

神學論集

于斌



101

輔仁大學神學論集

第101號 1994年秋 總目錄見(50)(100)

目 錄

前 言 編 輯 室..... 355

聖 經

淺談斐理伯書中的「謙下」(14,500字)

..... 陳 琦 玲..... 359

耶穌與罪婦~一段福音本地化的嘗試(5,000字)

..... 張 起 鳳..... 379

信 理

天主子民分類的檢討(4,500字) 張 春 申..... 389

由聖事行動角度給宗教現象作歷史素描(8,800字)

..... 何 麗 霞 譯..... 397

教會聖事行動各種類型變遷的歷史沿革(15,000字)

..... 胡國楨編譯..... 409

靈修

神秘經驗與天主教(18,000字) 張 奉 箴..... 429

牧 靈

「關懷病人」牧靈建議方案——以泰山方濟堂為例(5,400字)
..... 陳 琦 玲..... 457

大公運動

「全球倫理宣言」(10,000字) 莊 嘉 慶..... 465
泰澤團體看基督徒的合一(7,000字) 錢 玲 珠..... 479

資料室

輔大神學叢書書目 388,490

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No.101

Fall 1994

PREFACE

Editor 355

HOLY SCRIPTURE

Kenosis or Self-humiliation in the Epistle to the Philippians.

Rosa Chen F.M.M. 359

Jesus and the adulterous Woman--

 An Attempt to Inculturate a Gospel Passage

Sofia Chang F.I. 379

DOGMATIC THEOLOGY

Classifying the People of God: A Reconsideration

Aloysius B. Chang S.J. 389

Phenomenology of Religions seen from the Perspective of
Sacramentality

Trans. by Miss Katherine Ho 397

A History of Changes of Sacramentality in the Church

Peter Hu S.J. 409

SPIRITUALITY

Mysticism and the Catholic Church

Mark Chang S.J. 429

PASTORAL THEOLOGY

A Pastoral Proposal for Taking Care of the Sick in the

Franciscan Parish in Taishan

Rosa Chen F.M.M. 457

ECUMENISM

Declaration Toward a Global Ethic

Pastor Chuang Chia-ching 465

The Reunification of Christians as seen from the Taize
Community

Miss Chien Lin-ju 479

ARCHIVES 388,490

前 言

這是《神學論集》第101期，封面和封底都以一個全新的面貌與讀者相見。我們衷心感謝新加坡的教友，今年要當本院正式生的陳漢平弟兄，以他專業的知識精心設計的圖案。大致說來，十期神論約有一百萬字，那麼一百期就有一千萬字。25年以來，神論的投稿人已寫了一千萬字來談神學，來講論天主的事，這在我國教會的歷史裡來說，也算得一件美事。深信這份神學季刊的所有作者和讀者都會對至善至美的上主懷有一份感激之情。感謝祂在這一世紀四分之一的歲月中，讓神論穩步前進，如期出刊，多少指出了台灣天主教會在神學工作上的境況。以神論編者身分，筆者在此願特別致謝為本刊撰稿的作者和譯者，切望他們日後仍繼續支持，共同用中國文字談神學。

本期的九篇文章有三篇是本院教師的貢獻。張春申神父的一篇〈天主子民分類的檢討〉，是要突破教會古老的二分法（梵二及新法典依然如此）把天主子民分為聖職人員及非聖職人員，即教友（或平信徒），而提倡一種新的分類法，不是根據聖職與非聖職的典範，而是根據基本身分與基本職務（教友）及特殊身分與特殊職務（聖職與修會）的典範。教會的主體（大多數）是教友，說教友的身分與職務是基本的，因為基督賦與教會的使命——使世界與人類福音化基本上是要靠教友來完成。這樣也解釋了為何教會的其他身分與職務（聖職與會士）是特殊的，因為他們是爲了協助教友，並與教友一起來福音化世界和人類。文末作者說：「梵二的典範已不合時代，反而造成惡果。唯有與時代同進的分類與典範才是教會生活所需要的。」

胡國楨神父的一篇關於聖事行動變遷的歷史，把今日聖事神學

研究的狀況分成七個階段給讀者逐一介紹。1.耶穌本人的聖事性；2.神恩性的聖事行動期（宗徒們）；3.共融的聖事行動期（第二至第三世紀初期）；4.體制化的聖事行動期（第三至第六世紀）；5.儀式主義聖事行動期（第六世紀至中古世紀）；6.革新儀式的聖事行動期（特利騰大公會議後至梵二期間）；7.多元化的聖事行動期（梵二以來）。〈神秘經驗與天主教〉是張奉箴神父有感於卡爾拉內的觀點，認為神秘經驗是一般教友能有的生活經驗而寫的文章。他從哲學、神學、心理學，及教會傳統的克修與神秘靈修各方面來闡釋神秘經驗這一事實。

餘下的六篇文章都是宗研所和神學院同學的翻譯或著作。陳琦玲修女在聖經和牧靈欄各有一篇，都是授課教師推荐的。張起鳳修女的〈耶穌與罪婦～一段福音本地化的嘗試〉是小論文寫作課程的產品，授課教師的評語是「很有創意，讀來令人欣喜，可以發表」。何麗霞小姐的〈由聖事行動看宗教現象歷史〉是下一篇胡文的準備，就是在看天主教會聖事行動的類型變遷以前，先看看聖事行動與各宗教現象有什麼關聯。〈全球倫理宣言〉是1993年8月28日至9月4日，在美國芝加哥舉行的第二屆世宗教會會議（第一屆是一百年以前），6500人中大部分的代表所簽署的一份文件，今由莊嘉慶牧師給讀者詳加介紹。最後錢玲珠小姐所介紹的泰澤團體的確是基督徒合一的曙光。

Preface

This is issue number 101 of our "Collectanea Theologica". Both front and back covers are new and for this new presentation we thank wholeheartedly a young Christian from Singapore who will become a student of this theological school next academic year. Ten issues of our Collectanea contain more or less one million Chinese characters. So a hundred issues run to ten million characters. In the past 25 years our writers and translators, as they spoke about theology, about the things of God, have written many millions of Chinese words. This fact ought to be seen as something beautiful in the history of our Church. I take it for granted that all the writers and readers of this theological quarterly feel a sense of gratitude towards the good Lord for His guidance and protection so that during a quarter of a century we could publish it regularly as one of the indicators of the theologizing work done in the Catholic Church in Taiwan. As its editor I thank especially all those who have contributed to this publication and appeal strongly for their further support.

Out of nine articles in the present issue three are contributions from our professors. Fr. Al. B. Chang writes about a new way of classifying the people of God. He tries to make a breakthrough in the traditional classification (retained by Vatican II and the new Canon Law) based on the paradigm of clergy and laity, which causes confusion with regard to consecrated religious people, especially religious women who are usually not regarded as lay Christians, although canonically they are. Fr. Chang proposes a new paradigm which makes the great majority of the church the Catholic laity the subject body of the Church entrusted by the Lord with the mission of evangelising the world and the human race. He therefore calls the laity's identity and ministry fundamental and that of the other members of the church (the clergy and religious people) specific, i.e. to help the laity and together with them to accomplish the Lord's mission of evangelising the world and the

human race. A paragraph of the final section sounds like this: "The paradigm of Vatican II has now become anachronistic and causes harm. What the Church's life needs today is a paradigm and classification which keeps in step with the contemporary world."

The contribution of Fr. Peter Hu about the history of the changes of Sacramentality in the Church reports on research into present sacramental theology. It is presented in seven stages: 1. Personal Sacramentality of Jesus himself; 2. Charismatic Sacramentality (the Apostles' preaching); 3. Communal Sacramentality (second century and beginning of the third); 4. Institutional Sacramentality (third to sixth centuries); 5. Ritualistic Sacramentality (sixth century to the Middle Ages); 6. Purified or Stabilized Ritual Sacramentality (Trent to Vatican II); 7. Pluralistic Sacramentality (Vatican II and after).

"Mysticism and the Catholic Church" is a contribution of Fr. Mark Chang which is based mainly on K. Rahner's theology. He tries to explain mystic experience with the help of philosophy, theology, psychology and the Church's traditional ascetic and mystical theories. The remaining six contributions are all compositions of the students of either our graduate school of Religious Studies or our theological school. The last two items "A Declaration Toward a Global Ethic" by Pastor Chuang and "The Reunification of Christians as Seen from the Taize Community" by Miss Chien are noteworthy for their ecumenical vision and spirit.

淺談斐理伯書中的「謙下」

陳琦玲

引言

現在的社會走向多元，思想開放，重視「自我」。強調每一個人應有屬於自己的天空、自己的格調，在一片追尋自我的聲浪中，從髮型、穿著、服飾、汽車、房屋……以至生活中的一切，都有「造形設計」的專業服務。人們希望藉此服務塑造形象，突顯自己的風格與品味，好能把握機會自我推銷，展現自己，為能「實現自我」。

保祿在斐理伯書中勸勉信友們「不論做什麼，不從私見，也不求虛榮，只存心謙下，彼此該想自己不如人；各人不可只顧自己的事，也該顧及別人的事。」（斐二3, 4）保祿之言在今日社會是否依然可行？「謙下」的基礎為何？一個謙下的基督徒如何在現世生活中活出基督徒的生命？「謙下」為現代的基督徒是否仍有意義？以上是本文探索的重點。

全文分三部分，首先從保祿提出這勸勉的背景出發，說明他與斐理伯教會^①的關係，教會的處境，以及保祿的心情。其次是保祿給斐理伯教會的勸勉：謙下與其他勸勉之間的關係，它的字義及在書信中的表達與應用。最重要的是謙下的基礎和理由何在？保祿自己又如何體驗並生活出來。最後，要問的是，謙下能否做為一個放諸四海而皆準的真理，以及基督徒生活的準則，一個獲得救贖生命

的表達。

一、背景

(一)、斐理伯教會與保祿的關係

斐理伯教會與保祿的親密關係，可以說是「保祿的最愛」。保祿自己在書信中寫道：「我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂和我的冠冕，我可愛的諸位！」（斐四1）如此稱呼並不尋常，可知斐理伯教會在保祿心中的地位，我們也可在他們的互動中發現兩者的關係。

斐理伯城位於希臘半島的北方，馬其頓東部，是交通重鎮，繁盛的商業中心。

斐理伯教會是保祿第二次的傳教旅程中，連同息拉和弟茂德，在歐洲傳教的旅程中建立的第一個教會（宗十六6~40）。

保祿認為自己雖有權受供養^②，但卻放棄了他的權利（格前九18），自力更生，親手勞作^③，不願連累格林多教會，拒絕了他們的供養。然而對斐理伯教會卻坦承「當我在傳福音之初，離開馬其頓時，沒有一個教會供養過我，惟獨只有你們；就連我在德撒洛尼時，你們不只一次，而且二次曾給我送來急需。」（斐四15~16）保祿毫無顧慮，欣然接受他們的饋贈，並稱之為「芬芳的馨香，天主所悅納的祭品」（四18），其間必有相當的情誼。斐理伯教會深深贏得保祿的愛與信任，有如自家人對待。

斐理伯教會對保祿的救濟從得撒洛尼（得前四15），持續至格林多（格後十一7~9，十二3）。保祿對此教會常懷念不忘，經常探訪。他在第三次傳教行程中曾探望他們（宗廿1）。最後一次上耶路撒冷，又探訪他們並一起過逾越節（宗廿6），從弟前一章3節得知保祿在離開厄弗所前往馬其頓時，又看望了他們^④。

我們從保祿對斐理伯教會的稱呼，多次接受捐款及經常的探訪中，可以清楚知道保祿對於他在歐洲第一個建立的教會的特殊鍾愛。

(二)、斐理伯教會的處境

根據斐理伯書，斐理伯教會呈現出下列現象：

1. 教會內不和睦。信友們傳福音但不同心，各顯有所表現（二3, 4；四2, 3）。

2. 敵人的存在，信友可能為此受苦（一28）。

3. 保祿警告他們要小心，「提防狗，邪惡的工人，自行割切的人」（三2）。

4. 有十字架的敵人，以肚腹為天主，以羞辱為光榮，只思念地上的事（三18）。

這些章節中所暗示的「人」，他們是在教會內或教會外？一章28節與三章18節所指的敵人是同一批人嗎？他們是怎樣的人？彼此的關係如何？教會的不和睦，不能同心是否和他們有關？

保祿明言要提防狗、邪惡的工人和自我割切的人，這裡所指的是一種人還是三種人？

(1)「狗」 按肋未紀的律例是不潔的動物（肋十一24~28）。猶太人對外邦人習慣性地稱呼為狗，表達不屑及鄙夷之意（谷七27~28，瑪十五26~27）。因為外邦人不遵守有關潔與不潔的食物之規條，猶太人就以「狗」來稱呼他們，以示他們在禮儀上的不潔淨。猶太主義者很可能也稱未受割禮的外邦信徒為狗，而保祿就以此稱謂回敬化們，來責備這些猶太主義者，因為他們常潛入教會破壞他的工作，並宣稱人必須藉守法、割禮才能成義。他們破壞了人在基督內的自由，使人再做奴隸（迦二4, 5）^⑤。面對他們的言論，保祿是絕不讓步與屈服的。

(2)「邪惡的工人」 工人指他們熱心從事他們的傳道工作，如法利塞人不惜走遍海洋和陸地為使人皈依（瑪廿三15）。「邪惡的工人」是指那些破壞保祿向外邦人傳福音工作的法利塞人，他們不斷強調遵行法律是得救的必要條件，攪擾信徒。他們的工作是邪惡的，為此保祿稱他們是撒殫的僕役，欺詐的工人（格後十一13~15）。這些人可能尚未進入教會，而在外徘徊，虎視眈眈，但極有可能破壞教會的安寧，因此，保祿不得不預先警告。

(3)「自行割切的人」 割切（Katatomēn）與割損（peritomēn）二字希臘原文的音類似。保祿以「割切」來侮辱和諷刺那些行割禮的猶太人。割禮是天主和其選民立約的記號（創十七10~14）。然而，他們只行「割切」卻沒有割損，並沒有表達出割禮的真正意義在於與上主立約的關係。此關係要求人內心潔淨並向上主臣服。割損一方面指肉身的割禮，另一方面是屬靈的潔淨，對上主的委身。保祿稱那些行割禮的猶太主義者為自行割切者，因為他們只不過是「用刀割身」（肋十九28，申十四1）或自割（列上十八28）而已，而缺乏心靈的潔淨，保祿認為這些人所誇耀的割禮與拜偶像的異教徒的自割是相同的。

從上述可以看出保祿叮嚀信友提防的人，就是那些具有猶太背景，宣稱只有遵守法律、行割禮方可得救的猶太主義者。保祿三次用「提防……」來描寫這些假師傅的三個特徵，接著他在下文（三2）以三個特徵描寫真正受割損的基督徒；「以天主的聖神實行敬禮，在耶穌基督內自豪，不依賴外表的人」作為對照，由此可見，此處所說不是三種人，而是強調基督徒的嚴肅性。

「十字架」，對要求神跡的猶太人而言是絆腳石（格前一22），他們因十字架而跌倒，無法得救，但他們是否就是「十字架的敵人」？若不是，保祿所說「十字架的敵人」指的是誰？看來這

些人爲數不少，且和基督徒很接近，甚或在教會中。否則保祿不至於說「有許多人，我曾多次對你們說」，而且「如今再含淚對你們說」（三18）。從這句話可以看出保祿情緒非常激動。原文不僅是「流淚」，且是憂傷的哀哭。從保祿如此苦口婆心且憂傷的勸勉可以推測他到所針對的這些人是教會中人；三章15節更提到「我們凡是成熟的人」。他們名義上是基督徒，但他們的作爲卻相反他們的身分。這令深情的保祿痛心難過。他們不像教外人讓他氣憤，也不僅是以責罵，或小心保持距離便得解決。面對這些教會內的人，他們的影響、危害必然更甚於那班「狗、邪惡的工人、自行割切的人」（三2）。十字架是天主的救贖工程，絕不拒絕任何人於救恩之門外。十字架的敵人是指那些使十字架的救贖工程失效的基督徒，他們由於自身的墮落，使基督在十字架上流的血白費了。

十字架象徵救贖大恩，罪人因信仰基督得以進入新生，而與救贖之恩同時來到的該是聖潔的生活（弗五25，26）。保祿宣稱：這些十字架的敵人的結局必是喪亡，因爲他們的天主已成了肚腹，他們以羞辱爲光榮，他們只思念地上的事（三19）。所以他們可能是縱慾主義者，貪食醉酒，滿足所有的慾望。保祿於格前第六章13節引用一句頗具諾斯底（Gnosticism）色彩的說話：「食物是爲了肚腹，肚腹是爲了食物」，此派可能還有另一口號：「身體是爲了慾樂，慾樂是爲了身體」。如此，以「肚腹爲天主」除美食之外，更可能廣泛的代表肉身生命的一切慾望。以滿足肚腹爲出發點，並以慾望作爲生命的最高目標及生活的主要內容。所以保祿再加上一句「以羞辱爲光榮」來責備他們。若上一句「肚腹爲天主」指的是口慾，則這句指的可能是肉慾。一般人以「性」爲羞辱，然而這些人不但淫亂且引以爲榮，傲慢自大。這班人便與羅十六17~18及格前六12~19所指的人一樣，同爲基督十字架的敵人。不論是以肚腹

爲天主或以羞辱爲光榮，所想的都是地上的事，跟「以肉體的事爲念」，「隨從肉性」（羅八5）基本上是同義的，其結局是喪亡（羅八6）⑥。

這些縱慾主義者的行爲，可能是出自一些完成主義者（Perfectionist）的「過分實現之末世論」（over-realized eschatology）⑦。他們認爲救贖已完成，所以基督徒應當是自由的，可以爲所欲爲。靈魂若已得救，肉身又何足道哉！他們已被救贖，已復活了。因此無所顧忌，「凡事都可行」。如此，他們在教會中表現出狂妄的態度。這種現象在格前中表達的最明顯，吃祭邪神的肉、行淫……等。強調「凡事都可行」（格前六12），造成教會中其他信友的極大困擾。這些完成主義者可能也同樣出現在斐理伯的教會中，做爲牧者的保祿不得不指出他們的喪亡來警告信衆：不要效法他們。

（三）、保祿面對斐理伯教會的心情

保祿面對斐理伯教會，在書信中所透露的心情是相當複雜的⑧。然而基本上，保祿是喜樂的。他們是他的喜樂，他的冠冕，他所親愛的，懷念的弟兄（四1）。他們曾經協助宣揚福音的工作（一5），分擔保祿的困苦（四14），始終關心他（四10），供應他的生活（四15），並派遣使者事奉他（二25）。保祿爲了這些緣故，不但喜樂，也感到很大的安慰。爲此，每想到他們就感謝天主（一3），常懷念他們（一7），自然對此教會有很深的期望（一9~11，四4~9）。總之，保祿以基督耶穌的情懷深愛他們（一8）。

沒有一個教會不需要經過試煉和考驗。教會中有些名義上是基督徒的，但生活卻相反十字架救贖的效果。其結局是喪亡的完成主義者，他們成了教會的邊緣人物（三15）。他們可能誤解了保祿因

信稱義的道理，自以為已經成全，而放縱自己的生活，並影響其他信眾。保祿不得不一而再的含淚提醒信眾，不要走他們的路，不要成為十字架的敵人。

教會外有被保祿鄙夷的狗、邪惡的工人、自行割切的猶太主義者。他們在救恩門外，努力工作，常願僭入教會破壞保祿的工作。保祿與他們劃清界限，以嚴厲的語氣三次明言要「提防」（三2）。強硬的口氣顯示他絕不讓步與妥協的態度，並以自己的親身經驗印證（三4~11）。

二、保祿給斐理伯教會的勸勉

（一）、謙下與其他勸勉

斐理伯教會固然是保祿的最愛，他的喜樂（四1）。然而正因為他對信徒的愛（一8），保祿不得不把他們帶到完全的地步，使他的喜樂得以滿全（二2）。

保祿知道教會受到敵人的驚嚇與脅迫（一28），核心成員在思想上受到猶太主義者及完成主義者的威脅。雖未釀成明顯分裂現象⑨，也不一定涉及教義上的紛爭，但危機依然存在。信徒中個人競爭，意見不合，各持己見已顯示出來，致使教會有不和睦的現象發生（二14；四2）。故保祿強有力的呼籲，誠懇而重複的要求合一（一27，28；二1~3）。

保祿書信中常勸勉信徒在彼此的關係上要和諧，這樣才能共同為福音的信仰奮鬥（一27）。所以，教會內部的紛爭，無論是什麼緣故造成，必會削弱教會，必須及早制止，以免導致更嚴重的分裂。因為精神的協調和團結的努力是力量的泉源。保祿提出四個事實做為「同心合意」的基礎：客觀上有「在基督內的鼓勵」及「聖神的交往」，而在主觀上信徒彼此間該有「愛的勸勉」與「哀憐和

同情」(二1)。

要同心合意為福音的信仰共同奮鬥，應當避免的就是自私與虛榮(二3)。自私反映出一種卑鄙的，尋求己利的態度與行為。虛榮，虛浮的榮耀意謂「自大」「自誇」；則是對自己的才能、學藝、作為、意見有不正當的驕傲，這些都只是今世的榮耀。只顧面子和人前的稱讚，沒有實際的素質，只有表面的光榮。自私和自大是合一的致命傷，而謙下則是自私、自大的解毒素，是維護與他人合一的必要條件。更是在地上為主作證的基本因素(二14, 15)。

(二)、「謙下」的字義及在斐理伯書中的應用

保祿勸勉信眾要謙下(二3)，因為耶穌基督曾自我貶抑，謙卑自己(二8)而受父的舉揚。這一條從謙卑到舉揚的路從此乃成了基督徒跟隨基督的旅程。它使人獲得力量、知足、自由，如同保祿般，能處卑微也能安富裕(四12)，因為祂能改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體(三12)。祂成為一切希望與力量的泉源。

謙下(二3)，謙卑自己(二8)，處卑微(四12)，卑賤的(三12)，在希臘原文都有相同的字根(tapeinos)。同組的字在新約著作中共出現34次⑩，其中保祿書信用了13次，而在斐理伯書就出現了4次，有相當高的比例。

與「謙下」字根(tapeinos)同組的字，約在西元前五世紀便開始出現於希臘文學中。舊約七十賢士本中出現與「謙下」有關的詞共270次。舉凡：壓迫，折磨，使苦惱，貶抑，降低，使悲傷，無助的，垂頭喪氣的……等等皆與「謙下」的字根有關，可見辭義相當廣泛。

然而，基本上舊約使用「謙下」這個字彙卻和希臘世界不同，後者以人為中心，卑微、低下被視為可恥，像奴隸般缺少自由，隸屬臣服於人。人要藉思想、行為加以克服，避免。前者則常出現於

對上主信仰的脈絡裡。透過雅威在歷史中的救恩行動，他們相信上主擊潰高傲的人，選擇並拯救貧苦謙卑的人。因此，人在天主前必須聽信、服從祂。如此，人才得以稱為「天主的僕人」，因為他與天主有正確的關係。新約更進一步在以神為中心的觀點下看人，如是，謙下不僅描述人與天主的正確關係，此關係更從人與天主擴展到人與人的平面上^⑪。

(三)、謙下在斐理伯書中的表達

既然「謙下」被視為基督徒的美德，自然沒有負面的意義：並非對自我的低劣評價，自卑，認為自己什麼都不行，更非惺惺作態，假謙虛，而是一種正確的自我評估，認識自己在主前的渺小，不配及不成全，從而在與別人的關係上反映出來。因此謙卑的表達有對神及對人兩面。舊約只體會到人在天主前的謙卑，而對人的幅度，則為新約所獨有。

保祿在斐理伯書二章3節勸勉人要「存心謙下」，他跟著解釋所謂「謙下」的含義，這句話在各個中文聖經譯本中的譯法都不同。當代聖經譯本作「尊重別人」，思高則是「想自己不如人」，至於和合本，則作「看別人比自己強」。顯然，三者意義不盡相同，然也不相互排斥。(1)、尊重的態度。尊重別人並無不尊重自己之意。想自己不如人也不等於看別人比自己強。(2)、對自己正確的評估包括認識自己有許多缺點和失敗，因此，也能合理的看別人比自己強，看出別人總有一些美德或恩賜是自己所缺的。另一方面，謙卑也絕非顛倒是非，黑白不分，盲目的，甚至將靈性生命的軟弱、犯罪、跌倒也視為優越。

「看別人比自己強」是較「該想自己不如人」來的積極與肯定。保祿言「強」，並非意謂屬靈或道德上的優越，而是要看別人比自己重要，比自己配受尊敬和服侍。按保祿的教訓，信徒蒙召得

自由的目的，是要過一個不以自己為主，不自私、不自大，而以愛服事别人的生活（迦五13）。爲什麼別人比自己重要？可能「別人」就是基督的代表（瑪廿五40，45）^⑫。

別人既然比自己更當受看重，更配受尊重和服侍，謙卑就是耶穌所說所做的：偉大是由服務而來。誰想做第一，便要做衆人的僕役（谷九35）。要成爲一個僕人，必不可「自我追尋」，按私意行事，或是自我誇耀，貪圖虛榮（二30）。保祿更進一步地指出，謙卑的表現在於關心别人的福祉，不要只顧自己的利益，更要顧及他人的權益。不是要我們自我貶抑或卑躬屈膝，而是認真對待別人。因爲上主也認真對待衆人，並且以自己的行爲做爲人人可依循的參考。

保祿的勸勉（二1~4），是以基督爲基礎和榜樣（二5~11）。只有經由謙卑，避免自我堅持、自私自大，不單只顧自己也顧慮他人，信衆之間的和諧才能建立並持續下去。保祿自己也會親身體驗到信徒的關心與慷慨的給予饋贈（四17）。他相信天主要以自己的財富，豐富滿足他們的一切需要（四19）。謙卑若真表現於對别人的關心和服務上，必使人的生命更加富足（路八18）。團體也能因相互的關懷支持而更加合一。

沒有謙卑就沒有和諧可言，團體也必崩潰。只有基督徒團體的合一，才能顯出謙卑的積極意義。這種人際關係的謙卑是希臘人所未有看到的，它也超過了舊約及猶太思想。因爲舊約只知道人在上主前的謙卑，新約卻引導人與他人保持謙遜的關係從而達致團體的合一。

（四）、謙下的基礎和理由

教會是稱耶穌爲主，信仰基督的人組成的團體。保祿勸勉基督徒行事爲人的基礎，自然與基督有關。因此，保祿在勸勉信衆當謙

下，當顧及別人的事後，便總括的說：「你們該懷有基督耶穌所懷有的心情」（二5）（思高），這句話和合本作：「你們當以基督耶穌的心為心」，亦有學者譯為「你們應當有這樣的意念，這也是基督耶穌的意念」。「有……意念」一語亦出現在一章七節及二章二節，思高分別譯為「想念」及「意見」。這個字的原意是指一種思想與意志合一的態度，是理性和感性合而為一的行動。它不僅是內在靜止的狀態，亦包括外在動態的一面^⑬。保祿要求信眾與基督有同一的心思意念，做為他們之間謙卑合一的秘訣。他說：假若信眾皆以基督的心為心，則團體自然有同一的心志，他們必定謙遜自下，因為基督正是謙下的。

二章五節具有過渡的性質。將上文的勸勉（二1~4）與下文（二6~11）基督的旅程連接起來。這旅程包括兩面，一面是謙卑的，另一面是受舉揚的。保祿要信友效法基督的榜樣。他用一首已存在於教會內，在禮儀中朝夕詠唱的讚美詩來提醒信眾：這是他們所唱的，所宣信的。基督的謙卑和受舉揚應當也在他們的生活中表彰出來。詩和勸勉的連接部分在於二章八節；正如基督謙下自己，聽命至死，做為基督的信徒亦當存心謙下（二3），更應該聽命（二12）。

按釋經學家的看法，二章六至十一節，描寫的是基督之旅。這旅程有三大站：先存的基督（二6），人間的基督（二7），舉揚的基督（二9）。基督的降生連接了「先存」與「人間」兩個時段，而死亡則將「人間」的基督引導至「舉揚」的境界^⑭。基督的旅程有二部分：下降之旅和上昇之旅。下降包含二個行動。第一個行動：「空虛自己」。基督本是天主，與天主同等，是先存的基督。無限超越的天主是「空虛自己」的出發點。基督將自己與天主同等的地位倒空。但這過程不僅是「空」，同時也「得」。所得的是奴

