

神學論集

于斌



59

輔仁大學神學論集

第五十九號

一九八四年春

總目錄 ③⑤

目錄

前言.....

聖經

追尋更深皈依的存在主義者——約伯真正的形象.....

胡國楨.....

宗徒大事錄中之宣講.....

John Navone, S. J. 著
趙夷 譯.....

一五

信理

耶穌的名號之一——人子.....

張春申.....

救主之母反映出聖三的作為(下).....

Jean Galot, S. J. 著
岳雲峯 編譯.....

三五

教史

從天主教立場看馬丁路德.....

鄭保祿.....

五一

倫理

信仰自由……………詹德隆……………六九

交談

「臺灣地方教會使命的再反省」譯後感……………劉巧玲……………八三

譯後感之後感……………谷寒松……………九三

「譯後感之後感」的再感……………劉巧玲……………九七

一封討論生活品質的信……………房志榮……………一〇三

再論「原罪新論」——答覆岳神父的簡評……………溫保祿述
李秀華筆錄……………一一三

專題：靜觀和神秘主義

亞味拉聖德蘭與東方的神秘經驗……………甘易逢著
陳寬薇譯……………一二三

新時代中的神秘主義——訪問威廉·強斯頓神父……………譚壁輝譯……………一三五

靜觀的培育……………李哲修譯……………一四九

前 言

本期的神學論集有兩點特色：

第一、是有關靜觀和神秘主義的專題。在教會較古老的傳統中，靜觀祈禱似乎是天主賜給少數人的恩賜；至於神秘經驗，那更是稀世之恩。但是，從梵二以後各種的靈修復興經驗中，人們開始體會到，天主實際上把這兩種恩惠賜給了遠較我們想像爲多的人。靜觀和神秘祈禱，的確是出自天主的恩賜，而不是靠人的努力所獲得的。但是另一方面，人常可以準備自己接受這些恩賜，並在得到之後，培養這些恩賜，使它開花結果。

近年來，許多靈修學家在這方面寫了許多美好的作品。本期特選了兩位作者的三篇文章。這兩位作者有一共同的特色，他們都非常熟悉西方的靈修傳統；同時，他們又分別在日本和中國，做了數十年的傳教士，並對東方的靈修方式有深厚的興趣。從他們的文章中，我們可以看出，他們已把東西方的靈修加以溝通，給人帶來新的認識和新的體驗途徑。希望這三篇文章，能幫助許多人在他們的祈禱生活上更上層樓！

第二項特色是，有幾篇交談性的文章。谷寒松神父在神論五十七期中發表了他的「臺灣地方教會使命的再反省」一文，在此之後，這篇文章的譯者劉巧玲和谷神父互相寫了三篇短文，更進一步地討論該文中的一些問題，並把它們送來本刊。此外，房志榮神父在看了谷寒松神父另外一篇文章（見該文附錄二）之後，寫了一封以神學觀點討論該文的信。

此外，在五十八期中，我們發表了一篇岳雲峯神父的「原罪新論」簡評；在本期中也請了原書作者溫保祿神父對此書評中所表達的意見作一答覆。這就是再論「原罪新論」。在此短文中，他給讀書對棘手的原罪信理所可能引起的一些問題做了簡單的解答。

在臺灣，神學討論的氣氛可說是非常的薄弱；這幾篇短文，可使我們看出以信仰精神所作的交談，可以澄清許多問題，加深我們對真理的認識，也更幫助我們去度實際的信仰生活，希望以後能有更多的人參與這類交談式的研討。

約伯是舊約中令人感到困惑的人物。由此在他身上所發生的問題，是與我們每天生活有密切關係的；因此，引起很多人對他感到興趣。可是，歷來對約伯傳的詮釋，似乎都不能真正滿足人們對約伯更深的需要。胡國楨神父根據近年來對約伯傳的研究動態的觀點，寫出約伯內心改變的歷程，一定可以為許多人帶來對約伯新的認識。

一九八三年十一月十日，全球的基督徒都紀念馬丁路德五百週年冥誕。從馬丁路德改革宗教四百五十年來，天主教對這位令人爭議人物的看法，有了很大的轉變。鄒保祿神父在他的文章中，提供了一些現在天主教對馬丁路德的態度和看法。這篇文章對合一運動有興趣的人，是很有參考價值的。現在的世界在信仰上實在是多元的。信仰基督宗教的人，究竟應用何種的態度來面對其他宗教，是一個相當複雜的問題。詹德隆神父在「信仰自由」一文中詳細解釋了梵二對這個問題的看法，可以幫助我們建立一個正確的態度。

其他幾篇文章，讀者可從題目中就了解了它的性質，不必在此一一介紹了。

追尋更深皈依的存在主義者

胡國楨

——約伯真正的形象——

每個時代的人都會按自己心目中的典型形象，來塑造合乎當時代理想的英雄人物。這個說法應用到宗教信仰圈中，也會是正確的。信仰至上的時代，人們心目中的英雄，常是堅忍虔誠的精修聖人或殉道者。反盲信或信仰價值觀念混淆的時代，人們所崇拜的，往往屬於心中喜歡打抱不平、充滿反抗性格的人物，甚而更傾向認同「爲反抗而反抗」的變態英雄人物。

我們這個時代，在宗教信仰上的英雄形象若何？這個問題實在很難回答，因爲這個時代本身就是個不很簡單的時代。本時代的最大特色在於「宗教信仰建基於俗化世界之中」：人們一方面肯定一切事物本身都具有其本有的意義，願意利用人類自己的理智，來發掘真理的價值，不可能茫茫然地堅忍盲信；另一方面人們同時也肯定超越的存在，承認其價值，不過要求這超越的價值，能經得起存在性批判的考驗，顯得出其存在性意義。

因而這個時代宗教人士心目中的英雄，不會只是一個單純的堅忍虔誠的聖者，也不可能是一個僅僅擁有反抗性格的簡單人物；他必定是個融合了二者的怪傑。信仰至上的人們認爲他充滿了反抗意識；反盲信人士又以爲他是個盲目的信仰者。

舊約聖經「約伯傳」一書的主角就是這麼一位怪傑。筆者願在本文中嘗試給約伯的故事做一個小的分析，希望能透顯出約伯真正的形象。

「約伯傳」鳥瞰

「約伯傳」，在許多聖經學者及釋經家眼中是一本謎樣的作品：不容易詮釋，不容易掌握主題訊息，有些人還以為連翻譯都不可能。給學者造成這些困擾的主要原因，無法確定：「約伯傳」的最後定本是在怎麼樣的一個情況下編輯而成的？其中的詩歌體裁和散文體裁是如何合併的？二者關係若何？問題中最棘手的還是：書中有幾個觀點看似彼此分離對立的單元，如何能使之相互和諧調適呢？

「約伯傳」一書，雖然在學術研究上有其令人難解的困難，但是約伯這個人却一直被信仰至上的人們視為英雄典範。多少世紀以來，世界三大宗教傳承——猶太宗教、基督宗教和回教——都把約伯塑造成一位能在面對禍患災難時堅忍受苦、支持到底的榜樣。新約雅各伯書的作者就是持有這一態度的代表，他勸勉信友：

「看哪，我們稱那些先前堅忍的人是有福的：約伯的堅忍，你們聽見了；上主賜給他的結局，你們也看見了，因為上主是滿懷憐憫和慈愛的。」（雅五11）

可是，近年來反盲信人士又把約伯塑造成了另一類型的英雄。他們認為約伯並不是一個堅忍的虔信者，而是一位反抗者的模範。存在主義者也宣稱，約伯屬於存在主義集團的一員。在他們的筆下，今天的約伯不再有傳統約伯的美德——對天主有十足的信從依賴心，即使在患難中也不喪失對天主的

忠實和服從。在他們的筆下：今天的約伯正揮舞着拳頭，控訴上天的暴行及加諸自己的迫害；今天的約伯正沈思着，在追索生命的意義，感到迷惑不安而焦慮。在這些人心中，約伯不再是一個堅忍的虔信者了，而是一個不會忍耐的反抗型人物。

我們會問：爲什麼同一個角色可以塑造出兩個截然不同的對立形象呢？其實是因爲「約伯傳」本身的文學結構使然。「約伯傳」全書佈局如下：

一、序幕

一、二章

二、約伯的詛咒及與友人的辯論

三、廿七章

三、幕間插曲：一首智慧頌讚詩

廿八章

四、繼續辯論

廿九、卅七章

五、上主顯現發表訓言

卅八、四一章

六、終場

四二章

序幕和終場屬散文體裁，其餘部分大多是詩歌體裁。序幕中，約伯是一個堅忍的虔信者；上主發表完訓言時，祂也表示臣服；最後還懺悔了（參閱：四十三、四、五；四二、一、六）：這些片段足以使人塑造一個堅忍虔信的約伯形象。可是，從他的詛咒及與友人的辯論中，却能讓人描繪出一張完全不同的畫像——不單單不懂得忍耐是什麼，簡直就是一個反抗者。

至此，我們曉得約伯之所以會有兩個不同的形象，是由於雙方人士都按自己的喜好和意願，在「約伯傳」裏斷章取義，只採取對自己有利的章節，來塑造心目中的約伯形象，沒有顧及「約伯傳」全書的整體意義。事實上，我們若用這種「一警定型」的辦法來給約伯塑造形象，他應該有三個不同的

形象才對：除了堅忍的虔信者和不會忍耐的反抗者外，還有一個「懺悔者」的形象。如此只以一瞥的印象來塑造約伯形象的結果，當然無異於瞎子摸象，各是其所摸，彼此矛盾，毫不足奇。認定約伯只是一個不會忍耐的反抗者的人，大多忽略了他最後的懺悔，好像「約伯傳」中的約伯是一個不知懺悔為何物的人物。可是按照聖經學家安德森 (Bernhard W. Anderson) 的看法，約伯最後的懺悔才是「約伯傳」全書整體意義的關鍵所在①。

包括安德森在內的一些聖經學者②，強調「約伯傳」應視做一個整體性的故事來讀，不可分割。若要把一本書視做一個整體故事，讀的時候就應先決性地肯定，書中的各個單元是彼此連屬的，有不可互缺的關係。在這先決性肯定之下讀「約伯傳」，我們就不可以在堅忍的約伯或反抗者約伯二者之中只取其一來給約伯定形象了。這兩個形象都不足以單獨地反映出「約伯傳」整個故事的主旨。假使有人只選了約伯的反抗者形象，而不管其堅忍及懺悔的另一面（反之亦然），他必定會誤解「約伯傳」作者欲傳達的正確訊息：因為約伯的一生至少可劃分成三個階段，每一個階段對約伯來說都是重要的。「約伯傳」的主角所表現的是一個過程，他不斷地努力，以求更了解自己，更了解自己的苦難，更了解自己所處的世界，而且更了解天主之所以為天主。所以，若要把握作者正確的訊息，就必須耐心地把握約伯這個人整個的心路歷程讀出：從他開始的容忍，歷經公開的反抗，直別最後的懺悔、與天主重新修好為止。這是動態的生命歷程，不可以靜態的生命片段來整體詮釋。

堅忍虔信者約伯的轉變

「約伯傳」的第一、二兩章是序幕。出場的約伯是一個家財萬貫、牲畜衆多、僕婢成羣的大富

翁，而且生有七個兒子、三個女兒。以當時中東地區人們的眼光來看，財富和兒女的衆多是天主特別祝福的象徵。當然，約伯之所以配得天主這份特別的祝福，是因為他有超凡的義德：他爲人「十全十美，生性正直，敬畏天主，遠離邪惡」(一一)。

他虔敬德性之深，可由他特別關懷子女的神修福祉一事上看出：

……清早起來，照子女的數目獻上全燔祭品，說：「恐怕我的兒子犯了罪，心中詛咒了天主。」約伯常常如此行事。(一五)

作者如此的描述，不只點出了約伯的虔敬德性，也道出了他的智慧。約伯知道自己的子女雖然已經有了應該滿懷知足之心，來向天主感恩的每一種理由，但是他們偶爾疏離天主的可能性總是存在的。所以常常爲子女可能的冒犯天主而獻祭祈禱。

惡運降臨，奪走了約伯的子女、僕婢和財富。約伯面臨這惡運的反應，正是智者該有的反應：對於失去的一切，他深感哀痛；但是對天主，他仍叩拜(一二)。他正如新約雅各伯書作者所說的——堅忍地面對一切苦難：懷著對天主的信賴之情，甘受損失。「約伯傳」作者如此描寫：

(約伯)俯伏在地叩拜，說：「我赤身脫離母胎，也要赤身歸去；上主賜的，上主收回。願上主的名受到讚美！」就這一切事而論，約伯並沒有犯罪，也沒有說抱怨天主的話。(一三)

尤有甚者，更壞的惡運把痛苦直接加到約伯自己身體上了。在切身的骨和肉都痛苦難擔的當兒，

約伯依舊堅忍虔信。他的妻子已經受不了了，但約伯對她的嘮叨仍然辯駁說：「難道我們只由天主那裏接受恩惠，而不接受災禍嗎？」（二10）」

約伯持續地保有所謂的忍耐是因為他堅信：不論好與歹，一切都來自天主；因此，苦難必須接受且堅忍。這是當時中東地區一般虔信者的通俗看法（參閱：箴三11-12），「約伯傳」作者也不例外。不必說，約伯的忍耐畢竟有限，並非能長期堅持。故事的序幕結束時，約伯的忍耐之心也隨之消逝了。接着而來的是以詩歌體裁出現的約伯的詛咒之辭，以及他與友人們的辯論。約伯並沒有詛咒天主，而是詛咒自我生命的存在：「願我誕生的那日消逝，願報告『懷了男胎』的那夜滅亡。」（三3）」他的朋友對他這種因情緒衝動而爆發的咒罵之辭加以疏導辯駁。他們認為天主恩賜的生命是神聖的。而且，他們還鄭重地指出，會因情緒衝動而埋怨詛咒，並非約伯原有的個性：他真是徹底地改變了。厄里法次如此說：

「看哪，你曾勸戒過許多人，堅固過軟弱無能的人；你的話扶起了跌倒的人，堅固了軟弱無力的人；但是現今災禍一臨到你，你就萎靡不振；一接觸你，你就沮喪失意。」（四3-5）

約伯曾堅勵過他人，如今自己却忍受不了自己的痛苦，應付不了自己的困厄；只好承認自己無力堅持忍耐下去（參閱六11-13）；更願自己沒有活過，或早已長眠於陰間冥府（三13-19）。

約伯的「天主觀」未變

約伯的堅忍和智慧在面臨痛苦的當兒崩潰了。他的朋友厄里法次意識到：他已不再是原來的他了。他變得事事憤恨不平，也會尖銳地與友人爭辯。他堅決地聲稱自己絕對沒有犯罪，決不該承受如此這般的摧殘折磨（六10）。他情緒崩潰地直接向天主吶喊：「爲何使我當你的箭靶，使我成爲你的重擔？」（七20）他憤怒而魯莽地表示，他寧願與天主面對面地辯論，來洗脫自己的冤情，證明自己的清白（十三3~5）。

約伯改變了，這是不可否認的。有人認爲約伯受不了那麼大的苦難打擊，所以他心中的「天主觀」③徹底改變了。他不再和原先一樣對天主有所期待，也不再相信天主賞善罰惡，祝福義人，且公義地絕不懲戒正直虔信的人④，所以他反抗了。真的如此嗎？真是因爲約伯的「天主觀」改變了，才促使約伯由堅忍虔信者轉變成了一個反抗的人物嗎？這是一個極爲重要的關鍵問題，涉及約伯究竟是不是只是一個單純的反抗者而已。

聖經學家穆費（Roland Murphy）可幫忙我們澄清這個問題。他提醒「約伯傳」的讀者，約伯從開始就體驗到「天主的陰暗面」⑤：天主應允了撒彈去試探約伯（一8~12；二3~6）。作者在序幕裏雖未曾點明：約伯已體驗到苦難是間接來自天主的陰暗面；但後來第七、九、十二章的辯辭，都可看出約伯肯定此點。何況在序幕中，約伯一再把自己的不幸遭遇與天主的作爲連在一起想；也一再聲稱由天主來的不論好歹都該接受。而且在約伯的詛咒中也從未懷疑過天主有此陰暗面的存在。所以「天主觀」在約伯心中並未改變：序幕中約伯所叩拜的天主，就是他後來在詛咒和辯論中所憤恨的天主。

由此可知，並不是由於在約伯心中的天主，由一個公義慈善的好父親變成一個不分善惡的暴君，

他才起來要跟天主攤牌，要面對面地向天主討回公道，解除自己的痛苦和創傷。若是如此，約伯就真是一個單純的反抗者了。

促使約伯反抗的因素

約伯從開始就知道天主有其陰暗面，會有時試探人。所以在自己受到苦難災禍的試探時，仍能保持平穩智慧的態度，坦然接受，也曾善意地堅勸勉別人如此做。可是人的忍耐畢竟是有限度的。約伯也是在痛苦到了極點時，整個人在崩潰的情況下才發出了抱怨詛咒之聲。雖然如此，約伯仍然沒有攻擊天主：說天主沒有權利試探義人，反而憂怨地感嘆：

「人算什麼？你竟如此顯揚他，將他置之心頭，天天早晨看護他，時時不斷考察他。」
(七 17 ~ 18)

「人算什麼？」在猶太人的祈禱中是常用的格式，下文通常是讚美天主的語句（參閱詠 82 ~ 5；一四四 3 等）。此處約伯所說的却顯然是情緒爆炸時的氣話。尤有甚者，他更充滿情緒地說：「監察人者啊！我即使犯罪，與你何干？（七 20）」徹底否認天主與人之間應有的關係。

約伯的「天主觀」在極端痛苦的情緒中未變；改變的倒是他對自我存在價值的意識。他開始懷疑人存在究竟有什麼意義。他意識到人生就像一個傭工在期待着永遠不可能得到的工資，但是只有失意和痛苦（七 1 ~ 3）來到。他也深深體會到「我的生命無非像一口氣」（七 7），一點兒基礎也沒有，隨時面臨消逝的命運。不可理解的痛苦更把這毫無意義的人生襯托得更為荒謬。約伯要是活在今天，

他會開始問：「人哪！你存在的基礎究竟在那裏？」

約伯在痛苦的歷練中有了對人生的終極關懷，觸及了人類生命裏的終極問題，希望解答自我存在的最終根源究竟何在。這是一個轉機，約伯將因此獲得一個更深、更真切的天主與人關係的視野。

可惜，約伯四周的世界並沒有改變。他的朋友仍然堅信：痛苦災難來自天主對罪惡的懲罰，不斷向約伯提示「善有善報，惡有惡報」的「真理」，敦促約伯痛悔認罪，坦承接受天主的公義。他的朋友、他的知己，甚至他的妻子，都不能了解他現有的心態，於是約伯感到自己被社會遺棄了。他哀鳴：

「我的兄弟離棄了我，我的知己疏遠了我。鄰人和相識者都不見了，寄居我家的人都忘了我。我的婢女把我當作外人，視我如陌生人。我呼喚僕人，他不回答我；我必須親口央求他。我的氣味使妻子憎厭，我的同胞視我作臭物。連孩子們也輕慢我。我一起來，他們就凌辱我。我的知交密友都憎惡我，我所愛的人也對我變了臉。」（十九 13 ~ 19）

這一切使他感到挫折，使他增加憤怒。他自己也意識到了這點，也向友人表明了這一感受：

「我難道是抱怨人？我失了忍耐，難道沒有理由？你們注意聽我，必要吃驚，且要用手堵住口。甚至我自己一回想，也會恐怖，全身戰慄。」（廿一 4 ~ 6）

至此我們可以肯定：約伯絕不只是一個凡事只知忍耐的人。他激烈地反抗過，但是他的反抗是因爲極度的痛苦所導致的情緒崩潰，和深度感到被社會遺棄所致。如此，我們也就可以了解，爲什麼約伯那麼渴望能早已安臥陰府，享受平安寧靜了（參閱三 13 ~ 17）。

天主顯示自己就是存在的基礎

約伯的爭辯和反抗並不是爲了控訴天主不公義，要向他討回公道，解除痛苦和災難。這一肯定的另一有力證據就是天主顯現時毫無爲自己的公義提出申辯的跡象，也不涉及替約伯解除痛苦的誠意（參閱卅八（四一））。天主只是一再地、強而有力地追問一些與公義和痛苦無關的問題：我奠定大地基礎時，你在哪裏？你有能力支配控制大自然及一切受造物嗎？這一連串追問，逼得約伯不得不投降，只好承認：「看哪，我這麼卑賤，我能回答什麼呢？」（四十四）最後還徹底地表示無條件地懺悔皈依：

「以前我只聽見了有關你的事，現今我親眼見了你。為此，我收回我所說過的話，坐在灰塵中懺悔。」（四二5-6）

天主爲什麼這樣追問約伯？約伯爲什麼就此表示臣服？顯然與約伯前面反抗及爭辯時的心態有關。

原來約伯最大的痛苦並非來自外在的損失及肉體上的痛苦，而是理智上陷入了一個存在性的焦慮。他問：「人算什麼？」「人的存在有什麼價值？」他一切的反抗、一切的爭辯都導源於無法看透這一奧秘，無法解開這一謎團；也因為環繞着他的家人親友都不能了解他的焦慮所在，讓他感到孤苦無助，甚而以爲被社會遺棄了。他陷入了一個僵局，捲入了一個惡性循環、無法脫身的困境中。

這困境正是今天存在主義者所面臨的困境。他們因自己特殊的個人體驗，發現了自己個人的存在

，要去肯定或追尋這存在的價值和意義。於是他們和約伯一樣地逐漸發現，自己遭社會遺棄了；另一方面，他們也發現自我存在的基礎也實在太薄弱了。惡運及死亡隨時威脅人肉軀生命的存在；空虛和無奈隨時侵蝕人精神生命的存在；罪惡感的責難又粉碎了人道德生活上的理想追求：這一切的一切都像徵人自我存在的荒謬。此時，無信仰或反信仰的存在主義者既得不到已拋棄了自己的社會的支援，只有固守這薄弱的自我存在，以自己生命的衝力去做最後的賭注，最後只好被埋葬在荒謬及矛盾中，痛苦地消逝；相反地，一個有信仰的存在主義者則會看清自身的有限性，走出自身，投向存在的最終基礎，把生命中的矛盾和荒謬用更高的境界加以統一，加以超越，使自己在凡間的自我存在能與存在終極基礎結合爲一，以歡悅快樂的心情接受了生命本有的限度。前者的例子是尼采（F. W. Nietzsche, 1844~1900），後者是祁克果（S. Kierkegaard, 1813~1855）^⑥。

約伯在困境中，天主親自出現了。天主在旋風中引導約伯神遊了一周大自然的宇宙：其間一切的現象、一切的植物、一切的動物，在在都顯示天主自己的權能和榮耀。就連那些愚癡笨重的野驢（卅九5~8）、野牛（卅九9~12）、駝鳥（卅九13~18）、河馬（四十15~24）及鱷魚（四十25~四一26），它們有些在人看來醜陋無比，一無是處，有些甚至會危害人類，天主仍然詠詩讚美它們，因為它們在天主的眼中依舊是美好絕倫，值得稱揚。

天主頌讚這宇宙中的一切，連其中的人看起來沒有價值、沒有意義，甚至有有害人類的一切也都不例外。這點讓約伯呆住了。這真應驗了他先前的抱怨：「人算什麼，你竟如此顯揚他？」（七17）天主竟連比人還不如的醜陋無比、一無是處的東西也都加以顯揚。天主的話讓約伯深切地了解，自己並不是這宇宙的中心，人類也不是天主所唯一關懷的受造物。天主的話也使約伯體會到，宇宙的存在不

單單是爲給人類使用，宇宙間一切受造物的存在價值也不取決於人的賦予與否。人自我存在的基礎確實很薄弱，天主才是這一切存在的終極根源。

於是約伯覺悟到自己先前的反抗就是在和整個宇宙相對抗，跟宇宙存在的終極根源相對抗，如此，自然必然必定會失去自我存在的實質憑藉。天主讓約伯體會到自己實在知道得很少，了解得更少。要求去了解受苦的緣由，無異於要求得到一個超乎人類存在限度的價值意義。天主沒有輕易地給他答覆，却確實肯定了約伯原先所疑惑之事是真的：人本身的存在基礎實在薄弱，因爲連人所處的宇宙的存在價值也都不強，不過它有天主作爲存在的終極根源。人首要的責任不是去了解、去掌握存在本身，而是去光榮宇宙間的一切受造物——存在終極根源的顯現。

至此約伯懺悔了。他懺悔因自己的反抗破壞了自己與那存在終極根源間原本正常的關係，企圖把自我存在的基礎放在自我身上，逐漸走入荒謬和矛盾之中。現在因爲天主的顯現引導，他開始走出自我，再次投向天主——存在的最終基礎。

結 論

約伯不是一個只知堅忍的虔信者，也不只是一個蠻橫愛打抱不平的反抗者。他會在自己個人特殊的經驗中發掘個人存在的意義；不只是一個追隨社會既有的思想意識型態的人，人云亦云。他有着極深的信仰情操，在覺悟到存在的終極基礎不在自己身上，而是創造天主以後，能够走出自我，回歸這存在終極根源，而不使自己繼續迷失在荒謬和矛盾之中。這就是約伯的懺悔。

約伯雖然懺悔了，但是天主仍然向他的朋友宣稱：「你們講論我，不如我僕約伯講論得正確。」

四二七)「顯然，這裏的懺悔並不涉及倫理方面的善惡。的確如此，約伯的朋友並沒有對自己的生命存在做過深度的反省，只是依循社會文化既有的結構認識天主，他們怎能比經過深度反省的約伯更深刻講論出天主來呢？這句話顯示「約伯傳」作者認同約伯的反抗，認為在走向更深皈依天主的路途上，心靈上的掙扎、反抗是必要的。

約伯確是這樣的一個人物。我們可以稱他為「追尋更深皈依的存在主義者」。

本文主要參考資料：

- ① 劉家正等編著：「約伯面對朋友及天主」，（臺中光啓，民六三年初版）。
- ② Mackenzie, R.A.F., "Job," *The Jerome Biblical Commentary*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968), Vol I, 511-533.
- ③ Moore, R.E., "The Integrity of Job," *The Catholic Biblical Quarterly*, 45(1983)17-31.
- ④ Murphy, R.E., *The Psalms, Job, Proclamation Commentaries*, (Philadelphia: Fortress Press, 1977).
- ⑤ Nash, J., "Images of Job," *Review for Religions*, 42(1983)28-33.
- ⑥ Pope, M.H., *Job*, Anchor Bible 15 (New York: Doubleday, 1973).
- ⑦ Von Rad, G., *Wisdom in Israel*, (Nashville: Abingdon, 1972).
- ⑧ Zerata, P.P., *The Wisdom of God in the Book of Job*, (Roma: Herder, 1978).

▲其餘次要參考資料見註釋，不另條例。

註：

- ① B.W. Anderson, *Understanding The Old Testament*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1959), p. 497.

- ② 包華·Nahum N. Glatzer, Robert Gordis, William J. Sheedbee 等人。請參閱·Jesse Nash, "Images of Job," in *Review for Religions*, 42(1983), pp. 28-33.
- ③ 「天主觀」是譯自 John Bowker 的 "Sense of God"。他認為每個人的「天主觀」都會因其社會、文化及心理等方面的各種經驗而有所不同，也會因其經驗的增多而改變。請參閱其著作 *The Sense of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1973)。
- ④ John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 100.
- ⑤ Roland E. Murphy, *The Psalms, Job, Proclamation Commentaries*, (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 79.
- ⑥ 請參考郎昆如：「影響存在主義的三位大師——祁克果、尼采、胡塞爾」，「發展中的存在主義」（臺北先知出版社，民六一年）頁四七、七八。

宗徒大事錄中之宣講

John Navone, S.J. 著
趙 夷 譯

在宗徒大事錄中約有二十四篇宣講，而他們佔全部作品篇幅的四分之一或五分之一。這些宣講並不包括六2~4，八20~23，九15~16，二一20~25；因為這些章節欠缺宣講所應具備的真正形式。在宗徒大事錄的結構中，宣講這部份很明顯是由路加安排成他最喜愛的文體。因為他們如此明顯是一種文體的設計，所以我們所讀到的並非是宣講的原文。

規律性和簡短性

在宗徒大事錄中，這些宣講以某種規律出現。我們應記得路加在寫作每一部份時，其資料來源是相當不同的。所以明顯可知，這些宣講經由特別安排而具備文學的風格。

同樣的，這些宣講的簡短性也支持着同一結論。假如他們按現有的文字被講出，大部份的長度不會超過三分鐘。Wikenhauser 認為路加通常只對原始宣講包含的主要意義作簡短的摘要，來解決簡短性的問題。然而這些宣講並非只是摘要，他們已然具備了公共講道的形式。他們也不能擴充到原有講詞。因為他們是獨立、完整的實體。

有些主張這些講詞是原始宣講忠實的記錄；可是，傳承的歷史却對這種看法提出質疑。除非一篇講詞連續不斷地為人重複，否則在二三十年後，人們一定無法認出它的原貌。對主的言論，其情形當然是如此，但對宗徒的講詞，則很難予以同樣的肯定。不論是宗徒們的宣講或是保祿的宣講是否馬上

被騰寫下來或被口頭傳達，都是可懷疑的。

路加的神學

路加的神學思想遍佈在這些宣講中。例如：他個人獨有的神學概念，就是特別強調耶穌和教會間的延續關係。路加對這主題的興趣是促使他在寫作完福音後又增加另一部書的原因之一。在他之前無人如此作。許多路加的觀念都繫於這個延續的主旨：主耶穌結束祂塵世的生命後，連續顯現給門徒們達四十天之久；耶穌升天和聖神降臨的連結；尤其是他特有的見證觀念，都出現在宗徒大事錄第一章中。

耶穌的真實見證人是十二宗徒，因為他們是主耶穌在聖神內所揀選的（一2）；從一開始，他們就跟隨了主，而且知悉祂所有的言論和行事（一21-22）。因此，他們傳教和工作，確保了發展中教會的延續性。

路加對宗徒是耶穌的見證人之觀念以固定的形式遍佈在所有宗徒大事錄傳教的宣講中：二32，三15，五32，十39，41，十三31。無論見證的觀念在何處出現，並非出自伯多祿或保祿說的言詞，而是神學家路加在說話。

舊約的引證

在宗徒大事錄中經常出現舊約的引證。其中一定有些講阿拉美語的人，他們引證的方式，可以看出他們是依據希臘的七十賢士譯本，而不是希伯來原文。雅各伯在使徒會議時的講話引用了亞毛斯先

知的經文來作證明。它不可能出自希伯來文聖經。雅各伯，因他在耶路撒冷並沒有從七十賢士譯本引證這句聖經。因為希伯來文聖經摒除了這段經文。因而，它是路加所爲；他毫不猶疑的把希臘的七十賢士譯本聖經中的話放在雅各伯口中。

問 斷

宗徒大事錄的宣講曾間斷了好幾次。然而，都只發生在主要的訊息已被傳達後。保祿在聖殿院中的宣講是一個例子（二二1-21）。在保祿引證主對他所說的「我要打發你到遠方外邦人那裏去。」以後，暴動馬上開始了。這是宣講的高潮，因爲路加希望顯示去外邦人處傳教是主的意旨。其他的例子還有：七53，十43，二十三6，二十六23，還可能有三26，五32，十七31，十九27，這些宣講的間斷證明宣講爲文學形式的一種設計。

聽 衆

我們應按這些宣講的對象去了解它們。究竟宣講只是給當代的聽衆或是給所有讀這部書的人？假如伯多祿是向初期教會團體講述猶達斯的死亡（一18），那麼，除了人已週知的事外，他並沒有加上任何新東西。但是二部路加作品的讀者不會知道這件事情。因爲路加，不像瑪竇，在福音中並未提及猶達斯之死。

假使人已知道前有的敘述

這些宣講通常假設先前的敘述，所以整部書的讀者可以馬上了解它們。但是，只聽這講詞的聽衆會感到它們並不清楚。而且缺乏上下文。在廿二章中，聽宣講的猶太人可能會問：爲什麼阿納尼雅去找掃祿？又憑什麼知道天父揀選了他？另一方面，讀者不會爲這個敘述的不完整所擾亂，因爲他們在第九章已知道了有關阿納尼雅這部份的故事。路加把阿納尼雅的故事細分爲：廿二章係由保祿的觀點敘述，所以他只報導了阿納尼雅對保祿說的話；而於九章敘述了阿納尼雅和基督間的對話。保祿在第二十二章的宣講假設第九章的故事已爲人知。

事件的方向感 (Directional Sense)

全部講詞的整體所有的主要功能是在強調某些事件對教會的歷史發展具備着特殊的意義。給讀者指出事件的方向感。所以，科爾乃略故事（十1-11、17），這些發生在保祿對外邦人宣講之前，指出主自己願意對外邦人傳教的使命實現。路加在伯多祿在科爾乃略家中的宣講（十34-43）中強調這事件的基本意義。在耶路撒冷的宣講（十一5-17）他也特別提出這一點。

即使在阿勒約帕哥的宣講宗徒大事錄也具備計劃性的價值。路加並不報導保祿在斐理伯城或格林多城的講道。然而，藉着報導保祿在雅典的宣講，斷言新的信德會進入古希臘的歷史中心。

在宗徒大事錄中保祿自由傳教行動的結束代表一個特殊的轉捩點。他的監獄時期馬上要開始了。路加藉保祿米肋托的講詞（廿18-35）中回顧保祿偉大的傳教行動已感到足够了。這篇告別詞顯示了宣講在宗徒大事錄中成了整個文學結構中的組成因素。

路加如何報導了使徒保祿三篇宣講所有的不同聽衆是值得注意的：猶太人（十三16-41），外邦

人（十七 22 ~ 31），基督徒團體（廿 17 ~ 35）其中內容的先後安排很難說是隨意而來的，事實上，它具有告訴讀者一個人在當代是如何宣講的功能。米肋托的宣講告訴我們保祿如何對基督徒團體宣講，而在安提約基雅顯示了他如何對猶太人宣講。

宣講的典型功能

在伯多祿傳教的宣講中可發現它們的基本功能（二 14 ~ 40，三 12 ~ 26，四 8 ~ 12，五 29 ~ 32，十 34 ~ 43）。所有這些講道都依據同一結構安排：

(1) 一個與具體情況相連的導言。

(2) 耶穌基督的訊息：

③ 猶太人對耶穌所作的罪行。

④ 在耶穌內天主所作的救援行動。

(3) 經文的證明。

(4) 邀請人們悔改，接受救恩。

從這個觀察並不能推斷出伯多祿通常都依據這種大綱講道。在保祿的宣講中也可能發現同樣的結構。（十三 16 ~ 41）這些大綱規律性的應用都是源自路加的看法來得更為恰當。這是由於路加希望表示這是耶穌救援的訊息。從一開始就在整個教會的宣講，而且這是使徒所宣講傳統的教導。（二 42）。

結 論

這些宣講所要表達的不只是一個希臘作者修辭上的傳習。它們在宗徒大事錄的結構中所有的功能不只單在文學方面。它們講道並向有信仰讀者呼籲，告訴他主耶穌的道路而且向他宣佈救援的訊息。

路加採用了當時文學的設計。而把它成爲己有，並且增加了一些新的東西。這些宣講與一種傳統的文學形式有親切的相同，並沒有按現在寫出的方面被講出過。路加仔細推敲了傳聞和特殊的歷史資料，有時他摘錄並發展了一個舊有的文件。他在那些宣講中加入了許多傳統信德的要素。儘管他使用了許多歷史或傳統的材料，這些宣講仍是他獨特的創作。

對宗徒大事錄中宣講的這種探討，強調我們要了解所願解釋的經文的文學形式的重要性。注釋者應知道作者加上一次宣講的目的，什麼是這種文學設計的共同特性，和作者如何使用這種形式來達到他作品中普遍的目的。

本文譯自 John Navone, S.J., *Speeches in Acts, the Bible Today*, 65(1973), pp. 1114-1117.

