

神學論集

于斌



65

# 輔仁大學神學論集

第六十五號

一九八五年秋

總目錄見

③⑤

## 目錄

前言

聖經

瑪竇福音簡介

保祿歸化

穆宏志講述

黃德寬筆錄

黃懷秋

三二七

三五三

信理

拉內對馬克斯主義的批判

陳文團

三七五

禮儀

禮儀改革在梵二中的地位

鄭保祿

三九九

目錄

1

倫理

基本人權.....詹德隆.....四一一

靈修

中國靈修講習會第六、七講.....張春申.....四三五

靈修輔導簡史.....KEVIN A. WALL, O.P. 著.....四五一

黃美基 譯

大公主義

梵二以來大公主義的天主教原則.....房志榮.....四六一

書評

「拉內基督論中的聖言—象徵」一書簡介.....武金正 谷寒松.....四七一

補白

守貞生活：天主為使人去愛而給的禮物.....W. Ribando C.S.C. 著.....三七四

王敬弘 譯

## 前言

神學論集在連續二次專刊後，現在又恢復到一般的狀況。在聖經欄中有兩篇文章。「瑪寶福音簡介」應用了現代文學分析，讓我們更深認識瑪寶福音的結構及其重要的訊息。「保祿歸化」一文亦應用了新約中的材料，使我們更深入地明瞭，保祿從熱誠的法利賽人，變成了一位基督的門徒所經歷的內心轉變。

馬克斯主義由於它所含的絕對唯物論，從根本上否定了宗教的價值，拉內神父對馬克斯主義對宗教所做的批判，作了一個深刻的研究，並對馬克斯主義做了徹底的分析，證明了馬克斯對宗教批判的錯誤。「拉內對馬克斯主義批判」一文，為輔仁大學哲學研究所陳文團教授所寫，內容相當深刻、但文字艱澀。對有興趣一讀的人，可有很實際的收穫。

在梵諦岡二次大公會議閉幕的二十週年上，我們已相當程度地體會到，梵二在禮儀改革方面，給教會帶來的果實。鄭保祿神父在他的文章中追溯二十世紀以來，教會在禮儀改革上所做的種種努力，以及如何梵二大公會議產生具體的成果。

近年以來，人權無論在國際政治上，在法律上和倫理上，都是相當熱門的話題。詹德隆神父的「基本人權」幫助我們認識教會在人權方面的態度；也讓我們體會到基本人權與救恩的關係。它實在是一篇很合乎實際需要的好文章。

張春申神父「中國靈修講習會的第六講、第七講」是把以前所發表一連串的文章，告一個終結。

讓我們認識他對中國靈修看法的全貌。「靈修輔導簡史」，概略的介紹靈修輔導在教會的歷史中發展的經過。

大公主義是梵二以來的一項重大發展。房志榮神父給我們介紹了天主教對大公主義的基本原則，使我們在與分離的弟兄來往時，能有一個明確的立場，也能使這工作能更順利地推展。

在本期的書評欄武金正和谷寒松神父聯合評介了黃克鑣神父所寫的「拉內基督論中的聖言——象徵」。這本鉅著是以英文寫成，因此使許多的讀者仍然不能盡情地欣賞。我們希望有更多的人能夠提供中文的書評，在這方面為讀者服務。

在本期所有的作品中，除了一篇文章是翻譯外，其餘均為中文創作。這是一個可喜的現象。希望這現象能繼續維持下去，亦盼望有心人能為這中文的神學園地共同努力。

# 瑪竇福音簡介

穆宏志 講述  
黃德寬 筆錄

瑪竇福音又常被稱爲「教會性的福音」，因爲它特別強調教會團體的因素，另一方面，在教會中使用的最多，最普遍的也是瑪竇福音；從教父時代以來，就有許多不同的註釋。

## 壹、導論

### 一、文學結構

有人說唸了馬爾谷福音，再讀瑪竇福音，好像從大自然走入聖堂內。因爲馬爾谷的敘述很活潑、生動；而瑪竇福音却顯得很肅穆，進展緩慢且次序井然。以下我們分別從它的佈局和文學特徵來探討。

#### (一)福音的佈局

##### 1. 連繫的跡象

瑪竇福音中不同單元之間的連繫，主要不是依賴時間或地理，而是靠思想和道理作橋樑。

瑪竇福音提到時間常很籠統，如「當他說話時」、「他出去時」，無法知道準確的時刻。這些時間副詞只是將全部福音連在一起，却不能幫助我們了解它的結構。

至於福音中的地理解釋，固然有其價值，使我們看到耶穌的生活、行動、工作和地緣關係，大致

和馬爾谷福音的記載吻合。但是我們却無法按照這些地理解說，在地圖上清楚指出耶穌的行程；只能知道某一段時間，耶穌在加里肋亞，大概他也去了東部和北部，但不能確知何時他到了何地。

瑪竇福音中若要連接兩個大單元，常是以道理的綜合作為橋樑，一方面結束一個單元，另一方面開始敘述另一單元。這將幫助我們更清楚了解瑪竇福音的大綱。

## 2 閃族文體的形式

瑪竇福音如同舊約或其他猶太文學，富有閃族風格。

① 常使用同一的詞彙來連結兩個思想。如十八章 4、5 節：

4：誰若自謙自卑如同這一個小孩，這人就是天國中最大的。

5：無論誰因我的名字，收留一個這樣的小孩，就是收留我。

這本是兩件事，原先不一定是相連的兩句話，只因二者都有「小孩」一詞，所以被放在一起了。

② 福音中所用的數字常固定，多用三和七，少用四或五。不可否認，數字本身有象徵意義，如七表示圓滿。但在瑪竇福音中，使用固定的數目，有另一個重要性，就是幫助人記憶。譬如：耶穌的族譜（1-17）。瑪竇福音中將它分為三段，即從亞巴郎到達味，達味到流徙巴比倫，和流徙巴比倫到耶穌，恰好都是十四代，即七的兩倍。然而我們知道，從亞巴郎到達味有七、八百年，從達味到充軍期只有四百年，怎會都是十四代呢？這是瑪竇福音為便於人們記憶而安排的結構。天主經中的祈求有七個（六 9-13），天國的比喻有七個（十三章），耶穌第二次增餅用七個餅，碎塊有七籃（十五 32-37）。耶穌受三次誘惑；宗教生活表現的行動有三，即祈禱、禁食和施捨。在我們實際經驗中也是這樣，常用固定數目，為講道理有益。

③前後呼應：在一段敘述或一個單元的首尾，常用同樣的字或一句話，表示這是一段一信完整單位，如：

四23：耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。

九35：耶穌周遊各城各村，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好一切疾病，一切災殃。

二者有同樣主詞、動詞和名詞，首尾呼應。

④同義或反義平行語：就是用兩句話表達同樣的意思，如七24~27，山中聖訓的結論：

24：凡聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人……

26：凡聽了我這些話而不實行的，就好像一個愚昧人……

二者有同樣的格式。這並不表示作者的詞彙稀少，而是閃族的文學特徵，是好的文學。又如十六25節也是平行句，但次序已經改變：

25：誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我的緣故，喪失自己的性命，必要獲得性命。

這是所謂A B B' A'的交叉格式。

另一個例子是十四54~58，耶穌在家鄉納匝肋：

54：他來到自己的家鄉……

這人從那裡得了這樣……

55這人不是……



他的母親不是……

他的弟兄不是……

56 他的姊妹不是……

他的一切是從那裡來……

57：先知除了在自己的本鄉本家外……

⑤ 重複同樣的格式：瑪竇福音中，有十五次使用同樣的格式，是常用的方法。如若翰洗者和耶穌開始宣講時，內容幾乎一樣。

三2：你們悔改吧！因為天國臨近了。

四17：你們悔改吧！因為天國臨近了。

⑥ 文體的韻律：我們常說的「真福八端」，其實有九端（五3~11），在希臘原文更清楚，因為句首第一個字都是「有福的」。但是第九端（11節）和其他八端的韻律不同，我們說八端即受了瑪竇文體的影響，將原本思想一致的單元，由於文學的理由而分段。這也是文學形式影響思想表達的一個例子。

### 3. 主題性結構

瑪竇福音中，常將相同主題的話語和敘述，集中在一起，而且在重要的言論和行動完成之後，就用同樣格式的語調作結束，如：

七28：耶穌講完了這些話，……

十一1：耶穌囑咐完了他的十二門徒，就從那裡走了……

十三 53：耶穌講完了這些比喻，就從那裡走了。

十九 1：耶穌講完這些話以後，就離開加里肋亞，……

廿六 1：耶穌講完了這一切話，……

同樣，瑪竇福音將十個奇跡集中敘述（八 1-9 34），放在山中聖訓之後。舊約的「十誡」，為猶太人即「十句話」。在山中聖訓，耶穌以古老的法律（「你們一向聽過給古人說……」）和他的新命令（「我却對你們說……」）對立。耶穌講完後做了十個奇跡，又有另一個對立；在古老的法律有十個命令，十句話，現在由耶穌的十個行動來代替。

預言苦難總是緊接在一段敘述和教誨之後，如十六 21，十七 22，廿 17。

瑪竇福音有時也將有類似主題的段落，編輯在一起，如八 5-13，本來是敘述耶穌治好葛法翁百夫長的僕人。路加的平行文是七 1-10，但沒有下列這兩節：

「我給你們說：將有許多從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裡一起坐席；本國的子民，反要被驅逐到外邊黑暗裡；那裡有哀號和切齒。」（瑪八 11-12）路加將這段話放在赴耶路撒冷途中，耶穌的施教言論。而瑪竇因為它們是論到以色列的信德，遂收集在一起。

### （二）敘述的文學特徵

#### 1. 敘述較簡短

一般說來，瑪竇福音中的敘述，常較其他兩部福音簡略。如九 1-8，耶穌在葛法翁治好癱瘓子的敘述：

瑪九 1-8：用一二六個希臘字。

谷二 1 ~ 12 : 用一九六個希臘字。

路五 17 ~ 26 : 用二一二個希臘字。

又如治療革辣撒(加達辣)的附魔者,瑪竇所用的字數更少:

瑪八 28 ~ 34 : 用二〇〇個字。(中文思高譯本)

谷五 1 ~ 10 : 用五三〇個字。(中文思高譯本)

路八 26 ~ 39 : 用四四八個字。(中文思高譯本)

### 2 文體神聖肅穆

瑪竇福音的敘述中,常刪去無關的細節,只留下主角人物和中心主題,氣氛也顯得較嚴肅、莊重。今舉耶穌治療伯多祿岳母的敘述為例:

<p>瑪八 14 15</p>	<p>谷一 29 ~ 31</p>	<p>路四 38 39</p>
<p>耶穌 來到伯多祿家裡 看見伯多祿的岳母躺著發燒, 就摸了她的手…… 她便起來伺候他。</p>	<p>他一出會堂,就同雅各伯和若望 來到了西滿和安德肋的家裡 那時西滿的岳母正躺著發燒 有人就向耶穌提起她來; 耶穌上前去,握住她的手…… 她就伺候他們。</p>	<p>他從會堂出來 進了西滿的家。 西滿的岳母正發高熱,他們為她 祈求耶穌, 耶穌就走到她身邊,叱退熱症…… 她就起來服事他們。</p>

從上述的經文對照中，明顯的看出瑪竇福音中，有意使主角耶穌突出，他顯去了其他角色和細節，未提同伴和從何處來。進入伯多祿家，其他兩部福音都用西滿這名字，獨有瑪竇用富有教會氣氛的名稱——伯多祿——教會元首。衆人請求耶穌治愈伯多祿的岳母，但瑪竇福音中，似乎是耶穌看見了，主動地摸她的手；她被治好後，起來伺候耶穌，而不是另兩部所載的服伺「他們」。使我們看出瑪竇福音特有的肅穆氣氛。

### 3. 清晰優雅的構詞

瑪竇福音有不少地方，改變了馬爾谷福音的平行文，使得每個段落的連結更清楚，所使用的詞彙也較優雅。（馬爾谷的連接詞常是「立刻」、「再次」，動詞多用「作」、「能」、「要」……。）

## 二、福音的作者和語言

### (一) 巴比亞斯 (PAPIAS) 的證明

巴比亞斯生於第二世紀，曾注釋希臘文的瑪竇福音，但是他又說：「瑪竇用希伯來語言組合詞句，人人可以按他的能力解釋。」

#### 1. 巴比亞斯提到瑪竇福音

巴比亞斯說的這句話究竟何意？首先，他說瑪竇用希伯來語言。但是第一世紀末猶太人已經不用希伯來話，而是用阿拉美語。這裡的用法是否如同若望福音十九 13、17？

13：到了一個名叫石舖地——希伯來話叫加巴達……

17：到了一個名叫髑髏的地方，希伯來話叫「哥耳哥達」……

若望用這「希伯來話」，表示非希臘文。但事實上「加巴達」、「哥耳哥達」都是阿拉美語。巴比亞斯也生在這個時代，我們能假定他所指的是「阿拉美語」。

「詞句」(LOGIA)是指耶穌的話？或更廣泛地，也包括某些敘述，有「福音」的形式呢？按這字的原意是詞句，不包括敘述，更好說是「言論的收集」。所以誰若願意說「瑪竇福音是用阿拉美文寫的」，應該這樣解釋巴比亞斯的話：瑪竇用希伯來語言組合詞句，這詞句即「原瑪竇福音」(PROTOMATTHEW)，不一定是現在綱目中的瑪竇福音。

至於巴比亞斯所說的「解釋」，更是指注釋，而非狹義的翻譯，如同他自己所做的。巴比亞斯認為他的工作有價值，因為所注釋的是宗徒瑪竇的作品。

## 2 權威認可我們所認識的福音

由於巴比亞斯的證詞，和他注釋希臘文瑪竇福音的工作，使我們看出，我們所認識的瑪竇福音，從教會早期即已存在，並廣被應用。

### (一) 傳統上其他的證明

除了巴比亞斯外，傳統上尚有三個證明，即依肋乃、奧立振和戴都良，代表三個地區：

#### 1 依肋乃 (IRAENEUS)

依肋乃生於公元一三五年左右，在小亞細亞受教育，後來到高盧(法國)的里昂做主教。他的證明是依據巴比亞斯的材料，所以他的作證價值要看巴比亞斯的價值。

#### 2 奧立振 (ORIGENES)

奧立振於一八五年誕生於埃及亞歷山大里亞。他不但說「第一福音」是瑪竇寫的，而且是福音中

的稅吏瑪竇，這點後來還要討論。奧立振並認為瑪竇福音是為歸依的猶太人寫的。

### 3 戴都良 (TERTULLIANUS)

戴都良於公元一六〇年以前，生於北非迦太基。他認為瑪竇是使徒，所以瑪竇福音有特別權威，因為瑪竇是那「十二人」之一，這和若望一樣，有特別價值；與路加福音和馬爾谷福音不同。

#### (三)內在批判資料

以上所講的是福音外的資料，告訴我們福音作者是瑪竇等事情。而福音本身，我們又能發現什麼呢？

#### 1 沒有目擊證人

福音的作者似乎不是親眼看過這些事情的人，理由有二：如果作者是瑪竇，跟隨耶穌的那個人，那麼他不必依靠馬爾谷的作品，因為他自己知道得更清楚，馬爾谷只是間接的（來自伯多祿）；當然，這樣的推論不是絕對的，但有相當的價值。另一方面，瑪竇能知道，馬爾谷所寫的和他所看到的差不多，不必刪改；但事實上，瑪竇用了馬爾谷福音，且有改變。所以，我們說作者不會是那個跟隨耶穌的瑪竇。

這裡指的是綱目中的瑪竇福音，並不排除瑪竇宗徒會寫過一些耶穌言論的可能性。

#### 2 瑪竇的名字

到底這個瑪竇是誰？有人說是稅吏。這並不解決問題，我們看路加福音五27-32，並沒有一個名叫瑪竇的稅吏，只有肋未。而所有福音中的宗徒名單，都有「瑪竇」。那麼瑪竇福音中，耶穌所召叫的稅吏瑪竇，和宗徒瑪竇是同一個人？或是兩個人？能夠說是同一個人，但有兩個名字，這也不足為

奇。馬爾谷又名若望，保祿原稱掃祿。但是這兩對名字中，分別是羅馬和希伯來名字，而瑪竇和肋未却同是希伯來名字，情況不同。或說，他原是名叫肋未，改為瑪竇，耶穌也把西滿改叫刻法（希臘文叫伯多祿），在肋未身上，也可能發生這樣的事。瑪竇福音在敘述耶穌治好西滿的岳母時，特別寫「耶穌進了伯多祿的家，」，用伯多祿表明他在教會中的新身分。我們也能說，在敘述肋未被召時，故意用瑪竇這名字。

另一可能性是，作者故意強調，在耶穌的門徒中，也有稅吏。因為這部福音是向猶太人寫的，特別提出猶太人所輕視的稅吏。而路加、馬爾谷並不關心這個問題。

### 3. 福音的語文

我們現有的瑪竇福音是用希臘文寫成，似乎不是翻譯的，這並不是說編輯者沒有用過其他材料來源。而且，很可能福音的部分材料，原來是用阿拉美文寫的。所以傳統的說法，如巴比亞斯的話，不必狹義地懂得，瑪竇福音是譯自阿拉美文；也不必否定，瑪竇福音用過來自口傳的資料，如阿拉美語的 LOGIA 集子。

瑪竇福音中有些阿拉美文語，（路加福音中也有，但都是很通俗的）使我們更能設想，瑪竇福音是用希臘文寫的，但因為用了阿拉美文的材料，而仍留下這些夾雜阿拉美文詞句的痕跡。這種現象並不是均衡地出現在全部福音中，而是只在某些段落。至於那些阿拉美文的原始材料，是否來自瑪竇，難以定斷。傳統上，將之與宗徒瑪竇相連，沒有什麼理由不接受。

瑪竇福音整體看來，似乎具有希臘著作的文體。

### 三、「第一福音」的來源

在這一節中，我們所要探討的是：這部福音是來自什麼傳統？在什麼地方寫成的？大概是那一年成書？

#### (一) 來源

從經文內在的分析，可以看出這福音是來自巴勒斯坦傳統，理由如下：

#### 1 典型阿拉美語詞彙

瑪竇福音中使用的詞彙，有些是典型的阿拉美語，如「解放」和「束縛」，是專門名詞；是猶太人及經師常用的，無論是在道理上的解釋，或法律上的決定，都有特別的重要性。又如「天國」，瑪竇福音不用「天主的國」，這按猶太人傳統可以了解，他們不敢直呼「天主」。在耶穌受誘的敘述中，稱耶路撒冷為「聖城」（四5），這是希伯來的傳統。「血肉」的說法（十六17），也是閃族特有的。

#### 2 暗示巴勒斯坦的習慣而不加解釋

福音中多次使用希伯來文或阿拉美文名詞，却不加解釋，似乎他的讀者都明白。如「誰若向自己的弟兄說『瘋子』，就要受『火獄』的罰」，「瘋子」原文是（RAKA），不是希臘文，是希伯來文。「火獄」原文是（GEHENNA），本來是耶路撒冷旁的一個山谷，像垃圾焚化場的地方，用這名詞來表達地獄的永罰，為猶太人很容易了解。只有幾處有翻譯，如「厄瑪奴耳」（一23），「哥耳哥達」（廿七33）和有名的耶穌臨終的話「厄里厄里肋瑪撒巴黑塔尼……」；不過這些詞在馬爾谷福音中，也都翻譯了。



從瑪竇福音中使用阿拉美文的詞彙，而不加翻譯解釋，可以推論作者認為讀者，即猶太人會了解。同樣的，福音中提到猶太人的習慣也不加解釋，如吃飯前要洗手（十五2）；而馬爾谷福音却都有解釋（谷七1-5）。

### 3. 神學的關切

瑪竇福音似乎很看重「法律」，耶穌說：「我來不是為廢除法律，而是為成全」（五17）。這為路加福音不成問題（路加福音是為外邦人）。為皈依的猶太人而言，「法律」却是重要課題。又如瑪竇福音中有「與亞巴郎、依撒格和雅各伯同席」的觀念，因為亞巴郎等聖祖與猶太人歷史有密切的關係，為其他民族就不那麼深。若對希臘人說，應該是「與蘇格拉底」同席。

### 4. 生活環境

福音常是與作者具體生活環境有關。瑪竇福音是在什麼情況下，為那些需要而寫成的？這問題不容易肯定。有人認為是「禮儀式的」，即在福音中有五大言論，好像舊約中的五書，是為了在禮儀中誦讀。另有些人說是「教理式的」，即為了宣講要理而有的。從現有的資料，我們難以作這樣的定論，所以，暫且稱它是來自瑪竇時的教會。

### (一) 成書地點和年代

福音很可能是寫於敘利亞的安提約基雅，那裡有不少的猶太人，離巴勒斯坦相當近，可說因族風格較濃，合於上述所說的特點。有人說是寫於巴勒斯坦，這也可能。不過，安提約基雅的依納爵似乎認識這部福音，他曾應用。

寫作年代不應在公元一百年以後，可能更早。而瑪竇福音似乎已知道耶路撒冷的毀滅，應是七十

年以後，所以大約是在八十年左右。

## 貳、內容分配的研究

### 一、緒論

關於瑪竇福音的結構大綱，傳統上有兩種理論，即將整部福音區分為兩大部分，或是按照耶穌的言論分為五大段。這兩種理論都有不足之處，以下分別加以說明，最後提出較合宜的結構。

(一)把內容分成兩部分

這種理論將福音分為兩大部分：就是一1~16:20，和16:21~28:章。在16:20有一轉捩點，即耶穌立伯多祿為磐石，並且：

20：耶穌遂即嚴禁門徒，不要對任何人說他是默西亞。

這一轉捩點很明顯，沒有人懷疑。

但是，只這樣分為兩大部分，實在顯不出它的脈絡，無法幫助我們，了解瑪竇福音的次序和進展。

(二)瑪竇的「五書」

另一種較普遍的理論，是所謂的「五書」，按耶穌的言論集分為五段，好像舊約有「梅瑟五書」。

#### 1 理論基礎

在瑪竇福音中有五段言論集，都是以類似的結束語，告一個段落：七:28；十一:1；十三:53；十九

1；廿六1。

「耶穌講完了這些話，便離開……」（十九1）

瑪竇用了五次這樣的格式，在結構上有其作用。

### 2 結構

若接受五段的區分法，那麼福音也不只是言論，尚有敘述，也就是每一段都先有敘述，再以言論結束，好像出谷紀，前十八章有敘述，以後是言論（法律）。瑪竇福音也用類似的格式，分爲五段。第一、二兩章耶穌的童年史是序言，第廿六、廿八耶穌的苦難與復活當作結尾。

### 3 困難

這樣的結構也有不少困難。首先，用序言和結尾來說耶穌的童年史，即耶穌的誕生，與受難史實在不適合。這兩部分共有五章，佔福音六分之一強，而且是救恩史的高峯，却不是福音的中心，顯示這種結構不理想。

其次，我們也可以問：爲什麼分爲五段？而不是六段或七段？有些學者將廿三章和廿四、廿五兩章分開，而成爲六書。因爲廿三章是耶穌責斥經師和法利塞人，廿四、廿五兩章是末世言論，不只是對象不同，內容也大異其趣。爲何要將這兩部分連成一段？此外，第十章整章是耶穌派遣宗徒的言論，而第十一章却多是耶穌較短的言論集，爲何不分開？

梅瑟五書中，亦不是每一部書都是照敘述、言論的次序，肋未紀或戶籍紀、創世紀都不明顯，很難說瑪竇福音是按梅瑟五書作範本。再說敘述和言論的關連，按照「五書」的理論，先敘述耶穌作了一些事，再有耶穌的言論，第一大段是在七28結束。但是仔細看經文，會發現四23和九35在文學上是一

個「前後呼應」，應是個整體：

四 23：耶穌走遍了全加里肋亞，……施教、宣講、治病……

九 35：耶穌周遊各城各村，……施教宣講、治病……

所以，無論從道理和文學來看，這樣的分法有它的困難。

#### 4. 言論結語格式的作用

這樣說來，瑪竇福音中重複五次的格式，難道沒有什麼價值嗎？如此下結論又太極端，我們應當承認這些格式有其價值，但不是上述所謂的「五書」結構。而是用來強調那些言論都是耶穌講的法律，有基督論的作用；另一方面，如果將這些格式，和下一節連起來讀，例：

七 28 29：耶穌講完了這些話……（重複格式）

八 1：耶穌從山上下來，有許多羣衆跟隨他。……

我們發現每當耶穌講完了話之後，他就開始行動，往前走。從文法來看，七 28 是附屬句，主要的是八 1，表示一個新的開始。瑪竇福音指出這樣的發展，即每個言論和行動都是新的階段。那五個格式的價值，就在於標示出不同的階段，它的價值是為表明耶穌行動的歷史發展。

## 二、瑪竇福音的結構

討論了傳統的兩種結構之後，我們發現它們都有缺點，為更了解瑪竇福音的訊息，必須有更合理的結構。以下，先提出大綱的區分格式，然後再具體說明結構。

### (一) 出發點

瑪竇福音中，有兩處類似的敘述：

四 17：從那時起，耶穌開始……

十六 21：從那時起，耶穌開始……

這兩節是否有特殊的作用呢？

### 1 格式

四 17與十六 21的形式，在希臘原文中，也很相似，只有冠詞的分別。馬爾谷福音中常用「開始」，但在瑪竇福音中則很少見，從文學觀點來看，似乎他願強調新的開始。尤其是十六 21在福音中是個分界，是一個新階段；四 17與之有類似說法，所以可以推論，這兩節在福音中有特別的作用，表示從那時候起，耶穌開始有新的行動。

從主題方面來看，在四 17以後至十六 20，都是耶穌不同的言論、宣告，是耶穌默西亞的宣講；而十六 21以後則是另一種宣告，是耶穌默西亞的苦難、死亡與復活。所以四 17和十六 21像是這兩大部分的標題。

所以，四 17和十六 21實在是瑪竇福音中，兩處重要的轉捩點，顯示出耶穌歷史生活的發展。我們可以用這兩節，作為區分結構大綱的格式。

### 2 福音的開始

「福音的第一句話，中文是（瑪一 1）：

「亞巴郎之子，達味之子耶穌基督的族譜……」

但是希臘文字的排列正相反，頭兩個字是 BIBLOS GENESEOS，直接地指以下的族譜；但也

可以說是指「耶穌基督的來歷」，用法和創二4，五1類似，不但是講「開始」，還包含一段敘述。瑪一1如同四17和十六21一樣，是一大段敘述的標題，亦即一2至四16的標題。在這部分所介紹的，都是耶穌的來歷。

## (二) 結構的三大部分

經過上述分析，我們發現瑪竇福音的結構，可分為三大部分，就是：

### 1 耶穌默西亞的來歷

### 2 耶穌默西亞的宣講

### 3 耶穌默西亞的死亡與復活

而且，每一階段都有進展，先是介紹這個人，然後說明他的行動，最後介紹他的奧跡。以下分別說明，將福音區分為三大部分的理由。至於福音的詳細結構，則留待第叁章再討論。

#### 1 耶穌默西亞的來歷：（一1至四16）

這部分包括耶穌的族譜、誕生，直到他開始公開生活。大部分的聖經版本，都把第二章和第三章分開，如中文思高譯本，第一、二章是耶穌童年史，第三章是耶穌傳教史。以一1作為新的開始，不過，希臘原文中，這一節有連接詞 *de*，表示和上面的句子二23，是連在一起的。

同時，在第三章中，公開宣講的不是耶穌，而是洗者若翰。在這段落中，都是介紹耶穌這個人，為他後來的宣講、生活作準備；耶穌開始宣講是四17，所以用三一作為新的開始，並不合適。

瑪四1耶穌受誘是否是新的開始？在此耶穌仍未宣講，這一節又與三13類似：

三13：那時，耶穌……來到約旦河……為受若翰的洗。

四 1：那時，耶穌……被領往曠野，為受魔鬼的試探。

從文學來看，二者是平行文，是同一單元，並沒有耶穌的公開行動，只表達出他是「天主子」的來歷。比較困難的是四 17 是否屬於四 12 ~ 四 16？或者是分開的？我們發現四 12 至 16 與前面是相連的，因為這裡提到若翰，他在第三章中已出場，而且這句子也有連接詞 de，與上面的句子是一起的。另一方面，中文譯本中，四 12 的主詞耶穌這兩個字，在希臘原文中沒有，是中文文法上需要加上去的。所以，我們很難說四 12 是耶穌的一個新開始。四 13 也與二 23 對稱平行，更加强上述的理由。

然而，四 17 和三 2 有同樣的話：「你們悔改吧！因為天國臨近了」。這是否屬於「前後呼應」？亦即三 2 到四 17 之間是一個單元，三 2 和四 17 分別是這個單元的首尾。但是，另一方面，也可能是單純的兩個開始，即重複同樣的格式，表示洗者若翰的開始和耶穌的開始，是平行的兩個開端，而不是首尾的呼應。再者，四 17 和四 16 在原文並沒有文法上的連接詞；似乎到四 16，講完了一件事；四 17 開始敘述另一件事。

所以，瑪一 1 至四 16 形成一個單元，敘述耶穌公開宣講以前的生活背景，他的來歷。四 17 開始另一部分，是耶穌的宣講，到十六 20 告一個段落。

## 2. 耶穌默西亞的宣講（四 17 ~ 十六 20）

在第二部分中，耶穌以召收門徒，開始了他的公開生活，並以言行和使命顯示他是默西亞；然而以色列人並未接受，耶穌只好用比喻答覆，終至不得不離去。

值得注意的是，耶穌以言行帶給以色列教恩的「摘要」，重複了三次，即四 23，九 35 和十一 1：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們會堂內施教，宣講天國福音，治好民間各種疾病，各種災殃

主要的動詞是「宣講」、「施教」和「治癒」。不過，從十一1以後，沒有耶穌的宣講，只有教誨的話；而這些話都是因以色列的拒絕所引起的；另一方面，耶穌仍繼續治病，似乎作者願意指出，即使受排斥，耶穌仍是以色列的默西亞，他的行動仍是救主的行動。

### 3. 耶穌默西亞的死亡與復活（十六21~廿八）

這部分著重於耶穌對門徒的教導，門徒的角色顯得更重要。耶穌所面對的不再是羣衆，而是猶太領袖。

值得注意的是，耶穌的三次預報苦難，代替了第二部分中，敘述耶穌言行的三個「摘要」。另一點是，加里肋亞在結構上有特殊重要性，因為福音從那裡開始，也在那裡結束（廿八16），是耶穌默西亞宣講的地方。它與耶路撒冷的對立，也很清楚，在十六21耶穌首次預報自己必須上耶路撒冷受苦被殺，第三·復活·在路加，馬爾谷福音的平行文中，都不提耶路撒冷（谷八31；路九22），似乎瑪竇特別強調，耶穌在耶路撒冷完成了使命。福音的末了，耶穌復活後，又回到加里肋亞，顯現給門徒，並賦予使命，這是一個新局面的開始。