僕的形體。先存的基督降生成爲一個人，成爲人間的基督。人間的基督是「謙卑自己」的出發點。「謙卑自己」是下降之旅的第二個行動，以聽命來表達。聽命到死，是基督一生順服、聽命的結束和頂點。保祿並且加上「死在十字架上」做爲聽命的高峰。十字架是奴僕的死亡方式，最羞辱的死亡。這樣的死亡不僅是基督旅程的最低點，也使得基督的謙下到了無以復加的地步。

二章六節至八節，先存的基督從至高天上，空虛自己降生成了人間的基督，再謙抑自下至極，死在十字架上。然而，十字架不是終點，不是旅程的目的地。因著基督的謙卑至極，天主極其舉揚他（二9），復活了基督。六至八節是基督的主動，他自願走上這旅程。如今，是天主回應基督的謙卑，舉揚他，且賜給他一個名字，一個超越其他所有名字的名字（二9）。所以舉揚不僅爲基督自己，也爲全體信衆，爲使衆膝得以叩拜，衆口得以呼喚、宣認、讚頌「主」的名字（二9~10）。如此，受舉揚的基督不僅影響一個人，詩歌以所有人，所有受造物與他關係的改變來詮釋基督的「舉揚」⑮，以前人不認識耶穌，現在人人可稱呼耶穌是「主」以光榮天主聖父（二11）。如此，先存的基督，從至高天上降下，成了歷史中的人間基督，他謙卑，服從至死，現在又回到天上，成了被舉揚的基督。舉揚的基督，超越了人的限度，成了「大基督」，人得以在基督內被舉揚。舉揚的基督成爲一切謙卑的人被舉揚的先聲（羅三~五）。

整首詩歌表達出一個救恩事件。首先是奧秘性的表達，基督將其天主性倒空，他「虛己」，其次基督謙下，以自由的服從至死來表達同一下降旅程的歷史事實。但這也不僅是一件歷史事件，同時也是末世性、絕對性的轉捩點。在「謙下」中的「虛己」成爲具體的歷史事件，也在「謙下」的歷史事件中進入了末世性幅度⑯。從

謙下到舉揚是不能分離，不可分割的，是同一旅程的二個階段。失去舉揚，謙下毫無意義，反之，沒有謙下，也失去了舉揚的條件。

保祿以基督的「謙下一舉揚」為例，不僅是做為信徒謙下（二3），聽命（二8）的典範，更提醒在教會內宣信「耶穌是主」的信友，他們是被基督救贖而進入教會的人。基督以他的死亡復活做為信仰他的人得救的根源。信友不應忘記自己的身分。在生活上應當相稱地活出他們的身分來。基督所給予的不只是一個榜樣，因為他超越了世間的模範。人不只在此世要謙下，看重別人，更不能忽略末日，將來的舉揚。將來的舉揚是現在謙下的原因和動力，這是天主的許諾（雅四10；伯前五6），在基督身上已完成的，因而也構成了基督徒的希望（三10，11）。

基督徒的謙下與基督不同的是，基督已完成了他的旅程，已被高舉，而信友尚在旅程中，不可自視過高，認為已被救贖便為所欲為，放縱私慾，仍當繼續向前奔馳（三13）。

（五）、保祿的體驗，已經謙下——尚未舉揚^{①7}

面對教會的敵人，保祿斥責並以牧者的心懷，含淚勸勉信眾。以基督的謙下到舉揚的整個救恩事件，做為勸勉的基礎和最終的理由。但由於天上的基督太遙遠，而眼前又有敵人的恐嚇及威脅；即猶太主義者，以割禮做為得救的途徑（三2），以遵守法律來獲取正義（三9），以及那些自以為成全而放縱私慾的完成主義者所帶來的困擾，那麼保祿便只有現身說法，以自己為例敦勉信友度基督化的生活（三17；格前十一1）。

面對猶太主義者所自誇的種種，及其給斐理伯教會外邦基督徒的衝擊，保祿說：「其實，真受割損的人是我們。」（三3）若有人以外表做為可以得救的條件，保祿大言不慚的說：「我更可以。」（三4）他以先天優良的背景，出生後第八天受割損，身為以色

列人，緣出自本雅明支派，由希伯來人所生，是道地的希伯來人（三5）來反駁。以其出身來看，他絕不輸給任何猶太人。此外，更重要的是保祿後天的努力。他以三個「就……」——「就法律……，就熱忱……，就法律的正義」（三5，6）來層層追逼。保祿精通法律，自命不凡，熱心教會事務，為守法而努力，按法律所要求的做到極點。這是身為一個猶太人無上尊高的榮譽，但是保祿卻不明所以地在通往大馬士革的路上與復活的基督相遇，如此，一切都徹底改變了。

從前為保祿有利的，如今為了基督都看作損失（三7），而且，不但是「有利的」看作損失，現在為了認識主基督，「一切」都看成損失（三8）。再進一步，不僅是看成損失，且「自願」看成損失，將一切當做「廢物」，令人生厭、唾棄、要丟掉的廢物，為的是贏得基督（三8）。從「對我有利的事」（三7）擴大到「一切的事」（三8），從「看作損失」（三7）到「自願損失」（三8），再從「自願損失」到「當作廢物」一般丟棄（三8），節節下降。原來優良傳統的尊高，及靠著不斷努力而建立的事業、美名，都不再被看重。反被視為令人作嘔的廢物與糞土，令人唾棄至極而避之惟恐不及。

但保祿不是為謙下而謙下。他說他是「為了基督」，才空虛自己，放下自以為傲的熱誠、法利塞人的榮耀，為認識他、贏得他，更為了最後在基督內與他結合（三8）。基督成了絕對、唯一的目的。

跟著，保祿再從兩方面解釋三章九節「結合於他」（思高），「在祂裡面」（和合）的含意，首先從「法庭宣判」的角度，另外從實際生活的一面來加以說明。保祿由大馬士革事件體驗到天主稱罪人為義人。這種「稱義」，從否定面來說：不是藉法律的正義，

因人靠自己守法無法獲得正義（三6）。從肯定面來說：則是靠天主的白白恩賜，因信仰基督而獲得正義，是信仰的正義、天主的正義。這從實際生活表現出來則是認識基督。「認識」在聖經中並不指理智的認知，而是指如同兩性的結合（創四1）般，個人最親密的一種認識。認識基督並非在某特定時空內發生，而是一個過程，從最初認識基督復活的大能為起點，直到從死者中復活為止。認識基督復活的大能就是分擔參與他的苦難。復活與苦難是一體的二面。當基督徒在生活中受苦時，便是參與基督的苦難，是為基督的身體——教會補充基督苦難所欠缺的（哥一24）。如此受苦反覺高興，甚至到為祂受死的地步。如此，相似祂的死，才能與祂同死同生（羅六3~9），最後希望能由死者中復活（三11）。

過去，保祿因與復活的主相遇，認識基督復活的大能，基督從謙下到舉揚的旅程，為了祂，只願認識祂，自願將一切看作損失，甚至是廢物丟棄，為要得到基督。現在，在祂裡面，為祂受苦，直到將來：為祂受死，以致能從死人中復活。

保祿的旅程是從失到得的旅程，也是每一個與主相遇的基督徒必須經歷的旅程。

面對猶太主義者所堅持的一切，保祿已清楚的說，為了基督他都棄之如敝屣，放下他優良的傳統，使自己空虛，謙下。眼前是一個嶄新的生命，一個已經開始卻尚未完成的美好生命。此外，他惦念教會內那些妄用基督徒的自由，以為已達成全地步而放縱生活的信友，事實上他們正走向喪亡之路，為此，保祿更詳盡的向他們說：「還沒有。」我們尚未成全，仍在旅程中，仍須向前邁進。

保祿多次強調他尚在途中，「並不是說我已達到，已成為成全」（三12a），「我並不以為我已經奪得」（三13a），所能做的是：「只願向前跑」（三12b），「只願一件事：即忘盡背後，只

向我前面的奔馳」(三13b)。爲了「看看是否能夠奪得」(三12b)，「爭取天主在基督內召我向上爭奪的獎品」(三14)。其所以邁力向前，乃因「基督耶穌已奪得了我」(三12b)。

耶穌基督在大馬士革與保祿相遇，不僅奪得了保祿，也爲他設定方向，給他一個「向前奔馳，向上爭奪獎品」的使命；爭取天主藉基督耶穌召喚他，吸引他去歸向祂的獎品，唯在競賽終結方能得到的獎賞(格前九24~27)。因此，首先須忘盡背後的一切，拋棄舊有的執著，擺脫自認爲可資憑據，令人自高自滿的種種束縛，但是，卻不是空無定向，漫無目的隨意奔跑，而是爲得到天主在基督內呼喚他，要賜給他的獎品，而繼續不斷向上爭奪，向前奔馳。

「我們的家鄉原在天上」(三20)，信友雖生活在俗世，卻是天國的子民。那放縱私慾，濫用基督徒的自由，爲所欲爲，只思念地上的事，以天主爲肚腹，以羞辱爲光榮，走向喪亡的行爲，絕非信友所當行。縱然，信友是天上的國民，卻未完全進入此一國度，我們還在地上，仍需等待，等待圓滿的一刻；就是基督從天上降來，使一切屈服在他大能之下，改變我們卑賤的身體和基督光榮的身體相似(三20~21)。這些在將來，決定性的一天必要終極地圓滿達成，在基督內得到獎賞。如今，在地上生活的天國子民，仍需效法保祿，忘盡背後，向前奔馳。

保祿以過去謙下和現在生活答覆猶太主義者的錯謬(三1~4)。而以現在生活及將來的舉揚邀請完成主義者不要自滿走喪亡之路，應爭取天主在基督內召我們向上爭奪的獎品(三12~22)。

結語

保祿說：「你們要一同效法我，也要注意那些按我們的表樣生

活行動的人。」(斐三17)教會充滿著希望，不僅因她處於危機四伏，充滿挑戰的環境中，更因在她內有可資取法的同道，在信仰生活中彼此相互砥勵，一同效法基督，而謙下的表達更是不能缺少位際的往來而獨立存在。

謙下不只是倫理生活上外表可見的謙虛有禮，它必須是出自內心的行爲，否則如同鄉愿惺惺忪忪，諂媚奉承。而基督從謙下到舉揚所啓示的，爲基督徒而言，就不只是倫理生活的原則，更是存在性生命的表達。

tapeinophyosunē謙下，是公元後才出現的字，乃福音的產物。基督的謙下表現在他自由的「虛己」，他是天主，未將「與天主同等」視爲搶奪的，應當把持不捨(二6)。他從天降下，成爲人，使天人間無法跨越的鴻溝從此有了通路，此乃救恩的起點。然而，他的謙下，更具體的人間歷史，透過他的服從讓人認出子對父的服從——聽命；因爲父是子的根源，子聽命至死，得到了父的舉揚。如此打開通往天庭之路。基督完成其救贖大業，天人之間的交往得以通行無阻。

眼前是一條明顯的、唯一的路，就是謙下到舉揚的路；但也同時是一條隱晦的路。因舉揚乃在不可知的未來，無法掌握。但是，除非謙下，絕無舉揚。這是基督信仰中的弔詭(瑪廿三12)，也是救恩的原則。信仰是一種冒險，面對不可知的未來下注。不論何種宗教，信仰的起點都是體認到有一位「比我大」的存在。他在我之上，與我的生命相關，是一切美善的根源，我應該聽從。人在這一位之前自覺渺小，俯伏叩首。這種人在神前的謙下，舊約時已出現，新約時代在基督身上顯明。基督自己爲謙下作證：他的降生，特別是他的聽命導引「謙下」進入新的幅度：謙下不僅是人對天主的應有態度，也是在基督的光照下，人與人應有的關係。

從人共同面對超越的一位，而衍生出彼此平等的關係，不自私、不自大，再進而積極的尊重別人，看別人比自己強，顧及別人的利益（二3，4）。尤其是在為人的服務上表達出來（若十三1~17，瑪廿五40）。因此，謙下的表達不僅是對神，也在具體與人來往中，透過僕人般的服侍表現出來。所以，保祿提出當顧及別人的利益。

為在此世生活的人，不承認有「那一位」，便找不到謙下的理由，能夠謙下就是救恩的開始，就已步上救恩的旅程；從謙下到舉揚的旅程，保祿給信友們一個很好的見證。大馬士革與基督相遇帶來的是整個人的改變，價值觀完全的轉換，從失到得的旅程。

謙下既是一個存在性生命的表達，便反映了生命的本質，伴隨整個人一生的旅程，因而無法在一個定點上，藉一件事來完成，必須不斷努力。在這旅程上，我們大可不必與人競賽，爭排名、爭勝負。每人只須按自己的樣子、速率，努力前進，直到天主要舉揚，看我們的努力而給予獎賞的那一天為止。

舉揚可以成為謙下的動力，然因舉揚在不可及的未來，無法預知，恐不能持久。除非相信舉揚的許諾（瑪廿三12），相信耶穌基督他已完成，證實了這許諾，且要帶領我們走這「謙下—舉揚」之旅，我們便不能達到終點，完成信仰的旅程，奪得最後的獎賞。

附註

- ① 教會在本文中僅指斐理伯地方信友的團體。Ekklesia指宗教的集團，或宗教的集會。早期的基督徒以此來稱自己的教會。
- ② 格前九1~8，格後十一8~9。
- ③ 宗十八3；廿34；格前四12。
- ④ 陳維統，〈斐理伯教會的建立〉，聖經雙月刊，卷三*5，1989年9月，頁2

~3。

- ⑤ 馮蔭坤，《腓立比書》，頁336~339。
- ⑥ 同註⑤，頁399~405。
- ⑦ 救恩本有「已經…尚未」之緊張特性；已經實現，尚未完成。完成主義者卻走入極端，主張「過分實現」之末世論。
- ⑧ 三章一至二節引起學者們關於書信統一性問題的探討很多。本文對保祿在書信中語氣的改變，複雜的心情視為針對同一斐理伯教會而發，將書信視為一個整體。
- ⑨ 無法證明斐理伯教會有如格林多教會的嚴重分裂。格前一10~17；十一18, 19。
- ⑩ 瑪四次：十一29，十八4，廿三12；路七次：一48，52，三5，十四11，十八14；宗二次：八33，廿19；羅十二16；弗四2；哥三次：二18，23，三2；斐四次：二3，8，三21，四12；格後四次：七6，十1，十一7，十二21；伯前四次：五5，6；雅四次：一9，10，四6，10。
- ⑪ Colin Brown, 《Dictionary of New Testament Theology》, vol. III。
UK: The Paternoster Press, 1978, p.259-264.
- ⑫ 同註⑤, p.199-203.
- ⑬ 同註⑤, p.205.
- ⑭ 黃懷秋，〈斐二6~11的「先存性」問題〉，《神學論集71期》台北、光啓，1987，4，頁59-71。
- ⑮ 舉揚 exalt vt. 用來描述天主復活了耶穌，舉揚了他。舉揚的基督有被動含意，基督被舉揚。舉揚就等於復活（宗二、五），復活是整體性觀念，指耶穌在世生活後整個的情況，包括升天，坐在天父右邊，日後審判，末日光榮降來。
- ⑯ G. Friedrich, 《Theological Dictionary of the New Testament》vol. X III。
USA: WM. B. Eerdmans Publishing Co.
- ⑰ 黃懷秋，〈斐理伯書詮釋〉，'92輔神課堂講稿，尚未出版。

參考書目

- ① 《聖經》，思高聖經學會，1968。
- ② 《新約聖經中希英逐字對照》，斗六，浸宣，1975。
- ③ 《新約希臘文中文辭典》，Walter Baaer，戴德理譯，斗六，浸宣，1986。
- ④ 《新約希臘文時態、格變、文法分析》，Harold K. Moulton，揚蔡或編譯，斗六，浸宣，1988。
- ⑤ 《腓立比書》，馮蔭坤，香港，天道書樓，1991、9，三版。
- ⑥ 《腓立比書哥羅西書腓利門書》，陳終道，台北，校園書房，1992，七版。
- ⑦ 《腓立比書哥羅西書帖撒羅尼迦前後書詮釋》，巴克萊著，文國偉譯；香港，基督教文藝，1987、5。
- ⑧ 《腓立比書信釋義》，毛克禮，台北，主日學，1982、4，三版。
- ⑨ 陳維統，〈斐理伯教會的建立〉，聖經雙月刊，卷三#5，1989，頁2~14。
- ⑩ 黃懷秋，〈斐理伯書詮釋〉，'92輔神課堂講稿。
- ⑪ 黃懷秋，〈斐二6~11的「先存性」問題〉，《神學論集71期》，台北，光啓，1987，4，頁59~71。
- ⑫ 黃懷秋，〈斐理伯書默想（一）~（五）〉，見證月刊卷22#211（1991.10），p.30~34，#212（1991.11），p.31~34，#213（1991.12），p.29~32，#241（1992.1），p.27~30，#215（1992.2），p.30~33。
- ⑬ Colin Brown，《Dictionary of New Testament Theology》vol.III. UK：The Paternoster Press, 1978, p.259~264.
- ⑭ G. Friedrich 《Theological Dictionary of the New Testament》vol.VII. USA：WM. B. Eerdmans Publishing Co. p.15~26.

耶穌與罪婦

一段福音本地化的嘗試

張起鳳

一、引言

「福音本地化」、「文化基督化」一向是我的關懷。日前讀鐘鳴且著《本地化—談福音與文化》^①，對其中所舉改寫福音的例子極感興趣，引發我嘗試改寫一段福音的念頭。

筆者以為，從改寫福音的過程中，可以反應出在我們的文化裡如何回答耶穌問：「你們說我是誰？」的問題。

選擇若八1~11改寫，乃因這段福音中罪婦的處境及耶穌對罪婦的憐憫、寬恕，深深打動我心。總覺其中耶穌對罪婦白白的接納與寬恕的態度，是中國文化需要補充與發展的；認出耶穌是這樣的一位，或為釋放我族的一項動力。

基本上改寫的整個過程是按照鐘文的建議：(1)研讀一段中譯文福音；(2)加入略具文學形式的諺語；(3)重述這則福音故事；(4)沈思、回味這段福音後，再重述這段福音^②。

按鐘文所述，應由傳道員和土著合作改寫；筆者的限度在只能自充土著，傳道員的部分由中譯本聖經和幾本詮釋福音的書擔任。

誠如鐘文所言：「改寫福音的一個片段，它並不取代聖經，它是聖經的補充材料，使聖經能進入一文化而紮根。」^③故本文只是

一個嘗試，期望能體驗個中滋味！

文分四部分：

(一)先反省中國文化如何看「罪」。這部分綜合整理了前輩的研究所得。

(二)整理若八1~11的聖經詮釋，深入了解原文含意及所要表達的期望。

(三)改寫若八1~11的嘗試。經幾番嘗試，最後決定採用廣播短劇稿的對白方式寫出。

(四)結語。道出寫作過程中的困境與感想。

主要材料是鐘文、神學論集和The New Jerome Biblical Commentary等幾部註解聖經的書（詳見註釋）。

二、關於中國文化中「罪」的反省

中國文化「罪」的概念主要是儒家的思想，也受佛教的影響。

(一)什麼是「罪」？

(1)「罪」是指「犯法」。違天意，犯禮法、國法。通常是指嚴重的違反了社會規範，必須施以重罰，不但應受國法制裁，也會遭天降罰，被社會譴責。人犯法，理當受刑罰，或將功贖罪。一人犯法，個人受辱事小，辱及先人、禍延子孫事大。「罪感」固可因受刑罰而消除，「恥感」卻永不消滅，此即中國人面對內在的「幽暗意識」，只能潛藏，不能積極面對的原因。也因這恥感文化，中國文化的懺悔意識薄弱。

(2)佛教傳入，將「罪感」帶進中國文化，啓發中國人以良心與良知面對內在的「幽暗意識」——孟子所謂人性中「非人」的部分。明末清初心學之「良知」、「良心」兩概念的發展，已顯示出當時儒家的「罪感」比「恥感」強烈。

(二)「罪」與「惡」

一般用語分「罪」與「惡」。「罪」是犯法，必有國家的刑罰。「惡」則未必干犯法條，可以只是倫理的「惡」，受的是社會的罰、上天的罰。在儒家觀念中談這類倫理的罪，通常不稱為「罪」，而稱為「過」、「故」；但若與宗教觀念聯在一起時，也稱「罪」，如：「某某罪惡深重，禍延考妣」；又如對人有虧缺時，也說「得罪……」。這種倫理上「惡」的觀念形成了儒家的「羞恥文化」。

(三)中國人如何面對「罪」(與「惡」)

(1)儒家的作風是以「禮」、「五倫」、「修身」導民向善，同時懷有樂觀的看法，即：不論有多少困難，因著人性本善，個人仍可能達到完人境界。(有人說這即是中國的「樂感文化」！)

(2)佛教在中國文化中注入了教規和懺悔儀典，助人超脫罪苦；又以其「罪感」啓發中國人以良知、良心反省生活行為④。

現在中國人「罪」的概念結合儒、佛兩傳統，面對的態度通常第一個反應是儒家式的，但也有不少佛教式的反省。筆者認為在歷史的演變過程中，儒家的「羞恥文化」仍深植中國人心，例如父母常以這類的话教訓子女：「你這樣做，會讓我們家丟臉……」亦常聽聞：「我沒犯法，為什麼說我有罪？」佛教的辦法給人一個釋放的機會——懺悔，但總是籠罩在深沉的「罪」氛圍中，人必須不斷的立功積德，以便再世為人。人面對罪所處的狀態仍舊是「懼怕」——怕犯法、怕下地獄，怕不能轉世投胎再做人……

耶穌基督帶來新的機會。「罪」是人與天主、人與人的分裂，是恨，是心中的「惡念」。耶穌以其生命言行的逾越奧蹟帶給人類天主的救恩，因著天主的召喚，人能皈依，自罪惡中獲釋，得到寬恕、自由及重度愛的生活的希望、勇氣和力量⑤。為中國文化而

言，吾人以爲這個訊息不但將人自「罪感」中釋放，更重要的是有希望轉「羞恥文化」爲積極面對內在「幽暗意識」的新文化，給予中國文化超越現世的人生觀，同時現在即能分享天主生命和重塑人性尊嚴的新動力。

三、若八1~11的福音詮釋⑥

這段福音中，耶穌面對的是法利塞人設下的兩難陷阱。如果耶穌判罪婦受梅瑟法律的極刑，他就違反了羅馬法律，因爲羅馬法律不許猶太人定人死罪；如果他不判罪婦死罪，則又違背了梅瑟的法律傳統。

這的確是個難題，但耶穌以其機智，不從法律，而從「人性的尊嚴」來回答。以下藉故事中人物的關係加以分析與詮釋：

(一)經師、法利塞人、群眾和耶穌

經師和法利塞人自信找到了陷害耶穌最好的機會，他們佯稱耶穌爲「師傅」，把罪婦帶到祂面前，一再逼問祂的裁決。耶穌卻不下定論，以沈默和看似不相干的行動——彎下身去，在地上寫字——轉移衆人的目光。令他們看看那婦人，看看彼此，有反省或離開的機會。在他們的逼問下，乃說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石吧！」（若八7）這話的效果在若八9顯示出來：「他們一聽這話，就從年老的開始到年幼的，一個一個地都溜走了，只留下耶穌一人和站在那裡的婦人。」

事實上，這表示著耶穌的態度：祂來不是爲責備、定罪，而是爲救贖。甚至有人認爲這整段故事只爲引出若八15：「你們只憑肉眼判斷，我卻不判斷任何人」一語。

(二)罪婦與耶穌

這段福音的主旨在表現耶穌寬恕一名罪婦。「行淫」是梅瑟法

律的三大死罪之一，若一已許配的女子與人行淫，要判以石頭砸死的死刑。耶穌不定婦人死罪，因為祂深深同情人性的軟弱。祂看見婦女的人性尊嚴，而願意給她重生的機會。但祂也並未抹殺婦人犯罪的事實與不當，亦不縱容她再犯罪，所以祂向她說：「我也不定妳的罪；去罷！從今以後，不要再犯罪了！」（若八11）這番話流露出耶穌對罪人的基本態度：同情與寬恕，並要求悔改，重新活出人性的尊嚴！

四、改寫若八1~11的嘗試

依鐘著《本地化》一書所述，改寫基本上是在答覆原有文字中所含的期望；其次，應注意在原文中聖神留下的空白也應留下^⑦。這段福音，筆者嘗試以廣播短劇稿方式改寫：

（旁白）那日清晨，在大廟前，眾人對罪婦議論紛紛……

甲君：「我認為罪婦應受法律制裁。既然不守婦道，就該受罰以正視聽，維護社會善良風氣。」

乙君：「我覺得她既被公開指為淫婦，已受社會輿論惡評，她所造的惡業自有惡報，應放她一條生路。」

甲君：「話是不錯！但是她的作為既已公開，若不依法處置，如何收維持社會道德秩序之效？若依法處置，對社會才能交代，而且也可警惕他人！」

乙君：「上天有好生之德。她的罪行已公開，想必良心也不安，何苦逼一個弱女子走上絕路？螻蟻尚且偷生，經過這次事件，或許她有悔意，終其餘生想盡辦法補贖自己造的罪孽啊！」

丙君：「孰是孰非很難斷定。既已被公開指為淫婦，在社會上已無立足之地，誰會繼續跟這種人來往？讓她自生自滅吧！我們何必判斷她呢？」

甲君：「不！若縱容這種人自生自滅，豈不是鼓勵不守婦道的歪風？況且，誰能保證她不再重樹豔幟，引誘更多的人犯罪？」

乙君：「應給她自新的機會，勸化她向善。對她對己都是功德一樁，何樂不為？」

丙君：「你們何必勞神？他們又不是問你們的意見，他們是來問老師的，老師什麼也不說，你們就別再爭論了。」

甲君：「那我們請老師說，究竟該怎麼做才對？老師，您說呢？」

師曰：「己所不欲，勿施於人。人非聖賢，孰能無過？知過能改，善莫大焉。你們誰敢摸著良心說自己從無犯過，就處置她吧！」

（諸君默然……）

（旁白）人群漸漸散去，未了，只剩下老師和那婦人。

師曰：「婦人，他們呢？沒有人定妳的罪嗎？」

婦人：「老師，沒有人。」

師曰：「我也不定妳的罪，平安回去吧！從今以後不要再犯罪了！」

（旁白）數日後，甲、乙、丙君又聚在一塊兒……

乙君：「你們看這篇《罪婦心聲》，上面說：『我永遠忘不了那天遇見的老師；他不但救了我身體的生命，更救了我靈魂的生命。當眾人散去，沒有人定我死罪後，他溫和的看著我，向我說：我也不定妳的罪，平安回去吧！從今以後不要再犯罪了。我感到真心被接納，也愧悔自己所作所為。他的寬恕和接納，使我重新感到人性的尊嚴，我還是社會的一員，未被遺棄……他原諒我，並未加給我什麼贖罪的行動，只要我『不再犯罪』……』⑧

（旁白）諸君默然、沈思……

五、結語

改寫一段福音，使它本地化，確實極不容易。筆者在寫的過程中一再挫敗，體會到許多困難，然亦深深被這件工作的挑戰性吸引，故並不灰心。最後寫出的成果，不令人滿意，不知讀者閱畢是否感到回答了「耶穌是誰？」的問題？但因才疏學淺，目前只能到此地步，將繼續努力。

經此體驗，反省個人改寫的困難如下：

(1)對民間掌故所知太少，想引用一、二做為改寫背景材料，卻搜索枯腸遍尋不著。

(2)怎麼寫能夠使原文的意義重新活現在現實生活中？個人改寫充滿濃厚的主觀色彩，筆者曾五度易稿，嘗試深入原文中每個角色，試著以中國人的眼睛和頭腦參與其事，卻常有顧此失彼、掛一漏萬之感；總不能較好的表達原文的期望。

(3)以什麼方式改寫也很費周章。這段福音，無論從中譯本聖經或聖經詮釋看，都清楚簡潔。我深深經驗到自己文化面對「幽暗意識」的限度，但要怎麼將這段福音放在我們的文化背景中表達、同時突顯出耶穌的教導為我們是一個新的動力？

(4)第二節反省中國人「罪」的意識，較學術性。筆者對此問題涉獵不深，只能在生活氛圍中體察一般人的感受，來配合學者的反省。改寫之時，發現要自然而平民化的把我們生活中對「罪」、「惡」的意識寫出來，實在艱難。

為我而言，這個寫作經驗是豐富而喜悅的：一因經驗到自己的限度而喜樂，知道該學的還很多！二因藉此機會較深的碰觸福音與文化之相容相斥，而體驗到其中充滿生機，這種挑戰性令我喜悅！

「福音本地化」、「文化基督化」誠然是一條漫漫長路，吾人

欣然爲活在這奮鬥的歷史中而感謝天主！

註釋：

- ① 鐘鳴且著，陳寬薇譯，《本地化——談福音與文化》（台北，光啓，1993）。
- ② 同①，60.
- ③ 同①，62.
- ④ 以上三點反省乃綜合下列著述所得：
 - (1)羅光，〈中國文化中罪的形態和意義〉，《神學論集》8（1971），270~284。
 - (2)鐘鳴且，〈罪，罪感與中國文化〉，《神學論集》97（1993），335~357。
 - (3)參考：吳經熊著，朱秉義譯，《中國哲學之悅樂精神》（華欣文化事業出版社，1986）。
- ⑤ 房志榮，〈聖經中的罪與懺悔（皈依）〉，《神學論集》8（1971），287~294。
- ⑥ 以下的詮釋，見：
 - (1)巴克萊著，胡慰荊、梁敏夫同譯，《約翰福音注釋》，（香港，基督教文藝出版社，1987~1979），下冊，1~9。
 - (2)賀理原著編輯，現代中文聖經註釋翻譯組譯，（香港，種籽出版社，1983），1139。
 - (3)The New Jerome Biblical Commentary,1990, N.J., P.965.
 - (4)R.E. Brown, The Gospel according to John (I - X II) , (Doubleday & Company. Inc. Carden city, New York, 1966) , 332-338.
 - (5)Matthew Black, H.H. Rowley, Peake's Commentary on the Bible, (Thomas Nelson and Sons Ltd, London Edinburgh Paris Melbourne Johannesburg Toronto and New York,1962) , 868.

