

神學論集

于斌



50

輔仁大學神學論集

第五十號

一九八一年冬

總目錄見 ㊸ ㊹

目錄

前言	1
聖經	1
神恩 Tom Forest 講	四六五
信理
經學時代、佛學時代、基督學時代
中國宗教文化的回顧與前瞻 謝扶雅	四八一
靈修
試談靈修「生活」基礎 徐可之	四九一
希望在人間 Cardinal Eduardo Pironio 寬薇 著	五〇七
牧靈

目錄

建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難……………房志榮……………五一九

神學論集五十期紀念論文

梵二基本神學思想的詮釋……………Karl Rahner講……………胡國楨譯……………五三九

梵二後天主教倫理神學的七大特色……………R.A. McCormick著……………譚壁輝譯……………五五七

歷史中的天主聖神論……………鄒保祿……………五七三

當代教會思潮與「神論」五十期內容……………張春申……………五八三

31至50號，即卷九至卷十三（一九七七—一九八一）分類目錄……………五九九

前言

「輔仁大學神學論集」自民國五十八年創刊迄今，已經第五十期了。現在正是一個反省與評價的好機會。

已故校長于樞機總主教在創刊號的序文中爲「神論」指出了三個目標：一、選擇介紹梵二大公會議以來各種神學思想，存其精華，除其糟粕；二、致力應用中國的思維方法接受聖道，然後介紹給國人；三、具體而論，更該以中國所重的「性命之學」，補充西方的理性思考。

至於現任校長羅光總主教，當時亦以臺北總主教之身份，指示我們說：「新神學的名詞，有人愛聽，有人不愛聽。愛聽的人，以爲新神學代表前進，代表改革；不愛聽的人，以爲新神學乃是時髦，乃是紊亂，乃是背經叛道。但是不管愛聽或不愛聽，新神學已經是一樁事實，我們不能不加以研究。在新神學裡確實有進步，有改革；也確實有紊亂，有錯誤。因此我們不能不用心去研究它的內容。」十二年多以來，「神論」每期都記住兩位教會導師所指的方向，竭力邁進。當然，由於人力的限制，我們遠離鵠的尙很遙遠。不過按本期張春申神父的綜合，大體可以窺見五十期內容遵循了兩位校長的指示。張神父文章分爲三段，每段綜合了「神論」過去的重要方向。第一段與第二段綜合了「神論」所介紹的梵二大公會議以後，教會中各種神學問題；第三段綜合了在教會本位化呼聲中，「神論」所發表的較有創造性的中國神學。但是我們選得再說一遍，所做的一切，遠比理想要做的來得少。因此，當「神論」走向第二個五十期之前，不得不將初衷再次提出以自勉。不過，如同發刊詞中，我

們曾說：「神學院不是一座孤島，在神學院以外還有不少神父、修女及信友對神學甚感興趣，並有他們自己的見解、經驗或問題。這一方面，希望『神學論集』能成爲大家討論神學問題的公開園地。」我們也再次呼請大家繼續合作，協助充實篇幅。

本期有幾篇文章，特別選爲紀念五十期。K. Rahner將教會史重新分爲三個階段，梵二大公會議是教會真正走向世界的階段，這爲我們是一種新的刺激。R. McCormick標出了梵二以後倫理學的特色，也是「神論」五十期內有關倫理所發表的文章之特色。最後今年是紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年，鄭保祿神父的一篇文章提醒我們聖神學該是未來研討的對象。

至於同期其他文章中，謝扶雅先生提出的三個時代，自中國思想史而論，爲我們也有極大的啓發；而別的作品，在聖經、靈修、牧靈方面，都有豐富的內容，使「神論」顯出活力充沛，滿懷希望地走向第二個五十期。

神恩

Tom Forest 講

「天主全能的聖言銳利無比，遠勝雙刃之劍；
乾淨利落，直抵衆人心坎。

請衆睜開眼睛，側耳傾聽，打開心扉，
凝神諦聽上主的言語。」

實際上，神恩可分成兩部份，第一部份主要是表現於語言方面的宣佈；第二部份主要是使用於行動方面。二者都以天主的聖言爲基礎。

「祂居住在我們中間，祂工作在我們中間，

從早晨到黃昏，而且晝夜不息；

向我們彰顯祂的榮耀，賜給我們一項許諾，

而我們却掉頭不顧，置之不理。」

我想，這可以說是神恩的故事。早期教會深深明白，爲了繼續耶穌的工作，爲了從早到晚、日夜不息的工作，需要善用這些神恩。我們在其中看到了極大的許諾，也從衆人的體驗中看到了主的榮耀

。可是，曾幾何時，爲了某種（莫須有的）理由，我們竟掉頭他去，置之不理；可能因爲這些神恩要
求衆人全神貫注，諦聽聖神的言語，而其他的各種雜音，竟然淹沒了聖神的清音。就這樣，我們掉頭
他去，不理這些神恩。我說的「我們」，指的是天主子民的大多數。然而，就某些聖賢而言，以及就
聖教會的傳統教訓而言，我們從未掉頭他去，不理這些神恩。

「現在請睜開眼睛，環顧四週：

記住，天主聖神就在這裏。

在這裏，祂的教會內，與祂的子民合而為一。」

所以，這些神恩的外貌之一，即在於能幫助教會內的團結合一。因爲假如真正來自天主聖神，必
然會促成衆人完全合而為一，成爲耶穌基督的一個身體。而這也成爲一項標準，從而辨認這些恩賜對
教會有益或有害。

神恩有區分

以言語表現者

先知（代言人的勸言）

智慧的言語

知識的言語

以行動表現者

治病

行奇蹟

辨別神類的神恩

能說各種語言

能解釋語言

信心

先知之恩，智慧的言語，知識的言語，能說各種語言的神恩，能解釋語言的神恩，都是一些不須表現於口頭言語的神恩。至於治病的神恩，行奇蹟，辨別神恩，以及信心，都是表現於行動的神恩，不在於坐而言，而在於起而行。

誠如我們已經提過的，在基本上，這些神恩都是爲了建樹聖教會。並不是爲了個人的聖化，個人的成聖，而是爲了建樹教會。於是，我們可以給「神恩」下一個定義：即天主聖神賞賜給某人的任何能力，使之得以服務教會——這就是神恩，如今我們知道，這是天主聖神的恩賜，並不是某人自行研究、親身體驗，本身技能所獲致的結果。這一切可能幫助我們善用神恩，但是神恩本身乃是聖神的賜予。

我要強調這一點，即我們本身雖非聖賢，仍能善用神恩。不是因爲天主把祂的恩典賜給不配領受的人，而是因爲天主將這些神恩賞賜給我們時，我們具有正當的心向。我們曾經走向聖化之路，只是當時在半路上我們打了退堂鼓，天主却不曾半途而廢。天主並不後悔賜給我們這些恩典。祂並不因爲我們現在不追隨祂走向成聖的道路就從我們身上取消這些恩賜。所以，某人雖曾具有治病的神恩，很可能有一天，聽到上主對他說：「離開我吧！我根本不認識你，雖然你確實因我的名義做了這一切事情！」

聖保祿宗徒說，當我們聚集一堂時，所能應用的這些神恩當中，以先知的神恩居於首位。我們都應該熱切渴求各種神恩，尤其是成爲先知的神恩。我們不妨思考一下，這項神恩爲什麼這樣重要呢？

這項神恩究竟是什麼呢？這項神恩，與未來的預言毫無關係。這不是世俗所謂的未卜先知。世俗中有些人可能告訴您何時有一架飛機將要墜毀，或是某國家的新政府將如何如何——那與先知的神恩毫不相干。依照原義，先知之恩乃是代表天主發言。代表天主發言的人就是先知，而他所說的話，就是先知之言。而聖保祿宗徒在致格林多前書第十四章第三節，告訴我們，「那做先知的，却是向人說建樹、勸慰和鼓勵的話。」意思是說，先知的功能在於勸勉、安慰，並建樹基督的奧體。所以，任何先知言語的目的，或任何先知的功能，即在於勸慰並加強其聽眾的信心。果真如此，我們將會發現，何以聖保祿宗徒要我們盡量善用這項神恩，因為我們大家都需要不斷地受到鼓舞，以增強信心，正如他本人在他某封書信中所要說的，我們大家都需要在信心方面向下扎根，屹立不搖，堅忍不拔。而且，由於我們不斷地暴露於世俗與仇敵的雜音之中，它們處心積慮，設法搶奪我們對於天主的信心。天主聖神之所以設立先知，正是爲了補救這種缺失，以鼓舞、勸慰、建樹聽眾的信心。所以聖保祿宗徒說，在吾人所追尋的一切神恩之中，先知之恩榮列第一，最爲重要。我還要補充另一個理由，那是因爲如同一般人，舌頭是非常重要的，有了舌頭，我們可以用來建立各種人際關係，或者，也可能以同樣的舌頭來破壞各種關係，而仇敵總是千方百計，企圖利用我們，藉着我們的舌頭，使我們評長論短，挑撥是非，打擊人心，令人氣餒，直至彼此喪失信心而後已。這就是它處心積慮，利用我們言辭的弱點。所以，聖保祿宗徒說：「以同樣的言語之恩，聖神能够使你們互相加強，彼此勸慰，相互建樹。」我想，這就是一项非常重要的理由，說明了他何以特別看重先知之恩。而且，一旦我們在新禱會中，有了這種互相鼓舞的態度，我們將會發現，這種同樣的態度必然充滿我們生活上所有的領域，無論在工作時，在家庭中，在遊戲時，我們也都具有這種相同的態度，成爲聖神的工具，互相鼓舞，而非

彼此掣肘；努力建樹，而非破壞。

所謂「智慧的言語」，有別於依撒意亞先知所說的「智慧之恩」。依撒意亞先知書第十一章，曾論到聖神七恩，也就是我們天主教傳統上不斷祈求的神恩，以及類似的「知識的言語」神恩，這兩項神恩都可用於個人的聖化與裨益，並用於增進我們的力量，以服務教會，假如這是爲了我們個人的益處，就是依撒意亞先知書第十一章所說的；假如不是爲了我們個人的益處，而是爲了幫我們互助合作，那就是格林多前書第十二章所說的。所以嚴格說來，這就是神恩。而這也說明了，何以神恩並不是智慧，而只是智慧的言語，只是吐露智慧之言；神恩並不是知識，而只是知識的吐露、分享，與表白。所以「智慧的言語」神恩，對於那些想要教人以天主的真理者，尤其價值。聖神恩賜這種能力，正是要我們以聖神的上智，正確地解釋聖經，我想，那就是「智慧的言語」神恩的主要目的。而如您所言，這對於我們年高望重者，即將爲幫助他人要如何去做，也不無裨益。那麼，我們也可以爲這項「智慧的言語」神恩來祈求天主賞賜給我們。

其次，說到「知識的言語」神恩。這種知識的言語，乃是聖神賞賜的某種知識，我們永遠不可能以其他任何方式獲取。所以，並非由於技能、研究、經驗而獲得；而是當我與某人談話，或是某人祈禱時，天主賞賜我一種關於那個人的知識，關於他的生活環境，關於他種種困難的根本原因的知識，而當我把這種知識與那個人分享時，會產生治療的效果。所以，「知識的言語」神恩，對於那些從事於治病療疾者，裨益尤大。

再其次，我們提到「能說各種語言」的神恩。實際上，在某些人心目中，感到非常混淆，因爲這不是說某種語言的神恩，而是「能說各種語言」的神恩。即「多種語言」之恩。而由於我們不能分辨

其中的異同，乃造成觀念的不清與思想的偏差。所以，關於「能說各種語言」的神恩，該注意的主要之點，乃是有三種不同的「能說各種語言」的神恩。就是：

一、這種神恩對於非信友而言，是一個標記。

二、這種神恩對於信友而言，是一個訊息。

三、對於有關的個人而言，這是一種祈禱的神恩。

所以，有三種截然不同的「能說各種語言」的神恩。

第一種，您可能說是非常神奇，對於非信者而言，是一個標記。它極為神奇，因為它必然吸引了他們的注意，令他們訝異不已，使他們不禁問道：「這是什麼意思？」而在宗徒大事錄中所發生的，當時宗徒以各種語言開始祈禱，在場的羣衆每個人都聽到宗徒以他們自己的方言說話。這事雖屬神奇，但只是一個標記。我們人不能就此停止。而既然是一個標記，就顯得很籠統。它可能加以正確的解釋，也可能解釋錯誤。那些心向正確的人說：「弟兄們，這是什麼事？」另外有些心術不正的人却譏笑說：「他們喝醉了酒！」所以，您知道，那個標記可能同時是通往天主的踏腳石或絆腳石，為某些人而言，它是一塊絆腳石，為另外某些人而言，却是踏腳石，指向天主的康莊大道。當時，他們完全明白了其中意義之後，終於有三千人領洗奉教。所以，那是一種神恩，蒙受這種神恩者，能操某種語言，那是一種真正的人間語言，但他從來不曾學習這種語言。而且可能永遠不會再說的語言。

這是一種暫時的奇妙恩典，而且是非常罕有的，這種「能說各種語言」的神恩，並不是人人可得的，它是非常稀有的。只有在非常特殊的環境之下纔發生的，而完全由天主決定，現成的這種神恩實例，可參閱若望謝利爾 (John Sherrill) 所著「他們說各種語言，天主教的五旬節」(They Speak

with Other Tongues, Catholic Pentecostals), 及藍大翰、蘇能恩樞機 (Ranaghans Cardinal Suenens) 所著「新五旬節」(A New Pentecost) 作者等，一些這種神恩的實例。在我整整八年的經驗中，全球各地，我尚未曾親自看到這種神恩，我個人以及我遇見的人，都未曾經驗過這種神恩。可是我曾在書上讀過。

第二種「能說各種語言」的神恩，爲信者而言，乃是一個訊息。在一個祈禱會中，一羣信友舉行「神恩復興運動」，獲得了一個訊息，這個訊息本身是不易解釋明白的。但是如今又非解釋明白不可。於是，「能解釋語言」的神恩，即伴隨著這第二種「能說各種語言」的神恩而來。這是天主親自賞賜給人的一種訊息的恩典。現在您可能會問：「天主爲什麼做這樣的事情？我的意思是說，如果祂要對我們說話，爲什麼不用我們衆人都能了解的方式來說呢？」「爲什麼先用不易了解的方式說話，然後又賞賜給另外一個人以特殊的神恩，來解釋清楚呢？」（這豈不有「多此一舉」之譏？）其實，在天主的神蹟之前，我們只有鞠躬致敬的分兒。聖保祿宗徒在格林多前書第二章告訴我們，聖神的恩賜，對於那些只以理智來思考的人，無疑是一種愚妄。他們無聊得很，聽也聽不進去。根本無法接受。事實上，耶路撒冷聖經譯文極爲優美，它說：「我無法像教哲學那樣來教聖神的恩典。」哲學是一門非常理性的科學。無論從大前提，小前提，您都可以得到每一個結論——顯而易見的結論，但是，聖保祿宗徒說，關於聖神的恩典並不如此。他說：「我無法像教哲學那樣。」所以，假如我們想要認識這些神恩的話，必須承認其中一定牽涉到某些神奇的事蹟。第二類的「能說各種語言」的神恩，正是如此。

最後談談第三種能說各種語言的神恩。現在我要說的，甚至於連第二種神恩也不是人人可得的。

有些人在祈禱會中會蒙受這種神恩，另外有些人會獲得解釋語言的神恩。但是，我們不能說應該擁有這第二種「能說各種語言的神恩」。現在，我們且談談第三種。我們終於可以說，凡渴望這項神恩的人都可能蒙受，都可能獲得——即以祈禱方式的「能說各種語言的神恩」。因為，格林多前書十四章二至三節曾論到這種神恩：「原來那說語言的，不是對人，而是對天主說話，因為沒有人聽得懂，他是由於神魂講論奧秘的事；」而在第十四節，聖保祿又說：「我若以語言之恩祈禱，是我的神魂祈禱，我的理智却得不到效果。」這幾句經文提到兩件事物。而在致羅馬人書第八章二十六節又說到這第三類的語言神恩。首先，它是向天主祈禱，真正向天主祈禱；其次，它是不易理解的祈禱。沒有人聽得懂，甚至連祈禱者本人也不理解。不過，聖保祿宗徒說：「假如你們不懂，也不要憂慮。那洞悉心靈的天主知道聖神的意願是什麼，因為正是祂自己的聖神在我們內向祂祈求。」所以，這第三種「能說各種語言」的神恩雖然不易理解，但是總不致令人誤解或迷失。如今說到這個第三種「語言神恩」，聖保祿絕對不會說：「我不希望你們都有說語言之恩。」關於第一種和第二種語言神恩，他說：「但我更願意你們都做先知，因為講先知話的比說語言的更大。」可是，這並不是指這個第三種語言神恩而言，因為他本人親口說：「我以語言之恩祈禱，勝過你們眾人。」由於我們不了解這三種語言神恩各有不同，難怪往往誤引了聖保祿的金玉良言。而許多人以為聖保祿宗徒說過：「不要說各種語言。」誠然他這樣說過，但指的是第一種與第二種，而不是第三種。然而，第三種神恩不僅是一種神恩而已。因為神恩並不是爲了我們個人的利益，而是爲了別人的益處。而這個第三種語言神恩却是爲了我們個人的利益。正如聖保祿在格林多前書第十四章第三節提到：「那說語言的，是建立自己。」而一個人越是經常以這種方式祈禱，越能建立堅固的信、望、愛三德。這是經驗的事實。另一方面：我們

不必鼓勵衆人放棄所有其他的祈禱方式，而只用「能說各種語言的神恩」祈禱。絕非如此。因爲天主聖神本身曾使教會擁有如此多姿多采的祈禱生活，我們必須開放心胸，一律歡迎，兼採並用，而不要有所偏愛或偏廢。我們也不應該故步自封，拒絕某些方式的祈禱。不可這樣說：「我只要這種方式，而不要以語言之恩祈禱。」所以，必須達到某種平衡，方爲上乘。

所以，「能解釋各種語言」的神恩，只能伴隨著祈禱會中第二種語言神恩而來。再度說明，這並不是一種說人問語言，了解某種語文的神恩。而與「說先知話」頗相類似。在「說先知話」時，一個人可能獲得真正的訊息，說給大眾分享。也可能只獲得某種感悟，知道天主要說什麼，然後必須以他最佳的方式表達出來。「能解釋各種語言」的神恩，與此相同，它是一種先知之恩，但是與「語言之恩」的訊息特別有關係。

論到「治病」、「行奇蹟」、「辨別神類的神恩」、「信心」等神恩，我們將發現，這些神恩都不能以語言來表現，而必須表現於行動之中，茲以「治病」神恩爲例，略加說明，這種神恩涵蓋了一個人所需治癒的三方面，即精神、心靈和身體。但是我認爲，在絕大多數的案例中，治病神恩指的是身體的治療。神恩復興運動特別重視這項神恩。這是一種治病神恩，治癒身體疾病的神恩。它也可以包括情緒的治療、記憶的治療，和精神生活方面的治療，嚴格說來，精神生活方面的治療需要懺悔，而往往也需要「和好」聖事。所以我說，「治病」神恩主要指的是身體方面的治療。我們可能從經驗中認識這種神恩，但絕對無法僅憑我們自己的努力而獲得這種神恩。所以，我們需要祈求天主：「請天主賜我治病的神恩。」

至於「行奇蹟」的神恩，顯然無需費辭解說。這並不是令人驚訝不已的神恩——並不是耶穌所顯

的那種神奇事蹟。那可能是一種非基督的神祇所行的奇蹟。但是，耶穌的奇蹟總是爲了有關當事人的福利，即爲了他們的好處，而不只是爲了叫他們驚訝詫異而已。例如，在印度有一位很著名的人，他受到千千萬萬衆人的朝拜——衆人都認爲他有能力從空氣中獲得金環，並把灰土變成銀子，以及諸如此類的奇事。以神恩的觀點來看，那並不是一種奇蹟。耶穌並不做那種事情。您可能說耶穌行的奇蹟非常稀少。但是，那些奇蹟無不是爲了人的福利，例如以五餅二魚使五千多人吃飽的奇蹟，就是爲了他們身體的好處；例如變水爲酒的奇蹟；平息風浪的奇蹟等等。這些都不只是爲了令人訝異而已，每一件奇蹟本身，都是導致更偉大事蹟的標記。假如您僅以看到標記爲滿足，就難怪耶穌感慨萬千地說：「這個世代僅僅只尋求標記而已。」所以，各種奇蹟的意義，絕不止於奇蹟本身而已。它們應該更進一步，達到對於主耶穌基督的完全信仰。同樣，假如我們擁有治病的神恩，絕不止於奇蹟本身而已。它們應該更進一步，達到對於主耶穌基督的完全信仰。同樣，假如我們擁有治病的神恩，絕不止以異象令人驚異而已，而是爲了領受者在精神生活方面的益處，引導那個人信奉吾主耶穌基督。

其次，且談談「辨別神類的神恩」的神恩。如今再度產生混淆不清的現象，因爲「辨別神類的神恩」往往是指發現天主聖意。於是，您有了辨別神類的神恩的全套藝術，雖屬精神生活領域，仍然需要人爲的技巧，以了解天主特別對我的聖意是什麼。不過，辨別神類的神恩特別是指在某種情況下，到底是善神還是惡神在工作，我主要的是說能區別何者是惡神在作祟。正是這種辨別神類的神恩，天主賞賜給某人，以保護團體免受惡神之害。換句話說這是一種伴隨著整個救援工作領域而來的神恩。一個人照神恩復興運動的意思來擁有這種「辨別種類的的神恩」，有能力爲需要的人帶來救濟；所以對於基督的妙體非常有益。

最後，談到「信心」神恩。我們教友若想成聖，都必須具有信德，而「信心」神恩則不僅是信德而已。這兒所指的是信心的品質，有了良好的信心，我們就能完成偉大的事物，就能完成非凡的大業。耶穌說過；假如你們擁有這種信心，移山倒海也就不難了。當時宗徒們在名叫「驢門」的殿門前，就以這種信心，治好生來的癱子。他們對他說：「銀子和金子，我沒有；但把我所有的給你；因耶穌基督之名，你起來走吧！」現在看來那好像並不是治病的神恩。他們並不為這個人覆手祈禱。那正是信心的神恩，使得他們得以天主的德能、完成某些偉大的事業。這也就是您所需要的神恩。例如，凱莎琳·辜爾曼 (Kathryn Kuhlman) 曾說，她不是治病者，而是福音傳播者，使她得以有力量宣揚天主的聖言，即完全得力於這種「信心」神恩。所以，我聽說她很少為人覆手祈禱。但是當她理直氣壯地宣揚天主聖言時，治病的效果即告發生。這就是「信心」神恩的作用。而且，我認識的一位神父告訴我，當時他一進入那個禮堂，就知道某些奇事即將發生。整個氣氛充滿了信心，使得您一走進去，立刻覺得天主即將完成某些大事。

這些就是所謂的九種神恩，刊列於格林多前書十二章，且於格林多前書十四章加以說明。不過，這並未完全把各種神恩詳列出來。還有許多其他的神恩，刊列於格林多前書七章，羅馬書十二章，以及厄弗所書四章。所以說，聖神的恩賜，種類繁多，不一而足。因為凡是聖神所賜的任何能力，使我們得以服務於基督妙體的，都成爲一種神恩，所以梵蒂岡大公會議說，每一位信友都有義務也有權利，在教會內及世界中善用這些神恩，以培養教會，造福人類。所以，這不僅是一種權利，而且是一種義務。並不單是一種義務，而且是一種權利。天主聖神可以運用每一位信友來造福人羣。所以聖神賞賜各種各類的神恩，使我們有益於基督的妙體，並不僅是這九種神恩而已。

現在，主要問題是，一個人究竟怎樣辨別這項神恩真正是從天主聖神來的？其次，假如真正是從天主聖神來的，現在是否根據聖神的旨意而加以善用呢？因為所牽涉的有兩點：其一是來源問題，其二是使用的方法問題。它可能是從天主來的，但並不按照天主的旨意而應用，因為在途中，使用者離開了天主，或者以某種方式自我封閉起來，致使無法參與聖神的完全活動或影響。但是，耶穌告訴我們，從行動的結果和人的生活，我們能够辨別這個是否從善神來的。但是，還有一個問題，什麼結果？我要說，除了愛德，喜樂，平安等等結果之外，有一個非常重要的聖神的果實，那就是團結合一的果實。這個人與耶穌基督的奧體團結一嗎？而我認為，這是一個值得我們正視的評判標準，足以辨別這個人是否為聖神所用。因為，這個人可能從聖神獲得神恩，但是現在他並不爲了耶穌基督的緣故而善用這些神恩，因為他並未與這個耶穌基督的妙體完全團結一。所以，我可能發現某人，表面上看起來正在行善事，可是他並不完全與耶穌基督的妙體團結一。那麼，我需要稍加關心他使用這些神恩的方式。所以我說，這就是兩項主要標準，一是最主觀的——即是對於聖神果實的主觀體驗；而另一項則比較客觀——世人眼中對於這個人的看法，他是否居於基督的妙體之內？

在我們大多數的祈禱團體中，我們將發現兩個難題：其一是，我們怎樣能够開放我們衆人，以迎接神恩呢？許多祈禱團體，雖然意向純正，但似乎並未表現任何神恩。那可能是一大難題。另一個難題是，在某些情況中，有些人使用神恩的方法欠佳，有害無益。所以，這是兩大難題。不幸，由於使用神恩的方法欠妥，致使許多其他團體完全封閉起來，自絕於這些神恩。所以我要說，最迫切需要的基本工作，就是以天主聖言爲基礎的良好教導，配合熱切的祈禱，以便衆人開放心胸，迎接神恩。一個人越迫切渴望，越能以正確的方式追尋這種神恩，也就越能發現天主真正賞賜這些神恩給予這個人

或這個團體。耶穌曾說：「你們口渴的人，到我這裏來吧。」所以，必須有相當熱切的盼望，相當強烈的渴求，纔會真正蒙受這些神恩。

除此之外，我說，一個人還可以從良好的教導中，學習一些有用的事物，先知之恩，就是很好的例子，許多人說，我希望天主賞賜我們的祈禱團體以先知之恩，可是祂目前並不賜予。目前祂為什麼不賞賜呢？那是因為他們正在期待著某些非比尋常的大事。他們等待著一些魔術般的神奇事蹟發生。他們以為，他們必定會突然開始說異語，甚至於您可能會說不必他們的合作，而那就是先知的神恩。他們並未了解，那原是最平常、最普通的恩典。因此他們保持警覺清醒，以便明白天主主要說什麼，天主就會賜給他們神恩。

祈禱團體獲得先知神恩的方式有三種：一種方式是給予某個人以完全的訊息。這個可能以某種視覺的方式，或只是在這個人的心靈深處，清楚地寫出真實的語句。不過，這種方式並不常見。第二種領悟的方式同樣地真實，但比較常見。在這個團體中，有些人向主整個的開放，並且說：「主！請說吧！您僕人在此傾聽！」而當他們這樣做的时候，吾主使他們獲得一種領悟，使他們明白祂要向這個團體說些什麼。那麼，他們的職務就是盡可能地把它表達明白。也難怪您會發現，有時候先知話是真的，可是語法錯誤。不過，你們一定會自問，天主聖神說得不正確嗎？不錯，當然祂說得千真萬確，但是這個人盡可能以聖神賜予的領悟將它表現出來。所以，是一種不折不扣的「說先知話」的形式。一絲一毫不差。這完全合乎該祈禱團體在當時的需要，最後，您知道聖十字若望所說的慣用語。這是非常稀罕的，這個可能是聖女瑪利亞·瑪加利大的情況，可能是聖母在法蒂瑪、露德顯現的情況，可能是聖女大德蘭的情況，在這些情況中，您真正擁有天主的啓示，而用您自己的經驗說出來。這是天

主賜予的「慣用語風」。這也可能是某團體神恩體驗的一部份。只是少之又少，難得一見。所以，最普通的方式是第二種，一個人蒙受啓示，往往以聖經章句或非常接近聖經的語句表達出來。

這個團體長久以來一直都在祈禱，上主賜給我們以「能說各種語言」的神恩。但是他們並未準備邁入信心的境界。他們正在等待著某種自動進入於聖神的特性，然後即將產生語言之恩。的確，那將於某些情況中發生，但也只有在某些情況中發生。在其他許多情況中，一個人不得不邁入信心之境。一個人不得不開口說話，準備自我愚弄一番。人一旦邁入這一步，天主就看重那種信心，完全完全的語言神恩乃告產生。

另一個團體正在祈禱，上主給予我們先知的的神恩，但是他們正在期待著某些真正不同凡響的奇事。他們不知道先知之恩早已降臨於他們之間，就等著他們把它宣佈出來，他們可以相互勸慰，彼此建立。其他所有的神恩也都與此類似。「治病」神恩，有些人正在等待著他們的雙手顫動，或在手掌上感到有些熱氣，或等待某種異常的勇氣，上前爲某人覆手祈禱。但是，治病的神恩不必如此。治病的神恩必須以天主的聖言爲基礎，因爲耶穌曾說：「當你們以我的名義祈求時，必能得到。」這樣，這個人同時擁有憐憫之恩，邁進了祈禱的信心境界，並不對他覆手祈禱的人輕易許諾，並不隨便說「現在你起來，走吧！」。一個人越能在信心的道路口勇往邁進，就越加需要善用治病的神恩。

所以，我們所有的祈禱團體，都可能獲得這一切的神恩。對於我們教友只要稍加教導，說明這些神恩是什麼，並幫助這些神恩的產生。不論在研討會中，或在祈禱會以後，我們這樣做，就發現許多人實際上已蒙受這些神恩。另一方面，您可能說，這些神恩都極受重視，除非你以說舌音的神恩祈禱，您並未充滿聖神。再度說明，天主聖言纔是評判的標準。聖保祿宗徒說：「我從心所欲，不逾

矩。」就是說我的內心完全自由自在。可是他又說，我在這兒，並不是爲了我個人自己的自由，而是爲了基督妙體的自由。所以，假如我的自由對於別人來說是一塊絆腳石，我要放棄我的自由。同樣，假如我擁有某種神恩，真正非常奇妙，但在某種特殊情況中，對於團體並無幫助。則我應該停止使用那項神恩，或者應該控制其用途。有些人以舌音祈禱，方式十分怪異，竟使整個祈禱會走火入魔，陷於混亂。

但是，它是否照聖神旨意而使用呢？這是一個不同的問題！所以，我們不懷疑該神的真實性，及其來源，因爲它已經被誤用了。它可能是從天主聖神來的，但是這個人必須學習怎樣適當地使用該項神恩。因此，聖保祿宗徒給格林多教會時，他並不說「停止使用這些神恩」，而只是說：「要適當地加以使用。」甚至於當他們以某種誇張的方式使用這些神恩時，他並不說它們不是聖神的恩賜。它們確實是聖神的恩賜，只是使用方式錯誤罷了。所以，他給他們一些規則，如何以最大的效率，使用這些神恩，以培養基督的奧體。所以，某些人協議脫離，某些人情緒激動，或是某些人以說先知話的方式，把他自己的訊息帶給團體——這些人需要非常有效的領導。領導者有責任幫助這些人善用這些神恩。而且，如果他們不能那樣做的話，那是他們的錯失，而不是使用者的錯失。領導者應善盡其職責，以幫助所有的人適當地使用神恩。

你們知道，昨天談到關於傳揚福音的問題，或者神恩對於非信友的作用，我曾引用那位樞機主教的話，他曾提出有效傳揚福音的五大要點。其中最後一點是，凡接受天主聖言的人，應該多用一點時間，從事於更進一步的教導工作。我要說，這是一條規則，同樣適用於神恩所禱的團體，不只是最先產生這些神恩非常重要，而且還得設法學習如何適當使用這些神恩。所以，領導者應按時提供教導，

