

神學論集

于斌



105

輔仁大學神學論集

第105號 1995年秋 總目錄見50、100

目 錄

前 言 編 輯 室..... 329

聖 經

厄弗所書的文學和神學現象 (13,000字)

..... 黃 懷 秋..... 333

聖經中的平信徒 (21,000字) 穆 宏 志..... 353

信 理

新約的教會學 (下) (11,000字) 張 春 申..... 377

從新約看「自我」與「無我」觀念 (10,000字)

..... 魏 明 德..... 393

靈 修

女性神學與靈修的中心課題 (10,000字)

..... 徐 可 之..... 409

依納爵靈修心術 (下) :

依納爵傳授的祈禱結構(16,000字) …… 石 室 譯…… 425

牧 靈

中國知識分子與皈依——朱蒙泉神父受訪錄(4,400字)
…………… 胡淑琴 譯…… 449

爲美華信仰團體執事聖秩催生(3,500字)
…………… 朱 蒙 泉…… 457

大公運動

台神、輔神聯誼座談——靈修輔導(1,200字)
…………… 林淑婷記錄…… 463

書 評

《心的錘鍊——淺談非武力抗爭》(1,200字)
…………… 吳 伯 仁…… 465

資料室

傳教唯靠一片誠，慕道何需數年功？ …… 費 心… 376,408

中文聖經：由一百萬到一千萬 …… 房 志 榮… 448,468

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No.105

Fall 1995

PREFACE

Editor 331

HOLY SCRIPTURE

Literary and Theological Figures in the Epistle to Ephesians
Theresa Wong 333
Laity in the Holy Scripture
Jesús Muñoz, S.J. 353

DOGMATIC THEOLOGY

The Eccleciology of the New Testament (end)
Aloysius B. Chang, S.J. 377
Concepts of "Self" and "Selfless" seen from the New
Testament
Benoit Vermander, S.J. 393

SPIRITUALITY

Central Themes of Feminist Theology and Spirituality
Aloysius Hsu, S.J. 409
Ignatius as a Spiritual Guide, Part II: Structure of the
Prayer Taught by St. Ignatius
M. Giuliani, S.J., trans. by *Joseph Chen, S.J.* 425

PASTORAL THEOLOGY

Chinese Intellectuals and Conversion: An Interview with Fr.
Bernard Chu, S.J. conducted by John P. Daly, S.J.
trans. by *Maria Teresa Hu, F.I.* 449

The Promotion of Ordination to the Diaconate for Chinese-American Christian Communities

Bernard Chu, S.J. 457

ECUMENICAL MOVEMENT

A Panel Discussion on Spiritual Guidance between Taiwan's Protestant Theologate and the Theologate of Fujen University: A Report

Maria Lim, MSC 463

BOOK REVIEW

Lim Yi-hsiung, "A Test of the Heart: Non-violent Resistance"

John Wu, S.J. 465

ARCHIVES

376,408,448,468

前 言

本期出刊時正是夏末秋初，也是新學年開學不久，莘莘學子有的返校，有的初入校門，大家都懷著一分憧憬，一腔說不出的渴望，想在輔大美麗的校園裡找回那已失去的靈魂似的。一度曾甚囂塵上的閏八月這時也應該有所分曉了，因為這次閏八月是陽曆九月25日開始，十月23日結束，兩岸並未因李總統的訪美，或連院長的訪歐，造成正式的衝突，只是辜汪會談和焦唐協商暫時延擱了一下就是了，等雙方冷靜下來，還是不得不談的，數千萬甚至億兆的人怎可強人屈從己意，而不以交談來溝通呢？

本期的八篇文章分屬四個部門，聖經、信理、靈修、牧靈各二篇。聖經的兩篇均由本院的聖經學教授執筆。黃懷秋老師的〈厄弗所書的文學和神學現象〉把這封書信的特色和深度簡要地指點出來。文學方面，它的用字遣詞不但與新約其他的書不大一樣，連在保祿的整體著作中也獨占鰲頭。至於神學方面，這書信的末世論、教會論和基督論都有其特徵，非常值得仔細玩味。

穆宏志神父的〈聖經中的平信徒〉是他五年前給一群教友講過的主題，如今重新予以整理，供本刊讀者參考，是很適當的時刻。文中先澄清「平信徒」一詞的含義，由消極到積極，由部分到整體，然後在第一部分描述舊約中天主子民的被選、被祝聖，分為司祭、先知、君王三種職務，都是為了服務天主的子民。第二部分指出「新約的改革」：耶穌在世從未受傳為王，有時人稱他為先知，但他自認為師傅（夫子），他與司祭更是無緣。只在「新約團體中

他被承認是君王、先知、甚至司祭」。第三部分放下理論，看一下實際的生活，這裡可由宗徒大事錄的記載看到整個信者的團體，不分平信徒或神職，共同從事福傳。五個地方教會是五個值得參考的例子，那就是耶路撒冷、安提約基雅、格林多、厄弗所及羅馬。

張春申神父的〈新約的教會學（下）〉這次刊出最後的三章，即公函的教會學、若望著作的教會學及默示錄的教會學。其中以若望的教會學最為突出，也十分精彩，恰好為這篇長文〈新約的教會學〉畫龍點睛式地作了一個綜合的結論。作者先從步特曼否認若望有教會學開始，然後檢討基督新教及天主教學者對若望著作的聖事問題持反聖事論、泛聖事論及中間路線的不同看法，說出若望的教會學究竟有何面貌。聖事以外，若望的教會學還包括慶節、伯鐸職務，及合一等與團體生活密切相關的一些問題。

魏明德修士的一篇有關〈「自我」與「無我」〉的文章是一個有趣的宗教交談的範例。他能以無我為法本及道家的無我思想來解釋福音中的一些基本生活態度，如「誰獲得自己的性命，必要喪失生命；誰為我的緣故，喪失了自的己性命，必要獲得性命」（瑪十39）可與道德經第四十二章相比「物或損之而益，或益之而損」，這類比對是可以大加發揮的。其他幾篇，有關〈女性神學與靈修的中心課題〉、〈中國知識分子與皈依〉、〈為美華信仰團體執事聖秩催生〉等文章都是頗有看頭的。朱蒙泉神父所創立和主持的輔友中心有兩處，一在柏克萊，一在洛杉磯，二處不斷向大陸學者伸出友誼之手。

Preface

By the time the present issue of our magazine is published, the new school year will have just begun. Numerous students will be returning to school, some of them are newcomers, others old customers, all with some kind of longing for regaining of the lost soul or self, so to speak. The classes start on September 25, the first day of the intercalary month of August of the lunar year. Recently, there has been a lot of talk and rumors about a communist invasion and the consequent catastrophes. President Lee's visit to the USA has caused some tensions across the Taiwan strait. The bilateral consultation between Taiwan and mainland China has also been suspended for the moment. But for how long? Will the 21 million Chinese in Taiwan not be allowed to talk with the 1.2 billion Chinese on mainland China forever?

The eight articles of the present issue are divided into four sections: Scripture, Dogmatic, Spirituality, and Pastoral, each section has two items. The two articles on the Scripture are contributions from our faculty. Mrs. Theresa Wong wrote about the literary and theological figures in the Epistle to Ephesians. The literary form of Ephesians differentiates itself not only from the other writings of the NT in terms of vocabulary and expression, but also from the whole *corpus paulinum*. Furthermore, the theology of this epistle also shows unique characteristics in eschatology, ecclesiology, and Christology.

Fr. Jesús Muñoz's article, "Laity in the Holy Scripture," was a talk given to a group of Christians five years ago. Now he has arranged it for publication at this suitable time. What does laity mean? It can be described negatively or positively, or from parts to the whole. Within the OT, the people of God were elected, consecrated, and given ministries of priest, prophet, and king. The author points out changes found in the NT: Jesus is not anointed a king, though people occasionally call him a prophet, he prefers to call himself a teacher; he is never a priest. Only much later in the NT communities was Jesus confessed as king, prophet, and even priest. Finally, the practical situation of laity is examined throughout the Acts where the whole community of believers, lay and clergy, is found dedicating itself to evangelization. Five local churches are outstanding models: Jerusalem, Antioch, Corinth, Ephesus, and Rome.

The last part of the article of Fr. Aloysius B. Chang on "Ecclesiology of the NT" examines the Canonical Letters, the writings of John and the Apocalypse. The discussion of St. John's Ecclesiology is outstanding. Starting with the statement of R. Bultmann that there is no ecclesiology in St. John, the author scrutinizes different positions of Protestants and Catholics regarding St. John on the questions of sacrament, feast, Peter's ministry, and Christian Union—all are important questions for the life of community or *ecclesia*.

The French Jesuit scholastic Benoit Vermander with his article "Concepts of Self and Selfless seen from the NT" tries to use these concepts from Buddhism and Taoism to explain the Gospel's teaching on abnegation as well as Paul's notion of *kenosis*. The remaining articles discuss feminist theology and spirituality, Chinese intellectuals and conversion, and promotion to the Order of Diaconate among the Chinese-Americans for the service of their communities. The author of the last two items, Fr. Bernard Chu, is founder and director of two Friendship Houses, one in Berkeley and the other in Los Angeles, which try to give a helping hand to Chinese intellectuals coming to the USA for studies.

厄弗所書的文學和神學現象

黃懷秋

(輔大神學院及宗教系新約聖經教授)

厄弗所書的重要性，光看近代釋經界學者給它取的別號譯名就知道了。學者布魯士 (F.F. Bruce)，跟隨著皮克 (A.S. Peake)，稱它為「保祿主義的精華」(the quintessence of Paulinism) ①，因為幾乎所有保祿著作中的主導思想，都可以在這一封短短的信簡中找到痕跡。然而它的成就並不止於此，它並非僅僅在於重述保祿大書信中的基本主題而已；保祿的神學思想，尤其是有關教會的理論，在這裡已達到一種前所未有的、更成熟更純粹的境界。因此，布魯士自己承認，比「保祿主義的精華」更理想的形容詞該是陶德 (C.H. Dodd) 的「保祿主義的冠冕」(The crown of Paulinism) ②。

但厄弗所書卻不是一篇容易處理的文獻。富勒 (R.H. Fuller) 就曾說：「它其實是一則穿上書信外衣的論文」。巴爾特 (M. Barth) 稱之為保祿全集「門口的稀客」(a stranger at the door)，古次比德 (E.J. Goodspeed) 更幽默：「釋經者的滑鐵廬」(the Waterloo of commentators) ③。然而許多人仍然甘心以「就義」的心情趨赴它的殿堂，共享這智慧與靈性的盛宴。因為厄弗所書信，無論在神學上或靈修上，都已臻極品。許多基督

徒曾因閱讀它，獲得一生受用不盡的恩典。中國籍的沈保羅牧師形容它為「好似一扇開向天上的窗戶」，使人藉著它看得見一點「神在永世裡的心意」④，也就是：天主永恆救恩的偉大訊息。

本節的目的，就是要對這一篇偉大的基督徒文學作品作一點系統的整理，也為初學的讀者們提供一些文學和神學的介紹，企望沒有神學背景的基督徒也能進入保祿思想的堂奧，並且領悟它所要傳達的救恩訊息。

一、當代聖經學上的「厄弗所問題」

有關厄弗所書，當代聖經學上最尖銳、正反雙方最富對立性、也最難解決的就是它的作者問題了：它到底是如同大書信（或者那些真實性無虞的保祿作品）那樣，真的出自保祿之手，或是成於第二、三代受保祿思想影響的保祿學派者的筆下呢？

這是一個牽連甚廣的問題，因為厄弗所書的其他問題，諸如書信的真實性、宗徒權威、寫作概況（時地）、甚至收信人與書信的性質等，多少都與它有關；可以說，對這個問題的看法直接影響其他問題的解答。它是其他問題的基礎。

巧妙的是，這個問題逃避正反兩面的解答。不管你提出什麼論據來支持一面的答案，別人也可以用同樣的論據來予以攻擊。事實上，同樣的現象（如書信的文字、風格，與哥羅森書近乎學生式的獨特關係）經常被學者取用：為某些學者，這些現象清楚指明書信「後保祿」的特性，但是為另些學者，它們卻顯示出保祿創作的痕跡。

這些現象本身都是沈默的，它們並不說話，卻等待人們的詮釋。我們將盡力客觀地列舉這些現象。不過，在列舉之前，先看看這個問題發生和成長的歷程。

本節的標題說：這是個「當代問題」。的確，在十六世紀以前，沒有人提它，十八世紀以前，沒有人把它當作「問題」討論。事實上，在聖經批判學興起以前，書信只是按照字面意義加以理解。本篇書信清楚標明它的作者就是保祿（一1，三1）；而書信的送信人提希苛（六21~22）則和哥羅森書的送信人相同（哥六7~8），這是白紙黑字般的清楚無誤。所以，自基督宗教伊始，這封書信便被認定與哥羅森書同出一源，寫於同一個時候（保祿羅馬被囚的時候），由同一個人把它們一起帶到小亞細亞——這個哥羅森和厄弗所兩座城市的共同省域。

教父時代很早就知道這封書信，宗徒教父多次應用它：如九〇年的格肋孟（Clement），一一〇年的坡利加（Polycarp）和依納爵（Ignatius）。光是被教父取用這件事實便已指出，他們毫不懷疑之的宗徒性，因為為他們來說，只有保祿的名字才有這樣的權威；不過，他們也不慣於書明出處，只是不經意地隨意取用。在這方面，依肋內（Irenaeus）倒是例外，因為他不僅暗示性地採用，還聲明這是保祿宗徒的話⑤。

異端者馬西翁（Marcion, 160 A.D.）的聖經綱目雖然只有十封保祿書信（去除了牧函和希伯來書），卻毫不遲疑地收錄了它，顯然地把它放進保祿著述之中。二世紀的姆拉多利綱目（Muratorian Canon）還沒有希伯來書，但厄弗所書卻穩居其中。至於手抄本，現存最古的蒲草紙本P.46（公元二〇〇年）把它放在迦拉達書和斐理伯書中間。最好的大楷本西乃抄本和梵蒂岡抄本（皆四世紀手抄本）中更少不了它。

對這封書信，第一個提出疑問的是十六世紀人文學者，以出版希臘文聖經而聞名於世的伊拉姆斯（Erasmus）。由於這封書信風格獨特，伊拉姆斯深感它與其他保祿書信不同。可惜伊拉姆斯的話

在當時並沒有引起其他人士的回應，也許是「時辰」尚未到來吧！兩個世紀之後，一七九二年英國人伊華森（Evanson）正式懷疑它的真實性。自此之後，愈來愈多的人參與討論這個問題。在我們這個世紀，影響至鉅的是美國學者古次比德（E.J. Goodspeed）在一九三三年所發表的理論。很多人被他說服而把這封書信歸給公元一世紀末的一位保祿學派門人之手。他爲了要把保祿思想綜合、應用、詮釋給另一個新的、擁有自己的困難和需要的世代，乃寫成了這一封差不多包羅所有保祿思想，但卻也把它們提昇到另一個更成熟更完全的境界去的「保祿書信」。

古次比德的理論由於諾士（J. Knox）^⑦和米登（C.L. Mitton）^⑧的發揚而大放異彩，吸引許多在這方面有興趣的近代詮釋學者如比亞（Beare）、林高琳（A.T. Lincoln）、斯托侯臣（C. L. Stockhausen）等^⑨。但是主張保祿創作權的聲音也沒有絕跡，除了布魯士之外，還有富克（Foulkes）和專論厄弗所書的「權能與魔術」的雅諾（C.E. Arnold）^⑩。

有關古次比德的理論，以後會作更詳細的介紹。在此，我們先該討論一下這封書信的文學和神學現象。上面說過，這些現象本身不會說話，它們本是中立的。不過卻多次被人詮釋來反對或支持這封書信出自保祿手筆。因此，要絕對客觀地介紹這些現象十分困難。筆者在努力嘗試之後，也不得不承認，許多結論早已潛在地隱伏在這力圖客觀的分析介紹中。

二、厄弗所書的文學現象

文學特色包括遣詞、用字、風格結構等等。另外厄弗所書與哥羅森書的獨特關係也有一些是文學上的；不過由於這兩封書信的關係茲事體大，最好把它獨立起來另行討論。如此一來，這裡談文學

特色便只包含兩小節：文字、風格。

1. 文字

厄弗所書的用字很特別。在聖經學上，有一種統計方法是數算詞字出現的次數，有稱為hapax legomenon者，是指出現「一次的字」。研究厄弗所書的學者用這種方法發現，在厄弗所書的字彙中，有八十二個沒有出現在其他保祿書信中，而其中有三十八個在新約其他作品中也沒有用過。另外，有二十七個字單單用於厄弗所書和哥羅森書^⑪。這種統計顯示，厄弗所書的用字非常特別，與保祿、甚至與新約的其他作品有所不同。

有人以為這種情形不足為怪。巴克萊說：「保羅在以弗所書中所說的事，是以前沒有說過的。他在那裡所走的思想旅程，是以前沒有走的；當然，他需要新的字彙，表達新的思想^⑫。」

這種解釋大體上來說是正確的，它也有例外的時候。舉例來說：保祿不是從來不談「魔鬼」，他只是不用「魔鬼」這個字（diabolos，弗四27，六11）。當談到魔鬼的時候，他會直呼其名：「撒旦」（如得前二18，羅十六20，格前七5，格後二11）。可見不完全是新的思想問題，而是不一樣的表達方法。

另一個經常被提起的例子是「在天上」這種說法。保祿也談天，當他談到天的時候，他慣用名詞的天（ho ouranos格前八5，格後十二2），有時會用複數（hoi ouranoi或en ouranois，如斐三20，格後五7），但厄弗所書卻是複數形容詞不帶名詞，嚴格翻譯過來，應該是in the heavenlies——一種很奇怪的講法。這個詞彙在厄弗所書一共出現了五次，有時是天主的所在地（一3）、復活榮昇基督的所在地（一20）、甚至是在世的基督徒與基督結合的氛圍（二6），但也有時是鬼神居住的地方（三10，六12）。可見這詞彙本身並不帶什麼神學色彩，只是「口頭禪」一類的東西，作

者隨口道來，不經意地表達「屬於天」的意思，如此而已。奇怪的是這種「口頭禪」卻從來不曾出現在保祿的作品中。

當然，除了一些保祿不常用的詞彙之外，厄弗所書擁有更多保祿常用的字眼，如恩寵、祝福、義子、光榮、智慧、啓示等等，不一而足。不過，讓批判學者更感興趣的卻是一些常見於保祿書信中，但用法卻與厄弗所書不一樣的概念。最常被人提起的例子是「宗徒」。保祿愛談宗徒，但是他親口承認的宗徒並不多，除了他自己（羅一1，格前1，迦一1）以外，就只有以伯多祿（迦二8）和雅各伯爲首（迦一19）的耶路撒冷宗徒（迦一17、19，格前十五9），就連他的助手索斯特乃（格前一1）和弟茂德（格後一1）也不能入於宗徒之列，只能稱作「弟兄」而已。面對這現象，很令學者驚訝的是這一個目空一切，特立獨行的保祿竟然在厄弗所書兩次採用「（聖）宗徒和先知」（弗二20，三5）這種說法。這種講法似乎指向教會中的一組人物（假如還不是一種制度化的組織的話），他們是教會中的領導階層，擁有藉聖神而給的啓示（弗三5），且是以基督爲「角石」的教會的「基礎」（弗二20）。此外，在書信中，宗徒有時也可與先知分列（四11），這時，宗徒也顯然地居先知之上。作者似乎把天主（或基督）比喻爲建築師，這位建築師以基督爲角石、宗徒爲基礎建築了教會。這樣我們馬上可以發覺厄弗所形象和格林多形象的不同，後者把宗徒比喻爲給教會奠立根基，並且是唯一根基（耶穌基督）的建築師（格前三10~11）。當然，這兩種形象看起來雖然矛盾，但是保祿卻沒有受任何人規定在創作時不能改換形象呀！

如果上述的例子並不算純文學的批判（「宗徒」用法的不同多少牽涉一些教義成分在內），我們還可以看看oikonomia（economy）這個字。當oikonomia出現在大書信的時候，它常是指一種

職分，一種管家的職分。stewardship似乎是最相稱的譯法。保祿是「天主奧祕的管家」（格前四1），天主把傳福音（奧祕）的「責任（stewardship）委託給」他（格前九17）叫他傳揚，因而他無可推諉。就連哥羅森書也是一樣：「我依照天主為你們所授與我的（管家）職責，作了這教會的僕役，好把天主的道理充分地宣揚出去」（哥一25）——這種講法可說是格前兩篇經文的綜合。可是當這同一個字oikonomia出現在厄弗所書的時候，它卻不能翻譯為「管家職分」，而該譯作「計劃」（弗一10，三9），不過這個計劃也稱為「奧祕」（弗一10的「計劃」補充一9的「奧祕」，三9更說「奧祕的計劃」）。換言之，oikonomia已從格林多前書的「奧祕的管家」變成一項本身就是奧祕的計劃。

不過也有人指出oikonomia在弗三2的用法接近大書信：「想你們必聽說過天主的恩寵，為了你們賜與我的職分」。在這裡，我們姑且不論弗三2是否來自哥一25，至少我們該承認，oikonomia在厄弗所書共有兩個用法，其中一個接近大書信，另一個卻與大書信迥異^⑬。

類似的情況還有「奧祕」——它的內容與大書信有別，動詞的「得救」——它在大書信中從來不作完成式（perfect tense），「和解」——大書信的和解通常不是人和人的、而是人和神的和解。不過這些例子，都已超越了純文學的範圍，而進到神學的脈絡中。

2. 風格

研究書信的人，喜歡區分letter和epistle。Letter是真實的書信。在古代沒有電話，沒有無線電的時代，書信是人與人、人與團體、或團體與團體之間唯一的通訊方式。它的目的是交談、問候，通常都有具體的人和事作為通信的導因與目的。然而也有一些徒具書信外形、不具書信之實的文學創作，它們其實只是一則則的小論

文，再配上書信的開頭和結尾。如此，這些「書信」其實並沒有真正的收信人，或者可以說它們的收信人是更廣大的群眾。這種情形，在古代相當普遍，而塞祿（Cicero）便著有這類通訊集。論者以為：它們實質上只是epistle，而不是真正的letter。保祿以後的「公函」（Catholic letters）都有這樣的特色。

但是，保祿的書信卻是真正的letter，是保祿寫給他在傳教工作期間所建立、所關心的教會（羅馬書信除外）、或所認識的個人（費肋孟書）、或感謝（斐理伯書）、或安慰（得撒洛尼前書，因為有人在基督再來之前死了）、或解決紛爭、或剖析疑難（格林多前書）、或責備、或諫誨、或攻擊敵人（格林多後書、迦拉達書），其中，他條陳理想，默思基督奧跡，反省人生問題，尋索救恩脈絡，無意中竟然寫成這許多偉大的基督徒文學兼神學作品。

由於這種寫作因素，我們現在閱讀保祿的書信，雖然事隔多年，仍然可以看到當日的教會情況，看到在這些初生的、年青的教會團體內的恐懼和焦慮、困難和誘惑，也看到種種迫使這位白日黑夜勞苦操作的保祿宗徒不惜放下手頭的雜務，或犧牲難得的睡眠時間，一個人湊在昏黃的燭光下握筆書寫的危急狀況；甚至，我們也幾乎看得到保祿的面目；他憂心如焚的模樣、他急躁而直率的個性、他剛毅而不服輸的神情，常常都在字裡行間跳躍。那短促的、急激的、有時不完整的甚至近乎殘破的句法，道盡了執筆者的心聲。

但是，當我們讀厄弗所書的時候，感覺卻完全不一樣。我們完全不知道這個教會的情形，除了那是個外邦人的教會（弗二11）之外，我們看不到它的面貌，好像它沒有在這個世界上存在過一樣，沒有留下半點痕跡。它沒有爭論，沒有異端，沒有疑難，也沒有喜樂，總之，不喜不憂，就像化外之民一樣。我們也見不着保祿的

面，除了他是個囚犯（弗三1）之外，我們不知道他的寫作狀況。這是所有保祿書信中最不具個人色彩的一封，沒有激烈的爭辯、沒有生氣的責備，當然，也沒有愛和關心。保祿好像連這教會中的一個人都不認識，可是，他卻在這個教會裡待了兩年之久（宗十九10）！凡此種種，都讓熟悉保祿書信的人感到驚訝。

書信的風格是禮儀式的，像祈禱，也像默想，安詳寧謐，肅穆沈鬱，句子漫長舒緩，比羅馬書至少長了一倍。疑問句不多；卻多了許多分詞和關係代名詞（who, whom），重重疊疊地子句加子句，形成了厄弗所書的特色。書信中的長句子滿篇皆是：一3~14、15~23，二1~7，三1~19都只由一句組成，剪不斷，理還亂。又喜歡用同義詞，同義詞不以連詞（and）卻以所有格（of）或genitive串連起來，形成厄弗所書的另一文學特色。如一5：「他旨意的決定」，一11：「他旨意的計劃」都是厄弗所書愛堆砌詞彙的好例子。這種滿而溢的風格也顯露在書信對「所有」、「全」、「大」、「超」、「高」等等詞彙的偏好上。一19：「他對我們虔信的人所施展的強而有力而見效的德能是怎樣的偉大」一句中，一共用了四個表能力的詞彙，兩個極言偉大的字眼，英文字面直譯也許更能表達出原文的力量：what is the excelling greatness of his power in us who believe, according to the operation of the might of his strength, which he has operated..... 在六18短短一節內，共用了四個表祈禱的詞彙（三個名詞、一個動詞），四個表「全」、「每」、「所有」的小字，英文直譯較得原文神韻：by means of all prayer and petition, praying at all times in spirit, and to that and keep alert in all perseverance, making petition for all the saints. 現以中文試譯如下：在所有時候、靠著聖神，以全部祈求哀禱祈禱，並為此目

的，以各種堅毅保持覺醒，為所有聖徒祈求。

這種豐富滿溢、緩慢而安詳的風格，在整本新約中是獨特的，就連哥羅森書也無法望其項背。大抵，作者寫作時的心境也是安寧的，沒有俗務纏身，也沒有惱人的情緒，如此，才能苦心積慮，刻意求工，以慢工精雕細琢出一首如此曲折多姿，卻又華麗得令人眩目神馳的散文詩。

摩法特（J. Moffatt）說：保祿平素的文字說法，傾吐出來，猶如急流瀑布，唯獨在厄弗所書裡，我們才有一條緩緩的小溪，清澈明亮，豐滿的河水，充溢了兩岸。這種描述，基本上是正確的。

三、厄弗所書的神學現象

所謂神學現象，不是指書信的神學思想（這點將另文介紹），而是指可以藉以推論出作者的身分、又經常被人這樣提起的一些教義上的現象，這些現象，在不同立場的作者筆下，會有不同的詮釋。下面只提出三點：教會、末世、基督。

1. 教會論

在厄弗所書，當作者談到教會，或採用「教會」這個字的時候，所指的必定是普世教會。

一般人都知道，在保祿書信中，「教會」通常是指地方教會而言，即在某個地方聚會的基督徒團體。在基督宗教成立之初，這些團體通常在某個家庭內聚會，這個聚會的家庭就是一個小型的「家庭教會」，保祿多次寫信問候它們（羅十六5，費2）；就連「格林多教會」也可能是指在格林多聚會的教會團體。甚至當保祿在格林多書信中勸導他們要保持教會的合一，所指的首先也是這個地方教會的合一。當然，在保祿的思想中，普世教會的觀念，也不是從來沒有出現過。證據顯示，部分經文所提及的教會，已經不僅是一個

地方團體了。當保祿說：「我曾迫害過（天主的）教會」（斐三 6，迦一 13，格前十五 9）時，他所指的應該比一個地方團體要廣闊吧！就連「格林多教會」也可以有較普遍的內涵：「天主教會在格林多的呈現」。因而單就教會的觀念，從較早期的地方教會，發展到較後期的普世教會這一點上，要對這封書信的作者問題作出結論，恐怕也是不容易吧！

退一步來說，即使保祿對「教會」這個字的用法，的確有時是指地方教會，有時是指普世教會，畢竟前者是較為常見的。況且，他在大書信中所談論的教會問題，也多半是針對該地方教會所發生的具體問題。厄弗所書卻不是這樣。

在厄弗所書，不僅教會這個字所指的必定是普世教會，它所談論的教會問題，也不是某一地方教會的具體問題。厄弗所書的特色，就是它經常從地方教會的脈絡中抽象出來，擺脫地方的局限，因而它得以獨立地沈思天主教會的奧跡。舉個例子來說，當保祿在羅馬書和格林多前書採用「基督身體」這個圖像來比喻教會時，他所考慮的首先是這個地方教會的困難問題，「基督身體」這個圖像是他手上的一帖處方，他要利用這帖處方治療教會內的頑疾^⑭——在羅馬書，是擁有不同神恩的教會成員之間合作不良的問題（十二 3~8），在格林多前書，問題也差不多，不過還加上教會分裂的問題（一 10~13，十二 12~26）、神恩誤用的問題（十二 1~11）、淫亂的問題（六 15）、吃祭肉的問題（十 17）。面對這種種問題，保祿提出「我們是基督的身體」這種肯定。這將是他手中的一帖療劑，假如信友真地能夠接受他的勸導，服下這帖重藥，認真地看待自己和別人都是「基督的身體」這件事，再棘手的痼疾，也應該藥到病除了。

