

神學論集

于斌



53

輔仁大學神學論集

第五十三號

總目錄見 ③⑤

一九八二年秋

目 錄

前 言	三
信 理	三
中國人的氣論與神學上的幾個課題	三四一
張春申	三四一
基督的救援工程是釋放的工程(上)	三六九
溫保祿講述	三六九
葉實貴筆錄	三六九
教 史	三六九
神學思想發展簡史	三八三
鄒保祿	三八三
靈 修	三八三
盡付須臾悅父心——基督生活基礎蠡測	三九七
徐可之	三九七
甘易逢著	三九七
可鐸靈修	四一九
陳寬徽譯	四一九
池田園的麥	四三七
瑪利德蘭著	四三七
宋稚青譯述	四三七

修會培育

路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒(下)…… Agnes Browne RSM 等著…… 四四五

書評

合一聖經與大公主義…… 房志榮…… 四六七

報導

耶穌會東亞參贊區神學家會議簡報…… C. G. Arevalo, S. J. 王敬弘 譯…… 四八五

耶穌會東亞參贊區神學家會議共同聲明…… G. T. M.…… 四九七

前言

本期是名副其實的雜誌，包含了多方面的文章。

在信理神學方面，有張春申神父的「中國人的氣論與神學上的幾個課題」，作者首先探討「氣」在中國宇宙論和人生論上各種不同的意義；然後把這些意義與聖經中的神論加以比較；最後用氣論來討論聖神論、基督論、恩寵論及靈修論等主題，是神學本位化很好的嘗試。

溫保祿神父在他的文章中，討論基督教授工程釋放的一面，它可說是以前所發表許多篇救援論方面的延續。因為本文篇幅太長，只能發表第一部分，其餘的將在下期中刊登。

鄒保祿神父的「神學思想發展簡史」，給我們勾劃出教會中神學思想演變的簡單過程，使我們對它的來龍去脈有一個基本的認識。

本期有三篇性質相當不同的靈修方面的文章：

徐可之神父的文章一向膾炙人口，本期的文章給我們刻劃出耶穌基督對父的態度是祂整個生活的基礎。這也是我們效法耶穌的基點，使我們成爲天父所鍾愛的子女。徐神父的表達富有中國情調，一定會受到讀者的欣賞。

甘易達神父的「可鐸靈修」，正如他歷來的作品一樣，帶有濃厚的東方靈修色彩，提供了許多靈修本位化的精闢意見。「祂田園的麥」是一位隱修院女院長寫的，她讓我們略窺一位隱修者靈修的神秘色彩。我們感謝宋稚青神父以流暢的筆法爲我們譯出此文。

有關修會培育的一篇文章，是把上期同一題目的文章予以續完。

房志榮神父的書評，一方面讓我們認識一九七六年以來，在歐美各國所印行的各種不同文字的合一聖經；另一方面也報導了臺灣天主教和更正教在統一聖經名詞上所作的努力。

一九八一年七月二十至二十九日，耶穌會東亞參贊區的神學家們在馬尼拉集會，本期刊出了一篇有關這次會議的報導，和一篇與會神學家們的共同聲明。從這兩篇文章，我們可以看出，在亞洲各國中，最需要研討的各個不同的神學主題；也讓我們對亞洲耶穌會神學家在這方面所做的努力，有一個概略的認識。

「神學」是探討我們的信仰對人生活意義的學問，涉及人生命的各個層次，所以，範圍非常廣泛。我們深深地體會到每期的神學論集，只能在這廣大的領域中作些微的努力。這樣的工作需要許多人的參與和共同合作，經過長期的奮鬥之後，才能稍有成就。這是值得神學論集的作者和讀者共同勉勵的。

信理

中國人的氣論與神學上的幾個課題

張春申

導言

現代中國人的每天用語中，「氣」字非常普遍，我們可以借用一句口頭禪強調說：「非常非常」的普遍；幾乎不必費力就可以舉出很多例子。我們先從人身說起：生理上活人喘氣，人死斷氣；心理上高興則喜氣洋洋，否則垂頭喪氣；倫理上正派的人充滿正氣、義氣，反派的人顯出邪氣；精神上有神氣、靈氣。大自然中除了各種不同的氣外，甚至自然物本身透露着氣，比如珠光寶氣等等。至於天地的正氣，莫名其妙的陰陽怪氣，可說氣字進入宗教領域。最後像盛氣凌人，殺氣騰騰，表示不只是自然界的氣，各種氣都有自己的作用與影響。

氣字的普遍性是何中國人日常經驗到的，其應用範圍如此之廣，彈性也似乎極大；因此，它引起了筆者的好奇。現在，試做一些簡單的探討，將它列入神學領域。本文將分爲三部分：

- (一) 氣論的簡單研究
- (二) 中國人的氣論與聖經的神論
- (三) 氣論與幾個神學問題

中國人的氣論與神學上的幾個課題

(一) 氣論的簡單研究

一、氣的字源與意義

「氣、雲氣也」，可見它是指陳自然現象的一個字，繼而應用在生理作用上，「氣謂噓吸出入者也」。徐復觀教授說：「其實，古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣而言，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」①再進一步，氣便用來說明精神界和宗教界的力量了。所以氣便是各種各類事物形成與發生的力量。

氣自身不是獨立的，而是附着於不同的事物而以為憑藉。氣是一種生生的物勢。如依心志的動發，即有志氣。依於生理的動發，即有物氣。乃至有如是如是的社會，即有如是如是的社會風氣②。於是不能不問：究竟古人心目中，自然界的雲氣、空氣等指的什麼？是指現代人所說的自身獨立物質呢？或者是指依附於天地的力量呢？莊子說：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生」；老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。儘管老子以氣為有形，莊子則以氣為無形③。氣似乎賴其所憑藉者而存，是所憑藉者的用。難道古人所指的靈氣、空氣也是指天地流溢出來的力量嗎？觀察空中雲氣的運行，視之為天的動發嗎？

氣是發生的力量，不同的氣來自事物萬殊，氣自身不是獨立的。

二、氣在中國哲學史中兩種基本演變

中國哲學裏好多基本概念，如天、道、性等等；在歷史的演變中，往往可以追跡出兩條路線：一條是來自道家的宇宙論路線；另一條是來自儒家的人生論路線。宇宙論解釋自然現象；人生論重於性的修養。基本上氣的演變也是如此。這當然不是說道家的氣論中絕不涉及人生，儒家的氣論中絕不涉及宇宙論；兩條路線僅指基本方向而已。事實上在宋代理學家的著作裏，宇宙與人生互相綜合。筆者沒有能力寫一篇專論氣與其演變的文章，只求粗枝大葉地勾劃一些綱要。不過令人感到驚奇的是，有關氣的專門研究委實很少④。

(1) 老莊宇宙論的路線

六經沒有以氣為哲學名詞，用來解釋宇宙或人生。易經講陰陽，汎指天地與其間事物的剛柔兩面，但沒有講到氣。至於陰陽兩氣，已是後代的辭彙，屬於注解易經的用詞⑤。

在老子著作中，氣的意義尚不明晰。至於「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，沒有直接提出陰氣，只能依賴上下文而說陰陽為二氣，那麼陰氣與陽氣，僅指萬物顯出剛柔兩面的沖和。既然萬物生於道，那麼道即為氣以及氣分陰陽後的根源⑥。這樣看來，未分陰陽的氣是道的力量；陰陽沖和的氣，是萬物顯出的力量。氣不是獨立無所憑藉的；這倒是極為原始的看法。

此外老子書中僅有「專氣至柔，能如嬰兒乎？」這已自宇宙論進入人生論，不過這似乎尚在生理之氣的範圍中。

羅光總主教有意指莊子是中國第一位講氣的哲學家，不過由於莊子著作中的年代問題，他也無法完全斷定⑦。無論如何，莊子已經完整地用氣來解釋宇宙與人生的現象了。

「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」（至樂篇）

「通天下一氣耳，故聖人貴一。」（知北遊）

「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待其物者也。」（人間世）

「壹於性，養其氣，合其德，以通萬物之所造。」（達生篇）

「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎。」（天地篇）

以上幾段話中，莊子應用氣的概念表達出他的宇宙論以及自然主義的人生哲學。其思想可以綜合如下：道之生生狀態中有氣，亦即生生之能力。莊子以氣為無形，無形之能力是一切有形的來源。有形的萬物生於原始之氣，其自身亦施發氣，於是自一氣至萬物之氣。而屬於人性的氣，或人性稟賦之氣是特殊能力。對此羅總主教說明得非常精確：「氣在感官和理智以上，感官止於感覺，心（理智）止於和客體相符合，氣則虛以待物，和物直接相合，即是人的最深部分和物的最深部分相合，或說人的本體和物的本體相結合，和西洋哲學的直觀相彷彿。這種氣是虛，虛便沒有物質性的力量，而是精神性。」⑧如此進入人生哲學，而有養氣之說。

(2) 孟子人生論的路線

儒道兩家都以氣為萬物構成的要素，或者以萬物都具能力，其能力的不同，殊分萬物。羅總主教

說：「中國古人的生活爲農業生活，所有知識都由農業生活的經驗而來，在農業生活的經驗裏，寒暑陰晴風雨霜雪，佔有很重要的位置，因爲五穀的生長，和這些現象很有關係。這些現象都是由一種元素而成，即是雲氣。農業生活在一年裏乃有二十四節氣。由於這種農業生活的經驗，中國古代思想家乃以氣爲萬物構成素。」⑨，或者可以說，古代思想家都自氣力的角度來說明萬物。

不過最值得注意的，孟子並不著意以氣來解釋宇宙，却進入人生哲學，這可見於他的「知言養氣章」，也是後代學者注解最着力的一章。我們先將這章的一段，按照原文問答方式摘出四節，然後綜合說明重要意義。

一、曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞歟？」

「告子曰：『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志，至焉；氣次焉。故曰持其志，無暴其氣。」

二、曰：「既曰，志至焉，氣次焉；又曰，持其志，無暴其氣者，何也？」

曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也；而反動其心。」

三、曰：「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

四、曰：「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其爲氣也，至大，至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者。非義襲而取之也……」

知言養氣章本身是極難懂的一章，註解的古人與今人也極多。我們只求孟子人生哲學中氣之意義，所以在注釋家中採取比較可靠的思想而做一些綜合。

摘錄的四句問答是在孟子自云四十不動心的討論之後。孟子所說的不動心，並非心理層面上的恐懼疑惑；而是修養過程的結果，不受外來事物顛簸其心，所以屬於道德層面上的不動心。由於同時的告子也不動心，因此孟子的弟子公孫丑有了摘錄中的第一問，同時在孟子的第一答中出現了我們所探討的氣。

氣的意義在此已自宇宙論進入人生論，而其原來作為憑藉事物的動發力量，則是一致的。事物有氣，人亦有氣。人是整體，然而包含各種層面。他是道德主體，所以有出自道德之氣；他的主體能為情慾所蔽，因此也能有情慾之氣。當然他是一個生物，所以具有生理之氣；而嘔吸出入之氣是其中一個因素。但是由於人是整體，所以基本上只有一氣，意即各個層面之氣是相通而綜合為一的。這與宇宙論中所說的氣一致，只是已經進入人生哲學中了。

告子的不動心為孟子所批判，原來出自二人人人生哲學的不同。告子是一個遺世獨立，孤明自守的人。為求不受事物顛簸其心，他對社會是非得失，一概不聞不問，因此他不動心。如果心內有所顛簸，立即採取克制，不以外在力量來制止（勿求於氣）。孟子以為不以外在力量來治其心，尚可同意，至於面對社會是非，而勿求於心，則不能同意；此正因為孟子的人生哲學注意本性修道，明德親民；注意齊家治國平天下之故。繼而文中說明修養與氣的關係。志是道德生命的意向，統帥人的氣力；此氣已屬道德層面；而屬於道德生命的氣，充實人的形體。二者關係足夠密切，孟子自己之修養便是持其志，無違其氣。

孟子自述生命的話，引發公孫丑第二問。既然志至則氣即生，爲什麼同時要一方面持其志，另一方面無暴亂其氣呢？孟子在第二答中更加詳細地說明志與氣互相影響。的確，道德生活專一，導致氣的奮發。然而另一方面，人能受到物質環境之影響，而生活離經叛道，形成物慾之氣，因而蔽心移志。如同蹶者趨者，其氣專在此而反動其心。

至於第三與第四問答論及浩然之氣。根據上面兩個回答的說明，已經不難了解。至大至剛，屬於道德層面的浩然之氣，經由集義的修養而生。如果恆心修養，則如大聖大賢一般，氣概充塞天地之間。^⑩

孟子養氣章將氣自宇宙論的層面，提升到人生修養範圍之內。氣明顯地顯出道德幅度。有關養氣章的介紹，暫時在此告一段落，下文再會討論持志、守言、養氣。

(3) 兩漢到隋唐的氣論

兩漢思想錯綜複雜，不易分清哪些人的思想是儒家，哪些人的思想是道家。不過無論儒、道，都受了戰國末年的陰陽五行學說的影響。大概也是這個原因，兩漢儒、道不易分清^⑪。陰陽五行學說雖出鄉行，但只在呂氏春秋書中保留，成爲漢代哲學思想要素之一。

由於我們爲了確定現代中國人應用氣字的淵源，而想簡單地在中國思想史中探討其意義。所以有關兩漢和隋唐階段，只根據羅光總主教的研究認爲氣之作爲能力、動力的意義，基本不變^⑫。不論生理、心理、或者精神的能力都能可稱爲氣。但是古人，尤其道教的一套「物理學」、「心理學」、「倫理學」以及「宗教學」；大都毫無科學價值，有的今人無法同意。不過無論如何，古人一切解釋

所假定的原則：氣互相作用，也即感應之說，倒也是人類基本的常識。至於怎樣的感應法那又另當別論。

雖然兩漢到隋唐，許多思想家的「物理學」、「心理學」……衆說紛紜；另一方面，氣的感應也自成多家。不過氣的基本意義並未改變。老莊與孟子的氣論的路線，在兩漢到隋唐思想界中依舊可以探索。

(4) 宋代理學家氣論的傳統與突出因素

宋代理學在氣論中穿插了理，於是產生比較特殊的思想。不過初期，比如在張載的哲學中，氣的意義與前人幾乎一致。羅光總主教說：「張載主張太虛一氣，中涵浮沈動靜之性，性則理。太虛一氣因着性理而化，化而有陰陽之氣，陰陽之氣也涵有變化感應之理，乃聚而成物。物由氣而成；然也分有陰陽之氣的變化之理；這種理即是物性。」⑬可見氣乃是動力，其憑藉者即是性或理；萬物有氣，是物理的能力。

不過宋代經過程頤到朱熹，清楚地將氣與理加以區分：「朱子以理和氣爲物的兩個元素，張載以氣爲物的唯一元素，但主張氣中會有理，氣中之理就是性」⑭。羅總主教指出朱熹以理與氣爲兩個元素。這誠是宋代氣論的突出意義。至於說氣爲物的唯一原素，或者說氣和理爲物的兩個元素，都不應導致我們以爲古人視萬物都由流動的氣體構成。古人說氣，指的是能力；陰陽、五行是不同的能力範疇。分析萬物，最爲簡易的途徑便是根據能力所顯出的現象。

後起宋儒程頤與朱熹將理與氣爲物的兩個元素，確是突出的思想，無論在宇宙論或人生論上都產

生二元之後果。熊十力先生說：「宋明儒中，許多人把氣說爲實有，因以爲，理者只是氣上的條理。如此，則理的本身，竟是空洞的形式；只氣是實在的。明儒持這種見解的更多。即在陽明派下，也都如此主張。他們（陽明後學）一面談良知（即本心）不得不承認心是主宰；一面談氣是實有，理反是屬於氣上的一種形式。頗似二元論。甚非陽明本旨」^⑤。其實中國傳統中，氣非實在（依熊十力語，此處實在即自立之實體），而是憑藉萬物的能力。因此孟子說，志是氣之帥。理與氣分爲兩元，氣便概括爲世界的資料部分，已失去原始的能力意義。

不過哲學家中突出的氣論，並不完全代表宋明的氣論。像宋末文天祥正氣歌中所描繪的氣，又相當清楚地是出於萬物的能力了。「天地有正氣，雜然賦流形，下則爲河嶽，上則爲日星，於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。」這裏簡直綜合了傳統中宇宙與人生的氣論。而這基本意義可以說一直流傳到當代^⑥。至於朱熹等有關氣的哲學思考，姑不論其歷史中的價值有多大，但與現代用語距離則甚遠。

(二) 中國人的氣論與聖經的神論

第一部分簡單介紹了中國人的氣論，現在把它與聖經的神論作一比較；之前，先綜合氣論。

一、中國人氣論的要點

第一：氣是能力，萬物殊異，各有其氣。不同的氣乃是從現象、動態、功用說明萬物的不同，因爲氣依附、憑藉萬物。

第二：氣是中國哲學宇宙論中一個重要名詞。羅光總主教以當代人的觀念，這樣介紹中國生命哲學說：「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物的生存助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植動各物的生存助人的生存，人乃萬物之靈，因為萬物的生存，彼此相連，合成一個整個宇宙。所以宇宙中所有的祇是生命，宇宙變動的目的是為生命，宇宙整個聯繫也是生命。」^①方東美教授稱中國宇宙論為「萬物有生論」。那麼氣便是用來說明生命宇宙論的動態，所以莊子說：「通天下一氣耳。」這宇宙論的根源是天、是道，所以產生「天地正氣」、「太虛之氣」等等觀念。

第三：方東美先生說：「中國人的宇宙，窮其根底，都帶有道德性和藝術性，故為價值之領域。」^②因此氣自然在人生哲學方面，表達出正反的道德意味，比如「浩然之氣」，「清氣」，「濁氣」等等觀念。

第四：中國哲學中的氣，整合性極大。宇宙論中可說：「通天下一氣」；對於人而論，氣同時指呼吸之氣、勇力之氣、不畏縮之氣、集義而生之氣。由於人是一個整體，氣整合、甚至綜合人各個層面的能力而為一氣。

第五：至於萬物的互相作用，也由氣的感應加以表達。陰陽五行家實在根據這個基本思想，在古代的「科學」中，解釋宇宙與人生的相通。

以上綜合了中國氣論的要點，以下介紹聖經的神論，然而要將二者互相比較。

二、聖經的神論

聖經的神論內容非常豐富，尤其是新約時代有關天主聖神，即後代教會天主三位一體論的第三位，更有深奧的因素。至於我們的介紹，僅在於提出與中國人氣論相映的資料；並非詳述聖經的神論。

(1) 神的字根

舊約、新約與本題相關的有兩個希伯來字和兩個希臘字：即 *nephesh*, *psyche* 與 *ruach*, *pneuma*。中文翻譯往往根據上下文，譯為神、靈魂、有靈、氣……。然而兩字含有不少意義，但是不難看出其中的連貫性。

nephesh，基本的意義是氣息，所有動物皆有氣息，因而區別動物與植物。氣息不是暴風，而是和風；是生活的期望，尤其是生存的慾望；是靈魂，就是使動物具有活力的特殊因素；是生命。

ruach：基本意義是風，是暴風。與 *ruach* 相近的就是呼吸，但非常急促；是力量，像烈風的暴力；是精神、是超自然的神力；是聖神，是無形無象的主彰顯出來的德能與神力，就是和上主具有密不可分之關係的神。

所以 *nephesh* 和 *ruach* 兩字都出自自然界的氣、氣息、風、暴風。而用來表示人與上主的能力。由於聖經的人學不將精神與物質、靈魂與肉體分為兩部分。所以兩字都只表達人的能力、動態、生命的一面。以下我們主要用神字來指 *nephesh* 與 *ruach*。中譯聖經當然不可能如此，必須根據上下文適當地譯出，有時便用氣字（民八3）。

(2) 人的神

人的神來自天主（創二7），出現在各種層面上。它使無生氣的肉體成爲生活體；成爲有生命的靈魂（創二7）。它使人產生感覺與情緒（創四一8；民八3；創四五27）；使人具有精神生活。當人的神交還給天主時，便是死亡（詠卅一6；路二三46）。

人有時似乎被一種外力侵入，甚至發生不自主的感覺與行爲，這可能是不祥的神，如嫉妒（戶五14；30），仇恨（民九23），不潔（匝十三2）；也可能是善神，正義之神（依二八6），祈禱之神（匝十二10）。

總之，人不論在生理或心理層面上，都有神的作用，也受到外在的神的干預。

(3) 天主的神

根據舊約的創造信仰，天主的神是萬物的根源。創世紀第一章創造伊始，「天主的神在水面上運行」（2節）。後來聖詠作者如此表達天主的神之創造化工：「你發出你的（神）氣息，它們（禽獸）就被造成。你也革新大地的面容」（一〇四30）。這足夠確切地指出天主的神在宇宙中的創造作爲。

不過舊約除了創造之外，主要是記載天主在以色列民族中的救援工程。於是塑造以色列的代表性人物，如民長（民三10，十四6）、國王（撒十一1，十六13）、先知（列上十九12；依十一3）、上主的僕人（依四二1）以及整個民族（依卅二15，四四3；則卅六35；岳三2），都受天主的神感動。有時戰爭，有時領導，有時傳話，使整個民族履行天主的計劃¹⁹。

至於新約的內容，已經集中在末世時代的耶穌基督和教會。天主的救援計劃是藉耶穌完成，因此上主的神先在耶穌生命中行動，然後經由他而到達人間。耶穌的受孕（瑪一18；路一35），領洗（谷

一 10)，受誘（谷一 12），宣講（路四 14、18），驅魔（瑪十二 28），祈禱（路十 21），死後復活（羅一 4，八 11）都因聖神的能力而完成^㉑。

他開始便無限量地充滿聖神（若三 34），死亡、復活之後，天主聖神經由祂賜與人類（格前十五 45；格後三 17）。

相信耶穌基督的教會團體，便是由聖神而生（若三 5f），也藉着天主所散佈的神，而具有積極救援的行動（宗二 28，三 26，四 12，五 32，十 43）。

不過聖神的能力不只在人間，萬物也都在神的能力之下，蒙受天主的救援（羅八 18、23）^㉒。

(4) 聖經神論的要點

以上非常簡單地介紹了聖經神論，現在綜合幾個要點，為能與中國氣論作一對比。

第一：神是能力，出自天主，或出自人。生物有神，植物與無生物雖然受到神的影響，然而本身並沒有神。因此神與生命的關係非常密切。

第二：聖經中神的象徵是水、火、空氣和風；這些元素在自然界中並無固定的形狀，特性便是浸入別的事物，表示一種不可抗拒而常向深處的發展。

第三：舊約中主要是天主的神和人的神。天主的神不但是宇宙的來源，也是構成天人交往的媒介。聖經旨在表達天主教援人類的歷史，因此天主的神是救恩歷史的動力。在晚期文獻中，聖神已成了術語，指天主的本質，而直接不表示行動^㉓。至於人的神是人的真實能力，出現在每一層面上，自呼吸、生理、心理直到倫理與精神生活。

第四：舊約中的神，不論 *ruch* 或者 *nephesh*，都是非常具體地表達天主或人的生氣、能力。但是常用希臘字 *pneuma* 翻譯 *ruch* 時，希臘思想中的精神與物質二元對立不知不覺地引進了七十賢士本，例如原文為「天主，賜給一切血肉生氣的天主」（戶十六22），却譯為「天主，賜給一切神和血肉的天主！」。*nephesh* 也有類似的傾向^②。以後在受到希臘文化影響的西方語言的譯本中，神的意義幾乎覺察不出希伯來文的具體的動力，只顯出精神本質^③。

第五：舊約的神已有位格化；至於新約天主論中天主聖神已成爲專有名詞，即後來信理中的天主第三位。聖神更是超越受造物的主體，反得藉動態性的名詞來說明祂的行動，例如「……你們將充滿聖神的能力……」（宗一8）

三、中國氣論與聖經神論的比較

雖然不論有關中國氣論，或者聖經神論，我們都沒有詳細地研究，不過，根據已有的資料，可以作一初步比較。

第一：雙方的字源極爲接近，來自自然界雲氣、風、暴風等現象，也都指人的呼吸。氣和神因此皆代表能力：生理或者精神的能力。

第二：不論中國氣論，或者聖經神論，都不只屬於宇宙或自然界，同時也屬於人生或倫理界。至於天人交往，物物影響，乃是藉着氣或神。

第三：一般說來，氣始終不是獨立的，而是憑藉不同的事物，或者出於不同的事物。區別事物，最普通的方式，便是根據它們的氣或能力。至於神原本也是如此；可是在聖經中，漸漸地具有「本

質化」的趨勢。以致在今天的語言中，神給人第一個印象，不是能力，而是獨立的實體。

第四：氣並不限於任何能力，它包括物質、生理、心理、精神、宗教。而且有整合以及綜合的作用；人的生命雖然可以區分為不同層次，但是不同層次的能力，整合與綜合為一氣。聖經中的神，却在希臘文化影響下，顯示與物質相對，至少更令人感到超越物質的精神界。

第五：氣始終給人動態的感覺；至於神則失去原本的動態，必須應用能力一類的字彙來說明其作用。第六：這樣初步比較之後，可以發現兩者具有共同點，但是在演變的過程中，氣並未失去原始的具體以及活潑的面貌。對於當代中國人，氣依舊會有非常豐富而又捉摸得到的內容。至於新經中的神字，則顯得不再落實。

(三) 氣論與幾個神學問題

筆者構想將氣字引進幾個神學課題的動機，是來自一種直覺。有些字句在一個文化中，自然地引發特殊的感受，使人認出是本地的產品。氣便是這類的字。本文開始已經指出它應用在各種不同的領域中。尤其值得注意的是，氣引人入進可以領會，不易言傳的意境。中國人很重氣氛；有關宗教信仰，並不太重概念的清晰，而更喜愛靈氣、秀氣等等經驗。總之，氣字在中國文化中富有魅力，容易召喚意境和神秘感。

其次，今天中國教會尙能遇到一些受到固有文化影響很深的學者，氣論仍舊縈迴在他們的胸懷中。尤其孟子「知言養氣章」深深影響了他們的道德生活。說不定他們會在教會的聖神論中發現傳統氣論的完成。如果他們已是基督徒，必定會優游在天主的靈氣之內，感到得其所哉。

不過我們還想試着應用氣的內容，對於神學上幾個課題有些發揮。目下選擇了聖神論、基督論、恩寵論及靈修論。

一、聖神論

有關天主聖神的來源，不論西方拉丁教會，或者東方希臘教會，都着重於「發」字，雖然雙方對於所謂 *Etiologie* 問題曾經爭論不已。這是聖三奧跡內在的深密關係，我們並不企圖應用中國思想裏氣的來源多加說明；深信這不會有什麼更具意義的結果。不如根據其他方面，將氣適用在聖神論上，也許更能有助於信仰的了解。

首先，氣最能闡述聖神的臨在。西方神學中神漸漸傾向「本質化」。至於保祿論聖神與信友的關係時說：「你們不知道……天主聖神住在你們內嗎？」（格前三16），「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，……而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六19）。他所用的圖像並不能充分說出聖神臨在的方式。如果採取中國思想的氣說明新經中「因着聖神」（弗二22）或者「在聖神內」（弗二18）等格式，自然產生滲透的印象。一方面基督信徒保有自己的「一切」，另一方面「在聖神內」，「因着聖神」顯出他們新的面貌，因為在中國一般語言中，當描寫人「氣色好」、「氣宇非凡」時，便是指一股力量，一種德能充沛整個人身。氣便是滲透在所憑藉的事物，使它洋溢特殊的氣質。因此如果上主的神之臨在，應用氣論來說明，任何中國信友必定容易捉摸到一些與聖神結合應該含有怎樣的深遠意義。

再者，按照保祿所說：「並且靠着祂（基督耶穌），你們也一同被建築，因着聖神，成為天主的

住所」(弗二22)。這便是後來稱聖神是「教會的靈魂」的緣由。將聖神與教會比作靈魂與身體，這是按照西方的人學。如果採用氣來闡明這個信仰，也許該說教會生活在天主靈氣的氛圍內。氣不只包圍教會，而且滲透教會，它是一個充滿上主氣息的團體。我們中國人描寫社會的精神生活，慣用的名詞是風氣。對於教會，從此不但可用「聖神的宮殿」的圖像來描繪，而且也不妨視它為散佈基督風氣的團體，或具有基督氣質的團體。

當代聖神學專家彌倫(H. Mühlen)，以「結合」指出聖神的特點。在天主聖三內在生命中，聖神是聖父與聖子位際關係(I-Thou)的合；聖神是天主聖三的「我們」。在教會學上，他主張應用「一位在衆位」來說明教會的特質②。教會是天主聖神(一位)結合耶穌基督與信徒(衆位)而成的團體。而寫作「The Go-Between God」的聖公會神學家泰勒(John V Taylor)更進一步視萬物都在聖神內，稱祂為「媒介」③。萬物相通的奇妙根源來自超越與內在一切的創造之神。我們看來這些概念與氣的內涵不謀而合。羅光主教關於人與物的接觸曾經表示，感官止於感覺，人心(理智)止於和物相符合，而人氣則「虛以待物」，即與物直接相合，也便是人的最深部分和物的最深部分相合，或說人的本體和物的本體相結合。那麼如果天主聖神被視為天主的靈氣，真能表達祂怎樣深深地結合一切，不論聖三的內在生活，基督信徒的恩寵生活，或者宇宙萬物。

的確，神學每當要解釋天人交往的事實時，便感到非常棘手。不同的時代都採取合適的範疇。於是有來自亞里斯多德的因果範疇；有過程神學的「誘引」④範疇；有位際關係的給與受的範疇。不同範疇大多能够解釋天人交往的一些因素，但是無法完全說明。那麼與氣相連的感應範疇，可能掙足於以上所列範疇之中。它一方面能肯定天人交往的深度；另一方面也具有「消極神學」的面貌，因為有

關感應一類的事，至少在中國人心目中，除了部分受到實證主義影響的人之外，都會表示知其然而不知其所以然的態度，同時深具敬意地默認。所謂感應便是萬物之氣互相通，人與人之間，心有靈犀一點通，那是因為氣的融合；天人之間亦然。當然，這不是說感應範疇能够解釋清楚天人交往，而是說它自成一家，更能適應中國人的宗教精神。

最後，有一段保祿關於祈禱的話，我們覺得可以採用氣論作些說明，這是羅馬書信第八章論及聖神與人的心神一同作證（八16），他繼續說：「不但是萬物，就是連我們已蒙受聖神初稟的，也在自己心中嘆息，等待着義子期望的實現，即我們肉身的救贖」（八23）。耶穌基督的靈氣深深地觸動人的內心，於是信者受到感應，或者呼喊「阿爸！父呀！」或者「嘆息」；這兩種反應都與人的氣有關。

我們並不計劃完整地進入聖神論的每一因素，基本上只是將中國氣論中一些為當代人尚易了解與接受的思想，應用在有關天主聖神的解釋上。這是本位化神學的一部分工作。當代中國基督信徒，也許通過氣論，更易領悟天主聖神的臨在與作用。

二、基督論

當然，我們不能應用中國氣論來解決基督論中最深奧的真理，即耶穌基督真人與真天主的信仰。不過由於中國人太愛欣賞人的氣質、氣概、氣宇等等，那麼便有很多可以發揮的因素了。

首先，當代基督論中已經顯出「從神」的端倪。不論歷史中的耶穌，或光榮生命中的基督，都與天主聖神密不可分。那麼他的領洗（谷一10）、受誘（谷一12）、宣講（路四14、18）、驅魔（瑪十

二二八）、祈禱（路十二十一）都受到聖神的感應，因此，福音不斷稱他富有權威（谷一二二、二七）；爲中國人最容易解釋的是他流露出來的氣。領洗時的靈氣、受洗時養氣、宣講時的正義之氣、驅魔時的盛氣、祈禱時的聖氣，這都是天主的神臨在的現象。而在祂死亡與復活中，若望便是表示祂的氣彌漫人間（若十九三〇，二十二），這是指自祂降來的天主聖神。爲我們中國人，一個時代有一個時代的風氣。耶穌基督的末世時代的風氣是基督的風氣，祂是劃時代的人物，自然製造了祂的風氣，形成萬古常新的典範。

