

神學論集

于斌



51

輔仁大學神學論集

第五十一號

一九八二年春

目錄

總目錄見 ③⑤

前言	三
聖經	一
聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」	房志榮
基督的救援工程與其啓示工程之關係	溫保祿 謹述 葉寶貴 筆錄
梵二以後的基督論	Francis Schussler Fiorenza 著 鄭文 譯
修道生活的培育	卿 譯
聖召的意義	張春申
路加福音中「旅程敘述」的一個意義	訓練門徒
高慧琳 譯	Agnes Browne RSM 等著

聖本篤的靈修·····	梁湛講述·····	一〇五
聖依納爵神操書的結構和動力·····	蔡素美筆錄·····	一一五
心理投射與信仰成熟·····	高士傑·····	一二五
神修輔導活動中的三個重要環節·····	徐可之·····	一三五
	Alice McDowell Pempel 著	一五一
	胡楨 譯	

前 言

本期「神學論集」清楚地可以劃分為兩大部分。第一部分包括三篇分量很重的聖經與信理神學的文章。房志榮神父在今年六月耶路撒冷舉行的研習會上，繼續發揮東方的釋經方法。在一個國際性的會議上，它一定受人矚目與比較。當然目下尚是萌芽時期，我們希望會結出果實。好多年來，溫保祿神父一直在救援論領域中反省。本期的文章是他一連串作品中的一環，必須與「神論」第四三、四四、四五期中所發表的資料相連。他一步一步地，將寫成一部相當完整的救援論。至於鄭文卿神父的譯作，綜合報導與批判了梵二以後的基督論。這是一篇相當廣泛的文章，值得關心基督論的人參考。

本期第二部分構成很好的一個專題：修道生活的培育。六篇文章連貫地介紹「跟隨基督」的「旅程」中的訓練。張春申神父首先根據聖經與修道生活的歷史，聖召的意義；這是繼承宗徒，「跟隨基督」的生活方式。而高慧琳修女的譯文，正是敘述耶穌在「路加福音的旅程」中，怎樣訓練門徒。繼而我們有兩篇文章，具體指出教會中兩個培育修道生活的傳統。蔡素美的本篤會靈修以及高士傑神父的神操分析，都可以說修道生活的「旅程」。最後徐可之神父與胡國楨神父兩篇文章已經走上靈修「旅程」，說明「同行」者的彼此合作，以及修道生活中應當注意的一些事件。這樣看來，本期第二部分值得關懷修道生活的朋友，詳細閱讀。

今年女修會會長聯合會、創辦初學修女培育班。各地初學修女二、三十位，每週一整天在中央大樓牧靈中心上課。好多月來，大家感到非常滿意。誰都知道，初學培育包括極多的領域，很少一個初

學院獨立能够成功地負擔。於是初學修女培育班聘請各方專家講修道生活基本的相同課門，事半功倍，那是理所當然的。在此，我們不能不也表示，有關修道生活的基本資料，「神學論集」在過去五十年內，陸續發表了不少，只需留意翻閱，便可發現，可供靈修培育的導師採用。本期發表的專題：修道生活的培育，便是一例。

聖經

聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」

房志榮

一九八一年六月十六至廿六日在耶路撒冷所召開之「本位化」科際研習會中演講詞

導言：範圍及目標

本文目的有三：一是對過去廿五年以來的聖經訓詁和釋經學作一鳥瞰；二是把一九七六年至一九八一年「本位」方式的讀經及詮釋作一些原則性的摘要及評估；最後由中國經典中舉些實例，按上述的原則作些解釋。

我已意識到本文所包括的主題及工作過於浩瀚，但我同樣意識到，問題的核心不在於本文所要攬括的範圍，而在於這種反省的方向及所採取的方法論是否為本位化的工作打開了一條有效且多利的門徑，我希望答案是肯定的^①。

本文分為三部份：

- 一、由「更圓滿的意義」到新釋經學。
- 二、藉著「更圓滿的意義」的觀照方法，聖經將有助於中國經典的詮釋，中國經典亦將有助於聖經的詮釋。

三、用新釋經學詮釋中國經典。

第一部份 我們已目擊近二十五年來在普通釋經學及聖經訓詁學上的鉅大變遷，這些變遷對本位

聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」

化的推展有多方面的助益，大致而論，我們可用下述三詞來描述此一階段的特徵：「更圓滿的意義」、「豐盈的意義」和「聖言的種子」。

第二部份 將試著解釋，爲什麼我們認爲「更圓滿」的觀照法可與其他釋經學上的方法互補長短，這些互補原則已被普遍地接受並肯定其價值，我們常聽到以下的言論：「天道與人事相應」，「理論與實踐相盈」，「不要怕晦澀，因爲在言行之間不可能只有一種解釋」，「迂迴暗示性的詮釋並不過於邏輯性的詮釋」，「主觀性的詮釋和經驗都是訓詁中相當重要的方法」等等。

第三部份 四書五經是最基本的中國經典⑥，想要在此攬括全部資料是不可能的，我只能用四書的前三部，就是論語、大學、中庸，作爲實例，以顯示孔子的偉大處最主要集中在於他的虛懷恢宏，以及孔子有關「天」及「道」的學說應可包容更深廣的意義，這個肯定，尤其在兩本小書裏（大學及中庸）看得更清楚。

文終的短評 自從一九六七年中華神學院由碧瑤遷移到臺北，我們一向用中文進行神學的反省工作，這趨勢促成我完成今天的論文。我同意皮爾瑞神父 (Aloysius Pieris) 所說：用一種非亞洲性的詞彙在尚未成型的亞洲神學問題上討論來討論去，會削弱了在內容上及方法論上本有的衝擊力⑦，我很清楚地意識到此種削弱的力量，但仍將試著用異國語言——英文來傳達我的思想。

第一部份：從「更圓滿的意義」到新釋經學

1. 更圓滿的意義是什麼？

一九五五年，布期 (R. E. Brown, S.S.) 寫了一篇論文，題名為「聖經的『更圓滿的意義』」④，他在引言中說：「在『更圓滿觀照法』的理論下掀起目前聖經及神學最尖銳及複雜的爭辯」，布期在書中如何化解這爭辯，而此書出版後近廿五年的今天情勢又是如何？前半個問題，若讀布期這本清晰流利的小書，很容易找到解答。後半個問題則將在下文中答覆。

布期本人是贊同「更圓滿觀照法」的，因為，我們愈來愈意識到聖經學的兩個重要意義——文字的及典型的——已經不足以類別聖經所有的有效詮釋方法。還有一種更深刻的意義，亦屬原文本身（而非屬典型），這是人類作者所未能預見的（故非屬文字），而是上主所願意的」。這是我們的「更圓滿觀照法」的意義⑤。

「更圓滿觀照法」究竟是什麼？沒有比引用布期在長篇大論的討論之後所下的定義更清楚了：

「更圓滿觀照法」就是：在更深的啓示光照下或是更深的認識啓示過程中，聖經正文中的某些字（或是某一系列的經文，甚至整本書），擁有天主所賦予的額外深刻的含義，這並非是人性作者有意識地添加上去的⑥。

為了更精確的描繪出「更圓滿觀照法」的側影，布期在論文的後段定出「更圓滿觀照法」和聖經的其他層面的意義之間的關係⑦：

「更圓滿意義」是「文字」及「典型」之外的一個獨特的意義，立足於二者之間，稍偏於文字那一端，與文字意義相似，因它也是文中的一種含義。相異之處則在於它不在聖經作者的清晰視野之內。它也具有典型意義的特質，但相異之處在於它不是某些「東西」，而是某些字。具體應用時兩個趨向都會有許多邊際性的例子，我們簡直不能判定它們該屬於哪一種意義的領域。

最後，他列出聖經意義的雙重圖表彰顯出「更圓滿」的意義及地位^⑧。

(一) 按聖經作者知識而區分

- (1) 具有清晰的了解——文字意義
 - (2) 缺乏清晰的了解——屬靈的意義
- ① 由原文流露出——更圓滿的意義
 - ② 由文中所描寫的「物」中流露出——典型意義

(二) 按物質對象而區分

- (1) 文字的意義：(極廣義的文學)
 - ① 聖經作者具有清晰的認識——文字意義
 - ② 聖經作者缺乏清晰的認識——更圓滿的意義
- (2) 表面的意義——典型意義

布期在論文的結尾，爲更進一步的研究開了廣濶的門徑：「『更圓滿觀照法』對古經作者在未來意識感的限度上，採取一種較科學的方法，並且有助於我們重新正確地辨識各種傳統的聖經詮釋，有待完成的工作尚十分浩大，天主向我們挑戰，要我們認出祂所藏置於聖經中的寶藏，並且給予正確而完整的評價。」^⑨這是先知性的話，我們即將看到近數十年來所做的工作即按此精神及方向進行的。當前本位化的趨勢更強調此一方法的刻不容緩，並將其多元化表達出來而已。

2. 更上一層樓的新釋經學

約在六十及七十年代左右，海德格的弟子莫大摩 (H. G. Gadamer) ⑩的論著帶給釋經學的疑難一新刺激。史坦克 (Günter Stachel) 在他的一本小冊子 (Die Neue Hermeneutik) ⑪之中把德國基督教及天主教的學者做了一個撮要的介紹，我由其中引出一些論點。釋經學必須超越神學的範疇，攬括哲學於內。如果我們嚴肅地面對語言問題，也必會嚴肅地思考人及其生活的問題⑫。釋經學的一種功能即是促使我們察覺到我們視為當然的無數假定，且要求進一步的證實⑬。釋經學的另一種功能則是幫助人們意識到，「先入為主」的觀念 (Vorverständnis) 在認知過程中以及詮釋上所扮演的角色，海德格如此重視「先入為主的觀念」，以致直到臨終，始終跳不出他「根深蒂固的主體性」⑭。

幸好，海德格的弟子莫大摩跨越了這「根深蒂固的主體性」，他主張：如果我們能了解文中所未說出的，這未必是「先入為主的觀念」，這是好釋經學者所必須具備的「超越文詞」的能力。換句話說，惟有我們能由問題的整體層面著眼，而視經文為許多可能的答覆中的一種表達而已，我們才真正了解了這篇經文，這表示其他的答案也是可能的。一個句子的意義和這個句子所要答覆的問題息息相關。一句話所說出的內容遠比其文表所言更多⑮。文後所指向的遼闊層面可以是創造或是救贖，自然或是人類……任何一段經文所可能給的詮釋是多麼不可限量。

從布特曼弟子們所說過的關於「說話」這一回事的問題 (Sprachereignis-Fuchs 或是 Wortgeschichten-Ebeling)，此處無須作進一步的評論，天主教教理專家史坦克把「先入為主的觀念」具體化成爲三種實體：一個人存在性的自我認識 (海德格和存在主義的哲學家)、教會傳承 (Mussner 強調，應由文化背景出發，才能真實了解。) 以及聖神 (Vögtle 和 Schnackenburg·若望福音中所許諾的聖神並不是只光照聖經的結集成書那段過程而已)⑯。

到了七十年代，有一羣法國釋經學者在一次全國性的集會以後，出版一部在釋經學上頗具代表性的著作。該會的籌辦人雷翁·杜富 (Xavier Léon-Dufour, S.J.) 曾言簡意賅地指出要點：「自從拉格郎 (Lagrange) 的時代以來，釋經學已由教條式的進入歷史性的探討，今日則致力於在歷史方法中找出哲學的幅度，且進一步給予詮釋者本人的看法一個合理的地位，為今日的方法論提出一個新的問題。」^① 我們不可能在此引用該書長達三六二頁的多重論點，其中包含了心理分析、結構分析以及信理神學。但李格爾 (Paul Ricoeur) 的思想對本文的影響却不可不提。因為他所採用的釋經學上的哲學原則，可以溝通聖經及其他文化背景下的經典，也可以應用在聖經和中國經典的交談上。

① 李格爾在上述文章中^②對語言、論說、文字等作了一番反省工作，以新的方法陳述這些老問題。很難把他的講法譯成另一種語言，我還是把他的話放在後面的註解中以供參考^③。

② 李格爾對於法國天主教聖經釋經學全國聯合會 (ACFEB) 的主要貢獻即是他的導論演講^④，在此演講中他很清楚地指出 parole 和 ecriture 的不同，前者是瞬生的，後者則偏於固定的，寫下來以後即脫離作者而獨立，它的相關意義也改變了，不再只限於周遭的世界，而是指向所有可能有的世界和文化，這是所謂的文字的世界；最後，文字的「收聽人」也有所變動，不只為你，而是所有讀它的人^⑤。我們了解了書寫文字的特質以後，便可以進入詮釋學或釋經學，如李格爾在他演講末段中所描繪的^⑥。

③ 最後，李格爾在結束會議時提出另一個令人矚目的觀點，他彰明了所謂真理的意義。他表示：我們不能再認為「唯有詮釋才會改變且趨向多元，而真理是不變的」。我們該改變對真理所有的概念模型。我們相信真理是一條供人遵循的道路，故共定一條旅程該是可能的。真理是我們的未來，仍

在不斷誕生，這種真理的模型和數理、邏輯及實驗科學不同，但科技並不能包含完整的宇宙奧妙，神學需要另一種模型的真理，這真理需要詮釋^②。

3. 釋經學進入八十年代

葛大摩和李格爾的獨到見解以及他們的研究和方法已經影響了目前的八十年代，相信此影響必波及更遠。蒙坦 (George T. Montagne)^③ 和史迺德 (Sandra M. Schneiders, I. H. M.)^④ 最近的兩篇文章即是最好的證明，其中就連續地引用了李格爾和葛大摩的話，例如：「文中之意已不只直接歸於作者的初衷，它的語言是對全世界開放的。(李格爾 *Interp. Theory*, 75-76) ……因為文章本身蘊涵了比作者的創意更多的深意。」^⑤ 「對原文本身若有此番認識，縱使找出了此文的最初讀者也沒有多大的幫助。就以原文的語言功能來看，保祿書信所傳達給我的訊息並不少於羅馬人或格林多人。」「原文的意義是對任何看得懂的人開放的……因為原文已經由作者和他的最初讀者的掌握中逃離出來。」(李格爾 *Interp. Theory*, 93)^⑥。

史迺德所作的「釋經學的實驗」具有相當的啓發性，她的六項釋經學上的前提^⑦不只有助於若十三1-20 (即洗足禮) 的詮釋，對整本聖經的詮釋都有幫助；不僅可以應用在聖經上，對世界其他文學經典亦然。這釋經學的六項前提撮要如下：

- ① 文章應視為一種作品，為人類傳遞意義的一種表達，而不只是一個客體而已。
- ② 文章在語意學上是脫離作者而獨立的。
- ③ 由於文章是一種語言性的作品，而不是自然界的客體，故它在語意上是多義的 (不同於科學

上的公式)②。

④ 現代的詮釋者和原文寫作年代的歷史差距不應構成了解上的障礙，反而會有益於我們的了解，因為現代詮釋者能由較深廣的層次來看，融合了作者及詮釋者兩種不同的層次（葛大摩）。

⑤ 構成論述的三重辯證：

- ① 第一重辯證
- ② 第二重辯證
- ③ 第三重辯證

論述

事件

演說者的意義

文句本身

意思

相關性

論述是一種語言性的事件，以說出某一東西而言，隨著演說者的收場，它就消逝了，但以所說的意義觀之，它會繼續存留。

論述的意義本是作者想要說的，歸屬於作者，可是其意義也屬於文句本身而超越了作者。

文句的意義是由其中的意思和可能的關聯兩者間的關係組合而成。意思常指文句中內在的含義（述詞和主詞的關係，如：水是暖的），但是把意思和現實聯繫在一起的關聯可以是對，也可以是錯的（雖然論述本身聲明它的正確性）。

「對於聖經的詮釋，或是任何文章的詮釋，我們主要關心的是文章本身的意義，而非作者的意義。而且，我們之所以有興趣於文中心的意思，是因為我們有興趣於它所有的關聯，這是當代釋經學和傳統的歷史批判最主要的差異之處③。」

⑥ 所有文學的作品都是象徵性的，它們具有語言方面的特質：也就是說一方面具有最主要的、直接的，字義上的一層意義，同時具有由主要意義中延伸出來的更深遠的從屬意義。詮釋象徵時常須正確明晰地把象徵所引發的思想表達出來，但任何界定都不能竭盡象徵中的語意富藏。

至此，我覺得多多少少已清晰地表達了「更圓滿觀照法」和「豐盈的意義」是什麼意思，但第三個詞彙「聖言的種子」，我却尚未提到，這將在本文的第二、第三部份有所交代。中國經典中必然該找到聖言的種子，當它與聖經啓示相滙合時，便會產生百倍的收穫，這是我在下文中所願意試著去做的。

第二部份：「更圓滿的意義」觀照法是聖經和中國經典 相互釋經的關鍵方法

一、一九七六年是臺灣的天主教會一個歷史性的階段

中國主教團秘書處在該年初出版了：「建立中國地方教會草案」，此冊雖小，却產生了相當大的影響，因為它在聖經學上、神學上以及牧靈方面給予幾個基本的指標，並且進一步指出：目前的重點應放在基督徒的經驗與共融、與其他宗教及文化交談、關切窮人及社會正義（按照一九七四年在臺北召開的首屆亞洲主教團會議所給的指示），最後它給本地及外籍神職人員、男女會士以及基督徒團體及個別在俗教友一個清楚的挑戰。

另一件值得大書的事是，七十年代中（尤其是一九七六年之後，除了翻譯及沿襲西方基督教國家的作品以外，還出現了一些探討新的思考方法的文章及書籍。馬尼拉主教辛樞機 (Jaime Sin) 曾在

一九八〇年十二月在輔仁的一篇演說中點出此一現象^⑤，並且爲自己不能拜讀羅光總主教的中文著作而表示遺憾。這是中國教會的第三件大事，自從一九七五年以來，羅總主教陸續出版了他的鉅著：「中國哲學思想史」，到如今一九八一年，共出版了六冊，每冊大約六百五十頁左右。這是一本歷史性的著作，不只是因爲內容豐富的緣故，更是爲了此書的特質：這是首次中國天主教的學者對中國文化的遺產作了整體的研究及評價，且給予基督教的詮釋。

羅總主教的詮釋在臺灣哲學界激起好些評議，認爲他有以基督教思想皈依中國文化之嫌。我個人在準備講演及寫作時常引用他的作品，發覺他治學嚴謹，又長於辨析。最後的癥結在於雙方釋經學上的不同，非基督徒的學者仍然限於歷史批判法，緊抓着作者的動機和最初的寫作對象，作爲詮釋的唯一可靠準據，却沒有意識到自己腦海中先入爲主的「封閉的人文主義」，「未表明的自然主義」以及「普遍的泛神思想」，早已在思考之前隱隱作祟了。羅總主教和其他的基督徒詮釋者都承認他們也具有先入爲主的信念，但他們對自己詮釋的辯護，在釋經學的前提下站得住腳。因爲原文本身是一種作品，傳達一種意義，而不只是自然界的客體而已。在語意學上文章是可以脫離作者而獨成一體的；原文是多義的，不可把它局限於一種可具體證實出來的單義而已。原文及現代詮釋之間的歷史差距不該構成了解上的障礙，上文也已大略交代過：在構成一篇論述的三重辯證之中，我們尋找的是意義，而非文中的事件；我們尋找的是文句所指的意義，而非述說者的意義；我們尋找的是與現實相聯的關係，而非文句本有的意義而已。總括一句，所有文學作品都是象徵性的，任何界定都不能竭盡象徵中的語意富藏^⑥。簡言之，每個人在了解一物時都早有「先入爲主」的觀念隱藏在後，我們該對認知的限度有所認識，且引用所有可行的方法加以詮釋，如歷史批判，結構分析，以及新釋經學中的「更圓滿

觀照法」，「更豐盈的意義」諸法，融合各種層次的認識，而不局囿於某一特定方法。當然，羅光總主教和其他基督徒詮釋者並未明列上述釋經學上所肯定的前提，但他們可以由此爲他們已經從事的詮釋工作找到一合理的立足點。

最後的一個可喜現象是，一九七六年十月羅馬宣道聖部在羅馬召開會議，討論華人傳教問題。這會議激發了一位與會者，額我略大學的傳教學教授施省三神父，和當時在羅馬度安息年的張春申神父一起策劃一本書，爲促進中國地方教會的建立。他們邀請了額我略大學及聖經學院的專門專家學者共同思考創作，此書雖尚未出版，張神父的大作已譯爲英文，而其原作先在輔仁「神學論集」上發表^⑥。張神父將他對二十年來的發展所作的研究及評價分爲二部份進行：一九七六年以前爲一期，一九七六年至今是另一期，他認爲這短短的四年顯示出神學本位化的新趨向，較富有批判的眼光和科學的方法。研究者不再只停留在原則的討論上，更具體地提出詮釋聖經的途徑，或以中國人的方式從事神學的研究。我願在此爲諸位綜述我以前的中文作品，一方面可作爲張神父所言之旁證，同時也具體用基督徒的方式來詮釋中國經典，其中所採取的方法合乎科學，且又合乎新釋經學的原則。

二、易經首章「釋天」以及馮五45~48的詮釋^⑦

我們之所以可以進行這兩段經文的研究，一是因它們具有相似的寫作過程。易經，和聖經一般，是經過數世紀的智者之手所寫成的。最後經由孔子及其弟子的註釋，將天理應用於人事上；一如主耶穌在瑪五43~48所說的。另一個原因，是二者都採哲理化的趨勢。爲進一步地看出聖經中此種趨勢，我們不把聖經按慣例分爲古經和新經兩部份，而分爲創世紀的前十一章及其他兩部份，我們甚至

可以概略地說，救恩史是由創世紀第十二章才開始，直到新約的結束，創世紀前十一章的文體與其他篇章迥然不同，它們不是歷史，而是將控制人類的宇宙原則，人文原則及一般原則哲理化的一種神學，這一段文章常與近東、遠東的古老文學相提並論，因為它們都具有宇宙的創造、人類的起源、洪水、高塔的記載。

易經是一部哲理書，以十二種方式將天象人事哲理化，其中五項幾可與創世紀前十一章相提並論：(一)宇宙的源始和創世紀第一章；(二)陰陽的互補與創世紀第一及第二章；(三)禍福之道與第三第四章；(四)人世浮沈與第六至第九章；(五)溝通交流之道與第十一章1-9。以上的對照顯示出它們哲理化過程的相似處。所不同的是：創世紀前十一章是以說故事的方式，而易經却以哲理的態度表達；創世紀中，天主常以主角的身分介入，它是神學；易經則觀察自然而尋求哲理，它是哲學。哲學一向有助於神學，同樣的，易經也有助於聖經的了解。

我們之所以藉助易經而進入聖經的第三個原因，是爲了把經文應用在生活上。聖依納爵的神操就是一個例子，如果我們讀此書獲益不多，是因爲付諸實踐的太少，易經與聖經二書亦然：「古聖人作易，觀天象，立三道：天道陰陽，地道剛柔，人道仁義；天地人三才各具兩極，而成六爻八卦。」

易經與神操之比較，還須進一層的解釋。一位美國耶穌會士發覺此二書的靈修精神十分相近，都有助於人的自我認識，進而作一抉擇，唯有如此負責的抉擇才能有助於人內在的成長，並影響其外在的行動。易經可測出前來問卜者當下的內在意向氣質，這並不一定用理性分析，而是靠人玄妙的感受力。因此易經是神修指導相當有效的工具。易經引導人循著自我意識的過程，進入與天道溝通的境界。

乙、易經的第一章與瑪五45-48的比較：瑪竇福音的第五章45-48屬於43-48的整個單元。據考

證，它原有的次序應是 43，44，46，45，47，48，故 45 與 48 節本應相連。

「好使你們成爲你們在天之父的子女，因爲祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」

我先綜述這兩節的傳統詮釋，然後再用易經的語言及思想作一番新詮釋：

① 此二小節是耶穌各種教訓的結論，祂的教訓曾六次用相同的開場白：「你們一向聽過……我却對你們說……」（瑪五 21-48）²⁷。

② 顯示出天主是「愛仇人」的典範。路加福音亦有類似的話：「你們應當慈悲，就像你們的天父那樣慈悲。」（路六 36）。

③ 這一段並非法律條文，而是倫理性的。雖然「天父的成全」這理想永遠也達不到，耶穌仍然鏗而不捨地宣講，爲基督徒立本²⁸。

④ 亞伯萊特 (W. F. Albright) 把「天父的成全」解釋爲眞理與忠誠²⁹。希臘文 "teleios" 並非指道德方面之成全，而是眞理與忠誠（見申 18 13）"teleios" 是腓尼基語及希伯來語的 tāmīn 和 tām，二者皆意指眞實及忠誠之意。在希伯來文中 tāmīn 和 emeth 常連用；在希臘文中，teleios 和 alethos（忠誠的人）常連用。由此而見，「成全」在此處並不像晚期希臘文表示「消除缺陷」，而是表達出一種充滿眞理和忠誠的境界。

⑤ 由易經獲取的靈感：亞伯萊特的註解正好可以溝通瑪竇福音第五章以及易經的第一章。因爲易經所要闡發的，正是眞理及眞誠，所謂「大人」，必須以天爲典範，以眞理及眞誠爲依歸，才能決志，樹立正確的行爲規範。

丙、藉易經的第一章詮釋瑪五45、48，易經從未稱呼上天爲父，也未曾視人類爲天主的子女，但它肯定天是人類應仿效的至高典範，「人道法天道」或「人法天」。對基督而言，天是指天上的父親，在瑪五45中祂以自然中的兩種現象——陽光和雨露作爲無形天父的現身；除此之外，瑪竇把自然界的兩個現象視爲天父普愛世人的標記：太陽光照善人，也光照惡人，降雨給義人，也給不義的人。易經中處處充斥着這種由自然邁進倫理或靈修領域的思考方式，沒有任何文學作品（包括聖經在內）如此豐富地參會天意，且反映於人事之上，下文我就試著用易經第一章來助譯瑪五45、48的章節。

此段可用孔子的一句話作爲標題：「天行健，君子以自強不息」。緊接著是孔子及其後學所作的六段註解。#1、#5論天，#2、#3、#4、#6是法天篇，我將引用#1、#5、#2、#6而略加說明。

#1 天乃是「善之長也，嘉之會也，義之和也，事之幹也」。這四種動力形成人事中的四德：仁、禮、義、智。

#5 天是原始，滙聚、和諧、持續。上天以一切美善嘉惠萬物而不誇其功，何其大也！

#2 下列的圖表將有助於此段的了解：

上九	——	亢龍有悔
九五	——	飛龍在天
九四	——	或躍在淵
九三	——	終日乾乾
九二	——	見龍在田
初九	——	潛龍勿用

每一爻的位置都有其意義及影響。最上及最下的二爻都是凶兆，不宜施展，應保持隱退的態勢，第二及第五爻是吉，大可發展，第三及第四則較隱晦兩可，應宜時宜地，小心自處（「終日乾乾，夕惕若厲」及「或躍在淵」）。由下而上的次序是描述人一生的過程①蘊育的階段，②肇始，③警惕，④辨識時機，⑤實現的頂峯階段，⑥退隱。這六爻顯示出：上天默默無言地成就一切，「法天」就是學會把握時機進退行止，且效法「天何言哉」的大德。

#6 是六爻的另一套詮釋，我們只介紹第五爻的「大人」篇，因為這是所有詮釋家所能表達的至高理想④：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」

對不信仰的人來講，此文毫無意義，但身為信徒的我們，由字裏行間所讀出來的含義，可能遠比古中國的哲學家了解得更為自然，更加豐富。我們發覺，在此文中，天是在人類及鬼神之上，人與天地日月四季鬼神平等。它們都是受造物，它們的生命力、光輝、時序及兆頭可相提並論，但人與天的關係却不可平行並論。它或在先，或是在後，所謂「先天而天弗違」是指人已辨識天意，「後天而奉天時」是指人學習實踐天旨。易經作者自然不會有天主聖三及天主旨意的概念，但我們可由作者的字句裏找出更豐富的意義，因「天」字在中國古書中常指有位格的神，自基督的啓示以後，它可以用「更圓滿的意義」觀照法作更深的詮釋。

最後，上九的「亢龍有悔」上還應加一些提示，詮釋中特別強調亢龍在抵達生涯的高峯後却仍頑強不已，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。唯有聖人才「知進退存亡而不失其正」，謙

退沈默本是法天的一個行動，如果我們把此聖人比作基督和他的「自我空虛」，不是會對「允龍」有更深的了解嗎？

三、「十六字訣」^⑪

這是書經中的一句話：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」羅總主教認為此言確定的時間相當晚，但它的思想確屬於古代經書無疑^⑫。大詮釋家朱熹（一一三〇—一二〇〇）為許多經書寫下不朽之註釋，但他把此十六字的人心與道心融合為一個人心，却是受了他唯理思想的「先入為主」的影響。

這十六字的金句可作為辨別神類的綱領原則：

① 「人心惟危」：是人類存在的最真實的處境，不僅別人的心深不可測，即使自己的心都常誑騙我們：這便是需要辨別神類的最基本的原因。

② 「道心惟微」：道即是聖言，是天道、天理。由於它講道心，好比人心一般，我們可由此視道為一有位格的存在體。它的思想行徑是奧妙難測的^⑬，這是需要分辨神類的另一個原因。

③ 「惟精惟一」：是講分辨神類的態度，管仲有言：「中不精者心不治」。中國還有另一格言：「精誠所至，金石為開」，忠誠地獻身常要求堅毅、慷慨和純正的動機諸美德。

④ 「允執厥中」：此即神操中所謂的不偏不倚，對於「道」完全地待命和開放的精神，使己心合乎道心。根據孔子門人的記載，孔子一生即修習此「不偏不倚」的態度^⑭。

第三部份：以新釋經學詮釋中國經典

引言中已交代過，我將於第三也就是最後一段詮釋四書中的三部書，即論語、大學、中庸。第四部書孟子的研究，尚需假以時日。

1. 論語

是孔子及其門人言行的記錄，記載他們日常生活，周遊各國時的生動對話。此書是儒家的基本經典，備受歷代尊崇，直到廿世紀初，中國受西方科學民主之壓力，喊出了「打倒孔家店」的口號。一九六六年至一九七五年毛澤東所引發的文化大革命期間，孔子和林彪一併被批鬥。但這一陣怒潮來得快，去得也快，孔子平穩而豐富的言行教誨仍是中國人思想的中流砥柱。然而有不少卓越的學者及學派，認為儒學已足以竭盡人生所有的意義，西方文化，尤其是基督教主義並未能對中國人文主義有任何貢獻。我們稱那些為封閉的人文主義，絕非孔子或儒學的真實教誨。我將選註一些章節以證實我的看法。

甲、孔子的偉大在於他的虛心開放：由他對知識學習的尊重、對貧富無別的態度，和不計橫逆接受現實的心胸即可看出他的虛心開放，下列的引證已足以給予讀者一個概括的概念。（頁數是按雷吉 James Legge 的譯本）

對知識及學習的尊重：

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（P. 150）

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（P. 183）

子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」（P. 212）

子曰：「學如不及，猶恐失之。」（P. 213）

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女：好仁不好學，其蔽也愚，好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞，好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」（P. 322）

子夏曰：「百工居肆，以成其事，君子學，以致其道。」（P. 34）

對於知識方面：

子曰：「由，誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（P. 151）

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（P. 201）

子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」（P. 219）

子曰：「生而知之者，上也，學而知之者，次也；困而學之者，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」（P. 313—314）

一個人如果如此渴望學習，在知識及無止境的學問前又如此謙虛實在，怎麼可能封閉在自我或他的學派之內呢？

孔子對貧富的態度，顯示出他虛心坦懷的另一面。下文第一、第二段引證，可看出他對此的明確規範，第三段敘述他的弟子居貧而樂的心境，第四段則看出孔子自己也相當貧窮，最後一段是結論。

① 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」（P. 144）

② 子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（P. 168）

③ 子曰：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。」(P. 188)

④ 子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣，不義而富且貴，於我如浮雲。」(P. 200)

⑤ 子曰：「貧而無怨，難；富而無驕，易。」(P. 279)

孔子對人生各方面踏實的一種態度，顯示出他開放胸襟的另一特色，下文第一段引證表示人常恥於認錯，第二段表示對後學的尊重，第三段則論足以興廢邦國的一言，第四段表示以已有的弟子爲足，末段主張鄉里名聞宜加以審識。

① 子曰：「已矣乎，吾未見能見其過，而內自訟者也。」(P. 183)

② 子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四五十而無聞焉，斯亦不足畏也。」(P. 223)

③ 定公問：「一言可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『爲君難，爲臣不易』，如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善，而莫之違也。不幾乎一言而喪邦乎？」(P. 268—269)

④ 子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」(P. 272) ⑤

⑤ 子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也，不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」

2. 孔子對天的開放態度

孔子並不常論及天道，但也並不採取過於保守的態度，他常在人生的嚴肅關鍵上，或表達極深感受時，或作某種誓言時才呼天，這顯示出孔子穩重明斷的氣質，只在合宜時機之下稱天。許多中國學者受理學家朱熹的影響，總把天詮釋為自然或永恒的原則；而歪曲了孔子的生平思想。由下列的論語章句中不難看出，唯有把天釋為有位格之神才較為通順，這種位格天的概念比封閉人文主義或理學家的解釋要更自然妥當些。

① 孔子在描述他一生時，他將「知天」視為成長過程中的一環：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」(P. 146—147)

② 王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也。」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」

1 (P. 159) ③

③ 儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之，出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」(P. 164)

④ 子見南子，子路不說，夫子矢之，曰：「予所否者，天厭之，天厭之。」(P. 193) ④

⑤ 子疾病，子路使門人為臣。病間曰：「久矣哉，由之行詐也，無臣而為有臣，吾誰欺，欺天

乎？」(P. 221)

⑥ 顏淵死，子曰：「噫，天喪予，天喪予。」(P. 239) ⑤

⑦ 子曰：「莫我知也夫？」子貢曰：「何為其莫知子也。」子曰：「不怨天，不尤人，下學而

上達，知我者，其天乎！」（P. 288—289）^⑤

⑧ 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉。」（P. 326）

3. 孔子對道的開放態度

「道」一字具有多義，最普通沿用至今的意思即是「路」，它也可釋為「真理」、「原則」、「原理」。動詞則可解釋為「說」，和希臘文的動詞 *legain* 和實名詞 *logos* 相近。事實上吳經熊博士在第二次大戰期間翻譯若望福音時，即把 *logos* 譯為「道」，其他中文本也延續此譯文，道即是聖言^⑥。孔子用「道」字，有多種意義，下面的例子中，可譯為 *logos, Verbum*，對基督徒來講，即可譯為聖言。

① 子曰：「朝聞道，夕死可矣！」（P. 168）

② 子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足以議也。」（P. 168）

③ 子曰：「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。」（P. 303）

主耶穌曾說：「我是道路、真理、生命。」（若十四6）孔子也說：「朝聞道，夕死可也。」可見孔子對道之開放態度，他一旦聽到聖言，他才可以瞑目安息。

4. 大學

這本小書是由一段引言、一段「經」文以及十章「傳」以釋經中的十項條目而組成。引言介紹此

書：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也，於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論孟次之，學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣？」(P. 355)

經文具有極高的價值，傳釋是由商頌及其他古書及不同解說的故事所組成價值不齊。譯文不易傳達原意，故我只譯最初三句，指出大學之旨向，第一句是論自我，第二句論與別人的關係，第三句則論至善。

