

神學論集

于斌



46

輔仁大學神學論集

第四十六號

一九八〇年冬

目錄

前	言	三
聖	經	三
馬爾谷福音	Donald Senior C.D. 著 韻立 譯	四四七
馬爾谷福音中的耶穌	William D. Carroll 著 韻立 譯	四五七
聖經救援論要素之三：基督救主及其救援工程的特性	溫保 著 葉寶 貴筆錄	四六七
神	學	四
基督宗教對歷史意義與目的的看法	Paul Althaus 著 陳永 馮譯	四八三
禮	儀	四
彌撒禮儀研究(下)	王化 字	四九一

教史

論奧格斯堡信條.....鄒保祿.....五二五

倫理

墮胎·辯論的規則.....Richard A. McCormick S. J. 王敬弘譯.....五二七

宗教

基督教在中國之前途.....謝扶雅.....五四一

靈修

「不知之雲」與冒牌的靜觀.....Harvey D. Egan 鄭文卿譯.....五五三

書評

聖經中的象徵：古代近東圖像學及聖詠集.....夏譚壁輝著.....五七三

專題 聖神與信仰經驗

領受聖神.....Robert T. Sears 陳寬薇譯.....五八一

天主聖神與宗教經驗.....張春申.....五九九

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗.....張春申.....六〇七

前言

一本「雜」誌的功能，在於能有五花八門的內容，從多方面給讀者提供有用的資料。本期的神學論集可算達到了這個目的。它所包括的文章共分「八門」。

在聖經欄有兩篇介紹馬爾谷福音的文章，提供了最近對馬爾谷福音研究的新成果。第一篇對馬爾谷福音整體的主旨和結構加以分析。第二篇談論耶穌在馬爾谷福音中究竟扮演何種角色，由此也可看出這福音的神學特性。這兩篇文章均深入淺出，富有興趣。溫保祿的「基督教主及其救援工程的特性」是聖經救援論的結束篇。

基督宗教是一個歷史性的宗教，所以，它不僅關心個人的生死禍福，而且也關心整個人類歷史的意義和目的。Paul Althaus 所寫的文章幫助我們對歷史作更深的認識和反省。

「彌撒禮儀研究」一文也是繼續上一期完成了對彌撒結構的分析。

今年適值馬丁路德提出「奧格斯堡信條」四百五十週年，鄭保祿神父寫了一篇文章說明此信條的來龍去脈，並對內容加以分析，最後提出天主教對此信條的態度，使讀者對基督教的信仰有更深的了解。

墮胎合法化的問題在社會中爭辯已久，我們在這一期中，翻譯了一篇美國倫理學家的文章。本文對於墮胎的爭辯基本的問題和原則作了一個整理和澄清，有助於對此問題的更深探討。此文有些述及美國的情形，但對臺灣仍有其參考價值。

謝扶雅先生爲基督教有名的神學家。著作等身，現年八十八歲，仍努力不懈，着實令人佩服。他撰寫了「基督教在中國的前途」一文，代表了他對中國教會本地化的基本信念（並非本刊之立場）。他的見解可供天主教人士作一參考。本刊亦無意加入作者與何世剛牧師的爭辯。

「不知之雲」是十三或十四世紀爲英國匿名作者所寫，是論靜觀祈禱的古典作品。本書已由鄭聖神神父譯爲中文。本年十月由光啓出版社出版。「不知之雲與冒牌的靜觀」一文，特別提出該書中對討論冒牌的靜觀這一點加以整理和分析，使我們能對真偽靜觀有更清楚的分辨。

夏偉神父寫了一本有關聖經象徵書籍的書評，可供對這方面有興趣的人作爲參考。

最後，本期有一專題，討論聖神與信仰經驗之間的關係。包括三篇文章：第一篇「領受聖神」，對聖神與個人和教會團體的關係作了一個深入的探討，並提供對東方和西方不同聖神論整合的途徑，是一篇具有深度的神學反省。它的優點在於理論和實際的經驗並重，給聖神與信仰經驗之間的關係打下了良好的神學基礎。

其他的兩篇文章均由張春申神父所寫。第一篇分別從聖經和宗教心理學概括的討論聖神在人身上的化工，以及在人在信仰經驗中的心理反應。第二篇文章則討論瑪利亞面對天主聖三所有的信仰經驗，特別着重於聖神由父與子所共發。因此，瑪利亞在聖神內的經驗綜合了對父與子的經驗。這兩篇文章均非完全抽象的理論，而與實際的經驗相連。可供一般信友在靈修生活上作真實的借鏡。

本期的內容雖然豐富，唯一的遺憾是大半的文章由翻譯而來。我們倒並不是反對外國思想和文章，而是希望本地有人能在閱讀了外國文章後，攝取其精華，用中國人更能了解的方式寫出來，對教會本地化也更有幫助。希望大家共勉。

馬爾谷福音

Donald Senior, C. P.
韻 立 譯

馬爾谷福音在聖經研究的舞臺上居於中心地位，幾乎已有一世紀了，對聖經學者們來講，馬爾谷福音成爲幾乎每一種分析福音的試驗場地。爲日益增多的基督徒，關於耶穌生活簡捷的這一敘述，成爲新約中最具有吸引力和挑戰性的書籍之一。這篇文章的目的是爲了回顧在近代詮釋中，如何研究馬爾谷；並去發現在這些研究中，提供一些有關馬爾谷訊息更好了解的線索。

馬爾谷福音與當代聖經的研究：

十九世紀末葉，聖經註釋學家開始註釋馬爾谷福音，分析馬爾谷的語言和結構，以及與瑪竇、路加比較平行的經文得到結論：馬爾谷福音是「第一部福音」是最先寫成的福音，這推翻了傳統瑪竇是第一部福音的假設。這對馬爾谷先成性的信念，使這福音成爲歷史批判的優先對象。這種歷史研究，統治了前一世紀的聖經研究。許多學者願意剷除初期教會所加上的神學上的解釋，要找出「真正的」耶穌和「歷史上的耶穌」。在許多理性主義的歷史學者眼光中，馬爾谷福音雖然有「迷信」（例如：奇蹟、對耶穌身份的宣講等等）的外殼，但它仍代表在新約中、耶穌生活真正歷史資源唯一可能的來源。瑪竇、路加和若望的作品，被認爲解釋馬爾谷原始歷史沖淡的解釋。

二十世紀仍繼續接受馬爾谷爲第一福音的信念。但許多學者並不滿意。對「客觀」歷史有偏見的想法，應用在馬爾谷福音上。任何歷史都有某一種程度的解釋，絕對的「客觀」是根本不可能的事——這就是說沒有被解釋的——對過去的回憶。即使警察的報告也以冷靜的方式所收集的細節和時間，對一事件加以解釋。因此，福音歷史價值的問題，不在於是否有解釋，而在於有何種解釋和它的可信度。

二十世紀的七十五年中，研究馬爾谷的學者沿着這條途徑前行；直到第二次世界大戰結束，大部份福音的註釋都用「類型批判」的方法加以註釋。這是研究初期教會如何傳授，也因此而形成。耶穌故事和祂的談話，這種方式最後形成全部的福音敘述。當世紀交替時，一位德籍學者史密特 (Karl Ludwig Schmidt) 寫了一本書，分析馬爾谷福音。這種革命的方法鋪了路。他的結論是：馬爾谷把從前分離的故事連在一起，形成一個他自己創造的地理和時間性的框架。換句話說，馬爾谷獲得了個別的故事和耶穌的言論。但他怎樣把這些材料放在耶穌服務生涯的背景中？這完全在於福音作者的猜測和決定。後來像 Martin Dibelius 和 Rudolf Bultman 的類型批判的研究，就是建立在史氏的結論上。

自一九五〇年以來，福音研究採取了另一方針，類型批判傾向於只把福音作者視爲一個收集者或編輯者：他只聚集一些已形成的材料，並把它們連成一個完整的故事。但是學者們更深入欣賞每一福音獨特的風格和訊息之後，就更了解福音的寫作人是真正的作者。從此信念產生了「編輯批判」和「組成批判」的方式（後者實際上只是一種改良的編輯批判）。這種方法是今日福音研究中首要的，特別是在美國。編輯批判把焦點集中在福音作者如何以言語、結構和獨特福音的故事內容，究竟要對他

的教會表達何種訊息，福音資料在寫成現在形成前發展的歷史，並不大有興趣。

用這種方法來研究馬爾谷福音的先驅例子就是德國學者 Willi Marxsen 在一九五六年「馬爾谷福音」的作者，他研究下列的事物來欣賞這位福音作者獨特的方法與訊息：馬爾谷關於若翰洗者的介紹，他對「福音」一詞特殊用法的字，以及馬爾谷故事的地理觀。在過去幾十年中，這種研究成爲美國註釋學的重心，特別是在芝加哥大學的 Norman Perrin 指導下，他本人和他的許多學生註釋馬爾谷福音。假設馬爾谷是一位機敏的和有創造性的作者，幾乎完全形成了福音的故事。

對馬爾谷註釋演變簡明的歷史作一結束，我們也應該略提另一種趨向。雖然絕大多數的聖經學者相信馬爾谷福音是第一部寫成的福音，也是瑪竇和路加資料的來源。但是，今日還有少數人大聲疾呼對此假設提出有力的挑戰，雖然絕大多數學者承認馬爾谷是一位有技巧的作者，他創造了福音的形式，爲了如此有效的表達耶穌的訊息。但近期的研究，例如：德籍學者 Rudolph Pesch 的兩本馬爾谷福音的註釋，叫我們不要過份歸功於馬爾谷，而忘記他得自在他之前教會生活傳統的幫助。

馬爾谷福音結構和訊息：

在過去十年中，仔細研究馬爾谷福音，爲那些願意欣賞馬爾谷訊息的人，帶來了豐富的發現。福音一些重要的特色，現在已清楚地顯示出來。在閱讀馬爾谷福音時，我們應注意：

(1) 馬爾谷福音的結構

馬爾谷是一位「沒有矯飾」的聖史。他的敘述是緊張而快速的，他以若翰洗者的工作和在加里肋

亞耶穌使命的揭幕禮，作一個突然的開頭。這個故事很乾淨俐落發展到在耶路撒冷的高峯，然後來到在空墓令人驚訝的落幕。一般人都同意空墓故事十六八是馬爾谷福音原有的結尾。馬爾谷並沒有以復活顯現或復活的耶穌委託給門徒使命來作結束（後來有人把結尾加在馬爾谷福音後，與其他的福音取得一致）。現代馬爾谷註釋者以爲福音的這緊湊的結構不是意外，也沒有缺點。聖史一開始讓讀者立刻被投入耶穌有活力的使命，並快速地從此使命進到耶穌苦難的事件中，並以最後將與耶穌結合的許諾作一結尾。他這樣的寫法在他給耶穌畫像的四週、包上了一層清醒而神秘的氣氛。馬爾谷所用的方式是訊息的一部份。

(2) 苦難事件支配了整部福音

不只是對耶穌生命末刻的詳細敘述，佔了不成比例的篇幅。馬爾谷整個其他的敘述都與苦難有關。Martin Kahler 是一位現代的馬爾谷註釋學者，他的一句話常被引用這部福音是「有一個很長前言的苦難故事敘述」。當耶穌開始祂的傳教生活，若翰洗者的被捕和處死，與反對者漸增的衝突，以及門徒拒絕耶穌付出生命的召叫，這種種都準備讀者到達福音的高潮。

在此顯示作者書中的藝術修養。馬爾谷以耶穌死亡支配了他的故事，定下了一個模式來向讀者註釋耶穌是誰，和祂使命的意義。

(3) 一個帶有訊息的地理結構

地理也是馬爾谷福音中重要結構的一個特徵，也是馬爾谷福音的線索。在前半部福音中（大致說

來是一至八章），耶穌的傳教局限於加里肋亞，在以色列的北部；在後半部福音中，耶穌和祂的門徒朝向南部猶大省的首都耶路撒冷走去。大概說來，耶穌曾在這兩處來往多次（事實上，若望福音曾如此指出）。馬爾谷在耶穌公開生活上加上一個清楚地理大綱，是爲了使他福音訊息更具有戲劇性。加里肋亞在歷史上是猶太人與外邦人雜居之地。在加里肋亞初期教會也可能經驗到它富有戲劇性的成長，超出巴肋斯坦的邊境，延伸到敘利亞。這種歷史的背景，也影響馬爾谷把耶穌治癒和教導富有生氣的使命完全放在福音加里肋亞的一部份。教會對治癒與教導的使命是根植於耶穌身上。馬爾谷描述耶穌甚至超過加里肋亞的邊界，臨近提洛、漆多和十城外邦人的地區，是有所根據的。

從加里肋亞轉到耶路撒冷，給福音訊息帶來了另一幅度。耶穌的使命——也暗示教會的使命——與十字架分離，就無法被了解並實行。所以，馬爾谷福音中的耶穌，離開在加里肋亞富有活力的治癒工作，有意走向耶路撒冷，把祂的生命完全奉獻出來。只有到福音的結尾，在祂生動的教導了死亡和復活福音艱難的一刻後，才邀請信友團體回到加里肋亞，那是初期教會工作的園地。

(4) 旅程

關於苦難故事的重要性，和馬爾谷整個地理結構的欣賞，幫助我們看出福音的另一特徵：福音中段的重要性，從八22到十52，福音作者處理這一段，比處理其它片段更爲小心，利用他的材料，表達一個訊息。其背景是耶穌和門徒開始從加里肋亞到耶路撒冷的旅程，起點是加里肋亞北部，斐理伯的凱撒肋亞城：耶穌提出了一個關鍵問題「你們說我是誰？」（八29）。伯多祿正確地承認耶穌是「默西亞」，但他（與其他的門徒們）並不能欣賞耶穌和祂的使命。這一點在以後的旅程中，很生動的

顯示出來。在行程中耶穌曾三次鄭重地預言祂必須交出祂的生命。每次祂說預言，或者直接遭到反對（八32），或者被門徒們粗魯的誤解了（九32-35，十35-37）。

在這一段中，別的特徵也很重要：在加里肋亞一段中，耶穌強有力的工作才分闕出，現在却為對門徒簡明的教導所取代。「背起自己的十字架，跟隨耶穌」（八34），「為耶穌和福音的犧牲喪失性命」（八35）。「捨棄家庭和財富，為了能自由地追尋天國」（十29-31），成為「衆人中最後的一個，並要成為衆人的僕役」（九35）。以謙遜和服務來代替野心（十42-45）。這一整段加在耶穌治愈瞎子（八22-26，十46-52）的兩個故事中。實際上指出了門徒的「盲目」，他們非常需要悔改的恩寵，為能跟隨耶穌。

馬爾谷把這些材料放在一個旅程的背景中，為作基督門徒的意義創造了一個深刻的暗喻。無論在那時或現在跟隨耶穌，意即離開加里肋亞，走向耶路撒冷——這是一個痛苦，却是給予生命的過程。我們必須捨棄自身的盲目，經驗以耶穌福音為基本而逐漸皈依，並不是我們自己尋求自誇、自大。

(5) 默西亞的秘密

在福音的中段，門徒的特殊地位指出馬爾谷另一重要的特徵，耶穌與跟隨祂者的相關性。雖然耶穌有力的行為和一些重要的名號，顯示祂的身份；但是有一個神秘的幃帳，使福音中其他的人看出耶穌真實的意義，甚至耶穌自己也不讓祂的身份輕易被辨認出來（參看八30，例如伯多祿宣信以後，耶穌沈默不答）。

這個問題對耶穌的門徒們似乎特別的尖銳，雖然他們親眼看到耶穌所行，親耳聽到祂的教誨；却

被馬爾谷描述的非常遲鈍和不開竅。當福音的故事逐漸發展，他們的迷惑和最後的失敗都混在一起。只有復活的耶穌和祂和解的許諾，似乎能夠轉變門徒們無能了解並跟隨耶穌（十四27~28，十六7）。

最近許多有關馬爾谷的註釋，特別在美國，都與這個所謂「默西亞的祕密」主題相奮鬪。有些作者，如 Theodore Weeden 在「馬爾谷互相衝突的傳統」一書中說：「馬爾谷關於門徒們的描述，變成一種爭執的佈局；藉着這種方式，聖史控訴這團體中一個小集團，他們宣揚對耶穌有不正確的解釋。他們正像福音故事中的門徒們一樣，為耶穌在加里肋亞所行的奇蹟與能力而眩惑，但却誤解十字架的意義而退却。所以有些馬爾谷教會內的人願意跟隨一個行奇蹟的耶穌，但不願意跟隨把自己的生命給予別人的人子。因此，馬爾谷在他的福音故事中強調門徒們的失敗，幫助他自己團體中某些人看出他們對耶穌解釋的錯誤。」

雖然大多數馬爾谷福音的分析者、承認聖史用門徒代表在他的教會中所流行的各種態度，但並不同意 Weeden「爭執」的解釋。馬爾谷並沒有用他的福音來打擊一特殊小羣或神學上的看法（這樣作好像將損害福音是「好消息」的本質）；他邀請每一位讀者和門徒們認同。每一位基督徒都擁有作耶穌門徒的召叫和作耶穌同伴的特權。野心和自私的誘惑，使人對福音的意義盲目。所以在馬爾谷的眼中，門徒代表基督信友。

(6) 福音和將來

馬爾谷最後的一個特性是，他指向未來（十六1~8）。他的結尾讓團體朝向耶穌要到加里肋亞的許諾走去。在十三章中，耶穌俯視聖殿先知性的談話，很簡明的講到相信耶穌的團體所有的考驗和

最後的勝利。在全部福音中，馬爾谷用比喻和行動把耶穌描寫成一粒種子，祂被種下，預期着一個必然豐收的日子。

我們從馬爾谷這些和其他的圖像中，並不了解聖史所說的末日到底有多遠，是否他預期世界末日就要來臨；因此而寫的福音鼓勵他的團體恆心並忠實，或者馬爾谷和他的教會理解末日還有一段距離，在長時期傳播福音之後，這個許諾才會實現（參看十三10）。最後，罪與死亡的努力才被擊破。現代福音的讀者不能確切知道馬爾谷的觀點，不論對末日時期如何看法，馬爾谷對將來的態度是很清楚的：將來會很艱苦，但最後的勝利屬於人子，祂將聚集所有相信祂的人進入天國的光榮（十三27）。此時教會應該警醒並期待（十三32-37）。

馬爾谷：當時和今日

關於馬爾谷何時、何地並為何撰寫福音等問題，意見繁多。從巴比亞古老傳統把馬爾谷和伯多祿相連，顯示福音在羅馬的背景下寫成。但是內在的證據不能確證這個傳統。許多學者並不否定它某些可能性。例如，有些人以為馬爾谷是為尼祿迫害下的羅馬基督徒寫出耶穌受苦的故事（大約公元六四至六七年左右）。但另有些人以為馬爾谷的寫作背景是初期教會外邦人和猶太人的緊張，因此可能成書於巴勒斯坦或敘利亞。在福音的結尾，離開耶路撒冷而回到加里肋亞的召叫，是教會打破猶太主義界線的記號，使教會效法耶穌在加里肋亞打破疆界的傳教工作。還有些人看到馬爾谷想減低在公元七〇年聖殿被毀後所有末世的狂熱，有些基督徒把這樣的災禍解釋為世界末日即將來臨的記號。但是馬爾谷很巧妙地訓誨信友們不要被欺騙到怠惰的地步。人們必須宣講福音，並實踐天國強有力的治癒工

作。種子的確已經種下，但最後收成的來臨却是緩慢而神秘的（參看四26-29）。

因為我們沒有馬爾谷福音寫作背景的確實資料，這種猜想的工作還會繼續存在。但馬爾谷對現代信友的呼籲是更重要和更明確的。雖然我們生活的環境與馬爾谷大相逕庭。聖史描述耶穌在治癒和教導中傾出了他與邪惡勢力的鬭爭，耶穌毫不厭倦的產生了天國常新的動力。馬爾谷也說到跟隨耶穌的必要性。從加里肋亞向耶路撒冷走去，使基督徒團體以服務為重心，而非驕傲或野心。同時，耶穌的團體不是一個超人和奇人的組合。門徒們是笨拙的、失敗的，但並沒有被拋棄。馬爾谷福音的教會，需要並接受復活耶穌的憐憫。馬爾谷福音是警醒的瞻望未來——體會將有痛苦和惶惑，但最終是希望和勝利，而不是絕望和失敗。

因這些和別的理由，馬爾谷福音不僅引起學者們的好奇心，而是對所有基督徒勇敢地宣報喜訊。

本文譯自 Donald Senior, C.P. "The Gospel of Mark" *The Bible today* (Sep. 1979) P. 2086-2104.

天主教神恩復興的基本要素

資料室

當聖神以祂的大能在天主教的神恩復興中繼續不斷地工作時，如果要想列舉出在此項復興中的一些因素，能够很精確地說出主藉着這項恩寵的源流所正在作的事，可能是相當困難的。湯姆·佛雷斯特 (Tom Forest) 神父爲了預備一九七九年十二月十一日，他自己和國際通訊處 (International Communication Office) 國際諮議會 (International Council) 的工作人員，與若望保祿二世歷史性的相遇，寫了如下的報告，嘗試列舉出天主教神恩復興運動中最基本的一些因素。

(1) 基本教導

天主教神恩復興基本上是很深刻的，以基督爲中心。它同時宣揚耶穌是救主及主；宣揚耶穌是救主，爲了反對一種新白拉齊主義 (New Pelagianism)；這個主義甚至在教會內也有它的影響，它隱含地表示人藉着科學、技術，以及心理能使自己得救。宣揚耶穌是主，爲了反對現代的「自由」哲學和政治。它們傳揚一種如此完全的個人主義，甚至於否認天主自己也不能在我們的生命中作個人的主宰。因此，神恩復興最基本的教導就是肯定耶穌是唯一的救主，是一切人的主。人們對祂如此的認識，是到達完成人性和

(下轉四六六頁)

馬爾谷福音中的耶穌

William D. Carroll 著
韻立譯

到底耶穌是誰？祂使命的性質是什麼？我們從事與基督信仰的服務又是什麼？聖經中的見證能保持新舊的觀念和圖像，同時向人發出邀請與挑戰。因此，它能讓基督徒共同繼續不斷地找到這個見證的好場所。聖經的觀念與象徵並不讓人終止討論；而是在我們傳統中有特殊價值的參考資料，它供給我們談到和思考我們在基督內與天主相遇的不同方式。聖經並不佔有談論天主的專利權，却是一個開始的場所，是我們共有的財富；它報導一個民族的回憶與所懷的希望，及我們的聯繫和根源。再次讀天主之神生活在世界上的記錄，能保持我們批判和創造性。

談論並思考天主的不同方式

馬爾谷福音有一特殊的方式，談到並想到關於天主在這世界上臨在和祂的大能。它用敘述一連串的瑣事和對話、圖像和象徵構成天主在此事的故事和暗喻。註釋學者和神學家、以及用聖經祈禱的人，曾分析其主題與結構，幫助我們欣賞這故事的每一部份和它們怎樣形成一個完整的作品。這些主題能幫助我們——現代的讀者了解福音整體及不同部份的涵意和力量。

馬爾谷福音是否有一個中心的主題？是否他團體中所有的神學、需求和問題用這樣的方式和長短寫成他的福音？顯而易見地，馬爾谷福音是講述耶穌的作品，但是否有些特殊的思想及暗喻形成它的特色呢？若是如此，認識它們一定能幫助我們更進一步欣賞福音。這可能是我們基督徒應作的工作之

1。
Ernst Kasemann 有一次寫到對聖保祿來說，耶穌就是一位使天主臨在於平常人想天主不在的地方；可能這些地方太平凡和煩擾，以致不可能是神聖和有救恩性的——例如一個在十字架上的。Norman Perrin 是馬爾谷福音的專家，有一次在課堂上提出一個關於馬爾谷福音的問題：為何他們要殺耶穌：他在馬爾谷福音第二章找到了答案：祂與「罪人」一起吃喝，祂與病人和窮人，有罪的人和無望者分享了祂的生命，給他們親密的友誼並肯定了他們的尊嚴。耶穌是「同餐共飲」所包含一切的意義：肯定無價值者的價值，給一無所有者希望，歡迎受排斥的人。在那一天，Perrin 對他的學生提供了一個對馬爾谷主題個人的看法，一個探索熟悉故事的途徑。它被證實是有幫助的和值得我們牢記的。

有些關於談到和想到耶穌的方法，有些神學邀請我們把耶穌視為天主，或個人的救主，或是一個很特別的朋友。如此談話、思想和感受的方式可能是好的。他們是在教會歷史中很長而複雜發展的結果。它們是不同神學和敬禮的表達，但這些接近耶穌的方式並不幫助我們欣賞馬爾谷故事的力量及意義和他作品的結構，以及他對在基督來臨中天主寬恕和許諾的暗喻。

馬爾谷的暗喻

耶穌是攻擊罪的人；祂帶來一個新的國度。一般來說，沒有暴力，國度不會更替。當國度變換時，每一件事都因之改變，時代也因此轉移。一個新國度是一個侵犯全面改變的暗喻，對某些人是毀壞的威脅；對另一些人却是解救和釋放的時刻。耶穌來臨是向罪宣戰，也為祂王國的子民而戰；祂來

宣稱一個寬恕的王國——這並不是一些情緒化的感覺，而是一個力量能打破邪惡的束縛，能收復祂子民失去的還給它原有的主人。馬爾谷福音是簡明的；它給人一種緊急的感覺：耶穌並不多說話，祂一出現，事情突然發生；人民也受到簡明的召喚。如果詢問魔鬼和宗徒們，耶穌可能是嚴厲的，甚至是粗暴的。請看豬羣和無花果樹的故事，可謂戰況激烈。

James M. Robinson 在「馬爾谷歷史的問題」一書中，把基督暗喻為對宇宙惡勢力的交戰者。在此簡潔和有力的探討中，我們發現耶穌來世，是為對抗並束縛惡勢力，即使在魔鬼嘗試着與耶穌交朋友，稱呼祂的名字，承認並認知祂時，祂仍堅持不變。耶穌來是審判了撒旦的王國，當耶穌一說話時，魔鬼就必須閉口；當耶穌來到牠們的地盤時，牠們就必須撤退。牠們進入豬羣，而整個豬羣就衝入牠們所屬的海中。傳統上海洋是惡勢力居所的象徵，所以海洋比以色列的窮人更適宜牠們居住。耶穌把牠們趕到海中，絕不與牠們妥協。

馬爾谷福音最開端的曠野受誘和治好癩病人建立了這種宇宙戰爭暗喻的典型。這個暗喻幫助我們了解這兩個事件的力量和意義，並藉此告訴我們耶穌的使命和基督徒應作的事。

一個新的創造：在曠野中發生了何事

耶穌受了若翰的洗後，進入曠野受試探。依照 Robinson 的解釋，祂很光榮地通過了考驗。耶穌被導引進入曠野為何成爲聖神攻擊撒旦世界如此恰當的暗喻呢？曠野是一個空曠荒涼的地方，是撒旦經常出沒之所。亞當和厄娃從伊甸園中被逐出後來到曠野，他們要與土地、野獸、惡魔爭取生存，在充軍和無休止流浪方式下生活。

Geoffrey Moorhouse 在「可怖之空虛」(Fearful Void)一書中，描述要想嘗試跨越撒哈拉沙漠的滋味如何。他首先告訴我們他為何要到沙漠中去，並他找到了什麼(此書和 T. E. Lawrence 的「智慧的七支柱」(Seven Pillars of Wisdom)的前幾章供給一些非常動人的領悟和圖像。它們可以幫助我們欣賞在聖經中和基督徒靈修中強調的曠野)。Moorhouse 從事不只是一種在曠野中磨練自己的旅程；他願意「探測人類經驗的極致」，他想看像他自己一樣的人，當他們是「延伸到自己最高的限度時」，會有何種反應。當我們對抗我們最基本的恐懼時，要發生什麼事。由於恐懼，人們作了多少愚蠢和毀滅性的事！尤其是在一個恐怖的地方，我們的怕懼顯示我們是多麼脆弱、易受誘惑和有限！除此以外，還有更多的啓示。

Moorhouse 在曠野中發現了什麼？他談及天主的奧秘。當生命在這樣空虛的地方，受到考驗、誘惑，却也獲得釋放和革新，而成爲一個新的創造，這個奧秘就被啓示出來。他發現當我們害怕時，在想抓住安全感前，可能體會到一種誠實和謙遜。「沒有意識到天主，沒有體會與天主的關係和通過天主與別人的關係，不能把自己的處境和天主相聯繫。我們會相當深地失落，就像在可怕精神的空虛中，無助、無望的旋轉」。在曠野中不可能的事，但他却找到了。

關於懼怕他發現了兩點；當人面對時，有些懼怕就會消逝。事實上，他想到有些令人懼怕的事，例如如黑暗的夜晚和飢餓的日子，却是對他很有幫助的，他從沒有看到那麼美麗的星空，他覺得自己生理上更舒適，並發現許多簡單的滋味和氣息。這些東西在我們今日現代消費式的生活中常被忽略。當許多懼怕消逝，有些喜樂更深沈了。當面對另一些懼怕時，它們變成比他所想像的更可怕，這就是孤獨、懷疑、挫折、憤怒、後悔和接近死亡的片刻。這些時刻的確是痛苦並令人敬畏的。在他內和他的

四週、泉源和深度、記憶和希望、自由和信心，這些比周圍的空虛來的更真實並持久。人的盡頭是天主顯示的機會。

依照 Robinson 對馬爾谷的解釋，他用一句話告訴我們耶穌通過了測驗；在曠野中一個新的創造形成了：「祂和野獸在一起，並有天使服侍祂。」（谷一13）。就在敵對曠野的中心，出現了一個綠洲及和諧的景象，樂園再次被建立，曾被派為驅逐亞當和厄娃的天使，現在來侍奉耶穌。野獸常被用來象徵威脅，和淪落受造物的掙扎，而現今與耶穌同在。Henri Nouwen 所說的：天主之神所在的地方，情誼征服了敵對，耶穌與天使和野獸，高等的與低等的受造物，以及四周的景象形成了一個強烈的對比。這個圖象對人的存在表達了既真實而又富有希望的。曠野是一個在極端狀況下的一種探討，懼怕是很明顯的。有希望的事令人醒，³所遭遇的困難難以忘懷。

在曠野中所能發生的就是聖神的奇蹟。Robinson 告訴我們在後面的章節中，耶穌暗示在空虛的經驗中發生了什麼。在馬爾谷三27中，耶穌說：「誰都不能進入壯士的家，搶劫他的財物，除非先把壯士捆綁起來，才能搶劫他的家。」耶穌在曠野中通過考驗以後，就作了這樣的事，撒旦已被束縛並禁止發言。耶穌在這鬭爭中，贏得了開始而決定性的一仗。耶穌拯救並改變其他的一切，只是時間的問題了。

Reginald Fuller 在馬爾谷福音中強調耶穌的行動常是有信心而文雅的。幾乎是很輕鬆的，勝利是意料中事。馬爾谷筆下的耶穌並不是一位常為自疑所困擾英雄式的人物，好像想這一切是否值得和可能。一個新的王國已經來臨。若翰洗者是耶穌的預像，同時也是古老希望的位格化。若翰是舊約最好的代表，但他却是舊約。他的訊息是轉捩點已到，天國就要來了。耶穌所宣報的是天國就在此，

我在此，現在就是審判的時刻。

馬爾谷告訴我們，耶穌時常退避到曠野的地方，爲什麼呢？要獨處嗎？或正想離開人羣？也許在曠野地方耶穌能够回憶並能提醒祂的門徒有關第一次曠野的事件，在曠野的地方與天主之神在一起。人除了非常真實並懷有希望以外，別無選擇。曠野中，戰爭開始了；已贏得決定性的勝利。

復興：在像生癩病的百姓身上發生了何事

治好病人或治癒癩病這些事件，如何成爲耶穌使命恰當的暗喻呢？或許也可以成爲我們在這個世界服務的暗喻？福音故事奇蹟性的治癒，難道事實上不是驅魔嗎？難道在福音作者的字彙中，不只病被視爲罪的後果，而特別是癩病被視爲一個比疾病本身更糟的——罪的象徵。因爲它相當普遍，不能爲人所控制，使病人與羣衆隔離，因此使人常憶及痛苦的記憶和罪。難道治好一個癩病人，不是耶穌與魔鬼勢力另一次的衝突嗎？耶穌被派遣來此世，就是爲征服魔鬼王國。

谷一41告訴我們：耶穌憐憫癩病人，一位像耶穌如此友善而具有天主性的人，這種反應是可預期的。Fuller提出，在馬爾谷福音現存最老的抄本中，全部記載耶穌憤怒的與癩病人打招呼，是否耶穌生氣了。Fuller以爲這可能是原來的的方法與馬爾谷的神學更爲接近。治癒癩病人主要的並不是一個富有同情心治癒者的故事，而更是在耶穌內天主大能毀滅惡勢力的圖像。主要的這並不是令人感動的治癒故事，而是強烈抗敵的故事。耶穌是一個强有力的驅魔者，甚至是一個友善的援助者。Fuller想以後的抄寫人忍受不了這種圖像，但馬爾谷却認爲是合宜的。無論如何，耶穌或是斥責這種疾病所象徵的罪，或至少憐憫了被罪纏繞的人。

馬爾谷福音也正如聖經的其它部份，用疾病來作罪的象徵。疾病中有某些因素使它成爲有罪事物危險却有力的象徵。例如癩病是可怕的，因爲它扭曲美麗的身體，是有傳染性的；最糟糕的是它使人與團體隔離。癩病是用暗喻表達整個罪的神學，可能罪是疾病的象徵，提醒我們罪比我們所作或所做得更深。罪幾乎是一種宇宙性的臨在和壓力。

Paul Picoeur 在邪惡象徵 (Symbolism of Evil) 一書中，嘗試解釋爲何創世紀的作者們；在亞當和厄娃墮落的故事中，保留一條蛇。在作者們塑造這個故事時，是想把罪主要的放在人自由的奧秘中。主不是邪惡的，世界和人的本性也不是邪惡的；但他們仍需要蛇來象徵，在人受試探墮落的經驗中，一些非常真實的事。罪已在當時的境遇中存在。它原來先我們而有，並且幾乎延伸到整個宇宙。讓蛇存在於這故事中是危險的，却是需要的。即不能把天主的光榮和罪的恐怖歸納成爲我們自己和我們所作或缺。在我們所能控制和我們的喜愛以外，有些壓力和後果；其中有些是好的，有些是邪惡的。在我們以外有天主，也有罪惡。福音討論這兩個現實。馬爾谷關於這二者的暗喻要求我們，現實而富有希望，誠實而又謙虛。

癩病人被治癒後，在他身上所發生的事，正是耶穌使命的目標。耶穌告訴他回到司祭那裏去，奉獻梅瑟所規定的禮物；他就回到領袖那裏，他們的法律曾經驅逐了他。重新回到人的歷史和團體中，準備並願意接受馬爾谷福音中的邀請和挑戰；這就是在世界中真實生活的方式。

耶穌一次又一次地從邪惡使人癱瘓的束縛中獲得釋放。爲了使世界因天主之神而更新。伯多祿的岳母在熱症退了之後，就起來侍候客人。這個奇蹟不只是她從熱症中被釋放出來，而且表達了它所象徵的意義——耶穌服務的目標是她現在能侍候他們。雅依洛的女兒從神志昏迷中清醒過來，被帶回到

生命和自己的家庭中，這相當神妙的故事，却以很實際的命令作結束：「給她一點東西吃。」耶穌不斷地吩咐一個人回家，並在自己的本鄉清楚地說出上主爲祂作了何等的大事。

在福音的結尾（谷十六8），門徒們面對空墓現實和希望，接到回到加里肋亞去的命令，在那兒他們將看見耶穌。加里肋亞可能只是一個象徵，代表平凡；與猶太的耶路撒冷宗教的光芒比較起來，顯得太人性化。不過，耶路撒冷的光芒却能使天主的話沈默。在福音的結尾，指出了令人驚恐的現實及希望。它給我們留下的是教會的工作，它邀請我們，並向我們提出挑戰。我們所處的地方可能不如曠野來得艱辛；所遇到的人也不如癩病那麼痛苦；但我們所處的世界中、釋放與拯救的時機是可能的，也是需要的。