耶穌的名號之一——人子

張春申

「人子」這名號在福音中用得最多；但它是否是初期教會的創作而加諸耶穌呢？歷史中的耶穌是否自己用過它？祂在什麼情況之下用的？……這是本文探討的主題，分三部分進行。

- 1、舊約與猶太文學中的意義。
- 2、耶穌是否曾自認過是人子？
- 3、初期教會中人子名號的運用。

1、舊約與猶太文學中的意義

「人子」(阿拉美文 *Bar emasha* 希伯來文 *Ben adam*) 一辭中的「子」字，若只以字面觀之，就像聖經中常用的「說謊之子」、「光明之子」的「子」字的意義一般，意指「這一類」。這是閃族的用語：即「人這一類」、「說謊者這一類」、「光明者這一類」等等。但除了這閃族用語的意義外，「人子」一辭在舊約和猶太文學中還有其他獨特的意義。舊約文學中用過「人子」的著作主要有聖詠、厄則克耳先知書和達尼爾先知書。厄則克耳書中，雖然庫爾曼認為先知以人子自稱，表示有着一種上主僕人使命的意義。但別的學者則認為對「人子」一辭，厄則克耳書尚未予以重要的意義。最重要的人子觀是來自達尼爾先知(見：七13、14)。當時猶太人受到希臘君王統治，遭到極劇烈的迫

。賽先知先在神視中見到先後四獸出現，第四獸象徵當時的統治者更爲凶猛，這表示猶太人遭受的個個強國（見達七）。在這脈絡中於是有了稱爲人子的奇妙人物出現。人子神聖地走向上主（見七13）該是以色列民族的象徵他領受統治、尊榮、王國（見七14），他的國度永遠常存。此後在猶太文學中人子的概念更加發展，這在厄諾客書和厄斯德拉第四書中可窺見一斑；比達尼爾先知書所論的人子，內含上更爲豐富。兩書把舊約中所有末世的人物：默西亞、光榮的上主僕人、末世性先知……等名號都與人子融合。

綜合上述，可見耶穌時代「人子」名號早已存在，他是一位超越以色列國土的人物，一切邦國服事他、順從他（見達七26、27）。達尼爾先知書的文體屬於「默示錄」，書中敘述末日天主驟然完成救恩，爲此人子來臨反映救恩史的結局。

2、耶穌是否曾自認過是人子？

在新約中，人子名號的應用密集在福音中。其他部分只有四、五處提及人子，而且似乎沒有超過福音的神學思想。更加應當注意的，在福音中「人子」一辭基本上都是出現在耶穌口中。於是今日的批判學家認爲，如果說人子名號在初期教會中開始創用，該是無稽之談。因爲假使初期教會開始創用人子名號，爲什麼新約其他諸書中用得如此稀少，並不盛行？另一方面，爲什麼記載耶穌生平福音書中反而叢出，而且又千篇一律地出現在耶穌口中呢？最爲合理的結論該是耶穌時代，人子名號已有應用，而且他自己也曾用過。但另一問題是：當耶穌用人子時，是否是指自己？這是批判家們探研的對象。

學者普通把福音中有關人子的經文分爲三類。第一類是講生活在世的人子（如：瑪八20；路958）；第二類是講預言苦難復活的人子（如：谷八31，九31，十33）；第三類是講末日光榮中來臨的人子（如：路十二8；谷十三26）。

按照福音記載的字句，顯然地耶穌在三類經文中都以人子自居。但是究竟歷史中的耶穌是否真正自稱人子，或者耶穌雖然應用了人子名號，但他自己並不用來自稱。至於福音中耶穌自稱人子的話乃是初期教會在復活信仰中將耶穌的話改變而成的。這是批判家爭論的問題。批判家大概可分爲三派：首先是以步特曼爲代表，他們否認歷史中的耶穌有默西亞的意識，同時也主張耶穌沒有自稱爲人子；其次是庫爾曼及天主教大部分學者的主張，歷史中的耶穌明認自己是人子；最後是以富勒（R. F. Fuller）爲代表的一派，他們認爲歷史中的耶穌雖不曾以人子自稱，但是在其言行中可看出，將來的人子與他自己現在的行動、言語具有密切的關係。下面就將三派主張較詳地縷述。

以步特曼爲代表的一派否定耶穌自稱「人子」。那麼對福音中耶穌口中三類自稱人子的話究竟如何解釋呢？基本上承認他在世應用過人子名號，但是並非自指。現在福音中的話，是在教會的信仰中改變而成的。福音中第一類有關人子的記載（如：瑪八20，十一19）字句中似乎是耶穌在表達自己，但是事實不然。首先，第一類中之人子名號並無達尼爾先知書中之意義，只是「人這一類」，意即「現代的人」而已。譬如福音上說：「若翰來了，也不吃、也不喝、他們便說：他附魔了；人子來了，也吃也喝，他們却說：看哪！……」這不是耶穌自指，僅是將過去的人與「現代的人」劃分清楚而已。第一類的經文基本上是根據這個方式註解；爲此即使耶穌應用人子名號絕非自指。

有關第二類對於人子「受難與復活」的預言，步特曼認爲最後只有一個來源，就是後來教會在復

活的經驗中，信耶穌就是默西亞，就是達尼爾先知所描繪的人子，於是這名號加在歷史中的耶穌口中。這點爲步特曼在批判學上是有跡可尋的。福音最基本的資料來源有二：一是馬爾谷福音，一是材料「Q」比「谷」的時代更早。三次預言耶穌的死亡與復活都是「谷」的資料；而且三次預言的描繪是如此逼真詳盡，所以該是後來教會的創作，而不是來自耶穌。

至於論及第三類末日來臨的光榮人子，步特曼亦說是耶穌自己的言語。但是耶穌並不以光榮人子自居，而是他指，這在今日福音中尚有痕跡（見：路十二8）爲此歷史中的耶穌不會自認人子，在末日要來臨。至於福音中的第三類經文將耶穌視爲光榮來臨的人子，那又是後代教會修改的結果了。

由此可作一個簡短的結論：以步特曼爲首的批判學家以爲耶穌確實用過人子的名號，但是他從來未說人子就是自己。

第二派的聖經學家，基督教有庫爾曼；天主教中有吉耶（J. Guillet）和雷翁杜富（X. Léon-Dufour）我們根據吉耶來介紹，基本上這是承認耶穌自認人子的一派。

首先，一般而論，必須承認福音中一些耶穌講論人子的話是經過教會改變過的。甚至有些自耶穌口中自認人子的話也是教會所加的。但是後代教會的這種作法，並非擅作主張，因爲基本上，福音中三類有關人子的資料都是出於歷史中的耶穌。首先，吉耶指出人子名號是作用性的，不是一種身分或本質。三類有關人子的話，不同地指三類作用，世間的作用，未來的受苦與復活，以及末日光榮來臨。其次，由於福音中具有這許多有關人子的資料，而且都由耶穌用來自稱，吉耶認爲歷史中的耶穌不但應用過這名號，而且也一定以此自稱，否則無法解釋福音的基本可靠性了。因此爲吉耶而論，問題不是耶穌是否用過人子；而是耶穌在祂生命中前後以三類人子名號自稱的連貫性，這是我們下文要

替他說明的。

三類有關人子的經文，顯明地是指耶穌公開生活中在地上的權能（赦罪：谷二10-11；安息日的主：谷二28）和無能（無枕頭之地：路九58……）；指即將遭受的苦難（三次預言）；以及指末日光榮來臨（路九26，十一30，十二8，十二40；……路二二69）。究竟三類經文怎樣在耶穌身上連貫起來呢？我們不能忘掉人子名號來自達尼爾先知書，這是天主末日的救恩藉他而啓示的人物，也即是普通所稱的「默示性人物」。究竟耶穌怎樣在自己的生活背景中將三類有關人子的言語，連貫起來呢？吉耶神父的分析是先從第二類與第三類出發；然後再連結第一類。

在舊約傳統的默示性文學中，一般而論，在默示現象或神視之後，常有歷史性的註解（參閱：達七9-14，15-28），亦即天上與人間以及現在（神視）與將來（歷史）的連貫。至於耶穌在祂的自稱人子的話中，也有這種連貫，只是次序有所不同而已。祂在人間不久要受苦難（第二類），不過對祂苦難的註解是末日（天上：將來）將乘雲光榮地降來。爲此人子經文的第二類與第三類之間具有默示性文學的連貫：天上與人間以及現在與將來。所以爲吉耶而論，這句批判家慣常註解爲耶穌與人子不是同一人的話：「誰若在這淫亂和罪惡的世代中，以我和我的話爲恥，將來人子在祂父的光榮中，同諸聖天使降來時，也要以他爲恥。」（谷八38），其真實的意義，並非是耶穌與人子判若兩人，而是默示性的對稱說法而已。再者在人間說話時，耶穌尙非光榮的人子，必須經過苦難才進光榮中，爲此谷八38的對立說法，更易註解成耶穌即是人子。總之，第二類與第三類的人子經文都是來自耶穌，而且具有連貫性。除非人間苦難中，他已是人子，不可能是末日光榮來臨的人子；他是末日光榮來臨的人子，證實他是在苦難中的人子。當然吉耶自己也承認，真正的困難該是解釋耶穌怎樣在人間生活

時，意識到自己是默示性的光榮人子（參閱：神學論集第④⑤期：張春申，耶穌的知識與意識）；尤其是四周的人怎樣會接受一個生活人間的耶穌即是末日來臨的光榮人子。

至於第一類有關耶穌自認人子的經文，如果肯定了第二類與第三類的真實性與連貫性，便比較容易處理了。雖然所有第一類經文不必都是句句真實，不過耶穌傳教時自認享有權能的人子，那是必然的，因為祂是來自要光榮來臨的人子（第三類）；他向當代人也自認無能的人子，那也是真實的，因為他是不久將被處死的人子。由此可見，第一類關於人子的經文順利地與福音中其他經文連貫起來了。

以上我們介紹了吉耶對於批判家爭論不已的人子名號問題所持的主張。但是當他討論這個問題時，特地提出的兩點相關說明，倒很有意思，值得我們同時在這裏補述。

第一點在上文已略有接觸，即不但谷八38中，在言語的表面上，耶穌自己似乎與人子分立，其實這種二元現象選發生在其他場合。福音中載有不少耶穌自我肯定的經文（*I say to you*），顯出祂無比的權威，「我願意，你潔淨了罷！」（谷一41）；「我給你說：起來，……」（谷二11）；「請看，我的母親！」（谷三34）。但是另一方面，耶穌也往往以一個似乎不相干的稱謂暗指自己，「伴郎豈能在新郎還與他們在一起的時候禁食？」（谷二19）；「先知除了在自己的本鄉……」（谷六4）；「……大於約納的！……大於撒羅滿的！」（瑪十二38-42）。人子名號只是一例而已。其實這個二元現象只是表示耶穌自我意識的特點，一面他清楚意識到自己的權威、身分；另一方面祂又意識到一切的根源，不是自己，而是天父。

此外第二點在福音中與人子名號有關的現象，便是天國這個名詞的應用。由於在耶穌最初的宣講

、山中聖訓、以及比喻中，天國出現得非常之多；至於人子比較後出，往往不與天國同文，因而有人懷疑人子是初期教會的創造而加諸耶穌口中；相反，天國才是歷史中的耶穌真實地應用過的。關於這個現象，吉耶的解釋顯得相當平衡與合理。他認為在達尼爾先知書第七章中，人子與天國該是相提並論的。人子得到權威尊榮，於是天國來臨。天國來臨是一發生事件；人子是實踐天國來臨事件的人物。兩個名詞基本上是相連的。因此，當耶穌在加利肋亞宣講天國來臨，講解天國比喻時，顯明地祂是向人報告一個事件的業已來臨，至於祂自己的身分隱藏在事件之後。事實上，他真是實踐天國來的人子。至於後來當耶穌令人矚目的行動一一出現時，顯明地祂自稱人子爲了說明身分；至於天國的事件，却在他的行動中隱隱地來臨了。宣講天國，爲了使別人發現一個救恩事件；自認人子，爲了說明自己的作用與使命，兩者雖然不可分，但是爲了不同的目的，因此也往往不相提並論了。因此不能以此來否認耶穌應用與自稱人子的真實性。

最後，第三派討論人子名號的聖經學家可推富勒 (F. H. Fuller) 爲代表。耶穌應用過這名號，但是並不以人子自稱。不過另一方面，在耶穌的用語中，表示自己與人子之間具有非常密切的關係。由於他的言行，天國業已來臨，顯出極大的權威，因而要求時人相信。甚至當人子末日光榮來臨時，將爲他的權威辯白；這是耶穌所表示與人子的關係。「誰若以我和我的話爲恥，將來人子在自己的光榮，和父及衆天使的光榮中降來時，也要以這人爲恥。」(路九26)，基本上，這是富勒討論人子名號的核心，也藉此來解釋福音中三類經文。

在復活信仰中，初期教會已將人子名號加在耶穌身上，於是，或者改變了耶穌自己有關人子的話，或者創造另外一些言語，構成了福音中現有的資料。不過教會自身並沒有任何創新的人子神學，

只是接受了舊約傳統中人子的意義，用來稱呼耶穌。這當然也有歷史的基礎，因為事實上耶穌曾經論及人子與自己的關係。（路九26）於是在復活的光照下，教會理所當然地承認耶穌是那位光榮末日來臨的人子了。

說明了富勒的基本思想之後，現在稍微能够敘述他批判的過程。在三類福音有關人子的經文中，第二類整體地不能視為真實地來自耶穌，因為預言人子的苦難在最古老的Q資料中闕如，爲此即使其來源屬於巴勒斯坦教會，也只能視為後起的資料。至於第一類與第三類中，顯出古老的巴勒斯坦教會不但相信耶穌在世時以人子身分活動，而且祂是末日光榮地來臨的人子。富勒將二類資料，應用源流、類型、傳承各方面的批判之後，肯定耶穌自己真實地用過人子名號，但是並不以此自稱。當然我們無法在此詳細介紹他的批判過程。不過有一點值得提出來的是，富勒特別強調；假使耶穌在世自稱爲人子（第一類），怎樣還能有時自稱爲末日要來臨審判與拯救人類的人子。在心理上，這是不可能的。於是根據路十二8 ff，富勒以爲耶穌與人子不同，如同天國在耶穌身上出現與它末日圓滿完成不一樣。耶穌自己並未宣告天國「何時」以及「怎樣」由人子來圓滿地完成。至於路十二8 ff，提到人子來臨，目的是要求世人在歷史中的耶穌面前嚴肅地抉擇，採取生活中的新立場。不過這段經文雖然區分了人子和耶穌，仍舊含有極深的神學意義，在猶太人的默示語氣中，指出了兩者之間的密切關係。耶穌並不在乎對末日默示性的描寫，他要求的是現在立刻爲了將來而當機立斷，採取立場。但是耶穌的權威、要求，……是與默示性的人子密切相連的。末日人子來臨將顯揚出現在隱含在耶穌宣講的一切。這便是第三派的代表富勒的主張。

由此可見，基督論中人子名號顯得多麼複雜，我們所介紹的三派之間差別是相當之大；而且三派

主張實在尚未包羅所有對於人子討論的重點。由於問題的重要，下面我們再整合性地將問題綜論一番。第一：我們先根據路加福音，集合三類有關人子的經文；第二：我們根據嚴厲的批判家，指出可靠地來自耶穌的經文；第三：我們要問究竟爲什麼福音中會有這許多有關人子的經文？當然這番綜論之後，並非解決了人子名號問題，也非所有聖經學家同意的解決，只是爲了達到較完整的鳥瞰。

第一：路加福音中有關人子的經文

路加在福音中收集了很多有關人子的經文，誰若嚴格分析之後，一定能夠知道爲什麼作者應用了這些經文，同時也能够確定作者在編輯時願意表達些什麼重要思想。以下經文都是來自路加，(Q)表示經文屬於古老的資料 (Quelle)，(谷)表示經文在馬爾谷福音中可以找到，雖然不似(Q)古老，但也顯出其原始性。

第一類：

- 五：24 但爲使你們知道人子在地上有權赦罪……。(谷)
- 六：5 人子是安息日的主。(谷)
- 六：22 幾時爲了人子的緣故，人惱恨你們……。(Q)
- 七：34 人子來了也吃也喝……。(Q)
- 九：58 人子却沒有枕頭的地方。(Q)
- 十二：10 凡出言干犯人子的，尚可獲得赦免；……。(Q)
- 十九：10 因爲人子來，是爲尋找並拯救迷了的人。

第二類：

九：22 人子必須受許多的苦，……但第三天必要復活。(谷)

九：44 人子將被交於人手中。(谷)

十七：25 但他必須先受許多苦，……在人子的日子裏也要怎樣……。

十八：31 看！我們上耶路撒冷去，凡藉先知所寫的一切，都要成就在人子身上。(谷)

二二：22 人子固然要依照所預定的離去。(谷)

二二：48 猶達斯，你用口親來負責人子嗎？

三四：7 人子必須被交於罪人之手……。

第三類：

九：26 誰若以我和我的話為恥，將來人子在自己的光榮……也要以此人為恥。(谷)

十一：30 因為，有如約納為尼尼微人是個徵兆，將來人子為這一世代也是這樣。(Q)

十二：8 我實在告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他。(Q)

十二：40 你們也應當準備，因為在你們不料的時辰，人子就來了。(Q)

十七：22 日子將到，那時，你們切望看見人子日子中的一天，……。

十七：24 因為猶如閃電由天這邊閃起，直到天那邊：人子在他的日子裏，也要這樣。(Q)

十七：26 在諾厄的日子裏怎樣，在人子的日子裏也要怎樣。(Q)

十七：30 在人子顯現的日子裏也要這樣。

十八：8 人子來臨時，能在世上找到信德嗎？

二一：27 那時，他們要看見人子，帶着威能及莫大光榮乘雲降來。（谷）

二一：36 所以你們應當時時醒寤祈禱……並能立於人子之前。

二二：69 從今以後，人子要坐在大能者天主的右邊。（谷）

第二：批判家認為真實來自耶穌的經文

特德(H. E. Todd)的批判結果，只承認六節真實的經文：十一30，十二8，十二40，十七24，十七26，十七30。富勒加上瑪十九28。這可以表示非常複雜的批判以及其嚴格程度。透過剩餘的數節可靠經文，那些批判家認為耶穌並未自稱為默示性的人子（心理層面上的困難）。至於第一類經文的來源，可說是初期教會在耶穌死亡與復活後，經過信仰反省而有的產品。至於第二類預告人子苦難，即使耶穌可能向弟子們說過一些類似的話，不過現在福音中的文字，一定都飽受了耶穌苦難事件的影響。

第三類中所有具有真實價值的經文，肯定人子將如審判者與諮詢者一般來臨。希金斯(A. J. B. Higgins)更是強調人子的審判資格，雖然有時人子又似一位辯護者。但這種差距不足為奇，事實上問題本身是相當複雜的。在路十七24-26；十七30；十一30中，人子是審判者。但耶穌並不即是人子；人子將會為耶穌的宣講辯白。在十二8中，人子的默示性面貌與耶穌的宣講密切相連；這是富勒特別注重的因素，我們已在上文講過。總之，耶穌自己曾論及人子，但並未以人子自居。

第三：為什麼福音中產生這許多有關人子的經文？

既然一方面關於人子來自耶穌的真實經文並不很多，另一方面却在福音中又有這麼多關於人子的經文，那麼當然該由初期信徒插手其間了。爲此回答這個問題，必須認識與了解初期教會的性質。

初期弟子面對耶穌的言行，不能不有所答覆：接受或拒絕納匝肋耶穌自己和祂的訊息。其實，全部新約便是他們接受而有的答覆。當然，耶穌自己以及祂對自己的了解與初期教會接受祂而有答覆之間不該有任何對立、矛盾；只應貫通一致。不過我們有理由將兩者加以辨清。因爲耶穌的身分和言行不但召喚了初期教會答覆，而且繼續不斷地在歷史中召喚後代教會答覆。答覆同一耶穌，可是在不同時代中的教會，其答覆的表達方式能極爲不同。爲此值得我們問爲什麼在新約中初期教會增添了這許多有關人子的資料。

首先，在路十二8以及其他真實性極大的經文中，歷史中的耶穌聲明祂自己的言行最後將由人子來加以辯白與證實。耶穌的死後復活表示辯白與證實已經開始了。根據這些因素，初期教會的神學家發展了語言中第三類有關人子的話；他們應用舊約中默示文體的圖像，來描繪人子（參閱：路二一27，二二69）。初期神學家根據耶穌自己的話，同時又根據復活的信仰，繼續與延伸了原來的意義：人子將要爲耶穌伸張正義；而且正義已經伸張，因爲耶穌復活了。最後由於相信耶穌自死者中憑着自己的能力而復活；是祂自己辯白與證實了一切，那麼初期教會更進一步，承認耶穌真是那將要來臨的人子。末世已經出現，只須期待末日。

至於第一類關於人子的經文顯得相當古老，因爲不論在（Q）與（谷）中都有。這些話應當來自古老的巴勒斯坦教會，而且其生活實況應該屬於初期教會與猶太人辯論的場合（赦罪權柄路24 || 谷二10；安息日問題路六5 || 谷二27）。教會將有關人子的話安置在歷史中耶穌口裏，爲了肯定祂的權

能，因此也在這耶穌（祂是末日將要來臨的人子）身上，承認應有的權能。比如：人子在地上有權赦罪（路五24 || 谷二10）。

最後必須分析第二類的人子經文，為使我們對初期教會的信仰答覆更為清晰。特德已經證明，預言人子苦難的經文也該出自巴勒斯坦教會，雖然比第一類稍遲一些。不過韓恩 (H. Han) 在第二類中分為兩種經文。第一種較為簡單：人子將被交於人之手（路九44 || 谷九31）；繼而加上了釘死與復活。其實第一種關於人子受苦的經文只是第一類有關人子在地上的經文正常的發展而已！人子在地上早已遭受猶太人的嫉視與反對；繼而摒棄與處死；末了才由復活來辯白。發展的結果是在第一類經文中加上耶穌苦難的描寫。韓恩認為第二類經文的第二種又增多了滿全舊約的神學思想（路二二22 || 谷十四21）；基本的信仰該是與格前十五3一致的：耶穌的死亡與復活按照聖經完成了救恩。韓恩以為是聖詠一一八22，不是第二依撒意亞中受苦的上主僕人，作為初期教會心目中滿全的聖經章節。

總之，三類有關人子的經文都是古老的巴勒斯坦教會接受耶穌的答覆。耶穌是誰？做了些什麼？巴勒斯坦教會沒有說祂是先存的人子降生為人。為這個教會，耶穌在世上預先實踐了末世性人子的作用，為此，一方面它肯定人子在世上的言行以及苦難與復活的意義；另一方面它期待人子光榮地來臨完成救恩。我們可以說古老的巴勒斯坦在復活的信仰中繼承了舊約的人子名號，樸實地在基督論中，反映了人子神學；這是它對耶穌自己與他的言行的信仰與答覆。

3、初期教會中人子名號的運用

其實，上文中我們已經介紹了巴勒斯坦教會怎樣應用了人子名號；不過，當教會進入希臘化地區

之後，這個名號由於新的背景之故，也便失去其重要性了。首先「人子」一辭翻譯成爲希臘文，談來只有單純的「人」的意義；不能聯想起猶太文學中充滿神秘與默示意味。而且教會在末日延遲的情況下，對於人子末日降來的期待已不再強烈。爲此新經各書中已經不再多提人子的名號了。其實希臘化猶太教會以及外邦教會，對於同一耶穌的信仰，已經運用別的名號來表達了。

不過唯一值得我們重視的事實，此後在若望福音中，人子名號依舊保存，而且融合在第四福音特殊的「先存」以及「高峯」的基督論中（參閱：神學論集第⑩期，夏其龍論若望福音中的「人子」）。最後，我們這篇文章又引我們想起神學本位化工作。新約中耶穌的不同名號，代表不同教會的基督論。而且有的名號在歷史過程中也會失去時代性，所以後期教會必須尋找別的名號來代表對基督的信仰。人子名號是清楚的例子。那麼我們當代的中國教會該怎樣稱呼信仰中的基督呢？

參考書：

Bultmann R. *Jesus, Mythologie et demythologisation*, (Paris, Seuil 1968)

Fuller R.H. *The Foundations of N.T. Christology* (N.Y. Charles Scribner's Sons 1965)

Guillet J. *Jesus devant sa vie et sa mort* (Paris, Aubier 1971)

Higgins A.J.B. *Jesus and the Son of Man* (Philadelphia, Fortress 1964)

救主之母反映出聖三的作為（下）

Jean Galot, S.J. 著
岳雲峰 編譯

三、聖言的母親

瑪利亞身為天父的特寵女兒，聖神的淨配，同天主有着一種超凡的聯繫。但她却是以聖言之母的名義，透過親情的最密切的關係與天主結合。天主正是藉此表達了祂對人類的愛心：祂與自己的受造者中的一位建立起母與子的親情，沒有什麼能比這種關係更為親密的。教會明認瑪利亞為「天主之母」的光榮稱呼啓示出天主之愛的極限，祂是如此謙虛地與一個由祂所造的生命結合。這無疑顯示出祂對貞女之愛的偉大令人稱奇！

母愛的昇華

當然，瑪利亞並非天主之性體的母親，其實這是不可思議的。但她是天主之母，因為她是聖言之天主性位格的母親。從生理性來論，她只生育了耶穌的人性身體；但是她也是自己兒子的整個自我的母親，因為母性建基於一種由位格到位格的關係。為此，基督按其天主性乃是天主之子，按其人性則是瑪利亞的兒子。於是瑪利亞擁有天父自己的同一兒子，也就是從永遠便存在的聖言成了貞女的兒子。這種能接納天主之子為自己兒子的母性心靈究竟如何呢？

它擁有一顆為人母的正常心靈，也深藏着豐富的柔情和專愛。這樣看來，母愛應是愛情的最高頂

峯，因為這種愛乃是最完美的自我給予。透過這種愛，人性的自我奉獻超越任何感情的層面：在子女的愛上，一個孩子能給予自己父母的愛是不能如此徹底的，因為孩兒從自己父母接受那麼多的愛，是他無法回報的，並且孩子乃是父母之愛的專注焦點；在婚姻的愛情中，却是付出多少才能接受多少，基本上畢竟是在尋求一種支持和安全。在母愛上，則是母親的自我給與，付出一切力量為哺養自己的孩子；不希望從這種愛收回她所付出的一切，因為她所專心的只在調教一個人品，何況孩子終將離開母親的。她的目的並非要從自己的孩子獲得什麼，僅為孩子的好處着想，但願他能成爲一個完人。聖言在成爲瑪利亞的兒子時，所願望的便是這樣的一顆母性心靈，能爲祂付出完整的愛，讓祂在如此的人性之愛內被人類接納。

瑪利亞的愛優於一切，具有獨一無二的特色，因為她兼有母親和貞女的雙重愛情。貞女的身分使瑪利亞能在自己兒子身上散發出一種無與倫比的清新愛情。她能獻給自己的兒子一顆從未爲任何肉慾所奴役過的心靈，完全保留得毫無瑕疵。這種貞女的情操在瑪利亞的愛內揭示出一種青春永駐的特徵。在她內，其果實並未摧毀花朵；春天的芬芳尚存留在成熟的時期。爲耶穌來說，這無異是一種絕妙的滿足，能在自己母親的容貌上欣賞到一位毫未受損之貞女的畫像。

瑪利亞的母愛還透過她的靈魂的無玷潔德烙印着一種超凡的特徵。這就是她的全德，使其不同於一般人那樣受到實際環境的影響，故此從未感染到任何偏差。即使一位母親願意爲自己的孩子作完整的自我奉獻，她還是不能全然免除自私的要求，因此會尋求在孩子身上獲得某些滿足，或是由於某些個性的傾向，使其流露出自己的憂慮和不耐煩來。而孩子則在不久之後就理會到這些缺點，雖然母親的形象在孩子眼中依舊是神聖的，只是已失去其崇高性。耶穌從未經歷過類似的困惑，因為瑪利亞沒

有原罪，並且她自身也無任何罪過的傾向。她絕不受自私的引誘之影響，且能從這誘惑維持平衡，易於制服自己的憂慮。這種在其靈魂內自主的和諧，引伸至她同孩子之間完美的祥和。基督無論何時何處，都不會爲自己母親的舉止有所激動或失意；從未感到難堪。在理想的母性與貞女之間沒有任何裂痕。

如果罪過的陰影從未介於貞女與自己兒子之間，他們相處的和諧正是這種美境的基礎。瑪利亞的母愛藉着恩寵，被提升到神性愛德的境界。因爲這種愛應指向天主自己，即聖子的天主性位格；爲在孩子身上真能達到這種天主性的位格，瑪利亞務必具備天人直接結合的超性愛德。當然，這種愛德是天主賜給任何願意向他開放者的恩寵；但在瑪利亞身上，這種愛德兼具母愛的真情。其他的母親在愛天主和愛自己的孩子時，表達出兩種截然不同的型態；瑪利亞則是基於唯一的愛去愛天主和自己的兒子。有時聽到某些母親說她們崇拜自己的孩子，其實是不可能的，因爲按「崇拜」的固有意義只能用在天主身上。瑪利亞却不然，她能名正言順地崇拜她的聖子，眞具宗教性的虔敬。

爲此，這種兼具瑪利亞之母愛的超然愛德，表達出毫無自私的自我給與，並且沒有止境。因爲這種愛所具有的特徵，就是僅以中悅天主而愛天主。循乎此種愛德，貞女在愛自己的兒子時，其動機自然而然地會意識到她在愛着天主聖子而忘了她自己。這種愛促使她爲聖子服務，並盡其一切的力量，毫無反哺的要求和報酬。這種愛還叫瑪利亞只爲耶穌作想，對自己沒有任何後顧之憂。

由此推知，瑪利亞在領報時雖獲知她的兒子將以救主的身分統治百姓直至永遠，但她絕不會尋求要在這王國裡佔有一席之地。耶穌的弟子也本應如此，却爲了誰佔首席而爭論，載伯德的兒子還有勞他們的母親出面向耶穌爭取左臣右相的高爵。耶穌的母親不但從未爲自己的好處採取類似的作法，而

且連運用兒子的權力圖謀利己的願望都未有過。她在一切之先更相信基督的驚人權能，但她只為耶穌自己以及全人類的幸福作想。她的一切努力只為自己兒子的偉業付出，只在自己母性的角色上毫不吝惜地為耶穌的使命作未雨綢繆之計。

在這樣的母性親情內，瑪利亞充滿着完美的神性愛德之願望：自我奉獻於天主只為在祂內獲得幸福，將自己所關心的全托於天主，僅為天主受顯揚。在她的生命中只有一個目標：光榮天主的聖子。

母子相依為命

為使瑪利亞成為聖言的母親，天主願意貞女供給自己的聖子一切所有，是一位受造者能奉獻給造物主一切。因此，很明顯地天主賜給了瑪利亞權能，使她能奉獻點什麼給天主，甚至所奉獻給天主者，能最親密地觸及到天主。一種如此偉大的能力豈能不叫人吃驚？甚至使人難以置信。人在面對天主時，事實上他是置身於那位賜給了自己生命之創造者前，無論是存在、人性、氣質和財富都是天主所恩賜；而且在自己的作為上，他也該從天主接納一切。人如何能獻給那位賜給人一切者什麼呢？這就是天主促使人進入另一層面，即天人之際的境界，涵蓋着一種愛情的交流和互換的獻禮。在這種狀況下，人經由天主成為能夠獻給祂某種獻禮者。那麼，就在貞女的母性內，一種賜給人的新穎能力，完全被揭示其張力。瑪利亞給了聖言一個人性生命，以及一顆血肉的心；由她負責塑造基督的人相，決定祂的生理圖形，並使祂展示心理狀況。

還有什麼更大的事蹟能讓天主叫我們驚奇，由受造者中的一位在聖言的人性上深刻地烙印出天主的肖像呢？耶穌的全部生理遺傳都是得自祂的母親；就是她賦給了聖言身體的形態。當我們想像基督

