變化若何？最後一刻又到達那裏？是不是每一刻都引人趨向善？（三三三）

這時間上的分割，不僅可使人看出惡神潛入行為之可能性，也可告訴人被識破的潛入行為發生在何時。因此，分辨者首先可用這分析神慰引人思考過程的方法，細查這虛偽伎倆的性質（三三三）；其次，當分辨者變得較機警時，就可把整個過程本身分解開來，審視惡神是如何一步一步地逐漸潛行深入，以致最後完全控制，支配了全部情況（三三四）；分辨者經驗更多時，就可在一個神慰最初動向尚未發展成行動過程之前，就看出其欺騙企圖來了，因為惡神行動徵象分辨者已熟悉了（三三五）。分辨者還該注意由時間因素帶來的一點重要指示：分清楚沒有前因的神慰（*consolación sin causa*）的最初動向及接著而來的驅使動力，前者沒有欺騙，後者就不一定了（三三六）。

在靜態分辨神慰規則結構上加時間幅度的重要理由有二。其一、有些人需要；其二、可以把不同種類的神慰加以更詳盡的區分。

運用新結構的指示

（甲）人

第一週規則是為那些行為動機只在愉悅和痛苦兩極間作抉擇的人所設計的，他們只受明顯的愉悅和突出的痛苦所誘導（三一四）五。第二週規則的對象却是那些人性的發展已達某一程度，不再以本能的滿足為人生目的之人們。這些人早已接受耶穌基督是主——至少在神操的推動下如此——並且已經處在善神的明顯誘導之下，對依納爵式神慰分辨已有深度透視；不過還在進一步尋求生命的更有效指針。

這樣的好人，不論滿足也好，痛苦也好，都不會受到明顯邪惡太多的誘導；他一定是處在倫理善（*de especie de bien*）的誘導之下（10）。毀滅他的絕不會是明顯的倫理方面的妥協，而是偽飾了的「善」。所以，在這些規則中不再討論神枯，因為神枯是某種明顯令人遠離天主的情緒激動——第一週以此來說明情緒上的神修影響因素。這裏就完全不一樣了，只討論神慰——現象是「善」的，明顯的善——但這神慰現象的背後却隱藏著「惡」，這「惡」比邪惡本身更具破壞力。所以，這裏要討論的是在分辨：這些情緒激動（神慰）是真實確實會引人趨向天主的嗎？還是假的？（三三一—二）

（乙）兩種神慰

因為新結構中有時間因素，所以理智思考和情緒都不必只了解為靜態不變的了，二者都可能有始也有終。在這種情況下神慰的來臨就可能前因，也可能沒有前因。拉內（Karl Rahner）指出：無前因的神慰的特點並非在其突然出現，亦非在於它有深文的性質（*engulfing qualities*），而是這引人趨向天主的情緒激情的產生，沒有一些相稱的動機因素做前導^②。一個人發現自己在情緒上已經深深進入趨向天主的境地了，在主體方面却毫無預先知覺，也無法解釋為何在自己身上會有這樣的情緒激動發生。簡單地說，這種經驗就是一個人不知怎麼地就發現自己正深深地愛著天主。有人或許會因為自己陷入這種情緒而感到有些意外或驚奇，但有人也不一定會詫異。總之，無前因的神慰就是一個在情緒或感觸上趨向天主的激情，在這經驗發生前，毫無世俗或本性方面的幻想或理智思考方面的相稱因素產生。

神操凡例十五認為這種神慰在神修上具有樞紐的地位。「造物主真主親自照拂祂所寵愛的靈魂，

循循善誘地導引它愛慕讚頌天主，踏上事奉祂的坦途」(一一五)。對依納爵來說，這個時機自行證明它來自天主，它令人在情緒和感覺上全然趨向天主。它是我們生命歷史中沒有「不」而唯有「是」的經驗，這「是」不可能在理智思考層面上有相當的客體因素，也不可能自然界外實體的層面有替代因素(三三〇)。

上述說法對另一種令人趨向天主的神慰就不適用了。理智思想可能是因為某一神慰的激發而產生；同樣地，有些情緒的發生，可能是由於另一先有情緒的激發，或是由於某些先有的幻想或理智思考的推動。神慰的發生若是這樣，這神慰的性質就不確定或可疑的了，我們稱之有前因的神慰(*consol-action con causa*)。這種神慰可能來自天主或天使，也可能來自惡神，所以相伴產生的思想的品質，就不能不加以懷疑了。

(丙) 指導準則

分清了兩種不同類型的神慰，讓我們分析一下第二週分辨神類規則的指導準則。這準則着重有前因的神慰，因為有前因的神慰常是方向模糊不清的。第一規中，依納爵把第一週結構稍加修改，加入時間幅度，建立了一套新結構。第二規論及無前因的神慰，第三至八規討論有前因的神慰，最末一規把上述兩種神慰放在一起，定出單一的指導準則。

依納爵就是因為這種有前因的神慰的緣故，才在第一週的靜態因果關係模式中加上時間或歷史的幅度，寫成第二週規則。在有前因的神慰中，善神及惡神都可能來安撫人靈，不過二者在人靈上推動運作過程的結果却不相同：前者促成進步，後者構成破壞。因此，分辨者不能只顧到某一刻或某一段

時期，却應顧及整個過程。應了解一步失足，全盤崩潰的道理。可能這激情在開始時，除了一些吸引力之外沒有什麼作用，可是漸漸地在過程中情況愈變愈壞，惡神的影響因素的原有面貌愈來愈明顯。哈！原來是它在主導一切。依納爵在分析這類神慰的規則時，就曾描寫了上面這些現象（三三一—二）。

依納爵把這類神慰推動的整個過程劃分成三個時刻，給予三個基本準則。

首先，審視過程的結果，可以使分辨者知道自己是否在理智思考及情緒兩層面上陷入了惡神的陰謀之中。假如分辨者的思想結果「不好，或引人心散，或不如先前定志要做的好」，那麼在過程中必定有了問題；假如分辨者傾向天主的感觸或感覺情緒被削弱了，或紛擾不寧，或失去固有的平安恬靜，那麼若不是在過程的開始就被腐蝕，就必定是在過程的進展中迷失了方向。要注意，情緒和理智思考二者都不能單獨地確保安全，必須二者結合，在結合中才可相互判定對方是否安全（三三三）。