協助衆人以平衡的方式使用這些神恩。

尤其是在亞洲，我想我們必須非常細心，宣揚聖神的聖名。因爲所牽涉到的問題有二：一方面，耶穌是唯一的救主；另一方面，梵蒂岡大公會議如今已用新的方式開放教會，與非基督的宗教交談。於是我們一方面堅持耶穌是唯一無二的救世主；另一方面，我們也必須辨認，這位唯一的救主耶穌基督，如何可能在教會外面從事救贖工作。有時候，有些神魂會使用某個非基督神祇的名字，或某些非人性的事物。一個人必須辨明，因爲那個人已被治癒，所以那個名字是正確的，我會提到在印度的實例，當時，我們正在爲救援而祈禱，某人說我是聖安多尼的神魂。現在，能因此說聖安多尼是一個惡神嗎？辨認惡神的第一件事情是它們撒謊。惡神以欺騙爲能事。而實際上是其他的神，或是聖安多尼或其他事物等等。所以，必須辨認，這個名字是否正確的名字？而我要說，你們在確定非基督的神祇時，務必特別小心。救援之事，複雜萬端，你們不妨舉行專家會議，彼此交換經驗，以便集思廣益，提高信心，增進效果。

信理

經學時代、佛學時代、基督學時代

謝扶雅

——中國宗教文化的回顧與前瞻

一、中國「學」字的特徵

中國的「學」字絕不等於西方的科學或哲學，亦不是指學說，却無寧是學習如何爲人。論語中開宗明義便載着孔子的話：「學而時習之，不亦悅乎？」（學而篇第一章）。孔子又自白：「下學而上達，知我者其天乎？」（論語、憲問篇卅五章）。可見孔子心意中的「學」，主要寓有道德性，甚至宗教性的涵養在內，而絕不像西方那樣專在取得知識。中國文化史上一些思想家或大師所造成的學說或學派，與其爲一系列的理論，無寧是這些大師本人所踐履、所表證、所示範的實際行爲。所以中國的歷史，都以人物爲主幹，而非如西方歷史之喜寫事功。

是則中國「學」字的內容，與其如西方人之求知，無寧在於立身處世。中國人一直覺得「行」比「知」更重要，而亦較難。尙書說命篇中載「知之非艱，行之維艱」。由於中國的社會結構是五種倫理關係，所謂「五倫」，所以作爲一個社會成員的人，必須學得在這五種人際關係中「行」得通，否則便陷於不孝、不忠、不信、不義，而無以爲人。我常說，中國整個文化，可以全被包括於三個字之中——「人」、「仁」、「天」。「人」是我們中國人最大關切的目標，而不甚感興趣於「物」或「

事」。「仁」是所有人際關係的理想。「天」是對人行爲予以賞罰的最後判斷者與最高執行者。這樣，中國的「學」，實在只是在這三個字上「做工夫」。

二、「時代」與宗教文化

時代是人類文化史上的一個標誌或里程碑。時代表明一種顯著的進步，也表示「窮則變，變則通」的更新活動。本文志在論述中國的宗教文化，故無意於通常文化史學家所指出的「舊石器時代」、「新石器時代」、「銅器」、「鐵器」、「電器」……等等時代之劃分，或如中國史官所慣寫的朝代統治及遞嬗興亡之跡。按大地上人類的宗教文化，最發達亦最突出者，要以印度系統與希伯來系統二者爲特著。中國固有的文化，如上所述，原以「人」及人際關係爲重心，故對倫理道德方面造就特高且深，而宗教思想則隨帶或滲入於道德行爲之中。然而，正如西方近代一位哲學家叔本華（A. Schopenhauer, 1788-1860）所說，人天性有形上學的欲求。所以一個民族的宗教心倘遇到受大激刺的機會，亦必蓬勃發展。中國中世紀時，受了印度佛教的影響，使固有的經學爲之脫皮換骨而煥然一新。逮至現代，這種佛教文化，已到了所謂「窮則變」的地步，正待接受另一種的希伯來宗教思想而達到「變則通」。

希伯來系統的宗教思想，可以說全被概括在新舊約全書之中。而西方近代的神學界已一致公認舊約爲律法時代，新約爲恩典時代。亦即是說，前者是後者的預表，後者是前者的成全。耶穌當年明白宣告：「我來，不是要廢掉律法和先知，却是要成全它們」（馬太五章十七節）。以色列最早先知摩西所啓示的上帝是赫赫威嚴的上帝，是正義的上帝。祂之所以必須把亞當趕出樂園（卷二、章廿，卷廿

畢生至死，而又罪延子子孫孫，無非爲了亞當之不肯順服上帝，擅食禁果，亦且甘受誘惑，妄想自大，以爲吃了那果便可與上帝看齊。摩西在舊約時代以這樣嚴明的律法去彰顯上帝，却給後來耶穌在新約時代，以「充充滿滿的恩典」（約翰福音一章十四節）將上帝彰顯了出來。上帝自崇高的天闕，卑微地俯就人世，成了奴隸的身分，備受委屈凌辱，最後爲奉獻自身，順服上帝而死，表證了「欲保全生命，必致喪失生命，而凡爲義捨掉生命，必將永得生命」的逆反（paradoxical）真理。

再者，以色列民族的宗教信仰是非常虔篤的，宗教情緒是非常熱烈的。他們一貫地都要尊榮上帝。不過在第一期的舊約時代，上帝透過摩西而宣稱自己：「我是自有本有的」（出埃及記三章十四節）。這意思是：我上帝就是上帝，你們信就信，不信便是褻瀆神明，罪該萬死！

這種不按邏輯方法的定言：「我就是我」，一到公元一世紀，與希羅世界接觸，便不能不思有以「變通」。聖約翰福音作者，首先拈了一個希臘專詞——「洛哥斯」（Logos）來稱號上帝的獨生子，而拉丁文更譯作「聖言」（Verbum），表明上帝是可以「理喻」的，是要以言語和行爲，講給及做給一般世人理解而學習仿行的。這是一個時代的躍進。

三、中國古代的經學與道統

中國是一個文化早熟的民族。由於很早進入了農耕家族社會，仰賴天然之風調雨順，與人間相互倚依之合作，造成帶有宗教性的道德秩序；所謂唐虞（即堯舜）時代，約早於摩西一千年。中世紀一位大思想家韓愈，發明了「道統」的理論，稱說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳至文武周公，周公以是傳之孔子，孔子以是傳之孟子」。實則孔孟以前兩千年間這種遞嬗傳

承之跡，經由周公所主修的一部最早歷史——「尚書」，已記載其崖略，而這部古史漢初即號之曰「經」。書經中大禹謨篇有曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。後儒稱此十六字爲中國上古帝王治國平天下之心法，亦可以說是衣鉢。論語中亦有佐證：

「堯曰：咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執厥中。……舜亦以命禹」（堯曰篇第一章）。

孔子之孫子思曾作「中庸說」一書，廣泛而精刻地發揮了這個中道，並稱道孔子生時屢次批評太過與不及兩端之偏差，而貶斥太過的人曰「狂」，不及的人曰「狷」，可見中道與其謂是一種學說，毋寧爲每一個人立身處世，修己安人，乃至執政者治國平天下所必須操持的心術。後之學者每稱中國正統儒家的人格修養爲「內聖外王」。在宗教哲學上言之，所謂「內聖」，何嘗不即是神契（mysticism）；所謂「外王」，更是救世救民的拯救（salvation）。孔子自信「天生德於予」（論語，述而篇），又云「予之禱久矣」（公、八佾），又云：「下學而上達，知我者，其天乎？」（公、憲問篇）。這些都表明孔子的神契內心。孔子雖未嘗能如堯舜禹湯文武周公之大行其道於天下，但周遊列國，志切救民，常「夢周公」，欲作王佐，漢繼周而代興，遂尊孔子爲「素王」。更以孔子所修詩、書、禮、樂、易、春秋爲六經，立於學宮，禮聘博士專家爲國子講習，師法師承，以身作則。故中國古代的經學，亦道德，亦宗教，即內聖外王之範型也。

兩漢四百年間經學的成績，產出了最著名的兩大經儒：一是前漢初葉的董仲舒（B.C.179—104），一是後漢末期的鄭玄（127—200），一頭一尾。董仲舒承襲了易經乾文言篇「聖人者，與天地合其德，……」的創見，而造成了中國宗教文化中「天人合一論」的規模。可惜董氏採納了陰陽宗的一些思想在他的巨著「春秋繁露」中，以致引起所謂今文經學派的讖緯之學，流於誕妄迷離。而趨另一極

端的古文經學派則務爲訓詁鉅釘，支離滅裂。兩者皆失了經學的中道。鄭玄崛起，以綜合折衷的大手腕，遍注羣經；尤其高唱「吾志在春秋，而行在孝經」，建立了他獨特的內聖外王體系。因爲孔門曾子體驗了「大孝尊天」，使傳統的五倫中之孝道深刻地宗教化。另一方面，鄭玄直追孔子的春秋大一統，發揚宗教旨趣的救世功能。這樣，我們的鄭玄遂成爲中國古代經學的一員壓陣大將！

四、中國中世紀的本色佛學

釋迦牟尼的佛教是改進了印度固有的婆羅門教而興起的一種世界性的宗教。釋迦因親見了生、老、病、死之四大苦，甘心拋棄其王太子之安富尊榮，遁入森林，坐菩提樹下潛靜修持至十八年之久，遂悟非有非無之涅槃妙境，乃出而發獅子吼，宏揚十萬八千門的佛法。適逢我國漢末黃巾亂作，天下騷然；經學衰弛已至絕地，魏晉修尚清談無爲，俱不足以滿足一般人士的心靈空虛。於是西域高僧應運而至，傳來佛法廣大無邊。南北朝政治上雖久久對峙，而對佛教皆如飢如渴，遍設譯場，繙出大小乘佛典千百卷，傳鈔宇內，贏得萬萬千千善男信女膜拜皈依。此時中土的宗教氣氛，幾與西方中古大公教會之瀾漫全歐相映媲美。可是佛教在神州土壤中種根而產出中國骨肉的菩薩羅漢，要直到隋唐以後，乃至宋元明時代，才真正結成了中國宗教文化的大法師。

中國第一步由道家接引了外來的和尚，第二步，中外聯合翻譯佛經，第三步，中國人自造佛典，自證菩提，且更陶成佛化的歷代大儒。中國佛學之前驅者，乃是南北朝末葉之六家七宗。隋唐之際，造出「不眞空義」與「物不遷論」的僧肇，自證「頓悟成佛論」之竺道生，經初唐的嘉祥大師之後，遂自立宗門，如玄奘的唯識宗，法藏的華嚴宗，智顛的天台宗，以至唐末慧能神會的禪宗。禪宗分化

歧傳，大師後先輩出。最近顧一琪氏著「禪史」（英文本）一書（1979, University of Penn. U. S. A.），詳列各宗世系表，可為參考。逮宋元明三朝，中國將佛陀有名之「戒」「慧」「定」三學，除「戒」仍持續為淨土宗外，化「慧」為程朱之理學，化「定」為陸王之心學。他們表面上皆自認為新儒家，骨子裏實皆為最成熟的中國本色佛學。朱熹（一一三〇—一二〇〇）在中國宗教文化史上的地位，恰好相當於聖多瑪（St. Thomas, 1225—1274），在西洋宗教文化史上的地位。前者為理學的集大成，後者為經院哲學（Scholasticism）之泰斗。朱學全得力於大慧宗禪師，以讀書靜坐為兩大功夫；而讀書不啻為和尚的念經，靜坐自係參禪三昧。至於陸王的心學，實即禪宗明心見性的翻版。王陽明所高調的「良知」，無非等於佛語之「阿賴耶識」；譯以西文，可作 Religious insight。西方當代一宗教心理學家朗納根（Bernard J. F. Lonergan）的巨著「Insight」（透悟），分析 Insight as Knowledge and Insight as action，等於陽明良知之即知即行，知行合一。王陽明以後迄今，中國未嘗有大宗師之再現。佛學的精力已告枯瘁式微，峯回路轉，我們急待有外來的另一強心針為之注射！

五、當代中國亟需基督耶穌

一個人吸收營養物，一個民族生命吸收外來文化，應視在主觀上是否有此需求，同時在客觀上那個營養物或文化是否恰正適應此需要。基督教雖早自唐太宗時代（公元七世紀）以景教之名進入了中國，但當時被認為佛教的一別派，所漢譯的部分新約，多似佛教語氣及專辭，而不久亦與佛教同遭「三武一宗之危」。其後耶穌會士來華，一半傳教，一半介紹西方學術。新舊約全部漢譯之告成，須待

新教會教會馬禮遜之東來。然對中國人來說，始終不曾認識真正的基督教，更不辨耶穌基督爲誰。太平天國天王洪秀全，竟稱基督爲「天兄」，欲以基督教爲國教，而毀棄本國固有的一切傳統。這顯然違反了耶穌「成全」傳統的訓言。當時一般西宣教士與中國神父牧師，大都昧於如何將基督「恩典」接駁到中國的優良傳統，以致積年累月的教案，與各種方式的反教運動，絡繹發作於神州，未嘗或有終息。然在近一個半世紀中，受盡千災百難的中國民族，應該需要新的營養物，而長成或出現大思想家、大教育家。並且中國固有的傳統中，固未嘗缺乏預表性的前驅人物。囚父里演周易的文王，不妨被視爲中國式的摩西，孔、墨、老、莊、思、孟、董、鄒，以及程、朱、陸王亦未嘗稍有遜色於以色列諸先知。「以其時考之，則可矣」（孟子語，見公孫丑下篇）。中國宗教文化史中的恩典時代，應在此俄頃中吐露曙光！

事實上，近百五十年間飢餓焦渴中的華夏民族，因已不斷摸索及探求了各種可資充飢的食物。自前清叔季，李鴻章、張之洞倡導洋務運動，康有爲、梁啓超提議變法運動，孫中山、黃興等等爆發國民革命運動，陳獨秀、胡適等推行新文化運動。但是他們雖知渴慕西洋，却無一願接納西方精神文明之一環節的基督教。逮至中共得勢，却更狂飲馬列主義的酩酊酒，而視基督教及一切其它宗教爲麻醉人民的鴉片，或帝國主義文化侵略的先鋒！似此倒行逆施，終致如今日之毒發全身，奄奄一息！起死回生，伊誰是仰？作爲基督救恩的前奏，施洗約翰已在揚子江邊高呼：「天國近了，你們應當悔改！」（馬太三章二節）。

六、中國的基督學及其對世界的效獻

大凡宗教越發在苦難與橫逆中，就越發擴張得快。當初基督的原始教會，飽受異端橫加迫害，然而聖教如火如荼，一日千里，不旋踵而征服全歐。佛教初到中國，未嘗受大阻擋，却因遭逢炎黃胷窩一般的靈性空虛，遂迅速贏得萬萬千的善男信女。耶穌基督的宗教，在近代中國，歷受挫折，誤會、抗拒，乃至逼迫，不減當年之在西方，但它目前正適應大陸十億蒼生在心靈上的急迫需要，可以預測前途之擴張傳播必將大有可觀。不過宗教的真實收穫，往往在質而不在量。而況中國土壤所開結的鮮花佳果，乃重人物而不重事功。例如中國佛學之輝煌成就，端爲一班高僧大德，以至宋明若干碩彥鴻儒。則中國它年所造成的基督學，必將與西方神學性或哲學性的 Christology 大不相同。中國基督學的中心將是一批「學習」基督，追隨基督，踐履基督典範的高徒聖者。我們應該可有中國的聖保祿，中國的聖若望，乃至中國的奧古斯丁，聖多瑪。西方中世紀聖亞瑟 (Thomas A. Kempis, 1380-1471) 曾著「遵主聖範」(Imitatio Christi)。實踐篤行的中國聖教界，將見依此兌現的人物絡繹挺生。

中國的基督學將不甚感興趣於信經教條之構作與爭辯，或教會宗派之駢生；它必然超越於西方兩大宗派及其下的分支。它亦必超脫西方近代各家神學以及所謂基督學派對近代派的紛爭。我們的基督學乃是直探神而人，亦人而神的耶穌基督，追蹤疲饋於其生平，而高懸爲我中華民族的新萬世師表。在理論上我們將建立新天人合一論，以完成固有的天人合一。耶穌在世時，原自宣告「我與父原爲一」(約翰十30)。祂又在登山寶訓中吩咐我們「要完全像我們的天父完全一樣」(馬太五48)。以基督

學爲重心的中國教會，並非有意與別國教會標奇立異，不過在「一主一信一洗」的大原則下，伊甸園中本可有各種各樣的活樹，而「中華樹」則特多基督徒君子的果實披垂是了。

如上所述，宗教推進的功用，有神契與拯救的雙輪；中國則講究「內聖外王」。而在四千年前已由堯舜肇其道統。中國是一個文化早熟的民族，可是基督的恩典時代，要直至廿一世紀始見開放奇葩，眞所謂「先者將在後，而後者將在先了」。並且，西方已在它的基督學上造出了幾達兩千年燦爛齋皇，五花八門的神學思想，我們在這方面，將無「後來居上」可言。可是聖靈總只是一位聖靈，而各人或各民族所得的恩賜，可有種種不同。隨而中國的基督學，雖在神學上不可能造出如西方那種多采多姿，然在宗教教育的方面，由於固有「外王」之學的發達，故可同氣相求，在「修身」「齊家」「治國」，以至「平天下」的老道路上，獲得嶄新的開展，尤其對現世界之改造，與新國際秩序之創成，必可作巨大的效獻。因爲中國固有的教育原理，原以人格感應爲中心，而非在灌輸知識，所謂「尊師重道」。隨而中國基督教的教育方針，與其置重教材，或如主日學一類的組織，毋寧強調教師本身之躬踐表證，尤其帶領一般青少年學子共同從事救世救民，改造社會的實際工作。教會的牧師應以一般教友的活榜樣自任。教友個人在社會上，特別在政治上，必須以基督化人格爲表率，寓德性於業務之中，作一個基督徒公民；且進而與世界有志之士，合同改造正和平與全人類相親相愛。中國傳統的讀書人本有「以澄清天下爲己任」的氣概，而不徒以一國一族之邪治爲最後目標。倘更得基督典範以立身處世，則將投入世界以無數大火球，奉聖靈之火爲滔滔塵世洗淨所有罪孽，促上帝國降臨大地，榮耀主名，哈喇略呀！中國信徒勉乎哉！全球宗主同胞勉乎哉！

試談靈修「生活」基礎

徐可之

日常的生活接觸，尤其是個別輔導會談，給我們很清楚地顯示出一種「有趣」的靈修現象：活躍的活力能够完全不同，有靈修基礎與否和對靈修知識了解的多寡，更會是涇渭分明的兩回事。一般心目中感到「很有基礎、很活躍」的人，在靈修「生活」上能是空洞、冷漠、毫無活力。相反，一些默認爲「沒有基礎、靈修呆板」的人，實際上倒禁得住生活中的「狂風暴雨」，越發顯得根深蒂固，充滿着生命的活力與朝氣。本文想就此現象，依照個人的一點經驗和心得，試作一次初步的整理和分享。全文分三部份：一般的生活基礎；靈修「生活」基礎；靈修生活基礎舉例。

一 一般的生活基礎

就如人有不同的需要，但都是全人的需要；同樣，人的不同形式的生活，仍是一個整體的生活。爲更容易說明起見，我們先從日常的生活經驗開始，然後再以此來類比靈修生活的不同情形。

每人都有「自己的一套」

人的思言行爲都不是偶然的，它們後面有一定的推動力量。就整體來說，每人都有自己的處世、爲人、作事的「樣子」，也就是每人在具體的生活中，對人、地、事、物所表達出來的生活態度。這態度後面的支柱和推動力量，就是每人的價值體系：肯定這樣生活是值得的、有意義的。外在的生活

態度和內在的價值體系放在一齊，就是一般所說的人生哲學（人生觀）——「自己的一套」。這裏所說的「生活基礎」就是指這在推動人所以如此生活的「一套」。換句話說，真正的生活基礎，不僅是一種內在的「理論」肯定，而是更包括着具體的「行動原則」——由此理論所引發並與之適切配合的行動原則，在指引、推動着人的一切行動和整個生活。舉例說明就會顯得更清楚。

比如有人認為「浮生若夢，爲歡幾何？」（這是他們的內在肯定，他們的價值體系和理論基礎），因而在具體生活中便盡可能把握時機，努力「及時行樂，盡情享受」（這是他們的具體表現，也就是他們的生活態度和行動原則）。這樣的價值體系和生活態度，這樣的理論基礎和行動原則，就是所謂的享樂主義的人生哲學或人生觀，就是享樂主義者的那「一套」——整個生活行動的基礎和原則。再如「笑貧不笑娼，有錢萬事通」，是拜金主義的價值觀或理論基礎；和這「內在肯定」適切配合的外在表現，也就是其具體的生活態度或行動原則，就是「拼命賺錢——無所不用其極」。像這樣理論與實際，「內心與外表」密切配合的生活、行動（姑不論其本身正確與否），一定不會空泛飄搖，「少氣沒力」，而是「朝氣」蓬勃，洋溢着充沛的活力和幹勁，不是嗎？下面我們要談的靈修基礎，也將特別注意到這「具體、有力」的一面，雖然我們清楚地知道，理論與實際的不配合，甚至完全脫節，也是生活中常有的現象。

理論與生活能是兩回事

理論與生活間的配合或相左，從心理角度來看，是件非常「有趣」的事，它特別顯示出人的深藏不露的一面。「言行不符」在我們的傳統文化中，原是最可輕視的偽君子作風，因爲它和人的愛好真

實的天性，的確是完全相反，背道而馳。但在具體的生活中，我們誰又沒有看到並體驗過這「心口不合」的事實呢？而且快速成長的工商業社會，對這種「不合」似已習以為常，甚或認為是「理所當然」。生活在這樣的環境中，我們自然會耳濡目染，不知不覺也在受着這些「看法」的影響（對工商業快速發展的積極貢獻，特別是它給我們的日常生活所帶來的無數福利和改善，我們深感慶幸並引以為榮；同時更全力支持其繼續發展，使它對社會建設和各種福利能作出更大的服務和貢獻。這裏所提出的一些消極影響，只是讓我們保持「心目清醒」，因而在具體生活中更能洞察明辨，知所取捨）。在工商業社會的「自己的一套」中，有很多東西是「沒有明文規定」，也「不需要」寫出來，因為大家都默認是如此。其中很重要的一項默認，就是對這些沒有明文規定的東西，你不必「自作多情」，刻意去追根究底；因為真的講出來會使人很「不好意思」。如果一定要用「明文」寫下來的話，那這一套中最中心的理論基礎，就是「弱肉強食——唯我獨尊」；因而在行動的表現上，是處處「先發制人」，把競爭的對手給「壓」下去，好能達到「只此一家」的最後目的。當然，這只是「默認」的一套。除此之外，還有能大聲「宣講」的一套：比如「為國家厚植工商基礎，為全民謀求更大福祉」；「燃燒自己，造福人羣」等（我們這裏絕對無意否認，我們的社會中確有不少抱此「為國為民」高尚宗旨的工商界人士；而只是願意指出，許多這些工商社會的「崇高理論」，往往只是喊得很響的美麗口號而已）。從此我們可以看出，默認的一套好像無聲無臭，但實際上却在左右着整個的生活；宣傳的一套非常響亮動聽，但對其具體生活並沒有多大影響。

這「有趣」的生活現象可說是相當普遍，在日常的來往接觸中，你我都會碰到。比如，在理智上大家都會同意要「立大志、成大業、造福人羣」，但在潛意識中和具體的生活上，不少人對自己的首

定是「沒出息，注定失敗；人好冷酷可怕」。或者我們會多次聽到，有人常自嘆「生不逢時，人心險惡；痛恨隨波逐流，志在孤介清高」。但是藉着會心的交談，很快我們會發現，真正在左右其整個生活的却另有一套：自我存在的多餘感，被拒絕的心靈創傷；對人應時時戒懼，擔負責任太可怕。像這些「內外不同」的心理現象，以及上面所說的工商社會的「雙重手法」，很可能多少也就在你我的具體生活內！所以在談靈修基礎時，我們不能不意識到這些「不合」的存在。因為只有藉着它們，我們才會清楚地看出，真正在左右我們「生活」的基礎，和我們理智所接受的靈修基礎，往往能是意想不到的「南轅北轍」，二者大異其趣！

基礎的深淺與改變

由上所述，我們不難了解，一般所說的生活基礎並不是一件很單純的事，它的「裏裏外外」能牽連着不少的心理、社會、文化等不同因素。我們要談的生活基礎，就如上面已經指出，特別是要集中在那真正左右我們整個生活的「一套」上，同時也把那些「口是心非」的基礎給清楚地分別開來。現在針對這真正的生活基礎，我們還可指出以下的觀察和注意；這樣在後面的部分裏要談靈修基礎時，我們可更有所參照和比較。

我們的生活環境是一個由農業而快速工業化的社會（世界各地也大都在這改變的過程中），因而在生活上我們自然會體驗到，這兩種不同的生活方式和價值體系所帶來的衝擊和改變。比如「忠厚傳家久，詩書繼世常」，可說是農業社會的基本「看法」；而工業社會則非常重視「多、快、好、省，風靡世界」，並在不知不覺中也以「產品原貳」來衡量「人」的一切！在此原則下，一個能「多產

多鎊」……賺取更多利潤和外匯的人，不管他個人的「生活」如何，常是一個非常重要、非常有「價值」的人。相反，一個對「多、快、好、省」沒有什麼貢獻的人，雖然他心地良善、生活誠樸，仍是被「棄如敝屣」，毫無價值可言。對這些不知不覺的更替和改變，除了要清楚地意識到它們對一般的生活基礎所產生的重大影響外，我們還可藉此而看出真正深固的生活基礎究竟在哪裏。

舉例來說：不少人在「多、快、好、省——先發制人」的拼鬥中，的確取得了「輝煌」的勝利和成果，但往往也因此而心身疲憊，享受不到他們當初所夢想能享受的美滿幸福與喜樂。有的更是於「心」不安，特別在疾病、年齡、患得患失的壓力下，日益感到「弱肉強食——風靡世界」這一套，是非常短、淺而極易動搖。他們由此而逐漸「看」出，人的真正生活基礎不在這些東西上，他需要一個更能使人「心」安「神」樂的深固基礎，使全人能穩定踏實，不輕易為世物的變換而動搖。這可使我們了解，「激烈競爭——盡情享樂」很容易使人「心」疲力竭，感到「生活」的無根和空虛；因而有不少人去尋求靜坐、參禪、默觀、祈禱等「超越」的方法，渴望能藉此找到生命的「根」和心靈的「安」（當然也有不少人用「麻醉、逃避」的方式來排除他們內心的空虛和不安）。為這些尋求心靈基礎的人，自應慶幸他們特具「慧眼」；在進入靈修生活之後，特別需要在「安、穩」的基本動作上多下工夫。因為工商社會的「多、快」原則，很能影響人的整個生活：就如放進錢幣，順手一搖，糖果、冰淇淋、牛奶、汽水等就會馬上出來；或是一按電鈕，立刻訊號閃亮，很快就能得到結果和答案。同樣，對「超越」事物的接觸，我們也會不知不覺地用這「立即見效」的想法來處理。所以在安放「靈修生活基礎」時，我們必需超越這「求好心切」的機械反應，而以「心領神會」來逐漸進入深、恆、穩、固的「超越」境界。

二 靈修「生活」基礎

基督徒的靈修基礎

對廣泛的靈修基礎（就如上面提及的不同「人生哲學」），我們這裏不去多加討論（可參閱張春申神父的「靈修的意義」，見神學論集④）。這裏要談的靈修基礎是宗教性的，特別是關於人和基督間的「生活聯繫」。我們依照前面所指出的生活基礎——在具體影響人的整個生活的理論和原則，現在要深入探討一下，基督帶給我們的價值體系和行動原則，究竟在如何影響着我們的具體生活。我們先看理論基礎，然後再看理論與行動的配合。

靈修書籍一般都指出，靈修生活基礎是天主（聖三）住在我們內，使我們分享天主的生命，成爲天主的子女（信理神學更努力給我們解釋聖三「如何」寓居人靈、聖化我們等）。有的特別強調追隨、效法基督，因爲祂是唯一的「道路、真理、生命」；生活基督化是靈修生活的基礎、中心、和目的（神學中的基督論以及有關科目，在這方面給我們提供豐富的知識題材）。在日常的生活中，藉着宣講、聆聽、或閱讀有關書籍，我們大都知道，度靈修生活就是要加強信、望、愛三德的生活，並特別動領聖體與和好兩件聖事。雖然在表達的方式上能有「新舊」間的很大不同，但就基本的理論基礎來說，實際上並沒有什麼分別。此外我們也知道，靈修作者也一致肯定，靈修生活中的許多問題，一般都不是知識基礎的問題，而更是生活上的「不協調」。事實也清楚地顯示，許多很有靈修知識的人，甚至擁有著名學府的證書與學位，往往在靈修「生活」上顯得庸庸碌碌，或竟「俗」不可耐！相反，

很多知識平凡的基督之友，却能在生活上很清楚地流露出「愛」的活力，顯示着基督的具體臨在。當然，這裏完全沒有輕視知識或貶低其重要性的意思，而只是要指出，知識與生活能够是兩回事。如何使它們「打成一片」，這正是我們要探討的課題。

「正本清源」

就如在上面一部分中所指出的「表裏不合——套中有套」，我們在靈修生活上也常會遇到很多類似的「口是心非」。靈修生活上的這些「雙重」表現，也是和整個文化、社會背景有密切的關係，和人的整個生活可說是枝葉相連。比如從文化傳統我們接受「四海之內皆兄弟」的崇高理想，由宗教信仰我們學習「愛人如己」的神聖誠命，但在具體生活中，這兩者都可能僅停留在理智方面的理論基礎上，對實際行動並不發生或很少發生什麼影響。如果完全不影響生活，那也就是所謂的掛名基督徒：信仰是一回事，生活又是一回事。對這樣的「靈修基礎」，我們這裏不必多說，因為其具體生活基礎完全是「另一套」。我們要注意的是理論與實際間的衝突與不配合。

安道已有幾年工作經驗，換過好幾次工作；對主管常是覺得「壓力」很大，不夠「公正」無私；對同事也大都格格不入，覺得他們「庸俗、虛偽」，令人討厭。惟有在安靜祈禱中才能感到平安快慰，但工作忙碌，很不容易找到安靜的時間。最近深受奉獻生活的吸引，覺得自己應放棄一切，開始度修道生活。對安道所說的「聖召」，不管他自己覺得如何熱切，任何稍有經驗的輔導都不會予以贊同，或鼓勵他馬上進入修院；而是讓他先面對一些事實，並同時加強與基督間的「生活」接觸，更看清自己在尋求什麼。藉着「會心」的交談，安道不久便看出自己在生活中有很多「雙重、不合」的東

西。他發現自己和他人間的格格不入，原是早已如此，一直可追溯到他能記憶的童年時代；只是近年來由於工作上的利害關係，使自己對此衝突更加敏感而已。他從小領洗，除中學一段時間外，很少不去參加主日彌撒。對「愛看不見的天主就必須愛看得見的弟兄」來說，他從宗教信仰和文化傳統雙方面都吸收了不少的知識和了解。在理智上他深信「四海一家——愛人如己」是人間和諧的唯一基礎，但在接觸到具體的人時，便覺得很少能談得來；大都是「看不順眼——避而遠之」，至於什麼「一見如故」，他從來沒有體驗過。對這一切他所作的整合是：「愛人如己」更是信仰上的理想境界，在具體生活中，自己對人的感受是「恐懼、不信任——少碰為妙」。

對另一種人際關係的不協調，就是他和主管間的憤恨不平，他逐漸發現這和他對父親的「感受」很有關聯。他小時「不乖」，讀書不如哥哥姐姐，因此父親對他特別「嚴」加管教，多次挨打後還不許吃飯（一定要先作好指定的功課）。他覺得爸爸「蠻」不講理，因此在受罰時就往往會在心裏「盼他」死掉。但事後覺得內心不安，就「乖乖」地去辦告解、作補贖。到高中時（他考進了一所很有名的學校），父親對他放寬了「管教」，但他對爸爸的感受一直是「凶悍、不講理——敬而遠之」（不記得小時候爸爸對他有過什麼熱情、親切的表示）。孝敬父母，他知道這是天經地義，在具體生活中他也從未作出過不孝的事情。由此他清楚地意識到，對「孝愛」他只是消極地接受——不予任何傷害；至於積極地關心、服事、悅樂父母，他覺得幾乎沒有。所以他在工作時，對好幾個不同的主管和上司，都有過多次內心的「憤恨」不平（服兵役時也是一樣；讀書時對很少幾位老師感到和藹可親），而結果常是「忍無可忍」，只好辭職不幹，然後再去找新工作；從沒有設法去和他們「交談」一下，好使彼此更能溝通、了解。