論自我：「明明德」是讓天賜的本性道德彰顯出來，朱熹爲此三字作了一番解釋：明即是彰顯，明德是指人受之於天的精神，可由此與萬物真理相通。但這光明的本性却被人的性情所繫，又爲慾望所蔽，故昏暗不明，雖然如此，其本體光華並未毀損，故學者宜慎察發自內心的，放其光明。基督徒很容易由朱熹的話聯想到人的創造、形而上的善根，人的墮落和墮落後的靈性完整。

論他人：「新民」，有兩派的解說，朱熹認爲是「新民」，而王陽明(西元一四七二—一五二八)則解釋爲「親民」。基督徒則可融合二者，愛民而使其日新又新；也就是說，除非親民，否則無法新民。這正是保祿與若望的神學，若望提到新誠命時，總離不開一個愛字，^①不只愛自己的親人，也愛所有的人(路十29-37)；^②不只愛人如己，還要如耶穌愛我們一般(若十三34，十五13)。^③基督爲了愛我們傾流聖血，犧牲性命，祂不只是愛的典範，更成爲激發愛心的動機和原因。

論至善：除了止於「至善」以外，人無處可止，朱熹的註釋却很膚淺，他只能說：「祛除私慾，達到至極的天理。」大學的註釋在「止」一字上討論較多，但在至善上却未能發揮，只論一些倫理之德而已，如仁、敬、孝、慈、忠等，怎能稱得上「至善」？基督徒也會在世間道德與神學倫理上感到進退兩難，只有神人耶穌能給「至善」一個完美的詮釋，他曾回答那位富少年說：「你爲什麼稱我爲

善？除了天主以外，沒有人可稱爲善。」（瑪十18）我們會不由自己地取用耶穌的註解，唯有天父是至善，除了祂以外，沒有任何地方可作我們的歸宿^①。

5. 中庸

這也是一本小書：「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也，善讀者，玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」由於篇幅所限，我只能討論此書的核心「一理」，也就是開宗明義第一章：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」不同的翻譯即表達出譯者之詮釋，我將它譯爲：

「人性來自上天的稟賦，順從人性而行，則可發現「道」，培養此道，即成教化。」

隨著時代的演進，對此章節的了解也有不同，我認爲這三句話分別表達出神學、人學和科學^②，若和大學的那三句話對照，可知此「性」乃指人性。

如今並不難了解「人性即是我們的道路」，教宗若望保祿二世的第一封通諭「人類教主」即已說過：「人是教會的道路。」

「培養此道（人性），即是教化」，具有團體的幅度，因教育必須涉及相互關係，沒有人可以單獨培養此道，既然李格爾（P. Ricoeur）說：真理是道路，是一種演進過程，是繼續存在及生活的可能性，是一旅程^③，那麼培養此道，就是培養真理及存在，也就是培養那位「是道路、真理、生命」的本體，這兩本小書所描寫的次序正好相反：

論自我

大學

論他人

論至高之神

天命

中庸

人道

相互教化

結論：尙待進一步研討反省的幾個問題

1. 新釋經學上的重大發現：如原文可脫離原始作者而獨立、語言的多重意義、各種層次觀點的融合等，都有助於聖經由歷史批判中解脫出來，可與世界上其他的經典切磋比較，如此必會促進本位化的推展，尤其是在幾個文化古國之中。

2. 以基督教的觀點來詮釋中國經典是合理的，毫無牽強附會之處，這既非護教，也非改宗，而純是一種科學性的研究方法。正如語言學或釋經學等人文科學具有相當大的彈性，可以因時推移。像天、道、性、善等字常是因文而生出不同的字義內涵，非信者既可採用先入爲主的理性心態來了解，基督徒也可以用他自己的信仰心態來注解。

3. 望此文能拋磚引玉，激起學人興趣，在信仰一造物者，和救贖者之間的關係上作一研究，在智慧、創造^④以及救恩的關係上，和救恩史以及一般宇宙之間的關係作更深的探討^⑤。

4. 雅格·雷吉 (James Legge) 在他的中國經書譯文後作了一個綜合結論：「儒家和基督教並非像佛教和婆羅門教一般相悖而馳的，既非佛教的無神傾向，亦非婆羅門教的汎神思想，它是在東方文化及古代所產生出來的文化格式。雖然西來的傳教士都試著肯定儒家可取之處，常引用它，而不

毀棄它，但他們的評價總難免把它貶低一點，如果他們以「福音乃是完成救恩的天主的智慧及能力」爲出發點，又宣揚天主及基督無上之愛，自然會遺憾中國人缺乏罪的觀念，以及中國信徒中相當保留的宗教熱忱，希望他們能以基督謙良而卑微的精神從事傳教，不用舌敝唇焦地奮鬥，我相信他們會比在其他地方更有收穫。但願在中國的傳教士都該奮力研讀儒家的經典。他們該了解自己要做的工作，要避免駕御着車輛粗野地輾過天子的墳墓，如此，耶穌才更容易在中國人的心中爲王。」（雷吉譯本第十頁）

作者補註：本文原是用英文寫成的一篇演講詞，經劉巧玲修女譯成中文，以鑒「神學論集」的讀者，感到十分欣慰。英文稿經由梅德純及閔浩二位神父修改潤色，並由彭內思修士打字油印，謹在此向他們四位致以最誠摯的謝意。

註

- ① I take *inculturation* in the sense given by Ary A. Roest Crolius, S. J. as a process by which the Church becomes inserted in a given culture. Cf. his art. "What is so new about *inculturation*?" *Gregorianum* 59 (1978) 725
- ② Cf. James Legge: *The Chinese Classics* in five volumes Hong Kong University Press 1960.
- ③ "Towards an Asian Theology of Liberation: some religio-cultural Guidelines" *EAPR* 16 (1979) 206-230: "It is therefore regrettable that Asians are not able to consult each other's hidden theologies except in a *non-Asian idiom*, thus *neutralizing the most promising feature in our methodology*" (p. 208).
- ④ *The Sensus plenior of Sacred Scripture* by Raymond Edward Brown, S.S., M.A., S.T.L. St. Mary's

University, Baltimore, Maryland 1955.

- ⑤ *op. cit.* p. 149
- ⑥ *op. cit.* p. 92
- ⑦ *op. cit.* p. 122
- ⑧ *op. cit.* p. 123. This schema has a complementary explanation in the Conclusion of the book: "From a review of the relations of the *sensus plenior* to the strict literal and the typical senses, we concluded that it should form a separate classification, although closer to the literal sense since it flows from the text itself and is a deepening of its literal meaning" (p.149).
- ⑨ *op. cit.* p. 150
- ⑩ Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (first ed.), 1965 (second ed.). There is now an English version.
- ⑪ Günter Stachel: *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick* Kleine Schriften zur Theologie Kösel. Verlag München 1967.
- ⑫ *op. cit.* p. 9-10
- ⑬ *op. cit.* p. 18
- ⑭ *op. cit.* p. 26-27
- ⑮ I tried to say in English some ideas of Gadamer. The original text taken from Stachel's booklet (p. 30-31) is as follows: GADAMERS Hermeneutik bleibt nicht beim Gesagten stehen. "Wer verstehen will, muss also fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muss es als Antwort von einer Frage verstehen, auf die es Antwort ist. So hinter das Gesagte zurückgegangen, hat man aber notwendig über das Gesagte *hinaus*-gefragt. Man versteht den Text ja nur in seinem Sinn,

indem man den Fragehorizont gewinnt, der als solcher notwendigerweise auch andere mögliche Antworten umfasst. Insofern ist der Sinn eines Satzes relativ auf die Frage, für die er eine Antwort ist, das heisst aber, er geht notwendig über das in ihm selbst Gesagte hinaus" H. G. Gadamer: "Martin Heidegger und die Marburger Theologie" in: *Zeit und Geschichte* (Dankegabe an R. Bultmann, hrsg. von E. Dinkler), Tübingen 1964, 479-490. Wahrheit und Methode, p. 352.

⑮ Stachel: Die neue Hermeneutik p. 76-77

⑯ *Exégèse et herménéutique*. Editions du Seuil, Paris 1971 p. 12. On the following two pages there is a magnificent resume of the whole status quaestionis. It is worthwhile to reprint it: "Rappelons donc quelques étapes de la critique exégétique. Pendant dix-huit siècles elle se contente de dire le sens en vertu de sa foi, tandis que les rationalistes le contestent au nom de leur raison. Tel est l'âge dogmatique. Lui succède critique qui soumet les livres saints aux lois de la critique littéraire. Enfin, au début du XXe siècle, se pose le rapport de l'exégèse et de la critique historique. Ainsi a-t-on pu énumérer trois âges de l'interprétation: dogmatique, littéraire, historique. Lentement, avec sagesse, l'Eglise catholique a reconnu officiellement le droit de l'exégèse à pratiquer la critique littéraire et historique, aussi bien dans le domaine de l'Ancien Testament (1943) que dans celui du Nouveau Testament (1964). Or voici que maintenant sont soulevées des questions plus radicales encore. On ne demande plus seulement: "Est-ce que cela est lieu?", ni même "Comment cela est-il lieu?" mais "Qu'est-ce que cela veut dire?". Le problème ne concerne pas tant l'événement que la connaissance de cet événement et la transmission que en est faite: c'est un problème de langage auquel nous sommes affrontés et que nous ne pouvons résoudre par la seule méthode de critique littéraire et historique. Ayant perçu la distance qui sépare le langage de notre temps et le langage des écrivains bibliques, nous sommes convaincus que l'idéal de la lecture des textes ne consiste pas à se transporter illusoire-

ment dans le passé, s'imaginant qu'on peut le revivre sans plus; il consiste à interpréter et à actualiser le langage du passé en reconnaissant la distance qui nous en sépare pour toujours, et en decouvrant le rapport qui unit les diverses interprétations fournies au cours des siècles".

- ⑮ "Contribution d'une réflexion sur le langage à une theologie de la parole" first published in *Revue de théologie et de philosophie* (1968) and reprinted in *Exégèse et herméneutique* pp. 301-319.

- ⑯ *op. cit.* "Je propose de considérer trois niveaux dans lesquels le problème du mot, au sens technique des unités de signification, mais aussi au sens plus fondamental, plus existentiel de la parole signifiante, va prendre chaque fois un sens différent. Je me placerai d'abord au point de vue —d'une linguistique structurale, où nous abordons le langage par la constitution de sa forme, —d'une phénoménologie de la parole, où nous aborderons le langage par son intention de dire quelque chose,

—d'une ontologie du discours, dans laquelle nous abordons le langage lui-même comme un mode de l'être (p. 304).

About *Le mot* he writes: "... chaque fois que nous l'employons, il s'enrichit de ce usage et porte comme la cicatrice de tous ces usages. Du coup, il survit à son emploi instantané, il retourne au système et lui donne la dimension temporelle" (pp. 312-313). Three pages later he continues: "... dans une approche structurale, le mot est une différence dans un système. Dans une approche phénoménologique le mot est une fonction de la phrase comme unité signifiante. Et maintenant: le mot est le point de passage de la parole qui nous est adressée à la parole que nous prononçons; le mot est la transition du dire ou parler. (p. 316).

- ⑰ "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique". *Exégèse et herméneutique*, pp. 35-53.

- ⑱ *op. cit.* pp. 48-49.

② *op. cit.* p. 53. Mais le choc en retour de l'analyse structurale sur l'herméneutique n'est pas moins décisif. L'herméneutique, chez Schleiermacher et Dilthey, reste encore emperlée dans les difficultés du psychologisme, du sociologisme, de l'historicisme. L'ambition de "comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même" l'égaré du côté des apories de l'intersubjectivité. Une herméneutique qui est passée par le rude écolage de l'objectivation, de la distanciation, de l'analyse structurale, ne peut plus ignorer que la seule co-appartenance qui y soit accessible, ce n'est pas celle du locuteur et de l'interlocuteur, mais celle du sens du texte et de son lecteur. S'il est bien vrai que toute interprétation s'achève dans une appropriation, cette appropriation est la contre-partie de la mise à distance qui la précède. Elle n'est aucunement un saut dans le vécu d'autrui. C'est l'appropriation du sens du texte, comme direction de pensée ouverte par le texte; elle a donc pour vis-à-vis, non l'auteur, ni même le texte, mais *ce sur quoi* le texte ouvre par sa puissance référentielle. Ce que nous voulons nous approprier, c'est le monde, l'être-au-monde nouveau que le texte ouvre et déploie hors de lui et hors de nous. Du même coup, l'appropriation elle-même, en tant qu'acte du sujet, est une désappropriation de moi narcissique; il faut bannir tout accent possessif que le mot français appropriation conserve, à la différence du mot allemand *Aneignung*, qui signifie seulement que ce qui était autre, étranger, devient propre; ainsi conçue, l'appropriation est la nouvelle compréhension de *soi-même*, engendrée par une compréhension du *texte* que l'analyse structurale aura déplacée de sa sémantique de surface vers sa sémantique de profondeur. Se comprendre soi-même selon l'être-au-monde ouvert par cette sémantique profonde, c'est cela s'approprier le sens. Ainsi est entièrement dépsychologisée l'interprétation; dans l'expression "compréhension de *soi*", je soulignerai le mot *soi* je l'opposerai au mot *moi*; car le *soi* de cette compréhension est celui que me donne la puissance référentielle du texte compris, en échange du moi avare qui aurait refusé la longue médiation de l'acte d'exister par tous les mondes sur lesquels se seraient ouverts et n'auraient ouvert les textes que j'aurai aimés.

② *op. cit.*, pp. 294-295. Je ne voudrais pas éluder, avant de conclure, une question qui est sans doute dans tous les esprits: peut-on encore parler de la vérité d'un texte? Je ne pourrai ici qu'esquisser la direction d'une solution; je me bornerai à dire qu'il faut sortir de l'alternative mortelle selon laquelle nous serions contraints de dire tout à tour que la vérité est une et immuable, mais les interprétations multiples et variables. Si cette alternative tenait et valait, le hiatus serait insupportable entre notre *idées* de la vérité et notre *pratique* de l'interprétation. Je veux bien croire que nous ne sommes pas en état de surmonter entièrement cette antinomie, du moins dans la phase actuelle de notre culture, et que nous avons à vivre avec patience un certain déchirement; du moins pouvons-nous dès maintenant rectifier quelque peu les deux termes de l'antinomie et apercevoir les conditions auxquelles elle pourrait être ultérieurement surmontée.

C'est d'abord notre modèle de la vérité qu'il faut corriger, car c'est peut-être lui qui est le principal obstacle, et non, comme nous pourrions le croire, notre pratique de l'interprétation. Il nous faut prendre une conscience "théologique" de ce que la vérité de foi est un chemin à suivre — et un chemin de charité — et par conséquent la possibilité d'un *itinéraire en commun*. La vérité est celle de notre éclosion, de notre advenir; en ce sens c'est une vérité qui elle-même advient. Or nous manquons ce sens de la vérité, dans la mesure où nous l'identifions à des modèles mathématiques et logiques ou aux procédures de la vérification et de la falsification expérimentales. Nous oublions que ces modèles valent pour des univers de discours délimités par des besoins scientifiques ou technologiques et nous oublions que ces univers de discours sont nécessairement limités et corrélatifs d'autres univers de discours dans lesquels il est question de notre être au monde, de la promotion de notre existence, de la possibilité de déployer une expérience humaine en rapport à des situations-limites. Pour voir vivre dans une situation-limite, c'est là, en termes très généraux, la condition de possibilité de l'univers du discours, du parler théologique. S'il en est ainsi, la vérité est bien un chemin, un advenir; elle a à voir et à faire avec la

possibilité de continuer d'exister, de persévérer dans l'existence, d'être engendré et perpétué dans l'existence; elle est la possibilité d'un itinéraire. Si c'est bien cela que nous entendons par vérité, elle ne saurait être inconciliable avec un procès d'interprétation.

Mais l'autre pôle de l'apparent dilemme appelle aussi rectification: si l'interprétation ne peut être unique, elle n'est pas non plus multiple en un sens quelconque et arbitraire. C'est précisément ici le bénéfice, pour l'idée de vérité, du passage par l'objectivation et par la distanciation que requiert l'analyse structurale; cette mise à distance du texte le met à l'abri des fantaisies subjectivistes. L'analyse structurale interdit que l'on fasse n'importe quoi d'un texte; son agencement est le lieu même où se recourent les interprétations possibles, ce lieu n'est pas infini, il a des contours; je le comparerai volontiers à une zone de dispersion pour un nombre à la fois varié et fini d'interprétations possibles. Si en autre l'interprétation est elle-même un processus du texte, qui constitue le vouloir-dire du texte, notre interprétation est d'une certaine façon liée par celle du texte. C'est pourquoi l'interprétation n'est ni une ni multiple. Elle n'est pas une, car il y a toujours plusieurs possibilités de lire le même texte; mais elle n'est pas non plus multiple, au sens d'un infini indénombrable. Enfin—et peut-être surtout—le champ des interprétations possibles est encore limité par le caractère communautaire de l'interprétation. Je n'insisterai jamais assez sur ceci que c'est toujours sur l'horizon d'une communauté d'interprétation qu'un travail individuel d'exégèse se détache.

Ainsi s'amorce un chemin difficile entre les deux abîmes de la vérité une et des interprétations multiples. Ce chemin est celui même que le texte ouvre, *entre* l'intention du texte et la reprise par nous aujourd'hui.

- ②⑦ George T. Montagne: "Hermeneutics and the Teaching of Scripture", *CBQ* 41 (1979) 1-17
- ②⑧ Sandra M. Schneiders, I. H. M.: "The Foot Washing (John 13: 1-20). An Experiment in Hermeneutics", *CBQ* 43 (1981) 76-92.

- ⑳ Montagne CBQ 41, 7
- ㉑ *ibid.*
- ㉒ CBQ 43, pp. 76-80
- ㉓ Ricoeur said in another occasion: "La polysémie, à savoir le fait que nos mots ont plusieurs significations, est le problème central de toute sémantique; nulle herméneutique ne peut plus l'ignorer. Or il appartient à une linguistique de la parole d'établir que la polysémie, ou fonction du sens multiple, n'est pas une maladie du langage, ne relève d'aucune pathologie, mais remplit une fonction bien précise dans l'économie du langage". *Exégèse et herméneutique*, p. 313
- ㉔ Schneiders, CBQ 43, p. 79
- ㉕ J. Card. Sin, D. D.: *The Ways of Dialogue: Listening to the heart; Meeting in Christ*. Address delivered on the occasion of the conferment of the Doctorate in Human Letters honors causa. Fujen University, Taipei Republic of China, 10 December 1980.
- ㉖ Sandra M. Schneiders "The Foot Washing (John 13: 1-20). An Experiment in Hermeneutics. CBQ 43 (1981) 76-79.
- ㉗ Al. B. Chang, S.J.: "The Inculturation of Theology in the Chinese Church. A Record for Twenty Years" *Coll. Theol. Univ. Fujen* 42 (1979) 405-456.
- ㉘ Mark Fang, S. J.: "An Essay of Interpreting Mathew 5: 45-48. through I Ching (the Book of Changes), chapter I: On Heaven." *Coll. Theol. Univ. Fujen* 29 (1976) 329-346
- ㉙ Vernon Gregson, S. J. "Chinese Wisdom and Ignatian Discernment". *Review for Religious*, Vol. 33 (1974, 4) 828-835
- ㉚ This is the view of Paul Gaechter, S. J. Cf. his work: *Das Mathäus Evangelium*. Tyrolia Verlag Innsbruck, Wirm, München, 1962, p.193. The parallel passage of Luke 6: 27-28 and 32-36 favors

this view.

- ② Joseph Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger Neues Testament, 1959, p. 113.
- ③ Cf. Gaechter, *op. cit.* p. 199; Schmid, *op. cit.* p. 114
- ④ Cf. W. F. Albright and C. S. Mann: *Matthew Anchors Bible*, Doubleday, Garden City, New York 1971, p. 72.
- ⑤ I have before me two voluminous commentaries in Chinese about I Ching. The first one comments on it entirely on an astrological basis and considers all spiritual applications as nonsense. The second one gives every passage a moral or spiritual meaning; in the preface of the book, the author says that although he studied Buddhism and Taoism and found some peace in their doctrine, they cannot bring any remedy to the present calamities. On the contrary in the book of I Ching, commented by Confucius and his disciples he could find a doctrine of life which put man in communication with heaven, synthesizes great and small; so that it brings calm to the heart, consistency to life and peace to the world. These are evidently two different interpretations. The one which I am trying to make will be a third kind of interpretation, coming from a different pre-understanding, but which is still solidly based on the literal sense of I Ching.
- ⑥ Cf. Mark Fang, S. J. "A theology of Spiritual Discernment", Coll. Theol. Univ. Fuijen 45 (1980) 385-412.
- ⑦ Cf. *History of the Chinese Philosophical Thinking*, Vol. I, p. 32-35, Taipei 1975.
- ⑧ I cannot help not remembering the words of II-Isaías: "My thoughts, says the Lord, are not like yours, and my ways are different from yours. As high as the heavens are above the earth, so high are my ways and thoughts above yours" Is 55: 8-9.
- ⑨ There were four things from which the Master was entirely free. He had no foregone conclusions,

no arbitrary predeterminations, no obstinacy, and no egoism." *Confucian Anecdotes*, J. Legge, *The Chinese Classics*, Vol. I, p. 217.

- ④ S. Couvreur, S. J. *Les Quatre Livres*. Ho Kien Fou, Imprimerie de la Mission Catholique 1895, p. 218. I quote this in a French translation, because it expresses better the original Chinese text. But in (2) "respect for the youth" Couvreur made too many paraphrasis. Legge gives a better translation, although I changed his last "respect" into "fear".
- ⑤ This saying reminds me of the warning of Eli to his sons: "If a man sins against another man, God can defend him; but who can defend a man who sins against the Lord?" I Sam 2: 25
- ⑥ This anecdote reminds us easily an evangelical scene: "At that moment Jesus' disciples returned, and they were greatly surprised to find him talking with a woman. But none of them said to her, 'what do you want?' or asked him, 'Why are you talking with her?'" John 4: 27
- ⑦ Here and in (4) and (8) Confucius seems to want to express his deepest feeling of sadness, indignation and admiration by repeating the word Heaven.
- ⑧ "murmur against Heaven ... grumble against men". this parallelism points unequivocally to a personal Heaven—God
- ⑨ e.g. Today's Chinese Version, Hongkong 1975, United Bible Societies. The New Chinese Bible (NT) The Lockman Foundation 1973, 1976 Hong Kong.
- ⑩ Cf. Coll. Theol. Univ. Fujen 45 (1980) 404-405 where there is this argumentation in Chinese.
- ⑪ Cf. my article "Biblical Hermeneutics in Chinese Setting", *Coll Theol. Univ. Fujen* 40 (1979) 255
- ⑫ Cf. *Exégèse et herméneutique*, p. 295, "Conference de Conclusion".
- ⑬ as insinuated by P. Ricoeur in *Exégèse et herméneutique*, pp. 68, 72, 82, 83, 84.
- ⑭ as P. Beauchamp suggested in *Exégèse et herméneutique*, p. 95

信理

基督的救援工程與其啓示工程之關係

溫保祿

有關基督的救援工程與其啓示工程之關係，基本上可說基督的啓示工程是其救援工程的一部分；討論聖經救援論的圖像之後，也許可看出啓示工程不僅是救援工程的一部分，而且二者原是一的、一致的。但本文在此仍然只把啓示工程當作救援工程的一部分。

一、天主藉基督啓示自己

(一) 對觀福音

1. 天主藉基督的宣講啓示自己

按對觀福音，基督宣講喜訊時並不像經師，而較像先知，但基督和先知仍然大不相同。

人們面對基督時真實地體驗到基督的權威；祂的宣講絕對不像一位經師的教訓：「人人部驚奇祂的教訓，因為祂教訓他們正像有權威的人，不像經師一樣」（谷一22）。不但人們覺得祂有權威不似經師，就是經師們也體驗到祂的權柄與他們不同而詢問祂：「祢憑什麼權柄作這些事？或者，是誰給了祢權柄作這些事？」（谷十一28）所以由人們及經師們的反應可知基督本人確實表示出異乎經師的權柄。這權柄在山中聖訓的經文記載中更顯露其超越性。當耶穌在山中聖訓裏說：「你們一向聽過給

古人說……我却對你們說……」（參閱瑪五21、27、28）時，耶穌把自己的權威置於梅瑟法律裏天主權威之上，而因此表明天主在耶穌身上顯示自己①。

耶穌的教訓雖然相似先知，仍然與先知大不相同。聖經裏關於耶穌並沒有類似先知的募召與歸化的記載；耶穌的教訓也不像先知的教訓必須加上：「上主的斷語」、「上主說」等按語；耶穌從來不撤回自己的話，也從不引用經師的權威，而只憑著自己的權威。這一切都足以顯出耶穌超越了先知，天主藉著耶穌啓示了自己。

下列經文凝聚精攝了天主藉基督的啓示，並且表達在基督的身上天主整個的啓示工程進入新的階段：「父啊！天地的主宰！我稱謝祢，因為祢將這事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。是的，父啊！祢原來喜歡這樣，我父將一切交給了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪十一25-27；參閱路十21、22）②。

2. 天主藉基督的行動啓示自己

耶穌所行的奇跡，證明祂的赦罪就是天主的赦罪（參閱谷二1-12）。耶穌的驅魔等於宣告天主的來臨，表明天主開始實現自己的王權：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28）。耶穌與罪人的來往表示天主對罪人的愛，此觀點可由路加福音十五章前兩節及該章的全部內容而了解：當法利塞人批評耶穌與罪人來往時，耶穌以「亡羊」、「失錢」、「蕩子」三個比喻為自己的行為辯護，而此三個比喻都表明天主對罪人的愛，所以耶穌藉此三個比喻暗示自己對罪人的愛，顯示了天主對罪人的愛，誰看見了祂，就是看見了父！

(二) 保祿的教導

保祿書信有些經文比較直接而明顯地表達啓示乃是基督事件的一部分：「顯光榮歸於天主，祂有能力堅固你們，使你們合乎我所傳佈的福音，和所宣講的耶穌基督，並合乎所啓示的奧秘——這奧秘從永世以來，就是秘而不宣的」（羅十六25）；「這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給祂的聖宗徒和先知」（弗三5），另參羅三21；格前二7~10；弗一9；哥一25~27。另有些經文以「基督徒生活在光明之中」等格式間接地表達啓示是基督事件的一部分：「弟兄們，關於亡者，我們不願意你們不知道，以免你們憂傷，像其他沒有望德的人一樣」（得前四13）；「弟兄們……你們原來確實知道：主的日子要像夜間的盜賊一樣來到……你們不是在黑暗中……你們衆人都是光明之子和白日之子」（得前五1~11）。

保祿也在一些經文裏含蓄地稱基督爲啓示者：「他們的心意陷於遲鈍，因爲直到今天，在讀舊約時，同樣的帕子仍然存在，沒有揭去，因爲只有在基督內纔得除去」（格後三14）；「祂（基督）是不可見的天主的肖像」（哥一15），另參格後四4~6；弗五14。

在此特別值得一提：保祿將其宣講集中於基督的死亡與復活，因此很少提及基督的道理與行動。所以對保祿而言，若有任何啓示，則此啓示一定是藉基督的死亡與復活進行的。因而若欲了解保祿有關啓示的道理，就應注意保祿如何描寫基督的死亡與復活：「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明天主怎樣愛我們」（羅五8），在此保祿視基督的死亡是天主的啓示，藉著基督的死亡天主啓示了祂對我們罪人的愛。

(三) 牧函（弟前、弟後及鐸）

牧函有些經文不僅將基督整個的出現視為啓示的事件，而且同時揭露了啓示的內容：上主的恩寵「藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示出來了；祂毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命」（弟後一9、10）；「天主救衆人的恩寵已經出現」（鐸二11）；「我們的救主天主的良善，和祂對人的慈愛出現」（鐸三4）。上列經文一方面表明天主藉基督啓示了自己，另一方面也揭示所啓示的是天主自己對人類的恩寵與慈愛。尤其弟後一10，作者將啓示與死亡的毀滅相連，此亦暗示隨後即將討論的啓示與勝利圖像的關係——基督的勝利是藉著啓示。

(四) 希伯來書信

希伯來書信在序言裏一開始即慎重地提到天主藉基督啓示自己，而因此希似乎將基督所作的一切視為天主對我們所說的話：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先和對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話」（希一1、2）。由於本書的序言論述基督的啓示工程，因此「啓示」於本書內是一包羅萬象的總括概念，書中的基督為「大司祭」、「盟約的中保」等概念，都包含在基督啓示者的概念之內。天主無論在基督身上作了多少事件，最重要的乃是「祂藉著自己的兒子」對我們說了話，啓示了自己。

(五) 若望福音及書信

若望福音及書信，很明顯地將基督的工程視為啓示的工程。作者獨特地採用了「聖言」名號指稱

耶穌，並且在福音的序言內即慎重地使用：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（一1~5）。作者有意以「聖言」作為整部福音的序幕，而以此標明整部福音內所敘述的耶穌的言行、死亡與復活都是天主對我們所說的話。況且，不僅在福音的序言裏，也在若望一書的序言（一1~2）以及默示錄裏（十九13）稱基督為「天主的聖言」。所以按若望著作，「聖言」這名號表示基督就是天主的啓示者。

除了「聖言」的名號，若望著作也採用一些格式以表明基督的主要工程就是啓示工程。例如：「從來沒有人看見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主者，祂給我們詳述了」（若一18）；「我將祢的名，已顯示給那些祢由世界中所賜給我的人」，「我已經將祢的名宣示給他們了」（若十七6、26）；「我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證」（若十八37）。上列三種格式已足以證明對若望而言，基督的主要工程就是啓示工程。

若望著作另有一些關鍵性的概念，也同樣表明基督的工程是啓示工程。如「基督是世界的光」（參閱若八12，九15）；「基督的恩賜是使人認識天主」（參閱若壹五20）；「基督本身就是為天主臨在的地方」：「你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來」（若一51）；「誰若認識基督，就是認識天主」（參閱若八19，十二44~46，十四7~11）。此類關鍵性概念散見於若望著作之中。

所以，無論是探究若望著作裏基督的名號，或綜合基督使命的格式或關鍵概念，處處可以見到作者的初衷：基督就是天主的聖言，天主的啓示者。

(六) 教父與神學家們的意見

有關教父們對於天主藉基督啓示自己的訓誨，請參閱 Congar 的著作③ 九六至九八頁，作者收集了不少教父們將基督視爲啓示者的例子。

中世紀的神學家阿柏拉 (Abailard 1079—1142 A.D.) 強調啓示工程與救援工程有內在的聯繫④，聖多瑪斯 (1225—1274 A.D.) 也認爲基督來臨的主要目的是爲了啓示真理：因著基督啓示了真理，所以我們得到了罪赦；因著基督啓示了天主，所以我們可達到父前⑤。

(七) 綜合結論

1. 既然按第二部分第一節，基督的工程是救援工程，又按本節基督工程的一部分是啓示工程，所以可以說：基督的救援工程與啓示工程並非兩種不同的工程，而啓示工程也是救援工程的一部分，啓示與救援二工程間關係密切。

2. 身爲世界救主的基督，也是父的啓示者，因爲祂的一切言行、整個的存在、處處顯示出父。所以「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9），不但能綜合基督與父的關係及其啓示工程，而且也能視作救援論的基本原則。

3. 聖經中有些簡短的格式表達基督啓示的內容。比如若望著作中常用的格式：基督啓示了父的名（見：若十七6、26）；啓示了父，啓示了天主爲父（見：若十四8、9）。其他新經書信也有些簡短的格式：基督整個的事件啓示天主的恩寵（見宗廿4；弟後一9；鐸二11）；啓示天主的慈愛（

見：鐸三4）；啓示天主的救援（見：宗十三26；弗一13），啓示天主的正義（見：羅三4）。另外一些「福音」的同義字也表明了啓示的內容：「生命之言」（見：斐二16；羅一16；得前二13）；「和好之言」（見：格後五18）。基督啓示的內容及方法將於下文闡明。

二、天主藉基督啓示自己的愛

(一) 基督啓示天主對充滿罪惡的人的愛

按福音所載「耶穌的祖譜」可知耶穌降生成人時，列入了充滿罪惡的人類中，因為耶穌的祖先有外邦妓女（見瑪一5），也有犯殺人及姦淫罪的達味（見瑪一6）。福音如此毫不隱諱地記載，表明耶穌與有罪的人休戚相關。

耶穌也透過其教訓啓示天主對軟弱的陷於罪惡漩渦裏的人寬恕與包容。耶穌以亡羊、失錢、浪子的比喻（見：路加十五章），也以天主不但降雨給義人也給不義的人（見：瑪五43~48）的道理，啓示了天主對罪人的愛。因為耶穌知道天父會無條件的寬恕我們，所以祂才要求我們寬恕別人不只七次，而是七十個七次（見瑪十八21、22）。耶穌藉此類的教訓啓示了天主對罪人深厚的憐愛。

耶穌不但透過「言」，也透過「行」啓示天主對罪人的愛。祂與罪人來往：夜宿稅吏匝凱的家（見：路十九1~10）；赦免了癱子的罪（見：谷二1~12）；憐憫寬恕悔改的罪婦（見：路七36~47）和淫婦（見：若八1~10）等等。此種憐恤罪人的親密舉止，同樣啓示了天主憐愛罪人，因為誰看見了祂就是看見了父。

按照聖經，耶穌不僅透過「言」、「行」，也在其「死亡」與「復活」之中啓示了天主永無反悔地憐愛罪人。耶穌的死亡是許多人罪行的後果：羅馬總督比拉多明知耶穌無罪，仍然願意迎合羣衆，不顧正義而定耶穌的死罪（見：谷十五15；瑪廿七19~24）；猶太人因嫉妒拒絕了基督（見：瑪廿七18）；因政治方面的狡猾手腕決議殺害祂（見：若十一47）；猶達斯出賣耶穌；伯多祿三次背主（見：谷十四66~72）；門徒們四處逃散（見谷十四27）……所以耶穌的死亡確實是不少人的罪行的後果。雖然如此，耶穌仍然「受辱罵，却不還罵；受虐待，却不報復」（伯前二23）。所以誰看見了受苦受難的基督而看見了父，他將明白天主並不因人們的罪惡而離棄了充滿罪惡的人類。耶穌不僅在受苦受辱時不報復，甚且在復活之後還主動地與那些離棄、否認祂的門徒們會晤。祂向門徒們祝福：「願你們平安」（若二十20），並派遣門徒「因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪赦」（路廿四27；另參：宗五31）。如果誰看見了復活的耶穌而看見了父，便將體驗到父對罪人深厚的眷愛。總之，當我們將耶穌的受難、死亡與復活合併觀之，並且按若十四9（誰看見了我就看見了父）將基督的一切視為天主的啓示，則將發現由於人的罪行所造成的耶穌的死亡，以及天主使基督復活的事件之中，天主啓示了祂對罪人的寬恕與眷愛。

綜觀以上所述，乍看之下，似乎是減低了罪惡的嚴重性，甚至可能導致犯罪也無所謂的不良後果。但若詳加探究，則發現此乃偏失之見，因為：一則，天主只提供（offer）罪赦而不強迫人去接受此罪赦；況且還要求人的悔改（參閱：宗五31；路廿四47），例如伯多祿三次背主，也三次宣誓愛主（見：若廿一15~17）；二則，得到罪赦的條件是寬恕別人的罪過（參閱：天主經及瑪十八23~35），這是十分難以實踐的；三則，罪罰並不是外加的懲罰，罪本身自然發出其懲罰，人悔改之後仍常因