次一規討論的是過程本身。依納爵在羅耀拉和蒙萊薩二地發現自己掉入「陷阱」的經驗就是本規的藍本。他以為分辨者只要回憶領導自己到達現狀的每一步驟，注意惡神是如何地慢慢推進，記住惡神習慣性的狡猾伎倆，在其中取得經驗性的教訓，如此就可抵禦對抗日後由仇敵而來的類似計謀了。熟記已有的受騙經驗，能幫助人控制整個過程，使人在神慰開始時就給予適當的關切，只要「善」的成分一減少，就能敏感地寬查出，而不再上大當（三三四）。

最後，依納爵把眼光放在神慰的開始階段。這階段思考過程雖未開始，但也不是不能憑某些徵兆判別神慰的真假。真正的神慰進入那些日漸接近天主的人時，是平平靜靜地幾乎知覺不到，宛如水點滴在海綿上一般；相反地，假的（不來自天主方面的）神慰進入時，則是強烈刺激，令人很容易感覺

到，就像水點滴在石板上一樣。所以，經驗的累積可以使我們在神慰引導出的行為價值尚未被判明之前，就在情緒的反應狀況上覺查出該神慰的本質如何了（三三五）。

(丁) 一點注意

至此，我們可以發現第二週的分辨者需要有較深的思想透視力和較持久與惡神對抗的耐力。這也就是為什麼凡例第九鄭重地警告：別向只能實行第一週分辨神類規則的人提及第二週規則的理由（九）。在第一週裏，善惡的辨別標準完全是對立的，以明顯的趨向（接近或遠離天主）來判斷情緒：不是神慰，就是神枯。二者神修價值截然不同，可說純粹是以倫理價值來鑑定情緒吸引力的善惡。在第二週一開始就超越上述以明顯的倫理價值——不是善，就是惡——來判斷的準則，此時以情緒，以個人的平安愉悅的感覺來判斷真正價值何在。分辨者若不明就裏，將第一週與第二週的分辨準則混起來應用，就會成爲一個神修上的怪物。一個人在受到殘酷的虐待的情形下，仍然感到平安，這是病態；同樣的，一個度神修生活的人在背叛信仰的情況下，仍然體驗到快樂，這也是病態。以情緒爲準的神修分辨不是第一週可用的，應該用在第二週上。除非一個人的情緒感觸已經過第一週的淨化並達到完全的皈依，不可讓他進入第二週的分辨。只有當一個人的情緒正常了，才可以讓他用自己的情緒作線索，找到生活中無數正確抉擇應行方向的指針。

第二週小結

依納爵把時間因素加在神修經驗三層面的結構上，促使他可以把手神學考選學內合適時期及神類

分辨中不同的深度配合安排。他以爲第一個適合選擇的時間應在人毫無思想及情緒的情況下，與天主給人做的審慎推動配合。此時就像無前因的神慰發生時一樣，產生一種不能有所疑慮的激情推動行神操者採取行動（一七五）。第二個適合選擇的時間應配合需要徹底分辨的情緒激動，以此情緒（神慰或神枯）是天主召叫與否來作標準（一七六）。第三個適合選擇的時間着重思考過程，亦即在情緒平穩時，運用理智的探索，作正確的選擇（一七七）。整個選擇的規則中，花了較多的時間探討如何使用知覺上的理性反省，但是要做到健全的判斷，還是需要把接觸和情緒整合到選擇過程中的。②

重要的是注意分辨神類規則的整體。這些規則則是爲了幫助行神操者選擇而設計的，能幫助人發掘天主在自己身上所給的指引。這些規則一方面指出在那些狀況中，環繞我的吸引力會引我走向惡；另一方面，在那些狀況中，包圍我的吸引力引我奔向善。二者在人類追求救恩的歷史上，都會藉着自然界外實體的影響、理智思考的探索和情緒的推動等交互運作而產生其影響力。

全文總結

依納爵利用其分辨神類規則建立了一套神修結構。本結構不只能在個人生命面對衆多可能性時，解決如何抉擇的問題；也不能解決修會團體找尋天主旨意的需要；而是一個相當有彈性的神修經驗因果關係模式，這模式在不同的主體及不同的狀況下，都能做不同的應用。

這套結構模式並非是許多彼此對立的不同的神修方法之一；而是先肯定人類在作抉擇時，可能產生的每一個重要神修因素，加以綜合歸納成自然界外實體、理智思考及情緒等三層面，然後再以這套因果關係模式加以統合而成。事實上確是如此：沒有理性及情緒地受自然界外實體的影響，很可能使人

變成迷信者或做出恐怖的事；沒有情緒的理智會使人成爲唯理主義者或抽象的自然神論者，以爲天主對這個世界毫無影響力；沒有理智的情緒又會使人退縮成爲自我唯是的狂熱分子，而不自知。所以，無論如何，應將三者統合。三者過去都曾一直不斷地在人類神修經驗中出現，現今亦然。三者彼此相連，會交互影響，能相互解釋。三者彼此間的關係比三者本身的存在更爲重要。沒有一個神修經驗的領域是孤立的。也不能讓三者之一在某一主體的神修生活中過分發展，像癌細胞在生物組織中不斷地擴散一樣，逐漸佔滿該主體整個神修領域；假如這樣，對整體神修發展是有害的。

上述結構統合了各種綜合運作的神修經驗，若能妥善運用，不僅能使人以開放的態度來面對個人歷史甚至教會歷史中、天主可能顯示自己的所有方式；而且也能使人以開放的態度來接受天主能够使用——而且已經使用過——的足以影響人類歷史及人類宗教意識型態的各類方法。

這些規則若經深度的研究並消化吸收，必能找到一種可行的辦法，藉以幫助教會重新了解一些固有傳統，這些傳統或是長期受到教會的譴責，或是其特殊神修能力長期遭到教會的仇視排斥。當今教會應不再遲疑退縮、不再傲慢自大，而能勇敢地擔負起自己的責任，在衆多不同的根本神修型態及表達方式上找到釋放人的天主聖神，當然在做這工作的同時也應注意避免天真膚淺的任意混合。耶穌會士在這件急迫的工作中，能透過對神類分辨更深的了解而給予應有的貢獻。

註釋·

① 本文根據 M. J. Buckley 原著 "The Structure of The Rules For Discernment of Spirits"，一文重新改寫，原文在 *Supplement to the Way*, No. 20, 1973, pp. 19~37.

