

神學論集

平武



111

輔仁大學神學論集

第111號 1997年春 總目錄見50, 100期

目 錄

前言：邁向《神學論集》150期..... 編輯室 7

特 稿

台灣天主教「本位化」概況：

以《神學論集》來觀察..... 劉 錦 昌 15

普世博愛運動的靈修神學

領受輔大榮譽神學博士演講詞..... 盧 嘉 勒 31

盧嘉勒來台的背景和意義..... 詹 德 隆 82等

聖 經

格前十二 1~11 的詮釋..... 王 敬 弘 43

信 理

聖神論芻議..... 張 春 申 57

倫 理

梵二與倫理神學：歷史與展望..... 萬淑宜 譯 69

牧 靈

新教理與聖經..... 房 志 榮 83

台灣原住民族的社會問題(上)

天主教觀點研究..... 丁 立 偉 87

「生活體驗」的牧靈神學反省：

以哈柏瑪斯「溝通理論」作補充..... 李 驊 101

宗教交談

多元世界、宗教交談與和平：

在交換中承認他人..... 狄 明 德 123

清淨與光明：

《壇經》的慧能訊息與《若望一書》的初步交談 姚 翰 131

書 評

評介一本中國學人論上帝的書..... 區 華 勝 147

**COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN**

No. 111

Spring 1997

PREFACE

Editor..... 7

SPECIAL

Inculturation of Catholic Church in Taiwan

Ching-chang Liu..... 15

Theology of Spirituality in *Movimento dei Focolari*

Chiara Lubich..... 31

Welcome Chiara Lubich to Taiwan

Louis Gendron, S.J...... 82

SCRIPTURE

Exegesis of 1 Cor 12:1~11

Richard Wang S.J...... 43

DOGMATIC

Introduction to Pneumatology

Aloysius B. Chang S.J...... 57

MORAL

Vatican II and Moral Theology: Legacy and Agenda

Timothy E. O'Connell..... 69

PASTORAL

New *Catechism of the Catholic Church* and the Bible

Mark Fang S.J...... 83

Social Problems of Taiwan Aborigines

Olivier Lardinois S.J...... 87

Theological Reflection on "Exposure Immersion" <i>John Lee S.J.</i>	101
DIALOGUE	
Religious Dialogue and Peace <i>Dominique Tyl S.J.</i>	123
Purification and Luminosity <i>John Yao</i>	131
BOOK REVIEW	
Comment on a Book about God Written by a Chinese Scholar <i>Rev. Joseph Au</i>	147

前言：邁向《神學論集》150期

1967年，本神學院由菲律賓碧瑤遷來台灣，加入輔仁大學為台灣高等教育服務的行列；轉眼之間，就快滿三十年了。

當年，積極主張把這所初創在上海徐家匯、奉宗座教育部認可授予神學學士及碩士學位的神學教育機構，遷返自由祖國的重要理由，就是要在梵二精神之下促進中國（台灣）教會「本位化」（Inculturation）的發展；使我們的教學活動能與本地教會的神學理論及牧靈實踐有所互動；讓本地教會的福傳在理論及實踐兩方面，都能展現出「中國本位神學」的特色：「用中國的語言文字、用中國人的腦和心，來明瞭、來表達並實踐天主的啓示及教會的傳統。」可見「用中文講神學，用中文寫神學」不單單只是我們的「方法」，更是我們要達到的「目的」之一¹。《神學論集》就是在這個背景下，於1969年秋季創刊出版，迄今也歷經廿八寒暑，出滿了110期。

我們特選劉錦昌牧師的大作為本（廿九）卷的首篇。該文以《神學論集》前100期的資料為主來觀察，詳述了1949年以來、台灣天主教會從事「本位化」努力的概況。我們可在文中體會：一個旁觀者對台灣教會及本神學院數十年來，在這方面的成就所給的評價。《神學論集》也很榮幸，為這個成就做了見證。

劉牧師文中提及的，尤其「神學研習會專輯」方面的貢獻，筆者不再重述；我們願指出的是劉文忽略了部份。劉文從「神學理論」及「牧靈實踐」兩方面加以反省。在神學理論方面，

¹ 請參閱：〈發刊詞〉《神學論集》1期（1969秋），3頁。

劉牧師所提的「本位化的理論」「地方教會本位化討論」「本位化與比較方法」「靈修理論與本位化」這四個角度，照士林哲學的分法來說，都屬「型式」(Formal) 的部份。其實，就「質料」(Material) 方面而言，輔大神學院師生及《神學論集》，在台灣教會「神學本位化」的努力中，也有貢獻。

張春申神父曾為《神學論集》前 50 期 (1981 以前的十三年之中) 的內容在這方面的貢獻，做過簡單的綜合分析²。結論出：「十多年來大體上，我們一方面將當代大公教會重要神學主題、傳教方向為中國教會介紹，另一方面努力在中國教會背景中研討與反省一些神學問題。³」這就是中國神學本位化在「質料」上應具備的雙重的努力：時代化與中國化。

張神父是以「回顧」的方式，反省了 1970 年代期中，輔大神學院參與整個教會、在梵二後的「新神學」及「中國神學」的奠基發展工作。而後的 1980 及 1990 年代，梵二後新神學已初步成熟，整個教會需要加深、穩固、普及這一套新的詮釋信仰的思路，終於在 1992 年完成了新的《天主教教理》；加上中國（兩岸三地）政治情勢改變，社會、經濟、文化等也有了新形勢的發展，台灣教會不只面對台灣本地牧靈需要的挑戰，更應負起「橋樑教會」的任務。以上兩個因素，促使輔大神學院師生，把教學及研究工作的重點，放在諸如《神學辭典》《空中神學》等的編寫，及牧靈經驗的神學反省之上。所以有人認為：就 51 期以後的《神學論集》文章來說，實在很難做一個與張神父為前 50 期同樣的「回顧」。關於這點看法，筆者也深有同感。

² 請參閱：張春申，〈當代教會思潮與《神論》五十期內容〉《神學論集》50 期，583~598 頁。

³ 同上，594 頁。

如今，在本刊第111期（第廿九卷）的篇首，編者願意以「前瞻」的方式，即以「中國（台灣）教會面對基督紀元的第廿一世紀應有的本位化方向」為標的，看看輔大神學院師生及《神學論集》應有怎樣的表現；一方面分析往者，一方面為來者勉。

兩年半前，《神學論集》100期（1994夏）出版的同時，我們編了一本《神學論集51~100期索引》，現在我們根據這本《索引》，並加上101~110期的目錄，試著分析這六十期（51~110）中的內容。

按《索引》，這段時期的前編者把文章分成十八類，可能有些太細，今筆者稍作綜合成下列十一類（日後《神學論集》亦如此分類文章）：

1. 聖經；
2. 信理；
3. 倫理（包括「教會法」）；
4. 聖禮（聖事與禮儀）；
5. 教史（包括「教父」「神學家」）；
6. 教友（包括其身分及職務等）；
7. 靈修（包括「修會」與「獻身生活」等）；
8. 牧靈（包括「教理講授」）；
9. 交談（宗教交談與大公主義）；
10. 書評；
11. 其他。

首先，由整個教會及神學界來說，除了「聖經研究」及「信理神學」之外，「宗教交談與大公主義的課題」〔9.交談〕、「教友參與教會使命及職務的角色」〔6.教友〕、「聖事禮儀的神學及實踐方式的發展」〔4.聖禮〕、「人類具體政經生態等生活的神學反省」〔3.倫理〕等，會是下個世紀整個教會牧靈實踐及相關神學理論的重心所在。

其次，再由台灣現況及可見未來的預測發展方向來說，「實際牧靈經驗的神學反省」及「介紹新教理講授的理論及做法」〔8.牧靈〕、「宗教交談與大公主義課題」及「與中國大陸基督徒的對話及信仰分享」〔9.交談〕等，應是台灣地方教會首

要注意的事工。

上述兩段所提的重點，確是台灣地方教會繼續從事本位化事工應把握的重心，也是本神學院及《神學論集》日後願努力的方向。

(表一) 51-110期 文章類別分佈表 (總篇數：750)

聖經	信理	倫理	聖禮	教史	教友	靈修	牧靈	交談	書評	其他
136	110	36	43	65	36	102	60	23	57	72
18.13%	14.76%	4.80%	5.73%	8.67%	4.80%	13.60%	8.00%	3.07%	7.60%	9.60%

** 百分數為該類稿件佔總篇數的百分比 **

基本上，《神學論集》的文章可由編輯的兩種方式來分類：「專題式」與「自由投稿的」。「專題式」文章又有兩類：「神學研習會專輯」⁴及「計劃編輯的成果」⁵。

(表二) 51-110期 專題式文章的篇數 / 比例：257 / 34.27%

聖經	信理	倫理	聖禮	教史	教友	靈修	牧靈	交談	書評	其他
26	27	19	32	37	36	50	24	0	6	0
19.18%	24.54%	52.78%	74.42%	56.92%	100%	49.02%	40.00%	0%	10.53%	0%

** 百分數為該類專題稿件佔該類稿件總篇數的百分比 **

(表三) 51-110期 投稿文章的篇數 / 比例：493 / 100%

聖經	信理	倫理	聖禮	教史	教友	靈修	牧靈	交談	書評	其他
110	83	17	11	28	0	52	36	23	51	72
22.31%	16.84%	3.45%	2.23%	5.68%	0%	10.55%	7.30%	4.67%	10.34%	14.60%

** 百分數為該類稿件佔投稿總篇數的百分比 **

⁴ 共佔十七期的篇幅，包括兩次與輔大合辦的「聖母學研討會」（78期）及「司鐸聖召神學研討會」（87期）。

⁵ 共有九個專題，除了77期的「論舊約智慧書」之外，都在64期以前。

由（表一）看，我們認為的重點文章類別，除了〔8.牧靈〕佔有總篇數8%的比例，差強人意以外，〔9.交談〕〔6.教友〕〔4.聖禮〕〔3.倫理〕各類的文章所佔有總篇數的比例都極低。

再配合著（表二）及（表三）一起看：整體來說，專題式文章佔總篇數的34.27%；換句話說，投稿文章約佔總篇數的三分之二。可是上述幾類重點文章，除了〔9.交談〕的23篇因為沒有專題式編輯過、而全屬投稿文章之外；〔6.教友〕竟連一篇投稿也沒有；〔3.倫理〕超過一半文章屬專題式，投稿只佔總投稿數的3.45%；〔4.聖禮〕專式文章有四分之三弱，投稿也只佔總投稿數的2.23%。

爲了把握上述重點類別文章的多出現，我們希望日後在可能範圍內，透過編輯委員會的運作，增加專題式文章的可能性；也就是在每年定期舉行的「神學研習會專輯」之外，還能有機會從事專題式的計劃編輯約稿。

現在就本期的文章爲例，來說明編者希望的可見未來《神學論集》的可能面貌。

「特稿」除了劉錦昌牧師的文章，我們特選盧嘉勒女士在領受輔大榮譽神學博士典禮上的演講詞「普世博愛運動的靈修神學」，一方面做爲本神學院首次頒贈榮譽神學博士學位的紀念，同時表明：這一類重視平信徒團體靈修精神的神學反省，是我們歡迎的題材。當然，有關教友在教會內的身分、角色、使命、職務……等的文章，也很需要。

「聖經」及「信理」的兩篇文章，都是以「聖神」做主題。真的，基督紀元的第三個千年必定將是「聖神論時代」。梵二以前，講解各類神學課題時，聖神學的幅度一般來說都很弱，但梵二後教會在牧靈實踐及各類神學課題理論中已見逐步加深，1992新《天主教教理》彰顯出這一點。我們希望日後不但有關聖神論本身的文章常在《神學論集》中出現，而且其他類

的文章也都加強、加多聖神的幅度。

「倫理」是《神學論集》以「量」來說，以往所投稿稿件較少的一類，雖然以「質」來講並不遜色。希望藉由本期的「梵二與倫理神學：歷史與展望」一文作個好的開始，會有拋磚引玉之效。

「牧靈」及「交談」兩類作品也將會是我們未來願意加強的目標，包括：實際牧靈經驗的神學反省、介紹新教理講授的理論及做法、基督徒與其他宗教或文化的交談、基督徒各教派間合一交談的大公主義課題、與中國大陸基督徒的對話及信仰分享……等等。本期刊出六篇這樣的文章，篇篇都有其獨到的價值所在。

「聖事與禮儀」的神學觀念，在梵二後有很大的革新，逐漸減低了中世紀以來帶有「半法術」（Semi-magic）味道、比較個人主義的說法，而追尋發展「有生命的團體慶祝」的實踐做法。雖然本期缺了這類文章，但這也會是我們日後願意發展的重點之一。

最後要向讀者報告：從這期起，我們會在每篇文章的前面寫幾句「編者引言」，並在第一條註腳上簡短介紹作者及譯者。相信這樣做對讀者會有意義。

PREFACE

Our theologate moved to Fujen University, Taiwan, in 1967. Two years later, in the autumn of 1969, the first issue of *Collectanea Theologica* appeared. The purpose of both the theologate and its journal was the inculturation of the Church in China, using Chinese ways of thought and language to express theology. Pastor Ching-chang Liu reviews the effort made by the Catholic Church in this field from 1949 through a study of the first 100 issues of our journal. Pastor Liu has known the theologate for over a decade and it is an honour to publish his appraisal.

At the time of the 50th issue of *Collectanea* in 1981 Aloysius B. Chang, S.J., concluded that the first decade was marked by an attempt to present the main theses of Vatican II in a Chinese context and by an effort to reflect on theological questions against the background of the Chinese Church. It is more difficult to encapsulate the work of the following 50 issues (from 51 to 100). However, with a view to preparing for the 21st century the editorial board has examined issues 51-110 and analysed the coverage given to each topic. In all 11 topics are identified and these will be used in future issues of *Collectanea*:

1.Scripture[S]; 2.Dogma[Do]; 3.Moral; 4.Sacramental Rites[R]; 5.Church History[H]; 6.Laity[L]; 7.Spirituality[Sp]; 8.Pastoral[P]; 9.Dialogue[D]; 10.Book Reviews; 11.Other.

Apart from the first two essential topics, those meriting the most attention for the coming century are nos. 3[M], 4[R], 6[L] and 9[D]. In the present context of Taiwan nos. 8[P] and 9[D] merit special attention. Looking back on the 750 articles contained in these issues it emerges that while topic 8[P] commanded a healthy 8% of all articles written, topics 3[M],4[R], 6[L] and 9[D] only ranged between a meagre 3 and 5%.

The 750 articles were submitted either voluntarily or on request.

Requested articles were frequently papers delivered at the annual theological seminar. Now, while 7% of articles in the pastoral field (8[P]) were free submissions; none of those on the laity (6[L]) were and only less than 5% for topics 3[M], 4[R] and 9[D]. Thus if we wish to meet our objective we will be considering our editorial policy with a view to promoting articles in the required topics.

The present issue can serve as a pointer to our future policy. The special paper by Chiara Lubich, *Theology of Spirituality in Movimento dei Focolari*, is her address on the occasion of receiving the first ever honorary doctorate granted by Fujen Theologate. Theological reflection from the point of view of a lay movement is something which we welcome. We also need articles on the identity of the laity, their role, mission and tasks.

Both the Scripture and Dogmatic articles take the Holy Spirit as their theme. Before Vatican II the Holy Spirit received scant attention. This has been redressed by the Council and by the *New Catechism* of 1992. We hope to publish more articles in the field of pneumatology, whilst also encouraging articles addressed to other themes to bear this aspect in mind.

As far as the actual number of articles written, the Moral section is one of the weaker points in Collectanea. With Vatican II and Moral Theology we intend to make a fresh start and look forward to more articles in this field.

The Pastoral and Dialogue topics are ones that we wish to strengthen. The area to be covered includes reflection on pastoral experience, ways of introducing the New Catechism, inter-religious dialogue, ecumenism and dialogue with Christians in mainland China.

Finally, from this issue on each article will be preceded by a brief editorial introduction and presentation of the author.

台灣天主教「本位化」概況

以《神學論集》來觀察

劉錦昌¹

本文作者以基督教牧師的身份，對台灣天主教在本位化工作的努力，在理論性的探討及牧靈實踐的推行兩方面，都做了觀察分析。有道是「旁觀者清」；其觀點我們雖不必全然接受，但仍值得參考。

前言

有關天主教在台灣所從事的教會「本位化」（Inculturation；有人也稱「本地化」、「本色化」、「本土化」、「場合化」）概況，所能觀察的角度與資料不少，本文則多由輔仁大學神學院出版的《神學論集》來取材²；至於像台灣天主教所出版的《鐸聲》、《見證》月刊，甚至《哲學與文化》月刊也都會有相關的文章討論過教會、思想本位化的課題，在本文中略而不論。

本位化的探討，我們可從神學理論、牧靈實踐兩方面來加以反省：

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。目前在台南神學院教授神哲學相關課程。

² 本文所採用的，以《神學論集》前 100 期資料為主。

神學理論	牧靈實踐
本位化的理論	本位化與祭祖問題
地方教會本位化討論	本位化的教會禮儀
本位化與比較方法	教會音樂與建築
靈修理論與本位化	東方靈修的推動
	福傳大會的召開

雖然，這些項目尚無法涵蓋「本位化」的所有層面，但大致上可以把握其主要的方向。

一、本位化在神學理論方面的討論

(一)本位化的理論

「本位化」(Inculturation) 是 1974~1975 年間神學上出現的字彙³，天主教會的正式文件，很快便接受此一名辭；世界各地的基督教會也都面對這樣的課題。在台灣的天主教神學學者、神長們也投入這一有意義主題的討論中，但在此之前，台灣的中國天主教即已進行多年「中國神學」的摸索，張春申神父將這一過程分為三階段⁴：

1. 《新鐸聲》的時代 (1949~1962)

此一階段以王昌祉神父 (1899~1960) 為「絕無僅有的中國神學家」，張春申認為王神父不刻意創造中國神學，卻因能

³ 鐘鳴旦，《本地化：談福音與文化》，台北：光啓，1993，頁5。

⁴ 以下的見解是張春申在〈近三十年來中國神學的得失〉裡頭所提出，參看《神學論集》40期，頁233~242；另外，張神父在〈中國教會的本位化神學〉（《神學論集》42期，頁431~456）一文，對於本位化神學建立地方教會時代說明有所補充。

切合國情，所成就的自成系統，乃為中國神學之先聲。但這些探索屬於梵蒂岡二次大公會議以前的神學，梵二會議後，天主教聖經研究與教會學發展變化頗大，使得此時的（中國）神學著作失去了價值。

2. 梵二的時代（1962~1976）

張春申指出這階段有兩種潮流：

- (1) 輔大神學院在現代中國（台灣）的背景中介紹基督信仰，神學工作接觸到社會、政治、正義……等問題，針對這些提供信仰的要求（與中國哲學交流）。
- (2) 以中國固有文化為主的神職人員，將基督信仰與傳統文化融會，出版了若干作品。

對於中國神學在方法論上的討論有溫保祿、項退結、谷寒松；至於成世光主教的《天人之際》，將信理、倫理、基督論與修養融合一起，「是中國神學不可忽視的方法」。

3. 建立地方教會的時代（1976~）

1981年十月的《神學論集》49期，以教會「本位化」為專輯主題，爾後則陸續有人在思考本位化的問題；其中，房志榮神父的方法⁵，以及張春申神父自己的「一體範疇」概念⁶值得重視。

在這三個時期的發展中，經歷了「基督信仰傳到了每一個地方，通常都得經過二個階段：仿效和適應」。「適應」（adaptation），即是「本位化」，是對文化有著更積極的肯

⁵ 參看：房志榮，〈儒家思想的天與聖經中的上帝之比較〉（參看《神學論集》31期，頁15~40），及〈試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」〉（《神學論集》29期，頁329~346）。

⁶ 參看：張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，《神學論集》32期，頁313~331。本文對本位化的神學方法皆有所提醒。

定⁷。不過，問題是本位化的反思，涉及反省者對文化、哲學、社會變遷潮流等各領域，皆須具有相當熟悉的思索；又得對於教會、神學、基督信仰的把握相當得體。目前台灣天主教裡頭能夠從事此一艱鉅任務的人才已經逐漸凋零，中堅一代是否可以接棒，也是一大考驗，這幾年來，本位化課題的討論較少，或許與此有關。

(二)地方教會本位化

1976 年台灣的天主教中國主教團以「建設地方教會」為工作指標，輔大神學院在此年一月所召開的神學研習會（第五屆），便以「建設地方教會」為主題，展開神學的開路工程。

《神學論集》28 期以這次研習會的內容刊載，討論的範圍廣涉到地方教會與文化、教育、政治、社會發展、其他宗教等層面，我們認為其中張春申神父所發表的〈地方教會與社會發展〉、羅光總主教的〈地方教會與其他宗教的交往〉、房志榮神父的〈地方教會與合一運動〉等文，相當具有前瞻性的眼光。

緊接著，1977 年主教團再次提供輔大神學院（第六屆）神學研習會的主題：「傳揚福音與中國社會」。這連續兩年的研習會主題，都圍繞在「（地方）教會與社會」此一隱藏的母題而發揮。

第六屆神學研習會的內容刊登在《神學論集》32 期；其中溫保祿神父的〈先知與福音的社會精神〉、房志榮神父的〈教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題〉、谷寒松神父的〈從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係〉三篇文章顯示了台灣天主教神學界對台灣社會關懷的基本態度與神學走向。本期

⁷ 參看：張春申，〈中國教會的本位化神學〉，《神學論集》42 期，頁 431。

並加上一篇張春申神父的專論：〈中國神學中的一體範疇〉也展現了本位化神學的一種成熟思考成果。

房志榮神父早在〈建設地方教會的意義及其在啓示中的根據〉一文裡頭，爲地方教會本位化問題提出所須思考的向度，並在 1981 年再度撰文對建設地方教會的困難有所檢討⁸，與建設地方教會相關的課題是：教會、啓示、聖經（啓示的報導）、神學（啓示的解釋）與本位神學、教會訓導權五項思考向度，而建設地方教會所遇到的困難則與文化的抗拒、福音本身的要求有關。

但不論如何，教會需要革新、終身教育乃不爭的事實。在上述的神學反省中，房志榮神父由「發展」的神學觀點，逐漸注意拉丁美洲的解放神學，不過他更強調的是「地方教會須與當地人建立生活的交談」⁹。傳揚福音的工作是與人交往、服務、學習。對於中國文化影響下的台灣社會，一方面欣賞中國哲學中的超越層面，另一方面又具批判性地面對現實社會的情況，是台灣天主教會所採取的態度。

(三)本位化與比較方法

張春申在〈中國教會的本位化神學〉一文¹⁰中，提到台大哲學系教授傅佩榮先生的一篇文章，張神父認爲傅先生所論〈中國思想與基督宗教〉一文¹¹裡頭所主張需彼此會通的十點，正是中國神學未來的題材，這十項主題如後：

⁸ 參看：房志榮，〈建設中國地方教會的正確觀念及所面臨的困難〉，《神學論集》50 期，頁 519-537。

⁹ 房志榮，〈教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題〉，《神學論集》32 期，頁 243。

¹⁰ 同註 7，頁 449-450。

¹¹ 參看：傅佩榮，〈中國思想與基督宗教〉，《神學論集》32 期，頁 179-219。

- 1.性善論與原罪說
- 2.自力與他力
- 3.內存與超越
- 4.天人合一與神人合一
- 5.總體和諧與冥合於神
- 6.參贊化育者與受造物意識 (co-creator/creature-consciousness)
- 7.孔子與基督
- 8.儒家的仁與基督的愛
- 9.宗教依於道德與道德依於宗教
- 10.知行合一與信行合一

我們可以發現，再進一層的工作便涉及了基督信仰與中國思想的比較研究；傅佩榮的若干宗教思想曾受比較宗教學者甘易逢神父的影響¹²。

《神學論集》32期有一部份文章是關於禮儀本位化的反省，神學研習會禮儀小組安排了一次「孔子與聖多瑪斯 (St. Thomas) 紀念彌撒大典」。這是一次大膽的嘗試，雖然是禮儀的本位化思考，但基本上也須運用比較的方法、基督信仰和中國本地思想的關聯對照¹³。

在本文(一)本位化的理論中，我們看到房志榮神父早就運用比較方法，至於羅光總主教、甘易逢神父在《神學論集》所發表的宗教類論文中也經常使用比較的觀點¹⁴來作為本位化

¹²特別是甘易逢所寫的〈有關其他宗教的神學反省〉一文，參看《神學論集》17期，頁431~441；傅佩榮在〈中國思想與基督宗教〉文中也曾標明內容出自甘神父，參看傅佩榮該文，頁211~214。

¹³參看：《神學論集》32期，頁271~282。

¹⁴參看：羅光，〈聖經的愛與儒家的仁〉，《神學論集》27期，頁7~15；羅光，〈佛學與天主教神學〉，《神學論集》1期，頁85~94。甘易逢，〈福音傳播與世界性宗教〉，《神學論集》43期，頁75~82。至於房志榮神父除了上述引文外，〈聖經的默觀與東方的禪觀〉(《神

的一種反省。

(四)靈修理論與本位化

在建設地方教會的目標下，台灣天主教思考神學的方法，朝著「根據中國文化的特點....構思出了些滿足中國心靈的聖事神學」¹⁵，同時在靈修方面有新的嘗試；聖事神學的根基是一種本位化的一體範疇神學思考，在此一東方式思考模式下順理推動東方靈修的嘗試。

在這些新的嘗試中，委實讓國籍或喜好東方思考方式的天主教神職、信徒有所發揮，其中像宋稚青、甘易逢、張春申神父等都曾提供許多見解。張春申神父更出版了《中國靈修芻議》這一部本位化靈修的佳作¹⁶。多年後台南聖功修女會李純娟修女也出版了《吉光片羽》一書¹⁷，而李修女所帶出來的修女會，在台灣各地推動東方靈修，劉巧玲（若水）、陳寬薇相繼對東方靈修加以闡揚¹⁸。

有關台灣天主教本位化靈修的反省，最初曾有引用日本「基督徒的禪」（Christian Zen）的靈修方式：日本耶穌會士愛宮眞備（Enomiya-Lassalle, 1898~1990）、強斯頓（W.