福音告訴我們在有罪的世界中、愛有一種可預期的外觀，福音告訴我們關於耶穌復活後的顯現，那是真的嗎？當然，祂與我們在一起吃喝，祂與我們擘餅！有時考驗更爲嚴格。多默懷疑地說：「除非我看到並摸到祂的釘痕，我決不相信。」如果祂帶了受苦的記號，我將認出祂來。愛與罪面相對。沒有了傷痕，身體雖然得到了榮耀，但愛却不真實。馬爾谷以不同的方式說明同樣的事情。「祂將在你們先到加里肋亞，在那裏你們必定看到祂，正如祂從前告訴你們的。」人子曾被預言先需受苦、被排斥、並被處死，但三天後祂要復活；成爲一個新的創造，一個復興，真實而有希望。

我的一位朋友有一種很有趣的嗜好——她探訪舊倉庫，收集一些無用的東西，這些東西被人疏忽，從未爲人所注意，她把它們帶回地下室，讓它們復原。當她作完後，你幾乎再認不出它們來。但你能認出它們來，因爲它們顯然很古老，而曾歷盡滄桑。這就是它們新又美觀的一部份。當她修好一些椅子或桌子時，你可發誓它比第一次作好時，來得更美觀和結實。每一樣東西都可相比的研究。

收集大多數人所廢棄的東西，它們比新的更有價值——具有原始性。在她所作的工作中，常有希望和現實。

本文譯自 William D. Carroll "The Jesus of Mark's Gospel" *The Bible today* (Sep. 1979) P 2105—2112

(上接四五六頁)

平安唯一的道路。

(2) 獨有的特性

由於在教會內所有真實的復興和運動，都應有以上所說最基本的目的和教導。因此在這一點上，神恩復興運動並沒有與其他復興運動不同的特性。使神恩復興與其他運動區分的特性，在於神恩復興對聖神在教會中所扮演角色所有的了解，我們相信這項角色從一世紀以來，並沒有任何的改變。今天我們仍然可以經驗到聖神的傾注，祂的德能 and 神恩正如初期基督信友所經驗到的一樣。有些人曾經教導說：聖神以一種獨一無二的方式，傾注在初期的信友身上，爲了使他們能夠完成在異教羅馬世界中，宣揚福音的獨特任務。基督所許諾的聖神的德能（參閱路二十四49；宗一8），以一種人能有的深刻經驗，在他們身上發生。這項經驗也以外的記號顯示出來，同時產生奇妙的神秘和靈修上的效果。這是一項非常生動的經驗。使以後的人可以常常紀念，並談論它。它使當時的信友得到一些顯而易見的神恩，爲了分享基督的使命；也在他們身上產生聖神的果實，使他們能夠合而爲一的成爲基督信友的團體。聖神並用各種不同的方法治癒他們，使他們能夠度一種服務和愛的生活。聖多瑪斯曾說過：「爲初期的基督信友擁有這樣的經驗，是很

(下轉四八二頁)

基督救主及其救援工程的特性

溫保祿 講述
葉寶貴 筆錄

壹 基督是唯一的、普世的救主

本文第一部份探討的重點是基督救援工程的特性：普世性與唯一性，以及此二者之關係。既然處於當今多元世界的人常應尊重其他的宗教，因而不易接受基督的普世性與唯一性，所以本節將審慎地探討聖經有關此二特性的指示。

一、基督是唯一的救主

(一) 聖經的教導

聖經裏有兩段經文清楚地指明基督是唯一的救主：「天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有他一個，就是基督耶穌（弟前二5）；「除祂以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四12）。

若望福音以較含蓄的方式表達相同的內容：「我實實在在告訴你們：我是羊的門；凡在我以先來

的，都是賊和強盜」（十七、八）；「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去」（十四、六）；「離了我，你們什麼也不能作」（十五、五）；「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主的，給我們詳述了」（一、一八）。基督是唯一的門；唯一的道路；唯一的啓示者，含著地表達祂是唯一的救主。

對觀福音中兩段經文若合併觀之，也可見基督是唯一救主的自稱：「人子……：交出自己的生命，作大眾的贖價（谷十四、五）；「人還能拿什麼作爲自己靈魂的代價呢？」（谷八、三七）人實在無能爲自己作贖價，而基督却能交出自己的生命，作大眾的贖價，因此唯有祂是人類的救主。

（二）重點標註

1. 按費訥 J. Feiner^①的看法：「耶穌基督此人是唯一救恩的中保」，這是基督宗教首要的教訓，基本的信念。
2. 唯一的救主與下述的普世性有關，因爲基督是唯一的救主，同時也是普世的救主。

二、基督是普世的救主

（一）聖經的教導

對觀福音論及基督所進行的釋放工程，所訂立的盟約，其對象都是爲了「大眾」：「人子……：交出自己的生命，作大眾的贖價」（谷十四、五）；「這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的」（谷十四、二十四）

希臘原文「大眾」本來只指「許多人」，而不指「所有的人」。但因此「大眾」是阿拉美文的語氣，而且是暗引依撒意亞先知書有「爲所有的人」之意的用法，所以「大眾」並非狹義地指某一部分的人，而是指所有的人。再者，弟茂德書信也提供了良好的佐證，弟前二六引用同一句話，但翻譯成希臘文時却更恰當地譯成「衆人」而非「大眾」。所以上列兩段經文的「大眾」意指「所有的人」。對觀福音裏耶穌派遣門徒往普天下去宣傳福音的經文，也同樣表達基督救恩的普遍性：「你們要去使萬民成爲門徒」（瑪廿八19）；「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷十六15）。

宗徒大事錄同樣表示基督爲普世救主的信念。「宗」不僅描述基督命令門徒「直到地極，爲我作證人」（宗一8），也描述保祿努力地從事向外邦人傳教的工作，將福音傳達給萬民；並且記載伯多祿爲第一位外邦人付洗時所說的話：「凡信祂的人，賴祂的名字都要獲得罪赦」（十43）。的確，無論是猶太人或外邦人，只要信基督，都可獲得罪赦，得到救恩。

保祿書信有關「基督爲普世救主」較明顯的經文是：「祂……沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們衆人把祂交出了」（羅八32）；「一個人爲衆人死了」（格後五14）；「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）；「祂奉獻了自己，作衆人的贖價」（弟前二6）。較爲含蓄地包括這道理的經文也不少，當保祿提到在基督內取消了猶太人與希臘人；希臘人與野蠻人；自由人與奴隸；甚至男人與女人的分別時，已意指衆人在基督內合而爲一，有普世得救的含意：「其實，並沒有猶太人與希臘人的區別，因爲衆人都有同一的主」（羅十12）；「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲你們衆人在基督耶穌內已成了一個」（迦三28；另參閱格前十二13；哥三11；弗二11、22。）若望福音和書信最清楚地指出基督救恩的普遍性，經文明顯提及基督是世界的救主：「祂確實是

世界的救主」(若四42)；「父打發子來作世界的救主」(若壹四四)，基督是世界的光(參閱若八12)，基督給予世界生命的食糧(參閱若六33、51)，基督是除免世罪的羔羊(若一29)，基督是除清世界罪過的贖罪祭(若壹二2)。誰信了基督的話就有永生：「凡信祂的人不致喪亡，反而獲得永生，因為天主……使世界藉祂而獲救」(若三16、17)。當基督被舉揚以後，就要吸引一切的人歸向祂(參閱若十二32)。若望福音和書信。引證的經文即如此明顯地指出基督是普世的救主。

新經其他著作也有表達「基督為普世救主」的經文：「祂為每個人嚐到死味」(希二9)；「你曾被宰殺，曾用你的血，從各支派、各異語、各民族、各邦國中把人贖來歸於天主」(默五9)。既然基督將人由各民族、各邦國中贖來歸於天主，則祂的救援工程有普世性的特點。伯前一書因為已將基督救援工程的普世性視為理所當然的，所以沒有特別談論，而以之作為全書的背景。

(二) 附註

1. 基督救恩的普遍性似乎出現在聖經所有較為重要的救援圖像之中。比如「贖價」圖像：「交出自己的性命，作大眾的贖價」(谷十45；另參閱弟前二6)；「盟約」圖像：「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的」(谷十四24；另參閱默五9)；「道路」(藉基督到父前)圖像：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去」(若十四6)；「贖罪祭」圖像：「祂自己就是贖罪祭……贖全世界的罪過」(若壹二2)；「和好」圖像：「天主教在基督內使世界與自己和好」(格後五19)。

2. 基督救恩的普遍性牽涉人與人之間的和好。因為基督的救恩是為所有的人，使所有人在基督

內組成一個團體；所以聖保祿在弗·哥二書信中強調：基督不但使人與天主和好，也使外邦人和猶太人和好，自由人與奴隸和好，取消了人與人之間一切的仇視與隔閡。

3. 實際上，人心所渴望的「救恩」，除非真正具有普遍性，便無法能確定成爲個人的救恩；基督救恩的普遍性正好與人心的渴求互相呼應，可見基督救恩確實能滿足人性的渴求。

三、重點標註與問題

(一) 重點標註

1. 本節一，論及基督是唯一的救主，除祂之外別無救主，所以祂也應當是普世的救主；又因爲祂是普世人類的救主，所以也該是唯一的救主。如此則普世性與唯一性二者互爲因果，彼此關聯並互補。

2. 基督救主的普世性與唯一性乃教會傳教責任的基礎。因爲基督是普世唯一的救主，祂的喜訊是爲了普世萬民，所以教會有責任將其喜訊普傳萬民。

(二) 問題

聖經有關基督爲普世唯一救主的教導，引起下列系統神學上難以解答的問題：一方面按聖經天主「願意所有的人都得救」（弟前二·4），並且唯有普世性的救恩才是人真實的救恩；但另一方面按聖經，這被釘在十字架上的歷史人物是普世的唯一救主。因此引發一大問題：一個在固定時空中所發生

的事件，如何可能涉及萬民的得救？天主普救世人的意願與基督的救援工程有何關係？

某些學者主張此問題可依下列原則解釋：天主預知基督的功勞，也因著基督的救援工程預先將救恩給了生存在基督以前的人。但是，如此的解釋是否減弱耶穌的歷史性？另一意見，主張以不同層次的救恩來解釋此一問題：將救恩分為藉著對基督的信仰所得的救恩，和由於天主普救意願所賞賜的救恩，則生存在基督以前和以後的人都得救恩。但是，如是的解釋是否忽視了聖經中基督是唯一救主的教訓？不過這兩項問題的解答，已超出本文的範圍；必須以後專文討論。

貳 基督救援工程的兩個特徵

探討聖經的教導時將會發現基督救援工程的兩個特徵：一則，一方面基督的救援工程「已經」完成，但另一方面却又「尚未」完成，「已經」與「尚未」二者對立並存。二則，人信仰基督是得救的先決條件。此二特徵皆與基督救援工程的性質有關。所以探究此二特徵必有助於了解基督救援工程的性質。

一、基督救援工程「已經」與「尚未」完成對立的性質

(一) 聖經的教導

1. 對觀福音

按對觀福音，藉著耶穌的講道、行奇跡、驅魔等行動，一方面天國已經來臨：「我仗賴天主的神

驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28；另參：路十七21）；但另一方面又似乎還得期待天國的來臨，因此信友也常得求：「願你的國來臨」（瑪六10；另參閱路廿二18）。可見天國「已經」來臨，却又「尚未」完全實現，由有關天國來臨的經文可知其「已經」與「尚未」得以完成之間對立的性質。

又按對觀福音，一方面基督已經戰勝了魔鬼：「我看見撒殫如同閃電一般自天跌下」（路十18；另參閱十三32；谷一32；宗十38）；另一方面基督又似乎並未完全得勝，因魔鬼的行動是基督死亡的原因之一：「我天天你們在聖殿裏的時候，你們沒有下手拿我；但現在是在你們的時候了，是黑暗的權勢」（路廿二53），並且耶穌在禱子的比喻裏也暗示，魔鬼直到末日仍會傷害人（參閱瑪十三24；30）。所以，基督一方面「已經」戰勝魔鬼，另一方面却又「尚未」完全得勝。

2. 保祿書信

保祿書信處處可見基督救援工程具有此「已經」實現、但「尚未」完全實現二者並存對立的特徵，由下列數例可見一斑：

按保祿書信所載，初期信友們一方面「已經」成義：「你們因著主耶穌基督之名……已經成了義人」（格前六11；另參閱羅三24，五1；9），「已經」與天主和好：「因著祂聖子的死得與天主和好了」（羅五10），「已經」被聖化：「你們因著主耶穌基督之名……已經聖化了」（格前六11），「已經」得自由：「基督由法律的咒罵中贖出了我們」（迦三13；另參閱迦四5），「已經」由罪惡勢力之中被釋放出來：「現在，你們脫離了罪惡，獲得了自由」（羅六22），「已經」是天主的子女：

「聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女」（羅八16；另參閱八21），「已經」是天主的繼承者：「我們既是子女，便是繼承者，是天主的繼承者」（羅八17），「已經」領受聖神：「我們所領受的……是出於天主的聖神」（格前一12；另參閱羅八15、23；迦四6；格後一22；得前四8）。但另一方面初期信友們仍然要等待救援，甚至「要恐懼戰兢地努力成就……得救的事」（斐二12；另參閱得前四17；羅五9、10）。所以保祿書信確實處處可見基督救援工程「已經」完成但「尚未」完全實現，二者間的對立性質。

保祿所使用的救援工程的圖像也表露出這種對立性。比如「和好」圖像之中，一方面「天主」曾「藉基督使我們與祂自己和好」（格後五18），另一方面宗徒們又代替基督請求我們「與天主和好罷！」（格後五20）。「勝利」圖像表露出一方面「天主賜給了我們因我們的主耶穌基督所獲得的勝利」（格前十五57）；另一方面又要等到最後的結局：「那時，基督將消滅一切率領者……」（格前五24、26；另參閱羅九22；得前二18，三5）。「釋放」工程中，一方面似乎「已經」得到了釋放、自由：「時期屆滿，天主派遣了祂的兒子……把在法律之下的人贖出來」（迦四4、5）；另一方面自由又猶如一種號召在人面前吸引著人：「你們蒙召選，是為得到自由」（迦五13）。所以保祿書信的救援圖像裏此種「已經」與「尚未」的對立性相當明顯。

弗、哥二書信，一方面強調救恩「已經」實現：「祂由黑暗的權勢下救出了我們……我們且在祂內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一13、14；另參閱哥二12、13，三1；弗二5、6、8，一7）；另一方面却認為我們僅僅得到救恩的保證，救恩「尚未」完全實現：「這聖神就是我們得嗣業的保證」（弗一14；另參閱哥三14；弗四30，五5）。

收函裏聖經的教導不改路線：一方面基督顯現時，天主「已經」賞賜了救恩：「天主拯救了我們……是按照祂的決意和恩寵；這恩寵是……在基督內賜予我們的，如今藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示出來了」（弟後一9、10；另參閱鐸二11）；信友受洗歸化時，「已經」獲得救恩：「藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們（鐸三5；另參閱弟前二4）。但另一方面却仍然要等待救恩，直到基督的再度來臨：「我們為蒙選的人忍受一切，為使他們也獲得那在基督耶穌內的救恩」（弟後二10；另參閱四18）。

3. 若望福音及書信

若望福音及書信的一大特色是其所謂的「已經實現的末世論」，亦即按若望福音和書信所載信仰耶穌時已有永生，不信時已受審判。雖然如此，福音及書信裏仍然不乏「尚未」的色彩，比如談論救恩時，一方面「相信派遣我來者的便有永生」（若五24）；另一方面仍然等待著更大的救恩：「時候要到，那時，凡在墳墓裏的……行過善的，復活進入生命」（若五28；另參閱若壹三2、3）。同樣地，談論基督的勝利時，一方面基督「已經」戰勝世界的首領：「現在這世界的元首就要被趕出去」（若十二31）；另一方面基督又似乎「尚未」完全得勝，仍然祈求天主保護我們脫離邪惡：「只求你保護他們脫免邪惡」（若十七15）。所以，雖然福音及書信特別強調「已經」的一面，但仍然重視，保留「已經」與「尚未」二者之間共存對立的性質。

4. 新經其他著作

按新經其他著作也有基督救援工程「已經」與「尚未」完成共存對立的性質。希伯來書一方面強調基督救援工程的一勞永逸：「祂奉獻了自己，只一次而永遠完成了這事」（七27）；「祂無須再三奉獻自己……在今世的末期，只出現了一次，以自己作犧牲，除滅了罪過」（九25、26）；另一方面也強調人們尚須期待基督的再次顯現施行救恩：「將來祂要再次顯現……向那些期待他的人施行救恩」（九28；另參閱一14，九15）。

伯前一方面提及「已經」訂立的新盟約，「已經」召選的新天主子民：「你們是特選的種族……你們以前不是天主的人民，如今却是天主的人民；從前沒有蒙受愛憐，如今却蒙受了愛憐」（二9、10）；另一方面，却仍然要求子民要建造天主的宮殿：「你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇……以奉獻耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品」（二5）。伯前也談論一方面子民「已經」被聖化了：「你們被召選，是照天主的預定；受聖神祝聖」（一2）；另一方面，仍然期待被聖化：「要像那召叫你們的聖者一樣，在一切生活上是聖的」（一15）。以上引二書信為例，可知新經其他著作也表明基督救援「已經」與「尚未」完成對立的性質。

5. 救主名號

探討基督「救主」的名號也同樣可發現「已經」與「尚未」對立的性質。初期教會團體一方面因基督「已經」完成了救援工程而稱祂為「救主」：上主的恩寵「如今藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示了出來；祂毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命（弟後一10）；另一方面也稱仍然所期待的基督為「救主」：「期待……我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現」（鐸二13）。所以「

救主」名號同樣反映二者的對立性。

(二) 重點標註

1. 由於上列新經一貫的教導可作結論：初期信友們必然「已經」經驗到一件偉大的救恩事件，而同時也經驗到此偉大的救恩事件「已經」開始，「尚未」完全實現，亦即他們確實經驗到一種充滿喜樂的解救，而同時也經驗到此種解救僅是一種更大的解救的開始而已。

2. 聖經有關基督救援工程「已經」與「尚未」完成二者的對立性，與人性對獲得「救恩」渴望的性質也有互相呼應之處。在人性對救恩的渴望中，我們發現：一則，人渴望得到全福，並找尋一種可得到全福的保證。二則，真實的救恩不但不可消滅人的自由，反而應提高人的自我實現，啓發人的自由行動。上列兩點相似聖經中有关基督救援工程「已經」與「尚未」共存的性質：人渴求兩種可真實獲得救恩的保證，而此種保證應有其「已經」實現的一面，但真實的救恩也不可缺少「尚未」的一面，因為救恩「尚未」完全實現，才保留人必須運用發揮其自由的可能性。

二、信仰是接受救恩的條件

(一) 聖經的教導

1. 對觀福音

對觀福音裏耶穌開始宣講福音時的第一個要求是信仰：「你們悔改，信從福音罷！」（谷一15），

基督救主及其救援工程的特性

復活升天時的最後一個要求也是信仰：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救」（谷十六15、16）。可見信仰與耶穌整個救援工程的密切關係。

按對觀福音，人對耶穌的信仰常是基督救人的先決條件，所以醫治病人之前耶穌先要求他們的信德，比如復活會堂長雅依洛的女兒時耶穌說：「不要怕，祇管信！」（谷五36）；治好附魔的兒童時耶穌也說：「爲信的人，一切都是可能的」（谷九23），此要求使兒童的父親慚愧自己的無信而喊說：「我信，請你補助我的無信罷！」（谷九14、29）。赦免人罪的條件也是信德，因此耶穌對那悔改的罪婦說：「你的信德救了你，平安回去罷！」（路七50）。相反地，如果人們沒有信仰耶穌就很少行奇跡，比如耶穌不見容於本鄉，因爲他們不信，所以「祂在那裏，就沒有多行奇能」（瑪十三58）。雖然按對觀福音耶穌行奇跡、醫治病人、赦人罪過都是只有耶穌才能行的工程，但是經文裏仍然記載耶穌重視信德的話：「女兒，你的信德救了你！」（谷五34）；「去罷，你的信德救了你！」（谷十52）；「起來，去罷！你的信德救了你」（路十七19）。「你的信德救了你」似乎成了對觀福音裏耶穌行奇跡、治病、赦罪時的慣用語，因此可知信德確實是獲得救恩的先決條件。

2. 宗徒大事錄

宗徒大事錄同樣以信仰爲治病的先決條件：「保祿注目看他，見他有信心，可得痊癒」（十四1）；也同樣以信仰爲赦罪潔淨人心的先決條件：「祂以信德淨化了他們的心」（十五9）。

3. 保祿的教導

保祿特別強調信德與成義的關係：「我們認爲人的成義是藉信德」，而不在於遵守法律」（羅三28）；「我們因信德成義」（羅五1）；「心裏相信，可使人成義」（羅十10另參閱迦三26）。保祿也將信仰視爲得聖神恩惠和成爲天主兒女的先決條件：「我們能藉著信德領受所應許的聖神」（迦三14）；「你們衆人都藉信仰基督耶穌，成了天主的子女」（迦三26另參閱迦三2、5）。

按宗徒大事錄所載，保祿也常將救恩與信仰相連，視信仰爲得救和得罪赦的先決條件：「你信主耶穌罷，你和你一家就必得救」（十六31另參閱十三38、39，廿六18）。又按保祿其他書信所載，當保祿談論福音與救恩的關係時，也間接地談論信仰與救恩的關係：「我決不以福音爲恥，因爲福音正是天主的德能，爲使一切有信仰的人獲得救恩」（羅一16）；「假使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」（格前十五2另參閱格前一21）。

4. 若望福音和書信

按若望福音和書信，信仰似乎是耶穌最重要的要求：「凡信的人，在祂內得永生」（若三15）；「天主要你們所做的事，就是要你們信從祂所派遣來的」（若六29；另參閱若五46；八24；若壹三23）。信仰是得到永生的先決條件，有信仰就有永生：「凡信祂的人不致喪亡，反而獲得永生」（若三16；另參閱若五24，六40、47，十一25、26，廿31；若壹五13），沒有信仰就得不到永生，反而遭受審判：「那不信的已受了審判」（若三18）；「那不信從子的，不但不會見到生命，反而有天主的義怒常在他身上」（若三36；另參閱若八24，十二48；若壹五12）。

又按福音和書信，信仰與成爲天主子女有關：「凡接受祂的，就是那些信祂名字的人，祂就賜給

他們權利，成爲天主的子女」（若一12；另參閱十二36）。信仰與自由有關：「耶穌對那些信祂的猶太人說：『你們如果固守我的話……必會使你們獲得自由』（若八31、32）。信仰與獲得聖神的恩惠有關：『那信仰祂的人將要領受聖神』（若七39）。信仰與戰勝世界有關：『戰勝世界的勝利武器，就是我們的信德』（若壹五4、5）。信仰既然與上述恩惠有關，所以是得救的先決條件。

5. 新經其他著作

新經其他的著作也同樣表達信仰與救恩不可分的關係。例如伯後暗示脫離污穢的世界與信仰有關：「他們因認識主和救世者耶穌基督，而擺脫世俗的污穢」（二20）。

(二) 重點標註

1. 按聖經的教導，信仰並非接受一種理論，也不只是感覺到神的存在，而是一種服從：「司祭中有許多人服從了信仰」（宗六7）；「爲一切服從祂的人，成了永遠救恩的根源」（希五9；另參閱羅十16；伯前一22）；是一種以愛德行事的信仰：「唯有以愛德行事的信德、纔算什麼」（迦五6；另參閱若壹23）；是一種改變人整個存在的信仰：「我藉著基督，對我來說，世界已被釘在十字架上」；就世界來說，我也被釘在十字架上」（迦六14）。信仰既然是一種服從，一種要求以愛德行事，一種改變整個人存在的信仰，可見信仰有其挑戰性：要求人鼓起勇氣作一抉擇，以發揮其自我實現。
2. 按照聖經，信仰常是領受基督救恩的先決條件，信仰也常要求人充分地啓發其行動。聖經如是教導肯定真正的全福不能忽略人的自由和自我實現，反而更應使其得以充分地發揮。

(三) 結 論

既然在整部新經之中，信仰處處被視爲得救的先決條件，又因爲信仰不能是一個可任意規定的得救的條件，所以信仰與救恩之間有一內在的連貫性；信仰是接受救恩的自然的能力。這內在的連貫性正反映出整個救援工程的性質，也暗示「啓示」在救援工程中將扮演一重要的角色，因爲信仰也是接受啓示的自然的能力。

附註 ① J. Feiner, *Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche*, in: *Mysterium Salutis* I, P. 520.

② 參閱溫保祿著「天主教啓示的教義憲章釋義」，頁50至56。

(上接四六六頁)

正常的事。」

(3) 個人的五旬節

天主教神恩復興獨特的信念在於：對今日的信友而言，能擁有這種聖神傾注的經驗，以及祂的德能和神恩，也是正常的。現在，在普世有幾百萬天主教友，不只是談論別人在歷史中所經驗到的五旬節，而且也為他們自己的五旬節作見證。不只是在大的城市中，我們才能找到這樣的天主教友；即使在加勒比海和太平洋的小島上，在非洲的部落中，以及在愛斯基摩人、拉丁美洲稻草的小屋中，也可以找到這種天主教友。他們包含主教、神父、神學家、修會會長，以及教友的領袖，他們每一個人都可以講出如何在自己的生命中，岳厄爾先知所說的話（宗二16）及基督的許諾，成為真正事實的故事。在所有的故事中，有一種難以解釋的相似性。首先，有一段以祈禱、補贖的準備時間，向耶穌救主和主降服；宣稱相信耶穌道發祂聖神的許諾，並呼求需要這位聖神，然後，作「聖神，請來」的祈禱。最後，以充滿盼望的讚美和感謝作結束。其結果是天主聖神來臨了，以一種特殊的方式徹底地改變了他們的生活。

(4) 對其正確性的分辨

(下轉六一六頁)

基督宗教對歷史意義與目的的看法

Paul Althaus 著
陳永禹譯

有關歷史意義、目的的問題對每個時代、每一個關心歷史過程的人都永不過時，尤其在危機與大災難當中、都有人用緊迫的聲調提出這個問題。今天，我們亦復如此。因為我們剛經歷了大災禍，看到雄偉的建設瞬間被夷為平地，淪為廢墟，還有很多人因此不再相信歷史有恆久的價值。這個現象是普遍的，不光是在德國，即使離德國很遠的地方，也都聽得到人類歷史的哀歌。由於自己歷史經驗的有限，我們對前途感到困惑與茫然，再加上我們親眼所見的，幾乎使我們對過去的歷史不再有任何信心。痛苦的心情使我們不禁和歌德同呼：「世界的歷史！你是最荒謬的事！」

在悲慘的處境中我們也許會以求助的眼神回顧德國理想主義者的哲學，看看他們信心滿懷，堅信人類的歷史穩定地走向最高的理想：人類精神的完全自由，道德律統管人世的太平時代。從萊興（Lessing）到黑格爾的德國哲學家都深信自己在歷史過程中看出一個上天照顧人的偉大計劃。

黑格爾有一段話說明這種歷史信心：「世界歷史的目的和意義在於以下事實：存於我們每一個人鼻息的精神逐漸醒悟於自己的存在，黑暗的自然漸現出曙光。歷史的過程有其不可變動的必要性。在所有人類的衝突和爭戰中，歷史絕對不改變它既定的道路。最後的目標勢將毫無錯誤地被完成。每一個種族，每一個世代都對歷史目的的完成有所貢獻。不論他們本身有意與否。」

信心滿懷的歷史哲學很快就走到下坡。赫德(Herder)已經對康德彈出反調。對黑格爾更可以聽到反對的大合奏。郎克(Leopold von Ranke)還有後來的布爾克哈特(Jakob Burckhardt)，這些大歷史學家抨擊理想的史觀都不留餘地。他們對世界歷史的了解自然透徹，無法接受把歷史過程視為本身穩健自動邁向精神最終目標的史觀。在郎克看來，歷史時期和人類各種族的歷史都無法用這種理想論來貫串。雖說歷史也顯現某些發展的跡象，但是我們無法確定歷史的過程是一個一以貫之，完整的發展大道。「人類本身就隱含了各種發展的種子，這些種子一個接一個地萌芽。操縱整個過程隱密而巨大的法則，是人無法了解的。」這就是郎克對黑格爾的回答。郎克認為，我們不該把歷史時期想作是通往歷史最終目標的一站。在他看來，每一個時期本身就具有它的重要性，並不需要從歷史的大過程來附會意義；換句話說，每一個世代，每一種歷史型式或運動自身就有其目的。歷史並不是穩定往上的發展；另一方面歷史過程的確也累積過突出過幾個後代無法超越的點。

即使德國理想論史學倒臺之後，歐美哲學家仍有人持同樣樂觀的信仰，認為人類是在不斷地向一個最終目標前進：樂維特(K. Lowith)稱這個目標為「知識份子最後的宗教」。對這個現象我們又如何解釋呢？顯然這種樂天派的信仰是從現時代中一些不可否認的進步得到它滋長的營養。在這裏所謂的進步顯然是指人利用科學和科技所達成的征服自然的成就。很多人也把人類在政治上由專制轉向民主的現象看作是人類進步的記號。

但是，這些進步主要的還只是人類生活的外在結構，也就是人類科技文明唯理化(Rationalization)的成果。這對精確的認知領域來說，當然是正確的，如數學、自然科學、語言學、歷史學。超過這些領域而主張一般歷史不斷進步的高調就不再有什麼意義了。對早已和人類生存本身無數謎語糾纏得昏

天黑地的哲學家來說，這種論調是否真實？藝術家們不斷地對人類的命運及限制生存的力量奮鬥，這論調對他們是否真實？有沒有人願意出來作這樣的工作：按照對人類進步貢獻的大小來給世界上偉大作家、哲學家的作品排列出一個次序來？作品只屬於個人與某一個時代嗎？傑出藝術家是突出歷史洪流中的孤石嗎？出類拔萃的藝術家能比較嗎？能被他人超過嗎？不論是詩人或哲學家，要是他們的作品愈能接觸人類生存的核心，我們就愈不能把它們視為人類進步路上孤立的步程。我想，整個來說，每一個時代都必須用自己的方式來和生命問題搏鬥，但在開始時自己以為與傳統無干，到後來才發現在本質上自己的努力也無法超過前人思想的例子並非絕無僅有。

關於人類生活技藝的唯理化，那些征服自然的成就又怎樣呢？如果我們說今日科技的進步，多方面的影響了我們的生活；這是正確的事實。它減輕了人的痛苦，同時也增加了負擔。它以同樣的程度使人類的生命更豐富、更貧乏、並受到威脅。它使人自由，也同時奴役了人。科技進步帶來了極大的危險和困擾。它對人生命的影響好壞是極端曖昧不明的。

我們現在來看看人類在道德方面的進步。事實上，我們很難說人在這方面有什麼具體的進步。人對於控制情慾而度理性生活這一方面，進展可以說沒有。慘痛的經驗告訴我們，理性並不是決定種族生命的因素。相反地，控制的因素仍然是自我保護原始的本能。整個人類的生活型態在今天仍脫離不了優勝劣敗，最強者生存的格式。對權力的貪婪、政治、宗教、經濟和假宗教等的帝國主義仍然瀰漫在現代人的生活裏。甚至今天種族的沙文主義（偏狹的民族主義）仍然存在。德國史的研究大師麥耐克（Friedrich Meinecke）認為，描寫歷史事件的動力無法不談種族優越論。在他批判「第三帝國，德國的災難」一書裏說：「我們所經歷的歷史事件已經在我們的心底留下烙印。我們從來沒有見過生

命和歷史露出如此猙獰、可怖的面貌」。麥耐克甚至說，這是「世界歷史中撒旦原則的爆發」。一旦了解了撒旦原則的真實性，我們就很難再心安理得的躲在樂觀的歷史主義的蔭蔽之下。他知道邪惡並不是進步的副產品。在每一個時期，邪惡都以各種不同的面貌存在。每一個時代的人都必須重新努力，人類不可能一勞永逸。

人和超越人邪惡的勢力影響了人類和他的歷史：今日我們有誰願意站在理想主義的哲學家一邊來小看這種惡勢力？只把它視為人類發展的一個過度階段。終將被理性和積極價值的浪潮所捲去。

在此，我們再度看到歷史的樂觀論調是多麼軟弱無力。歷史的目的和意義並不在於一個假設的不斷上升的過程。對每一個時代、每一個種族、每一種文明的發展我們根本不了解其中的原理。黑格爾說，人能透視天主的照顧 (divine Providence) 在歷史中的作為。他這種說法是錯誤的。黑格爾還引用幾段新約，其實他誤解了新約。

整個歷史是我們無法捉摸的，就像整個自然界和上帝的創造都是無法解開的謎（參看舊約約伯傳三、八、三九章）。當然某些歷史法則的倫理目標是很清楚的，歷史或許不是最後審判，但這並不是說歷史沒有它客觀的倫理。整個歷史的意義和目標對人來說，仍然是不可見天主的秘密。我們只能了解時代、種族、文明的連續是造物者無限能力的表達。因為只要祂願意，祂就能創造新的生命和新的文明。而我們無法以祂的眼光去透視歷史。因此，我們所能夠做的，只是回顧既往，而我們還沒有走完歷史的旅程。

歷史的目標和意義，其進步的原理，對我們來說都是隱藏的。但人仍然有責任去思索歷史的意義。這裏所說的歷史的意義並不是水平的觀點，而是垂直觀，也就是我們只能在眼前自身的經驗中去

尋求歷史的目的。如此我們也就和耶克的史觀相聯繫。歷史的目標和意義在於現在，而不是渺不可測的未來。我們無法客觀地測定歷史的目標，對它的意義我們也得不到客觀的了解或是科學的證明。但它就在我們身上實現。不論我們知道與否，這樣的歷史目標是我們能夠信仰的，能用良心來測定的，能用我們每一天的作為來實踐的，這種歷史目標是存在我們生活的每一時刻，每一場所。用湯恩比的話來說，這就是「歷史的挑戰」，是我們一定要找到答案的問題。

我們每一種族、每一時代、每一個個人都在每一個今天被召喚去度造物主賜給他的生命。用生命來服務人類是我們的使命，造物者也賜給了我們實踐這使命的能力。

這並不是說，在歷史的過程中，時間變成彼此互不相干的片段。雖然沒有連續發展的因素，每一刻生命仍然蘊含著意義和目標。每一個今天都是從昨天發展而來的，並且走向明天。每一個今天都承繼著一份昨天的遺產。對今天的信仰就等於珍惜了這份遺產。每一個今天都是明天生活的基礎，今天的目標和意義也就是人對明天的生命責任的體會。

我們的生命不在於塑造結果，我們的關心也不在於任何活動的成績。我們關心的是活動的本身。我們在那其中的努力。我們接受生命的挑戰並付出具有目的感的貢獻。我們站在昨天與明天之間。

這是我們每天都必須從頭做的工作，要求每一個人作具有目的感的抉擇，並且振奮自己的精神，下定服務的決心，勇敢地對抗我們內在和外四周的邪惡。我們的生活是一場為真理、正義奮鬥的過程。我們的努力並不是由一個理想的歷史目標來策動，也不是出於對烏托邦的憧憬。相反的，我們的奮起只因一個清楚的意願，在今天盡我們最大的力量來舒緩今天的困厄、憂煩，並且冷靜地理解到明天還有同樣的挑戰等著我們從頭做起。我們並不在意是否有一個圓滿的未來，但我們的覺悟和面對

