

神學論集

于斌



93

輔仁大學神學論集

第93號 1992年秋 總目錄見(30)(50)(70)(90)

目 錄

前 言.....編 輯 室..... 307

聖 經

聖詠一〇四首及其時代意義(7,000字) ... 簡 鴻 模..... 311

宗徒的軟弱——格林多後書研究(15,000字)
.....黃 懷 秋..... 321

教會史

崇高的神父和學者——利瑪竇(3,600字)
.....楊 曉 紅..... 341

靈 修

隱修性的神秘與使徒性的神秘(6,500字)
.....張 春 申..... 349

試從心理看明辨神類(12,000字)徐 可 之..... 359

牧 靈

- 積極非暴力行動的真福精神(9,500字) … 何 麗 霞…… 379
何謂神修指導(12,000字) …………… 胡 淑 琴…… 393
曉明女中的「成人禮」(18,000字) ……… 錢 玲 珠…… 411

宗教交談

- 佛教研究與宗教交談(4,500字) …………… 莊 嘉 慶…… 433

大公運動

- 台神輔神聯誼活動報導(5,000字) … 何麗霞、林素鈴…… 441

資料室

- 拉丁文通行本聖經 …………… 房 志 榮…… 320,342
偽經 …………… 房 志 榮…… 410,440

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 93

Fall 1992

PREFACE307

HOLY SCRIPTURE

Psalm 104 and its Contemporary Meaning

Phillip Chien311

Apostolic Weakness: A Study of 2 Corinthians

Theresa Wong321

CHURCH HISTORY

An Eminent Priest and Scholar- Matteo Ricci

Yang Xiaohong341

SPIRITUAL THEOLOGY

Monastic Mysticism and Apostolic Mysticism

Aloysius B. Chang S.J349

The Spiritual Discernment seen from Psychology

Aloysius Hsu SJ359

PASTORAL THEOLOGY

The Spirit of the Beatitudes in Active Non-violence

Katherine Ho379

What is Spiritual Direction?

Ma. Teresa Hu F.I393

Coming of Age Ceremony at Stella Matutina Girls School

Ch'ien Lingju411

RELIGIOUS DIALOGUE

Research on Buddhism and Religious Dialogue

Chuang Chiaching433

ECUMENISM

A Report on the Fellowship Meeting between the Faculty of
Theology, Fujen University and The Taiwan Theological
College and Seminary at Shihlin, Taipei on May 13, 1992.

Katherine Ho and Maria Lin MSC 441

ARCHIVE 302 、 342 、 410 、 440

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is
a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of The-
ology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R. O. C. It is jointly published
and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SO-
CIETY.

Annual Subscription (by ordinary mail)

Taiwan: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

Editor's Office (and exchange):

Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
242 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R. O. C.

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY

Grand Building
15-18 Connaught Road, C.
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau only)

KUANGCHI PRESS

Hsin Hai Rd., Sec. 1, N° 24,
100 Taipei,
Taiwan, R. O. C.
(for all other countries)

前 言

本期的十篇文章有三篇是本院老師的作品。黃懷秋老師的〈宗徒的軟弱～格林多後書研究〉同時是一篇聖經詮釋，也是一篇牧靈性的文章。軟弱是所有的基督徒不斷感受到的一個生活事實，本文卻把它講到宗徒身上，並且肯定軟弱是真宗徒的最深實在。這的確不是我們一般所聽到，或所想像的。為作出這樣一個不同凡響的肯定，行文者當然應該引述強有力的證據，於是格林多教會的背景，保祿的敵人所指出的保祿的種種弱點：身體上的軟弱，宣講上的軟弱，外交上的軟弱，宗徒權利上的軟弱，都一一交代了。最後才說出保祿的答覆：在軟弱中的能力。這一吊詭跟老莊的哲學十分接近，但這裡卻是天主啓示的一大特徵：耶穌基督、「被釘」的「救主」是最大的軟弱和最大的能力的結合，這裡才突出本文的牧靈意義。

張春申神父的〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉一文，把教會傳統裡的兩種神秘主義加以明辨和分析。他舉出聖衣會的神秘家聖女大德蘭和聖十字若望，來與聖依納爵的神秘經驗的表達相比，而指出後者是一種使徒性的神秘主義，其準備或條件不以「黑夜」來表達，而以「相似基督」，學祂的「貧窮」、「受凌辱」，這種愛貧、忍辱已非倫理層面的德操，而是對基督的深愛。此外，聖依納爵表達其使徒性的神秘經驗時，主動與被動交替存在。因此張神父認為，在今日超性與本性的神學模式中，不必多去注意主動與被動的分析，更不必過分地去強調。「在恩寵的生命中，一切都是天主領先，因為這是恩典，不過受者真實地參與在內」。

徐可之神父的〈試從心理看明辨神類〉一篇把今日教會的一股

潮流、即心理與靈修並重，具體明晰地鉤畫出來。整篇文章的內容和目標已在前言中交代清楚，而全文的綱要指出該文逐步發揮的過程：一、明辨神類與心理成熟；二、明辨與心靈成長：1、心靈兒童期；2、心靈青年期；3、心靈成年期；三、心靈明辨是一個成長過程。在這結論性的第三段裡，作者才指出：明辨不是一套方法或技巧，而是心靈上的一個成長過程。「分辨神類的規則」只是練習書法時用的字帖或範本，並不是書法本身。一旦學會了揮灑自如，了然於心，不言而喻，才是真正學到了書法。心靈明辨也是如此。

本期餘下的七篇都是學生們的習作。楊曉紅是安徽合肥中國科技大學自然科學史研究室的學生，這篇關於利瑪竇的文章是她的碩士畢業論文。簡鴻模是本院神學系的畢業生，這篇關於聖經詠一〇四的小論文是他舊約聖經課的報告。莊嘉慶是本校教義研究所的學生，〈佛教研究與宗教交談〉是他的讀書報告。牧靈欄三篇文章的作者何麗霞、胡淑琴、錢玲珠，都是本院教義系第一年級的學生。她們的習作談積極非暴力行動，談神修指導，談完人教育中的「成人禮」，不但分享了許多年輕一代的經驗和想法，也指出了面對這些重要問題可遵循的一些途徑。最後〈台神輔神聯誼活動報導〉是兩座神學院一年一度大公交往的經驗，請兩位同學寫下一些紀錄，供後人參考。

PREFACE

This issue of the *Collectanea* contains ten articles. Three of these were authored by our professors. Mrs. Theresa Wong wrote on "Apostolic Weakness: A study on 2 Corinthians". This is at the same time both an exegetical and a pastoral essay. Weakness is a daily experience of every Christian. The article however, speaks about the weakness of an apostle and makes a further assertion that weakness is the deepest reality of a true apostleship. We are not used to hear such an affirmation or to imagine such a reality. To make such an unusual affirmation the author had of course to introduce forceful arguments to justify it. Hence, she writes about the background of the Church in Corinth. She also deals about the accusations of Paul's enemies that he is weak in bodily presence, in preaching, in human relationship and on apostolic succession. It is at this point that she brings forth Paul's response: 'power in weakness'. This is a paradox quite close to the philosophy of Taoism. There is however an outstanding characteristic of God's revelation: the "crucified Saviour" unites in himself the greatest weakness with the greatest power. The article's pastoral significance is found here.

Fr. Aloysius Chang's contribution "Monastic Mysticism and Apostolic Mysticism" compares the mystic experience of St. Therese of Avila and St. John of the Cross and its expression with that of St. Ignatius of Loyola. Fr. Chang calls the experience of St. Ignatius as "apostolic mysticism". The preparation or condition for such apostolic mysticism is not expressed by "dark night" but rather by "to be alike to Christ" in His poverty and humiliation. This love of poverty and of humiliation is no more on the level of moral virtue, but rather an expression of deep love towards Christ. Besides, when St. Ignatius talks about his mystic experiences, the expressions he use are intercalated with passivity and activity. Hence, Fr. Chang asserts in today's situation of theology on natural and supernatural, it is needless to make analysis on activity and passivity, much less to stress on this point. "Within a life of grace it is always God who leads because it is a grace. Nevertheless the recipient truly participates in it."

In "Discernment of Spirits as Seen From Psychology", Fr. Hsü discusses a problem current in today's Church: How to relate psychology to spirituality. The content and goal of the writing is clearly delineated in its introduction and summary: 1. discernment of spirits and psychological

maturity; 2. discernment and psychological growth a.) during childhood. b.) during youth c) during maturity; 3. spiritual discernment as a process of growing up. This last part can be taken as a conclusion in which the author points out that discernment is not a method or a technique but rather a process of spiritual growth.

The remaining seven articles are all exercises of our students. The one about Matteo Ricci is Miss Yang Xiaohong's Master's dissertation at the Technical University of Hefei in Anhwei, China. Mr. Philip Ch'ien just graduated at this Faculty of Theology. He wrote about Psalm 104 and its contemporary meaning as a term paper for our course in the Old Testament. The author of "Research on Buddhism and Religious Dialogue" is a pastor of the Presbyterian Church who is studying at our Institute of Religious Sciences. All three articles in the pastoral section are exercises of our first year students at the Institute of Religious Sciences. The topics of non-violence, spiritual direction and the coming of age ceremony that were chosen by them are good channels to convey their youthful experiences and views. Finally two of our students wrote a short report on the meeting of our Faculty of Theology with the Taiwan Theological College and Seminary of the Presbyterian Church.

聖詠一〇四首及其時代意義

簡鴻模

一、前言

前陣子，立法院爲了核四預算的解凍，兩黨立委大打出手，執政黨動用表決，強行過關；旁聽席的聽衆群情激憤，大聲吼叫干擾議事進行，被警察強行拖出庭外；社會各界的反核人士走上街頭，遊行抗議；台電人員卻喜形於色，口口聲聲保證核電經濟、安全、有效；貢寮鄉民的反應則是幾家歡樂幾家愁；……。整個社會爲了核四熱滾滾了好一陣子，在初夏的陣陣豪雨中，逐漸冷卻。核四的爭端並未平息，各地的環保抗爭，時有所聞，生態環保與經濟發展間之糾葛，深深困擾著人們的心靈。

最近，聯合國地球高峰會議在巴西召開，全球各地區的環保團體及政府部門相聚會商，研討如何面對全球生態危機。這是有史以來首度聚集全球一百多國的領袖，爲拯救地球而努力。地球高峰會議的舉行，意味著全球的生態環境已到了危急存亡的關鍵時刻，環保問題將成爲世界各國共同關心的話題。

在高倡「科技整合」的今天，面對生態環保問題，宗教也是不可或缺的一環。

聖詠一〇四是猶太民族的讚美詩，詩中處處流露以民對上主雅威造世工程的頌讚，是一首極爲特殊的聖詠。本文寫作的目的，乃欲藉由對聖詠一〇四的探討分析，以古觀今，爲現代人提供思索生態環保問題的信仰幅度。本文只針對聖詠一〇四相關題材做綜合整理，歸納其主要訊息，並以之提出個人對今日環保問題的若干反

省。由於受個人才學所限，掛一漏萬，在所難免，尚乞不吝指正。

二、聖詠一〇四的文學結構

1. 聖詠的分類

聖經中的聖詠，總共一五〇首，一般學者將之分爲五卷^①，這種分法很可能是受梅瑟五書之影響，在意義和主旨上和梅瑟五書遙相呼應。

聖詠一〇四屬於五卷分法中的第四卷（九〇～一〇六），是古希伯來文中無作者標題的所謂孤兒詩之一。希臘文譯本雖將一〇四也歸之於達味名下，但從聖詠內文之思想印證，此說法不足採信^②。

依聖詠性質分類，此首聖詠可歸之於沒有連貫的一組（九〇～一五〇），屬於十六首有「阿肋路亞」中的一首^③。

若以聖詠常被區分的五大類而言，則聖詠一〇四是一首讚美造物主的詩歌，歸類爲讚美詩^④。許多聖詠詩中，常夾雜著讚美造物主的句子，這些詩句都是創造與救恩二主題互相連結，只有聖詠一〇四整篇單獨談論並發揮創造的主題^⑤，在聖詠中，是個特例。

2. 作者與寫成年代

聖詠一〇四是一篇讚美詩，因沒有標題，所以無法從標題中得知有關作者的任何訊息。聖詠的內文用字精練，多象徵性語言，毫無歷史事實可尋，使後人無法由內文推知其作者及寫成年代。長久以來，皆以其在聖詠中的位置及其中的文體思想背景來做推測。

一〇四位於第四卷，不少學者認爲第四卷的編著是在厄斯德拉時期，是厄斯德拉時代的產品，是聖詠一五〇首中最晚期的作品，是充軍歸來後的作品^⑥。有可能是厄斯德拉命人搜集而來，作者非厄斯德拉本人，這只是一種假定，事實如何，目前尚無法確知。依內文而論，作者極可能是一位酷愛大自然的詩人，對希伯來的創造

思想有特別的體會，這當可以肯定。

除了第四卷的位置外，另有二個理由可支持其為充軍後之作品。第一個理由是本首聖詠與約伯張文體及思想頗為相似，如一〇四5~9與約卅八4~11；25~26與約四十~四一……，因而推測其可能為約伯張前後之作品⑦；第二個理由則是此聖詠與創一的創造觀相似，創一是司祭典的作品，司祭典的創造觀是充軍後的思想，明顯受巴比倫神話的影響，因此肯定二者間有一定的關連⑧。

3. 結構

讚美詩的結構普通包括一個小引，一個正文主體，和一個收尾⑨，一〇四也不例外。

一〇四的主要結構可如此區分⑩：

1a——小引；讚美之召喚

1b~30——主體；宣揚天主之創造工程

31~35——尾聲；前文提要並有關讚美之訓誨

其中1a與35b前後遙相呼應，做為整首聖詠的開端與結束。

結構方面，不少學者將1b~30節的主體結構分成五部分，與創一6~21中天主六日創造工程的經文結構相比較⑪：

1b~4——創一6~8；敘述第一、二天的創造

5~18——創一9~10；敘述第三天的創造

19~23——創一14~19；敘述第四天的創造

24~26——創一20~21；敘述第五、六天的創造

27~30——一切受造物皆賴天主而生

據學者發現，一〇四與一首古埃及歌頌太陽神的讚美詩有很多相同之處，特別是13~17、20~30。埃及的讚美詩寫成於公元前十四世紀左右，是當時之法老王亞孟哈塔第四所做。比聖詠一〇四早約一千年左右。就時間之先後而言，應是希伯來的聖詠作者受到埃及讚美詩之影響，但兩者之間是否有關？彼此如何影響？學者們說

法不一，都僅止於可能性的猜測，未有可靠的證據可證實¹²。

三、主要訊息

讚美詩的特性是純粹對上主的讚頌和稱揚，是向天主最純潔、不附帶任何條件的祈禱。一〇四是人面對上主創造天地的偉大工程，由心靈深處發出的感嘆、景仰和讚頌的表現。

作者以當時人的看法觀察自然宇宙，意識到其信仰中的雅威是唯一的天主，是一切生命的根源，以民以對雅威的信仰解釋宇宙的一切，天主藉祂的生養化育，繼續祂的創造工程。

1. 上主雅威是造物的主宰

如上節所述，作者以創一的創造步驟來描述天主的創造工程，1b~26節主要即在表達此思想。作者以活潑的想像和生動的筆法來形容天主的創造與臨在，山川大地、風雨雷電、飛鳥走獸、青草樹木、日月星辰、汪洋及其中的一切水族，皆因天主的創造而井然有序，一切皆是天主以其智慧所創造。

2. 萬物皆仰賴上主的照顧

27~30節表達出上主是一切生命的根源，萬物由天主而來，一切生物皆仰仗天主的照顧（14~15）。人和萬物和諧相處，人以勞動謀生，參與天主的創造工程（23）。天主的創造工程雖正實現，尚未圓滿達成，萬物和天主有密切的關係，人是萬物中的一份子，萬物對天主有極深的依賴關係，天主並非一創造就撒手不管其創造物的天主，天主仍然不斷更新祂的創造，「使地面更新復興」（30），萬物的存在、更新和天主息息相關，萬物彰顯天主的光榮，上主喜愛祂所創造的化工（31）。

3. 人的存在為讚美天主

在1b~30的正文中，只有14~15和23節中二次提到人，而且並未刻意凸顯出人的獨特性。但在33節的結尾中，作者清楚宣示人的

存在為詠讚上主；人的生活是為歌頌上主。人要因天主偉大奇妙的創造工程而歌頌讚美祂；人以勞動謀生，當也是在此幅度中，為宣揚天主的光榮。

聖詠一〇四未如其他聖詠般邀請其他受造物一起頌讚天主，似乎有意凸顯人要因大自然的美好和諧歌頌上主，凸顯出人是為光榮天主而受造的。

4. 罪惡污染了大地

整首聖詠充滿對天主造世工程的描述與頌讚，是人對天主創造工程由衷而發的讚嘆。可是在結束前的35節，語氣有了極大的轉折，作者似乎在其實際生活中，經驗到自然宇宙並未如天主創造計劃般的圓滿和諧，在欣賞自然美景之時，感嘆因罪惡的介入破壞了天主創造的原始和諧。在作者的反省中，罪惡並非來自天主的創造，而是來自人，是人破壞了整體宇宙的和諧，這是35節所要表達的。作者在祈禱結尾中，巴不得所有罪人和惡人皆從地上消失滅跡，讓天地人重現一片祥和。

四、時代意義

二十世紀末的今天，當全球正籠罩在自然生態嚴重惡化的生存危機之時，聖詠一〇四猶如空谷足音，在大地萬物的喘息聲中迴盪不已。

1. 進化乎？創造乎？

十九世紀開始席捲科學界的進化論，深深影響了二十世紀人的心理，人相信自然宇宙是進化而來，天地萬物的形成演進因而失去了受造的幅度，存在的只是「物競天擇，適者生存」的自然法則而已。其結果將人與人、人與大自然對立。這思潮主導了台灣的教育界，這是非常可怕的現象。

聖詠作者以當時代的宇宙觀來描述天主創造的過程，描述天主

的創造工程。隨著人類科技的進步，宇宙觀有了不同的演變，可是創造思想的核心指出宇宙是天主所創造的，天主和萬物的關係是密切的，人和自然宇宙是一體和諧的，這種創造思想並不排斥進化的可能。

科學的發展，能造福人群，這是大家所肯定的；可是科學的發展，也能危害人群，這也是大家所憂懼的。核子能發電，也能製核武是一例；核子能發電，卻也有可能對生態環境造成可怕的傷害，又是一例。今日人類站在經濟發展的十字路口，憂心忡忡，不知何去何從，在進化與科學的發展方向上，尋找可能的出路。

一〇四的創造與信仰觀，在今日人類思考的平面上，重現其立體的深度，是人類面對環境問題時，不能不予以反應考慮的。

2. 對立乎？一體乎？

西方哲學從理性主義開始，人與天主、人與自己、人與世界採取對立的態度。人神對立的後果，人獨佔了歷史的舞台；人與人對立的結果，戰爭不斷、遍地飢饉；人和自然對立的結果，自然環境開採破壞殆盡，物我兩傷。

聖詠一〇四指出，宇宙萬物是爲了人，而人是爲了天主，宇宙萬物的終向也是天主，是爲人的讚頌光榮天主而服務。人在勞動中參天地之化育，目的是在萬物的生生不息中，光榮讚頌天主。創造的天主是不斷更新其創造的天主，人在勞動中參與天主更新大地的創造工程，天主在人類的歷史中佔有一席之地，是天主在創造更新大地，人是參與者，而非主人。

人面對宇宙萬物的奇妙化工，讚嘆不已，頌揚天主；人在萬物的美中，得窺天主的智慧；萬物的生生不息，使人體悟到主的更新創造；人在自然宇宙中感受到天主的臨在，人在萬物中尋得天主，歸向天主。

3. 科技乎？倫理乎？

今天人面對全球環境污染，習慣性的著眼點在於技術上的考量，量的減少是最容易想到的，也是最具體的、又能看出成效，所以亦最常被採用的，中外皆然。

然而這只是治標的方法，量的減少只是一種拖延戰術，以空間換取時間，再設法於技術上突破克服，發明出新的方法來防治，這就是所謂科技的發展，人類在此動力下發展進步。至於質的結構性問題，很少被考慮，卻是問題解決的根本核心所在。

聖詠一〇四指出人—神、人—人、人—大自然的對立分裂，基本上是倫理問題，分裂是人為的，是罪的後果，是人的罪惡破壞了天地人的整體和諧，由罪而來的社會結構加深了此分裂，強化了此分裂。倫理問題是良心的問題，分裂要求皈依，在皈依中走向整合，皈依是一個過程。35節所指的罪人、惡人滅跡，不再存留於此，於今觀之，當指人的覺醒、悔改、皈依、遠離罪惡，這是人良心自由抉擇的問題。人如何能意識到其中的分裂，恐怕是最難面對的問題，卻也是聖詠一〇四所肯定指出的癥結所在。

治標治本是一體的二面，科技的考量是不可或缺的，這點應予以肯定；倫理幅度的考量則遠深於此，它要求以全人類的角度思考，要求從根本解決問題，首先要求悔改，徹底的悔改將逼使人改變現在的生活方式、思考模式，其困難度及阻力遠大於科技的發展。但是隨著環境的日益惡化，及因之而來的飢餓問題，貧富間的差距……，終將逼使人面對思考此問題。人類只有在付出極慘痛的代價後，在不得不的情況下，才會面對思考此問題，這是可以預見的。

五、結論

聖詠一〇四的創造觀在新約時代得到圓滿。在哥羅森書中，明白肯定「基督是不可見天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為

在天上和在地上的一切……，都是在他內受造的；一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的。……萬有卻賴他而存在……。並藉著他使萬有與自己重歸於好。」（哥一15~21）天地萬物的一切總結於基督。

耶穌在福音中訓誨其門徒不要事奉兩個主人，人不能事奉金錢而又事奉天主。耶穌舉大自然中的飛鳥及百合爲例，天空的飛鳥不爲自己屯積糧食，田間的百合轉眼即逝，天父卻以其慈愛養育飛鳥，裝飾百合，大地的一切都在天父的照顧之中，更何況遠比飛鳥百合尊貴的人呢？天父以慈愛創造了天地萬物，並不斷持續更新其創造。人應在飛鳥及百合身上，體會天主的慈愛照顧，體會天主在自然宇宙中的臨在，學習對天父的全然交付，相信只要尋求天父的國及其義德，其他一切天主自會照顧（瑪六25~34）。這種福音精神，正是聖詠一〇四的延伸。

自然生態的破壞，使人常在自然中看到人爲的傷害，自然的美景依然，卻因人的任意發展，留下滿目瘡痍，人面對自然美景，不再讚嘆造物的美好，使天主在天地萬物中的臨在蒙上一層陰影，人生存於此環境中，內心矛盾不已。

環境生態危機，牽扯極爲廣泛。現代最大的毛病之一是對天父缺乏信心，人想當萬物的主人，想靠自己的能力養活自己，滿足自己，環境危機是其後果之一。聖詠一〇四是單純的從信仰的幅度反省此問題，信仰反省的價值在於直指人心，指出問題的核心所在。生態危機基本上是生活態度的問題，必須要由生活態度上反省起，這是聖詠一〇四爲今日的生態危機所指出的一條可行之路。

附註：

- ① 五卷的分法，請參閱神學論叢十七期P.301~309。
- ② 參閱《聖詠釋義》P.19。

- ③ 同附註①。
- ④ 參閱神學論集十八期P.461~466。
- ⑤ 參閱《聖詠——聖詠結構及意義》P.90。
- ⑥ 參閱《聖詠釋義》P.29。
- ⑦ 參閱《絕妙禱詞~聖詠》P.46。
- ⑧ 參閱《聖經神學辭典》卷一P.47~48。
- ⑨ 參閱神學論集十八期P.462。
- ⑩ 參閱同⑤P.307。
- ⑪ 請參閱《絕妙禱詞》P.46；《詩篇註解》下冊P.21；《詩篇寶庫》P.523。
- ⑫ 請參閱《絕妙禱詞~聖詠》P.45；《聖詠心得》P.69~72；《聖詠釋義》P.649。

參考書目：

- ① 聖經，思高出版，1968.12。
- ② 神學論集十七期，光啓，1973.9。
- ③ 神學論集十八期，光啓，1974.1。
- ④ 絕妙禱詞~聖詠，房志榮、于士靜合譯，光啓，1976.12。
- ⑤ 聖詠——聖詠結構及意義，居佛著，呂芬蓉、曹定人譯，華明，1977.2。
- ⑥ 聖經神學辭典卷一，光啓，1975.12。
- ⑦ 詩篇寶庫，桑安柱著，中國主日協會，1980.5。
- ⑧ 詩篇註解，包忠傑著，宣道書局，1978.12。
- ⑨ 聖詠心得，黃懷秋譯，光啓，1983.1。
- ⑩ 聖詠釋義，韓承良著，思高，1980.12。

拉丁文通行本聖經

房志榮

拉丁文通行本是針對拉丁古譯本而說的，後者的來源不明，譯文也不高明，加之毫無標準的抄寫下來，使譯文越來越糟。因此教宗達瑪索(306-384)才委託聖熱羅尼莫加以修訂，那是公元382年的事。聖人用了20多年時間從事修訂或重新翻譯的工作（主要是由希伯來原文譯出部分舊約的書）。由公元450以來，這拉丁文聖經就被歸給聖人，而以通行本稱之。查理曼大帝(742-814)時代通行本在教會佔取絕對優勢，特利騰大公會議(545-1563)加以欽定，以後通行本在教會生活裡就發生了廣大的作用。

歷代教宗都很關心這本西方教會的通行本聖經。在16-17世紀出了西斯督~克勒孟版本，直至1979年終於出版了一本相當完善的版本。今按照1986年所出的第二版標準版本簡介如下。首先有教宗若望保祿二世公佈此一版本的通諭，略述保祿六世於梵二結束前所建立的重訂拉丁文聖經委員會已完成了使命。其工作的微妙處在於一方面不失去深厚傳統的拉丁文韻味，另一方面又得盡量運用現代解經的工具使之接近，甚至肖似原文（新約的希臘文，舊約的希伯來文）。

在致讀者序言中，說明了這次修訂工作在翻譯和用詞上所遵守的一般規則，共列出九條，其中3.4.5.6.條十分醒目，今略予撮要介紹。3.在譯舊約經句時切勿將新約的道理帶入，也勿將較晚的解釋引入新約譯文中。另一方面，譯文也該容許新約及教會傳統與之協調得來。4.關於由隱而顯的解釋性文方面（尤其有關默西亞主義的），常須避免把一部書或一個時代說得比它原有的更多，好讓啓示的真實進展得以突現出來。5.在譯詩體的書時，須注意韻腳和音調，以有助於禮儀中的朗誦或歌唱。6.希伯來文或希臘文的同一詞字，不必，甚至不可用同一的拉丁詞字譯出，而須於同義字中選出合乎上下文或較接近原文意義的詞字。

下轉342頁

宗徒的軟弱

——格林多後書研究

黃懷秋

「若必須誇耀，我就要誇耀我軟弱的事。」（格後十一30）

「除了我的軟弱外，我沒有可誇耀的事。」（格後十二5）

「我甘心情願誇耀我的軟弱，好叫基督的德能能常在我身上。」（格後十二9）

「我幾時軟弱，正是我有能力的時候。」（格後十二10）

軟弱，是能力的闕如，這點在希臘文的造字上很清楚地表達出來。它是由「能力」一詞（*sthenos*）再加上表否定的字首 $\alpha-$ 而成。在應用上，它可以廣泛地涵蓋各種在肉體上、情緒上、社會上、經濟上，甚至精神上的無能。

一般來說，在新約諸位作者中，只有保祿把軟弱的詞組帶進深度的神學反省中^①。在保祿書信中，軟弱可以是受造物，尤其是人，在面對天主前的情況（羅六19；八26；格前十五43）；也可以指在信仰上尚未達到完滿知識的境界（格前八7-13；羅十四1-2）。在格林多前書，保祿更把軟弱和他的十字架神學連在一起，所謂「天主的軟弱」就是天主用來拯救世界的方式（一18f）。然後，在格林多後書，我們還看見保祿把軟弱和宗徒連在一起：宗徒的特色就是軟弱，他唯一可以誇耀的也是他的軟弱。從廣義來說，宗徒的軟弱，和天主的軟弱、基督的軟弱一樣，同屬保祿十字架神學的一部分，而格林多前書對宗徒身分和職責的反省也

早已把保祿帶進軟弱的思維去（如二7~5；三5~9；四6~13），然而如此名正言順地「誇耀」自己的軟弱，卻只出現在格林多後書。因而學者普遍相信，保祿軟弱的誇耀必定和格林多教會有關，尤其和教會中的敵人有關。很可能，軟弱和誇耀都首先出自敵人之口，他們譏笑保祿的軟弱，誇耀自己的才能，所以保祿才有「必須」誇耀的說法。

本文以宗徒的軟弱為研究對象，研究的範圍主要集中在格林多後書，不過，為了顧及思想上的整體性，我們偶爾也會涉及其他書信，尤其是格林多前書，以及斐理伯書，因為二者對宗徒的軟弱亦有很深刻的反省。

研究分三個階段進行。首先，我們從格林多前書分析格林多教會的情形，又從後書試圖理解格林多敵人的身分，這一部分會給我們提供保祿對軟弱誇耀的背景。然後，在格林多後書必定套用（或反映）敵人口實的假定下，我們嘗試搜尋敵人對保祿的抨擊。這一部分或許可以幫助我們更認識這位軟弱的基督僕人保祿。最後，從保祿自己的答辯中，我們希望更進一步看到保祿宗徒的軟弱，以及這種軟弱的基督論根據。