學論集》37期，頁377~392）一文也是以比較方法為之。

¹⁵關於聖事（禮）神學的討論，我們將其與教會禮儀一併來談，參看本文的〔二、（三）〕的範圍；見：同註7，頁442。

¹⁶張春申，《中國靈修芻議》，台中：光啓，1978；此書深入基督信仰與中國哲學思想的神祕經驗中。

¹⁷李純娟，《吉光片羽》，台北：光啓；此書作者從宗教學角度、結合心理學學理略述東方靈修的概念；李修女另外有一本與渡伴（T.G.Hand）神父合寫的《飲水錄》（*A Taste of Water: Christianity Through Taoist-Buddhist Eyes*）出版，此書英文本由紐約Paulist書局發行，已有日文譯本，中文本已於1996年由台南神學院出版社發行。

¹⁸參看：若水，《靜觀法探微》，台北：光啓，1994；陳寬薇，《是誰找誰》，台北：光啓，1992；另外像耶穌會周弘道神父也常有關於東方靈修的文章發表。

Johnston)、杜默林 (H. Dumoulin) 等在東京上智大學所提倡引用禪宗坐禪方式來靈修¹⁹。後來，一些國籍的神父感覺宋明理學的「靜坐」較之坐禪方式可能更妥當，因而提倡靜坐的本位化靈修²⁰。

台灣天主教的主教團成員，自從戰後多為國籍的神職人員，像于斌樞機主教、羅光、郭若石總主教、成世光主教等，多受中國儒家傳統教育，甚至如今介於六、七十歲之間的神父修女，在修道院養成教育階段，與中國古籍接觸較多，因此發展出頗具「中國」風格的本位化神學、靈修典範來。

張春申表示，中國靈修是建立在天人一體範疇的神學上，中國靈修也與日本教會提倡的「基督徒的禪」有別²¹。但是，問題是：中國禪宗究竟屬不屬於一體範疇？如果「一體範疇是中國文化的特性」²²，那麼，中國禪宗也就當然具有中國文化的此一特性。若然，區別中國禪宗的靈修與日本禪宗的靈修意義何在？或者，張春申所認為的「中國」風格的靈修，與日本「基督徒的禪」的靈修之間，其區別根本就是在儒家與禪宗（佛教）之間不同而已。所以，一體範疇不只是中國神學的特性²³，更是東亞神學的特性了。

事實上，張春申神父也曾指出：「打坐與靜坐是中國的一體範疇很難分開」²⁴。靈修本位化、中國化是值得推行，但若

¹⁹這些日本天主教耶穌會士都曾到過台灣訪問，其中 Johnston 的作品被譯為中文：《無聲之樂》（光啓出版）。

²⁰胡國楨，〈中國基督徒的「靜坐」—神學基礎及實踐工夫〉，《神學論集》37期，頁333~375；張春申，《中國靈修芻議》，頁4~8。

²¹同註7，頁446~447。

²²同註6，頁314。

²³對於「一體範疇」張春申曾說：「代表中國神學的一體範疇」，參看《中國靈修芻議》，頁156。

²⁴同上。

在東方靈修的向度中，可以不必斤斤於日本或中國的區別，畢竟台灣對於日本的種種接受性頗高。當然，若從宗教的類似性來說，耶教與儒家的溝通性似乎較佛教更高，不過也有人認為佛教與耶教相似點甚多²⁵。

二、本位化牧靈實踐上的推動

台灣天主教在本位化的運動中，不僅僅從理論方面反省討論，且在實際的教會生活上由各層面來進行，首先是在 1970 年于斌樞機提倡春節敬天祭祖大典，並由李振邦、劉志明神父等介紹創作中國風味的聖樂，在若干教堂的建築上施予中國形貌，嘗試本位化的崇拜禮儀，各修道團體試驗東方靈修，召開福傳大會。凡此種種皆表示本位化神學、地方教會理想的忠實反映，茲將這些工作大略介紹如下：

(一)本位化的教會音樂與建築

禮儀、教會音樂與建築是最有形可見的外貌，文化的表達往往需藉著禮儀、音樂、建築、象徵等來顯示。

早先，台灣天主教的教堂建築，像號稱歷史悠久的屏東萬巒萬金天主堂、高雄前金玫瑰堂，其建築形態多屬具有西班牙格調的建築物，給人「洋教」的外型感覺²⁶。

如今，我們可以看到若干天主堂的建築頗具中國風格、本

²⁵這一觀點在日本的耶教與佛教的交談上頗受認同，日本天主教耶穌會也已經從事此一工作多年。

²⁶我們知道天主教在台灣南部的開發以道明會為主，像台南中山路天主堂設立已經超過百年，而建築也屬西班牙格調，高雄的玫瑰聖母堂雖經二次重建（1931年完工）是屬哥德式聖堂的模式，而萬巒的萬金天主堂完工於1870年，是目前台灣最古老的天主堂建築。以上資料參看江傳德編，《天主教在台灣》，高雄市：善導週刊社，1992；P. Fernandez o.p.著，《天主教在台開教記—道明會士的百年耕耘》，台北：光啓，1991，兩書。

土形態：像台南的主教座堂（開山路天主堂）、台南主教公署、台北市長安天主堂、台北總主教公署等……，皆顯出配合本地化的設計樣式。

在教會音樂方面，1962年所出版的《聖歌薈粹》²⁷，其中的歌曲絕大多數是由西洋的古典（宗教）音樂翻譯而來，尚有許多拉丁文的中文示唱方法：

拉丁文	Kyrieleison.....A-men
中文示唱	基利耶勒伊松.....阿們

梵二大公會議以後，教會實行禮儀本地化，團體彌撒改用本地語言，才漸漸注重本地化的聖樂²⁸。接著《聖歌薈粹》而陸續出版的《歡樂年華》，在歌曲的選擇上較不受傳統的歐洲古典聖樂所限制，旋律較簡單輕快，但也不見得具有本地化走向，大概是為了適應年輕人的需要而產生。

很可惜的是，台灣天主教在音樂方面並非沒有人才，像李振邦神父有宗教音樂及神學、中國語言方面的素養，而劉志明神父在音樂史方面造詣頗深。他們二人也都有宗教音樂、聖樂的專門著作問世²⁹，卻對中國化、本位化聖樂或教會音樂幾乎不談，期待劉志明神父能培養接棒者並提倡創作。

本位化的禮儀、教會建築與教會音樂，實在是尚待開發頗具潛力的領域，而且這些項目更容易使人直接接觸、感受到本土氣息的基督教會，這一方面天主教可以與基督教弟兄姐妹合

²⁷請參看光啓編譯館，《聖歌薈粹》，台中：光啓，1962。

²⁸天主教香港教區聖樂委員會編輯，《聖樂文集》，香港：公教真理學會，1994，頁210。

²⁹參看李振邦，《宗教音樂－講座與文集》，台北：天主教教務協進會，1979；劉志明，《聖樂綜論》，台北：全音樂譜，1990。

作進行，相信會達到更理想的境界與效果³⁰。

(二)福傳大會的召開

1988年2月8~13日，在輔仁大學舉行了中國天主教福音傳播大會（簡稱「福傳大會」），共有來自海內外代表二百三十多位精英參加。這個大會經過四年半的籌備，規模以及意義之深遠可說是空前，所有的一切乃為要尋求「福臨中華」目標的達成³¹。福傳大會是為了能動員整個地方教會³²，在此之前曾以三年時間調查完成《天主教在台灣現況之研究》此一報告書，報告內容主要分為三部份：

1. 神父、修女、教友領導人對天主教會及福音傳播工作之看法。
2. 一般、冷淡、非教友對天主教會及福音傳播工作之看法。
3. 台灣社會與福音傳播。

此份報告書正文計236頁，連同附錄（各種問卷、統計圖表、概況）、參考資料總計324頁，基本上已經能把握到教會發展問題與諸種層次。

事實上，從1978年四月開始以輔仁大學社會系、神學院為主軸，即進行一項研究：「台灣經濟發展與生活品質」³³的

³⁰筆者認為，若與台灣聖公會連手進行在觀念上可能更容易。

³¹參看：中國主教團傳教委員會編，《福傳大會專輯》，台北：光啓，1988，頁序壹；所謂「福臨中華」在一種觀點下，就是教會本位化的實現、地方教會的建立。

³²中國主教團傳教委員會編，《天主教在台灣現況之研究》，台北：光啓，1987，序言1。

³³此一調查報告共計四份，由神學院谷寒松神父主持，參看：谷寒松，〈究竟什麼是生活品質？從基督信仰的觀點來探討〉，《神學論集》47期，頁131~158。當時曾經有「台灣地區神學問題研究小組」（TARGTI）的組織，聯合基督教與天主教人士共同關心台灣的社會並從事神學的反省。

調查研究；隨後在 1990 年 11 月又接著進行「台灣生界（bioregion）與生活品質」的研究分析³⁴。從這些研究可以發現，天主教會對於台灣社會的了解曾花費不少心思從事先行的預備調查工作，此未嘗不是一種本土化的努力。

早在 1986 年業有天主教信徒於福傳大會之前，提出系列建言，像文璣的《福傳大會前夕》一書³⁵，一位平信徒對於教會有如是的認同、認識實在難得。

福傳大會前，討論的問題越來越具體，相當重視現存狀況的報導與反省，籌備小組將這些收集出版了一本文集³⁶，這文集共有五十八位作者，包括教會內各領域的領導人物。

福傳大會承襲了四百多年前、利瑪竇神父來華傳報福音的工作³⁷。利氏本身所從事的一切，是教會在當時代本位化的一種典範，福傳大會沿襲其精神，並紀念天主教在台開教一百二十五週年（1984），意義重大。我們根據主教團主席單國璽主教的一篇文章³⁸略述：

- 消極方面：福傳大會不是例行會議、佈道大會、學術會議、萬靈丹、紙上談兵的會議。
- 積極方面：是長期傳播福音運動的開始、地方教會傳福音

³⁴參看：台灣生界與生活品質研究小組編，《台灣生界與生活品質：追蹤研究 1980/1991 年總結報告》，輔仁大學神學院，1994。

³⁵文璣，《福傳大會前夕》，台北：光啓，1986；作者將全書分四章討論：大陸教會、橋樑教會、地方教會、在台教會。

³⁶此書由中國主教團傳教委員會編印，書名為：《福傳文集》，台北：光啓，1987。

³⁷有關利瑪竇的傳教反省，1983 年一月輔大神學院舉辦一次研習會（十一屆），內容刊登在《神學論集》56 期，介紹利瑪竇的生平、在中國的傳教、《天主實義》一書的討論、結論：利瑪竇與教會本位化。

³⁸單國璽，〈福傳大會的意義與目的〉，《福傳文集》，頁 58-71。

總動員、開創新局面的會議、重視實踐、地方教會自我教育的過程。

* 福傳大會目的：

- 對內牧靈：識己識彼、協助地方教會革新、積極參與福音傳播、培養使命與責任、為福傳祈禱。
- 對外傳福音：徵求建議、提案，了解教會現況、尋找方向與方法、擬定計畫。

福傳大會結束後，第十五屆神學研習會以「福傳大會追蹤：大家來談小型教會團體」為主題，繼續做福傳大會的後續工作；隔年（1990）的神學研習會則討論「教友靈修與小型教會團體」³⁹。

我們發現福傳大會後，天主教的神學越來越具有本位化的實質，理論與實踐的結合也日趨密切，教友信徒的角色更加重要，甚至平信徒參與神學教育的比例也日漸增多⁴⁰。

(三)教會禮儀本位化

這一段我們依據神學研習會的記錄，來討論教會禮儀的發展與本位化關聯。

《神學論集》68、69合期刊登的主題乃關於禮儀與傳揚福音的研習會內容。當中有幾篇論文所討論的涉及禮儀與本位化：趙一舟神父的〈禮儀革新在台灣〉、房志榮神父的〈中國語文的象徵與禮儀〉、侯倉龍神父的〈民間信仰與禮儀〉、龔士榮神父的〈婚喪禮俗今昔談〉等，均站在兩方面的關聯性來

³⁹1989年神學研習會內容刊於《神學論集》80期，1990年的研習會內容刊載於《神學論集》86期。

⁴⁰這指兩方面而言，一是平信徒學習神學的比例，另外則指平信徒參與神學教學。目前已經有五位平信徒獲得神學相關的博士學位，三位平信徒在輔大神學院教授聖經與倫理神學課程。

思考。

特別需注意的是，也有提醒禮儀本位化應該小心進行的分辨、批判性文章，這種提醒並非出於惡意，像周克勤神父一篇將近兩萬字的論文：〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉。這是一篇相當具有學術討論性質的文章⁴¹。

誠如趙一舟神父所說：「教會各種禮儀，無論是西方的或東方的，都不是一天形成的，是經過日積月累的長期經驗和演變，而發展成禮儀傳統。要形成真正具有中國色彩、風格的禮儀，需要走一段很長的路程」⁴²，房志榮神父也提到「本位化的方法是雙向的」⁴³。

在信仰內容與社會文化兩者間彼此的轉化需學術涵養、智慧、分辨、信仰本質、文化適應等多種因素配合，才有真正的本位化可言。

結論

我們將台灣天主教在過去四十多年間，對於教會本位化所從事的努力做一簡單的介紹，行文中掛一漏萬在所難免；在天主教于斌樞機所提倡的春節敬天祭祖一項略而不提，是因為祭祖問題最近幾年討論的書籍較多⁴⁴，因此予以省略。

我們可以發現，對於本位化的概念，每一位作者的內含皆不同，對於文化的認識與認同也相去甚遠，在理論與實踐之間

⁴¹參看：《神學論集》70期，頁471~500。

⁴²趙一舟，〈禮儀革新在台灣—回顧與前瞻〉，《神學論集》68期，頁204。

⁴³房志榮，〈中國語文的象徵與禮儀〉，《神學論集》68期，頁253。

⁴⁴黃伯和、李智仁牧師等在1995年均有主編、出版討論祭祖方面的書籍，李智仁牧師書中也提到于樞機的倡導祭祖事宜；黃牧師所編輯的書由台北雅歌出版，李牧師的則由台南人光出版社發行。

尚有一段不小的鴻溝，比較有交集的大概是天主教信仰經驗的內容與肯定需從事本位化此一方向。

除此之外，應該具有對本土文化更多的共識；不可諱言的是，過去天主教多以大中國的觀點在談台灣的本位化問題，隨著台灣社會內部的演變，所謂「中國」的觀點，有日漸趨向台灣社會的調整，這不能不說是一大進步，也是可喜的現象，對於社會政治也愈多參與，值得稱許。



盧嘉勒 (CHIARA LUBICH)

Catholica Universitas In Jen

a Joanne PP XXIII die 23 Octobris 1960 in Taiwan restaurata,
auctoritate sibi ab Apostolica Sede legitime tributa, cum approbatione
Consilii Facultatis Theologiae et noui S. Congregationis pro
Educatione Christiana

Illust. mae Domitiae
Chiarae Lubich

ob meritisimas ejus labores in servicio populi Dei ad fovendam
civilizationem amoris per totius orbis terras atque oecumenicum
dialogum promovendum necnon et interreligiosam. gradum

Doctoris in Theologia
Honoris Causa

conferri, cum omnibus honoribus, juribus ac privilegiis huius gradus
adcois. Eius diploma hoc, publico Universitatis sigillo munitum,
in collati gradus testimonium tradit

Datum Taipei, die 25 Januarii, anno 1997

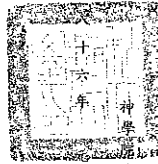
Rob. J. ...
Rector Magnificus

Lois ...
Decanus Facultatis Theologiae



Yogh Wong
Secretarius Generalis

中
華
民
國



月
二
十
五
日

輔
仁
大
學
校
長
楊
敦
和
神
學
院
院
長
詹
德
隆

榮譽博士學位證書
盧嘉勒女士一九二〇年生於義大利特利騰城一九四三年廿三歲時
勇敢皈依天主聖神的召喚創立普世博愛運動實踐福音的核心精神
走向一個合一的世界盧嘉勒女士以平信徒的身份成立適合現代人
的福音化生活團體快速發展到世界各地逐漸擴展到其他教會推廣
大公主義接而從事與世界各大宗教的交談甚至吸引無信仰的人結
合力量建設普世博愛的文化為了有效地達成目標盧嘉勒女士創立
了許多培育中心和學校並用大眾傳播媒體為青年們舉行大型的團
體聚會聯合商界人士協助受苦者等等經本校參議會和神學院院
議會通過特頒贈榮譽神學博士學位以示崇敬 此證

盧嘉勒女士榮譽博士學位證書

普世博愛運動的靈修神學¹

領受輔大榮譽神學博士演講詞

(1997年1月25日)

盧嘉勒女士²

狄總主教、單主教、各位主教、車代辦、楊校長、劉會長、詹副校長、各位各宗教的代表、各位先生、各位女士：

前言³

今天能夠接受這個榮譽神學博士學位，首先我要表達最衷心的謝意。

因為這是各位給我、以及我所代表的運動一項高貴的榮譽，同時給我一個很大的喜樂，讓我有機會實踐耶穌的一句極為深刻、帶來益處而且美麗的話：「好使人們看見你們的善行光榮你們在天之父」⁴。

一、普世博愛運動靈修神學的緣起

究竟神學與我本人、以及我為教會所做的服務之間，有何關係？

¹ 本文題目是《神學論集》編者所擬。

² 本文作者：盧嘉勒女士（Mrs. Chiara Lubich），義大利人，普世博愛運動創立者。

³ 本標題及本文以下諸標題均為編者所加。

⁴ 參閱：瑪五 16。

關於這一點，在座的各位可以自己下一個評斷，如果您們容許我略述一下我簡單的生平。

1. 神學與我

年輕的時候，我的理想是唸大學，特別是哲學，希望在古代以及現代的哲學裏尋找真理，以滿足我心靈的渴求。

由於我接受基督徒的教育，又或許是聖神的推動，不久我就察覺到，我最深刻的願望是認識天主。因此我一心認為，只要進入一所天主教大學，就可以滿足我心靈的渴求。

由於當時家裡的經濟情況不好，我必須依靠一份獎學金，才能夠讀大學。當我知道沒有獲得這份獎學金時，非常難過，失望地哭了。

當母親安慰我的時候，卻發生了一件不尋常的事。好像在心的深處聽到一個細微的聲音，給我說：「我將要親自教導你！」我的心情立刻開朗起來。

我是個天主教徒，每天參與彌撒，領聖體。有一天，我突然明白一件事。我對自己說：「怎麼？你要尋找真理嗎？不是有一個人曾經說過，他就是真理嗎？耶穌不是說過：『我就是真理』嗎？」

這是最初的幾個原因之一，督促我不在書本裡，而在耶穌的身上，尋找真理。於是我決定追隨耶穌。

2. 福音：靈修精神的基礎

同時，在 1943 年，天主讓普世博愛運動的種子誕生。

當時，我在一所不是天主教的大學唸書，爲了剛誕生的運動，有許多事情要做，有十四次之多，我必須中斷學業。直到有一天，我決定把我最喜愛的書本放到閣樓上去。但是我留下了一本書，那就是福音。

猛烈的戰火下，我帶著福音，與幾個同伴躲進防空洞，在

那裡我們展開福音閱讀。美妙的事情發生了：那些聽過好多次的話語，發出深刻的意義，非凡的光澤。好像在一道光照耀之下閃爍發光。那些話語跟其它書上所讀到的話語不一樣，即使是最上乘的神修書籍也比不上。福音上的話具有普遍性，適合所有的人：年輕人、成年人、男的、女的、義大利人、韓國人、厄瓜多爾人、奈及利亞人……福音的話具有永恒性，適合每一個時代，因此也適合我們的時代。福音的話是可以實行的。甚至我們可以說，福音是天主美妙的傑作，它激勵我們把它生活出來。

雖然整部福音都吸引著我們，是我們新誕生的運動的規範，但是那道光照（今天我們可以說：那個神恩）卻引導我們，督促我們特別注意，並且生活某些章句，就是這些章句為教會帶來了一個新的靈修精神，即：**合一的靈修精神**。

是哪一些章句呢？

首先是「**天主**」，天主是我們生命的新的理想，在充滿仇恨可怕的戰爭中，他把自己的本質顯示給我們：**他是愛**。

另一句話是「**承行天主的旨意**」，這是我們對天主以愛還愛的方式。

「**愛弟兄**」，特別是有需要的人。這是所有法律的總綱。

「**生活天主的聖言**」是具體地愛天主的工具。

徹底實行耶穌獨特的「**新誠命**」。

按照耶穌的合一禱文所說，保持「**與天主和弟兄的合一**」。

活出「**耶穌在我們中間的臨在**」，這是他許諾給那些因他的名字，也就是在他的愛內，生活的人的。

此外，「**背負十字架**」，不論是自己的，或是弟兄的；是教會裡的，或是人類的。

這一切我們都靠著每天領的「**聖體**」，他是合一的連繫。特別活出「**教會**」的共融。效法「**瑪利亞**」，她在孤苦中成為

合一之母。不論個人或團體，都跟隨「聖神」的引領，他是三位一體中愛的化身，也是基督奧體的成員之間，合一的聯繫。

3. 重視團體靈修的新神學

於是在教會裡，也許是第一次，誕生了一個特別強調集體，而非強調個人的靈修精神，它不但要個人，更要讓眾人達到聖善。

我們逐漸發現到這種集體成聖的方式，極為適合現代社會的需要。

教宗保祿六世還是樞機時，曾說過：「聖人的形像永遠是崇高的……但是今天的教會卻需要讓眾人成聖」⁵。

教宗若望保祿二世，在最近一次普世博愛運動的主教聚會上，肯定地說，一種包含個人及團體的靈修精神，是培育一個基督徒所必需的，因此也是主教們所需要的⁶。

最近我們發現到，從這種生活，從這種個人及團體的經驗，從相關的克修及秘修裡，正孕育出一種神學，一種可以發揚並且更新傳統神學的新神學。當然，一切都建基於啓示的永恆真理之上。

我們成立了一所學院，是由已故的德國阿亨主教韓民立（Klaus Hemmerle）開始的，他是一位享有學術名望、修養精深的現代神學家，另外還有致力於本運動的教授及專家、在俗男女核心成員、神父、修會會士等。他們開了一座學校，研究這新神學，所謂的「天父學院」。

其實，教會裡並非第一次發生這樣的事。聖神不是藉著聖

⁵ 孟諦尼樞機，〈關於聖母及聖人的講話〉（1955~1962），米蘭，1965，499~500頁。

⁶ 參閱若望保祿二世，於1995年2月16日接見群眾時，對一群主教朋友的講話。

方濟的經驗，興起了一種新的神學？同時把這個任務特別交托給聖文德，真福思高等人嗎？聖多瑪斯不也是聖道明所創立的修會的神學家嗎？

我們也是一樣，（其實不應說是我們，因為是天主在工作）經過將近五十年的生活之後，也展現出一個類似的可能性。

過去做過研究，現在還在研究。就是把我們過去這段時間的經驗加以研究。

感謝天主，當我們以本運動特有的方式，也就是保持耶穌在我們中間一起研究時，常能沈浸在來自上天的光照之中。有點像耶穌為之感謝天父，因他向智慧和明達的人所隱藏，卻顯示給小孩子的那種智慧。

二、普世博愛運動的靈修神學

那麼，從合一神恩所孕育出來的神學，有哪些要點呢？我願意在此提出幾點，雖然它們並不包括正在加深研究的各條路線。這幾點是：天主是愛、合一、被釘和被捨棄的耶穌、瑪利亞。

1. 天主是愛

首先，**天主是愛**。教宗若望保祿二世談及天主賜予我們的靈修時說，這份靈修的靈感，是由愛所點燃起來的⁷。他的這句話，也適用於我們的神學。

當然，這裡所說的愛，不是任何其他形式的愛，而是 AGAPE，是天主的愛，是那個天主本質的愛。

因此，我們經驗的起點、及由之而來的神學的起點，就是基督徒信仰的起點：「我們認識了，且相信了天主對我們所懷

⁷ 1984年8月19日教宗若望保祿二世訪問教宗岩（Rocca di Papa），普世博愛運動世界中心；參考 *Citta Nuova*, No.17, 1984。

的愛，天主是愛」⁸。

因此，「愛」不僅是天主的屬性之一，而是天主的本質；由於天主是愛，因此他是一體又是三位，聖父、聖子及聖神。

耶穌特別在死而復活，遣派聖神的奧蹟裏，為我們啓示了聖三的愛的本質。

聖父爲了愛而生了聖子，聖父在聖子內「失去」自我，在聖子內生活，從某種意義上說，他「不存在」，正是因爲這樣，他是聖父。

聖父的回應—聖子，爲了愛回歸聖父，在聖父內「失去」自己，在聖父內生活，從某種意義上說，他「不存在」，而正因爲這樣，他存在，他是聖子。

聖神是聖父與聖子之間的互愛，是他們合一的連繫，從某種意義上說，他也「不存在」，而正因爲這樣，他是聖神。

基督徒的生活就是在於參與至聖聖三的生活，透過聖寵，變得和耶穌一樣。

透過在耶穌內，我們就會在阿爸、父內⁹，正如耶穌所許諾的：「我在父內，你們在我內，我在你們內」¹⁰。

在聖父內，藉著聖神的引領¹¹，我們可以發現，愛猶如一條金絲線，把我們信仰中的各項信理連繫在一起：世界的創造、救贖、聖化、以及末世的完成，這時候，天主的愛將會是「在一切之內成爲一切」¹²。

⁸ 若壹四 16。

⁹ 參閱：羅八 15~17；迦四 6。

¹⁰ 若十四 20。

¹¹ 參閱：若十六 13。

¹² 參閱：格前十五 28。

2. 合一

第二個重點與第一點緊密相連，就是合一。

從本運動開始，耶穌合一的禱詞就深深的烙印在我們的心上：「父啊！願他們在我們內合而為一，正如你在我內，我在你內，為叫世界相信」¹³。

當我們嘗試把這些話實踐出來時，發現這些話發出一道亮光，照明了上主對人類的愛的計畫。

事實上，我們明白，耶穌是降生成人的天主聖言，他來為了教導我們按照聖三的榜樣生活，就是耶穌在聖父懷中的那種生活。

耶穌不以指出舊約兩條最大的誡命為滿足：「你應全心、全靈、全意愛上主，你的天主...並愛你的近人如你自己」¹⁴。他還教導我們另一條，並且毫不猶疑地稱之為「他的」，及「新的」誡命：「如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」¹⁵。

假如我們致力活出新誡命，為了接受天父在耶穌內恩賜我們的合一禮物，聖三的生活便不只存留在個人的心內，而會在基督奧體的成員間自由流通。

如此，這奧體就能透過信德及聖事，尤其聖體聖事的恩寵，滿全地實現，也就是：基督在歷史中復活，在每個門徒內及在他們之間再度生活¹⁶。

3. 被釘及被捨棄的耶穌

現在讓我們談談第三個重點：**被釘及被捨棄的耶穌**。

我們相信一定是聖神的安排，在他還未叫我們深入合一的

¹³若十七 21。

¹⁴參閱：瑪廿二 37~39。

¹⁵參閱：若十三 34；十五 12。

¹⁶參閱：瑪十八 20。

奧蹟之前，先將我們的信德及專一的愛集中在耶穌身上，他在那無以復加的愛及痛苦的最高峰，從十字架上呼喊說：「我的天主，我的天主，你為甚麼捨棄了我？」¹⁷。

這一刻，耶穌體驗了我們所能想像的，最刻骨銘心的分裂。因為在某種意義上，他感受到與天父的分離，雖然他與天父還是一體，並且永遠是一體的。透過這個方式，他給所有的人類一個新的，比原罪所失去的還要更圓滿的合一，這個與天主及人與人之間的新的合一，是參與他與天父以及他與人的合一。因此，耶穌是我們明白及實踐合一的鑰匙。

事實上，為了實現合一，我們需要記住並且愛慕被捨棄的耶穌（我們一開始就這樣稱呼耶穌，為了把握他救贖使命中這個核心而且包含一切的奧蹟），我們需要用聖保祿那樣徹底的方式去愛他。聖保祿說：「在你們中我不知道別的，只知道被釘在十字架上的耶穌基督」¹⁸。

耶穌在被捨棄的奧蹟中，正如聖經上所說，成了「罪」¹⁹，成了「可咒罵的」²⁰，為能與遠離天主的人打成一片。

因此，被捨棄的耶穌正是我們這個時代的天主；現代文化的許多方面受到無神論的侵蝕，數以百萬計的赤貧人口，在失望及迷亂中找尋意義及理想的新生代，被捨棄的耶穌好像是天主對這些痛苦和考驗的深淵的回應。

被捨棄的耶穌是今天的天主，也因為他是各教會之間分裂的形像，而今天我們比以往更深刻意識到這個分裂的存在。

正因為在這個分裂中看出他的容貌，所以生出能夠積極合作，以重建合一的想望。

¹⁷谷十五 34；瑪廿七 46。

¹⁸格前二 2。

¹⁹參閱：格後五 21。

²⁰參閱：迦三 13。

我們還特別有一直覺，在耶穌內，正如聖保祿在斐理伯書裡所寫的：「他原本是天主，卻空虛了自己」²¹，這裡有一條上智安排的道路，可以和東方的宗教傳統對話，這是第三個千年來臨之際，所面對最艱鉅也最迫切的戰線之一。

4. 瑪利亞

最後一點是**瑪利亞**。雖然在我們的神學裡她是重要的一點，但是我們覺得，她不只是許多主題中的一個而已。

這或許因為我們的事業是她的，「**瑪利亞的事業**」；也或許因為，今天許多時代徵兆，及教會領導人士的話，要我們突出教會裡的「**瑪利亞的特色**」；也或許因為我們察覺到的一個獨特的現象，就是其他宗教信仰對瑪利亞的地位的接受與肯定：以上種種原因讓我們覺得，一個嶄新的瑪利亞神學正在開始。

在這個新的瑪利亞神學當中，我們認為，應該以天主對整個人類及宇宙的全盤救恩計畫為背景，去探討瑪利亞的事實。

事實上，正如教宗若望保祿二世最近所說的，瑪利亞是「天主聖三與人類溝通計畫中的一個不可或缺的角色」²²。

她是天主聖言降生成人的母親，這個事實讓她與整個至聖聖三有一份非凡及獨特的關係²³。

特別這一點，是瑪利亞真正偉大的地方，因為她「彰顯了」上主及其工程的偉大。

但是瑪利亞也是教會的母親。正如她透過聖神孕育了天主聖子，同樣，她藉著在十字架下所經歷的孤苦，以其獨有的方

²¹參閱：斐二 6~7。

²²教宗若望保祿二世 'Maria in prospettiva trinitaria'，參閱：1996年1月11日羅馬觀察報。

²³參閱：路一 35。

式參與了救恩²⁴。她有效地參與了聖神在教會懷中重生天主子女的工程。

如今瑪利亞完成了天主在她身上的計畫，她是教會及受造物在天上的花朵及初果。教會及受造物在她內已完全基督化及聖化。所以能這樣想：她是鑲在聖三內。

事實上，既然天主三位之間存在著完美的，彼此的贈予，在人類—受造物的高峰及綜合—與聖三之間，藉著基督，在聖神內，也進行著彼此的互贈，正如福音所說：「你愛了他們就如愛了我一樣」²⁵。所以，整個受造物在基督內，註定要像瑪利亞一樣，鑲在聖三內，也就是說：無限喜樂地活出天主的內在生命，活出那份永久常新，永不衰竭的聖三之間的互動關係。

三、普世博愛運動靈修神學的「新」

我希望以上的解說，能夠讓你們明白，由合一的神恩所流出的神學，給人的印象是把目光投射到啓示的核心。

1. 耶穌的神學

事實上，我們的神學家記起巴爾大撒（ Von Balthasar ）所說的：

「……由於聖神的恩賜，像聖奧斯定，聖方濟，聖依納爵等的神恩，能夠對啓示的核心有所洞察，這些瞭解以意想不到的方式豐富了教會，同時也具有永恆的價值」²⁶。

這位大神學家繼續說：

「每一次這樣的神恩，都同時具有理智、愛德及追隨。由此可見，聖神同時是智慧，也是愛，而且從來不是

²⁴參閱：若十九 25~27。

²⁵參閱：若十七 23。

²⁶ *Teologica* III, JACA BOOK, Milano 1992, p.22.

純理論，總是結合了實踐的生活」²⁷。

我們的神學家尤其指出，深入體驗這個神學的人－或許由於他們不斷努力按照合一的神恩去生活，因耶穌的名保持合一，因此耶穌臨在他們中間（參閱瑪十八 20），同時每天以耶穌聖體滋養自己－能夠特別地生活在耶穌內，或者如奧斯定所說的²⁸，變得與他完全一致。

把這神恩活出來好像帶來了一項新意，就是由合一的神恩所流出的神學，不只是一個討論耶穌的神學，而是**耶穌的神學**：是臨在於神學家個人及他們之間的耶穌的神學。

事實上，他們察覺到，絕大多數基督徒的反省，一直把耶穌主要視為神學認知的對象。當然，大家也都清楚，這個對象，降生成人的天主聖子，需要適當的認知主體，就是由信德光照的理智，基督化的理智。

但我們認為，除了那些神恩性，並往往又是聖人所提供的的神學之外²⁹，一般而言，西方的神學在以往，尤其近代，都只思考天主及耶穌，差不多是一種「由外而來」的認識，多於來自奧秘的內部，多於來自參與的認知，亦即藉著信德及愛德，耶穌對天父的那種認知。耶穌說過：「除了父之外，沒有人認識子，除了子及子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」³⁰。

這是一種由耶穌得到的認識，透過他的聖神，在教會內，身為教會，他的奧體，也就是在他內成為「一個」³¹，成為唯

²⁷同上。

²⁸ AGOSTINO, in *Jo. Ev. tract.* 21, 8-9; *PL* 35, 1588-1589.

²⁹這裡只舉出幾個西方教會傳統中的例子：聖提爾里的威廉（Guglielmo di Saint-Thierry），聖伯納（San Bernardo di Chiaravalle），聖多瑪斯亞奎那（San Tommaso d'Aquino），聖文德（San Bonaventura）；當然，還有在他們之前的東西方教父。

³⁰瑪十 27。

³¹參閱：迦三 28。

一的「奧秘位格」(mystica persona)³²。

合一的神恩正好提供了讓耶穌的神學再次誕生的條件，當然，這不是二千年前的耶穌，而是今天生活在教會內的耶穌，一個透過聖體及信友的互愛走向合一的教會，才是充分自我實現的教會。

2. 「在教會內的耶穌」的神學

在此，我們可以看到第二項新意。這神學既然是那位已經升到天父懷中，而今天仍生活在合一內，也就是「在教會內的耶穌」的神學，因此它具有至一，也就是天主的特徵，在天主內，一切都能找到自己本來的面目。

所以，這神學是一個角度，與其它的神學角度並列，不排除它們，相反的，預設而且珍惜它們。不過，它也能夠讓其它的神學和諧相通，給它們指出另一個港口，就是說，導致它們合一，在一個新的境界中照亮它們。

此外，我們在前面曾經說過，既然在某種意義上是耶穌的神學，而所有的受造物都包含在耶穌內，因此，這神學也能照亮各種科學，讓它們更實在，更正確。甚至我們可以想像，它能夠再度成為眾科學之母，並以一種與中世紀不同的意義，成為它們的皇后，為什麼不能夠呢？

結語

校長閣下、各位長官、女士、先生，我再次衷心地感謝你們，你們給我的學位對我及整個運動都是一個極大的鼓勵，讓我們以此方式為教會服務。同時我為天主在我們運動內做的一切歸光榮於他，這運動所能貢獻的一點善和真，都該歸給他。

³²聖多瑪斯亞奎那，*De Ver.* 29,7 ad 11.

