

神學論集

于斌



45

輔仁大學神學論集

第四十五號

一九八〇年秋

目錄

前 言	二八三
聖 經
舊約末世論
聖經救援論要素之一——基督的生活講道、死亡與復活的救恩意義
P. Goswin Habets 著	二八五
楊 世 雄 譯
信 理
論天不言以行與事示之而已矣
林 玉 華	三一七
宗 教
宗教交談的神學基礎
張 春 申	三二九
禮 義
彌撒禮儀研究(上)
王 化 宇	三三九

專論

從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態

谷寒松著
胡功澤譯
三五五

第八屆神學研習會續輯

分辨神類的神學

房志榮
三九五

分辨神類的實行

詹德隆
四一三

分辨神類的方法

王敬弘
四二九

前 言

這一期神學論集的內容比較具有多方面性。首先要介紹的是上朔夫能登完的第八屆神學研習會的三篇演講。第一篇是房志榮神父的分辨神類的神學，他從儒家的分辨工夫和聖經的分辨實例與標準，以及靈修經驗與分辨神類三方面來討論這個問題。在此之後，房神父又對本文所採取的神學方法作了一個反省。在這一點上，他對神學本位化方法論上，有精闢的見解，是很可貴的貢獻。

詹德隆神父的演題是分辨神類的實行。這篇文章是討論一個人如果想作好分辨神類，應在信仰方面、專業知識，以及自我認識方面，事先應具備的條件。他在第三點上，作了較詳盡的發揮。因為自我認識不夠，常能引人進入分辨的錯誤。由於詹神父專攻心理學，方能給我們提供了深刻而精闢的反省資料。

第三篇是王敬弘神父的分辨神類的方法。他詳細說明了在整個分辨神類中，實際的步驟以及富有動力的過程。最後，並指出在這過程中所易犯的錯誤。

與這三篇文章有關聯的是谷寒松神父所寫「從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態」一文。谷神父對臺灣現在流行的各種意識型態，如：經濟發展至上主義，封閉的人文主義，封閉的一黨主義，封閉的臺灣主義作了一個神學的分辨。使我們能用信仰的眼光，去認清這些意識型態的真面目；以免我們在信仰生活中，受到這些意識型態錯謬的影響。

在聖經方面，有 Habets 神父所著的舊約末世論。他介紹舊約時期末世論的形成經過及其內容。

這篇文章是由在羅馬進修的楊世雄先生所譯，他的譯筆精確而流暢，謝謝他對「神學論集」的支持。

溫保祿教授的文章，是三篇聖經教援論中的第二篇。特別說明了在耶穌生活中，各種不同事件的救恩意義；而加深我們對基督所帶來救恩的認識。

林玉華修女的一篇文章，是天主教在各民族文化中所作普遍啓示的一個神學反省，她對神學本位化作了一個嘗試性的努力。雖然，她在某幾點內容上不够細密，但仍是一篇有價值的文章。林修女去年才從輔大神學院畢業，希望她能在這方面繼續努力。

張春申神父的「宗教交談的神學基礎」，是錄自今年三月在輔大舉辦各宗教上的交談中的一篇演講。他先廣泛地討論教會對非基督信仰交談的問題，然後提出了一些相當實際地建議及其神學基礎，身爲中國基督徒的一員，很難避免與佛教和其他宗教有所來往，所以，張神父的文章對我們來說，有其實用的價值。

王化宇神父在輔大神學院教授禮儀。這次所寫彌撒禮儀研究，是對彌撒結構的神學意義作了一個詳盡的分析。由於全文過長，不得不分兩期刊載，希望本文能幫助讀者更有意識的參與彌撒。

神學反省的工作，是教會生活的命脈之一。良好的神學反省能促進本地教會的信仰復興，所以，它需要許許多多的人繼續不斷地努力，才能有所成就，每一期的神學論集只能在這方面作稍許的貢獻，它不但要求作者把自己的研究和反省寫出來，也要求讀者閱讀、評估和吸收。希望大家朝此共同的目標努力前進。

舊約末世論

P. Goswin Habets 著
楊世雄 譯

舊約神學研究雖已經過數十年，但是先知訊息中，那些作品能稱爲末世論，至今尙無定論。在基督信仰中，末世論一詞譯自 *De Novissimis*（論最新的事物）；也就是說，在信理神學中，末世論是研究 *Eschatia* 的理論，即研究最後事物的理論。從這個概念的字源學基礎看來，末世論是世界及歷史終窮的理論。

在舊約科學中，上述看法的代表是赫爾曼①。他以字源學爲出發點，認爲只有與末世論字義極爲相符的事物，才能以末世論稱之；凡是不清楚談論世界終窮的，他都避免用末世論來指示（亦請參閱佛羅斯特②及凡德伯羅格③）。這種觀點在舊約研究中，從很早開始就居領導地位；近期代表首推威爾豪森④。賀協爾⑤採取威爾豪森所倡導的理論，認定末世論「是對時間終窮那一幕偉大戲劇的介紹；隨著此時間的終窮，那個新的、永恆的幸福時間就要開始」。賀協爾的這種肯定更獲得了莫文克⑥的認同。

末世論包含「理念中的二元概念」；就是說：「現世的秩序將會突然結束；而被另一本質不同的秩序所取代」。這種新秩序具有 *resstitutio in integrum*（從新建造）的特徵。

上述諸學者嘗試以比較「形式」的觀察，去肯定末世論一字的觀念；另有其他學者則希望將末世論一詞與其「內容」相結合。他們同時也探討了末世論的起源問題。格勒斯曼⑦認爲：末世論是世界終窮和世界更新相結合的理念整合；這種整合的根源應該是溯至巴比倫的創造神話。該神話也曾爲以

色列人所接受，所以也染有巴勒斯坦色彩；它描寫了渾沌時期的事件；這個事件在時間終窮時的重現，正是末世論的建基原則。格勒斯曼根據巴比倫的天文學，建構了一個所謂「時間階段理論」，並以此理論爲出發點，將舊約分爲非救恩的與救恩的兩個階段。他的理論部份源自昆克⑧。巴比倫神話描述恐龍攻擊神，然而，神在創造世界中獲勝。昆克認爲這些描述是末世論的根源。以色列人採納了此一神話，並將之運用於雅威神話中。先知時代之前，以色列對此神話就有末世性的運用，並加以批判而重建了自己的末世論。

這種在以色列之外尋找末世論根源，並從「內容」方面確定末世論意義的理論，很快就遭到反對。色林⑨要求末世論應在以色列中尋找根源。他認爲以色列末世論的中心思想，並不在於對世界終窮及其更新的期待，而是期待雅威在時日結束時來臨，主持公道，取回統治世界的權柄。對於這樣的末世論而言，期待不奠基於神話；而植基於西乃的啓示（亦請參閱杜爾⑩）。此外，莫文克也認爲：期待雅威將來統治世界是末世論的核心，然而，對他而言，他自己所建構的君王登極慶儀是末世論的萌芽⑪。

在以色列之外尋找末世論根源的觀點，固然遭到批判；然而，認爲只有討論世界終窮的，才能在末世論指稱的主張，也同樣爲人反對，佛爾朋⑫撇開「終窮」不談，提出了「滿全」的概念。爲他而言，末世論所論述的，不是天主對世界所採取的最後行動，而是對祂的子民，以色列所採取的決定性行動。天主將在一次審判中，對以色列作決定性的判決；由於此一判決的滿全性，使以色列不可能有任何改變，任何重新開始的可能。但是，佛爾朋同時認爲這決定性的審判是在時間內的。佛理成⑬也認爲末世論一詞只適用於世界終窮是不合理的；他說：「末世論一詞之使用，不應只考慮是否允許如此

使用，也應考慮到如此使用是否可取」。另一方面，林德波隆^⑭認為，我人不可把任何有關將來的先知言論、都視為末世性的。他強調：所謂的預言是對將來的宣告，在這個將來中，現在的情況要產生完全的改變；我們不可再把這個將來理解成現在的延續。林德波隆主張，當論及一種徹底改變現況的新紀元時，才可使用末世論一詞。他立論的出發點是「兩個時代」的觀念；他說：「我們的出發點該是兩個時代，而不是一切事物終結的觀念」^⑮。莫文克也認為兩個時代之間的區別，是末世論的主要標誌^⑯；然而，他同時也要求現世秩序的結束，以及另一個完全不同的世界。但是，林德波隆則不提世界的絕對終結，爲他而言，那個「完全不同的」，仍然是屬於歷史的。莫文克的另一觀點也受到林德波隆的批判。莫文克主張末世論應具有宇宙論的特徵；而且宇宙的將來命運，是在那一瞬間開始的。林德波隆則把末世論分爲「世界末世論」及「民族末世論」，前者期待一種新的世界及新的人性；而後者期待一個新的以色列。他就以這種區分批判莫文克的觀點。佛理成採納了佛爾朋^⑰及林德波隆的思想，並以他們的思想爲出發點論證說：「末世性的期待與歷史相聯繫」，同時又把先知所期待的，描述成歷史戲劇的更新行動。這更新行動含有以下三個意義：(一)所宣告的「那個新的」與「直到今者」相連接，(二)所謂直到現在的歷史，是指以色列的歷史，(三)歷史整體是由雅威所引導，與以色列有關。以林德波隆爲代表的「兩個時代」的思想在後來也不斷地產生。佛勒爾^⑱承認「兩個時代」是末世性期待的主要特徵；然而他反對林德波隆及佛理成的某些觀點，而將第二依撒意亞先知以後的末世先知言論與充軍之前的先知訊息劃分界線，並且否認充軍之前的先知有末世性的期待，因爲歐瑟亞及依撒意亞先知並未論及「兩個時代」；而只提到「毀滅」或是「得救」這「或此或彼」的命題，這一命題所指的，是對子民以及子民中的每人不斷提出的決定性問題。這種「或此或彼」的命題，到了充軍以

後時代，才轉化爲具有時間性的「在此之前，及在此之後」的命題。凡拉特^①首先採納佛爾朋的思想，以「滿全」做爲末世論的主要特徵，然而他進一步地強調，末世論的三元概念，應該包含於以下三個程序：雅威的捨棄，毀滅以及雅威的重建，他認爲，莫文克主張毀滅與更新都發生在歷史中，這是不可理解的。總而言之，凡拉特的思想重點是：「那新的「彼岸」不可能是現在的延續」。

除了林德波隆的「兩個時代」的思想之外，佛理成肯定：「先知的預言是歷史戲劇的更新行動」，也對新進學者產生指引作用。即使凡拉特在定義末世論時，也與歷史拉上關係。先知的末世訊息，只有在以色列歷史中，才得以理解，亦請參閱格羅斯^②，威德培格^③及賀爾夫^④。凡拉特^⑤和他的學生羅蘭^⑥深受這種思想影響。他們把先知分爲三個傳承，即出谷、熙雅及達味傳承；這三個傳承都是「天主揀選子民的傳承」。先知是這些傳承的發言人，並對這些傳承做末世性的注解。羅蘭結論說，「揀選傳承」的先知們，宣告「天主揀選」的發生，更新與實現，以及雅威子民的被捨棄，被再造以及成全時，我人都可將之視爲末世性的^⑦。凡拉特更進一步要求，並認爲，先知們否認「一直到現今」的歷史，並宣告一種更新，在此種更新中，天主對於「直至現今者」的救恩行動，得到「類比性」的實現。^⑧

凡拉特的解說對彌勒頗有啓發作用。彌勒採用佛爾朋的「滿全」特徵說爲出發點，主張以色列在有宗教意識之初，即有「滿全」的體驗，而且是一種相當確實的體驗。他又認爲這種「滿全」的體驗，不但存在於天主對以色列歷史的干預中，而且也存在於天主對以色列的祝福，以及天主與以色列訂立盟約等其他境遇中。佛爾朋在這方面的看法與凡拉特及羅蘭的看法不同。凡拉特的「滿全」概念，源自存在於現在事件經驗的 *aporia* (缺失)；基於這種「*aporia*」，現世對於「滿全」的體驗，使

人期待將來「滿全」的實現；在這實現的滿全中，「aporia」不復存在。因此彌勒認爲，對於將來「滿全」的期待，就是末世性的。

經過以上的敘述，我們自然發現，在舊約研究中，關於「末世論」這一術語的意見是相當紛歧的。

的確，名詞之使用應與名詞的意義相符合。如此，末世論一詞只能指示以下的先知言論，即先知宣告這個世界的終結，新世界的開始，以及一個永恒幸福時間的開始。這種宣告是對天主行動的注解。在這種意義下，舊約中，只有默示錄體的達尼爾先知書，以及最近期的先知經文，能够稱之爲末世性的，但是，在這些經文中的末世概念並不單獨存在；我人可在它以前的先知經文中發現它的史前史。這史前史的經文所提呈的，雖不與末世一詞的意義完全符合；但卻爲末世論概念之形成做準備；所以，我們應該不用末世而用「末世論的」(Eschatologisches)來指稱。從比較「形式」的觀點看來，所謂宣告將來，發生於以下兩種情況中：(一)將天主的行動解釋爲一種改變，在這種改變中，直到現今的情況的結束，並開始另一個情況。(二)這個直到現今的情況與另外開始情況之間的關係，決定我們應該用末世論，或是用「末世論的」來指稱。從宣告的「內容」看來，宣告將來，仍是宣告天主對以色列和世界的統治的貫徹，以及天主團體的意願之實現。天主統治的確立，以及與天主同在的團體之救恩，是一切以色列所期待的將來之內容與基礎。天主的行動顯示出非救恩與救恩的圖式。在天主統治權的確立過程中，常發生天主的判決，這種判決是先知宣告的主要內涵。這種判決一方面意指：直到現今者的結束；另一方面導引出一項新的開始。關於這些，我們在聖經中可找到許多資料爲證。

歐瑟亞先知書的大部分，在對以色列做非救恩性的宣告。以色列子民捨棄了雅威(四10)，並追

隨其他的神祇（二七、15）。由於歐瑟亞先知警告不貞婦女，勸她懺悔無效，於是宣佈了判決，宣告了自然災害，戰爭及放逐。歐瑟亞先知又對此一判決行動加以注解，即是雅威撤回了祂的盟約之愛情，取消原有的盟約，並且絕情地說：「你們已不是我的人民，我也不是你們的上主了」（一九）。但是，這項判決不是最終的，因為二二宣告上主要重新聘娶以色列，重新評估原有的婚姻；這項重新聘娶仍是對原有婚姻的治癒。針對這一點，經文中提到雅威自己要以正義、公平、慈愛及憐憫聘娶以色列；而以色列則要重新保證他的忠實。如此，這項婚姻將要成爲永久不渝的婚約。

亞毛斯先知提示了他的神視說，以色列的結局已經到來，在雅威的判決行動前，以色列和他的王室無所逃遁（七、9，八、1、3）。先知在宣告雅威的判決時，也陳述了判決的理由；以色列的罪行（二、6、8，三、10，五、7，八、5）。這些罪行總歸於；以色列民拒絕了雅威「直到現在」所做的救恩行動（二、10、16），以及以民辜負了雅威揀選以民的自由救恩行爲。雅威領導以民出離埃及，是上主揀選的證據，然而，先知爲了說明以民對上主揀選的辜負，在提及雅威領導以民出埃及時，將以民與其他的民族並列（九、7）；而且宣告了上主至今的救恩行動已告終結。然而，天主的捨棄並非全面性的，五、14、15呼籲以民行善，以得天主的憐憫。此外，與譴責有罪的王室相反的，九、11、15提到了樹起達味已坍塌的帳幕，以及王國的重建；提呈了救恩的希望。在重大的災難之後，雅威要重拾統治以色列的權柄，以民再也不會被放逐，國內呈現一片豐衣足食的美景，這段話指出了雅威將來的救恩行動類似祂先前所做的；而且這種救恩也意指治癒與康復。

依撒意亞先知書有許多的章節，以雅威所揀選的熙雍之窘困與被棄，來說明天主的判決。雅威在熙雍安放一塊寶貴的基石，在這基石上可尋得安全。（二十八、16）。依二十八、18宣告，雅威直到現今

所阻止的洪水就要泛濫（參閱八5~8）。二十九1~4宣告，雅威自己要用攻城砲，並且將它貶抑至最低處（參閱八9~10，十四24~27，十七12~14（29）。同樣的，一21~23的喪曲也是在譴責敗壞的城市，除了人民之外，依撒意亞也同樣地譴責執政的王室（十一1~8所包含的即是）。雅威的公義，除了在以色列以外，也同樣地要在其他民族中實現（十三~23）。在宣告判決之前，二6~22充滿著世界主義的傾向。雅威在一項可怕的審判中，要顯示祂對大地，對萬民的統治權。二6~22是充軍之後審判形象的前奏。在熙雍的歷史中，雅威的判決意指一個里程碑；在這個判決之後，痊癒的救恩進入了熙雍，也即是一26所提呈的更新。熙雍由於喪失正義成爲不貞的城邑，然而，雅威將要復興它的民長如初，熙雍將在成爲正義的城邑。二十九5~8說，雅威要使攻擊熙雍的民族徒勞無功，要爲以色列預備救恩。除了允諾更新熙雍之外，雅威也要復興達味王室，更新他的子民（八23~九6，十一1~8）。雅威自己要在形成新的達味中，爲他的子民創造救恩。原來的達味是天主所立以治理國家的王室。在古老的樹幹上將生出嫩枝（十一1）如此，將來的天主救恩不但類比性的實現了舊的救恩，同時也提昇了舊的救恩。

此外，在判決之後，天主的救恩也要延伸到各民族中。即使雅威所安置的基石只是爲了耶路撒冷的民衆，這段經文並不排斥以下的可能性：所有的民族都對熙雍城感到興趣。這個思想在熙雍將爲萬民中心的章節中（二2~4）表現得很清楚。耶路撒冷將要再成爲正義的城邑，對其他的民族而言，也具有同樣的意義。萬民將要自由地奔向熙雍，接受雅威的教誨，按照祂的旨意生活。二2~4的思想，在後來的先知訊息中，獲得了更進一步的發展（第二依撒意亞，哈蓋，第三依撒意亞，第三匝加利亞）。

在耶肋米亞先知書中，對於非救恩的宣告，佔有顯著的地位。許多章節規定並假設了以色列應該遵守盟約（參閱二2~6，三1）。先知在十一1~8中，直截了當地說明了判決是以民違反雅威與其祖先所訂盟約的後果。耶肋米亞宣告，上主要徹底的捨棄祂曾經爲自己所揀選的耶路撒冷（六一~8）。先知以他慣用的充軍手法來說明天主的捨棄（十18，十七4）。固然，耶肋米亞宣告了天主的捨棄；然而，另一方面，他也帶來訊息說，雅威在判決之後，將要施與救恩。由於上主的史實，先知才敢希望以色列終歸上主仁慈的懷抱；至少先知在宣告耶路撒冷被棄之後，仍然堅信上主的救恩將施與這個城市：耶路撒冷將再度被稱爲上主的御座，成爲雅威與以色列共有的地方（三14~18）；另外，在耶肋米亞先知書中，充軍的敘述亦佔有顯著地位。充軍（新的出谷）返鄉類似出埃及（十六14~15）只是上主要進一步將土地當做他們繼承的產業贈給被解救的子民（十二15）。贈與土地的允諾與新遠味的建立相連結（二三5~6）。耶肋米亞以「新的盟約」來表示他對救恩的希望。我們實可將三一31~34視爲耶肋米亞先知宣告救恩的最高峯。以色列斷絕與雅威的盟約關係後，被引入曠野，在那裏贖罪。會衆返鄉後，雅威要與以色列訂立新的盟約。爲耶肋米亞而言，返鄉的會衆帶來了將要來的臨的救恩。新的盟約仍然是天主仁慈的具體說明：其內容主體是：「我要做他們的天主，他們要做我的子民。」從以上諸點看來，新盟約與舊盟約是相符的，而且耶肋米亞也在新盟約中，納入了舊盟約的主體。新盟約也同樣地要求人遵守盟約。法律的內容也沒有變更，誠命仍然存在。雖然如此，新盟約並不是舊盟約的延續，不是舊盟約的重新出現：「新盟約不像我昔日握住他們的手，引他們出離埃及時，與他們祖先訂立的盟約。」二者之間的區別，在於履行盟約的方式。耶肋米亞所宣告的盟約，新是新的盟約要寫在以色列人的心頭上。雅威自己要防止先前盟約的缺陷。在新的盟約中，人不可能

再違約，使盟約無效。雅威自己要擔保盟約的信守與法律的實踐，幫助人忠貞的法律將不會失效。雅威要在以色列人心中注入對法律的遵守，改變人的本質，致使以色列由衷地對盟約信守不渝。經文最後宣告了罪的赦免，完成了雅威與以色列之間內心的盟約關係。天主新的赦恩行動，與先前的有類似的，但同時也是先前赦恩的提昇與治癒。與耶三一31~34相關的經文有耶三二36~41以及則三六22~28，三七23~28，十五59~63。

第二依撒意亞以充軍做爲判決的開始。先知和以民共同忍受了以色列之罪惡而來的懲罰（四十二）。被充軍的以民緊張地關心著居魯士的侵佔，並期待自己命運的改變。赦恩的期待與這次政治事件有所關聯。先知意識到，天主再度離開，放棄以民。第二依撒意亞所要宣告的是新的出谷；以民要從充軍之地返回故里（四十三~11，四三16~21）。在依撒意亞的宣告中，明顯地有意將充軍返鄉與出埃及相比較，因爲四三16~21所提到的「過去的事」，只能指出埃及那件事。很明顯地，先知有意指陳充軍返鄉與出埃及的關聯，第二依撒意亞所選擇用以描寫充軍返鄉的素材，有許多是出自埃及的。和出埃時一樣，在充軍後返鄉時，雅威是帶領祂的子民之勝利者，四10，四二13，（參閱出十四14，十七15~16）。同樣的，雅威要再度使巖石湧出泉水，給以民解渴（四八21，參閱出十七6）。二次事件之間雖有類似性，但也有不同，甚至有強烈的對比。過去以民必須急速逃離埃及（出十二11；申十六3），然而在新的出谷中，經文清楚強調不必那麼匆忙（五二11~12）。出十四19~20記載，領子民出埃及的是雲柱，火柱，最多也只是天主的使者；但是在新出谷中是雅威自己。雅威不但要在充軍之地開始時，也要在返鄉後保護祂的子民。出三二1~22，十一2~3，十二35~36記載，以民要剝奪埃及人的財物（不潔），然而，在新出谷中，誰若取了神廟中的財物，必須取潔。第二依撒意亞

所描寫以民離開充軍地的方式，也與出埃及不同；雅威要在曠野中修平一條大道，一條坦途（四十三 4 四二一六）。祂要使曠野成爲植物繁茂的地方（四三一九 20）；因著以民返鄉，高山丘陵要高呼歡騰，樹木也要鼓掌（五五一二）。最後，曠野道路的終點是熙雅，以民要居住的熙雅將成爲繁盛的樂園（五一三）。從充軍到福地的路途是一種新的創造。一方面將來的雅威救恩類似出谷；但另一方面，這個救恩明顯是先前出谷的治癒以及完全實現。我們可將「新盟約」之宣告視同舊盟約的提升（五四 9 10，五五 3 5）。

充軍之前的先知經文所宣告的判決，主要是針對以色列的（亞毛斯，歐瑟亞）；當然，偶爾也提到其他民族（亞毛斯，依撒意亞）。在耶肋米亞之前，大致說來，尙未將其他民族列入歷史過程中；雖然，依二六 22，索一 1 3、14 18，已出現世界主義的端倪。自耶肋米亞及厄則克耳以降，在先知非救恩性的宣告中，就較常提到其他民族。這種轉變，我們不應認爲是由於以色列逐漸捲入當時國際霸權的紛爭所致。充軍之前先知們所宣告的判決，已爲以民在充軍時所承受（第二依撒意亞），而且在充軍後前期，人們認爲這判決業已結束（哈蓋，匝加利亞）。然而，到了充軍之後的後期，以色列再度遭受強烈的壓迫，於是又產生了天主的判決行動，同時，這次的判決行動不只是針對以色列，而且也是對其他民族的。以色列的前途與其他各民族的命運，關係越來越加密切；有關於此的章節：依五六至六六，三四至三五，亞北底亞；瑪拉基亞；匝九 13。判決改變之後而來的救恩，在這些經文中，也同樣意指「直到現今」的狀況之治癒。

最近期的先知經文，和以上所曾提到的經文不同，而將非救恩與救恩的宣告，當做一種狀況的轉變，關於這一點，我們要敘述的經文是岳厄爾先知書和匝加利亞先知書的十四章以及依撒意亞先知書

二四至二七章。

岳厄爾先知書從頭到尾都在敘述雅威對以色列其他民族所下的判決。在先知時代所發生的蝗災（岳：一）造成飢荒，致使產生非比尋常的災難；而這災難正是以色列被判將來所必須忍受災難的樣版與前奏（岳二）。當雅威的日子臨近時，雅威自己要驅使一個龐大強盛的民族攻擊以色列。然而，以色列如果作補贖歸向上主，上主將會撤消災難：「在那個日子，在那個時候，當我轉變猶太和耶路撒冷的命運時，雅威要聚集萬民，領他們到約沙法特山谷審問他們」（四1-2）。根據四9-11雅威要藉戰爭實現祂的計劃。祂要使四周的異民敢向耶路撒冷進擊；然後雅威藉此全面地，決定性地打擊所有民族。岳四13-14利用收割的形像，敘述了雅威對齊集在耶路撒冷的異民之決定性打擊。雅威的這項判決是確定的，它將帶來劇烈的轉變。雅威在判決之後的行動，意指一種新的狀況。由於雅威的慈悲，在熙雅山上將有救恩；然而，這救恩只是爲以色列的。以色列將永不被蹂躪，將在熙雅山上居住，度樂園的生活；聖殿將是新生活的泉源。救恩宣告的高峯是在岳三。由於上主在人身上升注了祂的神，人才得以呼號上主的名號，使雅威與以色列的結盟關係更新。如此，對以色列的救恩才算圓滿。充軍之後期的先知書及匝十四也同樣地提呈了這種非救恩與救恩的圖式，宣告了雅威全面性的判決行動。所有的異民要在雅威的囑咐下圍攻耶路撒冷，佔領城池，洗劫住宅，擄去半數居民。然而，城池的淪陷將導致雅威的下一步行動，即判決所有的異民。匝十四3運用了先知書中慣用的題材；「雅威對以色列，雅威對異民作戰」，描述了對異民的判決。雅威要像祂昔日在戰爭之日作戰一樣，出十五1-20；民七與聚集在耶路撒冷的異民交戰；好使異民承認上主的權威。在這段描寫中，山岳這類的自然物之變動，也隨著判決而發生。匝十四13-14重複了十四3所宣告的，並且更進一步地敘述

了事件的殘酷。雅威對以色列，雅威對異民交戰，這兩個課題的敘述方式，顯示判決發生是必然的，而且是普世性的。判決是必然的：在雅威的君王統治尚未完全實現之前，雅威的作戰必要發生。然而，在戰爭之後，雅威要完全更新耶路撒冷，使它新舊之間全無相似之處。雅威將帶著祂的屬從來到耶路撒冷，統治大地。耶路撒冷完全變為聖的，實在是一種新的創造。大地要變成平原，而耶路撒冷仍聳立在原處。雅威的城市要成為樂園中的上主之山；在那樂園中，和平主宰一切。以色列的救恩與異民的得救互相結合。當各民族都承認雅威是君王時，他們都要登上天主的聖城朝拜天主，舉行帳棚節，成為天主團體的一員。如此熙雅將變成朝拜上主的中心，這項救恩是圓滿的，人們不必再期待將來的救恩。天主統治權的完全建立，整個人類加入天主的團體，正是依撒意亞默示錄的中心思想，依二四至二七30。在這段經文中，依撒意亞所宣告的雅威之判決，也有同樣的意義：雅威要完全建立祂的統治權。經文中的各種描述都歸諸同一的中心思想：雅威要判決統治全宇宙及各民族。雅威要判決大地（二四1~6、16~20）及地上的所有居民（二四1~2、17、二六21），甚至整個自然，包括寫著在內（二四、21、23）。地上擁有最高權威的君王，要和上天的領袖一起接受雅威的判決。在二五1~5，二六4~6中，預想將來情況的感恩歌和凱旋歌，以及二七10~11，都提到天主對「那城」的判決；「那城」就是世界邪惡勢力的象徵二七1也運用了神話中神和恐龍怪獸作戰的素材說明了這點。在岳厄爾先知書及匝十四中，隨著雅威的判決，都發生了奇異的現象。在依二四至二七，宇宙也變成了判決的對象；然而，雅威降罰的原因則是人的罪過。從盟約的觀點看來，人更顯然是招惹天主降罰的決定性因素。盟約之破壞表達了地上居民背棄天主的一切罪行（二四5）。人違背了盟約，破壞了天主的秩序。從依撒意亞經文之普世性質看來，二四1~6（尤其是第四節中 *tebat* 大地一字），

這個被撕毀的盟約應該是指諾厄盟約。天主出自自己的自由意志，贈送給人一項盟約。一項保證生命不受侵犯的盟約（創九）。保護生命是天主與祂所揀選的盟約伙伴之間關係維持不墜的基礎。對盟約忠實是盟約締結者的義務，而履行這種義務的具體行為即是遵守法律。但是，人却不忠於盟約。地上的居民違背了天主莊嚴的法律，破壞了諾厄盟約中天主對人之生命的保護：由於謀殺（二六二一），大地被它的居民所玷污（二四五）。諾厄盟約許下生命的繁衍；破壞這個盟約導致生命的減少。有關大災難的詛咒將要毫不受阻的、毫不更改的成爲事實。二四五、六完全的，強烈的表現出舊約中的詛咒概念。使全世界受天主懲罰的判決，意指一個關鍵；它是依撒意亞默示錄中心思想的前奏。二四二三以雅威在過去，現在及將來始終爲王做爲先決條件，宣告雅威君王統治的實現。當一切反對雅威的有權勢者都被監禁時，雅威要在熙雍山上爲王。第二依撒意亞中，雅威是世界的上主與君王的思想（五二七），以及主要在充軍之後先知書中，對天主的君王統治完全實現的期待（匝十四九、一六）在依二四二三中，範圍擴充到宇宙的層面並且發展到完全圓滿的地步。依二二、四的陳述，在第二依撒意亞及第三依撒意亞中得到發展，而在依二四二三達到終極。雅威的君王統治建立於熙雍山上。以熙雍爲中心，對於救恩的期待，在此章節中得以實現。爲全世界而言，熙雍是天主顯現自己的地方，是舉世朝拜天主的中心。二五六、八進一步地敘述了這項救恩，它描述了圓滿的，與雅威同在的救恩團體。由於這個救恩王國的全面性開放，雅威不但邀請了以色列，也邀請了萬民共赴設在熙雍山上的聖宴。這個豐盛的聖宴，即是雅威的團體之幸福生活，所有人都將參享的幸福生活之形像。任何能够進入這團體的人都將是有福的。造成判決的原因：罪惡（二五七封面及帷幔），將永不存在。洋溢著的喜樂，不可能受到損害，雅威要擦去每人臉上的眼淚。關於萬民聖宴的描述，在以下的偉大思想中達於高峯，就

是雅威的王國是沒有界限的，是非常鞏固的，它的無限與鞏固意指邪惡勢力的滅亡，招惹懲罰的罪惡（創三10~19）死亡了，被徹底消滅了。依撒意亞默示錄的二六19揭出了恭敬雅威並爲祂而死的人命運：雅威要使他們的肉身復活。值得我們注意的是，在以上所敘述的天主與人之間的新關係，並不借助「新盟約」的概念來表達，而且清楚的顯示它與耶三一3~34，三二36~42；則三六22~28，三七23~28之間的區別。固然，依二四5曾提及盟約的破裂，以及直到現今的天主救恩的終止；而且依二五6~8與耶三一31~34之間，有其思想上的聯繫，二者都說明了天主與人的意願之合一；只是前者是用罪惡的消滅，而後者是用人心的轉變來表達的。但是依二五6~8中的救恩是那樣的超然，以致「新盟約」的概念已不足以描述這個救恩。在耶三一31~34以及則三六27中，天主改變人心，使之長久遵守法律，這也就是說，在新盟約中，仍爲法律留有餘地。但是，依二五6~8，以聖宴的形象所宣告的圓滿團體的幸福，根本就不需要法律。這個觀念很符合熙雍山上的天主救恩行爲；我們不可再將救恩理解成一種治癒。在依二四23及二五6~8的熙雍山只是描寫天主國度的形象。

綜合言之，先知們期待雅威來臨並確立祂的統治權，實現與祂同在的團體之救恩，在先知的宣告中，雅威統治權的確立總是附帶上主的判決。在前期的先知訊息中，判決主要針對以色列，然而，自耶肋米亞先知以後，在非救恩性的訊息中，就較常提到其他民族，到了充軍之後，宣告判決的對象則普及普世萬民。岳厄爾先知書及匝十四，都提到「萬民」以及「四周的萬民」之滅亡。首度清楚提及宇宙做爲判決對象的是依二四~二七。在此值得一提的是，在充軍之後後期的宣告中，包含著一種轉變，即異民成爲被判決的一羣。依二四~二七曾多次提到那不具名的城市，這城市成爲邪惡與世俗權勢的象徵，是判決的對象。在救恩尚未完全來臨前，雅威必要與異民作戰。達尼爾先知書所提呈的一獸

示錄之二元論時刻」，在最近期的先知經文中已呈現端倪。先知們爲了敘述隨判決而來的救恩，採用了許多古老的，衆所週知的資料，這些資料都是源自天主與其選民交往歷史中的重要事件：如出埃及，揀選熙雍，揀選達味及訂立盟約等。除此之外，先知也運用了一些屬於以色列或是其他的東方神話的形象或圖式（例如神與恐龍作戰，以及救恩來臨時的樂園描述）。先知們將這些資料加以修改、補充、進一步發展，或給予新的詮釋，來陳述對將來的宣告。先知們藉著這些資料，一方面說明雅威將來的救恩與先前的救恩行動相類似；另一方面也指出，將來的救恩不是先前救恩的延續，而是直到現今的救恩之治癒與提昇。直到現今的救恩，將要以更高層次的形式實現。天主的救恩行動始終給與以色列以新的動力去期待，去希望。然而在充軍之後，最後期的先知經文中有很大的改變。在這些經文中，隨着判決而來的救恩，不再意指直到現今救恩的治癒。在岳厄爾及匝十四中，將來的天主救恩形動，指示直至現今的救恩之終結；在此之後是完全徹底的重新開始。依二四、二七，加入了宇宙的幅度，更強烈地表達出此一完全新開始的概念。最後期的先知經文一再強調的非救恩與救恩的圖式，給予將來的救恩以超然的特徵。將來的、完全新的救恩，意指雅威統治權的完全確立，天主與人的團體之圓滿。這個完全新的救恩是難以言傳的，一切的形象圖式都難以表達，它是完全的圓滿。所以，對於充軍之後最後期的先知經文所宣告的將來，我們可以用「末世」來指稱。然而，本文所敘的「末世論」是一個長期發展的結果，對於在此發展過程中，先知所宣告的將來，我們應用「末世論的」來指稱。

譯註：「本文原文標題是『Eschatologie-Eschatologisches。』Eschatologie 意即末世論，Eschatologisches 是 Eschatologie 的形容詞當名詞用，在本文中，我們可將該字理解為『與末世論有關者』，或是『末世論的預備』。

又本文作者 Goswin Habets 神父是荷蘭人，西德波昂大學神學博士，現任宗座類我魯大學及傳信大學舊約神學教授。

- 註①① S.Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, Ursprung und Gestaltwandel (BWANT 85, Stuttgart 1965, 300-304).
- ② S.B. Frost, Eschatology and Myth (VT 2, 1952, 70-80).
- ③ J.P.M. van der ploeg, Eschatology in the old Testament, OTS 17, 1972, 89-99.
- ④ J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1958, 195-196; Ders., Die kleinen propheten, Berlin 1963⁴, 155-157.
- ⑤ G. Holscher, Die Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Gie-Ben 1925) 1.
- ⑥ S. Mowinckel, He that cometh, Oxford 1959, 125-126.
- ⑦ H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (ERLANT 6, Göttingen 1905).
- ⑧ H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1921².
- ⑨ E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912, 122. 145-148, 186.
- ⑩ L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.
- ⑪ S.Mowinckel, Psalmenstudien II. Dae Thronbesteigungsfest Jahwzins und der Ursprung der

- Eschatologie, Amsterdam 1961 (=Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Oslo 1921-1924).
- ⑫ W. Vollborn, Innerzeitliche und endzeitliche Gerichtserwartung? Ein Beitrag zu Amos und Jesaja, Diss. Greifswald 1938.
- ⑬ Th. C. Vriezen, Prophecy and Eschatology (VTS 1, Leiden 1953, 199-229, 202).
- ⑭ J. Lindblom, Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? (SrTh 6, 1952, 79-114, bes. 112).
- ⑮ J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962, 360.
- ⑯ S. Mowinckel, He that cometh, Oxford 1959, 125-130.
- ⑰ Th. C. Vriezen, a. a. O. 218, 221.
- ⑱ G. Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie. Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965), BZAW 99, Berlin 1967, 32-58 (=ThLZ 85, 1960, 401-420).
- ⑲ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 1968, 121-129, bas. 129.
- ⑳ H. Groß, Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung (TrThz70, 1961, 15-38).
- ㉑ H. Wildberger, Jesajas Verständnis der Geschichte (VTS 9, Leiden 1962, 83-117).
- ㉒ H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie (ThB 22, München 1964, 289-307) (=EvTheol 20, 1960, 218-235).
- ㉓ G. von Rad, a. a. O.
- ㉔ E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, Diss. Heidelberg 1956.
- ㉕ Ebd., 273-274.