罪受苦。所以上述並不減低罪惡的嚴重性。

(二) 基督啓示天主對受苦並導向死亡的人的愛

耶穌躋身於人類的行列（見：若一 1 18），取了與人一樣的血肉（見希二 14 15），所以耶穌與受苦並導向死亡的人類休戚相關。耶穌復活會堂長雅依洛的女兒（參閱：谷五 21 43）及復活拉匝祿（參閱十一 1 16）兩段記載很生動地表露其與人同甘共苦的心情。雖然耶穌知道死亡的定律，知道人常常受苦，仍然宣講天主是愛人的天主，是活人的天主（參閱：谷十二 18 27）。如此耶穌藉著宣講啓示了天主對受苦必死的人的愛。

耶穌苦難本身也顯示痛苦與死亡並非天主離棄人的表現，因按聖經許多經文，基督是無罪的（參閱：若八 46，十四 30；格後五 21；希四 15，七 25，七 28，九 14；伯前二 22；若壹三 5），但祂仍然遭受了失敗及死亡。誰看見了祂一面無罪，一面又受苦，而又相信看見了祂就是看見了父，則將明白痛苦與死亡確實不是天主離棄人的表現。所以基督的痛苦與死亡顯示：天主的愛與人的痛苦與死亡共存。天主藉著基督的復活，再次地表示祂對必死的人的愛。因為復活本身是天主的啓示，啓示祂是給予生命、永生、肉身復活的根本泉源。基督的死亡與復活本是同一事件的兩面，都同樣顯示天主的愛與我們的死亡共存，而耶穌的復活顯示死亡並不置人於黑暗的深淵裏，而是使人落在生活的天主的手中。所以基督的死亡與復活是天主憐愛受苦並導向死亡的人的啓示。

上述「耶穌的復活顯示人死亡時，並不是落入黑暗的深淵裏，而是落在生活的天主的手中」，也許會引發下列的問題：基督是無罪的，即使在極大的痛苦中也完全信賴天主；而我們却是有罪的，痛

苦往往使我們遠離天主，所以由無罪的基督的復活並不可能結論天主也使我們罪人們復活。這確實是我們軟弱和有罪的人不得不追究的一個問題，但這問題仍然不能反駁上述的主張，因為一則：宗徒們由耶穌的復活也推論至我們的復活，以基督的復活作為我們復活的憑證（見：格前十五章另參：宗廿三6；谷十二27）；二則，基督與門徒們的關係非常親密，因此祂說：「我在哪裏，我的僕人也要在哪裏」（若十二26），如果基督所說的話屬實，基督自己落在天父手中，怎麼可能將我們遺棄於黑暗的深淵裏呢？所以「我們藉著同祂相似的死亡，已與祂結合，也要藉著同祂相似的復活而與祂結合」（羅六5），基督的復活是我們復活的憑證；三則，按本節二（一）所述基督的死亡與復活是天主憐愛罪人的表現，耶穌的死亡與復活此同一的事件，一面表示天主對罪人的愛，另一面也表示天主對導向死亡的人的愛。所以依據上列分析可說：基督的死亡與復活啓示了天主對必死的人的愛，死亡並不使人導入毀滅，而是進入生命之門。

（三）基督啓示天主自我給予的愛

天主藉著基督啓示了祂的自我給予，自我通傳的愛。按對觀福音，天主藉基督啓示祂願收納所有的人到末世天國裏分享祂的生命：「我對你們說：將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裏一起坐席」（瑪八11）；「我父所祝福的，你們來罷！承受自創世以來，給你們預備好的國度罷！」（瑪廿五34；另參：瑪廿二1-14，廿五46）。

保祿在不少經文裏以「天主將聖神賞賜給我們」的格式表達天主自我給予，自我通傳的愛：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5）；「你們的身體是聖神的宮殿，

這聖神是你們由天主而得的」(格前六19；另參：羅八9、11、15、23；格前二12，三16；格後三3，五5，六16；哥三2、5、四6；得前四8)。牧函與希伯來書信也以同樣的格式表達天主自我給予的愛：「信賴那住在我們內的聖神」(弟後一14；另參：鐸三5；希六4)。

若望著作以「基督住在我們內」、「天主住在我們內」、「父和子來住在我們內」，及「把聖神賞給我們」等格式，表明天主自我給予的愛：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內」(若六56；另參十四20，十五5，十七26)；「那遵守祂命令的，就住在祂內，天主也住在這人內」(若壹三24；另參：四12、13、15)；「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所」(若十四23)；「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在」(若十四16；若壹三24，四13)。

其他新經著作、也以類似的格式表達天主自我給予的愛：「基督藉著自己的光榮和德能，將最大和寶貴的恩許賞給了我們，使你們藉著這些恩許，……成爲有分於天主性體的人」(伯後一4；另參：伯前五10；默廿一1-4)。

教父和神學家們大都主張：天主主要的恩寵，並非是與天主有別的恩典；而是天主的生命，天主的臨在，亦即天主的自我給予，自我通傳。

三、綜合結論

(一) 綜合

1. 按第二部分第二節所述，基督的工程是救援工程，而按本節所述啓示工程是基督工程的一部分，所啓示的是父，是父的愛。既然啓示父的愛有救恩意義，所以基督的啓示工程有救恩意義，而啓示工程也成爲基督救援工程的一部分。

2. 基督啓示工程的內容是：啓示天主爲父；啓示父的名；啓示天主對罪人，對受苦必死的人的愛；啓示天主自我給予的愛。

(一) 結 論

因爲基督所啓示的是天父的愛，是天父對罪人及受苦並導向死亡的人的愛，所以基督爲我們帶來救恩喜訊。再者，按引論第二章所述，人尋找救恩時是尋找一個保證——保證人能得到超越死亡的生命；保證人生有意義。而基督的喜訊就是這種保證，所以基督爲我們所帶來的也就是我們所找尋所渴求的救恩。

(三) 附 註

1. 上述綜合與結論有助於了解聖經中某些救援圖像如「道路」圖像——「藉著基督得以進入父前」。因爲基督顯示父，顯示父的愛，顯示父對人類慈愛的計畫，所以藉著基督我們得以進入父前（參閱：弗二18；希十22；伯前三18）。同理也有助於了解下列救援圖像：「基督是我們走向父的道路」（參閱：若十四6），「基督是我們的中保」（參閱：弟前二5）。

2. 究竟可否以「基督啓示父」以解釋聖經中的其他救援圖像，如「勝利」、「盟約」、「贖價

」，「祭獻」、「和好」等，這將是下文探討的重心。

- ① W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 120.
- ② A. Sand, *Die biblischen Aussagen über die Offenbarung*, in: M. Seybold & others, *Offenbarung* (Freiburg i. B.; Herder 1971), p. 18.
- ③ Congar, *Weg des lebendigen Gottes* (Freiburg i. B.: Herder 1964), pp. 96-98.
- ④ H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düsseldorf: Patmosverlag, 1970), p. 168.
- ⑤ *Summa Theologica* III 40, 1.

教宗關切中國教會

發表函件向中國人賀新年

要求全世教友為中國祈禱

可敬的弟兄們！我問候並祝福你們。

使我們像弟兄般團結在一起的基督的愛，以及我身為普世教會最高牧人所肩負的嚴重責任，催促我向你們，親愛的主教弟兄們，分擔我對在中國的教會的關切。大家都知道教會在中國的近況，我也確切知道你們各位不斷地向天父和我主耶穌基督——人靈的善牧，為那偉大國家的兄弟姊妹作熱切的祈禱。因此，在世界不少的天主教會裡，提倡為中國祈禱，他們是受到基督奧體所有肢體應該同甘共苦、彼此團結一致形同手足的精神所鼓勵（格前十二——30）。

我的這一封信，是因為我向全能的天主不斷地為祂所愛的那來多子民的呼求，並且想經由你們，邀請全世界天主教教友為他們祈禱。我們深信主是忠於祂的言語的，祂曾說：「你們求，就會得到；你們找，就能找到；你們敲門，就會給你們開啓」（瑪七7）。的確，當一個團體裡，無法藉正常的方法保持彼此的連繫時，我們常有祈禱的功能，因着我們中的聖神的行動，祈禱使希望的火苗保持常明不熄。「聖神也扶助我們的軟弱——聖保祿說——因為我們不知道應該如何祈求才對，而聖神却親自以無可言喻的歎息，代我們轉求」（羅八26）。

因此，我要求你們祈禱，我要求你們在天主聖神內，與生活在中國的天主教會的子女連合在一起，數十年來，我們與他們已很少有可見的關係。經由祈禱，他們雖然和我們沒有任何外在的溝通，可是他們却在留在基督教會的心中。況且祈禱能從天主的仁慈，求得恩寵、光明和精神的力量，使在中國的教會，能與耶穌基督的一至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的「教會，有可見的團結。」

（下文轉至七〇頁）

專題

梵二以後的基督論

Francis Schissler Fiorenza 著
鄭文卿 譯

雖然梵二大公會議係以天主教的現代化爲目標，但它最關切的實乃「教會論」問題。它所頒佈的各項文件，不但論及教會，同時也論及教會的主教、司鐸、教友、禮儀、傳教，與其他基督徒團體及與非基督徒團體之間的關係等。但是梵二並未頒佈有關基督論的任何憲章，基督論也不是梵二神學辯論的焦點。梵二神學辯論的焦點是教會論，不是基督論。不過基督論的問題確然在大家腦海中，它僅僅是作爲教會論的先設或後果，隱而不現而已。

梵二以後的十年中，討論耶穌的神學書籍有如雨後春筍。這些書籍都是第一流的學術著作。這類書籍在坊間雖然看來已多得供過於求，但其出版仍然有增無已。它們的研究顯然是有關基督論的，但其牽涉之廣業已遠超過基督論的範圍，而把基督論和神學方法，基督徒信仰的性質，靈修學，以及教會信仰耶穌爲基督之與當代社會、政治環境的關係等種種不同的問題連在一起。

不幸地，這些有關基督論的研究，其意義已被大眾讀物的報紙所誤解，甚至被曲解。例如，「時代」雜誌把有關「基督論與 Schillebeekx」的爭論綜合報導如下：「和其他的現代天主教神學家及更正教（基督教）徒一樣，Schillebeekx 強調耶穌的人性有甚於耶穌的神性，以便信友們更容易與救世主認同，更容易在日常生活中與救世主發生關係」^①。然後「時代」雜誌又把這種新的基督論立場和梵二大公會議的立場作一比較；梵二的立場是盡力強調「相信耶穌是真天主亦真人，如何有助於教會的合一」^②。從「時代」雜誌看來，爭論的焦點是耶穌究竟是不是神。「時代」雜誌辯稱，現代進

步的神學家縱然不否認基督的神性，却確實貶抑了耶穌的神性，而羅馬則盡力為傳統的信理辯護。

這種普遍的錯誤觀念，也存在於對現代基督論的批評裏。Jean Galot 在其所著「Cristo Cont-estato: le Cristologie non calcedoniane e la fede cristologica」⑥一書裏辯稱，大部份現代的基督論都捨棄加采東大公會議的決議，因而都是異端。可是在當前的爭論裏，關鍵性的問題不是對加采東的決議應如何解釋，或應不應接受此決議；而是神學方法論上所牽涉問題之複雜性。把當前的爭論視作對基督神性的肯定或否定，或視之為對加采東決議案之接受或不接受，都是對當前基督論的誤解。當前基督論的問題是盤旋在神學的出發點，神學釋經法的範疇，以及社會習慣與神學理論之間的關係上，而不是盤旋在對加采東決議案之如何解釋上。

為證明這一點，我要簡述一下幾個潮流，或從方法上解決基督論問題之幾條途徑。目前並無獨佔性的現代基督論，只有方法上的多元論。這種神學方法的多元論，產生了不同的基督論概念。其次，從各種的神學方法論裏，可以看出梵二以前和梵二以後的基督論領域有了改變。這種改變又使得加采東的地位發生改變。加采東的信條並未被否定，但加采東的地位改變了。它變成神學反省的終點而非起點。因為現代基督論的神學方法，係以分析新約時代對於耶穌的信仰、及省察現代基督徒信仰經驗與生活經驗為起點。

當前的各種潮流

一般地說，現代的基督論是以神學方法的多元主義為特性。這是天主教神學前所未聞的事。基督論不能被縮小為一個單一的問題，也不能用單一的神哲學方法來處理。這種多元主義乃是一種根本的

改變。因爲在梵二以前，各家的論點、問題、爭執的焦點，以及基督論的方法等，實際上彼此相同。大多數的教科書，其哲學的先設都是新多瑪斯哲學。舉例來說，在一九五〇年代，有些神學院放棄了業已使用達半世紀之久的 A. Tanqueray 所著「Synopsis Theologiae Dogmaticae」而改用號稱「西班牙耶穌會士」④的現代課本。這兩種拉丁文範本雖然寫作年代相差半個世紀，但在方法上、哲學上、以及結構上幾無差別。「西班牙耶穌會士」本比較價廉（這是改用此書的主要原因），並附有較多的近代參考書目，雖然這些參考書對於課本本身毫無影響。此種劃一性使得基督論的一致性和安全感有所根據。

如果說以前的基督論在哲學的先設上、極爲借重新多瑪斯哲學，現代的基督論在方法上的首先立異之處，則爲倚賴德國觀念論 (German Idealism)。其所以要作此改變之最大原因，是設法從超驗哲學 (Transcendental Philosophy) 和存在哲學的觀點，而不從多瑪斯註釋者的觀點、來重新了解多瑪斯。卡爾拉內的基督論就是以德國哲學傳統的觀念論爲門路的出色例子。他的新著「基督徒信仰的基礎」(Foundations of Christian Faith) ⑤裏，其運用超驗的方法可謂達於極致。他的方法在步驟上可以說是乾淨俐落。他首先用超驗的分析（即對於人的主體性之先驗結構所作的分析）顯示人需要一絕對的救世主。然後從歷史中發現絕對救世主這一觀念與納匝肋耶穌的歷史性事件之間有一關聯。耶穌就是人類所盼望，而今顯現於歷史上的一位。這個方法係把人的經驗與希望和耶穌的歷史性事件連結在一起。可是，這個方法是超驗的，而不是歷史的方法。因爲它不以耶穌的生活、牧職、及死亡爲出發點，而是把耶穌的生活、牧職、及死亡作爲人類對絕對的救世主之渴望，在人類歷史上實現。

雖然 Walter Kasper 所著「Jesus the Christ」^⑥較爲重視歷史事實，他的路徑也是受德國觀念論所啓發。Kasper 設法在超驗的哲學分析與歷史的批判方法之間，去發現一條中間路線。這條路線他在十九世紀天主教 Tübinger 學派所首倡的對歷史的思辨性看法 (speculative conception of history) 裏找到了。歷史上的耶穌乃從天主教歷史的發展裏去看，並要看出祂對整個歷史具有何種意義。

Hans Urs von Balthasar 所著「巴斯卡的奧蹟」(Mysterium Paschale)^⑦也是受德國觀念論的啓發。這本重要但未被翻譯的基督論，回到自我空虛的基督論 (Kenotic Christology) 傳統。它強調在聖三內天主有自我空虛的自由，並以耶穌的被釘爲此種自由之最高發揮。作者用概括的筆法把超驗的人性論視作聶斯托利思想，視他自己的立場與濟利祿 (Cyril) 的立場相同。可是前者是以人性之自我超昇結構爲出發點；而他的基督論則以天主自由地空虛自己爲出發點，這是一種俯就的愛，使人的自我超昇精神成爲不必要的。

Rahner, Kasper 和 von Balthasar 三人的作品都是德國觀念論傳統的產物。他們都以自由爲基督論的中心觀念。Rahner 描述天主的恩寵係自由的恩賜，以及此恩寵之被耶穌自由接受，係作爲降生奧跡的核心。神的自由與人的自由係彼此相關聯着的。Kasper 辯稱，自由需要一個基礎，在耶穌身上所顯示的自由，不但與歷史的曖昧及不可理解成爲對比，而且使一切人性自由及歷史性自由有所根據。Von Balthasar 以「服從」爲焦點，因此他的基督論被稱爲「對基督之兒女般服從的解說」^⑧。

第二種傑出的基督論方法，在政治神學及解放神學^⑨內極爲明顯。雖然這一派的代表們自認爲係

與思辨性及觀念論神學站在對立的立場，事實上他們受惠於德國神學，尤其是卡爾拉內神學之處甚多。這不但是因爲這一派的代表們很多曾經在德國求學（例如 Boff Segundo, Assmann, Miranda 等都是），也是因爲他們把卡爾拉內的神學做成邏輯的結論。卡爾拉內強調自由乃是人的生命及歷史的超驗狀態。這一派人則把這個主張翻譯成具體的政治和社會行動。他們今天重演了十九世紀時從黑格爾演變到其左翼學生的運動。

Jon Sobrino 所著「十字路口的基督」(Christ at the Crossroads) ③及 Leonardo Boff 所著「解放者耶穌基督」(Jesus Christ Liberator) ④對於拉丁美洲神學所根據的方法，有很好的說明。他們所使用的概念範疇，係取自歐洲的基督論。可是他們強烈反對歐洲基督論把耶穌的歷史形象、及對現代情況的具體分析、予以抽象化。他們抗議把歷史的具體性從救贖論中除去的做法。而此種抗議成爲他們基督論的基礎。他們聲稱：歐洲基督論忽略了基督的死亡，乃是歷史上的罪之直接結果，也無視於今天社會具體的罪。因此他們以基督爲世人甘心受死的說法，遂變成抽象而不具體。Sobrino 和 Boff 則指出，耶穌在執行其牧職時所遭遇的衝突，與拉丁美洲的衝突情況有其類似之處。Edward Schillebeeckx 不朽的基督論名著⑤，乃是從同情政治性神學的觀點來寫的。他之重行思索基督徒對耶穌信仰之起源，係從人類受苦而普遍尋求救恩的歷史背景中去看。他在存在神學裏強調人性係向超越界開放，同時又強調生活中的消極性經驗（對立的經驗）以爲補充。消極性經驗這個概念係借用自法蘭克福學派的批評理論。

第三種方法（目前多用在宗教研究而不用在神學）包括應用社會分析以解釋耶穌及早期基督徒信仰。Gerd Theissen 所著「早期巴勒斯坦基督徒的社會學」(The Sociology of early Palestinian

Christianity) ⑬ 應用 Weber 的理論，即按照 Talcott Parson 的「實用第一主義」構架，找出各社會階級團體與其宗教傾向之間的相互關係，以解釋早期基督徒的各不同團體。John Gager 所著「Kingdom and Community」⑭ 應用 Leon Festinger 及 Antony Wallace 的理論，並使用認識上的不一致 (Cognitive dissonance) 及「千年至福說」的範疇以解釋耶穌與早期教會的關係。這種應用社會學範疇的辦法，最近越來越普遍⑮，但不幸地未能與系統神學相整合，甚至在解放神學中亦然，雖然解放神學因對釋經方法反省，頗需要與社會學相整合⑯。在另一方面，這些社會的詮釋與解放神學的「鼓吹姿態」頗不協調：社會學的分析目的在於材料的整合，以拓廣學術性的了解，並不在於社會行動或政治行動。

第四種方法論上的處理辦法是應用文學批判。所謂文學批判不是指傳統的經文分析法以求證此經文的來源或出處，而是借用現代文學研究所發展出來的文學詮釋理論。對於研究新約的學者們，雖然 Norman Perrin 的著作是重要的，但在系統的基督論方面的兩部重要著作則屬 Hans Frei 所著的「The Identity of Jesus Christ」⑰ 和 Frans Josef Van Beeck 所著「Christ Proclaimed: Christology as Rhetoric」⑱。兩人均強調系統神學應更加重視敘述體的結構或經文的故事部份。信條式的定義，或教理式的陳述傾向於把信仰的意義作一個綜述。但神學家們不應受其影響，而忽略了新約聖經有關耶穌的生活及其命運的敘述。不過 Hans Frei 批評釋經法是因為釋經法常把了解聖經和應用聖經視作同一回事。因此他設法把聖經的經句孤立起來，看作獨立的單位。Van Beeck 則重視應用經句及了解經句之間的關係。他在分析現代的使徒與過去歷史上的使徒精神應如何協調時，便借重史來馬赫 (Schleiermacher) 的理論，並以對耶穌聖心的敬禮作為例子。這是他對天主教神

學的一種創新性貢獻。文學分析亦並非不需要先設。以上兩位作者均強調以「服從」為關鍵性概念來詮釋耶穌，就是明證。Frei 的方法大大地受 Karl Barth 神學的影響。但是 Van Beek 的方法則接近 Von Balthasar 之對於一種神學性美學的修正。

第五種方法論上的處理辦法，是尋求歷史批判法與當代對信仰的探索之間的關聯。例如，Hans King 在其所著「論如何做一個基督徒」(On being a Christian) 裏，就是使用歷史批判的方法，把耶穌與世界上其他宗教的創立者劃清界限。因為他對歷史上耶穌的明確性之縷述(耶穌對天主的信仰及此信仰所導致的倫理後果等)變成了神學上的標準，於是歷史批判的方法乃被提升為一種神學方法。他對使用歷史的方法，從以後的教義詮釋中所發掘出當時耶穌的神見，認為有普遍的重要性。James Mackay 在其近著「耶穌其人及其神話」(Jesus the man and Myth) 一書裏辯稱：歷史上耶穌的信仰及其對今天世界的意義，有被發現的可能性。他所使用的神話範疇，不限於 Hans King 所使用於歷史方法上的，雖然他在具體應用此種範疇時，可能遭到責難。

這些不同的方法論上的處理辦法，還可以加以擴充以包括 David Griffin^④ 或 John Cobb^⑤ 有關「歷程基督論」之最近發展的著作，基督教聖公會關於「天主降生之神話」^⑥ 的爭論，對耶穌的心理學上的詮釋，以及女權神學等。不過我不想作這樣的擴充研究，我只想指出在梵二大公會議以後的一段時期，在天主教的基督論裏，視野已發生了變化。這個變化在企圖超越「超驗方法」(Transcendental Method) 的嘗試上尤其明顯。

以加采東為解經的要訣

在梵二大公會議以前的十年間，天主教的基督論可以修正加采東信條，或重新引用加采東信條為其特性。但重要的是他們對加采東信條如何加以詮釋，他們如何應用這種詮釋，作為解經的要訣，以揭開基督的奧秘，並對人性之真實性與教會的真實性予以說明。這種一九五〇年代基督論的復興，其主要貢獻在於它能夠從加采東信條中擷取有關教會論、人性論、及神與世界關係等問題的暗示。

基督論復興的里程碑是加采東大公會議的一五〇〇週年紀念^②。其所引發的歷史研究（尤其是 Grillmeier 的著作）^③樹立了系統神學的典範。基督兩性一位這一信條被認為主要用以對付一性論者。這種傳統的解釋乃被採用在系統神學裏，不但作為對現行的基督論概念的批評糾正標準，同時也作為對通俗的宗教熱誠^④的批評糾正標準。系統神學家採用加采東信條來批評傳統的基督論。假如傳統的士林神學家如 Capreolus 及 Cajetan 否認耶穌有人性的行為，現在我們可以根據加采東信條辯稱：如果耶穌確是真人有如加采東公會議所教導者，則祂不能沒有如常人一樣的存在^⑤。關於耶穌究竟有沒有心理自覺中心，以及耶穌的知識是否經過成長的過程這一類的辯論，都是一種努力，設法從加采東公會議對一性論的否決這一行動中，找出其後果^⑥。

神學同樣地也對通俗的宗教熱誠予以批評。因為此種熱誠若不是低估了耶穌的人性，便是強調耶穌的神性，這乃是不公開的一性論者。加采東公會議之肯定耶穌有完整的人性，並非此種熱誠的來源。因此，只要系統神學提到加采東公會議所下的定義，就使人想到這是對主要的、流行的、及神學的錯誤觀念所作的批評和破壞。因此，凡把基督論裏所牽涉到的當代問題，都視作有意強調基督的人性的人，乃是忽略了這種補救方法已是梵二以前的基督論的一部份。現代基督論的下手之處不在這裏，而是在別處。若要發現究在何處下手，則先觀察一下加采東信條的含義在當時是如何被解釋及如何被

應用，是非常重要的，因為只有這樣，當前基督論在視野上的轉變，才成爲可以了解的。

那時對加采東信條的解釋，是以一種特殊的人性論和當時人對世界的了解爲背景。當時的人認爲如果加采東公會議主張耶穌基督同時具有完整的人性和神性，這種主張不但關係到基督本身，同樣也關係到人類及人類世界。加采東變成神和世界關係的一種象徵，也是神人關係的一種典範。基督的神性主要被解釋爲與基督的自我通傳及自我臨在有關係。人性則被了解爲與人有嚮往無限的能力有關係。

天主在造世中的自我通傳，以神人之間的結合與離異爲最高點。人性被界定爲「有服從的潛在能力」(potentia obedientialis)。在此種服從的結合裏^⑧，人對超越界的開放及嚮往能力達到最高點。因此，神的降生乃代表神的自我給予的高峯，也是受造物與人性向超越界開放的高峯。對於加采東信條作如此解釋，與德日進神父的進化理論有相互的關係^⑨。

可是，這種說法不但提供了對人性和世界的一種高度形式化和抽象化的看法，同時也是對耶穌基督的高度形式化和抽象化的看法。它不以歷史上的耶穌及其具體的生活行動爲注意之焦點。耶穌的宣講，當時的社會背景，及其宣講對當時宗教和政治的瓜葛，都是耶穌被處死的具體理由。如今不說出耶穌的具體含義，只把耶穌看作天主自我給予式的臨在的象徵（縱使這是真正的象徵），以及耶穌對天主臨在的接納^⑩。因此耶穌的死亡僅表明了人自我給予時的成全境界，並成爲天主自我通傳的象徵。雖然此種神學指出耶穌及其死亡的基本意義，但那是抽象的，它忽略了耶穌的宗教性宣講與當時的宗教、社會，及政治世界間的衝突。人性的疏離，與耶穌相衝突並導致祂死亡的世界上及社會上邪惡勢力的存在，都被包括在抽象的象徵的說法之中。本性與恩寵之間的關係不僅是能力與成就之間的關

係，它乃是一種浸潤在罪與衝突之中的關係。天主的自我給予與耶穌的生活行動應當如何從耶穌之臨在世間的矛盾性質，予以準確的解釋，這一點在神學上並未作足夠的反省。耶穌不單代表世界及人性與超越界相結合的高峯；與超越界相結合的結果，乃是十字架的絆腳石。

此外，此種基督論和人性論還兼有教會論的意味。以耶穌為真正的象徵、記號，及天主的聖事等概念，已被移用於教會學。人們漸漸把教會視為一種聖事。正如人性在耶穌身上達到圓滿的表現，同樣，世界在教會裏才發現其滿全的意義。教會乃是一種真正的象徵。凡在世界裏隱晦不彰的，教會使它成爲公開而正式。不過我們可以追問究竟這種教會論有否忽略了教會的信仰、價值、和習慣與世俗的信仰、價值、和習慣之間的具體衝突？這種教會論是否傾向於把教會與世界關係的複雜性，統統包括在一種恩寵和成聖的本體論裏？無論如何，自由不僅是一種本體論的範疇，它也是影響教會生活和俗世生活的一種歷史的和社會的範疇。事實上的選擇作惡和自由的妄用，已進入人性和世界的架構裏。因此我們不能單單抽象地把教會的功用視作只是把世界的真相予以公開的揭露，除非我們同時也看到教會與當前世界之間的矛盾與衝突。

新的視野

這些批評性的反省並無意否定加采東信條的有效性，正如現代的基督論一般地說，都沒有把加采東信條予以否決。可是這些批評性反省的結果，以及現代基督論中所產生的新成分，則是一種視野的改變。加采東信條抽象地說到神人兩性的結合；這個信條乃被用作解經的要訣，不但用以解釋耶穌，同時也用以解釋人的真實性。批評性的反省却不這樣做。它倡議以具體的歷史性的兩極，作為神學反

省的基礎。現代的基督論認為自己應從事兩項的重建工作：一項是從早期基督徒信仰裏的耶穌，來重建歷史上耶穌的形象；一項是重建現代人的生活。新約時代的經驗和現代的經驗，都要加以反省與批評的分析。這種雙重的重建工作，不但使人了解過去解經要訣的抽象性，同時也使人了解，任何一種解經上的思考，都是兩極性的，都要兼顧基督徒信仰的客體與主體兩方面。

基督徒生活的兩極性

現代基督論上的爭執，其新奇與特性乃在於解經上的反省，即關於基督徒信仰的兩極之間的彼此糾葛所作的解經性反省^②。現代基督論並不假設要在現代經驗與聖經傳統之間，作任何虛假的選擇。相反地，現代基督論的出發點乃是基於如下的認識，即此類選擇是錯誤的。在另一方面，新約聖經以及新約中耶穌的種種形象，都是從種種不同的社會、政治，及宗教環境中，經過長遠的經驗與反省才塑造出來的。同樣地，現代的經驗也不是抽象的一極，而是充滿着許多特殊的詮釋、問題和抉擇的。因此，現代基督論視野的改變，可藉「兩極性」這個名詞予以說明。以前基督論的視野是加采東信條。加采東信條對兩性一位的肯定，可作為解經要訣，用以說明基督徒的生活，常人的生活與教會的生活。現代基督論的視野是集中注意於聖經信仰與現代經驗這兩極。這兩極不是彼此孤立，而是彼此互相關聯；而且這兩極的生活各各充滿着多元性的經驗、詮釋，及矛盾。從現代人的視野看出基督論上的反省，不應只就其中一極與他極的關係加以分析。應知道任何一極的實況，都是經過詮釋以後的實況。假如我們把兩極的生活分開來看，先看早期的基督徒信仰，然後再看現代的經驗，則兩極間縱橫交錯的關係，會看得更清楚。

宗教與社會背景的多樣性

在新約時期，有關耶穌信仰的傳統處理辦法，是把歷史性資料視作一種發展。這種態度可以 William Bousset 所著「Kyrios Christos」^⑤一書作為代表。該書把希臘化的高等基督論視作係從巴勒斯坦的下等基督論發展而來。該書並專注於耶穌的尊號如何從默西亞轉變到「主」這一過程。這個發展過程，許多別的神學家們都把它說成是從功能性的或贖世性的基督論 (functional or soteriological Christology) 發展而為本體性的基督論。可是自由主義者 (尤其是那些受雷協「Ritschl」對形上學的消極態度所影響的人) 排斥這種發展論，認為借用形上學範疇是不當的。正統派中有的排拒發展論，有的則認為發展論是必要的，也是合法的。可是任何一種發展論在基本上都是一種單線的運動。

發展論的構想已被最新的研究所粉碎。Martin Hengel 在其所著「Judaism and Hellenism」^⑥一書裏，率先證明，在基督以前兩千年，猶太教已有普遍的希臘化跡象。因此任何以希臘化為基督論發展過程中的顯明階段的說法，已不足採信。James Robinson 與 Helmut Köster 在其所著「Trajectories through Early Christianity」^⑦一書裏，使用軌道的範疇以取代有機的發展論概念。因為在有機的發展論裏，前一階段完全被後一階段所吞沒。

在軌道論的主張裏，注意力已不十分放在耶穌的尊號上，而是放在信經及產生此信經的社會背景上。Köster 已找出有四條軌道^⑧。不但每一條軌道都有其特殊的信經內容，而且此種信經內容可追溯到歷史上耶穌的宣講與生活的某一特殊方面。而且每一條軌道都是產生自某一特殊的社會背景，並

有某種社會性影響。「主啊，請來罷」基督論 (Maranatha Christology) 係宣講耶穌爲將來的主。這種基督論源自耶穌所宣講的「將來天主在世爲王」。其社會背景爲猶太分離教派的默示錄主義，其社會性含義則爲脫離社會，強調熱心的經驗，發展成爲出世與入世的「雙軌」道德等。

第二種信經即「神聖的人」的基督論。此基督論係以耶穌爲施行神跡者爲基礎。並大量收集耶穌行神跡的故事。強調耶穌擁有神的力量及施行神跡的能力。「智慧信經」源自基督以前的猶太教。那時智慧不但是造世的主因，同時也是一個神話性的表象，象徵受苦義人的神性。耶穌之被視作一種智慧的象徵，不但是因爲祂用比喻箴言來宣講，也是因爲祂的受難和死亡。這種智慧神學導致一羣人特別專注於「智慧」之學的學習。最後要提到的是巴斯封基督論或復活的基督論。這派基督論專注於耶穌的死亡和復活。它不強調歷史上耶穌在執行其牧職時的言行，却宣講耶穌受難與復活的真實性。它的影響是產生了一個新的宗教團體，以天主在十字架和復活上所完成的工作爲其信仰的基礎。

雖然初期基督信徒信經的軌道論，首先係由 Köster 加以研究，但它構成「Schellebeckx 所著 [Jesus: An Experiment in Christology]」的骨架，不過在細節上稍加修正而已。例如，他把「神聖的人」基督論在新約聖經裏所扮演的角色加以詮釋。在這種基督論的重建工作裏，重要的不在細節，因爲細節是可以討論的。重要的乃在其所主張：新約聖經乃是多種不同軌道及多種不同的耶穌形象的合併結果，每一條軌道或每一種耶穌形象都有其特殊的背景、先設，及牽連。這種主張的真實性究竟到達何種程度。

因此，倘要重建耶穌的生活及其行使牧職的情形，便不能不把這些軌道作一番研討。可是我們有一種矛盾的心理：一方面在神學上有一種大家都同意的先設，即基督信徒信仰的歷史性基礎，並不是一

種赤裸裸的事實或純粹的啓示，而是在神學的反省中，經過詮釋後的經驗；在另一方面又有一種強烈的趨向要回到歷史上的耶穌，而以歷史上耶穌作爲一切後來神學的絕對標準和規範。這種矛盾在不同的作者如 Sobrino, Boff, Küng 及 Schillebeeckx 等人身上均可看出。儘管在神學家中存在有重大的歧見。例如，對梵二以後基督論的處理方法，Küng 和 Schillebeeckx 便不相同^⑤。但要緊的是我們應注意，在耶穌以後，基督徒信仰產生了新的疑問與問題。這些疑問和問題不能單單向歷史上的耶穌尋求解答。

這個問題的種種型態，可由 Schillebeeckx 的基督論裏看出。就釋經法上說，Schillebeeckx 的基督論乃是最爲微妙複雜的。他辯稱，最早的詮釋是把耶穌視作宣講末世信息的先知。正因此種詮釋變成「主啊，請來吧」信經，或耶穌二度來臨宣講的一部份，它乃成爲一切以後基督論標題的母體^⑥。可是他還要越過這個信經，設法去重建耶穌的「阿爸」經驗，並辯稱，這個經驗有基本的重要性。此外，他把加里肋亞的危機當做一件歷史事件，而不視之爲一種神學主題，儘管他這樣做法乃是假設性的。即便是耶穌的復活，Schillebeeckx 也是從歷史上耶穌的觀點來詮釋，雖然他比 Rudolf Pesch 更進一步，把耶穌死後的新經驗作爲復活信仰的基礎^⑦。

究竟「阿爸」經驗能否被視作有基本的重要性，究竟加里肋亞危機是否一項歷史事實的危機^⑧，究竟復活信仰的興起是否獲得圓滿的解釋，這些都有問題，我都要提出質詢，但我不想在這裏討論這些問題。我願意指出的是，在這種詮釋中顯示視野業已改變。耶穌的死亡被詮釋爲一位宣講末世信息的先知的死亡。「藉着自甘受死以完成自我給予的高尚行爲」這一類觀念，又用另一種詮釋來補充，即把耶穌的死亡視作不顧反對而繼續其生活方式、講道、及忠於使命的結果。這種詮釋業已越過存在