但是厄弗所書卻沒有這種地方的問題，反而，它從地方教會的

藩籬中跳出來，直接討論教會在天主永恆旨意中的作用與目的¹⁵。「基督身體」也不是一帖療劑，而是作者直接反省的對象。作者採用這個圖像來反省基督教會的奧跡，它與基督的關係，以及隨著這關係而來的邏輯性後果。由於基督在厄弗所書的高超地位——他不僅是復活榮昇的基督，還是在創世以前聖父在天上揀選、祝福、預定的場所，萬物「出發」的根源——身為「基督身體」的教會也因而有了宇宙的幅度，包涵整個宇宙，是「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一23），因而基督的範圍，也是教會的範圍。在厄弗所書，教會甚至有宇宙的作用和使命（弗三10）。它不局限於某一定點；身為基督的身體，它也分享了它頭部基督的光榮。從某一層面看，身為基督身體的教會已經被提昇到天上，超越天上的率領者和掌權者（弗三10），雖然，從另一層面看，它還是個地上的教會，擁有它的一切不圓滿（弗四12~13）。

可以想見，為表達這種普遍的，上連天庭，下達人間的宇宙教會的模樣，「基督身體」必定是個非常恰當而稱職的方式。這是厄弗所書教會論的特色，然而，當它從大書信中承繼了「基督身體」這個圖像，並且給予它這種詮釋時，它也的確賦與這個圖像本身（在大書信中）從未想像過的內涵。

當然，這普世的教會在歷史中也留下了痕跡。厄弗所書的寫成顯示它和這歷史過程中的一個定點有關：在這定點上，這個在歷史中的（普世）教會也顯出它的歷史面貌。它顯然包含了猶大人和外邦人，然而猶太人看不出是大多數，他們沒有什麼優越感，作者用不着（如同迦拉達書那樣）說服猶太人，在基督內人人都是平等的（迦三27~28），外邦人的自由已不再受到猶太人的規範。看來，迦拉達所致力爭取的那種自由，到厄弗所書寫作的時候已經是理所當然的事，因而通篇書信都沒有談論過法律的問題¹⁶。我們記得，

當保祿寫大書信時，他所要面對的首要問題就是法律的失效，它不能使罪人稱義，因而猶太人和外邦人完全一樣，他們都是因著信，在基督內成爲義人。這種法律的關懷在厄弗所書是找不到的，看來，在教會中，這個問題已經過時了。

如此說來，厄弗所書的教會現象，和保祿時候的教會現象很不一致。它是個以外邦人佔大多數的混合教會，不僅如此，外邦人也許還獲得了與猶太人平起平坐的正統地位。在厄弗所書寫作的時候，教會內一場暴風雨般的種族之爭看來是剛剛過去，厄弗所書的作者看出，這是基督以他的肉身所完成的和平工作（弗二14），教會內的合一已經完成。不唯如是，眼界已經提昇到宇宙的觀點之上的厄弗所書，還在這裡看出教會的宇宙功能：它的合一是宇宙萬物總歸於一的前奏與先聲。在宇宙源出於一又總歸於一的過程中，教會的合一是那即將來臨的更大的合一的預兆與保證。

厄弗所書的教會論全面而多姿多采，要詳細述說它，必須另文討論。這一節的目的，只是要指出一些可能透視出作者身分的教會現象。無可諱言，這些教會現象，只能從厄弗所書的字裡行間讀出，因而不同的學者，會有不同的結論。況且，從保祿大書信的寫作，到他羅馬的被囚，中間只有十幾個寒暑，沒有人能夠管得住保祿思想的轉變，也沒有人能夠管得住教會對它自己看法的轉變。

2. 末世論

末日再來，在保祿書信中佔有非常重要的位置。羅馬書、格林多前後書、斐理伯書、得撒洛尼前後書都有非常出色的末日經文。保祿默想基督末日的再來，並勸導讀者殷切期待末日的救贖。哥羅森書的末世論不多，但至少在兩個地方顯出保祿一貫的特色，一5：「這是爲了那在天上給你們所存留的希望，對這希望你們由福音真理的宣講中早已聽過了。」三4說得更直接更具體：「當基督，我

們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中。」

但是厄弗所書對基督末日再來的期待卻相當空白。書信中除了兩個地方提及聖神的保證：「蒙受完全的救贖」（一14），「以得救的日子」（四30）之外，便很少再談到末日的事宜。顯然，作者在這封書信中更注意的是基督現在的統治權，而不是他馬上來臨的末日，而前者亦已代替後者成為書信中最大的課題。整封書信瀰漫著一種已實現的末世論氣氛，信徒已與基督一起生活、一起復、一同坐在天上（二5~6），用另一種說法，他們「已經得救」（二5、8）。完成時態的「獲救」，直到目前為止，還未出現過在保祿的其他著述中。

當然我們也不能過分強調厄弗所書和保祿其他書信的斷層關係。有學者指出，基督徒的復活和昇天在厄弗所書中並不是實在地發生，這一切都只是「在基督內」（二6）¹⁷。因而，到末日去的門並沒有完全關閉，作者猶有餘地期待「得救的日子」（四30）。也許厄弗所書只是以不同的辭彙表達羅馬書第六章信友與基督聖洗的結合（baptismal identification）而已。換言之，這一切都只是用辭與強調的不同，正如羅馬書容許信友在領洗後「在新生活中度生」（羅六4），好使他們能夠在將來「藉著同他相似的復活與他結合」（羅六5），同樣，厄弗所書的信友，已經與基督「一起復活」了（弗二6），還要等待「得救的日子」（弗四30）。

然而，兩種說法的不同仍是顯然的。其實，堅持厄弗所書非保祿創作的學者，也不是要把厄弗所書排除於保祿傳統之外。相反，除非在保祿大傳統的浸潤下，是無法發展出厄弗所書特有的風格的。

有學者指出，作者沒有完全拋棄末日的期待還顯示在作戰的圖像上¹⁸：「要穿上天主的全副武裝，為能抵抗魔鬼的陰謀。」與保

祿書信比較（得前五8，格後六7），厄弗所書有最完備的「武裝系列」（六11、14~17），而這正顯示出，信徒仍然生活在衝突的世界中，天主的國尚未完全臨現，它仍在等待末日的完成。因而厄弗所書雖然比較側重教會光榮的一面，它已經在原則上與基督同在天上的事實，卻沒有完全拋棄傳統的末世觀，一種存在於已經尚未之間的緊張。

假如這一切都是真實的，就是說：假定作者真地沒有「完全」拋棄傳統的末世觀，畢竟，他還是往實現的途徑邁進了一大步。厄弗所書比傳統的保祿神學更加強調基督的超越性，他的榮昇（一20~22），也更強調教會，作為基督的身體，與基督同在，甚至分享到他的「圓滿」（一23）的事實。固然，這一圓滿尚未充分完成，它還有很長的路要走，還要繼續長進，期待「潔淨、聖化」（五26），以達到「基督圓滿年齡的程度」（四13）。

以上是厄弗所書的末世論現象。我們可以分兩方面說。一方面，它固然不是完全缺乏對將來的期待；另一方面，它與傳統的保祿末世論相較，二者縱使不是完全相異，卻總有點不同。保祿書信中經常提起的一些末世詞彙，如主的日子、再來、將來的復活、身體的轉變等等，已經換作了嗣業、完全的救贖與得救的日子了。換言之，它的確比保祿的末世論較為「實現」。問題是：該怎樣解釋這種轉變呢？是由於保祿思想的自然發展，還是出自另一位後保祿學者之手的突破呢？

3. 基督論

教會—末世—基督的討論順序，並不表示基督論在厄弗所書不重要，相反，它是前述各項討論的基礎。厄弗所書所以有如此獨特的教會論和末世論，正和它獨特而高超的基督論有關。因而，我們可以更清楚地看到它和大書信的不同。

基督及由祂而來的救贖是保祿書信的中心；而大書信談基督，經常是死而復活的基督，可以說，復活是保祿基督論的出發點。這點和最早的基督徒初傳，是一脈相承的（參閱宗二14f. 等各處）。在格林多前書，保祿便曾說明他從最早的基督徒團體所「領受」來的，以及他給初生的格林多團體所「傳授」的都是：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（格前十五3~5）。可見死而復活的基督，確實是保祿基督論的中心。

無可否認，當保祿在大馬士革遇到基督，而認出祂就是天主的聖子時（迦一14~15），他應該也同時把握到先存的概念，只是他更關心的還是十字架、血、死亡、贖價、末日、復活等等。只有在很偶然的時侯，他才會讓先存的基督從字裡行間探出頭來，環視衆生（羅八3，迦四4，斐二6，弟前三16）。

但是厄弗所書卻登高望遠，它基督論的眼界起得很高，再透過這個眼界回顧救恩的歷史。它的基督從一開始即是在天上、於創世以前、與聖父同在一起的基督，是聖父在其中祝福、揀選、預定的「場所」（弗一3~6）。換言之，「先存」的概念，不僅暗示從一開始便已聲明了。如果說：舉揚榮昇的基督在厄弗所書中佔據著最顯眼的位置——祂已經超乎各樣權能，足踏蒼生萬有（一21~22），這榮昇也是從創世之初已經預定了的，為能在期滿之日，顯示出天主的智慧。這便是厄弗所的奧祕（三3~6），那從創世之初已經釐定，卻一直隱含不宣的天主奧祕；而奧祕的中心正是基督。因為天主的奧祕不僅是「在愛子內」定的，它的目標也是指向滿期時的實現：使萬有總歸於基督元首。

嚴格地說，天主召選的概念來自羅馬書（羅九~十一），就連這召選是在基督內完成也隱含在羅八28~30中。另外，迦拉達書也

曾談到亞巴郎蒙召的祝福，要在基督內普及萬民（迦三14），並且還說這是聖經所「預見」（迦三8）。因而厄弗所書的貢獻，不在發明一些從未想像過的思想，而是把一些在保祿書信中早已隱含著的概念帶到清楚顯明的聚光燈下。位於書信之首的讚美詩（一3~14）——在其中已經綜合了整個厄弗所神學的精華——以前所未有的力量充分發揮了「在基督內召選」的概念。一4首先說天主「於創世以前在基督內揀選了我們」，這個思想跟著在讚美詩的其餘部分一再重述。11節重申我們是天主「按照自己旨意的計劃……早預定了的」。「他的旨意」（11），或「他旨意的奧秘」（9），「他的措施」（10），甚至「他旨意的決定」（5）都指著這「預定」（5、11）的時刻，一件「在創世以前」（4），「在天上」（3），「在基督內」所預許的「奧秘」（一9，三4）。

不過，厄弗所書最主要的基督論，卻不是「先前的召選」，而是「末日的揚昇」——宇宙的基督。關於這點，影響它最深的，是哥羅森書。傳統的保祿神學基本上著眼於基督和所有被贖人類的關係，他是全人類的救主。唯獨哥羅森書卻突破了傳統的門限，把基督描述為宇宙的基督——祂的救恩不再局限於人間，就連天上地上的一切都在祂內受造，在祂內與天主和好（哥一15~20）。換言之，基督的救恩不僅及於人類，祂也戰勝了宇宙權能之士，是它們的救主。無可否認，厄弗所書缺少了哥羅森書對基督在創造時的活動的冥想（哥一15f.），然而哥羅森的基督卻是它的預設，是它出發的地方。它預設了一個宇宙的基督，萬物都源自祂，如今又要在祂那裡歸於一統（弗一10）。在厄弗所書，每當基督出現的時候，就是這一位基督——超越在萬有之上，一切權能在祂下俯伏低頭（一20~23）。就連人類的被贖——祂的新生，也被描述成一種權能的轉換（二1~10）；從前的我們「跟隨世界的風氣，順從空

中權能的首領」(2)，那時的我們原是死的，如今，和復活揚昇的基督一起——一起生活、一起復活、一起坐在天上(5~6)，我們已經從死亡進到新生。

可以說：如果厄弗所書有高超的教會論，那是因為它有高超的基督論；如果厄弗所書有更為「實現」的末世論，也是因為它的基督已經實現地完成了祂的救贖工程。因而，尤其當我們把書信中教會—末世—基督三者結合起來一起評賞的時候，我們當更能發覺厄弗所書的確已經進展到一個更為成熟、更為純全的境地。在保祿神學的發展史上，它的確已經邁出了一大步，和早期的保祿神學相較，已經不可同日而語。

本文的目的是探究厄弗所書的文學和神學現象，以便更能掌握它真實的作者。在探究的時候，雖然盡力避免，卻仍一再碰觸到它與哥羅森書的關係。事實上，要回答它的作者問題，只有在處理過這兩封書信近乎對觀式的密切關係之後才能做到。本文由於篇幅所限，僅止於對上述兩種現象的研究。其餘的，只有另文介紹了。

註解

- ① F.F. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 229.
- ② C.H. Dodd, "Ephesians," The Abingdon Bible Commentary, ed. F. C. Eiselen et al (New York: Abingdon, 1929), 1224-1225.
- ③ 參閱F.F. Bruce, Epistles, 229, notes 3-5.
- ④ 沈保羅，《天窗——以弗所人書講解》(香港：中國神學研究院，一九九二)，11。

- ⑤ 這段歷史請參閱F.W. Beare, "The Epistle to the Ephesians", Interpreter's Bible, 9 (New York: Abingdon, 1953), 595-749)
- ⑥ 古次比德的理論,在多種現代厄弗所注釋中都有提到。E. J. Goodspeed, The Meaning of Ephesians (Chicago: University press, 1933)。
- ⑦ 諾士發展古次比德的理論,而提出厄弗所書的作者便是逃亡的奴隸敖乃息摩的說法。J. Knox, Philemon among the Letters of Paul (Chicago: University Press, 1935), 85-92.
- ⑧ C.L. Mitton, The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin, and Purpose (Oxford: Clarendon, 1951). C.L. Mitton, Ephesians, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1973)。
- ⑨ F.W. Beare, "Epistle"; A.T. Lincoln, Ephesians, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1990); ——, The Theology of the Later Pauline Letters, New Testament Theology, (Cambridge: University Press, 1993); C.L. Stockhausen, Letters in the Pauline Tradition, Message of Biblical Spirituality (Wilmington: Glazier, 1989)。
- ⑩ F. F. Bruce, Epistles; F. Foulkes, Ephesians, Tyndale New Testament Commentary (London: Intervarsity, 1966); C.E. Arnold, Ephesians: Power and Magic (Cambridge: University Press, 1989)。
- ⑪ J. Moffatt, Introduction to the Literature of the New Testament (Edinburgh: T.& T. Clark, 1910)。
- ⑫ 巴克萊,《加拉太書,以弗所書注釋》(香港,基督教文藝出版社,一九八四)。
- ⑬ 弗三2:「想你們必聽說過天主的恩寵,爲了你們賜與我的『職分』(oikonomia)」; 哥一25:「我依照天主爲你們所授與我的職責」。在厄弗所書,只有三2的oikonomia可譯爲「(管家)職責」,其餘的都該譯爲「計劃」,而非「職責」。不過弗三2卻是厄弗所書中許多與哥羅森書

有著平行關係（甚或對觀關係）的例子之一。按照Mitton的理解，弗三2和哥一25仍是不同的，他堅持弗三2原文的意思應是：You have heard of the stewardship of God's grace, the grace which was given to me for you. 換言之，在厄弗所書，所賜與保祿的是天主的恩寵，在哥羅森書，則是管家的職責。C.L. Mitton, *Ephesians*, p.126.

⑭ C.L. Stockhausen, *Letters*, pp.43-44, 85.

⑮ *Ibid.*, p.85-89.

⑯ C.L. Mitton, *Ephesians*, p.5.

⑰ C.E. Arnold *Ephesians*, p.148.

⑱ *Ibid.*, p.155-157.

聖經中的平信徒

穆宏志

(耶穌會神父、輔大神學院及宗教學系聖經教授)

神學論集101期，張春申神父曾撰文探討天主子民的分類，而筆者於1990年也曾對教友講過這個主題，且是以聖經學的角度探討的。故重新整理以供讀者參考。

一、前言

(一)名稱所帶來的模糊概念

談到「聖經中的平信徒」，我覺得有些為難。這句話中有一半我不大懂。我想我知道什麼是聖經，但我並不那麼確知什麼是平信徒，雖然我天天面對平信徒。當我們一說到「軍人」，就比較會想到軍官而不是士兵；說到「船員」通常指的是在船上不發號施令的那些人；說到「教會」就只想到主教，頂多還有神父。於是「平信徒」這個名詞在諸多語言中便有了負面的意思：*ser un lego en la materia*（西班牙文：是個門外漢、對該事一竅不通），*to speak in layman's terms*（英文：很通俗地說），或中文「平信徒」就是「平平凡凡的信徒」而已，沒有別的。

1. 消極的定義

大部分對平信徒的定義是消極的。「教友即非神父亦非會士者

」，這是一種表達概念或內容的否定式定義。有時候有些定義看起來很積極但可惜只表達了一部分。另外還有一個定義是從功能的角度的：「平信徒就是在俗世中負責聖化一切的人。」所有這些表達的方式都有某些缺陷，甚至令人不適。我們最好正視它，並且表明造成這些現象的因素不在於聖經，事實上聖經中並沒有「平信徒」的說法。假若我們請教一位聖經的作者，例如馬爾谷或保祿，問他什麼是平信徒、誰是平信徒？我想他會睜大了眼，驚訝不解。

2. 與平信徒相對的是什麼

我們若要了解這個問題，最好具體的看「平信徒」這個詞相對於哪些詞彙。在最基礎的語言學中，我們知道詞彙都因彼此相對才有意義。那麼「平信徒」和什麼相對呢？平信徒是在團體中沒有聖職的人，也就是不能主持禮儀的人。從這角度看，「平信徒」和「神父」是相對的。另一方面，平信徒是團體中沒有權威的人，不論是訓導權或治理權。在這樣的假設下，「平信徒」和「主教」是相對的。綜合這兩方面，平信徒是和聖職人員相對的。

再從另一個層面來看，平信徒和會士在教會生活上是相對的。也就是說，平信徒屬於教會接受的兩種生活方式之一（或許我們可以說，屬於較不引人注意的一種），這兩種生活方式都表達教會的生命：一個有教會「正式」接受的聖願，另一個沒有。這樣的說法應以整體性的眼光來理解，否則便會陷於一連串的爭論而無濟於事。為能瞭解新約和教會現在生活的狀況，我們必須注意以上所探討的兩個層面的區別——聖秩的和神恩的。

3. 歷史上的問題

歷史上平信徒和聖職人員之間的關係並不很熱絡。有特殊職務的某些聖職人員企圖把職務變成特權，而有政治權的平信徒卻喜歡影響教權，因而引發了不少衝突。歷史學上稱作「凱撒主義」，教

宗加冕皇帝或皇帝授權給主教，國家紋章爭論的問題等等，一直不清楚。

為能瞭解這個問題，除了看聖經中的平信徒以外，還得研究平信徒在教會歷史上的角色與發展。但由於每個人都會談自己所瞭解的（即使知道的很少），我們還是把焦點集中於聖經中的平信徒（因為我所專長的是聖經）。

（二）字源的涵義

在前面幾段中我小心地避開了一個詞，這個詞是關鍵所在，但我們平常使用它的時候都忽略了：「平信徒是一個……的基督徒」。事實上從文法的角度來看laico（平信徒）是一個形容詞，如同在教宗《平信徒勸諭》的開端所說「Christifideles laici」（基督信友平信徒）。這個詞源於希臘文“laos”意指民族、子民。在字源學上不是指一個民族內兩種相反的人，而是「屬於或不屬於」這個民族。七十賢士希臘譯文聖經中laos（一般譯自希伯來文'am）意思是「被選的民族」，相對的其他民族就是ethne（譯自希伯來文goyim）。在新約仍然保有這樣的意思，不同的是教會的自我意識及她和以色列民族的關係漸漸改變了原來的涵意，而用以指稱新的民族，天主的新以色列。從消極面看，平信徒在「不是神父」之前，首先「不是其他民族的」（異教徒、外邦人）；從積極面看，平信徒在「不是神父，不是……」之前，首先已是一個信徒（天主選民中的一員）。這個觀念是如此基本，以致我們常常忽略掉了，因而產生很奇怪的教會觀。多少次我們想到、談到教會時好像那不是我們的事一樣，好像只是指聖職人員而已，連教宗的勸諭似乎也不能免除此成見，為什麼？教宗在《平信徒勸諭》的開端是：「諸位主教、司鐸及執事，女修會及男修會會士及諸位平信徒」。為什麼在稱謂上是這樣排列的？為什麼應用聖經中的「葡萄園

的工人」比喻時，從「大約第三時辰」開始，來指稱這時才是平信徒該開始的時刻，而且強調「你們『也』到我的葡萄園裡去吧」，似乎假定教會的工作本應從第一時辰開始，而在第一時辰已經先召叫了其他的人（聖職與會士）。我們生活在這個環境、架構內，需要先回顧一下聖經中的歷史。以下分三個部分來探討：第一部分談舊約的演變，第二部分談超越舊約的部分，第三部分談……

二、第一部分

(一)問題的源起：舊約的演變

以色列自認是因天主的干預而建立的民族，現在我們不探究以色列達到這樣的意識的實際過程，我們要看的是他們的信仰和自我意識。從以色列的自我意識看來，他們的歷史起源甚早，從基督前兩千年天主召叫亞巴郎開始，天主要亞巴郎放棄自己的土地，離鄉背井，並給他一個許諾：

我要使你成為一個大民族……你得的報酬必很豐厚。（創十二2；五1）

這個許諾一步步的實踐，天主在過程中一次又一次的顯示祂的大能和照顧（依撒格，雅各伯，若瑟和他的兄弟們……等）最後終於實現他對亞巴郎的預言：

你當知道，你的後裔必要寄居在異邦，受人奴役虐待四百年之久。（創十五13）

漫長的四百年，但最後按照祂向亞巴郎所許諾的：

我要親自懲罰他們所要服事的民族；如此你的後裔必要帶著豐富的財物由那裡出來。（創十五14）

經過出埃及的那一夜，埃及人最痛苦的一夜和被壓迫者（希伯來人）內心恐懼卻又期待的一夜，自由的曙光終於來臨了。

自此以後有了「百姓」的稱呼：

法郎放走了百姓（或稱子民、會眾）以後……（出十三17），以色列子民全會眾從厄林起程，來到厄林和西乃之間的欣曠野……（出十六1）

以民出離埃及，在天主奇特的干預下渡過紅海，使他們成爲一個民族。因此這個曾經抱怨甚至中途放棄的民族，最後終於渡過了漫長的曠野，受天主領導：

你曾藉著梅瑟和亞郎的手掌，領導你的子民有如領導群羊（詠七七21）

（二）天主藉著揀選而祝聖的民族

這個民族因它的起源和組成而顯得獨特，藉著與上主在曠野訂立的盟約瞭解到自己的身分：

你要這樣告訴雅格伯家，訓示以色列子民說：你們親自見了我怎樣待對了埃及人，怎樣好似鷹將你們背在翅膀上，將你們帶出來歸屬我。現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成爲我的特殊產業。的確，普世全屬於我，但你們爲我應成爲司祭的國家，聖潔的國民……（出十九4~6）

……然後拿過約書來，念給百姓聽。以後百姓回答說：「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行。」梅瑟遂拿血來灑在百姓身上說：「看，這是盟約的血，是上主在說這一切話同你們訂立的約。」（出廿四7，8）

這些事過了許多年後，一群稱作申命學派的以色列人用下列的話表達揀選和盟約的效果：

因為你是屬於上主你天主的聖民，上主你的天主由地面上所有的民族中，揀選了你作自己特屬的人民。上

主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數眾多；其實你們在所有的民族中，是最少的一個；而是由於上主對你們的愛，並為履行他向你們祖先所起的誓，上主纔以大能的手解救你們，將你們由為奴之家，由埃及王法郎的手中救出來。（申七6~8）

以色列不只是一個不同的民族，而且是一個很特別的民族：

……他們（萬民）一聽到這一切法令說：「這實在是一個有智慧，有見識的大民族！」有那個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每次呼求他時，這樣親近我們呢？（申四6，7）

以色列也是一個偉大的民族，因為整個民族是上主揀選的民族。

——被揀選的民族，如同前面看到的：

由萬民中揀選了他們的後裔，就是你們（申十15）
聖潔的民族。（依六二12）

——司祭的民族，因盟約而受祝聖：

你們要被稱為「上主的司祭」，人要稱你們為「我們
天主的侍役；」（依六一6）

——君王的民族，因為他們由上主那裡獲得了自由：

「上主贖回的」。（依六二12）

因此除了天主以外，他們沒有別的君王：

基德紅回答他們說：「我不作你們的君王，我的子孫也不作你們的君王，唯有上主是你們的君王。」（民八23）

——受傳而成爲先知的民族：

從這一族系遷徙到另一族系，
 從這一國家飄流到另一地域。
 他不但不讓人把他們壓迫，
 且為了他們還把眾王責斥，
 說：「你們決不可觸犯我的受傳者，你們切不可把
 我的先知傷害！」（詠一〇五13~15）

總之，是一個負有使命的民族：

我為自己所造化的人民，好叫他們講述我的榮
 耀。（依四三21）

（三）舊約中的俗人和非俗人：聖油的功用

以上幾段經文使人覺得好像全民族的所有成員都是一樣的，都是被揀選的、是司祭的民族、是君王的民族、是先知的民族，的確，在剛讀過的聖詠中傅油是擴及全民族的。但在一開始就有不同的職務（聖職的來源），無論在禮儀方面或權威方面。我們將在這些不同的職務裡看到傅油的臨在。藉著傅油的儀式，以色列中一部分人執掌特殊的職務而與一般的以色列人民有所區別。以下分別敘述這幾種不同職務的發展。

1. 民族與其宗教事務。受祝聖的民族……他們中有些是司祭
 全民族都獻身予上主，但其中一部分——肋未支派，以一種特別的方式獻身，尤其亞郎家族更為具體：

你應從以色列子民中叫你的哥哥亞郎同他的兒子
 們……立他們做我的司祭。（出二八1）

之後所有肋未支派都被揀選並由支派中分出，專司禮儀方面的服務。

叫肋未支派前來，站在亞郎司祭面前，協助他服
 務……俗人擅自走近，應處死刑。（戶三6，10）

於是肋未支派就從民族中分別出來了：

唯獨肋未支派沒有分得產業，因為上主以色列的天主自己是他們的產業，有如上主對他們所說的。（蘇十三14）

聖所裡的服事有時和政權事務聯結在一起。我們已知他們是一個獻身並由司祭管理的民族；看下面的例子，在梅瑟的繼承人若蘇厄時代：

以色列子民在客納罕地所得的產業，那是司祭厄肋阿匝爾和農的兒子若蘇厄，以及以色列子民各支派的族長給他們劃分的……（蘇十四1）

這個分出和祝聖的記號就是傅聖油，聖油的配方須是保密的：

上主訓示梅瑟說：「你要拿上等的香料……用這些材料配製傅禮用的聖油……你也要給亞郎和他的兒子們傅油，祝聖他們為我的司祭……無論誰若配製這樣的油，或用這油傅了凡人（原文：圈內人），應將他從百姓中剷除。」（出三十22~23，25，30，33）梅瑟遂叫亞郎和他的兒子前來……然後把聖油倒在亞郎頭上，傅了他；祝聖了他。（肋八6，12）

2. 民族與其神恩事務。先知的民族……由先知引導

經由歷史的逐漸發展，神恩性的服務也集中在某些人身上。既然是神恩性的服務，就不是委任或遺傳的，雖然有時兩者會合併：

梅瑟……從人民的老年人中召選了七十人，令他們站在會幕四週。上主乘雲降下，與梅瑟談話；將他身上神能賦給那七十位長老；這神能一降在他們身上，他們就出神說話；以後再沒有出神。（戶十一24，25）

我們從這段經文中看出先知性在以色列並不是很普遍的。當若蘇厄

知道有些人不在那七十人之內竟也能出神說話時，便想要禁止他們，梅瑟卻回答說：

巴不得上主的人民都成先知，上主將自己的精神貫注在他們身上！（同上29節）

有時候先見者，或稱先知（因現今所稱的「先知」就是從前稱的「先見者」（撒九9），也擔任司祭的職務：他要祝福犧牲（撒九13）。撒慕爾一生做了以色列的民長（撒七15），並負責設立及罷免君王（達味受傅時，撒慕爾兼具了三個職務：因天主神聖的推動實行祭獻為給以色列祝聖一位君王）。在此值得特別注意的是，先知原是天主直接且不透過任何中介的方式所揀選的，而有時卻給先知傅油，舊約中至少一次有這樣的暗示：

上主對厄里亞說：「你回去，仍取道曠野，往大馬士革去；到了那裡，給哈匝耳敷油，立他為阿蘭王；去給尼默史的孫子耶胡敷油，立他為以色列王；再去給阿貝爾默曷拉人沙法特的兒子厄里叟敷油，立他接替你為先知……」（列上十九 15~16）