⑦ 同②。

⑧ 這段「罪婦心聲」參考下列兩本書中不幸少女的心聲寫成：

(1)勵馨社會福利事業基金會編著，《雛妓防治問題面面觀》，（台北，雅歌出版社，1993）。

(2)梁望惠等著，《給她一片成長的土地》，（台北，雅歌，1993）。

天主子民分類的檢討

張春申

任何較具規模的社團，爲了內部或對外的功能與次序，不免成員之間需要分類。傳統的國家便有老百姓和父母官的分類。天主子民中的分類新約聖經即有，此可參閱格林多前書第十二章。任何分類都假定一種典範或範疇，不過更爲重要的是適應時代與發揮功能。本文檢討的是教會中流行的大分類。

一、梵二大公會議

梵二大公會議採用的大分類，雖然不是最爲古老的，但歷時已很久。這是一種二分法，可見於法典207條1項：「依天主建立的制度，基督信徒中有些人在教會內盡聖職，依法稱之爲聖職人員；而其他人則稱爲平信徒。」

平信徒即是本文所說的教友，二者都是翻譯拉丁文的Laici。「平信徒」是來自基督教的譯法，事實上在天主教中應用得並不普遍。我想「教友」既然已經習用，不必更換，意義也極可取。與之分別的「聖職人員」：主教、司鐸與執事等等，一方面都有專名，另一方面他們的職務都具特殊執長，所以不稱他們爲「教友」。如此天主教中「教友」即爲Laici，與聖職人員分開；事實上，教會中，這個大分類應用得相當頻繁。

梵二大分類假定的典範是聖秩聖事；天主子民一分爲二。一是聖職人員，一是非聖職人員，稱爲教友。不必細說，典範是根據聖

統職務與權力之有無。可能有的後果，是教會分爲統治者與被治者，因而產生權威主義，以及教友的不負責任及被動。這類的話已成俗套，不過也不能說完全過時。但不必再費筆墨。

二、教友定義的難題

梵二的二分法本身是足夠明確的，但當它需要說明教友的性質時，卻帶來些難題。教友是誰？可應用「教會憲章」兩段文字：

「這裡所謂的教友，指的就是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督信徒……」（31號1節）

「『在俗』是教友的特點。因為聖職人員，雖然有時也可以從事俗務，甚或執行世俗職業，但他們的特殊使命，主要地是專務神聖職務；同樣修會人員，也是要用他們的身分，顯著地證明，沒有真福的精神，不能改造世界而奉獻予天主。反之，教友的本身使命，是要在世俗事務中，照天主的計劃去安排，而企求天主之國。」（31號2節）

根據上面抄錄的兩段文字，首先我們立刻發現梵二自己動搖了二分法，因為教友不只與聖職人員分開，同時又與修會人員分開。但它由於受到自己的分類典範所限制，因而堅持二分法。其後果是修會人員在天主民的大分類中，沒有位置，因而有了天主教法典207條2項的說明：

「從這兩種人當中，有些基督信徒因實行福音的勸諭，以教會承認和規定的聖願或其他聖約，依其特殊的儀式獻身於天主，並從事教會救世的使命；他們的身分，雖不在教會的聖統制內，但納入教會的生活與聖德中。」

這項所指的是度獻身生活的信徒，主要包括修會人員。中文譯出的「當中」二字，極易誤解爲聖職人員與教友二方「當中」，因

而將獻身生活的信徒視為二者「當中」的第三部分。其實，原文意指在聖職人員中，以及在教友中，都有修會人員。也即是說有的會士也是聖職、有的會士只是教友。因此所有非聖職的會士、特別修女們，按照二分法的典範，都是教友。

不過梵二專論教友時，又把所有修會人員，不論聖職與非聖職，都劃在教友範圍之外。因此不能不問：在這二分法中，非聖職的修會人員究竟在那裡？可見，梵二的大分類明顯地有困難。筆者曾撰文提出三分法，但不必在此再寫（參閱神學論集92期185-192，修會在教會中定位的再反省）。

然而不得不因此繼續探討梵二分類的典範。看來除了職務與權力之外，尚有聖俗的典範。「在俗」是教友的特點，不論聖職人員與修會人員，或在職務上，或在身分上都是神聖的。我想對此也不必浪費筆墨，只要先想想新約聖經中「聖徒」指的是誰（參閱：宗九13；羅十六2；格後一2；十三12等等）。其次即使工作的領域有聖俗之分，可是我們身處台灣天主教的人，看看多少修會人員是在與教友一樣的世俗中工作。難道只是修會人員的工作有「真福精神」嗎？教友真的沒有嗎？

三、分類典範的反省

天主子民中分類有其必要，保祿在格林多前書中，著重的分類是以職務或神恩的典範（格前：十二4-11；十二27-31），當時為了神恩不同、全是為人服務，保祿分類有其必要。梵二繼承的分類典範，尤其在十六世紀基督教興起、否定聖秩聖事的時代中，具有重要性。不過每種分類的典範，都能製造固定的思想與行動模式，久而久之產生不利於教會的後果。梵二的大分類的為害，上文已經稍微觸及，毋需延續發揮。然而我們不能不在此舉出一例，表

示典範的影響。最近在五月一日出版的「善導週刊」第一版刊出一篇有關台灣天主教人數減少，題名「含淚的請求」的短文。這是「您的台北羊群」寫給「神職老爺」的。自本文檢討分類典範而讀，清楚地見出梵二大分類，如此根深蒂固地深植在「台北羊群」心中；為他們而言，神職擔負教會的一切責任！

四、我們需要新的分類典範

教會免不掉在成員之間分類，但分類不只需要保持自己傳自宗徒的結構，同時應適應時代，反映福音面貌。新約各書已經多少為後代教會示範。鑒於梵二的大分類以及對於「教友」意義說明的限度，在此嘗試提出不同的觀點。

我們的出發點可說是「現代化」，亦即採取現代社會的典範。現代社團的特徵是民主、自由、參與、負責等等。教會既然也是人間團體，那些現代社團的價值觀理該引進，當然不能失去自己傳自宗徒的結構與本質。這實在便是本位化或本色化的一例。教會必須現代化、福音與現代結合。在此前題下，我先擬定一個「教友」的定義，然後根據這個定義來看教會中的分類。

(一)教友是誰：

教友是教會的主體（Subject），他們藉著入門聖事，分享天主子民的生命；承擔基督賦與教會的基本使命、負起出自使命的基本職責。其他教會性的特殊身分與職務，都是為了教友的生命與基本使命提供不同性質的服務，以共同建樹及發展基督的身體，去福音化世界與人類。

(二)要點說明：

1. 主體：

它要表達教友是教會中的絕大多數，幾乎是全體，因此稱為主

體。沒有教友，教會等於消失。但主體並無作主的意義，因為教會的主是耶穌基督。不過教友的確是教會的主體、文法上的主詞。

2. 天主子民的生命：

天主子民有的是天主子女的恩寵生命，教友也分享。教會中尚其他的天主子民，同樣分享天主的生命。為此，我們所擬的分類，並不在於恩寵生命的層面。所有天主子女在這層面上是一致的。

3. 基本使命：

教友藉著入門聖事而被基督派遣，這就是梵二所說：「旅途中的教會在本質上即帶有使命性的」（傳教2號）。「原來基督信徒的召叫，實際上就它的本質來看，亦就是使徒工作的召叫」（教友2號）。

4. 出自使命的基本職責：

基本職務即是司祭、先知、君王。（全上）

5. 「其他教會性的職務……以共同建樹及發展基督的身體」一段：

這段完全出自厄弗所書四11-13；16。具體而論，其他教會性的各種不同特殊職務，不論聖職或非聖職；各種其他不同的教會性特殊身分，如獻身生活中的修會團體及在俗團體等等，都是為了不同地服務教友全體，去福音化世界與人類。

(三) 整體說明：

1. 新的分類：

根據上面所擬「教友」的定義，可以見出一個新的分類，它不在於教會中天主子民共享的生命層面上，這是平等分享的天主子女的生命；而是在教友基本身分和基本職務與其他教會性的特殊身分和特殊職務上。我們提出的新分類的典範是身分與職務，根據這典

範，天主子民也是一分爲二，一是領受基本身分與基本職務的教友，一是教友以外的教會性特殊身分與特殊職務。重點在於基本與特殊之別。這與梵二的大分類建基在有聖職與無聖職上完全不同。

而且教友既爲教會的主體，特殊的教會性身分與特殊的教會性職務都是爲了教友、爲了主體；也等於說「特殊」是爲了「基本」。由此可說基督賦與教會福音化世界與人類的使命，基本上是藉教友的使命來完成。至於直接來自聖秩聖事的聖職，以及其他教會性的非聖職，也都是爲了教友負起基本的職責。這樣清楚可以發現是在教友中，基督繼續完成祂的福音化世界與人類的使命。至於教會性的其他特殊身分與職務、甚至可說特殊使命，完全是爲了教友，以及共同建樹與發展基督身體。

由此可見，新的分類吸取了現代化的價值，但絕不變更來自基督與宗徒的傳承。另一方面，它的典範完全不在聖職與權力之有無。至於教友以外的不同特殊職務以及不同特殊身分，儘可繼續自作分類，不必在此討論。新的分類強調的是教友全體之爲主，事實上由於他們是教會中的絕大多數，與特殊職務以及特殊身分的人數幾乎不成比例。難道他們不是主要的嗎？教會福音化世界與人類的使命難道不是由他們主要地來完成嗎？的確不該忽視特殊身分與特殊職務，他們爲了主體服務，也是少不得的。「本著祂（基督），全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」（弗四16）特殊的身分與職務多少由身體中的「結構」與「關節」來象徵。

2.新分類中的聖職：

的確，根據天主教的教會學，藉著聖秩聖事而賦與的職務，亦即教宗、主教、司鐸與執事，構成所謂的聖統，與教會的本質密切有關。梵二大公會議特別強調聖統性的共融。聖統與教會的傳自宗

徒特性（從宗教傳下來的教會）也密不可分。聖統屬於教會的結構，甚至是耶穌基督教會的結構中絕不可少的要素。但是，無論如何結構是爲了身體、主體；不是教友爲了教宗、主教、司鐸與執事。所有聖職即使來自基督的賜與，仍舊是以不同方式爲教友服務。聖統性的司祭、先知、君王職務是爲了服務教友的基本職務。聖統的特殊使命是爲了教友的基本使命。即使聖職不是來自教友的託付，教會中的確沒有所謂民權，但是基督賦與聖職特殊使命，是爲了服務教友完成基本使命。試想教會的使命能單靠聖職人員去完成嗎？

根據以上的分析，今天聖職的運用，實際上怎樣可以不配合教友呢？現代化的社團理念不是也因此應引進教會嗎？即使教會絕不可與民主政體相混，但也不可與君主政體附合。有關這點，無法深入地繼續在此分析。

五、分類的典範與革新

本文檢討了梵二大公會議的大分類以及教友的定義，從此發現它假定的典範是聖俗與聖職之有無。這個典範隱含權威主義，而且其聖俗範疇今天已無法完全適用、不合實際。對於教會生活，難能激發教友興起強烈之使命感。

爲此，我提出一個教友的新定義，它會有另一種二分法，其傾向是以教友爲主體，至於其他教會性的特殊職務與特殊身分，是爲了在教友中服務，猶如結構與關節之爲身體服務。新的分類的典範是現代社團的民主、自由、負責等等理念，藉此期待產生教會現代化的功能。不過，此無損傳自宗徒的教會結構與本質。

分類與定義並非只是理論工作，其實神學思考都是以信仰生活與牧靈行動爲取向。我以爲梵二的典範已不合時代，反而造成惡

果。唯有與時代同進的分類與典範才是教會生活所需要的。本文提出的教友定義以及分類典範正是現代民主化社團所表達的；教會能不現代化嗎？不過我認為真正的問題是怎樣使大家接受新的典範與定義。典範的影響生活與行動是顯明的，但受影響的人往往並不自覺，習以為常。除非經過分析與反省，往往自以為是地維持下去，甚至抗拒新的典範。本文已舉「善導週刊」一例，其實許多切身肯定民主化的教友，卻自然而然地認為梵二大分類的典範與其後果理當如此。因此新的典範理念上提出容易，而藉此革新卻需要推廣說明以及身體力行。

由聖事行動角度給宗教現象 作歷史素描

何麗霞 譯

導言：宗教現象史的分期

很明顯，宗教現象並非一成不變，有其隨時間而演化的歷史。我們可能對天主教會最近幾十年的改變甚為熟悉，也可能對基督宗教的整個歷史略知一二。不過，很少有基督徒會想像到：自己所信仰的宗教雖佔有過去的二、三千年，但對整個漫長的宗教歷史來說，它只佔了很少的一部分而已。相反地，我們慣於把非洲宗教、希臘羅馬衆神祇、猶太教、新教各教派，以及其他宗教視為「異己」，或視它們為「偽宗教」。而且，我們亦會依該宗教與我們的宗教相近的程度，來評斷它與真理的距離。

對社會學家來說，這是一種主觀及帶有民族優越感（ethocentric）的宗教觀。事實上，每個種族或文化族群都傾向於首先視自己的方式為「正確」的，而其他方式的好壞則看它們與這「正確」的信仰及行止有多相近。然而，宗教的科學研究盡量不以某一特定宗教的原則來評斷其他的宗教，反而是客觀地了解每一宗教的價值，及了解各宗教之間的關係。

因此，把各宗教並排而列時，擁有相似性的宗教自然形成一個宗教類型。非洲、南北美洲及澳洲的土著宗教成爲一個類型群；傳統猶太教、基督宗教及伊斯蘭教成爲另一個一神崇拜的類型群。此

外，還有一些別的方法把宗教分組。當把這些宗教類群放入歷史進程中時，就會顯示出：宗教其實是一個很複雜的文化現象，有其歷史演化及連續發展的階段性。

Robert Bellah曾提出世界宗教演化過程可分五個階段的說法，不過，為達到本文的目標，把宗教現象演化分作三個主要階段或文化型態來說，較為恰當。這三個宗教現象的文化型態對應人類文化演化的三個階段，第一個階段是由人類開始出現至公元前五千年左右，可稱作「部落文化期」；第二個階段是由農業的發明及銅器的發現起，至近代科學開始發展的時刻，可稱作「文明文化期」；第三個階段是目前為止仍在持續發展中，而且蔓延全球。宗教現象演化上的三個階段正相應上述三個文化時期，本文分別稱「原始宗教期」、「古典宗教期」、及「現代宗教期」。

一、原始宗教期

稱其「原始宗教」，並不說是其粗糙簡單（事實上它是很複雜的），而是因為它是最初的，是人類宗教感最基本的型式。要研究這類型的宗教文化，我們不必只侷限在史前史中找資料，它仍存在於現存部落民族中。原始宗教某些特點是所有宗教的基礎，例如：神聖的經驗、對生命和宇宙奧秘的了解、在秘思（神話）和儀式中表達宗教的意義。它主要的特徵可略述如下：

原始宗教的現象是宗教與生命的融合，每個人依他（她）在團體中的角色，執行相稱的宗教行動。原始宗教對神話或神學沒有清楚的界定，卻對價值、慾望與情緒有充分的表達。原始宗教內也沒有特殊的職務，除了巫師外，巫師不管男女都是核心人物，在危機時辰會掌握情感表達的深度。個人的危機時辰是「生、死、身分改變」的時刻，團體的危機時辰有「戰爭、收

成週期、秩序混亂」的時刻。原始宗教以肯定的共有指標來凝聚整個社會，讓個人對這指標有參與感，並在其內得到認同。

換言之，早期的人類文化相對地無差別性。社會與家庭的大小相同，最多擴大至與部落的大小相同。雖然族群中每個人都會有特定的不同角色，但社會與社會之間的同質性極高。漁獵社會並沒有足夠的空間形成社會經濟的階層化，社會尚未形成強有力的支配階層。這種社會形態Turner稱之為「共融體」(communitas, 本文暫譯; 或可譯為「單純社群」)。雖然地方上的控制權仍是來自權威人士，但真正控制整個社會的力量，主要不是來自個人，而是連部族首領也必須順從的風俗及傳統。因此，在這種情況下鮮有個人主義及革新之處，卻會鞏固社會的穩定性，並把累積的智慧代代相傳，延綿好幾萬年也不致改變。

同樣的，原始人類的意識也是相對地無差別性。主觀及客觀真理沒有分界：這是什麼，就是什麼；這不是什麼，就不是什麼。然而，「真理」的意義在此主要是屬實踐方面：如何做一個好孩子、好丈夫、好太太；如何打獵捕魚；如何建造獨木舟或房屋；如何把自身與季節的週期及生命的階段融合一體。所強調的是「正確實踐」(orthopraxis; 正確的行動)，而非「正確理論(orthodoxy; 正確的信念)。如此，在很大的範圍內，一切用以表達實踐真理的「秘思具像」(mythic embodiments; 或譯「神話模式的故事」)，都被認定是真實的，也許連不同故事的說法本身都有矛盾，也還被認定都是真的。

鑑於這些實踐真理也是神聖的真理，自然並非與超自然分開，神聖的經驗是產生在世界之內。進一步說，「我的世界」就是「我們的世界」，「我們的世界」就是「整個世界」(the world; 或譯「唯有的世界」)。因為部落之間相距甚遠，言語又不通，他們

很少意會到其他的人會有不同的思想與行爲。原始人的意識，就是個人爲適應其生存其中的存在模式（環境）的整體認知，這存在模式就反映在這人所處社會的生活型態（lifestyle）及秘思（myths；神話故事）之上。

最後，原始宗教是整體性的，涵蓋個人與社會生活的所有範圍。它的秘思（神話故事）描繪出了人類行爲的「模態」（paradigms），人類德行的「典範」（paragons；或譯「標準」）；而它的儀式就是讓人們進入秘思（神話故事）、實現秘思（行爲模態）的通道。「儀式參與者在儀式中，要與他們所代表的神話人物認同。神話人物並不是被恭奉、邀寵、或懇求的對象。事實上，儀式參與人與其所代表的神話人物之間的差距原本就不大，這差距在儀式的舉行中更消失殆盡，使秘思情境（神話故事所表達的現實）就發生在此時此地。此時此地，沒有祭司與會衆之分，也沒有中介代表角色與觀衆之分。所有參與者都於此時此地投入儀式行動本身並與秘思情境（神話故事）融爲一體。

二、古典宗教期

人類在沒有文字說明的好幾千年內，其文化及宗教的普遍情況就如以上所描述的。然後，大約在七千年前，中東及遠東地方有了幾個重要的發現及發明，開啓一些人類社會最初的轉變。種子可以揀收及種植，動物可以飼養來食用或勞動，這兩個發現促成了大量人口聚居的可能及渴望。農業助長了城鎮的發展，隨著城市的誕生，開始了有組織結構的社會型態，也就是文明（civilization；注意：拉丁文中civis就是城市city的意思）。爲了記錄農產品交易而發明的文字，後來導致了文學創作的興起，包括宗教經典。礦沙可以熔解成銅的發現，改良了農業工具和戰爭武器。

文明的興起，帶動了人力的分工（統治者、農人、工匠、商人、文員、士兵），以及社會的階層化（公民與奴隸、學者與文盲、富人與窮人）。自然的「共融體」（*communitas*）瓦解了，取而代之的是社會性的區別，造成人與人、社群與社群間的隔離。社會的分化同時出現在宗教現象上。宗教制度（廟宇、教會、宗教儀式），由其他社會制度（政府、家庭、市政儀式）中劃分出來；宗教性職務（祭司、學者、行政員）成爲一個獨立的階層（聖統、神職）。很多時候宗教行爲也被劃分，有「成全之路」（*the way of perfection*）及「得救之路」（*the way of salvation*）：前者爲少數的人（聖人及先知、修士及修女），後者爲大多數的人。

古典宗教，包括基督宗教與非基督宗教，其明顯表徵就是對得救的渴望。古典宗教以各種祭獻的舉行（方式或有不同；有用蔬果、動物、甚或用人），來與神聖界建立、維持、或重修良好的關係，所以所有的祭獻都是爲了達到融合（*unity*）：或是靈性上與神的融合（多數祭獻都有儀式性的餐食），或是與神的意旨融合（在宗教儀式、及日常生活中做該做的事）。但是，在古典宗教中，祭獻並非唯一得救之途，在不同時、地，人們需以行動（服從誠命、舉行禮儀）、知識（秘契經驗、理性反省），及投身（獻身、熱誠）得到救恩。

在宗教的古典時期，在上述三項要素中（行動、知識、投身），知識能力最受強調。信念與實踐被分開了，信仰與日常生活中工作被對立起來，通常視爲優先的是理念，而非行爲。因此，古典宗教傾向強調「正確理論」，而非「正確實踐」，容許行動的多元化，但必須能在劃一信條之下保持協調。

古典時期的宗教對彼此相異之處多不能容忍，相較之下，原始時期的宗教因爲無知反而對異說反應不烈。古典時期宗教人都認

爲：只有一個宗教能是真宗教；因此，凡與自己不同的信念的，不是異端（heretical；假如區別很小的話），就是錯誤（erroneous；假如區別很大的話）。多數的古典宗教都有不同的擴張勢力的方法，（例如：亞歷山大大帝侵佔北非後，希臘衆神就取代了埃及的神祇；佛教及儒家由門徒傳播本派的理念；基督宗教和伊斯蘭教支持聖戰及傳教士的努力），他們一方面接納皈依「真信仰」的人，一方面歡迎迷途羔羊，與羊群重修舊好，回歸羊棧。

古典的宗教意識中包含有強烈的區別意識。典型的說法是：神聖強烈地有別於人性，超自然有別於自然，宗教就是用來消除人與上帝或神祇之間的隔膜。在社會中，神的圖像（不論是一神或多神）或對神屬性（不論單一男性、單一女性、或多數男女）的描寫，在在都反映出天人之間的根本區別。向「在上」的神祇禮拜或禱告是古典宗教的標準活動。「宗教」（religion）一詞源自古羅馬文，有「重新綑縛」或「重新結合」之意。

這與神的重新結合，常常必須背棄世界及其價值觀，這背棄包括肉身（苦修、隱修）或心靈（默思、瞻想）兩方面。若當時的社會次序與神所昭示的標準不合，便會有先知來的批評。換言之，在古典宗教意識中，能有所謂事物的「實然」（the way things are）及「應然」（the way things ought to be）之間的差距；也能在神聖與世俗間劃上分野線，宗教領袖就可因此來批評世俗社會的罪過。

幾乎所有世界上的「大」宗教（印度教、佛教、儒教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭教）都起始於宗教的古典時期。除了印度教是由印度部族宗教逐漸發展出來的之外，其他的各大宗教皆是起源於一位獨特的人物（佛祖、孔子、梅瑟、耶穌、穆罕默德），他們的宗教經驗與洞見突破過去的宗教，爲新的宗教傳統奠下基

礎。Max Weber稱他們為神恩性人物，所以他們創立的宗教組織，都或多或少滲入他們個人的神恩性特質，他們的話成為宗教經典，他們的行為成為宗教典範，他們的領導權首先傳給門徒，再傳給後繼的宗教權威人士。

上述領導權的傳遞可能造成「神恩的常態化」(routinization of charisma)，這現象使得後代信徒易於跟隨始祖的步伐，但是，也使非神恩性的思想行為滲入傳統之中，如此，當宗教組織愈來愈常態化時，就與始祖原本的理想與理念愈來愈少相似處了。

三、現代宗教期

十六世紀的宗教改革者（特別是馬丁路德及喀爾文），反抗中世紀的基督宗教體制教會（天主教）的部分原因，就是因為他們所理解的基督福音，已與當時的體制教會有所差距。事實上，新教的宗教觀點，亦受當時因文藝復興而來的文化變革影響很大。

印刷術的發明，使書本普及化，加深世界不同觀點的交流，有助建立每個人對事物有自己的看法。歐洲的探險家發明了亞洲及美洲文明，使人對傳統把人類簡單分割為文明與非文明世界的預設，產生疑問。天文學家及其他科學學者發現：地球不是平的，也不是宇宙的中心，造成人們對傳統上所謂「實體」(reality；或譯「真實」)的概念，產生懷疑。民族國家主義（每個民族組成自己的國家）的出現，對中世紀的單一基督宗教社會理想造成打擊，並同時加強了多元政治的需求的訊息。

換言之，文藝復興標誌著古典文化的結束，以及現代新紀元的開始。而在文藝復興中發生的宗教改革，不只是在宗教上，對教會常態化所帶來的腐敗提出抗議；同時也是在現代化的課題上，針對中世紀教會把基督訊息以「聖統、信條及聖事」方式壓縮入制度之

中，而做的抗議。

在改革初期，乃至到了廿世紀，改革宗的教會也產生了不少與傳統天主教類似的常態化現象，例如：對信條的堅持、容不下異說、強調得救。不過早期的改革宗教會，仍然多少顯示出宗教演化第三階段中的新因素。

現代宗教明顯的一個特點就是階層結構的瓦解，歷史性宗教的二元論仍殘留在早期的現代宗教中，但在聖俗相會愈來愈密切之際，救恩不再來自對俗世的捨棄，而是在世界的活動中……。原則上，宗教改革所做的，就是打破救恩來自中介性的體制，並聲明救恩給予所有的人的可能性，不論他具有何身分。

雖然今日的宗教文化條件仍與宗教改革時期類似，但現今的天主教徒依然難以欣賞（認同）改革宗教會「與過去決裂」的極端主張，保守的天主教徒有時更埋怨天主教會愈來愈像新教。事實上，以社會學的角度來看，梵二以後，天主教的確是一步步主動走進改變普世人類社會面貌的文化變革中。電子傳播及快速運輸打破人們地域的阻隔，令他們不得不尊重多元化的事實。固定生活在同一農莊的龐大農業家族，逐漸被隨工作地點而遷移的小型核心家庭而取代；穩定的婚姻逐漸被日漸增高的離婚率所淹蓋。古老的殖民帝國瓦解，國家走非中央集權的地方分權制，公司作多樣性的投資。國與國之間的疆界，在國際貿易協議、洲際政治條約、跨國公司、及區域性企業組合中，變得愈來愈模糊。隨著社會流動性增加，社會階層化相對減少。由於教育的普及，人們不再願意接受權威是絕對的。變革的加速，不只造成社會大幅變遷，更影響了宗教的體制。

現代的意識把這場革命反映在現代文化中。至少在已經歷這變革全部效果的高科技先進國家中，及在這變革已確實發生的社會裡

的人們，並非活在單一的世界裡，而是活在很多不同的世界中：家庭、事業、市政、教會、學校、朋友、休閒活動等。結果，意識被高度分化了，教育程度愈高的人，對事物間的分辨性（differentiation）愈高：不只把聖俗劃分開，更把實際生活中的一般常識與學術研究分開來，把科學理論與科技應用分開來，把藝術創作與哲學反省分開來。