性的和超驗的觀點。因為從那種觀點看來，耶穌的死亡與他的生活和牧職無關。

既然現代對於基督論的處理辦法，是以對歷史上耶穌的最早詮釋為起點，則我們批評他們為「非加采東」便是沒有對準目標。這種批評可以加諸較早的著作，例如 Piet Schoonenberg^④ 的著作。那些著作都是以加采東的定義作為基督論的起點。今以歷史上耶穌的最早詮釋為起點，故強調耶穌與父的關係（這是強烈地受 Wolhart Pannenberg^⑤ 的影響）。凡以後的加采東公會議用本體論的名詞來說明基督的他們都用功能、關係，臨在等名詞來說明。我們不能否認 Schillebeekx 所喜歡用的「二位一位」（Hypostatic identification）與「一位一位」（hypostatic Union）之間仍有區別。但 Schillebeekx 的用意是要顯示其出發點的合理，並把此出發點與加采東定義連在一起。

現代經驗之曖昧不明

假如現今對基督論的處理辦法，是要把現代基督徒和一般人的生活經驗加以分析，並以之與基督論的歷史根源連在一起，則這種做法亦並無何新奇之處。因為這也就是田立克的互相關聯的神學方法。同時也是卡爾·拉內的超驗方法的原則。不過這種方法仍有其新的幅度。假如存在的和超驗的基督論被批評為把基督論形式化，因其係從具體歷史材料中抽象而來，則同樣的批評似乎亦能適用於現代經驗詮釋法，因為那也是把具體的基督徒與一般人的經驗以及政治經驗，予以抽象的處理。

存在主義神學把人的經驗詮釋為對於有限性的經驗。同時又把它詮釋為人對超越界的開放。但人的有限性與社會、經濟、文化和政治等因素不能分離。受苦雖然是全人類的共同命運，但痛苦實不僅僅是一種人性的架構；人的受苦是不公平的，有的受苦較多，有的較少。成千成萬的人在挨餓，這不

僅是因爲社會生態的不平衡，同時也是經濟上的彼此倚賴及政治上的互相糾葛的結果。因着歧視、壓迫、仇恨，與忽視等所產生的痛苦，有非人的生理上的自然命運所能概括者。即便是最爲個體性的，最爲孤立的事件如死亡，也是在一種文化的背景裏發生的。有的文化不能接受死亡這個事實，有的文化則能夠與死亡達成協議。

人所體驗的有限性有其社會和文化上的背景，這個了解有助於我們對救恩的了解。正因所謂救恩乃是人的得救，故救恩必須被經驗爲人的得救，並被了解爲人的得救^④。救贖既是與人的有限性有關，則救贖不僅是使有缺點的更加成全，而是把人從所經驗的，所了解的，和所生活的有限中解救出來。假如耶穌的具體生活及其牧職導致了耶穌的被處死，則救恩的效果不能與人的消極生活經驗相並存。救贖比人性的成全或人性的自我超昇更富有內容。救贖與我們所生活的，所實踐的，和所加以詮釋的人性和社會也不能並存。道出這些矛盾，在爲今天的人詮釋耶穌的意義與重要性時，是極爲重要的。

詮釋耶穌的意義和分析現代的生活，彼此有連帶的關係。這種連帶關係存在主義神學和超驗神學都極力主張。布特曼 (Bultmann) 看出，閱讀新約聖經須對人的存在意義先有了解^⑤。因此，尋求人的存在意義乃是閱讀新約聖經的先行預備。卡爾·拉內認爲了解人性與基督論有關。了解基督才能使有缺點的人性論進至使人性充份發展。Schillebeck 指出，我們應把現代功利的個人主義與真正的人性形成對比。我曾經爲如下的主張作辯護：我們需要詮釋耶穌這個人的意義，以便對暗含在不同的文化與社會中許多看不見的宗教信仰裏的感恩神話，加以矯正^⑥。Cattieres 強調基督徒信仰如何抗拒了利己主義和構成倚賴關係之基礎的狹窄眼光^⑦。這一切的詮釋也許是可以爭辯的。例如，Hans Küng 對 Schillebeck 之用功利主義和個人主義來詮釋現代社會，便大唱反調^⑧。不過重要

的是經驗與救恩之間的關係，需要加以反省。

關於這一點，現代的各種方法論皆一致贊成，極少例外。正如神聖的啓示與人的經驗並不互相對立，而是藉着特殊經驗和特殊詮釋，神聖的啓示才脫穎而出，成爲明顯而可見的；同樣地，救恩與人的希望與抱負亦並不互相對立，而是彼此息息相關。這一重點乃是現代基督論所引起爭辯的因素。基督救恩的宣講和現代解放運動之間的關係，仍然是現代神學反省的下手之處。說它們之間彼此有關係，不是說救恩的訊息已經內在化了，而是說救恩的訊息正面臨緊要的關頭。因此，現代的基督論必須走繩索。一方面它必須從基督徒的早期信仰中尋其根源，俾免陷入基要主義（Fundamentalism）的陷阱之中，因基要主義只信第一世紀的一切，看不出在教義和倫理方面有發展的必要；在另一方面，現代基督論必須分別對現代的一般人，現代基督徒，以及現代社會等的經驗，加以分析，而避免把它們視作同出一源。現代基督論的處理方法之多元論與分歧性，乃是針對多方面需要的一種積極的反應。

本文註④ Francis Schüssler Fiorenza, "Christology After Vatican II", *The Ecumenist*, Vol 18, No. 6 September-October, 1980. pp. 81-89.

註

- ① *Time* (December 24, 1979), P. 83.
- ② *Ibid.*
- ③ (Florence. Libreria editrice fiorentina, 1979). See also his earlier volume. *Vers une nouvelle*

梵二以後的基督論

- christologie* (Gembloux-Paris: Duculot-Lethellieux, 1971).
- ④ B. Xiberta. *De Verbo Incarnato. Sacrae Theologiae Summa* II (Madrid, 1954).
 - ⑤ Tr. by William V. Dych (New York: Seabury, 1978).
 - ⑥ Tr. by V. Green (New York: Paulist Press, 1977).
 - ⑦ In *Mysterium Salutis* III/2 edited by J. Feiner and M. Löhrer (Einsiedeln: Benziger, 1969), pp. 133-326. This monograph has also been published separately as, *Theologie der Drei Tage* (Einsiedeln: Benziger, 1969). See also the section on Christology in *Herrlichkeit Eine theologische Ästhetik* III/2, part 2. *Neuer Band* (Einsiedeln Benziger, 1969)
 - ⑧ Arno Schilson and Walter Kasper, *Christologie in Präsens* (Freiburg: Herder, 1974), pp. 63-70.
 - ⑨ For the background and differences to political and liberation theology, cf. Francis Fiorenza, "Political Theology as Foundational Theology," *Proceedings* (TSA 32 (1977) 142-177
 - ⑩ Tr. by John Drury (Maryknoll, New York: Orbis, 1978)
 - ⑪ Tr. by Patrick Hughes (Maryknoll, New York: Orbis, 1978)
 - ⑫ *Jesus: An Experiment in Christology*, Tr. by Hubert Hoskins (New York: 1979). This volume is the first of three volumes. Whereas it reconstructs the earliest beliefs, the second volume analyzes the theologies of various New Testament books.
 - ⑬ Tr. by John Bowden (Fortress Press, 1978)
 - ⑭ (Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1975).
 - ⑮ See also Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1977) and Howard Clark Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980).

- ⑩ For my own reflections on this problem, see "Critical Social Theory and Christology," *Proceedings CTSA 30* (1975), pp. 63-110.
- ⑪ Philadelphia, Fortress Press, 1975 The methodological basis is worked out in his earlier book *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974)
- ⑫ (New York: Paulist Press, 1979).
- ⑬ Tr. by Edward Quinn (Garden City N.Y. Doubleday, 1976).
- ⑭ (New York: Paulist Press, 1979).
- ⑮ *A Process Christology* (Philadelphia: Westminster Press, 1973).
- ⑯ *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1975).
- ⑰ Edited by John Hick (Philadelphia: Westminster, 1977).
- ⑱ See *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart* I-III (Würzburg: Echter Verlag, 1951-1954, edited by Aloys Grillmeier and Heinrich Bacht.)
- ⑲ Grillmeier's influential essay was expanded into book form, *Christ in Christian Tradition* (New York: Sheed & Ward, John Knox Press, 1975).
- ⑳ A Survey of this Chalcedonian interpretation by various Catholic systematic theologians is contained in Robert North's *In Search of the Human Jesus* (New York: Corpus, 1970)
- ㉑ See Felix Mainberg's *Über den Gottnenschlichen Quaestiones Disputatae*. #9, Freiburg: Herder, 1960).
- ㉒ Hans Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Verkündung des Wissens Christi* (Freiburg: Herder 1966).
- ㉓ Very influential was Bernhard Welte's essay "Homoussios hemin, Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon," in Volume III of *Das Konzil* (see

n. 24.)

- ⑳ Compare the positive interpretation by Christopher Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (New York: Harper & Row, 1966) with critical reflections about the place of Christology in an evolutionary worldview by Eugene TeSelle, *Christ in Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- ㉑ Although Rahner constantly claims that his transcendental method takes the historical into account, he avoids such historical questions in his Christology. A simple comparison between Schillebeekx and Rahner amply documents Rahner's deficiency in this regard.
- ㉒ This theological method goes beyond Paul Tillich's "correlation" insofar as both poles must be critically analyzed, questioned, and reconstructed.
- ㉓ Tr. by John E. Steely (Nashville: Abingdon Press, 1970); 1913 was date of German original text.
- ㉔ (Philadelphia: Fortress, 1974).
- ㉕ (Philadelphia: Fortress, 1971).
- ㉖ See his essays "The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs" and "One Jesus and Four Primitive Gospels" in *Tractatories* for their influence on Schillebeekx. Compare with the older approach: Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (Cleveland: World Publishing, 1969).
- ㉗ Despite King's assertion to the contrary—cf. *Consensus in Theology*" edited by Leonard Swidler (Philadelphia: Westminster, 1980)—Schillebeekx's method differs from his in regard to the attempt to take more positively in account the development after early Christianity.
- ㉘ Cf. Edward Schillebeekx, *Die Aufweisung Jesu als Grund der Erlösung* (Freiburg: Herder, 1979).

- ② *Ibid.* Schillebeeckx defends himself against such accusations by Professors Kasper and Löser.
- ③ See Raymond Brown *Jesus God and Man* (Milwaukee: Bruce, 1967), pp. 66-91 and 88-91 where the weaknesses of the systematic conclusions from the historical arguments in regard to the "abba experience" and "rejection crisis" are pointed out.
- ④ *The Christ* (New York: Herder, 1971). See the critique by Bernard Lonergan, "Christology Today. Methodological Reflections," in *Le Christ Hier, aujourd'hui et demain*, edited by R. Lafamme and M. Gervai (Quebec: University of Laval Press, 1976), pp. 45-65.
- ⑤ *Jesus God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1968).
- ⑥ See the second volume of Schillebeeckx to be published in the fall of 1980.
- ⑦ See Jürgen Moltmann's critique of the existential presupposition in *The Crucified God* (New York: Harper & Row 1974).
- ⑧ Francis Firenza, "American Culture and Modernism," in *America in Theological Perspective* (N. Y.: Seabury, 1976). 163-186 and "Political and Liberation Theology," in *Liberation. Revolution, and Freedom* (N.Y.: Seabury, 1975), pp. 3-29, both edited by Thomas McFadden.
- ⑨ *Ibid.* See my analysis of Gutierrez in the last mentioned article, pp. 22-24.
- ⑩ See his "Toward a New Consensus in Catholic (and Ecumenical) Theology," in Swidler, *op cit.*, p. 37 (see n. 37 above).

(上文承接四八頁) 使弟兄們在真理和愛內合而為一，本是聖伯多祿的羅馬宗座的主要任務。事實上，主耶穌曾把堅固兄弟們的責任，交給了伯多祿宗徒(路廿二32)，因為主要在伯多祿身上，建立祂的教會(瑪十六18—19)。「羅馬教宗繼承伯多祿——梵蒂岡第二屆大公會議重申——對主教們和信友群眾，是一個永久性的、可見的統一中心和基礎」(教會憲章23號)。教宗使主教職保持統一不分(同上18號)。因此，與伯多祿宗座和其宗座職之關係，是與天主教大家庭合一的不可或缺條件。

近代教宗比約十二世、若望廿三世、保祿六世和若望保祿一世對在中國教會的關切，成了我教宗任內特別而又經常的掛慮，就像我曾不止一次而以各種方式所表達的。這種掛慮出自教會大公性的本質，教會是一個和普世的，因着成員的不同而是多元的，可是同時在信仰的基礎和共融的關係上是同一的。梵二強調說：「在世界的一切民族中，天主的民族只有一個……其公民則由各民族而來……然而基督之國，不屬於此世(參閱若十八36)，所以天主的民族——教會，為建設基督之國，絲毫不損及任何民族的現世福利，反而促使採納各民族的優良和善良的風俗，採納時即加以淨化、加強與提昇……這種大公特點是天主子民的美質，是主的恩賜」(教會憲章13號)。

大公會議又說：「基於這種大公精神，每一部分都向其他部分及整個教會貢獻自己的優良，這樣使全體及每一部分，大家彼此相通，在統一中國謀圓滿而增長……這樣，在教會的共相交融之下，也有個別的教會合法存在，擁有獨特的傳統，不過要保全伯多祿宗座的首席權，此宗座領導因愛而團結在一起的普世團體(聖依納爵殉道——致羅馬人書)，衛護合法的差別性，同時監督各種特殊事物，務使不僅不損害統一，反而有利於統一。最後，在教會的各部分之間，對於精神財富，傳教人員，及物質支援等事，也有一種密切相通的聯繫。天主子民的成員被召分享財富，為個別教會來說，伯多祿的話也同樣有效：每人因按照其所領受的恩寵，應用在他人身上，猶如天主各種恩寵的良好分施者(伯前四10)」(教會憲章13號)。

羅馬教會猶如慈母，一直願意(以溫良而堅定的愛，雖然有時免不了有人性的缺點)推動其子女在整個世界的增長，使他們不要缺少合適而有能力的牧人，傳教人員和傳佈福音的資源。當一個團(下文轉至一〇四頁)

聖召的意義

張春申

今天一般用語中，甚至教會用語中，「聖召」一詞顯得足夠廣泛。不只司鐸、修女修士是聖召，婚姻生活也是聖召，甚至會士的特殊工作：教育、醫療……稱爲聖召中的聖召。那麼根據聖經與神學，聖召應當限定在那些對象上呢？本文將分三部分加以說明。(一)聖經脈絡中聖召的意義；(二)教會形成時期聖召應有的意義；(三)今天誰是蒙召的人。

(一) 聖經脈絡中聖召的意義

不論在舊約或新約中，聖召不是一個獨立的名詞，它與另外兩個非常重要的聖經名詞密不可分，那便是「天主的旨意」與「天主的揀選」。天主的旨意，簡言之便是人類的得救。爲了實現這個旨意，祂揀選團體與個人；因而祂召叫那些被選者；於是出現了聖召的概念。

雖然「天主的旨意」這個名詞，今天也用得極濫，但聖經中它指天主的救援計劃。這不是根據自然神學思考的結論，而是天主的啓示。保祿在弗三5、12中勾劃出天主的旨意具體地在耶穌基督內顯示出來。基本上可以這樣說：「因爲祂願意所有的人都得救，並得以認識真理。」(弟前二4)

爲了完成祂的旨意，在已經墮落的人類歷史中，天主揀選了舊約和新約的天主子民，亦即以以色列民族與教會。關於以色列民族揀選爲完成天主的旨意，可以在這個民族的始祖亞巴郎的事跡中見到。「我要使你成爲一個大民族。我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵

那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。」（創十二2-3）由此而論，來自亞郎的民族，被選爲地上萬民受到天主祝福的關鍵。後代以色列民族清楚意識到自己的被選。「上主喜愛你們，揀選你們……」（申七7），「由世界上一切種族中，我只揀選了你們……」（亞三2）。至於新約時代的教會團體，同樣肯定自己的被選，爲了宣揚天主的旨意。「至於你們，你們都是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，爲叫你們宣揚那由黑暗中叫你們進入他奇妙之光芒的榮耀。」（伯前二9）

天主揀選團體爲實現自己的旨意，但是爲了建立與發展團體，首先祂揀選了一些人物。舊約中天主揀選了亞巴郎、梅瑟、達味……。而新約時代，耶穌自己揀選了十二位宗徒。那些被選的個人，在團體中與團體一起，完成天主救援人類的計劃。

揀選可說尚是一個屬於意念層次的名詞，至少在聖經脈絡中，揀選實現在召叫時。於是在舊約中，出現了繼續不斷的召叫：天主召叫亞巴郎（創十二1）；召叫梅瑟：「所以你来，我要派你到法郎那裏，率領我的百姓以色列出離埃及。」（出三10）；召叫亞毛斯（亞七15）；召叫依撒意亞、耶肋米亞（依六9；耶一1）……。那些都是舊約時代有聖召的人。因爲他們蒙受召叫，建立、發展……以色列民族。因此，以色列民族也自稱是蒙召的民族。至於在新約時代，耶穌親自召叫了十二宗徒（谷三13），同祂常在一起，並派遣他們去宣講。宗徒是新約時代有聖召的人，爲了宣講天國以及服務教會團體。

所以在聖經的脈絡中，聖召的意義並不浮泛，而具有確切的內容。天主召叫個人，爲了在祂揀選的團體中，實現祂的救人計劃或旨意。再說得清楚一些，以色列民族是蒙召的團體，在它的歷史中，

擔負特殊使命的人實際蒙受天主的召叫，他們才是有聖召的人。同樣，教會是蒙召的團體；宗徒是有聖召的人，他們在教會中擔負特殊的使命。

(二) 教會形成時期聖召應有的意義

神學將教會的時期分爲新生與形成兩個階段。新生時期的教會，一切尚未定型，正在自我確定的過程之中。它的來自耶穌基督的要素，由於指定的目擊證人——宗徒的臨在與教導，繼續不斷地出現。漸漸地，作爲信仰標準的書本寫成，作爲表達信仰的禮儀大家在舉行，作爲結合信仰團體的基本結構也事實上產生。一般說來，公元一百五十年左右，新生時期結束，教會已經形成。

形成的教會是生活的團體，來自基督的要素在生活中發展，不過沒有新的教會因素發生，因此它只是繼承來自新生時代的一切。這便是普通所說，天主的啓示已經在最末一位宗徒死後結束；亦即在人類歷史中，此後直到末日來臨再沒有新的啓示了。

不過新生和形成兩個階段中，耶穌基督建立的教會只有一個。它是天主在教恩中揀選的團體，爲了實現祂的旨意。那麼，如果在新生階段，耶穌基督召叫宗徒作爲教會的基礎（弗二20），遣發他們傳播福音（谷十五15），他們是教會中的蒙召者，是有聖召的人，我們可以問：在形成階段中，誰在教會中蒙召，有聖召呢？教會形成時期，聖召應有什麼意義呢？

在具體答覆之前，原則上可以說，在教會形成時期，一切繼承宗徒的人是蒙召的，是有聖召的人。形成時期的教會與新生時期的教會是同一教會。前者是後者的延長，或者可以說前者繼承後者。既然在新的教會中，宗徒是蒙召者，是有聖召的人，那麼在形成的教會中，繼承宗徒的人自然是蒙召

者，是有聖召的人了。

(三) 今天誰是蒙召的人

經過第一部份中聖召的聖經意義之研討，以及第二部份中教會形成時期聖召的意義之確定，在這第三部份中，我們具體地問：今天在教會中誰是蒙召的人？也等於問：今天在教會中誰繼承宗徒？

自團體而論，首先可說，整個教會是蒙召的。這基本意義，在本文前兩部份都有所肯定。今天的教會應當是伯多祿前書所說的：「特選的種族……爲叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們進入奇妙之光者的榮耀。」(二九)

至於在這個蒙召的教會中，究竟誰是繼承宗徒的人呢？由於宗徒跟隨基督，一方面同祂生活在一起，另一方面自祂領受了傳播天國的職務，對於繼承的問題，可以分爲兩面討論，雖然生活與職務無法完全劃分爲二，但是自教會歷史中演變的事實而論，有分開說明的必要。因此這部份分爲兩段：第一段，聖秩聖召繼承宗徒跟隨基督傳播天國的職務；第二段，修會聖召繼承宗徒跟隨基督，接受祂的生活方式。而本文特別注意的是第二段。

第一段 聖秩聖召繼承宗徒跟隨基督傳播天國的職務

今天在教會中，誰是宗徒傳播天國職務的繼承人？問題能够衍生得非常複雜，不過實在不是本文研討的對象。我們只須根據梵二大公會議教會憲章20號，這樣肯定說：「因而，神聖大會確認主教們

由於天主的安排，繼承了宗徒們的職位，作教會的牧人，聽從他們的，就是聽從基督，拒絕他們的，就是拒絕基督及那位派遣基督者；「於是，主教們和他們的助手——可鐸及執事——接受了爲團體服務的職務……」。

可見，今天是那些在聖秩聖事中領受職務的人，繼承了宗徒的聖召；具體而論是主教，以及主教的助手：可鐸及執事是蒙召的人。

第二段 修會聖召繼承宗徒跟隨基督接受祂的生活方式

當我們開始探討修會生活的來源時，我們得承認在耶穌的時代並沒有修會的存在。在祂的公開生活中，並沒有建立任何修會。可是我們從教會的歷史中却可以看出修會與教會生活有着長遠及非常密切的關係。究竟修會生活是如何產生的呢？由於修會與教會有着密切的關係，在探討修會生活的來源時，我們自然而然會去追溯在耶穌的生命中，在祂的言行中爲後代的修會生活所鋪的路。因爲既然教會是來自天主的團體，我們不能想像修會生活只是人在某個時代中的一種創舉。它即使是時代中的產物，也必然與耶穌基督的生命息息相關。

下面我們分三部份來講解修會生活的來源。首先我們看傳統神學的解釋，然後進一步研討現代神學的立場，最後我們再提出幾個反省問題。

第一節 傳統神學的解釋

根據可靠的歷史記載，修會生活起源於第三世紀。這裏我們要問，究竟是何種緣由驅使那些開始

度修道生活的人選擇這種生活方式呢？他們在耶穌基督的生命中究竟體驗到什麼呢？傳統神學是這樣解釋的：早期那些選擇到曠野裏去度修道生活的人，無疑的，是在耶穌基督公開生活的言語中領悟到一種勸諭。這種勸諭是針對着修道生活的四大要素，指團體生活、服從、貧窮、貞潔而言。因着這種勸諭產生了修道的生活方式，簡言之，傳統神學認為修道生活的來源基於耶穌基督的勸諭，與祂密切相關連。這樣的解釋，實際上有着一些困難。在這裏我要先做個分析，然後做個評判。

「勸諭」一詞含有「勸導」之意，亦即勸導人做某一件事爲引人走向「完美」。而拒絕此種「勸諭」並不構成罪過，人一樣可以生存得救。但是誰若接受了這種勸諭，他的生活將是更「成全」的，更接近耶穌基督的要求。

與勸諭相對的一個名詞是「誠命」，誠命意味着命令。指的是天主的命令。面對誠命人必須去遵守，否則不能「得救」。傳統神學指出，在福音中有許多「誠命」，人必須無條件的去遵守才能得救。而其中也有一些僅是「勸諭」，規勸人遵循以尋求完美成全。這些福音的勸諭所包含的就是貧窮、貞潔、服從的生活方式。這是傳統神學的見解。下面我們要探討是否這樣的見解符合今日聖經學的註解。

關於修道生活的服從愿，傳統神學認爲耶穌所說的「聽從你們的，就是聽從我；拒絕你們的，就是拒絕我」（路十、十六），指的就是服從的勸諭。而根據今日聖經學家的註解，耶穌所說的這段話事實上是針對宗徒們傳播天國的喜訊而言。誰接受宗徒們傳播的天國喜訊，就是接受耶穌基督所傳播的天國喜訊。而「接受天國的喜訊」與人的得救是有着切身關係的，不能說是一種勸諭。嚴格而論，我們很難在福音的這段話裏找出耶穌對服從勸諭的根基。

其次，就貞潔而論，在福音中牽涉到貞潔問題的是在瑪竇福音第十九章。耶穌談論婚姻不可分離，宗徒們爲此感嘆婚姻生活的不易，不如獨身生活來得好，耶穌回答他們說：「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人才能領悟。因爲有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人是被人閹的；有些閹人，却是爲了天國而自閹的，能領悟的，就領悟吧！」（瑪十九11-12）。耶穌的這段話是否含有勸諭的成份呢？事實上，祂的話裏並未指出爲天國度獨身生活來得更完美。在保祿宗徒書信中我們也能從保祿的話裏證實耶穌並沒有把「貞潔」當做是一種勸諭。他說：「論獨身的人，我沒有主的命令，只就我蒙主的仁慈，作爲一個忠信的人說出我的意見」（格前七25）。接着保祿說出了獨身生活的優點，以及寡婦能守寡是最好的（格前七40）。從上面的分析，我們也無法斷定在耶穌的言語中含有貞潔的勸諭。否則保祿不可能說沒有主的命令。

最後談到貧窮的勸諭。一般傳統神學所採用的是「富貴少年」的那段福音章節（瑪十九16-22），描述耶穌勸勉富少年若願意獲得成全，須變賣一切，施捨給窮人，然後跟隨祂。

爲能了解這段福音的含義，首先我們須明瞭「成全」這句話在瑪竇福音中的含義。「成全」這兩個字在瑪竇福音中代表的不是「更完美」，而是一個新時代的標記。就是指耶穌基督帶來的「成全」的時代。在這成全的時代中，人必須變賣一切，跟隨耶穌，才能進入「天國」。顯然這裏所指的不是「一種勸諭」，而是一種新時代的要求。

在瑪竇福音第五章，耶穌也曾提到類似的問題：「你們不要以爲我來是廢除法律或先知；我來不是爲廢除，而是爲成全。」（我告訴你們，除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。）（瑪五17-20）。在這裏，耶穌也同時列出了一連串新時代的要求。最後，在第四十八節

做了一個總結說：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」（瑪六48）成全不是一指一般所謂的更加美好，而是天父救恩計劃實現，天國來臨的成全。

當富少年告訴耶穌他從小就守好誠命時，耶穌告訴他還少一樣，該去變賣一切。當時富少年一聽這話就憂悶的走了，耶穌說富人要進天國實在不容易。指的就是這新時代的要求。人必須答覆這樣的要求才能進入天國，顯然不只所謂「勸諭」。

這章節裏指的不是「勸諭」的問題，而是進入天國的問題。所以今天神學上的解釋認為，假如要在福音耶穌的言語中分出「勸諭」與「誠命」來實在大成問題。在耶穌的教訓中並沒有提到度貧窮、服從、貞潔的生活是更成全的勸諭。因此，我們可以說傳統神學用來解釋修會生活來源的說法是沒有足夠的聖經根據的。

具體說來，如果我們想在福音中明顯的分出兩種觀念：一種是爲了達到「成全」的「勸諭」；另一種是爲了得救的「誠命」不是容易的。在耶穌的宣講中沒有能將人分成兩類：一類只要守好誠命就夠了；另一類却須遵守「勸諭」。論「誠命」耶穌曾說一切的誠命可歸爲兩條：愛天主與愛人。面對着這兩條誠命，沒有人敢說自己已經守得很完美，可以進一步的度「勸諭」的生活了。因爲誠命所包涵的是愛天主及愛人，這是一個永遠無法滿全的理想。

總之，用勸諭與誠命相對立來解釋修會生活的來源有許多缺點：第一，沒有人敢自詡已守好愛天主及愛人的誠命。第二，假如福音中真有「勸諭」及「誠命」之分，這無疑是給天主子民分等級，將修道者置於更高層次，這與梵二大公會議第五章的思想不合。

第二節 現代神學的立場

在這一節裏，我們要以現代神學的立場來探討修會生活的來源。我們的問題是究竟修會生活是如何開始的？而那些開始度修會生活的入與基督又有着何種關係？

首先我們看，在福音裏耶穌整個的生命是爲宣講「天國的來臨」。在他整個的生命中所尋求的就是承行天父的旨意。他說：「我的食糧就是承行父的旨意」。祂付出所有的能力爲宣講天國，承行天父的旨意。這是基督對天父絕對的服從。耶穌在祂的生命中過的是獨身的生活方式，祂沒有家庭妻室兒女的牽掛，祂隨時隨地都能自由的付出自己，這是祂貞潔生活的一面。在耶穌的生活裏也有着貧窮的一面。祂一無保留，將自己的所有完全分享於人。

在福音中另有一個名稱「跟隨基督」。這個名稱在三部對觀福音裏講得很多。不過，我們得仔細的分析，「跟隨基督」這個名稱其實包括着幾種不同的方式。福音裏記載有一些人他們聽了耶穌的宣講就相信了祂，並且改變了生活態度。這些人可以說是跟隨了基督。他們跟隨基督的方式是在自己的家庭中。在福音中還有另一羣人，他們是耶穌很親密的朋友，如伯達尼一家兄妹，尼苛德摩等，他們是那樣的接近耶穌，聽從耶穌，更可以說他們是「跟隨基督」。但是，我們可以明顯的看出他們「跟隨基督」的方式與耶穌自己的生活方式截然不同。事實上，在耶穌的公開生活裏，還有一羣人他們以另一種方式跟隨了基督。耶穌實際的召叫了他們跟隨祂。祂對安德肋、伯多祿說：「來，跟隨我，我要使你們成爲捕人的漁夫」（瑪四、十九）；對雅各伯及若望說：「來，跟隨我」，他們立即放下了網，辭別他們的父親，跟隨了基督（見瑪四、二十一）。這些人跟隨基督的方式是如同馬爾谷福音第

十章所描寫的：爲了福音而捨棄了房屋、兄弟、父親、母親、兒女、田地、和一切。他們跟隨基督的方式與他人不同。他們把耶穌的生活方式當做自己的生活方式，與耶穌成爲一個團體，如同耶穌離開自己的母親，家人，他們也離開自己的家庭；如同耶穌一無所有，捨棄一切，他們也捨棄了自己的田地，房屋；如同耶穌過的是獨身生活，他們也離開了自己的妻子兒女。他們與耶穌生活在一起共同組成了一個團體，過着一種特殊的生活方式。

接着，我們要看究竟在教會歷史中修會生活是如何產生的，它產生的緣由又是什麼？

在教會歷史中，修會生活起源於第三世紀，第三世紀中有一羣基督徒他們嚮往過着與耶穌基督同樣的生活方式，他們放棄一切，到曠野裏去生活，這種生活方式後來繼續在歷史中延續，這就是修會生活的來源。

在修會生活產生初期，最早的聖人之一就是有名的隱修士——聖安當。從他的傳記裏可以看出他的聖召與我們所講的問題有相互的關聯。他生長在一個富裕的家庭，父母留下許多產業，他將自己的家產分給妹妹及其他親友。有一天在彌撒中他聽到了當天的福音馬爾谷第十章耶穌叫宗徒跟隨祂的一段話，他毅然下定決心效法宗徒們跟隨基督的方式，到曠野裏去生活。我們可以看出他跟隨基督的動機是爲了效法耶穌自己及宗徒們跟隨基督的生活方式。

爲了證實這一點確實可靠，我們要分析一個西文名詞：Apostolic，字義爲「宗徒性」。今天這名詞已與 Contemplative「默觀性」相對。但是最初在歷史中，並非是那些傳教工作者自稱爲「宗徒性」，相反，倒是那些隱修士自稱爲「宗徒性」，因爲他們深入曠野，爲的如同宗徒一般，捨棄一切跟隨基督，他們繼承了宗徒生活中的這一面。「宗徒性」一詞很久保持這個意義，所以以後的隱修

團體也自認保持宗徒跟隨基督捨棄一切的生活方式。直到後代的道明會建立，漸漸地「宗徒性」指的傳教。所以今天的傳教修會反而爲「宗徒性」，而隱修修會認爲是「默觀」者。爲此，根據「宗徒性」的演變，也可見出修會生活的來源，乃是爲了在教會中保持宗徒跟隨基督的生活方式，這方式具體地包含後代的團體與三愿生活。

第三節 反省問題

經過上述研討，如果再問：今天誰是蒙召的人，那麼可以加上那些在教會中、繼承宗徒跟隨基督接受祂的生活方式的會士，以及類似的團體。他們在生活方式方面，繼承了宗徒的聖召，是蒙受召叫的人。

其次，對於「勸諭」一詞，尙得有些說明。如果有人以爲修會生活的來源出於耶穌的勸諭；勸諭與誠命相對，那麼我們已經有所批判，認爲不能根據聖經成立。不過，由於在教會用語中，稱修會生活爲度福音勸諭生活，因此這個名詞似乎仍應保持。一般說來，教會並不參與神學討論；我們可以接受這個名詞，但是所謂福音勸諭僅指跟隨基督的生活方式，並不表示與誠命有任何相對的意義。

(四) 結 論

本文自聖經與神學，確定今天在教會中誰是蒙召者。我們的結論是那些繼承宗徒，跟隨基督傳播福音，以及採取特殊生活方式的人。更具體而論，是領受聖秩聖事，以及度修會生活或類似性質的團體生活的人。不過他們蒙受召叫不是爲了個人，而且爲了一個蒙受召叫的教會團體。

最後，雖然我們區分了宗徒的職務與宗徒的生活方式，兩者事實上不可能完全分清，因此在聖秩聖事中的蒙召者，接受類似宗徒捨棄一切而生活；而修會聖召，一般說來也參與傳教工作。不過作為教會中兩種不同的制度，是應當分別討論的。

路加福音中「旅程敘述」的一個意義

高慧琳譯

訓練門徒（上）

本文是非律賓東亞牧靈學院（E A P I）合作研究小組，參考了路加福音「旅程敘述」中的培育精神，針對初學會士及大修院修士培育計畫提出的建議。作者共有六位：Agnes Browne RSM, Philip Callaghan SM, Desmond Howard FMS, Merrylin Lee FDNCS, Kathrine Mair SSps, Elaine Morzone OSF。

——譯者謹識

前言

路加福音寫成時的基督徒團體，已不再認為基督第二次來臨是一樁迫在眉睫的事了。因此路加福音作者所急切期望散播的訊息是如何建立基督徒團體，並培育真正的門徒，好能為天國價值作證。

「旅程敘述」（九1—19, 41）是路加福音的一大特色。旅程甫始，耶穌率領門徒「決意面朝耶路撒冷走去」，邁向旅程的終點。旅途中，耶穌著手訓練門徒，讓他們逐漸了解天國的性質，並讓他們認清自己在歷史中作證的角色和責任。因而福音中充滿了濃厚的教育意味。

跟隨耶穌的門徒是被召徹底委身於祂的，所以旅程一開始，就可看出他們的義無反顧，絕無「手扶著犁往後看」或是重行舊道的現象發生。由此可知培育門徒是件廣續不斷向前進展的冒險事業。其

根本的動力在於要求與主同行的門徒（或朝聖者），先做一個斷然的基本抉擇，而後還要求他們的行為必須與此基本抉擇一致。

用心研究過了「旅程敘述」後，我們確信：今日不論對修會中的成年會士或是年輕的初學會士，都應有一套完整有效的培育計劃。「旅程敘述」中有許多主題，但耶穌一再強調的却是信仰、祈禱及財富。