3. 民族與其權威事務。君王的民族……由一個君王管理以色列從一開始就受某人的統治：

由亞郎和梅瑟的手所帶領。（詠七七21）

梅瑟聽岳父的建議，選了族中的年長者參與他的工作，協助他管理百姓（見出十八13~27，及前文提過的戶十一）。他以後是若蘇厄，若蘇厄好像天生就是他的繼承人，並且受命這項工作。後來有了民長，其職務較具神恩性而非制度性，在他們的管理下，以色列百姓覺得很自由（當時以色列尚無君王，各人任意行事。民廿一25），經由撒慕爾直到撒烏耳和達味時為止。此後王朝鞏固起來，雖然也有些內在的動盪。後來以色列成了一個民族，如同其他民族

一樣：

我們也要像一般異民一樣，……請你給我們立一個

君王治理我們，如同各國一樣。」（撒下八20，5）

以色列的君王以上主之名治理眾人，無怪乎他也行祭獻（撒下六13，17；列上八5，62），祝福百姓（撒下六18）。祝聖的儀式自然就是從撒烏爾開始用的傅油（撒下十1）；撒下十六章所描述的達味受傅的生動情節是眾所週知的。

現在我們看以色列民族如何分類。如果一般的以色列人以圈內人稱之，那麼，這些被祝聖的，就是受了傅油而有特殊職務的人相對的被稱為圈外人。圈內人在舊約一部分地方稱為凡人（出三十33），俗人，其實就是大部分的以色列人，舊約希伯來文就以「以色列人」（israelitas）稱之。圈外人有別於俗人因而稱為非俗人。在厄斯德拉上十章25節中稱為「以色列平民」（中譯本思高聖經）；同一章中第18節到44節描述那些在充軍時期娶了外方的婦女而必須辭去她們的以色列人，依序為：司祭，肋未人，歌詠者，守門者，以色列平民。看來這是以色列民族所接受對人的劃分。值得注意的是，雖然我們曾提到有三種不同的職務（先知、司祭、君王），但俗人／非俗人的區別則在於司祭職上，如前面兩個例子所顯示的。另一方面也要注意，如果從聖經中刪除了上述三個由敷油標明的團體——司祭、先知和君王，那麼聖經的內容將減少一大部分，我們只剩下祖先的傳統、一些賢士，苦難的約伯和一些短篇小說：盧德傳、艾斯德爾傳、友弟德傳、多俾亞傳……由此一來，將沒有什麼材料可供探討平信徒的了。

四具有司祭精神的平信徒運動：法利塞主義

舊約時代末期出現了一個俗人運動，我們稱之為法利塞運動。這裡我們必須先放棄對法利塞人的成見（由於新約中的爭論而來

的），承認他們渴望成為以色列的「神修小團體」。法利塞人有一個特點很有意思，他們對於解釋法律的嚴謹和遵守法律的嚴苛，把肋未紀「聖潔的法律」中對司祭們所作的規定擴及到了世俗人。當然這樣的運動其結果必是把他們從其他的俗人中分離出來，「土地的人」即「平民」必是法利塞人所鄙視的。

接下來我們要看第二部分「新約的改變」。

三、第二部分

(一) 超越舊約的部分

我們看了在舊約裡如何辨認現今我們所謂的「平信徒」。那麼新約的情形究竟是延續舊約或是完全不同呢？在三種以色列民族以敷油來區別的職務中，第一種是君王，政治上的君王，已不存在了，其他兩種也因為否定和擴大而取消了。

新約的情形完全不同，從來沒有一位由敷油設定的君王。即便身為達味的後裔，耶穌從未受祝聖為以色列君王；如果以色列有君王，那是由羅馬元老院指派的（也經過皇帝的許可），而不是受敷油設立的。新約的團體中再也沒有君王和「平民」的分別。

我們要說明耶穌也是一個「俗人」，如同他的母親和養父一樣。他所選的門徒，甚至法利塞人掃祿也是。新約中較有名望的人物中只有巴爾納伯好像和聖殿有關係，他是肋未人，但他的家族似乎不太在意聖殿裡的侍奉，因為他們生於塞浦路斯。新約團體和它的來源並沒有像舊約中的聖俗之分，或許不必假定耶穌如同在受審判時被控告的，對聖殿有敵對的態度，這種態度比較清楚的表現在耶穌的門徒們身上（斯德望流派）。但可以放心的說聖殿在耶穌的宣講和他所主張與天主的關係上沒有一個特別的地位。從舊約的立場來看他的神修，應是「標準世俗」的，初期教會的宣講明顯的表

達：爲他們而言，聖殿及其中的禮儀和司祭只有一個相對的價值，意思是並不是絕對崇高和唯一的（耶路撒冷的基督徒沒有遠離聖殿，但也沒有強迫外邦人來聖殿）。耶穌所說關於拆毀天主的聖殿並在三天內把它重建起來（瑪廿六61，谷十四58，宗六14，等等），預言聖殿的毀滅（谷十三，瑪廿三），不在這座山也不在耶路撒冷朝拜父，而應以心神以真理朝拜父（若四21，24），都反映出耶穌的話減少猶太人強調的禮儀的聖俗區別。新約團體中再也沒有屬司祭和屬「俗人」之分了。

耶穌較被認爲是師傅，而較不被認爲是先知。或許路加是較明顯稱耶穌爲先知的人（七16），路加福音認爲這是耶穌自我意識的一部分，而不是別人外加在耶穌身上的：

上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……（路四18~19）

今天明天及後天，我必須前行，因為先知不宜死在耶路撒冷之外。（路十三33）

然後路加在解釋聖神降臨的過程時，把這樣的情形擴大到整個團體：

到末日——天主說——我要將我的神傾注在所有有血有肉的人身上，你們的兒子女兒都要說預言，青年人要見異像，老年人要看夢境。甚至在那些日子裡，連在我的僕人和我的婢女身上，我也要傾注我的神；他們要講預言……你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神。（宗二17~18，33）

在團體中也將不再有先知和「俗人」（平民，凡人）之分。

只有耶穌有特別的地位，在新約團體中他被承認是君王、先知，甚至司祭。唯獨他，

父所祝聖並派遣到世界上來的。(若十36)

有一個特別的地位。他，未受過任何舊約中先知的傅油，卻被稱為「受傅者」。耶穌在福音中只受到一個傅油，一個比喻上的(路四18)或象徵性的傅油——一個婦人(罪婦)的傅油。

(二)恢復「一個民族」的概念

在團體中耶穌有一個特別的地位，但其他門徒間彼此沒有區別：

至於你們，卻不要被稱為「辣比」，因為你們的師傅只有一位，你們眾人都是兄弟……你們也不要被稱為導師，因為你們的導師只有一位，就是默西亞。(瑪廿三8, 10)

因此恢復了原來「一個民族」(其間沒有階級的區分)的概念，整個民族的人都在天主直接引導之下。在教會學上，尤其是梵二以後，恢復天主子民的面貌使我們能瞭解這個新民族當中，整個民族成員的深刻一體感，和每一位成員間的平等。這個新的民族和以色列民族有所不同。或許我們可以區分舊約以色列民族的建立和它所受的召選來做說明。就民族建立的層面來說，舊約以色列民族如同世界其他的民族一樣，有其民族建立的歷史；就與天主的關係來說，以民是天主所選的民族。而新約以後的民族就建立的歷史來說，新的民族沒有地界，沒有文化和人種的區別，因此沒有自己的建立史。在新的天主選民中，所有人都被召叫成為唯一的天主民族，故建立這個民族和召選這個民族是同一個行動，大家因「信仰天主聖子」而成為一個民族。

1. 以基督為中心的幅度

舊約中先知及歌詠者以葡萄園的圖像來表達天主選民，(無論它在蒙召選或諸般不忠實的時候)。對觀福音也以同樣的圖像表達

邁向一個新的境界，一個新的葡萄園或至少一些新的園丁。若望福音中這樣的圖像又更進一步內在化了，以前是葡萄園和葡萄樹，現在是葡萄樹和枝條。這個圖像給我們顯示了基督徒的根源——與基督結合，每一個信徒個別且緊密的與基督結合。保祿以「穿上基督」和「不是我生活，而是基督在我內生活」（迦三27）強而有力地表達了同樣的思想。在基督內受洗使人得到這個以基督為中心的新生命：

為使活著的人不再為自己生活，而是為替他們死而復活了的那位生活。（格後五14）

2. 三位一體的幅度

與耶穌，基督，天主聖子（聖言）（若一14）的結合使我們進入與三位一體的天主奧秘結合之中。上面所提的若望福音序言中便指出：

凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。（若一12）

若望壹書稱揚這個恩寵：

請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱為天主的子女，而且我們也真是如此……現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有明顯；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣。（若壹三1~2）

下段文字表現與基督，聖子結合的另一方面：

因為他所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子。天主不但召叫了他所預定的人……（羅八29~30）

另外一個圖像，聖神的宮殿，則用來表達至聖三位一體的第三位：

難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內……（格前六19）

如此：

天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了。（羅五5）

聖殿的圖像：

你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇。（伯前二5）

這個聖殿的圖像概括了三位一體的行動：

那堅固我們同你們在基督內的，並給我們傅油的，就是天主；他在我們身上蓋了印，並在我們心裡賜下聖神作為抵押。（格後一21~22）

3. 教會的幅度

前面所述關於每一個受洗者與基督的結合應當以一種真實但非個人的方式來懂。結果所有被召選的人並非一群公民而是一個王國，不是一堆分散的枝條而是一棵葡萄樹，不是一些肢體而是一個身體。從這角度看，便是因著每一個肢體的活力再度恢復了一個民族。所以身體是聖經常用的另外一個圖像：

同樣，我們眾人在基督內，也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。（羅十二5）

大家都知道聖保祿在格林多人前書如何發揮了這個隱喻，我們稍後再作探討。由於所有人都屬於教會，便都分享了基督的三個職務：司祭：

弟兄們！我以上主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品；這纔是你們合理的敬禮。（羅十二1）

先知：

因為預言之神就是為耶穌作證。(默十九10)

君王：

是天主的承繼者，是基督的同承繼者。(羅八17)

直到

萬物都屈服於他以後，子自己也要屈服於那使萬有屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。(格前十五28)

新民族重新組合的最明顯記號便是傅油擴展到了所有的人。我們在舊約中看到傅油是把一些特別的人從民族中區分出來。在入門聖事禮儀中所有的人都受傅油，因為大家都有權實行前面所說的三個職務。而到底「基督徒」是什麼意思？歸屬於「受傅者基督」即是指那些受過傅油的。

伯前的一段經文常被應用以描寫這一切的高峰：

你們接近了他，即接近了為人所擯棄，但為天主所精選，所尊重的活石，你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇，成為一班聖潔的司祭，以奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品……至於你們，你們卻是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，為叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入他奇妙之光者的榮耀。(伯前二4~5, 9)

(三)仍有區別。常任的職務

直到現在，我一直努力描述這個新民族，我們都屬於這個新民族，強調一般性的，我們每個人都是這個民族的一部分，故都是平凡的「信徒」。

但若不是因為教會內有不同的生活方式，和不同的職務使得教

會成員之間有些分別，我們就不會有這樣的文章討論這樣的事情，也不會有教宗的「平信徒」勸喻。根據前面所談的脈絡，我們可能會以為教會內這些區別和特殊的職務是後來才演變的，而且本身沒什麼基礎。

關於這點新約說了什麼呢？首先我們能夠證明起初並沒有「奉獻」生活和「在俗」生活的區別，那時這個屬於教會生活的差別尚未確定。的確，教會內這個區別不是以一件聖事來實行，雖然「奉獻」生活是被承認，甚至「合法化」的生活方式。

至於聖秩和平信徒的區別，則在新約中有材料，但由於這篇文章探討的是「平信徒」，我們就不強調聖職人員，只看新約中承認在團體的服務上有職務的不同和神恩的不同。保祿在格前第十二章用身體的比方來描繪團體：

天主教在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的。眾人豈能都做宗徒？豈能都做先知？豈能都做教師？豈能都行異能？……（格前十二28~30）

還有其他地方的文字顯示出有些職務早在新約的最初文件時代就已是固定的、常任的，甚至一些後來的文字資料中則可辨別出現今我們所謂的「聖秩」。開始時，領導職務的人，或教授教義的，或司禮儀的人中間有些區別，另外還有一些不從事這般職務的人。這種區別是以「另外一次傅油」來標示。如果我們全都是「受傅的」，在我們中間便有人是「再受傅的」。

四、第三部分

開始時：

現在讓我們暫時放下理論，很實際的看一看生活。事情剛開始的時候是什麼樣子？宗徒大事錄怎麼告訴我們這個開始？

(一)聖神降臨的事件

現在我們由整體性的角度看這個事件，包括聖神降臨的那一天，還有前幾天的事實及聖神降臨之後帶來的影響，特別注意在這個初期團體裡的關係。我們分五個時刻來說明：

首先，「衆人」都在。這「衆人」指的不僅是經上提到的那十二位（只剩下十一位），還有

一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟……有一天……當時在一起的眾人大約有一百二十名……（宗一14~15）

那麼我們便有一個相當大的團體，在這個團體中突顯了兩種人的名字，即那「十一位」和瑪利亞的名字，他們都同心合意地專務祈禱。（宗一14）

第二時刻，那十二位。他們先前是十二位，後來又應回到十二位，伯多祿的話引起大家揀選了一個人來代替猶達斯。這件事開始了團體結構的形成，有的人負責特別的職務，而且人數是固定的，因此要把它補足：

所以必須從這些人中，即主耶穌在我們中間來往的所有時期內，常同我們在一起的人中，由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止，由這些人中，應當有一個同我們一起作他復活的見證人……使他取得這職務的地位，即宗徒的職位……（宗一21~22，25）

決定性的時刻，「五旬節日一到」。我們習慣以為聖神只降臨在那十二位身上（通常也會聯想到瑪利亞），也就是說只降臨在那些我們知道名字的人身上。經上說：

五旬節日一到，眾人都聚集一處……有些散開好像火的舌頭，停留在他們每人頭上，眾人都充滿了聖神……（二1，3~4）

有什麼理由說這裡的「眾人」不同於那些「都同心合意專務祈禱」的人，以及，至少一次，這些「眾人」多達一百二十位？

第四時刻，我們又看到這特定的十二位在行使一個職務：「伯多祿就同十一位宗徒站起來，高聲向他們說……」（二14）他們選了一位復活的見證人瑪弟亞作這宗徒的職務，現在這十二位藉著伯多祿的口作證。這次的言論有了結果，他創造了一個團體：「凡接受他的話的人，都受了洗，在那一天約增添了三千人。」（二41）

最後，第五時刻，平日生活。我們看在這段描述中特別強調團體生活，同時也非常自然的談到宗徒的特別職務，訓誨的職務，行奇蹟的能力：

他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業和財物變賣，按照每人的需要分配。每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴；上主天天使那些得救的人加入會眾。（宗二42~47）

很多次我們讀到這段描述時很羨慕這樣的團體，但也許我們不會想到那十二位在他們中間。還有，如果我們現在想實踐那樣的團體，看來我們得從邀請主教開始。我們開始超越「教友」只是一個「【平】信徒」的觀念了嗎？

（二）五個例子

剛才提到耶路撒冷的團體，使我們看到宗徒大事錄所記錄的團

體裡，不分教友、聖職等身分，整個團體的生活表達出共同的使徒性的意義。

1. 耶路撒冷團體和「使徒工作的條件」

使徒工作的意思是語言，也就是宣講，但所宣講的必須與生活一致才能讓人信服，這就是整個耶路撒冷團體的使徒意義。路加這樣寫著：「宗徒以大德能，作證主耶穌的復活，在眾人前大受愛戴，『因為』在他們中沒有一個貧乏的人……」（宗四33~34）。中文翻譯時省略了原文的『因為』這兩個字是很可惜的，我們細看全文，最後一句話不是作者為使文章生動特意加上的，而是解釋宗徒所以在為主耶穌的復活作證，在眾人前大受愛戴的原因。團體的財產（見宗四34~35）是使這個基督徒團體被眾人接受和使得宗徒們的宣講絕對可信的原因，所以他們以「大德能」表現出來。同樣地，不管宣講的人是主教、神父或教友，當我們把真正基督徒的生活帶進家庭、社會或各機關團體，就會使人信服教會所傳達的訊息。

這團體的具體特徵是：眾信徒都同心合意，不依戀財富，彼此相愛得令人讚歎。

2. 安提約基雅團體與「使徒工作的動力」

「但其中有些塞浦路斯和基勒乃人到了安提約基雅，也向希臘人講道，宣傳主耶穌的福音。」（宗十一20）我們很難了解這段經文的重要性。這是第一次向希臘人——也就是與猶大民族和宗教沒有任何關係的外邦人，宣講福音。由猶太人——耶路撒冷教會——到種族和宗教上的半猶太——撒瑪黎雅人——到皈依的外邦人——厄提約丕雅的太監——最後到那善心的外邦人，這是給猶太人和他們的宗教一個好的準備——百夫長科爾乃略，這整個過程可見到猶太勢力的漸形衰弱，而現在是全然消逝，這是安提約基雅團體活潑

的使徒精神的影響。而令人好奇的是宗徒大事錄並未將此極重要而有決定性的一步歸於任何宗徒；且在說出「塞浦路斯和基勒乃人（本地猶太人）」時，宗徒們已被絕然摒除於外，因為我們知道他們都是巴勒斯坦的猶太人。我們不是也該將神學和牧靈上的膽識歸在被聖神所領導而充滿使徒精神的一般「教友」身上嗎？因他們的慷慨和開放，基督把一個名字——祂自己的名字——賜給了那個團體：「在安提約基雅最先稱門徒為『基督徒』」。同樣的名字，我們也把它放在教友的前面。

由整個安提約基雅團體中我們可以看出，天主是怎樣悅納這個團體，他們是第一個向外邦人傳教的團體，同時基督最先恩賜給他們「基督徒」這樣的名字，並且從他們中間，天主也揀選了保祿，要他特別獻身於擴展教會的工作。（見宗十二1~4）

3. 格林多團體與「教友傳教工作」

宗徒大事錄裡有關「教友傳教」最明顯的例子是在格林多團體，而且將傳教教友的名字寫了下來，在那裡保祿遇見了二個猶太人：阿桂拉和普黎史拉。他們同保祿一樣是以製造帳幕為業的，所以保祿就投到他們那裡，與他們一起「工作」（宗十八1~3）。後來這兩位（在厄弗所）遇到了阿頗羅，他講論耶穌的事，心神熱烈，教訓人也很詳實，但他的道理並不完全（宗十八24~25）。這一段我較喜歡的是阿桂拉和普黎史拉並沒將阿頗羅介紹給保祿，而是他們自己「把他接來，給他更詳實地講解了天主的道理」（宗十八、26）。首先看到宗徒同他們一起製造帳幕，做工作上的分享，後來又看到他們分擔了宗徒的傳教使命，這實在叫人感動，再仔細看，那位猶太人「心神熱烈且很詳實地講論耶穌的事」，阿頗羅——他也是在俗的教友呀！

4. 厄弗所團體與「新教友的熱火」

關於厄弗所團體有很值得提起的一件事：信徒們把有關巫術的書籍帶來，儘管那些書是多麼昂貴，但他們卻當著衆人的面前燒燬。請注意他們並不是燒了全部的書，文哲書籍並沒有燒，也就是說並沒有燒掉他們的文化；所燒的只是與他們過基督徒新的生活方式有相違背的一部分。而他們當著衆人行此事正表示他們棄絕已往的決心。這件事情變成了一個傳教機會，因此，作者加了一句：「這樣，主的道理大為發揚，日漸堅固」。（宗十九18~20）。

5. 羅馬團體與「教會的團結」

「弟兄們聽到我們的消息後，便從羅馬來到阿丕約市場和三館迎接我們；保祿見了他們，就感謝天主，而獲得勇氣」（宗廿八15）。在這裡我們看到的是羅馬團體對保祿的支持，他們表達了這個團體的使徒特徵——對牧者的支持，這是教會意識的表現。保祿「獲得勇氣」，並因此「能在自己賃的房子裡，住了整整兩年；凡來見他的，他都接待。他宣講天主的國，教授主耶穌基督的事，都非常自由，沒有禁止」（宗廿八30~31）。以一個在外地被囚的囚犯，保祿如何能「住自己賃的房子」？這不是到幾公里外去接他的團體所提供的嗎？於是我們看到這個團體給保祿的話作證，而且藉著保祿的話給基督作證。

從耶路撒冷的使徒被監禁一直到保祿在羅馬被禁，在各地的宣講，使徒活動都遭到反對迫害（宗四3，廿八3）。在耶路撒冷、大馬士革、丕息狄亞的安提約基雅、依科尼雍、呂斯特辣、斐理伯、厄弗所、羅馬，這團體和大部分有明顯的使徒活動的都受到迫害。迫害是宗徒的命運，因為它參與他們所宣講的「那位」（基督）的奧跡和使命。但，另外，它也是使徒工作的原動力，不只是如同保祿所說的刺激而已。「大多數的弟兄，因見我帶鎖鏈，就依靠主，更敢議論天主的道理，一點也不害怕」（斐一14）而且，因這迫害

讓團體不能平靜，也提醒我們：「我們在此沒有常存的城邑，而是尋求那將來的城邑」（希十三14）。就這樣，迫害驅使他們一個城一個城地去建立使徒團體，「直到地極」。（宗一8，廿八16，30~31）

五、總結論

本文的用意在強調身爲一個教友、平信徒，有非常積極的一面。許多次我們提到「教友」，常常強調非聖職、非會士的一面，而忘了在成爲聖職、會士和「平」信徒之前，大家必須先蒙受召叫，這個召叫比職務的區分更高超，而且是這些區分前的基礎。這個召叫要我們獲得救恩、生活在基督內、成爲義子、得到聖神的恩惠。所有在基督內受洗的人都得到相同的召叫，只是後來爲了教會團體的需要而區分出不同的職務。教會的本質確實包含不同的職務與生活方式，也因此顯出其特性，但這並非意謂著要將教會內絕大多數的成員（平信徒）只讓人看到「平凡、平常、平民」的部分（本來是形容詞的部分），而疏忽了「信徒」（本來是主體內涵）的部分。

傳教唯靠一片誠，
慕道何需數年功？

費 心

本年四月底，香港發生了一件非常動人的奇事，當地各大報紙都有或長或短的報導，而《明報》更加上一篇「特寫」，表揚這事件的獨特性。

一名綁架案的女受害人因感到案中被告判刑太重，主動去信上訴法庭，要求覆核被告刑期，以給被告一個改過機會，這是香港有史以來的第一次。結果，篤信基督的受害人「申訴得直」，因上訴庭將曾綁架她及其四歲女兒的被告減刑一半，由入獄十四年減至七年。

案情發生於九二年十一月十四日。三十五歲的宋展鵬因生意失敗，經濟出現困難，遂鋌而走險。當三十六歲的女事主駕車到九龍某幼稚園接四歲的女兒放學時，宋突然走上其座駕，以玩具槍指著女事主，並聯絡其丈夫要求贖金五十萬元。女事主獨自下車到銀行提款時報警，警方迅即把宋拘捕。

被告於去年十月十七日在法庭上認罪，儘管受害人和她的丈夫早已表示願意原諒被告，但原審法官認為案情嚴重，且香港當時正有一名四歲男童被綁架後撕票，於是判被告十四年徒刑。女事主聞判後，認為刑期過重，且只有懲罰性，於是去信上訴庭，要求減輕被告刑期。信中指出，她認為宋已有悔意，故給他的應是改過機會，而非嚴厲懲罰。女事主稱，在事發短短一個多小時，宋一直無粗暴對待她們母女倆，且由開始已不斷跟良心掙扎。

經過多方的考慮及激烈的辯論，上訴庭大法官終於本年四月

(下轉408頁)

新約的教會學（下）

張春申

（耶穌會中華省省會長，輔大神學院信理神學教授）

第五章 公函的教會學

前言

新約聖經中共有七封公函，除了若望壹、貳、參書之外，還有伯鐸前書、雅各伯書、猶達書及伯鐸後書。一般認為後三封是托名寫的，三位在初期教會較有名氣；托用權威之名向教會訓誨，這是相當流行的。

I、伯鐸前書

收信的對象是好幾個地方的基督信徒，故稱公函。收信人當中主要有猶太基督信徒，也有歸化的外邦人。有人認為伯前書信是為新教友、甚至是洗禮中的訓話。因而系統性將此信分段：

一3~12：新教友的希望、信仰與愛，分享基督的死亡與復活，期待永生。

一13~21：教友生活中的義務，度聖善生活，珍惜由耶穌寶血所贖的生命。

一22~28：重生的福音。

二1~10：一段神學性的有關教會的道理，集合舊約已有的圖像來啓發新受洗的教友的團體感。

二11~四11：教友在不同身分中的責任。

四12~五11：另一篇關於教會生活的道理。

不過這樣的系統化爲我們不太實用。我們限於伯前的教會學來介紹。

1.生活實況

皈化的猶太人或外邦人處在迫害和苦難的情況中；於是伯鐸以長老身分訓導教會各團體，其立足點是教會的自我肯定之意義。

2.教會學

分三點來探討：(1)散居與旅途中的教會，(2)屬神的教會，(3)對比或對立(Contrast)的教會。

(1)散居與旅途的教會

散居(Diaspora)與旅途是二個不同的名字，都與舊約天子子民有關。前者更是指天主子民中有些族群遠離福地，尤其被擄充軍異邦。新約時代分散羅馬帝國的猶太基督信徒仍具散居四方的意識。至於旅途與舊約天子子民也有關係，指他們出自埃及，走向福地的旅行。新約教會則由於尚未抵達天鄉看見基督，所以也在旅途中(伯前一1，二11)。

在伯前一3~12中，旅途教會的意識非常明顯。在天上存留產業(4)，現今是暫時的(6)，必須以精煉的信德期待基督顯現(7)。有關此一救恩，不但先知預言過而且宣傳福音的人也傳報了(10~12)。根據此一非常原始的末世論，伯前書信再三要求相對的教會生活(參一17~21，二11~12，四1~11，五4)。

散居神學並不強調末世性，而是指少數人的教會分散在各處，生活在不信的世界中(二12)，要求基督信徒作出見證。旅途偏重

希望，散居是強調見證；雖然二者在伯前是混在一起的。

(2) 屬神的教會

在伯前中基督信徒之所以能夠見證，乃是因為他們是屬神的聖殿，是與耶穌基督相聯的。對此，伯前把相當原始的教會學及與厄弗所書的教會學相似的兩個源流合併。所謂原始教會學來自最初耶路撒冷教會，採用舊約以色列子民的許多圖像來說教會；而厄弗所書的教會學則指基督是頭，教會是祂的身體。

伯前教會學稱教會是屬神的聖殿。一方面與舊約聖殿相連，用來稱教會，這是比較原始的思想；但另一方面屬神的聖殿都與基督相聯，因為祂是天主精選的活石（二4），這與耶穌根據聖詠一一八22，自命為「匠人棄而不用石頭，反而成了屋角的基石」（谷十二10）有關。繼而在書信中稱基督信徒也是活石（二5），教會因而成為屬神的聖殿，由基督的基石與信徒的活石相聯而成，這裡的結構已與基督是頭、信徒是身體完全相似了。所以，伯前教會學與保祿思想相似（參二5及弗二20～22）。至於二9提到「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民」等舊約中用來稱呼「天主子民」的圖像，那是相當原始的。

可見伯前教會學並非只是猶太基督信徒的思想。不過屬神的聖殿之功能乃是「宣揚那由黑暗中召叫你們進入他奇妙之光者的榮耀。」（二9）這便是見證的根源。

(3) 對比或對立的教會

教會除了旅途中的末世精神，同時是僑居世界各個角落。伯鐸前書強烈表達抗議性和對比性的教會學；此非自負的心態而是福音所提的作地鹽、世光的使命。所謂「對比教會學」即是信與不信的對比：前者作惡，後者為善；歸化的外邦人自己從前與現今的對比：從前是迷途的羔羊，現今耶穌基督做為靈牧。因此教會應作見

證（二12）；應在社會作見證，如服從帝王（二13~17）；此外行善的人受苦才中悅天主（二18~20）；在家庭中作見證（二18~37）。

3. 教會生活

教會的旅途和僑居，尤其對比性地處於不信的世界上，不免遭受迫害。伯鐸也有相當清楚的「苦難神學」，因此書信強調基督信徒是由基督的寶血所救贖的（一2，一19）。由於耶穌是抗議性的，教會也同樣是抗議性的；所以基督的苦難要在信徒身上彰顯出來（參二21，四1、12~19）。

II、雅各伯書、猶達書、伯鐸後書

導言

新約雖然並非每部書都富有神學反省，或精深的道理，但皆有生活功能。雅各伯書注重信仰和行動。猶達書採用猶太古典文學來適應讀者。伯鐸後書一般認為新約各書中較晚寫成，應用猶達書不少。

1. 生活背景

初期教會中有受諾斯主義的影響，他們一面看輕物質、婚姻生活與強調精神；另一面卻自以為超越一切，不受任何牽掛，反而放縱自由，濫用肉體，產生混亂。猶達書和伯鐸後書對此責備且加以駁斥。至於雅各伯書關於信仰的道理似與保祿思想不同。兩個不同傳統：前者是猶太背景，後者是外邦教會。所以雅各伯書中「信」與「行」的關係非常樸實無華，而保祿思想卻十分精闢。然而基本上二者並無實質的衝突。