- ②⑥ G. von Rad, a. a. O. 127.
- ②⑦ H.-P. Müller, Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (BZAW 109, Berlin 1969).
- ②⑧ Ebd., 222.
- ②⑨ 卷八, 9-10; 14, 24-27 及 17, 12-14, 世界通史三卷。
- ③⑩ Vgl. dazu G. Habets, Die Grobe Jesaja-Apokalyypse (Jes 24-27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments (Diss. masch. Bonn 1974).

聖經救援論要素之二

基督的生活、講道、死亡與復活

的救恩意義

溫保祿講述
葉寶貴筆錄

傳統神學常只將基督的死亡視為救援工程，其他的事件，諸如講道、生活、復活等都不視為基督救援工程的因素。但近二、三十年來有些神學家如 Durwell ①，Rahner ②，強調基督復活的救恩意義。甚至於德國的 Kessler ③更走上了極端，主張基督最重要的救援工程不是死亡，而是基督的生活——基督的講道，與罪人來往等，才是基督主要的救援工程。本節以上述的神學發展為背景，進而探討聖經有關基督生活、講道、死亡、復活救恩意義的訓導。

一、基督的講道與生活的救恩意義

(一) 聖經的教導

基督的「言」與「行」彼此聯繫，彼此註解（參閱：「啓示」2），不應強加區分。但本節為探討上清楚起見，還是分別地討論基督的講道及生活的救恩意義。

1. 基督宣講的救恩意義

基督宣講的主題是「天國來臨」。對猶太人而言，「天國來臨」包含得以釋放、獲得正義等意義，所以「天國來臨」指猶太人所盼望的來自天主的圓滿幸福，是他們生命中最高的希望得以實現④。而且「天國來臨」的宣告，不單指未來的國度，也指救恩時代的開始⑤。而基督所宣告的就是「天國來臨」，因此可知基督的宣講有救恩的意義。

再就宣講的內容而論，基督所宣講的是天主的照顧：「你們的父在你們求祂以前，已經知道你們需要什麼」（瑪六八），「你們的父知道你們需要這些」（路十二三〇）；是天主對一切人的愛：「祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」（瑪五四五）；特別是宣講天主對罪人的愛（參閱：路十五「亡羊」、「失錢」、「蕩子」三個比喻）。因上述宣講的內容可知；基督是救恩的宣講者，祂帶來了救恩，祂的宣講本身已有救恩的意義。

2. 基督生活行動中的救恩意義

按聖經所載，基督與罪人們來往，和他們同席共飲；這行動表示基督接納了罪人進入自己與天主的和諧關係之中，所以這行動包含了赦罪的意義⑥。而赦罪本身已帶來救恩。最明顯地表明基督為罪人帶來救恩的經文是路十九九記載耶穌進入稅吏（猶太人視之為罪人）匝凱的家，對匝凱說：「今天救恩臨到了這一家」。基督如上的行動本身已含有救恩的意義。

按聖經所載的耶穌的話裏，「驅魔」是天國來臨的開端：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天

主的國已經來到你們中間了」(瑪十二28)；「我看見撒彈如同閃電一般自天跌下」(路十18；另參：路十一20，十三16；宗十38)。既然驅魔是天國來臨的開端，則耶穌的驅魔行動即有救恩的意義。按照聖經，耶穌也與窮人及受輕視、沒有地位的人來往，基督與他們之間的友誼，使他們體驗到被釋放、被接納。所以耶穌這種施予快樂和希望的行動本身已有救恩意義。

3. 結論

因為在耶穌的宣講和生活行動之中天國已經來臨了，所以耶穌的宣講和行動具有救恩意義。下列經文可為明證：「你們去！把你們所見所聽的報告給若翰：瞎子看見，瘸子行走，癩病人潔淨了，聾子聽見，死人復活，貧窮人聽到喜訊。凡不因我而絆倒的，是有福的」(路七22、23)；「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已經來到你們中間了」(路十一20)；「天主的國就在你們中間」(路十七21)；「上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油，派遣我向貧窮的人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」(路四18、19)。特別是希二3明顯地指出基督宣講的救恩意義：「救恩原是主親自開始宣講的」。因著主基督的宣講，救恩開始了，天國來臨了！

(二) 重點標註

1. 耶穌之所以會遭受被釘十字架的極刑，是因為祂在世的宣講和行動之中所包含的對自己身份的自稱，亦即在祂的生活行動及宣講之中所表現的權威。所以，假定耶穌沒有復活，那麼別人一定不

可能看出祂在世言行的救恩意義。因此，福音作者必定是在復活的光照之下，才能認出並寫下基督有救恩意義的言行。

2. 福音裏當耶穌實行祂的救援工程時，從來不提及祂本人的死亡是天主愛人而賞賜其救恩的條件；相反地，祂所宣講的却是一個無條件地愛罪人的天主。既然耶穌在公開場合所宣講的和祂心裏所想的一定不會彼此矛盾，那麼我們可以肯定：耶穌從來沒有將自己的死亡，視為天主愛人的條件；從來沒有將自己的死亡視為推動天主賞賜罪赦的「贖罪祭」。

二、基督死亡的救恩意義

(一) 聖經的教導

聖經以多種不同的格式表達基督死亡的救恩意義。

1. 「基督爲大眾而死」及類似的表達格式

對觀福音中含有「基督爲大眾而死」一類的表達格式的經文較少：「人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，爲大眾作贖價」（谷十45；參閱瑪廿28）；「這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的」（谷十四24）。上述谷十四24（參閱瑪廿六28）明顯地是屬於建立聖體聖事的經文，而有些學者也將谷十45歸入聖體聖事的傳授⑦。如果上列對觀福音的兩段經文都屬於建立聖體聖事的傳授，可見「基督爲大眾而死」一類的格式，在對觀福音中確實不多。

若望福音裏此類的格式稍多：「使一個人替百姓死，以免全民族滅亡」（十一50）；「我所要賜給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（六51；另參：十八14）。

保祿書信此類格式的經文最多：「當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期為不虔敬的人死了……基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（羅五6、8）；「基督照經上記載的，為我們的罪死了」（格前十五3）；「基督愛了我們，而且為我們把自己交出，當作馨香的供物和祭品獻給天主」（弗五2）；「基督愛了教會，並為教會捨棄了自己」（弗五25）；「祂奉獻了自己為衆人作贖價」（弟前二6；另參：羅八32，十四15；格前一13，六20，七23，八11，十一24、25；格後五14、15；迦一4，二20，三13；得前五10；鐸二14）。

其他書信也包含此類的格式：「這原是出於天主的恩寵，使祂為每個人嘗到死的滋味」（希二9）；「基督也為你們受了苦」（伯前二21）；「基督也曾一次為罪而死，而且是義人代替不義的人，為了領我們到天主面前」（伯前三18）。上述「基督為大衆而死」及類似的格式，都表達了基督死亡的救恩意義。

2. 將基督的血或死亡與救援圖像相連的格式

聖經中將基督的死亡與「救贖」、「代價」圖像相連的經文，表明了基督死亡的救恩意義：「交出我自己的性命，為大衆作贖價」（谷十45）；「衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖」（羅三24；另參：弟前二6；希九12）。

聖經將基督的死亡當作贖罪祭的經文也同樣表明了基督死亡的救恩意義：「祂以自己的血為信仰

祂的人作贖罪祭」（羅三25）；「祂無須像那些大司祭一樣，每天先要爲自己的罪，然後爲人民的罪祭獻犧牲；因爲祂奉獻了自己，只一次而爲永遠完成了這事」（希七27）；「祂藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的獻給天主」（希九14）。

另外有一些經文將基督的死亡視爲戰勝魔鬼的行動，也指出基督死亡的救恩意義：「那麼，孩子既然都有同樣的血肉，祂照樣也取了血肉，爲能藉著死亡，毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼，並解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二14、15）。

也有一些經文將基督的血視爲認可盟約的標記，也同樣表明基督死亡的救恩意義：「這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的」（谷十四24）；「天主用自己的血所取得的教會」（宗廿八）。

上列經文將基督的血、死亡與各種救援圖相連，確實表達基督的死亡與大眾的得救有關。

3. 將基督的血與個別的救恩相連的格式

基督的血與個別的救恩相連的格式在聖經裏相當多：「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗一7）；「你們被召選是爲服事耶穌基督，並分沾祂寶血洗淨之恩」（伯前一2）；「祂聖子耶穌的血就會洗淨我們的各種罪過」（若壹一7）；「耶穌基督……以自己的血解救我們脫離我們的罪過」（默一5；另參：哥一20，二13、14；伯前一18、19；若壹五6、8；默五9，七14，十二11，十四4，十九13）。聖經即以這樣的格式表達基督死亡的救恩意義。

(二) 重點標註

1. 「爲我們」的格式，不但與基督的死亡相連，也與別的救援事件相連。例如將「爲我們」與基督的復活事件相連：「耶穌……又爲了使我們成義而復活」（羅四25）；也有將「爲我們」與光榮中的基督的代禱相連的經文：「祂常活著，爲他們轉求」（希七25）。所以聖經裏「爲我們」並不是一個指出基督死亡的救恩意義的專用格式。

2. 雖然「爲我們」的格式在聖經裏只有谷十45及谷十四24兩處出自耶穌的口中，而聖經歷史批判學也無法證明是否真是耶穌親口所說，但至少可肯定：教會很早就認出基督死亡的救恩意義。下列理由可資證明：

一則，「這是我的身體……這是我的血……爲大眾流出來的」（谷十四22、24）這段建立聖體聖事的話是依據古老的禮儀，採自古老的傳統（最早形式可能公元四十年左右已有），而非馬爾谷或保祿所創。^⑧

二則，谷十45就著名釋經學者的看法^⑨，是保祿之前已有的說法。因爲谷十45所用的「人子」、「大眾」是阿拉美文的語氣。所以依據釋經學者的意見：谷十45是屬於教會相當早期所流傳慣用的話。

三則，「基督照經上記載的，爲我們的罪死了」（格前十五3）這段經文出現在教會最早的「信經」之中，即耶穌死後幾年內就已出現的信仰格式^⑩。既然這「爲我們的罪而死」的格式在教會最古老的「信經」之中已經出現，可見基督死後教會很快就認出基督爲我們而死，基督的死亡有救恩的意

義。

三、基督復活的救恩意義

(一) 聖經的教導

下列經文明顯地表達基督復活的救恩意義：「耶穌……爲了使我們成義而復活」（羅四25）；「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的……如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們仍然在罪惡中」（格前十五14、17）。由此可見按聖經基督的復活有救恩的意義。

當聖經裏的信仰格式將基督的復活當作爲得救當信的道理時，也含蓄地表達基督復活的救恩意義：「如果你口裏承認耶穌爲主，心裏相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩」（羅十9）；另參：四24、25）。此類信仰格式的經文將「相信基督的復活」視爲成義獲救的條件，確實含蓄地表達基督復活的救恩意義。

按有些經文基督的復活使人心存希望，信賴天主，也蘊含基督復活的救恩意義：「天主……祂因自己的大仁慈藉耶穌基督由死者中的復活、重生了我們，爲獲得那充滿生命的希望」（伯前一3；另參：一21；弗一18、20）。

另有些經文或隱或顯地表達了基督的復活使人敢對自身的復活寄予希望，既然敢將自身的復活寄望於基督的復活，則基督的復活必有救恩意義。下列經文可爲明例：「我們若是信耶穌死了，也復活

了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同祂一起來」（得前四14）；「我們知道那使主耶穌復活的，也要使我們與耶穌一起復活」（格後四14）；「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果」（格前十五20）；「祂是死人中首先復生的」（哥一18）；「默西亞……由死者中作復活起來的第一人」（宗廿六23）。

又按聖經復活的基督作天上的中保和我們的代禱者：「祂常活著，爲他們轉求」（希七25）；「我們在父那裏有正義的耶穌基督作保護者」（若壹二；另參：羅八34；希九12，九24）。基督的復活也是祂再度來臨時作末世救主的基礎：「我們祖先的天主復活了你們下毒手懸在木架上的耶穌。天主以右手舉揚了祂，使祂做首領和救主」（宗五30、31）；「期待祂的聖子自天降下，就是祂使之從死者中復活，爲救我們脫免那要來的震怒的耶穌」（得前一10）。既然基督的復活是作我們天上的中保、代禱者和末世救主的基礎，則復活事件本身有其救恩意義。

當聖經中的某些信仰格式將基督的復活視爲信仰內容上不可缺少的重要部分，視爲得救的條件時，此類經文也含著地提及基督復活的救恩意義：「你們照我給你們所傳報的話持守了福音，就必因這福音得救！其中首要的是……基督照經上所記載的，第三天復活了」（格前十五2、3；另參：羅十9、10）。由於復活的救恩性是不證自明的，因此聖經就未耗費筆墨多加闡述。既然對基督復活救恩性的體驗是整部聖經的背景^①，明顯地論其救恩意義的經文自然不多了。

四、綜合與結論

(一) 綜合

綜合以上所述可知，聖經將基督的整個出現：降生、生活、講道、死亡與復活皆視為救援工程，每一階段都有其救恩意義，不同的階段共同構成了同一個救援工程。所以：

1. 基督的死亡與復活是同一救援事件的兩面

按聖經所載，基督的死亡常與其復活相連：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，而且照經上所記載的，第三天復活了」（格前十五3、4）；「我是生活的；我曾死過，可是，看哪，我如今却活著，一直到萬世萬代」（默一18；另參：得前四14；羅四25，十四9）。

聖經如此自然地將基督的死亡與復活相連，正反映出一個事實：當初期信友們提到復活的主時，必然想到被釘十字架上的耶穌；當提到被釘的耶穌時，也必然相信已復活的主。因此保祿在同一封書信裏，一方面強調基督死亡的重要性：「我……沒有用高超的言論或智慧給你們宣講天主的奧義，因為我會決定，在你們當中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前三1、2）。另一方面卻又強調復活：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五14）。上述兩段經文豈不相互矛盾嗎？但也就是因其語摯而情真，更令人深深地體驗到：在保祿心中，基督的死亡與復活原是同一事件的兩面罷了。

2. 基督的生活、死亡與復活是一個整體

新經四福音都是以基督的宣講開始，而且描寫其宣講、行奇跡、治病等的章節佔最大的篇幅。宗徒大事錄記載揀選瑪弟亞代猶達斯爲宗徒時，聖伯多祿的言辭也反映出基督的在世生活於其整體生命中的重要性，因爲只有一位「由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止常同我們在一起的人」，才有資格「同我們一起作祂復活的見證人」（參閱宗一21、22）。再者，上述論及，實際上是因著基督的宣講與行動，因着他對自己權威的自稱，所以才導致被釘十字架的極刑。由上述理由可見基督的救援工程無法從中腰斬，唯有將其生活、死亡直到復活串成一個整體，才是完整的，同一的基督的救援工程。

(二) 聖經較強調基督死亡救恩意義的理由

雖然聖經早已認出基督生活和復活的救恩意義，甚至必須在復活的光照之下，才可能了解基督死亡的救恩意義，但有關基督死亡的救恩意義的經文仍然佔較大的篇幅。這是因爲其死亡爲當時的猶太人和外邦人看來是一極大的恥辱，所以聖經作者努力地以各種方式闡明其意義。再者，由「人對救恩的渴求」的角度而論，人追求著幸福和永恒神性的生命，却常遭受痛苦和死亡，死亡一直是人生意義之中的一大問號。因此，我們將發現基督的死亡在救援工程中特殊的重要性。

(三) 結 論

如果想闡述一套合理的系統救援論，就必須提出一個能包括基督的生活、死亡和復活三個救援階段的基本原則。若只是瑣碎地談論著：死亡是奉獻；復活是光榮；講道有價值等等，以諸如此類的零散原則解釋基督的救援工程，並無學術性的價值。或者，若以賠償、祭獻、宣講等片面的理論貫串整個救援工程，也是不合理的。因為基督的復活不是賠償，祭獻，也不是講道。所以系統化解釋時，必找出另一個能貫串整個救援工程的概念，以作為系統救援論的基本原則。

附註：

- ① F. X. Durwell, *The Resurrection*. New York: Sheed & Ward, 1960
- ② K. Rahner, "Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit", in: *Schriften zur Theologie* IV, pp. 157-172.
- ③ H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1972.
- ④ W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 84.
- ⑤ J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1963), p. 16. § 1
- ⑥ W. Kasper, *op. cit.*, p. 119.
- ⑦ H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 2nd. ed. 1971), pp. 282f.

- ⑧ J. Betz, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*=HDG IV/4a (Freiburg-Basel-Wien, 1979), pp. 5-7.
- ⑨ A. Vogtle, "Lösegeld", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 1150f.
- ⑩ J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 3rd. ed. 1973), p. 30.
- ⑪ R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis* III/1, p. 230.

童年敘述和歷史批判

資料室

暫時撇開這段福音的歷史性，只對現有的原文作一探討。爲了發現在現有文學形式下所有的資料，找出它的舊約背景，衡量作者神學在寫作過程中對它的影響。

童年敘述的文學類型與經師的演述文學最爲接近。演述文學是把舊約加以解釋而成。其目的是爲了指出某段聖經的相關性，或爲教導 (Aagadai)，或爲實踐 (Halakah)。雖然童年敘述是爲了解釋耶穌生命的根源，而並非是從舊約中取得教訓，不過，在它文學寫作的過程中，與演述文學相似。

瑪竇和路加願意表示耶穌實現了猶太默西亞的希望，他們以猶太經典的文字和圖像來描繪耶穌，童年敘述代表了從舊約默西亞的希望到初期基督徒團體新生的基督論所有的轉變。所以，如果它受到當時猶太人所用文學類型的影響，並不是奇怪的事。

當然，演述文學的型式並非一定與歷史不合，受到靈感的作者可以用一個已通行的文學型式，來肯定事實，並表達他們的神學。

瑪竇和路加在復活的光下，解釋基督的童年——基督滿了經上的記載。所以，他們所作的是以基督徒的身份去重讀舊約，他們的目標不在解決今日困擾我們的許多問題。他們更是願意傳遞一種宗教信息，其中含有對基督一種確定的看法。我們必須記住，瑪竇和路加的前兩章是「福音」、是「好消息」。它們更是神學，而非傳記。

新經基督論不是在一夜之間產生的：研究宗徒的初傳令人發現它是經歷許多階段的轉變。第一，在宗徒大事錄的初傳，集中在復活上的宣講——而不在耶穌傳教生活的「神蹟和異事」。第二，下一個焦點是

論「天不言，以行與事示之而已矣」

林 玉 華

天人合一之說，散見於中國哲學思想體系中，如佛家之無位真人；道家之至人、神人；儒家之「贊天地之化育，與天地參」之境界，均在在顯示天人合一的主題。其中儒家更將天道的形上境界道德化；以人之德爲通天地的橋梁。是故，立德，則能贊天地之化育；行仁踐義則能與天地參。今筆者願由儒家思想之系統闡述孟子：「天不言，以行與事示之而已矣」的天人哲學。

本文首先簡述儒家代表性的著作中天人合一的主題，次論其以「德」通天地之特有思想，此「德」即內聖之功夫，由內聖而外王是儒家的政治哲學，由此可略窺本主題之含義。最後基於身爲基督徒的立場，願進而反省「天主啓示的普遍性」在儒家思想中的基礎及其真實性，並嚐試由教會的歷史過程和當今社會現象之觀察舉出今天教會之「時代信號」的可信性。最後作一結論，以作爲吾人在追隨天主聖意上「矢勤矢勇，必信必忠」之鼓勵。

壹、天人合一的儒家思想系統

本標題所涉及之範圍太過廣泛，今只嚐試綜合儒家思想一些代表著作中有關天人合一說的佐證。

論「天不言，以行與事示之而已矣」

一、詩經、書經之天人觀

詩、書二經爲我中華民族思想史的最古文獻①此二經雖不言天理，所記述的皆爲具體的生活規章，但仍可由充塞於其中的天命觀和天道論窺見天人息息相關的哲學。

二經常以天爲宇宙人類的最高主宰；祂造生宇宙人物，並給予人生活的規則和倫常之道——彝倫及操持賞罰之權。

「天生蒸民、有物有則」（詩、蒸民）。

「有夏多罪，天命殛之」（湯誓）。

如此，人的生活常處於上天的監臨之下，故人在生活上應遵行上天所定之彝倫，才能成善德之人。詩、書二經雖指出了天人息息相關的哲理，却從來不提天如何造生人物，如何給予生活規則與倫常之道。這思想在其後的易經和孔孟時代的著作中，却被發揮得淋漓盡致。

一一、易 經

易經是儒家第一本哲學書，將人和天地並列，稱爲三才；又以天道和人造相連合爲一體。尤其易經中之八卦係以三爻而成卦。三爻表天、地、人，三爻之變化象徵宇宙一切的變化；即天地人的變化，故人和天地相併立共結成一個宇宙，宇宙的變化也是人的生活之道；因此天道與人造成爲一貫系統、息息相關。

繫辭上，第三章云「易與天地準，故能彌論天地之道，仰以觀於天文，俯以觀於地理，是故幽明

之故，原始反終，故知死生之說」。爲此易經之卦可爲人筮之用，以決人事之吉凶。除此之外，易經更進而指出天人會合間之橋梁：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁義，兼三才而兩之」（易說卦第二章），天道象徵形上境界，地道指物理現象，人道表智慧道德；人之所以能通天地，就靠這智慧道德。這思想在孔孟時期的著作中得到發揮。

三、孔孟時期的著作

本小題所牽涉的範圍不外乎「論語」「禮記」中之「大學、中庸」和「孟子」四書之天人觀。材料甚豐，今只概略提出孔子對天的概念特別以「中庸」所標示的天道做爲本題之發揮。

孔子常以人爲思想的中心，少提天道，但如將「論語」之思想加以研究，仍不難窺見孔子敬天之道：

「道之將行也與命也，道之將廢也與命也」——命運之天。

「天生德於予、桓韙其如予何？」；「予所否者天厭之！」——主宰之天。

「獲罪於天無所禱也！」；「知我者其天乎？」——主宰之天。

可見孔子對於天之信仰，與書經、詩經無異。他由人道出發示出天人的關係。「中庸」更有系統地將此思想發揮：

「自誠明、謂之性，自明誠、謂之教、誠則明、明則誠矣。」

「中庸」首先將天人融爲一爐，闡發其相互感應之道；至誠自然能明善道，此謂天性，由明善道而至於誠，此謂教化，兩者相輔相成；却非你濃我濃般的不分你我，而是在其間還夾了個「誠」字：

論「天不言，以行與事示之而已矣」

「誠者天之道，誠之者人之道」。

「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性……則能盡物之性……則可以贊天地之化育，與天地參矣。」

這是中庸二十章之後整體思想之支柱。中庸以「誠」爲通天人之道的橋梁，這又與易經中「夫大人者，與天地合其德；與日月合其明」相呼應，也就是儒家思想中「天地好生之德」「行仁踐義」以通天地，與天地參之哲學。

如何至誠明而知天！中庸在二十四章繼續發揮「至誠之道，可以前知；國家將興，必有祲祥；國家將亡，必有妖孽……禍福將至，善，必先知之，不善，必先知之；故至誠如神」：此話不外乎易經中「神以知來，知以藏往」（易上傳十一）的發揮。由此可見「至誠如神」，至誠則可以前知，只能前知，且至誠是不間斷的，經由常存誠心，則能示之於外，而能悠遠而無窮，乃至於載負萬物，成就萬物。最後能通天地。這就是中庸二十六章所發揮的：「故至誠無息……」指出天道之生生不已「天行健，君子以自強不息……」如此，將「至誠無息」形而上化，配合天道之生生不已，以貫天人之道，爲此又與孔子「下學而上達」之說共通，標出「反諸身」，則可以證天道之哲學。

至此，已可回到本題，試解孟子「天不言、以行與事示之而已矣」之含義。既然至誠則可以前知，又至誠無息而能通天道故可知形而上的天道，常實踐於形而下的道德價值上，反之亦然。是故以「誠」觀察宇宙萬物，人事言行則可知天意爲何。論語陽貨篇意境相同「子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」故天不言——這是形上基礎，但觀世物可知天——這是形下的探究，天如何以行與事示其聖意，即屬形下之探討課題，儒家思想體系中不難找到其根基，這即是筆者願繼續

發揮的第二主題：內聖外王之道。

貳、內聖外王的儒家政治哲學

孔子的思想綜合不外乎「仁」與「忠恕」。「仁者人也」。

「民之於仁，基於水火」，「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之」等等不勝枚舉。其忠恕之道亦然：子貢問：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰「其恕乎？己所不欲，勿施於人！」（衛靈公）此二者皆為內聖之功夫。

「大學」經一章：大學之道：「在明明德……」此明明德即格物、致知、誠意、正心、修身。以上亦為內聖之功夫。與中庸之「誠」，和孟子之四善端：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」相呼應，而成為儒家思想之核心。孟子之政治哲學即以此為出發點，言內聖及外王之基礎：

「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海」（公孫丑章句上），又

「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之於掌。」

「如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。」……

皆為「仁而王」之佐證：行仁政，則民歸之，民歸之，則天子之。此思想在中庸裏亦可見之：「至誠如神」、「至誠不息」，這「誠」不僅在於完成自己，更是在於完成其他受造物之自然性格。「誠者，自成也」「非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也」（中庸二十五章）。

論「天不言，以行與事示之而已矣」

成己——即孔子克己復禮之功夫，後來孟子引爲四善端。

成物——使萬物都能和諧生存發展，使人類都能安居樂業，亦即中庸第一章所謂「致中和、天地位焉，萬物育焉」之哲理。「致中和」即不偏不倚、處事待人不過份、使萬物各得其所，不破壞其自然之本質。這又與孟子之「不違農時」「數罟不入滄池」「斧斤以時入山林」有異曲同工之妙。

綜合以上可知儒家哲學「天地爲仁」，「仁而王」，「誠以知天」之篤實功夫，實則是一內聖外王之政治哲學。由誠己、修身、養德、以「仁」行之於民、使用萬物以時，並持守宇宙萬物之本性，助其和諧發展，則天然資源必取之不盡，用之不竭。人民生活自然康樂富強，鄰邦異國自然歸順，天下成爲一家。這原不是人力所能及的，不是人力所能達到的，却達到了，此乃天意。孟子萬章「莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也！」是故「上天之載，無聲無臭」（詩經），唯德合於天，則民爵之；行歸於仁，則天與之，故「天不言，以行與事示之而已矣」。

闡述了本主題後，筆者基於基督徒的立場，願進而由啓示的超越性和普遍性反省啓示文化在中國儒家思想中的基礎；繼而由天主在歷史中推動的啓示性質反省今天教會的時代信號之可信性。

叁、基督徒的反省

一、啓示的超越性和普遍性

「論到那從起初就有的生命的聖言，這生命本來與父同在，我們將這已顯示給我們的永遠的生命傳報給你們，好使你們同我們相通，也使我們同父和子耶穌基督相通」（若壹一1-3）。若望在簡

短的信開端中將天主啓示的深奧道理，作了一個簡潔而清楚描述。原來天主啓示的超越性並非爲人所不能知，而是「因祂的仁慈和智慧，決意把自己啓示給人，並使人能認識祂旨意的奧秘」（弗一 9）。

按照天主無限上智的救恩計劃，天主在人類的歷史中，特別選擇了以色列民族作爲超性啓示的接受者，祂首先召選了以色列民族的祖先們，並和他們來往。此後，不斷地用各種方式進入以民的歷史，使以民認識祂。這項特殊啓示不但藉着祂所造成的宇宙萬物，而且也藉着祂在以色列民族中所作的偉大救恩行爲，並藉着先知不斷地解釋，在以民歷史中所發生的重大事件。這項特殊的啓示，最後因耶穌基督的來臨，天主子降生成人，達到了完滿。

今天在其他民族中的基督徒，仍然之所以可以接納天主對以色列子民所作的特殊的超性啓示，實在是因爲天主也在普世各民族的文化中，作了普遍性的啓示。祂用一種較隱晦的方式，進入了每一個民族的文化歷史中，影響着它的發展。因此，其他各民族不但能够從生生不息的宇宙萬物中體驗到祂的無所不在；而且也能在自己民族歷史發展的過程中，隱約的看出祂具有超越性的意義。有時，也在不同的民族中，藉着「先知」指出某些歷史事件的意義。這種普遍性的啓示，也是在預備耶穌基督福音的來臨；並在耶穌基督公開生活的言行及死而復活的事件中，能够找到它圓滿的意義。由於這種對天主特殊性及普遍性的認識，使我們更清楚地體會，天主救恩旨意的奧秘。這普遍性的啓示，道出了天人息息相關的哲學，指出人在社會上並不孤單，天主的能力充塞宇宙，以致人能處處接觸得到，也因此我們能够尋求祂的旨意。這旨意的尋求，藉着我們的信仰，在歷史變動的過程中，在生活的轉捩點，在日常事件上，我們肯定了一切來自天主，是天主在召叫。是天主給予時代信號，最後在基督的