以下我們將要由某些角度討論「旅程敘述」，這些角度都是經過我們祈禱、深思、研究、註釋和討論後所決定的。我們建議從下列兩方面開始深入「旅程敘述」的核心。

(1) 與團體一起伴隨耶穌而行：在培育者的指導下，團體分享、反省和祈禱是有價值的，能夠因此而建立起穩固的基督徒團體。

(2) 個人獨自伴隨耶穌而行：每位門徒被召由人性深處自獻於基督——這過程須人不斷的悔改皈依 (metanoia) 和自我棄捨 (kenosis)。按照「旅程敘述」，這方面每人都需要培育者給予個別的神修指導。

一、朝聖——走向聖城

雖然我們大部分的人都對朝聖的觀念和經驗不很熟悉，但是此處我們還要用朝聖的觀念來看「旅程敘述」，是因為最先伴隨耶穌走向耶路撒冷聖城和巴斯卦奧跡之路的是宗徒們，而後又有許多人加入了這行列。這兒我們將看看對耶穌和宗徒們來說，這「旅程」意味著什麼。宗徒對這旅程的看法一如耶穌，做爲這朝聖旅程一分子的我們——基督徒——應把我們的生活視爲正在走向耶路撒冷聖城。

初學期也可被視爲如同門徒們走的這段旅程的期間。所以我們要略述「朝聖」的意義。

「所謂朝聖，是信友們所從事的旅行，其目的地是一處被天主明顯祝聖過的聖地，以便在那聖善的環境中祈禱。」在這定義中，我們可考慮幾個名詞——「旅行」、「信友」、「祈禱」——的意義；這些是獻身於信仰的人表達「讚美」與「朝拜」的一些行動。因此朝聖是追尋與主遇合的過程。

耶穌與宗徒（路九）十九

宗徒們獻身跟隨耶穌，和祂一起生活一段時間之後，耶穌才開始這次的朝聖旅行。「當祂被接升天的日子快要來到時」（九51），祂開始做祂的最後一次旅行，是要走去與父完全的結合。這朝聖旅程的起初階段包括九51）十二59。

各章主題如下：

第九章：旅程的方向

旅途的缺乏安全感

第十章：「做門徒」的意義

第十一章：祈禱

第十二章：「做門徒」的意義

耶穌沿途一再提醒門徒，必須接受和祂同樣的使命，這使命不給人安全感，連每夜安枕之處何在也不得而知（九58）。面對無所知的眼前的途徑，所以門徒必須目不反顧——放棄以往所有的安全感（九62）。

然後耶穌打發門徒們出去，獲取一些「使徒的經驗」，他們體驗和老師一樣的任務、力量、貧窮和困難（十一～16）。他們回來之後，又教給他們「宗徒」的其他含義：與主結合（21～22），愛的法律（25～28），爲被遺棄的人服務（29～37）及聆聽天主的聖言（38～42）。

講解完作耶穌門徒所必備的基本心境之後，耶穌又教給他們祈禱生活的要素。祂和門徒們一起分享祂對父的祈禱。他們從父那兒接受怎樣的寬恕，他們也應如何寬恕別人。耶穌答應派遣聖神來給那些祈求的人，祂是與父合一之神。

第十二章再度回到「做門徒」意義的主題：做門徒缺乏安全感……若有寬恕的精神及對天主的信仰，就會獲得「不靠財富」而會有的安全感了。耶穌要求門徒們接受與祂同樣的考驗、危機（十二11～12）、同樣的信賴和平安（十二2～7）、同樣的一生（十二8～9、51～53）。

門徒們開始上路了，他們知道要往何處，該期待些什麼及如何達到他們所尋求的與主合一。不管怎樣，這旅程剛開始。未來漫長的旅程將使他們逐漸意識到：現在對老師教導內涵的了解是太膚淺了。

往耶路撒冷的途中，各章主題如下：

第十三章：耶路撒冷——旅程的方向

第十三～十四章：悔改——尋求自由——愛及成長的內在、自由

第十三～十四章：慷慨——服務的準備

第十五章：亡羊返棧時團體的喜悅——悔改

第十六章：悔改的阻礙——財富

第十七章：信仰

老師現在已使門徒們走在正確的途徑上了。爲能達到旅程的終站，就必須培養出並非一朝一夕就有的態度與價值觀。耶穌每天不斷的指出悔改及寬恕的必要性。悔改之前，門徒須先了解由於人性的弱點所造成的人類無助的情況（十三10-17，十四1-6）。耶穌顯示了祂的仁慈與憐憫（十三6-9），但祂不勉強人接受，這種內在的自由，表現於芥菜子的成長及酵母發酵的比喻中。

漸近旅途的終站，門徒們日漸了解老師所說好客的眞義。一路上，他們全仰仗他人供應食宿，十章宴席的比喻乃講述待客之道。

與老師同行朝聖的旅途並不孤獨。在十五章中，耶穌用三個比喻說明團體對迷途知返者的歡迎，這是用來說明門徒之間需要有一個團體存在。在團體中，一方面對悔改的罪人表示歡迎；另一方面，他們也和那九十九隻羊一般，分享老師重獲亡羊的喜悅和歡欣；這和蕩子回頭比喻中，長子所表現的態度大不一樣。

他們並常爲眼前的事，使自己對旅程的終點的意識模糊不清。因此在十六章中，耶穌告訴門徒，應以「天主的眼光」來看財寶；而法利塞人、狡猾的管家和富翁等人物，却以「人的眼光」來看他們的財富。

一路上朝夕相處——或聆聽老師的訓言，或觀察他人對耶穌及情境的反應——門徒盡量試著去了解耶穌所表現的態度——在十七章中，門徒學得信仰使人與天父交往所需的信仰深度。

信仰表現於團體作證中（十七1-3）、寬恕他人中（十七4）、祈禱中（十七5-6）、服務中（十七7-10）。因著信仰，撒瑪黎雅的癩病人獲得徹底的痊癒——首先是身體，接著是整個人。

信仰生活就是對那隱而不顯的天父臨在的信念（在心中的天國）。因此門徒們在與主同行朝聖中加深了自己的信仰。

旅程的終點已經在望，耶穌再次強調祈禱的態度。寡婦的信心表現在她祈禱的恒心（十八1-8）。稅吏向天主祈禱，法利塞人却對自己祈禱（十八9-14）。祈禱時，門徒們須有兒童般的虛心開放，不迷戀世物（十八18-29），並準備伴隨老師前往耶路撒冷——迎向旅程終點的十字架和天國（十八31-34）。

耶里哥城外的盲者和城內的匝凱都認出：旅途中的老師就是他們所要尋找的主……一個是由於個人的需要，另一個却是由於自己的好奇。因此渴望與耶穌相遇是祈禱的另一必要的心態。

耶路撒冷近了，但門徒們對天國的眞義仍是懵懂無知。耶穌就再給他們講另一個比喻，爲的是在未來能鼓舞他們，他們必須善用天賦的才能，信賴老師的支持。

光榮並完全獻身給父的最後時辰已近，耶穌允許門徒們視他爲君王、默西亞。進入耶路撒冷時，祂同時也是哀哭耶城命運的受苦僕人，然後祂進入聖殿，對父獻上崇拜者的赤誠。

伴主同行時，下列主題一再重覆：第一是耶穌對事物意義的準確透視，當然其間也攙雜著門徒們及其他人的看法；其次乃是門徒們藉著各種的情境，逐漸在心靈上領悟了許多事，這也是重要的；最後是以天主的眼光來看事情，這才是旅程的終極目標。

準確的透視

旅程一開始，耶穌警告門徒，不要回顧往日的足跡（九62），他們必須面朝耶路撒冷（天堂）——

——旅程的終點走去。沿途耶穌告訴他們，看見你們所看見之事的人是有福的，因為這些事是許多人夢寐以求，却又不得一見的（十23）。門徒們驅逐孩童，耶穌却吸引他們，並和他們一同遊戲，而且祝福他們（十八16）。沿途耶穌注意到人們的需要，如病魔纏身十八年的婦女（十三12）、十個癩病人（十七14）、匝凱（十九13）。當祂看到耶路撒冷時，痛哭它的需要，因為它不知道自己的貧乏和需要。

心靈的領悟

門徒對於耶路撒冷旅程中各種事情的領悟，有如逐步揭開的幃幔。旅途中，耶穌藉著每一階段的比喻，幫助他們了解更多路上的所見所聞，這些比喻一點一點揭示某些必要的教訓，那就是以天主的眼光來看周遭的世物（十二21，十六15），這不再屬於心靈之見，而是超性之見了。

黑暗使人看不見，魔鬼常和黑暗有關，所以心盲的人，常受邪惡的影響（十一31-36）那些把燈置於燈臺上而眼明心清的人，即是準備接受耶穌治癒的人。自知貧乏的人，耶穌也知道他的需要並治愈他（十三13，十四5，十五18，十七13，十九10）。

天主的眼光看事

各個比喻的目的，都是要人體會到對事物的深入觀察是必要的——每人都該不斷地探索，直到發現天主願自己具有的態度為止。這在下列章節美妙的表達出來——尋找無花果（十三6），在祈禱中尋找（十一10），迷失的亡羊（十五4-7），浪子回頭（十五11-32）。

匪凱

將近旅程終點，匪凱出場了。這一幕對「看」(seeing)有一總括的說明，它用很多字眼，表達那可見的行動——「出現」(appearance)、「看見」(see)、「瞥見」(glimpse)、「定睛注視」(look at)、「尋找」(seek)。

——看見耶穌本人

——讓耶穌看見我們

——接受天主子一瞥中所含的意義

——讓尋找我們的牧人發現我們

旅程終點，一位陌生人，也是罪人的匪凱「看見」了，然而伴同耶穌走完全程的門徒却「視而不見」。(十九11)

基督徒的生活

耶穌及其門徒的朝聖旅程，可以與基督徒生命之旅作平行的對照。門徒們在生活中，踏著老師的足跡，走向耶路撒冷。如同門徒在加里肋亞時一樣，基督徒的旅程開始於他成熟的自獻於主耶穌。那時基督徒再次學習作「門徒」的意義和祈禱的重要性。

整個生命旅程之中，他將在悔改、寬恕、好客及共融的氣氛中成長；並且學習和他人分享自己的財寶，為能得到天上的產業。這雖是一段漫長的旅程，但當他內心的自由不斷成長，他與天主相交的

結合也越來愈深。旅程逐漸接近終點，一般說來，基督徒會在老年再次學到祈禱的意義和耶穌對他是誰。最後，他如老師一樣地對天主完全投順；這種崇拜行動是爲了能面對面地看見父。

初學培育

我們也可拿門徒的旅程來與初學過程相對照。朝聖者、門徒們及初學會士都是在從事一次旅行，其目的是爲了去朝拜。進入修會接受培育的人，都是已獻身於主的。一如門徒，初學會士必須明白旅途中是沒有安全感的，也不可依賴世俗的資財。初學們可出外，分擔老師（或團體）的使命，體會「宗徒經驗」。回來經過檢討評價之後，就能學到更多有關作門徒的意義和祈禱的意義。

初學期開始，是他們在靜默中與主結合而成長、發展（如同芥菜子和酵母般）的時候。在初學訓練期中，應爲團體生活的價值，如喜樂、悲哀、寬恕、好客和自我捨棄奠定基礎。

自我交付的日子近了，耶穌一再強調祈禱和認識「祂」是誰的重要性。初學會士在完全自我交付、並宣發誓願的時刻近了時，應如老師一樣；在一切的讚美和崇拜行動之後，他們也應如門徒般，再次對所有的人宣報福音。

爲使初學會士更深刻的意識到這旅程的意義，帶他們旅行一次是一樁再適合不過的事了，讓他們親歷其境，儘可能在外盤桓幾天，如此，缺乏安全感、好客、困窮、寬恕、和諧共融的喜樂和祈禱等，這些活生生的經驗，將永遠銘刻他們心頭。

二、主題與象徵

甲、旅程敘述中的主題

耶穌在前往耶路撒冷的旅程中，由加里肋亞起，就一直被門徒及男女羣衆所跟隨。祂領頭前行（十七22，十八36，十九1-3 11 28），不時轉過身來跟他們說話（九55，十四25），祂在旅程中的一切教訓和言論彼此相接，却不與任何特定的時間或地點相關。耶穌常單單把「正道」指給門徒，對自己的言行教導跟隨者天國的要求和遠景。祂引導門徒經歷淨化和成長的過程。

在這種境遇中，耶穌廣泛地談論各種事情或主題。但他把重心放在強調財富、權勢和名望上。跟隨祂的門徒須有良好的心理準備：放棄物質保障；將遭受到的會是被拒、甚至迫害；做門徒的代價是要付出全部生命。另外的兩個主題特別提到「信德」和「祈禱」。門徒發現他們唯一的保障在於「信」，即對天父的信賴。耶穌教導門徒正確的祈禱方式期望加深他們的信仰，在心靈上能和耶穌合而為一。

財富

耶穌宣稱自己沒有枕頭的地方（九58），也嚴格地如此要求祂所召喚的人，一個人對財富和權勢的態度是顯示他接受或排斥天國主要的標記。

作爲門徒的人常處於被考驗的情境：他對財富的態度和抉擇表明他自己內心的傾向。若有肯定的答覆，是皈依的記號，就是對天父的照顧無條件地順服。他變賣家產去施捨，就會使自己不受掛慮和錯謬的安全感所束縛，而能更自由地去宣報天國已經來臨，因爲他已把天國的宣報看成比其他任何事

情更迫切、更要緊的了。這樣的人才是準備好一切迎接天主的人。

否定的答覆顯示他內心已爲財神爺這尊偶像所佔領，想藉著積蓄財富，確保自己的生命、權勢和威望。如此他就無法答覆老師的召喚，終至失去自己的錢財和生命。

相反的，一個人放棄了錢財，才能展示真我、接納鄰人、和他人分享一切，也才能創造和諧共融，擁有天國的財寶。因爲他變賣了一切，施捨給窮人，就和窮人一起分享天國了。

放棄財產的章節如下：

九57：狐狸有穴

十1：旅途中不要穿鞋

十二3：糊塗的富翁

十二22：信賴天主的照顧

十二33：真正的寶藏在於施捨

十四28：捨棄財富，籌算費用

十六1：不忠信的管家

十六19：富翁和拉匝祿

十八18：富少年

十九1：耶穌和匝凱

祈 禱

路加福音中「旅差敘述」的一個意義

門徒看到耶穌常祈禱，老師的榜樣鼓舞他們請求說：「主！請教我們祈禱。」由此，他們曉得了耶穌的祈禱和猶太宗教有所不同。耶穌教他們唸「天主經」，並且指出接近天父的新方式。「天主經」是新式的祈禱，是基督徒團體的祈禱。

祈禱是門徒和天主及天國關係的指標。只有一個人意識到自己對天主的依賴，並無條件的信任祂之後，才能做真誠的祈禱。門徒也只有曉得自己有什麼需要之後，才會伸手助人。經常謙虛的祈禱，天父就會賜與門徒們豐富的恩寵——天主聖神及其滿盈的喜樂。

21：耶穌的祈禱「父啊！我稱謝你！」

38：瑪爾大忙碌工作，瑪利亞靜聽

11：主的祈禱

15：半夜懇切祈求的朋友

9：祈求、尋找、敲門。聖神的賜與

27：聽天主的話並持守不渝的人

45：認識時代的記號

181：不義的法官和寡婦

35：耶穌的祈禱文——耶里哥的瞎子

28：耶穌榮進耶路撒冷，門徒歡欣讚美。

信
德

耶穌滿懷歡欣及信賴天父之心「出發」，面朝耶路撒冷走去（九51），在那兒祂將蒙難受死。但是耶穌對天父將「舉揚祂」的信念是不可動搖的。

門徒很難接受只靠信仰建立安全感的生活方式。他們沒有把握能排除一切的煩惱和畏懼（十二6-7、29-31）的信仰。信仰是天主所白白賞賜的。如果一個人以全心接受天主的話來答覆天主恩賜給他的信仰，他的全身必將充滿光明。只有在完全委順於天主時，他才能認識耶穌。一個人必須接受信仰之光（十一35-36），才能認出天主的啓示。

門徒領悟信仰的意義之後，才能體會不論做什麼都是要服侍天主。他對天主不能要求什麼權利。他聽天主的話並照樣去做，只爲了單純地順服天主。他所接受的一切都是天主的恩寵。如此在毫無保留的服侍中所顯示的信心，能够完成一切不可能的事，能使人原諒他的弟兄，跟他們和諧相處。

信仰就是對天主恩賜感謝的答覆。人由於認識了天主救援的行動，而被整個的、完全的治癒，成了天國的一員（十七19）。福音中的治癒通常不只包括肉體方面，當一個人看見了主（十八42），才顯示他的信仰是健全的。

天主的國並非以可見的神蹟方式來到世上；相反的，天國就在你內心中。它雖隱密却真實存在。門徒在此世，除了信仰外，沒有其他的保障，藉著天主聖神恩賜的信仰，他在此世即可看到天國的臨在。（十七21）

信仰和祈禱是緊密連在一起的（十八1-8），儘管人子遲遲不來，門徒必須繼續祈禱，絕不失望。假如不義的法官只因寡婦不斷要求，而答應了她的請求，天主又將如何寬厚的應允門徒不斷的祈禱呢？耶穌鼓勵門徒做持久不懈的虔誠禱告，如此，當人子來臨時就能在世上找到信德（十八8）。

獻身天國的決定，包括對人子命運的認識。耶穌的命運是按天主的計畫而實現的（十八31~34）。因為門徒缺乏信心，所以他們不懂。藉著對盲丐的治癒，耶穌指出門徒必須睜開眼睛，才能認識達味之子（十八35~43）。爲了看見主，認出祂是默西亞，需要有信心。

從加里肋亞一路跟隨耶穌的門徒，在旅途的終點，終於宣稱祂是「默西亞」，是「主」了。

九51：耶穌堅定的信仰

十一33：身體的燈

十一35：警醒的僕人

十二6、28：信賴眷顧人的天主

十七5：信仰——增進我們的信德

十七7：僕人的責任

十七19：返回謝恩的癩病人

十七20：天國的來臨

十八1：法官和寡婦

十八31：耶穌第三次預言死亡

十八35：耶穌治癒瞎子

十九11：金幣的比喻——無懼的冒險

十九28：旅程的終點——門徒表白信仰

喜 樂

旅程敘述的另一重要主題是「喜樂」。耶穌在前往耶路撒冷的途中宣布了救援的喜訊。祂在喜樂中引導門徒確信自己已經歷考驗和痛苦所要得到的光榮。

門徒很高興得到了驅魔的能力，這使他們親身經驗天國已降臨此世。但是耶穌提醒他們，快樂最深的泉源來自與天主的相知相契，並與祂為友（十七20）。

耶穌充滿聖神的喜樂，因為天父把救恩的計畫啓示給窮人和不學無術的人。

耶穌治癒癱瘓婦人的奇跡，是天國來臨的記號。「所有的人莫不歡喜」（十三17），因為天主的救恩已來到這世界，因此天主的國帶給眾人喜樂。

天主無限的慈愛，不斷在尋找迷失的人，一旦找到，便歡喜慶祝。回頭的罪人恢復了和天父之間的父子關係，能參與天國的婚宴和父再度結合，因此他的喜樂是圓滿的。

救恩賜與眾人：窮人、稅吏和罪人。耶穌指名召喚每一個人，當人們和耶穌相遇的一刹那，即是救恩的時刻。

匝凱變成了最小的人物中的一個：他悔改，把錢財分給窮人，邀請耶穌到自己家中，然後分享了天主子女的喜樂，因為他也變成了亞巴郎的後裔。

十 17 ~ 20：七十二門徒歸來復命

十一 21 ~ 24：耶穌的喜樂

十二 13 ~ 17：耶穌治癒癱瘓病婦

- 十五 1 } 7 : 亡羊的比喻
十五 8 } 10 : 失錢的比喻
十五 11 } 32 : 蕩子的比喻
十九 1 } 10 : 耶穌和匝凱

其他的主題

耶路撒冷

- 九 51 : 耶穌面朝耶路撒冷走去
九 52 : 撒瑪黎雅人不接納耶穌，因為祂是面朝耶路撒冷走去的
九 57 : 他們正朝耶路撒冷走去
十 38 : 耶穌和門徒繼續前行
十三 22 : 耶穌續朝耶路撒冷走去
十三 33 : 我必須（往耶路撒冷）前行
十四 25 : 羣衆與耶穌同行
十七 11 : 耶穌往耶路撒冷去時，經過撒瑪黎雅及加里肋亞邊界
十七 14 : 他們去的時候便潔淨了
十八 31 : 看哪！我們上耶路撒冷去
十九 28 : 耶穌領頭前行上耶路撒冷去

十九 37：當祂走近耶路撒冷時
十九 41：祂更近耶路撒冷時

喜宴

十二 37：主人邀請僕人入席，自己前來伺候

十四 7：在宴席上爭選首位

十四 12：選擇被邀的朋友

十四 15：盛宴——被請的人不來

十五 1：祂交接罪人，又同他們吃飯

十五 11：浪子回頭的歡宴

十六 19：拉匝祿渴望吃到從富翁宴桌上掉下來的碎屑

先知

十一 1：使命——被派遣和傳福音

十一 23：不妥協

十一 37：法利塞人——他們殺害先知

十二 1：公開無畏

十二 49：苦難——投火在世上

十二 51：分裂的原因

十三 32：如狐狸的黑落德，先知不宜死在耶路撒冷以外

十三34：耶路撒冷，耶路撒冷，你拒絕了我
人間的關係

九58：任憑死人去埋葬死人，不要回頭

十一27：懷過你的胎是有福的；那聽天主的話而遵行的人更是有福的

十二53：不是和平而是分裂，父親反對兒子

十四25：一個人除非惱恨父母……

十八18：富少年——伯多祿！我們怎樣？

悔改

十13：不信的城市

十一32：悔改的尼尼微人和不悔改的猶太人

十三5：如果你們不悔改，你們都要同樣喪亡

十五1：悔改的罪人和自以為義人的法利塞人的對照

十五7：一個罪人的悔改，在天上要歡樂，比對九十九個無須悔改的義人歡樂更大

十五10：在天上一個罪人悔改的歡樂

十五32：人們悔改歸向父，而非歸向法律

十六30：悔改的必要——富翁的五個兄弟

十七4：友愛的規勸——悔改、寬恕

十八9：謙虛的悔改或自充義人

天主是父

- 十21：稱謝天父的禱詞
- 十22：耶穌、唯一的子
- 十一2：天主是我們的父親，是仁慈寬恕人的父親
- 十一13：天父給人更好的禮物
- 十二30：天父知道門徒的需要
- 十二32：天父召選了你們，並把天國賜給你們
- 十五11：以父親的角色比喻天主

王權

- 十三35：預言耶穌以救世主的姿態進入耶路撒冷
- 十四15：耶穌自述爲君王式的邀請者
- 十八38：盲者以「達味之子」默西亞式的頭銜稱呼耶穌
- 十九28：耶穌君王式的進入耶路撒冷

普世得救

- 九55：耶穌斥責門徒意欲焚毀撒瑪黎雅的村莊
- 十13：被斥責的諸城——特別是異教徒
- 十25：慈善的撒瑪黎雅人
- 十三29：從東方和西方來的外邦人獲得救恩

路加福音中「旅程敘述」的一個意義

十三30：最後的將成爲最先的，最先的將成爲最後的
十七16：只有一位撒瑪黎雅人回來感謝天主

乙、旅程敘述中的象徵

旅程敘述中只有三個有意義的象徵：

宴會

耶穌通常在進餐或宴會時，以生動活潑的方式教導門徒，訓誡法利塞人，並駁斥反基督的價值觀。基督、聖保祿和許多早期基督徒團體中的使徒，都負有巡迴傳教的使命，他們獻身爲福音徹底的作見證。他們從一個團體到另一個團體，和人們接觸，也就利用機會，把進餐和宴會當作最理想的場所，來勸告教友，鼓勵他們增進對基督的忠信。

財富

人心或是傾向天主，或是傾向財富。一個人決定加入基督徒團體時，就把田地和房產變賣了，並帶著價款來見宗徒，把錢放在宗徒的腳前。這象徵人們把自己的生命和幸福託付給基督徒團體。尤有甚者，它顯示了人心最深沉的皈依和實行天國的價值觀。

耶路撒冷

路加福音的寫作圈在寫這一旅程敘述時，已經明瞭，耶路撒冷是整個事件的高峯，因此它象徵著基督在世時代的結束及教會時代的開始。跟隨基督的門徒，在接受祂的培育之後，應該由這裏開始繼續向前邁進，為天國的福音作證。

本文譯自 "Luke's Travel Narrative: Forming Disciples", *East Asian Pastoral Review*, 18 (1981) 58~64.
138~144.

(上文承接七〇頁) 體發展成熟時，羅馬教會保持信仰的共融和從共同信仰所產生的共同教規。在整個世界的主教團中越來越多的本地主教，以及羅馬聖部裡各大洲的主教和教長，足以證明教會重視其子弟的工作，不問其是那裏出生，更不會有什麼霸權主義。尤其是在梵二大公會議之後，爲了本地信友的利益，給予各國主教團非常大的創意權；而且各地主教團都知道，在有任何困難，任何需要時，常能從羅馬教會得到支持、瞭解和協助。

我們很清楚我們在中國的兄弟姊妹，在這三十年裡，經歷了困苦和長久的考驗。在那嚴酷的痛苦中，他們爲了忠於基督和祂的教會而作了見證；這種勇毅的見證，可以與初期教會的基督徒的見證相媲美。當我們獲悉在中國的天主教徒，如此忠於他們祖先的信仰，以及對伯多祿宗座如此的忠誠，爲我們是何等的安慰。當我們在深切的敬佩之餘，更要獻出我們對他們的深情支持，和熱誠祈禱的支援。

不久前，在那偉大的國家裡，宗教自由的要求曾獲得較大的了解。因此，我們要懇求全能的天主、萬國之王，在應用這種自由的原則時，我們在中國的兄弟姊妹，能够沒有阻礙地度信仰的生活，保持與大公教會的合一。宗座不放棄機會，尋求使在中國的教友知道，他們深刻地存留在天主教會的心中，天主教會特別敬仰並愛護，那組成偉大中國的過去和現在祖業的，美妙傳統和文化、崇高的人性和富饒的靈修，猶如我於去年二月十八日在馬尼拉所說的。因着「對衆教會的掛慮」(略後十一-28)使我們結合在一起，我懇切要求你們各位主教弟兄，邀請你們所屬的信友一齊爲在中國的弟兄姊妹們祈禱。

我們同聲祈禱，爲使他們在信仰上保持堅強，在愛德的工作上恒心。我們祈求天主，賞賜他們熱切而高興地期待有一天他們的教會的重生，能有一個新的聖神降臨，在那可愛的土地上讓耶穌的福音重開花朵。我們祈求天主，感動那些爲懷疑和恐懼所困的人，以及那些在嚴酷的考驗中讓步的人的心，爲使他們所接受的信仰寶庫能不受損傷。最後，我們爲整個的高貴的中國向天主獻上我們的神禱，使它常能走在公義和真正的進步的途徑上。

尤其我們以外邦人宗徒的信念祈求，因爲天主「能成就一切，遠超過我們所求所想的」(弗三三〇)，祂將「使一切協助那些愛祂的人」(羅八二八)。

(下文轉至一二四頁)

聖本篤的靈修

梁 湛 講 述
蔡 素 美 筆 錄

本篤會神修是以基督爲中心，在聖神領導下的基督徒團體，具體來說，便是在一部會規、一位會父及會士組成的修道團體。

本篤會的神修過程是奠定神修基礎的神修：

1. 渴望天主。
2. 下降至自我的最底層而後被舉揚，也就是先面對真實的自我，才能面對天主。
3. 靜。
4. 在天主內肯定。

本篤會的神修方法是體驗基督的救恩而回歸天父，這方法可以四個字來表達：

尋：離開世俗、尋求天主。

聽：以心耳傾聽天主的話。

體驗：以恒常的精神在修道團體生活中體驗主。

奔：以善行奔赴天主。

本篤會的神修境界是以一顆真誠的心，懷著痛悔的眼淚，在生活中表達出愛基督在萬有之上，並意識到主的國度臨在著，以禮、以敬顯出對主的希望及擁有基督的平安，並歸光榮於天主。

一 聖本篤及本篤會神修由來概述

聖本篤的單純神修完全在於他的會規，聖本篤會規共分七十三章，外加原序。會規裏充滿聖經的話語，聖本篤順口的引用古新經，尤其是新經，來表達他對神修的看法和感受。他用的那麼多，那麼順，就如福音中的基督在會規裏講話一樣。法國偉大的神修家 Bosuet (1627~1704) 說，聖本篤會規就是福音的縮影。「尋求天主」是聖本篤在會規裏所強調的，他在 Sulpice 山洞的幾年中，在克己修身的過程裏，一定親自領受了天主聖神的教導，使他深入基督的福音精神。當他受過了各種試探，他開始了解到人性的軟弱，一種最切實際，最能幫助一般人度福音生活，實行基督聖訓的方法，莫過於團體的神修。所以他在會規的第一章裏立即提出四種修道人，而第一種是他所推崇的團體會士，生活在修院中，在會規及會父管轄之下的團體。聖本篤稱他們為最英勇的會士。這部聖本篤會規就是聖本篤為他們所寫的。

這部會規不是一部法典，如有多少條文要守，不守就如何處罰等等；聖本篤會規的特點是在訓導及建立團體。聖本篤用當時羅馬人的一個觀念給他所要建立的團體命名為「侍奉天主的學校」。學校是追求智識的地方，但在這學校裏所追求的不是人世間的智識，而是追求永生的天主，即是天國和它的義德。在這學校裏的人受了個人追求人生意義的驅使，將「基督帶給世人天國喜訊的生活」實踐出來。

二 訓 導

聖本篤像一位慈父、導師、長兄講話。他說：「我兒，你要注意我的訓言，側耳傾聽我的教導。」

「（會規序）他也說：「親愛的弟兄們……請看，上主慈悲爲懷，給我們指出了生命的道路。」（會規序）。「照每人所需要的分配……顧及人的軟弱……無論如何不要抱怨。」（會規第四章）「我們所以主張必須召集所有的人來開會……。」（會規第三章）

聖本篤即使在立法的時候，他的話也有訓導的一面。他居於父親的地位，但他也把自己化爲團體中的一分子，表達團體是大家一起建立的。「讓我們因着天主的助祐，爲那英勇的團體會士訂立會規吧！」（會規第一章）

就像基督降世，建立天主的國，基督態度的客觀是邀請，「天國像是國王邀請人參與祂的宴席」（瑪二二2）。聖本篤也說：「上主的眼目，處處都在，……察看有無尋覓天主的智者。」（會規第五章）

三 建立團體

聖本篤會規的目標是建立團體

（一）福音的團體

聖本篤首先要建立的是一個福音的團體，也就是一個基督的團體，一個侍主的學校。對尋求上主的人，在會規序裏聖本篤這樣邀請：「上主在人羣中……誰是愛好長久生活的人？誰是渴望長壽享福的人？」聖本篤的要求與基督在福音裏一樣嚴格，基督說，一個人不能事奉兩個主人（瑪六24）。只有那十分渴望的人才能獲得邀請，如若望福音所說：「好使你愛我的愛在他們內，我也在他們內。」

(若十七 26)

聖本篤在他所建立的團體裏，首先把基督擺對了位置，「……有什麼能比上主邀請……甜蜜……指出了生命的道路？」（會規序）在這裏聖本篤要我們體驗基督的邀請，體驗自己的需要及生命的意義，一如福音含有「存在」的意味。

聖本篤是一位非常清楚的基督團體的創造者，看他怎麼說：「以信德……在福音的領導下」；「上主，誰能在祢的帳幕裏居住？」甚至於「當惡念萌生之初，……粉粹於基督面前」（會規序）。因為是基督的團體與基督同在，所以基督的思想、面貌、生活成爲這團體的思想、面貌與生活，團體的成長及見證即是基督面貌的明朗化。

(二) 歸化的團體

這個團體既然是福音的團體，也必然是歸化的團體，回歸天父家鄉的團體。聖本篤引用聖保祿的話：「難道你不知道：天主的慈愛是願引你悔改嗎？」（會規序）要使基督的思想、面貌、生活表露出來，把基督的福音生活出來，需要無止境的努力歸向基督，如在會規序聖本篤說「……爲了矯正惡習或保持仁愛……千萬不可氣餒而離開救恩的道路，」及會規第二三—三十章的犯過部分，這些都可看出整個修道方向是不斷的歸向福音的精神。

(三) 救恩的團體

聖本篤建立的是「救恩的團體」，基督帶給人間的救恩是無限的去發現天父的恩寵、天父的慈愛

及天國的真理，在這樣一個團體裏，到處都可發現天主的臨在，祂的救恩就在我們中間，尤其是在聖言之中。這樣一個尋求天主的團體是好的，可以讓天主聖言發芽滋長。

(四) 末世的團體

救恩的團體有基督的臨在，再引伸下去就有末世的幅度，基督以死亡與復活戰勝了這個世界，這個團體在今世為這勝利作證，作證方式不以宣講為主，而是以具體的修道生活表達了福音勸諭的生活，基督如何在人性最基本的層面上與天主父合一，我們也在最真實的人性層面上通過死亡而復活。

(五) 聖神的團體

聖本篤團體是聖神的團體，聖本篤說：「他們屬於一位會父管轄」（會規第一章）。聖本篤用兩章大章講解會父的教導及管理，充滿了如何去分辨天主的聖神，團體的人也是在聖神的領導下召集弟兄開會。按個人的需要來分配食物、用品、甚至接受長上所命不可能之事。所以這團體是在一齊體驗聖神的工作，一同死亡，一同復活，在一個會院內忠貞的一步步走向天主。

(六) 敬禮天主的團體

這是一個敬禮天主的團體，是祈禱的團體。會規第十九章的神業及默唸聖書 (*Lectio divina*) 的部份，可看出聖本篤把團體的祈禱做為生活的中心，他嚮往初世紀的團體，「你們都應該以詩歌讚揚。」（會規第十九章）祈禱時要用什麼態度呢？「應以敬畏之情事奉上主。」（會規第十九章）也就

是在恭敬的態度中與天主契合。

聖本篤以默唸聖書及工作來調合一天的生活，使它有一種韻律，在默唸聖書中個人聆聽天主的聖言並默禱。在工作上即做有益的事。

聖本篤沒有教導祈禱的步驟，但他的指示是清楚的，以純真的心靈、痛悔的眼淚時常祈禱，就像耶穌對撒瑪黎雅婦人所說的：「以心神以真理去朝拜祂。」（若四24）

（七）服務的團體

這團體也是服務的團體，聖本篤強調自食其力，不能懶惰，因「閒散是靈魂的大敵。」（會規第四八章）弟兄們彼此服務，尤其要關心病患、老幼，在招待賓客方面，要以禮、以敬待之，尤其不能忽略窮人。（會規第五三章）

聖本篤從沒有制定本篤會士應從事某種工作，因為他建立團體時，並不以某時代需要的工作為出發點。聖本篤主要的是建立福音的團體，與耶穌一起度福音的生活，做天主主要我們做的一切有益的工作，配合當代的需要。其實，天主要我們做的，自然會配合當代的需要，具體來說，只要不違反會規所勾勒出的修道生活及修道精神，任何工作都包括在內，試看聖本篤的會士們如何影響了歐洲文化，宣揚了基督的福音。