經過半年多的諮商輔導，並同時努力加強與基督間的接觸，安道對自己的「聖召」也有了新的體驗。他看出奉獻生活的中心是「生活的基督」，而他開始時的修道熱情更是爲解決「自己的問題」——對人的討厭和迴避。有了這番「正本清源」的掙扎和努力，安道對自己的靈修生活作了一個新的安排：「愛人如己」是在具體生活中努力去「接納別人」——欣賞他們的才能、優點，接受他們的軟弱、有限；基督能使人改變，就是因爲祂能無條件地接納、寬恕——使人感到溫暖、自由，再能發出生命的活力。對奉獻生活他決定暫時不談，因爲他現在開始體驗到「愛弟兄——愛天主」的真實和一致：如果不先在具體生活中逐漸習慣於關心、接納他人，那他怎麼能够響應、答覆基督的「付出自己的生命爲大衆作贖價」的吸引和召喚？

奉獻生活

近幾年來，由於工作的關係，筆者特別和度奉獻生活的人有更多、更深的接觸。在所碰到的問題中，很顯著的一種（雖然表達的方式能很不同，而且當事人也往往沒有意識到），就是上面所說的「心口不合」。奉獻生活的本身可說比一般生活更「單純」，因此發生在這生活上的「雙重」現象，就越發顯得引人「注目」，更容易使人覺得不對勁。比如在靜修輔導中，不少人會提出祈禱的困難，覺得平日工作太忙，沒有合適的時間去祈禱；就是「努力」去作，也會因工作太累而無法作好（分心、打盹、睡覺等）。乍一看來，這好像只是「外在」的困難，但讓當事人好好休息一兩天後，他會很容易發現，這裏面也大有「內在」的問題！外在的忙，身體的累，可說很容易解決；但是「心」裏的忙和累，那就不是「睡他一兩天」就能休息過來的了。這需要找到心的「安」和「暢」。再如，靜修時

常會聽到個人和長上或團體間的「不協調」，使奉獻生活變得痛苦不堪；有的覺得「掙扎」已久，目前真的開始動搖，需要徹底重新考慮等。就是在這些爲時已久而且變得已很複雜的問題中，如果只注意它們的外在因素（長上的不了解，他人的不接納，工作的不順利，團體的不關心等），一般是「越理越亂」；因爲問題的癥結不在或至少不完全在這些身外的事物上，而是更在於內心的衝突和矛盾——生活本身上的「表裏不合」。

魁樂在修會中已有十五年，大部分時間都是在教書和負責學生的各種活動。最近由於身心疲憊，覺得無力支持下去，想好好作次退省，藉以看清問題何在，好能恢復以往生活中的平安與喜樂。先盡可能睡了兩天多之後，祈禱時已不再那麼瞌睡；但在能保持清醒時，祈禱更顯得分心、零亂、空洞、乏味。在幾次深長的輔導會談中，魁樂逐漸說出了心中的問題。好幾年以來，她的祈禱和領聖事大都是在「守規矩、盡本分」，很少再感到過當初剛入修會時的那種熱情和心火。雖然相信基督在聖體內，但已很少和祂有「生活」上的接觸和交往；現在一下有這麼多時間要面對祂，覺得很難體驗到祂的臨在。靜下來祈禱時，心裏大都是「往事餘痛——不堪回首」，到祈禱結束時，眼前顯得一片空白。當初入會時，她很天真的相信修會和聖職人士的純潔、完美、富有愛心，但在這十幾年的過程中，尤其是最近幾年內，她對修會長上和一些聖職人士越來越不信任，「敬」而遠之。在幾次的工作調換上，她深感人的私情和「不公平」，因此她拼命工作（把一切時間都放在教書和辦活動上，全心全力要做得有聲有色），盡量避免和修會團體作「不必要」的接觸——工作忙累，來不及或無法參加會院的團體檢討、分享、共融。近幾年來她更從會外的一些朋友那裏，聽到一些修會和聖職人士的「花邊新聞」，再加上在她認識的幾位還俗人士身上，的確對這些傳聞也有相當的事後印證，因此使她對奉獻

生活和「聖」教會逐漸產生一個大問題——「值得這樣活下去嗎？」

經過幾天的反省、祈禱、會談，群衆對自己的奉獻生活理出了一個簡略的發展過程：由當初的滿心熱火、喜樂、舒暢、充實，逐漸變爲心重、心灰、心冷——再下去或許就是心死！但在這過程中的每一階段，困難的核心更是「生活」上的脫節，而外在的「不幸」遭遇只是引發內在分裂的一些機會，並不是造成生活撲空的真正原因。起初的幾年修會生活，雖然對很多事不够深入了解，但的確是真心、全心、死心地把自己奉獻給基督，因此在生活中感到「心心相印」，融洽合一。開始工作之後，不知不覺爲「成功、讚賞」所吸引，把保留爲基督的時間越來越毫無保留地獻給「工作」的需要；雖然強調一切都是爲了基督，但在「生活」上已開始和祂心心相「左」，開始了生活中的「心口不合」。教書工作的確很成功，很受學生的愛戴，但由於和修會團體越來越有問題，到第三個學年結束時就被調往一個更和諧的教書團體（但甦樂覺得應調換的該是別人！）。在這新團體中她很受接納，但她並沒有改變自己的內在生活方式——與基督之間，仍是「不冷不熱——貌合神離」。學校工作除上課、辦活動外，這時更加上了兼任生活輔導。對此新工作她很有「興趣」，爲能更了解、幫助有困難的學生，便多次「開夜車」趕讀與青年有關的「心理」書刊和雜誌；爲更體驗他們的生活感受，再加上從廣泛的「閱、讀」中所受到的性開放、性自由的影響，她開始有手淫的嘗試和因此而來的一段「內心掙扎」的痛苦經驗；隨着工作的順逆和情緒的起伏，她一直無法甩掉這「自由」的困擾。六年之間她和修會團體保持着「和諧」——在非參加不可的團體祈禱和聯繫中，常努力「談笑自如——語不涉己」，使一切平安過去；但和學生、家庭、朋友等越來越接觸頻繁，彼此間之交往密切，可說真的到了「水乳交融」的地步。最後修會長上和學校諮議詳細商討之後，決定要她去一個牧靈中心進修。

年。雖然她滿心憤慨，不願接受，但終於在姊妹們的鼓勵之下，「服從」了長上的安排。進修結束後被派至目前的學校工作。這地方比較偏僻，學生的素質和其他條件都很不理想；一年剛滿，她覺得無力支持下去。

靜修進行一週後，甦樂對自己的「心疲力竭」可說已徹底了解：「生活」基礎改換，奉獻生活「名存」實亡；全人本是奉獻給基督，但實際生活幾乎是「全心不在」祂身上。和好聖事使人體驗基督的無條件接納和寬恕，她分裂的心靈和創傷因而開始平復、痊癒，在「愛」中又有了合一的喜樂與新生的活力。兩週過後她結束了這次「辛苦」的退省，感激、慶幸能找回「心」的安與賜——奉獻「生活」的基礎又重建了起來。

三 靈修生活基礎舉例

「活」出信仰事實，不同表達方式

從上面所說的一切中，我們已清楚看出，真的靈修生活基礎就是使信仰事實（生活的真理和原則），來具體引導人的整個生活和行動。這信仰事實不需要是指全部的信仰，平常更是集中在某項信仰事實上；其關鍵是在於，這信仰事實有否在人的具體生活中「心口合一」地表達出來。我們的具體社會——快速工業化的社會，在各方面都非常重視「實際」和效率，因此對學習過程，尤其是對科技方面的培育，除理論知識外，特別強調「實習」，使理論與實際完全配合起來。在這樣的社會中，我們的靈修生活也就更顯得需要「實際」的表達（不像以前「跟着大家」一齊進聖堂就行了）。雖然這樣

的信仰生活爲以前也不够，但爲現在就更難「立足」人前，使人在我們的具體生活上，看到「心口合一」的眞實、可靠、充滿活力。這爲現代人——不斷使用假面具，生活在「口是心非」的緊張、矛盾中的現代人，是最需要、最適合的「好消息」。

這樣合一的生活基礎，能藉「目不識丁」的愚夫愚婦來表達，也能由「學究天人」的博學鴻儒來顯示；它能在「安和樂利」的社會中發出光輝，它更會在鐵幕中的「洗腦、勞改」營裏顯出驚人的力量。比如一個沒有讀過很多書的鄉下人，他完全不知道神、哲學爲何物；他只知道基督在聖體內和我們住在一起，因此他每天上田工作或下田回家而經過聖堂時，就一定進去「看看」祂，像去看望一下自己的最好朋友一樣。這就是一位有靈修「生活」基礎的人，他把信仰事實「心口合一」地活了出來。同樣，在工業社會中，如果一個簡單的工人是如此生活自己的信仰，那他也是很有靈修基礎的人。最近我們看到、聽到許多「君自故鄉來」的眞實報導，其中最感人的就是一般教友們對信仰和教會所表現的堅貞、忠勇、生死不渝。比如一位現年已四十多歲的女教友，對教義只有最基本的了解，知道教友是天主和教會的子女，和基督的代表——教宗脫離關係就是背棄基督，因此她拒絕共黨政府要她「和羅馬斷絕關係」的任何說詞。她被送到黑龍江去勞改；在二十多年的勞改中，她不但沒有被「改造」——放棄忠於羅馬教宗的「頑固思想」，反而因着她的忠貞、勤勞和對「同事」們的愛心，六十多人偷偷接受她的付洗，志願和她一樣成爲天主和教會的子女。像這樣動人的實例的確是不勝枚舉，但這裏要強調的一點是，在鐵幕後那樣艱苦的環境裏，外在的自由完全被剝奪，教友們的靈修「生活」基礎却因此而顯得分外彰明「奪目」，引人「入勝」！

重在「生活」表達，學識僅是工具

在自由世界裏，由於大眾傳播工具的普及，印度德蘭修女和教宗若望保祿二世可說已成爲家喻戶曉的「新聞」人物。從我們正在討論的題材來看，德蘭修女的言行所以能那樣震撼人心，一定不是因爲她對神學、聖經、靈修、心理等有什麼「專門」知識和研究——她都沒有；她的「動人」力量來自她「生活」的一個信仰事實：「你們對最小的弟兄所做的，就是對我所做的」。她在四海之內「皆」兄弟中，特別選擇爲「窮苦中的最窮苦者」獻身服務，在這些「最小」兄弟姐妹身上看到基督，接觸到基督，服事基督。用我們前面部分中的詞彙來說，她的價值體系就是「窮人是天主的寶貝，也是我們的愛」（參閱「和平的愛」，林東陽編著，光啓一九八〇），由此而引出的行動原則就是她爲「最窮苦的人」獻出自己的一切——作一切所能作的服務和照顧。她的「生活基礎」就是這麼單純、有力，數十年如一日，她在最不容易愛的人身上，「心口合一」地活出來了最真誠的「愛」的事實。她這單純、有力的生活基礎，三十年內已擴建到二十多個國家裏，有一千五百多位修女，二百位左右修士，和十三萬九千多「德蘭姆姆國際協助會」會員（參閱「和平的愛」，第二〇（二）一頁，二五〇頁；鐸聲二〇二號，第六頁），在共同努力「生活」這同樣的「愛」的真實。

教宗若望保祿二世一當選就帶來「轟動」，在短短兩年之內，他的「伍迪華颱風」式的訪問，的確「吹動」了大半個地球和億萬的人心。他的才華和學識已是大家所熟知的事，在神學、靈修方面他考有博士學位。他的通諭、牧函、各種講話，可說都是他學識的「淵」（專門的深入研究）和「博」（廣泛的正確了解）的具體說明。但其感人的一面倒並不是因爲他學有專精、才華不凡，而更是由於

他的言行能使人清楚地感覺到，它們是「由衷」的流露，而不是「官方」的辭令和公文。在讀過的一些資料和報導中，覺得他於一九七九年聖誕時所發表的「致教會司鐸函」最懇切動人。讀的時候它不使你感覺有「官方文件」的味道，只覺得是一位平易近人的牧者，在和同負司鐸牧職的弟兄「談心」，分享自己對此職務的親身經驗和感受。如果我們以「童言無忌」的心情來隨意分析這位牧者的「生活基礎」的話，我們一定不難指出「善牧關心羊羣」和他對基督之母——教會之母的深切感受：「她特別是我們的母親」（參閱致司鐸函，1.5.11）。學識豐富使他能和不同的人接觸、交談，「生活真實」能使一切和他接觸的人受到感動。在他的巡視訪問中，儘管行程緊密繁忙，他特別留心看顧教友民衆和貧苦患病的人們——把善牧對羊羣的關心具體地表達了出來。不論是用文字或語言，在他一提到天上母親時，子女般的孺慕、孝愛之情就溢於言表，誠摯動人——任何一位「生活」這母子情深的人，都會「心照」不宜，知道這在基本上是完全相同的自然流露。

結語

爲使我們所討論的靈修生活基礎顯得更實際、更具體，我們特別在生活的人身上去觀察和印證；至於在過去的靈修生活楷模——特別是聖人聖女身上，當然更能確切可靠地找到這樣的「生活基礎」，但這裏不必再加列舉，每人可按自己的需要去閱讀、參照。最後要說的一點是，不管這些實例是生活的現代人士或以往的古聖先賢，爲我們終究仍是「外在」的例證，仍是在「理論知識」的層面上；真正內在而切身的「生活基礎」，那就必須我們自己去體驗、去印證。也只有藉着我們自己的親身體驗和印證，我們才會真的了解，究竟怎樣才是有「靈修生活基礎」——心口合一的安、定、穩、固，

充滿活力。

綜觀上述一切，好像很複雜、很困難，但爲「有心」的人實際上是相當簡單。我們的先賢孟子曾用「挾泰山以超北海」和「爲長者折枝」的比喻來說明「不能」與「不爲」的眞諦實意；這裏所說的「生活基礎」也就如爲長者折枝，問題不是能與不能——人人都能，問題是爲或不爲——肯不肯去做（當然需要有輔導幫助，特別是在開始的階段上）。推到最後最深處，我們發現這一切就在於我們的古聖先賢所早已深切體驗過的一個「誠」字——不誠無物。因此我們可以把它上面所有的冗長陳述，看作是「正本清源」的痛苦代價，藉此代價而給我們換來一個伸手可摘、可嘗的「生命」美果——至誠力行。品嘗過此「生活」之果的人都會一致印證：這就是靈修中的「出死入生」；跳出死文字、空理論、假面具，進入生命的喜樂，心靈的通暢，天人的合一。

希望在人間

Cardinal EdUARDO Pironio
陳寬薇譯

一、動亂時期即最具福音性的時期

教會和世界既然都是各種事故的舞臺，那麼爲這些事故操心並承受它們，是理所當然的。人們在自相殘殺中衝突，我們眼見日益囂張的扣留人質、謀殺、仇恨鬭爭，形形色色的迫害與暴力。這一切帶來恐懼、不信任、憂愁、苦悶和悲觀厭世。

教會本身並不能不受困擾。它內部遭到爭論、批評、基督徒的分裂等的侵害，以及俗世主義和福音政治化的危險，很多人的錯亂，獻身生活失却其認同，至一的教義和法規遭受破壞的危機，而這種種還都是爲了耶穌基督之名和關懷祂的福音呢！

另一方面，又有教友指控教會遠離了它的福音性使命。很遺憾他們未能了解教會承繼基督之身，爲父所派遣並爲聖神所祝聖，就是爲了將福音喜訊傳給貧困者、自由帶給囚禁者，並使盲者復明。

不錯，我們活在動亂的時代。內心孕育這份苦楚於事無補，但更無濟於事，甚至更糟的是，存心忽略這個事實，認爲一切都很好，或者任由它逼迫反正已是無可救藥了！

基督徒總不可忘記有天主掌着歷史的舵，有基督作教會的頭，有聖神在痛苦中產生新時代，以期到達創造的終極。換言之，就是要觀察動亂時期如何顯示了天父的計劃，而且它正是寵遇和救援的時期；同時看清耶穌，如何在動亂中生活，祂救援使命的核心所在，以及祂如何用巴斯卦奧蹟戰勝它。

們。耶穌指示克勝難關的最大憲章，是山中聖訓，而祂本身工程的最高峯，是十字架上的死亡和復活。

絕不可忘記的是，正是動亂中，上主與我們同出入。「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」，「我天天同你們在一起，直到今世的終結」，「你們爲了我的名字，要爲衆人所惱恨，但是你們連一根頭髮都不會脫落」。

主宣報逆境

整部福音是一項邀請，邀請享受內心的祥和，民族間的協調，人際間的共融。因此，聖誕夜的禮儀傳送給我們歡樂與希望。在同一觀點下，依撒意亞描述基督的來臨，是穿越痛苦混亂的黑暗，祂是光明、和平與盟約：「有一個嬰兒爲我們誕生了，有一個兒子賜給了我們……祂的名字要稱爲和平之王」（依九5）。耶穌本人來宣報和平：「基督是我們的和平……祂來把和平傳給你們在遠處的人，也傳給在近處的人」。（弗二14-18）。尤有甚者，祂帶來的和平是祂的復活果實：「我把平安留給你們，我將我的平安賜給你們，我所賜給你們的，不像世界所給的。你們心裏不要煩亂，不要膽怯」（若十四27）。

然而，主又經常爲祂自己和我們預報動亂與逆境。祂從未向門徒提過舒適順暢的生活狀況，相反的，祂要求他們喜愛貧窮。精誠團結和十字架：「誰願意跟隨我，該棄絕自己，天天背着自己的十字架跟隨我」（路九23）。耶穌自己是「反對的標記」，而「僕人不能大過主人……如果他們迫害了我，也要迫害你們」（若十五18-20）。

但是，這些話全都閃爍着希望之光：「我實實在在告訴你們，你們要痛哭哀號，世界却要歡樂，你們要憂愁，不過你們的憂愁將變爲喜樂」（若十六20）

勇者強者的時刻

基於這些擔保，基督徒不可以自陷失望之淵或低頭認命，他應該視困難的時機同時也是福音性的時機。它的意義是「天主的國近了」（路廿一31）。

所以，今日比已往更需要希望的先知，帶來真實希望的先知，一些內心爲聖神所充滿的人們。換言之，就是一些靜觀自得且透脫自在，優遊於貧乏和聖神的動力與愛情的人，他們就這樣成爲既安詳且活躍的復活證人，他們坦誠的陳述天父，流露基督，傳送給我們聖神之恩。

他們的希望並不是滿腔熱火而缺乏實際基礎的，它是建基在雖敗猶勝的十字架上的。當一切，在教會內部和在歷史中，都呈崩潰狀時，其實，正是爲人間湧現歡樂與希望。基督徒的希望，是從不可避免之荒謬和天意所形成的十字架中展現出來的：「默西亞不是必須受這些苦，纔進入他的光榮嗎」（路廿四26）。這也是一種積極性的希望，充滿耐力和毅力，足以防避今日困擾着我們的相反希望的種種誘惑。在動亂時機中，產生恐懼、憂愁、失望，由此而暴力叢生。暴力是蒙蔽眞理、忘却正義、喪失愛德等的標記，暴力叫囂的時代，是最爲可悲，最爲貧瘠的時代，它明顯曝露的是缺乏一種精神力量，另一方面，人們又有意以不合理的強制力來取代這種精神力量。

總之，目前的時刻，不是懦弱無能者的時刻，不是屬於那些選擇基督作爲救援的保障或作爲他們的獎賞者的時刻，是在聖神內的勇者、強者的時刻，是屬於那些爲顯揚上主聖名而選擇祂，並選擇爲

上主的光榮，而服役大眾者的。這是英雄與殉道者的時刻。

基督、我們的希望

實際上基督才是我們的希望。祂並沒有來消除逆境，而是教導我們如何以平靜、喜樂和能耐勝過它，同樣祂並沒有取銷十字架，而是給予它意義。祂囑咐我們三種基本態度：祈禱，十字架，精誠團結。這是三種與父相通的方式，藉此我們深深感受到活在祂內，也經驗到服務他人的樂趣。但總而言之，能在逆境中生活而且超越它們的最基本最主要的態度，不可置疑的，就是對天父之愛的信任。

耶穌走在我們前面，爲我們開闢一條路，教導我們如何在困境中抱持希望而生活。在祂誕生的刹那，歷史就滿載動亂困擾，祂的一生也全是這種現象。例如祂自己的人拒絕祂，「祂來到自己的領域，自己的人卻沒有接受祂」（若一11）；又如祂的門徒間的分裂，某些人面對「這話生硬」時的變節，這必然是主一生中痛苦的時刻之一：「從此，門徒中有許多人退去，不再同祂往來」（若六66）。當然，最難的畢竟是苦難的時刻，祂盼望又盼望的時刻。耶穌就是這樣教導我們制勝難關。由於祂無條件的在十字架上自獻於天父，祂將死亡轉變成生命，憂愁變成喜樂，奴隸變成自由，黑暗變成了光明，罪惡變成恩寵，暴力變成和平，失望變成希望。

祂也向門徒預報關係着他們命運的逆境，一點都沒有隱瞞那等待着他們的真象：「我派遣你們好像羊進入狼羣中，因此要機警如同蛇，純潔如同鴿子」（瑪十16）。

所以，耶穌沒有消除逆境，也沒有使它變得好過些，祂只是將它們全轉變成恩寵，祂邀請我們用十字架所產生的希望迎接它們。

二、貧窮與靜觀，希望之鑰

當人們自信把握到一串解決全部難題的萬靈鎖時，那也就是最最混亂的時候！例如，在教會裏有些人認為只有他們是懂得福音的貧窮者，發現了最大秘訣和與基督相契之道；或者認為只有他們真正投身謀求人們的解脫；另一些人又自認唯獨他們忠於傳承的富藏，或自認是同道們的標準導師。

社會上也有同樣的情形，人們由於只看到事情的表面，便武斷別人什麼事都沒有做，而且只有他們擁有改造世界的不二法門。

貧窮者才是有希望的人

老實說，要以愛的根基和希望的活力來面對並跨越逆境，就必須作貧窮者。懂得追求真貧窮的人，他不在自己內找保障，他沒有權利作任何要求，也沒有任何的野心，他們把全部信心放在天主身上，他們滿足於所擁有的。

真正的貧窮者絕不會是急躁的人，但他們却是唯一持有深度變化的秘訣的人。這話聽來似乎有點飄飄然，但如果我們置身於天父的計劃（我們不能理解的計劃）和聖神的作用中，就不是這樣了。

非貧窮者的一個不可置疑的指標，就是自負和蔑視他人。「天主，我感謝你，因為我不像其他的人」（路十八11）。相反的，我們自感貧乏與卑微時，天主會離我們特別近和親密。純潔的良心且安於我們人格上的有限度和本身的卑微，能使救主耶穌基督進入我們內。基督徒的貧窮是以天主的全能全善作依據。要以天主為支柱，就得是貧窮的。基督徒的貧窮的是全面性的困乏，包含自己和其他人

事物的放棄，它渴望天主，急需祈禱以及虛心信任同道們。所以說瑪利亞、最貧窮的人，對天主有那麼大的信賴，對天主之言投下那麼大的忠誠。瑪利亞的讚頌辭就是貧窮者的希望之聲。

靜觀、走向希望的途徑

把持基督徒的希望而生活的另一條件是靜觀。只有靜觀者懂得去期望那應該期望的！

希望帶來大量內心的平穩。一般而論，如果我們缺少必須有的時間和平靜的心境，以便祈禱時，我們便陷入失望與苦惱。如果我們在隱修者身旁，找到一份安詳，那是因為他們不僅僅是將來勢必實現者的標記（等待着我們的未來富藏），而是他們給我們介紹了天主不可見的眞象，使我們體驗了祂的親臨。祈禱中對天主的經驗，帶給我們希望的喜樂（羅十二12）。一位隱修者放棄默契靜觀，受幻覺的引誘而要立即採取行動來改造世界的話，這實在是件很不幸的事，他改造世界，承繼歷史和拯救人類的特有方法，就是持續作一個深契的靜觀者，眞正的天主之人和祈禱的導師，一位正確的未卜先知者。

當然，靜觀不是忽略生生不息的歷史，也不是躲開困難重重的世界，否則，它就顯得是一種不可思議的自我陶醉，而天主常被置於陰影中。眞正的靜觀是聖神之恩，只有心境純淨，渴望貧窮才能領受它。靜觀使我們發掘天主的計劃，祂留在歷史中的訊息，和聖神的不中斷的再造行爲。正確的靜觀使我們把握到三項眞理：唯一可靠的實體是天主；耶穌曾在人間生活，祂帶着我們一起走向天父；永恆已經開始了，我們與基督相偕邁向王國的寶座（格前十五24）。靜觀使我們不斷發現基督是「我們的希望」（弟前一1），它帶給我們逆境中的天主；「是我，不要怕」（谷六50），它使我們對他人

開放：「你們對我最小弟兄所做的，就是對我做的」（瑪廿五40）。

有能力發現天主

某些情形與希望，基本上是有關聯的，這些情形對靜觀者而言，也是很容易捕捉的：例如無形價值的深入、預嘗永恆財富、全能全善的天主的親近與居住、時間和人類的價值衡量、耶穌在歷史中的出現、受造界的活躍直到它完全重歸於基督（羅八18；25；弗一10）、聖神的不可斷的再造行爲、祂住在我們內、復活我們必死的身體、使它相似主基督光榮的身體（羅八11；斐三21）。最主要的，希望將我們置身在與天主肯定相遇的路上，這天主是在耶穌基督內賜給我們的。

不過，爲了能真實的希望，應該在團體中生活，愛德的確是基督徒的希望所必需的。有時我們須要以朋友的希望而希望之。當疲倦和失望令我們退却時——像厄利亞在曠野一樣——總會有一個人來，以上主之名呼喚我們：「起來，吃罷，因爲你還有一段很遠的路」（列上十九7）。靜觀就是這一個能力，能及時在朋友身上發現天主的臨在，他們是上主的工具。像厄瑪烏的兩位門徒，氣餒了，又在擘餅時重新認出耶穌來（路廿四31）。

動亂不安的際遇，應該用默契靜觀的深度去探討它。我們應該看得遠，一直看到事物的深處，譬如一些惡行的原因。那麼多不幸事件的理由。靜觀幫助我們，在最紊亂、最不合理的人類事蹟中，發現天主救援性計劃的痕跡，靜觀之路，使我們獲得保證，即在人這方面不可爲的事，在天主面前變成可爲的，而且也只有祂行。要知道天主的門路是很奧妙的，多數情形是與人的路子不相謀的。如果事情的進展沒有困難，那是因爲人們從中歪曲，或是改變了天主所刻劃好的路線。觀看宗徒大事錄中保

祿的行爲，總是令我們感動：「聖神阻止他們……」（十六6）？。

天主無所不能

靜觀使我們謙虛順從聆聽天主的話，由此，天主的要求傳遞了給我們，通常是在亦明亦暗的信德中傳遞，還有某些事件的原因，以及我們必須做什麼去轉變歷史進展等都傳給了我們。瑪利亞用她謙虛的無執着，將奴隸的歷史改變成自由的歷史。

靜觀使我們活潑生動的觸碰天主的話，由此，我們獲取救恩史的意義，我們學會玩味天主怎樣「眷顧、救贖了祂的子民」（路一68）。我們尤其能明白，在天主這方面，沒有辦不通的時刻，我們所需要的是耐性，救恩的到來，能從人認爲不可克勝的光景中出現。

靜觀幫助我們認清十字架的奧妙，超越它的愚妄和阻礙（格前一23）；靜觀使我們克勝恐懼與失望，因爲它協助我們去享受痛苦中的樂趣，和它的真蘊。恐懼、苦惱、憂傷可以和靜觀暫且共存，它們就曾共存於山園祈禱的基督的寧靜深沉中，但也全都散失於無條件的自棄，和完全忠守父的旨意裏。

靜觀給予我們內心的平穩，因爲它使我們直接接觸耶穌基督——「我們的和平」（弗二14），而且藉着主的神，在我們的寧靜中，以不可言喻的歎息呼喊（羅八26）；它讓我們品嚐天主的奧秘；它將我們沉浸在愛的深淵，而愛驅逐恐懼（若壹四18）。

恐懼是人性經驗之一，但耶穌基督已經降來，將我們從恐懼中解救出來了，這也就是祂讓自己暫時隸屬恐懼之下的理由，祂藉此告訴我們不要害怕。歸根究底，恐懼這經驗是可讚賞的、屬基督徒的，同時是貧窮者的特徵。非基督徒的恐懼，是一種令人崩潰癱瘓的苦惱，它封鎖心靈，使其不與他人

相通，不以赤子之心投向天主、我們的父親。所以，救援與神恩的福音，不斷邀請我們享受安詳，不斷勸告我們不要害怕恐懼。從天使預報，到耶穌誕生，到復活都是：「不要害怕」。（路一30，二10；瑪廿八10）。

三、希望，勇者之行

希望是勇者的操行之一。保祿寫道：「我只以耶穌基督的十字架來誇耀」（迦六14）。這也是大使徒勸勉教友的一件事，他要求他們：「生活度日應合乎基督的福音……一點也不要畏懼敵人……爲了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是爲了相信祂，也是要爲祂受苦」（斐一27、30）。

不過，這種苦中真福與穩健的希望是相連的，而希望又是從天父的摯愛中汲取力量的，這份父愛由耶穌基督顯示，由賜予我們的聖神通傳。

希望勢必含有力量，以便跨越困難、欣然擁抱十字架、持守和平並傳播和平，以及泰然踏上殉道之途。它從不是弱者的操行，也不是遲鈍、懶散、無聊者的特權。希望是堅強、活躍和富創造性的。希望的對象是危險的、困難的而不是易行的（聖多瑪斯）。沒有人對容易的事，或立即兌現的事寄以希望的。「所希望的若已看見，就不是希望了，那有人還希望已看見的事呢？但，我們若希望那未看見的，必須堅忍等待」（羅八24、25）。

困難重重的時機需要力量，這有兩方面的意義：態度要剛毅、穩健、堅忍，而在實行上要積極，果敢和具創造性。要按照真福精神改變世界，將它引入和平，必須靠聖神的力量：「聖神臨到你們身上時，你們要做我的證人」（宗一8）。作復活證人的首要條件就是希望，就是靜觀默契（聽到、看

到也遇到生命聖言，若壹一1}5)；第二是十字架(深深的歸於基督的死亡與復活，羅六3}6)；第三是勇敢(能够大步走向殉道)。

夢想的危險

在動亂與逆境中，有一種誘惑足以威脅希望，那就是作無用的追憶，或妄想暴風雨的即將結束，對新機遇的開創，則什麼都不做。希望是一項極具創造性的操行，所以說到終了時，一切都完成時，希望也就停止了。天堂是信的追尋、望的持續、愛的活動所贏來的安息(弟前一3)。

希望雖然是富創造性和積極性的，但它不具宰制性和侵犯性。我們從某些人身上可以得到證明，他們並未擁有任何事物，但却對一切懷有希望，整天其樂無窮。因為由於天主的照顧，他們精神飽滿堅強，他們擁有天主，在十字架的寧靜中，深深體會主的臨在。

同樣，做個和平之人，也應該是位強者，唯有那擁有聖神力量的人，才可能是締造和平的人(瑪五5)。

要能高高興興接納十字架，把它看成天父的恩賜，新時機之開展的前奏，力量是不可缺少的。面對十字架，有人是哀傷，憂愁和反抗，這樣的話，十字架勢必毀了我們。其實，它是人生避免不了的，對基督徒而言，它更是追隨耶穌的基要條件，我們天生就是為十字架而存在的，並且懷抱着它才能進入光榮(路廿四26)。