經過上述所提出的福音主題和進展，我們認為區分為三大段的結構是合理的。不過，我們常要記得福音是一部整體，分段的結構只是為幫助了解。同時，我們也願指出，福音的作者所要介紹的不仅是道理，更是耶穌這個人，所以在幾個重要的地方，如三個標題（一1；四17；十六21），五個言論之後，都強調耶穌的名字。



## 叁、瑪竇福音大綱

### 一、耶穌默西亞這個人

在這一部份，強調的是耶穌是默西亞，而不提他作默西亞的工作，或他宣講默西亞。是存在性的提出，耶穌這個人就「是」默西亞。所以耶穌沒有什麼宣講，動詞常用被動式，如受試探，也是被聖神領去的（四 1）。以下分兩節來討論。

#### (一) 童年福音（一 1 ~ 二 23）

第一、二章稱為「童年福音」，事實上包含很不同的兩段，即單調的族譜和五個預言。

##### 1 族譜（一 2 ~ 17）

2 五個預言（一 18 ~ 二 23），作者用了五次「這就應驗了先知所說的話」（一 23；二 5，15，17，23），來表達耶穌有五次實現天主預言，以表示他是天主子（二 15：「我的兒子」）。

#### (二) 公開生活的序言（三 1 ~ 四 16）

##### 1 若翰和耶穌的出現（三 1 ~ 12；13 ~ 17）

第三章開始，出現了若翰洗者的宣報，為耶穌鋪路。耶穌出現的敘述與若翰類似，而高峯是在三 17，耶穌受洗後，有天上的聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」是用另一種方式，宣報耶穌默西亞這個人。

##### 2 耶穌被引至曠野和若翰被監禁（四 1 ~ 12）

二者句法相似，有前後呼應的作用。

3. 近準備：耶穌離開納匝肋（四 13 ~ 16）

這是耶穌公開生活的最後準備，是過渡性的、綜合性的敘述耶穌實現先知的預言，離開納匝肋。但還沒有公開宣講，只是「去」加里肋亞，強調天主對加里肋亞的許諾，在耶穌身上應驗，因為他要首先向這些百姓宣報福音。

如此，福音介紹了耶穌默西亞這個人，使讀者了解他是誰。然後，進入了他的公開生活。

## 二、耶穌默西亞的宣講

(一) 開幕：耶穌召收首批門徒

(二) 以言行顯示默西亞：四 23 ~ 九 35

福音作者用很長的篇幅（四 23 ~ 九 35）來敘述默西亞，這是一個完整的單元，包含了耶穌的言論（山中聖訓）和行動（十個奇跡）。在這些言論和行動之後，都有綜合性的結語（七 28；九 35）。

(三) 以使命顯示默西亞：九 36 ~ 十一 1

最重要的是耶穌有關使命的言論（十 5 ~ 42），前後有一個綜合（九 35；十一 1），第十章前四節是個序幕。

(四) 以色列的拒絕：十一 2 ~ 十二 50

福音的敘述到此有了一個轉變，以色列人對耶穌有了消極的反應，拒絕他。在這單元內有兩種不同的資料，一種是不同的以色列人反對耶穌；另一類資料（十一 25 ~ 30；十二 15 ~ 21）是作者插入的，

即他對耶穌使命的反省，說明耶穌爲什麼做這些事，其中十一 25 30，我們稱爲「若望型」的，因爲很像若望福音中，耶穌說話的樣子；這在對觀福音中幾乎沒有。另一段，十二 15 21 是作者引用依撒意亞先知的話，來解釋他所了解的耶穌使命。

(b) 拒絕的後果——耶穌的答覆：十三 1：53

以色列拒絕耶穌，有了兩種後果：一方面耶穌用比喻教誨，另一方面耶穌特別關照門徒。

#### 1 用比喻教誨

耶穌在受到以色列的拒絕後，不再宣講，而以比喻教誨。並不是說耶穌生氣了，故意不用清楚的話講；而是以色列不接受耶穌的話，聽不懂祂直接地講天國；所以，耶穌改用另一種方式，希望透過比喻（較沒有衝突的方式）使以色列人明白。

#### 2 關照門徒

耶穌被以色列拒絕後，特別轉向門徒，特別爲他們講解比喻的意思。

(六) 耶穌離去：十三 53 16 20

以色列拒絕耶穌引起的另一後果是，耶穌的離去。在這單元中，福音多次說「耶穌從那裡走了」、「耶穌就離開那裡」，以這樣的行動，表示耶穌生活的進展。

1 在家鄉納匝肋受排斥：十三 54 58

這一段綜合了耶穌被拒絕的敘述，以色列人不接受耶穌，連他本家本鄉的人也對他起了反感，代表全民族拒絕耶穌，耶穌只好離去。

2 第一次離去和首次增餅：十四 1 36

在每次離去後，都有增餅的奇跡；另外還有耶穌步行海面的奇跡，以堅固門徒的信德。

3 第二次離去和第二次增餅：十五 1 ~ 39

耶穌和法利塞人辯論關於傳統的事後離去，在加里肋亞海岸，治癒了各種病人，並再次增餅。

4 第三次離去和論增餅的教訓：十六 1 ~ 12

耶穌拒絕法利塞人和撒杜塞人的試探，不顯徵兆後，離開他們走了。隨後沒有增餅的奇跡，可是有關於增餅的教訓，要門徒提防法利塞人的酵母。

5 伯多祿的宣信和預報教會：十六 13 ~ 20

耶穌被拒絕的後果，甚至於整個耶穌默西亞的高峯，就是伯多祿的宣信和耶穌預報教會。福音到此，結束了默西亞的宣講，開始準備上聖城，完成他的使命。

### 三、耶穌默西亞的苦難、死亡和復活

(一) 上路撒冷和對團體的教誨（十六 21 ~ 廿 28）

在耶穌往耶路撒冷的路上，他三次預言了自己的苦難；而且在每次預報苦難之後，都加上一段對門徒團體的教誨。

1 第一次預言苦難：十六 21 ~ 十七 21

2 第二次預言苦難：十七 22 ~ 廿 16

3 第三次預言苦難：廿 17 ~ 28

4 轉捩點：耶里哥的兩個瞎子

當耶穌預言自己的苦難時，門徒都不瞭解，看不出耶穌的意思。可是經過耶里哥時，那兩個瞎子却承認耶穌是主，並請求耶穌開啟他們的眼睛。兩個瞎子被治癒後，見到了光明，也跟隨了耶穌，和他一起進入聖城耶路撒冷，開啟了另一幕。

(一) 耶穌和他的敵對者：廿一 1 ~ 廿三 39

1 開幕：進耶路撒冷和聖殿：廿一 1 ~ 22

在耶穌受苦難之前還有兩幕戲，一幕是與敵對者的對質和辯論；另一幕是耶穌審判世界，只有他的獨白，沒有對話。開幕是耶穌進耶路撒冷，尤其是對無花果樹的象徵性行動。我們發現它和馬爾谷福音的敘述很不同；馬爾谷福音對無花果樹的敘述，分為兩部份，是在耶穌驅逐聖殿商人的前後（谷十一 12 ~ 14；20 ~ 26），發生在不同的兩天。瑪竇似乎願意完整敘述一件事情後，再談另一件事。

2 聖殿內的對質

這些對質在瑪竇福音中，似乎都是發生在聖殿內，並且是在同一天，所以文學上作為一個單元，若加以細分，可分成四段：

① 權威問題：廿一 23 ~ 27

② 對質的比喻：廿一 28 ~ 廿二 14

③ 與不同團體的辯論：廿二 15 ~ 46

④ 痛斥經師和法利塞人：廿三 1 ~ 36。這是瑪竇福音特有的材料，耶穌以七次「禍哉」責斥經師和法利塞人。

(三) 耶穌審判世界：廿四 1 ~ 廿五 46

這部分都是耶穌的言論，是末世性的話和耶穌面對耶路撒冷的判斷。

1 預言聖殿的毀滅和末世言論（廿四1~36）

耶穌因門徒談論聖殿建築，而預言它的毀滅。在瑪竇福音中清楚分開聖殿的毀滅，和末世的來臨；馬爾谷則將二者放在一起。

2 醒寤的比喻：廿四37~廿五30

末世言論在馬爾谷福音中已有；但是，瑪竇加上了幾個「醒寤的比喻」，這不是對質的比喻。有僕人等待主人的比喻、十童女的比喻和塔冷通的比喻，在瑪竇福音的上下文中，它們的意義都是勸人醒寤。

3 公審判的描述：廿五31~46

在比喻之後，緊接著有一段公審判的描述。從文學類型來看，這不是比喻；按瑪竇福音的語氣，好像以後要按這樣的描述發生，是屬於默示文體。

四 耶穌受審判：廿六~廿七苦難

耶穌在耶路撒冷的工作到此告一段落，接著的兩幕是他要受審判，先是受人的審判，後來要受天主的審判。

1 前導：伯達尼的傅油（廿六1~16）

耶穌在伯達尼癩病人西滿家中坐席，有個女人拿貴重香液倒在他的頭上，揭開了耶穌苦難的序幕，瑪竇福音將這段敘述放在兩個陰謀之間，（廿六1~5：公議會的陰謀；14~16是猶達斯出賣耶穌）似乎有特殊的象徵意義。

2 私下：最後晚餐和山園祈禱（廿六17~46）

私下是指耶穌被捕之前，他和門徒的行動，包括最後晚餐，建立聖體聖事，和在革責瑪尼的祈禱。

3 公開：耶穌被捕到埋葬（廿六47~廿七）

耶穌被逮捕，受審判，羣衆定了他的死罪。這部分的敘述和馬爾谷福音相似。

(b) 耶穌受天主的審斷——復活：廿八章

耶穌受人的審判應該死；但天主的審斷是耶穌應該復活。所以，福音的最後一章講的是耶穌的復活。

1 顯現給婦女們：廿八1~10

一週的第一天，婦女們上墳，意外的遇到天使報告耶穌已復活，這是對觀福音都有的材料。不過瑪竇又加上耶穌親自向他們顯現，下面的兩段材料，也是瑪竇特有的。

2 守兵的謊言：11~15

這是論到空墳墓的問題，我們可以了解為何瑪竇福音插入這段；福音似乎是為猶太人寫的，寫於公元八十年左右，那時基督徒和猶太會堂之間已有對立。所以瑪竇福音願意說明猶太人為什麼不相信耶穌復活，他認為最後的原因，就是守衛編造謊言，矇騙了猶太人。

3 耶穌在加里肋亞顯現和普世性的使命

福音最後敘述了耶穌在加里肋亞，他最初宣講的地方，顯現給他的十一個門徒。我們讀這段經文，會感覺到似乎是禮儀性的敘述，很隆重。首先是門徒集合等待耶穌，像是恭候主禮者；他一到，門徒便朝拜，然後聽他隆重的講話。耶穌賦予普世性的使命，並許諾要天天和他們在一起，直到今世的終結。

# 保祿歸化

黃懷秋

## 緒言

這個題目，其實是相當不恰當的，任你尋遍所有保祿的書信，你都不會找到有關他「歸化」的見證。事實上，即使在那些所謂「歸化」的篇章中，「歸化」一詞（conversion）仍是找不到的，而且，除了迦一17以外，作者簡直連大馬士革的地名都沒有提到。不過，他卻毫不遲疑地承認，一件意料不到的經驗——在迦一16，他稱這經驗為「啟示」——着着實實地改變了他的一生。從迦一17推斷，這件從上而來的經驗也發生在大馬士革。這樣看來，這個在保祿書信中屢次提到，並且關係他一生的經驗，其實就是那記載於宗徒大事錄的保祿歸化。因此，所有釋經學者都一致地把這兩種不同來源的見證連結在一起，而統稱之為「保祿的歸化」。

可是，這兩種見證，在來源、表達方式、神學觀點、寫作背景，以致年代等各方面都完全不同。不容否認，我們對保祿歸化的認識，是很受宗徒大事錄的影響的，與宗徒大事錄鮮明而戲劇性的記載比較，保祿那幾近自語式的喃喃便顯得十分枯燥、乏味，而且艱澀了。再者，許多年來，在教會的傳統、聖人傳記、神修書籍、宗教圖畫，以至許許多多的熱心傳統的影響之下，談到保祿歸化，我們的腦海中都會不期然地浮現出一套根深蒂固的模式來——我們是太熟悉保祿歸化的細節了，熟悉得幾乎忘記了在這表面的記載之後的湛深意義。



今天，我們便要跳過這些表面的記載，去看看那些隱藏在它背後的真正含義。要達到這目標，我們須從歸化前的保祿入手，這樣，我們才可以更明確地看到他以後的劇變（見第一節）。其次，藉著對宗徒大事錄的分析，我們希望可以更深刻地明白到它的作者對「保祿歸化」這件事實的了解（見第二節）。最後，保祿對自己歸化的見證，更可以帶領我們跳過客觀性的事實，而進入他的內心世界，並體驗一下這位被召的當事人的親身感受（見第三節）。

## 一、歸化前的保祿

有關保祿的身世，我們所知不多，據他自己說，他「出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人」（斐三5，又格後十一22、羅十一1）。不過，雖然祖籍猶太，小掃祿卻誕生在僑居地塔爾索（宗廿一39、廿二3），塔爾索是羅馬帝國基里基亞省的首府，在保祿的時代，是個文物會集，商貿繁榮的中心。可以想見的是：在僑居地長大的掃祿，除了本身猶太人的宗教文化素養之外，一定也深受希臘文化的薰陶。他誕生後八日便受了割損（斐三5），擔受著每一個猶太人都身承的光榮烙印。像所有猶太家庭的孩子一樣，法律書是他從小至大的必修科目。在保祿的書信中，處處流露出他對舊約聖經的熱愛，不單法律書，就是聖詠、先知，和智慧文學也都如囊中取物，隨口道來，輕而易舉；可見年輕時候的掃祿必定對猶太傳統深深地下過功夫。不過在他猶太的素養中，也處處顯現出希臘人的智慧。當時最流行的斯多亞派（*stoicism*）學說為他不但全不陌生，該派的主導思想如自由、理智、自然、良知等還常常出現在他的書信中。此外，他也深受希臘辯論術（*dialektik*）的影響，在書信中遺留著答問的痕跡。而最重要的，還是他所看所讀的聖經，已經不是希伯

來原文的舊約聖書，而是流行於僑居地的七十賢士本——希臘文翻譯的猶太經書。

每個猶太人都熱愛他們的國家，和那標誌著他們特殊選民身份的法律；保祿也是一樣，每當他提及自己正宗猶太籍的出身的時候，他的語氣中總帶著一股驕人的光芒：有幸生而為猶太人，本身便是一項榮譽。至於法律，保祿對它的熱愛更是到了頂峯，比之任何猶太人士，都有過之而無不及。他是「精英」中的「精英」，加入了猶太教中「最嚴格的宗派」（宗廿六5），參與了法利塞黨徒的行列，並且坦然承認「我在猶太教中比我本族許多同年的人更為急進，對我祖先的傳授更富於熱忱」（迦一14）。說這話的保祿，雖然已經「歸化」，提及自己的從前之時，卻依舊是坦坦然的，回首過往他對那一段日子，感到實可名言的滿足，那簡直是問心無愧，敢對日月訴精忠：「就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾逼害過教會，就法律的正義說，我是無瑕可指的」（斐三6）。他的忠貞，簡直到了忘我的地步，以自己的生命熱愛、投付，並顯明法律的光彩神聖。

值得注意的是，在斐三6中，保祿竟然把自己對猶太法律的熱愛，與他瘋狂的逼害基督徒這兩件事並排起來：「先一後，內形外彰。同樣地，在宗徒大事錄的保祿自辯詞中，這兩件事也同樣地相連在一起：「我原是猶太人……對祖傳的法律，曾受過精確的教育，對天主我也是熱忱的……我曾逼害這道，直到死地……就是大司祭和整個長老團，都可給我作證」（廿二3-5）。這樣看來，保祿逼害教會的行動，竟是他無瑕可指地熱衷守法的憑證。換言之，他愈瘋狂，愈「冷」血，他就愈「熱」愛上主，也愈熱愛那來自上主，好使人歸於天主的唯一得救方式——法律了。也許這句話是真的：一些平常只會偷雞摸狗的小人物是做不出什麼喪心病狂的大壞事來的；只有那些心頭的熱血如火千丈、為理想、為「正義」忘我得肯以身相許，以命相搏都在所不惜的人才是最危險的，這些人，一旦他們

的「理想」受到傷害，就會不顧一切，奮不顧身了。

但基督徒到底在那裏得罪了保祿呢？說穿了，也還是那句老話——法律！爲他而言，基督徒都是叛國賊，因爲他們剝奪了猶太選民的光榮特權，他們把猶太人的至尊——法律——如蔽履一般棄置當前，反而高舉著耻辱的十字架，還揚稱這就是他們救贖的標記。那末，教恩豈不成了每個外邦人士都垂手可得的「廉價品」！若是這樣，猶太人的光榮在那裏？法律的尊嚴又在那裏？保祿在迦五11說：「如果我仍宣講割損的需要，那我爲什麼還受逼害？若是這樣，十字架的絆腳石就早已除去了。」這裏所說的，是保祿在「歸化」後所受的逼害，不過，我們可以相信，在「歸化」之前的保祿也是爲著同一的緣故而逼害那些「基督徒」，因爲他們不再「宣講割損的需要」（迦五11），就是說，他們不再宣稱法律乃通向救恩的唯一法門。爲基督徒而言，教恩全仗十字架上的基督，割損或不割損（守法與否）都算不得什麼，要緊的是在基督內做個新人（迦六15）。這樣的宣講，把保祿的「理想」，他的熱忱都打擊得體無完膚，所以他要反擊，要強烈地逼害這些不良的基督徒，他要挽回自己的愛，那甜似蜂蜜，重比黃金，高愈生命的法律。

現在我們可以清楚看看這位踏足在大馬士革途中的保祿了，他絕不是一個惡貫滿盈、離棄上主、背叛家國、冥頑不靈的惡賊，相反，他是個比其他猶太人更愛家國，更熱切地尋求上主，也更苦心克己守法的法利塞黨徒。現在，他鬚髮俱張，心震胆裂，怒憤填膺，他要好好地替天行道，懲戒那班得罪天主，出賣家國的叛徒！就在這一剎那，一件奇異的事發生在他身上，把他的一生扭轉過來。而這就是我們將要探討的目標——保祿的歸化。

## 二、從宗徒大事錄看保祿的歸化

### 1. 淺談宗徒大事錄

如果把宗徒大事錄拍成電影，出場最多的當是保祿；在整部宗徒大事錄中，有一半以上是描寫保祿的——他的遭遇，他的宣講，他的行踪等等。就是保祿的歸化一節，在書中也曾出現三次之多：首先，在第九章，作者以第三人稱的方式描述了保祿的歸化，他的受洗和首度上耶路撒冷拜會宗徒的經過。跟著，從第十三章起至第二十一章，在整整九章之內，作者集中記述了保祿的傳教工作；至第二十一章末，保祿的三度傳教終於結束在耶京被捕一事上。被捕之後，保祿站在台階之上向猶太人辯詞，在辯詞中，他以第一人稱的方式用希伯來文向在場的猶太人敘述了自己歸化的經過（廿二6~16）。這次被捕之後，保祿雖然死裏逃生，卻在凱撒勒雅被囚了兩年。兩年之後，由於凱撒勒雅的總督調職他才有機會再度受審。宗徒大事錄廿六章記錄了他在阿格黎帕王前的自辯，在這篇辯詞中，保祿再次把自己歸化的情形複述了一遍，但這次是保祿對羅馬人所作的自辯，而且是用希臘文說的。

在分析宗徒大事錄對保祿歸化的看法之前，我們須先了解一下它的體裁、類型及性質等問題。宗徒大事錄是以歷史故事的形式而寫成的作品，這與保祿的書信體裁完全不同，它看重故事的鋪排，人物的刻劃，細節的點綴等等。全書約寫成於公元一世紀末，書成之時，也像它的上篇一樣，獻於德放斐羅（宗一1，又路一1）——一位在當時也許是相當有名的貴族。根據這一點線索，還有宗徒大事錄和路加福音在思想、用詞、筆法上的相近，聖經學者們大都以為宗徒大事錄是路加福音的續篇。不過，

作者雖名路加，卻不一定就是那位在保祿的書信中數度出現並與保祿同進同退的路加（見費24、哥四14、弟後四11），他可能不是保祿同時代的人，更不是保祿傳教工作的共同伙伴。事實也許是，宗徒大事錄，在許多篇章中雖以第一人稱——我們——的姿態出現，所寫的卻不是作者的親身經歷。相反，這些以「我們」為主要角色的篇章，正好說明作者在創作的時候，是借用（或抄襲）了某些流行於當時的傳統。作者所描寫的，是一些已經逝去的往事，一些他根本未曾目觀的事故。如果宗徒大事錄是真的在這樣的背景之下而寫出來的歷史故事的話，我們縱然不能就此否認它的真實性，卻必須承認：那是一些過濾過，詮釋過的歷史。

因而，許多釋經學者都同意：宗徒大事錄是絕不能以今日狹義的史學標準來衡量的；它是歷史，但不是一般普通的歷史，如果一定要說，那是古代以神學觀點為本位的歷史，作者的神學觀點，凌駕於他的歷史意義之上，即是說，歷史的求真不是作者創作的目的，他只是要用歷史故事來表達一己的神學看法。

舉一個相當明顯而在今日釋經界中差不多一致認同的例子，那就是所謂「和解的趨向」(compromising tendency)。宗徒大事錄的作者路加，切願給讀者們展示一幅一團和氣的大家庭景象，於是早期的教會在他筆下是晏然安然、祥和敦睦的，大家一志而百慮地在十二宗徒的領導下，關懷外邦世界的聖化，因而他要盡量表現保祿與耶路撒冷教會的密切關係。在敘述保祿歸化的時候，他加插了一個角色——阿納尼雅，在宗九，他代表了基督徒團體在保祿歸化之時的見證人，他後來還為保祿付了洗。其後，保祿來到耶路撒冷，並在巴爾納伯的引領下拜見了宗徒，但由於力謀殺害保祿的人很多，他們只好把他「打發」到塔爾索去。聊聊數語，作者已把保祿和耶路撒冷教會的關係活生生地刻劃出來，

他筆下的保祿，用現代人的說法，可以說是耶路撒冷教會派遣到外地傳揚福音的「特使」。

但保祿自己給我們的見證又如何呢？從保祿的書信中，我們所得到的印象是：他與耶路撒冷教會的關係只是微乎其微的，因此，他要強調自己從上而來的召叫，對於這，最有力的證據便是他在大馬士革途中的奇遇了，那是天主的親自召選，要「將祂的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚他」（迦一16）。保祿在迦拉達書一再強調的，是他與天主的直接關係，是他從上而來的宗徒地位，並以此作為他「所宣講的福音，並不是由人而來的……而是由耶穌基督的啟示得來的」的憑據（一11~12）。因而，他沒有提到阿納尼雅，巴爾納伯也失了踪跡，他甚至否認自己在那時候曾到耶路撒冷去，「我立即去了阿刺伯，然後又回到大馬士革，此後過了三年，我才上耶路撒冷去拜見刻法，在他那裏逗留了十五天，除了主的兄弟雅各伯，我沒有看見別的宗徒」（一17~19）。

面對著這兩則完全不同的見證，假若我們一定要尋根究底，追問誰是誰非，那便完全誤會了宗徒大事錄和保祿的原意了。他們所注意的不是事件發生的經過情形，事件的複述只是為著要表達一個更深的訊息罷了。他們所追問的，不是歷史的問題，而是它背後的含意——不是同行人員的所見所聞①；也不是阿納尼雅的身世之謎②；更不是那光的強度，和那導至保祿失明的鱗甲的大小等等，他們所要探討的是：這個非自然因素所能解釋的奇跡到底給我們啟示了什麼道理。

再退一步言，說到歷史，我們所知道的其實是有限的。在這裏，我們面對許多幾乎是無法克勝的難題：除了年代久遠、文物隔闕、傳統觀念等的影響之外，最重要的還是資料的缺乏。宗徒大事錄的記載只給我們展示了一位在公元一世紀末的基督徒對一些已經發生了近半個世紀的舊事的回憶與理解；保祿的書信也許在時間上比較接近事件的事刻，可惜他那過份感情化的筆觸，在辯護已說與攻擊

異端的大前提下，再加以那如蜻蜓點水般零星若有若無的片段追憶，所給我們洩露的也只是一片如烟似霧的迷離境界罷了！

治軍有道：知己知彼，百戰百勝！認識我們今天的困境，實在有助於我們的策略與目標。也許我們所要追討的，不是事發當天的歷史真象，而是路加和保祿二位聖經作者對那奇跡似的事件的理解和看法。

有了這個基本的認識，現在我們可以看看宗徒大事錄的記載了。

## 2. 宗九 3 ~ 19 及 廿二 6 ~ 16 的比較

上文已經說過，在整部宗徒大事錄中，有關保祿歸化的記載，曾經出現三次之多（九 3 ~ 19、廿二 6 ~ 16、廿六 12 ~ 18）。在這三篇記述中，前兩篇是十分相近的，第三篇則較前二者簡約多了。簡單來說，宗九和宗廿二都記載了事發的經過：掃祿與耶穌的對話、同行人員的反應、掃祿失明、進城、阿納尼雅介入、掃祿痊癒、受洗等等，其實，不單內容相若，就連遣詞用字在很多地方（特別是前半部）都是相同的，因此，許多釋經學者都同意，宗九的記述是宗徒大事錄的作者路加在參照一篇保祿的辯詞記錄之後（即宗廿二或其原稿），再以第三人稱的方式改寫成的。除了宗廿二的傳統外，作者路加還在宗九加插了一段有關阿納尼雅的神視和他與主的對談紀錄。由於這一加插，導致另一不大不小的更動：保祿受召到外方傳教的使命在宗廿二原是藉阿納尼雅之口對保祿說的（14 ~ 15），在宗九裏，卻變成了耶穌在神視中告訴阿納尼雅的話（15 ~ 16）。不過，這一更動並不影響全文的主旨，路加要說的是：聖光顯慈音，頑石也點頭。有誰知道，這個頑強激進的猶太黨徒的一生際遇，原來都

在天主的救世計劃中早就預備安排好了呢！

我們可以說：這兩篇記述基本上是表達了同一的訊息：保祿的歸化是天主救世工作的一部份，在他身上，耶穌臨離開這世界時所留給宗徒們的最後囑咐——「你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極爲我作證人」（宗一8）——將要具體地實現出來，他是上主預定的「器皿」（宗九15），現在這個「器皿」即將開始他生命的另一階段了。有些釋經學者特別提出在宗九17裏，路加刻意提示我們，阿納尼雅的任务是爲給保祿覆手，使他「充滿聖神」，因而，保祿在大馬士革的奇遇實可比諸宗徒們五旬節那天的情狀：「衆人都充滿聖神」（宗二4）。再者，大馬士革事件所帶來的震撼，也絕不遜於五旬節的，對於後者，宗徒大事錄這樣說：「（衆人都）照聖神賜給他們的話，說起外方話來」（二4），住在耶路撒冷的人聽見了，都「驚訝奇怪」起來（二5、7）；保祿呢，他「即刻在各會堂中宣講耶穌，說他是天主子，凡聽見的人都奇怪」不已（九20、21）。如果路加當真把保祿的歸化視作另一次聖神降臨的話，他也很可能再進一步把宗廿二阿納尼雅說「起來，領洗吧！」（16）的呼籲，改寫爲一件客觀性的事實：「遂起來領了洗」（九18）。二者的分別雖然微小，卻很能幫助我們了解路加對整個事件的想法。

比這更難解釋的還是隨行人員的所見所聞。這是一個十分敏感的問題，因爲從常識的觀點來說，它直接關係到保祿大馬士革之遇的客觀性與真實性的問題。我們也許會問：這個所謂大馬士革的奇跡到底是個什麼樣的奇跡呢？是復活的基督具體而血肉地（外在）出現在大馬士革途中呢？還是（內在）顯現在保祿的心裏？因爲如果那道強光，那陣聲響是真正而外在的具體呈現，那末不管是誰，只要在那個時候，置身於那個地方的話，保祿所看到（或聽到）的一切，他也應該看到（聽到）。當然，基督



選可以遮蔽衆人的眼，獨讓保祿看見他，但宗徒大事錄的見證卻不是這樣，相反，保祿瞎了眼，而他的隨行人員呢？宗九說：「（他們）只聽見聲音，卻看不見什麼人」（7）；宗廿二則剛剛相反：「（他們）只看見那光，卻聽不見那對我說話的聲音」（9）。在這樣的話後面，到底是些什麼訊息呢？

從表面看來，這兩篇記述顯然是互相矛盾的，不過，它的出現，可能並不由於作者的疏忽大意，在這看似互相矛盾的見證的後面，隱藏著他對這件事情的看法。也許耶穌論比喻的話有助於我們對此事的理解：「那看的，卻看不見；聽的，卻聽不懂」（路八10）。在這裏，作者路加似乎要說：外在事物是否具體呈現並不是最重要的，重要的是你「視」而「見」了，也「聽」而「聞」了。與基督同時代的許多人，他們都親眼「看」過他的奇跡，親耳「聽」過他的見證，可是，他們也不一定能夠「見」到救恩，「聞」得喜訊。與保祿同行的人也是一樣，他們看到了，也聽到了，可是卻不明白，爲他們而言，耶穌只是「客觀」地顯現出來，可惜他們卻「視」而不「見」，「聽」而不「聞」；他們只看到一個人，卻不知道這個人就是永生的天主子，換言之，這個「客觀」的顯現沒有在他們的「主觀」內獲得回響。只有保祿，基督的顯現改變了他的一生，也改變了他對救恩的看法——天主已把祂的救恩完完全全地交付與這個世界了。從今以後，不管是猶太人，或希臘人，都要藉著對祂愛子的信靠而獲救。所以說，衆人中，只有保祿，才看見了主基督。

因而我們可以說，這個表面的矛盾，是路加刻意營造的技巧，他要藉著它向世界宣稱自己對保祿歸化的看法：保祿歸化，是耶穌的親自顯現，再者，他的顯現並不單單出現在保祿一個人的思想領域裏，那還是一個真實而具體的外在臨現。這樣的理解其實也很符合保祿對自己失明的解釋，在宗廿一，

保祿向猶太人敘述自己失明的原委。據他自己的理解，他的失明不單由於他看見一道大光，還由於他看見了那光的「炫耀」（廿二11，或作光榮）。爲猶太人而言，「榮耀」（glory）是天主臨在的象徵，當天主出現在我們當中，我們所看到的只是天主的「榮耀」。所以舊約聖經中常以雲霞來表示天主的臨在（見出十四、十六、十九、廿四、卅三、卅四、四十等章），因爲那光芒實在太亮，所以天主必須出現在雲彩之後。再者，爲猶太人而言，人的肉眼不能看見天主的光芒（出卅三20），當梅瑟看見荆棘叢中的火焰的時候，就怕得把面遮蔽起來（出三2~6）。現在保祿說自己看見了光的炫耀，並且由於這光的炫耀而致失明，凡猶太人聽見了，都會明白，保祿是說，他看見了上主，那死而復活的真天主的無限光榮。