聖本篤要求會士們工作時要把工作做好，並且謙恭的去做，「……洗乾淨、整理好……付出什麼和收回什麼。」（會規第三五章）「他們應極謙恭的操作手工藝。」（會規第五七章）對於社會，本篤會士也有服務的一面：「當修院有成品出售，物品的價格要比一般售價低些。」（會規第五七章）

(八) 信賴的團體

在修道院生活的這一羣是平凡的人，就如基督卅三年體驗意識天父、天國及祂自己的使命；聖本篤很清楚的向會士們要求信賴的精神，在會規第六八章裏所講的，如果弟兄被命做不可能的事，這弟兄要向長上說明，但若長上堅持要他去做，這弟兄就信賴上主的助祐吧！

入會的人不向父母要求什麼，一切需要都來自會院、長上，既然走天主的路，就要完全以信賴的心去生活。

四 本篤會的三願

(一) 恆常

恆常來自基督的邀請，基督與門徒們的團體，最顯著的一個特色是「——來看看吧……住下了。」（若一39）他們的生活是救恩的生活，最後晚餐時，耶穌的話表達了「留下來」，父、子、神住的關係。「我在父內，父在我內。誰遵守我的誠命，就必定住在我的愛內，就如我遵守我父的誠命，住在祂的愛內一樣。」（若十五9-10）「你們如果住在我內，我的話也存在你們內。」（若十五7）。這是在神業及默唸聖書可體驗得到的。「真理之神……祂與你們同在，並在你們內。」（若十四17）聖本篤建立團體的制度，首先是恆常。大家被召回在基督的團體內，一心一意、一個方向、在共同生活的各種情況中去找、去聽、去體驗天主的愛及祂的誠命。在人間的團體，在人性本位上把天

主的救恩忠實的生活出來，讓天主當天主，人當人。我們所要求的忠實的對象，不是表面的修會團體、公規，主要的是忠實於那生活在此修會的主，生活在每位弟兄姐妹心內的主，也就是領導此修會團體的聖神，具體的是耶穌基督的話及福音所帶給我們的天國。

(二) 歸化

我們進入修會與基督同住下來，由此進入生活中的另一境界幅度，也就是天國所要求的，從自我的價值體系改變為基督的觀念、思想、福音勸諭所提供的真福八端的境界。會規序言提到：「上主：……日夜期待我們以善行答覆祂的訓誡。我們此生的歲月所以延長，是爲了給我們時間，好能改正惡習。」

福音生活的歸化是脫去舊人，穿上新人。是從假我的不自由中進入真我，假我要的是自我肯定，也就是(1)以東西來肯定自己。(2)用權利肯定自己。(3)用面子來肯定自己。歸化是從假我的矛盾中看到基督的話、真福八端所給的解放自我的光明。

耶穌降生，取了人性，爲了我們的緣故，祂在我們的人性中體驗了人性的軟弱及各種誘惑；祂也爲了我們而喪失人形，卅三年爲祂是一種成長，祂意識到自己，也意識到天主及與天主結合的過程。因而聖本篤在第七章論謙遜裏，以長達十二級的階梯來講解謙遜，表達學習基督的表樣，以克己、修身、自律、在基督內肯定自己而找到真我。

(三) 聽命

聽命在全部的會規中，佔有相當重的分量，並且意義也寬廣，聽命主要是棄絕私意，會規序言與第七三章都提到生活正直而服從的會士，也就是會規的開始與結束，都以服從的精神為主。

會規第二章提到會父也要聽命。第四章整章是服從福音的教導，第五章，聖本篤很大膽的說：「服從長上的就是服從天主。」聖本篤要求長上聽天主的話，他也要求長上負責屬下的聽命：「會父該時刻提高警覺，在天主可怕的審判時，有兩件事要被審問：即他的訓導和弟子們的聽命。」在第七章裏所講的是弟兄間的彼此聽命。

總之，本篤會士在服從的聖願中，學習基督的服從，迅速的服從，也徹底的服從，因而把貞潔與神貧也包括在服從的聖願內、本篤會士的貞潔與神貧是在服從的精神內而守願，這樣的基礎是建在磐石上，是穩固的。這樣的守願也真能為福音作證。

五 結 語

以上所敘述的就是聖本篤所提供的會規、團體、組織、制度、範圍、情況等生活方式。事實上，本篤會的修道生活就是基督徒的生活，也是初期教會基督徒所表達的生活方式，為福音作證的生活，一千五百年來，本篤會的團體還存在著，多少本篤會士成功的度了這種生活。這樣，我們可向世界宣佈，這種生活是有效的，也是有意義的，本篤會是可以找到天主及天主旨意的一種生活方式。

重要書目

- 一 聖本篤會規，聖本篤修女會出版，民國六六年六月初版。

- 二 聖本篤的身世會規及靈修，光啓出版社印行，民國六九年三月初版。
- 三 西方隱修聖祖，慈幼出版社，民國六九年四月臺北再版。
- 四 中古之光，華岡出版公司印行，民國六七年九月出版。

英文重要書目

1. "Notes and Comments on the rule of St. Benedict" by Sr. Glands Noreen O.S.B. Published, 1978 by Benedictine Sisters 3988 Paducah Drive San Diego, CA 92117
2. "Consider your Call, A Theology of Monastic Life today" by Daniel Rees and her other members of the English Benedictine Congregation Cistercian Publications, 1978
3. Searching for God "by Cardinal Basil Hume O.S.B. Published by Paulists Press, 1977
4. "Monastic Spirituality" by Claude J. Peiffer O.S.B. Published by Sheed and Ward Inc. 1966
5. "Vision of Peace" by Wilfrid Tunink O.S.B. Published by Farror, Strans and Company 1963.
6. The Yoke of Divine Love" by Dom Hubbert Van Zeller Published by Burns and Oates, 1957.

聖依納爵神操書的結構和動力

高士傑

聖依納爵神操書包括許多因素，其中有默想與默觀的題材、口禱、省察良心、例言、附規、注意及附錄。乍看起來，好像是一本很平凡的小書；然而教會却一直很重視它，認為它對整頓人心具有奇妙的功效。教宗比約第十二世稱它為「一本渺小而不可限量的書」，也稱它為「金書」①。它的偉大價值何在？答案是，在於它的結構和動力：這便是本文要介紹的內容。

本文首先要提出聖依納爵神操書的目標和為達此目標所用的方法。它的目標是什麼？神操書第1號便清楚地說出「使人除去一切錯亂的心情；並使在除去之後，尋覓並獲得天主的聖意，因而處置自己的生活，達到靈魂的得救。」21號又說：「使人得勝自己，並整理自己的生活，不致受任何錯亂的心情而決定自己的生活。」我們都有七情六慾，因而多次背離天主的旨意，辜負天主對我們的慈愛，並導致個人的自我毀滅。聖依納爵神操書就是要人準備，處置並消除這種錯亂的心情，並尋獲、遵從天父對我的旨意。換言之，全部神操都是指向這個目標，並引導人達到這個目標的方法。

聖依納爵在神操書的開端便提出「原則與基礎」②，說明他人生的基本觀點。全部神操書就是要領導人一步步達到這基本觀點。這個觀點也統攝全部神操的歷程。因此稱為全部神操的「原則和基礎」。

我們不僅要知道人生的基本觀點，而且要使它通傳於人整個的生命中——思想、心態和渴望……。如果想要達到這個目標，我們絕不只是在一、二次默想後就可說已完成了，實際上，需要恒心努力

，可能要花三十天的功夫，藉各種的神性操練而向這個目標奔馳。假使我們願意達此目標，單靠個人的努力是不夠的，也應當求天主協助。其實，聖依納爵希望人在每次操練之始即唸預備誦^③，這預備誦就是「原則與基礎」的道理。

神操就是要人達到「原則與基礎」所給人指出的境界。聖依納爵把神操分爲四階段，即所謂的「四週」^④。每一週都有一特定的目標，即是應有的效果。四週的效果含有一個先後次序，第一週的效果在具體的生活中彰顯了，然後才進入第二週；而第三、第四週爲的是加強第二週的效果，即依照天主的聖意做一抉擇，或調整當前的生活。每週都包括許多操練，每一操練也都有其特殊目的或效果，即聖依納爵所說「祈求我所願意的」^⑤。這樣，每次的操練都是邁向人生基本態度的一步，而此態度又光照並領導全部神操的歷程。

下面要更詳盡介紹神操四週的結構。

第一週

聖依納爵令人思考「原則與基礎」後，便讓人憶起自己不順從天主的這一事實。天主本著愛心願意把自己通傳給人，但人拒絕接受。人不但不接受天主，反而把自己交付給魔鬼，這便是所謂的「罪」。聖依納爵在神操中，先使人作有關罪的默想，讓人活潑地意識到犯罪就是與愛他的天主隔離；罪如同毒瘤，使人走向毀滅。他同時也使人意識到雖然他這麼不知恩，但天主還伸展祂的雙臂，企圖拯救他，即天主聖子已爲他犧牲性命。退省者默想到這一事實，便會從內心悔改，並做一個愛的答覆。這愛的答覆不是虛有其名的空話，而是行動：「主，祢願意我爲祢做什麼？」^⑥此時，他整個人便堅

決地歸屬於天主了。

這是聖依納爵要人走的一條路：羞愧、悔改，藉一個慷慨的愛而完全歸屬於耶穌。這時他也產生一個內心的渴望：極願事奉耶穌。一方面為賠補已罪，另一方面也為還愛耶穌。這裏有三部曲：首先意識到自己的罪而悔過，由悔過而有愛心，由愛心而產生為耶穌奉獻的願望。

在第一週中，聖依納爵要人從罪惡、偏情和自我中跳出來，並轉向耶穌，把自己交託給他。就是以耶穌為我的中心。在此，我們可以明白一件妙事，即罪本是件壞事，但它在人得救上却扮演另一角色，讓人羞愧、悔過、贖罪及熱愛天主，為了耶穌的緣故，不再怕吃苦；帶領人走向得救的道路，甚至成聖成賢。聖依納爵願意退省者一開始就默想罪和它的種種後果，實在有其道理。

第二週

在第一週中，退省者曾問耶穌：「祢願意我為你做什麼？」耶穌是否會給他一個肯定的答覆呢？有。這便是神操中「基督君王的號召」的默觀。

在這默觀中，耶穌說：「我的志願是征服一切仇敵，然後進入我父的光榮中。誰若願意跟隨我，該同我吃一樣的、穿一樣的；白天勞苦工作，晚上還要熬夜。這樣，誰同我一起勞苦，將來也要分享我的光榮勝利」^⑦。依納爵願意人進到心靈深處，思想我要給耶穌怎樣的答覆。我若裝聾作啞，這是決不可以的。聖依納爵要人多懇切祈求主，帶引他響應基督君主的號召，這樣做是理所當然的。然而，我是否願意給耶穌一個更慷慨的答覆呢？這就是聖依納爵願意人面對天主而有的答覆。所以，聖人要人奉獻說：「萬有的主宰！……」^⑧

在神操書中，這個默觀佔有很重要的地位。這是第二週甚至第三、第四週的基礎。當人面對耶穌的召叫有了慷慨之心時，就要瞻仰耶穌的言行，在他的生活中更認識、愛慕耶穌，並願意更親近祂和無條件的追隨耶穌，以尋覓主對祂具體的旨意。在不為錯亂心情左右的情況下，按主的意願做一抉擇或整頓自己的生活：這便是第二週的工夫。

現在要更詳細地介紹第二週內容。第二週可分為三部份：第一是瞻仰耶穌童年的奧蹟，如降孕、聖誕及其他童年史。第二先有「考慮地位」的前導，接下來就是瞻仰耶穌的公開生活。第三是選擇終身地位（或整頓生活）的方法。先論選擇的性質、對象，後來講解天主那方面的因素，即選擇的三種時間。然後再講論人這方面的因素，即選擇的兩種方法。最後論及「整頓自己的生活」。

聖依納爵為幫助人做好選擇（或整頓生活）的工作，在第二週中又加添了幾種操練，即二旗的默觀、三等人、三級謙遜。以上的這三個操練十分重要。

二旗的默觀——在第一週中，雖然退省者已承認並痛恨了自己的罪、偏情、世俗；但在第二週中，還會有私慾偏情的包袱。這時，他應努力識破微妙的偏情並加以淨化。其實，在基督君王的號召中，人已有淨化，但還嫌不夠具體。聖依納爵進一步地把撒彈與耶穌的精神擺在人眼前，讓人認出是哪種精神在主宰他。此即二旗的默觀。

撒彈使人貪財富、貪尊榮、增長傲慢。而耶穌的精神要貧窮、要屈辱和謙卑^⑥。平心而論，財富、尊榮本身並不是壞事，但人心傾向這一切，就表明了一個基本的事實，即以自我為中心。以前我們會向耶穌說過：「主！我願意跟隨你！我願意做你出類拔萃的兵士。」他那時只有一個籠統慷慨的心，但我們在二旗默觀中，即可看出人的慷慨之心應如何表達才對。即棄絕撒彈的精神，追隨基督的路

線。並祈求耶穌收錄自己在祂旗幟之下，即貧窮、屈辱和謙卑。

三等入——照理講，我們做了二旗的默觀後，已識破撒彈的精神，揚棄邪惡的影響，而追隨耶穌。但我們應承認，人錯亂的心情在我們身上有相當深的根，這根尚未消失，它隨時會阻礙人把自己完全交給聖神的領導。因此，聖人在神操中，說出退省者應作「三等入」的默想。第一等人只有泛泛的想望而不採取任何行動。第二等人比較好些，然而仍嫌不足；因為他還爲自己保留一份，不肯犧牲。第三等人是這樣的：他願意放棄一切，而只願意實踐天主的旨意。是否我們願意做第三等人呢？唯一合理的答覆是「要！」

三級謙遜——聖依納爵願意真正地準備人做最好的選擇工作。因此，他要人考慮三級謙遜。第一級謙遜：謙卑自己並服從天主。即使人們立我做世界的主宰，或爲保存自己的性命，我也決不肯犯一個大罪。第二級謙遜：爲得全世財物或爲保全性命，就連一個小罪也不肯犯。並且如果可以相等地事奉天主並救靈魂，我不願意也不動心去追求財物勝過貧窮。第三級謙遜：假使爲光榮天主，有同等的榮光，只是爲更相似吾主，我選擇貧窮而捨棄財富，只是爲和貧窮的耶穌在一起受貧窮。

三級謙遜的考慮實在提昇人靈升到最高境界。第三級的謙遜實則包括全部神操的精神。一個人達到這種境界才可完全消除偏情的影響，並能做最好的選擇。這三級謙遜的考慮還未指出天主要我做的具體事情是什麼。但可爲尋找天主的旨意而鋪路，同時也幫助我們準備自己的內心，好好負起選擇後的使命。

選擇——選擇假定對立。基本的對立是善與惡，在第一週中我們已做了這種選擇。在第二週，選擇假定的樹立是天主的旨意與我個人的意願。在人心中有這二者的對立或分裂；我們在瞻仰兩旗時

，就會發現這一點（一是自我安全，一是隸屬於天主之愛）。選擇就是在於接受天主的邀請，甚至最輕微的邀請。聖依納爵神操書到處都指向這一點，即準備人的心靈，使人看清天主的旨意，也慷慨地跟隨。神操書的目標就是準備人的心靈，為好好做選擇。基本上，選擇不靠人的理性，按福音的原則而做選擇。而是在作選擇時，人把自己完全交給聖神的推動，換言之，是讓天主在我身上做出祂的選擇，我只要向天主完全開放就好了。

第三週

在第二週中，人受渴望補贖和遠愛耶穌之心所驅使，在耶穌的召叫和祂具體生活的感召下，符合生命的宗旨或天主的旨意而做了選擇終身地位或整頓生活。但是，為把我們的選擇或整頓生活的計劃加以實踐，要做不少的犧牲——犧牲那些來自人本性的要求，而實踐天主的旨意；而天主的旨意往往讓人走上一條苦路。耶穌曾說過：「誰若願意跟隨我，該分擔我的勞苦。」你肯不肯吃苦呢？是否我們願意分擔主耶穌為人所受的勞苦？聖依納爵要人不怕吃苦，他要給人吃苦的動機和神力，因此使人瞻仰耶穌的苦難奧蹟——這便是神操第三週。

聖依納爵使人在第三週瞻仰耶穌的苦難奧蹟。苦難是耶穌的自我奉獻。耶穌不僅受苦，而且是甘心願意受苦；不是願意苦難的本身，而是為聯合主旨並救贖人類。所以耶穌為了愛天父和人類而自我奉獻。我們在瞻仰耶穌的苦難時，也要追隨耶穌，分擔祂的苦難，以實踐天父的旨意。選擇基本上就是接受天主的旨意。我們不但願意和耶穌一起吃苦，而且看到耶穌為了愛人受了那麼大的苦，我為選愛耶穌，還有什麼苦不能忍受呢？這時，我們便得到一股力量，使我們能承擔苦難。戴伯德的兩個兒

子願意進入耶穌的王國，耶穌問道：「你們能喝我將要喝的爵嗎？」他們說：「我們能。」（參閱瑪二十〇（28）我們也是一樣。

第四週

人的本性好逸惡勞，不肯吃苦，也無法長久生活在苦難中。但我們了解苦難的結果是復活，是喜樂。這個思想會給人一番鼓舞，使我們內心多有一分量承擔眼前的苦難。因此，依納爵使人在瞻仰耶穌的苦難後，再瞻仰耶穌復活的光榮。

第四週中，聖人叫人看耶穌是一位光榮的勝利者——祂自死亡中復活了。聖依納爵也使人看出耶穌是一位施行安慰者。祂在復活後顯現給許多人——聖母瑪利亞、宗徒們及其他的聖婦——同時也安慰他們。他們曾和耶穌一起受苦，如今耶穌把自己復活的光榮顯示出來，讓他們分享並安慰他們。此時，他們完全分享了主耶穌復活的光榮、勝利和喜樂。這正應驗了耶穌的話「誰和我一起吃苦，將來也要和我一起分享光榮、勝利。」^⑬

基督是人類的領袖，祂在升天以前派遣宗徒們（包括後世的千萬使徒）到世界各地去使萬民成爲門徒。雖然祂升了天，但還同我們在一起，協助鼓勵並安慰我們。當我們想到這一點，自然便會產生一股力量，使我們勇敢地接受苦難，不怕犧牲自己去實踐我們在第二週中所做的定志。因爲喜樂會增加承擔苦難的勇氣，也使我們恒久地承擔苦難。在第四週，退省者和耶穌有一種親密的友情，在喜樂中結合爲一，爲建設基督神國而努力。因而神操的第四週有其作用與必要性，並與整個神操密切相連。

聖愛瞻想——第四週末有一操練，叫作「聖愛瞻想」。這在依納爵的神操書中佔有怎樣的地位呢

？有人說第四週在默觀耶穌升天及宗徒們在耶路撒冷等候聖神降臨時就結束，而聖愛瞻想只是一個附錄。另一個說法則認為這不是附錄，而是屬於神操結構中的，是屬於第四週神操的工夫^①。我們根據第二種說法來談。

「聖愛瞻想」和第四週的目標相同——要人在喜樂中跟隨耶穌。但它提供一些新的材料，使人默觀天主所賜的各種恩惠，和祂愛我的各種表現。藉着這種光照和推動，因而也願愛慕並事奉至尊的天主。這個默想加深了我們在第四週中所得到的效果，同時也協助退省者把它帶進到具體的生活中，並努力在這種略帶神秘性的體驗中去生活。

結語

聖依納爵在神操書中論及一系列的操練。這些操練組成一個有計劃的行程。如果人不故意加以抗拒，就會被催促著一步步走向神操書要他達到的目標。聖依納爵神操的力量也就在此。

註

- ① 王昌社，神操詮釋，頁三七
- ② 神操書二十三號
- ③ 全上四六、四九號
- ④ 全上四號
- ⑤ 全上四十八、五十五、六十六號
- ⑥ 全上五十三號

- ⑦ 全上九十五號
- ⑧ 全上九十八號
- ⑨ 全上二四二、二四六號
- ⑩ 全註⑦
- ⑪ Coathalem H.S.J., *Ignatian Insights*, P. 221

參考書目

- 1. 聖依納爵，神操，光啓
- 2. 王昌祉，神操詮釋，光啓，一九六〇
- 3. Coathalem H., S. J., *Ignatian Insights*, Trans. by Mc. Carthy, C. J., S. J., 3rd Edition, Kuangchi Press, 1977, pp. 17-21
- 4. Lewis Jacques, *An Approach to the Spiritual Exercises: Program to Adapt the Spiritual Exercises*, Ed. Burke, T.A., S.J., Jersey, N.T.

(上文承接一〇四頁) 我們將我們的祈求委託於聖母瑪利亞的大力轉求，中國信友常在中國之后的名字下熱切而有信心地祈求她，請她祈求其聖子我們的主耶穌基督，賜給她在中國的子女們豐富的聖寵和天上的助佑。

正好中國新年(一月二十五日)的慶祝，給我良好的機會，再一次地向中國人民表示我對他們一直有愛和尊敬。在此快樂的新年中，我願意與各地所有的中國大家庭的人，一齊高興，並祝賀大家新年快樂平安。

以極大的主愛，我給你們宗座遐福。

教宗若望保祿二世 一九八二年一月六日主顯節

，在職第四年，發自梵蒂岡

基督內親愛的兄弟姊妹們：

在赴亞洲作牧靈訪問時，有機會與中國教友講話，我認為意義十分重大。對賈彥文總主教及同行各位主教，在我菲律賓牧靈訪問期間，趕來參加，特別感謝。我也真誠感謝各位，華人教友團體代表，在此地馬尼拉和我見面。各位在菲律賓或在其他亞洲地區，有的已經居住數代，有的是最近移到的。我知道各位切願和僑居地的生活完全融合，並且努力成爲一個好國民，爲僑居國的繁榮而工作；但同時各位願意在精神上和在中國的親友聯繫在一起，願意繼續保持祖國的傳統道德文化，願意永常熱愛中國，並爲協助它的繁榮和發展而貢獻力量。

各位也是本地教會團體的一份子，這關係能加強各位對基督的奉獻，使各位具有歷代散居世界各地的華僑教友團體所具有的基督精神。貴國歷史上認識基督而成爲基督徒的著名人士，均因接觸這種虔誠而富有生氣的教友團體而皈依。如果各位繼續保持此種精神，在基督信仰啓發下，生活於中國固有道德的薰陶之中，各位將成爲道地的基督徒和真正的中國人，使整個教會獲益良多。

透過在場的各位，我願向所有生活在中國的人民致意，懷着喜樂和熱愛的心情，向這廣大土地上，在基督內我的一切兄弟姊妹問安。

我也願向貴國，以我卑微的話，表達敬意，貴國確實偉大，不僅由於幅員廣闊人口 (下文轉至一五〇頁)

心理投射與信仰成熟

徐可之

一年多前，有位大專青年給我寄了一塊剪報^①，以後又特別來找我談了一些宗教問題。「宗教到底是怎麼回事？」並不是一個新問題；但近五十年來，有不少人文學者用「心理」方法來說明宗教，而這些心理解釋可說給宗教帶來了「新」的貢獻和寶貴的參考資料。八、九年前，筆者還在芝加哥讀書時，在所讀的心理科目和參考書中，曾留心閱讀過一些有關「宗教心理」的著作，其中尤以心理分析派的見解最爲「新穎」突出。當時也覺得，自己所讀的諮商心理，在十年內一定會普及國內各文教學團體；而心理分析派的「宗教分析」，也將隨心理知識的普及而影響國人對宗教所持有的傳統看法和信念。這些「新」見解現在慢慢在國內的書刊報章上出現了，筆者想利用這「初興」的好機會，陳述一些個人在這方面的看法和了解，來給「熱心」信仰的兄弟姐妹共同分享，並爲「有心」追求信仰的熱誠青年當作參考。全文分三部分：心理分析下的「宗教新解」；心理投射與迷信；信仰的淨化與成熟。

一、心理分析下的「宗教新解」

心理分析學派，特別是佛洛伊德及其派系的「宗教」見解，可說是乾脆俐落，「一刀兩斷」：宗教是幻想，是「渴望有一位全能父親」的心理投射。這種幻想不僅無益，而且有害；它使人「懶」於發展自身的才能，創造未來，而是將一切委託於「神」的宰治和支配。當然，每種學說都有其時代背

景和作者本人的「心理」意義，現在就先從這方面，來介紹一下佛氏有關宗教的幾本著作。

「宗教是迷信」

西格蒙·佛洛伊德（一八五六—一九三九）生於摩拉維亞（Moravia，當時為奧國之一省，現屬捷克），四歲時移居維也納，十七歲進入維也納大學醫學院就讀，二十五歲通過畢業考試，獲得醫師學位。此後不久即進入母校醫學院服務，同時特別研究神經精神醫學，從事心理分析。一九三八年納粹侵佔奧地利，驅逐猶太人；佛氏以八十二歲高齡流亡倫敦，次年九月在該地病逝。佛氏的浩瀚著作自然大都是有關心理分析方面的研究和經驗，但於中年後他又特別對「宗教現象」發生了極大的興趣，其主要著作有四：圖騰與禁忌（一九一三）；「幻想」的未來（一九二七）；文明及其不滿（一九三〇）；梅瑟與「神宗教」（一九三九）^⑤。

佛氏在奧京讀書時（十九世紀後半期），歐洲正瀰漫着「科學至上」的氣氛；一切必須以「實證」為基礎——能準確計算並以實驗證明的才是真理，不能如此證實的東西就一概視作神話、迷信，無稽之談。「科學是真理，宗教是迷信」，可說是當時學術界對宗教的一般看法和態度；因着自然科學的驚人發展，使人了解、控制、利用自然，解除了無知時代人對自然能力所懷有的恐懼與迷信；同樣，隨着人文科學的深入研究和進步，人也將更信任、發展自身的潛能，來代替、破除宗教迷信中對「神」的信仰和依賴。如孔德的「人性至上」，馬克斯的「宗教是鴉片」，尼采的「上帝死了」等，都是這個時代以「科學」來批判宗教的代表實例。佛洛伊德生長在這樣的學術環境中，深受此「實證」精神的影響；再加上其自身的一些因素，使他成了一位十足的「自然無神」論學者。在他以前的宗教

批判，就如上面指出的幾位代表人物，尤其是尼采，已在努力追究宗教「生成」的根源，並特別指出這根源就是人心的一些「隱密活動」，由此活動而產生幻想，藉此幻想而製造出宗教神話。佛氏承先啓後，以心理分析爲基礎，直指這些「宗教神話」本身，說明它們「生成」的主要關鍵是在於人的「心理投射」。他的這項「宗教新解」，在近幾十年中一直在深深地影響着許多人對宗教的看法和態度。下面就引用一些佛氏自己的話，來介紹他本人對「宗教」的見解，以免我們會於不知不覺中也陷入「強作解人」的主觀成見裡。

「宗教是心理投射」

在「幻想的未來」一書中，佛氏對「宗教生成」有很清楚的說明：「人在大自然和命運的超人力量前，時時感到威脅和無奈。面對這些無奈的威脅，人怎樣來與之周旋以免遭不幸？第一步是由『人化自然』而得到舒解。自然和命運的力量雖然遙不可及，但如果我們能以應付強悍者的方式來看待它們，我們便可以用懇求、賄賂來使它們平息；這樣去影響它們，我們就會滅弱、解除它們的恐怖力量。……這種情形並無什麼新奇之處，實際上這只是小孩對父母的原始型態的重演和延續。因爲人小時在父母前都會有過相似的無助感；一方面有理由怕他們，尤其是怕父親，但同時又知道父親一定會保護他，使他免遭危險的打擊。人對自然的力量也是這樣，使它們有「父」的特徵，視它們爲神。在長期的發展過程中，人對自然現象日益了解，因此自然的力量也就失去了這些「人」的特徵；但是人的無助感一直存在，因此他也一直渴望有位大能的父和神。「神」保有三種任務：祛除自然界的恐怖；使人與殘酷的命運，特別是無法避免的死亡，相互和好；補償人生遭遇的痛苦和災害。」

「這樣一來，善心的神聖眷顧——父，減輕或消除我們對生命危險所懷有的種種恐懼；來世的倫理秩序使一切正義得以實現，而這些在人的社會中往往無法實現；未來的生命使現世的存在繼續不斷，因此而滿足人的一切希求和夢想。人的好奇心所追求的謎底，比如宇宙如何開始，身心之間有何關聯等，也自然在這體系的前提下而找到解答。人由於小時候的『父親葛藤』所造成的內心衝突——這衝突從未完全克服過，如果因此而能除去，並由此而獲得一種大家都能接受的解決的話，那為個人的心理情況確是一種巨大的解脫和舒暢。……我說這些都是幻想時，一定要先把幻想一詞交代清楚。幻想和錯誤不是一回事，幻想也非必然就是錯誤。幻想的特徵是：它來自人心的渴求和渴望。所以我們說信仰是幻想時，就是指在這種信仰後面的推動力中，望梅止渴的心理滿足是其最主要的因素。這樣我們不必再去管它和實際的關係，正如幻想本身無法實際證明一樣。……我們既已說明了自己的立場和看法，現在讓我們再回到宗教道理身上。我們可以舊話重提：一切宗教道理都是幻想，無法證明。」^③

「科學取代宗教」

在「圖騰與禁忌」一書中，佛氏把宗教比作小孩對父母的依賴；就如人長大成熟，一定要擺脫兒童期的享樂原則而學會去適應具體的實際環境，同樣，人類發展到「科學時期」的時候，就會以面對並接受自己，來取代宗教中對神的信仰和依賴。

「如果我們接受了前面所提的，人類對宇宙觀的三段演化看法——精靈說時期、宗教時期、和科學時期，那麼我們不難發現，『全能的觀念』在這些不同時期中作了不同的演變。在精靈說時期，人

們認為自己全能。在宗教時期，人們將它歸諸於上帝，可是並沒有完全放棄它，因為人們仍然保留了一種在某種情況下，可以依照自己的期望來影響神明的看法。然而在科學的宇宙觀裡，這種全能的想法已無法容身；因為人們開始發現自己的渺小，同時絕無可避免地必須接受死亡和自然定律的控制。不過，這種全能的觀念即使到現在，仍然或多或少地存在於人們對人類心靈力量的熱誠自信。……要是我們把存在於原始民族中的這種『思想全能』觀念，認為是對『自戀』假設的有利證明，那麼，我們將在就人類對宇宙觀念的演化，和個人原慾的發展之間所做的進一步探討，充滿信心。精靈說時期，在次序和內涵上都和自戀時期相似；宗教時期就像小孩崇敬他們的父母一樣，相似『目標選擇』時期；至於科學時期，它就如一個人達到了完全成熟的階段，人們已放棄了純粹的享樂原則，而能就事實對自己作適當的調節，並且將他的慾望目標轉移到外在世界。』^④

此外佛氏更用「戀母弑父」的心理葛藤（他自己認為這是在心理分析上的最大發現），來解釋宗教中的祭獻、分食祭物等各種儀式的「心理意義」，特別是在「圖騰與禁忌」和「梅瑟與一神宗教」二書中，對此有長篇的「假設與求證」。最後值得一提的是，由於他對強迫心理症的觀察和臨床經驗，他認為這種患者的行動方式和宗教的儀式之間，有着很多相似的情形。在一篇題名為「強迫性行動與宗教儀式」（一九〇七）^⑤的文章中，他細心地將二者詳加比較和分析，然後對宗教提出了一種非常「有趣」的看法：「由於這些相似之處和分析，我們甚至可把強迫心理症視作宗教的另一面；這種心理症可說是個人的宗教體系，而宗教可說是（人類的）一種普遍的強迫心理症。」^⑥

佛氏的這些宗教新解對他本人有何「心理意義」？他的這些「發現」對宗教又有怎樣的貢獻？這在最後的部分將有所說明，現在先要簡述一下心理投射與迷信的相互關係。

二、心理投射與迷信

佛氏在奧京讀書時所接觸到的「科學主義」和精神，在我國也曾「盛行」一時；民初時從歐美留學回來的學者和專家，其中許多人也就把當時風靡歐美的「科學是真理，宗教是迷信」的思潮帶回了國內。由於這些學人在政治、教育、社會、文化等各方面的領導和影響，幾十年來國內各地，尤其是在受過高等教育的人士心目中，深深印上了此種觀點和信念：科學是真理、是進步、是繁榮富強的康莊大道；宗教是迷信、是無知、是貧窮落後的溫床和麻醉人心的鴉片。這些民初的學者，不論是隨政府來臺或身陷鐵幕，現在幾乎都已作古；他們的「流風」所及，雖然也時過境遷，但其影響的痕迹仍是清楚可見。在這「科學」之浪漸趨平靜的時候，「心理」之浪又隨歐美的餘風而逐漸高起。我們既生逢其時，現在就讓我們先把這「風浪」的威力和方向弄清楚，這樣不僅能避免隨波逐流，而且會更進一步把握時機，因地制宜。

心理投射——自我防禦

在日常的生活接觸中，我們都知道什麼叫敏感。有的人很會觀察、了解別人的心情；和這樣的人接觸、交談，很容易在內心產生共鳴，使你覺得溫暖親切，如坐春風。可是也有人非常精明、細心，但對人常保持距離；和他們交接來往，你會覺得「莫測高深」，甚至會忽然發現受排斥、有敵意，使你莫名其妙。前者是積極的敏感：推己及人，以心體心。後者是懷疑、猜忌，是消極的敏感和自我防禦。這裡所說的心理投射特別是和後者有關。為何有人會很容易懷疑、猜忌、敵視他人？因為他覺得

「草木皆兵」，不得不加強自我防禦，以免遭受隨時可來的打擊和傷害。能使人在心理上受到傷害的「東西」很多，所以人保護自己的方式也因「害」而異。合理化、潛抑、否定、轉移、仿同等都是，總稱之為「心理自衛機轉」⑦（我們簡稱為自我防禦）。心理投射也是其中之一，它的意義可由下面的解釋看得清楚。「有些病人常常整日疑神疑鬼，無中生有地認為別人要害他。因此常常氣憤在心，對人懷疑不已，常常與人發生爭執。如果分析他的心理，有時可以發現，原來他自己本來有個念頭，非常討厭別人，仇恨別人。可是由於某種原因，可能是自小養成觀念認為不應該恨別人，不敢意識到自己恨別人這件事，因而把這種恨人的惡念推到別人身上，認為是別人在恨他。這樣他自己變成爲無辜的受害人，而非壞人，心裡就好受多了。而且因爲別人恨他在先，所以他就可以名正言順的恨別人，打罵別人了。」⑧

這些心理自衛的方式，我們在日常生活中都會不知不覺地在用，分別只是多少而已。比如聯考失敗後有人可能會說，「考上臺大又有什麼了不起，不讀大學的人也照樣可以當總經理！」這就是所謂的「合理化」，它可使遭受挫折者——渴望得到而實際上却得不到的人，在心理上覺得比較舒服一些，因而更易於承受因挫折而帶來的打擊和痛苦。再如我自己覺得恐懼、緊張（比如考試前），很不舒服；如果有朋友在一齊，可能我會不知不覺地拍拍他的肩膀，給他說：「這種考試沒什麼了不起，不必緊張害怕！」這是我的心理投射——把我的緊張和恐懼投射在朋友身上，叫他不要緊張害怕；因爲說自己緊張恐懼，很不好意思，叫他不要如此那我就覺得容易並舒服得多了。日常使用這些方式來減輕心理上的壓力，使自己能因此而輕鬆舒服一下，並非「不智」之舉；但如果使用太多，那就會有百害而無一利。因爲心理上的這些自我防禦並不解決問題，使用太多更會使人與現實脫節，甚至使人