「誰軟弱，我不軟弱呢！」（格後十一29）保祿宗徒的軟弱或許可以對今天那些自許為強壯的、或者自輕為力有所不逮的基督使徒，產生一點警惕或鼓勵作用吧！

一、背景

在分析保祿軟弱的誇耀之前，必先了解保祿這種誇耀的背景。無可否認，「誇耀」是保祿的詞彙②，不過，他的態度大部分是否定的。誇耀等於自我舉揚，這種誇耀是空的（羅三27），是「在肉身之內的誇耀」（格後十一18）。只有在一種情況之下，人可以誇耀：那就是「在主內」誇耀（斐三3，羅五11）。

保祿軟弱的誇耀無疑是在第二種範疇（正確）的誇耀之內。不過，它卻只出現在格林多後書十一～十二章（十一30，十二5、9）。這現象顯示：認識格林多教會的情況必定有助我們對保祿的軟弱誇耀的理解。

1. 格林多教會

格林多前書的確打破許多我們對早期教會的幻想。也許受到宗徒大事錄過分理想化的教會形象的影響，早期教會常被我們構想成一個天上的團體：熱心祈禱，充滿歡樂，忘我無私，團結一致（宗二42～47，四32～35）。格林多前書卻給我們展示一個人的教會，它擁有一切屬人的不圓滿與缺陷；然而它卻年輕、可愛、有希望、不呆板、充滿朝氣與活力。對的，它可以犯錯，而且屢屢犯錯，然而誰不會犯錯呢！它也勇於發問（七1），善於表達自己。它的確是一個窮人的教會，來自土根，不僅沒有智慧之士，缺乏皇室顯貴（一26），中間可能還有許多奴隸（七21）。宗教為他們來說，絕不是上流社會的休閒娛樂，也不是身分的象徵，而是承認並且接受基督的解放，這種解放從最深的層面上真正地碰觸到他們最真實的內心。

對於這許許多多的教友，來路不同，背景有異，簡直可以稱作烏合之眾的，保祿卻要求他們，組成一個友愛的團體——基督的身體，彼此關心，還要忍受各種非屬於自己的疼痛（格前十二26）。保祿要求之嚴格，以及由於格林多人未能達成這嚴格要求時所承受的身心痛楚，都可想而知。愛，為一些自顧不暇的人，委實是一種奢侈！

因而，格林多人差不多任何方面都犯了錯誤。團體之內分黨分派（一10～12），英雄崇拜式地環繞著自己心中的理想傳道員，並且互相攻伐。「我什麼都可能」，「我什麼都敢作」，變成了上等基督徒的表徵，是完全擁有聖神，是已經榮福超昇的結果。抑有進

者，基於這種過分實現的末世觀，一切發生在肉體上的行為都變得無傷大雅，於是各種嚴重的紊亂問題紛紛出籠（格前五～六），其中有些連外教人都未曾有過（五1），而格林多人竟然以一流基督徒的名義染指其中。因而這些所謂一流的基督徒其實並沒有他們所預期的「一流」，但是他們卻輕視其他軟弱的弟兄（八9），後者或許缺乏了他們那種凡事敢作敢為的知識和勇氣，對祭邪神的肉望之而卻步；又或許沒有他們的靈異神恩，尤其是說異語的恩賜（十二～十四）。這種種缺乏愛的行為，在舉行主的晚餐——一個把生活中的「一體」藉著領受基督的「一體」以禮儀化的方式結晶出來的時候——更是表露無遺（十一17～34）。因此保祿說：「我要囑咐你們，並不稱讚你們，因為你們聚會不是為得益，而是為受害」（十一17），因為你們這樣做，其實是「不相稱」的（十一27），沒有心中的「一體」，是不相稱領受聖事的「一體」的，「因為那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」（十一29）。

而這就是格林多團體，保祿以「父親」的名義稱之為「親愛的孩子」（格前四14～15）的格林多團體；一個令他又愛又恨的團體，一個帶給他「萬般憂苦」，「流過許多眼淚」，只為叫他們認清他對他們「所有的愛是多麼卓絕」的格林多團體（格後二1～4）。

2. 格林多敵人

格林多前書能否解決格林多的許多難題呢？恐怕連保祿自己都不敢太樂觀，所以在寫格林多前書時，他早已計劃要再到格林多去一趟（四18f，十一34，十六5），他還預測，再去的時候，可能會很嚴厲。

格林多教會的情況，或許可以用「每況愈下」來形容。格前的教會雖然混亂，還未有異端發生；對保祿的宗徒性雖然在私下裡有

點懷疑（九1，四6），還不致產生正面的衝突；而最重要的，教會中還未出現保祿的敵人③——阿頗羅是兄弟（四5~6，十六12），不是敵人，還沒有人宣講「另一種福音」（格後十一4）。但這情形很快就過去了，不久，有一群人進入了格林多教會，他們也和保祿一樣（格前三5，格後三6），自稱為基督的僕人（格後十一23）。我們不知道他們是否來自耶路撒冷，或者是否猶如迦拉達敵人一樣，宣講割損和守法的重要（迦四10，22；五2）。但是，我們卻清楚知道，他們也和保祿一樣，是可以自誇為真希伯來人的以色列人（格後十一22，斐三5）④。他們來到格林多，帶著別個教會的荐書（格後三1），目空一切，用盡方法打擊保祿，打擊他的宗徒權威：「他的書信的確嚴厲而又強硬，但他本人在時卻軟弱無能，言語又空洞可輕」（格後十10，參格後十11），其實，他們所宣講的教義也和保祿的不一樣（格後十一4）。由於他們的侮辱與輕視，保祿乃諷刺地喚他們作「超等宗徒」（格後十一5），不過自己一點都不在他們之下，因為這些所謂超等宗徒，其實只是「假宗徒」，只是「斯詐的工人」，只是「冒充」的貨色而已（格後十一13）。

以上經我們重整出來的，大抵就是格林多後書（或者其中一部分）⑤撰寫的背景。老實說，這些背景都是很模糊的，我們頂多只能從後書信的字裡行間窺測得到；其中許多細節都只能存而不論。然而格林多教會出現敵人，這些敵人猛烈地批評和攻擊保祿，連帶格林多人（至少一部分）也倒向他們，卻是相當明顯的現象。還有一點，而這一點也是相當叫人驚訝的，敵人對保祿的批評竟然和保祿自己的誇耀一樣：軟弱。

二、軟弱無能：格林多敵人眼中的保祿

如果「幻象破滅」（disillusionment）不一定是壞事的話，

我們對保祿的幻象就是最好的例子。不知打從什麼時候開始，保祿在我們腦海中就被塑造成一個雄糾糾的武士形象，手持利劍，捍衛福音，單鎗匹馬，深入外邦人的蠻荒世界。披荆斬棘，勇不可當；又或唇鎗舌劍，辯才無礙，令聞者喪膽，聽者動容。如此，保祿乃為自己贏得了外邦人的宗徒的美號，也贏取了教會的捍衛者的美號。

然而，事實卻往往和幻象相差很遠。保祿的書信，尤其是格林多後書，便給我們揭開了在這個堅強的硬漢背後，另一幅平素不為人知的軟弱面貌。

我們假定，當保祿著手寫格林多後書的時候，敵人已經進入了教會，並且展開了一連串對保祿的人身攻擊。因此，當保祿面對這種情況，致書給格林多人，企圖為自己辯護的時候，他幾乎無可避免地重複敵人的指責，甚至一字不易地套用他們的語言。現在讓我們變換一下位置，嘗試借用敵人的眼鏡，看一看這一位軟弱的宗徒吧！

1. 身體上的軟弱

格後10直接引用了一句敵人的話（這句話在11以另一種更諷刺的方式重現）。希臘原文首先提到保祿身體上的軟弱⑥（RSV譯本：his bodily presence is weak），再提到他言語上的軟弱（RSV譯本：his speech is of no account）。為敵人看來，這兩種軟弱顯然有不可分的因果關係。我們平常會以為保祿生就虎背熊腰，但照這裡看，他的健康情況不算好，甚至可能身染重病（迦四13）！其實，這點絕不奇怪⑦。以保祿五六十的高齡（當然是照當時的標準來說），還要餐風露宿，居無定所（格後十一23f），人不是鐵打的，累壞了能怪誰呢！在格後十二7，保祿說他身體上有一根刺。誰釋學者對這句隱晦的經文意見很不一致⑧，不過有不少人以為保祿是在暗示他身體上的疾病，一種看來不算輕的頑疾。

它如影隨形地跟隨著保祿，以具體的疼痛來提醒他身體上某個器官的殘缺。

我們不知道那是怎麼樣的一種疾病，只知道，它成了敵人攻擊保祿的一大笑柄。很可能，這一種疾病，的確在保祿的宗徒生命中構成了不大不小的障礙（如導致他言語上的軟弱），所以，保祿也曾三次央求主基督把這根刺從他身上挪去。然而，為敵人看來，這卻是保祿不能作宗徒、也不配作宗徒的明證。因為一個患有重病的，甚或在死亡邊緣中徘徊掙扎的老人，是配不上「宗徒」這光榮的稱號的。

2. 宣講上的軟弱

保祿宣講，一向沒有巧妙的言辭，沒有動聽的神學，沒有誘人的智慧（參格前二1~5，得前二3~5）。在格後十一6，他說：「我拙於言詞」^⑨。在格林多，這一種宣講方法很早便已經讓他吃盡了苦頭，因為阿頗羅正好「是個有口才的人，長於聖經」（宗十八24），互相比對之下，優劣立見。格林多人都傾向阿頗羅了。其實，在希臘文化背景之下，格林多人尤其嚮慕智慧，崇尚光榮，他們自己便立誓要做一流的基督徒，以當下即能完全擁有聖神（因而會說聖神的話），與光榮復活的榮福基督結成一體自許。與阿頗羅的較量，保祿落了下風。但是這一次事件，保祿卻沒有汲取到什麼教訓。

而對格林多人，保祿仍然一點都不變更他原來宣講的原則，這一個原則，他很早便已寫在格林多前書的最前頭：「就是我從前到你們那裡時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督……」（格前二1~2）。在敵人看來，這一種宣講簡直「空洞可輕」——一個軟弱的宗徒，用一套軟弱的方法，宣講一個軟弱的基督，傳揚一種軟弱的宗教。這樣，又怎能贏

取別人的信賴與尊重呢？

敵人攻擊保祿這一種完全不知變通的宣講（格後四2）。他完全不懂得聽衆的需要，不知道迎合顧客的口味，不了解市場供求互動的原理，這樣注定他必敗無疑。因為爲渴慕光榮的格林多人，保祿軟弱的福音簡直不是福音，他們的心已經被蒙住了（格後四3~4）。相反，敵人卻懂得投其所好！簡單的信仰，得救的捷徑，馬上看得見的效果，奇異的能力，當下的復活，通曉天下古今隱密的奧秘，達到高潮的宗教經驗……諸如此類，保祿給比下去了，他們果真比較弱的保祿更吸引人，尤其是格林多人，他在基督內藉福音所生的孩子（格前四15）。

3. 外交上的軟弱

保祿傳教，只知固執墨守，完全不懂變通，不懂外交上的關係。其實，他那套「從不變通天主的道理，只在天主前將自己舉荐於衆人的良心」（格後四2）哲學，早就過時了。在這個講求效率的時候，那個傳道員不手持兩三份荐書的？敵人正是這樣。因爲只要手持某個大教會（如耶路撒冷）的推荐函，傳教上的許多難題都可迎刃而解。保祿不曉得和權威打好關係，卻堅持「你們（格林多人）就是我的荐書，是我寫在心上，爲衆人所共知共讀的」（格後三2）古板理論，在敵人看來，簡直就是軟弱得近乎愚蠢了。

4. 宗徒權利上的軟弱

對格林多人，保祿低調地以父親自居（格前四15）；在得撒洛尼前書，他又以同樣低姿態的方法，自比作慈母（二7）。這個可憐的宗徒，從來不懂得昂首闊步、頤指氣使，以抬高「宗徒」的身價。反之，他總是這樣低聲下氣地央求別人，諸如：「我求你們，你們要效法我」（格前四16），「我請求你們尊敬那些在你們中勞苦的人」（得前四12），「我奉勸你們，要在主內有同樣的心情」（斐四2），甚或「我曾多次對你們說過，如今再含淚對你們說」

（斐三19），如此哭哭啼啼地，真是太軟弱了。其實，身爲一個宗徒，他有權發號施令，有權疾言厲色；對於違反號令的人，也可以作出很嚴厲的懲處^⑩。但這些，他都放棄了；反而聲明宗徒「不算什麼」（格前四7），因爲自己只是天主的僕役，基督的僕役，抑且，還是「你們的僕役」（格後四5），軟弱一至於斯！還說：「我以爲天主把我們作宗徒的列在最後的一等，好像被判死刑的人，因爲我們成了供世界、天使和世人觀賞的一場戲劇……直到此時此刻，我們仍是忍饑受渴，衣不蔽體，受人拳打，居無定所，並且親手勞碌操作。被人咒罵，我們就祝福；被迫害，我們就忍受；被人誹謗，我們就勸戒。直到現在，我們仍被視爲世上的垃圾和人間的廢物」（格前四9~13）。

在敵人看來，保祿即使受著各種各樣的凌辱，也可說是咎由自取。舉個例子來說，宗徒都有接受供養的權利，這規定來自主基督（瑪十10，路十7），所以保祿放棄這權利，可謂一點價值都沒有^⑪。他如此降低自己，委曲奉迎，可見他不是個好貨色。格林多的「超等宗徒」，顯然把握到消費者「高消費，高享受」的心理，爲表示他們所出售的是高級的救恩，他們才不會像保祿一樣白天黑夜工作。相反，收取額外的費用，臚列嚴苛的規條，分授隱密式的奧秘信仰，抬高傳道員的身分與地位，以迎合格林多人的需要，好贏取他們的信任與尊重，才是傳揚光榮的基督宗教的不二法門。

保祿的幻象給徹底破滅了嗎？他原來並不像我們想像那樣英勇善戰、威風八面，他也不是天生的富於攻擊性和侵略性，他甚至不一定有很好的口才和魄力，跟別人相較，他很多次都落於下風，甚至連還手的力量都沒有。這樣的一個軟弱之士，如今卻成了基督宗教的捍衛者。是什麼力量讓他突破自己的限制，甘冒被譏笑被侮辱的危險，又是什麼力量使他忍受非言語所能描述的磨難，甚或把磨難變成安慰、軟弱化作剛強呢！在下面這一節，我們將嘗試從保祿

自己的答辯中，找尋這個問題的答案。

三、在軟弱中的能力：保祿的答辯

對於敵人的指責，保祿當然要為自己申辯。但奇怪的是，除了某些項目（如放棄權益，沒有荐書）保祿認為必須加以澄清以外，他其實沒有真正反駁別人對他軟弱的控訴。他抗辯的技巧不在推翻別人的供詞，而是借用別人的口實，來表明基督真宗徒的存在性特點。敵人的困難不在他們看不見表面的東西（軟弱），而在他們看不透這些外在的痛苦和軟弱的最深義蘊。

這樣，在格林多後書乃出現了一種很奇特的、假如不是絕無僅有的誇耀：對軟弱的誇耀。軟弱是保祿唯一可以誇耀的地方（格後十一30；十二5），因為，作為一個基督的宗徒，除了軟弱比別人更多之外，他甚麼都沒有。

1. 軟弱：真宗徒的最深實在

在格林多後書，保祿多次把軟弱和宗徒性連在一起。作為一個宗徒，他擁有來自天上的啓示（迦一16），所以宗徒性是從上而下的，來自那吩咐「光從黑暗中照耀」的天主的光榮（格後四6）。然而這種寶貝卻存在於瓦器中（格後四7）^⑫——光榮屬於所宣講的福音；而不是宣講基督福音的宗徒。既是「瓦器」，宗徒唯一擁有的，就是他的軟弱，他唯一可以誇耀的也是他的軟弱^⑬。反過來說，如果保祿真的比那些超等宗徒更軟弱，這事只是指明：他比他們更是基督的僕人。

因而，保祿開始誇耀：「若有人在什麼事上敢誇耀——我狂妄地說，我也敢」（格後十一21）。而他首先誇耀的，是他與這些超等宗徒共同的地方：「他們是希伯來人？我也是，他們是以色列人？我也是，他們是亞巴郎的苗裔？我也是」（22）。接著，他的誇耀進入了他與他們不同之處，也就是：他超過他們的地方：「他

們是基督的僕役？我瘋狂地說，我『更』是。」（23）何以見得呢？為證明這點，他舉出他比他們「更是」宗徒的例證——他比他們「更」軟弱¹⁴：「論勞碌，我更多；論監禁，更頻繁；論拷打，過了量；冒死亡，是常事。被猶太人鞭打了五次，每次四十下少一下；被石擊一次；遭翻船三次；在深海裡度過了一日一夜；又多次行路，遭遇江河的危險、盜賊的危險、由同族來的危險、由外邦人來的危險、城中的危險、曠野裡的危險、海洋上的危險、假兄弟的危險。勞碌辛苦，屢不得眠；忍飢受渴，屢不得食；忍受寒冷，赤身裸體。除了其餘的事以外，還有我每日的繁務，對眾教會的掛慮」（23~28）。末了，他再加上一句：「誰軟弱，我不軟弱呢！」（29）

可憐的保祿，他甘心情願地抹黑自己，揭開往日塵封的瘡疤，為的只是格林多人。他切願他們知道：軟弱正是真宗徒的最深實在。其實，這種種軟弱和苦難原來都與保祿本人無關，如今卻如影隨形地成了他生活的一部分，個中原因只因爲他要作基督的宗徒。在迦拉達書，他這樣回憶：「如果我仍宣講割損的重要，我爲什麼還受迫害？」（五11）同樣，沈船、鞭打、石擊、無眠、飢饑……那一樣不由於宗徒的原故。事實上，要作基督的宗徒，就注定要做個軟弱的人。爲什麼呢¹⁵在格林多前書，他說，因爲天主已經把宗徒「列在最後的一等，好像被判死刑的人」（四9f）。格前的講法，固然多少帶點氣話，然而氣話卻可以比心平氣靜之後忍氣吞聲的說法擁有更多的真理。既然宗徒的特色就是軟弱，那麼那些不軟弱，兼且看不起軟弱的格林多超等宗徒，當然只是「假宗徒，是欺詐的工人，是冒充基督宗徒」的「撒旦使者」了（格後十一13~14）。

2. 弔詭的軟弱（paradoxical weakness）

幾時我軟弱，正是我有能力的時候（格後十一10）。

許多人都知道，保祿書信充滿弔詭的道理，宗徒的軟弱正是其中一個例子。它不是一種普通的、或膚淺的軟弱，而是有能力的軟弱。或者有人以為，軟弱和能力是不可以並存的；然而把兩種本來不能並存的東西放在一起，保祿乃提出了一種最獨特的宗徒觀。固然，宗徒只是瓦器，然而，瓦器中卻真真實實地存有寶貝。格林多敵人看不見這點，他們不僅低估了保祿的軟弱，他們的短視更讓他們無法成為真正的宗徒，因為他們不知道作為一個宗徒，他真正的力量來自那裡。如果保祿的力量只是來自他自己，他早就放下武器投降了。然而他「在各方面受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被棄捨；被打倒，卻沒有喪亡」（格後四8~9）。這些不軟弱的軟弱，或者，在軟弱中的不軟弱，格林多敵人都應該看見，然而，是什麼因素使他們始終看不透呢？

很多神學家都很正確地指出，格林多後書不僅充滿了軟弱的神學，也充滿光榮的神學。其實，格林多後書比保祿別的書信更強調宗徒職務的光榮。它稱宗徒為不在文字，而在於神，不叫人死，卻叫人活的「新約」之僕役，以別於舊約之僕役。後者，就連其中的佼佼者梅瑟，也只能擁有易於消逝的光榮（格後三4~13）。在這裡，保祿一方面強調舊約職務的光榮，另一方面也貶抑這一種光榮。它是光榮的，以致以色列子民連注視梅瑟的面貌也不敢，可是，在面對更超越的光榮時，這種易於消逝的光榮已算不得光榮了^⑩。可見宗徒是多麼的光榮，因為「如果那以文字刻在石頭上而屬死的職務，尚且有過光榮，那麼屬神的職務，豈不更該有光榮嗎？」（格後三7）^⑪

但保祿的光榮卻不來自他自己，而是「因為那吩咐『光從黑暗中照耀』的天主，曾經照耀在我們心中」（格後四6）的原故。再者，正如天主的光榮只在黑暗中照耀，同樣，天主的力量也只在軟弱中透顯（格後十二9）。為保祿來說，這種在軟弱中的力量實在

太真實了，真實得就好像他身體上的那一根刺一樣；因為在他的生命中，他曾經多次經驗過它。他自己說：「經歷光榮和凌辱，惡名和美名；像是迷惑人的，卻是真誠的；像是人所不知的，卻是人所共知的；像是待死的，看！我們卻活著；像是受懲罰的，卻沒有被置於死地；像是憂苦的，卻常常喜樂；像是貧困的，卻使許多人富足；像是一無所有的，卻無所不有」（格後六7-10）。

宗徒的軟弱，就是他的力量。這一種力量不在於侵略性和攻擊性，好像格林多超等宗徒那樣，踩在別人的頭上，「以別人的勞苦而誇耀」，或者「以別人已成的事而誇耀」（格後十15~16）。相反，宗徒的真正力量在於他能夠忍受各種各樣的磨難，也甘心情願地讓自己的軟弱成為天主傳送力量的管道，並且知道，力量是天主的，而自己僅是盛載力量的「瓦器」而已。

3. 「爲他」的軟弱（weakness for others）

我軟弱，你強壯（格前四10）。

正因為宗徒的軟弱是爲了輸送力量，它也是「爲他」的，這個「他」，爲保祿來說，是指一切他在基督內藉福音所生的孩子。關於這點，雖然格林多前書是以諷刺的筆調來說：「我們爲了基督成了愚妄的人，你們在基督內卻成了聰明的人；我們軟弱，你們卻強壯；你們受尊敬，我們受羞辱」（四10），它的中心思想，還是和後書的話一樣：「死亡施展在我們身上，生活卻施展在你們身上」（四12）^⑬。

格林多後書一開始就說明宗徒軟弱的爲他性：「願我們的主耶穌基督的天主和父，仁慈的父和施與各種安慰的天主受讚揚，是他在我們的各種磨難中，常安慰我們，爲使我們能以自己由天主所親受的安慰，去安慰那些在各種困難中的人」（一3~4）。宗徒的生命本身就已經是一種弔詭，是磨難和安慰的結合。宗徒若能安慰人，那是因爲他先受安慰，而天主正是一切安慰的根源。

抑有甚者，由於天主的安慰特別是磨難中的安慰，保祿才有力量把自己從磨難中親受的安慰，去安慰那些備受磨難的人。再者，保祿的磨難也不是自己的，而且「基督所受的苦難加於我們身上」，因而他的安慰也是「藉著基督所得的安慰」(一5)。故此，保祿的苦難和安慰最相似基督，而他的一生就是這種為他的磨難與安慰的見證。不管是承受著痛苦，還是感受到安慰，都是為了他人的好處：「我們如果受磨難，那是為叫你們受安慰與得救，我們如果受安慰，那也是為叫你們受安慰」，而安慰的目的卻是「使你們堅忍那與我們所受的同樣苦難」(一6)，不過苦難卻不是最後的，因為「你們怎樣分受了痛苦，也要怎樣同享安慰」(一7)。

為保祿來說，宗徒早已沒有為自己存在的權利。他的存在是為他的，他的軟弱也是為他的，為建立基督(教會)，為澆灌天主的莊田(格前三6、8)。然而格林多人怎樣才算「建立」起來？天主的莊田要到什麼時候才算灌溉完成？保祿的答案是：直到他們也能以堅忍的心忍受同樣的苦難，並且也能同享苦難中的安慰的時候。換言之，格林多人必須在苦難和安慰上相似他們的宗徒，因為宗徒是相似基督的①9。

4. 為基督的軟弱

為結合於他……參與他的苦難，相似他的死(斐三9、10)。

如果軟弱可以使保祿更成為基督的宗徒，那是因為藉著軟弱和苦難，他得以更相似基督，更結合於他。「相似基督」，「結合基督」，是兩種不同的模式，後者比前者更接近神秘學上的講法②0。在格林多後書和在斐理伯書，保祿都曾把這兩種模式應用到他自己身上，尤其是他由於宗徒職分而甘受的軟弱痛苦之上。

我們在上面已經看過，保祿把宗徒的痛苦解釋為「基督苦難加於我身」(格後一5)。基督的苦難傾流在保祿身上，以致保祿所親嚐的竟然是基督的痛苦。二個心靈的結合，沒有比這更極致的

了。另一種類似的、不過更形象化、也更具體的說法是在格後四8~10。保祿先以表列的方式條陳出他的痛苦：「我們在各方面受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被棄捨；被打倒，卻沒有喪亡」，然後又以一句話把它們再綜合起來：「身上時常帶著耶穌的死狀」。保祿在各方面的磨難，為他來說，竟然相等於把耶穌的死攜帶在身上。希臘文Nekrosis（中文譯作死狀），就是死亡本身（the dying），或者死亡的過程（the process of dying）^{②1}。

在這裡，保祿用很實在的方式說明他與基督的結合，他的痛苦與基督死亡的關連性。每一次受苦，他都參與耶穌的死亡。而這一種死亡，竟然就好像他身體上的一粒痣，或者一片胎記一樣，他經常都攜帶在身上，感受到它的疼痛。「帶著」一詞（*peripherontes*），用的是現在分詞：carrying，再加上「時常」，強調的是這攜帶行動的經常性和持續性。由於他在「各方面」都受盡磨難，他可以經常把基督的死亡帶在身上，以具體的行動與基督結合：一起被交與死亡。

不容置疑，與基督結合就是保祿宗徒生命的目標。這個目標涵蓋他整個生活，死亡如是，生活如是，在生活中的痛苦亦復如是。這就是他在哥羅森書說「為你們受苦，反覺高興」（一24）的原因。不過，談及自己的痛苦，保祿還有另一種「相似基督」的說法。在斐理伯書，他描寫自己自我放逐式的捨棄過程（三7~11）是相似，甚至仿效基督的虛己（二6~11）^{②2}。同樣，在格林多後書第六章一連串地臚列出宗徒的痛苦（六4~10）之前，第五章先簡單地提及基督的生活模式：「一個人替眾人而死」（五15）。我們很難否認這兩種痛苦的相似性：一個是為眾人釘在十字架上的基督，另一個是只求別人的好處的基督之僕，痛苦的宗徒保祿。

對於這一位基督，保祿曾經決定除了他之外，什麼都不知

道（格前二2）。在這裡，「知道」一詞，顯然不僅用在理智上。因為除了跟隨基督，實踐基督式的苦難之外，保祿無法「知道」十字架上的基督。而事實上，由於跟隨基督，從前那位年輕的、驕矜的掃祿已經死了。保祿說的很清楚：「因為基督的愛催迫著我們，因我們曾如此斷定，既然一個人替衆人死了，那麼衆人就都死了；他曾為衆人死，是為使活著的人不再為自己生活，而是為替他們死而復活的那一位生活」（格後五14~15）。

相似基督，首先就是「相似他的死」（斐三10）。然而保祿也知道，基督不僅是苦難的基督，基督之死導向復活。因而「相似他的死」的終極目標，就是「我希望也得到由死者中的復活」（斐三11）。在格林多後書，保祿用另一種方法講：「我們衆人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮加光榮，都變成了與主相同的肖像」（格後三18）。與主相同，從軟弱中開始，在光榮能力中結束，因為「基督對你們並不是軟弱的，相反，他在你們中是有能力的。他雖然由於軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著。我們也是一樣。雖然我們在他內也成了軟弱的，但對於你們，我們卻也要由於天主的德能同他一起活著」（格後十三3~4）。

保祿，實在堪稱為基督的宗徒，因為他竟是這樣肖似基督。

結 論

在這一篇文章中，我們嘗試從一個更深的角度來了解保祿宗徒的軟弱。很矛盾地，宗徒的軟弱原來就是宗徒的能力。所以，在宗徒身上，軟弱其實是以弔詭（paradox）的方式出現而這一種弔詭竟然來自一個更大的弔詭：耶穌基督，「被釘」的「救主」。在他身上，我們找到最大的軟弱和最大的能力的結合。因為這一個納匝肋的被釘耶穌，正是「天主以德能、奇蹟和徵兆」給我們證明了的（宗二22）。按保祿的說法，這就是天主的軟弱，而天主的軟弱

比人的能力還要堅強。

基督耶穌，不僅是宗徒軟弱的最後根據，他也把宗徒的軟弱變成剛強；就是，把宗徒的軟弱變成傳達天主力量的管道。然而，在外觀上，這種變化卻是不容易覺察的，正如天主的軟弱也多次被人誤認為人的軟弱一樣。格林多的敵人正是這樣，他們看不見保祿軟弱中的力量，如是，他們也看不見十字架的力量，因為他們只以人的智慧作為衡量的標準，十字架為他們變成了絆腳石。只有在信仰中回應天主的召叫，人才可以看出這種弔詭的真理。