盧嘉勒來台的背景和意義

詹德隆

台灣所有的神父、修士和修女都接觸過「普世博愛運動」，而很多教友則參加過「瑪利亞之城」。在教會的報紙上也常看到盧嘉勒所寫的「生活聖言」，或是經由善會、教堂而領到其單張，並用之做祈禱。但大多數的人沒有見過盧嘉勒本人，因為她從未來過台灣。

在兩三個月前，羅光總主教向楊校長提出了頒發榮譽博士學位給這位神恩性女教友的建議，而輔大董事長狄總主教也相當肯定及喜歡盧嘉勒和她所領導的運動，且十分支持這個計畫。但依照輔大的規定，榮譽博士學位須經由輔大三個主辦單位所主持的參議會通過後才可以進行。當楊校長向參議會提出此計畫時，其六位成員一致贊同，並開始考慮當贈予那種博士學位才好。雖然盧嘉勒從年輕時就喜歡哲學，但她一生的貢獻卻在於神修與福傳方面。由於輔大神學院設有神學博士班，且其章程又明文規定可頒發榮譽博士學位，於是，我就向參議會提議贈予盧嘉勒神學博士學位，參議們原則上同意。之後，此提議又獲得神學院幾位教授的支持，並在神學院的最高行政單位—「院議會」順利通過此案。

由於輔大神學院是由羅馬宗座教育聖部立案的。因此經由耶穌會省會長和總會長協助下，我們很快就得到了許可。盧嘉勒本人也很高興接受我們的邀請，首次答應來台灣，並且為此調整她亞洲的行程，而滿足了本地主教、教友、普世博愛運動、輔大和輔大神學院的期望。在這整個過程中，似乎可以清楚地看到天主聖神的計畫。

輔大神學院的章程相當重視大公主義（合一運動）及宗教交談，而這也正是盧嘉勒神恩的兩個特點。最近幾年，神學院也努力培育平

〔下轉 146 頁〕

〔上接 82 頁〕

信徒（如：專為平信徒開夜間神學課程），兩年前也曾開過「女性神學」研習會。今天能夠請到一位最具神恩性的女教友來到台灣，使我們能更深一層地認識她，也更有機會效法她的精神，我相信這是天主對我們的重大恩惠。

最近，「普世博愛運動」的幾位弟兄姐妹前後送了我十本書，全是盧嘉勒的著作，或是有關她的生平和思想的著作，可惜其中只有一小小本是用中文寫的。

今天是聖誕節，我選了《為合一而生活》這本書來看，內容是一位義大利知名女記者對盧嘉勒的訪問記錄。讀後有很多的感受，並且覺得跟盧嘉勒一起過聖誕節是個很喜樂的經驗。對盧嘉勒有較深的認識後，我可以體會到她對教會的影響力有多大。甚至使我多次想到謝納聖女佳琳與聖女大德蘭。所不同的是她是現代人，並且不久之後我就會有機會與她見面了。形式上我會以神學院院長的身分向楊校長推薦盧嘉勒接受輔大所頒發的博士學位；但實質上，我是向大家指出一位「天主的人」，且渴望大家能向她多學習。

梵二大公會議表達了天主聖神對現代教會的旨意；教會的聖統（全世界主教們）分辨了天主的計畫。在了解盧嘉勒的生平之後，我發現同一個天主，早在一九四三年世界大戰時，就已開始培養這位二十歲的女教友，逐漸成立一些愛的團體，以具體的生活見證來表達梵二大公會議的精神。

多年來，無論是教會內或教會外，很多人都在討論婦女在教會中的地位和女司鐸這方面的問題。義大利的記者也提出這類的問題，想要了解盧嘉勒對此的想法，除了她本人明確的答覆之外，我還從「普世博愛運動」的組織結構方面得到了相當令人滿意並含有創意的答覆。

〔下轉 152 頁〕

〔上接 146 頁〕

我在這裡無法詳細地報告和分析。普世博愛運動很關心神父與主教們，並以彼此相愛的福音精神逐漸消除「神職主義」(Clericalism) 世界上有 1500 位神父正式屬於此運動，另有 12000 位神父常與他們來往。有 700 位主教成爲「普世博愛運動」之友，以這運動的靈修建立主教與主教之間的共融。而這運動的發起人和領導人是一位婦女；依照運動的規定，盧嘉勒將來的繼承人也必須是位婦女。運動本身是由一位婦女的心所產生的。盧嘉勒喜歡談所謂的「瑪利亞原則」與「伯多祿原則」之比較；她甚至認爲「瑪利亞原則」優先於「伯多祿原則」。無論如何，從盧嘉勒身上我們可以體會到婦女在信仰團體中的無可替代之角色。她自己說：在未來的永生裡不會有聖事也不會有聖統，唯一留到永生的只有愛，而「愛的職務」(Ministry of Love) 是優先給予婦女的。做母親或以童貞方式過一生，都是爲了實行「愛的職務」，效法童貞聖母瑪利亞。

盧嘉勒曾多次與教宗若望保祿二世見面談話，她說：「當妳跟教宗在一起時，妳真的感到自在，因爲教宗他愛的是妳……他讓妳感覺到妳是人類的核心，因妳是婦女；雖然妳是女兒，但妳也是合作者，協助教會的共融、成長……教宗在婦女身上看到瑪利亞，受造界之傑作，但他也知道真正的婦女才是傑作。」

格前十二 1~11 的詮釋

王敬弘¹

本文是以詮釋保祿書信經文的方式說明初期教會中的「神恩：天主聖神白白賜給為人服務的能力」。這是以「功能」角度探討「聖神神學」不可或缺的一環。

神恩復興運動自一九六七年二月底進入天主教會，今年為卅週年。在這運動中所經驗到的神恩，以格前十二 8~10 所列九種神恩為主。藉著慶祝卅週年的機會，對格前十二 1~11 作一詮釋，希望能有助大家從聖經去瞭解認識這些神恩。

所有的詮釋家都認為，格前十二 8~10 的神恩名單並不是一份完全的名單²。只要從保祿有四份不同的神恩名單³，就可以證明這一點。即使不算教會職務的名稱，格前十二 8~10 也沒有囊括所有聖神能力的顯示。但是，我們可以合理地推測，它至少包括了在格林多教會內所經驗到的重要神恩，而這些神恩在保祿的心目中都有相當的價值。

格前十二 8~10 列舉的九種神恩，是包含在格前十二 1~11 這個段落之內。在這段書信中，保祿不只列舉了九種神恩，也說明了他對神恩某些基本的看法和態度。所以，我們不只是對

1 本文作者：王敬弘神父為本神學院神學博士，在本神學院任教信理神學。這是其博士論文《格前十二 8~10 所列神恩對教會的意義》的第一章。為了能使本文單獨發表，除了開頭的兩段及最後一段作了一些增減之外，其他的內容完全保持原有的面貌。

2 Sullivan, Francis, *Charisms and Charismatic Renewal* (Ann Arbor: Servant Books, 1982), p.27.

3 格前十二 8~10，28~30；羅十二 6~8；弗四 11。

8~10 作一詮釋，也要對格前十二 1~11 的每一節作一個詳細的詮釋，好使保祿對神恩的看法和態度更爲明顯。在這一章中，我們儘量只作經文方面的詮釋，而不涉及現代神恩復興運動對神恩所有的經驗。

以下就是格前十二 1~11 的詮釋：

v.1. 弟兄們，至論神恩的事，我切願你們明瞭。

保祿寫格林多前書的原因之一，是爲了回答格林多人向他提出的一些問題。每次他針對一個問題回答時，他都用「至論（*peri*）…」來開頭（七 1，25；八 1，4；十二 1）。所以，格林多教會顯然曾寫信給他，問他有關神恩的事。

在這節中，思高版所譯「神恩」，其希臘原文是 *pneumatika*，而不是 *charismata*。除了在第一節中，保祿用了這字以外，在十二章的其他地方，保祿都用 *charismata*（4, 9, 28, 29, 31）。這可顯示格林多人提出的問題是有關 *pneumatika*⁴。在十四章，保祿討論到先知話及舌音神恩時，他卻改用 *pneumatika*（十四 1）。最好的解釋是，格林多人只向保祿提

4 *pneumatika* 可能最好中譯爲「靈感的恩賜」（*gifts of inspiration*）。先知話和舌音是兩種很明顯受到聖神推動（靈感）而發的恩賜。所以，格林多人很可能因此而特別重視它們，以爲它們是聖神能力最重要的顯示。因此，格林多人都熱心追求它們，並互相比較，以致產生許多困擾，才向保祿提出問題。參看：Sullivan, 前引書，p.22。此外，聖經學者們中，有的參加了神恩復興運動（從他們的一些作品中，他們親自告訴了我們），有的沒有神恩的經驗。兩種學者對 *pneumatika* 的一些詮釋也有些差異。無神恩經驗的人，大半以爲信友在說先知話及說各種語言（*glossolalia*）時，是處於一種出神狀態；可參看 Conzelmann, Hans, *1 Corinthians*, (trans. James W. Leitch, Philadelphia: Fortress Press, 1975), pp.204, 206。有神恩經驗的人就知道，通常信友是在神智清醒而自由的狀態下，運用這兩種神恩，既不出神，也不受到控制。

出了有關先知話和舌音神恩的問題，而格林多人稱這兩種神恩爲 *pneumatika*。保祿在回答問題時，願意先對聖神所賜各種能力作全面性的教導，而改用 *charismata* 作所有聖神所賜能力的總稱。在對聖神能力和愛的首要性作了教導之後，保祿才在十四章針對格林多人的問題加以回答。

「我切願你們明瞭」最好譯爲「我切願你們不是無知（或糊塗）的」。保祿顯然對格林多人對 *pneumatika* 所有態度和認識感到不滿；因此願意對他們作完整的教導。

- v.2. 你們記得：當你們還是外教人的時候，好像著了迷，常被勾引到那不會出聲的偶像前。**
- v.3. 爲此，我告訴你們，沒有一個受天主聖神感動的會說：「耶穌是可詛咒的」；除非受聖神的感動，也沒有一個能說：「耶穌是主」的。**

因爲格林多人向保祿提出的問題是有關靈感的恩賜，所以，保祿在一開始時就先在分辨靈感的來源上，給他們作一個教導，因爲他們所受到的靈感並非一定來自聖神。

保祿先從他們自己的經驗談起，要他們回憶在未信仰耶穌以前，在外教的儀式中受「靈感」的體會：在一種迷惘中，被勾引到偶像前朝拜⁵。保祿把「不會出聲」的形容詞加在偶像上，可能是爲了把格林多人在信仰耶穌以前和以後的經驗作一個強烈的對比。在外教儀式的出神狀態中，格林多人雖然好像受到「靈感」，他們所崇拜的偶像卻不會對他們說話。可是，耶穌藉著聖神給他們「靈感的恩賜」－先知話和舌音，卻使他們體

5 關於希臘宗教中一些使人出神或「迷惑」因素，請參看：Montague, George T. *Holy Spirit* (New York: Paulist Press, 1976), p.146. 聖經學家不能確定在希臘宗教的禮儀中，人們是否一定出神。但是，從保祿所用的詞句上，參與禮儀的人會受到一種力量的控制，並不完全自由；這與運用聖神神恩的情況非常不同。

會耶穌藉這些神恩對他們說話，顯示自己是生活的。

根據格林多人自己已有的這兩類經驗，保祿教給他們分辨神類最基本的原則：如果他們所得的靈感是使他們能夠承認「耶穌是主」，那靈感一定是來聖神；如果靈感使他們否認或甚至詛咒耶穌，那靈感一定不是出於聖神。

保祿在列出各種神恩之前，先寫出這項分辨「靈感」來源的原則，不只是爲了分辨何種是真正來自聖神的神恩，也是爲了分辨運用神恩正確或錯誤的途徑。正確地運用神恩一定幫助人承認耶穌是主。

v.4. 神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；

v.5. 職分雖有區別，卻是同一的主所賜；

v.6. 功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。

保祿在此所用「神恩」一字的希臘原文是 *charismata*（複數），與第 1 節中所用的 *pneumatika* 不同。以前我們已經解釋兩者之間的差異，不在此重覆。「職分」一字的希臘原文是 *diakonai*，也可以譯爲「職務」或「服事」。「功效」譯自希臘文的 *energemata*，它的意思是由「力量」或「能量」（*energe*）的具體顯示或效果。在中文很難把它恰當地譯出來。

保祿用了三個平行的子句，分別把神恩歸給聖神，職分歸給耶穌，而功效歸給天主。但是在其他節中，他把一切歸給聖神（十二 11），或歸給天父（十二 28）。可見這些「歸給」的說法，只是一種強調這一切都來自天主的表達的方式而已⁶。從神學上來說，天主一切對外的的工作都是三位共有的。

此外，保祿在三個平行子句中，都用了「同一」（*autos*）

6 Sullivan，前引書，p.29。

這個字；他這項強調，一方面是針對格林多教會的分裂狀態而發；另一方面，也為以後他要講的基督身體的道理鋪路。各種不同的「神恩」、「職分」和「功效」不但來源相同，它們也是為了一個共同的目的而賜下的。各人在教會中獲得的神恩、職分或功效的不同，絕不是彼此分裂的理由。

v.7. 聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處。

這一節是把上面三節作一個小結。首先，保祿用了聖神「顯示」的詞句。這表示聖神的神恩不是一些抽象存有的能力，而是用人的官能可以確認的方式表現出來。正如伯多祿所說：「他（耶穌）被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神」（宗二 33）。這是指聖神的傾注藉著神恩成為「可見可聞」的⁷。

聖神的恩賜雖有不同，卻有一個共同「為人的好處」的目標。保祿在這節中並沒有清楚地指出「人的好處」究竟是什麼。從保祿後來所說的道理中可以看出，這個「好處」就是使教會得到建樹（格前十四 4b, 5c, 12）⁸及個人得到建樹（格前十四 4a）。

教會是由一個個獨立的人組成，每一個人經由聖神和重生的洗禮進入教會，在耶穌基督內有生命的相通，而形成一個基督的身體。有健全的個別成員，才可能有健全的教會。個別成員得到建樹，與整個教會團體得到建樹，都不可偏廢。雖然，大多數的神恩是為教會團體得到建樹，但是也有為使個人得到建樹的神恩（格前十四 4a）。

7 Sullivan, 前引書, p.30。

8 在思高版中，以「建立」來翻譯希臘文的 *oikodomein*（英文通常譯為 *edify* 或 *build up*）。可能以「建樹」來中譯更能表達原意。

v.8. 這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識的言語；

在格前十二 8~10，保祿一共列舉了九種神恩。由於格林多教會是保祿親自建立，並相當長的時間住在那裏（宗十八 1~18）。即使在離開以後，他又不止一次短期訪問教會及與教會通信（格前十六 3~7；格後二 1；十三 1~2, 10）。他對格林多教會的各種情況一定非常熟悉和了解。所以，我們可以肯定這份神恩名單並非隨便寫出，即使它沒有包括一切的神恩，至少包括了在格林多教會所經驗到的各種重要神恩。

在這份名單中，保祿只列舉了神恩的名稱，並沒有對其中任何一種神恩的性質和運用方式加以說明。在格前十四中，保祿對在祈禱集會中，如何正確地運用先知話、說語言和解釋語言三種神恩訂立了規範；同時，也對這三種神恩的性質和功效加以詮釋。

首先，我們注意到，保祿並沒有把「智慧」和「知識」視為神恩，而「智慧的言語」和「知識的言語」才是神恩。「言語」的希臘原文是 *logos*，主要是指說出來的話；並且前面有一個不定冠詞。由此可見，這兩種神恩並不是長存於人頭腦中的思想和知識，而是用語言表達出來的智慧和知識。我們可以進一步地推論，這兩種神恩並不是為人長期具有的，隨時按自己的意願可以運用，而是每次由聖神即時賜給的⁹。

保祿在他的書信中多處論及智慧。他肯定天主才是真正智慧的來源，這智慧就是天主對拯救人的奧祕計劃（格前二 7），在降生成人並被釘在十字架上的耶穌基督身上顯示出來（格前一 30；二 2）。即使如此，人憑自己的能力仍然沒有辦法了解這智慧，必須經由聖神的啓示才能領悟（格前二 4~10）。

9 Montague，前引書，pp.150~151。

基於以上的了解，智慧的言語是把天主在耶穌基督身上所實現的救恩計劃，用語言清楚地表達出來，讓人明瞭而受惠。所以，智慧言語的神恩不只是天主所啓示的救恩真理，以抽象的方式說出來，而是把真理應用在生活的實況中，以助人得到救恩的實效。所以，智慧言語神恩的顯示可以包括感動人心和使人得到救恩實效的宣講，有力的護教辯論，洞察相反救恩真理的詭計和陷阱，按救恩真理解決生活和倫理的困難，等等。

我們舉幾個保祿書信中的例子作為參考。保祿自己強調，那使格林多人悔改的，不是人的智慧和動聽的言詞，而是來自聖神啓示的智慧和所賜的德能（格前二 4~10）。保祿也按「信友是聖神的宮殿」（三 16~19）及「教會是基督的身體」（十二 2~26）等救恩真理，來解決格林多人分裂的問題。這些都是智慧的言語。從這些實例看來，這項神恩對建樹教會是很重要的。

至於知識的言語所指的內含是什麼，保祿從來沒有在書信中解釋過，也未曾把它清楚地與智慧的言語加以區分。所以，只從保祿書信或新約的本身，並不能給它一個明確的界定。因此之故，只按保祿所說神恩的名稱，我們無法正確地評估它在建樹教會上的價值。

Francis Sullivan 認為它是按救恩真理對某種現實的洞察。他以格前八 4 為例：「……我們知道，世上並沒有什麼邪神（偶像）。」保祿也以它為一種知識（格前八 7），並根據這知識作了實際的倫理決定：「因此，信友可以吃祭邪神（偶像）的肉。¹⁰」

其他的學者不是略而不提，就是按神恩復興運動的經驗來詮釋。

10 Sullivan，前引書，p.31。

v.9a. 有人在同一聖神內蒙受了信心，

信心的希臘原文是 *pistis*，一個保祿常用的字。從它的上下文來看，它所指的顯然不是為使人得救最基本的信心（谷十六 16；希十一 6），而是格前十三 2 所說「甚至能移山的信心」。這種信心並不是常存的狀態，而是聖神針對某個情況或事件的個別恩賜，助人相信天主會在這個情況或事件中特別干預，完成只有天主才能作到的事。

在馬爾谷福音第九章中，耶穌對生病小孩的父親說：「『你若能，』為信的人，一切都是可能的！」（23）耶穌要求這父親所有的信心，似乎就是此處保祿所說的信心。那位父親立刻意識到它並非靠人力所能有的，馬上就求耶穌補助他信心的不足（24）。他的祈求獲得了耶穌的應允，使他的兒子得到醫治（25~29）。

為讓天主的大能在教會和個人的信仰生活中自由地運作，我們不能缺少這種神恩。所以，它對建樹教會自有其不可替代的價值。

v.9b. 另有人在同一聖神內卻蒙受了治病的奇恩，

「治病的奇恩」的希臘原文是 *charismata iamaton*（英譯為 *charisms of healings* 或 *gifts of healings*）。這兩個希臘字同為名詞，同為複數；所以，中文不能清楚地譯出。此外，*charismata* 並沒有「奇」的意思，把它譯為「奇恩」可能令人誤解它的運作方式很特別，或是很稀奇。這個詞句比較正確的中譯應是：「醫治的神恩」。它在格前十二以一樣的方式出現了三次（9, 29, 30）。它的複數可能表示有多樣不同的醫治神恩。由於保祿並沒有對它加以解釋，至少從經文的本身無法推測出複數真正的含意。

如果我們從福音中所寫耶穌公開的服務來看，耶穌的醫治服務的確以身體疾病為主。不過，耶穌也赦免人的罪過，安慰痛苦者的心靈，並驅逐魔鬼。保祿是否視耶穌所作的這一切都是醫治服務？保祿是否把作以上每一類服務的能力，視為一種醫治神恩；因此，醫治神恩是複數？因為保祿並沒有在這些問題上，有任何清楚的說明；所以，我們也沒有什麼明確的答案。

Francis A. Sullivan 認為保祿沒有說任何一個人擁有醫治的神恩，使他隨時能醫治各種疾病。複數的神恩表示每次病得醫治，都是聖神每次即時賜予神恩。但是這並不表示聖神不能相當多次地賜給同一個人這項神恩，使他經常成為醫治的管道¹¹。保祿把醫治的神恩與奇跡的神恩加以區分，表示運用醫治神恩不都是奇跡式地得到治癒。

在這福音中，耶穌所行的奇跡中，以治病的奇跡佔大多數。耶穌每次派遣門徒出外傳福音時，都給他們治病的德能，並產生具體的效果。馬爾谷在結尾時，說到凡相信耶穌的人，「接手在病人身上，可使人痊癒。」（十六 18b）從此推論，可以得到這項神恩的人並不一定是少數。宗徒大事錄中，也有不少治病的實例。

生病是人類最普遍的痛苦之一。它是人的生命直接受到威脅，甚至帶來死亡。同時，無論醫藥有多大的進步，仍然對一些病感到束手無策；並且，有些醫治方法既漫長又痛苦，花費不貲。所以，當人看到一個病人被天主治癒時，最容易感受天主救恩的真實性¹²。在福音和宗徒大事錄中，都記載了治病的奇跡吸引了許多人來聽福音的宣講；雖然他們並不一定都因此而相信。另一方面，從耶穌治好十個癩病人的記述，也可以看

¹¹ Sullivan，前引書，p.32。

¹² Montague，前引書，p.153。

出病得醫治，並非就是得到完全的救恩（路十七 11~19）。無論如何，醫治的神恩在建樹教會方面有很重要的價值。

v.10a. 有的能行奇跡，

奇跡的希臘原文為 *energemata dynameon*。兩個字同為名詞，同為複數；與上面「醫治的神恩」的結構相同。*energemata* 一字在第 6 節出現，被譯為「功效」；以前已經解釋過。*dynameon* 的字根是 *dynamis*；在福音和宗徒大事錄中，它常是指從聖神而來的力量。在單獨用時，它也可指「奇跡」。兩字合用的直譯是：天主大能作為的功效。

Francis A. Sullivan 對它們的解釋，與對「醫治的神恩」相同：複數的意思是表示，每一次奇跡的發生，都是聖神即時的恩賜。但是，聖神可以多次用同一人作為行奇跡的管道¹³。

每次提到奇跡，我們很自然地連想到治病。在福音和宗徒大事錄中，所記載的奇跡的確以治病的奇跡為主；但是，也有不少非治病的奇跡，例如：耶穌步行海面，變水為酒，五餅二魚，及伯多祿和保祿分別被救出監牢，等等。奇跡常是天主大能明確的顯示，使人清楚地體會天主的臨在及祂救恩性的干預；所以，它在建樹教會具有一定的作用和價值。

v.10b. 有的能說先知話，

先知話的希臘原文是 *propheteia*。它的意思是以代言的方式所說的話。在舊約時期，天主派遣了一些人代表祂向猶太人或外邦人說話；這些人以天主之名所說的話就是 *propheteia*。中文把它譯為先知話，會令人誤解為這些話只與預言未來有關。其實，*propheteia* 的內容非常廣泛；這一點可以從舊約先

13 Sullivan，前引書，p.33。

知書的內容很清楚地看出來。

由於先知話的神恩在格林多的教會中引起了爭議，格林多人才向保祿請教。保祿在格前十四中對它加以解釋，並對它的使用加以規範。

在格前十四 1 中，保祿要格林多的信友「要渴慕神恩」；可是此處「神恩」的希臘原文是 *pneumatika*（複數），而不是 *charismata*。前面已對這兩字的差別加以解釋，不再重覆。可見保祿在十四章中，正式回答格林多人向他提出的問題。

把保祿在格前十四對先知話的教導綜合起來，先知話是一個人，在信友的聚會中，在聖神的靈感推動下，以人能理解的言語，代表天主對人所說的話。它的內容很廣，包括對人說「建樹、勸慰和鼓勵的話」（3）。先知話的功效是建樹教會（4），所以，它非常受到保祿的重視（1, 5）。

一個人以天主的名義發言時，並不立即保證他所說的話是出自聖神的靈感。所以，保祿教導格林多人，當一個人說先知話時，其他在場的人要聆聽並加以審辨（29），以判斷這人所說的話是否真是出於聖神的靈感。

此外，保祿也教導「先知的神魂是由先知作主」（32）。按格前書的上下文來看，這句話應解釋為：先知在被聖神的靈感推動時，仍然保持神智的清醒和意志的自由。這種狀態正好與格林多人以前偶像崇拜的情形相反。以前，格林多人「好像著了迷，常被勾引到那些不會出聲的偶像前」（十二 2）。現在，無論說先知話的和聽先知話的人都意識清醒，並且能聽到生活的天主，以他們能懂的話對他們發言。在這種經驗中，他們體會到來自天主的平安（十四 33）。

v.10c. 有的能辨別神恩，

辨別神恩的希臘原文為 *diacriseis pneumaton*。英譯為

discernment of spirits。它的意思是分辨出不同的「神」或「靈」及他們的活動。從此看來，思高版把它譯為「分辨神恩」，可以說是一項錯誤。現在一般人都把它譯為「分辨神類」。

新約學者以為，保祿寫這句話的意義，主要是指格前十四 29 中對在集會中先知話的審辨而言。當一位信友說先知話，有分辨神類恩賜的人，就在聆聽中分辨所說的先知話究竟是否是出自聖神的靈感？或是出自人的意願？或是出自魔鬼的干擾¹⁴？

v.10d. 有的能說各種語言，有的能解釋語言；

關於「說各種語言」的希臘原文是 *glossolalia*。這個字是 *glosso* 和 *lalia* 的複合字。*glossa* 可指身體的一部份「舌頭」，可指「用舌頭髮的聲音」，也可指「一種能懂的言語」。*lalia* 是一個名詞，來自動詞 *laleo* 「說話，發言」。所以，*glossolalia* 是泛指用舌頭所講的「話」。因此，我們一律把它譯為「舌音神恩」和「解釋舌音的神恩」。解釋舌音的神恩，應是把人以舌音神恩傳達無人能懂的訊息，以人能懂的言語表達出來（十四 5, 13, 26~28）。

從保祿在十四章的答覆看來，格林多人顯然把說舌音的神恩視為一種「受聖神靈感的神恩」（*pneumatikos*），並對它非常重視。按保祿的見解，舌音雖然出自聖神的靈感，但是，「那說語言（舌音）的，不是對人，而是對天主說話，因為沒有人聽得懂，他是由於神魂講論奧秘的事」（十四 2）。由於人們不能懂說舌音所表達的訊息，它只能建樹那說舌音的本人（4），而不能建樹教會，所以，保祿認為它的價值不如先知話的神恩（5）。

14 Sullivan，前引書，pp.33~34。

雖然如此，保祿並不輕視舌音；他自己有相當強的舌音神恩（18），也不許可禁止人說舌音（39）；因為舌音是一種對天主的祈禱（2），並可以建樹自己（4），人可以在私下祈禱時用它（28）。但是，為了不在集會中造成困擾，保祿不許人在集會中說舌音，除非也有解釋舌音神恩的人在場（27~28）；因為，舌音經過解釋，也能建樹教會；與先知話有同等的功效（5）。在這種情形下，聆聽的人也應對它加以分辨才接受。

其實，我們也不應輕視舌音建樹個人的價值。教會是一個個的人所組成的團體，每一個人的健全就影響整個團體的健全；就如身體上的一個肢體有毛病，整個的身體就受苦。既然舌音神恩是聖神賜下為了使個人得到建樹，每一位信友應善加利用，使自己在聖神內得到幫助。

從保祿給格林多人所訂神恩使用的規範中，我們可以看到：（一）一切神恩的公開使用都應為建樹教會而作（26）；（二）在集會中使用神恩一切都要按秩序而行（26~33, 40）；（三）在有人運用神恩發言時，其他聽的人要審辨（29）。這是使用先知話及舌音的基本規則。

v.11. 可是，這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨他的心願，個別分配與人。

保祿在列舉了九種神恩之後，用了這一句話作為總結。保祿再三強調不同的神恩是來自「唯一而同一」的聖神。這可能正是針對格林多教會中因神恩而引起的爭端，甚至分裂而說的。

「隨他的心願」應是指聖神在分配神恩時，是自主而且自由的。「個別分配與人」，最好與十二 7, 18 參照解釋。聖神把不同的神恩個別地分配給不同的人，正如天主把許多不同的肢

體安排在人身上，各有不同的功能，卻相輔相成，共同建立一個身體。

簡短結論

從以上對格前十一 1~11 的詮釋看來，保祿在格前十二 8~10 所列舉的九種神恩，都是聖神白白賜給為人服務的能力。它們是爲了建樹教會而賜予的，（只有舌音神恩在私下使用時建樹個人）。不過，信友應認識每一種神恩的性質，並正確地運用它，才能達到建樹教會的目標。每一種神恩在建樹教會上都有其一定的價值，因此，保祿勸人渴慕神恩，爲了使教會和個人得到建樹。

聖神論芻議

張春申¹

本文說明「基督紀元的第三個千年將是聖神論時代」的具體意義。梵二大公會議開幕三十年後，教會1992年出版的新教理中，聖神的篇幅明顯增加，聖神的地位明確凸出：不論在講解聖經與啓示信仰關係的部份（94~95，105~119號）；或詮釋信經「我信聖神」部份（683~747號）；或說明在聖事禮儀中天主聖神的角色時（1091~1112號）；或肯定基督徒整個〔倫理〕生活乃是「受召叫在聖神內、度師法基督的生活」（1697，1699，1741.....號）；或說基督徒（個人及教會團體）祈禱生活中「聖神是活水」（2644，2650，2652.....號）。希望本文能給中華基督教會指出未來神學發展的一個方向。

前言

輔大神學院新近出版的《神學辭典》，其中第566關於「聖神」這一條是由我執筆。在我的神學生涯中，由於環境的需要，曾經教過不少科目，然而關於聖神論卻從未教過，就如同我沒有教過聖母論一樣。但是這兩個課題事實上是很吸引我。神學院並無單獨的聖神論，它包含在天主論中。我也不太清楚為什麼請我在《神學辭典》中寫「聖神」，大概由於我曾發表過一

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

篇文章，題為〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉²，內容與聖神有關。無論如何，我寫出了《神學辭典》第 556 條。

最近我曾在《教友生活周刊》發表了一篇短文〈新新五旬節〉³，主要敘說下一個千年將是聖神時代；當然這絕對不會如同中古隱修士費渥蘭的若亞敬（Joachim of Fiore）倡說的歷史三階段論一般⁴。或者更好說它是聖神論時代。事實上，教會歷史中第一個千年重於天主聖三與基督的討論；第二個千年可說是重於教會論，東西大分裂與西方教會大分裂正值此一千年之初期與中期。至於期末的梵二大公會議可說集教會論之大成。然而，神學界中直到今天仍有人抱怨聖神論患有貧血症；因此我在〈新新五旬節〉那篇短文中，根據一些跡象提出聖神論時代在下一個千年的來臨。其實這也只是隨從潮流說說而已。

在第三個千年來臨之際，這篇文章擬為聖神論的芻議，大體而言，僅是收集了一些有關思想來引人注意，以便能拋磚引玉。

本文以三部分陸續申論：（一）聖經中的天主聖神與「獨立」的聖神論；（二）聖神論的出發點：「神」的神學；（三）聖神論與若干神學問題。

² 《神學論集》53 期，民國 71 年，341~368 頁。

³ 此文收集在「新福傳號角」（張春申著，見證月刊社 1996 年。127~182 頁）。

⁴ 費渥蘭的若亞敬是熙篤會隱修士，具有革新神恩。後世注意的是他創說的歷史發展三階段論。第一階段是天主聖父時代；這是「老邁」的懼怕文化，特色是奴隸之服從，其大眾是度婚姻生活者。第二階段是天主聖子時代，這是「青年」文化，特色是信仰的子女精神，其大眾是聖職人士。第三階段是天主聖神階段，它自公元一二六〇年開始，這是「嬰兒」文化，特色是愛與自由，其大眾是隱修士。三階段論在若亞敬去世後始受注意，為教會訓導所棄絕。

一、聖經中的天主聖神與「獨立」的聖神論

信理神學必須自聖經出發，事實上對於聖神的研究今天並不缺少；尤其由於不斷有人抱怨西方拉丁教會過去的忽略，於是各地陸續出版了不少這方面的聖經研究。姑且不論一般聖經《神學辭典》，在一九七六年滿太格發表的《聖神：聖經傳承的成長》⁵注解了舊約與新約中所有有關聖神的重要經文。此外尚可列舉其他重要著作。即使輔大《神學論集》也不乏有關資料；一九八一年紀念君士坦丁堡第一次公會一千五百週年舉行的研習會之演講都在第 48 期中刊出⁶。在此也不另外提出《神學論集》中其他討論聖神的文章。爲此，根據聖經，信理神學有足夠認識聖經中天主聖神的實證資料。

同時也可舉例表示尚有關於教父思想中的天主聖神的著作。孔格神父的三冊巨著：《我信聖神》⁷，以及彌格葛蘭周出版社的「教父傳信」叢書第三部⁸，都爲信理神學不僅提供教父思想，同時也論及士林神學家的理論。

這樣說來，信理神學至少應該可以如同基督論一般著作「獨立」的聖神論了。然而有人好像對此持有異議：「聖神論不一定是一門獨立的課程，更好是將聖神的向度帶入神學課程中，促使西方教會發展出較神修性的神學觀，也使神學院師生更注意聖神具體而在的事實。⁹」這個說法並不具有說服力，兩

⁵ George T. Montague, S. M., *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, 1976, Paulist Press.