筆者在草擬的「中國教會與基督論」中^②，曾經根據方東美先生的「宇宙生命藍圖」^③，解釋耶穌基督。藍圖使人看出「物質世界」到「生命世界」，「生命世界」到「心靈世界」，「心靈世界」到「藝術世界」，經過「道德世界」直到「宗教世界」的過程。塔頂的上邊高空是最高的「存有」、「隱藏之神」即天主自己。「隱藏之神」的「上迴向」與「下迴向」的力量貫徹世界的過程。藍圖如同一個塔型建築，塔頂站着的是「高貴的人」（Homo nobilis），他可代表教會信仰中的天人中介。一位基督信徒自然會按照自己的信仰把耶穌基督稱爲「高貴的人」。不過這還不是我們特別討論的問題。我們要強調的一點便是，如果自中國氣論的角度來看「宇宙生命藍圖」中的「上迴向」與「下迴向」，便不能不以氣來稱方東美先生所指的無窮力量，或精神力量^④。氣的本源是「隱藏之神」，充塞貫注在各層世界中，導致宇宙萬物生生不已的生命的過程。這樣我們不但構想了中國教會的基督論，而且也相似地產生了中國教會的聖神論。聖神來自天主聖父，是貫徹宇宙人生的靈氣，無所不賅，無所不貫注。「上迴向」與「下迴向」都是氣的動向。至於「高貴的人」：耶穌基督，是靈氣活動之元始與終結，也是保祿所說的：「一切都是藉着祂，並且爲了祂而受造的，祂在萬有之先就有，萬

有都賴祂面存在。」（哥一16-17）總之，耶穌基督為中國信徒該是「無限量地」（若三14）得天地之靈氣，也是宇宙人生充滿生氣的根源（若七37-39）。

如果繼續採用氣論，進入中國人喜愛的道德領域，那麼耶穌基督更顯出非常吸引人的面貌。胡國楨神父討論中國教友的靈修生活時^④，特別應用孟子「知言養氣章」中「持志」、「知言」、「養氣」三大要素。他將「持志」作為把握住對耶穌基督之父的信仰；將「知言」作為認識基督，明瞭祂的道理；將「養氣」作為在生活中遵行聖神的指引。「持志」、「知言」、「養氣」三者具有關係，一如天主聖三的內在關係。那麼耶穌基督自己該有怎樣的道德生活呢？祂是「高貴的人」，祂的「志」與「隱藏之神」——天父的意願相合為一：「我的食物是承行派遣我的旨意」（若四34）。「高貴的人」自己是「言」，是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一18）。祂的氣與「隱藏之神」的氣互相貫通，也自然地貫通在他的修養過程中，這是若望福音的清楚思想（七37-39）；可以稱為基督的「養氣」。無論如何，孟子所說的「浩然之氣」，在中國基督論中，應當特殊地用來描繪耶穌的生命，祂的氣才是「至大、至剛……塞於天地之間」。而後世文天祥所說的「天地正氣」，該是透過耶穌的氣充滿人間。中國基督信徒見到孟子「知言養氣章」的理想境界，在基督生命中完全實現，該感到多麼滿足！

或許當代有些信徒，由於關懷世界，因此社會參與感非常強。他們看見如此應用氣論，發揮基督的生命，可能會覺得這樣的說法是把耶穌基督裝成一位古代的聖賢，而不能滿足他們的信仰中的社會意識。其實採用氣論，及孟子「知言養氣章」，並非復古，而是藉此使人反省自己。所謂「持志」、「知言」、「養氣」都是非常真實的經驗。我們視耶穌基督充滿浩然之氣，事實上也只是在中國思

維中將他自己所說的話翻譯出來罷了！」「上主的神臨於身上，因為祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……。」……他便開始對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經今天應驗了！」」（路四18-21）。中國古聖也是憑了這股氣才能够殺身成仁，捨生取義，孟子不僅善養浩然之氣，同時也是渴望治國平天下的人。四福音中所描繪的耶穌，不為利誘，不受力屈，宣講天國來臨，真給人浩然的印象。事實上，今天的基督信徒，如果獻身人類，爭取正義與和平，能够缺少來自基督的氣嗎？

目下教會中的基督論漸漸地有傾向「從神」的現象^②，我們採用氣論中的一些思想來解釋耶穌基督，倒是相當合乎時代，也更顯出動態的一面。

三、恩寵論

當代恩寵論已大為改觀，重在所謂「非受造恩寵」，亦即天主的自我通傳。至於所謂「受造恩寵」：寵愛、寵佑等等，乃是接納天主通傳而有的效果^③。解釋非受造恩寵，聖經中有不少圖像，神學也採用不同的範疇^④。基本上，這是天主聖三的通傳；那麼應當具體地說這是天主聖父因耶穌基督在聖神內的自我通傳。天主聖父是恩寵生活的根源；至於「因耶穌基督」含有極多的意義，其中最應注意到的是，天主聖父通傳的降生成人的聖子的生命。因此恩寵生活便是天主子女的生活，反映耶穌基督的面貌。至於「在聖神內」，便是指出由於聖神的德能，信友事實上成爲天主的子女，領受了來自天父通傳的生命。

那麼究竟怎樣解釋聖神的德能呢？這便是我們上文曾經提出的天人交往問題。這裏只須再說一次，中國氣論的感應範疇至少也有可取之處。這是天人最深部分的相通；心有靈犀一點通，也能用來描

繪天主的靈氣與人氣的貫通。神學解釋往往是根據可知可覺的人生經驗，說明信仰因素。感應便是中國人喜愛的範疇，用來說明「在聖神內」，可以使中國人略有捉摸，同時也承認不知其所以然。難道天人合一不是如此嗎？當然這是創造者與受造物之間的感應。

不過關於恩寵論，我們還有更加重要的一個思想。今日由於注意非受造恩寵：天主聖三自我通傳，同時也注意人的整體領受天主子女的生命。那麼再也不該分割整體，強調恩寵生活限於人的靈魂。人是天主的子女；人包括精神、物質；靈魂、肉體；一切都在聖神內^⑤。我們也根據這個觀點將氣論引入恩寵生活。

氣在中國人學中，根據徐復觀先生的說明，不只是指呼吸作用，也包括人身心生理的綜合。人是一個綜合整體，雖然按照今天的心理學可以分割出各個層面：理性、意願、感覺、軀體等等，但是只有一氣而已。一人的氣，表面上由呼吸作用流溢出來。然而呼吸的氣，實在能有很多很多的源頭。理性的思考，意願的渴望，感覺的熱烈，情緒的衝動，軀體的舒適，都與呼吸的氣有關，甚至可說呼吸的氣一方面受到各個層面的影響，另一方面流露出各個層面。因此，由於人是綜合整體，他的一氣綜合他整個生命各個層面的作用。氣顯示人整體的生命力；生命雖有各個層面，但是賴氣互相綜合貫通，所以中國人口中的氣字、氣概、氣質是指人的整體而說的。為此，我們一再強調氣的整合與綜合特點。

如果我們再進入恩寵論的領域，將有一些非常落實而富有意義的結論。恩寵是天主父因耶穌基督在聖神內的自我通傳，恩寵生活的產生是天主的靈氣與人氣在救援平面上的結合，我們已應用感應範疇作過解釋。天主的一氣與人的一氣在救援平面上的感應便是恩寵生活。既然一氣綜合整個人的生命

力，各個層面上的生命力，恩寵生活是整個人受到天主的一氣感應；各個層面受到天主的一氣感應；這樣在氣論中我們表達了一切都在恩寵內的重要思想。結論便是恩寵生活該有受到聖神感應的氣字、氣概等等，而這氣字、氣概乃是結合各個層面的一氣。耶穌基督善養浩然之氣，這是由於天主的靈氣透過祂的氣而有的氣概；基督信徒也該在自己的生命中顯示某種程度的浩然之氣，因為天主的靈氣也通過他們的氣，而有所流露。當然，基督信徒由於種種阻礙或自身的罪過，並不隨從聖神的感應，甚至無動於衷，那麼自然不可能在救援平面上顯出基督的氣概來了。

根據以上的解釋，中國教會的聖神論大可創造一些本位化的字彙；如耶穌基督的浩然之氣充塞天地之間；教會是充滿基督氣質的團體；信友顯出基督的氣概、氣字等等。這種種說法已經不是信口而說的辭令，而是具有極深刻的信仰根基。也許別人聽來並不感覺什麼，可是中國基督信徒如果了解其中深意，我想不能不感受聖神的功能是多麼切身。

最後，我們可以對莊子所說的「通天下一氣耳」，在教會聖神論中有些反應。其實根據聖詠一〇四篇30節：「你一嘯氣，萬物形成，你使地面更新復興」，表示天下萬物悉由天主嘯氣，創造而成。所不同的該是莊子的自然主義：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」基督宗教相信天主的自由創造與救援萬物；人又是萬物之靈，所以他由天主嘯氣而生（創二7）；又由天主嘯氣而有新的生命（若二十二22）。當然，基督信徒如果也說「通天下一氣耳」，並無汎神主義之嫌，而是指天主聖神運行於宇宙之間。祂的氣感應萬物，而又相合為一。浩然之氣充塞天地之間，根本上是由於天主的靈氣充塞天地之間。

四、靈修論

在靈修論中應用氣字發揮天主聖神聖化的功能，實在有很多話可說。不過由於靈修生活自道理而論，幾乎都建基在聖神論、基督論與恩寵論上，所以不必在此詳加引申。而且胡國楨神父對此早已有著述。我們只是想將「中國靈修芻議」有關靜坐所說的繼續根據氣論研討下去。

中國基督徒的祈禱，「是在靜坐者一呼一吸的經驗中，由天主聖神推動，反映基督的精神與面貌，回歸「根源之愛」……」^⑤。值得再加注解的便是靜坐祈禱相當注重的「調息」。一般對於調息的解釋，往往偏重於作為一種方法，使人安靜下來。根據我們對於氣的研究，實在可以更加深入地闡明。氣是含有整合與綜合意義的名稱，人的氣代表生命力的整體。它是生命各個層面的力量的綜合；生命只是一個，各個層面互相影響，因此一氣而已。至於呼吸便是一氣在生理層面上的流露，它與其他層面休戚相關；甚至一方面影響其他層面，另一方面也表達出其他層面。所以呼吸並非只是引人靜坐的方法，而是在靜坐中的流露；是靜坐的人所流露的氣。爲此究竟說調息使人靜坐；或者說靜坐自然調息，兩者不能執一。這也是孟子「知言養氣章」中兼顧到的。

再者，根據上節恩寵論中所說的，天主的靈氣感應人氣，那麼靜坐祈禱中的調息自然又顯出更多內涵。靜坐祈禱的人，「在聖神內」，也就是他自己的氣，在靈氣內，回歸「根源之愛」的天父。他的一呼一吸，他的調息，只是生理層面「在聖神內」的流露而已，由此將非常容易地引人看出，靜坐祈禱的運氣調息，使人與天父的靈氣相合爲一，受到祂的感應。這種說法可能會使人哂笑，但是誰若知道氣論在中國思想中的重要，以及當代人認真地在研討，那麼便會懂得我們爲了神學本位化，深入

這個領域的研究，並非無稽之談。

靜坐祈禱是整個人「在聖神內」。生命各個層面以及彼此之間的結合，都「在聖神內」。人在氣的運行過程中，回歸天父；而這過程受到天父的靈氣的感應。調息只是生理層面上流露這感應而已。如果調息影響靜坐祈禱，表達靜坐祈禱的人，那麼的確能說：天主的靈氣感應調息，導致人深入靜坐祈禱。只須大家知道中國思想中的氣，以及呼吸之氣的意義，那麼決不可能，因為有人說「在聖神內」呼吸，調息，而嗤之以鼻。正相反，他會嚴肅地加以首肯。我們普通太不注重祈禱是整個的人回歸天父的行動，因此也不說呼吸也是祈禱、調息也是祈禱。其實，聖保祿却說：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作」（格前十三）。在氣論中，這種對於靜坐的調息的說明，避免將它只看作方法，而積極肯定它是靜坐祈禱的一面。同時由於調息非常真實地與氣相關，因此令人具體地見出天主的靈氣怎樣感應人氣。這樣調息的人，該另有一種宗教氣息罷！

結 論

本文之寫成歷時數月。筆者授課講道，無法一氣呵成，因此文章斷斷續續，不能貫徹。所有內容尚在摸索階段。拋磚引玉，希望不致貽笑大方^③。

註：

- ① 徐復觀：「孟子知言養氣章試釋」，民主評論，第十六卷，第九期，（民國四八年五月）頁二二八。
② 參閱：周羣振：「孟子知言養氣章研究」（下），民主評論，第十三卷，第二十期（民國五十一年十月）頁五六二。

③ 參閱：羅光：「中國哲學思想史」(先知出版社，臺北民國六十四年)頁四〇九。
章政通編著，「中國哲學辭典」，頁四九八—五〇三(臺北大林出版社)。羅光，「儒家形上學」，(中華文化出版事業委員會，民國四十六年)頁五二—五九。

⑤ 參閱：③頁九〇，三五九。

⑥ 參閱：全上，頁一六一。

⑦ 參閱：全上，頁四〇八。

⑧ 參閱：全上，頁四〇九。

⑨ 參閱：全上，頁六一四。

⑩ 對於孟子「知言養氣章」的註解，參閱：徐復觀文章，見前註①。頁二二六—二三一。

⑪ 參閱：羅光「中國哲學思想史：兩漢、南北朝篇」(學生書局，臺灣，民國六十七年)，頁五三七。

⑫ 羅光說：「鄒衍倡五行之說，以五行爲五氣，德雖爲善德，然也是動力；鄒衍的五德便是以五行爲動力，陰陽既是兩種動力，陰陽結合而成五行，五行當然是五種動力了。不過鄒衍並未明白說出五行爲陰陽兩氣的五種結合。在呂氏春秋裏，五行已經明顯地是五種氣，在感應篇有木氣、金氣、水氣、土氣等。董仲舒一年四季『異氣而同功』，也是以春夏秋冬配木火金土，實際上，四季之氣，就是五行之氣」(全上，頁一七七)。

「中國哲學中，氣、陰陽五行，幾個觀念，是最複雜的觀念，也是最籠統的觀念；因爲既代表哲理方面物的成素，又代表物理方面的原素，更進一步又代表人事方面的成因。這幾個觀念既是哲理的觀念，又是物理的觀念，而且是政治的觀念。用這幾個觀念，董仲舒和漢朝的學者構成了一個龐大的宇宙和人生觀。在董仲舒的思想裏，同樣在漢朝儒者的思想裏，宇宙是一個活的整體，整體由氣而成，氣分陰陽五行，生化各種物體。氣在天地萬物裏週流不息，生化不停。每一物都在生化，由生到成到死到藏。人爲這個整體的一部份，含有

陰陽五行。人的存在常在生化，在生理上在心理上這種生化為五行的變易，在心靈上，智識和情慾的活動也是氣的變易，而且也是陰陽五行的變易。若用我們現在的自然科學去講，氣和陰陽五行，不合於物理的原素，失去科學的價值，而在講解漢朝的哲學思想時，也沒有適當的現代術語去解釋。」（全上，頁一八六、一八七）

⑬ 羅光：「中國哲學思想史」（先知出版社，臺北，民國六十五年十二月）頁一六八。

⑭ 全上，頁一七一。

⑮ 引自周羣振：「孟子知言養氣章研究（下）」，民主評論，第十三卷，第二十期（民國五十一年十月）頁五六二。

⑯ 在中國功夫和醫藥裏頭，常談到氣，臺大心理系曾經應用現代科學證明其存在。雖然尚未明確地對於氣的性質有所結論。不過至少籠統地稱之為一種「生命能」。對此，時報週刊曾有報導。這可說自另一角度指出國言語裏氣的意義。

⑰ 羅光，「中國哲學的特性與精神」，哲學與文化（現代學苑第十一卷第三期）頁二十一—二十二。

⑱ 方東美，中國人生哲學概要（臺北，先知，民國六十三年十月臺灣再版）頁二十。

⑲ 本文關於舊約的神論，取材自夏偉：「舊約中的上主之神」，神學論集，第四八期，頁一七九—二〇二。

⑳ 參閱：張春申，「天主聖神與耶穌基督」，全上，頁二四五—二五八。

㉑ 本文關於新約中的神論，取材：穆宏志：「新約中的天主聖神」，全上，頁二〇三—二一五。

㉒ 參閱：夏偉，見⑰，頁二〇〇。

㉓ 參閱：穆宏志，見⑱，頁二〇六。

㉔ E. Moreau, "La nourriture du monde-à-venir" NR 7h. Juillet-Aout, 1981, pp. 567-568.

㉕ Herbert Mühlen, *Una Mystica persona, Eine Person in vielen Personen*, 1964 Ferdinand Schöningh

Paderborn.

- ② John V Taylor, *The Go-Between God*, SCM, fifth impression 1975.
- ③ Norman Pittenger, *Process Thought and Christian Faith* 1968, William Clowes and Sons Ltd, London.
- ④ 張春申，「中國教會與基督論」，神學論集，第三七期，頁四三五—四五一。
- ⑤ 見全上附圖，或「哲學與文化」（現代學苑第十一卷第三期）頁七。
- ⑥ 依我們看來，氣與仁實是一個現實的兩面。氣是現實的能力一面；仁是現實的賦予生機的一面。
- ⑦ 參閱：胡國楨：「當代在俗中國基督徒完整人格的增養及維護」，心泉第二十五期，一九八一年六月，頁七一—一二。
- ⑧ 參閱②。
- ⑨ 張春申：「天主聖三與教友的恩寵生活」，鐸聲，第十九卷第四期，民國七十年四月，頁一一五。
- ⑩ 張春申：「恩寵論的不同思想範疇」，鐸聲，第十九卷第十二期，民國七十年十二月，頁十四—十七。
- ⑪ 張春申：「中國靈修芻議」，（臺中，光啓，六十七年十二月）頁三四。
- ⑫ 本文脫稿之後，有機會讀到 William Johnston: *The Inner Eye of Love, Mysticism and Religion* (1978 Harner & Row, Publishers, Inc.) 作者在 pp. 187-193 初步接觸奧古斯丁有類似的思想。

基督的救援工程是釋放的工程（上）

溫保祿

基督的救援工程是釋放的工程，是很重要的論題，因為一則，聖經很強調基督工程的釋放的角色，例如強調基督的來臨是為作大眾的贖價（參閱谷十45）；是向俘虜宣告釋放（見路四18）；是解救我們，使我們重獲自由（參閱迦五1；弟前二6；若八31）。二則，由多種語言的分析得知有關「救恩」字彙，大都含有釋放的意思。例如拉丁語系（法文、西班牙文、英文）、德文語系（德文、荷蘭文），以及中文裏的「救贖」都含有釋放的意思，而且對大多數人而言，「救贖」意指整個的全福（Heil）。因此，雖然實際上並不能以「釋放」總括基督全部的救援工程，但由此誤解之中仍可看出「釋放」在救援工程中的重要性。三則，對當代的人而言，「釋放」有其特殊的重要性。因為當代特別強調「反對帝國主義」、「女性解放運動」、「釋放神學」……。「釋放」是當代人所最熱切渴望的^①。

聖經、教父以及禮儀提及耶穌的釋放工程時，常採用「贖價」和「勝利」二圖像。此二圖像雖然在聖經中各有其特殊意義，不同用法，但從人得救的角度而言，却有其共通的中心意義：表達基督將人由惡勢力之奴役中釋放出來，使人獲得自由。因此，聖經中二圖像時常並用，本節也合併討論。

有關本節的論述，另請參閱神學論集二十四期「基督的救恩」、卅一期「保祿的自由福音」兩篇文章。本節篇幅較長，分下列四段進行討論：壹、贖價圖像與基督的釋放工程；貳、勝利圖像與基督

的釋放工程；叁、基督釋放工程的解釋；肆、綜合：由「贖價」、「勝利」二圖像看基督的救援工程。
。（叁、肆及綜合將在神學論集五十四期發表）。

壹、贖價圖像與基督的釋放工程

一、新經外「贖價」的意義

古代希臘文化界以及舊約裏，「贖價」意指爲了釋放戰俘、奴隸和背叛者所交付的贖金（見出廿一30；肋十九20）。對當代人而言，藉著付贖價而得釋放的事件如綁架、勒索等屢見不鮮，所以當代的「贖價」概念與舊約教外的概念相似，都是指以金錢贖人，使人得以恢復自由。舊約裏也採用「贖價」圖像爲指明天主由埃及人的奴役中解救以色列子民（見出六6）。

二、新經裏「贖價」的意義

(一) 新經論「贖價」的用法

新經以「贖價」及類似的詞彙表達基督救援工程的經文有十八處之多：人子來爲交出自己的性命，爲作大眾的「贖價」（谷十45）；「衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖」（羅三24）；另參羅三21、26；格前二30、六20、七23、24；迦三13、14，四3、7；弗一6、7；哥一13、14；弟前二6；鐸二14；希九11、12；伯前二18、23；伯後二1、2；默五9，十四3、4。

新經不僅用「贖價」詞彙表達基督的救援工程，也用以表達末世的救援：「連我們這已蒙受聖神初果的，也：等待義子期望的實現，即我們肉身的救贖」（羅八23）。另參路廿一28；弗一14，卅30。贖價詞彙選用以表達從敵人手中解救被困奴役的人：「上主，以色列的天主應受讚美，因祂眷顧救贖了自己的子民：拯救我們脫離敵人和仇恨我們者的手」（路一68；72）；另參路二38，廿四21。

(二) 提及基督救援工程時「贖價」是一個圖像

由新經有關「贖價」的用法，可知「贖價」是一個表達基督救援工程的圖像。新經從來不提誰是代價的接受者，天主不能是此代價的接受者（雖然有些神學家如 Peter Lombard; Robert of Melum; Thomas. 曾如此說過）②；魔鬼也不能是代價的接受者。因為釋放工程的施行者是天主自己（參閱：迦四3；7；格前一30；羅三21；26；哥一13、14；弟前二6；本論釋第二部分第二節），天主不能左手付出代價，右手取回代價，以變把戲的手腕來玩弄我們；再者，按新經天主的恩寵常是一種白白賞賜的恩惠，天主從不爲自己所付出的愛要求代價，所以天主不能是贖價的接受者。雖然有些教父及神學家們（如 Origen; Ambrose; Augustine）③認爲基督將自己的血給了魔鬼作代價，魔鬼也不能是代價的接受者，因爲按新經魔鬼常是被打敗的。因此由上述代價接受者的角度衡量「贖價」，發現以此圖像表達基督的救援工程時，其意義並不十分完整。

況且，「贖價」詞彙在一般希臘文用法中，並不只指藉著付出贖金才得自由的交易行爲，有時此詞彙也指白白賞賜自由的行爲④。同樣地，「贖價」在古經宗教性的用法裏，也常指白白賞賜的釋

和教授（參閱：申七8，九26；詠一一〇9，一三〇7）。因此新經裏用「贖價」圖像時，語意上有時已不再有付贖金的意思（參閱宗七35；路一68，二38，廿四21），「贖價」圖像就如同「馬上來」並非指騎馬而來一般，已成了固定的、慣用的形式而不再思及詞彙的原意。

（三） 結 論

「贖價」圖像最主要的意義是：基督的工程是給予人自由的工程。所以有關「贖價」圖像的細節，不可只由字面解釋，因為聖經採用「贖價」圖像時，很自然地就按此圖像描繪基督的救援工程，如基督的寶血是我們救援的代價（參閱：伯前一18、19；默五9）等。但此類說法只是一種象徵性的表達方式，而不是聖經藉「贖價」所要正式教導的道理。因此，探究「贖價」圖像的意義時，應整體地了解聖經中有關基督「釋放」的訊息，某些不使用「贖價」詞彙，但仍然表達釋放意義的經文，也是探究「贖價」圖像意義的珍貴資料。聖經中此類經文頗多，如現今你們「脫離罪惡，獲得了自由」（羅六18）。另參迦一4，四28，四31，五1，五13；格前六12，七22，十23；格後三17；若八12，八32、33，八38，十二46；瑪一26；路四18；希二14、15，十一35。

三、新經中釋放工程的主要教訓

因為聖經有關釋放工程的「贖價」、「勝利」二圖像常同樣地表達給予自由的意義；又因為本節「叁」會再一次詳細講解此類經文，因而在此只概略論之：

1. 按聖經的教導，基督由死亡的奴役中（參閱羅八2；希二14），由罪惡的奴役中（參閱羅六

17、18），由法律的奴役中（參閱迦三13，四3-7），釋放了我們。

2. 此釋放工程是藉著基督整個的出現而進行的——藉著祂自己來自法律的管轄之下（參閱迦四4、5），藉著祂的宣講和教導（參閱路四18），藉著祂的犧牲性命（參閱谷十45；弟前二6；鐸二14），藉著祂的「血」或死亡（參閱羅三25；弗一6、7；伯前一18-23；默一5；五9），藉著光照其死亡的復活（參閱伯前二1）。總之，基督是藉著祂整個的出現——來臨、生活、講道、死亡與復活——而釋放了我們。但是就整個釋放工程而論，似乎死亡與復活扮演極其重要的角色。

3. 按聖經的教訓，此釋放工程雖然「已經」開始，但却「尚未」完成，因為信友仍然在期待著最後圓滿的自由——「你們是在祂（聖神）內受了印證，以期待得救的日子」（弗四30）另參羅八23；弗一14。

4. 爲了得到此自由，信仰是不可或缺的（參閱伯前一18-23；羅三25、26）。

貳、勝利圖像與基督的釋放工程

有關「勝利」圖像如基督「戰勝魔鬼」、「戰勝死亡」等，常出現於禮儀中，特別在復活期的頌謝詞裏。東正教很喜歡藉此圖像綜合基督整個救援工程的意義，路德教派的神學家 Aulen，也將「勝利」視爲一切救援圖像的中心^⑤。雖然如是的眼光頗值得商榷，但無論如何「勝利」在一切救援工程的圖像中有其特殊性。

由聖經章句也可窺見此圖像的重要性。聖經不乏驅魔事例，可見：聖經頗強調基督「戰勝魔鬼」的喜訊。例如附邪魔的人向耶穌喊說：「你竟然來毀滅我們！」（見谷二24）；基督的驅魔是天國來

臨的表現（見瑪十二28）；伯多祿總括地談論基督一生事蹟時，也提及基督的驅魔（見宗十38）；甚至「天主子所以顯現出來，是為消滅魔鬼的作為」（若壹三8）。

聖經除了用「勝利」的圖像之外，有時也用「審判」、「毀滅」等詞彙表達與「勝利」圖像相同的意義。例如「世界首領已被審判」一類的說法，雖然不用「勝利」詞彙，仍然有勝利的含意；又如「基督的能力高於率領者、掌權者」，雖然只說「高於」，未說「打敗」，但同樣指出一切勢力均在基督之下，而因此其意義與「勝利」是一致的。所以此類材料於探究「勝利」圖像之意義時，不可忽略。

既然按聖經天主的主權從未被魔鬼、死亡、法律所奪去，又因為聖經常將死亡、罪惡、法律位格化，所以我們能肯定：當聖經以「打敗」、「得勝」、「審判」等類似的說法來描述基督的救援工程時，此「勝利」可視為一種象徵性的表達方式。

「勝利」圖像內在的意義是：人起初受敵人的權勢所控制，而後有一友人的權勢與起與之爭鬥，最後戰勝了敵人的權勢，拯救並釋放我們。由此可見，「勝利」圖像屬釋放工程，與贖價圖像有同樣的中心意義：基督將人由奴役人的勢力的控制之下拯救出來而給予自由。但是二圖像仍然各有其獨特之處：「勝利」較強調救援工程中基督與死亡、罪惡、法律爭戰，克勝而拯救我們的一面；「贖價」較強調救援工程中基督的苦難是我們重獲自由的「代價」。

一、人被奴役的情況

(一) 人被罪惡、魔鬼、世界首領所奴役

聖經有不少經文提及人被罪惡、魔鬼、世界首領等惡勢力所奴役。例如對觀福音裏，魔鬼以世界統治者的身分自居而對耶穌說：「你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你」（瑪四8）；又如耶穌被捕時說：「現在是你們的時候，是黑暗的權勢！」（路廿二53）。若望著作常提及「世界的首領」（見若十二31，十四30，十六11；若壹五19）；宗徒大事錄也有「撒彈的王國」一類的記載（見廿六18）。保祿採用位格化的罪的表達方式以說明世界受罪惡的控制（見羅五12）；也提及統治世界的惡神（見格後四4；弗二2，六12；格後六15；迦四3、9；格前二6、8，十五24、26）。上列名稱各異，却同樣地意指人被罪惡、魔鬼、世界首領等所奴役。

由上列「魔鬼」、「黑暗的權勢」、「撒彈」、「世界的首領」等許多不同的名稱可知：聖經確實沒有興趣闡述一套有系統的魔鬼論，也沒有興趣探討各個魔鬼彼此間的關係。聖經只願表達此一喜訊：不管有何惡勢力，不管惡勢力的性質如何，基督確實戰勝了這一切，因此屬於基督的人已不再怕任何天上或地上的權勢（參閱羅八38、39）。

(二) 人被死亡所奴役

下列兩段經文表明人被死亡所奴役：「就如同罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了

世界；這樣死亡就殃及了衆人：從亞當起，直到梅瑟，死亡却作了王」（羅五12、14）；「死亡既因一人而來：在亞當內衆人都死了」（格前十五21、22）。

上列經文所論及的死亡，並非僅指生理的死亡，也不僅是罪惡的同義字；而是指人在有罪的痛苦之中所經驗到的死亡，是因著罪惡而經驗到的更爲黑暗的死亡。聖經所描述的位格化的死亡並非真正的「一位」，此種說法只是一種表達死亡的威脅的圖像，因此當聖經提到：「基督戰勝死亡」一類的格式時，也只是表達在復活的基督內信友對死亡的感受改變了，死亡也因而不再擁有它以往所擁有的勢力。

（三）人被法律所奴役

以下所引的致迦拉達人書的經文最足以指明按保祿的神學，人被法律所奴役：「凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵：所以很明顯的，沒有一個人能憑法律在天主前成義：法律並非以信德爲本：基督由法律的咒罵中贖出了我們」（三10-13）。

事實上，舊約中的法律是爲表達天主的聖意，原本是好的，但因爲人生活在此因罪惡而敗壞的世界中，又因爲法律只說出天主的要求並對罪惡宣佈審判而不表示天主的仁慈，所以對陷入罪惡的人猶如一種威脅（見羅七8）。因而聖經將法律描述成惡的，奴役人的勢力。

二、基督的勝利

(一) 基督戰勝魔鬼

聖經以不同的方式表達天主藉著基督戰勝魔鬼：基督戰勝了「罪惡」：「天主：派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案」（羅八3；另參若壹三五）；戰勝了「惡魔」：「祂：毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（希二14；另參谷三22~27；路十17、18，十一14~22；若十二31，十六11；若壹三8，十四30）；戰勝了一切「率領者、掌權者」：天主藉著基督「解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示衆，仗著十字架，帶著他們舉行凱旋的儀式」（哥二15；另參斐二5~11；哥一13；弗一19~22；伯前三22）；戰勝了「世界」：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」（若十六33；另參若十二31；若壹三五；迦一4）。對觀福音之中基督所行的一切奇跡，也表明魔鬼的王國已被打敗，天主的國已經來臨⑥。

(二) 基督戰勝死亡

下列經文指出（天主藉）基督戰勝死亡：「天主却解除了祂死亡的苦痛，使祂復活了，因為祂不能受死亡的控制」（宗二24）；「祂毀滅了死亡」（弟後一10）；「我持有死亡和陰府的鑰匙」（默一18）；另參希二14、15。顯然上述位格化的死亡是一種表達死亡的勢力的圖像。

(三) 基督戰勝法律

聖經也有「基督戰勝法律」的圖像：天主在基督內「塗抹了那反對我們，告發我們對誠命負責的債券，把它從中除去，將它釘在十字架上」（哥二14）。因為在此所指的法律不能是一位，所以「基督戰勝法律」也是一種表達法律被取消的圖像。

三、基督戰勝惡勢力的行動

(一) 基督的死亡

按聖經基督藉著祂的死亡戰勝「魔鬼」與「死亡」——「祂照樣也取了同樣的血肉，為能藉著死亡、毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（希二14；另參哥二14、15；若十二31，十四30，十六11）；戰勝「法律」——天主在基督內「塗抹了那反對我們，告發我們對誠命負責的債券，把它從中除去，將它釘在十字架上」（哥二14）。所以基督是藉他的死亡大獲全勝。

(二) 基督的復活與所受的光榮

按聖經，基督藉著祂的復活和所受的光榮，戰勝了「掌權者與率領者」——天主使基督「從死者中復活，使祂在天上坐在自己的右邊，超越一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名稱以上」（弗一20、21；另參弗四9；斐二5、11；若十二31、32）；戰勝了「死亡

「天主却解除了祂死亡的苦痛，使祂復活了。因為祂不能受死亡的控制」（宗二23、24；另參默一18）。

（三）基督的來臨及其福音所含有的啓示

下列經文暗示基督的來臨及其福音所包含的啓示，也是基督得勝的因素：天主的恩寵「如今藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示了出來；祂毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命」（弟後一10）。

（四）附註

基督戰勝惡勢力的行動：死亡、復活與啓示，是一整體性的得勝行動。因為按第二部分第三節所述，基督的死亡與復活是同一救援事件的兩面，也都是天主的行動，而按聖經天主的行動常常就是一種啓示，所以死亡、復活與啓示是一整體性的得勝行動。

四、基督的勝利的特徵

（一）是爲我們有益的勝利

因爲基督戰勝奴役人的惡勢力（參閱本節貳一），而此勝利是一種給予人自由的，將人由死亡的恐怖中拯救出來的勝利（參閱希二14、15），所以基督的勝利是其救援工程的一面。

基督的救援工程是解放的工程

(二) 是「已經」得到的勝利

按聖經，基督藉其死亡與復活已經戰勝了「罪惡」、「世界」與「魔鬼」（參閱羅八8；若十二31；哥二15）；已經戰勝了「死亡」（參閱希二14、15；弟後一10；默一18），所以基督「已經」得到了勝利。

(三) 是「尚未」完成的勝利

雖然基督一方面「已經」戰勝了一切「惡勢力」和「死亡」，但按聖經，基督的勝利「尚未」完成，所以保祿說：「我保祿確實一再地願意去，但撒彈却阻止了我們」（得前二18；另參弟前四1；瑪十三24；30、36；39；默十七14）；所以最後的勝利「尚在」期待之中：「賜平安的天主就要迅速地，把撒彈踏碎在你們的脚下」（羅十六20；另參默十七14，廿7；15）；所以「再後纔是結局；那時：基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在祂的脚下。最後被毀滅的仇敵便是死亡」（格前十五24；另參默廿13、14，廿一4、5）。即使由人生活經驗之中也可得知，惡勢力和死亡「尚未」完全被克勝。

(四) 是我們所能分享的勝利

按聖經，基督讓我們分享了祂的勝利——「靠著那愛我們的主，我們在這一件事上大獲全勝」（羅八37）；分享祂對魔鬼及惡勢力的勝利——「無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者；或其他任

何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，就是與我們的主基督耶穌內的愛相隔絕」（羅八38、39；另參若壹二13、14，四4，五4、5，五18、19）；分享祂對死亡的勝利（參閱：羅八38、39；路十二4）。尤其殉道聖人的禮儀之中，常讚美被殺、被燒的聖人與基督一同分享戰勝死亡的勝利。所以基督的勝利是我們所能分享的勝利。

人藉著自由與信仰，才能分享基督的勝利：「他們賴羔羊的血和他們作證的話，得勝了那條龍，因為他們情願犧牲自己的性命而死了」（默十二11）；藉著「信仰」信友才分享基督的勝利：「得勝世界的勝利武器，就是我們的信德。誰得勝世界呢？不是那信耶穌為天主子的人嗎？」（若壹五4、5）。所以人是藉著信仰與自由分享基督的勝利。

五、綜合與結論

(一) 綜 合

按聖經，天主摧毀魔鬼與死亡是爲了釋放我們，而贖價圖像也有釋放俘虜的意思（參閱希二14、15）；所以贖價與勝利二圖像都表明基督將人由死亡、罪惡、法律控制之下釋放出來，而給予人自由。

(二) 結 論

既然「贖價」、「勝利」二圖像都是表達基督救援工程乃是釋放人的工程的圖像，所以我們將於

下文(叁)分辨其表達方式和所表達的內容：例如藉著位格化的罪和位格化的死亡所指的惡勢力究竟是什麼？基督如何滅弱惡勢力對我們所造成的壓力？如何釋放而給予我們自由？既然此二圖像彼此有關，所以下文(叁)二者合併解釋。至於二圖像獨特之意義，將於「肆」闡明。

註：

- ① J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: L. Scheffczyk (Ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg i. B.: Herdr, 1973), p. 121.
- ② S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* II (Rome: Pont. Inst. Biblicum, 1972), p. 29 f.
- ③ *Loc. cit.* 28 f.
- ④ *Loc. cit.* 25 f.
- ⑤ G. Aulén, *Christus Victor* (New York: Mac Millan Co., 1969).
- ⑥ W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Mathias Grünewald Verlag, 1974), p. 112.