言行中更認清了天主意願中的使命。

「我們應該彼此相愛，因為愛出於天主，凡愛人的也認識天主，因為天主是愛——從來沒有人見過天主，如果我們彼此相愛，天主就在我們內」（若壹四7-12）。

這就是基督徒弟的使命，基督一生的言行，總歸於一個「愛」字：「我給你們一條新的命令：『你們該彼此相愛』，如果你們彼此相愛，世人就可認出你們是我的門徒」（若十三34-35）。因此「愛」又使我們與天主成爲一體，這與儒家思想中以「仁」、以「德」通天地的哲學相輔相成。我們由「真福八端」的聖訓也得知：神貧、哀憫、溫良、慕義如飢渴、憐憫、心清、和平謙下、忍讓是獲得天國、把握人心的要件，此八端皆處柔下，與孟子以「仁」王天下之四端相輝映，又可悟出「天不言，以行與事示之而已矣」的另一涵意。

二、時代信號的可信性

既已肯定天主聖意示之在宇宙萬物和人類歷史的變遷過程中，則每個時代，藉不同的歷史，不同的時代需要，必可窺見天主在這些需要中所顯示的意願。梵二之後流行的名詞稱之爲「時代信號」如公元前第七-六世紀，北以色列民生活糜爛、背離聖道，先知們於是一一挺身而出，宣告懲罰之將至，說出天主的要求，促人整頓社會風氣。放逐時廢又視以民之孤苦無依而說出安慰和希望的言語，這些先知們的話，我們稱之爲時代信號。今天，反觀我們的教會，豈不是不斷出現時代信號嗎？徐可之神父在「教會神修素描」②一文中，指出教會歷史發展過程中不同的靈修方式，它因時代的需要而異：首先教會在羅馬帝國的影響下，一些基督徒以抗議腐化教會的態度走進了曠野，而度曠野的

靈修；繼而在團體生活的要求下，產生隱修院的靈修，最後在十二世紀異端邪說盛行之際，教會又面對時代的要求而產生了宣講的靈修，直到今天，面對社會的要求，已有多數修會參與了社會服務的工作，因此入世的靈修又隨著時代的要求興盛起來了。時代還在繼續前進，不同的時代需要還要不斷地出現，爲了因應更多的需要，新時代的新信號理當繼續出現。因此假設「當代女性獨身生活」③的新神恩是有其可信性。張春申神父解釋這新神恩爲：天主聖神爲使教會在時代中成長、建設起來，所以按時代的需要或社會中的種種現象，或按人身上的某種特殊稟賦而賞賜的。可見時代信號是可信的，虔敬和心清的人，能够覺察它的到來。

既然已了悟天主聖意不只來自超自然的獨特事件（當然不妨礙它能夠有），更是歷歷昭示於這可見的人事，社會宇宙間，那麼基督徒便不能再坐待奇蹟的出現，而應投身於天主召回的工作崗位上，善盡己責，藉完善的內修生活認識當今的時代信號，隨時提供有效的服務。舉一個小例子：試看今天的石油危機、經濟發展國（包括臺灣）在國民生活水平普遍提高的情況下帶來的奢靡現象，和道德價值觀之轉變，甚至多數修會亦在積極參與社會發展的聲囂中高唱精神的貧窮，而忽略了真正的貧窮的需要……等等現象，不能不讓吾人體會到提倡「簡樸」生活的時代信號。再觀今日國際現象：同國自相紛爭；昔日南越、北越；今日南韓、北韓；東德、西德，一個美麗的中國還要被分爲北平與臺北，基督徒還要區分爲天主教、基督教……等悲慘經驗。基督徒怎能不聯想到路加福音十二49-56節的教訓：「……我告訴你們，是要有紛爭。你們知道分辨天地的氣象，怎麼不知道分辨這個時代呢？」。時代信號不斷地顯示在歷史過程中，基督徒尤應肩負起這時代的使命，「勿怠勿忽」。

肆、結 論

由儒家思想體系中，我們得知天人感應的哲理，這感應使人之所言、所行與天道息息相關。天之意旨常顯示在人的行為中。這行為按儒家思想體系即為「仁」的哲學，「行仁，則天與之；行不仁則天廢之，故君子常應慎其行，反諸身、觀其微，則可明察天意，悅人得天」。基督徒的信仰不但不與此衝突，而且相輔相成：「聖言成了血肉之人，居住在我們中間」人看見聖言，就是看見天主，這神而人的聖言給予我們絕對的保證「承行我父託給我的使命，就是承行天父的旨意」，而基督的使命即宣報天國的來臨，天國來臨的現象便是：邪惡被制伏、罪惡被剷除、奴隸被釋放，人要通过罪惡、法律和權勢中被解救出來，而成爲「自由的人」，這個過程，在各不同的時代以不同的方式被宣告了，昔日藉先知，後來藉基督，今天則藉每一位肩負時代使命的你和我，在天主聖意的許可下，洞悉今天人類的需要，抱持蔣公遺訓：

「以天下興亡爲己任，

置個人死生於度外。」

的犧牲精神，矢勤矢勇，勿怠勿忽，善盡兼爲中國國民和基督徒雙重身份的職責，以復興中華、廣揚聖教。

參考資料：

中國哲學思想史 (一) 羅光著、先知出版社。

四書讀本 謝冰瑩等編譯、三民書局。

中國哲學史概論 渡邊秀方著、臺灣商務印書館。

註：

- ① 參閱中國哲學思想史第五頁。
- ② 徐可之「教會神修素描」神學論集 1979, pp. 81~97。
- ③ 張春申「當代女性獨身生活」鐸聲一九〇期 1979, pp. 16~24。

「論「天不言，以行與事示之而已矣」

(上接三一六頁)

在人子的末世來臨——把會堂和教會清楚的劃分，來面對當時的困難。第三，馬爾谷已把在耶穌受洗時，看成他是天主子。第四，若望明白說出這是一因為聖言先存性，來指出耶穌是天主子。第五，瑪竇和路加（他們是在馬爾谷和若望之間寫成），藉着貞女懷孕的主題，來表達同一觀點。

本然地，這會產生問題。我們應把瑪竇和路加看作是一個個人的反省，或是傳遞初期團體的反省？我們能否證實他們是應用了先存的材料？

批判學的答案是福音作者。事實上是運用了先存於瑪竇和路加的材料——童貞受孕，在白冷誕生……等，每位作者在他們神學的光下編輯他已有的材料。這一點從他們的族譜中可以清楚看出來。

以上的原則也在瑪竇引用舊約的獨特方式中看出。他的目的不僅是（就如 *Bultman* 和 *Dibelius* 他們所想的）在原來不同的傳統中，建立一個連繫，而更是從中得到一些論證，建立他的主題。瑪竇第一章的信息有二個焦點：耶穌由貞女受孕和他是達味的後裔。他引用依七 14 把這二個主題加以綜合。

人們會努力在其他新約部份找到暗示貞女受孕的章節，但只能在童年的敘述中發現。這個現象給予以上看法堅定的支持。在古老異教或猶太文學中（也不在依七 14），可以找到這種平行的記載。可見這個思想是來自初期基督徒的，似乎也為這奇蹟的真理作證。但是這又引起了另一個問題：這項奇蹟事件究竟如何成為公共信仰的一部份！而且如此之遲。

事實上，問題的中心：基督徒的團體先已接受了耶穌的貞女受孕。從這些團體中，瑪竇和路加獲得他們的資料。

在這個個案中，當代歷史批判並不能夠直接獲得原始的事實，但只有事實的本身並不重要。今天，歷史更看重信息和觀念，而在此處，童年的敘述毫無錯誤的講出了他們的信息。

(下轉三五四頁)

宗教交談的神學基礎

張春申

自一九八〇年三月十一日起，一連三天，在輔大舉辦了一次各宗教的交談。

這次研習會把「宗教交談的神學基礎」安排為第一個講題，接着是「教會合一運動」及「與其他宗教的交談」，給人的印象好像第一個講題是隨後兩部份的基礎。不過，事實上，有關合一方面我省略不談，因為合一運動是基督徒彼此間的交談，與非基督宗教交談的神學基礎全然不同。

信仰基督者之間有分裂，要使他們合一，其神學基礎並不複雜。厄弗所書信第四章一、七節提到教會「只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和衆人之父，祂超越衆人，貫通衆人，且在衆人之內。」此外，若望福音第十七章二十、二十三節，耶穌在晚餐廳中爲祂教會的合一祈禱，這些足以爲基督徒間的合一運動奠基。況且，或許張培揚主教將對於合一運動詳加發揮，因此，本次演講只限於其他宗教的探討。

天主教與其他宗教的交談仍在起步階段，在此問題上，有許多不同的神學理論，也存在着相當大的困難。如果在講解它的神學基礎時，有不順暢或不完整的地方，這不足爲奇，因爲神學家仍在摸索中。

首先，教會論及自己的使命，在不同的時代中，常用些關鍵字：傳播福音、宣講、作證、服務等，作爲具體的表達。事實上，這些字在聖經中出現得很多，聖經基礎紮實。但是，當代教會自梵二以來所流行的「交談」一詞，却遭遇到聖經困難，因爲在新經中教會對其使命的實現很少使用「交談」

兩個字；在偶爾出現「交談」的場合裏，其含義與今日所謂的交談不同。例如，耶穌與撒瑪黎雅婦人或尼苛德摩的交談是通傳給對方一個訊息，並非耶穌想從對方聽一些真理或接受思想。所以，聖經中若出現「交談」一詞，不能用今日的「交談」來涵蓋。不過，宗徒大事錄第十七章記載一次類似今日的宗教交談，這是保祿在雅典向希臘人講解自己的信仰，雖然有人聽，可惜這次交談是保祿生命史中一次失敗的經驗。所以「交談」一詞作為今天教會的使命來解釋，有其聖經困難。不過，教會從梵二以來對宗教交談講得如此頻繁，而且鼓勵地方教會注意這問題。顯而易見的，十九、二十世紀基督教偉大的神學家，巴特(Karl Barth)對其他宗教的神學立場不可能存立了。他認為其他宗教簡直是有罪人性的產品，甚至來自魔鬼；此種觀念，在今日的交談呼聲中，已沒有立足的餘地了。

宗教交談的神學基礎在這次演講中可分三部份來闡述：第一、教會文件。教會是聖神臨在的團體。如果它不斷提出宗教交談，那麼為神學工作者，這便是神學基礎。第二、介紹神學上宗教交談的不同理論，並且加以批判。第三、對宗教交談的建議及其神學基礎。

一、教會文件

教會文件多次提到交談，如就它們上下文的內涵中看，有不同性質的交談；與人傳教的交談，與世界交談，與文化交談，與宗教交談等。本講注意的是宗教方面的交談。今先後提出保祿六世和若望保祿二世有關宗教交談的材料，梵二文獻；此外，為亞洲地區，宗教交談很是重要，所以也提出亞洲主教協會有關此課題的資料。

我認為保祿六世是一位偉大的教宗，可譽為交談的教宗。他就任的第一道通諭就表示他願與世界

各階層作不同的交談。他不僅口頭提倡；而且身體力行，而進行了一連串交談性的訪問：如前往耶路撒冷會見猶太教，到具有高度宗教生活的印度孟買。他設立非基督宗教秘書處，這是他重視此事的明證。在他發表的許多演說或文件中，尤其是他任職末期所發出的「在新世界中傳福音」第53號，特別指出與世界宗教的接觸。

若望保祿二世的「人類救主」通諭顯示他很崇拜保祿六世，與保祿六世一樣重視宗教交談。通諭的第6號論及合一，並且從合一引伸到宗教交談問題。

梵蒂岡第二屆大公會議文件深受若望二十三世的影响，他願意打開教會的窗戶，讓聖神的風吹入，也要教會走進世界。大公會議文件「論教會在現代世界牧職憲章」清楚地表示要與世界種種問題接觸。交談是多方面的；與人、與世界文化……。與宗教交談的文件當首推「教會對非基督宗教態度宣言」。這宣言給非基督宗教很積極的評價，指出教友對這些宗教應有的態度。其次「教會傳教工作法令」也多次提到宗教交談，因為到世界各地傳教，特別是東方古老的宗教國家，無可避免的要涉及此問題。

亞洲主教協會 (FABC) 至今開了兩次全體大會，第一次一九七四年在臺北陽明山，第二次一九七八年在印度加爾各答。在陽明山的大會非常重視宗教交談，因為教會在此地區傳播福音面對着亞洲各大宗教。加爾各答第二次大會主題是祈禱，也談到在靈修上與其他宗教之彼此接觸。除此之外，亞洲主教協會還舉行其他的會議。例如幾年前在碧瑤的，此會議甚至說，宗教交談是傳福音的重要幅度，內在於傳福音。去年亞洲主教協會，也為主教們舉辦兩次研習會，一次在曼谷，有關與佛教的交談，另一次在吉隆坡，討論與回教的交談。最後，馬尼拉世界傳教會會議的結束，又把宗教交談視為此

地區當關心的事。這樣我扼要地列舉涉及宗教交談的教會文件。現在，要更進一步，把這些文件有關宗教交談的內容綜合爲下列五點：

1. 世界宗教的價值：每一個宗教都在尋找人生的意義，在他們的尋找及回答人生問題上均反映出唯一的真理。各大宗教是人類精神的產物，歷時十幾世紀，甚至二十幾世紀經驗的累積。在它們內有聖神的工作，聖神不僅寓居教會，也在教會外那些宗教的心靈中工作。教父時代一個有名的理論揚言聖言的種子早已散播在各地，所以這些宗教也享有聖言的種子。

2. 對教會自身而言，透過宗教交談使教會自覺，領悟到它本身在耶穌基督內的豐富性。然而，也看到與宗教交談實在是教會本位化的一項重要因素；因爲，一般來說，具有深度文化的地區，宗教影響力極大，所以，宗教交談促使教會本位化。況且，其他宗教都在準備福音，無形中準備接受耶穌基督。那麼，教會與其他宗教交談便是傳播基督的福音。

3. 教會文件亦認爲宗教交談使他人受惠，得以認識基督信仰的天國價值觀，人性尊嚴，信仰的團體面等等；總之，教會在交談中把信仰的全部內涵與他人分享；同時，也在此交談中淨化他人，醫療其他宗教的病症，使他們更趨完整。

4. 人類在宗教交談中共同追求真理與正義。

5. 不過，保祿六世「在新世界中傳福音」中承認宗教交談，並不減少教會對其他宗教傳福音的使命。這肯定附帶產生一項複雜與擾人的問題：如何協調交談與使命，而兩者兼顧？使命常是要向他們宣傳福音，希望他們接受耶穌基督爲主；然而，又說願與他們交談。一方面是交談，一方面是教會的使命。這真是需要研究的神學問題。

二、不同的神學理論及對這些理論的批判

神學上對宗教交談按我閱覽的範圍內，可歸納爲三種不同的理論，下面簡單介紹，也加上一些批判。

1. 宗教交談是救恩性的交談。此說建基在天主的啓示進入人類歷史中使用的交談方式；整個救恩史，包括舊約與新約，天主的救恩是以盟約，以交談惠及以民與人類。在天主與他們的對答中，他們得到了恩寵。假如天主是以交談方式賜給救恩，那麼，教會是救恩的聖事，也應相仿的採用天主的方式，把救恩通傳給他人，這是所謂的救恩性的交談，於是與其他宗教的交談也有了神學基礎。

把天主的救恩傳達方式應用到教會的交談態度上，實在有待商榷。天主以交談方式與人來往，通傳救恩，是站在不同的次序上，不是平等層面，因為祂是天主。可是若在宗教交談上，教會如是模仿，將大成問題。教會無論如何採取良好態度，基本上面對世界宗教，無法滿足它們要求的交談條件。天主是天主，教會是教會；假使在宗教交談中，教會自視代表天主，舉行「救恩的交談」，先天性地破壞宗教交談各方所要求的「平等」。

2. 交談是傳教方法。這說法就交談本身而言，沒有重要的神學意義與價值；更好說，它完全是一種心理方法，一種要使人歸化的方法。總之，它不把交談當作神學問題，而是心理方法。採取交談是爲達到傳教的目的。顯而易見，這種以交談爲傳教手段的理論，不是真正的宗教交談。有些回教徒早已表示「宗教交談」是天主教的「詭計」，是老獵人的新陷阱、新花樣。最終是想抓到人。

3. 交談是傳教。這理論假定的是教會對非基督宗教的神學。天主教的神學講解非基督宗教，是

在準備接受福音，等待完成。而交談本身便是根據對世界宗教的神學而實踐福音的傳播。

上述理論在許多討論宗教交談的神學會議中，無形中出現。其中最大的困難是先從天主教看其他宗教的神學出發，自認來自基督，擁有完全的真理。在此基礎上構想的交談，無法保持「聽」與「給」兼顧的態度，結果，別人接納不了此種非現代式的不平等交談。

三、對宗教交談的建議及其神學基礎

有關宗教交談，我個人有一項建議：先構想宗教交談應有的條件與理由，即在交談上大家所共同要求的因素；然後才進入神學領域，探討天主教神學是否可以接受這些條件與理由。在此分兩部份介紹：

1. 宗教交談的條件與理由

這裏所構想的宗教交談的條件與理由分六點，以六段話說出：

① 一切宗教人都對自己的信仰具有存在性的關心，而且自己承認這個宗教是更好的，同時，也肯承認自己的宗教還不是成全的。這是最簡單的宗教現象。有人常想只是天主教有優越感，但我不認為如此。事實上，今天各大宗教中，如果有人誠心相信一個宗教，他常是整個人關心此宗教，存在性地牽掛其中。假若他如是關懷着，他必定認為他所信仰的宗教是更好的，雖然還不是完美的。

② 雖然宗教人對自己的信仰都有存在性的關心，但並不排除大家平等的交談，其理由有三：——人類團體需要走向大同。人類歷史中有民族之爭，權力之爭，不勝枚舉。但是宗教之爭所造

成的痛苦也是事實。今日大家已有所覺醒，體會到必須走向大同，一起研討。

——在宗教真理方面，宗教人都肯承認尚未對神、對人生、對宇宙澈底認識。

——宗教人承認自己的宗教需要醫療。

③ 不過，宗教交談並不要求人放棄自己的信仰，相反的，更要求人忠於自己的信仰。如果一個人對自己的宗教不信服、不忠誠，根本無法交談；唯有肯定自己宗教的人才能嚴肅的與其他宗教人交談。

④ 在宗教交談上，參與者應努力放棄自己的成見、偏見、固執；同時，對別的宗教有某些基本的認識。

⑤ 宗教交談，一方面是把自已的信仰介紹給人分享；另一方面，是在準備接受別人信仰中的因素，來促進自己的反省。把自己認爲好的信仰通傳給別人，請人分享；同時，在平等的原則下，也準備聆聽別人的信仰，甚至讓此信仰刺激對自己的宗教反省。是以世界宗教之間的交談會引起每一宗教內部的交談。

⑥ 最後，宗教交談並不排除宗教自身能夠有所改變；甚至也不排除有個人歸依的可能性。

2. 神學基礎

我以爲上述六點是構成宗教交談的基本條件，否則無法產生真實的交談。但是這六點在天主教神學中有立足的基礎嗎？可以接受嗎？理由何在？

第一點、接受此一事實是建基在梵二的「信仰自由宣言」上，教會尊重個人的良心，按照個人的

良心決定宗教信仰。

第二點，教會神學明顯地可以接受；因為教會文件承認其他宗教有聖神的工作，有聖言的種子……；另一方面，教會自身可更成全，它有基督的啓示，但是不一定它如此澈底把握。

第三點，宗教交談不要求人放棄自己的信仰，天主教神學視之爲理所當然的；理應誠信自己的宗教。

第四點，宗教交談應放棄成見，認識對方。這是交談必備的條件，無須特殊的神學解釋。

第五點，我想實際上解決了保祿六世「在新世界中傳福音」第53號所提的問題。教宗一方面講要宗教接觸，另一方面講教會不能放棄它傳福音的使命；進而又說，對方有聽耶穌基督的喜訊的權利。那麼，此點說交談是分享，而分享不能不是傳教，於是就把交談與傳教連在一起了。不過，這不是一面倒的說法。教會承認能因交談而自己反省，接受對方，所以仍處於平等的地位，讓對方也享有「傳教」的平等。總之，這一點就教會而論，交談並不放棄傳教，就宗教交談自身而論，維持平等的原則。

第六點比較複雜，我們必須分層說明。首先，既然按照第五點，交談是互相分享，互相聆聽，當然原則上不可能排斥這裏所講的可能性了。即使交談雙方，在彼此尊敬的立場上，不把這可能性當作目的，至少原則上不可能排斥它；另一方面，有此第六點，也可能維持交談的可能，各宗教不因此可能性的發生而放棄或破壞交談。

就教會而論，由於宗教交談而自身改變，也許該更加清楚說明。首先，有些改變只是道理或信仰的形式而已，那真是達到了本位化之目的。一是信仰，一是信仰的表達。其實，信仰之表達的改變不

只能夠由於宗教交談，而且能夠由於其它機會而導致。其次有關道理或信仰內容，面對這第六點，神學要說些什麼呢？我想在此引用梵一大公會議的一個思想來解說。梵一在信仰與科學問題上說，只有一個天主，祂是唯一真理，祂是科學真理的來源，也是宗教信仰真理的來源。那麼，科學與信仰之間理應不會有衝突；若有衝突，不是科學有問題，就是需要重新反省「信仰」。梵一面對科學所說的，可應用在宗教交談上。我們也能說，不同的宗教在尋找真理；假使有關人生的真理，來自同一天主，則各宗教之間在真理上不會有衝突。反過來說，如果教會在交談上，與其他宗教在真理上格格不入，那麼，教會能夠發現，對方所謂的真理，在教會仔細的分析下，能有問題；或者教會坦白地承認傳統上常以為對的，不一定對。所以宗教交談不必排除「道理」或「信仰」有所變化。

當然，最為複雜的也許是第六點中並不排斥個人的皈依。對此天主教神學講些什麼呢？首先，基於信仰自由，教會不論對於天主教友之皈依，或者其他宗教徒之皈依，要尊重個人良心，不應排斥。當然另一個問題是神學家甚或倫理神學家今天如何去解釋天主教徒皈依其他宗教。我們不必進入此一複雜問題的範圍中，另一方面，事實上天主教徒皈依了別的宗教。最後，宗教交談常是宗教人在交談，難道這第六點，為進入交談的人是可能的嗎？我以為為進入交談的人，在第三點的假定下，他應忠於自己的信仰。然而也能同時接受這第六點。這並非懷疑自己的信仰，而是容許真理來光照自己的另一個說法罷了。這是宗教人承認真理比自己更大，以及自己並未完全把握真理的另一個說法罷了。究竟這種可能性如何，以及在什麼形式中會發生，那是任何一個忠於自己的信仰而進入交談的人，無法想像的。

至此，我已經大膽的提出了宗教交談的條件與理由：我個人認為這六點都可為天主教神學所接受

。無論如何，由於我們處在一個四周都是世界宗教的地區，一方面深知必須與其他宗教接觸；另一方面由於教會以往的立場，常覺無法平等交談。現在既然教會已在鼓勵交談，因此必須先假定宗教交談應有的條件與理由；然後，再自神學研討其基礎。總之，我個人以為，如果先自天主教有關其他宗教的神學出發，不易造成真實的交談。宗教交談的神學必須由一種可能實現的交談之條件與理由出發。所以，教會對其他宗教的神學與宗教交談神學是可以分開的。

最後，這是一篇普通性質的演講，缺少一般神學文章的引經據典，不能以專門性的論文標準來判斷。若能引起對宗教交談神學繼續反省，或者別人的原則性批判，便已達到本文的目的了。

彌撒禮儀研究(上)

王化宇

爲便於研究起見茲將全文分爲下列三部分

- 一、彌撒研究前言
- 二、彌撒禮儀說明
- 三、彌撒禮儀分析

第一部分：彌撒研究前言

彌撒禮儀研究，主要是根據禮儀聖部，於一九七五年三月廿七日，聖週星期四，基督聖筵節，所頒佈的「羅馬彌撒經典」修正再版，及「彌撒總論」修正再版。並參考英文、美文、意文等多種版本。

羅馬彌撒經典，首先由禮儀聖部，於一九七〇年三月廿七日，聖週星期四，基督聖筵節，發行初版，美中不足的是，有些排版錯誤，及一些應加修正增補之處。一九七一年初版「重印」，以應普世教會的需要。一九七五年三月廿七日，乃大量增補，修正再版。

拉丁原文增補修正的重要部分：例如：因取消「五品」，隨之而引起的必要調整。其他如在「特典彌撒」與「各種彌撒」內，增補「進堂詠」和「領主詠」等。新增彌撒禱詞部分，如：「聖母聖名彌撒」、「聖母教會之母彌撒」、「祝聖聖堂」（祭臺）彌撒等，和其他一些次要的修正。這些增補

或修正，都先後於禮儀聖部出版的 *Notitia* 雜誌刊出發表。

禮儀革新是逐步的，循序漸進的，絕非一朝一夕可成，更非「一成不變」；普世教會如此，地方教會亦然。我國彌撒禮儀禱詞，譯出並印行小冊子，因應大眾需要，曾將初版「重印」多次。在禮儀革新的漫長歲月裏，因時間的不同，譯者的不同，譯文也隨之而各有不同，又因譯者或受時間的限制，似無法深入研究，頗為遺憾。

多年以來，筆者因參與禮儀方面的工作，並為教學的需要，關於禮儀，特別彌撒禮儀，曾參考拉丁原文，以及英文、美文、意文等版本，加以分析、比較、對照、研究。茲將研究心得，教學經驗，提供讀者分享。

但因篇幅有限，無法作全面性的，包羅萬象地講述，此時此地，只作簡明地、重點地介紹。

為便於說明，彌撒禮儀研究，不論主教主禮的彌撒，也不提執事輔禮的彌撒，只限為「有信友參與的，一位司鐸舉行的」彌撒禮儀。

在禮儀革新的漫長歲月裏，個人或團體，也許會或多或少地停留在「禮儀革新過程」中的某一階段而不自知。

有時會在不知不覺中，容易受到「習以為常」或「習而不察」的約束和限制，甚至積重難返。凡與自己「慣常」誦念的，「照念不誤」的經文禱詞有所不同，就習慣性地、先天性地，至少在某種程度上，先入為主地，不知不覺地，予以否定。

希望諸位讀者，此時此地，能以第三者的身份，客觀的立場，毫無成見地，不存門戶之見地閱讀。若能參閱拉丁原文，及其他多種譯文，更為理想。若能更進一步徹悟其內涵真諦，尤為難能可貴。

最後，希望讀者能閱讀「彌撒禮儀研究」的全文，及其各部分，特別「說明」部分。如此，則會獲得整體的概念。否則，部分的閱讀，只會產生部分的認識，片段的印象，缺乏完整的概念，是非常可惜的。如此，慢慢品嚐，不難發覺禮儀小品的「真味」，而且「其味頗佳」，回味無窮。

第二部分：彌撒禮儀說明

彌撒聖祭：是耶穌基督和天主子民、各按己位而舉行的禮儀行爲；是普世教會、地方教會、和每位信友的「全部信友生活的中心」。因爲彌撒聖祭是天主在基督內，聖化宇宙萬物，和人們經由聖子耶穌，敬禮天主聖父的高峯。此外，彌撒聖祭將週年爲期所紀念的救恩奧跡，活生生的呈現在我們眼前。

其他所有禮儀行爲，和信友生活的一切行爲，都與彌撒聖祭有關，由此發源，並歸宗於此。

在彌撒聖祭中，天主的子民共聚一堂，由司祭主禮，代表基督，舉行「紀念吾主」的謝恩聖祭。在彌撒禮儀的禱詞中，謝恩經（聖體經）居於首位，是全部彌撒聖祭的高峯。然後，其他禱詞是集禱詞、獻禮詞、領（聖體）後詞。這些禱詞，由主禮代表基督，主持聚會，以全體神聖子民、和所有在場人士的名義祈求天主。所以理應稱爲「主禮者的禱詞」。

其他爲顯示並培養信友的主動參與頗爲有益，而爲全體誦念的禮儀禱詞是懺悔詞、信德宣誓（信經）、信友（爲大眾）禱詞、和天主經。

其他尚有組成禮儀部分的禱詞：如光榮頌、答唱詠、聖聖聖……以及伴隨禮儀部分的：進堂詠、分餅詠、和領主詠……

既然舉行彌撒聖祭，在本質上就有「團體性」，所以在主禮與信友團體間的「對話」與「呼應」，顯得強而有力。因為這不只是公共慶典的外面標記，而且培養並成爲主禮與信友間的聯合。

信友的「呼應」，聯合主禮的禱詞與致候，構成主動參禮的進程，明白顯示並培養整個團體的禮儀行爲。

彌撒聖祭是由兩部分所組成：就是「聖道禮儀」和「聖祭禮儀」。這兩部分密切結合，形成一個敬禮行爲。的確、在彌撒中，爲信友準備「天主聖言」和「基督聖體」的雙重聖筵、使信友受到陶冶和滋養。

此外尚有「開端禮」和「結束禮」，是全部彌撒聖祭的開端和結束。

一、開端禮

開端禮是在聖道禮儀之前，包括進堂詠、致候詞、懺悔禮、垂憐詠、光榮頌、和集禱詞，具有「開端、引導、和準備」的特色。

開端禮的目的：是邀請信友來組成一個團體，爲準備自己傾耳恭聽天主的聖訓，並虔誠地舉行彌撒聖祭。

1 進堂詠

進堂詠是彌撒聖祭的開端，促進信友的團結，領導信友進入「禮儀時期」或「慶節」的奧跡內，是伴隨主禮與輔禮進堂時的歌詠。

2 十字聖號

十字聖號是以基督的十字聖架爲前導，並因天主（三位）聖父、聖子、聖神之名，做爲彌撒聖祭的隆重開端。

3 致候詞

致候詞表示上主親臨於團體之間。信友聚會於教會的奧跡，因主禮的致候與信友的呼應，得以表達出來。

致候詞分三式。第一式「願天父的慈愛，基督的恩寵，聖神的共融，與你們同在」。是取自聖保祿使徒向格林多信友的致候與祝福（格後十三13）。非常明顯地說明了天主（三位）的奧跡，並指出信友靈性生活的根源與基礎就是：一切都來自聖父的無比慈愛，經由聖子的救贖大功，賜給我們無限的恩寵，並在聖神內得以共享共融。

「恩寵」與「共融」，已沿用多年，並被普遍應用，似可直接採用。

第一式是最隆重的致候詞。

第二式是保祿書信中應用最多的一種致候與祝福。例如弗一2-3；羅一7；迦一3；哥一2。聖保祿使徒在其書信的開端或結束，慣常向收信人致候與祝福，最常見的就是「願天父和基督，賜給你們恩寵與平安」。

保祿使徒所祝頌的平安與幸福，是一種靈性的恩惠。「恩寵」是天父經由基督，賜給人的慈愛。「平安」是世人經由基督，得與天父的和好。

第三式「願主與你們同在」，散見於舊約與新約各處，例如盧得傳（二4）；民長紀（六12）。在教會禮儀中，這一式從前幾乎是清一色的，享有獨佔的優勢，現在仍是最普遍的，應用最多的，爲

大家最熟悉的一種致候詞。

也與你同在

主禮致候之後，信友的呼應「也與你同在」在上述三式中是相同的。願天主及其恩寵常與你（主禮）同在，特別此時此地，誠心誠意，執行司祭的神聖職務，主禮彌撒聖祭。

舊約時代以色列人所說的「你的心靈」，和現代語言所說的「你」，意義相同。故譯為現代語言時，似可逕譯為「你」，較為妥貼。特別在梵蒂岡第二屆大公會議之後，所強調的是一個「完整的人」，不只是人的「心靈」部分而已。況且主禮致候說：「願主與你們同在」，並非說：「願主與你們的心靈同在」。故信友呼應時，實無必要多加贅詞：「也與你的心靈同在。」英文版亦逕譯「也與你同在」，可資借鏡。第二式「賜給你們……也賜給你」，雖然原文有「你的心靈」，但中譯並未拘泥於字句。如此得其精義，前後呼應，密切配合，確為佳譯。

4 介紹本日彌撒

一般地說，介紹本日彌撒是許可的，尤其是為特殊而隆重的彌撒禮儀更是適宜的。但應是簡短扼要的。不可與福音後的「講道」，和結束禮的「報告事項」混為一談。

5 懺悔禮

耶穌說：「先去與你的弟兄和好，然後再來奉獻」（瑪五23），我們遵照基督的訓示，在彌撒聖祭的開端，舉行懺悔禮。

一九六七年十月廿四日，第一屆世界主教會議，關於「在彌撒中，按照禮儀時期，或其他情況，以不同方式，應當舉行懺悔禮，為大家所參與，是否贊成？」與會教長一〇八票贊成。（卅九票有條