從上面的分析，我們可以歸納出路加對保祿歸化的看法。簡言之，那是天主的上智安排，爲叫他領受聖神，並對他所見所聞的事作證。但保祿到底看見了什麼呢？路加說，他看見了上主的光榮，那是基督真實而具體的臨現，在大馬士革途中，人人都「看」到了，但只有保祿才是真真實實地看「見」了主基督。

### 3. 宗廿六12~18

和前兩則記述（宗九、廿二）比較，宗廿六是簡約多了，它沒有提到保祿的失明、受洗、進城，也沒有提及阿納尼雅的介入，同行人員的所見所聞等等。舞台上其他燈光都黯淡下來，只突顯出整個事件中最重要的——耶穌和掃祿的對談！由此可見，這篇記述的主要訊息就在這段對談中。

比較之下，宗廿六雖是三者中最短的，它的對談卻是最長的，佔了全部篇幅的四分之三。除了前

半部是大家共有的部分外，它還把保祿的任命一節也安排在耶穌的說話中，這段任命，在宗九是耶穌在神視中告訴阿納尼雅的，在宗廿二則藉阿納尼雅之口交托保祿。現在，它變成了對談的一部分，這一轉變，其中可能大有文章。

分析這段對談的內容，它包含四個主要部分：

- (1) 首先是主的召叫：「掃祿！掃祿！……」
- (2) 然後是人的回應：「主，你是誰？」
- (3) 再跟著是天主啟示自己：「我就是你所逼害的耶穌。」
- (4) 最後是主的任命：「我顯現給你，正是要選派你為我服務。……」

這是舊約聖經的作者在描寫天主的啟示時常用的模式（revelation formula）。在創世紀四十六章，天主召叫雅各伯的時候（或在谷三召叫梅瑟時），我們都能找到同樣的四步組曲：(1)：「雅各伯！雅各伯！」（注意舊約的作者所慣用的雙重召叫！）(2)：「我在這裏。」(3)：「我是天主，你父親的天主。」(4)：「你不要害怕下到埃及去……」在這四個部分中，「任命」一節是最重要的，那是天主召叫的主要訊息，因而是模式中不可或缺的部分。至於第三部分，如果天主早已啟示過自己，或者被召的人早已知道天主的身份，它也可能被作者略去（如撒慕耳的召叫，亞巴郎的多次召叫等。）這樣看來，宗廿六的對談，可能是它的作者根據舊約的啟示模式而寫成的，而它的目的，便是要說明保祿的歸化是天主對他的召叫。

在舊約，天主經常召喚祂的僕人，好去完成祂的任命；其中最著名的就是先知們的蒙召了。因此，有些釋經學者以為，宗廿六把保祿的任命安排在這一模式中，就是要表明，保祿蒙召，就像舊約時候

天主召喚先知一樣。換言之，保祿被召做新約的先知，而他的任務，也像舊約的先知一樣，做天主的代言人。值得注意的是，這篇歸化記錄是宗廿六保祿自辯的一部分，而這篇自辯則圍繞著先知和他們的宣講而發展。例如：宗廿六的作者安排保祿這樣自辯說：「我首先向大馬士革和耶路撒冷以及猶太全境的人。然後向外邦人傳報，叫他們悔改，歸向天主，作與悔改相稱的作爲」(20)。在這裏，作者刻意描寫保祿的宣講，並使之與舊約時期最後的一位先知——約翰洗者——的宣講悔改相仿(路三：若翰「宣講悔改的洗禮」，呼籲羣衆「結與悔改相稱的果實」。)跟著，作者再安排保祿說：「我所講的，不外乎先知和梅瑟所說過的，必將成就的事」(22)，更明顯地把保祿比作舊約的先知，和衆先知中最偉大的一位——梅瑟。最後，保祿說：「阿革黎帕王，你信先知嗎？」不待王的回答，他馬上接口道：「我知道你信」(27)。保祿的意思是說：假如你相信古代的先知，也該相信我的見證，因為我的宣講也和他們的一樣。現在，連阿格黎帕王都明白保祿的意思了，那就是：我就像古代的先知一樣，爲永生的天主作證。

歸化的保祿，除了被刻劃成新約的先知之外，他還扮演著另一個更重要的角色——上主的僕人。事實上，保祿的一生際遇，與依撒意亞筆下的上主僕人，有許多相似的地方：他們都要把光明帶進黑暗中，使救恩達於地極(宗廿六18，依四十九6)；他們都要爲天主的原故而受盡苦楚(依五十四9、五十三1~12、宗九16)；他們都是上主從母胎便預選好的(迦一15，依四十九5)。從舊約到新約，「上主僕人」這個形象在不斷的演變中：在依撒意亞心中，他原是整個以色列民的寫照；到了新約時代，最早期的作者把這個形象應用到耶穌身上——基督就是上主的僕人，縱然受盡苦楚，終要看見光榮，上主必要舉揚他，把他列爲萬民之主。現在，宗徒大事錄又把保祿描寫成上主的僕人，路

加這樣作，可能有更深的意思：基督的救世工作，由於他已離開世界，便要在保祿身上才能圓滿地顯示出來，使「救恩達到地極」，因而保祿要繼續耶穌未完成的「上主僕人」的身份和使命，在他身上，復活的基督要完成他的救贖工程，他「代表」基督，宣講祂的喜訊。「代表」(represent)一詞，應從它最實質化 (realistic) 的角度來看，即是說：基督就在他的代表身上再次 (re-) 顯現 (present) 出來。我們甚至可以說：保祿宣講的時候，是基督在他身上宣講。這樣說來，路加把保祿描寫成上主僕人，就是要強調，基督與他的教會，與他的「代表」之間的一致性——教會不管（個人或團體）就是基督在世的延續。為著更明顯表達這點，他讓耶穌這樣說：「掃祿！掃祿！你為什麼逼害我？」而保祿馬上明白了耶穌的意思：逼害教會，就是逼害基督；也明白了耶穌的召叫，叫他去作他所聞所見的見證人，作新約的先知，作受苦的僕人。

走筆至此，我們或許可以做個小結了：保祿歸化，是初期教會的一件大事，從一個極端反對派領袖的殞落，到一個積極宣講基督的活躍份子的誕生；其間種種，在初期的教會裏，一定流傳著許許多多的傳統——有口述的，也有筆錄的。半個世紀之後，一個外邦籍的基督徒，收錄了這些傳統，當然也經過了增刪潤飾，而把它加插在一本記錄早期基督徒傳教活動的作品中。從這些保留在宗徒大事錄的記載中，我們可以說，我們看到它的作者對保祿歸化的見證，他要告訴我們他對這件奇跡似的事件的看法，那是復活的基督真正而實在的光榮顯現，保祿看到了，也看見了，更明白了自己的使命，於是他勇敢地拋下他舊有的一切，跟隨了他的召選，去作新約的先知，上主的僕人。

### 三、保祿的見證

#### 1. 寫作背景

對於保祿歸化，宗徒大事錄的記載是詳盡、細緻且色彩分明的；在這方面，保祿自己的見證卻失色多了。從他的書信中，我們只能偶然找到一兩點三言兩語若有若無的暗示或追憶。個中原因，固然不是保祿忽略了自己歸化的重要性，也不是他對自己的過往差於啟齒的結果。我想，它的成因部分是受到書信體裁的限制，部分則由於保祿作書的目的，是為鼓勵、勸導與教化之故，因此若非要，他是絕不會提及自己的過往的。

這樣說來，每當保祿提及自己的歸化的時候，都是有所為而為的了：他的歸化，也許能夠幫助他澄清問題；也許能夠幫助他排斥異說；也許能夠幫助他辯護自己。事實上，在那些提及他自己的歸化的篇章中，「自衛」與「攻擊」的氣味都很重。我們禁不住要問：歸化與護衛已說、攻擊異端間到底又有什麼關係呢？要解答這問題，我們必先了解一下那些逼使保祿提到自己的歸化的背景。

保祿提及自己歸化的篇章不多，其中較重要的如迦拉達書第一章11~17節，格林多前書十五章3~8節，斐理舊書第三章6~8節等，而它們大都出現在保祿的宗徒地位以及他的宣講受到攻擊的時候。打開迦拉達書第一章，我們馬上可以嗅到它的火藥味，保祿一開始就詛咒那些與他執持着不同論點的人士：「無論誰……若給你們宣講的福音，與我們給你們所宣講的福音不同，當受詛咒」（一8），因為他們「擾亂你們，企圖改變基督的福音」（一7）。從表面上看，保祿所針對的只是宣講，

實質上卻是這宣講的根據——他的宗徒地位。可以想見的是：保祿從前遍害教會的事，多少給予他的敵對者以攻擊的口實。爲他們而言，這個保祿：一不是耶路撒冷教會的人；二不在耶穌生前所揀選的十二宗徒之列；三不是個沒有「過往」、沒有「歷史」的「清白者」。現在他竟然要宣講一種似是而非的福音，說：只有福音，沒有法律！這個從前的法利賽黨徒，又與基督素未謀面，憑什麼宣講沒有法律的得救！要推翻這些誹謗，保祿必須堅持自己所宣講的真實性，而這卻建基在也從上而來的宗徒地位，因爲他「所宣講的福音，並不是由人而來的……而是由耶穌基督的啟示得來的」（一12），因爲那位「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，決意將他的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚他」（15~16）。

和迦拉達書一樣，格林多前書十五章也提到保祿的福音，並且說：「假使你們照我給你們所傳報的話持守了福音，就必因這福音得救」（十五2）——顯然是自衛者的語氣。其實，我給你們傳報的，就是我所領受的（3），這福音的具體內容，就是：「基督照經上記載的，爲我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（3~4）。跟著，保祿列舉了一連串的權威人士，他們都是親眼看過基督顯現的人，因而都可以爲這福音作證。在這些人士中，先有刻法（伯多祿），然後是十二宗徒，再跟著是五百多兄弟，隨後是雅各伯，衆宗徒，「最後，（基督）也顯現了給我這一個像流產兒的人」（8）。說得明白一點：在這些權威人士中，我也有幸敬陪末座，因爲基督也曾顯現給我。基督的顯現，使我得以儕身宗徒之輩，大馬士革的奇遇肯定了我的宗徒地位。在格林多前書九章1節，保祿更明白地說：「我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？」我雖是「宗徒中最小的一個，不配稱爲宗徒」，我雖然「遍害過天主的教會，然而因天主的恩寵，我成爲今日的我」（十

五9(10)，得以宣講他的福音，做他的見證，因為基督的顯現，就是我蒙召選的最佳證明。

在斐理伯書，保祿的敵對者似乎是一些斯多亞派 (Stoics) 的猶太籍基督徒。與保祿「藉信仰基督而得正義」的宣講相反，他們宣講一套「因守法律而獲得的正義」(三9)，堅持割損的重要性，充滿猶太人選民式的自豪感。保祿嚴厲譴責他們，稱他們為「狗」、「邪惡的工人」、「自行割切的人」(三2)，因為他們所誇耀的，只是外表的事。保祿辯稱：其實他們所誇耀的——割損、身為選民的榮耀、擁護法律的熱忱——有那一樣不是我會經擁抱過的？從前的我，比他們更瘋狂，更激烈，只是「我如今爲了基督，(把這一切)都看作損失」(三7)，因為基督給我啟示了一套新的價值觀，今天「我將一切都看作損失，只以認識我主基督耶穌爲至寶」(三8)。

從這些書信中，我們看到保祿的困境，在他的四周，瀰漫著聲聲的指責、誣衊，在這萬軍圍城的嘶喊中，他只是個勢孤力弱的守城者，死守著自己拳拳服膺的真理，不做絲毫的退卻。舉目無助，吶喊無聲，猛抬頭，耶穌曾經給他啟示的真光又在遙遠的天邊默默地照射著，那曾經是他唯一的鼓勵，唯一的保證，現在，也成了他唯一的力量，唯一的武器了。

## 2. 保祿的見證

說到自己的歸化，保祿從不長篇大論，他甚至完全不提歸化的經過，「歸化」二字也不會出現在他的書信中。他說的只是一道光、一次突變、一種從上而來的恩寵，在他內清清楚楚地劃分出楚河漢界——一個從前的法利塞黨徒，固執而勇毅，今日，卻在基督之內成就了新人。

在保祿的書信中，這次事件的經過幾乎是毫不重要的，重要的只是它所產生的震撼——山崩地



裂式的震撼。我們分四方面說：

一：和宗徒大事錄的見證一樣，保祿也聲稱自己曾經「見過」耶穌（格前九一）；或者，用另一方式說：是基督曾經「顯現」給他（格前十五八）。他還把基督給他的顯現和其他類似的事件串連在一起，那就是，在他以前，基督也曾顯現給許多人，特別是在世時所揀選的宗徒們，因而，保祿說：我也和他們一樣，是基督復活的見證人。

二：至於他所見到的基督的具體形象，保祿的見證也是：他見到復活的基督之「榮耀」。

「榮耀」是天主蒞臨世間的具體呈現，現在，基督——天主的榮耀——顯現給保祿，迦拉達書一章16節稱這顯現為「啟示」。「啟示」(apocalypse)一詞，含有末世的意味。復活的基督以天主聖子的身份顯現給保祿：此等光榮，保祿說，相似或預顯末日基督再來時的榮耀。

另外，格林多後書四章6節所說的，也是一個從上而來的光照：「那吩咐『光從黑暗中照耀』的天主，曾經照耀在我們心中，為使我們以那在耶穌基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識，來光照別人。」有些經學家以為這裏所暗示的，也是保祿的歸化。保祿說，他的歸化就像新的創造一樣：如同天主曾在黑暗中命令有光，祂也叫光在他心中照耀，好使他看得見那閃耀在基督面貌上的天主的光榮，並且把他從基督那裏所領受到的光照，也照亮別人。

三：基督的顯現有著不容抗拒的力量，他改變了保祿的整個生活方式，在祂的「魅力」下，保祿只能俯首稱臣，接受他的任命，這個他沒有能力說「不」的召叫。斐理伯書說得很清楚：不是我贏得了基督，而是「基督耶穌奪得了我」（三12）。因此，我所能做的只有一件事，就是「忘盡我的背後只向著我的前面奔馳，為達到目標，為爭取天主在基督耶穌內召我向上爭奪的獎品」（三13、14）。

從前的一切，難道都不可愛嗎？難道一點都不值得珍惜嗎？當然不是，但「爲了基督，（這些）都（只好）看作是損失」（三7），就像人面對一件完美無缺的藝術品時不得不失聲讚嘆一樣，保祿亦然，他已經被俘虜了，因爲他根本沒有選擇的餘地，在格林多前書第九章，他說：「這是我不得已的事」（九16），傳福音的召叫，基督已經「委托」給我（17），那是「責任」；是責任，就沒有「自願」或「不自願」的權利（17）。在傳佈福音一事上，保祿是身不由己的，又因耶穌曾經顯現給他，如此而已。這一點，保祿比宗徒大事錄更接近自己親身的感受，因此，他已超越了宗徒大事錄客觀性的描述，而進入自己主觀性的內心，觸撫到基督的臨在，以及自己在面對這萬鈞之力時的回應。

四：基督的顯現挾雷霆萬鈞之勢改變了保祿曾經對救恩的一貫看法，因爲基督讓他認識了自己身上的救恩印證，那是屬於全民的救贖，不單是給猶太人的，也是給予外邦人的。迦拉達書這樣說：「天主將祂的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚祂」（一16），那就是，對萬民傳報救贖的喜訊，向那些沒有法律的，愚蠢而無知的外邦人宣佈來自基督，端賴信仰的救贖。

那是一個從內而外的突變，斐理伯書更清楚地顯示這點：歸化前的保祿，所賴以爲榮的東西，是一些他以爲有益的事，其中有些是他承襲先世的——如割損，身爲以色列民的榮耀，另一些則是端賴自己的努力而得來的——如克己守法及致力逼害教會。歸化後的保祿，有了一百八十度的大轉變，一套全新的價值觀：以前認爲有利益的事，如今都看作是損失。現在，最大的真福，就是認識耶穌，或者更好說，是被耶穌所奪得，是發現在他內的正義，不是藉著守法而獲得的，而是由於信仰耶穌而獲得的正義。

X  
X  
X  
X  
X  
X

這樣看來，除開表達方式的不同，保祿與宗徒大事錄對所謂「保祿歸化」的看法，在某些很重要的地方仍是不謀而合的；那絕對不是一個罪大惡極的壞人，霎時之間，放下屠刀，而成佛聖；也不是一個沒有信仰的人剎那之間成功地找到了天主；相反，那是一個比其他人更熱切地尋找上主的人突然間被天主所找到。天主封閉了他汲汲危危的道路，卻在更便捷的當前爲他開啟了另一扇門，並且還安排他作其他都要從這扇門進來的過客的「渡者」。

而這——就是保祿歸化的訊息。

X X X X X X X X X X

### 〔後記〕

當我決定要寫一篇有關「保祿歸化」的文章之後，我便時時提醒自己要避免兩種極端性的態度：第一種是「照單執藥」式，第二種是「敬謝不敏」式。其實，這兩種態度也是我們在處理任何聖經中的奇蹟以至其他神秘學家的超自然經驗時最容易遇到的誘惑。第一種態度建基於我們對聖經的尊敬，結果卻是對聖經最大的侮慢，因爲假若我們只顧著要把表面的文字照單收下的話，我們便會將最重要的訊息忽略過去了。至於第二種態度，它企圖告訴我們一切不能以科學方法解釋的事，都是不可能發生的。這種態度以科學的名義看天主的恩寵，其實卻是最不科學的，因爲它企圖劃定科學的範圍，卻不知道，科學的前途就這樣給斷送了。

因此，我不會說：保祿歸化，是一件不可能發生的事；不過，我要追問的，卻不是保祿歸化的經過情況，而是它給我們傳達的訊息。

一九八三年九月廿一日脫稿於魯汶

註：

①根據宗九：「陪他同行的人站在那裏，說不出話來，只聽見聲音，卻看不見什麼人」；宗廿二的記載卻剛剛相反：「同我在一起的人，只看見那光，卻看不見那對我說話的聲音」；宗廿六則說：「我（和同行的人）們都跌倒在地」。

②宗九的阿納尼雅代表基督徒團體的作證人，宗廿二的阿納尼雅是個虔誠的猶太信徒，在宗廿六及保祿書信裏，他更失去了踪跡。

## 守貞生活：天主爲使人去愛

William Ribando, S.C. 著

### 而給的禮物

王敬弘譯

修會生活在許多人心目中最感到神秘的一面，就是我們的守貞生活。由於現代人常常過份強調自我滿全，特別是在性方面的滿全，守貞生活對許多人在生命中所有的期望，好像是一種不可能的矛盾。今天，人們在婚姻中對親密關係、自我滿全、性滿足等有相當苛刻的要求；許多人發現他們無法在婚姻中彼此滿足這樣的要求，因此離婚率不斷增加。如果有人爲了宗教的理由心甘情願地放棄婚姻中的滿足，很多人會覺得不可思議。面對人類歷史中最重視性的時代之一，居然有人願意心甘情願地選擇終身守貞，這看來好像是最大的瘋狂。人們會很自然的對願意這樣生活的人問：爲什麼有人很清楚地知道，而也完全自由選擇，不去做絕大多數人認爲是人類生活最基本的行爲呢？我們都聽過人們愛從神學、靈修學以及存在哲學去解釋守貞生活的理由，而且這些研討都有它們的價值。但是，沒有人能夠只靠神學的論證而生活，我們很快的就體會到，真正人的生活是不能夠只靠理性的論點來支持的。

## 爲愛所推動，並從愛獲得活力

促使人度守貞生活的動機，必須也是那促使人在婚姻中尋求永久幸福的動機相同，這動機就是

下接四一〇

# 拉內對馬克斯主義的批判

## —辯證超越論的若干註解—

陳文團

一般學者都公認拉內是一位偉大的神學家。因此，人們常常忽略他之為哲學家的地位。祇有少許的論文討論他的哲學思想。事實上，拉內最初就是位哲學家①。若無海德格②的哲學訓練，以及馬雷夏（Maréchal）超驗方法③的薰陶，拉內將無力完成其神學著作而獲得「新多瑪斯」的美譽。在本文中，我試圖介紹並評估他對馬克斯主義的批判，來瞭解其辯證超驗論底真義。拉內所以批判馬克斯主義的原因是，馬克斯對「演變」（evolution）的見解，只是一種物質的、局部性的觀點；馬氏更否定了人的超越性，形成決定論的主張，使得馬克斯主義從此變成一種新的意識型態。

為討論拉內對馬克斯主義的批判之前，我們必須瞭解的是，拉內的批評並不是完全否定馬克斯對於人性的看法，他批判的觀點很接近黑格爾的否定觀念，或更近於阿多諾④的否定辯證。按照這兩位哲學家，否定或批判是爲了重建超越的觀念的第一個條件。因此，他的批評毋寧是一種對話⑤：拉內是一位能夠接受任何新穎觀念⑥，並與之交談的神學哲學家。

## 一、馬克斯對宗教的攻擊

馬克斯對宗教的激烈反對是因為他認爲宗教和跟隨政治、經濟一樣，是某一種人類異化的形式⑦。從教會的歷史中，我們可以看出教會幾乎是統治階級的擁護者，其運作的功能也是替政治的意識型態而服務。教會就超驗地護衛了社會的不公。因此，馬克斯認爲，宗教如果能夠廢除的話，正義、

平等與自由才可能真正實現<sup>⑧</sup>。最後，馬克斯做成廢除任何宗教形式的激烈結論<sup>⑨</sup>。我們無需指出馬克斯是如何混淆了基督宗教自身與教會的世俗化性格（*Wellichkeit*）。本文的目的是介紹拉內如何去批評馬克斯對宗教的批判，因此，我們需要更深入瞭解馬克斯的論證。

### 1 宗教是一種異化形式

馬克斯認為，異化意指人類崇拜他自己所創造出來的東西；這就是黑格爾所謂的，「主體變成客體，沒有能力返回自己」。用馬克斯自己的術語就是，人類已經喪失自我意識。他除了採取費爾巴哈的觀念，認為宗教與上帝就是人類欲望的投射之外<sup>⑩</sup>，還更進一步肯定，任何遠離與控制人類本性的事物，就是造成人類異化的原因。人類異化所展現的形式有三：經濟、政治與宗教<sup>⑪</sup>。雖然經濟異化是根本的形式，却只有通過政治的異化才能夠明顯地感受到，而宗教的形式又更具體地表現了被政治經濟所異化的意識型態。因此，批判宗教是其他批判的基本條件<sup>⑫</sup>。不過，我們應該注意，馬克斯只看出宗教異化的現象，而沒有嚴肅地研究宗教的價值。衆所周知的，馬克斯的分析是依靠費爾巴哈的研究，却無法認知到費爾巴哈的分析只是一種心理學上的研究。直到馬克斯嘗試在經濟學的研究上運用費爾巴哈的觀點時，才發現費爾巴哈的觀念並不適當。費氏主張，人類對上帝的信仰正好反映了人類為求滿足自我的欲望，上帝只是一種觀念或人類自我的投射<sup>⑬</sup>。但是，馬克斯從經濟的觀點認為，把上帝與人類欲望視為等同是不合理的。宗教雖然反映出人類虛幻的處境<sup>⑭</sup>，却不只是一種幻想而已，宗教還是錯誤意識的一種形式。換言之，宗教妨礙了人類的發展，因而是一種無效、無理又危險的觀念。再者，馬克斯按著黑格爾的觀點，認為基督宗教是一切宗教中最高的宗教，因此，基督宗教也是

最惡毒、最危險的！馬克斯也不贊成黑格爾把基督宗教美化成人類倫理中最完美的形式，反而譴責基督宗教把人性變形，讓道德變成反道德！很明顯的，馬克斯對於宗教的這種批判，是來自他的唯物人文主義與政治因素。

## 2 教會是一種有利于統治階級的體制

恩格斯跟馬克斯有所不同。恩氏把基督宗教分作兩個時期，首先是原始教會，這很接近馬克斯與恩格斯所宣揚的共產社會的理念<sup>⑮</sup>；其次是封建制度與君主專政下所產生的封建教會。馬克斯却武斷地認為任何的教會都是統治階級自我偽裝的工具。教會爲自己的利益，而完全支持統治者，並爲維護自己的利益<sup>⑯</sup>，絕不輕易做任何的改變。同樣的，教會是統治階級的盟友，他的教義也符合統治者的作法。當教會要農民、勞動者認命，來接受既定的事實，就是間接幫助中產階級與貴族階級。教會更宣揚「來世」（天堂）是真價值、永恒生命之所在，肯定「服從」「謙遜」的德行，並且宣示了「貧窮」是獲得真正幸福的關鍵……因此，馬克斯認爲教會妨礙一切的進步，拒絕接受新的觀念，而讓貧窮者誤以爲貧窮就是幸福。所謂「宗教乃人民之鴉片」<sup>⑰</sup>，就是這個意思。馬克斯又舉出「原罪」的概念，來諷刺基督教的教條，祇是使人爲了冀求來世的福樂而安於貧窮的現況<sup>⑱</sup>。

## 3 基督宗教對社會不公的「超驗辯護」

如上所說，馬克斯堅信基督宗教助長了階級的社會，並以倫理神學之秩序的基礎的社會秩序，來護衛社會的不平等。換言之，教會經常以上帝的權威自稱，來掩護由政治或統治階級所造成的社會不



公。在理論上，教會宣揚「人在上帝面前皆平等」，在實踐上，教會的作法是提倡「機會平等」，因此沒有根本解決富人與窮人、強者與弱者之間的不平等。教會甚至認為強、弱是自然的事實，更可能是上帝安排的。另者，「機會平等」預先肯定了「機會愈多，愈會壯大」的普遍法則，所以主張「機會平等」的後果是：強者愈強、富者愈富，貧弱者更加貧弱！爲了避免貧弱者陷入愈來愈貧窮的危機，教會祇好又宣揚「博愛」的教義。總之，教會間接幫助階級社會的形成，又支持統治階級所制定的法律，因此原先是公正的，現在却變成不公正了……。公正或正當的權力被詮釋：人應當依照他的階級與地位來生活<sup>⑨</sup>。換言之，窮人必需認命、接納自己的不幸，這樣才符合「公義」。因此，馬克斯認為，基督徒「博愛」「服從」「神貧」……的教義，更加鼓勵社會的不公。

## 二、拉內的答覆

一般教會人士平常都武斷地拒絕馬克斯主義，拉內反而對馬克斯的批評進行嚴肅的探討，甚至超過馬克斯，因爲他的批判不只是純粹的批評而已，而是真實的對談。拉內卓越的地方不僅是他尋找真理的開放胸襟，而是他徹底尋找答案的精神。如果馬克斯是一位不會接納異於自己意見的人，拉內總是先傾聽反對者的論證<sup>⑩</sup>。因此雖然拉內直率的反對馬克斯對於唯物主義盲目的崇拜，他也還是公認馬氏對於社會有某方面的貢獻。據我所知，這二人皆引用現象描述的方法以及分析人在世界的存在條件上；他們也強調人類的相互關係和社會角色的重要性；二人所用的方法都是辯證的，馬克斯是唯物辯證，拉內是辯證詮釋學。在神學方面拉內和廿世紀基督教的神學家巴特（K. Barth）、田立克（P. Tillich）等人都使用辯證法。所以當他和馬氏進行深入又真誠的對談時，我們更應當注意

其批判具有相當大的價值。現在我們開始探討：(一)拉內對馬克斯認為宗教是一種意識型態的答辯；(二)拉內另一方面則努力重建基督教為一種非意識型態。

### 1 何謂意識型態？<sup>(21)</sup>

英國哲學家培根 (Fr. Bacon) 認為意識型態是對偶像 (idols) 的批判，法國啟蒙時代的思想家也視之為對「偏見」的批判 ( "prejugés" )。換言之，意識型態是一組能夠以錯誤觀念中分辨出正確觀念的觀念羣。龔底雅 (Condillac) 與德勒西 (De Tracy) 也以「觀念的科學」 ( sciences des idées ) 來詮釋意識型態：這種觀念能幫助我們達到純粹的知識<sup>(22)</sup>。馬克斯正好相反，他認為「意識型態是對實在的錯誤瞭解，把理論與實踐分開來，忽略人類物質、社會與歷史的條件<sup>(23)</sup>」。很不幸，自馬克斯之後，意識型態的批判却成為馬克斯主義這種新意識型態的工具。因此，在正統馬克斯主義，馬克斯意識型態的批判精神被遺忘了，却運用二種最主要的新教條：辯證唯物論與歷史唯物論<sup>(24)</sup>，當作新的馬克斯主義的意識型態。在這種意識型態中，用上層結構與下層的基本結構的圖表來取代理論與實踐的辯證關係。這樣，共產主義是無產階級的意識型態，而被他們認為是真實的主義。其他的主義 (特別是基督教) 都是從錯誤意識衍生的錯誤的意識型態。不過，許多新馬克斯主義者 (諸如盧卡奇 Lukacs、布赫 Bloch、阿涂塞 Althusser……) 並不認同這種對意識型態的見解。盧卡奇就區分二種意識型態，一種是跟下層基本結構相結合的意識型態，另一種是跟中產階級結合底烏托邦式的意識型態<sup>(25)</sup>。法蘭克福學派的健將阿多諾 (Adorno)、歐克海默 (Horkheimer) 與馬庫色 (Marcuse) 又進一步批判一切非辯證性的理論和當代資本主義的意識型態<sup>(26)</sup>

（存有學、存在哲學、實證主義、經驗主義、心理分析……）。因此，意識型態具有消極的意義與積極的意義。馬克斯把基督宗教當作一種消極的意識型態。一種逃離實在的錯誤意識。拉內也認為意識型態的意義是消極的、否定的，不過，他否認基督宗教是一種意識型態。而他認為共產主義才是廿世紀真正的意識型態。為證明這點，拉內試圖說明，當馬克斯主義宣揚歷史唯物論時，這主義就不再具有辯證性；在實踐上，馬克斯主義也掉入反辯證的陷阱中，例如「無產階級專政」的革命主張。反之，拉內試圖說明，基督宗教按照其內在的本質，不是一種意識型態。

拉內接受馬克斯的見解，也認為意識型態是「一套錯誤的系統，有待我們在正確詮釋實在的過程中，一一予以駁斥」<sup>⑳</sup>。再者，他也拒絕接受任何偽科學的詮釋<sup>㉑</sup>。在對「實在」的詮釋上，馬克斯只注意到實踐、社會的角度，而忽視其他的部份。拉內區分三種意識型態的形式：「內存的意識型態」( immanence )、「超絕的意識型態」( transimmanence ) 與「超越的意識型態」( transcendence )<sup>㉒</sup>。「內存的意識型態」(馬克斯主義、唯物論……)是把物質當作「絕對」，而且物質結構就是實在界唯一的法則。「超絕的意識型態」(烏托邦主義、超自然主義<sup>㉓</sup>……)只相信高超的實在物，忽視人類有限的經驗。「超越的意識型態」(黑格爾的哲學思想……)只側重人性存有的理論能力<sup>㉔</sup>，「超越」在此處是指著拒絕跟實在界溝通，反而把「超越」當作不可言說的事物。按照拉內的分析，馬克斯主義與唯物論同屬「內存」暨「超絕」的意識型態。馬克斯主義把物質當作絕對，所以是「內存的意識型態」；另者，由於馬克斯只經驗到人類的有限階段，却宣稱在歷史唯物論的辯證過程中，人類可以契入永恒，所以又屬於「超絕的意識型態」。用布赫(Bloch)的術語：馬克斯主義的意識型態只是烏托邦。