人們習慣於從各個不同角度看事情，而且發現別人也常會有他們自己的獨到見解，所以他們愈來愈會尊重不同的意見，對多元情況有更大的容納度。雖然他們可以選擇某一職業、參加某一休閒社團、或推動某一公益活動的理想目標，但他們同時知道，他們的身分地位只代表了他們個人選擇的價值觀，而且有責任去實現這價值觀。

雖然，現代意識造成如此高度的分辨性（differentiation），同時也促成高度的整合性（integration）。人們愈來愈感覺到：在人類知識及個人發展中，專業並非一切的結論。人們察覺到各種事物間都有聯繫，是相關的，甚至是一個整體。世界經融人員以及國際外交人員，都在談論國與國間的相互依存關係。環保人士強調，商人與政客必須考量他們所做的決定，會對自然環境造成怎樣的後果，社會學者對人文環境也有同樣的關懷。教育工作者發現他們所謂「價值中立」（value-free；或譯「價值解放」）的學術標準中，也隱含地提倡某種價值。醫生也在日新月異的科技中要面對醫學倫理的問題。

宗教方面亦然，察覺宗教多元的事實，不只讓人尊重宗教間的差異性，而且使人對宗教融合有一份大公性的渴求，或是至少，渴望發現不同宗教傳統底下的共同性。

因此，現代的宗教意識同時具有分辨性和整合性。它接受並尊

重宗教的多元化；亦同意宗教的理想和價值的相近性，遠較信條與禮儀的差異性來得重要。現代宗教意識發現，宗教信條與宗教經驗雖有區別，但它堅持信條必不能與信徒的生活脫節。它要求神學上理論與實踐重新結合。這樣的意識也發現對神聖的需要，但是，「神聖是整體的」（借用Josef Goldbrunner的話），不是分離於生命發展之外的另一情境。現代的宗教意識，關注每一個人（及事件）皈依和投身的真實性（authenticity），多於對信條的理解，那不一定能影響一個人的行爲。

現代宗教的核心現象是，歷史上各宗教都嚴重關切的二元論瓦解了。以前我們要嚴厲地分辨自然與超自然，人性與神聖的，真理與錯謬，神職與平信徒，基督徒與非基督徒等等，現今這些分辨都已不再是最重要的了。爲今天，更適合的說法是：救恩在世界之內，道成肉身，知識的確實性質（perspectival nature of knowledge），平信徒的職務（使命），甚至無名的基督徒。

然而，這種對古典宗教二元論的反動趨勢，並不是要回到原始的一元論，因爲現在不是由一個單一的世界來取代一個雙重的世界，而是由一個不定的多重結構取代了簡單的二重結構。

一方面，這意味著現代意識接受了：可以從不同的角度來研究宗教（心理學、社會學、歷史、哲學、政治學等），不怕宗教因此而失去它自己的完整性與獨特性；另一方面，這也意味著現代宗教可同時接受：世界上不同宗教之間的分歧，以及同一宗教傳統內的分歧。例如現代的天主教徒，他們承認在廿世紀他們自己的聖事行動可有很多不同的舉行方式，並且開始接受在全球不同的天主教文化中，同時可以出現多種因文化的不同，而舉行不同方式的聖事行動。

不過，對多元主義的接納的同時，在宗教象徵方面造成了一些

問題。Mary Douglas曾說：「今天我們最大的問題之一，就是缺乏大家一致認同的共有象徵。」Douglas表示使傳統基督宗教團結最大的原因，來自那些在信條上及禮儀行動中的「簡潔的象徵」（condensed symbols），每一個人人都接受這些，為他們表明信仰及表達獻身都很重要。

但在今天，基督宗教傳統中已少有，對全球的基督徒都深具意義的共同的象徵性信條或行動了。Elizabeth Nottingham強烈地表達出這一點：

事實上，從來沒有存在過一個普世都接納的象徵系統。只有各個宗教組織，能夠對其成員指定該宗教的體制性（官方的）象徵系統，所以各種不同象徵系統同時共存是自然的現象。而且，每一個人，甚至每一種宗教結構中的每一成員，都可很自由地詮釋由聖統及權威一代代傳下來的傳統象徵系統。

但是，若某個人或某個文化不能接受某一個象徵系統，並不是說這個人或這個文化對象徵有所排斥。事實上，是現代人對整合有很強烈的需求，因而對那些空洞、無力的象徵產生抗拒，不論這些象徵在傳統上曾是多麼豐富有力。今天的需求強調，象徵應是真實地表達並且傳遞宗教經驗與意義。目前有一個趨勢是，不管在宗教性或非宗教性的範疇內，象徵就是象徵，人應對自己選擇的象徵負責；也就是說，現代對象徵和現實的分辨，同時呈現了人們有責任使他們選擇的象徵，能真實地將其所願表徵的宗教事實象徵出來。聖事就是以象徵來表徵救恩事實。

結 論

在此宗教演變的鳥瞰中，第一個結論是：如果天主教真正生活在今天的各部落、農業、工業的社會中，各地所舉行聖事行動的方

式，一定會與以往古典時期的作法有很大差別，因為天主教重視他們所處地區人民的主流文化型態。同時，天主教也注意：在每一文化中宗教與宗教象徵是如何產生其功能的，如此，也就較易發展出真實有效的聖事行動方式了。

第二個結論是：假如宗教正處在過渡期中，就如當初由原始社會轉變到文明社會的過渡期一樣，那麼在這個科技進步的社會中，這文化類型中的聖事行動，不可能再回到與古典時期的基督宗教一樣。這並不是說，現代宗教與未來所舉行的聖事行動，將會與過去的全然不同。就如Erik Erikson和其他發展心理學者所強調的一樣，真正的發展是把前一個時期的優點保留下來，並統攝到以後的成長階段中。因此，現代宗教，假如它是真正的現代，也是真正的宗教，它必定包含原始宗教中的要素，如神聖經驗、秘思（神話）及儀式的表達；而且它同時會包含古典宗教的要素，如關心信念的清晰度、先知性的能力（以超性理想「應然」評判實際現況「實然」的能力）。同樣地，現代的天主教禮儀不會拒絕傳統的七件聖事，反而會保留很多它們的要素並統攝到新的聖事行動型式中去。

本文譯自Joseph Martos,《The Catholic Sacraments》
Michael Glazier (Wilmington, Delaware, USA, 1985),
p.70ff.

教會聖事行動各種類型變遷 的歷史沿革

胡國楨編譯

「聖事」是「天主不可見恩寵的可見形式」。「恩寵」乃「天人間相遇、相知、相結合的愛情性位際共融生命」。因此，基督是天主的聖事；教會是基督的聖事。

教會一切的行動都有聖事性的因素，都是天主救恩的「象徵」。然而，教會行動中有些聖事性密度大，有些密度小；有些卻是整個教會聖事行動的高峰，將其聖事性本質完全展現（象徵）出來。按1992年出版的新《天主教教理》的說法，這類密度達百分之百的教會聖事性行動，就是「基督奧秘的慶祝」。這類聖事行動，由耶穌活著向世界宣講開始，迄今兩千年來的教會歷史中，並非只以單一的面貌出現，是經過歷史變遷的。

本文試著根據一些聖事及禮儀學者（主要是Joseph Martos，請參閱其著：The Catholic Sacraments, p.91ff）的看法，將這變遷的歷史沿革分段述說，給讀者分享。

一、耶穌本人的個人性聖事行動期：耶穌在世宣講福音期間

（ Personal Sacramentality of Jesus Himself ）

納匝肋的耶穌是個富有神恩特質的人物，相信連一般史學家都不會否認。他宣講期間聚集群眾，其中有真心誠意來聽他的，也有

受好奇心驅使來看看的。他吸引了一夥信徒，跟著他四處遊走，將他所言所行銘記在心。他在當時巴勒斯坦地區的政治和宗教界領袖群中，激起了不小的敵意，最後被判處死刑。

宣講的耶穌身上，確實散發出各式各類的神恩。他說話具有吸引人的權威，敘事說理有啓示性，能打動人心，不像老生常談。他以身以靈觸動人們，醫治身體上的病苦，提升心靈上的境界。他做事，有時令人喝采，有時又令人難以理解，似乎他的所作所爲，有許多連門徒也不能明瞭。他現世的物質生活條件雖然極爲貧乏，但他所活出的生命形態，卻顯示了超越現世的完滿豐盈。他所言所行在在體現出生命的深度，顯示他不致受到日常生活中膚淺表面的喜怒哀樂的困擾。他的祈禱，真能使他與他呼喚做「阿爸」的天主間的親密關係增長並強化。總而言之，他整個人充滿著神恩；在他門徒們的心中，很明顯地體會到這個事實：天主聖神與耶穌的心神是同一的。（*To his followers it was obvious that the Spirit of God and the spirit of Jesus were one and the same.*）

是的，耶穌就是這麼一個完滿的「聖事性人物」。他佈道時宣講撒旦的國過去了，天主的國來臨了；他的生活就是他所宣講的這一事實的標記。他所說的話，正是天主要對民衆說的話；他所做的事，正是天主要在世上顯示的行動，這些行動並不只有「神聖的事情」而已，似乎包含了日常生活中人們會做的所有事情。耶穌關懷他人，就是天主照顧他子民的標記；耶穌行神蹟，就是天主能力及眷顧世人的標記；耶穌赦人的罪，就是天主愛情的標記，尤其顯示天主對罪人的愛。

如此，耶穌真是天主救恩的活象徵。他向貧窮的人許諾財富；告知哀傷的人喜樂的緣由；給瞎眼的人光照；給失去生活勇氣的人帶來喜訊。這救恩生命的終極象徵，就是天父由死亡中復活了耶

耶穌，透過這復活事件，耶穌成了人生最根本的一個象徵。藉此，所有活在天主生命內的人，不必再害怕死亡的威脅了。

這是基督宗教的最初時期，納匝肋人耶穌本人的生命歷程，他一切言行作為，是天主救恩在世的真實象徵，天主「不可見的恩寵」以耶穌的生命歷程（生活、生平）彰顯並實現出來。這是基督宗教聖事行動最原始、最根本的表達方式。這是基督救恩聖事行動第一個、也是最原型的面貌。

二、神恩性的聖事行動期：宗徒宣講時期

（ Charismatic Sacramentality ）

耶穌基督復活升天了，他本人降生性的聖事行動無法在此世實現了。不過，他生命中充滿神恩的特質，繼續降生、存在於那群接受耶穌基督「為自己整個生命之主」的人們所組成的社群（community，或譯「團體」）之中。他的門徒們繼續宣講罪惡及死亡已經被克勝了的喜訊。他的追隨者活著「不再彼此疏離、不再彼此對抗」的生命，已經由罪惡及死亡的桎梏中解脫出來，成了現世的「真正自由了」的活象徵。他們彼此服務，回應對方的需要，成了基督希望人們應有的生活型態的標記。他們彼此寬恕對方的過錯，成了基督希望人們彼此相愛的標記。

當然，這並不意謂早期的基督徒社群（團體）是一個十全十美的基督的聖事；不論由其團體內部成員間的關係來看，或是由社群面對外在社會所展現的面貌而言，都不是。宗徒大事錄及保祿書信中，雖有不少例子可讓我們看到當時基督徒社群（團體）活出的理想的聖事性生活，但是同時也有不少例子是基督徒社群所活出的失敗（反聖事特質）的生活（請參閱：宗四32—五16；羅六1—4；格前十一17—34……等）。雖然如此，對當時的基督徒來說，耶穌基

督在他們心目中確實是他們個人及團體的「道路、真理、生命」，因此，生活言行確實在努力奉行這理想，願意活出聖事性的生命。

這個時期可稱作「神恩性的聖事行動期」，因為此時整個基督徒社群仍直接生活於五旬奧蹟（聖神降臨事件）的氛圍之中，充滿著耶穌所有的神恩，並開始把耶穌生前曾行過的神恩性聖事行動，不斷重覆在社群中實行出來。他們的做法與耶穌生前的做法相去不遠，是以日常生活中的言行作為來表達並實現天主的救恩，例如挨家挨戶去「團聚、擘餅、祈禱」（宗二42），「聚在一處，吃主的晚餐」（格前十一），旅行途中「來到一個有水的地方……下到水中，……給他付了洗」（宗八26-38）；但同時也用「覆手」「說異語（舌根語）」「以天主之名說預言」……等神恩現象，來表達並實現天主的救恩（請參閱：宗八14-17；十44-48；格前十二8-11，28-30；十四1-40）。

我們稱上述聖事性行動是神恩性的，還有一個理由，就是此時的聖事性救恩行動都是在「聖神推動下」的自發性行動，而不是後代教會有的高度組織、結構的體制性活動。人們不論在那裡碰到基督徒，都可能聽到宣講福音；隨時只要有需要，就可能有基督徒提供聖事性行動的服務；做聖事行動的服務員，有時抽籤決定，有時又會任命社群中擁有做該聖事行動所需要神恩（天賦能力）的人。猶太基督徒社群試圖以猶太人傳統組織社群的方式建立團體；希臘化了的基督徒則選擇他們感覺更適宜的希臘式團體樣式。

在耶穌復活、五旬奧蹟（聖神降臨）後的五、六十年間，教會的組織結構及活動方式（亦即彰顯基督生命、天主救恩的型態），是因時、因地、因人而不同的，不斷改變，不斷演化。換句話說，這時期教會所有的聖事行動都是神恩式的，這是基督宗教第二種表達聖事行動的方式，我們稱這時期為教會的神恩性的聖事行動期。

這是基督救恩聖事行動第二個類型的面貌。

三、共融的聖事行動期：第二至第三世紀初期

（Communal Sacramentality）

雖然我們把初世紀稱作「神恩性的聖事行動期」，並不意謂著在這段時期完全沒有儀式性的聖事行動。其實，從最初起，整個基督徒社群裡各小團體間，似乎就已存在了一些共有的簡單儀式行動，以象徵基督救恩生命聖事性的臨在。只不過這些都只還在逐漸發展形成的過程中而已。

他們讓新進的基督耶穌信徒浸入水中（或稱聖洗），以表明與耶穌一起死而復活，進入了一個嶄新生命之門，開始過新生活了。他們以覆手同時祈禱的動作，表明接受祈禱者，或領受了聖神的恩賜；或受到了靈性上的強化；或得到身體上的醫治；或受到委任，可以有資格開始去執行他被召從事的服務。同時，每個小團體都逐漸規律性地定時舉行「主的晚餐」，用以紀念耶穌曾與門徒共進的最後晚餐，象徵在天主國度裡的末世盛宴，及信徒自己的生命經驗與主基督奧體的生命結合。

發展中，教會的團體意識愈來愈強，聖事性行動愈來愈由完全靠聖神推動而自發產生，轉變成以逐漸形成的共識儀式來進行，只不過此時還不像後代中世紀教會一樣，強調僵化的儀式主義（Ritualism），換句話說，此時基督徒社群並不強調這些聖事性行動儀式，「一定要由正式任命的聖職人員，說正確的話語，做正確的動作，如此行的象徵行動才能產生聖事效力（有效）。」

這類型以簡單的共識儀式來舉行的聖事行動，我們可稱之為「共融式的聖事行動」，是教會歷史上有過的第三類型的聖事行動。由於這些逐漸形成共識的儀式的舉行，讓基督徒社群在羅馬帝國各

地存在的小團體本身的成員間的共融生活加深，也強化了各團體間的共融團結，因此我們稱此時期為「共融的聖事行動期」。

四、體制化的聖事行動期：第三至第六世紀

（Institutional Sacramentality）

逐漸地，聖洗（入門）儀式慢慢演變成集體舉行，不再是在每個新皈依者的皈依時刻單獨舉行，而是規律性地，在每年復活節或五旬節整個基督徒社群在當地的領袖主持下，召集當年所有的新皈依者共同舉行。「主的晚餐」，到了第三世紀，也不再與普通的會餐一起舉行了，只用「餅和酒」來舉行一個更具中心象徵意義的儀式性餐宴。如此做，是有其歷史背景的，當時基督徒社群在羅馬帝國內全面受到迫害，團體共融聚會為爭取時間，必須在最短的時間內完成，因而有了如此的設計，何況信徒愈來愈多，團體愈來愈大，要找一個容得下這許多人真正聚餐的地方，也很不容易。

於是，每年一度的聖洗禮（完整的入門聖事大禮），及每週一度的感恩禮（入門聖事的簡式），這兩個儀式逐漸成了基督徒生命入門及在教會內慶祝自己生命的社會體制化之聖事行動了。

其實，第四世紀以前，基督宗教的聖事行動都還是整體性、混統式的，還沒有像後代把不同聖事行動清清楚楚區分出來的傾向。直到基督宗教在羅馬帝國內取得合法地位，並成為國教之後，才感到有需要突破這種早期神恩式、結構鬆散的儀式行動，團體的聖事行動或多或少該有某種程度的定型。於是基督徒的公開儀式開始有了較固定的型式：重覆說一些固定的話語、做一些固定的行動。祈禱文開始寫下來重覆使用，禮規開始像法律條文一樣的被一條一條明列出來。

後來主日被定為法定休假日（原先羅馬帝國內，主日也像其他

日子一樣是工作日)，於是感恩祭宴禮逐步發展成爲一個三到四小時的冗長、繁複的禮儀。同樣的，洗禮的舉行，也由私人家宅的噴水池，移到大教堂或特製的洗禮池，也因如此，洗禮儀式變得愈來愈長、有了正式的禮儀過程：由復活節前六週時舉行祈禱驅魔禮開始，然後在聖週內有集會講道及考核，高峰是復活夜的禮儀中舉行的浸洗和傅油。

大約由教父時期開始，基督的另幾項神恩性聖事行動也都成了日常生活的行爲：治人病、寬恕人、服務人。當然，現在基督宗教在地中海地區發展到了高峰，這些聖事行動也自然成了體制性教會禮儀性行動的一環了。

在治病中使用的油、水及其他東西，有時先祝福一下，表明這是在行救恩性聖事行動。教難期間，教會有需要再次接納那些背棄過信仰的基督徒重返教會，因而發展出一種有如「第二度洗禮」的補贖禮儀。教難過去了，這個教會禮儀也就爲那些衆所週知的公開罪人保留下來：由於他們公開的罪，使大家不承認他們與教會團體共融合一，所以需要有一公開禮儀，讓他們表達與教會團體「和好」（再次的共融）。由於「和好」對雙方來講都需要時間，所以「公開懺悔並受教會接納再次共融」的禮儀過程，也和洗禮過程一樣長，甚至更嚴格。

最後，當教會人數愈來愈多，組織及事務工作愈來愈繁雜時，其中一些服務的項目及型式，也就慢慢愈來愈體制化了。特別發展出：地方教會的領袖職（主教），主教的顧問職、後來也成爲感恩祭宴禮的代理主席（長老，即今日天主教稱的司鐸），處理教會內及對外的社會服務職（執事），秘書隨從職（輔祭），照顧女信友所需職（寡婦），在慕道期間培育新皈依者（教師）……等等。開始從事某種職務的入門時刻，尤其是教會的領袖及感恩禮的服務職

上，發展出了體制性的禮儀，通常包括給被選者覆手並祈禱。

在這段期間（二世紀末、三世紀初，到六世紀），教會所行有關皈依、感恩崇拜、寬恕、服務等聖事性行動，已不再只是以日常生活的方式做了，而有了體制化的型式，形成成套的禮儀行動。因此這個時期可以稱之「體制化的聖事行動期」。

此時，教會的聖事行動有了權威性、紀律性、重複性、結構性的特質，當然建立如此紀律性的禮儀行動，也必定要在某種程度上與基督在世時的神恩式行動有所關聯才行。

雖然如此，不可否認的，此時教會中仍然存在著一些非禮儀性的行動（教導、宣講），甚至非體制性的行動（關懷照顧窮人、原諒他人），繼續著基督在世的聖事性救恩行動。可見此時，亦沒有出現後期的僵化的儀式主義情況。

誠然，在公元六世紀以前的教父時期，教會內對於聖事行動的理解，尚未出現儀式主義的情懷，但是，這個傾向也並非沒有，只不過大體上來說，這個時代整個教會的聖事行動，仍然充滿著地方色彩，教會用來表達基督奧秘的聖事性禮儀的舉行，仍充滿了創發性、適應性，以配合不同人們的靈修需要。

五、儀式主義型的聖事行動期：第六世紀至中世紀

（Ritualistic Sacramentality）

從羅馬淪陷在日耳曼民族手中（約公元500年）起，至公元1000年之間，有人稱這段時期的歐洲是「黑暗時期」，因為這時期歐洲的理性、知識、學術毫無光明可言。此時正是文化變遷，教會許多作為都在改變的時代。

此前，教會的範圍以地中海沿岸為主，此時，北非及中東地區

歸入了回教帝國的版圖，希臘為首的東方教會也愈來愈與歐洲教會分離開來，彼此間隔膜愈來愈大，歐洲教會事實上已由原先的地中海文化（拉丁民族）型態，轉變成日耳曼民族型態了。日耳曼民族在襲捲歐洲之前，尚未進入農業社會，他們的生活還處於原始宗教的型態。因此，當他們在歐洲安定下來，信奉了基督宗教，就把許多他們原有的文化態度及做法，帶進了基督宗教。由聖事行動演變的歷史沿革角度來看，由日耳曼文化帶進基督宗教主要的是「宗教儀式會自動產生效果」的信念。

上述信念逐漸擴充成：「所有宗教儀式都會自動產生效果」。宗教儀式是一種標記（或象徵），跟所有的標記和象徵一樣，都表徵著一項事物（事實），不必參與者做任何有心的努力，只要舉行了宗教儀式，變化就會自然發生，人們在正常情況下，不必意識到他們的個人性的投入（獻身）及社會性的參與（團體的活動）究竟如何發生作用，才使得這宗教儀式產生效果。

在日耳曼全面佔領歐洲前，日耳曼民族文化習性已逐漸影響歐洲的教會，這時教會雖還處在體制型的聖事行動期中，注重教會團體性的行動，但認為「是儀式本身產生效果，這效果的產生與施行人和領受人是誰無關」的傾向，已然存在。這種說法的神學術語是：「是天主使效果發生，儀式僅僅是個工具（方法），天主透過儀式這工具，以一種隱而不顯、卻實實在在的方式，把效果產生在人的靈魂之上。」如今，日耳曼文化使這種思想在教會中發揚光大，「儀式本身」的重要性，愈來愈取代原先的「體制性團體行動」的重要性了。

最明顯的例子是「聖洗」（今天所謂「入門聖事」的當時說法）。本來，聖洗是個人的皈依及投身的整個過程，在這過程的末尾，才以浸洗、傅油、穿新衣、並與剛剛投身入內的新社群（教會

團體)成員一起共用主餐(行感恩祭宴),這一連串儀式來把皈依及投身的效果象徵出來。但是,在第五世紀末,教會已經開始使用「嬰兒洗禮」的儀式(最簡式的入門聖事儀式)來象徵「洗除原罪」,並產生「進入教會」的效果。而後來,日耳曼歐洲的教會,卻把這個最簡式的聖洗儀式用來象徵整個部族的接受基督信仰,有時甚至上百上千的成年人只受過極少的信仰培育,或根本未受任何培育,也沒有什麼準備,就同時給他們付了洗,並告訴他們這個儀式可以把他們過去所犯的罪全部赦免了。還告訴他們說,假如他們願意自己的小孩加入教會並得救的話,就必須在誦念一句奇奇怪怪聽不懂的咒語(拉丁文)的同時,把小孩浸入水中,或在小孩身上(頭上)潑水。

當所謂的「堅振聖事」被分開來單獨舉行時,他們也是以同樣的態度來處理。日耳曼的主教們,跟隨羅馬的做法,把聖洗後的傅油行動保留給自己來做。本來這麼做是讓那些由地方司鐸在主教不方便主禮的時刻先給小孩付洗,但不給小孩傅油,等下一次主教蒞臨本地時再親自主持傅油禮。這個儀式究竟會產生什麼效果呢?當時的信念是「儀式本身產生效果」,可是這個由主教主持的儀式,既沒有發生經驗上的效果(比如赦罪),也沒有任何社會上的效果(比如身分地位的改變),怎麼辦?於是就有神學家在聖經中找線索,看看是不是可能有些靈性上的效果是隱而不顯的。他們的研究結論是:這堅振儀式可以領受比聖洗儀式所領的更完滿的聖神,透過這儀式,基督徒會更堅強,能夠戰勝成人生活中一切的磨難和試煉。

發展出「終傅」的過程也是這樣。在中世紀以前,司鐸和平信徒懷著對天主的希望,而給病人傅油,希望天主藉著所傅的油,通傳治療的功能,給病人帶來康復。然而,大約到了第九世紀,這傳

油行動成了只在病到非常嚴重的時刻才做，此時，病人康復的可能性已經很小了，所以當時一般人大都不認為這傅油儀式的效果是「身體上的康復」。既然效果不在身體的康復，那麼看起來其效果必定只屬於純靈性方面的了。於是，漸漸地，伴隨這傅油儀式的祈禱文，以及解釋這傅油儀式的神學說法，都反映出上述傾向：這傅油儀式的效果是靈性上、隱而不顯的，就是為領受者靈魂的升天堂而準備的。由於領受這傅油聖事者，大都已經快死了，甚至有些都已經失去了意識，所以更能讓人相信：儀式自動產生效果。

有關教會所行的懺悔行動，其實有很長一段時間，其做法完全與這「儀式自動生效」的傾向背道而馳。直到第九世紀以前，教會在接受罪人回到教會的共融中（「領聖體」為這共融的象徵）之前，都會先要求他做很長時間的、很嚴厲的補贖，等他做完補贖後，司鐸才向天主祈禱，「祈求天主寬恕他的罪」（asking that God would forgive his sins）。但是到了第十一世紀，人們懺悔時，一般是先被允准可去領聖體，然後再做一些不太嚴厲的補贖，而且是由司鐸「宣告罪被解除」（to declare that the sins had been absolved）。如此，從第十二世紀開始，告解就被認為是會自動產生效果的儀式了。人們只要有接受恩寵的意向，而且願意合作，在司鐸主持的儀式行動中，就自動可以得到天主的恩寵，告解聖事如此，其他聖事亦然。

我們稱中世紀為「儀式主義型的聖事行動期」，此時，「儀式自動產生效果」的信念主導了基督徒的宗教行動，也決定了宗教行動的形態。委任司鐸職務者的「晉鐸禮」，很自然也用了同一思想模式。其中祝聖儀式自動使人變成為一名司鐸（甚至有種說法是使人產生本質上的改變〔ontological change〕，普通人的存在轉變成司鐸品位的存在）。婚姻大約也是在第十二世紀成了屬於教會的

儀式，婚禮儀式自動產生的效果，被認為是隱而不顯的「婚姻的鎖鏈」。

到了中世紀末期，這個「儀式自動產生效果」的信念，入侵到天主教聖事觀如此之深，甚至彌撒都被認為有其自動產生的效果。最嚴重的說法當然是「用餅和酒『調製出』（to confect）耶穌基督的肉和血」。彌撒也被認為是個祭獻，每次感恩祭都是向天主行的祭禮，這祭獻的靈性功效要給誰，被認為是由行祭司鐸的意向而定。總之，大眾迷信祝聖了的聖體有巫術性的能力(magical powers)，因此禮拜聖體會得到巫術性的效果(magical effects)。

「儀式主義型」的聖事觀所行的聖事行動，愈來愈與體制化的聖事行動重視團體幅度的做法及理念背道而馳，愈來愈走向只注意施行人與領受人兩方的個人因素，頂多再注意二者間個人的關係而已。同樣的，共融的聖事行動所彰顯的團體成員間的共融生活，及各地教會團體之間的共融團結的因素，也就愈來愈顯得薄弱而貧乏了，聖事行動所彰顯的也就愈來愈與個人式的虔敬無異了。最後，聖事神學一味強調：「天主保證儀式必定產生效果，無論人們感覺得到感覺不到這效果。」如此，使得聖事行動的神恩幅度也幾乎完全失去了。

幸好，在神學上，聖事行動的「耶穌本人的聖事」因素尚被保存著，因為當時的聖事觀是：基督親自在聖事中行動，並肯定是基督親自建立這七個聖事行動的。

六、革新儀式型的聖事行動期：特利騰大公會議後至梵二期間

(Purified or Stabilized Ritual Sacramentality)