② 參閱上述原文，頁110。

③ 羅納根神父 (B. J. F. Lonergan S. J.) 在其「神學方法」一書中指出，在這世界上，至少有六種不同的宗教神修與基督宗教的神修有著相同因素，就是猶太教、回教、祆教、印度教、佛教和道教。他指出其共同點是「有一個超越的實體；這實體內在於人心，是最高的美、真、義、善，是仁愛的、慈悲的、憐憫人的；追求這超越實體的途徑是懺悔、克己、祈禱，是愛近人，甚至愛仇人，是愛天主。如此，天賜的幸福（極樂）——認識天主，與祂結合，銷鎔於祂內——必將來到。」見 *Method in Theology* (New York, 1972), p. 109.

④ Helmut Humbach, *Die Gathas der Zarathustra* (Heidelberg, 1957), I, pp. 84-87.

⑤ Underhill, Evelyn: *Mysticism* (New York, 1961), p. 154

⑥ St. R. Bellarmine, *The Ascent of the Mind to God by a Ladder of Things Created* (tran. B. Gent, London, 1928), pp. xxii.

⑦ 同上。

⑧ 朱熹，四書集註（臺北世界書局，仿古字版，民四一年臺一版），頁一。

⑨ 胡國楨，「中國基督徒的『靜坐』」，神學論集②，卷十（民六七秋）頁三三三～三七五，尤其頁三六〇～三六七。

⑩ Plotinus, *Enneads*, VI, 9, 10, 本文內之中譯文乃筆者之縮譯，原文直譯見：范孝宋，「卜樂定哲學研究——太一觀」（輔大哲研所論文集，第一集，民六二年）頁二七四：「種種事物只是符號或象徵，那些先知們就利用這一點指示我們如何窺見神。先知們如能洞悉影像背後的象徵意義，當他到達天上時，就可以獲得至聖所之真正悟見，如果還沒有到達那裏，他知道真正的至聖所是不可見的，也知道那至聖所就是萬物之真源或第一原理……」

⑪ 參閱：聖依撒克，「神修訓話」，見施安堂譯，教父靈修選集（安道學社民六〇年出版）號一〇〇二～一〇〇三，頁二二一。

神操中分辨神類規則的結構

〇七，頁四七九～八二。

- ⑫ 參閱：奧斯定，懺悔錄，卷九，十～十三章（應楓譯，臺中光啓，民五二年臺再版），頁一五七～一六四；及巴爾迪（G. Bardy）著，吳宗文譯，聖奧斯定傳（臺南開道，民六二年）頁六九～七三。
- ⑬ 請參閱原文，頁三三～三四。原作者不只提出道、佛兩教的神修方法，並提出科學家柯卜勒（Kepler, 1571-1630）和德日進神父，以及哲學家斯賓諾莎（Spinoza, 1632-1677）爲例。
- ⑭ Pascal, *Pensees* (trans. W. F. Trotter, Chicago, 1952), IV, 277, P. 222.
- ⑮ 威廉詹姆士著，唐鉞譯，宗教經驗之種種（臺北萬年書書店出版）頁四六二。
- ⑯ 同上，頁四六四。
- ⑰ J. Wesley, *Journals*, 註曰 *Enthusiasm*, by Ronald Knox, (New York, 1961), p. 537.
- ⑱ *The Cloud of Unknowing*, (trans. Clifton Wolters, London, 1970) Ch. 6, p. 60.
- ⑲ 本文神操中譯文採房志榮神父譯本（光啓民六七年版）。文中括號註腳裏的號碼，表神操總號，該譯本頁數從略。
- ⑳ 原作者強調依納爵對神慰和神枯二詞的了解，不但不同於佛洛伊德的直覺上的滿足（*instinctual satisfaction*），也和其他神修學家對類似詞類的了解不盡相同，這是指導神操和舉行神操者應注意的，不以感覺上的愉悅或痛苦來判斷神慰或神枯。請參閱原文，頁廿七。
- ㉑ Karl Rahner, "The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola," *The Dynamic Element in the Church*, (tran. W. J. O'Hara, New York, 1964) pp. 129-156.
- ㉒ 第三個適合選擇的時間內，應注意其重要關鍵在「穩定」。請參閱神操一八三號所提第三時間內選擇的第一方法第六點，以及神操一八八號所提第二方法的附註。

本文根據 Michael Buckley, S. J., "Rules for the discernment of Spirits" *Supplement of The Way* No. 20 (Autumn 1973) 19-37. 譯註而成。

辨別神類和靈修指導

Henri Martin, P.S.S. 著
狄 奧 譯

靈修指導者不論是對追求全德的初學者，或對較為進步者，或對已臻成全之境的有德之士，若欲給予適當的指導，首要的責任便是審察並認識不同的神類。就是說，要審察並認出「靈魂的趨向及其內心的動靜」①。的確，一位神師倘不知辨別神類，不知如何去測出「靈感」是否來自天主（若壹四1），不論在聖召上或在修德之路上，都有把他的學生引入歧途的危險。正如聖十字若望所說的，這樣的神師，只有破壞，不能建設②。

爲此，謹就神師們所最常遭遇的三個困難領域，舉例說明正確辨別神類對於靈修指導是多麼需要。靈修指導的神師必須具備：(1)對於行爲動機的確實診斷力，究竟它是真正出于高尚的動機，抑或僅僅是表面上如此。(2)對於某些稀有神恩的判斷力。(3)對於高超形式的祈禱之恩的診斷能力。(4)我們還要加上幾句關於辨別神類之恩。

1. 對於行爲動機的辨別——研究一下孟福·葛理農 (Grignon de Montfort) 的事例，使我們想到一位有學識、有能力、有聖德的神師，如何由于他的先入爲主的觀念，被一位聖人的「怪癖」所困擾，終於放棄再充當這位聖人的神師了。雷夏席耶 (Leschassier)、拉史塔迪 (La Chartadie)、柏樂倪 (Brenier) 以及所有的徐比斯會士 (Sulpicians) 都絕不懷疑這位學生的超凡聖德。柏樂倪承認：「我已疲憊不堪，不知道用什麼方法才能使葛理農受到屈辱」③。一七〇一年，雷夏席耶寫給波阿蒂耶 (Poitiers) 主教信裏說：「天主賜給他許多恩寵，他都已忠實地回報了。我和其他對