經過以上的分析，拉內認為基督宗教不具有任何意識型態的特質<sup>32</sup>，他如此論證：

(一)基督宗教所宣揚的永恒真理，並不是科學主義與馬克斯主義所提倡的實驗性真理。基督徒對永恒真理的頌揚，恰好表達了人類無限的實在物相連的欲望、希望與超越之情。因此，對永恒真理的言說，不可以用任何經驗性的證明程序來測度或否證，吾人更無法否定永恒真理的實在性。人類知性、直觀等先天機能，由於能夠先天地踰越吾人經驗的領域，更不可以後天的事實來解釋。因此，經驗性的真理只局限在有限之物，很容易被經驗性的證明程序所否證<sup>33</sup>。總之，有限性是人類存在的限制與人類發展的障礙。按照馬克斯對辯證法的理解，經驗性的真理跟辯證法的精神相互衝突。因為辯證法強調人類自我發展的能力，一切的自然物也自我發展（自然的辯證法）。但是，馬克斯主義者却拒斥這種無限性與超越之情，反而踏入反人文主義的不歸之路。因為，這些馬克斯主義者先拒絕了人類發展的潛力，祇以有限經驗來限制人類的知識和真理的內容，才形成「內存的意識型態」與決定論。

(二)馬克斯未能把基督宗教自身和教會的世俗化性格區分開來！事實上，基督教並不是一種主義，而是具體表達人類的希望、存在的意義（創造、拯救、基督論）、人在社會中的存在方式（愛、仁慈……）以及人類自我圓滿的整體發展。教會的世俗化性格是必要的。就如拉內所言，整個教會的體制維繫了信仰的規範，並扮演批判傳統的角色<sup>34</sup>。但是，如果教會過度陷入世俗的事務，就會陷入墮落的危機。馬克斯沒有看出「真實」的教會的確存在著，只指出宗教的世俗面，却忽略了宗教信仰自身。恩格斯就可以分辨出原始教會（真實的教會）與中世紀教會的差異，並認為原始教會與共產主義有共通之處<sup>35</sup>。不過，馬克斯與恩格斯從未曾嚴肅地研究過基督宗教的本質<sup>36</sup>，却以有限的經驗來測度無限之物。這剛好支持了拉內的信念：任何一種「內存」或「超絕」的意識型態都不足以研究人的

存在。由於他們使用經驗方法，雖然可以解釋事物的結構與生發過程，却不能指出事物發展的方向與意義。所以，馬克斯主義對於「事物應該以及爲何用這種方式發展」的根本問題，未能提供令人滿意的答覆。這問題也指出了拉內對馬克斯歷史觀的批判方式，更說明了拉內的「超越理論」(the theory of transcendentalty)。

## 2 默西亞論、歷史唯物論與決定論

自黑格爾的「歷史哲學」出現之後，歷史不再是毫無發展目的的人類史，也不是由上帝、自然等外在因素所計劃的「歷史」(Geschick)與決定的「命運」。黑格爾認爲，歷史是「絕對精神」自我發展的過程，以辯證的方式回歸自己<sup>37</sup>。馬克斯則以物質取代精神，也肯定了創造過程中上帝的因素，反而認爲人類造就了歷史。人類是自己的上帝與默西亞。在基督宗教與猶太教，默西亞論跟歷史的創造、拯救不可分割；在馬克斯主義中，默西亞就是人類自我的實踐。凡是指出人類歷史發展方向的主張，波柏(Popper)稱爲歷史主義，這種歷史主義只不過是決定論的另一形式而已<sup>38</sup>。按照波柏的意見，任何表達人類發展的理论，都是反科學、非邏輯的。因此，柏拉圖的思想、黑格爾的哲學和馬克斯主義都屬於歷史主義<sup>39</sup>。黑格爾絕對精神的歷史主義是純粹、抽象的，馬克斯的歷史主義却是唯物辯證的，不過，他們二人都肯定歷史未來發展的目的。馬克斯主義的歷史唯物論先天、獨斷地指出人類的出路，反而遺忘人類本性中自由的因素。「歷史主義的貧困」(一九五七)一書中，波柏分辨了兩種不同的歷史主義：反自然傾向的歷史主義與傾自然主義的歷史主義<sup>40</sup>。不過，波柏的這種分辨以及對歷史主義的理解，還有值得議論之處。例如，他沒有對自然與人類本性的差異，提供適當

的解釋。按照我所瞭解，波柏把自然和自然界中的事物劃等號。因此，波柏對黑格爾、馬克斯之歷史主義的批判，就不夠充分。因為他們所謂的「自然」是指廣義的自然<sup>④</sup>。另外，由於馬克斯在批判基督教就是錯誤意識的意識型態時，已經缺乏對人類本性的完整瞭解。再加上，他對於「物質乃終極之物」這種盲目的看法，更是簡化了自然與人類本性的內容。如果人類歷史發展的方向是由物質所決定，我們又會碰到另一個問題：吾人存在的意義，人性存有能夠超越物質的限制等……虛無不是這種決定論的必然後果<sup>⑤</sup>？這些問題跟馬克斯如何理解「超越」有直接的關係，也影響到他誤解了默西亞論。我們必須要討論的是默西亞論是否是種決定論，另外我們也應該探討的是否把默西亞論當作統治階級的意識型態、反民主的封建制度與君主專制等等<sup>⑥</sup>。同樣的，默西亞是不是歷史主義？神聖的啟示是不是決定論？首先，歷史主義意指著預測、決定人類歷史發展方向的意識型態。拉內認為，基督教並不是偶像崇拜，更不是決定論者。所謂朝向絕對者，並非以實在界逃離，反而是從來世的彼岸來觀照實在界，當然也就不是從來世的彼岸尋求慰藉<sup>⑦</sup>。拉內認為，人類歷史原本就具有歷史性，「此時此刻」無不關連到過去與未來。此岸與彼岸原本就無法分別，爲了契及彼岸，人類更應該接受這個世界。默西亞論必須放置在歷史性的脈絡中來理解，它並不是歷史主義，或者歷史唯物觀點下的修極綜合。此外，默西亞論也意指著人類朝向真實根源（Ursprung）的超越動程。用尼采的術語，默西亞論表達了追尋永恒回歸的意志與權力意志<sup>⑧</sup>。很顯然的，默西亞並不是一種柏拉圖式的靜態觀念。默西亞論原爲猶太民族自求解放的動力和政治象徵，更表達了基督教追尋圓滿與開放的欲求。總之，人類總是傾向絕對的未來，一旦吾人經驗到自身的有限性，立即就歸向絕對者，從這事實也解釋了人類與默西亞的歷史性關連。因此，馬克斯對默西亞論的批判，是由於馬氏把宗教當作社

會現象，這跟默西亞論自身無關！事實上，馬克斯運用了默西亞論的觀念，替無產階級建立歷史唯物論。馬克斯的謬誤，也可以從他的信徒看出來，例如布赫（Buch）。在布赫的遺著「希望的原則」④⑤（Das Prinzip Hoffnung），他說：「何處有希望，何處就有宗教」。「基督宗教中的無神論」（Atheismus in Christentum）一書中，布赫把「希望」和「默西亞」連結起來④⑥。他試圖讓馬克斯主義更能接受宗教性的「希望」概念。按照布赫的想法，所謂的革命實踐（實踐性的批判活動），只有奠基於傾向絕對與希望的主體才有落實的可能。換言之，布赫認為，馬克斯已經在主體內排除了希望的要素④⑦。布赫主張：「希望是一切情感中最具人性的，也只有人類能夠經驗到。這種情感讓我們涉入最廣闊、最光明的境域中。」④⑧

### 3 辯證唯物論的辯證超越論

拉內無法認同馬克斯的主要地方，是對人類與自然的見解。按照拉內，我們無法精確地界定「何謂人類？誰是人類？」，也不能像一般經驗主義者來肯定人性④⑨。因為，實證主義與經驗主義對客體的知識，只是一堆大雜匯、未經證實的命題。我們透過人與人之間的關係，人與世界的關係，才粗略的瞭解人性。吾人的經驗，也只是這些關係的記錄。可是，依照海德格的想法，人類自身的「問題」並不是一件經驗的事實，反而是一種先天的直觀。拉內把這種能夠開顯的人性，稱為「開放」（Openness）④⑩。「開放」並不是封閉在單一的向度中（如同馬庫色所描述），而是向一切在時間與空間中可能呈現的事物開放。拉內藉著海德格的觀點，認為「開放」與「時間性」有其必然的關係④⑪。因此，人類的歷史性並不受限於任何的決定論（黑格爾或馬克斯）。人類的這種開放性、歷史性，

按照拉內的術語，就是所謂的「超越性」(transcendentality) ③。

此處所要討論的是拉內的「超越」與「超越性」概念。這不是黑格爾「棄而存昇」(Aufhebung)或馬克斯「質量的辯證跳躍」？「超越」的概念更複雜，也經常受到誤解，這可以從康德到黑格爾④這段西洋哲學史看出來。

拉內所使用的探討方法是超越方法⑤，也可以稱作「辯證詮釋學」(這是從海德格與迦達美的哲學中引申出來的)，也和馬克斯與黑格爾的辯證法有類似之處。拉內在面對神學的論題所採用的人類學進路，並不純然是心理學的方式，反而是以人類最重要的經驗「實踐」出發。馬克斯則除了強調人類超越經驗的先天條件，也以同樣的方式強調實踐的先天性格。這意指著兩人皆強調人類自我發展的能力。所以，自由就是人類發展的絕對條件。現在，我們可以如是界定「超越」概念的第一個意義：超越的行動。

### (1) 超越與辯證的跳躍

由於年青的馬克斯是以柏拉圖與黑格爾的意義，來瞭解「超越」的概念，把「超越」的概念當作是一種抽象、靜態的觀念，而且這些抽象的觀念的價值比實際的人類還要高尚，因此，年青的馬克斯強烈地駁斥任何「超越」的觀念。同樣的，馬克斯認為上帝也只不過是人類大腦所幻想出來的產品。但是，正如哈柏瑪斯(Habermas)所指出的⑥，馬克斯並沒有嚴格地研究過希臘與拉丁傳統下「超越」的概念。「trans」這語詞來自希臘文的「Meta」，不只是「之後」(After)或「超過」(Over)的意義。例如，亞里斯多德也不只以「物理學之後」的意義來理解「形上學」(Meta-physics)。



在晚近的研究中，海德格對這語詞已有公正的詮釋：「Meta」就是存有自我顯的行動<sup>67</sup>。當代的學者也以無止盡的前進歷程來理解「trans」的意義<sup>68</sup>（阿佩爾Apel「哲學的轉變」、波柏「預測與否認」等……）。馬克斯反而只相信這物質的世界，所謂的「來世」也只在這物質的世界中發生。死亡是一自然的事實，代表了生命的否定與人類個體的終結<sup>69</sup>。總而言之，馬克斯改變了「棄而存昇」的歷程；不過，他還是接受了黑格爾「棄而存昇」的精神，因此，馬克斯又無意識地接近他早年所駁斥的士林哲學與形上學「超越」的概念。真的，在辯證唯物論與歷史唯物論中，馬克斯廣泛地使用形上學「超越」的概念，把辯證的過程當作「對立的超越」，實踐就是這種超越的行動。在士林哲學中，「超越」有三個意義：(a) 超越的行動，(b) 某一類 (species) 比另一類更優越，(c) 自足自有的超越者<sup>70</sup>（超越行動的原因 (Causa Sui)）：上帝“*Ens sufficientis in se*”。上帝是自足自有的，也是一切存有物發展過程中的自由者，因此是「超越」的最高形式。基於上帝的恩寵，人類享有自由發展的能力。可是，如果想以科學的程序來證明這種主張，就會產生困難。事實上，這種「超越」的概念從未獲得證明，一般人都用「信仰的奧蹟」(mysterium fidei) 這種個人信仰的經驗來解釋。拉內已意識到這困難，並採用康德的方式來解釋。正當馬克斯試圖用達爾文的進化論來解釋這種辯證的超越過程，但是；由於進化論沒有能力充分地詮釋「超越」的概念，拉內便指出馬克斯的這種嘗試不夠。

## (2) 超越的經驗與超越性

拉內一直想用康德的知識論來確立「超越」的先天性<sup>71</sup>。馬雷夏早已這樣嘗試過了。馬雷夏修正了康德許多的缺點，也說明了感性知識的知天性與知性的先天性之間的關係<sup>72</sup>。拉內想要解決的問題

是：我們如何以最具體又很科學的方式來說明人類經驗的先天性？這種先天性質如何跟人類存在的先天條件（超越性）連結起來？因此，拉內的進路不祇是知識（康德）、形上學（馬雷夏），還有現象學與人類學的進路。按照拉內的看法，實證論只從因果關係來研究客體，可是，因果原則不能解釋無限<sup>⑥③</sup>的事物。此外，在康德哲學中，所謂的「超驗」<sup>⑥④</sup>（transcendental）意指著：有一先天的事物，獨立於吾人經驗之外，而為知識的基礎。如此一來，「量」「質」「模式」等知性範疇都是任何可能知識的先天條件，也就是超驗的。康德把「超越」的概念分成三種不同的意義：「先天」（a priori）、「超驗」（transcendental）與「超絕」（transcendent）<sup>⑥⑤</sup>。拉內對「超越」概念的理解也跟隨康德的觀點。拉內只是想要證明，我們生活的經驗也具有超越之情，而且跟經驗的先天條件不可分割！這先天先在的條件，就是「超越性」（transcendentality）。

### 三、超越性

由於康德忽視人類生命具體與實踐的內容，使得他在證明這種「超越性」的方式上，很不充分。由此，我們也可以看出拉內與馬克斯相似之處。他們也都否認任何的二元論。拉內對於柏拉圖把觀念（eidos）高置在現象之上的方式，非常不滿意，也對中世紀忽視肉體的傾向，感到很不耐！如果馬克斯是以「實踐」來界定人性的整體，拉內認為雖然這是非常重要的條件，但無法提出整體。拉內的說明方式兼具實踐與理智、存在與理性<sup>⑥⑥</sup>。從形上學的觀點來看，拉內運用了兩種原理：抽象原理與統合原理<sup>⑥⑦</sup>。按照實踐的方向而言，拉內運用海德格存在的分析來呈現人性存有最基礎的處境（死亡、希望、懼怕……等）<sup>⑥⑧</sup>。人類實踐方向的存在分析是感性、人類行動與關係的現象描述。這種現象

的描述總是伴隨著詢問的精神。這種詢問的精神也把人類意識與存在現象連結起來。例如，死亡並不是一件純粹自然的事實，而是對人類存在的一種挑戰。人類通過懼怕、絕望等……來認知死亡。懼怕、絕望更讓人意識到自己的有限性，不過，死亡也讓人瞭解到生命並不是跟死亡一同消失。因此，相對於康德，拉內對人類基本處境的分析，並不局限在主觀認知條件上的探討，反而說明了有意識的人類所無法否認的實在物。這種詢問的行動也是瞭解人性的起點，並指出需要與可能性，存有與認知的一致性，更指出了人類的有限性。以這種詢問的行動當作起點，拉內運用抽象的原理來證明人類經驗的超越性<sup>②</sup>。每次的詢問必有回答，有回答，就又有詢問，終爾浸入存有的氛圍(Gelichtetheit)。又由於詢問的行動是一種持續不斷的律動，由這階段轉到另一階段，這可由統合的原理表達出來。這種統合原理的功能，可以避免抽象思辯的危機。簡言之，拉內的「超越」觀，並不具有康德哲學的抽象性質，也避開了馬克斯主義下純粹內在的物質性。而且，超越的經驗並不是超越性自身。他們甚至指出這超越性真的存在！按照馬克斯的觀點，恩格斯把「進化論的超越行動」當作「超越」，馬克斯對這種超越辯證法沒有提出任何的說明，也未曾提出任何的批判來對抗經驗科學，更未詢問自己的信念。然而，按照拉內的觀點，這種進化論下的超越行動並沒有指出這「超越性」。理論與實踐之間的辯證關係是人類經驗的先天條件，然而，對馬克斯而言，這些經驗並不能改變這世界。此外，馬克斯也以原因、效果的方式來解釋理論與實踐的關係，就此而言，馬克斯並沒有看出人類的超越性。按著拉內的批判，馬克斯超越的辯證行動只是局部的超越，只涉及物理世界的質料層次。真實的超越性必定不僅止於具體的區域，更是理想的整體<sup>③</sup>。

現在，我們進入拉內思想的核心：超越論。拉內的「超越性」究竟是意指著什麼？我認為可以用

三個意義來表達：「超越的行動、彰顯的行動、永恒回歸的行動。」「超越」這字的意思並不是達爾文「生命競爭」下的「勝利」，而是黑格爾「棄而存昇」的意義。「棄而存昇」要求增添新穎的事物，不過無法確知是何種事物。如果超越的行動祇是一種自然、本能的行動，「彰顯的行動」就要求「彰顯的自由」——在自由中彰顯自己。而且，連接納的行為也變成一種自由的行動。按著哈柏瑪斯，這種彰顯的行動隱然存於人類的溝通當中①，存於人性存有與自然的關係上。由於馬克斯只用「超越的行動」來理解「棄而存昇」的概念，又用自然的法則來限定這行動，使得他的辯證法論為盲目的行動，因此很容易陷入決定論與歷史主義的形式中。拉內也在這地方超越馬克斯。當他使用辯證詮釋學，來解析人性時，海德格與尼采也都強調了存有氛圍下的彰顯行動。從海德格的「存有與時間」（一九二七）與拉內的「在世間中的精神」（一九三九）的對照中，可以發現他們對人性存有的存在分析上的相似之處（時間性、在世存有、共在性……②）。在「語言的傾聽者」（*Hörer des Wortes*）一書中，拉內運用海德格對存有和時間性的分析與描述，來說明「超越性」只在人性存有的歷史性中才有可能！換言之，人性存有的歷史性就是存有持續開顯的律動。不過，這歷史性不只是意指著希臘哲學中的「命運感」，也非過去的「啟示」，更不是決定論所指出的未來方向。「歷史性」指出人性存有跟自己的命運的關係，也指出人類朝向未來發展底自由。換言之，歷史性說明了人類朝向絕對未來的開放性。「超越性」的第三個意義：永恒回歸的行動。在海德格尚未詮釋尼采時③，尼采永恒回歸的觀念很少受人注意。因為，海德格把永恆回歸詮釋為一種存有學的行動，海氏更打開一項基本問題：「人類為何必須回歸？」「我們將要歸向何處？」④拉內認為，這種永恆回歸的行動指出了絕對的未來。事實上，海德格以存有物底存有的存有學概念來表達這種未來的絕對者。按照拉內的想法，

存有物底存有過於抽象，一般人理解起來也很吃力。這絕對的未來是人類朝自己命運的先天情感。

## 結 論

如果沒有明顯地重建拉內對馬克斯主義的批判，很難證明出馬克斯對宗教的批判是無效的。由於馬克斯拒絕接受人性存有中任何超越性的結構，使得他變成非常極端。又由於他把現象世界當作唯一實在的錯誤信念，以及把「超越」當作物理世界中的踰越行動，馬克斯變得非常偏執。因此，他的「歷史性」概念很接近波柏所批判的歷史主義與決定論。由於本文的目的，並不是對拉內的論證過程進行討論，也不是探討他的神學思想，所以，只要提出他對馬克斯主義的批判，就足夠了。拉內的批判甚至獲得某些新馬克斯主義者的稱讚（如 Garandy……）。拉內運用辯證學與詮釋學，使得神學變得生活化，這是值得大書特書的貢獻。他真正偉大之處，在於勇於向任何的文化開放的胸襟，而且敢跟它進行真誠交談的精神。

## 縮寫表

- GM Geist in Welt (1939)
- HW Horer des Wortes (1941)
- ST Schriften Zur Theologie :
- ST,IV Ideologie und Christentum (1965), pp.59-76
- ST,VI Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen (1965), pp.77-88
- ST,IX Die Frage Nach der Zukunft (1970), pp.519-540
- ST,VIII Fragment aus einer Theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft (1967), 239-259
- Metzt-Rahner, Antwort an Garaudy (1972) in Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus (Hamburg: Reinbeck, 1972), pp.119-138
- TI Theological Investigation (VI and VIII)
- Mega. Marx-Engels Gesamtausgabe (Berlin, 1927 ff..) ed. Rjazanov and Adoratskij.
- On Religion (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1955).

## 註 釋

1. 拉內早期的著作都是哲學方面的，比方說  
Geist in Welt (1939) und Hörer des Wortes (1941).  
參閱 Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Innsbruck, 1939): GW.  
Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, (München; 1941): HW.
2. 參閱 Karl H. Weger, Karl Rahner. An Introduction to his Theology, 譯者 David Smith, (New York: Seabury Press, 1980): Weger, 17頁  
也參閱 Otto Muck, The Transcendental Method, 譯者 William D. Seidensticker, (New York, Herder and Herder, 197), Hereafter as Muck, 184頁  
GW, 9頁
3. Weger, 22頁, Muck, 184頁
4. 參閱 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt: Surkamp, 1966)
5. 參閱 H. Seiffert, Einführung in die Wissenschaftstheorie (München: beck, 1977) vol.2. 199-200頁  
再參閱 Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge (New York: Harper & Row, 1968), 313頁 第四個註解
6. Weger, 53頁  
Rahner, The Spirit in the Church, 18頁
7. 參閱 Israel J., Alienation. From Marx to Modern Sociology (New Jersey: Humanistic Press, 1979), 3頁

- 陳文圃著 "Marx's Understanding of Morality",  
in Fujen Philosophical Study, No. 18 (1984),  
134 頁 輔大哲子論集
8. 參閱 Lauer Quentin, "The Atheism of Karl Marx",  
在 Marxism & Christianity, ed. H. Afthecker (  
New York: Humanities Press, 1968), 40-53 頁 esp.  
48 頁
  9. Marx, Mega, I, 1. Kritik der Hegelschen Staat-  
srechts.
  10. Feuerbach L., Das Wesen des Christentums, in  
Werke VII, 55-62 頁
  11. Israel J., Alienation, op.cit., 3-4 頁
  12. Mega, I.1, 448 頁
  13. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Werke  
VIII, 293 頁 VI, 33 頁 237 頁
  14. Marx, Zur Judenfrage, I, 1843: I, 157  
Mega, I.1, 2, 286 頁
  15. Engels F., "On the History of Early Christian-  
ity", in Die Neue Zeit: "The history of early  
Christianity has notable points of resemblance  
with the modern working-class movement. Like  
the latter, Christianity was originally a move-  
ment of oppressed people..."
  16. Marx-Engels, On Religion (Moscow: Foreign Lang.  
Publ., 1955), 145 頁 "The social principles of  
Christianity justified the slavery of Antiqu-  
ity glorified the serfdom of the Middle Ages  
and equally know when necessary, how to defend  
the oppression of the proletariat, although  
they make a pitiful face over it."  
103 頁 "...the conservative Catholic camp,



- embraced all elements interested in maintaining the existing conditions. . . "
17. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Thesen über Feuerbach, IV, VI and VII Capital, vol. 1, 51ff 頁  
 Engels, Anti-Dühring (1878), 344-46 頁  
 Engels, Ludwig Feuerbach (1878), 33-36 頁  
 Engels, Dialectics of Nature (1882), 176-78 頁  
 Lenin I., The Attitude of The Worker's Party Towards Religion (1909), in Selected Works, vol. XI, 666ff. 頁  
 Lenin I., "Socialism and Religion" (1905), id., 658-662 頁
  18. Lauer Quentin, "The Atheism of Karl Marx", id., 53 頁
  19. 參閱陳文團著 "Marx's Understanding of Morality", 121-228 頁 esp. 177 頁
  20. Weger, 37 頁 "man's openness"  
 參閱 Andrew Tallon, "Connaturalty in Aquinas and Rahner", A contribution to the Heart Tradition, in Philosophy Today, (Summer 1984), 138-147 頁  
 或參閱另一篇文章 "Karl Rahner, The Philosopher (1904-1984), 102 頁  
 Karl Rahner, II, XIII, 66 頁
  21. ST IV, TI VI, "Ideology and Christianity", 43-58 頁
  22. 參閱 Werner Post "Ideology", in Sacramentum Mundi, vol. III ed. Karl Rahner, 94-97 頁  
 和 Mostafa Rejai, "Ideology", in Dictionary of The History of Ideas, vol. II, Ed. Philip P.

- Wiener (Newyork, 1964), 552-55 頁
23. Marx-Engels, The German Ideology (1846), p.42 ff. Engels, Letter to F. Mehring (1893): "Ideology is a process accomplished by the so-called thinker consciously indeed, but with a false consciousness."
  24. Lenin, I., The Teachings of Karl Marx (1914), 16 頁
  25. 參閱 Lukacs G., History and Class Consciousness (Cambridge: MIT, 1979<sup>6</sup>), pref. to the new edition (1967) xxv. Ernst Bloch, Geist der Utopie (1918), in E. Bloch, Gesamtausgabe, vol. 3 (Surkamp, Frankfurt (1964)
  26. Adorno Th. W., Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie (Frankfurt: Surkamp, 1964).
  27. T I., VI 43 頁
  28. 同上, 44 頁。
  29. 同上
  30. 同上
  31. 同上, 45 頁。
  32. 拉內把馬克斯對於宗教的批判歸成四個重點。  
反科學 45 頁, 反動 46 頁, 脫離事實 46 頁, 與意識形態
  33. 同上, 49 頁
  34. Weger, 185 頁
  35. Engels, "On the History of Early Christianity", op.cit., "Both Christianity and the Worker's socialism preach forthcoming salvation from bondage and misery ..."
  36. Hans Kung, Existiert Gott? (Munchen: Piper, 1978), 291 頁  
和 Franz Gregoire, Aux Sources de la pensée

- de Karl Marx (Louvain, 1947), 176 頁
37. Hegel F. W., Phenomenologie des Geistes (1807),  
in Hegel's Werke, eds. Moldenhauer and Michel  
(Frankfurt, 1970), vol. 3.  
和 Philosophie der Geschichte, vol. 12.
38. Popper K., The Poverty of Historicism, 前言3 與 5 頁
39. Popper K., The Open Society and Its Enemies  
(London, 1950 ), 21ff., 223 與 274 頁
40. Popper, The Poverty of Historicism, 5 與 35 頁
41. Alfred Schmidt, The Concept of Nature in Marx  
(Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx)  
(Europäische verlagsanstalt, 1962).  
參閱陳文團著 "Marx's Understanding of Morality",  
172 與 177 頁
42. Henri Lefèbre, Problèmes actuels du Marxisme  
(Paris: PUF, 1958), 27 與 30 頁
43. On Religion, 41-42 頁  
42 頁 "Thus the criticism of heaven turns into  
the criticism of the earth, the criticism of  
religion into the criticism of right, and the  
criticism of theology into the criticism of  
politics."
44. Rahner, TI, VI, 60 頁
45. Nietzsche, Der Wille zur Macht, in Kritische  
Gesamtausgabe, ed. Colli-Montinari (Berlin:  
De Gruypter, 1967 ff.), vol. VIII.
46. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt:  
Surkamp, 1969), 1404 頁
47. E. Bloch, Atheismus im Christentum (Frankfurt:  
Surkamp. 1968), 118ff. 頁 139 頁
48. On Religion, 72- 69 頁

Thesen über Feuerbach, 1與11 論題

49. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 82 頁 "Hope is the most human of all emotions and only men can experience it; It is related to the broadest and most luminous horizon." 參閱 J. Moltmann, "Die kategorie Novum in der Christlichen Theologie", 在 E. Bloch zu ehren; ed. S. Unseld (Frankfurt: Surkamp, 1965).
50. Weger, 35 頁
51. 同上, 37ff. 頁
52. Rahner, GW, 42 頁
53. Rahner, HW, 41 頁
54. 參閱 Karl Lehmann, "Transcendence", 在 Sacramentum Mundi, ed. Rahner (München, 1970), 275-281 頁
55. Muck, The Transcendental method, pp. 184-204 對於先驗的方法和辯證法之間的關係。150-152 頁
56. 參閱 Habermas J.m Technik und Wissenschaft as "Ideologie" (Frankfurt: Surkamp, 1968), 48ff. 頁
57. Heidegger Martin, Was ist Metaphysik? (Frankfurt: Klostermann, 1975)
58. K.O. Apel, Transformation der Philosophie, (Frankfurt: Surkamp, 1973), vol. 1, 前言
59. 參閱 Ferdinand Reisinger, Der Tod im Marxisten Denken heute (München: Grunerwald, 1977), 第二和第三章 "Die Aussage über den Tod in Werk von Karl Marx" 77-88 頁
60. Lehmann K., "Transcendence", 275 頁
61. Rahner, GW, 42 頁
62. Muck, 175 頁 與 118 頁

63. Thomas Aquinas' Five ways  
Weger, 58頁
64. Kant I., Kritik der Reinen Vernunft (Hamburg:  
Meiner, 1971), 150頁
65. 同上。對於超驗 transcendent, 352, 313, 384 ....  
über die Grenze mölicher Erfahrung hinausgehend."  
先驗 (Transcendental) 是一種先天獨立的知識; 150,  
187 etc.  
先天 (A priori) 乃是獨立、與生俱來的知識 3, 5  
Vorrede, xxiii, or 24
66. Weger, 49-50頁
67. Muck, 196頁
68. Weger, 49頁
69. Muck, 196與197頁
70. Rahner, TI, VI, 67與68頁  
Weger, p. 73ff. 對於 "Evolution and Transcend-  
ence"
71. Habermas J.M Theory of Communicative Action,  
譯者 McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984).
72. Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927)  
(Tübingen: Niemeyer, 1972<sup>12</sup>).  
"Mitsein"與"In-der-Welt-Sein"的概念在第二與第  
四章中) on "Sein zum Tode", 第二部分第一章
73. 參閱 Heidegger M., Nietzsche (Pfullingen:  
Neske, 1962)  
參閱陳文團著 Nihilisme de Nietzsche. Essai sur la  
Metaphysique nietzscheenne, (Innsbruck, 1975)
74. 參閱 John D. Caputo, Heidegger and Aquinas.  
An Essay on Overcoming Metaphysics (New York:  
Fordham University Press, 1982), esp. 278

# 禮儀改革在梵二中的地位

鄒保祿

爲紀念梵二廿週年而作

## 一、前言

二十世紀可說是一個禮儀的世紀。因爲教會在禮儀方面的實施特別多，尤其是自第二屆梵諦岡大公會議（一九六二至六五年）以來，若望廿三世教宗的大開門戶，更使教會的禮儀駕凌一切之上，其原因何在？今分析之：