⁶ 《神學論集》48 期，民國 70 年。

⁷ Y. Congar, Translated by David Smith, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol I (1983), Vol II (1983), Vol III (1983), Scabury Press.

⁸ J. Potout Burns, S.J. & Gerald M. Fagin, S.J. *The Holy Spirit*, (Message of the Fathers of the Church: 3), 1984, Michael Glazier.

⁹ 谷寒松，「聖神論」，《神學辭典》569 條，787 頁。

個理由同樣可以比義性地用在基督論與教會論上，然而今天神學課程中二者都是「獨立」的。爲什麼不該有「獨立」的聖神論呢？也許缺少「獨立」的聖神論，致使西方神學始終陷於「言」的領域而不可自拔，無法深入「神」的氛圍。同時由於缺少「獨立」的聖神論，致使東正教責怪我們不肯將「位格的真正角色」歸諸聖神¹⁰。

二、聖神論出發點：「神」的神學

西方聖神論患有貧血症；或者它被天主聖三論所吸收，乾枯地出現在位格、性體，自立關係的範疇之中，或者它藏身在不登士林神學大堂的「熱誠」著作之中，因此很難獨立進入神學大綱。我們認爲，聖神論的突破同時需要重新考慮「神學」這門學科。簡單扼要地說，有「言」的神學，也該有「神」的神學¹¹。這裡的「言」與「神」建基於聖經中天主聖言與天主聖神。

「言」的神學即是西方神學，這裡毋須述說它的種種¹²。它是：我信，爲了尋求理解（*Credo ut intelligam*）。由於天主聖神的特質，「言」的神學只能貧乏地「說」祂。難道不可以有「神」的神學嗎？它將是：我信，爲了尋求深愛（*Credo ut diligam*）。聖神學必須依此出發。它也需要「說」，但是「說」愛，也許由此可以另闢神學之道。

¹⁰參閱：孫能斯樞機著，韓山城譯，《新的五旬節？》（安道社會學社出版，民國六十四年，台北），228頁。作者引用孔格神父的話。

¹¹「言」的神學西譯是 *Logos-Theology*，「神」的神學該是 *Pneuma-Theology*，前者自西文字根來看，有兩次應用 *Logos*，確是怪異。然而自中文的「神學」而言，提出「言」與「神」之分，在名稱上該無大困難，尤其經過說明之後。

¹²參閱：Renc Latourelle 著，王秀谷等譯，《神學—得救的學問》，（輔大神學叢書之六），民國六十三年，光啓。

「神」的神學當然也自聖經出發，不過另闢一路，不是矚目天主的啓示，而是天主的靈感。於是聖神的靈感成爲基本神學。救恩史中聖神的所有作爲或靈感，成爲信仰之情經驗天主的愛的證據。自這方面而言，一位基督教神學作家薛懷川所著的《聖神》¹³誠是佳作。對於耶穌，作者認爲大概他自己並未談到聖神，然而他的一舉一動令人感覺天主臨在，此即聖神的靈感¹⁴。他指出的聖神作爲，都具靈感的特質¹⁵。爲此，救恩史中天主的靈感該是「神」的神學對象。它與「言」的神學不同，雖然神學必須說出，然而說法可有不同。

我們簡單地可以勾劃出「神」的神學方法，比照的是「言」的神學。首先在實證神學方面，由於針對聖神的靈感，於是所有「神學資料」（Loci Theologici）應該另有詮釋的方法，關於聖經，至少應當注意各種意義¹⁶，發現「天主竟這樣愛了世界」（若三 16）。至於已有的「神學資料」中，也許該有重點的轉移，特別隱院神學與後代的神修作品以及聖賢傳記，將是「神」的神學偏愛的豐富材料。

既然「神」的神學注重聖神的靈感，它的實證資料更該重視傳承中的禮儀、禱詞、歌曲、建築、聖像等等。至於「系統」工作方面，由於「尋找深愛」，於是美學、文學、象徵學、戲劇學、電影學等等中的理論，將是表達與經驗天主的靈感的媒介與模式，同時也是「尋找深愛」的方法。它不只是爲了靈修，而是讚嘆、驚訝、渴慕等情愫。

在此也可設想「神」的神學中類似「訓導」的問題。對此

¹³Eduard Schweizer, Translated by Reginald H. & Iles Fuller, *The Holy Spirit*, 1980, SCM press.

¹⁴同上，46~50 頁。

¹⁵同上，126~134 頁。

¹⁶參閱：黃懷秋，「聖經詮釋學」，《神學辭典》，808~811 頁。

首先應當重新評估教會歷史中的精神運動歷史，反省在教會當局斥為異端邪說的運動；其客觀事件產生的原因，以及含有的積極意義。此非俗世所說的「平反」，而是對於聖神在歷史中的靈感之嚴肅態度¹⁷。至於「神」的神學的「訓導」該是天主子民的愛德意識，具體而論，該是眾望所歸的聖賢，即是普通所說的「活聖人」，他們的直覺要比任何標準更受重視，因為他們是愛天主的人。

總之，「神」的神學確定的是天主在救恩歷史中聖神的靈感。不僅粗枝大葉的如「言」的神學中的分類：族長、民長，與君王靈感、先知靈感、智慧靈感、以及書寫靈感等等；而且也要「系統」地在天主愛了世界的歷史中發現靈感的特質，為能尋找神愛的「模式」與「理由」，這是「神」的基本神學，亦即是靈感的神學。

根據上面粗糙的說明，也許可綜合地對神學有個全盤鳥瞰。救恩是天主藉著祂的「雙手」聖言與聖神的自我通傳。雙手互助實現天主的救恩，然而仍有左右之分。於是作為「得救的學問」¹⁸的神學，實有必要同時是「言」的神學，在啟示範圍之下；以及「神」的神學，在靈感範圍之下。兩者既是神學顯然都需要言說與表達，也都出自「思」。然而「言」的神學之思是理智，為了尋求理解；「神」的神學之思是智慧，為了尋求深愛，兩者應當互補。其實，像聖奧斯定那樣的神學家是二者兼有的，而自士林神學以來，直到今日的西方神學明顯地是「言」的神學，令人不能不問我們東方神學是否應該開闢「神」的神學呢？這不是身處第二千年將終之際很好的反思問題嗎？

¹⁷參閱：Schweizer，前引書，1~9頁；孔格著，佚名譯，《聖言與聖神》（香港公教真理學會，1994），72~80頁。

¹⁸見註12。

或許這也是聖神論時代的關鍵呢！但是真正的困難是跳出「言」的神學之臼窠，因為我們要做的是另一套神學。甚至可以想像重寫神學歷史。

三、聖神論與若干問題

根據上一部分的構思，聖神論的「獨立」是理所當然的事了。它絕對不是爲了神學課程的向度。的確，它能促使西方教會發現另一種神學的可能性，因而發展出更具靈氣的神學觀。至於「獨立」的聖神論，他以信仰體驗天主在救恩歷史中藉著聖神所有的作爲。聖神以靈感爲媒介，實行創造與救援工程。祂在宇宙萬物、以色列民族的歷史、聖母瑪利亞的生命中，根據救恩計劃而靈感。「獨立」的聖神論將瞻仰聖經中聖神的行徑，表達出君士坦丁堡第一屆大公會議欽定「聖神，是主，是具有生命；（祂由父及子所共發）；祂與父與子同受欽崇」的信理，以及聖神的位格特質¹⁹。

新編《天主教教理》卷一、第二部分、第三章第八條「我信聖神」（687~741頁）²⁰，雖然非常豐富，然而按照「神」的神學方法，應該還有更加適合的「神學資料」，以及「系統」化的理論。信仰聖神尋找深愛。這在本文第二部分已經說明過了。

今天神學界有關基督論已經指出有所謂「言的基督論」與「神的基督論」之分²¹，前者更是所謂「自上而下」的基督論，後者則是在耶穌的歷史生命中，動態地指出基督的面貌，也即

¹⁹見註 10。

²⁰參閱：《天主教教理》，170~184頁。

²¹參閱：Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*. Vol. III., *Towards a Pneumatological Christology*. 165~173頁。黃克鏞，〈道成人身的意義〉，《神思》11期（1990），11~12頁。

在聖神內逐漸出現。無論如何，兩種基督論應用的仍是「言」的神學方法。它是信仰基督爲了尋找理解。「神」的神學方法的基督論該是爲了信仰基督尋找深愛。它將是什麼樣子的基督論呢？保祿羅馬書信與格林多前後書，以及囚居書信中的基督論，會有不少「神」的「神學資料」²²。

由此可見，信理神學中的許多課題，同樣地都可應用「神」的神學方法來處理，以便尋找天主救恩計劃中的情愛。其中的聖母論可能是個特殊的問題，但是這需要一些說明。自「言」的神學的特性來看，它在救恩史中著重天主的啓示，其完成則是耶穌基督，降生成人與死亡復活的聖言。至於「神」的神學，它著重的是天主的靈感，其完成可說是聖母瑪利亞，因爲她因聖神生育了降生與逾越奧跡的耶穌基督。因此耶穌的母親瑪利亞在此具有非常特殊的角色。她與救恩史中的聖神特別有關。這應有更多澄清。

救恩史中啓示與靈感之間的關係先該有所澄清。天主救恩在計劃層面上，聖言「先」於聖神；至於在實踐層面上，聖神「先」於聖言。舉例來說，先有聖經作者受到聖神靈感，始能寫出天主的話，亦即「聖言成書」。其實，也可說言在神中，因此受到靈感的作者寫出天主的啓示。書寫靈感含有天主內心的言，聖經作者受到靈感寫出天主聖言的啓示。聖經是天主的話，也是人的話；兩者合而爲一，因爲作者是先在聖神靈感下寫作，所以人的話即是天主的話。人的話已經靈感化了。聖經含有天主的啓示，由於聖神的靈感常與聖經的文字同在。

上面這樣的說法，使我們比較容易了解路加福音天使報喜時的聖言與聖神在聖母瑪利亞身上的不同出現（參閱：路一

²²參閱：羅八 31~39；格前一 18~31；格後五 14~21；弗三 14~21；斐一 20~26；哥一 15~20 等等。

他們中有一位後來轉入天主教的神學家計卜生說：

「我開始研究公教神學時，每逢我認為應該談到聖神的處所，我所讀到的偏偏是聖母。凡誓反教人士歸諸於聖神者，為公教人士則歸諸聖母。²⁷」

這位神學家因此也走向新的反省：

「莫非公教人士由於看到聖神的效果在聖母身上尤其明顯，因而藉頌揚聖神在聖母身上的成就來光榮聖神嗎？如果聖母的聖善生活是聖神在教會不斷工作的提前的功效，不像舊約內聖神所做一瞬即逝的先知們的活動一樣，則這點能有助於向誓反教弟兄們解釋，為什麼公教信友保留優先地位與聖母。²⁸」

計卜生的話給予孫能斯樞機極大的啓發，於是他寫下了下面一段話。我必須顯著地完全抄錄下來，然後再把我的反省寫在後面。樞機說：

「這些話可能作為新的交談的引言。我們亦深信，首先應當特別聲明聖神的絕對優先地位，因為祂是聖化之神。然後，再聲明聖母是如何受到聖化的第一人，如何是由聖神所眷顧的熙雍之女，如何的響應天使的號召，而顯示自己以唯有她始能有的深刻程度，接受聖神的感召。聖母用以接受天主聖旨的信德本身，便是聖神在她內所作出的特殊功效。²⁹」

無論計卜生或者孫能斯似乎對天主教中的「混淆」事件，不但承認而且也「投降」。雖然樞機承認梵二大公會議後的一段時日，對聖母敬禮，在知識份子中曾經相當衰落，但是在普

²⁷參閱：同上，240頁（計卜生 Elsie Gibson）。

²⁸參閱：同上，241~242頁。

²⁹參閱：同上，242頁。

26~38)。應用比較專門的聖經術語，可說聖母「先」受到天主聖神的靈感，然後懷孕與產生了救恩史中稱為啓示高峰的降生成人、死亡與復活的天主聖言。因此，我們能說，救恩史中天主聖神的靈感完成在聖母瑪利亞身上，至於啓示的完成則是降生與逾越奧跡的耶穌基督。從此以後，聖神的靈感與聖言的啓示同在耶穌基督內繼續末世性的救恩工程。這救恩時期也是天主靈感與啓示的末世，它是「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）；亦即一樣地常新的新約時期。原則上無所謂「基督一統論」（Christonomism）²³，因為聖言與聖神同在他內。或者我們可以說，三十多年歲月是聖神化的耶穌在宣講救恩的末世臨近，新約教會時代中是基督化的聖神在延續末世性的救恩，對此毋須多加發揮，基本上都在新約聖經中基督與聖神關係上表達出來了。

這樣澄清之後，我們可以回到「神」的神學中的聖神與聖母瑪利亞，但是按照本文性質，又不能寫得太長；另一方面，我在《神學論集》107期中已經發表了一篇文章。此後，我讀過孫能斯樞機著的《新的五旬節？》第十一章：「聖神與聖母」²⁴，使我更加對自己的文章安心。

今天神學界中，尤其基督教的神學家，特別敏感的一項觀察是聖神與聖母的角色「混淆」；天主教中像孔格神父這樣非常具有權威的神學家也有同感²⁵。根據孫能斯所言，許多基督教人士「最不滿意者，是我們將他們認為聖神的固有角色，竟歸諸聖母。甚至有人以為，我們實際上已將聖母置諸聖神的席位上。²⁶」

²³參閱：孔格，《聖言與聖神》，153~158頁。

²⁴孫能斯，前引書，238~256頁。

²⁵參閱：Yves Congar，前引書，Vol I，163~166頁。

²⁶參閱：孫能斯，前引書，239頁。

通信友間並不如此。換句話說，「混淆」的現象尚在。於是二人都想解釋。基本上共同承認聖神與聖母的特殊，甚至唯一無二的關係。他們的解釋爲我而論，即是肯定聖母瑪利亞是救恩史中，天主聖神靈感的完成，這在前面已有說明。

至於這個唯一無二的關係，我曾經以聖神末世性的真實象徵來指聖母瑪利亞³⁰。在此毋須重新解釋。比較應當強調的是聖神的位格特質。一般而論，天主聖言的位格特質非常明顯，因爲祂藉基督的攝取人性具體流露出來。至於天主聖神的位格特質便不如此明顯。保祿與若望著作尚有蹤跡可循，此外便如同「風」或「氣息」一般難以面對了。或許天主教中對於聖母的敬禮，在實際的信仰經驗中，面對稱爲聖神末世性的真實象徵、聖母瑪利亞的「面容」，「發現」了天主聖神位格的特質而愛不能止。否則，這個擋不住的「混淆」怎樣去說明呢？「言」的神學對此「混淆」可以繼續澄清下去，「神」的神學卻能在這「混淆」中發現愛的「理由」。何況我們也必須承認，「混淆」後面的信仰與愛的意識。這樣的傳承經驗應當嚴肅反省與處理。

本文有關聖神與聖母的簡述必須由《神學論集》107期³¹那篇文章補充，也許因此見到「神」的神學中的聖母論呢！

結語

「聖神論芻議」是一篇想了很久，寫得既潦草又欠缺周全的短文。它一方面鑒於聖神論貧血，另一方面卻期望第三個千年來臨會另創新猷，於是心中冒出一些火花，因此是非常簡陋，

³⁰ 參閱：張春申，〈聖母瑪利亞與天主聖三〉，《神學論集》107期（民國85年）133~142頁。

³¹ 同上。

尚待考驗。所謂「神」的神學，「獨立」的聖神論，尤其有關聖神與聖母，好像都似虛構的假想。唯有真正出現具體的著作，或許尚可立足。否則可能只會一陣狂想地消失，或者不值大雅一笑。好在神學界已比過去開放得多，一個長久在此領域工作的人，還可以自由地說出些心中的話。不過真正的動機還是認為神學家應多闢「深愛」之道，「為使你們能領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕。」（弗三 18~19）因為「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅五 5）

梵二與倫理神學

歷史與展望

萬淑宜¹ 譯

本文“Vatican II and Moral Theology: Legacy and Agenda”，選自 *Chicago Studies* 35(1966)1, pp.96-109；說明梵二對倫理神學的深刻影響，並且指出未來數年間挑戰牧職人員和教會的五項新課題。

前言

一九六五年十二月八日，梵蒂岡第二次大公會議隆重閉幕。這幾個月來，爲了慶祝它的三十週年慶，大家對於它所帶給後世的影響有許多討論。但是，在這些討論中顯然獨缺有關倫理神學方面的探究。

箇中原因可能在於，大公會議明顯提及倫理神學的地方僅有一處。那是《司鐸之培養法令》（OT）在論及神學革新計畫時所提到的：

¹ 本文作者：汀莫錫·歐康內爾（Timothy E. O’Connell），係美國芝加哥羅耀拉大學牧靈研究中心的天主教倫理神學教授。有名著作：*Principles for a Catholic Morality*〔天主教倫理原則〕（rev. ed. Harper & Row, 1990）。

本文譯者：萬淑宜女士，國立台灣大學英美文學研究所碩士，德國慕尼黑大學英文系研究，曾任台大外文系講師，現從事翻譯工作。

「應特別注意改進倫理神學，其學術性的解說應受聖經更多的滋養。說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任。」（OT 16）

許多評論家因此認為梵二對於倫理神學沒有太多意見，所以也沒有太大的影響。

不過，作者相信，作此結論的人解讀梵二的眼光過於狹隘。事實上，梵二對倫理神學的影響非常之大，以致今日的倫理神學與梵二之前幾乎全然不同。本文將概略說明此一影響，並凸顯梵二留給當代倫理神學的遺產。同時，我們也將指出今日倫理神學所面臨的一些新課題，這些課題需要我們在創新的努力中，將梵二的精神發揚光大。

而這一切的目的是為了堅固牧職人員的倫理宣講與教導；敦促他們把大公會議的觀點帶入有關基督徒生活的論題中，並幫助他們清楚有力地表達出適合今日、乃至於未來的倫理觀。

梵二的遺產

回顧梵二的成果，我們可以發現七個新的出發點，影響了天主教倫理神學的進路和信念。第一個是回復對客觀道德次序的真切理解，也就是天主教傳統中所謂的自然法。

即使是老一輩的天主教徒，恐怕也已經不太記得梵二之前那種徹底法律主義式的倫理神學。這種神學把重點幾乎完全放在那些只能被動地接受，但卻難以理解的規範和法則上。很諷刺地，這種法律主義的盛行是藉著各種「放寬政策」的廣泛運用，而得到證明的。諸如**蓋然主義**（*probabilism*），也就是在理論系統上接受，當標準之間發生衝突時，人有抉擇自由的一種策略；又有「對立法者意圖作**善意解釋**」（*epikeia*），無論立法者是牧職人員、教宗、或是天主。再諸如**豁免**（*dispensation*）的自由

應用，以便讓天主教徒在紀律嚴格的教會團體中，仍能享有一點彈性和體恤。除了 *epikeia* 之外，其它這些策略已經很少聽到了。如今就連 *epikeia* 也擺脫了法律主義的色彩，而有了新的定義；它被重新理解為對法律內在精神的成熟分辨，允許明智的服從或負責的不服從。今日我們已經遠離了梵二前的法律主義，以至於這些歷史名詞看起來都像是老古董。

梵二在這一點上有很大的貢獻。特別值得一提的是，梵二在論及倫理神學時，將其目標訂為「在愛內為世界多結果實」。我們很難為自然法這個古典理論作更好的定義。個別行為的正確與否，並不在於它們是否符合既定的標準，而在於它們是否在日常生活中，有效地增進符合人性的價值，並為生命、人格尊嚴以及人性的成全等等有所助益。

對於這個新定義，梵二並不僅只是說說而已。當「牧職憲章」廣泛地討論今日人類生活的各種挑戰時，它極其精緻地在建構自然法的思維方式，考察事物的真實狀況及其不可避免的複雜性，同時也努力表述出真正有價值、對人有幫助的行為內涵。

良心

在重新理解客觀道德次序的同時，梵二並沒有拋棄天主教有關道德主體尊嚴的豐富傳統。這一點在梵二關於良心的討論中最能清楚看出來。

《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)用了一整節專門討論「道德良心的尊嚴」。該節明確指出「良心是人最私密的核心與聖所，在那裡人獨自面對天主，天主的聲音迴響在他內心深處。(GS 16)」整體而言，這份文獻反映了一種渴望，一種願意邀請人、啟發人，而不是去訂立法律的渴望。這種態度建立在對聽者良心的尊重上。其中最令人印象深刻的段落之一是：

「大公會議立意將基督所結合爲一的天主子民的信德真理，予以闡明並詮解。同時，又將指出天主子民對其寓居其內的世界所有聯繫、尊重及愛護。但爲達成這目標，再沒有比對這些難題，同人類直接交談更妙。（GS3）」

同樣地，《信仰自由宣言》（DH）對人類良心的意義，也表達出很深的肯定與尊重。這可以從宣言的整體觀點，或是它的首句（「現代的人們日益意識到人格的尊嚴」），亦或是它極具強調意義的標題（「人性的尊嚴」）上看出來。對人格不容侵犯的深切體認，乃源自於聖經，且常被阿奎那斯等偉大思想家所談論。這體認近來雖曾被體制化和法律的觀點所掩蓋，卻又再度受到重視。它所帶來的必然結果——對宗教自由權的尊重——已獲得肯定和確認。

如果今日的倫理神學把對人的尊重視爲理所當然，這可以說大部份是梵二的功勞。

以聖經爲基礎

梵二同樣地促成了聖經研究的徹底改革：恢復聖經的中心地位。聖經地位的恢復在梵二幾乎成了老生常談。比較令人驚訝的可能是，它如何深入地改變了倫理神學研究的方式。這一點我們可以引用許多神學家的著作來證明。不過，更有趣的可能是去看看，教宗若望保祿二世最近關於倫理的兩篇通諭。這兩篇通諭都引起了不少爭議。我們很可能會因此忽略了教宗在寫作風格上的轉變：除了哲學語言之外，教宗還特別選用了許多聖經典故。

在〈真理光輝〉這篇通諭中，教宗一開始就以很長的篇幅反省富家少年的問題：「師父！我該行什麼善爲得永生？（瑪十九16）」如我們所熟知的，耶穌的答覆可以分成兩部份：首先，祂要求少年遵守誠命，接著再指出，要達到成全的境界，必須變

賣所有的一切，施捨給窮人。教宗引用這一段福音，並不是爲了做學術上的釋經，而是爲了說明他所要提出的道德觀點。而且，他的作法不在於「引經據典」以證明自己的主張，相反地，讀者可以感受到，他是要以耶穌的言行來作爲道德觀的真正基礎。換言之，此處的經文引用雖是一種「大衆化」而非「專業化」的方法，但是，這段經文對〈真理光輝〉通諭的道德訊息，確實非常重要。

大家對教宗的第二篇倫理通諭〈生命的福音〉，也有類似的反應。長期觀察教宗通諭的人可能會把標題中的「福音」二字，當作一個隨意挑選的文學意象。但是他們的看法很可能是錯的。聖經仍是通諭中大部份反省內容的真正泉源。

這篇通諭很特別的一點是，它不只提供了一個聖經反省，而是兩個。我們不禁要懷疑，教宗是不是因爲向多位顧問徵求初稿之後無法做取捨，於是決定把它們都放進來。無論如何，這兩個反省都令人印象深刻。

首先出現的是對於加音和亞伯爾故事的深入反省，其重點是放在天主如何把生命的責任交在人手之中。接著則綜合了多處都以生命尊嚴和價值爲主題的經文。這些反省清楚顯示，教宗並不認爲他所作的，是只靠「自然法」的語言就足夠的道德哲學。毋寧他要去表達出，人類的責任乃源自天主的行動，而且只有被當成是天主的計畫，其意義才能完全被瞭解。

抱持著這樣的立場，並且採用以聖經爲主的討論方式來表達，教宗若望保祿二世賦予通諭一種特殊的個人風格。同時，他似乎也體現了梵二的道德觀。《司鐸之培養法令》中曾說：倫理神學「學術性的解釋應受聖經更多的滋養」。如同今日的倫理神學一樣，教宗若望保祿二世十分重視梵二這個期許。

社會問題

有人指責天主教倫理神學幾世紀以來，只關注「個人」的道德，而忽略了社會層面的道德問題。這樣的指責雖然有幾分真實性，但卻流於過度簡化。而且，就算它屬實，補救這種失衡的努力，也早在 1891 年的〈新事通諭〉（*Rerum Novarum*）就已開始。不過，若論及對社會議題的重視，以及如何將這些議題整合在全面的道德觀中，梵二仍可說是開風氣之先。《論教會在現代世界牧職憲章》還是最好的例子。它的第二章討論「人類的團體生活」，第三章則是探討「人在世間的活動」。在一般的社會觀建立之後，才進入「若干比較迫切的問題」的討論。傳統上被視為是屬於「個人道德」的一些問題（諸如，性倫理，離婚等等），也都被放入社會議題的脈絡中來討論（例如，「現代世界的婚姻與家庭」）。因此，梵二醞釀了後來主教會議宣言中大膽表達的觀點：「我們確信，為正義而行動和參與世界的變革是福音傳播的必要幅度。（1971, 6）」於是，梵二自此改變了司鐸與神學家討論當今倫理問題的方式。

性與婚姻

剛才提過梵二關於性與婚姻討論的社會幅度，現在又把這兩個主題提出來單獨討論，可能顯得有些奇特。但是，值得這樣做的原因是，梵二除了對這些議題的教會傳統表達完全的尊重之外，同時還提供了嶄新的重要教導。

在性的看法方面，有一類天主教思想慣於把性器的歡愉和人的肉體視為可鄙的。梵二斷然捨棄這種看法。《論教會在現代世界牧職憲章》讚許「夫妻之愛」，並且主張這「兼有人和天主成分的愛，引導夫妻自由地相互給予。」接著憲章又肯定「藉著夫妻行為，這愛才能以獨特的方式被表達出來並臻至完善（GS

49)。」在這些段落以及許多其它地方，梵二表達出對人類肉體的正面肯定。這在教會文獻中，或許是史無前例。

如眾所周知地，《論教會在現代世界牧職憲章》在處理婚姻問題時，揚棄了傳統對於婚姻「首要」與「次要」目的的區分。它宣示兩個平等而相互依存的婚姻意義：性愛與生育。我們甚至可以說，這份文獻提出了一種觀念，性愛，作為婚姻生活的重心，是一種「首要目的」；至於生育則雖然重要，但只是次要的目的。無論如何，此憲章以深刻而影響深遠的方式，發展出視婚姻為盟約的觀點。倫理神學和一般的牧靈工作在過去三十年間也採納了此一觀點，所以，這已是今日教會普遍接受的看法。