他嚴密地審查過的人都覺得，他在愛天主上和在祈禱、克苦及服從之德的實踐上，都已達到堅忍不拔的地步。」④

我們還需要別的什麼才能從葛理農的生活裏認出天主的確鑿印記呢？長上們之所以不能毫無保留地讚許他，是因為他們對於聖德，尤其是司鐸的聖德，有特殊的看法。他們觀念中的聖德，完全不像他們所指導的學生所具有的一樣。這位學生的怪異癖性可以說不合聖德的常規。它和十七世紀的行為、生活風格及可資尊敬的態度均不相稱。從聖人和雷夏席耶的來往信件中，立刻可以看出聖人的非凡信賴和徐比斯會會長的日益增長的困惑。這位會長看來過于不留心，以致他不能把偉大聖德所應具的要素，作為他判斷的根據。後來，他自己承認這一點。但在當時的矛盾心境下，他冷冷地拒絕了別人的幫助⑤。

有關聖方濟各·撒肋爵 (St. Francis de Sales) 如何指導他的兩個學生的事例，顯示指導者受到與前例相反的放驗。聖方濟各發現在他們的真正德性中，很微妙地雜有嚴重的缺點。這兩個學生是龔菲業太太 (Mme. des Confiers) 和亞爾諾修女 (Mère Angélique Arnauld)。

龔太太曾經被強迫安置在規矩鬆懈的「聖神隱修院」(Monastery of the Paraclete) 裏。她熱心地閱讀了「虔誠生活導論」(L'Introduction à la Vie dévote) 一書之後，請求進安納斯的聖母往見會 (Visitation at Anney) ⑥。主教立即察出這位女士有一個「非常脆弱的天性」⑦，就是以後聖康塔爾報告給他的那種「可怖的性格」⑧。於是聖方濟各可用可驚的洞察力告訴她說：「她應大大地謙抑自下」。如果她所望成爲「聖母往見會」的修女，她應盼望看到自己是一個低下的和可憐的人⑨。

亞爾諾修女乃是方濟各撒肋爵所賞識的，具有真正靈修精神的又一位女性，也是他于一六一八—一六一九年第三度旅居巴黎時所遇見的。在他寫給這位女性的第一封信中，主教敦促這位天份甚高、未加琢磨而有迷人的魔力、非常喜歡駕御別人而過于自負的女人，應多實踐信賴天主和謙遜的德性^⑩。他揭露她的本來面目，讓她看出她如何爲自己尋求「有利于己的法官」^⑪。但他也提到她的「不平凡的心胸」，她的「活潑的性格」，她的微妙的「不可捉摸」，以及「充沛的精神」和「永遠忙碌不息的活力」等^⑫。

他盼望領導她走平安的道路。「是否崇高的和卑下的靈魂都能了解我？」像這樣的問題，她應避免去問^⑬。她應軟化一點好勝之心，收斂一下恨意，好好控制對嚴峻生活的渴望——這些克制都要成爲她靈修生活的項目。

在聖方濟各撒肋爵寫給這位御門 (Port-Royal) 女院長的許多封信裏，不斷地教訓她要謙遜；他說：「她過于希望說天使的話」^⑭。他相反修院神師給予她的忠告，勸她勤領聖體，以後她對勤領聖體這樣事變成非常厭惡。爲此他對她要進「聖母往見會」的願望，絲毫不予鼓勵，雖然聖婦尚達爾 (Jeanne de Chantal) 對她的願望加以讚許。正如以後他寫給畢內 (Binet) 的信裏所說的，他不信任「這樣喜歡發號施令的心靈」^⑮。撒肋爵一面等待羅馬對於她請求轉移修會的判斷，一方面繼續對這位過于焦躁的女院長宜講平安^⑯：不幸的是，這位主教就在這時去世了。不久以後，亞爾諾由聖席爾 (Saint-Cyr) 指導，很容易地壓制了她的本性，趨向于「揚森主義」的過度嚴峻。

2. 對於非凡神恩的辨別——異常的恩賜不一定就是真正的神恩。許多神師被假的神秘家所欺騙，就是因爲他們不聽信真正偉大的靈修家的忠告，對於這類現象不採高度保留的態度。

舉例來說：衆所公認的卓越人物：如白律樂樞機（Cardinal de Bérulle）和高東神父（Fr. Colon）等居然也被靈修騙子所騙。無疑地，這是因為他們過份執着于虛幻的神靈默啓，並堅持他們自己對虛假的魔鬼現形所賦予的意義。他們兩人都被錫利·瑪德蓮（Madeleine de Sully），瑪爾大·勃羅協（Marthe Brossier），及亞德蓮·弗來內（Adrienne du Fresne）等所騙。這些人聲稱受有邪魔般的默啓，白律樂却以為這是「非凡恩寵的記號或表現」⑦。

白律樂及其朋友們極易墮入的典型詭計，可由塔佛爾轟（Nicole Tavernier from Rheims）所設計的爲代表。方濟各撒肋爵于一六一八或一六一九年所寫的一封信裏，包含了這個女子案件的詳情。他說，這是真福瑪麗（Blessed Marie de l'Incarnation）告訴他的⑧。整個故事乃是一連串的假象和假神蹟所堆砌而成，使得最清醒的頭腦也都要爲之昏眩。不過由于某些疑竇，這個女子便被安置在亞卡莉太太（Madame Acarie）家中充作使女，因爲亞卡莉太太從不曾相信塔佛轟「存心良善」，她很快便揭發了這女子的騙局和驕傲。的確，杜瓦爾（André Duval）曾經注意到亞卡莉太太蒙受了何等寶貴的辨別善神惡神的神恩⑨。

方濟各撒肋爵何以會寫這封信，值得一提。這封信是寫給格勒諾波（Grenoble）地方的「聖母往見會」會長尚達爾（Mère de Chantal）的。這位院長那時正在對一位初學生所經歷的異常現象感到懷疑。主教在回信中提到塔佛轟的案件，並把這個案件引用到這位初學生身上。這位眼光清晰的神師並沒有否認有「惡神」干擾的可能性，但他極有常識地加上一句：「我寧願相信她是過于縱情在想像之中」⑩。

然後聖人定下兩條原則：這初學生所經歷的現象，次數既太多而又無用，不無可疑之處，況且她

又是一位女性，這個現象應予擯斥^②。這個幸運的決定使得柏樂桑 (Marie-Constance de Bressand) 逃脫了幻覺的危險，成爲當時最有聖德的「聖母往見會」的修女^③。聖人的判斷以他所說的兩個記號爲根據——次數太多和無用——是與偉大神師們的教訓相吻合的。