件贊成，廿三票反對）。第一屆世界主教會議，並曾決議，在懺悔禮「思、言、行」三項外，應加第四項「缺」的過失。（按新訂懺悔禮的拉丁原文，列有「思、言、行、缺」四項）。

懺悔禮是由開端、正文和結束所組成。

開端是由主禮邀請大家認罪，「爲能」虔誠地舉行聖祭。我們此時此地，懺悔已罪，是奉獻聖祭的「先決條件」。奉獻聖祭是懺悔已罪的「目的」；清白無罪的人，所奉獻的禮品，才會蒙上主悅納。「爲能」二字，將表明懺悔與獻祭的從屬關係，因爲二者應是一貫的，不應是分離的、並行的，而成爲兩個單元。

正文是大家公認已罪。共分三式。第一式是舊懺悔詞的前半部，加以簡化而成。對於「思、言、行、缺」四點表示懺悔，就是「非禮勿思」的過失，「非禮勿言」的過失，「不當作而作的行」的過失，和「當作而不作的缺」的過失。四點分明，同爲懺悔的要點。這四點中任何「過分」與「不及」，都是「過失」，皆爲不當。可惜中譯獨少「缺」字，殊覺遺憾。

正文第二式是舊懺悔詞的後半部，加以適應調整而成。

正文第三式是新訂的，與「垂憐詠」近似，故誦念第三式者，可免念「垂憐詠」。

結束是主禮求主赦罪。（*perducatur nos ad vitam aeternam*）應譯爲「領導我們，到達永生」。如此，更顯得清晰明瞭，符合原意。若譯爲「使我們得到永生」，似覺含混失真。

6 垂憐詠

垂憐詠是信友向上主高呼求憐的聖歌。「上主」此處是指耶穌基督。我們仿效耶里閣的瞎子，（瑪廿九～卅四；谷十46～52；路十八35～43）。向我們的主耶穌基督（第二位）高呼求憐。垂憐誰？垂

憐我們。「垂憐」有了「我們」，有了屬詞，語句則顯得完整。否則，會令人覺得似有所缺。拉丁文 *misereere nobis*，英語 *have mercy on us*，意大利語 *abbi pietà di noi* 等近代語言，皆有「我們」，足資取法，餘可類推。

這句「垂憐我們」經常出現在禮儀禱詞中，若能統一，補足「我們」，則更顯完美。除「垂憐頌」外，最常見的如在「光榮頌」及「分餅詠」：「除免世界的天主羔羊，求祢垂憐我們」。

7 光榮頌

光榮頌是一篇非常古老而受人尊敬的聖詩。聚會在聖神內的教會、讚頌並祈求天主聖父和天主聖子。結束時簡短地提及聖神。

每逢耶穌聖誕節，（這是第一個聖誕夜所唱的天使之歌），和聖週星期四晚間的「基督聖誕」彌撒，以及聖週星期六晚間的「復活前夕」彌撒，教會特別隆重地歌唱這首詩歌。

8 集禱詞

集禱詞是開端禮的最高峯：由開端、正文和結束所組成。

開端「請大家祈禱」（請衆同禱），是主禮邀請大家祈禱。然後靜默片刻，使各人意識到自己是 在天主台前，爲能向祂獻上祝禱的心聲。

正文告訴我們，本日慶典的性質。主禮所念的禱詞，是經由基督，在聖神內，禱求天主聖父。

結束分三式。第一式：若向聖父，則念「因我們的主，耶穌基督，祢的聖子，祂和祢及聖神，是唯一天主，永生永王」。

第二式：若向聖父，在結束前提及聖子，則念「祂和祢及聖神，是唯一天主，永生永王」。

第三式：若向聖子，則念「祢和聖父及聖神，是唯一天主，永生永王」。

拉丁原文，是按照新約的啓示，聖保祿的禮儀神學，祢（第二位聖子）和祢（第一位聖父）及聖神（第三位），是唯一天主。英文版非常明確的肯定，三位是「唯一天主 one God」，足資參考借鏡。否則，若譯爲「祢是天主，和祢及聖神」，似在明顯地說：「祢（第二位聖子）是天主」，相對地意味著「祢（第一位聖父）和（第三位）聖神，則不是天主」。不但不在乎保祿的禮儀神學，而且在教義方面，容易引人陷入相當嚴重的錯誤。

二、聖道禮儀

聖道禮儀的主要部分是由所恭讀的「聖經」，和讀經間的歌詠所組成；並因講道、信德宣誓（信經）和信友禱詞，得以發揮並結束。

恭讀聖經和講道闡揚聖經時，是天主在向祂的子民講話。向他們展示救恩的奧跡，提供精神的食糧。耶穌基督因著自己的言語，親臨於信友之間，而宣揚福音。

信友將天主的聖訓譜成自己的心曲（答唱詠），並宣誓確信（信經）。在飽享聖道之筵以後，乃爲整個教會的需要，和世界的得救而祈禱（信友禱詞）。

聖道禮儀分三部分：（一）福音前，包括讀經一、答唱詠、讀經二。（二）福音，自阿肋路亞開始。（三）福音後，包括講道、信經、信友禱詞。

（一）福音前

恭讀聖經是爲信友準備「天主聖言」之筵，並爲他們敞開聖經寶庫。

讀經是由開端、正文和結束所組成。

福音前恭讀兩篇聖經。第一篇聖經，通常選自舊約，旨在預報基督的來臨。第二篇聖經，通常選自使徒著作，旨在闡揚基督的精神。

答唱詠是聖道禮儀的組成部分，在第一篇聖經後唱念，是答覆天主訓誨的心聲迴響。

(一) 福音

福音是聖道禮儀的最高峯。福音部分是以「阿肋路亞」爲開端。根據新訂禮儀，除四旬期外，常可唱念「阿肋路亞」。

四旬期內不唱阿肋路亞，則代以「福音前詠」(Cantus (Versus) ante Evangelium)。四旬期是懺悔補贖的時期，是默想耶穌苦難的時期，教會認爲在這時期，不適用於唱「阿肋路亞」，故改爲簡單的「福音前詠」。耶穌受難時，惡人狂呼「釘死祂，把祂釘在十字架上」。我衆信友實應懺悔「哀呼」不已，豈有「歡呼」之理？若譯爲「福音前歡呼詞」，不但與原文不合，而且違悖四旬期的禮儀精神，實在欠妥。

禮儀訓示我們，要以極大的虔敬恭讀福音，並以特殊的禮儀來尊崇福音。在彌撒禮儀中恭讀福音是可鐸或執事的職務，信友則應全體肅立，恭聽福音。

「恭讀聖(瑪竇)記載的福音」：使我們注意到，福音是誰的？是瑪竇(馬谷、路加、若望)的福音，或是耶穌基督的福音？當然，毫無疑問，福音只是耶穌基督的，絕不是任何其他人的。瑪竇(馬谷、路加、若望)只是把基督的福音「記載」出來而已。同時「耶穌基督是昨天、是今天，到永

遠」(希十三8)。所以，基督的福音，天主的聖訓，不受任何時間的限制，不分今天的福音，昨天的福音，常是基督的福音。

信經中說：「祂正如聖經所載」。路廿四46說：「經上這樣記載……」。格前十五1-8：「照經上記載的」。拉丁原文說：secundum……，英文版 according to……，吳經熊譯「福音瑪竇傳」。聖枝主日及聖週星期五念：「恭讀聖(若望)記載的耶穌受難史」……足資取法。

福音前後的幾句禱詞，彼此呼應，一氣呵成，顯得非常緊湊，天衣無縫，統一而完整，確為佳作，今列於後：

「全能的天主聖父，求祢使我(們)誠心誠意，恭讀祢的福音」。

「恭讀聖(瑪竇)記載的福音」——「主，願光榮歸於祢」。

「以上是基督的福音」——「基督，我們讚美祢」。

「願所讀的福音，使我們改過遷善」。

(三) 福音後

1 講道

福音後的講道是禮儀的一部分，為滋養信友的生活是需要的，應予特別推崇。講道內容則應依所慶祝的奧跡，和聽衆的特殊需要，而闡揚所讀的聖經，特別是福音，或彌撒常用經等。

2 信德宣誓(信經)

彌撒聖祭中的信德宣誓(信經)是信友在讀經和講道中，恭聽天主聖訓之後，表示自己衷心誠服

的回聲，並爲在舉行聖祭禮儀以前，記起自己的信德規範。信經是確定信德的基礎。

第一屆世界主教會議，關於「在彌撒中，除尼采——君士坦丁信經外，亦可採用使徒信經，是否贊成？」與教會長一八三票中，一四三票絕大多數贊成，（十九票有條件贊成，廿二票反對）。

信經分長式及短式兩種。短式「使徒信經」：歷經許多世紀，被認爲是由十二位使徒親自編訂的，極具權威。也是我們今日所確知的非常古老的著作。是信友領受洗禮、和日常祈禱生活中，誦念最多的一端信經。

長式「尼采——君士坦丁信經」：公元三二五年在尼采召開大公會議，特別確定了「聖子的天主性」，著重在聖子「與聖父同性同體」，而編訂了「尼采信經」。

公元三八一年在君士坦丁堡召開大公會議，特別確定了「聖神的天主性」，著重在聖神「由聖父聖子所共發」。這兩屆大公會議編訂了「尼采——君士坦丁」信經，使天主「三位」的教義，得到相當圓滿地闡揚。這端信經在彌撒禮儀中，過去享有獨佔的優越地位，現在仍是彌撒中唱念較多的一端信經。

按照信經的拉丁原文，長短二式，全篇的結構和語氣是一致的，相同的。中譯亦應是一致的，相同的。長式應依短式爲準，如信經開始：「我信……全能的聖父……祂是天地萬物……有形無形的創造者。」顯得簡單、通順、流暢。否則，若譯爲「我信……全能的聖父……天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的」則誦念時會令人有扭曲、倒置的感覺。

incarnatus est et homo factus est 通常中文譯爲「降孕成人」，或「降生爲人」，二者皆可，但若譯爲「取得肉軀，而成爲人」，似顯得粗俗笨重，臃腫累贅，與前二者相比，優劣分明。

「比拉多執政時」前之「般雀」二字，似可省略，與短式同，無保留必要。

Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum 按照正確的意義，應譯爲「我承認有一件赦罪的聖洗」。承認的對象是「聖洗」，不是聖洗有「幾件」。若譯爲「……聖洗只有一件」，顯係弄錯對象，可嘆亦復可惜。

3 信友禱詞

信友念「信友禱詞」是執行自己的「司祭的職務」，爲「大眾祈禱」。信友禱詞是由開端邀請，祈禱意向，和結束禱詞三部分所組成。聖週星期五紀念耶穌苦難禮儀中的「信友禱詞」是最隆重的，也是信友禱詞的典型。

祈禱意向通常是(一)爲教會的需要；(二)爲國家官長和世界的得救；(三)爲遭受各種困難的人；(四)爲本地社團。

三、聖祭禮儀

在「最後晚餐」，基督制定了「逾越節的祭獻與聖筵」，因而十字架上的祭獻，在教會內繼續不斷的呈現在我們眼前。就是司祭代表耶穌基督，同樣舉行著基督親自所舉行的，和傳授給使徒們，爲紀念祂而應舉行的祭獻。

基督既已拿起麵餅，感謝了，分開，交給祂的門徒說：「你們(大家)拿去吃，這就是我的身體」。祂(同樣)拿起杯來，感謝了，交給祂的門徒說：「你們(大家)拿去喝，這(一)杯就是我的血，你們應行此禮，爲紀念我」。教會也就將聖祭禮儀的這部分，按照基督的言語和行動而制定。

聖祭禮儀分三部分：

- (一) 預備禮品：將餅酒等禮品送上祭臺，這些禮品是基督親自拿在手裡的。
- (二) 謝恩經（聖體經）：爲全部救恩大業感謝天主，並把祭品祝聖爲基督的聖體聖血。
- (三) 聖體禮（領主禮）：共分一個餅，顯示信友團結一致。信友領聖體聖血，猶如使徒們從吾主基督手中領受的一樣。

(一) 預備禮品

聖祭禮儀的開端，把即將成爲基督聖體聖血的禮品送上祭臺。這祭臺是全部聖祭禮儀的中心。獻餅詞和獻酒詞：「上主、萬有的天主，祢賜給我們食糧（飲料），我們讚美祢」。是根據舊約時代猶太人的「飯時禱詞」而制定的。也是耶穌在世時多次習誦的。現在保留在彌撒禮儀中，頗有意義。

獻餅詞：「將大地和人力的產物，呈獻給祢……」，著重在大地和「人力」（創三17-19）。獻酒詞：「將葡萄和人力的成果，呈獻給祢……」著重在葡萄和「人力」。這勞動力是佔偌大人口的勞工朋友和職工青年，所特別熱烈強調的。沉獻餅詞與獻酒詞前後呼應，彼此對稱，似不宜輕言刪除或遺漏。

注水詞：按照拉丁原文「酒水的奧跡」，是指由水變酒（若二1-11），由（葡萄）酒變（成基督聖）血的全部奧跡，不只是「酒水的撮合」而已。

洗手禮：實際的理由，在接收各種禮品後，雙手或許可能沾污，需要加以清洗。尤其是象徵著「洗心革面」，懺悔的真情，表達內心清潔的願望，是更積極的心靈準備。

獻禮詞：預備禮品完成後，主禮邀請信友與他共同祈禱，並誦念「獻禮詞」。這是預備禮品的結束，和「謝恩經」（聖體經）的準備。

獻禮詞是由開端、正文和結束所組成。

獻禮詞的開端是非常隆重的。「各位弟兄，請你們祈禱……」是「請大家祈禱」（請眾同禱）的另一種隆重方式。與「望上主從你的手中，收納這個聖祭……」，共同組成一個非常隆重的開端。獻禮詞是「預備禮品」的最高峯。（下期續完）

(上接三二八頁)

對童年敘述歷史性的反對意見(來自分析文學類型和編輯意向)，忘了我們與瑪寶和路加在時間和思想型上，相距甚遠。他們從當時所採用思想的範疇和文學類型——使他們的信息相連——必須對他們所反省的基督事件作一適應。

因此，在真實和象徵歷史和信仰之間，很難作一界定。但是，我們的信仰本身是在歷史中顯示出來。否定所有事實的資料和否定所有的象徵是同等的錯誤。童年敘述中包含的歷史，不只是在講故事，而具有分析性。瑪寶和路加第一次代表一個團體的想法，對他們說耶穌是——天子，藉着瑪利亞的胎中，貞女受孕而成爲人。

這次神學問題不能用研究其他古老經文的原則來回答，我們應該穿透文學的外衣去看它的思想及超越時間的動力。童年敘述所要喚起就是這項信息生活的動力，而不是死的資料和事實。這個真理將來自過度批評分析的攻擊中屹立不搖。

本文譯自：“Infancy narratives and historical criticism” TD 28: 1 (Spring 1980) P53-54

原文摘自 A Augusto Tavares, “As narrativas da infancia em Mt e Lc perante a critica historica,” Estudos Josefinos 33: 65 (Jan-June, 1979) 11-25

從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態

谷寒松

前言

在這篇文章中，我嘗試用基督信仰的觀點來分析，臺灣目前的幾種重要的意識型態。

本文的重點將集中在神學和牧靈的反省上。因為我們基督徒相信，每一種情況都是活生生的天主在人類之間，以及在人的內心所完成的工程。因此，每一種情況裏的意識型態能夠告訴我們在我們之間以及我們內心的天主的奧秘。神學家有任務辨認這些意識型態，並且適當地告訴信友的團體。同時，我們希望這篇文章能刺激我們對臺灣目前的牧靈工作作更深刻的反省。

爲了使本文的思想能清楚地表達出來，我將從社會的經濟、政治和文化三方面來分析（所有像這樣的分類法都難得完全，但是有它的用處），我們可以稱這樣的分類是按照「社會程序」而分的，因爲經濟、政治和文化正是社會現實中的三種主要程序①。這三種程序是彼此有關係而且交互影響的，三者適當地配合起來才能建立一個健康而且有生氣的社會。經濟是社會最基本的物質層面，所有構成生命的元素和動力都包括在這一方面。政治則是社會的組織層面，是基本物質的「形式」。文化則賦與社會意義與動機；宗教、哲學與智慧是屬於這方面的事。

在這篇神學性的文章裏，我們認爲社會的三個基本範圍之間和個人與個人之間存在着充滿活力的

相互關係和創造性的緊張②。同時，我們也必須從亞洲和世界的角度來考慮臺灣目前的問題和需要③。一般說來，整個世界已經不再幼稚地相信經濟與物質的無限度成長。人類發現，他們生活的世界愈來愈受人力的支配，可能會有全部毀滅的危險性，但也可能建設一個前所未聞的人性世界。我們眼見這個世界漸漸變成一個「世界性的鄉村」，但是同時，我們因戰爭而痛苦，所謂「第一、第二、第三、第四世界」，他們之間仍存在着經濟的衝突，我們更痛見戰爭工業的擴大，以及大規模的侵略，却不見國際間的合作。在這一切非人性的力量背後，我們發現那個只爲自己的利益、享樂和光榮着想，只知利用別人和大自然的人心。

當然，在作分析之前，我們必須先有一些關於臺灣目前在經濟、政治和文化方面的基本資料④。下面我們先解釋三個基本問題：

- 一、我們對「意識型態」所下的定義。
- 二、以神學的觀點來看今日臺灣一些意識型態。
- 三、進一步的神學問題。

一、我們對「意識型態」所下的定義

1. 爲了讓讀者能確實掌握住我們在這篇文章中用這個詞的意思。我們用功能描述法來替「意識型態」下定義。實際上，「意識型態」一詞在現代的思想中是一個很流行的哲學和神學術語，如果要把許多作者對這個術語下的不同的定義統統寫出來，幾乎可以寫一本書。因此，我們必須在此清楚釐定這個詞在本文中的意義。

每個人都生活在一個世界當中。人透過事物的意義去認識他所生活的世界。每件事物的意義都是有有限的，而且也會改變。經驗、觀察、啓示和行動都是改變意義的因素。因此，人多多少少會清楚的意識到，他生活在一個意義不斷消長的世界中。我們應該不斷地自我批判、改變並與鄰人溝通，這樣人的生存就可以走向一個更高的水準，人生意義才會更圓滿，並且更確定，以致最後，人心達到它所嚮往的和諧與平安。

在研究意義的時候，我們發現三個相互影響的因素：

人生觀、對於人生意義的體驗以及生活的方式。在理想的情況中，這三個因素有兩點相同的地方：首先，它們是開放性和發展性的整體，第二、在它們之間，有重要性的層次。下面，我們要描寫我們對「意識型態」所下的定義。

2. 「意識型態」也是一種人生觀、對於人生意義的體驗和一種生活方式。

它有兩個地方與理想不同：首先，它不是一個完全開放和成長的制度或整體。意識型態的人生觀太狹窄，排他性太強，不能與基督信仰對實際生活的瞭解相比，也不符合人生情況的多元複雜性。從人生的體驗來看，意識型態好像不能以平衡和構成整體的方式達到人生的各個重要層面。它的出於幾個基本原則而選擇出來的狹窄焦點，不能接受一些從不受歡迎的方面進來的新意義。以生活方式來看，意識型態必然會強力地推動和組織行動。它希望推行具體的計劃，並不惜任何代價努力達到目的。

次者，意識型態內部的重要性層次，好像缺少一些彈性。它的內在結構是僵硬的。經驗告訴我們，我們大家都多多少少受到某種意識型態的因素困擾——我們基督徒也不例外。沒有人能夠完全免於一個狹窄的人生觀，一個有限的經驗和追求目標時的過份努力。只有耶穌基督，是

人和天主之子，可以完全免於我們所稱的意識型態的困擾。

我們坦白地承認，基督徒和所有的人一樣，在追求一個更完美的人生觀、更深刻的人生體驗和更好的生活方式。不過我們依然要看一看基督信仰的最理想的形式是什麼樣子。

三、基督徒的信仰

我們把信仰看成是一種人生觀，

是與絕對奧秘的接觸

是一種生活方式

我們須要稍為解釋一下：

首先，純真信仰的基本特色之一是，它始終在運動，在一個過程當中。它不斷地同化、吸收和接受新的事實、新的靈感和挑戰，然後對這些新的外來物給與一個回應。

然後，信仰的內部有重要性的層次。信仰的人生觀包含了衆所週知的「信仰的層次」。即首先是耶穌基督的教訓、接着是信理，然後是教會的訓導權威發表的訓諭，最後是神學家和基督徒的意見。與絕對奧秘交往的信仰的中心點和極點是人和絕對奧秘的水乳交融；然後，信仰也是這種相互交往的符號性表達；最後，這種交往需要外在的具體的形式和結構，例如祈禱和默想的方式，禮儀的規則等等……。信仰的生活方式的最深的意義是指一個人自由而自覺地按照上面所提到的人生觀和與奧秘的交往來安排自己的生活；這種生活方式是不論屬於那一個信仰的人過生活的最基本態度。在這最基本的態度之後，在人生的許多重要情況裏，就有許多不同的信仰行爲。最後，每一個信仰的團體都有一些日常生活的實際規條。至於基督信仰的層次，我們可以用三個階段總結在下面：基督徒首先要生活

到耶穌基督的死及復活的節奏；遵守天主十誡；最後，實踐教會四規。我們希望在上面我們已經明白地解釋了。我們對於意識型態的瞭解。下面，我們就要以神學家的身份討論臺灣今日極敏感的意識型態問題。

二、以神學的觀點看臺灣的意識型態

1. 經濟方面

在此我們討論整個「社會程序」中的物質基礎。它包含三個因素：資源、生產和分配。我們假設知道臺灣目前經濟情況的基本資料，讓我們作進一步的分析。

a. 工業化經濟程序背後的意識型態

蘇格蘭的社會哲學家和政治經濟學家亞當·史密斯在一七七六年寫了一本「國富論」。這時西方的工業革命方興未艾。從這個時候開始，經濟科技的進步是造成人類幸福和財富的主要並且可靠的方法，這種想法愈來愈成爲一種世界性的意識型態。一九七三—一九七四年的石油危機，顯示出這個意識型態的限制和危機，但是它仍是目前國際上影響經濟程序的主要力量。

這個意識型態告訴我們什麼？我們可以把這個意識型態說得更清楚一點：利用手工和科技，人類可以達到真正的進步。錢多就是幸福，金錢就是力量，金錢是最可靠的信賴。

在這個意識型態的基礎上，我們談一些具體的問題和需要。

b. 具體的問題和需要

(1) 平衡

教宗若望保祿二世在他的第一封通諭「人類的教主」(Redemptor Hominis)的第十五、十六條裏，對這種以隱藏的方式已經彌漫到各處的意識型態提出了尖銳的疑問。他說，這種意識型態將導致單方面的現代化發展，而人的其他層面，如人的愛美天性、人的理智及倫理和宗教方面都不能達到同等的發展。這樣會造成社會上最危險而嚴重的不平衡。

假如在未來的幾年內，臺灣不再加強注重文藝的發展、倫理和宗教的問題，我們可以預見，其結果將是一片道德的混亂。實際上，已經有些事實明示了這方面的趨向：民國六十七年，教育部規定，除了與經濟與軍事建設有關的大學及研究所的課程，其他的課程一律不許增加。

但在最近，報紙上反應出正反雙方面的意見，最近教育部批准基督教的東海大學成立哲學系。當然，在這個決定的背後，教育部和東海大學雙方都有許多理由，情況是非常複雜的。但是教育部的動機之一是——這是我們從第一手資料獲得的消息——政府認為哲學是建設國民的精神和道德的重要力量。

這個（雖然很小）的事實，能不能看作是政府已經瞭解到情況的嚴重，並開始行動的訊號呢？讓我們看一看更具體的事實：

由於大家不惜任何代價追求個人的財富，經濟的資源、生產和分配三要素失去了平衡。有些初中

畢業生，一畢業就進工廠工作。污染打破了生態的平衡，賺來的錢並沒有充分地投入國家的建設，反因安全的理由運送到別的國家。

由於同樣的理由，經濟、政治和文化三方面的互助平衡和協調也受到嚴重的危害。許多決定都完全按照經濟的因素來決定，而沒有顧到人存在的整個價值體系。

結果造成了以下的現象：

——許多人在作無意義的工作 ⑤

——家庭結構的轉變

——一般人對藝術和宗教沒有興趣 ⑥

——忽略了男女在生理上的差異

經濟生活由重量轉變為重質，發生了其他的問題或需求。

(2) 經濟生活由重量變為重質 ⑦⑧

現在，我們從重量轉為重質的觀點來看經濟價值體系（參考列出來的基本事實）。

生活的質包含了：——認真工作

——可靠性

——持久性

——安全性

使產品達到較好的品質，我們需要：

從神學觀點看臺灣今日的一些意識型態

- 人盡其力
- 好的設備
- 充分的物質和經濟來源
- 對環境的損害減少到最低限度
- 熟練的技工
- 高級的技術

這個隱藏在經濟發展及具體問題背後的意識型態，使我們面對着幾個神學問題的挑戰。

C. 神學問題

(1) 從一個重量轉移到一個在質的方面平衡的生活^④，我們的國家需要一個有吸引力的基督徒的人生觀。最近的幾位教宗和梵蒂岡第二屆大公會議曾經對人的概念發表過很深刻的談話。我們好像把這些寶貴的談話很成功地隱瞞了起來，不讓人民的眼和心看到及瞭解這些話。

我們應集合一些有思想及創造力的基督徒，以共同合作的方式努力地描繪出極有需要的基督徒人生觀的輪廓。團隊精神是這個時代的特徵之一。單獨的一個人很難對付人在實際生活中的複雜性。

我們基督徒對下面三種令人警覺的鉅大的差距能說些什麼呢？

- 工業化的經濟過程和社會倫理之間的差距
- 工業技術思想和一般文化之間的差距
- 科技和宗教之間的差距

基督徒的價值觀是怎樣的？我們又如何能把它具有說服力地表達出來？

(2) 在任何社會裏，基督徒都有責任爲人的尊嚴、人權及社會正義作證。每一個國家都有它獨特的問題和需要。在臺灣，我們基督徒必須自問：我們在國家裏盡到了先知的責任了嗎？我們是否有開放的態度，並作了建議性的批評？

我們必須立刻共同努力，使大眾知道最近的幾位教宗和梵蒂岡第二屆大公會議以及 WCC 關於社會問題和意識型態所發表的言論。基督教會對於社會問題的教義是非常豐富的，但我們好像並沒有充分的宣揚和利用它們。

這些神學方面的挑戰爲我們在神學和牧靈的反省上面，提供了一些疑問和建議：

(1) 對那些孤單的工人我們可以作什麼？天主藉着這樣的工人告訴我們的教會，該採取怎樣的基
本途徑？請注意：教宗若望保祿二世在他的「人類救主」通諭裏（13、14）鄭重地提到：

(a) 耶穌基督是教會的首要途徑。

(b) 藉着降生爲人，耶穌基督和每一個人結合在一起。

(c) 因此（在基督內的）人是教會的首要而且基本的途徑。

假如是這樣，我們必須提出一個嚴重的問題：我們目前的福音化的教會結構，特別是分佈在全國的堂區組織，能不能對上面提出的挑戰給與適當的回答？而我們牧靈的方法是否真的接觸到了孤單工人的實際生活？

難道小的基督徒團體不正是對工業化的臺灣社會的一個重要的答覆？
教會的領導者與修會對這個重要的透過人的途徑的提議，有何回答？

我們在修院中給與青年男女的訓練；能否讓他們備有面對我國社會情況的能力，並使他們在全國成爲活的基督徒細胞？

我們是否真的鼓勵我們當中的同道，努力去培養這樣的小團體的在俗領導者，我們是否誠心地鼓勵這種作法？

(2) 第二個問題是：我們是否是真實跟隨貧窮的耶穌基督，成爲一個貧窮教會？因此，「貧窮」指的是參與基督的神性放棄 (Kenosis)，這樣的放棄神性決定了对天主的絕對信賴的態度。這樣的態度使基督徒的團體更實在地參加一般人的生活，像一般人一樣受着國家或國際間的大結構的操縱。這樣的參與會給基督徒的團體帶來美譽，並使他們更可信賴。只有在經濟上真正生活貧窮，基督徒團體的先知性的話語才能不受權勢或特權的影響，並且也不會再害怕失去什麼(參考瑪十28；路十二11)。反過來說，我們當中不是有些人隱藏在強大而安穩的組織裏面嗎(例如：學校、教區、聖職人員或修會的組織)？

難道我們真正瞭解了臺灣今日的社會？或者我們又脫了節？我們是此時此地的「救贖的聖事」嗎？我們是吸引人的世上的光和地上的鹽嗎？

我們接下去看第二方面：

2. 政治方面

每一個只要是關心自己的國家及它的前途的人，就應該想一想臺灣目前的政治情況。我們指出下面幾點以幫助我們在這方面的思考：

a. 目前政治情況中的意識型態

首先我們必須說清楚，所謂的「三民主義」（民族、民權和民生主義）並不屬於我們所說的意識型態。中華民國的創造者孫中山先生是一個篤信的基督徒，他為現代中國訂下的大憲章奠基於純正的信仰。這是一個歷史上的事實。他所訂的不是一個封閉僵硬的系統。

但在事實上，這個健全而有力的主義有兩點和意識型態很接近：那就是一黨的觀念和反對任何與共黨主義有關的事物的堅決態度。

一黨觀念的形成有許多原因，譬如說中國社會中傳統的專制形式，領袖的角色，人民缺少負責任的民主教育、人的權力慾、經濟現代化的政策需要強有力的保護，然後還有一些在此不便提及的個人因素。

我們有理由把共產主義稱為意識型態。因而最純粹的反共形式也必然地有些意識型態的特徵。因此不免有時候呈現出我們在上面描述過的意識型態所特有的狹窄和僵化現象。

目前所行的三民主義有時被人指出有這兩種特徵，因此，很多人認為它也是一種意識型態。但這是一種過份簡單的看法，需要更進一步的研究。

我們還要提一提另外一個意識型態——「臺灣主義」。有些年輕一點的臺灣人，他們的人生觀及生活經驗中只有臺灣，而沒有中國的其他部份。這樣的態度在許多不同的團體內存在。對於這種態度我們需要以客觀的事實來澄清，並且需要擴大胸懷去瞭解其他中國人的生活經驗及方式。

我們大家都知道，容納不同的政治理想是多麼困難。在這種事情上，人的意見很容易分裂，這是

人性。但是天父和復活的主的精神可以幫助我們在不同的政治信仰之間建築橋梁。

b. 具體的問題和需要

(1) 由於臺灣目前在政治、外交上的孤立，許多人爲了安全，開始逃離本島，或至少嘗試着擁有一個安全國家的護照或美國的「綠卡」。

在這種不穩定的情況中，我們需要基督徒望德的力量。這種希望告訴我們，我們能够建造一個堅強的精神國家，告訴全世界，有許多中國人都願意過自由和有人性、尊嚴的生活。中國人不是一定要
在共產制度下過生活的。

(2) 我們的國家處於戰爭及戒嚴法的時期，國家的安全瀕臨着危險。面對這個壓力，很難在政治的三個因素——均富、正義和秩序之間保持一個平衡。面對着共產中國的軍事壓力，中華民國的政府不得不要求它的國民犧牲某些「自由」，並且必須在每年的預算當中訂下相當大的國防經費。但從另一方面看，一個國家最大的力量不在於武器和防禦的物資，而是民衆的支持和所有老百姓的積極的責任心。

c. 正是在這個方面我們可以指出一些對神學的挑戰

(1) 臺灣的基督教會是不是一股可以平衡均富、正義和秩序的力量？我們是不是有自己考慮事物的標準，或者我們要跟隨那些沒有基督信仰者的看法⑧？

換句話說，我們基督徒應該瞭解到今日臺灣對我們的挑戰，是培養出成熟的、自動負責、靠得住

的人。這種人有一個（植根於先驗的奧秘之中的）確定的良心，具有足够的大眾知識以及具有必須的人權和自由。只有這種人才是成熟的公民，忠誠地爲國家的富強而努力。不成熟的公民是國家富強的危機，因爲危險的情況來到時，他們就會離開跑到「另外一邊」。在耶穌基督的光照之下，我們基督徒應首先自己成爲成熟的公民，然後幫助別人成爲成熟的公民。

(2) 基督徒的團體有沒有盡到實力，鼓勵中華民國的人民勇敢地留下來，並且幫助建設堅強的精神生活？或者，基督徒的團體也被沮喪和危險的情況腐蝕了？爲什麼有不少的年輕的基督徒（大部份是大學畢業生），甚至整個家庭想要爲着幸福的理由離開中華民國？

在這個敏感的事情上我們還可以加上：

d. 一些神學和牧靈反省的疑問和建議

(1) 任何一個開放的社會、不能建立在一個僅僅由傳統所達成的協議、及所訂下的標準和價值之上。這樣的協議依靠事實的現象和行爲主義的立場。但是人的價值像自由、正義和團結等都不能堅固地建立在如此不可靠的基礎上。