教史
神學思想發展簡史

鄭保祿

前言

我們現代所指的神學，諸如教義、信理和聖經等學問，清楚討論天主和基督的信理，但是「神學」這一觀念是怎樣來的呢？本文願加以解釋：

(一) 神學的意義

「神學」這個名詞，在希臘文 *theologia*，並不指「神」的學問，而是解釋世界上的事。對一般希臘的賢者，「神學家」指的是先賢哲人，例如奧非伍 (Orpheus)、荷馬 (Homer)、赫西奧 (Hesiod) 等人，因為這些人對神秘的事有很深的了解。

柏拉圖是第一個用 *theoria* 的人，即指神話學，因此有些新柏拉圖者和某些教會初期的教父們也稱他為「神學家」。

亞里斯多德在他的「形而上學」一書中，將理論哲學分為三類：數學、物理學和神學；但他的「神學」的意義只是指一般的神話學。

塞諾 (Zeno 331-264 B.C.) 將哲學分成邏輯學、倫理學和物理學。他的繼承人格林德 (Cleanthes) 又將每種分成兩類，將物理學分為物理學和神學。

公元前二世紀末葉，彭納修 (Panaetius of Rhodes 180-110 B.C.) 在羅馬成立斯多葛學派，

他將神學劃分成三類：神秘的、物理的和政治的。

彭氏更進一步解釋這三類的意義：

- ① 神話方面：是一種詩詞。
 - ② 物理方面：從此演成一種自然神學。
 - ③ 禮儀方面：為希臘羅馬城市發展一種公共的敬禮。
- 以上所說的都是教外人所說的「神學」，其意義是在解釋世上之物，而非我們教會所說的「神學」的本身。所以聖奧斯定認為：「他們只給我們一種物理學，而非真正的神學」。

甲：希臘教父

希臘學者的「神學」思想也漸影響到希臘和拉丁的學者，我們先從希臘教父的著作中便可以看到。

亞歷山大的格來孟(130-220)在他的「綴錦」(Stromates)一書中曾提到一些古代的神學家們：奧非伍、里諾、慕塞(Museus)、荷馬、赫西奧及一些智者。他更告訴我們，這些人從希伯來的先知們那裏得到知識，而這些知識是指「神」的知識。

按格來孟的意見，這些哲學家們願構成一個「天主」的學問，因而逐漸成為真正的神學。他說：「不管是野蠻人的或是希臘人的哲學，它成為永遠的真理。它不是神秘學的分枝，而是永生聖言的神學」。從此，格來孟將教外人的「神學」的意義應用到我們教會「神」的觀念。

其次，奧理振(185-251)引證希臘的古代神學家。對他來說：「神學家」是指那些談及宗教的

教外學者，因此他們的道理被稱為神學。他解釋神學是論及天主的真正道理。他更進一步地指出這是關於救世者基督的道理。他是真天主。認識天主是基督生活最崇高的行為。

到了史家凱撒利亞的歐瑟伯時代（304-349），教會神學思想的意義才正式成立。歐瑟伯稱若望宗徒是神學家。因為他的福音談論天主的信理，「神學」因而指有關真天主和基督的學問。

從此以後，對希臘教父們來說，神學是論真天主的信理。聖亞大納削曾用「神學」這個字來解釋天主聖三的信理。聖巴西略也用這名詞來表示三位一體的道理。聖額我略·納齊宣稱那些衛護聖三道理者為「神學家」。

所以，四世紀末的希臘教父們才真正的將「神學」解釋成今日教會神學的意義，即指有關天主聖三或聖子降生成人的信理。

乙：拉丁教父

拉丁教父，包括聖奧斯定在內，神學尚未得到教會的本義。甚至有幾位，如聖西庇廉、聖盎博羅削、聖額我略一世教宗等人，還不知道這個名詞。

聖奧斯定的「神學」意義仍脫離不了古希臘的字義，即是一種哲學。聖人說一個真正的哲學家就是真愛天主的人。

到了伯多祿·亞伯拉（1100-1142）時代，神學才正式具有現代的意義。他在「神學論集」中，解釋聖三的道理；稱「神學」是指無形無像的天主，惟一而三位的天主。

十三世紀是神學的一個轉捩點，這時西方士林學者才正式以現有的意義稱之為「神學」。

聖湯瑪斯用「聖學」來表示神學的意義。「聖學」(sacra doctrina)包括聖經、教父學、教會的傳統、要理問答和教會的訓導。

從此得知，「神學」這一名詞是由希臘的意義而轉移到教會的一種論神的意義。

(二) 歷史過程

甲：聖經時代

在舊約時代，默西亞的來臨是整個舊約神學的中心。

在新約時代，尤其是在對觀福音神學是基督，祂藉著祂的一生、受難、死亡及復活完成了祂的使命，默西亞的神學是與舊約相關的。

聖保祿的神學強調人類藉著基督的救恩而得到罪赦。聖若望宗徒的神學也是舉揚基督的天主性。救恩是藉著基督與天主合作，這就是永生。

乙：教父時代

① 希臘教父

教父時代的神學是個很圓滿的時代。宗徒時代的教父如狄達刻(Didache)、聖格來孟和依納爵安弟約基，都以福音為主。聖依肋內稱那些攻擊異端者為教會神學家。

亞歷山大學派的格來孟和奧理振，才形成一個系統神學。格來孟奠定了思辨學的原則，奧理振形

成第一部系統神學。他有秩序地討論天主、天上之物、物質和人、自由意志和其結局。他倆將啓示和理智、聖經和哲學互相配合。

四世紀是教父的黃金時代，聖亞大納削衛護耶穌的天主性，卡巴多西亞的巴西略、額我略·納齊茲和額我略·尼撒以理性和柏拉圖的哲學來解釋教會的神學。

此外，五世紀時，亞歷山大城的聖濟利祿為衛護耶穌的天主而人性時，攻擊聶斯多略異端。六世紀時的攻擊一性論者。這些人尋找信仰的一個正確解釋，他們強調基督的救恩，強調祂的人而天主多於祂的人性。

希臘最後的一位教父聖若望·達瑪穌可說是東方第一位士林學者，因為他引用亞里斯多德的哲學，同時更解釋了神學的方向。

② 拉丁教父

戴都良可稱為西方神學的創始人，他解釋聖經更傾向法律多於哲學者，同時更強調人的方面多於神的方面。

聖西庇廉也強調神學偏重於生活多於思考天主，這種神學強調教會、聖事和倫理問題。

同樣，聖盎博羅削的神學也偏重於實際方面，因為他的著作主要的是聖經和倫理或靈修方面的。聖熱羅尼莫的神學也莫不如此。

偉大的聖奧斯定的神學是聯合信仰和理智，他的神學影響後世很是深遠。

此外，尚有聖額我略一世教宗（540～604）、聖依西羅（560～636）、聖伯達（673～735）等人的神學觀，對後世也有相當的影響。

丙：中世紀初期

自蠻族入侵之後，教會信仰進入異教人心中，因而開始另一種新的神學觀念。

這時的神學家學習如何去讀和解釋聖經、或稱聖頁 (*sacra pagina*)。

在加洛琳復興時代，神學進展較慢。東方拜占庭的神學繼續步武聖若望·達瑪穌的後塵，與西方爭執，有關聖像及聖子、和佛西伍的爭執，對神學產生很大興趣。

在西方，爭論「義子論」，耶穌的聖體聖事也是神學復興的表記。

十一世紀時開始有所謂的辨證法，以這種方法來研究並宣傳信仰。

聖伯多祿·達彌盎 (1007~1072) 是一位反辨證者，他否認辨證在教會神學有任何地位，並且主張信仰是要人去生活，而不是去辨證。

神學家藍法蘭 (Lanfranc) 衛護在研究聖經時用辨證，英國坎特伯里主教聖安塞莫主張用理智了解信仰，他以理智證明信仰的存在，如天主的存在。

丁：十二世紀

十二世紀神學的發展是由兩個因素所促成的：首先以亞里斯多德的思想為主，其次是教父傳統的系統化，二者影響信仰和理智、傳統和思辨。

在思辨方面達到最高峯是在伯多祿·阿伯拉時代，阿伯拉用辨證來討論神學，「哲學家魯大人蓋督徒對話」是一本辯護作品，書中充滿唯理論色彩。他對十二世紀的知識界有極大的影響，被稱為「士

林神學的鼻祖。

在哲學方面，阿伯拉的重大成就是採納亞里斯多德的認識論。

與阿伯拉相反的神學是「反辨證學」。領導人物是聖伯爾納多（1090～1153）。他認為神學必須基於傳統，以向聖人們學習而得到神學方面的了解。

在阿伯拉與聖伯爾納多的學派外，又有一個神學學派，這就是聖徵克多·胡格（Victor of Hugh）。他不但是一位權威神學家，重規傳統的神秘者，更是哲學家。他很清楚地指出了理智與信德的關係。他說：認識天主一方面可通過理智，一方面也可通過啓示。胡格以兩種方式來證明天主的實有：一為內心經驗（靈魂感到自己存在，開始認識自己）。它嚐到存在，它的存在是由那個自力存在者而來的。另一方面為外在的經驗（根據實物的變動性）。

戊：士林神學黃金時代

有許多因素構成士林神學的黃金時代。尤其有兩個特殊的因素：大學的興起和乞丐會的成立。另外是亞里斯多德的思想（他的形而上學、心理學和倫理學）。他的影響不再限於思想方面，而更包括人和世界的道理。

這種新哲學在不同的神學派中有不同的反應，但多多少少受到亞氏的影響。一種反應是堅持衛護奧斯定的傳統，如方濟學派。

另外一個反應是不接受這種新哲學，這是阿威洛主義（Averroism），此派受到教會的斥責。

第三種反應是接受亞里斯多德的哲學，並綜合奧斯定主義和亞里斯多德主義的思想。這派有如道

明會派，其代表人物有聖大亞爾伯和聖湯瑪斯。

湯瑪斯的偉大是在於他發現哲學，並分清理智和信仰、自然和超自然、哲學和神學。他首先宣佈理性知識的獨立。在湯瑪斯的學說中，哲學是獨立的，就是說，哲學在它自己的領域內，已足夠應付一切。

他也認為神學是真正的科學，它雖是實用的，却也是思辨的。神學主要地研究天主，次要地研究人的行爲。

理智在神學中的任務中是重大的。他給理智指出了三種任務：

- ① 它應該證明信德的前提。
 - ② 它應該運用有效的證據，證明信德的適宜性。
 - ③ 它應該解釋反對者的難題：一面解釋他們的錯誤，另一方面維持奧跡的存在。
- 爲了要幫助神學完成這三種任務，需要啓示事實和啓示真理系統的綜合。聖湯瑪斯在這系統的綜合是超軼絕羣的。

方濟會派創始者海斯的亞歷山大 (Alexander of Hales) 仍然忠於傳統的奧斯定主義。聖文德雖受亞里斯多德的影響，却仍然保存奧斯定的精神，但他偏向實際方面。他的神學主要觀點是神的意思和愛情，以愛爲出發點，愛天主是整個的信仰，爲此他被稱爲熾愛聖師。

聖文德認爲哲學對神學來說是外在物。

聖文德爲司考特 (Duns Scot, 1266~1308) 的意志論打開了一條途徑。意志論主張意志高於理智，意志不屬於理智。聖湯瑪斯承認：在此世倫理領域中，意志強於理智。就是說愛慕天主強於認識

天主；可是他堅持：理智本勝於意志，這是司考特所否認的。

己：中世紀晚期

十四世紀是教會一個不幸的時期，尤其是西方大分裂時代對教會的思辨觀念和神學造成了一個低潮時代。各學派雖尚生存，但沒有產生偉大的神學家。湯瑪斯學派有其擁護者，方濟學派也有其擁護者。

英人威廉歐肯聯合信仰天主和祂的意志，並且否認人理智知識的真實性。

這時期神學的主要問題是教會。味得堡的詹姆斯在他的「論管理教友」書中首先論及「教會」。阿意的伯多祿 (Peter of Ailly, 1350~1420) 和若望日爾松 (Jean Gerson, 1363~1429) 衛護大公會議運動的思想：會議高於教宗。

在十五世紀時的文藝復興時代，強調人文主義。它設法改變中世紀教育的一種過度的嚴肅性，而強調自然觀察為藝術的泉源。如碧岳二世讚頌自然界的美妙。

柏拉圖主義和亞里斯多德主義到了文藝復興時代又恢復了原來的面貌。

庚：特利騰大公會議時期

路德和其他宗教改革家給予教會的神學一個很大的衝擊。路德拋棄士林哲學的觀念而回到聖經，在這裏面發現救恩的信託。他不相信人的理智，而尋求一個以聖經為基礎的神學，他以奧斯定的權威為基礎，開始他的教會改革。

爲了當時的需要，教會在特利騰大公會議時注重神學，其方向不僅回到偉大的士林學者時代，更重視聖經和教父學。

這時期的一個新現象是專門神學的興起，在十三世紀時的學者雖有提及思辨、倫理和靈修神學，但沒有分開，現在却分家了。

倫理神學與教義神學在十五世紀下半年期分家，到了十六世紀末葉已經普遍，十七世紀中葉，辨護學也與士林和實證神學分道揚鑣了。

特利騰大公會議之後的一個世紀，一直到一六六〇年左右，是教會神學偉大的世紀。什麼原故呢？因爲在解經方面有亞方索薩爾美隆、瑪多納多 (Maldonatus)、方濟 (Francisco de Toledo) 在道明會派有巴能斯、巴爾多祿·墨弟納 (Bartolome de Medina) 首次討論更可靠主義。墨基奧加諾 (Melchior Cano) 給予現代神學一個方式：從聖經、傳統和神學理由去證明某信理。

方濟會也有幾位著名的神學家，如安德肋·戴味加 (Andreas de Vega)、路加·華丁 (Luke Wadding)。

這時著名的耶穌會的神學家有額我略·華倫西亞 (Gregory of Valencia)、加俾厄爾·華斯格 (Gabriel Vasquez) 等人，尤其是蘇亞來斯 (Francisco Suarez, 1548~1617)，他的神學路線是介於聖湯瑪斯和司考特與奧坎之間，蘇氏組成了一個新的學說——折衷說 (Eclectism)。他爲神學的思辨打開了新的途徑。他謹慎地效法聖多瑪斯，即使在表示新見解時也不例外。

這時期也是神修和奧秘神學的偉大時期。此時有道明會士格陵納達的路易和珠增爵、康登森 (Vincent de Contenson)、加爾默羅會有聖女大德蘭和聖十字若望；方濟會有伯多祿·亞剛達拉 (

S. Peter of Alcantara)。耶穌會有阿華來士·戴巴士 (Alvarez de Paz) 和路易·拉布安代 (Luis la Puente)。

在倫理神學方面，著名神學家有湯瑪斯·桑柴斯 (Tomas Sanchez)、安多尼·戴亞那 (Antonio Diana)、和道明會士味增爵巴倫 (Vincent Barron)。

在歷史神學方面，主要的著作以戴尼斯伯達 (Petanius, d. 1652) 和路易湯馬新 (Louis Thomassin, d. 1695) 為最著名。伯達被稱為信理神學歷史之父，因他解釋教理的發展史。

辛：神學的衰落

十七和十八世紀是神學衰退時代，這大概受到楊森主義、法國主義、和費布羅尼主義 (Febronianism) 的影響。

這時神學的發展史是在解釋聖湯瑪斯的「神學大全」。一六八〇年左右，包括實證、士林和爭論神學的手冊。這開闢了新神學的途徑，它採取了加諾的方式：即包括論題，從權威上（聖經、傳統和教會方獻）加以證明，以及結論。神學這種傾向建立一種系統。

這時期牧靈神學也誕生了，教史也成爲一項獨立的學問，信理神學成爲一種實際的科學。

壬：神學的復興

十九和廿世紀之交是神學復興時期，其重要的因素之一是英國的紐曼樞機，他重新強調教會的權威，不僅領導神學家們反對這種偏差，更給人們一些積極的指導。

在德國的士比根神學院領導這種復興運動。這學派的創始者是莫勒 (J. A. Möhler d. 1838)。他重新發掘以往的思想，即以教父的傳統和中世紀士林學者的道理，得到歷史和其發展的意義。

在額我略十六世和碧岳九世時代，教會以信仰和理性、自然和超自然來回覆理性主義的問題。當代一個特殊的是辯護學的發展，此外是有關教會與政府的問題。同時可看到辨證神學、聖經解釋、教父學和歷史學的發展。

義大利的湯瑪斯學派的復興是主要的推動神學者，此外一八五〇年 *Civiltà Cattolica* 雜誌的成立對神學的復興扮演重要的角色。一八五四年，碧岳九世奠定聖母瑪利亞無染原罪的信理使神學再達到它的高潮，及至梵一時代也澄清了信仰與理性的關係。

良十三世 (1878~1903) 恢復湯瑪斯主義而稱之為「普世聖師」。這種新的湯瑪斯主義不僅是恢復思辨神學，更是歷史方面湯瑪斯和士林學派。他提倡聖經研究和打開梵蒂岡檔案為歷史的研究，是鼓勵人們研究教會科學。他的社會通論「新事物」是教會社會道理的開始。

此時著名的神學家有谷恩 (J. Kuhn)，克利 (H. Klee)，格利根 (J. Kleutgen)，鄧辛格 (H. Denzinger d. 1883)。以教會信理選集為名，史本 (M. Scheeben)。在倫理神學方面有黎谷爾 (Lehmkuhl d. 1918) 和諾爾定 (H. Noldin d. 1922)。在教史方面有海費萊 (Herle d. 1893)，馮克 (Funk d. 1907)。在教父學方面有米尼 (J. Migne d. 1875)，米氏編寫兩大部希臘和拉丁教父的著作。

癸：梵二時代

一九六二年，教宗若望二十三世召開梵二大公會議，給教會帶來一個新的精神（Aggiornamento）；而這種新的精神的確影響了教會內部的各方面。

在神學方面也有不同之處，這不是說與以往的神學脫節，而是重整它原有的面貌。梵二的神學與前不同的是：「以天主聖言及聖傳為永久的根基，從而得以堅強穩固，常保青春。而在信德的光照之下，去探討一切隱藏在基督奧蹟中的真理」（啓示24）。

除了以聖經解釋神學外，更以科學、歷史和哲學方面加以研究。這正如現代憲章所說的：「最近在科學、歷史和哲學方面的研究和發現，引起了新的問題而影響我們的生活，並要求神學方面新的探索。尤有進者，神學家們在神學的固有方法和條件之內，應不斷尋求更為適當的方法，好把教義傳達給同時代的人」（現代67條）。

梵二之前，多數的神學家認為，神學是公認的知識，可世代相傳而不必顧及人的生活變遷所產生的影響。但自梵二以來，教會神學家們感覺已不再有這一套公認的知識。因為在現代的社會中，其中任何觀點都不會永久不變。「現代人的社會及文化生活情形，有了深遠的改變，使我們可說在人類歷史上是一個新的紀元」（現代54條）。

現代神學的發展是使「向人啓示人之為人及其崇高的使命……因為天主降生成人，在某程度內，與人人結合在一起……這一切不獨對基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效。」（教會在現代世界牧職22條）

結 論

由上可知，教會的神學首先是由希臘的觀念得來，進一步深論教會神學的發展。其發展不外是：在各種機會中找到天主可體驗到天主的存在，這就是神學主要的發展。

在建設中國教會的構想中，我們希望能以我國的傳統文化的方式來尋求天主和經驗到天主的存在。這雖有困難，但是仍該朝此方向前進。

靈修 盡付須臾悅父心

徐可之

——基督生活基礎蠶測

前言

小學畢業那年，在聽道理準備受洗時，神父講了這樣的一個小故事。聖奧斯定很想了解天主聖三的究竟，想了很多很多，但仍是深感不解。一天他到海濱去散步，同時仍在不斷苦思追問：究竟如何一體又是三位？無意中看到一個小孩在海邊玩水，用具殼把海水舀到他在沙灘上挖的一個小洞裏。奧斯定看他這樣不停地來回取水，不禁奇怪地問他：「你爲什麼這樣不停地舀水？」小孩說：「我想把海水都放進這個小洞裏。」「那怎麼可能？」小孩回答說：「一個人想完全了解天主聖三可能嗎？」小孩隨就不見了，奧斯定也恍然大悟。故事的意思自然是：聖三的奧跡人無法完全了解。但這故事出自何處，現在我依然是不知道；猜想是後人因見聖奧斯定對聖三奧跡所用的精譬妙喻，有「感」而發，編成了這樣一個美麗的「傳說」。不僅對看不見的天主會令人感到神妙莫測，就是對「人」不是有時也有深奧難明的感覺嗎？但基督既以人的方式揭示了神的奧秘，他豈不是以「身」作則，使我們能在此看出並尋獲人心最深的嚮往與滿足？儘管我們各方面都非常有限，但基督「成人」的事實，就是要我們能對祂有更多的了解與體驗。本文就嘗試着用我們現有的小小工具，來對這「天人合一」的生活傳真，來作一次基本的探測與分享。全文分兩部分，其綱要如下：

一、蠡測的原則與工具

(一)就事論事；(二)「一見如人」；(三)心同此理。

二、基督的生活基礎

(一)若望的體驗與感受：父懷中的獨生者——父的愛子

常作父所喜悅的——中悅天父

及時完成天賦使命——視死如歸

(二)對觀福音的回響與共鳴：天父至上，全心信賴

生命死亡，非祂莫屬

(三)「爲使衆人都合而爲一」：由父而來，渴望人皆「有父」

甘作羔羊，顯示四海同根

結語

一、蠡測的原則與工具

蠡測依詞典的解釋是：蠡，瓠瓢也（一種葫蘆之半）；以蠡測海，喻以淺見揣度。論語中記述顏淵對老師其人其道之感受是，「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後」（子罕第九）；另一位弟子端木賜（子貢）對老師也頗有同感，他告訴齊景公說：「臣之事仲尼，譬猶渴操壺杓，就江海而飲之，腹滿而去，又安知江海之深乎？」（韓詩外傳）。胡瓢、壺杓、或貝殼，如用來測量江海，自然是「不成比例」；但對人的飲用來說，雖然十分微小簡陋，仍不失爲很實用、有效的工具。對古

聖先師——孔子之爲人，已令人感到莫測高深，對「天人合一」的基督，自然會使人更難以了解，不是嗎？但基督在其生活中完全與「人」打成一片，盡量避免神秘、玄妙；處處以「深入淺出」的方式，使人對他的所言所行更易于領悟。現在我們利用手邊的簡陋工具，來探測其「天人合一」之浩然胸懷，雖然仍是十足地以蠡測海，微不足道；但對我們心靈的「飲用」而言，很可能也會給我們帶來腹滿而止的充實、滿足、與喜樂。下面就先介紹一下我們使用的「葫瓢」。

就事論事

我們使用的主要工具和依據，就是現有的福音記載，特別是若望的回憶與記述。在使用中我們只作最少的肯定，就是照現有的福音所載，經歷代學者的考證與注釋，確實顯示基督處世爲人的心胸與形貌；就如論語在中國文化的傳承中，相當清楚地描述了先師孔子的生活言行，使我們藉此描述即可「想見其爲人」。這裏我們不必像某些特別「認真」的西方聖經學者，一定要分清哪些是基督「一字一句」所說的話（就如照錄音帶抄寫下來一樣），哪些是福音作者的回憶與感受；好像只有那些「照錄不誤」的話才能顯示基督的真面貌，其他一切既是弟子們的傳述，那就不足憑信了。東方文化傳統比較圓融；就以對論語的考證、校釋來說，其主要目的是保存孔子的教訓與精神；就是該書中有些、甚或全是弟子們的回憶與傳述，也不致那麼影響先師的訓誨真諦，使我們無法再認出「儒家精神」的廬山真面目。對福音的考證、校釋、與傳承，如果與論語相比，實在是更詳實、嚴謹、可靠得多；所以爲我們這裏，可說已是「供過於求」——只要這些記述能傳達基督的訓誨與心情，使我們能藉此以「想見其爲人」就足够了，其他暫不多問。

「一見如人」

福音中顯示的基督，對其本人來說，其成長過程一如常人，沒有什麼傳奇事件或神妙不凡。就如舜之「孝感動天——象爲之耕，鳥爲之耘」；釋迦牟尼生下不久便能「七步蓮花」；媽祖自幼不凡，十六歲時「由神人獲得銅符」，二十三歲即「登高升天」等。福音外傳中有此種類似故事；比如基督小時候與其他小孩子一起用泥巴捏小鳥玩，其他小朋友做的小鳥都放在地上，但小耶穌向自己做好的泥鳥輕輕一吹，小鳥就飛上天空去了。這些外傳在教會傳承中，統稱爲偽經——虛構的故事，不足採信。由此教會傳承——排除傳奇、肯定基督除了罪過，他度過和我們一樣的生活，我們不難想見，他的身心發展與成長，和我們一般人所經過的階段與過程，沒有什麼特殊的不同。一般心理發展告訴我，嬰兒期以及兒童期的家庭背景，對一個人身心的成長，有非常深遠、重大的影響，甚至終生都無法改變。在家庭背景中，最重要的自然是父母；一般來說，母親的影響尤其深、大。基督是其母親的獨生子，照一般的兒童發展來看，母親對他的影響一定是很大很深，不是嗎？從這「母子情深」的關係來看，我覺得更容易使我們了解，基督對許多人地事物的不同反應和心情。比如路加記載的耶穌童年事件（路二41~52）；每次讀到或聽到，十二歲的童年耶穌反問母親「你們爲什麼找我？……」時，總覺得有些「不對勁」。基督一定很愛母親；這最完美的母親一定也不會溺愛獨子而把他寵壞；但是基督的答覆，對一個好久都在焦急尋找他的母親來說，不是很「傷心」難聽的話嗎？我很久都有這「大惑不解」的感覺，而一般的聖經注釋（大都是說，基督在此表示自己「是天子」，他對天父的任務遠超過他對任何受造物的關係），尤其是以中國文化的心情來體會，都不免使人覺得這似乎多少總有

些「不近人情」。但如以「母子情深」的心理去體會，那就別有洞天。

聖母懷孕生子，完全是由於她對上主的無條件信賴，「照你的話成就」；她對其獨子的撫愛，也不能不是全「心」貫注。在母子連心的如此深情中，小耶穌自然在母懷中，就深深體會到了母親對天父的心情——無條件的信賴，當是「照你的話成就」。隨着年齡的增長，聖母一定藉着兒歌、詠讚、慶節等不同的方式和機會，慢慢教小耶穌敬拜上主，全心作祂喜愛的孩子；同時也讓智慧日增的獨子，確實知道若瑟只是養父，不是其生身之父，而其真正父親乃是上主天父。在這樣的家庭背景中，童年的基督已耳濡目染地養成了「天父至上」的基本心情，建立了「以心神、以真理來朝拜父」的生活基礎。滿十二歲，是猶太兒童的「成了」之年，他們的興奮與欣喜不難想見。基督十二歲時，同父母親友，像往常一樣，一起去京城過節；但為一個年屆「成了」的兒童，能在這樣隆重歡樂的慶節上，同大人一起聆聽法律和先知——開始盡遵守上主法律的責任，一定會覺得特別興奮、新鮮、快樂，不是嗎？而聖母和若瑟找不到孩子的焦急，似乎更容易體會：一方面是基督從小就沒有讓他們這樣擔過心，而現在忽然不見了，這是他們從來「想不到」的事；另一方面是聖母對獨生子的心情，一兩天都還找不到，自然別有一番「母子情深」的焦急和痛苦。基督對母親的答覆，正充分表達了一個孩子「成了——守法」的興奮和熱情，同時也是獨子對母親的特有深情與驚奇。他好像在給母親說：「妳不是從小就教我心寄父家、常作祂喜歡的事嗎？現在在這成了之年，我全心上主殿裏聆聽法律和先知，你們不是一定會知道的嗎？」當然，「天下父母心」，尤其是獨子之母的心，為她這總是一「想不到——很難懂」的事；但在其獨子的深情目光中，她馬上感覺到，那股兒童成了的興奮和怎麼會不知道「他應在上主殿裏」的驚奇。在他們一起高興回家的路上，聖母一定不斷反覆思索，驚奇不止：十二