聖十字若望甚至對於異常神恩僅僅採取接納的態度，也正式加以禁止。他寫道：「這些神恩必須予以擯棄^④」。同樣地，聖非力·耐利 (St. Philip Neri) 對於不尋常的事件也非常遲疑，並對待常見異象的白寧加莎 (Orsola Benincasa) 非常嚴厲^⑤。

3. 對於高超形式的祈禱之恩的辨別——要辨別真正的和虛假的特恩祈禱並非易事。一旦祈禱離開正常途徑，它便具備某些特性，其價值如何，需要知識和經驗方能予以正確評估。在聖女大聖德蘭 (St. Theresa of Avila) 和聖女瑪加利大 (St. Margaret Mary) 的生活裏，我們都看到這種情形。

聖女大德蘭曾受過兩種不同類型神師的指導，一種爲具有明晰的鑑察力者，另一種則否。她的第一批神師們都是具有非凡聖德的人，却不了解天主所用以召喚隱修者的那種新型祈禱的真實性。其中一位是號稱「聖人爵士」的在俗人方濟各撒爾采多 (Francis de Salcedo)，另一位是非常好的司鐸達薩 (Gaspar Daza)。聖女向他們請教的時候，年紀大約有四十歲，正被她自己的祈禱方向所困擾。這兩位神師在獲悉她的靈修境況以後，也大爲困惱。那時西班牙的宗教氣氛充滿着半異端如，*deijos*, *Alumbrados* 以及被路德派所吸引的人。無疑地，由于過度的謹慎，撒爾采多和達薩所得的結論是，德肋撒的新型祈禱爲「惡神作祟」的結果^⑥。

但這個診斷不能真正解決困難。幸虧撒爾采多把這個條件交給維拉地方的耶穌會士手裏，其中

兩人是普拉達諾 (Juan de Pradanos) 和森迪納 (Diego de Centina)。尤其是後者向這位加歇羅修女保證，在她的祈禱裏「顯示其爲天主的行動」。這項有利的判斷很快便被聖方濟各波爾日亞 (St. Francis Borgia) 所認可②。

可是，聖女的平安歷時不久，她的「神魂超拔」爲同伴們所不齒，在亞維拉成爲街談巷議的資料。聖女的聽告解神師耶穌會士亞爾瓦勒 (Balhasar Alvarez) 本來同情聖女，現在也受別人的影響，認爲聖女的經歷顯示其爲惡神的作祟③。聖女的這個新危機延續了三年之久，由於聖伯多祿·亞爾塔拉 (St. Peter of Alcantara) 的幫助才告結束。羅馬日課經裏說，聖伯多祿·亞爾塔拉有辨別神類的特恩，他給予聖女鼓勵④。使她能安全地到達「合路祈禱」的高峯。

聖女瑪加利大的案件非常富於教育性。當眞福高隆汗 (Claude de la Colombière) 于一六七五年到達巴萊的時候，這位修女正受着最嚴重的攷驗。好幾位指導神師都懷疑她有幻覺。高神父是一位耶穌會士，當時年僅三十四歲，已經很有聖德，再加上他是由拉勒芒 (L. Tallent) 的兩位門生所陶冶，爲聖女德蘭著作的熱心讀者。當他遇見瑪加利大的時候⑤，既不驚奇，也不困惑。他對於這位二十九歲的修女有毫不動搖的信心，因爲他發現這位修女有成全的謙遜與服從的德性。他吩咐這位修女和她的院長索邁茲 (Mère de Sonnaise) 放心。當他說到瑪加利大的時候，聲稱：「她是一個充滿着恩寵的靈魂」⑥。

雖然高隆汗因其對於瑪加利大的立場，受到嚴厲的批評，但他對於這修女總未失去信心。他繼續保護她。一年以後，他必須離開英國的時候，他所寫關於這位修女的著作業已大部完成⑦。當這位耶穌會士來到的時候，難道耶穌不會對他的密友說：「這就是我要派遣給你的那一位」⑧？——一位博

學的，熟諳內修生活，能够了解她，強化她，並指導她走上神修的正確途徑的人嗎？

這些例子雖然是隨手拈來，但足夠顯示靈修指導者，多麼倚靠辨別神類的能力，也顯示出一個靈修指導者，多麼需要良好的、非出勉強的判斷力，以及神學上的及靈修上的良好素養；此外，靈修指導者自己也盡可能應具備靈修生活和修鍊成全德性的經驗。

4. 辨別神類的特恩——辨別神類的神恩乃是一種「超性的本能，具有此種超性本能的人，能直覺地看出別人所告訴他的思想或性向的本源，不論這本源是否從真神而來。」^②。辨別神類應與一種由天主直接默啓的，正確地說，可稱為內心秘密的默啓，加以區別。這種默啓極為稀罕，且具有絕對的客觀確實性。辨別神類則不然，它常因主觀的解釋有所偏頗，或誤用了所蒙受的超性神光而發生錯誤。一位靈修指導者，倘缺乏灌注的神恩 (*infused charism*)，通常「天主會用一種特別的內心光照來協助他。這是一種從應用辨別神類的傳統規則的經驗中所獲得的慎別之恩。」

本文譯自：

Henri Martin, P. S. S. "Discernment of Spirits and Spiritual Direction" *Discernment of Spirits* (Collegeville MN 1970, Liturgical Press) 91~104

附註：

1. D. Schram, *Theologica mystica ad usum directorum animarum*, t. 2, Paris, 1848, pars 2, c. 3, sec. 443, p. 133
2. *The Ascent of Mt. Carmel*, Book 2, ch. 30; *The Living Flame*, str. 3, v. 3
3. R. Christoflour, *Grignon de Montfort*. Paris, 1947, p. 39; cf. G. Rigault, *Le Bienheureux*

Louis-Marie Grignon de Montfort, Marseilles, 1930, p. 28-42

4. R. Christoflour, op. cit., p. 46
5. J.-M. Querard, *Vie du bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, Rennes, 1887
6. S. Francis de Sales, *Lettres*, t. 15, Annecy, 1908, p. 343
7. *Lettres*, t. 16, p. 152
8. Sainte Jeanne de Chantal, *Lettres*, 1, Paris, 1877, p. 142
9. *Lettres*, t. 16, 236-237
10. *Lettres*, t. 18, p. 368
11. *Ibid.*, p. 379
12. *Lettres*, t. 19, p. 125, 74, 15, 50-52
13. *Lettres*, t. 18, p. 399; t. 19, p. 15
14. *Lettres*, t. 18, p. 400; see p. 339, 389; t. 19, p. 51, 75, 125
15. *Lettres*, t. 20, 184; t. 19, p. 337
16. *Lettres*, 20, 263, 274
17. Bruno de Jesus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 420-424, 433-437, 445
18. *Lettres*, t. 18, 323-326
19. Bruno de Jesus-Marie, op. cit., p. 412, 446-447, 451-452
20. *Lettres*, t. 18, p. 327