對今天勞碌奔波的世人，宗徒的軟弱又可以產生什麼樣的鼓勵作用呢？重要的是：保祿並沒有把自己的軟弱孤立起來，他的軟弱就是基督的軟弱，也就是基督徒的軟弱。換言之，一切為基督、為他的軟弱都可以成為傳送天主力量的管道。當我們感到自己很軟弱，當我們感到背上的重擔已經超過所能負荷的程度時，就看看走在我們前面的保祿，也看看走在他前頭的基督吧！也許我們也會和保祿一起，聽見主基督回答他的話：「有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中才全顯出來」（格後十二9）。

註解

- ① 除了保祿書信之外，軟弱一詞在新約的其他作品中，通常都不帶神學意味。它最常見的用法是指身體上的軟弱，即疾病（如瑪十8；路十三11；宗九37；若四46）。另在伯前三7，女人被比喻為「軟弱的器皿」；以及谷十四38：「心神切願、肉體軟弱」的說法，都只是較富象徵性的說法，而無須包括深刻的神學反省。H.-G Link, "Weakness, Sickness, Disease, Paralysis", in C. Brown (ed.), The New International Dictionary of New Testament Theology, 4 Vols, Grand Rapids (Regency 1975-1978), III, PP.993-996。
- ② 「誇耀」詞組（包括動詞、複合動詞、名詞）在新約共用過64次，其中58次出現在保祿書信。H.C. Hahn, "Boast" in C. Brown (ed.),

Dictionary, 1, PP.227-229。

- ③ 雖然有學者（如W. Schmithals）以為，早在格林多前書寫作時，教會內已出現諾斯底異端分子（如強調聖神、異語、知識等即屬諾斯底的特徵）。但是這些過分實現的末世論（over-realized eschatology）其實在早期教會是相當普遍的。而更重要的是，格前不像格後那樣出現一批可以指認出來的敵人，至少在格前，保祿沒有指名斥責任何人。
- ④ 格林多後書的敵人到底是誰？這是一個十分棘手的問題。近代研究的專論很多，答案也言人人殊，令人難以適從。G. Friedrich系統地把各種答案分成三大類：第一類以為敵人是巴勒斯坦的猶太籍基督徒；第二類則把他們歸屬於諾斯底派；第三類又稱他們為希臘化的猶太人。本文不在研究敵人的理論，對這三派意見僅能存而不論。詳細資料可參閱G. Friedrich, "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief", in O. Betz etc., (eds), Abraham unser Vater, Juden und Christen im Gespräch über die Bibel (Leiden-Köln, 1963) PP.181-215。
- ⑤ 格林多後書的統一性和敵人的問題有很密切的關係。主張混合論（即格後本是由兩封或以上獨立的書信混合而成）的學者指出：保祿僅在格後十~十三章面對敵人的問題，而在一~七章，敵人已經是一個過去的現象，保祿也和格林多人重修舊好。換言之，十~十三章（即所謂「淚函」，格後二4）應寫於一~七章之前。然而主張單一論的人士則認為：格後一~七和十~十三的對立並非如此強烈。事實上，十~十三章所牽涉的問題，如宗徒性等，早在三~六章公開討論過。本文不直接討論格後的統一性，我們姑且按照格林多後書現在所呈現的模樣來討論它。
- ⑥ 敵人的話把保祿的書信和他本人（他的soma）對立起來，前者嚴厲，後者軟弱。希臘文soma，雖然是指整個人（the person），與parousia（臨在）連用的時候，便強烈地指向這個人的外觀。當保祿親「身」來到的時候，他本人（尤其是他的外觀），竟然和他嚴厲的書信完全不同。這裡讓我想起某些早期的偽經傳統，其中有提到保祿「身材短小，說話口吃」。
- ⑦ C.K. Barrett卻以為，保祿應該體格良好，否則無法承受傳教上的許多艱苦。C.K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the

Corinthians, New York (Happer & Row, 1973) P.314-315。

- ⑧ 「身體上的一根刺」無疑是指保祿的痛苦。這種痛苦曾被詮釋為(1)肉體上的思想(慾念);(2)精神上的痛苦:原因包括a.神視過後精神上的鬱悶狀態;b.猶太人拒絕福音;c.逼害;d.敵人;e.撒旦。然而更多釋經學者以為那根刺是暗指(3)保祿身體上的疾病,像a.眼疾(參閱迦四13~15), b.癲癩,撒旦使者的拳擊,c.間歇熱,d.言語的障礙,故格後十10把「身體軟弱無能,言語空洞可輕」相提並論,前者為因,後者為果。參閱M. B. Tremmel, "St. Paul's `Thorn in the Flesh` (2 Cor 12:7): A Review and Synthesis", unpublished STB 3 paper, KULeuven, 1977。
- ⑨ 格後十一6「拙於言詞」應該如同十10一樣,是一句敵人的話。保祿現在重複敵人的指責:「對的,我拙於言詞,但我不拙於知識」。敵人可能指責保祿沒有採用一般希臘辯士(Sophist)所用的抗辯技巧,也可能指保祿拙於神妙言語(ecstatic speech)。格林多人以能夠說妙語為擁有聖神的表徵(格前十二),因此他們懷疑保祿的宗徒記號,保祿為此加以抗辯(格後十二12)。
- ⑩ 保祿在格後十~十三表現出出奇的嚴厲,是他在別的書信中從未有過的。如十三2:「我預先向那些以前犯了罪的,和其餘的眾人說:我若再來,必不寬容!」又如十三10:「當我還未來到的時候,先寫了這些,免得我未到的時候,要照主所賜給我的,那原是為建樹而不是為破壞的權柄,嚴厲處置你們。」訴諸宗徒的權柄,來處置教會,可謂絕無僅有。可以相信,這些嚴厲的話,也和保祿的誇耀一樣,是被人逼出來的。
- ⑪ 保祿在很多地方都有提到他拒絕教會供養的事。格後兩次:十一7~12;十二13~19;格前兩次:四12、九1~23;此外還有得前二:5~12;得後三7~9。保祿似乎相當堅持這點,不過也有例外,他似乎特別恩待斐理伯教會,只有它可以把奉獻送到它的宗徒面前(可能由於保祿和斐理伯非比尋常的情誼)。保祿為什麼拒絕供養?他自己提出下列理由:1.免得基督福音受到妨礙(格前九12);2.這是他的誇耀,也是他的報酬(格前九15~18);3.為贏得更多的人(格前九19~22);4.為共沾福

音的恩許（格前九23）；5.為指明敵人誇耀的虛妄（格後十一12）；6.為給教會一個效法自己的機會（得後三7）。說到底，保祿最終的目的是為了福音。不接受教會的奉養，意謂忍受艱辛、窮困、低下、謙卑的生活，這樣的生活更符合福音的真精神。

- ⑫ 格後四7：「我們是在瓦器中存有這寶貝」。「這」寶貝指保祿在前一節所提到的天主的光榮，這種光榮曾經照耀在基督面貌上，也曾經（在大馬士革路上）照耀在保祿心中，現在仍要藉著宗徒，照耀別的在黑暗中的人（四6）。
- ⑬ 「瓦器」的隱喻，可能指：1.宗徒的軟弱（易碎性）；2.他的依賴性（正如瓦器依賴陶工，參閱羅九19~24）；3.他的工具性；4.他（瓦器）與福音（寶貝）之間無可比擬的差距。四種解釋都可能成立，然而按照上下文，尤其是7b（為彰顯力量來自天主），則以第一種最為可取。參閱 E.B. Allo, Saint Paul: Première Épître aux Corinthiens (Etudes Bibliques), Paris, 1956。
- ⑭ 與格後十一21~29相同的，還有格後六4~10。在這裡保祿也是把宗徒和苦難差不多等同起來。他說：「處處表現我們自己，有如天主的僕役，就是以持久的堅忍，在艱難、貧乏、困苦之中……」
- ⑮ 宗徒軟弱的最終原因當然是基督。「沒有僕人大過主人的，沒有奉使的大過派遣他的」（若十三16）。這一點，我們留到最後一節才加申述。
- ⑯ 光榮詞組（名詞和動詞）在格後三7~11中共出現過十次。是這一段經文的鑰匙（Key word）。保祿比較也對立新約和舊約的光榮，前者是永恆的，後者卻是易消逝的。
- ⑰ 在格後三7~11，保祿三度用 a fortiori 的議論方式（argumentation with still stronger reason）：7-8,9,11。這是猶太拉比們詮釋聖經的一種方法。
- ⑱ 又格後十三9：「幾時我們軟弱，而你們有能力，我們才喜歡。我們只求一件事，就是你們的成全。」
- ⑲ 格前十一1：「你們該效法我，正如我效法了基督一樣。」
- ⑳ 「相似」模式，是指兩個獨立的個體互相肖似，肖似到了極點，兩個不同的個體可以完全化作一樣，但是兩個個體仍然是兩個。「結合」模

式，卻是兩個獨立個體互相融合，融合到極點，二者之間的距離可以完全泯滅，而成爲一個個體。在神秘學中，神秘經驗的最高峰是與神結合爲一；不過，即使是最偉大的神秘經驗家，在經驗到與神結合的時候，亦同時體驗到自身與神無限的差距，而形成所謂神秘學者精神上的鬱悶。保祿「身體上的一根刺」（格後十二7），有人便以爲是他登上三層天的神秘經驗（格後十二1~3）的後遺症。參閱註⑧。

- ⑪ 抽象名詞nekrōsis，源自動詞nekroō（殺、致死、或死亡），意謂死亡本身，或死亡的狀態。L. Coenen, "death", in C. Brown (ed.), Dictionary I, PP.443~446。
- ⑫ 關於這點，我已經在另一個場合介紹過。「基督的心情」，見證，卷22，1992年1月，頁27~30；「保祿的心情」，見證，卷22，1992年2月，頁30~33。

上接320頁

在修訂的正文前還有一篇14頁的引言(XV-XXVIII)敘述修訂各書所採用的方法，及所出現的一些問題及其解決。講舊約的用了10頁，講新約的用了4頁。至於這次修訂過的拉丁文通行本聖經正文共有2306頁，舊約1-1844頁，新約1845-2306頁。詩體的排法最初出現在創二23(亞當關於女人所說的四句話)。以後不但全部聖詠集用詩體分行排印，許多先知作品及智慧書的篇章也是如此。連在散文的歷史書中，遇到古詩，就用詩體排印，如出十五等等。

梁雅明“拉丁文譯本”聖經辭典，思高聖經學會編著，香港1975

John L. McKenzie, S.J., “Vulgate” Dictionary of the Bible Milwaukee, Bruce, 1965

L.Hartman J.Van Doderword “Vulgate” Encyclopedic Dictionary of the Bible, New York, Mc Graw-Hill, 1963

Nova Vulgate Bibiorum Sacrorum Editio, Liberia Editrice Vaticana. Editio Typica altera, 1986

崇高的神父和學者——利瑪竇

楊曉紅

緒言

在明末清初中國科學技術史上，耶穌會佔有重要的一頁。耶穌會是由西班牙貴族依納爵勞耀拉於1534年創立的，並於1540年得到當時羅馬教宗的正式批准。利瑪竇是耶穌會傑出代表，他在中國開闢了一條科學傳教的道路。作為來中國的第一個西學代表人，他不但第一次正式向中國介紹了大量的西方宗教和科學技術知識，並且也把有關中國的知識及其歷史文化第一次正式地介紹給了西方。即使在今天看來，利瑪竇仍不失為中西文化交流史上一個最重要的人物。因此，有必要對利瑪竇進行深入細緻、多側面的研究。

目前的研究狀況是：國外及港台對利氏的研究要比國內的廣泛且深入；國內一九四九年前比一九四九年後研究的多。國外及港台至少已有三種不同的利瑪竇傳記（艾儒略《大西利先生行蹟》，云先·克魯寧著、思果譯《西泰子來華記》，羅光《利瑪竇傳》）。但這些傳記評論卻不多，基本上是沿著利瑪竇在華的足跡，敘述利氏的生活、起居、交際等內容。專題研究主要集中在《世界地圖》的版本、《幾何原本》的翻譯出版等問題上。此外，國內外、海內外還發表了許多一般介紹性文章。

值得注意的是近四十年的研究狀況。在八零年以前，主要有以下三種觀點：（一）認為利瑪竇來華傳播天主教是後來鴉片戰爭外國軍事入侵的先導，是「文化侵略」，把宗教的擴張與帝國主義的政治、軍事侵略等同起來。（二）承認利瑪竇來華目的是傳播宗教，但指

賈利氏爲達到此目的，故意把當時歐洲已經落後的、零散的科學知識帶給中國。例如：利瑪竇等僅傳入托勒密天文體系，而非先進的哥白尼體系；並且只肯和徐光啓合譯《幾何原本》前六卷，而非全書（關於此書本文有論述）。（三）把明末著名學者徐光啓視爲崇洋媚外的典型，或認爲他是因爲看不清利瑪竇的眞面目而受騙上當等。

這一時期：種種貶低利瑪竇的觀點時有所見。

隨著學術思想的解放，一九七九年重新修復了利瑪竇墓，並且也開始重新評價利瑪竇。總的說來，基本肯定了利瑪竇對中國科學、中西文化交流所作出的貢獻，把他與鴉片戰爭以後入華傳教士區別開來。（其實，筆者認爲鴉片戰爭以後入華傳教士中，也有許多人對中國是友好的，對中國的科學、教育作出了巨大貢獻）。

然而，自那以後的研究中，又存在這樣的不足，即爲避免把利瑪竇與鴉片戰爭後入華傳教士相提並論，把他因傳播宗教而給中國帶來落後科學的責任開脫去，把這位明末來華的耶穌會士描繪成了科學家。例如，利瑪竇是如何把世界地圖帶入中國，並在中國刻印出來；如何與徐光啓合譯出版《幾何原本》等等，卻忽視了他的傳教目的，使人看不出利瑪竇同時還是肩負重任的耶穌會士。就連他的好朋友徐光啓、李之藻也僅僅被描繪成接受了西方科學知識的中國科學家，而看不出他們同時還是虔誠的天主教徒。正因爲如此，筆者試圖從利瑪竇傳播科學和傳播宗教兩方面入手，對這位集傳教士、科學家於一身的明末西人進行儘可能全面的討論。

本文通過對現存利瑪竇的四十四封珍貴書信，以及他在華期間寫的《中國札記》的仔細研究，同時參考國內外學者的研究成果，對利瑪竇的天文學活動進行了系統研究，從新的角度，即從利瑪竇的天文學活動來論述利瑪竇來華的眞正目的——傳播福音。對利瑪竇來華在中西文化交流（包括科學、宗教）史上所作出的貢獻給予了充分的肯定，分析了利瑪竇只譯《幾何原本》前六卷的原因，提

出了徐光啓、李之藻入教並非因為科學、利氏傳教與傳播科學並不矛盾的觀點。

結束語

利瑪竇作為中西文化交流的先驅者，為西學東漸、東學西漸譜下了不朽的詩篇。

利瑪竇在中國開闢了一條學術傳教的道路。他及其後的湯若望、南懷仁等傳教士傳入中國的天主教，和西方先進的科學知識都在中國產生了巨大反響。士大夫中，徐光啓、李之藻等不僅接受了西方的科學知識，而且也接受了傳教士傳來的宗教信仰；李贄、方以智、梅文鼎等僅接受西方科學知識，排斥與之同來的天主教；楊光先等則一概排斥。至於萬曆、崇禎、順治、康熙諸帝，基本上是抱著取長補短的態度，利用西方來華人才，吸收西方科學知識，同時適當允許傳教士的正常教務活動。

通過對利瑪竇科學、宗教活動的同時研究，不難看出，在利瑪竇入華後的二十八年生涯中，他始終奉行傳教第一，傳播科學為輔的政策，並且相當成功。

在研究耶穌會時，不僅要弄清耶穌會士生活的中國舞台和他們受教育的歐洲背景，他們與葡萄牙殖民者間的關係，而且要弄清耶穌會的歷史地位和作用，以及耶穌會內部和天主教內部關於利瑪竇傳教方式的分歧和鬥爭等等。只有這樣，才能對這一複雜的歷史現象作出較為合理的評價。此外，有必要對我國四十年有關利瑪竇等明清耶穌會士的研究作一反思，實事求是地評價過去的研究成果。對於一些錯誤觀念要堅決撥亂反正，還其歷史真面目。

誠然，利瑪竇傳入中國的西方先進科學受到了不少明末士大夫的歡迎和接受。但這些人的科學知識和治學態度均不足以從事西學流傳推廣工作。並且，徐光啓、李之藻等士大夫的努力也是十分

有限。部分士大夫們的進步的人文精神，大同理想在一個封閉社會裡基本上不起作用。事實上，士大夫階層一直受到傳統文化的束縛，古老地理知識的制約，因此，他們不能夠正確地判斷中國處在十六、十七世紀世界歷史大變動裡的位置。當歐洲人從中西文化交流中吸取經驗知識時，大多數中國人不是迷醉在「泱泱大國」的夢境裡，就是毫無理性地排斥、拒絕西方的科學。這種保守的心態，顯然不適於立即接受近代西方的新事物。

重要參考文獻

1. 艾儒略《大西利先生行蹟》
2. 云先·克魯寧著、思果譯《西泰子來華記》
3. 羅光《利瑪竇傳》
4. 《明史》（意大里亞傳，徐光啓傳，天文志）
5. 《利瑪竇中國札記》
6. 羅漁譯《利瑪竇書信集》
7. 裴化行有關著作多種
8. 費賴之《在華耶穌會士列傳》有關章節
9. 德禮賢著作有關章節
10. 張星烺《中國交通史料匯編》
11. 方豪《中西交通史》
12. 《陳垣學術論文集》
13. 李約瑟《中國科學技術史》
14. 杜石然等《中國科學史稿》
15. 徐宗澤《中國天主教傳教史概論》
16. 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》
17. 《徐文定公集》、《徐光啓集》
18. 《洪業論學集》

19. 施宜圓《徐光啓》
20. 梁家勉《徐光啓年譜》
21. 王欣之《明代大科學家徐光啓》
22. 惠澤霖《北堂書目》
23. 王萍《西學曆算學之輸入》
24. 劉昭民《中華天文學發展史》
25. 鄭文光《中國天文學源流》
26. 天文學整理小組《中國天文學史》
27. 王庸《中國地理學史》
28. 盧良志《中國地圖學史》

目 錄

緒 言

第一章 背景和事略

1. 利瑪竇入華之際歐洲背景
2. 利瑪竇來華時的中國背景
3. 利瑪竇事略

第二章 利瑪竇的科學活動

1. 天文儀器的製造
2. 日月食現象的觀測及西方天文學的介紹
3. 三次世界地圖的刻印出版及其影響
4. 西方科學著作的翻譯出版

第三章 利瑪竇科學活動的宗教目的

1. 科學與宗教，孰輕孰重？
2. 利瑪竇傳教思想的影響

注釋 參考文獻 附錄 致謝

致 謝

本文是在導師潘永祥、李志超教授的悉心指導下完成的。作者在此向兩位導師表示衷心的感謝。張秉倫教授審閱了全文，並提出了許多寶貴的修改意見，在此表示感謝。

本文在寫作過程中得到了西德「華裔學誌社」(Monumenta Serica)代表孫志文博士(Arnold Sprenger S.V.D)、北京圖書館孫果清先生、北京師範大學張至善教授、上海天主教光啓社沈毓元先生、安徽省圖書館楊堤先生等人的大力幫助，在此一并表示感謝。

(本文是中國科技大學自然科學史研究室楊曉紅女士的碩士畢業論文，本刊選登其緒言、結束語、目錄及重要參考文獻書目。)

隱修性的神秘與使徒性的神秘

張春申

神秘 (mysticism) 或譯「密契」，是宗教經驗之一，有此經驗者稱為神秘家。神秘現象各大宗教都有，本文主要是在天主教傳統中，試擬分別兩種神秘主義，然後引申其他一些問題。這是一個嘗試，作為有興趣者的參考。

一、兩種神秘主義的初議

筆者對於神秘主義頗有好奇，曾經閱覽不同著作。由於自己屬於耶穌會靈修傳統，相當注意聖依納爵的神秘經驗。偶爾也把他與同時代的聖衣會神秘家略作比較，發現差別不小，當然是有關神秘經驗方面。

聖依納爵在近古修會歷史中頗具創造性，是使徒性修會的開啓者之一。耶穌會創辦之初，被人視為「標新立異」；事實上，依納爵力求擺脫隱修制度，一切以使徒工作為目標。因此舉凡隱修生活的習慣，如歌詠日課、會衣制服等等，概不採用。基本上，耶穌會的團體生活是為使徒工作，所以修會的管理亦與當時的大修會，如道明會與方濟會不同。這種種使我假設他的神秘經驗也有所不同，因為它與生活方式具有密切的關係。無論如何，由於在神秘生活上，我認為依納爵與隱修神秘家是有差別，所以我提出了隱修性的神秘與使徒性的神秘。

二、兩種神秘主義的異同

如同靈修，在基督宗教內只有一個基督信徒的靈修，那麼神秘

主義也只有一個。因此在討論本文提出的兩種神秘主義之前，必須肯定兩者基本的相同。神秘經驗是對於自我通傳的天主聖三，在信仰與愛中的接受。然而這是程度極高的經驗，以致神秘家意識到天主在他們心靈中的行徑，使他們無可懷疑地接觸天主的真實性，因而無比的喜悅難以言喻。神秘家提昇到天主的視野內，窺測一切，影響他們的生活與行動。這是神秘經驗的核心，伴陪的能有其他現象，如出神、神視、流淚等等，但這不必是常有的。

神學家尚會根據基督宗教的要義，指出神秘主義該是聖三型的、在基督內的……等等。但這並非都應在每個神秘經驗中清楚地表達出來。

本文提議的兩種神秘主義顯然在上述因素上應該彼此相同的，差別之處，在於神秘家的靈修工夫以及行動上面。識者都很重視神秘經驗本身與表達經驗的言語。經驗本身是核心，看來應當是一致的；至於表達的言語，由於神秘家的背景而產生差別。下面我們提出聖衣會傳統的神秘家與聖依納爵的差別點。

1. 表達核心的圖像與言語

不論聖女大德蘭或聖十字若望，對於神秘生活中的天主經驗，慣用婚姻的圖像，靈魂以天主或基督的淨配自居。十字若望描寫走向神秘境界以及境界自身時，時常引證舊約雅歌字句，並且應用如「靈魂緊連於愛侶，永結同心」^①等圖像與言語。大德蘭描寫說：「此情此景，真如夫妻好合，鼓瑟鼓琴，兩情相投，同其好惡。可是丈夫如果快快不樂，為妻子的是怎樣難堪呀！」^②

至於聖依納爵，大家都理會到的是，他從來不用婚姻的圖像表達自己的經驗。他的《心靈日記》中，常常出現的是「敬愛之情」^③。這與他慣稱的「吾主天主」、「至尊天主」、「基督我等主」有關。敬愛表達他接觸天主的經驗。

與此有關的，也可見到，聖衣會神秘家的經驗是用天主與人結

合的一體範疇。「我現在所要解釋的，就是靈魂在這種神聖的結合中，所感覺的種種。結合一辭的指意，我們是知道的，那是兩件不同的事成爲『一個』的一種狀態。」④因此大德蘭也用火、水一類的圖像來說明。

至於聖依納爵的敬愛之情卻有「外」於他自己的對象。「整台彌撒充滿極大的敬愛，整體而論，流淚不停，多次哽咽不能說話，所有敬愛之情及感覺都指向耶穌。」⑤「我以清新的敬愛之情開始念懺悔詞，因感動而流淚，有極深的敬愛之情、溫暖及淚水，甚至有時不能說話。我向耶穌獻上我對天父的祈禱，或者我向天父祈禱時，祂陪伴著我。我感覺到並看到這些，但是卻無法以言語解釋。」⑥因此，依納爵在《心靈日記》中表達自己的經驗是以位際範疇，少有「結合」一類的辭彙。

2. 走向神秘主義的靈修

聖衣會走向神秘主義的靈修，在十字若望所著的《心靈的黑夜》中，非常清楚地具有否定神學的色彩。我們不擬多爲介紹，只是在此抄錄一段原著序文的作者，對十字若望所說的黑夜之介紹：「前此，聖十字若望已寫了三部著作：生動的黑夜、感性的黑夜、心神的黑夜。本書內，他論述心靈在被動狀態的黑夜。他指示我們怎樣賴聖寵的力，否定自我，滌煉自我。使感覺機能準備妥善，愛從衷來好與天主契合。」⑦論者都認爲，聖衣會靈修之「黑夜」與「不知之雲」⑧頗爲相似。後者顧名思義，便可見出其否定神學之面貌。聖女大德蘭所著《純德之路》⑨中的修行也是如此，這與東方禪宗的修持也頗相似，兩者都有「無」字，解釋上也能雷同。但無論如何，不可立刻斥爲二元論的形上學。

這方面，依納爵的靈修相當積極。他的「神操」旨在「使除去自己的一切錯亂的心情，又使在除去之後，尋覓並獲得天主的聖意⑩」。至於尋求天主旨意的條件，卻與基督密不可分。「神操」第

二週準備分辨天主旨意，依納爵要求達到第三式謙遜：

「即使為至尊天主有同等的讚美和光榮，可是為效法吾主耶穌，為真真實實地多些相像祂，我願意，我選擇貧窮勝過財富，（為能）和貧窮的耶穌（一起貧窮）；（我選擇）凌辱，勝過尊榮，（為能）和飽受凌辱的耶穌（一起受凌辱）。我切願為耶穌而被當做虛無瘋狂的人，因為耶穌首先被當做了這樣。我不願在這世界上被當做明哲智謀的人。」^⑪

依納爵的靈修要求除去一切錯亂的心情，為能達到第三式謙遜。這個條件，他不自否定神學方式，指出它的「黑夜」一面，而更是積極地肯定它的「相像」基督。所以「貧窮」、「受凌辱」已非倫理面上的德行，實乃對基督吾等主的深愛。這樣的人，能夠獲得天主的聖意。如果自此回到本文討論的問題，那麼第三式謙遜是接觸天主的神秘經驗之準備。

3. 差異的根源：不同的天主觀

神秘經驗的核心是大家一致的，以神學的言語而論，這是信望愛的經驗；以心理現象而論，這是單純的、真實無可懷疑地「領受」的、難以描繪表達的平安與喜悅。對此核心經驗，聖衣會傳統說是「兩情相投」^⑫、「愛人融化被愛人」^⑬……聖依納爵說是「敬愛之情」。兩者之間一致的是「愛」，是與天主有關的愛。然而已經含有不同，此不同該是來自兩者的天主觀。

隱修傳統的天主是永恆的，是被瞻仰的對象；使徒傳統的天主是入世的，是使命的根源。瞻仰產生「享受」，婚姻圖像中的結合之愛是非常適合的表達；使命產生責任，主僕、君臣圖像中的敬愛之情自然而生。一個核心，不同的神秘經驗的圖像與言語由此可見一斑。

至於走向神秘經驗的靈修，也與兩種生活方式有關。隱修生活大部分精力限於院內之工作與祈禱，是靜修，偏重於個人的內心世

界。培育信愛之成長，以及瞻仰的專注，同時擺脫塵世的牽掛，以及內在的念頭與情苗。聖衣會的「黑夜」清楚顯出此一方向，為能提拔進入神秘境界。

使徒生活的靈修是為追隨基督，擴展神國，「願你的國來臨，願你的旨意奉行在人間如同在天上」，雖然必須除去錯亂心情，但更應配合基督的方向。如果我們分析「神操」第二週的重要題目，更能見出依納爵的天主圖像，以及靈修方向。

(1) 天主圖像：

在第二週第一日第一次瞻想降生奧跡中，依納爵寫道：

「記起我該瞻想的事情的歷史。這裡是：怎樣天主三位，觀看這充滿人類的世界的整個表面和廣大區域，怎樣看見了衆人都走向地獄，天主聖三便在永遠中決定了第二位要（降生）成人，為了拯救人類。」^⑭

這是「神操」中的使命性的天主觀。

(2) 依納爵靈修：

與這個天主觀配合的靈修，顯然與隱修院靈修不同。依納爵的靈修是為奉事號召拯救人類的基督^⑮。「願意有更大愛情」^⑯的人之奉獻是：

「祇須更能奉事您，更能讚美您，我願意，我切望，效法您擔受一切侮辱，一切譴責，一切貧窮，不只是內心的貧窮，甚且是實際的貧窮……」^⑰

這裡的「侮辱」、「譴責」和「貧窮」，並非是倫理面的德性，而是信仰面上與基督相似。這是更大愛情的另一面而已。此後在「神操」第二週第四日的兩旗默想中，同樣的思想再次出現^⑱。最後濃縮在第三式謙遜中，這已在上文有所交代。

為什麼依納爵靈修再三強調貧窮、凌辱和謙下呢？這實在由於被遣派的降生成人之天主第二位聖子，拯救人類所取的生活。這一

一切都是使命性的，因此「神操」靈修也是使命性的。它與聖衣會的靈修是不同的。雖然聖女大德蘭也談「鄙視光榮」、「克己與謙遜」、「不自辯白」，甚至也與基督相連，但並不著重這一切與擴充神國的密切關係。為依納爵而言，貧窮、凌辱和謙遜是基督君王為能降入人世，與人相偕而拯救人類的條件。此非聖衣會靈修所標榜的。「神操」視貧窮、凌辱和謙遜為吾主耶穌旗下的標誌，與魔鬼的旗對立^{①9}。