2. 教會學與教會生活

公函三書的教會學都是非常原始，其實新約教會學中只有保祿

和若望兩位的神學推出較新的教會反省。原始教會學如同當時的拉比神學，並無突破性的神學思想，只是以經釋經；猶太神學直到接觸希臘文化才較有發展。保祿與若望也受到希臘文化的影響。「原始教會學」相當注意基督的光榮來臨，並不重視基督對教會現在的親臨影響。為此三封公函關心基督來臨，即「主的日子」（參雅五7~11；猶15，17~18，21；伯後三5~7，8~10，11~15）。因此教會生活在防範異說，持守真道，堅忍等待。至於對宣講福音並不關懷。

第六章 若望著作的教會學

若望著作包括若望福音及若望壹、貳、參書。這裡的介紹稍微異於上面的方式。我們以步特曼的意見作為出發點，然後再按固定的次序進行，分為以下四節：I、步特曼的意見，II、若望福音的生活實況，III、若望的教會學，VI、神學反省。

I、步特曼的意見

步氏的存在性釋經方法非常受人注意，這個釋經法一方面視聖經為天主的言語、話；天主說話是一救恩事件，祂的話含有救恩能力，進入聆聽者的存在深處，向主挑戰。另一方面真實的存有是抉擇，對自我的是或否的抉擇。釋經即是自聖經釋出天主救恩言語，旨在引人作出回應與抉擇，亦即信或不信。信即救恩，不信即受天主言語的判決。可見存在性釋經方法注重個人與其自由抉擇。至於步氏的人性觀念出自路德，亦即人性敗壞，唯有天主的話產生救恩事件。天主的話對人的存在提出挑戰，人在天主的話之前要有所抉擇。因此他認為若望福音不是針對團體講話，也並未假定讀者是團體，而是針對個人、教導個人如何真實地生活。故若望福音沒有教

會學，僅是一部十足個人主義的福音。

此外，步氏的福音批判今日看來也極偏頗，歷史中的耶穌已無法認出，新約所載乃是信仰中的基督。爲此注釋福音在於釋出天主在耶穌基督生命中的救恩言語，以及剔除一切神話性的表達形式。所以「剔祕」也是步氏釋經之重要一環。根據以上簡介，我們來總結步氏對若望著作的思想。首先他認爲若望著作受諾斯主義的影響；諾斯主義只重個人的得救。救援不是來自基督的受苦受難，而是從祂而來的智慧。智者得救。

因此他認爲若望沒有教會觀念，耶穌與個人的關係是福音的中心思想；這可由聖經資料顯示。步氏指出若望少用團體性的名詞或圖像，至於表達耶穌與個人的位際關係的名稱用得很多。下面根據若望福音，首先反省作者如何應用傳統的教會圖像；然後指出作者如何傾向個人。當然這大多是步氏的論點。

教會—這名稱未曾在若望福音中出現。若望參書中用了三次，但並無教會的團體重點。

天國—天國並不等於教會，教會是天國的標記。這名稱在對照福音出現頻繁，若望福音則用的很少，若三3~5用了二次。實際上，天國在若望中已由生命代替。另外若十八36提到「我的國」，國是團體性名稱，但若望不多用，而國王或君王卻常出現。

百姓—即教會學中的「子民」。它出現在若十一50：「……一個人替全體百姓死」及十八36：「我的百姓早已反抗了」，可見不多。

羊群—這可說是標準的集體性名稱，舊約聖詠和先知書中時常出現，而若望福音只用了一次，若十16：「只有一個羊群」。

新娘—新約表達教會與耶穌的關係時，稱教會是新娘。若三29：「有新娘的是新郎」，只用了一次，但重點是在新郎，且不擬

表示新娘教會的團體性。

葡萄樹—舊約中葡萄樹是指以色列民族，而若望福音使用葡萄樹的方式卻很特殊。耶穌稱自己為葡萄樹，門徒是枝條；因此指出葡萄樹與葡萄枝的關係，也即耶穌與門徒之間的位際關係（參閱十五1~11）。

聖殿—新約中常用來稱教會，但若望福音卻不如此。聖殿已是耶穌死而復活的身體（二21）。因此見出個人化的傾向。

步特曼根據上述的資料認為若望福音並無教會學，因為它受諾斯主義的影響，強調個人與耶穌的關係。另一方面，步氏尚引人注意若望喜用個體性的名詞。比如「國王」這名詞，對照福音共用了十九次（瑪竇八次，馬爾谷六次，路加五次），但若望福音獨用十五次。他捨「天國」而用國王，可見他要表達耶穌作為國王與臣民之間的關係。此外，若望福音雖只用了一次「羊群」，但「羊」卻用了十五次，可見他不注意羊群而注意羊。耶穌說：「他按著名字呼喚自己的羊」（十3），表示位際關係。葡萄樹與枝條的關係也是如此。最後，若望福音中用了「門徒」這名詞五十六次，耶穌是師傅，師生之間的關係在耶穌時代是非常密切。

步特曼根據以上的資料提出了若望著作的個人主義，否定任何若望的教會學。究竟我們怎樣處理這個問題呢？這裡暫時存而不論，先作下面的解釋，或許能夠得到一個持平之論。

II、生活實況

根據勃朗（R. Brown）的看法，若望福音成書歷經四個階段的編輯，過程相當長，約於公元一百年結束。此時已是新約教會的第二代了。與耶穌密切有關的門徒已經過世，這時教會不像第一代那樣注意傳播訊息，而更是開始注意自身的延續、傾向內在的結構

與制度。在這樣的情況下，若望福音並未順應時勢，反而針對結構與制度持批判態度，要求注意生活中的耶穌基督。若望強調耶穌自己以此制衡教會的制度化傾向；因此他不多用教會集體性名稱，但另一方面卻將教會生活中的一切與耶穌自己聯繫起來。他並非捨棄教會，只是強烈地注意耶穌。耶穌是教會的根源，教會不可一日無祂；祂就是教會。此正是若望教會學的特點。步特曼所見不無根據，但他並未抓住若望著作的大方向。

III、若望的教會學

每個教會皆有自己獨特的生活實況，因而產生不同的教會學。我們介紹若望著作的教會學與步特曼不同。首先提出福音重視的四點，已經看出若望並不忽略教會團體，因為四點都是團體活動；但另一方面，這四點在若望著作中又是明顯地與耶穌本人息息相關。四點如下：1.聖事：團體禮儀，2.慶節：團體慶祝，3.伯鐸職務：團體次序，4.合一：團體關係。

1.聖事

這個問題一時受到學者注意，但首先在討論時必須跳出後代聖事論的觀念，而以比較原始的教會救恩行動來指聖事。第一世紀成書的福音已在初期教會的一些重要禮儀中肯定耶穌事件的延續。雖然如此，關於若望福音的聖事觀，學者也有不同的三派。我們擬多說一些。

(1)反聖事論

此派認為若望福音中僅有三段經文較可與聖事拉上關係，即若三5，六51b~58，十九34~35。但步特曼卻認為這三段是後來加上去的，不是原有經文。假若除掉它們，便無聖事可論了。

反聖事論者對於上述三段經文中的六51b~58，尚能同意與聖

體聖事之關係；至於三5所說「由水和聖神而生」，重點在於聖神而非洗禮。末了十九34「立時流出血和水」卻不自聖體和聖洗聖事的方向來看。無論如何，這派認為聖事在若望著作中是邊緣問題，並不重要。

(2) 泛聖事論

此派學者其中也有來自天主教的，他們廣泛地應用典型學（Typology），即由新約已經顯明的救恩事件，註解舊約，因而在舊約中見出預像或準備。同樣也根據教會中已經實踐的生活與道理註解新約。針對若望福音而論，根據教會中的聖事，廣泛地見出若望福音中指向聖事的經文；於是幾乎全部福音中處處發現聖事的前身。在若望福音中處處看到與聖事有關的經文；此即泛聖事論。例如：在若五1~18及九1~12兩段經文中，由於都有水池，因此不加分辨全與洗禮相聯。不過自聖經註釋來看，若九1~12確是接近洗禮的涵義；但若五1~18並無洗禮指向，因為奇蹟與水無關。總之，泛聖事論者望文生義、濫用典型學。

怎樣可以客觀地說為耶穌抹香液暗指傅油聖事呢？怎樣可以說耶穌為「門」的比喻指向聖洗聖事呢？勃朗認為泛聖事論者將教會後來的聖事生活，不加嚴格註釋，都投射在若望著作中，這是非常不恰當的。另一方面他也不贊成反聖事論。他不認為聖事是若望福音中的邊緣問題，於是產生了中間路線。

(3) 中間路線

首先這假定若望福音成書經過好幾個階段，也即經歷新約教會的信仰成長的過程。於是編輯自然地會將耶穌的生平與教會信仰相結，表示祂是救恩根源；此在若望福音中有清楚的經文。多次福音中指出耶穌身上發生的事，後來始被了解（參：二22；六71；七39等等）。聖經學家早說若望福音的經文常有多層涵義，表面的與深

層的。為此，福音在編輯過程中，在耶穌事件中指向教會生活中重要的救恩行動，是相當合理的，因為若望強烈地肯定天主聖言成爲血肉的奧蹟。

(4) 綜合

問題在於怎樣斷定那些經文具有聖事的涵義。泛聖事論的弱點便是不加批判地濫自定斷。勃朗提出二項標準：

(一)經文本身與聖事有連帶關係，(二)教父時代已經普遍地在那些經文中指出與聖事有關。滿足二項標準始可接受。例如：若九中天生瞎子在史羅亞水池洗過後重見光明，奇蹟的行動與聖洗象徵有關；且教父時代也對此予以肯定。又在若十五中葡萄樹的比喻指向聖體聖事，因為樹與枝條結合與聖體聖事很有關係；且在古代教會的墓碑上，常用葡萄樹來象徵聖體聖事。由此可見，中間路線是根據經文與傳統來處理若望著作的聖事問題。

勃朗承認若望著作中與教會聖事有關的經文如下：聖洗聖事——若二29~34，三1~12，四7~15，七38，九1~12，十三1~20；若壹二20~27，五6~12。聖體聖事——若二1~11，六章，十五1~11。聖洗及聖體聖事——若十九34~35。和好聖事——若二十20~22。婚姻聖事——若二1~11。這些都是中間派所承認的。可見若望著作實是指向聖事。但其基本思想密切地與他的基督論連結；耶穌是天主聖言降生爲人，天主救恩降臨人間，所以耶穌是「聖事」；根據聖事神學的語言，這是指在耶穌的行動中天主救恩因而實現。作者並未明指那是聖事，他沒有今天聖事的定義。但他肯定耶穌基督持久地繼續在教會中說話與行動。這已有後代聖事神學的基礎了。

若望的教會學因此已在上邊提出的聖事問題中顯出。它集中在降生成人的天主聖言身上，同時隱暗地表示耶穌基督的救恩延續在

當時教會的洗禮、分餅禮或其他禮儀中。但若望要人注意禮儀本身並不重要，重要的是延續於教會中的耶穌基督。這對新約第二代走上制度化的教會與禮儀是具有制衡功能的。

現在我們綜合有關聖事的問題。中間路線是相當可取的立場，因此也可以對反聖事福音，尤其對步特曼提出批判。首先否定三段經文的真實性已不可取，因為這些都是手抄本上所有的，不可由於自己的神學意見而去刪除。其實，除了三段經文，若望福音中尚有相當多的經文與聖事有關，這也非可視而無睹，不予注意的。所以說聖事是若望福音的邊緣問題也難為大家接受。未了，如果再堅持第四福音只重個人沒有團體或教會向度，自然也有困難了，因為聖事是團體的禮儀。

2. 慶節

慶節與聖事或禮儀有關，這裡特別提出來，因為若望福音對此有其特點；與對照福音比較之下若望更加注意慶節，這可見於下面的資料。逾越節（若二13，六4，十一5）、帳篷節（若七）、重建節（十22）。慶節是團體性的活動。耶穌自己過節，尤其是逾越節，在這慶節中完成了祂自己的逾越（十三1）；祂為猶太慶節賦與新的意義，引申到新約教會的慶節。帳篷節紀念以色列民族在帳篷中的生涯，現在天主聖言搭起帳篷，「寄居在我們中間」（一14）。重建節是紀念聖殿，現在耶穌即是我們的聖殿（二21）。總之，舊約慶節耶穌予以完成；新約教會慶祝時，耶穌親臨其中。若望重視慶節與重視聖事的方式是相同的，同時也與教會學有關。

3. 伯鐸職務

有關資料多來自若第二十一章，由於這章經文是後加的，故步特曼否定若望福音中有教會職務，他認為此章由於後來教會的需要而加上的。不過一般認為第二十一章雖是後加，但與前面的思想連

貫，並非無中生有。其實，若一42已暗示伯鐸職務，耶穌將西滿的名字改爲刻法，亦即伯鐸，此可與瑪十六18相比。六68伯鐸的宣言：「唯獨你有永生的話，我們要投奔誰呢？我們相信而且已知道你是天主的聖者。」可與瑪十六15相比。可見福音的前二十章，不無與伯鐸職務有關的經文。至於第二十一章應說是補充，對於伯鐸職務清楚肯定，尤其廿15~17耶穌授與伯鐸牧職。牧職顯然有關團體，這也是步特曼排斥第二十一章的緣故。

不過，即使關於伯鐸職務，若望福音也自有特殊見地，要求伯鐸對耶穌的愛，這在二一15~17中非常突出。牧養耶穌的羊群，必須愛耶穌。另一方面，他似乎相當有系統地把伯鐸與另一位門徒或耶穌所愛的門徒寫在一起，處處顯出愛優於伯鐸職務。（參十三21~30，十八15~21，十九25~27，二十一1~10，二十一7、20~23）。當然福音並不否定職務，但職務必須有愛，對於耶穌的愛。最後，我們同樣可說伯鐸職務是爲教會。注意伯鐸的福音，再能說是個人主義嗎？不過若望福音透過伯鐸標榜出愛的職務，以及愛耶穌的教會。

4.合一

若十提到耶穌是善牧（十11），只有一個羊群，一個牧人（16）；但更重要的是在晚餐中耶穌的大司祭祈禱（十七），爲所有信徒的合而爲一就如同父子合一一般（20~21）。因此應該是有團體才對（參十七21、23，十14）。不過教會合一的根源是在父內的耶穌基督。

經過對若望福音的四點，或者四個題目的說明，足夠看出他的教會學，因爲它們明顯地表達了教會的生命與活動。不過這四點都有同一指向耶穌基督與標榜祂的目的，理由是教會不可與基督脫節，它們甚至強力地肯定基督即是教會。當第一世紀末，各地教會

注意自身之安定及制度時，若望的教會學誠是不可缺少的聲音。

IV、神學反省

新約所表達的教會學實在是多元的，若望與牧職書信的確大不相同。這不必再由我們來比較；但我們不能不回顧一下出發點上的步特曼。一些資料中顯示若望不多用集體性的名詞，也是事實。當然也必須說福音並非不用，只是少用，為什麼呢？若望沒有教會學只是個人主義嗎？應該不是。原因該是若望要人注意基督比教會更多，因此他多用國王、牧人，少用天國、天主子民、羊群等等。他甚至傾向將集體性名詞直接用在耶穌身上，如葡萄樹、聖殿等等。這樣一個教會學真是新約中的明珠。

第七章 默示錄的教會學

I、說明

默示錄指一種文學體裁，也指一種神學。默示錄體裁舊約中已有很多。例如：達尼爾先知書中應用相當濃厚的默示錄體裁；其他如第二依撒意亞及厄則克耳先知書中亦然。新約最後一書，教會以默示錄為它標題；但谷十三及瑪竇、路加的平行文，耶穌有關末日的言論也用這種文體。

神學思想——默示錄含有強烈的善惡二元論，但不是絕對的二元論，為的清楚表達歷史中善惡對立的因素。除此之外，尚有一種超自然主義（Supernaturalism）表示善惡直接進入歷史中間；代表惡的是魔鬼，最後獲勝的是天主耶穌基督，此即超自然主義。它不注意人物在歷史中的參與和努力，只關心善惡兩個因素。一方面是天主的能力；另一方面是黑暗勢力。主耶穌基督是歷史中絕對的

主，無論如何，天主是最後的勝利者，善惡不是一直對立下去，最後有一個結局。

聖經宗教非常注意救恩歷史的末世，但有二種神學的表達。兩者差別相當之大：一是默示性的（Apocalyptic），不大注意在歷史變化中天主的話對信徒要求的具體行動，只重天主決定性的勝利；在善惡抗爭的象徵中，提早讓人相信天主最後的勝利。另一是先知性的（Prophetic），天主透過先知說話，要求作出回應，走向末日。這是表達救恩史的兩個基本方式。

今天無法確知默示錄體裁的確定來源，有人認為來自埃及。默示錄體裁慣用圖像，以天地日月星辰的異象，象徵來自善惡的勢力；其次尚有種種暗語，例如：「六六六」的數字，為當時讀者清楚而旁人就不易了解。註解默示錄的困難常在於此。新約末書默示錄大量採用舊約資料，因此若對舊約的厄則克耳先知書、達尼爾先知書等等熟悉，容易註解新約默示錄。但一般讀者面對默示錄常有不知所云的感覺。

II、新約默示錄的生活實況

教會處在羅馬帝國的統治下，遭受到教難與迫害；時在尼祿皇帝執政期間，此時信仰危機自然隨之而來。此書作者大概不是若望宗徒而是帕特摩的神視者若望（一9）。他寫給七個教會團體，因此默示錄為他們的教會生活很有關係。在二1~三22中顯示教會並不完全理想；內容上大體說來並無太多倫理教誨，而更是要求警覺，忠於基督面對困難，期待勝利之日。為此向七個教會的訓話，並不針對教會內部問題，而是提醒在大環境中的基本態度。

因此必須探討它的基督論，他也是元始和終末，是教會之主、是勝利者（一12~20）。默示錄的基督論以羔羊來表達他是啓示者

(五6~8, 六1、3、5、7、9、12, 八1)。但羔羊是死亡與復活的基督, 因此「站著一隻羔羊, 好像被宰殺過的」(五6)。羔羊是所有被選者的拯救者, 「他們曾在羔羊的血中洗淨了自己的衣裳」(七14), 「羔羊要牧放他們」(七17)進入永生。教會已在熙雍山, 隨著羔羊作為初熟之果呈獻在天父台前(十四1、5)。最後的勝利中「羔羊的婚期近了, 他的新娘也準備好了」(十九7), 「被召赴羔羊婚宴的人是有福的」(十九9)。於是「阿們, 主耶穌, 你來罷!」(二十二20)。

默示錄的基督論集中於最後的勝利, 因此教會的眼光完全被它吸住; 因此所謂「親臨人間」的基督論並非默示錄所持。所以耶穌在世生活的言與行, 祂對門徒信仰生活各方面的要求等等, 都在默示錄中闕如。教會只是在惡勢力壓迫中呼求基督, 招喚祂的來臨, 這可見出超自然主義的傾向。

III、默示錄的教會學

1. 天主觀與基督論

天主是勝利者, 因為祂是元始和終結, 一切都在祂的主權下(四1~11), 然而這位默示錄的天主是在耶穌基督「天主聖言」身上顯示自己(十九11~16)的勝利。

2. 末世情況

默示錄描繪的是自基督至末日之間的世代, 所謂末世。末世是善惡相爭的世代, 它可以是羅馬帝國, 也可以是任何時代, 它也是今日。默示錄以重複方式再三呈現二元的戰爭, 以及最後的勝利。比如第一輪四~六章描寫開放七印直到第八章結束。內容是開始末世的境況, 非常嚇人的事件; 其實幾乎每一時代都有的事件。一方面天地間驚象大起, 但另一方面都在天主權下。第七章在種種患難

之後出現殉道者的教會。這是超自然主義的勝利，世局混亂中天主的必勝。八~十一章是相似的第二輪。七個號角如同七印，吹起號角，再次呈現善惡二元在天地人間的搏鬥。十一4~14的兩個先知代表教會，他們死而復活，也是天主的勝利。十二章描述女人與毒龍的戰爭，最後毒龍並未勝過女人。十三章繼續描寫野獸的逞強。但十四1~5已預示羔羊是勝利者，所有殉道者、整個教會都跟在羔羊之後。十四6~十八是最後一輪，七位天使與七個盃，也是啓示末世。野獸的克服，羔羊的戰勝（十七14），開啓天上的世界；至於所謂「千禧年」只是強調末世的基督永不消失之王權而已（二十1~10）。

3. 教會學

默示錄的教會學如同新約其他教會學，都是生活中的教會學，因此不會是完整的。它只表達了迫害中的殉道教會。由於它的特殊氣質，這教會學的末世性濃厚，並不注意進入世界、參與人類的發展；再由於最後勝利在於基督，所以默示錄的教會學也清楚地呈現這一面。所以我們有的是殉道和勝利的教會學（參七14~17，十三7~10，十九1~9，二十4）；它已體驗天上的教會，爲此在默示錄中有永恆的禮儀，長老向羔羊獻香、歌頌、讚美……（五6~14）。因此教會的圖像包括：天上聖殿（二十一22~27），聖城耶路撒冷（二十一10~14），天主與人同在的帳幕（二十一3），羔羊淨配（二十一2）。由此可見默示錄作爲新約最後一書的理由，它啓示了勝利與光榮的教會。

從新約看 「自我」與「無我」觀念

魏明德

(耶穌會修士，法國人，輔大神學院神學系學生)

引言

就西方哲學而言，「自我」是知識與主動的來源，一切關係的交集點。「無我」正和西方哲學相反，是佛教的關鍵之一：「一切法無我」為「法本」。在其他東方思想和宗教裡也可看出和「無我」同樣的觀念。實際上，「我」「無我」各有多義，且內容不一。此外，按四部阿含經，無我法門，真深難見，不易通達^①。

從基督徒的觀點來看，無我觀念是不易被接受的。按景耀山神父的看法，「基督教的人文主義肯定上帝的地位，也肯定人的地位。人的實在性和我們的基本信仰是息息相連的……泛佛無我論者則認為唯一的現實投射出無數的幻念，無數的迷夢，而這些幻念與迷夢並不是任何主體的幻念與迷夢。」^②

張春申神父提出同樣的問題：「有與無相對，有是最為尋常的經驗，因此對我說來，有表達信仰非常自然。」^③也就是說在基督徒神學中，「無」和「無我」的位置是不確定的。

本文的目的並不在於分析佛教無我觀念的多義性，而在審視「無我」思想的批判方式來解釋有關「位格」的新約道理。筆者先略述西方哲學的「自我」與「位格」基本概念，為的是跟無我觀念作比較。這樣的比較，能幫助我們多了解一些有關「我」與「無我」以基督的位格為主的新約道理。

I、西方哲學的「自我」觀念

一般來說，「自我」(ego或self)代表個人對自己的一切觀念。從聖奧古斯丁到笛卡兒的「我思故我在」可說是西方思想的根源。自我意識(self-consciousness)是知識的基本條件。西方哲學、倫理學與知識論的基礎就是自我的實體性。很多哲學家認為人的自我是絕對的，位格(person)的本質特性是精神的自我意識及相應的自我設計能力。所謂的位格是按一個「設計」建立的，這就是一個現代哲學(特別是存在哲學, existential philosophy)的特點。例如，根據馬賽爾(Gabriel Marcel)的說法，人是主體(subject)而非客體，他必須透過主體位際的溝通和分享才能實現自己。人必須忠於自己的承諾，並寄望於無限的「你」。也就是說，研究「自我」的現代哲學抱負，是建立在「我」與「你」之間的溝通基礎上。加上，現代的「存在哲學」強調個人的自由抉擇是絕對的；因為人唯有在抉擇時才會承受自己的存有，真正屬於他自己而成為「存在」，他就是完全地實現了他的位格性。對位格主義(personalism)來講，位格之高於其他一切事物，在於他能自由地抉擇自己的路徑。位格主義的根源在於基督徒信仰：從思想史的觀點而言，基督宗教之堅決肯定人的精神性與靈魂不死，替位格不可侵犯的尊嚴建立了基礎。

雖然如此，西方的一部分思想認為，自我，基本上與一個更大

的整體密不可分，且認為自我是屬於「大我」的一部分，不論我們是如何定義這樣的「大我」④。可是在思想形成過程中，大多數哲學家仍以自我為中心，且認為研究自我是倫理學，心理學與現象學的必要基礎。例如，依據馬斯洛（A. Maslow）看法，存在心理學（existential psychology）強調「自我身分的觀念，和自我身分的經驗，而所謂自我身分，是就其為人性以及和人性有關之任何哲學，或科學的主要條件而言的。」⑤我們也應該注意到，以自我為中心的哲學傳統是「人權」思想的根源，同時也在現代社會產生了「實現自我」的趨勢，所以，「自我」，雖然在西方國家中也受到了不少批判，但還算是思想與生活經驗的最基本觀念。

II、「無我」為「法本」

「無我」是佛教的「三印法」之一⑥。「無我」一方面為「人空」，乃是人沒有常恆自在的主體；另一方面為「法空」，認為一切都由種種因緣和合而生，不斷變遷。按金剛經，一切事物空幻不實，「實相者則是非相」。也就是說，「無我」和「無相」觀念有很密切的關係。

佛陀處中道所說「有業報而無作者」之無我法門是佛法的心要。可是甚至對佛教徒來說，無我觀念不易接受：就生活經驗而言，人都具有見物，聞聲，覺苦樂等等經驗；如果「無我」，那麼到底誰還能見聞覺知？誰還能立志改惡遷善？為克服這樣的困擾，聖嚴法師答說，從自我到無我，和信心態度的建立很有關係：「大信心和其他的條件一樣，與我所形容的從小我到大我，最終到無我的境界，有很深的關聯。大信心開始於對個人的信心——首先你要肯定那個狹窄的小我感覺，究竟誰是那個需要有信心的人？是我，是我需要信心。所以你一定先掌握那個狹窄的小我觀，你必需以一

種清晰、堅固的方式去知道這個我，同時確信你，可以修行。」⑦
 聖嚴法師也說明：「你們應該明白為什麼我們必須從原有的小我開始修行，而不可以好高騖遠，因為它是你到達無我境界的車乘。」

⑧

換言之，假如一個人不了解「自我」層次，也就無法了解「無我」的最後真義⑨。自我的層次包括三種：「自私」的自我乃是一個人、一個團體、一個國家的「小我」，為自利努力而不明白他人或生靈萬物，他們也有權力生存。「大我」就是對一切人施以平等的待遇，平等的關懷的根源。最後，實相的自我就是「無相」。「無相」是因為「無常」，是因為有時間上的變動及空間上的轉換：「就佛法而言，實相即空相，空相即無相。以空為自我：即是放棄自私的、自利的，以自我為中心或以功利主義為出發點的種種觀念執著，這才是實相，才叫無相，才是解脫。」⑩

金剛經云「無我，無人，無眾生，無壽」，都是同樣的看法，目的也都一樣：使個人領悟「有業報而無作者」這個道理來化解自我。金剛經云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」又云：「應無所往而生其心。」會化解其「自我」而「無所往」的人也會「生其心」。「無我」乃是同時覺悟的過程與結果。印順法師有這樣的闡述：「佛說無我有兩方面：(一)眾生執我，所以自私；無我是化私為公（利他為前提）的道德根本要則。(二)眾生執我，我所見，所以惑於真理，流轉生死；得無我見就可以打破惑、業纏縛而得解脫。所以，無我又是離繫得解（自利為歸宿）的根本原則。」⑪「無我」與「空」的關係此處不再贅述，僅提出下列一段經文：「色者無常；其無常者即是苦也；苦者無我；無我者空，以空、無我、彼空、如是智者之所觀也。痛、想、行、識亦復無常、苦、空、無我；其實空者彼無、我空。如是智者之所學也。」

」¹²「空」是透過「無我」的觀念而被了解¹³。大乘義章一曰「空與無我眼目異名」，無量壽經下曰「通達諸法性。一切空無我。」¹⁴但是，我們應該注意到，在佛教中「空」非「虛無」，而是事物之虛幻不實，沒有質的正常性和獨立實體，故「人我」為「空」。

總括而論，不能說佛教否定自我的存在，而應說它所否定的乃是一個獨立、自足而自主的自我的幻想。我們還能問：如果「無我」概念如上，在悟境中，自我可否存在？關於此點，佛教各派的說法不一。按聖嚴法師，「要找你的真我，你必須失去你的自我」¹⁵，然而他也說「我不存在，你更不能做任何事情，被除去的，只是私我……在真理中，即是消滅了對自我的執著。因此你不應該以為我不存在於悟境，悟境的我之存在，即代表了一切。在佛教裡，我們常說悟境是無我的，因為我們沒有更好的字眼來表達它。」¹⁶

無可諱言，一些佛教宗派是不會接受這樣的「真我」觀念¹⁷。可是就我們而言，最重要的是，我們現在能多了解「無我」對「自我」概念的批判價值。根據我們的了解，而且不管各個佛教宗派之間的差異性，批判價值是雙重的：(一)「無我」的觀念可以驅散「自我」的幻想，後者以為可以客觀的體驗世界及本身的存在，然而「自我」本身卻是偶然的且瞬息即逝。(二)「無我」與「大我」的觀念，在「無我」觀念顯示出與「自我」的瞬息即逝特性的主動承諾之下，可以合而為一。現在，研究道家思想能幫助我們深入這樣的批判。