21. Ibid., p. 324, 327
22. Ibid., p. 323, n. 2
23. *The Ascent of Mt. Carmel*, Book 2, ch. 22 and passim; *Censure et jugement sur l'esprit d'une carmelite in Oeuvres spirituelles*, trad. Lucien-Marie, Paris, 1949, p. 1353-1355; Bruno de Jesus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 123-124, 283-286, 304-305
24. L. Ponelle et L. Bordet, *Saint Phillip Neri et la société Romaine de son temps*, Paris, 1928, p. 85-87
25. *Autobiography*, ch. 23
26. Ibid., ch. 24
27. Ibid., ch. 28
28. Ibid., ch. 30
29. Ds, t. 2, col. 941-942
30. *Vie de Sainte Marguerite-Marie*, *Alacogue* by the monastery of Paray-le-Monial, Paris, 1920, p. 93-95
31. Ibid., p. 105
32. Ibid., p. 93
33. J. de Guibert, *Leçons*, p. 306
34. Ibidem

(上接第四八四頁)

教導所有的教會用「阿爸」來向父祈禱。「阿爸」是小孩對父親親暱的稱呼(羅8:15)。

耶穌對孩童的看法究竟有何意義？耶穌從未疏忽在小孩身上天主所顯示的祂對世界的愛。天主特別愛這些小孩子，正因為他們是小孩子。孩童們並不一定是完全純潔的，但是他們簡單而向陌生人開放；從不怕聆聽耶穌，並向他學習。耶穌的成年聽眾，却往往缺乏這種品質。當耶穌講下面的話時，他的對象主要的不是小孩子，而是成年人。「請你們聽，你們應像小孩子一樣，不要躲避為人唾棄的人，被人貶抑的人和不重要的人。」孩童給耶穌一個機會去改變許多人自我封閉和自我滿足的想法；並引他們進入一種更新而富有奉獻精神，跟隨他的生活方式。

分辨神類與基督徒的成長

Michael Kyne 著
嚴任吉 譯

梵二「司鐸職務及生活法令」期望司鐸能與信友一起辨別時代的徵兆。此外，「要考驗神是否出於天主，要在信德意識下，去發掘信友們各種不同的神恩，無論是卑微的或高超的，欣悅地加以辨別，用心加以培養」（司鐸9）。司鐸法令的指示，固然使辨別神類的原則，在今日更爲普遍地運用。但不論對辨別神類的了解或實際的應用，都不比從前簡單。

關於辨別神類的內涵和現實，我把注意力的焦點，集中於依納爵在他神操中曾說了什麼。這並不意味是他發明了辨別神類，或創造出分辨神類的不同情況。在他神操內辨別神類所有的規則，是他先接受了某種神修傳統，然後用語言表達出的結論。這些結論也是他受自己神修經驗的引導，重新回到早期修道制度的根源，即面對福音勸諭本身所產生的結論。

什麼是「神類」(the "spirits")

當我們要察看神操中辨別神類的規則時，湧進腦海的第一個問題可能是「有什麼不同的神要我們辨別？」這種用語立刻喚起我們的疑慮；好像表示我們要與一個神話世界相交，其中任何不尋常的事都歸因於天使或魔鬼的作爲。這樣的說話也有某些真理存在。在早期的基督徒作家，談到人的本性，常會一分爲三：身體，精神 (spirit)、靈魂 (soul)。按相當長久傳統的教導，人的精神常受到善神 (good spirits) 或惡神 (bad spirits) 的影響。另一方面，「神」這個字並不常只指人的精

分辨神類與基督徒的成長

五三三

神所受天使、魔鬼等外來因素的影響。五世紀以前，又把人的思想加以區分為兩種：理性內在的推理 (logismoi) 及由外在事物影響而產生的思想 (noemata)。當用前者來泛指人精神的反應和衝動，常被當為「精神」或「神」(spirit) 的同義字。在傳統中及依納爵用這個字時，意義有些含糊；它或者指內在於人的主體性的思想和情緒，或指這些事物的來源；即一個人所受到來自外在或善或惡精神的影响。

現在按我看來，在分辨神類中，所要特別強調的，並不是很注意鑑定在人內心不同精神反應的來源。基督徒的神修書，把善神分為非受造的天主和受造的善神（天使）。這樣把外在的精神來源區分為三了。這種對外在因素的區分，在辨別神類中並不是很重要的。我們並不太關切外在的因素，而是注意主體內的精神現實及鑑定精神的善或惡。在個人身上，我們辨別所謂來自外在的因素究竟有多少，本身沒有多大意義，對於德行也無實際的幫助。何況一些書中或他人所能給的實例中，我們並不能明確地說出影響的外在來源究竟是誰。

那麼，「精神」的第二種意義是什麼？人受外在刺激所有的反應究竟是什麼？我能提供最好的說法，可能是所謂的「衝動」、「傾向」、「意願」。他們可能符合，也可能相反信、望、愛三德。這些傾向和模式，是在信、望、愛（天主和人的關係）中發生，這些衝動很自然地會進入思想和行動中。此處的問題是這些精神反應與我們自然的情緒反應是二而一的。按我個人的看法，比較傾向於說這些精神衝動，平常無法跟心理上的模式和反應清楚地區分。因此個人需要謹慎地作某種區分，因為整個傳統把內在的思想 (logismoi) 來自外在純自然的影響加以分辨。當然，依納爵在分辨神類中所下的界說，指出神靈常常包含信、望、愛的增加。這好像指出這種精神的模式和純粹的心理反應有所