文化的多元性

今日的神學，特別是倫理神學，如果有什麼具代表性的特色，那就是對文化多元性的肯定。世界是個包羅萬象的地方。因著不同的民族，種族，國籍，和地區，而有各種不同的人。他們之間的差異極為顯著。在某些情況下，這差異可能純粹是「好」與「壞」的不同，例如我們說某些文化是健康的或是頹廢的。更常見的情形是，這些差異具有互補性；有些文化把責任、生產力列為優先，有些則強調好客和熱情。但是，有些事情諸如財產權、老人醫療措施、以何種語言方式來表達真相（例如，「說謊」相對於「客氣」）、以及婚姻等等，當我們要去瞭解它們並做道德判斷的時候，一定得尊重文化的多元性。

許多因素有助於我們提高對文化多元性的意識，但梵二的文獻所激發的正面評價必定是這些因素之一。《論教會在現代世界牧職憲章》的第二部份—「若干比較迫切的問題」—在討論婚姻問題之後便進入第二個主題「推動文化進展的適當措施」。這一章幾乎一開始就指出：

「人類文化必然有其歷史及社會幅度，文化一詞往往包含社會學及民族學的意涵。正是在這個意義底下，我們言及文化的多元性。（GS 53）」

接下來則是廣泛探討，當以健康的方式發展各種文化，並向人性與基督信仰的核心價值開放時，所會遇到的種種挑戰。

如果梵二文獻促使我們肯定文化的多元性，梵二參與者的不同膚色所帶來的多元經驗，也有同樣的效果。梵二常被稱為空前地具有「大公」色彩。以往的大公會議雖然也有代表世界各地的主教參加，但是這些主教本身多半有著歐洲的背景。梵二的情形則不同。代表非洲的主教首度是非洲人，從亞洲來的主教是亞洲人，以此類推。對於參與梵二的人士而言，文化多元性的事實是他們每天的生活經驗。對整個教會以及梵二的觀察員而言，這成爲很好的陶成經驗。

無疑地，我們仍在努力掌握文化多元性的意義並表述它的特徵。然而，文化多元性的事實已是目前神學研究不容忽略的一個面相。我們現今所知的一切思想，都是在某個文化內孕育出來的，一切的思想結論都隨文化特色而有所不同。所有的倫理神學也因此都必須是注意到文化幅度的倫理神學，而所有的牧靈服務——如果要稱得上是服務，也都必須具有文化的敏感度，並能對文化的多元有所因應。

人類的經驗

最後還有一個思想可以總結前面所討論的內容。在任何一次大公會議，或甚至任何一份教會文獻的核心所在，都有某種啓示神學。換句話說，在文獻的字裏行間都隱含了我們對天主話語、天主之愛和天主旨意的理解。傳統神學稱啓示有兩個泉源：聖經與聖傳。聖經的啓示在最後一位宗徒死後便結束，而教會的傳統

則是在訓導權不斷的發言中顯現出來。梵二不再採用這種「二源」的看法。在《天主的啓示教義憲章》(DV)中，梵二把啓示定義為天主以言語和行為來顯示自己。聖經和聖傳於是被視為是相互交織的形式，藉以傳遞啓示。

梵二的焦點是「公眾啓示」，它在耶穌的死亡與復活中達到極致並且結束。但是當梵二將啓示本身和表達啓示的文獻區分開來，它就鼓勵了更為開闊的另一種看法，那就是把所有的受造物都視為是具啓示性的。此一觀點可在《論教會在現代世界牧職憲章》中一段相當醒目的文字中得到例證：

「天主子民深信自己被充滿大地的天主聖神所領導。在這種信德的啓迪下，並在與這時代的人類共同的遭遇、需求及願望中，他們致力於研討，何者是天主的計畫，何者是天主親在的真正記號。信德既以新的光芒照耀一切，並顯示天主對人的整個使命所有的計畫，故能指導人心，朝向充分合乎人性的解決方案進行。(GS 11)」

這一段文字更加肯定了人類經驗的啓示力量。此一肯定明顯地呈現在《論教會在現代世界牧職憲章》對時代訊號的重視上。此外，梵二制訂了一篇有關禮儀，也就是有關人類敬禮和讚美的憲章，而非有關聖事的文件，這也反映著同樣的一種肯定。《禮儀憲章》中當然也討論七件聖事，但是並不把它們視為靜態的聖物，而是把它們當成是天主動態的神聖作為，給予信仰團體機會，使他們經由團體的行動，在肢體動作和受造物中與天主相遇。

在這七點上梵二勾勒了今日倫理神學的面貌。一方面來說，這是人尋求符合人性利益的工作。另一方面，這樣的工作也依靠天主啓示的力量、啓發、和引導，並依靠人不斷的皈依，一如聖經的故事及圖像所顯示的一樣。依此，按照天主教倫理神學今日

對本身的瞭解，我們可以很合理地宣稱，梵二的遺產有著深遠而決定性的影響。

新議題

但是，倫理神學是一種持續不斷的工作。作為對日常生活挑戰的信仰反省，它所關懷的對象自然會不斷改變。因此，今日倫理神學如果有未被梵二提到的新議題，也就不足為奇。現在讓我們簡短地討論一下，未來三十年間教會及其牧職人員將會面臨的五項挑戰。

首先，也可能最明顯的，是一大串具體新問題的出現。以醫學倫理的領域為例，科技的蓬勃發展使得「一般」和「特殊」醫療方法之間的界線變得模糊，「單純的」安樂死問題因而變得相當複雜。以經濟正義的領域為例，由於經濟的全球化和各國經濟體系間聯繫的增加，也引發了一連串的新問題。此外，有關軍事武力和正義戰爭理論的傳統規範，即使在梵二中已有過相當具啟發性的討論，但由於民族主義本質的持續變化，仍面臨許多新的挑戰。不斷發生於各處的區域性戰爭，也以驚人的速度取代冷戰。

然而，在這些具體問題背後，隱藏著一個普遍的憂慮：今日世界的變化速度。傳統天主教倫理神學較不注意「變化」。而且，「承認變化」通常會被認為是相對主義的異端邪說。但是，越來越清楚的是，天主教倫理神學傳統上認可的客觀道德，也不斷在改變中，因為它們處身於不斷改變的世界。因此，未來三十年的挑戰會是：找到一個方法既能承認「變化」，又不致淪為否定客觀標準的相對主義。

這項工作對美國公民而言，會特別困難。因為，正如羅伯特貝拉（Robert Bellah）（「心的習慣」）及許多其他人所指出的，美國人傾向一種根本上只是相對主義的個人主義。這種個人主義

在很多方面來說，當然很有用。畢竟，美國在缺乏同種同族的基礎下，生存了超過兩百年。之所以能如此，大抵就是靠一種相互容忍的策略：「你走你的陽關道，我過我的獨木橋。」

然而，最新的學術研究得到的結論是，人類唯有在群體中才得以發展，而且社會的開創與維持需要相互間的信任。身為美國人，我們要如何維護相互容忍的公認價值，同時還能以適當的方式，採取相互信賴的價值呢？同樣地，身為教會的一員，我們如何能繼續肯定人有權只按良心生活，同時又承認我們需要為彼此的信德負責，以便活出福音的價值？在我們所處的環境中，我們如何能肯定個人不可侵犯的尊嚴，同時又注重基督宗教信仰核心所關懷的「公益」？這些問題在未來幾年間需要仔細考量。

領導的角色

除了與時代變革及個人主義誘惑奮鬥之外，天主教倫理神學將持續一項艱辛的探究，那就是官方教會如何能做好它本份的牧職領導。教宗職在很多方面代表了中世紀君主制結構的殘餘。「伯多祿和其他使徒的職務」對教會的生活而言，很清楚是必要的，而各個時代加上的特殊文化色彩則不是。因此，我們必定會面臨的問題是：在這一個時代，什麼才是最佳的領導形式？

這不只是一個學術性的問題。「時代訊號」的反省讓我們清楚地知道此一領導的重要性。當教會領導失去了可信度，這不只是領導者的損失，整個團體都會因而受到傷害。因此，發展出兼具先知性、又具參與合作性、且適合我們情況的領導形式乃是當務之急。

許多批評家覺得一些美國主教所發起的行動，特別是他們針對戰爭與和平、經濟、以及婦女角色等問題所發表的牧函，樹立了絕佳的典範。他們發起的每一個問題反省，都始自真正先知性領導的行動，號召團體去面對當前的重要問題。每一次都以時下

最新的方式進行，邀請大家參與並且加入共同分辨的過程。而每一次的分辨過程也都會被導入一個以牧靈關懷爲本、以服務人群爲重點的結論。在有關婦女問題的牧函中，即便忠於分辨過程而導出的結論是，在歷史上的這一刻沒有什麼積極有用的意見可說，但這種誠實與忠於客觀追求的態度，似乎也表達了一種很具啓發性的領導方式。

在未來的幾年當中，回應時代問題的類似努力需要繼續進行，以塑造教會急需的牧職領導新形式。倫理神學既關心教會對於倫理問題的教導，同時，也應參與這塑造的工作。

最後，未來的三十年會更要求我們注意有關倫理之教義通傳的問題。即使我們能把基督宗教的倫理價值以令人印象深刻的方式表達出來，但如果不能把它們通傳給下一代，便沒什麼用。然而，過去曾經擔負價值傳遞任務的機構，現在基於許多的理由，已不再適任。教會學校在下一代將不再會提供這種服務。堂區是否能成功地從事價值通傳的工作，也並不確定。在各種媒體的競爭下，想要以簡單的教條去吸引信仰團體，或是去激發倫理神學所要求的身心皈依，是不切實際的想法。

在這一方面，目前有許多頗有希望的新發展。近來推行的福傳運動，無論是在它的首要意義上一向外拓展的努力，或是在它的引伸意義上——一種教會的生活觀，都很令人振奮。要理導師在他們的工作中也更有效地運用媒體。此外，可能意義更深刻的，是發展信仰小團體的運動。這種小團體兼具深化信仰與成員相互支持的特色，看起來很有發展的潛力。但是，就算已有不少努力的成果，這些工作似乎只算是開端而已。

結語

這最後一部份的討論，突顯出本文較具實用性的焦點。針對梵二遺產所做的這些討論，目的並不在於無謂的歷史回顧，而是

要從梵二的觀點把當代倫理神學的基礎鋪陳出來，以加強牧靈神職人員正確的直覺，並深化他們關懷事物的敏感度。

梵二距今只有三十年，只不過是一代的時間。它的成就雖是聖神引導的結果，但並不就是不能改變的。因為，有可能某些人——甚至是神職人員——他們個別的需要沒有被梵二滿足；也有可能他們自己缺乏經驗，所以會忽略梵二的重要性。無論如何，有必要把這些成果加以強化、肯定、和宣揚，並且繼續把它們運用在我們的牧靈工作上。

最後，如同很多人常提到的，「傳統」最深刻的意義是被當成一個動詞來理解。換言之，傳統並不是一個只能被動接受，或是盲目繼承的東西。傳統的意義應該是一種人類的行動；人們洞察到前人成就的價值而加以擷取，並且發揮創造力，賦予它新的面貌，以符合嶄新未來的需要。

因此，對梵二遺產的最大肯定，便是勇敢地迎戰我們現在所面臨的難題。藉著指出其中一些議題，本文願意邀請大家一齊參與真正的傳承工作：一項既繼承又創新的工作。

這工作可以算是牧職人員們在梵二卅週年慶時的新使命。

新要理與聖經

房志榮¹

本文簡單介紹新的《天主教教理》如何運用聖經，重點在強調「聖經整體性」的重要。

前言

翻閱著中譯《天主教教理》發現其正文有 653 頁，而附錄有 168 頁。附錄一是〈引文索引〉，排列出的聖經引文佔了 40 頁。由創世紀到默示錄數下來，共引用了 2949 處聖經經句，而新要理採用這些經句的地方（直接或間接）更多，因為有不少經句在新要理多處採用。朱修德神父在《神學論集》100 期，頁 215 已指出，新約 27 卷全被引用，舊約 46 卷，採用了 40 卷，只有 6 卷未被採用，即盧德傳、瑪加伯上、亞北底亞、納鴻、哈巴谷、和哈蓋。

新約中以四部福音引用的最多，按中譯引文索引的排列，若望福音佔 10 欄（每頁分二欄），瑪竇佔 9 欄強，路加佔 7 欄強，馬爾谷佔 4 欄強。很引人注意的是舊約因為篇幅多（約佔全部聖經的四分之三），在新要理引用的次數也就很多，共 2232 次，其餘 717 次是引自新約。這裡似乎有一個訊息，就是全部聖經都是天主的啓示，不管是舊約新約。雖然一般將新約視為舊約的滿全，但舊約指出天主的教育法，含有關於天主的

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面很廣。

高超道理及人生的智慧，還含有祈禱的絕妙禱詞（啓示憲章 15 號）；舊約固然在新約中獲得並彰顯其自身的完整意義，但也光照並解釋新約（啓示憲章 16 號）。這在彌撒讀經中十分明顯，如今在新要理引用聖經上也實現出來。以下分三段略加解釋。

一、聖經的整體性²

若與浩繁的佛經或道藏相比，聖經的確是很單純、很清晰的。尤其是它的整體性：由造天造地到新天新地，中間經過各民族及每個個人的逾越奧蹟，用一點心智，加上一點靈修體驗，並不難進入聖經的情況。具體地來說，舊約的脈絡是以色列的歷史，新約的脈絡是耶穌的服務生活及初期教會的開端。無論是舊約或新約，都在某種歷史和文字的順序中展開，同樣也有一個歷史和文字的程序把舊約和新約連在一起。

十九世紀的一個重要貢獻是以下的發現：在舊約中所表達的宗教信仰與人生的許多其他現象分不開，二者都經過轉變和進展。因此要正確了解聖經中的信仰，必須嚴肅對待聖經的具體歷史背景。這樣，十九世紀的聖經神學所面對的主要問題是如何以最大的關注反省聖經信仰的歷史幅度。今天看來，發掘聖經信仰的歷史根基只是提出問題，尚未解決問題。學者們的不同意見，如對救恩史的不同懂法，客觀歷史與主觀評斷，把舊約歷史簡約為「上主忠於祂的許諾」這一句話等等，都說明問題須有進一步的研究和澄清。這就是說，歷史須與神學結合，或反過來說，許諾的實現，或天主國的介入（神學）須在歷史

² 關於聖經的整體性可參閱以下的英文原著及其相應的德文譯本：

Brevards S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. - Theological Reflection on the Christian Bible. Fortress Press, Minneapolis 1993. *Die Theologie der einen Bible*. Herder, Band I: Grundstrukturen (1994); Band II: Hauptthemen (1996).

的脈絡裡加以了解。

二、神學與聖經的整體性

二戰後，學者對歷史的概念有進一步的了解，特別是德國的聖經學家馮拉提出〈傳統的歷史〉這一概念，意指救恩事件的前進是藉著以色列的傳統而落實：傳統不斷翻新，不斷重釋救恩事件，這一翻新（再度實現）是信仰團體重新與天主相遇時所作的答覆。不過馮拉也有其不足的地方，就是他未說明新約不是舊約直線的延續，舊約也不傾向新約的解答方式。正好相反，傳統的成長每每是反其道而行，福音書的作者們是從新約往背後看，是從新約念到舊約。

因此，新舊約的一體性主要在其神學，不在於歷史，只注意其宗教性的延續或斷層是不夠的。所謂神學是指同一的天主把舊約和新約緊密地連在一起，新舊約就是給這個天主作證。聖經並不是指向自己，而是跳出自己指向天主。聖經神學的課題不僅是描述，還包括事實的檢查和批判，就是對上述的見證予以檢查和批判，這一批判作的恰當與否將決定其成功或失敗。

三、聖經正典的關鍵性功用

在此，聖經正典發揮其不可少的功用，因為聖經的一體性及新舊約的關係都由教會所欽定的聖經正典得到保證。基督宗教的正典聖經由二群聲音合成：舊約是以色列的聲音，新約是教會的聲音。其間所存在的危險是新約的聲音蓋住舊約的聲音，因為現在舊約是在福音的光照下予以了解。正是在這個關節點，聖經正典發揮其功用：宗徒之後的教會，在接受兩個盟約的同時，也接受了一個使命，就是聆聽舊約自身的聲音像聆聽新約一樣。基督宗教的聖經正典的形成不是抑止以色列給天

主和給默西亞所作的見證，而是提升了這一見證的重要性。天主聖言向教會和向世界說話的縱向向度在舊約或在新約並沒有差別，是同一個天主在向世人說話。

結論

所以最基本的釋經問題，不是用「一體和多元」一句話就能說明的。聖經的一體與許多不同的聲音並不互相為敵。聖經的一體像一個箭頭，像一艘海輪上的羅盤，指向單一的目標：三位一體的天主，雖然走向這個目標的航路有許多條（參閱希一 1~2）。

聽錯聖經的話是一個不斷的威脅，就是把福音變成法律，把天主的話格式化而成為人的意識型態，滔滔不絕地講論天主，卻遇不到天主，不與天主對話。其實，我們的聖經是一部好消息，它以舊約和新約兩種見證出現。聖經確是天主給教會、給世界的一份禮物，善加利用為今日的生活是汲取不盡的泉源，為未來是不可動搖的預許。

新要理的〈引文索引〉頗富啟發性，注意各種引文的頁數得到如下的統計：教會歷代作者 15 頁，教會各種文件 23 頁（其中梵二文獻引用最多，獨佔 7 頁），而聖經的引用則佔 40 頁，高過前二者的總和。這等於說，在新要理書裡天主的話面對人的話終於佔了上風。這是應該的，也是令我們欣喜的，但同時也給了我們一份責任：一定要按照天主的話來塑造我們每人的生命和我們團體的生命。

台灣原住民族¹的社會問題(上)

天主教觀點研究

丁立偉² 撰 張起鳳³ 筆錄

本文從教會有關面對原住民態度的歷史文件及台灣歷史背景出發，檢驗如何在天主教理想中評估台灣原住民問題的具體情況，試著指出台灣教會目前的挑戰。不論從理論角度，或從實踐角度來說，都是一篇佳作。

甲、天主教會有關原住民族的社會問題的思想：

一、天主教會有關原住民族的態度

(1)自十六世紀到梵二大公會議前：

十六世紀時，原住民族問題成爲教會探討的主題，主要是因爲當時西班牙、葡萄牙佔領不少歐洲以外的新大陸（特別

¹ 編者註：本文作者所指「原住民族」的定義是：原來住在某一地區，因大量外來移民移入而使他們成爲少數民族。這個定義，大多數中國人會認爲用「原住民」較好，尤其本文的題材，更屬「人的問題」，而少涉及「民族的問題」。編者保留原著所採用的「原住民族」，是爲尊重作者更細密的思路：原住民可能是「同一民族的先至住民」。作者認爲這不是台灣的情況，因而堅持採取「原住民族」，以排除這個可能性。

² 本文作者：丁立偉執事，耶穌會士，比利時魯汶大學歷史學碩士，本神學院神學系畢業，從事新竹教區原住民牧靈工作多年，現正在比利時進修牧靈神學。

³ 本文中文筆錄者：張起鳳，耶穌孝女會修女，國立台灣師範大學歷史學碩士，本神學院教義系畢業，目前服務於竹東上智小學。

是美洲的)土地，而這些佔領者有壓榨當地原住民的情況，如：把原住民當成奴隸、侵佔他們的土地.....等等。

面對這個事實，教宗保祿三世（1534~1549）的一個勸諭強烈批判佔領者的行為與看法，最重要的一段話是：

「人類的仇敵使一些人公開說印地安人跟其他西方東方尚未被發現的民族都是沒有靈魂的生物，並且生來就是要為我們服務的。為補償所有這種思想所造成的惡果，我們肯定且宣告—印地安人與將來還會被發現的新民族，不論他們是否為基督徒，我們都不能剝奪他們本有的自由，或侵佔他們擁有的財物。」⁴

他引用一段聖經為基礎說出他的看法，他認為：耶穌在瑪竇福音命令門徒往普世去使萬民成為基督徒，所以所有的民族在天主面前都有平等的地位。

從那時起許多天主教的修會派遣傳教士往各民族間傳福音。這些傳教士中不少人設法完全融入當地的民族文化中，甚至為了保護原住民而與壓榨他們的侵佔者對抗，因此捨命的也大有人在。

但另外一方面，為便於傳教，特別是為使傳教士能自由往來，教會亦不得不與殖民帝國的領導者合作。因此，我們也不能不承認教會讓許多國家利用傳教士擴張他們的霸權。實際上天主教會的立場很不容易，因為一方面覺得應保護原住民，另一方面也需要與當地的殖民政府保持良好關係。

(2) 梵二以後：

梵二以來，教會不僅注意傳教，而且比以前更強調社會

⁴ 教宗保祿三世, *Sublimis Deus* 見 M. Stogre, *That the World May Believe. The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Québec, 1992, pp.89.

正義，因此出了很多文件來反省人類社會中不正義的情況，如：南北半球財富分配不均，富有國家的窮人問題、種族歧視、壓榨外籍勞工....等。在這些文件中，有一些特別指出原住民的問題，強調全世界的原住民社會都有相同的病徵，例如：酗酒、青年的失落、高自殺率、社會適應不良....等。面對這些情況，教會的文件一面分析造成的原因，另一方面也指出答覆這些問題的方向。

二、教宗若望保祿二世關於原住民族文件的分類

(1)教宗的牧靈演講：

從 1978 到 1996 年，教宗若望保祿二世關於原住民族的社會問題牧靈演講約二十多篇，其中最具代表性及綜合性的是 1992 年在聖多明尼加慶祝發現美洲五百年慶典上，對全美洲原住民的演講⁵。這篇演講指出美洲原住民所受之不公義待遇：

「教會知道你們因被排斥所受到的痛苦及因不義惡行所承受的重擔。特別是在有關土地擁有權、自主權與維護風俗習慣和傳統所受到的不尊重。因此教會在福音的要求下，很願意與你們同在，並且特別在你們人性尊嚴及天主子女身份被破壞時，發出責備這些不義惡行的聲音。」

由此看出這文件的重要性，因為它公開宣告原住民的土地擁有權、自主權及維護承傳自己文化的權利。在同一文件中，教宗也講到基督信仰對原住民的解放與發展的重要性，同時強調信仰與過去傳統的延續性。他說：

⁵ “The Holy Father Message to the Indigenous Peoples of All the Americas at Santo-Domingo (October 1992)”, *Osservatore Romano*, 21 October 1992, pp.3-4.

「雖然你們的祖先還不認識天主，但天主已領導了他們....聖言的種子已經存在於他們的心中....基督的啓示，使他們所擁有的傳統優良價值（如休戚相關、慷慨的精神....），得到了完成」。

此外，在另外一些牧靈演講，教宗也強調原住民的義務與特殊的使命。換言之，他很注意讓原住民感受到他們對自己遠景的責任及其對全世界未來發展所能有的貢獻。在責任方面有兩種，一方面希望他們與大多數民族合作，他們也有為大社會的公益負責的義務；另一方面是他們應推動促進本族所有成員的自由尊嚴與生活基本所需的滿足，特別是在他們當中最貧窮、最被排斥的人的需要。教宗同時也強調要少數民族精英份子注意的兩個普遍的誘惑：一是只保護自己民族的權利而不關心其他人的需要或尊嚴；另一個是用解放自己民族為藉口，圖謀私利，而不重視那些在本族中最需要幫助的人，如：被拋棄的老人、被酗酒或經濟問題拖垮的家庭、失學青年的未來....等等。為自己的民族爭得權利是一回事，但繼續不斷的以犧牲自我的態度來為族人奮鬥是另一回事。透過此觀點，教宗強調近二十年來在全世界原住民中浮現的新問題，即原住民本身有愈來愈多貧富不均的情況⁶。

關於原住民對世界的特殊使命方面，教宗的演講非常鼓勵原住民保留並延續其傳統中最好的價值，他認為原住民有對全世界作見證的使命。在此引用教宗為加拿大印地安人的一篇演講片段說明他的立場和看法⁷：

「原住民的生活將來會變成什麼呢？如果他們停止

⁶ 教宗若望保祿二世的許多牧靈演講強調此主題，但最清楚的、最有系統的分析這點在下文所要介紹的文件中：見註8。

⁷ “Address to the Native Americans at Fort Simpson (September 1987)”, *Kerygma*, October 1987, pp.295-297。

傳遞一代代流傳下來幫助他們民族生活的價值，如果他們不繼續承認土地與土地的出產是從天而來的恩賜，如果使他們原本很濃烈的家族關係愈來愈清淡，且讓外來的價值觀破壞了他們原有的生活價值，如果他們接受『人有什麼勝過人是什麼』的外來價值，而不是繼續注意人『是』什麼比人『有』什麼更重要！」

在另一處為美國印地安人演說中，他指出原住民可以貢獻給全世界的一些傳統價值⁸：

「你們對大家庭的愛好；你們對每個人（從胎兒到老年人）的尊嚴與價值的尊重；你們對土地與大自然的特殊關切」。

在聖多明尼加的演講教宗也指出另外一些原住民的特殊價值，如：純樸、謙虛、大方、休戚與共、直觀的能力...等。

(2)教宗的其他文件：

除了牧靈演講之外，教宗若望保祿二世關於原住民另一個重要文件是他於 1989 年元月發表的世界和平文告，主題是「建立和平，尊重少數」⁹。在本文告裡最重要的一段文字是：

「尊重少數應是社會和諧的試金石，是國家及其制度到達民意成熟的索引。在真正民主的社會裡，保證少數參與政治生活是文明高度發展的標記，帶給那些國家榮譽，凡其國民均受保證在真正自由的氣氛中分享國家的生命與機運。」

⁸ “Address to Native Americans at Phoenix Arizona (September 1987)”, *Origins*, October 1987, pp.153-156。

⁹ 教宗若望保祿二世，〈1989 和平日告：建立和平、尊重少數〉見「教友生活週刊」，民國 77 年，第 1787 期，頁 5，頁 8。

換言之，本文告特別強調的是少數民族的參政權與民主化的密切關係。從教會的立場看來，某個國家對待國內少數民族的方式是檢視其尊重人權特別有效的指標。

此外，這份文件包含一個很有意義的分析，是關於原住民與土地的關係：

「有些民族，我們稱之為原住民，他們跟土地有特別的關係。這份特別的關係是與其身份認同、傳統、文化和宗教觀念密不可分的。因此，當這些民族失去他們的土地時，就等於失去了其存在的基本因素，而使他們的民族有消失的危險。」

這樣的肯定與一位美國生態神學專家 Thomas Berry 的思想有關。Thomas Berry 的觀點是：許多原住民所顯示的社會與心理的病症症狀（如：酗酒、自殺慾與其他自我毀滅的行動），都表達出一種深沈的憂鬱感，而此現象與他們跟土地的親密關係遭到破壞有關。

三、其他比較重要的文件：

(1)正義與和平委員會的文件：

1988 年，天主教正義與和平委員會提出一份很長的文件，題目是「教會如何面對種族歧視」¹⁰。此文件很有意義的一部份是關於國家對待原住民的政策問題，它清楚拒絕兩極化的政策：

「關於原住民，正義要求我們避免兩種極端，即一方面限制原住民留在保留區內，好像他們應永遠保留在過去的生活方式中，而沒有權利發展；另一方面，絕對

¹⁰Pontifical Commission for Justice and Peace, *The Church and Racism*, Vatican City, 1988.

的勉強他們被大環境同化，好像他們沒有權利保留自己的身份。我們應承認不容易找到合適的解決之道，而且也不能重演歷史。但是能找到和諧相處的生活方式，即一方面注意原住民易受誘惑或是受傷害的因素，另一方面使他們在國家制度內仍保持自己的身份。而這是可能做到的事。此外，最重要的事是讓他們自由地做生活方式的抉擇。」

(2)北美洲與澳洲主教團的牧函：

加拿大、美國與澳洲主教團已寫出關於原住民社會問題很有意義的牧函，內容不但分析了社會問題的症狀與原因，而且也指出一些適合當地情況的解決之道。基本上這些文件的基礎是前述從羅馬公佈的文件，因此這些文件的特色不在其基本立場的表達，而在針對具體情況的解決方向。在此僅提出兩個例子說明這些牧函的價值：

一是幾年前加拿大魁北克省的印地安人很不滿地方政府有關打獵和釣魚的新法律，因此有強烈的抗議行動。對此問題，當地主教在牧函中提出一個很有意義的解決之道，即鼓勵政府的立法機關與原住民的長老代表交談，共同改善所有有關保育野生動物的規定。主教團立場的根據是原住民對生態的良好傳統觀念¹¹。

二是二十年前在澳洲有許多原住民遷居到大都市郊外，最近政府因為需要這些土地，就有計畫的趕走他們。澳洲主教團在牧函中提出這個問題，並以公開的方式保護原住民。牧函強調政府有責任給這些遷居的原住民賴以維生的土地。理由

¹¹“Les premières nations au Québec : lettre du comité des évêques du Québec pour la pastorale des autochtones”, *La documentation catholique*, September 1991, pp. 1005-1009.

是：因為兩百年前白人佔領澳洲原住民的土地，如今政府有義務給他們生存的土地作為補償。當然主教們也承認很久以前原住民已在鄉下得到一些土地作為補償，但因目前經濟環境的改變，也應該給那些因經濟問題搬到都市近郊的原住民適當的生存空間¹²。

(3)加拿大耶穌會士原住民牧靈方針：

1993年10月耶穌會士在加拿大 Anishinabe（印地安保留區）開大會，聚集在世界各地為原住民服務的會士代表，討論「耶穌會士原住民牧靈工作的評估與未來方向的計畫」¹³。最後一天總會長的閉幕演講是很有意義的文件，以下列出本文件最重要的幾個要點：

a)耶穌會士在原住民牧靈工作方面有長久且深廣的經驗，不少會士真正深入原住民的文化生活中，終生與他們生活在一起。從起始，他們的工作就不限在傳教救靈上，而同時注意本地化、社會問題的解決及調和原住民與佔領者之間的關係，不少會士因此殉道，總會長希望繼續保持這個精神。

b)總會長同時強調原住民牧靈的三個不能分開的幅度：正義、文化與信仰。

在正義方面，他說面對大多數民族或經濟方面跨國公司的傾榨壓迫，及其他一切不正義的對待，不要怕幫助原住民保護自己。他也指出對原住民培育的重要性，人需要適當的培育來克服他們所有的經濟、政治方面的問題。此外，他強烈批評資本主義對原住民生活的重大影響，他提醒大家要找到能使原

¹²“Comprendre et respecter les aborigènes: lettre pastorale des évêques australiens”, *La documentation catholique*, September 1991, p.36.

¹³P.-H. Kolvenbach, “Living People, living Gospel”, *Journal of Mission Studies*, vol.1, 1994, pp.323-333.