特選的人，才承受大量痛苦，我們甚至可以說，十字架組成他們卓越的特權。他們的朋友却像約伯的朋友一樣，設法躲開十字架，也像伯多祿一樣，完全不明白所預報的苦難(瑪十六22)，或是

和猶太人一樣，面對被釘的耶穌，要求祂從十字架上下來，以便相信祂（瑪廿七42）。今日，我們寧願相信一個以歡樂和希望的言語，向我們談論十字架的人，因為他的證詞來自對天主的深沉體驗。

應該準備殉道

曾有一段時期，我們以虔誠之心閱讀致命者的行實，我們在那裏找到打動心田，注入勇氣的故事。今日，任何人選擇徹底按福音訊息生活，就應該準備做一殉道者。在很多情況中，人們投石和殺害是「因基督之名」，這也正應驗了耶穌的話：「我給你們講論這些事，免得你們信仰動搖……凡殺害你們的，還以為是盡恭敬天主的義務……我給你們講這一切，是讓你們在一切都發生時，想起我早已告訴過你們了」（若十六1-14）。

現在我們來到福音的粹粹所在：耶穌遭祂自己的人排斥，釘死在十字架上。宗徒們也遭同一命運，但是他們很得意分享基督的十字架，平平安安的準備殉身。保祿連在監獄裏還繼續宣講，他最高的榮銜便是「主內的囚犯」（弗四1）。我們從宗徒行實中，讀到一段非常美的記載，又是柔情又是果敢，它顯示了保祿的無執着與歡愉，也就是他離開厄弗所的那一段：「看，我為聖神所束縛，必須往耶路撒冷去，在那裏要遇到什麼事，我不知道，我只知道聖神在各城中向我指明說：有鎖鏈和患難在等待我」（廿二23）。

應該成為新人

今日生活在世界逆流中的基督徒，受着兩面誘惑的包圍：一種方便而危險的趨勢，要將福音政治

化；同時又有一種明顯的意圖，要將福音凍結在抽象的方案裏。其實，凡是推動我們從事福音工作，顯揚天父，服務大眾和創造歷史的種種，都帶有危險性和破壞性。在這種情況中，比任何時候更需要聖神的安穩，因為，我們會有漸漸陷入不過問、麻木或恐懼的危險，或者也可能任由風暴席捲或被立竿見影的假歡樂所牽引。一方面不願意有絲毫改變，唯恐動搖秩序，喪失致一性，另一方面又推行過度的外在改變，而且用激烈的方法進行之。

實際上真正的問題，就在於一個快速的轉變，所以，新時代勢必動亂叢生。靠聖神的力量，對一切作內在改變，並非輕而易舉的事。

動亂與逆境能使人失去安穩；而缺乏安穩能使新時代的困難惡化，因為人們已失却了內心的平靜，那足以放大視野的靜觀心態，以及屬神之人的勇敢作為。喪失了安穩，便生出消極的恐懼，或暴力的侵犯。

動亂時期所要求的是堅強勇敢的人，生活在剛毅堅忍的希望中的人。所以說我們需要貧窮者和靜觀者，完全放棄對自己的信任，以便一心仰仗天主，懷着特有的心態，每日明察歷史中的天主訊息，同時甘願服務人類，以建設一個基督化的大同世界。

總括一句話，我們需要新人，能够證明基督臨近了，輸送給世界希望的人；需要在曠野中經驗到天主的人，他們學會品嚐十字架的芬芳，而且明瞭動亂不安的時期，實是最具福音性和最具天命的時期。

牧靈

建設中國地方教會的正確觀念及

所面臨的困難

房志榮

一九八一年三月二十九日在彰化靜山

全國教友領導人共融研習會中講

這個演講題範圍很廣，也很複雜，我自己一定不敢選這樣一個題目來作演講。但教友傳協會負責人既然給我出了這個題，就只好勉爲其難，盡力而爲。另一個預先聲明是，下面所講的只是個人的觀點，在理解、經驗、實用各方面，都有其限度。所以敢於說出，是因爲相信這次研習會深具時代意義，無論是教會、是國家、是世界，我們是在一個大轉變的時代，在這時代裏教友的角色十分突出，我是懷着很大的希望和憧憬來作這一次演講。現在先將演講題略加解釋，然後分三段來講。

題解：建設教會和建設一個事業、一個制度不同。教會不是一個事業，也不只是一個制度或組織，而基本上是一個生活，或一種生活方式；福音的生活方式。福音不僅講進，也講退；不僅講成功，也講失敗；不僅講生命，也講死亡；並且強調必須經過死亡才能獲得真實的生命。因此建設教會的方法和途徑是非常特殊的。

中國：有臺灣、有大陸、有傳統文化、有現代化的種種需要。在與基督福音碰面時，重點應該放

在哪裏？建教與建國應該如何配合，如何相互爲用，彼此參考？

地方教會與普世教會的關係和來往究竟怎樣？我們對教宗及羅馬教廷除了服從以外，是否有其他的義務或職責？我們對世界其他教會——特別是亞洲諸教會開放如何？交流如何？

教會有許多可能的模式：制度的教會、共融的教會、聖事的教會、宣揚福音的教會、服務的教會、學習的教會。當然這些模式互相關聯、互相補充，但不同時代、不同地點、不同人羣，能有不同的重點，我們應將重點放在哪裏？

所面臨的困難有外在的、內在的、傳統的、現代的、可以克服的、不易克服的。在今年正月所開的全國堂區教務座談會中，經過小組討論發現了不少困難（見鐸聲二〇四期50-74頁）：缺少參與感、缺乏使命感，教友間交往不夠，家庭之間交往不夠；信仰表達的方式不夠本位化，堂區裏沒有朝氣。總之信仰缺根、不深、被動。本堂神父與堂區人事沒有協調（如修女、傳道員、教友代表、義務使徒、傳協會）。過份倚重聖事形式，未充分注重福音精神。太注重道理知識，未使道理影響生活。聖職人員過分注重行政形式。工作與人口流動性太大，教友歸屬感之培養不夠。組織太多，人力分散，參加的善會太多。沒有「誠於中、形於外」的表現。彼此缺乏關心、相愛、互助、團結。現代思潮講求物質享受，減低宗教信仰的價值。社會型態變遷，在生活競爭壓力下，影響教友信仰生活。過去忽略了地方問題，與地方村里沒有接觸。認爲信仰純屬個人的事，在教外人中不敢承認自己是教友，體會不到信仰的喜樂，而以信仰爲一責任、重擔，不會在日常生活中表達信仰……按今年全國堂區教務座談會的格式，以上所列舉的是一些問題及其原因，如今在建立教會的觀點下來看，就是我們所面臨的困難。

在我把本演講題略作解釋以後，諸位可以看出這的確是一個很廣、很複雜的題目。如今我就分以下三段來講：一、從傳教區到本地教會；二、建設中國地方教會所面臨的困難；三、整體地、具體地、逐步地建設中國地方教會。

一、從傳教區到本地教會

教會將近二千年的歷史，從耶穌基督創立教會直到我們目前為止，可以分成七個時期或階段。在談建立中國地方教會時，一個簡短的回顧十分有用，因為我們可以由之看出，我們是在哪一個階段，並該以哪一個階段為重，哪一個階段為輕，甚至應該揚棄什麼，應該選擇什麼。

1. 第一個階段是宗徒的時期：這是教會開創的階段，它的特點是多采多姿，既統一，又多元，又不斷演進。統一表現在基督的一體上：是救恩史的一致性，是天主教人計劃的逐步完成：由舊約而新約，而信者的團體，以基督為中心，為合一的力量和動機。多元表現在一個統一教會的衆多方面：不同的職務，聖言的宣講，神恩、名義、組織，各按其能，各依所需。就像耶路撒冷、安底約基、格林多都屬同一的基督教會，但彼此是非常的不同。不斷的演進表現在隨從聖神引導適應不同的需要及情勢上。教會同時是地方教會，也是普世教會，只有雙方兼顧，才能實現天主教在耶穌基督身上所完成的整個奧跡。

2. 第二個階段是君斯坦丁前的教會：一個少數人的教會，被迫害的教會；各地教會自認是一個奧秘，須決心為信仰作證、吃苦，是一個作證的教會。在這個時期內教會確定了聖經正典，以主教為各地方教會的首腦及聖事，而形成君主的結構；聖體聖事促進大家的共融，聖統制及其他聖事為大家

服務。

3. 第三個階段是君斯坦丁後的教會：教會人數衆多，分佈在鄉村各地，地方教會的界線轉移，教區漸漸形成，反映着帝國的行省地區，新的結構及管理方式出現，基督信仰（Christianity）變成了基督帝國（Christendom），把宗教、文化、政治囊括無餘，使得精神界與社會—物質界的分野模糊不清。

4. 第四個階段是中世紀的教會：它出自上期的基督帝國，教會須在政治勢力（Regnum）與宗教勢力（Sacerdotium）之間，重新認清自己、肯定自己，因為二者混淆不清，常想控制對方。教會成了「作戰」的教會，派遣十字軍東征並從事其他的權力鬭爭。另一方面教會越來越用法律的關係來表達自己，於是引起各種分裂，教宗被放逐，教會法庭成立，神職界腐敗，主教與人民脫節。

5. 第五個階段：近代時期隨着一連串的新事件和新發現而產生：印刷術，革新教會的建立，特利騰大公會議，新大陸的發現，傳教區的發展……這時期教會又須重新體認自己。一方面教會分裂了，另一方面教會的結構和制度越發緊湊，而稍後呈現出一種凱旋教會的形象。這時各地方教會被中央集權的、日益擴張的羅馬公教會所吞併，而變得黯然無光，或消聲斂跡。

6. 第六個階段：上述的那種教會在新時代中，受到各方的衝激和影響：非基督信仰的思想型態、理性主義、工業革命、自滿自足等，而形成「教會是一完整社會」的想法，使教會也成爲一個自滿自足的倫理機構。這是教會與國家分離的時期，主教們回到管理人員的職務上，而教會的社會權力大削弱，這種權力削弱又反過來引起一種反應：教會鞏固自己內在的結構而成爲一個「完美的教會」，一塊堅定不移的磐石，天主神國的滿全，真理的寶座。「不能錯誤」的道理就是這種心態的一種表

面化。

7. 第七個階段是現代：我們生活的這個時代：由於新的及前所未有的世界性事故的發生，教會不得不作一次深刻的自我檢討，那些事故是兩次的世界大戰，社會革命，傳播工具的爆發，價值觀的變化，信仰及一切制度的危機，人文科學所發現的文化……今日教會極願適當當地、坦誠地表達自己，新舊圖像先後出籠：「基督的奧身」（比約十二），「天主的子民」……又用各種新的努力來填補歷來所造成的鴻溝，本地化，追尋意義、交談、大公運動。特別是地方教會，又像最初幾個世紀一樣，成爲大家關注、及反映生活教會的焦點，地方教會才是具體的教會事實，在此，基督信仰的最深體驗及傳統的道理才能發揮其作用及意義：道成人身，圓滿、救恩、團體、解救……

這樣一個簡短的回顧催促我們反省：我們的地方教會是在哪個階段、哪個時期？第三、四、五、六階段，即君斯坦丁後、中古、近代、及新時代四個階段顯然不適於我們，或不是我們所要的。但可惜的、甚至可怕的是，也許我們還停留在其中的某一階段。要想建設中國地方教會，就該把握住第一、第二階段，即宗徒的教會與作證的教會，而即刻跳到今日的教會，及教會在聖神的領導下所作的努力及坦誠的自我認同。果敢地丟開許多不必要的傳統包袱，隨時敢於創新，敢於在天主啓示的活力推动下重新開始：苟日新、日日新、又日新。

講到這裏，才能解釋什麼是「建設中國地方教會的正確觀念」，這一觀念的正確與否，完全看你對「教會」兩字的了解是否正確。我們所要建設的教會是基督的教會，是宗徒們傳下來的教會，是「小小羊羣」在無數困難和迫害中爲信仰作證，爲基督殉道的教會，不是基督帝國的教會，不是爭權好戰的教會，不是中央集權、凱旋主義的教會，不是自滿自足，處處自以爲是的教會。總之一句，要

把基督訊息的核心及巴斯封奧跡的深切體驗和經驗，作為建設中國地方教會的本質，及永不凋竭的活泉和能源。其他因素都是各時代、各地區所附加的人為傳統，我們不必把近東、希臘、羅馬、北非或美洲的人為傳統加在中國的地方教會上。

二、建設中國地方教會所面臨的困難

在解釋演講題時所列出的那些困難這裏不必重複。許多外在的，不在我們把握中的困難，如世俗化、物質主義等這裏也不必多講。我這裏寧願提出兩種困難來請教於各位：一種是內在於中華民族性及中國文化的困難，是傳統的也好，是現代的也好；另一種可說是跟基督福音與生俱來的，因為無論福音傳到哪裏，都會引起又多又大的困難，不如此，就不是真正的福音了。

1. 中國文化的博大精深：本身就是接受福音的一大障礙，這話說出來很難聽，但如果冷靜觀察事實，這句話的真實性不亞於它的挑戰性。加里利的一羣漁夫在中國——中心大國——的碩彥鴻儒前算得什麼？他們能傳來什麼福音？許多自詡維護中國道統的學者，及學界政界多次所表現的官方立場或輿論觀點，都是這一心態的表露。連我們自己，身為基督徒的中國人，也不甘被稱為亞巴郎的後裔，而似乎以耶穌基督未出生在中國為遺憾。

其實說中國文化是接受福音的障礙，不但不降低中國文化的地位，反而使之身價百倍，因為這樣才顯出中國文化自成一體，歷久而不衰。文化較低的民族和地區，福音一到，很容易被接受。但容易得到的，也容易失去，這樣接受福音，根子不會深。中國文化並不如此，它能抗拒福音，但也能與福音並駕齊驅，而使中國地方教會光芒萬丈，進而使普世教會增加丰采。

問題在於如何使二者融匯、衝淡，而達到和諧。清末民初，西學東漸時，曾有人喊出「國學爲體，西學爲用」的口號，誤認西方科技文明勝過我們，而精神文化則不及我們。我們是否可說以基督福音爲體，而以中國文化爲用呢？我想這種說法並不完整，也不適用。福音有淨化、提昇任何文化的作用，但與文化站在不同的層面，勉強說出二者的區別，只能說文化屬於創造的層面，享有天主創造的一切美好和限度，福音屬於拯救或救恩的層面，其開始、演進及完成與天言成人言及道成人身的救恩史平行前進。持志、知言、養氣，能是一個有意義的類比，說出創造界與救恩界可以接近。

2. 儒家的唯我獨尊阻礙人接受福音的挑戰：儒家對中國文化的貢獻及對中華民族的巨大影響是不容否認的，但它同時也是使中華民族老化、守舊、不愛動、不敢變、封閉、不會開放、不善交談等弊病的主因。以儒家倫理道德爲生活標準的人無法接受基督福音的許多挑戰：基督不是帶來和平，而是帶來刀劍；要做基督門徒必須放棄父母、妻子、兄弟、姊妹；想獲得生命，須放棄生命……

其實中國文化不僅儒家一門，而是諸子百家爭奇鬥妍的天下，真是百花齊放，百家爭鳴的大好園圃。爲何讓儒家獨尊，爲何在任何人間文化已有的限度上再加限度，使人不能自由自在地在園中遨遊？僅就中國文化與福音碰面一點來說，儒家所不能了解、不能接受的，還有墨家、道家、釋家可以幫忙。墨子的尊崇天志，提倡愛人，力主非攻，廣施節約，實踐了很多的福音教導。老莊的以退爲進，無爲而無不爲，讓人自由發展，以及與造物者遊的崇高理想，與福音精神又是多麼接近！至於釋家的以悟爲重，以超脫塵世，減輕人間痛苦爲修行的目標，也有很多與福音吻合的觀念及做法。

全部福音超過儒家的接受能力是很明顯的事實，即使整個中國文化也該受到基督福音的提昇和淨化，這是我們中國基督徒所應接受的事實。國父孫中山及先總統 蔣公都是維護中國道統的先知先

覺人物，但他們二人的額上都劃過十字，心中都懷有基督，要不然他們也不會那樣偉大——雖然很多教科書、學校、機構及官場都想盡力抹殺這一事實。

3. 從傳統講到現代：我們能說中華民族是一個大族、許多小族，一種文字、許多方言，一個文化、但有南北方式（見中庸第十章子路問強）。這些都是建設中國地方教會時所有的困難，但是一個基督、一個洗禮、一位聖神，能使這許多複雜的因素緊湊地合為一個中國地方教會。漢族以外的各民族像聖經中所說的少數民族，受到法律及在權人的特別保護和尊重。各地方言是人民生活的一部分，應該加以推進和運用，使人民在家庭及小型集會中能用自己吃奶時所學的話向天主祈禱，與他人分享。但在隆重慶典，龐大會議中，特別是有全國代表在場時，應該有一種共同語言來傳達思想，互相溝通。

至於南北的性格不同，及表達文化的方式各異，在孔子時代即已界限分明，互見短長。互相的隔膜固是一種困難，但如果能學習聆聽，盡力地了解對方，以達到互相啓發，與截長補短的境地，反而使得雙方受益，而建設出一個更豐富的教會了。人的性格受地理環境及氣候變化的影響極大，北方有一望無際的大平原，有嚴寒酷熱的冬夏，有晴空萬里、皓月當空的秋天，因此人民耿直爽朗，忠誠悲壯（燕趙多慷慨悲歌之士）。南方則山清水秀，氣候較為溫和，出產較為富饒，因此人民較多動腦筋，較善用手法來達到自己的目標。當然這二者之間還有許多的變化和可能，總之，以中國的地大物博，人民的風采各異，蘊藏着無限的潛能。我們只該促其自由發展，不該勉強加以控制和劃一，重蹈中共的覆轍。

4. 最後來看看臺灣：在臺灣的中華民族有一個共同特點，就是「求生存」。無論是數百年前由

福建、廣東及其他沿海地區渡海來臺的先，或是把荷蘭人打敗並把他們趕出臺灣的鄭成功等民族英雄，或是抗日勝利後爲了逃避禍國殃民的共產黨而遷徙來臺的二百萬左右的大陸同胞，都可用「求生存」三字來說明他們來臺及留臺的動機。

臺灣各地，寺廟林立，臺灣人的家庭都供着神龕神像，燃着電燈蠟燭，不能不使人感覺臺灣寶島充滿着宗教氣氛。但我們日常的觀察，及較學術性的調查研究，却揭發出來，那些求神拜佛、進廟燒香的人大多是爲了解決現世生活的問題，或爲了生意興隆、事業順利，很少會有一些較超越的目標。

最近幾年來的着重科技，發展經濟，促進國際貿易，也無非是求生存的一些現代方式和途徑。最後一批來自大陸及海外的同胞，帶來了不少文物和人才，在保存國粹，繼續中國文化的命脈上，多少發生了一些作用，在世界各國的文化及漢學中心，慢慢受到重視而站有一席之地。這也是一種求生存，是在一個較高的層次，求文化、道統、及國體的生存。

「求生存」也是建設中國地方教會的一個困難嗎？也不是，正和前面三段所說的一樣。生存受到求生存之累是一個不爭的事實，只要放眼看看交通的紊亂，因車禍喪生的人數，空氣及水源的污染，到處髒亂的爲害等就可信服。不過我這裏要講的重點並不在此，而在於求生外還會求永生。「民以食爲天」是天經地義的事，但要建立地方教會，也須大家慢慢作到「君子謀道不謀食，憂道不憂貧」的高超理想（參閱神學論集④頁九九—一〇〇）。

5. 以上所說都是一些內在於中國文化或民族的困難：在建設中國地方教會上這些困難是阻碍，但也是資本和富源。只要會克服困難的一面，提昇積極的一面，就能使中國地方教會五光十色，生氣蓬勃。最後這一段還要講講基督福音本身所帶來的困難。

耶穌宣講天國的過程可分為兩段，一段是上坡路，另一段是下坡路。所謂上坡路是指祂的權威和聲望，日日上升，越來越多的羣衆喜歡聽祂講道，更喜歡祂驅魔治病，以少許的魚和餅使成千的人吃飽的奇能。可惜好景不常，耶穌乘祂聲望升高的時刻想給人民講一點比較高超的道理，但是人民無法接受、無法消化。不得已，耶穌乃求其次，不再多給民衆宣講，而着意培養祂的門徒，開始給他們講十字架的道理。耶穌的門徒也是一批凡夫俗子，十字架的道理怎麼也聽不入耳，更不會入心。耶穌遠離羣衆開始所走的下坡路到此又降低一級，連祂自己的門人弟子也不能了解祂，他們又如何繼承祂的衣鉢呢？

原來也難怪，自從世上有人類以來，無論古今中外，從來沒有一位老師講這樣古怪的道理：說要救人，反而不能自救，這是怎樣一種救人淑世之道呢？保祿在格林多前書第二章裏說的十分切切：被釘十字架的基督爲猶太人是絆腳石，爲外邦人是瘋狂、是愚蠢，但爲蒙召的人却是天主的能力和智慧。宗徒們經過聖神的改造而脫胎換骨，然後一輩子宣講被釘死的耶穌基督及祂復活的德能，因此而把天國散佈到天涯海角——這是我們大家所知道的事。

可見福音所帶來的基本困難，也能說唯一的困難，就是十字架，就是吃苦犧牲，就是今天早上我們所聽到的、鄭爵銘神父在十幾年以前所說的：甘心在自己的痛苦上建立他人的幸福，而不是把自己的幸福建立在他人的痛苦上。基督就是如此捨己救人，這個十字架的道理和實踐的確是非常新奇的，是亘古所未見的。正因此這種獨特性，所以它也是非常有效的、非常持久的，要淑世救人，絕對找不到一條比基督的十字架更好的路。

十字架的困難在建設中國地方教會上有其特殊的意義和新的層面。我們講中罵、講五倫、愛和

諧、愛和平。中庸裏的「大哉聖人」是明哲保身的人，而基督却甘心受死，死在十字架上；五倫所造成的道德標準和倫理氣氛是把君臣、父子、夫妻、朋友、兄弟以外，與我無關或非我族類的人放在我們的關心和愛心的圈子以外。李國鼎先生很正確的指出這是我們缺乏公德，在生活中不知不覺作出很多損人利己的事的原因（見聯合報民國70年三月廿九日）。今日早禱中我們却聽到保祿說：「凡是領了洗歸於基督的人，就成了基督的化身，不再分猶太人或外邦人，奴隸或自由人，男人或女人」（迦三27、28）。這種把愛心和關懷延伸到五倫以外的最好解釋，就是耶穌所講的：「慈善的撒瑪黎雅人」的比喻（路十25-37）。

愛和諧是好的，也是中國文化的一個特色，建立在「稼穡寒暑，多夏晝夜，循環不息」（創八22）的大自然基礎上。但是大自然中不僅是「天地位矣，萬物生矣」，也有狂風暴雨，地裂山崩。從大自然講到人事上來，哪裏沒有對立，哪裏沒有齟齬？如其加以掩飾或壓抑，還不如化暗為明，面對事實。經過和解的和諧才是真正的和諧，站得住的和諧。和解就需要不怕對立，不怕坦誠，不怕面對事實。四部福音的每一部都繪聲繪形地給我們描寫出這樣一位坦誠而不怕對立的耶穌。

最後，愛和平也是好的，但粉飾和平或廉價的和平給國家、給人類帶來多大禍患，給人民給世界造成多少痛苦！奇怪的是我們在受過那麼多血腥的歷史教訓後，還是不愛聽或聽不懂耶穌的話——一些斬釘截鐵、最能挽救時弊的話：「你們以為我來是給地上送和平嗎？不，我告訴你們：我是來送分裂。因為從今以後，一家五口的將要分裂：三個反對兩個，兩個反對三個……」（路十二51、52）。

路加是描述耶穌慈愛的聖史，而正是路加記載了耶穌的這些話，表示分裂（瑪寶作「刀劍」）不是目的，而是爲了超脫，爲得到更真實、更永久的和平所應面對的事實，所應克服的困難。待耶穌復

活後，祂到處祝福人平安，每次教人不要怕。復活的耶穌才給祂自己，才向世人描繪出了祂完整的肖像。講十字架而不講復活及新生命是不對的，因為十字架及死亡不是目標，而是途徑。但講復活、講新生命，而想跳過十字架不講，也未免操之過急，或想走一條不存在的捷徑，必不會達到目的地。

三、整體地、具體地、逐步地建設中國地方教會

1. 整體地建設中國地方教會：就是要從大處着眼，要顧全大局，要讓大家都參與的機會。教會內有教友、有聖統、有在俗的、有修道的、有臺灣教會、有大陸教會、有少數的族系或團體、有多數的族系或團體……在建設中國地方教會上他們都有一份責任，一個角色，不必太着限於尊卑高低，而更該注重和衷共濟，一同來宣揚福音。

為將這點說得清楚些，我們不妨把米蘭總主教馬蒂尼當作例子：一九七九年底他被任命為總主教後，即刻退到乃米湖畔退省，一九八〇年正月六日在聖伯鐸大殿受教宗祝聖，八日他便驅車拜訪各地祈禱團體及革新團體，他在車內所帶的書是教會歷史，聖安博傳，討論教會法的著作及一本筆記簿，用以寫下他對米蘭教會所有的問題的各種答案。米蘭教區有五百萬教徒，七位助理主教，一一一四座堂區，二四〇〇位司鐸，一一五三位會士，一一三〇〇位修女及數不清的事業。面對這樣龐大的教區，馬蒂尼如何從大處着眼？我們聽聽他的話吧：

「今日教會的要務是宣講福音。像米蘭這樣的教區有足夠的問題把我嚇倒，但基本的事實只有一件：如果福音的訊息不佔絕對的優先，它便失去其意義。我若不把優先給予福音，便會感到窒息」。經濟是米蘭教區的棘手問題，馬蒂尼說：「牧人有十個指頭，九個指頭為宣講福音，一個指頭為

處理像經濟這一類的事件」。

宣講福音就須按照福音生活，馬蒂尼在羅馬執教時，常到城外市郊與貧民共度信仰生活：「我們把小吃店變爲小堂來舉行彌撒，我們的禮儀用很多象徵，並且大家共同研讀福音」。他也到醫院及殘障之家去，而與聖神同禱及教理團體熟悉。「我們今天急需面對福音、反省我們的基本信仰情況。許多信友團體對今日教會內的爭論及猶豫不決已感厭倦，他們認爲唯一重要的事是福音及彼此相愛。有一件事是確實的：大部分信友都有些教理知識，靈修生活及某些熱心敬禮，但有時他們從未聽過道地的福音宣講……因此我們的一個出發點應該是一個假設，就是爲許多人道地的福音宣講是不存在的，而我們的一個迫切課題是把福音向今日的男男女女宣揚開來」。怎樣去宣揚呢？「把福音的恩寵傳給此時此地的人。用禮儀、用新的象徵、用懺悔儀式、用先知式的口吻來通傳，使人重獲希望的基礎。我給很多意大利主教說過：我們應該再度變成教理員才對」。

一九七四年的一次大公運動的會議中馬蒂尼說過：「意國天主教的特殊危險在於缺乏信仰的內在化，而使信仰變成了禮規」。基督信仰似乎由宣教階段走入了靜止階段：只關心一些地方人士，培養一批批特選的人，而忘記了使命的核心：「把基督傳給不信的人」。一九七五年十二月二十日他在羅馬說過：「不要說用福音作什麼，更好說福音使人接受天主的追問，要求人悔改，顛倒人間的價值體系。由政治觀點解釋福音，福音打倒一切壓制人的人際關係，由物質層面解釋聖經，聖經的確無所不包，聖經的確有一股強勁的歷史因素，拖着無盡的後果，來整頓世界的秩序」。

有人見他如此徹底，曾問過他是否要革命，他答說：「否，我不是革命家，但福音必須造成張力，人在福音前不可躲躲閃閃。教會的許多問題必須用貧窮及愛德的情操來面對，按照聖保祿給愛德

所下的定義：忍耐的、謙遜的、合情理的、不趾高氣揚的。不錯，天主的話是鋒利的及斬釘截鐵的，但它鋒利的特徵正是來自謙虛」。關於服從，他說：「有一種服從以自衛為前提，就是希望接受命令的機會越少越好。另有一種服從很容易受傷。真正的自由却在於無條件地交出自已來服從」。

教會的權力和法律又怎樣呢？馬蒂尼答說：「人容易把福音、救恩的訊息與法律混為一談，並把福音縮減成一系列的法律義務，使拯救人的生命之言變成了殺人的文字。教會在歷史中不斷受到這種誘惑，正因為它缺乏福音精神。假如我們研讀福音時，即刻開始討論生活的細節，我們會以解決個案收場，結果是一個巨大的黑影和憂傷會降到我們心中」。那麼教會的權威又如何呢？「我沒有特別的學說，只有一個愛字。我翻開若望福音而發現其中靜觀與權威的綜合。靜觀是基督徒經驗中最成熟的一種行動；而權威在基督徒團體中有多方的功用。二者的綜合幫助人分辨重要的和次要的因素，並指揮、統一各種不同的神恩」。

可見從大處着眼就是從福音着眼。馬蒂尼對意大利教會所說的種種為中國地方教會有特別的用途，因為中國教會受意大利及羅馬的影響既深且廣。如今馬蒂尼總主教向意大利教會吹起了號角，我們聽了也該抖擻精神，拋下那些不必要的包袱了。

2. 具體地建設中國地方教會：就是要從小處着手。大得無所不包、無遠弗屆的福音却要在日常生活中去實現，一個小小的愛人行動，一次祈禱的內在化，一組禮儀的團體化都算不得什麼大事，但除非從這些日常生活小事上着手，我們就無從把福音的恩寵通傳給人，通傳給世界。這裏又不得不講到福音：講到「大」時離不了福音，講到「小」時，仍然是福音，正像莊子講「道」時一樣。從小處着手建設中國地方教會須參考福音關於教會提供的那些資料。

A. 瑪竇：受誘及受洗的敘述使我們看出耶穌認為祂由父得來的使命是做僕人式的默西亞。第一個誘惑引耶穌走方便的路、走捷徑，逼着天國來適應人的急需。耶穌以服從父的旨意克服了這一誘惑。第二個誘惑要耶穌「出風頭」，就是說，適應、接受世間的法律習慣，來操縱自己、操縱他人，甚至操縱天主。耶穌拒絕的方法是：天主以外祂不接受任何其他標準。第三個誘惑是要耶穌用權勢來爲人行事，不讓別人獨立自主，却要加以控制，使之屈服。耶穌的勝利在於祂已選擇了父的愛，這愛使祂做一個充滿愛心的僕人，而不是一個專橫的統制者。

瑪竇福音有時被稱爲教會的福音，基督徒團體的形成可在本福音中找到主要的線索：形成團體的需要來自人民的種種急需：人間的疾苦引發我們的同情與愛心，這就是基督徒聖召及傳教使命的開始。團體的生活方式來自耶穌：跟隨祂，做與祂相同的工作，藉着同樣的聖神和能力——爲別人而用的能力：宣講、醫病、分享、寬赦。團體的成員只須有一個條件，就是全心聽從天主的旨意，並予以實行。這團體免不了遭遇困難和迫害：受人拒絕、被人誤解、被人告發。但它仍是一個充滿希望的團體：雖然弱小，却有耶穌的保證：要結豐盛的果實。這一團體的形成和長大可用三個象徵來予以綜合：餅：大家共同分享的餅；伯鐸：團體成長中的合一象徵，決心和基督及祂生活的話永不分離；十字架：受苦的象征。這團體要受苦，因爲教會所帶來的自由不是世人所歡迎的。這樣，我們所形成的團體是聖體的團體，是與其他地方教會合一的團體，是爲基督的救世使命作證、犧牲，以至捨生的團體。

瑪竇第十八章給我們描繪出一個團體生活的輪廓，一個不受法律束縛的生活：所有的成員都是天主的兒女，團體裏最小的是大家的中心，病人、老人、殘障的人是團體的寶貝。對團體中弱小及有罪