今天的決心，使我們堂堂地立在昨天和明天之間。

然而我們的看法並不僅此而已。我們不信任任何俗世目標的歷史發展理論。我們想做的也便是把歷史目的和意義的問題從歷史本身具有最終目標的概念抽出來。我們冷靜的呼聲是以服務為根據，以今天的理由做我們的獻身和服務；而不需標榜任何進步的意識型態。然而我們也不漠視歷史中許多對抗邪惡與不幸的爭戰；及在所有嚴肅的創造性活動中，明明地或隱含地可以見到歷史有一目標——在和諧和自由中實踐生命。儘管歷史已經並繼續不斷地使我們失望和理想幻滅，但是在每一個人心中，仍深植着這美好的日子，將有一天會來臨的知識，也渴望它的實現。難道這不更是「希望的言語」而不是「瘋狂的痴話」。當然對於精神和愛在歷史過程當中會不斷得到勝利和逐漸成功的理想，已經不斷地被滅了：歷史上所有爭鬪後所得到的安定都只是片面的勝利；所有這些勝利也都屈服在生命的法則之下：死亡永遠在生命的另一端等待我們。所有為創造更美好世界的努力都終遭遇無法克服的障礙，就像是理想主義史觀所遭遇的一斑。

然而這並不是說理想論的觀點完全沒有真理；只是我們必須把未來目標的希望與其最初的根源相連：這源頭就是對將來臨的天國的信仰。這個信仰在新約裏頭斬釘截鐵地表達出來。這種信仰的基礎是什麼呢？按照早期基督教教徒的證言，我們發現這種信仰是建立在耶穌基督這個人、祂的歷史、和祂的復活上。因為在祂身上出現了天國的希望。這不光是一個「新人」而且還是「新世界」的許諾和記號，耶穌是那顆「明亮的晨星」（默廿二16）。但是晨星，並不是太陽，晨星只是記號和許諾，預示一個嶄新的黎明和光輝奪目的太陽。如此耶穌基督在歷史上就以上帝的許諾向我們顯示天國一定會來臨。在祂的身上舊約先知的預言得到滿全，這些言語都散發著永恆真理的光芒。我們就是從新約的

中心人物得到屹立不搖的勇氣，以喜悅的心情堅信那偉大的日子必然來臨；那是天主釋放，自由和滿全的日子。

聖經的基督教史觀和理想論的史觀都相信歷史是向一個「充滿生命和真理的目的地」邁進的過程（*Matthias Claudius* 名言）。但是二者根本的差異是，在基督教的史觀中，歷史完成它的目標，並不是由它內在原本具有的活力。我們的心靈都親自經歷過歷史的產痛。但歷史無法從這個產痛解脫而得到本身的意義和目的。歷史的目標和最終的目的並不內在於歷史過程中，而是超越的天國。只要我們願接受它明確的信息——生命的每刻都在天主的手中，天國就在這一刻臨近我們。但是同時，這個目標並不在歷史的實踐範圍內，也不是光憑人力就可以達到其完滿的美好。

在上世人類每一個對抗不幸和罪惡所得到的勝利都是零碎的。誰來給我們破解死亡的咒語？誰來克服每一世代都重複出現的殘暴和邪惡？這些綑綁我們的鎖鍊靠人力是解不開的。實際上，人類今天沒有、明天也不會有、根本瓦解罪惡的力量。唯有生活的上帝的創行（*ergo*）才具有這等力量。祂終有一天會粉碎歷史的大廈，重新在生命和真理天國的光榮中把它重建。只有在那個時候，人類的渴望才能得到實現。

所有人對於必定會來的那一天的渴望、希望、信賴都是建立在新約所見記載耶穌基督復活的基础。因為在哥耳哥達（耶穌被釘死之地）可怕的絕望事件之後，上帝隱密完成了祂的計劃。整個人類的未來都歸屬在這個計劃之內。在第一個復活節的清晨所發生的耶穌復活事件，就是人類渴望終會實現的見證和許諾。

這一天的光芒，天國的晨曦照耀在歷史的每一刹那。當然我們人無法加速這個光輝實現的速度。

但這也不意味著、人可以因此懈怠、消極地垂手等待上帝的來臨；相反的，在等待中我們需分外努力，向所有內在和外在的矛盾挑戰。在本份上做一個真理的尖兵，以一顆喜悅的心承擔生活的重擔，因為一切原本都在上主的計劃之內。

基督徒唯有以實際的行動才能為那終要來的一天做見證。我們的每一行動都說明了我們的盼望和確信。如此我們每一天的生活也尋得了原本的意義。每過一天我們便接近最終的實現一步。這一種行動或能帶來疏解歷史軌道上必定會出現的不幸和悲苦的效果。在每一場大變動、大災難之後都會自動出現一段喘息的和平時代。但是我們所說的天國的和平和榮耀並不是寓言，也不是一個空虛的影子、短暫的喘息。曾在歷史的利那間顯現的天國的形象雖是不完美的，出現後又很快消失。但無論如何，它仍確定地屹立在歷史的腐敗和敗壞之中，標示人類希望的意義與實踐。

本文譯自 Paul Althaus (德國 Erlangen 大學教授) "The Meaning and Purpose of History in Christian View" *Universitas* (English Edition) 7/2/1965. P. 197—204

彌撒禮儀研究（下）

王化宇

第二部份：彌撒禮儀說明（續）

（一）謝恩經

現在開始整個彌撒聖祭的中心與高峯，就是「謝恩經」（聖體經），意即「感謝」與「祝聖」的經文。

司祭邀請信友舉心向上，祈求感謝上主，並請信友與自己聯合祈禱。司祭是以全體信友的名義，經由耶穌基督，祈求天主聖父。謝恩經的意義：是要全體信友，經由基督，頌揚天主的偉大。並奉獻謝恩聖祭。

「感謝」二字的重點意義，更是在「謝」，而不在「感」。故通常表示謝意，說「謝謝」或「謝恩」。特別在聖經（例如思高版）和彌撒經本中，經過長期的比較、查證、研究，不難發覺「謝恩」二字更為普遍。更被廣泛採用，更接近此字的本意及用法，遠非「感恩」二字可比，因此，採用「謝恩」，更為適當。

謝恩經共分四式，第一式就是「彌撒正典」；此外又新增三式。

謝恩經第一式

第一式：經過學者專家的研究，開始於第五世紀末葉。許多世紀以來，在拉丁教會內，是唯一的謝恩經。特別保存了耶穌建立謝恩聖祭，與謝恩（聖體）聖事的言語和行動，念時倍覺親切動人。現在略加簡化修正，（例如：成聖體聖血經，依照新訂三式，統一修正，縮短聖人名單；省略每節後的結束詞等），繼續保留應用，禱詞最長。

第一式共分四部分。

- (一) 成聖體前：祭獻經文、求為教會、求為生者、與諸聖共融（第一篇聖人名單）等四個要點。
- (二) 成聖體後：祭獻經文、求為教會、求為亡者、與諸聖共融（第二篇聖人名單）等四個要點。
- (三) 成聖體聖血：宛如高山的頂峯，聳立中央，將前後兩部分，構成兩個斜坡。
- (四) 最後，以「讚頌詞」為謝恩經的隆重結束。

新訂三式

新訂三（第二、三、四）式：自頌謝詞至讚頌詞，是一篇完整的、系統的「讚頌」與「感謝」的經文，顯示簡明、清晰、一貫的結構。

第二式：這是第三世紀，聖希波理 St. Hippolytus 的著作，按照牧職指南、與適應的原則、稍加修正而成，最為簡短。有一篇闡明救恩史的「頌謝詞」，精簡而清新，值得研讀與誦念。但亦可誦

念其他合適的頌謝詞。可加念一篇特別紀念亡者的禱詞。

第三式：這是現代禮儀大師、本篤會士瓦卡濟尼 C. Vagaggini 的著作，文筆流暢，結構嚴謹，經過審慎的選擇，略加修正而成，長短適中，可加念一篇文情並茂的特別紀念亡者的禱詞；並將「與諸聖共融」稍為移前。

第四式：有一篇講述天堂美景的「頌謝詞」，因其結構關係，與第四式全文是不得分離的。又有一篇精編的「讚頌聖父」，可視為一部「感恩史綱」，非常珍貴，熟悉聖經、神學、和教義的人士，尤應多加玩味、採用。禱詞稍長。

謝恩經是由下列基本要素所組成：

首先以①頌謝詞（含有前面的開端對話，和後面的呼應「聖、聖、聖」）為開端，然後是②讚頌聖父③呼求聖神④成聖體聖血經⑤紀念與奉獻⑥呼求聖神⑦求為教會及生者⑧求為亡者⑨與諸聖共融，最後以⑩讚頌詞為結束。

1 頌謝詞

頌謝詞是由開端、正文、和結束所組成。此外，前有開端對話，後有呼應「聖、聖、聖」。

頌謝詞是「謝恩經」的開端和序言。頌謝詞又以「對話」為前導，以「呼應」為結束。真是非常隆重的開端詞。更顯示謝恩經（聖體經）是謝恩聖祭禮儀的中心與高峯，是一篇非常神聖而隆重的經文。

開端對話：邀請大家「舉心向上」，摒絕私慮俗念，專心於彌撒禮儀的進程，參與彌撒聖祭。

頌謝詞的開端告訴我們，頌揚聖父是「理所當然的」。正文則是主祭以全體神聖子民的名義，光榮天主聖父，並為整個救恩大業，或為本日、節日、時期的某種理由而感謝天主。結束則是我們隨同天使，歌頌天主的光榮。

「這是理所當然的，並能使人得救」，聯在一起，是慣用語，是成語，表示「應當」之意。因此，無需特別譯出：「並能使人得救」。英文版、法文版皆已取消。第四式的頌謝詞也無此句，故以取消為佳。

第四式頌謝詞：描述天堂美景，其精義應是「燦爛輝煌」，非常美麗，並非「可仰視」或「不可仰視」也。

信友的呼應「聖、聖、聖」：前半部是天使們在天堂向天主高呼的光榮之歌（依六3；默四8）；後半部則是聖枝主日、向榮進耶路撒冷的耶穌君主、高呼的「萬歲」之聲。向最高元首、總統、君王、教宗，表示歡迎之意而高呼時，猶太人說 *hosanna*，意大利人說 *viva*。我國人說「萬歲」。聖枝主日與聖週星期一、二、三的禮儀曾多次採用「萬歲」二字。

我們在進入謝恩聖祭的中心時，以天上之歌，萬歲之聲，歡迎即將蒞臨，而隱藏在麵酒形內的耶穌君主，真是非常適當。

2 讚頌聖父

頌謝詞的結束呼應「聖、聖、聖」之後，與成聖體聖血之前，是轉變階段，通常是讚頌聖父，與呼求聖神。這段禱詞是天主「三位」的，就是讚頌並祈求聖父，派遣聖神，祝聖禮品（餅酒），成為

基督的聖體聖血。

讚頌聖父，最重要也最普遍的，就是讚頌聖父是「神聖的」。

第二式：強調聖父，不只是「神聖的」，更是一切「聖德的根源」。

第三代：將天主的神聖，特別顯示在「創造」與「聖化」宇宙萬物上。此時此地，在彌撒禮儀層面，更顯示在完美的禮品（餅酒）上。為能「自日出，到日落」時時處處，向聖父獻上純潔的祭獻（拉二10）（14）。

第四式：將天主的神聖、偉大、智慧、美好、特別顯示在「天主的奇妙工程」上：創造人類萬物……，派遣聖子（第二位），救贖世人。……並派遣聖神（第三位），聖化一切。是一篇相當完整的「救恩史綱」，明顯的分為聖父、聖子、聖神三段，每段都以「聖父」為開端。

我們以天主為父，與天父之間享有「父子親情」。在人違背天父的命令後，「便失去了祢（父子間）的親情」。「親情」二字，更是精義之所在，也更符合中華文化精神，絕非一般所謂的「恩寵」可以取代。

「援助所有的人」：似更近原義，更為簡明。若譯為「向所有的人伸出援助的手」，字數徒然增加一倍，似嫌冗長而累贅。

「作為信友的初果」按照原文，是「初果」、「時鮮」之意，況且「初果」二字，現行通用的彌撒經書已多次採用，似可應用於此。

3 呼求聖神（一）

教會特別呼求天主聖神，降臨在我們奉獻的禮品（餅酒）上，因著祂（聖神）的聖化能力，和基督的有效言語，經由司祭的口中念出，來聖化這些禮品，祝聖餅酒，使這些禮品（餅酒）成爲我們的主、耶穌基督的聖體聖血。

第一式：沒有明顯地提及聖神。

第二式：特別引用民長紀（民六36-40）。基德紅蒙主聖召時，露水降於羊毛上的奇跡，象徵天主聖神甘露般的聖化能力。

第三式：強調我們是奉吾主的明令指示，前來舉行這神聖的奧跡。

第四式：強調這偉大的神聖奧跡，就是基督留給我們的永恆盟約。

4 成聖體聖血經

成聖體聖血經：是以基督的言語和行動，舉行在「最後晚餐」所制定的祭獻，是基督在餅酒形內，奉獻自己的體血，交給使徒們吃喝，並命令他們，「應行此禮，爲紀念我」。

成聖體聖血經：不只是「敘述」往事而已，因爲如只敘述往事，並不足以成爲現在的事實。此時此地，更是祝聖、更是「成聖體、成聖血」。中文的「成」字，非常中肯而重要，說出其內涵與真諦。因爲司祭念了成聖體聖血的經文，麥麵餅就真正成爲基督的聖體，葡萄酒就真正成爲基督的聖血。

成聖體聖血：不只是「謝恩經」的高峯，也是聖祭禮儀和整個謝恩聖祭的中心與高峯。

吾主耶穌在最後一次慶祝逾越節的節日餐會，第三部分，吃逾越節羔羊後，建立了謝恩聖祭和謝恩聖事。

關於耶穌建立謝恩聖祭，與謝恩聖事，明白地記載於新約四處；就是①瑪廿六26~28；②谷十四22~24；③路廿二19~20④格前十一23~25。這四處記載基本上是相同的，但有著些微的差別；這說明當時幾個教會中心的傳授略有不同。保祿（格前）的記載與路加的記載較為接近，是安底約基教會當時採用的格式。瑪竇的記載與馬谷的記載較為接近，是耶路撒冷教會當時採用的格式。

一九六七年十月廿四日，第一屆世界主教會議，關於「在拉丁禮儀，彌撒正典（謝恩經第一式）以外，新增三篇謝恩經，是否贊成？」與會教長之一八三票中，一二七票絕大多數贊成（卅四票有條件贊成，廿二票反對）。

成聖體聖血的主要正文、四式全同。主要正文的前言，告訴我們成聖體聖血的時刻，和耶穌的言語、行動的方式，則四式略有不同。

成聖體聖血經——前言

第一式的「成聖體聖血經文，及其前言」：是根據聖經的記載，建立謝恩聖祭的敘述，由聖經和傳承而來。耶穌的一言一行，宛如歷歷在目，身臨其境，倍覺親切感人。

成聖體經前言		成聖血經前言	
1	祂在受難前夕	晚餐後	
2	把麵餅拿在祂神聖而可敬的手中	祂同樣把這珍貴的杯，拿在祂神聖而可敬的手中	
3	舉目向天		

4	仰望祢——祢的全能天主聖父	
5	感謝讚頌祢	又感謝讚頌祢
6	把麵餅分開	
7	交給祢的門徒	交給祢的門徒
8	說	說

第二式：「祢甘願捨生受難時」：特別強調耶穌絕非迫不得已，而是心甘情願地服從聖父的旨意，受苦受難。「誰也不能奪去我的生命，而是我自己心甘情願地捨棄它」（若十七 18，十八 4）。

第三式：「祢在被出賣的那天晚上」：聖保祿使徒向格林多信友清楚說出，耶穌建立謝恩聖祭與謝恩聖事的時刻、是在祢受難的前夕（格前十一 23 24）。

第四式：「顯揚基督的時刻一到」（若十七 1、5），此時此地所說的「時刻」，是指基督按照聖父的旨意，為人類犧牲生命的時刻，也就是受苦受難的時刻。「祢又愛祢在世的弟子，愛到極點」（若十三 1 2），是說愛到無以復加的地步，中譯頗佳。耶穌就在這個時刻，建立了謝恩聖祭和謝恩聖事。

成聖體經前言		成聖血經前言	
1	祢在受難前夕	晚餐後	
2	拿起麵餅	祢同樣拿起杯來（一杯葡萄酒）	

3	感謝（讚頌）了	又感謝（讚頌）了
4	把麵餅分開	
5	交給祂的門徒	交給祂的門徒
6	說	說

成聖體聖血經——主要正文

關於成聖體聖血的主要正文，四式完全相同。禮儀革新前後的差異，主要是在成聖體經內加一句：「將爲你們而犧牲」，在成聖血經內，刪除或移後一句：「信德的奧跡」。並在「你們拿去吃（喝）」內，統一加入「大家」二字。

一九六七年十月二十四日，第一屆世界主教會議，關於「新訂謝恩經的成聖體經文：這就是我的身體，將爲你們而犧牲，是否贊成？」就是說增加一句：「將爲你們而犧牲」。與會教長一八三票中，一一〇票絕大多數贊成（六一票有條件贊成，十二票反對）。

關於「新訂謝恩經的成聖血經文：這（一）杯就是我的血，萬古常新的盟約之血，將爲你們及衆人傾流，以赦免罪惡。是否贊成？」與會教長一八三票中，九三票贊成（四二票有條件贊成，四八票反對）。

一九六八年五月廿三日，禮儀聖部公佈新訂謝恩經文。

教宗保祿六世接受大多數主教的請求，爲將成聖體聖血的經文，吾主的言語，制定統一的格式，

便於司祭誦念，特別在共祭時。因此將新訂謝恩經內的成聖體聖血經文，於一九六八年十一月六日，明令修正統一，並公佈如下：

成聖體經：「你們大家拿去吃：這就是我的身體，將爲你們而犧牲」。

成聖血經：「你們大家拿去喝：這（一）杯就是我的血，萬古常新（新而永久）的盟約之血，將爲你們和衆人傾流，以赦免罪惡。你們應行此禮，爲紀念我。」

「你們應行此禮，爲紀念我」：思高版採用此語，頗佳。路加記載一次（路廿二19）。保祿（格前十一23-26）記載，在成聖體後一次，成聖血後又一次，共兩次。耶穌命令使徒們應舉行謝恩聖祭禮儀，說耶穌所說的，行耶穌所行的，爲紀念祂。保祿兩次重複這句話，爲加強謝恩聖祭的重要性。

5 信德的奧跡

「信德的奧跡」：是由「成聖血經」中移出的，在此另成一組。

信德的奧跡：強調基督聖血的祭獻性，基督以祂所傾流的聖血簽署了這新的盟約。經由基督的逾越奧跡，在天（主與）人之間，建立了一個萬古常新的盟約。這奧跡的恩寵經由謝恩聖祭而惠及吾人。在這信德的奧跡內，我們獲得罪過的赦免。

信友的呼應，分爲三式。

第一式：「我們傳報祢的聖死，歌頌祢的復活，直到祢再來臨」（弟前三9）。我們所傳報與歌頌的對象，是基督的聖死與復活，並且繼續不停，直到祂再來臨。按照原文，這「傳報、歌頌、再來」不是三件獨立的、彼此不相干的。相反，而是一貫的、互相關聯的、一氣呵成的。

第二式：「我們每次吃這餅，喝這杯，就是傳報主的聖死，直到祂再來臨」（格前十一26）。說明領聖體（聖血）與紀念基督聖死的關係密切。

第三式：是呼求：「世界的救主，請以祢的苦難與復活，解救我們，援助我們」。

6 紀念與奉獻

教會為滿全這由基督交下、並由使徒們傳授的命令：「你們應行此禮，為紀念我」，而紀念吾主基督，特別紀念祂的神聖苦難，和光榮的復活升天。

教會、特別是此時此地集會的信友團體，為紀念基督，在聖神內，將這純潔的祭品、生命之糧、感恩之杯，獻給聖父。

教會的意向是使信友不但奉獻純潔的祭品，而且應學習自我奉獻，如此，日漸同化，經由基督中保，與天主契合；並且大家彼此團結一致，則天主必將聖化萬事萬物。

1	神聖的苦難	"	第一式
2	救世的聖死	"	第二式
3	下降陰府	"	第三式
4	神奇的復活	"	第四式

5	光榮的升天				
6	榮耀的再來				
		"			
			"		
				"	
					"

7 呼求聖神(二)

成聖體聖血後，再度呼求聖神，為參與謝恩聖祭，並分享基督聖體聖血的人們，為能經由基督的體血，和聖神的聖化，得蒙內心的變化，使大家先與基督密切結合，並在基督內，大家一心一德，彼此團結，合而為一。

按照拉丁原文，應譯為「領受基督聖體聖血的人」，並非「領受聖體之後」。況且，此時尚在領聖體之前，因此，與彌撒禮儀進程亦不符合。

第一式：求賜領聖體的人，充滿天恩與聖寵。但未明顯地提及聖神。

第二式：求使大家成爲一個基督的身體。「基督的身體」能是「基督聖體」，或「基督奧體」，此時此地，更是「基督奧體——教會」。因爲「這教會就是基督的身體」(弗一23)。「我們雖多，只是一個身體」(格前十七)。「你們就是基督的身體，彼此都是(這身體的)肢體」(格前十二27)。

第三式：說明教會的祭獻(謝恩聖祭)就是基督的祭獻，是十字架上的祭獻，呈獻在我們眼前。並願大家一起進入這基督的祭獻內。

第四式：提及天主爲愛世人，而派遣聖子降生成人，與人相似。現在我們呼求聖神，使我們能更相似基督，並在基督內成爲生活的祭品，歌頌天父的光榮。

8 求為教會及生者

經由聖神的感召，愛德的催迫，乃為教會、生者、亡者祈禱，顯示是天上與人間整個教會在舉行聖祭，是為教會全體和為每位生者、亡者信友而奉獻聖祭，因為我們都是被召來分享，因著基督的聖體聖血，而獲得的救恩。

按照我國及東方的優良傳統習俗，晚輩不宜直呼尊長之名，在彌撒大典內亦然，故稱為「我們的教宗」，「我們的主教」即可。創世紀記載，天主叫亞當給鳥獸起名，直呼鳥獸之名，可為例證。（創一19~20）

第一式	求賜領受祿聖子 聖體 聖血 聖體 的人 聖血 的人	充滿一切天恩與聖寵
第二式	求使分享基督 聖體 聖血 的人 聖體 的人	因聖神合而為一
第三式	求使領受祿聖子 聖體 聖血 的人 聖體 的人	充滿祂的聖神 在基督內，成爲一心一體
第四式	恩准所有分享 聖體 聖血 的人 聖體 的人	由聖神合而為一 在基督內，成爲生活的祭品

按照拉丁原文，（第一、三、四式），在「我們的教宗」前，有一句「祇的僕人」，似應保留，我們應當謙遜承認，我們都是天主的僕人，包括教宗、主教在內。何況教宗自己亦謙稱為「眾僕之僕」。

第二式：「全體教士」：包括此時此地舉行謝恩聖祭的司鐸在內，故中譯不應說「他們」，（司鐸自視為局外人），若改稱「使『大家』在愛德中」（包括獻祭司鐸在內），似更恰當。

第三式：「散居各處的子民」：包括裂教，異端的分離弟兄們，和不認識天主，不認識基督的廣大人羣。教會在這神聖時刻，也不忘記他們。

	第一式	第二式	第三式	第四式
1 整個世界			"	
2 普世教會（聖而公）	"	"	"	
3 我們的教宗	"	"	"	"
4 我們的主教	"	"	"	"
5 全體司牧		"	"	"
6 聖職人員（全體教士）		"	"	"
7 求獻彌撒的人	"			"
8 在場參禮的人	"			"

9	全體子民（所有信友）				
10	散居各處的子民			"	"
11	誠意尋求祢的人				"

9 求為亡者

求為教會及生者之後，乃求為亡者。

第一式，只求為亡者信友。新訂三式，不但求為亡者信友，也求為所有的亡者，包括教外人在內。第二式有一篇簡短的、特別紀念亡者的禱詞。第三式有一篇文情並茂的、特別紀念亡者的禱詞。求上主垂念亡者，使他們得和聖子耶穌一樣地復活，進入天國，享見祢聖容的光輝，永遠同享祢的光榮。在那裏再沒有痛苦和悲傷，因為我們要親眼看見天主，永遠相似天主，歡樂地讚美天主。

「祢的僕人」此時此地，是指因著任何意向（非必要獻儀的第一意向）而紀念的亡者。可加念（第二、三式）特別紀念亡者的禱詞。

「我們已亡的弟兄」：是指領受洗禮的信友，因著聖洗的德能，進入基督死亡與復活的奧跡。聖洗的最後效果，是在末日復活時，使所有的被選者，在身體方面，也將同化於光榮的基督。

「所有去世的善人」：是指未領受洗禮的教外人，離開世界的一剎那時刻，其內心的真正情況如何，是否蒙天主收納，只有天主知道。教會也求上主垂念他們。

1	祢的僕人(亡者意向)	第一式	"	"	"	"
2	我們已亡的弟兄(信友)	"	"	"	"	"
3	所有去世的善人(教外人)	"	"	"	"	"

10 與諸聖共融

求主垂念我們生者，使我們得蒙護祐，加入諸聖的行列，為能與天主的特選者諸聖共融，共享永生，共同繼承天國的產業。

第一式的「與諸聖共融」，聖人名單，在成聖體前一次，成聖體後一次，共兩次。經過禮儀革新而予以簡化(除與新訂三式相同者外)，成聖體前保留：若瑟、伯鐸、保祿、安德四位。成聖體後，保留若翰、思德、瑪廸、納伯四位。

新訂(第二、三、四)三式：聖人名單，較為簡單，僅提及聖母、與使徒、殉道，全體聖人等集體稱呼。

1	天主聖母	第一式	"	"	"	"
2	諸聖使徒	"	"	"	"	"

3	光榮的殉道				
4	(主保)				
5	全體聖人	"	"	"	"

紀念我們的祖先

孝親敬祖，慎終追遠，是一種美德。在彌撒禮儀中，加添「紀念我們的祖先」，用意甚善，可喜可賀。

但是，「紀念我們的祖先」，究應放於何處，方為合宜，具體地說，應放入「求為亡者」內，或放入「與諸聖共融」內，非常值得考慮並仔細研究。

「求為亡者」：是求為那些已經逝世，離開人間，尚未進入天堂，尚未享見天主聖容的人（仍滯留在煉獄裏）。因此有追思節、清明節之掃墓；他們需要我們的祈禱，求天主救助他們。

「與諸聖共融」：是指那些已進入天堂，在那裏再也沒有痛苦和悲傷，永遠享見天主聖容的人。因此，有諸聖節、春節之祭祖。我們應該祈求他們轉求天主，救助我們。所以，「求為亡者」與「與諸聖共融」，是指兩種完全不同境界的人，絕不可混為一談。

舊約以色列人以亞巴郎為祖先。路加記載的福音，（路十六19-31）講述一位窮者極侈的富翁、和一個貧病交迫的拉匝祿的故事。拉匝祿死後，被送到亞巴郎的懷抱裏。富翁死後却埋在痛苦的烈火中。富翁遙遠地望見亞巴郎，和他懷中的拉匝祿，就呼求亞巴郎說：「祖先亞巴郎，可憐我吧！」

在這裏：①亞巴郎被尊稱為「祖先亞巴郎」、②呼求祖先亞巴郎的救助、③「亞巴郎的懷抱」，表示祖孫團圓、美滿的幸福，象徵天堂的福樂。就是說：亞巴郎所在的地方就是天堂，祖先亞巴郎就在天堂上。

尤有甚者，舊約以色列人，稱天主為「亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主，我們祖先的天主。」所以：舊約以色列人以亞巴郎為祖先，呼求祖先亞巴郎的救助，相信亞巴郎就在天堂上。親愛的讀者，現在我們黃炎子孫，把「我們的祖先」放在何方？

非洲薩伊（前為比屬剛果）彌撒開端禮的諸聖禱文（類似兒童洗禮中的諸聖禱文），呼求聖人，其名單是這樣的：①聖母，②（堂區的、本日的）主保聖人，③諸位聖人，④（曾照良心事奉天主的）我們的祖先。所以，非洲黑人將祖先加入諸聖的行列，天主的特選者，已進入天堂，享見天主聖容的人，並呼求「祖先」的助佑。

諸位親愛的讀者，現在來看我們中華民族，享有悠久的歷史，崇高的文化，固有的道德，却把「祖先」列入尚未進入天堂，尚未蒙天主收納，尚未能享見天主聖容的人（尚在煉獄裏）。「我們的祖先」在逝世數千年後，尚未完全煉淨罪惡，還需要數千年後的我們這一代不孝子孫的「冷禱」，來求我們救助他們，真是殊難想像！真是不可思議！

諸位親愛的讀者，舊約以色列人的祖先在天堂，非洲黑人的祖先在天上，我們的祖先在何方？「我們的祖先」應放入「求為亡者」內？或是更應放入「與諸聖共融」內呢？

謝恩經第一式的讚頌詞前、有一端特殊的禱詞：「上主、祢因著聖子，不停地創造、聖化、滋生、祝福這些美好之物，而賜給我們」。是為祝福那些為教會需要、為濟貧需要所獻的（除祝聖的餅酒外）其他禮品。因為這些禮品也是天主聖父、經由聖子耶穌、賜給我們的恩惠。這些禮品蒙受天主祝福以後，供我們取用，為將有助於我們敬禮天主，和聖化世人的目的。

讚頌詞是讚頌天主的光榮，並以信友的呼應而確認，作為全部謝恩經的結束。

謝恩經（聖體經）以頌謝詞為開端，是非常隆重的開端。又以讚頌詞為結束，也是非常隆重的結束。頌謝詞與讚頌詞前後呼應，非常隆重。謝恩經是整個謝恩聖祭的中心與高峯，享有如此隆重的開端與結束，是非常適當的。

謝恩經要求大家虔誠地、肅靜地恭聽，並依照禮規呼應，積極地參禮。

聖保祿使徒（羅十一36）說：「因為萬物都出於祂、經由祂、歸於祂，願光榮歸於祂，直到千秋萬世。阿們」。

研究新約的啓示，保祿的神學，知道天主（三位）對外的關係，特別與救恩史的關係；每一位有其特殊的角色，每次講論到天主（三位）與救恩史的關係時，就會出現（有時完全地出現，有時部分地出現）。

以公式表達如下：a（出自），per（經由），in（在內），ad（回歸）。就是一切都出自天主聖父（第一位），經由聖子（第二位），在聖神內（第三位），回歸聖父（第一位）。也就是說，一切美善事物，都來自天主聖父，經由聖子，在聖神內，而賜給我們。同樣，我們的祈禱和讚頌，也都是經由聖子，在聖神內，歸於聖父。

依照上述新約的啓示，保祿的神學，和拉丁原文的結構與真義，讚頌詞簡短地說，應是這樣的：「全能的天主聖父，（祈禱的對象，是向聖父，）我們經由聖子，在聖神內，願光榮歸於祢，直到千秋萬世。阿們」。

隆重的讚頌詞，也是彌撒中採用的，應是這樣的：「全能的天主聖父，我們藉著基督，偕同基督，因著基督，在聖神內，願一切崇敬和榮耀歸於祢，直到千秋萬世。阿們」。

In uniate Spiritus Sancti 中譯通常是「及聖神」或「和聖神」，二者皆可。若譯為「一切崇敬……歸於祢……聖父（第一位），及與祢同體的聖神（第三位）」，明顯地把崇敬歸於第一位和第三位，却忽略了第二位：這不但與拉丁原文不符，而且明顯地違背了新約的啓示，和保祿的教訓。
per omnia saecula saeculorum 若譯為「直到千秋萬世」，恰好說出拉丁原文所要說的真義，又恰好由中華文字表達出來，非常恰當而中肯。

（三） 聖體禮（領主禮）

彌撒聖祭既是逾越奧跡的聖筵，為準備妥善的信友，更好遵照主的命令、領受祂的聖體聖血，作為精神的食糧。分餅禮和其他預備禮，都直接引導信友，領受基督聖體。

聖體禮包括天主經、平安禮、分餅禮、和領主禮等部分。

1 天主經

天主經內所求的「我們日用的食糧」：為信友也是指基督聖體。求主「寬恕罪過」：是為能將聖

體賜給真正的聖者。

天主經是由開端、正文、附禱詞、和結束所組成。主禮邀請信友，並與信友同念天主經，然後主禮繼續念附禱詞，信友呼應，乃告結束。

附禱詞是天主經最後一句「但救我們免於凶惡」的延續，求為全體信友脫免凶惡，這「凶惡」不但包括魔鬼、惡人、惡事，而且也包括所有不順利和不幸的事件。

按照拉丁原文的結構，文思的系統，自然的順序，為與天主經末句的延續不斷，應是先求得脫免災禍、罪惡、和一切困擾，然後則會希望得到永生的幸福，和救主的來臨。否則，若將「期待永生的幸福，和救主的來臨」，放於句首，不但破壞了整個的結構，而且顛倒先後的秩序，確非合宜。

天主經的結束呼應：「天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於祿」。見於一些古抄本中，因為在禮儀禱詞中經常應用，故保留於此。

2 平安禮

信友在領受同一聖體之前，為教會和人類大家庭祝禱和平與統一，並為表達兄弟般的互愛精神，而舉行平安禮。

平安禮分三部分：(一)主禮首先向天主求賜平安，(二)然後向信友分施平安，(三)最後請大家互祝平安。

3 分餅禮

基督於最後晚餐分餅的儀式，成為使徒時代整個彌撒聖祭的名稱。這禮儀不但有實際的理由，而

且顯示我們衆人，因領同一生命之糧——耶穌基督而成爲一體。

分餅詠：「除免世罪的天主羔羊，求祢垂憐我們」。「垂憐」有了「我們」，有了「屬詞」，語句完整甚善。彌撒開端禮的「垂憐詠」，若能依此而補足「我們」，當更顯完美。

主禮分餅後，將一小分聖體放入聖爵內。

按照自然的、先後的順序，應該是先將麵餅分開，然後才能將其中的一小分放入聖爵內。試問，尙未把麵餅分開，又如何能將其中一小分放入聖爵呢？若是尙未把餅分開，就要先將其中一小分放入，顯然以後爲先，顛倒次序，令人費解。美國版本已按此自然順序而修正。足資取法。

4 領主禮

主禮誦念領（聖體）前（禱）詞：預備領受基督的聖體聖血，以獲得實效，信友也同樣祈禱，加強準備。

領前詞：分二式。cooperante Spiritu Sancto 按照拉丁原文結構，上下語氣是一致的、連貫的、應譯爲「與聖神的合作」，如此則上與「聖父的旨意」，下與「藉祢的死亡」等全文一氣呵成。況且「合作」並無「合作上」「合作下」之分別也。

主禮面向信友，舉起聖體，邀請他們來赴基督的聖筵，並與他們謙恭地同念福音的名言「主，我當不起祢到我心裏來，只要祢說一句話，我的靈魂就會痊癒」。

非常希望信友領受同一彌撒內所祝聖的聖體，在禮規許可情況下，也兼領聖血。如此則領聖體將更能顯示出是參與實際舉行的聖祭。

主禮領聖體（聖血）時念：「願基督的聖體（聖血），護祐我們得到永生」。給信友分送聖體時念「基督聖體（聖血）」。

領受基督聖體的人同聲歌唱「領主詠」，表達他們精神的合一，內心的喜悅，與友愛的增強。

領聖體後誦念「領後詞」。領後詞是由開端、正文、和結束所組成。正文告訴我們，為獲得本日彌撒所慶祝與跡的恩果而祈禱。信友為表示自己同心祈禱，乃呼應「阿們」。

（四）結束禮

結束禮開始前，斟酌情況，可「報告事項」。

結束禮是由致候、祝福、和禮成所組成。

彌撒開端禮，有「十字聖號」，以十字聖號為前導，因天主「三位」之名，而隆重的開端。現在彌撒結束禮，也同樣以十字聖號、因天主「三位」之名、領受天主的隆重祝福，作為整個彌撒禮儀的結束。

彌撒禮儀結束後，每位參與彌撒聖祭的人各自返家，並樂於從事自己的工作，讚美頌揚上主。

彌撒聖祭的進程，到達「結束禮」，我們的彌撒禮儀說明，也將就此結束。希望大家要避免受到「習以為常」的約束和限制，凡與自己「慣常」誦念的，「照念不誤」的禱詞有所不同，就習慣性地、不知不覺地、予以否認。

此時此地，諸位讀者能以第三者的身份，客觀的立場，毫無成見地閱讀。如此，閱讀彌撒禮儀研究全文以後，不難發覺禮儀小品的「真味」，而且「其味頗佳」，回味無窮。

圖 說 卷 ④

① 聖 經 卷 ④ · 田 代 子 藏 · 舊 田 再 版 · 一 九 七 五 年

② *Missale Romanum*. Editio Altera typica vaticana, 1975.