的這種身體的命運之時，它不只是在苦難中成爲我們得救的工具，而且在祂受到復活的光榮之後，繼續在教會內以聖體的標徽證明其真實的臨在，供給所有的基督徒作爲食品，由此可以領悟到天主之信任的無限，祂使這身體受生於貞女瑪利亞。在世界各地，無論何時，直至世界末日，這身體刻劃着祂的母親之原始的特徵。

天主的更大信任乃是讓瑪利亞對基督的靈魂受到決定性的影響。瑪利亞不僅給了基督身體和祂的生理個性；她還調教了基督的精神和心靈。這後者的責任更爲優先，因爲一位母親的使命在教育孩子時比生育更爲重要。有人或許要抹煞瑪利亞在這使命中的角色。難道耶穌沒有瑪利亞的干預就不能自我教育嗎？祂不是在自己天主性的全能和聖德上擁有自己的生活規範，爲何還須接受教育呢？這樣看來，瑪利亞不是被置於天主性體之上，還要從她認同塑造聖言的權能不成？

這是包括在貞女的天主之母的奧蹟內的困難。很難理解到一個人性生命能對身爲天主的一個位格施與一種真實的影響，並給予祂一些什麼。但是降生的真理是與天主之母的真理不可分割的。聖言本可爲自己塑造一個身體降來人世，無需貞女瑪利亞的參與；祂亦能自我陶成自己的靈魂，完全不要母親的協助。可是，祂不願意如此。祂要完全成爲人間的一個人，在母親的胎中受孕取了人的身體，也願意在一種母愛的環境中受教而陶冶自己的靈魂。爲此，耶穌正常地由生養了祂的母親調教祂。爲了祂的心理教育，祂將自己托靠給瑪利亞的母愛。這種母愛心靈成了救主姿態的負責者；這就是福音中所描寫的有關耶穌之隱居生活的真實奧蹟。

瑪利亞對自己兒子的影響力大過任何母親對自己孩子所能施展的力量。耶穌的天主性不但不會約束母親的影響力，反而全力予以協助。由於祂的聖德因由，孩子給自己的母親表露出一種無與倫比的

強烈愛，同時還完全屬於母親的權下。甚至可說，因着服從使耶穌忘記自己是天主；祂的王權使祂設法屬於母親的權下。那麼，透過這種服從和愛心，耶穌完全為瑪利亞的行動開放自己。服從使祂對母親最細微的願望都予以滿足；而愛心則使祂浸潤着貞女的氣質，使祂肖似她的人品之美德。

天父之子的陶成

瑪利亞所施給耶穌的教育，在基本上乃是天父之子的作人之道。因為基督在自己人性上，應透視自己的天主性位格；換句話說，祂的子在天主眼中攝取了人性的姿態、經驗和感情。我們在福音中發現這種子位導引救主的所有行動。耶穌優先所關心的乃是與天父的結合：有如祂的講道、奇蹟和一切行動的基石，一切指向天父。

這種天父之子的人性想法乃是經由聖言之位格所要求的，但除非伴隨瑪利亞的參與是無從實踐的。意即是貞女瑪利亞協助基督在人性上表達出祂對天父之依附。她之所以能負起這種責任，因為她自己已面對天父接受了一種卓越子嗣的恩寵。天父之女，在其始胎無玷和毫無瑕疵的聖德上，獲得這名分的圓滿；我們看到了她是如何以此名義生活着，她同天父的關係又如何親密，是以從未有過一線陰影。一切循乎自然，因而她向耶穌傳授了這種子嗣的態度，使祂在人性的言行上如此表達出祂自己天主性子的深度。

到底瑪利亞僅使耶穌成爲天主所賜給貞女的那般。因爲貞女之所以成爲天父的女兒，她選得歸功於基督之救恩；透過一種提前之恩賜，使她獲得始胎無玷的殊恩。貞女先於所有的人接納了救主願意賜給人類的名義：天主的子女。基於這種途徑，貞女才能對天主流露出孝愛之情，並在這種氣氛中教

養自己的孩子。故此基督是置身在瑪利亞的孝順之源頭，但是這種情懷真正地傳授給耶穌的人性心理，却是透過母性教育之途徑。

應歸光榮於貞女者，是她第一次以猶太語將天主的名字教給小耶穌，從此常虔誠地重復此名，不敢怠慢，因為一切的生命都維繫在這名字上。瑪利亞從自己的民族得到遺傳，在稱呼雅威的名字時應懷有敬畏之心，但這名字在她的口中並無恐懼之情，而是整個生命的投效，以及對一種無限王權的認同；貞女為這名字塗上一種親切的溫馨，深具最大的信賴之情。即便對這名字應懷有極深的崇敬，她却使其聽來扣人心弦，並且為使這名字滲透耶穌內心，她敢帶着喜樂和興奮稱呼此名。事實上，對瑪利亞來說，聖經對天主所要求的敬畏，透過愛心竟成了一種受到默感的服從和尊敬的模式。所以她不希望雅威的名字變成一種無謂的恐怖。經由她的母愛，使耶穌學會對這名字如沐浴在愛的漩渦中。

同樣，瑪利亞也教給耶穌許多猶太教的傳統經文，逐字逐句地要祂背誦。為懂得這些經文，她還在解釋時特別強調應懷有兒女的信賴；在貞女口中，這些經文被啓示出一種不同於原始意義的富饒，即是一種新約的價值，在它內天主被認為是更親近人類的。因為瑪利亞自己是新約時代首先蒙受啓示者，在聖神的光照下，又在與天主自己的兒子之經常接觸中，豈能不對舊約的啓示獲得更深入之認識嗎？首先，瑪利亞的卓越思想，循乎她的天生態度，在許多機會上舉心指向天主。在內心的祈禱中，瑪利亞常體驗到自己對傳統的經文獲得比固定的含義更豐富的靈感。後來，基督遺傳着這種富源，將要更明確地表達出瑪利亞尚未表達的，就是為子的依賴該表彰的祈禱特色：稱天主「啊爸爸呀！」祂還教給弟子如此祈禱：「我們的天父！」這是瑪利亞在猶太經文中從未聽到的稱呼，她也不敢予以運用，但她是多麼渴望能如此祈禱，因為她至多只能稱天主為「充滿父愛的上主」！

另外，瑪利亞在傳授給自己的孩子有關猶太教一切教義和教律時，絕不反對其真精神。事實上，耶穌後來也要說：「我來不是為廢除，而是為成全」（瑪五17），達到圓滿境界。在把天主看成是父時，貞女實在是滿了舊約的法律。每天的經文是如此開始：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主。你當全心、全靈、全力，愛天主在萬有之上。」（申六4）為全心及全靈愛天主，不就是應以一種子女的情腸愛主嗎？

瑪利亞就是以這種興奮給耶穌講論天主的聖善，她還會提出自己所欣賞到的一切細膩心得。她給孩子敘述選民的歷史，特別強調天主之全能的關懷，伴隨猶太民族經歷了過去的一切事件；仁愛的天主不斷地藉某些偉大的奇蹟明顯地進行祂的干預，從未離棄那些不斷叛逆和得罪祂的子民。解釋這種特恩之命運的最終原則，應承認天主乃是在愛情上不可抗拒的神，在仁慈上絕不更改的雅威，即一位具有父性之愛的天主。耶穌對自己同胞的這種歷史要比祂的母親知道得更早，並且對父的心靈比瑪利亞體會得更多。但是經由瑪利亞所講解的有限事情在祂眼中還是有很大的價值，並且接納來予探究，因為祂以普通的言語論及天主的形象時，還須以人性的思想予以生動化，而且面對天主的恩賜應以為子的身分成為認知的典型。同瑪利亞接觸時，祂如此體驗到一種父愛之臨在的真理，使祂心胸開朗和精神歡躍：因為這真理對貞女激起一種強烈的誘導，滋潤祂的喜樂和信心。

往後，當耶穌為人師時，祂不僅從自己的天主性良知吸取訓誨人的真理，而且還從記憶中，搜索瑪利亞的辭彙和祂的德表來兼用。耶穌打從傳教開始，就聲明祂的生命、真理、奇蹟都是得自天父，同時也將瑪利亞所表達的喜樂也提供給弟子們分享，並堅信乃是天父的仁慈指引着祂的救贖工程，使弟子們能在信德上受到支持。但這種堅信亦應受到喜樂的滋潤，就如同瑪利亞一樣。耶穌的全部訓誨

無非是爲啓示祂便是天父之子？但在表達上却依據祂母親教給祂的模式，無論是在言語或感情上都流露無遺。

救世主的成長

在領報之後，瑪利亞就知道自己的兒子乃是默西亞，其使命是拯救人類。天使指給她該提供給耶穌的教育之目的：要在她的母愛薰陶之下，把祂塑造成救主。

但是該如何着手呢？是否要在光榮的遠景中，按天使嘉俾厄爾的宣報所開創的光榮去教育祂嗎？就是那許給祂的達味王位，一個沒有終結的王國。並且西默盎老先知認爲這光榮應傳遍各地，因爲這是在「衆百姓眼中」應該大放光芒的榮耀，而且耶穌將是「爲作啓示異邦的光明。」（路二32）瑪利亞對這預言驚奇不已。她會以這光榮使耶穌生活在祂自己未來的光輝中嗎？

這並不是瑪利亞的教育法。貞女不會告訴耶穌有關天使的預告，也不會讓祂知道西默盎的預言。她要爲自己保密，把聖子未來偉大藍圖深藏在心底。她領悟到自己的角色不是助佑耶穌追求榮譽；她自己從未如此想過，並對人間的一切毫無野心，她僅能在謙卑的環境下教育自己的孩子。她所領悟的是：天使許諾之光榮並非一種征服，而是一種要從天主接納的熱誠；她不該在孩子眼前炫耀祂未來王國的光輝。只有天主才能保證許諾的實踐。

反之，瑪利亞所獲得的啓示應光照她完成這教育的使命是：全神貫注在耶穌的默西亞之命運上。如何準備呢？她並不知道用何種方法達成這一目標，但她却意識到引領默西亞的靈感，一種爲救衆人的仁愛，同時她從聽到的道理中理會了得救的喜悅不能不經歷痛苦。這正符合她的心靈，就在這種遠

景下負起教養孩子的重任。

瑪利亞只會爲耶穌製造出一個充滿仁愛的環境。從很久以來，瑪利亞就對人性的可憐而就憂，尤其是對四週所發現的道德危機，使她能憶測到這種現象也在世界各地漫延。面對人們的惡習，她理解了爲何聖詠的作者會呼求天主的報復，因而她強烈地體驗到罪過的恐怖；但她自己却對罪人懷有憐憫的心情。她認爲他們都是不幸的人，只不過是屈服於他們的脆弱，他們需要更強的勇力來提拔他們。其實，她明知按照聖經來論，這種憐憫之心就是天主本身的感受，亦即對自己的子民之迷失的反應；義怒只是暫時性的，仁慈才是決定性的。這就是爲何瑪利亞會全心渴望默西亞時代的早臨。現在，這時期已經來到，她怎能不對那些如此需要救援者增強仁慈願望和愛德呢？

在耶穌幼時必定看到瑪利亞是如何善待罪人。當時的法利塞人自認爲是義人，拒絕與罪人來往，並對他們表示輕視；而貞女則對這些不幸者流露出特殊的關懷，即便對那些與宗教爲敵的真正硬心者也不例外。瑪利亞對他們是如此尊重，使他們成爲更堪於受到憐憫者，他們却好似對自己的墮落全無顧及。往後，當基督含怒環這種人時，見到他們的心硬而悲傷（谷三5），這正是祂在自己的舉止上反映着祂母親的態度。在十字架上爲致祂於死地的人們祈禱，呼求天父寬恕他們，則是延續着瑪利亞爲最心硬的罪人所作的祈求。耶穌之所以把稅吏和罪人當作朋友，並毫不吝惜地對他們偏愛，因爲祂是受到自己母親之仁愛的影響。

愛人的基礎是建立於聖言降生成人之奧蹟；因爲聖言成人是爲拯救人類，把他們從罪惡中解救出來，並使他們獲得天主之友誼的幸福。故此基督的人性已經是天主愛人的表達。貞女並沒有爲耶穌樹立這種愛人和愛罪人的原則，這本來就是祂在世上存在的理由。但是她却負責使其付諸實行，並予以

展開。她之能有如此作爲，因爲她以一種卓越的途徑領悟了應貫徹救恩的整個計劃之主要真理；天主的決定性仁愛要顯耀地提升人類。在她的仁愛上，她自認應是這種仁愛的經手人；她在自己的整個態度上尋求透視這種仁愛，爲的更忠實地傳授給自己的孩子。

就是這種母愛的教育提供耶穌具體的表率，使其對人散發着仁愛的溫馨。孩子發現圍繞母親身邊的人們，由於瑪利亞所流露的同情而激起某些人的感恩之心，尤其是那些被社會所遺棄的人們。也因此成功地使他們接納貞女的勸諭，其實這種勸諭不常是必須的，因爲她的善表就足以感化他們。由於她的仁愛，瑪利亞不知不覺地改造了一些接近她的人們。當耶穌召喚稅吏匝凱時，豈能不記起這些嗎？匝凱因着自己的職業和爲人乃是當時被人唾棄的人物；公開地受着人們的白眼和輕視。就是對這種人瑪利亞要表達自己的同情，不怕遭到人們的非議；基督所作的也正是如此。當着衆人面前，祂向稅吏表示友善，並告訴他要到他的家裡去，雖然這是猶太人連逃避都來不及的地方。事實證明，這種友善立刻得到了回響，匝凱被感動得許下痛改前非。基督把這種功效看成是受到祂母親之仁愛的影響。當然這種功效在此直接地發自祂的救贖力量；但是其途徑肖似瑪利亞在自己貧窮環境中所慣用的作法。

瑪利亞的爲人同時提示耶穌認清人性的自然需求，物質性的服務也是不可忽視的。瑪利亞受到一種極強烈的傳教熱誠之默感；她體認到最生動的願望就是引領迷失的靈魂走上正途，使那些置身在庸俗環境中的人變得更好。但是她却不用說教的八股方式；她認爲要尊重這些人，使他們不會因她的規勸而感到壓力。瑪利亞僅僅暗示他們領悟她的作爲是出自愛心。當然她也對病人特別關心，只要在可能的情形之下，她會到病人身邊去照料。這種關心和照料爲她打開衆靈魂之門。同樣她也會對遭受不

幸者帶去她的鼓勵，在誠心安慰他們的痛苦時，還伴隨着她的聖德光芒和溫暖。基督不會忘記這些善行，因為祂就是藉着慷慨的施捨而開始了自己的傳教事業；祂多次治療肉身的病痛，爲的能醫治靈魂和寬恕他們的罪過；祂對所有遭受痛苦的人予以安慰。藉着這一切的行動，導致許多人發起擁護祂的運動，使祂能在群眾身上有所作爲，並提升他們的心態導向更高尙的境界。

耶穌在觀察祂母親時，必定會發現她的忍耐令人讚賞。事實上，忍耐乃母性的一種美德。瑪利亞面對自己聽話的孩子從來不需要展示她的忍德，但對他人就有必要。我們不能假想貞女不會遇到別人的仇視，因爲最卓越的聖德也難免遭到莫須有的批評。瑪利亞必然也會受到他人的嫉妬和妄告。爲對付一些無聊的流言或無禮，她只有一種防身術，那就是容忍和緘默；她絕不會對近人的惡意藉故在內心中予以譴責或爲自己的仁心而反悔。她只會信任他人，並希望別人回心轉意。對她自己來說，她會寬恕並忘記所受到的一切侮辱，不停地對人友善。難道她爲救人而停止愛人嗎？耶穌正是以這種容忍和緘默，並以無止息的友愛對待了如達斯，甚至稱他爲「朋友」。當祂在十字架上快要斷氣時，已經筋疲力盡，但祂的容忍却一點未減退；而且還爲那些迫害祂的人向天父祈求寬恕，基督完全流露出祂在孩童時代從母親的教育所積蓄的容忍之富饒。這就是救主的勝利。

那些有關耶穌的報導中，由天主的默感所作的預言，就如老先知西默盎的話，近乎殘酷地打擊着瑪利亞。這些預言使貞女預見到在她的使命中將要遭遇極大的困難和痛苦。其時她尚不知道未來之考驗的情況。按照老先知的預言，耶穌將是許多人跌倒和復起，並成爲反對的記號。此預言所留下的深刻印象爲瑪利亞並不陌生，因爲以色列的先知們都曾遭到強烈的對抗和迫害。雅威的僕人在一位先知的描寫下不是應該受敵人的迫害和唾污，「使他的臉像一塊燧石嗎？」（依五十七）所以瑪利亞已知

她應在這些考驗中教育自己的孩子，幫助他培養出一種不屈的堅忍，使他能相似一塊石頭去面對自己的仇人。這就是為何貞女的母愛之溫柔並不能阻止她在教育方面採取嚴肅態度；溫柔並不意味懦弱。瑪利亞並不怕讓孩子忍受貧窮和匱乏；她也不憐惜孩子忍受超出常人的艱辛，並且使她習於這種折磨而不在意。耶穌具有一種極其細膩的感受，增強他吃苦的能耐，無論是來自生理或心理的痛苦。這是一種肖似他母親的敏感，他曾看到貞女是如何處之泰然。他學會了如同母親那般控制自己的情緒。當他受制於社會生活的衝突，面對當時人的不了解和不公平之時，他都能藉着瑪利亞的芳表，以勇敢和毅力應付如宜。在他母親的學堂裡學到了置身於敵視中而堅忍不拔，並且他保存了這種堅忍精神，直至在十字架上忍受了酷刑和侮辱。

為協助耶穌攝取靈魂的一切力量，瑪利亞經由痛苦之劍所領導；她明知此劍首先要刺透孩子，然後才刺到母親。在她預備自己的同時，還該加強孩子的勇氣。但是這種痛苦的遠景並不對她的教育工作產生不良的畏縮。後來在公開生活中，當基督向門徒們預言他的死亡時，他並沒有感到悲傷難耐；他從未為自己掉過淚，却為耶路撒冷而哭泣過。在救主的整個態度上深具樂觀精神，是未來可預見之痛苦所不能抹煞的。他就是在這種寧靜和喜悅的安祥精神上受到瑪利亞的陶冶。

由此可見一種快樂的氣氛為家庭教育是多麼重要；憂鬱的環境只會阻礙孩子的成長，使他心胸狹小和胆怯，將會影響孩子的一生。瑪利亞則給她的兒子創造了充滿歡樂的氣息，她自己便是生活於喜悅的見證。她對孩子的教育基於超性的篤定勝過母親之職責的單純良知。她深信默西亞的時代已經開始；那麼這時期該當具有一種使眾百姓幸福的特徵。就如她有勇氣如此相信，因而她已經分享了這種幸福。不管任何困難會發生在自己兒子所開創的王國裡，最後歸於他的則是凱旋。貞女是如此親切地

信服了，她從現在就生活在默西亞要帶給世界的喜訊中。她的容貌豈能讓許多真福已實踐在自己身上時竟帶有憂愁和感傷嗎？

耶穌雖在這喜悅的氣流中受教，畢竟祂是救主，祂才是這喜悅的首要泉源。偶而有一種極大的興奮激發瑪利亞向上主歌頌讚謝，雖然沒有任何福音作者重新提起過，因為瑪利亞自己也不在意。通常這種快樂只是含蓄地透過微笑流露出來，並不令人注目。她的孩子生活在充盈着喜氣的環境裏，促使祂要把這喜樂分施給所有的人。耶穌在自己母親身上特別讚賞這快樂的美德，使祂認出這就是天主性的幸福之光輝的反映。祂發現瑪利亞之微笑所散發出的喜氣是如何令人欽羨：祂自己也體驗到這種喜樂是多麼感人。更甚者，祂感受到祂母親的這種喜樂就如同是賜給祂的幸福：事實上，她是藉此證實了她的母愛為耶穌貢獻了極大的滿足，作了她兒子的最好伙伴。同時，她也是在讚頌天父，無疑是在耶穌眼中最為感人之喜悅的真相：證實着天父的仁愛。為此，祂盡全靈分享瑪利亞的喜樂，讓它滲透至心底。這種喜樂不就是祂的傳教事業之描繪和自己孜孜不倦的泉源嗎？並使自己成為喜樂的播種者嗎？

基督就是如此向世人呈現自己：給人傳報幸福，且有效地分施給人。為傳播這種喜樂，祂甘心忍受更糟的痛苦。就如祂的母親，喜歡在憂愁所籠罩的地方也散播喜樂，耶穌在復活後將痛楚轉變為歡樂。首先祂為自己的母親服務，當祂在復活的清晨顯現給她時，回報了祂母親昔日所給予祂的一切恩情，把祂兒時的逆境都轉換為眼前的甘飴和快樂。然後，祂才展開向門徒們傳遞復活的喜樂；作為救主，就是賜給人類這種決定性的喜樂。按照瑪利亞的芳表，基督深願使歡樂凱旋，就如獻給天父之愛的禮讚，呈獻上勝利的果實。

奧蹟的透視

天下的母親都會感到教養自己的孩子責任重大，瑪利亞也不例外，恐怕比其他的母親有着更大的顧慮。因為她的兒子畢竟為她是一個深不可測的奧蹟，除非深入天主的堂奧，實在難以滲透其奧蹟的真相。雖是如此，她還是要負起教養天主之子和救主的一切責任；她基於尊重此奧蹟的心意，她的首要責任應是保護這孩子，使祂成為祂自己。她不能掌握自己孩子的奧蹟，却該關心着不讓祂的成長受到阻礙和窒息。貞女哺養孩子長大，只求對祂施與善表，絕對不願加以壓力，要祂服從不必發號施令，一切都是建立在愛的關係上，貞女絕不會妄用母權。

耶穌的奧蹟最令瑪利亞驚奇的是在十二齡講道的事件上。這時刻，孩子超越了服從；由此瑪利亞領悟到自己兒子的隸屬權異於其他的同年孩子，她自甘接納此一事實，意識到這完全屬於天主之計劃的進行。此事雖然震撼了瑪利亞，但在這機會上她特別重視其奧蹟性，除了提出「為何」的問詞，却沒有追詢其過程中的真相，更沒有責怪。實際上她也臆測到耶穌的此種態度雖然異於以往的歲月，但必定深藏着更高超的動機，她只希望獲得更多的光照。藉此，她只不過求其能滿全作母親的責任，更盡心地去維護孩子的安全。雖然祂的答覆令她難解，她却緘默了下來。

從這時開始，貞女在自己兒子前逐漸隱退自己。在公開生活時期，這種現象將更為顯著。瑪利亞幾乎不願出現在耶穌身邊，只有在加爾瓦略山上，衆人都遠離祂時，她才佇立在十字架旁。當那婦女稱讚哺養耶穌的母親時，她也不在。當自己兒子的光榮遠播之時，她却在暗中隱藏着，爲的不讓耶穌的光芒被分散。這種忘我的現象在耶穌傳教之前就已開始了。她的教育目的便是讓耶穌成全自主，至

於她的影響要減至最低程度。瑪利亞希望被遺忘，爲的讓自己的兒子能以絕對自主被認同。她極願在洗者若翰之先宣告說：「他應該興盛，我却應該衰微」（若三〇）。她亦理會到自己的臨在應盡一切最爲隱密。她在自己兒子面前，就如面對天主的一種臨在，自願渺小。歲月逐漸溜走，她興奮地看到耶穌的名聲廣傳，她也愈來愈因耶穌的天主性力量外顯而獲得深刻的印象，這種潛在力量後來因着奇蹟更是光芒四射，但也因此使祂遭到反對者的仇視。爲此，瑪利亞更是只有面對基督的輿蹟俯首。

透過自己的態度，瑪利亞保證了自己兒子的自由，基督也善用了這自由。在公開生活中，祂在母親與自己之間明顯地彰露出某種距離，甚至毫無避諱地稱她「女人」。瑪利亞應爲此而高興；這無疑是一種憑證：她並沒有抹煞自己孩子的人格，她的教育使祂成爲一個獨立的人。她甚至準備好聽祂在加爾瓦略山上要宣告的事：「女人，看，你的兒子！」（若十九26）在祂交出自己作奉獻時，她收到了另一個兒子，並同意自己的獨生子之死亡。基督洞悉祂符合了真女在教育祂時所包括的英勇願望：在完全的自由下，使祂能達成天父派遣祂來爲衆人作贖價的使命。

從天主教立場看馬丁路德

鄒保祿

前 言

今年是德國宗教改革家馬丁路德誕生五百週年紀念（一四八三）。臺南基督教神學院的神學主任郭大維牧師將以五個月的時間（九、元月）來慶祝這位偉人。本人也被邀請以天主教的立場來作演講。

甲：歷史背景

自十五世紀中葉至一五一七年，中古世紀的社會秩序已面臨崩潰，而新生的近代尚未穩定，真是多事之秋。工商業，尤其在德國，突飛猛進，大部分財富皆在少數財閥手中。無數民衆則在貧困中掙扎，改革的風氣在所不免，歐洲在政治、經濟、文化和宗教方面都起了重大的變化，尤其是宗教改革更是形成近代歐洲重要的力量。

這時期宗教問題激烈的程度，只有十字軍東征時代可與比擬，人爲了信仰的衝突而國破家亡、殺人盈野。因此，即使沒有馬丁路德，宗教改革也勢在必行。

乙：大赦事件

文藝復興時代偉大的教宗儒略二世（一五〇三—一五三三年）開始興建聖伯多祿大殿，延聘當時最偉大的藝術家們爲他設計，例如布拉曼德（Donato Bramante）、米開蘭基羅（Michelangelo）、及拉斐爾（Raphael）等人。可惜他並沒有看到大殿的竣工而早逝世了。

繼位的良十世（一五一三—二二年）因大殿所需要的費用龐大，一時不能籌措，於是派人到各處募捐。其中一個方法是誰告解、領主並肯爲修建大殿捐獻者，可得若干大赦。按教會的道理，大赦是教會給信友們運用的方法，爲幫助他們補贖自己的罪過，教會能規定若干條件，如念經、施捨或行其他善功，使信友能分享這些寶藏。所以凡滿足了規定的條件，便能得到大赦。

原來在十一世紀時，教會已給參加十字軍的人頒賜過全大赦。從那時起大赦更容易獲得了。例如朝聖、朝拜聖堂、施捨都能得大赦。這種作法，獲得良好成績，許多慈善事業因此得以興辦，許多聖堂醫院也得以建造。靈修方面也有不少收穫。教宗指派專人爲此事去演講，許多罪人辦了妥當告解，因而除舊更新。

但自中世紀末葉，由於大赦頒賜得容易，未免有濫用之嫌；而且藉捐款的機會頒賜大赦，難免被視爲交易。宣傳大赦的人和收款的人，其主要目的是拯救人靈，抑或收斂銀錢？真是有口難言，更壞的是有些人歪曲了教會的道理。

大赦問題爆發在一五一七年，當時德國布蘭登堡若亞敬選侯之弟亞伯特（Albrecht of Hohenzollern）時年二十三歲，於三年前由羅馬獲得准兼管馬德堡（Magdeburg）和哈伯斯特（Halberstadt）

兩地天主教區，按他的年齡和兼管兩教區都違反教會法律的規定。同時他個人的私生活也不配為宗徒的繼承人。

一年後，教廷又賜給他梅茲 (Mainz) 總主教區，這區的贈予更使他步步高昇。因為此區的首長為德國教會的首長。為此，亞伯特身兼三職。但因他急需款項用以償付他借自富格銀行的三萬四千達克 (Ducat)，於是同意在他轄區內實施為羅馬聖伯多祿大堂興建募款，同時也勸服乃兄在布蘭登堡境內募款。

亞伯特這時派一位道明會士戴則爾 (John Teitel) 處理這事，當戴則爾在沙克森北部的尤得堡和塞爾斯特 (Jüterbog and Zerbst) 宣傳大赦時說：「大赦是神聖高尚的禮物，以錢去買的人，不但他已往的罪已得赦免，就是將來的罪也可以赦免。你們也該為已死者得大赦，使他們能脫免罪罰。你們這些愚笨如獸而不承受的人哪！現在天國的門已開了，你們這時不進，還等待何時呢？」

丙：九十五條文

一五一七年十月卅一日，路得張貼九十五條文於魏登堡教堂門前。他首先攻擊羅馬教會不應搜括德境人民的錢財以建大殿。其次他指出並無功德寶庫的存在以及教會對煉獄並無管轄之權。他攻擊教義本身的問題：功勞和聖事。他特別指出，在懺悔聖事中罪人之所以能解除負擔，並非由於教士的赦免，而是由於內心的聖寵和信仰。因此教士在人與上帝的關係並不需要。這九十五條文經印刷傳播各地，並由拉丁文譯成德文。

九十五條文內容如下：

- 1 當我們的主耶穌基督說：「你們應當悔改」時，祂是說信徒一生應當悔改。
- 2 這句話不是指的告解聖事，即神父所執行的認罪和補罪說的。
- 3 這句話不是僅指內心的悔改而言，因為內心的悔改若不產生肉體外表各種刻苦，便是虛空的。
- 4 罪惡的懲罰與自恨並存，除非有真正內心的悔改，直到進入天國為止。
- 5 教宗除憑自己的權柄或憑教條所定的懲罰以外，無意也無權免除任何懲罰。
- 6 教宗不能赦免任何罪債，而只能並肯定罪債已得到天主的赦免。那留下歸他審判的，他當然可以赦免。他若越此雷池，罪債仍然存在。
- 7 天主赦免人的罪債，但沒有使那人要在祂的代表神父前行之。
- 8 懲罰教條僅是加在活人身上，對死者不應有所懲罰。
- 9 聖神藉着教宗以寬仁對待我們，使他們的法律在死亡時作廢。
- 10 神父把教條所訂的補贖給那在煉獄的人是無知而邪惡的。
- 11 把教條所訂的懲罰給那煉獄中的靈魂，就像仇敵在主教們睡時所撒的稗子。
- 12 以前教會所訂的懲罰不在赦罪之後，而在赦罪之前，且作為真正痛悔的證明。
- 13 死亡免除了教會的一切懲罰，臨終者同樣不受教法的約束。
- 14 臨終者的缺乏孝心和愛心需要以大恐懼伴隨，哪裡愛心越小，恐懼就越大。
- 15 這恐懼就足以成為煉獄的懲罰，因其與絕望的恐懼相距不遠。
- 16 地獄、煉獄、和天堂之間的區別似乎與絕望、不定和確信之間的區別相同。
- 17 靈魂在煉獄裏恐懼愈少，愛心也愈增加，這似乎是真實的。

- 18 我們由理智或聖經似乎都無法證明，這些靈魂不能建立功德，或增加他們的愛心。
19 雖然我們對他們的救恩也許有把握，但是似乎也無法證明他們自己都有這種把握。
20 爲此教宗所說免除一切懲罰，並非指免除一切懲罰，而只是指免除他所定的懲罰。
21 所以那些宣講大赦者，說教宗的大赦能使人免除各種懲罰而得救是錯誤的。
22 他不能赦免煉獄中的靈魂，按教條應當在今生所受的懲罰。
23 如果有人能免除一切懲罰，那只有最完善的人，即最少數的人。
24 爲此大多數的人難免被不分青紅皂白和誇張的免除懲罰的應許所欺騙。
25 教宗對煉獄有多少權利，也正如主教和神父在他們自己的教區和堂區有多少權利。
26 若教宗不用鑰匙權，而用代求來免除煉獄中人的罪較爲好些。
27 凡說錢幣一落入錢筒，靈魂就超越煉獄的人，這不是主所說的。
28 錢幣一落入錢筒，只能使貪婪增加，却不能使教會的代求產生結果，因爲這一切僅操之於天主的意願。
29 從聖瑟威理諾 (St. Severinus) 和聖巴斯卡 (S. Paschal) 的傳奇來看，煉獄的靈魂是否都願被贖，無人得知。
30 誰也不能確知自己的痛悔是真實的；更無人知道自己得到完全的赦免。
31 誠實買大赦的人與真誠懺悔的人是很稀少的。
32 那些自信用大赦可得救者，會與他們的導師永遠被判罪。
33 我們應當小心那些說教宗的大赦是天主與自己和好的無價恩賜的人。

- 34 藉着大赦而得到恩寵的說法是人所規定告解聖事中的懲罰。
35 那些說爲求獲得救恩或大赦，而不需要痛悔的人，並不合乎基督的道理。
36 任何真正悔改的基督徒，即使未得大赦，也會得到懲罰和罪愆的赦免。
37 任何活着或死去的真實基督徒，即使沒得大赦，也分享基督和教會的一切恩惠，這是天主所賜的。
- 38 教宗的赦免是不可蔑視的，因爲正如我所說的，它宣佈天主的赦免。
39 即使最有學問的神學家也很難說大赦的好處，同時又宣講真心痛悔是一種德行。
40 真心痛悔的罪人尋求且愛慕補贖，然而大赦却蒙蔽人們的良心，使人厭惡補贖。
41 教宗的大赦該小心宣講，免得人們誤解，以爲它們比其他愛德行爲更爲可取。
42 基督徒須知：教宗並無意將大赦一事與慈善的行爲相比。
43 基督徒須知：調濟窮人或貸款給缺乏的人，比購買大赦好得多。
44 因爲愛德行爲增長愛心，也使人變好；但大赦不能使人變好，僅能使人多避免懲罰。
45 基督徒須知：人若看見弟兄困苦而不予以援助，反用他的錢購買大赦，他所得到的，不是教宗的赦免，而是上帝的忿怒。
- 46 基督徒須知：除非有很多餘款，應把錢留做家庭必需的開支，決不可浪費在購買大赦上。
47 基督徒須知：他們買大赦乃出於自擇，而不是出於命令。
48 基督徒須知：教宗所頒發的大赦，渴望他們虔誠地爲他祈禱，基於他們所帶來的金錢。
49 基督徒須知：他們若不信賴大赦，那是有用的。但他們若因大赦而喪失了對上帝的敬畏心，大