(3)第三式謙遜：

為能分辨出天主的旨意，必須具有第三式謙遜的條件，這在上文中已提及。為此這裡不但該承認第三式謙遜的使徒性，而且我們還以為第三式謙遜能夠與十字若望的「黑夜」比較。

神秘經驗有其核心，相應此經驗的靈修或人之準備也有核心。在聖衣會傳統中，這個準備是「黑夜」，而且它也是如同神秘經驗一般是「被動」的：「我們知道，感性在被動的黑夜裡的滋味，是許多人都會嚐過的；惟精神在被動的黑暗裡的黑夜裡的遭遇，卻是『少數幾個人才有這份兒的』。」^{②0}我個人認為，聖依納爵的第三式謙遜相等於十字若望的「黑夜」。但這裡仍有個核心、兩種不同表達方式的問題。

走向神秘經驗的靈修之核心，象徵性地可說是逾越奧蹟，它具有苦難與復活、死亡與生命兩面。十字若望在《心靈的黑夜》中，雖然把苦難一面寫得淋漓盡致，但並未忽略同時指出復活或生命一面。我們抄錄他的一段話，便可揣測「黑夜」的核心：

「在這煉路中的靈魂，自知愛著天主，為天主的光榮，縱使千百次捐棄性命也在所不惜。這個心境是很真切的，在考驗中的靈魂真正地愛著天主，並愛天主的事實不僅沒使他寬慰，反而增加其憂戚。」^{②1}

依納爵的三級謙遜有其神秘面，所謂「我切願為耶穌而被當做

虛無瘋狂的人」²²是也。至於其核心也不外苦難與生命。貧窮、凌辱該是苦難，而效法吾主耶穌表示生命。不過與十字若望比較之下，我們可以見出一方面是依納爵的使徒性，肖似耶穌去擴展天國；另一方面是聖衣會的隱修面，進入內心體驗「黑夜」。其實這類內心的經驗，聖依納爵在茫茫撒時也曾有過，但他不用來說明使徒性靈修。是的，依納爵是非常注意主體性的，內心經驗是分辨神類的場地，不過這是為了使徒性的尋找天主旨意，並不視為修練的對象。

(4) 神秘經驗的主動與被動：

這個問題假定一個神學模型。當超性與本性、神聖與俗世、神的與人的清楚地分立時，於是被動與主動就嚴格地區別。面對恩寵、神恩，人是完全的領受，毫無主動可言。關於神秘經驗，更是純粹出自天主的特殊恩典，被動性更加大了。

雖然十字若望與依納爵都受過士林神學的培育，不過在前者的著作中，相當嚴謹地表達出「被動」面，比如對於「黑夜」，他說：「這黑夜是一種透入靈魂，煉淨愚昧，和一切已經形成的缺失的神力，默觀家稱它為灌注性的默觀或神秘的默觀。」²³至於聖依納爵，雖然他用詞也很謹慎，在這個問題上，並不顯出他有清楚的意識。《自述小傳》中他說：「他每次願逢見天主，便逢到天主。」²⁴他的《心靈日記》中，反而令人感覺主動性極強，敬愛之情似乎在於他的努力，比如他說：

「星期一（二月十八日） 昨夜，上床前不久，我感到溫暖、敬愛之情，及極大安慰，因為找到天主聖三，或在祂內獲得恩寵。上床之後，想到聖三擁抱我，就感到特別安慰，靈魂喜樂無比，因此無法入睡。次日，我在破曉前醒來，之後有一段時間對所有神修事務感到沈悶而索然無味。我在神枯的情形下，做了例行的祈禱。其結果是喪失獲得至聖聖三的歡心與信

心。因此，我再次祈禱，以很大的敬愛之情祈禱，接近尾聲時，心中有甜蜜之感及精神上的喜悅。」²⁵

這段話中，主動與被動相交而存，並不分明。我個人以為，神秘經驗在今日的超性與本性的神學模型中，實在不必多去注意主動與被動的分析，甚至更不必過分地去強調。在恩寵的生命中，一切都是天主領先，因為這是恩典，不過受者真實地參與在內。至於十字若望與依納爵在這方面表達的不同，應該與二者隱修性與使徒性有關。也可能十字若望傾向於士林神學的正确性之故。

本文這一部分旨在肯定神秘主義的兩種形態，看來大體已有眉目。一個基督宗教的神秘經驗，兩種不同的表達，這是我們的議論。

三、兩種神秘主義的生活

神秘主義不只是一段時間的經驗，而且也出現在生活中間，流露於待人接物與處世事工上面。

隱修神秘家著重團體生活中的愛德，雖然聖女大德蘭作為聖衣會的改革者，創辦不少隱修團體，但此非嚴格的使徒工作，而是愛德生活的施展。而且在這一切中，她常有與天主同在的感覺。

至於聖依納爵完全投身在使徒工作中，雖然他並未親自出馬，但在羅馬總院的斗室裡，指揮耶穌會士走向東亞以及新大陸。同時他編著耶穌會會憲時，充滿使徒意識。最應受到注意的，是他在《心靈日記》中記載的經驗，都是他分辨耶穌會的貧窮時，來自天主旨意之肯定的印證，其使徒意義之強勁可想而知。

耶穌會靈修有名的一句格言是「在行動中的瞻仰」（Contemplatio in Atione），這句話並非直接來自聖依納爵，而是一位非常了解他的耶穌會士那達神父（J. Nadal）銘刻出來的。依納爵自己慣用「在一切覓見天主」，其意是一切為了承行天主旨意。至於

「在行動中的瞻仰」，該是使徒工作者的天主經驗。依納爵自己便是如此神秘地經驗，也即是上面所說的：「他每次願達到天主，便達到天主。」

附註：

- ① 十字若望著，黃雪松譯，心靈的黑夜，光啓，民國六十六年九月初版，頁172；參閱頁171~174。
- ② 聖女德肋撒著，朱希聖譯，純德之路，上海土山灣，一九五四年八月初版，頁111。
- ③ 「敬愛之情」在《心靈日記》（聖依納爵：自述小傳•心靈日記，侯景文、譚璧輝合譯，光啓，民國八十年三月初版）中，用得很多。雖然不必每次都為神秘經驗，但不少次該是無疑的。
- ④ 德來自傳，趙雅博譯，光啓，民國四十五年十月初版，頁118。
- ⑤ 聖依納爵，自述小傳•心靈日記，頁163。
- ⑥ 全上，頁165。
- ⑦ 心靈的黑夜，頁12。
- ⑧ 不知之雲，鄭聖沖譯，光啓，民國六十九年十月初版。
- ⑨ 見②
- ⑩ 神操，第1號。
- ⑪ 全上，第167號。
- ⑫ 見②。
- ⑬ 心靈的黑夜，頁29。
- ⑭ 神操，第102號。參閱全上第234、235、236、237。
- ⑮ 全上，第97號。
- ⑯ 全上。
- ⑰ 全上，第98號。
- ⑱ 全上，第147號。
- ⑲ 全上，第136號。
- ⑳ 心靈的黑夜，頁13。

- ⑳ 全上，頁114。
- ㉑ 神操，第167號。
- ㉒ 心靈的黑夜，頁100。
- ㉓ 聖依納爵，自述小傳·心靈日記，頁137。
- ㉔ 全上，頁156。

試從心理看明辨神類

——靜觀皆妙化，天心不言中

徐可之

明辨神類在教會的靈心成長過程中，一直受到相當重視，歷代神修人士在這方面也留下了不少的生活紀錄與著作。西方教會對這些資料已有相當完善的整理①，中文方面於近些年來，也逐漸有專題性的文章出現，雖然大都以翻譯為主②。此外更引人注意的是，現代已有人從心理方面來探討明辨神類，並明確指出，一般的心理困難和生活中的「偏見」，如何能影響甚或左右人的明辨能力③。但到目前為止，這方面的資料似乎還不很多。下面就是筆者依據手邊的有限資料，再加上個人的一些生活體驗與整合，草成此文給大家分享。綱要如下：

一、明辨神類與心理成熟

(一)傳統中的明辨特徵

(二)明辨特徵與心理成熟

二、明辨與心靈成長

(一)心靈兒童期：1.疑神疑鬼疑心鬼

2.自信自如自真如

(二)心靈青年期：1.窮急窮忙窮急鬼

2.樂天樂地樂天人

(三)心靈成年期：1.自作聰明活見鬼

2.死心塌地誠如神

三、心靈明辨是一個成長過程

四、附錄：明辨神類的歷史發展

一、明辨神類與心理成熟

西方靈修學者對教會傳統中的明辨神類，已有相當好的整理，上面已經提及。現在就將這些資料扼要指出，使我們可看出歷代傳承中明辨神類的主要根據。然後再看這些特徵，如何與現代心理所說的「成熟與不成熟」，相互參照配合。

(一) 教會傳統中的明辨特徵

紀貝爾神父在其《靈修神學》一書中^④，先簡短說明其資料來源，然後依據一本十八世紀的名著《辨別神類》，將善神與惡神在人的理智與意志方面的不同推動，平行列表對比，相當簡明醒目。下面就是他這個對照表的中譯^⑤（附註中有英譯以備參考）。

善神的特徵	惡神的特徵
<u>在理智方面</u>	
(1) 真實（使人認識真理）	虛假
(2) 不關心無用之事	空幻、無用的心思念慮
(3) 光照理智（雖然想像仍留在黑暗中）	想像中的黑暗或假光明
(4) 使理智受教	固執己見
(5) 中庸，有節制	誇大、過分、偏激
(6) 思念謙遜	驕傲、虛榮
<u>在意志方面</u>	
(1) 內在的平安	擾亂，不安
(2) 真實有效的謙遜	驕傲或假謙遜（只是 一些謙虛空話）
(3) 信賴天主，不信賴自己	冒失妄望或失望

(4)意志適應順從（對天主或導師開放心靈）	固執、硬心、對天主或導師過分保留，不開放
(5)生活行動，意向純正	意向不正
(6)耐心接受身心的痛苦	對痛苦考驗不耐
(7)內在的克己	偏情的妄動
(8)純樸，誠懇	假裝，虛偽
(9)心靈自由	心靈為世物所束縛
(10)熱切效法基督	和基督疏遠
(11)忘我的愛德，溫和良善	假熱誠，虛假酸辣

(二)明辨特徵與心理成熟

有關心理成熟與不成熟的特徵，多年前我們已介紹過⑥。此外也有馬斯洛的一本中譯於三四年前問世，其中對此有很好的參考資料⑦。現在就將這些資料和傳統的明辨神類，相互參照使用。為了簡明方便，我們一并濃縮為下列幾點。

善神的特徵

- 1.使人認識真理，不關心無用之事
- 2.使理智受教，謙遜；看法中肯，有節制
- 3.內心平安，自由；真實的謙遜，受教
- 4.信賴天主，不信賴自己
純樸，誠懇
- 5.安心接受挫折痛苦，熱切效法基督

心理成熟

- 面對真實，
生活方向實際
心地開放，接受人的有限，
多元共存
不只受本能驅使，
有合理的價值體系
知道自己是誰，
能「真誠相見」
敢負責、決定，
對生命肯定樂觀

6. 真誠地愛人，忘我

接受別人，不以
自己的標準衡量一切

惡神的特徵

心理不成熟

1. 虛偽、欺騙，
作空幻無用之想

逃避，不敢面對真實；
方向不實際，幻想一下改變一切。

2. 固執己見，誇大
偏激，追求虛榮

自我中心，封閉防禦，
「天才或自抹」

3. 內心擾亂不安，
假謙遜，固執

情緒不穩定（喜怒無常）
封閉，不信任

4. 不信賴天主，失望；
偽裝，假惺惺

基本不信任，對人生失望；
外在面具，內心破碎

5. 在考驗中不耐耐，
內心為世物所束縛，
和基督疏遠

不敢負責任，以感覺為轉移；
對生命死亡
茫然若失

6. 假心火，酸辣

缺乏真切的人際關係

現代靈修輔導特別強調心靈成熟，其實這就是心理與心靈的整合。有關此種整合，我們已在不同的情況下多次提出^⑧，此處無需多說，而且實際上也無法在此再一一說明了。期盼從事靈修輔導的兄弟姐妹，能在這方面多多分享心得與體驗，彼此相互參照、印證、鼓勵。

二、明辨與心靈成長

就如發展心理學將人的成長分為不同時期，我們在此也將心靈的成長簡單地分為三個階段：心靈兒童期、心靈青年期、心靈成年

期（這和傳統的靈修三階段，煉路、明路、合路，或起步、前進、完成等，也可相互參照）。此種分法有其很實用的一面，就是我們可利用心理成長階段的不同特徵，來幫助我們更深入了解心靈成長過程中的不同情況，因而更易於推動心靈的發展與成長。

（一）心靈兒童期

這和心理發展中的兒童期有所不同。就生理年齡來說，這些一般都是二十歲左右的人。再者就是我們假定，他們都在認真尋求其靈心的發展與成長（比如修會中的初學階段以及暫願時期）。為更便於表達，下面就話分兩面來說明：首先指出這時期的明辨困難究竟何在，然後再指出當循的成長方向。

1. 疑神疑鬼疑心鬼

這時期的顯著「靈心需求」是急切地肯定自己。如果此時在心理方面對自我肯定也很缺乏的話，則此種靈心需求就會更加顯明，雖然其表達方式往往正是相反。比如在內心深處很想知道，自己在靈修成長上已達到了什麼程度。如果當事人已閱讀過一些靈修著作，在和輔導的談話中便會急於印證，自己的祈禱是否就是「靜觀」祈禱（大德蘭所說的第四、五樓台），內心的乾、苦是否即十字若望所說的心靈黑夜等。在具體的生活中，會覺得自己的靈修比別人更有深度（尤其是對生活在一起的同伴們）；對別人的反應相當敏感，往往為了他人的一句無心之言，或長上的一種無意反應（比如院長或導師的沈默不語），就會難過好久。有時更會在「忍無可忍」的情況下，去找對方講個清楚。但很多次對方的反應是：根本沒意識到這回事，也完全沒有這個意思！用實例來說明似乎會更清楚。

幼真在修會中已五六年了，讀書、工作、祈禱，都很認真賣力，而且在天資、才能、相貌、健康等各方面，也是相當「富裕」，但其奉獻生活並不快樂，最多只能以憂喜參半來形容（在此再

重說一次：請不要「猜」所說的是誰！惟請以「見賢思齊，見不賢而內自省」的心懷，來參考利用，使有助於自己以及其他兄弟姐妹的心靈成長）。在輔導過程中，幼真逐漸談出其困難之癥結所在。小時候由於兄弟姐妹比較多，父母工作忙碌，尤其是母親，心有餘而力不足，無法照顧得那麼週到。而且幼真小時很乖巧，常會照顧弟妹，自己也從不讓父母擔心。入學讀書後，成績很好，但她不記得曾為此而得到過父母的誇獎鼓勵。在親友的談話中，別人多次誇讚她聰明乖巧，但是母親常「淡然」置之，不加可否（其實媽媽當然心裡很高興，只是不好意思表達而已）。正如另外一位媽媽，當親友鄰居同聲誇讚其女兒時——「妳這個女兒真好！什麼都不要妳操心，而且讀書常考第一名。」她的回答常是：「我這個醜丫頭只是會讀書。」小女兒聽了多次之後，真覺得自己是個「醜丫頭」，一直到進入修會多年後，仍覺得自己「醜」得不敢抬頭呢。

由於缺乏父母的積極肯定，幼真在內心深處（潛意識中），同樣也覺得自己是個「醜小鴨」——「我不行，不好，沒人重視」，因而在生活中很容易感到被冷落、不受重視。但其真正的渴求，就是他人、尤其是「長者」的讚賞與肯定。

2. 自信自如自真如

像幼真這樣的渴求肯定（雖然當事人一般都意識不到），會使人在許多事上暗暗和他人比較。比如他們做事會更認真努力，但同時非常注意別人的反應，尤其是長者的反應。幼真很多次的痛苦經驗，就是感到自己的努力都是白費（比如佈置聖堂、安排禮儀、準備飲食、負責慶節等）。自己的這些「盡心盡力」，根本沒有人欣賞，而且常會得到消極的批評、不滿，甚或長上的責備。會談中她屢次流著淚，很悲憤地喊說：「都是我不好！別人作什麼都會得到欣賞鼓勵，我作什麼都不對、不行！……反正都是我不好！」經過一段輔導過程後，幼真逐漸看出此種內在的矛盾：以工作成就來爭

取別人的肯定重視，其結果常是適得其反。換句話說，自己由於缺乏足夠的自信，拼命以外在的工作成就來建立內在的自我肯定，實際上是隔靴搔癢，甚或緣木求魚。這裡所需要建立的是：個人的基本自信，和因此而對他人的基本信任。

為建立這樣的深度自信，也就是以前所說過的「調整自我形像」⑨，自然需要一些時間和耐心——不是「一看就懂」，一懂就馬上可以調整過來！一般所用的方法可簡稱為「明指與暗示」，就是認真找出個人的優點、才能、成就等，明確地予以肯定；然後再以心理暗示（或自我催眠），將「我不行——醜小鴨」改換為「我很行——美天鵝」的自我形像⑩。當然這些心理方面的努力，可以和信仰與祈禱生活完全配合起來。而且在自我調整的過程中，尤其是開始的一段時間裡，最好有「有經驗」的輔導從旁協助！幼真經過一年多來的努力，基本上已能明確地肯定自己：在天主和人前都是一個寶貴的女兒。現在對他人的反應已不再那麼在意了，而且同時還可以看出，別人的反應（包括長上在內），都是和每人的工作忙累、情緒高低、成長背景，以及「道行」深淺等因素密切有關，是每人「自家」的事。過去對別人的反應，疑神疑鬼，以為都是對「我」而發，現在覺得實在幼稚好笑。有此會心微笑之後，幼真發現過去的緊張痛苦，現在已大半消失，即使生活工作中偶有衝突，拜一下聖體，也就可安然入睡了。

(二)心靈青年期

心靈的成長階段是前後連貫銜接，彼此交感互動的。它們之間的相互影響，比我們一般所想像、所覺察到的還要更大更深。心理方面的不同成長階段，在此可給我們提供相當實用的參考資料⑪。從這些資料和個人的生活體驗中，我們可看出心靈青年期的發展，如果在前一階段無法突破「疑神疑鬼」的束縛，無法使「自我肯定」的需求獲得適當的滿足，那麼在此時期，這些困難不但會日益顯

著，而且更往往會變本加厲。反之，如果前面發展順利，心靈成長在這一階段，也自然容易進入更深的和諧與喜樂。試分別多說幾句。

1. 窮急窮忙窮急鬼

生活實例常比理論性的論述更生動易解，對心靈方面的事物可說更是如此。下面以「疏樂」為名所表達的一些情況，也許就是你我所多少曾有過的切身經驗。

疏樂於終身願後不久，被派去負責某處的青年活動。這本是她很喜歡的工作，所以立即就「進入情況」，全心全力要把活動辦得有聲有色。一個比一個更用心籌劃，一次比一次更「席不暇暖」！一年多的拼命努力，疏樂的團體生活以及個人的祈禱也都幾乎「拼」上去了。長上的提醒和勸告使她很反感氣忿，有時也會清楚表明：「你們不了解年青一代的需要！」再過一年多，她自己也累了（因為無法常變新花樣，而且個人的體力總是有限）。對活動方面的一些批評和建議，她都覺得是在批評攻擊她。但她意識不到，這些反應都是來自她個人「以成就來肯定自己」的心理需求！她拒絕接受心理輔導，只願意偶然去見見老神師。在不得已的情形下，長上讓她去休息一段時間，然後派往一所學校負責宗教輔導。

到學校之後，她很快又進入了自己的工作模式：拼命作得好，「時間不夠」，睡眠不足，體力透支。長話短說，三年的教書與宗輔活動，疏樂成了一個不會笑的人，尤其是在自己的修會團體中。最後她覺得幾乎要崩潰；因為不斷靠藥物支持，使自己內心產生一些莫名的焦慮和恐懼——不時會出現自殺、精神分裂、出會、進隱修院等，各種令人坐立不安的意念和衝動。這種情況使她痛苦不堪，滿腔怨恨：「一個還不到四十歲的人，就這樣毀掉一生嗎？」還好，她終於在好友的催促和長上的安排下，同意暫時停止學校的工作，好好去接受一段時間的心理治療。

2. 樂天樂地樂天人

我們自己的內在衝突與無意識心境，會影響我們的一切心理活動：影響我們對外在事物的感受和反應；影響我們對事物的看法與了解；影響我們對事物的評價與審斷，最後影響我們的決定和行動^⑫。就如上面所舉出的幼真與疏樂，除非當事人先調整自己的心境和自我形像（就是對自己先有足夠的肯定和欣賞），他們便無法對外在事物有正確、合理的反應。別人的一些無心言行，他們會敏感為對他們的批評與輕視。因著對別人言行的誤解和反應不當，他們所決定的行動自然也不符合事實，比如和別人「理論」，發生衝突，甚或採取敵對報復等。所以只有當我們對自己的形象調整到足夠真實時，我們才能「看」到外在事物的真相。

幼真和疏樂目前都已是過來人，但她們之間有著顯著的不同。前者從心靈兒童期已開始在自我調整（雖然當時不夠認真，進行緩慢），目前在其生活與工作中，對周遭的人地事物就顯得比較輕鬆和諧。而後者疏樂，由於拖延太久，雖然目前在生活工作中也能相安無事，但內在的喜樂和諧，一時還「發」不出來——內心尚不足，當然無法流露於外。可是就年齡或會齡來說，疏樂比幼真都大了十歲左右，而在心靈成長上卻是「在先的成為在後的，在後的成為在先的」。當然這並不是最後的定局，但事實總是很好的說明和提示：成長的時間是有限的；誰越能早日奠定「自信自如」的基礎，就會越快體驗生活中（與人地事物之間）的融洽和諧，也就越能及早成為一個「樂天樂地——與萬有和諧」的樂天人。

(三) 心靈成年期

在人格發展八階段中，艾力克森（E.H. Erikson）簡明指出成熟期的特徵為「統一完整」（Integrity），其負面的後果就是「悲觀絕望」（Despair）^⑬。心靈方面的情況可說也是大同小異。下面就先看此階段的負面情況，然後再說明正面的心靈成果。

1. 自作聰明活見鬼

從以上所指出的心靈連續發展來看，如果有人一直在負面成長，那到此成年期後，便隨時會顯出「後長成」的啼笑皆非，甚至對生命的冷漠與絕望。「孤行」在修會中已過了銀慶，生命也將進入「知天命」的金色年代。但就在這時候他作了一件「一鳴驚人」的憾事。他一直以工作成就來肯定、支撐其消極的自我形象。在剛過進會銀慶的第二年（此時已四十九歲），他告訴長上要為大眾傳播工作興建一所大廈。雖然他和這方面的人士已有幾年的接觸（為他們講道理，作輔導神師等），但長上明白告訴他，不要涉及他們財物的事！這本是修會的一向作法（禁止會士涉及一切俗務），而當事人對建築、貸款等事，又是完全外行。長上再三勸阻，但孤行自以為沒問題，一定能順利完成。事後不到一年，他發現被人利用，上當受騙，弄得自己身負巨額債款，連利息也無法支付。雖然他開始東藏西躲，但很快就被逮捕。這不但毀滅了他的半生奉獻生活，更在其「知天命」之年，還得坐監受刑，憂慮著如何擺脫債務的糾纏。

當然此種情況不僅發生在修會團體裡，在一般的社會家庭中更是屢見不鮮，時有所聞。比如在賭「大家樂」或玩股票的那段狂熱時期裡，有不少已身為祖父母的長輩，仍會自作聰明而被牢牢扣住。財物損失可說還算小事，但為此而弄得精神崩潰或自殺，豈不更是千古遺憾。不過此種悲劇性事件，平常都不是「突然」發生的，而是其來有自，早已「孕育」在一個生命和心靈的成長過程中。

2. 死心塌地誠如神

一個不斷在積極成長的心靈，在此成年期所「形於外」的，不只是和諧喜樂，更有一種「生死如一」的人性光輝，一種難以描述的純、真、專、誠。在印度德蘭修女身上，我覺得和她接觸過的

人，都會感到此種「靈性之光」的溫暖與活力。她生命中有不少「死心塌地——至誠如神」的感人小故事（比如《比死更強》一書中所描述的）^⑭，下面的一件是筆者在我們的電視中偶然看到的。當時黎巴嫩正戰火瀰漫，德蘭姆姆要進入戰區將一些殘障兒童帶出來，為送往安全地方照顧。電視畫面上是她和一位聯合國負責人（或是一位美國官員）在談話，內容大致如下（這是好幾年前看到的，詳細情節已記不清楚了）。

德蘭姆姆：我要進去把孩子們帶出來。

負責官員：不行！我們無法保護妳的安全！

姆姆：明天會停火。

官員：停火？不可能停火！

姆姆：是的，明天會停火。

官員：現在戰爭激烈，彼此打得像瘋狂了一樣，明天絕對不會停火！

姆姆：是的，會停火，我祈禱了。

官員：（笑了起來）我也是個有信仰的人，我也祈禱，但是明天不會停火的。

接下去的電視畫面是德蘭姆姆抱著一個兒童送上娃娃車，安全地把他們帶了出來，因為第二天真的停火了。

可能有人會說，這是「奇蹟」性的事件，不會發生在我們的日常生活中，更不可將此種事件視為心靈成熟的特徵。但如果我們以生活「符合事實」為心靈成熟的特徵，那就不必太注意奇蹟或平凡了，不是嗎？其實我覺得，德蘭姆姆的心靈明辨是那麼符合真實，只是我們的「被矇蔽的心目」看不見就是了。此外在我們的生活接觸中，多少也會看到一兩個「心靈成熟」的實例吧。

「若愚」在戰亂中有過好幾次的生死經驗，最恐怖的一次是飛機轟炸。當地的天主堂和學校是那次轟炸的目標。飛機來時，若愚

正在一個草棚下誦念日課（該草棚離學校只有兩三百公尺）。那時的炸彈火力雖然比現在的小，但爆炸時也能把校門前的大石獅，飛送到馬路對面的院子裡。轟炸過後，我們學生都從地下防空室出來，大家仍是心有餘悸，不太講話。而若愚卻面帶微笑，安慰我們說：我在草棚裡看著飛機的轟炸和離去。像這樣「生死如一——死心塌地」的生命實例，你一看到就會「受用」一生，不是嗎？如果從心靈明辨來看，若愚的不慌不亂，決定留在草棚裡繼續祈禱，是否更「符合事實」的需要？反過來說，如果嚇得東奔西跑，是否更有生命的危險？在當時情況下，亂跑一定會更容易遭受飛機的掃射。

三、心靈明辨是一個成長過程

教會靈修傳承中，尤其是在「辨別神類的規則」^⑮的影響下，一般都會將此明辨視為一套方法或技巧。但從以上所說的一切來看，此種明辨更是心靈上的一個成長過程——對寫《辨別規則》的作者來說也是如此^⑯。在心靈的幼稚階段，當事人還「看不清」事物真相，沒有什麼規則、技巧能使他看得明白。就像幼真那樣的情況，只有成長過來（能逐漸自我肯定與欣賞）以後，才能「看」到自己 and 事物的真相。否則便會一直受到「醜小鴨」的成見（或假象）所左右，無法作出真正的明辨——「符合事實」地決定取捨。正如一個三四歲的兒童，面對漂亮的糖果和玩具，同時也告訴他讀書寫字的重要（將來會成為大人物等），如果要他「明辨」取捨，我們都知道他一定會雙手去抓糖果和玩具。為能真正「看清」讀書的重要，那還需要一段成長的時間。

此一成長過程既有其「天然」的連續性，所以其成長方向必須正確，而且是越早越好。如果方向偏差，其謬誤自然也是越久越嚴重。前面我們在疏樂和孤行二人身上所看到的，就是這「冰凍三尺

利、事盡其宜、物盡其用（也就是中庸所說的參贊天地的化育）。我們的古聖先賢對「人」的理想，就是這樣一個與天地萬物相「通」的人——更常用的說法是天人合一，比較奧妙的詞彙則稱之為「至誠如神」（見中庸第二十四章）。

總結以上所述，我們可以說，對人性心靈的真正成長，古今中外都有「光明喜樂」的同感，雖然表達方式很不相同。因為生命的充實圓融，本來就是光與喜樂。所以在成長過程，如果需要付出一些代價，那就不必常愁眉苦臉，「咬緊牙根」來突破困境，衝過難關。相反，這些代價或十字架，可在一念之間，以幽默輕鬆的心情，安然背起，欣然付出。其實，如果我們一旦悟到，真正成長必須付出代價，而「欣然」付出，一定會長得輕鬆順利，「悲然」付出，就必定活得痛苦，長得艱辛，那時我們就不難「明辨」取捨了。為使我們能在「心靈明辨」的成長過程中，更易於看到其輕鬆的一面，前面我們已用三副「鬼聯」來助興。在結束這些「獻曝」的分享之餘，再以一首小詩來「含笑而終」，或許可增添一分喜樂吧。

萬有本和諧，庸人偏自聰；

自聰活見鬼，急死猶莫名。

何日當頭棒，恍然悟至誠。

靜觀皆妙化，天心不言中。

四、附錄：明辨神類的歷史發展

看過了現代對「明辨神類」所作的整合努力之後，也許有人更想知道（尤其是從事靈修輔導的兄弟姐妹），此種明辨在教會靈修發展中又是怎樣的呢？如對此問題有一簡明而完整的了解，一定為自己的心靈充實和為協助他人的成長，都會有不少的便利與幫助。筆者正好於不久前寫了這樣一個「條目」，現在徵得《神學辭典》

隱修生活傳承使「辨別神類」逐漸系統化，清楚指出一些善神（天主或天使）與惡神魔鬼的「行動特徵」，教人如何「看出」魔鬼的詭計而不受害。傳下來的主要資料有本都的埃瓦格留（Evagrius Ponticus, +399）的《修煉》（Praktikos），若聖·賈先（J. Cassian, +435）的《神修講話》，和天梯的若聖（J. Klimakos-John Climacus, +649）的《天國階梯》（Scala Paradisi Ladder to Paradise）等。聖師納德（+1153）視辨別神類為一種神恩或德能；聖道茂（+1274）將辨別神類分為一般性的和神恩性的兩種，前者屬於智德，後者是特殊神恩—真正的「辨別神類」。此後有若聖·熱爾松（J. Gerson, +1429）和卡督先會士狄歐尼修（Dionysius the Carthusian +1471）分別編寫了《論辨別神類》，專門討論此問題，但其觀點均以聖師道茂為依歸。聖依納爵·羅耀拉（+1556）在其《神操》中留下兩組「辨別神類的規則」，對教會靈修有相當的影響。此後包納樞機（Cardinal J. Bona, +1674）和若翰·司加拉梅立（J.B. Scaramelli, +1752）又有專著《分辨神類》問世，將過去有關資料一併加以蒐集綜合，清楚列出善神與惡神的「行動特徵」—在人心靈中所產生的影響與結果，使人可「憑其果實而予以辨別」。近代靈修著作，比如若瑟·紀貝爾（J. De Guibert, +1942）在其《靈修神學》中，就引用了司加拉梅立所列舉的十七種特徵（六種是在理智方面，十一種在意志方面）。

梵二大公會議後，教會努力推行靈修生活革新，辨別神類也因而獲得廣泛的重視。專門文章與論著相繼出現，而其重點更是在生活實用方面。尤其值得注意的是，有人從心理方面來探討此問題，比如磊思·盧拉神父（L.M. Rulla）在其《分辨神類與基督人學》（Gregorianum, 59 1978）一文中，清楚指出一般的心理困難和生活中的「偏見」，都能影響甚或左右人的整個分辨過程（其心理

過程是：由外在的經驗感受而進入對事物的了解，再加上內在的反省與價值審斷，最後負責決定而採取行動，這些心理活動都會受到人的內在衝突與無意識心境的影響甚或左右，其中也包括一些不正確的「理所當然」在內。這些心理困難（尤其是情緒不穩定和人格不成熟），如能獲得疏導與解除，分辨的良好基礎已盡在其中了。用一句古老的理學語言來說，那就是「無欲則靜虛動直；靜虛則明，明則通」（周子通書第二十）。

附註：

- ① Cf. Dictionnaire de Spiritualité, Vol. III, Col. 1222-1282, "Discernement des Esprits" 或 Edward MALATESTA, S.J. (Ed.), "Discernment of Spirits", transl. by Innocentia Richards, Collegeville, Liturgical Press, 1970
- ② 參閱高士傑〈辨別神類簡史〉，神學論集42，1979年冬，頁485-495。胡國禎編譯，〈神操中分辨神類規則的結構〉，同上，頁501-522。
- ③ Cf. Luigi M. RULLA, S.J., "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology", in "Ignatian Spirituality—Four Essays", CIS, Rome, 1979, pp.25-60; the same in "Gregorianum" 59, Rome, 1978, pp.537-569.
- ④ Joseph de GUIBERT, "The Theology of Spiritual Life", London: Sheed Ward, 1956
- ⑤ 同上，pp.137-138, The Principal Signs of Good and Bad Spirits Scaramelli in his Discernimento degli Spiriti (1753), Chapters 6-9, gives the traditional rules in a short and complete form. We shall give here the signs garnered by him from the works of predecessors. (The numbers refer to the sections of his book in which he explains each.)