的成員須寄以無止境的同情與開放，因此在發生不可避免的衝突時，這裏有具體的規範可循：先深自內省，然後用友愛的態度去規勸，話不投機時尊重對方，必須說明自己的立場時，不妨找一、二人來支持。這一切都作到了，對方仍要離開團體，那時才認可、接受他的決定。團體的活力來自祈禱，幾個人共同祈禱時，基督一定在他們中間。最重要的，這是一個會寬恕的團體，因為只有互相寬恕，團體才有未來，就是說常給人重新開始的機會。這團體的使命既然是解救人，使人得到自由，就必須走寬恕之道，因為不寬恕等於把整個團體荒唐地、愁苦地捆绑在它的過去中。

B. 路加著作：瑪竇着眼團體的內部生活，路加則強調耶穌（及教會）對世界歷史的關懷。歷史是耶穌救世行動的場所，天主與我們相遇的地方。天主的許諾及忠信是一個人間的事實，扎根於人類歷史中。瑪利亞是教會的象徵，說明了教會的事實：天主來，並不像一個外人，而是成爲我們當中的一員，祂來使窮人重獲希望，使弱小者得到安全，瑪利亞是這一切希望的表達：她結束了一段悠長的歷史，開創了新的—段。各種許諾和希望由耶穌來實現：上主的神在祂身上，藉着祂實現正義、自由、光明、恩寵等的新秩序。因此路加常透露喜樂的氣氛。誰真有耶穌的神，必會給四週帶來喜樂。

路加的两部書有一個共同的中心主題：路。福音的序言，童年史，加里利的服務都指向一個漫長的路程：耶穌與門徒們走向耶路撒冷，在那裏祂要與當權者衝突，而受難、死亡、復活。宗徒大事錄也是一段路程：由耶京開始，經過猶大，而抵羅馬。教會跟耶穌一樣，常在路上，沒有安全，只有信賴天主的照顧。教會發現福音的價值觀與世界的價值觀大相徑庭。另一方面，正如耶穌的時代一樣，它所面對的是一個分裂的世界：窮人與富人，特權階級與被剝削者，健康的人與病人……在這種情形下教會的聖召是祈禱，恆心地祈禱，好能治癒世間的分裂。它的作法不是袖手旁觀自視爲局外人，而是

進入人羣，與弱小者站在一起，面對財富不與妥協。教會採取這種立場時，需要信仰和祈禱的支持，絕不敢自以爲義，也不敢自視清高。

路加筆下的教會總不認爲自己知道一切，或知道的太多，而是一個學習的、成長中的教會，需要不斷分辨聖神在我們身上，在世界中有怎樣的行動和化工。這樣的分辨比較容易在地方教會中實踐，因爲地方教會有更大的伸縮性和敏感度，不必爲籠統的、抽象的成規所窒息，以致不易在他們具體的世界裏與基督及天主子民同行。當然這樣的分辨要求教會首先是一個祈禱的團體，正像福音中每件重要的事件以前必有祈禱。這裏瑪利亞再度是教會的模範：等待、接受事實——被天主聖神所領導、所挑戰的事實。瑪利亞將一切存在心中，深入事情的底蘊，在聖神光照下予以解釋。天主經是這團體的新式禱詞，一個信賴的禱詞。教會在人間的臨在特以窮人爲重，因爲窮人是天主臨在的聖事，天主所賜希望的保證：只照顧窮人不够，教會本身應該是貧窮的。

C. 若望福音：描繪出天主啓示的全貌：教會是舊約的天主子民所蛻變成的一個嶄新的存在。這個新的存在是聖神創造能力的化工，聖神給教會新生命，一個爲聖言及聖事，特別是聖體——所滋養的生命。聖神是真理之神，因此教會是一個在黑暗世界中發光的團體。教會分享基督的榮耀，但必須先經過考驗、痛苦及死亡。

善牧問題的討論爲教會特別具有意義：牧人可用不同的方法進入團體，但正當的路只有一條：從棧門進來。牧人認識團體，團體承認牧人，雙方才有彼此的呼應。當時耶穌的聽衆不懂這些話的含義，因此耶穌加以說明：善牧爲他的羊捨生，羊和牧人彼此深切地認識、了解。外面還有別的羊，須把牠們領到羊棧裏來。

在葡萄樹及枝條的比喻中若望強調教會內合一的重要，與基督的結合是這合一的支柱。教會是一個被召而相愛的團體，就像基督愛了我們一樣。這種互愛的操練是在彼此的服務中，耶穌給門徒洗腳，隆重地聲明了這種服務的需要。最後教會是一個負有使命的團體，就像父派遣了耶穌到世界上來，耶穌也派遣門徒到世界上去。這種使命會招來誤會，考驗及殉道，但這一切正保證教會是在答覆耶穌的一再邀請：「跟隨我……跟隨我」（若廿一）。

3. 逐步地建設中國地方教會就是要接受事實，按部就班地去做。教友們開始大覺大悟了：建設地方教會也是他們的責任，這是可喜的現象，是一個事實，但我們神職界的同道大部分是半百的年齡了，後起之秀不是沒有，不過數目太不成比例，不易應付未來的需要，這也是一個事實。因此培養聖召是當務之急，而神職界的終身教育也是必須認真執行的。

在民國七十年八月廿二日的中央日報上有一篇關於終身教育的文章，說到教育觀念的改變及終身教育的興起。世界各國都在推行終身教育而想盡各種方法使國民有不斷學習的機會：開放大學，無牆大學，老人大學，第三年齡大學，人人大學，國民高等學校，長期修業，許多花樣，不一而足。臺灣的夜間部，空中教學，職業訓練班也是這一類的努力。教會自從梵二大公會議以來，不斷講革新，到處辦訓練，主教、神父、會士常有繼續學習，洗心革面的機會。一個教會的神職界若不理睬梵二的呼籲，若不徹底地革新自己，不分年齡，不分職守，終身教育自己，建設地方教會簡直無從談起。

民國七十年八月二十日「教友生活周刊」的社論有這樣一段話：「教廷希望地方教會提出適合當地需要的建議與方案，作為取向和決策的重要參考資料。但是許多地方教會當局，對此漠不關心，或抱著多一事不如少一事，多負責不如少負責的態度表示：上邊怎樣決定，我們就怎樣做。結果是許多

應與應革的事就拖下去了，實在可惜！」這是另一個事實。接受這一事實便在於深自反省，我們是否受傳統式訓練的影響而覺手足被捆，動彈不得？是否能用掉沉重的歷史包袱？因為同篇社論說的好：「只求做教廷眼中的『順民』或是『乖孩子』，那麼所謂建設地方教會只是徒具虛名而已」。

以上只提出了建設地方教會的兩步，就是革新自己、終身教育自己，及克服被動，擺脫許多無謂傳統的束縛。其他的步驟還可繼續提出，但必因人、因時、因地而不同，我也不必講下去了。選請各位加以補充，並多多指教。

梵二基本神學思想的詮釋

K. Rahner 講
胡國楨 譯

一九七九年四月八日，美國麻省威斯頓神學院 (Weston School of Theology, Cambridge, Mass.) 頒贈榮譽博士學位 (the honorary degree of Doctor of Humane Letters) 給 Karl Rahner 神父。典禮上，受贈者做了一次學術演講。本文即譯自這篇講辭的英文最後定稿。該英文定稿題名為 "Notes Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II." 是由該神學院信理神學教授 Leo J. O'Donovan 神父執筆翻譯的，發表於 *Theological Studies*, 40 (1979) 716—727.

在正式進入主題——詮釋第二屆梵蒂岡大公會議的基本神學思想——之前，我要先做一點預備性的提示。相信這為整個討論會有幫助。

雖然我用「基本詮釋」為題，但並不是說我要用一些梵二大公會議之外的資料來解釋梵二思想，而是願意設法使梵二大公會議本身內存的因素更加明朗化。因此，本次講辭中所說的「基本詮釋」就是一般所謂「基本本質」的意思。

我做這次基本詮釋的先決假定是基於對下列信念的肯定：不錯，整個大公會議的成果是由許許多多臨時提案逐步發展而來的，不過這成果一定不是單單由這些臨時提案的個別影響力及其決議所隨意堆砌起來的；相反，每個個別臨時提案之間，彼此都該有內在的根本聯繫因素在，換句話說，各個臨

時提案彼此間並不只有外在的大會法定關係而已。所以，大公會議是否在明顯意識上，將其基本觀念有系統的清晰完整表達了出來，並不頂重要。事實上，對於任何與人的生命有真正存在性意義的事件，其內含及本質總是比人在明顯意識中所能具體表達出來的——或人靠自己努力所能追求到的含義——多的多。

上述說法，在解釋教會歷史事件的意義時，更為真實；因為聖神在教會內無時無刻不在以特殊有效的方法引導教會的方向。對於本屆大公會議，我們若只盯住故教宗若望廿三世之明顯意向，就只能提出下述結論：雖然梵一大公會早已提出了「教宗至上」的定斷（papalism），但教宗若望仍認為在當時召開一屆大公會議合乎時宜，且有價值，他希望召開一次「牧靈性」的大公會。假如我們只能指出這個結論，就沒有可能發掘到更深、更有意義的基本神學思想了。

雖然我無法在這次講話中細說神學與教會史之間究竟有何關聯，但我深信教會史與一般的歷史不同，教會史的確是一個描述教會「本質」的「歷史」；因此，我要設法詮釋其基本神學思想。教會本質在與其歷史的相互對等的依存關係（reciprocal interdependence）中，有兩大特色：其一、教會歷史應適用於釋經學原則；其二、就「教會本質乃是在歷史中的本質」一點而論，教會本質是透過歷史來呈現自己的。

我知道：若在做詮釋工作之前，要先把與論題有關的基本觀念定出，會是一件很困難、也不容易做得周全的事；但是我仍然願意一試。所以我並不忽視下列每一個被觀察到及體會到的個別事實之間所有的連貫因素。

我認為梵二大公會議是教會官方首次正式地嘗試、把「自己是世界性的教會」的事實努力實現出

來，雖然迄今這世界性教會形象的發展尚未成型，還在摸索建立之中。我的這個觀點可能有點誇張，顯然需要更進一步的詳細說明，才容易爲人接受。一定有人會反對我的這個觀點，他們會說：教會一直都是「在潛能中」的世界性教會；這潛能的實現過程應由十六世紀算起。那時候，歐洲式的殖民主義開始抬頭，教會近代的世界性傳教工作開始興起，這些都深遠地影響了教會，使其在歷史的進展中走向世界性教會的實現過程，只不過這個實現的過程迄今尚未完全成功而已。這個說法或許多少有點道理，但是你若對當時教會的官方行動粗略地回顧一下，就可很清楚地看出，教會對歐洲之外的一些地區所做的一些具體事例，顯示當時教會的作爲實在很相反其爲「世界性教會」的本質；事實上當時教會所表現的只是一家從事出口貿易的外銷公司的面貌而已（請恕我用了這個字眼），把歐洲人的宗教當作商品，絲毫不加改良的就向外輸出，同時也把自以爲高人一等的文化及文明產物推銷到全世界去。由此看來，宣稱梵二才是教會官方第一次嘗試使自己實現「世界性教會」的一次歷史事件，是合理且意義深長的。

當然，在梵二召開之前，教會早已有了一些作爲可以反映出教會的這個世界性本質，例如：擢任本地籍主教（這個措施只在本世紀才廣泛地實施）、取消歐洲型的傳教方式（這種傳教方式在中國的禮儀之爭之後，爲羅馬當局所堅持）等。這些事實不應遭到掩飾，其重要性也不應被低估；但必須注意的一點是：這些事實的影響力太小，並未給歐洲及北美教會帶來有若梵二所造成的氣勢。因此，這類事件只能算是考察梵二思想的一些預備性事實，何況這類事件的產生，仍然籠罩在歐洲教會較早的思想氛圍之中，即認爲「世界性教會只有透過歐洲所能給的一切影響，才有可能開始實現」。

以上所提的這一個對梵二基本思想的最廣度的看法，並不排斥下述說法：教會在本屆大公會議中

所做、使自己世界性教會本質實現的工作，只是在起步中步步為營地嘗試而已。我們不能忽視其相反的努力仍然存在。例如：正由羅馬當局在準備，幾年之後即將刊佈的「教會新法典」，是否真能避免再一次地把歐洲式的規條強加給包括了拉丁美洲、亞洲、非洲廣大地區的世界性教會的危險？羅馬聖部的官員是否還存有中央集權的心態，自以為是最了解如何服務天主國度及全世界救靈事業的機構，因此就以羅馬或義大利的心態設計一些過分天真的決定，做為不辯自明的準則來推行？

不可否認，這些有關消除教會歐化影響 (the de-Europeanizing of the Church) 時所出現的問題，讓人不得不反省一些普遍而清晰又屬於理論層次的問題。難道東非馬賽族 (Masais) 土裔的婚姻倫理觀一定要承襲西方基督徒式的婚姻倫理觀嗎？那裏的一位基督徒酋長能夠度亞巴郎族長式的婚姻生活 (多妻) 嗎？難道即使在阿拉斯加，舉行感恩祭時也必須使用葡萄酒嗎？像這類屬於理論層次的問題，多少還是在理論層次上阻礙世界性教會實現的努力。這些問題加上許多別的理由，能幫助我們了解：梵二所呈現出來的教會官方開始要實現世界性教會本質的努力，還在起步階段中步步為營。最明顯的例子就是在大會期間每個會期前的彌撒，雖然每一地區教會的禮儀都出現過，但非洲土裔的舞蹈却始終不曾露面。

假如教會願意成爲一個真正的世界性教會，就必須在全世界各地都深入地達成其本位化 (inculturation)；然而我們也不能忽視下述事實：今天世界上的每一文化本身都處於在逐漸改變的過程中，雖然這些改變的程度及速度不易察覺。因此，實在很難說，教會在未來面對全世界各式各樣不同的文化時，應擁有那些重要內涵，才足以使自己成爲一個全面世界性的教會。不管我們對於這一點或其他問題說了些什麼，教會確實在梵二大公會議中，第一次以全官方的方式使自己呈現出是個世界性教

會，這一點是無可置疑的。下面我將以三個角度來談這一個論題。首先，針對此一論題提出一些主要的證據；其次，利用這一論題觀點探討教會歷史的分期問題；最後，再考慮一些更具體的引伸問題。

本論題主要的證據

首先，本屆大公會議是歷史上第一個可以被正式明確地稱做屬於世界性教會的大公會。你只須把本屆大公會議與梵一做個比較，就可發現本屆大公會議連由正式法理角度來講，都可算是一個嶄新的事件。當然，梵一議席上也有亞洲及非洲地區的主教代表，但他們都是歐洲籍或北美籍的傳教區主教。當時全世界還沒有一個本地籍的主教團；然而，梵一時有了。或許他們的人數與西方主教的代表相較，會顯得不成比例，但終究他們在會場中。這些主教已不再是以個別、欲語還休的客人身份來羅馬報賬，或來求施捨的了。梵二是首次把全世界主教聚集起來，並不是組織一個附屬教宗的諮詢機構，而是在教會裏，由教宗領導，與教宗一起執行最高訓導職責，並決定最高政策的團體。這是由全世界主教組成的世界性大公會議的首次實現，而且發揮了其獨立功能，雖然由事實觀點來說，在全世界主教團體中，非西方成員的重要性還相對地顯示不出來。在教會一般生活上，對於邁向「由主教團集體負責制度過程」(conciliar process)的反應，似乎仍然十分遲緩有限，這由後來幾次在羅馬召開的全球主教會議可以得到證明。但這個現象並不會使下述事實有所改變：梵二使教會更呈現出其本質，更成爲一個真實的教會了，不再只是一個受了美國氣氛影響，而且只會向亞、非洲地區輸出成品的純西方式教會了。就在這明顯的逐步邁向新境界的發展中，這世界性教會的一些新本質在梵二大公會議上出現了，這是一種「質的躍升」(qualitative leap)；雖然西方舊有教會的一些傳統特質，仍然在某一

程度內，遮掩了在潛能或事實上這一層再的皮是；但世界性教會的初步面貌毫無疑問地展現出來了。

教會已躍升成爲一個世界性教會的事實，還可以由探討本屆大公會議各項文獻的內容來證實。就拿禮儀中使用本國語文一事來說吧。這事在梵二禮儀憲章就明文規定；假如不是這屆大公會議通過了這個禮儀憲章，在禮儀中使用本國語文運動的成功是不可思議的。在俗世圈內，拉丁文曾經是西方社會的通用文化語文；就是因爲這個理由，拉丁文也成了西方教會的禮儀用語，一直沿用至今。事實上，拉丁文本來是不適合作爲世界性教會的禮儀用語的，因爲這只是一個在小範圍特殊文化區內的特殊語言。教會禮儀使用本國語文運動的勝利是一個時代信號，不可錯誤地指出世界性教會到來了。這世界性教會裏的每一地方教會都可深深進入其所處的獨特的文化氛圍裏。完成其本位化，不必再做一個歐洲教會的輸出品了。當然，這個本國語文使用運動的勝利的時代信號，同時也指出這個世界性教會將會在其非歐洲式的地方教會與羅馬間的關係上碰到一些新的問題，因爲這些新形態的地方教會不能再受歐洲人及歐洲人的心態所支配了。

在現代世界牧職憲章中，視教會爲一個行動的整體，指出這整體教會應意識到自己對於人文歷史的開創負有責任。這憲章內容大多是以歐洲爲主的方式起草擬定的，甚至連細節也如此；不過因爲第三世界也真是這教會的一部分，所以這一責任的對象也包括了第三世界。可能，要使歐洲教會加強並確立這一對全世界擁有普遍責任感的意識，還須費時費力；但這一責任感，亦即我們的政治神學，已不可能從我們這世界性教會的意識中排除了。

談到本屆大公會議的其他文獻，就應先看名爲「教會」及「天主啓示」的兩大憲章。這兩大憲章內，說話的方式可能還是大量地採用歐洲人慣有的理解視野；討論問題的方式可能也還是利用歐洲神

學的思考方向。雖然如此，我們仍可說這兩大憲章已在努力，使其文字敘述儘量脫離新士林神學的說話方式，而達到爲全世界的人都更易了解的程度。我們只需把這兩憲章的正式定稿拿來，與開會前在羅馬準備好的、以新士林神學方式寫成的草案做一比較，這一點就會很清晰明明了。

我們還可以指出：本屆大公會議的教導，在信理上（doctrinal）是基於教會自知是世界性教會的先天假設而寫成的；教會憲章裏有關全體主教團及其在教會中應具的功能方面的敘述，以及有關每個地方教會本身的重要價值方面的敘述都是好的證明。說到啓示憲章只把啓示的開端放在舊約亞巴郎的啓示上，並沒有認真的發揮更容易符合亞洲及非洲文化的「自然啓示」的觀念——這個啓示觀念本來更能把人類最初的原始啓示（primordial revelation）與亞巴郎啓示中間的幾十萬年空隙填補起來——不過這啓示憲章仍透顯了在信理上有教會是世界性的思想。

我們還能指出本屆大公會議，以信理的角度做了兩件對於普世傳教工作有基本好處的事情。在教會的信理歷史裏，本屆大公會議的「教會對非基督宗教態度宣言」，是教會第一次給予各世界性的天主教真正的積極評價。尤有進者，即使由預定論學者（infrapatristic）的角度來看（士林派學者亦然），本屆大公會議的有關教會、傳教及教會在現代世界等文獻都宣稱天主普遍且有效的救援意願應及於一切人，除非此人在良心上做了邪惡的抉擇。這個事實指出：純正的救援性啓示信仰有可能不必以基督宗教慣用的啓示話語說出。因此，在把以前的神學與今日時代做了粗淺的比較之後，可以結論說，在這世界性教會中要做普世性的傳教的話，預先定下一些基本假設是行不通的。

我們還可由同一角度來看「宗教自由宣言」，因爲在全世界各種情況中，教會都已明顯地放棄了一切不是來自福音本身能力的強力手段來宣報信仰了。每個人都知道，基督宗教內各教會的彼此分裂

，在全世界，尤其在那些名爲「傳教區國家」之中，給傳播基督信仰的事業造成了多大的障礙。因此，本屆大公會議本身積極提倡，並也鼓勵稱許任何形式的太公運動，並提供貢獻爲促成基督宗教真正成爲一個世界性的宗教。

總之，至少至少我們可以說，在基本上，教會在本屆大公會議中已開始在信理的角度上努力地使自己成爲一個世界性的教會。在歐洲及北美型的既有教會外觀上，我們已注意到，也已說出了世界性教會的因子。

教會歷史的分期

也許我們應該更深一步地了解使這個世界性教會具體實現的過程。所以，我願意在演講的第二部份討論教會歷史的分期問題。人們在寫教會歷史時，總是一而再、再而三地受到困擾，不知該如何以神學方法來將史料分期。一般史家把歐洲歷史分爲上古、中古和近代三期，但由神學角度來看，這種分法實在對於教會歷史的分期，沒有什麼參考價值。所以，我當然要將之擱於一旁，另外嘗試以神學的觀點來畫分教會歷史的主要階段了。此外，我還有一個信念：一般來說，對於歷史，尤其是教會的歷史，若以編年方式將固定的年數作單位來畫分歷史（*chronologically measured history*），則並非每一單位時期內都會有同等重要的歷史事件發生；反之，就是很短很短的時間也可能自成一個主要的歷史階段。

在上述的基本假定之下，我主張：由神學觀點來說，教會歷史可以分成三大階段，其中的第三階段才剛剛開始起步，是在梵二期才正式顯示出其跡象來的。在這三大階段中，第一階段期間很短，是

猶太式基督宗教時期；第二階段發生在一個特定文化區內的教會身上，即建基於希臘歐洲文化及其文明上的教會時期；而第三階段的教會生活將會被整個世界的氣氛所籠罩。這三個不同時期所顯示出的基督宗教及其宣講工作的面貌，有三種完全不同的本質，且其面對的基本情況也不一樣。

當然，上述的每一個大階段還可再畫分成若干小的分期。例如第二階段就可用下列的幾個歷史過程上的「休止符」(caesuras)或「突破點」(breaks)來區分成幾個小分期：由上古期過渡到中古期的間隙；由中古文化期過渡到歐洲殖民主義及啓蒙運動期的間隙。採用這種畫分法，當然還須對這幾個「突破點」彼此間的關聯加以說明才可，但是我相信，把教會歷史如此畫分成三大階段——即使第一階段非常的短——由神學觀點來說是正確的。第一階段的教會是由傳統猶太教轉化而成的，並以這一面貌逐漸擴展。事實上，這時的猶太式基督宗教在基本上擁有一項後來教會不可能再有的特殊性質，即其生存的歷史空間正是基督宗教根本救援事件發生的當兒，耶穌本人的死亡復活事件才發生了不久。在這事件發生的同一歷史情況中宣報它，而不是在不同的歷史情況中宣報；在這事件發生的同一地區內——以色列——向當地人宣報它，而不是向另外地區的其他人民宣報。

在上述第一階段的情況中，本來以對猶太人傳教的相同態度來向外邦人傳教的事情，實在是很可能自然會發生的。所以，我們必須了解：保祿把猶太型的基督宗教轉化成外邦人的基督宗教這件事，由神學角度來看，並不是一件很普通、會自然發生的事情。這件事在教會歷史上引發出了一個徹底的新局面。基督宗教不再只是一個輸往國外給猶太僑民後裔的原裝猶太式基督宗教了，而真正地成爲一個在異教土地上仍能生根成長的另一型態的基督宗教了。當然，這新面貌的基督宗教跟歷史上的耶穌仍有極密切的關係。我知道我解說的還相當模糊而不够清楚。但我以爲困難最後是來自基督宗教由猶

太型式轉化成外邦人的型式上的一些神學性問題。這些神學難題並不像一般人想像的那麼簡單，還需努力澄清解決。我們都知道保祿宣稱割損禮及其類似的一些習俗，對非猶太人（或許只對非猶太人）來說，是不必要的。但究竟是怎樣的狀況和思想背景促使保祿如此宣稱，我們至今反省得還不够清晰。

假如我們願意把眼前已有的教會歷史史料，在根本上以真正神學的角度做一更精確的分期，我以為上述建議的三大階段分法似乎是唯一可取而正確的分法。換句話說，在基督宗教的歷史上，基督宗教本身由某一歷史及神學情況轉化成另一個嶄新情況的事情，曾經發生過一次；而目前，正開始走向其第二次的轉化過程：由歐洲（附有美洲在內）型的基督宗教逐漸發展成全世界性的宗教。當然，只有在下述事實被肯定的情況下，我們才敢做這三大階段分期法的定斷：幾個教會歷史小分期的「突破點」——由上古期中海區域型的外邦人基督宗教過渡到中古期及近代期的歐洲型基督宗教——由神學角度來看，其轉化的決定性影響力沒有比我們正在討論的這兩次轉化來得大。關於這點，雖然現在我無法當下就舉出很詳盡明確的證據證明，但可以把地中海區域型的希臘羅馬文化，和由其轉化而成的日耳曼民族文化，整體性地視為同一類型的文化的觀點來說，我的論點似乎是全然合理，而可以接受的。

假如我上面說的多少有點道理，下述雙重性的神學問題就要發生：更精確地看這轉化——「休止符」或「突破點」，它應包括哪些不只涉及歷史和文化層面，而且還有神學意義的特質呢？假如我們把這轉化的神學意義應用到我們今天生活的時代，那麼梵二大公會議所帶來的一些東西，像使教會正式進入新紀元之類的，會產生什麼樣的結果呢？

關於第一個問題，我們至少可以這樣地開始回答：這個重要的事件並不只關係到歷史和文化的層

面，而且也涉及神學及救援史。這點對我來說，保祿就是很好的證明。他宣稱要廢止外邦人基督徒的割損禮。這是一個連耶穌自己也沒有預想得到的廢止行動，也根本不可能讓人相信是來自耶穌本人的明顯教導，或由其救援性死亡復活事件可以直接推論得知的。但是，保祿却在某種意義上將這一原則隸屬於他的福音之下，亦即視之爲天主的啓示。這個事件使由人無法只以人自己的權威和能力所能突破的救援史連續性突破了。因此，一個真正屬於神學範圍，而保祿自己又無法追問並回答的問題出現了：割損禮對當時的猶太人來說，是一項與救恩事實共存的基本要件；保祿自己也以爲對當時的猶太基督徒來說，可以、事實上也應該繼續保留這割損禮的習俗；若然，假如割損禮在外邦人身上可以放棄，那麼由舊約救援史及教會的角度來看，有什麼東西才是能够保留，而且必須繼續保留的東西呢？對保祿來說，這轉化真是一個無法解釋清楚的「休止符」和「突破點」了。

我們還應該更進一步地考量與這一轉化有關的其他廢止行動及使救援史連續性突破的其他事項，例如：廢止安息日的遵守，把教會中心由耶路撒冷移往羅馬，在倫理道理上作大幅度的適應性調整、提出並接受新的聖經正典作品等等。但是，在考量這些改變時，我們無法追問下列各問題：這些改變究竟有沒有以耶穌本人的直接言行教導作參考？或是否明顯地來自保祿的主張？或是否真的是發生在宗徒時代？是如何發生的？

事實上在今天，我們即使參照了教父及中古時代的神學，可能也無法對這「突破點」——保祿創始的基督宗教的新的開端——做一次全面清晰的神學反省；或許只有慢慢地與今天尚存的猶太會堂分子細細交談後，才有澄清這問題的可能。因此，我希望不要有人，因爲我拿不出更多的細節來討論說明這一論題，而攻擊反對我。總之，我仍願冒險地堅持我的論點：今天我們正處在一個教會史的「突

「突破點」上，這「突破點」恰似教會史上已經發生過的唯一一次——由猶太式基督教過渡轉化成外邦人的基督教。

我們是否能夠堅持肯定上述論點？而且據以藉上述說法來確定梵二大公會議的意義：教會在梵二大公會議上，至少已初步或不太明顯地宣佈，西方式教會過渡到世界性教會的轉化過程已經開始。這轉化過程正如教會歷史上已經發生過的那唯一一次——教會由猶太人的教會轉化成外邦人的教會——一樣。對此，我願重複說一次：我以為這問題的答案可以而且應該是肯定的。當然，如此回答並不意謂這兩次的「休止符」或轉化過程是完全一樣的。沒有一個歷史事件會發生兩次。我也不反對人家這樣主張：保祿所開始的那個「突破點」，擁有一些不可能重複再現的神學性質上的特徵，所以如今教會要轉化成世界性教會的過程，是不可能拿由猶太人耶穌的基督教轉化成保祿的基督教的過程來作對應比較的。我也不懷疑：這轉化過程的發生，最後最後是不可能分析反省的；它不是先有計畫地在神學上探討策畫，然後才付諸實施，完全是在聖神及天主奧秘恩寵不露痕跡的推動下，不知不覺地就實現了。甚至可以說，要想針對這轉化過程做反省的行動，及因此而找到的一些反省因素都是多餘的。經過以上的說明，我堅持肯定並維護我所提出的論點。

其次，我還要堅持肯定下述說法：猶太式基督教的歷史情況跟保祿移植成功的那個徹底全新的基督宗教的情況之間的差異，不會比西方文化與當今基督宗教想要使自己成爲真正的世界性教會而必須——且已開始——深入本位化的各亞、非洲地區的文化之間的差異更大。但是，今天各文化間差異多少被一些假象遮蔽了。歐洲和美國的理性及工業文化像一層帳幔，籠罩住了全世界各區域的特殊文化，所以如今各個文化與西方文化之間的差異不清楚了。因此，有人想全世界性的基督宗教，還是毫

不改良地接受由西方輸出的原裝產品好了，這樣也可同時得到西方所帶來的祝福。事實上，上古時期的教會也曾面臨類似的情形，那時全世界的猶太僑民後裔都有改宗進入基督教會的；基於此，本來也只須把現成的猶太式基督教原裝輸往世界就好了。但是，今天教會的情形和猶太式基督教所面臨的也有些不同。由近世的傳教史看，以西方原裝面貌出現的基督教實事上從未在東方的高度文化區內傳教成功過，同樣在回教世界中也不成功。真正原因就是它是西方式的基督教，只想如此原封不動地在西方以外的世界裏建立起來；而沒有冒險從一些自以爲是的傳統面貌中，開創一個新的紀元或作一個新「突破」。上述情形的實例很多，像各種情況的禮儀之爭；像將拉丁文當作禮儀用語輸往在歷史上從未使用過拉丁文的國家；像毫不考量地就把西方的羅馬法透過教會法輸出；像天真而絲毫不加考慮地想把西方中產階級的倫理觀整套詳盡的加在不同文化的人民身上；像排拒其他文化裏的宗教經驗等等，不勝枚舉。

總之，教會現在是面對下述抉擇的時候了：要不然，教會能了解並認識到各種文化都有其本質上的不同，因此該以保祿一樣的膽識來面對這個體認，開創新機，引導出必要的局面，使自己成爲世界性教會；否則，教會仍然會停留在其西方式教會面貌上，如此，在最終的基礎上出賣梵二大公會議的精神。

更具體的引伸問題

假如「使教會成爲世界性教會」是梵二的精神，那麼最後，我們還可以問：這個論點會引伸出哪些更具體、更進一步的問題呢？這問題顯然是我們整個思考過程中的第三個問題。在我們思考過程中