赦對他們是有害的。

50 基督徒須知：教宗若知道那些宣講大赦者從中榨取，他寧願讓聖伯多祿堂化為灰燼，而不願用他羊羣的皮、肉和骨頭從事建築。

51 基督徒須知：教宗寧願把他自己的錢賜給許多被騙購買大赦的窮人，即使把聖伯多祿堂拍賣，也在所不惜。

52 靠大赦而得救是虛偽的，即令教宗的代表，甚至教宗本身，用靈魂來作控訴，也是如此。

53 那些爲求宣講大赦而使其他教堂不得宣講天主道理的人，乃是基督和教宗的敵人。

54 在同一講道中，若講大赦比講天主的聖言花更多的時間或相等的時間，便是虧負了天主的聖道。

55 教宗的意思是：如果爲慶祝頒發大赦這件最小的事，要鳴鐘一響，舉行簡單的遊行和儀式，那麼爲宣講福音這件大事，就應鳴鐘一百響，舉行一百次遊行和儀式。

56 教宗所頒發的大赦所憑藉的教會寶藏，在基督的子民中間，既未充分加以指定，也未被認清。這些並不是世上的寶藏，因爲這許多商人沒有自由地給予，而只會積蓄世上的寶藏。

57 這也不是基督和聖人的功德，因爲這種功德，雖沒有教宗相助，也使人內心得到恩典，並將肉體釘在十字架上使它死亡。

58 聖勞倫說教會的信衆是教會的寶藏，這只是他那時的說法，與今不同。

59 我們可以說，那由基督的功德所賜給教會的鑰匙便是那寶藏。

60 爲罪罰的赦免和保留案件，教宗的權利是足夠的。

從天主教立錫看馬丁路德

62 教會真正的寶藏是光榮的神聖福音和祂的恩寵。

63 這寶藏自然是最討人喜歡的，因為它使在後的成爲在先的。

64 反之，大赦的寶藏是可接納的，若它使在後的成爲在先的。

65 所以福音的寶藏是他們從前用以獲得富人的網。

66 大赦的寶藏是今日人們用以獲得人財富的網。

67 按宣講者所說的大赦是最大的恩惠；其實所謂「最大」，不過是指它的牟利工具而言。

68 它若與天主聖寵和基督十字架的敬仰相比，就微不足道了。

69 主教和神父該恭敬地接納教宗大赦的代理人。

70 但他們必須更注意的是，不是這些人講自己的幻想，而是講教宗的使命。

71 若有人否認教宗的大赦的能力，應該受詛咒。

72 那反對大赦販子的胡亂宣講的人是有福的。

73 教宗對那些圖謀破壞大赦交易的人加以威脅，是有福的。

74 那藉大赦爲口實而圖謀破壞神聖的愛和真理的人是該受譴責的。

75 把教宗的大赦看得那麼有效，甚至認爲它們能赦免一個玷辱了聖母的人，這簡直是瘋狂的看

76 法。

77 反之，我們認爲教宗的大赦對最小之罪的罪愆也不能除去。

誰若說：「即使聖伯多祿現在是教宗，也不能賜人更大的恩惠」，這便是誹謗聖伯多祿和教宗。

78 反之，我們認爲現任教宗或任何教宗都有更大的恩惠，諸如福音、德行和醫病的恩賜等。這正如格林多前書十二章所寫的。

79 說那飾以教宗徽號的十字架與基督的十字架同樣有效便是褻瀆。

80 凡容許這種說法在民間傳播的主教、神父和神學家，是必向天主允諾的。

81 這種對大放肆的宣傳，甚至使有學問的人也很難使教宗的尊嚴不受人的誣告，或平信友的機敏詰問。

82 他們要問：教宗若爲了得到金錢，以建立一座教堂的小理由而救無數的靈魂，他們何不爲神聖的愛和靈魂痛苦的大理由而使煉獄虛空呢？

83 既然爲得救者祈禱是錯誤的，那麼爲什麼還繼續爲亡者舉行安葬彌撒呢？教宗爲什麼不退還或准許收回爲他們所設立的基金呢？

84 他們爲了得到金錢的緣故，就讓一個不虔敬並作他們的敵人，把一個上帝之友的虔敬靈魂從煉獄裏買出來，却不爲純潔之愛之故，因鑒於那虔敬和可愛的靈魂本身的所受痛苦而將他贖出來，這是上帝和教宗所定怎樣的虔敬呢？

85 懲罰教條因日久不用而失效，人爲何還要用錢買大赦以免除這懲罰？似乎這種教條還是十足有效呢！

86 教宗的財富今日已遠超過最富的財主，爲建築聖伯多祿教堂，爲何不用自己的錢，而要用貧窮信徒的錢呢？

87 教宗對那些因完全痛悔而有權得全赦的人，有什麼可赦免的呢？

88 如果教宗把現在每天只做一次的做一百次，即把這赦免和特赦頒給每個信徒，那麼教會所得的福豈不比這更大嗎？

89 如果教宗現在頒發大赦，是為救人靈魂，而不是為了得到金錢，那麼以前所頒發的大赦便同樣有效，他為什麼把它擱置呢？

90 這些問題對信友來說是很嚴重的良心問題。若只用教宗權力來壓服，而不用理智來解答，便會使教會和教宗受到敵人的嗤笑，同時也會使基督徒不愉快。

91 所以大赦若按教宗的意思去解釋，這一切困難便迎刃而解，而且根本就不會發生。

92 因此那些向基督徒說：「平安、平安」，實則沒有平安的先知滾開吧！

93 那些向基督徒說：「十字架、十字架」，而自己不肯十字架者，再見吧？

94 基督徒應當聽勸告：藉著痛苦、死亡和地獄的刑罰，努力跟從他們的首領基督。

95 所以他們進入天堂，要靠經歷許多艱難，而不靠人們虛假的保證。

丁：當代教會對路得的反應

我們可從三方面來看當代教會立場：

① 德國教會

德國教會第一位對馬丁路得九十五條文反應的是梅茲總主教亞伯特。他請梅茲大學說明其理由。

大學方面給了一個很含糊的回答，且建議應把此案上訴羅馬教宗。在得到這答案之前，亞伯特在一五十七年十二月十三日把此事通知他馬得堡的教區顧問，說他已把這些條文呈示給教宗，請他們成立一方案以懲罰路得。他惟一的方法就是要路得放棄他的新說，事實上他並不願管此事，而讓其顧問進行此事。

戴則爾和道明會的態度是很激烈的。在一五一八年元月，戴氏在法蘭克福的道明會院攻擊路得的九十五條文，他更強調說：「當銀錢在捐獻櫃中叮噹一響，煉獄的靈魂就應聲而出。」他的話自然引起人們對羅馬方面的不滿，因此有人控訴教廷剝削德國人民，並榨取他們的金錢。

② 羅馬方面

羅馬教廷並未立即採取行動，教宗良十世起初只以為奧斯定派與道明會發生糾葛而已；但是後來因大赦推行大受影響，方才接受道明會的建議，召路得到羅馬答辯他所受異端罪的指控。但路得拒絕前往。教宗乃求助於沙克遜選侯腓特烈三世 (Frederick III, The Wise 1463-1525)。腓氏乃安排他的案件在奧格斯堡由道明會士尤耶當樞機主教以宗座代表的身分聽訊。結果雙方各持已見，並無結果。

一五一九年六月廿七日至七月十六日，路得又與德境著名的神學家艾克 (Johannes Van Eck) 在萊比錫做了一場激烈的辯論，艾氏指責路得不服從教宗和大公會議的訓令。路得聲言教宗與大公會議均非無誤的，羅馬教會並不比其他教會為高；聖經才是惟一的權威。他並稱讚百餘年前被處以異端罪而燒死的胡斯 (Huss) 理論。同時他也發展新的教義：強調聖經的重要性；否認聖事可以給聖寵，

而僅認爲聖事是基督應允拯救的象徵：他縮減聖事，由七件減爲兩件：即洗禮和聖餐。路得主張聖體合質說或共存論 (Consubstantiation)；耶穌的體和血在餅酒中。這與羅馬教會的變體說 (Transubstantiation) 有異：即餅與酒成爲體和血。

一五二〇年，路得的行動更爲激烈，先後發表三本小冊子：

一：致德意志國民基督教責族書

此書出版後不久（八月十八日至廿三日）便賣出四千本，書中指出教會以三重「牆壁」來維持其特權地位：

(一) 政府對教士無管轄權，

(二) 只有教宗有權解釋聖經，

(三) 除教宗之外，無人可召集大公會議。

路得分別予以駁斥，呼籲德境政治領袖改革教會，並建立德意志民族教會。

二：論巴比倫幽居

此書強調每一基督徒皆爲教士，執行聖事和講道由他們所選出者擔任，而非由受神職所組成的特別團體所壟斷。此冊重申其對聖事的教義觀點，認爲只有洗禮和聖餐才是正確的。

三：論基督教會的自由

此書強調聖經的崇高性，信友分享司祭性，以及義人因信德而得救之說，在強調自由時，路得認爲自由是順從天主和爲人服務。

這樣一來，路得便難逃懲罰，教宗良十世將此問題與樞機們討論之後，乃於一五二〇年六月十五

日頒佈了「主起來吧！」(Exsurge, Domine)諭令，對路得的道理正式宣判。不過限他在六十天內悔過，否則將被開除教籍。

當此諭令抵達德國時，路得並不以為然，且在魏登堡大學公開把諭令及教會法在全體學生面前焚毀，時於一五二〇年十二月十日。次年元月三日，教宗正式把路得開除教籍。因此路得與羅馬教會的分離從此開始。

③ 教會神學家

這時的教會神學家們一方面挺身起來衛護教會的信理，另一方面也給後來的特利騰大公會議鋪路。

第一位最傑出的神學家是若望艾克(Johannes Eyck 1486-1543)他是一位教區神父和英高斯塔的教授。在一五一九年的萊不錫辯論中，他請路得放棄有關教會論的觀念，最後他也是促使馬丁路德被罰的主因。

耶羅尼莫·愛瑟爾(Hieronymus Emser, 1478-1527)衛護教會的聖像，彌撒和司祭性的道理，一五二七年刊印「本聖經以抗路得在一五二二年出的聖經，指出路得的聖經譯本有一千四百條文為異說。

哥格勞(Cochlaeus Johannes, 1479-1552)主張改革，但當他讀到路得的一五二〇年的論文時，便成為路得的勁敵。他的「路得行實和著作注釋」(一五四九)乃是宗教改革的一項重要資料：書中充滿責斥和誹謗之辭，這使以後的教會對路得有一種不良的形象。

湯瑪斯·戴味奧樞機 (Thomas de Vio, 1469-1534)，又稱卡耶當樞機，是當代最著名的神學家。他在教會學術上扮演極重要的角色，他所寫的「論大赦」(一五二七)一書，指摘路得的錯誤並批評那曲解大赦的人。

卡樞機在一五三二年又寫了「論信德和善功」，他重新提出與路得在一五一八年於奧格斯堡所爭執的焦點：路得主張只有因信才可以稱義。但卡耶當樞機主張除了「信心」之外，尚需要善功、勞作、大赦和赦罪法皆可稱義。就如基督所說：「不是向我說主啊！主啊的人才能進天國，而是那承行我在天之父旨意的人才能進入天國」(瑪七21)。

盎博羅修·加大利 (Ambrosius Catharinus, 1484-1553) 是一位性情很衝動的人，他不但攻擊路得，更反對自己的同僚，如卡耶當、索多和史比納。他在一五二〇年撰寫為「教會真理辯護書」。此書除了討論教會權利和教宗的首席性之外，也涉及告解和煉獄，他稱路得是一位耶穌教者。

攻擊路得最重要的人是斯特拉斯堡的方濟會士湯馬斯·慕爾納 (Thomas Muner, 1475-1537) *brüderliche Ermahnung*。此書維護彌撒聖祭。他在一五二六年曾參加巴登辯論會，並撰寫攻擊瑞士的改革家的書籍。

喬治·魏才爾 (Georg Witzel 1501-73) 是編寫德文要理的第一人。他曾在路得和梅蘭頓領導之下讀書，一五二〇年晉鐸。兩年後未得到許可而結婚，同時又成為基督教徒。經過一番研究教會道理之後，終於在一五三三年背離路得而回到教會懷抱。

他的著作主要的是偏向宣傳、禮儀和要理方面。藉着翻譯彌撒、禮儀和日課，他更進一步了解禮

儀，並希望信友們多多參與。他雖寫了不少書籍，但得到的效果並不大。

特利騰大公會議的教宗代表達尼老·何西伍樞機 (Stanislaus Hosius 1504-79) 首先說信仰的分離是一件事實，然後強調教會的神聖權威，在它內擁有真理，他希望贏得異教徒歸正。在「教會信仰」書中 (一五五二-五三) 結束了大公會議前期教會對宗教改革的看法。

戊：特利騰大公會議 (一五四五-一六三年)

特利騰大公會議是天主教史的重大轉捩點，它主要是針對馬丁的言論而召開的。此會議有三個特別的目的：

- ① 規定和編纂教會的信理。
- ② 改革教會內在生活。
- ③ 撲滅異端。

首先，此會議將聖經與聖傳置於同等地位，同為信仰的標準和權威。唯教會有解釋之權。稱義的信理也為善功留有餘地。承認七件聖事為基督所建立。對教宗的無上權威的信理說：「從今以後，教宗是一切法令的唯一代表，如有誓議既成習慣和教會制度的，當受詛咒。」

其次，此會議的改革法令，規定了更嚴厲的教會懲戒，教士良好的教育制度，重視傳道，守獨身生活。此外又批准羅馬教理問答。

對於異端，保祿四世也於一五五九年曾編了一本「禁書目錄」，以保護教民免受異說的災害。此會議並沒有達到挽回教會合一的目的，但它給教會生活開闢了新途徑，和新的精神。

己：現代教會對路得的看法

梵二大公會議之前，教會一般人都認為馬丁路得是個壞人，例如梵蒂岡副檔案主任道明會士亨利戴尼佛神父（Henrich Denifle）認為路得是一位性慾旺盛的人，他所倡的「以信稱義」的道理，是為掩蓋他性慾的生活。

但是德國天主教宗教改革歷史家若瑟羅爾茲（Joseph Lortz）在一九三九年描寫路得是「天主教人」，是服從福音的典範，熱心宣揚被釘在十字架上的基督，熱愛聖母以及敬拜聖體的人。

現代天主教論及路得的著作，並不一味地稱讚，也不掩飾他所產生的分裂，而設法對他表示絕對公正的態度。學者們拒絕在反改革論文中對路得著作的解釋，他們重新檢討路得的著作，以及對他個人生活的批評。

戴尼佛寫道：「路得是位無知的人，但他實際上也是一位天才。最驚人的是他的著作保持著很高的水準。他是一位出色的思想家，不是出於創新的想像力，而是從新角度去看一切的事。」

到了梵二時代，情形大為改變。委內瑞拉的總主教金德路樞機（Card. Quiraro）認為不可將十六世紀教會分裂的原因完全歸咎於基督教徒身上，天主教也有責任。他提到當時天主教上司的不道德生活，路得反對他們那種富貴思淫，奢侈榮華的生活。他建議大會該寫一篇文章，請分離弟兄寬恕教會對他們的一切過失，及一切對他們的侮辱。

大公主義法令說：「固然在這些基督徒當中，有不少人對福音上的倫理教訓，與公教徒有不同的解釋，對現代社會較難問題的解決也有不同的觀點，但他們仍與我們同樣遵奉基督的聖言，視作基督

徒德性的泉源（第二十三條）。

荷蘭魏里布蘭德樞機 (Card. Johannes Willebrands) 在參加第五屆路得世界協會時，對馬丁路得也有新的看法。他說：「誰仍然否認馬丁路得是個虔誠的人？誰否認他仍然保留一些舊教信仰的部份呢？事實上，梵二不是在播下一些路得預先所提到的後果嗎？」

梵二的文獻的確包括一些路得的一些思想，例如：

- ① 強調聖經是教會生活和教訓的中心（啓示憲章）。
 - ② 教會是天主的子民（教會憲章）。
 - ③ 教會要不斷地更新（大公主義）。
 - ④ 強調以被釘在十字架上基督的信仰（教會憲章）。
 - ⑤ 教會是服務的教會（主教牧靈憲章）。
 - ⑥ 強調衆信友的司祭性（教友傳教法令）。
 - ⑦ 強調個人的自由（宗教自由宣言）。
- 此外，路得也強調在禮儀中使用本國語言以及領聖體聖血等。

結 論

馬丁路得的確是一個劃時代的人物，他確是一個偉人，正如若根杜比 (Jochen Truby) 說：「他是值得敬佩的，但不可崇拜 (He is being honored, but no longer glorified)。」

總而言之，在這追求各教合一的時代，我們應本着公正及平靜的心理探求真理，尤其是面對我們

過去一向視為敵人的人物，更應以心平氣和的態度加以研究。

主要參考書：

- ① 天主教史：王維賢譯，徽祥出版社。
- ② 教會歷史：谷勒本著，道聲出版社。
- ③ 路得選集（上冊）：金陵神學院記事部出版（一九五七年）。
- ④ 西洋近代史：王曾才著，國立編譯館出版。
- ⑤ History of the Church by Hubert Jedin Seabury Press 1979.
- ⑥ Documentation : Martin Luther-Witness to Jesus Christ Lutheran World Information May 17 1983.

信仰自由

詹德隆

導論

最近一、二年來，國內許多傳播媒介熱烈地討論宗教保護法的制定。中國主教團於七十二年六月廿九日提出「天主教會對宗教保護法的幾點意見」，表明反對宗教保護法的立場。「信仰自由」是個重要的問題，因為它關係到：

1、一般教友生活——信仰受阻，如有信仰的女孩嫁到一個信奉佛教的家庭，雖然結婚時對方會答應不會強迫她放棄信仰，但是婚後這個家庭却用壓力使這位太太放棄信仰，怎麼辦？一個教友不願意繼續進堂，甚至表示要離開教會，這時教會應抱何態度？佛教家庭的孩子願意領洗，但父母反對，怎麼辦？

2、我們向他人傳教的問題——是不是干涉他們的信仰自由？什麼時候是如此？是否可以為棄兒或垂死的嬰兒授洗？

3、國家（政府）與教會之間的關係——政府什麼時候可以干涉教會的事情？一個政府可以「信天主教」？政府可以幫助教會傳教或護教？在新興的回教國家及共產國家中，教會最起碼的自由是什麼？

4、過去歷史上教會的態度——教會曾強迫人們信奉天主教，曾設置宗教裁判所，如何解釋？

如果我們能够把握幾個原則，雖然不可能完全解決以上所提出來的問題，但是至少會有一些觀念上的正確出發點。

按照聯合國於一九四八年所頒佈的基本人權宣言，信仰自由是基本人權之一；因此，在口頭上，大部分的國家都承認信仰自由。

教會在梵蒂岡第二次大公會議（一九六五年十二月七日）也頒佈了一篇「信仰自由宣言」，在此我們以這篇宣言為中心思想。

一、性質

（一）、定義

梵蒂岡第二次大公會議聲明人有信仰自由的權利，其意義是：「信仰自由在乎人人不受強制，無論個人或團體，也無論任何人為的權力，都不能強迫任何人，在宗教信仰上違反其良心行事，也不能阻撓任何人，在合理的範圍內，或私自、或公開、或單獨、或集體依照其良心行事。」（信仰自由宣言第二號）

由上述定義我們可以得知，這裡所討論的是人與人之間信仰自由的權利，宣言的副標題也很清楚的顯示出此：「論個人及團體在宗教事務上，應有社會及公民自由的權利」；至於在天主面前，或者面對真理的時候，人有沒有自由不相信，不是這裡所討論的（實際上人沒有權利違背天主或他了解的真理，可是他有能力違背）。在人與人之間，個人或團體（各種團體，包括宗教團體和政府內）不

應該干涉個人，強迫人違反他的良心，也不應該阻止個人或團體以行爲來實踐他的宗教信仰。但個人或團體的宗教行爲必須是在合理範圍內，如果超過合理的範圍，政府可以干涉。

(二) 過去（一直到三十年前）教會官方或半官方在信仰自由方面的看法

我們簡單地介紹過去教會在信仰自由方面的看法，這樣會幫助我們更清楚了解現在（梵二）的看法，並看出教會在這方面的進步。

過去教會的看法可分爲三點：

1、只有一個真的教會或宗教；因此，政府應該積極地幫助教會，當教會受到攻擊時，政府應該保護教會。如此，只有天主教可以享受充分的宗教自由。

2、其他的宗教有錯誤，而錯誤相反真理，所以他們沒有權利，也不應該自由地宣傳錯誤。爲了限制錯誤的傳播，保守派還認爲政府應該禁止他們公開聚會和公開傳揚他們的宗教。

3、在一個國家內，如果天主教友佔多數，他們應該反對其他宗教外在的、公開的自由；可是，如果教友佔全國總人數的少數，他們應該爭取宗教自由。

(三) 信仰（宗教）自由、良心自由與禮拜自由的異同

1、宗教自由與良心自由：宗教自由在梵二的意義是不可用外在的壓力來限制宗教信仰和宗教活動。良心自由的意義包括宗教自由，因爲人選擇一個宗教是一個良心的決定，不應該用外在的壓力來

禁止人作這樣的決定。可是良心自由的意義較宗教自由為廣，因為良心自由不但是沒有外在的壓力，而且也沒有內在的壓力，即心理上的阻礙（一個人選擇信仰的時候，他也應該不受到自己心理矛盾的壓力，不過梵二在宣言中不考慮這個問題）；此外，良心自由的範圍除了宗教外，還包括人生各個不同的活動。

2、宗教自由與禮拜自由：禮拜自由是指自由公開地朝拜天主，這是宗教自由的一個重要部分，但不是宗教自由的全部。宗教自由還包括以下的自由——宗教團體應有權利選擇自己的教士（主教、神父……），培育、任命、調遣他們，且有權利與世界各地的宗教首長及宗教團體互相來往，建設宗教建築，購買適當的產業，公開傳授信仰，自由開會、自由設立教育、文化、慈善、社會工作機構（信仰自由宣言第四號）；在家庭的宗教生活方面，父母有權利安排家庭的宗教生活，決定孩子要接受怎樣的宗教教育（信仰自由宣言第五號）。

現在有不少的國家（特別是共產國家）只給與禮拜自由，而不給與完全的宗教自由，比如不許開設新的修院、不許有新的主教、不許大修士升神父、不許建造新的教堂、不許開設教會學校或醫院……；有的國家還強迫孩子接受反對宗教的教育課程。

二、信仰自由觀念在近代歷史中的演變

(一)、從一元社會到多元社會

在中古時代的基督教世界裡，社會與國家是神聖的，每一個國家（如法國、西班牙、英國、德國

等等)是教會的一分子，而教會可稱爲是唯一的大社會。換句話說，當時的國家是教會的一部分，每一個國家的國王應該照顧他國民的宗教生活，與宗教合一。

可是到了十九世紀這個看法受到動搖，每一個國家已經差不多不把自己看作是神聖的，也不把自己看作是更大的「一個天國(教會)」的一小部分，政府不願意再繼續管理國民的宗教生活。然而當時的羅馬教會和各個天主教國家內的宗教團體並沒有接受這個俗化的傾向；相反的，教會全力地反對這種運動。當時歐洲許多新政府所主張的社會和國家觀念是一種過分俗化的觀念，他們要完全地擺脫教會的影響，把自己與教會完全對立。這種強烈反對教會實力的態度並沒有幫助教會了解和接受「時代訊號」；也就是說，教會並沒有清楚地看出歷史演變的方向而接受社會、國家的獨立性。教宗比約第九(Pius IX, 1846-1878)就曾好幾次完全反對任何一種宗教自由。

良十三(Leo XIII, 1878-1903)是第一位開始超越中古時代觀念的教宗。中古時代的觀念是：只有一個大的社會，就是地上的基督之國；其中有兩個權威，一個是司祭性的(教宗)，一個是皇家性的(國王)。教宗良十三在一八八〇到一九〇二年之間，寫了八篇有關這個問題的重要文獻。他的新觀念有二：第一、教會與國家是兩個不同的社會，每一種社會有自己的法律和自己的權利；第二、教會對國家、政府的基本要求是「國家、政府要給教會自由」。

此外，還有一個觀念是教宗良十三尚無法接受的，即政治社會上的人民有自由按照他們的良心選擇他們的宗教信仰，而且政府有義務保護人民的宗教自由。這個觀念後來可以在教宗若望廿三「和平於世(Pacem in Terris)」通諭中尋得。按照這個觀念，政府就不必直接地參與教會的宣講工作，也不必想辦法特別保護天主教的信仰；政府唯一的責任是給與國內的人民和宗教團體充分的自由來過

他們的宗教生活。

梵二的「信仰自由宣言」把教宗良十三和若望廿三的思想重新整理而更清楚的表達出來：政府要給國民充分的自由來過宗教生活；可是宗教信仰本身的價值應該由各個宗教團體自由地來推廣，政府沒有任何責任。

梵二所宣佈的宗教自由觀念對政府及教會都要求一些犧牲。對政府而言，政府得承認自己沒有權利干涉宗教自由，除非一些所謂的宗教自由有害於國家的公共秩序、公共道德、和諧相處等（信仰自由宣言第七號）；對教會而言，教會不能再希望用政府的力量來促進教務，教會只能從政府方面得到自由，沒有其他的助益。

（二）、從「容忍異教」到「宗教自由」

教會對於宗教自由觀念的改變與人對真理觀念的了解的演變有關。當我們談到真理的時候，比如「天主教是惟一的真宗教」（信仰自由宣言第一號），我們可能只是肯定一個客觀的事實，而不考慮到是否所有的人都會接受這個事實。在過去的歷史中，當人們談到真理的時候，常強調客觀的真理，而忽略人接受真理的過程。

到了第十九世紀，已經有很多人開始強調人對真理的主觀了解，認為人在了解真理方面有不同的速度、不同的程度，甚至於對真理本身有不同的了解（這不是說沒有客觀的真理），因此我們可以說真理有歷史性，人對真理的接受和了解會與歷史一起演變。當時有些人非常地強調真理的歷史性，使得客觀、不變、永久的真理被忽略了。十九世紀的教會很不容易接受這些真理的新看法，結果在宗教

信仰方面，教會堅持主張只有一個真的宗教（客觀真理）而不够注意人們對於宗教信仰的主觀了解。因此，當時的教會只能「容忍異教」。

可是現在教會也看出主觀良心的重要性，因此，談到人在社會上追求信仰的時候，教會也提倡宗教自由。也就是說，雖然教會還認為有一個客觀的真理存在，可是教會也承認真理有主觀的一面。

（三）、對國家元首的思想改變——從「愚民之父」到「基本人權的保證者」

過去很多人使用一個家庭的模型來了解政治團體。認為國家元首應該是一個好父親，須特別注意大家的道德生活（教宗良十三還有這種看法，在他的文獻裡，常提到那些「不識字的大眾」）。這麼一個好父親應該認識唯一的真宗教，而領導他的孩子選擇這個好的宗教，不受其他宗教的壞影響。如此，國民好像沒有能力自行選擇，保護自己，負起自己在宗教生活和倫理道德生活上的責任。

比約十二世 (Pius XII, 1939-1963) 對國家和國家元首的看法已經有所不同。為教宗比約十二世而言，政府的最基本責任不是推行倫理道德，而是保證和推行國民的基本人權。所以，國民不再是被動的，他應該參與政治生活；國民不是一個小孩子，他意識到他有自己的獨立性，他有權利和義務，同時他也意識到自己有自由。當比約十二世對極權主義（特別是納粹主義時），他很肯定地說：政府的權利也應該受到基本人權的限制，政府沒有權利侵犯基本人權。

對國家、國家元首的看法不同，宗教自由的可能性也不同。在家庭模型下的政治團體裡，比較談不上宗教自由；而在一種以保證基本人權為目的的政治團體裡，宗教自由是比較可能的。

四、結 論

以上三個觀念及它們在歷史上的演變，應該幫助我們了解爲什麼梵二發表了有關宗教自由的宣言。

雖然我們沒有直接談到中國的歷史（因爲與梵二的宣言沒有直接的關係），可是如果有人願意研究以上三個觀念是否存在於中國歷史上，這會是一個很有意思的問題。例如：一直到民國初年，皇帝確實扮演一個宗教角色，可是他從不附屬於一個宗教團體，因此比較不會引起衝突；此外，皇帝的宗教角色不太直接影響到老百姓的生活，這也是不產生衝突的原因之一。又如：國家元首的角色也好像是父親，一直到現在還有很多人將元首視爲道德生活上的模型；可是在宗教信仰方面，元首並未扮演一個重要的角色。

三、信仰自由的基礎

根據「信仰自由宣言」第二號，信仰自由的權利奠基於人格尊嚴的本身，這可從天主啓示的聖言和人類的理智得知。由於「信仰自由宣言」的對象不只是教友，且包括全世界的任何人或國家，因此梵二大公會議首先發揮「人類的理智」，而後才談到「在啓示真光下的信仰自由」。

1、人類的理智：人有理智和自由意志，因此他能够負起責任。由於天性的驅使，人有責任追求真理，尤其是有關宗教的真理，發現真理之後，人有責任依附已認識的真理而按照真理的要求安排自己的生活。可是，爲了追求真理，人需要享有心理自由及不受外來的限制（即須享有宗教自由）。

人應該怎樣合乎天性地追求真理呢？應該是以自由探究，接受教育，與別人交談，互相輔助，找到真理之後，就應該以個人的同意堅決的服從它，他人不應該阻止他在生活上，以個人和團體的方式宣示自己的信仰。宗教團體也應該擁有自由，因為宗教團體是人合群天性所要求的，也是宗教本身的性質所要求的（信仰自由宣言第三號）。

一個人如果故意地不追求宗教真理，或因為自己的過錯而生活在錯誤的宗教裡，他是否還可以享有宗教自由呢？雖然這個人濫用自己的尊嚴（不追求真理，不依附真理生活），可是他還是人，所以只要他不妨害真正的公共秩序，仍然持有不受強迫的權利。

2、天主啓示的聖言：這是宣言的第二部分（第九至十四號）所發揮的主題。聖經並沒有明文肯定，在宗教事務上人有權利不受外來的強制；可是聖經很強調人的尊嚴，人該自願地以信從答覆天主，而宗教自由對於人心甘情願的皈依天主很有幫助。基督自己很尊重人在執行信仰時的自由，祂是良善心謙的（瑪十一29），很耐心地吸引祂的門徒；祂固然譴責了聽衆的寡信，可是祂把懲罰却留待天主審判的日子（瑪十一20-24），而從來不願使用武力來建立天國，來使人接受真理。宗徒們受了基督的教訓和榜樣的感化，追隨了同樣的道路，他們完全依靠聖言本身的力量，很勇敢地為基督作證，可是不用強迫行為或不合理的手段使人信服。教會承認並提倡信仰自由的原則，乃是追隨基督和宗徒們的道路，與人格尊嚴及天主的啓示相符合。

四、與信仰自由有關的義務

(一)、肯定、爭取和保護教會及其他宗教的信仰自由

目前在臺灣有這個自由，我們應該保持它，且在可能的範圍內，也願意幫助大陸人民和其他國家的人民爭取或保護宗教自由。

中國主教團在一九七九年三月廿日寫給全世界主教們的信件中，最強調宗教自由和其他的自由。同樣的，他們在今年六月廿九日所提出的「天主教會對宗教保護法的幾點意見」中，亦堅持保護宗教自由的立場：「天主教會自由中國寶島享受充分的自由，復有憲法的保障，不需要政府特別立法保護。……一立宗教法，宗教就受到限制。」

(二)、尊重人的宗教自由

如同「信仰自由宣言」第四號所說：「傳播宗教信仰及推行宗教生活時，切忌帶有強制，或卑鄙及不很正當的遊說意味的行爲，尤其對於無知或貧窮者，更應戒避。」我們在傳教時只用一些尊重人格尊嚴的方法。

有些人比較沒有心理的自由，或根本沒有心理的自由，其宗教自由應由父母親或監護人決定。例如：

孩子的宗教教育應該由父母親來決定（信仰自由宣言第五號）。如果父母把孩子送到教會所辦的學校或幼稚園，我們可以假設他們願意孩子受到教會的影響，除非他們清楚地表示不要孩子聽道理，那時候我們可以接受父母的請求，或請父母把孩子送到其他學校。如果沒有其他的學校，我們更應該遵從父母的意願。

如果醫院有個小孩瀕臨死亡，我們是否可以爲他授洗？按照信仰自由宣言第五號的精神，我們應

該先取得其父母的許可；如果沒有父母，應該得到其監護人的許可；如果沒有父母也沒有監護人，我們才能够爲他授洗。

至於嚴重的精神病患，如果在法律上他被視爲是沒有自由的，他的一切決定要經過父母或監護人的同意，則我們也應該先徵求他的父母或監護人的同意，才能爲他授洗。

面對那些本來是教友而現在迷失了的弟兄，我們特別關心他們，可是我們也尊重他們的自由。我們不願意使用外在的壓力使他們回來，我們只願意用愛心、交談、勸勉的方法，而讓天主到時候自己審判。

(三)、教友有傳揚福音的義務

信仰自由宣言第十四號強調，教友們有責任用各種合理、高尚的方法，使別人認識天主給我們的信仰，而自由地接受它。這個任務包括爲所有的人祈禱、感謝；並主動地向別人宣講，「以宗徒的勇氣，甚至流血捨生，努力發揚生命的眞光」。

傳揚福音的義務完全操在教友們的手中，政府沒有資格作我們的工作。

(四)、尊重社會的平安、公益及公共秩序

信仰自由宣言第七號（第二號和十四號亦然）特別強調不可濫用宗教自由。如果有人濫用宗教自由，主要應該由政府來處理，因爲他負責社會中大衆的和平相處；發生問題時，政府應該按照合法的措施來處理。在臺灣曾發生這類問題，比如基督教長老會與政府之間的衝突（在此我們可以看出來，

雖然我們有清楚的原則，可是實際的情形常常很難清楚的加以分析。

爲了大家的益處，有時候必須放棄實現一些權利，雖然我們不放棄權利本身。比方說一個國家有時候有正當的理由不許開創私立（教會）學校，或不許在教會學校裏教授宗教課程；對此，教會的看法與政府的看法可能很不容易配合，這是很自然的現象，需要不斷地繼續討論。臺灣現在對宗教課程的許可算是一個進步，過去的法律可能受到十九世紀歐洲政府過分俗化傾向的影響。又如宗教節日放假本來是一個權利，可是臺灣有很多宗教，因此我們放棄實現這個權利；還好主日，聖誕節越來越被接受爲休息的日子，而很多的節日我們也移到星期日，這不失爲一個權衡的方法。

（五）、追求真理、信仰真理的義務

追求真理是人人都有的義務，我們向別人傳教時，就幫助他們追求真理，可是如果他們不願意接受，我們也不用強迫的方法使他們信服。

（六）、發展更獨立的人格

在現代社會中，雖然到處強調自由，但是實際上人的自由都遭受種種的壓力，個人的自由常常有被剝奪的危險（信仰自由宣言第八號）。例如大眾傳播的影響造成大眾輿論，如「信教是迷信的」「信教很好」等；又如共產主義的危險，越南一淪陷，很快就失去了最基本的自由。

因此，我們必須教育一些更成熟、更具獨立思想能力的人。他們在壓迫之下還可以保持自己的信仰；在自由國家中能夠不受那些有害於信仰的輿論的影響，也夠促進好的輿論的創造。

中歐倫神學雜誌..