③ *Ordnario della S. Messa*. Edizioni paoline, 1969.

④ *The Mass Liturgy*: Official English text, Catholic Truth Society, Hong-Kong, 1970.

⑤ *The Sacramentary* (The Roman Missal): The liturgical press, 1974.

⑥ *The Mass*: by Josef A. Jungmann, S. J., translated by J. Fernandes, S. J., The liturgical press, 1975.

⑦ *Præa Eucharistica*: by A. Hanggi & I. Pahl, Editions universitaires, Fribourg, Suisse, 1968.

⑧ *A Commentary on the Prefaces and the Eucharistic Prayers of the Roman Missal*: by L. Soubigou, translated by J. A. Otto, The liturgical press, 1971.

⑨ *Theological Dimensions of the Liturgy*: by C. Vagaggini, O. S. B., translated by L. J. Doyle & W. A. Jurgens, The liturgical press, 1976.

⑩ *Nova vulgata Bibliorum Sacramum Editio*, typica vaticana, 1979.

論奧格斯堡信條

郝保祿

前言

今(六九)年六月二十五日是基督教的「奧格斯堡信條」成立四百五十年紀念，這項信條可說是基督教的信經，其中尚有批評天主教的一些信理。近年來，我教會提倡大公主主義與合一運動，這項信條是否合一的阻礙呢？本文將略加解釋。

甲、時代背景

馬丁路德(1483—1536)以大赦為藉口而反叛教會；一五一七年十月三十一日又將他自撰的九十五條文，張貼在德國威登堡大學的教堂門前，以反抗羅馬教廷。

他又發表了三本小冊子：

1. 告德意志貴族書。
2. 論巴比倫幽居。
3. 論基督徒的自由，以攻擊教會。

教宗良十世 (1513—1521) 乃於一五二〇年六月十五日頒佈諭令斥責馬丁路德，而路德則於十二月十日當衆將此諭令及教會法付之一炬；次年教宗正式絕罰路德。

當路德致力宗教改革時，正當查理五世 (1500—1558) 爲帝。他一方面忙於與法國作戰，另一方面又要應付土耳其；而對國內的事，尤其是宗教的紛爭，僅能希望以妥協方式了事。

當時路德的弟子梅蘭登 (Philipp Melancton, 1497—1560) 爲新教代表，編寫路德教信理二十八條，請求查理五世批准。

這位愛護天主教會的皇帝，於一五三〇年六月廿五日，在奧格斯堡召開會議。

此書共有二十八條，其中二十一條是路德教的教義；其餘七條，指出他們廢除天主教會的一些錯誤信理。

皇帝將此書請天主教神學家審閱，結果多數人都不接受這些信理；連皇帝和多數諸侯包括在內。羅馬方面又寫了「駁奧格斯堡信條」(Confutation)。梅蘭登不服，針對此書而寫了「奧格斯堡信條的辯護」(Apologia Augustana)，比奧格斯堡信條約長七倍。查理五世拒收此書。

但是，接受路德教的諸侯不服從，而於同年聖誕節和次年二月二十七日，兩次在都林加區之小鎮，名叫徐馬爾卡底招集會議，組成徐馬爾卡底聯盟 (Schmalkaldic League)。同時又藉法王兵力支持以抗德帝。此聯盟計有步兵一萬，騎兵二千，向查理宣戰。德帝不得已，乃於一五五五年九月二十五日，與新教簽訂奧格斯堡和約，這代表路德教的勝利，和約規定：

1. 根據一五三〇年所訂的奧格斯堡信條，路德教在德境內與天主教享有同等權利，爲一合法的

宗教。

2. 德境內各諸侯可自行決定其轄區內的臣民信仰。
3. 新教可保留在一五五二年所擁有的教會財產。
4. 凡天主教人士欲皈依路德教者，即失去原封土領主的資格。
5. 除路德教外，其他宗教皆爲非法。

乙、奧格斯堡內容

此信條包括兩大部份

(甲) 信仰主要條文

第一條：論天主

神是無始無終，無形無像，不可分開、全能、全智、全善，是一切有形無形之萬物的創造者。祂有三位，即父、子及聖神。

第二條：論原罪

自亞當墮落之後，凡循自然公律而生的人，就生而有罪，就是說，不敬畏上主，不信靠上主，有屬肉體的嗜欲；這疾病，或說這原始的過犯，是真實的罪，使凡未藉聖洗和聖靈重生者永遠死亡。

第三條：論基督

道即上帝的兒子，從童貞女瑪利亞腹中取了人性，所以有神、人二性：不可分開，聯合於一個位

格內，就是一位基督，眞上帝及眞人，從瑪利亞所生，眞實受苦，被釘在十字架上，死亡了、埋葬了，且第三日復活了，以後升天，爲要坐在父的右邊，統轄一切受造物。

第四條：論稱義

人在上帝面前不能憑自己的能力、功勞或善行得稱爲義，然而人因基督的緣故，藉著信而稱義。

第五條：論教會的聖職

爲使人得到這信心，就需要設立福音教導人和施行聖體的職分。

第六條：論新順從

這信心必定結出好果子來；並且人應當行上帝所吩咐的善事，因爲這是上帝的旨意，而非因想靠善行在上帝面前稱義，因爲赦罪和稱義是由信而得。

第七條：論教會

教會必永遠長存。但教會爲聖徒的會衆（一切信徒的集團），而在這個會衆中福音得以正當教導並施行。

第八條：論教會是什麼

教會本是聖徒和眞實相信者的會衆，但在今世即有假冒、偽善和惡人混雜其中，我們教會就認可由惡人所施行的聖禮。聖禮與道，雖由惡人傳授，但因由基督所設立所吩咐而有效。

第九條：論聖洗

聖洗是爲得救所必需的：上帝的恩典乃是藉聖洗賜給人；小孩必須受洗，他們藉聖洗獻給上帝，且進入上帝的恩寵之中。

第十條：論聖餐

基督的身體和血藉餅和酒的形體真實臨在。藉此分給凡吃聖餐的人。

第十一條：論認罪

在教會應保留私人宣赦；但認罪時，不必數述一切過犯。數述一切過犯是不可能的事。

第十二條：論悔改

受洗以後跌倒的人再歸正時，罪可再蒙赦免，如此悔改的人，教會也應給他們宣告赦罪。悔改包含二事：一是憂傷，或良心上因悟罪而起的恐怖；二是信，從福音或宣告赦罪而生，就是相信罪因基督的緣故而蒙赦免，這信也使良心得安，脫離恐怖。

第十三章：論聖體的功用

設立聖體（禮）不主要是作爲在人當中我們的信仰表白，乃是要作爲上帝恩待我們的旨意的標記和見證，爲要激發並堅定領受聖禮的人的信心。所以人必須具信心受領。

第十四條：論教會的職分

若不按理受召（無正式的聘請），沒有人應在教會對大眾宣講或施行聖禮。

第十五條：論教會的禮儀

凡可遵守而無罪，且於教會的安寧與秩序有益的禮儀，如所規定的假期、節期之類，都該遵守。我們又對善人，凡人所設立以求與上帝和好、博取恩典、補贖罪惡的傳統，都不合乎福音和信的道理。

第十六條：論信徒與國家社會的關係

凡國家社會合法的制度都是上帝美好的工作：基督徒作官、司法、照國律及其他現行有效的法律治理政事，按律科罪，作正義之戰，從軍，訂合法的契約、合同、置產、在官長吩咐下起誓，以及嫁娶，無不可行。

第十七條：論基督復臨審判

在世界末日，基督要再顯現，施行審判，使一切死人復活，賜永生永福給敬愛祂的人，但使不信者受痛苦。

第十八條：論自由意志

人的意志在履行世人之義、並在選擇理智以內的事上，有若干自由。但沒有上帝的聖靈，人的意志就沒有能力行上帝的義或屬靈的義；因為屬血氣的人不領會上帝聖靈的事。但人藉著道接受了上帝的聖靈，才有這樣的義。

第十九條：論罪的根源

上帝雖然創造並保存萬物，但罪的根源是來自惡者的旨意，即是魔鬼和那不敬仰他人的意志。

第二十條：論善功

我們教會被人誣告，說我們禁止善功。但並非如此，因我們教會也談論十誡和其他同等性質的善。但如遵守規定的節期，按時禁食、設立會祖、朝聖、敬拜聖者、玫瑰經等事，為愚昧無益也。

第二十一條：論敬拜聖人

我們可以紀念聖人，使我們各按職分效法他們的信心和善行。但聖經沒有教訓我們求告聖人，或求他們幫助，而指示我們只有一位基督是中保、大祭司和代求者。

(乙) 各種弊端

第二十二條：論聖餐的體血二種

聖餐的體血二種都嘗分給信徒，因為這是主的吩咐。這規矩在教會多年存在，後來，在甚麼時候，憑什麼權柄改變了這規矩，都無從查考。

凡違反上帝命令的規矩，是不該承認的。因此，接受規矩不但違反聖經，而且也不合乎古時的教條。

第二十三條：論教士的婚姻

羅馬教會規定教士們守貞是違反聖經和古教會的教條。因保祿說：「作監督的必須是作丈夫的」(弟前三2)。況且上帝設立婚姻，原為補救人的軟弱。

第二十四條：論彌撒

我們保存彌撒，用至恭敬的心情舉行。我們在用拉丁文歌唱儀式中雜用德文，這是為了教導人民而加入的。因為儀式的功用在乎教導無知識的人，不但保祿曾吩咐用人民懂得的話，人的法律也如此。

第二十五條：論認罪

數述一切的罪是不必的，良心也不可為這數述一切罪的事憂慮，因為數述一切的罪是做不到的。如詩篇說：「誰能知道自己的錯失呢？」

因此認罪的禮並非由於聖經的命令，而是教會所設立的。

第二十六條：論食物的分別和傳統

羅馬教會規定新儀式、新節日、新禁食等，這些傳統使教會發生不少弊病，因此不可遵守。

第二十七條：論修會的誓願

依附於誓願的，有許多邪惡的思想：如誓願可使人成義，誓願是基督徒的完全境界；誓願遵守勤勉與命令；誓願有額外善功，這一切都是虛假無益的，而使誓願無效。

第二十八條：論主教的權柄

主教的權柄與政府的權柄不容混淆。主教的權柄範圍就是傳福音、施行聖禮，不得強行干涉政治的權柄；不得移授國柄；不得廢除官府的法令，不得避免對官府應有的服從等。

主教有何政治權柄，這權不是由於福音吩咐他為主教而來，而是由於人的法律，經君王或皇帝賜給他們代管其所有而來。但這是另外一種職責，與傳福音無關。

丙、兩教對此信條的反應

天主教在艾克(Johann Eck of Ingolstadt)領導之下，對奧格斯堡所提出的，尤其是第二部分，顯得非常不滿而且態度強硬。他們所發表的辯護書，由於講得過火，議案修改了兩次，然後再呈給查理五世皇帝。

修改後的重點是：相信基督在聖體內之說，承認七件聖事、司鐸當守貞，只可領聖體且以拉丁文作彌撒。皇帝接受了天主教友們的意見，同時要新教徒接受，否則予以處罰。

在路德派方面，我們可找到有力的反擊，即攻擊教會腐敗的生活，他們引用聖經來反駁當時教會已存在的弊病。路德本人更控告教會的貪婪、褻瀆、及虛偽等弊病。

但路德派從會議開始的表現是緩和的，我們在其中可發現值得改良的事。奧格斯堡信條不完全包括路德派的運動，而更討論一些弊病。尤其是梅蘭登。因此改革這些弊病是值得默認的。

在教會方面，我們注意到艾克和他的同僚那種好戰的態度，他們太衝動、太自信而攻擊對方，這自然使路德派不得不起而還擊。

丁、現在教會對此信理的態度

一九三〇年是奧格斯堡信條四百週年紀念，天主教對此漠不關心。然而到了今年，由於合一主義的趨勢，教會的態度改變了：天主教與路德教的關係改善，尤其是在梵二之後，教會開始承認此信條。

其理由是承認它本身的價值，因它包含信仰的基礎；其次是改變教會對宗教改革時的態度。

教會承認信條主要的是第一部份，且認為它表現了基督徒基本的信理。

這正如梵二所說的：「因此，我們必須依照真理，並以善意進行研究」（大公會議法令第九條）。天主教的態度的轉變可從三篇教宗文告上看出：

首先是一九一九年基督教派代表謁見教宗本篤十五世，邀請教宗出席「普世基督教協會」時，教宗答說：

「聖父教宗對他們來訪的盛意很是感激，聖伯多祿的繼承者，即耶穌在世的代表，切願一棧一牧的實現。……虔誠地期待並為這目標祈求，希望出席會議的代表，因天主的恩寵得到光明，並與基督教會有的元首結合為一，他已在伸開雙臂在迎接著。」

其次是一九二八年的 *Mortalium Animos* 通諭中，教宗碧岳十一世宣布「除非迷失的基督徒以回到羅馬為基礎，合一不可能實現」。

最後在一九四九年又發表一篇訓示，教宗的語氣已稍微改變，一方面對現代的基督教合一運動的努力表示以極大興趣在觀察，另一方面對正在進行中的工作，也表示審慎的認可。

教宗的這一轉變態度非常重要，從那時起，天主教神學家也就很廣泛地研究，不僅在天主教的雜誌上，即使在「普世運動評論」上 (*The Ecumenical Review*) 也有出現。

一九五八年十月廿八日教宗若望廿三世當選，他可說是現代第一位積極倡導合一運動的教宗。在召開梵二大公會議時，邀請了不少基督教觀察員。

教宗保祿六世對各宗教人士，無論個人接見、或團體接見，都伸出友誼的手。他曾和宗教領袖相互訪問、或派觀察員出席其他教會所發起的各種促進教會合一的會議。

一九六五年五月教宗又批准與「普世基督教會協會」舉行試探性會議。

一九七〇年四月十六日，教廷頒佈實施梵二大公會議法令中所說的：「根據各地方的不同環境及

以上所指出的原則，不同教會或團體的高等學府之間，以及學者及學生之間各方面的合作和交往，不能極能有助於整個大公運動，也能有助於教授和學生的大公教育」。

「根據地方和時代的情形，可以設立由天主教或其他許多宗教共同管理的機構和中心。在教會或教會團體必須共同研討某些問題的地方，這樣的共同機構特別有用（例如討論傳教工作，與非基督宗教的交往等），假如能正確地解決這些問題，便極有利於基督徒的合一。

以上所說的合一運動，不只是表面上的接見，更對信仰或信理有進一步的探索和研究的，自然地對

奧格斯堡信條的態度有很大的改變和承認。

教會承認奧格斯堡信條可從三方面探討：

1. 人際關係

在人際關係中，包括兩個要素；即個人的價值和他人的存在。

教會承認奧格斯堡信條不只是在接受神學上的觀點，更承認它是教會信理的一部分。按大公主義的思想，在天主教內承認它合法的地位。

2. 個人目標

兩人之間的愛可用很多方法表現出來，例如禮物、服務和言語等，若無這些表示，也就沒有愛。同樣地，在承認奧格斯堡信條時，一個很具體的表示便是互相承認彼此間的信仰。這可藉彌撒聖祭、公共見證時來表示，換句話說，承認他們的信仰不只是從歷史上、神學或政治方面來探求，更是对教會意識和精神上的配合。

當然，這對雙方都有困難，但要努力加以克服。

3. 實際行動

一九七五年在納羅比(Nairobi)世協會促使兩教的合一。教會承認奧格斯堡信條該是一個具體行動的表示。

最近五年來，有不少關於教會承認奧格斯堡的文章刊出，其中最重要的一本著作是一九七八年葛羅特的H. Grote "Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung Einer Bekenntnisschrift"。此外尚有拉刻曼的「奧格斯堡信理與教會合一」（一九六三）、和勞伍士（Rausch）的「天主教、路得教和奧格斯堡信理」（一九七九美國雜誌）等著作。這些都能促進兩教對這信條的認識和探討。

結 論

最近在美國、大公主義委員會的主席艾內斯多·翁特（Ernest L. Unter Koetler）說：「無論什麼時候，你若改革，一定有反對者。有時改革的太過火，而守舊者又很固執」。我認爲艾氏的話很有道理，現代教會需要不斷地改善，不斷地求新，這是不可否認的。

奧格斯堡信條是基督教的一個里程碑，沒有當時的努力，也沒有今日的收穫，所以是值得慶祝的。

此信條是否是天主教與基督徒合一的一種阻碍呢？路得神學院的主席喬治安德遜說：「這信條事實上與羅馬教會的道理的區別並不大。這兩宗教可藉此信條來促使雙方走向合一之路」。

但是若要達到合一的地步，需要雙方的努力：便是彼此互相了解，虛心求教，不固守自己的成見。一九八〇年六月廿五日，即紀念奧格斯堡信條四百五十週年當日，當今教宗若望保祿二世向羣衆說：「我誠懇地向諸位信友問候，堅信耶穌基督是救世者，祂是萬有的開始和終結。……基督的意旨和現代教會時代信號是引導我們走向真理和愛德」。

這就是我們大家所需要的態度。

墮胎：辯論的規則

Richard A. McCormick
王敬弘譯

雖然我們需要對墮胎問題的公開政策取得同意，但辯論的水準仍然低落。本文為達成建設性討論的一些原則，可能有所幫助。

美國每年有百萬件合法墮胎案，如果這正是許多人所認為的：絕大多數的個案是不公道地殺害生命，那麼這確實是美國主要的道德悲劇。把越南的情況對照一下，許多年來，在那裏共有五萬美國人喪生。美國人對於墮胎問題和法令的態度、已經走上對立的極端，雙方強烈地保護自己的立場，好像很少希望打開僵局，以達成任何全國性的一致的意見。但對這嚴重的問題，確實需要有一種一致的意见。

我的專業的態度牽涉到這問題，已有二十年以上，包括演講、寫作、以及與多人有幾百個小時的交談。這些經驗並不一定增加智慧，但確實使我對討論這問題標準有了清楚的印象。我必須遺憾地提出結論：就是對這問題交談的水準仍然十分低落。雙方以口號作為論證，以提高聲調來舌戰，並隨意插嘴打斷對方；繼續聾子式的交談。享有盛譽的大眾讀物，如紐約日報(New York Times)、華盛頓郵報(The Washington Post)都支持基於道德立場的政策；但未曾足夠地審查這些政策的「前提」。

與「假設」，更不要說把它們加以辯論了。那些反對墮胎者所提的政策也是一樣。參議院的一位行政助理最近告訴我，在議院中兩個最令人討厭的遊說團就是：反墮胎者與同情墮胎者。對此問題合乎文明的討論，已消聲匿迹。也許是應該的，也許現在時候到了，大家應在墮胎診所，或若瑟加利福 (Joseph Califano) 辦公室窗外搭起帳蓬表示支持。但我却不同意，至少不要讓這些戰術來代替守紀律的討論。

我們中間有很多人對這討論已感到討厭了。但對厭倦屈服是逃避問題，而不是去努力解決。如果必須或一定要繼續討論下去，那麼擬訂一套「討論的規則」，可能有些幫助。遵守這些規則，可以促進更有交流的會談，這一定會小有成就。如果交談的情形如現在一樣雜亂和僵硬，自然會使人感到需要節制。特別是當討論中，引起了許多枝節問題，提出的論證不相銜接，這些現象追溯起來，是因為違反了下面所提的基本要點。我不相信這些守則會要求任何人對倫理信念放棄或採取妥協。至少其用意不打算這樣。總之，基本倫理信念植根於我們存在某些的非理性 non-rational 層次中（非理性並不是說反理性 irrational）。這些建議只是想發洩並阻遏使人固執於某些不良論證的挫折。在認定某些論證是「不良」時，一個人必須放棄他的某些觀點，不偏不倚的審定那些意見有獨立的價值。下列一些建議或者有些幫助。

嘗試鑑定彼此同意的範圍。當問題迫切而辯論的每個人都有大量賭注與投資時，大家都傾向於快速地劃定立場，開始攻擊對方。在坦率的美國人眼裏，其它方式似乎都是偽君子作風。有人辯稱我們已多次看到人們稱「鋤」為「鏟」（無謂的細節）。很重要的倫理問題，反而被無謂的客套所延誤，這的確是真的。但是這種態度疏忽了很重要的一點：雙方在此事同意的範圍很廣，說得準確些，如能

把這些範圍清楚地說出來，至少有時可減少疾言厲色，使氣氛較為緩和。下面是一些雙方所同意的範圍：

認為墮胎違反道德及不違反道德的雙方，都同意絕大多數的墮胎是件慘事，並非人所希求的。它並非拔牙，雖然某種夢想和「衛生化」的語言（稱墮胎為手續），有時想把它用這種方式表達出來。因此，所有的討論者應腦筋清醒，全心支持那些可以減少個人性和社會性墮胎原因的措施，人們立刻可以想到更好的性教育，並非所謂這並不等於所謂性器官基本教育更好的產前和產後的婦嬰衛生，減少貧窮、不同形式的家庭支持，建立照料智能不足和殘障兒童的機構。此外，任何人以為墮胎有時是悲慘的必需品，他就應積極貫徹始終的支持其它一些補救的方法。雖然在這兩方面同意，並不能消除意見的分歧，再加上對各階段生命品質的共同關懷，可引發彼此的尊敬，而改良討論的氣氛，這已經是非同小可的成就了。

避免用口號

口號是十字軍的武器，一個人以為自己扮演參戰的角色，就會反對那些所謂敵人為好事而奮鬥。正如用口號一樣，有其價值。政治競選或遊行示威就是好例子。但是口號並非富有啟發性的交談工具，因為它們有效的阻礙意見的交流。

我想到的是兩個現成的例子。第一個是用「謀殺」來描述墮胎。「謀殺」是指倫理上不合正義的殺死另外一個人，是一個含有多層價值判斷的名詞。法律上對視何者為謀殺有所規定。如果爭執的關鍵是看墮胎是否合乎正義，那麼，謀殺一詞並不能澄清辯護的理由。它更是給某一立場以及贊成這

立場的加上一個標籤，而阻止了交談。此外，爲了保護傳統基督徒對墮胎的立場是絕對不需要的。

另一個口號是「一個女人對自己的身體有主權」，這不是一個論證的根據，而是未經探討的結論。因此含有許多有問題的假設。例如，它假設墮胎時，胎兒是女人身體的一部份，人對自己身體的主權是絕對的。墮胎與丈夫無關，提出這假設足夠指出很少人會同意女人對她自己身體的權利，包含了在懷孕時服用 *thalidomide*（一種能使胎兒發生畸形的鎮定劑）。美國最高法院以法律贊成這些假設時，已走的過遠了。但是，我想即使那些有時會用一點「生硬法律權利」的法官們，也不會認爲用以上的口號來表達問題是恰當的。

準確而公正的引述反對派的意見

即使提到這一點，也會令人覺得是一種侮辱。因爲它包含一個含蓄的指責。不幸的是，這種指責却常射中要害。例如，反對墮胎的人，有時辯稱曾墮胎的女人是「反對生命」，或是對她的胎兒不關心。在有些個案中，這可能是真的；但是我相信以上的說法，並未足夠的考慮許多想墮胎的女人所經驗到絕望的衝突。如果女人對胎中的後代不關心，就不會有一種悲哀的情緒了。

另一方面，那些不贊成對墮胎採取一個嚴格倫理立場，有時描述反對墮胎者爲「絕對派」，並說他們「完全爲未初生者的處境所盤據」，這正是「關心的呼叫」（“Call to Concern” *Christianity and Crisis*, Oct. 3, 1977）所用的不幸的措辭，並且明顯的指責美國主教團而發。美國主教團對許多不同社會問題關懷和記錄足以揭露這種抗議的誹謗性。正如聖母大學的 James Burt Chaeil 很恰當的宣稱「倫理學者應該使自己避免曲解他們所不同意的立場」（*Christianity and Crisis*, 14, 1977）。

分辨是非，好壞，兩組觀念的不同

我一再聽到討論者重複說到曾打過胎的女人：「她當時和後來都想，在倫理上沒有錯。」或者，「她信服她作了一個對的決定。」然後立刻跟着說一個行爲的倫理性，最重要的是看作此行爲者的看法。

事情確實如此。但是對倫理性一詞，需要更清楚地辨別。一個人願意去作有支持和助長別人的行爲（對別人有益），他作了一件好事。這個人可能實際上錯誤的作了一件有傷害性的事。那麼，這個行爲在倫理上錯了，可是却是好的。反面來說，人因着自私、仇恨、嫉妬……等動機而作，他作了一件惡或壞的事。因此，一個外科醫生可能以最自私而令人輕視的動機完成了一次漂亮救命的手術。他的行爲倫理上是壞的，但却是對的。因此，一個人的行爲，倫理上是好，但仍然是錯的；也能倫理上是對的，但却是壞的。

有關墮胎的討論是在於分辨倫理上的對或錯，引證一個人在墮胎當時和事後的看法，並不能解決問題，甚或不能帶來什麼光明。墮胎者或醫生好而正直的意向，也不能解決問題。那些在越南毀壞了鄉村，而解放其居民的，常無疑出自好的意向，但倫理上常是錯的。

這項分辨不但本身重要，在這一點之外，它讓一個人恰當的表示不同意——這就是對那些他相信在倫理上犯錯的人，却不隱含或明顯的指責這個人倫理上是惡的。如此去作，在這個常缺乏應有禮貌的討論中，是一個寶貴的收穫。

嘗試辨認出問題的核心

在墮胎的題目下，問題叢生。例如：胎兒和母親的健康，家庭的穩定性、正義（例如，強姦、私生子……）它們都是真實的，也表達了困難和痛苦的來源。那些相信有時墮胎是合乎正義的。在倫理上，他們已經判斷女人和家庭所經歷的困難，應優先於那些具反對意見的人，却有不同的尺度。

因此，核心的問題是萌芽的生命價值如何。對這一點，我並非是指人的位格 (personhood) 何時開始這一問題。這是一項合理而重要的討論，但是人在給「位格」下一定義時，在腦海中已先有一目標。人先想到自己對非位格 (non-person) 願做什麼，以及適合做什麼。然後，以此給位格下一定義，很清楚的這是一種狗咬尾巴，繞圈子式的定義。普靈斯敦的 Paul Ramsey 曾打趣的說：「人是否需要一個哈佛的博士學位才能具有位格，或是腦中樞神經的功用已經足夠了？」

於是，核心的問題是萌芽的生命（所有倫理上的權利，保祿六世曾靈敏的指出他是「形成中的位格」 ("personne en devenir") 向我們要求的倫理權利。這些要求是否時常或非常稀少向看來是極端困難的其他方式讓步？最重要的是，為何作或為何不作這種讓步。按我的判斷，這才是墮胎爭辯的核心，必須真實的面對它。有關胎兒不可侵犯權利的聲明，或是對婦女選擇自由的肯定，都不幫助我們看清問題。它們促使人下一個結論，但並不讓我們分享到達這個結論的過程。

承認自己主張中的疑惑、困難和弱點

當人們狂熱的關心一個問題時，他們傾向於忽視或甚至不看他們自己的疑惑或問題，人們對墮胎

的問題也往往如此。這種情形雖然是可了解的——誰將丟第一塊石頭？——但它却對真理以及良好的倫理判斷沒有幫助。

例如，那些對墮胎採寬容看法的人，他們時常贊成醫藥津貼（他們辯稱：取消醫藥津貼是使成千的窮人回到小巷子中屠夫那裏去）。這種說法是對靈敏的社會良心作不實的呼籲，而沒有顧慮到事實。在有些或非常多的地方，屠夫和診所要求的費用相差無幾。那麼，人們爲什麼去找屠夫呢？此外，正如 David Callahan 所指出（*Christianity and Crisis*, Jan. 8, 1973）人們很易於疏忽一件事實，一般尋求墮胎的，並非是貧窮因許多小孩負擔過重的母親，而是「未婚，非常年輕的女人，來自中等或相當富有的家庭。她們要求墮胎的主要原因是她表示（現在）不要（這個）孩子。」

有時，有人辯稱在一個多元性的社會中，我們應防止把自己的倫理觀點強加在別人身上。這就是紐約時報（Jan. 23, 1973,）的解決方法。當時，他們著文歡迎最高法院 *Wade-Bolton* 的決定說：「法院所採取的態度應不含任何事情足以得罪那些因宗教或個人信念而反對一切墮胎的人。他們可以永遠堅守自己的原則，只要他們不想法阻止那些持有反對看法者的自由。」

我同意 *Union Theological is Roger Shinn* 的看法。他說：這種觀點太簡單，並掩飾了自己的弱點。他寫到如果一個人或一個團體誠實的相信墮胎即爲殺人，有人告訴他們：「沒有人要求你們去殺害，我們只是給人許可去作你們以爲是殺人的事。」反對者一定會答覆說：法律的主要功能之一就是保護各種不同的少數團體：政治的、種族的、宗教的以及此處未初生者（*cf. Perkins Journal*, Fall 1973）。另一方面，對墮胎傳統基督徒的看法（直到最近所有的基督教會都如此主張），是從受孕那一刻起，胎兒就是不可侵犯的。我相信在受精卵著床以前，某些現象會引起疑問及評估方面的問

題——那就是說這些現象的意義不確定。我所想到的是雙胞胎的產生過程，自動墮胎的大約數目（被認為是相當大的），最重要的一種稀有過程及兩個受精卵合而為一的現象。如果這些現象的確引起嚴重的評估問題，那麼承認這種問題的存在實在是正確的。實際上，我認為把傳統基督信徒評估的清楚性和肯定性延伸到尚有疑問的領域，對傳統基督信徒看法的健全和可行性反而是一種損害。

區分一個倫理信念的表達程式和本質的不同

這個區分看來可能太細膩，甚至過於專業化並太複雜，只應留給那些精通倫理的人去討論。但是我相信爲使一般討論者跳出他們的槽臼，是十分地重要。而且他應用在參與辯論的雙方。

例如，不少反對墮胎者引述天主教官方代表在他們倫理信念聲明中、所用的表達程式。特別是庇護十一、十二世都說過（他們所表達的就是天主教傳統上對墮胎的倫理看法）。即使爲了救母親的生命，絕不許可直接墮胎。直截了當的說：兩人死亡比一個謀殺來的更好。具體來說如果一個女人和醫生所面對的選擇，或是打胎或是母子死亡，即使在這種情形下，其結論是直接的處理胎兒，在倫理上是錯誤的。

這是一個表達程式，但是無論是自由派、保守派，幾乎無人會以爲這種結論足夠並正確表示了對這事的基本價值判斷（本質）。有些倫理學家會反對教宗的看法說：在這種情形下，墮胎是間接的，因此是許可的。另外一些人也反對教宗的看法，會說這是直接墮胎，但仍被許可。例如，天主教 Agnsburg 的主教 Josef Stimpfle 最近曾說：除了爲救母親的生命之外，一個人實行墮胎就犯了重罪，在他的良心上加上了殺人的負擔。比利時主教團在一九七三年對墮胎的宣言中也有類似的聲明。

對那些罕有和絕望衝突的例子，比利時主教說：干預這事的倫理原則應該如下：因為兩個生命都被危及，一方面應盡可能去救兩人，但應嘗試救一人的性命，比讓兩人都死來的好。以上兩種聲明所用的語言不一樣，但他們所得的結論都和官方的看法不同。當然，此處的重點是：倫理的表達程式是人類語言、哲學和不完善的產物，只能表達在一定時期。我們倫理信念本質到某一程度，它們帶着人類處理方式的痕迹。教宗若望二十三世在梵蒂岡第二屆大公會議的開幕詞中（Oct. 11, 1962），清楚地承認這一點。在梵二「現代牧職憲章」中也有其回音。此外，神學家除應堅持神學的固有方法及需求外，教會還請他們經常從事發掘向現代人宣講更適宜的方式。因為信德真理和在確保真理內容不變的條件下，發揮真理的方式，是截然不同的兩回事（62號）。

這項聲明應被正確地了解，不然神學很容易成爲玩弄言詞。如果在本質和表達程式中間有一區分，兩者之間也有極端親近而實際上不可分的聯繫。它們之間的關係可說是如身體和靈魂一般。這種聯繫是如此親密，以致在表達程式的變化中，很難知道到底什麼是本質，表達程式可以很容易的改變了本質。此外，因為這種緊密的聯繫，常使人難以知道究竟什麼是可變換的，什麼是永久的。論到墮胎，一個人可以辯稱教會本質的信念是：只有在救命——因此，也是爲生命服務——的情形下，才可容忍墮胎。即使如此，在討論中以爲本質和表達程式是二而一，一而二的事。就是作了表達程式的奴隸。這種拘泥不化，關閉了交談之路。

另一方面，對美國最高法院在一九七三年所作有關墮胎的決定，也應說同樣的話。最高法院對一八六八年通過的憲法第十四修正案中自由的觀念所作的解釋是「演變性」的。沒有任何證據表示當時的議會和州政府以爲修正案中包括了墮胎的自由。不過，最高法院認爲「自由」的解釋，應與今日的

要求一致。因此下結論說：結束懷孕的權力「包含在有紀律的自由概念內」。

以上不過是把憲法所保證的自由的概念用一種程式表達出來。如果視之爲一種硬性的法規，則預先妨礙了法律的發展。實際上，高等法院在處理憲法中，用一個靜態非發展的方式處理憲法中，「位格」一詞就犯了同樣的錯。John Noonan 曾多次指出這一點。最高法院採用了制定憲法當時對位格的了解，而把它凍解——這和對自由一詞處理的方式正好相反。這種滯疑不定，正顯示了最高法院的決定，很難說與憲法的本質一致。如果硬說二者是一致的，則混淆了法律的本質和表達程式。因此，也堵塞了意見的交流。簡言之，我們必須認識傳統的保障，却不爲它們所奴役。

對倫理和公開政策的區分

英美傳統易於把兩者視爲一事。我們是講求實際而且好爭訟的人民，對我們來說，法律是一切問題的解答，唯一的解答、完全足夠的解答。因此，許多人把倫理和公開政策混爲一談。如果從處罰律上刪去某事，人就會認爲這事是對而許可的。如果一個行爲被視爲倫理上是錯誤的，許多人就願意把它訂爲是非法的。這就是「應有一條法律」的弊端。

這不但在觀念上是錯誤的，而且在交談上也是有害的，這使那些有強烈倫理信念的人，被封閉於公開政策的辯論中，好像一旦有了一個倫理的看法，就只有一個公開政策可行了，這未免過於簡單。雖然，倫理和法律緊密相連，但顯然的並非一件事。不過，在一個秩序良好的社會中，我們愈接近基本人權的問題，兩者的關係愈爲緊密。那些對墮胎有較寬容的倫理信念的人，更可能覺得比現行的 Wade 和 Bolton 的決定，需要有更多法律上的規則。反面來說，那些在倫理信念上較嚴謹的人，可

能辯稱有關墮胎的倫理的公開政策，可以用幾種不同的方式表達出來。

我在此處並不爲任何的公開政策辯護（雖然，我個人對現有公開政策的各方面都很不滿意）。我所要指出的一點更是如果辯論的雙方，對倫理和公開政策比現在更精密的看法，那麼，公開辯論的素質會大爲增進。