III、「無我」與道家思想

佛教進入中國以前，在老莊思想中已經可見一種「無我」觀

念。莊子齊物論曾引用一篇年代稍早的古文：「故曰至人無己。神人無功。聖人無名。」莊子第二章裡也可發現「吾喪我」的基本道理：「今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟，而未聞地籟，汝聞地籟，而未聞天籟夫！」。徐小躍的評論如下：「莊子把入之所以執滯於物的原因歸咎於人的執滯於己，即執滯於有形的軀體和有成見成心的假我、小我，因此，他要通過吾喪我的忘己方法來做到無情無心而至無物，從而最終從內外雙方否定執滯，使真我、大我顯現，達到與無限的宇宙和本然的道天合而為一的目的。」^⑮

道家思想跟佛教一樣：一方面，若不重視「我」的實現，則無法進入「吾喪我」的過程：「天下之不在於彼，而在於我。不在於我，而在於我身。身得則萬物備矣。」（淮南子第一章）另一方面，「我」是不能存在的；「指窮於為薪火傳也，不知其盡也。」（莊子，養生主）淮南子又云：「我尚何存……不知天下之已我備其物與，且惟我而物無不備者乎。」（淮南子，第七章）「我」雖然是必經生死過程，但是莊子天道云：「而心未嘗死乎」，淮南子第七章又云：「而神未嘗死乎」。不知死不知生乃是「吾」。顏成子游對東郭子綦說：「自吾聞子之言，一年而野。二年而從。三年而通。四年而物。五年而來。六年而鬼入。七年而天成。八年而不知死不知生。九年而大妙。」（莊子寓言）這就是「吾喪我」，也就是「無我」的過程：在喪我過程中，為的是最後進入「大妙」，「吾」會超越「鬼」和「天」（亦即陰和陽），也會超越死與生。老子第一章云「常無欲以觀其妙」已經表達同樣的道理。

所以，在道家思想中，「真人」也是「無所往」的：「虛無者至之所居也……所謂真人者，性合于道也。固有而若無，實而若虛。」（淮南子第七章）當然，道家與佛教之間，「無」這個觀念不完全一樣。簡而言之，佛教的重點在於「無我」，而道家的關鍵

在於「無為」。但是「無為」狀態也在認為我的行動是不屬於我自己，在認為「我」非我的事業的所有者：「功遂身退天之道」（老子第九章）所以，不論談「無我」或「無為」，「少私寡欲」（老子第十九章）是「無」思想不變的道理。「少私寡欲」態度使人了解「反者道之動」為靈修經驗的原則，而只有了解「反者道之動」的人能洞察「有生於無」的奧秘（見老子第四十章）。

IV、在新約中的「自我」與「無我」的弔詭性

新約的「自我」與「無我」觀念如何？我們直接地說，在新約裡無法找到這樣的「觀念」，因為新約不闡述哲學思想，而是宣布基督的聖死與復活對人類的意義。所以，我們應該開始研究的，不是一些抽象概念而是新約所表達的對「我」的基本生活態度。在福音中，「我」的現實價值顯而易見：應該拯救的，就是「我」，就是我的肉體。「若你的右手使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉，因為喪失你一個肢體，比你全身投入地獄裡，為你更好。」（瑪五30）「我」的肉體，「我」的靈魂，全面的「我」比所有的東西更有價值：「人縱然賺得了全世界，卻賠上了自己的靈魂，為他有什麼益處？」（瑪十六36）不但「我」對我自己很有價值，而且「我」的存在與現實對天父更有價值：「兩隻麻雀不是賣一個銅錢嗎？但若沒有你們天父的許可，牠們中連一隻也不會掉在地上。就是你們的頭髮，也都一一數過了。所以，你們不要害怕；你們比許多麻雀還貴重呢！」（瑪十29~30）

好像福音的教學方法如此：應該先重視我自己，來真正地進入耶穌話語中的基本弔詭性：「誰獲得自己的性命，必要喪失性命；誰為我的緣故，喪失了自己的性命，必要獲得性命。」（瑪十39）（見道德經第四十二章：「物或損之而益，或益之而損」。）

這就是福音的恆常道理。我們下面要談耶穌「為我的緣故」的含意，可是第一個問題：「喪失自己的性命」和「無我，吾喪我」的過程是否類似，是否有同樣的意義？在福音中有三個比喻可以幫助我們明瞭基督徒的「無我」或「吾喪我」過程：

第一個比喻為「奴僕」

為告訴門徒態度應如何，耶穌經常引用「奴僕」的比喻。他對自己說：「我在你們中間卻像是服事人的。」（路二十二27）也對他的門徒說：「既做完吩咐你們的一切，仍然要說：我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事。」（路十七10）又云：「誰若願意在你們中為首，就當作你們的奴僕。」（瑪二十27）奴僕到底是沒有自我的人，且應按主人的意願做事。

第二個比喻為「兒童」

「誰若不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去。」（谷十15）兒童比喻尤其豐富，所以，在許多意思中，可見「回復兒童」這個道理有放棄自己的習慣與地位、放棄獨立的自我的意思。所以，「回復兒童」也就是進入「無我」。道德經裡，所謂的「復歸於嬰兒……復歸於無極」是一樣的意思。（老子第二十八章；也見第十、第四十九章）

第三個比喻為「麥子」

「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了纔結出許多子粒來。」（若十二24）落在地裡的一粒麥子乃是很有力量的「亡我」過程的一個比喻。為表達天國的發展，耶穌最喜歡引用的象徵是種子，然而種子是無法保有它自我的東西。

所以，奴僕、兒童和麥粒的三個比喻描寫一種「喪我」，一種「無我」過程：欲入天國的人應放棄他的利益，放棄他的地位和自覺，也應放棄自己的存在。

在福音中也能找到「有業報而無作者」的道理。我們已經引述「無用的僕人」的比喻：僕人一定會受到獎勵或懲罰（佛教所謂的業報），但是他的行動不屬於他。可以說，僕人不能稱他是其行動的「作者」，這就是福音一貫的道理：「當你施捨時，不要叫你左手知道你右手所行的。」（瑪六3）更重要的是，「有業報而無作者」乃是耶穌自己的心態：「住在我內的父，做他自己的事業。」（若十四10）耶穌在十字架上是否為救恩的「作者」？若他是所謂「作者」的話，我們應強調的是，他的動作是按「無為」狀態而來的。也就是說，我們現在要面對的問題為：可否確定耶穌的位格是按「無我」而來？

V、基督的「無我」

表面上，談一個人的「無我」是矛盾的。但是「基督」與「無我」的認同到底是神學的傳統主題。耶穌基督的統合（identity）在於「空虛自己」（kenosis），在於進入無我的狀態。「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命致死，且死在十字架上。」（斐二6~8）我們應該注意到的是，「空虛自己」，除了「謙下」或「自卑」的意思之外，還有更深的意義：因為耶穌的聖死啓示天主的真形體，我們可以說天主的形體包括「空虛」，天主型態裡有「無」。三位一體的教義就有這個意思：天主是不會保有祂「自我」的一個天主，祂是完全捨其命、又從其奉獻中再生的一個天主。耶穌云「我捨掉我的生命，為再取回它來」（若十17），他這樣描寫天主的生命動力。也就是說：耶穌與天父的關係形成耶穌的認同，他在他的生活中發現這個奧祕，就完全地超越他個人的自我來參與天主的「無我」。這

就是聖若望福音的主題：「你不信我在父內，父在我內嗎？我對你們說的話，不是憑我自己講的；而是住在我內的父，做他自己的事業。」（若十四10）在若望福音中，最能表達耶穌「無我」的一個比喻是「門」：「我就是門，誰若經過我進來，必得安全；可以進，可以出……」（若十9）「門」是一個空間，亦是「自我」的強烈表徵。最能表達耶穌「無我」的是飲食的聖事，因為餅是可以分開的，也是應該被完全消費的一個東西，所以餅能變成「無相」、「無常」和「無我」的象徵。此外，餅也表達我們所謂的「自我與無我弔詭性」，因為餅乃人賴以生存的食糧。餅的象徵跟麥粒一樣，讓我們了解到犧牲其生活的人才能夠結出許多子粒來。

VI、「無我」與復活

有人認為，耶穌的聖死顯示了耶穌位格的「無我」，但復活的基督已經超越了「無我」狀態。對上述觀點，筆者看法不同：基督的復活狀態是根據「無我」觀察而出來的。有關「復活」與「無我」觀念之間的關係，我們先聽聽Lynn de Silva的意見：「在基督的自我空虛裡，自我的痕跡全被煙沒……基督否定了自我，然而並不失去自我。降生以後由於祂和有限的存在相認同，祂否定了自我；但因祂同時又和無限者（神）相認同，祂並未失去自我。基督之向雙方認同，構成了有限者與無限者之間的關係。這個關係的獨特之處，係在於它仍是無條件認同有限者與無限者。這就是基督自我空虛的原理。這個原理和佛教空的理論有相近之處。」¹⁹因為如此，基督的光榮也顯示天主的「無我」的實體。

前文已經引用了斐理伯書第二章來解釋耶穌的「空虛自己」過程。我們現在要研究斐理伯書如何描寫基督的光榮：「為此，天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上

天，地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」（斐二9~11）望文生義，這段文章好像告訴我們復活的基督已經超越了「無我」狀態，進入天父的光榮。然而，基督得到的名字是新名字，是「超越其他的名字」的，也就是說，主（Kyrios）這個名字現在不代表個人的自我，而是表現救恩的力量。道德經第一章云「名可名，非常名」。復活以後，主（Kyrios）乃是超越一個自我的名字之「常名」。分析耶穌受洗，使我們更加了解在復活狀態中的基督位格為何：耶穌受洗的故事是按聖詠第二首寫的。本聖詠云「你是我的兒子，我今日生了你。」「今日」這兩個字很重要：表示聖父不斷賜予聖子新生命；因為聖子存在的本質是不斷的從聖父得到生命，所以祂不是「自主」的，祂沒有自我；同樣的，因為聖父存在的本質是為聖子不斷的付出祂自己，所以祂不是「自足」的，祂也沒有自我。「沒有自我的位格」的關係可以稱做單純交換，而「單純交換」也可以稱為「聖神」。所以我們現在能說：天主的「無我」乃謂聖神。

VI、信友的「無我」經驗

在我們所處的階段，是否能夠釐清基督宗教的「無我」與佛道的「無我」之間的相異點？這或許是沒有必要的。首先，因為佛教宗派內的差異極大，所以無法做出大概的分析。接著，因為像「無我」這樣的用語不屬於傳統基督宗教的字彙，所以我們有可能混淆不清。最後，因為清點出基督宗教及佛教的「無我」之間的差異，會將我們帶領至前述兩個宗教信仰的系統中，然而大家知道這兩個宗教是極其不同的！此外，我們無意將「無我」的觀念定義成一種固定的想法。我們比較有興趣的是它所提出的靈修途徑。最後一個

引人注意的問題是：信友的靈修經驗是怎樣的由無我的覺醒來決定？

信友的歸化過程從「無常」經驗開始：「你命世人們仍歸灰塵，說：『歸來，亞當的子孫們！』因為千年在你的眼前，好像是剛過去的昨天。」（詠九十三~4）此外，信友發現，他不但無法控制他的生命，而且無法控制他的行動：「我不明白我作的是什麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作……實際上，作那事的已不是我，而是在我內的罪惡。我也知道，善不在我內，即不在我的肉性內，因為我有心行善，但實際上卻不能行善。」（羅七15~18）因為如此，「沒有一人行善，實在沒有一個。」（詠十四3，也見羅三10）信友發現，他應放棄他的「自我」才能跟基督一起進入「空虛自己」的救恩經驗。也就是說，受洗的人參與耶穌的「無我」。「你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了。」（哥三3）放棄了他「自我」來「穿上基督」（迦三27）的信友於是說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內。」（迦二20）可見參與基督的聖死的人也已經參與他的復活，而參與基督復活的人則能不斷深入「無我」之經驗：「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督；不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一個。」（迦三27~28）參與基督復活的信友也知道，他和基督獲得重生：「你們原已脫去了舊人和他的作為，且穿上了新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的；在這一點上，已沒有希臘人或猶太人……奴隸、自由人的分別，而只有一切並在一內內的基督。」（哥三10~11）

「誰獲得自己的性命，必要喪失性命；誰為我的緣故，喪失了

自己的性命，必要獲得性命。」（瑪十39）「為我的緣故」這五個字的意思不在於「放棄自我」按另一個意願行動，而在於繼續死而復活的基督之「無我」經驗。

結論

本文的題目包羅萬象，惟恐掛一漏萬。雖然如此，筆者希望現在我們比較明瞭「無我」觀念對神學的關連性與貢獻。最後，筆者要提出另外一個問題：我們上面引用了「沒有自我的位格」之說法。從傳統哲學來看，這種說法是互相矛盾的。但是我們已經強調了，憑藉現代哲學，「位格」之本體乃位格的「設計能力」，位格是根據一個「設計」建立的，位格不在於一個固定的實體，而在於一個不斷創造的將來。從這樣的看法來說，佛教與道家的「無常」道理和基督教對「位格」的著重點也許能匯成：在建立自己的過程中，「位格」應該先經過「無我」經驗，放棄獨立和自足的幻想來開發一個自我能力外的設計力量。深入無我的經驗乃是建立位格必需的過程之一。換言之，惟有進入這樣的改造過程的人，才能領悟天主帶給人類的恩賜。最後，在進入「無我」過程中，信友也將相信「終極」的啓示能完成我們的改造：「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道；一旦顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣。」（若壹三2）

註釋

- ① 見楊郁文，〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》，第二期，中民七十七年十月，頁1~63。
- ② 《神學論集，第十五期》，1973春，頁123。
- ③ 《神學論集，第九八期》，1993冬，頁595。

- ④ Jacques Mariain, 《西洋道德哲學》, 明文出版社, 台北, 中民八十八年, 頁249。
- ⑤ 馬斯洛, 《自我實現與人格成熟》, 光啓出版社, 1988, 頁11。
- ⑥ 「一切行無常待謂初法本……一切行苦待謂第二法本……一切法無我此第三法本。」, 《大藏經, 第二冊》, 中民四十四年, 頁668下。「一切行無我待謂三法」同, 頁749上。
- ⑦ 《佛心衆生心》, 東方出版社, 1989, 頁3~4。
- ⑧ 《佛心衆生心》, 頁18。
- ⑨ 阿含部裡常常研究「我」到底是誰這個問題。例如可見: 「有人言受非我我是受。或有言受非我我非授受法是我。或有言受非我我非受受法非我但礙是我。」《大藏經, 一》, 61下。
- ⑩ 聖嚴法師, 《福慧自在》, 皇冠叢書, 1994, 頁56。
- ⑪ 《妙雲集》, 中, 〈性空學探源〉頁111。
- ⑫ 《大藏經, 二》, 745下。
- ⑬ 見楊郁文, 〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉頁34。
- ⑭ 見丁福保《佛學大辭典》, 頁1277下。
- ⑮ 《佛心衆生心》, 東方出版社, 1989, 頁17。
- ⑯ 見〈訪李安德教授談超個人心理學〉, 《法光》, 中民八十二九月十日, 頁4。
- ⑰ 在佛教歷史上, 有關「真我」的辯論很強烈。可見Joaquin Perez-Reimon, *Self and No-self in Early Buddhism*, The Hague, Mouton, 1980: "(in early buddhism), nowhere is the reality of the self absolutely and explicitly denied……The nature of the true self is never made the subject of the discourse." (p.301) Masumi Shimuzu, *Das Selbst im Mahayana-Buddhismus in Japanischer Sicht und die Person im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden, E.J. Brill, 1981: "Das 'Wahre Selbst' liegt darin, dass die absolute Negation mit der absoluten Bejahung gleichzusetzen ist, oder dass 'absolute Nichts' mit dem 'erfüllten

Sein' identisch ist." (p.134) 也見Steven Collins, *Selfless Persons, Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge U.P., 1982。

- ⑱ 徐小躍, 《禪與老莊》, 揚智出版社, 台北, 1994, 頁321。
- ⑲ Cynn de Silva〈在佛教思想背景中重行思考基督神學〉, 《神學論集, 43期》, 1980年春, 頁63~64。亦見Cynn de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo, The Study centre for Religion and Society, 1975。

(上接376頁)

廿六日接受女受害人的上訴，把宋的刑期減半。宋在面對判刑時十分平靜。反倒是他的親人在聽到大幅減刑後，高興得大哭起來。宋太太在庭外激動地說，很多謝女事主的原諒，女事主在原諒被告之餘，還希望被告重新做人，不斷寫信至獄中的被告，鼓勵及開解他，勸他不要自暴自棄，女事主就如丈夫的再生父母。至於刑期減至七年，宋太太則回應了一句：「感謝主！」她說，七年刑期是可以接受，因丈夫是犯了錯，應該接受懲罰。被告的妹妹對兄長獲減刑期亦表示滿意。

《明報》對全案的始末作了精闢入微的評論：「很難想像一個為求財的被告，與一個被綁架的女受害人，最後如何變成一對主內弟兄姐妹……很難想像窮途末路的被告與已為人母的受害人，只在案中相遇了一個多小時，受害人便已決定要負起向被告傳福音的使命。在案發時被勒索之餘不忘『講耶穌』，事後又多次寫信到獄中鼓勵被告，勇敢面對人生。被告最後亦不負受害人所望，在獄中成為虔誠的基督徒，改變人生觀。二人在綁架案發生前素未謀面，但誰也想不到，受害人最後會成了被告的恩人，成功幫被告上訴得直。難怪被告的一總親人對女事主感激得無言以對，被告的妻子更以『再世父母』、『拾回被告一命』來形容女事主的恩情。」

當我讀到上則新聞時，我立刻想到初期教會傳教的情形：那時沒有很長的慕道時間，傳教但靠「精誠」、「新穎」、「出奇」來搏得人心。試觀使徒行傳記載斐理伯與埃提約比亞的太監（八章）、保羅與斐理伯的獄吏（十六章）是最佳的例子。這正是所謂「出奇制勝」或「精誠所至，金石為開」了。

(採自益世評論147期1995年9月1日)

女性神學與靈修的中心課題

徐可之編譯

(耶穌會神父，初學導師)

小引

七十年代初期到神學院幫忙上課時，看到不少女性在讀神學，曾開玩笑地「認真」說：我們需要發展出一套「巾幗神學」！沒想到二十多年後（1994年冬）卻受到台灣女修會會長聯合會的「邀請」，要為「婦女年」寫一篇有關女性神學和靈修的文章。對此題材筆者所知有限，而久居「山中」又不易摸到參考資料，深感力不從心。正好不久前「教友生活」上已連續刊出了譚璧輝女士的譯作，「在亞太背景中的女性神學」（見「教友生活」1995年1月8日、22日，2月19日三期），其中對婦女解放運動、女性神學等都有相當精簡的說明與介紹，可說最吃力的工作已經完成（讓我們在此先向璧輝女士深致謝忱！她目前正忙著輔大宗研所的讀書與論文，而在如此辛苦忙碌中，還能譯出那麼難譯的文章，這不就是活生生的「女性光輝」，令人衷心起敬起愛）。筆者在此拙文中就利用已有的精簡介紹，特別選出兩點來作進一步的探討和說明。所用的資料也正是譚文中所指出的兩本書中的一本，就是聖母無玷聖心婢女會的施乃得修女所著的《無可修補》（Beyond Patching, by Sandra

Schneiders, IHM, Paulist Press, 1991)。全文分兩部分，綱要如下：

一、女性神學的中心課題

- (一)徹底改換對經書的傳統解釋
- (二)經書為「天主之言」的真正意義
- (三)對經書的真正內在了解

二、女性靈修的中心課題

- (一)靈修是整體生命的統合體驗
- (二)天主教會中的女性主義靈修
- (三)女性靈修的未來

一、女性神學的中心課題

(一)徹底改換對經書的傳統解釋

天主教會中的女性神學家與聖經學者，肯定經書與傳承為基督信仰的生活泉源和依據，但她所要問的是：如果教會對經書的傳統解釋，使人有意無意地認為，「女性天生就低於男性」是來自天主的啓示，所以「女性役於男性」（為男性所役使）是「天造」地設，理所當然的事；那這樣一個創造「差別待遇——重男輕女」的天主，又怎能藉著基督使所有的人（不分性別、種族、文化等），都成為祂的寶貴子女？施乃得修女對此有相當強烈的表達：「女性聖經學者的研究工作，在過去二十多年中有了很大的進展與收穫，這使她們幾乎已無法再佯裝不知不問，無視於事實真相：就是教會在 its 其長久傳統中，一向以聖經的權威來「名正言順」地壓迫女性（to justify the oppression of women），即在家庭、社會、以及教會中的壓迫女性，是完全依據其對經書的錯誤了解，而沒有其他理由可言。毫無疑問，在教會歷史中確有「仇視女性」的誤解

經書 (mysogynist interpretations of scripture)。無可否認的是，經文本身不僅是「男性中心」(androcentric)，即以男人為中心來傳述實現男性目標的男性經驗，而將女人丟置於救恩史的邊緣；而且這些經文的預設前提都是出自父權主義，每次更明文規定，有時也有深度的性別歧視，反對女性。所以經書中的「天主語言」和圖像，絕大部分都是在表達男性，而當官方教會拿出聖經來「名正言順」地排斥女性時，他們已不需要再去「考證」經文的真正意涵或利用有問題的解經方法。換句話說，問題就是經文的本身——經文本身就有問題（見《無可修補》，第38頁）。

面對如此男性中心的經書，女性運動神學家與聖經學者認為，我們已不能再用傳統的歷史批判方式，來探討「聖經中對女性有何說法」（因為都是男性中心的說法），而是要解讀經書為「天主之言」的真正意義，並將如此解讀後的「天主之言」運用在今天的基督徒團體和生活上。所以要建立真正的女性神學，就必須從這信仰之「根」開始，就是徹底改換對經書的傳統解釋。

（二）經書為「天主之言」的真正意義

為能正確地了解經書，施乃得修女指出應避免兩種極端：一是過分自由主義，一是極端保守主義。前者視經書與其他書籍毫無區別，其中沒有任何「神聖」因素，一切內容都應依據理性和學術標準來判別審定。後者是將經書中的一切都看作「天主之言」（天主的話），必須照字面去了解，並以此而生活。除此之外，一般聖經學者都肯定聖經為「天主之言」，但其真正意義又是什麼呢？施修女以相當長的篇幅，說明如何應以「隱喻」（metaphor）的方式來了解經書為「天主之言」的真正意義。

何謂隱喻？比如「個人主義是我們社會的毒癌」，就是一個隱喻的說法。因為就字面說，個人主義「不是」一種生理的病症，所

以不能用開刀割除或化學治療來醫治。但是這說法卻能引發對「個人主義危害社會」的強烈感受：不只使理智深刻了解個人主義四處蔓延的猖獗可怕，更能激起情緒方面的恐懼、厭惡，以及要盡快予以治療的迫切感。所以隱喻常有其字面上的「不是」，和其象徵所激發起的「是」；在這是與不是的張力中，正是隱喻的妙用和力量。但是我們也會取消此張力中的某一面，比如取消其「是」的一面，我們便可以說：「個人主義」既非生理病症，「社會」也不是像我們身體那樣的有機體，所以沒有什麼值得擔心恐懼的。或是取消其「不是」的一面，因而將隱喻字面化，隱喻也就失去其表達能力而成爲死的了（比如桌椅的「腿」，本是隱喻性的象徵表達，但現在這腿字，已被解釋爲桌椅的支柱了）。

此外隱喻中也有一些被稱爲「根」本隱喻(*root metaphors*)，它們會吸收多方面的語言表達，因而能產生或組成其他相關的隱喻。比如教會被稱爲「基督奧體」，福音中所說的「天國」等，都是這樣的根本隱喻。「天主的話」也是如此。一方面它能引發「感受得到」的意義，但同時又不是其字面的表達。在如此了解中，我們兼顧其「是與不是」的兩方面。若不然，那就淪爲前面所說的兩種極端：或是取消其「是」的一面，因而將一切與天主有關的神聖因素一筆勾消，只視之爲一般「人的話」（就如過分自由主義的聖經學者所採取的立場一樣）；或是取消其「不是」的一面，而以字面來了解天主的話，那顯然又與事實不符（聖經學者都已揚棄此種「字面」的釋經學）。

這可使我們看出，「天主的話」一方面「是」在表達天主的自我啓示，但其字面又無法表達——所以「不是」完整無缺地在表達啓示。因爲自我啓示首先是一種自我給與，是在分享、通傳自己的「自我本體」。可是在我們現世生命的體驗中，「自我本體」最後

是無法通傳分享的。尤其是以語言文字所表達的位際體驗，只是、而且也只能是象徵性的，因為我們的語言文字，其本身就是一些象徵和符號，對無形的事物是無法「具體」表達的。所以透過語言文字來通傳、分享位際間的體驗，一方面是我們此生能用的唯一方法，但這樣的表達同時也必然有其「不完備、不清澈」的地方（inadequate and ambigulous）。天主的啓示也正是如此，它必然是象徵性的（因為是透過我們的語言文字），所以也是不完備、不清澈的。因為無限的天主本體，不可能用文字來「完備而清澈」地表達，所以這樣的表達也就需要不斷的解釋和說明。

對基督信仰來說，最重要和「空前絕後」的天主啓示，並不是經書，而是耶穌基督、降生「成人的天主之言」。但是不知不覺中，人們很容易把經文本身看作是天主的啓示。為能對啓示有確切的了解，我們必須先看清楚啓示本身與經文之間的關係和不同。毫無疑問，福音在為我們作證：納匝肋人耶穌在以色列的文化歷史中，誕生成長，受苦死亡，死而復活。可是這「作證」是透過語言文字和生活傳承，對「基督生活」本身來說，這作證至少有「雙重」之隔（two removes from the reality）。第一是證人對其所見所聞的「個人經驗與感受」，再者就是「重述」對這些事件的經驗感受而寫下來的「記錄」。眾人為同一事件「作證」，其中常會有大小出入與不同。這是人性的有限所必然帶有的結果，所以我們在引用這種「作證」時，就必須利用一切方法先認明證人本身的能力和其可靠性，然後再用心查驗其「作證記錄」中的缺點與不完備之處。

經過如此分析說明後，施修女結論說：由此可見，「天主的話」是用來表示對天主一切啓示的一種隱喻說法，尤其是在基督身上所表達的啓示。經書是人對天主啓示有所體驗後的「作證記錄」，

所以是人對天主的「自我通傳」的有限「作證」，不僅是非常有限，而且也有當事人的主見與偏差。經書不是天主的啓示，也不包含天主的啓示(註)。經書是蒙受特恩之人 (privileged subjects) 對天主啓示有所體驗後的「語言表達」(verbal expression)，必然是不完備的，甚至有時也是錯誤的。換句話說，有限的並不是天主，而是我們「體驗天主」的模式 (modes)，以及用來表達這體驗的模式。所以經書的一字一句都是人的語言，是人對其「天主體驗」的語言表達。隱喻式地可說是「天主的話」，因為人在此所談的主題對象，和藉以表達此「天主體驗」的能力，都與天主有關。但並不因此，經書的字句就變成「天主的言論」(divine speech)，也不因此而被賦有天主的「不能舛錯」(inerrancy of divinity)——(見《無可修補》，第52頁)。

(二)對經書的真正內在了解

現代聖經學者已逐漸採用「語言與文學」的釋經法，而不再一直從純歷史角度來追求經文的原始意義。此種方法視經文為「有結構的意義中介」，而不再視之為「語意的容器」。因為意義並非包含(容納)在經文裡，而是發生於經文與讀者相遇時所形成的「了解」。所以經文絕不能脫離讀者而完全獨立，除非只看其物質一面(紙墨本身)而不問意義。就如一篇樂章，其本身並非音樂，而只是有組成音樂的可能，需待樂師彈奏才能實際成為音樂。同樣，經文並不包含意義，而是提供有組成意義的可能，且待內行讀者來使之實現。由於讀者不同，其感受與詮釋也自會有所差異。為查驗這些解釋是否正確可靠，那就必須發展出一些準則，由學者專家和信友團體在其實際應用中，來判別正誤，決定取捨。當然經文是在「引導」詮釋，但不能說只有某一種解釋是唯一而正確的；更不能說此一正確解釋是空前絕後，永遠不會再有新解出現。此種「空前絕

後」的解釋不僅是不可能，而且也不符合人性願望（參閱《無可修補》，56~57頁）。

尋求經文的意義不能只局限於作者的原意，還應將古老經文與現代讀者之間的差距連接起來。這樣的了解會使人與經文發生共鳴，使讀者因此而進入經文的「另一世界」（in a different world），並且多多少少也會改變自己而成爲一個「不同的人」（a different person）。當然此種改變能有正負兩面。但我們的問題是，一位女性進入如此的釋經過程中，她必然會別有洞天，置身於另一世界，而這會束縛她、貶抑她？還是經文會給她帶來自我超越的蛻變，使她走向解放與自由？