歲的孩子已像「小大人」，對上主天父的事已是如此熱情！……

心同此理

基督的成長和生活既是處處「一見如人」，他的宣講、教導也是充滿着「人」的真情和體驗，散發着人性的溫暖與和諧。他的比喻題材都是日常生活中的事物——大家共有的生活經驗：如撒種、莠草、酵母、芥子、撒網捕魚、善牧、亡羊等。對大自然的觀察與欣賞，充分流露出他對故鄉納匝肋的鄉土親情，絕不以「納匝肋人」為恥。他要人「仰觀天空的飛鳥，俯察田間的百合」，多麼容易令人想到，他小時候跑在田地裏去採這些野花，驚奇地瞻望着在他面前不斷飛起的小鳥。他用這些最平凡的事物，講明生命根源的最深道理，充分顯示了「深入淺出——極高明而道中庸」的完美境界。他以「人」的各種方式，盡其所能地傳達、顯示了「神」的奧秘——「從來沒有人見過天主，只有那在父懷中的獨生子，給我們詳述了」（若一18）。就如先師孔子能坦然告訴弟子們，一切都與他們分享，毫無隱瞞——「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾；吾無行而不與二三子者，是丘也」（述而第七）；同樣，基督對其心愛的小團體，更是開懷暢談，分享了一切：「凡我從父那裏聽來的一切，都顯示給你們了」（若十五15）。孔子懇切告訴生性好強的仲由（子路），只有面對真實才能獲得真知：「知之為知之，不知為不知，是知也」（為政第二）；基督也以面對真實來說明內心真誠的重要：「我們知道的，我們才講論；我們見過的，我們才作證；而你們却不接受我們的見證。……我若說我不認識祂，我便像你們一樣，是個撒謊者；但是我認識祂，也遵守祂的話」（若三11，八55）。

福音中所表達的基督之心，是一顆充滿「憫憫、是非、辯護、羞惡」之心，是「人」皆有之，但

却充分實現了「天人合一」的終極完美，達成了人心能有的最深嚮往與終極圓滿。祂憐憫羣衆，「因為他們困苦流離，像沒有牧人的羊」；祂治癒一切疾苦，使人恢復人性原有的尊嚴與自由；祂無條件地給與，叫人不要宣揚，但受惠者却越發傳揚出去；祂所做的一切都好——使聾子聽見，啞吧說話，盲者復明，癱子行走，貧窮人獲得喜訊；連反對他的人也爲其良善、真誠所震撼：「從來沒有人如此講話，像這人講話一樣！」（若七46）福音中的基督言行所以能「動人」，就是因爲這一切都是「直指人心」，處處激發人性的開展與提升，使「仁者心自動」——只要反身而誠，自可不言而喻。福音作者將老師之「述而不作」編輯成冊，一方面自然是爲了宣講上的需要，使這「天人合一」的好消息能保持完整並廣爲流傳；但同時也是作者的親身體驗，有感於「心」而整理書寫了下來——「這些所記錄的，是爲使你們相信基督是天主子；並使你們相信的人，也因他而成爲天主的子女」（參閱若二十30、31，一12、13）。他們所分享的感受，我們也不能不用「心」去體會；因爲基督所顯示的人之天性與向往，正是「道在人心——天國就在你們心裏」：每人都有此天賦之理，可以反求諸己而「心」照莫宜，不言而喻。反之，如果心不在，那就是再好的「道、理」，也仍然是講不通，無法理喻，不是嗎？下面就依據福音的記述，來探測、體驗一下其中所顯示的基督生活基礎。

一一 基督的生活基礎

這裏所說的生活基礎，就如以前曾分享過的（參閱神學論集50），不只是對「價值體系」的內在肯定，而更是有與此價值肯定密切配合的「行動原則」，使整個生活和行動，因此「內外一致」而顯得朝氣蓬勃，充滿活力。這樣的生活基礎，在福音的記述中，特別是依照「主所愛的那個門徒」的體

驗，在他心愛的老師——基督身上，顯示得非常清楚、具體、堅強、感人。現在我們先就若望福音來「看看」基督的生活基礎究竟是什麼，然後再以對觀福音的記述來從旁加以印證。

若望的體驗與感受

父懷中的獨生子——父的愛子

「靠在基督懷中」的這個弟子，經過多年的生活反省與體驗，才慢慢把他「親自所見、所聞、以及親手所接觸過生命之言」的種種感受，整理記錄了下來。從他留下的資料中，我們很容易可以看出，他完全無心於理論的講述，而是分享他對老師的具體生活言行的體認與領悟。若望沒有記載基督受洗，但由洗者若翰的話，「我看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在他身上」來體會（參閱若一32-34），自然就會令人想到對觀福音中那來自天上的聲音，「這是我的愛子，我所喜悅的」不是嗎？他心愛的師傅自稱「人子」，但這出身於納匝肋的人子就是「父懷中的獨生子——天子」（參閱若一14-18、43-51），而且是以其具體生活與行動，隨時顯示出祂確是「父的愛子」，絕非空有這些美麗的名號而已。祂對父的地方——聖殿，從小就滿懷愛火與熱忱；成年而立之後，他同弟子們一起上京去過逾越節時，把在殿院裏做買賣的人及其所賣的牛羊鴿子等，很痛心地一併趕出殿院：「把這些東西拿出去，不要使我父的殿宇成爲商場！」（參閱若二13-17）

祂是父的獨生子，但祂渴望所有的人都認成爲天父的子女，不分階級、地位、年齡、性別、種族等任何不同，完全一視同「人」。他給「年高望重」的尼苛德摩說明：人必須由水和聖神而重生。

成爲天父的子女，才能進入天主的國（參閱若三17-15）。他對一個生活很不檢點，又毫不客氣地拒絕給他喝口井水的撒瑪黎雅婦人，表現出無條件的接納和重視，溫和而親切地和她交談，最後把「生命活水」分送給她，引她「以心神、以真理去朝拜父」（參閱若四17-26）。一個已癱瘓了三十八年的病人，在人間已沒有什麼痊癒的希望，基督在安息日上主動地去接近他，使他痊癒——更帶給他心靈上的治癒，使他能成爲天父的子女。雖然因此而遭受到猶太顯要們的嫉恨與迫害，但這「父的愛子」依然樂此不疲：「我父到現在一直工作，我也應該工作」（參閱若五17-18）。對基督如何隨時隨地引人成爲天父的子女，下面還會特別提出，這裏就暫不另贅，好能更集中心力，多「看」一下祂如何以「中悅天父」來肯定、顯示祂是父的愛子，來宣揚、光榮父的令名。

常作父所喜悅的——中悅天父

撒瑪黎雅婦人得到「生命活水」之後，高興得連水罐也忘了在井旁，就跑回鎮上去報告好消息；這其間門徒們請師傅用飯，他滿心喜樂地回答說：「我已有食物吃，那是你們所不知道的——我的食物就是承行派遣我來者的旨意，完成祂的工程」（參閱若四27-38）。他對不肯接納他的猶太同胞，雖然感到非常痛心，但時常利用各種機會來開導他們，希望他們終能有所了悟：「我實實在在告訴你們，聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生。……父怎樣告訴我，我就怎樣審判，所以我的審判是正義的；因為我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意」（參閱若五19-30）。若望在記述增餅奇跡之後（五千多羣衆都吃得飽飽的），隨即指出基督向熱切尋找他的民衆，講述了更重要的食糧：「你們不要爲那可損壞的食糧勞碌，而要爲那存留到永生的食糧勞碌

，即人子所要賜給你們的……我就是生命的食糧；到我這裏來的，永不會饑餓……因為我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行那派遣我來者的旨意」（參閱若六22-40）。

從基督的這些言行中，我們不難看出，祂整個生活的中心，就是承行派遣祂來者的旨意——完成祂確切體驗到的「天賦使命」。若望第七章記述基督於帳棚節（猶太人的國慶與感恩的大節日，一連慶祝八天），去首都耶路撒冷參加慶典；在這熱鬧而隆重的慶祝禮儀中，祂的真誠言行引起了截然不同的回響與反應。心地單純的一般羣衆，大都深受感動，覺得祂就是「要來的那一位」；而政治宗教方面的首領與顯要，却大都以為祂是個危險人物——「煽惑民衆」，應該及早把祂除掉。雖然在此有生命危險的情形下，基督依然是「放膽講論」，強調祂是由父而來，其所言所行，都是派遣祂來者的教訓與旨意（參閱若七14-30）。第八章裏的辯論——基督和不肯接受他的猶太同胞間的「熱烈交談」，一方面很清楚地顯示出，他對自己同胞的那份真誠與熱情，不但得不到積極的回響與共鳴，反而越來越引起他們的敵視和嫉恨；另一方面是，基督更明確、更莊嚴地向他們宣示「父子一體」的真實，就是為此必須受死，他也甘心樂意，無所迴避。這可使我們看出，基督的這股「視死如歸」的浩然之氣，其根源就是發自「父子同心一體」的真情摯愛：父的愛子——常作父所喜悅的。「當你們高舉了人子以後，你們便知道我就是那一位。我由我自己不作什麼；我所講論的，都是依照父所教訓我的。派遣我來者與我在一起，祂沒有留下我獨自一個，因為我常作祂所喜悅的事」（參閱若八12-30）。

及時完成天賦使命——視死如歸

若望第九章的主題是基督治好一個生來就瞎的乞丐，但其所以如此行事的「最後動力」，仍是在

完成其天賦使命——滿全父的心願：「趁着白天，我們應做派遣我來者的工作；黑夜來到，就沒有人能工作了」（若九4）。就如胎生的瞎子，「聽」基督的話而到史羅亞（被派遣者）水池裏去洗自己的眼睛，使他能完全恢復視覺而看到光明；同樣，誰在這「由父所派遣者」內洗自己的心目——接受並相信基督的話，也一定會獲得生命的光，使自己成爲「光明之子」。反之，誰拒絕接受這「生命之光」，不聽由父所派遣而來者的話，那就是自甘留在黑暗中而與生命根源相隔絕。父所喜悅的正是基督——祂的愛子，向世界顯示這生命之光，因而使盲目、迷失、生活在黑暗中的人們，能在其愛子內獲得光明，成爲天父的光明子女。在第十章中基督自比善牧和羊棧之門，爲了羊羣祂肯甘心捨掉自己的性命——「這是我由父所接受的命令」（參閱若十一21）。祂愈加明確地表達出父子之間的一體情深，祂是由「父所祝聖並派遣到世界上來——我與父原是一體」；祂的所言所行都是在實現父的心願，而這些具體事實也都在印證，父子的確是同心一體；接受這些事實，「你們必會認出父在我內，我在父內」（同上，2239）。爲了宣示並保證這「父子一體」的生活事實，祂不惜犧牲一切。

基督很清楚地意識到所面臨的危險，祂的弟子們也因看出這危險而不願再去耶路撒冷；但祂依然心安理得地上京去過節，繼續作派遣祂來者所喜悅的事：「白日不是有十二個時辰嗎？人若在白日行路，就不會碰跌，因爲看得見這世界的光。……我們的朋友拉匝祿睡着了，我要去叫醒他」（參閱若十一16）。祂使已經埋葬四天，且已發臭的拉匝祿復活起來，徹底而完整地顯示出祂確是生命的主宰——「他與父同是生命之源」，爲使衆人能相信並接受祂確是由父而來，常在實行父的旨意。「父啊，我感謝你，因爲你俯聽了我。我本來知道你常常俯聽我，但是我說這話，是爲了四周站立的羣

衆，好叫他們相信是你派遣了我」（全上，17~44）。這項亘古未有的驚人事跡，一方是在彰顯父的光榮——「一見這事就有許多人信了祂」，但同時也因此而使那些反對祂的政教顯要，決心要除掉祂：「從那一天起，他們就議決要殺害耶穌」（全上，45~56）。最後一次進入京城時，羣衆熱情地歡迎祂，但祂深知「人子受光榮的時辰」已到；祂本能地感到心神煩亂，但他立即把一切都交託在父的手中：「父啊，救我脫離這時辰吧！但正是爲此，我才到了這時辰。父啊，光榮你的名吧！」（參閱若十二12~36）

基督面對痛苦和死亡時的沈重心情，若望用了這樣的一句話來表達：「耶穌知道自己離開此世而回歸父家的時刻已到；祂既然切愛世上屬於自己的人，就愛他們到底」（見若十三1）。他要爲羊羣甘心情願捨掉自己的生命，這是由父所接受的命令（見若十四~18）；殘酷的痛苦死亡來到時，祂堅定、鎮靜地走向來逮捕祂的人：「我就是。」祂拒絕弟子們的本能衝動和衛護，讓他們安然離去：「把劍收入鞘內！父賜給我的杯，我豈能不喝嗎？」（參閱若十八1~11）。在整個苦難過程中，他一直在實現「經上的話」——父對他所顯示的心願；斷氣前他能坦然呼出：「完成了！」隨立即回到了父那裏去——他永遠是「父懷中的獨生者」。不僅在整個一生，他是如此誠摯地表達了父子一體同心的無限深情，而且於復活後仍短暫留居人間數週內，他依然是一心懷念天父：「妳別拉住我不放，因爲我還沒有升到父那裏去；妳去到我的弟兄那裏，告訴他們：我要升到我的父和你們的父那裏去，到我的天主和你們的天主那裏去」（參閱若二十一~18）。爲他的小小羊羣甘心捨掉性命並再取回來後，復活的善牧很快就去看顧祂心愛的弟子們，帶給他們這世界所不能給的平安與喜樂，並把自己由父所領受的使命傳授給他們：「願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（全上，19

(23)——派遣你們去結豐富長存的果實；使衆人也能成爲天父的子女，並在其愛子內合而爲一，就如父與子是同心一體一樣（參閱若十五，十七）。

對觀福音的回響與共鳴

若望編寫福音時，對觀福音早已流傳在基督團體中間。由以上所述，我們可清楚看出，若望所顯示的基督心情是：父的愛子——常作父所喜悅的；而且是及時完成天賦使命，視死如歸。現在如果把這「父子一體情深」的生活事實，也放在對觀福音的記述中去印證，是否也會找到相似的回響或共鳴？是的，如果用「父子一體情深」的感受，來體會對觀福音中有關「父子」的章節與記述的話，的確會令人感到「別有洞天」：一些好像是散落在各處的珠玉，藉此線索一下就珠連玉接而綴成一件光耀奪目的「同心」寶飾。現在就以最簡要的方式來收集一下這些「珠玉」，同時也用已有的「金線」立即把它們連綴起來。爲了收集上的方便，我們以瑪竇爲主，必要時再參照路、谷以相互印證。

天父至上，全心信賴

基督接受若翰的洗禮而開始其宣講「天國來臨」的公開生活，就在此時天父公開宣示：「這是我所愛的子，我所喜悅的！」（參閱瑪三13~17）。父所宣示的，基督以行動來印證；他在面對誘惑和考驗時，都是以「經上記載」——父的心願，來排除迷惑而勝過考驗（參閱瑪四1~11）。基督要祂的弟子以及願意跟隨祂的人，努力成爲世界的光來光照他人，要以超越舊約的新精神，來顯示他們真是天父的子女：「你們的光當在人前照耀，好使他們看到你們的善行，光榮你們的在天之父。……你們

一向聽說過：你應愛你的近人，恨你的仇人！我却對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女」（參閱瑪五14、16、43、48）。基督指出真正的禁食、祈禱、施捨，不是像偽君子所作的那樣，設法在人前顯出他們的「熱誠」，而乃是默默地不為人知，一心轉向天父：「但叫你那在暗中之父看見，祂必要報答你」（參閱瑪六1、6、16、18）。

在日常生活中，我們都體驗過「誠於中，形於外」的吸引，使人衷心感動；至於「心口不合」的言行，不管是修飾得多麼美麗動聽，我們也知道那終究是枉費心機，無濟於事。基督在他的生活中，唯一不能接受的也正是這「口是心非，虛偽詭騙」（參閱瑪七15、18，廿三13、36）。他的生活言行完全把「真、誠」表達了出來；他所講的道理更是他內心的生活體驗，而不是特意編造的美麗言辭。如果我們以「言為心聲」來體會、了解他對天父所說的一切，那就不難看到他這份誠於中、形於外的「父子深情」，充分印證了他所表達的心口合一的真實：「人心裏充滿什麼，口裏就說什麼」（見瑪十23-24）。所以在向天父祈禱時，他更願我們以孺慕之心來投奔天父，就像他那樣時常信賴天父一樣：「你們祈禱時不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣……因為你們的天父在你們求祂以前，已知道你們需要什么」（參閱瑪六7、8）。他所教的那端禱詞——「天主經」（見瑪六9、13），把我們對天父應有的孺慕與信賴，表露無遺；而這正是他那「父子一體情深」的自然流露，不是嗎？他的故鄉納匝肋是一個偏僻的小鄉鎮，他的木工生活，也是需要賣力流汗才能維持溫飽的生活；但從「信賴天父」那篇談話中，我們可體會到，他是如何會欣賞大自然而「箠食瓢飲，樂在其中」。對於「習慣」於為生活工作而緊張、擔心、焦慮、恐懼的我們，這是多麼不習慣、但又那麼令人嚮往的一種放心、自由、喜樂、舒暢！「你們仰觀天空的飛鳥，……你們的天父還是養活牠們；你們不比牠們更貴重嗎？……你們

觀察一下田間的百合，……連撒羅滿在他極盛的榮華時代所披戴的，也不如這些花中的一朵。田裏的野草今天還在，明天就投到爐中，天主尚且這樣裝飾，信心薄弱的人啊，何況你們呢？……你們的天父原曉得你們需要這一切。你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」（見瑪六24-34）。

生命死亡，非祂莫屬

基督以「作父所喜悅的」來顯示祂是父的愛子，所以祂能坦然說出，「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（見瑪七21-23）；誰以生活行動來中悅天父，他為基督就成為志同道合的至親家人：「誰遵行我在天之父的旨意，他就是我的兄弟、姐妹、和母親」（參閱瑪十二46-50）。看到祂的單純弟子們能接受、相信祂（雖然在好多事上，他們當時還不懂得老師言行的真諦實意），基督就歡欣感謝天父：「父啊，天地的主宰，我稱謝你！因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子」（參閱瑪十一25-27，路十二21-22）。「高興時他立即感謝天父，面臨痛苦死亡時他更是非父莫屬。『我父，若是可能，就讓這杯遠離我吧！但不要照我，而要照你所願意的』（參閱瑪二六36-46）。對天父的這份熱誠與信賴，他也渴望跟隨他的人也同樣體驗得到，特別是在面對困難和考驗時：『你們不要怕那殺害肉身而不能殺害靈魂的；……兩集麻雀不是賣一個銅錢嗎？但若沒有你們天父的許可，牠們中連一隻也不會掉在地上。……你們比許多麻雀要貴重得多呢！你們小小羊羣，不要害怕！因為你們的父喜歡把天國賜給你們』（參閱瑪十26-33，路十二32-34）。如果不是『父懷中的獨生者』，誰能把蕩子比喻中的那位『父

「，描寫得那麼慈祥感人？基督要我們無條件地接納、寬恕自己的弟兄，就如天父那樣接納、寬恕我們一樣（參閱瑪十八21~35）；他不只是這樣說，而是在受傷害不能再多的情形下——被釘在十字架時，他無條件地寬恕那些釘死他的人：「父啊，寬恕他們吧！因為他們不知道自己做的是什麼」（見路二三33~37）。祂這樣把父顯示給人，完成了祂的天賦使命之後，最後所說的一句話是：「父啊，我把我的靈魂交託在你手中」（全上46）。

從以上所說的一切，我們不難看出，基督在其日常生活工作中，他的「心」常是與父同在，確切地意識到他是在為「誰」辛苦為「誰」忙——心有所寄，自然就平安、穩定、充滿活力，不是嗎？祂的宣講，也就是其具體生活的流露與寫照，都是以父為中心：使父的令名受顯揚，使父的旨意能如願以成。在順利快樂時，他立即讚頌感謝天父；在困難考驗中，他衷心肯定天父至上（其他如生活需要，人際熱情，以及世上的一切，都不能與此相提並論）；在辨論作證時，他堅持父要他怎樣他就怎樣，絕不為個人利害而有辱使命；痛苦死亡來臨，他把一切交託在父的手中，徹底活出了「視死如歸」——從父那裏來，再安然回到父那裏去。人際經驗告訴我們，當兩人感情深厚、心靈相通時，一切都會顯出相互關懷，不言而喻。基督如此時刻不離天父，其父子間之一體情深與同心至愛，不是已超出語言文字所能表達的極限，而惟有「仁者心自動——盡在不言中」了嗎？

「為使衆人都合而為一」

由父而來，渴望人皆「有父」

基督的短短一生，所以能活得那麼落實、穩定、充滿活力，就是因為他「一心」有所寄；知道「我是父的愛子」；時時「作父所喜悅的」——中悅天父。但祂所作的一切，也就是父所喜悅的，就如上面已曾提及，不是別的，正是爲使衆人藉着這「由父所派遣者——父的愛子」，也能成爲天父的鍾愛子女。基督由父所接受的這項天賦使命，在路加福音裏用「經上記載」來表達，顯得尤其簡明、具體、生動、有力（見路四16~21）。祂的宣講、治癒、接納、寬恕，的確實現了祂的使命：使貧窮人獲得喜訊，使身心的「俘虜」獲得釋放，使盲者復明，使勞苦和負重擔者獲得心靈的安息與自由。對基督的這些「治癒民間疾苦」，對觀福音主要是以「宣報好消息」的方式來傳述，但「靠在主懷中」的這個弟子，却在這些可見的「事跡」以外，以下，更體會到其不可見的深遠意義——「別有天地非人間」。就如從井水引到生命的活水，由餅魚的飽飫來顯示生命之糧的真實，藉胎生瞎子的復明使人能在「被派遣者」內獲得生命之光等，都是顯明的實例，不必多贅。所以基督的這些治癒、神跡，其目的在「顯示、作證」他確是由父而來——「自古以來從未聽說：有人開了生來就是瞎子的眼睛。這人若不是由天主來的，他什麼也不能作」（見若九32~33）；對那些不肯接受祂的猶太同胞，基督也多次懇切告誡，不要以「貌」取人（加利肋亞不會出先知——從納匝肋還會出什麼好東西？），而要打開心目，看看擺在眼前的事實：「就是我所行的這些工程爲我作證：證明是父派遣了我。……你們縱然不肯信我，至少要信這些工作，如此你們必定認出父在我內，我在父內」（參閱若五31~40，十31~39）。

凡接受、相信祂是由父而來——是父的愛子的，那這常「與子同在」的父，也就把自己顯示給這接受其愛子的人，使他也成爲其心愛的子女。父在「人」間的獲得光榮與顯揚就在於此：人能以基督

所顯示的父爲父，能因這「父子情深」而感到尊榮與自豪，就如基督與父是那樣一體情深，常以中悅天父爲其最大的喜樂與滿足一樣。基督的整個生活、宣講，對人來說，其最終目的就是要使人「認識」父，並以成爲這樣一位父的子女爲榮：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱爲天主的子女，而且我們也真是如此！」（若壹三一）祂這使人皆「有父」——成爲天主子女的一片熱誠，不僅是在建立人與天父之間的父子深情，同時也在推展出人與人之間的手足一體而同心共融；這份由衷的眞誠與渴望，尤其是在他最後逾越晚餐之後的祈禱中，特別顯得懇切動人：「父啊，願衆人都合而爲一！願他們在我們內合而爲一，就如我在你內，我在你內，爲叫世界相信是你派遣了我。我將你賜給我的光榮賜給了他們，爲叫他們合而爲一，就如我們原是一體一樣」（參閱若十七20-26）。

甘作羔羊，顯示四海同根

基督不只是渴望人能成爲天父的子女並合而爲一，他更以「付出自己的生命，爲大眾作贖價」來奠定這合一、共融的穩固基礎。若望在這方面的感受，可從他追述當年大司祭的「預言」這件事上看得清楚：「叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡——不但爲猶太民族，而且也是爲使那四散的天主兒女都聚集歸一」（參閱若十一45-53）。基督在生活、宣講中，已經把當時經師們所認爲的「近人」（猶太民族），擴展爲所有的人，特別包括猶太人所最輕視的撒瑪黎雅人在內。就如上面已曾指出，基督那麼親切地接納那個拒絕給他水喝的撒瑪黎雅婦人，並把生命活水分送給她。在對觀福音中，基督用一個善心的撒瑪黎雅人來說明誰是近人，並告訴那個向他「質詢」的法學士：「你去，也照樣作罷！」（參閱路十25-37）對當時的正統猶太人來說，撒瑪黎雅人最下賤、最可恥，連外邦人都不

如（用一個很粗俗的詞彙來表達的話，那就是「雜種」；猶太人視撒瑪黎雅人為雜種，不屑一顧）。基督的弟子們，也曾由於撒瑪黎雅人的「不客氣」而怒從心起，想「叫火自天降下，燒毀他們」；但師傅却趁機會把弟子們教訓了一番，然後再去別的村莊另覓住處（參閱路九51-56）。

基督爲使這「四海之內皆兄弟」的理想真能實現，祂以言，更以「行」完成了一項非常艱苦，但是「非有不可」的生活事實：無條件的接納和寬恕。人的本能是在感到受傷害時，立即加以反擊和報復；由於彼此之間的懷疑、猜忌、仇恨，人際關係在許多方面是相互拼鬥、摧殘、毀滅！但基督在自己受傷害不能再多的時候，而且是在那些傷害他的人正欣喜若狂、盡情譏笑侮辱他的時候，無條件地寬恕了他們：「父啊，寬恕他們吧！因爲他們不知道自己做的是什麼」（參閱路二三33-43）。人間能有的真正和諧——四海同根的「大業」，由此而奠定了基礎；人性也只有在這能彼此完全「放心」、自由、和平共處的氣氛中，才能發揮出其原有的光輝，才能「盡性知天」而達到其「天人合一」的終極嚮往與圓滿。反之，人與人之間如果沒有這樣真誠的接納與寬恕，不管在外表上修飾得如何動聽、感人，便不可能有真正持久的和諧與共存。此外，基督在其整個殘酷之至的苦難過程中，真真實實地表現出是甘心爲大眾作代罪羔羊，視死如歸；不僅沒有任何仇恨與報復，而且就像七步詩中那「相煎何太急」的傷感與悲痛，也沒有出現在他的痛苦之至的感受中——雖然其民族同胞，對他確實作到了「相煎至極」的地步。

結 語

藉着我們能用的簡陋「葫蘆」，特別是依據「主所愛的那個門徒」的記述，我們蠱測了基督的生

活基礎，而所得的結果是：他的短短三十餘歲的生命，特別是在其最後的兩三年內，能顯示出那麼踏實、積極、樂「天」知「命」、視死如歸，就是因為他完全心口合一地活出來了「父子一體情深」的眞實——父的愛子，常作父所喜悅的（中悅天父）。而父所喜悅的，正是要人藉着這由祂所派遣的愛子——接受聽從他，也能成爲祂的鐘愛子女。基督爲完成這項天賦使命，甘心「付出自己的性命，爲大衆作贖價」；特別以無條件的接納與寬恕，給分裂、仇恨、自相摧殘的人類，打開了眞正和諧、共融、四海一家的門、路；並不斷提供爲實現此「四海同根共融」所需要的能源和力量。如果以中國固有文化之「心」來體會基督的心情（也就是他的整個生活基礎），好像可以這樣來表達：

四海之內皆兄弟，甘作羔羊喻同根；

人生自古誰無死？盡付須臾悅父心。

當然，對基督的浩然心懷來說，我們的胡飄總是一「又安知江海之深」呢？但對我們的飲用而言，似乎也達到了「腹滿而止」，不是嗎？但回顧教會的歷史與成長，其所顯示的基督面貌——生活基礎，使人不能不感覺到，祂的「成人」不只是爲某些民族，而是爲所有的民族與文化。尤其是在梵二大公會議之後，對基督生活、使命、以及其「天人合一」之廬山眞貌等各方面的探討，更是「百花爭放」，令人欣喜（諸如：存在基督論，過程基督論，超驗基督論，宇宙終點基督論，解放基督論等；參閱神學論集23，36，37，47，51）。這些各有千秋的「基督畫像」，可說正如西洋油畫所描繪的基督一樣，不論是寫實、印象、或抽象，終究都是「西方像」，沒有什麼東方的神情與風韻。就如西方在

理智分析方面所表現的專、深、精、確，非常值得我們讚賞與學習；同樣，東方文化在體驗生命的圓融與和諧上，似乎也很可提供他人參考和分享。佛學經唐代文化的孕育，才開出了禪的花朵；基督的好消息，不是也應以中國文化之「心」來表達，方能有中國基督面貌的「活」現嗎？當然，這全貌之活現為期尚遠，但其主要的幾個線條似乎已隱約可見。如果要顯得更清楚，那就需要更多致力於「懷有基督所懷有的心情」的兄弟姐妹，大家共同用「心」去深深體會，日日不斷地在「生活」上多多努力。

教會的醫治服務

Seán O'Riordan 著
王 敬 弘 譯

從歷史的觀點來看，教會團體生活中的心理狀況和重點的改變，常是有趣而有意義的。但是，這種改變顯然也有牧靈上的意義和重要性。因此，它也會對教會內正在進行的神學反省方式，甚至內容有所影響。這種現象現在最清楚的例子，就是一種新保守的潮流。這種潮流要求在教理和倫理的教導上，超過歷史改變的起伏，而追尋牢不可破的確定真理。這種潮流覺得，也常清楚的肯定，只有這樣確定的真理，能給我們生活在這個狂風暴雨和令人混亂的歷史時期的人，在信仰中一種安全感和穩定性。基督徒生活的心理，牧靈和神學幅度，在這種潮流中，交織成一個整體；給人在這個不安全的世界中，提供一個安全的避難所。

這種現象的另一個例子，是在目前的教會中，無論個人和團體，都集中在醫治服務上。這種傾向最後可能比前一潮流給人帶來更大的希望。它也是反映了教會內一種心理的情景和需要。我們的世界充滿了疾病和生病的人。基督徒的同情心願意在他們的困境中去扶助他們。當然，我們人一直有許多疾病，可能在過去害病的人比現在來得更多；但是，現在基督教徒的中心是「看者變成負病者」，他們追問如何可以治好病

(下轉四三六頁)

司鐸靈修

甘易逢著
陳寬薇譯

過去十年，我們在基督教和天主教內，都可以看到靈修的再發現。歷代以來，幾乎都是只從工作和行動上來看使徒事業。在這樣的觀點之下，自然會強調司鐸的聖統性和服務性。但是漸漸的，我們必須承認既非工作，也不是機構組織或靈牧論文，能够培養真正的基督徒。堂區神父能够遵傳給信友的，只是那些在靈修生活所培養的，也就是說為靈性活力所推動，從他們自己基督徒生活的深處所放射出來的東西。

大家的興趣似乎也漸漸脫離推理性的神學，而向靈修集中。因此，我們看到對基督徒生活之內涵的再認識，愈來愈不以行動或一種思想來界定它，而更趨向集合兩者的「靈修」。

只有一個天主、一個主、一個神，但是靈修却有很多種，全都是聖神在基督徒內的特有行動。有先知神恩、使徒、導師以及許多其他神恩。每一種神恩，都是天主的贈予，各有它相對的靈修；每種靈修，一方面以相對的神恩為依據；另一方面則以所活動的環境為依據。

所以，每一種靈修都栽植在基督徒生活的靈性活力中，同時又為文化所浸染。這裏所說的文化，主要是指它深厚的根基。我們並不需要長篇引述，以堅持生長在佛學環境中的司鐸，與出自儒家環境的司鐸，一定具有不同的靈修。靈修中的毫釐差異，它的原因是很多的。我們僅在此解答一般性可鐸靈修中的難題，但着眼點是在東亞。大膽觸及這樣一個主題，難免有夢想之嫌，不過這樣的遐思也能開拓新眼界。

教會內的司鐸靈修

我們每一位司鐸，在教會內都有自己的地位；雖說全體信友都是「祭司」，但是平信友的祭司身分與神父們的畢竟不同。任何一位，如果要將兩者簡化為同一種靈修，到後來他自己就分不清自己是誰了。

「祭司」是指在教會內，領受一項特別職權的人。當然，我們這裏是針對神父所說的，用在主教身上更為恰當，他們所領受的是完整的祭司品位。這份職權是聖事性和牧靈性的服務，包含教化信友，引導他們經由聖事，共享基督生命的真蘊。這是基督徒奧蹟的真像，忽略了它也就不再是基督的門徒了。基督願意藉着特選的人，以特有的方式繼續祂的中介任務。

基督徒的祭司，其要點是取自基督的祭司形象，不是其他宗教的祭司形象。基督徒祭司，不應取法道教中的道士形象，或佛教中的法師形象。但無論如何，在具體文化中，祭司的靈修，不可能不受當代文化大師們的影響，而這些大師們又受了先賢們代代相傳的影響。所以，基督徒的祭司是既附着教會內，又與人類社會的各不同文化和宗教相繫的。

雖然說神父與平信友的祭司身分不同，但是我們不能將它們分離，更不可將兩者對立。Paul Evdokimov 說得好：「每一項職務，每一層聖統性品位，都是在教會之內作用，總不可能在它之上或超過它而作用之，因為每一職務牽引出其他職務，彼此相互共存。祝聖的祭司與平信友祭司，兩者相對立，是不可思議的事，因為全體基督徒是同一身體的肢體。主教團確保宗徒使命的繼續流傳，以便將人們變成信友、兄弟姊妹，進而使天主的子民成為祭司的王國、皇家的祭司……」①。