住民維護其健康的經濟生活的方式。最後，他強調特別注意那些在原住民社會中最被排斥的人。

在文化方面，總會長強調本土化的重要性，但不是躲在過去封閉式的本土化，而強調適應近代挑戰的本土化。即：一方面用自己優良傳統的文化因素，一方面也吸收外來的優良的價值觀來改善生活。

在信仰方面，總會長強調應幫助原住民自己多發現他們本身就是教會，使他們能夠瞭解教會不是一個外在的組織架構，而是他們自己。爲此，多鼓勵他們在禮儀和生活方面多做信仰本土化的努力，使信仰能真的幫助原住民發現他們也能夠把福音傳給我們。我們與他們來往應在平等的態度上，大家彼此互助走在信仰的道路上，多爲促進正義與共融的情況貢獻。

c)最後總會長強調有關牧靈的優先：不是爲他們做決定，而是幫助他們自己有能力做選擇，自己決定在對其民族的改善中，什麼是最重要的，例如在：保護文化、社會問題、經濟發展、禮儀與靈修生活、保護母語...等方面。換言之，最要緊的是給他們需要的工具，培養判斷的能力，在天主面前建立他們自己的將來。

以上文件並非由教會當局直接發佈的正式文件，但我們願意提出來，因爲我們覺得，以一個對原住民牧靈有長期經驗的修會所做的反省，做爲多瞭解教會對原住民社會問題答覆的方向，是很有意義的。

乙、台灣的情況（歷史背景）：

從 1990 年的調查報告得知台灣有卅三萬原住民，佔全台人口的 2%，這些原住民按語言和文化來分，大致分爲九大族：阿美族（十二萬五千人）與卑南族（八千人）住在東部平地；泰雅族（七萬八千人）與賽夏族（四千兩百人）住在北部

高山；布農族（四萬人）、鄒族（五千八百人）在中部山地；魯凱族（七千八百人）與排灣族（五萬八千人）住南部山區；最後是雅美族（四千兩百人）居於蘭嶼島¹⁴。

關於這些民族的來源有不同的理論，最可靠的一種看法是：他們都是從東南亞群島慢慢遷徙到台灣的，而且可能在西元紀元前就已完成了遷徙的行動。此理論的根據是九族均有屬於馬來系統的文化、血緣因素，如：屬於馬來語系的語言、祭人頭、刺青、以彈弓狩獵、種小米....等¹⁵。

自 16 世紀起，就有廣東、福建的漢人移民台灣，這些漢人慢慢同化了那些住在平地的所謂「平埔族」的原住民，使「平埔族」漸漸消失了。1683 年，清廷收回台灣後，直到 1895 年馬關條約割讓台灣為止，高山與東部的原住民保留了相當的自由和獨立性¹⁶。

以下我們簡單分四個部分，來看看有關台灣原住民的歷史發展：

一、日本統治時代¹⁷

自 1895 年日本政府接收台灣起，就以嚴厲手段逐步控制所有山上的原住民，公開的藉口是原住民「砍頭」的習俗危及平地人的性命安全；其實真正的理由是：(1)他們要控制森林資源以發展經濟；(2)他們要用身強體壯的高山青年充實兵源。

¹⁴ *Free China Review*, vol. 42, June 1992: "Special issue on Taiwan's indigenous tribal people", p.13.

¹⁵ 參見宮本延人著，魏貴都譯，〈台灣的原住民〉，（台北：晨星，民國八十二年九月二十日二刷），頁 72~73。

¹⁶ 同前書，頁 76~79。

¹⁷ 參見：H. Kublin, "Taiwan's Japanese Interlude: 1895-1945" in P. Sih, *Taiwan in Modern Times*, St. John's University, 1973, pp.317-356.

日本政府積極進行其「同化政策」，在山上設小學、中學，培育並吸收原住民的優秀份子，使之日本化。他們也設法強迫原住民接受日本神道信仰，但這一點並不成功。

在日本統治的五十年間，原住民居住的山區漸漸變成「保留區」，並以非常嚴格的禁令禁止漢人及傳教士入山。這些「同化」政策有時也碰到原住民族強烈的反抗，其中 1930 年的「霧社事件」就是最有名的例子。

但日本的統治對原住民文化的保存也有貢獻，如當時某些著名的日本人類學家對台灣原住民族就做了很多有價值的研究，其中最有名的人物是鳥居藏龍和宮本廷人。

二、國民黨的政策（1945～1987年）

台灣光復後，國民黨政府比日本政府實行了更徹底的「同化政策」，以一些硬性手段使原住民更易於漢化，如：把許多遠地的不同部落，集體遷徙到一處，集中管理；逐步用自己培育的原住民為領袖，取代傳統頭目的領導權威；強制原住民改漢姓，也以漢名改變地名；建立完全漢化的教育組織制度；鼓勵原住民女性與外省人通婚....等。這種政策一直延續到解嚴為止。

解嚴（1987年）之後，執政黨才開始承認過去的錯誤，但也為過去的政策辯解，說那是過去唯一能使人民團結一致反共之無可避免的方法。在此同時，人們開始敢公開分析原住民社會問題的嚴重症狀，如：指出原、漢生活水平天差地別的實況；八萬寄居都市的原住民、多數適應不良的情形；原住民酗酒、自殺、雛妓數目多、青年死亡率高....。這些分析揭露的事實，促使政府的原住民政策轉向，轉而多注意原住民的特殊需要，而且要逐漸使他們分享政權。目前就在這新的轉變過程中。實際上，原住民政策的改善與台灣最近民主化的過程有密

切的關係。

三、原住民族皈依基督信仰（1950-1965年）

如果根本不注意四十年前大多數原住民皈依基督信仰的事實，我們不能真的了解目前台灣的原住民。

自 1950-1965 年間，約有三分之二的原住民皈依基督宗教，特別是進入長老教會和天主教會。關於這種「集體皈依」的情況，有不少人做了評估，表達強烈的贊成或批評。下面引用的片段會給我們較中立和客觀的看法¹⁸：

「當時大部份原住民相當貧窮，在日本統治時代已消滅了他們部份的傳統與風俗習慣...；長老會和天主教傳教士帶著聯合國麵粉的到來，引導他們很樂意與教會往來。但若想免費的食糧和衣物是原住民皈依的唯一的理由，那是太簡單的看法，事實上此皈依也真的答覆了原住民精神上的渴望。那時基督宗教是唯一能做其生活意義的指南、也是唯一能滿足其內在『被尊重』渴望的答覆。雖然許多當時的傳教士不夠注意福音本土化...而現在分施免費食物的方式也早已停止，但基督信仰為許多台灣原住民而言仍舊是生活中非常寶貴的幅度。」

現在，有些原住民的代言人，強調過去傳教士不夠尊重原住民文化的保存。事實上當時的傳教士忙著處理許多事情而無暇顧及此問題¹⁹。我們也應該說，同樣的原住民知識份子和

¹⁸B. Martinson, "The Jesuit Mission Among Taiwan's Indigenous People: Past, Present and Future", *Journal of Mission Studies*, vol.1, 1994, pp.180-182, 232-234, 286.

¹⁹雖然如此，我們應承認也有許多傳教士對台灣原住民文化的保留有不少的貢獻，特別是在語言方面。見：王蜀桂，《讓我們說母語：十四位外國神父，四十年來研究原住民母語的傳奇故事》，台北，1995（台灣原住民系列 18）。

領導者也常忽略提出長老會和天主教會，在戒嚴時代對原住民的積極貢獻，如：他們使原住民在這四十年間能在教會的團體聚會中，繼續培養其民族團體性的生活，並且重建原住民的自尊。此外，他們也間接或直接的幫助或培養出一些非國民黨控制的原住民政治家和知識份子。現在這些人就是保護台灣原住民九族的代言人，如：立委蔡貴聰先生(瓦歷斯·貝林)、蔡中涵先生、「還我土地」初期領導人劉文雄先生、原住民作家吳俊傑先生(瓦歷斯·尤幹)及「山海雙月刊」總編輯孫大川先生....等；還有許多在社會上知名度不很高，但在原住民鄉鎮擔任鎮長、村長、代表等職務者，其中有不少是牧師、長老、傳道員、熱心教友或過去曾在大修院的修士....等等。

四、1987年以後政策改善的因素

有關解嚴（1987）後政策的影響，我們將在下文討論。在此要先指出一些因素，為使我們能多了解為何說台灣政府有關原住民的政策已有不少改善。這些因素是：

(1)政治方面：解嚴、民主化、較獨立的知識份子的政治家出來、一些原住民政治運動的產生（如：「還我土地」等等）、國民黨為博得國際認同與名譽，而較以往更注意原住民的人權。

(2)經濟方面：經濟繁榮使政府有充裕的經費做事。

(3)文化方面：原住民中教育水準較高的人開始自覺到要尋回自己民族的根；此外一些台灣人對原住民文化也有新的興趣。

關於這些新的情況，應承認天主教會所做的與長老會所付出的是不成比例的。最根本的理由可能是：1.台灣天主教會的領袖們從來未曾發表過任何有關於原住民在社會問題和牧靈方面的正式文件。2.台灣天主教會雖然有人很努力的關心這個問題，

但是原住民的地方教會在許多的方面，還沒有真正的本土化。相反地，長老教會早就公開的在社會問題方面表達保護原住民的立場；而且現在也有完全本土化的原住民教會的結構。例如：大多數的領導者是原住民，按民族來劃分教會的行政區。

* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 *

丙、天主教會的思想與台灣情況的比較：

- 一、基本權利
- 二、土地擁有權
- 三、自主權
- 四、維護與承傳自己文化的權利

結論：對台灣教會目前的挑戰

參考書目

「生活體驗」的牧靈神學反省

以哈柏瑪斯「溝通理論」作補充

李驊¹

本文是具體牧靈神學反省的佳例。作者具體參與了台灣地方教會的「生活體驗」培育牧靈工作：首先，自己接受了這方面的培育，而後，也在培育青年教友上有所貢獻。如今，以本文提出：本地教會在這方面理論基礎及具體做法上都可做的補充，值得教會當局及第一線牧靈者參考。

前言

「生活體驗」(Exposure Immersion)，是由菲律賓天主教的全國社會工作秘書處於 1974 年開始施行的一種教育方式。在「生活體驗」的活動中，參加者實際體驗其他人民的生活情形，特別是社會中的弱勢者，並且對這親身經驗加以反省，為的是要破除了以前許多不合理的成見，並且聯合弱勢者採取有效的行動來改變社會中不正義的結構，以提升人性的尊嚴和幸福。國內的天主教會於 1980 年也開始在大專青年的活動中(基督生活營)引進「生活體驗」，希望藉著此活動而使青年學生學習「經驗→反省→選擇→行動→經驗→反省→……」的生活態度，以實際的經驗做為思考的起點，並經由反省、選擇、行動而不斷的循環成長，以避免停留在成見的幻想中。

¹本文作者：李驊，耶穌會讀書修士，現正在愛爾蘭讀書，本文是他在讀哲學時，對自己的牧靈工作所做的神學反省。

筆者從 1987 年開始，曾多次參與、籌備、帶領生活體驗的活動，體驗的時間從半天到一個月不等。筆者深深體會，要達到生活體驗的目的，不論是聯合弱勢者一起努力，或是擴展生活經驗，都必須以解放「意識型態」為前提，而在生活體驗的活動中，若要解放「意識型態」，則良好的溝通是極為重要的一環。

因此本文擬藉助哈柏瑪斯(Harbermas, Jurgen, 1929~)的「溝通理論」(Communication Theory)來豐富生活體驗中未彰顯出來的部份—溝通的方法，同時也試著在哈氏的溝通理論中加入一些基督宗教的成份，好使人際的溝通更形順暢。

以下便分四段略加說明：壹、「生活體驗」簡介；貳、「溝通理論」簡介；參、設想「溝通的哈柏瑪斯」做「生活體驗」。

壹、「生活體驗」簡介²

一、如何作生活體驗？生活體驗的基本概念為何？

1. 曝光(Exposure)原理：

每個人都會使用傻瓜相機，當我們按下快門，快門的葉片打開，光線經過鏡頭，照射到底片上，底片會十分忠實地記錄鏡頭所面對的景物，無論鏡頭怎麼移動，它所照攝下來的景物，一定會鉅細靡遺地曝光在底片上。而人的眼睛是否也跟相機類似呢？—當我們的眼皮打開，光線經過瞳孔，映射到視網膜時，是不是也很忠實地記錄下瞳孔所面對的一切景物？理論上應該是，但是，人的經驗好像不是這樣。人常常會習慣性地把不喜歡的東西自生活中，或自腦海中排除掉！

²本段是筆者依據台灣教會提供的參考資料，以及自己數年來對生活體驗活動的實務經驗整理而成。

例如有少數的高中生非常地討厭英文，因此當他們考完大學聯考，回家的第一件事情就是把英文課本丟掉，發誓以後再也不要碰英文。或者有些年輕人失戀了，難過非常，就會把舊情人以前的相片統統丟掉，決定再也不要看到有關舊情人的任何物品。然而事實上，經驗告訴我們，若是不尋根探源、對症下藥，那麼一時的逃避是絕對無法解決問題的。

2. 「存在」與「關係」：

前幾年，台北公車的駕駛工會要求資方按照勞基法，讓駕駛員每日工作不得超過八小時，否則就要罷駛。如果真的要按照勞基法施行，那麼每天發車的班次將會減少，同時每晚的最後一班公車也將會提前到 9:30，因而會造成台北市民的不便。這些駕駛人「存在」，可是他們的訴求好像跟住在高雄的人「沒有關係」，台北公車要不要施行勞基法對高雄人來說一無所謂，除非他到台北需要搭公車時，才會真的感受到公車減班後所帶來的不方便。當一個人感到跟切身利益「有關係」時，他才會意識到這些駕駛員的「存在」與否。由此看來，某些東西的「存在」，並不一定會和我「有關係」，但是若和我「有關係」，那麼我一定會意識到他們是否「存在」。

有了以上的概念，我們可以說，「生活體驗」就是要用心靈的相機去照像、去曝光，將這些經驗印在腦海後，再找出這些早已存在於我身邊的人，跟我有什麼關係？特別是發現天主如何介入了這樣的關係，祂如何在這樣的關係中工作？

經過了生活體驗，我們會突然發現，在身邊原來「存在」了那麼多的兄弟姐妹，他們以不同於我們以前成見的新面貌出現在眼前。那麼下一步，我們很自然地會思考，我們該如何重新和他們一起奮鬥、一起生活？我們該怎麼樣修正自己未來的生活方向，好為了答覆天主的推動和召喚？

二、什麼是「生活體驗」？

1.百聞不如一「驗」：

投身去觀察或參與不同對象的生活，以「同理心」去瞭解他們實際的情形，而不只是由電視、報紙等媒體來知道一些統計數字或報導。為什麼生活體驗對教會和我們都很重要呢？因為藉著生活體驗，我們可以：

(1)深刻**認識**貧窮和不正義的**事實**，進而真正願意和弱勢者團結在一起，適當地盡一切可能的努力，來提昇人基本的尊嚴和幸福。

(2)試著**改變**一點**成見**。因為成見將會嚴重地破壞一個人的想像力和獨立思考的能力，同時也會阻礙了真理的呈現。

(3)**擴展**的生活**經驗**和觀察能力。當有了親身的經驗，再加上事後的反省，必會使得我們的同理心和人際溝通的能力也隨之增強。

2.讓他們改變我們：

正因為生活體驗這麼重要，所以這幾年來「基督生活團」以及「天主教大專同學會」都積極地推行這項教育活動。我們曾經探訪過的地點有：工廠、農家、棺材廠、智障中心、殘障訓練所、老人院、青少年輔育院、尼姑庵、清潔隊、殯儀館、精神病院、末期腫瘤病房、果菜批發中心等等。生活體驗對我們來說是一個開始，學習用不同的角度，特別是用同理心的角度去接觸「存在」於我們身邊的人，嘗試著發覺我和他們之間的關係，也讓他們多多少少改變我們一點點。「讓他們改變我們」可以說是梵諦岡第二屆大公會議中對教會最有影響力的話之一，因為「梵二」以前的傳教方式給人的圖像比較是：一個傳教士，左手拿十字架、右手拿福音，傳佈著羅馬拉丁教會的信仰、習慣，企圖改變當地傳統的思考及生活方式。可是因為

受到「梵二」的影響，現在福傳的方式會先聽聽當地人說什麼，看看有沒有好的文化傳統可以取用，並且時常準備好向我們要服務的人學習。所以生活體驗的目的不在於是否能立刻改善那些弱勢者的環境，而在於讓別人改變我們的心，使我們更多添一些同理心、慈悲心。當我們發覺自己不再固執於可能不正確的成見（或意識型態）時，周圍許多習以為常的事物，將會以全新的面貌出現在我們的面前，帶領我們更深地認識天主在這個世界上的計劃。

三、參與「生活體驗」的態度

1. 投入陌生·開放自我：

有一次我們安排一位台北長大、在大學讀文學的女學生到農家作生活體驗，她完全沒有農家的經驗，所以當她看到農村的景色時顯得有些興奮。體驗開始了，農夫要她下田去翻翻土、除除草，她很不甘願、勉為其難地脫下鞋，走下田去工作。但是經過一個下午後，她竟然跟我分享說：「修士，我從來不知道光腳踩在土裡的感覺那麼自然，尤其是鋤田的時候，汗一滴一滴地掉在田裡，這才真正地體會到『鋤禾日當午，汗滴禾下土，誰知盤中飧，粒粒皆辛苦』的那種意境」。我們設想，如果一開始她就拒絕下田、採取一種封閉的態度，那不是很可惜嗎！其實這種起初抗拒的心態是很容易理解的，因為她在城市長大，從小媽媽就教她：「女孩子一定要穿鞋子」、「舉止要像淑女」等等。因此參加生活體驗首先就是要拋棄成見、開放自己，不要怕將自己投入一個陌生的情境中。

2. 普通話題·聆聽的心：

有一位唸商學院的男同學被安排到一個零件組裝工廠，他想要知道工人對經濟景氣的看法，於是他問工人：「景氣訊號

燈由上一季的紅燈轉為黃藍燈，你覺得如何」？只見工人一臉迷惘地看著他，回答：「你在說什麼」？這位同學不放棄，又問：「本月物價指數較去年同期上漲了百分之五，你覺得政府抑制物價上漲的措施是不是失敗了」？工人回答說：「有沒有失敗我不曉得，我只知道陽春麵從一碗兩塊錢漲到二十塊」！還好他們聊到了陽春麵，然後聊到彰化肉圓，工人又說他也到過北京吃過烤鴨等等。最後工人強烈地表示對我們台灣高物價的不滿，以及對這輩子買不起一棟房子感到無奈。因此在進行生活體驗的溝通行動時，需要先用比較普通、他們熟悉的話題開始，因為重點不在於我們想要知道些什麼，而是在於保持一顆聆聽的心，聽他們想要告訴我們什麼！

3. 尊重主人·勿自作主：

生活體驗的時候，由於對探訪的機構或場所不夠瞭解，因此在做特別事情的時候，一定要充分地尊重主人或是當事者的意見，並且徵得對方的同意。例如要問：「我可以做這個嗎」、「我那樣做好嗎」？

有一次一位女同學被安排到養老院，她看到在角落裡坐著一個孤獨的老人，她很好心地跑過去，說：「老伯，運動有益健康，我陪你起來散散步」，結果硬是攙起老伯，陪他聊天散步了一個多小時。回來以後，這個女生跟我說她今天「義舉」的過程，我驚覺不妙，趕緊去到養老院探視那位「可憐的」老伯，只見他累極地躺在床上，吃力地跟我說：「哎吆—你們那個女生，硬是拖我陪她散步，說是什麼運動有益健康囉，差一點就把我這付老骨頭給拆散了」！因此，當我們不清楚比較完整的情況時，千萬不要用自以為是的「好心」來做不必要的「慈善工作」，以免把對方的情況弄得更糟。

4.資訊不足·勿下評斷：

由於在短時間內不容易獲得完整的資訊，因此請不要批評被訪問機構的可能缺失，或是下主觀的判斷。

我舉一個自己親身的例子。有一次我被修會派往一所教會辦的重度智障教養院做一個月的生活體驗，當到達的時候，剛好是中飯的時間，我看到有些院生在吃一種很令我反胃、黃黃的、綠綠的、爛泥似的東西，我想，教會辦的教養院怎麼可以讓院生吃這麼差勁的食物！當我轉過身來，又看到一個院生被一根大約兩公尺長的繩子綁在牆角，這實在是不夠人道。可是當在那裡工作了一段時間以後，我發覺先前的批評都完全錯了！因為那些重度智障的孩子，不僅腦力受損，而且有些還傷到運動神經而無法咀嚼，因此他們沒有辦法吃正常、固態的食物，看護只好將煮好的、香噴噴的菜餚先放在果汁機中打爛，然後才一口一口地餵他們吃。

至於那個綁在牆角的孩子，他有過動、攻擊的傾向，尤其是他看到別人吃飯的時候，情緒會非常激動。在教養院每一個看護需要照顧五個小孩，因此看護在餵其它四個小孩吃飯的時候，只好先把他綁起來，免得他會來打翻其他人的碗，等看護把其他人都餵好以後，再放開他，好好地照顧他吃飯。

5.不作宗教辯論：

在佛寺或基督教醫院做生活體驗時，大多會談起宗教信仰，我們可以先從彼此相近的部份開始談起，例如對人的尊重、倫理的觀念等等，然後也可以試著溝通在這些理念下的基礎是什麼？生活體驗不是宗教辯論的時間，比較好的態度是謙虛、聆聽，而不是「十字軍東征」，當然，如果有需要，也可以簡單地說明天主教立場。

6. 避免傷害對方：

不經意的身體動作和不適當的言詞，有時候會出乎意料地傷害到對方。比如說在老人院或是智障中心，常常會聞到他們身上的臭味，此時我們可能會很自然的皺皺眉頭、舉手掩鼻等等，但是這樣的動作卻已經傷害到他們了，因為在他們看來，這就意味著我們拒絕他們、不喜歡他們。其實有些味道不喜歡聞，反而應該強迫自己深深地吸幾口，盡可能地分享他們的生活和感受一下他們所身受的不舒服，因為我們所要接觸的是「生命」，而不是「像片」。因此在體驗中，試著保持一種愉悅、接納的心情，將會使得整個氣氛更形輕鬆自然。

四、生活體驗後的反省

生活體驗回來以後，應該有一段獨處、靜默的時間，最好是在祈禱的氣氛中反省整個的過程³，然後整個體驗小組(三~五人)再聚集一起討論與分享。在此，我想提出一個實例供大家參考。

有一個小組被安排到醫院做體驗，首先他們去的是末期腫瘤(即癌症末期)病房，這些病人經過了化學治療，精神和肉體都受到很大的痛苦，身體的外觀也大都令人不忍卒睹，因此同學只敢站在病房外遠遠地看著病人。後來到了初生嬰兒房前，說也奇怪，每一個同學都好像換了一張臉似地堆滿了笑容，爭著要進去摸摸那些稚嫩的小臉蛋。做完生活體驗後，在反省中

³反省題綱如下：

- 在生活體驗中，我觀察到什麼？我有什麼感覺？
- 在那些人身上，我注意到什麼？(渴望？理想？價值觀？痛苦？喜樂？……)
- 做一個真正的基督徒，應如何參與改善社會的工作？
- 他們跟我們的感恩祭有何關係？我們要如何為他們，也為我們祈禱？

讓他們注意到，爲什麼同樣面對的都是人，可是卻有如此截然不同的反應呢？是末期病人比較可怕、嬰兒比較可愛？還是末期病人沒有希望、嬰兒卻是旭日東昇，大有希望？一個年輕人一定比末期病人活得更更有希望嗎？那麼「希望」到底是什麼？一個人有沒有希望，是看他的年紀、健康、財富……，還是有其它更超越成見的因素？此外，他們也問自己，天主是不是也和他們一樣，對病人和嬰兒的態度會有差別待遇？如果不是，那麼天主是以什麼態度來看待各式各樣的人？

最後他們決定，以後在生活上試著練習放開世俗的標準，不以外在的美醜、地位、成就……來判斷人，也不被成見束縛住人與人之間的溝通交往，而只專住於每一個「人」，不管是窮人、病人，都是人，都是天主寶貴的子女，都是我的兄弟姊妹。

五、結語：分擔負荷、分享希望

至今仍記得第一次做生活體驗（1987年）所帶給我的衝擊和改變我之深。

在「生活體驗營」中，我被安排到中和市的基督教福音戒毒中心，此中心是由劉民和牧師所負責，他在十餘年前買下了現在的幾層公寓作爲戒毒中心的場所，當十幾個身上帶有刺青的戒毒者搬進去時，馬上引起了那個社區居民的恐慌，因爲居民不知道這群「壞人」何時會危害到他們。他們也曾抗議過，可是相關單位只能表示，若是沒有違法，任何人有權利住在任何地方。社區居民覺得非常沮喪，紛紛考慮要「遷地爲良」，可是經過一個月，所有的居民都變得很高興，原來這些戒毒的人在劉牧師的帶領下，幫社區掃地、清水溝、劃停車位……，有些戒毒者以前是理髮師，幫他們免費理髮、有些戒毒者是大學畢業生，所以幫他們小孩免費補習，不但如此，這十幾個「刺

龍刺鳳」的大男人時常在這裡進出，使得附近的宵小都不敢走近，這群戒毒者的遷入，就好像是廿四小時免費的保全人員一樣，這麼好的鄰居哪裡去找！

我在戒毒中心生活了三天，跟他們一起聽道理、看聖經，一起煮飯、工作和聊天，體會他們辛苦的戒毒過程。其中最影響我的是劉牧師跟我們分享的一段話：

「他們因為許多不同的理由走上了吸毒的這條路，如今戒得很辛苦，他們的身上有各種不同的毒癮，強力膠、海洛因、安非他命等等。可是只有他們身上有毒癮嗎？其實我們每個人身上都帶有不同種類、不同程度的『癮』！」

因著這席話，整個把我對「毒癮」的意識型態給衝破了。的確，反省我自己身上真的有各種不同的「毒」：驕傲、自私、嫉妒……，這些「毒」我吸了十幾年，一直都戒不掉，不斷的失敗，到最後自己好像都麻木了。

經過這次和戒毒者溝通、交談的體驗後，我才意識到，不但戒毒者，連我們每一個人，大家都有相同的掙扎，因此應當分擔彼此的負荷，同時也分享彼此的希望。從此以後，每當我軟弱跌倒，好像沒有力氣爬起來的時後，我就想起那些戒毒的弟兄們，他們正在用整個的生命來努力戒除他們身上的毒癮，那麼當我面對這一點小小的失敗，難道就要放棄希望嗎！這些年來是這些戒毒的弟兄們給了我勇氣，讓我有信心不斷地爬起來再跟我自己的「毒癮」作戰。因此我也不斷地為他們祈禱，奉獻經費，後來也再去了幾次，分享他們的生活，互相打氣鼓勵。

當然，第一次做短時間的生活體驗也許不會帶來很大的震撼，但是至少是一個開始，學習在每天的日常生活中做生活體驗、與別人用心地交談溝通。而且經過這個過程，我們可以發

覺這些社會上的弱勢者有足夠的智慧，是我們可以向他們學習的，我們不應該自以為是地替他們做決定、下判斷，他們會自己決定要什麼？何時要？我們的任務就是以謙虛的態度支持他們，幫助他們彼此討論、互相分享，好使他們能夠瞭解實際情況，並且建立自信心。另外我們也應該多與家人、團體分享體驗的經驗，好能使更多的人因著互相瞭解，而感到我們大家都生活在一個相互依靠的世界裡，因此就能產生更多的共識並促成有效的行動。

貳、哈柏瑪斯「溝通理論」簡介

哈氏的「溝通理論」(Communication Theory) 是與其對「意識型態」(Ideology)的反省和批判聯繫在一起的，因此在進入溝通理論以前，讓我們先來看看何謂「意識型態」？

意識型態最主要包括三大部份：(1) 告訴群眾什麼是最好的社會秩序和目標；(2) 告訴群眾為什麼這個目標是最好的；(3) 告訴群眾如何透過具體的行動綱領來達到目標。意識型態這三大組成部份最主要的目的是動員群眾、要求群眾認同其理念，並為其獻身，受其支配。因此一個思想要成為意識型態，首先必須經過心理說服的過程，使群眾認同這個理念；而後必須透過政治強制的過程，將個人或集團中與這個意識型態不相容的慾望、需求、理論或信仰，完全從群眾的公共溝通系統中排除掉；最後意識型態會被塑造成一種不依照個人意志而改變的客觀存在，它成為一種典範 (Paradigm)⁴，成為個人或集團從事價值判斷或對周遭情況認知、評估時，不知不覺地以它

⁴按照庫恩(Thomas Kuhn)的看法，典範就是某一社群所共享的信念、價值和理論等。

作為依據⁵。

所以，一套成功的意識型態，它可以使人們活在它所形成的背景世界下，不自覺地受其影響而作出典範式的價值判斷，正因意識型態具有說服、強制和典範的特性，所以在社會方面很容易造成整個溝通系統的扭曲，而在個人方面很容易使人變成非自主性、非責任性的存在。這樣的「人」，在哈氏看來是不能稱為人的，因為人之所以成其為人，乃是在自然界和社會界中，透過勞動、互動和溝通來完成的。

但是人在自然界和社會界中，常會因著人自身的「技術的趣向」（*Technical Interest*）以及「實踐的趣向」（*Practical Interest*），而陷入於許多的意識型態中（科技主義和歷史的相對主義等等）。因此哈氏為了要將意識型態化解於人們日常生活的行動與互動中，他要建構出一套能夠體現人類自主性與責任感的「溝通理論」，並且營造一個「理想的交談情境」，使人與人之間能有公平、開放，而且自由的溝通，以建立更完備的共存和避免被意識型態宰制而不自知。

哈氏認為「溝通」最起碼的條件有兩個層面：

「一是互為主體，即對話同伴站在具體脈絡的場合；二是交談什麼」⁶。

因此人們在進行溝通行動的時候，不只應具有語言能力和語言內容，同時更應具有建立互為主體性溝通關係的能力。另外，若要真實地與別人獲得互為主體的瞭解和溝通，則必須：

⁵本段主要參考：李英明著，《哈柏馬斯》，台北：東大圖書公司，1986年初版，第四章「意識型態的反省與批判」。

⁶Vgl. Habermas, J., "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", in: Habermas, J./Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971), p.103f.