不同。但是因為我們所討論的對象是在主體內在所發生的事，我們不應說內在的反應和外來的影響常可分開來，並被很清楚地辨認出來。

分辨神類的需要

什麼是「分辨」？它是分辨精神的推動，模式和狀態，然後決定它們是善、惡；因此我們也可以指出它們的方向。這個方向，特別是在作神操、祈禱的氛圍當中，使一個慷慨大方的基督徒更相似基督。為什麼需要分辨？對我而言，除非一個人練習這種分辨，不然他只是被一種無常的推動和情緒模式所掌握，以致方向不清。神修生活中，精神的起伏波動本是可以想像得到的，所以我們需要從這含混不清中學習。在某些情形下，不必太過認真。對基督徒而言，最要緊的是當我們受到這些精神狀況影響的時候，我們應作一個正確的決定。事實上，這些狀態是我們思想與行動的跳板，它們可在精神和思想的深處使它完全變質。因此，有時只靠人的外在行為就可以分辨神類。

分辨神類的先決條件

從以上所說看來，分辨神類要求某些先決條件。首先，他是一位慷慨的基督徒，真實的願意按信仰生活，而且渴望在信仰中成長。第二個先決條件：人為天主所造，天主是他精神的滿全，因着他可以對天主的選擇漸漸地得到整合，正好像他也能選擇自我或其他的東西，作為生命的中心。個人應該接受基督是我們到達天父的道路，教會是基督的身體。不然無法了解傳統中對分辨神類所說的一切。人是藉着真理和愛之神使人與天父、基督、教會成爲一體；所以辨別神類最基本的先決條件是

愛，愛的意思是說與天主、與教會中的其他人的合一。

走向分辨神類

我想前面所述的原則，必不够分辨那些偶發、短暫的衝動。對基督徒有密切關係的是去發現精神狀態和情緒模式，去延續及其效果中的真理。在此，我想最先要問的問題是：個人生命的目標是否與天主和事奉天主。第二個要問的問題是：爲了滿全這個目標，在個人生命中，需要有什麼一般的品質；這些品質在下列的活動中，指出他整個生命的傾向。例如祈禱，對別人的愛德和忘却自我。傳統對這個問題的答覆，可以簡括在下列的成語中：「流出你的血，並領受聖神」(dos haima kai labe pneuma)。基督徒最中心的現實是自我交付而作證，因此可以讓天主之神引導。所以，在隱修和苦修實踐中的美德，都是從這原則中流出。

按依納爵的想法，如果一個人有正確的意向，也願意對天主更慷慨大方，但實際生活的表現却並不如此，那麼他的情緒模式和態度，實在有一個雙重意義。如果他的情緒模式擾亂了他的自滿自足，那麼可說它是好的。假使他生活日趨腐蝕，他因此而擾亂，那麼他有一種情緒的模式阻止他繼續墮落。任何使他陷入一種自滿自足狀態的傾向或在這種狀態中加深都是壞的。相反地，這個人對天主愈來愈慷慨大方，而且真實地表現在祈禱，忘却自我和愛德的生活，此時的態度和情緒必來自善神。在這種成長中，任何使他氣餒的願望和傾向，很清楚地知道是壞的。而使他更具活力，邁向天主的情緒必是好的。他有一個確定的目標，並能恒常、勇敢地生活中表達出來。

不過，按我個人經驗的事實，在基督徒的生活中，甚至修會會士和司鐸，在辨別神類中遭遇的困

難，與確定慷慨事奉天主的目標無關。通常，他們所需要的分辨與一個初度信仰基督徒生活的人並無不同——按聖依納爵在神操中所訂立第一週的規則。事實上，許多人在他們的衝動中，並沒有顯出對於目標成熟地選擇。所以，在實行天主對基督徒或一會士所要求顯明的事上，也缺乏一貫的表現。所以我們所面對的問題不是一個精細的分辨，而是有關人格成熟、宗教教育和生活行為的動機。

當然，此外還有第二階段的分辨神類，就是依納爵在第二週所討論的。是指一個人已有慷慨大方的奉獻精神，生活有正確的方向。在每天的生活中，表達此意向。為在這種情況中的人，他的真正困難可能是走錯了路；這正是需要分辨神類。在這一類的分辨中，從保祿到依納爵都說過，魔鬼會裝扮成天使。當個人嘗試更大方的侍奉天主，把自己完全交給天主，內心情緒波動是必然會有的。在他的慷慨上會有增無減。在他對不同境遇的反應上會有起伏；這些反應需要不斷地被淨化。因為事實上，一個人能夠作對天主完全的答覆是一個恩賜，而不是一個人自己能夠掌握或藉着一次性的決定而作到。他的情緒模式的交替，特別是當他面對某些慷慨、奉獻自己的可能時，他需要學習如何應付這些心情，並對他們處之泰然。經過這類的體驗，人也學會去期待「轉變」。「轉變」對他極有益處，特別是在教導他如何信賴天主最基本的恩賜——恩寵和自由。

依納爵曾提示，當個人有生活基督化的正確方向，並有慷慨大方，充滿活力的態度，一個正確傾向的記號就是平安。依納爵曾簡述這個從福音時代開始的古老神修傳統，一個對天主慷慨大方的人，會在每日的生活中，逐漸地察覺生命的一致與和諧。而且經過每一事件，更具體的實現有似基督的理想。一個完全獻身的基督徒，所有的恒常經驗就是這種平安與喜樂，也體會到耶穌降來所給我們的生命更加豐富。因此我們也可以察覺在這個人身上，天主對他更深地吸引，更願意侍奉和愛慕天主。對

一個人努力在他的工作、克己和祈禱上慷慨大方，這種平安寧靜的氣質，對他有極大的益處。假使他的慷慨大方缺乏明智，超出了個人的能力和精力、體力，他自然會失掉來自和諧地追隨天主者所有的平安。因此，錯誤傾向和反應的記號，正好與平安相反：分裂、焦慮。焦慮不安和分裂讓人遠離天主，與天主隔離，而去尋求其他的事。一旦基本的注意和意向被轉移，原先固定的目標便成了含混不清的。

在這些變化多端的情緒中，每一個通常和某些要作的選擇，某些要採取的行動相關。根本的問題是問「爲什麼」；爲什麼要有此態度、選擇、行動？問題不在一個人作了什麼，而是爲什麼去作。爲要探尋這個「爲什麼」，依納爵和傳統教導我們說：回憶，仔細的思考，是什麼原因導引我們到達今日的分位。在所選擇的方向中是否也有同樣的美好，在路途的每一步驟中，是否也有平安相隨。在過程的終點，其結果如何？整個的過程又表現了什麼特性。如果一個人觀察自己或別人生活的某一段時間，可以看出一般的傾向是趨於喜樂和自由的增長，或是消退。