所以，祭司的靈修必須包括這樣的基本透視，即「實際上世界尚未隸屬基督，而平信友的祭司身分就因此發生作用。平信友的地位是既在教會內，又在世界中」②。那麼，神父的祭司身分，經由平信友的祭司身分而得以完成。一位神父的靈修，必須帶有這基本的特徵，而讓自己回到人類環境中。他不可以毫不考慮自己與平信友的關係，以及他們與世界和人類狀況的關係，而擅取立法的權力。危險在於所有的職務都趨於自行獨立，與平信友分開。因此，我們務必經常注意祭司職務，與教會整體以及天主子民之間的關係。

梵二「司鐸職務與生活法令」中指出，司鐸的首要職務，是服務聖道，但還有兩項是同等重要的，即他的聖事性和靈牧性的角色。這樣，司鐸職務是三等分的，司鐸靈修也就從這三項職務中吐出芬芳，而賦與這靈修生氣和活力的神，必須是基督之神。基督本人既是最完美的「言」，也是此言的服務者；祂既由父愛所生，又成為這愛的聖事，尤其是在聖體內；他既是永恆的牧者，又在我們中作了為羣羊犧牲性命的善牧。我們若置身基督的心態與自我意識中，便是回到了司鐸靈修的泉源。

司鐸與文化

聖保祿比任何人都清楚宜講聖言的緊急性，在他來說，「傳福音，原沒什麼可誇耀的……我是奉命去傳，我若不傳福音就有禍了」（格前九16）他給羅馬人所寫的信上說：「信仰是從聽信息而來的，而聽信息是從傳揚基督而來」（羅十19）。喚醒信仰，宣講是必須的。凡呼喊主的聖名的，必定得救。但是，他們沒有信祂，怎能呼求祂呢？沒有聽信息，又怎能信祂呢？信息未經傳報，怎能聽見呢？」（羅十14）。

這就是宜講聖言之緊急性的根本所在。子是天主之言，這「言」是非說出來不可的，而說這言時，是對具體的人說的，而他們各有其固有文化。因此，聖言的服務者，必須懂得在他傳播聖言的具體文化中所用的教授法，全球的學校是非常相同的。這句話在傳授科學方面也許可以講得過去（但也不是不證自明）。但是，信仰的輸送，是必須觸及人們日常生活，甚至深入心靈底層，那麼，教授的方法，在中國和非洲就不可相同了。在這裏我們必須注意到中國幾千年來的教育經驗，以及對先賢遺教的反覆背誦；而在非洲那邊，我相信必須用另一種傳授和啓發的方法，來配合他們古老的傳統。雖說孔子已被中共排斥，但是長遠的教化已使儒教在中國蓋上了永久的標記，就連毛澤東主義，雖然反對這位先師，還是踏在他的腳印上，只是腳步過重了一點罷了。中庸首章的話，可以概括儒教傳統：「天命之謂性，率性之謂道，修道之爲教」。

當然，在教會所接觸的各國各地，創造全新的可鐸靈修，以配合不同的文化是不可能的。但是，我們必須體會到：歷代所出現的可鐸形象，都是由地方上的習慣和傳統中產生的，因爲基督並沒有留下可鐸的「模型」。

所以，我們勢必按照文化與宗教，談論不同形態的可鐸靈修。那麼，也就需要認清，基督之紀元出現時，他以新宗教的大祭司姿態出現，所造成的改變，甚至革命。這位大祭司和猶太社會的祭司截然不同。

希伯來書信是最符合我們的主題的新約作品。這書信的作者，使我們知道從猶太的祭司觀，到基督徒祭司觀之間，在神學、靈修和禮儀上的進展。該書信所強調的一點頗值得注意：「如果說基督的死亡、使祂享有大祭司的光榮，那因爲這死對天主是孝順地服從，以兄弟之情與人類結合」③。

成爲一位祭司，基督必須「在各方面和弟兄們相同」，這就是書信中明言的：「祂必須在各方面和他的弟兄們相同，在天主面前作仁慈而可靠的祭司，使人的罪得到赦免。由於祂親自經驗過考驗、受折磨的痛苦，祂現在才能够幫助那些受考驗的人」（希二17-18）④。

每一位神父也必須這樣，不論身處何方，他的地方化應該使他在各方面都和「弟兄們相同」，這一點要求他的靈修基礎，深植耶穌聖心和當地文化的內層。基督在各方面和弟兄們相同，所以，每位神父也要變成和周遭的人相同。這才是一位「中介者」。這種相同不是外在的一致，而是內心的同化，像基督那樣；除了罪以外，祂全都和我們一樣。這一點應是司鐸靈修的基要點。

司鐸的形象

基督的祭司身分，既不能用猶太宗教的規範表示，同樣也不能和其他宗教的祭司，或賢哲大師等同化。人類的任何一種智慧，都是走向新啓示的基地，這話似乎是合理的。但是，不論人們所崇拜的大師有多麼了不起，他們的智慧須都從啓示的觀點加以衡量，任何啓示是隨着對基督的接受和認識，漸趨寬廣而明瞭的。基督固然聲稱不是來廢除法律，而是來完成，但祂不斷的堅持，祂帶來的信息包含兩方面，一是進行、一是終了。這也就是本地化的命運。基督帶來持續與終了。

基督徒信息之所以新穎，在於基督本人，而不只是祂的話。如今，這信息必須在每一文化中喚起它潛在內涵的湧現，使它們綻放基督徒的活力。所以，基督徒生活的本地化，是一種適應和插入，另一方面又是蛻變與催化。因此，一位司鐸，聖言的服務者必須認清，這「聖言」是天主，而不是人，沒有一種文化能够提供一個符合基督要求的完美祭司模式。猶太宗教也同樣不能，雖然他們是特選

的。

至聖先師孔子——每位司鐸實都應該是位大師——本人一定承認這點，他之所以不談神明的奧秘，就是因為他不知道要怎樣說。反過來說，如果基督談論了，那是因為他自信知道這些事，而且能設法介紹它們。爲了使問題的重點更爲清楚起見，我們可以說實在需要受靈感推動的先知們，寫出「致中國人書信」、「致印度人書信」、「致日本人書信」，幫助他們把握新祭司的涵義，進而明瞭各自不同的靈修形態。

根據福音的記載，基督根本從未以自己爲「祭司」（按我們今日所了解的意義），也沒有按猶太的形態以自己爲「祭司」。在同時代的人心目中，尤其是在猶太宗教中有地位者的眼中，祂只是一個俗人，却僭取篡奪來的權力。所以，法利塞人才要祂提出證據，表明祂是天主所派遣的。按猶太傳統，祭司是與衆分離的，鶴立雞羣對神禮拜的。基督也是與衆不同的，但是却與人類分離，祂深知他們的苦楚。

司鐸行使職務時的危險，是與信友保持一段距離，而以大祭司自居。就像一位士大夫。對所有擁有權勢的神父，在所有人類社會中都有相似的危險在等待着他們。到了這裏，再走向一律規則化，一切由個人決定，就只剩下很小的一步了。任何一種本地化都在冒險，就是因爲接受一種文化的優長時，也吸收了它所短缺的一面。

在階級分明制度及階級嚴謹的社會裏，神父絕對不會找不到極易模仿的形像。家族社會中的「父親」形像，也能成爲司鐸的「父性」模式，但這並不完全符合基督的教誨。在一個社會中，父親的形像若是相當嚴肅而陌生的，那麼，生活其中的神父，在未以司鐸靈修的其他因素修正它之前，就套用

這模式是不適宜的。東方的傳統裏，有多種類形的祭司和修道者。我不會勸人模仿巫師，輸送神力扮演治療者的角色，這等於歪曲了基督留在教會內的聖事性功能。一位神父清楚知道，自己在這方面領受了一些特殊能力，而這能力與巫師、魔師的法力不同，這樣的認識是很適宜的。今日教會內，很多信友和神父，都夢想擁有特殊能力，似乎那就是既主要且正確的聖神標記。我們切莫忘記，七十二位門徒傳教歸來時耶穌的反應；祂靜靜的聽，我相信有些門徒一定頗為囂張得意。耶穌聽完後略帶幽默的說：「我看見撒彈如因電般從天跌下」，然後又說：「我已經授給你們權柄，使你們踐踏在蛇蠍上，並能制伏仇敵的一切勢力，沒有什麼能傷害你們。但是，不要因為魔鬼屈服於你們而高興，你們應該高興的，是你們的名字已經登記在天上了」（路十18-20）。

在所有的宗教、文化和各家師門中，多少都能找到像耶穌那樣的祭司形像，但是這些形像都必須加以改變和超越。我們在真正的印度教、佛教和其他宗教地區，可以看到令人尊重的祭司或修道者。利瑪竇曾以西方學者的姿態自居，那是因為他要盡力呈現基督宗教中的祭司形像；後來便不穿僧服，不作洋和尚狀了，那是因為他最後認清的這形像，也就是他身邊人早就有的形像，並不能作為他要傳遞的基督徒祭司的支柱。在印度，De Nobili 神父將自己變成當地的托鉢僧；我們也聽說過一些隱修神父，按照當地隱修者的方式生活。這種種神父形像都能有利的取代士大夫神父、大老闆或總經理形的神父形態。這一方面的本地化工作，我們仍有很長的一段路要走，不過，全球各國都在做這方面的嘗試。例如工人神父，確實為司鐸靈修開啓新的路徑，其他有勇氣作開路先鋒的神父們，也同樣功不可沒。

一種「東方」靈修

如果全球各地的司鐸靈修，都能以同一方式表達，那麼，我們談起來就實際多了；而羅馬也就可以遙控自如了。但當我們進入梵二精神時，這簡直是不可能的事！我們不要忘了，教會正邁入它歷史的第三時代；就像拉內 (Karl Rahner) 神父所說的：「從神學上說，教會的歷史有三大時代。第三時代剛開始，並在梵二大公會議中正式展現。第一時代是短暫的猶太基督徒時期；第二時代是教會走進另一種不同的文化地區，即希臘與歐洲的文化與文明；第三時代教會的生活環境，實際上是全球。這三個時期指出三項主要而不同的基督精神及宣講此精神的基本情勢」⑤。

以拉內神父的看法，保祿向外邦人的宣講，「在教會歷史中，開創了一個新時期，他不是將猶太的基督徒生活外銷給僑居外鄉的猶太人，而是與歷史性的耶穌相連，並在外鄉土地上生長的基督徒生活。我知道我說的話模糊不清，但我認為困難也就正出在由猶太基督徒生活，轉變為外邦人的基督徒生活，這中間牽涉到神學問題，這些問題絕不像我們所想的那麼簡單……」 (Ibid. p. 721)。

我們可以這麼說：梵二大公會議以後教會已正式進入它歷史的第三時期，它已是足跡遍佈全球。正像拉內神父所說的：「梵二大公會議，正在摸索尋求認同，尋求普世性教會的第一個正式的自我實現」 (Ibid. p. 717)。按照拉內神父的意思，教會演變為「普世性」的新經驗，將為它帶來一些後果。它們和猶太基督徒教會，在轉為外邦人的教會時的情形類似。唯有歷史能說明，教會擴充至普世性範疇，對基督徒的神學和靈修究竟有何意義。我們知道會有大的改變，但却說不出將是怎麼個樣子。

在這曙光初露的新時期，我們先來看看基督徒生活的核心發展，真正的神學反省隨後跟進。因此，我們先看所興起的，與西方進口的傳統靈修相異的靈修形態。一九七八年十一月，亞洲主教們在加爾各答開會，以「祈禱」作為大會主題。他們會議的最後宣言，為普世教會是一項重要文件。它宣佈了教會官方已覺察到，在亞洲教會中，一般基督思想及司鐸靈修在漫長本位化的過程中，已進入一個新階段。

文件中列舉原則，至於實際果實則需由每個基督徒團體，和每位神父自己去摘取。在 *Briefer Version of The Final Statement* 的第八節「本位化」中，我們看到：「我們各地方教會的祈禱生活，應該吸收各民族之富藏；這些富藏是給于基督作為產業的。其中特別是我們大師所發揚的某些祈禱方式，在形成我們文化傳統中，扮演了重要而令人起敬的角色。聖神正領導着亞洲教會，將我們傳統的祈禱和敬禮中最精華的部分與基督徒的寶藏匯合為一」⑥。

到達這樣的匯合，需要長久時間，所有信友都必須認清自己的角色。首先，這不是神學家的工作，而是整個教會的工作。但是，在這些地方教會中，主教和神父肩負最重的職責，因為由於特殊的原因，他們是基督的執行人。他們必須比其他的人更是祈禱之人。亞洲主教們在加爾各答所作的宣言，最主要是對他們自己和他們的神父說的。

文件中指出：「亞洲對正確的基督徒靈修，能有很大的貢獻：已有豐富發展的身、魂靈合一的祈禱；潛入內心的祈禱；克己苦行的傳統；古老的東方宗教所擁有的觀照之道；其他簡樸的禱告，以及一般百姓信仰和虔誠的表達，這些人的心靈平日就是傾向天主的。這是亞洲獻給教會的祈禱禮物」(ibid.)。

首先出現的問題就是地方性的傳統。事情並不在於塑造自己，使和舊傳統相符，使它們重獲活力。當然，這是對本位化和零根的最糟的懂法。因為所有的本位化和文化復興運動都應有的特徵是，一面重新發現傳統的精神所在，另一方面不斷適應目前情況。

如果以道家、釋家或儒家的模式來重塑基督徒司鐸的形象，簡直是荒謬。其實，基督徒司鐸的形象，歷經多世紀文化的影響，已經有很大的改變。一位來自亞洲的基督徒司鐸，實在不需要維持從西方進口的生活形態。他必須藉每一文化中已有代表上主之人的形像作適度的適應。

一項基本的靈修

司鐸是從信友中選出來，代表他們奉獻禱告與犧牲的。我們都知道有哪些陷阱在等待着那些從百姓中選出，享有特殊權力和知識的人。他們很容易忘記自己是從隊伍中升上來的；反而假借蒙召管理天主的教會之名，變成獨裁者。靈性方面的權力，同樣可以變成現世各權力的根源，一加持使破壞了主耶穌所留下的理想司鐸。仗恃着文化，一位神父可以自炫為大法師、士大夫或精神領袖，以濫用信友的輕易信任，來堆集自己的財富。

我們都有妄用司鐸職權的危險。所以，我們必須回到最基礎的靈修，這樣，不論在那裏，都能從內心湧現一個基督的祭司的生活。

如果司鐸必須教信友們祈禱，那麼，他自己的祈禱就不應該是離羣的，而是真真實實與信友的祈禱合為一體的。這樣的祈禱，它的靈感和力量，來自司鐸與信友團體日常相處的關係。保祿就是這樣教他的信友們祈禱，即在基督內，藉着基督，將自己的生活和天主的生活相合。保祿的整個靈修經

驗，在每個信友生活的具體環境中，作不斷的再認識。他沒有編寫一本祈禱手冊；但他爲他們示範，如何在實際狀況中與天主建立關係，藉此而教給了他們祈禱的要訣。在以上所引述的文章中，拉內神父說明教會從保祿開始，走出了猶太基督徒的世界，而這是非比尋常的一大步。假使保祿一直在猶太基督徒環境裏生活，一定會另有一種司鐸方式。如今教會已進入普世層面，同樣問題也再次興起。當然，我們並不是意謂着「切斷」，但往前跨一步是必要的，東亞和非洲都要各按其環境邁步。

如果神父們明瞭目前正在成形的新現象，便會對含苞待放的司鐸靈修開放，聖神也正透過多種文化在邀請他們。這種靈修將是水乳交融般，含有各民族，各文化的精萃，那都是梵二邀請我們去欣賞喜愛的。如果在這方面，我們追隨保祿的足跡，必將越來越相似主耶穌：祂本是天主聖言，却跑來看如何能以人的生活，將祂和父的關係活龍活現的顯示出來。希伯來書信中告訴我們：「祂雖然是天主子，却由所受的苦難，學習了服從」（五八）。這就是一位神父，一位懂得體認痛苦、焦慮、淒慘的人，如果他真要肖似基督，必須經驗這一切。正如所引述的希伯來書信中的話，基督必須使自己在各方面都和人相似，才能做他們的大祭司。「祂必須在各方面和他的弟兄相似，才能成爲天人之間，仁慈而可信任的大祭司，洗去人們的罪污」⑦。

重要的倒不是說神父應該成爲專業祈禱的佼佼者——如果我可以這麼說——，因爲任何人，多下點工夫都能做到這點。但是，他必須在每日生活中，再去發掘基督對天父、對人類的深入態度。這樣，神父不會只是一位被請去爲亡者獻祭，爲新人祝福的祭司，而將是周遭人，在天人和人人關係中的楷模。如此一來，神父才真能幫助信友，在日常生活中重獲天人意識——不是抽象的生活，而是在具體國家與文化中的生活。如果一位神父認清了這理想，他就變成了聖神的中介，幫助信友去解釋

一切生活中的遭遇。他藉着交付給他的父性能力呈現了天父，藉着啓示子的話呈現了子；他藉聖神的恩寵變成一個爲人們的痛苦和喜樂帶來意義的人。因此，司鐸的基本靈修，在人類的每一偉大傳統中，都有它特別的芬芳。任何人只要對東方教會的聖職人員有少許的認識，便可知道司鐸靈修可以在每個文化環境中別具韻味了。

司鐸、天國的標記與證明

司鐸應該是一位對無形現實極度敏銳的人。問題就在於我們已經將那些現實，「澄清」得失去了它們的神聖特徵。在很多人看來，司鐸只是一種職務，其實它是一件奧蹟，是一件聖事。所以，不僅晉鐸典禮是一件聖事，一位司鐸的一生必須成爲一件聖事。一位司鐸應該是人與神之關係上的一件聖事，這一層應貫穿他整個人和全部生活。希伯來書信中將一些話放進基督口裏，說給天父聽，就是在告訴我們這一點：「犧牲與素祭已非你所要，却給我預備了一個身體……」（15）。基督不是到世界上來奉獻犧牲和祭品，而是在人的生涯中，將自己作爲一個完全給與天主和弟兄們的人。身爲司鐸的基督與人們的關係，由 Vanhove 神父的一句話完全表達出來了：「基督在同一和唯一的事跡裏，完全實踐了祂與人的結合，降到他們的痛苦深淵中；另一方面，以祂的哀求和委順，已將天主的超凡行動帶進那深淵；因此，在祂內創造了一個新人，完全與天父相合，並有益於鄰人」⑧。

問題在於很多人，認爲天國是現世的東西，它能够像人類社會這樣組織起來的。的確，我們可以，甚至應該讓教會有的架構，因爲它是人所組成的！不過，在人類社會，權力總想嶄露頭角的。其實，天主的國在於天主統轄人心，就像祂曾統轄基督的心那樣。這天國只有在基督身上完全實現了。

祂對親近祂的人不斷重複的說：「你離天國很近了」，或者「天主的國近了」。在祂的母親瑪利亞身上，藉着獨一的恩寵，天國實現了，她的確和她的兒子一起進入天國。

至於我們，則是朝着那美妙之境前進。而司鐸應該是天國臨近，和它的實現的證人。天國已從各方臨近了！它從大地的每一角落升起，它比教會向世界展開之始時來得更真實……或者更應說它比天國在星空之下誕生時更為真實。

我倒希望看到日後的司鐸形像能百花齊放。目前只如晨曦初現，含苞待放呢！萬物有靈論（animism）的信仰者常強烈地表現了他們對奧秘的深刻意義。為何不能盼望司鐸按自己的信仰把對奧秘的意識靈性化而傳行至後代呢？當然，這並不是說，我們應該退回某些文化中仍舊保存着的萬物有靈論，但是，我們必須取用其中神聖的一面，這是非常重要的。這也就是我們這些負有喚醒他人對神明意識之責的人所缺少的；我指的是覺察受造界之神聖性的能力。我們知道偉大的基督徒神祕學家，他們有這股深沉的神聖與奧秘感，也懂得日益使之加深，可是，人們却視他們為離羣的生命體……

如果司鐸辨明了自己的角色，是人與創造者之間一切關係的啓示者和開創者，那麼，實踐梵二「司鐸生活與職務法令」中的期望就容易多了！它所描述的司鐸就是天主教在世間的明證。

問題並不在於變成苦行者，或是某種宗教中的司禮者，但是，我們必須盡一生的努力去追尋天主，為自己的宗教，貢獻出其他大師為他們的宗教所貢獻的種種。這樣，我們就會發現有多少種不同作神父的方式。有人顯示天主的父性，有人只是簡單地與兄弟姊妹相處，讓人體會天主在他們之中；這兩者的（靈修）是有很大的差異的。我們不要忘記，基督與祂當代的人很親近地生活在一起。祂從來沒有像經師和法利塞人那樣，與百姓保持距離。基督留下的「模式」不能重現，這「模式」是來自內

在的基本原型，必須以不同的形態表彰它。因此，讓基督之神繼續不斷在教會內作用吧！羅馬式的神父形象絕不是做神父的唯一方式，還有別的許許多多的方式。在此回想一下 Paul Evdo Kimov 的原則，可能是有用的：「基督的神聖職務，藉着平信友在歷史中進行，它是一項『積極的末世』職務，準備世界迎接末日」⑨。這話幫助我們從整個救援計劃及它和民族文化的關係中，看司鐸靈修，因為畢竟是信友團體比神父更浸潤於文化和日常習俗中。

傳統與進步

一談到本位化這類問題，很多人便會反對，因為他們似乎看到考古學中的幽靈出現。其實，回到根源上，並不是要和過去的一致，而是讓那給予古老文化活力的動力，來到我們身上。當然，在這樣的流轉中，總會為我們帶來一些古董，但那並不是重要的。

所以，傳統文化中沒有一種祭司形象能完全滿足基督徒祭司的形象。這形象是和基督本人相貼合的，由於祂是一位祭司，而沒有祭司的形象。他們按照默基瑟德——他無父又無母——的品位，稱基督為祭司，是要讓我們明白，祂不屬於猶太宗教的祭司行列，祂永為祭司。正是基督這種超文化，超現世的祭司特徵，可以隨時代與文化之不同而形成千萬種形態。司鐸的身分越被定型在固定模式裏，他越應警覺到它的相對性，它不可能永遠是一樣的，它勢必轉向另一種形式。可是，神父們常常有相反的反應，即設法將某種相對性，使其絕對化。

一位神父可以選擇修練放棄現世一切事物的美德，做一個靈性世界的證人；他可以被尊為祈禱的人，承受了天主賜予的深奧智慧；他也可以被視為像儒家、佛家、道家傳統中的智者。

任何宗教的信友，對天人之間的中介者所擁有的能力，是很敏感的，我們不可以排斥祭司身分中的這一面。不論我們喜歡與否，信友們都指望他們的牧人享有某些聖事性的能力……一位司鐸爲什麼不能做當地的聖人呢？唯一的難題是選擇作什麼樣子的聖人。

我知道，這樣的本地化說來容易，做起來可不簡單。但適應目前的文化，這是無論如何要做的事，那麼爲什麼不作刻意的努力，在「羊羣的模範」（伯前五3）的思想下，將基督徒司鐸的實際情形真正本位化呢？我們的羊羣是完全浸潤在今日的世界和文化裏，神父必須成爲信友的內在模範。所有的信友，和組合這個社會的其他人士一樣，度的完全是人類社會的生活。

做司鐸的勇氣

一位神父認清他應該是怎麼樣的人後，需要勇氣去實踐。躲避自己的司鐸身分，有兩條路子：一是自抬身價，高居信友之上，遠離人類團體；二是拒絕「與衆不同」，一心只要和其他人完全一樣。他假藉大家在一起之名，讓自己像其他人一樣。這樣一來，他有一種不是高居別人之上的滿足感。可是，如果一個人忽略了他之所以和別人一樣的目的，是要喚醒別人，辨認那超越我們却又實在深植生活中的現實，那麼，他又不是他所應有的樣子了。

當然，一定有一種適合於神父的作人之道，就是基督所示範之道，朋友與朋友相處之道。當所有的特權都被奪去，神父和每個人一樣，就只是個人，像中國大陸上幾百名神父那樣時，神父還有什麼呢？無！真的無；但也是全有！他擁有驚人的能力，使他隨即明白善良、誠實、自由的具體化，讓他變成「爲所有人」的人，無限量的了解他人，但却無能妥協或阿諛奉承。

如果一位神父認清他所接受的祝聖，自會懂得這個祝聖不是使他離羣，而是使他像基督一樣，做一個完人。當然，他將常是一個罪人，但假如他從人性的角度，而不從尊嚴、權力的角度、看自己司鐸的身分，便比較容易被視為另一位基督。我所說的話，早已有很多人說過了，在此重複，同時將這一點，作為司鐸靈修的核心，或許還是有用的。

我情不自禁又要回到希伯來書信，它在基督身上給司鐸下定義：「我們所有的，不是不能同情我們弱點的大祭司，而是一位在各方面與我們相似，受過考驗的，只是沒有罪過」（四15）。在人類的各種情況中，司鐸都應該是一位安慰者和中介人。這樣，為他來說，作聖事的分施者，或祈禱的管理者就不是首要的了。他本人勢必成為整個基督徒人生的聖事，就像基督曾經做過的，如今仍舊不變。

如果司鐸身分真是人所生活的一種現實，而不僅是一項職務，那麼，必須要有司鐸靈修……司鐸靈修之所以真實，就是因為司鐸身分實在觸及人生全部現實直到存有的最深處。這樣的態度看司鐸身分，會使某些人可能感到奇怪……其實，這個觀點破碎了純職務性的司鐸觀，而視之為一種生活和存在的方式，和基督所做的一樣。這個理想，凝聚在人性最深層，而在帶有地方文化色彩的靈修中表露。這理想是單純的：肖似基督；像保祿所做的一樣，經由祂並藉着祂而生活。

為了將司鐸靈修置於照亮我們的途徑的末世觀念中，要回想一下 Paul Evdo. kimov 的話，是有利的：「在末世，最終極的基督徒職務，基督徒的希望，有賴於信友的祭司身分」⑩基督的「終結」是世界的得救，也就是說，全人類在基督之光和基督的恩寵中，走向真實的人生。當我們這樣思想時，上述語言就變得清楚了。

- ① Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Desclée de Brouwer, 1978. p. 104.
- ② Ibid. p. 105.
- ③ Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau, le Nouveau Testament*, Paris, Ed. du Seuil, p. 100.
- ④ Ibid. p. 87.
- ⑤ Karl Rahner, "Notes towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," in *Theological Studies*, 40 (1979) 721.
- ⑥ EABC Papers. No. 13, *Prayer-The Life of the Church of Asia*, p. 35.
- ⑦ A. Vanhoye, op. cit., p. 104.
- ⑧ Ibid. p. 160.
- ⑨ P. Evdokimov, op. cit., p. 106.
- ⑩ Ibid. p. 113.
- ⑪ Yves Raguin, S.J., "Priestly Spirituality," *East Asia Pastoral Review*, XVIII (1981) 80~93.

(上接四一八頁)

人？要採用何種牧靈的方式能給病人帶來痊癒或至少減輕他們的痛苦？從這種牧靈的關切中，也產生一連串的神學反省，去探討健康和疾病對基督徒所有的意義。這些生活的事實，與基督和祂的十字架有何關係？教會如何是一個醫治、照顧和拯救人的團體？教會可被稱為這種團體到何程度？教會團體給受災害的人類帶來身體和精神上醫治在歷史中有何記錄？在今日，它在這方面所扮演的角色，受到如何的評價？梵蒂岡二屆大公會議的禮儀改革之後，在教會中我們以病人傅油聖事來代替了終傳聖事，我們如何使領受聖事的人得到精神和身體上的安慰？

對疾病所有的心理、牧靈、以及神學上的關懷之中，也產生了其他問題。疾病是否是一種邪惡？如果是的話，我們如果把對它尖銳的意識與我們對天主的信仰相融合？因為我們說「我們認識了，並且相信了天主對我們所懷的愛，天主是愛……」（若壹上四16）。當然，這是自古以來就有的「惡的問題」。可是，當我們遇到一個小孩、青年、壯年人患了絕症的時候，就會體會出惡在我們生活中具體的臨在，以及它的力量。最近我曾伴隨一個朋友到癌症病院去訪問一位中年的婦女，當我們進到醫院的大門時，我的朋友對我說：「這真是一個可怕的地方。」對這項評語恰當的神學註釋是什麼？

現在醫學利用它所有的資源來對抗疾病，以及死亡的攻擊；或者當死人是不可避免時，在病人進入生

(下轉四四四頁)

祂田園的麥

宋稚青譯述

「祂田園的麥」是一位西班牙道明隱修院院長瑪利德蘭(Teresa M. de Jesús Ortega O.P.)的著作，原文名稱爲 Trigo de su era，中文很難翻譯，勉強譯爲「祂田園的麥子」：這些長言短語都是播在她心田中天國的種子，發育成長，結出豐滿的麥穗；也可視做埋在教會田地的麥粒，吸取靜默與福音的營養，而結出豐盛的麥穗。

這位院長修女(一九一八—一九七二)以她滋潤心靈的筆觸，迎合梵二前後革新的氣氛，撰寫使現代人領悟和深省的文章，來陶冶隱修院的修女，也給修院外的教會提供「真心誠意恭敬天主」(若四23)的方向。

這位院長修女撰寫了五部質與量均很豐富的書，筆者所譯的這一部是她溘逝後才出版的。現在位於高雄教區的聖母隱修院就是從瑪利德蘭院長的母院分設而建立的——譯者誌。

一 我到我的天主和你們的天主那裏去

一、一 天主：天主……天主……是，是；我認識祢……祢是祢自己，天主……天主……祢留給我的印象是祢的一致，祢的寧靜，祢的緘默……祢是祢自己。祢總不改變。祢是多情的，祢常不厭倦的愛。

我抵達祢的寂靜內，祢以常銳利而有力的眼光尋到了我，使我的生命破碎，使它傾倒在祢足下。

天主……天主……祢的寂靜多麼濃厚，多麼有力，多麼奧妙……祢完全緘默不語，祢的緘默截斷氣息，無人敢發出聲響，致使氣息好像癱瘓了。

昨天聽到一些水滴的微音，水滴自覺獨自做響而含羞，遂靜默了。是一片深湛的寧靜。太陽不敢閃光，雲不移動，星遙遠地停在那兒，做靜默的表示。一切俱寂……天主……天主……祢也緘默。祢的寂靜多麼美好啊！祢是祢自己，祢是生活的言語。

天主……天主……在這靜的氛圍內多好！在這裏受憐憫的靈魂有權有時間丟在祢腳下，這種權利非常寶貴，不可輕易讓給人。但願日日時時都在天主腳下度過！世界對這種靜好像驚人的罪行。