幻想、錯亂，精神失常。佛氏及其心理分析學派說宗教是幻想，是心理投射，就是針對此種有害無益的自我防禦而言；它不但不解決問題，而且更使人逃避現實，就如畫餅充飢、望梅止渴一樣，都是「一相情願」的憑空幻想，完全不切實際，於事毫無助益。宗教是否真的如此，等下再說，現在先看宗教和迷信究竟有何關係。

假宗教——真迷信

宗教與迷信在很多人的心目中幾乎是兩個同義詞，兩者之間沒有多大分別。筆者小學畢業那年，遇到一件與此有關的事，印象非常深刻。一位自然科學老師，有次在開始上課時，用粉筆在黑板中間劃了一條直線，然後在線的右邊寫上「科學」兩個字，左邊寫「宗教」。隨後他用手從右向左推，「科學」越來地方越大，「宗教」越來地方越小；最後整個黑板都是科學，宗教完全消失。然後他鄭重地對我們說：這就是科學與宗教迷信的相互關係！他的解釋是，原始人不懂得自然的能力，愚昧無知使他們把雨、雷、閃電等都當作是神；現在科學給我們說明了這一切，宗教迷信的鬼神也就不存在了。老師的話說得那麼肯定、乾脆，深深打動了我幼小的心。由於學校是教會所辦，事後不久我去找訓導神父問這問題（那時我不是教友）。想不到因着這件事使我開始知道把宗教和迷信分開，最後也接受了教會的信仰，放棄了與信仰不相干的迷信。

科學越發展，人越了解宇宙萬有的奧秘：太空星雲的浩大，核子中子的渺小，可說這兩端的「無垠」都令人不可思議；但其間的運行、速度、光熱、能量等，一方面是那麼巨大驚人，一方面又是那麼井然有序。進入生命的領域，從微生物到她自己，從一個細胞到整個身體，處處都是巧「得」天功

，令人嘆爲觀止。這樣的秩序、規律、巧妙、「奧秘」，不是人的心理投射；它們早已先人而存在了無數個世紀。我們每晚躺下，一覺起來時，地球已帶着我們跑了八十多萬公里——它的時速是十萬多公里，我們的最快交通工具還差得遠呢。這也不是心理投射，因爲我們平常誰也不想這事，而它却「規規矩矩」地已如此運行了好多億年。面對這不可思議、無法幻想的浩大、渺小、秩序井然、奧妙難言的具體事實，萬物之「靈」的人想從其中找出一種「道、理」和解釋；他不滿意「就是如此，沒有解釋」的懶惰說法，他苦心追求的結論是，「這後面有超人的智慧」。肯定宇宙萬物有其最終的「道、理」，相信驚人的「井然有序」之後有超越的「智慧」，這是宗教的開端和根源。設法了解、師法此不可道的「道、理」，以參天地之化育；努力尋求並接觸到這超越的「智慧」，好使人的生命更和諧、更完美，這是宗教的中心、目的、和真諦實意。這歷經「慎思明辨」的真實信仰，和無知的迷信以及心理投射的幻想，完全不在一個平面上，自然也不應該混爲「一談」，不是嗎？

把風雨日月視爲神明是無知和迷信；說阿波羅是太陽神或嫦娥奔月，那是美麗的神話故事；想註生娘娘會使人早生貴子，乃是「一相情願」的心理投射和幻想。文明進步使人了解並面對真實，自然就不再相信神話和迷信；醫學很快要發展到能「保證」生男育女，註生娘娘也將因此而逐漸引退、消失。如果把這些無稽之談看作是宗教的話，那最多只能說是假宗教——假冒宗教之名，全無宗教之實。佛氏及其學派所說的「宗教是心理投射」，如果應用在這些真是神話、迷信的東西上，那的確是真相灼見，一下就可使此種「人造鬼神」原形畢露，非向成熟的人甘心拜服不可。如果把宗教和迷信混爲一談，誤以爲宗教就是迷信，相信科學，特別是心理分析，能解釋、破除、取代一切宗教和信仰，那就未免太當當然、太強作解人了。其實這種以偏蓋全，甚或道聽途說的「科學萬能——宗教迷信」

的見解和看法，如果加以心理分析的話，其中倒大有「一相情願」的心理因素在呢！下面一部分中將對此有更多介紹和說明。

三、信仰的淨化與成熟

上面已簡略指出，迷信的主要心理因素是無知或幼稚的幻想，是自我防禦和滿足希求的一種方法和「機轉」。而真實的宗教信仰則是建基於萬物的靜觀自得，「秩序井然」，宇宙間的明顯可見但又妙不可言的「道、理——智慧」；特別是生命的奧秘和自身具有的「靈明」，使人「不能不」舉一反三、飲水思源地去尋求這奧秘生命和靈明的「根、源」。佛氏及其學派的「宗教分析」在這方面有雙重的積極貢獻，雖然他們在自己的心目中並不分什麼是真實的信仰和迷信，而是把一切宗教都視為心理投射和幻想。現在就從積極方面來看看這些貢獻，其消極之處也將因此而顯露出來，不需要再加什麼評斷。

心理投射——分別宗教與迷信

佛氏的宗教新解——心理投射，為澄清宗教對象的真實或虛假，可說是既簡便又徹底的一種方法和原則。對很多原始民族的宗教來說，就如佛氏在「圖騰與禁忌」中所指出的一樣（澳、非、美、亞等地的土著民族的原始信仰），一經「心理投射」的測驗，大都一覽無遺地呈現出「滿足人心希求」的本來面目。這在我們的民間宗教和習俗裡，俯拾即是：婚、喪、開張等大事都要選個黃道吉日，過年過節時的許多拜拜（祈福消災），符咒、神像的鎮宅祛邪等，不勝枚舉。這些民俗信仰在儀式上能

夠多采多姿，或不論是如何莊嚴、隆重、神秘，但其內涵都不外乎是「滿足希求」的心理投射——人自覺沒有把握時，需要有一種外在的「保證」來支持、肯定自己，使之更有信心和勇氣。其實所謂的黃道吉日，除了天氣的清爽明朗或陰沉寒熱能很影響人的情緒外，其他不都是「萬事吉祥，絕無凶害」的期望和希求嗎？符咒、籤卜、神像的「靈驗」，如果不是由於人心的「萬無一失」的渴望（但實際上往往是毫無把握），那究竟有什麼在使它們靈驗呢？就是不用心理分析，而只以「慎察明辨」的心去追究的話，我國也有不少賢者、「悟」者，早已洞悉、看穿了這些「執、迷」的真相。比如「心平何勞持戒，行直何用修禪」^⑧（只要心安理得、行爲正直，吃齋念佛便是可有可無）；「若無閒事掛心頭，日日都是好時節」^⑨，如果把「閒事」視作恐懼、焦慮等，那每天就都是大吉大利的好日子了，不是嗎？當然，對破除迷信來說，這些徹悟的體驗很難使一般人了解，不像心理投射的解釋那樣簡明扼要，使人稍加「反求諸己」，便會覺得合情合理，心悅誠服。但可惜的是，佛氏將此有力的說明視作一種封閉的論斷——一切宗教都是幻想，把在心理投射之外仍能另有宗教基礎的可能性，也都一概抹殺、否定了。東方文化的賢者可說比較開放，以偏蓋全的情形似乎較少；尤其在論及天命、生死等與宗教有關的問題時，更是以「未知生，焉知死？」來表明自己的所知有限，而不願貿加論斷，強作解人。

對在心理投射之外另有其真實基礎的宗教信仰來說，佛氏的見解也有積極澄清的作用，雖然這不是他的本意，也是他始料未及的事。上面指出的宇宙秩序、生命奧秘、人的鑒明等，都是客觀具體的實有，絕非憑空虛構的幻想；而這些天然之道可說是昭然若揭，這裡無須贅述。在此客觀實有的基礎上，我們還有其他的信仰事實——和心理投射毫不相干，甚且恰恰相反。這裡特別提出「基督信仰」

，也就是佛氏所謂的「基督神話」^⑩。這信仰是真實可靠或只是幻想、神話，那首先要澄清兩件事：新約——基督的生活言行，是事實還是虛構？基督團體，這裡特別是指天主教會，是生活傳真抑或或訛傳訛？甚而迷惑誑騙？

福音真實可靠

福音的真偽可由歷史、考古、版本、傳承等不同方面去研究、考證，歷代的學者專家，不論贊成或反對，一直在爲此種考證、解釋而貢獻心力，甚至終生研讀，樂此不疲。反對者所舉出的理由，如果收集起來，可說是「集想像之大成」——人能想出的解釋都用過了；但影響現代最深的仍是佛氏讀書時（十九世紀末期），正流行歐洲的唯理主義學者（自由派）所提出的歷史批判：福音中的一切奇跡都是傳奇和神話，毫無歷史價值可言。這些專家的解釋以及佛氏對基督生平的理解，雖然在方法上有所不同，但其基本出發點則完全一致：任何超自然事件（奇跡）都是不可能的，所以福音中的奇跡全是神話；然後爲解釋這些神話而盡力找出「合理」的解釋。但是這些風靡一時的福音「歷史批判」，禁不住歷史的批判而已成爲往事陳迹，已爲今天的歷史和聖經學者所揚棄。更開放、更符合歷史真實的新批判方式不斷興起，福音的真實性不但沒有減少，反而在剔除一切「神化」的傾向與可能之後，更顯得真實可靠，禁得起歷史的一切考驗和批判^⑪。

如果我們把同樣的批判方法（不先天地肯定什麼，而只就事論事地去研讀），也應用在其他的宗教傳說上，比如「臺灣神話」^⑫以及其他類似的傳說和信仰，那會很容易分別出什麼是有根有據的歷史人物和事件，什麼是歷史人物的神化或完全出自虛構的幻想神話。就如關羽、岳飛、鄭成功、吳鳳

等，都是真有其人其事的歷史人物，但他們之被奉爲神，那就是「英、賢在天之靈仍會保佑我們」的神化過程；至於城隍、神農、龍王、灶君等，則完全沒有什麼歷史依據，關於他們的傳說，都是由「但願如此」而編成的神話故事。福音的真實可靠和這神化傳說或神話故事，實在是不可同日而語；佛氏的心理投射方法，能很容易給我們分清這兩者之間的真偽虛實，使人可清楚看出，真實的宗教信仰和幻想迷信是玉、石有別，一經「琢磨」，就會顯得迥然不同。

教會生活傳真

宗教信仰不僅有其內涵本身的真偽，同時更有其信衆、團體的具體生活在宣示這信仰的意義。這裡就基督徒團體——天主教會，來略加說明。這個教會團體，從基督和祂所選定的十二個弟子開始，一直到今天已有將近兩千年的成長歷史。在這期間，人類經歷了不少的人事滄桑——各種社會、政黨、國家、民族以及宗教團體的興亡衰替。基督的這個團體，在其他不同人的團體中，一開始就顯得十分貧、弱、渺小，微不足道（不必說在當時的整個龐大羅馬帝國中，就是在當時巴勒斯坦的猶太顯要組織中，納匪肋的一個木匠，和幾個漁夫、稅吏等非常平凡，甚而庸俗的人所組成的一個小團體，算得上什麼？）。當基督的宣講稍有「轟動」時，機警的猶太政教首領立即採取措施，並和當時的羅馬總督取得協調，很快就把他們認爲的「危險人物」，以最羞辱、最殘酷的十字架刑給處決了。他的那幾個弟子也因此逃散、藏匿，不敢再公開露面。照人的常理來說（這也是當時猶太政教領袖們的計劃和用心），基督被殺以後，他的那個無知無能的小團體也就自會消散，不了了之。但奇怪的是，他們逃散後不久又聚集了起來，並且還敢在首都耶路撒冷當衆宣講，包括面對那些處死他們老師的政教

顯要在內，堅決肯定那被他們這些民衆首領所判決釘死的納匪肋人耶穌，確實如其所言的死而復活了。爲了這樣的宣講和作證，他們給自己惹來許多麻煩和災禍，甚至一個個都因此而先後被殺害，一如他們的老師所遭遇的一樣。更奇怪的是，這個貧弱卑微的基督小團體，不但不因殺害而減少，反而越來越多。從那時到現在，歷經二十世紀的風雨滄桑，它的發展和成長，如果我們留心回顧一下的話，那確實是「生於憂患」，長於艱辛，不斷在遭受着各種的迫害和考驗。就是今天，它仍然在世界上的不同地方面臨着同樣的遭遇，不斷地在被判決，被殺害（比如在鐵幕國家中，在恐怖政權下，我們不是時常聽到、看到這些「被逮捕、送勞改、被判決、遭殺害」的新聞嗎？）。但它依然屹立人間，而且真實地傳遍了世界各地；它的這種真實的臨在，不會是心理投射吧？

和它同時代的各種團體，特別是那些討厭它，一心想把它消滅淨盡的龐大組織（其中有強大的帝國和政黨，通過他們的政治、軍事、經濟、教育等各種組織和機構，不惜以威脅、利誘、洗腦、勞改、殺害等一切手段和方法，堅決要把它「剪草除根」而後已），都在歷史洪流的沖激中，一個一個地隨着「大江東去，浪淘盡，千古風流人物」的歷史規律而成爲往事陳迹；而這個毫無反抗能力的基督團體——天主教會（在政治、軍事、經濟等各方面都微不足道），不但沒有被這些「人的」龐大勢力所消滅，而且也沒有隨着「歷史」的規律而爲興亡盛衰的浪濤所沖去。它究竟有什麼與衆不同的才能呢？仔細研究一下它的成員——人一方面的素質和才能，他們一點沒有什麼驚人之處，而只是一些簡單、平凡、甚或庸俗的民衆百姓。就是在今天，我們仍可用它初期所得的評語來描述它歷代的成員（包括它現在的一切信衆在內）：「以人的眼光來看，你們中有智慧的人並不多，有權勢的也不多，顯貴的也不多。」^⑭除了這在才智方面的平庸之外，它的成員更有生活倫理方面的軟弱和困難。他們和

其他人的團體一樣，特別是在其領導階層裡，也不時會有鉤心鬪角、爭權奪勢的情況發生；貪錢財、愛面子、好享受、不稱職、不忠實等人的缺點和實例，也是屢見不鮮，時有所聞；甚至更嚴重的生活腐化，瀆職褻聖、淫亂凶殺等，也曾在他們中間「流行」過一時^⑤。就人的團體發展過程來說，一般到了這樣腐化墮落的階段，下一步就是崩潰瓦解，很少再會有「中興」的情況出現（就是有的話，此後仍會因腐化、分裂而重歸消失與滅亡）。世界人類的歷史發展，各個朝代、政權的興替，以及一切思潮、學派、或什麼主義的流行與沒落，都是這「人潮潮汐」的顯明實例，不是嗎？但是基督的這個團體——天主教會，雖然歷經這些內在的無能、腐化、分裂，却並未崩潰瓦解，而且仍是充滿活力的繼續存在，日益發展。

這樣一個人的軟弱團體，完全生活在人類的歷史中，時時面臨着各種的「內憂與外患」，而它一直都能化險為夷，好像常在超越人類歷史的興廢存亡的風浪和規律；這不也是一項罕見的歷史現象和事實，也很值得留心研究、分析一番嗎？可是它並沒有什麼「青春永駐」的秘方。如果說是秘訣或「能源」的話，那又是非常簡單，可以說簡單的令人難以置信。儘管它本身充滿着人的軟弱和缺點，但其中常有一些人，在真實實實並不惜犧牲一切地生活着一個一脈相傳的事實：基督死而復活，為使所有的人都合而為一；死而復活的基督和他們生活在一起，繼續為促使「四海之內皆兄弟」的早日實現而貢獻一切。這樣捨己為人的生活事實——甘心「付出自己的生命為大眾作贖價」，和「自我防禦」的心理投射或幻想，如果說它們是風馬牛不相及，不算是言過其實吧？

求福免禍——顯示信仰幼稚與成熟

佛氏及其學派的宗教新解，除了能幫助我們更易於分清什麼是真實的宗教和迷信之外，它還會有助於真實信仰的淨化，使之能及時擺脫其幼稚的幻想而順利走向成熟。保祿·黎格爾在這方面有很深、長的分析與論述^②，我們這裡只能以更淺、短的方式來說明這淨化的意義。上面已指出基督信仰和其他迷信、神話完全是兩回事，它和自我防禦的心理投射不但不是一個平面上，而且是恰恰相反——在心理上不但不能保護自己，而更是要決心捨己爲人，這是「心理自衛」不可能使用的方式。基督信仰既有其真實的基礎，那這樣的信仰生活似乎就自然會真實可靠，不是嗎？不一定，問題並不那麼簡單。有真實基礎的信仰一定不是迷信、幻想，這是一回事；在真實信仰的生活中，能否有幼稚、幻想，甚至「迷信」的成分在，那是另一回事。這裡要特別指出的，就是在真實的基督信仰生活中，也會有很多幼稚、幻想的東西摻雜其間。而佛氏所提供的心理投射方法，很能幫助我們澄清這些真實信仰中的混雜成分，進而使信仰變得更純淨、真實、成熟、動人。

「求福免禍」愈多，信仰愈幼稚

我們說迷信是心理投射，就是因爲這種信仰主要是建立在「求福免禍」的心理希求上。一般民俗信仰中的求神問卜、進香許願等都是這方面的很好實例，隨處可以找到印證。很多人在獲得所求時（比如生意順利、喜獲麟兒、逢凶化吉等），自然覺得他們所信的神很靈；如果不幸事與願違，適得其反，當然有不少人會自認認錯，時運不濟，但此外也有不少會怪罪到他們的神身上，不再爲之焚香膜拜，甚或將其神像焚毀丟棄而另迎其他神祇來供奉。這樣的神和信仰正是佛氏所說的心理投射——滿足人之「求福免禍」的一種心理自衛方式，這是道道地地的宗教幻想。但在真實的基督信仰生活中

，既然和這些幻想、迷信是風馬牛不相及，那又怎麼會有這些因素摻雜其間呢？這裡我們也可借用佛氏對宗教發展的一種說法而改變一下它的內容^①：就如人的長大成熟，一定要擺脫兒童期的快樂原則，而去學會適應具體的實際環境，同樣，在真實的信仰成長上，也必須逐漸除去兒童期的幼稚幻想，進而走向成人的更真實具體的成熟信仰。有不少的基督信衆——這裡特別是指天主教會的信衆，雖然在很多方面都已是長大成熟的人，但往往在信仰生活方面仍是停留在「兒童期的快樂原則上」——把信仰視爲滿足其「求福免禍」的護身符和萬靈藥。他們的信仰生活，特別是在祈禱的時候，大都是祈求天主多多賜福而免除一切災禍。說得更清楚一點，他們認爲祈禱就是求天主賞賜成功順利（比如考試、留學、婚姻、生意等）；如果是身體不好或家人生病，他們的祈禱是「一定」要得到治癒——最好是奇跡性的治癒。如果不獲所求，很多人會抱怨天主不聽他們的祈禱；如果有更大的不幸發生（比如如求病癒而人死了，求考試順利而完全失敗），不少人會因此而放棄祈禱，甚或連信仰也一齊丟掉。這樣的情形不只是在一般的信友身上常會看到，就是在一些度獨身奉獻生活的人身上，也時常會有類似的反應出現。比如有人懇切祈求天主，使自己能得到「充分發展才能」的機會和地方（去讀自己有興趣的書，得到自己渴望有的學位，作自己最擅長的工作，同自己喜歡的人一起生活等），爲的是能愈顯主榮，並爲教會和同胞作出更大更多的貢獻。如果獲得所求，自然會高唱「我靈頌揚上主！」一切都顯得和諧、美麗。如果適得其反呢？比如被派去讀一些自己討厭的東西，也沒有什麼學位可得；讀完後因服從聖願而去作自己毫無把握的工作；在生活的團體中自己覺得無法溝通，甚至對其中的幾位更是一見就煩……在這處處不對勁的情形下，不少獻身者也是怨天尤人（天主不幫忙，長上不了解，別人不合作等），自嘆生不逢時；整個生活顯得陰沉消極，毫無喜樂、活力可「見」。更有甚

者，在少數的個案身上我們也不時會看到，他們由於得不到自己的希求（就如上面所說的「充分發展自己，爲能愈顯主榮」等），便明確地向長上提出條件；如果不讓我如此如此，我就要退出這個團體。有的人也會因這些撲空、挫折，不但離開修會，而且連信仰也棄置不顧了。

分析一下這樣的信仰生活，我們會很容易看出，其中的最大癥結就是「求福免禍」的心理投射，也就是信仰上的兒童時期之幼稚幻想。就如人在小的時候，常以父母是否滿足自己的希求（要糖果、玩具、圖畫、遊戲等）來評定父母的愛心多寡，同樣，幼稚的信仰生活也是以天主是否賜我所求而肯定祂慈善與否、靈或不靈，甚至存在或不存在。所以這時期的祈禱大都以「滿足自我希求」爲中心，所說的「榮主教人」也是要看是否「如我所願」來決定，其心目中的天主形象和真實的天主之間有着很大的不同。但這裡要分清兩件事：這樣的幼稚信仰，就其本身來說，仍是真實的信仰，而不是迷信（因爲天父、基督、聖神是真實具體的天主，和心理投射毫不相干）；但就人的幼稚想法來說——以爲天主就是要滿足自己的希求，這是心理投射，和一般迷信中的幼稚幻想沒有什麼兩樣。這可使我們看出，信仰生活中的「求福免禍」成分越多，這信仰就越是在幼稚的幻想階段；反之，此種成分愈少，那這信仰就愈趨成熟。依據這些不同的心理反應，宗教心理學者設計出一些問卷或測驗，來衡量信仰幼稚或成熟的深淺高下等不同程度。比較簡明的問卷如：你於兒童時對天主的想法是……；現在天主爲你好像是……；祈禱爲你是……；祈禱時你求……；如果天主一定會滿足你三項希求，你要……^⑬。這些方法能很有助於信仰的自我了解，使在成長過程中更易於知所取捨，更易於順利地走向成熟。

「逾越奧跡」出現，信仰開始成熟

就如人的長大成熟，一方面自己必須擺脫兒童時期的快樂原則——只以滿足自我需求為中心的生
活方式，同時在人際關係上也應學會以面對真實來接納別人，建立起真切關懷、服務，甚至捨己為人的
成熟友誼；在信仰上的長大成熟也有着相似的情形：一方面人必須擺脫只以「求福免禍」為中心和
和天主交往，同時也應該學會「接納」（相信並面對）真實的天主——一如祂本是怎樣就怎樣接納、
相信，而不是自己在心目中以為祂應該如何才覺得舒服滿意。天人之間建立起這樣真實、成熟的關係
之後，此成熟信仰也必然會滲透人的整個生活，特別是人際關係的生活。舉例說明就會顯得更清楚。

比如伯鐸跟隨基督，看祂驅魔治病，受群眾的熱情歡迎和擁戴，要推祂出來作君王（領導他們，
趕走羅馬人，恢復以色列的國家和光榮），伯鐸自然覺得興高采烈，因為這也正是他的希求和渴望——
而這些正眼看着就要實現！但如事與願違呢？基督堅決拒絕作這樣的君王，並且還確切地告訴他，
老師要「交出自己的生命為大眾作贖價」——必須受苦、被殺害，但第三天要復活。伯鐸對此種說法
認為是不可理喻——「絕對不可能！」基督重覆說明這事一定要來，伯鐸便對此無心再去過問，完全
提不起精神來。結果事情真如老師所言的發生了，伯鐸驚慌失措；雖然曾堅決聲明，就是為老師捨生
致命也在所不辭，但在兵丁逮捕老師時，伯鐸倉惶逃走而躲藏了起來，甚至一有人問及此事，便立刻
否認和老師的關係——「我不認識這個人！」一直到這裡，伯鐸和基督之間的關係是以他自己一相情
願的想法為中心——老師一定會滿足他的希求；事與願違時，他那自以為非常堅定的信心和熱情，就
赤裸裸地顯露出了它們的本來面目。經過這痛苦的體驗之後，伯鐸開始把目光轉向老師，「接受」祂

一如祂本來就是怎樣，而不再以自己對祂的想法（祂必須作恢復以色列現世光榮的君王）作基礎才獻身追隨祂。他和老師的關係從這時起並因此體驗和了解而逐漸變得真實、穩固、成熟：「主，你知道——我愛你。」此後他不再和同伴們爭論大小，而且還甘心為弟兄付出自己的生命，一如老師所作的一樣。

我們的信仰生活，不論是一般信友或是獨身奉獻，其成長、成熟的關鍵也全是在這裡：只有逾越奧跡出現，才能使人真的成為基督的弟子和友伴。基督所顯示的信仰，一方面是全心中悅天父，「我常作他所喜悅的事」；另一方面就是為他人而無條件地付出一切，「交出自己的生命為大眾作贖價」。這信仰的兩方面都是以「他」為中心，和「自我滿足」的求福免禍或自我防禦的心理投射正是恰恰相反！而這兩個方面不是別的，它們就是逾越奧跡的一體兩面：基督為「中悅天父」而甘心接受苦難和死亡；祂在十字架上的苦難死亡中，向「人」顯示了無條件的給與和接納（包括那些釘死祂的人在內）。基督這以「他」為中心的信仰和生活，不是在苦難死亡時才突然出現，而是祂一生常常如此生活的「自然」結果——誠於中而形於外的結果。但是逾越奧跡的重點（也許我們常以為就是苦難、死亡與復活），其實倒不是在這些「事」上，而乃是全心的「他」身上。其最深、奧的意義是中悅「父」和接納「人」，至於痛苦、死亡或舒暢、安樂，那是因「他」而定，它們本身並非絕對必然——方法可以改變，「他」才是非有不行。在這樣真實而成熟的信仰生活中，也有「求福」和「免禍」，但這和幼稚幻想的求福免禍却截然不同；這裡是以「悅樂父心，友愛兄弟」為中心和基礎，和「自我滿足」的幻想、投射，正可說是有「天、壤」之別，不是嗎？

結語

我們看過了佛氏及其學派的宗教新解，也看到此種心理投射的解釋和方法，能很有助於分別清楚什麼是真實的宗教和迷信，並能使真實的信仰也藉此方法而獲得淨化，走向成熟。就佛氏的學說本身來說，它和其他的學說一樣，不久也將（現在已在沒落中）隨歷史的波瀾而「杳然東去」，但基督信仰及其教會却常在「人」的歷史中而「天人嬋娟無盡期」。我們已擁有這真實的信仰，值得歡欣和慶幸；爲使這真實的信仰能長大、成熟，使它日益真切、動人，讓我們在每天的具體生活中，歡欣慶幸地學着去減少並擺脫幼稚的求福免禍——自我滿足，而把目光轉向基督，把「心」放在祂身上，好更能和祂一齊來體驗、了解祂心目中的信仰成熟：「四海之內皆兄弟，盡付須臾悅父心」。

附錄



佛氏的宗教新解對他本人有何心理意義？依據一些有限的資料，可簡略提出三點。(一)不少研究佛氏生平的學者，就如佛洛姆在其「佛洛伊德之使命」一書^①中所指出的，認爲佛氏在自己的心目中是和舊約中的梅瑟（或摩西）相比而認同：就如梅瑟曾率領以色列人進入福地，佛氏——新梅瑟，要以心理分析來領導人類進入新的預許之地。但是他的這「治療」方法以及因此而帶來的「性開放」，把人究竟帶到了怎樣的新福地，尤其是在歐美各地，已是有目共睹的事實，不必多說。(二)佛氏在奧京讀書時，曾深受反猶主義的困擾；及至納粹掌握政權，更使他遭受嚴重打擊，迫使他於八十二歲之老年而流亡英倫，客死異鄉。此種反猶主義的迫害，能對他有重大的心理意義，就如他在「幻想的未來」一

書中，「順便」提出了這樣的一個例子：「幻想和錯誤不是一回事，幻想也非必然就是錯誤。比如亞力士多德相信蟲子是由糞便產生的，這是錯誤；同樣，以前的醫生們認為性生活過度會造成背痛，這也是錯誤。稱這些錯誤為幻想，那就有欠正確。從另一方面來說，哥倫布想自己發現了一條去印度的新航線，那是他的幻想；他的「渴望」在此錯誤中所扮演的角色非常明顯。有些國家主義者，肯定只有印歐（亞里安）種族才能創造文明，這可稱之為幻想；或是相信性為兒童並不存在，也是幻想，但這已由心理分析所消除。」⁽²⁾（佛氏個人的倫理生活也會很影響他對宗教的看法。比如他和小姨 Minna Bernays（其妻之胞妹）間的不平常關係：一八九六年，佛氏時屆不惑，小姨來其家居住，一直到佛氏去世，共四十二年。著名心理學家 Carl G. Jung 曾明言佛氏的小姨聲稱她與姐夫有羅曼史，但永格為此大受佛氏弟子的攻擊。可是就整個事情來說，小姨在佛氏家中而成為其情婦，似乎已為學者所公認。此外也有不少學者，認為在佛氏的個案資料以及夢的分析中，有的並非事實，而只是佛氏本人的「自白」（時代雜誌於不久前曾報導與此有關的一些事。Cf. TIME, Nov. 23, 1981）。

附 註

① 只是一塊剪報，不知原報章為何或作者是誰。就內容來說，作者對宗教的態度很溫和，但立場也甚曖昧。看完之後你會覺得，宗教對人，特別是對年青、無知的人，能很有幫助，所以不是件壞事，但為有知識的成熟人，那就可有可無了。其原文如下：

宗教到底是怎麼回事？哈佛大學的宗教史學家摩爾和心理學者如佛洛伊德和容格等，都有個一致的看法，就是：「宗教起源於人們的心理活動，是一羣人共有的某種思想體系與行為方式，它給人一種行為的準則和生活的目標。」

許多人，特別是智慧未開的先民和孩童，由於對事物經驗和理解能力有限與貧乏，在遇到外在自然界無法抗

拒的無情打擊時，或個人內在的慾望、理想受挫，感到淒冷無助時，會憑着自我生存的潛能，希望能藉著一種無所不能，無所不在的萬能思想，來消除或應付外在與內在的壓力。

經由現實的體認，他們發現自身缺乏這種「萬能」的力量，於是求諸身外，先是父母，然後是其他有權力象徵的保護者，如老師、英雄或內心崇拜的人，這些都是人類成長發展過程中智慧和經驗的累積，一步一步擔任「萬能」力量的化身。然而最後，他們會發現這些人並不如想像中的萬能，因此便會轉而求諸宗教信仰，藉着神的力量，來化解內心苦痛，藉着神的旨意，來解釋自己的遭遇……在這過程中，「神」與「人」很自然地發生關係，也產生了宗教性的活動。

• 應了解宗教的真義

再就人與神的關係來說，人對於神的態度，決定了兩種宗教型態，即「極權宗教」與「人文宗教」。所謂「極權宗教」，是指人類對一種不可見的超人力量的承認，這力量控制着人類命運，人類必須對它服從、敬畏與崇拜，否則便是罪過。在這種形式的宗教中，神是全能的、全知的，而人是無能的、卑微的，人應完全在神的控制力量下，從神那兒得到垂憐與指示，並無個人的獨立與完整，信神後，會感到被全能的力量所保護支配。反過來看，所謂「人文宗教」，人必須發展理性的力量，來了解他自己，以及人際的關係，和自己在宇宙中的地位。在這種宗教形式中，強調神存在於人的本身，人的潛能是神，神不是什麼任何超然的力量，不代表權力及支配，而是代表善愛、真理、正義等德性，在此宗教中可實現人類自己的理想，而不盲目的順從。人不再是無助與卑屈，人具有自己潛在神力而加以發揮，這是何等自由快樂，絕不如在極權宗教中，人迷失了自己且被奴役。

• 信教也要理智判斷

很多青少年篤信宗教，有些甚至到狂熱的地步，這是因為青少年的抽象智能發展特別蓬勃，對所有事物的要求特別嚴苛，且理想奇高，然而現實中的青少年，却是羽毛未豐，各種處事的能力都正待培養中。如此眼高手低所產生的自卑感與無能感，在青少年中極為普遍和特別的強烈。

為了解決「無能」的出路，有些青少年經常求諸宗教和神的力量，有的則求諸各種玄學哲理，以期解脫。信教並不是壞事，在宗教的影響下，許多痛苦創傷藉以平復，許多希望藉以滋生。然而信教不可入迷到廢寢忘食，破壞常規的地步。

② 原著為德文，這裡只舉英譯。

Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, N.Y., Random House, 1939

The Future of An Illusion, N.Y., Doubleday, 1964

Civilization and Its Discontents, N.Y., W. Norton, 1961

Moses and Monotheism, N.Y., Random House, 1939

第一本有中譯，見下。其他與此有關的簡明書目，可參閱 *Psyche and Spirit—Readings in Psychology and Religion*, edited by John J. Heaney, N.Y., Paulist Press, 1973.