馬丁路德及其他宗教改革人士，拒絕接受中世紀天主教「儀式

主義聖事觀」的理由很多，但若只從神學角度來說，他們是無法理解、也無法忍受下列幾點：（1）聖事行動所產生的效果，居然可以對人們的靈修成長發生不了成效；（2）聖事行動居然可以與教會的共融生活（生命）分開；（3）聖事行動的舉行居然連教會體制性的團體也不必臨在。

不過，他們倒是很能接受當時天主教所強調的：聖事應當是基督親自建立的。只不過他們與天主教檢驗這一標準的方式不同，天主教依教會傳統習慣的說法來肯定那些行動是真正來自耶穌本人，而他們卻要完全依靠聖經的記錄。所以，他們確認只有聖洗及感恩聖餐才是真正的聖事，並宣稱其他五個儀式行動是教會自己發明的。

他們也能接受另一項天主教的傳統信念：是基督自己在聖事中行動。不過要是問基督究竟在這些聖事中是如何行動，以使救恩具體實現的，這群改革人士之間就沒有共同說法了。

其實，在這群宗教改革人士的基督聖事觀中，我們已經可以看到今天聖事神學思潮的源頭了。他們無法滿足於中世紀純儀式主義的聖事觀，認為必須脫胎換骨才能成長，強烈感覺在聖事行動中理應整合入更多人們的投身才對。

他們一方面強調：天主的行動不能只被局限在教會的儀式行動之中；另一方面，也同樣強調：在聖事行動中，下述兩個因素的重要性，就是：參加人應有積極活潑的信仰，以及個人向天主召叫的回應。

由於這群改革人士對聖事行動的實行與神學解釋傾向多元性，促使新教各宗派不斷地在聖事觀上繼續研究探索，希望找到更新的聖事舉行方式，好讓天主的臨在與能力更能夠被體（經）驗到、知覺到、並能被活出來。

天主教爲了回應這群人士的宗教改革呼聲，就召開了特利騰大公會議（Council of Trent, 1545-63），開始進行天主教方面的「反改革」革新運動（Catholic counter-reformation）。

首先，特利騰強調維持傳統所主張的聖事數目，「聖事有七件」。特利騰文件也指出了新約聖經中與七件聖事相關的章節。特利騰說，雖然無法在新約中找到耶穌基督親自建立這些聖事行動的明顯紀錄，但是假如天主確實曾經使這些聖事行動，成爲教會體制性行動的一部分，那麼，天主就沒有必要給教會留下書寫的紀錄了。

其次，特利騰再次肯定中世紀的聖事神學。因爲這套神學對「聖事是什麼」、以及「天主如何藉著聖事而行動」的解說，對以理性來了解聖事是有效的方法。特利騰還說，雖然這套士林神哲學的說法有時會造成誤解，但是它畢竟提供了一整套神哲學思想架構，用以了解聖事行動在教會生活中所佔的地位、以及在個人救恩的產生上所扮演的角色。

第三，特利騰表明認出了改革人士所說的「教會體制性的聖事行動大量地被妄用、濫用了」，是真實的現象，並督促教會當局開始進行一連串的革新運動，希望這些妄用、濫用的弊端得以消除。特利騰大公會議及其後的幾任教宗，致力加強司鐸們接受更優良的神學培育，消除教會行政體系中鬆散放縱的風氣，緊縮在民間流行的、以帶有迷信色彩的民俗做法來舉行聖事儀式的規矩。如此，他們確保了聖事行動的舉行，不致和聖事神學提出的理理情境太過脫節。

由特利騰的革新開始，直到梵二大公會議之前的四百年，這段期間的天主教，我們可稱爲「革新儀式型的聖事行動期」。基本上，這期間對聖事行動的了解，仍不脫「儀式自動產生效果」的理念。但是，我們稱是「革新」了的儀式型，這「革新」有兩層意

義：「淨化」並「穩定化」。

說它是「淨化」了的聖事行動期，是因為前一個時期的許多充滿弊端的聖事行動舉行方式被清除了，這些舉行方式有的會使聖事的神學意義變得模糊不清，有的常使聖事行動的靈修價值變得敗壞墮落。

說它是「穩定化」的聖事行動期，是因為這是基督宗教史上，第一次以行政的力量，把聖事行動定出一套「劃一的儀式」，通令全教會（西方的拉丁禮教會）遵行，而且還不可改動，除非經過羅馬的明顯批准。

至此，雖然有點強制性意味，天主教在禮儀崇拜上，總算又重新使聖事行動回到了有「體制性」意義的幅度上了。只要按照教會權威所規定的方式舉行各種不同的儀式，在教會訓導當局（magisterium）的保證下，這個儀式鐵定可以成為救恩的工具、恩寵的管道。可是，此時天主教，雖然在聖事行動上重新找到體制性的意義，我們還無法肯定在這時期，它也同時尋回了聖事行動的「共融性」及「神恩性」兩個幅度，因為這段期間的神學作品及教會法中，都找不到足夠的支持論據。不過，這個說法並不意謂：完全沒有地方教會（堂區）在有些聖事行動中，表現出共融性，例如：有些堂區在孩童初領聖體的禮儀設計，就充滿共融的喜樂；當然，在此期間天主教內也曾偶爾出現神恩性的聖事行動服務員（見J. Martos, *The Catholic Sacraments*. p.103）。但是，整體而言，這個時期的聖事行動，不論在做法上，或是在神學解釋上，都是強調聖事行動的「體制性」和「儀式性」兩個幅度的。

七、多元化的聖事行動期：梵二以來

（ Pluralistic Sacramentality ）

自從公元一九六〇年代，教會召開梵蒂岡第二屆大公會議以來，教會在聖事生活上開始進入一個新的紀元。大多數的天主教徒，是隨著由一九七〇年開始的禮儀革新運動浪潮，開始度他的新紀元聖事生活的。最顯著的是所有聖事禮儀都採用本地語言舉行，而且每一件聖事都會有好幾種舉行的方式可供選擇，當然還有其他方面的改變，不勝枚舉。

同一期間，伴隨這股禮儀革新浪潮，新的聖事神學視野（奠基於位際關係、存在主義、現象分析）也取代了士林神哲學（奠基於古希臘哲學和中世紀的形上學）。

然而，這個禮儀革新及神學轉變，事實上也只不過是整個天主教才剛開始起步的巨大轉型之各大因素中的一部分而已。如今，天主教在宗教文化上因轉型而颳起的颳風，可是比因禮儀聖事革新而颳起的要強勁得多了；而且這文化上的轉型影響所及，比起單純的聖事神學思潮上的轉變，又要深遠得多。

單就禮儀聖事的革新來看，起碼包含了以下三層深度：（1）全面復興基督宗教聖事行動史上各時期的所有特質；（2）體認出上述每一特質在禮儀崇拜行動上，同等重要，不可偏廢；（3）同時把上述每一特質全用作設計未來聖事行動的全面指標。

猶如「發展心理學」所體認的，人格發展中的每一階段，對於每個人成長的下一階段，都具備著結合（incorporate）、修正（modify）及建立（build up）等作用；社會學與歷史學也都體認到，在文化的演化上，每一階段也都對即將來到的階段，在其社會發展上有「建立」（build upon）的作用。每當我們回溯過去的生命或團體的歷史時，在正常情況下，或許我們只會注意到每一階段中吸收進生命裡來的新因素，不過，當代的心理學、社會學、歷史學都會提醒我們：「過去仍然與我們同在」（The past is

still with us.) 。

所以，假如我們再次回顧過去，而不加排拒（不像不成熟的青少年排拒自己的童年，或所謂「現代」的天主教徒否認「老天主教會」一樣），就會發現過去實實在在是我的一部分；若然，我們也就會更完滿的知覺到自己曾有過的成長轉變，並能夠允許自己在面對未來時，可以有任何局部改變、或全面改變的可能。

上述自我認知和自我意識的過程，有兩個不可或缺的工作：分辨（differentiation）和整合（integration）。「分辨」，是尋找並區分出構成目前現實的各個要素（可以是我們個人的個性、或普通世俗的社會、或教會，或以上皆是）。「整合」，是確認上述分辨出的各個要素的貢獻及價值，並確保各個要素相互間的作用繼續發揮功能，例如，以個人來說，要使這個人的各種情緒狀態及意義領域交互作用，他才能發揮人的功能；以社會來說，要能容忍種族多元、鼓勵各種專業人士發揮所長、允許政治上的不同見解……，這社會的功能才能發揮。

事實上，有關我們教會中的聖事行動方面，上述所說的「分辨」，已經有相當的成果；「整合」的工作也已經開始了。

說到「分辨」的工作，在過去半個世紀間，有不少學術及實踐方面的運動，對於教會的聖事行動產生了很大的衝擊力。

首先，最重要的是一九四〇至五〇年代開始的天主教聖經復興運動，強調要以奠基於科學的學術研究來詮釋聖經，結果導致教會甦醒，重新開始重視並欣賞基督本人的聖事性行動。

其次，更早開始的教父學研究也很快地證實：基督宗教很早就存在了各類的聖事性行動，並發現在體制化的聖事行動期間（公元三至六世紀），各地方舉行的聖事行動並不是一致的，舉行方式繁多，各有特色。假如教會本身真的就是聖事，那麼教會在其所舉行

的各個體制性聖事行動裡，理所當然會以各種不同的方式，來象徵反映出此時此地的社會需求及文化型態。

第三，由上個世紀已經開展了的禮儀革新運動，開始強調聖事行動中語言及身體姿勢上的象徵意義，並呼籲注重聖事禮服及教堂建築的重要性，因而，使得天主教從聖事行動的純儀式主義中甦醒過來。

第四，緊接梵二大公會議而有的大公運動，也使天主教認知到新教徒有關聖事視野中的下述兩個說法的深層真義：（1）天主教在聖事行動中所給的超性恩寵與內在恩寵，是同時存在的（意即聖事的效果應可看得見）；（2）參禮人在聖事行動裡，其個人在信仰中對天主召叫的回應是必須的。

第五，教會內的神恩復興運動，使得很多人重新發現聖事靈修中的神恩幅度。

第六，本世紀的哲學發展（例如：強調個人要為自己的抉擇負責的存在主義；強調社會意識型態及社會實踐行動應整合的新馬克斯主義），在在都促使每一個基督徒更重視自己的所言所行，因為這就是個人性的聖事行動，對他人而言都是基督的見證，而且也促使每個地方教會團體更重視聖事行動的共融幅度，以使自己能在普通社會中為基督做見證。

由上述的分辨中，許多學者及專家試圖找回過去曾經有過、但又失去的聖事各幅度，同時，試圖使這些幅度在現行的聖事行動的實踐中，明顯且有效的恢復起來。於是，當代天主教對聖事的了解，就愈來愈廣、也愈來愈深了。

現今的教會已經走出只認同歐洲文化的「劃一文化期」（period of cultural uniformity），進入了認同全世界各地文化的「多元文化期」（period of cultural diversity）。所以，可以肯

定：當代及未來的天主教的聖事行動，絕不會再走向一個新的劃一文化式的神修型態。

雖然，這個時代仍有一些眼光狹隘、願意使禮儀單純化的狂熱分子，也有神恩復興運動團體，還有復古運動分子……等，但是，大概也很難使基督宗教的聖事行動，倒回到某個單一的聖事行動期的樣式了。當代天主教及其未來的聖事行動的發展，必定是包涵它在歷史上各聖事行動期曾經擁有過的所有特色，創造一個新的聖事行動期。

我們可以稱這個新時期為天主教的「多元化的聖事行動期」，因為這時期的聖事行動，一方面能夠綜合過去教會各時期所有的優長，並且包容未來全世界各地區的多元文化。當然，我們今天還正處在一個過渡期間，因為雖然聖事行動各層面的分辨工作已經做得夠多，且有相當的成就，但是整合的工作卻才剛剛開始。

就個人的靈修生活來說，整合的終極目標在使信仰生活與日常生活分離得愈少愈好；使我們的聖事性慶祝行動與我們日以繼夜的日常生活有更大的連貫。

就團體的共融性來說，整合的終極目標在使個人與個人間的疏離感愈少愈好；使我們能在團體崇拜行動中，使衆人合一的事實更能實現：表達出來，並逐漸成長。

就普世大公教會角度來說，整合的終極目標在使下述兩個情況發生的可能性愈少愈好：（1）會導致犧牲其他文化的「文化霸權主義」；（2）會導致犧牲其他可能方式舉行儀式的「儀式劃一主義」。若能使教會中對「多元聖事行動」的容忍精神、賞識心境、鼓勵態度不斷成長，則我們的各種聖事行動，就可以適應各種不同文化和特殊族群的不同需要了。

就神學反省角度來說，整合的終極目標是在使直線式的單一思

想模式的聖事神學，發展得愈少愈好；多鼓勵個人及團體發展能把自身經驗、天主及教會整合起來，同時也能把自己對聖經、世界及歷史各方面的了解整合起來的聖事神學。

這個整合工作，可能不是一、二十年可以完成的，但方向若是正確，那麼，教會真是大公教會的理想狀態，必定指日可待。

神秘經驗與天主教

張奉箴

一、引言

在東方和西方的宗教現象裡，都有神秘經驗。本文根據現象學，探究天主教的神秘經驗，並且先行概論神秘經驗的特徵和解釋。本文探討的角度，是屬於哲學和神修學雙方面的，本文的草成多蒙迪希（William V. Dych, S.J., S.T.D）神父的切磋，謹此致謝！

二、神秘經驗的特徵及解釋

具有神秘經驗的人，稱為神秘者（Mystics）。在世界各大宗教裡，幾乎都可見到神秘者。神秘者的信仰和實踐稱為神秘主義（Mysticism）。神秘主義是一種理論。這種理論聲稱，精神方面的實有或真理，可以用直觀和瞻想去獲得或融契。

神秘主義的英文字Mysticism源於拉丁文的Mysticismus。而拉文的Mysticismus則又源於希臘話的Mÿein。而這Mÿein是關閉一人的眼睛的意思。就字義來講：神秘主義，特別是指一種屬於宗教性的不能完全瞭解的內在經驗；一種更內在性、和更內含性的宗教事實經驗。

神秘主義有廣義和狹義的分別。廣義性的宗教神秘主義被認為：是指任何一種和上主的內在契合。狹義性的宗教神秘主義被認為：是指一種和上主特別的內在契合。

神秘主義就經驗講，和神秘主義就科學或學問講是有分別的。天主教神學家把天主教的神秘主義視做人類經驗天主聖寵的內在性功能，所有神秘主義的共同體認似乎聲稱：在人靈深處，上主天主以某種經驗形態被認明。這種經驗不是一種所有的人普遍現象。但是自古以來，由一些偉大神秘家的佐證，這種神秘經驗是不容否認的事實。

對於非基督教的神秘主義，西方哲學家特別感到興趣。自然神秘現象是否存在？就天主教的超性意義講，這種自然神秘現象的解釋，究竟如何？是一些可辯論的問題。事實上，就比較宗教學角度觀察，自然神秘現象是可能的。所謂自然神秘現象並不認為直接目睹上主，而是一種純精神上認識上主的型態，並且在某些情況下，和感覺上的注視無關。在這裡，自然神秘主義者的心靈或者認為：認出上主的一種特別影響（譬如：傾注觀念），或者認識自己直觀地在和上主直接接觸（譬如：完全地依附和委順上主，或者心靈向絕對者開放）。確切地講，這種認識或經歷不是心靈實際真正依賴，或者從屬身體（在這種意義下，需要上主的特殊協助）。但是這種認識或經歷現象，並不是窒息或摒除、或消滅或超越，而是保留、變化和提升心靈（靈魂）的本性（在這種意義下），可以說是自然的（Natural）。因此僅僅可以聲稱，所謂神秘經驗的神性化（Divinization）僅是指來自天主的功能變化（Transformation），不是指和天主在本體上的結合。如果感覺的自然活動，因了神秘經驗而停止，這便是所謂的神超，或神魂超拔（Ecstasy）^①。

簡言之，神秘生活是一種更內在、更內含性的宗教事實體驗。就哲學或宗教觀點而言，這事實的「確切」被認知（譬如莊子），僅有在神秘者捨棄自己，分離的個人性（吾喪吾），並體驗到和完

滿存在的神性境地相契合（神契）、（上與造物者遊）、（遊於無窮）時，方才能夠實現。

神秘經驗的內容很是不同。神秘經驗往往是一種對上主鑒臨的深摯體驗，或者是和上主直接共融（契合）的感受。雖然所體味到的上主本身，有時不像絕大多數有神論者是其所信仰的有位格的神明（譬如猶太教的雅威、天主教的天主、和回教的阿拉，並莊子的造物者），反而更像是：不能以言語宣稱（不能言傳）的惟一實體（譬如婆羅門教的梵、或佛教的眞如）。

尤有進者，某些東方宗教（譬如婆羅門）神秘生活的理念，是人和絕對者（梵）「熔鑄」爲一，而消滅人的個別性，把自己說成無限整體一分子，也就是說自己形上地「熔鑄」於整體的觀念中。而這觀念又居然爲人解作「契合」的最高峰。易言之，人們以爲，個人是真正契合的障礙，要想實現真正的契合，那麼個人必須溶解，並消失於無限的神明內。這種主張怎能不陷入汎神論的危險。西方宗教（譬如天主教）神秘生活的理念，是集中與絕對者（天主）「共融」（契合），也就是人和天主愛的契合。的確汎神論以形上的「熔鑄」爲一，可能達成最高的合一，因爲「熔鑄」爲一，消除實有間所有區別，不復有許多不同的實有。他們只是一個實有。不過必須瞭解，排除個人意識的「熔鑄」爲一，和知道自己與天主的「融契」爲一，是絕不相同的。譬如：兩個原子形成一個分子時，那時兩個原子並不知道自己已經形成爲一個分子。這和有意識的位格和位格的「融契」不能並立。同時這和「融契」使人感到幸福也不相容。因此，「熔鑄」爲一和「共融」合一，並不是兩個互相補充的因素，而是兩個根本彼此排斥的因素，因此某些東方宗教和西方宗教的神秘生活是背道而馳的。韓山城譯的宗教哲學上說：

「以「我你共融」為基礎的「我們的共融」形成一個「活的一起（Lived togetherness）。但一個國家的國民間所有「我們的共融」主要在於每人知道自己是同一整體的一分子。譬如：一切美國國民都知道自己是美國的一分子，這意識在他們間造成真的結合。

此處尚須提到又一關係，亦即存在於個人及整個團體之間的關係，這關係有著矛盾的要素：一個「個人」與整個「團體」相較之下，個人可能感到自己的不重要或沒有意義。另一方面，「個人」又分享到整個「團體」的光榮，這種奠基於個人及整個團體之間的共融，在汎神論內，尤其明顯。由於人與變成神明的自然緊相連結，故人可以發展其消失於整體內的願望。來約巴爾的（Leopardi）曾以有力的辭句發揮這點說：「這樣我的思想可以沈沒在這無限的廣闊中，在這海洋中而遭到翻船，為我是甘美的。」』②

宗教神秘生活是一種非常的經驗，在宗教內，扮演著基本角色。雖然僅有少數宗教信仰徒享有這種神秘生活的經驗，但是它的重要性在宗教哲學和宗教神學內，是不容忽略的。

度神秘生活的人宣稱：自己體驗到普通信友所相信，然而卻不能體味到的宗教事實。原來有信仰的人（譬如：有信德的天主教教友），接受某些事實（譬如天主三位一體），是定而不移的真理，是因為那是出諸信仰，出諸啓示者的絕對的權威。但是度神秘生活的人卻能夠體驗到那事實，就像把人的經驗和他所相信的真理之間隔離的帳幔，暫時揭開了一般。

有關神秘生活的著作很多，但是最重要的作品，還是度神秘生活的人，親自撰寫有關自己神秘生活的著作。現在依據這些天主教度神秘生活者，所遺留下來的一些經驗作品，綜合說明天主教的神

秘經驗，並且僅就哲學、神學和神修學三個角度進行探討。

三、天主教神秘經驗的哲學觀

就哲學角度觀察，天主教的神秘生活體驗，是人和無限天主的「我與你的共融」。這種「我與你的共融」是兩者互相凝視，並且只是彼此之間的關注，這便是說：每個人完全集中於瞻視對方；也就是說：即使還能有其他的人在其左右，在其前後，但是這些人並不進入他們倆者的意識領域內。

哲學上，天主教神秘生活的首要特色，是人能夠體味到人在正常情形之下，僅能相信的實有，現在卻能看到。原來信仰天主和聽到或看到天主講話，是兩回事。信德使我們透過帳幔來看或來聽實有，但是為生活在神秘生活內的人，這帳幔已經被拉開，因而人便看到或聽到他所信仰的實有。

神秘生活有兩種基本形式，一種可以稱之為神視，另一種便是狹義的神秘生活。

在神視內，人看到並聽到有信德的人所相信的事。在祈禱時，人看不見天主也聽不到天主的回答。但在神秘生活的神視裡，人能體味到天主的現實。譬如：亞巴郎、梅瑟、聖女加大利那瑟納等，都說自己曾與天主交談。這是一種神秘生活的「我與你的關係」，是一種雙邊性的真正交談。

狹義的神秘生活，並不是「神視」，而是一種祇有在人和天主之間，在愛上，方才可能有的「共融」。這種共融並非「我與你」二人間的，也不是「我們常人間」的「共融」。所謂「我們常人間」的「共融」，便是指兩人或三人或更多的人，共同注視某事或某人。某事或某人是他們的主題，但並非只是公共的主題，而是共同體驗到的主題，同時他們又意識到事情是這樣的③。

人和天主「我與你」之間的「共融」有兩種幅度。度神秘生活的人，一方面體驗到天主鑒臨在他靈魂內，另一方面則自覺：自己為天主所包圍、所擎舉、所接納。耶穌在聖若望福音所講：「誰在我內，我也在他內，」便暗示著這種獨一無二的「共融」。這種共融只能實現在人和絕對惟一的天主之間，永不可能實現在人和人之間的。

在神秘生活中，天主教哲學強調：人和天主的「共融」的親密和懇切，根本不同於任何的「熔鑄」為一。這種「共融」既不中止也不減少天主和人的二元性。反之，這種共融是以二元性為先決條件，並且建基在二元性上。這便是「共融」和宋、明道學所謂「天人合一」及「萬物一體」的不同處。因此天主教哲學上的真正的神秘生活，建築在絕對位格的存在上：天主寓居在人靈魂上，但是也超越在人靈魂之上^④。這是人和天主所有面對面的關係，也就是因朝拜、熱愛和祈禱而實現的關係，並不是把自己說成是無限整體的一分子，而淪為汎神主義者。

尤有進者，人和天主的共融，遠遠超越神、哲學家，在神義學或神修學上所謂的主的「勳助」或「亨毒」（*Concursus Divinus*），亦即天主保存我們存在，免使我們消失於烏有之中。但是天主保存我們這項事實，我們普通人不能體驗到，而度神秘生活的人卻能體味出來。

神秘生活的經驗範圍很廣，譬如：閱讀大德肋撒（*Teresa de Jesus, 1515-1582*）、聖十字若望（*Jean de la Croix, 1542-1591*）、聖女加大利納瑟納（*Catherine de Sienne, 1347-1380*）、聖方濟各（*St. Francis d' Assisi, 1182-1226*）、聖依納爵（*St. Ignace de Loyola, 1491-1556*）等人的著作，便可曉得這些蒙受天主殊恩的聖人聖女的神秘經驗，不僅意識到天主的保

存和享壽，而且有的還體味到天主聖三，怎樣寓居在個人的靈魂上，以及體味到聖寵的現實，而且是非常清晰和確實！

天主教這種神秘生活經驗，一如其他宗教經驗，一面是天主和人在愛上的契合，親密到無與倫比的地步；另一方面，便是人和天主，也便是受造物與造物主之間，仍有著特別顯著的區別。

天主教哲學強調：神秘經驗是天主所賜與的超性特恩，是「人類體驗天主聖寵的內在性功能」。人只能藉煉路、明路、合路等神修功夫準備自己、聖化自己，至於天主賞賜或不賞賜這種神秘經驗特恩，這是天主上智的安排，不是人可以強求到的。

綜上以觀，天主教傳統神秘經驗的哲學觀認為：神秘主義依據它的字源講，是和奧秘有關的。依據哲學角度看，神秘主義是一種宗教「傾向」和人靈「希望」和天主親密「融會」，或者是一種這樣「傾向」和「希望」增長的「系統」程序。

就神秘主義是哲學上的「系統」程序講：神秘主義探討彷彿是哲學的目的，指引人靈和天主的融會，藉賴瞻想和熱愛，並且致力確定為達到這目的程序和方法及策略。依照神秘主義者意見，這種瞻想並不是建基在對無限實有單純的類比知識，而是一種直接的對無限實有的直觀。

就神秘主義是哲學上的「傾向」和「希望」講：神秘主義能夠是理論式的或實踐式的。所謂理論式的，便是所討論的僅限於知識的領域。所謂實踐式的，便是涉及行動義務和生活的具體層次。此外就「傾向」和「希望」講，能夠是瞻想式和感情式的。所謂瞻想式的，便是強調理智的要素；所謂感情式的，便是強調意志的要素⑤。

四、天主教神祕經驗的神學觀

1. 宗教的神秘主義與神學

神學研究，肇始於人類體味以天主為核心的深底架構。神學與神學家，是以人類主體詮釋和永存聖愛之神天主相遇的學問。如果說，神學應是生活信德在尋求理解（原來信德本身使有信仰的人產生批判和思維的行動），那麼，哲學和神學的基礎，便擁有神秘的愛。因此神學、哲學和神修學上的神秘主義是不能分離的。易根（Harvey Egan, S. J.）認為：在今日天主教神學領域內，應當更多用有神秘經驗的聖人聖女，做為研究神秘神學的教材⑥。

無限絕對的天主是不能完全被人所領悟的，因此祂是絕對的奧蹟。在這種意義下，只有也只能有獨一奧蹟。但是天主願意把自己通傳與人，天主的意願是神秘的。不過天主能夠藉啓示使我們認識。藉賴天主聖寵的協助，人能夠曉得並且體味到天主超越且歷史性的啓示（自我溝通）是些什麼？耶穌說：

「天主神國的奧秘，已經啓示給你們了！」⑦

神秘主義或神秘主義神學，先設定某些事實。首先神秘主義神學設定有一位絕對奧蹟（天主）存在，之後還設定人或者是更好說，神秘經驗者能夠藉賴某種方式，接近這奧蹟，並且同時能夠知道和體驗到這奧蹟。這裡所謂的奧蹟，是指某種隱秘的實有或真理。真正的神秘經驗者能夠以某種方式接近真正的奧跡，也就是說，對於不能完全領悟的天主，能夠有強度緻密的體驗。這位不能完全領悟的天主，便是所有實有的基礎！

（一）宗教和神秘主義經驗

宗教經驗和神秘經驗不同。宗教經驗，是個人實有的「深邃」，被天主實有「深邃」相觸或相接的經驗。在人領悟到天主的鑒臨

時，便要做出兩種響應：一種是知道自己面對某種令人震驚的實有，奧濤（Otto）稱之為「可怕的奧蹟」。這種震驚，以一種高貴無比的方式再度出現。在這當兒，人的靈魂震驚到說不出話來，其內心的戰慄遍及其實有的至深處。另一種響應，是對所接觸到的天主所做的一種起敬起畏和恐懼與戰慄的響應。他的成分是敬畏的聖情。奧濤稱之為「令人神迷的奧蹟」，正是這令人震驚的神明對人發揮著無比的吸引力，使人的意志全部為天主所俘虜，人所有的經驗在和這種宗教經驗比較之下，一律呈現得黯淡無光。這種「令人神迷的奧蹟」，所用的術語非常恰切適當，原來這術語，一方面說明了宗教經驗的典型因素，就是莫大的吸引力；另一方面也表達出，人對吸引他的天主，乃是超越他的理解力的所有意識。我們對天主之所知雖多，但是我們也確知我們所面對者，是一位無可推測的，超過我們理解力無限倍（深邃）的奧蹟。我們對天主所有一知半解，雖然足以使我們感到其壓倒性的威能，但是我們仍然清楚地知道，還有許多我們不知道的（深邃）事理。

神秘經驗則是個人體味出個人實有「深邃」，融會在開放，並超越位格，絕對實有「深邃」內；或者在個人「深邃」裡，個人和所有實有基源的融會合一。人和天主的融會或合一，在神秘經驗內扮演著基本的角色。這裡所謂的融會或合一，是愛的共融與合一，這是神秘主義的特點之一，合一是所有神秘主義的基本要素。