然而，天主……蒙祢賜給我這種權利，而我也爲了使用這種權利，甘願在祢內關閉，但願人不要來指摘我。天主……天主……把生命投擲在祢足下，爲祢粉身碎骨該是多麼好啊！

當小孩尋找有力的蔭庇時，會躲在母親的裙下，掩藏自己。小孩要求母親打開胸襟掩蔽他，不使人看到他。不過，若小孩這樣做，只是爲遊戲，母親就不肯照辦了。

天主……我怕向祢說：我比這小孩更強，祢比母親更慈祥，因爲今晨我想撲到祢敞開的胸懷，依偎在祢懷中，而祢真的敞開胸懷，讓我進入了。

我一回頭，一無所睹，唯獨看到天主。門已關閉，却聽到強烈的喧囂聲……有許多生活，許多愛，許多緘默，……許多神明……是的，就是這些。

我驚奇天主的胸懷裂開，其實不必，因爲那門半開着，祢希望有人伸手推開。這非常簡單，人只要肯，就可在天主足下，投入寂靜中。

書籍不必說話，事物也不要言語。讓萬物與天主的寂靜協韻。是的，天主也無須講什麼，讓祢的

緘默充滿一切，唯有天主是無限的奧秘，這是天主的秘密。

天主……天主……我是多麼喜歡祢的寂靜啊！在祢的胸懷內的光亮多麼強大！祢的酒庫多麼使人陶醉！祢的海灘多麼美麗呀！祢的寂靜多麼深湛莫測呀……

靈魂在自己變形，

蒙祢甜蜜的召喚，

我感覺急迫，

我已無所存留，

我完全溶化為祢。

「急迫」：是，是……天主，你快速得很，我還不會理會，祢已在那裏，已在我靈魂的深處，溶化一切……只存留忠信，堅定，愛……

天主接觸我。是，是，天主接觸我們，把祂永恒光輝的奧秘放進我們生命內。此外，再無重要的事……

在這有死的生命內，

我雖然忍受黑暗，

我的苦痛並不增長；

因為，我若缺少現世之光，

我却享有天上光明。

是，是……我享有天上光明，這是祢的光，我的天主，我享有祢的光明，那麼，處在今世的黑暗

中有甚麼關係？

人對現世盲然不覺時，

愛即付與生命，

被贖的靈魂有了這生命，

他仍能在暗淡無光中生活。

是的，當我對現世盲然不覺時，愛即尋找許多解釋，沒有比愛更多的習題。

天主，天主，請祢使我成爲瞎子，我願在祢愛的光中眼睛，我願看我看不見的……知道我不知

的，圓滿的醒覺。

天主，天主，祢是穩健的，堅定的，不變更的。天主，求祢向我講述祢的奧秘的堅定和不變更。

我不領悟，因爲我在使愛盲目……我不領悟，我不知道，我什麼也不懂。

天主……天主……祢爲什麼愛我？祢不必爲我講解，求祢准許我多次問祢……祢不必爲我講解：

……然而，祢爲什麼愛我？難道祢不知道愛的用意嗎？難道祢無限的仁慈還需要我這貧窮的人嗎？難道

一個富人還需要我窮人查看寶箱嗎？……難道智者還需要愚人揭曉他的學問嗎？

不，不……不是這樣，這是更爲深湛，更有活力，更天主化的事：這事不能言傳，不能測量，不

能比擬。這是天主取受造物的心腸，爲使造物享有天主的慈懷。

一、二 面對面地看見天主時，就一日復一日，一時復一時，不倦不厭，不斷地看天主，視線總

不離天主，雙眼充滿天主。那時光明使生命，使一切受造物都轉變爲天主的透明體。

你們要消費許多時間……把全部生命都付出來，以觀賞天主。要目不轉睛的看，一直看到目眈裂

開而不自覺：那時世界一看到你，就知道基督教的天主是誰，知道爲什麼祂是生命的天主，爲什麼祂是愛的天主。

一、三 「永恒的天主！我的本性在祢的本性內獲得解釋」，這是人的呼聲。因此梵二文獻說：「愛人不當視爲工具，而是起點，直到最高峯」（教會與現代世界42）：這也是你靈魂的呼聲，你在天主性內才能找到你的本性，而獲得解釋。

在你生命的深處有一個聲音說：「你要在我內尋找你」。是的，我們要在天主內追尋，惟有在天主內才能獲得人格的圓滿發展。

一、四 天主……天主……「你真是隱藏的天主！」天主，請祢講解，你怎樣隱藏在天主的奧蹟內。

天主……降生的天主，謙遜的天主，好像被踐踏的麥粒……瘋狂的天主！被釘的天主，「爲猶太人是隱藏的，爲外邦人是愚昧」。

天主，祢爲什麼這樣接近我？祢的接近使我目眩，祢的臨近威迫我，祢的光明把我推進黑暗裏。天主……天主……請賜我力量，讓我進入祢奧秘的黑暗中，停留在那裏，以欣賞祢的面容。

一、五 我的靈魂渴望祢，需要祢，比渴鹿想喝清水更強烈。

一、六 我們在上所能做的事當中，最美麗的一件是，讓天主在我們心中做天主。爲讓祂做祢的天主，祢要有愛，寬恕，慈悲；爲讓祂做祢的天主，必須你不要做主，你要反復咀嚼你的貧窮、卑賤、罪惡、虛無。

一、七 你要讓天主的手提携你，把你籠罩在祂神秘的網下，讓祂在祢內做天主。祂是你的天主

，你是虛無。祂是火，你是乾草，由祂撿去罷！祂，祂是颶風，你是落葉，容祂神性的瘋狂吞沒罷！祂，是天主，是一切；你是虛無，你要投入祂仁慈的懷抱，消失在祂熊熊的火焰內。

一、八 當靈魂默觀天主聖容時，可以學習許多事。你問祂：天主想什麼？你對天主愛的經驗有什麼感覺？尤其要對你自己說：你對這樣偉大的愛如何答覆？如何學習做一個忠誠，忠誠至死的人？……願聖容賜你真愛的秘密。

一、九 天主問：「掉在深淵並被深淵包圍的水滴呀！你祈求什麼？你如果總也不能吸盡包圍你的無限，你祈求什麼？」

「我求：看見祢的面容……看到祢，我的天主」

一、一〇 天主……祢是天主……如此足矣。

一、一一 你酷愛絕對罷！要把你拋入這絕對內，猶如把箭射中鵠的。

天主是你的鵠的，你要常在那裏釘牢。唯有天主是你存在的解釋。唯有天主能滿足你，所以你要依戀天主。

一、一二 你不要爲了天主的遲緩而煩躁，爲天主，沒有人間所謂的時間。只要祂願意，由祂遲緩罷！要信任祂在你靈魂上的工作，尊重祂奧妙的步驟。由得你的，你可以做，但不可求天主照你的意思做，而要讓天主以完全的自由在你靈魂上行動。

一、一三 我的弱小需要祢的幫助，祢是我的力量。祢住在我的靈魂內，在那裏你從我存在的深處，藉聖神無法描述的嘆息傾訴。祢潛入我寧靜的湖內，喚醒靜靜的水……祢傷了我的湖。

是的，我的天主，求你以無法描述的嘆息喚醒我，傷我的水，使我感受到永恆，賜我通往無限的

天線，使我發現祢永恒的本性，在我的黑夜，以祢堡壘的神秘蔭影掩護我。

一、一四 我們是祢的見證人。見證人捨生命，甘願為承認祢是天主而死。深湛的奧跡！我們如何能抵達祢那裏，如何能在那種環境內，以今生的言語說天主的話呢？

一、一五 我的天主，祢是進入我們靈魂內的天主，祢完全充滿我們，浸入到人的所有玄奧內。如果站穩的天主把我緊靠在祂身上，什麼能通過進入我的生命內呢？這真是深沉的奧秘，哦！天主浸入我的存有內。

一、一六 在你的靈魂內懷有什麼情趣？你還不知道天主嗎？那麼你用力喊祂罷：天主……天主……天主……祢是我的家，我的窩，我的巖石，我的祭台。

我幾時靠地生長，你就是我存在的空氣。你是我的一切的一切。

一、一七 任何努力，如無天主充滿它的所有，就毫無價值。當天主充滿人，協助人，人才享有和平，在判斷上寧靜，思想上溫和，靈魂沐浴在天主的奧秘內。幾時天主充滿一切，最艱苦的夜晚也要轉變為奧秘的光亮。

一、一八 天主……天主……我願做祢所救贖的作品，虔誠的朝拜者。我願被你無限的愛所獲得，在那裏，在生活的靜默中，與祢結合，常接納祢永恒的旨意。

一、一九 奧秘中的奧秘：天主對萬物的愛是多麼奧秘啊！這裏有你的力量，你的奧秘，你的奇異。這裏有你隱藏於天主內的秘密。

天主，惟一的天主，常存的天主。天主在你內……這真是奧秘中的奧秘。

一、二〇 向最高處看，瞻仰天：天主充滿天，充滿你靈魂的天，而且洋溢到你靈魂的天外。

(上接四三六頁)

命消滅的路上，嘗試着使它感到比較平穩。在這一點上，有許多倫理的問題需要答覆，而其中的一些問題是非常的複雜。它們曾在現代的今日倫理神學中引起了許多的討論。大眾傳播工具也對它發表了不少意見。在我們的社會中，人們對於疾病和死亡的關懷，正和基督徒對它們的關懷平行發展。這是很自然的事。

至於死亡的本身，它常是神學上一個令人全神貫注的主題。但是，在近幾十年中，對「死亡」產生了一些全新的神學作品。此外，我們也有喪失親人的經驗，就是我們所愛的人的死亡，剝奪了他的臨在和陪伴，使我們所感到的痛苦。在現代的社會中，人們比以前各個歷史時期更尖銳地體會到親人死亡的痛苦。在以前，親密的個人關係與更廣的家庭支持聯繫交織在一起，幫助人能夠度過這種困難的經驗。現代人對親屬喪亡的心理反應，要求我們在牧靈上予以更大的關注。因此，這也要求我們對它有一個新的神學了解。

在人的生命中，從疾病、死亡、親友喪亡，以及它們隨從而來的許多病症之中，產生了廣大而痛苦的人性的需要，誰要去答覆這個需要？想到基督自己對病人、疾病和痛苦的同情，顯然地，基督徒受到召叫去答覆這樣的需要。這也是基督徒表示愛自己的近人的基本因素之一。這是基督徒存在本質上的召叫。所

(下轉四六六頁)

路加福音中「旅程敘述」的一個意義

訓練門徒（下）

高慧琳譯

三、培育計畫的設計

我們介紹下列的過程，作為設計一個適合入會者不同文化背景之培育計劃的可行方案。（此過程包含朝聖的架構及其要素——出發、行進中及到達的時刻。）在這過程中，透過團體祈禱，反省及分享路加福音的旅程敘述，我們獲得不少的精闢看法（與第一步驟3有關。）這些看法唯有置於我們個別的情況中，才能和實際的培育計畫配合。

（一）設計培育計畫的過程

第一步：穩紮培育計畫得以發展的基礎。為了達到目的，我們須知：

1. 出發的時刻：

應了解入會者所處的社會的思想體系，因為初學者將從其文化背景來詮釋福音，當福音傳達至某社會時，一開始就了解其文化價值差異是很重要的。

我們該了解那些使價值觀轉變和內在化的教育過程——家庭、學校等。我們也須明白禮儀和儀式在此過程中所佔的地位。

2. 到達的時刻：

對前程要有遠景。我們企求怎樣的天國？

3. 行進中：

我們須了解旅途中各個過程，並和路加的旅程敘述互相印證交談。因而可註釋並加深我們對路加福音中訊息的了解。

第二步：制定初學培育計畫的方向

1. 須澄清某些詞句的內容，我們在其上，將制定培育計畫——如基督徒團體和特殊的修會團體。

2. 我們也須澄清

(1) 修會的宗旨

(2) 修會的目標

(3) 修會的神恩：特別強調某聖願等

(4) 修會宗徒專業的選擇

(5) 團體的生活方式

3. 最後，把我們的看法和福音的內容對照，使它獲得有力的支持。

(二) 對培育計畫的看法

1. 培育工作是在生命的歷程中進行，透過培育計畫，我們須發展歷史意識，使他們了解生命是一致且又連綿不絕的。使初學者們欣賞自己的過去，並藉着過去更了解現在，因而走向未來。
2. 各種經驗（衝突、緊張和快樂等等）是使門徒們成長的重要機會。良好的培育計畫應提供成長所需的經驗。
3. 進入初學者，應明確體認天主的召喚。初學者要整裝待發前往耶路撒冷：他和過去已做了一番了斷，擺在前面的是一段淨化和成長的過程（九51，九62）。
4. 一個人決定跟隨基督度修會生活，他的家庭往往會施加壓力，造成困難，所以應使其家庭意識到這事（九59，61）。
5. 被召喚度修會生活，意即應跟隨基督，這是最基本的態度。但這不包含放棄本國的文化，而採取西方修會生活的方式。要清楚區分什麼是西方文明成長的渣滓，和什麼是福音生活的本質，是很重要的（九57，62，十1，12）。
6. 培育者應了解，由於修會不合理及令人難以接受的規定，使得某些忠誠的人失落聖召。應知三願生活是人所制定的，我們應對基督、而非對修會誓守諾言（十四25，33）。
7. 培育者的工作是一件伴隨初學、引導他們面對個人的經驗所引起的挑戰。如果它真能幫助初學者，他必須能够分辨在其生活中，某些事件或團體情況中聖神的行動。初學者不應僅服從法律或他人的意見，或受感覺及風尚所左右，他們應懂得遵行內在良心的指導。在那使他體會天主的臨在並超

然世物的信仰中成長（十二54）59，十七20）21）。

8. 培育者雖擔任引導初學答覆天主，但最重要的角色却是初學自己。培育者應不斷激勵他們在負責中成長並擔當重任，而非只要求作表面文章（十七31）37，十八20）26）。

9. 教會雖不再否認本位化的重要性，培育者應承認每一文化有其先天的缺陷，須受基督的光照，並謹防基督訊息的本質受到傷害。不同文化背景的門徒們生活在一起，組成一個新的團體，基督才是團體參考諮詢的重點，而非各個文化（十一33）36，十一37）54，十三18）19，十三29）。

10. 培育者應意識到他們不斷使用意義含糊的記號或象徵。因而他們須考慮到年輕人的文化背景，不致有所誤解。

11. 在培育計畫中須注意提供一些有意義、並且不同文化背景的人也能分享的基督的象徵。培育者不可忽視這些象徵的力量和開放性，因為它們實在是表達天主奧秘和觸動人心的工具（十二14）32）。

12. 培育者應尋求象徵，來表達基督徒領導者的服務性質，而非傳統文化中的特殊身分。我們尤須注意在領受聖職或晉鐸典禮慶祝儀式中的象徵應能表達門徒的真正意義（十一43）。

13. 培育者不要太早判斷某些文化背景下行爲的動機，它們或許呈現出受欲望或地位的推動；而事實上，它們却表達期望的關鍵方式。此外，他們應鼓勵年輕的修道人具有開放的心靈，以一種有意義的方式表達傳統的習慣（十一37）54）。

14. 培育者應尊重受培育者良心的自由，極力避免用微妙方式操縱他們（如在吸收新會員時，僅以片面之詞混淆事實，或對其他宗教歪曲等等。）（十一46，十一52）。

15 培育者應效法基督尊重他人的自由，並深切體認天主在每个人的生命中心，其祂自己的方式在適當的時間工作。極力避免堅持入會者按照已設計的方式成長，並尊重每人的獨立性（團體信仰意義未什麼？）（酵母尚未發酵前，我們不準備烤麵包。）（十三34~35，十三20~21）。

16 雖然人可自由接受或拒絕天國，但培育者不可忽略天主仍是救恩的發軔者。祂能使「不能」成爲「能」。天主在人生的干預，使人分享救恩的喜樂（十九1~10，十八27）。

17 培育者不要過分強調個人的看法，否則初學會士將特意依此看法作表面文章，並模倣此「標準」行爲。修會團體應意識到他們培育計畫的理想，不僅是達到外表的一致。

18 培育者可能犯了過分強調計畫或程序的危險，而忽略了人的重要性及其需要。爲了服務他人，他須準備放棄自己的看法及需要（十七7~10）。

19 既然只有聖經可以改變人心，培育計畫應建基於聖經，而非感覺上（十六29~31）。

20 正如同耶穌不斷嘗試使人從妨礙他接受耶穌訊息的觀念和價值結構中解脫出來，培育者也應採用此方式。培育計畫應遵循下列程序：

(1) 語言：藉對談、質詢、發問來發展健全的批判態度。

(2) 行爲：縱或現實乖逆，仍依照信念行事（十三10~17，十四1~6）。

21 真實的宗教是內在化的而非表面工夫，培育計畫應強調內在態度的培養，不要強求外在虔誠神聖行爲的表現（十一28，十一33，十一35~36，十一37~40）。

22 培育者應認識天國的平凡性和內在性。天國主要的特色是渺小和隱蔽。他們必須知道真正的成長是內在化的，不是立竿見影的。這可激勵人的耐心和毅力，並防止人急於衡量效果的企圖（十三

18 ~ 21)。

23 培育者應力避「額外工作」的想法，這只會強調法律條文，而非忠於信仰所做無限服務的「基督跟隨者」的想法。我們不能僅憑個人的善功賺得天堂——我們的善功和服務只是信仰的表現方式，而信仰却是天主的恩賜。所以判斷人的標準，不在於他做了什麼，而是他和天主的關係如何（十七7 ~ 10，十八18）。

24 培育者不要給人錯覺：人的價值決定於他的才能及技術對團體的貢獻。他須明確的表示生命的價值遠超過謀生的技能（十二16 ~ 34）。

25 培育者須幫助候選人在「棄捨」（kenosis）的精神中成長——貧窮的實現——這會使他們永不止息的尋求與天父遇合（十一9 ~ 13）。

26 藉分享老師的祈禱，門徒們學習怎樣祈禱。培育者不要僅僅強調祈禱的方法，也要和初學們分享自己信仰和祈禱的經驗（十一1 ~ 4）。

27 須注意祈禱絕非商業交易的形式。期待立可見效的基要派基督徒的態度，應極力避免（十一9）。

28 培育者應諄諄傳述天父對人類無盡却有致的關愛，這使得人在祈禱的效果似乎不應驗的時候，仍能祈禱不輟（十一3，十一5 ~ 13，十八1 ~ 8）。

29 培育者應發展初學的自覺有罪、及需要天主仁慈的意識，這是真實祈禱和信仰的基礎。祈禱的精美即在於人意識到需要天主及他人，而將自己完全交出（十八9 ~ 14）。

30 任何培育計畫須強調每人都應懺悔的態度和充滿慈愛及憐憫的天父不斷召喚人歸依。我們領

受和好整事的態度，應強調皈依後與主和好的喜樂精神（十三3-4，十三8-9，十五20，十五28，十五7，十五29-32，十五6，十五9-10）。

31 培育者應力避時下流行的天主教是懲罰人的神的觀念。他們應強調地獄是人自己的行為造成的——由於自私，他使自己孤立，在他和那些屬於天國的窮人間建立了鴻溝，能否進入天堂，取決於他是否能和窮人分享所有（十六19-31，十六9，（參閱六21，瑪二十五35），十二20（參閱依五8））。

32 對於罪的概念，培育者應留心，不要忽略了宗教上通常的罪——如蕩子回頭中長子式的法利塞人的態度，他把享有父親的一切視為理所當然，而不認為是生命的恩賜，並且自認為義人，而任意判斷他人的行為（十五25-27，十八21）。

33 培育者應准許或提供初學們面對憤怒、痛苦、失望及被拒等感覺的機會，因為在這關頭促使人在意識中成長，並再次面對基督（十五25-32）。

34 盡力在充滿關愛氣氛的寬恕中，建立和諧共融的兄弟情誼。經常提供機會，在坦誠與溫和的氣氛中與培育者和其他人交談（十七3-4）。

35 需要奮鬥和掙扎的時光，更增加人對基督奧秘的了解。缺乏適度的衝擊，意味人的自滿及平庸，天主聖言的火把尚未在初學的生活及行動中激起回響（十二49-53）。

36 跟隨基督的召喚，要人徹底地獻身，但培育者應使初學生對福音的要求有創意，體驗失敗及成長的轉圜餘地。

37 培育者應刻意關注受陶冶者的需要，親切的關懷他們。一如牧羊人，起身前往，熱烈歡迎迷

途者。

38 培育者切忌中傷他人，而自己做的又是另外一回事。如此他會造成人們接受天國的許多障礙，而最大的障礙是欠缺無條件的寬恕，寬恕却是兄弟姊妹共融的基礎，只有信仰能使無條件的寬恕成爲可能（十七1-4，十五28，十七5）。

39 所有的基督徒必須意識到傳福音是每一個人的責任。年青會士應學習欣賞他們自己，和在俗信友的神恩及職務，對建立天國的貢獻。他們必須學習在信任、友愛與合作的氣氛中和基督徒友伴們工作（十，（參閱九））。

40 雖應關心窮人每日的困難和需要，但尤須知道在傳福音的各項努力中，爲生命及快樂的首要條件却是天主聖言（十五1-3，十三10-13）。

41 跟隨基督者須與窮人同行——他們須接近窮人，了解他們的需要。培育計畫須給保守者和窮人一起生活的機會（十30-37）。

42 努力使福音價值本位化時，培育者須認清那已存在於許多文化中與人共享的基礎，並建基其上。要知道，我們所放棄的僅是所擁有的財富而已。讓我們尋求更有意義的方式，使得我們的宗教團體能和其他人分享我們自己和我們的財富。我們是否表現出四海一家的好客性？我們如何將好客的德性延伸到窮人身上（十二13-21，十三18-19，十四12-14）？

43 不要過分強調救恩的喜樂只是來自分享自己和自己的財富。缺少分享導致團體的崩潰和悲哀。在教會團體內，我們是否有初期教會團體正確的分享態度？我們是一個喜樂的團體嗎（十八23，十八22，十九6-8）？

44 初學生應有支配、使用少量金錢的機會，以發展正確的態度。鼓勵他們以窮人的標準和需要編列預算。團體一起反省使用財物的方式——爲自己，或自己的舒適，或爲人類服務（十六1-27）。

四、福音式訓練門徒的程序

以下我們提供路加福音式的門徒培育計畫，這是考慮過各成員的文化背景來訓練初學生、修院或平民領袖等。

(一) 方式

步驟一：首先參照註釋，讀完全文。此時任何企圖把參與者文化和路加敘述的思想體系混爲一談是太早了些。閱讀第一遍的方式，應生動活潑，不要立刻進入教義的探討。可以運用多種方式，引導團體進入敘述的章節內。

1. 可用三種符號作眉批：

『!』(或註明※)顯示某一特殊的章節，使人領悟某種精闢的見解。

『?』顯示對某一章節的意義無法了解。

『X』顯示對某一章節厭惡，無法接受的記號。

再和他人分享自己的見解、疑問和拒絕的感覺，可增進刺激人的思想和討論。

2. 也可將整個旅程或某一特殊的情況，以戲劇的方式表達，以更加深對其意義的了解。

步驟二：

可要求團體選擇一篇和他們的情況或文化有特別關聯的章節，再加上培育者認為此時對團體成長有其重要性的章節，作更深入的研究。此期是研究教義的時期，並應注意它和傳統文化的衝突或困難。

步驟三：更進一步強調透過不同方式的祈禱提昇心靈。

舉例：

1. 按照耶穌前往耶路撒冷的旅程敘述默想並祈禱。
2. 選擇某一特殊章節，藉著研讀聖經的五個步驟，一邊研讀，一邊祈禱，以便更深入地了解（如第六部分所述）。去厄瑪塢的途中（三四13~35）適於連貫聖體聖事及各主題的章節。

(二) 文化的衝擊

1. 在某些文化中，往往由父母親友決定子女們是否有聖召。事實上聖召的決定性因素在於天主的召叫，獻身於主需要從內心全部奉獻（路十四26，28~35，需要籌算費用，棄捨父母和財產）。
2. 另一困難是我們的保守生，他們不僅沒有心理準備，度毫無安全感的生活，事實上，他們正在尋求某些安全保證；尤其是某些歐洲的傳教修會的生活水準，超過我們所服務的人民，而我們的保守生却出自這些階層（路九57~62。召喚門徒的困難是「狐狸有穴」等。）

3. 修會的保守生們常面對的衝突壓力是如何忠於家庭對他們的要求和期望。對家庭的依戀是年輕會士最大的困擾和衝突。我們必須在孝親和傳教的基本要求間力求平衡（九37~62困難，十四25）

27 做弟子的代價。)

4. 傳教者另一困擾是容易沮喪。他們應發展傳教責任的意識，而使得他們不受感覺和情緒的支配 (十1) 10, 耶穌教導七十二門徒專心傳教。)

5. 傳教使命是針對所有的人。應小心，對家庭或家族的觀念不可損及傳教使命的普及性 (十1) 10, 九57) 62, 十三19 芥菜子的比喻。)

6. 應幫助年輕的會士在良心自由的氣氛中成長，如此文化上的禁忌不會成為有效的宣講天主聖言的禁忌 (十8 耶穌派遣門徒傳教前的宣講。)

7. 人們必須聖化其好客與睦鄰的概念。他們必須學會了解他們對眾人的責任超過他們的家庭和家族。移民和僑居者必須學習成為每一個人的鄰人，視他們為自己家中的一員 (十30) 37 善良的撒瑪黎雅人。)

8. 一個人雖看重殷勤待客，也須學習基督的模範。即使在賓主盡歡的宴會中，也不妥協其價值觀。因為怯於面對團體壓力而接受社會的行為，常是年輕人衝突的來源，並使得他們的良心受人左右 (十一37) 54 耶穌痛責法利塞人和法學士。十四1) 6 安息日耶穌在法利塞人的宴席上治癒病人。)

9. 跟隨基督的目的是與父共融，而非僅藉宗教獲得某些力量。對耶穌來說，旅程的終點是「被接升天」，瑪爾大和瑪利亞 (十38) 42) 也指出與主相借的重要性。在某些國家受到 calisto cult 的影響，有欲挾宗教以獲權勢的危險 (九51) 56 命火從天降在撒瑪黎雅的村莊，十17) 20 不要因魔鬼屈服，而要因你們的名字被登錄在天上而喜歡。)

10. 人所禱以後，總想立即看到效果。所以我們應幫助他們克服失望的考驗，深切認識並信任全

能的天主無限的關愛，將激勵人們繼續不斷的祈禱（十一5~13，在祈禱時，不斷請求尋找敵門。十八1~8不義的法官和恒心的寡婦。十八38~42耶里哥的瞎子。）。

11 充滿萬物有靈論的文化，人的心靈（甚至在精神方面）是傾向唯物主義的。祈禱時須強調不要把物質的需求放在首位。雖然為自己的需要而祈求是合理的，事實上這種祈禱可表現他依靠和信任全能天父的精神。但生命的素質——建基於關係上的——才是祈禱的要素（十一3主的祈禱，十一13賜聖神給祈求他的人，十二29~31心繫天國。）。

12 只有福音能夠感動人心，人們應在領悟經文的奧蘊中成長。避免被煽動性的言詞所左右，過分強調耶穌生活中的奇跡，將會導致人們認為耶穌只是一位「奇跡的製造者」（十六29~31如果他們不聽從梅瑟。十七23人子要來。看哪！在這裏，看哪！在那裏！）。

13 強調復仇價值的文化必須學習聖經中寬恕和仁愛的價值（十一4天主經，十七4一天原諒七次，九54~55不降天火在撒瑪黎雅城。）。

14 人們承認自己的缺點，這會造成團體中團結和信任的氣氛。因此在必要時，親切的糾正才能（十七3~4友善的糾正，十七11~19十個癩病人。）。

15 爲了預防野心和競爭進入我們的團體生活，我們必須意識到人性的弱點，這些弱點在接受耶穌多年的培育之後的宗徒身上仍很活躍。不同的種族間更易導致競爭（十四7~11宴席中爭首位，二十二24最後晚餐中門徒爭論誰最大。）。

16 我們的仝人看重權力，偶像和權威。領導者是偶像的象徵時，宗教的領導階層（神職、修士、傳教員、教友領袖。）則有期待特殊待遇的危險（十一43耶穌攻擊法利塞人，十四7~11婚

筵首席。)

17 強調權威的文化，人們看重服從，因而團體的壓力很大。容易流於僅外在的服從法律規條，欠缺對召喚忠實的答覆。

18 傳教修會往往按照另一文化的標準來處理窮人問題。容易忽略真正需要幫助的貧民——那些更需要幫助者。我們必須不斷尋找真正的窮人，因為我們被召照顧被棄者和低階層的人（十四12、24 被邀參與盛宴的人，十五1、3 耶穌接近罪人和稅吏。）。

19 某些地方婦女的地位很低，她們易把自己僅僅視為天主的僕人或奴隸。值得我們注意的是耶穌不顧當時人的態度，視聖母瑪利亞是門徒的老師，教會的中心。我們應強調在天主前男女平等（十39）。

(三) 門徒關係

1. 朝聖之旅

他是誰？

門徒是

2. 門徒的性質

信仰

謙遜

決心

朝聖者

兄弟

客人

默觀者

僕人

傳教者

先知

主人

牧人

祈禱

信任

自由

寬恕

耐心

創造力

同情

公正

利他主義

真理

開放

堅忍

路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒

3. 門徒的生活方式

植根於父

殷切待客

不求安穩

忠誠

兄弟之誼

分享

急進主義

衝突

熱愛窮人

服務

貧窮

喜悅

冒險和責任

皈依

分離

痛苦

簡言之，如同耶穌一樣，門徒須在三方面表現出

植根於父。

(2) 對人性尊嚴的獻身表現於對不可愛的人深沉的愛心。

(3) 對天父所交付的傳教使命徹底獻身。

五、路加旅途敘述的戲劇

(一) 採用戲劇形式的理由：

劇性。

1. 路加福音的旅途敘述是記載沿途發生之事，它不是課堂的講述。旅程沿途情況適於捕捉其戲劇性。
2. 藉著演戲，演員不只是心靈，還包括身體、情感完全投入福音的情節中。
3. 戲劇是大眾喜愛的形式。
4. 戲劇使人記憶深刻，配合情況講出的話更生動活潑。

5. 外籍的培育導師很難在另一文化中把福音的內在價值正確無誤的表現出來。在培育初學時，不只藉著知識傳授，同時也由於身體、視覺和情緒的整體呈現基督及福音的價值觀，因而吸引人們沈醉並收潛移默化的功效。在人心內的聖神，使得福音經驗在他們自己的文化中以正確方式表達。

(二) 場景的編寫

場景的選擇最好由參加者決定：

1. 三位想要跟隨耶穌的人（九57-62）。
2. 派遣七十二門徒傳教（十一1-12、16）。
3. 七十二門徒回來，他們的喜悅，耶穌稱謝天父（十17-22）。
4. 愛的誠命和慈善的撒瑪黎雅人（十25-37）。
5. 天主經（十一1-4）。
6. 痛擊法利塞人和經師（十一37-54）。
7. 愚蠢的富翁囤積糧食（十二16-21）。
8. 再等一年不結果的無花菓樹（十三10-17）。
9. 安息日治癒個個病婦（十三10-17）。
10. 盛宴（十四12-24）。
11. 重申親人和財產的關係（十四25-35）。
12. 蕩子（十五11-32）。

路加福音中「旅程敘述」的一個意義——訓練門徒

- 13 不忠信的管家（十六1~8）。
- 14 十個癩病人（十七11~19）。
- 15 法利塞人和稅吏的祈禱（十八9~14）。
- 16 富少年（十八18~30）。
- 17 耶里哥的瞎子（十八35~43）。
- 18 匪該（十九1~10）。
- 19 銀幣的比喻（十九11~27）。

（三）聖經劇的可行方式

1. 任何團體的創意都可予以鼓勵，但應以保留福音的價值觀為必要條件。
2. 作者的描述可改為「對話」，但應保留聖經的意義方可。同樣的，長篇的獨白可摻以門徒的問話。例如耶穌派遣七十二門徒。
3. 劇中可配以聖歌更增情景氣氛或與事件配合：如「耶里哥的匪該」，或「我不能參加婚宴」二首歌。
4. 劇中也可加入民俗舞蹈。
5. 在課堂上研讀某一章節時，一開始我們就可表演出它特有的部分。在可使參與者有機會學習劇中的字彙。

6. 一般說來，這種戲劇不是正式的戲劇，所以不需化粧。

7. 每人在不同的劇中，應有機會扮演各種角色，如基督、門徒、羣衆及耶穌的敵人。
8. 熟識了各單元劇，可將其情節貫連成一長劇。如同在“Godspell”劇中，每人輪流扮演基督的角色。

9. 除了演戲外，可將劇中的情節製成畫片或海報，在獸想玫瑰經的五端奧跡或拜苦路時使用。
10. 如今可著手表演實際的旅程，將沿途每一情景演出。旅程的終點是彌撒祭獻——使我們再次記憶基督的死亡、復活和升天。

11. 也可以排演現代聖經劇，把福音的價值觀，以現代人的文化情景中，再次生活出來。

六、心靈的提昇——旅程的終點

須知任何對門徒的培育過程，均應透過祈禱提昇他們的心靈。在第四部分我們已提到閱讀聖經的五個步驟，它們在此方面大有助益。在此感謝耶穌會的尼古拉神父 (Fr. A. de Nicolas) 的睿智引導我們進入讀經祈禱。

我們的團體內有四位成員想要熟悉這五個步驟，決定在五次不同的機會聚集研討。每次聚會至少相隔兩天，以便有更多的時間去體會，並使聖神在每人的身上發揮功效。每次聚會大約三十分鐘到一小時，但是成員較多的團體，則應延長時間。

大家決定經過反覆研討的旅程敘述之外，選一新的章節，應用這五個步驟閱讀。我們選了路二十四44-53，這一段包含了許多在旅程敘述中所提的主題和概念——喜樂、聖神、祈禱、寬恕、洞察透視力：作證、痛苦、與主相遇、教會團體、普世救恩、服務、期待、旅程的終點等。並且這段聖經還

給旅程敘述做了結論。因為「耶穌被接升天的日期快到了，於是祂決意面朝耶路撒冷走去」（九51）。在此段應驗了，耶穌終於抵達旅程的終點。耶路撒冷的目的及其所暗示的——被棄絕、受苦、死亡及復活——也已完成。祂既以自己的生命光榮並讚美了父，朝聖之旅已抵終站，此刻耶穌也經驗到超越肉體存在的限度，能夠與父面對面相遇的另一幅度。

(一) 第一次閱讀（把握核心的閱讀）

1. 一人在團體中朗讀某段經文，他人靜聽。
2. 隨之靜默片刻，在心中默念經文。
3. 分享感動我們的章節。
4. 分享祈禱。
5. 以聖歌結束聚會。

(二) 第二次閱讀（參考註釋的閱讀）

1. 一開始先祈禱並閱讀一段經文。
2. 團體藉著注釋研讀經文，可資輔助的讀物包括熱羅尼莫聖經注釋 (Jerome Biblical Commentary) 和漢德瑞克的「福音及宗徒大事錄概論」(The Gospels and Acts in Outline)。
3. 討論此段福音和旅程敘述及全部路加作品（包括路加福音和宗徒大事錄）的關係。

(三) 第三次閱讀（共融分享의 閱讀）

1. 唱聖歌後閱讀聖經。
2. 在靜默的氣氛中，團員被邀分享他們如何體驗聖經的言詞，一如信仰的團體。
團體中某些分享的材料：

(1) 耶穌是人的希望、期待、夢想和渴求的實現。作為傳道員的我們必須能夠認清這許諾是生活。在我們周圍的人所期待的。我們須發展希望和等待的靈修，期待先存的耶穌完全的啓示自己。宣講聖言時，我們應分享我們所體驗到的耶穌，能滿足人最深沉的期待和渴望。

(2) 我們被召向萬民宣講悔改及罪的寬恕。存在於各基督徒團體之間的罪狀之一是，因文明的差距而有的不平等。東亞牧靈研習所的成員來自不同的國家，我們必須為個人高傲的罪懺悔，並寬恕他人的歧視。我們不能將自己生活之外的訊息傳給他人。

(3) 因為耶穌在「分享的團體中顯示自己」，所以我們要培養開放共融的胸襟和傾聽天主聖言及他人的態度。悔改（在天主及人前承認自己的罪過）和寬恕（對天主的恩寵及他人開放）是共融團體的基礎，否則我們就不能做真實的見證。在團體中散發出聖神的喜悅，是聖神生活在我們內的證據。

(4) 在團體內，我們常要把每日的生活置諸腦後，要伴隨耶穌走向升天之處，聆聽祂的話，並接受祂的祝福和保證——祂將永遠與我們同在。我們還要回到耶路撒冷，但我們將充滿喜樂與崇敬的心回來，因為我們業已一瞥主耶穌的榮耀了。

(5) 每日生活的事件中，以單純和謙虛的態度與人分享一如餅酒般維繫人類生命的天主聖言。使

聖言活生生的在我們日常生活中，並在我們對人類或彼此的了解、接納或慰藉中顯示出來。

（四）第四次閱讀（深入環境的閱讀）

1. 會前祈禱並讀一段經文，然後分享，分享可使人把眼光從信仰團體的侷限擴展至整個社會。
2. 團體分享的資料：

(1) 面對今日世界的挑戰和問題，是我們傳教活動的試金石。福音必被廣傳，而非局限一隅。包容一切、寬恕、平等的人類愛源自聖神在人心活動的力量。

(2) 耶穌是人性深處所期待的許諾盟約的完成者，對某些特殊人物或以色列家族所結盟約的更新是爲了全人類。一如前人被召，並賦予特殊的恩寵和對天主奧秘的了解，我們對全人類負有使命。我們須超越修會團體、教區和教會的結構和限制，以親切的方式和人們接觸。我們須接觸所謂的「政（治）經（濟）」世界，並在其中以真理以精神朝拜天主。

(3) 作爲傳道者的我們常常欠缺接納別人的雅量。對意見相左者，我們能包容嗎？在偶發事件中，常弄不清什麼是重要的事，因而不能深入人心。如以法官的角色出現，我們怎能把包容和寬恕的訊息傳給別人呢？

(4) 在傳教工作中，我們常願盡力把「天主的話」植於人心，因而過分重視計畫、目標和活動。其實，我們只需期待聖神的力量，分辨我們該如何爲人服務。親自體驗天主的話，在祈禱中和祂會晤，因而我們能够把生活的聖言帶給他人，我們必須信任那早已住在我們內的聖神的力量，相信只有祂能帶給人們結果實（成功）的種子。

(五) 第五次閱讀（神修默觀式的閱讀）

1. 雖是個人默想的階段，我們的聚會採取互相支持的團體形式。一支象徵基督的蠟燭，在我們中間點燃，並作求主光照的祈禱。

2. 隨之進入這過程的主要形式——個人在這信仰和自我棄捨的態度中默想。

3. 分享反省和祈禱後結束。

暫時的我們雖進入默觀的階段，仍期待旅程的終站，在基督內與父共融而改變自己的心靈。

本文譯自·Luke's Travel Narrative: Towards Designing A Formation Programme," *East Asian Pastoral Review*, 18 (1981) pp. 358~374.