對倫理和牧靈實踐加以區分

一項倫理聲明常是簡要說出倫理的對和錯，並邀請我們在行爲中加以實踐。著名的贖主會神學家 Bernard Haring 曾說：「倫理神學工作的層面是『對一般性的規律提出問題，或對某個倫理判斷正確性加以考慮』（*Medical Ethics*, p. 89）。因此，一項倫理聲明是抽象的，這並非表示它與真實生活或特別決定毫無關聯。而是，表示它不考慮一個個人對此倫理要求的了解及實踐它的能力。」

牧靈的實際工作（和牧靈性的聲明）與倫理神學形成對比，其目的是尋求解決實際困難的藝術。它面對個人的處境，其中包括它的力量、認知的能力、過去的歷史，以及經濟、醫學、教育、家庭、心理……的背景。雖然在牧靈工作嘗試着擴展人的視界和增強力量，但有時也必須承認這些嘗試的限

制。

具體來說，一個人強烈的相信墮胎的倫理錯誤，他可能、也應該、體驗到有許多人因着教育、家庭和宗教背景以及經濟狀況、根本不能夠採納他的信念，並按這倫理信念生活。至少此時此地，無法作到。這表示一個人對正想墮胎的女人，或已墮過胎的女人，所有的同情和理解。但同時，並不需要放棄自己的倫理信念。同樣地，一個人固執於某種倫理態度，却並不表示他缺乏牧靈上的關懷，以及

對悲慘環境的呼聲掩耳不聞。我相信，如果有更多人了解這一點，則關於墮胎的討論可在更安詳、敏感並具有人性的氣氛下進行。因此，也可有更真誠的意見交流。

參照婦女們的意見

誠實地說，因為有人要求我，在我的文章中應包含這一點，我才如此作。我相信有很多人會抱怨說：「對了，你却把它放在最後。」我只有一個答覆：的確如此，却是爲了對這點加以強調。我曾參加過許多有女人在場對墮胎問題的討論，有一件事很清楚，女人覺得她們被排斥在外，這對贊成或反對墮胎的女人都是真實的。

但是，「被人要求」並不是我強調參照婦女們的意見決定性的理由，也不是我主要的理由。女人正確的堅持她們是懷孕的，並且有時覺得被強迫需要打胎。雖然，她們的言詞有時是片面性而強烈的。因此，她們在爭辯兩點：第一，她們應對此討論具有影響力的呼聲。第二，直到現在，她們尙未得到此一呼聲。

當此建議被提出時，一定會喊聲四起。我們對其中的大多數均已熟悉。舉例來說，有些人會爲父母的權利而辯護，反對最高法院。一九七六年，計劃生育與 Danforth 相對的決定 (Planned Parenthood V. Danforth decision)。另有些人會問：你指的是哪些女人？贊成或是墮胎呢？然後，他們按照先決的立場分發參加討論的許可證。更有別的人會問：爲什麼胎兒不能有一個代理人，而具有同等的發言權？依此類推，不勝枚舉。一個人可以看到並承認這些反角的論點。女性的本身並不使女人比男人更多或更少的在倫理討論中陷於錯誤和偏見。不過，在一切的叫喊之後，基本的一點仍是有

效的。在墮胎討論中，疏忽女人的意見，實在是自取其咎。正如 Martin I. Sihnemann 在最近一期的 *Stima* 雜誌中說：「當你必須面對女人時，你的論點會改變」(Jan 20, 1978)。一個人並不需要和極端的女權主義者或是搖旗吶喊的贊成墮胎者作早熟的和解，才說這樣的話。正好相反，一個人只要看看日益增多的女人論墮胎所寫的書籍和文章，就會相信女人的觀點是此討論的重要因素。如果有人相信，這樣的作法相當於給 Gloria Steinem 加上不可錯誤的榮冠，則他應看出差不多在每一個全國性的調查中，對於墮胎倫理，女人都比男人來的保守。

以上不過是有關討論的幾條規則。我確信還有其它更多的規則，甚至比我所說的來得更重要。雖然如此，我仍相信注意到以上幾點，對全國性的爭辯不會帶來傷害，反而可能有所幫助。特別是他可阻止好人提出壞的論證——其中之一是只有壞人才會提出壞的論證。

(上接五一四頁)

每一位基督信友都藉着聖神領受德能，使他能建立天國的工作中，作一個個別而困難的職務。爲了使聖振聖事中的果實和德能，在信友身上得以釋放，現在已經發展出一種很成功的方法，稱爲「在聖神中生活研習會」。(Life in the Spirit Seminar)。

(6) 它是一股潮流，而非一個新的組織

由於基督信友所領受的使命正與父給耶穌的使命完全一樣(若十七18)。這項使命完全超越我們人自然所有的能力，因爲它是超自然的。只有聖神是基督身體唯一的建造者，也只有祂能够使內在分裂的人轉變成爲天主的肖像，使衆人合而爲一，但是，那些爲聖神所觸摸並賜予神恩的人，可以成爲祂的工具。這也就是聖神使他們成熟，並帶領他們完成作一位基督信友的責任。神恩復興並不是在教會內的一種新組織，而更是一種潮流，或是使教會的思想改變一個方向。它強調信友本人並不是教會使命最基本的工作者；他更是甘心情願而完全依靠聖神的代理人。他不說「天主，我願意爲祢作某事。」他的態度是「天主之神，按照祢的意願用我吧。」就是由於這種態度的改變，引發了天主德能的洪流。

(7) 只有聖神所能完成的工作

(下轉五五二頁)

基督教在中國之前途

謝扶雅

編者按：本文僅代表作者個人之意見，本刊無意介入作者與何世明牧師之爭辯

一、中國本色基督徒

基督教在中國之前途，與其謂將決定於本色教會或本色神學的造成，無寧將視中國本色基督徒之能否產出。早在二十年代，中華基督教協進會在滬成立，盛唱「中華歸主」，至致力自理、自傳的時候，筆者曾在「文社月刊」（第三期？）中發表了一文，大致謂，中國本色教會的大前提是需要養成一批「基督徒君子」。我之所以採用了「君子」的名稱，不過意味着我們中國的宗主兄妹和牧師，應勉為養成中國型式的基督徒，而不可像西方的洋教徒模樣。這，我自然毫無任何蔑視外國基督徒的用意，却只強調我們中國基督徒應多具本國風的學養與德操，不要被國人譏評為洋化或媚洋崇洋。我又屢為文，說在現階段的中國基督徒必須愛護祖國，而視若干西宣教士之熱愛中國者反有愧色！當然，除此之外，中國基督徒應該養成的品德還很多，但亦無需枚舉。

我國在中世紀輸入印度的佛教，瞬即產生了萬千善男信女，出家削髮為僧尼，同時也譯出乃至自己寫作了許多經典。南北朝時期的中國，幾乎呈現了「全盤佛化」的概觀。但也惹起了一些「反教運

動。」其最著者爲：中國固有的社會結構乃是家族宗法倫常，乃忽有男或女大羣遁入空門，拒絕婚嫁，乖違傳統倫常道德。但出世主義是世界哲學思想史上一個很湛深的學派。中華民族素來泱泱大度，無所不容，對於世上各種持之有故，言之有理的學說與宗派，原無峻拒仇視之心。所以佛教之有惹起中國人反感處，只在某些討厭的和尙與玷污佛門的那班出家人。而對於有修養有學問的法師「大德」，則朝野一般咸表敬仰。因而中國歷代都有「高僧傳」之撰作，而一續再續。唐宋以還，一般高級知識分子，或遠道求經，或居家號「居士」，或與禪師爲摯友而密切過從，受其啓發。所以造出中國本色佛教者，乃是先後輩出的中國本色高僧。是他們寫作了多種中國本色佛經，建立了中國自己的佛學，而對中國學術文化作了鉅大喬皇的貢獻。

十年前，我又常爲文呼籲臺灣基督教界，會同發起組織「景教資料蒐集委員會」，準備整理纂修一部景藏，以與佛藏道藏媲美。中國是個史學天才的民族，而中國的修史，其重心在「人物」，却非似西方人作史之專重事功。可惜基督教入華一千三百年，像佛教那樣陸續編作高僧傳者渺不可覓。民初我鄉先賢謝洪賚，在上海青年協會書報部編印了一本薄薄的，含有十位牧師傳記的書！題名「名牧遺徵」，以後即成絕響。年前香港的基督徒送書會，受鼓勵編行了一冊「港澳粵名牧生平」。此外，中國基督徒名人傳之見出版者，真個寥寥若晨星而已！以視佛藏中累累的高僧傳，實可謂瞠乎後塵！是則基督教在過去中國之闢也無色，其故蓋可深長思矣！

近數年來，臺灣兩地聖教中人競作中國本色神學之議論與磋商，筆者亦不自量而有所追陪。最近從香港景風第六十期（一九七九年十月刊行）得讀何世明牧師大作「五十及六十年代一些本色神學工作」。何牧師對於筆者過去所作獨識之剖析論評，容於此文下節，另提答覆。何牧自己所提議的「神

學之國學化」與「國學之神學化」兩點，誠具創見卓識。他心意中所謂「國學之神學化」，蓋比擬於宋明新儒家所受佛學的深厚影響，而暗示基督教可能大有造於中國傳統文化之革新。對這，我絕不否認，我也屢次主張中國固有文化到了今日，必須吸收西方的純客觀科學方法與熱愛犧牲的宗教精神，特別是耶穌基督的人而神的崇高典範，可給中國民族打一強心針，而使儒家的「天人合一論」白熱化起來。然而，正如當年中國新儒家，好比南宋的朱子（熹），因得大慧宗杲禪師的深摯友誼而促成其為理學的一代宗師。朱子自稱他的學識之博大精微是由①靜坐與②讀書而致。這個靜坐的修養工夫，無疑地全拜佛教的「坐禪」之賜。明代名臣徐光啓，其人格德行，人皆知自耶穌會士利瑪竇與相交友而涵濡以成。

西方近代有一名句 "Religion cannot be taught but caught" 真的，我們與其傳教，無寧傳耶穌其人，更無寧以身作則的示範。

我們漢譯西文的 "Religion" 為「宗教」，實有深遠意義。中國人對「教」字必先聯想及「教育」與「教化」；而此兩者的活動，顯然皆用示範的以身作則。中國人講「教育」，不似西方之專以傳授知識為事，却必以「教人」為根本。而教人便須拿自己做模樣。中國古語說得好：「以言教者訟，以身教者從」。這便表明「教」的效率與收功，端在自身的表率。教化一詞即點出「潛移默化」的功能。宗教的「教」更何能例外。所以我們不欲傳基督教則已，如誠欲傳基督教，與其授人以有關基督教的知識，與其教導聖經及神學，無寧身為表率而作出一個真正基督徒的模範。而中國尤其在「教門」上最重「師法」。儒教的師法是老師與門弟子共同身體力行孔聖的人格。佛教的師法是老和尚帶領一班小和尚共同身體力行佛陀的人格，同樣，基督教的聖職人員應表率或協同一班信徒共相身體力行

耶穌的人格。

本世紀初葉，美國紐約一間有名的河邊大教堂，其創建人富司迪博士兼牧師(Harry F. Fosdick)寫過一本世界名著「完人之範」(The Manhood of the Master)。這與那部中世紀名著「遵主聖範」(Imitatio Christi)用意相同，皆在勉人養成基督化人格。二十年代中國教會喊出「自傳」的口號；不錯，我們要自傳，其真意乃是：中國基督徒要用自己作模範，去「潛移默化」別人。而感化自己的同胞。當然最好用本國本色本香的方式與方法——否則，最好是用本人的本心去「以心傳心」。我敢說：如真欲基督教在中國有前途，首先必須培育能與中國人士心靈相通的一批中國本色基督徒。

二、為中國人適用的聖經

香港何世明牧師在其上述的一篇大作(即景風六十期)中，批評我所提議重新編訂為中國人適用的聖經為「此事非同小可」，惟恐中國教會將與普世教會脫離而分道揚鑣。一向反對基督教有神論而禁止聖經通用的中共大陸政權，現在其治下的大學圖書館裏有了聖經陳列。據說，為了英文某些讀物中常有引用聖經文句，欲查知其出處，故列聖經在一般參考書架上。中共把聖經看作與一般辭典及百科全書同其性質，自然有其立場。我在幼小八股時代，國中一般奉字紙如神明，信為文昌帝君神靈之所寄。我們基督信徒當然不像中共一樣，僅僅視聖經與一般參考書等量齊觀，但也不致竟認聖經全部為一字一句為神聖而不容褻瀆，一章一卷不容割裂改編。

按今世新舊約聖經通用本，原於西方初代教會的議會中，由來自各教區的眾教父所甄選而編定，一時曾有取捨爭執，本非如中國神話中所「艷稱」或迷執的「天書」。近代西方重版的新舊約聖經，

亦有把「次經」編入其中而成爲三個部分。所以我曾擬議：將中華基督教聖經訂爲四個部分——(1)新約全書；(2)舊約叢萃，(3)儒經備要；(4)道佛學隅。耶穌當年宣告：「莫想我來要廢掉律法和先知，……它們一點一畫也不應廢掉……」。耶穌出生於猶太，當然誦習以色列的傳統經典，正如孔子生於魯，必習詩書禮樂，而祭禱天及百神一樣。假使耶穌在中國出生，他必將宣布：六經和孔墨諸先知書都不可廢棄了。真的，對一個中國人來說，與其令讀以色列歷史如列玉記，歷代志等等，隔膜難通，何不來學習本國的「聖賢書」，總較適合胃口得多呢？依據我自己的經驗，默默領引我皈依基督的前導，一是我年輕寡母每於兒危病時的虔呼佛號，另一即是童年所熟背的四書五經，而當我二十四歲領洗的前刻，不過讀過了新約四福音書數章，與知隨唱十來首讚美歌而已。我當時之所以要求領受洗禮儀式的原因，倒不是爲了水一淋頭可以洗罪——我自問本無「犯罪」（就法律上言），只是渴慕耶穌基督那種大愛與犧牲奉獻的精神，而企求接駁祂的葡萄樹枝是了。

我不相信，由於我們中國教會改編了新舊約聖經一事，而將同普世教會決絕。我亦不大相信普世教會會因這事而宣告我們中國教會的破門！聖保羅曾提出「一主一信一洗」的公共準則。我尤其認爲地上教會結合的核心，只在主耶穌基督人子而亦神之子的型範，特別是祂躬踐釘十字架獻身神旨的崇勇行爲。祂以後的衆使徒所見證的，是衆使徒對祂的反映，又以後的原始教會，大公教會，東正教會，以至復原教會許多宗派，更是奉耶穌之名而行動的各種團契與組織。中土神州宗主兄弟姊妹自然也可以就他們所處的環境，他們所承受的優良傳統，而斟酌制定教義制度及崇拜儀式。所有地上教會都將合一而不必統一。基督是頭，地上一切教會都是肢體。頭不是新舊約聖經，而只是耶穌基督。太陽的光尚且普照義人和歹人。全愛的上帝天神，不會拋棄炎黃胄裔的。中華民族及其優良傳統，將對

世界精神文明作出一番貢獻，而會同各地區的同道，一齊推進天國的臨格，與歸榮天上的父之聖名。至於聖經的重譯改譯問題，近代西方，先例累累，我們更不必畏縮躊躇。晚近臺灣兩地許多神學院研究風氣頗盛。不少平信徒對基督教與中國文化關係問題，深感興趣，發表論文與出版書物，頗有可觀。尤其是一位旅美學人李湜源博士，有感於美國聖經公會近年主動譯經工作，未曾如過去大陸時期之慎重其事，由各教會協同組織特別委員會來擔任是項艱鉅事業。李氏對於中文聖經之與中國語文多所脫節、深抱不安，數度爲文刊登於港臺報刊，具體舉例指摘，呼籲修改。可是當事者往往徃徃於情性，情願將錯就錯，或故爲曲辯，不敢向真理低頭。這一點將影響基督教在中國之前途甚大！

中文聖經改譯之急要性，單就現下天主教會通用本與復原教會一般用本（並不計各地區方言本）中人名地名音譯之紛歧百出這一點，已早令教外人士爲之目眩神迷！對於中文聖經中所有入地及專辭譯名之必應及早統一，表示今後修改中文聖經之極宜大舉聯合辦理，而不容美國聖經公會一手包天，其理至明，其事亦至急。中華民族偉大優秀之一特徵，在於文字統一行之二千二百年之久。奈何西差會來華傳教，割據地盤，而將聖經及讚歌，紛紛以地區方言譯出，猶誇稱爲中國民衆普及教育的一大功勞，更揚言爲中國語文拉丁拼音化前途之先聲開拓！這樣，西宣教士來華傳道，與其謂其傳福音，傳基督，無寧謂其宣揚西方習性的宗派主義，立異揚鑣思想，是則他們於無形中破壞了中國文字統一與分裂中國民情，可謂罪不可追！

三、中國本色神學問題

照聖多默（多馬阿奎那）在其神學總論中對神學所下之定義：「神學者，神事之科學也。」可是

中華民族性不大與科學相近，至少不似西方人對此道的擅長。因為科學是屬「知」，而中國素來着重「行」。中國在人際關係關係的倫理學與修省工夫，很早就很發達。我先民敬拜上帝天地神祇，亦優爲之，但不多想或無意作科學或哲學的深刻研究，如西方歷代之窮探上帝如何存在的問題。在這一點上，中國人無寧同古代以色列民族對耶和華觀念相近似。以色列人直覺地代上帝自我宣稱：「我是自有本有的」(I am that I am)。中國歷史自堯舜(元前廿四世紀)以來，一直承認超自然界與自然界之關係，猶之人際關係的延伸。尚書湯誥篇載：「惟天方物父母，惟人方物之靈」。所以祖先鬼神上帝，相當於「五倫」中「父子有親，君臣有義」之擴充。「幽明」相互間不廢交往之情誼。這樣，中國的宗教是全然融化於倫理之中，因而產生所謂「天人合一論」的學說，而並無分出獨立的神學與宗教學。

自五四(一九一九)新文化運動爲始，國中盛唱了歡迎西方的科學與民主，西方近代學術大量輸入中土，因之中國基督教界譯出西方歷代神學並新起的宗教科學(如宗教史學，宗教心理學，宗教社會學等)。迨至外教界當代中國知識分子發生反基督教運動的風潮，遂激起中國教會的覺醒：「我們不要依賴西方差會及西宣教士，我們要自治、自傳，乃至自己來寫作中國本位化的神學」。所以臺北輔仁大學神學院張春申院長，於紀念該院創立五十年時，出版了「中國教會的本位化神學」(一九七九年)；其中便說：「中華民族的文化雖很悠久，但是神學尚非常年輕」(亦見神學論集四十二期)。真的，基督教會自有聖保羅神學以來，已有一千八百年的歷史。而基督教傳入中國雖歷一千三百年，中國本色神學的雄雞第一聲，恐須推周聯華牧師所著的「神學綱要」爲最(一九七九年，臺北道聲出版社)。以前及此外雖有不少關乎神學問題的討論，但都是片段的，某一方面的，或寄附於耶穌基

督傳記及其它課題之書中的，並不能稱爲整全的系統神學。故燕京大學宗教學院趙紫宸院長於一九四七年所撰的「基督教進解」一書，乃是基督教哲學，而未可以稱作神學。他兩年後出版的「神學四講」，亦不能作完整的系統神學論。

鑒於我國佛藏浩瀚作品中「論」的部分，我以為將來中國本色神學，恐如中國本色佛學那樣，與其用西洋哲學方法去探究和造成，無寧從密契 (Mysticism) 的通路悟入，再用否定形式（如東方教父丟尼修在其「神的名稱」書中所常用的）表達出來。例如大乘起信論闡明眞如的本質，不用任何邏輯方法，却以一連串否定冠詞去解明——「非有相，非無相，非有無俱相，非一相，非多相，非一多兩相」。難怪當年佛教由外洋來，依傍了我國原有的道家思想爲媒介。因爲道家對於超自然的眞體，也常用否定方式予以表明。老子稱「道常無名」（道德經第廿三章）；他又說：「道可道，非常（上）道，名可名，非常名」（同第一章）。超絕的至道與上名，是不可道而不可名的。宋代道學家也曾受了道教與佛教的影響與暗示，把易經中的「太極」與書經中的「皇極」冠以否定詞而稱之曰「無極」。眞的，我們中國的文法，往往否定或消極的字眼，反比之正面的，肯定的，積極的字眼來得強有力。孔子曾用「己所不欲，勿施於人」（論語衛靈公）去說明仁慈之德。對基督教上帝的一些屬性，如 Omnipotence, Omnipresence, Omniscience, 聰明的漢譯家也用了否定方式（或說「否定之否定，雙重否定」）去表達：「無所不能，無所不在，無所不知」。

近年來，臺灣的天主教會則致力於借用中國傳統中的「孝道」來建立中國本位化的神學。誠然，中國自近古開始，特別把孝道突出化，而稱「百行孝爲先」，「聖王以孝治天下」。政府又取曾子所作的孝經列入於十三經之中。孝經曾把倫理性的孝加以宗教化，而稱：「大孝尊天」。所以中國現代

天主教會拿孝道來作中國本位化神學的基礎。隨而鼓勵一般教友恢復舊習慣，盛行祭祖制度。而復原教會方面則恐其有崇拜偶像的嫌疑，暫作旁觀。中國傳統的祭祀，其意義原非與基督教的上帝禮拜同科。不過世代相傳，流弊百出，「慎終追遠」之原義，與「盡心」紀念的功能全告喪失，而陷於虛偽的形式主義，寢假又惡化爲「吃人」的禮教，以致新文化運動時，招致「非孝」的赤浪。十餘年前，香港聖公會牧師何世明曾著「從基督教觀點論孝道」，提議將中國固有的孝強化爲效孝於天父。此則與今日臺灣天主教會所努力者合轍。

數年前，筆者連續寫過兩篇文章，本着自己的生平經驗，陳述「我的感恩神學」（轉載於香港道聲出版社刊行的「生之回味」一書）。西方自中古經院神學一連串產生對上帝存在之本體論的證明，宇宙論的證明，目的論的證明。近世大哲康德曾對它們一一駁擊至體無完膚，而自己想到了「道德論證」(moral argument)。我則更進一步而提「感恩論證」(gratitude argument)。我是神州土壤的產兒，從親身印證那自幼至壯所讀過的中國歷代經籍，也根據一生甘苦的實際經驗，深覺感恩報本是中華民族最優良而合情理的人生觀與宇宙觀。「萬物本乎天，人本乎祖」（禮記、禮運篇）；「天以生之，地以養之」（同上），「天地之大德曰生」（易繫辭上傳）。中國人一向認「忘本」與「忘恩負義」爲人生最大罪惡；而這恰好等於基督教的「背叛上帝」。中國又是「人文主義」（注意：此與西方的「人本主義」不同）的民族，認「人」與「天」相通。我們常稱「人性」亦是「天性」、「人倫」亦是「天倫」，因而有「天人合一論」的主張。「誠者，天之道也，誠之者，人之道也」（中庸篇）。中國人把人跟上帝的關係拉得很近，很親切；每一個人都懷有「天命」感。所以我們講神學，不必去「尋」問上帝在那個地方，正如耶穌所說的天國就在你自己的心中。

耶穌之成全與改進了猶太教者，即在乎此。猶太人看上帝高高在上，赫赫不可嚮邇，耶穌却自白：「我在父中，父在我中」「我與父原爲一」（俱見約翰福音）。這樣，耶穌才是最偉大而最顯明的「天人合一論」者。所以中國本位的系統神學，不必效西方那種序次，先聖父，次聖子，次聖靈，却可以首先捧住耶穌基督，而後推至由祂所啓示出來的父上帝。並且我們也無需要跟從那位拉丁教父特士良去穿鑿三位一體的教義。中國民族素所尊崇的一貫位序，是習稱「天地君親師」。尊師重道是中國特有的美德與流風。孔子本是中國士子的至聖先師，今後教育全國普及，則孔子即爲全中國人的大宗師。基督教輸入中國，國人認識耶穌，應知崇奉他爲比孔子更偉大的大宗師。當年耶穌所致力於推廣天國運動，本在招收門徒，使其追隨模效他本人的榜樣。一貫尊師重道的中國人，爲什麼不於孔子而外更追隨這位偉大的宗師呢？洪秀全不了解中國的正統文化，對孔孟更懷嫌惡的成見，却去模倣水滸幫會，而拜耶穌爲「天兄」，這便使基督教跟中國優良傳統剝離的最大不幸！一些不能深切了解中華民族心理及文化的西宣教士與「準」西宣教士，也常常犯了洪秀全一類的錯誤，這都是中國本色神學前車之殷鑑。

四、後論

我們今日正處於一個大過渡的時代。鑒往知來，懲前毖後，是我們的警鐘。史學原是中華民族的特長。中國當今的宗主兄弟姊妹們皆應多少明白本國近代史，尤其應當清楚習知基督教在近代中國史上所扮演的角色及其成敗得失。中共統治大陸後嚴厲控制了宗教活動，特別是復原教會，便蒙受有形無形的迫害與壓迫。這個災禍亦半由中外信徒的自貽伊戚！

語云：「往者不諫，來者可追」；又說：「失之東隅，收之桑榆」。而況臺灣兩地的中國教會，三十年來，頗見蓬勃發展，海外華僑及旅美學界亦崛起各種大小教會團契。回望故國大陸，顯然已淪於「文革」之殃而改採放寬政策。海內外同道骨肉，自可在不久將來，打通一片，而共同追候「中華基督教」之來臨。無疑地，聖教如要在中國有前途，必定非在中國土壤中產出華夏本香本色的基督教不可。事實上，這種中華本位化的基督教已在發作陣痛，我們都應有替她接生的使命感，而作應有的充分準備。可是，在這陣痛初兆的現階段中，必須顧到有胎死腹中，甚或母嬰兩俱死亡的大險！

我們海內外同道大家的當前課題是「宗教自由」。大陸上的「三自運動」與海外華人教會，誠然皆向着自立、自養、自傳之路而趨，但他們偏都忽略了「自由」之更爲急要。現代世界的兩大分野，正是自由與極權之爭。人類社會的經濟，可以容許統制；政治有時亦或有多少統制的必需，然而文化學術則決乎非自由不可。人而無思想自由，即等於喪失人之所以爲人。宗教居文化學術中之最高度內在性。宗教的核心，是各個人自求安心立命。宗教而受政權統制，或去干預及統制政治，乃是宗教的最大致命傷！爭取宗教自由是現代人的首要急務。中國基督徒更應視宗教自由爲最可寶貴，更應高呼「不自由，無寧死！」

在中華基督教呱呱墮地的前夕，中國教會內部應共勉思想自由，言論自由，出版自由。今日的中國聖教界，真應出現百花齊放，百家爭鳴，與自由討論，自由批評的大解放局面。你可以寫作你的「神學綱要」，我可以，他或她，各可以自己寫作各自的「神學綱要」，而且不厭放膽直書，也不憚彼此批判及論戰，並且大家都做到「揖讓而升，下而飲」的基督徒「君子」。這樣，才可以保證「中華本色基督教」的順利產生，才可以躡榮於「我們在天的父」！ 一九八〇、六、二九於美維州山居

(上接五四〇頁)

因此，神恩復興使「聖神請來」這句祈禱中的訊息重新生活化。因此，神恩復興的目標和方向在於使整個教會中的各種努力在於去分辨和認識天主的計劃。而不是作出一個人為的計劃。神恩復興把每一項傳福音和宗徒工作的能力，以及任何服務的德能視為聖神的神恩。也認為只有天主聖神才能真正向人心說話，使他們能聆聽天主的聖言。神恩復興也是為了體驗在我們中間聖神是天主的德能；這項德能今日必須藉着我們工作，甚至以神蹟和奇事使我們與現代邪惡的勢力鬭爭，神恩復興也使我們向天主聖神順服，作祂的工具，只為天主的光榮去作一切。它就是為了引領天主教友謙遜地了解並作這一切。它的目標不是在釋放格林多前書十二章中所說的各種神恩，或是只是為了追尋這種神恩，而更是對只能由天主自己所完成的工作有一個新的了解。祂藉着聖神按自己意願施給我們的神恩，使我們在這樣工作中，有如工具一般地為祂服務。只有聖神能充滿信者的心靈。只有祂能在我們心中點燃聖愛之火。只有祂能再造和復興大地。當我們向祂順服時，只有祂能用我們有如建造者手中的工具。

(8) 真正的目標

現在天主教會中衆所週知神恩復興潮流的真實目標，就在於使這種心態能夠進入司鐸和使徒的訓練中，也引導個人經驗並了解天主聖神的德能；為了讚美天主聖父，使天主子民成為聖神的工具，在復興暨振聖事的工作中服務。

「不知之雲」與冒牌的靜觀

Harvey D. Egan 著
鄭文卿譯

〔本文內所引之頁數，係指鄭聖冲譯「不知之雲」（光啓出版社一九八〇、10）〕

「不知之雲」(The Cloud of Unknowing) 是一本匿名的作品，也是十四世紀密契學(Mysticism) 的名著。它對冒牌的靜觀者有極為出色的描寫。為了解其他密契學名著，這也是一本基本的書。

由於最近對於換態意識 (Altered States of Consciousness) 高超的、顛峯的經驗，以及東方和西方密契學的興趣，蔚為一股強烈的潮流，在本文裏，我要專注於東西雙方密契傳統的衆所週知的一面，也就是今天不甚受人重視的一面：冒牌的密契。許多為着自己人格的成長而對上述現象有興趣的人，一律迅速假定，只要自己熱心，便不致陷於迷惑、幻覺、或錯誤之中。雖然偉大的密契學名著一致強調，密契的旅程應當會達到靈悟，達到對真理之毫無執着的真正領悟，達到從真愛所流露的智慧，但它們也說，這個旅程也能够以嚴重的幻覺、迷惘，及心理上的創傷作為結束。

基督徒傳統裏的偉大密契家，都害怕冒牌的密契。因為它會使他們從真正的淨化、真正的光照，

以及從愛之源泉所受的默化中，被引入歧途。他們從經驗獲知，冒牌的密契會導致人性的墮落，潛力的喪失，人格的崩潰，思想的混亂，以及精神上、心靈上、心理上，和肉體上的損害。因此，即便偶爾翻閱一下密契學名著，也會發現聖經關於分辨神類的告誡，密契家是非常認真遵守的。

因為真假密契之分辨，乃是一種藝術，而不是一種科學；因為這種藝術只有在活的宗教傳統裏，在高明的神師與其弟子之間的交往上才能實踐；因為即便分辨神類的大師依納爵·羅耀拉，也只能提供幾條規則，使在某種範圍內能觀察並了解，在靈魂上所產生的不同動態——好的，可以接受的動態；或壞的，應予排斥的動態（神操第三一三號），我對於這非常困難的冒牌密契的問題，只準備提供幾點經過選擇的意見①。因為這問題在當前的重要性，即便有限度的解說，也是非常需要的。此外，因為「不知之雲」（以下簡稱「雲」）這部匿名的十四世紀密契學名著，對於「冒牌的靜觀」有極為生動的描寫，我要用該書的講解作為基礎，以便在這個基礎上能與其他的密契學名著彼此參照②。

二

「雲」一書用沒有系統的和緊湊的形式，描繪出神秘的昇登之三個有名階段——煉路、明路、合路。書中一再提及的愛之微弱火焰，有煉淨和醫療的效用（pp. 40, 75）。這愛之微弱火焰導致人格的整合和一致（p. 77）。可是，最為重要的是，它導致與「愛」本身作圓滿的結合，把靜觀者轉化為聖體愛的肖像（pp. 66, 130）。

由於「雲」一書的教導，我要和一位密契學的著名權威安德希爾（E. Underhill）一起強調：「

密契乃是一種有機的歷程，它要達到愛天主的極致」③。因此，純真的密契不僅包含巔峯的經驗和換態的意識，它乃是一個完整的生活體系，自行保證其真實性，自行確定其義務行為④。故此，密契經驗，不論其如何非凡，其意識如何換態，祇要是純真的，都是內心生活及其歷程的外在化。這種密契經驗逐漸浸潤了密契家生活及意識的各方面，從而重新整理其生活與意識，使之以愛天主為中心。有以上的認識作為背景，現在讓我們明白地把我們的注意力轉向冒牌的密契。

三

「雲」一書強調真正的靜觀完全超越人的能力。「你絕不會想望度靜觀的生活，除非那不可言說的與不可知道的感動了你，使你渴求那不可言說的與不可知道的」（p. 80—81）。只有當一個人發現他有一顆淨化的良心，習慣地被愛心的盲目激動所吸引，聽到或談到有關靜觀的事時，即感熱情如狂，一種盲目的愛火常阻礙他的正常祈禱，一旦對靜觀的渴望去而復返，則渴望靜觀之心愈加強烈，只有這樣的人，才算有真正的聖召度嚴格意義的密契生活（p. 173）。

在另一方面，冒牌的靜觀者出於大膽和妄測，太快地離開謙遜的祈禱和靈修上的規誡，即開始（自認為可以開始）靜觀的工作（p. 125）。「雲」警告說：自己的獨創努力（p. 23）和心靈及想像力的濫用，只能產生假的成果（p. 23）。此外，冒牌密契家常把有關玄妙事物的自然好奇心與真正的靜觀混為一談（p. 81, 125）。由於自大、好奇及浪漫主義的傾向，他於是陷入白日作夢，異想天開，或複雜的推理之中（p. 23）。屬於靈修奧義的話語，他却按字面解釋，因而愚蠢地濫用體力和情感的資源，而至於無理的程度（p. 110）。魔鬼最有力的武器常常是針對人的驕傲、情慾和智力上的自大

(p. 111) 以摧毀他的體力。

真正的靜觀是從肉身與靈魂的溫良而怡人的氣質中產生的 (p. 114) 「病態的抑制」，「不自然的強制」，「暴力行爲」，以及「官能的濫用」等，都能造成假的靜觀，愚蠢而不自然 (p. 111)。其甚者，此種假靜觀會變成肉身與靈魂通往死亡的捷徑。因爲假靜觀乃是一種脫離正軌的行爲，終必導致瘋狂 (p. 125)。

「雲」的作者很謹慎地警告靜觀的初學者，在飲食、睡眠、讀書、祈禱、作補贖等一類事上，不要太過份，也不要走極端。他奉勸他們要避免生病，因爲靜觀要求在肉身和精神上都處於鬆弛的、健康的、及活力充沛的狀態 (p. 103) 此外，該書作者亦深知，緊張和放縱都會使初學者在設法減輕所受的痛苦時，終於陷入空洞形式的鬆弛，這種鬆弛毫無用處 (p. 109)。因此，恰與世俗所相信的相反，真實無偽的靜觀必須在緊張與放縱之間，採取中庸之道 (p. 101)。

除了緊張與放縱這兩個現象之外，「雲」的作者還能從冒牌靜觀者的怪癖行爲上認出他們來。「天主的朋友們永遠帶着純樸的恩寵」 (p. 127)。「假靜觀會使他不自然地引起強烈的情感，或使他自己工作得發瘋」 (p. 109)。「冒牌的靜觀者會呆然凝視，有如一個瘋子」 (p. 127—129)。「他們會像看見魔鬼的人」 (p. 127)。「他們的習性是可笑的，不得體的，和女性化的」 (p. 128)。「他們會張開大口，好像要抓着蠅」 (p. 137)。「有時他們的眼睛看來像瀕死的、受傷綿羊的眼睛」 (p. 127)。「他們永遠露齒而笑，說話像輕浮的女學生，或沒有教養的優小丑」 (p. 128)。「有的則發出尖銳的叫聲」 (p. 128)。「悲鳴或啜泣」 (p. 128)。「或用一種猶豫而羞怯的聲音說話」 (p. 131)。他們切望在別人面前顯出有聖德的樣子，道貌岸然，因此藉口出於兄弟之愛，自命爲有權

教訓別人，出言粗魯而不合時宜 (p. 135)。又自以爲負有高級聖職的任務，熱心監督基督徒生活的各面 (p. 132)。不消說，倘有人膽敢反對他們，他們一定要大發雷霆 (p. 128)。