首先出現的問題，該是有關教會邁向世界性教會時所該有的第二個「突破點」，在質上說必定與第一個「突破點」——教會在上古期和中古期內邁向外邦人教會——有全然不同的內容。其次，該是一個目前還不十分清晰的問題：教會過了宗徒時代以後，是否還擁有在宗徒時代——其形成的初期——所擁有的創制能力和權限？若有，有多大？在教會初期的宗徒時代，教會自知擁有直接來自復活的主耶穌的權能，可以毫不反悔地做些基本決定，以具體建構出自己的本質。問題是在今天，教會面臨了我們所謂的第二次「突破點」時，是否仍能合法地（legitimately）意識到自己擁有這同樣的權能的可能性；雖然這分權能在教會第二大階段——西方型教會期——中未曾使用過，因為在這個階段中，這個可能擁有的權能沒有應用上的意義，所以也不能有如此的意識。第三，也就是下文願進一步探討的問題：近來，雖然未來學很興旺，但也沒有人能正確地預測教會未來必須面對的俗務世界，並說教會，應如何以其信仰觀點及世界性教會本質，對這俗務世界的未來做個新的詮釋性判斷；因此，梵二當然只是在教會成爲世界性教會的工作上，開始提出其抽象及形式上模型而已。我們仍須進一步地在教會是世界性教會的圖像上說些話，也須在一些仍在試探的工作方面說些話才對。關於這方面，我想也是我們在做「梵二基本神學思想詮釋」時，該討論的一個論題，因為這個題目最後應在梵二最終原因，即由教會的未來的角度下，分析這屆大公會議的本質。

首先談談有關基督教義宣講方面的問題。我們沒有一個人能正確地指出：未來的歲月中，若願把基督宗教的固有信息，真實實地呈現到全世界各個角落，我們應如何恰當地向亞洲、非洲、回教地區，甚或也包括南美洲的人宣講；應以怎樣的觀念陳述？應以什麼樣的角度發揮？生活在這些不同文化環境內的人民，必須逐漸地靠自己來找到上述問題的答案——當然，他們該做的不是只找到如何能

說出在這些文化環境中宣講的必要性就夠了；也不僅只在分析這些民族的固有特質，以找出相應的宣講方式就夠了的。事實上，該做的工作沒有現成的解決途徑；也不屬於我們歐洲人該做的事。這些工作必須就合梵二大公會議所說的真理層次 (hierarchy of truths)，也應返回基督信仰最終極、最根本的信息上，如此才能建立起全新的完整教會信仰——既符合現實的歷史環境，又有創新意義的完整教會信仰。

這項以返回最終極、最根本基督信仰信息，做為尋找全部信仰的嶄新表達方式的第一步工作，是不容易達成的一項工作。因此，在未來幾年中，我們應設法找出信仰的基本模式 (basic formulas)。我們還該問一個以前很少被人提及的問題：究竟有沒有一個正式的準則，可以嚴格地確定在根本上何者真正可以、何者真正不能隸屬超自然啓示真理的範圍？假如這個工作做好了，我們就可以有一個宣講多元化的理論了。這個理論必定是真正的多元化理論，一定要比僅在西方教會內所說的宣講多元化或神學多元化理論更有意義、有價值得多。如此，所有的人都能彼此交談，而且也真正地彼此了解。不同的宣講方式已不再只是一些不同的方式而已了；而成了能夠幫助人們彼此批判，彼此充實對方的工具了。最後該提醒一句的是，每一種宣講方式都應建基於其獨特的歷史環境中的，是不可以同一標準彼此比較計量的。

還有一個理當注意的問題：在多元的宣講方式中，如何保持並保證信仰的統一？顯然，要建立多元宣講理論的工作之特質，與凡事由普通西方式觀點出發看信仰的羅馬當局權威人士的想法全然不同；在這種情形下，如何使在羅馬的教會最高當局爲此而工作？有一點很明顯，就是教會選應該發展出一套能適用於多數地方教會的「處理教會事務的多元化」的理論，根據這理論可擬訂適當的教會法，或

類似的一些教會日常事務處理法則；這一點若不能做到，恐怕連促進各教派基督徒合一的大公運動的有效進展都不易實現。此外，教會還需要一個禮儀多元化的理論，這理論不只僅僅說出一「禮儀中可以使用不同的本國語文」而已。當然，這些都只是形式上抽象的討論陳述而已，並不是未來世界性教會必定要採取的具體作爲。但是，是否還有更多可以說的事呢？

請讓我也把注意點轉向梵二所具有的另一特質，這特質我已在別的場合提起過，本來也不太適合在這裏多加發揮。至少在「論教會在現代世界牧職憲章」中，梵二大公會議不是太經過反省地使用了一種特殊的表達模式，這種表達模式既無「永遠有效的信理教導」特質，亦無「法律規條」式的特質，而是所謂「牧靈性的教訓」的表達①（這種表達方式是官方發言的一種神學性處理方式，這一神學處理方式迄今尚未明朗化，因為我們一直習慣於接受「信理式」的表達及教會官方的「法律規條」或命令）。這種另一型式的表達方式對於教會未來有更大的意義和價值嗎？在那些假設之下，這些教訓才會被有效的執行？再說一遍，我不能進入這些問題深入討論，雖然它們可由另一個角度幫忙我回答一些有關梵二大公會議的神學思想特質的問題。

最後，我願明明白白地重復再說一次：本屆大公會議，偕同教宗，並在教宗領導之下，真正地是教會最高、絕對權力的行使主體。這一點是顯然的；也是明白的教訓；教宗保祿六世也沒有在根本上提出質疑反對。那麼問題是在：這一由教宗「自己」偕同大公會議一起所產生的教會最高、絕對的權威，如何能在兩個至少有部分不同的兩個主體（教宗及大公會議）之間真正存在，並發生實際功能？這一點迄今不但尚未在理論上做過詳細說明，而這一應延續且有重大意義的功能，在教會實際現況裏也沒有實現；因爲事實上全世界的主教團尚未真正成爲偕同教宗、並在教宗領導下——本來偕同教宗

即可——的教會最高集體領導機構。這一仍然適時且有重大意義的集體領導原則，在我們這個時代的教會內仍模糊不清；梵二大公會議之後，保祿六世又沒有使之更明朗化。現在，若望保祿二世會願意改變這一情況嗎？在一個真正的世界性教會內，一些這樣的改變是必要的，因為一個世界性的教會，不可能僅由一個在諸位庇護教宗時代慣有的羅馬中央集權式的教廷就統治得了的。

現在就讓我來做結論吧！我們整個討論是有關第二屆梵蒂岡大公會議在神學性的詮釋下究竟如何的問題。我嘗試把這次大公會議解釋成教會歷史上的一個重要事件；藉此事件，世界性的教會就要逐漸地開始實現了。我嘗試使一些能促使世界性教會具體實現的問題能夠澄清，例如：世界性教會的來臨並非意謂現有教會將在量上有所加增，而該是教會歷史上產生一個神學性的「突破點」——這現象還少恰當的神學觀念可以說明——而且這一「突破點」在整個教會歷史上，幾乎沒有任何一個歷史事件可與之對照比較，唯一一次可對照的就是教會由猶太式的基督宗教轉化成外邦人的基督宗教的那一次「突破」。這是保祿所造成的「休止符」或「突破點」，雖然並不是保祿先經過神學反省後，才設計了這一次教會轉化運動，但他確是這一「突破點」的主角。這就是我所要說的。其他的只不過是以不清不白的直觀方式提出來，為陪襯或證明這點，而且證明的發揮程序可能也不太符合系統要求上的明確。不過，我的確是希望能拋磚引玉，讓大家注意到一些尚未被當今神學界注意到的問題。

註解：

① 英譯者註：有關這點請參閱·*Theological Investigations*, 10 (New York, 1973) 283~317, 330—36; 12 (New York, 1974) 242-46.

梵二後天主教倫理神學的七大特色

R. A. McCormick 作
譚璧輝 譯

梵二大公會議的確是一屆劃時代的大公會，其通過的長達十萬三千零十四字的十大文件，不但全面改變了教會的有形對內對外的結構、組織、信理思想、禮儀……等，就是倫理神學方面，也受了極大的影響。

R. A. McCormick 神父的這篇文章，就是由七個角度來探討梵二前後、天主教倫理神學的不同傾向。原著有一個很長的導言，其中多以歐美讀者為對象，而指出一些爭論，這對臺灣的讀者來說，並不會引起太大共鳴。雖然譯修女也費心譯出，但本刊倫理神學方面的編審委員，以為直接刊出本文中心論點為讀者最好，所以特在此向譯修女致歉。

編者識

一、拒絕「法律主義」

法律主義是把人為制度看得比福音目的更重要的一種觀點和情緒反應；誠如 Daniel Maguire 所說的，那是一種秘密裝置，我們因之而被精密的法律條文所束縛，並過分看重這些法律條文。當我們發現自己所言所行都能符合這些法律條文時，就相信自己是一好人。這是信友常有的誘惑——即是由某種制度裏得到他們宗教上的安全感，並依靠它。聖保祿在致迦拉達人書中激烈的攻擊這個現象。然而，信仰才是我們應該每日重新體驗並逐漸加深的。

法利塞人很熟悉這種現象。他們捐獻十分之一的錢財，而感到自己是很正義的。安息日他們不開繩結或吹熄燈火。改革宗教會對星期日舞會、飲酒、吸煙等也採取迴避的態度。我們教會中近來也有人對飲酒、吸煙產生消極的看法。當然，天主教徒在星期五守齋、守聖體齋、參與主日彌撒、從事卑賤的工作及在某些性生活道德上表現出遵守法律的現象。回想當我教倫理神學的早期，教科書中充滿了主日應禁止從事的工作，並詳加細述縫紉與編織的區別，以便辨別何者主日可做，何者不能。我也能回想到，曾有人從豌豆湯裏挑出火腿肉塊，而認為自己做了很重要的事。我想，我們也可以說我們的一些制度也以這種方法來解釋。例如禮儀規則、婚禮程序、教會法庭、可鐸該念的經文等。

這種態度令人感到畏懼的是我「必須」做某些事。這有雙重意義：(一)其他事沒有什麼重要，(二)這些事使我感到洋洋得意。

今天，新的強調面並不拒絕法律，或者至少不應該拒絕。信仰團體需要好的法律。法律能糾正我們的善變態度，教導我們的無知。法律的作用是象徵這一個有形可見的團體的一體。但是，假如法律真對我們有適當的作用，我們就應該注意蘊含於其內的價值。身爲一個安格魯·撒克遜人，我們常常忽略這一點。對很多天主教徒來說，星期五的守齋變成不吃排骨肉而吃大龍蝦。守齋已失去補贖的意義。我們背起外在的十字架，却把身心放鬆。

爲了這個及其他理由，教宗保祿六世在他的「*Poenitentini*」通諭中全然地重新建立教會在補贖上的紀律。他說：應該將注意力集中在我們生活中的需要補贖及其價值上。在聖保祿書信中，具體的倫理指導是要人對某些事有深一層的了解——召叫人修聖德。因此，在修訂補贖規則時，教宗保祿六世很公平的將問題放在我們每人面前：「對我來說，什麼是最好的補贖？我是否在做？」

這種集體實行補贖的改變意謂着我們應該有更多這類觀念的改變。我們不再說：「今天是罷工贖禮嗎？」而說：「在聲色犬馬的文化中，作爲一個基督徒有什麼意義？」「在這一週只有四天的文化中，一個人如何成長爲基督徒？」「在我的生活中，什麼是基督徒精神享用悠閒時間及使用金錢的有效方法？」「以一對夫婦的身份，我們如何能在世界中成爲一件聖事，並在我們生活中顯示出一點天主的樣子來呢？」

我們所討論的倫理神學問題重點在於價值及生活型態而不在於規矩及行爲。當然，一個人能有過度的反應。在這方面，我贊同 Hans King 的主張，「凡不再參與主日彌撒的人不該稱自己爲天主教徒。這個新的強調面只要提醒我們，我們可能遵守了一切法律及規則的細節，而最後在靈修上一無所獲。」

二、倫理生活的深度

在我們一般的思想及行爲方式上，我們以做了的或忽略了的事來衡量倫理精神生活。某些事屬於大罪，其他事屬於小罪等等。我們將注意力完全集中在彼此互不關聯的行爲上和一些可忽略的事上，尤其是外在方面的。其實在超越這些表面之上，還有更深的意義。倫理是一種深刻的個人回答，接受並加深天主在我生命中的愛，或相反的，在打開我的生命時，承認自己的罪過。因此，倫理行爲主要是一種深刻的個人狀況，自我實現，信仰的承諾變成愛的流露。在這基本的意識中，罪是一種改變；悔改是重新穩定這種基本態度。因此 Lyonnet 指出若望福音中「除免世罪」的「世罪」是單數而不是多數，確實有其意義。

聖神在我們內工作而引起的愛不能與這些行爲、犧牲、規則或失敗完全相同。這些行爲主要是發自我們的基本自由，即是神學家們所稱的基本抉擇。當我們從這方面來看倫理精神生活時，它便更是一種成長過程，是一種對聖經中的天主意識的加深，是我們基本態度或選擇的表現。

有一個例子可以幫助我們。婚姻是一件很複雜的事，其中包含緊張、困難、挫折、犧牲、慶祝等，但是在這所有複雜情況之下，他們二人奇妙的結合爲一，唯有當他們生活在一起之後，才漸漸了解其中的奧義。我們與天主之間的友誼亦是如此。

倫理神學很重視基本抉擇的觀念。它影響我們對罪及悔改的觀念，影響我們對和好聖事的態度，影響我們對何者爲客觀嚴重之事的看法，影響我們對誘惑、祈禱、教會法及許多其他的事的態度。在神學界也理所當然的採用這種觀念，以致傳信部在其發表的有關性問題的文件中也不例外。這並非新觀念（聖多瑪斯也知道），而是發現了其中被遺忘了的部份，自十七世紀以來，這部分之所以被遺忘，可能就是因爲這部分包含了深奧的倫理思想。

三、倫理生活的社會特性

由「新事件」通諭時代起，經過「世界和平」通諭到「八十週年」通諭止，天主教的確發表過很多著名的討論社會的有關文件，我相信這是千真萬確的。然而我們擁有一種停滯的社會意識，這也是真實的。太多的人在家庭的範圍裏來想倫理及倫理精神生活，而沒有注意教宗保祿六世在「八十週年」通諭中所提的「由於這些問題的迫切性，涵蓋很廣的範圍，及它們的錯綜複雜性，在未來的歲月中，應成爲基督徒首先關心的事……。」

因此當今倫理神學所強調的一點是我們接受天主與愛近人密切相關，這是一種保障權利，解除痛苦，促進成長的愛。天主在歷史中向我們說話，我們不能逃避。這不僅指那些我們可以避免的個人行為，如精神病、飢餓、疾病、犯罪、貧苦大眾；它也指一些以所謂「有罪的組織」方法所組成的集團。那些壓迫人民、分離他們、剝奪他們權利的機構具體的表現出我們這有罪的情況。我們這一代的罪惡與自私成爲下一代的阻礙。用盡所有的資源正具體表示出開發者的自私。

當今的倫理神學已經以一種新觀點意識到基督的救援是兩方面的（由存在於我們組織中的罪及其表現來看），因此教會——這一個信仰團體只是基督救援臨在的延續，是爲世界的聖事。它是基督救援臨在的標記。因此，泛美主教會議（一九七一年於墨西哥市舉行）經過研究之後所發表的結論說：「若教會的訊息及使命是具救援性的，則它應該棄絕並攻擊存在於任何地方的罪惡，無論是個人的自私或不正義的社會制度。」總之，若個人的罪表現在一個不正義及奴役的組織中，若基督是最高的解救者（取用保祿六世的話），若教會是祂救援臨在的延續，則很明顯的，教會主要的任務是解救，即是從一切的奴役中解救，從其罪惡的根源及其所表現出來的不正義的組織中解救。正如罪與社會奴役有相關性，同樣個人藉恩寵得救與具體社會行動也有相關性。

我強調這點，是因爲它很容易被忽略或遺忘。仍然有無數的人將他們的撒瑪黎雅主義或對社會的關懷外在化，這只是假裝不使自己牽涉於其內，並使教會令人難以置信。若人真如我們所說的那樣（在基督內獲得拯救，並分享祂那不可言喻的義子名分），若我們也真是如此，而並非僅是因行爲不佳而永遠被囚在肉體內的精神體，無法獲得解救，則宜講福音便是盡力提醒人有關他的尊嚴。若一個人是具有尊嚴的，則他應該得到如此的對待。否認人權或坐視他們的權利被剝奪，便是實際的告訴他

們，他們不配享有這些權利，他們無人性的尊嚴。

當我們受到尊重時，我們想起自己的價值及尊嚴。若我們被愛，我們也能付出愛，這是人人都明白的公理。因此教會的宣講也必須是行動。它不必為傳福音而教誨人。它教誨人是因為那是傳福音的基本行動。的確，那是最具體、最有效、與人交往的不可或缺的方法，使他們明瞭他們的真正價值，即便是福音喜訊。宣傳福音便是由內心去關懷那些聆聽福音的人。

四、人是倫理思考的核心

在倫理神學中，在技巧上強調這點，但却有豐富的內涵。或許我們能如此的總結。倫理規則常是有關我們行為的意義。若一些具體行為能促進某種價值，這些行為就會被允許；假如這些行為會攻擊某種價值，則會被禁止；假如這些行為一定攻擊某種價值，則一定被禁止。現在，不論一個行為是否攻擊某種價值，或是否出於愛，都要視其與人的關係而定。

早期對意義的看法常由能力與目的開始。因此，我們獲得的說話能力、其目的是要將真理傳授於人。若使用的方法違背此目的，便在倫理上犯了錯誤。然而，假如我們由較廣的觀點來看說話，不僅視其為一種傳達消息的能力，而且視其為促進個人在團體中獲得益處的天賦能力，那麼我們便改變了我們對語言的定義。

在性倫理學方面，這點變得極為敏感並引起爭論。簡言之，許多人主張，由倫理方面而論，我們行為的意義應該發自促進一切人的益處。因此，例如，當有關避孕或限制生育的事提出時，問題便是：避孕或限制生育是否能促進或阻礙婚姻生活的關係？能力與力量是為人的，反之則不行。或如海琳

神父 (Bernard Haring) 所說：輸卵管是爲女人有的，而女人並非爲輸卵管而有。或如 Andreas Laun 所說：在倫理方面正確的行爲，並非因爲合乎自然法則，而是因爲對個體的倫理重要性作了正確的答覆。爲使人獲益的行爲的過程或形式常常是不容易評定的。在懷孕一事上我們常常傾向以自己的喜好來判斷，而對基本價值的觸角的反應却不太敏銳。

我相信在過去我們只抓住自然傾向的外在意義。因此，我們看見天主的智慧在這些自然的目的中工作。由於自然目的是出自天主創造的智慧，因此是不可侵犯的，它們的意義被固定了，與它們有關的規則也被絕對化了。因此，無論如何，不許避孕。然而，許多當代神學家對這種「自然目的」的範圍提出意見，主張這「自然目的」必須尊重個人情況，也要按照他們個人的價值觀而定。人若依個人情況或價值觀而作決定，這就是一種「自然目的」：人有判斷的能力。換言之，若說生育子女是性行爲的最高目的，並非指性行爲必須達到此目的，或性行爲的受控便必定是錯誤。

聖多瑪斯在 *Questiones quodlibetales* 一書中對此類的評判打下了基礎。他寫道：「有些行爲的本身絕對是錯誤的，但是因看某種特殊環境的理由，這種行爲却成了對的，例如殺人是錯誤的行爲，但是若某人惡貫滿盈，爲了正義的理由而殺死他，並非犯罪，反而立功。」這便是一個「怪異」的行爲，却因某種特殊情況而使之成爲正確的。當代倫理神學贊成多瑪斯的主張，並且將聖人所說的「因特殊環境的理由」解釋爲「爲了某人或某些人的好處的理由」。這是教會在現代世界牧職憲章的觀點：它表示：任何過程的倫理評判都要以人及他的行爲的本性爲基礎的客觀標準而定。根據這一標準，許多神學家很難、甚至無法明白：怎麼能只以人的科技行爲——無論是避孕或人工受孕之類的「事」——來當作倫理決定的最後依據。無論如何，人——整個的個人及人羣——才是倫理決定的核心，

而非是人的某些支離破碎的部分。

五、倫理明文規範 (Moral formulations) 的暫時性

這是一個使許多人感到不安的歷史良心觀點。在我們心靈深處有一種熱望，即是我們的思想能永久清晰正確。這會使人感到更舒服，尤其當制度性教會的權威肯定有其特定的明文規範時；然而下列兩種影響已經加在一起使我們意識到明文規範的暫時性是必要的：事實的複雜性和可變性，並認清文化會影響了過去的明文規範。這點有力的提示我們，我們對於意義的了解常受時間的限制，因為其根源在於有限的自我意識，以及不完美的文字表達上。

梵蒂岡大公會議特別意識到這種暫時性。若望廿三世說道：「表示信仰或揭示真理是同一件事；而不違反其意義的文字表達，却又是另一件事」。在這裏，我們將教導的本質與其明文規範二者分開。這區分使拉內神父 (Karl Rahner) 有把握的提出具體的倫理規範 (行爲的準則)，其本身是臨時性的，而不能成爲教會的信理。

倫理神學家從未如此注意這種區分的正確性，在此，我必須聲明，如何應用它們是極爲困難的。因此，興起了想要重新檢討過去明文規範的願望。我們知道，當時這些規範是在有限的人才、有限的見解、沒有完善的哲學及語言工具的情況中寫成的，因此，多多少少是根據我們的判定而寫出來的。這是神學的工作：不斷地去質問並考驗這些明文規範，使其不正確性減少。這並非攻擊價值或權威，雖然很不幸的，在教會中多少是存在了一些這個攻擊價值或權威的現象。

我們必須要很適當的了解梵二大公會議對明文規範及其本質所作的區分。否則，神學很容易只是

白紙黑字。若本質與明文規範兩者之間有區分，兩者之間也有極密切、不可分的關聯。我們也可以說它們二者之間的關係如同靈魂與肉身。它們的關係如此密切，我們很難知道何種本質混雜存在於多種明文規範之中。二者是如此的密切，以致有時改變其明文規範，也會改變其結論。

我要從應用倫理神學的範圍提出兩個很敏感的例子。第一個是有關生命的，特別指墮胎。我們由信仰得知所有的人都是獨特的，並且在天父前一律平等，我們知道生命是神聖的，沒有人能取代天主。然而，我們由經驗也知道，有些含有內在衝突的悲劇性例子發生，例如，在這些狀況中，我們必須殺害生命以保持我們堅持並以此之作爲標準的價值。在歷史的過程中，我們設法顧及這些有衝突的狀況，並且以轉變導致發生衝突的情況而予以接納。「不許直接殘殺無辜者」是我們主張的法則，以表明例外，並且包容它們。

將此應用到墮胎上，數位教宗已表明直接墮胎是絕不准許的，甚至爲救母親的性命也不可如此做。因此，過去的主張是：假如在稀有的情況中，有兩種選擇（不採取任何行動，母親與胎兒都死亡）；施行墮胎，挽救那可救的生命，結論是：母子皆亡總比謀殺一命要好。今天，幾乎無人採取這種結論。有人主張，在這種情況中，墮胎是間接的。另一些人認爲在此種情況中墮胎是直接的，但是從倫理立場來看是准許的，因爲，這是唯一挽救性命的方法。比利時主教團在其有關墮胎的牧靈文告中作了以下的綜合：「倫理原則應該調解這些爭論，其方法如下：因爲兩個生命關係頗爲密切，因此，盡一切可能挽救兩個生命，至少救一條命，而不要喪失兩條生命。」

我在這裏唯一要說明的是，有關倫理的行爲準則，在明文規範上多多少少常是不完美的，因此，就其本身而論是可修正的，事實上，有些神學性的明文規範也爲教會訓導當局所使用，但是這並不改

變上述所說其為不完美的事實。歷史意識使我們清楚的意識到我們這責任重大的神學工作要繼續發掘神學性的明文規範，甚至對某些神聖的問題亦不例外。假如我們不如此，便成爲文字的囚犯了。

我們再看一個性方面的例子。數世紀以來，教會盡力保護性生活及以性作爲愛的「無聲語言」的完整和其活力。這使教會視性生活爲婚姻契約的「無聲語言」。教會已經表示除非性愛浸潤於友情之中，並受到友誼的支持，性愛是短暫的、多變的及具有挫折性的；所以，兩個情誼深厚的人在組成家庭上，應彼此公開負責。因爲有了這種價值判斷，教會當然禁止婚前的性行爲。關於此種行爲，教會的主張如下：

- (一) 婚前的性行爲在倫理上是錯誤的，即是在此種行爲中總有所缺憾。
- (二) 婚前的性行爲是錯誤的，因爲它違反子女的益處，破壞與性生活不可分的生育氣氛。
- (三) 此種行爲在本質上是一種罪惡，即是，客觀如此，是一種客觀的罪，與環境無關。
- (四) 每一次的行爲都是嚴重的錯誤。

(四) 平常可假定參與婚前的性行爲的雙方都有嚴重的罪過。

我認爲教會的主要教導要包含在第一項原則中。其後四項原則都涉及文化、哲學及經驗等各方面的問題，那是可以修改及重寫的。Congar 如此主張：「教宗良十三及教宗比約十二所發表的通諭都是神學性的。它們不僅按照時代的需要而表達使徒的作證，而且是一篇教會訓導的道理，並將自然法、人類的智慧及古典神學併入其內。」教會內某些人——尤其是那些過度保守的人，即是將教會的道理與可變的明文規範混爲一談的人的。下一步便是要控告那些不忠於教會，却企圖淨化這些明文規範的神學家們。依我的看法，上述保守分子的作爲該對目前教會內的倫理想走向二元極端化的現象負責。

雖然持否定態度的人自以爲是對的，但倫理意識的表達常受歷史因素的影響，因此是可改變的。

六、倫理教導的本質

與上述各點有密切關係的便是我們對教會訓導權觀念的改變。當然，在對教會的觀念上有深刻而明確的改變，並且對教會在我們時代中的有效性教導的觀念也有所改變。因爲所謂訓導權不多不少正是指教會的教導。

Yves Congar, Avery Dulles 及其他神學家已指出當代對教會訓導權的了解始於一八三〇年代，在比約十二世的「人類」通諭中達到頂點。此模式以高度法律方法來對待教會的教導。此通諭的重點產生了訓導權的三個特點：(一)將教會內的教導及學習作不適當的區分，特別強調教導的權利，極少提到學習的責任及在教會內學習的資源；(二)在教會內唯有隸屬聖統的聖職人員才具有教導權；(三)將教導的觀點予以不適當的分隔，即是將立法、司法或行政分隔。因此，很多人理所當然的認爲無論多麼複雜的倫理問題，都要遵照羅馬方面的判決。如此一來，「訓導權」一詞就成爲專指聖部所發佈的權威性法令了。

在這種神學觀念之下——大家都了解造成這種觀念的因素——忠實的信友對權威性的教導作適當答覆，他們便視爲服從的信友。有些人仍然談論「同意的義務」教導是正確的，正如權威是合法的。因此 Congar 提示我們「人類」通諭在兩方面將這種發展引入高潮：(一)教宗的普通教導要求信友完全服從——聽從你們的便是聽從我；(二)神學家的角色是解說並支持所頒發的教導。」

引起並支持這種教導觀念的因素在過去十五到廿年之間已有了改變。一種對教會教導的新觀念已

漸漸在我們之中展開。這是一種具有下列三項特點的觀念：(一)學習過程與教導過程同樣重要；(二)教導是多方面的，不能只由一方面的知識而下判斷或作決定；(三)教導包含許多人的特恩。因此，我們能重新意識教導性的宗座訓導與牧靈性的宗座訓導二者間的古老區分法。Butler 主教以文雅的言詞說明在教會中，有時我們都是導師。

在這種看法之內，許多注意力都放在權威性教導的證明及分析上。只有令人信服的理由，才要求人去服從。信友對教宗具有權威性，但仍可能錯誤的教導不再予以毫無疑問的接受並服從；却要親自對這教導作一澈底了解並證實，但這種過程的結果能是失敗或無法接受該教導。

關於這一點 B. C. Butler 主教有傑出的看法，他說：「要求一個人對由權威人士所教導的道理有同樣的忠實，這便是濫用權威，因為教會並沒有肯定它們的不會錯誤」。以後他又指出：「對那些合法而有官方權威的人士的行爲及言語，我們應有適當的尊敬。」Butler 主教又給予一個適當的答覆，他說：「一位虔誠信徒的態度是以敏銳的批判力、加上其感恩的心，用善意參與教會對其本身傳統的淨化及發展的工作。」

我們了解，假若我們要對教會的教導有所貢獻，便該以敏銳而批評的眼光來看它，若我們忠於真理，便應該如此，因此，我們也知道有異議出現是必然的，並且也不是令人感到恐懼的可能性。我說：「非恐懼的可能性」，因為美國洛杉磯主教 Juan Aryube 很正確的表示：「教會普通的教導應該容許人提出正當的批評及相反的意见，並要藉修正及改變這些教導的方式，給予教義一種發展的真正可能性。否則，少數人在思考便是如同將我們的頭埋在沙裏而阻礙天主聖神的工作。」對某些人而言，聽一位主教說教會正式的教導需要「修正及改變」，無疑便是聽起來令人感到刺耳，甚至對教會

不忠實。然而從一個革新的、歷史的意識來看，這將是一股受人歡迎的清新空氣，或許那便是我們所知道的聖神之風。現在，我們更清楚看出倫理的法則確實需要改變，而這又是一個發展的過程，我願意稱它為教會的教導與學習過程。若無 John Countryey Murray 對教會的教導用長時間來研究，及他自己所遭受痛苦的批評，則我們便不會有宗教自由宣言。令人感到困惑的是教會對聖神的信賴並不夠，而對這些必要的批評，我們不應感到恐懼。

七、倫理教育：排拒「謹遵上命」的觀念 (paternalism) 而倡導個人負責

當然，我們很容易對此加以諷刺的敘述。而在我腦海中的是培養人的良心，過去所受的培養只是在告解中，因為他已經準備好要給予的答覆。辦告解者詳述事實；聽告解司鐸判斷這件事可以或不可以。

我們現在比以前更了解一個團體的智慧——教會的教導——能啓迪人的良心；而不能代替人的良心。正如教會牧職憲章所提：

「不要讓信友想像他的堂區神父都是專家，不論如何複雜的困難出現，他們常可以給予解決的方法，或甚至認為這是他們的使命。相反的，使信友受基督徒智慧的啓迪，更注意教會的訓導權，讓信友自己負責」。

我想這是澈底革命性的看法。這是我們依賴性的結束。但是讓我們清清楚楚這文獻中所沒有講的。它沒有說我們不要培養自己的良心。它沒有說由我們自己決定什麼是正確的，什麼是錯誤的。我們是教會團體的一員，我們在這一個經驗，反省及記憶的團體中培養我們的良心。若有人認為他在培養良心上是獨立自主的，這便等於病人為自己下診斷。那是一條通往加護病房的路，最後再通到停屍間。在靈修生活上不能如此。

梵二大公會議所說十分不同。大會說明兩件事。首先大會提醒信友們——也包括我們大家——我們有某些權力，因此也有某些責任。我們應該盡量由基督徒及倫理的幅度去了解這些權力——而將這些知識帶到教會內。因此，醫生即使取得了醫學博士學位，也不意謂他擁有從事治療工作時所需的基督徒心懷。教會鼓勵他們在這方面有所發展。教會同樣也鼓勵已婚的信友、律師、教師、商人也在這方面有所發展。

其次，這份極含著的文獻說明受到良好培養的良心所作的某些決定是無法事先規定好的。它們仍然是個人的責任。因為每一個複雜而又易變的選擇必須以細膩的良心來予以分辨。例如，在研究混合遺傳因子時，誰能擁有預知真理及非常強而有力的倫理真理，而能決定這項研究所牽涉到的倫理問題。我們所強調的各點與我們倫理神學的新歷史意識有密切關係。其他尚有許多方面要強調的，例如：一種較積極而較少推論觀念的自然法；在發現倫理真理上，教會集體的教導；在公開場合，實行我們的主張時，尊重別人的宗教自由；重新檢討某些非正常的牧靈原則及實施方法（例如離婚及再婚）；重新意識在作決定時的衝突，意識到這有罪的世界，生活於其中，我們必須以基督做我們的榜樣，並在基督精神內成長；在與倫理價值有關聯的事上，採取較積極的態度，並負起牧靈的責任。

這些強調的各點中是否有危險存在？大部份有。歷史顯示，我們常有一種在神學極端中徘徊的傾向，如同步履蹣跚一樣。因為，過去，我們都是尊重法律主義者，我們的逃避包含廢棄道德律的危險。我們過去是權力主義者；我們的逃避包含無權威主義的危險。我們曾是「超性主義者」；我們的逃避會冒世俗異教主義的危險。我們曾是個人主義者；我們對這點的改正會導致令人窒息的集體主義。過分反應包含了在他們反應中的弱點。

自梵二大公會議之後，倫理思想自由蔓延，我看到其中的危險性，尤其是以下各種思想：一種忽略具體罪惡與德行特質的新靈修主義；一種挑選性的責任感：一方面推卸責任感，另一方面又強調責任感；一種狹隘的自大主義：忽略所謂近人便是指每一個人；一種理性的世俗主義：忽略信仰的事實對我們的倫理感及想像力有極深的影響。

一些被教宗若望廿三世稱為「厄運的先知」的人認為這些危險是使有組織的教會感到驚恐的原因。我並不認為如此。梵二大公會議之後，倫理神學是否更明確或更混淆？我對此問題的回答是：二者都有一些。人類的事常是如此。在常應有所改革的教會中（*Ecclesia semper reformanda*）亦復如此。即使對聖神的信賴已減至最低，祂仍啓發希望，甚至激發一個信念，即是我們倫理學家以我們誠實而又不懈的努力，使一個極古老的倫理觀念恢復其新鮮性，如此去做不會，也不能使伯多祿的船走得更快。因為，假如梵二大公會議教導了我們一件事，那便是：有比神學家更大的一位在搖槳，使船前進。

本報譯者：Richard A. McCormick, "Moral Theology Since Vatican II: Clarity or Chaos," *Cross Currents* 29 (1979) 15-27.