### 甲、禮儀運動

十九世紀末葉的禮儀運動可說是現代禮儀的推動者，這種思想來自法國的本篤會士。他們藉著恢復頌我略聖詠而對禮儀產生一種莫大的興趣。到了聖碧岳十世時代（一九〇三至一四年），教會更鼓勵這項禮儀改革的研究和發展。

教宗本人也很積極地重視且推動禮儀的發展，例如在一九〇五年十二月二十日所頒佈的「屢次領聖體」法令和一九一〇年八月八日的「*Quam Singulari*」法令中，提早兒童初領聖體的年齡。同時又修訂日課經和羅馬彌撒經書。這的確是一種新的措施。

這項禮儀運動在第一次世界大戰和第二次世界大戰期間發展較慢，因爲人們處於國破家亡的混亂中，無暇顧及此事。

禮儀改革在梵二中的地位

但自碧岳十二世登極之後（一九三九—五八年），禮儀運動再次地復興起來。他的「基督奧體」（一九四三年）、「論聖禮儀」（一九四九年）、「天主中保」（一九四七年）以及「教會音樂」（一九五五年）等通諭給教會禮儀史更上一層。他的遺志由其繼承人若望二十三世和保祿六世等人所推展。梵二的「禮儀憲章」的問世使禮儀改革達到最高峯。直到現代，禮儀駕凌在其他方面，不得不歸功於禮儀的專家和教宗。

## 乙、現代重要文獻

自聖碧岳十世登基以來，禮儀改革的文獻特別多。其重要的包括：

- ① 一九〇三年：重整教會音樂。
- ② 一九〇五年：每日領聖體法令。
- ③ 一九一〇年：規定初領聖體的年齡。
- ④ 一九一一年：重整羅馬日課聖詠。
- ⑤ 一九二五年：討論祭衣的方式。
- ⑥ 一九二八年：論禮儀與額我略聖詠。
- ⑦ 一九四三年：論基督奧體。
- ⑧ 一九四三年：聖神默感通諭。
- ⑨ 一九四五年：每天祈禱親筆書。
- ⑩ 一九四七年：天主中保通諭。論禮儀的意義。

- ⑪ 一九四九年：許可在彌撒中使用中文。
- ⑫ 一九五一年：試用復活前夕禮儀。
- ⑬ 一九五三年：放寬聖體齋而且又准許下午舉行彌撒。
- ⑭ 一九五五年：重整聖週禮儀。
- ⑮ 一九五五年：「聖樂」通諭。
- ⑯ 一九六〇年：「新禮典」親筆書。
- ⑰ 一九六〇年：把彌撒結束前唸的「良十三經文」取消。
- ⑱ 一九六〇年：修訂教會禮儀年曆。
- ⑲ 一九六二年：修改禮節。
- ⑳ 一九六二年：修訂成人領洗典禮。
- ㉑ 一九六三年：禮儀憲章。
- ㉒ 一九六四年：再縮減聖體齋為一小時。
- ㉓ 一九六四年：妥善實施禮儀憲章。
- ㉔ 一九六五年：共祭和領聖體聖血的問題。
- ㉕ 一九六五年：「信德的奧蹟」通諭。
- ㉖ 一九六六年：有關信友禱詞的實施。
- ㉗ 一九六六年：論懺悔聖事。
- ㉘ 一九六七年：大赦諭旨。



- ②9 一九六七年：頒佈禮儀中的聖樂訓令。
- ③0 一九六八年：論新彌撒經典。
- ③1 一九六九年：頒佈羅馬彌撒經書。
- ③2 一九六九年：論特別集會彌撒。
- ③3 一九七〇年：新訂羅馬彌撒經書。
- ③4 一九七〇年：論擴大領聖體兼領聖血的特許。
- ③5 一九七二年：論共祭彌撒。
- ③6 一九七二年：論病人聖事。
- ③7 一九七三年：論兒童領洗彌撒。
- ③8 一九七三年：頒佈新懺悔禮典。
- ③9 一九七四年：論彌撒獻儀。
- ④0 一九七四年：論使用新羅馬彌撒經書的責任。
- ④1 一九八〇年：論聖體奧蹟與敬禮。
- ④2 一九八一年：彌撒讀經通論。

### 丙、禮儀教宗

從以上所述的文獻中，我們可看到聖碧岳十世、碧岳十二世、若望廿三世、保祿六世等教宗對現代禮儀改革有極大的貢獻。

碧岳十世時代可說是一個禮儀的創新時代，到了碧岳十二世、若望廿三世以及保祿六世時進入了它的黃金時代。因為碧岳十世上任後，便正式推動禮儀的革新，例如在一九〇三年十一月二十日的「關心的事件中」(Trale Sollicitudini)親筆書說：「我們渴望基督的眞精神在每一位信友心中燃起，所以第一件事，就是注重聖殿的莊嚴和神聖。因為信友們在聖殿裏，可接觸到這精神的最主要和不可缺的泉源：即在教會內作公開和隆重的祈禱，參與神聖的奧蹟」。

在牧靈方面。碧岳十世打破以往的傳統，准許那只要達到能運用理智年齡的幼童、知道一些教會初步的道理者，去領聖體。

在一九一一年十一月一日的「聖神默啟」諭令中，碧岳十世首先指出聖詠的崇高，接著訂立了日課經誦念聖詠的新規則：主日及平日的晨禱聖詠由十八、十二篇減至九篇。教會牧者生活與修會會士不同。當前牧者數目減少，工作負擔相對加重，促使教會做這明智的決策。

碧岳十二世在一九四七年十一月二十日的「天主中保」通諭中，解釋不少禮儀的問題。同時也建立了良好的神學基礎，其內容包括：

第一部份是解釋禮儀的意義、性質、泉源與演變：禮儀是團體的一種敬禮，由內心與外表兩部份所組成。

第二部份討論「聖體敬禮」，聖體的重心是感恩祭獻，信友應學習積極參與，即鼓勵信友在彌撒中領聖體，以能圓滿地與祭獻的基督結合。

第三部份論日課和禮儀年通諭。勸導信友藉著日課和聖詠來歌讚上主。

第四部份重視牧靈方面，提倡其他「非禮儀」的熱心神工，例如唸玫瑰經等。

在牧靈方面，碧岳十二世打破不少舊的傳統，而放寬聖體齋，以及許可在下午舉行彌撒。

在若望廿三世所召開的第二屆梵諦岡大公會議，最先所討論的是禮儀改革問題。大會定下了四項

目標：

一：加強信友的基督化生活。

二：適應現代的需要。

三、促進一切有利於信仰基督人士的合一。

四：重視教友傳教的精神。

爲達到這些目標，禮儀改革是必要的。除了禮儀憲章之外，其他主要改革的文獻有：

① 一九六四年一月二十五日的「神聖禮儀」的親筆書。推行禮儀憲章所指定的禮儀改革、修院禮儀培育、教區性禮儀委員會成立等。同時又成立了「禮儀憲章執行委員會」。

② 一九六四年九月廿六日的「大公會議」諭令，執行禮儀憲章，在編訂標準版前，做彌撒、其他聖事、聖儀、日課經的初步改革，禮儀教育，禮儀職權和擴大採用地方語言。

③ 一九六五年九月三日的「信德與蹟」通諭，糾正一些不正確的學說，並重申教會的立場有關聖體的敬禮。

④ 一九六五年十一月廿三日的「制訂準則」訓令，討論修院公唸日課等問題。

⑤ 一九六七年三月五日的聖體部「音樂訓令」，指出音樂應該與禮儀成爲一個整體。主日及慶日最理想的是歌唱彌撒。音樂對各種禮儀是不可少的部份。

⑥ 一九六七年五月四日聖體部的「三年前諭令」，更進一步地執行禮儀憲章，尤其是有關彌撒和

日課經。

⑦一九六七年五月廿五日，聖禮部感恩奧蹟訓令，解釋聖體神學和其敬禮。

⑧一九六九年五月八日，禮儀部分為敬禮部和聖人列品部。

⑨從一九六八年至一九七三年修訂七件聖事的禮儀章程、日課經和教會禮儀年。

⑩一九八一年元月一日的彌撒讀經通諭。使聖經的主要部份能分甲乙丙三年讀完，藉此使人們更認識基督。「為給信友準備更豐富的天主聖言，應做開聖經的寶庫，使信友們在規定的年限內，能夠讀到聖經的重要部份（禮儀憲章 51）。

由以上所說的禮儀改革，教會可說走向一個新的時代和新的方向。

丁：禮儀改革對其他方面的影響

## 一、重視聖經

禮儀改革使教會回到它的基本泉源——聖經。從彌撒聖祭的新結構中，我們可看到讀經的分配，把舊約與新約的主題互相配合。保祿六世的新彌撒經書擴大了聖經誦讀的範圍。「使信友在規定的年限中，能夠讀到聖經的重要部份」（禮儀憲章 51）。可見現代教會是多麼重視聖經。

## 二、重視教父學

禮儀改革家也很重視教父學。研究耶路撒冷的聖濟利祿、聖益博羅修、聖金口若望、以及莫不蘇

厄的德奧多祿 (Theodore of Mopsue Tia) 的要理作品 (Mystagogical catecheses)，可了解和重整教會的道理過程的發展。這對一九七二年出版的「成人受洗禮典」有莫大的貢獻。

在彌撒方面，研究古代的 Anaphoras 可幫助我們了解感恩祭的來龍去脈。例如感恩經第二式來自二世紀的希坡利忒 (S. Hippolytus 170-236)。感恩經第三式取自法國和西班牙的禮儀。感恩經第四式源自古代的東方禮儀。

### 三、教會觀念

在這個新時代，我們看到教會學的新面貌。這可從不少現在的基督教和天主教的著作中看到。但更可從碧岳十二世的「基督奧體」(一九四三年)和「天主中保」(一九四七年)以及梵二的「教會憲章」和「禮儀憲章」看出它的新觀念。「教會是天主子民的團體」。

禮儀改革使信友們了解他們在教會中的重大任務和使命：「至於你們，你們却是特選的種族，王家的司祭，屬於主的民族」(伯前二9)。

在彌撒的聖祭中，信友有被派遣的使命，「在舉行彌撒時，與主的聖體，虔誠地奉獻給天父。這樣以敬天主的資格，處處表現聖德，教友們便為天主聖化世界」(教會憲章34)。

所以從禮儀改革中，教友的地位也提高了。即從被動而轉到主動和積極參與。

### 四、大公主義

禮儀改革也幫助教會跨出一種派別的門限。就是與其他宗教重建一種新的關係。「許多人用祈禱言語、行爲、努力奮勉，以達成基督所願的圓滿合一……在可能中，可舉行共同祈禱。最後雙方都檢討自己，如何忠於基督對教會的意願，並努力進行應有的更新與改革」（大公主義法令4）。

從此教會對其他宗教的態度大爲改變。

## 五、聖事標記

禮儀改革使教會更明瞭它的標記。「聖事也是記號，有訓導的效用。它不僅假定已有信德，而且以言語、以事實、滋養、加強、並發揮信德，所以稱爲信德的聖事」（禮儀憲章59）。

敬禮基本上是基督自己每次透過禮儀，臨在人間，而祂的臨在，就是敬禮中的具體化。

## 六、團體單位

禮儀改革使教會重視較小的團體，以能建立較深的人際關係。這種團體單位能使教友覺得在一種家庭式的氣氛中，表現信德。福音和禮儀的精神能更容易地進入他們的心中。

所以禮儀有助於溝通和建立共融的關係，並在建設今日的社會中，擔任一項非常重要的任務。

戊：在梵二中的地位

自若望二十三世的打開門戶以來，教會的禮儀不僅是儀式和經文的改革，而更是禮儀生活的重整和革新。例如本國語言的使用，使信友們比以往更積極地參與：「教會希望信友參與這奧蹟時，不要

像局外的啞吧觀衆，而是要他們藉著禮節和經文，深深地體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與神聖的活動，接受天主聖言的教訓，領受吾主聖體的滋養」（禮儀憲章48）。

所謂的「打開門戶」，可解釋說教會因此廢除不少陳舊的傳統，使禮儀新鮮的空氣進入。即使人們了解：「聖事爲人，而不是人爲聖事」的道理。凡不適應現代人的障礙傳統予以廢除，這樣才能使人們容易地接近萬物之源——天主。

禮儀改革可說已做到這一點，由此得知，它在梵二會議中佔其極重要的地位。

## 結 論

一個會議的成功或失敗是在於如何推行其議案。特利騰大公會議就是一個實例。聖碧岳五世、額我略十三世、席斯篤五世等教宗，以及藉著當代的聖賢，例如聖查理波羅美奧、聖女大德蘭、聖依納爵勞耀拉等人的推動，使大會的議案付諸實行，得到它預期的成果。

同樣地，梵二禮儀改革的議案也需要我們現代人去推行。現任教義部部長賴星格樞機（Card. Joseph Ratzinger）說：「梵二歷史價值是要靠信友如何在廢物和麥子中的比較去體會」。

的確，天主聖神藉著這次大公會議給現代教會指示了它的方向。即「達成以吾主耶穌爲基礎的聖殿，成爲在聖神內的天主住所，而達到圓滿的程度」（禮儀憲章2）。

在梵諦岡第二屆大公會議後的二十年，我們仍然能體會到禮儀改革給現代教會寫下了光輝的一頁。

主要參考書：

- ① The Study of Liturgy : by Cheslyn Jones N. Y. Oxford Uni Press 1978.
- ② History of The Church : vol X by Hubert Jedin Crossroad Pull Company 1981.
- ③ The New Liturgy ( 1903-1965 ) by R. Kevin Herder & Herder 1966.
- ④ 天主教禮儀發展史：吳新蒙神父編譯 香港公教真理學會 一九八三年



#### 上接三七四

愛。如果沒有愛的話，我們可以疑惑到底會不會有婚姻生活，或者會不會有守真的修會生活。我們按照婚姻所產生愛的品質，來判斷它成功與否；我們也應該用這同樣福音的準則來判斷修會守貞生活。

一位守貞者，是否因為他接受為天國而守貞的邀請，而變得成為一個更會愛的人？或者，有些時候因為守貞生活，他失去了方向和意義，而使他更少愛天主、愛自己、愛別人了？成功而使人滿全的守貞生活是難以達到，正如在婚姻中完全的幸福是難以達到的一樣。所以，它們兩者都同等的珍貴。當一個人在婚姻中或在修會生活中得到這樣的成就，基督徒相信這是由於天主的恩寵積極的臨在當世人的生活中，也為他們所接受。

在過去，人們對守貞生活的期望是非常清楚而不被人懷疑的。如果一個人有了色情的思想、言語或行為，特別是與生殖器有關連的，他就破壞了守貞生活。我們今天仍然強烈的肯定上述愛的準則是判斷真實守貞修會生活中最基本而又重要的規範，但是我們却把它們放在一個更寬廣、更有複雜意義的環境中去看它們。我們不能把一個人的守貞生活從他生命整個的情況、方向和品質中孤立出來，而對他加以單獨的判斷。守好法律的文字不是判斷一個人守貞生活唯一或首要的準則。一個人守貞生活中愛的品質，才是判斷這種生活方式成敗最終極的標準，一個人生活的品質才是衡量他守貞生活的規範。

### 多方面的含義

以上所說的標準有多方面的含義，我們並不是很容易就看出這些含義來或者接受它們。一個人在

# 基本人權

詹德隆

## 序

自人類歷史之初，舉凡各民族、文化、宗教、傳統背景中，「尊重人」向來是人類倫理生活所共同努力追求的最高價值。尤其在廿世紀的今日，科技文明已逐漸凌駕於一切之上，當今人類不得不在道德意識上肯定基本人權之於現代人生活的重要性及提倡的必須性，正如在聯合國世界人權宣言中已經以先見的態度點出「尊重人」的重要性及其具體內容。

無可置否，基本人權是一個較為敏感的問題，無論是教會內或教會外，一般人似乎均一致認為「人權運動」就是反教會、反羣體的，所以不少也就不願意觸及此類的問題了。

本文研討的步驟如下：簡介聯合國的「世界人權宣言」；教會對人權宣言的官方反應；教會如何推行人權；教會團體內的人權問題；人權的理論基礎；現代神學家的分析；實現人權與接受救恩的關係；如何有效地推行人權。

## 第一節 聯合國的「世界人權宣言」

### 人權的優先秩序

在人類歷史過程中，痛苦的經驗常是基本人權的醞釀與啟發。當人類倍受戰火之苦或重大的災變時，自然會因為對苦痛的不滿與不屈，而意識到其個人的基本權利。

第二次世界大戰所帶來的種種後遺問題，使不少的國家民族遭受波及。舉世也在這一場戰亂中體會出：當人權被忽略或受侵犯時，其後果將是殘忍與不可收拾的。基於此，在初期的聯合國組織中，多數會員國都願意共同面對此問題。大會曾設立了一個由十八人組織而成的委員會，並起草擬定有關基本人權的宣言。在這所屬的會員國中，有來自西方自由民主國家的代表、社會主義的代表、古老的東方文化也出任代表，其中尚有兩位中國學者<sup>①</sup>。這項起草工作進行得相當順利，於一九四八年十二月十日大會投票通過了「世界人權宣言」，在當時五十六個會員國當中，除了八個國家棄權，及六個共產國家持以保留的態度外，其餘的會員國均一致同意通過。

「世界人權宣言」的內容為：首先說明頒佈人權宣言的原因，隨後列出卅條宣言<sup>②</sup>：

## 世界人權宣言（一九四八年十二月十日）

弁言：

茲鑑於人類一家，對於人人固有尊嚴及其平等不移權利之承認確係世界自由、正義與和平之基礎；

復鑒於人權之忽視及侮蔑恒釀成野蠻暴行，致使人心震憤，而自由言論、自由信仰、得免憂懼、得免貧困之世界業經宣示為一般人民之最高企望；

復鑒於為使人類不致迫不得已挺而走險以抗專橫與壓迫，人權須受法律規定之保障；

復鑒於國際友好關係之促進，實屬切要；

復鑒於聯合國人民已在憲章中重申對於基本人權、人格尊嚴與價值、以及男女平等權利之信念，並決心促成大自由中之社會進步及較善之民生；

復鑒於各會員國業經誓願與聯合國同心協力促進人權及基本自由之普遍重於遵行；

復鑒於此種權利自由之共同認識對於是項誓願之澈底實現至關重大；

大會爰於此

頒佈世界人權宣言，作為所有人民所有國家共同努力之標的，務望個人及社會團體永以本宣言銘諸座右，力求藉訓導與教育激勵人權與自由之尊重，並藉國家與國際之漸進措施獲得其普遍有效之承認與遵行；會員國本身人民及所轄領土人民均各永享咸遵。

第一條 人皆生而自由；而尊嚴及權利上均各平等。人各賦有理性良知，誠應和睦相處，情同手足。

第二條 人人皆得享受本宣言所載之一切權利與自由，不分種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或他種主張、國籍或門第、財產、出生或他種身份。且不得因一人所隸國家或地區之政治、行政或國際地位之不同而有所區別，無論該地區係屬獨立、託管、非自治或受有其他主權上之限制。

第三條 人人享有生命、自由與人身安全。

第四條 任何人不得使為奴役；奴隸制度及奴隸販賣，不論出於何種方式，悉應予以禁止。

第五條 任何人不容加以酷刑，或施以殘忍不人道或侮慢之待遇或處罰。

第六條 人人於任何所在有被承認為法律上主體之權利。

第七條 人人在法律上悉屬平等，且應一體享受法律之平等保護。人人有權享受平等保護，以防止違反本宣言之任何歧視及煽動此種歧視之任何行爲。

第八條 人人於其憲法或法律所賦予之基本權利被侵害時，有權享受國家管轄法庭之有效救濟。

第九條 任何人不容加以無理逮捕、拘禁或放逐。

第十條 人人於其權利與義務受判定時及被刑事控告時，有權享受獨立無私法庭之絕對平等不偏且公開之聽審。

第十一條 一、凡受刑事控告者，在未經依法公開審判證實有罪前，應視爲無罪，審判時並須予以答辯上所需之一切保障。

二、任何人在刑事上之行爲或不行爲，於其發生時依國家或國際法均不構成罪行者，應不爲罪。刑罰不得重於犯罪時法律之規定。

第十二條 任何人之私生活、家庭、住所或通訊不容無理侵犯，其榮譽及信用亦不容侵害。人人爲防止此種侵犯或侵害有權受法律保護。

第十三條 一、人人在一國境內有自由遷徙及擇居之權。

二、人人有權離去任何國家，連其本國在內，並有權歸返其本國。

第十四條 一、人人爲避免迫害有權在他國尋求並享受庇身之所。

二、控訴之確源於非政治性之犯罪或源於違反聯合國宗旨與原則之行爲者，不得享受此種權利。

第十五條 一、人人有權享有國籍。

第十六條 二、任何人之國籍不容無理褫奪，其更改國籍之權利不容否認。  
一、成年男女，不分種族、國籍或宗教之任何限制，有權婚嫁及成立家庭。男女在婚姻方面，在結合期間及在解除婚約時，俱有平等權利。

二、婚約之締訂僅能以男女雙方之自由完全承諾爲之。

三、家庭爲社會之當然基本團體單位，並應受社會及國家之保護。

第十七條 一、人人有權單獨佔有或與他人合有財產。  
二、任何人之財產不容無理剝奪。

第十八條 人人有思想、良心與宗教自由之權；此項權利包括其改變宗教或信仰之自由，及其單獨或集體、公開或私自以教義、躬行、禮拜及戒律表示其宗教或信仰之自由。

第十九條 人人有主張及發表自由之權；此項權利包括保持主張而不受干涉之自由，及經由任何方法不分國界以尋求、接收並傳播消息意見之自由。

第二十條 一、人人有和平集會結社自由之權。  
二、任何人不容強使隸屬於某一團體。

第二十一條 一、人人有權直接或以自由選舉之代表參加其本國政府。  
二、人人有以平等機會參加其本國公務之權。

三、人民意志應爲政府權利之基礎；人民意志應以定期且真實之選舉表現之，其選舉權必須普及而平等，並當以不記名投票或相等之自由投票程序爲之。

第二十二條 人人既爲社會之一員，自有權享受社會保障，並有權享受個人尊嚴及人格自由發展所必須

之經濟、社會及文化各種權利之實現；此種實現之促成端賴國家措施與國際合作並當依各國之機構與資源力量為之。

### 第廿三條

一、人人有權工作，自由選擇職業，享受公平優裕之工作條件及失業之保障。  
二、人人不容任何區別，有同工同酬之權利。

三、人人工作時，有權享受公平優裕之報酬，務使其本人及其家屬之生活足以維持人類尊嚴，必要時且應有他種社會保護辦法，以資補益。

四、人人為維護其權益，有組織及參加工會之權。

人人有休息及閒暇之權，包括工作時間受合理限制及定期給休假之權。

### 第廿四條

一、人人有權享受其本人及其家屬康樂所需之生活程度，舉凡衣、食、住、醫藥及必要之社會服務均包括在內；且於失業、患病、殘廢、寡居、衰老、或因不可抗力之事故致有他種喪失生活能力之情形時，有權享受保障。

二、母親及兒童應受特別照顧及協助。所有兒童，無論婚生或非婚生，均應享受同等社會保護。

### 第廿六條

一、人人皆有受教育之權。教育應屬免費，至少初級及基本教育。當然，初級教育應屬強迫性質。技術與職業教育應廣為設立。高等教育應予人人平等機會，以成績為準。

二、教育之目標在於充分發展人格，加強對人權及基本自由之尊重。教育應謀促進各國、各種族或各宗教團體間之諒解、容恕及友好關係，並應促進聯合國維繫和平之各種工作。

三、父母對其子女所應受之教育，有優先抉擇之權。

### 第廿七條

一、人人有權自由參加社會之文化生活，欣賞藝術，並共同襄享科學進步及其利益。

二、人人對其本人之任何科學、文學或美術作品所獲得之精神與物質利益，有享受保護之權。

### 第廿八條

人人有權享受本宣言所載權利與自由可得全部實現之社會及國際秩序。

### 第廿九條

一、人人對於社會負有義務；個人人格之自由充分發展厥為社會是賴。

二、人人於行使其權利及自由時僅應受法律所定之限制，且此種限制之唯一目的應在確認及尊重他人之權利與自由並謀符合民主社會中道德、公共秩序及一般福利所需之公允條件。

三、此等權利與自由之行使，無論在任何情形下，均不得違反聯合國之宗旨及原則。

### 第三十條

本宣言所載，不得解釋為任何國家、團體或個人有權以任何活動或任何行為破壞本宣言內之任何權利與自由。

為使這項宣言能有效地實施，聯合國組織便將之付諸於法律保障，以正式立法來使之享有法律條約的約束。在人權宣言通過的十八年之後（即一九六六年），聯合國大會又通過了兩篇條約：第一篇為有關公民與政治方面的人權；第二篇為有關經濟、社會和文化方面的人權。在第一篇中個人之人權較易實施，而第二篇所提之社會方面的權利（如有權工作、有權自由選擇職業、有權享受失業之保障、有同工同酬的權利、有定期休假之權、初級教育應屬免費……等）則較難付諸實施，並得視每個國家的發展程度而定。故此，聯合國組織呼籲每一會員國能主動地把第一篇條約（有關公民和政治上



的人權）列入自己國家的法律內，至於第二篇條約，每一會員國亦應努力使之逐步實現於自己的國家內③。於一九七八年時，已有四十四個會員國將此兩篇條約批准納入本國內。

儘管基本人權的問題，不再是法律上的問題了，專家亦認為④，聯合國這項宣言與條約已相當完備並富理想了。但是，就整個聯合國組織來看，仍有許多國家缺乏執行人權的意志，願意尊重人權的國家也逐漸減少，在一百五十多個國家中，只有卅多個民主國家支持人權。另外尚有十幾個國家在投票時表示支持人權。所以，基本人權在未來所應努力的方向，已不再是立法與否的問題，而是在於如何協助更多的人接受人權的觀念，並使之能付諸實行。

如果無法實施所有的人權，是否該有一個優先秩序？關於這點，有學者⑤主張，可將人權劃為三個逐步實現的階段。首先，應該保護的最基本人權，就是生命本身，以及與生命有直接關係的人權，諸如：不受暴力、拷問和其他身體上的傷害；獲取足夠的食糧和健康保障。第二層人權是保障羣體的權利：羣體有權肯定自己；享受文化、語言、宗教、政治特色；羣體中的人民有權利受教育、積極參與社會生活。最高層的權利是指屬於個人的各種公民自由。

實施人權的三個階層是一種理想，我們承認：人權優先秩序的肯定，常會因各民族文化、傳統、意識型態、經濟發展及其他不同的因素而受影響。因此人權問題的討論，常會引起人與人、團體與團體之間彼此的緊張和衝突⑥。

## 第二節 教會訓導權對基本人權的態度

### 一、現況

教會對於聯合國人權宣言的態度，在不同的過程中有不同程度的支持。當聯合國人權宣言頒佈後，教會當局最高訓導權並沒有予以公開支持；教宗庇護十二世（一九三九—一九五八）亦保持著相當保留的態度。其原因可能是歷來「人權運動」常與教會相對立；此外，也可能是教宗庇護十二世認為：基本人權應以天主爲人類所安排的秩序爲依據，且強調沒有任何人的法律能代替基督的法律，只有公開承認基督的法律，人類才能獲得和平<sup>⑦</sup>。然而在聯合國人權宣言中，卻未提及天主，所以教宗庇護十二世對此項宣言持保留的態度。

繼教宗庇護十二世之後，教會對基本人權所持的態度已有所改觀。教宗若望廿三世於一九六三年的「和平通諭」中首次採用「人權」一名詞，並將聯合國的人權宣言稱爲「極重要的文件」、「時代的訊號」（「和平通諭」142、143號），其後，教宗保祿六世於一九六九年將和平文告命名爲「和平之道路之一：推行人權」。他並表示：「教會深信推行人權是福音的要求，而且這是教會牧職上的中心工作之一。」<sup>⑧</sup>

梵二大公會議更進一步的對基本人權提出多處的討論<sup>⑨</sup>，在此只略提一處：「教會根據委託於他的福音，宣佈人的權利，並承認和重視現代各地爲推動人權所做的運動。不過，這類運動應沈浸於福音精神內，並應保衛這運動，不致受到偽裝獨立的損害。」（梵二「論教會在現代世界牧職憲章」41號）。

教宗若望保祿二世本人相當重視人權問題，於「人類救主通諭」中，他以相當長的篇幅（第十七號）來討論人權問題，他認爲，倡導人權與教會在現代世界中的使命非常有關係。尊重人權就是社會安定與普世和平的基礎，一旦人權受侵犯時，人間戰爭四起，隨著戰火的波及更會使人權嚴重受損，

諸如：集中營、暴力、酷刑、恐怖活動及各種歧視、不平等，均是人權不被尊重所產生的後遺問題。因此，一個國家的人權被重視與否，有賴於其領袖在立法與制定政權時，是否能以人民的福利為基本觀點。換言之，若一個元首罔顧人民的權益與福利，則將使人民陷於各種苦痛之中，如：獨裁、新殖民主義、帝國主義等，這些後果將漫延至國與國之間無法和平相處，乃至國際問題的產生。

基於此，教宗認為：一國之主權，應屬於全民所有，且人民有權問政；執政者更應超越於政黨或部份人民的利益，以自己的治權來為全民謀求福利及人權的保障，如此，才能建立起安定和諧的社會。同時，教宗亦提出：一個國家（或政府）的進步與否，常可由其信仰自由的程度而得知。

## 二、歷史背景

教會自始之初便已肯定了人類的基本平等，但教會對人權方面的注重，卻是歷經各時代後才逐漸意識到的。距本世紀前的四百年中，教會的作風在許多方面常是違背人權的，諸如：宗教裁判所，不但忽視了人的良心與信仰自由，甚至還經常動用體刑；教會對猶太人的排斥；基督徒侵襲南美文化；對南美的黑人奴隸制度，教會訓導權並沒有表示積極的反抗……等<sup>⑩</sup>。

當然，我們不能單憑一些歷史現象而對教會妄加評斷。為客觀起見，我們必須借助專家學者們所研究及所提供的資料，以深入了解當時的歷史背景及其對人權的消極影響<sup>⑪</sup>。

據悉，早期人權運動的推行者，特別喜歡攻擊教會，因此，教會基於自衛的理由，而沒有參與人權運動。事實上，歷史學者們也舉證：「人權運動」的思想背景相當受文藝復興時代幾位西班牙的天主教神學家的影響<sup>⑫</sup>。

於十九世紀末和本世紀初，教宗良十三世已開始改變教會對人權的態度，他積極地注意工人的權利問題，並藉著第一次世界大戰的引發，教會從中發現了社會問題的產生與國家政策有著密切的關係。同時，教會領導階層也逐漸發現各國的政況和國際間的情形也有很大的關連：一則國內的問題應由該政府來負擔；一則國際的問題，該由國際組織來負責。