1. Diet, "Church and State at Vatican II", *Theology Digest* 27 (1979): 110-112.
2. Gunthor, A. *Chiamata e Risposta*. (Alba: Edizioni Paoline, 1975), Vol. II, p. 485-499.
3. McEvoy, R. O. "John Courtney Murray's Thought on Religious Liberty in Its Final Phase", *Studia Moralia* 11(1973): 201-264.
4. Murray, J. C. "The Declaration on Religious Freedom", *Concilium* 5 (1966): 3-10.

對神學家適當質詢程序

王敬弘譯

梵蒂岡信理聖部部長 Josef Ratzinger 樞機，在一九八二年底宣稱，不久將採取實行一項對神學家適當的新程序。

一群爲梵蒂岡所認可雜誌的發行人在羅馬集會。Ratzinger 樞機應邀演說。他說在信理聖部的全體會議中，關於處理那些教會教導不同看法的神學家們的質詢程序，聖部已決定接受西德與瑞士主教們所提出的建議。

樞機主教說：最主要的改變是聖部在對神學家的教導，舉行公聽會時，神學家得請教會的律師爲自己辯護。

漢斯·魏在一九七〇年代，多次拒絕到羅馬去受信理聖部對他教導的審查。他所提出拒絕的理由，主要是聖部缺少處理的適當過程，以及在聖部審查的過程中，對神學家的權力沒有足夠的保護。

自一九七一年頒佈了現行的審查過程以來，Edward Schillebeeckx, O. P. 神父，是唯一受到審查的人。他曾說：雖然在程序中缺少對人權的尊重，他仍然同意接受審訊。

「臺灣地方教會使命的再反省」譯後感

劉巧玲

翻譯谷寒松神父的「臺灣地方教會使命的再反省」一文時；（後文簡稱「教會」一文）有些話如鯁在喉，必須一吐為快，故作此譯後感。

當第三世界的教會漸漸從他們的民族根源及歷史經驗中尋找自己的身分及神學時，我們教會中也不乏有心人士正積極地尋找臺灣當代神學的運作樞紐，設法由臺灣現勢中找出神學的出發點：不僅能以信仰觀照出臺灣的生活真相，更能進一步地反省、批判、建樹，並帶來救恩。谷神父憑著多年來對臺灣社會的關懷及「落實」的努力，積極地從事當代神學的反省；而不可否認的，第三世界的解放神學的影響，也使得他對當前政策相當敏感，促成 A. Dulles 的五種模型之外的先知型的主要內容。又因他近年來所從事的臺灣生活品質的研究，將所發現的「時代的徵兆」運用在教會學上，形成他所謂的教會的第七種模型——具真實生活品質的團體。

首先，我們可以試問：A. Dulles 的五種模型是根據已生活出的教會現實，加以神學綜合反省而成；「教會」一文中的「先知模型」，可能在拉丁美洲找到它的教會現實。至於「生活品質模型」尙未明顯地成爲普世教會或地方教會的特質，它是否能夠稱之爲模型？其次，拉丁美洲教會在其時空背

景之下所發展出來的先知性角色，應用於臺灣現實時，其內涵是否有所不同？以及生活品質型的教會觀對今日臺灣有何意義？

先知型教會觀的探討

至少，我們很容易看出，拉丁美洲所面對的是殖民主義的剝削及壓榨，以及使人民生活貧富懸殊的不正義制度，方促成民族的自覺及抗議。而臺灣的生活却是中國歷史上首度享有全民均富的時期，教會若要扮演先知的角色，兩者在內涵上必有絕大的差異。「教會」一文作者，以旁觀者清的姿態，根據西方歷史發展出的民主原則，指出臺灣當代之弊，確實發人深省，但總覺尚未搔到當前中國問題的癢處及痛處。應運而生的先知，除了秉承一套「放諸四海皆準」的普遍原則之外，應在具體時空之下抓到病癥（而非現象），痛下針砭，而此藥方的效用，多多少少已出現於先知（教會）的生活見證之中。

竊以為臺灣之大患，不在於外交、政治或教育等有形的制度上，而是中國百年戰亂之後民心的疲憊以及當前島國偏安中心人的墮落。至於臺灣制度措施或意識型態的問題，是果而非因，我們不能將它由歷史因素中游離出來而論其得失，而該向前推三百年以觀其緣由，後推三百年以觀其變化。今以經濟發展為例：我們所談論的臺灣不是抽象的主詞概念，而是一個在貧窮、割據、戰亂及異族統治的生存邊緣掙扎了近百年的中國。民族自尊幾乎喪失殆盡，直到國民政府退守臺灣，更是無所憑依，形成金耀基先生所謂的「邊陲心理」。中國人心已失去一「擬攝自固的力量」，此刻若談「發揚中國文化」或「建立世界宇宙觀」，乃是空疏之論。經濟發展才是中國自救的捷徑，而在此詭譎功利的國際

商場競爭之下，若不全力以赴，難觀成果。至於一時的權宜之計，有所偏廢，乃是不得已也。這也是日本邁向「第一」的途徑，無怪乎所有的亞洲國家羣起仿效之心。根據臺灣生活品質的調查研究，國人對臺灣的經濟發展及生活水準報以相當積極的反應，這正是在國家民族自尊受挫、國際地位一再遭到否定的臺灣所需要的，需要一點具體的成就以自我肯定。我們並非無視於經濟發展的遺害，只是我們痛心地看到了癥結——一個飽經憂患的古老民族的極限。大陸失據以後，國人陷於疲憊及貧困中，當初是為「自家生活水準的提高」這一眼前利益，促使國人重振旗鼓，自然無心也無力高瞻遠矚。直至今日社會弊端叢生，更明顯地表露：癥結不完全是制度策略，而是人；不只是少數的政治領導者，而是所有為人父母、教師及大大小小的官員們（這實在已涵蓋了我們所有的成年人，才會造成今日政、經、教育首長的無力感）。即以今日的中國時報社會版為例，我們看到從事教育者指導學生假造教室日誌；公務員若做了一些本分內之事，便忙著簽請上級記功獎勵，若沒做到則悶不吭聲；一般知識分子功利心態過重等等（72312）。秩度策略易改，只是人心難移啊！

作者列於文中的先知性的教會模型，是有鑒於耶穌在世對猶太政治上黨派相爭，社會上的不正義所持的批判心態，然而耶穌批判的重點不在於政治局勢及社會制度，而是經師們僵化了的法律心態以及百姓的硬心（如「教會」一文所言）。因此耶穌所宣告的「天國喜訊」中的正義，並非現代建基於權利之上的正義概念，而是無條件的寬恕及憐憫，這福音不只為窮人，也為富人；不只為百姓，也為當權者。而中國人的問題正與猶太相反，該批判的是中國人徇私玩法和小聰明的心態。若我們跟隨南美洲的先知，只針對當前的制度或某一階層人士而發議論，正犯了現代人常有的幻覺，喜歡簡化問題，使目標明朗化，便於批判應對。正如五四運動「傳統誤國」的口號一竿子打翻整條船，如果我們今

日又把中國數百年的積弊不加深思地全盤讓過於某種「國策」或抽象的「意識型態」上，不僅無法挽回大勢，恐怕還會亂了大局。我深怕中國已無退守之地，無能為任何無心之過償付歷史代價了。

更何況教會若以批判的先知自許，則與國家社會常處一對峙而緊張的關係上，常須劃地以自清。這與中國民族性所要求的「和合」精神（錢穆語）無法配合，而且教會本身並不是以公正、民主、自由為最高價值，它所標榜的是犧牲、容忍、仁愛、寬恕，並常以此要求信徒的德行。如果教會以後者自許，却以前者批判其他的制度組織，似乎有所不妥。若再具體觀察當今的臺灣教會，本身未能充分生活出先知的睿智及見證，而神學工作者是否能以這種批判性的先知模型預顯臺灣教會的特質，實是一個值得三思的問題。

真實的先知使命

但是，教會只要一日保有天主的啓示救恩，就負有先知的使命，只是這先知的形象因時因地有相當不同的面貌；而且它能否成爲一種教會模型，仍有待歷史的考驗及證實。我們目前只知道，臺灣的教會和其他的人間團體一樣，也是需要救恩提昇的團體，它可能像耶穌當時所面對的堪稱「老資格」的以色列選民一樣，更有待聖神的火煉使之脫胎換骨。故臺灣教會的先知使命可能不是趾高氣昂的批判，而是一個不斷在悔罪聲中革新的見證。自視爲人類社會中的一員，把它聖事性的救恩具體實現爲生活的現實。這是「教會」一文所提出的「第七個模型」的真正意義。

正因爲前文已說了，臺灣真正的病癥在於「百年戰亂之後民心的疲憊以及島國偏安下人心的墮落」。當我們推動政治的理想、教育的原則及宗教的情操處處受挫時，正暴露出我民族性面對現代世界

文明挑戰的限度。孔子曾謂：「老年戒之在得」，中國這古老的民族，在物質經濟之「得」中，貪欲私情暴露無疑，百年的憂患已把這民族本性磨練得現實而精明，失去千秋大國的胸襟，不足與之論道矣！中華民族亟待輸入新血（我們稱之為救恩）。否則，一個自保不易的島民何能開拓出宇宙觀或全球意識感？我們又怎能苛求一個飽受抨擊的總統常持一超然而開放的態度？只是教會在宣揚天主的救恩時，常要想到自己也是一有待救贖的團體，對臺灣社會的得失也負有一份責任。我們當中若想諉責，都該讀一讀中國時報所刊載的「土撥鼠事件及其迴響」。約瑟夫·法卡斯曾描寫他如何目睹一隻土撥鼠被殺的故事，因而引起讀者廣泛的責斥，他的答覆是：

我為袖手旁觀一隻土撥鼠活活被掐死認罪。我為不曾設法阻止超過一百萬人在越南被殺認罪。我為不計其數的懈怠，不去糾正圍繞在我們身邊的不公、醜惡與恐怖認罪。我敬佩所有那些拿起武器向汪洋般的苦難挑戰的人。但對那千千萬萬——像我自己——因為惰性、懦弱、自私、或無知而默許（甚至支持）罪惡的人，我說：讓那無罪的人丟第一塊石頭吧！

縱然教會已領受了天主的救恩，仍不敢自視為可以丟第一塊石頭的無罪者。我們和全臺灣的中國人一樣承荷著歷史的隱痛和當前的無力感，我們需要新的立身精神以及新的生活內涵。由這個觀點來看，視教會為一推展生活的新精神和新內涵的神學，可能真正答覆了臺灣的「時代徵兆」，而不只是迎合潮流而已。因臺灣所需要的不是宣講批判，而是見證；教會在此使命下若能自覺而徹底活出一個具救恩品質的生活，自然能發揮「先知覺後知，先覺覺後覺」的功能。因此「教會」一文所提出的「生活品質型教會觀」實在值得任何一位關心中國教會的人士深思。

中國近百年來，一向只有生存問題，而非生活問題。如今，臺灣朝野人士大致都已意識到生活的品質是一問題，而探究「人該怎麼活」時，必會觸及「人究竟是什麼」這終極關懷，正是天主答覆人類的「福音」所在。換句話說，教會宣揚福音及社會尋求幸福可以在生活品質的探討上交會。

根據 TARGI 對「臺灣生活品質」的調查研究，證實國人的宗教和日常生活互不相關。不論是按照基督徒的價值體系也好，或是社會科學的統計分析也好，宗教確實是現實生活的外一章，正高居雲端，受風寒之苦。一般宗教在中國，連與倫理道德的關係都不甚密切，更遑論其他了：「雖然宗教在與道德秩序的關係上扮演了超自然的制裁角色，但宗教本身既非倫理價值的主要源泉，亦非懲戒違犯倫理價值者的中心權威所在。……並未據有一支配而獨立的道德系統之地位。」（楊慶堃，一九六一：二七八）那麼宗教對政治、經濟、社會等層面生活的影響更是微乎其微了。究其原因，可能是因為宗教所傾銷的常是他世或超性的純宗教理想價值，未足夠關懷到秉性淑世的中國人內心的渴望。教會若想把基督的福音變成類人的福音，必須主動地由神壇高位上走下，深入人類生活的各種層次，答覆此時此地的生活問題，而不只是談來生福報而已。

近來社會上對生活品質的探討，已在實證階段上談到了盡頭，漸漸導向哲學的層次，談到宇宙有機世界、人性價值及古聖先哲的人生態度等問題。然而，談歸談，回到社會現實時，對百病叢生的政治、社會、教育、環境等等問題，仍然感到一種疲憊及無力感。這也難怪，一個人本道統支撐這龐大的民族近乎三千年（自西周人文運動開始）也該累了，需要超人文精神的提昇。基督宗教應有「捨我其誰」的大志，深入人類生活的莊嚴及幽闇處，效法莊子解牛，得其「大却」、「大道」，在其關鍵處，注入福音新血、成就新道統，新精神。

根據生活品質的實證研究，我們相當肯定中國與基督宗教的交談，不在於形上哲學或是道德體系（自利瑪竇東來，已談了四百年了），而應落實於日常生活中。目前不少人文學科聯合起來答覆臺灣社會的問題，在理論架構上狀似多元、平衡、整合，但其基本精神仍逃不出物質、實證、理性的死胡同。如果我們接受「人類存在一天，罪惡就不會完全消逝」這一事實，那麼生活品質定義中所涵括的八個層面（物質的、社會的、思想的、倫理的、藝術的、政治的、心理的、宗教的）永遠不可能達到圓滿協調之境，最後仍須求助於「天道不滅」的宗教情懷，以及「反求諸己」的道德操守，在某種信心之下發揮人性本有的創造、調適及統合的基本能力。換句話說，我們漸漸由靜態的「生活品質」觀體會出人格主體在客觀生活環境中的樞紐作用，這頗符中國傳統哲學的唯心、人本的傾向，但中國的人文傳統仍等待著基督這位天人的洗禮。

若我們據此反觀基督宗教的啓示，不難看出福音對臺灣社會的真正意義何在。中國民間的渴望和舊約所標榜的十分相近：受天主降福的理想生活常是驢馬千百、子女成羣。但基督所帶來的「更豐富的生命」及「天主兒女的生活」却是在不正義、不平等的荒土上綻放出圓滿的生命花朵，祂為人類指出救恩的另一種存在方式，並且進一步喚醒了人性中隱含的生命要素，它必須經由犧牲方能完成，通過死亡以達復活。社會實證科學常只為人類指出生命的廣度，但基督或其他宗教的神恩領袖却常為人類指出生命的深度，故宗教及其他科學都應在「為人類謀幸福」的關切上會合，如此基督信仰才能漸漸成為中國生活中不可或缺或在內因素。

教會雖然在信念中已肯定了基督的生命境界，並表達於聖事象徵中，但在實踐過程上的掙扎和洗鍊，教會與世界並無大異。記得曾在「一張小卡片上看到幾句話」：

不要走在我前面，
我怕跟不上你；
不要走在我後面，
我看不見你；
請走在我旁邊，
作我前行的伙伴。

這正是「教會」一文所提出的B模型傳教使命觀的寫照：教會是在世界之內的忠實伴侶，它不僅要為世界活出一個生活見證，這種實現同時是教會自身的圓滿。

結 論

根據 TARGTI 的實證研究，我們既已發現宗教與國人日常生活上的隔閡，基督宗教要本地化，必須主動關懷參與「俗世」的生活，本地化的神學也應由現代國人所關切的問題入手，而推衍至人類生活的終極關懷。「現代人的生活品質問題」不僅是臺灣國人所關切的，更是國際所矚目的，它的內涵可廣可狹，可小至人體所消耗的蛋白質及熱量，或是擁有的電視機數量；但它又可大至生活的境界或人性的奧秘。而基督信仰甚至可以突破歷史時空，由天人合一的永恒極境，來答覆現代生活的危機。

然而，疲憊的中國已難負荷更多的指責，也不需要更多的人學理論，它所需要的一種具有救恩

力量的生活見證。使每一個接近它的人都能感染到希望與力量；因此教會爲了自己，爲了世界，都應先淨化提昇自己，成爲行動的先知。故一個具有救恩品質的生活團體，是臺灣教會先知使命的主要內涵；它是否能夠稱得上是一個「模型」，不能祇消極等待往後歷史的印證，而應聯合所有關心臺灣教會的人士共同努力。神學工作者可以據此重新探討教會學、基督論或救援論的象徵及表達問題；牧靈工作者則更直接地參與社會的建設，使天主的慈愛及正義成爲一個可見的標記。說實話，臺灣的教會如一盤散沙，在理想上缺乏共識（教會本地化愈來愈成了一個空泛、令人不知如何著手的宣傳），在行動上缺乏一個共同奮鬥的目標，各說各話，不輕易肯定他人的見解及努力。在中國多瑪斯尚未誕生以前，「生活品質觀」神學可能是近期教會內所冒出的小小可喜的靈感，我們應更加敏感地聆聽並觀察它的成長。相信我們開誠佈公的討論、分辨及參與，無形中都在爲本地神學催生，願以此與關心臺灣教會的人士共勉。

(上接八二頁)

Schillebeeckx 神父在公聽會中，單獨的接受質詢；但有時能和在臨房中的一位顧問交談。最後，有關他教導所有不正確的疑問，都已清除。

本文譯自：Sunday Examiner (Dec. 31, 1982.), Vol. 36, No. 53.

譯後感之後感

谷寒松

在我們進入討論之前，我願意向若水費時費力地翻譯臺灣地方教會使命的再反省這篇長文表示真誠的謝意。因為她的機敏，使她在翻譯的過程中，引起一些思想，並事後她以清晰的文筆把她的反省表達出來，我也表示欣賞。由於在臺灣地方教會中所有的許多而複雜的理由，好像沒有很多真正的神學討論，以及切實的辯論，使這件事情變得更令人讚賞。所以，我們以極大的喜樂和開放的態度，把她的反省視為進一步追尋和交換意見的機會。

首先，翻譯者把作者列入拉丁美洲解放神學神學家的行列之中，至少是指追隨這樣的思想路線。不過，這確實是我從未想到的事。事實上，一九七九年一月，我曾在斯里蘭卡參加亞洲第三世界神學家會議。在這次會議中，解放神學是一種時尚。但是，也證實在這次會議中，我們清楚地說出對解放神學以幾乎與受壓迫的人認同為出發點，我們有所保留。我從未以解放神學為我的嗜好。

第二，在我寫臺灣教會使命的再反省時，從未以一個外來者自居，至少在我內心最真誠的地方是如此；而是以一個圈內人的角度寫成。翻譯者可能對一位不是生在中國的人，對他自已國家所做的批評太過於害怕。我想在一個居住在此國家僅數星期的新聞記者所做的批評，以及一個把他全部的愛情和精力投身為中國人民而奉獻所做的反省之間是有所差別的。

第三，為了進入事情的核心，可能應該問一個問題，翻譯者在她的反省中曾說：「臺灣之大患不在於外交、政治或教育有形的制度上，而是中國百年戰亂之後，民心的疲憊，以及當前島國偏安中人

心的墮落。」這種說法是否真實觸到了現代中國中心而基礎的問題。在我花了二十年時間研究中國的歷史以及它現代的處境，讓我覺得翻譯者並沒有對中國許多問題做了足夠深刻的解釋。在說明「教會是一個先知性的團體」的時候，翻譯者曾把許多不同的意識型態做了簡短的介紹。正如翻譯者所說的，這些意識型態是現代中國人思想以及價值系統的基本背景；它們導致了中國人廣泛不安和消沉的感覺。換句話說，中國傳統的世界觀——它好像是翻譯者最終極的精神，和理性的枷——可以有四個主要的特性。（當然，這四個特性並不意指包含一切的東西）傳統的中國世界是：

——一個完整、整體生命的世界。

——一個一體的世界。

——一個直觀以智慧為中心的世界。

——一個理性化的世界。

——一個以人文為中心的世界。（此處，人意指全體的人類，而非每個人。）

而正是這個世界所有最基本的基礎與一個不同的西方和基督信仰的世界相遭遇。後者是：

——一個變化的世界。（在歷史的過程中走向一個不可知的未來；但會有一個末世的希望。）

。

——一個對話的世界。（在其中，你我之間的召叫和反應是最基本的。其中心的價值，是被人視作自由而獨特的主體。）

——一個分析性而系統的世界。

——一個具有啓示和先知話的世界。常對人的理性，在他思維的過程中關閉的傾向，提出挑

戰。）

——一個以基督爲中心的世界。

現在中國最基本而中心的問題，似乎是這兩個不同的世界觀及價值系統的遭遇，以及互相的排斥和吸引。傳統的中國世界，對先知話的因素，不甚表歡迎，是可了解的。因爲，先知話基本上是與基督信仰世界中的啓示基本上相連的。如果教會願意成爲基督徒的團體，它是否能夠因爲先知話與中國傳統的世界觀不祥和諧，而就把它擺在一邊呢？翻譯者好像在說，生活的見證就能滿全先知使命的功能力，這是真的嗎？這是一個有問題的假設，在聖經和教會史中，幾乎找不到什麼證據。只要在基督徒忠實於天主之國的信息而努力生活的地方，先知的話在人類的團體中，就有一個不可代替的地位。先知們是各不相同的。他們過去時常受到迫害，今日亦然。因爲他們對現狀常提出挑戰，而一般老百姓却傾向於安頓在既有的觀念、價值和生活的方式中。

先知性的團體的工作，是指出在一個社會中的觀念、假設、原則、價值觀所包含的基本的暗流。爲的是使這同一社會能向前邁進到一個日漸改良的人類世界。在拙文的「教會是一個先知的團體」的一段中，曾對這樣的工作做了一個初步的嘗試。我驚訝爲什麼翻譯者認爲這些反省是與社會真實生活不相關且顯得抽象？爲何翻譯者稱在臺灣許多不同的意識型態是結果，而非原因？除了這些意識型態以外，還有什麼別的是現代中國危機的來源呢？除了這些意識型態以外，還有什麼在塑造臺灣的現在形式呢？

無疑地，我們需要更進一步的交談。這些問題是多面性而複雜的。真誠地交談將幫助我們更清楚地看到問題的真實本質；也能够使我們在進入行動時，更真切地找到問題的重點。

原始民族的記憶法與以色列人的口傳傳統

王敬弘

一九八二年八月，我有機會聽了一次菲律賓著名的民俗學家 Alejandro Roces 在演講中所說的一段話，使我對以色列人的口傳傳統有了更深的了解和肯定。

有一次，他到菲律賓碧瑤附近的山區去訪問 Igorot 民族。這個民族的文化發展程度相當的低，絕大多數的人都是文盲。當他開始向一些土人詢問他們的風俗習慣時，這些土人就建議他去見一個村中的人物。他們說：「這個人知道有關我們這個族的一切事。」他聽從了他們的忠告，就去探訪這個人物。當然，也有許多人因着好奇心而跟隨他去了。當他找到這位先生的時候，發現他也是一位文盲，可是，他關於這個地區所有土人的歷史都知道的非常地清楚。不但如此，而且他知道每一個人的族譜，可以上溯到十八代祖先。所以，族中的任何一個人，如果在血統關係上發生了困難，都來找他加以澄清，當這位 Roces 先生詢問這個電腦土人的時候，開始把聽到的一些話，用紙記下來；可是，每當他在紙上寫下一些東西的時候，周圍的人就開始笑起來。經過二、三次之後，他就好奇的問這位電腦先生他們為什麼笑。那位電腦土人就說：是因為你把東西寫下來，這樣你一定記不住，所以他們才笑你。這就引起 Roces 先生問他能記得那麼多事情的秘訣何在。出乎意料之外的，電腦先生最開始給他的答覆是：「最主要的是我不認識字。」結果他就解釋說：「因為我不認得字，所以我不能依賴我腦筋以外的任何東西、任何文字去記憶；如果我想

(下轉一〇二頁)

「譯後感之後感」的再感

劉巧玲

以遊戲文章的心情和谷神父打這場筆戰，是想藉機澄清一下自己年來對他某些論調的一些疑慮，但在理性爭辯之餘，却更深體會到這一位獻身中國的傳教士的苦心積慮，其愛中國的熱忱，令每個中國人汗顏。

捧讀谷神父的「譯後感之後感」，發覺原文之名已經改動，作者將初定之名「教會模型的再反省」改為「臺灣地方教會使命的再反省」；至於原文內容有無更動，就不得而知了。今只能根據這兩個題目以及記憶中的七種教會模型繼續發揮。

據我所知，原文的重點在於討論臺灣教會的模型及其使命之上，而「譯後感」所提出的疑問是：「批判性的先知模型」是否可能成為臺灣地方教會的典型？當初並無意探討「先知性」的普遍概念，更無意否認中國教會宣讀先知語言的責任，只是想針對在臺灣的具體時空以及民族心態之下，臺灣教會應採取什麼姿態出現的問題。因此，我不再重複「譯後感」中已述明的觀點，只針對「譯後感之後感」作一些必要的澄清。

「教會具有先知使命」與「先知模型的教會論」的意義 有所不同：

拙文已明文肯定「教會只要一日保有天主的啓示救恩，它就負有先知的使命，只是這先知的形象

因時因地而有相當不同的面貌。」竊以為臺灣教會的先知形象，不應如作者所描寫的偏重批判對立式的，而應是生活見證型的。一方面是因中國的民族心態講求「和合」而非「衝突」，待人處世喜用「善與人同」、「潛移默化」的陰柔原則；另一方面則由於臺灣教會的內憂及隱痛，以一個具體人間組織而言，是否能撐得起義正詞嚴、侃侃而談的先知氣勢，但這並不否認基督信徒應在自己的崗位上發揮先知的使命，這與教會整體常有意識地與國家相對峙，處處以先知批判的角色自許是兩回事。

基督與教會的宗教使命

谷神父較難以苟同的是拙文所言：「竊以為臺灣之大患不在於外交、政治或教育等有形的制度上，而是中國百年戰亂之後民心的疲憊以及島國偏安中人心的墮落。」我同意臺灣的問題不只是倫理道德或宗教的問題而已，然而教會若把握住「中國」、「基督徒」的身分，則它所關懷的焦點自然與政經學家或科學家有所不同，這不正是耶穌面對當時的異族統治及民族熱潮的態度：「凱撒的歸凱撒、天主的歸天主」。祂明白自己的受遣是為「天國的來臨」，故祂將「以色列民的心靈再造」視為首務，而無暇顧及當時的政治制度或領導階層的意識或策略的問題。其間的本末先後在福音中至為明顯，無須多言。耶穌在民心惶惶尋求復興以色列之時，所看到的祖國的病癥都是在於內心的僵化及腐化。今日教會承續基督的宗教使命，也應透視政治、經濟、社會等現象，而直指人心的痼疾，豈不是與基督精神不謀而合？

何況今日政治、經濟問題的複雜，絕非一些憂國之士演繹一些倫理原則即能解決的。高希均教授曾舉例：「近年來美國經濟實力衰退，誰能想到經濟諾貝爾獎成立十三年以來，其中十位都是美國的

經濟學家呢？面對經濟疑症，這些最傑出的經濟學家也都無可奈何。」（經濟人與社會人，p. 222）更何況是風雲詭譎的政治。金耀基教授也說：「（臺灣）從農業轉向工業的結構變形的過程，在歐洲常帶一、二個世紀的時間來調適，但在臺灣却濃縮在幾乎只有一個年代之中，因此或多或少產生了社會解組，倫理失序、價值混亂，以及人口壓力、都市擠迫，環境污染等現象。這些現象都會帶給人們惶恐、不安、失落，也確值得認真的反省與批判……不過，看到臺灣今天現代化的情形，我毋寧是比較樂觀了……我們對臺灣經濟現代化不能只看其黑暗面，不能只挖掘其病象，而應該也看其光明面，也彰顯其健實之象……從全球的社會發展看，從中國歷史的發展看，臺灣的現代化的大方向是走對了路。」（金耀基：從傳統到現代，p. 9~11）

我所以不計冗煩地引此原文，只是耽心「教會」一文的作者因愛之深而責之切，處處願以批判方式愛國時，有時也會失之偏頗。谷神父肯定經濟的成功，却暗示政府策略或意識型態的基本偏差，筆者一向疏於政治，無以置評，僅能隨手援引近來所讀高希均及金耀基的看法，聊備一格。教會人士若要批判當前政、經、社、教策略時，應極其明智，我們未必比那些專才們擁有的更多的現世及歷史的智慧。清劉鶚在老殘遊記裏對世事有一段很尖銳的評論，值得我們反省：「天下大事壞於奸臣者十之三四，壞於不通世故的君子者倒有十分之六七也！」

以上論辯對教會本地化問題的啓示

谷神父最後推論到東西思想方式的差異上去，我頗同意東西方的思想方式有相當的差異，但在本地化的前提之下，我對此差異的處理態度與谷神父可能有些不同。

他以二分法的方式把東西方的思想特質截然劃分，認為東方是圓周性的、一體性的、理性的、直觀的以及人文化的；而西方是發展式的、辯證式的，分析綜合式以及啓示先知式的，且把基督教加入西方的陣容。這種二分法讓我恍然大悟問題的癥結所在。如果我們如此輕易地把歐化的基督教文化與原始福音思想相等，難怪基督教難以在東方生根了。僅憑我粗陋的一些神學常識，就知道西方直線發展式的時間觀念，並不足以代表猶太人以「事件」為中心，涵攝過去與未來的時間觀念，其餘數點均仍有商榷的餘地，不暇枚舉。如果傳教士至今仍把基督信仰的本質與上述西方的思想方式混為一談，中國教會本地化就已失去了它的意義，我們所能做的就是放棄自己的民族遺產，完全接納救恩性的思想方式。如果上述的二分法與救恩本質並無太大的關係，那麼在邁向教會本地化之時，面對西方思想和差異，並無庸在對峙的二種方式下作一取捨或價值判斷，而應注意二者如何相互涵攝的問題。例如：人文及神權在西方常是對峙的概念，人與神的勢力相互消長；但在孔子思想裏，問題不在人神的消長，而是相互的涵攝。致力於教會本地化的工作者，不是以扭轉乾坤的方式把人文精神硬生要轉化為神權社會，而應先把握住中國的人文思想如何以它特有的方式涵攝「天」、「上帝」或「神」的觀念，在這關鍵上用福音的啓示光大之、淨化之。

再者，我們面對中國的「一體性」（錢穆先生喜用「和合性」）和西方的「辨證性」時，我們不必過份強調其中的不同，更無需將它們置於天平的兩端作一比較、增減、綜合或取捨；我們該矚目的應是中國人以一體涵攝多元的獨特傾向及方式（故「和合」一詞較能表達此動態的傾向），今天我們努力的目標是教會中國化，而不是研究比較宗教學。我們不該以哲學家的態度把東西方的特質作一客觀的並列及批判，要求中國社會自覺或自扶；我們的使命是進入中國文化的核心，找出微妙的關鍵所

在——涵攝方式，在那一點上與福音的原始精義相遇。

目前臺灣教會不乏關切本地化工作之人士，但常不自覺地以西方心態從事本地化的工作，本身思想尚停留在兩種價值體系的緊張對峙之下，未能把握住中國的傳統精神，作為反省及行動的主幹。如果谷神父真能體認中國人治及德治的精神，他大概不難明白我們所強調的：一切意識形態或是制度都是人的產物，是人在制法、守法、玩法，因此，為中國痛下針砭，擒賊應擒王，若只拿一個無生命又不能自我負責的「意識型態」開刀，不知何日才能看到這羣「意識型態」會「放下屠刀、立地成佛」？

談到這裏，我發覺爭端的核心已不再是教會的模型問題，而是更基本的對本地化教會的認識上的分歧。我最後只能以歷史教訓來彼此提醒，基督宗教傳入中國四百餘年無法生根的原因之一，很可能即是西方傳教士不自覺的批判心態（批判常常包含了一些文化優越感）：過去表現在對文化的批判上，惹出禮儀之爭的悲劇，引起全國知識份子的反感，如今目標轉移到政治制度或意識型態上，我不忍心預期它的後果。

(上接九六頁)

記得任何事物、名字和時間，我就必須操練我自己的腦筋，而刻意地去把它記住。第二，因為我不認識字，所以我吸收進來的資料是非常單純的。我不會因為報紙、書籍而填進來一大堆資料，超過我腦筋願意記憶的數量。凡是我所願意記憶的事，我就按照某一種方式，把它加以整理，深深地記在我腦中。這樣，就很不容易忘記了。而且，這種方法並不是由於我才開始的，而是從很古遠的時代已經建立了這種方法。在村中至少常有一個人能夠記得有關這個部落每一個人重要的事情，以及他們的族譜。」