「在語言使用的溝通行動中，說話者不只須要說出合乎語言規則的句子，他還必須要把這些句子和由社會條件和歷史條件所形成的約定俗成的因素—外在實體（外在世界）、內在實體（心理世界）和規範實體（社會世界）—直接聯繫起來。⁷」

換句話說，哈氏認為一個成功的溝通行動，不只是說出合文法的句子，更重要的是當事者雙方都能進入彼此認同的人際關係中，而這種被認同的人際關係之所以可能，乃建立在說話者的言語是否符合以下幾種預設⁸：

- (1) **可理解性**（ Comprehensibility ）：說話者所說的句子必須合乎文法規則，以便讓聽者能夠瞭解；
- (2) **真理性**（ Truth ）：發言的命題所指涉的對象確實存在，或其所陳述的事務狀態確實為真；
- (3) **真誠性**（ Truthfulness ）：說話者真誠地表露意向，以取得聽者的信任；
- (4) **適切性**（ Rightness ）：說話者的發言內容，能夠符合聽者所遵守的規範系統—亦即必須有共識，從而使聽者能夠很容易地接納他的發言。

在哈氏看來，當人一開口說話，企圖與別人進行成功的溝通時，他就必須預設並且滿足以上的四個條件，因此事實上，以上的四個條件是作為「溝通能力」而存在每一個人身上的，而且可以在人們的社會生活中實際運作著。就是由於日常語言的溝通需要滿足以上的四個條件，因此一個成功的溝通行動，不只要靠合乎文法的命題內容（滿足**可理解性**的有效性），也

⁷J. Habermas, *Communication and the Evolution of society*. tr. by Thomas McCarthy, 台北：雙葉書廊，1985，pp.27~28。

⁸ 同註5，pp.56~58。

要靠非語言的部份去發揮影響力。例如，說話者的語句部份之所以能夠讓聽者接受，必須滿足**眞理性**的有效性；而說話者透過非語言行動之所以能夠與聽者建立交互主體的人際關係，則必須滿足**適切性**的有效性；至於說話者在整個的溝通過程中，需要用一個積極的態度表達自己內在的情況和意願等等，以滿足**眞誠性**的有效性。

但是哈氏認為在現實社會中，說話者往往不能自主負責地保證溝通行動中的**眞實性**和**適切性**，因為說話者對命題是否眞實的判斷，通常是在某種意識型態所塑造的背景世界下來進行，而這種背景世界通常是「**扭曲的溝通**」之下的產物。因此，在這種背景下被判斷爲眞的命題，只是具有「**意識型態的眞**」而已，而不是合乎理性的眞理。

由此看來，溝通行動中的可理解性和眞誠性是比較容易獲得的，因為如果可理解性發生問題，可以藉著發問，補充和解釋等技術來消除誤會；而如果是眞誠性發生問題，則可以透過言行一致的實踐的行動來重新獲得。

但是**眞實性**和**適切性**如果發生問題，則不容易透過簡單的技术或實踐行動來解決，因為若是背景共識（意識型態）被動搖，往往會導致溝通行動的中斷，而此時若是想使溝通行動繼續持續下去，則必須在預設理性共識是可能的前提下，溝通雙方進行反覆論辯，在相互攻錯中消除歧見，重新達成一致性的意見和共識⁹。

但是這樣的反覆論辯只有在「**理想的交談情境**」下才有可能。而所謂「**理想的交談情境**」指的是¹⁰：

⁹Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, pp.291~292.

¹⁰Habermas J., "Wahrheitstheorien" in Fahrenbach, H. (hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, pp.255f.; 並參閱：黃瑞祺著，〈溝通

- (1)溝通雙方在機會平等的基礎上，從事言辭行動，任何一方都不能獨佔發言的機會；
- (2)溝通雙方在機會平等的基礎上，從事解說性的言辭行動（如，說明、解釋、反駁或質疑等），任何一方都能對對方的意見進行檢討或批評；
- (3)溝通雙方都有同等的機會，使用表意性的言辭行動（如，表達主體的意向等），以使雙方都能相互瞭解；
- (4)溝通雙方都有同等的機會，使用規約性的言辭行動（如，命令、要求、警告、勸告等），以便排除只對單方面具有約束力的規範和特權。

綜合來說，哈氏爲了要解放人被意識型態所宰制，並且要達到一個在自由、正義和真理之下的共識，因而提出「溝通理論」和「理想的交談情境」，希望藉此能夠使溝通雙方互爲「傳語意者」和「受語意者」，如此交替循環，互相刺激與反應，以便能在「非專制的」(Dominationless)條件下，更加準確地理解彼此的信息，或者互相補充與修正信息的內容，分享經驗，最終達成一個共識。

參、以哈柏瑪斯「溝通理論」補充

此標題的意涵是，將哈氏的「溝通理論」與教會內施行的「生活體驗」做一觀照，看看是否能夠藉著「非專制的」溝通來設法補足彼此不足的地方，以下分爲二個部份來討論。

一、「溝通的哈柏瑪斯」的交談態度：

1.使隱而未顯的溝通行動在生活體驗中彰顯出來：

在介紹生活體驗的書籍資料中，有很多次提到「交談」、「親身體驗」、「平等」、「同理心」等字彙，但是卻沒有明顯地強調「良好的溝通」是生活體驗成功與否的前提，也沒有比較完整地為參與者介紹如何營造理想的溝通情境和如何掌握溝通的有效性。例如：

- (1)我們到貧民區去，不是為了要正確地調查，不是要仔細地清點，也不是要提出課堂上的問題，我們是去看、去聽、去感覺，我們是以全身盡可能地去接觸、去瞭解貧民區的真象¹¹；
- (2)小組推行人¹²（ Group Facilitator ）必須給生活體驗團體有高度信任感……必須具有溝通的技巧¹³；
- (3)推行人處於參加體驗者和當地民衆之間，他要促成體驗者與當地民衆之間的交談，而不是替雙方回答問題……他應努力使當地民衆感到這些外來者是一群真誠而友善的人，我們尊重當地的民衆和風俗習慣¹⁴。

而哈氏的溝通理論正好可以彰顯出「溝通行動」在生活體驗中的重要性，並且提供具體的方法和指標來協助體驗者與當地的民衆進行一個良好的溝通。

¹¹天主教中國主教團社會發展委員會編譯，《生活體驗手冊》（台北：天主教中國主教團社會發展委員會，1984年初版），19頁。

¹²每個三至五人的生活體驗小組，就應有一位推行人負責協助體驗者參與該小組的整個體驗過程。

¹³同註9，34頁。

¹⁴譚壁輝編譯，《認識生活體驗》（台北：天主教中國主教團社會發展委員會，1987年初版），78頁。

2.使生活體驗更有效地達到本身的目的：

生活體驗很重要的目的是：讓我們認識事實、改變我們的成見、擴展生活經驗（見前文），而這也是生活體驗過程的三步曲—首先，經過坦誠的溝通，我們得知一些事實；由於這些事實的存在，我們不得不改變過去錯誤、扭曲的成見，好讓真理得以呈現；當我們接受真理，就能夠脫離成見（意識型態）的宰制，而開擴生活的視野。此時，生活的觸角日益增展，因此也就能更自由地與他人溝通。所以哈氏會在生活體驗中以良好的溝通做作為解放意識型態的開始，而解放意識型態後又會幫助形成更好的溝通，如此，在哈氏身上我們將會看到「溝通」（正）與「解放」（反）不斷地辯證發展，而達到更寬廣層面的共識（合）。

3.開拓、彰顯生活體驗其他的目的：

良好的溝通行動不只能夠幫助生活體驗達到其本身的目的，同時也能開拓和彰顯生活體驗其他的目的。就如哈氏所指出的，溝通行動，就其相互瞭解的功能而言，是用來傳遞和更新文化知識的；就其協調行動的功能而言，是用來實現社會整體化和建立團結一致性；就其社會化的功能而言，是用來塑造個人的特性。而文化知識、社會整體化和個人的特性則分別對應生存世界的三個面向：客觀世界、社會世界和心理世界。因此哈氏的溝通行動將能幫助體驗者發覺並且整合客觀世界、社會世界和心理世界，使體驗者在這三個世界中均衡而整體的發展，不會因偏執一方而陷入意識型態的危機中，而這也正是生活體驗中未及於開顯的深層目的。

4.避免與意識型態一刀兩斷：

哈氏認為，要使體驗者從意識型態解放出來，就必須以理想的交談情境為判準，對現實社會進行批判。但是哈氏不贊成

實證論者所採取的與意識型態一刀兩斷的做法，因為意識型態是在歷史中形成，因此必須在歷史的詮釋中瞭解意識型態的來龍去脈，並且以歷史意識（認為社會可以從不合理變成合理）和歷史理性（人對自己以及其所創造的歷史和社會的認識能力）為中介，逐步地走出意識型態所籠罩的陰影，並且透過理性的批判和自我的反省後，訴諸具體的實踐行動面向未來，參與整個歷史傳統的進化¹⁵。因此，哈氏在生活體驗時，面對當地歷史的態度是積極的，他會接納、反省當地不完美的歷史，與當地民衆一起分享經驗，藉著溝通行動，共同找出解決困難的方法，如此，他們能團結在一起，締造一個新的世界。

二、「生活體驗」對「溝通的哈柏瑪斯」的邀請：

當「生活體驗」向哈氏學習越多，就越能反省到自己信仰層面的豐富，並且邀請哈氏的溝通理論接觸信仰的幅度。

1. 溝通動機的再思：

在意識型態所壟斷的社會生活中，如何以交談的方式來彼此瞭解，並使一些好像不相關或甚至幾乎互相矛盾的觀點變成辯證性的發展，是哈氏提出溝通理論的主要動機。但是在信仰的思考下，我們之所以會渴望瞭解他人的處境、肯定人際之間的溝通會使人受益，是因為我們的心靈深信：天主是我們的父，耶穌是我們的兄長，而所有人類都是兄弟姐妹，天主願意我們共融於一個大家庭中。因此，人與人之間的溝通，就不再只限定於要達到解放意識型態的目的，而是在一種近似親情的交談氣氛下隨時進行，這種親情的動機，會使得重視家庭情感的中國人更覺親切和更願意和他人溝通。

¹⁵參考：李英明著，《哈柏馬斯》，（台北：東大圖書公司，1986年初版），120~122頁。

2. 團結動力的彰顯：

生活體驗者的內在過程的最後階段，便是與他人在心靈和精神上保持密切的團結，也就是說，我們共同生活在一個互相有關聯的世界上。如此一來，每一個人雖然有屬於自己的生活，可是另一方面卻意識到是和大家一起努力建造一個更好的世界，特別是和那些弱勢者團結在一起，幫助他們建立信心，並且讓他們感受到：我們大家都生活在一個互相依靠的世界裡，沒有一個人應該是孤獨的。而哈氏也肯定經過溝通行動後，人與人的距離將會縮短，同時也會產生團結合作的能力。因此，體驗者可以在「團結」的共識下，邀請哈氏進入團結最深刻的動力－「愛」中，並學習以「愛的服務」來進行對社會的改造。

3. 放棄本位的榜樣：

按照哈氏的觀點，兩個人在「理想的交談情境」下溝通，應該能夠得到理性的共識。可是實際上在溝通的初期，由於彼此心理、背景和意識型態都不相同，因此兩個都有誠意的人，對於同樣的一件事情，卻能夠有完全不同的看法。此時為了達到共識，雙方都需要進一步地努力改變自己，盡量以謙虛的心胸，去聽對方的意見，並且以「同理心」的態度去瞭解對方所要表達的意念。但是要放棄自己的看法去深入到別人的處境中去理解，非得有完全的謙虛不可，然而這是非常困難的，特別是含有情緒的成份在內的時候。此時，在降孕奧蹟中耶穌道生成人的謙下榜樣，可以幫助我們有勇氣放下本位的成見，因為：

「祂雖然具有天主的形體，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」(斐二 6~7)。

這就是耶穌與人溝通的方法：不只是有哈氏的理性、誠意，更有一顆謙虛的心來為對方設想。

4.現世與超越的辯證：

哈氏在溝通中所要達到的是若干的「共識」，它雖只是暫時的真理，可是卻可以使人不斷邁向更理想的生活境界。不過這種對暫時真理的努力追求，卻已假定了有最後的永恆真理的存在(超越界)，因為若是沒有這個假定，人將不會追求真理，也不知道真理的方向。可是很不幸的，這個「永恆」無法在哈氏的「現世」的共識落實下來，因此，此時只得倚靠信仰中「最後」(Ultimate)和「超越」(Trancendent)的體驗，來光照、指引這些現世的共識的價值，並且藉由將目光集中於超越一切的基督身上，來幫助人超越自身有限的管見，進而渴望於追求超越的真理。

結語

資訊時代的來臨，使得我們的周遭充滿了大量的資訊，同時由於這些資訊流轉的速度十分驚人，因此我們會感受到世界變小了，而且充滿了活力。可是正在大家方便地運用這些資訊時，人與人之間的距離卻日漸地拉大，彼此真實溝通的能力也趨於遲緩。有許多人生活在一個同樣的地方，可是卻可能互不認識，這是一件多麼令人遺憾的事！

人需要走出自我內在的小天地，藉著與其他人的溝通，認識別人也認識自己，使自我活得更真實。「生活體驗」提供了這樣的機會，它讓我們親身實際體驗他人生活的情形，特別是那些弱勢者。因著這些在我們眼前出現的活生生的事實，使得我們的心靈受到了衝擊，並迫使我們思考，這究竟是怎麼一回事？

因著反省這些真實的經驗，我們會發覺得自我們的家庭、教育、大傳媒體、文化環境的心態，以前認為是天經地義的，現在卻是充滿了許多互相矛盾的成見和「意識型態」。我們感

到生命似乎被分裂了，我們需要整合，需要從被意識型態綑綁的景況下掙脫出來。生活體驗認為繼續溝通是解決之道，而哈柏瑪斯則提供了「溝通理論」和「理想的溝通情境」，幫助參與生活體驗者進行良好的溝通行動，好能逐步地消解意識型態對個人的束縛，當意識型態被消解後，我們會發覺彼此竟是如此相似地分享同樣的憂苦、喜樂與希望。因著這樣的「共識」能將我們緊密地團結在一起，共同為追求一個更自由、正義和真理的社會而奮鬥。

因此，若是能藉著對「生活體驗」和哈柏瑪斯的「溝通理論」的初步整理、觀照和反省，而能提供一種有效的方法給有勇氣走出自我囚籠的人們做參考，那就是筆者最大的收穫與滿足了。

參考書目

- 天主教中國主教團社會發展委員會編譯，〈生活體驗手冊〉，台北：天主教中國主教團社會發展委員會 1984 年初版。
- 譚壁輝編譯，〈認識生活體驗〉，台北：天主教中國主教團社會發展委員會，1987 年初版。
- 李英明著，《哈柏瑪斯》，台北：東大圖書公司，1986 年初版。
- 高宣揚著，《哈柏瑪斯論》，台北：遠流出版公司，1991 年初版。
- 蔡漢俠譯，《哈貝馬斯的溝通倫理學》，台北：結構出版群，1989 年初版。
- 武金正著，《解放神學》，台北：光啓出版社，1991 年初版。

王崇堯著，《解放神學與馬克思主義》，台北：永望文化事業公司，1992年初版。

思風等著，《溝通與說話》，香港：突破出版社，1985年初版。

魏欽一著，〈從心理學看教會內的人位往來〉《神學論集》第六期，1960年12月，583頁，台北：光啓出版社，1960年。

林耀堂著，〈由大公主義法令看《祂的教會》通諭〉《神學論集》第九十七期，1993年10月，417頁，台北：光啓出版社，1993年。

多元世界、宗教交談與和平

在交換中承認他人

狄明德¹

本文指出：明認世界多元的事實，而能在與人交談中彼此做語言上的交換，這是達致和平的基礎。

前言

多數人總是認為，宗教推動和平乃是理所當然之事。然而，這樣的信念是基於什麼理由呢？無可否認，不同宗教的高層負責人士是在不少的場合與機會中，爲了和平而進行宗教交談。

以下的反省，並非分析此類聚會的緣由或結果，而是願尋找一種方式，使宗教對和平能有所貢獻。簡言之，他們之間的交談就是一種推動和平的方式。這種語言的交換，在其中表達出面對生命終極事實的信仰，因而宗教在實踐彼此交談時，就是爲人們促進和平的意願，做了典型的見證。

顯而易見，我們生活在一個多元的世界裡，這個多元是心悅誠服接受的事實，或是在尚未有正當立論下不得不接受的情況；至於和平，「你讓我平安吧！」與「我要爲和平而努力！」當然是表達兩個不同的立場。最後，說到不同宗教之間爲了共謀和平所有的行動，到底這是一種心願呢？或是一個不

¹ 本文作者：狄明德神父，法國政治社會學博士、神學碩士。現任輔仁大學法學院副教授以及中國社會文化研究中心資料組組長。

斷被歷史所否定的烏托邦式的幻想？但若僅是提出這樣的疑問，又顯得筆者太易避重就輕或逃避問題。

因此願在此分享個人針對「多元」「和平」「行動」這三點所做的一些反省，其內容非關乎具體實踐的方法或途徑，而是提出一種精神方向。希望藉此能引起一些意見和思想的交換。

多元：和諧共融與尊重差異兩者之間的辯證關係

多元是一既存的事實，但並不因其存在而受到必然的肯定，不過由於這是明顯的事實，因而許多人正在思考，除了其所包含的消極因素，是否也有積極的一面？關於真善美這些絕對標準，除非我們抱持懷疑主義或是漠不關心的態度，否則多元的事實告訴我們，真理是無法掌握的。然而，由於她的豐盈滿溢，無論是在過去的歷史中或是我們這個時代裏，卻可經不同的途徑接近她。當然我們應慎重考慮這些途徑是否真為尋找真理，不過在承認有許多誤入歧途的可能之同時，原則上我們假定如此而不去懷疑，否則將對人類失望，若是失望，則無異於否定多元，繼續談論下去不僅荒唐也使人的存在失去意義。

因而當人尋找真理（稱之為存在的意義、絕對的幸福……或是任何人們用來指出終極事實，詢問自己終極問題的名詞）時，由於人屬於暫存世界，只能局部地接近，這是顯而易見的。因為只有在絕對的境界才能認識全部的真理，然而我們並非生活於絕對中。尋找真理有可能是同屬一團體的成員能做的事，卻並不限於此團體，不排除其他團體也可追尋真理，否則豈不是輕視別人的人性，或視他人為次一等的人。

我們也可設想全人類同步走向真理，倘若這樣，何需談論多元的事實，只需一些前進的步驟，每進入一個新的階段，全是在某一種權威的領導決定之下。歷史中發現過的例子，無

論是理論或實際，有人企圖使所有的人同屬一羊棧，然而終究是不可能的，因為任何人都無法勉強別人接受他所看到的真理。既然如此，我們就不能不接受他人亦有其真誠的態度，這是奠基於他個人的人性尊嚴，也就是他存在的意義。原則上我們承認每個人都會與真理有特殊的關係，每一個歷史階段，人爲了要有圓滿的生活，不斷尋求生命的意義，而用不同的方式解釋他們尋找的結果，但並非說所有對真理的尋找都是真實的。

所以沒有人能獨占真理，她不屬於任何人，無論個人或團體，只能讓真理來抓住自己。既然沒有人握有全部真理，那麼我們交換（exchange）每人所找到的真善美，不是可使大家更形豐富嗎？因此交換的可能性，在於一方面植根於真理的唯一性，另一方面在於她的絕對性。或許有人會說尋找真理這件事的本身就是真理。大多數的人會承認共融會加強鞏固對於真理的尋求。

但是若我們過於強調共融，可能會忘卻差別的事實，甚至忽略了紛歧的存在。如果失去差別性，尚有何交談、交換可言？缺乏了交談，如何使人性更加豐富化？由此角度看來，多元是一值得慶幸之事，因為相異而使一切益形豐富。不過並非等於說所有的真理都大同小異，或所有接近真理的途徑必然殊途同歸。原因在於我必需有一深沉的信仰，深刻到我希望把我所相信的交給你，否則只會產生自言自語而無所謂的交談。這樣我們的信仰將淪爲一種對存在感到匱乏的補充，或是對生命恐懼的補償。一方面我們應十分肯定以上所說的，我的信仰是重要且可貴的，我希望有更多人能分享我的喜樂；但是另一方面，我無法將我所信的強行加諸於任何人身上，只能表達出我的所思所想是誠懇且合理的。

如此說來，我們是否要尋找共同的倫理態度或標準？的

確，我們發現有的團體在面對人類生活中重大的課題時，有類似的態度，且有促成全球倫理宣言這樣的方向。不過我們應考慮其中會引起的結果：這些倫理原則，將會成為高於宗教或哲學又更接近真理的指導方針或目的，而宗教對他們來說只不過是一些方法或途徑。若真如此，多元便不應存在，同時也貶低了每個人或團體走向真理的途徑所具有的價值。

循此，我們可將以上所描繪的內容做一初步的結論，多元引導我們走向交談或產生交換的關係，不過我們尚未談交換的內容。多元的情況並非說真理是相對的，反而是要肯定其絕對性。但在此我們看重一個看似矛盾卻又同時並行的現象，就是一方面有大家在尋找真理時產生的共融，及因為共融所帶來的共同倫理態度；另一方面也有好像不能和諧的紛繁（例如，我們所相信和走向的真理之路其來源不同）。和諧共融與差異兩者同時兼具的辯證性，顯示出交換中會有的恐懼，但也會使我們深入人性中較少碰觸的一面。

和平：他人的他性使我得以存在

經由上述對於多元性的討論，顯然和平不可能只是狹隘的沒有戰爭或者只是控制住暴力，否則多元化只不過是一些獨立個體的集合，一個在另一個旁邊，彼此之間沒有真正的關係，這至多只是一種消極關係。不過與尋求真理有關的多元化，指出和平的動態性。換言之，和平因著交換而成為永無竣工之日的工程。

我們知道這句至理名言：發展是和平的新定義。這樣的解釋，可說是符合動態的角度，不過不要立即相信發展的本身能帶來和平。如果我們只把發展看做統計數字方面的增長，它會帶來猛烈追求自我利益的競爭。不過我們即刻要說，真正的發展包括人的生活的各種幅度，因為人是一個整體，當然在這

些幅度中也應包括足夠的物質條件。

究竟這些幅度是什麼呢？論及此點，自然又呈現出多元化的意義，因為有關推動完整人的發展的動機，可能沒有共識。如果我們不談動機，單論所謂人道主義的結果，並將之視為共同點，置於所有不同背景的哲學、宗教之上，那麼這個論點與先前所談的一樣，未免又低估了個別的靈感與啓示。然而人們不願接受這種簡化，反倒渴望整體的人性受到尊重。建立在經濟發展過程中的和平，如何處置這些對人性不同的理解？就在於藉著承認不同的意見不能合併為一，同時認知人與人之間存在著隱藏的暴力；但也藉著拒絕個人被吞噬；以及藉著在發展中尋找他人的圖像，發現彼此的不同，接受我需要「他」當做另一個「我」。因而，拒絕和平或毀滅他人，就是接受自我毀滅。不過人想要的是生活—如人不願生活，再也無需多言—人要尋求圓滿的生活，也就是說一個包含了他人的生活。

他人的他性（*otherness*）對每一個人來說是必要的，因此對和平而言也是必然的。基督宗教神學藉著天主在耶穌基督身上的啓示，以及聖三的創造性來解釋此點。以此角度來看，交換並不包含功利性的因素。事實上，當我給予時，基本上這個行為的涵意，是邀請別人接受他自己和所有人的自由。所以「不可殺人」—除非是棄絕人性，這是被人類普遍接受的禁令—就是告訴我們，交換是雙方維持生命必要的方式。

如果聲稱不可殺人，意為和平應是基於承認人的自由，承認繼續不斷克勝暴力的交換。這樣的承認是永無終結之日，因為他人的他性不可能消耗殆盡。因而被定義為交換的和平，應是在你我互相交往中尋得。這樣的交往不是一種融合或合併為一，因融合中一方將失去其「他性」，而是一種不含功利性必要的交換。

行動：在交換中實現和平

以上的反省導引出交換這個實用的概念，與交談相較，即使有人在交談之前加上「承諾」二字，筆者仍喜歡選用交換。用「分享」這個名詞合適嗎？有人或許會說，何須在乎用辭遣字，重要的是要為和平而行動。當然辭彙與事情不是完全一樣的。不過，一個新的名詞，多少有助於我們強調其他用詞所沒有表達的角度。如此，交換促進和平，或交換是和平繼續不斷實現的過程，表示不同的雙方進行互相給予的關係，而且這個給予不只是物質方面，更包含個人最寶貴的部份，就是使他真正成為人的部份。

為達成這樣的交換，雙方須經過不同的媒介，承認彼此是平等的，否則交換將變成藉著一些欺詐、偷竊、虛假的態度否定別人。這並不是說社會上任何形態的雙方都是同等的，不過在人性上人人是平等的。那麼，這是否再次運用交換正義（commutative justice）這個傳統的概念？如果我們僅將此視為經濟上公平的合同，則不符合我們的理解；如果將之詮釋為溝通交流（communication），則可適用。我給什麼的時候交換我是什麼；無論是東西或是言語，我希望在交換中接受他之所「是」，他的一個「我」，同時他自己也能保持他的「我」。

這樣的交換當然有其冒險性，因對方可能自我封閉，對方因不接受他人而走向自我毀滅。宗教團體就是可為此死亡的趨向共同奮鬥。因為無論如何定義 The Other，宗教團體總是對此最為敏感。接受交換所帶來的開放及受傷的可能性，會產生交流，不僅是物質上的，而且是尋求真理的靈感上的。這種交流總是完全自由的給予，因為我不能強迫別人接受我所提供的。這樣的交換使「不可殺人」的誠命得以實現，不殺人就是生命的泉源。我不是藉利用他人得以生存，只因為他的他性，

所以我是我，而人的他性總不會耗盡。

向別人開放的多元化，邀請我們推動一個真正的交換；這個交換承認暴力的可能性，但仍選擇生命；這種多元反對劃一，反對個人的特性被簡化，同時也棄絕人類變成不與他人溝通的個體或封閉的小團體。這個人間的緊張就是幫助我走向他人，並使我們之間保持距離。無論是物質方面或文化方面，他人應有足夠的能力在我面前立足，而且這個「他」泛指所有的人。於此再次提及宗教團體，由於他們對終極事實他性以及對世界暫存性的特殊敏感，最易提醒吾人：和平就是繼續不斷地尋找那些因不同的原因、在不同型式上（政治、經濟、藝術...）不能參與日常交換的人。宗教之間只能有這樣的態度，如果彼此排斥，當然不能表達人人都被邀請參與交換。

是否有人會稱此交換為民主政治制度或是市場經濟制度？如此稱之亦無妨，不過，具體的制度應保持交換的精神，並依據最終原則「不可殺人」維持自我批評。所以為了讓所有的人分享圓滿的生活，要繼續不斷尋找更接近交換精神的制度，其中包含有時消除一些無關緊要的障礙，有時承認不理解對方對我說些什麼。因而，需要一種高度地因對知識的忠誠執著，所帶來的謙虛態度。不過另一方面，如果我真的尊重人與人之間的距離，實行交換的和平不是已經在行動了嗎？深信每個人具有永遠價值的人，才能締造和平。

結語

如果我說，我的真理之道勝過一切，我就應使別人加入我的行列。如果我說，這是對我而言唯一的一條路，那我就陷入相對主義。這是兩條不同的路。但我可能同時承認我的真理之途和他人的他性之路，因為他與我分享同樣的人性。雖然我不能把他人的途徑視為與我自己的完全同樣真實（如果這樣，

我會懷疑自己的途徑)，但也不判斷他人的動機，我卻看他在世界中的實際行動，因這是人與人之間交換的媒介，經由這些和平得以實現。我接受他是一個不可簡化應有同樣尊嚴的「他人」，因而具體的結論是，我們應為人性的尊嚴而奮鬥且反對以任何暴力摧毀他人，這種態度使我們可成為同工，無論我們的靈感來自何處，不受國界的限制，因人性沒有界線，為在交換「語言」中尋找真理，同時交換精神和物質上的財富，使交換語言成為可能。²

² 本文中文文稿撰寫的完成，感謝尹美琪修女的協助。

清淨與光明

《壇經》的慧能訊息與《若望一書》的初步交談

姚翰¹

本文作者以基督徒的身份仔細品嚐了中國佛教禪宗的重要經典《壇經》，他所體悟到的《壇經》中心訊息，我們的審稿委員（輔大宗教系「禪學與禪宗」課程的教師）認為寫得很好。基督徒閱讀佛教經典有所體悟，並以閱讀聖經所體悟到的本有宗教經驗與之對照，這在強調宗教交談時代中，很值得鼓勵，而且必定有其實質貢獻。

前言：

基督宗教是準備我見道的啓蒙，而禪宗的靈智卻是我心中所嚮往不已的。然而，兩個宗教傳統一東一西，相距實在非常遙遠，起始年代也相差了好幾個世紀，不但在語言表達上，也在各別的意識型態上有極大的差距，表面上可以說是八竿子打不著一塊的兩回事。但是在仔細的研究體會之後，卻發現兩方所言的真理頗有相似之處：即在閱讀慧能時好像看到若望的影子，在閱讀若望時也聽到慧能的回音。因此本文是我的一個嘗試：想從文學分析的角度來讀六祖的《壇經》，試圖從這個過程中將自己心中這兩個傳統加以溝通。

禪宗是中國佛教的奇葩，六祖慧能是開宗之祖。《壇經》

¹ 作者本名：姚金維，現為輔仁大學比較文學研究所博士班二年級學生。

中記載了六祖開宗的基本訊息。在認識禪宗上，直趨原典可說是一個基督徒最便捷的方法。

六祖慧能生於唐太宗貞觀 12 年(638AD)，卒於唐玄宗先天二年(713AD)，76 歲。年 24 傳衣，39 祝髮，說法普度衆生 37 年。(禪宗心法 34)《六祖壇經》即其法語。

《壇經》迭遭篡改，已難窺其原貌。印順法師在《中國禪宗史》說得很清楚。他說：「《壇經》是先後集成的，並有過修改與補充。」(247)又說：「從《壇經》原本到敦煌本，至少有過二次重大的修補。此後，流傳中的《壇經》，不斷的改編，不斷的刊行，變化是非常多的。」(272)

目前發現的《壇經》重要版本，敦煌本最古(780-800AD)，1200 字；惠昕本次之(967AD)，1400 字；契松本(1056AD)、宗寶本(1291AD)再次之，字數已達兩萬以上。時間愈晚，字數愈多，清楚表明，愈是晚出，篡改愈多。

今根據《壇經校釋》的《壇經》作文本結構的分析，以探討慧能事蹟部份慧能的訊息，並與我自己的基督宗教信仰作一交談。文分三大部份：一、文本結構分析。二、慧能的訊息。三、與若望的訊息交談。