因此，「雲」的作者深知，「魔鬼之掌握假靜觀者，正如天主之掌握真靜觀者一樣地有把握」 (p. 111)。假靜觀者無疑地認爲他的緊張與放縱都是爲天主服務，實際上他是降服於典型的誘惑之下。因爲他的受騙，不是受邪惡的騙，而是受表面上看來是好的事物之騙。「雲」的作者又注意到魔鬼會按照受騙者之不同心態和癖性，運用無數的偽裝和色調…… (p. 111)。「雲」一書不過把這些偽裝寫下來，以見冒牌經驗之一斑 (p. 111)。

四

與冒牌的靜觀者相反，真實無偽的靜觀者用分辨神類的雙刃利劍，很快就認出魔鬼的誘惑及其策略 (p. 87)。他對於具有淨化、照明，及感化力的天主的愛所引起的溫和激動，非常敏感，因而他的肉體會被精神的傾向所影響……即其精神的內在警覺性，會影響他的外在癖性 (p. 116)。正如基督帶着人性回到父那裏，成爲三位中的一位 (p. 145 我的強調)，真實無偽的靜觀者也學會了保持內心生活與外在生活之間的正常關係。真實無偽的靜觀者甚至在肉體生活上也變成天主的「醫療愛」與「感化愛」之肖像。

「雲」的作者非常重視人性的尊嚴 (p. 147)。該書說明在真實無偽的靜觀中，應如何發展人性的自然潛能 (p. 33)，假的靜觀如何會導致精神上、肉體上、心理上、感情上，和道德上的損害。因此，按照「雲」一書所描寫的，若從人的態度和行爲上去分辨誰是真正地被那愛的微弱火焰所點燃，

即被那產生光輝的黑暗，不知之知，以及在豐富、深沉、單純的祈禱中，被一種超越言語與思想的沉默之愛火所點燃，誰是充滿着虛假經驗和虛假善工的冒牌靜觀者，是非常簡單的事。

一個真實無偽的靜觀者會發射出聖神的神恩。他的愛心、快樂、和平、忍耐、仁慈、良善、忠信、溫良、和自制，都說明了他是一個真實無偽的靜觀者。因為他經驗到住在天主的愛內之平安與快樂，在肉身上似乎也發生了變化。他雖然在本性上也許不適於靜觀，但現在却愉快地有所見了（p. 130）。他之發射聖神的神恩，吸引了別人，也加強了別人的信心。正如「雲」的作者所說的：「你的自尊是很自然的，不會被自大的心所毀，你對待別人的態度會很溫良，你的笑聲是很快樂的，因為你對每一件事都很喜歡，好像一個快樂的小孩」。事實上，從內心的愛火所產生的智慧，使你在與別人交往時有不可思議的鑑別力。「外在地說，你的整個人格會放射神愛的美麗，因為這是百無一失的真理，神的愛會在你與基督徒弟兄交往時，提示給你最恰當的應對態度」。因為真實無偽的靜觀者本能地會辨認出，他所遇見的人具有何種性格，和處在何種情緒狀態之中。「他知道如何遷就每一個人」（p. 130）。

無疑地，真正的靜觀者，其最重要的特性是他的決心分擔基督救世所受的苦難（p. 69）。他的性格和生命必須是基督為別人而空虛自己的再版（p. 69）。「雲」明顯地教導說：「沒有一種愛比捨己為人更偉大的了，不論這個別人是自己的親兄弟，或是主內兄弟」。雖然「雲」的作者認為，實行靜觀主要是為着「幫助你的朋友們」（p. 36），「有益於煉獄中的靈魂」（p. 15），也是「全人類感恩的一條途徑」（p. 69），但他亦強調，「這乃是善與愛的實踐」（p. 68），「這種愛的溫暖不能不達到一切人身上」（p. 68）。事實上，一個真正的靜觀者不能有仇人，因為他把每一個人都看做兄弟（

p. 68)。偉大的基督徒密契家們大家同意，效法基督的愛人榜樣，永遠是真實無偽的基督徒信仰經驗的試金石。

五

迄今為止，我們的注意主要集中在真假密契的外在表現。可是，真假密契的問題，乃從學習者的內心經驗開始。例如，密契經驗的根源是從那裏來的？他如何認出或沒有認出這個根源？以及他對於密契經驗如何處理？……

「雲」描寫到一種「精神上的明悟」，以及一種「盲目的渴望」。這兩種情形都是當靜觀的學習者在祈禱有進步時，開始顯露出來的。如上所述，學習者早晚要獲得訊號，表明他可以從散漫的祈禱進入嚴格意義的靜觀之中。這些訊號指出聖神現在比以前更加明顯地從初學者的內心深處，指引他的靜觀生活。如今只有天主才是真正的教導者。靜觀者越來越明顯地意識到，除了與天主在毫無約束的愛中，作圓滿的結合以外，沒有別的東西可以滿足他的渴望。

在這一點上，「雲」堅主靜觀的初學者應忘掉一切，而把他的全部渴望，不是全部思想，集中在天主身上。在他與一切受造物之間，他應製造一種混忘之雲，即便神聖的思想，有關天主、基督、天堂等思想，亦應視為分心與誘惑之源而予以擯棄 (p. 27, 36)。由於忘却一切受造物，靜觀者便在自己與天主之間，建立起一道「不知之雲」。他必須學習如何安息在無知之黑暗裏，除了赤裸裸的意向以外，毫無感覺 (p. 28)。只剩下愛之利箭才能穿透這「不知的雲」以達到天主，因為智力不能掌握天主 (p. 20)。

「裏」的作者爲了幫助實踐這困難的歷程，推薦一種靜觀的技巧。這個技巧和「超越的默想」(Transcendental Meditation)有其表面相似之處。靜觀者應選擇一個對自己有意義的簡短字語(p. 29)。他不應集中注意於這字語的意義，而是用此字語去克服分心，專注在渴望上。這一個字能够使他在精神之高峯上保持警覺和待機而動的姿態(p. 91—92)，使他在單純的、赤裸裸的、及盲目的愛中，學心歸向天主。

這種愛之盲目興奮，特別在真假靜觀的判斷上，有其重要性及價值。此絕非誇張之語。正如作者所說：

應設法學習不斷地被對靜觀的、盲目的、虔敬的、滿心渴望的愛所佔據……我確信這種愛本身即能使你在善與惡之間，作無誤的分辨……要懷有信心地倚賴你心中的這種愛的溫柔活動……因爲它乃是你此生最可靠的嚮導……(p. 119 我的強調)。

因此，愛之盲目興奮乃是標準的經驗，其他的靜觀經驗均可按此標準來衡量其真偽。在這種愛裏，其出於神聖的泉源是自明的；這種愛的本身不能加以測驗，因其內在的神聖性使它成爲測驗其他一切靜觀經驗的標準。這種愛的品質在整個的靜觀生命裏成爲無法否認的權威。它建立了真正靜觀的基調，或真實無偽的靜觀境界，以供將來分辨之用。總之，從天主而來的愛、和平、快樂，以及愛之火焰所生的光，不能含有欺騙，並且自我作證其純潔。其他一切的靜觀經驗，若不使此種愛火燒得更和平、更快樂、更光亮，則只有使它減弱或熄滅。任何足以促進愛之盲目興奮的事，同時也促進了真實無偽的靜觀；任何足以減弱或熄滅愛之盲目興奮之效果的，同時也促進了冒牌的靜觀。基督徒密契遺產、在描述此種純粹品質的神恩經驗方面，呈示了驚人的一致性。可見此種經驗的神聖根源是無可

懷疑的。而此種經驗也就可作爲辨認其他一切靜觀經驗的試金石⑤。

與通俗所相信的相反，真實無偽的靜觀並不一定有神魂超拔、狂歡大喜、非凡的絕頂經驗，以及靈魂脫離軀殼等現象。真正的靜觀可能含有一種難解的、微妙的、隱存的平安，只須一種赤裸裸的投奔天主的意向便已足夠（p. 28—30）。尤有進者，聖神的作用是如此微妙，靜觀者甚至還不知道他所經驗的乃是只有聖神才能給予的平安。「雲」很明顯地說到一種「秘密的愛」（p. 45），一種「淡淡地與日俱增的渴望」，以及一種「和緩的興奮」（p. 29）。可見聖神感動了靜觀者，使他生活在其生命的深度核心（p. 15），而不作任何引人注目的顯露。不過這種平安的品質在靜觀者身上留下了不可磨滅的印記。愛之微弱火焰也許只是單純地、深沉地、靜默地燃燒着，好讓靜觀者順其自然地安息在對天主之愛的靜觀裏。基督教的靜觀傳統對此亦加以證實。

不幸地，此種在精神的高峯上保持警覺和待機而動的姿態所產生的真正靜觀者的寧靜，必須與基督徒傳統裏所常遇見的、破壞性的冒牌靜觀，加以區別。舉例來說，亞味拉的德蘭不但促人注意只有聖神才能給予的寧靜，同時也促人注意從魔鬼、從自己、及因生病而來的寧靜⑥。

從魔鬼而來的寧靜不是真正的寧靜。這種寧靜最終必會擾亂心靈，閉塞智力，削弱謙遜的德性。由自己的努力所產生的寧靜，並無永久性的效果。它去得很快，然後靈魂便停留在乾枯之中。聖女德蘭注意到有些修女，由於健康欠佳，嚴厲的克苦和守夜，容易陷於非常深沉的寧靜之中，沉浸在深深的默禱裏，最後導致身體的虛弱。德蘭用她那特有的率直語氣，把有些修女認爲是靜觀的「狂喜」狀態稱爲愚蠢……因爲她們什麼也不做，只在浪費時間……毀壞自己的健康⑦。她很明智地建議，這些人應在正規的祈禱上少花時間，但要多吃、多睡。

雖然「雲」盼望從愛之黑夜裏所產生的密契寧靜，是「輕易的」(p.74)，但愛之火焰常常點燃了真正的靜觀者，使他們接受天主的恩寵時，忽然間神魂出殼(p.43)。該書又說：「在實踐靜觀中所獲得的靈修智慧，很自然地從精神生命的內部深處爆發出來」。其強度之烈，我敢說，只有天主的力量能够控制它，否則真不堪設想(p.43)。

「雲」的作者很清楚地把真正的密契性神魂超拔與冒牌靜觀者的狂妄，加以區別。因為在前一種情形中，天主會讓你一瞥祂那不可言說的神聖智慧之秘密，你的愛情也會因着祂的愛有如着了火一般(p.74)。亞味拉的德蘭也意識到密契性的狂喜與狂妄，女性的弱點，以及虛偽的狂喜之間的區別⑧。在這件事上，她的判斷標準和「雲」所揭示的標準完全一致。

聖女德蘭強調在神魂超拔中的高度被動的因素：靈魂似乎無法抵抗天主的淨化、照明，及變化心靈的愛的吸引力。真正神魂超拔的內在性是不可能看不出來的。在神魂超拔中也許會產生一種孤寂之感。在孤寂中，靈魂除天主以外不想別的。靈魂經驗到一種從世事物中脫離出來的疏離感。但其中最重要的，乃是靈魂中有了偉大的愛，親切、謙遜，以及一種無法克制的自由之感。這些後果在分辨神類時也極為有用。真正的神魂超拔，其結果會使精神和肉體比前更強健。有神魂超拔經驗的人，對於自己的最小缺點，也能有更深的體認。並因深知自己的可憐景況，對天主的愛與仁慈發生更深的倚賴。他的虛榮心已被摧毀。他經驗到一種更新的勇氣，並發現自己的渴望極有活力。他意識到自己的生命對別人是多麼有益。甚至他感覺到自己的肉體也較前輕捷、強壯、爽快、健康。

「雲」與聖女德蘭完全同意聖方濟各·撒肋爵對於真正的神魂超拔所定的有名標準：「在工作和生活的神魂超拔」⑨。真正的密契家以不平凡的方式，過着平凡的生活。他對別人的愛德與親切，

他對天主誠命的忠信，以及他的道德操守，顯示即便在最平凡的行為中，他也有上升與下降的雙向運動。上升即把自己提升上達天主，下降即把天主從天上帶到人的生活裏。真正的密契家甚至在吃、喝、睡覺、走路，和說話裏，也能把天主那變化心靈的愛，表現在日常生活裏。正如「雲」的作者所說的：

「密契性的愛」要毫無錯誤地在你的一切生活上小心照管你，並神秘地教你如何如何在高度的、卓越的審慎之中，去開始及結束一切本性的行為……假如你有必要按照常人的樣子說話、吃飯，或與別人同住，或做任何其他屬於基督徒的共同習慣，以及屬於人的本性的事，則「密契性的愛」會首先柔和地激發你，去做那些合於人的本性的普通的事，不論這些事是什麼⑩。

無疑地，要分辨真假的密契，最重要的準則就是密契家的日常生活。

除了密契性的寧靜和神魂超拔以外，「雲」還希望靜觀者去經驗不同形式的精神安慰與快樂，和感情上的安慰與快樂。因為愛之火焰既然淨化了，也改變了靜觀者，它也能允許感官受到甜密的感情和甜密的眼淚所營養、所強化 (p. 121)。雖然「雲」作者非常看重這些感官經驗，視之為天主的恩賜，但他強調「我們應對一切感官上和精神上的喜樂與安慰十分小心 (p. 121)。因為它們本身畢竟不是恩寵，不過是恩寵的表記而已。因此，真正的靜觀者深知恩寵本身是那麼崇高，那麼純潔，那麼神性，感覺上的熱心不過是恩寵的表記，而非恩寵本身。假如天主願意，他準備隨時放棄這些恩賜。真實無偽的靜觀者雖然也看重恩寵的表記，但總不致陷入冒牌靜觀者的那種精神的貪婪之中。他亦深知對於安慰的執着，會導致虛偽的甜密之感，那是魔鬼引人入迷途的設計。」

當然「雲」深知魔鬼也能偽造一些光亮或聲音，甜香或蜜味的幻象……並因而引起種種奇怪的感

覺……(p. 125)。因此他勸告靜觀者對於從外面而來的安慰聲音、快樂，或喜悅，而不知其真正來源者，應加小心。因為它們能够是好的，也能够是壞的(p. 117)。有了這個認識以後，作者提供了一個卓越的辨別標準：「從滿溢的神樂和真正的虔禱中所產生的安慰，絕對無須加以懷疑」(p. 116)。凡出自靜觀者內心深處的體驗，均能自行保證其品質。從靜觀者的靈魂之顛所發出的愛，其真實無偽性是不容懷疑的(p. 116)。

許多密契家作證說，只有天主能進入靜觀者的精神中心。不過靜觀者必須防備，並小心分辨究竟是從內而外，一切受造物對我們的影響，則從外而內^①。因此，最大的問題，亦即要達到清晰的、內在的、分辨神類之關鍵性問題，乃在於靜觀者必須增進對其經驗品質之認識，以及此等經驗究係從內心的何種深度而來的認識。聖十字若望若有所見地說，靈魂有一個最深度的核心，同時還有其他較淺的核心。一旦靜觀者體味到天主的影響力是從這個最深度的核心向外發展，並品嚐到這種靜觀經驗的高度品質，那就能够分辨那從外向內的影響，究屬何種品質，尤其是那由較淺的靈魂核心而來的影響，究屬何種品質。凡從靈魂最深度核心以外所來的影響，究竟應予接納或予排拒，端視此種影響究竟是增進抑或減損靈魂最深度核心的活動而定。

六

如上所述，「雲」對於真正靜觀者的優美風度極爲激賞，生動地描繪出冒牌密契家的怪癖，反常與狂亂，而重視靜觀者的健康。不過，「雲」同時亦描寫真正靜觀者的真實無偽的淨化過程。這個過

程在實踐時可能與冒牌密契的外在表現稍有相似。

「雲」教導說，靜觀者當最初的熱心減退之時，會經驗到誘惑、烈情，甚至驚慌失措。此外，當愛之火焰開始其熾烈的淨化工作之時，靜觀者一生的罪都要起而折磨他。不管他轉向何處，罪永遠在他面前……其可怖之程度有如瞥見了地獄 (p. 161)。此種淨化過程嚴厲非凡，使靜觀者受絕望的誘惑，對於自己究能被治愈與否，失去信心 (p. 161)。漸漸地他會經驗到沒有什麼特別的罪，不過是概括的罪 (p. 161)，而這個概括的罪不是別的，就是他自己 (p. 163)。

因為「一切的事都容易忘記」就是「自己」不容易忘記」(p. 104)，靜觀者的最大十字架就是他自己。他的「我執」似乎要摧毀其尋求與天主結合的努力。可是最大的痛苦則在於靜觀者經驗到，他對天主的愛不能像他所願望之多。正如「雲」所說的，瑪利亞·瑪達肋納受愛心的折磨，「她因不能愛而感到失望」(p. 49)。

從基督徒密契的歷史裏看，無疑地，用愛之活火予靈魂以煉淨及變化的過程，可能使靜觀者產生短期的或长期的身心崩潰。因為這種活火能加強靜觀者身心的一切活動，並要求靜觀者全面調整其生活，以便以愛天主為其生活的中心。在靜觀者身上倘有任何部份發生反抗，則這個愛都要震撼他或攻擊他。因此，不用奇怪，在這個過程中，神經病、精神病，以及其他一切破壞人格的一致性的病，都要加強而變成表面化。不過這種現象僅是將來人格更大整合的預告而已。即便聖依納爵、聖十字若望、聖女德蘭的批評者們，對於聖人們於危機過去以後的實事求是，不屈不撓的精神，無不寄予欽佩之情。

不過，我堅決主張，真實無偽的密契即便在暫時的身心崩潰期中，仍然可以辨認出來，雖然這種

辨認往往極爲困難。對靜觀者較有認識的神師，以及靜觀者自己，都能够體會到在其身心的外表現象之底下，還有一個更深沉的真實無僞的生命。此外，即便處於大危機之中，靜觀者的精神病、神經病，以及其最細微的缺點都已表面化，他仍然能表現出在不安中的神秘信賴，在痛苦中的平安，在漸趨腐朽的生命中之新生機。有經驗的神師，也許靜觀者自己，會體驗到他已把密契家的人格核心、依附在變化的歷程上，舉凡精神病、神經病，和一切缺點，都正從這核心上被切除。從不諧和的人格中所流出之廢料，就是反面的訊號，證明在靜觀者的生命核心，有一個真實無僞的密契經驗之人格整合歷程，正在悄悄地進展着。

我自己認識一位在歐洲的靜觀者，她已在精神病院裏度過好幾個年頭。精神病醫師業已診斷出她患有嚴重的精神分裂症，而這診斷極可能沒有錯。在另一方面，她的女神師向她保證，還有別的事要發生，因爲天主的造化能力、正在她的生命核心活動。後來的事實證明，她的判斷是準確的。即使靜觀者在嚴重的身心病弱之中，機警的神師也能明白，究竟這是天主把靜觀者安置在其生命的中心，或者這乃是冒牌靜觀的破碎心靈，有待清除。不消說，在這個水準上，辨別神類不是一種科學，而乃是一種極不容易的藝術。不過，真正的生命，即便在密契性的死亡之中，仍能爲自己的生命作證，且能被辨認出來。

也許在辨別神類上更困難的問題，乃是在於那些長期在身心失調下受苦的密契家們。一位在密契學上很有名的作者徐格爾 (F. Von Hügel) 提醒大家，對於聖女瑪加利大，熱那亞的聖女加大利納，依撒格·海克神父 (Fr. Isaac Hecker)，以及令人尊敬的陸卡迪修女 (Sr. Lukardis) 等生活中的夢幻……身心不正常及病態現象等，加以注意。因爲這些現象令人對整個靜觀生活發生懷疑⑬。的

確，有很多人會同意威廉詹姆士(William James)有關聖瑪利亞·瑪加利大(St. Margaret Mary)的評語：「耶穌聖心的顯靈，對於瑪利亞瑪加利大的生命有何益處？看起來除了受苦、祈禱，心不在焉、暈倒，和神魂出竅以外，別的什麼也沒有……可憐的修女……別的許多神魂出竅的人，若非崇拜者給予照顧，恐怕早已不存在了」⑭。

雖然我們應當非常小心加以分辨，在「受傷害的靈魂裏」是什麼力量在活動，但我們也必須小心，不要用美國的實用主義，或自我實現主義的原則，去判斷真實無偽的密契家生活。縱然真實無偽的靜觀在很多情形中，均能從密契家的動人的和諧人格和生活風格上看出，可是一個受害靈魂生命之真實無偽性，則應用信德的眼光予以辨認。基督的受難、屈辱至死，祂在十字架上的寂寞與孤單，祂的被誤解、被埋葬，都是祂救世事業的一部份。基督徒密契遺產顯示，有些人的聖召是把基督救世生活中「受苦僕人」的一面、重現在自己的生活中。德日進神父有一次寫信給他那長期纏綿病榻的妹妹說：

「瑪格麗特，我的妹妹，當我漂洋過海把靈魂和肉身交付給宇宙可見的勢力去支配之時，我的整個生命開始痛苦地觀察着一切地上色調和陰影的加深；你却不動地躺着，在病床上靜靜地，在你的內心深處，把世界上最灰暗的陰影，轉變成為光明。請告訴我，在造物者的眼中，我們兩人誰更有福氣呢？」⑮

真實無偽的受害靈魂與冒牌靜觀者之間的區別，可以從身心現象下面的生活品質上看出，亦可從他對於身心外表現象的反應中看出。有經驗的神師能够在一段的時間中，辨認出靜觀者正慢慢地、靜靜地、秘密地，被更深度的生活和更佳的健康狀況所淨化、所照明。此外，在與一切的精神病徵、神

經病徵，以及毛病與弱點的混和之中，會有不容置疑的天主臨在的號。那就是，即便在病苦中，仍然有平安、快樂、勇敢、愛心，與溫良等心情。因此，我絕對同意徐格爾的銳敏觀察：

「最後，我在這裏（在熱那亞的聖加大肋納的生活裏）發現了真的靜觀狀態與被單純的身心健康狀況所困的情形之間，有極為明晰的對比——聖女本身很清楚地了解這個情形，也只有她自己知道這是病態，那不過是為靜觀狀態所付出的代價，只有靜觀狀態才有重修意義與價值①。」

七

靜觀者對於理性、聖經、教會的訓誨，以及對神師的態度，也是分辨其為真假靜觀的主要標準。舉例來說，雖然「雲」的作者堅決主張，在靜觀之中，一切的事即便是最高超的本性智慧都應予以捨棄，但他並沒有說，理性亦應予捨棄。確然，天主在靜觀者身上的作為超越人的理性，但亦絕非違反理性。該書作者對理性的尊重（p. 149），及其強調在靈修生活上，理性省察的重要，都是不容否認的。此外，他亦堅持靜觀應受常識指導。這個常識包括對靜觀者的狀況、年齡、生活環境等是否適合於靜觀生活的判斷。

「雲」的作者，作為一個基督徒，對於聖經當然有極深的敬意。他常常藉聖經來說明他的觀點，規勸靜觀者要合乎福音的要求。靜觀者的日常活動必須受聖經之光的指導。此外，時常誦讀聖經，並以聖經作默想材料，為達成靜觀生活的進步，也是絕對必要的。因為天主的話，不論是寫下來的或說出來的，都像一面鏡子（p. 89），靜觀者可從這面鏡子看到其真我。一個真實無偽的基督徒密契家，必須以聖經的真理為基礎，乃是自明之理。

該書作者在對於靜觀的教導中，從未忘記靜觀應有教會學的基礎。他把那些靈瀆聖人、聖事，及教會禮儀的人，視爲偽君子 and 異端。他堅決主張真實無偽的靜觀者應對禮儀有最高的敬意 (p. 111)。應服從教會法律 (p. 80)，遵守教會的規誡。總之，他注意到冒牌的靜觀者不遵從教理和教會的領導 (p. 80) 因而陷入狂亂和邪惡，終於導致對教會的毀謗 (p. 80)。從此可知，他暗示真實無偽的密契乃是真實無偽的宗教傳統的產物，並用經驗證實該宗教傳統之信條，象徵物，及禮儀之根源，基督徒的密契傳統至此又證實了，在真實無偽的密契學裏，教會學這一層次是多麼重要。

「雲」的作者堅決主張，靜觀者需要一位神師 (p. 80)，以便獲得指導 (p. 80)。一位明智的神師可從外面支持他，正如天主聖神已從內心支持他一樣 (p. 116)。雖然該書作者證實在傳統上，靜觀者需要一位神修導師，但他未說明什麼理由。在另一方面，聖十字若望關於神師的必要，却提出十分清楚的理由：「靜觀者若不先向天主所派遣給他的靈魂上的法官請教，則他在靈魂上所得到的許多神聖的光照、力量，與安全感，便不能獲得完全的證實^⑦」。聖十字若望由是證實了密契傳統上的一件事，對這件事雖然並非所有的人都抱同樣想法，但很多人是這樣想——即天主之最深沉，最內在的恩寵，需要一個社會性的，歷史性的，和人際關係性的母體、才能奏效。雖然在高級的祈禱中，天主是最高的導師，但聖十字若望說得真好：「弟子的靈修是悄悄地按照其老師的靈修模式而形成的^⑧」。

亞味拉的德蘭也強調靜觀者需要一位富有經驗的、明智的，和有學問的神師^⑨。她寫道：「一位有經驗的神師對於初學者尤其有幫助，因爲在密契的道路上，他能安全地給予指導。在另一方面，因爲她堅決主張靈修應建立在真理的基礎上，她特別喜歡有學問的神師。有學問的人，假如是謙遜的、有德性的，縱使他們未必有深度祈禱的經驗，對於指導靜觀者也會有極大的幫助。他們的學問會幫助

靜觀者立即分辨出魔鬼的詐欺和詭計。他們的學問會防止靜觀者作出任何無理性的事；此外，他們對於聖經的研究，會在超性的事上，提供安全的保證。」

八

作爲一個結論，我要建議，有分辨神類能力的神師，亦應留意靜觀者有否溫順的心靈，審慎而謙遜的思想，和受光照的理智。假如他發現靜觀者在裝假，忙着無用的事，心裏黑暗、混亂、固執、誇張、驕傲，及虛榮，則神師最好把他當冒牌的靜觀者看待。他也必須留意靜觀者有否內心的平安，真正的謙遜，信賴天主而不信賴自己，誠心接受接導，正直的意向，在困境中能忍耐、誠摯、精神自由，以及渴望效法基督忘我的愛等。在另一方面，假如他發現靜觀者不安靜、驕傲、盼望表現出比別人更有聖德、失望、頑固、走入迷途，在考驗中不耐，表裏不一致，與俗世分不開，以及假熱心等情形，則要讓他知道實情。總之，一位神師必須意識到那最終鼓舞一切靜觀經驗和靜觀狀況的生活品質。正因一個真實無偽的密契家是被天主的愛所淨化、所照明、所改變；由於分享天主的愛而與天主的愛合而爲一，並變成被釘與復活生命的肖像，這種真實生命會自我作證其真實無偽性及有效性。但因這種真實的生命係表現在人生的情況裏，其真偽的分辨仍然不是一種科學，而是一種藝術。這種藝術乃天主所賜，爲給予那些一心使自己降服於天主的淨化、照明，及變化氣質的愛之下的人。

註：

① 聖依納爵神操〔編者按：光啓出版社共推出三種譯本（王昌祚、房志榮、侯景文）〕本文所引爲三種譯本共

思之靈性靈驗。

- ② William Johnston, S. J., ed., *The Cloud of Unknowing the Book of Privy Counselling* (Garden City: Doubleday, 1973) [譯者按……中文本只翻譯了 *The Cloud of Unknowing* 未翻譯 *The Book of Privy Counselling*] 本文中將簡稱本書為「雲」，我也將應用原作者對兩者所釋清楚的區分……「為默想（開始者所作主動而推理的祈禱），一為靜觀（在忘忘和不知中，所發展晦暗靜默的密契祈禱）」。
- ③ *Mysticism* (New York: Dutton, 1961) p. 83.
- ④ *Mysticism*, p. 76.
- ⑤ 應依約翰在神操三三〇及三三六號中稱此為「沒有任何其他原因的」神獻。它「提拔人全心愛他的至尊天主」。亦可「容不會有欺騙」。
- ⑥ *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, tr. by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez (Washington: The Institute of Carmelite Studies, 1976) vol. I, p. 106.
- ⑦ *Interior Castle*, ed. by Allison Peers (Garden City: Doubleday, 1961) pp. 92-93.
- ⑧ *Interior Castle*, p. 149 & p. 156. For what follows, see: *Collected Works*, 116-139.
- ⑨ St. Francis de Sales, *Treatise on the Love of God*, tr. by John Ryan (Rockford: Tan, 1975) vol. II, p. 30.
- ⑩ Quoted by William Johnston, S. J., *The Mysticism of the Cloud of Unknowing* (New York: Desclée, 1967) pp. 122-123.
- ⑪ *The Spiritual Exercises* (London: Faber, 1952) p. 92.
- ⑫ *The Collected Works of St. John of the Cross*, tr. by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez (Washington: The Institute of Carmelite Studies, 1973) p. 582.

- ⑧ *The Mystical Element of Religion* (Westminster: Christian Classics 1961) vol. III, p. 57.
 - ⑨ *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library, 1958) pp. 268, 269, 317.
 - ⑩ Quoted by Henri de Lubac, S. J., *The Religion of Teilhard de Chardin* (Garden City: Doubleday, 1968) pp. 263-264.
 - ⑪ *Mystical Element I, LX.*
 - ⑫ *Collected Works*, 185-186.
 - ⑬ *Ibid.*, 161.
 - ⑭ *Collected Works*, 89-97 & 227-235.
- ✠✠ 譯註 Harvey D. Egan "The Cloud of Unknowing and Pseudo-Contemplation" *Thought* Vol. 54 No 213 (June 1979) P. 162-175.

聖經中的象徵

夏偉著
譚璧輝譯

古代近東圖像學及聖詠集

今日的世界是一個強調視覺的時代，視線所接觸的盡是廣告、電視、交通標誌等。因此，以圖片來解釋聖經似乎不足為奇。本書作者柯樂教授竭盡心力將那些與聖經有關的古代近東文獻，以及藝術作品連接在一起。經過詳細的研究之後，他寫了一本以藝術作品來解釋聖經的書。筆者所評論的是一本早期德文版的英譯本。

柯教授對聖經，尤其對聖詠的獨到見解，使讀者藉古代近東的藝術、對聖詠的內容獲得直接的啓示。他的目的是要表明聖經的主題與古代近東的繪畫、彫刻等及古經中不同的表達方式之關的關係。換言之，便是要連接近東那些代表某種思想的古蹟與希伯來聖經啓發性的文字。

傳統的聖經圖片書（例如 ANEP^①）重點集中在地理、歷史，及古代用具，而本書的重點却在聖經中的整體觀念。這是第一本將聖經中的象徵與全部古代近東圖像學作有系統的比較的書。

柯教授對他自己的看法解釋道：「當代的解經著作都多多少少將古經與古代近東文獻作了比較。這些文獻以多種文字寫成（叔獸爾文，阿加德文、埃及文、赫提特文等），並且難以學習，大部份古

經教授和幾乎所有學生都必須採用譯本，並以此為滿足；而圖像學的觀點能說明這些文獻的獨特性及正確性，任何一本古代近東文獻的譯本都未達到這目的。為作更深入的研究，圖像學不能代替文獻的研究。但是這並不表示圖像學是多餘的。我們在這裏講到兩種不相同、但却互相有關的方法，二者各有其特點。無疑的，分析言語的方法仍是進入古代近東世界「最正確的方法」。圖像學的觀點仍具有其特殊的優點」。 (第七—八頁)

柯教授將他豐富的圖像學資料分為六個主題：一、宇宙觀（天、地等）；二、毀滅的力量（死亡、黑夜等）；三、神殿（聖山，各種祭臺等）；四、代表天主之物（磐石，天主的翅膀等）；五、帝王（登基，帝王為司祭等）；六、儀式（祈禱的姿態、樂器等）。五百五十多幅的線畫（大部份是作者之妻的精心傑作），許多照片使聖詠中的一些想像及象徵觀念具體化。水、天、衆神、獅子、公牛、馬、蛇、陷阱及羅網、祭臺、司祭、神殿、燈臺、香、號角、樹、泉水、神聖的審判、聖戰、神的仁慈——將許多的想像呈顯在我們眼前，頗能使人賞心悅目，也可使那些用腦過度的聖經學者們得以輕鬆一下。

當然，柯教授所搜集的圖片不是希伯來人的。他將藝術圖像與聖經文字所表達的圖像並刊在每一頁上。例如，論及惡人時，「天主要以箭射中他們，他們要突然受傷」（詠六四8），這些藝術圖像來自埃及、亞述、巴比倫及希臘文化（參閱三〇三圖，與詠六四8有

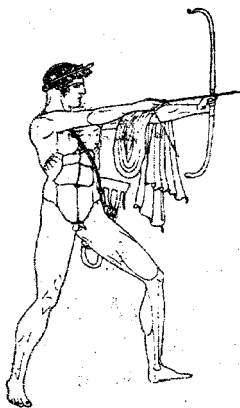


圖 303

爾)。由此，我們可以看出希伯來經文出自一種廣大的文化背景。我們可以用埃及圖像證明人祈禱的姿式（參閱四一二圖），美索不達米亞國王登基儀式可證明以色列國王的登基大典（參閱三四三圖）。聖經中的圖像如國王、宇宙、惡魔、潔淨等，可用古代近東其他文化的藝術作品予以證明並解釋。

柯教授不甚注意歷史的演變，他以這種方法寫成本書，隨心所欲的將不同時代的歷史資料放在一起，例如，他將屬於放逐後的資料與佔領客納罕

時期的藝術作品放在一起。他往返於埃及、美索不達米亞及小亞細亞之間，範圍包括全部近東，涵蓋時期至少有三千年。一篇聖詠寫於放逐前或放逐後，毫無關係。圖片所表達的思想超過以色列的國王

聖經中的象徵



圖 412

時期或放逐時期；也沒有注意到耶路撒冷的毀滅。文化的結構保持不變。柯教授這種研究方法，尤其在這些廣大的比較宗教範圍中，在許多方面使傳統的研究方法受到考驗。他大膽的忽略了傳統的研究對象，例如放逐前的末世論、國王時期、放逐時期，馬加伯王國時期、這三個時代之間的分別；他只提出數千年以來在古代近東產生作用的共同思想，及其表達方式。這種使我們看到古代近東文化的大膽方法，令人耳目一新。

然而柯教授的特殊觀點也有一些困難。筆者要批評他，感到有些猶疑，因為他是我在瑞士攻讀聖經神學博士時的教授。他的課常能引人入勝：他用很多圖像學的資料使課程生動活潑。

但是有些學生開始懷疑他以圖像學來解釋聖經的這種方法，因為至少一部份希伯來文化是反對圖像的。出二十四便是很清楚的例證：「不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或地下、或地下、水中之物的雕像。」（參閱：出卅四14~17；肋十九4；申四15~20；依四十九19~20，四十一6~7，四十四9~17；耶十1~16，五十一17~19等章節）。

柯教授並不想解決這個很重要的神學問題。但是他的書提供了一個間接的答案：作者所用的資料

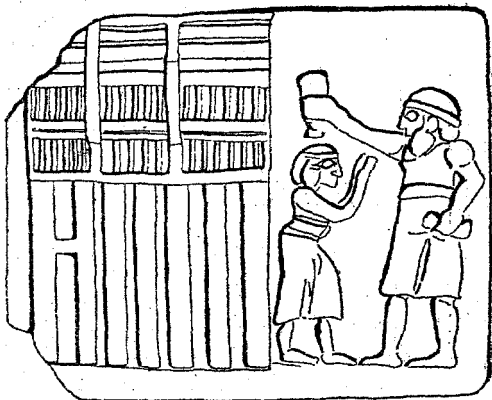


圖 343

採自四周的文化，小部份採自客納罕，極少部份直接採自希伯來。我們只有極少數的希伯來藝術作品，因此，我們很謹慎的以圖像學來解釋聖經。

關於柯教授看法的另一困難，便是他不注意歷史背景及不同的文化；以這種方法他不能分析在這些資料中的潛意識力量，他只看圖像，而沒有看到圖像之間的關係。採用這種方法所引起的困難是，這些資料或者支持一個預定的概念，或者產生出某種超文化的混合物。柯教授除了在短短的第一章裏（第七、十三頁）作了深刻的反省外，在其他各章裏，他都沒有說明解釋的原則。但是，若他不作這些反省，則本書便會給予人錯誤的印象，並顯得極為天真。

例如，柯教授以埃及女神向一男一女獻食物及飲料來表示聖詠六五5（「你所選拔而使他居留在你庭院的人，真是有福！願我們得飽享你居所的祝福，你殿字中的聖物。」）（參閱二五四圖），但是在聖經的信仰中，已無女神獻食物這類的事了。雅威

聖經中的象徵



五七七

圖 254

是食物的賜予者。女神屬於異教世界，敬拜雅威的希伯來人，強烈反對異教的女神。我們如同柯教授一樣，假定非希伯來文化的多神論儀式、能解釋希伯來文化的模式及其特有的一神崇拜儀式，由字面來看，這種觀念能使人誤入歧途「除我以外，你們不可有別的神」（出二十3）。柯教授所作的比較或者應該討論歷史、社會和文化的不同背景；或者如同心理學、人類學、及其他科學，研究隱藏在文字下的典型及結構，在這層面上，埃及、巴比倫、以色列有很多共同的深刻思想，雖然他們彼此在表面上互相反對。

柯教授沒有注意到的第三個問題是哲學美學問題。圖像並非僅是以繪畫表現的觀念。一件藝術品有其自身的表達方法，自己的知識及情感的生活。雖然我們能用人類的言語及理智的觀念來透視並解釋一件藝術品，但是它却不說明我們的言語，也不倚賴我們的理智觀念。藝術作品引我們進入物質及潛意識的層面，這些層面表現在範圍、色彩、圖像、建築空間之上或之內。無論我們用哪種方法，有一件事是很明顯的：藝術的世界及視覺的空間具有其本身的邏輯，其本身的情感與理智的次序。柯教授好像不了解藝術這一重要層面。他不尊重藝術的獨立。爲他而論，古代近東的藝術只不過是一種工具，可以利用來解釋聖經。他似乎缺少在較大的文化背景中去了解圖與字相互關係的遠見。他不能超越實證立場來解釋他的資料，也不能解釋蘊藏在藝術中的力量。

柯教授提供我們一本有價值的書，雖然他沒有將我提到的三點加以發揮，但是他並沒有抹煞它們。他讓我們能自由發揮我們的思想，而重要的是他提供許多圖像及思想的資料。攻讀聖經的中國學生很難了解古代近東的文獻及與古經有關的圖像，這種圖像學的觀點能够是引起興趣的第一步，希望由此能將莘莘學子引入更深一層的研究。

註

① J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1954 (1969)

本文圖四·Ohmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World*.

Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms.
New York: The Seabury Press, 1978.

一九八一年神學研習會日程表

第九屆神學研習會爲了紀念君士坦丁第一大公會議一千六百週年，主題定爲：「天主聖神」。由於公元三八一年在君士坦丁召開的大公會議，欽定了有關天主聖神的神性之信理。另一方面，自從梵二大公會議以來，教會生活中明顯地反映出聖神的活躍，自然引起神學界中對於聖神學的研究與討論。本屆神學研習會以「天主聖神」作爲主題，真可以說適逢其時。

一月廿七日

- | | |
|--------------------|-------|
| 1. 君士坦丁第一大公會議與天主聖神 | 鄭保祿神父 |
| 2. 舊約中的天主之神 | 夏偉神父 |
| 3. 新約中的天主聖神 | 穆宏志神父 |

廿八日

- | | |
|-----------------|-------|
| 4. 梵二大公會議與天主聖神 | 岳雲峰神父 |
| 5. 天主聖三奧跡中的天主聖神 | 谷寒松神父 |
| 6. 天主聖神與耶穌基督 | 張春申神父 |

廿九日

- | | |
|--------------|-------|
| 7. 天主聖神與教會 | 朱修德神父 |
| 8. 天主聖神與恩寵生活 | 溫保祿神父 |
| 9. 天主聖神與聖經 | 廖上信牧師 |

三十日

- | | |
|-----------------|-------|
| 10. 天主聖神與禮儀 | 趙一舟神父 |
| 11. 天主聖神與神恩復興運動 | 宋維青神父 |
| 12. 天主聖神與靈修 | 高士傑神父 |

領受聖神

Robert T. Sears 著
陳寬薇譯

梵二大公會議的前後十年間，是一個巨大變動的時期。門戶不僅僅是向「我們這時代的希望、痛苦和焦慮」而開放（現代①），同時涉及教會本身的架構和體系：教義、權威、宗座、教會成員、絕無錯誤性以及它對世界的態度等②。在這股熱潮中，又再次尋求認同，因為任何機構，如果不能確定自己為什麼存在，自己真正的意義為何，也就不能存在了。但另一方面，我們清楚知道，由於我們對教會機構性的偏狹認識，形成一種僵硬而脆弱的認同，它已難以度過今日的暴風雨。何去何從？

在這對熟悉認識的動搖的同時，過去的半個世紀，尤其是最近這廿年來，我們又看到了聖神的復興，這和以前幾次不同，這次的復興一直在繼續發展中。從一九〇〇年開始，許多教會熱衷於聖神，到了一九七〇年，據統計在美國已有近四百萬的五旬派的信徒。世界其他各地的數字則在一千二百萬和三千五百萬之間③。大家都公認「五旬派教會是世界上進展最快的基督徒團體」④。紐約聯合神學院（Union Theological Seminary）前任院長 Henry Van Dusen 稱五旬教派（Pentecostalism）為基督信仰的「第三勢力」，與正統的基督教，天主教並列⑤。過去二十年對聖神的覺醒，也進入各宗派教會，加州聖功會和美國路德教在一九六〇年和一九六三年反對「舌音」一事，可讓我們看到那最初的遲疑，但如今對它的開放有增無已。美國天主教的主教們，在一九六九年開始打開心門，但仍

附有一項相當謹慎的聲明；之後在一九七〇年聯合長老會，一九七四年美國路德教會相繼開放，一九七五年加拿大天主教的主教們，公開的作神學上的承認⑤。教宗保祿六世曾先後在一九七三年的私人接見中，和一九七五年在羅馬舉行的國際神恩大會中，兩次承認此復興運動。一八九七年教宗良十三世感嘆「基督徒對聖神的認識是那麼貧乏」⑥；一九五九年若望二十三世在梵二之前，曾祈求一次「新的聖神降臨」。當時很少人能猜測到大公會議以後，究竟會出現何事。

我們如何從這次對聖神的覺醒獲取益處呢？它是在教會再次尋求認同的答案嗎？或者它只是曇花一現，因其特別的現象引起一陣希望，等到凋謝時，却留給教會更多的迷幻嗎？或者它是一種逃避；從定型的投身逃向社會的變遷；並對教會制度性的一面的一種威脅⑦？或者它是向某些有關教會組織和使命的熟悉觀念重要的挑戰，並且是一條走向新的認同的線索？

本文將檢討其中幾項，以便為「迎接聖神」提出一些指示：首先檢討這項運動的目前狀況；其次回溯新約中的基本經驗和忠告；最後發揮更普遍性的聖神神學，以便擷取我們今日對此運動反應所有的含意。

目前的歷史性狀況

我們可以從檢討目前狀況中，嘗試了解聖神運動。當這運動在各教派之間發展時，許多社會學和心理學方面的研究，曾盡力辨認它的原因。Kilian McDonnell 最近對這些研究加以分析和評估。他觸及很多人的潛在問題。所以，報告一些他的結論，應該是有所裨益的⑧。

以宗教社會學為基礎的各方研究，自行組合為兩種理論；解體和貧乏。第一項稱述鄉間的基本主

迷信仰者，移居城市後變得方向不清；這份方向的迷失，又由於無人際交往的制度性的教會使之擴大。因此，移民們便傾向小型的宗派活動。第二項理論斷言，社會和經濟的貧乏，導致人們與主要由中等階級者支援的教會分離，因此，組成小型宗教團體⑨。兩項理論在註解這運動的早期過程上，都有它們的價值，但我們可說兩者也是同樣的不恰當。首先，其他的研究報告指出，復興的生成其主要原因並非社會的方向迷失，而是朋友的招募⑩。其次，較貧窮的階級他們根本沒有組織任何小型宗派的趨勢，他們保持孤立，對於公開的制度性的宗教表達，做的比生活水準較高的人們更少⑪。此外，最近二十年來，復興運動的成員包括了來自各不同階層的人。而且，那些常參與教會活動和感恩祭對教會表示忠貞的人，也更傾向參與復興運動⑫。

心理學方面的研究，也同樣遭遇困難。「舌音」的出現，使外行觀察者提出「情感反常」，「依賴傾向」等理論來解釋，或者簡直以它是「行為模仿」⑬。然而，更進一步心理學上的比較研究發現具有舌音性神恩的人，可能有較混亂的背景，但却不比控制組 (Controlled groups) 來得更混亂，也並不更容易受到暗示的控制⑭。另一項事實是，一些加入團體之前自己就說舌音的人，反駁「依賴」和「行為模仿」的說法⑮。此外，最近十年來，參加此運動的人，來自各種不同教育背景和經濟背景的，實難以稱為「混亂」或「不循慣例」者⑯。社會學和心理學雙方面的無結論探討，指出我們需要一個恰當的神學探討。

新約的引證

人文方面含糊不清的研究，將我們帶回到初期教會對聖神的覺醒，看看它給予我們今日的經驗，

帶來什麼光明。

新約的每一篇章上，幾乎都明顯指出初期教會充滿聖神。最傑出的聖神擁有者，就是耶穌本人，因為祂被認為是完成天主末世恩許的創始者^①。厄則克爾曾預言，到末日，上主會將祂的神傾注在人們心中，使他們遵守祂的法律（則卅六27）；岳厄爾（三一）也曾預見上主的神傾注在一切血肉之人身上；那是末日的標記。這一點在路加描述聖神降臨時也沒有遺漏（宗二161）。對觀福音都曾記載的耶穌受洗，證實耶穌接受了末世之神之傅油禮，使恩許在他身上完成了。若翰的洗禮，本身也是末世性的：準備迎接帶來聖神及火的洗禮的那一位（瑪三11；路三16），藉此開創了天國^②。婦女所生的人中，沒有一個比洗者若翰大的，但是「在天國裏最小的，也比他大」（瑪十一11）。當耶穌受洗時，聖神降到他身上之際，被視為天主的末世統治的開始。耶穌在聖神內經驗到一種獨特的子性關係（阿爸），於是被「領往」（谷一）曠野，接受使命前的「淨化」。祂在聖神內擁有醫治的能力（路四16-21；參依六一-2以後），祂仗賴天主的神驅魔（瑪十二28；路十一20），祂以權威教訓人，祂投身十字架上，並將他的神賦與宗徒（路、宗、若）^③。現代學者們一般都認為耶穌不能和聖神神學分開來討論，Walter Kasper 寫道：「耶穌基督為天主和人之間的中保，在神學上只有視它為『在聖神內』的事件，才能被了解」^④。他不僅是一個孤立的人，而是天主為了祂的子民、在以色列的歷史命脈中所傅油的一位。

耶穌是這樣的，基督徒也是這樣的，他們與聖神的「傅油」密不可分。保祿書信是從這角度看教會的最早紀錄。保祿在格林多人前書十二章十三節中寫道：「我們眾人，無論猶太人或希臘人，是為奴的或自主的，都因一個聖神受了洗，成爲一個身體」。在羅馬人書中（八9），他也聲明：「誰若

沒有基督的聖神，就不屬於基督」。我們在聖神內，以義子身份喊道「阿爸，父啊！」（羅八15；迦四6），我們和耶穌之間也經驗到同等親密的關係「耶穌是主」（格前十二3）。這同一聖神將我們和所有信友團結爲一，爲大家的好處和爲了建樹一個身體而在我們身上顯示大能（格前十二）。

路加和保祿一樣地清楚寫出聖神在教會中所扮演的角色，充滿耶穌的一生和促使他工作的聖神（路四18），也被許諾賜給門徒（路二十四49；宗一4-5）；五旬節那天，當他們一起祈禱時聖神被傾注在他們身上（宗2）。在宗徒大事錄中，路加把伯鐸、保祿與耶穌作平行敘述，目的在表現門徒與耶穌進行同樣的工作；同一聖神在這忠誠團結的團體中顯示於「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱」（宗二42）。

事實昭然，耶穌和初期教會，二者都是爲天主自己的造化之神所充滿並推動。這聖神就是那末世之神，以各種不同的神恩將大家組合成一個身體。正如 James Dunn 在他對初期教會皈依研究的結論中所說：「新約基督徒團體的要素，是一種領受聖神的經驗——與聆聽聖言緊緊相連的一項經驗，在領受中顯示了末世性的大能」所表現的②，最近許多人辯稱教會是「神恩性」的，是天主之神的持續性工程，便不足爲奇了③。

初期的使徒性困難

「有了如此理想的開始，還需要一次聖神的再興起嗎？」，仔細閱讀新約，便可以看出宗徒大事錄中所描繪的理想教會並非沒有衝突的，這些困擾導致教會走向更強固的制度化。保祿致格林多教會和哥羅森教會的書信，是最先提及衝突困擾的。格林多教會是一個滿渾神恩的團體（格前一7），

但却爲派系所分裂（10~17）。保祿並沒有要壓制那些神恩（格前十四1），但他說得清清楚楚「一條更高超的道路」則是用以建樹教會的愛（十二31；十四12）。這是基督之神的試金石。哥羅森的教师，須要應付另一種困擾；對天使能力的幻想，使得他們和身體之首的基督分離。因此，保祿在給他們的一封信上，提到洗禮時談及結合於基督內，而在其他書信中，他却將割損和洗禮相對立有如肉性與神靈相對立（斐三3）；或是將洗禮和「在神內行動」相連（迦五22）。可見早期教會中，對「神靈經驗」的過份強調，就使團體分化，使它不以基督爲核心。

瑪竇福音中也觸及類似的危險，這是寫給一個已經分化的團體的。當時該團體已經不再享受路加在宗徒大事錄中說的「全民的愛戴」了（二47）；教會本身也得不到平安（九31）。公元七十年羅馬人摧毀聖殿之舉，真正拆散了猶太人的不同團體，只攻不破法利塞和基督徒弟團體，但當法利塞團體在一〇〇年左右，在 Jamnia 舉行經師會議（Synod of Pharisaic Rabbis），決議完全擺脫任何與基督的牽連後，作基督徒變成一件要付出很高代價的事，「一顆寶貴的珍珠」（瑪十三45~46）。由於愛心的冷淡（二十四12），形成團體中先知性領袖的分化（十七、二十四11），「假先知」也就成爲最初傳福音者的一項重要課題，這些假先知不僅是末世時出現（二十四11、24），此時此地就以「外披羊皮」（七15）之身出現，也就是說躋身基督徒弟的行列，這批人要憑他們的果實來判斷他們（七16~20），不是決定於他們說預言的能力，驅逐惡魔或其他驚人偉業，而在於「承行我在天之父的旨意」（七21~23）：也就是公審判一景中所明確顯示的愛德工夫（二十五31~46）。「神」一詞能被誤解爲一種與愛分離的力量，所以，瑪竇（和在他之前的保祿一樣）再次強調這一點。

福音作者對這層危機採取的解危之道，便是告誡人回歸實質：耶穌的話，首批門徒和其繼位人的

權威，與團體和好以及向外邦人傳教的一種更具彈性的觀點。

耶穌的話就是教會必須賴以建基的一塊磐石（瑪七、24-27），它們完成舊法律（五17-18，二十三2-3，二十四20），這舊法律仍然有效，但只有按耶穌的意思註解，把愛放在首位（九13，十二7，十八22）。其次，教會的權威，宗徒及其繼位人的束縛和釋放（十六19），確保經過伯鐸這塊磐石及其繼位人，與耶穌的基石相通（十六18-19）^②。重新建立耶穌和領導人的權威，再加上彼此的諒解與和好，促使他們有能力跨越團體，走向「萬民」（廿八19），宣報耶穌基督是普世的主。

馬爾谷是初期困擾的最後見證人。據他的看法，最大的危險是羅馬人的迫害，而聖神的最終彰顯，便是忠貞不貳的爲眞道殉身^③。他所用的標題雖是「天主子耶穌基督的福音」，但在整部書中，他始終堅持只有神的世界（the spirit world）才能辨認耶穌是天主子^④。雖然耶穌在約但河受洗時，曾有一句明認身份的話對祂而發：「你是我的愛子」（谷一11）；接着有山上的顯容（九2-8），以及驅魔，以自己的能力治病（三19-30），祂的默西亞使命仍是隱含的，未被門徒所了解。伯鐸憑天主的恩賜說出了眞象（八57），但隨即又顯出他完全懂錯了要點之所在。第一個認清耶穌爲天主子的，是十字架旁的百夫長（十五39）。就像 Montague 所評註的，馬爾谷認爲「天主子和其他具有神靈者的區別，是祂與衆不同，祂來是爲服事人，直到交出性命作大衆的贖價（十四5）。殉道而非奇蹟，才是聖神的試金石」^⑤。

保祿、瑪竇和馬爾谷所作的這些警惕性的聲明和暗示，都指向一個共同的方向。「神」不只是超然的力量，而是天主的慈愛，流露於耶穌獻身性的服事之愛，組成一個有領導權的團體，尊重過去（法律），同時向未來開放（天主的自由），並且連在死亡中也爲天主的愛作證。若望的書信和福音將

這些見解作了一個綜合^③。若望第一書告訴信友，由天主所領受的傅油「常存你們內……教訓你們一切」(二27)。「神」不只是「自由」，而是「持續不輟」；是天主住在信友內的徵象(四13)。它的求證在於人是否承認耶穌是天主子(二27，四2、15)，是否承認若望(和衆宗徒)的權威(一3，四6)，以及是否愛護其他信友，並歸屬團體(四7、21)。在若望福音中也能找到類似的教導；我們必須由水和聖神再生一次(三4)，且和基督共融；也彼此相團結(十五1、17)；這些境界意味着與父的結合爲一(十七21)。聖神的最後標記，它的泉源和啓示，是顯示於耶穌十字架死亡所流露的服事之愛(十一，十三34、35，十九30)，在這一點上將爲信友帶來迫害，完全和耶穌所遭遇的相同(十五18、十六4)。祂委身十字架上，淨化了信友們，將他們組合爲一個團體，在聖神內接受使命向其他的人廣施寬恕之愛。(二十一、23)

最終的後果

聖經的見證，清楚斷言教會植根於聖神，同時強調需要分辨真假之神。分辨的準繩是相信耶穌和祂的教誨，服從合法的權威，彼此互愛互助，在世上爲天主的愛作證，甚至爲此捨身。這些準繩並不是要抹殺神恩：諸如異語、預言、治病以及其他信德工程。保祿預先推崇了這些神恩(格前十四1)，若望期望它的持續，「作更大的事業」(若十四12)^④。教會指望神恩與信者相隨，正如馬爾谷福音的結語所引證的(十六17、18)。在制度與神恩之間實在毫無分割，因爲治理本身就被視爲一項神恩(格前十二28；羅十二8)，而與領導者相連也是救恩訊息的主要成分。Gastie對此情況作了正確的描述：

「福音是一項訊息，不僅讓每人個別加以奉行，而是要求羣體、教會也奉行；因此多少總是制度性的。因為不論在哪裏，當人們謀求一個整體生活，一個基督奧體的生活，而不僅僅是個別生活時，就必然產生制度。制度層次的存在，不是爲了滿足一些社會性的需要，而是在表達一種訊息，這種訊息要求羣體的奉行」②。

聖經雖然加以肯定，但實際上却強調了制度，忽略了神恩。人們曾提出幾個原因：蒙丹異端（Montanism）興起，教會對此作了反應；君士坦丁大帝訂基督信仰爲國教；教難中止後宗教熱誠普遍冷卻；基督信仰走向獨立發展後，趨向恢復舊約的體制。無論什麼原因，一般而論，教會已經不期望自己帶有治病、異語、預言等神恩了，這些都變成了特殊團體和特選人士的所有物了（如繼修士、修會、聖人）③。教會本體則呈現一制度性的形象，頗似耶穌在以色列社會所面對的律法主義，而不是若望所說的「以心神以真理的朝拜」（若四23）。結果，我們今日面對的挑戰，不只是將各項神恩順其正確秩序配置，還得要重新找到它。其中的關鍵便在於如何迎接聖神，並注意避開歷史所揭示的陷阱。

聖神神學

新約提出了適合於它的時代和環境的解決之道，如果我們要爲當代引伸其中的涵意，尙需一套更具連貫性和普遍性的理論。教義演進的實際過程就是這樣的，它對教會的每個歷史點和我們當代，都是同樣必需的。我們需要詢問在已說過的話裏，所包含對聖神的觀點是什麼，以便判別在今日的教會中，如何給予聖神最佳的合作。由於篇幅的限制，只能在此指出一些基本要點。

聖神道理的核心重點在於祂是天主的神，因此是末世性的。君士坦丁堡首屆大會（公元三八一

年)確定聖神與父及子是「同受欽崇的」。聖神不是靠我們的經驗得到定義,相反的,是因祂來自永生的天主而給予我們信仰經驗;這從聖經中視聖神是末世恩許的一點上已經很清楚了。所以任何「新的降臨必須始於天主,而教會則是一個開放而禱告的承受者,而不是將聖神局限在教會內。總之,教會始終是一項「奧蹟」,深藏在天主內,是聖神的居所。(教會1、8)

其次,既然聖神是天主之神,我們是否能在天主內而不只憑經驗、獲取一些對聖神的認識呢?在教義史上,希臘和拉丁傳承就互有差異;不過,目前的演進可能導致兩種觀點的整合。希臘傳承視父是一根源,為了解說天主行動的一體性,子和聖神喻為「天主的兩隻手」(Irenaeus),在天主的一切創造和救援工程中互助同工④。正如 Walter Kasper 所稱:聖神是天主之愛的自由,經過子流向整個受造界,為首的是基督,然後又將全部受造經由基督引回同一根源——父⑤。這個傳承很嚴謹的採納聖經觀點,從開始到結束,從出生到死亡,基督一生與聖神相結合⑥。

拉丁傳承的觀點較為教會性,視聖神是父和子之愛的表露,又發自同一根源的父和子。這是比較具體性的模式:父和子各被視為兩個獨立的原則 (principles), 聯合在一起,成爲他們的愛的共同原則⑦。

最近的發展把焦點集中於基督的死亡,視之爲完全啓示及「釋放」聖神給我們的事件,這項發展或許可以爲這兩個觀點指出整合之路⑧。希臘傳承的超性的外流之愛,和拉丁傳承的團體型態的愛,都在十字架相會,因爲基督的死把聖愛之神遺發給大地,同時將門徒組成一個服役的團體。最近的想法,視父置身在這個自我給予中,父之愛的自由,在祂獻出子死於十字架一事上(若三16)表而出之,子以祂的自願投身作答覆(若十17-18),祂們相聯的自我給予而發出聖神,啓示聖神爲天主本

身的自由之愛，不斷將信友與基督之體加深連接，而普及全球^⑧。這樣聖經所強調的愛和團體合一，以及聖神對宇宙和自由創造的開放「隨意往哪裏吹拂」（若三8），就都被正視了。聖神即持續天主的和好之愛，逐漸將一切納入基督，使他們回歸於父（格前十五25~28）。

第三，一項革新的瑪利亞神學，說她是最完整的聖神的具體形象，支持聖神是和好之愛的觀點。如果聖神是天主流向教會普及全世的自給之愛的一聲完整的「是」，那麼，在瑪利亞身上，我們可以看到革新教會的形象，一個完整的「聖神接受者」。就釋經學而論，我們對「歷史性」的瑪利亞知道的確實不多，至少根據 Raymond Brown 的意見是這樣的^⑨；不過，我們却擁有福音所述說的一些有趣的弦外之音，特別在路加和若望兩部書中，它們本身就是神學：一項教會接納基督進入己內的神學^⑩。路加將瑪利亞——熙雍之女、和舊約人物匝加利亞互相對比，她和他不同，她在自身內領受了基督，正如教會本身就是聖神的宮殿。她是貧乏的 (arwini) 但由於聖神的恩賜而說了「是」；縱然在誓守童貞中，她對天主那超過全人類的想像的奇異之道說「是」；對與耶穌分離，並讓他歸向父親說「是」（十二齡講道，路二41~52）；最後一聲「是」對耶穌在十字架上的死亡和罪人的寬恕而說出。她分擔了這份痛苦，很多人的心歸向它（向教會）開放——天主的普世性寬恕的標記。

若望的瑪利亞神學，從另一角度談同一事實。他視瑪利亞為「新厄娃」——一個經由耶穌從舊約的期待中轉變為新約信仰的形象——並且和耶穌為伴^⑪。加納婚禮的「第一記號」裏（二11），她首先被提出，與耶穌及門徒有所區分，她在期待一個舊約型態的奇跡，但却被引向更深的信仰，相信耶穌是那位作決定者（二5）。這次的決定是轉入新約的時機，是聖體的記號。最後，她和耶穌以及門徒一同離開（二12）。這起始的預兆，等到她的第二次參與，站在十字架下時兌現了（十九26~30）。她

再次示範了滿懷希望的信仰，堅持不渝，哪怕是面對迫害和十字酷刑。在耶穌的死亡中，她和可愛的門徒領受了祂的神，當若望把她「接到自己家裏」時，表示一個新家庭的建立③。Heribert Mühlen 辯稱，瑪利亞對耶穌贖罪性死亡的最終接受，其中也包括接受自己的死亡，是聖神的最高標記。它釋放瑪利亞，使她化入一種新的在聖神內的團體性關係；後來又釋放門徒，使他們化入團體與傳教④。路加和若望兩部書中，瑪利亞既然代表她自己，也代表教會。對耶穌贖罪性的死亡說「是」，便是與聖神合作建立新的信仰家庭，一個不斷和好的團體（廿22-23）。

迎接聖神

我們的聖神神學導引我們視天主第三位爲天主之愛的自由贈予，它使我們在團體中和好，啓發我們將天主的愛普及他人。對聖神的響應，就像瑪利亞一樣，始於一聲對天主之愛所說的「是」，而在死猶不已忠於這份和好中，響應有了最完美的揭示。就這個觀點而言，關於教會在當代與聖神的合作，導引出一些怎樣的指標呢？

第一、我們無須驚訝，聖神表現於制度性結構之外，縱然其最終是歸向團體的。因爲聖神正像一陣風，隨意吹拂（若三8），因祂正表達了天主之愛的自由。這是耶穌面對祂那時代的自命不凡的子民的訓導。瑪竇福音中，葡萄園的主人對工人說：「難道不許我拿我所有的財物，作我所願意的事嗎？因爲我慷慨，你就嫉妬嗎？最後的將成爲最先的，最先的將成爲最後的」（廿15-16）。如果我眞要將世界視爲天主施愛的園地，那麼我們需要靠外力突破自己原有的狹小指望。

第二、我們無須驚訝，今日我們在更廣的層面上又看到聖神的作爲。初期教會中，限制這些作爲

的觀念，可說起自奧斯定時代，其聖經的依據是很微弱的。我們可以說這些作爲（治病、驅魔、預言等），目的是在團體中服務，以及釋放人使他去服務。馬爾谷福音^⑤，若望福音中都認爲治病是天主之國來到的標記；終極點是一個向普世作證的愛的服役的王國。

第三，承接以上兩項的意思，聖神不是離間的，或勝利主義者，祂是自我給予的和寬恕容忍的。保祿曾向格林多地區的信友說明這些，他們由於偏激的熱誠而造成分裂。這一點對任何有意向聖神開放的人都是重要的。耶穌之神的記號，被若望綜合爲「相親相愛」（十三35），而這股愛的尺碼是耶穌十字架上的死亡。馬爾谷福音證實殉道是一個最清楚的聖神的標記，如果將它改爲一個團體名詞，可以表示至死不渝投效天主的愛的盟約^⑥。凡是熟習神恩復興運動的人，都知道將這項真理付諸實行多麼困難。五旬教派的歷史留有分離的痕跡，各宗派教會的革新也是一樣。其中原因不只是「神恩」問題，我們無法不注意到一種勝利主義者（我們是得救者的趨勢，這簡直不能顯示在耶穌身上天主的慈愛。雖然，耶穌被祂的子民置於死地，他仍絕不捨棄他們）。

第四、我在別處也已提過，這種無限制的愛，要求本人自己先經驗到治癒和寬恕^⑦。治癒，尤其是內心的治癒，它不是一樣可有可無的附件，而是建設團體和延伸天主慈憫的基要條件。缺乏信任，人便不可能對他人開放，而一個人若帶有來自父母、教會的創傷，或者是在嘗試開放時所經驗到的傷害，便不敢信任。耶穌在十字架上，不顧失敗，排斥和痛苦，對天父之愛的無限制信任，顯示了他的神有這相同的信任，並能治癒創傷——它使人彎曲向內而不是展開向外。

寬恕建基於這份治癒。我們經驗到天主對我們的寬恕性之愛後，便可以放棄我們對別人的苛求，這些要求使大家無法和解。天主之神的創造性，能彌補因爲關係中斷所欠缺的愛，並釋放我們，從對

傷害者的不寬恕中得到解脫自在。「我們還在爲仇敵的時候」天主已愛了我們（羅五10），把隔離祂和我們的裂痕填補了。我們將心靈向祂的治癒開放，進而付出自己，那麼，我們便像保祿一樣，能夠自在的地將這與主和好的邀請傳給他人（格後五20-21）。

最後，教會在治癒和被寬恕之餘，要揭示天主之神是流溢之愛。聖神的特有標記便是自由自在的愛，不一定要求對方的還愛，而是一種無限制的給予。天主在基督身上打破了猶太人和外邦人之間的敵對，將仇恨釘死在十字架上（弗二11-22）。天主之神早就在人間世界行動了，一面開啓信者的眼睛，使他們看到尚未在教會內實現的一些天主的新啓示；同時給予機會，幫助普世找到它的希望的超性根基。聖神引導信者走向希望和創造性之愛，雖然周遭仍是黑暗重重④。這種期待上主奇妙化工的信仰再覺醒，是今日的聖神之重生的特別神恩之一。耶穌面對一切矛盾時，仍相信了天主的和好之愛，因此，它爲我們是真實的。教會真學會了無條件的相信「對天主來說，沒有不可能的事」（路一37）時，它便真實的繼續基督的工作，因此，世界的再造也就成爲可能的了。

聖神將我們從罪的奴役中解救出來（若八32），迎向天主的自由，這自由幫助我們釋放他人，迎接聖神。（若二十一22-23）

註：

① Cf Avery Dulles, *The Resilient Church* (New York, 1977).

② Cf Vinson Syman, *The Holiness-Pentecostal movement in the United States* (Grand Rapids, Mich., 1971), pp. 214-15.

③ *Ibid.*, p. 223.

- ④ Cf. Henry P. Van Dusen, 'The Third Force', in *Life* (9 June 1958), pp. 124-4.
- ⑤ Cf. Kilian McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches* (New York 1976), pp. 41-78.
- ⑥ Encyclical Letter, *Divinum Illud* (4 May 1897).
- ⑦ Dulles, *op. cit.*, pp. 14-15 表示小團體運動有分化的影響，在神恩復興運動也有同樣的顯示；不過，對教會重新效忠的證據更佔優勢。
- ⑧ McDonnell, *ibid.*
- ⑨ *Ibid.*, pp. 20-31.
- ⑩ *Ibid.*, pp. 32.
- ⑪ *Ibid.*, P. 33.
- ⑫ *Ibid.*, pp. 37-38.
- ⑬ *Ibid.*, pp. 79-109. Cutten (1927) 及 Boisen (1936, 1939, 1945) 亦由三一靈運動、Kidahl (1972) 或三一靈運動的主要代表、Felicitas Goodman (University of Chicago, 1972) 從三一靈運動著述。
- ⑭ *Ibid.*, esp. pp. 90-93.
- ⑮ *Ibid.*, pp. 107-09; 130-8
- ⑯ *Ibid.*, pp. 147.
- ⑰ James Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia, 197) 從基督著述 (eg. on pp. 42-43), as does C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, 1947), esp. pp. 25-45.
- ⑱ See Barrett, *op. cit.*, pp. 26-39.
- ⑲ See Dunn, *op. cit.*, chs. 2, 3 & 4. 他們認為對耶穌的信仰經驗，就是十種對聖神的經驗。
- ⑳ *Jesus the Christ* (New York, 1976), p. 249.

- ② James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970), pp 223.
- ③ E. S., Hans Küng, "The Charismatic Structure of the Church", in *Concilium* 4, pp 41-62.
- ④ Cf George T. Montague S. M., *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York, 1976), pp 218.
- ⑤ Cf Eugene A. Laverdière s.s.s. and William G. Thompson S.J., "New Testament Communities in Transition: a Study of Matthew and Luke", in *Theological Studies*, 37 (December 1976), pp 571-74; also Montague, *op. cit.*, pp 302-10.
- ⑥ See Montague, *op. cit.*, pp 303.
- ⑦ Cf Laverdière and Thompson, *op. cit.*, esp pp 475-6.
- ⑧ See Montague's interpretation, pp 237-52.
- ⑨ *Ibid.*, pp 247.
- ⑩ *Ibid.*, pp 252.
- ⑪ *Ibid.*, pp 333-65在此處並不管試肯定若望福音和書信出於一人之手，而視之為同一學派的作品，已足够了。
- ⑫ Brown 以為若望福音中的「更大」是指工作具有「末世的特性」。他們的使命就是「使人分享耶穌的生命（符果實··十五九）」。參看 *The Gospel according to John* (New York, 1970, vol 2, pp 633.
- ⑬ See his "Mutation religieuse et renouvellement théologique", in *Revue théologique de Louvain*, 4 (1973), pp 296-97. Quoted in Suensens, *A New Pentecost?* (New York, 1975), pp 27.
- ⑭ Morton Kelsey, in *Healing and Christianity* (New York, 1973), pp 164-85 追溯聖奧斯定對此事的早期意見，他以為如舌音及治癒等特殊神恩只是為早期教會，而合一的神恩是為他當時的教會。奧斯定在發現了當時發生的七十次治癒事件之後，改變了他的看法，他的早期意見却影響了教會的傳承。

- ⑳ Cf J. D. Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church", in *Communio*, I (1974), pp 142-58, esp pp 143.
- ㉑ Kasper, *op. cit.*, pp 251, 253.
- ㉒ Zizioulas, *op. cit.*, pp 145.
- ㉓ Cf The Second Council of Lyons A. D. 1274.—Denzinger-Schönmeier, 850; and the Council of Florence (A. D. 1439) *ibid.*, 1300. 東方和西方教、*yllique* (第十一回) 的爭辯，使人清楚地看出這一種與 Cf Edmund J. Fortman, *The Trinitarian God* (Philadelphia, 1972), pp 93-95, 224-30, 275-83 因為這一辯論之重點在於天主與其行動之合一，對天主位格性的自我給予更深的了解，並視之為天主之本性，可能有助使雙方都達到滿足。
- ㉔ 穆德素不干於救苦之法。神學 (Paradoxical theology) 最深刻的語言是神學家的莊嚴 (Karl von Balthasar, H. Mühlen, J. Molinun, E. Jungel, etc) 但願以其風格在穆德素與穆德素之間。穆德素 Trinitarian Love: as Ground of the Church', in *Theological Studies*, 37 (1976), pp 652-79, esp pp 658, note 22.
- ㉕ *Ibid.*, pp 658-60.
- ㉖ Cf R. Brown, "The Meaning of Modern New Testament Studies for an Ecumenical Understanding of Mary" in *Crisis Facing the Church* (New York, 1975), pp 84-108.
- ㉗ 「聖羅倫女士」最著名的著作是莊嚴 (Cf Ephs, 14; Zach. 2, 10, Isaiaz II, etc. Maz Thurian, in *Mary: Mother of the Lord, Figure of the Church* (London, 1963) 用相當的篇幅，註釋路加福音有關經文。
- ㉘ Cf Thurian, *op. cit.*, ch 9, "Mary and the Church".
- ㉙ *Ibid.*, pp 159-66. Brown 以其觀點來評述 Thurian 之觀點。
- ㉚ Cf H. Mühlen, "New Trends in Mariology" in *Theology Digest*, 24 (1976), pp 286-92.