歷史中的天主聖神論

郝保祿

前言

今（一九八一）年元月二十六日至三十日在輔仁大學神學院舉辦神學研習會，其主題為「天主聖神」。這可說是我國教會對慶祝君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年有一個歷史的交代，同時也表示了對聖神的敬意。

聖神年即將結束，筆者願從教會歷史上探討各神學家們對天主聖神的看法，今分析如下：

甲：四世紀

在四世紀時，有兩個主要的教會信理，即宣佈聖子是天主（三二五年），和聖神是天主（三八一年）。教父和神學家們為辯護教會的信理，都很盡力發揮他們的才能。

1 聖奧斯定（三五四—四五〇年）

他的神學思想影響整個教會，「聖三論」主張三位一體的信理；這三位是永遠和永不改變的，而且有同樣的尊威的權勢。

關於天主聖神所發的道理，聖奧斯定主張聖神由父子所共發，但更主要地是從父所發。因為父與

子是一個天主，所以只有一個來源，而不是兩個來源。既然如此，爲何不說是聖神由子所發呢？聖人的答覆是：聖神並非如子一般的受生，而是父與子的彼此給予。

聖奧斯定說：「子所有的，都能得自父的。的確，祂（子）得自父處。好使聖神從祂（子）而發出……因爲只有父不從別處而來，故只有父被稱爲不受生者。至於子，則由父所生，而聖神則主要由父所發，同時也由于子所發，絕無時間的間隔，故聖神是由父子所共發的。」

2 亞歷山大的聖濟利祿

聖濟利祿是一位傑出的神學家。在四三一年的厄弗所大公會議中擊敗了聶斯多略的謬論，以聖母爲天主之母的信理而一舉成名。

他也寫了不少有關天主聖神的著作。他承認聖神是天主和共發的道理：「祂自己是由聖父聖子所共發；從此可知：聖神具有天主的性體，常在天主的性體內，並由天主的性體所發出」。

聖人又提到聖神在信友中的地位。「祂把自己天主性體的肖像、印在我們的心靈上。……祂把祂自己的天主性體、與天主的美妙，無形地印在我們的心靈上，好像印在蠟紙上，使我們恢復原狀，與天主相似」。

3 聖良一世（三九〇—四六一年）

聖良一世是古代偉大的教宗，他也強調聖神是與父子同等的：「因爲祂的性體是無形的，而且與父與子同一性體……祂既與父子同一性體，就與父子同樣生存、同樣有能力，也同樣的永遠常在」。

他又說聖神是啓示信德者、導師，愛的泉源和聖化教會者。

4 達瑪蘇的聖若望（六七五—七四九年）

曾任耶路撒冷的主教若望達瑪蘇，是一位著名的聖像敬禮的捍衛者。在他的神學著作「知識之源」中，也曾談到三位一體之說。在論聖神時，他說：「父是子與聖神的根源，也是子與聖神的原因；但祂只是子之父，而是聖神的發出者。而子是子，言：智慧、光耀，父的儀容而由父所生。聖神却不是聖父之子，而是父之神，由父所發出者。……聖神不是由子自己，而是透過聖子，由父所發出者，唯有父是沒有原始的作者」。

按聖人的說法，父是聖神唯一的來源。

乙：中古時期

這段期間是很重要的神學發展時期，尤其是士林學者們將教會系統化，並且聖神的信理更發揮到極點。

1 聖伯多祿達彌盎（一〇〇七—一〇七三年）

聖人是十一世紀聲望卓著的一位人物。一〇四六年始，他就從事改良教會，著書立說，加強教會的紀律。

在論天主聖神的著作中，他強調「父、子、聖神是永遠、相等而且同性同體的。祂們彼此之間雖

然不同，却共有一個性體」。

達彌益引證公元六七五年第十一屆西班牙的多肋多會議案：「雖然父、子和聖神是一個天主，但在存在和行爲上有三位。」

2 聖安瑟莫（一〇三三—一〇九年）

聖人是本篤會士，曾任英國坎特培利主教，也是當時著名的神學家。

一〇九七年，安瑟莫到法國和意大利參加會議。他在巴黎時，爲糾正希臘人的聖三論，撰寫「聖神所發論」。

他認爲聖神通過愛路，發自父及言。他不贊成聖奧斯定所說的「聖神主要發自父」。他認爲父和子不是聖神的兩個來源，而是一個。

他更認爲聖三的信理是超乎人的理智所能了解的。

3 龍巴底的伯多祿（一一六〇）

伯多祿是十二世紀偉大的神學家，他偉大之處是將一切系統化，即：

- ① 他更圓滿地把原因的哲學意義，運用在聖事上。
- ② 他辨別了組成聖事的物和言 (Res et verba)
- ③ 他更分析聖事與一般禮儀的不同，且指出七件聖事。

在論聖神，他以聖經爲基礎，相信父、子和聖神是一體且相等的。論證是一個，論位有三位。他

更從聖經中證明聖神是由父及子所發。

公元一二一五年，英諾森三世教宗召開第四屆拉特朗大公會議時，正式奠定了「聖神是由聖父聖子所共發」的信理，採取不少伯多祿的意見。

4 聖大亞爾伯（一二〇六—一二八〇年）

聖人是中世紀偉大神學家之一。一二六〇年曾任拉第斯本的主教。兩年後辭職，專心研究神學。在他的「神學綱要」書中，聖亞爾伯認為聖神並非如同子一般所生，而是以愛所發出，他解釋「生」和「所發」的異點。他也認為父子是聖神的同一來源。

5 聖多瑪斯（一二二五—一二七四年）

鼎鼎大名的神學泰斗聖多瑪斯，在神哲學方面發揮到極點。他在「神學集成」中論聖神說：「聖三不能以理性證明的。在天主聖三內只有兩個出發點：即『所生和所發』」。

聖多瑪斯說明在天主內有四個關係：父性（Paternity）、子性（Filiation）、父子共發性（Spiration）、和聖神所發性（Procession）。

聖人又主張天主聖神七恩的信理，指出通過聰敏、超見、明達、上智以輔導理智；通過孝愛、敬畏、剛毅以輔導意志。

6 聖文德（一二二一—一二七四年）

聖人與聖多瑪斯是士林學派黃金時代的著名人物，一二三八年進入方濟會，一二五七年被選為總會長，一二七三年又擢陞為樞機主教。

聖人一二七四年在里昂大公會議中扮演了重要的角色。在論聖神時，聖文德認為聖神是由父子所發，且說聖神不是子，也不受生。他相信在天主內有兩種方式：生育和意志，聖神是由意志而來的。

從教會初期到佛羅倫斯大公會議結束（一四四五年），教會的天主聖神信理可歸納於一重大特點，就是強調祂的來源。這正如佛羅倫斯大公會議的議案所說的：「父和子是聖神惟一的泉源，正如父子聖神是一切受造物之泉。」

丙：宗教改革時期

在這段時期，雖然宗教改革家反對教會，但在天主聖神的信理方面却很相似。

1 馬丁路德

按馬丁路德的神學觀念，他承認天主聖神的存在，且強調祂的使命感：他認為聖神是我們建立信德，與基督合而為一，使我們成義的要素。

聖神是護慰者，祂的救贖工作是成義和聖化。天主教因基督藉著聖神的力量來聖化罪人，所以天主聖神對人類的救贖是不可或缺的。

他認為聖神在人的成義中扮演極重要的角色。在討論聖神與子的關係中，路德曾撰寫有關「聖神論」，且有力地支持西方教會的「及聖子」之說，即聖神由父子所共發的信理。

2 梅蘭頓（一四九七—一五六〇年）

梅蘭頓是路德最得力的弟子，且又是著名的人文主義學者，關於天主聖神的看法，贊成路德的意見。

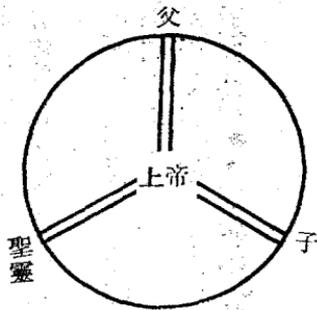
3 喀爾文（一五〇九—一五六四年）

喀爾文是法國的著名的宗教改革家，雖然他未曾與路德接觸過，但他倆的思想很是配合。

總而言之，在基督教的信條中，除承認聖父及聖子外，也承認聖神（見蒲朗博士所著「基督教神學大綱第一一二頁」）。

周聯華博士在「神學綱要」書中以圖案來解釋天主聖三的道理：

- 一：父、子、聖靈在一起是上帝。
- 二：父是上帝、子是上帝、聖靈是上帝：上帝彰顯成父，彰顯成子、彰顯成靈。
- 三：父不等於子、子不等於聖靈、聖靈也不等於父。



因此父、子、靈是三種彰顯，却是一個上帝。我們所信的仍舊是惟一的神（見「神學綱要」：道聲百合文庫第一〇四頁。）

特利騰大公會議雖然攻擊新教異說，但沒有批評這一點，因兩方均有同樣看法。

丁：梵二會議（一九六二——六五年）

現代的聖神學在梵二文獻更有進一步的發展，它不論聖神存在的問題，而是祂在教會中的地位。祂的地位是護佑。「教會訓導權所教導的，僅是由傳授而來的，原來它是護遵主命，並藉聖神的默佑、虔敬地取，善加護守，並忠實地陳述天主的言語」（「啓示憲章第十節」）。

「基督徒在走向父之國的旅途上，由聖神所領導，並接受向人類宣報福音的使命」（世界一節）。聖神的恩寵各不相同：祂號召某些人，以其渴慕天堂的善願常主動地傳揚於人世間（世界第三八節）。

結 論

聖神在教會歷史中的確佔有極重要的地位，宛如父子在教會內擔任極重要的角色。

聖神年即將結束，但祂的工作却沒有終結，祂好像耶穌所說：「看哪！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪二十八20）。

願聖神常與我們同在！

當代教會思潮與「神論」五十期內容

張春申

當輔大附設神學院前身還在菲律賓賓碧瑤，大家熱烈地討論是否遷來臺灣的時候，我們積極主張的人，在許多理由中，特別強調的一點便是，以文字傳播福音，為中國神學鋪路，同時對未來的中國教會準備有用的資料。事實上遷到輔大不久，在各方支持下，出版了「神學論集」（簡稱「神論」）。轉瞬之間，已經五十期了。

回顧五十期內容，大體而論，「神論」相當注意當代教會的思潮，或翻譯，或著述，以服務中國教會，使它與大公教會息息相關。當然我們同時也有所選擇，並不忽視地方教會的特殊情況。

- 為了在第五十期紀念的機會上有一個小結論，我們簡單地綜合一下過去的內容。本文分為三段：
- (一) 當代重要神學主題與「神論」。
 - (二) 教會在新世界中傳教題材與「神論」。
 - (三) 中國教會特殊題目與「神論」。

(一) 當代重要神學主題與「神論」

自從教宗若望二十三世在梵二大公會議的開幕辭中，清楚闡明信仰是一個，而神學却以不同時代的語言與思維來表達信仰之後，於是過去醞釀已久的神學題材便紛紛出籠，在教會中熱烈討論。我們在這段中，一方面根據時間先後，將梵二大公會議以來在神學界的重要題材依次舉出，另一方面鳥瞰

「神論」對那些題材的反應。

(1) 福音的歷史真理：梵二召開期間，有關四福音的形成與類型，在天主教會中正值討論高潮，甚至羅馬聖經學院兩位教授受到教會當局的處分，停止教職。不過同時在西歐教會中却由於對四福音的討論，產生不少對福音的歷史性或歷史價值的意見。而有些尚未成熟的研究，竟然為一般喜愛新奇的牧靈工作者所採用，在宣講中任意發表。於是一九六四年四月二十一日宗座聖經委員會、發表了「有關福音歷史性的訓示」①，對於這個重要問題，具有相當決定性的作用。

「神論」幾乎一開始便對「福音的歷史真理」非常注意，除了在第四期將「訓示」譯出之後，有相當長的一段時期，陸續對於四福音的形成、類型與性質，加以介紹②。甚至把西方聖經學家對福音中基督事跡的研究成果，簡化地在神論③中發表。當然這項介紹的高潮，該是一九七三年在神學院召開的第三屆神學研習會，其主題是「論四福音」。該屆的論文都發表在「神論」第十六期中。

(2) 聖體聖事：在梵二期間，神學界中也對聖體聖事產生相當劇烈的爭論。自從特利騰大公會議以來，「質變」成了天主教聖體神學唯一的解釋。可是本世紀六十年代，却有不少神學家設法跳出士林神學的模型，而以所謂「意變」來替代傳統的思想。教宗保祿六世在一九六五年十月公佈了「信德奧跡」通諭。當然神學家始終繼續不斷研討的，確，不但為聖體聖事，即使聖事神學總論，帶來不少啓發性的思潮。

「神論」第一期即有一篇「追論現代有關聖體聖事之問題」④的論文發表；這也表示，雖然神學界中爭論高潮似乎下降，我們的地方教會尚需回顧。無論如何，一篇文章不能對此重要題目交代清楚。所以一九七二年舉行的第二屆神學研習會便是以「論聖體聖事」為主題。在研習會中，除了提供聖

禮聖事的實證神學方面的資料之外，也綜合性地報導當代神學家的理論。所有論文都發表在「神論」第十二期中。

(3) 懺悔聖事：雖然在理論神學方面，當代對懺悔聖事的發展並不太多，不過由於梵二以後根據「禮儀憲章」，教會中所作的改革，至少在時間上，感恩祭之後便是懺悔聖事了。神學院自非島遷來臺灣期間，禮儀界中一方面對於傳統的告解方式多有不滿，另一方面新的團體懺悔却躍躍欲試。大概有鑒於此，第一屆神學研習會便以此為題。在該屆研習會中一般重要因素，大體上都已有論文發表。所以此後在教會中，雖然對於懺悔聖事尚是延續研究，而「神論」却不再有文章發表。第一屆神學研習會的論文是在「神論」第八期刊出的。

(4) 原罪學：原罪問題在當代教會中，由於牽涉面極廣，所以持續得相當久，直到目下尙未停頓。最早當然是教宗比約十二世時代，由於科學上的「進化論」、「多偶論」之出現，引起他在一九五〇年「人類」通諭中的訓誥。不過聖經學家與神學家，在自己可能的範圍中不斷地研究。而梵二大公會議期間，可說產生爆發性的各種新論。以致教宗保祿六世在一九六六年召集一個由十一位神學家組成的小組，使他們對此問題深入探討。其實一直到今天，尙能在著名的西方雜誌中見到綜合當代原罪學的文章。

「神論」第一、二兩期便譯出了聖經學家葛肋樂的一篇關於原罪的文章。可是差不多七年之後，我們還有此類文章繼續發表^⑤。雖然神學院並沒有以「原罪」為主題舉辦一屆神學研習會。但是一九七二年，在彰化靜山的可鐸進修班中，作者曾發表了四篇演講，由光啓出版社印成一本名為「原罪四講」的小書^⑥。

以上四個神學題目在當代神學中，一時成爲熱門，不過一般說來，仍屬單獨性的問題。而自梵二大公會議以來，自神學觀點而論人們普遍分爲三個主要時代：即教會學時代、基督學時代及聖神學時代。大公會議期間及結束後多年，教會問題層出不窮。之後，由教會追溯源流，耶穌基督。最近幾年來基督學的著作之多，令人瞠目。而我們執筆期間，聖神學的聲音也在初試。那麼「神論」的內容確是在這個潮流之中。

其次自當代教會生活的復興而論，聖經與禮儀受到普遍的重視，「神論」似乎在這方面也發表了一些文章，其內容中是否也略見端倪呢？

(1) 教會學：梵二大公會議是一個教會學的大公會，會議結束之後，普世教會根據大會文件，紛紛研究與討論，臺灣教會自不例外。過去舉辦的各種會議中，牧靈講習會最爲盛大。參加人數，有時會近二百人之譜。而第一次牧靈講習會（一九六九年）的主題是「教會爲一生活團體」；由於這類大型的講習會在臺灣尚不多見，講員與聽衆多在摸索階段，無論如何，大家在探討教會的奧跡：它的性質，它的過去與將來。「神論」第二期與第三期中，保留了這次有關教會團體的論文。

梵二大公會議由於對主教職牧及主教團具有劃時代的教導，因而地方教會在梵二之後，受到非常特殊的重視。中國主教團決議一九七六年爲「建設地方教會年」。而輔大神學院首先響應，當年舉行的第五屆神學講習會的主題便是「建設地方教會」。對於地方教會的概念、歷史、組織、與普世教會的關係，以及地方教會的種種作用，都有所討論。「神論」第二十八期所發表的便是這屆講習會的論文。

除了上述集體性對教會學的研討之外，「神論」尚有其他直接與教會學相關的資料。（本文第二

段將介紹的資料，幾乎都屬於教會學)。例如教會學的歷史等等^⑦。

(2) 基督學：晚近神學家都感到，教會學的問題不可能徹底討論，除非深入基督奧跡。「神論」有關基督學資料的高峯當然是第三十六期，內容便是以「耶穌基督」為主題的第七屆神學研習會。該屆研習會參加的人數極為踴躍，由於會場與其他設備的限制，以致不少報名的人向隅。所以當收集該屆論文的「神論」出版時，幾乎搶購一空，這也證明中國教會對於基督學的熱衷。研習會中雖然就基督學中主要題目發表演講，但是如所週知，基督學的範圍廣泛，決非研習會十二次演講所能涵蓋。不過不少資料早已發表在「神論」中了。譬如有關耶穌的生平^⑧，耶穌的奧跡^⑨，耶穌的名號^⑩，都有相當可觀的篇幅。

傳統上，基督學與救援學在教室中分別講授，其實救援學內在地包括在基督學中，今天不少神學院早已合併為一了。「神論」發表過不少關於救援學的文章^⑪。而一九七五年的第四屆神學研習會中，由於主題是「在臺灣背景中的得救問題」，會中自然也有關於「基督的救恩」的論文。

總之，當代神學界中，基督學自聖經、大公會議、以及人學方面，產生極多的理論。也許對於每一理論，「神論」並沒有都加以介紹。不過，綜合性地，作者本人早在一九七五年發表過一篇「基督論的不同趨勢」的文章^⑫。其實由於耶穌基督是基督宗教的神學之基本幅度。「神論」中所有論及「神學」或「啓示」的文章裏，都會發現當代基督學的面貌。

(3) 聖神學：雖然梵二大公會議為教宗若望二十三世稱為「新的五旬節」，大公會議之後，聖神的活動瀰漫在教會之中，「聖神同禱會」尤為整個教會所矚目，不過獨立的聖神學的著作，尤其在信理神學方面，並不多見。但是目下似乎正在發軔初階。

輔大神學院在這方面相當領先，爲紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年，第九屆神學研習會便以「天主聖神」爲主題。論文發表在「神論」第四十八期中。在此之前，在「神論」中有關「聖神同禱會」的文章，最先出現⑬。自聖經方面漸漸地也逐步介紹天主聖神⑭。至於理論部分，誠是鳳毛麟角，實不多見⑮。看來，不久會與大公教會的神學界一起，繼續有新的著作。

(4) 聖經與禮儀：梵二天主啓示憲章以及禮儀憲章，對於教會中的讀經與禮儀影響極大。臺灣教會推動讀經極爲努力，可說多方面進行。「天主教中華聖經協會」：一個教友組成的機構，深入廣大羣衆；方濟會的思高聖經學會出版社雙管齊下，一方面有適合一般水準的「聖經雙月刊」，另一方面又有學術水準極高的著作——「聖經辭典」，便是一例。至於「神論」五十期中，幾乎每期皆有關於舊約與新約的文章，內容豐富，問題範圍廣泛。需要特別提出的是「神論」第十九期。一九七三年爲慶祝世界聖經年及輔大在臺復校十週年，已故校長于樞機囑神學院舉辦一次聖經週演講，分爲學術與實踐兩部分，每部分有六篇演講，由不同的人主講，「神論」第十九期便是聖經週的成果。其實該屆聖經週除了演講之外，更加上聖經展覽，有些像片可在該期中見到。總之，經過各方面的努力，臺灣教友對於聖經之愛好顯著地大爲提高。

「神論」五十期中，關於禮儀雖說不無作品⑯，但是與聖經相比，則望塵莫及。

(二) 教會在新世界傳教題材與「神論」

梵二教會憲章以及其他重要文獻爲當代教會生活開啓了一個新紀元，大公會議結束迄今十五、六年中，對於教會在現代世界中的作用，不只在具體行動中，尤其在議論與反省上，真是層出不窮，千

變萬化，這也顯示新五旬節後的多采多姿。一九七五年教宗保祿六世「在新世界中傳播福音」宗座訓言中，對於傳教使命，整合地有所指示。此文件對於過去十年中教會的傳教工作在道理上作一綜合，同時也澄清了一些問題。此後普世教會每當討論傳教問題，都以此訓言為依據。一九七九年，菲律賓教會爲了慶祝馬尼拉建立教會四百週年，召開了亞洲第一次國際傳教會議。會議中提出九個子題作爲研討的對象。(1)亞洲背景下的當代傳教神學；(2)亞洲地方教會與傳教任務：本位化；(3)亞洲教會與其他宗教的交談；(4)福音、天國、發展與解放；(5)亞洲的基督團與本地職務；(6)傳教、祈禱、靈修與傳教培育；(7)傳播福音的共同負責；(8)傳教與教育；(9)傳播工具與傳播福音。九個子題可說代表梵二大公會議之後，在教會中關於傳教問題相繼發生的幅度，也可說當代教會的各種傳教活動。我們根據這九個子題，涉獵一下「神論」五十期的內容，大概會看出它相當敏捷地爲臺灣教會提供當代傳教題材。

(1) 亞洲背景下的當代傳教神學：雖然「神論」中並沒有一篇綜合性的文章對過去與當代的傳教神學作比較性的討論，不過，也有一些資料提出當代傳教神學的新問題。很早「神論」資料室已經簡單地將今日傳教神學的難題指點出來^①，同時也將菲律賓神學家 C. Arevalo 的一篇「當代傳教學」譯出^②。當然這是一九六九年的事，十多年之後這方面的變化相當之大，可惜至今尚沒有出現比較完整的論文。

(2) 亞洲地方教會與傳教任務：本位化：這子題下的純粹理論性的文章，也許由於爲我們是理所當然的事，而且在臺灣其他刊物中發表得相當的多，「神論」只是比較深入地發表一些思想；比如根據申命紀寫作過程來看教會本位化^③；以及面對整體本位化問題提出癥結^④。當然一九七六年「建設

地方教會」神學研習會的論文中，可以讀到一些涉及本位化理論的資料，足夠對此子題詳加說明②。最後，「神論」第四十九期專號「教會本位化」，更是突出地表示對本位化的重視。

(3) 亞洲教會與其他宗教的交談：中國教會在行動上與其他宗教發生聯繫，在普世教會中相當領先。早在對日抗戰時期，已故于樞機早就與其他宗教成立「宗教徒聯盟會」，此組織一直維持到今天。至於「神論」對於其他宗教的實際介紹，著文不少。理論方面也偶有文章③，作者本人曾有一篇「宗教交談的神學基礎」④，部份內容譯為英文，發表在「東亞傳教雜誌」⑤中，該刊主編於前言中，表示富於刺激性，也許由於我們生活在一個宗教多元的環境中，不能不基本上以一個完全平等的立場來處理宗教交談，一改過去天主教傳統態度之故。

(4) 福音、天國、發展與解放：在亞洲國際傳教會議中，對這子題所研討的便是傳播福音、宣講天國在人類歷史中的發展與解放幅度。教宗保祿六世在一九七五年的訓言中，對此相當謹慎地加以說明。臺灣教會由於目前的社經進步的事實，以及過去傳下來的一些因素，比較着重於發展概念，而解放神學的確並不流行。至於發展神學很早便有社會工作方面的傳教士舉辦各種講習會；作者本人自始便表示相當大的興趣，所作演講不但在「神論」中⑥，而且別的刊物中也曾出現。當然「神論」有關發展概念，尚有其他文章⑦。

(5) 基督團與本地的教會職務：基督團全名為基督層基督徒團體，作為傳教神學中一個問題，至少在東方而論，並不甚早。但是在臺灣出版界，很早便有一本譯作：「建立基督徒團體」⑧，不過一直沒有受到普遍的注意。其實即便晚近由於東方有些地區如菲律賓與香港，已經朝此方向摸索，臺灣教會中也有人公開講論，至少目前尚未在行動中有顯著的開始。神學院教授曾為當地教會介紹過基督

團，文章發表在與牧靈工作更爲接近的「鐸聲」中^②。至於本地的教會職務，據代表臺灣出席一九七七年三月在香港召開的亞洲主教團「教會牧職研討大會」的主教表示，我們這地區並沒有這種需要。神學院教授也代替主教團對於此問題發出問卷，結論也在「鐸聲」中發表^③。

(6) 傳教、祈禱、靈修與傳教培育：這一子題本身包括幾個項目，「神論」幾乎在五十年中不斷發表與那些項目有關的文章。而且由於神學院好幾位教授都有心理學、輔導學的培養，所以關於祈禱、靈修、培育的文章，往往也自現代人文科學角度來探討^④。集體創作，最爲成功的一次，是一九八〇年舉行的第八屆神學研習會，主題是「靈修生活的一般重要問題」，「神論」第四十四、四十五期發表了全部論文。

(7) 傳播福音的共同負責；(8) 傳教與教育；(9) 傳播工具與傳播福音：亞洲國際傳教會議的最後三個主題，據作者參加時的感覺，除了第七主題之外，最後兩個主題，大概由於與神學本身之關係有些距離，所以雖然在傳教工作中非常重要，可是討論並不熱烈。而「神論」五十期內容，對於每一主題都有文章，但是必須承認僅是鳳毛麟角而已^⑤。

如果上述九個子題代表當代傳教的新方向，那麼「神論」在五十年中似乎足夠敏捷地已將那些資料爲本地教會介紹。

(三) 中國教會特殊因素與「神論」

當代教會的一大特徵，可說是注重來自時空的多元，也便是降生在不同的社會與文化背景中。「神論」是在中國教會中以文字傳播福音，爲中國神學鋪路，那麼即使在介紹當代教會思潮時，決不能

不同時顯及中國社會與文化的特殊因素。有關這方面的努力，本段分爲(1)一般的努力；(2)專門的努力；(3)中國神學的嘗試；所謂「一般的努力」，即是每當論及當代一個教會問題時，努力也針對中國教會的情況。至於「專門的努力」，是從中國教會特殊因素的角度來研究某些題目。而「中國神學的嘗試」，指的是略具中國色彩的科學思維。

(1) 一般的努力：必須承認，好些聖經與神學的問題，由於問題的性質，幾乎是超越東西界限的，譬如：福音的歷史真理，聖經的文字意義，教會學的歷史等等。不過大部分的神學問題，都能直接或者間接在中國文化中反省，譬如：「神論」第八期所刊載的第一屆神學研習會有關懺悔聖事的論文中，可以見到一篇「中國文化中罪的形態和意義」②，這象徵輔大神學院遷到臺灣之始，便具有面對中國文化的強烈意識。

一般而論，每次研習會的主題即使屬於普遍的神學範圍，最後都會努力針對中國文化反省。今（一九八二）年的「天主聖神」研習會，雖然論文目錄中看不出它在這方面的嘗試，其實作者本人的「天主聖神與耶穌基督」，初次發揮了中國氣論與聖神論的對照。

其次，「神論」每期的選稿，無意識中早具「偏愛」，大體上優先採用與中國文化稍有關係的文章。第一期便刊出羅光總主教「佛學與天主教神學」③。五十期內容中，可以見到不少屬於與神學有關的中國文化④、佛教⑤、道教⑥領域內的資料。

(2) 專門的努力：「神論」也有數期顯出將一個神學題目放在中國文化或者臺灣社會背景中加以研討，這等於說集中在我們的時空內討論一個神學題目。一九七〇年八月在輔仁大學舉行的牧靈講習會「基督的福音與現代中國」便是一例。圍繞在基督的福音四周，講習會分析了當代中國的文化與宗

教，爲的是提供宣講福音時對周遭環境的認識。「神論」第六期發表了那次講習會的論文。

第四屆神學講習會主題是「在臺灣背景中的得救問題」，各篇論文也將得救問題放在中國文化背景中研討，所以儒家思想、佛教觀點、道教中的得救都成爲與基督教授互相比較的對象。第四屆神學講習會刊載在第二十四期「神論」中。而第六屆神學講習會更是以「傳播福音與中國社會」爲題，顧名思義，更可以想像對於中國社會努力在傳播福音的目標下加以認識。打開「神論」第三十二期，不難發現該屆講習會對「中國社會與經濟結構」、臺灣「家庭及個人與社會的互相影響」、「中國思想」深入地了解，爲能有效地傳播福音。

過去十多年來，雖然這類集中於研討在中國社會與文化下的神學主題機會不多；而且即使研討，根據社會與文化之認知，而對神學主題推出簇新的見解更是不易，不過無論如何，總可以看出神學院努力之方向。處於當代神學思潮下，神學反省決不許與時空隔離而閉門造車。

(3) 中國神學的嘗試：「中國神學」是臺灣教會多年來不斷關心的一項工作。究竟有了多少成就呢？「神論」五十期中究竟可以讀到什麼呢？原來是需要極長的篇幅才能報導的問題，筆者已經在一篇較長的「中國教會的本位化神學」文章中作了綜合性的介紹。現在將該文的結論抄錄下來，作爲對本節的交代。讀者如願知道得多些，可以參閱「神論」第四十二期。

「這篇文章，如同導言中已說明的，大概可稱爲二十年來中國教會神學本位化的記錄。寫成之後，不禁長嘆，即使將所有神學本位化的文章編成目錄，也只會令人驚問爲什麼中國教會這方面的貢獻如此貧乏？因爲西方教會的神學家，對於東方，尤其中國文化，往往帶有幾分敬意，期待我們爲大公教會的神學有所生色。當然，最大的原因是我們國家的遭遇。……」

我常會察問，假使大陸不變色，中國教會會有二十多年的正常成長時期，那麼接近四百萬教友，一千位本籍可鐸，經過梵二大公會議的衝擊，怎能在本位化神學方面有驚人的成就呢？……我們現在只能盼望二十年來已經有的耕耘及播種，產生中國神學未來的奇葩！

本文結束時，正值輔大附設神學院紀念五十年創立。所以五十年來，泰半時間流浪在外。在臺灣的十二年中，正式參加了神學本位化的行列，從來不敢忘懷對於建設地方教會的使命。」⊗