一、文本結構分析：

《壇經校釋》根據鈴木校本將法海《壇經》(敦煌本)分成五十七節並附標題如下：

- 一、序品。
- 二、慧能說法，慧能聞金剛經。
- 三、弘忍、慧能問答。
- 四、五祖集門人。
- 五、諸人不敢呈偈。
- 六、神秀書偈。
- 七、五祖見偈，神秀未到。
- 八、慧能、童子問答，慧能作偈。
- 九、慧能受法。
- 一〇、慧能向南。
- 一一、惠順求法。
- 一二、般若之智，人自有之。
- 一三、定慧一體。
- 一四、一行三昧。
- 一五、定慧如燈光。
- 一六、法無頓漸。
- 一七、無念爲宗。
- 一八、

坐禪不著心，不著淨。一九、坐禪一切無礙。二〇、見自三身佛。二一、四弘誓願。二二、無相懺悔。二三、無相三歸依戒。二四、大智慧到彼岸。二五、摩訶義。二六、般若義，波羅密義。二七、從一般若生八萬四千智慧。二八、持金剛經即見性入般若三昧。二九、小根之人聞法不悟，大智之人能修此行。三〇、一切萬法皆在自身中。三一、自心內善知識。三二、發大誓願，不退菩提，需分付此法。三三、無相滅罪頌。三四、修福與功德別。三五、西方去此不遠。三六、若欲修行，在家亦得。無相頌。三七、大師歸曹溪。三八、無壇經稟受，非南宗弟子。三九、南能北秀。四〇、志誠來參。四一、大師為志誠說戒定慧。四二、法達來參。四三、智常來參。四四、神會來參。四五、三科法門。四六、三十六對。四七、不稟受壇經，非吾宗旨。四八、大師告別，真假動靜偈。四九、五祖傳衣付法頌并大師頌。五〇、大師二頌。五一、歷代傳法祖師。五二、見真佛解脫頌。五三、自性真佛解脫頌。五四、滅後奇瑞，送葬、立碑。五五、壇經傳授。五六、如付此法，須得上根智。五七、流通品。

五七節的分法，大略是按照行文的段落來分，每節字數多寡相差甚大，少則如第一五節，僅 48 字；多則如三五節，近 600 字。有些一段僅一個重點，如二五、摩訶義。有的一段有兩個或以上的重點，如二六、般若義，波羅密義。有些單獨事件作一段，如四二、法達來參，四三、智常來參，四四、神會來參。有些單獨事件卻作兩段，如四〇、志誠來參，四一、大師為志誠說戒定慧。由此可見他並沒有一定的分段原則，分段也只不過是為了閱讀的方便而已。今試以更廣的視野，在這一方便基礎上進行文本結構的分析討論。

若作一較大略的分析，則五七段可分為六部份：(1)慧能傳

法因緣(一~一一)。(2)修行佛法的原則與基礎(一二~一九)。(3)修行佛法的準備(二〇~二三)。(4)論修行佛法(二四~三三)。(5)慧能傳法紀事(三四~四四)。(6)慧能傳法傳說(四五~五七)。

若再作一更大略的分析，則此六部份又可約略分成三大部份：甲、慧能得法：包括(1)。乙、慧能說法：包括(2)、(3)、(4)。丙、慧能傳法：包括(5)、(6)。試作一表如下：

甲、慧能得法	(1)慧能得法因緣	一、序品。二、慧能說法，慧能聞金剛經。三、弘忍、慧能問答。四、五祖集門人。五、諸人不敢呈偈。六、神秀書偈。七、五祖見偈，神秀未到。八、慧能、童子問答，慧能作偈。九、慧能受法。一〇、慧能向南。一一、惠順求法。
乙、慧能說法	(2)修行佛法的原則與基礎 (3)修行佛法的準備工作 (4)論修行佛法	一二、般若之智，人自有之。一三、定慧一體。一四、一行三昧。一五、定慧如燈光。一六、法無頓漸。一七、無念為宗。一八、坐禪不著心，不著淨。一九、坐禪一切無礙。 二〇、見自三身佛。二一、四弘誓願。二二、無相懺悔。二三、無相三歸依戒。二四、大智慧到彼岸。二五、摩訶義。二六、般若義，波羅密義。二七、從一般若生八萬四千智慧。二八、持金剛經即見性入般若三昧。二九、小根之人聞法不悟，大智之人能修此行。三〇、一切萬法皆在自身中。三一、自心內善知識。三二、發大誓願，不退菩提，需分付此法。三三、無相滅罪頌。

獠身與和尚有別，佛性有何差別！」)，在家修道也是一樣（「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」），因此也擺脫了聖職中心論的迷思。這是平等義。

- b. **此道可信**：《壇經》一開始就透露了一個訊息，就是慧能此一法門不但為各種人所歡迎(如上所言)，而且是可信的。慧能的開悟是聽了《金剛經》而得，且五祖付法時即說此經。這一敘述，奠定了慧能傳法世系的合法性；所以可信。
- c. **智慧出苦海**：「世人生死事大」，必須在此生之內求得出離生死苦海，而其關鍵，在於「悟大意」。悟得大意，即有智慧，稟此般若之智，即可出離生死苦海。這為深陷苦海的衆生不啻是一項福音。
- d. **佛性本清淨**：這「大意」，即是慧能的洞見：「佛性常清淨，何處有塵埃！」
- e. **以心傳心，當令自悟**：這「以心傳心」的傳法方式的確是創舉，而「自悟」更是對人性的極端肯定。於此已點出慧能此一法門的特色，即靠自力，「自修自作自行自成佛道」，人能否成佛在乎自己身體力行。
- f. **因緣**：佛法南來，是有「累劫之因」的。
縱觀這一段訊息，其目的不外肯定動機，建立信心。

(2) 「修行佛法的原則與基礎」中的訊息：

- a. **自悟原則**：上言具般若之智就可出離生死苦海，可以成佛。但如何能有般若之智呢？答案是「遇悟即成智」。而求悟的步驟有：1)先須淨心，2)次聞聖教，3)三則自除迷，自悟。就是要「自識本心，自見本性」。若還自悟不得，則需要：4)求大善知識來示道見性。慧能就是大善知識。其所示之道為何？

- b. **聖教之道一**：「定慧爲本」。上面已經說過，慧是「自識本心，自見本性」。定是什麼呢？定是「於一切時中，行住坐臥，常行直心。」定、慧一體，有如燈、光，所以能常行直心(定)，自然能自見本性(慧)。不假思索，但求直心之行。這是直觀的智慧。
- c. **聖教之道二**：「無住爲本」。爲了避免誤會「定」的意義，慧能特別提出「無住」的觀念。誤會可能從「禪定」一詞來，因爲學佛的人多修習禪定。慧能特別指出，「外離相即禪，內不亂即定」。「不亂」是不染萬境的結果；自性起念，可以見聞覺知，可以善分別諸法相，但是卻不染著於相(離相)，就不亂(定)；這樣自心就能常自在，可以常是自由的。無住(不斷的超越)是人之本性，所以應當不住於相(相對的事物)。然而不斷的超越的同時，內在的眞如本性卻是如如不動的，不隨著外相而亂；這就是「常住於第一義而不動」。第一義就是「佛性本清淨」，「常住不動」是信心不動搖，是肯定本性的清淨而不動搖；而不是心念的不動，猶如槁木死灰。人如果沒有信心，執著要去看「心」看「淨」，反而爲這淨相所縛，有如騎驢覓驢，多此一舉。
- d. **成佛是一個旅程**。出發點是肯定「自性自淨」，開始走時，意志上要確立基本態度：「自修自作自性法身」；行動上要「自行佛行」；如此就能達到最後的目標：「自作自成佛道」。

以上講完了修行的原則與基礎，下面要講修行的實際準備工作。

(3)「修行佛法的準備工作」中的訊息：

在修行的實際準備工作上面，慧能提出四種作業，當下口誦，而由在場聽衆跟著朗誦；每式三遍乃止，表示隆重與堅決。

從所用動詞來看，這四種功課卻只有三種行動，即歸依、發願、懺悔。

- a. **歸依**：歸依的功課有兩種，一是歸依三身佛(亦稱無相戒)、一是歸依三寶(亦稱無相三歸依戒)。歸依是「除不善行」，掃除成佛過程中的障礙，是「自悟自修」，以直覺智慧觀照存在的事實，並強化自信心。存在的事實就是在自己身內有三身佛：「清淨法身佛」、「千百億化身佛」、「當來圓滿報身佛」。強化自信心，就是相信自己內在的覺、正、淨三寶，是佛種性，是人人本自具有的，莫向外佛求。自悟自修即得。這可說是慧能的創見，也是對人性的肯定。
- b. **發願**：發四弘誓願：「衆生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，佛道無上誓願成。」這是純粹的大乘精神。除了自己得到方法見性斷煩惱外，還要學習其他各種方法，以答覆各種可能遇到的人的不同需要，這樣才能自度度人，共成無上佛道。
- c. **懺悔**：發無相懺悔，「悔者知於前非惡業，恆不離心」，「懺者終身不爲」，即對於過去所犯的惡行、諂誑心、嫉妒心等前非惡業，1)於自內心明認不諱，2)決心除卻，終身不爲，3)在佛前口說，4)並永斷不作。慧能強調，前念、後念、今念，要念念不染，如此可滅三世罪障，則本性的清淨可以現矣。

歸依是要認清事實、強化信心，發願是要擴大心量、虛心學習，懺悔是要恢復並保持本性的清淨。

(4) 「論修行佛法」中的訊息：

慧能用「摩訶般若波羅密」一句話來論說佛法的修行。

- a. **能容**：「摩訶」即大，即虛空能容；容天地萬物：日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地

獄。連「世人性空」也是說明人本性的能容，心量的廣大，所以說：「性含萬法是大，萬法盡是自性」。這是慧能心行轉「空」義。

- b. **自力**：「般若」是智慧，慧能在說明智慧時特別強調修行的重要，「念念不愚，常行智慧，即名般若行」、「迷人口念，智者心行」、「一念修行，法身等佛」、「修行定成佛」，要靠自己修行。又說要用智慧觀照：「用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」這是自悟之法。
- c. **不著**：「波羅密」是到彼岸，即離生滅，離境不染著之義。就是要：「內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙」。此外，有兩個對修行者有意思的概念：
- d. **堅持**：發大誓願，終身受持不退者，定入聖位。說明持之以恆的重要。
- e. **一體**：學道之人能自觀，即與悟人同一類，願學之人同一體。有一體的概念，才不會只顧自修，而不顧眾生。

小結：

慧能首先給聽者信心，肯定動機。然後講解修行的原則與基礎，帶領大家作準備工作，並講解修行的方法。他非常強調自力修行。因他的基本信念是人自性內具足佛性，且此「佛性本清淨」。人只要能自修，一旦自悟，見自本性，就能當下成佛。

若不能悟，即需覓大善知識示道見性，解最上乘法，直示正路，令得見性。自力不足則尋求外力的幫助，但不是完全的依賴。

慧能注重意志與行動，可說是個意志主意者、經驗主義者。他積極的肯定人性，可說是個樂觀主義者。他所傳達的可說是「清淨」的福音。

三、與若望一書的訊息交談

若望是耶穌所愛的門徒。卒於紀元 104 年，享年約百歲。他是《若望福音》、三封若望書信及《若望默示錄》的作者。他的訊息最具特色的是傳達「愛」的福音。尤其是《若望一書》，可說是一部關於愛的論文。這一交談的部份我即以本書的訊息為主。

《若望一書》是若望寫給小亞西亞成熟的信友的一封信。當時那地方興起一種異端，危害他們的信德與道德，因此若望主動寫了此書信，一來攻斥旁門左道，二來衛護信友免受毒害。這與慧能被要求說《壇經》，在動機上有所不同。然而對聽者的諄諄訓勉則是一致的。本書信共分五章，第一章論「光明之道」，第二章論「光明與愛德」，第三章論「愛德攸關生死」，第四章論「天主即是愛德」，第五章論「遵守誠命」的重要。

茲就可以交談的部份題出來討論。

(1)建立信心：

《壇經》中慧能給聽者帶來信心的方法，是先說明自己的法統的合法性(《金剛經》)，掙得自己說話的權力；其次說明自己的見解(「佛性本清淨」)，讓人信服於他；再建立聽者的自信心(「萬法在人心」，人人都能成佛。「若欲修行，在家亦得」，處處皆可修道。「遇悟即成智」，關鍵只在這裡。)若望一書也有類似的結構：

- a.若望給聽者建立信心的方法：首先，他說明他的訊息的來由：是他親自見、聞、知、覺過的、那曾顯現於世的元始生命之道；以此建立聽者的信心。(若壹一 1~4)可見信心在宗教實踐中是多麼重要的一個因素。
- b.若望的見解：「吾人實為天主之子女」(三 1~2)，而「天主是父」，且「天主便是光明」(一 5)，所以我們是「光明之

子」；是本性光明的人。「光明」與「清淨」豈不是有異曲同工之妙！

- c.若望建立聽者的自信心：雖說本性光明，但先天祖傳的原罪與後天沾染的本罪，卻也是人性所面臨的一大困境，不可迴避的事實。對於我們的罪過，若望安慰聽者說，吾人在天父台前，自有恩保代為贖罪，就是耶穌基督。基督不但贖已信者之罪，亦贖全世人類之罪(二 1)，所以全世人類，不分種族、階級、身份，人人都能因著耶穌除罪，而得復其本性之光明。又說：「天主慈量，大於吾心，而無所不諒也」(三 21)，而且天主聖子耶穌基督是以血、以水救世，滌除眾罪，且「有聖神作證」(五 6)，所以「吾人可拓開心胸，依恃天主」。

(2)修行的原則與基礎

- a.「自悟」對「澈悟」：慧能求自悟的內容是悟得本性清淨，因而解脫到彼岸。若望澈悟的內容則是「認識真主」，與天主結合成為一體，即是永生(五 20)，即離世俗到彼岸(二 15~17)。異曲而同工。
- b.「定慧一體」對「信愛一體」：上言「定」是常行直心，信心不受動搖；「慧」是自見本性清淨。合起來說，就是常見本性清淨而不動搖自信心。結果是因智慧出離生死苦海。若望說，信仰天主聖子之名義者，即具有永生；實踐愛德者具有永生。因為聖子為我們滌除眾罪，使我們心地光明，能夠自由無礙的彼此相愛，彼此相愛就是永生。所以說，信愛一體，共成永生。這是「智慧出苦海」對「信主得永生」；「清淨」對「光明」。
- c.「無住」對「毋戀世俗世物」：無住就是離境、離生滅，不染於世俗世物。若望也勸聽者「毋戀世俗世物...蓋世間

所有，不外物欲聲色，榮華富貴...皆暫而不久，俯仰之間，已爲陳跡。」(二 15~17)兩者可說互爲註腳。

- d. **旅程**：慧能強調頓悟，基本上是不談過程的，只看方法和結果。但還是有叫智常「汝去自修，莫問我也」的例子。可見因緣未到也是無法見性的。必須涵養自修，依法修行。待到萬法盡通，萬行具備時，自然見性成佛。所以對小根器的人來說，成佛還是有過程的。這是在「實踐」上的過程。「邏輯」上的過程則已如上述。

若望則基本上不言過程，也不暗示有過程的存在。他只強調「信」與「愛」，有信就有永生，有愛就有永生，永生是當下而有的，不需要過程。

(3)修行的準備工作

- a. **「歸依」對「信」**(三元結構)：慧能親自帶領大眾歸依「三身佛」，歸依「三寶」，因爲他與聽者是面面相對的。而若望卻是藉著書信與聽者說話，不能面面相對。但有趣的是若望要求信友信德，相信天主的作證，也有兩個「三」：「天上三證：曰父曰道曰神；三者一體。地上三證：曰神曰水曰血；三者同德。」(五 7, 8)天主是父道神三位一體，人就是按照這個肖像而造成的，所以在人內也有此一「父道神」的三元結構。而此一三元結構用慧能的話，就是：法身佛、化身佛、報身佛。此外，如果我們假設若望與信友面對面訓誨的話，或許他也會親自帶領眾人皈依「天上三證」與「地上三證」呢。
- b. **發願**：慧能有令徒衆發四大弘願之舉，若望則無此動作。只提到望德：成爲天主子女的人，前途光明，不可思議。因爲當吾主顯現時，吾人必獲見其本來面目，而酷肖之。(三 2~3)若要與四弘誓願相對應的話，則勉強可以對應如下：

「普度衆生」對「友愛弟兄、彼此相愛」。經營人與人的橫向關係。

「截斷煩惱」對「自訟其罪」。這是去除障礙，以利修行。

「廣學法門」對「信耶穌以血以水赦罪」。學法門是爲了悟得清淨，信耶穌是爲了獲得罪赦，重見光明。

「願成佛道」對「得永生與父與子相互寓居」，這是彼岸境界。

- c. 「懺悔滅罪」對「自訟其罪」：關於懺悔，慧能的教導包含幾個步驟：1)於自內心明認不諱，2)決心除卻，終身不爲，3)在佛前口說，4)永斷不作。如此可滅三世罪障，則本性的清淨可以現矣。若望的教導則是：1)內省，內省有咎，則需2)自訟其罪，並3)立志自新；如此天主必爲我們4)赦罪滌盪衆穢；罪得赦免以後，要5)行天主之所行，即愛弟兄，彼此相愛。

兩者都有自我反省與決心向上的「自力」作爲前提，並都以在「另一位」面前自我表露作爲條件，然後藉此「外力」(佛、天主)的介入，達到潔淨的目的。

(4)論修行

論修行，慧能提出「能容」「自力」「不著」等。若望的修行也能與他的這三個基本見解相關：1)由於「天主是愛」，所以信友應該彼此相愛，彼此「能容」。2)由於「天主是光」，所以信友應該在光中行走，努力自致聖潔(三3)，可見若望也強調「自力」；3)由於「天主是父」，信友都是他的子女，所以信友應該愛天主、愛人。愛是給予，不爲自己保留，與戀世俗世物相對，這是「不著」的彼岸境界。兩人的修行也有內在的一致性。

(5) 平等、一體

「佛性平等」對「子性平等」：「佛性平等」是《壇經》的基本訊息之一。因為佛性平等，人人皆可成佛，無分南北；只要你悟得本性的清淨，你就是佛。「願學之人同一體」，這是同體大悲的思想，說明在佛性上不但人人平等，且在佛性內人人可成爲一體。

而若望書信中是否也有相同的思想呢？傳統我們都說「位際融和」(interpersonal union)，它的特色是：人雖然與天主合爲一體，我的本體與祂的本體相融，但人的位格並不消失，祂還是祂，我還是我。就如同耶穌，雖然他說「我在父內，父在我內」「誰見到我，就是見到父」，但是耶穌還是耶穌，他還是要走他的苦路，面對他的死亡，歷經他的復活，以成就他的逾越奧蹟。這是他要自己完成的，父也不能取代他。父還是父，子還是子。所以當我們說人與天主「合而爲一」(體驗上的)時，心裡還是想我跟天主之間有無限遙遠的距離，即有限受造物與無限造物主之間的距離(邏輯上的)。

但是，我們若從慧能的角度看這個問題，或許將有不同的體會。我們固然不能跟父一樣平等，因為父是根源，根源只能有一；然而子卻可以是多的。因此我們可以說，我們與耶穌都是天父之子，我們與耶穌「子性平等」。

因此我們也可以說，「衆生皆有子性」，人人「子性平等」，人人「皆可成子」。而成子之道，即在明認耶穌基督爲天主子，並常寓基督懷中；使「天主之道根常存其心中。」(三 9)既爲子矣，就分享了天父的愛。因此，當耶穌領洗時，天父跟他說的話：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」(瑪三 17)也是對我們每一個人而說的；對你、對我。而耶穌的體驗：「父在我內，我在父內，我與父本是一體」，也將是我們的體驗。在耶穌內，

我們不但與父成爲一體，也與弟兄姊妹成爲一體。

後話：

本文提出一些大膽的對比，發現佛教禪宗雖言自力，也不排除他力的介入。雖然佛性本清淨，但也體會到人心的污染狀況，而需要一定的程序加以淨化。只是在整個慧能的思想中這點只佔了一小部分，只在實踐上輕輕帶過而已。反觀若望的表達，則強調基督以血、以水除罪的功勞，說明罪之赦並不是憑空而能得的。必須有耶穌的寶血功勞作爲前提，再加上人意志上以及行爲上的配合才能奏效。耶穌寶血的功勞能夠透過佛教徒的懺罪儀式、透過佛陀之名而爲他們滌除罪污嗎？即使他們不曾聽過耶穌之名，耶穌也慷慨赦罪嗎？這是個值得探討的問題。

本文原來只在做《壇經》中慧能訊息的探討，之後覺得意猶未盡，於是興起了比較的念頭。但不敢說是比較，否則整個思想架構可能要重新思考；整個寫作步驟也須重新布局。只能說是個初步的交談。這個交談顯然是不夠成熟的，是個初步的嘗試。希望藉此交談，可以溝通一些思想訊息，以拋磚引玉，引出更有系統的比較研究。爲雙方開啓一扇新門，讓兩種傳統互通，互相啓發。

參考書目：

- 印順，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，四版。台北市：正聞，1987。
- 慧能，《壇經校釋》，文津佛典選刊，台北：文津，1987。
- 吳經熊譯述，《新經全集》，輔大出版社，1980。

評介一本中國學人論上帝的書

區華勝

本文評介：張志剛著，《貓頭鷹與上帝的對話：基督教哲學問題舉要》，北京，東方出版社，1993年11月第一版，1996年4月第三次印刷。

如眾所知，近年來，不論梵蒂岡或歐美一些教會學術機構，都在推動與中國大陸作宗教對話及文化交流。美國加州天主教的舊金山大學、利瑪竇中西文化歷史研究中心（主任為馬愛德神父 Rev. Edward J. Malatesta, S.J.），推行這個運動不遺餘力。張志剛先生乃該研究中心1991年的訪問學者，本書是他這段期間的研究成果。

老實說，為本書過目¹，應有專門的人。這項工作落在筆者身上，純屬偶然；筆者初時原不願意接受。就算接受了，亦每每有濫竽充數之感。理由是，廿多年前當我唸完神學時，早就與經院（又名士林）哲學絕了緣。記得那時不論在課本上或筆記簿上都劃上了密密的問號，每當回想起來，彷彿如夢魘。後來轉向聖經研究，才覺得是個大解脫，尤其是用歷史批判的方法可以幫助解決不少疑難。

1956年12月25日生于青島、現任北京大學哲學系副教授、宗教學教研室主任張志剛先生的《貓頭鷹與上帝的對話：基督教哲學問題舉要》一書，談的主要是經院神哲學所引發的

¹ 筆者所做的不是「審閱」，因本書不是由天主教出版社出版、不是由天主教徒撰寫、也不純為天主教徒閱讀。

問題，對我本人來說正好是挖起了舊創，20多年的「歸隱」、「平靜」突然被打破了。

張氏這部二十多萬字的作品，除「引言」及所附「參考書目」之外共有七章：

引言：解釋「何謂教父哲學」、「何謂經院哲學」、及「當代基督教哲學有何重大轉向」；

第一章 上帝聖像面面觀：給上帝的神聖屬性做辨析工作；

第二章 關於上帝的證明：討論能否證明上帝的問題；

第三章 關於上帝的否證：檢討罪惡問題的爭論；

第四章 宗教經驗問題：由各角度看宗教經驗；

第五章 宗教語言問題：討論神學用語的釋義問題；

第六章 對上帝的道德批判：檢討傳統基督教道德神意說；

第七章 元問題²的當代解釋：給各家家的要論作補遺工作；

從上看來，可見第一、二兩章是本書的主力；第三章是上帝全能、全知、至善的屬性所引起的問題；其餘部份都是圍繞著上帝的屬性及存在兩大主題的不同解釋和爭辯。

有關上帝的每一種屬性，照例都有人提出質難，但這些質難一般來說都很膚淺，有時簡直是無理取鬧，我不知道究竟是經院學派裡的人、還是經院學派外的人提出的。無論如何，提出像下列問題的人本身就有問題，本身就充滿矛盾，看來連命題的意義也弄不清楚。我們試列幾個例子來說吧。

談到全能，質難的人就問：「上帝能造四方的圓嗎？」「上帝能不守邏輯法則嗎？」或「上帝能否改變過去？」「上帝能

² 編者註：「元問題」，是本書作者張志剛「自編自造」的一個新名詞（張書，295頁），他認為「真正的學術探討並非始自『現象』，而是始於『問題』……（301頁）」；「元問題」就是「那個最原始、最基本的邏輯出發點。（303頁）」所以，宗教哲學的元問題就是「宗教信仰是什麼？（11頁）」

否作惡或犯罪？」等。

論及上帝的全知時，設難的人問得更可笑：「上帝可否知道明天下午的三倍是多少？」「最大的整數是多少？」「一種藝術精品能觸發多少種美感？」但有些問題則較為嚴肅，如「上帝能否預知未來的偶發事件？」「上帝能否預知人類的自由活動？」

然而最大的困擾是來自上帝的至善：如果上帝是至善的，那祂所創造的世界為什麼會有罪與惡的存在？張氏用了很長的篇幅（113~155頁）討論這個問題，介紹了好幾種「神正論」（Theodicy）：彰顯上帝的公正之學。跟上帝的至善性緊緊相扣的，是有關善或道德的客觀標準的問題：善是基於上帝的意志，抑或客觀存在的東西（如理性）？近代不少學者因怕上帝會成爲橫行霸道的獨裁者，是以堅決否認傳統的「神意說」。

有關上帝其它形而上的屬性，如單一性、獨存性、不變性、超時間性、永恆性等，經院哲學一貫用亞里斯多德本體論的「質料與形式說」、「潛能與現實說」、「實體與附體說」來加以闡釋，說得果然頭頭是道：上帝是純形式、純現實、純實體，是以無摻雜、無變化等。不過論者謂，這樣的一位「高風亮節、纖塵不染」的上帝究竟與人有何關係？又這樣的一位刻板呆滯的上帝是否是真實存在、活生生的上帝？這裡，論者果然擊中了經院哲學的要害。

誠然，經院哲學所揭示的上帝是古希臘思想中的完美的上帝，與聖經啓示的上帝有很大差別。舉例說，聖經上的上帝不常傾「全力」而出的，祂不但有時讓人向祂挑戰，甚至把祂的大能收藏起來，看來好像個懦夫一樣（見馬太廿六53;廿七39~43）。又，這位上帝是有喜怒哀樂的、是會滲入人類歷史的洪流中的；祂會因人的罪而悲、因人的反悔而改變主意、見人受劫難而動情、爲了拯救衆生而成了罪、成了帶罪之身（哥

後五21;羅八3)。像這些為聖經所啓示有關上帝的屬性都是理性哲學所推想不到的。

繼上帝的屬性之後，張氏開始討論上帝存在的問題。爲了證明上帝的存在，歷代歐美的哲學家提出了好幾種論證：本體論證、宇宙論證、目的論證、道德論證等；目的論證又分演繹式目的論證及歸納式目的論證，而歸納式目的論證又稱設計論證。本體論論證的倡導人是聖安瑟倫（ St. Anselm, 1033~1109 ），他是西方「最後一位教父和第一個經院神哲學家」。雖然聖人在西方思想史上佔有如此重要地位，但天主教會的正統神哲學都不採取安氏的本體論證，而採用了托馬斯·阿奎那（ Thomas Aquinas, 1224~1274 ）的「五條路徑」。阿氏「五條路徑」以因果律爲根據，是屬於後天經驗的宇宙論論證。

但不論是宇宙論證也好，或目的論證、道德論證也好，它們本身都不是沒有破綻的。讀者從張氏書中可以看出每種論證爲何被另一些學者否定的理由。既然理性的各種嘗試和各種論證，都不能十足有把握地證明上帝的存在，那麼人只有通過意志，以信賴、信仰、委身來認定上帝的存在。換言之，這就是帕斯卡爾（ Blaise Pascal, 1623~1662 ）所提出的「打賭說」。上帝的存在與否關係人的禍福至鉅且大，既不可能用理智證明，又不能不作抉擇，那只有用生命來下賭注；若賭贏了，你將贏得一切；若賭輸了，你並沒有失去什麼，所以還是以賭上帝存在爲更好。

從教父時代開始，當教會跟教外文化接觸以後，護教的大師們就不斷努力在闡明理性與信仰不但不背道而馳，反而相輔相成，相得益彰。經院哲學繼承這一傳統，承認世界真理只有一個，把理性與信仰的和諧推至極點。這可說是經院哲學造詣的巔峰，但它的惡果卻是少有人覺察的。俗語說，「水可載舟，亦可覆舟」；同樣，理性可以助長信仰，但亦可以顛覆信仰。

直接、間接批判經院哲學的，不但有張氏書中舉出的一些哲學家，甚至還有與張氏同齡、同受無神社會主義薰陶、同受文革困擾而現已改信基督的劉小楓教授，這使我大為驚奇。劉氏在他的名著《逍遙與拯救》（台北風雲時代出版公司，1986年，114頁）後，用平和、但十分堅決的語氣，對經院哲學大加批判，甚至認為經院哲學的理性主義，對後來的「上帝之死」應負責任。

我不知劉教授的話是否言重了些，不過他的批判是絕無惡意的。我們應有足夠的雅量和膽量去接受別人的指正和批評。我國詩人有云：「江山代有人才出，各領風騷數百年」，世上恐怕難有所謂「永恆的哲學」。

總的來說，張氏的《貓頭鷹與上帝的對話：基督教哲學問題舉要》，是對天主教會某些傳統思想和經院哲學的挑戰。張氏本人在書中是「述而不作」；雖然他的傾向無疑是普遍懷疑或不可知論，但他自己很少正面表達個人的主張或意見。讀者不要奢望在他的書中可以得到有關上帝問題積極的答案。在結構及深度探討方面，張氏之作不如劉小楓的《走向十字架上的真理：二十世紀神學引論》（香港三聯，1989年）；在內容及材料取捨方面，它也不及李震的《人與上帝：中西無神主義探討》（台北輔大，1986）。

張氏在他的書中提到好些近代哲學家及他們的學說，但多是英美語系的學者，至於歐陸其它語系的則鮮有提及，這也是美中不足之處。不過張氏的這部作品畢竟與前二者的性質不同，它是較通俗性的，適合於較廣大的讀者群。正為其如此，所以它的影響力也可能較大。

我本人是毫無保留地推薦這本書，且認為每位天主教神父和修院的神學生都應人手一冊，作為案上參考書。它可給專門受經院哲學訓練的人提供一面反省的借鏡。