到了教宗若望廿三世時，教會的自我意識有了更進一步的改變：教會不但願意走向全人類為普世服務，並也承認，為解決這普世性的現代人類問題，政府除了有其重大責任外，政治家們亦應對此問題提出積極的措施與貢獻。當然，最終的人權問題，並不是全賴於政治領袖的努力就能解決的，而是屬於全人類，舉凡國際、國家、省、市、村、里、個人……等，各社會階層對人權問題都有共同的責任。

在最近幾年中，教會也發現了另一項事實：個人無論身份如何，他的努力是相當有限的。為更有效地推行人權，個人的力量必須投諸於某些團體組織和制度中，如「國際特赦組織」，在教會方面也設立了「正義與和平委員會」。這些透過組織而集合個人的團體力量，往往能更有效地影響社會制度並改善生活於社會裡的羣衆。但是，另一個問題也將隨之而產生：組織流於形式化；組織中的服務人員可能沒有直接觸及受苦者的心靈層面及其他需要。所以，有效的服務必須要求個人內在的悔改，培養自己能夠以心體心的去關懷我們所看不見的弟兄，如此，才能算是建立起一個服務性的組織，並真正的改善社會制度。換言之，即個人有限的慈善行動，必須投諸於某一組織與制度中，以團體力量來爭取正義；但在制度中要維持其服務的品質，亦有其困難之處<sup>⑬</sup>。

### 第三節 教會推行人權的各種方式

在推行人權方面，教會首要的行動是屬於道德性的。教會不但強調保護人權的信仰理由，也鼓勵教友們積極參與這方面的服務。

在宣講人權方面，教會提出兩個重點：第一是「先知性的揭發」；第二是「積極的宣告」。在「先知性的揭發」中，教會積極地揭發了許多方面的不正義，如：在人的生命與身體權益方面，教會揭發墮胎、絕育、刑求、飢荒……等。在道德的損害方面，教會揭發有關宗教與良心自由、種族主義、不實的宣傳和廣告、隱私權……等。在政治方面，教會揭發政治生活的不正義，如朝拜國家領袖、帝國主義、專政與獨裁、思想壓迫……等。在經濟方面，教會揭發過份的消費主義、環境污染、對農家的忽視……等。此外，教會更願意注意一些被社會羣衆所忽視，且尊嚴受損的人，如一些兒童、文盲、老人、慢性病人、窮人……等。

除了揭發具體的不正義事件外，教會更積極地宣告人的自由和權利，諸如：獲得健康保護、參政、工作……等權益。

靜態的揭發與宣告必須付諸具體的行動，才能使人權的伸張獲得效果。教宗若望保祿二世首先以身作則，不但在各處宣講，並親身接觸各種受著不正義待遇的人們，甚而主動與傷害他和好。

在羅馬方面，教會的中央機構特別設立了「正義與和平」委員會，以促使各種維護人權的工作。聖座亦經常選派代表前往聯合國與其他專門機構相互磋商人權問題。

在地方教會方面，每個國家與教區均設立所屬的「正義與和平」委員會。中華民國至今雖尚未正

式成立，但主教會已設有「社會發展委員會」，在委員會中並分設若干小組，如「研究發展組」、「資料翻譯新聞組」，兩個相當活躍的難民組織，及所有教會機構所推展的工作如：工青會，極力提倡工青們的社會意識、團結能力和正義感；天主教工會協助工人爭取應有的權益；各級教育機構，客觀地灌輸社會思想，並鼓勵學生多參與社會服務性的社團；此外，尚有醫院、診所、輔大社會研究中心……等等。均以實際的服務行動來逐漸提高本地教會對人權的重視，並已開始對一般人的觀念及政府的政策產生了積極的作用與影響。

然而，對於推行人權的最大貢獻，也可能是來自在俗的教友們，藉著他們服務於各種非宗教機構，如政治界、工會、科學機構、醫學界、法律界……等，教友們均以和諧、尊重的態度與他人合作，並以其信仰服務於工作崗位上，在人類權益及尊嚴上均以身作則，做了最好的見證。

屬於各種不同教會的基督徒們，也組成了一些團體，共同推行人權（如 SODEPAX）。除此，基督徒也該試著與其他各大宗教合作，透過彼此與神的共同關係，更願為人類服務，使人生的意義更獲肯定。

## 第四節 教會內的人權問題

儘管近數十年來，教會已逐漸重視並推行人權。但，教會是一個來自古老傳統制度的團體，在許多方面尚未十足突破，仍保留著某些違背人權的法律和習慣。所以為達到有效地宣揚人權，教會必須先在自己的團體內以身作則。一九七一年世界主教會議宣言（41、42號）聲明：「在教會自己的範圍內，應無保留、無條件地遵守每種人權」。宗座的「正義與和平委員會」在一份有關人權的工作報告

中說：「如果教會要有效地宣講福音，就應首先特別注意社會上人權的重視、尊重、保護和推行；此項工作的第一步驟該是自我反省，認真觀察自己組織內如何遵守和實現基本人權。」<sup>(14)</sup>

近年來教會生活內的人權情況的改進，可由三方面來看：(一)與教會接觸的非天主教友；(二)教會內的信友；(三)神父與其他教友的全時間職員<sup>(15)</sup>。在與非教友交往時，教會已較以往重視他們的信仰的自由，並強調爲人類服務的使命。在合一運動方面，教會也以積極的態度參與並竭誠與之交談。教會也不要求教友與非基督徒結婚所生的孩子，一定要在天主教內受洗；結婚時，若地點不在天主聖堂內，也可以求豁免……等。在針對自己的教友時，教會也相當重視他們的權利，如本堂與教區所成立的「傳教協進會」，教友們可以積極地參與教會生活，負起重要的決定權。此外，教會內的神職人員及其他傳教服務人員的生活方面，也獲得了相當的改善，如神父們的待遇已獲改善，其他職員的福利已逐漸建立，某些地區的非神職人員尙可以組織工會……諸如此類的進步，已可由新教會法典獲得保障。除此以外，新教會法典又增添了兩項重要的題目：第一個是有關基督徒弟的權利和義務(208~223條)；第二個是有關教會的行政命令：面對不正義的行政命令，任何基督徒弟有追索權(17~39條)；教會法典列出相當清楚的追索方法。以上新的法律條文，其宗旨在於保護教會內的人權，亦即：基本人權優先於教會的純法律<sup>(16)</sup>。

論及教會內的人權時，有人認爲：「如果教會是一個自願的組織，就不該有人權問題的產生；如同在其他的社會組織一樣，誰若不同意教會的制度，就無須加入，加入以後如果不滿，也可以自由離開。」是的，參與團體的自由是屬於個人的，但教會不同於一般的普通社團，教會之所以爲聖教會，乃來自於其自我意識到：教會是人類救援的團體、人類統一的媒介、天主對世界的旨意、人類和好的

象徵……等。所以教會在基本上是屬於每一個人的；當在認清天主的啟示後，任何人都有責任自由地加入教會，在加入後不但不使人性受損害，反而應更受尊重。所以，人權最受重視的地方應非教會莫屬了。

除了宣講以外，教會的具體生活方式，也影響著基督徒的道德教育。教會愈重視人權，教友們的人權意識也就愈能發展，因此，只有在教會的生活和制度充分地注意人權時，教會的人權宣講才是可信的。

## 第五節 人權的理論基礎

以上四節中，我們已對基本人權的內容及推行人權的理想與事實，做了詳盡的描述，並也提過了這問題的歷史背景和教會訓導權所持的基本態度。現在我們將進一步的討論：人權的理論基礎。

儘管大家已普遍接受人權的重要性，但在分別說明理由時，各自的想法卻是不盡相同的。歸納而言，理論基礎可分為兩個方向：自然法；信仰光照下的人權。

### 一、自然法

事實告訴我們：基本人權的存在，無法在一時的理性分析和證明中被肯定；而是在於人類的意識隨著歷史的演變而逐漸被肯定的，其價值也在今日的社會中愈來愈受重視與提昇。因此按魯文大學教授 G. Tullis 所提出的見解，我們也可以問：這普遍的信念本身，是否包涵著一個客觀的真理？即人性生活的建立與完整，其過程是在於先普遍地解決物質方面的生存問題後，人類便會進一步地發現



其他高於物質上的種種需要。是的，由現代人對人權普遍且無法抗拒的肯定，我們得知：基本人權的信念乃基於一些客觀的價值與真理。正如自然道德法中所提的：自然法是動態的，某些自然道德法律的內容必須經過人類歷史的演變和意識的發展，才能被發現與肯定⑰。

討論人權的理論基礎時，許多爭執的癥結是在於個人或團體的優先考慮問題。由於早期的人權宣言確實有濃厚的自由主義色彩，所以十九世紀時，教會反對人權宣言的理由之一便是因為宣言中太過於強調個人自由，容易導致個人主義而使全體利益受損。甚至於連以謀求解決多數人民的基本民生問題為宗旨的社會主義者，也對這項宣言提出反對的意見。

事實上，個人和團體的利益（公益 Common Good）之間的關係是相互且密切的。在現今的聯合國人權宣言裡，也都兼顧到了個人自由和社會福利雙方面的權益，也就是說：「公益」可被視為一切人權的基礎⑱。為達到公益，就必須使人享有個人權利，如：信仰自由、表達意見的自由、組織自由……等。如果這些個人權利在社會中不受尊重，則受傷害的將是社會全體，而不只是個人而已。比方說：一旦個人失去了表達意見的自由，那麼整個社會便失去了人與人的溝通與交談的機會。因此，我們可以說：一個不尊重人權的社會結構，會使人民的道德意識受影響，而產生一些不正常的社會病態現象。以下舉二例簡單說明：

（例一）：一個國家所採用的語言，常潛在的含有種族主義的色彩，常標榜自己的民族優於其他民族，或將某種不良行為冠上「某某國人」的行爲。如此，受傷害的不只是那被批評的「某某國人」，連批評者的本國人民的人格也都受到了損害，因為這種批評已說明了他們對人類的觀念已不正確，若要他們再進一步的接受人類共同的平等地位，更是件不容易的事。

(例二)：在一個歧視婦女地位、給予不平等待遇的社會中，會因為對婦女觀念的偏失而產生社會病態，並影響社會全體的公益。所以尊重婦女就是尊重社會全體；傷害婦女權益，也就是傷害社會全體的公益。

## 二、信仰光照下的人權

### (一) 天主的肖像——舊約

在信仰的光照下，許多神學家們以「人是天主的肖像」來做為人權的基礎。自人類的開始，無論宗教信仰或種族如何，人的生命、尊嚴和其他權利都來自於「人是天主的肖像」，所以這個基礎也是最為普遍的人權基礎。J. Molinann 特別發揮了這個主題<sup>⑩</sup>：人的尊嚴來自他能與天主（他的造物主、救主）建立關係。天主爲了使人能與祂共融，不但在歷史中拯救人類，並使人分享祂光榮的生命。在人與天主的溝通中，可分爲四個幅度，在每個幅度內，也都含人可享有的權利：第一，「任何人在任何時候常是天主的肖像」所以人有權利反抗那些不尊重人性的各種制度（政治、經濟、法律）。第二、「人是與他人一起成爲天主的肖像的」，所以大家應享有自由、平等、彼此尊重，並擁有社會生活的權利，如自由選擇工作性質……等。第三、人既是天主的肖像，就有權利管理宇宙，並與自然環境共生，而這也就是經濟與生態方面的權利基礎。第四，繼往開來的責任，人成爲天主的肖像，便對人類未來的歷史負有責任與權利，更重要的是要以這項使命來光榮天主。所以由這四個幅度來看，當個人或團體不尊重人權時，便是違反天主——犯罪。

以上對人權的肯定是由「人是天主的肖像」（由上而下）而推論出來的，若要將此再推論到聯合國的人權宣言，似乎是相當勉強的，所以多數天主教神學家認為：人權是「明顯的」，人權和啟示之間也有著「密切的關係」，並不需要以推論的方法來肯定人權。以下便是一位神學家對這見解所提出的解釋：

### （一）新的受造物

因著天主聖子的降生，人成了新的受造物。基督為每個人帶來了基本上的變化，並深深地影響著每一個人和全人類的實際生活。耶穌不但對人的生命（理性、意志、情緒、身體）提出革新，並改變了人類的社會、文化、政治和經濟等。然而，這由天主而來的新生命，却也可能因為人的自由拒絕而喪失，因為自由可使人歸向聖善；自由也可使人導入黑暗與罪惡中。罪與救恩（新生命）這兩種實際力量存在於任何團體中，也存在於心靈的最深處和生活的各個層面中。

在這信仰的人生觀中，人權就是度新生命的基本條件，因為必須有人權所保障的各種自由，人才可能度一個負責任的新生活。對其他不同於我們信仰與人生觀的人而言，只要他們能肯定最起碼的人文主義，他們也自然會要求爭取這些基本權利。所以，基本人權是超越各時代、各背景所共同被接受與肯定的<sup>②</sup>。

### （二）彼此相愛、悔改、關心最小的一位

儘管尊重人權是一項明顯的道理，是度新生活的根本條件，但，我們仍不能忽視罪的深度和其所

帶來的影響。按啟示及種種的人間現象我們得知，在每一個人的內在中都存在著另一位壓迫者，使人以自我為中心，以自己為一切的標準，而忽視天主和他人的重要性。所以，如果要真誠地促進人權，便不能忽略內心的悔改<sup>②</sup>。也唯有藉著悔改，才能達到福音精神的要求，使人彼此相愛，並關心最小的一位，使基本人權能落實於實際的生活上，受到實質上的尊重。因此，我們可以說：悔改與愛德使正義得以完成；缺乏痛悔的經驗和對兄弟的愛，便無法實現最基本的正義。

#### （四）推行人權和救贖來臨之間的關係

當基督徒努力推行人權、改善社會正義的時候，他知道這工作與他的信仰有著密切的關係，因為天主的救恩藉著人權的實現進入人類的生命中，人類在歷史中的改善和解放也和基督的救恩史有著密切的關係<sup>③</sup>。但，我們不能說：「救恩史就是人權的推行」，因為完整的救恩是使全人類獲得解放，而這無法在人類的歷史中完成的，必須是在末世時才能達到圓滿的境界。所以，基督徒承認，自身的努力有其被動的一面，亦即，必須在祈禱和聖事中接受天主所賜予的解放。於一九八四年，教宗若望保祿在和平文告中說：「與天主的計劃合作，是讓主歸化我們，我們不要靠我們自己的力量，也不要單靠我們常失敗的意志……我們要再發現祈禱的力量……經驗祈禱是接受改變我們的恩寵。」<sup>④</sup>。

## 第六節 實現人權所必備的具體條件

基督徒願意建立世界和平、推行人權與正義，就必須深入了解天主的啟示和人間的學問。除了信仰的肯定外，基督徒還必須充份利用理性來了解人類團體的結構、充份把自己投身在現實具體的環境

中，而後才能尋找出建立和平的有效途徑。如此，基督徒的生活才不致與歷史（人類的歷史和救恩史）脫節，正如教會應該完全「降生」於人類的團體中一般，天主的啟示也就是謀求全人類最後目標所不可或缺的具體途徑<sup>②4</sup>。

註釋：

- ①見B. Quelquejeu, "Les grandes déclarations des droit set des libertés," Le Supplément 125 (1978) : 205-206.
- ②見丘宏達,「世界人權宣言」現代國際法(下)(台北:三民書局,六一年),頁一一三—一一六
- ③見Wolfgang Huber, "Human Rights. A Concept and Its History", Concilium 124 (4/1979) : 1-3.
- ④見[Konrad Sieniewicz], "Human Rights," Pro Mundi Vita Dossiers, April 1979 : 7-8.
- ⑤見Gregory Baum, "Catholic Foundation of Human Rights," The Ecumenist 18 (Nov. -Dec.1979) : 11.
- ⑥參Jan Milic Lochman, "Ideology or Theology of Human Rights," Concilium 124 (4/1979) : 12-13.
- ⑦參Francois Refoulé, "Efforts Made on Behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church," Concilium 124 (4/1979) : 79.

- ⑧ La Documentation Catholique, 17 nov. 1974, P. 965-966.
- ⑨ GS No. 9, 26, 29, 41, 42, 52, 59, 65, 67, 68, 69, 73; LR No. 1, 2, 6; EC 1, 2; LG 14, etc.
- ⑩ J. -M. Aubert, "Les droits de l'homme interpellent les Eglises, "Le Supplément 141 (1982) : 154-156.
- ⑪ 同上.. 156-167.
- ⑫ 同上.. 172-175.
- ⑬ M. Schooyans, 「人權在天主教內的地位」, 鐸聲第二〇三期 (民國七十七年二月) : 三二一~三二四。
- ⑭ Pontifical Commission on Justice and Peace. Working paper: "The Church and Human Rights, " (Vatican City: 1975) : No. 62.
- ⑮ James A. Coriden, "Human Rights in the Church, " Concilium 124 (4/1979) : 69-71.
- ⑯ S. Pflürtner, "Human Rights in Christian Ethics, " Concilium 124 (4/1979) : 63-64.
- ⑰ Gustave Thils, Droits de l'homme et perspectives chrétiennes (Louvain : Peeters, 1981) : 60-61.
- ⑱ G. Baum, "Catholic Foundation of Human Rights, " P. 8-9.

19 參上 P. 37-39.

20 同上 P. 65-79.

21 Schooyans, 鐸聲 1101 期：十四。

22 參 La Documentation Catholique, 4-18 sept. 1977, P. 763.

23 教友生活週刊七三年一月。

24 參 G. Thils, Droits de l'homme et perspectives chrétiennes, p. 95-96.

中文參考書目：

1. 丘宏達。「世界人權宣言」。現代國際法(下)。台北：三民書局，六一年。頁一一三—一一六。
2. 「兒童權益宣言」。善導報，民國六九年元月十三日，第三版。
3. Schooyans, M. 著，劉鴻蔭譯。「人權在天主教內的地位」。鐸聲第二〇二期(民國七十年一月)：十一—十八；第二〇三期(民國七十年二月)：頁二七一—三七。
4. Baum, G. 著，張鶴琴譯。「天主教義中的人權問題」。哲學與文化月刊第八一期(民國七〇年二月)：頁一〇—一〇五。
5. 林紀東。「人權保障之基礎理論」。中山學術文化集刊第一集(民國五七年)：一九—四〇。

## 外文參考書目

1. Aubert, J.-M. "Les droits de l'homme interpellent les Eglises." Le Supplément 141 (1982): 149-178.
2. Baum, Gregory. "Catholic Foundation of Human Rights." The Ecumenist 18 (1979):6-12. Chinese translation available.
3. Bolte, P.-E. Les droits de l'homme et la Papauté contemporaine. Montréal:Fides, 1975. 428p.
4. Coriden, James A. "Human rights in the Church." Concilium 124 (4/1979):67-76.
5. Huber, Wolfgang. "Human Rights. A Concept and Its History.", Concilium 124 (4/1979):1-10.
6. [Sieniewicz, Konrad]. "Human Rights".Pro Mundi Vita Dossiers, April 1979:5-22.
7. Lochman, Jan Milic. "Ideology or Theology of Human Rights? The Problematic Nature of the Concept of Human Rights Today." Concilium 124 (4/1979):11-19.
8. Pfürtner, Stephan H.P. "Human Rights in Christian Ethics." Concilium 124 (4/1979):57-66.
9. Pontifical Commission on Justice and Peace. Working paper:"The Church and Human Rights". Vatican City, 1975. 71p.
10. Quelquejeu, B. "Les grandes déclarations des droits et des libertés." Le Supplément 125(1978):192-209.



11. Refoulé, Francois. "Efforts Made on Behalf of Human Rights by the Supreme Authority of the Church." *Concilium* 124 (4/1979):
12. Schooyans, Michel. "The Place of Human Rights in Catholicism." *Lumen Vitae* 35(1980): 135-160. Chinese translation available.
13. Thils, Gustave. Droits de l'homme et perspectives chrétiennes. Louvain:Peeters, 1981. 116p.

# 中國靈修講習會第六、七講

張春申

## 第六講 內聖、外王、參與天地、禮、樂

基督徒生活的內容除了我在前面幾講所提到的一些之外，還有倫理生活、傳教生活、禮儀生活，甚至休閒生活，這些應當都是我們靈修的場合，我們的信仰也應當投入在這些因素中。因此，接著我們要討論的是：「內聖」倫理生活、「外王」傳教生活、「參與天地」在天地之間與一切的萬物融會貫通，然後再講到「禮」、「樂」。

不過我在這裏並不是講如何來度倫理生活、如何來度傳教生活，因為這不可能在短期時間討論完的，甚至於每一個問題都有其特殊的學問，如倫理學、傳教學等等。所以今天我不談這些，我現在要做的是在中國基本思想下來看所謂的內聖外王的基本精神究竟是怎麼樣的，也等於說在中國靈修下，如果要講我們所謂的倫理生活，它的根源點是什麼？最基本的態度是怎麼樣的？

這裏我用一種對照的方式，把中國傳統中幾個重要的思想——儒、道、墨家與基督宗教作一對照。中國傳統的靈修都著重在主體性，從內在的經驗而有了外在的倫理生活，也就是「誠於中，形於外」，內在有了一個最基本的肯定、出發點，然後才有所謂的外王，參與天地等等的流露。但是當我們作對照的時候，應注意並不是說我們基督徒所謂的倫理、傳教生活與中國傳統思想的內容完全一樣，我們所要比較的是其主體性，在我們作了對照之後，就會發現為什麼緣故聖經裏的教訓是這樣的

要出於我們的內心經驗，要出於我們的主體性，並且幫助我們反省到今天一般教會給人看出來的面貌有所謂的形式主義、法律主義等等，而在這些方面，就是我們講中國靈修要特別注意的。

## 第一節 儒、道、墨、基的對照

### 一、內聖：倫理生活

我們會發現在中國幾個基本的思想傳統中，倫理生活都是建基在更深的根源上，在儒家是「天命」，道家是「天道」，墨家是「天志」，這「天」皆是指一個超越的經驗，即哲學中所說的形上的基礎，所以要解釋倫理生活就必須著眼在這個「天」之上，也唯有根據這個「天」才有所謂的倫理生活。

1 儒家：根據「天命」的經驗。在人的本性中體驗到天的要求，「天命之謂性」，此「天命」並不是藉觀察外物後而肯定的，而是在人的內在經驗、人性中所體驗到的，體驗到天的好生之德，體驗到「仁」，這個「仁」字我在前面已經講過，它並非許多德行中的一個，而是唯一的德行，是一切德行之根。在論語中孔子說「吾道一以貫之。」曾子解釋說：「夫子之道，忠恕而已矣。」這「一以貫之」就是「仁」，就是「忠恕」，忠即大公無私，恕即推己及人。由於人體驗到天的好生之德，而以此經驗來對己、待人，這就是「仁」了。其他的各種德行如四維八德等，都是「仁」出現在不同場合的表現罷了。由此可知，儒家所謂的倫理生活絕不是一套法律條文，而是建基在人內在對「天命」的經驗上。

2 道家：根據「天道」的經驗，因此也綜合在一個中心的德行上，即「慈惠」。

3. 墨家：根據「天志」的經驗，故綜合在「利、愛」的德行上。因為天關心人，所以墨子主張利衆人、愛衆人。

4. 基督宗教：出於對「天父」的經驗。在新經中很清楚不是給我們一套法律條文，而是出自對於「天父」的經驗，所以耶穌說：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」（瑪五 48）也就是說在我們內在的經驗中體驗到耶穌所謂的天國來臨的父是怎麼樣的，然後我們根據這個而來對待一切，我們也可以稱其爲「愛」，「愛」並不是基督徒許多德行中的一個，而是唯一的德行，我們有了它，才在各種的場合來活出基督徒的倫理生活。事實上瑪竇福音中已爲我們指出：若要如同天父一樣的成全，就要爲仇人所禱，要「是就說是，非就說非」，並且不僅不可殺人，甚至不可對他人發怒。

總之，「內聖」就是經過「天父」或「天命」等等在我們內心中主體性的經驗，而後所有的倫理生活。

## 二、外王：傳教生活

1. 儒家：主張「推己及人」。從主體性的經驗推及他人，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」一個人若經驗到「天命」，則要把天的好生之德推及四周——齊家、治國、平天下。這不是從外面所給的命令，而是個人內心體驗的實行。

2. 道家：主張「應帝王」。老子強調無爲而治，就是因爲他體驗到「天道」；而莊子體驗到「與造物者遊」，所以認爲要「應帝王」，唯有能與造物者遊的人才能做帝王。

3. 墨家：主張「兼愛衆人」。這當然也是從體驗到「天志」而產生的思想。

4. 基督宗教：基督徒的「外王」就是對天下人宣講天國。而這是不是從外來的一個命令呢？至少在耶穌基督身上不是。耶穌宣講天國是因為祂內在體驗到天父是關心人、願救人類的父，所以他由此主體的經驗而「外王」——宣講天國。聖保祿說：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事；我若不傳福音，我就有禍了。」（格前九16）欲了解他所說的「不得已」，就必須請大家回想想到我在第一講中曾說過，在中國的基本精神中，由內在的反省進到實際的行動，這中間有其「必然性」，也就是對道德、對天命種種體驗的實現有著必然性。而保祿所說的「不得已」就是由於內在的經驗，要求他不得不把它實現出來，不能不去傳教。雖然在福音中，傳教常是耶穌所給的一個命令，但是我們要明白，天主的命令與人的命令不同，人間的命令多是外來的要求，不需要人體驗到什麼；而凡在我們信仰生活中來自天主的命令，則從來不是來自外面的壓力，常是先在我們內心發生了一些什麼，體驗到了一些什麼。

總之，「外王」在中國的幾個重要思想中都有著必然性——「推」，這與我們基督徒宣講天國的「外王」，在形式上是相同的，都是經過個人主體性的經驗出發的。

### 三、參與天地

不論任何的靈修生活都要我們不只是對待自己、對待他人，更要在整個的宇宙天地中「參與」。「參與天地」一詞讓人聽起來覺得有極大的氣慨，事實上就是面對一朵花、一棵樹、面對四周的萬物都可稱之為「參與天地」。

1 儒家：孟子說：「萬物皆備於我。」這不是西方人所說的「唯心論」——世上的一切都是我想出來的。因為中國人是相當實際的，不可能從心裏生出一朵花或一棵樹來。而「萬物皆備於我」是建立於人在內在生命中體驗到天的好生之德，體驗到天對於萬物是給予生命的，那麼，做爲一個有反省生活、有精神生活的人，他必會參與天的好生之德，也根據這仁心來對待萬物。在儒家思想中，既然認爲「萬物皆備於我」，所以就不只要實現人性，還要「盡物性」，而什麼叫做實現萬物的性呢？就是：一朵花我們對待它要像一朵花，一棵樹我們對待它要像一棵樹。若能以仁心來對待萬物來自天所給它的生命，這種人可說已將天道、人性融合在他的心中，以之來對待萬物，也就是中庸上所說的「參與天地」了。

2 道家：莊子所謂的「與造物者遊」並不是看輕世上的東西，而是把東西就當做東西，語云：「物物，勿物於物。」就是把東西當做東西用，不要讓東西把你當做東西用。也唯有能與造物者遊的人在與萬物相處時，才能見其本來面目，而這也就是「參與天地」了。

3 基督宗教：在基督徒的信仰中，耶穌基督的救恩普及一切，最後並要通到新天新地。連天地都要分享祂的救恩，那麼，我們甚至可以說應分享耶穌基督拯救天地的能力。在許多問題上我們都說我們和耶穌基督共同來救援世界，就是說我們和祂一起把祂的救恩來分享。傳教是把救恩分享給別人，但我們更要讓整個世界分享耶穌的救恩。按照中國傳統思想，要參與天地之間，就要把東西回歸它本來的面目，而保祿宗徒在羅馬人書第八章中說我們今天的世界還是在呻吟中，還沒有完全得救。保祿用擬人法說這世界好苦，爲什麼呢？因爲它們沒有得救。例如現在把美麗的山水都破壞了，讓美麗的山水不得救；把清潔的空氣污染了，讓這世界不得救。所以，我們說這個世界是在謀求得救。那麼，

誰能使它得救？當然，最後是耶穌基督的救恩使它成爲新天新地，可是我們這些人若參與天地，就能使這天地更新一點、更美好一些。然而我們要如何做才能達此目標呢？那就要看我們如何對待萬物了。事實上人的罪使這世界日益墮落，我們若以與天主分離、有罪的態度來用這世上的萬物，必會破壞它們本來的面目，相反的，我們若是在已經得救的態度中來用這世上的萬物，將能使這世界成爲一個新天地。

「參與天地」在中國傳統思想中，是出於內在的體驗而對待萬物；我們基督徒則是出於耶穌基督救恩的經驗，叫我們以已經得救的人的態度來面對世上一切東西，如此則天地變成了新的，反之，將使這天地變得更舊。

#### 四、禮、樂：是人的的一種象徵性的生活

人是在一種內在的體驗中才有了禮儀、音樂的表現。禮並不是指外表刻板的禮節，音樂當然也不是外表的一些事情。這一類象徵性的生活，都是由於人經驗到自己根源的生命，而從其中更體驗到它的美才產生的。當體驗到天所給的生命在宇宙中間流露出來的美好時，才有了音樂、歌唱等等，所以這一類象徵性的行動實在是建立在人的內在經驗中。對基督宗教而言，就是體驗到來自耶穌基督的生命，才有了禮儀、音樂等。在厄弗所書第五章19至21節，聖保祿宗徒要厄弗所教會以聖詠、詩詞及屬神的歌曲歌頌讚美天主。當我們基督徒在生活中體驗到來自天主給我們的這樣神聖美好的生活時，我們會歌唱，我們會唸聖詠讚美天主，而這些都是出於我們內在的經驗。

中國傳統中有各種禮，在「吉、凶、嘉、賓、軍」等各種不同的場合有不同的禮儀，而這些禮儀

並不是單純的禮節而已，它實際上包含了消極與積極兩方面，消極的是在這些禮節下，使我們的生命中規中矩，但這中規中矩不是刻板的意思，而是指我們美好的生命應有其和諧，不要超出範圍，不要踰矩。例如在請客時有賓客之禮，這賓客之禮在消極的一面而言，就是不要大吃大喝毫無節制，否則只是破壞你的生命，而不是欣賞生命了。而積極的一面則是在宴請賓客的禮儀中，有其內在的快樂，朋友與朋友間生命的交往，體驗到彼此之間生命是多麼的美好。所以，這個禮就不是一個空的禮，而實在是經驗生命快樂的禮了！