*Characteristics of
a Good Spirit*

- (1) True (61)
- (2) Not concerned with
useless affairs (63)
- (3) Illumines the intellect
(although the imagination
remains in darkness) (65)
- (4) Docility of intellect (67)
- (5) Discretion (69)
- (6) Humble thoughts (71)

*Characteristics of
a Bad Spirit*

In the Intellect

- Fale (75)
- Futile, useless, vain
preoccupations (78)
- Darkness, or deceptive light, in
the imagination (79)
- Obstinacy of opinion (81)
- Exaggerations, excesses (84)
- Pride, vanity (91)

In the Will

- (1) Interior peace (94)
 - (2) True, efficacious humility
(96)
 - (3) Trust in God, distrust of
self (102)
 - (4) Flexible will (ease in
opening the heart to God
or director) (104)
 - (5) Right intention in action
(100)
 - * (6) Patience in pains of mind
and body (108)
 - (7) Interior mortification
(112)
 - (8) Simplicity, sincerity (115)
 - (9) Liberty of spirit (116)
 - (10) Zeal for the imitation of
- Perturbation, disquiet (121)
- Pride, or false humility (humble
in words only) (123)
- Presumption of despair (127)
- Obstinacy, hardness of heart, un
due reticence with God or
director (130)
- Devious intention (135)
- Impatience with trials (138)
- Rebellion of the passions (141)
- Duplicity, dissimulation (144)
- Soul bound by earthly ties (145)
- Estrangement from Christ (146)

Christ(118)

(11)Charity that is meek,
kindly, self-forgetful
(119)

False,bitter,pharisaical zeal
(147)

- ⑥ 參閱拙文〈心理成熟與成熟的信仰〉，見《白首共此心》，光啓出版社，1988再版，73-80頁。
- ⑦ 馬斯洛著，劉千美譯，《自我實現與人格成熟—存有心理學探微》，光啓出版社，1988，其中列舉有關人格成熟的特徵，如31-32頁；55-56頁；209-210頁等。
- ⑧ 參閱拙文〈靈修輔導管見〉；神學論集44，1980年夏；〈試從經書看靈心成長〉，神學論集85，1990年秋；〈心廣體壯自圓融〉（見《白首共此心》第十二講）等。
- ⑨ 參閱〈悟與靈修成長〉，神學論集70，1987年冬，509-511頁。
- ⑩ 參閱《人性的開拓》，梅爾茲著，朱森榮等譯，桂冠，1985年十一版。Cf. Paul ADAMS, "The New Self-hypnosis", Parker, N.Y. 1970 (3rd ed.)
- ⑪ 參閱《發展心理學》；"Identity—Youth and Crisis", by E.H. Erikson, New York: Norton, 1968, etc.
- ⑫ 參閱〈分辨神類與基督人學〉，見注③。
- ⑬ Cf. Erik H. ERIKSON, "Identity—Youth and crisis", New York: Norton 1968, pp.94; 139-141
- ⑭ 參閱《比死更強》，傅文輝譯，光啓，1978年再版，89-94頁。
- ⑮ 候景文譯《神操—通俗譯本》，光啓，1979年，149-158頁。
- ⑯ 參閱〈依納爵—分辨者〉，神學論集90，1991年冬，531-546頁。

主要參考書目：

- ① 陳文裕著，天主教基本靈修學，輔大神學叢書之廿三，台北：光啓出版社，1988年，111-124頁。
- ② 歐邁安著，蔡秉正譯，靈修神學，香港：生命意義出版社，1989年 372-394頁。

- ③ 高士傑，「聖經中的辨別神類」；「辨別神類簡史」，神學論集，42期，1980年1月，477-483頁；485-495頁。
- ④ 詹德隆，分辨神類的實行，神學論集，45期，1980年10月，413-428頁。
- ⑤ Michael Kyne著，嚴任吉譯，分辨神類與基督徒的成長，神學論集，42期，1980年1月，533-540頁。
- ⑥ Michael J. Buckley著，胡國楨編譯，神操中分辨神類規則的結構，神學論集，42期，1980年1月，501-522頁。
- ⑦ Luigi M. Rulla, "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology", *Gregorianum* 59 (1978), pp.537-569.
- ⑧ William A. Barry, "Ignatius of Loyola's Discernment of Spirits", *Human Development* 11 / 3, Fall 1990, pp.5-11.
- ⑨ Michael J. O'sullivan, "Trust Your Feelings, but Use Your Head: Discernment and the Psychology of Decision Making", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 22 / 4, Sept.1990, pp.1-41.

積極非暴力行動的真福精神

何麗霞

序言

近半個世紀以來，積極非暴力行動(Active Non-Violence)為弱勢團體對不公平的、侵略性的體制，提供了前所未有的抗爭方法，以這種不用暴力的革命性力量喚醒世界對人權的重視。近有1989的中國大陸天安門民運、1986菲律賓不流血革命，遠有1947印度獨立，及60年代美國黑人民權運動。每個運動無不波瀾壯闊，震撼人心。受壓迫者化憤怒為仁愛，化仇視為寬恕，與壓迫者交談，為人類大家庭的修和努力。雖然抗爭的對象是罪惡性的結構，但非暴力絕對反對以暴易暴。誠如教宗若望保祿二世於1988年9月19日在賴索托對年輕人的講話中所表示的：選擇非暴力方法，就是從仁愛中作出一個勇敢的抉擇，這抉擇包括了對人權的積極保護，以及對公義與和諧發展的強力承擔①。

當我們使用「非暴力」一詞時，我們只不過在暴力之前加上「非」字，並無法傳達這行動內在的一種富建設性力量的意識。非暴力一詞，是由甘地慣用之字A-himsa翻譯過來，意即不用一種毀滅對方的力量，不用暴力方法去抗爭。我們既然摒棄暴力手段作為對抗方法，就得以另一種力量替代它。對於甘地來說，這力量就是：Satyagraha，即真理的力量。遺憾的是，這正義力量的意念未能在「非暴力」三個字上反映出來。

在暴力行動的抗爭中，人們在所犯的不公義行徑中，辨別出敵方來，甚至為了戰勝這不公義現象而把後者殺掉。但在積極非暴力

行動裡，我們把作惡者與他們的惡行分開來，反而從各種不同的角度去觀察和分析「惡行」所引起的不公義現象，以不合作的態度或戰略，戰勝不公義現象，使它無法生存。但與此同時，我們也要著手去改變那些要對不公義現象負責的人的態度。積極非暴力行動不單要解放受壓迫者，更要解放壓迫他人者，藉著改變思想中的惡和建立新的處事態度，不公義現象得以真正改善，並使修和成爲事實。

美國黑人民權領袖馬丁·路德·金（King, Martin Luther, Jr.）就積極推動非暴力行動，他曾這樣說：「基督提供了精神，而甘地則說明了運用這精神的方法。」^②本文嘗試從甘地在南非及印度推行的抗爭運動中，一窺積極非暴力行動的發軔，並透過對甘地思想的淺探，與積極非暴力思想近年的發展，進一步探索非暴力主義的聖經根據，最後，簡單報告港台兩地教會如何回應非暴力主義的號召，實踐「以窮人爲優先」的教會觀。

甘地如何推動積極非暴力運動

（一）抵制南非不合理的人頭稅和不公平的婚姻法

甘地於1891在英國考取了律師資格，便返回印度準備執業，但因留學英國的關係，使他一方面不熟悉印度本土的法律，一方面又不習慣殖民地的種族歧視。多方碰壁後，適逢南非印度僑民邀請他前去幫忙一件訴訟的案子，甘地其時亦渴望轉換環境，便答應了。未料如此一去，前前後後在南非服務了二十年，成爲南非印僑的領袖。

甘地於1913發動大規模的非暴力行動，抵制南非之不合理的人頭稅和不公平的婚姻法^③。在這次運動中，甘地曾因拒絕服從政府而三次被捕，一次被判入獄，而參與整個運動的人民最後竟達六萬人以上。在甘地的指導和感召之下，非暴力的抵抗行動發展得井井

有條；所有參與者（除了極少數外），雖遭受殘酷的肉體攻擊和被捕在礦坑中坐牢，但仍能遵守非暴力的原則。在運動初開始時，南非政府尚不能見到其威力，但不久非暴力運動的呼聲喚醒了整個南非印僑社會，連當時任印度總督的英人亦受感動，並發表聲明公開譴責南非當局之所為。最後南非當局也終於屈服了。

(二) 印度本土首次的Ahimsa Satyagraha

在第一次世界大戰時，英國為徵印人入伍，支持其軍力，答允戰後讓印人自治。但英國戰勝後，並未履行諾言。印度的英政府更於1919頒佈羅拉德法案，授以警察特權，可任意逮捕官方懷疑分子，不經公開審判，長期監禁。此法一頒，全國嘩然，甘地隨即週旋於政府與民間，到處陳情、演說，但政府一意孤行。既然溝通無效，甘地開始策劃一連串的非暴力行動，包括召開印度教徒及回教徒聯合的民衆大會、全國總罷工、禁食祈禱等。

當行動正進行得如火如荼之際，警察逮捕了甘地，此舉引起民衆的騷動及不安，和平集會演變成暴亂，多名警察被殺。甘地後來召開民衆大會，公開懺悔，絕食三天，他號召人民同樣絕食，並希望凡參與暴動的人們都應該懺悔他們的罪過。甘地堅定地表示，希望所有參與非暴力的同志，爲了貫徹實行Satyagraha，都甘願摒棄暴力，並準備因此而受苦，否則運動必不能推行。爾後，非暴力運動暫時停止，甘地加緊訓練運動領袖，去教導民衆非暴力抵抗運動的認識，又主編報紙，以爲宣傳。

(三) 非暴力運動是人心的試鍊——食鹽長征

1930印度人民長期面對英政府的苛政，實在苦不堪言，他們決定放棄有名無實的自治，要爭取完全獨立。甘地秉持相信敵人的原則，先向英國提出十一個條件，包括減低土地稅、廢除鹽稅、減少軍隊費用、採取保護關稅、釋放政治犯等等，若英國能作實際讓步，就不推行「拒絕服從」行動。但英人態度強硬，毫無協商餘

地，甘地遂以破壞鹽法為始，發起抗爭運動。

甘地在報章發表非暴力運動的紀律，規定非暴力主義者不得對任何人發怒，並須忍受對方的發怒，忍受攻擊，禁止報復，不得傷害對方，有時甚至需要冒生命危險保護敵人等等。甘地選擇了一批與他一起以非暴力精神生活了十五年的同志，作為食鹽長征的領導，他們可以給大家一種好榜樣，遵守紀律，決不採取暴行。

行動的開始，甘地率領同志步行二十四日至海邊，到達後，絕食祈禱，翌晨到海邊沐浴，然後，甘地彎身撿起了一些鹽，於是禁止人民海邊自由採鹽的鹽法，被甘地破壞了。甘地這個舉動是一個革命性的信號，全國正盼望著這個信號，此後，全印度各鄉村各城鎮皆自動起來煮鹽，革命掀動每個鄉村，入獄者累累。

甘地雖然被捕，但印度全體人民的拒絕合作行動並未停止，各國罷工、罷市，各大城市舉行民衆大會。後來行動升級為搶奪鹽倉。各城鄉搶奪鹽倉的隊伍，都事前通知鹽倉，進行時，隊伍井然有序，雖然在警察的機關槍掃射下，大家依然表現出一種和平的勇氣。最後英政府終於讓步，與甘地達成協議，規定民衆停止不合作運動，及一切有組織之不遵守法律運動（但宣傳獨立，仍允許繼續進行）。政府方面，實行釋放政治犯，准許海邊人民自由製造食鹽，並自由買賣。至此，反抗鹽法行動，總算得到完全的成功。

甘地非暴力思想的源起——山中聖訓

透過前面三個分別在南非及印度的非暴力具體例子，可看出非暴力主義的絕對要求；絕對的尊重人的價值，必要時甚至犧牲自我；絕對的相信人，甚至是曾經使詐的敵對者；絕對的唾棄暴力，堅信人類大家庭中的和平仁愛。究竟甘地是如何孕育這個既單純又深邃的思想呢？

早在1888年，即甘地在英國留學的第二年，他認識了兩位神學

家，他們邀請甘地一起研讀《薄伽梵歌》④，又贈他阿諾爾德所著《亞洲之光》⑤。此二書對甘地有莫大的裨益，尤其在他悲苦時，成為他強力的支援者。後來甘地又認識另一個基督教徒，他介紹甘地閱讀聖經。

在甘地的自敘傳《我對真理的經歷》中，曾提到：新約全書使我發生一種異樣的印象，尤其是「山中聖訓」使我深深地受到感動……讀到這樣的章節：「我告訴你們不要反抗那個虐待你們的人，相反地，若使有人打你的右頰，把另一頰面呈給他。若使有人欲控訴你，想拿你的袍子，把你的外套都放棄了吧。」叫我看了為之狂喜……我的未成熟的理知嘗試把《薄伽梵歌》、《亞洲之光》及《山中聖訓》三種訓誡混雜在一起⑥。此後，甘地認為宗教最高的形式就是不抵抗的觀念。

甘地最初引用「堅持真理」Satyagraha這個名詞，是在南非，作用在區別當時盛行的消極抵抗主義。堅持真理是自己必須忍耐受苦，不得加暴力於敵人。消極抵抗，是弱者行為，在敵人未解除武裝前，自己先解除武裝；但堅持真理者是自動禁止使用一切暴力。甘地曾說愛的定律，便是真理的定律，真理好像一枚銅元，一面印著真理，一面印著愛。也就是說甘地堅持真理——愛，寧願自己忍受一切痛苦，那不正是山中聖訓，耶穌宣講的天國新法律！「你們一向聽說過：『你應愛你的近人，恨你的仇人！』我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱。」（瑪六43）

在耶穌親自教給我們的主禱文中，有這樣的祈求：寬恕我們的罪債，猶如我們也寬恕得罪我們的人（瑪六12）。關於這一條耶穌特別說：「因為你們若寬恕別人的過犯，你們的父也必寬免你們的；但你們若不寬免別人的，你們的父也必不寬免你們的過犯。」（瑪六14—15）在此經文中，可見人與人之間的關係直接影響人與神的關係，而且應注意，修和的動機不是交換條件，而是因為上主

愛了我們，我們也應該彼此相愛。甘地相信寬恕勝過處罰，但是寬恕要在有力量處罰而不處罰的情形下，才是真正的寬恕，這無疑是耶穌宣講中寬恕之道的具體表現。

耶穌在山中聖訓指出進天國者應有的胸襟：「你們不要判斷人，免得你們受判斷……先從你眼中取出大樑，然後你才看得清楚，取出你兄弟眼中的木屑。」（瑪七1，5）尋找真理的人必須具有高遠的眼界，闊廣的心胸，深信人是天主的肖像，肯定人的價值，排除對不同階級、觀念的成見。在這方面亦可見甘地受山中聖訓的影響。有人認為堅持真理，只有少數有修養的人可以實行，大多數的群眾，是不能實行的。甘地卻肯定，只要大家明瞭堅持真理的原則，和具備自我犧牲的精神，任何人都能實行。

從甘地思想中不難發現新約的言論，特別是山中聖訓對他的影響。但積極非暴力的神學思想真正發展，卻是近五十年一些屬於基督宗教的和平組織的貢獻。

積極非暴力的真福精神在基督宗教內

在第一次世界大戰時，國際修和促進會⑦成立，這是本世紀基督徒首次組織起來的聯合會，他們追隨基督，不但拒絕使用暴力來戰勝不公義及解決衝突，同時更重新發現上主的非暴力主義的創造力。

在兩次大戰之間也出現了一些其他的和平運動，包括德國道明會會士斯特拉曼神父⑧的德國天主教徒和平聯盟，以及後期的基督和平會，這是法德兩國寬恕與修和的成果。在二次大戰後，天主教會和普世教會協進會（WCC）開始推動耶穌基督非暴力主義的神學思想。在第二屆梵蒂岡大公會議期間，這些力量都凝聚起來，梵二憲章中的《喜樂與盼望》就是努力的成果。

透過不同教派的交談⑨，及各國神學家的研究，今日各地研習

積極非暴力運動的團體多以聖經的根據，來瞭解積極非暴力精神，以下僅簡單的略為介紹¹⁰。

甲、在舊約裡的根源

(一)人是天主的肖像

就是三位一體的天主，是共融相交的天主，三位在一種獻出自己、無窮無盡的愛中合而為一。祂創造了我們，要我們像祂，要我們男男女女、不同民族、不同種族在完全平等下，合成一個共同相交的群體。祂想與我們共同分享那富有喜樂、和平、創造力的生命，以及那來自三位一體上主的愛。

(二)決裂

後來我們令這種愛的關係決裂了，因為我們很想擁有上主的特質，很想變成天主。於是原先的決裂，衍生出各式各樣的決裂，衍生出一切不公義的事。

(三)上主的非暴力反應

對於人類的叛逆行徑，上主並沒有以暴易暴，祂以一種愛的表現來回應，就是祂那使人得釋放、天人修和的救贖大計，藉此要重新締造原先的和諧關係，即全人類彼此之間以及人類與上主之間那充滿公義與和平的生命。為了達到這個目標，上主揀選了一個清貧簡樸的民族，在他們的歷史裡，播下最先的種子。

(四)「厄瑪奴耳」

為了使這民族可以回應上主的要求，上主透過不同的見證人和先知指引以色列民族。最後，祂更啓示自己是一位與他們同在的主，是「厄瑪奴耳」。祂承諾若祂的子民接受挑戰，踏上那條使人得到釋放（內在和外）的道路，祂必將祂的力量賜給他們，祂的忠誠永不改變。正因如此，天人之間確立了一種深厚的忠信關係，使信祂的人在執行使命時，能克服他們的恐懼。

(五)以色列和平觀的四大支柱

● 必須敬拜惟一的天主：單要敬拜祂，祂是公義和慈愛的上主。圍繞以色列的外邦人，都是將權勢、財富、兵力當作精神偶像來敬拜。對於昔日的以色列民族，不去敬拜這些假神，實在是很大的挑戰。

● 生命是神聖的：「不可殺人」，必須尊重人的性命。外邦人常以嬰孩來獻祭，希望藉此平息神怒，討好神明。但對於以民，生命是神聖的：流人的血是最嚴重的罪。

● 有堅定而恆久的承擔決心，務要尊重人的權利：打從起初，上主就是看顧軟弱者的上主，看顧孤兒寡婦、異鄉客旅的上主。祂要叫一切的人生活得有尊嚴，要人致力尊重社會裡邊緣人的權利（這一點歷來先知都說得很清楚）。

● 經濟上和社會上的公義：全地都是上主的，祂的願望是想全地為所有人效力，供給所有人的需要，而非少數的人。以色列人的喜年就是向上主感恩、寬恕別人、同人修好，重新分配財物。這樣歡慶，就是表示接受在經濟上和社會上奉行公義。

我們可以在出谷紀和肋未紀找到上述四大支柱。按照這種和平觀的要求，以色列民族必須在日常生活裡切切實實地愛人如己。

(六) 懼怕與信心

懼怕是原先決裂帶來的後果，人類彼此之間，及人類與天主之間相愛的融洽關係決裂，使人陷入孤立的景況，令我們缺乏安全感，並產生諸多畏懼。耶穌曾強調：為了實踐博愛的目標，我們必須克服懼怕。

如果我們繼續獨力奮鬥，只靠自己的力量，我們必會產生一種需要，一味想「擁有」，想博取別人好感，想得到別人尊敬，藉以壯大怯懦的自我。

上主把關乎生死存亡的抉擇擺在我們面前，亦是和平與暴力的抉擇。耶穌在「山中聖訓」講論不用暴力的愛之前，先讓我們認識

到必須對愛我們的上主有絕對的信心，否則我們便會像被囚的人一般，繼續受困於懼怕、慾望、防衛、喪亡的漩渦中。

乙、符合福音真理的非暴力之道

對人要絕對尊重，我們相信上主創造了全人類，但卻可能忘記每一個個別的人，都是由上主創造的。縱然今天地球有五十億人口，上主認識我們每一個，可以給我們逐一點名。另一方面，我們相信基督已救贖了我們，然而常忘記祂救贖了全人類，包括各邦國、各種族、各階級的人。基於這兩點真理，我們應該絕對尊重所有的人，就算他們不尊重自己，我們也當尊重他們，因為我們仿效上主對人的尊重去尊重他們，便可幫助他們重獲做人的尊嚴。

這教訓可歸結為三大步驟。

(一)對仇人要以愛相待

在「慈善的撒瑪黎雅人」比喻中，耶穌給我們重溫舊約中愛近人的誡命，但耶穌特意不以一個慈善的猶太人作譬喻。祂反而選了一個仇敵、一個對頭來扮演我們的近人。由此，耶穌開啓了新的教訓。

耶穌曾說：「你們一向聽說過：『以眼還眼，以牙還牙。』我卻對你們說；『不要抵抗惡人。』」接著祂更明白地說：「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。」（瑪五39）耶穌也許沒有真正的把另一邊面頰轉過去，但祂卻已經把整個身體給人鞭打，把雙腳兩手給人釘穿。「把另一邊面頰轉過去」這句話，基本上是想喚起一個對人類毫不尊重的人的良知，希望他的信念可以改變過來，明白和接受真理的光。

耶穌繼續循著如此積極的方向說下去，祂說：「那願與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。」（瑪五40-41）保祿書信也有表達這種全然以德報怨的意思，他說：「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越豐

富。」

事實上，直至基督的時代為止，我們可以說，全世界都是一分為二的。一方是朋友，另一方是仇敵。然而耶穌基督來了，把人類的良心向地球各個領域敞開，再也沒有仇敵和朋友之分了，祇有一個全人類的大家庭。

(二)獻出吾主所表現的愛

耶穌向我們吐露了祂的祕密：「人若為自己所愛的人捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」（若十五13）祂叫我們連仇敵也要愛，要我們用三位一體的主的愛情去愛，就是父、子、聖神彼此之間相互交流的愛。我們也許會覺得這是不可能的，耶穌也說：「這是不可能的。」但是祂還說：「然而我在天上的父，為祂來說，是沒有不可能的。憑著我的恩佑，你們甚麼都能做，並且還要作比我這些更大的事。」

誠然只有基督能夠活出這種不用暴力的愛。倘若我們相信，倘若我們委身，基督便可以藉著我們活出這種愛。

(三)犯姦淫時被捉的婦人（若八1-12）

讓我們以若望福音第八章憐憫淫婦的故事，看看昔日耶穌是如何實行這種愛。

法利塞人和經師為了試探耶穌，帶來一個犯姦淫時被捉住的婦人，並說：「梅瑟的法律命令我們該用石頭砸死她。那麼，以你和你的愛，你打算怎麼辦呢？」耶穌曉得陷於這種暴力和煽動意味瀰漫的環境裡，扭轉乾坤絕不是易事。於是為了鍛煉他們學習靜默和反省，耶穌沒有說話，彎下身子。群眾看不見祂，便要把祂尋找出來，說：「祂在幹什麼？祂到那裡去了？」福音書的作者告訴我們，祂當時在用手指頭在地上畫字，我們不知道祂畫了什麼字，但我們確實相信是真理。在群眾再三追問下，耶穌才慢慢地說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷。」接著，為了重新鍛煉他們學習

靜默和反省，祂再次彎下身，又在地上寫起字來。聖史告訴我們，這些想用暴力的人一個一個的溜走了，心裡都大感不安。耶穌只行了一件事，就是說真理。祂彰顯了公義，要記得單一個人是無法犯姦淫的，我們當中必然有一個牽涉其中。所有人同樣要對罪負責任。

最後剩下耶穌與那婦人，耶穌溫柔地望著那婦人說：「他們沒有定你的罪嗎？我也不定你的罪了。」但耶穌並不是如此輕描淡寫就了事，耶穌愛她，準備為她死在十字架上，一如為其他人奉獻自己的生命作贖價一樣。然後耶穌對她說：「從今以後，不要再犯罪了。」這是多麼溫柔的說話，直叩人心。

綜合以上非暴力在聖經的根據，可以發現這是上主的方法：說出真理，譴責不公義，叩打沉睡的良心。站在整個福音上下文的角度，這只是第一步，第二步是拒絕與不公義、暴力同流合污。第三步是作好準備，隨時付上代價。

非暴力的苗圃——今日中華教會

阿基米德曾這樣說：「給我一根槓杆和一個支點，我就能移動整個世界。」甘地為我們提供了槓杆，而耶穌基督就是支點，作為中國教會的一份子，我們該如何在自己的土地上活出非暴力的精神呢？

在台灣教會來說，積極非暴力運動還是萌芽階段。鑑於歷史的背景，天主教會過去四十年對本土政治、經濟結構中的敗壞勢力，並沒有果敢地提出先知性的立場。近幾年來，隨著解嚴，廢止黨禁、報禁，整個社會頓時不平之聲四起。基督徒個人與團體是屬於自己的國家的，透過反省與批判，我們確認對土地、人民與文化的忠誠，便是福音精神的見證。為回應這個時代的徵兆，「天主教友人權小組」正式於1989成立^①。數年間曾舉辦外籍神父從事勞工

服務問題面面觀座談會、河北油通教難簽名運動、為天安門事件祈禱活動、「正義·修和·二二八」系列活動及多場學術演講，針對台灣的政治、社會、教育、文化、環境、法律等課題，邀請學者專家及投身社會運動的人士與社會大眾分享他們的經驗，喚醒大眾對社會公義的責任感¹²。

1991中國主教團社會發展委員會在台灣舉辦了首次的「積極非暴力行動」講習會，面對積極非暴力行動——既有豐富內在精神，又有精確的外在策劃步驟，短短三天的研習會為初次接觸非暴力思想的人，只是一個認識的開始而已。不過可以肯定的是，面對暴力事件日增及乖戾之氣瀰漫的台灣社會，推動這種以基督精神為出發點的非暴力行為，該是台灣教會的責任。