（二）心理和神學神秘主義

心理學上的神秘主義首要的現象是融會、合一的體驗。除掉這融會合一的主要現象外，還能有其他次要或更次要的現象，譬如：大德肋撒曾經見到一位小天使用火箭穿透她的心。

神學上的神秘主義也稱為本體上的廣義神秘主義。這是神秘主義的基礎。這是藉信德、望德，和天主切實融會的恩佑恩賜。這種

無需和特別現象（狹義神秘主義）相聯的神秘主義的融會，能夠是感覺性的，也能是非感覺性的，能夠在教徒信友或非教徒信友，甚至在無神主義者的身上發生。

心理神秘現象至少在現世，為得救，並不是基本必要的。不過為了宗教本身的完滿，是極有益的、和極健全的。原來心理上的神秘現象和經驗使宗教觸及到人心情感、直觀和意願的深處，使人直觀地體味到所信仰和所認知的實有或真理的「深邃」奧秘。事實告訴我們，某些具有神秘經驗者，有的僅有心理而沒有神學神秘現象。有的僅有神學而沒有心理神秘現象。心理上的神秘現象能夠完全源於自然。

具有神學神秘經驗者，有許多特徵，譬如：在處世為人上，仁愛、同情和忍耐日見增長；趨向參與不迴避實際社群生活；沒有迫切的心理需求出現，和福音的訓導並基督啓示的經驗相吻合；以及原始經驗和死亡及重生等有關的感受。

神學上的神秘主義有多種。譬如：神魂神秘超拔主義便是一種神秘經驗者的自我融會、合一的經驗。這是和自己更高自我無意識的共融合一。雲格心理學派（Jungian）便屬於這種型態。另一種是自然神秘主義。這是一種和大自然融會、合一的經驗，是和大自然核心力量聯繫的經驗。譬如魏渥滋（William Wordsworth, 1770—1850）的詩所含蘊的，便是屬於這種神秘主義領域的。這種神秘經驗，能夠是向內的，但是也能夠是向外的。所謂向外的，便是藉賴超向外界的物理性感覺而達成。

宗教神秘經驗是一種屬於宗教性的融會、合一。這種宗教性的合一或融會，能夠是和「純淨」或「絕對意識」融會的經驗。譬如：東方的印度婆羅門教和佛教便屬於這種型態，這種宗教性的合一或融會，也能是和有位格絕對超越實有「造物者」或「天主」、

或「阿拉」的契合經驗。譬如：我國的莊子，西方的天主教和回教便屬於這種型態。僅就西方的天主教來講，這種和天主的相契合能夠是和天主聖三，也能是和天主第二位基督，也能是和天主第三位聖神的神秘經驗。普通神秘神學的著作在論及神秘經驗時，包括感覺天主在臨的體驗，這是一種心理神秘經驗，具有一定的經驗，而是以神學神秘現象為基礎的。

神秘生活在不同的宗教裡是否相似？許多註釋家認為較低層的神秘生活現象，各宗教是有很大的相同處的。但是最高層的神秘生活現象，各宗教是能夠有著很大的區別的。譬如，大德肋撒的「神秘婚姻」經驗，和莊子「大宗師」、「造物者」的經驗，以及桑加拉（Sankara, c. 788—820）對「絕對實有（Absolute Real Being）」的經驗是大不相同的^⑧。要問為什麼有著這些不同的經驗？什麼是促成這些不同處的原因？某些神學家認為，這是神秘經驗的對象和領導神秘主義的宗教教義詮釋不同的原故。

天主教內的神秘體驗是否和普通教友的堅強信德有別？某些神學家認為，這是一個可以探討的和可以爭議的問題。心理神秘經驗的效果，看起來是比較強化的，原來由內心的直觀產生的更大影響，在生活上能夠促成和天主更深湛的契合、相似或融會。

（三）神秘主義的本質及看法

神秘主義是神秘者和絕對實有，在愛上合一和共融的藝術，就心理學上講，神秘主義是一種實驗的「否定」和「實證」超越的綜合。所謂實驗的「否定」是指神秘經驗超越實驗的形象。所謂「實證」超越，意指超越的直觀是一種沒有形象的神視，不過神秘經驗雖言「否定」、雖言「超越」，但是不是盲目的。經驗倡始於有關教義傳授的內容，並且受到教義傳授的領導。

天主教神學界對於神秘主義的意義和看法，有著不同的主張。

傳統天主教的神秘主義（譬如加爾默羅學派Carmel School）聲稱：神秘生活純粹是天主的傾注恩惠。對人來說，超越人的響應（不是人膽想的反應），是信德的直覺，因此是對天主直觀式的注視，是被動的，不過是有神秘者的同意（意識體味）的。

這種神秘生活的體驗，並不提昇神秘者的信德，到達比較高的等級，但是使神秘者靈魂的能力獲得極大的愉快。這是一種神秘者對天主的突如其來的和體驗性的認知。這種所謂天主化的相接、觸及，是一種印證（體味）性的。這並不是信友平常所謂的瞻想或所行的默觀。

為獲得天主化的神秘經驗，主要的準備或機遇是對所有受造物的摒棄或脫離，這是一種所謂（人）性和（天主）性的契合或融會。簡言之，神秘生活並不超越對象。不過應當注意神秘生活上的注視和普通所謂的瞻想，本質上是不同的。原來神秘生活，是對天主和被天主提升，經驗性、更高級的、或更高層的注視。這種直觀肇因於天主，超越人的能力反應（因為人的反應總不能超越）。原來在瞻想中，意識並不反應結果，而是在信德內的一種直接感覺。

當代拉內（Karl Rahner, S. J., 1904—1984）和拉內學派（Rahnerism School）的某些學者，對於神秘主義的意義和看法，另有一些不同的意見；這在當代神學界裡，是值得注意的。筆者在本文裡，要另立專節加以簡略的介紹。

2. 宗教的神秘主義與拉內神學

拉內認為：神秘經驗者和他們的神秘經驗著作，應是神學研究正當且合適的資源。

拉內自身對於教父奧利振（Origine, 185—284）、聖師文都拉（St. Bonaventura, 1221—1274）的神秘主義著作，聖十字若望、聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1226—1274）、大德肋

撒、依納爵的神秘生活經驗和告解聖事，以及當代著名醫生和心理學家雅布萊契（Karl Albrecht）的神秘主義學說，都做過深刻的研究，並有著作問世。拉內的神學可說是真正神秘化的神學，也可說是超越神秘性的神學。

爲了更容易瞭解拉內的超越神秘主義神學的真正意義，對他的哲學上的超越路線有所認識是有裨益的。今約略介紹於下：

（一）拉內的哲學超越路線

拉內認爲：人是世界上的精神實體（Geist in Welt）。精神實體意指人能理解，能自由選擇，能向實有開放，能向所有實有的完滿超越，這便是所謂的自知和自臨或自返。

精神實體是在一種實有的無界限的地平線（無限絕對實有鑒臨）中行動。爲了完成人類任何認知或仁愛的行爲，精神實體表現出一種指向絕對存有的先發接觸（vorgriff）。這是拉內在分析人類的單獨認知，並意願行動和尋求（超越歸納）可能性條件時，所獲得的灼見。

拉內的這種程序有時稱爲超越方法論（Transcendental）。這種方法是在說明人不僅是精神實體，而且在精神實體和實有之間，有其相同處和相異處。因此在某種意義下，認知便是實有，實有便是認知（這是一種類比性的）。易言之，實有本身便是自知，便是自臨，或自返（返省）。

就人類而言，在人非客體式、非議題式地認知絕對實有的鑒臨，一如實有的內含地平線，彷彿所有單獨實有可能性的內在認知條件，這與具體個別事物的客體式、議題式、範疇式、外在認知是理則辯證性的。舉例來說，人認知某項個別事物，譬如「草色是青的」，這便是客體式、議題式、範疇式的外在性認知。但是在這同樣的「草色是青的」外在認知行爲上，人還能同時非客體式、非議

題式、非範疇式「內含地」認知絕對實有，彷彿「草色是青的」可能性的內在認知條件。這絕對實有的內含性認知，並不是知識的特別外在對象。當然人還能夠以某種客體式、範疇式、具體式、議題式的認知方式，認識絕對的實有——天主。譬如聖保祿被提昇到三重天和聽到人耳不能聽到的聲音，以及古經（舊約）和新經（新約）上的其他許多例證^⑨。譬如，在出谷紀中，梅瑟面對面的和天主晤談等。

（二）拉內的超越神秘神學

神秘主義能指一種經驗，也能指一門學問。

神秘主義能指一種經驗。這是指一種神秘者體驗自己和支持其自身，並支持其他所有受造物的神明無限性的內在相遇或相契的經驗。這種經驗來自絕對者之為絕者的影響，這種影響在神秘經驗的靈魂內是極其內在的。這種經驗關係到靈魂浸潤在、融會在他基源內的體驗，常常是天主恩賜的一種恩惠，並且神秘經驗者常常會體味到，是來自天主的恩賜。這種天主白白賜與個人認識天主注入式的瞻想、恩賜，屬於神秘主義的本質。因此神秘主義是神秘者把自己完全交付在聖愛的神秘奧蹟內，以致自己已經不屬於自己，而屬於天主。至於其他騰空、神視、印五傷等等現象，是些次要的恩賜。

神秘主義也能是指一門學問，這是指一種對於上述神秘經驗或在上述神秘經驗反省上，設法給予一種系統化的陳述。這種陳述，因為是系統化的和反省化的，所以是一門學問。

既然實有是一種「自臨」，或「自反」並且精神實體的，能夠完成一種自省式的完滿「自反」。這樣便產生一種精神實體的存有特性，並且在某些方面應當是意識到的。原來天主的聖寵不僅是一種在天主方面的法律行為，也不僅只是某種完全在人外的事物。更

好說，聖寵在義人身上產生一種本性上的變化或變換。拉內認為：在人方面有聖寵經驗意識存在，不過聖寵經驗和聖寵之所謂聖寵經驗是不相同的。天主提升人至超性境地，產生人存在的一種內在的本性結果。這便是人實有架構之一，這便是海德格（Martin Heidegger）所謂的「存有物」，並且是「超性化的存有物」（Supernatural Existential Being）。

天主的普遍性自我溝通奧蹟，至少如同一種恩賜，被人體驗。因此人是一種奧秘性的人，被體驗出屬於奧跡的神秘主義的真正核心，可以在每人原始性對天主的體驗中尋到。這種原始性的體驗，雖然常常是被壓抑或者是「有實無名」的。確切地講：這種經驗的特殊深度、能力和純淨，構成神秘者的狹義性。但是這種經驗的層次階級，原是屬於每個人的。狹義講，每個人至少是「有實無名」的神秘者。在這種意義下，拉內看來，同意奧利振（Origenes）的看法。奧利振認為，對天主最微小的體驗，和神秘經驗並無區別。聖人們的特殊宗教性經驗，常常在信德和聖寵正常領域內發生。神秘主義概念和對聖神的信仰並無衝突，甚至可說是相同的。神秘經驗和聖寵之所謂聖寵的普通生活，並無特殊不同。就狹義講，偉大聖人的特殊經驗是對天主普通基本經驗的極大強度例證。因此是信德普通生活的深度化、純淨化和基本化的體驗。大聖大賢體驗天主的特殊方法，屬於自然心理學範疇，屬於人類收心、瞻想、沈思、自空，以及其他瞻想技術的自然能力，常常和東方神秘主義，譬如：婆羅門教是相關並稱的。就心理學講，拉內區分聖人們的狹義神秘經驗和普通正常教友的廣義神秘生活經驗認為，僅是在於自然心理基礎上的不同而已。換句話說，僅僅在於一種不平常的心理現象或顯現而已！

屬於聖人們特殊經驗，即所謂的狹義心理神秘主義，是一種不

尋常的心理現象或顯現，是一種藉賴天主的普遍自我溝通而形成的天主普遍性體驗的特殊形態，和他們自然本性的本體，彷彿一種「回歸自己」（自反）的普通行動，由聖寵提升到超性的運用。這是一種在信、望、愛三德，超性行為上，來體驗天主特殊形態的結果。原來在某種情況下，當範疇性的默觀行動，或者全部、或者局部停止時，便出現一種自然純「超越」性的經驗。這是一種由聖寵提升「無想像」的、「純粹無觀念性」的「超越」經驗。這種因聖寵的提升，「超越」的心理現象或顯現，使神秘經驗者意識到和領有個人心理上的注意中心，這種意識和領有的程度能夠有大小的不同。

簡言之，狹義心理學上的神秘生活，是由聖寵提升，「超越」的「基本」經驗。這種經驗顯然地進入神秘者的意識中心，無需藉助習慣上的觀念性的默觀行動。這種經驗的來臨，使內含性由聖寵提升的「超越」變成更顯然的神秘者個人，形成更顯然地意會到的「回歸自己」，因此在某些場合下，趨向狹義神秘經驗的關鍵。在於個人具有「回歸自己」的自然能力性，這裡所謂的「回歸自己」便是一種「超越」的經驗，事實上，愛人的行為、瞻想和殉道（致命）或多或少都含有「回歸自己」的「超越」經驗。這種「回歸自己」的「超越」經驗，使個人為別人而忘掉自己。譬如耶穌的救世死亡，便是「回歸自己」（神秘主義目的），在歷史上可見和有目共睹的勝利：原來耶穌的救世和死亡是向奧秘聖寵的交付，也是被奧秘聖愛所接納。

廣義的心理神秘主義，源於人的本性自然領域經驗。這是一種普通尋常的心理現象或顯現。

自然的本性神秘主義，是一種個人對自己純神修生活的經驗，是一種對天主無限性，在「超越」行為上的經驗。這種經驗藉賴一

種或完全或部分缺少範疇默觀的行動，並且僅僅用來為休閒、收心，或其他俗世目的而獲得。這種自然本性的「回歸自己」的「超越」經驗，常常被天主的自我溝通而提升，因此在天主教以外所謂「教外」或「自然本性」的神秘經驗，並不都是魔鬼在作祟，也能夠有救贖性的神秘主義存在。雖然這些並非天主教的神秘主義，間或詮釋他們具有的神秘生活主張，使人感到含有汎神主義的色彩。

當人由聖寵提升的「超越」或「返歸自我」，顯然地出現在意識的認知領域內，並且顯然地體驗和反省到天主自我的溝通，這便是天主教的神秘主義。拉內聲稱，這是一種特殊的、心理的、由聖寵提升的，並且是聖神恩賜的超越本性（超越）經驗。反之，如果這種神秘性的天主自我溝通，以其他方式來解釋，並且在事實上又是宗教性的，這便是天主教以外的神秘經驗，譬如莊子的「上與造物者遊」的神秘經驗。

拉內認為，人類對天主的基本「深邃」經驗不僅是少數人的特恩異寵，事實上也普及世上所有的人。這種經驗不僅是呈現於狹義的神秘者，在生活上的特殊情形，而且也廣被於每日生活上各個不同的層面。所謂人類在世界上，基本上是神秘者，便是這個意思。譬如，當人類感到極端的孤獨，不希望任何酬報地寬恕別人，極虔地忠實於自己的良心；毫無保留地誠摯愛人和對天主的仰望，希望和現實不符的痛苦經驗；面對死亡的深湛希冀；以及其他一些不一定顯然地涉及宗教範圍的相似行為，都是每日生活上的神秘經驗的例子。事實上在世俗生活中，空虛自己，毫無保留的誠懇，勇敢地修務德行，不求任何報酬地節制自己（克己），為他人默默地服務（成人），就如基督在十字架上，完全交付（奉獻）與贖一般，都是每日生活上的神秘經驗。這種屬於所有人的每日生活上的神秘經驗，和前面所提及的「超性存有物」、一種精神實有的存有特性，

在某種意義下是相聯相關的。

這「存有物」既然是人性之上，並且是由於天主的自由規定而加諸人性之上，因此也應是超性的，所以稱為「超性存有物」。因此所謂「超性存有物」便是人類精神實體的常存形態。

「常存超性存有形態」改變人的自然動力，而形成本體性地傾向聖寵，和榮光的基源天主本身。因此每個人因了這「超性存有物」，雖然不是顯然地如此被認知，但是卻是一種經驗性的。換句話說，每個人因了這「超性存有物」而改變，並且在某種形態下影響人的意識。

這種「超性存有物」不是寵愛，而是每個人的內在形態，使人能夠回應天主聖言。這種「超性存有物」，指向聖寵和榮光，並不是聖寵本身，不過是屬於超性的。因此不是自然本性所嚴格要求的。這是天主無限聖愛的自由恩賜，既然所有的人在某種意義下有聖寵的經驗，因此在某種意義下便是神秘經驗者。

狹義的神秘主義是對天主的一種特殊的超性經驗。拉內雖然常常提及自然神秘主義和神秘主義的自然本性基礎，但是他顯然願意保留「神秘主義」這名詞，這些特殊的、心理的、由聖神（聖寵）提升的，屬於聖神和真正的超性經驗。不過拉內也認為僅僅把「神秘主義」侷限於特別的、超性的狹義神秘經驗，也是值得檢討的（譬如：莊子的「上與造物者遊」的神秘經驗）。

神秘經驗是一種並非尋常的心理現象。在人的精神實體內，是自覺意識和心理的作用。所謂狹義的心理經驗是一種自然的、「超越」的單純經驗，當範疇性瞻想或者局部或者全部停止時，方能產生。這是一種經由聖寵提升、超越經驗的恩賜。譬如，古經（舊約）和新經（新約）中的許多事實，就像梅瑟見到荊棘的燃燒，大博爾山伯多祿、雅各伯和若望三位宗徒見到耶穌顯聖容，並且見到

梅瑟和厄里亞的出現等，都是天主藉賴「外在」可見的形象，使人感到天主的鑒臨^⑩。

拉內和拉內學派的某些學者對於神秘主義的意義和看法，簡單綜合言之如下：

神秘生活基本上並不是超過啓示的信德經驗，神秘生活和信德經驗僅是在心理與件上有所不同。這種神秘生活，一如其他心理生活，是提升向往天主的天主化動力。

神秘生活經驗，基本上是天主普遍化地向所有的人所開放的恩惠，並不是一種特別的體驗恩賜知識或直觀。因此論及神秘者主體在主觀（主體）方法，或瞻想對象上，留下更多的可強調的餘地，因此人在神秘生活的反應上，更應特別地加以注意，因為這種反應能夠永遠不是被超越的。原來天主不能夠在我們反應之外，和我們融會合一。

五、天主教神祕經驗的教義觀

天主教以基督教義的衛護者的身分，對神秘經驗的主張有著不變的肯定。天主教聲稱，人的理性是有限的；但是人的靈魂有一種自然（受命）的能力（*Potentia Obedientialis*），只是人靈魂本身，沒有這種要求，並且除了用類比的認知，沒有積極的能力可以獲致天主。天主教宣稱，人僅以本性的理性，不能認知的，可以因啓示和信德而認知。並且聲稱人以自己本性的能力不能獲致的，可以因天主的聖寵而得到。天主白白地、無代價地，提升人性到達超性的境地（*Supernatural State*）。天主為人指定直接享見天主的榮光、真福的目睹（*beatific Vision*），做為最後的終向。但是這個目的的達成只是在來生；在今生，我們僅能以啓示和聖寵的協助，準備獲得這種真福。不過有些靈魂，就連在現世，天主賜與他

們特殊的恩寵，藉此恩寵他們能夠感覺到天主的感覺式的鑒臨，這便是真正的神秘靜觀（Mystical Contemplation）。在這種真正的神秘靜觀行動裡，神秘者的受造實體，並沒有泯滅或者併吞、吸收在天主內，而是天主變成更親密，而內在地、鑒臨在受造物的心靈裡。神秘經驗者，因了天主特別寵光的照明，看到天主的本性本體，內心充滿不可言喻的神慰神樂！但究竟達不到天上永福的程度。

在不違反教會教導的路線下，教會裡的哲學家和神學家自由地向深處和廣處研討宗教性的神秘經驗，是獲得教會深深地鼓勵的。

六、天主教神秘經驗的神修觀

1. 神修學的意義

神修學是引人修成全德和聖德地步的學問，神修學的內容結構是系統化、方法化和順序化的。神修學的宗旨是檢討一切神修理論和應用（實踐）的基本原理、方法和準繩。神修學也稱為「聖德的學問」，一方面因為聖人們曾著書立論，以身作則地傳授給我們這種學問；另一方面，因為神修學的目的是引人達到聖德的絕頂。

神修生活，分為「克修」神修（Ascetica）和「神秘」神修（Mystica）兩種。神修學也是如此分為「克修學」和「神秘學」兩種。

「克修」這個名字來自希臘文，原是指的「體操」之意。「克修」就狹意講，特別是指「賽跑」和「劍術」。天主教信友生活在聖經上，也稱為「克修」，「人在世上豈無戰爭嗎？」^⑪「在場內賽跑。」^⑫因此天主教認為，天主教信友的生活便是一種神靈戰術，以爭取得救與修成全德為目的。

「神秘」這個名字，就如在前文所及的，也是肇源於希臘文

的，原是指「宗教之奧跡」。這個名字之所以適用於神秘神修，是因為「神秘」揭發宗教至幽深的神妙奧蹟，所謂「幽深湛邃」，並且因為「神秘神修」根本是超過人的普通知識的。

「克修學」和「神秘學」本質上並無區別。因為兩者都是引導人到達成德和聖德的目的，使人和天主密切地契合；不過「克修學」是站在人的立場而言，而「神秘學」卻是著重在描敘天主教在聖化人靈上的化工。因此可以說：「克修學」是主動的神修學，而「神秘學」是被動的神修學。

神修學，在晚近已經成為獨立的學科，然而同其他神學部門，譬如倫理學（Ethics）、神牧學（pastoralism）有關，並且以「教義」（Dogma）為基礎。

神修學和倫理學及神牧學有關，是不需多講的。從前神修學原是倫理學的一部分，或者更好說是倫理學的進化、演變與完成，因為二者都是永生的理論和實踐的原則；其不同處是神修學形式的對象是關於修成聖德，和完全契合天主。此外神牧學也是基於倫理學的。神修學和神牧學不同之處，在於神修學的聖化自己和神牧學的聖化他人。

至於神修學和教義的關係，是神修學是以教義為基礎，意思是說，教義學是整個神修學之母，因為教義學是由於天主的啓示而構成的，所以天主的啓示便是神修的核心；因此自古以來，一直到一五〇〇年，把教義學、倫理學、神修學視作一個學科。今天，雖有神修、神學、倫理和神牧不同的學科，但是都當以教義學為基礎的。

2. 克修與神秘神修

(一) 神修學的分類

神修學分為克修和神秘學兩種；兩者的區別有下列四項：

(1)對象上的區別：克修學只研究普通的聖德，神秘學卻講論和天主圓滿的契合。

(2)聖召上的區別：為得到克修聖德，人人都有聖召；為得到狹義的神秘契合，只有天主特選的人，才有「近的」聖召。為度克修生活，得到克修契合，人人都有現成的聖寵；為獲得神秘契合，僅有蒙天主特選的人，應當有天主的奇恩，這種奇異恩寵的有無，完全超乎人的能力範圍，不能因人的積極強求而獲得。

(3)原因上的區別：克修是主動的，神秘契合是被動的。克修契合是人藉著普通聖寵完成的，神秘契合是天主自己完成的。

(4)聖寵作用上的區別：慣常聖寵的作用，完全是隱密的，僅在神秘契合中是明顯的。所以人在克修生活中，對於超性生活只有相信，但在神秘結合中，對於超性生活卻直接地去體驗，這種區別在祈禱生活中，特別地呈現出來。

(二)對於服務、默觀、混合生活的關係

經驗告訴我們，神秘契合少見於服務生活中，而多見於默觀生活中。因此服務生活、默觀生活、混合生活和神秘契合都是很有關係的。實際說來，並不是三種生活的本身和神秘契合有關，而是在三種生活中的內修，和神秘契合有密切的關係。原來在默觀生活中，所以容易獲得神秘契合，是因為默觀生活充滿著內修生活的各種要素。在服務生活中，不容易獲得神秘契合，是因為服務生活缺少內修生活的因素。

至論在混合生活中，假如和默觀生活一樣地充實內修，那麼在這種混合生活中，也就和默觀生活一樣地容易獲得。默觀生活如果和服務生活一樣缺乏內修，那麼也就和服務生活同樣地不容易獲得神秘契合。

3. 神秘內修生活

神秘內修是最好神修方法的綜合。易言之，神秘內修是從一切神修式樣、方法、學派和階段內，儘量地撰擇出最好的因素來，當做神修的方針。神秘內修生活，是聖德最穩妥的捷徑。本節只略提一些有關「神秘內修」生活的特點。

首先，所謂「神秘神修」是從神秘生活中，把一切藉賴自己所得的聖寵，而可修到的神業，選擇出來去實行。

再者，「神秘神修」是高於克修的。原來在克修生活中，神修的方式和動機都是由人自己來揀定的，神修的目的也只是完成自己、聖化自己，而在「神秘神修」中，卻是人盡力地消除自己，獻身與天主。神秘神修的方式和動機，幾乎都是來自天主的規定；神秘神修的目的不僅是聖化自己的生活，而是聽讓天主，生活在自己內。可見神秘神修顯然地是高於克修；如果為獲得神秘聖寵，可以預做準備的話，那麼神秘內修便是這種準備。

最後神秘內修有時比克修更能引人陷入迷途。原來在神秘內修生活中，領受默觀生活與神秘契合的恩惠越少的人，越容易陷入這兩種生活慣有的迷途。此外為度神秘契合內修生活的人，要躲避曠費時間，和分辨不清何時應當做些分外的愛德工作，更能增加天主的光榮，何時卻更該循規蹈矩地努力祈禱，這種分辨不清，不僅能阻止人神秘內修的進步，而且還能使人在神秘內修的路上完全停頓。

七、結語

以上便是筆者對神秘經驗的特徵和解釋所做的概括性的探討，以及對天主教神秘經驗，在哲學、神學、神義學、神修學不同角度上的主張和看法的概述。至於「天主教神秘生活者」舉例，筆者另有專文研究，本文便從略。

聖女大德肋撒是中世紀偉大的神秘家和聖師。在她逝世後，有人在她的日課中找到書籤一張，上面寫說：

『不要使任何事物，擾亂你的心，
不要使任何事物，使你驚愕，
一切都要過去；
天主永遠不變。
忍耐、獲得力求的一切，
誰擁有天主，
便一無所缺；
天主唯一，滿足一切！』

這便是所有神秘家生活的寫真！⑬

十六世紀，偉大的神秘經驗者，耶穌會創始人依納爵，撰寫了神操一書。每一個耶穌會士的使徒工作，可說都發源於依納爵的神操。神操是一個靜觀、神秘和行動的學府，在那裡會士默思聆聽，認清天主的計劃；瞻仰耶穌，學習愛人如己。神操更領導人擺脫三仇的羈絆，取得行動的自由，終能做出慷慨的奉獻，毫無保留地為天主而生活。神操的最後禱詞，寫出了神秘者依納爵自己生活的寫真，以及他也希望聆聽他所要達到的理想境界。禱詞說：

「上主，請收納我的整個自由；
請接受我的記憶，
理智和整個意志。
凡我所有，皆你所賜；
我今完全奉獻，憑你任意措置。
只求賜我，聖愛恩佑，
我即富足，別無他求！」⑭

此外，神秘經驗者聖依納爵，還有一篇經文吐露出偉大神秘

者自己的意願：

「主，請教我慷慨大方，
給你應得的愛與服務；
施予而不考慮代價，
要奮鬥而不掛慮創傷，
辛勞而不尋求安逸，
工作而不計較報酬；
但求知道我在承行你的旨意。亞孟。」^⑮

一九九四年三月十五日輔仁

註

- ① 見Walter Brugger and Kenneth Baker. Philosophical Dictionary. 二六五頁。見John Ferguson. Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. 五十一頁。
- ② 韓山城譯，宗教哲學，一三三頁，一三四頁。
- ③ 見Louis Gandel. Experiences Mystiques en Terres nonChretiennes. 引見韓山城譯，宗教哲學，一三六頁。
- ④ 見Harvey Egan. Christian Mysticism. 三八一頁。
- ⑤ 見The Catholic Encyclopedia, Vol X (1918), 六六三頁。
- ⑥ 見Harvey Egan, S.J., Christian Mysticism. 三八一頁。參看韓山城譯宗教哲學，三八、三九頁。
- ⑦ 馬爾谷福音，四章十一節。
- ⑧ 桑加拉在似乎以禮儀的語氣，對他所體驗到的「絕對實有」描述說：「他的實有本質上講，是永恆的、全知的、無所不在的、成全的、永遠純美的、上智的、自由的、通悉一切，且是無所不能的。」(VS. I. II)。「永遠、全知、無所不在、成全的、永遠純美的、上智的、自由的實有……單一性的，至高永恆的精神體」(I.I.4)。「永遠純美的上主」(I.I.5)。「永恆的、成全的、至高的上主」(I.I.20)。「絕對的實