現在我們教會中有各種禮儀，同時也有各種神學來加以解釋。有一種我認爲不是最圓滿的神學解釋，是把教會的各種禮儀如聖洗、聖體聖事等，解釋爲是爲了得到天主的恩寵。當然，在信仰上我們相信這些聖事使我們生命更豐富，但在對於禮儀的神學解釋上，我認爲按照中國人對禮儀的看法，應是所謂的聖事禮儀——不論彌撒、聖洗、聖體等，只是在不同的場合中，我們來慶祝、來經驗那來自耶穌基督給我們得救的生活。正因爲再次經驗耶穌基督的生活，我們的生命變得更豐富了，這就叫做「聖寵增加」。所以，禮儀是一個「慶祝」，例如在聖洗禮儀中，我們高興的並不是這個領洗的人原來沒有天主的聖寵，現在給他倒了水，於是天主聖寵進到他的生命中。的確，這個人是得到了天主的生命，可是我們從另一個角度來解釋這禮儀，就是說我們現在這個教會的團體中，有了一個人願意加入，對這樣一件事，我們高興地一起慶祝，慶祝耶穌基督的死亡與復活所給的生命，現在在我們這個團體中產生了；而這個領洗的人事實上在這一機會中，也與我們一起在慶祝耶穌基督的死亡和復活進到我們的團體中間。

因此，聖事禮儀是對耶穌基督的死亡復活所給予的生命，在各種場合中來慶祝。若我們的生命從



來不慶祝，就會慢慢地覺不出它的豐富來；而在慶祝中，我們會愈來愈覺得生命的豐富。我所提出的這個概念，我發現今日西方神學家在討論禮儀時，也愈來愈注意到這一點，他們不再強調在聖事中「祂給你受」這樣的得到聖寵，而更是注意到教會團體在慶祝、在體驗自己的生命的一面。

（有關聖事生活請參考「中國靈修旬議」頁一六二—一九〇）

## 第二節 中國靈修的反省

在上面的對照下我們可以看出，中國思想中的基本精神並不是形式主義、法律主義，它所注意的是體驗，是其主體性。而在我們聖經中，事實上也是注意這樣的方向，在耶穌基督的啟示中，實在已注意到內在的經驗、生命的體驗等等。不過雖然如此，也並不是每個中國人或基督徒都已經完美地做到了，所以，孔子在論語中曾罵在他同時代的一些人是鄉愿，這也就是我們說的法利賽人。孔子在他的精神下，已看出當代有些人是形式主義者，只注意外表而不注意內在的精神，同樣的，聖經裏也有耶穌責備的法利賽人，也是只注意外表而不注意內在的經驗。「內聖、外王、參與天地」是一個文化中的理想，只是有人非但不去達到這理想，而且是相反這理想，這新人在中國傳統中有，在我們教會裏也有，所以沒有什麼可奇怪的。

不過，在我們今天教會給人的面貌，甚至修會生活裏所有的一些面貌，我發現法律、形式主義還是相當的濃厚，所以導致我們四周一些相當注意修養的人認為：你們望彌撒也不過是外表的形式，人在心不在；你們常常嘴裏說的是一套，實際生活又是另一套。現代中國有些批判基督宗教極刻薄的話，說我們「好話講盡，壞事做完」，這話雖然很刻薄，不過在我們教會傳教歷史中確曾有過這樣的

事情，就是把耶穌所講的好話都講盡了，但是壞的事情也都做完了。連印度甘地也曾說：假如你們基督徒把耶穌說的話都做了，那麼，問題也都解決了。我並不是說我們在這裏的人都是如此，但事實上教會是給人有了這樣的感受。

既然我們這一次講的是中國靈修，那麼，經過上面的對照，也許在我們自己未來的修會生活中，在中國靈修的方向下，可以特別注意到：

第一：主體性。要進到我們生活的經驗中去，就是對於我們的所做所為都要出於內在的經驗。

第二：在我們基督徒的培養中，尤其在修會生活的培育中，要特別注意到培育人要從主體、經驗出發。不論在初學院成培育人的過程中，總不要給受培育的人只是一套規矩而已。我們知道，規矩常是應該有的，如同禮節常是應該有的，可是當你給所謂的應該不應該的時候，常常要讓他內心當中體驗到，由於信仰天主的緣故，由於內在有這樣的經驗，因此他能看出這條規矩有其深意。譬如說在會院中訂下六點鐘起床的規定，這規定能讓有些人真的是非常不得已的只好起來，但也能讓有些人在他內在生命中，實在體驗到我們是一個團體，我們這個團體應當在愛中一起來做某些事情，由於這個緣故，於是他六點鐘起床，因此這樣規定對他而言已是有其主體性了。我們應注意，修會會規不要讓它成爲法律條文，相反的，要常常按照聖經的精神，也可以說我們中國靈修上特別強調的總是要出於內心的體驗。修會裏有許多規矩，這些規矩當然應該對初學或受培育的人講，但講的時候不可以只說「會規就是這樣，不要多問，會規就是會規」，而應指出這些規矩跟人的內在生命有何關係，與所謂的內在的愛有什麼關係。

第三：我們在中國教會裏不斷地會有一些著作，寫一些我們教會的生活等等，我認爲這些也應從

這樣的一個方向來走，不是些法律性的表達，而是屬於靈性、內在的表達，讓人看出其中實在具有生命，不只是一套文字而已。

總之，我們努力地按照聖經的方向、按照中國基本的思想，來活一個有內涵的生活。

## 第七講 明辨之、吾日三省吾身

靈修生活的場合就是我們整個的生活，而在我們日常生活中，常常要對事情做一個決定，即使一個修會團體也常是要做一些選擇的。不論個人或團體，只要有信仰的人，所有的抉擇都應在信仰中，不可只憑自己的喜好、不加反省地就作選擇、決定。當代靈修學對這方面有許多的討論、解說，實際上在教會的歷史中，從極早的教父時代，經過豐富的神學，此一問題是經常存在著的。而對此有較完整有系統的研究者，當屬耶穌會的會祖依納爵，所以，在神操中有了現已為大家所接受的「分辨神類」。而「分辨神類」常是與「選擇」相連的，也就是說在我們日常生活中，「選擇」常是必須在「分辨神類」的經驗中來進行。

現在我先說明一般靈修學——或可說在依納爵傳統下的靈修學中，如何分辨神類和選擇，再從中國靈修的角度來加以說明，最後我要談到的是與靈修有密切關係的「省察」。

### 第一節 今日靈修學中的分辨神類、選擇

所謂分辨神類、選擇，簡言之，就是尋找天主的旨意。而尋找天主旨意並不是說會聽到天主對我們說話的聲音，所以這一定是要有些方法的。

在分辨神類中，我們應有的態度是依納爵所謂的「平心」，就是在尋找天主旨意的時候，內心中完全沒有一己的成見。在具備此一態度之後，要做的是先把對象本身作一分辨，即對事情有所了解，對環境有所認識，然後再配以福音的精神，修會的精神或教會的需要等等作一分解。當然，像這樣把要選擇的對象在信仰中加以分辨，會是一個相當長的過程，而且在此過程中，有些事一經分辨立即非常清楚它是否相反福音的精神或教會的訓導；但是畢竟有些事仍會發現它是模稜兩可的。再者，我們要做的是對人心態上的分辨，所謂分辨心態，就是在面對這個對象時，看看他有怎麼樣的反應，是喜樂、悲傷抑是痛苦？當然，這心態仍應在信仰生活中來解釋，看它究竟是否來自聖神。如此經由「分辨對象」與「分辨心態」之後，個人或團體才可以認清何者是天主的旨意。

在這類靈修的方法中，有一些思想很值得我們去反省。譬如：「天主旨意」一詞，在聖經中究竟指的什麼意思？我們若是注意，會發現在聖經中所謂「天主旨意」，基本上的意思就是要人得救。天主經中「願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上。」實在就是說：當祢的國來臨時，祢救人的旨意、給人生命的旨意要在人間實現了。但是在我們所說的分辨神類方法中，對於「天主旨意」一詞已經多加上了一些神學上的解釋，那就是：在人類歷史中，對於我們個人或團體的許多事情，天主早已給我們決定好了。因為唯有在此概念下，才能說「尋找」天主的旨意——若是天主沒有決定好，我們又去找什麼呢？然而今日有越來越多的神學家在尋求別的解释。在此不便多講。

總之，就實際而論，在分辨神類過程中的人，當他說找到天主旨意時，一定不是說有什麼聲音告訴了他，而是他自己在信仰的態度中，作了一個自由的決定。

## 第二節 中國靈修中知天事天

在中國靈修中的分辨神類和選擇，我們可稱之為知天事天。孟子曰：「盡其心中，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」也就是說：當一個人將其惻隱、羞惡、辭讓、是非之心完全實現出來時，他就是認識了他自己的人性，而當他認識了自己的人性時，他就知道天了。因為在中國的道德倫理學中，一向認為天的性在人的性中具體實現了，即「天命之謂性」。所以，在你完全知道自己的人性時，就可以知道天是怎麼樣的了，也等於說人們知道天是在人的心中知道的。在這「盡心知天」的大前提之下，孟子遂教我們要「存其心」，就是積極地保存惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，消極地不要去摧毀他們。若人能這樣地保存其心靈動態，那就是在「養其性」了，培養他的人性，不使它喪失，而在這樣的態度中所做出來的事，就是在奉事天，這奉事天就可以說是「選擇」。

更明淺簡單地來說，在中國靈修中的分辨神類、選擇，就是「按照良心做事」。我們中國人常喜歡說「憑良心」，若將這個道理具體地加以分析，可以知道「良心」就是代表著「人性」，「人性」代表著「天命」，所以按照良心做事就是按照天命做事。

在這樣的靈修中，我們所要依循的方法是什麼呢？孟子已很清楚地告訴我們要「存心」——對於惻隱、羞惡、辭讓、是非之心要加以操練，不可捨掉；要「養性」——對於人的本性要順著它，不可損害。現在用我們教會的語言來說，就是：一個人若要分辨神類、選擇，就要培養基督徒的良心。而這也是此次講習會的具體目標——達到一個普通的神秘生活。如果能達到這個境界，就可以說這個

人的良心培養好了，因為在他的生命中、行動上，已然了無牽掛，他只是以單純的信仰與天主相合。唯其有基督徒的良心，才能常在天主聖神的引導下行事；以基督徒的良心來事奉天主，必定是天主所喜愛的。聖奧斯定說：「愛，爲其所欲。」他所說的愛就是基督徒的愛，是普通神秘生活經驗中的愛，憑藉此來行事，無論做什麼都是事奉天主，都是合乎福音的精神，都是教會所需要的。所以，聖奧斯定所說的這句話，事實上已經把中國靈修中所講的分辨、選擇的精神，濃縮於其中了。

在中國靈修中的知天事天，其主體性極爲濃厚，人要「存心養性」然後才能事天，而且在知天事天中充滿了自由，不是預先定下了什麼，而是在內心經驗中來做一些事情，充滿了人的創造與自由。就實際而論，這樣的講法非常自然不做作。照著良心做事，就是做好的事情。

我們將前一節所述的第一種靈修，與中國靈修兩相對照，可以發現此二者對事情的本身而言，都是一樣的，都是要做好事情，也都是在自由中要做一些合乎福音精神，教會需要的事情。然則此二者相同之處，即在於都是需要「修」，都需要克己復禮，需要有信仰經驗。不過此二種靈修的語言表達卻是不同的，前者注意客體、後者注意主體；前者是尋找天主的旨意、後者是按照自己的良心。第一種靈修固然有其價值，但是我認爲在中國基本思想之下，第二種靈修更爲適合。

### 第三節 三省吾身

要達到普通的神秘生活有許多方法，如祈禱、聖事等等，而我今天所特別要提出來說的是「省察」。

在教會傳統中原本就很注意省察，聖依納爵亦很注重，他對已發願的終身會士一天當中祈禱需要

多少時間，不做法律性的規定，全由個人自行負責決定，但却規定會士一日要做三次省察，在其神操中亦說明了要如何一步步地去做。一般的講法，做省察時多少會注意到修會的規矩、教會的法律、天主的十誡等，而一條條地加以省察，然後問一問自己上午下午都做了些什麼？再感謝天主等等，有著一定的次序。但是今天一些研究依納爵靈修的人，已經將省察與神操中所謂的分辨神類放在一起，那麼，這時的分辨神類就是在內心中去體驗，看看自己是受到怎麼樣的一種推動，再根據內心的一些動態來調整自己的靈修生活。

在中國靈修中更是注重省察，曾子說：「吾日三省吾身」，宋明理學家亦注重內省的功夫。所以省察可說是在中國靈修中知天事天、分辨神類的方法。

究竟在省察時我們做些什麼呢？消極而言，自問我的克己復禮工夫做得如何？也就是回到內心中，看看自己的動態——看看自己的惡傾向在那裏，出於自己罪的痕跡在那裏。而積極的省察則是延長我們在靜坐祈禱中的內涵，使這個進入祈禱中救恩的內涵，與復活的耶穌基督在一起，並且在聖神的推動下，所建立與天主教在「根」上面的經驗延長下去。

所要注意的是這樣的靈修並不是自我中心、自我欣賞、自我心理分析，而是一個人回到自己的內心去體驗、發現自己的傾向，並進到一個祈禱的境界中，從依納爵的傳記中，可知他在很深的神秘境界中，無論做什麼事都有著天主的經驗，所以說他是不斷地生活在省察中的。

## 結 論

在此次講習會開始之時，我就說過這次講習的目的是要大家能過一個普通的神秘生活，我認爲這

是非常值得努力的方向，也唯有如此，才能跳出修會生活或教友生活的庸碌境界，並且能在很深的天主經驗中，超越許多日常生活人事上無聊的是是非非問題。而這個天主經驗更能讓我們把人當作人來看，把東西當作東西來看；承認人的價值，承認每一樣東西的價值。正因為有了天主的眼睛，我們會看出每一件事情在天主眼中的價值，而在這個時候，我們實在已在漸漸臻至內聖、外王、參與天地的境界了。



上接四一〇

生理和情感上是貞潔的；但，他却很可能在守貞生活上失敗的。這種守貞生活的失敗，又能在對別人的尖酸刻薄、自私、冷落和無動無衷等態度中顯示出來。這些態度能比對守貞願更明顯的侵犯，對守貞生活基本價值來得更破壞力。耶穌一定發現，要改變一個冷酷而恨人的法利賽人誠懇地去愛別人，比改變行邪淫婦人所有方向錯亂的愛情來得更難。耶穌指著罪婦對西滿說：「她愛得多。」耶穌看罪婦比那些因輕率判斷她觸犯法律的人更真誠地去愛。對守貞生活或是婚姻生活，最終極的判斷是愛，而不是法律。

我們都很熟悉人們常說的，度守貞生活的理由是由於守貞者沒有家庭責任的牽制，使他可以隨時待命的爲人服務。當然，這在會士所從事的各種服務中已得到極大程度的證實。天主教在司鐸職務以及修會生活中所有守貞的傳統，已經在傳教區和基督徒國家，在爲人民做的使徒工作上，完成了許多非常美好和令人讚嘆的成果。絕大多數的教友，體會到獻身的修會會士所作的犧牲，是爲了能夠按最大的可能性爲他們服務。

不過我們也體會到許多教友或是結了婚的牧師，在他們的使徒工作中，也和一些會士和神父們一樣的隨時待命；至少一樣的有奉獻的精神。無論在結了婚的人中或是在守貞生活中，真正的問題在於對別人臨在的品質，而非數量。在服務工作中對人所有的相信、愛和關心，比單單身體上的臨在以及待命來得更爲重要。不論對修會會士或是獻身的教友來說，僅只是隨時待命是不夠的，因爲他很容易就變成一種工作狂或是尋找自我滿足的野心。守貞者的服務工作必須按他所有對天主和對人傳通愛的品質才能加以判斷。

下接四六〇

# 靈修輔導簡史

KEVIN A. WALL. O.P. 著

黃美基譯

靈修輔導是基督徒成聖修德之道的指引。引導者，即輔導神師，必須了解基督徒行爲的一般及特殊原則，也必須洞悉接受輔導者的心靈狀態。因此輔導者須有相當程度的神學基礎，也至少要有一些靈修經驗，如此才能了解受輔導者的靈修狀況，否則他很難具有明察秋毫的感覺力，亦即傳統中所謂的「分辨神類」。是故輔導神師不但應具備神學知識，也要有相當程度的聖德。在輔導時，應假定受輔導者缺乏以上素養，因而有接受輔導的必要，至少此事對他有益無害。此種深具睿智的輔導正是靈修輔導的本質。

在教會的神學中，尤其是近兩世紀的神學，靈修輔導通常是指以告解聖事爲架構的個別輔導。從歷史上來看，教會傳統上似乎也把靈修輔導視爲告解聖事的延伸，以發現良心，免除罪惡。但是由於告解聖事與其他一切聖事及教會的聖統行爲均有關，因此凡對個人或團體進行聖事以外的輔導，或聖統行爲，或其他以促進人靈成聖爲目的的活動，都可稱之爲靈修輔導。但是大家目前所公認的定義，則是狹義的指對個人靈的輔導。

基於這樣的了解，既然靈修輔導是爲特殊的目的而輔導教友，因此是基督教會中特有的現象。然而，早在不可考的年代，甚至在教會之外，就有類似的情形。古代西方的外教人，就曾有過某種道德指導。人們受教於博學的大師，以增進德能，蘇格拉底即爲一著名的例子。一般認爲他對於道德決定相當有才能。在佛教徒當中，也採用類似心理輔導的方式做爲訓練弟子的基本技巧。近年來由於禪宗

盛行於西方，西方人對禪宗的認識更深。簡而言之，由上述及其他例子可清楚地看出，一般性的靈修輔導可說是世界性的現象。

## 早期東方的教會

早期東方教會中，靈修輔導的發展，主要是爲了培育修士，然而其根源較廣。由間接的證明可知，主教們必定會對教友團體進行靈修輔導，這些基督徒以實行節慾和祈禱來追求更完美的生活。無論如何，靈修輔導在東方教會頗受推崇，例如他們稱輔導神師爲父，由此可見他們對神師是多麼看重。他們認爲輔導神師是走向成全生活的先驅。基督徒此一特別的觀念，顯然是因爲教會團體意識到天主從未把祂的教條編成法典，而詳細說明一切原則，祂的門徒亦然。大多數原則都顯得曖昧不清，因此解釋這些原則就是神師的工作了。

## 早期西方的教會

早期西方教會中並無有關靈修輔導的清楚而直接的證明。我們似乎很可以相信，早期教會團體中的苦修者，尤其是守童貞者，是主教們特別指導的主要對象，而這種指導必須有靈修輔導的形式，早期的許多作品都使我們領會到這點。Terullian 及 St. Cyprian 都會以相當長的篇幅談到對守貞者的指導。然而，明確的證據並不多，所發現的最早證據也多半是以書信及法律文字的形式寫成的，因此很難據以區別團體輔導以及個別輔導。

聖盎博羅削 (St. Ambrose)：但是聖盎博羅削傳下來的著作則並非如此。他的著作含有明確

的靈修輔導的例子，目的在使特別的人靈成聖。但這並非與更高境界的靈修生活及神秘主義有關的一種高級輔導。他的輔導只限於對初學者的輔導，並鼓勵受他輔導者實行基督徒的基本美德，特別要慎守童貞。正因他強調童貞，使別人認爲他堅決反對婚姻。而他對道德生活的基本態度，也使他人認爲他是斯多亞主義的奉行者。雖然以他的講道編成的有關靈修的論說，重點放在守貞，但是他的書信所表示的關懷面却頗廣，由其中某些部分可看出他真正是擅長於運用靈修輔導技巧的大師。

聖熱羅尼莫 (St. Jerome)：以今日對靈修輔導的了解來看，聖熱羅尼莫也是位有能力的輔導者。當他在東方時，他努力於隱修院中的克己苦修。公元三八二二年他返回羅馬時，已有足夠的能力來教導並輔導虔誠的教友，尤其是向他求助的婦女們。他是位出色的教師，但他更擅於指導人靈。由他的著作中可以看出，在輔導他人時，他會立即感到輕鬆自在，更開放，更有自信。在給予訓令並要求他們服從時，他毫不遲疑。他尤其擅於輔導童貞生活以及藉隱修達到成全。

聖奧斯定 (St. Augustine)：聖奧斯定的忙碌生活使他無法撥出許多時間來指導人靈。然而在靈修輔導的歷史中却佔有重要的地位，因爲他致力於成立並維持隱修團體。他自皈依後就一直生活於這種環境，因此特別爲他所珍視。他在輔導時也著重於此，但是人們對他若有特別要求，他也一視同仁地願意幫忙。這使他獲得靈修輔導權威的美名。

五至六世紀：在第五至第六世紀期間，靈修輔導主要是爲培育隱修院的初學者。聖嘉西亞諾 (Cassian) 即因此享有盛名。他對人的輔導主要是根據年輕時代在近東，尤其是在埃及的經驗，他自己就是在埃及接受靈修方面的培育的。他以自己的經驗來培育法國南部隱修院中的初學者。他爲每一初學者指派一名年長者來指導，並鼓勵年輕修士向他的指導者吐露自己內心的一切。若無指導者的

指示，不能實行任何靈修計劃。Cassian 提醒大家，選擇神師時要特別慎重。神師的任何疏忽，都會使初學者失去信心，對吐露自己良心的價值發生懷疑。Cassian 的工作又藉聖本篤會規而更進步更穩固（c. 580）。此規則強調隱修院中輔導神師的重要性，因為團體生活要藉著培育新的一代來維護及保存。

七至十一世紀：靈修輔導既經 Cassian 及聖本篤確立後，在七至十二世紀仍繼續實行，但是隨著社會的盛衰而有變化。在查理曼王朝復興前後的文化衰敗時期，靈修輔導也隨之式微。難怪在這段時期，追求更高境界的靈修並求教於神師的人，雖不至絕跡，但是為數也並不多，因為我們很少見到有關於此的證明。當時靈修輔導多半僅限於隱修院中。我們今日所了解的靈修輔導，在十至十一世紀期間，幾乎不存在。

十二至十五世紀：到了十二世紀，由於聖安瑟莫（St. Anselm of Canterbury）的努力，提高了靈修輔導的層次。雖然他的努力主要是為了培育隱修士，但是他輔導各階層的人士，他施教時剛柔並濟，他強調不斷的努力，不停的進步。他教導人們，不應消極的避免各種罪惡，却要積極的以與天主融合為首要目標。安瑟莫所實行的高水準的靈修輔導，在十二至十五世紀之間一直興盛不衰。多半仍依照聖本篤的指示，保持傳統的目的，亦即培育度隱修生活的初學者，許多新成立的隱修院也都遵守此一指示。道明會則為例外，因為道明會成立的目的特殊。靈修輔導為道明會的重要活動之一，而道明會的使徒工作主要是輔導在中世紀興起的都市裏的教友，因此道明會士的靈修輔導對象也是這些教友。雖然如此，仍然不脫過去靈修輔導的本色。他們藉靈修輔導，儘量使教友獲得隱修經驗的好處，又不與教友的生活相矛盾。道明第三會就是欲達此目的的最佳途徑；但是第三會所採的隱

修主義，與聖本篤提出的相比較，要簡單得多。這也略為說明了 St. Catherine of Siena 所給的靈修輔導是在聖統制以外，基本上又是富有神恩的。

其他著名的神師，如十二世紀的聖伯爾納多，就實行嚴格的教會指導。他們關切教會日漸衰微的權威，因此以順從教會為輔導的首要目的。聖伯爾納多更極力宣講服從的必要。由於輔導神師的行動代表教會，因此神師的責任重大。聖伯爾納多也認清這點，所以他強調必須慎選具有分辨神類能力的神師，以得到平衡。

聖文德 (St. Bonaventure) 在方濟各學派的工作值得我們特別注意。他的靈修完全導向神秘主義，但是他並不嚴格要求爲了此一目的必須接受靈修輔導。因他認爲天生具有分辨神類能力的人，並不需要靈修輔導。然而，他也相信具有此能力的人並不多，大多數人至少在修德成聖的起步階段仍少不了靈修輔導。

在中世紀後期，道明會對靈修輔導影響很大。由於他們在教會的特殊使命爲教授並宣講基督的教理，很自然的使他們走向引導人靈的路途。聖道明以自己的使徒工作立下了表樣。他更改革會規，縮短日課經，免除修士們的勞動，又在需要進修時，慷慨地寬免他們的勞動。這些自然都會使修士們增加靈修輔導的工作。因此，照顧人靈的主要工作就是引導人靈成聖。道明會修士擔任萊茵省道明修女會修女們的靈修輔導即爲一顯著的例子。此一特殊的使徒工作造成了引人注意的萊茵學派神秘主義，輔導者與被輔導者都進入高度的神秘成全。在英國，一位特立獨行的人名叫 Richard Rolle，過著隱士般的生活，他幾乎毫不贊成靈修輔導。但是著名的「不知之雲」一書的作者却認爲靈修輔導有必要。

爲了在靈修上有所進境，必須虛心接受神師的輔導。蘇格蘭低地的幾位作家中，Ruybroeck 在教學上大量採用萊茵派的神秘學，強調追求成全的人應具有分辨神類的能力；這比聽從某一位神師更能使人進步。因此他雖然也就各種特殊問題來輔導人靈，但他不願爲人做持續性的輔導，而後者却是我們一般人所了解的靈修輔導。Gerard Grote 追隨 Ruybroeck 的主張，雖強調修士的基本信條爲服從院長，然而，當時許多女修院的悲慘情形又使他對此有所限制。Thomas à Kempis，「師主篇」一書的作者，他認爲有四種方法可使心靈獲得深度的平安，而靈修輔導就是其中之一，並且是相當重要的一種。

## 近代

到了十六世紀，靈修輔導的性質有了改變，變得制度化及重經驗。這多半是因聖依納爵「神操」一書的成功，此書鼓勵個人或團體舉行退省。另一方面也是因爲要對抗宗教改革時期的巨大力量，有加強內修生活的需要，關於這點，較學院派的靈修輔導顯然扮演了重要的角色。佛羅倫斯的道明會士受了 Savonarola 的表現的吸引，而成爲此一新運動的發起者之一。在羅馬，S. Girolamo 教會的 Oratory 因 St. Philip Neri 的努力，大大地推動了靈修輔導；在他的傳教工作中，靈修輔導是必須的。他對此見解深刻，態度既親切又堅定。初期的 Oratory 因爲相當自由，因此對他的工作大有幫助。

St. Philip Neri 不過是此時期熱心於靈修輔導者當中的一位。其他的人也發現過去忽略了此一使徒工作，此時必須改正。他們認爲這得歸因於過去教會中靈修生活的低落，而靈修生活低落又歸

各於對聖事生活不熱心。因此輔導神師就建議受輔導者應熱心於聖事及祈禱。由於 Savonarola 及其同道弟兄的影響，神師們建議受輔導者以默想基督受難作為祈禱內容。西班牙 Granda 的類思，是主張此種默想形式的主要人物之一。

在西班牙，聖女大德蘭及聖十字若望也諄諄教誨，強調必須實行靈修輔導以振興教會。聖女大德蘭為修院的修女們費心選擇優秀的聽告司鐸。但是，他在這方面遇到不少困難，因此她很重學習神學，認為那是輔導神師的基本條件，比個人的靈修經驗更重要。聖十字若望的著作對追求聖德的人們及輔導神師都有啟發作用。他力斥無知怕事的輔導。在他看來，神師應當做教會的工具，使人在步向成全的每一階段都強烈地感覺到教會的臨在。輔導神師不應專斷地干涉受輔導者的內心，並以自己的靈修標準來限制對方進步，却應做一個工具，當聖神在人們內心工作，而使心靈發展之時，仍能與教會保持接觸。

聖依納爵的神操一書也是靈修輔導的經典之作。雖然本書並非適當的指導手冊，却有可供參考的標準架構。尤其在「分辨神類」的道理上更是如此。神操一書告訴我們，一位明智的神師若有「分辨神類」的認識，就能安全地引導人靈走向靈修生活的第一步。但是聖依納爵認為，神師應當做為天主的見證，除非是轉達天主的聖意，否則絕不使自己陷入對方的情況。而受輔導者若詳細表達自己的內心，只要神師能真正了解其中的神類，尤能轉達天主的聖意。

十七世紀：十七世紀被稱為靈修輔導的黃金時代，有關靈修輔導的著作在此時期極為豐富。一般是將靈修輔導視為告解聖事的延伸。最初這樣造成了修會中外庭範圍（external forum）及內庭範圍（internal forum）的混淆。因此那時有許多工作與外庭範圍有關，但是對於指導人靈也有極好



的建議。這段時期最主要的輔導者爲聖方濟沙雷。他所寫的 *Introduction to the Devout Life* 一書中，有關靈修輔導的章節成爲經典之作。這段時期，舊式的修院以及教區神父都十分專注於靈修輔導。Bossnet 主教、Fénelon 主教、Marie de l'Incarnation 及一些男女教友，都因在靈修輔導使徒工作上的成就而聞名。

十八世紀：十七世紀時，對 Molinos 的錯誤，及 Fénelon 的 *Maximes des Saints* 加以責難，減低了出版靈修作品及靈修輔導的熱心。在某些圈子中，還引起了一陣頑強抵抗之風，例如在楊森派教徒之間。結果使得教理貧瘠、輔導神師缺乏。不過此時也出現了幾位善於運用輔導技巧的人，如耶穌會的 Jean Pierre de Canssade，他的名字常與「父，隨你安排」一書的教導相連。但是 Canssade 自身的經驗也使他低估了對神師的需要。他有一次說到，良心導師只能妨礙人靈而不能給以幫助。然而他所批評的是輔導者與被輔導者關係的缺失，倒未批評靈修輔導的本質。

十九世紀：隨著法國大革命及拿破崙戰爭的結束，歐洲又重新體會到宗教及靈修輔導的力量。雖然不比過去全以神學爲基礎，但是因愛心所推動的力量却是真誠的。好幾個修會的創始人都頗有貢獻。聖母昆仲會的創始人 G. J. Chaminate，慈幼會創始人鮑斯高，聖心小兄弟會、小姊妹會創始人嘉祿富高等只是少數例子而已。道明會士 Lacordaire 及耶穌會士 J. N. Gron 也都對振興靈修精神有很大貢獻。救主會士的聖召卽是做爲宣道者，自然會把他們的聖召用於輔導人靈，而有可觀的貢獻。此外，許多主教及教區神父在這方面也都相當傑出。

二十世紀：十九世紀的這一切活動，尤其是編寫靈修教材、出版靈修刊物、傳播教宗的重要文告等，都使得廿世紀成爲靈修輔導蓬勃發展的世紀。因責難寂靜主義所產生的不利影響業已除去，再加

上教廷的鼓勵，因此輔導神師能在堅實而有權威的基礎上重新恢復此一重要的牧職工作，但是教廷仍主張擔任輔導者必須具備某些資格。

心理學知識的進步，對靈修輔導有幫助，也有妨礙。雖然大家都推測，由於深度心理學進步，靈修輔導馬上就要碰上危機了，然而，今日對靈修輔導的需求却比過去任何時候都強。其實深度心理學及導引人們過有恩寵的生活完全是兩回事，彼此都不應成爲對方的絆腳石。我們若能正確地了解二者的功能及缺點，並互相比較，則雙方反而都能因此而獲益。

本文譯自：Kevin A. Wall, O.P., "Spiritual Direction", New Catholic Encyclopedia, (Catholic University of American, 1967) IV, 887-90.