結 論

「神論」五十期的內容，經過本文的分析，可以看出我們的初衷：以文字傳播福音，為中國神學鋪路，對未來的中國教會儲備有用的資料。十多年來大體上，我們一方面將當代大公教會重要神學主題，傳教方向為中國教會介紹，另一方面努力在中國教會的背景中研討與反省一些神學問題，本文偏重在聖經與信理神學方面，其實五十期內有關倫理神學所作的同樣努力，是不難發現的。

註：（除非加註明，所有參考著作皆刊載於「神論」中。）

① 王敬弘譯：宗座聖經委員會對福音歷史性的訓導，第四期，頁一七一—一九四。

② 張春申：福音歷史價值的研究，第二期，頁一三一—一四四；類型批判簡介，第三期，頁一一—二四。

柯成林：對觀福音討論，第十三期，頁三四三—三六九；若望福音簡介，第十四期，頁四九九—五四〇。

A. Dulles 著，福音的歷史性與歷史主義，第五期，頁三一五—三二六。

H. Zimmermann 著，樂英禱譯，耶穌—基督—史實—宣道，第十三期，頁三九七—四三二。

孫靜潛：瑪爾谷福音的組織系統，第二三期，頁一一—十九。

③ 張春申：耶穌受誘與跡的研究，第四期，頁一九五—二二三；耶穌顯聖容與蹟的解釋，第八期，頁一六五—一七四。

岳雲峯：耶穌升天，第三四期，頁五三五—五四五。

④ 張春申：第一期，頁三九—五七。

⑤ P. Griot 著，馬谷譯述，關於原罪的一些問題，頁九—三一（第一期）；頁一五七—一七八（第二期）

房志榮，原罪的性質與原罪的流傳，第一期，頁五九—六六。

溫保祿著，鄭文卿譯，有關原罪知識的來源，第二九期，頁三六三—三八八。

C. Duquoc 著，嶺泉譯，原罪及其神學解釋的變更，第四七期，頁四七—五三。

⑥ 張春申，原罪四講，民國六二年三月初版，光啓。

⑦ 房志榮，新約中有關「教會是一個生活的團體」的概念，第二期，頁二一—三二—三三五。

范若伯，從人類學看教會，第三期，頁一一—一一六。

狄剛，教會與堂區，第十八期，頁四九三—五〇〇。

湯漢，從神學觀點看「堂區」，第二期，頁四一九—四二四。

夏偉，教會的代理任務之聖經基礎，第二二、二五期，頁五四七—五六九；頁三二七—三六一。

岳雲峯，教會的使命具有傳教的特性，第二二期，頁四八三—四九八。

張春申，教會學簡史，第二七、二九、三十期，頁五九—七八，頁三四七—三六二，頁五一五—五三四。

⑧ 宋稚青，耶穌的教學，第二七、二九期，頁二二—三三—三六，頁四〇—五—四二九。

⑨ 參閱附註③。

⑩ 張春申，耶穌基督—天主子，第三九期，頁四七一—五八；耶穌的名號：達味之子、師傅、主，第四一期，頁

三三三—三三三。

當代教會思潮與「神論」五十期內容

五九五

① 溫保祿：聖經教授論基本要素：聖經教授要素之二；聖經教授論要素之三；第四三、四五、四六期，頁一八、頁三〇三—三一五，頁四六七—四八一。

張春申，第二三期，頁二—三九。

Hans Miessen 著，陳寬薇譯，基督論的新趨勢，第四七期，頁五五—六一。

⑬ 張春申，聖神同禱運動，第十六期，頁二八五—二九七。

王敬弘，舌音神恩，第三八期，頁四八七—五〇八。

Robert T. Sears 陳寬薇譯，第四六期，頁五八一—五九八。

⑭ 王敬弘，馬爾谷和瑪竇福音中之聖神，路加福音中的聖神論，若望福音中的聖神（上）（下），宗徒大事錄中的聖神，第三九、四十、四一、四二、四七期，頁一一—二二；頁一三五—一四七；頁三〇五—三三二；頁四五七—四七五；頁一三一—二九。

⑮ 張春申，天主聖神與宗教經驗，第四六期，頁五九九—六〇六。

⑯ 陳濟東，聖詠在今日禮儀上的應用，第五期，頁三八三—四〇九。

張春申，禮儀與神修第二五期，頁五四三—五五七。

鄭保祿，教會禮儀史，第二七期，頁一一—二二。

趙一舟等，彌撒禮儀指南，第三五期，頁一一三—一一六。

J. Ratzinger 著，天放譯，第三九期，頁七三—七九。

王化宇，彌撒禮儀研究（上）（下），第四五、四六期，頁三三九—三五三；頁四九一—五一四。

⑰ 資料室，今日傳教神學所面臨的難題，第二期，頁二六六。

⑱ 莊德亨譯，當代傳教神學，第二期，頁二五五—二六五。

⑲ 房志榮，從申命紀的寫作過程談到教會的本位化，第二一期，頁四二五—四三七。

- ① 張春申，教會「本位化」的叢結，第三期，頁三四七—三六一。
- ② 「神學論集」第二八期。
- ③ 甘易逢著，傅佩榮譯，有關其它宗教的神學反省，第十七期，頁四三一—四四一。
- ④ David Power 著，傅佩榮譯，從神學觀點看宗教的存在問題，第二十期，頁二八五—二九八。
- ⑤ 張春申，第四五期，頁三二九—三三八。
- ⑥ F. Gómez, S. J. East Asian Pastoral Review Vol. XIII 1981 No. 1. P. 3.
- ⑦ 張春申，人類發展的神學反省，第五期，頁三七三—三八一；地方教會與社會發展，第二八期，頁二六九—二八一。
- ⑧ Francis X. Clark 著，蘇玉崑譯，忘我精神，傳教對「發展」的貢獻之一，第六期，頁五〇七—五一一。
- ⑨ Stephen B. Clark 著，沈清松譯，建立基督團體，華明書局，一九七四年五月初版。
- ⑩ 房志榮，地方教會基本結構之健全，鐸聲第十七卷第十一期，頁一—十四。
- ⑪ 張春申，基督團，鐸聲，第十八卷第十二期，頁一—八。
- ⑫ 鐸聲，第十四卷第十二期，頁一—十九。
- ⑬ 有關文章，不勝枚舉，參閱第三十期，頁六二—六一四，分類目錄之「神修」與「牧民」兩欄，以及第三四、三八、四二、四六期，頁六三〇、五六六、五四二、六一八，總目錄之「神修」與「牧民」兩欄。
- ⑭ 孫志文，東南亞天主教大學會議，第三四期，頁六一—六二八。
- ⑮ 樂俊仁，對照法 (Contrast) 與同一化 (Identification) — 運用大眾傳播的兩項原則，第二五期，頁四四三—四五六。
- ⑯ 羅光，第八期，頁二六五—二八五。
- ⑰ 頁八五—九四。

當代教會思潮與「神論」五十期內容

五九七

②④ 羅光：生生之理，第十四期，頁五九九—六一四；中國傳統對神的敬禮上：祈禱；下：祭祀，第十七、十八期，頁四一—四二九；五七三—五九八；中國古代創造天地人物的神話，第二十期，頁二七三—二八三；地方教會與其他宗教，第二八期，頁一八三—二九三；聖經的愛與儒家的仁，第二七期，頁七—十五；中國對帝—天的信仰，第三一、三三期，頁七七—一〇三，三九九—四一七。

成世光，儒家思想中之得救，第二四期，頁二三—二二七。

房志榮，試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」，第二九期，頁三二九—三四六；儒家思想的天與聖經中的上帝之比較，第三一期，頁一五—四一。

董芳苑，基督徒的天父與中國人的祖先，第三十期，頁四九三—五一四。

景耀山，陰陽觀和人生，第四十期，頁二五九—二六四。

②⑤ 羅光，佛學與天主教神學，第一期，頁八五—九四。

景耀山，佛教問題之一「無我」或「非我」？第十五期，頁一二三—一三三。

道安法師，自佛教觀點看救援問題，第二四期，頁二九—三三六。

②⑥ 劉賽眉，以天主教立場試談佛教的救援旨趣，第四一期，頁三五—三六六。

②⑦ 蕭天石，道教與得救問題，第二四期，頁二三—二四六。

——從基督的信仰來探討，第四七期，頁一三一—一五八。

莊慶信，基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義，第四三期，頁九—一一二。

②⑧ 劉丹桂，基督徒的希望與臺灣資本主義的思想模式，第四三期，頁一三一—二七。

頁四五一。

分類目錄

31 至 50 號，即卷九至卷十三（一九七七—一九八一）

聖經

（一般性）

儒家思想的天與聖經中的上帝之比較	房志榮	③①	（一九七七）	一五一—四一
舊約在宣講福音中的地位	房志榮	③②	（一九七七）	四八三—五〇四
基督徒與世界的關係	Ignace de la Potterie, S.J. 著 羅輝 譯	③③	（一九七八）	五七一—六一
聖經的文學史	P. Grailot 著 房志榮 譯	③④	（一九七八）	六二—七六
從創世紀一、二章的創造記述 正視神、人、世界的關係	董芳苑	③⑤	（一九七八）	四六三—四八五
舌音神恩	王敬弘	③⑥	（一九七八）	四八七—五〇八
在華人中談釋經學	房志榮	④①	（一九七九）	二四五—二五八
聖經中的辨別神類	高士傑	④②	（一九七九）	四七七—四八三
聖經教授論的基本因素	溫保祿 著 葉實貴 筆錄	④③	（一九八〇）	一一—十八

分類目錄

五九九

重論中文聖經中「罪」字的翻譯問題……………李湜源…④ (一九八〇) 二五一—三四

童年敘述和歷史批判……………資料室…⑤ (一九八〇) 三一六、三二八、三五四

中國基督信徒研讀聖經可行的格式……………資料室…⑦ (一九八一) 一三〇

神恩……………Tom Forest 講…⑧ (一九八一) 四六五—四八〇

(舊約)

四首讚美天主的聖詠：詠八、二九、一一七、一四八…房志榮…③ (一九七七) 三三五—三四五

哀禱與感恩聖詠(詠四二—四三；五一；一一四；

一〇七；一二四)……………房志榮…③ (一九七八) 一一—一九

創二、三的救援訊息……………陳德光…③ (一九七八) 二一—三四

創一—十一中的族譜年數……………陳月卿…③ (一九七八) 三五—五〇

信仰境界的躍昇—約伯書新探……………鈕則誠…③ (一九七八) 五一—五五

雅歌的文學類型及意義……………擴泉…③ (一九七九) 三一—一〇

從先知文學發展到默示錄文學的歷史過程……………擴泉…④ (一九七九) 二八五—三〇四

「一個與他相稱的助手」…創二18—24…Marie de Merode 著…④ (一九八〇) 一九—二四

舊約末世論……………P. Goswin Habets 著…⑤ (一九八〇) 二八五—三〇二

楊世雄 譯

(新約)

保祿的自由福音..... S. Lyonnet, S.J. 著 阮 應 揚 譯 ③ (一九七七) 三一—一三

保祿的祈禱..... Pierre-Yves Emery, Frère de Faizé 著 余 富 強、蘇 志 超 合譯 ④ (一九七七) 五〇—五二—五六

耶穌比喻的文學淵源和其發展..... 資料室 ⑤ (一九七八) 一八二、一九六、二二六、二四〇

路加福音童年敘述的結構分析..... 資料室 ⑥ (一九七八) 二八二、二九四

應行此禮，為紀念我..... Xavier Léon—Dufour 著 天 放 譯 ⑦ (一九七八) 四五—四六一

「瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀」序..... 房志榮 ⑧ (一九七八) 四六二、四八六、五三八

馬爾谷和瑪竇福音中的聖神..... 王敬弘 ⑨ (一九七九) 一一—二二

路加福音中的聖神論..... 王敬弘 ⑩ (一九七九) 一三五—一四七

多難與教、多難與邦..... 房志榮 ⑪ (一九七九) 二六七—二八四

若望福音中的聖神(上)(下)..... 王敬弘 ⑫ ⑬ (一九七九) 三〇五—三二二、四五七—四七五

耶穌與兒童..... 資料室 ⑭ (一九七九) 四七六、四八四、五三二

聖經教授論要素之二

基督的生活、講道、死亡與復活的救恩意義..... 溫保祿講述 葉寶貴筆錄 ⑮ (一九八〇) 三〇三—三一五

童年敘述和歷史批判..... 資料室 ⑯ (一九八〇) 三一六、三二八、三五四

馬爾谷福音..... Donald Senior. C. P. 著 韻立 譯... ④ (一九八〇) 四四七~四五五

馬爾谷福音中的耶穌..... William D. Carroll 著 韻立 譯... ④ (一九八〇) 四五七~四六五

聖經救援論要素之三

基督救主及其救援工程的特性..... 溫保祿講述 葉寶貴筆錄... ④ (一九八〇) 四七六~四八三

路加福音..... Eugene La Verdere S.S.S. 著 韻立 譯... ④ (一九八一) 一一 一一

宗徒大事錄中的聖神..... 王敬弘... ④ (一九八一) 一三一 二九

信理

(一般性)

從神學觀點看喜樂..... 湯漢... ③ (一九七七) 六三一 七六

中國對帝一天的信仰..... 羅光... ③ (一九七七) 七七—一〇三, 三四七—三六一

位際範疇的補充..... 張春申... ③ (一九七七) 三一—三三一

共融乎? 祭獻乎?..... 胡國楨... ③ (一九七七) 三六三—三九八

謝扶雅「過程神學」的探討..... 董芳苑... ③ (一九七七) 五一—五三四

「悠閒」的神學..... 張春申... ③ (一九七八) 七七—九三

信仰與習俗..... 董芳苑... ③ (一九七九) 五九—七一

- 近三十年來中國神學的得失……………張春申…④ (一九七九) 二三一—二四四
 在「信仰與贊同」中，……………Avery Dulles 著 鄧文卿 譯…④ (一九七九) 三三五—三五〇
 權威與個人領悟所扮演的角色……………Lynn de Silva 著 郭文卿 譯…④ (一九八〇) 五一—七三
 在佛學思想背景中重行思考基督神學……………莊慶信…④ (一九八〇) 九一—一一三
 基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義……………劉丹桂…④ (一九八〇) 一一三—一二七
 基督徒的希望與在臺灣資本主義的思想模型……………林玉華…④ (一九八〇) 三一七—三二七
 論「天不言，以行與事示之而已矣」……………Paul Althaus 著 陳永禹 譯…④ (一九八〇) 四八三—四九〇
 基督宗教對歷史意義與目的的看法……………Robert A. Mitchell 著 胡國楨 譯…④ (一九八一) 三一—四五
 信仰光照下的真理追尋——「神學反省面面觀」……………Karl Rahner 著 陳敬行 譯…④ (一九八一) 六三—六九
 天主的和平與世界的和平……神學的反省……………Christian Dugnoc 著 泉 譯…④ (一九八一) 四七—五三
 原罪及其神學解釋的變更……………溫保祿…④ (一九八一) 三三五—三三九
 聖多瑪斯與今日神學工作……………謝扶雅…④ (一九八一) 四八一—四九〇
 經學時代、佛學時代、基督學時代——中國宗教文化的回顧與前瞻……………

梵二基本神學思想的詮釋.....Karl Rahner 講 胡國楨 譯 ⑤〇 (一九八一) 五三九—五五六

當代教會思潮與神論五十期內容.....張春申 ⑤〇 (一九八一) 五八三—五九八

(基督與救贖)

耶穌復活與蹟與信證神學.....張春申 ⑤① (一九七七) 四三—六二

耶穌升天.....岳雲峯 ⑤② (一九七七) 五三—五四六

堅振是獨立聖事的神學意義.....胡國楨 ⑤③ (一九七七) 五四七—五六八

耶穌基督：天主子.....張春申 ⑤④ (一九七九) 四七—五八

耶穌的名號：達時之子、師傅、主.....張春申 ⑤① (一九七九) 三二—三三四

福音傳播與世界性宗教.....甘易逢 著 黃雪霞 譯 ⑤③ (一九八〇) 七五—八二

再論「我期待死人的復活」.....張春申 ⑤③ (一九八〇) 八三—九〇

基督論的新趨勢.....Hans Miessen 著 陳寬 薇 譯 ⑤⑦ (一九八一) 五五—六二

(聖神與教會).....

教會「本位化」的癥結.....張春申 ⑤③ (一九七七) 三四七—三六一

梵二以後的神學.....Christopher F. Mooney 著 鄭文 卿 譯 ⑤③ (一九七七) 四一九—四三七

梵一大公會議的啓示論.....黃鳳梧 ⑤③ (一九七八) 五〇九—五六二

梵二大公會議的啓示論.....黃鳳梧 ⑤③ (一九七九) 二三一—四五

禮儀

本位化神學反省舉例.....資料室 ④ (一九七九) 三五〇—三八八

中國教會的本位化神學.....張春申 ④ (一九七九) 四〇五—四五六

今日之亞洲神學：在何處？作何事？.....谷寒松 ④ (一九八〇) 三五—五〇

領受聖神.....Robert T. Sears 著
陳寬 譯 ④ (一九八〇) 五八一—五九八

天主聖神與宗教經驗.....張春申 ④ (一九八〇) 五九九—六〇六

聖母瑪利亞面對天主聖神的信仰經驗.....張春申 ④ (一九八〇) 六〇七—六一五

歷史中的天主聖神論.....鄭保祿 ⑤ (一九八一) 五七三—五八二

和好聖事中的覆手禮.....鄒筆光 ③ (一九七七) 五六九—五七二

彌撒禮儀指南.....趙一舟 ③ (一九七八) 一一三—一二六
谷寒松 ③ (一九七八) 一一三—一二六
雷蕙琅

感恩祈禱的形式與內容.....J Cardinal Ratzinger 著
天放 譯 ③ (一九七九) 七三一—七九

彌撒禮儀研究(上)(下).....王化宇 ④ (一九八〇) 三三九—三五三
④ (一九八〇) 四九—五一四

教史

額我略七世與德國的命運.....鄭保祿 ④ (一九七九) 一九三—二〇二

論奧格斯堡信條.....鄭保祿 ④ (一九八〇) 五一五—五二六

倫理

聖經在倫理神學中的角色.....夏偉著 ⑤ (一九七八) 九五—一〇七

楊世雄譯

保祿的倫理觀：生活在基督內.....C. Spicq, O.P. 著 ⑤ (一九七八) 一〇九—一二

簡惠美節譯

墮胎：辯論的規則.....Richard A. McCormick, S. J. 著 ④ (一九八一) 五二七—五三九

王敬弘 譯

自然家庭計劃的新發展.....資料室 ⑦ (一九八一) 一二、三〇、四六、五四

梵二後天主教倫理神學的七大特色.....R. A. McCormick 著 ⑤ (一九八一) 五五七—五七二

譚壁輝 譯

宗教

天臺小止觀中的默觀方法.....顏宗養 ⑤ (一九七八) 一一七—一二六

從文學觀點探究默想與神交的意義.....陳福濱 ⑤ (一九七八) 一二七—一三二

價值在宗教諮商中的地位.....馮勵策原著 ⑤ (一九七八) 一三三—一四一

朱蒙泉編譯

以天主教立場談談佛教的救援旨趣.....劉賽眉 ④ (一九七九) 三五—三六六

宗教交談的神學基礎.....張春申 ⑤ (一九八〇) 三二九—三三八

基督教在中國之前途.....謝扶雅 ④ (一九八〇) 五四—一五五

中國地方教會傳道者的神修.....翁德昭 ③ (一九七七) 一一九—一二九

靈修

展望修會生活與教會及聖體的關係	Marls P. Said O.P.著	③	(一九七七)	四三九—四五六
保祿神修的原則	傳文輝			
祈禱與情緒疏導	Michel B. Finley著	④	(一九七七)	五七三—五八〇
多元的修會生活	簡惠美			
靜獨與團體	資料室	⑦	(一九七八)	三七六、四一四
修會神修素描	張春申	⑧	(一九七八)	五二七—五三七
從神師看東西方神修之整合	劉賽眉	⑧	(一九七八)	五三九—五五六
基督信仰神修和佛教神修間之橋樑	徐可之	⑨	(一九七九)	八一—九七
神操與心理輔導	甘易逢著			
在奉獻的獨身生活中性心理的成長	李哲修譯	⑨	(一九七九)	九九—一一四
爲何及如何準備作神操	資料室	⑩	(一九七九)	四六、七二、八〇
辨別神類簡史	詹德隆著	⑩	(一九七九)	一四九—一七〇
神操中分辨神類規則的結構	胡安德譯	⑩	(一九七九)	三六七—三八〇
	詹德隆編譯	⑪	(一九七九)	三八—一三八
	胡國楨編譯	⑫	(一九七九)	四八五—五〇〇
	高士傑	⑫	(一九七九)	五〇—一一五
	M. J. Buckley著	⑫	(一九七九)	五〇—一一五
	胡國楨編譯	⑫	(一九七九)	五〇—一一五

辨別神類和靈修指導

Henri Martin P.S.S. 著
狄奧奧

④ (一九七九) 五三三—五三一

分辨神類與基督徒的成長

Michael Kyne 著
嚴任吉譯

② (一九七九) 五三三—五四〇

耶穌會總長神父答客問——走向貧窮

Petro Arrupe 述
陳寬薇譯

③ (一九八〇) 一二九—一三六

氣憤

William F. Kraft 著
韻立譯

③ (一九八〇) 一三七—一四六

「有」與「無」之神修體驗

陸達誠

③ (一九八〇) 七四—一二八

靈修輔導管見

徐可之

④ (一九八〇) 二六三—二八二

「不知之雲」與冒牌的靜觀

Harvey D. Egan 著
鄭文卿譯

④ (一九八〇) 五五三—五七一

聖本篤的身世、會規及靈修

張春申

④ (一九八一) 七一—八二

團體辨別神類

高士傑

④ (一九八一) 八三—九八

我的名字叫「群」

陸達誠

④ (一九八二) 七〇

試談靈修「生活」基礎

徐可之

⑤ (一九八二) 四九—一五〇

牧靈

Cardinal Eduardo Pironio 著
陳寬薇譯

⑤ (一九八二) 五〇七—五一八

山地牧靈工作的反省與探討

單國璽

⑥ (一九七七) 一三一—一四六

向中國大陸傳揚福音	資料室	③	(一九七七)	三四六
天主教的入世精神	歐陽璋	③	(一九七七)	四五七—四七九
——輔仁大學在中華民國多元文化中的角色	孫志文	③	(一九七七)	四一八、四三八
聯合陶成籲新血	簡惠美	③	(一九七七)	三六二
指「陸」爲馬談「邊緣信友」	陸達誠	③	(一九七七)	四一八、四三八
向現代人宣講耶穌基督	張春申	③	(一九七七)	五八一—五九七
宗教諮商的性質	Richard. J. Vaughan S.J. 著 朱蒙 譯	④	(一九七七)	五九九—六一〇
神修指導中的情緒轉移	朱蒙泉	③	(一九七八)	五五七—五八四
家庭中的溝通	朱蒙泉	③	(一九七九)	一一五—一三一
陰陽觀與人生	景耀山	④	(一九八〇)	二五九—二六四
住院病人的牧靈工作	滿濟世 樂俊仁	④	(一九七九)	三九五—三九八
從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態	谷寒松著 胡功澤譯	⑤	(一九八〇)	三五五—三八四
「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」	房志榮	⑦	(一九八一)	九九—一二九
究竟什麼是生活品質？	谷寒松著 陳淑芬譯	⑦	(一九八一)	一三一—一五八
——從基督的信仰觀點來探討	房志榮	⑦	(一九八一)	一五九—一五三八
建設中國地方教會	房志榮	⑦	(一九八一)	一五九—一五三八

書評

「效法基督」文集簡介……………張雪珠：③⑤（一九七八）一四三—一五四

無聲之榮……………陸達誠：④①（一九七九）三九九—四〇二

康復的動力……………王敬弘：④②（一九八〇）一五八、一七二、二四四、二六二

聖經中的象徵：古代近東圖像學及聖詠集……………夏傳著 譚璧輝譯：④⑥（一九八〇）五七三—五七九

報導

倫敦大眾傳播講習會……………單國璽：③①（一九七七）四二

羅馬教育聖部召開全世界哲學系代表大會……………陳文裕：③①（一九七七）一〇四、一三〇

東南亞天主教大學會議……………孫志文：③②（一九七七）六一—六二八

亞洲神學家會議和中國神學探討兩次會議報告……………谷寒松：④①（一九七九）二〇三—二二九

天主教——路德派的交談：教宗的首席權……………資料室：④②（一九七九）一四八、一九二、二三〇

慶祝「臺灣神學論集」創刊……………資料室：④①（一九七九）二八四、三三四

天主教神恩復興的基本要素……………資料室：④⑥（一九八〇）四五六、四六六
四八二、六一六、五四〇、五五二

祈禱專號
祈禱——亞洲教會的生命……………中國主教團：③⑦（一九七八）三〇九—三一四

基督信友對神的經驗……………Paul Marceau 著 天放 譯：③⑦（一九七八）三一五—三三一

教會本位專輯

- 中國基督徒的「靜坐」……………胡國楨……③⑦ (一九七八) 三三三—三七五
聖經的默觀與東方的禪觀……………房志榮……③⑦ (一九七八) 三七七—三九二
信德祈禱的神學反省……………王敬弘……③⑦ (一九七八) 三九三—四一三
重溫舊事的祈禱……………David J. Hassel, S.J. 著
蔡梅玉 譯……③⑦ (一九七八) 四一五—四三四
- 適應當地文化是信仰的內在需求……………Z. Alseghy S.J. 著
陳德光 譯……④⑨ (一九八一) 三四一—三五九
天主的子民與天主揀選的君主……………Dennis J. McCarthy, S.J. 著
楊世雄 譯……④⑨ (一九八一) 三六一—三七六
我曾迫害過這道……我就是你所迫害的耶穌(宗二二4, 8)
- 教父們的教訓……………Stanislas Lyonnet S.J. 著
楊國瑜 譯……④⑨ (一九八一) 三七七—三九四
……………Antonio Orbe S.J. 著
吳幼安 譯……④⑨ (一九八一) 三九五—四一八
福音透進希臘羅馬世界……………Edward Hamel S.J. 著
吳智勳 譯……④⑨ (一九八一) 四一九—四三三
- 拉丁法律與基督精神——拉丁世界的法律爲什麼會受基督精神的影響……………Olisio Robleda, S.J. 著
關永中 譯……④⑨ (一九八一) 四三五—四五二

「本位化」的一個例子

Robert Murray S.J. 著

敘利亞基督教

吳智勳 譯

⑤ (一九八一) 四五一—四六三

第六屆神學研習會專輯

「傳揚福音與中國社會」(一九七七年一月二十四日至二十九日, 輔仁神學院) 神學研習會的全盤介紹

1. 中國社會及經濟結構的現況及問題探討

房志榮 ② (一九七七) 一五三—一五四
鍾桂男指導
張介瑾記錄 ② (一九七七) 一五五—一五六

2. 家庭及個人與社會的互相影響

黃俊傑 ② (一九七七) 一五七—一七七

3. 民間宗教對社會問題的答覆(綱要)

蕭清芬 ② (一九七七) 一七八、二二〇、二三四

4. 中國思想與基督宗教

傅佩榮 ② (一九七七) 一七九—二一九

5. 先知與福音的社會精神

溫保祿主講
陳月卿記錄 ② (一九七七) 二二一—二二三

6. 教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題

房志榮 ② (一九七七) 二三五—二四七

7. 從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係

谷寒松 ② (一九七七) 二四九—二五七

8. 福音精神與中國社會

李震 ② (一九七七) 二五九—二七〇

附錄

至聖先知孔夫子

紀念彌撒大典經文試作

胡國楨 ② (一九七七) 二七一—二七六

教會聖師多瑪斯

紀念先聖孔子及聖師多瑪斯彌撒中證道辭

狄綱 ② (一九七七) 二七七—二八二

四次小組討論報告..... ② (一九七七) 二八三—三〇七

綜合討論報告..... ② (一九七七) 三〇七—三二二

第七屆神學研習會專輯

「耶穌基督」(一九七八年一月二十三日至二十八日，輔仁神學院)

1. 基督論簡介..... 張春申 ③ (一九七八) 一五五—一六八

2. 耶穌的比喻..... 房志榮 ③ (一九七八) 一六九—一八一

3. 耶穌的奇蹟..... 張春申 ③ (一九七八) 一八三—一九五

4. 耶穌的絕對要求..... 谷寒松 ③ (一九七八) 一九七—二一四

5. 耶穌的苦難與死亡..... 溫保祿 ③ (一九七八) 二一五—二二五

6. 耶穌的復活..... 房志榮 ③ (一九七八) 二二七—二三九

7. 耶穌童年敘述中的喜訊與基督論..... 朱修德 ③ (一九七八) 二四一—二五八

8. 基督的名號..... 張春申 ③ (一九七八) 二五九—二八一

9. 基督與救援..... 溫保祿 ③ (一九七八) 二八三—二九三

10 教會歷史中的基督論..... 谷寒松 ③ (一九七八) 二九五—三〇七

11 中國教會與基督論..... 張春申 ③ (一九七八) 四三五—四五一

第八屆神學研習會專輯

「靈修生活的一般重要問題」(一九八〇年一月二十九日至二月一日，輔仁神學院)

1. 靈修的意義..... 張春申 ④ (一九八〇) 一四七—一五七

2. 基督徒的靈修.....	溫保祿.....	④④	(一九八〇)	一五九—一七一
3. 現代靈修的新趨勢.....	徐可之.....	④④	(一九八〇)	一七三—一九二
4. 基督徒的祈禱.....	谷寒松.....	④④	(一九八〇)	一九二—二〇〇
5. 祈禱的發展與成長.....	徐可之.....	④④	(一九八〇)	二〇一—二一六
6. 基督徒靈修傳統中的默禱方法.....	高士傑.....	④④	(一九八〇)	二一七—二三六
7. 分辨神類的神學.....	房志榮.....	④⑤	(一九八〇)	三八五—四一二
8. 分辨神類的實行.....	詹德隆.....	④⑤	(一九八〇)	四一三—四二八
9. 分辨神類的方法.....	王敬弘.....	④⑤	(一九八〇)	四二九—四四六
10 靈修生活之一：禮儀靈修.....	趙一舟.....	④④	(一九八〇)	二三七—二四三
11 靈修生活之二：退省.....	朱修德.....	④④	(一九八〇)	二四五—二五六
12 靈修生活之三：修身克己.....	成世光.....	④④	(一九八〇)	二五七—二六一

第九屆神學研習會專輯

「天主聖神」(紀念君士坦丁堡第一屆大公會議一千六百週年(一九八一年一月二十六日至三十日, 輔仁神學院))

1. 君士坦堡第一屆大公會議與天主聖神.....	鄭保祿.....	④④	(一九八一)	一五九—一七七
2. 舊約中的上主之神.....	夏偉.....	④⑤	(一九八一)	一七九—二〇二
3. 新約中的天主聖神.....	穆宏志.....	④⑤	(一九八一)	二〇三—二一五
4. 梵二大公會議與天主聖神.....	岳雲峯.....	④⑤	(一九八一)	二一七—二三一

5. 天主聖三奧蹟中的天主聖神	谷寒松	④⑧	(一九八一)	二三三—二四三
6. 天主聖神與耶穌基督	張春申	④⑧	(一九八一)	二四五—二五八
7. 天主聖神與教會	朱修德	④⑧	(一九八一)	二五九—二七四
8. 天主聖神與恩寵生活	溫保祿	④⑧	(一九八一)	二八三—二九四
9. 天主聖神與聖經	廖上信	④⑧	(一九八一)	二七五—二八二
10. 天主聖神與禮儀	趙一舟	④⑧	(一九八一)	二九五—三一六
11. 天主聖神與神恩復興運動	鄭德泮(未載)			
12. 天主聖神與倫理生活	詹德隆	④⑧	(一九八一)	三一七—三三四