(上接四四四頁)

以，不能够把這個責任歸在團體中幾個比較關心的少數人身上。但是，在醫藥所能給予的幫助之上和之外，大家體會到需要另有一種醫治的泉源能給今日的病人帶來安慰。這種需要如此強烈，這也就是為什麼教會在最近的時期中有許多不同非官方式的醫治服務的出現。此處，我們再一次體會到在一般社會中有平行的發展；就是神醫 (faith-healing) 再一次流行。事實上，經由德國醫藥界全人醫治的方法，神醫已經在科學上受到尊敬。這項醫治方法也正在美國的社會中發展。

在神學方面看來，教會中基督徒的「信仰醫治」大部份是從神恩復興運動中產生出來，是具有極大意義的。那些被認為有醫治神恩的人，吸引了許多的主顧；有時甚至吸引了極大的羣衆。這表示人們期望一種來自高天的醫治能力傾注在生理、感情和精神有病的人羣上。這種期望深深地扣人心弦。在教會中，不分性別和地位有各式各種的人實行這項服務，有神父、男女會士、以及各行各業的教友。至於進行醫治的祈禱會，有時是在一種真實祈禱的氣氛中進行；令人想起拉匝祿的姊妹向耶穌說：「主，祢所愛的人病了。」(若十一3) 有些祈禱會，特別是按照美國極端五旬派的方式所進行的祈禱會，是一件非常情感激動的事。因為他們基本上相信人們以大聲的話強求天主醫治，天主就會答應他們。在教會現有的情形下，一位普通神父自己沒有神恩，而只是在教會中各種不同服務的官方主持人，在這些進行醫治服務的人之間，

(下轉四九六頁)

書評

合一聖經與大公主義

房志榮

自從在神學論集②(一九七五年冬)介紹新約全書「現代中文譯本」以來，世界各地合一聖經的出版及推進又有了長足的進展。今將手頭幾本略作介紹，然後再簡述合一聖經與大公主義之間的密切關係。我們的正確、開放、嚴謹的態度是推行大公運動的關鍵所在，唯望這篇小文能作些疏通的工作。

一、法文大公譯本(TOB) 舊約問世：一九七六

筆者在神論③頁六一〇、六一二已將此大公譯本的新約部分略加介紹。在那裏所寫的：此譯本有一百二十多位天主教與基督教聖經學者合作，每部有詳盡廣泛的導論，每一頁下面有豐富而含著的註腳等特徵，都可用在舊約譯本上。此外那裏所交代的大公聖經受人重視並成為可能的三個理由：聖經學的長足進展，大公運動的多采多姿，及傳揚福音者的離不開聖經，也都依然有效，並且日甚一日。

當然，在量一方面來說，新約佔全部聖經四分之一強，舊約佔四分之三弱，因此新約有八二六頁，而舊約却有二二六二頁，是一本很厚很重的書，比新中文日課「每日頌禱」第三冊還要多出二六二頁。大公譯本舊約各書的排列次序是按照希伯來文聖經的分法，就是五書，先知書(前先知及後先知)及(其他)著作。次經(基督教不視之為聖經的一些書或篇章)放在最後，即艾斯德爾(希臘文部分)，友弟德，多俾亞，瑪加伯上下，智慧篇，德訓篇，巴路克，耶肋米亞書信。因為天主教以這些次經為聖經，所以沒有它們就不可能有大公聖經。

在法文大公譯本舊約的序言中有兩段值得人深省的話，可以在此一提。「在給舊約各書撰寫註腳時，譯者及出版人很高興地向大家聲明：他們從未因信理上的不同而發生歧見；讀者面前所有的這些註釋實在是大家共有的，實在是大公的」。這一肯定來自一個生活的經驗，來自一個辛勤耕耘、全力合作的經驗，這一經驗的可貴在於它指出了所有的真實基督徒擁有一分非常豐富的共同家產。

另一段說：「在譯完大公譯本舊約部分的此刻，譯者及出版者同人深覺他們本人是最初受其惠的人。他們渴望這譯本也能使天主子民認識、愛慕聖經，由之聽到天主的話，並使世上所有的人都能在聖經中找到自己生活的意義。此譯本的出版確實是一塊新的里程碑，在聖神所領導的漫長而艱苦的旅途中，基督徒的確向前邁進了一大步，好能為基督所切望的合一作出共同的見證」（頁8）。這些話不能不說是語重心長，道盡了那些工作者的心願，及他們所以能恆心不懈，卒底於成的毅力來自何方。來自三個大目標、大理想：天主子民在聖經中聽到天主的話，所有的人能在聖經中找到自己生命的意義，基督徒用同一部聖經作共同的見證。這一切都是主耶穌所要求的。

一九七六年香港聖經公會出版了「給現代人的福音——新約全書附詩篇——現代中文譯本」，在臺灣也有銷售，一萬冊即刻售完。第二年（一九七七）又印了一萬冊。同年香港中文聖經新譯委員會出版了「新約全書——新譯本」，書評見神學論集⑤（一九七七年冬）。

二、一九七七—一九八一：新譯聖經及大公譯本出現的年代

筆者在一九七五年冬曾寫過：「連『現代英文譯本』的舊約至今也未能全部出版」。但第二年，即一九七六年，美國聖經公會終於出版了「現代英文譯本」的舊約，不久英國方面也予以出版。但這

只是基督教各教派與聖經公會合作的成果，還不是大公譯本，還沒有次經所包括的各書及篇章。到了一九七八年，大公版的「現代英文譯本」終於完成了，名爲：Good News-Bible with Deuterocanonicals Apocrypha-Today's English Version，由聯合聖經公會出版，有天主教神父審閱通過，天主教的一位總主教准印。至此，英文的大公聖經也達到了一個新里程，雖然它的性質是比較平民化的，不像法文大公譯本有那麼多導論和註腳。

「現代英文譯本」的特徵可從它的前言及序中略見一斑。前言中說，這一翻譯故意不隨從傳統的詞彙及格式，而想用本世紀自然的、適用的、標準的英語，把聖經的內容及訊息傳達出來。另一方面，它也非常忠於聖經原文的意義，絕不讓原意受到任何歪曲。序文中加以解釋：譯者的第一個任務是用各種學科所提供的方法懂清希伯來、阿拉美，及希臘原文的意義。然後盡最大的努力找到自然的、清晰的、簡單的、無歧義的語詞把它說出來。因此翻譯時不必把原文的分段、結構、詞句的次序及文法的習慣原封不動地譯過來而妨礙了譯文的流暢和清晰。忠於原文包括忠於它的文化和歷史背景及形象，不可把它們現代化。但是有些說法，如時間的算法，度、量、衡，里程等，換爲今日習慣的說法有助於聽者及讀者的迅速與正確的領悟。

序文的最後一段說：「譯者全人比任何人更清楚這一任務的艱辛，但他們很高興地肩負起來，明知聖神的不斷臨在，及在他們以前很多學者所已付出的心血。聖經不僅是一部偉大的文學作品，值得人景仰和尊敬，也是傳給普世人類的好消息——一個必須領悟並應用於每日生活的訊息。聯合聖經公會出版這部『現代英文譯本』時，向聖經之上主作出虔誠的祈禱，求祂屑於利用這個譯本達到祂高超的目的。願基督受光榮，直至永遠！」

三、西班牙文合一聖經

一九七八年在西班牙出版了第一本「通用聖經：新約」La Biblia Interconfesional. Nuevo Testamento。序言中說：這部通用聖經新約的出版在西班牙的教會史中，無疑地佔有一席重要的地位。「通用」(interconfesional)二字意義深廣，指謂任何信仰基督的教會都可採用，心安理得，毫無疑懼，因為西班牙主教團及世界聖經公會聯合作成了決議，採用了這個譯本。

通用聖經是由一羣天主教及基督教的聖經專家由原文譯成班文，他們根據着一些嚴格的原則從事翻譯，原則中有一條可以代表說出所有原則的特徵，就是「尋求有活力的對稱」，而不是作刻板的死譯。只有一個活的譯筆才能在今日的讀者心中引起共鳴，就像聖經撰寫或宣講之初，曾引起首批讀者的共鳴一樣。原來聖經常是一部活書，常有很多話向各地及各時代的人說出，聖經絕不是一本死書，只讓學者專家及考古學家去鑽研。為讓聖經為大多數的人成爲一部活書，就須在翻譯上下功夫。傳統上教會及禮儀氣味濃厚的詞句或說法須盡力避免或減少，新譯不必顧慮靜態的及形式的相稱，因爲這種刻板的忠於原文多次不適用於今天人們說話的語氣。

通用聖經新約中的豐富註腳受益於法文的大公譯本甚多。舊約的翻譯在循着同樣的方法和原則繼續進行，希望不久後能完成、出版，使得在世界某些地區已是事實的一個極其珍貴的時代訊號，也能在西班牙的土地上閃耀：所有的基督教會藉着一部共同、通用的聖經，忠實地、坦誠地彼此日益接近。

天主的話是人得救的唯一訊息，這是一個合一的訊息，而總不該是分裂的信息。「通用聖經」的

出版能使這一訊息得到一股新的活力向外擴展，擴展到各個階層、各種範圍或生活圈的人。

拉丁美洲方面也在一九七九年出版了西班牙文的全部合一聖經，名爲 *Dios habla hoy, La Biblia-con Deuterocanónicos Versión Popular*。這是聯合聖經公會與拉丁美洲主教團 (CELAM) 共同策劃而完成的，首頁便有主教團秘書長 A. López Trujillo 主教的批准和簽名。

這部班文的合一聖經與上述的「現代英文譯本」在印刷、編排、線條素描、裝訂各方面都非常相似。最大的不同在於序言：英文版交代翻譯的原則、困難、希望等等；而班文版却偏於有關聖經本身的知識。這的確反映兩個不同文化的背景，及過去對聖經文學的親疏關係。班文合一聖經的序言中有一段值得人深思：「在普世文學中來看，聖經已是一部難與比擬的書。但爲猶太人及基督徒來說，聖經更是身價百倍：因了天主的默感及聖經中心主題的極端重要性，它是一部獨一無二的書，是書中之書。在逝去的許多世紀中，無論是猶太人或基督徒，都在聖經中聽到了天主的聲音。天主按照他們各自的時代及個別的情形，直接地向他們講話。聖經的訊息的確顯示了一股無與倫比的力量，藉以改變人的生活——無論是個人生活或社會生活。因此所有體驗過這股改造力量的人，都願意起來給世界作證：那股力量來自聖經，因爲聖經是天主的話」。

「聖經的訊息有一股力量，來改變人的生活」，在拉丁美洲說出這樣一句話應該引起一種特殊的迴響。那裏的國家和人民都信仰天主教，但貧富的懸殊，社會正義的缺乏，使國家社會病入膏肓，究其原因，是否因爲天主教信仰虛有其表，沒有聽天主的聖言，沒有讓聖經的訊息來改變個人及社會的生活所致？若然，這類的話真該產生振聳發聵之效呢。這句話無非是依撒意亞五五10 11的延伸：

我的話像雪和雨水降下，

不再返回，却灌溉大地，

使五穀生長，

讓撒種子的有種子，

讓吃的人有食糧。

我的話就是這樣！

我的話從不落空，

却完成我的計劃，

要執行我的旨意。

關於插入次經諸書一事，「現代英文譯本」在次經引言中有一段話說出這些書的客觀價值：「雖然有些基督徒不承認這些書為聖經的一部分，但他們都同意這些書有其重要性，因為它們關於猶太歷史、生活、思想、崇拜，及宗教儀式，以及基督來臨前數百年之久的種種，提供了十分有價值的報導。因此，這些著作使我們能更清楚地了解耶穌生活及施教的文化及歷史景況」。

班文的合一聖經在次經引言中却說出了世界各地的聖經公會對這類問題的原則和態度：「聖經公會無權過問各基督教派之間的不同意見。比如有關次經諸書的權威問題，聖經公會絕不願、也不能加以斷定。聖經公會創立之初，就定了一個清楚的目標：在與聖經有關的各方面，為所有的基督教會服務。為能達成這一目標，聖經公會從不介入各教會的分歧問題。既然有人要在聖經中加入次經諸書，

我們就準備了這個譯文，並予以出版。翻譯這些書時所遵循的各原則，與翻譯其他諸書時所遵循的完全一樣」。

我跟臺灣聖經公會過從甚密，多次在他們的仁愛路會館開會，與他們的主任共餐。他們爲聖經服務的熱誠和態度的確如此：大公無私的，一視同仁的。梵二以來，因了多方面的合作與接觸，聖經公會誠心誠意地把天主教會視爲自己服務的對象，唯望我教友也勿將聖經公會視作外人。

四、德文的合一聖經

關於德文聖經筆者在神論^⑤頁六一〇已提了幾句。一九八〇年德文的合一聖經終於出版了，名爲 *Die Bibel. Altes und Neues Testament Einheitsübersetzung*。天主教一方面有德、奧、瑞士、盧森堡、比利時各國的主教代表簽字，基督教方面則有德國福音教會的會議主席（也是一位主教）代表簽字，雖然他認爲共譯部分限於新約及聖詠，但他也接受其他部分的天主教譯文。

在教讀者的前言中該書首先引用耶穌退魔誘時所說的一句話：「人生活不只靠餅，也靠天主口中所發的一切言語」（瑪四 4）。這句話出自舊約聖經（參閱申八 3），可見天主的話爲所有的民族，爲任何時代，都有其永垂不朽的意義和價值。在梵二以前德國主教們本已決定要從原文重譯聖經，好讓教友們能更容易接近天主的聖言。當時成立了一個專家小組，詮釋家，教理講授者，禮儀專家及德文專家都有。

這次譯經的重點，除了須具備各種聖經學的專門知識以外，還特別注意德國語文的特徵和規章。不可再蹈過去天主教譯經的覆轍：總是以聖熱羅尼莫的拉丁文通俗本爲根據，或爲它所限制。新譯的

工作於一九六二年開始，不久以後，梵二准許用各國方言施行禮儀，並聲明：「通往聖經的門路應向所有相信基督的人敞開，因此：教會處心焦慮，要把聖經正確適當地譯成世界各種語言，特別是從聖經各書用以寫成的原始語言來作此翻譯」（啓示憲章22號）。這為譯經工作自然是一個很大的鼓勵。

新譯文不僅是爲了看，還是爲了誦讀，並該適於宣講，甚至歌唱。因此從譯經開始，除了聖經專家外，還有禮儀、教理、聖樂及德語專家共同合作。特別是舊約及新約中的詩體文或讚美歌曲，必須多注意其語文的特性。主教們也是從一開始就尋求德國福音教會的合作，而在一九七〇年雙方簽署了一項共同譯經的合約。一九七二年就發表了雙方都接受的專門名詞：人名、地名、度量衡等。同年新約全部譯完。兩年後，禮儀及學校用的舊約部分也譯完出版，而全部聖詠集都受到雙方的批准通過。一九七五、七七是檢討、修正、增刪的時期，到了一九七八年二月德國主教團首先予以通過，不久其他德語系國家的主教跟進，而德國福音教會及聖經會也接受了這一共同合作的成果，這樣一部德文合一聖經就在德語系的空間出現了。

德國主教團在一九七八年二月批准合一聖經時有下面一段話：我們深信這合一聖經符合梵二的期望，能給公教徒，非公教徒的基督徒，甚至不屬任何教會的人一個接近聖經訊息的機會，因為這是一部在語言上易懂，而在學術上可靠的譯本。合一聖經是用今天大家所慣用的德語譯成的，有詩歌的美，有用詞用字的達意穩妥，有聖經述事的尊嚴。我們希望並深信，這一新譯能給當代的祈禱語文一個新的刺激，並有助於推廣天主聖言，並加深其了解的種種努力！

德國福音教會會議主席關於合譯聖詠及新約一事也曾說過一些意味深長的話：天主教及福音教的信友能擁有一部雙方合譯的聖詠及新約，這已是一件非同小可的事。任何其他共同行動都比不上共同聆

聽聖經的話，更能使分離的教會彼此接近，好能有朝一日大家在教會的唯一主耶穌基督面前會合。聖詠及新約的大公譯本必將朝此方向提出重要的貢獻。

五、現代中文譯本聖經

看過了這些年來法、英、班、德各種聖經新譯之後，可以略談中文的聖經翻譯工作了。基督教弟兄最普遍應用的中譯聖經是民國八年出版的「國語和合本」，這是「西教士的傑作。和合本的譯員都是西籍教士，中國同道僅擔任校閱和文牘等次要工作。在和合本出版的時候，負責翻譯的委員會曾經作了一個聲明，認為和合本是西教士擔任翻譯工作的最後一次努力，以後的翻譯工作要等待中國信徒來完成了」（周聯華語，出處見下文）。

五十年以後（一九六八）第一本天主教的中文聖經，即思高聖經學會譯釋的聖經問世。一九七五年聯合聖經公會出版了現代中文譯本的新約全書，同時也出了一個天主教版。在這天主教版的序言及原序裏，解釋了這譯本的來路及所遵循的原則，這裏不必贅述。

一九八〇年現代中文譯本聖經（新舊約）終於出版，譯者們在序言裏簡短地指出這一新譯的特點：

一、力求忠實、靈活，和有效地表達原作的意思。

二、着重口語化和誦讀上的流暢。

三、減少音譯語詞。度量衡採用國際通用的公制。

周聯華牧師曾在中央日報民國六九年十月22日作了很翔實的介紹。而在聯合報民國七十年三月

1920兩天又有一篇朱西甯的「現代化即中國化——論斷聖經中文譯本」。文末寫了一些發人深省的話：「數十年來少見的一次突破」，「至於志在福音傳回西方，傳徧中國，傳至地極，至少先就福音不得仍是原封不動，原裝出口」，「福音再好，若只在教堂教會，只在教徒的禮拜天，止於宗教，那又與我萬民百姓家常過日子何干？」，「福音中國化了，才得福音重生，福音豐盛，福音開闊」。

可惜現代中文譯本聖經還不是合一聖經，還沒有插入天主教認為非有不可的次經部分。不但我們以感到可惜，聖經公會更加如此。因此數年來在其主任蔡仁理牧師的推動下，已和天主教聖經界有過多次接觸和討論。最初他和筆者接觸，開了幾次討論會。筆者說明天主教一方面非有思高聖經學會參加不為功。恰好去年韓承良神父由香港調到臺灣來服務，我們便請求方濟會省會長徐英發神父，務必讓韓神父參加工作。如果能有另一位方濟會神父參加將更理想，結果會志望神父也加入了我們的陣容。

這樣一個非正式的組織至今已開了三次會：一九八一年八月十日第一次，同月廿三日第二次。這兩次把路加福音中的人名、地名，及其他專用名詞，參考希臘文，希伯來文，思高本，及合和本，作成了新的建議，須保留的就保留，須修改的就修改，總要天主教、基督教雙方達成協議為止（參閱附件一）。

本年四月廿一日我們開了第三次研討會。從香港有四位牧師參加：許牧世，李景雄，黃牧師，及駱維仁（見附件二）。其中只有駱維仁博士參加了前兩次研討會。這第三次研討會中，雙方協商了新舊各書的名稱。例如基督教接受了思高的戶籍紀，聖詠集，訓道篇等書的名稱；而天主教接受了和合本的以賽亞，哈該，瑪拉基等書的名稱。另有一些書名是新造的，如耶書亞記，露德傳，歐巴底亞，

席福尼亞等。聖經書名以外，也協商了雅格的十二氏族及耶穌的十二使徒的名字（參閱附件三）。

這是一個進度甚慢，且相當辛苦的課業。但大家的工作情緒高，氣氛融洽，不時有笑話或幽默小語穿插其間，使得每人都樂此不倦。我們基督教的弟兄不但希伯來、希臘、英文、國語都精通，並且閩南話（略是臺灣人），客家話（蔡是客家人），廣東話（黃牧師）都非常熟悉。因此每個名字都要看看讀出來在這種種方言的發音下有何效果才決定。能使大家滿意的最好，不得已時只好以國語發音為標準了。

六、一些感懷

1. 梵二的期望和指示：啓示憲章22號鼓勵我們和基督教弟兄共同翻譯聖經並推廣聖經，是大家所接受的一件好事。由本文可見，在其他歐美語系中已作了很多，而在中文語系裏，有聖經公會的熱心推動，也在逐步前進。多麼希望我們天主教方面有更多的青年學子去鑽研聖經，好能在這件重要的事上與基督教合作進行！

2. 大公主義法令的態度：眞才實學以外，態度非常重要。態度是由內心的信念產生的。梵二大公主義法令的緒言就開宗明義的說出了幾個基本的信念：基督徒的分歧確實而明顯地違反基督的旨意，令世人困惑，使向萬民宣揚福音的神聖事業遭受損害。但不可輕易歸咎他人，而是我們自己需要天主大量的灌輸愧悔之情與合一的渴望。7號末了說：「我們該以謙虛的祈求，向天主並向分離的弟兄們求寬恕，正如我們也寬恕得罪我們的人一般」。21號最後一小段說：「爲獲得教主向衆人所提出的合一，在天主全能手中，聖經對於交談乃最卓越的工具」。可見本着謙虛的態度與基督教弟兄討論聖

經是促進合一的有效途徑。

3. 小疵不掩大醇：語言是一個很微妙的生活事件，我國南方和北方就有很多不同的說法和語氣。在用聖經上我們與基督教直到最近很少碰過面，現在怎能指望雙方即刻達到默契的程度？但是不同的譯法、用法、懂法都是一些小疵，而我們「都呼求三位一體的天主，並承認耶穌為主和救世者」（大公1號），「在聖洗內因信仰而成義的人……理應被公教徒看作主內的弟兄」（大公3號）是大事。不可因了過去的誤會或不同的生活習慣而抹殺了眼前活生生的事實：一位天父、一位救主，在一位聖神內的兄弟姐妹關係。

4. 現代中文譯本新約全書 天主教版在一九七六年出版時曾引起一些疑懼和非議。我們得承認天主教版並不完全合乎理想，除了「上帝」改為「天主」，「聖靈」改為「聖神」以外，其他都原封不動地完全採用基督教的名詞。書尾的「名詞淺註」裏有一些解釋不盡合天主教的教義或講法，但並不多。我們不妨檢討一下，這本天主教版的新約全書至今用到快七年了，究竟有誰因了這本新約全書使他的信仰受到損害呢？在人際往來，特別是與分離弟兄的合作中，不可吹毛求疵或食古不化，「但最主要的，該對在公教本身內部興革之舉真心誠意的予以重視，使其生活能更忠實而更明顯的證明其道理與制度，乃由基督經宗徒傳授而來」（大公4號）。

筆者本人的經驗是現代中文譯本的新約全書在牧靈工作上給我不少的幫助。偶然遇到思高聖經不太容易懂或不太流暢的段落，我就參考現代本，結果不但自己懂的更清楚，念出來，聽者也懂得是怎麼回事。耶穌的肋旁被刺（若十九31-34）就是一個例子。在大多數人不能參考聖經原文以核對一段不清楚的聖經譯文時，有幾種不同的譯本是非常有用的，我們不該放過參考多種譯本的機會。

5. 天主教的統一及制度是一着有分量的籌碼：這是開譯經研討會時的另一寶貴經驗。基督教學者及幾個大派別是很開放的，容易協商而達到共同結論。但到了平信徒或一些過激派就不易過關，也不易讓他們放下用過六十多年的和合本，來接受一種新譯本。天主教不然，只須有足夠的準備和慎重，只須主教團通過批准，就可暢行無阻，以新代舊，常在了解天主的話上及翻譯、註解上求進步。我們都還記得基利斯督，依撒爾，日爾多，若爾當，日路撒冷等舊名詞，但思高聖經一加提倡，改爲大家通用的基督、以色列、埃及、約旦、耶路撒冷，在整個天主教會內沒有聽過一聲抗議，而大家都十分自然地接受了改變。最近新日課經「每日頌禱」中「宗徒」譯爲「使徒」，「司祭」變爲「祭司」等等，還不是同樣爲大家所接受？由此看來，天主教方面接受一部新的合一聖經不會遇到多大阻力。啊們、啊們。

附 件 三

12氏(支)族(派)及12使徒

合一聖經與大公主義

恩 高 本	和 合 本	備 註
勒 烏 本	流 便	呂 本
西 默 益	西 緬	司 馬 安
肋 未	利 未	
猶 大	猶 大	
依 撒 加 爾	以 薩 迦	以 撒 加
則 步 隆	西 布 倫	席 步 倫
若 瑟	約 瑟	
本 雅 明	便 雅 憫	
丹	但	
納 斐 塔 里	拿 弗 他 利	
加 得	迦 得	
阿 協 爾	亞 設	亞 協
西滿(伯多祿)	西 門(彼得)	
安 德 肋	安 得 烈	
雅 各 伯	雅 各	
若 望	約 翰	
斐 理 伯	腓 力	菲 利 浦
巴(爾)多祿茂	巴 多 羅 買	
瑪 竇	馬 太	
多 默	多 馬	湯 瑪 斯
阿耳斐的兒子雅各伯	亞勒腓的兒子雅各	亞 勒 非
「熱誠者」的西滿	奮銳黨的西門	激 進 派
雅各伯的兄弟猶達	雅各的兒子猶大	
猶達斯依斯加略	加 略 人 猶 大	依 斯 加 略 人

四八三

附件四

西文新舊聖經的傳本及出版地

1. Traduction Oecuménique de la Bible. Ancien Testament. Edition intégrale. Les Editions du Cerf, Paris VII. 1976
2. Good News Bible. With Deuterocanonicals/Apocrypha. Today's English Version. American Bible Society. New York 1979
3. La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento. BAC, La Casa de la Biblia, Sociedades Biblicas Unidas. Madrid 1978
4. Good News Bible. Today's English Version. United Bible Societies. London 1977
5. Dios habla hoy. La Biblia con Deuterocanonicos. Version Popular. Sociedades Biblicas Unidas 1979
6. Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Herder, Freiburg. Basel. Wien 1980

報導
耶穌會東亞參贊區神學家會議簡報

C. G. Arevalo, S.J.

王敬弘譯

日期：一九八一年七月二十至二十九日

地點：菲律賓、大馬尼拉奎松城馬尼拉

亞典耀大學東亞牧靈研究所

1. 簡史

一九六八年四月，耶穌會東亞參贊區在香港舉行一次耶穌會傳教區諮議會 (Jesuit Missions Consultation)，收到了很好的效果。所以，當耶穌會東亞參贊區高級長上於一九八〇年在馬來西亞的 Port Dickson 開會時，就批准再開一次有關今日亞洲耶穌會傳教事業的諮議會，作為一九六八年會議的延續。這次諮議會的目的，主要是對過去十年中耶穌會在東亞的傳教事業作一評估，並勾劃出八〇年代傳教工作的方向和具體行動。這項諮議會預計在一九八一年舉行，並希望大約有六十人參加。

一九八〇年十一月十六日至二十一日，在香港聖神修院為未來的諮議會召開了一次籌備會，以擬定一個日程表。與會代表在熱誠的討論之後，決定建議取消這項參贊區大型的諮議會，並預計在一九

八一年七月在馬尼拉舉行兩個較小的會議來代替：一是亞洲社會結構研習會；對亞洲社會的結構分析可供給在亞洲耶穌會傳教事業境遇的了解；主要與會者是社會學及牧靈工作計劃人。第二個會議是參贊區中耶穌會神學家第一次「非正式」的集會。

一九八〇年十一月二十七日的會議記錄以及建議，在耶穌會亞洲事務處的報告中予以發表，C. G. Arevalo S. J. 神父——籌備會主席，也寫了一封信說明。關於神學家的會議，可參看該報告的五至六頁。

這項修正計劃，在一九八一年一月的高級長上會議中獲得批准。

原有諮議會的籌備會，現在也負責籌備七月間舉行的神學家的會議。它由 C. G. Arevalo 神父擔任主席。Fr. Adolfo de Nicolas 是主人（因為會議將在東亞牧靈研究所舉行），Fr. Antonio Lambino，張春申神父及 Fr. Sean O'Ceirballain 擔任籌備委員。大家決定神學家會議將於一九八一年七月召開，最初三天是和社會分析研習會舉行聯席會議；這是一種科學的交談。然後從七月二十四至二十八日，神學家自行集會。七月二十九日再和社會分析團體舉行聯會而告一結束。事實上，這也是後來會議進行的程序。