在「八十週年」公函（一九七一）中，保祿六世給了我們一個很妙的指示；他說，那既非「文化亦非宗教團體」的工作。這話是說，對於真理、信仰和價值的最後判斷，不是國家或政黨的責任。基督徒團體應該積極地提供一個基督徒對事實的看法，作爲一個開放社會的強健的基礎。在臺灣應該好好並勇敢地保管 國父孫中山先生和 先 蔣總統的遺囑，不要讓這兩位領袖思想中本來屬於基督信仰的成份、讓一些不可知論、反宗教或反基督徒份子剔除掉了。

(2) 基督徒生活的團體——教會却不能與任何政治系統認同。教宗若望保祿二世最近堅持地強調了這一點，因為我們要效法耶穌——天主之子的榜樣，祂原是屬於天父和人類的，而非屬於任何體系。教會須要不斷地省察自己是否在執行耶穌基督交付與它的基本任務。

任何成熟的基督徒——不論是在俗的或是聖職人員，不可不關心政治，而把這事讓別人去關心。但是在一般的情況下，直接參與政治是在俗教友的特別任務。天主教的信仰告訴我們，基督團體的領導者，應集中精神在他們特別的精神領導上，因為以長久的眼光來看，這個精神領導要比參與任何暫時的政治組織，對於教會的生命要來得更重要，假如基督的教會更忠於它原來的任務，這對於國家不是一份更好的貢獻？我國頂需要的，不正是一個有力和有建設性的精神力量？

(3) 但是，基督徒團體的領導者在歷史上的某些時刻也應提出不同意的看法。如衆所週知的，長老教會提出了不同的意見，而且繼續他們的公開但批評的態度^⑨。這個教會在臺灣植根已有一百多年的歷史。他們沒有懷念中國大陸的情感。他們——至少目前的領導者——非常強調臺灣特殊文化的特性。從神學的觀點來看，他們是一個地方教會，臺灣特殊文化的成份（如民謠、語言、紀念臺灣的歷史）是決定性因素，而一般的中國因素（中國文化、官方語言、對於中國大陸的祖國感情）並不能強烈的感受到。基於公平的神學判斷，我們應該提出，這樣的一個地方教會有它生存發展的權利，但它必須察覺到走意識型態捷徑的危險。

天主教會在政治的事務上表現了另一種態度。它的有影響的領導者主要是一九四九年以後，自大陸來臺的，他們的根在大陸。因此我們很能瞭解，它的領導階層很深刻的懷念中國的家鄉，並極重視中國的文化，這是合乎人性的。以神學的觀點來看，天主教會在臺灣的地方教會，一般說來是以中國

文化爲主。以公正的態度來判斷，我們發現：天主教的官方教會一直都很清楚地表示了他們在政治事務上的立場^⑩。我們認爲這對於地方教會有利存在並發展下去，但它必須隨時提防意識型態的僵化的危險。

現在我們看第三點。

3. 文化方面

文化的因素賦與經濟和政治生活動力，並給與安排及支撐生活的意義。我們不能在此更詳細的討論文化的問題。

我們認爲宗教是文化生命的最內在的部份，因此也是整個「社會程序」的內在生命力。我們嘗試從經濟、政治和文化三方面來描述這個現象。

理想的教育是領導年輕人漸漸完全並負責地參與整個社會的過程。這是一個理想，但實際上，在此仍有意識型態的滲入。

a. 文化方面的意識型態

(1) 封閉性人道主義的意識型態

目前臺灣封閉性人道主義意識型態的形成，主要來自兩方面：一方面是科學主義的意識型態；另一方面是幾位新儒家學派的意識型態。

科學主義的意識型態在臺灣仍然非常踴躍。這是由一九一九年大陸上的五四運動遺留下來的。他

從神學觀點看臺灣今日的一些意識型態

們宣稱西方的科學是走向新中國的唯一道路。一般人相信，這是人類具有的最有力的方法。創造只屬於他自己的世界，而不依靠任何超越人類的力量。杜威、羅素和胡適是這個運動之中的幾個代表人物。

幾位新儒家的代表人物，他們所持的意識型態是，堅信任何形式的宗教或信仰與人類最高尚的道德是不相稱的。他們堅持着一個狹窄的看法，認為孔夫子及他的門人的教訓是今天和未來的人類的救世良藥。

由這兩方面產生了看似不能穿透的緊密的人道主義，這個主義我們很可以叫它為一種「意識型態」。這種意識型態非常具體地實踐在政府的階層、在各級學校的教師中間，並且還有不少「自滿」的人也有這種意識型態。這些人深深地相信，依靠他們自己在道德上的修養，他們可以達到人生的目的。他們覺得，在他們的道德修養之中，信仰和宗教是多餘的。

我們也必須考慮當前支持教育制度的意識型態。這個意識型態在事實上——至少在主要的特徵上——是集合了我們上述的三種意識型態：

——工業化過程背後的意識型態

——政治情況背後的意識型態

——封閉性人道主義的意識型態

(2) 支持教育制度的意識型態

假如我們考慮到前面提到的三種意識型態是目前教育制度的背景，以及理論基礎，我們就不會認為提出下面兩點臺灣目前教育制度的特點，是太過份的批評：

——這種教育過份偏於經濟的福利與消費，而不是爲了建設一個更美好的人的世界。

——教育的方向偏向於封閉性「向宇宙內的」、「非宗教性的」生活觀，不是開放性的、世界性的、整體而且超越性的世界觀。人類生活中的理智、量、技術以人類爲中心，以及強調部份的思想要勝過整體性、批評性和宇宙性的思想。

——這個教育教出來的學生是「溫室中培養出來」的，是接受預先製造好的心態，並非一個自由而且完全負責的人格。

下面的話我們說的並不誇張：目前教育理論基礎的中心，不是人而是國家的大組織，包括它目前流行的意識型態，以及這些意識型態帶來的問題和需要。

在此，我們也提出一些問題和需要。

b. 問題和需要

(1) 在目前的經濟和政治情況之下，臺灣的家庭正進行着巨大的改變。我們急需要一方面保留中國家庭生活的好地方，另一方面開創出一種合於小型家庭生活的新方式。一般說來，中國家庭裏，夫婦之間愛侶的意識好像有加深的必要。父母好像有時缺少責任感，沒有教導小孩自己負責，讓孩子按照自己的能力和興趣發展。

(2) 對在臺灣的中國人來說，文化認同變成了一個愈來愈急迫的問題。這個問題是由幾個因素交織而成的：

——中國傳統文化的因素，也就是所謂的中國古代文化（如在故宮博物院的珍藏）。

從神學觀點看臺灣今日的一些意識型態

——百年前進入中國的西方思想和文化

——科技的衝擊

——最後，共產主義對中國文化的攻擊。

我們如何能保持平衡呢？——在所有這些因素之間，在一般的中國文化和目前在臺灣地區表現得非常清楚的特殊文化。

C. 我們分辨出下列的神學性挑戰

(1) 合一主義 (Ecumenism) 是對基督教會的變重挑戰：

——在基督徒之間的交談。

——基督徒和其他宗教之間的交談。

聖經的話：「假如麥粒不落在地裏死去，仍然是一粒；但如果它死了，便會結出許多果實」，這句話不是也適用於臺灣的基督教會嗎？

如果我們說，在基督徒的教會達到前述的兩種合一之前，還有一條長遠的路，是否說得太過苛刻呢？

(2) 面對着封閉的人文主義的意識型態，應該重新擬訂一個很好的計劃，這是我們可以作的事情之一。具體地說：我們應該翻譯許多整合科學、文化及宗教的書籍（目前已有許多這樣的書），或者我們自己寫。這樣的書能道出極具吸引力的人的整體觀，能有力地駁斥封閉人文主義的意識型態。

(3) 過去幾個世紀以來，教會在教育的範圍內所作的工作，給人的印象相當深刻。難道我們不能

繼續供給國家一種世界觀的教育嗎？難道我們不能拿出一種整體性的、宇宙開放性的和自由的教育理論基礎？這種理論基礎應該把人格放在整個教育過程的中心。

這些神學性的工作顯然需要以團隊的工作方式來完成，這種團隊的成員是神學家以及人文科學範圍內的科際合作。

最後，我們提供下列數點：

d. 神學和牧靈反省中的幾個質問和建議

(1) 本位化的過程要求我們不斷地向現代中國人的文化因素開放。復古和盲目地接受西方文化都不是解決問題的辦法。成敗絕續的關鍵在於，我們能不能作到一種創造性的平衡，一方面能够忠實地繼承豐富的傳統，同時在另一方面針對今日和明日作創造性的改革。

創造性的平衡需要批判式的神學觀察，其中包括了下面數項緊張情況：

——結合天主的普遍存在性和超越存在性。

——在中國傳統的思想中打開幾扇新的門，好接受具體的歷史上的基督的奧秘：耶穌基督^①。

——找尋一元論和一神論這兩種不同的世界觀的結合：前者可以導致物質的、合一的、整體的神學^②；後者則可導致相互關係的、呼喚的、交談的、相遇的、位格的神學。

——敏於辨認理論和實踐的貫通。

本位化也包括了生根的意思。

(2) 「根」是人存在的基本要素之一，因此它們影響地方教會的形成。基督徒團體的根的神學，

或者也可以作「鄉土」的神學，應該穿過經濟、政治和社會文化層面到達最後的活生生的三位一體的主的奧秘之中，這裏是所有基督信徒的最後的根。這個最深刻的奧秘中的內在合一繫住了教會和文化化的許多不同的具體表達方式。假如我們只想在經濟、政治和社會文化之中找尋我們的根或「家鄉」，那麼我們就很容易滑進意識型態的狹窄模式之中。我們大家都應不斷地藉着耶穌基督的光和聖經的力量，從意識型態的僵固中解放出來。

對臺灣的意識型態作過這一番神學分析之後，我們不得不再提出一些值得探求的問題。

三、進一步的神學問題

以下的問題是真正的問題，不是對某些判斷的回答。

對於以上所提到的許多意識型態的根源，我們不能作一個更有連貫性的瞭解。是什麼東西在激烈地驅策着它們？這些問題都需要我們做更進一步的神學探討。作者抱着謙虛的態度，提供下面幾點想法，對這項永不會休止的追尋答案的工作，做一點小小的貢獻。

- (1) 首先，我們重提一下在基督啓示的光照之下，我們知道的幾項基本事實。
 1. 人所有的一切事物都是從他的創造者，活生生的天主那兒得來的。
 2. 人有一些基本的需要，而其中最大的需要是與絕對的奧秘的溝通。
 3. 人是和他的鄰人生活在一起的。
 4. 人對於他自己在這個世界上的自由存在負有完全的責任。
 5. 最後，人在受苦，終有一天他會死。

以上是人生活當中的幾項基本事實。

(2) 但人類的歷史告訴我們，人類很難應付這些事實，也就是說，他常常只偏愛某些部份，逃避別的部份；他讚頌某一事實，而忽略別的事實。更具體地說：從一開始人類就對絕對的奧秘表現了忿怒或背叛。他不願意承認他從超過他的最終根源那兒接受了一切事物。在滿足他的需要的時候，人類也常常只注意了他的物質需要而忘了他最後的需要（與絕對的奧秘溝通）；他逃入有限的需要之中。與鄰人共同生活方面，人類顯然不太成功；他抵抗不住把鄰人貶抑為東西的誘惑，並把鄰人當作達到自私目的的工具。想要一個人在這一切的經驗中負起全部的責任，是非常困難的。他寧願逃避到各種的娛樂之中。他忍受不了一顆熱熾困惑的良心的，這顆良心只有在面對人存在的所有基本事實時，才能得到平安。最後，還有許多人不知如何應付痛苦和死亡。他們想藉着忙碌或作逃避痛苦和死亡的冒險嘗試來掩飾。

在這裏我們是不是接觸到了許多意識型態的根本問題？我們可以用這些問題作背景，再看一看我們所討論過的三個部份，並且分析每一種意識型態。這項工作我們讓讀者自己去作。

(3) 人類面對着這些基本事實，以及他無法對這些問題作真實的答覆，在不同的宗教觀之下，以不同的方式經驗到並表達出來。在今日的臺灣，我們能發現一個普遍的一元論（汎神論、無神論、不可知論）和有神論的宗教經驗和宗教表現。

(a) 中國的這種普遍一元論（汎神論、宇宙論）的宗教形式，很難讓人應付人類生存的一些根本事實。因為它主張人文主義指導一切，它頌揚人類自己的努力，並且希望人能成爲他自己的真正主宰者。這種型態的人文主義常常會墮落爲一種封閉的世界觀，拋棄了絕對和超越的奧秘，或者至少把

它放在真實的生活圈之外。這種人文主義，在整體又和諧的生命組織之中，不能應付現實，這種現象更進一步地表現在下面的事實上：大自然和諧的破裂，阻止了宇宙中無休無止的生命延續，妨礙了全人類的合一。在宇宙及社會的生活團體中，個人與整體相較之下，個人佔着次要的位置。在這種情況之下，個人常常會採用一些不完美的解決方法，作為逃避：比如，面對着最後的奧秘、面對着自己的良心、面對着社會大眾，以及死亡等事實，他個人應負起責任的這個道德意識，變得模糊不清。或者，他以那種眾所週知，並且流行相當廣泛的個人主義去表現他的獨立人格，並不真正地去關心他人或公眾的利益，却只看自己的私利、享樂和權力。

這些特別是在中國流行的，不能應付根本事實的困難，能不能幫助我們更接近今日臺灣的意識型態的根源呢？關於這個問題，我們也要把意識型態一個一個的分開來檢查。這項工作，我們也要讓給讀者去作。我們已漸漸接近這篇文章的尾聲，但是我們的交談應該繼續下去。

(b) 有神論的宗教形式，以比較個人的方式表現出，對於生存的根本事實的不能適應，就如創世紀第三章所描寫的一樣，那是一種對於有位格的創造者天主的憤怒與反抗。這是一種出於自由意志以及深思熟慮之後所採取的反抗自己良心的態度，這是一個很明顯的罪。因為據我們的瞭解，良心的最後的根是在活生生的天主的絕對個人的奧秘之中。人逃避了天主，不回答天主的召喚。他把鄰人貶抑為自己的自私興趣的對象。所有的事物最後都以人為中心。

(4) 不論是一元論或是有神論，不能應付人類生存根本事實的缺點，使我們作了最後的觀察：假如人想積極而且誠實的回答生活在此世的根本事實，不是所有的人都想達到更高的人生水準嗎？而 he 如果像基督徒所相信的一樣，參與是光、精神和愛的三位一體的天主，藉着耶穌基督「天主和我們同

在，藉着聖神，天主住在我們心中」，他不是漸漸地可以達到圓滿的生活嗎？

從臺灣目前相當一元論的宗教和世界觀來看，這樣的一種較高水準的人生不是可以包含下列的因素嗎？我們可以想像一種不再封閉，却向絕對的天主的奧秘開放的人文主義。此種人文主義的最深處不再是人，而是活生生的天主，因為祂比人自己要更接近人的內心。這樣的人生是建立在活生生的天主自己，一個絕對的基礎之上。更進一步，我們可以預見一個包括了人生重要因素的和諧的經驗，人生在人際間的來往之中長進，更接近活生生的天主，即我們的最終價值。這不就是耶穌所說的「天國」一詞的意思？最後，一個高水準的人生也表示成熟、負責和自由的個人。一個具有一元論的宗教和世界觀的人，必須經過個人化（就好像西方從十五世紀初文藝復興之後所經過的一樣）和人格化的過程，一個人才能體驗到他的生活水準是否成熟了，是否是個負責任的生活，以及是否真的提昇了。只有這樣，社會大眾才站在一個穩固的基礎上。

結論與期望

今日臺灣的意識型態雖然是那麼複雜——事實上，用神學的態度去分析它們並不容易——但是復活的主召叫我們在希望之中前進。藉着祂的死亡與復活的中心奧秘（斐二6-11）。我們可以為目前臺灣的不同的意識型態漸漸找出正確的答案。只有接受耶穌基督的十字架與復活，我們才能有足夠的光照來做神學的分辨，也才能有永恆不滅的力量，在我們這個具體的世界當中，建立一個活生生有創造力的基督徒團體，在這裏，活生生天主所說的話要比意識型態所說的話更有力量。

註解

1. 在這裏我們對三個主要的因素做一個簡短的介紹：

任何一個社會，若想認真地解決經濟問題，必須考慮下面三個因素：

——資源：工業技術的、天然的和人力力的。

——生產：——生產工具和機器。

——生產力，例如一般的勞力，受過專門技術的人員，監督部門。

——生產制度，例如共同設計和管理方式。

——分配：——交換，例如貸款、貨物和服務的交換。

——例如食物、衣物等的消費。

——要求財產的權利。

注意：在這三個因素，以及每個因素之下的三個條件之間，必須保持某種程度的平衡。舉例來說：「第三世界」有豐富的自然和人力資源，但缺乏工業技術。臺灣有強大的一般勞力和好的工具和機器，但缺少管理的技術和專門的技術人員（中國大陸在目前似乎只能供應廣大的普通勞力）。

人傾向於形式、組織，而且社會也有必要去保護並繼續既存的事物、已規定的秩序、正義和供應生活必備的物質和精神需要，由於這些理由，因此產生了政治的因素。若對政治的因素作更進一步的分析，我們可以發現三項主要的條件：

——幸福：——參與的幸福，藉着知識和消息，大家的參與，按照個人的良心和宗教信仰去生活。

——物質的幸福：例如適當的生活水準，基本的安全和環境的保障，公平的利潤。

——精神的幸福：公民權、個人自由、忠實的對立。

秩序：——法律基礎：傳統、憲法、習慣法。

——內部的安定。

——共同防禦：協約同盟。

——自衛的主權

——民防組織

——正義：——立法的一致意見。

——執法的權威：精神領袖

——諮議團

——行政制度

——審判程序

我們在下面舉出三個文化的主要因素，以便清楚並且具體的指出我們對於「文化」一詞的瞭解：

——共有的智慧：——最後的意義——人生最終目的的關心，宗教。

——個人的完美理想

——社會道德

——知識：——求知識的方法

——科學的知識

——人文的智慧

從神學觀點看臺灣今日的一些意識型態

——有用的技能：

——基本的技術

——包括一切的工業技術

——輔助的技術。

——共同的生活方式

——社會結構：團體的分劃，社會的羣體生活，基本原則。

——生育計劃：小家庭，結婚制度，性關係的架構。

——循環性：團體中的長輩，安居的成人，新生的一代。

——共同的符合：

——社會的藝術：內在的警覺、重要的意識、澈底的表達。

——共同的語言：語言的結構，表達的方式、社會的世界和解釋這個世界的方式，以及思想方式。

——共同的宗教：大家共同的體驗，共同的禮儀，包括一切的信心仰。

我們可以很容易地發現，「文化」一詞在此是機動而且包含一切的法；它包括了狹義的所謂的「社會元素」或者只是指社會藝術和共同語言的「文化」。

2. 在這裏，不適用於對個人和社會之間創造性的緊張作更進一步的神哲學的詳盡分析。

3. 參考：Far Eastern Economic Review, ASIA YEARBOOK 1980

4. 對於目前臺灣的經濟、政治和文化水準，我們預設下面一些基本的資料。

例如：政府的統計資料

Far Eastern Economic Review, ASIA YEARBOOK 1979

(本書的政治主張是站在反共的立場，讀時要注意)

Pro Mundi Vita: Dossiers, March-April 1978,

這是一份完全奉獻給臺灣的研究，包含了許多有價值的消息，但是作為本研究的出發點的「意識型態」，却須帶着批判的態度去接受。

5. Peter L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, Basic Books, Inc. Publishers, New York 1974, has some excellent passages about the Calculus of Pain and the Calculus of Meaning (in Capitalist and Communist Societies), Chapter V-VI, pp. 137-189

6. 民國六十六年度統計年鑑。中華民國行政院審計部預算組出版。第五五九頁有下列民國六十五年翻譯和出版書的統計：

文 學	一一九五	純科學	六一八
社會科學	一五五四	藝 術	三三六
史 地	一三七九	哲 學	三三四
應用科學	一二九四	語言學	三〇四
一 般	八四四	宗 教	二七一

7. 參考：民國六十四年十一月二十四日，前任經濟部部長李國鼎在臺灣臺北國際生產力研討會上從神學觀點看臺灣今日的一些意識型態

發表的主要演講。經濟評論，第一七〇期三／四月一九七六年，第一至第六頁。

8. 韓國Stephan Kim樞機，在民國六十八年八月在香港對SELA(亞洲社會經濟生活交談)的演說，很值得我們三思。他對亞洲的情況描寫如下：我們發現到，亞洲所有的開發中國家的政府都說：「我們生活在內外的危機之中，不安全。因此，最重要的是國家的安全。首先我們必須在經濟、軍事和政治方面強大。」然後，他們得到一致的結論：要強大必須工業化。但是有效而且快速的工業化，首先必須要有秩序——政治的、經濟的和社會的秩序。這個秩序必須強加實行。因此，有些人權被限制了，而我們處身於國家安全狀態的惡性循環之中。這是惡性循環，因為雖然最後的目的是安全和穩定，但所用的方法却助長了更多的不安。因為爲了實行制度，必須用武力和壓迫，而這樣就造成了更大的緊張和更大的不穩定，於是又需要更大的壓力，於是就如此不斷地繼續下去。本來是爲了改善人類的命運才實行現代化和工業化，但是在這條路的進行過程中，它們貶抑了人性。假如我們看看亞洲，看看老百姓的情況，我們發現，他們的人性是被貶抑了。在這裏，真正面臨危險的，是自己。情況是這麼的糟糕，我們不得不問：這種現代化發展的目的到底是什麼，並且是爲誰的？進步不是爲了人嗎？但是我們所見的却是進步只是爲了進步，人只是它的工具。」(參考 Sela Newsletter, September 1979, Supplement, pp. 1-5)

9. 參考「臺灣教會公報」，一九七九年一月七日三月十八日。英文：The "Public Statement on our National Fate" December 29, 1971.

直到最近選對政府所提議的「寺廟教堂管理條例」表示了反對的意見。

10 中國主教團在民國六十七年十二月三十一日發表了下面的公告(見六十八年一月四日教友生

活週刊)：「……天地間沒有十全十美的人，也沒有十全十美的政府。我們要本着基督的愛，擔待別人的缺點，也擔待政府的缺點，協助別人改正缺點，也協助政府改正缺點，這是我們基督徒的責任。」

民國六十八年三月二十日，臺灣的主教們共同寫了一封信給全世界的主教、基督徒和所有負責正義的人士，這封信可能對於有些讀者說來，好像天主教官方幾乎與目前的政治體系認同了。中國主教團主席賈彥文總主教，曾在六十八年五月十四日的一封信裏，對作者說：「我們特別注意避免作任何會引起別人認為我們和政治體系完全認同的事情。」（“It was a very special intention of ours to avoid the possibility of just such a stand as that of our being regarded in any way as identified with the political system.”）

若我們比較天主教的官方和長老會的官方，就會發現對於目前政府表現出來的不同程度的同情與許諾。

張春申神父的「教會與國策」（教友生活週刊，六十八年五月二十二日）警覺地指出基督徒和教會領導者在政治中的多元角色。

天主教會也用批判的態度反對政府提出的「宗教寺廟管理條例」參考 *One Spirit*, Sept. 10, 1979。

11 張春申，中國教會與基督論。輔仁大學，神學論集，三十七期，一九七八年八月。四三五—四五二頁。

12 張春申，位際範疇的補充——中國神學的基本商榷，輔仁大學，神學論集。第三十二期，一

九七七年夏。三一一至三三一頁。

13 一元論和有神論的宗教經驗和表達方式，並不互相排斥，反而是相輔的。東西方文化的會合包含這兩種世界觀的相會。

有兩種思想方式可以幫助我們觀察到他們之間的互相補充。第一個方式來自生命奧秘的本身；人不是獨立生存的。他必須和別的人來往。而這種來往必須向上，以便和人格的天主，和所有人類的根源和目標的天主交往。我們認為這種生命的奧秘是兩種世界觀相遇的可能方式。（參考：項退結著從中國傳統哲學的生命觀走向比較完整的生命概念。哲學與文化，第五期第七卷七十二號。民國六十九年五月，第二七至二九頁。）

另外一種方式是得自形上學的反省：人的現實有三個不可分的方面：存在、本性和位格。在宇宙一元論的宗教形式中，主要的是有機整體性的經驗。而在基督有神論的宗教形式中，人是被關心的焦點。

藉着交談與共同的追尋，才可以把這兩種互輔的想法結合在一起。

- 14 A Theological Critique of Scientific Rationality. Report of an Ecumenical Working Party on Science and Technology (Zürich, 29 June-3 July 1973, about 18 participants from the fields of theology, ethics and the sciences) Chapter II: Quality of Life Criteria for Measurement, pp. 3-6

分辨神類的神學

房志榮

神學是人用理性去了解信仰或天主的啓示。人的理性包括人的歷史、文化、團體、人學等背景。在講分辨神類的神學時，我們便從儒家的分辨工夫開始，然後列舉一些舊約中的分辨例子，和新約中的分辨標準。最後看看靈修經驗與分辨神類。

分辨的重要及障礙是大家所熟知的。少年人、老年人、忙碌的人、清閒的人，專家或學者都需要分辨，也都在不斷地分辨。但我們發現，結果常有很多錯誤，很多偏差，真是旁觀者清，當局者昏。可見分辨不是一件容易的事，並不是大家都會分辨。由於以下要逐步加以討論，一直討論到分辨神類，那麼，必須先把「分辨神類」四個字略加界說。

「分辨神類」是什麼？

我國文化的分辨工夫說明：做人就要分辨；舊約中的分辨說明：要做雅威的子民，必須分辨；新約及教會中的分辨說明：要做基督徒也須分辨。分辨什麼？分辨神類。神類又是什麼？今天研究分辨神類的人都認為不要把神類二字按照神話的意義、而須按照人學及神學的意義去了解。比方「神操」書中的神類並不常指天神或魔鬼，而大都指內心的動：動向、動力、動機。把這種內心的動在人學及神學中應估的位置辨別出來以後，才能把它歸於天主、天使、或魔鬼，甚至自己。這種程序可稱之為超越性的分析；所分析的是內心的經驗，所要達到的却是超越經驗的來源，因此稱之為超越性的分析。

①。這和下面哲學部份所說的超越方法含義不同。

分辨神類與良心或天良密切相關，但與「良心個案」不同，因為分辨神類的重點不在善惡，而在分辨真善與假善，不在有罪或無罪，而在「更上一層樓」的「更」字。因此，聖多瑪斯把一般的分辨歸於智德②，但從不把格前十二10的分辨神類歸於智德。分辨神類原是一個複雜的經驗，如果要用一個統一的概念把它綜合的說出，那只能勉強的說：分辨神類是一種自我奉獻、自我空虛的生活習慣和態度，藉以聽到聖神在內心所說的話③。

最後，分辨神類所依據的不是實驗的層次，而是經驗的層次。上面說過，真正的分辨神類不能歸入智德的行爲，就是因為分辨神類不是累積的知識或反省的認識所能達到的，而必須有個別的經驗。所以，聖依納爵只說分辨神類的規則，至於分辨神類本身必須每人自己去作。實驗或實習可以學習規則，但不一定會達到分辨神類的本身，不然的話，就等於說天主可以用實習來體驗了④。

一、儒家的分辨工夫

儒家關於人性的分辨研討始於孟子，他認為人性的特點在於和禽獸有別，人不是禽獸，因此人的生活應該高於禽獸的生活⑤。這一觀察或分辨雖似簡單，却含有至理。無論中外，喊人畜性，或稱人豬、狗，總是罵人的話，誰也不願當禽獸，人不是禽獸。

人和禽獸的分別究竟何在？孟子認為禽獸有感覺之官，人也有感覺之官，這一方面人和禽獸相同。但除了感覺之官以外，人還有心思之官，這真人就不同於禽獸了，因為孟子說得好：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之與我者」

(告子上)。感覺官能爲小體，心思官能爲大體：「從其大體爲大人，從其小體爲小人」，這就是孟子關於大體小體的分辨。

在分辨人性上，人獸之辨的確是最好的。一個出發點，不但孟子如此，在孟子前一個世紀聖經的司祭本 (Priesterkodex) 也是如此。創世紀 1-1-2 就是公元前第五世紀寫成的司祭本的一部份，所寫的是天主創造世界，寫法基本上是我國三字經上所說的：三光者，日月星；三才者，天地人。作者在敘述天主造人時，說法和作法都和天主造魚、鳥、獸時不同 (請將創一 26、27 與創一 20、21、24、25 相較)。天主給飛禽走獸的祝福 (創一 22) 也和給男人女人的祝福 (創一 28) 不同。最後，天主給人的食物 (五穀百果) 和給禽獸的食物 (青草) 又不同 (創一 29、30)。這就是司祭本的人獸之辨。禽獸只能孳生繁殖，人除了生育繁殖外，還要治理大地，管理魚、鳥及各種生物。其理由無非是孟子所說的禽獸只有感覺之官，而人除了感覺之官以外，還有心思之官。但司祭本把孟子的那句「此天之與我者」作了很好的詮釋⑥。

比司祭本早一個多世紀的聖詠第八首是創一的詩歌式的回響 (詠八 1、6、7、8)：

上主，我們的主啊，

全世界都看見了你的偉大！

你讓他 (人) 管理所有的受造物，

把一切都放在他的脚下：

牛、羊、荒野的走獸；

空中的飛鳥、江河的魚類，

分辨神類的神學

海洋的生物，都歸他管轄。

另一位敘述天主造人的作者（比司祭本早四個多世紀的雅威典）用另一種方式指出人獸之別；人和飛禽走獸都是天主用塵土塑造的（創二7、19）⑦，但上主天主在人的鼻孔中吹了一口氣，使人成爲有靈的生物（創二7），而沒有給禽獸吹這口氣（創二19），人和禽獸顯然不同。雅威典選用另一種巧妙的手法寫出人獸之別：天主想給孤零零的男人找個友伴，於是用塵土造了各種飛禽走獸，把牠們領到人面前，讓人過目挑選。可惜人雖給各種畜牲、飛鳥、野獸起了名，却找不着自己的伙伴（創二20），人依舊是孤零零的一個。這時天主才爲他造了女人。人見了女人便喊說：「這才是我的骨中骨、肉中肉」（創二23）。

人既有別於禽獸，本該比禽獸更會知恩報愛，但事實不然。因此大先知依撒意亞在公元前第八世紀喊說：「諸天，請諦聽！大地，請側耳！因爲上主有話說：『我把孩子撫養長大，他們却背叛了我！牛認識自己的主人，驢也認識自己主人的食槽，以色列却毫不知情，我的百姓却一點不懂』（依一2、3）。

可見孟子談人性以人獸之辨爲出發點十分恰當。這在聖經的各時代（公元前第五、六、八、九世紀）及各作者（司祭本、聖詠作家、先知、雅威典）都可找到旁證。

我國文化的另一個重要分辨是人心與道心。在人獸之辨中把人與較低的禽獸比，在人心道心之辨中把人與較高的天道比。正如聖經中也作這種比較（詠八4、5）：

啊！人算什麼，你竟顧念他！

必朽的人算什麼，你竟關懷他！

然而，你造他僅僅低於你自己；

你賜給他光榮、尊貴。

人心與道心之辨源於書經大禹謨的十六字訣：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。雖然羅光主教認為大禹謨爲東晉梅頤所偽造，但仍承認十六字訣的四個思想或概念「天理、人欲、一、中」的確是詩經和書經所有的，並在中國歷史中發生了很大的影響^⑧。然而，人心道心究竟是什麼呢？

朱熹同意伊川的解釋：道心是天理，人心是人欲。朱子繼續說：「但此不是兩物，如兩箇石頭相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情慾底是人欲」（朱子語類）。這種理學家式的解釋把原來有別的人心道心扯在一起，反來弄的更加模糊而難以分辨了。好在朱子是相當開放的，他說過「凡人解經，雖一時有與經意稍遠，然其說底，自是一說，自有用處，不可廢也」^⑨。這和近代釋經學的一個重要主張十分投合，那就是一段文字能有一個較圓滿的意義（*sensus plenior*），甚至是該段文字的原作者所始料未及的。但後代人因了文明的發展，因了新的啓示，反而能有所發現，而給以更圓滿的解釋。這在講解我國古書上有無限的可能，有無窮的遠景。

吳德生先生本着他的信仰就給十六字訣的前兩句作了解釋：「我們要以這個無聲無臭的道心，來駕御千變萬化的人心」^⑩。但十六字訣能有更圓滿的意義，能當作分辨神類的歌訣，以下我們要嘗試朝這個方向解釋。

第一句「人心惟危」較爲易懂。人間禍患大多出自人心，人心確是最危險的東西。俗語說：「人心叵測」，意義相同。不但他人的心無法臆測，連自己的心也難預料，人心是多麼危險的一個存在

啊！可以不加防範嗎？

「道心惟微」：道心是天道、天理。這一句因與前句並行對仗，最自然的解釋是與前句平行地講。人心是指人有心思之官（孟子），因此道心該指天理、天道有心思之官，像人一樣，道有理智、意志，祂的心思是微妙的，不易捉摸，而必須加以分辨。