在香港，社會關懷是很多天主教團體主要的服務方向，如天主教正義和平委員會、公教教研中心、新天地關社運動等。以正義和平委員會為例，他們分培育組、人權組、社會政策組、勞工組，工作範圍包括推動堂區關社小組，舉辦社會意識培訓課程，針對個別事件發動集會、遊行及簽名行動，深入分析社會現象，回應立法局的政策等等。此外，公教教研中心亦曾舉辦非暴力講習會及亞太區國際基督和平協商會議，此會議後，基督和平運動在香港成立亞太區支部，決定推行非暴力計劃。

結論

積極非暴力精神是基督徒理想的內容，是基督絕對的要求。作為一個基督徒，我們在聖神的光照下，認出啓示中的天主，在信仰與悔改中，加入基督事件，成為教會一員，因此我們必須承受生活的考驗，內在態度徹底改變，離開固有的安全感，信賴天主的照顧，無條件的泛愛眾人，無條件的為愛付出一切，實踐寬恕與犧牲，跟隨耶穌到底，至死不渝。

積極非暴力不只是一種針對社會不公義現象的抗爭行動，協商、靜坐、遊行、罷工、絕食等等都是方法，目的是要懷著信心和勇氣，重修人與人之間、天主與人之間和諧的關係，友愛的關係。因此可以說實踐積極非暴力行動，就是回應基督的絕對要求。

註譯：

- ① 桑恩與希爾德加德·敦施一邁，《福音與和平抗爭》，國際修和促進會，香港，1992。
- ② 譯自世界百科全書。
- ③ 1912年間南非政府有要求每個印度人繳三磅人頭稅的法案。另外，依當時南非的婚姻法，無論是印度教徒或回教徒，都應依照基督教的儀式並在婚姻註冊處登記，結婚才被認為合法。
- ④ 薄伽梵歌（Bhagavadgita）印度教經典，是印度史詩《摩訶婆羅多》第六篇的一部分，其體裁是武士阿周那王子與為他驅車的友人黑天（毗濕奴大神的化身）對話。對話發生在般度族和俱盧族兩軍相對的戰場上。阿周那王子見敵陣中有他許多親友而猶豫不決。他想放下武器而任人殺戮，也許比進行這場正義而殘酷的戰爭要好。黑天向他指出：忠於神而不考慮個人勝敗得失，冷靜地履行天職，才更為高尚，於是阿周那王子重新以武士的職責為念，決心作戰。
- ⑤ 阿諾爾德（Arnold, Sir Edwin, 1832—1904）英國詩人和學者，以史詩《亞洲之光》（1879）聞名，該詩以精美的語言敘述了釋迦牟尼的生平和學說。
- ⑥ 安德魯編著，若谷譯，《我對真理的經歷——甘地自敘傳》，台北，青年出版社，1969，頁53。
- ⑦ 國際修和促進會（The Fellowship of Reconciliation）1914於英國成立。
- ⑧ 斯特拉曼F. Stratmann著作包括：The Church and War, New York 1928；War and Christianity Today, Westminster, Md. 1956。
- ⑨ 1958在東歐舉行由東西方國家的天主教教會、基督教教會、東正教教會

何謂神修指導

胡淑琴

導言

以基督信仰為基礎的神修指導起源於教會初期的隱修制度，隱修士由於獨居而深感神修指導的必要性，這傳統在後來的隱修院內持續。十二至十五世紀，由於平信徒的神恩運動興起，神修指導逐漸在修道院之外日顯其重要性，十七世紀是神修指導的黃金時代^①。不過在特利騰大公會議之後，羅馬教會內接受神修指導的人數雖然增加了，但在範圍上則較狹隘，除少數著名的神師之外，一般流於僵化和虔誠主義，與聖經和禮儀的上下文脫離。神修指導受到種種原因的影響而漸失其影響力，亦逐漸被忽視，直到梵Ⅱ時期，聖神在教會內推動革新，神修指導才再度受到重視。在這二、三十年間，不少羅馬天主教和英國聖公會的學者研究這主題，其反省已不僅限於實用層面，亦從現代的角度重新評估神修指導的本質與任務，與神學和人文科學的關係，在教會神恩復興中的角色，在基督徒人性和信仰培育上的貢獻，在今日牧靈中的地位等等。

本文嚐試對神修指導作一綜合性的介紹，全文分五大部分：

I、詞彙的澄清、定義和目標

II、神修指導中的三位主體：聖神、神師和受指導者

III、神修指導的方式

VI、神修指導在牧靈職務中的地位

V、神修指導在未來的展望

結語

偶爾在引文中亦會出現後者。

(二) 定義與目標

神修指導是為協助天人關係的建立與成長，其廣義的解釋包括教會的宣講、禮儀、聖事生活、閱讀聖經和聖書，其他熱心善工等等，對象為所有的信友。然而傳統上把「神修指導」用在一對一的個別指導上，本文以此為主。目前有學者很重視團體性的神修指導，這在第三部分將稍作發揮。

神修指導的定義與目標因著學者不同的人觀及著重的幅度而有所差異。Liebert搜集相關定義，按照其著重目標或著重分辨過程區分為兩類，前者具代表性的：神修指導是對聖神祈禱性的答覆（Townsend），一位協助另一位邁向神修成熟（Schneiders, Studzinski），分辨一個人的神修方向，方向確定後加以持續（Van kaam, Jones），對天主聖愛的吸引一種更全心的答覆（Fleming），在信望愛的生活中心獲致更大的成熟度（Wright）。至於著重分辨過程的John Wright，視神修指導是在將經驗客觀化和分辨其意義的這兩範圍內提供協助。Gerald May則認為是協助另一位分辨、尋找並選擇合適的方向前進，以答覆所感受到的引領與指示^⑥。

從神修指導的本質而言亦有三派不同的看法^⑦。Barry and Connolly把神修指導定義為「協助一個人與天主直接的關係」^⑧，其焦點集中在宗教經驗，尤其是祈禱的經驗上，目標是協助一個人與天主之間間格性的交談，答覆天主，在與天主親密的關係上成長，並將這種關係生活出來。他們在指導上很重視神類的分辨，但與日常生活較不直接有關。

Merton, Nouwen和Leech等學者亦以祈禱為神修指導的重點，但已將全部生活涵蓋在祈禱內。Merton認為神修指導的目的是「深入一個人的表層生活，到達他面對世界之慣常態度的更深

處，牽引出他內在的精神自由，他最深處的真實性，亦即我們所謂的，在他靈魂內的基督的肖像」⑨。Nouwen認為神修指導「包括協助分辨聖神在我們生活中的推動，協助在困難中仍服從這些推動，在生活中給予支持，為能做出忠於信仰所要求的決定」⑩。

另有一派的學者則認為神修指導不應只侷限在宗教領域，而須包括全人和整體的生活。Wulf指出其四項任務：認識自我、接納自我、從自我執著中解脫、尋找到天主真正的旨意⑪。Laplace把神修指導定義為「一個人給予另一個人幫助，使他在信仰內逐漸成為他自己」，目標在於教導人自由，辨別神類，對事件的認知，個人的交往，以及對天主所賜的各種恩寵表示尊重的態度⑫。Liebert從人學上肯定人是被仁慈的天主所造，蒙受天主召喚，在特定時空、關係和種種制約中生活，神修指導的目標是持續地深入實現人之所以為人的意義。她為避免昔日神修指導二元及私人化的傾向，認為「基督徒的神修指導是植基於教會牧靈職務上的一種人際協助關係。在這關係內，一位基督徒協助另一位在基督信仰團體的氛圍內發現並生活出他或她最深的價值與生活目標，以答覆天主的主動和聖經的誠命」⑬。

綜觀上述不同的定義與目標，我個人較認同第二派Merton和Leech等學者的看法。他們顧及基督徒不斷在罪與恩寵中奮鬥的歷史過程，亦同時正視人有限的受造本質及為天主肖像的最深事實。其目標不僅協助人發展內在的自由，成為他自己，且更進一步在聖神內基督化，彰顯在人性內的基督面貌。在實際層面，神修指導若太侷限於狹義的宗教經驗，易與日常生活脫節；但若太廣泛地交談生活的各層面，有時會忽略對祈禱內涵和宗教經驗的深入。以祈禱為主的神修交談，同時將生活納入祈禱範圍，有助於確立神修指導的目標，培養在生活中超性的默觀態度，並藉著宗教經驗的深入而不斷向天主開放和皈依。

II、神修指導中的三位主體

神修指導與一般倫理或心理諮詢有別。後者之有效主體是輔導者與受輔者，其關係較具中立的客觀性，目的在協助受輔者做較好品質的倫理決定，或在心理上獲致較大的一致性與成熟度。在時間方面較不具連續性，問題一旦解決，輔導關係亦中止。然而神修指導的目的是為協助天人關係的建立和成長，時間的持續性是其特徵之一，有效主體是天主聖神和尋求指導者雙方，神師是為協助前兩者之間的關係。在這部分將簡單探討這三位主體，並略談其關係。

(一) 聖神

基督徒只有一位導師——基督。聖神之所以被稱為神修生活的導師，因為祂與唯一的導師基督有關，教導我們內在地認識降生成人的天主子耶穌基督，和祂所啓示的救恩真理^⑭。人在聖神內才能接近天主，分享基督的子格，呼喊天主的為「阿爸，父啊」，認識自己之「所是」。聖神亦是護慰者，在聖神內我們才敢面對並接納自我最深的限度、貧乏與罪惡，同時深信自己滿被聖三恩寵的事實。

Edwards對聖神——聖父的最高恩賜——有一段生動的描述：「聖神猶如風，……『風隨意向那裡吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從裡來，往那裡去……』」（若三：8）……我們是與那不可控制的奧秘來往，我們無法用一種固定的指引和進度加以掌握，聖神遠超越這一切。如果聖神願意，我們內在的神也準備妥當，則如禪語所言，從一塊石頭亦能見性，……另一方面，若我們有意識地以可見的指導年復一年實行，亦沒有什麼保證……，當我們已準備好接受真理時，只有聖神知道，所光照的不多也不少，恰是我們所能懂悟的……，這是一份白白的恩賜，我們只能醒悟和信賴」^⑮。

基督徒在神修生活上的一切努力即是為協助人靈越來越被天主

聖神所佔有，在聖神內結合於基督，並在基督內歸向永生聖父。然而聖神與人內在的神並不同，所教導的智慧與人性智慧亦有區別，故辨別神類素來是神修指導的主要課題，在此無法深入。聖神雖是神修生活的導師，但神師在這天人交往中有其獨特的地位。

(二)神師

昔日稱在神修途徑中的指導者為「精神上的父親」(spiritual father)，或譯為神師，今日有人稱為顧問、嚮導、心靈的朋友或伴侶，無論其稱呼如何，實際上意思相同。昔日神師因其權威和父權形象而多少被人誤解和排斥；今日有些學者仍重視神師兼具父親與導師兩種角色，不過對其含義加以澄清，描繪神師的新形象。目前由於神師非神職化的趨勢日益明顯，俗化的影響也使神師指導較為侷限。

學者們提到神師的特質或條件時，都提到這是一項神恩，是天主特別的召叫。Leech認為「神師是一位心靈的朋友，通往天主之城途中的嚮導，他的職務是協助分辨與解放，促使個人和團體朝天主子女的自由邁進。他不是一位領袖，而是一位嚮導，他常在他自己光上指出天國和其光榮。透過他的愛，他的靜默，他的祈禱，他嘗試成為人們在摸索中的光明，但他必須常記得自由的要求」。他須是一位屬神的人，有神修經驗，對祈禱和實際生活有親身奮鬥的體驗。他是一位學習者，一位分辨的人，能看出時代和人內心的信號。他亦是一位謙讓於聖神的人，能協助另一位抵達內在的自由^{①6}。神師既是天人交往中的指導者，他必須真誠透明，毫不造作掩飾，知道如何明智地表達對人的關懷和對軟弱人性的尊重與肯定，亦不過分信賴自己的看法和經驗，而能在神修的道路上與人同行。

在神師的培育方面，一般認為不僅在神學和靈修學方面要有堅實的基礎，同時也須有心理學的知識，即不僅須注意自己的神修生活，亦認識內在的情緒動向與需求，接納自己的優長與限度，對於

不同的人格類型和一般成長階段有基本認識，具備人際溝通的技巧，對於人與人之間或團體中的互動有覺察與答覆的能力，在投身於神修指導的工作時，亦能建立自己的人際支持網路，這樣可提升其牧靈服務的品質。

(三)受指導者 (directee) 或尋求指導者 (seeker)

一位主動尋求神修指導者需有三項準備或條件：

(1)首要的是對天主的渴慕，且真心願意在神修上前進，渴望以天主為自己生活的中心，願意尋找並承行天主的旨意。雖然在教會內有普遍的成聖聖召，但人靈對天主的渴慕是一份白白的恩賜。對天主真誠的渴望會使人意識並經驗到自身的軟弱、貧窮與無能，而有真實的謙遜與依恃。

(2)對神師有開放與信任的態度。神修交談的內容與神師和受指導者雙方對神修指導的定義與目標的看法有關。比較理想的是雙方先有一些溝通與澄清。以避免不合適的期待。一般而言，神修交談提供受指導者不斷深入並接納自我，同時亦提供機會重溫、表達、分辨在祈禱或日常生活中的神聖經驗。雖然向自己開放的程度和向天主及神師開放的程度是成正比的，但基本上取決於受指導者在信仰內對天主的信賴和對自我意識和認識的程度而定。越能主動向神師開放，讓自己在神師面前越透明，則越能在神修的路上前進。然而人性也有其軟弱的一面，深入自我的內心解放過程是很辛苦的，人難免會有某些抗拒，與神師的互動關係也會有影響。所以受指導者要學習敏感於內在的種種動向，並在聖神的帶領下，對自己和神師都要有深度的信賴。在團體指導時亦須有類似的態度，意識自己的需求與期待，敏感到團體的互動，注意到溝通和自我表達的技巧，在分享時亦要明智。

(3)建立並培養成熟健康的我觀。這是神修指導的目標之一，但亦是接受神修指導的重要條件。傳統上要求受指導者對神師要絕對

服從、坦白與信賴。今日則視受指導者本身為重要且負責的立體。Fisher從女權主義的觀點提出一些參考：「神修指導是一種交談，兩人在交談中都聆聽聖神。雖然在神修指導的範圍內有知識、技巧和經驗的差別，但那並非是一種專家與學習者，醫生與病人的關係」。她強調受指導者應重視並珍惜自己的經驗，「學習有關其自我的能力，透過神修指導的過程，在這關係中維持其自己的主權，學習愛並信任自己，認識自己的力量、能力與限度。如果受指導者以不安全感和依賴來開始這種關係，神修指導到最後將喪盡其原有的作用」①⑦。

神修指導中的互動關係是這次合作研究將探討的另一主題，在此無法深入。總之，受指導者與神師之間是一種走向同輩關係的發展過程，彼此之間是成人的交往，亦可能發展成信仰生命中親密的分享者。但必須經常注意到是否朝向神修指導的目標，在過程中是否對聖神的推動更敏感，是否有越來越深的內在自由，對神師的建議是否有主動的抉擇。

III、神修指導的方式

(一) 個別指導與團體指導

(1) 個別指導

神修交談是個別指導最主要的方式，即使透過書信的指導亦需以面對面的交談為基礎。這方式的優點在於受指導者能與神師更自由地深度溝通，交談時能有更大的自由與能力。神師亦能較深地認識對方的人格特質，且較迅速地掌握受指導者的神修狀況，給予適當的指引。但應避免幾個容易重覆犯的錯誤：在神師方面要避免過度的權威和父權（或母權）的態度，不要把自己或所屬修會家庭的靈修加諸別人。受指導者亦要培養適當的依賴和獨立，不可當乖學生而完全順從。指導過程要避免過度人性化而欠缺超性的幅度①⑧。

(2) 團體指導¹⁹

團體指導亦可溯源自隱修制度。隱修士們按會規所規定的精神，忠信地依固定節奏生活、祈禱和工作，非常有助於他們的神修生活。今日蒙召度奉獻生活的會士，其生活亦是按照所屬修會的會規進行。會規內容雖有輕重之分，但目的都是為協助徹底地跟隨基督。會士若能將修會會規的精神主體化、內在化，並忠信履行，經常與會規之客觀價值對照，為神修生活是最妥當的指引，亦是天主最顯明的旨意。至於一般因信仰而組成的團體，通常也有其成立的宗旨和客觀的規範，例如基督生活團的基本守則，為其成員能提供很好的神修指引。

參與團體指導的成員通常有些同質因素將其組為一個團體，神師可在感恩禮或團體懺悔禮中，亦可透過宣道、領避靜、教學、寫作、信仰分享、聖經閱讀、歌唱、祈禱等等不同方式，進行神修指導。在團體中可以有一些個人性的指導，但時間不宜太長，以免阻礙團體的互動。成員可視需要另與神師進行個別指導，這兩方式並不抵觸，而且相輔相成。今日有人參與小團體的日常神操，成員彼此有分享的機會，亦可單獨見神師深入較個人性的主題，收穫更為豐富。

團體成員彼此的建樹亦很重要。成員之間可能不意識到在進行某程度的神修指引，亦不用此詞彙表達，但基督徒的價值觀在團體內容易鞏固，成員彼此的肯定與支持、接納與陪伴，對「所是」的尊重，生活典範的鼓勵，彼此經驗的交流與共鳴，分享自己的軟弱、孤獨、困難與掙扎，在信仰整合上的喜樂……這些為成員的神修生活有莫大的助益，有時甚至比直接得自神師的幫助更大。

團體指導的優點在於其豐富與多元，其依賴與封閉的危險較低，有助於培養信仰的團體意識，並協助成員將其個人與天主的關係落實到生活層面，而且在彼此的互動中能夠拓展一些社會幅度的

關懷，促進正義與和平等等。其缺點在於保密性受到較大的挑戰，某些人在團體中的自我分享不容易，傾向有所保留，大家在時間上的配合也不容易。

(二) Kataphatic與Apophatic的神修指導²⁰

基督徒從與天主交往的經驗發展出兩條相互補充的神修途徑。Kataphatic的傳統面對信仰的對象—天主—肯定其可理解的一面，認為人的理性在信德光照下，可以認識有關天主的奧理，強調天主積極的形象，並嚐試澄清和肯定這些形象。且透過這肯定方式強調人類透過受造物、形象和象徵抵達天主的能力。這傳統在西方教會是主流。Apophatic的傳統較影響東方教會，後來亦很影響西方的神秘神修家，強調天主超越、光榮、神聖、不可知的一面，任何對天主的表達都根本不相宜。天主「不是這個，不是那個」，以否定的詞彙來表達天主的奧秘，以靜默、朝拜對越無限超越的天主。前者清晰但嫌不完整，後者模糊但較具完整性。在此僅討論這兩傳統與神修指導有關的部分。

傳統的神修學包括上述兩傳統，分克修和神秘兩部，其理論清晰而抽象。現代神修學在面對實際生活的前提下，對克修或神秘神修之間的爭論較不感興趣，而更是從具體的「生活」著手，注重如何加強「天人相通」的實際經驗。上述兩種神修傳統在現代都有其特殊的貢獻。

西方學者泰半在Kataphatic傳統的影響下，在進行神修指導時，很重視受指導者與天主交往過程中的主動性和各種官能的應用。在指導方式上很強調神修交談，鼓勵人多以語言表達祈禱與日常生活的神聖經驗，且非常重視神類的分辨。這種方式的神修指導是我們一般較熟悉的，亦是這次合作研究的基本方向，其與現代人文科學的關係將在第五部分提出。

Apophatic的神修途徑在今日的西方逐漸復興，Edwards認為

這可能是由於在西方信仰文化中，對天主之言語性表達過度氾濫、熟悉、僵化與空洞的一種反動，有些人已厭倦既定的觀念及傳統的宗教信條。此外，面對西方許多片斷性的知識來源，人多少感到茫然；人對內在亦經驗到不協調與分裂，理智、情感、意志也常不一致，渴望追求對天主和自己一種統合性、整體性的認識。Apophatic的神修傳統能協助人將對天主和自我的認知、體驗相對化，從整體性的觀點視天主和人本身均為奧秘，產生內在的和諧。

Apophatic的神修途徑是一種抉擇形式，其指導常採兩難的進路，迫使一個人認出在語言之後所表達的實材。但那實體是另一位，奧秘而無法以人性的官能來掌握。這種內在的認識不靠理智或人性主動的努力，而更是生命層次的經驗。教會內雖保有不少文件，但這種神修指導的口授傳統已流失，要再重建已非易事。不少西方人士渴望更深地與天主結合，對教會傳統的默禱方式不感滿意，轉而向東方靈修尋找靈感，對瑜伽、坐禪、超覺靜坐頗感興趣，也產生了一些討論東方式默觀的書籍，和推行這類祈禱的靜修中心。

Kataphatic與Apophatic兩種神修途徑並不牴觸，而且相互補充，藉著天主的恩寵，都領人到同一至高的生命本源。中國基督徒的神修方式一直受西方教會影響，偏向Kataphatic的傳統，但在中國文化中影響深遠的禪宗與道家思想則與Apophatic傳統有不少相通之處。教會內的有心人已投入不少心血追尋和研究往神修本位化的漫長道路邁進。尋求指導者應清楚基督徒神修之開啓性、宗教性、位際性、教會性和超越性等特徵^①，在聖神與神師的帶領下，尋找並找到合適於自己的神修方式。神師最好亦能兼具兩種傳統的神修知識，協助受指導者吸收兩傳統的精華，且避免其弊病。一般認為，若一個人在心理或人格方面有較多的不一致時，則不宜鼓勵對方走神秘神修的道路。

VI、神修指導在牧靈職務中的地位

(一)今日的氛圍

西方學者探討何以今日對神修指導日益需要的原因，綜合如下：

(1)現代社會變遷迅速，文化轉換及價值觀的相對與多元性不太支持基督徒的價值體系。教會亦日趨俗化而支持力減弱，信友為在多元矛盾中求一致而尋求個人性協助。

(2)物質高度發展引發了人精神層次的空虛，渴望尋求超越經驗。此外，人內在普遍與天主、與別人、與世界、與自我的分離感，引人尋求心靈的和諧與平安。

(3)教育只重知識技術傳授，缺乏宗教與哲學培養；不平衡日益明顯。其他人文科學的發展亦感到其限度，需要某些超性內涵植基其內。

(4)梵二後在教會內掀起的各種神恩復興運動，追求更深信仰生命和主體經驗，對神修指導口授傳統的重視。

以經濟發展為導向的台灣社會亦多少呈現上述現象，但基督徒屬極少數，目前尋求神修指導的人並不多，只有少數會士和信仰團體的一些較熱心的成員。

(二)在牧職中的重要性

今日學者都同意神修指導屬於教會的牧靈職務。Barry and Connolly視「神修指導為一切牧靈照顧的核心，因為其他的牧靈照顧與諮商的目的，都是為協助人將其生活集中在我們稱為天主的奧秘內」²²。另有一些學者則視神修指導為教會牧靈職務中的一環，有助於治癒、支持、引導、修和並滋養其成員。有少數學者視神修指導為一種個人化的神修培育。

個別指導為今日生活於多元相對化社會中的基督徒，有其特殊

的重要性。基督徒蒙召忠於人的尊嚴與時代需要，忠於基督和福音精神，忠於教會和其使命，會士尚應忠於奉獻生活及修會神恩。個別神修指導能協助基督徒做深度的統合，找到自己的神修方向，在信仰內日益肯定自己之所是，彰顯在自己內的基督面貌，生活出天主子女的自由和喜樂。透過這生活的見證，才能引發人對信仰的質問。

至於團體指導在教會內亦日趨重要，因為教會今日越來越意識到「為增長信仰知識，分享信仰經驗，實踐信仰生活，分工合作從事牧靈及福傳活動……有推行信仰小型團體的必要」²³，也是台灣地方教會的重要目標之一。

(三) 神修指導與和好聖事²⁴

神修指導與和好聖事在天主教的傳統中有很深的聯繫，但今日學者大都贊同把兩者作清楚的分界。和好聖事的重點在宣揚天主的聖言，表達祂對懺悔者的愛與和好的邀請。在聖事中進行神修指導，一方面因時間的因素無法深入，且會使懺悔者不知不覺地失去聖事的中心意義。重要的是，基督徒必須知道自己是要去領受聖事或尋求神修指導，兩者目的不同，主體內在的準備態度也不同。

今日神修指導與和好聖事的關係日益鬆弛。鑒於現代人性經驗的多元與細緻化，需有不同性別、背景、生活方式與經驗的人參與神修指導的工作。不少學者特別歡迎女性加入，其非神職化的趨勢日益明顯。

V、神修指導在未來的展望

(一) 神修指導與人文科學及神學

梵二以前的神修受二元論影響，比較強調人的分裂。現在則注意全人的發展，尋求在生理、心理、心靈等不同層次的需要、和諧與整合。學者們努力建立符合信仰啓示且適合於今日的新的人觀，

調整過去將肉體與精神，本性與超性，祈禱與行動，個人與團體，思考與感覺，神聖與罪惡等等清楚二分法的缺失。重新從聖經啓示的觀點，肯定人受造和爲天主肖像的本質，在歷史中有罪及滿被天主救恩恩寵的事實，並在這基礎上建立聖德的新圖像，較不依性別，而將注意力集中在完人耶穌基督身上。不僅強調克己的犧牲、服務和自我給予，亦重視自信的建立、獨立、給予和接納的互動，爲能更深地愛。神修指導與神學中的人學、基督論、天主論、聖經學、牧靈神學等科目的內在聯繫越來越密切。

西方教會的神修指導自現代人文科學興起，即多少受到衝擊，尤其在心理學方面，昔日由於人觀未釐清，以及其他種種因素而受到不少消極的影響。梵二之後，神修指導對人文科學的開放，尤其是與心理學的交流已是既定趨勢。這批判性交流的基礎是建立在符合啓示信仰，及適合於今日基督徒的人觀上。心理學從人性的經驗爲出發點，以歸納的科學方法所提出的原則和學說，例如關於人的情緒作用、潛意識、心理需求、自我防衛機轉、人格發展的理論等等，都給神修指導提供相當好的參考資料。深度心理學對於聖召之有恆有效提供很好的貢獻，現代亦有學者努力把心理和靈修有系統地連接起來，整合爲一種「靈修心理學—心、靈發展論」。詹德隆神父亦據其個人及輔導的經驗，嚐試改進退省神操，將心理治療與生活神操配合，並提供其理論基礎²⁵。雖然目前神修指導與其他人文科學的完美整合還很遙遠，但這發展方向爲神修指導開創美好的遠景。

(二)神修指導與時代信號

神修指導是否要直接牽涉到社會層次，學者們的看法不一。有人傾向聽任聖神推動，有人主張直接有助於社會的改革和解放，對正義與和平的投身。儘管意見不同，但神修指導已不再侷限於私人範圍。即使是個別指導，亦須從其家庭、工作、社會、文化背景等

較大的環境整體性考量。神修指導的目的不僅限於單純增進對天主的熱忱，亦需協助受指導者聆聽聖神在時代中，在教會內所激起的信號，幫助他在價值觀、態度與行動上日趨一致，這亦是神修指導的重要方向。

結語

在教會內，個別和團體性的神修指導都日益重要。雖然神師所需具備的特質基本上是天主的恩賜，但這潛能亦須透過後天有系統的培育，才能提供榮主助人的服務。神修指導目前在國內外尙未普遍受到應有的重視，但在美國已成立幾所培育神師的中心，台灣目前在這方面尙付之闕如，實值得我們大家省思！

參考書目

- ① Barry, William A. and Connolly, William J. *The Practice of Spiritual Direction*. New York : The Seabury Press, 1982.
- ② Edwards, Tilde. *Spiritual Friend : Reclaiming the Gift of Spiritual Direction*. New York : Paulist Press, 1980.
- ③ Fisher, Kathleen. *Women at the Well. Feminist Perspectives on Spiritual Direction*. New York : Paulist Prss, 1988.
- ④ Laplace, Jean. *Preparing for Spiritual Direction*. Chicago : Franciscan Herald, 1975.
- ⑤ Leech, Kenneth. *Soul Friend : The Practice of Christian Spirituality*. New York : Harper and Row, 1980.
- ⑥ Liebert, Elizabeth. *Changing Life Patterns*. New York : Paulist Press, 1992.
- ⑦ Liebert, Elizabeth. *The Process of Change in Spiritual Direction : A Structural—developmental Perspective*. Ann Harbor, Michigan : UMI, 1986.