聽了他這個演講之後，我深深地體會到，聖經的許多資料，在寫成書以前，以口傳的方式保留下來是完全可能的。例如舊約中以色列人的始祖大約生活在公元前十八世紀初葉或中葉，經過了依撒格、雅各伯和他的十二個兒子，這時他們在十七世紀中葉，為逃避災荒而到埃及，他們在埃及居留了四百三十年左右，大約在公元前一二四〇年，由梅瑟帶領逃出了埃及，到公元一二〇〇年左右，進入了現在巴勒斯坦地方（當時稱為客納罕地）。

我們可以說，以色列人在定居巴勒斯坦以後，才慢慢有書寫文件的出現，所以有關以色列人祖先五百多年來的歷史，一直都是用口傳的方式，在以色列民族中保存下來，直到以色列進入一個比較安定的農業社會時期，才把它們筆之於書。以色列人的情形與 *Incot* 民族的情形相當相似，他們在進入巴勒斯坦以前，大約也只有言語，而沒有文字，也就是說他們是文盲。他們如果要記憶什麼，完全要靠自己的腦筋。他們那個時期絕對沒有印刷物，當然也沒有任何一種大衆傳播工具。所以他們輸入的資料是非常簡單而稀

一封討論生活品質的信

房志榮

谷神父：

謝謝您寄來的「提高臺灣全民生活品質的綜合建議」。這九項建議指出了今日臺灣社會的要點或弊端，如果真能按照這些建議革其所應革，興其所應興，那麼臺灣全民生活的品質必將大幅提高。我很希望這些建議得到廣泛的流傳和重視，以能有益於世道人心。今先說些我讀九項建議的較深感受，然後指出某些建議的修改可能，最後檢討一下您們研究小組的方向。

一、我讀建議的感受：現象描寫得正確，需要指點得恰當，但每讀完一段而自問「我為何要做這做那？」時，就找不到一個答案。九項建議像是列車的九節漂亮車廂，可是沒有火車頭，便無法向前開動。火車頭是否應該來自哲學與神學的反省，甚至基督徒的靈修經驗？也許在報告四裏會有，無論如何，沒有行善的動機，便不能推動人去行善①。另一感受是多處把生活品質與現代化等量齊觀，其實並不盡然②。中共講四個現代化：農、工、科技、國防，完全正確，因為這四樣越現代化越進步；但生活品質並不完全是科技，聖經及中國經典都不是現代的東西，但沒有它們，我們還能談生活品質嗎？還有一個感受是，這些建議西方氣息太重，字裏行間使人覺得那裏有一個生活品質的模式，而這模式不是中國的，而是西方的。雖然建議七也說「應重整國故及道統，把握精髓」；但下面一句話又即刻降低了國故及道統的等級，因為要它「與現代觀念及結構結合，開創現代文明」。所以致此的原因也許是因為研究小組的人中缺乏對中國文化的「靈修經驗」。人們很容易把八股二字套在國故上，

但少有人體驗到國故道統在人民生活上所發生的積極作用^③。

二、修改某些建議的可能：第一建議的標題可由「建立現代化的觀念及態度」改為「建立第六倫的觀念及態度：公德、大我」。理由已於前文說過：現代化並不能當作生活品質的絕對標準。建議一的最後一句話「第六倫的精神」却有加強提倡的必要。前幾年李國鼎先生開始提出的第六倫——羣體，的確能補充君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友傳統五倫的不足，以能「力除農業社會中個人主義或家庭主義的私心」。因此第三行的「建立現代化的行為模式」也可改為「建立第六倫的行為模式」。最後一句中的「和」字改為「即」字而為：「發揮分工合作、法治、敬事，即第六倫的精神」。「國人極需觀念的教育及溝通」，而最需要的莫過於羣倫的觀念和教育。

建議三提議「針對不同的社會背景人士，給予有關的訓練」。然後列舉學生、農民、勞工、商人、家庭主婦等等。當然這「等等」二字可以概括其他人士，但我仍覺得老人及在智能上或肢體上的殘障人士有明文提出的必要，不然的話，提高生活品質成了強者、能者的專利品，終不免演成你爭我奪，弱肉強食的悲劇。

建議六提出了一個十分美麗的圖象和理想，也是第六倫、羣倫落實的起點。根據建立基基團（基督徒基層團體）的經驗，天主的聖言及造主、救主的臨在是使大家凝聚的基本要素及最後原動力。建議六所說的「興趣、工作、信仰相同或地區相近」不知是否已足夠？或者這些僅是一些有利的條件，而不是使人凝聚的內在力量？想培養的歸屬感、責任感及使命感都是有關聯性的：歸屬於誰？向誰負責？由誰受命？對這些問題神學反省者是否應該給些答案，或至少作些暗示？

關於建議七我有三點批評：1 第二行的「由於大陸淪陷，偏安臺、澎，民族信心大受破害」幾句

話是國民政府遷臺後外省人的立場和說法，所說不一定有錯，但在建議提高臺灣全民生活品質時，不應站在這種立場說話。臺、澎的本省同胞自由自在的土地，怎能說是偏安臺、澎？2「宗教團體也應革新組織，傳揚教會的愛人濟世的精神」……幾句話是唯一提到宗教與生活品質的地方，提出的方式是十分「明智的」，基督二字從未出現。這為一個「成員有共同的基督信仰」的研究小組是一件不尋常的事。也許他們認為這是研究學問，不是傳教，不該多提上帝、基督；也許因為把「瓶塞式的天主」(Deus ex machina)掛在口上，害多益少；也許研究小組有其他更重大的理由，以為這樣做更好。但我總覺得一個有真實基督信仰的人，一個在個人生活、團體生活都受這信仰深刻影響的人，在討論提高人民生活品質時可以把這信仰置之不顧，是一件不易理解的事。3教會的愛人濟世精神似乎只在於進入社會及民衆的生活，或進一步達到民族傳統及宗教信仰。一個包括信仰在內的生活是否也該一提它的超越性及末世幅度？

三、臺灣地區神學問題研究小組 (TARGET) 的方向：恕我大膽討論您們的工作方向，以下幾點完全針對您的九項綜合建議而發。我所根據的是「研究小組簡介」中所標明的四大特徵：共同的基督信仰，以理論與實踐並重為原則，以科際整合的研究為方法，進而作神學的反省。方向的檢討在於檢討這些特徵在研究過程和結果是否達成，並到何種程度。由綜合建議看來，社會調查及整理作的很好，找出了臺灣的重要問題。理論與實踐並重也做得相當可觀，如能把九項建議分頭並逐步做到，的確可提高全民的生活品質。至於神學反省及共同的基督信仰還沒有明顯的效果，或具說服力的見證。

這就是我所說的方向或政策的檢討：在做完調查、綜合各方意見後，神學反省者是否要用神學範疇加以分析、評價，並以啓示的事實和資料予以補充和完成？神學範疇中，中國的固有因素，如修養

、靜坐、見性，總之各種靈修經驗應佔多少比重？在共同的基督信仰方面要問：在國家許多研究計劃中你們只想多設一個研究小組，與其他小組大同小異，或者有你們的特徵，而最大的特徵就是共同的基督信仰？若然，如何表達出來？如何在實踐中發生其應該發生的作用？做研究當然不是宣教，也不是講道，但研究生活品質，能完全擺脫宗教，不顧真道，只在科技、組織、效率上求提升嗎？

谷神父，寫到這裏我希望滿足了您向我所作的要求：「請您指正，並添上新的建議」。Please add your corrections and new suggestions! 我提出的感想和意見是有些隱修院滋味 (a monastic style)，但我不怕提出，因為我認為可以向中國大陸學習——至少學習他們的勇氣和決心：因了一個烏托邦主義要大眾共產。其實真正的、自願的共產是在宗徒大事錄的初期教會團體裏，及今日天主教會內無數的修會團體裏。我對本修會——耶穌會內的生活品質十分滿意，所以敢於提出一個修會模式的生活品質構想。您既是一位耶穌會士應該懂得我要說的、或想說而說不出的是什麼。虔禱上主降福您及你們研究小組的全部工作及下一步工作。

省會長 房志榮

一九八三年七月十八日於臺北

註

① 聖經中勸人為善的地方常說出動機和理由，如詠一一七（最短的一首讚美詩，但結構却完備無缺）：

阿肋路亞！（小引）

列國萬民，讚美主，（雙重邀請）

一切民族，讚頌主！

因為祂的仁愛厚加於我們，

上主的忠誠必要永遠常存。(雙重理由：仁愛與忠誠，厚度與長度)

福音中耶穌有所勸告，也常說出理由：「你們祈禱時不要嘮叨，因為你們的父知道你需什麼」(瑪六，7-8)；「你們不要在地球上為自己積蓄財寶，因為在地球上所有蟲蛀，有銹蝕，也有賊挖洞偷竊」(瑪六19)。

② 喜新厭舊是人的天性，物質文明是越新越好，但精神價值不以新舊來衡量，而以真、善、美為標準，其極終理由就是因為天主是最新的，也是最舊的，是A，也是 Ω (默一8；廿二13)。因此耶穌在說完天國的比喻以後作結論說：「凡成為天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏提出新的和舊的東西」(瑪十三52)。

③ 中國道統不只是學問，還是體驗、靈修的對象，國父孫中山先生就是體驗道統極深的人，因此他提倡「天下為公」，他「允執厥中」(資本主義與共產主義之間的民生主義)，他「忠孝仁義」。關於中國經典的體驗，禮記解經篇有精彩的描寫：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠(博聞遠見)，書教也。廣博易良(雍雍大度)，樂教也。絮(潔)淨精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事(明辨世事)，春秋教也」。

附錄一

研究小組簡介(一九八二年一月)

臺灣地區神學問題研究小組(Taiwan Area Research Group on Theological Issues, 簡稱TARGTI), 一九七八年四月二十日, 在東南亞神學協會的贊助下, 成立於臺灣。TARGTI成員一方面有共同的基督信仰。一方面在不同的學科中教書或研究。他們秉持理論與實踐並重的原則。強調以科際整合的研究方法, 試圖匯集大家的智慧, 共同來研討臺灣的重要問題, 進而作神學的反省, 使基督的福音落實為社會中一股積極進取的力量。

TARGETI 的研究成員爲：

- 王憲治：臺南神學院教授
谷寒松：輔仁大學神學院教授（本研究主持人）
陳宗仁：臺南神學院教授
張德香：臺南神學院教授
項退結：政治大學哲學系主任
練駐可：東海大學社會系教授
蕭清芬：臺南神學院院長
羅四維：輔仁大學社會工作系主任（顧問）
王慶中：（前任研究助理）
除淑芬：（前任研究助理）
翁望回：現任研究助理（本報告撰寫者）

附錄二

提高臺灣全民生活品質的綜合建議：

TARGETI 研究小組爲使臺灣全民的生活品質研究，落實於「行動」之中，邀請了各種社會背景及階層人士參與座談，或以書面、訪問方式，共同探討提高臺灣十三種階層人士的生活品質的具體方法。參與者根據實際經驗及獨到見解，提出不少具地方特質的建議，我們也由此看到了提高全民生活

品質的可能途徑。針對研究報告三所描寫的「全體受訪者對臺灣生活品質的知覺」，我們將提高臺灣人民的整體生活品質的建議，綜合為下列九點：

1. 建立現代化的觀念及態度：

快速的經濟發展已促使臺灣在短短的卅年內由農業社會轉型為工業社會。在這社會結構交替遽之際，為使全民適應社會變遷，建立現代化的行為模式，重整工商科技社會的倫理道德，國人極需觀念的教育及溝通，力除農業社會中個人主義或家庭主義的「私心」，發揮分工、合作、法治、敬事和第六倫的精神。

2. 健全福利社工組織

臺灣經濟發展的實惠，若要普及落實於全體民衆，首先應促使制度及組織的健全化，及具有調適彈性，然後才能在服務的品質及人才的培養上，不斷改善推展。在制度上，應評鑒及改善已有的社工組織，鼓勵民間設置社會服務機構，並協助彼此的溝通及協調、發揮多元而又整體性的效能；在行政效率上，應革新不合時宜的法令、簡化呈報的程序，勇於授權、權責分明，重視工作實效；在服務內容及方法上，宜鼓勵工作人員培養考察的風氣及實驗創新的工作態度，並且建立客觀公允的工作評鑑標準及獎懲制度。

3. 提昇現代化的知識及技術水準

臺灣經濟發展的政治社會變遷迅速，以致社會基層人士在心態及能力上追趕不上，而國民教育甚至大專高等教育又與社會現實有嚴重的脫節現象，故除了改進教育制度以外，大眾傳播媒介以及政府或教會的社教組織需共同努力，舉辦文藝、科技、社會、倫理或心理講座。要求工商及軍政機構設立

在職進修的制度。並針對不同的社會背景人士，給予有關的訓練。例如加深學生對民族文化的認同，提高鄉民對農業的信心及技術，給予勞工基本的科技知識及訓練，加強商人的社會責任感，協助家庭主婦處理家庭及事業的能力等等。

4. 疏通全民參與社會政治的管道

由於中國實施民主憲政為時不久，故一般民衆的民主素養不深，對參與社會及關懷國事的意識不夠，故政府宜加強憲法及民主政治教育，准許國人公開討論國是，鼓勵學術或民間機構從事民意調查，利用大眾傳播溝通不同意見，擴大民衆的見聞思慮。不論是學校、工會、農會或工商協會，政府都應設立具體的溝通管道，隨時反映出他們的感受及意見，也可避免民意被少數代表或利益團體壟斷，方能加強臺灣民衆的社會參與及國家意識感。

5. 提供法律的保障

國人至今仍缺乏法治的觀念，我們除了促使行政當局為農、漁、工商界甚至學生、婦女、兒童，提供穩妥的法律保障以外，還應普遍教育國人認清自己在法律前應有的權益及責任。在農鄉或偏遠處，更應為基層民衆設立諮詢服務處，並徵求有服務熱忱的律師組織自願服務團體，給予具體的協助。

6. 加強社會的凝聚力

臺灣由於社會結構的遽變，社會關係及行為模式自然也隨之改變，常常給現代人徬徨失落的感覺。我們除了加強張老師、生命線、家庭協調、心理輔導等工作以外，應更積極鼓勵並輔導在興趣、工作、信仰相同或地區相近的人建立團體，加強聯繫，從事具體的社會服務工作，培養歸屬感、責任感及使命感，使成爲社會中積極建設的力量。

7. 維護文化傳統、宗教信仰及道德良知

中國一向以五千年的文明自豪、自許為敬天仁民的禮儀之邦，但由於大陸淪陷，偏安臺、澎，民族信心大受破害；又因經濟的發展，物慾高漲，倫理式微，臺灣社會極需精神建設以平衡之，教育機構不宜再以往日的「政治八股」方式鼓吹民族意識，而應重整國故及道統，把握精髓，與現代觀念及結構結合，開創現代文明。宗教團體也應革新組織，傳揚教會的愛人濟世的精神，具體進入社會及民衆的生活，使道德良知在民族傳統及宗教信仰上有一穩固的立足點。

8. 重視環境景觀的維護及整體規劃

都市發展及鄉村建設，應依據都市及鄉村的生理想態的特質而予以不同的規劃。都市發展受地小人稱的限制，應注意綠地的保護及社區安全問題，鄉村，尤其是山地，則應配合自然景觀及農民守望相助的習性而從事基層建設。政府對於環境的維護應有決心及魄力，消極方面，不受財閥權勢的控制，嚴防官商勾結之事發生；積極方面，加強環境保護局的編制，鼓勵並支持各種生態保護協會的民間組織，使臺灣環境及生態不至於繼續惡化下去。

9. 極需提倡國人的藝術生活

臺灣的藝術發展受經濟發展之惠最小，民俗藝術正面臨淘汰之虞，精緻藝術則為少數人士所有，一般基層民衆如職工、學生、農人甚至未意識到藝術及文康活動的需要性，中國數千年的文明已漸被物質科技所取代，故政府應努力提倡藝術教育，滙合工商界的經濟力量，一方面培養精緻藝術人才，一方面鼓吹「藝術下鄉」的活動，使國人的生活能在物質及精神文明上均衡發展。

(上接一〇二頁)

少的。他們可以用講故事或歌詠的方式，把他們祖先的故事一代一代的流傳下來，並相當仔細的保留它原來的面目。不過，這並不否認，在這個流傳中間，沒有任何方式的改變。但其基本的歷史核心事實，一定會被相當仔細而精確的保存下來。

我們也不要疏忽，無論是當時的原始民族，或是我們今天生存在資訊科學發達的現代人，我們運用我們記憶的時候，都有一個基本的法則，平常我們不會把每一件事的每一個細節都記載下來，因為這是電影機或錄音機式的記載。人不是一個機器，人常常選擇他的記憶。當我們經歷一件事的時候，如果我們記得一些具體細節的話，是因為它對我們有特別的關係，或是有深刻的意義。歷史並不是對事物經過、大小細節一律記錄。人的歷史常是記載這件事情對人有什麼意義，所以在人去記錄它的時候，無論是古代的原始人，或是現代人，都按照自己的意義、觀點而有所選擇。此外，我們也都注意某些事實的意義會在歷史發展的過程中有所轉變，例如，一個人準備考試的期間，他對這段生活的記憶常是許多辛苦、困難和煩悶。可是，當他一旦成功的通過考試以後，這些痛苦的記憶，對他來講就無關重要了。此外，在一件事情的發展過程中，某一個具體的細節，它的重要性可能增加，可能減少，或者變成有多重不同的意義。

以上這種意義的增加或轉變，在福音形成的口傳階段就有很顯明的例子。例如，耶穌原來講的一個比喻，並沒有把它仔細的加以解釋。門徒們記了耶穌所講的比喻，可是後來耶穌復活升天以後，門徒們慢慢在教會實際的生活環境中，體會到耶穌的比喻與他們日常生活、信仰生活的經驗有了一個實際的關聯。在

(下轉一一二頁)

再論「原罪新論」

——答覆岳神父的簡評

溫保祿 講述
李秀華 筆錄

拜讀岳神父有關拙著「原罪新論」的簡評，頗為高興。拙著面世一年來，終於有了回響。希望岳神父的書評能夠鼓勵更多的人士毫無疑慮地去閱讀拙著。筆者對岳神父的用心和關懷由衷感激。

神學論集的編者收到岳神父的稿件之後，寫信給我並邀請我作一個答覆，因為「這種客觀而學術性的討論有助於神學反省和深入的了解」；筆者應此邀請作答，並希望能澄清拙著所引起的問題。

岳神父簡評中觸及很廣泛的問題，如啓示、信仰、信理、神學之間關係等問題，由於篇幅有限，無法詳細說明，只能扼要回答幾個關鍵問題。

一、書名的意義

由岳神父簡評可見，拙著的書名「原罪新論」需要說明，茲簡述如下：

1 書名的來源

原稿完成之後，筆者才決定採用「原罪新論」為書名。那時筆者正預備出國度假，所以有關書名的選擇並沒有十足的考慮，在匆促中決定。實在沒預料到此書名中的「新」會引起這麼多的誤解。從經驗筆者早就得知，原罪論的確是棘手的科目，有關原罪問題的文章和書籍似乎免不了「引起爭論」

。因而如果筆者能預料到書名的「新」引起那麼多的問題和疑惑，也許就會另定其名了。

2 「新論」不指首創

從拙著第一五一頁所例舉的中文參考書目可見，筆者絕對不敢將首創的榮銜歸於自己。同樣地，拙著的一八七個注釋表明出，天主教學者研究的結果在拙著中佔基石的地位。從這些注釋可見，筆者毫無保留承認並贊成岳神父有關拙著所說的：「它所主張的看法以及所採用的「方法」，在臺灣以外的教會恐怕已經不為『新論』而成了『流行』的論調」。

3 「新論」正確的意義

雖然書名是在準備出國匆促中決定，它相當恰當的表示出拙著的性質和目的。此書名不指拙著肯定在中國和普世教會神學中從未提出新的意見；而是指出拙著願意對重新表達基督信仰，作一個極小的貢獻。

重新探討和重新表達傳統的基督信仰，並非是無工作者的消遣。教宗若望廿三世在梵二大公會議的揭幕詞中指出，梵二主要任務是以新的方式表達傳統的信仰。從此，在神學界中，常提到「重新解釋」、「重新探討」(reinterpretation, reappraisal) 或類似之說法。筆者的母語(德文)有許多類似的講法，如 *Neuinterpretation*, *Neufassung*, *Neudarstellung*, *Neuformulierung* 他們都具有同樣的意義，即顧及到過去神學尚未面對的問題，並採用以前的神學尚未採用的思想方式，重新表達出從宗徒傳下來的信仰。

4 「新論」與今日化和本位化

按筆者愚見，「重新表達」就是教宗若望廿三世所提倡的信仰和神學上的現代化或今日化（aggiornamento）。當筆者採用新論為書名時，就表示願意以拙著對此今日化作些微的貢獻。

此今日化或現代化的工程，原則上與本位化的工程是一致的：神學的現代化是針對新時代的問題，並採用新思想方式表達出傳統的信仰；本位化針對「新的」（意即至今基督信仰尚未滲透的）文化背景講明傳統和普世教會的信仰。今日化和本位化的工作都面對同樣的危險，即中斷與宗徒傳下來和普世教會的信仰；二者也都有同樣的責任，即保存從宗徒傳下來的同一信仰，並以新的方式給當時或當地的人表達出來。

當神學家遵照教宗若望廿三世的勸勉，去找尋適合當代表達的方式，而因此放棄傳統的格式，我們不應向教宗和這些神學家們問「是否傳統道理有錯誤，如果有的話，教會不是幾百年的時間生活在『錯誤』中嗎？」同樣，當亞洲和非洲的神學家們努力進行神學本位化的工作，而因此「除掉」教會至今所採用的表達方式，我們也不該問「那個以前採用拉丁語及西方人的思想和表達方式的道理有錯誤嗎？如果有的話，教會不是廿世紀的時間生活在『錯誤』中嗎？」當筆者進行同樣的工作時，又有什麼分別呢？

二、拙著對傳統的「批鬥」

岳神父的簡評認為拙著有關傳統原罪論的寫法，很容易讓讀者誤解筆者的立場。例如：「如果

沒有耐性，僅從第一章第一節的氣氛來看，的確給人印象是在搗毀違章建築般，只有破壞。但是……」。同樣稍後又說「既然強調『新』，溫著不惜在語氣上表現『除掉』的決心，所以他的一切定論皆『新』，但是……」。在這每句話後，都加上「但是」兩字，此顯示岳神父盡力改正可能給讀者的印象。

然而書評中的一些說法清楚表示，按岳神父自己的看法拙著對傳統的「批鬥」言之過重。例如：「不可對『傳統』太苛責」、「如果勢必把『傳統』除掉為快……」等。按岳神父之看法下列引用之處表達出①拙著給人的印象：「溫著給人的印象，好似有不倒倒他所謂的『傳統』思想就不能建立新的思想之味道」；②岳神父反對之理由：「試問溫神父是否傳統原罪道理有錯誤？如果有話，教會不是幾百年的時間生活在『錯誤』中，如果沒有，又何必那麼認真批鬥它呢？」③筆者批鬥傳統的動機：「難道不批鬥它，就不能發表您的『新論』嗎？」筆者不能贊成這些看法，茲說明如下：

1 拙著中「傳統原罪論」指什麼？

拙著第十一頁指出：「本書中的『傳統原罪論』或『一般原罪論』是指根據特倫多大公會議所發表之原罪公告而發揮的原罪論。大公會議以前之要理書和信理神學課本也都根據這種傳統的原罪論」。由此可見，拙著中「傳統的原罪論」不指教會正式教導的道理，而是指一般要理書和神學課本中，以一偶論和對創二、三歷史化解釋為基礎的神學理論。由此應知，當筆者批評此傳統原罪論時，我們不可問「是否傳統原罪道理有錯誤，如果有話，教會不是幾百年的時間生活在錯誤中嗎？」

2 筆者對傳統原罪論的態度

坦白的說，筆者看不出拙著在什麼地方表示「打倒」「批鬥」傳統的決心：

①拙著講論傳統的原罪論時，根據的是有代表性的著作——奧脫(Ott)和德國要理問答。在神學院講授恩寵論、聖體聖事、和好聖事、病人傅油和聖母論時，筆者也要求學生徹底地閱讀奧脫，有時將此書當作教材。

一九六一至一九六四年，筆者在東港作牧民工作時，也常採用此要理問答，至今仍保留此書及其注釋。爲了客觀述說傳統原罪論，筆者也在拙著中常引用此二書。

②批評傳統原罪論的篇幅佔極少的比率，只第一章第一節（一九～二四頁）及第四章第三節（二八頁）。

③在說明傳統原罪論內在的問題（二十～二二頁）以及它無法立足之處（二二～二四頁）時，筆者引用可靠且在神學界有名的天主教神學家。如 Rahner, Weger, Feiner, Rondet, Scharbert（參閱注5～18）。

④總之，套用岳神父的比喻可將筆者對傳統原罪論的態度綜合如下：許多天主教神學家和筆者並沒有摧毀原罪論的建築，而是指出依據一偶論和對創二、三歷史化解釋的傳統原罪論已倒塌了；然而筆者立即指出教會和神學有責任從此建築的遺跡中拾取珍貴的部份加以保留，並在一個更堅固的基石上重新建立。

⑤也許筆者在選用詞句方面不當，本以爲用了謹慎的說法，而實際上却用了一些譟動性的詞句。

萬一如此，筆者真是抱歉，並請讀者指正，以能在拙著再版時，避免這一類的誤會。

但是筆者一向認為傳統的原罪論不再能講出教會有關此重要真理的教導，指出這一點是神學不可推卸的責任。爲什麼呢？爲了答覆此問題，並爲了澄清筆者批評傳統原罪論的動機，下列從另一角度再次說明重新探討原罪的重要性。

三、重新探討原罪道理的重要性

1 神學上的探討

雖然在「公教教義之眞理層次」中（「大公主義法令」11號），原罪的道理只佔次要地位，它仍在基督信仰和生活中扮演一個很重要的角色（拙著，頁二五、二七、一二六、一三二）。在我們的時代和社會中，原罪道理更顯示其重要性：受過教育的人，不再質問進化論的事實和人類有多偶論的可能性。再者，許多人崇拜科學，而常將宗教當作不科學的迷信；既然原罪道理和科學都講論人類的起源，所以原罪道理成了宗教與科學之間能協調的試金石。當神父修女和傳教員，以一偶論爲基礎的原罪論當作當信的道理，而也如此向受過教育的人講解，這樣他們不知不覺加強了宗教是不科學迷信的成見。因而清楚的指出傳統原罪論與科學抵觸之處，是神學不可推卸的責任。如此神學提供給傳教和牧民者一種服務免得牧民者在善意講道時，同時加強那宗教爲不科學迷信的成見，而在獻身傳揚福音時造成一個接受福音的障礙。「牧職憲章」第十九號列舉無神論的根由時，將「對教義所做虛妄的詮解」當作造成無神論的理由之一（梵二大公會議文憲二一六頁）。

因而當有人指出一個神學理論不能立足時，我們不應懷疑他的動機，而去問「難道不批鬥它，就不能發表您的新論嗎？」

2 牧民上的問題

或許有人贊成筆者主張重新解釋原罪道理的必要性及傳統原罪論無法立足之處；但從牧民觀點却因著以下的理由反對拙著的寫法：既然誠懇樸實的教友將傳統的原罪論作為當信的道理，那麼清楚的指出傳統原罪論不能立足的事實可能會傷害他們的信仰。

對此說法，一方面筆者十分贊成，牧民工作者講解要理或講道者，不應強調消極方面的主張（傳統原罪論無法立足之處），而應着重積極面的真理——原罪道理講出我們人類需要基督和祂的教會，基督徒有革新現世秩序的責任等。當教友或牧道者提及一偶論、進化論和原罪論的關係時，就該十分謹慎地改正錯誤的看法。在這方面筆者毫無保留接納岳神父的勸告：「不妨含蓄一點，不應對傳統太苛責」。另一方面，因著上列所指出原罪道理的重要性，在教室裏及神學文章中，必須要清楚指出傳統原罪論不適當的表達方式。為了預防講要理者和講道者善意講原罪道理時，在受過教育者的心中，撒下懷疑的種子並加強宗教為不科學迷信的成見，負責牧民工作者，應先了解傳統原罪論的危險說法，他們才能正確地將教會正式所教導的真理傳授給聽眾。既然拙著列入神學叢書中，明白學術性探討與牧民工作之間有分別的人士，也應知道如何在牧民工作上謹慎使用拙著的內容。

四、新論與原罪神學的歷史

在簡評「有待商榷的地方」中，岳神父說：「既然溫著那麼強調『傳統』與『新論』不能相容，爲何不在歷史方面多下點工夫，原原本本把有關原罪神學歷史作一明確的分析？僅以『由於篇幅有限，本文無法詳述原罪道理之信理歷史；如果讀者有興趣的話，請參閱①所舉出的著作』之語來推卸責任。試問作者都沒有興趣，讀者又怎能有興趣呢？何況在臺灣有幾個地方能找到作者指出的參考書呢？」（對此最後一部份的問題可簡要答覆：除 Gross 的著作外，這些參考書及其它的書都可以在輔大神學院圖書館及在筆者的書架找到）。筆者承認拙著有關信理歷史的探討作得很少，不能十全十美成爲原罪神學歷史的里程碑。雖然如此，由於拙著對特倫多大公會議之探討，所以所提之愚見皆有穩固之基礎，茲說明如下：

① 特倫多大公會議採用聖奧斯定和迦太基會議及奧良會議有關原罪的教導；研究此文告時，不得也不要稍微探討聖奧斯定和迦太基及奧良會議的訓誨。

② 講論原罪問題的迦太基和奧良會議沒有大公會議之權威，而特倫多大公會議對這些文件加以改變，甚至沒有採用他們一部份的教導，因而當我們要知道最高訓導當局有關原罪道理的教導，必須要看特倫多大公會議。

③ 個別教父們及歷史上最偉大神學家們教導的權威，不如一個大公會議的教導。有時教會訓導當局對教父和聖人的神學看法不加以承認。例如：教會沒有認可聖奧斯定的預定論。中世紀著名神學家和聖人，如聖伯爾納多 (S. Bernard, 一一五三歿)、彼得龍巴 (Peter Lombard, 一一六〇歿)、哈爾斯的亞歷山大 (Alexander of Hales, 一一四五歿)、文都辣 (Bonaventure, 一二七四歿)、大亞伯 (Albert the Great, 一二八〇歿) 和聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 一二七四歿) 等，反對聖

毋無染原罪的主張（參閱拙著頁一三七）；然而一八五四年教宗以最高訓導當局權威欽定此信理。因此筆者要發揮一個基於教會正式教導的道理新論，研究特倫多大公會議的訓誨比研究任何教父之看法重要的多。

④神學今日化和本位化的任務是針對新的問題（如多偶論的可能性、對創二、三文學類型以及它與人類起源的距離），來表達出教會有關原罪所教導的真理。然而中世紀的教友和神學家還不知道多偶論的概然性，也不都知創二、三的寫成，與原始人類之間有很長的距離。既然他們不知道當今我們面對的問題，他們也無法提出答覆。

⑤扼要綜合原罪信理的歷史，不是以「多下一點工夫」就能作到的。筆者所提到的 Gross 就有四大冊；Gaudel 在 DTC 的文章有三三〇頁之長；德文的 Handbuch für Dogmengeschichte 有三冊，共五七〇寬頁。以上所列舉的書，在有關原罪學術性研究廣泛的領域中，佔小部份而已。在這一方面，岳神父太高估筆者的能力了。爲了閱讀、批判、綜合、用中文寫出來有關原罪信理所作的研究，「一點工夫」是不夠的。由於筆者能力太有限，作如此的歷史交待恐怕一輩子的工夫都不夠。反正，原罪論與其它神學科目比較起來，如天主論、基督論、教會論、恩寵論、末世論等，只佔次要的地位而已。

⑥長篇大論書使讀者怯步；筆者或許因著原罪的痕跡也是如此。既然自己體驗到這種軟弱，在寫書時就努力遵照「己所不欲、勿施於人」的金科玉律，顧及到人的有限而盡量簡略。

最後，再次感謝岳神父對拙著的興趣，並提供筆者此次交談的機會。

(上接一一二頁)

初期教會的宣講中，耶穌原來講的比喻和這些後來的發展，也被連在一起宣講了；等到書寫後來福音的時候，這後來的發展就變成耶穌對門徒們解釋比喻所有的意義了，這也是近代聖經學家對福音形成經過時所肯定的。

以色列人在定居巴勒斯坦以後，雖然有了文字，但是由於書寫的工具、筆墨、紙張都很昂貴，書寫的技術也很困難，所以絕大多數的人都沒有書寫的能力，即使以聖保祿而言，他雖然受過相當高深的教育，能夠讀書，但他自己並沒有書寫的技术。他的書信都是經他口授，而另有人寫成的。偶爾，他用自己拙劣的書法寫一兩句親筆問候大家（哥四18）。由於這種實際的處境，在經師教授門徒的傳統中，口傳就變得非常重要了。所以在幾百年經師傳授門徒的傳統中，自然會發展出一套幫人記憶的口傳方式。在經師傳統中流傳的一句俗話，就是：「好的弟子像是一個不漏水的桶」。這表示他能夠把老師所說的話全部都記下來。以前我總認為這似乎太困難了一點，但是，有一個實際的例子，以及我想，有很多人能夠過目不忘，難道就沒有人能夠過耳不忘嗎？

由於這個現代半開化民族的實際例子，使我對以色列人中口傳傳統有了新的肯定和體認，我也願意把它寫出來，供大家參考。

亞味拉聖德蘭與東方的神秘經驗

甘易逢著
陳寬薇譯

本文是在一九八二年一月二十三日為紀念亞味拉的聖德蘭逝世四百週年，在馬尼拉的聖多瑪斯大學所發表的一篇演說。

整個基督徒世界，都在慶賀亞味拉聖德蘭逝世四百週年紀念，或有人仍在籌備中——聖女生於一五一五年三月廿八日，死於一五八二年十月十五日——這是基督徒世界中的一大盛舉，而在她的一生之中，有一點特別使得這件事，在廿世紀的末葉，更顯重要，即她的神秘經驗。