「惟精惟一」：這裏的兩個惟字，及前兩句中的惟字都可當語助詞，或「獨特」解釋。精、誠也；管子心術：「中不精者心不治」（辭海），也就是「精誠所至，金石為開」的誠。一是前後一致，始終如一，不心猿意馬，不朝三暮四。

「允執厥中」：允是肯定詞，執是擇善固執，厥中即論語堯曰篇的「其中」，指不偏不倚之道，無過不及之嫌。自從商朝甲骨文字以來，國人就把它這個中道看的非常重要①。但這個中究竟指什麼呢？從本篇十六字訣的上下文來了解，這個中指的是「平心」。平心是聖依納爵神操中的一個專有名詞，也是分辨神類時所不可或缺的一個條件。乍看之下，好像是一個無可無不可的消極態度，其實是一種非常積極的人生觀。平心最好的解釋也許是孔子一生所實行的四個母字：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」（論語子罕）。這種人生觀所以非常積極，因為如此人的心胸常是敞開的，道心的無盡富源可以在人心暢行無阻。

這樣懂法，十六字訣實在可以視為分辨神類的歌訣。「人心惟危」是描寫人心的多變，因此必須加以防範；「道心惟微」是說上帝的旨意神妙莫測，因此必須努力追尋；「惟精惟一」說出了人追尋上帝旨意時的態度：既精誠，又專一；「允執厥中」：所要達到和執持的是一個中道，一個平心。換句話說：不讓人心蒙蔽道心，而要人心持平、中正、開放，讓微妙的道心來領導多變的人心，這不就

達到分辨神類的目的了嗎？

儒家還有一個分辨的實例不能不提，就是義利之分。孔子說：「君子喻於義，小人喻於利」（論語，里仁）。義和利的分別，就是君子和小人的分別^②。孟子一書的第一篇就是孟子對梁惠王的忠告：「王何必曰利？亦有仁義而已矣」。仁義來自人心的善端。人皆有惻隱之心，人皆有羞惡之心。「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也」（公孫丑上）。利則爲人的身外之物，「上下交征利，其國危矣」（梁惠王上）。這種義利之分好像是要把道德放在利益之上，但在形上學來說：「利」是使人充實或滿全自己的事或物，利就是善，並不違反道德或仁義^③。問題在於如何獲得這個利，自私自利，損人利己，自然不道德；但如果是墨子所提倡的「交相利」以對孟子所說的「交征利」，或如墨子所說的「仁人之事者，必務求與天下之利，除天下之害」（兼愛下），那就越多越好了。事實上，今日所有的賢明政府都在爲人民謀求這種福利。如果要用神操的話作一比較，那就是「人用世物，或多或少，全看它們是否襄助他，或阻碍他達到他的目的，這是取捨的極則」（神操23）。

在講完儒家的分辨工夫之後，值得一提四位大儒：朱熹（元晦），呂祖謙（伯恭、東萊），陸九齡（子壽），陸九淵（子靜、象山）的鵝湖之會，那是一次分辨會議。雖然會議本身沒有多大成就，但那次會議的接觸使他們每人都受益匪淺。那是公元一一七五年的事（南宋孝宗淳熙二年四月），地點是信州（今江西廣信）鵝湖寺^④。

陸象山和朱熹是當時學界的兩位巨擘，二人的治學方法却很不同；陸氏主張存心、尊德性；朱子認爲除此之外還該道問學，就是窮理致知。象山以尊德性、重踐履誨人，弟子衆多，風行一時。朱子認爲他不合「中庸學問思辨，然後篤行之旨」，又說他「全是禪學，但變其名號耳」；最後說：「然

想其說方行，亦未必肯聽此老生常談，徒窮憂歎而已」（以上引句皆見朱子文集：答呂子約書）。但朱子還希望與象山當面討論，就請好友墨祖謙爲他們安排了鵝湖之會。

赴會前夕九齡與弟弟九淵辯論至深夜，終被弟弟說服而作了一首詩：

孩提知愛長知歎，古聖相傳只此心；

大抵有基方築室，未聞無址忽成岑，

留情傳註翻榛塞，著意精微轉陸沉；

珍重友朋勸琢切，須知至樂在於今。

九淵認爲這首詩很好，但第二句「微有未安」。赴會之日，他們一邊走，一邊想，終於九淵也作出一首和九齡的詩：

墟墓興哀宗廟歎，斯人千古不磨心；

涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑，

易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉；

欲知自下升高處，真箇先須辨自今。

到了鵝湖寺後，呂伯恭先問九齡別後有何新的創獲，九齡便把他的詩宣讀，才讀了四句，朱熹便對呂伯恭說：「子壽早已上子靜船了也」。等到讀完該詩以後，便開始先與九齡論辯，繼而九淵加入，讀出他和九齡的詩。讀到第五、六句時，朱熹「失色」，讀完第七、八句之後，朱熹很不高興（不憚），於是只得臨時休會。

翌日他們繼續辯論，辯論的內容，據九淵年譜說：「鵝湖之會，論及教人，元晦之意，欲令人泛

藝博覽，而後歸之於一陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽，朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離。此頗不合，先生更欲與元晦辯，以爲堯舜之前何書可讀，復齋（九齡）止之」。討論會便宣告結束。

用今天的尺度來說，這樣一個不歡而散的討論會自然不算成功，但它的效果還是有的。會後四人回去各自反省，多少都有了改變。據他們留下來的文獻可以看出，每人會後的反應和會中會前的爲學做人完全投合，簡直是繪聲繪色地把這四位大儒擺在我們眼前了。變化最大最快的是陸九齡，其次是朱熹，再其次是陸九淵。呂祖謙是會議召集人和仲裁者，不願有所袒護，他本人是贊同朱熹的。下面我們便將四人會後的反應摘錄一些。

關於陸九齡會後的反應，在呂祖謙致朱熹的信中有言：「子壽前日經過，留此二十餘日，幡然以鵝湖所見爲非，甚欲著實看書講演」（東萊集）。

朱熹在鵝湖之會後三年，首先寫了一首追和陸九齡的詩：

德義風流夙欣欽，別離三載更關心。

偶扶藜杖出寒谷，又枉藍輿度遠岑。

舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉，

却愁說到無言處，不信人間有古今。

朱子對九齡的友情越來越深厚：「別來幾時，兄以書來，審前說之未定，曰予言之可懷。逮子辭官而未獲，停驂道左之僧齋。兄乃枉車而來教，相與極論而無猜。自是以還，道合志同，何風流而雲散，乃一西而一東」（文集）。最後朱子祭九齡文說：「念昔鵝湖之下，實云識面之初。兄命駕而掛

來，戴季氏而與俱。出新篇以示我，意懇懇而無餘。厭世學之支離，念易簡之淺陋，中獨疑而未安……」。

至於陸九淵，似乎「終身守其說不變」（朱子年譜）。但九淵祭呂伯恭時曾說：「追維曩昔，粗心浮氣，徒致參辰，豈足酬義？」（象山全集卷廿六），也表示九淵對自己在鵝湖之會中的表現有所反悔，自認那時心粗氣浮，造成決裂。這由朱子答呂伯恭的信可以證實：「子靜近日講論，比舊亦不同，但終有未盡合處，幸其確好商量，亦彼此有益」。其實朱子曾多次與九淵通信討論，並邀請九淵到白鹿洞來講學。鵝湖之會的兩位主角總算有了某種程度的彼此了解，彼此接受。

最後，呂祖謙以仲裁的身份給朱子及小陸各下了一個評語：「元晦英邁剛明，而工夫就實入細，殊未易量。子靜亦堅實有力，但欠開濶」（宋元學案、東萊學案）。「嘗爲子靜詳言之，講貫諦釋，乃百代爲學通法。學者緣此文離泛濫，自是人病，非是法病。見此而欲盡費之，正是因噎廢食」（東萊集答邢邦書）。

二、聖經中的分辨實例與標準

聖經中的分辨神類有高士傑神父的一篇文章介紹^⑤，果能將該文所引的聖經章節一一查證，材料已够豐富，這裏似乎無須多講。下面所講的實例及標準却是該文未提到的，其他討論神辨的文章也未提及^⑥，但我認爲是很有用的參考。神辨的重點既在於經驗，下面便是一些聖經中的經驗談，不必有神辨的字眼，也不必有專爲神辨所作的明確反省，但這些經驗中的人物確實因其件事情的發展而改變了他們的生活方向，或處世爲人的作風。

第一個例子是民長紀裏的基德紅：他的蒙召、出征及用兵，每次都須分辨，每次都有象徵的事件或記號讓他有所抉擇（民六11、24、36、40，七2、8）。他的蒙召可與過去的聖祖（創十六7、14哈加爾，十八1、15亞巴郎，廿一14、19哈加爾帶子逃亡，廿八10、22雅各伯）或梅瑟（出三）的蒙召相較，也可與未來的先知（如耶一）或智者（如箴八）的被邀相比。他出征前的記號是一個自然界的現象（露水），他用兵的人數：由三萬二千減至一萬，最後減至三百，也有一個記號，是人事間的一件普通事：喝水的方式。這一切不是告訴我們，要在生命分辨神類只有憑着這些記號嗎？是天上的也好，是自然界的也好，是人情事故也好。這和易經的分辨方法非常接近。

另一個例子是瑪諾亞夫妻的對話（民十三22、23）：瑪諾亞發覺他們二人看見了天主，必死無疑。但他的妻子很有分辨的能力，認為不必為這種傳統的畏懼所困擾，他們二人所體驗過的是一件喜事，不足為憂，不然上主怎會接納他們所獻的全燔祭和素祭，怎會使他們看見那些事，聽見那些話呢？同樣的一些事，同樣的一些話，夫妻二人的感受和所下的結論那麼不同：丈夫感到神枯，妻子感到神慰。誰對誰不對？丈夫的恐懼是盲目的，唯一的依據是當時民間的一個想法：誰見了天主，必定要死。但這足夠形成一個人的判斷和抉擇嗎？妻子却說出了不必怕的理由：祭獻的被悅納，所見的事，所聽的話，她果然作了分辨。後來所發生的事證明是她有理。此外，她已不是第一次有這樣的經驗——像她丈夫那樣，而是第二次，甚至第三次。以前沒有死，為什麼現在會死呢？神辨的經驗幫助人作更好的神辨，這正是聖依納爵在神辨的規則所說的，要人從經驗中學習。

最後一個例子是新約中的保祿，這裏不講他分辨神類的言論，而講他的生活，不是全部生活，而是宣道生活；不是所有的宣道，而是他宣道的中心：基督的十字架。十字架是分辨神類的一個新的標

準，徹底而絕對，顛倒了人間的價值觀及世界取舍的準繩。我們若把宗十七15~34，十八1~11及格前一1~16三段聖經連續地讀下去，便會發現保祿宣講福音的一個過程，同時也是他分辨神類的過程。保祿從雅典到格林多，從一座文化城到一個商業中心。在人文薈萃的雅典講道，當然要辯論、鬭智，說得新奇動人，旁敲側擊，引經據典。保祿這篇雅典證道（宗十七22~31）不能不說是一篇好演詞，既迎合聽眾心理，又內容豐富，說理正確。但結果怎樣？有人譏笑他，有人說下次再來聽，相信他所宣講的真道的人屈指可數。

這為保祿是一個值得反省的經驗，他在離開雅典走向格林多的路上一定嚴格地檢討自己：過去的宣講如何？目前如何？日後應採取什麼方向？這是保祿宣講生活的中途，也是他傳播福音的轉捩點。在他皈正後的十年（公元卅六~四五），他從事進修，拜訪教會首長，與耶路撒冷、安底約基和塔爾索各地的教胞聯繫，促進感情。這期間他也曾在大馬士革城講過道，他到各會堂去宣講耶穌，說：「祂就是天主的兒子」（宗九20），「他用堅強的論據證明耶穌是默西亞，使大馬士革的猶太人無法辯駁」（宗九22）。但保祿的宣揚福音基本上是在他的三次傳教旅行及其間所寫的書信，前後共十一年，而由雅典轉向格林多正在當中。

第一次宣揚福音的旅行是由公元四六年至四九年（宗十三3~十四26），其間以在比西底的安底約基所宣講的一篇演詞（宗十三16~41）最有代表性，這是一部救恩史的縮影，重點在最後一段：耶穌的死亡和復活。這次宣講很成功，許多猶太人及外邦人歸依了基督。在呂斯特拉保祿講了一段很像雅典演詞的話，宣揚了創造天、地、海和其中萬物的永生天主（宗十四15~17）。這第一次的宣教主要在小亞細亞，收到豐碩的成果，快結束時保祿和巴爾納伯到處堅固信徒，鼓勵他們信靠耶穌，告訴

他們說：「我們必須經歷許多苦難，才能够進天主的國」（宗十四22）。

第二次宣教旅行是由公元四九年至五二年（宗十五40、十八22），保祿這次把福音傳到了歐洲，在斐里伯城的監獄裏他給詢問真道的獄吏說：「相信主耶穌，你和你一家人就會得救」（宗十六31）。保祿也到其他城鎮的會堂裏宣講說：「我向你們傳揚的這位耶穌，就是默西亞」（宗十七3）。以後保祿下到雅典，由雅典轉格林多，格林多是他的第二次宣教旅行的重點，在那裏度過了一年半，徹底看清了他宣講的方向和路線（見下文）。

第三次宣教旅行是由公元五四年至五七年（宗十八23、廿一17），這次的宣教時間大部分都用在厄弗所（「你們要警醒，要記得，三年的歲月我怎樣日夜用眼淚勸戒、教導你們每一個人」：宗廿31）。其餘的時間便用來訪問亞洲及歐洲的各地教會，堅強各處的信徒，並寫了五封書信（迦、斐、格前、後、羅）。旅行將完，在返回耶路撒冷的路上，途經米肋托，他作了一篇語重心長的臨別贈言，給他十多年的宣教生涯作了一個總結（宗廿18、35）。臨別贈言的最後一句話是主耶穌說的，福音書沒有記載，只有保祿（或路加）傳授給我們了：「施與比領受更爲有福」⑰。

以上這段簡短的描寫可能是保祿在由雅典至格林多的路上回顧和前瞻的對象。保祿到了格林多以後，起初一面工作，一面宣講，等息拉和弟茂德也到達了格林多，他就全部時間宣講。天主教在異象中給他說：「你別害怕，只管講……這城裏有許多我的子民」（宗十八9、10）。

保祿現在怎樣宣講呢？在格前二1、16有很明確的答覆，這應該是他反省和分辨神類的結果，也是保祿在宣講生活上的成熟和長大。他在五十七年五旬節前不久，從厄弗所寫信給格林多教會，回憶當時（五十一年初）在該城開教的情形說：「弟兄們，我從前到你們那裏去，並沒有用什麼華麗的詞

藻或高深的學問對你們宣講天主的奧秘。因為我拿定了主意，當我與你們在一起的時候，除了耶穌基督和祂死在十字架上的事以外，其他的都不提。因此，我到你們那裏去的時候，又軟弱，又害怕，戰戰兢兢。我所講的道，所傳的福音，都不用委婉動聽的智慧和話，而是依靠聖神的能力來確證真理。所以，你們的信仰並非根據人的智慧，而是以天主的能力為基礎」（格前二1-5）。

將這些話與保祿在雅典的那篇演詞相比，我們發現他的宣講方法大有改變：不用華麗的詞藻，不用高深的學問來講天主的奧秘，而只講耶穌基督和祂死在十字架的事。這個變化發生在保祿宣講生活的中途，相信是他由雅典至格林多路上分辨神類的結果。下表指出這一變化的時刻：

46-49年（首次出外宣教：以下年數為第二、第三次）。

49-52年（51年初由雅典至格林多：神辨，抉擇，實行）。

54-57年（57年宣教末期肯定那一抉擇是對的：宣講被釘死的基督）。

既不憑人間的智慧，又要講很不中聽的十字架的道理，保祿究竟憑什麼宣講呢？格前二10-16給我們揭示保祿宣講的秘訣：「我們所講的道，不是用人的智慧所教導的言語來講，而是用聖神所教導的言語，把屬神的真理，向屬聖神的人講解」（格前二13）。這樣我們就可看出保祿使徒宣講生活的開始、變化及完成。由創造的天主開始，肯定一切受造界的價值，經過耶穌——被釘死的基督改變，甚至顛倒其價值觀，依靠聖神的德能使人接受這個新價值觀，按照這個新的標準來定取捨：耶穌基督的十字架。保祿在由雅典至格林多路上所作的神辨影響了日後世世代的教會②。任何神辨絕對離不了保祿所設定的標準。

三、靈修經驗與分辨神類

以上兩段所講的都是一些靈修或分辨的經驗，第一段是我國文化中的分辨工夫，第二段是聖經新舊約中的分辨及分辨的標準。神學家們如何領悟、講解這些經驗呢？讓我們在這第三段內略予交代。在將 Lees 及 Furtrell 的意見簡短介紹後，我們要把 Rulla 心理、哲學、神學三方面的解釋作較詳細的介紹。

Lees 認為神辨所要達到的首先是平心，然後是指向天主，再進一步體驗天主所啓示的旨意，最後是在與基督相遇中體驗天主的旨意^①。這是基督徒的神辨，完全按照聖依納爵神操所指定的步驟。

Furtrell 認為需把具體情況中，天主向我所說的話不斷地、且辯證性地與天主在基督內、在福音中、在教會生活的傳統中所說的話相對照，如此才能在不斷分辨天主的話中（剛才所提的兩種話），日益在聖神內長大而日新又新^②。分辨、選擇、成長是分不開的。鵝湖之會以後與會者都成長了，基督的長大，保祿的長大，都是例子。

Rulla 認為神操的目的是人用自由來決定、選擇，來追隨耶穌基督。聖依納爵的貢獻在於指出分辨與選擇的關係，及分辨與靈性成長之間的關係，這靈性成長在於吸收基督所標榜的價值。這些肯定須經過心理、哲學及神學三方面的解釋，才能顯露出較精確的意義^③。

1. 心理的一面：首先得聲明，有許多心理學的學說為解釋神辨一無是處，因為它們不管超越的價值，也不接受基督所標榜的價值。以「自我實現」為目標的人學不是基督徒的人學。卡爾·拉內說的好：基督學是人學的開始，也是人學的結束。

如果一位心理學家接受基督的超越價值，那時他所作的心理現象研究，就能幫助人了解神辨的過程。比方他能指出：接受超越價值以外，同時也接受標榜該價值的基督，被基督吸引，這時，人才會超越自己，日益肖似基督。換句話說，只講抽象的價值，是一個假的善，同時也講基督，才是真正的善，才發生好的效果。深度心理學告訴我們，這種區別和分離不但可能，且相當普遍。有意識的願，潛意識的不願；前者是理想，後者是需要；前者是理想的我，後者是真實的我，二者不能調和。這種現象自己每每並不知道。有人口口聲聲說要服務團體，其實最後是想受團體的服侍。神辨就是發覺這些需要和這些不調和，因為它們影響選擇，影響對基督價值的消化及內在化，因此影響到客觀聖德及使徒功效。但這些潛意識的需要既不是罪，也不是病（神經病或精神病），而是人人都有的包袱，雖然輕重、等級不同。

結論是：神辨所當注意的不僅是意識層次的種種，還該注意此一層次下面的許多事實。任何正常人及承認、接受基督價值觀的人，在他們的為人行事上，都免不了受這些潛意識事實的影響和干擾。

2. 哲學的一面：這裏須用駱納剛所說的超越方法（transcendental method），即超越自然科學、人文科學及神學的個別方法，而用一種適合於大家的方法，事實上這就是「哲學思考」或一般的推理或反省。根據這種思考，人的知、決、行的行動有四個層次（前三個層次屬知，後一個層次屬決、行）：

- 1 經驗：是感官、想像、情緒集合而成的。
- 2 理解：與行動有關的理解是「應作什麼」，而非「是什麼」？
- 3 反省與判斷：這裏是價值的判斷。

4 責任感：這在前三個層次已隱含存在，但在最後層次裏特別明顯，因為已由知跳到行，其間經過一個有意的選擇和行動（決定）。

這些層次都是一些有意識的行動，但還有許多潛意識的因素也該注意，下面的分解可以幫助人注意那些潛意識的因素。

面對基督的理想和價值人有兩種姿態 (dispositions)，一是感情的 (affective)，一是實效的 (effective)。感情的姿態可能是有意識的，或潛意識的，影響着行動的前三個層次。實效的姿態與第四個層次有關，直接影響選擇、消化及內在化基督的價值。

兩種姿態所引發的行動都是經過意志的行動，意志可從三方面來看：

will 是作決定的能力。

willing 是決定的行動。

willingness 是一種心境，在這心境下不必說服而達到決定。而危險就出在這裏，因為人的心境能為潛意識的需要所影響而限制人的自由。人的基本自由即使還存在，但有自由的確會受到限制。

總之，人向基督價值觀的開放受到許多限制：理解上有領悟的限制，反省上有動機的限制，實行上有決定的限制。潛的需要既然影響對基督價值的感情姿態，也影響實效的自由，從而波及客觀聖德及使徒效率，因此在神辨中必須注重神辨與選擇、與內在化基督價值之間的密切關聯。神辨幫助人成熟長大，領導人作平衡正常的人，使他的為人行事日趨正常：是什麼人，作什麼事 (agere sequitur esse)。

3. 神學的一面：神學的人學是根據天主的啓示來了解人，神學可以幫助人正確地解釋其他學問所有的發現。反過來說，要正確地解釋天主的啓示，人必須對世間的事物有準確的認識，因此人間的一切學問都幫助人了解天主的啓示。在講過心理與哲學的分析後，我們再提出兩點，根據聖經加以解釋：

(a) 神辨與選擇、與內在化基督價值有密切的關聯，這可用羅十二2來說明：

「不要向這世界看齊，要讓天主完全改變你們的心思意念，你們就會明白天主的旨意，知道什麼是良善、完全，是祂所喜歡的。」

為明瞭這段聖經，必須注意它所假定的三個時刻（或步驟）：(一)是已成義的時刻：保祿是向已得救的人說話，這個已成義的時刻是在羅馬書信前十一章建立起來的，因此，所說的「要讓天主完全改變」，不是由不義到成義，而是成義後的繼續改變，就是(二)所說的心思意念的姿態，是一個時常分辨與判斷的姿態，為達到(三)選擇與決定：常選擇、決定好的、天主接納的、完美的。弗五8-10及得前五19-22所說也一樣，是很有用的比較和補充。

本段聖經的三個關鍵性希臘字也可朝此方向加以解釋：改變 (metamorphose) 是聖神與人的共同工作；心思 (nous) 是思考、判斷的能力，是指向行動的存在性思考和判斷；最後完美 (teleion) 是克服了潛意識的矛盾。

(b) 人有潛在的需要，它們限制有效的自由，影響客觀聖德及使徒實效，這可用迦五16-17來說明：

「我要強調的是：你們要順從聖神的引導，不要滿足自己本性的欲望。因為本性跟聖神互相敵視

，彼此對立，使你們不能作自己所願意作的」。

爲正確了解這段聖經，必須注意聖經學家李奧內根據羅七、八把救恩史分成的三個階段：

1 地堂期：亞當及厄娃與天主爲友的時期。

2 墮落期：由第一個罪到基督來臨的時期。

3 得救期：由罪的法律救出，得到聖神恩賜。

迦五16所指原是第三期已得救的人，但以往像聖奧斯定、聖多瑪斯、路德等人因爲沒有那樣區分，結果把羅七14、25與迦五1617看成了平行章節。其實二者有別，因爲羅七所說的是大體與小體的鬭爭，或心思之官與感覺之官的鬭爭；而迦五17描寫的是肉（本性）與聖神的鬭爭。羅七14、25所指是第二期的人，迦五17所指是第三期的人，這一時期的人基本上已經得救，但還有鬭爭，就是理想的自我與真實的自我之間的鬭爭，人的自由仍然受到限制。

結論：人人都有偏差，常常可以糾正。駱納剛認爲人的偏差能有四種：①個人的自我主義（自私）；②集體的自我主義（我們主義），有時比個人主義更強烈，更盲目；③指望用常識來解決任何問題；④深度心理學所揭發的種種偏差。這一切都需要神辨。

心理生活影響靈修生活，因此不可把不成長單獨歸於人不答覆天主的恩寵——罪。但心理生活的影響並不就是心病，奪去人的全部自由，人還是要負起責任。比較平穩的看法是：有效的自由有不同的程度：人都有潛在的需要，這些需要影響着人的自由，影響着客觀聖德和使徒實效。

理性、理想、心病不能解釋人的一切現象，還有許多潛意識的因素在作神辨時必須注意到，必須盡力讓他們浮現出來。這些因素正因爲是潛在的，必須有人幫忙，才能發覺，才能表面化，因此當

輔導的人最好也要懂得心理學。

總結論：本演講所採神學方法的商榷

在講分辨神類的神學時，分辨一下神學的方法應該是順理成章的。在研習會中，我曾在演講之初將這些方法略作交代，但在寫成文章時，我把方法的檢討故意留在最後，這樣可以把文中講過的放在方法論的角度上審視一遍，也許如此可將神學本位化向前推進一步。我在這次演講中所採取的神學方法基本上有三個：1.發掘經典中較圓滿的意義；2.天道與人事相應，理論與實踐相盈；3.分析與綜合兼顧：人同此心，心同此理。今將每一方法根據文中講過的略加印證。

1. 較圓滿意義的發掘：當我在六十年代開始教聖經時，聖經的圓滿意義是學界的熱門問題②。七十年代我授過一些釋經學的課，看過一些關於釋經學的書和雜誌。如今在八十年代我發現，在建立中國神學上，較圓滿意義的發掘 (sensus plenior) 是重要的一環，充滿着許多可能性。在解釋聖經上，圓滿意義時時出現，大家習以為常，不以為怪，如依七14用於耶穌的誕生、成人；依五二1-五三及詠廿二用於耶穌的苦難、復活……這樣解釋不但合理，並且必須，因為這是舊約向新約發展的重要一面。

在我國經典中，這種圓滿的意義隨處可見，而我國的詩詞更是超脫紅塵，絃外之音不絕於耳。今以大學一書前三句話為例，其所含的圓滿意義簡直無窮無盡。「大學之道：在明明德，在親民，在止於至善」。朱熹把「明明德」三字解釋的非常好：「明，明之也，明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息

者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也」。朱子的這一席話事實上包括了天主的造人，人的墮落，及墮落後仍保存着的靈性。「親民」有兩種解釋：程朱認為親就是新，王陽明主張親民就是親近民衆，親愛其民。到底誰是誰非呢？一位中國基督徒可以輕鬆地解答這一難題，因為他可用自己的信仰或聖經來解釋大學而達到一個較圓滿的意義：親民就是新民，但要新必須親；要「苟日新，日日新，又日新」，要「作新民」，必須親，這是保祿、若望及全部新約的道理。「新誠命」的新在於(1)不僅愛本國本土的人，還要愛所有的人(路十29~37)；(2)不僅愛人如己，還進一步相愛，如同基督愛我們(若十三34，十五13)；(3)基督愛人而爲人流血捨命，這愛不僅是我們愛人的模範，還是基督徒愛人的動機與原因②。

至於「止於至善」，朱子的解釋欠缺不全，最多說出「盡夫天理之極而無一毫人欲之私」，但天理人欲是什麼？在前文討論人心道心時我們已見過，朱子是混淆不清的。大學傳十章的解釋把「止」講的很多，把「至善」講的很少，只點出仁、敬、孝、慈、信，但這只是些德操，能說是至善嗎？更好的解釋應該是谷十17~19。這裏耶穌清楚地把「至善」——一切善的根源——放在天主(父)那裏，連耶穌自己也不敢自詡爲善，不然就是忘本絕源：「你爲什麼稱我善？天主以外，沒有一個是善的」(谷十18)。這不是「天行健，君子以自強不息」的最好說明嗎？「天」才是「至善」。其他像中庸的前三句「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，都可作較圓滿意義的探討③。

在這種較圓滿意義的肯定下，說我國古老的十六字訣是一首分辨神類的歌訣，實在不是誇張。十六字訣的第一句「人心惟危」說出人心如何，第二句「道心惟微」說出道心如何，第三句「惟精惟一」說出人應有的精神和態度，爲達到平心——就是第四句所說的「允執厥中」：人心、道心、平心，

這不是分辨神類的基本因素及所要達到的目標嗎？

2. 天道與人事相應，理論與實踐相盈；這是本文第二部分所用的方法。在探索聖經中的分辨神類時，我沒有用一般的方法，專找明言提及神辨、選擇或真假先知的地方加以剖析，而是由聖經人物的生活經驗，轉變和結局中達到一些結論。這一方法好似不易捉摸，但潛能很大。聖經中有很多故事，像是說着玩的，其實有着天主的啓示，要我們把它們與自己生活中的事故作比較而獲取教益。西方釋經學着重理論，對於生活實踐中的人情事故未能足夠注意關切，結果理論講得高超絕倫，頭頭是道，但在實際生活中反不知所措或捉襟見肘。如果在故事的敘述中也下些工夫，加以領悟，不只是理性的領悟，而也包括感情、直覺、頓悟……總之，加以今日大家所愛說的「神入」(empathy)或整個人的投入，也許可以彌補純理性的缺陷，這就是理論與實踐相盈的一部分解釋。另一部分的解釋是一九七九年初香港中國神學家會議中所說的三點：以道德實踐的工夫爲後盾；不太用邏輯的方法，而用指點的方法；讓讀者加入他主觀的體驗和見解⑤。

在舊約的神辨中我特別選民長紀一書，再由這書中挑出基德紅及瑪諾亞兩個例子，就是因爲這部書充滿着「天、地、人」的氣息，多次表達出「天道與人事相應」的至理。天是領以色列人出埃及到達迦南的雅威；地是許給亞巴郎及其子孫的這片剛到達的福地，充滿着神秘和期待；人是與雅威訂立過盟約的子民，要在這片土地上嘗試着度一個新生活，這一嘗試需時二百多年（約公元前一二三〇—一〇三〇），其嘗試的格式可以用一句話道出，就是「天道與人事相應」：守約則平安，毀約則遭殃；痛苦中求救，則有救星（民長）出現，助人守約；民長過去，人民又毀約，這樣週而復始，畫出了每位民長的畫像。以「天、地、人」的思想背景，以「天道與人事相應」的信念來讀民長紀是很有趣

的事，也會有很多意外的發現。

新約中最富神辨意味的是瑪十六及其平行章節（谷八；路九）。耶穌責斥伯多祿的話道出了神辨錯誤的可怕：「撒旦，走開！你是我的絆腳石，因為你所想的，不是天主的想法，而是人的想法！」（瑪十六23）。這不是「人心惟危，道心惟微」，不是天理人欲或大體小體之分嗎？只不過這裏已不是一般的人間事理，而是十字架的奧理。像伯多祿那樣雅威信仰深湛及守法唯謹的猶太教徒，尚無法了解十字架，他雖經過耶穌的長期訓練，尚不易由猶太教徒變成基督徒，更何況其他無信仰，或無唯一真神信仰的人！這裏仍然能用人道心及天道與人事相應的體驗框架，但已在另一個層次，即先死後活，或死亡與復活的體驗。這在我國不多講，但在古代近東文化中却是數見不鮮的。但即使在我國，這種天人之間的逾越關係，仍可就近取譬，用地來解釋：「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍舊是一粒；如果死了，就結出許多子粒來」（若十二24）。

十字架價值觀的分辨在保祿的宣講及神學中抵達高峰。本文要在保祿宣講的生活中尋找，假定他分辨的路線、過程和結局，就是「理論與實踐相盈」的釋經方法和努力。格前二可算理論，宗十七（前十八）是生活實踐。保祿達到了十字架價值觀的理論，是因為他有道德實踐的工夫為後盾。至於耶穌基督自己更不必說了。在他死在十字架以前及以後，都有過價值觀的肯定和解說，如三次預言他的受難和死（谷八31；38，九30；32，十32；34及平行章節），及復活後在厄瑪烏路上給二門徒的釋經言詞（路廿四25；27）。可見「天道與人事相應，理論與實踐相盈」的神學方法不但可行，並且在講十字架的奧理上至理，否則又如何能作基督徒的真實神辨呢？

3. 分析與綜合兼顧：人同此心，心同此理；在本文第三部分介紹神學家將神辨當作靈修經驗講解時，我基本上把魯拉的講解介紹了一番。魯氏將分辨與選擇、靈性成長及內在化基督價值之間的種種關係，在心理、哲學及神學三方面加以闡釋，藉深度心理學的觀察發覺人潛意識的需要，再加以哲學的綜合和神學的印證，而達到人同此心，心同此理的普遍性應用，這是魯氏在他的文章之始就曾肯定的。

這種分析的方法——分析到人的下意識及潛的需要——在今天已是勢在必行。尤其在分辨神類的工夫上十分需要，因為否則我們便沒有顧到整個的人或全部事實。聖經學界也正朝着這個方向努力。最近德國出了一部大著作，把創世紀二章至九章用這種方法加以詳細的分析；第一冊是釋經學及神學的分析，共四一八頁；第二大冊是深度心理學的分析，共七二三頁；第三大冊是哲學的分析，共七二四頁^②。可見這種方法的可能性是無窮無盡的，我們有全部的聖經，我們有浩若煙海的中國經典。

分析的方法來自分析的精神，這種精神是國人所十分需要的。我們很容易肯定、接受事、物之當然，而不愛究其所以然。我們很快就接受傳統的講法，長者的交代，而不大會向傳統挑戰。我們對實際關係的齟齬不和習於作混統的判斷，單純的解釋，和直線的答案。這一切都來自我們缺乏分析的精神。原來事物、傳統、人際關係並不那麼單純，必須詳加分析，才能發現正確的取捨標準，必須博採衆議，列出多項選擇的可能 (alternatives)，才能選出較好的或較無損的 (minus malum)。一個古文化的危險便在於：託祖宗的福，子孫懶得作絞腦汁的分析工夫了。

分析之外也須注意綜合和整合。沒有經過分析，不會有真的綜合，囫圇吞棗，不能品嚐聚的美味

。反之，分析以後，忘了綜合，或不會綜合，也只是支離破碎，甚至以偏概全，不能使人把握整個的人生真諦。這在人學及從事神辨的靈修及神學上尤其如此，因為用來分析的是人的頭腦或理智，除了需顧到各方面的理及全面的理以外，還要顧到情和行，也就是整個的人，具體的人，實在的人。這裏講綜合已經不夠，而須更進一步講到整合，不僅是講學問，還是練工夫。可見前項所講的理論與實踐相盈，或以道德實踐的工夫為釋經的後盾，也無非是一個綜合和整合的工夫。因此我們發現，不僅是靈修家及神秘家，即便是真正的大神學家及哲人，必定是在分析精密，觀察入微之外，也是會綜合各方的理，而又會在生活上加以整合的人，古聖先賢及今日的大哲無不如此。他們最後終能深深體會到人同此心，心同此理的大道理。心就是人人具有的這顆懂事明理的心，這顆感受到喜怒哀樂的心，理除了事理、物理之外，還包括天理、道心。在分頭鑽研，析理入微之後，只有回到這個天理、道心時，人心才覺把握住意義。

本篇演講能講到這裏，寫到這裏，大致是按照這個分析和綜合的程序，首先分析了一些我國經典及聖經的經文和事故，然後再將心理、哲學、神學的觀點予以綜合和補充。深謝谷塞松（神學），詹德隆（心理），陳春齡，陸達誠（哲學）諸神父為我提供了有用的參考資料。張春申神父的一篇檢討文「二十年記錄——中國教會的本位化神學」（神學論集②）既是個交代，也是個鼓勵，今後的二十年我們應該有更多的收穫。

附註：

① Lothar Lies SJ: "eine transzendente Analyse der Erfahrung. Analyse, weil unser Fragen die

Erfahrungen zerlegt, also zunächst etwas Empirisches betrachtet; transzendental, weil sie die empirische Ebene nach den nicht mehr in sich erfahrbaren Bedingungen ihrer Ermöglichung hinterfragt und so die Erfahrung übersteigt", in "Unterscheiden im Ignatianischen Exerzitienprozess. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung", ZKT 99 (1977, 2) 159.