經書的著作可說有前後兩個方向，一是其過去的世界，另一是其所指向的未來。透過經文之窗，釋經學者可「看」到經文中的當時歷史情況，作者的自身體驗，以及其同時代的人文事物等。但同時這窗口也開向未來，並邀請讀者去展望在這未來世界中的各種可能。比如透過新約，聖經學者可看出初期教會對婦女所懷有的心態，婦女在當時信友團體中的角色，保祿與若望的生活傳承與教會情況等。面對未來，新約所展望的是一個「萬邦手足情深」的大同世界和新天新地。在此信仰團體中，人人都是基督的兄弟姐妹（a discipleship of equals）。團體的組織架構自然是以基督的逾越奧跡爲中心，生活取向是分享基督以死亡復活所帶來的平安喜樂，並懷著圓滿的希望而走向永遠生命的根源。換句話說，新約經文的主要目標，並不是要我們在現代環境中來重建初期教會的世界，而是要我們將此信仰的「門徒體驗」（experience of discipleship），一如當時基督所傳下的，帶給今天的讀者以及未來的世代。所以問題已不只是在保祿那時的教會團體中，婦女有何角色；而更要問的是，在基督信仰的門徒體驗中，女性應該有怎樣的角色。正是因爲

今天的女性在其「門徒體驗」中，使她們深深意識到，官方教會以天主之名所加諸她們的不平等待遇，完全違反基督的心願，因為祂要跟隨祂的人，都成為自由平等的天主子女。

由上所述可清楚看出，經書更是生活見證，而非啓示的固定條文；經文是意義中介，而非語意容器；釋經更是以內在的轉化來面向基督信仰所展開的自由平等，而不是只去發掘歷史資料與原始意涵。這樣去了解經書，為女性運動來說，可有希望能達到真正的解放，雖然這些都仍在努力中。如果我們視經書為生活見證，尤其是福音新約為基督所作的見證，即使當事人享有天主計劃中的特恩，也必然受到其歷史文化，以及其個人背景與主觀見解的局限；他們對基督的體驗，和以語言文字而為此體驗所作的見證，自必有其主見的偏差，甚或失誤；所以我們不能把經文看得太單純；接受其一字一句，都「正是」天主的啓示。另一方面，依照上面所解釋過的看法，我們相信經書是「天主的話」，也確有其傳達天主啓示的特殊角色與功能：就是能使我們藉此而與生活的天主有生命的交流與共融。當然這樣轉化式的內在了解經書並非易事，但下列幾點應可幫助在這方面的努力能順利進行並逐步深入下去。

(1)從經書的整體主要目標來了解經文。在此主要目標的光照下，可看出「解救被壓迫子民，使他們與上主共度盟約生活」，是經書整體的中心關懷。如果經書中有與此不合的其他因素，那就應依此「中心關懷」來批判；有時也當乾脆被判為有違天主啓示，不忠於盟約內涵。判定經書某些部分與「解放人的天主」不符、不配時，這並不是對天主的判斷，而是認定先人所傳下的信仰見證，並非「不能錯誤」，一如我們對啓示的了解與答覆，也會偏差錯誤一樣。

(2)肯定經文有其價值統序，就如系統神學中的「真理統序

」(hierarchy of truths)一樣。接受經書整體為天主啓示的基本見證，並不等於將其中一切枝節規定、甚或初期教會對逾越奧跡的教導規範，也都同樣視之為啓示見證。比如保祿宗徒認為「婦女在集會中應當緘默」(格前十四，34)，這為當時不論它有什麼價值或重要，為今天的團體禮儀來說，不讓女性信友表達她們的信仰恩賜，是完全錯誤而有違福音啓示的。但是保祿傳承中也有徹底的除舊更新，比如「外邦人不必遵守梅瑟法律」，即使今天的「女性晉鐸」成為事實，也遠不及當時的這番革新來得那麼徹底、重要。

(3)我們必須進入經文的「動力」中，就是以「對答方式」來了解經文。比如當保祿說「婦女在集會中應當緘默」，我們不是必須要假定他在答覆：「婦女在聚會中應如何行動才符合天主的旨意呢？」也許他是在答覆一些心情不好的男信友，而他們的問題是：「對這些熱鬧不停的女人，堅持要作一向是我們男人專利的事，我們該怎麼辦？」或是他們在問：「為使我們在聚會中更顯著重要，是否必須堅持女教友應緘默、服從等，一如外面社會(外教社會)所規定的一樣？」面對這些不同情況，經文要給的答覆當然也會很不一樣。此外以互動方式來了解經文，也包含如何來使用經文；不是視之為決斷性的問題答案，而是一種啓發性的引導，來幫助我們找出我們自己對問題的回應。

(4)對經文的內在了解，使我們能將今天所面臨的問題，帶到啓示「中心關懷」上來予以答覆。比如面對核子武器的威脅，我們無法去問「新約對此有何說法？」但我們可藉基督信仰體驗來找出對核武的應有看法和立場，就如初期教會團體如何面對外邦人並接納他們進入教會一樣。

(5)最後是在這些方式的努力中，我們已預先肯定基督徒團體不只是被動地承受啓示，而也是主動地去體驗啓示的生活意涵。經書

為啓示作證，我們也以此作為我們基督信仰的準則，但同時也是我們為信仰作證的挑戰。有時我們必須判定經書中的某些「見證」是不完備、有偏差的，甚或違反福音精神；但對這樣的缺失、差誤，我們並不需要予以刪除或重寫，因為它們的存在，正可提醒我們不要再犯同樣的錯誤。總而言之，基督的福音不是要我們只是被動地順服，而是要我們在聖神的推動下，主動地深入其中而生活，體驗基督所帶來的，不分種族、性別，完全自由平等的生命共融。「如果你們固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」（若八31~32）。

二、女性靈修的中心課題

(一)靈修是整體生命的統合體驗

女性靈修首先是植根於其自身的生命體驗，並在此體驗中繼續發展，不斷深入、成長。她們以「講故事」的方式，彼此特別分享自身權力被剝奪和努力將之爭回的深痛經驗（experiences of disempowerment and of empowerment）。講故事是提高自我意識的好方法，同時也是使她們能獲得相互支持的活力泉源。她們大都被排拒於男性宗教政治之外，並一向被教育為「這些不是她們的事」，她們不必過問。藉著生活經驗的分享，她們清楚意識到這是她們應有的權力，不能視之為無關緊要。再者就是女性靈修所深切關懷的中心與重點：整體生命的統合。父權社會的宗教使多種事物被分割為二而形成對立，女性靈修要使之恢復完整而統合起來。其中最基本的整合就是身體與心靈。男性宗教社會將心靈精神視為高尚，身體肉軀視為卑下；在此分割的體系中，女性被排拒於精神領域之外（比如宗教、教育、政治、文化等），而被貶抑為屬於肉體的卑下族群。因此女性靈修就特別強調身、心的整合，並刻意重

視、稱揚女性的生育功能，因為這些生理部分與功能，常被男性宗教視為羞恥與不潔。在強調身體的美好與聖善中，女性靈修的第三個特徵也隨之而呈現出來，那就是深切關懷與大自然的和諧。女性學者在這方面有相當徹底的研究，並清楚指出，男性對大自然的控制佔有和暴力性的剝削利用，正是其對女性的同一行為模式的翻版與延伸。就如他們利用強暴女性來滿足自己的享樂，同樣他們也強暴自然生態來達成其役使利用的享樂慾望。女性主義學者深信，只有重視女性的靈修，當然也包括重視一切女性化的事物在內，比如大自然、貧苦殘障、老人、病患等，只有這樣的靈修才能有助於世界更新，使之成爲一個符合人性生活的世界。

第四個特徵就是女性靈修拒絕只以頭腦、理性、抽象方式，來接觸宗教，參與信仰。女性靈修強調禮儀表達，在禮儀中重視分享、有美感、與生活打成一片，彼此互通共融，開展生命喜樂；這同時也是對當前主要教會中的刻板禮儀方式，清楚而有意地予以排拒和擯棄：因為這些禮儀過分講道說教，僵硬冷清毫無熱情，強化男性聖統與控制。女性主義者更願組成共同參與的信仰團體，而非父權宗教的聖統組織架構，一味強調服從、劃一等。女性靈修的最後一個特徵，或許也是最重要的一個，就是從一開始她們就努力在個人成長蛻變、和一種有社會正義的政治結構之間，建立起密切的內在關聯。因為她們深深體驗到，除非社會的政治結構有所改變，她們的困難（受歧視、迫害等）就不會徹底解決；但要有社會性的徹底轉化，那就必須基於個人的轉化與蛻變。「相互關聯」（interconnectedness）可說是女性靈修的一個中心詞彙，她們尋求以各種方法來將父權社會中的一切二元分割，都重新予以整合起來：以雙贏的包容來代替靈魂—肉體、公共—私下、文明—自然、社會—一個人、你贏—我輸、或此—或彼、非內—即外等等到處可見的分

割與對立。女性靈修要使理性與情感合一，以交談代替強迫，以說服代替暴力；以相互合作為生活行動模式，而非競爭排擠；權力運用是為發展人的權力，而非為操縱控制；這一切不僅是為個人，也要使整個社會來如此運作。這就是女性靈修所投身要實現的理想目標：建立一個和諧共融的世界。

(二)天主教會中的女性主義靈修

目前在教會中，尤其是在北美和歐洲的一些國家裡，有不少很有靈修經驗的婦女，其中也有很多是修女或曾經在修會中生活過，她們正在推動女性靈修的積極發展，並以自己的生活言行，領頭向前邁進。她們都是相當成熟的人，積極參與教會多方面的革新工作，其中也有不少人是教區牧靈、禮儀、修會等重要組織的成員，有的更是地方教會領導人的顧問或諮議。在學術方面，她們有全方位的革新見解，對教會傳統提出徹底的批判與改革建議。這些女性學者分別在教會歷史、牧靈神學、聖經研究、信理神學、倫理神學等各項專門學科中，都有其專長與貢獻。她們所形成的神學思潮與創見，已使傳統男性神學界不能再忽視不理了。她們明確指出，一切被乾脆認為是「教會傳承」的東西，其中至少一半並非如此。教會歷史並不真是教會的歷史，而是男性為其自身的男性目標所保存下的男性經驗。教會聖統所提供的「純粹神學」，其中很多東西都是地方當權人士的「神學」，而且是為配合其思想意識目標而發展出來的。對經書的傳統解釋，幾乎是來自清一色的男性釋經者，而其中大半都是，雖然是無意識地，但卻真真實實地戴著性別歧視的有色眼鏡。至於倫理神學，一直都是由獨身的男性在發展推動，完全沒有注意到在同樣倫理規範下度同樣獨身生活的女性，而她們的人數至少不比男性少，很可能還要超過很多很多。牧靈神學方面，一直都處在排拒女性的扭曲中，使教會的一半人口不能參與牧靈聖

職。

此外她們也從事靈修輔導工作，有的也分別組成女性運動支持小組。透過相互分享被排拒隔離的痛苦經驗，以及共同策劃應如何推動教會體制上的改革更新，使她們深感「德不孤，必有鄰」而信心大增，並對其所追求的理想目標——「自由平等」，充滿著希望。她們在聚會中除舉行教會的傳統禮儀外，也不時變換創新，別出心裁。她們在這方面的經驗和感受，就如初期教會的猶太基督徒一樣：一方面繼續參加會堂及聖殿的禮儀，但同時也在其家庭中不斷聚會慶祝基督信仰的奧跡——這在猶太傳統聚會中是無法表達慶祝的。從事基層牧靈工作的女性運動者，她們更傾注大量心力在改造教會的基層團體。在日常禮儀與溝通中，她們已無法再容忍使用性別歧視的語言。她們採取有效行動，有時甚至透過法律途徑，來保護自身的權益，反對聖職特權以及聖統權力的任意行使與不當運用（arbitrary use of hierarchical power）。她們在努力改變教會行政上的高壓控制方式，使之逐漸走向女性模式中的合作、參與。她們正在建立新型的信仰團體——分享、共融、自由平等的信仰團體。

在家庭中，身為母親與老師的女性運動者，她們全心投注於培養下一代，使之成為女性運動的後起之秀。她們教導女兒要大聲而有效地抗爭任何性別歧視與排拒，同時也灌輸男兒，凡是他們姐妹被排拒而不能參加的事工，包括晉鐸在內，一律拒絕參與。最重要的是她們要使子女體驗到兩性的完全平等，並在生活中也如此彼此相待，這樣就可使老一代的父權「族長」後繼無人，自然走向死亡。

上述各種努力都有一共同目標，就是都在積極推動教會的轉化與更新。雖然她們的這些努力尚未產生顯著的改革成果，但至少已

使官方教會不能再忽視不理了。女性運動到現在才不過三十年，而它對官方教會在人力物力等各方面的影響，已使其基本組織得不到必需的支持而日漸枯竭。就如柏林圍牆和南非的種族歧視，教會的父權「族長」體制也是建立在「性別迫害」的沙土上；即使表面看來似乎牢不可破，但歷史總是站在正義與解放這一面的，我們且拭目以待。

(三) 女性靈修的未來

除在教會內有如此投身於教會革新的一批女性運動者外，在教會外也有一些為數可觀的女性信友，也在更強烈地改革教會。前者的自我形象可用「出谷」來表達，後者則以「流徙」而自況。這些「自我放逐」的女性運動者，由於官方教會的「改革太慢」而失去耐心與希望，就「勇往直前」組成了自己的「女性教會」(women-church)；在禮儀、靈修等各方面，已不再等待要取得教會認可，或同教會中其他革新人士一起「緩步」前進。她們認為要使教會徹底革新，最好的方法就是她們自己開始成爲一個這樣的「新教會」。但在教會內力求「出谷」的革新者，她們覺得「女性教會」的姐妹似乎是「將嬰兒與洗澡水一起潑掉」，而動身走向一個不存在的預許福地。不過兩者之間都相當彼此尊重，也都在深深渴望教會組織能放棄父權主義架構，從性別歧視中及早悔悟過來，因爲大家都在爲同樣的目標而努力：就是建立一個符合「基督門徒體驗」的信仰團體，一個「萬邦手足情深」的教會，不分種族性別，共同享有完全自由平等的生命共融。

對女性靈修的未來而言，這兩種「內外」呼應、彼此相互補助的革新努力，已逐漸匯合爲一股「強流」，使官方教會已不能再忽視其滾滾動力與流向。尤其是女性運動已由行政改革而進入了靈修領域，其未來影響勢必會超過十六世紀的「宗教改革」。當時捲入

其中的僅是歐洲地方的幾個國家，而今天的女性運動卻帶動著全球教會人口的一半。所有未來教友們的母親當然都是女性，儘管鐸品聖事仍排除女性，但教會中絕大多數的專業服務工作，必然會由婦女來承擔。雖然女性教友並非都是女性運動者，但時間與歷史發展是站在「兩性完全平等自由」的這一面，而「高壓歧視」的思想型態與體制自必會被淘汰而消失。目前的教會體制如果沒有女性支持，似乎就無法存在，但如父權體制被取消，女性信友與教會不僅毫無損失，而且可能會更活躍、更興旺。過去的「宗教改革」如果是前車之鑑的話，那就是急需的改革更新終將無可避免，而消極的拖延必會付出慘痛的代價。

正是因為教會內的女性運動已在靈修層面上建立了起來，所以更有希望能看到教會體制上的重大革新：就是從束縛「天主之言」的男性權勢架構，蛻變為此世就適於「天國來臨」的自由福地。這運動不只是帶給教會強力的批判和大批女性教友可能脫離教會的危機，但同時也提供教會能徹底轉化的廣大資源。她們要以福音為基礎，來使教會顯出其「完全更新」的形象，而不是以羅馬帝國、或中古世代的封建社會、以及十六七世紀的君主神權制度等，為其背景模式而立定的教會體制。她們也擁有能經受強烈痛苦考驗的靈修活力，還有兩千年來的歧視、排拒，都不能使她們改變對信仰的忠貞不渝。在此信仰活力和堅貞希望之上，她們更有對基督、對教會本體、對整個世界的誠摯之愛，這使她們從教會初期就燃起一種完全投身的服務熱忱，即使今天她們對自身的被歧視情況已有明確的意識覺醒，也仍然不改變其服務初衷，更不熄滅其投身熱誠。教會中的婦女為女性運動者，一方面是當前教會行政上的嚴重挑戰，但同時也是以福音為「根」的未來教會的最好希望。當基督同撒瑪利雅婦人深談信仰生活時，買食物回來的男性門徒曾大感驚異：「師

傅爲何要同她談話?!」而她卻高興地撇下水罐，立即跑回去向同鎮居民宣告「遇到基督」的好消息：「你們來看……祂莫非就是默西亞?!」

結語

女性神學與靈修的主要課題都已分別指出，其中一切內涵全是來自《無可修補》中的第二、三兩章，只有在語法和表達上，爲更配合我們的具體情況，作了一些「低溫處理」和文化適應，並於必要時還加了個附注來說明。對任何「新」的事物，乍看之下，自然會感到「奇怪」；如果因此而完全拒絕，那就不能更新成長。施修女對女性神學與靈修所表達的觀點與作法，我們自然不必完全贊同；但其「言之有物」的重要地方，也確實值得去深思反省，並認真付諸實行。尤其在這國際婦女年中，更希望透過兩性之間的真誠交談、分享，使教會的整體生活能逐漸流露出基督所帶來的「手足情深」——天父心愛子女間的完全平等自由與和諧共融。

註解

「經書不是天主的啓示，也不包含天主的啓示—The Bible is not divine revelation, nor does it contain divine revelation」這句話很容易使人誤會、誤解，即使在其上下文中也不易了解。請讀者注意（譯者按）。

依納爵靈修心術（下）

依納爵傳授的祈禱結構

石 室譯

（耶穌會神父）

祈禱

在依納爵靈修心術的整體中，祈禱亦為心神操練之一。心神操練是受控制的、先後有序的心神活動，受天主恩寵的啓發和指引，為理順生活，作出無偏離傾向的抉擇。因此，人走向抉擇途中以及心神戰鬥前後，祈禱的運用是必不可少的。

作為抉擇的操練看祈禱，祈禱不再表現為與天主結合的追求，而是一種戰鬥的鍛煉。祈禱的操練，突出操練者的努力，自控以求靈活。但是，祈禱的主要作用，不是敞開心門迎接惠然來臨的造物主天主嗎？主動權在天主的恩寵。當然心神的操練功夫並非不起作用：幫助作好心神準備，活動更自主而提高成效；但一朝努力成功，進入完滿愛德境界之時，理當超越準備階段而大膽跨出決定性的一步。此外，「操練」一詞，容易聯想為繁瑣的守則，刻板的步驟；這與聖神的自發性，豈非水火不相容嗎？

總的來說；心神操練的努力與聖神在我心中啓發的，向往在天

大父的祈禱運動，究竟是阻礙？或是幫助？抑或是一致的？

我們的視野是祈禱在基督徒生活中占有什麼地位？而基督徒的一生，常應作出地位的選擇或方向層次的選擇。那麼，

(1)祈禱功夫具備的性質；

(2)操練的發展和成果；

(3)操練功夫的超越；

是必須探討和了解的。

I 祈禱操練的性質

1. 心神操練

依納爵在《神操》書中，關心如何為心神經驗創造有利條件，而不着力專論祈禱。書中小注解比比皆是。注解雖小，但由此而敞開的境界極為宏偉，其中祈禱占有的領域非常廣闊。

所謂「心神操練」，是指受控制的、按部就班的心神活動。心神活動本來就是恩寵的事業。誠然，天主常在人心靈內行動。這是出於天主的慈愛，並非人之功德，更非人之理當應得。但是通過恩寵，人有可能自行準備，自行調整：排除阻礙，激發心力，以配合天主的行動。

2. 祈禱之「的」

「尋求」組成操練的準備階段。做準備工夫時，操練者要有必得之志，同時應謙虛地承認，操練的成功在天主。操練者的一切心願必須調整，務使與天主的心願一致，並與之合而為一。庶幾他的一生，可以沿著天主聖意的路線前進。「神操」看準此「的」而放「矢」。來自天主的受造之人，必須自願返回天主，才得到心靈的安寧。根據信德觀點，暫世旅途中，步步都是永恆生活的操練功夫。信德預備面見天主，望德定向，愛德是動力。

可是操練工夫的終極是與天主相逢而相識。皈依天主之「的」，仍屬心神操練範圍。死亡起轉化作用：心神不再操練而可以盡情享受；信德已轉化為面見。

3. 尋求的條件

首先，操練工夫必需日益深化進入內心。同時必須創造外界、內心諸條件，如物理、生理、心理、心神等。在這樣的情況下，祈禱功夫才能奮起而發展。

首要條件：內心生活必須精神集中、安寧、靜默。很顯然，必須避免同別人閑談。一開口，天南地北，喋喋不休，心就失去約束，導致思想散漫，心不在焉。可見迴避與世人交往非常重要。各種業務活動，社交活動，種種掛慮，暫時放下。排出招回，有利於思想的集中而把握之，一統於人生唯一之「的」——侍奉造物主天主。

4. 迴避

操練者與親友隔離以擺脫俗世事務。具體地說，例如：他應離開原來的居室，遷往他處；盡可能生活在幽靜、不與外界接觸的環境中。能每天參與彌撒聖祭和晚禱而不受干擾。

迴避的益處有三：

一、迴避親友，擺脫雜務以侍奉讚頌我們的主天主，在至尊天主面前，自有其價值。因為事雖小，做到不易。

二、集中精力侍奉我們的造物主，專務心靈進步。在此條件下，使用人性固有的能力，更加自由自在，可以專心尋求渴望的目標。

三、我們的心靈離開世事物越遠，與天主交往愈近愈親密；與天主交往愈親密愈頻繁，則所處狀態愈優越，更能接近天主至善之心的恩寵和恩惠。

5. 祈禱前的準備

身與外界隔離，內心保持靜默，本來就是和常與我們同在的造物主相遇會晤。做全部神操者必需具備這一條件，每次祈禱決不可少。操練者本人宜審時度勢具體實現此要求，深知若欲滿渥至善天主的恩寵恩惠，除此之外，別無其他途徑。祈禱本身就是生活的操練。

祈禱時身體姿勢：

站立：離祈禱地點一兩步，站立，靜下來。以念主禱文的時間，舉心向上，集中意識，考慮我主天主怎樣注視我等等。然後，以行動表示尊敬天主之意或自我謙虛之心，俯身朝拜心靈面臨的上主天主。可以記起梅瑟在焚燒的荊棘前。

跪下，伏地：開始默觀，時而跪，時而俯伏在地，時而躺著面向天主，時而坐，時而立，常以尋求我之所欲為目標。有規定，有則可循，但有自由活動的寬闊餘地。

眼目：要控制眼目，目之所至心之所在。閉雙目或凝視一點，說明內心的自控，思想集中。舉目向上，亦即舉心向上，肉軀與心靈同步。

呼吸：生理的呼吸活動，亦得以利用於祈禱的節奏。心靈面對天主之愛，天主之神，一呼一吸的節奏：吸自天主之愛，呼予我的心靈，從而回歸天主。

外界條件：自然界季節的變換，氣候的陰晴，或陽光普照，或陰雨連綿，凡能影響祈禱環境及身體心靈的，都應加以注意。

上述數點都能為祈禱功夫的進行提供幫助，或設置障礙，我們宜操主動權，或利用，或防範。最好能化不利為有利。

6. 內心世界

身體的寧靜配合想像的沉寂安定，與此無關的種種形象，無門

可入。過去的回憶，未來的憧憬，一概平息。化消極為積極，化阻礙為方法：利用想像力深入福音情景，登上福音舞台，使成為福音人物中的一員。對操練者來說，默觀默想不再是旁觀客觀。在救恩演劇中，人人都是演員。《神操》中的想像並非虛構，而是每人對各自的角色取得清醒的意識，實為祈禱本質上的組成要素。福音情節逐漸為心靈所吸收而化為己有。操練者登上救恩舞台，同上主天主進行對話：同演天人之劇。

此時，心靈各官能處於平靜、安寧的狀態中，祈禱活動靜悄悄地進行著。

7. 祈禱與閱讀

祈禱不是閱讀，但閱讀為祈禱的輔佐活動。閱讀簡短而緩慢，讀一段聖詠，咀嚼消化之成為我之喜怒哀樂，品嚐天主的美善慈愛，激發我心之嚮往。祈禱也不是思索，搜集觀點，進行分析綜合，排列組成啓承轉合的有機系統。要向聖母瑪利亞學習：她把看到的、聽到的、親身體驗到的，常常牢記在心頭再三回味。川流不息地把過去的回憶，放在目前的意識中，提前品嚐所嚮往的幸福。濃化流逝的現在，以時間仿效永恆，外界內心，時時事事都沉浸在與天主相偕的濃縮時間中，天上?!人間?!

8. 祈禱活動

祈禱如小溪流水幽靜平穩。在祈禱領域內自律要嚴。學術思考和情緒激發等活動，都屬外向性質，滿足求知欲和占有欲。祈禱與之相反，內心化而統一化。觀念稀少，情緒單純，心靈安於寧靜中，欲言無語，思想活動亦凝結，此刻正是與心靈之天主交談之時。有此經驗，外來因素如宣講等，不但無益且妨礙祈禱真情的流露。

由是觀之，靜默功夫並非官能的靜止，而是準備創造心靈的虛

位，以迎接天主恩寵的來臨，讓心靈之真主行動其中。通過發生在心靈的影響，我們能觀察天主行動的蹤跡。

9. 心靈活動

聖依納爵受當時學術思潮的薰陶，分析人心的官能為記憶、悟力和意志。所謂意志，現在大多數人會聯想到「志在四方」之志，「雄心壯志」之志。而在依納爵時代前後的文化背景中，「意志」指愛心之力，愛的發放，是外向利人，不是內向自利的。現在語言可以「心」代之，正好是我國民族文化的精萃；「身」指有位格的存在實體，「心」指身之主。發揮在祈禱中的意志，使祈禱洋溢著舒暢的神情，天主的恩澤源源而入。天主的聖神亦傾注我心，使我心成聖子耶穌之心，而上愛天父下愛眾兄弟。

「心操」或「心神操練」指各種方式反省各自的道德意識、默想、默觀、口禱、心禱等任何心神活動。誠以散步、行走、奔跑同屬於體操。同樣，以各種方式準備和調整心靈的活動，都稱謂「心操」或「心神操練」。其結果，在各自身上排除偏向的依戀之情，而後尋求並獲悉天主的聖意，以處理各自的生活，保持心靈的康泰。但「操練」在聖經用語兼作考驗、困苦解。心神活動本身也含死而復活的奧跡，致虛自下而高舉上升的逾越。

II 操練功夫的發展和成果

1. 操練功夫的發展

動員操練者整體的能力以實現神操旅程，是依納爵的戰略思想。心靈的官能在人身體創造的條件下，尤其要發揮作用，協助深化每次默想的主題。記憶喚醒過去的故事，重現在我心目前，悟力環視事實的各方面及層面，以信德之光，照射之而突出其意義。意志就抓住意義，再三回味，讓主題提供的消息滲透我心，並化基督

之心爲我心。祈禱的操練，發展至意志層中，聖神不間斷地傾注我心，達到祈禱的高峰。人心之門既已敞開，聖神便可進入自由活動。天主之言乃鋒利之劍，插入靈魂與神魂之間，辨別人心感覺與思念，實行淨化聖化工程。一切偏離正道的傾向，受聖神愛火之焚燒，清掃心靈殿宇，天主的恩寵才有虛位可入。記憶、悟力、意志，無時不在恩寵的協助下活動；懷著愛德記念基督的聖死，以信德傳報基督復活的好消息，接受望德的指引，期待基督的再來臨。

2. 操練功夫的收穫

(一) 是自我認識

祈禱之人逐漸發現他自己的爲人之道及靈修生活之姿態。內心冒出的欲望重複出現，往往反映心靈深處的暗礁。考慮到操練者的想像力，悟力和嗜好，在每次操練的檢查中，突出哪種祈禱方式對他有效；他傾向於修練哪種德行；最容易碰到的是哪幾種誘惑。

聖依納爵的堅定信念是：人對自我沒有直接的認識。內心情景無法觀察；只有行爲才能反應心境，所謂聽其言，觀其行，而推知其心。存在是本，繼之者行也；行反映存在，同時也反映存在行動的主體——各人的自我。行爲是鏡子，各人從中看到「我」的真面目；以此爲對照，可以審核我人想像中的自我，是否與事實上的自我彼此相符。但必須避免水仙臨池的自我欣賞。

自我認識要求把認識到的自我和天主心中的「我」作對照，差異有多大。自我認識要求長時期的鍛煉，認真的觀察檢查，嚴格的核對，謙虛而持之以恆。自我認識說明鍛煉功夫的成熟，同時又是天主恩寵的成果。認識自己的脆弱和天主德能的強大。心靈的潛能，受聖神的甘露滋潤，加上我人的耕耘灌溉；各方面播下的種子，必然會結出豐碩的成果。

(二) 是認識天主

從天主的行動得以認識天主。觀察天地萬物，得知天主的存在和美善，永恆的大能和神性。操練功夫引領我們深入內心世界，從我尋求天主欲同他相逢會晤的願望中得知，我的願望實際上是天主在我心中召喚。我的嚮往也就是天主的吸引，吸引我響應那高於我心靈最高處，深於我心靈最深處的天主，我只是順水推舟而已。他不但召喚我從不存在到存在，也召喚我返回天主身邊去。這就是心靈的得救，心靈的康泰，亦即心靈的真福。天主造我也召我回歸，同他相逢會晤。默觀任何奧跡，我們可以覺察到，天主已先在內心啓發我尋求祂。把各奧跡牢記在心，再三回味，變化各種祈禱方式，我能發現天主在等待我作出反應；而祂對我的祈求的允應，實際上組成祂向我提出更具體的更高層次的號召。從深化的祈禱中，我求的正是天主的聖意，而天主向我提出的要求，正是我內心的嚮往。《神操》要我獲得的經驗，就是我的自由意志和天主的自由意志相逢，我的愛和天主的愛相合。同天主打交道，予即取，取即予，也就是同天主相互交流交換。