今天，我在各位面前，反身自問的一個問題就是：對所謂的東方世界而言，她的神秘之道有什麼意義呢？因此，我的講解是：亞味拉聖德蘭與東方的神秘經驗。

我不想大費周章談論這個問題，那將牽涉太多的探討，要求太多時間來作結論。我只願提出自己所熟悉的幾點，這樣就不會太費事太累人了。重要的是能引發思路及反省，我希望可以做到這一點。

在這次談話中，我要選擇與自己的經驗相附合之處作出發點。我的這個出發點，分析的不是德蘭的經驗，而是東方的神秘經驗。我對從東方經驗中，揀選幾點，看看在德蘭的神秘經驗裡，那一些是和它們相呼應的。因此，我把自己置身東方世界，熟知佛教、道教、儒教、印度教以及其他宗教；我活在這樣的世界裡，對它已相當熟悉，然後，我來觀察亞味拉聖德蘭，特別注意的，是她的主要著作七寶樓臺。

一、亞洲人的易感性與德蘭的女性易感性

我們所稱的東方方式祈禱對西方世界最大的吸引力，就是它引領冥想靜觀者，進入一種經驗，並在其中發展一種內在易感性。在一個將人導向動態與具體現實的世界裡，東方人喚醒我們，每個人都有一個內心世界，西方人太疏忽它了。歐洲文藝復興運動之後，科技發展、理性思致，給西方，尤其是基督徒，留下極糟的影響，使他們忘記天主的國，是在人心內而不是在人之外。

德蘭曾在神見中，看到她的靈魂，像個晶瑩的玻璃球。這一點對她本人和對我們，都是很基本很重要的。她在不自覺中，啓開了一道東方神秘者所熟習的內心經驗之途。不錯，內心的感應、天主住在我們內等，這些信理，早期教會的教父們，以及偉大的神秘家都很熟習，可是，教會的教導，由於極爲現實的理由，總將整個基督徒人生外向化。

德蘭身爲女性，又極敏感，所拓展的內心生活之路，正是今日許多東方大師所傳授的。德蘭的經驗又露出了新光，在整個基督徒世界裡，她變得更可貴了。的確，她沒有能力將自己的內心經驗，以科學方法作一分析，但這並不重要。她拓展內心道路，在其間她的女性敏感大放異彩。她不僅是一位神魂超拔高舉在上的「姆姆」，同時也是一位大聖，進入自己生命的最深處，在那裡找到了天主。

當她認清天主就在她心靈深處後，便極盡其想像力與感觀力，探研、描述她的內心經驗，她所用的辭句能取悅東方神秘者，但他們可能爲另一類，將天主置於萬物之上的西方神秘家所責斥。後者的宇宙觀，在東方人的思想裡，也並不是完全陌生的，因爲儒家的信念是天主宰着大地、俯察衆生，不過，儒家並未發展出神秘經驗。但在另一方面，我們可以說，印度和中國的東方神秘者，都循內心之

途發展，到人性的中心點，尋求生命之源，物性之本。聖德蘭與多數東方大師，在這樣的內心透視上，是非常相近的①。

二、返回中心

返回中心是東方神秘者習以為常的，印度大師和中國大師都一樣。大多數菩提樹下的佛像，都是雙目垂視而不仰望，就是因為他已為自身經驗所吸引而回歸中心，剎那間他感悟到他的「本性」。操持坐禪默想的人，也是循此路線，返回自己中心的。道家靜觀時，同樣轉回自己中心，即丹田所在，以便覺察生命的大小泉源，由此內心之門湧出。印度教的「不二」教義的整個傳統是，人靈的最中心處，在這一點上沒有任何層次區分，與「梵」一體。瑜伽登至最終目標時，便要將「心」層層脫解，以便提升更深的「自己」，人的中心所在，同時也是與絕對者相化的所在。這返回中心的道理，今日在印度的基督徒神秘經驗者，也非常熟悉。我們可以列出更多的實例，但上述這些已足夠引介德蘭的偉大神視了，其中很多方面與這些走向中心之道，是相附合的。

Diego de Yepes 神父，一位熱羅尼莫會的會士，也是德蘭的好朋友，他談及德蘭所經歷的，給了她寫「七寶樓臺」藍圖的那次有名的神見時說：「這位神聖的院長，一直渴望探知一些享有恩寵的靈魂的美麗。就在那段時期，她受命寫一本有關祈禱的書，她在這方面早已有很豐富的經驗。聖三節的前夕，德蘭正在思索選擇什麼題目，適時安排一切的天主，也在此時滿足了她的心願，賜給了她一個題目。祂顯示給她一個極美麗晶瑩的透明體，形似瓊樓玉宇，共有七層樓臺。第七層也就是最內的一層，是光榮的君王，光芒四射廣被所有。離中心越近，光芒越明。樓臺寶殿範圍之外，就全是污穢

黑暗，滿是蟲豸蛇蝎」②。

德蘭本人在她書中，並未提及此神視，不過她寫道：「我把靈魂看作是一座瓊宇，是一塊寶石，或者說是一塊晶瑩的玻璃築成的。其中有許多房間，如同在天上有許多住所一樣。」（第一樓臺、第一章）。這次神視的確是她的一個基本經驗，奠定了她描述天主臨在，是在她自己內，而不是高高在上，超越衆星辰衆受造的基礎。

這次神視是一五七七年的聖三節前夕發生的③，但並不是她的首次經驗。第一次神視發生在亞味拉城，一五七一年五月廿九日，升天節後的星期二，正當她領了聖體，却倍感枯燥乏味，「突然之間」，她記述：「我的靈魂似火燒，我相信我有了一次理智的神見，見到聖三……我的靈魂得知天主是三者爲一的。我覺得三位都在說話，同時三位是各自分別的存在我內……」④。

德蘭說明了她看到三者爲一是怎麼一回事。但爲我們有意義的是，這次神視被描述爲一種內心經驗，不是任何費心思索的結果。這次的恩寵，以及她在八月廿八、聖思定紀念日，那一次所領受的，都是一種即時光照。因此，她論及這種恩寵時說：「由於我們的軟弱，我們一點都不能明白這些崇高的奧秘；然而，只在轉瞬間，靈魂尙未自覺時，就能大有收穫，遠比她連日的默想祈禱強多了⑤。套句禪宗的術語，這就是霎那頓悟。

三、中心之道

天主往往如閃電一般，賜給我們內心一些直觀；不過，靈魂本身必須努力奮鬥，才能再次回到這點。那是一片預許的福地，一定會賞賜的，只是必須經過多年的探尋與奮鬥。如果我們以禱師的取

光，來看德蘭的經驗，我們會很驚訝，她的基督徒經驗，竟然與禪的明心經驗，即「見性」相附合。禪宗經驗裡，靜觀者會突然間明察自己的人性，並能見到此「性」與佛性是一個。

德蘭所有的是基督徒的經驗。她在異常的光明中，覺察自己的最深處，是一中心點，她同時也明白，天主也就在這中心處……她甚至說她靈魂的最中心即是天主……。在這裡我們看得很清楚，德蘭的經驗，與佛家的內心自我與諸物性相一致的經驗，是如何的不相同了。德蘭沒有「一致」的經驗，她談的是臨在。這表示，她經驗的是天主深居她內，也即是對天主的超越性的一種經驗。

在德蘭看來，對「自身」的經驗，不論多深入，都不是最終的自己。她的經驗並不是一般性的反躬內歛。天主以一種德蘭從不能想像到的方法，向她顯示自己。她認為那不是與天主位格性合一的經驗，而是一種神性婚嫁，這種經驗比單純的相容為一，要豐富多了，因為「婚嫁」包含雙方和一己的和諧。佛家禪宗的明心見性，沒有與神的關係，那僅僅是自己對本性的絕對認識，同時也有一種與物性相通的覺察，卻沒有神與靈之間的相愛關係。反過來看，在德蘭這方面，她認為最深的自性覺察，導向覺察天主的臨在：一位愛人的天主，靈魂和祂建起相愛關係。佛家經驗的描述是基於知識，德蘭經驗的描述則是基於知識與愛。

按照道家的冥想之路，返回中心可以說就是回到生命本始，即根本氣息，它由「道」而生。亞味拉的德蘭，同樣感受到聖三的生命，通傳於她，其強度遠勝過道家的。這生命的本始，最後歸向愛。這份愛的經驗，真正是基督徒神秘經驗的特徵。

中國哲人夢寐以求的「天人合一」，從某方面說，在德蘭的經驗中實現了。以我的淺見，在佛家和道家的靜觀者身上，却是不能實現的。我覺得他們的經驗比德蘭的短少，他們的經驗中短缺了愛。

由此看來，德蘭的經驗是極有價值的。她首先遵循內心路徑，那是東亞神秘者所熟習的，但當她認清人性之本後，天主在那裡引領她進入天主自己的超群奧秘，並以神婚與之相契。典型的基督徒弟格調。只要我們相信天主是「位格性」的，是一位愛的天主，祂不僅能夠愛，按若望的說法，祂本身就是愛，我們就能到達此高峯。

四、中心之本

現代的心理學家，對「中心」的概念相當熟習。人們都在尋求自己的中心，也就是人們本身。對多數人而言，進入中心是一段漫長而艱苦的探索。其實，人不可能單憑一己的努力進入中心的。瑜伽認為這是很重要的一點。我們的「中心」，最終最深入的自己，在我們的日常生活中，它像是一個囚犯，為身體及心神所困，要提升這「自己」，必先將「心」層層脫解……不過，「心」本身是無法做到的，我們所能做的，充其量也只是讓自己安頓得法，使得「自己」足以提升它自己。這樣的提升是超過渺小的我的力量的。這樣看來，我們可以說，瑜伽走向「自己」的最終步驟，是「自己」本身的一個行動。

我們也可以說，這是一種被動經驗，與德蘭的第七樓臺，最內層的寶殿相類似。但在她看來，進入第七樓臺，不是最深的自己的給予，而是天主在給予。此處，再次出現了基督徒弟經驗的獨到特徵，因為天主是一位格性的神。

我們多加細心推敲德蘭描述的，進入最後樓臺的經驗，是很有意思的，那裡面是至小無內的最內層，靈魂與天主在神婚中，到達最高的相契相合。

當她解釋所謂的第七樓臺時，用了一句絕無欺騙的話：「我覺得，人們在想我是在敘述個人的經驗，這使我非常羞慚，這是最可怕的事，因為我知道我是個什麼東西。但，另一方面，不論你們怎樣想，我覺得這羞慚是由於脆弱和誘惑。只要天主能受光榮，多爲人們認識一點，那麼即使全世界反對我，我也在所不惜。」（七樓臺、一章）。不論怎樣，德蘭如果真沒有親身經驗，是不可能寫下這第七樓臺的……我們很高興，她不願一切的寫下來了。

德蘭認爲，第七樓臺是她靈魂的「中心」，同時也是天主的住在地。「如果在天上有祂的住所，那麼，在靈魂中也應該另有一個祂自己居住的房間，我們說這是另一個天堂。」（七樓臺、一章）。我們一面讀到德蘭對天主在她靈魂內，所顯示的光榮的美妙描述，一面想到在大乘佛教裡，也有大用想像力的祈禱。例如，有一種默想之道就在於「觀見在天佛陀」。靜觀者可能見佛陀所坐的蓮花座，然後觀見佛祖本身，看到他的面貌以及他的內在生命。我提出這一點，爲的是你們能夠了解，並非每一佛教徒，都操持坐禪靜禱，推開一切言語或影像。在佛教世界裡，我們可以找到很多種默想、靜觀之道，與我們基督徒世界裡，所用的相類似。

雖然德蘭描述了光榮的君王，坐在她靈魂深處，但她說的很清楚，那不是想像中的呈現，是她所稱的「理智的神見」（七樓臺、一章）。她談及這神見前，先提出了一些靈魂深處的情形：「我的姐妹們，其實，靈魂並不是什麼晦暗之物，這點很重要，由於我們看不見它，便想它是晦暗的；我們忘了，除了一種可見的光亮外，還有一種內在的光明，因此，我們想像靈魂內是晦暗的」（七樓臺、一章）。按聖女的說法，這種晦暗來自天主本身所投射的，強而有力的光的後果；這晦暗正說明靈魂尚未進入最後的樓臺。所有的神秘學家，都同意這一點。在到達佛家、道家通有的說法，完全別透光明之

前，靜觀者必須歷經一階段，可稱之為「空虛」、「了無」或「黑暗」。正如道家大哲人老子的一句名言：「用其光，復歸其明」（道德經52）。

德蘭解釋說，在前幾層樓臺，以及「結合祈禱」中「靈魂不像在這層樓臺裡，會感覺被召回，進入它的中心」……「不論怎樣，是主使她與自己結合，但祂又令靈魂像保祿回頭時一樣，變成又瞎又啞，使她不知道享有的恩惠是怎麼來的。靈魂的最深喜樂，是知道自己離天主很近。不過，當天主要與她結合時，她什麼也不了解，她的一切能力都停止作用了」（七樓臺、一章）。

亞洲各方的神秘者，對德蘭的這層描述，都會感到恣意自在的。以禪為例，靜觀者在中間階段，要讓自己不想不想無執着。按禪宗大師慧能（六三八—七一三）之見地，人性完全清明無塵可染，因此，要以無思想面對它。這種說法，是以另一方式表明一事實，即人的本性之光使人呈瞶眼狀態，直至光明剔透的出現。我很清楚禪師的明性經驗，和德蘭見真主的經驗，兩者間有很大的區別，但兩者都有光明使人眼盲的效果：本性的明亮之光，或天主的光。

五、非基督徒與基督徒的光明剔透

探討德蘭的經驗，如此吸引東方靜觀者，就是因為她的最深經驗，屬於東方神秘者所熟習的內心光明。這分光明被敘述為非外來的，是出自內心的。她並沒有攀登一切之上，受此光明，而是抵達她所稱的「自己的中心」時，受此光明的。在第七樓臺中，靈魂「被召喚進入它自己的中心」，它已經超越一切疑慮與黑暗的區域。

「她在一種理智的神見中，被引入這樓臺，而在一種特殊的方式下真理顯示了，至聖聖三三位也

自我顯示了。靈魂的精神就好似爲無比的光環點燃、照明，她看到三位是不同的，然而，由於所受的奇妙知識，她確信並明白三位實在只是一個實體、一個能力、一個智慧、一個天主。我們所信仰的，現在可以說由於親見而明白了，雖然她並沒有用眼睛看見什麼，既不是肉體的眼睛，也不是靈魂的眼睛，因爲這不是一個想像的神見」（七樓臺、一章）。

這種經驗正合著於上面已引用過的，道家大師老子的話中：「用其光，復歸其明，無遺身殃，是爲習常」（道德經52）老子認爲，最終之明就是與「常」，絕對之「道」相習；他在另一章，對明也有相同的解說：「知常曰明」（道德16）或悟。這個悟就是人的最終經驗，佛家和道家，都用「日」、「月」相合的「明」字表達它。

如果我們來比較兩種經驗，一是德蘭在七寶樓臺中，所描述的基督徒經驗；一是上面所提的其他經驗，我們可以找到相似處，以及大大的相異處。

相似，因爲兩者都談內心靜觀之路，都是返回內心，越走越客觀的，轉回靈魂中心，或說自己的深處。根據德蘭和東方大師的觀點，都認爲一般性的祈禱，是在人靈的上部作用的，但是，最深的經驗，觸及本性、靈魂的中心，或與天主相晤，則發生於心或靈魂的最深點。

亞洲主教們，於一九七八年十一月，在加爾各答開會，交換意見的主題是祈禱——亞洲教會的生命。他們在最後的聲明中指出：「對於正確的基督徒靈修，亞洲有太多足以貢獻的，那就是身、心、靈一體的豐富的祈禱，一種內斂極深的祈禱」。^⑥

我想，根據這樣的聲明，亞味拉德蘭，有資格被認爲是一位東方靈修大師。她確實持守整個人，身、心、靈一體的祈禱。很有意思的是，德蘭反省自己的經驗時，發現了心與靈的區別，她說：「我

們是可以觀看內在事物的，它們明顯的告訴我們，在某種關係下，靈魂與心神是有分別的，雖然它們是一體的」（七樓臺、一章）。

細看她的整個靈性經驗，我們能確定那是整個人的祈禱生活，包含豐富的思想、感情，以及涵蓋她整個人的恩寵。她那清晰分明的觀察，使她成為神類分辨的大師。某些心理學家，可能會埋怨她太沒有秩序。其實，我們不應如此埋怨，因為在她內的恩賜，是真的恩賜。我們應該感謝天主，德蘭能不加以制度化，而直述她的經驗，她是一位證人而不是理論家。東方的靈修大師，推崇以經驗為憑，德蘭可以是他們的啓示。

德蘭不是一位哲學家或神學家，但是她能夠述說她的經驗。她沒有局限於任何系統制度，她盡量述說、解釋她所經驗的。我確信她會同意，結合身體與靈魂的力量，就是靈魂的最中心點，即她所稱的「精神」，只有在這一層內，身、心、靈的完全融匯通達才得以實現。

六、德蘭的神秘經驗的最深度

我願意談的最後一點，也是非常重要的一點，是比較東方大師的神秘經驗，藉以看出德蘭神秘經驗的特有品質。佛家禪宗對本性的悟察，或道家的與「常道」相合，確實有他們的深度。但，我覺得德蘭的經驗走得更深入。我承認加爾各答的聲明中所提的「內斂極深的祈禱」，出自東方宗教，只是德蘭的經驗更為超前，因為天主引領她進入靈魂最深處，在那至小無內的中心點，召喚她更上層樓，經驗天主自己的奧秘。

如果我們比較一下不相信位格性的神的人，和相信位格性的神的人，他們各自的神秘經驗，我們

真的覺得，非基督徒深入的，是他的本性，他的自己，却未能進入絕對者的中心；在基督徒來說，整個神秘經驗的過程至神婚達到最深處。天主將靜觀者帶入自己內，與自己的本質相結合。這種情形只有靜觀者相信一位格性的天主，才能實現。常有人會問：「何謂位格性的天主」？最好的答覆，不是申辯「位格」的意義，可能只要比較一下，德蘭對神婚經驗的描述，和佛家或道家的神秘經驗的最終境界，那麼，我們所說的，在神婚中與主作位格性結合的獨特性，隨即出現了。

我清楚知道，東方神秘者辯稱，與位格性神作位格性結合，屬於神秘經驗的低等境界。不過，這一點尚有待證明。但我覺得在亞味拉德蘭的自身經驗裡，她先經歷了東方神秘者的全部過程，然後又為她的天主，一切宗教所尊崇的絕對者，帶往更深處。她經驗了自己的完全消失，整個的為天主所吸引，在神妙的婚嫁中相互結合。從這方面看來，我仍然相信她的經驗，更為豐富更為超前。這樣說並不是低估其他宗教的神秘結合，而是說明德蘭與其他大師，並肩而行了一大段路程後，為她的天主所寵召，與天主在知識及愛情中相結合。這一層其他的人未能到達。

我們要再次重復問自己，為什麼基督徒的神秘經驗者，比不信位格性天主的神秘經驗者，走得更深更遠呢？答案始終不會變：愛，天主是愛。基督徒是在愛中與主相合。不論怎樣回答，反正愛的結合，一定比其他的結合或認識更深。

這樣的結合，在靈魂中心產生，事實上是天主攫取靈魂，或說是人的精神，領它進到自己內。德蘭敘述這最終境界說：「我們所能說，也能懂的事，就是靈魂，更好說是靈魂的精神，在這時已經與天主成了一個……靈魂永遠與天主，在我們說的中心，常相守不分離」（七樓臺、二章）。

因此，我們可以結論，亞味拉德蘭，在她的神秘經驗裡所走的路程，能為東方神秘者所明瞭，但

是，我也相信，她能够引領他們走得更深，使他們像她一樣，為一位充滿愛情的神所召喚。

註

- ① Y. Raguin S. J. "The Asian Religions Sensibility and Christian Spirituality", in *God Alone Suffices, An Anthology on Carmelite Spirituality for Modern Readers*. (Carmel of St. Teresa of the Child Jesus, Gilmore Ave. Quezon City, Philippines, 1977,) pp. 15-30
- ② St. Teresa of Avila. *Interior Castle*. Translated, edited by Allison Peers. Image Books 1961. Introduction p. 8
- ③ Horacio de la Costa S. J. "Three Images", *God Alone Suffices, An Anthology on Carmelite Spirituality for Modern Readers*. (Carmel of St. Therese of Child Jesus, Gilmore Ave. Quezon City, Philippines)p. 9
- ④ Spiritual Relations, Allison Peers Translation, p. 361 Quoted by Peter Blanchard, "St. Teresa of Avila and Eucharist", *God Alone Suffices*. p. 113
- ⑤ Spiritual Relations, Allison Peers Translations, p. 359 Quoted by Peter Blanchard, article quoted p. 114
- ⑥ FABC. Second Plenary Assembly. *Prayer-The Life of the Church of Asia, Statement and Recommendations*. FABC, Manila, 1979. p. 73

本文謹誌。

Yves Raguin, S. J. "St. Teresa of Avila and Oriental Mysticism", *Philippiana Sacra*, (University of Santo Tomas, Manila, Philippines), XVII (1982), 11-23.

新時代中的神秘主義

——訪問威廉·強斯頓神父——

譚璧輝譯

當 (Human Development 雜誌) 記者作這次錄音訪問時，威廉·強斯頓神父 (William Johnston, S. J.) 正在菲律賓賓馬尼拉附近的聖心初學院擔任神修指導，這位遠近知名的作家、教授、演講家，神修指導慈祥的放下他的寫作及指導卒試會士的工作，而願意談談讀者最感興趣的默觀或神秘祈禱。強斯頓神父是目前研究東西方神秘主義相互關係的權威人士之一。

問：強斯頓神父，請問是什麼工作使您來到菲律賓？

答：我是耶穌會第三年卒試會士的三位神師之一；正如他們一樣，我來到這裡的目的是要體驗一下第三世界的生活。我們在這裡的時間大約是七個月。

問：您通常的工作是教書，是嗎？

答：是的。從一九六〇年開始，我便在東京上智大學任教。

問：那時您剛由愛爾蘭到日本嗎？

答：不是。我在一九五一年到日本，先學日文，然後唸神學。

問：在神學裡，您專修那一科神學？

答：我在上智大學攻讀神祕學的博士學位。我的論文題目是有關「不知之雲」一書，以後這篇論文以單行本出版。（註：此書已由光啓出版社譯為中文）

問：請問您怎麼對神祕主義發生興趣？

答：一九四〇年代後期，當我在愛爾蘭讀哲學時，我的一位教授 John Hyde 神父向我介紹十字若望的思想。後來，當我在日本時，我們神學院的教授 Antonio Evangelista 神父使我接觸聖女大德蘭的作品，此外，Hugo Lasalle 神父使我首次接觸到禪。

問：請問您怎樣發現「不知之雲」這本書的？

答：有一天，在偶然的情況中，我在東京一家書店裡看到這本書，於是，我開始讀它，而且書中每一個字都引起我的共鳴。雖然這本以英文撰寫於十四世紀的書，比聖十字若望早二百年，但是，我感到它是以較為簡單的文字將聖人的思想表達出來。這本書使我看出，聖十字若望並非神祕主義的原始創作者，他是一位西班牙神祕家，承繼了很久以來的傳統。

問：聖女大德蘭是否也是同樣情形呢？

答：不盡相同，在她的著作中缺少如同在聖十字若望的著作中及在「不知之雲」中的神學背景。她的著作直接出自她自己的經驗。

問：還有誰吸引你去研究神祕主義？

答：很奇怪的，是亞里斯多德。在他的倫理學中，他談到 theoria，由直覺感受的最大快樂。他的經驗使我猛然體味一種神祕經驗，就像 Lasalla 神父向我介紹的禪或所謂的悟。

問：對您而言，禪是什麼？

答：在神秘主義裡，有一種不用許多語言的祈禱。你進入一種寂靜，空無的境界。在禪學裡，你發現與其相類似的情況，我不是說它們是相同的，而是相類似的，即是無言的默想、沉靜等。

問：您如何進入禪學？

答：Jasalle 神父帶我去參加七天的坐禪。每天盤膝靜坐九或十小時，我還沒有準備好。當時天氣寒冷，食物清淡。但是，我開始學習到坐禪是一種不僅用心靈也是用身體的祈禱方式。印度的瑜珈及日本的禪道都普遍採用這種方法：不僅用心靈祈禱，也用身體，呼吸，坐姿來祈禱；而不需要任何文字。但是那種長時間的打坐超過我的能力，甚至現在我仍無法做到。

問：難道您從來沒有習慣過嗎？

答：沒有，那種坐姿需要很大的耐力。因此，我不坐很長的時間。我寧願用幾個小時來默想，然後，去做一點工作，然後再作一點默想；這樣使我整天的祈禱與工作密切的交織在一起。

問：您提到禪與瑜珈有些關連；過去，是否也有人如此認為？

答：常有人說禪宗來自中國的南方，廣州附近，它是大乘佛學與道家的混合產物。這可能是真的，但是，我們知道它也受瑜珈術的影響，例如盤膝的坐姿及呼吸等。

問：在那次困難的打坐之後，您又做了什麼？

答：當我繼續與禪宗大師交談時，我把自己的重心放在福音，「不知之雲」及聖十字若望身上。我的交談包括會見禪師，向他們解釋我所信仰的，然後聆聽他們所信仰的。彼此沒有義務要採納對方的信仰：我說明我祈禱的方式，及我如何了解天主，他們談論他們所相信的。這便是梵二所鼓勵的「正式」交談。但是，我開始意識到雖然沒有與別人具體的交談，然而，由於住在日本的結果

，我在不知不覺中便時時在交談——內心常與佛教在交談，閱讀有關佛學的書籍，浸潤在迷漫於該國的佛教氣氛中。

問：誰發起這個「正式」的交談？

答：由一基督徒與佛門人士所組成的小組發起。它是在一九六五年，由知名的改革宗貴格派人士 Douglas Steere 所發起。他發起這項運動的目的是使佛教徒、天主教徒、改革宗信徒，及其他的人能在此相聚。我們每年聚會一星期，到目前，我們已經繼續了十五年，偶然有人代替某些人出席。

問：藉着這種交談，您學到什麼？

答：這使我特別感覺到，在禪宗有很強的獻身精神。佛教徒常誦唸「我皈依佛陀，我皈依法(dharma)，我皈依僧伽(sangha) 皈依佛陀，並不是指歷史上的佛陀，而是皈依「自性」，真正的自己。法是指佛教的經典，僧伽是佛教的團體。三者加在一起成為完全而根本的獻身。同樣的，一位基督徒可以說：「我信耶穌基督，我信福音，我相信教會團體。」由此，你可明白彼此交談是可能的。有人說，你可同時成為佛門弟子及基督徒，而我不認為如此。雖然默想的坐姿、呼吸及許多其他方面很相似，但是，我認為獻身的方式是不同的。

問：藉着你們的交談，您是否見過任何佛教徒皈依基督宗教，或基督徒改信佛教？

答：我還沒有見過這種例子；當然，我們共同交談的目的並不在於使別人皈依基督信仰，而是彼此分享。我看到佛教徒研究基督及祂的信仰，因而很尊敬基督，但是並沒有向祂獻身。我也看到許多基督徒研究佛學，而且將佛家的默想方式融合到他們自己的祈禱生活中。

問：基督徒常默想耶穌的言行，請問佛教徒是否也很強調佛祖的生活及言行？

答：一點也不。在一次交談中，有一位基督徒問：「假設有人證明佛祖根本不存在，那會怎樣呢？」佛教徒說，對他們而言毫無區別。然而，基督徒却說，假如耶穌不存在，則我們的信仰便全盤瓦解。換言之，耶穌基督的降生對基督徒而言是很重要的，而佛祖却不需要歷史性的降生。

問：在上智大學裡，是禪學或神秘主義最使您感興趣？

答：神秘主義漸漸成爲我最感興趣的東西；但是，我感謝禪學使我不解象徵性在所禱中的重要性。我現在所採用及所教導的祈禱方式便是「圖像靜坐」(sitting with a symbol)。最初，我想坐禪只是頭腦一片空白的坐着、呼吸，別人也這樣告訴你——坐着呼吸。漸漸，我開始懂悟，所謂「虛無」，其本身便是一種標記。虛無，空虛，呼吸都是標記。禪堂裡充滿了標記。我把從禪學中學到的應用到基督徒的祈禱中，即是盤膝靜坐，面前有一個標記。對我而言，主要的標記便是聖體，聖體放在聖體櫃前，我就坐在聖體前。

問：您是否推薦盤膝靜坐。

答：並不一定。你可以就坐着。這是一種沒有文字記載的祈禱方式，基督徒已經採用了許多世紀。我開始了解一件事，便是裝有聖體的聖體光，它的圓型代表一種很重要的象徵意義。

問：您似乎很贊同天主教傳統的聖體降福。

答：很贊同。我知道有些神學家不贊成聖體光及聖體降福，他們說：「你反正看不見耶穌。」但是他們忽略了這圓型聖體的標記所引起的宗教經驗，而這經驗却激起很大的力量。由於以信德注視耶穌真實臨在的標記，人被帶入更深的意識層內，即是神秘的意識中。

問：您如何發現這點的？

答：是藉着參加聖體降福，然後體驗整個過程，最後，我發現這種意識已經是基督徒傳統中的一部份。德日進神父對聖體光有很虔誠的敬禮，並且寫過關於聖體光極感人的文章。另一方面，佛門弟子，盤膝而坐，雙眼注視 Mandala，將它視為宇宙的象徵。如此，他們被吸引進入更深的意識層中，這便是他們所謂的宇宙意識。

問：是否還有其他使您印象深刻的象徵圖型？

答：首先是「無」與「空」，其次是十字架，然後是耶穌的母親瑪利亞；你或者想像她就在眼前，或者你只手持唵珠。現在，我知道你可以盤膝而坐，心中想着任何象徵圖型。

問：盤膝而坐，心中想着象徵性的圖像，這種情況是否涉及某種理智活動？

答：不，只是坐在象徵性圖像的面前，而不是思考這圖像。

問：是否就是讓這具有象徵意義的圖像在你身上產生作用？

答：是的。因着天主恩寵的助佑，它能給你一種深刻的經驗。但這些經驗還有它另外的一面。當你面對聖體光，聖體櫃，苦像，瑪利亞等圖像而坐時，一種分心的情況會來自你的下意識，即害怕，憤怒，性的感覺，及類似的感覺，就是那些被抑制的感覺。遲早，這些感覺都會融合成爲一種不安而又紛亂的奇特感覺。有些神修家曾經主張要攻打這些分心的意念，並把這一切推到下意識中去。佛教徒對抗分心的方法便是當他們專注呼吸時不斷的重複誦唸「無」。但是，我認爲讓這些感覺浮出意識層面並接受它們是比較好。接受它們如同你自己的一部份，讓它們過去，而不抓住它們。這能成爲一種治癒及淨化的經驗。

問：每次當您回到相同的圖像面前時，是否出現類似的感覺呢？

答：在你達到某種淨化程度之前，都會這樣。在佛學裡有一個特殊名詞來說明這種過程，即是「幻覺」一詞（Illusion）。在佛教寺廟裡，你看到佛祖盤膝而坐的圖像，極為安祥。他沐浴在超凡的光輝中，他的面容很美。在他周圍有野獸、蛇及妖艷的女人環繞他，而他只靜坐着，完全不注意它們。它們代表具有誘惑性的世界，而其訊息是你不要管它們。讓它去，它會消失的。在你到達頓悟的過程中，你要經過這些誘惑，但你不會被捲入其內。當基督教會的默觀作者描敘魔鬼像一隻栓住的狗時也有相同的說法。這隻狗能叫，但是若你不走進它的範圍內，它便不能傷害你。在「不知之雲」一書中曾提到，當你進入神秘生活越深時，你會看到天主的美及你自己的醜陋。我現在能了解它的意義，我相信這便是容格所指的有時我們意識到我們自己的影子。

問：您的意思是否是說當人在默觀一個圖像時，人的影像常不斷的出現，但是，若不注意它們，它們便會漸漸的消失？

答：並不完全如此。人性陰暗的一面並不消失。正如聖十字若望在描述「感官的黑夜」時所說的：七罪宗的傾向常常出現在我們身上。假若在默觀祈禱中，每當它們出現時，人不注意它們，則淨化的工作最後會使它們消失。聖十字若望的第二夜，即「信仰之夜」是很不相同的。我不再面對我自己的醜陋，而面對一項宇宙的事實，即是世界上的罪惡，以及世上的一切痛苦；這也是耶穌在山園裡所看見的。這便是爲什麼我覺得若認爲度默觀生活的人是逃避世界的痛苦、逃避社會問題等；這種想法有欠公平。假若他們真正深入默觀生活，他們便是在另一層面對這些問題。

問：度默觀生活的人，是否需要以有關目前世界的最新知識來充實他們自己？

答：不需要。他們不需要電視或報紙；他們以生活來向世界作證已經有足夠的苦要他們去忍受了。但是，當我談到世界的痛苦與默觀生活的關係時，我並非只談到貧窮、飢餓這類的痛苦。人所體驗到最大的痛苦莫過於沒有信仰，沒有希望，感到完全的迷失，不僅是死後的迷失，也是目前的迷失。許多度默觀生活的人都與他們一起受苦，爲他們受苦，雖然與他們完全沒有接觸；就像在山園中的耶穌一樣。

問：那麼您相信，度默觀生活的團體如加杜仙會、熙篤會、聖衣會及這一類的修會在今天教會裡担任重要的角色，是嗎？

答：我確實相信，他們爲人類提供無以倫比的服務。

問：您所寫的書是否主要爲度默觀生活的人？

答：這些書是爲一切對默觀或神祕生活有興趣的人而寫的。我的第一本書 *The Mysticism of The Cloud of unknowing* 是要說明「不知之雲」這本書的多瑪斯神學背景，是一本神修指導技術的書。麥頓神父 (Thomas Merton) 爲我寫序言，我曾在美國見過他。