"Spiritus est quaedam interior animae propensio. Si est ad bonum, erit spiritus bonus in illo genere; si ad malum, erit spiritus malus" (Godinez) in Malatesta et al. *Discernment of Spirits*, Collegeville, Minn. NSA 1970, p. 106.

② 高士敏·「辨別神類簡史」·神學論集⑤·頁四八八。

③ "If discernment may claim any conceptual unity, it is that of an habitual self-effacement in order to hear the interior voice of the Spirit. We shall see that this is an attitude implying a true experience. It is definitely easier for a teacher to appeal to experience and to cultivate an attitude, even a spiritual one, than to work methodically to develop a many-sided prudence. Might this not be one of the reasons why Alvarez de Paz, Bona, Scaramelli and others, a long time after St. Thomas, wrote their treatises on discernment of spirits?" Malatesta et al. *Discernment of Spirits*, p. 109-110.

④ Experience and experimentation. "Here experimentation is dangerous, since it applies liberly to something secondary by diverting it from what is essential; it is illusory, since it leads to considering induced psychological states as divine communications; it shows disrespect to God since it belongs to God alone to make himself perceived when he wills in the measure that it aims to incite feeling as such, this experimenting has no place in the setting of Christian

experience" (J. Mouroux), *op. cit.* p. 111.

- ⑤ 羅光：中國哲學思想史(一)，頁三四八。
- ⑥ 房志榮：創世紀研究，頁一〇五至一五二。
- ⑦ 同上，頁廿五。
- ⑧ 羅光：中國哲學思想史(一)，頁三二至三五。
- ⑨ 戴君仁：談易，民五九年，二版，臺灣開明書店，頁二三至二四。
- ⑩ 吳經熊：「中國文化發展的方向」，中央月刊，四卷五期，頁廿一。
- ⑪ J.A. Lefevre SJ: "An Oracle Bone in the Hong Kong Museum of History and the Shang Standard of the Centre", *Journal of the Hong Kong Archaeological Society*, Vol VII, 1976-1978, pp. 46-48.
- ⑫ 羅光前著，頁二九八至二九九。君子、小人之分只能當作社會分析的一個現象，我們基督徒不可視任何具體的人為小人，因為耶穌及教會的使命是把每人心中都有的小人因素煉淨，而使人人成為君子。
- ⑬ 羅光前著，頁三〇〇。
- ⑭ 范壽康：朱子及其哲學，民五三年，臺灣開明書店，頁二六五至二六九；朱子與鵝湖之會。筆者以下當一次文抄公，由本書抄下很多資料。
- ⑮ 高士傑：「聖經中的辨別神類」，神學論集②，頁四七七至四八三。
- ⑯ Paul Leyeau SJ: "L'ediscernement spirituel. Orientations doctrinales et pastorales" *Bonne Nouvelle*, Revue du Renouveau Charismatique, Mai-Aout 1979, pp. 4-10.
- ⑰ 以上資料見房志榮：保祿使徒的生活、書信及神學(輔大神學叢書之五)，臺中光啓，民六十三年。
- ⑱ 如日課經一月廿八日聖多瑪斯紀念日的第一篇誦讀，聖人關於信天主的演講：任何德表絕離不開十字架。又

分辨神類的神學

如常年期第四週，週四的第二篇講讀，耶穌撒冷濟利祿的敘理講授：即便在受迫害時，十字架仍該是你的喜樂。

- ⑤ Lothar Lies: Indifferenz als Gnadenerfahrung, die Ausrichtung auf Gott als Gnadenerfahrung, Erfahrung des Willens Gottes, die Christusbegegnungen. *op. cit.*
- ⑥ John Carroll Futrell SJ: *Ignatian Discernment, Studies in the Spirituality of Jesuits*. April 1970.
- ⑦ Luigi M. Rulla SJ: "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology" *Gregorianum* 59 (1978) 537-569.
- ⑧ A. Fernández: "Sentido plenior, literal típico, espiritual", *Biblica* 34, 1953, 299-326. E.F. Sutcliffe: "The Plenary Sense as a Principle of Interpretation", *ibid.* 333-343. J. Schmidt: "Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom Sensus plenior", *Bibliche Zeitschrift*, N. F. 3, 1959, 161-173. P. Benoit: "La plénitude de sens des Livres Saints" *Revue Biblique* 67, 1960, 151-196.
- ⑨ 房宏榮：「在華人中談釋經學」，神學論集⑤頁二五二至二五三。
- ⑩ 同上，頁二五四至二五五。
- ⑪ 「中國神學探討會論華」·六·釋經學在中國神學中的地位，神學論集⑥頁二八至二九。
- ⑫ Eugen Drewermann: *Strukturen des Bösen*. Bd. 1: Die jähwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht; Bd. 2: Die jähwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht; Bd. 3: Die jähwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht München: Schöningh 1977 bis 1978. LXIV, 354 S.; XXXIV, 679 S.; LXVIII, 656 S. Kart. 44,-; 68,-; 68,-. Vgl. *Stimmen der Zeit* März 1980, Umschau: Biblische Urgeschichte, S. 205-207.

分辨神類的實行

詹德隆

在這篇文章中，我們所要探討的範圍是：在每日生活中，如何維持一種分辨神類的氣氛；如何以分辨神類的態度來應付日常生活的要求，每天需要作的小決定，一般的人際關係；怎樣以辨別神類的態度來執行牧靈工作。我現在要說明的，主要不是如何作重大的決定，也不是在避靜中，怎樣真實地來辨別很重要的問題，譬如聖召的問題。雖然下列的原則也差不多都可應用在避靜時的辨別，或應用在作重大決定的過程中。此時，我們把注意力放在日常生活中，實現基本生活方向和目標的努力上，如何保持辨別神類的態度？

回答這個問題時，我們所要強調的重點，不是辨別神類的詳細技巧或方法，而是先要說明一些必須預備的基本條件。這也就是說爲了有效地、正確地在日常生活中分辨神類，我們必須具備哪一些基本條件。若沒有具備那些條件，分辨神類是不可能的、是不會正確的。任何方法也無法彌補基本條件的缺乏。但基本條件的加強，會使分辨神類的方法更有效與正確。再說，如果一個人了解自己身上各個基本條件存在的程度，他就能夠選擇那些最適合自己程度的辨別神類的方法。

基本條件有三。第一：對天主具有開放的態度。第二：對所從事的工作有足够的專業知識；同時，對其他生活幅度也有廣泛的了解。第三：也是我們要特別注意的一個條件，就是應相當地認識自己，對自我有較深入的了解。

一、對天主開放

這是很明顯的條件，但也不妨看看其中包含什麼因素。某些因素屬於個人心靈上對天主的主觀態度，另一些因素屬於個人對天主和對信仰的知識。

假使一個人生活在罪中，或度一種冷淡的信友生活，那就沒有分辨可談。在「分辨神類與基督徒的成長」①一文中，作者提到三個靈修生活中，分辨神類的先決條件。第一、他需要是一個慷慨的人，真實地願意按信仰的標準而生活。第二、他願以天主而不是以自我或其他東西，作他生命的中心。第三、他對別人的基本傾向是愛德和忘却自我。

一般來講，我們的靈修活動應幫助我們保持對天主、對人的慷慨態度。個人的祈禱生活、禮儀生活、各種反省、修身克己的工夫都有助於維持最誠實的態度和發展虔敬的德性。靈修生活會幫助一個人，在日常生活中不斷的皈依②。

除靈修生活熱心的態度外，還需注意信仰生活的客觀因素。若要分辨神類，只有熱心是不够的，我們在信仰的「經驗」外，爲了辨別神類，還需相當客觀地了解信仰的內容。若一個人只靠感覺、感受，這是不夠的。除信仰經驗外，尚須有進修的態度，而此種態度能更完整地來表達對天主的開放。因此，爲預備分辨神類第一個條件，除靈修活動外，還必須不斷地增加有關天主和信仰的知識。這種知識至少包括聖經神學、信理、倫理神學、教會訓導和修會精神各方面的認識及進修態度。

譬如說：若我沒有注意看教宗主要文獻，如果我没有觀察他的行爲及作風，假使我不够了解他的精神，那麼我可能缺少一些重要知識。因此，我的分辨神類可能就缺乏平衡，我也無法提供信友們在

分辨工夫上所需要的知識。或者，如果我不够了解新懺悔聖事的禮儀和這些禮儀在信理神學及聖經神學上的基礎，那麼在我個人的靈修生活中，我如何能正確地分辨有關領受懺悔聖事的問題，如次數問題、省察方法、個別或集體的領受懺悔聖事……等等。若缺少這些基本知識，我如何來分辨這些問題？在牧靈工作上，我又怎樣分辨，並向信友們介紹這件聖事呢？如果我只憑過去的一些知識，却沒有趕上教會禮儀和教會的指示，可能我對此件聖事已失去信心，也不把它介紹給信友們。假使我熱心地領受這件聖事，但我對它認識尚且不够，也會使我無法有效地把它介紹給現代的信友。另一方面，若我對聖經神學吸收太少，沒有趕上一般知識份子對近代聖經學所能有的認識。我便不能深入了解天主的言語，也就不很容易正確地用聖經來分辨神類。雖然我的熱心很重要，可是還不够。如果我花更多的時間努力爲更了解聖經的結構、文學類型……同時，我對分辨神類的能力也就更增強。因我對天主的言語有更深的了解。

以上三個例子所強調的是：對天主的開放。一方面，表現在我對天主主觀的慷慨上；另一方面，也表現在我對信仰的客觀內容不斷地吸收。這兩方面的積極態度，爲分辨神類是不可或缺的；而這兩方面的努力也會幫助分辨神類的實行。

在信仰客觀內容方面，一個人不可能有十分完整地知識。就連最好的神學家，也很不容易趕上舊代聖經、信理、倫理、靈修、訓導各方面的發展。不過，誰都可以了解這些知識的重要性，並多加注意。

在傳統的分辨神類中，十分強調「客觀因素」的重要性。在神操一書中，聖依納爵立了十八條叫作「與聖教會思想一致」的規則。教會思想不能代替分辨神類的工夫，但個人分辨神類時，也不能忽

視信仰的客觀因素。

分辨神類是一個宗教名詞，是一個靈修活動。可是分辨神類的實行，常離不開一般人需作的種種決定。由外觀之，分辨神類就是：我們需要不斷地作一些決定，一些選擇，採取一些態度和行動。假使一個人在分辨神類時，只考慮信仰的因素，而忽略或不够重視其它屬於世俗的知識，分辨就會缺少第二個基本條件。因此，他的分辨也可能不很正確。

二、專業和廣泛的知識

爲方便起見，我們把世俗的知識分爲兩部份：專業知識和廣泛知識。至於專業知識的重要性，我們以舉例來說明。

一位長上或某傳教單位的主任，若他領導的團體或負責的傳教事業範圍較大，他自己就應了解一些管理原則。如果他不了解管理原則，在工作上的分辨就很不容易成功。因爲分辨神類的方法，不太可能彌補他在管理學方面的無知。

一位幼稚園老師，應了解幼稚教育的原則和技巧；若她只憑一股服務熱誠和母性直覺，可能就不會產生十分理想的工作效果。雖然在具體的情況下，我們不能具備理想的知識水準，可是我們也不能只依靠一些分辨神類的方法，來彌補專門知識的不足。

我再舉一個有關教會訓導方面的例子。這一百多年來，教宗頒發了許多通諭。其中有些通諭早已不被接受，訓導權也早已不提某些通諭的思想，等於承認它已無效。但若有人研究那些通諭的「錯誤

「從何而來，分析結果顯示：大多數錯誤來自教宗在寫通諭之前，對各種有關專門學問（科學知識）沒有足夠深入的研究；而不是因缺乏信仰的知識及熱誠^③。因此我們要分辨神類，就不能忽視專門知識的重要性。連在直接傳教中，如聽告解、講道理、靈修輔導，都可採用專門科學知識或技術，來幫助分辨天主的旨意。所以，分辨的錯誤也可能常來自專業知識的不足。

除專業知識外，廣泛知識也可幫助分辨神類。譬如認識本地社會的實況，了解自己文化背景及認識其他文化和社會……等等。

廣泛知識最大的作用，是為幫助我們脫離團體性的偏見與自私。我們的團體，無論是家庭、修院、信友團體、工作機構，或更大的團體，如一個宗教、一個社會階級、一個民族、一個文化都會有團體性的偏差與自私。要如何發現並超越這些偏見呢？當我離開自己的家庭，並認識其他家庭的時候，可能就更認識我的家庭，也就會發現我們一家人的偏差和自私。因此，我就更能作明智的決定與更正確的辨別。藉各方面廣泛的知識，我們逐漸能夠發現並超越種種團體的偏差與自私。在辨別神類時，我們更有希望發現天主的旨意，而逃避團體偏差的陷阱。

專業知識也會幫助我們逃避另一陷阱，就是常識。接受專業知識或專業訓練時，我們往往會發現常識的不足。譬如，一個人研究幼稚教育時，他才發現原來他根本不懂如何辦幼稚園；他從未想過，只憑直覺的教育方式來辦幼稚園，並不幫助孩子的長期發展。當一個人有充份專業知識之後，便會讓孩子自由地培養他們的興趣；到了中學，他會比其他孩子表現更佳；當他要選職業時，就會輕易地找到自己所喜歡擔任的職業。所以，常識往往是自足的；也只有專業訓練才會超越常識的偏差。

在 Insight 1 書中^④，Lonegan 神父分析了四種認知方面的偏差。上述已討論了其中的兩個：常

識和團體的偏差。第三種偏差却來自個人的自私。在對天主開放時，我們已針對個人的自私問題。這三種偏差都會嚴重地影響人分辨神類的正確性。最後要討論的一種偏差，是自我認識。

三、認識自己

有效地實行分辨神類，第三重要條件是認識自己。如果對自己人格的認識不够或不清楚，分辨神類的方法就比較不可靠。我們常很容易認為我對自己有相當程度的認識。可是，分辨神類所要求的自我認識，其深度很可能超過一般人了解自己的程度。

一、困難之所在

除了對天主的開放和慷慨，對信仰內容客觀因素的接受，對自己工作方面的專業知識，對自己生活環境所包含的種種似是而非偏差的認清……等條件外，分辨神類的態度，要求我們經常面對自己的情緒反應，並從這些反應的分析來了解天主的旨意。

情緒反應是如何造成的呢？我們肯定了一些生活目標，可說是我們的價值觀，是我們所願繼續不斷執行的理想。無論是我們最後的目標或是目前所努力的方向，在追求目標這件事上，我們會有屬於情感的反應，特別是在我們有了成就、失敗或遭受挫折時，情緒反應會更明顯。因此，當我的理想與我的環境（不論物質環境或人際環境）具體接觸時，我就會感受到一些情緒。例如：我完成了一件事，就會高興；或是我願充分利用時間，可是約好的人不來，我就會不舒服。但是，情緒的來源，除了理想和現實的環境外，當然也包括我的人格。除了外在的刺激以外，我的情緒反應也會受到自己內在

性格的影響。譬如，談到某一個題目，我很容易想起有關這個題目在我過去生活中的若干經驗。談及告解聖事，我就有些較為痛苦的經驗，而這些經驗很容易影響我討論懺悔聖事時的情緒。同樣地，深藏在我內心的心理需求，也很容易影響我的情緒，這是我們每個人都有的經驗。若我是一個獨立行動的人，但當我的長上說：以後每次出門，都先要向他說一聲。這時，我內心會起相當大的反感，說不定我會很自然地想出許多靈修理論，來證明長上的意見不正確。當然，我們心理的需求有很多種，可能在某一問題上，會彼此衝突或加強。除了獨立的需求外，如果我也很需要領導別人，就可能把長上的意見看成一種挑戰，而想使整個團體聯合起來反對他。那時候，除了反感外，我也會感到興奮。可是，若我不是一位領導者，而是一個很怕與別人發生衝突的人，就很可能不敢表達自己的意見。因此，我會感到很矛盾。

在此情況之下，我意識到自己的情緒，我也意識到情緒在我人格結構上的來源。我可能早就發現了我的「獨立」，實際上，不像成熟的獨立，而比較像反抗父母的少年所表現的獨立。我明白自己對長上所作的決定，可能我不够客觀；因此，我能想出的靈修理論，也可能是為保護自己的不成熟。但另一方面，我也很怕與別人衝突，好像一直沒有接受這是人際關係上不可缺少的現象。若我了解這種懼怕在我生活上的來源，和它在我人格結構上的角色，我可能就會勇敢地去向長上談談有關他所作的決定。

由上述的例子，我們可以看出來，正確地認識自己情緒反應，並了解種種情緒在自己人格結構上的作用，是分辨神類不可缺少的條件。

我們特別需要了解的是那些比較強烈的心理需求，以及那些比較軟弱的需求；因為它們最能影響

我們的情緒和判斷。我們也應特別地注意那些不成熟的心理需求。若有一個人，他需要別人的關心差不多像小孩子所需要關心的程度，那麼就應注意這點。我們也應了解，一個人過去生活的經驗，特別是童年時代的經驗，是如何地影響了他現在的人格。

可是，真正的困難還不在這裏，問題是：人的情緒、心理需求、甚至人的記憶，有一部份是埋藏在潛意識中。假使我沒有意識到自己的一些情緒，假使我想不到自己會有某些心理的需求，假使我早已忘記了有些一直都在影響或控制我的情感、行動、思想及某些早期強烈的感受。可能我很生氣，別人也看得出我的感受；可是，我不認為自己在生氣，只是覺得很緊張或好興奮。或者我可能感到生氣，但我看不出自己為什麼會不高興，可能我認為是別人不對。實際上，若我相當地受到潛意識因素的影響。而我却不知道，也無法發現那些因素，那麼我以後要作的辨別神類很可能是錯誤的。譬如，回到上面所提出的一個例子，是否要向長上表示反對的意見。當我考慮要提出意見時，我會感到不喜樂；而且發現這種情形在我過去修道生活中，屢次帶給我喜樂的情緒。當我反省自己對這位長上的感受時，也找不出特別喜歡或不喜歡他的感受。所以，現在我的「不喜樂」，幾乎是沒有理由的，至少我看不出它的來源。所以我想：這是否是天主教在我的內心產生的一種情緒，為了讓我發現祂的旨意：「不要向長上表達自己反對的意見！」因此，我可能會用理智來分析這種情況，也許我也很快地找到相當不錯的理由，為了不要與長上談話。這是一個分辨的過程。實際上，我並沒有考慮到（或許我無法考慮）一組重要的因素，就是屬於潛意識的因素。在我的潛意識中，本來說不定有一種被壓抑的傾向，十分怕得罪長上；但根本沒有意識到，只不過我稍微感到不喜樂，所以就將這種感受歸於天主。其實，基本上我怕得罪長上，因而我不說話。在我的意識中，我認為自己具有很好的靈修，因此我最

好不要表達自己的意見，甚至我會認為這是天主啓示我這樣作的。假使我能更認識自己，也許我就不會犯這樣的錯誤。

由上述的例子，我們可以看出：一個人若不認識自己心理深處的重要需求，就造成偏激的思想、態度、以及行爲，也不容易辨別天主對我們的旨意。

我是否要向長上表示不贊同，這還不算很重要的決定。可是，在同一下意識的需求（怕得罪長上），也會影響一個人作重大決定。譬如：一位神父或修女當初決定要入修會，他（她）選擇了服從的生活方式，這可能是因為怕得罪父母，因為他們多次表示希望他（她）有聖召。或因他（她）無法把自己看成一個不服從的人，所以怕負起作家長的責任，而加入了修會。這個人因自己潛意識的需要，所以他只能服從。

在入會以後，雖然時間一久，大道理也聽了很多，可是對長上有如小孩一般的服從態度，他一直都是沒有改變，也沒有發現自己有什麼不對的地方。我可以說，這人將來也不能爲他的團體負起領導的責任，因為在他的潛意識中已認爲自己毫無能力，也沒有努力好好準備自己。萬一他真的被選作長上，他會怎麼樣作呢？……

關於聖召的選擇，特別是聖召的動機，曾有人作過相當深入的心理研究^⑤，所得的結論，我們在此提出作爲參考。第一個結論是：在選擇聖召時，潛意識需求的影响非常大；在辨別神類時，我們萬不可忽略那些需求的影响。其次，潛意識的問題或衝突越大，個人對聖召的理想也越不切實；在辨別神類中，潛意識因素同樣會使一個人對他的環境或面臨的問題，作不切實的判斷及表現太理想化。第三個結論是：發現六至八年的修會培育，並沒有幫助修士和修女們發現他們潛意識的需求和衝突；同

樣在分辨神類時，他們或許也一直沒有更深入地了解自己情緒的來源。第四個結論是：潛意識的衝突逐漸地影響了一個人聖召價值的肯定，並造成聖召危機。在分辨神類時，一個人因多次的錯誤辨別，逐漸地也會懷疑分辨方法的價值，而放棄努力採用那些方法。這個人可能很希望找到更簡單、更可靠、更不會錯的方法，如完全聽從神師的命令，遵守十分嚴格的法律制度或會規，或依賴一些直接來自天主啓示的特恩；或以相反的態度變成十分地現實，如同商人一樣，來作生活上的決定。在修會五年或十年中，一個人可能陸續會採用以上的方法，顯得很不穩定。基本上，一個人不論採用什麼方法，無意中他都在與自己的潛意識作戰。

二、如何面對困難？

a. 最明顯的方法就是加深個人的自我認識。若一個人能更澈底地認識自己，觀察到他種種情緒上的反應，並了解這些反應在人格結構上的根基，他就更能作正確的分辨。換句話說：潛意識的探討，或潛意識內容的眞正領悟，的確會幫助一個人作更明確的分辨。但潛意識的探討很不易作，是相當痛苦的一個過程；這種經驗有相當的危險性，並且不一定會有長久的效果。這又怎樣說呢？第一點：不容易作到。因爲在平常的情況下，一個人無法探討自己的下意識。就是在最好的靈修環境中，比如八天避靜、最誠實的省察……最多只是讓我們看出自己在日常生活中一些不明顯的動機，可是這些動機並不屬於潛意識。靈修活動對一個人很有幫助，而且若他够熱心、且有耐心的長期省察，每年作避靜，這人就愈來愈深入的認識自己。可是他不一定會發覺最基本的動機及其實際影響。這時，他需要個別接受專業輔導。其次，我們說這是一個痛苦的過程，因爲我們平常很不容易承認自己的不成

熟。我們有意無意地會抵抗，因此更需要有人幫助；在比較安全的領導下，躍入自己內心的深處。天主替我們安排所謂意識和無意識的心理結構，是有其目的和作用的。因此，我們不應隨便探討潛意識的內容。所以有第三點，就是這工作的危險性。讓我發現自己潛意識內容的人，他是否有能力幫助我有效地面對並處理我所發現的東西呢？有些自我發現的團體活動，會使人受到相當大的傷害；如同一位外科醫生，在病人肚子上開了一刀，就跑掉了。怎麼辦？另一方面，有些人對自己已有相當深入且正確地了解，可是後來因為領悟的程度還不够強，或因為不够努力追求理想，就顯不出有什麼多大的改變。有時，一個人假使沒有學習如何繼續不斷地探討自己的潛意識，當他不接受輔導後，就無法再進步。

在修會和修道院的培育過程中，我們可以給年青的修士和修女們提供機會來發現、了解和學習處理自己內心深處（就是潛意識）的需求、矛盾、自衛機轉……等等。除了鞏固他們的聖召外，同時也給他們準備一個很好的分辨神類的條件。假如後來能繼續保持探討自己的能力，他們就會分析自己的情緒並作分辨神類。

b. 但是，由上面提出潛意識的探討方法，至目前為止，僅有少數修道人能够享有。而其他人又怎麼辦呢？按不少深度心理學者的研究，在一般人口中（至少在歐、美）有二〇%比較不嚴重的受到潛意識衝突的影響。在修道人中，比例也差不多，可說他們較為自由。比方說：他們較易意識到情緒的反應，並在分析情緒反應時，較會看出自己反應的主要來源。但其他人呢？我們也可以這樣問：過去二千年的靈修學家們，難道沒有找到任何的方法來控制個人潛意識對分辨神類所造成的不良影響嗎？他們所找到的有效方法，現在我們也應重新加以利用。當代深度心理學上的新知識，也能幫助我們

更重視某些傳統的靈修活動。比如安靜的避靜、長期省察習慣……等等。許多靈修活動中，如每年的退省，每月的月省，經常的告解，每天一、二次的默想、省察，與神師定期談話，對長上的開放，個人的克己以及應守的規矩……許多的行動、規則、習慣，多多少少是為幫助人，不要受潛意識因素的左右。現在我們不再認為人是壞的，我們希望修道人常有善意的，可是我們得承認人是軟弱的。雖然，我們已不以任何靈修活動或規則看作絕對必要，但我們也得接受它們的積極意義。若我們對傳統靈修方法看得很淡，可能是因受到潛意識需求和衝突的影響。

c. 所以我們還是應看重靈修學者提供的一些方法，這樣才更能作好分辨神類。除了這些方法的應用外，我們也應注意前面所提的專業知識、廣泛知識、種種信仰的客觀內容：聖經學、倫理學、教會訓導……等等。

至於自我認識，因為當代深度心理學上的進步，我們已有很多參考資料幫助我們作更深入的自我認識。雖然一個人不可能有最澈底的領悟，可是多多少少也會對人有些幫助。至少，這些資料會使人更認清自己心理上平衡的程度。比如，我們很容易找到一些有關人格成熟的描述，宗教信仰的成熟也能用心理觀念來描寫。現代青年人十分喜愛看的一本書「生活在愛中的秘訣」（道聲出版社），可以幫助一個人更深的了解自己。

這裏有一份學術報告，描寫歐洲三個國家（比利時、義大利、西班牙）本堂神父基本心理的傾向。共調查了二百位神父，年齡是三十至五十歲之間⑥，調查他們在生活中對權威、性、異性、雙親、信仰的態度。

① 對權威的態度：

三三% 1. 自由地與權威合作。能接受同時能批評，沒有反感，也不需要常依靠權威。

三五% 2. 順從權威制度，在這制度前不敢表示自己的人格。

九% 3. 自負的態度，盡量避免與權威接觸。個人主義。

五五% 4. 拒絕權威，不信任、憤恨，向權威挑戰。

一四·五% 5. 固守過去的紀律制度，想念過去實行權威之方式，在權威面前不許有自由、批評、交談。

② 對性的態度：

一七% 1. 承認性是——基本幅度，應被整合於生活計劃中。在人際關係中保持平衡和開放的態度，能與異性建立友誼。

二九% 2. 雖然承認性為基本價值，可是在生活上表現某些不自然，易感到焦慮或有罪惡感。

五% 3. 忽視或甚至於否認性的存在。

四〇% 4. 性被「中和」，如同一種可拋棄之事物，以精神力量和意志來控制身體。一切活力用在牧靈工作上。有了自我控制後，性已不再成為困難了。

八% 5. 輕視性，認為是一種污穢的，可惡的本能。

③ 對異性的態度：

一八% 1. 積極的尊重女性，承認她能補足男性；不是天使，也不是魔鬼，而是一個人；在奉獻的獨身生活中也可以她為友。

二五% 2. 積極的尊重，但帶有些不自然。

分辨神類的實行

七% 3. 過於重視異性，以為他會使人逃避基本孤獨。

三九% 4. 否定異性的性別，與他維持純粹的牧靈來往，避免深入。

一一% 5. 輕視異性，不信任，過於重視同性友誼。

④ 與雙親的關係：

三九% 1. 與雙親有過熱誠、親切的關係。不偏愛某一方，對父母的限制能够作實際的批評。

二四% 2. 對母親的關係保持一種理想化的回憶，她是全能的，父親幾乎沒有地位，不能與她

相比。

八% 3. 對父親的關係有理想化的回憶；他帶來安全，有時他的權威性也大。母親較沒地

位。

一三% 4. 對雙親有理想化的回憶，認為自己的家庭是模範，很強調父母的德行。不切實。

一一% 5. 對雙親關係的回憶是：疏遠、冷淡、消極、有衝突。

⑤ 對信仰的態度：

二一·五% 1. 自由付出的態度，承認天主是一個「祂」，可是不陌生；祂召叫人，祂也尊重人之

有限和獨立。

二二·五% 2. 不很自由的態度；願意付出，可是與祂的關係不自在。在困難中追尋。

二四·五% 3. 在不動搖的天主身上找出依靠和安全。

一八% 4. 過於親密的態度，追求完全的、融合性的合一。

一三·五% 5. 法律主義，個人努力盡本分，遵守天主的法律，有些畏懼的成分。

d. 謙虛：爲更正確地認識自己，我們最需要的一種德性就是謙虛。一個人願意接受自己的優點、缺點和自己的真面目。假使我發現自己是一個情緒不穩的人，心情常感到不安，那麼，我最好不要以情緒分析來作分辨神類的主要方法。如同 Buckley 神父所說的⑦「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」。Pine 神父也說：「以所感受到的情緒反應來作重大抉擇之唯一標準，大部份的時候是不明智的，除非先妥當分辨了情緒的潛意識因素。」⑧

若我們看了一些人格成熟的描述後，而發現我有一些不太成熟的地方，比如人際關係的困難，依賴性很大，缺乏獨立性……等等，我就應承認自己的情緒反應很容易受到這些傾向的影響，並導致一些不正確的分辨。所以，一個人在作抉擇時，就應更注意其他客觀的標準。

結 論

靈修學者所提出的分辨神類及其方法，都不是發現天主旨意的捷徑。相反地，這些方法却假定了很多的條件。在利用這些方法前，我們應對自己的條件作最誠實的評價，然後我們接受那些不可改變的缺陷及所造成的後果。另一方面，我們可以發展或鞏固一些別的條件，無論是在人格發展、專業知識的吸收，信仰客觀內容的不斷學習（如聖經學研究、教會訓導），或熱心度信仰生活。一個人預備上述的條件，比研究分辨的技巧更爲重要。因每個人的條件都不一樣，所以，每個人都要尋找和肯定屬於自己分辨神類的方法⑨。

註：

- ① M. Kyne 著，嚴任吉譯，「分辨神類與基督徒的成長」，神學論叢② 1979，pp 535-536.
- ② J. Fuchs 著，王泰谷譯，「不斷的皈依」神學論叢① 1969，pp 67-74.
- ③ 參照 S. O'Riordan, "The Teaching of the Papal Encyclicals as a Source and Norm of Moral Theology: A Historical and Analytic Survey" in *Studia Moralia* 14 (1976), pp 150-157.
- ④ B. Lonergan, *Insight*. London: Longmans, 1957, pp 191-242.
- ⑤ R. Champoux 著，錢世和譯，「教會聖實操」神學叢書③ 1979，pp 171-192。參照 L. Rulla et al. *Entering and Leaving Vocation: Initiatory Dynamic*, Rome: Gregorian Univ. Press, 1976.
- ⑥ R. Vancottem, "Psychological Vectors and Religious Attitudes of Priests" in *Lumen Vitae* 32 (1977), pp 434-464.
- ⑦ M. Buckley 著，張國棟譯，「神學內分辨神類規則的結構」神學論叢③ 1979，頁 518。
- ⑧ 同⑥第 225 頁。
- ⑨ 參照 L. Rulla, "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology" in *Gregorianum* 59 (1978), pp 537-569.