2. 出席耶穌會神學家會議的成員：

中華民國：張春申神父（臺北輔仁大學神學院院長，系統神學教授，中華民國主教團神學專家）。

谷寒松神父（輔大神學院信理神學教授，科學品質和社會科技研究計劃主任）。

房志榮神父（舊約聖經教授，輔大神學院前任院長，現任耶穌會中華省會長，中國男修會

會長聯合會主席)。

香港澳門：*Sean O'Ceirballain* 神父 (香港聖神教區修院教務主任，香港基督生活團總輔導)。

印度尼西亞：*Robert Hardowirjono* 神父 (印度尼西亞主教團神學委員會主席，*Yogyakarta* 神學教

育學院院長，系統神學教授，亞洲主教團聯盟神學顧問)。

Bernard Mardiatmadia 神父 (耶穌會印尼省學術研究主任，系統神學教授)。

日本：百瀨文晃神父 *Fumitaki Momose* (東京耶穌會神學院院長，東京神學院及上智大學系統神學教授)。

宇佐美公史神父 *Koshi Usami* (東京神學院新約教授)。

南韓：*Paul Sye In-Syek* 神父 (舊約教授，漢城西廂大學神學研究所主任)。

馬來西亞：*Paul Tan* 神父 (馬來西亞牧靈研究所主任，及馬來西亞耶穌會區會長)。

菲律賓：*Antonio B. Lambino* 神父 (馬尼拉亞典耀大學羅耀拉神學院院長兼教務主任，馬尼拉神學

研究院主任，倫理牧靈神學教授)。

William Abbott 神父 (羅耀拉神學院及馬尼拉總教區聖加羅修道院新約教授)。

Asandas Balchana 神父 (馬尼拉亞典耀大學文理學院神學系統主任)。

印度 (邀請的客人)：*Michael Amaladoss* (*Vidyaivoti* 系統神學教授，*Vidyaivoti* 德里神學院前任

院長，耶穌會印度參贊區研究培育副會長)。

Theonun Kalparambil John (德里 *Vidyaivoti* 神學院教務主任)。

耶穌會美國參贊區 (邀請的客人)：*Thomas E. Clarke* (紐約省) (華盛頓 *Woodstock* 神學中心研

究員，「基督與社會系統」研究計劃主任。

東亞牧靈研究所 (E.A.P.I.) : *Adolfo de Nicolas* (日本省) (東京系統神學教授，現任馬尼拉東亞研究所主任)。

耶穌會東亞事務所 (BAA) : *C. G. Arevalo* (菲律賓) (馬尼拉亞典耀大學羅耀拉神學院系統神學教授，宗座國際神學委員會會院，亞洲主教團聯盟及菲律賓主教團神學顧問)。

泰國 : *Iker Villanueva* (耶穌會泰國區會長，曼谷大學心理學教授)。

澳洲 (羅馬) *Patrick O'Sullivan* (基層基督徒團體總輔導，耶穌會澳洲省前任省會長)。
瑪利諾會神父 (觀察員) : *Michael Mokema* (瑪利諾會總輔導會一員)。

小計：

出席人員：二十人。

研究所主任、院長或教務主任：十一人。

聖經教授：四人。

系統神學教授：十二人。

具有神學以外博士學位者：四人。

現任省會長：二人 (三)。

出席國家：十個。

附註：除了澳洲以外，在參贊區內每一個省的神學主任都參加會議。印度 *Vidyayoti* 神學院主任也出席。在本參贊區內，每座神學院的主任親自代表出席，是為破天荒第一次。

3. 日程與進展：

正如上述，從七月二十一至二十三日，神學家與社會分析研習會舉行聯席會議，其宗旨主要是互相傾聽。從神學家方面提出，按中國傳統，回教及解放神學的眼光，對人類救援的了解；也提出一個按信仰的眼光作科技反省的方法論（以科際合作的方式作「神學反省」）。會議的第一部份有它的積極性（主要是提供資料）；也有某一種程度的互相影響和交談。但是因事先的計劃不夠，因此其整合性及連續性方面並不很成功。不過，這是第一次嘗試作這種交談，其本身也有它的好結果。

社會分析研習會及耶穌會神學會議的聯席會議團體太大，而且成員之間也有很大的差異，以致不能够有很深刻的交談。

大多數人相信，這最初三天會議的基本概念是正確的，但它需要更仔細的計劃，才能更為成功。此外，也應該注意到這三天會議整個進展的過程（例如會議的主持人，有系統的參與及回饋，可以促進整合和連續性的主持小組）。從七月二十四日上午直到二十八日下午，神學家們自己開會。無論從每次會議以後的積極回饋，以及書面的評估，大家都對這個會議感到滿意（特別是對小組開會）。不過，有些人對於會議缺少正式學術的論文，以及更有結構性的內容（這類會議常有的內容）感到不太舒服。

4. 以下部分是使沒有參與的人能夠對神學家會議事實上的發展有一個更完整的認識。

耶穌會神學家會議（簡稱 JTM）的目的：

一九八一年三月九日，亞洲事務處給可能的出席者發出一封通函，而以下各段，就是從這通函中摘出的：

(1) 爲使東亞參贊區中的許多神學家在第一次集會彼此認識，也知道在我們神學院及團體中，到底正在做些什麼（例如神學本位化）。

(2) 爲完成高級長上會議交下來的工作，並對下列問題提出答覆：

a 第一個問題：總長神父在他的信函和演說中，曾指出「神學反省」是耶穌會的使徒工作。這對長上們、「專業性的神學家們」，以及在參贊區內其餘的人員到底有何意義？這項被指爲使徒工作的「神學反省」，到底包括哪些具體的工作？

b 第二個問題：何謂亞洲神學反省？在我們的參贊區中，要如何來作信仰的反省，才能被稱爲具有亞洲的特性？「亞洲神學」這一名詞，到底有何意義？從以上問題的答案來看，對我們各省中現有的神學教育有何影響？

c 在我們的區域中，按照我們對亞洲神學潮流的知識及我們的判斷，有哪些主要神學主題對神學和神學反省來說，具有極大的重要性和意義？或至少最具有相關性？

d 實際的問題——未來的合作：在此參贊區內，神學院實際上能進行怎樣的合作？有關與非耶穌會神學家，基督教神學家和神學學術機構，以及和其它宗教的交談，我們能做什麼？

在參贊區內，我們是否應該組織一個小單位——爲的是能夠使大家交換消息。東亞牧靈研究所是

否可能成爲參贊區神學反省的中心？將來要舉行怎樣的會議？未來合作可能有什麼計劃？

(3) 在上列各段中，把所提出的問題全部寫出，爲的是使人了解在 JTM 中實際討論的過程。

5.

從議程的計劃中，我們可以看出這個會議是一個不拘形式的集會；更著重於實際解決一些問題，而不在于於集中神學內容的討論。由於，議程相當繁重，我們沒有足夠的時間做我們願做的事。我們不能討論任何真正的神學問題，或至少對它們作稍有深度的涉獵；關於這一點，許多人表示遺憾。我們的重點是在於回答爲高級長上會議所提出的問題。我們期望將來能夠再有機會討論神學問題，還有許多事情需要大家去做。

會議進行的情形如下：有幾次全體的集會，開始時討論了神學反省的本質，後來討論了「主要神學主題」。此後，JTM 分成兩組，討論一些特殊的問題。大家都覺得，在小組中討論的範圍很廣，頗有收穫；只是有時不够集中。此後，我們還要詳細列舉在回饋中所有的批評。總而言之，大家對會議相當滿意。

6. 討論的結果：

JTM 在會議結束時，發表了一項同意聲明。關於此項文件，我們可以提出下列幾項說明：

(1) 這項同意聲明由三位出席者分別寫出；不過，所有的資料是從全體討論或分組會議中提出的（第一段由 Fr. Lambino 所寫，第二段由 Fr. Amaladoss 所寫，第三段由 Fr. Nicolas 所寫）。

這項聲明幾乎全體一致通過。TM對每一段都予以討論，但只做了很少的修正。

(2) 討論的範圍很廣，也顯示了許多共同的問題和關心。很多事實上被討論的資料，並沒有收入在最後的聲明內。大家廣泛關心的問題之一（只舉一個主要的例子），是怎樣處理下列兩種資料，使它們相合：一面是對「傳統」（對聖經以及對傳統的資料——從聖保祿一直到梵蒂岡二屆大公會議所有學術性和深刻的知識）真實完整而深刻的了解；另一個是從「時代訊號」，從我們同胞的生活，奮鬥和痛苦中，所得到的經驗、追尋、反省和導引出的神學。更進一步，如果在「第三世界」的神學家，要面對在第三世界中的重大問題。這第三世界是按照社會科學和意識型態的觀點而建構的。他怎樣能去做到這一切；每一個問題都要求人完全的參與而花費他所有的時間和力量。雅魯貝總長神父曾提到，今日在亞洲神學家的職務是一個「不可能的職務」。上主會使你們可能去做這不可能的職務。

(EATWOT會議和文件中，曾列舉了由解放神學所提出的在第三世界中許多問題，可參看 *Asia's Struggle for Full Humanity*, edited by Sergio Torres and Virginia Fabella, ORBIS, 1980)

〔譯者註：關於EATWOT的緣起和計劃，請參閱房志榮神父在神論②期四〇四、四三〇、四五八及③期五六三至五七九的報告。至於亞洲神學家在這方面的會議，可參看谷塞松神父兩次神學會議報告神論②一〇五至一二二頁〕。

(3) 這些聲明首先是由我們自己對自己以及對我們教神學的同事而發的。其次，它也是為參贊區中高級長上而寫的。因為我們嘗試着有意識地回答他們向我們提出的問題。第三，它是向一切對「神學反省宗徒事業」有興趣的耶穌會士而發的。在我們最後的會議中，總長神父又一次提到，在今日的耶穌會中，這項宗徒事業具有第一優先。

(4) 這些聲明使我們對某些問題和觀點加以澄清，也包含某些「共同意見」。但是，它不是最後的斷言。它提供一些資料，作為神學教授各種宗徒工作的主任以及他們的合作者研究之用。希望這次參加會議的人，回到自己所屬的會省中，能夠向耶穌會士和其他有興趣的人，加以解釋或補充。

(5) 此外，還有許多有價值的資料，包括為這次會議所寫的文章，為研究和討論所預備的資料，以及較重要討論的錄音帶等等。這些資料為我們和別人都有用處。但是，為了把這些資料加以編輯和發行，需要人力和金錢，才能完成。

(6) 每位出席會議者（至少幾乎是每一位）同意我們不要組織一個只為耶穌會士經常性的機構。但是，有時舉行會議，再加上經常的交換資料，增加彼此的合作（並對非耶穌會士開放）是非常需要的，並且應該立刻著手進行。

(7) 神學家們把「在今日亞洲的宗教，人文主義及意識型態的境遇中，耶穌的位格及祂的信息意義」列為將來最優先討論的神學主題。參與社會分析研習會的某位人士，對這一點感到驚訝。他提出一個問題：為什麼不像EATWOT的神學家們一樣的作法，集中考慮一個「亞洲解放神學」？（這是否表示在參加會議的人中，缺乏社會分析的記號？難道神學家們對這個地區重要的現實缺乏接觸嗎？）這篇報告因篇幅有限，無法來討論這個問題。而這是一個需要進一步澄清的主要問題。

7.

最後，我們從一九八一年八月，耶穌會菲律賓省的省訊中摘錄以下的片段：

現在，我們只從這次會議中，提出一些「結論」。有一項很顯然的事實就是，每一省中有能力的

當地亞洲神學家的數目是令人難以置信的少（大家都同意，本地的「神學反省」首先是他們的任務）。一般講來，這些神學家工作上的負擔（以及行政上的職務）已經過重了。這些神學家，一方面被要求作基督教信仰神學傳統幹練的傳遞者；另一方面，被要求成爲一個能使神學本地化「創造性的反省者」。後者要求他們有時間進到當地的環境中。有時反省、寫作和發表，有時指導學生作神學反省①。在會議將要結束時，人們要求總長神父對這個問題作一澄清。他仍然堅持「神學反省」（按照他所指出的意義）仍然是耶穌會士「第一優先」的服務（是對地方教會的服務）。我們的亞洲神學家們，應該去嘗試面對「這個不可能的職務」。在耶穌會士各種不同的宗徒工作內，大家都同意推動「在信仰之光下的科際反省」，是神學家及其他會士相當重要和迫切的工作之一：大家應共同努力，在我們的團體和使徒工作內，促進這種在信仰中宗徒性的反省。我們的神學家（及其他會士）一定要爲這個共同目標，提供他們的服務（這也是總長神父在最後談話中所強調的）。

一項未來的計劃：大家都同意在未來的數月中，應共同努力研究「在今日亞洲宗教，人文主義及意識型態中耶穌的意義」。在最初幾個月中，這項工作應由輔仁神學院的張春申神父和谷寒松神父擔任協調工作。

總長神父在最後的對話中，一再地提到，「神學反省」（按照人們對這名詞「一般的」了解也可以是「更恰當」的了解），以及「在信仰之光的科際反省」，二者都是非常重要而迫切的。二者都是對耶穌會的大學教授們重要的挑戰。他說：「在今日亞洲的境遇中，這是特別的迫切和需要，因爲亞洲現在正在寫出亞洲明日教會的歷史。」我們應該提出他給菲律賓賓省所指定的兩項主要

工作，也就是以後多年中教育努力的方向。一是在菲律賓及亞洲的文化中，福音的本地化；另一是在信仰之光中的科際反省。這兩項都是爲了菲律賓人的傳教使命，及菲律賓教會要提供的服務。

註：可能應該提出，總長神父更常用「在信仰之光中的科際反省」來代替「神學反省」。他用前者的名詞來指他努力推動的在各種不同學科中工作的耶穌會士，共同合作所作的反省。所有的人都應在我們所從事的工作中，藉信仰之光來分辨反省。總長神父好像願意把這項工作和嚴格的「神學反省」加以區分。後者要求一個人在神學學科中，具有特殊的能力和技巧（如 Lonergan 方法論中所指「運作上的專業知識」，新約的詮釋等等）。

(上接四六六頁)

他的地位如何？對他在醫治服務上所扮演角色，需要有一種新的神學和牧靈上的評價。醫院是一個為生病受苦人類服務的重心地方；它在醫治上所扮演的角色如何？有關疾病和醫治的心理學和神學，也會在制度上產生反響。

有關以上的許多各種問題，在某些神學院中已經開了專門的課程予以討論。這種課程希望以一種平衡的醫治神學來衡量這項服務各種不同的幅度。我們希望在神學方面的討論在教會的思想和服事的領域中，能夠對近年來有許多改變和發展更清楚的認識，並使之更有秩序。它也幫助教會把這項服務能夠與其他服務形成更好的整合。

Seán O'Riordan, "The Healing Ministry of the Church",

The Furrow, XXXIII (1982) pp. 292~294.

耶穌會東亞參贊區神學家會議共同聲明

一、神學反省的宗徒工作

一項優先性的宗徒工作

在耶穌會所從事的許多宗徒工作中（其中不少是為教會傳教工作有相當重要性的），總長神父特別提出「神學反省」是最重要的使徒工作。在一次訪問中，雅魯貝神父解釋他對這項反省的看法：

在知識的領域中，我認為神學反省最為重要。我想我們這時代的重要問題——今日世界所有人的問題——迫切地需要按照一個真實福音性的神學，加以重新思考。我所指的這些問題，就是人文主義、自由、羣衆、文化、發展、暴力。按照我的看法，神學反省缺少了對於人及嚴格的科學真知灼見是不完全的。這要求一個小組共同工作——或者一個科際小組。對我來說，這是我們必須對人所做的服務：為今日令人痛苦的問題，找出一個超性或「天主性」的解決方法。我所說的「超性」，並不只是指一種虛無飄渺的學說；我所想到的是，在信仰的光照下所做的研究，得到一種非常具體的方法；是天主對我們現在世界看法的「降孕」。

因此，這樣看來，雅魯貝神父所講的是在信仰及世界「燃眉之急」的問題之間所有的對話，或兩者共有的會合點。例如正義、貧窮、壓制、人權、意識型態、俗化、科技、文化、都市化……等等。福音對這些歷史中臨界高壓點有何話可說？今日世界的男和女，為了正義和參與改變這個世界而從事

工作；這項工作也是宣講福音的一個構成性幅度。對於這些人來說，向他們提供對這些人生死攸關的問題，提供一些光明和輔導，無疑地是最重要的幅度。

教宗保祿六世，在對耶穌會第三十二屆大會代表的演講中，曾一般性地描述了耶穌會的特恩。在我們看來，總長神父指出神學反省使徒工作的優先性，是使這特恩更具體化。教宗曾說：

在教會任何的一個領域中，即使在最困難而極端的園地裏，在意識型態的十字路上，在社會衝突的前線，福音永恆的信息與人類最深的渴望之間，以前曾有，現在仍有對抗的情況。耶穌會士從前和現在，不斷地在這些場合和狀況工作。

在歷史與信仰需要交談的轉捩點上，在人類此時此刻要成長的前鋒上，在現在人類團體為明日來臨奮鬥的前線，以教會的名義來為世界服務，這似乎是耶穌會特恩的核心。就是在這福音精神與人類渴望的相遇上，神學反省能做一個獨特的貢獻。神學反省的意義到底是什麼？

神學反省的執行人

從一開始，我們就不應該把這項活動當作平常所謂的專業神學家和神學教授所特有的工作。實際上，作神學反省最基本的工作者，並不是任何單獨的個人或專家，而更是活躍參與自己特殊環境內的基督徒團體。這個團體生活在自己的信仰經驗中，並根據這個經驗，從中產生出一個信仰的反省。這個團體的信仰經驗和信仰反省，是神學反省整個過程中不可或缺的因素。因此，基督徒團體的成員所有的教靈活動及社會參與，以及他們對自己經驗在祈禱中的反省，都是我們描述在整個過程中真實的經歷。

顯然地，基督徒團體不同的成員有不同的角色，以聖神所賜的神恩。有些人因為他們的訓練，有一種特別的批判意識，能够更清楚地講出教會經驗本身的意義。這或許可說是神學反省作爲一個與衆不同而特別的宗徒工作的起點。這項以教會的名義，爲人類團體所作的使徒性的服務，並不局限於專業性的神學家。神學反省是一項實際性的合作。具有各種世俗學科專業知識（讀爲「神恩」）的人，是在這項事業中所必需的的合作者。換句話說，社會學家、哲學家、心理學家、文學家、藝術家、歷史學家、經濟學家、政治學家及人類學家（名單不止於此），按照每人能力的路線可以完全參與神學反省的服務。事實上，最近雅魯貝神父更常用「在信仰之光中的科際反省」來代替「神學反省」。

在這事業中，專業神學家的特殊貢獻，在於他能給這整個反省的過程所謂的「層次分明的神學意識」。神學家藉着一種特殊的方法，以及用一種確定的意義爲背景，來進行工作，得到結論。天主的啓示就是這項方法和意義的來源和中心。神學家的責任在於確定自己是按照神學方式得到他的肯定和結論，而不是藉着其他學科的方法和假設；因爲神學是在天主之言的光照下，對人類的存在及歷史所作的反省。

神學反省方法的各種因素

至於如何適當的進行神學反省，我們不願意列出在過程中各步驟精確的時間順序，而更願意談談神學方法所包含的因素。在上文中，我們曾提到，一個團體在某個文化和境遇中生活而得到實際上的經驗，從這些經驗中產生反省。這些實際的經驗是這方法中不可或缺的因素。作神學反省的人，實際上進入這樣的團體經驗，他們能真實掌握人類燃眉之急問題中的困擾，也就是文化、貧窮、宗教、社

會結構中生死攸關的難題。現在，我們把耶穌會東亞參贊區中需要作神學反省的主要問題，用問題和主題的方法表達出來。在許多有意義的主題中，我們認為下列的各問題，在迫切和重要性上佔有優先：

——在亞洲各宗教傳統的境遇中，在耶穌基督內救恩的意義。

——貧窮、社會變遷、正義：福音對亞洲受苦、受壓迫大眾所有的意義。

——本位化：福音在當地人民的全盤文化中「降孕」，建立能負起傳教使命的地方教會。

——與亞洲有活力的各種信仰的交談，在現代化和俗世化境遇中的各種亞洲靈修。

一個神學反省者，除非積極地參與他所屬團體的生命和歷史，便無法敘述他同胞整體的故事；更談不到把他人人民的故事與福音的故事相合。

一位神學家真正知道他同胞的故事，才能按照聖神給他的神恩，來解釋團體經驗在信仰上的意義；並指出基督信仰在希望中將來所有的可能性。因此，在神學家的角色和神操輔導的角色之間，有一個真實的類比。神操的輔導者知道了作神操者的故事，幫助他在他的生命中去分辨不同神類的推動，並考慮恩寵帶來的可能性。同樣地，神學家在熟悉了他同胞的生活之後，能夠幫助他們去反省現有的意義，為了使他們能將將來福音性的展望。神學反省是耶穌會最優先性的使徒工作，而神操是耶穌會生活中最大的特徵。二者的典範有如此密切的關係，是不會令人感到驚訝的。

我們必須提到，在神學反省方法中第三個不可或缺的因素。神學並不是對團體直接而立即的經驗加以反省。這些經驗必先被整理、提昇，好像到達某一個批判性意識的水平（level of critical awareness）。因此，需要某種形式的「社會分析」，作為中間的過程，但有些人認為「社會分析」

這名詞會帶來困難，因為他們認為社會分析有特別的涵意和色彩，有人建議用「文化分析」、「人性整體分析」或「團體經驗分析」、「人類境遇分析」以取代。不論人們怎麼樣稱呼，為作周全的神學反省，需要對社會力量、結構、系統性的知識（按主題整理好的知識）是毋庸置疑的。不論如何，我們可以很有信心的肯定，如果沒有對社會現實隱含的了解，也就沒有神學了（同樣地，反面也是真的）。為使神學反省的使徒工作更有效力，最好能使這種對社會現實了解，能達到更完滿的清晰和成熟。只有藉着對人類整體情況具有健全基督徒的了解，這反省才能在福音的光照下，找到救靈性的決策，及分辨為了改變世界所應採取的行動。

一一、神學反省及對人生境遇的分析

1. 神學反省是基督徒團體建立新人類計劃中的一環，信仰的視野籠罩着這整個導向行動的過程。我們以特殊的方式獻身於這事業，因為我們被召回在所有的使徒工作中，含有推行正義的幅度。
2. 人的生命中有不同的層次。個人以內，人際關係及小型和大型的社會關係及團體。在各種生命的層次以下，有不同的經濟、社會、政治、文化、心理及宗教結構；這些結構也對生命發生影響。只有在我們對這些結構認識了解之後，才能有效的實行神學反省。分析就是打開這些結構帷幕的過程，澄清它們之間的關係，運作的方式，以及它們的原因和目的。在改變人類生活情況的過程中改變這些結構是重要的因素之一。因此，這分析過程有許多不同的幅度。「社會分析」這名詞可能無法足夠表達它的意義。

3. 一般講來，這分析是科際的共同努力：從各種不同有關的人文和社會科學中取得工具。因此

，爲了盡可能的得到對人類整體現實真實和足夠的了解，它要求所有的合作者能够彼此進行真誠的交談，並對彼此隱含或清楚的假設和意識型態有一認識。這項分析能幫助神學家更深入地了解人類的境遇；另一方面，神學反省能幫助科學家們在信仰視野所提供更深的意義結構中進行分析。不過，各種不同的科學各有自己進行的態度和方法，並享有某種程度合法的自主性。這些因素應該受到尊重。它是一個辯證性的過程；必須避免兩種極端：一是以客觀現實之名，給科學一個完全的獨立自主，導引人們毫無批判的接受科學的結論。特別是這些結論超出了它們實驗性的基礎時，另一極端是要求科學順從某個特定的方向。在聖經註釋中所採用歷史分析方法；以及在神學反省中，哲學所扮演的角色，給我們帶來有用的類比。它們幫助我們了解神學與人文社會科學之間的關係。此外，在亞洲，這種分析必須要在多元宗教境遇中來完成。因此，我們也可以提出是否有一個基督徒的分析這個問題。

4. 在強調科學分析對了解人類境遇所有的用途時，我們也不要忘記爲了加深對同樣境遇的掌握，同理心和直觀所扮演的角色。這樣又是另一個辯證性的過程。分析給我們對混沌印象帶來批判性的光明。直觀性的分析，却可以達到對人性經驗某一方面整體性的認識，它却是社會分析有時所無法達到的。

5. 有時，我們需要超越對狀況的了解；並在聖神的引導下，用一種清晰而相關的方式，先知性地宣講福音，並分辨出一個適宜的行動計劃。這時，我們更清楚地體會到需要以上所說的直觀認識。

6. 我們對人類境遇的了解和反省，是爲了產生釋放的行動。在這個過程中，分析只是一種工具。從事這項工作的人之間，尊敬彼此不同的角色和神恩而不斷地交談；這是非常重要的。此外，我們對所分析的人類境遇，不只有一個「心理上」的連合一致及參與，而且能有一個生活的經驗——按依

納露的試驗典型，至少有一個時期的經驗——是不可或缺。在神學反省的人，不時參加一些實際的活動，象徵性的表達他的獻身，也能幫助保持這個過程常常導向具體的行動。

三、神學反省的主題

在亞洲，我們應作科際反省的主題很多，也很重要。基督徒團體在它不同的層次和角色中，也有許多要面對的主題。但我們看來，以下所選的幾個主題具有特別的迫切性。

1. 耶穌基督與救恩

事實上，我們生活在一個有許多宗教的環境中，每一個宗教都宣稱自己帶來救恩，並有不同的中介者。在我們的信仰中，這項事實已成爲要求我們對它加以整合的一個因素。它也要求我們對耶穌基督的意義和祂是全人類的中介者有一個新的了解；實際上，它要求我們把大部分的神學，給亞洲人用一種新的方式表達出來。爲了做到這一點，我們需要研究並反省以下各點：耶穌基督的獨特性；在亞洲宗教及人文主義的光下，看祂的「道」和倫理教訓；在亞洲國家中人們對救恩的了解和經驗；亞洲人民，特別是窮人和年輕人，如何了解並經驗到耶穌基督；在爲釋放所作的奮鬥中，耶穌基督所扮演的角色等等。

2. 亞洲地區的正義，解放神學和政治神學

我們需要進入一種神學反省，而它可能促使基督徒團體成爲改變社會積極的參與者。除了應嘗試

更深入了解正義、解放、發展這些觀念在亞洲的意義外，必要發展一種與亞洲的需要和真知灼見相合相宜的團體，神學和社會神學。這要求我們在信理、聖經或聖事生活各方面的神學教導中，啓發它們的社會輻度。我們的神學反省應離開自我中心，而轉移到社會問題上。此外，更應特別注意在亞洲歷史、宗教、人文主義、社會的境遇中，更深入了解各種不同解放的意識型態。

3. 本位化和其有關的神學問題，以及實踐

本位化是指一個過程；在此過程中，福音與當地的文化有機會能彼此充實、彼此挑戰。廣義來說，文化是指人民的生活。我們將需要對一般百姓的宗教情操及實際做法有更深入的了解。我們也應對各種的象徵，以及藉着象徵所表達和實現的現實能更爲熟悉。單位化也使我們在地方教會的神學和實際問題上，研究它們與普世教會的相關性；例如有關神職服務、家庭以及建立團體的問題。這將是一個漫長的過程；它要求我們對神學的語言、宣講、聖事生活、教會結構及倫理問題作不斷的反省。單位化過程的一部份，也就是爲地方教會，劃出其主動創新和計劃所應有的範圍及遵行的方向。

4. 與亞洲各宗教和宗教傳統的交談

這交談包含面對一個神學的問題，以及如何找到一條交談之路。我們應更熟悉亞洲各種靈修，「老百姓宗教情操」的型態，傳統的宗教生活與現代化及各種意識型態（特別是馬克斯主義）相遇的影響，以及現代亞洲各種不同的因素的影響所產生的倫理問題等等。

我們沒有時間對其中的任何一個主題作深度的討論。不過，我們都同意，如果忽略了這些問題，

就都不能在亞洲產生任何有意義的神學。在這些問題上，如果我們找到了方向和真知灼見，會使身爲基督徒神學家——或是任何一個階層作神學反省的耶穌會士——能有極豐富的收穫。

四、建 議

在這篇報告的結尾，我們願意提出對不久的將來及更遠的將來一些建議。我們體會到在參贊區的耶穌會各省，仍然有人員的短缺；特別是缺少在神學或其他學科中受過良好訓練的耶穌會士，能在各種不同的層面，積極的進行神學思考和反省。在過去各省中對神學所作的計劃，都受到了修院立即需要所決定。現在已證實這樣的計劃是不足的。針對這樣的情形，我們提出一些建議。

A. 有關各省內之神學反省

1. 在各省內，已經有些個人或團體學習或實行神學反省。我們的第一個建議就是支持加強這已有的成果。

2. 在各省內，不同的諮議會和委員會（牧靈、教育、社會等），能派一位有能力的耶穌會士，促進、培養、實行神學反省。

這項措施也可在我們生活或工作中，許多已存在的結構中實施。這些結構是實施神學反省的正常處所（省會議、學校或學院的諮議會，在中學、大學以及其他使徒工作機構中的反省會議）。

3. 在同樣的方式下，省會長也可以鼓勵神學家和在學校從事宗教教育的人進行一個有意義的交談。我們考慮到修院教授團及讀書修士團體，應該是科學性的。一方面可使神學研究在與社會科

學的交流中進行；另一方面，可給我們年青的耶穌會士及修士一個足夠的培養教育，使他們能夠有更好的準備去面對今日和明日世界中各種困難和複雜的問題。

4. 在為神學機構找尋地點和計劃其中的人或生活方式時，應該注意到神學家們一方面可與廣大學術世界有密切的接觸；另一方面，也和社會受苦的具體現實密切來往。

B. 有關參贊區內的合作、工作和計劃

一開始，我們就希望大家注意到一項事實。由於缺乏專業性的神學家，和他們已經有的重負，使我們很難對參贊區內提出實際的建議。因此在對參贊區內神學上合作的第一個建議——在我們的討論中，隱含而沒有清晰的表達——就是設法增加在每一個省內本地的神學家。只有在這樣的基礎上，才能發動未來省際之間的計劃，並加以完成。在我們有限的可能性之中，我們得到下列的結論：

1. 我們強烈的希望那些在東亞區和從事創造性工作的神學家能夠得到省會長的支持。這項支持能有雙重的保護作用：首先，支持他們面對「正統性」保護者的不耐耐（可能過份的熱誠）；其次，使他們免於行政上和機構上的許多要求，這些要求使他們幾乎無法獻出時間和精力來反省、研究，以及參與同胞們牧靈及社會生活的經驗。

2. 我們希望有一個「資料網」，包括有關神學家或神學問題的資料。在每省中，指派一人定期報導有關神學事件、計劃、出版及其他有關的資料。

張春申神父和谷寒松神父願意在輔大神學院開始這項計劃。他們以通信的方式來分享這些資料。

3. 我們認為在參贊區的這個層面，神學反省也能與現有的結構整合；例如高級長上會議，及參

贊區內各種聯合會與計劃。當某種特別需要出現時，可成爲此問題的科際小組（一九八〇年十一月，在香港所舉行的籌備會議，已經提出過這項建議）。

4. 有人建議在參贊區層次，開始一連串有關重要神學主題的計劃。我們的反省都非常積極。我們決定以「耶穌基督對亞洲人民的意義」這一個問題爲開始。由於亞洲文化和宗教的環境，使這個問題在我們的區域中特別具有相關性和迫切性。我們希望會長們能支持這項行動，並在需要時，能有所貢獻，促其實現。

5. 我們覺得我們準備好組織一個東亞耶穌會神學家學社。在現行交換資料和計劃研究中，我們保持開放的態度，好能在未來產生如此的果實。

C. 附 錄

除了這些有限的建議以外，我們應該彼此鼓勵，儘可能認識其他天主教合一運動及宗教之間組織所進行的神學事件和計劃。當時機來到時，我們應該願意去參與，並對他們有所貢獻；同時，也使其他的耶穌會神學家們，了解所涉及的主要神學問題。

我們可以利用東亞牧靈評論 (East Asian Pastoral Review) 作爲交換神學研究和英文文章的工具。這樣也能使我們接觸本地區和世界各地對本參贊區有關的神學作品：這是很裨益的。

D. 結 論

在結論中，我們提出下列建議：

1. 這次會議中，可能引起廣泛興趣的資料和結果，應該予以發表。
2. 高級長上會議應對發行工作予以經濟上的支持。
3. 如果在參贊區內，有神學反省的成果需要印刷發行，高級長上會議應予以支持。

馬尼拉 一九八一年七月二十九日