分辨神類客觀性

在人類的活動中，一個人很難判斷自己。因此，整個基督徒傳統常堅持仍需要一個明智的精神忠告，一位神師，我們可以把內心的反應向他說明。在隱修院興起的初期，一直到中古世紀的高峯，特別強調這種需要。在中古世紀的高峯，分辨神類的實踐獲得高度的發展。這表示在導師與受教者之間，共享同一精神。這也包含神師對他們所幫助實行分辨神類的人，有一個個別的認識。這種共享和知識非常重要。因爲按我看來，用一般性的名詞來解說分辨能說的不多。爲了減少隱藏的自私，我們

需要一個從外在客觀的判斷。

保護分辨神類的第二個客觀因素是「理性」，但這理性是靠信仰所光照。分辨神類或明智，一定超過機智的秉賦，或是以哲學的方式去找中庸之道。分辨神類常常在基督徒的生活架構中，它的終向和目標是天主。有了這樣的前提，理智的工作和聖神的指引，超越了純理性的推理層次，不會彼此矛盾。

第三，當然辨別神類也需要一些外在的結構，藉着一個外在結構來查看每一個案。這結構可被描寫為整個的基督和他的生活，由許多因素所組成。它的方向，正如在神操「兩旗」默觀中，以比喻的方式表達出來的一樣。這是看基督生活的全部，而不是看他教導或救恩工作的某一方面；例如耶穌的復活等。這基督生活的外在結構，也是教會生活的本質。與富有同情的基督相似，渴望跟隨基督，當然是辨別神類的標準。但若不接受真實宗徒的教導，你也不能受基督之神的引導。因此，生活在教會內，與教會聯合一致，也是分辨神類的標準。對我而言，在較低的層次①這種生活表現在基督徒的團體生活中，不論是修會或是家庭生活。當我在天主的引導下，以一個決定而明晰的選擇進入了這個團體。任何傾向和任何狀況，促使我與這個團體分離；不是從天主來的，不論主觀分辨標準告訴我什麼。

一個人生活狀態中複雜的責任，給這個結構下了一個最後的定義，這些責任包含他的工作和他與別人的關係。在基督徒的生活中，有些決定性和不能改變的選擇，如婚姻、鐸職、終身聖願；通常說，由於聖神的引導，我們作了這些基本的選擇，跟着而來的，是一些劃分清楚和必須應盡的責任。所以，我們可以簡單地說，真正的分辨神類會使人成為更好的丈夫和父親，更熱心和自我犧牲的可

鐸，更具獻身精神和努力工作的修會會士。分辨神類能使人充滿兩種互補的自由：1. 更主動、更負責的接納他身上所有的責任。2. 藉着自由的行動，站在基督與體一個肢體的地位，他積極而全心的合作使教會身體的不同結構能够革新並加強。最後，分辨神類能使基督徒到達對天主子，在信仰與認識上的合一——這個成熟是與在基督內所完成的成長成正比。

註①：兩種層次必須辨別的很清楚。一個人可能完全真誠地要離開教會，但是客觀上來說，基督之神和教會從未引導他如此去作。然而聖神也能破例地領導一個人決定性選擇一個較小的基督徒團體，或固定生活地位變換到另一個團體和生活地位中（譯者按：例如轉變修會）。在這種團體的個案中，我們應注意到以前所講的一切先決條件和客觀因素，特別是因爲新產生或以前不知的外在可證實的因素，打進了過去決定性的選擇。有時，可以作一個很清楚的判斷。在主觀方面，如果要說他願作此改變的希望是來自天主的引導。那麼，他在過去的生活中不斷地排除任何有罪的事物，真有確定大方侍奉天主的意願，這是判斷的特別重要的依據。

這些主觀和客觀的因素，不但應由個人的和他的神師來加以判斷，而且也對由兩個團體或生活地位、境遇富有最後責任者來決定。純粹私人的放棄已選擇生活地位所有的責任，絕不能歸於天主的領導。

本文譯自

Michael Kyne, "Discernment of Spirits and Christian Maturity" *Supplement to the Way* No. 6

(May 1968) 20~26

神學論集卷十一 (39 ~ 42) 總目錄

聖經

雅歌的文學類型及意義	壙泉	39
馬爾谷和瑪竇福音中之聖神	王敬弘	39
路加福音中的聖神論	王敬弘	40
多難興教，多難興邦	房志榮	41
從先知文學發展到默示祿文學的歷史過程	壙泉	41
若望福音中的聖神 (上)	王敬弘	41
若望福音中的聖神 (下)	王敬弘	42

信理

梵二大公會議的啓示論	黃鳳梧	39
耶穌基督——天主子	張春申	39
信仰與習俗	董芳苑	39
耶穌的名號：達味之子、師傅、主	張春申	41
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	41

禮儀

感恩祈禱的形式與內容..... J. Cardinal Ratzinger 著 天放 譯 ③七三

神修

教會神修素描..... 徐可之 譯 ③八一

從神師看東西方神修的整合..... Yves Raguin S. J. 著 李哲 譯 ③九九

神操與心理輔導——(二者的相同點)..... 詹德隆 著 胡安德 譯 ④一四九

在奉獻的獨身生活中性心理的成長..... 詹德隆 編譯 ④三六七

為何及如何準備作神操..... José Luis Rodriguez-Lapuente, S. J. 著 立 譯 ④三八一

牧民

家庭中的溝通..... 朱蒙泉 譯 ③一一五

住院病人的牧靈工作..... 滿濟世 樂俊仁 譯 ④三九五

聖召

修養培育新觀..... Roger Champoux S. J. 著 殿任 譯 ④一七一

聖召輔導要點..... 徐可之 譯 ④三八九

教史

額我略七世與德國的命運..... 鄭保祿 譯 ④一九三

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 譯 ④二〇三

近三十年來中國神學的得失	張春申	④一三二
在華人中談釋經學	房志榮	④一四四五
陰陽觀和人生	景耀山	④二五九
聖經中的辨別神類	高士傑	④四七七
辨別神類簡史	高士傑	④四八五
神操中分辨神類規則的結構	M. J. Buckley 著 胡國楨 編譯	⑤〇一
辨別神類和靈修指導	Henri Martin P.S.S. 著 狄奧 譯	⑤三三
分辨神類與基督徒的成長	Michael Kyne 著 奧吉 譯	⑤三一
宗教		
以天主教立場談佛教的救援旨趣	劉賽眉	⑥三五
書評		
無聲之樂	陸達誠	⑥三九九
專論		
中國教會的本位化神學	張春申	⑥四〇五