分辨神類的方法

王敬弘

今天研習會的主題是分辨神類。房神父首先講分辨神類在信仰傳統中有何意義；繼而詹神父講：若一個人想作好分辨神類，應具備何種條件。現在，我願意對分辨神類的方法作一個分析和反省。這篇演講共分六部份：

- 一、前言
- 二、在何事上可以分辨
- 三、分辨神類三種不同時機
- 四、分辨神類的基本過程
- 五、分辨神類中常遇到的困難
- 六、結論

一、前言

首先，我們要分別平常所講分辨神類的祈禱，它有兩種不同的意義。一種是在祈禱中分辨某種經驗和感受，察看祈禱中的體會和經驗到底是來自天主，或來自個人的心理作用，還是來自惡神。分辨神類的第二種意義是在已經確定來自天主的經驗中，找到天主對個人或團體的旨意。從這裏我們不難看出第二種分辨神類，假設有第一種分辨神類的經驗和能力。在這次演講中，將不討論第一種分辨

神類，而只討論第二種分辨神類。

如果我們要給第二種分辨神類一個描述性的定義，可以說：這是用某一種祈禱的方式和過程，在此時、此地，具體的環境和事件中，找到天主對個人或團體的旨意。這項旨意有時是我應對某事採取什麼態度，或是我應在某件事情上作何種決定。因此，這種分辨神類又可分成個人的分辨和團體的分辨。個人的分辨是基礎。對於團體的分辨，假設在這團體中，每人都已有分辨的經驗和能力。這篇演講的範圍，再次地限制在個人分辨的過程中。

在信仰上，我們不難看出第二種分辨神類。假定天主和人有個別的交往，向人說話，向人顯示祂具體的旨意。像這一類的經驗，在舊約和新約中都有不少例子。例如，在舊約中，天主和梅瑟、撒慕爾、達味及許多先知的來往。在新約中，天主和聖母、耶穌和各位宗徒；在耶穌復活後，天主對初期教會的領導，都可以表示天主會在很具體的環境中表示祂個別的旨意。

如果用啓示的觀點來看，天主用兩種方式對人說話。一種是天主公開性的啓示；祂以客觀性的方式，在救恩史中，一次而永久性的把祂的救恩計劃宣佈給以色列民族；後來藉着耶穌的思、言、行爲與祂的苦難、死亡和復活，最後藉着聖神的引導，和宗徒啓示給初期的教會。這種公開而普遍的啓示，最後筆之於書，並爲教會接受，訂爲聖經。天主又在教會內立定了訓誨權的制度，爲給予信仰的寶藏一個正確的解釋。天主這種普遍性公開的啓示，是爲全人類每一個願意接受基督信仰的人的，這是他信仰的準則。而且是永不改變的。

除了這種公開而客觀性的啓示以外，天主對信仰祂的人，還有一種存在性的話，就是天主對每位信友在具體的生活環境中所表示的旨意。換句話說，這也就是天主對這個人，在他實際的生活境遇

中，或藉着他實際的環境，或藉着他的長上，或藉着他自己祈禱中的經驗，告訴這人天主願意他在此時、此地、採取何種態度，作什麼事情。這種存在性的話語，會受到當時所處環境的影響，也會受到個人或團體偏見的影響，以及個人內心心理狀態的影響。因此，它的明晰性和正確性都無法得到確實的保證。所以，對於存在性的話語，雖然是表達天主存在性的旨意，可是他並不是一種在祈禱中對天主的感受和體會，因為這種純粹主觀的感受和體會，常常只是來自個人主觀的見解或心理的臆測，也可能使個人受騙。因此，這存在性的話，常常該和公開客觀啓示的話兩相對照，以辨別其真偽。其次，這存在性的話語，也不是個人靠着理性，按照目前具體的環境，推理的結果。因為天主的旨意有時超越人的理性。在聖經中有很多例子，人確實知道在此時、此地，天主願意他作什麼；但却不懂天主爲什麼要他如此去作，或天主如何讓此事完成。聖母瑪利亞接受天使加俾額爾報告她將童貞受孕，就是一個最顯著的例子。所以，簡單來說，這種分辨神類的祈禱，就是設法在我個人面對此時、此地、具體環境中，找到天主對我所說存在性的話。

從以上的解釋看來，這種分辨神類的祈禱，無法用一種實驗的方式進行，換句話說，我們無法先向天主說，假使我處在某種情形內，祇要我作什麼？天主的旨意常是在個人真實的具體情況中表現出來，而不是在一種假定的情況中表示出來。因此，我們無法用試驗的方式，作這種分辨神類的祈禱；而是需要人在真實具體的生活環境中，不斷地去練習，在錯誤和改正中，慢慢達到熟練的地步。

二、在何事上可以分辨

在這一點上，也許我們先應說明，在什麼事上不可分辨。這類的事情不多，只有兩種。一是在顯

然有罪的事上，我們不可分辨；因為天主已經有很明顯的旨意，決不願意人在任何的情形下犯罪。所以，在一件顯然有罪的事情上，我們應該問：「天主，我是不是要作？」第二種是在天主已經明顯表示的旨意上，我們不可再作分辨。例如，天主是否願意建立教會，或是在我個人的境遇中，天主已經明顯地表示祂的旨意。這時，我也不可再作分辨。

除了這兩種不可作分辨的事情外，可作分辨，而且需要作分辨的事情可說是不勝枚舉。我們需要作分辨的事，大約可分三類。

第一類是對某種事情，我們應採取何種態度。例如，在我們具體生活中發生一件事情，我們願意分辨天主要我個人積極的贊成、支持或反對這件事，或是採取旁觀的態度。

第二類需要作分辨的就是：在許多可作的事情中，我們分辨應該優先作那些事；或是對某件事情，我們應該去作，還是不去作。因為在我們具體的生活環境中，我們作的事情非常多，而且這些事情都是好的。但是，由於我們個人的時間和精力有限，我們無法把我們「應該」作的事情一一作到，因此就在祈禱中求天主的指示，分辨應該作何事，或根本不作何事。這種分辨在今日具體的環境中，十分重要。今日社會的特徵之一就是忙碌，各方面對我們的要求和壓力多而且大。有時，我們在忙得喘不過氣來的時候，好像一天到晚都在為天主工作，但實際上又覺得自己的內心空虛，沒有什麼意義。這正表示我們在這樣的忙碌中，並沒有真正找到承行天主的旨意。愈是在各方面對我們的要求和壓力大時，我們愈應該有一個時間停下來祈禱，求天主在我們具體的狀況中，告訴我們在許多可作的好事中，作一個優先性的考慮以及取捨。使我們一方面能夠真正承行天主的旨意，同時也接受每個人在時間、精力上的有限性。因為這個有限性也是天主對我個人存在性的話語。

第三種分辨是在完成同一件事情上，可採取的許多不同的方法中，我們該分辨應採取那一個具體的方法。尤其在這種科學發達、知識爆炸的時代，我們可以用許多不同的方法來作同一個事情。有時，我們需要分辨天主到底要我們採取何種方法，因為有些時候並不一定是最有效的方法，或是天主的旨意。因為最有效的方法，有時會花太多的錢，相反貧窮的精神。因此，這不是天主願意我們所作的。

在這三種分辨中，我們所要討論的另一個問題是，到底一個人在這些事情上，只需要偶然作分辨，或是需要時時不斷地作分辨？關於這一點，又可以分個人和團體來談。

在個人方面，對於作分辨細膩的程度，完全要看天主聖神對他的推動來決定，因為在靈修生活的過程中，天主聖神在不同的階段，對每一個人作不同的要求。有些時候，天主聖神只在較重要的事情上要求人作分辨。可是，我個人作靈修輔導的生活中，也看到在某個人的靈修生活的某個階段中，天主聖神可以非常嚴格地管制他，要求他在許多生活的細節上，對聖神的指引俯順。如果一個人體會到聖神在他的心靈上作如此的推動，而又經過神師的認可，他在具體生活中分辨細膩的程度，可能要推展到許多以前他在生活中所不注意的細節。

從團體來看，並非所有的事都需要經過團體來分辨。因為這是在時間和精力上所不可能的事。團體分辨神類的具體過程，需要相當長的時間，所以只有在重大的事情上，長上可以要求整個的團體共同來作分辨；但在許多普通的事物上，在修會會院中，可以用開會的方式來表決，達到一個共同的協議。嚴格來說，這不算團體的分辨。現在在團體中，採取另一種分辨的方式，就是長上與他的諮議員和幾個少數的人，在具體的事情上作分辨。這樣可以減少浪費許多時間和精力。所以，團體在某些

事上是否要作分辨，完全要看這件事情對整個團體的重要性而決定。從以上的描述看來，最重要的是在我們的信仰生活中，有一個基本的態度。由於我們的信仰要求自己對天主作一個自我奉獻，也要求我們在整個的生活中奉行天主的旨意。這種奉獻和願意承行天主旨意的態度，在我們個人的心靈中，形成一種自我空虛，好讓天主的旨意愈來愈真實而確定的在我生命中顯示出來，而我願意以自己有限的時間和精力，將天主的旨意付諸實行。

三、分辨神類的三種不同時機

所謂分辨神類不同的時機，是在天主與人的交往中，天主用三種不同的方式來顯示祂的旨意。因此，決定分辨神類時機的不是人，而是天主。

第一種時機，是天主在人沒有作任何思考和祈禱之前，天主先決性地啓示了祂的旨意。在聖經中，這一類的記載非常多，例如瑪竇被耶穌召叫作祂的宗徒，這時他不需要分辨耶穌是否真的召叫了他；而是他需要決定自己願不願意回答這個召叫。另一個例子是：保祿在往大馬士革的路上，耶穌把自己顯示出來。這時，保祿要面對耶穌作一個答覆。在教會的歷史中，可說天主在世代代都曾經用先決的啓示，把自己的旨意顯示給許多人（並不一定是聖人）。所以，在我們今日的世代中，我們不能說，這種事情是不可能發生的。天主常是我們生命絕對的主宰，只有祂可以自由地進入我們心靈。祂常常可以先決地、主動地來告訴我們，祂對我們有什麼要求。所以，我們不應排除在我們信仰中，天主如此去作的可能性。反之，我們要準備好接受天主以這樣的時機啓示祂的旨意。

第二種時機是天主在和我們的交往中，以神慰和神枯交替，來使我們明瞭祂的旨意。大致來說，

我們可對這種時機作以下的描述：在我們作分辨祈禱時，如果我們心中有某些傾向，就可體會到天主與我們更加地接近，或肯定心中的這些傾向給我們神慰。但如果我們心中傾向於另一方面時，天主好像遠離我們，表示與我們的傾向不予肯定，甚至反對。在這種與天主接近或遠離交替的經驗中，我們慢慢地體會出，天主實際上願意我們作什麼。

在此時機中，最重要的是我們要了解所謂的神慰和神枯到底是什麼。在神操中，聖依納爵所說的：論神慰，幾時人靈因一種內心的激動而對他的造主眞主燃起炎炎愛火，或者幾時他感到世事索然無味，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：這種激動和感覺便是神慰。同樣，幾時人或因痛恨已罪，或因基督我等主的苦難，或因其他與事奉讚頌天主直接有關的事而流出熱淚，而越發愛主，這也是神慰。最後，一切信、望、愛的增進，一切內心歡樂情緒，凡是足以引人嚮慕天上事，力圖救靈，以及令人泰然棲息於他的造物眞主的心態，都是神慰①。

神慰並不一定是常常感覺安慰，常常流淚感動；神慰是我們心靈整個的趨向天主，以天主爲我們行事和生活最後的目標，這就是神慰。另一點值得注意的，就是神慰有時候並不是那樣的單純，也會有別的因素加進來。以後，我們會詳盡分辨。

所謂的神枯，更是與以上對神慰的描述相反。例如，靈修的晦暗、內心的騷擾，對卑污事物的趨向，各種煽動和誘惑惹起的不寧，引人失去信心，沒有希望，沒有愛情，覺得整個靈魂慵懶、冷漠、愁苦，像是離棄了造主眞主一般②。因爲神慰與神枯既全然相反，它們各自所生的思想便也截然不同。所以整個講來，神枯是人的心靈和生活趨向以受造物爲目的。

房神父和詹神父在演講中都會提過，人潛意識心理的困難。內心過去的創傷、經驗都可以引起這

樣的神枯。神枯並不一定是由天主引起的，而是由於我們的心靈還沒有淨化到完全以天主爲自己整個行事和生活的目的時，我們常會受到這樣的擾亂。因此，即使天主願意與我們來往，我們也願意真心追尋天主旨意的時候，我們心靈的趨向還是會有不穩定的體會和感受。一方面，來自我們個人內心因素的影響，或來自天主的吸引和拒絕；另一方面，也有外在環境所造的壓力。在這種神慰和神枯交替的情形中，我們以探索和追尋的態度去尋找天主的旨意，這個時機可以說是分辨神類正常的境遇。

第三種分辨的時機③是：人沒有體會到內心任何感動的境遇下所作的分辨。這時，我們所感覺到的是心平氣和，並不感到天主特別的吸引，也不清楚地看到天主願意我們作什麼。但另一方面，也沒有來自外來的壓力和干擾，以及內心的衝突和矛盾。在這種時機中，好像天主願意我們憑着自己理性的思考，來作一個決定。那麼，對於這種時機和境遇，爲什麼還被稱爲分辨神類呢？這與純粹理性的思考，又有什麼不同呢？其不同點在於我們現在所謂理性的思考，並不是只憑着我們理性的推理，而是憑着自己的理性，必須考慮到信仰所給我們帶來的光明。在一個具體的環境中，我們作一個決定和判斷。最重要的是當我們得到這個決定和判斷之後，我們應該把這個後果呈現在天主的臺前，請祂以內心的平安給我們作一個肯定。這也就是第三種時機的分辨神類和純粹的理性判斷根本不同之處。

在一些較複雜或時機需要長時間的分辨中，第二種時機和第三種時機會交替出現：這就是說，我們有時會感到天主在我們內心推動和工作，但也有時會體會到天主不在，更有時會感到內心的擾亂。如果我們分辨的事情對我個人有非常重大的關係，那麼在這種情形下，最好請教一位在分辨神類上有相當經驗的人，幫助我們來分辨內心所受到的不同推動。因爲在一種長期的分辨中，有時第二和第三種時機的分野不太清楚。最顯著的例子，比如聖召的分辨。一個人可能經過相當長期的時間祈禱、摸

索、追尋天主是否召叫他（她）作神父（修女），進入修會。在這段過程中，他可能經歷到神慰和神枯；也可能經歷到心平氣和，不受任何推動的時刻。所以，這第二和第三種時機並不互相排斥。如果我們能夠對它們的性質和精力有較清楚地認識，這可以幫助我們，在很具體的情形下，採取正確的態度來明瞭天主的旨意。

四、分辨神類的基本過程

這一部份可說是整個演講的核心，今分四點來描述。

第一點：事先準備。這是對分辨神類最基本的要求。在舊神父的演講中，已經很詳細地討論過：一個人如果要很好的分辨神類，應具備那些基本的知識和條件。這些基本的知識和條件，可說是作好分辨神類的標準。可是在面臨一件具體的事情時，我們應作一些近準備。首先，祈禱常是重要的準備。分辨神類在本質上是一個祈禱的過程。就是願意在和天主的交往中，認識天主對我們具體的旨意。按需要分辨事情的重要、困難和複雜性，我們也可以不同的程度和方式來作祈禱。這種祈禱主要是使我們在天主面前培養心情。其中最重要的是瞻仰耶穌，看他如何順從聖父的旨意，服從至死，並且死在十字架上，而成爲普世和我個人的救主。

以上所述，常是個人分辨神類最基本的要求。如果我在承行天主旨意的心情和真誠上不够確定，那麼我的分辨神類也不可能得到顯著的效果。此外，我是否確實願意在某些特定的事上去分辨，承行旨意，這也是需要加以注意的。因爲，當我在某件特定的事情上，覺得有相當的困難；那麼我就應該面對這個困難作特別的祈禱。有時，這種困難表示我在內心不論下意識或是外在壓力，或是自己個人

的能力給我帶來困擾和阻礙，我就需要面對這些具體的因素，以祈禱的方式一一加以澄清，幫助我達到內心的平正。也就是藉着祈禱使我願意在基督內真正自我奉獻、自我空虛，使天主的旨意能具體的顯示出來。

所以，在這樣的祈禱中，呼求天主聖神的幫助，是不可或缺的。因為聖神常按天主的旨意，在我們心中以無可言喻的嘆息替我們轉求。聖神的引導和聖神給我智慧及勇氣，常是在分辨神類中的必要因素。這裏的智慧不是指普通的智慧，而是按信仰的精神和光明去了解天主的旨意。一個人只可能在不斷地祈禱中求得。而且，這種恩惠也不是我們一次在生命中獲得，就永遠存在。由於我們的生命是在繼續不斷地變化和成長，所以，我們常需要祈求天主聖神賞賜我們，在各式各樣的變化境遇中，給我們了解天主旨意的智慧，以及去承行這種旨意的勇氣。這種祈禱可以是我個人一般性的祈禱，也可以是面對一個具體問題時所作的祈禱。

第二項準備是面對事情的準備。我們必須對分辨的對象有一個初步的界定，我到底要分辨什麼？在我所要分辨的事物中，我們已知的因素是什麼？我們不知的因素是什麼？在作了這些界定以後，就知道我們分辨的努力有了一個方向和範圍。否則，我們在毫無邊際的空洞中摸索，一定會浪費許多時間和精力；而得不到具體的效果。在這一項事先的準備上，我常可以用我的理性來進行處理。

第二步驟是資料的收集、分析。當我們大概限定了我們所需要分辨的對象，就應在這個範圍中收集所需要的資料。這些資料可分為四方面：

1. 與信仰有關的資料：首先，要看在信仰上的價值如何，與聖經、信理、倫理……各方面有何關聯。並且也要看在這件事上天主與我個人的聖召有何關係。由於天主給每個人的聖召各有不同，他

們工作的範圍也各異，所以，每個人應在天主給他聖召的範圍內來看這個問題。天主對個人的聖召是天主對他先決的旨意。所以，在極特殊的情形下，天主後來的旨意常不超越先決旨意的範圍。例如，一個修會基本的工作中，是不作醫療工作的；天主不會忽然要他們去辦一所醫院。關於信仰方面，所要收集資料的多少和繁簡，當然要看所需要分辨對象的性質及其複雜性而各有不同。

2. 個人具體的狀況：這狀況不只是我個人心理的狀況，而是我現有心理的狀況與我的工作有何關係。如果可能，在某些重要的事情上，也求天主的光照，看看對這件分辨的範圍有沒有潛意識的作祟和干擾。其次，我個人健康的狀況也應該列入考慮。一般來講，天主在我有病時，不會突然的治好我，而要求我作一件超過我現在體力所能負擔的工作。

3. 我分辨的對象：所牽涉具體的人、事、境遇，以及別人在這件事上具體的要求。如果這件事對我不可能的，我要如何地拒絕？這件事我可能作，我要如何進行？在這項資料中，不但牽涉到人、事、環境，也要考慮到當地的文化背景、風俗習慣。雖然這並不表示天主不能打破文化背景和風俗習慣，要求我們在某一件事情上作一種先知性的表達，來改良或提昇文化背景和風俗習慣中某些因素。如果事情重要，在這方面我們所需要收集的資料，至少會幫助我們看到，在具體履行天主聖意中，所要牽連到的問題或遭遇到的困難。

4. 我們要收集分辨對象的專業知識：例如，我們要蓋一幢房子，一定要請建築師給我們專業方面的意見；而不能够只憑着自己一點常識，替代專業人員所能提供的幫助。

在這四方面所要收集資料的多少，以及所要花費的時間和精力，當然要看分辨對象的重要性及其他因素。在我們可能收集到的資料齊全以後，就應重新擬定我們分辨的對象。因為這使我們可以比

在沒有這些資料以前，更清楚地看到爲作這件事所牽連的因素和問題。實際上，在整個收集資料的過程中，其本身也是一個分辨的過程。對我們收集到的資料，我們也應在祈禱中加以考慮而判斷。這個判斷可分爲幾方面。一是這項資料或這種可能性，在信仰上的價值如何？二是某種方法或某種可能性，是否違反倫理道德？所以我們要對某些資料作善惡的判斷；並要考慮當我們採取某個方法或某一態度時，產生或善或惡的後果。第三，在我們所作的事情中，常常要對資料作一個經濟判斷。所謂的經濟判斷，不只是金錢方面的判斷。例如，所花費的人力和時間，在某些事情中，也是一個很重要的因素。第四，對我個人能力的判斷。因爲我們每個人在時間和精力，以及其他的能力上，都有某些限度。我面對所需要作的抉擇，是否在我個人的能力範圍之內？爲作這項判斷有時候相當困難，因爲我們對自己的評估，由於很多因素的干擾，常常不能很清楚地看出來。這也是中國俗語所說的「旁觀者清，當局者迷」。所以，在這一點上，我們特別需要祈求天主。

由上述看出，整個收集資料的過程，不只是一個理性的推理，而是需要在跟天主的來往中，以祈禱的態度追尋、探索天主的旨意。在這個過程中，常有一個基本的緊張，那就是一方面是人的罪惡、軟弱、有限；另一方面是天主的救恩和祂的德能。一方面，我們不能夠把事情太理想化，或是好大喜功；但另一方面，有時候天主的要求好像超過我們的能力、情況所能作到的。但祂上智的安排，最後會以祂的德能來彌補我們的不足。所以，分辨神類並不是常常選擇在理想中最好的一項。如果這樣，我們就不需要祈禱了。因爲在理想中最好的事，實際上，常常是我們作不到的。這是在人一方面所有的限制。我們不但應承認這一點，而且也在具體的抉擇上接受這個事實。另一方面，我們常是面對一個全能、全知、全善、給人救恩的天主，我們常常要給祂的行動留有餘地。所以，一方面我們不能夠

理想化；另一方面，我們不能關閉在自我的限制中。分辨的目的就在這裏。有時，我們需要經過相當長的一段時間和探索、祈禱、收集資料，分辨在經歷多次的神慰、神枯中，才能够慢慢了解天主在這件事情上對我們所有的旨意。

在談完第二種時機分辨的步驟後，現在我們再看，在第三種時機中如何作分辨。以上已說明，在這種時機內，我們體會不到天主對我們有什麼特別的感動。也沒有其他神類和來自我們自己內心的擾亂。在第三種時機的分辨過程中，我們感到平靜，用我們的理性去判斷所收集的資料，並按我們的能力和知識作一個選擇。但最後的一步，却要求我們把所作的抉擇，呈獻給天主，請祂給予我們一個肯定。天主的肯定就是來自祂的平安。天主是使人平安的天主，常在平安中顯示祂的旨意。這種平安是天主的旨意，和人心靈願望和諧的後果。當我所作的決定和天主的旨意相合時，我們就體會到這種平安。

關於這種來自天主平安的肯定，我們還應當對它作進一步地探討。一般來說，當一個人在祈禱生活中，與天主的交往稍有進步時，就常體會到天主所給予的平安。耶穌曾說過：「我把平安留給你們，我把我的平安賜給你們；我所賜給你們的，不像世界所給的一樣。」（若十四27）由於這種在祈禱中常有的基本經驗，慢慢地我們便會有一種分辨的能力：分辨什麼是來自天主的平安，什麼不是來自天主的平安。

不過，我們也應該注意幾個問題。有些人在長期的掙扎、探索後，忽然作了一個決定，這時他感到一種平安。例如，一個人不知道他是否有聖召，在長期的祈禱中，其結果仍然很不清楚。最後，他自己作了一個決定，因而感到一些平安。但事實上，這種平安並不一定來自天主，而是我們從一個猶

疑不定的情況下，到達作了一個決定的平安。還有一種假平安是來自我們面對困難時，暫時找到一個逃避的方法而所感到的平安。對一個真正願意承行天主旨意的人來說，這種可能性比較少，但並非沒有。因為天主旨意並不排除人在承行天主旨意中，可能受的痛苦和所有的困難。有些人以為，如果去作一件事，有很多的麻煩和困難，就不是天主的旨意，那麼他們在分辨的基本態度上就有了問題。因為他們的價值判斷不是來自信仰的光明。因為耶穌曾說過：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我。因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必救得性命。人縱然賺得了全世界，却賠上自己的靈魂，為他有什麼益處呢？人還能拿什麼作為自己靈魂的代價呢？誰若在這淫亂和罪惡的世代中，以我和我的話為恥，將來人子在祂父的光榮中，和諸聖天使降來時，也要以他為恥。」（谷八34-38）耶穌的這些話才是來自信仰光明的價值判斷。

關於這項平安，我還應說幾句話，那就是天主知道我們在靈修生活上進步的程度，祂容忍我們的軟弱和可憐，忍耐我們。所以，當我們事實上感到無力，但很真實地完全棄絕自己時，祂對這個真實的我有時也暫時會給我們一個較少困難的出路。可是，過了一段時期後，祂可能對我的要求愈來愈嚴格。所以，我們要分辨何者是來自竊合主旨而所有的平安，並不是那麼容易而簡單的，必須常常以謙遜和空虛的心祈求天主的光明。

上述第二時機和第三時機所有的基本步驟和過程，在時間上並不一定按演講秩序先後排列。大半的時候，第二時機所講的四個步驟是同時並進的。我們一方面收集資料，一方面面對所得到的資料，祈求天主給予光明，而對所得到的資料予以探索和判斷。由於我們整個分辨的目的，是在於尋找天主

的旨意，所以決定分辨過程完成的時刻，不在我們，而在天主的決定。當天主最後很清楚地把祂的旨意顯示出來時，我們整個分辨的過程就算完成了。所以，我們可以看出，在這整個的分辨過程中，我們把實際的問題、境遇放在天主面前，在天主和我之間去看這些事。我們所應抱的態度和所作的事，就是時時刻刻警醒祈禱。這整個的分辨過程，是一個富有動力的過程，也是四個步驟互相影響的過程。在這些過程中，常有辯證性的緊張，千變萬化。不但牽涉到我個人的心理狀態、知識、能力、具體環境，也牽涉到我和天主之間的關係，和我祈禱的深度。所以，如何具體地應用分辨神類，不是一種技術，而是一種和天主交往的藝術。這需要慢慢在信仰生活中培養。

爲了使大家更清楚地了解整個分辨的過程和步驟，我要舉一個簡單的例子來說明。當我們要從臺北到高雄，我們究竟要採用何種交通工具呢？現在我們既然確定了分辨的對象，就應收集各種有關的資料。

第一、關於信仰方面的資料。例如，神貧的問題，表樣的問題，以及事情的輕重緩急。

第二、有關我自己的狀況。例如，我個人的健康情形，以及我要去高雄旅行前後可能要作的事，以及我那時所需要的體力和時間。有時，我必須要當天去、當天回來，在這一天前後，都有重要的事要作。這就限制了我選擇的可能性。

第三、外在的境遇。這牽涉到我是否跟別人同行，以及和別人在時間上的配合。和同行者的心理和健康狀況如何。或有時出於別人的邀請，他指定要我採用某種交通工具，或他能負擔的經濟能力限制了我坐某種交通工具。這些都應列入分辨考慮之內。

第四、專業的知識。那就是各種可能而可行的交通工具。例如，飛機、公路局、汽車、火車的時

間表，行程上所需要花的時間，以及它們的價格。

大家也許要想，我把這樣一件簡單的事，好像弄得非常複雜，實際上，有的時候會比較複雜，有的時候會比較簡單。因為有的時候，在時、地和境遇，以及我個人健康狀況，或事情的重要性中，已先決性地排除許多的可能性，只給我一種可能性。例如，與我同行的人會暈汽車，那麼，我只可能在火車和飛機中選擇其一。而飛機又太貴，所以，我只有選擇火車了。有時我獨自一人前往，但因為在此前後我都有重要的事情，而邀請者願付我的飛機票，那麼，我只有當天坐飛機去，當天坐飛機回來。而儘可能在高雄作我的事。但也有的時候，有空閒願到高雄拜訪一位朋友；那麼，在這過程中，我的選擇又有很大不同。如果我們在這樣的事情上，也願意尋找天主的旨意，還需要不斷在理性的考慮中，在祈禱中得到來自天主的肯定及平安。這才是我們按照信仰去度靈修生活理想的境界。希望這個例子能够使大家看出在分辨上所牽涉到的各項不同的因素和問題。

五、分辨神類中常遇到的困難

在分辨神類中遇到的困難當然很多。現在我只能提出幾個平常較多發生的困難。

1. 經驗和資料不足 在經驗不足時所發生的困難，可能是分辨先後秩序的顛倒。例如，我們必須先分辨天主主要不要我去看電影，然後才能分辨天主主要我看那一部電影。如果我們先作第二項分辨，我們可能根本得不到答覆。當然，這個例子過於簡單。在許多較複雜的問題上，可能有四、五個不同層次的分辨，我們必須先把這些不同層次的先後秩序排列，才能找到天主對我們的真正旨意。

關於資料上的不足，有時會造成我們作某件事情的可能性知道的太少，因此，在分辨上無法得到

答覆。例如，本來一件事有三種作法，但是按我自己的經驗和資料，我只知道有兩種作法。而天主的旨意恰好要我用第三種方法去進行，那麼，我在分辨中就無法得到一個清楚的答覆。

此外，因個人情緒的干擾，或專業知識的不足，而不能夠作好分辨，這在詹德隆神父的演講中，已詳細地提到，在此不再多述。

2. 對神慰本身和其餘效果分辨不清。這一點在聖依納爵分辨神類的規則中曾提到。因為只有從神慰的本身，我們所明瞭的才是天主的旨意。在神慰的餘效，及許多美善的思想，可能來自個人的推理，也可能來自其他方面的影響。

舉一個例子來說明。當一個人祈禱時，深深為耶穌的苦難所感動，而自己願意和耶穌一同受苦，這可說是神慰的本身。當神慰過去，他在熱心的情緒中，決定要加倍的克苦，因此他決定要減少飯量或睡眠的時間。雖然這些可能是聖善的思想，但却不一定來自天主的旨意。尤其靈修生活中所作的外克苦，對身體的克己苦身，需要長上或神師的指引，否則會發生很大的問題。

3. 魔鬼假裝光明的天使。此地所指的魔鬼，並不一定是我們在平常所懂的魔鬼，也可能來自我們內心潛意識的作祟。這項困難平常都是到了靈修生活中作比較精密和深刻的分辨中所發生，所以非富有經驗的靈修指導者，不容易分辨這個困難。這一點也牽涉到詹德隆神父所講的，在深度心理學中潛意識對我們行爲的影響，牽涉到我們在作決定時，所作的心理自衛合理化，甚至自我欺騙。所以，對自我軟弱的認識，以及一般人性困難的體會，為我們是非常重要的。詹德隆神父在他的演講中，特別提出這些，並討論了這一類的問題。在這裏我願意強調，一個人若能分辨出魔鬼假裝光明的天使，可以算是在分辨藝術上達到一個相當高深的地步。這人必須在長期不斷地空虛自己，尋求天主旨意的

練習中，並在富有經驗者的領導之下，才可免於陷入錯誤和惡魔的詭計。這是我們走靈修道路所常要注意的。

六、結 論

從分辨整體的過程和方法來看，分辨神類實在是實現信仰和靈修生活的藝術。靈修生活最後的目的就是在具體的生活境遇中，不斷地承行天主的旨意而成聖。假使我們不能辨認出天主的旨意，一切靈修生活的努力都可說是空洞的。

由於天主的旨意是一種藝術（而不是一種技術），它一方面有客觀的要求，另一方面也有個人的靈修深度和經驗。必須兩者配合，才能使人在靈修生活中不斷地進步。所以，它是一個能終生追求學習的過程，也是一位基督信徒成長必經的道路。基督徒在靈修生活中，可說沒有僅僅一次分辨就能一勞永逸地解決一切問題；我們必須不斷地在實習中成長。這種成長由於外在環境的改變，年紀的增長，使我們在靈修生活中能逐漸趨於成熟，而因融合主旨，與耶穌基督有更完美的結合。若能以一句話來結束這篇演講，我想可能就是「學而時習之，不亦悅乎？」

附註：

① 見神操三一六號。

② 見神操三一七號。

③ 見神操一七五號、一七六號、一七七號。