心神操練是實驗，心神領域實驗的結果是自我認識和對天主的認識；從中推出天主與我人交往的規律。實驗必須按照天主待人之道進行待人的規律。認識天主的待人之道以及由此而擬定尋求天主之道，《神操》內容莫非天主教傳統經典教導。但是培育人的意志在處世立身常按照天主待人之道（規律），這就是聖依納爵的靈修心術。

3. 認識行動的天主

依納爵的心神活動辨別法，可以和Claude Bernard的科學實驗方法對照。領域不同，層面相異，但思路一致。追溯到現代哲學之父笛卡爾的思想方法，任何操練的目的，在於「尋求和找到天主的聖意」。就是說，操練的重點首先要求我們認識行動的天主，不

僅僅只限於讓我們瞻仰的天主。

操練功夫導致我們徹底的跟隨天主，徹底的自我遺忘：我的自由意志由天主自由支配，讓天主在我內心發揮他的行動。沒有自我遺忘，走出自我圈子而衝向天主，說明沒有徹底認識天主。人的「官能」全部接受動員而祈禱，並非使用什麼法術以影響天主，做我要祂做的事。祈禱在於發現早已在我內心行動的天主，祂的意向指向何處何方；在於奉獻我們的官能，讓天主據我們為祂之所有，以發揮祂行動的作用。久而久之，操練功夫熟練，人與天主共呼吸，意識之流，清澈見底，只見天主的愛成為我心之主。我所禱的力量來自天主的恩寵又回歸於天主的愛，三司五官一片寧靜，徹底與天主合而為一。耶穌聖心的諸意願，推動著我在別人身上侍奉祂的使徒活動。

III 操練功夫的熟練過程

1. 心靈的飽飫

求則獲，獲得所求的感受是愉快，依納爵稱之為「飽飫」。心靈的飽飫，不在於學識的淵博，而在於體驗和回味天上的事物。研讀《神操》提出有關祈禱的細微規章時，切勿忘記這條金科玉律。神操之於心靈，猶如練功之於肉體；常應在鍛煉中平衡緊張與放鬆。緊張與放鬆之取捨，各有其時。應放鬆而緊張，則祈禱可能成為負擔，操練就困難，心靈受困，雖百般奮鬥，亦難迸發祈禱的真情實意。天主卻只等我們開門；他的聖愛立即蜂擁而至。規章細則，也不宜置之不顧，人應盡其力之所能。各盡所能，當然要遵循途徑。這正是依納爵本人行之有效而傳授的心術。

聖人所謂「飽飫」的體驗，就是默示錄描繪的常在叩人心扉的基督。祈禱操練，教人學會細心靜聽叩門之聲，學會迅速作出反

應，立刻穩步向前，開門迎接心愛之主與我同席促膝長談。可是我人在天主恩寵推動下的全部努力，都指向與主親密相銜的情操。耕耘播種，施肥灌溉，無非在於準備我心之土壤，在聖神之光照射下，結出愛德的果實：「傾注我心的天主之愛」（羅5:5）。內心感受回味天上事物，對基督有親切的認識。這認識指聖神啓發的意識，由是而產生的愉快、平安、定心、興奮，欲與基督形影相隨合而為一，體驗到內心的飽餓。天主既已占領了我的心，在我心中祂傾注了三一模式的愛德。此情此景，如久旱之逢甘露，正是心靈所仰望、等待和歡迎的。我們祈禱的奮起及方向，應當指望有此情景：時機一到，就投入經驗中。祈禱而不引領到達此情景，不可謂之成功的祈禱，開不了花也結不了果。感受天主，品嚐天主的事物，祈禱功夫以此為目標；祈禱而不安息於主，祈禱功夫就偏離了方向。

2. 接受聖神的導航

賈雅第Gagliardi的《神操詮釋》有一段話，值得我們再三思考：

「只要主的恩寵波及我們，我們就應當安息於此，其他事物不必再去顧慮。預備的默想題材尚有許多待我們開發嗎？天主的光照不落實在題材範圍內嗎？聖神的推動引起我的感情偏離題材軌道嗎？諸如此類，均不必掛在心頭。相反，如果一定要堅持我們的程序，不顧聖神的推動的方向，另外遵循自選的途徑，這就等於以人為的方式強加於天主，不接受天主的領導，反而企圖領導天主。祈禱的禍根莫大於此。

誠然，祈禱功夫旨在同天主合而為一；但這全部從屬於天主，隨他喜愛如何安排；我人只是接受天主的安排，

服膺而皈依；為天主的來臨我心，鋪平道路，讓天主自由決定採取與我交往的方式方法，一如聖依納爵所規定的那樣〔252, 254〕。

倘若祈禱並不導引我們接受天主的活動，我們就應遵照既定的計劃，按部就班進行操練。不過作好思想準備，一朝心靈感受天主活動的引導，人的路就應讓位於天主之道：心靈常宜以孺子可教的心態，接受天主的塑造，切勿僵化」。

祈禱的病毒就是「得意」而不肯「忘形」，果熟而尚在耕耘；天主已倚門而立，心扉仍緊閉不開。事實上，無為而強欲為，非常吃力。我們本能地感覺到，讓位於天主的行動，自處於無為的狀態，停止心靈的官能活動，要求更加嚴格的自律克己，心靈控制官能的活動，這才是祈禱功夫在前進路上跨出了第一步。

我們一定要運用心神活動，才能嚮往天主，捨此別無他法。可是祈禱本身告訴我們一端重要道理：我們從不存在到存在，果然是天主的創造，但對我們來說，是無功而得的恩惠，說明天主的樂善好施；回歸天主，既是我們生存的終向，為人的職責，又是我們內心的嚮往——天主造人，欲人嚮往而安息於祂懷中，在此之前，我們常在煩惱中。究其根源，固然因我們在世尚未到達所嚮往之目的，未得安息；然而我們的嚮往活動，冥冥中證明造我們的天主常在召喚我，回歸到祂的身邊去。

祈禱功夫開始之初，我們意識中呈現我心似飢如渴的嚮往。隨著祈禱功夫的深化，層層顯露深於我心最深處的造物主常在吸引我。抵抗天主的吸引是痛苦的；我們卻不明白，「抵抗」與人內心的嚮往是背道而馳的。心靈告別暫世時刻，倘若不克服「抵抗」天主的情緒，理順一切情緒的方向以納入天主召喚的軌道，那麼上面

天主的吸引，內心生而有之的嚮往，受到自由意志的「抗拒」立刻永恆化：永恆的矛盾可以說成是天主的懲罰。實際上，人自行「抉擇」的矛盾，通常有「失苦」之稱：自由意志違背人心固有的嚮往。往而不願達，永久徘徊於往而不願往之間。

祈禱的起點和終點，以及聯繫兩點的方式途徑都操在天主手中。常自主肇又賴主訖，從「肇」到「訖」，我們所採取的主動，實際上是聽任聖神的運籌。我們要懷著信賴之心自控，讓聖神把握我們意志的舵，靈修學所謂克己致死的功夫，主耶穌自我致虛的功能實現於我身，是至高的積極的行動。高山仰止：深知我們無力攀登而心嚮往之。天父伸出仁慈的手，祈禱的著力點是伸出我們的手，緊緊抓住慈父的手，倒在慈父懷中，安心享受父子深情之甘飴。我們要求什麼恩惠，讓聖神以不可言喻的呻吟嘆息代我表達，我們只求慈父的旨意實現在我身上：祂通過我們而行動。

3. 自我轉讓

祈禱旅途必然會有晦暗似長夜的階段，以淨化心身的活動機制，放棄我們的主權；而「放棄」本身又仍然屬於我們的主權。我們不可能完全擺脫以自我為中心的內向傾斜，而獨立於天主面前，卻同時又在祈求祂，嚮往祂。煩惱就在這裡。聖保祿、聖奧斯定的描述可以借用作為參考。祈禱途上的前進必須重演以色列民族盤旋西奈半島的旅程：接受天主的教育，讓祂徹底淨煉我們的內心。在我們內心深處，已經面臨乾涸無水而龜裂，乏味、反感、恐懼……整夜撒網，無所收穫。在此情況下，唯有聽從主在岸上的指揮，把網撒下祂所指定的方位，才能滿載而歸。如此，祈禱功夫的頂峰亦已在望。

納達神父的自我轉讓論，闡明我們祈禱功夫的進步。其過程由三線發展，即：

觀念的統一；
情操的穩定；
意象的昇華。

4. 觀念的統一

首先要控制好好奇心或急躁的顧慮。觀念切勿太多。默觀福音的一幕情景，默想一節聖詠，觀察內容的豐富，回味反思，吸收不盡。舉個例子：聖誕。嬰孩耶穌就在面前——他是誰？降來世上做什麼？用什麼方法完成救世事業？入世之初他作出的奉獻等等。可以想想他的貧窮，他的服從，他的獻身精神。思考內容狹小，思想容易集中：進步也快。在此場合，觀察面仍然很多，徘徊其中，於心靈無益。進程達到一定階段，必須集中：停留在一端，放棄其他方面，以免紛擾；「分心」機會要減少。縱然不分心，亦只迴旋於思想推敲方面：心靈得不到滋養，徒勞無益。智力受聖神之光的照射裡冒自心靈但不屬於心靈之光……分析所觀察到的內容，理出單純獨一的思想，從中汲取完美濃純的韻味，養料滲入心靈整體。在天主的指示下，智力集一：無限廣闊的天地，呈現在他的視野內。下次默想再行品嚐，則淋漓盡致另是一番韻味。

5. 情操的穩定

瞻仰著聖誕奧跡，我心感受震動極大，極願師法降生的天主聖子。祂降來人間，無非為了承行天父之旨意：聽命、服從。我心的震動轉為快樂、平安、安定。師法小耶穌的欲望，聽命帶來的安全感，因為聽命就是自我交付於天父：在天父手中我尚畏懼何人、何事？當然，聖神結出的果實依然豐富多彩，令人目眩。但安靜下來，聖神將為你理順一切，進行簡約，最後突出一點。這是聖神為你作出的篩選，也就是祂提示的信號，指出的方向，與你同行的路線。

由此，情緒漸趨隱退。在柔和的氣氛中，讓位於渾然的臨在。面對愛的嚴格要求，心靈仍能保持和善鎮靜。心靈前進越穩定，情緒越簡化，並化為力量敞開心門，迎進聖神和煦的陽光，助長播下的聖言。至此心靈仍須努力，提高警惕，勿讓外來勢力擾亂內在的和諧，使目光盯住唯一的目標。

所有一切情緒，最後在讚揚聲中統一而安寧。聖依納爵提示喊出「增長中的愛之讚嘆聲」¹⁴，知恩報德之意，亦即以得自萬有真原的天主，歸還恩寵之源泉的救主¹⁵。總之，凡操練者的所有努力，祈禱前後的一切準備、布置，無不以激發種種情緒為目的。各種不同的情緒，無論激發的或自發的，最後歸結於讚嘆：豐厚的恩澤，令我望洋興嘆，仰望高山心嚮往之。從而自行奉獻於天主具體的旨意。主禱文：「我們的天父……」脫口而出，「願你的旨意奉行在人間，如同在天上……」瞻仰天主的奧跡，化奧跡為我之所有，反諸心可以摘取聖神結出的心神果實而品嚐之，並再三回味之。

6. 意象的昇華

祈禱操練前進途徑的第三線。前面已經說過，祈禱必須控制想像力；消極方面，免得這想像力猶如脫韁之馬，四處亂竄。主要還是讓人整體的一切活動，異途同歸，都進入祈禱流向中。使用的方法：採取福音經一段完整的形象，或者詳細的情節之一的形象，以安定想像；默觀者可以設身處地投入其間，讓救恩史在他身上繼續進行。

想像力抓住整個情景，全面的活動，端詳各人物的動作。視覺、觸覺、聽覺各盡其職，協助活化情景，我也就成為救恩史舞台上的一員。形象化為意象，意象創造氣氛：天主、人、物渾然一體。不覺時間的流逝。當然默觀並非幻想：還原到歷史情節完全是虛構，於心靈無益且有害。想像力的全面動員，目的在於昇華，由

本性上升到心神境界，推動心神官能，心靈在信德之光的指引下，得天主恩寵之助，接觸到瞻仰內容的心神現實境界。

聖依納爵繼承歷史悠久的傳授，認為心神操練中完全可以「借」肉體感官，「用」於瞻仰心神現實。以象徵手法，移動肉軀感覺盤旋上升心神層面，品嚐天主的仁慈、溫柔，接觸到耶穌的天主性體，觀察、聆聽福音人物的動作和談吐，口親耶穌所在之地。事實上，這一切意味著祈禱操練要求動員人的整體——肉軀和心靈；肉軀的感官和心靈的活動，進入同天主交往的活動中，操練來自天主，指向天主的信、望、愛三德。

於是想像力的活動簡單化，意象逐漸導致所謂「臨在感」——認識的最高模式。心禱成為參與，使你生活在瞻仰的奧跡內，摘取奧跡為你提供的果實。思維活動漸趨直觀，既然隱而不見，無需推理的勞累，心靈在奧跡中對越臨在的天主，相逢會晤，此時無聲勝有聲。心靈所有官能各得其所，聖神的傾注順流而下。一片寧靜、和諧。

7.簡化的祈禱

一旦操練成熟，柔和而又健全；各種能力，渾然一體。知行合於愛，以響應聖神臨在的召喚。心不外放，自我統一；無論高處深處，天主皆與我合而為一。單純一瞥的祈禱，持久而無需再三重複，或許活動也靜止，至少活動在意識領域內消逝，心靈停留在對天主的凝視和皈依中。

其實心靈常在活動。只是鍛煉功夫不費力了。也許不需要努力。心靈享受的自由自在，靈活的活動，並非努力的成果，而是天主聖神的恩賜，導致祈禱人全副心神集中於內心，全盤托出交於他的造物主天主。此時祈禱人的感受只是：「我屬於我的造物主天主，我的天主屬於我」。

心靈在祈禱中，心門敞開，天主的恩寵如海似潮滾滾而來。心靈與天主相知相識，親熱而又確切，心靈仍在信德領域內，但望德所嚮近在咫尺，愛德之火焚而不燒。信、望、愛之德行，瀕臨無聲無息之境，組成心靈的奮起，直向天主飛去。

8. 祈禱的成功

祈禱過程中心靈的進步，說明祈禱的成功；這是天主的恩寵和人的努力，相輔相成，天人協作而結出的果實。祈禱之初，心靈匯集、收斂一切官能的力量。初步操練功夫到了一定的熟練程度，祈禱的心靈便可以扶搖直上。當然並不否定當初採取的姿態。當開始努力於祈禱的操練時，天主的恩寵已經臨在，正待逐漸施展他的威能：祈禱自始至終是天人合作的成果。天、人兩方面的結合，猶如人的肉軀與心靈的結合，二者不可或缺其一；這一端極為重要，事關本質。非然者，人亦不成其為人，祈禱也不成爲祈禱。因此，聖依納爵傳授的心術，要求我們面對祈禱功夫當取的態度，必需理解明白。

成功的祈禱並不意味我們官能力量可以停止活動。天主聖神的臨在也沒有取消人體的能力機制。

每次操練之初，聖依納爵提示，先祈求「我們的天主賜予恩寵」務使我心的嚮往、行動和操作，純粹導向事奉天主，讚頌他赫赫尊威的天主。「每日頌禱」開始：「上主，求你潔淨我的心靈，驅除一切……」承認我們一切靈修活動「常自主肇又賴主託」，天主的恩寵自始自終居於主動地位，但事亦在人爲，天主與人缺一不可。很明顯，我們一生的所作所爲，始終是「常自主肇又賴主託」。

聖依納爵的指示，直接涉及祈禱的操練功夫。納達神父傳達會祖的心術說：

「祈禱中最需要慷慨，以人的整個心身，所有的能力及行為，全部呈獻給天主」。

上面我們談到，我們自作主張，自以為一切行動之主，殊不知在天人之際的領域內，自由意志必須掌握心身的行動能力；但我們無力自控，首先需要恩寵的助佑。我們一定要把輕舉妄動的傾向置於死地。正當的活動需要淨化，動力要從天主慈愛之心中汲取。在天主面前，全盤交出，自我遺棄；並非中止活動，而是自認渺小無能，接受天主的引導，求天主伸手援助，這都是人發揮能力的行動。否定比肯定需要更大的力量。「自我否定」，在智力上，情感上，意志上，都要化出強大的力氣。自勝者強，交出官能活動的自主權，反之就不成爲祈禱。交出自主全部就是自勝。然而沒有天主的助佑，肯定做不到。倘非自願，天主的恩寵也無法施展其實力。自主權交出後，天主的恩寵才發揮其效能，但人也必需敞開心門。恩寵不但在我身上活動，並且通過我而活動。「沒有我，你們一事無成」（若十5）。人盡其力，待到天主的行動開始，人在天主內找到新的起點，作出新的努力，步步升高，天人常在合作。

9. 祈禱無止境

人自以為竭盡全力，往往同天主的會晤卻尚未開始。真正的祈禱是以心神來祈禱。在心神領域內，祈禱的途徑不一。可能在某種祈禱路上，在恩寵的影響下，人的努力到了一定的臨界線就停止。主動者是天主，人則完全處於被動地位。這樣的說法是存在的，也可能有這樣的事實。問題不屬於我們在此討論的範圍。在依納爵的視野內，要求的是祈禱功夫的淨化，並非祈禱功夫的中止。祈禱人始終須要作出努力的是：激發悟力或愛心的活動。

我們常強調人的心靈官能，受信、望、愛三德之光的照耀，活動在超性層面。操練進行的目標，在於適應天主的思想和基督的感

情，領會基督及其教會的治理。再三實行信德、望德、愛德之功夫，簡化之甚而無須使用明晰的意志和表達的語言，常在天主聖寵的光照下，觀察一切事物。以天主為照明中心，一切又都回歸於中心；內心功夫受其檢驗、淨化、轉化直至與心靈的思潮匯合，同步同向而回歸於運籌宇宙的天主。

祈禱之際操練功夫起初或許繁瑣艱困，但很快自行簡約而渾厚。心靈官能不是癱瘓而是煥發。心靈進入寧靜的意境，順服於天主，所行功夫越簡化則愈敦厚樸實。功夫的價值就在於此。心靈皈依天主，迎接降臨的聖神。聖神則進入心靈引導之，淨化之。這樣，既意識到這是心靈的功夫，同時又承認是活動在心靈內的天主的功夫。

可見主動與被動是同一內心功夫的兩方面。人對天主行動的反應程度，決定天主在他內心自由行動的程度。天主的自由行動，絲毫不損害人的自由，反而增加其強度。人面對天主最大的誘惑，就是自作主張，行動上力爭主動，不甘自居被動；總是要獨立於天主，以維護「自我」的主權。在這種情況下，祈禱只是在天主面前裝腔做勢，矯揉造作，驕傲地自我表現，不成其為祈禱。反之，人之被動，損害天主行動的勁頭，祈禱就無精打采；心靈仍舊是一盤散沙；天主的恩澤空自流散，無從聚積。

祈禱末段，聖依納爵提示，心靈和造物主天主進行對話：是思想感情的交流，對話有說也有聽，心靈向天主對禱。操練成功，一腔熱情，滿溢於愛主之前，忠守操練的功夫，如今開花而結果；心靈隨手摘來品嚐，津津有味，鮮美無比。祈禱功夫告終，心情舒暢，滿懷聖神的興奮，其樂也融融。心靈活動更上一層樓，又是一個新的開端，充滿活力更富精神。我們具備了更高的價值標準，可以評價生活；信念更新而加強，幹勁更大，可以動手建設天主的事

業，心靈各種神力處於平衡狀態：內心一片安寧。說明祈禱功夫是在天主聖神的領導下進行的。

1.0. 祈禱的經驗

祈禱而保持操練態度，產生經驗。祈禱操練者有初學，有進步者，也有熟練者。整個過程必須闡明分析，段落分明，後階段勝於前階段，前後各不相同，層面也有上下之分；但具體上，承前啓後，有發展而無間斷。

祈禱初步操練功夫不可少，進步階段亦不可放棄操練。慣於與天主結合而生活的人，仍需努力繼續保持與天主的結合；活動上艱苦感可能減少，天主恩寵的衝力在加強。智力、情感、意志渾然一體，活動的目標一統於皈依天主。形象有助於抓住天主的事，但官能的活動性質沒有變更。祈禱總綱仍受「定像」、「求恩」、「對禱」三維的調節。

經驗層次不同，操練可以重複，節奏不變。熟練程度不同，練法必須相應而變：分辨能力，感覺的敏捷，愛的熱度，不但提高而且方式亦神化。

1.1. 合路祈禱

值得指出的是：耶穌會的正式文件承認依納爵的《神操》裡，確實存在合路祈禱——同天主結合的祈禱與心神操練同時並存。合路祈禱中，心靈官能的活動並未銷聲匿跡。至於說，什麼操練階段開始走上合路？要到「求得愛情的默觀」？是依納爵《神操》四期中的哪一期？出現合路祈禱或早或晚？問題是有但不是大問題，關係也不重要，不涉及本質。納達神父的經驗是：明路、合路祈禱出現在每天默想操練中。總之，無論在默想主題上，或是從中摘取的成果，心靈側重於致力淨化自己，克制偏情（淨路），或者修德以轉化生活（明路），或感到滿懷愛情只求與天主相結合（合路）。

側重有偏，目的相同——偕同基督、通過基督、在基督內，回歸造物之主天主而與之合而為一。

靈修旅途可以分期，分階段。實際上每步路，三路祈禱俱在。路有分明，發生未必先後：側重不同，異路同歸：來自天主，自願回歸天主。懺悔、痊愈屬於淨路；知罪之惡性屬於明路；交出一切屬於合路；祈禱操練前進一步，合路成分逐漸增加。走上合路，心靈常與天主合而為一；依然應當反諸身，自認為回家的浪子。

巴斯卡的《耶穌奧跡》一文，值得閱讀默想：

耶穌：倘若你曾認識你的罪，就會喪失信心。

——主！我一定會喪失。因為根據你的肯定，我深信罪的惡劣。

耶穌：不！因為你是從我這裡知道罪的惡劣，而我能治療你。我所說的話說明我願意治療你。你贖罪功夫前進一步，對罪的認識就深一層……所以要做補贖，為隱而未知之罪，也為知而不識其惡劣之罪。

——主！我一切都交付於你。

蘇亞賴士神學家說的好：「淨、明、合三路的操練活動，各有本質的特徵。但三路未必，且不宜經常彼此無相互往來。」「淨路上必須有合路的風格，以中和其苦澀。」反過來說，操練者到了與天主結合的境界，重新把罪放在意識前面。

罪之為物，身在其中而不知；解脫之後才能知。聖人識罪，罪人不識罪。聖母識罪之所以徹底，因為她與罪絲毫不沾邊。基督與罪勢不兩立，所以憐憫罪人。暗室中看不見塵埃，陽光照射下，纖塵畢露，無處隱藏。明路回頭觀察罪惡，認識更透切，罪之惡愈益顯彰；瞻仰十字聖架上洞開的耶穌聖心，悔改之意更為真切——淨

路，既探知之主愛之高、深、廣、闊，則信賴之心更為堅定而醇厚——合路。明路乎，淨路乎，合路乎，一個境界中三路俱全在。

1.2. 依納爵式的祈禱

依納爵式的祈禱旅途自始至終常與主同行，常在恩寵的陽光下前進。始時，終點已在望；終時，沿路經驗常在積累中。記憶把「已往」放在眼前，增強視力；望德把「未來」提前放置在視野內，增強衝勁。依納爵要求操練者聚精會神，以全副心力集中在目前的現在的一段時間。實際上，意識掌握流動中的心靈變化，過去和將來的情景，盡收眼底。天人常在合作中，人一直在前進，直達旅途的終點：時間讓位於永恆。

巴斯卡Pascal的《紀念文》Memorial：「永恆的快樂取代一小時的操練。」誰能說他沒有接受過《神操》的影響？塵世風雲變幻，一場戰鬥，一局賭博。時間肯定是永恆生活的操練。世上祈禱始終是操練：準備的階段，自我塑造的過程，總結於「認識你，唯一的天主及你派遣來的耶穌基督。」（若十七3）時間已過，操練努力已不需要：「來吧！進入天主的懷中」，安享與天主聖三合而為一的天倫之樂。Vacabimus et videbimus空閑了，對越吧，無憂無慮，悠哉！悠哉！（奧斯定）。

1.3. 依納爵式的祈禱培育使徒行動的靈魂

依納爵教導我們：實行祈禱的操練功夫能掌握體力心力，加以靈活應用而激發信、望、愛三德。與天主相結合，表現在與天主共意願，實現意願在於推動天國的來臨。願你的旨意奉行於人間，如同在天上，願你的救恩統治來臨於人間。用依納爵的話：建設天國於人間，亦即救世人的靈魂；而救靈亦即榮主。因為天主的光榮，顯現於世人，獲得永恆的生命。祈禱推動使徒的行動，使徒行動並不放棄祈禱。有使徒行動而無祈禱，猶如沒有靈魂的軀殼。沒有獻

身於天主，承行主旨的祈禱，又何來使徒行動。

依納爵式的祈禱所以成為使徒行動的靈修心術，並非因為祈禱人常以使徒的具體行動為核心。祈禱時，心心念念唯實用定志是求，若果正如此，則祈禱人的心不在天主而在事業，很可能淪入內向自私。唯事業觀，很難不為個人的野心服務。法利塞人都是維護法律的積極分子。

祈禱操練求得天主的恩寵，努力敞開心靈，迎接聖神從各渠道源源不斷湧入心靈。天父之神，所臨之處，天國也降臨其間，召喚祈禱人關心天國的進行。肉軀的病痛，心靈的哀愁，迷途的亡羊，甚至戰鬥的無神主義者，反宗教的戰士，也在向他發出無聲的哀求。同一恩寵開啓祈禱人之心，以天國進行的需要放在心目之前，祈禱引伸到愛的事業。

受洗後的耶穌，受聖神的驅使退居曠野祈禱，接受魔鬼的考驗。他的一生常受聖神的指示而祈禱而行動。在祈禱中心靈的活動延伸到事業的活動：一切活動都受聖神的領導，投身受造之物，實施其使用價值於天國事業，而天國的建設事業又催促行人常與天主同行。納達神父的祈禱行動循環論，闡明行動為祈禱的必然後果，以及行動於祈禱的反饋作用。主耶穌在宣講福音——行動之後，常退出人群，單獨一人在僻靜處，或上山與天主會晤。有時，主捨棄一人的祈禱功夫，繼續為無牧之羊——群眾——宣講福音，他的心時時與天父同在，「我不孤獨，因為我常承行父的旨意。」

依納爵從世俗的虛幻中醒來，自獻於教主基督之後，只求做基督日益親密的知心侍從，日益忠誠地留在基督身邊，日益勤懇地協助基督建設天國於人世間；同基督一樣，常獨自一人，在聖神內與天主對越會晤，同時又心如煎熬採取使徒行動，傳播福音於天之涯地之角。他傳授的祈禱操練心術，並非先作操練而後進行祈禱。要

知依納爵的《神操》就是祈禱，是操練構成的祈禱。祈禱人最強有力的活動，在於自我否定。人的主動日益隱退；若翰渺小下去，讓耶穌彰顯出來。在天主恩寵的主動前，人的主動轉為被動，主動引退；天主的恩寵必將解放我，跳出「自我」的小圈子，我的體力、心力，得以自由自在地與天主交往，促膝共話，到處報告天國來臨的好消息。

依納爵式的祈禱心術是「準備和安排」心靈，目的都在於「尋求和獲得」天主：

上與三一的天主遨遊，中紮根於基督的聖心而奠基於愛，下在萬有中尋到天主而在別人身上奉事天主；承行主旨，建設基督之國，救靈而榮主，願天主之名永受讚美。
亞孟。

1994年7月 CYT編譯 TG整理

中文聖經：

由一百萬到一千萬

房志榮

由台北中華民國聖經公會所出版的《現代人的福音》雜誌，一九九五年五月十五日的一期有這樣一則消息：「自南京愛德印刷廠開始印製聖經以來，每年都供不應求。全球沒有一間印刷廠印製如此龐大的數量，但卻不需有倉庫及庫存的壓力……愛德印刷廠為慶祝發行一千萬本聖經，決定於七月二十五日舉行感恩禮拜，屆時將有U. B. S.（聯合聖經公會）總幹事Rev. Dr. John Briekson，日本的出版業者及多位貴賓出席參加，願一切榮耀歸於天上的父——神。」

筆者曾於一九八九年八月十八日，由南京協和神學院的同仁陪伴，乘神學院專車前去參觀南京郊外三十公里的愛德印刷廠。這是由世界聖經公會與中國基督教議會（Christian Council，簡稱CCC）協商，再與一個基督徒社會服務組織（愛德基金會）合辦的印刷廠，主要以印刷聖經為目標。印刷廠於一九八六年十一月八日奠基建造，一九八七年九月十五日第一天全天候出產聖經（包括印刷、摺疊、燙金、裝訂全自動化操作），以後的生產步伐如下：