- ⑨ Cf. G. Montague, *op.cit.*, pp 248.
- ⑩ Cf. R. Sears, "Trinitarian Love" 三一神論之愛。
- ⑪ *Ibid.*, pp 668. Also, Robert T. Sears S.J., "The Ministry of Healing", in *Emmanuel*, 84 (1978), pp. 234-43, 聖靈與人聖靈聖潔之關係。
- ⑫ Cf. Suenens, *A New Pentecost?* pp 9-13.
- ⑬ 參閱 Robert T. Sears, "Receive the Holy Spirit" *The Way*, (1979) vol. 19, 25-38

天主聖神與宗教經驗

張春申

基督徒在俗世中、渴望在生命裏、碰到自己所相信的對象；並在個人經驗中，實在發現一些屬於信仰的事件。今天，不論東方或西方的教會中，都有一個傾向，就是大家都在努力尋找。譬如有人參加聖神同禱會，在其中真正經驗到一些神聖。也有人採取東方的祈禱方式，因為他們認為在這類方式中，比較少用理性分析，而較能直接進到自己信仰經驗中。事實上，許多基督徒都能够說出教會信仰的道理，背出聖經句子，可是，我們會問：講出道理，背出聖經，對個人的生命到底影響一些什麼呢？多時，我們不太敢承認：生命中因着信仰的道理，或聖經的句子，發生一些神聖經驗。所以，不論東方或西方，現代人都渴望在自己的信仰生活中真實地經驗到一些東西。

一、天主聖神是宗教經驗的來源

所謂經驗是人在意識中，實在發現一些事情，通常這些事情是非常直接的。譬如說，我感到痛苦，這是在我意識中感到疼痛，所以我才說我經驗到痛苦。若我在意識中感受到一些好快樂的事，我說我經驗到快樂。一般說來，當我們神志清楚時，我們常在經驗中。

宗教經驗也應發生在我們的意識中。但什麼是宗教經驗呢？宗教經驗是一個神聖的經驗。相對的是俗世經驗。俗世經驗是我們的吃、喝、計劃、作業……。聖保祿宗徒講過：所謂天國，不是吃、不是喝。與俗世經驗相對的；稱為神聖經驗。

宗教經驗與俗世經驗的異點，首先是在理性與解釋上。俗世經驗常能應用一般的理解力來說明。例如，着涼會患傷風、頭痛；但病好了，我們知道是因為吃了一顆阿斯比靈，我們稱它是俗世經驗。因為這是一般理性就可解釋的現象。但在聖經中，由於奇蹟而病癒，信者會說這是神聖的、宗教的事情；無法根據理性解釋，而是來自另一力量；這必須賴信仰才能承認。俗世事情可用頭腦說明，是在人能力範圍內可以解決的。宗教事情却超過我們頭腦與能力，比如牽涉到人類生命的來源、牽涉到人類的未來；由於事情超過人類的理性能力，我們說得靠「另一個世界」的啓示。顯然承認「另一個世界」的人是屬於宗教領域的。

宗教的事情，爲有信仰的人而論，它的價值是絕對的。比如宗教性的神聖快樂，爲有信仰的人是最有價值的事，其它事都不算什麼。俗世的快樂、幸福與來自宗教的快樂和幸福、簡直不能相比。福音中有這樣的一個比喻：有一個人在一塊地中發現了珍寶，他就把世上所有的一切都賣掉，爲了得到這些珍寶。珍珠寶貝就是宗教上有價值的事情，面對珍珠寶貝，其它一切自然都不算什麼。人生有不少經驗是俗世經驗，譬如高興、痛苦、安慰、成功……雖都有價值，但只要人努力便可以得到。至於在人生命中，也會發生宗教經驗：有時這樣地幸福、這樣地平安，簡直不是人力所能爭取到的，也無法解釋怎麼會發生的。所以說，這是來自「另一個世界」——信仰中的天主。

以上根據理性的解釋與價值的判斷，對於世俗與宗教經驗作了初步的分析。至於在聖經中，屬於宗教信仰的經驗，往往與天主聖神連在一起。最爲顯明的是迦五22，清楚地指出來自聖神的效果：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。我們應當非常留意，保祿所用來指出聖神的效果的名詞，實在都是一般用語，它們也能用來指出俗世的經驗，如果迦拉達書信說聖神的效果是

仁愛……這使我們特殊地知悉，這種經驗是在基督信徒信仰生活中發生的，由於基督的救援，人所白白地領受的。說是聖神的效果，表示並非來自人的努力，而是天主的恩賜。

新經中常把宗教經驗與聖神連在一起，我們尚可提出一些例子。在耶穌基督內得救的人，究竟在自己生命中經驗到一些什麼？在羅馬書第八章中，一連串語言都在提示聖神的作用。「隨着聖神的切望，導入生命與平安。」（羅八六）生命與平安，都是經驗性的語言。「神魂却賴正義而生活。」（羅八10）「其實你們所領受的聖神，不是使你們作奴隸，而使你們仍舊恐懼。」（羅八15）「聖神親自和我們的心神一同作證，我們是天主的子女。」（羅八16）。尤其是天主聖神推動我們，使我們叫：「阿爸，父呀！」，「但受造之物，仍懷有希望。」（羅八20），希望是屬於人經驗的。「聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道怎樣祈求纔對，而聖神却親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。」（羅八26）天主聖神在我心目中，我們才會向天主作最深的祈禱，最渴望的歎息。

爲什麼在新經中、聖神的來臨讓我們進到最內在的經驗？在最後晚餐中，耶穌說：「我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。當那一位真理之神來時，祂要把你們引入一切真理。」（若十六12）耶穌在傳教生活中，給宗徒們講了許多的話，祂的話就是真理。假如耶穌講了真理，爲什麼還要有真理之神來引我們進入一切真理呢？這並不是天主聖神來啓示別的真理，而是引導宗徒們不只在頭腦中記錄耶穌的話，更要在經驗、生命中，將這些話的內容真實地體驗到。有時，我們聽人說話，不一定會有生命的經驗。只有當話已改變我們整個的生命時，我們才進到話的真理之中。所以，天主聖神的特殊作用，並不是給人講許多新的話，而是在祂能力下，使人進到經驗中，將話的內容改變爲人的生命。由此可見，新經一般而論，視聖神爲宗教經驗的來源。

二、宗教經驗的發生：天主聖神的活動與人的工作

如果我們渴望發生些什麼，我們便會問：應當做些什麼事呢？我們尋求宗教經驗，就不能不問：應當做些什麼呢？

的確，宗教經驗按上節所說，來自天主聖神。不過根據任何良好的神學解釋，恩寵都同時要求人的工作。關於前者，我們不再多說；關於後者，在這節中，要多加發揮。

一方面，我們可從聖經中看出，人該準備天主聖神進入生命中產生宗教經驗。聖經的言語已經指出一些方法。另一方面，當代的人文科學：宗教哲學與宗教心理學也在討論發生宗教經驗的特殊情況。根據這兩方面的綜合，也許我們能够比較正確地知道，為尋求宗教經驗的發生所應有的工作。

首先，我們以兩段聖經指出準備天主聖神進入人心應有的工作。耶穌升天後，初期教會團體來到耶路撒冷。「這些人（宗徒）和一些婦女、耶穌的母親瑪利亞、還有祂的兄弟們，都同心合意地恒心祈禱。」（宗一14）。繼而就是聖神降臨。所以，我們多少可以看出，聖神來臨與他們的恒心祈禱有關係。我們可說準備宗教經驗發生的工作就是祈禱。

宗徒大事錄第十三章，描寫初期教會在安提約基雅的事件。「他們敬禮主並禁食的時候，聖神對他們說：『你們給我選出巴爾納伯和掃祿來，去作我叫他們要作的工作。』（宗十三2）這段聖經表示，因人的祈禱與守齋，聖神來臨了。所以，守齋也可準備聖神的來臨。

原則上可說，祈禱與守齋是人準備聖神恩賜宗教經驗的工作。但是我認為這個原則，如果能由人文科學加以說明，便更能顯示宗教經驗中，天主聖神的活動與人的工作是合而為一的。

當代宗教哲學與宗教心理學表示宗教經驗的產生，常在一種稱爲「邊際的境遇」(limit-situation)，或者稱爲高峯經驗 (peak experience) 中。我們每人生命中大概都碰到過所謂邊際境遇或高峯境遇。在這種境遇中，人感覺生命的有限，體驗絕對的無能，無法滿足的渴望。此時，人如同處於生命的邊緣上，解答不了人生問題，譬如在死亡中，誰能幫助你？再如痛苦問題，我們每人大概都能回答與解決一些痛苦問題，此一痛苦、那一痛苦，可是一旦自問究竟爲什麼要受痛苦，爲什麼人要受苦？於是又有了邊緣境遇了。宗教心理學家以爲在邊際境遇中，雖然不是每人都會發生宗教經驗；可是人的心靈至少有一個跳躍的可能。既然人自己根本無法解決邊際問題，這時心靈會有一個跳躍，相信只有「另一個世界」——神的世界能够基本解決人的問題。對「另一個世界」的信仰便是宗教經驗。

現在我們把聖經與宗教心理學綜合一下，希望因而對宗教經驗中、天主聖神的活動與人的工作之相合爲一，而有更多的了解。

聖經記載，初期教會在祈禱時，天主聖神降臨了，發生了宗教經驗。究竟什麼是祈禱呢？祈禱是有限的與無限的天主的來往，用心理學的語言來說，真正的祈禱最後不是別的，而是人在高峯經驗中或在邊際境遇中，體驗自己的有限（無能、短缺、空虛……），因而投向天主。其實聖經說祈禱中天主聖神降臨，自宗教心理學而論，既然祈禱是一個高峯經驗或邊緣境界，這時，人的心靈跳躍到「另一個世界」，神的世界。所以聖神降臨與心靈跳躍實在只是一件事的兩面，也就是天主聖神的活動與人的工作的合而爲一。自聖經的語言來說，宗教經驗的發生是天主聖神的恩惠，但是人必須有祈禱的準備。自宗教心理學而言，宗教經驗的發生，是人在邊際境遇中的跳躍。作爲一個相信聖經同時又接受宗教學的人來說，二者可以綜合：人的準備宗教經驗乃是製造邊際境遇、高峯經驗，而心靈的跳

躍的可能乃是天主聖神的恩賜。如果聖經可以與宗教心理學綜合，這叫尋求宗教經驗的信者、了解真正的祈禱該是一種邊際境遇，人體驗自己的受造處境。多少人的祈禱是有此體驗呢？

同樣，聖經說教會禁食的時候，天主聖神來了。人爲什麼守齋？爲什麼守齋時聖神來臨？我想不是因爲人的飢餓引起聖神的憐憫而降來。守齋並不是只做些刻苦而已；也不只是人貪吃，需要禁食。基督徒的禁食，應該導致進入一個心靈境況，在飢餓與體力不支時，體驗自己是受造物，是無能的人，需要天主。這便是宗教心理學所說的邊際境界。因此，我們可說聖經中的禁食，相對宗教學中的邊際情況，或高峯經驗。那麼聖經中的聖神來臨，即是宗教學中的心靈跳躍了。如同上面我們將聖經與宗教心理學綜合，這裏同樣可以綜合。那麼，尋求宗教經驗的信者應當知道，禁食的作爲聖神降臨的準備，應該導致自己具有受造物的有限經驗。

以上我們只將兩段聖經中祈禱和禁食與宗教心理學所說的邊際境遇互相比較，同時設法表示，在宗教經驗中，天主聖神的活動與人的工作之合而爲一。這種綜合工作，反而具體地指出尋求宗教經驗的信者應遵循的途徑。

按我看來，今日教會中應用東方祈禱方式，或者西方的聖神同禱會，自宗教學的角度而論，乃是製造一個邊際境遇，令人經驗自身有限，跳向無限的天主。不過懷有信仰的宗教學者，同時深信宗教經驗的來源是天主聖神。聖神的活動並不排斥，而是要求人的工作。

我們自聖經中只採取祈禱與禁食作爲天主聖神降臨的準備，其實尚有其他種種準備：譬如懺悔、瞻想救恩與蹟等等；不過這一切，在宗教學的解釋下，同樣是爲人準備邊際境遇。懺悔中宗教經驗發生，天主的恩寵來臨，同樣可以見出這是邊際境遇中心靈的跳躍。因此，如果本節所作的解釋可取，

我想有助於人尋求宗教經驗，也可以說幫助人準備自己接納天主聖神降臨。

三、宗教經驗與作證生活

基督徒常求聖神降臨，改變自己，並在日常生活中為基督作證：顯露基督徒的面貌，表達基督徒的價值觀。不過，爲了具體一些，更好以宗教經驗來說明基督徒的作證生活。實際上，經驗最容易感染，當一個人高興時，他會帶給別人高興；當一個人痛苦時，他也會帶給其他人痛苦。團體生活中這是最明顯的事。同樣，如果一個人實在進入神聖的境況中，這最容易喚起別人的宗教感。換句話說，這人根本不需要作什麼，也不需要講什麼，只要他一出現，便會發出神聖的氣氛，引人進入「另一個世界」。譬如，在路加福音第一章說天主聖神庇蔭聖母瑪利亞。當天神加俾厄爾向她報喜後，可以說這是瑪利亞最深的一個宗教經驗。聖神進到瑪利亞的生命中，天主聖言降孕於她。當她去探訪依撒伯爾時，一到依撒伯爾前面，她並沒有說話，神聖經驗就從她身上透到依撒伯爾生命中。聖經中接着描述，小若翰就在母胎中高興起來。總之，一個人有宗教經驗，就很自然地帶領別人進到神聖的境界。我們也聽說在其他宗教中，如佛教的高僧，他們身上自有另一種氣氛。爲什麼呢？因他們有「另一個世界」的經驗，因此自然地通傳給別人。在這些人前不能不體驗到一些神聖。

可見基督徒的作證生活也可以根據宗教經驗具體地加以說明。如此一切都顯得更爲實際。

結 論

本文是一篇綜合性的嘗試：一方面自聖經角度肯定宗教經驗的來源與準備；另一方面自宗教的角

度討論宗教經驗的發生。最後，透過宗教學所表示的，宗教經驗發生時人的工作，具體地註解聖經中人的準備的性質。我想有助於尋求宗教經驗的信者發現，在一切準備中應該注意的重點。

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗

張春申

聖母瑪利亞是教會的典型，她的信仰經驗應爲信者的模範。當聖神出現在瑪利亞的生命中時，究竟她有些什麼經驗或變化？在基督信仰中，聖神是父、子的結合，因此，聖神帶給人的經驗應是聖父、聖子給人經驗的綜合。如果我們問：瑪利亞面對聖神有什麼信仰經驗？等於問：她面對天主父、天主子有什麼信仰經驗？然後才能正確解釋聖神臨於她內，發生了什麼事。

一、瑪利亞面對天主父的信仰經驗

當瑪利亞發現天主父時的經驗，我們可分三節來說明：(1)以聖經來分析天主父如何在瑪利亞前啓示自己；(2)瑪利亞發現天主父時，有怎樣的經驗；(3)瑪利亞是信者的典型，當基督徒面對父時，是否也有類似的信仰經驗？

1. 以聖經來分析瑪利亞發現天主父

按思高聖經的註解，路二41-52是耶穌十二歲在聖殿中，初次顯示自己的天主性。其實，更正確的是該說：耶穌初次顯示天主父，瑪利亞實在是面對父。路二41描述在巴斯對耶穌的父母要去耶路撒冷。43節中，祂的父母並沒有注意到耶穌，這是第二次講祂的父母。可是，找到耶穌後，瑪利亞對耶穌說：「你爲什麼這樣對待我們呢？你不知道你父親和我擔心的找你嗎？」（路二48）我們可以由

此三節中看出，路加好像故意引我們注意耶穌有祂的父親若瑟，母親瑪利亞。但耶穌回答瑪利亞時却說：「你們爲什麼找我？你們不知道我應當在我父親家裏嗎？」（路二四）在言語上，與前述已有對立。我們知道祂的父親和祂的母親是誰，而耶穌說：「我的父親」，顯然表示有祂自己的父親。因此在福音寫作過程中，有了一個肯定與否定，在如此對立的形式中，天主進入人內而啓示自己，我們稱之爲「奧蹟」。正因超過人理性的了解，所以聖經的描寫就是肯定與否定。實際上，若我們進到瑪利亞的生命中，這是很難懂的事；因爲聖經中告訴我們「他們不明白」（50節），「祂的母親把這一切都存在心裏」（51節）。耶穌把父啓示給瑪利亞，帶給她的是一個奧蹟，而瑪利亞實在不能懂。

另一方面，瑪利亞知道她自己是耶穌的母親，可是，在耶穌說：「我的父親」時，瑪利亞一定會問：「作爲耶穌的母親與祂口中說的我的父親有什麼關係？」一方面，天主出現實在超過人的理性與能力；另一方面，耶穌對瑪利亞啓示「我的父親」，她便接受了，並知道這是一個奧蹟。這很深的奧蹟是屬於天主父的事，所以新經中描述「他們不明白」，「瑪利亞把一切都存在心裏。」耶穌把父啓示給瑪利亞時，瑪利亞面對的是天主的超越，超越人的言語、理智、能力……天主有了這超越的一面，人在天主前，他的一切簡直無法控制，所以，當耶穌把父啓示給瑪利亞時，她面對的就是天主的超越。

2. 瑪利亞發現天主父時，有怎樣的經驗

天主父啓示給她時，在瑪利亞的意識中發生了何事？古經中，天主在許多場合顯示祂的超越，並發現天主超越時，人有講不出話的經驗。譬如說，在猶大傳統中，天主的名字叫雅威，祂的名字是如

此的超越，人不能隨口稱呼。出二十七也提到「你不能妄呼上主，你天主的名。」又如，天主出現在達尼爾的生活中，他昏迷了過去（參閱達八18，19）。在天主前，人實在體驗到自己的渺小，而沒有話說。新經中記載了因匝加利亞的不信，天主罰他變成啞巴（參閱路一22）。事實上，因匝加利亞變成了啞巴，羣衆就知道他見了異象。在面對超越的天主，人就無言，就變成了啞巴。

其次，這位超越的天主一出現，還使人有一種很深的經驗，那就是「恐懼」。在古經中描述亞巴郎與天主訂約，天主出現在「太陽快要西落時，亞巴郎昏沈的睡去，忽覺陰森萬分，就害怕起來。」（創十五12）亞巴郎爲什麼感到陰森可怕呢？這是因爲在偉大的天主前，有宗教上害怕的經驗。同樣地，當天主出現在梅瑟前時，他竟這樣地害怕，而用手把自己的臉遮起來（參閱出三1-6）。在達七28，八27，十一這些章節中，千篇一律講到達尼爾在異象前，覺得十分害怕。所以，超越的天主一出現，人常是啞口無言，並有很深的恐懼。這位超越的天主出現在瑪利亞面前，她的經驗就是「講不出話來」，「他們不明白」，「把一切都存在心裏」。同時，天使加俾厄爾把天主訊息通傳給她時，瑪利亞感覺恐懼不安（參閱路一29），所以，超越的天主父出現在瑪利亞面前，她所有的宗教經驗是講不出話來的恐懼。

3. 若瑪利亞是信者的典型，當基督徒面對父時，是否也有類似的宗教經驗？

在此，先要分析何謂超越，超越就是與衆不同。在萬物之中，天主是唯一無二的，祂是創造者，其他一切都是受造物；祂是這樣的唯一無二，人簡直沒有話可以描寫祂。祂的超越，帶給人的是驚

訝。人在祂面前，自然會啞口無言，會覺得好驚訝、好害怕，這是人面對天主父的信仰經驗。在教會內，有許多神修家、神秘家，他們是體驗天主最深的人，聖十字若望在他的書中描寫天主是「夜」、「黑暗」，有時却說天主是「光」，光是這樣強烈，竟然如同黑暗。在天主前，常覺得天主太大，人是如此渺小，講不出話來。

我們在超越的天主前，是否也有啞口無言，或有神聖、恐懼的感覺呢？可能好多時候不然，當代的人談論天主，凡事都把天主提出來，祂的名字好像是許多名字中的一個（雖然在聖經中常說：天主是光明、牧人、磐石……），無形中我們用的次數太多，也太隨便。對天主的感受好像是萬物中的一個，因而信友漸漸失去了對天主之超越的經驗。我想，一位信友健康的宗教生活，實在應在自己生命中、對這位超越的天主，培養很深的宗教情緒。最後，我們在祈禱中，對在瑪利亞前啓示自己的天主父講出「祢如此偉大、超越，我講不出話來。」巴不得我們在這位偉大而神聖的天主前，體驗自己的卑微。為基督徒而言，面對父的宗教經驗是需要的。面對天主的神聖，會讓我們的生活更深刻。當我們感到祂的神聖、不可測量時，自然會有崇拜的態度。在天主前，信者只能啞口無言，承認自己是受造物。

二、瑪利亞面對天主子的宗教經驗

1. 從聖經分析來看

耶穌公開傳教時，有一次，瑪利亞和耶穌的兄弟要去看祂。別人向耶穌說：「你的母親和你的兄

弟站在外邊，願意見你」。耶穌却說：「聽了天主的話而實行的，纔是我的母親和我的兄弟。」（參閱路八19-21）耶穌口中所說的話有對立，就是肯定與否定。瑪利亞面對天主子的啓示時有些困難，因瑪利亞知道她是耶穌的母親，現在，耶穌說「我的母親」，在理性上，瑪利亞實在有困難。可是她把天主之言接納在自己的生命中。如同瑪利亞在領報時所說的「主的婢女在此，願祢的話成就於我吧！」「話」就是天主子，瑪利亞在天主子啓示給她時，接納了這個奧蹟。她在信仰中對天主子的接納，我們稱之爲「內在性」（immanence）。話如此地進入她生命中，現在她知道，她不只是人家所講的「你的母親」，同時也是耶穌口中所說的「我的母親」。因爲天主之言深深地進入她的生命中，把「你的母親」變成「我的母親」。

2. 瑪利亞面對天主子時，所有的信仰經驗

整部古經是描寫天主內在於人間，祂常與人同在。甚至在樂園中，還與亞當、厄娃談話（參閱創三8）。又如天主打發梅瑟到以民中，祂對梅瑟說：「我與你同在」。天主與以民同在時是在雲柱中（參閱出三12），後來，撒落滿建造了聖殿，聖殿象徵天主與以色列子民同在，因而我們體驗的是內在於人類歷史中的天主。猶太人發現天主內在於他們，他們總是講「有福氣」（參看詠十六2）、「高興」、「快樂」（參看詠四十二5，四十三4，二十七6）。這是來自另一世界，來自天主的「有福」、「快樂」。譬如在領報後，瑪利亞去見依撒伯爾，依撒伯爾的第一句話說是「在女人中妳是有福的」，因爲聖言已內在於瑪利亞的生命中；後來，瑪利亞高興而唱起歌來：「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主；萬世萬代要稱我是有福的」（參閱路一48），而我們是否也有這種經驗呢？

3. 當基督徒面對子時，是否也有類似的宗教經驗？

當我們唸聖言、領聖體時，事實上，天主子已內在於信者生命中，但我們是否有瑪利亞一樣的宗教經驗呢？

內在是什麼？內在就是在裏面；所謂天主的內在，就是在人生命中、沒有一個因素、天主會不在裏面的；當天主在人的裏面，如此地在人裏面，我們的軀體、情感、理性、我們的心……都有天主。奧斯定述及天主比我們更在自己內。最後，描寫天主的內在性，就是我在天主內，天主在我內，而保祿的描述「天主在我們內的行動、工作：我們的一切，都是出於我們內在的天主。」（斐二13）。

教會內有些神秘家說出自己好像一滴水滴在大海中；也說自己好像在大火中的一塊鐵。聖方濟沙勿略在祈禱中體驗到天主聖三，他常講的一句話就是「够了」，這是說：不需要什麼，他什麼都有了。如果一個人打從心裏講够了，他就如聖經所說的，是最幸福、最高興的人，因為他够了。若天主內在於人，有如瑪利亞身上的經驗，這人就最有福、最快樂的人，因為他够了。

在基督信仰中，天主不但超越，也內在於人最深的生命中。在信者的祈禱中也會從心裏說「够了」；我好有福氣，其他一切我可以不要了。我是否已體會如此的快樂？是否我也能說：我已陶醉，陶醉在天主的生命中嗎？若然，理由無他，則因天主與我同在，祂內在於我。其他一切雖是好的，但比起內在於我的天主，為我都不算什麼了！若有天主內在於人的經驗，這人也會感受到宗教內的幸福與快樂。

三、瑪利亞面對天主聖神的宗教經驗

聖神是父、子所共發、聖父、聖子的結合。如果聖神出現在瑪利亞面前，聖神發顯的是天主的超越與天主的內在的綜合，這是基督信仰的特點。瑪利亞發現天主聖神有怎樣的宗教經驗呢？就是神祕。這個神祕不是神祕家所描述的神祕，而是每位信者都具有的神祕。

1. 從聖經分析來看

天使加俾厄爾對瑪利亞講話時，瑪利亞有一些困難。天使說：「聖神要臨到你身上，至高者的能力要庇蔭妳。」（路一35-36）在瑪利亞身上，聖神出現，天主要庇蔭她。在古經中，當天主出現，很多機會用「庇蔭」這個字。譬如天主在雲柱中與以民在一起，雲庇蔭着以民（參閱出十三21）。又如天主在西乃山上出現，濃雲密佈（參閱出十九16）；在撒羅滿建成聖殿後，殿內充滿着雲，表示天主的臨在，使司祭不能進去（參閱列上八10）。古經中，「雲」常代表天主的能力；而新經中，天主的神也在雲中出現。耶穌顯容是在雲中；耶穌升天時，有一朵雲彩把祂接上去；最後，耶穌要乘着雲彩光榮地降來：這些都指出雲跟天主的能力密切相連。

聖神在瑪利亞身上出現，爲什麼要用雲彩來描述呢？由人的經驗來了解，雲彩跟太陽相連在一起，陽光一面通過雲彩進入人間，同時雲彩還有美麗的一面，它可遮蔽太陽。因此，雲彩有兩個作用，一是顯示，另一是遮蔽。所以，我們了解聖神庇蔭要叫作「雲」。一方面顯出天主的超越，我們看不見祂。另一方面，聖神顯示天主的內在，祂把天主子帶進人間。最後，聖神爲我們可以說是一個奧蹟，祂的奧蹟就是天主的超越與天主的內在，這就是天主聖神。

2. 當聖神庇廕瑪利亞時，她有什麼經驗？

聖神在人生命出現，人的經驗稱爲「神秘」。耶穌曾講過聖神是風，「風不知從什麼地方來，也不知它往什麼地方去」（參閱若三6-8）。既然我們不知祂的來去，因而聖神讓人感到好神秘。神秘又是什麼呢？許多時候，與人交往幾年，我都無法捉摸住這人的心思、感受。同樣，我們也在自己身上感到「是我」、「非我」，這就叫神秘。天主聖神出現，帶給人的就是這種神秘感。

耶穌是充滿聖神的人。在若望福音中，祂讓人看出「是我」、「非我」，譬如，耶穌說宗徒是他的弟子，同時，又不是祂的弟子，而是父的弟子。有時，耶穌講祂在工作；有時，又不是祂在工作，而是父在工作。在最後晚餐中，祂向斐理伯說：「斐理伯，我和你們在一起這麼久了，你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父。」（若十四9）也許我們會說這是很平常的話，其實，這是最神秘的話。除非在耶穌身上有「是我」或「非我」，便不能說看見了耶穌，就是看見了父。正因耶穌如此充滿聖神，祂是天主子，同時，又完全屬於天主父。瑪利亞是否也有這樣是我、非我的神秘感呢？在新經中很難找到描寫瑪利亞的神秘感。若有的話，一定是非常美的描寫。我們可以想像，一位童女懷孕天主子，在她生命中的經驗，一定是很美妙的、神秘的。不過瑪利亞在「我的靈魂讚頌上主」這首讚美歌中，表達了她對世上一切事，有「是」、「非」之感；一方面，是天主的，也是人間的。一方面她說的是以色列人的歷史，同時也講出是天主的救恩史。換言之，當人有聖神給予的神秘經驗，他也會在一切事物中看出「是」與「不是」，這就是神秘的經驗。

3. 當信友充滿聖神時，是否也有類似的宗教經驗？

庇廕瑪利亞的聖神，一面將天主的內在與天主的超越帶到人的生命，使我們有一些神秘的經驗。事實上，教會團體中也有很深的神秘經驗。天主聖神降臨時，風進到宗徒們住的地方（宗二）這說明聖神降臨時，風進到教會內；實在這就是天主的超越與天主內在於教會中。在教會身上的經驗。保祿宗徒稱它是一個奧蹟。一方面，教會感到自己是有罪的、渺小的、是人間的；另一方面，教會稱自己是耶穌基督的新娘，耶穌是她的淨配，如此密切的與耶穌相連。因此，我們可以了解，教會實在有很深的神秘感。聖神在教會中，一方面讓信友體驗到在偉大天主前的我；另一方面，體驗到這內在於人生命中的天主，如此變化一個人，使他成爲耶穌基督的淨配。許多的神秘家看天地與我們平常人迥異：普通的人看太陽就是太陽；聖五傷方濟則說太陽是哥哥，月亮是妹妹。除非是充滿聖神的人，不能有這樣的神秘感：「是我」、「非我」，「是此」、「非此」。

聖神讓信者的生命碰到天主的超越與內在，而感到神秘感。是我：此時我生活着，可是，我已體驗到永恒。我是罪人，但在我有罪的生命中已體驗到天主的救恩。我是卑微的人，但我體驗到自己是天主的子女。最後，雖然我是如此渺小，微不足道，但我也體會自己的偉大。也只有在此情況下，經驗到天主的超越與天主的內在於我，才會在聖神身上真正經驗到人的神秘。

因爲我們生活在俗世中，不易看出人物中的神秘。上述就是希望在瑪利亞面對聖神的經驗中，發現自己身上一些特殊的神秘因素。基督信友應常準備一對神秘的眼睛來看整個世界，這一切都象徵着天主的臨在，並且這些都是天主聖神所帶給我們的。

(上接四八二頁)

對這種經驗正確性的分辨，並不太在於對經驗本身的分析，而更在於它對許多人生命所產生的效果。許多人為他們自己生命中所產生的變化作見證。其中包括對天主臨在的意識；與耶穌基督一種更個人性的關係；對祈禱感到更大的需要，也作得更成功，包含一種新的自由對天主的慈善和奇妙作簡單的讚美；對想了解天主聖言一種新的飢渴，一種更普遍而大公的愛德，一個更慷慨從事宗徒工作的心靈。同時，藉聖神所給特殊的恩賜，他們有一種新的能力去傳揚福音，並建立信友的團體。這些神恩也包括一些為其他天主教友視為奇怪的恩惠，例如：舌音神恩、先知神恩和治癒神恩。雖然有時有些人沒能善用這些神恩，或者對神恩沒能有好的分辨和了解，但一般來說，這些神恩使人進入更深、更正確的基督信仰生活。使那些參與復興的人有更大的團結和共同的目標。成千的祈禱團在各地如雨後春筍地興起。有些地方也開始出現深度獻身或甚至盟約團體 (Covenant Community)；在其中發展出很高牧靈方面的智慧。

(5) 堅振聖事的復興

神恩復興的結果，在神學上肯定堅振聖事應在領受者的生命中產生一個真實而經驗性的衝擊。堅振聖事不僅是一種禮節，它應當是使童年性的基督信仰到達真實成熟的通道，使基督信友在靈修上長大成人。

(下轉五四〇頁)

神學論集卷十二(43-46)總目錄

聖經

聖經救援論的基本因素

溫保祿 筆錄 ④ 一

「一個與他相稱的助手」：創二18-24

Marie de Merode 著 王敬弘 譯 ④ 一九

重論中文聖經中「罪」字的翻譯問題

李 湜 源 ④ 二五

舊約末世論

P. Goswin Habets 著 楊世雄 譯 ④ 二八五

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 筆錄 ④ 三〇三

馬爾谷福音

Donald Senior, C.D. 著 韻 立 譯 ④ 四四七

馬爾谷福音中的耶穌

William D. Carroll 著 韻 立 譯 ④ 四五七

聖經救援論要素之三：基督救主及其救援工程的特性

溫保祿 筆錄 ④ 四六七

信理

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

谷 寒 松 ④ 三五

在佛學思想背景中重行思考基督神學

Lynn de Silva 著
鄭文卿 譯 ④……五一

福音傳播與世界性宗教

甘易逢 著
黃雪霞 譯 ④……七五

再論「我期待死人的復活」

張春 著
林玉華 ④……八三

論天不言以行與事示之而已矣

林玉華 ④……三一七

靈修

耶穌會總長神父答客問——走向貧窮

Pedro Arrupe 述
陳寬薇 譯 ④……一二九

氣憤

William F. Kraft 著
韻立 譯 ④……一三七

「不知之雲」與冒牌的靜觀

Harvey D. Egan 著
鄭文卿 譯 ④……五五三

宗教

宗教交談的神學基礎

張春 著
申 ④……三二九

基督教在中國之前途

謝扶雅 ④……五四一

禮儀

彌撒禮儀研究（上）

王化 著
字 ④……三三九

彌撒禮儀研究（下）

王化 著
字 ④……四九一

神學

基督教對歷史意義與目的的看法..... Paul Althaus 著 譯 ④ 四八三

教史 論奧格斯堡信條..... 鄒保祿 著 譯 ④ 五一五

倫理 墮胎：辯論的規則..... Richard A. McCormick S.J. 著 譯 ④ 五二七

書評 聖經中的象徵：古代近東圖像學及聖詠集..... 譚壁輝 著 譯 ④ 五七三

專題 基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義..... 莊慶信 著 譯 ④ 九一

專論 基督徒的希望與在臺灣資本主義的思想模型..... 劉丹桂 著 譯 ④ 一一三

專題 從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態..... 谷功澤 著 譯 ④ 三五五

專題 聖神與信仰經驗..... Robert T. Sears 著 譯 ④ 五八一

領受聖神..... 陳寬薇 著 譯 ④ 五八九

天主聖神與宗教經驗..... 張春 著 譯 ④ 五九九

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗..... 張春 著 譯 ④ 六〇七

第八屆神學研習會專輯：（一九八〇年一月廿九日至二月一日）

一月廿九日

- 1. 靈修的意義……………張溫保春主講 申④…一四七
- 2. 基督徒的靈修……………吳韻祿筆錄 ④…一五九
- 3. 現代靈修的新趨勢……………徐可樂之④…一七三

一月三十日

- 4. 基督徒的祈禱……………谷寒松④…一九三
- 5. 祈禱的發展與成長……………徐可樂之④…二〇一
- 6. 基督徒靈修傳統中的默禱方法……………高士傑④…二二七

一月卅一日

- 7. 分辨神類的神學……………房志榮④…三八五
- 8. 分辨神類的實行……………詹德隆④…四一三
- 9. 分辨神類的方法……………王敬弘④…四二九

二月一日

- 10. 靈修生活之一：禮儀靈修……………趙一舟④…一三七
- 11. 靈修生活之二：退省……………朱修德④…二四五
- 12. 靈修生活之三：修身克己……………成世光④…二五七

附錄

- 靈修輔導管見……………徐可樂之④…二六三