③ 摘譯自「幻想的未來」—Cf. *Psyche and Spirit*, op. cit., pp. 8—12

④ 「圖騰與禁忌」，楊庸一譯，志文（新潮文庫一三四），民國六十八年，一二二—一五六頁。

⑤ “Obsessive Actions and Religious Exercises”, *Standard Edition*, vol IX, pp. 117—127. 更易於參閱的是, *Personality and Religion*, edited by W.A. Sadler, Jr., N.Y., Harper & Row, 1970, pp. 47—56

⑥ 同上，二二六—二二七頁或五五—五六頁。

⑦ 「精神醫學」，徐靜著，水牛，民國六〇年，三一—六一頁

⑧ 同上，四二—四三頁

⑨ 「禪的黃金時代」，吳經熊著，商務，民國六十六年七版；參閱五五—五六頁

⑩ 同上，參閱三〇〇—三〇一頁；中央月刊，十二卷二期，一五六頁

⑪ 參閱「圖騰與禁忌」，一八八—一九〇頁

⑫ 這裡只舉幾本中文參考書：

「怎樣讀聖經」，趙雅博譯，光啓，民國四九年（部分內容雖已有些過時，但仍不失為一本值得參考的書）

「聖經研究簡介」，陳貞譯，華明，民國六六年（本書內容可惜沒有原作者較新的東西在內）

「信證學與聖經中的基督」，黃素蓮譯，光啓，民國六一年

- 「福音新論」，張春申著，光啓，民國六二年
- 「耶穌基督——史實與宣道」，樂英祺譯，光啓，民國六二年
- ⑬ 「臺灣神話」，廖毓文著，東風，民國六七年
- ⑭ 格林多前書，一 96
- ⑮ 參閱文藝復興時代的教會史（中文「天主教史」在這方面過於簡略）；西文的如“‘The Renaissance Popes’ in *The Protestant Reformation*, by Henri Daniel-Rops, N.Y., Doubleday (Image Books), 1963, vol. 1, pp. 242—373
- ⑯ Cf. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy—An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970 “Is God Dead?” in *Conciliun*, vol 16, N.Y., Paulist Press, 1966.
- ⑰ 見註四及所引用之原文
- ⑱ 原問卷共二十多項，這裡僅舉一一。
- ⑳ Eric Fromm, *Sigmund Freud's Mission*, N.Y., Harper & Row, 1959
- ㉑ Cf. *Psyche and Spirit*, op. cit., p. 11

（上文承接一二四頁）衆多，而特別由於其歷史悠久，文化優秀，以及貴國人民在這漫長的歲月中所培育的崇高道德價值。耶穌會士利瑪竇神父，從開始便充分的了解尊重中國文化，他的榜樣應當是我們衆人的啓發和楷模，不過當時也有人持不同的看法。總之當時不管發生什麼困難，一切已成過去；現在我們應當放眼於未來。

貴國正在認真的集中力量，建設未來。努力發展科技，發動全民勤勞合作，以使貴國人民能生活於真正的幸福之中。道地的虔誠基督徒，必定也是道地的優秀國民，所以我堅信貴國的每一位天主教徒，一定為建設貴國而盡全力，一個基督徒，不論其屬世界那一個國家，對天主忠誠之外，對其國家和同胞，均具有深度的責任感和愛心。他重視屬靈的事物，也為大衆利益貢獻一己之才學和專長。一個優良的中國天主教徒忠誠致力於自己國家的進步，對父母家庭盡孝，對國家盡忠；和其他優良國民一般，努力進修仁、義、禮、智、信「五常之德」，並以福音訓誨，使之加強。

各位親愛的兄弟姊妹們，正因為我感覺到和各位如此接近，我向各位講了上述的那些話。由於人為因素所導致的事實，使我們在這許多年中無法彼此接觸，有關各位本身、各位的喜樂、各位的希望和痛苦，知之甚少。最近，自貴國廣大幅員的不同區域，始得知有關各位的消息。在這漫長行程，我願在我們共同的信仰中，自內心深處，向各位致意。在此恩寵及多變的時代，我說：向天主開放各位的心靈理智，一切變故中均有天主上智的指引，天主在這一變故中實踐其計劃。從人的苦難中，甚至從人的軟弱和錯誤中，上主在創造新的進展。我真誠由衷的渴望，不久，有一天，我們終於能相聚共晤，同心同口歌頌上主說：「看，兄弟們同居共處，多麼快樂，多麼幸福！」（詠一三三：1）

我把各位托付給「大忠者貞女」和「中國之后」的聖母瑪利亞，願她的聖子耶穌基督的平安常與各位同在，願天主福佑中國！

（這是教宗若望保祿二世於一九八一年二月訪問亞洲在馬尼拉接見華人教友代表，包括自中華民國的代表在內共一百二十人而發表的演說節錄。）

神修輔導活動中的三個重要環節

Alice McDowell Pempel 著
胡國楨 譯

從事神修輔導活動的雙方，無論是導師 (director) 或導生 (seeker)，都是真正蒙受天主特別恩寵眷顧的人。很少會有什麼活動，會比參與神修輔導活動更能令人感到滿足的。因為在神修輔導活動進行中，每個參與者都必須跟另一個人緊緊密切地結合，一起在各種來自人及天主的基本生活動力中奮鬥。

神修輔導最主要的功能，在於幫助導生與天主建立起最深厚、最穩固的關係，進而度一個完全超脫、自由的生活，既能發揮自我個性，又懷有滿腔的愛火。這真是一個既嚴肅又複雜的活動：必須設法除去導生曾經有過的心靈創傷，改正其思想行為上的虛幻狂妄，並且還應化解他對某些人、地、事、物或神修方法的過分依賴才行。同時，活動的過程還能鼓舞並培育導生度深沉的祈禱生活，進而找到他最深層的自我，發現天主在他身上的聖意。

或許神修輔導的某些效果與心理治療相同；但二者的活動過程却是不同的。簡單的說，神修輔導的目的遠超過心理治療，是要發掘事實的「最深」層面——天主恩寵滿盈的境況。進行神修輔導活動的先決條件，是導生不能有已病入膏肓的神經衰弱或精神錯亂（這些心理上的疾病，都應先行治療，再從事神修輔導活動）；如此，不必進到太深的心理層面，就可完全達到神修輔導的目的了。接受神修輔導的導生，一定會比接受心理治療（調整）的患者收穫更豐厚，因為成功的神修輔導能夠導引導生開始度天主的生命。這結果會使一切與他接觸的人，在某方面被他改變了而不自知。換句話說，心

理治療的目的是使患者在心靈上有所調整和整合；而神修輔導却在啓發導生與天主間的心靈契合，獲得超脫的自由，或達到類似的狀態（無論你用什麼辭彙——傳統的或時髦的——稱呼它）。總之，神修輔導和心理治療的不同點，是在把活動的中心放在建立導生與天主之間的親密關係上。

雖然在神修輔導的活動中，最重要的是導生與天主間的關係，但如願使這輔導活動真正產生效果，下述的兩重關係也應相當強勁才行：首先，導師自己必須與天主有深度的密切關係；其次，導師與導生之間應該建立好一層生動活潑且相互信任的神修情誼關係。只有當這三重關係都強而有力時，神修輔導活動的進行才會順利而有效果。

作者撰寫本文的目的，是願仔細分析這三重關係間各種錯綜複雜的情況，並設法釐清神修輔導整個過程裏可能遇到的各種動力；如此就可向有志在神修輔導活動中扮演導師角色的先生女士們，提供一些重要的參考指南。①

導師與天主間的關係

在一個成功的神修輔導活動中，導師與天主間的親密關係是不可缺少的要素。當然，豐富的心理病學知識和熟練的神修輔導技巧也是重要的；但若導師缺乏上述與天主間的基本親密關係，雖然有這些知識和技巧，也不可能得到什麼良好的效果。在以下的分析說明中，我們可以發現在神修輔導活動中，有很多的方面是需要靠導師與天主之間的這層親密關係——或稱導師對天主的依賴之情——而產生實效的，其重要性可想而知。

首先，爲了要了解導生的體驗，導師需要有這一與天主間的親密關係。很顯然，導師必須經常不

斷地體驗到影響自己神修生活的各種動力，如此才能深切體會導生每個時刻的神修狀況。導師的神修體驗應包括深入了解各個偉大神修作家的作品精髓，以及深入透視到自己所處神修傳承裏的關鍵性思想特徵。要達到這個境界，導師必須已超越只以單純理智來探求知識的範圍，而能從生活的體驗中尋得超理性的知識和智慧。聖十字若望很清楚地看到了，一位缺乏神修體驗的導師所會造成的危險，他引用福音（瑪十五14）來說明這情形：「若是瞎子領瞎子，兩人都要掉到坑裏。」^⑤

其次，爲了要有效地評判導生的體驗，導師也必須對天主有深厚的依賴之情；如此才能聽任聖神在決定性時刻透過自己說話。導師不能在任何問題上都給予安慰性的回答，也不能在特殊的情況中，只給一般性的「標準答案」。他應該面對聖神開放自己，決意儘可能地在每一個特殊情況中給予最適當的——而非習慣性的——答覆。最正確的話常常是不經思考地，由優秀的導師口中蹦出來的。很多次，有的導生在回憶時想起，自己的導師在某件事上的勸言真是解析透澈、一針見血；可是導師自己却怎也想不起曾經在這件事情上說過什麼話了。當然，還可找到不少的實例說明讓聖神自由工作的成果。

假如導師真正地向聖神開放，其作風會每一次都不同。有時可能嚴格的像一個吹毛求疵的監工；有時又會溫柔的像一位和藹可親的保母。這種轉變連導師自己也不容易常常感覺到。一句簡潔有力、陳述事實的話，每每會相當犀利，有如一把寶劍能直接刺透導生的心，攻入他所處境的核心要塞；雖然如此，導師可能還朦朧然，不知自己的話已經發生了很大的效力。

導師有一個重要的任務，就是該扮演導生模範的角色；因此，他跟天主有親密關係很重要。理想的目標是，導生因爲看到導師的思言行爲，而了解到更圓滿地度神修生活究竟所指爲何。導師的各項

特質——心靈深處的平安喜悅；行爲上能隨心所欲；時時充滿活力，表現強而有力的臨在感；做事常有效率等——都能給導生提供參考，成爲仰望學習的對象，因而能受激勵，勇敢堅定地走神修旅程。

導師若對天主有強力的依賴之情，還能使自己成爲一個強而有吸引力的「正極力場」(Positive force-field)，能強而有效地影響導生。每個人在其神修旅程中，時時都有可能因著不同的理由而「偏離正道」——亦即不再以天主爲中心了；如此，他在神修上的成長也就因此而停頓，而且還會感覺自己的一切情況都顯得十分凌亂、不和諧，似乎找不到出路的方向。在這種狀況下，只有讓這個人面對一位能完全依賴天主生命的人，才可使他再次地回歸正道。這就好像導生原本是一個振動和諧的彈簧，不知受了什麼外力的影響，突然歪斜了一下，失去了原有的和諧運動；此時，他若想使自己回復成原先的和諧運動，唯一需要做的就是接近一個與自己原先振動和諧時有相同頻率的「力場」，隨著這力場的影響，自然而然就會逐漸平復了。如此，事實上可說什麼也不必做，只須面對另一位就夠了。當然，還是找到其他的辦法，可以使這個人回復到天主做他的中心，例如，花一整天的時間來祈禱，常常是十分有效的辦法。但是，對一個剛剛踏上神修旅程的初學者來說，最快速、最直接有效的辦法常是讓他面對導師。顯然，在這情況下導師自己若也心情紊亂而迷失了方向，就不可能給導生什麼幫助了。因此，要使神修輔導活動的過程發生真正效果，導師必須是一條平安、和諧及恩寵的輸送管道才行。

此外，導師還該有另一個主要作用，就是成爲一位「黑夜中的代禱者」(intercessor in the night)⑥，亦即在寂靜的當兒爲導生祈禱。Baron Von Hügel 是一位很有名的神修導師，他相當鄭重地奉行這個原則，所以他每天要爲他所輔導的人祈禱三次⑦。有些導師常常只能利用夜深人靜的時

候爲他所輔導的人祈禱。做導師的人很可能會在睡夢中突然驚醒，意識到此刻正是該爲某一導生祈禱的時刻。局外人也許會懷疑：這樣的祈禱究竟會不會發生效果？但是，這個懷疑是不必要的。有不少實例指出：導生們確實感覺，自己的導師利用祈禱的方法，直接進入了自己的神修生活裏面影響了自己。許多導生的問題及困境，都因導師爲他的祈禱而突然解除，而且從此開始進入一段平順豁達的光。還有實例指出：一個導生正在與困境搏鬥時，突然「感到」一股導師加給自己的能力——滿被天主恩佑的能力。所以，只要做導師的人，能與全能且有愛人之心的天主，保持親密的關係，常常爲自己所輔導的人祈禱，不論因此而得到的助力是什麼，都會對導生有助益的。更具體的說，這種神修經驗愈深的導師，其祈禱也愈常發生良好的效果。

有時願使某些輔導行動發生效果，就必須先在導生身上除去某些心理上的壓力或神修上的不當動力。當導師面對這個情況時，想要使自己能保持應有的平衡，也需要對天主有深切的依賴之情。說實在的，導師在這情況中要面對導生，進而與之遇合，需要有相當自信的冒險之心，絕不能使自己也捲入了導生的困境及其紛擾的情緒之中。因此，導師應相當的了解自己有一些人性上的弱點和欲望，這樣才不會不自知地掉進這些混亂的陷阱之中。對天主的依賴之情，常能在導師面對導生該做冒險之時，幫助他不使自己陷入導生的困境及情緒之中，而採取最適當的步驟。

每當導生陷入困境或發生情緒紛擾時，導師最有效的作爲是扮演「鏡子」的角色，讓受輔導者認清自己在這些情況下究竟成了什麼樣子。如此，導生就能愈來愈清楚地了解自己與他人的關係會受那些動力的影響，進而能有機會改善。

總之，在神修輔導活動中所有的各方面——了解並評判導生的體驗；做神修生活的模範；成爲導

生協助中心的「正極力場」；進入導生困境令其改善關係——在在都顯示導師與天主間有堅強的親密關係是必要的。然而，這點常被忽略。導師們每每以爲最上等的做法是多花些時間輔導，或接受最大數量的導生。這樣，增多的只是人爲行動；相對的，天主的行動就減少了，所以也產生不了什麼真正的效果。如此做，會耗費許多可以拿來獨處祈禱的時間，也就白白失去了許多導師自己與天主間增補親密關係的機會。假如導師發現自己所負的責任已經過重，缺少足夠的時間做深度祈禱和自我神修調整時，即使這只是短短的幾天時間，也應斷然取消約談，多花時間獨處祈禱：這是給予導生的較佳服務。

導師與導生間的關係

在神修輔導活動過程中還有另外一基本要素，就是導師與導生間的特殊友誼關係。人與人交往的最理想情況是，二人在彼此心靈最深處——天主就住在這裏——能够緊密結合。因此，許多人的努力目標就着重於獲得這種與別人之間產生親密結合上，可是這類的努力却常常失敗。神修輔導活動就是要給人造成一種氛圍，在這氛圍中能够真正成功地與另一個人完全結合。這個目的是可能達到的，因爲天主對導師和導生雙方都給了豐厚的恩寵神祐，也因爲二人所共同注視的焦點主要的在天主自己身上，而非對方身上。

然而，導師與導生間的關係，並非只是像普通人所認爲的，只有友誼關係而已。一般說來，他們二人間彼此分享的，不是外在的環境事物，而更是屬於各人心靈最深處的東西。他們沒有必要常在一起打網球、看電影、吃飯或談談彼此的興趣及嗜好。事實上，儘量避免這些活動，對於二人間產生眞

正的遇合，可能更有幫助；因為如此，二人便更能清晰明快地把注意力集中在彼此心靈最深處的結合上。不要讓不相干的事物及氣氛擾亂了這份關係；若然，這份關係就會產生更大的效果。

另外，導師和導生間的關係也不像標準典型的友誼關係。因為在後者關係中，二人應彼此重視對方的需要，而前者却只着重於滿足一方面的需要——使導生邁向接近天主的旅程。即使在兩位彼此互為導師的情況中，也應把時間劃分清楚，何時該以誰為關懷的核心，不可混淆。

在某些方面，導師和導生間的關係應超過朋友關係的深度，而更密切的有如親子或師生關係。一般推想而論，若選一位較有智慧、較有經驗、神修基礎也較深厚的導師，對導生來說，更能幫助他解答與天主共度深層生活時的各種問題。但若如此，也可能是一種危險，因為這會很容易使導師和導生間的關係變成「上司與屬下」、或「知者與不知者」同樣的授受關係^⑥。這兩種關係會給人造成一個錯誤的印象：以為導師是「資訊」的泉源，理應提供資料給導生；而導生却只要針對導師所給的問題提出「答案」就是了。若然，導師就被誤會該是一位偉大的教師、醫療師或巫師了。導師當然也應提供自己的看法和協助；但是，只有住在導生心靈深處的天主，才能給他提供真正的答案。導師的主要角色是跟導生一起聆聽天主在說什麼。Thomas Merton 關於這點曾說過：「你以為你能教別人默想嗎？你錯了。除了天主以外，沒有人能教別人默想；這是天主自己的事情。你所能做的，最多只是寫些什麼或說些什麼，以便給人提供一些機會去了解天主能做什麼罷了。」^⑦

William Richards 是一位傳教師兼心理學者，在他加深自己的神修生活之後說，他從心理治療的角度上也發現了同一的原則。他說：「我不再把我的工作看成是在給另一個人『做治療』，而更願意自己是在陪這個人，與他『相偕共處』。我現在了解治療必須在信賴、愛與接受的氣氛中進行才有效

；我現在也深深體會出，我在治療的過程中更是一個輸通的管道，而不是一個强有力的醫療師。我是在一旁檢視成長、稍癒、掙扎、再分裂、更大的整合……等過程的進行，我只是協助這過程逐漸地實現，而不是在這過程中搶功。」⑦

這段話非常準確地道出一位傑出神修導師應具備的態度：導師是天主教在導生身上工作的見證人，最好還是天主教工作的輸通管道，但絕不是「教師」，也不是「醫療師」。

過份強調導師與導生間不能有平等關係，會產生的另一個危險，就是在二人彼此分享各自深層神修經驗時，會造成不平衡。這不平衡的現象將影響治療或好轉的完整效能。在這種不平衡的關係中，導生完全地把自己所有的深度經驗、心理矛盾和喜樂裸呈在導師面前，可是導師自己却對自己的經驗及感受等守口如瓶。如此，不可避免地會導致雙方關係的畸型發展。當然，神修輔導活動的中心焦點是在導生，但導師自己也應該在適當及必要的時機開放自己，表明自己會很高興地願意分享自己的深度經驗。

Carl Jung 同意上述說法，還更進一步強調醫療師應冒險把自己整個地放在病患面前，與他遇合。一切的既有成見都必須在開放的態度下接受挑戰；同樣的，醫療師也應該有開放的態度，接受「自己也有改變可能」的事實，只有如此，醫療效果才會發生。Jung 用兩個化學元素的接觸做例子，來說明心理治療的過程，他說：「若產生了反應，兩者之間才會生化學變化（譯註：在質上有真正的結合）。」⑧ 醫療師若在基本上有開放的態度，並自認也有弱點，才可能分享自己的一切；同樣地，神修導師若願分享自己也須如此。如前所述，導師應該清楚知道，自己在什麼事物上常有自我中心的欲望和需求，這裏就是陷阱，而且面對這些陷阱時，實實在在地信賴天主。若然，導師就可避免被導生

的焦慮及心理困境所迷惑牽制，也可避免屈服在一些強勁的惡勢力權下。導師理應頭腦清晰，沉着鎮定，並以天主爲中心，但同時也應承認自己有弱點，並開放地接受自己也有改變的可能。

導師適時地跟被輔導者分享自己曾有過的經驗、掙扎和看法，還有不少別的好處。這類的分享可使導生更深入地透視何謂神修生活，進而能更清楚地看到前面該走的路徑；也能使導生不致曲解事實，把更大的神修境界視爲是一件值得過分光榮的事情；其所以會有這樣的曲解，是因爲深度的喜樂與深度的努力常是同時展現的一體兩面。此外，這種分享也能幫忙導生看清：人都是有限度的，都會有失敗的時候，自己的導師也不例外；這一認識可避免讓導生把導師看的太高，以爲導師能回答並解決一切問題，而把導師當成了最後的靠山，忘了還有天主存在。導師在受輔導者的面前，顯示出自己曾有過的掙扎以及曾經面臨的陷阱，還能減輕自己不少的心理負擔，不必背負過重的心理壓力；害怕自己把自己在導生心目中所塑造的形像，是一個受導生過分期盼依賴的「偶像」。

假如認清了神修輔導的特徵——第一個該關心的是「導生邁向天主的路徑」——那麼，對導師及導生雙方來說，檢視輔導過程給導生究竟帶來了多大的效益，就簡便了。相反的，師生雙方也應知道：假如輔導過程確實發生了效力，導師同樣的也自導生處獲得了幫助及慰藉。親自見證天主生命在另一個人身上逐漸展現，確實是一件令人感到欣喜的事。還有，當導師看到導生因發現自己在世界上成了一個新人，可以做一些新的行動而感到興奮時，導師自己也會因此而回憶起自己過去類似神修成長過程，這個回憶會帶來歡欣和感恩之情。有時，導師自己經驗到「枯竭期」，感到十分孤獨的時候，導生的熱心和喜樂可能正是導師自己神修生活上的綠洲。因此，反過來看，當導師個人感到神枯時，讓導生伴着自己共度這段黑夜時光，對於導師自己在自己生命上仍看出意義和目的是有助益的。

神修旅程的路徑可被視為一條螺旋線：會遭遇許多類似而可互相對照的經驗或考驗，而這些經驗及考驗是一次比一次深，一個比一個進入更深層面。舉例來說，就像任何願度神修生活的人，在任何時候都願設法使自己保持心平氣和而中心安穩（a peaceful centeredness）；當他處於這條螺旋線較淺的部位時，要努力使自己在默想靜思的當兒，能保有這心平氣和的狀況；當他神修旅程走得較為深入時，應該要求他能在日常工作中也能保持心平氣和的中心安穩；當他更深入時，在輕微的噪音中能保持；當他再深入時，面對人生危機，如親人死了時，也能保持。常常因天主的恩寵而有「巧合」的情況發生：導師及導生同時在跟同類型的問題奮戰，只是不在同一個深度層面而已；此時，二人各自的努力都能彼此為對方有所幫助。導師透過天主聖神的工程給導生提供幫助的同時，也常給自己同樣的勸言。這真是導師與導生關係中最美妙的一面。

導生也能因自己的特性而對導師的成長提供貢獻。這些導生特有的特質常是導師生命中所缺，而應加入發展的一些堅強因素或不同角度的人生透視。比如導生可能比較容易與人相處，可能有更好的表達深層情緒的能力，或可能有更整體處理整個自我關係的能力。這些特質都可能幫助導師成爲一個更寬容及更整合的人。所以，在每一次會談中，導師都應該捫心自問：天主這次願意透過導生給我傳達些什麼訊息？

強調導師和導生間的彼此分享和相互增益，正是友誼關係中關鍵要素——愛人——的先決因素。若望福音中很鄭重地提出這一輔導原則：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五12），「因爲愛是從天主來的，凡是愛人的，都是從天主生的，也能認識天主」（若壹四7）。不必多說，認識天主自然就能完成完整的神修輔導過程。

把認識天主當做基礎的行動，如此的愛自然可使治癒或神修成長有效地發生。Lawrence Le Shan 分析了神修治癒現象之後，發現最深層面的治癒是當「治療者」及「受治療者」雙方，都努力使彼此最深層的自我存在相合爲一時發生的^⑥，兩個個體同時進入寬心的鬆弛狀態，並在默禱中達到這種心靈的深度合一。整個過程中並無任何物理能力的轉移；事實上，可能二者都還不需要同在一個房間裏。他們並不思考有關治癒的事，只是彼此在愛中合一了而已。然而，治癒的事實就在這合一的境界中美妙的發生了。

神修輔導活動的導師與導生關係中最根本的要素就是這個在愛中的結合。不論導師在導生的問題上提供了多麼重要且深入的見解，也不論導師爲導生投入了多麼大量的時間，假如二人之間缺少這份基本的愛，不可能給予對方一點點實質有效的幫助。然而，這份愛並非情感上的愛，而是一種在什麼時候都必需有的愛，即便在最看不順眼的人身上也能發生；這份愛能深入心靈最黑暗的角落，使那些尚未察覺或已經忘懷的失意感重新獲得光亮的照明；這份愛會使真理在不計任何代價的情況下展現出來，只因爲願意導生能獲得真正的成長。雖然如此，這份愛仍然會使人真誠的接受對方整個的人，包括他的過錯及失意；這份愛也能使人欣賞對方的獨特特質以及對所有事物的特殊看法。導生若體驗到導師的這份無條件的愛，就會開始更圓滿的接受自己，進而體悟出天主終極的愛情。這體悟可給導生帶來勇氣和信賴，促成其改變並成長。

這份無條件的愛，有時會因爲一些個人的基本心理衝突而無法產生，但是這時天主的恩寵就再次發生作用了。在這種狀況下，導師常常會因這位導生的緣故而獲得一種人類正常情況下所不能產生的愛的動力，促使他能透視到導生靈魂深處的核心，如同天主自己來檢視這靈魂一般。換句話說，導師

能够透過導生個人人格的缺陷、虛妄的行為及情緒上的紊亂，而看出潛伏在他心靈深處的一些基本善良因素及其蠢蠢欲動的活力。這種深度的透視能把困擾人的一些人格不穩現象、化解於無形，而不加重視了。就像一位母親對她初生嬰孩所有的直覺性的愛一般；跟小嬰孩本身和其偉大的未來夢想比起来，半夜起身餵奶、換髒污的尿布、成天哭鬧不休等煩人的事，都不算什麼了。

導生對導師的愛有時也需要做一些心理不適的克服工作。若對導師不喜歡，第一個反應常是：「換一個導師嘛！」更有甚者，常常有人以為這份愛很容易產生，因為他能够很快地感受到輔導的效益。但是，這樣產生的愛會是有問題的，因為如此的愛是來自需求和欲望（屬情緒上的愛：eros），而不是真正的接受和體認對方（真正無條件的愛：agape），如此的愛常有強求和企圖控制對方的因素在，而不是完全自由的自我交付。十字聖若望注意到：受輔導者常希望輔導他們的人是個受人喜愛的人，能够跟自己親密交往；因此，這些人看到輔導他們的導師與別人也很熱絡地相處，就會心生嫉妒、煩亂不已^⑩。神修路徑的過程，有一部份是在探索如何使自己能由情緒上的愛（eros）轉變成真正無條件的愛（agape）。這轉變過程首先發生在導生與導師之間的關係上，然後逐漸推展到導生所有的人際關係裏。

總之，一次良好的神修輔導活動的關鍵，在於是否有無條件、全心奉獻的愛心。這份愛對師生雙方的成長來說都是必要的因素，應該使它不斷地常留心中。導師不必掛慮自己為導生做了些什麼、應該和導生談些什麼、討論些什麼等問題，只須要為了天主的緣故去愛——愛導生、愛別人——其他的一切，自然而然就隨著而來了。

導生與天主間的關係

神修輔導活動的首要目的是發展導生與天主間的關係。當然，爲了這一關係的發展，上述的兩種關係也必須作有效的運作才行，不過導師與導生二者在討論和交往時，都應把主要的焦點放在這一層關係上才是。

常常有人把神修導師的角色，形容成如同助產士、催化劑或恩寵見證人一樣，這個現象很正確地指出導生與天主間的關係，才是最重要的。助產士幫忙使小孩生出，但她自己並非生產過程實際參與的一份子——不論在受孕上、在懷胎上、在分娩上，她都用不上力。同樣的，催化劑是幫忙化學反應過程加速的物質，但它本身並不直接使化學反應實現。導師能力的臨在，能使導生在天主內的成長加快，但他並不能直接干涉這成長的邁成，因此，導師的作用是當事件發生時他在場，可做一個見證人，但他並沒有直接參與在事件之中。

導師與導生雙方時時把這點銘記心中是很重要的。在適當的時機，導師也應提醒導生，天主或基督自己才是真正的導師，而師生二人會談的主要目的，也只是審視一下在當前狀況中，天主對導生的希望而已。

導生與天主間的獨特關係，應該絕對地受到尊重。導師及導生二人都無法得知導生與天主間的關係最後會變成怎樣，因爲每一個人都是以獨特的樣式被召來事奉天主。每個人，一旦與天主結合了，就會成爲真正的自我。聖人不需要有劃一的存在樣式或同樣的言行作爲，而是能自由地成爲他之所以被召、召他者願意他真正成爲的一個人，不必顧慮社會對他的指示或期待。因此，導師和導生雙方都

不應以先入爲主的先天觀念，在天主與導生關係的發展過程中，加入一些人爲的努力。當然會有一些因素是不能攙雜在這層關係裏的：聖人一定不會殺人，也不會違犯基本的倫理規範。但是使每一個人成聖的要求却是完全獨特的，不可能事先預見。因此導師應常有願意退一步的心，以便檢視發展的特殊過程。如果導師給予過多的干預，發展的過程會遭到扭曲，也產生不出什麼成果來。

所以，導師應不斷地問導生這個問題：「天主在當下這個情況裏，召叫你去做什麼？」這個問題不必和他「以爲」他應該做什麼相同，這更屬於天主對他個人提出的要求而有的回覆，甚至這答案會與導生以往所受的教育背景完全相反，也說不定。例如，有時導生應該從花大量時間助人的情況中暫停，利用這些時間好好祈禱，以增進他與天主間關係的發展。導生只要能真心誠意地面對自己的良心，而不使自己陷入任何極端不道德的境遇中，就一定能自由地使自己成爲任何樣子的一個人，或能自由地去做任何事情。

因此，導師應該尊意天主爲導生神修成長所訂下的進度表。常常即使導師根據許多跡象的顯示，認爲導生需要前進了，可是導生却尚未做好繼續前進的準備。連續幾個月的似乎停滯不進，甚或有向後倒退的現象，就可能基本上問題了，這時導生似乎應該被允許停止下來，因爲他可能真的已走入了導師早已看出的「死巷」中了。這或許就是讓他能再次更完備地去了解他沒有做些什麼的適當時機了。這些錯誤的途徑可以協助他們去研究，怎樣的關係及怎樣的工作情況，只會領人走向挫敗、悲哀和不長進而已。有時候，有人在神修輔導的活動中，會走到這樣的地步：他似乎已正式放棄了他整個的神修生活、祈禱和悔罪淨化心理，過了好多年以後，他又重新開始繼續他的神修旅程；在這類的神修發展裏，導師不應變得灰心喪志，因爲每個人的成長都常在天主偉大的上智和照顧之下。可能

更重要的是，導師不只不應該在好像「失敗」時灰心喪志，而且也不應該在「成功」時，自以為有功勞。他只能因為自己在整個過程中，成功地扮演好了催化劑的功能，而感到滿意就是了。

神修輔導活動最完全的實現，是在使導生和天主間的關係能發展到圓滿的極致，如此，人為的輔導可以不再需要了，至少幾乎不再需要了。在起初，導師是需要的，爲的是幫忙導生分清何者是天主指示的道路，何者是導生自己想像出來的道路，或是何者是由別的因素而引發出來的道路。換個方向說，導師幫忙分辨何者是較深層自我的意願，何者又是較浮面的心理需求。這個工作較古典的說法就是神類分辨。導生因了導師的幫助，開始經驗性地認識那一種動力或聲音來自深層的自我，亦即天主的意願。換句話說，導師幫助導生增高其聆聽及分辨能力的敏銳度。同樣地，導生應及時地學會，如何不需要看到導師，即可在環境迫使自己墮落之後，立刻就能從自我中心返回天主身上。因此，神修輔導活動是要使一個需要幫忙和解釋的萌芽式的天人關係，逐漸發展成一個更直接、而不需要或需要很少中介的更圓滿的天人關係。

從未有人達到絕不再需要別人輔導的境界，但是有導師幫忙下的神修發展，會使需要別人指導的頻率逐漸降低，取而代之的是個人自己就可找到指導的資料及泉源：可能是透過一個神修團體，或是藉閱讀聖經，或是因了那位小孩的一句話，或是經由其他種種的資料泉源。這並不是說最初的神修性指導不可來自這些方式；而只是導生在開始時，或是尙未經過足夠的訓練，或是尙未達到應有的平衡，還不足以有能力正確地解釋這些訊號的意義。當導生的神修成長到某一程度時，這類的指導方式也就能開始逐漸增加了，他會開始發現天主在某一事情上直接給他一連串的「講話」，這些「教訓」是來自一連串因內在、外在的刺激而產生的新見解——刺激來源包括默想、夢、別人提出的問題或此時

偶然讀到的一本雜誌上的文章等等。當導生在某一方面的薰陶足够了以後，另一方面的神修培育也會自然開始。

導生還會透過他所處的神修傳承的本質，獲得洞視，例如一位基督徒會愈來愈意識到基督臨在於他的生命之中。如此，他就會開始深深地體驗到基督的平安——道教徒可能稱之「無爲」；佛教徒可能稱之爲「空」或「悟」——對於那些尚未完全自由解脫的人，也會開始深深地體驗到基督的苦難；也會開始深深地體驗到當死亡的束縛被克勝、整個宇宙都已蛻變之後的復活的基督的喜樂。這些深入洞視或體驗的內心光亮，絕不是任何外在的指引所能賦給的。

爲說明導師面臨導生與天主間的關係時所應採取的態度，用父母親幫助小孩學走路來做比喻最爲恰當。最初小孩非常依賴父母給予的指導，但是父母的整個努力焦點却是集中在如何教會小孩獨自行走，只有這樣，以後他才有會跑、會爬山、會跳舞的可能。正如 Baron von Hügel 說的一句很貼切的話：「金科玉律 (Golden Rule) 乃是幫忙那些我們所愛的人遠離我們而去。」^③

結 論

經過上述三重關係的分析，神修輔導的過程看起來似乎是過分複雜了。一個人在輔導另一個人時，是否可能把上述討論過的所有細節都放在心中？更進一步問：這些觀點彼此間沒有內在的矛盾嗎？導師和導生間的關係要求有深度的緊密結合力量，能使雙方都產生改變；但同時又要求導師只可站在一旁，讓導生和天主間的關係在最少最少的人爲干預下發展。還有別的似乎矛盾的地方可以指出。但是爲了使神修輔導的效果圓滿，這些看似矛盾的事項需要在彼此有牽制的張力之下做到。只有當這三

重關係都真正在運作、且已有互補的功能時，神修輔導活動的效力才真正開始產生。

雖然神修輔導的過程很複雜，但是對導師來說，可以歸結到三條基本性的指南：導師必須(一)儘可能對天主有依賴之情；(二)無條件地愛他的導生；(三)尊重導生發揮他自己的自由，只站在一旁，讓導生與天主間的關係，能有完全圓滿地發展。第三條指南事實上是第二條的必然延伸，因為無條件的愛需要尊重對方被愛者的自由和自我成長。因此，這三條指南很明顯地與耶穌所給的兩個誡命連在一起：「你應全心、全靈、全意愛上你的天主。這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己一樣。」(瑪廿二 36-38)這誡命看起來很簡單，但做起來却很困難。不過要是真的做到這兩條「簡單的」誡命，神修輔導活動就真的能完全達到目的。

註

- ① 本文大部分資料是採自作者本人自己的經驗——包括在當導師及做導生的雙重經驗。作者願特別指出，在描寫神修輔導活動的過程時，自己的導師 John De Socio 神父給了許多深入的洞見，不單使本文增色不少，作者自己也深感獲益良多。作者也願在此向 Chalmers Mac Cormick 及 Hugo Timer 二位致謝，他們在本文的寫作中提供了不少意見及批評。
- ② 請參閱：John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1958), p. 255.
- ③ 這個名詞是 Basil Pennington, O.C.S.O. 在一九七八年十二月五日的一次演講中所用，該演講是針對當前社會情況而發表，講題為「神修之父：基督徒的新祿良師」。
- ④ 請參閱：Douglas V. Steere, *Spiritual Counsel and Letters of Byron Friedrich von Hugel* (New York: Harper & Row, 1964) p. 12.

⑤ 有些形式的神修輔導活動相當強調導師與導生之間不可有平等關係。導師有時被感覺是一位令人敬畏、充滿能力的人，正反映出天主的可敬畏和有能力的。印度的一種神修傳承，名為 Gita 的，就是這類神修輔導中的最佳典型；而佛洛伊德的分析學派却是最不採用此法的典型。基本上，這類神修輔導會很清楚地令導生在其次獻身生活上產生依戀之情及傾向自我滿足的欲望，並對充滿能力和權威十足的導師服從。但是，要使他脫離這樣一位導師的掌握，可以想像會是很困難的事。而且，若真要使這個類型的神修輔導活動產生效果，就必須有一位活聖人或下凡的天神 (avatar) 做導師才可；事實上，這樣的人不易找到。

⑥ 請參閱·Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New York: New Directions, 1961), p. 271.

⑦ 一九七七年二月七日與作者的個別約談。

⑧ 請參閱·C.G. Jung, "Psychology of the Transference," *The Basic Writings of C. G. Jung*, edited by Violet Staub de Laszlo (New York: Modern Library, 1959), p. 401.

⑨ 請參閱·Lawrence LeShan, *The Medium, the Mystic, and the Physicist* (New York: Viking Press, 1966, 1973, 1974), pp. 106—107.

⑩ 請參閱·John of the Cross, *Dark Night of the Soul* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1959), p. 41. 中譯本：心靈的黑夜 (黃書松譯，光啓，民六十六年初版) 頁四六。

⑪ 請參閱·Steere, 前書 p. 12.

本文譯自·Alice McDowell Pempel, "The Three Dimensions of Spiritual Direction," *Review for Religions*, 40 (1981) 3, pp. 391—402.