第一百萬：一九八九，九月二十八

第二百萬：一九九〇，九月二十二

第三百萬：一九九一，四月二十

第四百萬：一九九二，三月二十六

第五百萬：一九九三，二月二十五

（下轉468頁）

中國知識分子與皈依

朱蒙泉神父受訪錄

John P. Daly S.J. 著 胡淑琴譯

達：您曾兩次擔任中華省的省會長，首先是在位於台灣的中華省，後來在位於香港的中國使徒工作中心。現在您在美國領導兩個友誼中心。請問您是如何開始的？

朱：我自從於一九八五年的安息年之後，遂住在加州的聖荷西，我在此結識了一群在矽谷電子工業區工作的中國天主教教友，他們都是專業人員。我們開始時是一個研習小組，先從主題式來探討，例如教育、經濟、政治，以及在中共的教會事務等等。我們逐漸感覺到，除了瞭解與討論之外，亦須採取某些行動，於是這小組派我去位於柏克萊的加州大學探討成立友誼中心的可行性。

在那時約有三百位來自中共的留學生與學者在柏克萊進行研究，他們大部分主修科學與技術。我們預感到這批知識分子在中國的革新與現代化方面將是具決定性的參與者，他們在物質、心理與精神上亦有許多需要。我們認為透過友誼中心，將可提供他們資訊、款待和其他基本的需要。我們希望激發一些在理性、信仰、科學和宗教方面的問題。我們從一開始就感覺到，在這些學者心中存有對真理、意義、成就與幸福等某種深切的渴望。

達：「知識分子」這名詞在亞洲具有特殊意義。就知識分子為

一階層而言，其力量與弱點何在？

朱：我採用「知識分子」這名詞是為描述一個人發展了一種獨特的人格與視野。這包括獨立思考的能力、社會批判的能力和投身的深度意識。就儒家傳統來說，一位知識分子最好的一面，在於著重仁愛與正義，甚至可為此犧牲生命。他所主要關切的是「我的國家和我的人民」。這是其力量，同時也是其弱點。

這對國家的熱忱和對人民的愛心曾造就了一代偉人和英雄，他們將個人私益完全置之於公益之後。如果國家的領袖是有智慧、誠實與無私的，則結果會非常好。如果這些領袖不正直、沒有智慧、甚至專橫，則其弱點就呈現出來了。

此外，知識分子的人性尊嚴與自由並沒有任何法律的保障或結構性的支持，然而這些人格保障為作獨立思考和社會批判都是絕對必要的。這種保障會鼓勵對「我的國家和我的人民」有更進一步的投身。若沒有這層保障，在過去那盲目的投身，造成的是奴役，而不是真正地為百姓服務。在獨裁統治下，知識分子常是首批的犧牲者。

這裡有一個最近的例子。C教授在自己的兒子於天安門事件被殺之後，發表他對中國知識分子的未來深度的關切。他在一次訪談中提到：「在社會主義的中國裡，並沒有傳統意識中所講的那種知識分子，他們只是靠腦力掙飯吃的勞工。他們並不能反應人類深度的意識，亦無法代表社會的良心。很自然地，他們未能形成一股社會批判的力量。」

他悲嘆地說：「我們不能否認，在中國的共產主義的確成功地損害並控制了中國人的靈魂。這種文化使百姓變成了機器人：成爲沒有個人渴望或感覺，思考或甚至語言的存有物。他們按照外在那奴役並矮化其人格的體制生活。如果他們膽敢依循自己的良心或進

行任何獨立思考，就會大難臨頭。這是今日中國知識分子最大的不幸。」

當提到他被殺的兒子時，他說：「我怎麼能相信人民軍隊真的用真槍實彈射進我兒子的心臟！」他借用Holocaust Museum（屠殺博物館）的獻詞，說：「如果我們忘記這暴力的行爲，這表示我們許可類似的屠殺再度重演。我永不許可我自己忘了它。」

達：您所遇到的中國學者中，在有關信仰方面的困難何在？

朱：有些困難是外在的，有些則是內在的。由於受到知識氛圍的影響，許多中國學者視信仰爲迷信，不足費心，更別提去嚴肅探討了。在宗教信仰中視神爲超然的存有，這爲他們而言是不科學的。這些學者們大都在完全物質主義和無神論的氛圍中成長，雖然最近幾年情況稍有改變。

正如同一位中國科學家向一位耶穌會士的科學家說：「我實在不完全懂爲何像您這樣的一個尋求領悟的人，並且在事實上亦透過理性和邏輯在控制世界，卻能同時是一位有信仰並向神祈禱的人。」

達：您在與中國學者討論時，如何提到信仰與理性呢？

朱：最重要的是要指出，信仰絕非是不理性，它更是最合乎理性的，甚至有時候還超越理性。學者們一般有兩個階段的發現：即發現信仰是合乎理性的，接著是相信的義務。在擁抱基督信仰時，一個學者必須像個孩子一般，以信賴、信任、信靠和自我降服的方式投靠到他母親懷裡。

達：這對凡事要求證明、查考、仔細預測、衡量、對任何一丁點的真理也得它能重覆出現才接受的科學家而言，想必是困難重重。

朱：的確，這非常困難。然而，如果這位科學家真實地面對自

己，他會想起來並記得，在起初他也曾像個孩子一般投入科學母親的懷抱，「無條件地接受」許多科學的預設與假設。在幾何學，我們相信兩條平行線永遠不會相交，（或它們是在無限時才相交。）這種說法是不能以經驗來證明的。在天文學、一般的相對論、量子力學和生物學中亦有許多其他的例子。

這些「信仰」被視為是理所當然的。它們屬科學性的假設；雖未經過科學的證明，或只是從其中推論，但它們都具科學性。爲了要能相信，學者們需要慢慢擁有一種開放、接納的態度，有廣闊的胸襟與真實的謙遜。

選：爲這些學者們要踏入信仰的領域，需經過那些通道？

朱：從我的經驗中發現，對人類精神存有——即靈魂——的接納是所有人性尊嚴、人權、人的價值與自由的基礎。這是踏進信仰之門的起步。靈魂的非物質性、精神性以及它不死的特性，帶給人一種希望與尊嚴。

在這旅程中另一重要指標是接受神的存在，神的本質就是存在：我是自我者（我就是我）。一方面，在宇宙的各種變遷與脆弱的人性中有一種平衡；另一方面，則是對真、善、美、聖的一種基本抉擇。這會導引一個人邁向無限與永恆。這種張力會激發一種經驗，即「迫切渴望爲此而生活」的經驗。

爲熟悉宇宙銀河浩瀚與極細微分子量學之DNA的科學家而言，若沒有一位超然的智慧存有，若這一切事實只是隨意偶發的安排，這是不可能的。

這探索的過程漫長而辛苦。學者們通常較容易受到其他學者在信仰與生活見證的影響，遠勝於文字和理論。一位中國科學家曾提到：「我非常敬仰那些在明末清初來到中國的耶穌會傳教士，如利瑪竇、湯若望、南懷仁等人。他們帶來基督信仰，亦同時把科學帶

到中國。」

達：學者們對祈禱和禮儀感興趣嗎？這似乎與他們的思想方式格格不入。

朱：當學者們通過前述所謂的「信仰之門」之後，信仰為他們已不只是可相信的，亦是「我必須去相信」。在此成長的階段中，神對這個人變得如此真實，如同這個人自身的存在一般。可能更甚於此。神與意識和良心相連，神是可以藉著交談和祈禱與祂接觸。

當一位學者真誠並謙遜地面對生命意義的問題時，宗教性的皈依可能發生。他深度思考生活、年齡、疾病和死亡，並開始說：「是的，我真的相信。」這對每一個人和對每一個人過去的經驗都是獨一無二的。

成爲一名基督徒，同時仍是一名真正的中國人，這爲許多知識分子而言，是一個兩難並試圖解決的問題。在他們精神探索的過程中，他們需要找到聆聽並了解其焦慮的同伴。他們發現吳經熊博士的話非常振奮人心：

「我常想自己像是一位來自中國的賢士，在童貞聖母懷裡的聖嬰面前獻上儒家的黃金（象徵倫理德行與服務），道家的沒藥（象徵精神上的捨棄），以及佛家的乳香（象徵默觀與慈悲的精神）。一旦經祂神聖的手碰觸，其中一切的虛假將受到淨化，一切的真實將被提升到超性的價值中。」（Beyond East and West）

達：透過您與中國知識分子的接觸，對於中國和中國人民的未來，您有何領悟？

朱：我可以指出至少四個極關鍵性的問題。首先，是如何建立自我尊嚴與個人性的價值。一般的中國百姓，知識分子尤甚，都會長期遭受到外來的壓迫與殖民侵略的痛苦。這種貶抑的結果自然而

然地造成百姓缺乏自我尊嚴與價值的意識。我曾遇到有些人在低於他們的人面前感到優越。而這些同樣的人在面對優於他們者前面則感到自卑。如何對自我價值有一種平衡的意識，是中國百姓和知識分子要面對的課題。

其次，我們碰到心靈合一的問題。孫逸仙博士在民國建立之始，即描述這國家有如「一盤散沙」，意指這民族是非常地分散。如何成爲一個真正平等、自由和共和的國家？我們如何不經由從上強加上一致命令的獨裁政權而獲致上述成果，這是中國和中國百姓要面對的另一課題。

第三，是如何從強人政治過渡到以憲法和法律爲主導的政治。中國自古以來常依循「新皇帝，新朝代」的法則。當一位老的統治者被新人取代時，遂有一套新的法規強加在百姓身上。老百姓必須常仰統治者的鼻息過活，他的地位遠在法律之上。中國必須面對這問題，即如何建立真正按憲法施政的政府。

第四個問題是如何有效地並結構性地支持基本人權、自由與尊嚴。只要一黨體制存在，個人的人權就會常遭受到侵犯。這爲有獨立思考、宣稱有批判權力並進行社會改革的知識分子而言，更是如此。

五年前，整個世界的眼光集聚在天安門廣場上。年輕學子與老教授都勇氣可佳地表達他們自己，但最後都以悲劇收場。他們學到很困難的一課：一個人在面對暴力之前，不能沒有保護。「一個人不能對著坦克丟雞蛋」。從這觀點，在他們準備冒險之前，先該尋求結構性與社會性的保護。沒有這真正的保護，他們的冒險無異於集體自殺。

達：如果有一群像似利瑪竇、湯若望和南懷仁的人去到中國，他們能同樣地發生重要影響嗎？

朱：是的！他們必須有能力精確地分析目前的情況，並據此答覆其需要。重要的是對中國的百姓，尤其是對在此成長階段的知識分子的深度感受和內在動機有一種同理心的了解。我們稍加具體地說明。

在他們心中有一種空虛和無力感，一切都無效，一切都失敗了，連毛澤東主義和社會主義，科學和技術亦然。人們渴望尋求一種更深的和超性的東西。

他們心中亦有一種罪惡感，對知識分子在過去所犯的錯誤感到內疚。一九四九年以前，中國的知識分子曾協助國家的政治改革。後來他們懊悔地發現，他們曾有意識或無意識地幫助了獨裁者帶領整個國家走向專治體制的不歸路。他們曾是此邪惡政權的共謀者。

此外，他們內在還有一種分裂的人格。如果知識分子誠實的話，他們必須承認他們自己的虛偽。在此經濟發展的時代，不少人渴望與群眾一起尋求物質性的目標，但是他們的形象都是清純的，好似未受此實用哲學的沾染。然而他們無能為力抗拒為更有經濟回饋的東西而放棄教職的誘惑。他們覺得好似偽君子，其思考、感覺、渴望和行動是完全分裂的。

儘管他們為過去感到內疚，對現在感到空虛，對未來感到分裂，他們仍有一分深深的使命意識。他們關切「我的國家和我的人民的需要、憂慮與希望」，並渴望做一些什麼。

《論教會在現代世界牧職憲章》中的緒言，在我所遇到的許多中國知識分子心中引起真實的回響：「我們這時代的人們，尤其貧困和遭受折磨者，所有的喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮。」這廣闊的胸襟給教會——*Mater et Magistra*——帶來極大的希望，教會亦會在這些學者和知識分子中找到好的子女與門徒。

[譯自National Jesuit News White Paper : China, Dec
94 / Jan. 95, pp.14-15]

為美華信仰團體執事聖秩催生

朱蒙泉

(耶穌會神父，美國加州輔友中心主任)

引言

梵二大會在一九六三年十月三十日，以多數票決定恢復執事聖秩。並肯定其與主教和司鐸不同，又特殊的永久聖秩——永久（終身）聖秩。繼而在一九六七年，教宗保祿六世訂立了推行執事聖秩的準則。美國主教團經過了三年的準備，終於在一九七一年正式開始培育永久執事。由一九七一年58位執事至一九九四年，已達到11,175位執事之數。據專家們的意見，不久將追上全美國的司鐸人數！更重要的不是數量，而是執事們的貢獻和服務的項目，更是包羅萬象的：例如老年人、受害兒童和婦女、聾盲啞、離婚者、吸毒者、殘傷者、無家可歸者、病人、臨終者、犯人、難民……真是五花八門。

本文主旨

過去的一年中，我曾閱讀過有關的教會文件，專家們的寫作，訪問過培育執事的負責人，又與多位執事面談過，知道一些在美執事聖秩發展的情形和困難。反思、討教和祈禱之後，我決定以「催

生」為題，請教美華聖秩同道與主內的兄弟姐妹：「是否可行？是否該行？為什麼？」我將注意力集中在「為什麼？」因為我同意一位先哲所說的話：「如果你們知道為什麼（生活或工作），你們也就知道如何（去生活和工作），以及什麼（是生活和工作）。」（If you know why, you also know how and what.）所以我自問：為什麼要為執事聖秩催生？

一、誰是永久執事

教宗保祿六世在一九七二年八月十五日的牧函中提出：「執事是信仰團體的需要和意願的詮釋人，是教會服務的催化人和推行人，是主耶穌的標誌或聖事，『祂來不是受人事奉，而是來事奉人』」。很值得注意的是，教宗把重點放在「誰」的身上，而不把重點放在執事的職務和工作上，有優良質素和品德的人，才能做出高質素的工作來。他的工作是圍繞著禮儀、聖言、愛德服務與其他事奉。

二、從教會歷史中觀察

方濟會士奧斯龐神父（Fr. Kenan B. Osborne, OFM）在《執事聖秩在教會中的歷史和神學》（The Diaconate in the Christian Church: Its History and Theology）一書中，回溯執事聖秩起源，發展和盛衰，看到兩個非常重要的現象：1. 執事聖秩盛衰，與教會當時著重服務或權力／地位有密切的關係。2. 執事聖秩的盛衰與教友生活的核心有密切的關係。

換句話說，教會若以服務為主或以整體教會需要為重，執事聖秩便呈現出興盛的局面；若以權力、地位或片面以教堂禮儀為重，執事聖秩便呈現出衰微的局面。

我們在美國的華人信仰團體，如要繼續發展，在缺少司鐸的實際情況下，我們把重點放在服務和整體需要上？抑或地位、權力和片面的需要上？執事聖秩實是不可取代的角色。推行執事聖秩，更能呈現出僕人的教會和整體信仰的面貌。

三、「三體一隊」

梵二前教宗的身分和職責，定位得相當清楚，梵二把主教與教宗的關係更為明朗化。在主教身分與職責明朗化的同時，也使主教、司鐸、執事之間的互動與合作關係明確了許多。我稱之為「三體一隊」，現在把專家們，對執事在團隊中的特殊貢獻提出，供大家參考：

1. 世間橋樑：

生活在社會人群中的執事，根據他們共同經驗，更能體認到人間疾苦。把邊緣人物、沈默大眾、勞苦貧病者的需要帶到信仰團體中，又把信仰團體的關懷帶回到人群中。

2. 牧民中介：

有宣講恩寵的執事，能針對團體成員，身心的需要和弊病，作出及時合宜的指導。尤其有關婚姻聖事、家庭生活、子女的教養、夫妻的溝通與恩愛，由自身的經驗和共識，提出有助信仰和人格成長的建議。

3. 聖化科技：

身有專業知識和技才的執事，通過他們的神品聖事，參與天主創新世界的工程，又把這科技發展的世界，通過神品聖事，引入恩寵的領域。

在這許多層面上，執事成了教會和社會的橋樑，教導和受教者的中介，信仰和科技間的聖事！在**主教—司鐸—執事「三體一隊」**

的團隊中，執事將有他特殊，又不可取代的貢獻與服務。在執事的協助之下，主教和司鐸更能發揮他們教導，指引和聖化天主子民的角色。而主教司鐸們與信仰團體和個別教友之間的關係，因此也更形密切。

四、開啓世界心門的鑰匙

艾克林神父（Edward P. Echlin, S.J.）在一九七一年寫了一本書，名為《執事在教會內：其過去與未來》（The Deacon in the Church: Past and Future），他精闢的指出：「執事聖秩的回流，與教會目前獨特的處境和服務世界的心願，息息相關。教會希望通過執事的服務，與現代人有深度的接觸。」又說：「尤其要面對疏離的社會，高速大眾媒體引起的需要，和帶來的震撼和恐懼，教會設法找到開啓社會心門的鑰匙，使教會與世界發生聯繫。參加梵二大公會議的主教們，作了恢復執事（六品）的決定，即使未來的路線尚未完全劃定，但為答覆明天世界的需要，是肯定的。」所以依專家們的意見：為應付劇變世界中，日新月異的需求，梵二大會的主教們，將這部分的重任交給執事，以應變和創新的能力去回應，為此這一使命實在是時代訊號的召喚，也確是非常艱巨而富挑戰性的——開啓世界的心門。

五、一個疑難的解答

「永久執事既是在俗教友，卻又不是；既是聖秩又不是司鐸，其身分很不清楚。」我相信，若仔細讀了以上四點的朋友，雖然不能說一切疑問完全雲消霧散，但大部分的疑問一定已經消失了，因為結合「俗與聖」就是執事的特色。他的身分尚未百分之百劃清，正因為執事不以職務和權力來定位，而以服務變化中的世界，和教

會的需要為目標。這些需要將不斷在改變，執事應以應變和創新的方式來服務。唯有如此，執事才能如僕人一般，抱著徹底和無條件的開放心態，跟隨主耶穌：「我來是事奉人。」換句話說，執事聖秩既以事奉人的需要為主，他該不斷去探索、試驗和定位。

六、如何準備「催生」

1. 執事聖秩是聖召，所以誰也不能自選，而是受天主召選。信仰團體認識執事聖秩的時代性，也就會日以繼夜地向天主祈禱：「主，求你揀選派遣。」

2. 信仰團體的負責人：主教、神父、主任、會長、主席等當將執事聖秩「美好」的一面（其服務與貢獻），不斷呈現在團體和信友面前，也把資質和條件仔細予以說明。如活潑和堅定的信仰，成熟的道德和性格，參與感，美滿的家庭等。所以負責人事前當對執事聖秩，和具體進行方式有所瞭解。

3. 繼而物色和遴選合宜的人才（丈夫需要妻子的同意），經過各教區特定的步驟，批准接納後，開始公餘的培育歷程。各教區規定不完全相同，大致需要五年完成培育。

結語

過去十年中，我在美國曾訪問了不少城市，和當地的華人團體，目睹了教友在信仰上的追求和事奉上的熱忱，許多人在努力回應天主聖神的召喚。這些不能不歸功予，舊日在他們心田裡撒下信德種子的啓蒙恩師，和他們自己積極答覆天主聖神的引領。

更難能可貴的是，他們從中國文化與社會，辛苦卻順利地跨入美國文化與社會，落地生根。大多數教友在現代化歷程中，在自己專業上擔任了舉足輕重的角色，更有不少教友對中華民族，對本世

紀的經歷和遭遇表示了深切的關懷和憂慮。當他們步入中年時期，兒女漸漸長大成人，一旦人去樓空，所留下的是人生的智慧、工作的經驗、專門的知識及對中華民族憂患的意識、和責無旁貸的福傳使命。如何安身立命，才不負天主對自己和信仰團體的期許？如何善用天賦的才華和恩寵，才能欣悅地、充實地、有意義地走完這人生重要階段？

天主似乎在對我們說：「這是教友的時代，這是教友福傳的時代。在這脈絡裡，請鄭重考慮執事聖秩事奉的生活。為實踐和推行執事聖秩，需要發動整個信仰團體，去瞭解、重視、關心、祈禱和投身。」

參考資料：

- ① Lumen Gentium (梵二教會憲章1963)
- ② Sacrum Diaconatus Ordinem (教宗保祿六世1967,6,18通諭)
- ③ Ad Pascendum (教宗保祿六世1972,8,15通諭)
- ④ Permanent Deacons in the U.S. (美國主教團1984年再訂)
- ⑤ The Permanent Deacon in the Church Today
by Deacon Samuel Taub 1989 (小冊)
- ⑥ The Deacon in the Church: Past and Future
by Edward P. Echlin, S.J. Alba House, 1971.
- ⑦ The Diaconate in the Christian Church: Its History and Theology,
by Kenan B. Osborne, OFM, April 5, 1995 (單行本)

合神、輔神聯誼座談

——靈修輔導

林淑婷記錄

(肋傷會修女，輔大神學院教義系二年級生)

時間：1995年5月1日下午

地點：輔大神學院

兩神師生在歡笑聲中彼此介紹，藉由短劇呈現主題所探討的問題，進而深入分享屬靈經驗及遭遇困難時如何尋求協助，各組精彩的報告說出我們每一個人的成長：有些時候覺得別人無法真正瞭解我的問題，有時又在靜默、禱告與大自然中得到問題的解答，然而有些時候是透過神師、輔導、牧師或朋友的幫助，而得以澄清。

我們特別邀請了王敬弘神父、李碧圓修女、林鴻信牧師與牧世家神父。王神父以自身的經驗談論他與神師的關係，認為神師必須對祈禱的知識和方式有所認識，教人怎樣祈禱，特別是被動的祈禱；神師能夠看到這個人靈修上的困難，陪伴他去克服，和他一起分辨神類、分辨天主的旨意。李修女則就今天呈現的三個短劇加以回應：

(1)同輩之間幫助對方講出心中的困難和問題，不加以控制，雖然不能幫他解決問題。

(2)面對別人的訴苦、抱怨與氣憤時，雖然要聆聽、接納，但也

不要馬上完全附和。

(3)當人前來尋求協助時，不是馬上給予對方答案，而是和他一起找出問題的所在。

林牧師談到社會不斷在變動，而台灣屬靈的力量卻逐漸走下坡，在此刻談論靈修輔導是極具意義的，我們對於公義、和平與靈性的敏感，對於上帝的認識與對人的認識是相關的。牧神父認為神師並不是醫生，而是傳教士，是要聽天主的旨意，幫助人在祈禱中詢問如何愛天主？如何接受這樣的天主以接受天主的恩寵？牧神父以自己的經驗談到：「我是誰？回答你的問題？我是誰？解決你的問題？」然後告訴對方：「你問天主，怎麼回答你的問題？」

有位台神的同學詢問王神父：「何謂被動的祈禱？」王神父以大德蘭的比喻談論天主的愛如何進到我們的生命，如同乾枯的田地需要水源灌溉一般，我們可以打水，也可以用水車，但有些時候天下小雨滋潤大地，也有些時候是天下大雨。當我們面對耶穌祈禱時，祂什麼都知道了，重要的是：我聽到了祂對我說的話。當我和耶穌一起到父的面前，人的理智已無所用，面對父，我們只需等待祂給我們啓示；面對靜默，直到有一天祂向我啓發。任何祈禱都有它被動的一面。很可惜，在基督教的傳統中，已經失掉了二、三世紀的靈修學。

兩神每年一次的聯誼，猶如牛郎織女般，一年只能見一次面，有人建議，是否可以開放選修，到輔神選修靈修輔導的課程。林牧師誠摯地希望雙方能夠跨出第一步，互換教授開課；詹院長亦請求台神能幫助輔神在圖書電腦及宣道技術、鄉土神學與聖經釋經學等各方面有更多的交流。大家就在熱烈討論分享中，時間已悄然接近尾聲，直到晚餐時刻，各小組仍繼續共享珍貴的交談聯誼，期待明年陽明山上台神再相會！

心的錘鍊

——淺談非武力抗爭

吳伯仁

(耶穌會修士，輔大神學院神學系二年級生)

此書作者林義雄先生是台灣白色恐怖、暴力壓制下的受害者，他卻能化悲痛為力量寫下此書。台灣自解嚴以來，街頭示威、暴力衝突不斷，九二五新黨高雄事件，更令人憂心忡忡。這些衝突的現象，更突顯出此書的吶喊和作者的心願。讓我們一起來認識「非武力抗爭」的表達方式。

此書除「作者的話」之外，共分為七章：

作者的話：

清楚交代作者寫作此書的過程和用意：從歷史的演變中，探討如何用一些方式來節制統治者的統治權。至少有兩種方式來剝奪統治者的統治權，一是流血的——武力革命；一是理性的——非武力抗爭，而後者是此書討論的主題。作者期許台灣人民能熟練此一方式，不再生活在暴力陰影下，也不再需要用武力，來解決任何紛爭。

第一章 前言：

此章對「非武力抗爭」、「非武力抗爭運動」和一些名詞作界

定。這些名詞包括：壓迫者、人民、抗爭者、工作者和參加者等。

第二章 抗爭的本質：

此章說明「壓迫者」壓迫力量的因素、來源和人民抗爭應有的態度。人民抗爭的態度最主要的是人心的改變、拋棄恐懼、拒絕利誘和建立自信。

第三章 抗爭的方法：

此章說明被壓迫者人民面對壓迫者所採取非武力抗爭的方法。包括：集會、遊行、拒絕應繳款項、全民休假、禁食、尋求坐牢和建立平行政府等。

第四章 抗爭的準備：

此章說明人民採取非武力抗爭事前的準備。包括：組織、領導、了解抗爭主題、喚醒社會大眾、徵募抗爭者、培育工作者、談判和最後通告等。

第五章 抗爭的進行：

此章說明在抗爭行動中，為使行動順利進行，應注意的一些事項。包括：完善的計劃、執程序、公開、抵抗壓制、紀律、團結、建設性的工作、人際關係和結束等。

第六章 成功的因素：

此章說明非武力抗爭運動成功的因素。包括：主題、信心、勇氣、非武力和人數等。

第七章 結語：

作者首先歸納壓迫者如何利用人性弱點，達其統治之實。先賢如何鼓舞人們。追尋真、善、美的境地。在這追尋的過程中，非武力抗爭自有其不可輕忽的地位，應受到高度的重視。

總括此書的內容淺顯易懂，實行的方法遠超過理論。作者也費心舉了不少例子。更讓人欽佩的是作者歷經那悲痛的心境，淨化提

昇自己，無一不是「心的錘鍊」。此書亦有其弱點：從結語「在這追尋的過程中，會發覺現世有必須改變的現象，而為改變必須抗爭」的話中，顯示出作者面對不合理的事件時，採取抗爭的手段。抗爭一詞，表示出對立的型式：用作者的話，即「壓迫者」和「受壓迫者」。名詞的表達已作了二分法，這會引導人對真實的情況有所誤解。雖然作者亦強調非武力抗爭方式要求誠實、互信、堅忍、和平、寬恕等特質，亦無法彌補此一本質上的區分。特別在基督信仰的光照下，人人都是天主的子女，基本的人性尊嚴皆須受到重視，所以使用此一方法時，更需特別留意，不要陷入兩極化對立的情境中。

(上接448頁)

第六百萬：一九九三，十月十六

第七百萬：一九九四，四月二十

第八百萬：一九九四，九月二十八

第九百萬：一九九五，元月

第一千萬：一九九五年夏

聖經一出廠，很快就銷售一空，不但沒有庫存壓力，還供不應求。如果說一家一本聖經，那麼大陸有五千萬基督徒實不為過。愛德印刷公司已經決定要設立第二套印刷及生產設備，那時每年可生產四百萬到五百萬聖經。這在世界聖經公會一百多年的歷史裡的確是一大奇蹟；在本世紀末，整個人類走向基督降世第三個一千年時，有那麼多中國人能讀到、聽到上帝的話，這不但為中國人，即便為全世界來說，也是一個天大的喜訊。

回顧過去印製推銷聖經的辛勞，會使我們一方面驚嘆今日科技的神速有效，另一方面也欽佩基督徒弟兄姊妹過去的努力。一九七九年開放以來，至一九八七年的愛德印刷廠成立，這八年間，中國基督徒也用法印製分施了三百萬聖經。再回顧地遠一點，自從一八二四年有了整本的中文聖經以來，在英國、蘇格蘭、及美國各聖經公會的共同努力下，在一三〇年的時間也不過銷售了三百萬中文聖經。這個數子，如上所述，在國內開放後的八年（一九七九～一九八七）即已達到。而愛德印刷廠操作以來，三年多就達了三百萬，以後每年增多，每年加快，直至今年暑期的一千萬。本世紀結束前達到三千萬本中文聖經，想必是一個可以達到的目的（本文有賴賂維仁博士提供的最新資料，在此特致謝意）。

（採自益評論143期，1995年7月1日）