問：然後您還寫了什麼書？

答：靜點 (*The Still Point*)，無聲之樂 (*Silent Music*)，默想的技術 (*Science of Meditation*)。我寫這些書是因爲我意識到世界各處都有人渴望着學習默觀祈禱，書報雜誌使我知道這一事實；並且我看到有從遠自德國、澳洲、美國而來的外籍人士，來日本學禪。很多人在日本停留一段時期，然後再到印度去。我特別喜歡爲那些已開始度默觀生活，並且願意知道得更多的人寫書。那些參加我在舊金山大學暑期所開課程的人，他們對祈禱的期望留給我深刻的印象。這些人

包括一般男女、可鐸、修士、修女。

問：他們的一般年齡是幾歲？

答：通常都在卅五歲以上。較年輕的容易學習盤膝而坐，因為他們的骨骼比較柔軟。但是一談到體驗時，我想年長的比較有經驗。我再次認為，容格所寫的有關 Mandala，象徵主義，生命的中段時期，都是很正確的。他發現當人大約在卅五歲時，便會有一種改變。假若我了解得正確，這種改變是說人變得趨向默觀。人的早期生命較為傾向追求成就，而後期的生命則傾向發展一個人的精神生活。

問：還有那些作者給予您深刻的印象？

答：德日進神父及 Bernard Lonergan。後者用來自我反省和反省每個人內在所發生的事的方法深深吸引着我，他所提出自然流露的愛與宗教經驗有關連的觀念也吸引着我。我發覺他的大著 *Second Collection* 對人很有幫助。

問：您是否同意容格的看法，即是西方人的心理狀況與東方人的心理狀況不同？

答：容格認為西方人常常沒有準備好去面對他們潛意識中的「陰暗面」。我相信他說得對。一般西方人還不能經過心靈的黑暗。他說瑜珈術與非暴力哲學，與不偷盜哲學，與貞潔哲學，及與其他哲學有連帶關係；這種主張是正確的。西方人想要把瑜珈術與這些生活哲學分開。他們要利用瑜珈術所發散出來的能力，甚至為達到某些毀滅性的目的；這一點他說得對，的確如此。我要附加一點的是：假若你要練習坐禪或瑜珈，你需要有一信仰來配合：佛教信仰或基督宗教信仰均可，就是不要空空的練習坐禪或瑜珈。很不幸的，很多西方人便是如此，其結果造成許多人在精神上崩

潰，變成在情緒上有困擾的病人。

問：做默觀祈禱的人，保持讀福音是否很重要？

答：的確是。在你默想時，你面對空虛或虛無而坐，你在祈禱時間之外所讀的東西進入了你的潛意識中；並且這是很重要的。我也漸漸明白佛學經典所含有的意義。有些人認為禪就是空與虛無，而事實上，當你到禪堂去時，你會看到，在靜坐默想時間之外，佛教徒們不斷的閱讀他們的經典；這能使一些圖像深深的印在他們的潛意識中。

問：請問一位基督信徒讀了聖經之後再去祈禱，會有什麼情況？

答：有兩種可能性：一種是你不需要想你所讀過的章節，你就坐下，注視着一個圖像，如聖體；另一種是你選出聖經中的一些思想或事件，然後仔細反覆默想。

問：假若您在藝術畫廊裡，對着一幅畫而坐並注視着它，您能稱此為祈禱嗎？

答：這是不同的。當基督信徒注視着聖體的圖像時，其中包括信德，愛德及奉獻；這些因素構成祈禱，而不再是一種技巧。我記得當我由日本回到都柏林後，到了一座教堂，裡面坐滿了人；有些人在唸玫瑰經，有些人在為自己的親人或子女祈禱；而其他的人只是安靜的坐在聖體櫃前。當我一想起那時的情景，我便感到天主教會內有很濃的默觀及神秘主義的氣氛；這是我們從未發覺的。

問：您是否認為「坐在一個圖像前」的祈禱能改變人？

答：是的。我看見他們成長。這種成長經驗佛教徒稱為「悟」，而基督徒稱為內心的改變。這兩者並不完全相同；但是，無論何處，人的宗教意識是相同的，而且兩者都使人改變。我並不是說，呆坐在那裡，無所事事，浪費時間不是不可能的。學禪的人也意識到有假神秘主義的可能性。然而

在正常的經驗裡，人意識到真實，意識到天主的臨在，人的意識集中在天主、耶穌、瑪利亞、或任何特選的標記上。我發現有規律的採用此種默想方式的人漸漸在愛內有真正的成長。

問：您如何衡量這種在愛內的成長？

答：看一個人在「聖神的效果」上是否有長進，即是，愛德、喜悅、平安、忍耐、等。

問：有些人靜坐默想時，只把注意力集中在有規律的呼吸上，而不想天主，您看到他們的改變嗎？

答：我知道很多人說這種方法能使他們的網球及高爾夫球的球技有進步，或許也能發揮他們的潛能。而有時，我却看到宗教信仰漸漸進入他們心中，似乎以這種途徑他們越來越接近天主，或被天主吸引。

問：獨自一人默想或團體一起默想，兩者有何差異？

答：我認為在開始時，一個人最好與團體一起默想。科學家們可能不同意。但是，我的確相信，團體中的每個人都放射出一種微波，你可以感到整個團體都心神集中；這是一種有力的幫助。但是在一個人的生命中，有時他需要單獨一人，我尊重那種願望。讓他們獨自去默想吧！耶穌自己有時候獨自上山，整夜祈禱；而在其他時候，祂與自己的門徒一起祈禱，例如在最後晚餐時。因此，兩者都具有價值。然而我覺得，既使一個人單獨祈禱，他也應該與一個團體有聯繫。

問：團體為何如此重要？

答：團體提供支持的力量，其貢獻是很難描述的。例如，有時你參加一次為期一週的退省，你處於別人之中，而不與別人交談，甚至，你也不看他們一眼，你只是坐在他們中間。而到最後，你有一種心靈契合，一種和諧的感覺，那是十分特殊的。

問：您所教導的祈禱方法是否適用於從事社會工作的人？

答：當然可以，它能使一個人意識到世界上的痛苦。當我在印度時，我看到乞丐、貧窮、痛苦；我的第一個傾向便是快快逃走，我不要看這些情況，因為它們使我感到很內疚。但是，我開始了解，在祈禱中，我能面對我四周的痛苦，我對痛苦一籌莫展，它甚至使我感到更痛苦，而我能使自己體驗到同情，與這些人一起受苦。把自己置身於這些痛苦面前便是一個很好的祈禱。我也認為那些從事社會工作的人，他們處於不公平的情況之中，漸漸有陷於忿怒與趨向暴力的危險，並且可能成爲作惡多於行善。但是，假若一個人能將自己置身於這種情況之中，坐下來默想，意識到這些不正義，當忿怒由心中湧起時，你會有一種痛苦的掙扎。但是，一瞬間忿怒能轉變爲對正義的愛，並且能轉變爲解決手邊困難的力量。

我認為從事社會性使徒工作的陷阱便是忿怒；這種祈禱方法能對付這陷阱。它不抵消忿怒，（忿怒是不應該抵消的）。這種祈禱方法能淨化忿怒。

問：您認爲默觀或神秘性祈禱是每一個人都可採用的嗎？

答：過去，我們告訴別人，在生命晚期時採用默觀祈禱方式，願意學習祈禱的人起初可以任意運用他們的想像、記憶、明悟及意志。曾經有人勸告我們這些從事神修指導的人不要談論太多的神秘祈禱；若有人自己能達到神秘祈禱的境界，那就好了。我認為我們現在生活在一個新時代裡，我想「未來的震撼」(Future Shock)與「第三波」(The Third Wave)兩書的作者 Alvin Toffler 在書中所寫的是真實的。我相信我們處在一個趨向默觀的時代裡。年輕人正在從頭學習如何靜坐，如何呼吸，如何使自己安靜下來，如何誦唸耶穌祈禱文。有經驗者教他們去喜愛聖經的字句，

以溫和的方法將它們記在心中，然後便安靜下來。這種簡單的默觀祈禱方法可以介紹給任何要學習祈禱的人。

問：請問注意身體的姿態，並將它運用到這種默想中的益處為何？

答：天主創造了人的身體及精神，因此，當我們朝拜祂時，或與祂建立關係時，我們不僅以我們的精神，也要用身體。其實，在我們復活時，我們的身體完全改變。用身體祈禱是很附合基督徒精神的，甚至由現在開始，這種祈禱方式已經開始改變我們的身體了。

問：如何改變呢？

答：凡是以這種方式祈禱的人，包括佛教徒在內，似乎知道如何走路、如何坐、如何呼吸。身體有某種平穩之感，有內在的寧靜，內心有安定感。這一切都有，但是很不容易描繪它們。

問：這一切似乎都出現在您身上，您容光煥發，精神充配，祥和寧靜，在您身上我看到一種深度的沉思，在許多我認識的會士身上，我並沒有看到這點。我想我對您所說的已經有了一些概念。但是我們的讀者如何能在您的著作中找到以身體、呼吸、安靜、聖經、以及圖像來作默觀祈禱的方法呢？

答：我建議讀者先看 *The Mirror Mind* 一書，然後再看 *Christian Zen* 一書，此書第二版的結語可能會引起讀者的興趣。以後再看 *The Inner Eye of Love* 一書。該書敘述神秘生活如同生命的旅程，心理學家常常談論這些。

問：目前您是否從事寫作？

答：去年（一九八二）我在聖地停留了半年之後，我感到探討並發揚基督徒神秘主意的特性的時間

已經來到。這便是目前我着手所寫的。致於書名，還不能確定，而副標題將是 *The Way of Christian Mysticism*。

問：最後的一個問題是：您在日本期間，在您所學到的種種東方文化中，那一樣給予您最深刻的印象？

答：小的時候，我學到所謂祈禱是舉心向主，這是真的。但是，從東方傳說中，我學到祈禱不僅是心靈及頭腦的事，也與身體、呼吸及整個人有關。佛教徒說假若你要學習默想，你必須學習如何吃飯，如何守齋，如何睡覺，如何觀看，如何呼吸，如何坐，如何放鬆。這一切都是很重要的。再看，假若你真將自己完全投入祈禱生活，你的生活型態會改變。不僅你的吃、睡、呼吸方式會改變，甚至你的服裝也會改變。完全投入祈禱生活，你也會度一個貧窮簡樸的生活。換言之，我們西方人視祈禱為我們生活的一部份，而佛教徒却要求人完全的投入；我們可以向他們多多學習。

本文譯自 William Johnston, S. J., "Mysticism for a New Age", *Human Development*, 4 (1983) 25-31.

靜觀的培育

甘易逢著
李哲修譯

引言

我們越來越認清靜觀是修會生活的基本要素之一。基本上，靜觀是我們整個人對基督所啓示給我們有關神修或神聖現實的關注。如果奉獻生活是對在信德中所接受的天主召叫作一種答覆的話，那麼我們就必須時時刻刻努力在心中關注這些現實。我們可以很自由地說，修會生活必須爲這個天主所愛向世界作證，因爲我們切願以全部的存在去答覆。而只有藉着經常不斷的靜觀行動，我們才能夠洞悉此一天主的愛。

靜觀並不只是以行動去善用這個恩惠，和藉着大家都看得見的工作爲它作證；我們個人對它還需要有一個深刻的意識才行。這個意識只能藉靜觀加以喚醒與擴展。沒有人會知道這個靜觀，因爲它是屬於我們個人的，但是我們知道，因着它，我們才能了解奉獻生活的深刻意義。在這一切上，我們必須把我們的目光凝聚在基督的身上。在整天忙碌於講論天主和治癒病人之後，祂退隱到清靜的地方去「靜觀」。在某種意義上，我們可以說祂並不需要這樣做；但是祂却不能不這樣做，因爲在祂人性的生活裏，祂必須越來越深刻地了解，祂是在做父的工作。祂在靜觀祂的父及在道成肉身的奧蹟中，經驗到一種進步的發展。基督學習了靜觀並終身不綴地學習它。

如果我們想知道如何融和靜觀與行動的話，除了觀察基督自己如何解決之外，別無更好的途徑可

尋。在祂的活動中，祂越來越意識到祂父的工作和這一個工作如何到最後完全變成了「祂的工作」。祂常常處於靜觀的過程中，而且是全力以赴。這不只是一種理智上的意識或情愛的關係而已，而是祂整個的一生，就是一個靜觀的行動，是在祂生命的根源所作的靜觀。

靜 觀

靜觀就是全神貫注在一個存有或一樣事物上。靜觀一幅景緻、一張畫、一尊台像、一張面孔，都是我們日常生活裏的行動。在所有的靜觀中，我們找到一個共同的要素，那就是對某一神秘現實的關注；這一個神秘現實雖然常保有它的隱晦，但却能够藉着靜觀的關注透視到它的內容。所以，靜觀是對一種我無法掌握的現實的關注，隱藏在我所看見的外表下，而同時却因着我的靜觀而顯示或簡單地呈現出來。

在宗教信仰的靜觀中，我們發現一個新的要素，因為我所靜觀的，並不是我所看到的。這現實的本身超過所有一般性的認知，而我主要是藏着信德知道它在存在。爲此，當我看到麵餅與葡萄酒的時候，就會聯想到基督的聖體與聖血。然後，我在祂道成肉身的真理中去靜觀祂。在信德導引下的靜觀能够獲得一種既非感官亦非思想所能抓住的真理。對於基督的一切奧蹟和祂本人均是如此。靜觀使我們對於某一現實關注，而如果没有來自被靜觀的現實本身的光照，人是無法以自己的能力認識這現實的，不管我們所靜觀的對象是基督或任何其它的奧蹟。聖若望在他寫的第一封書信的開端，給我們提供了他靜觀的一個好例子和我們的靜觀應該是怎樣的：「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命聖言……」（若壹一 1）。

若望所聽見過，所親眼見過的，以及所親手摸過的，是一個人，那就是耶穌；但是在他的靜觀中所聽到的，見到的和觸摸過的，都是我們日常經驗中無法聽見、看見或觸摸到的生命的聖言。這樣的靜觀，只能藉着個人與天主聖神共同行動才能完成。只有這位聖神才能幫助我們透視天主的奧秘。這就是爲什麼我們必須練習各種所知的靜觀方法是如此重要，以便使我們深刻地地在每一個行動中生活。果能如此，我們將會認出，即使最簡單的行動，也將變成我們進入最深奧秘的通道。

靜觀的培養

所有修會培養的目標，可以用以下的話來表達：學習像基督一樣，藉着天主，並爲天主生活和行動。藉着這種方法，我們被導向聖父，且向所有的兄弟姊妹開放，如同基督在世時所做的一樣。這種態度並非是人與生俱來的能力，即使在人類墮落之前是這樣的話，現在也已不再是了。雖然在人的存在深處，有着一種對天主朦朧的渴望，但是人畢竟自然地把自己局限於自己所生存的世界裏。他們雖然意識到自己的種種限度，但是却非常容易滿足於爲它們所限，且生活在一個沒有視野的世界裏。

爲此，所有宗教信仰上的導師和神師們都勸勉我們不要把目光局限在這個小小的世界裏。他們不厭其煩地提示我們，我們所見到的，只不過是那存在的最微小的部分而已。在宇宙的後面，靈性與神性的世界由四面八方伸展到無限。心理學家們以研究心靈心理學爲已足，而神師們都鼓勵我們要超越它。基督親自帶領着我們，進入聖父的內心深處。

靜觀使我們在人類中和靈性世界裏，加強對這神秘領域的關注。靜觀的園地極其遼闊，如果想要進入其內，普通需要經歷入門訓練。而這種入門訓練乃是宗教培育的主要原則之一。在本文內，我們

僅探討如何培養對天主和祂的奧秘——神性的奧秘，基督的奧秘和按照天主肖像而造成的人類的奧秘的靈修靜觀。

如果我們把三十年前如何講解祈禱與今日的講法做一個比較，我們不能不看出兩者之間有着很大的差別。幾百年來，我們恆久不變地教修道人做推理的默想，以致於過了幾年之後，他們只能勉強地學習其它的祈禱方式。如果他們停止默想，而嘗試一種簡單的靜觀的話，他們就會覺得好像不再祈禱一樣。默想的方式即使再好，我們仍然必須超越過去。

幾十年來，我們訓練初學生們閱讀聖經，而其中有不少人，除非眼前擺着一部聖經，否則就無法祈禱。使用聖經，乃是恢復一種非常古老的傳統，而這個傳統後來由於怕教友們直接而個人地接觸天主聖言而停頓。但是讀經運動的推行方式是否適當，却不容易知道。有許多人過分強調聖經章句的詮釋；有些人則隨興之所至去解釋。為另一些人，天主聖言含有某一種類似魔術的力量。不管解釋聖經的方法有幾種，我們很容易忘記，天主的聖言是具有兩面性的：一是朝向我們；另一是指向天主。我們可以在一段聖經裏發現某些令我們驚訝不止的意義。這種情形可能是因為我們給天主聖言加上了意義。這原是無可厚非的。但有時候我們必須在天主前保持靜默，以等待祂的光照。我在這裏所提的，並不是指特殊的光照，而是指只有天主自己藉祂的聖神，才能幫助我們對聖經的意義所得到的簡單了解。

培育一個人靜觀，就是教他在信德的光照下和在聖神普通的推動下去運用直觀的能力。這種對天主隱而不顯的行動的關注，需要一段漫長而又耐心的學習過程，因為我們實在太容易在這種了解天主聖言的奇妙過程中，有加上阻礙的誘惑。這樣的關注，另有以很大的耐心才能得到，因為耐心是靜觀。

者的基本條件之一。

在這裏，我們必須區別兩種靜觀：其一是如同我們在這裏所討論的靜觀，是一種方法；其二是灌注的靜觀，是純粹天主的恩賜。前者是可以被教會的；而後者則純粹是恩惠。但是必須教導受到這種恩惠的人如何去善用它。這也是培育的一個目標。有許多人天主原可以賜予他們靜觀的恩寵，但是由於他們太拘泥於所學習的方法，而阻礙了天主的行動。我們把他們教導得那樣不信任聖寵，以致於連天主都不曉得該怎麼辦才好。每個人都知道這給天主製造了怎樣的難題！祂不知道如何才能讓我們接受祂在我們身上所願意完成的事情。

培養主動靜觀是必須而又易於保證的。但是培養所謂的「被動」靜觀更為需要，但是却比較難於獲得，因為這樣的培育只能由那些了解天主怎樣在獲得靜觀恩惠者心中工作的人來擔任。神師不一定對靜觀的各種恩惠都應該有經驗，但是他們必須充分學習去了解在別人心中天主的行動，並且有足夠的謙遜去認知這個事實。如果神師，男女都一樣，僅具有有限的知識與經驗，那麼他們就會冒一種危險，就是也要別人走他們所走過的路。我們知道這是一切神修運動中常有的難題：他們相信，並且也願意別人相信，他們的方法是最好的。我們很容易了解，為什經聖女大德蘭要說，她寧可要一位有學識的神師，而不願意有一位熱心，但却無知的神師。她從經驗中得知，無知的神師，即不會在人靈上分辨天主行動的人，將會帶來怎樣的破壞力。因此，靜觀的培育工作應該交給那些有適當知識與經驗的人。如果以天主親自帶領靈魂作藉口，而忽視培育的不同階段的話，就如同不會溜冰就冒然衝到溜冰場去一樣。在介紹靜觀的培育中，神師的責任很大。熟悉這方面的事情，並以智慧指引靈魂，是一種很大的藝術。事實上，這種培育對那些已準備好接受天主賞賜的靜觀恩寵的人，是一種準備。

教授靜觀的藝術

靜觀是一種藝術。它跟其它藝術一樣，可以藉着理論和鍛鍊變管齊下。這也是為什麼在世界各地有成千上萬的默想與靜觀的訓練中心。由於心靈世界遠比物質宇宙來得廣闊，所以人就發明無數探索它的方法，這原不足為奇。每一種方法都依照它特有的思想派別而有自己訓練的途徑。因而產生了許多不同的流派與方法。

如果我想學習一點兒靜觀，我可以去敲令我喜歡的師傅的門。但是如果我進了修會，那麼情況就不同了。我必須學習適合這個修會的訓練方法。我將會學習到一種方法或多種方法；而它們適合我的程度各有不同。不管我喜歡與否，我都得服從。如果在入會之前我多少已有了些祈禱的經驗，我就有不去學習另一種方法的誘惑。但是不管怎樣，更好還是接受訓練，因為總有學不完的東西。相信自己，在靜觀裏已經很有進展的人，往往是一種幻覺。在這方面，一個人必須非常謙遜和受教才行。

另一方面，負責訓練的人士必須熟知他們所扮演的角色。他們有責任給予修道者一種能夠影響他們一輩子的訓練。因此，負責培育的人士必須對教會神修及其歷史發展有充分的認識。這樣，他們的教誨才不致與當代的發展脫節。此外，他們對教會傳統中的不變因素，也將看得更加清楚。

如果負責培育的人士有這種態度，他們就不會毫無分辨地認定一種最新流行的方法，好像它就是不可改變的一樣。在靜觀方面，沒有一成不變的方法；在靜觀裏，只有一種對奧秘不間斷的關注。如果一種方法盛行於一時，表示它能夠滿足某些其它方法所無法令人滿意的需求。如果我們再等幾年，就會發現有其它新的方法產生。那只不過是證明了聖神常在教會裏工作着，驅使我們用各種可能的方

法去尋找天主。

在培育的過程中，我們自然會選擇屬於不同神修傳統的方法。所有正統的方法都有它們特殊的價值，而且它們也不應該因着突然受歡迎的新方法而被輕視。我們必須學習從這些傳統的方法中拈取菁華。

譬如，我可以——不，我是要說我必須——給我的初學生們介紹神操中聖依納爵的方法，因為它幫助我們懂得如何在人性存在裏去運用記憶、理智及意志三種能力。這些些能力的運用，使我們在信德光照下對神修事物有所認識。一個不懂得如何使用這些基本能力的人，將無法分辨神修的事物，因為聖寵並不能彌補自然所欠缺的！

另一方面，如果只把聖依納爵的方法視為推理默想而已，那是一種錯誤。在神操中聖依納爵還列出了許多其它的方法：基督奧蹟的靜觀、感官的運用、對禱。但是更令人驚嘆的是，在詳細說明默想與靜觀的方法之後，聖依納爵以非常的神修智慧，給予舉行神操的人自由。以下就是他的勸言：「此外應留意兩點：一、若我跪時，已獲得我所願欲的，便不要採取他種姿態；若匍匐於地，獲得我所願欲的也是一樣，其他按此類推。二、只要一獲得所願欲的，便應停止在那裏，在沒有充分滿足以前，切忌倉猝前進。」（神操附則四第七十六號）在另一個地方，他明白地指出：「因為博學周知，不能令人滿意，唯有深切地玩味體驗方能令人心足。」（神操第二凡例第二號）

這一點說明了聖依納爵並不是方法的奴隸。在詳加說明之後，他引領我們善用、並超越它們。身為培育的導師，我還可以向他們介紹禪。在這方面，我們也不應該變成方法的奴隸才對。何況禪的派別繁多，而每一位師傅都有自己修禪的方式和教授法。雖然為某些人來說，跟佛教的師傅學禪

有用，但我個人認為，由一位理論與經驗兼具的基督徒來介紹更好。為做這種介紹，一個人必須對其它神修傳統裏因方法的演變而引起的種種問題，有一個非常清晰的認識。我們可以從這些問題中獲得很多利益，但是我們必須能夠分辨出方法的本身，以及賦予方法意義的內在的態度。

印度耶穌會會士戴邁樂神父在他所寫的「相逢寧靜中」一書（譯者註：此書已由鄭聖冲神父譯為中文，光啓出版社出版）中所介紹的方法，為培養在一切中意識天主的臨在，有非常大的幫助。這種方法還有它卓越的一點，就是它把一種佛教的方法移植到基督信仰中。

在教會的傳統裏，蘊藏着不平凡的靜觀經驗，它們是來自大的修會或其它團體。給初學生們介紹許多這樣的方法一定是有很大的好處的。不管介紹那一種靜觀的方法，首先必須從歷史介紹起，因為在靜觀的世界裏，沒有不與歷史和文化發生關聯的事情。接着，正式進入方法的本身，這段時期我們可以稱之為「指導性」的靜觀。在操練中，導師把學生們領上路，並且按部就班地指引他們。事實上，這不是藉指點去影響他們，而是誘導他們在靜觀路上起步，且自動自發地希望繼續走下去。

經驗告訴我們，這種教導的方法往往幫助許多人發現最適合他們的靜觀的途徑。正如我在上面所說的，在培育期間，必須給他們介紹各式各樣的方法，好讓他們可以一一加以衡量，特別是針對自己所期望達到的目標衡量。在這個培育的階段，每個人可以開始認清他（她）個人神修將走的方向和那一種方法為他最適合。

靜觀的態度

面對各種不同的靜觀方法，我們必須問下列的問題：靜觀者的基本態度是什麼？如何去學習這態

度並且加以發展？這一點是最重要的，因為我們時常反對不該反對的方法，或只集中在問題的某一點上，而真正所需要的是一種開放的心靈。

一個靜觀的態度基本上是一種對隱而不顯的奧秘的關注，我們可以在成千上萬的受造物中、各種事件中，以及人的身上覺察出來。這種態度是可以由學習而得到。但是，為那些習慣於默想真理或對禱的人，有時候會發現很難於放棄他們的安全感，而這些安全感是來自他們對自己個人行為的控制中所經驗到的。他們習慣於思考、反省和講話。當他們這樣做的時候，他們感覺到是在為天主做一些事情。他們一再地被叮囑不應停留在被動的情況，以致變成了自己行動覺得這樣做是一種命令的奴隸，終於無法進入一種關視與靜觀的單純態度。

普通說來，靜觀的祈禱是在經過一段相當長久的推理祈禱與對禱之後才開始。藉着反省隱秘的奧蹟和與一位不用言語說話的天主交談，祈禱者會感覺到只須在信德的光照下關注奧蹟和在祂前保持靜默。許多人是那樣地拒絕隨行這第一個吸引，如果他們被教導說，默想是必須的和祈禱就是跟天主交談……的話。他們害怕分心，而事實上他們由於勉強自己去思考和講話，而離開天主。他們怕無所事事。其實，全神貫注地關注天主的奧蹟，是一種遠比強迫自己去思考、比較和默想要來得豐富和強烈的行動。靜觀並不是懶惰，而是在信德中留意我們無法看見、聽見和觸摸到，但由於信德的指引，必須用心靈的感官去體會的事物。

如果說，即使愛也需要學習表達的話，那麼靜觀也是如此。每一個人在他生命的深處都有一些與思想和行動能力不同的靜觀的能力。但是這些能力必須加以發掘和發展。因此，訓練就顯得重要了。如果訓練得體的話，學習的人將會逐漸發覺，這些到目前為止他們還是隱藏着的力量。他們將發現，他

們與當日耶穌以一次那麼具有權威性的教育引進心靈靜觀的撒瑪黎雅婦女一樣（若四1-42）。在開始的時候，耶穌先用一些顯得頗為奇特的問話讓她感到驚訝。然後幫助她去注意她內心的世界。漸漸地引領她逐一地發現，基督把她導入那在她心靈深處閃耀發光的生命活泉的靜觀裏去。祂幫助她清除走向泉源的路上的種種障礙，認識這個源頭，並讓它不斷地湧現……。同時，祂讓她因着祂的啓示而目瞪口呆；天主不願意人在這座山或那座山朝拜祂，而是要人以心神和以真理朝拜祂。當這位撒瑪黎雅婦人想把耶穌領回那分離撒瑪黎雅人和猶太人的問題上的時候，祂從一個不同的角度回答她，並且邀請她在這些問題上和與她個人有關的問題上，採取一種靜觀的態度，而不是推理的態度。

基督在福音中的教訓，主要的是在邀請我們思考祂是誰。山中聖訓、譬喻和奇蹟都是祂置於宗徒面前，讓他們加以反省和靜觀的。基督把謎團放在我們每個人的面前，而這些謎團是一些理智無法認識，祇能以靜觀態度去面對的奧蹟。我們看一看尼哥德摩需要多少的反省和默想，才能來到耶穌的跟前（若三1-2）；但是耶穌却讓他面對他本身從未想過的奧蹟，而這些奧蹟只能在靜默中靜觀。有關生命之糧的言論（若六22-71）讓跟隨耶穌的羣衆，特別是宗徒們有所反省。在他們的腦海裏和心中一定反覆思索着耶穌所講的這些與奇蹟有關的言語……。法利塞人、經師們和當時教會中的人又更如何需要用所有的能力去發現他們應該以何種態度去面對耶穌呢。我們可以說，基督突然把他們從默想與反省中，引領到奧蹟的眞正靜觀態度上去。

然後，漸漸地，把祂的弟子和朋友們帶離羣衆，幫助他們去靜觀祂這個人、祂的內在生活和祂的種種奧蹟。這種進入靜觀的態度常要很長的時間。基督讓他們反省他們對祂所知道的一切，好讓他們對祂產生完全的信賴。祂一日復一日地邀請他們把自己置於祂人格（person）的奧蹟前，而這一奧

蹟是基於祂與父那獨一無二的關係上，而這個關係是那樣的親密，因為就是祂自己的存有。最後晚餐後的訓言真是一篇神修講話的傑作，它邀請宗徒們去靜觀祂是誰。宗徒們並沒有完全了解，問題也正出在這兒。基督對他們還講了一些他們無法了解的事情，把他們帶入了一種靜觀的態度中去。這使他們的理智、心靈和身體的眼目一起打開、一起運用。

為培育對祂這個人的奧蹟與對父的奧蹟的靜觀，基督經常訴諸信德。如果這種靜觀態度是必要的，乃是由於靜觀的對象只有在信德中和藉着信德才能被了解。基督把他們的注意力引到兩方面上去：首先是指向祂自己和祂的父；然後指向他們自己和他們為人的奧秘。在引他們面對自己的時候，祂引領他們進入那臨在於他們心靈深處的天主聖三。如果祂要他們關注父的奧蹟好像是「外在」的話——天主在天上——祂也要求他們對於臨在於他們心靈深處的天主具有同樣的關注。事實上，這就是靜觀的兩個基本要點。我們在這兩點之外，還可加上與前兩點一般重要的第三點：天主臨在於一切受造物之中，但更明顯地臨在於人類之中。

聖保祿也訓練他的教友們培養真正靜觀那位在天上、在基督徒的團體中以及在他們每個人身上的天主聖父。保祿所說的一切，即便是有關最普通的倫理問題，都具有一種靜觀的深度。用這種方法，保祿建立了許多富有奧秘意義的教會。我們由於想對教義的內容反覆加以解說明白，好能深深地印在腦海裏，反而失去了這種奧秘感。這也是為什麼那屬於靜觀態度的內在幅度在我們的教誨中常常付之厥如。

這樣的態度，在培育過程一開始，就必須深深地印在腦海裏。在教授最簡易的口禱，讀經和默想時，讓初學者與奧蹟本身面對面，是很重要的。否則他們將終身搜索枯腸，或成為方法的專家，耗盡

力氣而仍然對奧蹟一無所知。對神修生活隱藏幅面的敏感，乃是培育靜觀的目標。

最後，靜觀的培育乃是在加強我們的意識，那就是我們的行動與人為的訓練，都應該讓位給天主的奧秘及祂的行動。靜觀幫助我們對於那藉信德且由基督親自啓示給我們的世界獲得一個越來越生動和具體的意識。我知道我們想要控制這個神修生活，但是我們也很知道，在我們與天主之間，天主遠遠比我們更強和更大。

再者，如果每一個時代在教會內帶來新的方向，也許我們可以說，今天，靜觀為許多人來說，具有特別的重要性。這就是為什麼有許多人要研究東方的方法以滿足他的靜觀的渴望，因為教會所教的方法不能滿足他們的需要。並非在教會內沒有靜觀的傳統，而是因為它由於太過份強調主動的方法而顯得黯然失色，在那樣的一個時代裏，行動要比靜觀佔優勢。

培育靜觀的目的，並不是叫人轉向自己，一味尋求個人的完美，而是要他們成為能夠在一切中看到天主，即在行動中靜觀的人。這種生活方式不能刻意設計；它要求完全的關注。靜觀的培養，首先需要一種好的、簡單的哲學基礎，幫助了解天主與宇宙的關係。天主藉着祂的親臨、行動和祂的存在而無所不在處處都在……。而天主親自參與了宇宙與人類的生活，甚至藉道發祂的聖言降生成人而更深入地和更強烈地進入其中。

靜觀的培養並不只是在於說：「跟我一樣做」……。

雖然練習是重要的，但知道我們為什麼採取某一種姿態，為什麼用某一種方法，也是很基本的。在靜觀中，整個人都牽連在內。我們必須告訴那些願意培養靜觀的人，怎樣和為什麼。如此，練習才具有最圓滿的意義。

沒有比那些把自己奉獻給天主的人更需要培養靜觀了。靜觀在他們的修道生活裏，將漸漸地光照他們。當然，以純信德度奉獻生活是好的，但是我們是人。我們必須付出我們整個存在、身體、心、理智以及所有的能力，以便對這位我們以全部存在向祂宣誓的天主的奧秘有逐漸增強的意識。

這種靜觀的培養，並不只是為頭幾年的神修生活而已。練習靜觀是起頭，是旅途的開端。但是，好的開始並不表示我們已經到達路的終點。靜觀的培養是一生關注奧秘的果實。靜觀的能力與我們人性的和神修的經驗同時並進。

有許多人具有靜觀的內在傾向。但是，這些傾向必須加以培養、教導和激勵。許多具有這種傾向的人，由於生活在一些只強調行動的人羣中，感到被孤立而痛苦。這個事實給我們指出，一個良好培育的重要，這樣才能讓更多的修道人對靜觀感到興趣。這樣，靜觀將受到更大的重視，修會團體才能為世上天主愛的奧秘做更忠實的見證。

本文譯自：Yves Ragun, S.J., "Formation for Contemplation", *The International Union of Superiors General Bulletin* 61(1983)41-52.