有、崇高的、永恆的，猶如以太」(ether)無所不入，永不變化，一切自足，絕不可分，發自自身的光輝者」(1.15.4)。

桑加拉的本文說：絕對實有「是真正的實有，他是如此的在無始之初，僅有其單一，而無第二。」

- ⑨ 參看格林多二書，十二章二節至七節。
- ⑩ 參看Karl Rahner, Schriften zur Theologie 12. 四三五頁。
- ⑪ 約伯書七章一節。
- ⑫ 格林多前書九章二十節；弟茂德後書二章五節。
- ⑬ 見John Ferguson, Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. 一九四頁。
- ⑭ 神操，二三四號。
- ⑮ 尋夢之旅，末頁。

參考書目

一、中文之部

- ① 鐵錚譯，加藤玄智著。世界宗教史。台北商務印書館，民國六十一年。
- ② 吳宗文譯，沈富敦著。宗教哲學。台北幼獅文化事業公司，民國六十五年。
- ③ 宋稚青著。神秘生活的體驗。台南聞道出版社，民國六十三年。
- ④ 吳振坤譯，波多野精一著。宗教哲學。台南東南亞神學院協會，民國五十七年。
- ⑤ 馬駿聲。神修學，上册。台中光啓出版社，民國四十五年。三版。
- ⑥ 岳雲峰譯，加勞特著。聖母心靈底蘊。台南聞道出版社，民國七十九年。
- ⑦ 約瑟.M.北川。東方諸宗教。台南東南亞神學院協會，一九六五年。
- ⑧ 曾仰如著。宗教哲學。台北商務印書館，民國七十五年。
- ⑨ 張春申。中國靈修芻議。台中光啓出版社，民國六十七年。
- ⑩ 傅佩榮譯，利代爾著。宗教哲學初探。台北黎明文化事業公司，民國七十三年。
- ⑪ 賈詩勒。宗教哲學。香港種籽出版社，民國七十二年。
- ⑫ 釋聖嚴編著。比較宗教學。台北中華書局，民國五十九年。

- ⑬ 韓山城譯，希登布郎著。宗教哲學。台北安道社會學社，民國六十二年。
- ⑭ 趙賓實。靈修學在中國。台北恆毅月刊社，民國六十八年。
- ⑮ 劉易士。宗教哲學。台南東南亞神學協會，民國五十九年。
- ⑯ 謝扶雅。宗教哲學。台中東海大學出版社，民國六十九年。
- ⑰ 謝扶雅譯，魯一士著。宗教哲學。台北商務印書館，民國六十年。
- ⑱ 謝頌羔編著。諸教的研究。香港基督教輔僑出版社，一九五九年。
- ⑲ 廖超凡。基督教與其他宗教。台北道聲出版社，一九六七年。

二、西文之部

- ① Abraham, William J. An Introduction to the Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall Inc., 1985.
- ② Carmody, Denise Lardner and John Carmody. Religion. New York : The Seabury Press, 1983.
- ③ Deikman, Arthur J. El Yo Observador : Musticismo y Psicoterapia. Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1986.
- ④ Ferguson, John. Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions. New York : Cross-road, 1982.
- ⑤ Hall, Robert W. Studies in Religious Philosophy. New York : American Book Co., 1980.
- ⑥ Hick, John. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc., 1983.
- ⑦ Kolakowski, Leszek. Religion. New York : Oxford University Press, 1982.
- ⑧ Noss, John B. Man's Religion. New York : Samuel Weiser Inc., 1963.
- ⑨ Lewis, John. The Religions of the World Made Simple. New York : Doubleday & Co., 1968.
- ⑩ Nielsen, Niels C. and Alii. Religions of the World. New York : St. Martin's Co., 1968.
- ⑪ Parrinder, Geoffrey. Introduction to Asian Religions. New York : Oxford University Press, 1976.

- ⑫ Sauvage, George M. "Mysticism," The Catholic Encyclopedia, Vol. X. New York : The Encyclopedia Press, 1913. 663—665.
- ⑬ Savage, Katherine. The History of World Religions. London : The Bodley Head, 1966.
- ⑭ Smith, Wilfred Cantwell. Islam in Modern History. New York : A Mentor Book, 1963.
- ⑮ Underhill, Evelyn. Mysticism : A Study on the Nature and Development on Man Spiritual Consciousness. New York : E.P. Dutton & Co. Inc., 1961.
- ⑯ Wilson, John F. Religion : A Preface. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982.
- ⑰ Wisdom, W.A. " A Phnomenological Review of Mysticism and Childhood Experience " . Philosophy and Phenomenological Research 21 (1961) , 397—401.
- ⑱ Witt, R.E. Isis in the Graeco—Roman World. London, 1970.
- ⑲ Wolfson, H.A. Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. 2 Vols. Cambridgr, Mass., 1962.
- ⑳ Zaehner, R.C. Mysticism, Sacred and Profane. New York, 1961.
- ㉑ _____ . Hindu and Muslim Mysticism. New York, 1969.
- ㉒ _____ . Drugs, Musticism and Make Believe, London, 1970.
- ㉓ Zahn, J. Einführung in die Christliche Mystik. Paderbone, 1908.
- ㉔ Rahner, Karl. Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity. New York : Crossroad, 1982.
- ㉕ Roberts, Louis. The Achievement of Karl Rahner. New York : Herder and Herder, 1967.

「關懷病人」牧靈建議方案

以泰山方濟堂為例

陳琦玲

一、前言

教宗若望保祿二世於九二年五月十三日，法蒂瑪聖母顯現七五週年紀念日，宣布訂定每年二月廿一日為「世界病患日」，即露德聖母節那日。為使我們學習站在十字架下的聖母，與受苦的耶穌基督相結合，即參與基督在苦痛與死亡中所完成的救恩。也就是要整個教會覺醒與服務病患及受苦者的責任，重演基督在世的生命，意識到教會今日為要活出她的使命，其基本面貌乃在於仁愛的接納每一個人，尤其是病患者。

換言之，使每一次與病患，與受苦者相遇，成為一個深度祈禱與分享的時刻，奉獻痛苦為教會的益處，帶領眾人從病苦的弟兄姊妹身上，認出基督的聖容，這就是救恩的一刻。

本堂切願回應教宗的呼籲，已於去年成立「病患之友會」。經一番評估後，願再次邀請堂區內所有的教友積極地回應這份召叫。

二、病患之友會現況

本堂雖已成立病患之友會，但這似乎只是一時的活動，探訪病人並未成為經常性的關懷行動，更遑論成為教友生活的一部分。目前僅有二、三位固定每週一次、二小時，在省立醫院做志工。其他

時候探訪病人僅限於堂區教友住院時，團體結伴探訪，或在神父的陪同下一起去。一會兒很多人，之後就沒人再去。多數教友仍然非常害怕單獨去，也不知要如何去探訪。

爲此，重新檢討後，本建議案欲從多方面著手，希望更多的教友在個人的時間、工作、家人……等因素之配合下，能具體、落實地找出自己能夠投入獻身之處。

祈願對病苦者的關懷，讓我們整個堂區共同體現基督「苦難——復活」的逾越，救恩的喜樂。

三、關懷病人小組目標

幽谷伴行

與病苦者同行

與十字架上的基督相遇

與復活的基督結合

四、招募成員

(一)、資格

1. 有病痛住院之經驗者，能了解病患的心情。
2. 有照顧或探訪病人之經驗者，能了解家屬的心情。
3. 將來可能住院、願好好的生病者，可預先體驗、認識病痛者的心情。
4. 害怕住院生病者，面對自己的害怕，準備自己的心，有一天可能會生病住院。
5. 對「關懷病人」有使命感者，願與病苦的基督結合。

(二)、行動小組及工作內容

1. 代禱小組：

時間有限，無法去醫院探訪者，願以祈禱、唸玫瑰經奉獻生活中的病苦、憂慮、不悅……等各種方式，與痛苦者結合，為之代禱。

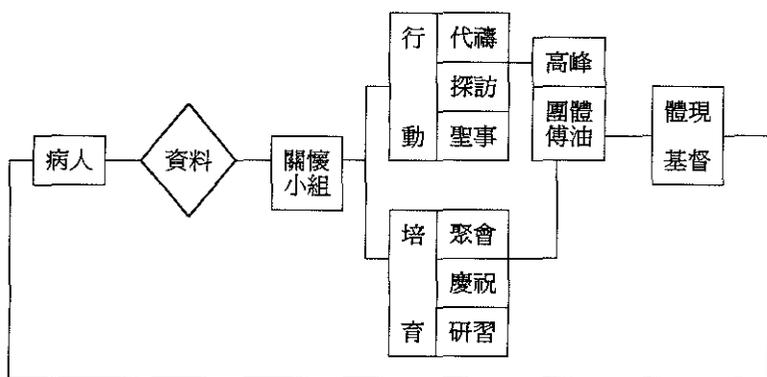
2.探訪小組：

除祈禱外，更以實際行動去醫院或到患者住處去探訪病人。可以個別去，亦可二人或小組一起去。可以積極地定期去探訪，也可機動的視緊急需要而去，探訪的對象不必以教友為限。

3.聖事小組：

成員包括神父、修女、送聖體員、教友。視病患者的需要、渴望，提供聖事性的服務。如聽告解、送聖體，或傅油，或有人準備領洗……等。視情況，可能二、三人同行，不同身分的人一起（教友、神父、修女）表達教會的臨在。

五、小組運作流程簡介



六、說 明

(一)、病人

由全體堂區教友提出病苦者，不拘是親友、鄰居、陌生人、在堂區內或堂區外……只要是聽說了，有具體的需要代禱的對象即可，使整個堂區一起來關懷病苦者，可在彌撒中提出代禱。

(二)、建立病苦者資料

病患資料由提出之教友提供、填寫。資料內容包括：一般資料—姓名、性別、年齡、消息來源、與填寫者關係、聯絡處、醫院病房號碼。特殊資料—病情、心情、患者需要、渴望、宗教信仰、特殊代禱意向……等。

(三)、關懷行動

視病人之需要及小組能夠配合的情況，給予不同的答覆。例如教友在外地的親屬病了，不能前去探訪，只能在祈禱中記念，則交由代禱小組特別負責。又如有教友急性腸胃炎，短期住院，無生命危險，非急需特別探訪、送聖體，亦可交由代禱小組即可。

此外，探訪小組主動去醫院探訪，亦能與許多陌生的病患接觸為友。同時也建立病患資料，亦可邀請代禱小組投入關懷，為之代禱。如有需要，亦請聖事小組投入。

聖事小組對於長期住院之病人，特別是教友，應注意其心靈的需要，為他送聖體（可由送聖體員服務），與他一起讀經、祈禱、分享他生病的經驗。如有辦告解的需要，需特別告知神父，甚或有手術之需要，或病弱、病危，準備病人領受傅油聖事，助其振作精神，接受病苦，恢復身心健康。

(四)、培育

1. 關懷小組聚會：

每兩週一次，內容如下：

①分享關懷行動：代禱，探訪或聖事的服務中生命的反省，我個人在此行動中經驗到什麼？我在哪裡？我覺得害怕、挫折、喜悅、平安……等？與我的生命何關？

②同理心培養：我能夠正確的進入病苦者的心靈嗎？他的需要、感覺、擔憂、煩惱……是什麼？我能夠懂他的心、了解他嗎？

③信仰整合：我個人的信仰與我所關懷的病苦者有關係嗎？基督臨在於我們中間嗎？如何臨在？

④聖事禮儀：生命的象徵如何在我們對病人的關懷、與病人的互動中展現？在為病人行聖事之中，我們如何經驗生命、領受生命？

2. 慶祝：

每月一次，內容如下：

①病友病情有進步，或痊癒出院。

②病友領受入門聖事。

③病友平安見主。

邀請病友及其家人一起參與慶祝的彌撒或聚會。邀請病友及（或）家人分享這過程中的經歷，加入關懷小組。

3. 研習：

每年二次，二至三天密集課程培育，內容如下：

①CPE訓練：自我認識、病患心理、與病人互動等。

②關懷病人經驗反省：整合個人在關懷小組中的成長、學習、挑戰、與信仰的關係等。

③臨終病人的關懷：面臨死亡的歷程、臨終病人的需要、如何死的有尊嚴等。

④病人傅油聖事：此聖事之意義、對象及實施等。

⑤送聖體員的培員。

⑥其他：面對病患家屬、與醫護人員的合作等。

研習會預計每年三月及十月舉行。

(五)、團體傅油聖事慶典

一年舉行一次，為病患之友會的活動高峰。

1.時間：

預定每年五月十三日法蒂瑪聖母顯現紀念日舉行，記念天主父對人的慈愛，不斷地在法蒂瑪治癒病人；也在今日，在我們當中仍繼續彰顯祂對人的愛，使人痊癒，使人有勇氣面對病苦、死亡；更看見有人平安、喜樂地去面見天主……等等。為此當隆重的慶祝，顯示逾越的喜悅、歡欣。

2.教友總動員：

青年會、傳協會、婦女會……全力配合，考慮病友之需要（輪椅進出走道……）、負責場地佈置與安排，邀請附近或鄰居之病人、老人，包括長年身體虛弱者。特別邀請年長或病弱的神職人員，也來領受傅油聖事。

3.禮儀的安排：

由關懷小組綜合一年的關懷行動、培育……等經驗之反省，共同設計、安排、選擇、讀經、聖言分享、聖歌詠唱、病友及組員或家屬的見證等。

4.慶祝慶典的整體安排：

慶典可以簡單隆重，不要過長，使病人吃不消、太累，要考慮其身體之需。除彌撒外，可以配合休息、茶點的時間，互相自由交談、共融、分享經驗。此外，亦可安排一些實際有用的保健活動，助益身心，不僅照顧人心靈的需要（聖事），亦助人神形康泰。

5.慶典、團體傅油聖事的目的：

是整個教會生命的展現，不只是為激勵病弱者，也更是為全體教友及參禮者，包括非教友家人，與病弱者一起體驗上主與我們同在、祂的安慰、醫治與關懷。反省自己的人生，自己對病弱者的愛，自己也同時需要被醫治。故也同樣激勵自己對天主的信靠與愛，並對將來永遠的福樂，懷抱一份希望。

慶祝不為抹去、免除病苦，更是在同為一個肢體、基督的奧體內，藉著基督，在基督內，互相扶持，更深的經驗痛苦及創傷與我們同在。然而，也在彼此間的分享與生命的交流中，互相分擔，減輕彼此的傷痛。也能在幽谷中看見曙光，在黑暗中繼續前行。

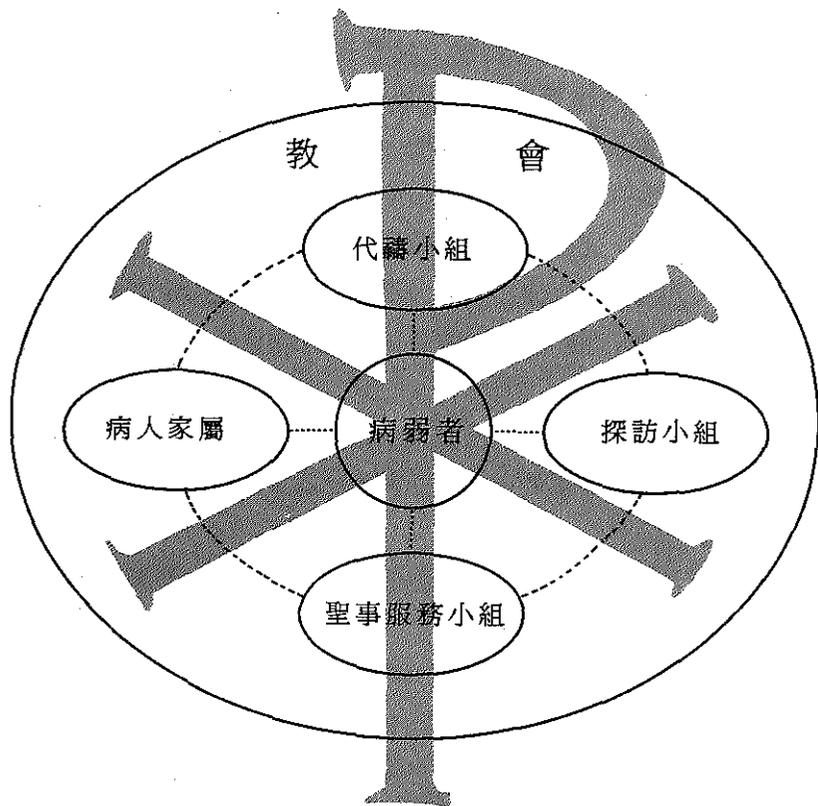
(六)、體現基督

沒有人喜歡痛苦，更沒有人不害怕死亡，但也沒有人可以否認在痛苦中，我們才願真正的去面對生命本身，更深的進入生命的核心。

基督藉著十字架給予我們他的生命、他的愛，如果除去痛苦，恐怕我們亦與祂無份。

今日藉著病苦的弟兄姊妹，我們對他們的關懷、參與他們的生命，正是在他們的身上與受苦的基督相遇。也渴望藉著我們的陪伴，我們受苦的弟兄姊妹的生命得以展現其光輝，更有信心面對朋友。那時我們亦得結合、共融於復活的主基督內。

教會是基督的聖事，我們在基督內，經驗愛，也付出愛。



全球倫理宣言

兼論一九九三年芝加哥世界宗教議會

莊嘉慶

本文目的

本文的主要目的，是透過漢斯昆（Hans Küng）及庫雪爾（Karl Josef Kuschel）^①的觀察及註解說明，來討論於一九九三年在美國芝加哥所舉行的第二屆世界宗教議會及其代表們所共同簽署發表的「全球倫理宣言」（Declaration Toward a Global Ethic）。主要的參考資料是由漢斯昆及庫雪爾所共同編著的書《全球倫理：世界宗教議會宣言》（A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions）（London: SCM Press, 1993）。該書是由包頓（John Bowden）從一九九三年的德文原版書所翻譯成的英文版。本文引用該書內容時，在必要之處，將以方括號“ [] ”標明其英文版頁次。此外，我們也將介紹傑出的宗教神學家史威德樂（Leonard Swidler）對於全球倫理宣言的精闢構思。最後我們提出亞洲心靈對全球倫理宣言的一些反省。

全球倫理的原則

當前世界的根本危機包含了全球性的經濟、生態、政治等等危機。人們卻始終無法提出新的洞察和解決之道，來面對這些危機與

挑戰。尤其在種種社會、種族、權力衝突當中，宗教也常常被誤用，甚至引發戰爭。

我們發現，在現存世界的各種宗教教導裡，早已存在一種倫理，足以讓人面對全球性的問題。此種倫理，能為人類秩序之建立，提供道德的基礎。我們確信，在諸宗教之中，已經存在一種共識，能夠成為建立全球倫理的基礎。這個全球倫理也就是一種基本共識，藉以確立共同的價值、標準和基本倫理態度 [18] 。

這種基本共識，應包括以下四項：

一、唯有新的全球倫理，才能建立新的全球秩序 [18—21]：

今日的世界，雖然享有充裕的經濟、文化及精神資源，但是，種族、國家、社會、經濟及宗教上的緊張與衝突，卻阻礙了建立美好世界的和平過程。人類迫切需要的是一種能促使人們和平共處的宏觀。

我們從歷史經驗中得知：建立一套更為完美的全球倫理，不能單靠法律、命令、條約或慣例。公義、和平及環保的實現，有賴人們的洞見與確實實踐的決心而定。因此，我們必須喚醒人們的良心，使他們真正體認到對於人權及自由負有無可推卸的責任與義務。人權與倫理道德是不可分的，沒有一套全球倫理，就無法建立起更為完備的全球秩序。

所謂全球倫理，並非指建立一種世界性的意識型態，或是一個全球統一的宗教。而是指一種能確立人類價值觀、為人處世的準則及個人態度的基本共識。缺乏這種基本共識，人類社會將會陷於混亂。

二、基本要求就是以人道精神來對待每一個人 [21—24]：

宗教雖然無法直接解決環境、政治、經濟及社會問題，但是宗教卻能帶來人心的改變和心靈的更新，這同樣是一件極為迫切的重

要工作。而放眼現今的世界，我們看見許多人生活於不人道的處境裡。宗教人因此必須呼籲大家以人道精神來彼此對待。亦即，無分年齡、性別、種族、語言、宗教、政治立場或社會地位，人人都擁有不可剝奪的尊嚴。人乃是權利的主體，人是目的而非工具，人也不是工商發展下的客體與附屬品。人乃是有理性、有良心的主體，有責任以人道方式來過趨善避惡的生活。

我們發現在人類歷史當中，許多宗教及倫理傳統裡，都有一個共通的金科玉律（The Golden Rule）「己所不欲，勿施於人」（What you do not wish done to yourself, do not do to others!）；或是「己所欲，施於人」。換言之，人人應當揚棄任何形式的自我中心主義。而這條金科玉律也應該成爲所有人類共同遵守的基本規範與人道精神。

三、四條必要的文化準則 [24—34]：

- (1) 建構非暴力及尊重生命的文化。
- (2) 建構團結一致且具有公正經濟秩序的文化。
- (3) 建構互相包容並具有真誠生活的文化。
- (4) 建構兩性之間具有平等權力和夥伴關係的文化。

四、意識的轉變 [34—36]：

人類歷史所展現的一個真理就是：除非人心意識轉變，否則世界無法獲得改善。我們有責任持續不斷追求倫理與價值觀的轉變。而宗教的重要任務之一，正是將追求這種轉變的使命，從一代傳遞至另一代。因此，我們必須致力於基本倫理原則的建立，以解決許多具爭議性的倫理難題。我們也應推動各階層的專業人士及各信仰團體，一起建構足以適應各種特定倫理問題的倫理法則。如此一來，全球倫理問題才有獲得解答的可能，世界情勢也才能得到應有的改善。而這一切作爲的先決條件，就在於人心意識的改變。我們

乃是通過反省、默想、祈禱和積極思想，來改變心思意念與價值觀。這種人心的根本轉變，是需要全人類共同努力追求才能達成的。

漢斯昆對全球倫理宣言的註解

針對全球倫理宣言的建構（Declaration Toward a Global Ethic），漢斯昆也提出了他的註解和說明，以澄清該宣言的歷史背景、意義和方法 [43—76]。

一九九三年八月二十八日至九月四日，在美國芝加哥舉行了盛大的世界宗教議會，各與會代表約六千五百人齊聚一堂，共同研討全球倫理宣言的內容與精神，而在會議結束前，大部分的代表也都簽署了這份宣言。經過這次的會議，漢斯昆也更加確信，世界和平必須依賴宗教之間的和平來達成；而一套全球通用的倫理原則之建立，則是最為迫切需要進行的工作。

這份全球倫理宣言的草擬，是肇始於一九八九年，當時各界正積極籌備於一九九三年時，在芝加哥慶祝世界宗教議會一百週年紀念（第一次世界宗教議會乃是一八九三年召開的）。漢斯昆利用他在美加各地大學院校演講的機會，大力鼓吹人們起而建構宗教之間的新的倫理共識 [45]。一九八九年四月，漢斯昆受到世界宗教議會籌備會主席羅恩·啓德（Ron Kidd）的邀請，正式參與這份全球倫理宣言的首次草擬工作。

一九九〇年，漢斯昆以德文出版了一本書《全球責任》（英文翻譯版書名為Global Responsibility）^②，在該書裡，他首次較完整地闡述了關於建構一套全球倫理態度的理念及其個人體驗，值得有心從事進一步探討全球倫理的人加以參考。此外，著名的宗教神學家史威德樂，也曾提出一份關於〈建構全球倫理的普世宣言

> (Toward a Universal Declaration of a Global Ethic) 的嘗試性草稿，獲得了漢斯昆的簽署認同 [47] 。

漢斯昆的草擬工作，在廣徵世界各地宗教界代表與學者的修改意見之後，終於在一九九二年七月及十月，分別完成了首稿及修正二稿，而在經由史威德樂的英文翻譯後，於一九九三年七月將最後的英文定稿傳送至芝加哥 [51-52] 。

關於這份宣言的內容與方法，漢斯昆有以下的說明與詮釋：

一、全球倫理宣言所應避免的事項 [53-58]：

- (1) 不與聯合國人權宣言 (一九四八年) 的內容重複。
— 而是爲人權宣言提供倫理的基礎。
- (2) 不做政治性宣示。
— 但也應關懷經濟和政治的層面。
- (3) 不進行詭辯性的道德訓誡。
— 卻也不必刻意迴避性愛倫理這一類的問題。
- (4) 不包含哲學性論述。
— 以免使得宣言只能適用於知識分子。
- (5) 不可以有狂熱的宗教宣告。
— 應訴諸於現實世界的問題，而不是形而上的討論。

二、全球倫理宣言所應包含的事項 [58-60]：

- (1) 宣言應能深入剖析倫理問題的深層內涵。
人心的價值觀、處事準則和基本態度，而非停留於法律或政治問題的表層。
- (2) 該宣言應足以獲取倫理共識。
- (3) 宣言必須能夠促使宗教界自我批判、反省。
- (4) 宣言的訴求必須與現實情況有關。
- (5) 宣言內容應該平實而易於了解。

避免使用艱深冷僻的專門術語。

(6)宣言應建立在某種宗教基礎上。

倫理應有宗教基礎、宗教動機。

此外，漢斯昆也再次強調，我們所要建立的不是某種「全球性倫理學理論」，而是為建構一套「全球倫理態度」(a global ethic)。這種「倫理」(德文的Weltethos，英文的world ethic)，是指人類的基本倫理道德態度，不是指一種倫理學的系統理論[59-60]。

三、宣言所引發的爭議[61-72]：

在會議進行期間，也曾爆發了一些爭議。其中，佛教代表們認為宣言裡所使用的「神」(God)一詞並不妥當。他們剴切指出，釋迦牟尼並不是神而是一個人，是一名「覺者」[64]。他們也進一步建議大家儘量使用含意較廣的「偉大存有者」(Great Being)、「超越的力量」(power of the transcendent)或「在上的靈性權威者」(Higher Spiritual Authority)等稱號，來替代「神」[65]。當然，佛教代表們仍然相當肯定這次會議所揭櫫的全球倫理之宗旨。漢斯昆指出，共識的達成並不容易，除非我們都能暫且放下各自不同的信仰理念、教義、象徵及儀式，否則便無法獲致倫理準則上的共識[65]。在這次會議中，較引起爭執的還有以下三點：

(1)有些人認為我們在強調非暴力文化的同時，宣言裡似乎未能清楚說明「自衛權」的觀念。漢斯昆則主張，自衛權的行使，只有當非暴力抵抗無效時，才能考慮使用之[68]。

(2)有些人反對兩性具平等權利的主張；也有些人指陳宣言中太少提及有關家庭的觀念。漢斯昆則指出，雖然在現今許多宗教裡，兩性平等的觀念仍尚未普及，但宣言裡的兩性平等主張，卻恰好能

夠對這些宗教提出時代性的挑戰 [69] 。

(3) 有些人認為整個宣言充滿了「濃厚的西方色彩」。漢斯昆則辯解道，當初他在草擬這份宣言時，就已經留意到自身的西方宗教文化背景所可能帶來的影響。他強調，這份宣言的主旨之一，就是希望能夠儘量包容不同的宗教文化的精神，以找出倫理的共識來。凡是無法獲得共識的事項，就不應納入宣言裡。宣言裡也應該積極考量，在此世代中，各偉大的宗教傳統所能提供的共同見解 [70] 。

四、各宗教傳統裡的共通倫理態度：

值得一提的是，在這次會議中，與會代表都體認到建構全球倫理態度的必要性；此外，大家也普遍接受「人人應以人道精神彼此對待」，以及金科玉律「己所不欲，勿施於人」的訓誨。我們也可以從幾乎各宗教經典都載有這條古老的金科玉律的事實，而再次印證所謂的共通的「全球倫理態度」，其實並不是一種新發明，而是一項新的發現：原來，在人類的宗教心靈及信仰體驗裡，我們能夠發現一套共同的倫理原則和基本態度。