- ⑧ Troy, John Frederick. A Psychological Analysis of Spiritual Direction, Its Purpose and Process. A Dissertation Presented to the Faculty of Rosemead School of Psychology, Biola University, June 1988.
- ⑨ 神學論集第44期 (台中:光啓出版社,民國69年)

註釋

- ① Sacramentum Mundi, Vol. 3, (West Germany, Herder, 1970), s.v. "Spiritual Direction," by Friedrich Wulf.
- ② Kenneth Leech. Soul Friend: The Practice of Spiritual Direction (New York: The Seabury Press, 1982), 58.
- ③ Elizabeth Ann Liebert, The Process of Change in Spiritual Direction. A Structural—developmental Perspective (Ann Harbor, Michigan: UMI, 1986), 32.
- ④ Elizabeth Ann Liebert, Changing Life Patterns (New York: Paulist Press, 1992), 9—10.
- ⑤ 張春申, <靈修的意義>, 神學論集44 (台中:光啓出版社,民國69年) P.147—148.
- ⑥ 參註②, P.37—38.
- ⑦ John Frederick Troy. A Psychological Analysis of Spiritual Direction, Its Purpose and Process. A Dissertation presented to the Faculty of Rosemead School of Psychology, June 1988, 47—50.
- ⑧ William A. Barry and William J. Connolly. The Practice of Spiritual Direction (New York: The Seabury Press, 1982), 5.
- ⑨ Thomas Merton, Spiritual Direction and Meditation and What Is Contemplation? (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1960), 17.
- ⑩ Nouwen in Leech, 參註② Introduction, vi。
- ⑪ 參註①。
- ⑫ Laplace著, 胡安德譯, 《神修指導的準備工作》(台北:上智出版社,

1984) P.9-13, 引文在P.9。

- ⑬ 參註④, P.7-8。
- ⑭ 參甘易達著, 李哲修譯, 《從神師看東西方神修的整合》, 神論 * 39, P.99。
- ⑮ Tilden Edwards, *Spiritual Friend* (New York: Paulist, 1988) P.91。
- ⑯ 參註②, P.193, 88-89。
- ⑰ Kathleen Fisher, *Women at the Well* (New York: Paulist Prss, 1988), 19-20。
- ⑱ *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1983), s.v. "Padre Espiritual," by A. Mercatali。
- ⑲ 參註⑮ Edwards, P.61-64, 174-193。
- ⑳ 參註⑮ Edwards, P.4-8。
- ㉑ 參溫保祿, <基督徒的靈修>, 神論 * 44, p.169。
- ㉒ 參註⑧, p.11。
- ㉓ 主教團日誌, 146期 (民國81年2月)。
- ㉔ 參註②, Leech, Appendix, 223-225; 及詹德隆, 《與天主和好》(台中: 光啓出版社, 民國73年) P.39。
- ㉕ 參詹德隆, 《神操與心理輔導 (二者的相同點)》, 神論 * 42, P.149-170。

偽經

房志榮

偽經一詞來自希臘文Apokryphos,意謂隱藏的。天主教用此詞指謂舊約和新約交界時期4/5百年中所寫的一些像是聖經而非聖經的書,基督新教卻用同樣的偽經二字指謂舊約中天主教以之為次經,而他們卻不認為是聖經的書。至於天主教列為偽經的書,基督新教稱之為偽書(Pseudepigrapha)。偽經寫作的動機是把聖經所報導的事加以補充和說明,以推廣宗教教導,堅定讀者信仰。從歷史的觀點來看,這些書沒有多大價值,但為認識新約時期前後各二百年的猶太民間信仰,及教會初期的某些異端暗流,卻有很高的參考價值。今分舊約偽經與新約偽經略加介紹。

舊約偽經:敘事的有厄斯德拉卷三,瑪加伯卷三,喜年之書,亞當與厄娃之書,依撒意亞殉道,阿里斯德亞書信;默示的有厄諾赫之書,十二族長遺囑,息彼拉神諭,梅瑟升天,巴路克卷二、卷三,厄斯德拉卷四;智慧的有瑪加伯卷四,撒落滿聖詠(13首)。

新約偽經:福音方面,耶穌的童年及苦難得到進一步的報導或發揮。雅各伯福音報導聖母的父名若亞敬和亞納,聖母被奉獻於聖殿,若瑟之杖開花因之被選為瑪利亞的丈夫。多默福音把耶穌童年寫得充滿了古怪的奇跡。阿拉伯文童年福音也講很多奇跡,比方耶穌逃往埃及時曾遇到將要與祂一同被釘的兩個強盜。木匠若瑟的歷史把福音裡有關若瑟的稀薄報導加以擴大;他的家世,婚姻,逃往埃及,最後當著耶穌和瑪利亞的面逝世。

關於耶穌苦難的偽經有彼得福音,對耶穌所受的苦是否真實表示懷疑。尼哥德摩福音或比拉多行止仔細描述耶穌受審,下降冥府,拯救義人靈魂。巴爾多祿茂福音描寫下降冥府,聖母敘述天使報喜,地獄神視及魔鬼自述。聖史若望之書:向耶穌問的許多問題及祂的答覆。聖母被提升天:有多種

下轉440頁

曉明女中的「成人禮」

錢玲珠

壹、寫在前面

「長大成人」，在每個國家、民族，都是非常被看重的事，好禮的中國，自是不遑多讓。自古，就有男子「二十而冠」、「女子十有五年而笄」的成人禮^①。可惜的是，在我們成長的年代，中國的古禮隱而不顯，反而是西洋的二十歲生日大行其道，青年男女總是在這一天以鮮花、舞會、蛋糕大肆慶祝，但除了開始有投票權的喜悅之外，真正認真思考其深意的恐怕不多。

近些年來，社會風氣的奢靡敗壞、人文精神之瓦解崩落、價值觀念之混淆不清，使得人的生命越來越失去純淨高遠的方向。在這樣的背景中成長的孩子，自然也無由「出污泥而不染」。於是，有識之士發現，安逸和物質慾望飽脹的現代青年，越來越不知道什麼是責任，越來越不能用廣闊無私的心胸與人合作、關懷心益、付出自我，也越來越不能用務實的態度辛勤耕耘。於是，有人想起我們老祖宗的「成人禮」，希望藉此禮喚起孩子們「自我肩負」的使命感，台北、高雄等大都市也依內政部頒訂的成人禮規則施行起來。於是，我們在今（1992）年的青年節看見一些年滿十八歲的青年，聚集在孔廟中，聆聽一些訓誨，飲下一杯成人酒，接受一些禮物，再感謝父母的養育之恩，就表示：「我長大了！」由電視新聞中看到這些畫面，不免有「何其單薄」的遺憾！

孩子的成長，是需要成人世界投以極大的關注的。除了家庭、社會，學校也有不可推諉的責任。可惜在強大的升學壓力之下，教

育機構逐漸棄守崇高理想、人格培養、人生觀導正……之教育壘，代之以功利、單一、機械性……之灌輸。於是想要孩子們不無所適從，隨波逐流，而能卓然挺立，經世濟民，不啻是天方夜譚了。

所幸，在這股橫逆中，仍有些許清流，默守崗位，以無比的堅持，為社會孕育清新的勁草！台中天主教學校曉明女中便是一例。多年來，始終懷抱「全人教育」的理想，並在日常生活教育中努力踐履，「成人禮」便是其中的高峰，本文願就此禮儀作一介紹。

貳、全人教育

教育當局在1988年曾揭示「全人教育」是高級中學之教育發展計畫之基本方針，也希望在選修課程中能列入「人生哲學」、「倫理學」等有關課程，以輔導學生建立正確之人生觀，促進身心健全發展②。

這對曉明女中而言，真有「吾道不孤」之欣慰。因為曉明一向依據天主教教廷教育聖部頒佈之「天主教學校」之訓導辦學，其中重要的精神，如：

「教育的計畫是導向整個人格之成長」

「學校應當培養具有責任感與修養的人，能夠按照良心的指引，自由地做抉擇。亦即：學校是青年們學習逐漸向現實生活開放，並在他們內心建立正確人生觀之機構」

「教導青年克服個人主義，在團體間，有責任感的與他人相處，並努力使世界成為人們生活的更美好之居所」

「教育的目的不是為了人們因此而能爭取到更大的權力，而是為幫助人們面對人、事、物、時，能有更大之了解與共融。

知識不是為了求取物質的財富與達到成功的手段，而是一種召叫，為的是服務他人：對他人負責」③

等等，皆是「全人教育」之核心精義。

師大去年剛出爐的教育博士胡夢鯨更在他的論文中為「全人教育」下了簡要清晰的注腳：

「全人教育的終極關懷，在培育一個完整健全的人」

「天道與人道合而為一的境界，實乃全人教育的最高境界」

「全人教育的目的有助於一個人『成為他自己』」

「全人教育的核心理念是尊重人性、均衡統整、和諧圓融、彈性轉化以及會通合一」④

曉明女中，便是秉持這樣的方向與信念，努力在各種教學課程和隱蔽課程中切實踐履，更在升學掛帥的重壓之下，堅持由初一到高三都開闢專以「人格陶冶、價值澄清」為務的「倫理課」，讓學生有寬闊的空間，對「人」嚐試作深度的思考和觀照。而「成人禮」便是倫理課程中對高二學生所做的設計，也是倫理課程的高峰。

參、成人禮

一、主題：成長

二、宗旨：綜上所述，因此，「成人禮」活動之宗旨即是：

以團體活動、個人省思之方式，激勵學生自我成長、自我肯定及自我負責，懂得如何看待自己、別人和自然的生命，並追求更深刻之生命意義。

三、成員：高二各班，以班為單位，每班一梯次，並分成5-6小組。（每組一位輔導修女、老師，各班導師為當然輔導）

四、時間：一天半（每梯次由下午2:30到次日下午3:30）。

五、地點：安靜、寬闊、有山林野趣，可以活動、可以靜思，可供食宿的地點最是理想。活動的場地需略作佈置，準備一些能夠觸動心弦、激發思想的圖片、話語、音樂，可收

良好觸媒之效。

六、內容：人生在世若要圓滿、快樂，與天地、萬物、自己、別人，都需維持和諧的關係，對「生命」的真義也需有真實的認識，這都是在成長的過程中要不斷學習、體會、超越的。以下，便是針對這樣的需要，安排的重點內容：

1. 回顧生命之歷程：

每一個人之所以成為今天的「我」，都和走過的路有關。坦誠的面對自我，回頭再做一次巡禮，感謝曾經享有的恩典、寬恕曾經犯過的錯誤、撫平曾經遭受的創傷……真實的接納自己，與自己修和，並自我肯定。

2. 分享彼此的生命：

每一個生命都是恩典，人的生命也有彼此交流之基本渴求，於是，學習開放自己、信賴別人，邀請別人分享我的生命，也願意進入別人的生命中，會使我們的生命更形豐美。也藉著這般真誠的心靈相遇，人與人之間會開展出美好的和諧的位際關係來。

3. 關愛自然之生命：

人生活在山河大地之中，花鳥蟲魚也是人的親密友朋。大自然這本無字天書中，人能學習的何其多！失去了天地之依恃，人又將如何棲身？！尊重自然、珍惜自然、與自然為友、與天地冥合是多麼美麗的人生妙境！那麼，何不細細享受天之覆蓋、地之承載、人悠游其間的陶然之樂呢！

4. 生命成長之美質：

人要不斷成長，並「成為他自己」，是有許多美質要學習的。要學習愛、真誠、多元性之接納、寬恕、信任、價值判斷、自我肯定、確立人生觀……，也要培養各種能力，如：合作、溝通、協調、鼓勵、讚美……。

5. 承擔生命之責任：

在天地之間，每個人都有一個份位，也有一份責任。便是這許多責任的凝聚、伸展，使得人類的大生命得以不斷改變、進化。每個新生的生命，在做好初步的準備之後，便要慢慢加入這個共擔共享的生命大洪流中。

分擔衆生苦渴，絕不是件輕鬆的把戲，挫折、打擊、辛苦都一定不免，但仍要堅持成爲一支自燃的蠟燭，照亮世間的茫昧與陰暗。因爲已有典範在前面。永恆的生命曾爲了世人毫不顧惜自己，我們也願意追隨祂、依靠祂，爲分擔促進全人類成長之重擔，不畏艱辛痛苦，奉獻、也完成自己之生命。

6. 回歸生命之根源：

一路行來，深深感謝在生命中曾享有的所有恩典，每一點關愛、每一滴提攜，都不是必然，而是出自別人之善心和奉獻。

「施」與「受」一樣美好，在「得之於人者太多」之後，也願意交付自己，化心願爲行動，投身人世，踐履生命最高、最深之價值。

在這樣的感謝與奉獻中，天人得以合一！透過天人合一，人與人也得以交融——這正是生命的終極理想！

7. 推助激盪之波瀾：

一天半的活動，都完全以主題爲中心，環環緊緊相扣。除了上述的精神內涵和主題活動之外，還藉著：暖身、小天使遊戲、歌唱、舞蹈、晚禱……來營造氣氛，彰顯主題，甚至連吃飯，都是在學習彼此服務⑤！

肆、省思

「成人禮」是倫理教育、全人教育中重要之一環，所以活動的設計、籌備、帶領……都投注了相當的心力；「小成人」們也以莊

嚴、真誠的態度全心參與。現在，就來檢索一下這個活動的施行和發展性：

一、成效：

行過「成人禮」的高二同學，都對禮儀留下深刻之印象，也對自己身有更多之認知和期許。當然，真實的成效不是一時半刻間能夠看得出來，不過，總是欣見這群人類的明日之星，已經整裝上路了！

二、因難：

1.師資：

由於每一小組皆須一位輔導老師，所以人力的需求極大，而且輔導老師需要具備帶領小組的技巧，綜合組織、處理傷害的能力，當然，對生命的高度熱忱和正確認識更是首要之務，因此在老師的本務之外還要調派出這些人手，的確不是件容易的事。

2.經費：

曉明的「成人禮」活動，學生每人只負擔自己的食宿費用，其餘花費如：輔導老師之食宿費、往來交通費、活動費……等全由學校負擔。在輔導老師全屬義務職的情況下，每年已是所費不貲。

3.調課：

由於是在上課期間舉行活動，所以輔導老師的課程調動，實在是極大之工程。學生雖以停課處理，若遇到進度較緊者，任課老師仍需找時間自行補課。

4.場地：

適合之場地不很好找。曉明多年來都借用車程不遠的彰化靜山靈修中心，環境清幽、主人親和，並給予許多額外的支援，實在是得天獨厚！

三、可以繼續之努力：

1.心靈之安撫：

經由分享，才知道許多孩子在成長的過程中多多少少都受過傷，如何適時給予安慰，並在返校後追蹤輔導，是帶領者需要用心之處。

2. 自信心之建立：

有些兒出乎意料的是：即使是班上拔尖的人物，竟然也會在分享中坦承自信心不夠。可見得自信不足恐怕是現在孩子們普遍的現象，卻又藏得很深，不易發覺。所以如何幫助孩子確認生命之意義和價值，對自己的真貌能夠如實接受，並各按其材質發光，是有待整個教育界（包括家庭和社會）都需一起著力的。

3. 親職教育：

孩子的很多傷害來自父母，父母不會故意傷害孩子，實在源於對教育的認知不夠。在他們生活的環境中也許不容易得到正確教養子女的資訊，所以學校或者可以擔負一部分的責任，利用親職教育的機會，在孩子和父母之間搭一座關愛和溝通的橋樑。

4. 行為實踐：

一個經過「成人禮」，清楚意識到自己已經「長大了」和肩負責任的人，在行為上應該是和以往不同的。因此在日常生活中，可以有更多自治的機會，更多主動參與的熱忱……這個部分，由行過「成人禮」的同學和行政部門共同商議約定，或者是可行之方。

伍、結論

「全人教育」是教育之終極理想。倫理教育之徹底落實，正是「全人教育」之真實展現。而倫理教育之高峰便是「成人禮」，「成人禮」可以對「全人」內涵再做一次清楚的確認；對人生責任表達願意承擔的堅定決心；對人類共同命運做熱情的投身。若沒有平日的積漸工夫，人是無由在一夕之間意會這些並勇於擔負的。所以「成人禮」既非魔術，亦非形式，而是需要教育工作者平日踏實的

播種、澆灌、以待收成。

真心敬重曉明女中在「全人教育」上的努力與堅持，「倫理課」之開設、「成人禮」的舉行，都是必須排除萬難的。但是十多年來的只問耕耘、不問收穫，卻真正開出了奇葩。「大學聯考升學率全省第一」之殊譽不是憑空得來。換個角度說，也唯有由智育掛帥的泥淖中超拔出來，重視全人教育，真正引發出學生的責任感、榮譽心、仁民愛物的胸懷，為學生開展出「學習成爲一個健全的人」、「成爲我自己」的空間，學生才能自然在各方面都有健康、優異的表現，當然，在智育上也不會例外。

曉明女中的嚐試，是一個可以鼓舞人心的例子。有教育理想的朋友，曷乎興來？！

解救這一代學子的釜底抽薪之計，不在「自願就學方案」或是「取消大學聯考」，而是把教育落實還原成爲「培育智慧、健康、自信、快樂、懂得生活、又能奉獻自我的人——全人」。

如是，舉行「成人禮」才有意義，真的是把一個已經幫助他準備妥當了的孩子，送進人類生命的主流中，並對他說：「去吧！從今以後，你就是成人。人類未來的命運，就在你的手中！」

註釋

- ① 禮記內則。
- ② 教育部，第六次全國教育會議報告（1988），P.113,118。
- ③ 天主教中國主教團秘書處，天主教學校，台北：天主教教務協進會出版社，（1979）第29.31.45.56號。
- ④ 胡夢鯨，從教育合理性的詮釋與批判論教育的合理轉化，台北：師大，（1991）P.104.110.113。
- ⑤ 活動流程及資料，參閱〔附錄〕。

附錄一 曉明女中「成人禮」活動計畫

- 一、主題：成長。
- 二、宗旨：以團體活動、個人省思之方式，激勵學生自我成長、自我肯定及自我負責，懂得如何看待自己、別人和自然的生命，並追求更深刻的生命意義。
- 三、成員：高二各班，以班為單位，每班一梯次，並分成5-6小組，每組一位輔導修女、老師。
- 四、時間：一天半，每梯次自週四（五）下午2：30至週五（六）下午3：30。
- 五、地點：「靜山」靈修中心。
- 六、內容：

時間	內容	說明	應用物品	負責人
2:20	啓程			
3:20	1.安頓	1-1.佈置場地。 1-2.分配房間， 放置行李。 1-3.發放名牌。	1-1.a.海報 b.標題字 1-3.a.名牌套 b.紙片c.別針	
	2.認識環境 3.抽選小主人	2.活動空間及禁區 介紹。 3.玩小天使遊戲， 以半班為單位。	3.a.簾b.半開 壁報紙一張 c.通信紙片	
3:40	相見歡	1.在開放的接觸中 ，培養默契。	a.錄音帶 b.錄音機	

4:00	我們是這樣長大的	1. 分小組進行，經由省思、討論、畫出活動主題。 (或可先做暖身活動) 2. 各組展示圖畫，報告分享。	a. 每組半開壁報紙一張 b. 每組蠟筆一盒	
5:00	走進大自然(1)	1. 自由的在靜默中欣賞大自然，並從其中體會生命，將感受記下，與人分享。	a. 紀錄紙片 b. 半開壁報紙一張	
6:00	天降瑪納	1. 安享晚餐 2. 為人服務，分組洗碗。		
7:00	人間清響	1. 歡唱時間。	a. 《曉明人》歌本	
7:15	走進大自然(2)	1. 分享。		
7:35	休息			
7:40	卻顧來時徑	1. 由一位或一組修女、老師分享生命的歷程，讓同學由師長真實的生命經驗中，體會出成長中可能經歷的變化、崎嶇、痛苦、恩情、溫暖……。		
8:50	1. 成人禮	1-1. 由校長及導師主持，為同學的		

	<p>2. 晚禱</p>	<p>成長立一標記，以成人之責期勉、派遣同學在生活中不畏艱辛，成為生活中的光源</p> <p>1-2. 茨冠禮：每一位同學在聖堂祭台前戴上校長授予之茨冠，表達願意分擔促進整個人類成長之重擔，不懼苦痛，將生命奉獻給世人。</p> <p>1-3. 授光禮：由復活蠟點燃一根根小蠟燭，由導師授光，希望每一位同學都能經由生命之源的接引，在自己的生活中放光、放熱。</p> <p>1-4. 儀式結束後，全部同學手持蠟燭在師長們帶領下遊行，唱〈一支燭光〉。</p> <p>2-1. 同學遊行後逕入活動室，將蠟燭放在地上排成十字形，圍坐一圈。</p> <p>2-2. 配合音樂，由班導師唸一篇短文（〈成長〉，郭麗安作），引導同學針對日常生活及下午活動做一反省。</p>	<p>1. a. 復活蠟 b. 茨冠 c. 蠟燭 (大、小) d. 托盤 e. 火柴</p> <p>2. a. 錄音帶 b. 錄音機 c. 〈成長〉一文 d. 手電筒 e. 電池 f. 先在活動室畫好十字形</p>	
<p>10:00</p>	<p>晚安曲</p>			

時 間	內 容	說 明	應 用 物 品	負 責 人
6:00	起床			
6:30	生命的詠讚	1. 以歌聲讚美天主，由同學自由選擇喜愛的歌，帶領大家齊唱，並簡單分享啓示及感受。 2. 在五樓打坐室或大自然中進行。	a. 《曉明人》歌本 b. 錄音機 c. 錄音帶	
7:00	手舞足蹈	1. 晨操。	a. 〈動物體操〉錄音帶 b. 錄音機	
7:30	天降瑪納	1. 安享早餐 2. 爲人服務，分組洗碗。		
8:10	主題活動(一)	1. 參考附錄(一)，各班針對需要，自行挑選適合之活動。		
9:25	休息			
9:30	人間清響	1. 唱唱跳跳。	a. 《曉明人》歌本	
9:45	主題活動(二)	1. 參考附錄(二)。		
11:00	我的未來不是夢	1. 在靜默中，綜合一天的體會，再作一次省思與展望，給自己更明	a. 小卡片	

		<p>確的方向。</p> <p>2.訂下具體的計劃去實行。</p> <p>3.將計劃寫在小卡上，在感恩祭（或祈禱會）中奉獻。</p>		
12:00	<p>1.天降瑪納</p> <p>2.收拾行囊</p>	<p>1-1.安享午餐</p> <p>1-2.爲人服務，分組洗碗。</p> <p>2-1.一介不取，一介不留。</p>		
1:00	收割	<p>1.分小組各自進行；分享一天半的收穫。</p>		
1:30	溫馨時間	<p>1.小天使揭曉，致贈禮物。</p>	<p>a. 禮物</p> <p>b. 卡片</p>	
2:10	相見歡	<p>1.體會彼此間更進一步的默契和情意。</p>	<p>a. 錄音機</p> <p>b. 錄音帶</p>	
2:30	謝天	<p>1.感恩祭典或祈禱會。</p>	<p>a. 經本</p> <p>b. 祈禱文</p> <p>c. 錄音機</p> <p>d. 錄音帶</p> <p>e. 《晚明人》歌本</p>	
3:30	賦歸			

附錄二 活動

活動一 這是我的家

1.目的：學習、體會：信任：接納、協調、合作。

2.進行方式：(1)分小組進行。

(2)在靜默中搭蓋完成理想中的家。

(3)費時40分鐘。

(4)注意：a.創意、b.堅固、c.高度、d.美觀。

(5)討論及報告活動心得，並推銷房子。

3.應用物品：每組全開壁報紙一張、剪刀二支、刀片二支、膠帶一卷、蠟筆一盒。

活動二 幻燈片欣賞

1.進行方式：a.幻燈片大意說明。

b.放幻燈片。

c.提示重點。

d.發放討論題綱。

e.分組討論（分配場地）。

f.小組報告（視時間、情況而定）。

2.應用物品：錄音機、錄音帶、幻燈片、延長線、圓盤、幻燈機、討論題綱。

3.討論題綱：

(1)憶 懷：a.對這個故事，你感受最深的是什麼？它帶給你什麼啓示？

b.在生活中，你有那些類似小黑斑的經驗？

c.在成長過程中曾經發生的自我衝突、人際競爭中，你是如何自處的？你會試著讓一切變得和

諧嗎？你是怎麼做的？

d. 如果你有像小黃毛變成蝴蝶的經驗，你想你可以怎樣幫助你周圍的人？

(2) 飛豬傳奇：a. 如果要選擇一種動物，象徵你自己，你會選什麼？你滿意這個動物嗎？為什麼？

b. 你有自卑感嗎？是什麼事讓你自卑？從小到大你都為此感到自卑嗎？還是有過一些什麼變化？

c. 面對那些讓你產生自卑感的人，你的想法是什麼？你覺得跟他們相處最困難的事情是什麼？

d. 你有沒有遇到過把你從自卑感中解救出來的人？他們做了那些事，使你重新評估自己？

e. 你有沒有憑自己的力量戰勝自卑感的經驗？能否形容一下？

f. 你是否相信自己也有能力鼓勵別人建立信心？為了達成這個願望，你覺得自己還需要做些什麼準備？

(3) 蘋果樹：a. 你覺得這個故事是喜劇、悲劇……或是別的什麼？

b. 孩子對樹似乎只有需索而沒有付出，樹為什麼還一直感到快樂呢？

c. 你覺得孩子究竟有沒有給樹什麼呢？

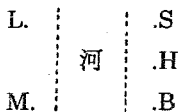
d. 在你的生活中，你一直扮演著孩子或是樹的角色？如果你有選擇的機會，你願意扮演那個角色？

e. 孩子和樹的故事，對你來說，有沒有什麼象徵的意義？

- (4)圓之旅：a.在這部影片中，你印象最深的是那一個畫面？爲什麼？
- b.在你的生命中是否缺少了什麼東西？一定要找到才能滿足？
- c.什麼是完美？缺了什麼，是否就不能算是完美？
- d.人爲什麼不斷的追尋？在你目前的生活中，你追尋什麼？
- e.在你追求圓滿的過程中，曾遭遇過什麼挫折？你是以什麼態度去面對？

活動三 愛之船

有一條河，河的左岸住著兩個男人，一個叫L，一個叫M。河的右岸則住著兩男一女，兩男是B與S，女的叫H，如圖所示：



這五個人之間的關係是這樣的：

- 1.四位男士都愛這位女子H，H也都還喜歡他們。
- 2.但H畢竟只能選擇一位男士來成婚，結果她選擇了對岸的M，便準備渡河去結婚了。
- 3.可是五人中，只有S和B有船。H於是先向B請求幫助。但B的回答卻是有條件的，他的條件就是要H嫁給他。他說：如果你嫁給我，我的船可以載你到任何地方，但如果你不願意嫁給我，我也不願意讓你坐我的船。
- 4.H在B處碰了釘子，就再去跟S求助。但S也有條件，他的條件是

只要求H和他遂一夕之歡，然後第二天就載H渡河去和M成婚。

H考慮的結果，終於同意了S的要求。

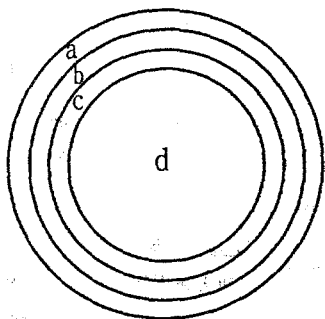
5.然而等H渡了河準備和M成婚之時，M卻不知從那裡知道了這件事，乃爲之大怒，他斥責H不貞，並爲此不肯與H結婚了。

6.H榜徨無計，只好去投靠L，L卻完全不計較她的一切。表示仍然如前一般的愛她，並接納她。於是H終於嫁給了L。

了解了他們間的情況，現在請你依據個人主觀的好惡（不要考慮太多，就憑感覺），將這五個人按照你的標準依次排列；看誰是你比較同意或同情的，誰是你最討厭的。排好之後，和你的組員分享你排列的次序和理由。

P.S：代號意義：Love（愛情），Morality（道德），Business（商業），Home（家庭），Sex（性），在分享中，學習尊重每一個人不同的見解。

活動四 走出圈外



1.目的：使成員能真誠的了解他人，關懷他人，並學習自我開放，自我了解。

- 2.進行方式：(1)先向成員說明本活動的目的。
- (2)發給每位成員一張紙。
- (3)每個人在紙上畫上四個大小不等的同心圓(如圖示)。
- (4)a.圈寫上內心常感到愉悅、喜樂，但甚少對人說及的一件事。
- b.圈寫上心裡常覺不愉快、不舒服，也極少告訴別人的一件事。
- c.圈寫上希望完成、達成的一件事。
- d.圈寫上自己對自己的看法或感想。
- (5)各組成員輪流將自己的心聲，由a→d告訴其他成員；成員對展示者的每一個圈給予積極的回饋，只是傾聽而不插嘴，不用表示同意與否，也不需有任何判斷。結束後，進行討論。
- (6)討論：
- a.當自己說出圈子裡的內容之後，有何感受？
- b.聽了別人的回饋，有何感想？
- c.聽了別人的心聲，而給予回饋，有何感想？
- (7)注意事項：a.“極少與人談及”並非指秘密。
- b.請互守秘密。

3.應用物品：紙、筆。

活動五 優點轟炸

- 1.目的：促進同學自我了解和自我肯定。
- 2.進行方式：a.分小組進行。
- b.小組圍坐一圈，中央放置一張空椅，每位同學輪流被轟炸，輪到的成員坐在團體中間空椅上，其他同

學依序儘量說出其優點。

- c. 被轟炸者要面向轟炸者，只能靜聽，不能有任何反應。
- d. 優點轟炸時要具體，且不可加上「但是，不過……」等字眼。
- e. 分享被炸及轟炸時的感受。

活動六 神父時間

邀請神父做適切之演講，強調精神層次的提昇，並自然帶入宗教情操。

※全部活動以「小天使」遊戲貫穿，學習如何在默默關懷中去愛、去施與，也學習如何接受，細心體會、真心感激別人的善意，並使之成爲生活的一部分。最後在身分揭曉，互贈禮物中結束。