上接四五〇

## 侵犯和破壞

在過去的傳統中，性方面的犯規常被認為是修會會士或教友所能犯最嚴重的罪。在與性有關的事情上沒有輕微的事故，（所有故意的罪都是大罪）。這種看法具有相當程度的智慧，但也有些誇張。未婚的人或已婚的人所犯的姦淫是很嚴重的行為，它們通常很有意義的指示出在婚姻或修會生活中所發生的問題。如果把對貞潔規範明顯的侵犯，與婚姻或修會生活的失敗完全視為一致，是會令人走入歧途的。違反自己身份所應守的貞潔的確會嚴重地損壞婚姻生活和修會生活的本質；不過，也有其他的許多其他的罪行和方式可以同樣嚴重的破壞婚姻和修會生活。

會士都清楚地意識到，我們可以對所宣誓的神貧精神的違犯加以合理化，不再予以真實的關切。我們甚至度著一種只有富有階級才能供給的生活方式；並對成千上萬貧窮的兄弟姊妹表示冷漠而毫不關心。很奇怪的是，人們很少視這種態度與行為和對貞潔的侵犯有同等的嚴重性。很少人是為了他們不能遵守神貧的精神或是規定，離開修會或是被要求離開修會。不過，在福音中到處都顯示耶穌對窮人的關心，以及要求他的門徒過簡單生活。另一方面福音中對貞潔方面所反應的主要態度却是瞭解、同情和寬恕。

修會生活的本質也能因世俗的精神受到破壞，這種精神逐漸排除任何超過有獻身精神的不信者所能接受生命和工作的意義。一個失去祈禱精神及生活超越幅度的會士，比一位在貞潔方面有短暫失敗的會士所失去修會生活的本質和損失來得更多。按文字死守貞潔，一定不能使修會生活強健，使

# 梵二以來大公主義的天主教原則

房志榮

今年五月五日輔大神學院師生四十多人應陽明山（嶺頭）台灣神學院之邀請，重溫中斷了多年的兩院交誼。雖然只有一個下午，即三點一刻到晚上九點鐘，但這近六個小時的相處與共融充滿了歡笑與新發現，所發現的是詩篇所說「上帝的子民得以像弟兄和諧相處，是多麼幸福，多麼快樂！」（一三三—一）。這首先應歸功於台神系會會長李文惠及台神一百多位師生的合作及坦誠招待。

五、六個節目的安排既緊湊又輕鬆，使得那五、六個小時彈指間就過去了。由半小時的聯合崇拜始，經過介紹認識，雙方簡報，小組分享，到演講，回應，座談都給人充實感，及一種歡樂愉快的情緒。尤其十六個小組，每組平均九人，由雙方的師長及組員合成，每組組長由台神的同學擔任，完全做到了地主的帶領與服務的角色，使一切進行得十分順利。本文在演講之初說過，交誼的重點之一是把自己所關心、所感興趣的事讓對方知道。本文繼續那天晚上的分享，介紹大公運動中天主教所遵行的幾個原則。

## 一、教會的一體及唯一性

這是天主教對合一的看法，立論完全根據聖經及救恩史，不是靜態的，而是動態的。先是父差遣子到世界上來，為使人類合一。然後是聖靈被差遣，主基督藉聖靈繼續祂在歷史中完成人類合一的大業。這是教會合一的一個基本圖像：如同父、子、聖靈那樣的合一。

1. 有關合一的經句：若壹四 9；哥一 18；若十一 52；十三 34；十六 7；十七 21。這些經句把基督事件寫成上帝愛的啟示；用祂的恩寵把急須拯救的人類集合在一起，其步驟是：聖子降生成人，十字架，基督的祈禱，聖體的建立，愛的誠命，許下永遠與門徒們同在的聖靈。這一切都是父、子，及聖靈的拯救行動，使教會成爲一個共融的合一體。因此教會不是人所能建立的社會，而是上帝所啟發的一個共融（a *communio*）。

2. 聖靈是基督遺發給教會的合一原理，聖靈使信徒彼此聯合，並與基督聯合。在信徒身上聖靈創造各種超性的恩典，尤其是「天德」：信、望、愛。聖靈也實現各種不同的職務，藉以建立由許多信徒合成的一個基督身體。可見先是聖靈的合一功用，後是聖靈所分施的職務，先注意教會的信望愛共融，然後才講教會的結構。換句話說，聖靈先於職務，恩寵的共融先於教會的社會結構。

這樣重視聖靈在創造合一上的行動或功能，由大公觀點來看，是十分重要的。從梵二以來天主教的這一看法與 WCC 在伊凡斯頓（一九五四）及在新德里（一九六一）二次大會中所說完全相合。既然以聖靈爲教會在信望愛上共融的創造者，那麼加上洗禮（見弗四 4-5），就可有根有據地肯定，其他的基督敎團體也是教會，它們的信徒如果有更深更强的信望愛生活，能比天主教信徒更實現教會的本質。

3. 根據新約經句講教會的聖統結構：瑪廿八 18-20 及若廿一 23 講耶穌給十二人的使命；瑪十六 19；路十二 32；若廿一 15-17 講耶穌給伯鐸的使命。聖經的講法有一些值得注意的地方，先提十二使徒，後提伯鐸；把十二人稱爲集團，伯鐸是成員之一，但有特殊的地位（這也是教會憲章關於宗徒集團所講的道理）。另一個例子或值得注意的一點是列出教會的三個傳統任務：訓導、管理、聖化，而

伯鐸的任務特別在於堅強和統一基督的門徒們，伯鐸的愛主宣誓暗示實行任務時應有的精神。

最後兩個經句肯定基督永遠是教會的基石（弗二20）和我們靈魂的司牧（伯前二25）。教會的任務，包括伯鐸的在內，並不跟基督的任務在同一水平上，更不能代替基督的任務，而是爲了給教會的主服務，祂不斷臨在並行動於祂的信衆之間。這種對基督分位的獨特性及不可取代性的肯定會使分離的弟兄耳目一新，掃除他們對天主教的一個錯誤印象：伯鐸的繼承人與基督共爲教會元首，甚至代替基督爲元首。

4. 天主教的基本結構：主教是宗徒的繼承人，他們的首領——教宗——是伯鐸的繼承人。教會的三種任務實質上與上段所說一樣，但次序不同，說法有變化。這裏是宣講福音（訓導），施行聖事（聖化），仁愛的治理（管理），重點仍然放在教會的合一功能上，是基督及聖靈達成「在合一內的共融」，教會的任務是藉仁愛的實施爲基督及聖靈作僕役。

教會的三種任務所期望的是三個合一的果實：宣講福音導致承認「一個」信仰，施行聖事引入「共行」崇拜上帝的敬禮，仁愛的治理使上帝的大家庭裡有親如骨肉的「和諧」。「一個」，「共行」，「和諧」很有力地說出教會的合一在於共融，大家庭的圖像爲中國人是不說自明的。

5. 旅途中的教會是一個記號，像一面旗幟，教會的本質是當僕人，既與世界相連，又向世界開放。但教會也有它的末世特徵，這個末世性可以對教會制度性的因素，特別是職務問題，發生照明作用。關於教會的制度性因素，各教會的意見不同。無論如何，有些因素雖然爲旅途中的教會是不可或缺的，但在最後的（天鄉）共融中這些因素終將消逝，而教會正是朝著末世的共融在前進。

6. 教會的合一是一個奧跡，以上帝的三一奧跡爲最高模範。如果整個教會是一個信仰的奧跡（參

閱教會憲章第一章），教會的合一更加是一個奧跡。由於信徒的可見團結，教會的合一是一人可見的，但教會的合一絕不止於此，信仰的眼光可以看的更深，看出教會的合一確是上帝三一奧跡的一幅圖像。

## 二、天主教如何看分離的弟兄

1 分裂的現象在教會初期已開始出現（參閱格前十一 18；迦一 6；若壹二 18；19），但沒有成立分裂的團體。較晚的世紀（第十一及十六世紀）中意見的不同却造成「規模不小的團體」分裂。不是一個基督教會分成好幾個教會，而是相當大的團體與天主教分開，這樣說合乎天主教信徒的一個信念：基督的教會雖然分裂了，但仍然在天主教會內繼續存在。至於那些分開的團體並不完全與天主教會分裂，合一並未徹底被破壞，在各教會與天主教之間還存在著某種連繫。指出分裂的事實，承認一定有過罪惡的介入，但應歸罪於誰只能混統地說出：「有時雙方都不能辭其咎」。從天主教一方面來說，這等於承認過錯不一定常在分離的弟兄們身上，而是天主教人士至少有時也有不是。

2 在天主教會以外也有「許多」且「優越」的教會要素：成文的天主聖言，恩寵的生命，信望愛的生活。聖經中的上帝的話是建立教會的基本要素，在聖經解釋分化各教會團體以前，聖言本身藉著對基督救恩的信仰先已把大家連合在一起。至於恩寵的生命及信望愛的生活是重要的內在恩典，使所有信基督的人在教會的共融內彼此相連，一切教會的外在因素須協助內在因素，而不是予以撤銷。

3 教會的一些可見因素有其重要性，因為它們能產生恩寵，並為各教會基督信徒得救的門路。這些可見因素指謂狹義的聖事，也廣義地指其他聖儀，如聖言的宣講及各種祝福。在聖事方面各教會或

團體彼此不同。東正教及天主教都保留七件聖事而互相承認，改革宗各教會大部分只承認洗禮及主的晚餐。因此天主教對東正教的聖體聖事與其他基督教會的主的晚餐有不同的評價，但這並不是說天主教否認基督教的主的晚餐有獲得恩寵的效力。此外天主教也認為基督教信友的婚姻有聖事的特徵，而改革宗教會後來不完全這樣主張。

4. 由信友講到分離的教會或團體：在這些教會或團體內基督的教會也因組成教會的要素存在而臨在。這在天主教的大公思想上是一大進步：承認其他的教會或團體，也是基督的神用來拯救它們信徒的有效方法，因此它們有意義，也有存在的價值。

「教會或團體」是一個不得已的折中說法：有些西方基督徒團體不願用「教會」的稱呼，因此合一秘書處的解決是：說到東正教時，常用「教會」來稱呼，說到西方時，用「教會」或「團體」兩種稱呼。

5. 天主教會相信它是基督救恩的總管，有一切充沛的救恩方法。它不自視為「救恩的成果」，即一羣已得到救恩的人，而自認是「得救恩的方法」，人藉教會得到救恩。可見這裡天主教把它與其他基督教會或團體在制度的觀點下作一比較，而肯定教會制度方面的各種因素為教會的合一，為建立基督的（可見）身體是重要的。

只有經過天主教會才能完美地加入基督的身體。只有經過天主教會才能達成教會的完整合一。這兩句話裡的「完美」和「完整」不是說天主教會的各種制度是完美的，更不等於說可見的制度與內在的救恩或教會的聖德互相對稱。整個的梵二精神都清楚地指出，天主教的制度一面需要改革，而精神的一面也須不斷革新。原來旅途中的教會或成員是有罪的，但救恩的充沛方法能幫助他們在基督內成



長，直至達到天上的耶路撒冷的圓滿境界。

### 三、大公主義與大公運動

大公主義首先是自我反省：我們對其他基督徒的思想、判斷，與態度是否公允。不一定是有意識的不公或缺德，多次更是無意識或不思不想接受下來的一些成見。那些成見原是爭吵時代所遺留下的產物，今天為保持純正的信仰根本已用不著彼此敵對。

大公運動的一件重要大事是對話或交談。梵二以前各教會間的交談早已開始，如今梵二以最高權威正式承認並推動交談，以之為尋求合一的適當方法。這樣一來，個別教會的自說自話，或教會間的互相攻訐，在延續存在了幾百年之後，終於正式地結束。這一轉變也因教宗保祿六世就任後的第一道通牒「祂的教會」（一九六四）及合一秘書處所公佈的「大公運動指南」（一九六七）第二部分有關交談的長篇大論而特別突出。

這裡所說的交談不是一般性的，好像任何人都會交談，而是較狹義的，即在專家之間的交談。交談須有宗教氣氛，因為不是學院或個人經驗的發揮，而是有關信仰對象的負責討論。交談不是說服對方的方法，或吸引別人歸依自己教會的技巧，而是一個互相認識，互相了解的途徑。通過交談，雙方對彼此教會的道理及宗教生活，獲得更真實的認識及公平的評價。

經過交談及互相的了解，基督徒能面對世界採取共同行動，這種合作在今天尤其需要，因為公共利益與基督徒的良心要求是相連的，這就是說，正義與仁愛的要求不限於各教會，而延伸到所有的人。今日的人類社會向所有的基督徒提出同樣的問題、困難與課題，而大部分的解決途徑不在於各基督教

會分歧的地方，而是在於它們對基督的共同信仰。

此外，共同的祈禱，不斷的更新與改革，不停留在一個工作計劃上，不做一勞永逸的打算，而常常向大公精神開放、發展、變化……都是大公主義應有的精神和作風。

天主教在參與大公運動時，坦誠地肯定它自己是一個合一的教會。這為其他教會也許會造成一些困難，但並不阻礙天主教參加真實的大公運動。這樣的坦誠信念也不阻撓天主教加入普世教協，因為按照一九五〇年的多倫多大會聲明，每個參加W.C.C.的教會成員可以完整地保存自己的教會學。事實上不只是天主教自認有基督所要求的各種合一因素，也有其他教會作這樣的自我肯定。另一方面天主教並不認為這已有的合一完美的，因為它還須不斷地增長，合一的完美境界是末世的事。

在所謂「回歸」的問題上須避免兩個極端：有人以為大公運動是爭取回歸的一個新方法，另有人正相反，認為個人歸依天主教已不需要，因為目前我們所關心的是教會間的合一，不是個人的歸依。梵二的立場是，爭取個人歸依天主教，或為接受那些願意歸依的人所做的準備工作，本來與大公運動有別，不可將大公運動當作爭取歸依的手段。另一方面，大公運動也不反對或拒絕願意歸依的人士進入天主教，因為上帝的恩寵不僅在大公運動中操作，也在個人的歸依上運作。原來個人的歸依是受著良心的驅使（如紐曼樞機），沒有一個教會否認個別信友須隨從他們良心的指引。此外其他教會也從不拒絕天主教人士轉入他們的教會。

在大公運動中「至公性」（the catholicity）一詞的意義有澄清的必要。至公性不能限於地理上的普遍性，也不只是量的問題。護教學會一度強調這種至公性，但目前像W.C.C.的組織也非常龐大，只從量一方面懂至公性已不足證明天主教的至公性。因此必注意質的至公性（the qualitative

catholicity)，就是在教會的合一內容許多元 (multiplicity within unity)，在五花八門中有教會的一體或合一 (unity in diversity)，人的許多潛能及基督的豐富恩寵都要求如此。多世紀以來，天主教因過分強調合一，而阻礙了多樣性 (diversity) 的發展，其實多樣性正是完滿的至公性所不可缺的。從前教會把應有的合一普遍地看成一律化 (uniformity)，那時的理想是實施同樣的羅馬和拉丁禮儀，遵守同樣的羅馬教會法典，並在可能範圍內由羅馬的中心權威監督、控制教會生活的每一層面。直到梵二前夕才發覺一律化及中央集權的作法害了教會的真實至公性。這一發現在梵二大會中變成了大覺大悟，覺悟到多元 (multiplicity) 與多樣 (diversity) 來自天主的創造及基督恩寵的圓滿，而表現在不同國家，不同人羣及個別的人身上。因此不會危害或減少教會的真正合一，反而使上帝賜給教會的圓滿得以實現。

如果這樣去懂、去實行至公性，那時教會的「宗徒性」(the apostolicity) 也會更圓滿地實現出來。宗十五 28 說出了耶京「宗徒會議」的基本原則：「除了以下幾件重要的事以外，不加給你們更大的負擔」。此外宗徒教會的特徵是承認不同的神恩 (參閱格前十二；羅十二 6-8)。保祿的作風也很有代表性：他既與猶太人認同，也與外邦人認同 (格前九 30-23)。可見一律化及中央集權反而不能顯示今日的教會向宗徒時代教會的認同。

總之，基督徒的分裂一天存在，一天不能將教會應有的至公性表達出來。理由是雙方面的：首先這種種分裂使得基督教會的重要構成因素，就是天主教內的那些充沛的救恩方法，不能在分離的弟兄身上生效，雖然他們因了洗禮本該盡量享用這些救恩方法。另一方面，因了這些分裂的緣故，天主教也不大容易在它的實際生活中把至公性的各個層面表達出來。這就是說，一個真正的至公性必須有多

層次、多樣性的基督徒生活的表達方式：在靈修上，在禮儀上，在紀律上，在思想及道理型態上。無疑的，在未來的天主教裡，必將發展出一個更大的多樣性，不過現在，那麼多有自己特點的基督徒團體不在天主教內，也就無法把那些合理的基督信仰的表達及各種型態的教會（指謂各地方教會）發展成一種完滿的至公性。

## 結 論

本文所介紹的大公主義的天主教原則，完全根據梵二大公會議的「大公主義法令」第一章。本文「一、教會的一體及唯一性」中的六個號碼相稱於該法令2號的六個段落；本文「二、天主教如何看分離弟兄」相稱於該法令3號的五段文字；至於本文「三、大公主義與大公運動」是將該法令4號的主旨予以發揮。因此在看本文之前或看完之後，參閱梵二大公主義法令本文，會加深了解今日天主教的大公精神。本文的一個附帶目標，是鼓勵所有的基督徒面對目前的中國大陸教會情況，培養基督的心腸（斐二5-11）及孔子的忠恕之道。

一九八五年五月廿一日於輔大神學院

上接四六〇

人滿足或是有價值。

## 積極而有價值

我們的守貞生活應是我們生命十分積極而有價值的一部份。在耶穌之神內所度的守貞生活，可以十分深奧而賞報豐富的生活方式。那是一種獨特的方式，並非每個人都會了解或是欣賞它，因為它與我們社會一般所接受的價值正好相反。真正的守貞生活需要一項來自天主的禮物和聖寵，使人能獲得天主召叫人度這種生活方式所有的目標。

其實，那些度過很多年守貞生活的人，也不能夠預先假設天主常會給這種守貞生活的禮物。我們應該不斷的祈求天主賜給這項禮物，並把它變成一種平安和愛的方式去保持它。這種生活方式的確給人帶來許多掙扎和犧牲；它並不是容易的。對那些信賴天主也接受自己軟弱及天主的愛和寬恕的人來說，很幸運地，天主常給他們恩寵去度一個優美而愛人的守貞生活。在我們的團體中，常有許多人給我們立了度美妙快樂奉獻守貞生活的榜樣。他們的榜樣給我們顯示守貞生活的理想是可能達到的；而且它們是十分有價值的。他們告訴我們，人們藉著真誠對天主和人的愛，去度一個守貞生活，能夠找到非常快樂的滿全。

一個人在守貞生活中所有的掙扎、犧牲、賞報和滿足是非常個人性的，很難和別人分享。但是，在團體中具有度修會守貞生活同一聖召的人，在這生活重要的領域分享他們的理想和經驗是十分重要的。我們所擁有在守貞生活方式上去愛的禮物是珍貴的，所以在團體中去分享它是重要的。

本文譯自：William Ribando, C.S.C., "Celibacy: Gift for Loving", Sister Today. (

Dec., 1977 ) 227 ~ 230.

# 「拉內基督論中的

## 聖言——象徵」一書簡介

武金正  
谷寒松

Joseph H. P. Wong, 黃克鏞 *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*  
(Roma: LAS-ROMA, 1984) 280 pp. Forward by Karl Rahner, S. J.

去年由羅馬的鮑斯高大學出版的「拉內基督論中的聖言——象徵」一書特別引起讀者的興趣，尤其看到拉內自己寫的前言介紹本書。作者黃克鏞是一位中國慈幼會士神父。他曾在香港、耶路撒冷、倫敦唸過神學和英國文學；目前在羅馬教書。此書是作者在一九八一年在（Gregoriana）大學所發表的博士論文。作者和拉內自己幾次研討過神學問題，他也特別將此書獻給拉內慶祝他八十歲的大壽（一九八四年三月五日）。指導本書的教授以前是拉內的研究助理。所以其研究的資料爲他十分熟悉。作者的觀察力非常的敏銳，將「聖言」和「象徵」的兩個觀念作清晰而有條理的反省。本來拉內本人不太注意這兩個觀念在他神學系統中的關連。作者經過刻意的研究和整理，使這兩觀念成爲結合拉內基督論思想的關鍵點。如拉內在前言中所表達：「黃神父在聯合此二個概念上將我對基督論的看法表達的淋漓盡致，一方面將原意表達出來，另一方面使一些離散的觀念組合起來，爲此我非常感激。」

本書的內容共分爲三篇，六章。第一篇作者研究拉內象徵神學理論的背景。然後述說拉內基督論之「真實象徵」（real symbol）觀念的意義。最後作者以「聖言——象徵」的觀點來評論和補充

### 拉內的基督論。

接下來我們較深入他說明本書的思想。首先按拉內的看法，「象徵」的看法是「一種表達和呈現。讓另一位或另一個事物能夠『在這兒』」（44註28）或者說「以一個可見的事物來顯示一個更深的現實，就是那被象徵的現實，使它得以臨在。」（44）

因作者信服了「使拉內的靈修、哲學和神學的著作，最有效地聯合在一起是象徵的觀念」（32）如果作者能對象徵在今日思想中意義加以更詳細的討論，將對讀者有很大的幫助。作者在32自註23中引證了一些不同作者對象徵這方面的著作，但他却没有應用這些作品對拉內著作中象徵觀念做更批判性的分析。事實上，拉內並沒有花費任何力氣，以系統化的方式來澄清象徵的意義。他似乎用了「象徵」這字一般通用的意義。然後藉著許多神學思想加以發揮。此象徵在拉內的博士論文「從基督的肋傷」（E Latere Christi）已經嶄露出此思想的初步，象徵和基督論已有密切的關係了（45）。意即，象徵的根源是由敬禮耶穌聖心而來的，但其更深、更廣的背景基礎是依納爵的神操：以基督為中心。

拉內如何理解此「真實象徵」呢？在「聆聽聖言」（Hoerer des Wortes）和「在世的精神」（Geist in Welt）二書裏，他已建立其哲學的基礎。拉內以人生基本問題為出發點，就有關存有及存有物的問題，每一個存有物都超越自己，而且在超越自己中指著更深的事實。所以「本質上，每個存有物都擁有象徵性（76）。但此「更深」是什麼？人的精神能力會向誰皈依？拉內證明，那些像康德、尼采、海德格的答案，其實都自相矛盾（90）；人一方面要求理解整個的對象，他如何能只停留在時空內的可知方面，或走向虛無飄渺處呢？所以人的精神能力超越自己走向無限的境界，往一切

存有的根源，一切象徵所指的最深的事實。總之，因為有限的精神不斷追求絕對存有，則人自己本身是最適合存有的表現，人是天主自己的可能象徵（94）。在信仰光照下人只在耶穌基督的奧跡內達到最圓滿的意義，因為在祂身上人得到「真實象徵」的啟示，就是說祂是天主的絕對唯一「真實象徵」（94）。

從基督論觀點來看，「聖言」是天主的「真實象徵」。天父本身（*Deus in se*）是不可測量的問題。人類在這無限境界內有超越的經驗，但對天主的經驗只能用類比來描寫：祂是無窮、不可確定、無形的（116）。因此，天主是在一切變化之外，其本身不變，但可以自由的愛來選擇進入變化的世界：「聖言成爲人」（144）。聖言是全能的天主在人類歷史顯示的愛（198）。天主空虛自己降生成人，是人唯一最高本質的實現。另一方面聖言降生成人並不失去自己的天主性，因爲人發展的目標就是絕對的奧跡。經過拉內真實象徵」的解說，如天主的永恒和祂在歷史中的救恩（150下）、或永遠和時間（155下）、天主性和人性（195下）……都得到妥當的解釋。總之，在「真實象徵」的神學思想中可說基督論是人類學的開始及終點。換言之，基督論是超越自己的人類學，而人類學是不圓滿的基督論（135）。

黃神父在評價拉內的觀點上，在許多方面表達的相當仔細。如拉內聖言象徵的基督論超過加采東大公會議的兩性之靜態及抽象的表達方式，因爲他以由下而上基督論爲基礎來解釋加采東大會的信理（144f）。在聖言象徵的觀點上他能替拉內回答巴搭索（H. U. Von Balhasar）有關「代替的理論」（*theory of Steuvertretung*）和「爲我們」（*Pronobis*）的批判（200下）。但他也指出拉內的缺點和不一致之處。拉內最大的困難在如何了解里昂（Lyon）第二屆（127a）和佛羅倫斯



(Florence, 1438-1445) 大公會議所說的「單根源及單生發」(one principle and one spiration)。因此拉內雖然承認由天父至聖子有單向的愛，但不能雙向互愛(222)。拉內以為，如果有彼此相愛的話，那麼在天主內就有二種行動(two acts in the godhead)(222)。如此則違反單源原及單生發的訓示。黃神父認為拉內因激烈反抗「三個天主」(Trithemism)的危險說法，則忽略了天主聖子內在的彼此的關連。如此造成在其思想系統的一些不一致的地方。一方面他確定內在的(Immanent)和在救恩歷史中的(economic)是同一的(identical)。天主聖三另一面不承認天主聖三內的各別意識和彼此交流的對話(208)，提出此缺點，黃神父用多瑪斯的複和位格(persona composita)的觀點來補充拉內位格(persona)的看法，並解釋為(person is a relational subsistence of the rational order)(216)。此定義表明出二個要素：「自主」及「和其他性體有關係」。黃神父以為拉內會同意此定義，因為它和聖言象徵的基督論合起來的；但他懷疑拉內是否同意用在解釋三位一體天主的關連。黃神父舉聖文篤(St. Bonaventure)的神學來肯定此「位格」的定義用在父、子、神三位都可以(221下)。在這一點上，非常顯然地顯示出，拉內神學的出發點並非天主自身的奧秘，而更是人的奧秘。因此拉內自己很正確的稱他的神學是一種帶有人學味道的神學。

拉內的出發點是在對人主體的哲學中(「超驗方法」的氛圍中)。這種對人主體的哲學，產生拉內在聖三論中的困難。他的聖三神學變得比較抽象，並且有些與聖經不容易相吻合。以人的主體是「對自己臨在的存有」(84)為出發點，使拉內很難把關係基本的範疇整合到天主聖三的奧蹟中。黃神父很清楚地批判了拉內神學這項缺點(參看214~274)。

作者也觸到了拉內對無名基督徒神學理論這個問題（106～109、239～240）。

拉內以自己所創造的範疇「超性的存在基本狀況」（supernatural existential）來表達他對無名基督徒的理論。他的意識如下：每一個具體的人並沒有所謂純粹本性的超越經驗。在人的超越經驗中所遇到的絕對存有，不再是個抽象的存有，而常是那賜給超性恩寵而自我給予的天主。拉內以為在具體的歷史狀況中「純粹本性」的觀念，是一種「剩餘的觀念」（Restbegriff）。它是經過了抽象化過程的產物，即從人具體經驗到的本性中減除了恩寵而剩下來現實。因為啟示告訴我們，現在我們具體所接觸到的本性，已在恩寵中。拉內辯稱，天主召叫人到達超性終向的救恩計畫，不僅存在天主的意念內，它也是在具體人本性內的一項本體因素（ontological element）。不過這項內在本體因素並非人本性構成因素之一（否則「超性」就不再是白白的恩賜了），而更是一個目標或方向的因素。但這個內在的目標或方向本是超性的，但却非天主欠人而應給他的。這項內在目標的因素，亦存在於每一個生存的人內，被稱之為「存在的基本狀況」。

按拉內的意見，所有人都有這種「超性的存在基本狀況」，因為一切的恩寵都是來自基督。即使對那些並不知道這一點的非基督徒來說，這也是真的。所以每一位人都能被稱之為「無名的基督徒」。正如作者所說：拉內在德國慕尼黑一九八一年八月二十五日的訪問中，拉內同意作者所提出對超性的存在基本狀況的一個區分，因為基督事件給救恩史帶來了一個新的末世的階段。因此，這種存在的基本狀況在與基督來臨前一般的存在基本狀況有所不同。基督在祂的降孕、生活、死亡及復活中，帶來了一個特別的完滿的基督的存在基本狀況。

在處理這個相當微妙的主題時，讀者們可能盼望作者對拉內這個相當有影響力的理論以及他一些

具體的應用做一個分析的批判。非基督徒的宗教並不喜歡拉內的這種觀念，如同只有很少的基督徒大概喜歡被稱為「無名的佛教徒」。具有真正宗教信仰的非基督徒這種反應，可被視為一種指標，表示拉內的這項理論還有很多可改進的地方。實際上，許多天主教的神學家也發展了許多反對拉內理論誠懇的批評。作者似乎太快地把他對拉內思想的同情當作他正確性、可行性思想的保證。

最後，我們該提起的是黃神父將「聖言象徵」和耶穌聖心聯合起來，我們看過聖言是天主愛的象徵。此愛在人間是用「心」來表達。「心」能理解一切矛盾（64-69），也是超越的泉源及和其他人的彼此相通的官能（162）。在這整體的了解中，耶穌聖心不只是天主不可了解的愛的記號，而且是在耶穌聖心因愛被刺透而被感動的人認出，聖心是最適合象徵天主因愛空虛自己，同時也最圓滿表達出耶穌的人性。像拉內的基督論能把形上、心理和教恩等方面連合起來，同樣的，耶穌聖心也表達天人合一、存有和存在、本質和行動合在一起（263）。

黃神父一方面說明今日敬禮聖心低落的情況，另一方面在拉內的著作都可找到有關聖心原來正確的說明（269）。但耶穌聖心敬禮的重視是否只靠這正確的觀念或該找到更深的理由，像如何將個人主觀的熱心（267）應用到社會具體的生活裡面。如此才能希望將人的痛苦、壓迫、歡樂……等的經驗融入耶穌慈悲為懷的心。此引起另一個有關的問題：如何使一個超越的系統思想，在邏輯上有相當的程度並且同時腳踏實地。一個理論「由下而上」包括生活和理解、現世和超越；但太快往超越、邏輯、理性走而忽略事實的價值，則產生問題。

此書用拉內的聖言和象徵兩個觀念來了解及說述拉內的基督論，作得相當成功。在表達中他也說明「聖言」和「聖心」的象徵是天主愛的奧秘的兩面。最後他暗示，他如此了解拉內的基督論，巴不

得能在東方思想找到回響，因為東方人對「心」的「邏輯」特別感興趣（268）。這是一個非常讓人興奮的訊息，也是任重道遠的使命。

黃神父對這世紀最有領導地位的天主教神學家之一的高超思想和研究上所做的努力，是非常值得讚美的。他的作品顯示出他以清晰的思想及有條不紊的處理方法把如此衆多的材料組織起來。

如果一位年輕的亞洲人能完成這樣一項研究實在使人有強烈的希望。亞洲人亦能對天主教在耶穌基督內所說的話的了解做一些基本貢獻。