我們在此列舉出若干宗教傳統及經典裡，所記載的共通的金科玉律，以印證其間的高度相似性：

(1) 孔子曾說：「己所不欲，勿施於人。」（論語15·23）。

(2) 耶穌說：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」（路加6·31）。

(3) 伊斯蘭教的經典說：「任何人若不將自己所想要的也給予他的兄弟，就不能成爲一名信徒。」（四十聖訓13）。

(4) 耆那教（Jainism）記載道：「人類不應對世間事物漠不關心，人類應以待己之道來對待衆生。」（Sutrakritanga I,11,33）。

(5)佛教經典說：「凡不能取悅於吾人者，亦必不能取悅於他人；吾人又何能將之強加於他人呢？」（相應部V,353.35—342.2）。

(6)印度教經典《摩訶婆羅達》（Mahābhārata）說：「不可以己所厭惡之道，來對待他人。這就是道德的本質。」（摩訶婆羅達XIII 114,8）。

(7)古代波斯的祆教（Zoroaster）經典《伽泰》（Gāthās）說：「凡是對衆生而言是美善的事物，對我而言也必是美善的。凡我所擁有的美善，也必施予衆生。」（伽泰43·1）

除此以外，還有許多例證，都可以讓人輕易比較出其間的類似教導與共通的精義，特別是關於基本倫理態度方面的某些相似點，更是顯而易見。因之，建構某種全球的基本倫理態度與共識（不是指通用的倫理學理論），也是相當可行的交談方針。

五、未來的展望：

對於參與建構全球倫理宣言的各個學者而言，有三項值得反省的挑戰[73]：

(1)這套全球倫理宣言，能夠在各宗教傳統中生根多深？

(2)各宗教傳統與它們以外的其他倫理傳統之間的調和程度為何？

(3)各宗教傳統能夠爲此套全球倫理提供多少的獨特貢獻？

這套全球倫理，並非一種世界性的意識型態或是一種大一統的世界性宗教。它也不能取代各宗教經典與訓誡。它只是既存於各宗教傳統裡的共通的、最低限度的基本倫理態度，不是各種倫理的理論總和。

「後現代世界」（postmodern world）所面臨的共同危機之一，就是人類發展方向的定位危機（the crisis of orientation

) [75]。而全球倫理的建構，正是指引「後現代人類」發展方向的一項努力。這套全球倫理宣言不是建構全球倫理的最後終點，它只是一個方法與開端，未來的展望乃是取決於每一個人的手中。

庫雪爾對世界宗教議會的評析

庫雪爾在回顧了自一八九三年第一屆世界宗教議會至一九九三年第二屆世界宗教議會之間的百年歷史發展後 [77—94]，指出現今的世界宗教情勢，已經呈現宗教多元的發展局面。各宗教的地理分佈，不再是各自區隔的狀況，而是混雜共存於世界上的每一個區域。吾人的關心焦點，乃是如何在「後現代世界」中，進行廣泛的宗教交談與合作。

第一屆世界宗教議會是受到「現代主義」的風潮所影響，也注重各宗教之間的友誼關係；而第二屆世界宗教議會則是受到「後現代主義」的風潮之影響，關注於各宗教如何共存的實際問題上，以及共同的價值觀、基本態度之建構。換言之，第二屆世界宗教議會正是爲了尋求在各宗教之間確立共同的倫理態度。

一、第二屆世界宗教議會的爭執與成果：

一九九三年的第二屆世界宗教議會，會議期間也曾發生過幾項較引人注目的爭執與衝突 [95—96]：

(1)在會議籌備期間，曾有若干福音派及基要派的教會團體拒絕參與會議，因爲他們反對宗派之間的聯合活動。

(2)曾有四個猶太人團體退出議會，以抗議反猶太民族的回教代表的出席。不過這並不影響其他猶太教的代表繼續出席參加。

(3)一位印度的克什米爾人 (Kashmir)，在發言時公開譴責印度、巴基斯坦和中國，瓜分了他們的土地，使得他們喪失了文化。隨即有幾位在場的印度人起來怒斥他，會場也因而引起一陣騷動。

(4)由漢斯昆所草擬的「全球倫理宣言」，在議會中引發了熱烈的討論。有的人質疑該文的編撰過程；有的人則懷疑它的內容的妥當性（兩性平等、非暴力等主張，及西方色彩太濃厚等問題）。不過，該宣言最後還是獲得大多數人的簽署認同。

這些爭執與衝突，並未真正傷害議會的進行與成果。反而顯示出集體研討的交談意義來。六千五百名代表，透過演講、公開討論、講習、交談和訓練計畫，彼此學習並體驗了宗教交談的益處，也互相消除了不少的成見。

二、議會主題「全球性的思考、靈性與倫理」：

庫雪爾列舉了四位講員的演講要點，以進一步說明議會的主題。這四位分別是：巴內（Gerald O. Barney）、穆樂（Robert Muller）、漢斯昆、達賴喇嘛 [98—105]。

巴內分析了土地資源的浪費、人口成長、糧食生產、生態污染等等的危機現象之後，認為人類需要建立一種互相依存、網狀交織的思考型態。亦即，任何的人或國家，都是生活在同一個地球生態體系之中，人民、國家及地球，都是彼此關連、互相依存的。巴內也指出，宗教對於促進世界和平及維護生態體系，負有舉足輕重的責任。在當前的許多戰爭之發生、家庭計劃的推行、經濟供需之間的落差等問題上，宗教都扮演了重要的角色。因此，世界宗教領袖應該積極參與這類關鍵問題的交談，以共謀解決之道③。

穆樂則呼籲大家進行政治與宗教、科學與靈性之間的交談。特別是當科技成為人類的發展訴求之時，我們反而忽略了人類潛存的「靈力」（spiritual energies）。他認為除非人類世界能經歷一種靈性上的重生（spiritual rebirth），否則文明的前途勢必黯淡。因此，宗教與靈性的傳統，應該起而為人類制定規範、指引方向④。

漢斯昆則主張應該研擬一套共同的全球倫理態度。他認為宗教要發揮力量，乃有賴於各宗教能捐棄彼此間的成見，找出各宗教傳統的共同點來，才能改變這個充斥著法律規範的世界。而宗教不僅能影響人類社會的理性運作層面，更能深入轉變人類的心靈與情感。所以各宗教應積極參與於宗教的交談與合作，並尋求全球倫理的建構。

達賴喇嘛則是受邀於閉會式中發表演說。他仍然呼籲大家要互相尊重、彼此了解、交談與合作。此外，他也表現出佛教徒的真實和人道的精神特質來，吸引著全場代表的注意力。

總之，全球倫理宣言的建構，顯示著人類各宗教的倫理傳統及靈性資源，正共同邁向為全人類福祉而奮鬥的大道上，而人類也正經歷著一場心靈與倫理意識的重大轉變。

史威德樂對全球倫理宣言的構思

宗教神學家史威德樂，曾經提出他對全球倫理宣言的初步構想，整理成一篇〈建構全球倫理的普世宣言〉的文稿。其主要觀點如下：

宗教乃是文化的核心，宗教指的就是「對於人生終極意義的解釋及其實踐方法的探討」。如今，宗教的發展已經進入交談的時代，透過宗教交談，我們能夠彼此學習，以至對於人生實況能有更進一步的認識。正由於全世界的人類都是互相依存的，我們更應該努力經由宗教之間、意識型態之間、文化之間的種種交談，來建構一套共通的倫理態度。這是一種基本倫理態度上的全球性共識，訴諸於交談來達成的。史威德樂為了實踐上的方便，還列舉出若干基本原則與中間原則（basic and middle principles），以利人們能將最基本的（最高的）倫理態度及準則（例如前述所謂的金科玉

律)更具體而微地應用在生活上。

前提：維護人的尊嚴、理性、良知；補充聯合國人權宣言



最高倫理準則：金科玉律「己所不欲，勿施於人」



基本原則：追求人類自由；維護人類尊嚴；珍視萬物真實價值；愛己、愛人、愛家、愛社會、愛國、愛世界；無論是否職責所在，都應盡力助人；維護宗教自由；以「交談」作為必要的方法。



中間原則：

- (1)法律之前人人平等。
- (2)人人都有信仰、思想、言論、集會的自由。
- (3)人人均有參與決策、發表意見及自決的權利。
- (4)人人有隱私權、婚姻權，及組織、維護家庭的權利。
- (5)尊重私有財產權；合理分配社會財富以造福人群。
- (6)維護人民的工作權與休閒生活。
- (7)注重人民接受教育的權力。
- (8)促進和平、摒棄暴力，以公義為基礎。
- (9)重視環保工作、維護自然生態。



具體的倫理態度、判斷與實踐

亞洲心靈對全球倫理宣言的反省

我們也可以針對這份全球倫理宣言，以亞洲人的心靈體驗及亞洲宗教文化的獨特立場，來提出若干反省、補充和建設性的意見。

(1)無論是漢斯昆或是史威德樂所負責草擬的全球倫理宣言，雖然都是以人為中心的（史威德樂更表明應以人及宇宙為中心），注重人的主體性以及基本人權。但是，亞洲文化傳統卻將人視為宇宙整體生命的一部分，關注於人與大自然的關係，以及宇宙與人生的循環性、一體性。強調的是人與宇宙根源的合一，小我與大我的隸屬關係^⑤。換言之，亞洲文化傳統較著重於「順應自然」的人生態度，突顯人與宇宙、大自然的整體關係（天、地、人合一）。人只有在此種合一關係中，才能尋得心靈內在的生命力。而西方傳統文化卻似乎過分強調人的主體性，缺乏亞洲文化中那種宇宙萬物的合一性、包容性。如此看來，亞洲傳統文化價值觀、宇宙觀，反而更能符合「全球倫理」的基本信念。我們在此宣言中應該更加重視亞洲宗教文化及心靈體驗所能提出的可能貢獻。

(2)由於當前世界的科技、經濟過度發展，已經威脅到地球環境及人類本身的生存。日本京都大學的川那部教授及清水榮教授，便曾指出人類的危機已經無法單純運用西方科技及哲學理念來挽救，人類必須重新建立起全新的世界觀與人生觀。基於亞洲文化傳統所孕育出來的多樣性思考與倫理態度，有利於人與大自然的合一。因此，我們有必要重新審視東方古老的世界觀、人生觀、以及以此為

根基的哲學理念，或許才是人類萬物應有的生存之道⑥。

從亞洲文化的觀點來看，建構全球倫理，也應強調亞洲的人文精神，特別是對於「無我」態度的培育，藉以消弭當今社會功利主義、唯我主義的盛行。尤其是自然與人類二元對立觀，已到了必須全面反省的關鍵時刻。當今，如何建構出融合東西方思想，兼顧現代與未來，凝煉出一種天地人合一的新文化與新生命型態，實在是「全球倫理態度」最根本的要務了。

附註

- ① 庫雪爾 (Karl-Josef Kuschel) 是探討「神學與文學」的德國著名學者。一九七七年曾在漢斯昆及作家簡斯 (Walter Jens, 1923-) 的指導下，從事博士論文「現代德語文學中的耶穌」的研究。
- ② 一九九〇年的德文原版書名為Projekt Weltethos，而該書英文翻譯版則於一九九一年出版：
Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Crossroad, 1991)。
- ③ 庫雪爾引述自巴內的著作：
G.O. Barney, *Global 2000 Revisited. What Shall We Do?* (Arlington, 1993), 90.
- ④ 穆樂的演說內容已被收錄於以下著作中：
J. Beversluis, *A Sourcebook for the Community of Religions* (Chicago, 1993), IX.
- ⑤ 參閱谷寒松，《神學中的人學：天地人合一》，輔大神學叢書之二十五（台北：光啓出版社，1988），17-19，133-134。
- ⑥ 川那部教授及清水榮教授的觀點，發表於一九九四年二月二十五日，在台北舉行的「文化震源地—亞洲」(Cultural Epicenter: Asia) 國際研討會。

由泰澤團體看基督徒的合一

錢玲珠

壹、前言

1993年春，台神、輔神聯誼活動的第一個節目，是「泰澤（Taize）祈禱」。這個以讀經、默思和歌詠為主的祈禱方式，不僅激發了分離的弟兄們極大的好感與好奇，也真的促使雙方人馬一開始就能深深的在祈禱的氣氛中共融，並給整個聚會和討論帶來喜樂、相惜之情。

這只是在我們身邊發生的「泰澤祈禱」促進基督徒合一的具體小例證。放眼世界，因為「泰澤」之努力與貢獻而達致的合一情況，更是不勝枚舉。

到底「泰澤」是什麼？何以能為基督徒的合一發揮如此大的影響力？就讓我們來一探究竟！

貳、泰澤團體之創立及發展

一、創始人——羅哲（Roger）弟兄

談到泰澤團體，就不能不提到羅哲弟兄。泰澤團體是他一手創立的。

羅哲出身於基督教家庭，從小受父親及外婆的影響，早就有了合一的思想。

他的父親身為牧師，但是會到天主教的聖堂祈禱。他的外婆更是了不得。第一次大戰期間，無懼於遭受轟炸的危險，敞開大門，

接待各式難民。她遺憾同是基督徒，卻自相殘殺。她認為只要基督徒修好，就能避免另一場戰爭。所以，出身基督教家庭的她由自己做起，常到天主教聖堂祈禱，也了解聖體是信仰合一的根源。

羅哲讀初中時，分別寄宿過基督教和天主教家庭，而後者的房東太太「活出了福音中無上自由」的信仰態度，也深深打動他①。

這些經驗，使得羅哲一生都致力於尋求基督徒和全人類的修好（註*）。在泰澤，繼續完成外婆已經開始了的路，也在其中，羅哲找到了自己的身分。

二、泰澤團體之創立與發展

1940年，羅哲25歲，正值二次大戰，因關懷在戰火中受苦的人，由瑞士來到法國。在距離戰區不到二公里的泰澤住下，收容難民，並開始一日三回的祈禱生活。

他後來被迫離開。

1944年，羅哲再度回泰澤時，有三位弟兄與他同行。

1949年，他們七位同伴宣發終身修道許諾。

1952年，羅哲寫了「泰澤規章」（泰澤的泉源）。

這些第一代的泰澤弟兄們都來自基督教，但他們卻選擇了天主教傳統的修院團體之生活方式，實在是邁出了「合一」的一大步！

1969年，第一位天主教弟兄也加入了他們的行列。

現在，這個團體有九十位成員，來自二十多個國家，包括天主教和不同派別的基督新教的弟兄，成爲一個最具見證性的基督徒修好團體。也正是羅哲說的「共融的比喻」②。

逐漸的，有越來越多的人，特別是年輕人，來到這兒，一起生活、祈禱、交融，尋找天主和自己生命的方向。泰澤就逐漸形成了她特殊的吸引人的風貌。

參、泰澤精神

一、祈禱

祈禱是泰澤生活的中心。每天三次，當鐘聲響起，每個人都立刻放下手邊的工作，來到「修好堂」參加祈禱。

「修好堂」中，迎接人的是懾人的靜默和溫馨的氣氛。十字架上的耶穌、三位一體、聖母抱小耶穌……等等東方禮的聖像（icon），叫人不自覺的興起崇敬之情，並進入上主的奧秘中。點綴在聖像旁的藤蔓、野花，和堂中搖曳的燭光，也帶給人生機和溫暖。

究竟如何使來自世界各地，語言、背景皆不同的人都融入祈禱中呢？經驗加上傳統，形成了泰澤獨特的祈禱風格。

大概的程序是這樣的：

聖詠頌讚：引子—聖詠

聖經誦讀：舊約—福音—書信—簡短章節

靜 默：

歌 詠：答唱詠—聖詩—短誦

禱 文：連禱文—代禱—結束禱文③

「聖經誦讀」是祈禱的中心，聖言是生活的智慧與泉源，爲了表達多元中求合一的教會之普世性，常用各國不同的語言誦讀。能在泰澤聽到自己的母語宣讀聖言，訪客都感到親切與欣喜。

讀經後的靜默是一高峰，讓聖言在心中迴盪，也讓人在寧靜中與神有更親密的契合，更能、也更願交付自己。

歌唱祈禱，是泰澤祈禱的一大特色，也是影響最深遠的部分。爲了讓每一個訪客都能立即進入祈禱中，歌曲不宜太長、太複雜。於是，各種不同性質的短誦應運而生。或禮讚、或祈求、或信靠、

或歡呼……，都蘊含著默想的意味。在一遍又一遍的反覆（甚至混聲）詠唱中，人的心靜定下來，和別人、和天主都逐漸相融更深、更合一。此時，祈禱已超越了文字，成為內心自然湧出的情感。

團體的動力，在此亦表露無遺，不需要指揮，當大家都唱到飽滿了、酣暢了，便自然停息。

這些能助人在主前建立內心和諧的美妙旋律，在離開聖堂後仍常在腦海中迴旋不去，彷彿把祈禱延伸到一天的生活中來。

這麼能深深進入人心、與主契合、教派色彩不濃、又容易朗朗上口的泰澤特有的短誦，就逐漸流傳出去，受到世人的喜愛，在祈禱中、禮儀中……都常常採用，不僅基督徒高聲詠唱，即使非基督徒，也樂於吟誦。

基督徒彼此關心，也關心社會、天下，在祈禱中，當然不忘為全人類代禱。

共融祈禱的最後，由羅哲作結束禱文，親切淺白的表達福音和天主奧跡的道理。

常常，在祈禱結束後，還有許多人留在聖堂內，繼續祈禱和詠唱。因為，這樣的祈禱，常讓人的心靈沈浸在與主深深相契的喜悅中！

「朝拜十字架祈禱」在每週五晚禱之後舉行。

十字架前之祈禱，使人與受難之基督及世上所有受苦的人合而為一。

許多人喜歡仆伏在十字架前，以額輕觸十字架，與基督默默交談，並交託自己的苦痛和重擔，也因而得到釋放。

在朝拜十字架的同時，不斷詠唱富於默想性的短誦，更讓人的心靈深深觸動，親近上主。

每週六的守夜晚禱是復活之光的慶典禮儀，在黑夜中慶祝基督

的復活。

在泰澤，給予復活的基督非常重要的地位，相信復活的基督是治癒的泉源，是問題真正的答案，開闢了向前的新道路。

他們在形形色色的人中，見到基督真正的容貌，特別是在哭泣和受苦的人身上，所以，他們願意奉獻一生，使人不致再成為另一些人的犧牲品。

在泰澤，祈禱不是蹈空的儀式，而是與基督說話，並聆聽基督。這樣的祈禱，能浸透整個生活，使人內外和諧一致。

二、聆聽

聆聽，在泰澤是重要的工作，穿著白袍的弟兄、聖安德肋會的修女們，都提供這樣的服務。讓受傷的心靈、熱切尋覓上主的赤忱……被了解、被撫慰、被接納，而不覺寂寞，並解除心底的束縛。

羅哲說：在泰澤接待這麼多的年輕人，首要之務是聆聽他們，好能為他們清除雜質，在他們內預備基督的道路。

聆聽，可以帶領既脆弱又卓絕、既滿溢又空虛的人類，進入神視的境界。

而且，聆聽他人，不知不覺，也能使自己走向生命的重心④。

聆聽，能幫助人互相了解、溝通，甚至彼此建立。

三、真實愛人

泰澤不是一個只重精神，而與現實脫節的地方，他們強調真實的愛人、接待人，與人不相隔。

他們重實質、不重形式，所以當發現聖堂容納不下各地來的訪客時，立即拆掉聖堂四面堅實的牆壁，搭起帳篷，擴大參與的空間。

也因此，他們強調，不只在泰澤生活時彼此相愛、互相服務，

更要在離開後，把真實愛人的精神，在世界各個不同的角落生活出來，成爲基督的見證。

四、許諾——自我奉獻

泰澤是一個祈禱的地方，也是與他人一起發現個人生命意義的地方。

祈禱、交談、聆聽、生活、服務、工作……使人體會到基督先於一切的愛，與基督有更深的契合、發現生命更深層的意義，因而改變自己，願意跟隨基督，答覆祂的召叫，存留在祂的愛內，成爲祂的朋友，並結出豐美的果實。

基督，是許諾的核心，許諾的意義在於使自己的生活，成爲復活基督的寫照。

當然，在每天不斷重申「我願意」時，軟弱會成爲嚴酷的考驗，但，只要忠心信實的活出基督的召叫，終於會發現自己越來越有包容性，而基督的光輝，也在我們之內映現。

獻出自己，選擇基督，常是來到泰澤的人——特別是生活在泰澤團體中的人——發現的生命意義，並作出的決定。

五、修好

全人類的修好團結，是泰澤的至高理想，而其基礎，是建立在教會的共融上。於是，基督徒的合一，就成了泰澤團體念茲在茲的關懷。

羅哲說：要成爲全人類的媒介，基督徒之間的修好是刻不容緩的。如果不修好，如何能以自己的生活來喚醒他人歸向上主？如果不立刻切實修好，如何討論大公精神？基督徒的分裂，使其可信度減低，也使新的一代離開教會⑤。

羅哲欣喜能見到在合一上已跨出的一小步：已有了傑出的對話組織、委員會和研究小組。但他也指出，合一的態度是：放棄各自

為政、不要回顧過去、要互相寬恕，因為寬恕能使人發現上主賜予我們生命的恩寵⑥。

羅哲謹慎、熱切的期待「合一」的發展。梵二大公會議的曙光乍透，令他興奮，但隨即又看到合一之路還很遙遠。但他始終懷抱信心，相信總有新的出路。

他認為修好不表示一些人得勝，另一些人被貶抑，而是發掘對方的特質，互相尊重、吸收優長。

羅哲具有的超越之胸襟與眼光，令人感佩！他強調「合一」中值得融合的寶貝包括：天主教會聖體和告解聖事之特恩、基督新教對上主聖言的專注、東正教會看重的聖神。他還特別提到教宗在合一上可以有的特殊貢獻，他認為一個普世性的牧者乃「教會之心」，這位「上主眾僕之僕」的使命，就是使所有的弟兄姐妹，都在同一信仰中，一心一德⑦。

如果，我們每個人都能摒除私意與成見，在祈禱中真誠深刻的與主相遇；善於聆聽，並慷慨答覆天主的召叫，奉獻自己、真實愛人、努力修好，那麼，「基督共融教會」必然出現在不久的將來。而這個教會，將在世界成為超越一切的酵母，一個博愛、共融、分享的酵母，這正是合一使命的本質。

肆、合一的行動——春天的先兆

泰澤強調「生活先於語言」，所以由具體的行動開始，分享他們的生活、落實他們的理念。

他們積極的展開各式活動，也相當具有成效。耐人尋味的是：這些行動都不是出自刻意的計劃，而是一起諦聽聖神期望之後的回應。

1948年，天主教教廷聖部發表了一篇文件，多少禁止了天主教

徒和新教徒進行合一的接觸及團契。泰澤的弟兄們覺得有改善此一狀況的聖召，所以在1949年，到羅馬謁見教宗碧岳十二和其他許多人物，促成了日後聖部宣示地方主教有權決定天主教徒是否能夠參加合一運動的文件。

1950年，泰澤團體二度造訪羅馬。因為教宗碧岳十二引用了1870年「教宗不可錯」的權柄，宣告了「聖母升天信理」。此舉對基督徒的合一造成了負面的影響。但泰澤並沒有採取對立的立場，因為他們確信，促成修好，絕不是以抗爭姿態所能達成的。

這樣冰凍的局面，直到1958年，教宗若望廿三世上任，才得紓緩。

1959年，教宗宣布將召開大公會議，泰澤已準備好抓住這個促進修好的時機。

1962年，羅哲應邀參加梵二大公會議，會內會外，都充分和與會者溝通，促進合一。

1967年，布拉克（E.C. Blake）受命為「普世教協」（W.C.C.）的總幹事，十分肯定泰澤在合一上的努力和成績。羅哲及弟兄們也多次參與「普世教協」及相關組織的會議和工作。

英國的主教、伊斯坦堡的宗主教、天主教的教宗若望保祿二世，都造訪過泰澤，有美好的共融⑧。

此外，泰澤在世界各地促成的合一情境，順手拈來就有一大把：

在南韓的木浦舉行的「修好日」，每天晚上都有一個祈禱會，不是在基督教會，就是在天主教會。這大概是第一次，此地的天主教與基督教的信友們，彼此接納。

他們說：「經由個人的接觸而修好，就是我們所要的。」

在烏干達的木巴拉，基督教、天主教、回教、各自擁有自己的

山頭，而「十字架朝聖之旅」，聯繫了這些山崗，越過河流形成的自然界限而成爲修好的記號。在這修好之中，沒有一方有任何損失或輸贏。

在東柏林、愛爾蘭、倫敦，更有天主教、基督教、英國國教的主教們、信友們、青年們和羅哲及弟兄們濟濟一堂，一同歡樂的祈禱。

甚至，教宗若望保祿二世也在人滿爲患的聖伯多祿大堂，與各種不同教派的青年一同祈禱。

在印度馬德拉斯舉行的第一次泰澤洲際聚會，更在一年多前，就聚集了包括天主教、南印度教、路德會、敘利亞東正教……等所有教派的基督信徒一起籌備，也建立起彼此間持久的友誼^⑨。

我們真可以說，凡是泰澤的風吹到之處，就能看見合一的努力和成果，就能嗅到春天的氣息！

伍、結語

普世的基督信徒，越來越感受到合一的重要性。因爲一個分裂的基督信仰，實難爲基督的愛作見證。

所以，天主教的梵二大公會議文獻的大公主義法令，第一句話就是：「推進所有督徒之間的重新合一，乃梵蒂岡第二屆大公會議主要目的之一。」^⑩

「普世教協」這個致力推展大公運動的國際機構，也標出共融、作證、服務的三大目標，影響基督信友甚鉅。

我們對此理想充滿樂觀和信心，因爲泰澤給了我們最好的佐證。

泰澤成員來自世界各地，原分屬各種不同的教派，但是他們可以結合成一個堅固且具有蓬勃生命力的團體。

他們以基督為生命的核心，切實活出福音的精神。祈禱是他們力量的來源，讓他們能愛人，能不斷更新自己、奉獻自己，與人修好，並積極把這樣的生活態度及精神傳播出去。

他們的臨在與影響，讓我們看見希望。

於是，我們有充分的理由相信：只要我們像他們一樣，不以自我為中心，在真實的祈禱生活中與主相契、汲取力量，願意犧牲自己、謙遜善良的為人服務、慷慨友愛的與人相處、真誠按照福音度更純淨的生活、並願與分離的弟兄相互了解、尊重，攜手共同愛人、共拓神國，先重建共融的教會，再從此出發，建立共融的世界，那麼，我們不僅可如教宗若望廿三世同樣的說：「哦！泰澤！那個小小的春天！」更可以高聲歡呼：「哦！看哪！春天已長住人間！」

註釋

- × 傳統用「修好」，取自「重修舊好」的說法。香港慣用「修和」（湯漢除外）。按《王雲五大辭典》：〈修和〉整飭政教，〈修好〉實行親睦。
- ① 參看：巴辣度（J.L. Gonzalez Balado）著，易利利譯，《泰澤的故事》（台北：光啓出版社，1990），26—29。
 - ② 參看：同上，34—49。
 - ③ 參看：何錦棠，〈天國的喜悅臨現在人間〉，《神思》10，（1991），69。
 - ④ 參看：羅哲（Roger）著，羅婉明譯，《主愛之火》（香港：公教真理學會，1990），57—58。
 - ⑤ 參看：同上，71—72。
 - ⑥ 參看：同上，73。
 - ⑦ 參看：同上，77—80。
 - ⑧ 參看：同①，57—72。

- ⑨ 參看：同上，106—118，14。
- ⑩ 中國主教團秘書處，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（天主教教務協進會出版社，1981），561。

主要參考資料：

- ① 巴辣度著，易利利譯，《泰澤的故事》（台北：光啓出版社，1990）。
- ② 羅哲著，羅婉明譯，《主愛之火》（香港：教教真理學會，1990）。
- ③ 泰澤團體，《泰澤共融祈禱歌詠》（台北：光啓出版社，1991）。
- ④ 何錦棠，〈天國的喜悅臨現在人間〉，《神思》10，1991。
- ⑤ 陳志明，〈團體、泰澤、羅哲兄弟〉，《神思》2，1989。
- ⑥ 中國主教團秘書處，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（天主教教務協進會出版社，1981）。