附錄三 成長

郭麗安

成長，就是要不斷地改變自己，接納生活中的一切，就是要去愛。

當你把頭一甩，眼波一轉，我知道，你又要問：「爲什麼我一定要成長呢？」

多少人曾經問過我這個問題。有的是微笑地問，有的是忿怒地問，有的是哀傷地問，更多的是無奈地問。常常，我的回答只是淡然的一句：「留在原處不前會比較適意嗎？」

孩子，長大原就是如此的有得有失；當你嚐到獨立的甜味時，也就是意味著要開始承擔自己生命中的風風雨雨了。

當然，我們也可以選擇逃避，也就是停滯不前，把責任丟還給別人。如此確實會比較輕鬆，因為不需要擔當。但漸漸地，可能會導致一個退化的我出來，那個「我」是昧於現實的，較不負責任的、依賴的、沒信心的。

也可以有另外一個選擇：接受生命的各式風貌及挑戰，不再鑽入「人為何如此功利」這一類死胡同裡；接受事實就是事實，讓人性成爲人性。而自己，仍是可以超然脫俗的。這個過程可能很辛苦，因為要去正視與接受人世間許多的不完美，並力求發揮潛能以求超越。而成長是否等於快樂，沒有人敢保證。但是，如果你承認反省過、迎擊過的生命就是一種價值，那麼就不會斤斤計較快樂的字面意義了。

孩子，不要問我你該做何種選擇。每個生命都是不同的，你要如何過活端看你自己。學會對自己負責不是件易事，但孩子，此刻卻是你該上路的時候了。

附錄四 天主教中學生生活營 聖體敬禮儀式試擬

胡國楨

一、開始禮

致候詞：主禮在此可幫助天主教學校的學生了解並體驗神父、修女及教友們宗教經驗的意義。

懺悔詞：可用第三式，但可應用白話來說明其中的天主教專用術語。

集禱經：主禮按當時情境做一個祈禱。

二、聖道禮

可選一兩篇中學生的課文節錄，一兩篇聖經經文，在各篇頌讀

的中間，安排唱歌。

主禮，或在座的師長，或一兩位同學，做個簡短的股份式演講，說明這幾篇文章的綜合意義。

三、奉獻

各小組奉獻自己的禮品，並表明願意付出生命的代價，為這個世界、人類、社會、國家、可憐人、大自然……的和諧正義奉獻心力。

獻禮經：主禮按當時情境，把各小組的奉獻禱稍微做一綜合，帶領大家祈禱。

四、讚頌禱詞

頌謝詞：主禮將本次活動中大家體悟到的生命意義，與主基督的救恩連接起來，做一個頌謝祈禱。

在此大多數不是教友的團體，不宜以感恩經祈禱，但主體可藉此機會，說明一般教友彌撒聚會時，現在全體與會的教友在神父領導下祈禱，紀念耶穌的最後晚餐、十字架死亡、復活、升天、派遣聖神來人間……等事件，天父俯聽了教友團體熱忱的祈禱，而令基督及聖神真正臨在於這個教友團體的聚會之中，餅酒形成的聖體聖血，正是基督這個具體的親臨。

聖三頌

五、領主禮

恭請聖禮放在祭台上（可唱一首歌）。

說明吃（喝）耶穌的身體（和聖血）就是與基督有天主性的生命相結合，相偕共度此生。

天主經

平安禮

教友領聖體

領主後經：主禮按當時情境做一祈禱

六、祝福禮

主禮若是神父，儘量以教會隆重的祝福行之，但注意應是一般人常用的祝福言語。

說明

1. 在學生生活營中，學生對人生（生命）真義會有某一程度的深切體驗，宜趁此機會把天主對天人關係的領悟介紹給學生，使他們能把人生與基督救恩連貫起來。在舉行本禮儀前，最好先安排有這方面的演講。
2. 本禮儀目的是使在場的非教友老師及同學具體體驗天主教友人生中，如何以聖事性禮儀生活，來與主相遇、相知、相結合，並與主相偕共度此生；並讓在場教友老師及同學，在深切體會人生與基督救恩關係的情境中，再次領聖體，有意識地與主相結合。
3. 絕大多數在場者不是教友的場合，並不適於舉行全部彌撒禮儀，尤其感恩經中，以耶穌最後晚餐中的言行所做的祈禱。事實上，並不是因為神父說的「這是我的身體」以及「這是我的血」，使得餅和酒變成了耶穌的身體和聖血，若是如此，這兩句話就成了咒語，神父是在領導教友團體以感恩經祈禱，天父俯聽了團體熱忱的祈禱而令基督及聖神臨在於團體中，使團體更緊密的與融在一起，聖體聖血是基督具體的臨在，教友因信仰而吃（喝）耶穌的身體（和聖血），就是具體和基督天主性的生命結合，相偕共度此生。
4. 本禮儀根據宗座敬禮聖部頒佈，中國主教團體禮儀委員會編譯之《彌撒外送聖體與長式聖道禮合併舉行的儀式》改編而成，見〈與主相偕〉，頁19—45。

佛教研究與宗教交談

莊嘉慶

一、前言

佛教研究所牽涉之範圍相當廣泛，對於基督徒而言，到底我們應採取怎樣的立場與方法，來與佛教進行宗教交談？就宗教交談的目的而論，基督徒能以何種角度與態度來認識佛教、切入佛教研究的課程領域之中？這些是本文所關切的焦點。

二、研究佛教的動機與目的

從歷史上來看，雖然對於佛教的比較研究，在印度及中國，早已有入著手進行。但其研究本質，仍以佛教本位之主觀立場來從事，且大多屬於訓詁學的研究內涵與處理方式，探討的範圍也僅限於哲思性的信仰反省層面。然而，所謂「近代的佛教學」，卻是誕生於歐洲的學問，企圖以第三者的立場，藉由客觀的科學方法，來探討佛教。

近代的佛教學，為何會誕生於歐洲呢？按照聖嚴法師的說明，指出發生於法、英等國的佛學研究，多由基督宗教的傳教士所推動，其最初之動機「是爲了傳播基督教，是先有主觀的宗教立場後，抱著指摘佛教弱點的願望，以顯示基督教之優秀性爲目的。」^①慧吉祥在另一篇文章中更分析道，歐洲的佛教研究者，於十九世紀時，多爲軍職人員或傳教士，「他們之所以研究佛教，其動機不出二種：一、因爲他們研究的動機並不是真正爲了真理或理解佛教，而是用來做殖民政策的一種工具；二、因爲他們爲了充實傳教

的常識，不得不研究佛教，以便於傳教之用。」②在當時的歷史背景下，爲了有效改變別人原有的宗教信仰，達成殖民政策的目標，確實興起了一股研究佛教的熱潮。後來雖然由於一些努力研究佛教原典的歐洲語文學者的更正，逐漸卻除了人們對佛教的偏見與誤解。但是，文化背景及人生體驗的重大差異，使得基督宗教與佛教之間的交談與互動，仍然充滿了挑戰性的變數。

既然，宗教殖民不是我們研究佛教應有的目的與動機。那麼，宗教交談當然也應該避免淪爲宗教殖民的另一種型態的工具。如何才能避免呢？從L. Swidler那著名的交談十項規則中，我們可以了解到，在宗教交談中，參與交談者應先能肯定自己的信仰，對自身的宗教傳統至少該存有最起碼的批判態度，並且也應嚐試以對方的觀點來體會對方的宗教信仰③。除了知己知彼的工夫外，當然我們也需要對內在的研究動機與目的，常常保持批判、反省的警覺。宗教交談如果成了我們所鎖定的一個重要的基本態度與動機，它必然地會相當程度地主導我們的研究方針與進路。在衆多的佛學研究方法中，我們又該何所依循呢？現有的佛教研究方法中，有任何與宗教交談有關且值得我們借鏡的方法嗎？

三、宗教交談與現存的佛學研究方法

首先，我們必須先釐清「佛學研究方法」與「佛學方法」的不同。「佛學方法」是佛教在思想概念上把握人生真理的方法，以及在實踐生活上體現真理的方法。「佛學研究方法」則是「佛學方法」的方法，是對佛學成果進行理解性研究的方式④。佛學研究方法通常可細分爲：文獻學方法、思想史方法、哲學方法、考據學方法、實踐修行法及其他。而文獻學方法與哲學方法並重的研究方式，爲許多學者贊同且採用的研究法。這些方法在我們宗教學研究所的佛教研究課程中，都可見其應用之實例。

這些研究方法雖有助於我們進行宗教交談的基本準備，但卻不是直接用以從事宗教交談的合宜題目與進路。因為這些研究法牽涉大量相當專門的佛學知識及原典語文能力。我們只能從大方向上掌握到若干基本概念（例如，佛教藝術概論、修持法入門、佛教譯經問題淺述、佛教宗派思想簡介等等）。當然，基本概念是最需具備的根基。若是我們能從這些基本概念得到拋磚引玉的效果，而深入追跡某些要理，則此基本課程便可成為引導我們邁向宗教交談的一個準備工作。

至於在現存的佛學研究方法中，是否有任何與宗教交談有關，且值得我們借鏡或反省的方法？筆者發現，在哲學研究法中的所謂「京都學派」的方法及成果，頗值得一提。因為此學派將佛教哲學與西方宗教哲學拿來進行大量的比較研究。但是，京都學派的研究真的有助於宗教交談嗎？或者我們還必須進一步加以檢討反省？

四、佛教京都學派與宗教交談

京都學派將佛教看作是一種宗教，欲透過宗教比較的方式來顯出佛教哲學的特色。主要是與西方的基督宗教之比較研究。其創始者日本哲學家西田幾多郎吸收了西方哲學的觀念，藉以全面性地研究佛教。京都學派最關心的問題就是所謂「宗教會遇」（*Encounter of World Religions*）。他們將東西方不同的宗教教理，拿來比較，並將不同宗教立場的學者集合起來，進行宗教交談。

例如京都學派的久松真一即曾與西方的基督宗教神學家（*M. Heidegger*），*P. Tillich*，*E. Brunner*，*R. Bultmann*等赫赫有名的神學大師進行過宗教交談^⑤。這些交談並不盡理想，彼此都有若干誤解及成見。

但是，京都學派所謂的宗教會遇，和我們所追求的宗教交談，有許多本質上的差異。京都學派只注重在觀念層面的把握、不注重

文獻學，對於西方宗教哲學的了解雖屬深刻，卻較主觀。強調大乘經的「涅槃」、龍樹的「空」觀，與禪的「無」觀，將這些融合在一起。京都學派由於太強調東方哲學及宗教的優越地位，且忽略了佛教之外的東方思想，因此，他們輕視儒家、誤解道家、貶低基督宗教。基本上，這已違反了宗教交談的本意。

然而，他們開放進行宗教會遇的做法，以及關心佛教的「時代意義」的研究精神，是值得肯定的。他們心目中的佛教，並非一種歷史的陳跡，而是一種生活化的宗教，一種能指引現代人類生命方向的宗教。這些態度與立場均有助於宗教交談的進行，也是值得我們借鏡之處。

恆清法師在講授「佛教思想」課程時，曾提到佛教與基督宗教在「神義論」(Theodicy)上進行比較研究的可能性，實際上，京都學派的阿部正雄(Abe Masao)即做過這一類的比較研究^⑥。〈法光〉雜誌二十六期也曾譯載過Abe Masao關於〈從基督宗教和佛教看罪惡的問題〉一文。

宗教比較研究自然不等於是宗教交談，只能算是其中的一小部分，因為宗教交談不僅在於比較，也不僅滿足於「交談」本身的層面而已，更是為要透過交談達成彼此學習、互相豐富的「轉化」過程(Transformation)。Cobb在他那本《Beyond Dialogue》中，即主張基督宗教與佛教之間的交談，必須超越交談層面本身，而邁向互相轉化的大道上(Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism)^⑦。如此，我們不禁要問，這要如何達成？對於宗教研究所的學生(基督宗教組)要如何透過有限的課程及淺顯的概論，來切入此主題呢？顯然地，教義上的比較不太容易找到合宜的交談題目，修行法門的類比也差異過大，如何找到宗教交談的焦點論題，成了一項難題。

五、佛教研究與宗教交談的主題範圍

佛教研究的範圍除了原典文獻、佛教歷史、佛教哲學，當然也包括佛教藝術（建築、美術、音樂……）、修持法、組織機構等等。換言之，佛教研究是全面性的探討。但是如果我們進一步去了解現今世界各國的佛教學者們，對於佛學的研究與應用，就可以發現佛學研討的範圍早已超出上述的傳統研究領域之外，而深入了人類生活中所共同遭遇到的現代問題之中。

我們從「第一屆中華國際佛學會議」（一九九〇年）的研討主題：「佛教倫理與現代社會」，即充分表現出佛教界對「時代適應性」問題的重視。由聖嚴法師所籌備的「中華國際佛學會議」，正是以「佛教傳統與現代社會」為永久主題。聖嚴法師認為：「佛教在二千五百多年以來，爲了因應各古時代及不同環境的需求，經常主動或被動地從傳統走向現代。」^⑧我們從其第一屆會議的若干論文題目，即可見一斑。例如：Dr. David W. Cahppell〈佛教對宗教多元主義的反應〉、Dr. John H. Crook〈佛教倫理與少數民族問題——拉達克的例子〉、Dr. Lewis Lancaster〈佛教與當代世界：都市社會行爲的困難〉、Ven. Mettanando Bhikkhu〈佛教行醫的倫理觀〉、Dr. Sandra A. Wawrytko〈圓滿正覺之道——從道家與禪宗的觀點談婦女解放〉等等^⑨。

佛教研究與時代文化的關係，早在原始佛教時期即已有之。例如原始佛教主張衆生平等、不擇等級種姓、反對婆羅門教的神權專橫等，都頗能反映當時人民的心聲與需要，也是針對當時印度社會體制文化之弊病而發^⑩。因此，無論是原始佛教或近代佛教之發展，若無法與時代生活文化有一種互動的關係，則不但是違背了佛陀的根本思想，且必然會室礙了佛教的進一步拓展。

當然，佛教之外的世界其他宗教，在研究與發展上，也都朝向

與現代社會的實際問題相結合的方向來邁進。在這一點上，基督教也不例外。所以，既然我們在宗教教義或制度的比較上，無法完全排除宗教交談的傳統困難（這並不表示教義的比較研究沒有價值），倒不如將交談的主題範圍移至共同關心的若干實存問題上（例如，人類的倫理困境、生態危機、基本人權、犯罪的問題……）。不再以互相批判或教義比較的方式來交談，而是就本身宗教信仰的立場與觀點，針對各宗教共同面對的社會、文化、生態等具體生活情境中的主題，來進行宗教交談。如此的交談才有可能超越交談的本身，而朝向互相轉化、彼此豐富的境界來前進。

六、結語：邁向宗教交談的佛教研究

走筆至此，我們可以說，邁向宗教交談的佛教研究，是基督徒研究佛教的最佳途徑與態度。以我們宗研所的佛教研究課程來說，雖然都是一些基本概念的介紹，但是，我們不妨注意其中有可能成為宗教交談的內容（例如「佛性思想」中對於人類善惡問題的看法、或是「業力論」與生態問題的關聯等等）。將來的佛教研究課程也可以請老師多談及與宗教交談相關的可能問題，或佛教學者的有關看法。這樣，可以使我們初學者更易觸及較廣的佛教研究之現代領域。另一可行方式，是將此類佛教概論課程移至宗教系課程裡，而在宗教研究所中，則進一步專注於與佛教進行宗教交談的應用課程（猶如法光佛研所即將舉辦的「各宗教的婦女觀」之交談）。

總之，此課程只是一個開端，它的延伸與發展，猶待每一位參與此課程的人不斷持續努力去達成。佛陀雖不立文字，但佛教卻能淵远流長，靠的正是「交談」，在其中有傳承也有創新。我們今日的佛教研究也必須時時不忘佛陀那顆願與眾生交談的佛心。

附註：

- ① 聖嚴，〈近代的佛教學〉，於《現代世界的佛教學》（台北市：大乘文化出版，民68年）。頁22~24。
- ② 慧吉祥，〈歐人研究佛教之起源〉，於《現代世界的佛教學》。頁117以下。
- ③ Cf. L. Swidler... [et al.], Death or dialogue? : from the age of monologue to the age of dialogue. (London : SCM Press, 1990), PP.64-66。
- ④ 參見，吳汝鈞，《佛學研究方法論》（台北市：台灣學生書局，民72年），頁93以下。
- ⑤ 參見，同上引，頁143以下。久松眞一與田立克的交談。
- ⑥ 同上引。頁397以下，〈基督教思想的「神之義」〉。
- ⑦ John B. Cobb, Jr. Beyond Dialogue, (Philadelphia : Fortress Press 1982), PP.29ff, 47ff。
- ⑧ 參見，《第一屆中華國際佛學會議實錄》（台北市：東初出版社，民80）。頁79以下。
- ⑨ 同上引。頁112、115、123、126、133。
- ⑩ 參見張曼濤主編《原始佛教研究》（台北市：大乘文化出版社，民67年）。頁313~328。

上接410頁

語言版本，說宗徒們乘雲歸來，給聖母的死和升天作證。上面提過的多默福音於1945年在埃及發現，於1958年出版，屬第2、3世紀的作品，是諾斯迪派所蒐集的耶穌言論，有的採自正典福音，有的清楚是諾斯迪的概念。

新約偽經還有使徒行止，書信，及默示錄。若望行止講很多奇跡，但若望被投入熱火鍋的故事是戴爾都良首先說出的，在希臘文的殘篇並未見到。保祿行止主要講一位女士Thecla被救及保祿的殉道。彼得行止擴大敘述術士西滿的故事，講彼得逃離羅馬時遇到耶穌問他Quo Vadis及彼得頭部朝下被釘十字架。安德行止講他被釘及從十字架上的講道。多默行止述說他在印度傳教及殉道。以上五種行止書被摩尼教人士彙為一冊以取代正典的使徒行傳。此外還有一本滿佈想像和奇跡的斐理行止。書信中有名的是保祿與色納加的通訊(14封)及宗徒們的書信(以12宗徒之名)。最後有些默示錄託彼得、保祿、多默的名誇大描述最後審判，天堂之樂及地獄之罰。

韓承良、偽經 聖經辭典，思高聖經學會編著，香港1975

John L. McKenzie, SJ. "Apocryphal Books", Dictionary of the Bible Milwaukee. Bruce 1965, 42-46。

台神輔神聯誼活動報導

第一專題演講

「一個主權獨立的新台灣」——

從政治、神學與倫理學

看台灣基督教長老會的政治主張

羅裕賓老師主講

輔神何麗霞整理

教會應該不斷淨化、修正。作為長老會會友，我們同在一個政治脈絡裡，在同一渴望下為主作工，必須是謙卑的。我亦希望其他的教會能傾聽長老會的觀點，這樣，彼此才能開創更穩固的友誼。

二次大戰以後的台灣基督長老教會在台灣脈絡中的政治倫理回應

這方面可分三個階段。國民政府遷台後，即1945至1970，為沉默期。政府的態度是，只要教會不批評政治，政府就不會阻撓傳教工作。這期間，長老會沒有表達任何政治觀點。1971年後，國民政府在國際舞台上屢受挫敗，美國開始親中國大陸政策。長老會為了保障台灣人民生活，發表了一連串的聲明，如1971年的「國是聲明與建議」、1975年的「我們的呼籲」，及1977年的「人權宣言」。這時期稱為言論發表期。1980年高俊明牧師被捕，翌年長老會公開聲明支持高牧師，此事成為第三個階段，短兵相接期的正式開始。自此，長老會揚棄純粹的言論發表，而以行動表明其政治主張。

「主權獨立宣言」：「新而獨立的國家」的具體新主張

1977年發表的「人權宣言」是很有代表性的，當時中共與美國建交，台灣有被併吞的危險，此宣言旨在申明台灣人民的權利，台灣應成爲一個新而獨立的國家。1988年，台灣基督長老教會事務所就「人權宣言」中「新而獨立的國家」做了一個新的詮釋，「新」方面包括新人民、新文化、新國會、新憲法，在「獨立」方面只提到台灣國際獨立。而1991年發表的「主權獨立宣言」則是針對台灣與中共的關係，非常強調台灣的主權獨立。稍作比較，即可發現台灣長老教會隨著時代的轉變，其政治主張亦逐步演變。

「主權獨立的新台灣」的神學與倫理學反省

針對70年代的宣言有三個倫理原則作根據，就是和平、仁愛、公義。照神學家穆特曼稱：「新」是聖經的特色。在舊約裡默西亞的末世論中提及：新的熙雍、新的出谷、新的耶路撒冷等等。在新約中，基督與人訂立新的盟約，頒佈新的誠命，我們成爲新的子民。這個「末世」的「新」盼望，督促著基督徒積極參與社會的改造。

談到主權方面，基督長老教會認爲基本上，台灣的主權與土地並不是屬於台灣人民的，因爲普天率土都是屬於上主的，在這個信仰的肯定下，有上帝形象的人只是管家而已，但我們的權力來自上帝，所以不應隨意被侵犯。

結論

最後，我希望以政治倫理學家烏克曼（J.P. Wogaman）的理

論作結。他指出教會有七種參與政治的手段：(一)影響政治風氣、(二)在特殊的例子上教育會友、(三)從事政治游說、(四)支持某個候選人、(五)組成政黨、(六)和平抵抗、(七)參與革命。台灣長老會並沒有採取組織政黨或參與革命的做法，組織政黨會使教會的本質產生變化，至於參與革命，在客觀環境上，台灣並未到如此絕望的地步。從政治倫理學角度來看，台灣長老教會在這幾十年所做的，符合基督教信仰的精神與倫理的要求。

第二專題演講

意識形態、政治與宗教

房志榮神父主講

輔神何麗霞整理

一、神學家談意識形態

賴雷 (Karl Rahner) 承認意識形態有真理成分，但是把部分絕對化，便歪曲了真理。他把意識形態分三種：一、內在的意識形態，把個人的經驗絕對化，例如種族主義、國家主義。二、無為主義、超性主義、千年主義，把終極看成絕對，不看重終極前的現世生活。三、過分超越，把世上一切看成毫無價值，做人態度冷漠保守。基督信仰與意識形態是完全不同的，基督信仰有時空的幅度，但同時對超越開放，不會把歷史絕對化。由此，賴雷神父引出三點結論：一、教會本身不應在世俗社會裡直接負責一個具體的義務，亦即不應有直接參與政治，但鼓勵教友參政。二、教會必須對各種不同的看法、做法有寬容忍受的態度。三、常常保持開放，避免絕對化。

拉丁美洲解放神學家賽貢道 (Jaun Luis Segundo) 認為，信

仰與意識形態用共同的理念來指導生活，但意識形態的根據只是局部價值，信仰卻以對事實的整體看法作根據。賽氏承認宗教需要意識形態，為能給生活一個具體的方向，及滿全對宗教的承諾。他亦警告不能把個人的觀點絕對化。這也是梵二會議的號召：各種意識形態都有其價值，因為它們把信仰與日常生活連在一起，我們應與不同意識形態的人一起尋求真理，建設社會。

二、近代教宗看意識形態

若望廿三世在1961年發出慈母與導師通諭，指出國家與國家之間，因為不同的意識形態而無法交談，例如資本主義與社會主義，二者對正義的基本看法就很不相同。此外，意識形態常常會改變，非但不顧及整個的人，甚至忽視人最重要的部分。

保祿六世在1971年亦討論過意識形態的問題。教宗指出基督徒不該服從反對基督宗教裡人觀的意識形態，還特別嚴斥馬克斯主義，因為馬克斯主義運用暴力的辯證法，讓集體吞併了個人的自由。教宗同時反對自由主義的意識形態，因為它給人完全的自由，造成無限度的追求，而把社會關懷只視為個人的喜好。

當今教宗若望保祿二世，出身於共產國家波蘭，他在1987年發出的社會事務關懷通諭指出，政治對立在於意識形態的對立。在1991年發出的百年通諭指出，有人深信科學、宗教，甚至使之成為意識形態，並以權力強迫別人跟他們認同。基督信仰不會把千變萬化的社會局勢套在僵硬的格式中。

三、意識形態在政治與宗教上的運用及危險

因此我們知道，意識形態的優點在於能產生凝聚的力量，而缺點是把局部變成全部。天主教會嚴厲批評漫無限制的資本主義、馬克斯主義及假冒的民主。並堅決肯定宗教自由的重要。

真正的宗教是要看整個事實真相，並作出信仰的投身。基督徒團體也可以有意識形態，但必須認清其限度及自己的使命，應時常以人的價值與公眾的利益作依歸。

意識形態在政治與宗教上的危險包括：

1. 黨同伐異

有時宗教團體利用人的宗教情操，達到意識形態的目標，這時宗教便成了被人利用的工具。

2. 基要派

忽略宗教源流，只強調部分傳統，固守死板的教條，以致造成分裂或極權。

3. 宗教受制於政治

一個宗教在某政權下成為特權分子，其實亦受制於該政權，那時候宗教領導人的姿態與政治上的官方人物沒有兩樣。

4. 世俗主義、唯物主義、無神主義

把宗教看成是麻醉人民的鴉片，只把宗教視為個人私生活的一部分而已。宗教只為滿足人心靈的需要，絕對不許任何宗教團體干預政治事務。

輔大神學院與台灣神學院聯誼之省思

輔神 林素鈴

去年此時，台灣神學院的師生們在輔大神學院的聯誼活動記憶猶新。兩個神學院間的聯誼已有二十多年的傳統，意義非凡。本世紀50年代以來，每年有基督徒合一週，特別為基督徒的合一祈禱。在各宗教交談的過程中，最難交談的是：有同一的信仰，同一的福音，彼此卻以「分裂的弟兄」相稱。

五月十三日下午一點鐘，由輔大出發，沿途同學們興致勃勃的

談論著，因為，這對大部分同學而言，是第一次的經驗。到了風景幽美的陽明山，台灣神學院就在那「只緣深在此山中」出現於眼前。聽說這兒已經有四十多年的歷史，目前有二百五十多位學生，有大學部，也有研究所，是一座頗有規模的神學院。負責接待、服務的同學，更是熱情洋溢，在活動中竭盡所能的打破彼此的陌生。然而，這些都是外在可見的，彼此間的和諧與相互尊重。當進到主題的交談時，就呈現出多元性了。加上不同形式的崇拜儀式，語言的選擇，更揭發一些值得深思的問題。

首先，談崇拜儀式，剛開始，我被台語的讚美歌聲深深的吸引，那麼順暢的以我的母語來讚美天主，這是我還在學習的，怎能叫我不動心？後來才知道，台灣神學院大多以台語教學，如此盡力推動本土文化，令人讚賞。然而，在言談中發現，這與台灣的政治發展背景有著密切的關係。當國民政府接收台灣後，推行「北京話」為國語。記得小學時代，我也曾被罰寫「我要說國語」，上百遍。這樣的統治政策極易造成情緒上的反彈，甚至，只有表面的順從，內心卻不服。而長老會的弟兄們，卻努力教授台語及其文法，不但保留了台灣部分的文化，也因著面對台灣複雜的政治環境，而以本土意識的信念，進入社會，為此，對整個政治環境產生了刺激作用。刺激民衆以更寬廣的角度來看社會現象，這對台灣的整體性發展而言，確實有其重要性，也有它不可否認的價值。因為，帶動了台灣多元性的發展。

我被台語的讚美歌聲所吸引、所感動。但是，當牧師以台語證道，而我正聽得非常入神時，在我身旁的菲籍同學，不斷問我：「他在說什麼，我聽不懂。」於是，我開始為他翻譯，讓他能夠明白。事後，我為此事難以釋懷，而自問：在推動本位化的過程中，語言的確有相當重要的地位，但是，若為推動當地的語言，而忽略了在這多元的文化社會中，也有其他使用不同語言的人們，那麼，

我們使用語言的目的何在？只為凸顯代表當地的文化嗎？或是，語言真的是要幫助彼此之間的溝通，讓不同的思想、不同的意見，能彼此分享，有助於雙方生命的成長呢？交談的目的，豈不是要讓對方懂得「我在說什麼？」

其次是專題演講和討論部分，此次主題是政治倫理，羅裕賓老師清楚簡明的介紹了長老會參與台灣政治的歷史過程，的確聖神以特別的方式領導這個地方教會，也答覆了台灣社會某些部分的需要。至於，其直接參政的方式，對部分的天主教人士而言，會覺得他們過於激烈。但若站在台灣政治文化背景的立場來看台灣社會的話，這實在只是發展過程中的一個階段而已。「即使你們給我奉獻全燔祭和素祭，我仍不悅納；即使你們獻上肥牲作和平祭，我也不垂顧。讓你們喧嚷的歌聲遠離我；你們的琴聲，我也不願再聽；只願公道如水常流，正義像川流不息的江河！」（亞五22~24）。

天主既喜歡人以崇拜的方式讚美歌頌祂，也喜歡我們以具體的社會性行動走向人群，這豈不就是，我們受洗歸於基督的人，一方面代表全人類向天主表達皈依，另一方面，代表天主向世界及他人表達天主對全人類的愛嗎？而天主的生命是那麼豐富，並不是一個人可以完全表達的，祂的救恩是團體性的，且不只是一個地方教會而已，是整體的教會，每個地方教會，只是以其有限的文化，代表整體教會而已。

總而言之，非常感謝台灣神學院，願意與我們一直維持這樣聯誼的傳統。雖然時間很短，也非常緊湊，交談也不易深入。但是，藉著這一點點薪火，燃起心中的一些思念。真正的合一，是在具體的生活中開始，活動只是個觸媒，觸動我們開始去想、去反省。