

神學論集

于斌



129

# 輔仁大學神學論集

第 129 號 2001 年秋 總目錄見 50, 100 期索引

## 智者耶穌導師

### 目 錄

編者的話.....	編輯室	325
<b>專題：智者耶穌導師</b>		
向台灣人講智者耶穌的故事.....	張春申	327
耶穌導師.....	黃素玲	340
<b>聖經</b>		
天主為父在聖經中的逐步啓示（上）.....	房志榮	356

## 倫 理

尊重人類生命

臺灣的法律及文化現況..... 艾立勤 369

## 牧 靈

心理輔導對皈依的影響..... 詹德隆 394

天國喜宴之桌一分辨（上）..... 胡淑琴 412

## 宗教交談

宗教批判：宗教交談的基礎

以基督宗教與佛教為例..... 梅謙立 426

前瞻天主教與中國的未來（上）..... 金秉洙 447

## 書 評

人與神聖者的內在關連性

評介《信神的理由》..... 莊慶信 467

EDITORIAL..... 編輯室 478

## 編者的話

正如在第一個千年，十字架矗立在歐洲的土地上，第二個千年在美洲和非洲土地上；我們能祈禱在第三個基督紀元的千年，信仰將會在這廣大而富生命力的亞洲獲得豐收。

—教宗若望保祿二世

上述這段話是教宗若望保祿二世，1995年1月15日在馬尼拉「亞洲主教團協會」第六屆全會致詞中的講稿，特別又針對1998年「世界主教會議、亞洲議題特別大會」中作出結論，且在所頒的宗座勸諭《教會在亞洲》中再次提及<sup>1</sup>。顯然這是教會在新世紀中，新福傳的最重要挑戰之一。

要面對這劃時代的挑戰，大會在細心研究亞洲背景後，提出「向亞洲人呈現耶穌基督唯一救主的教育法」<sup>2</sup>：初步宜講要「呈現耶穌作為亞洲各民族神話和民間故事中所表明的心靈的滿全」；隨後的教理「應該跟隨喚醒的教學法，利用故事、比喻和象徵這些具有亞洲特色的教育方法」。耶穌自己就是如此。而這，也是耶穌的「教育法」中很重要的一環。

這教育法能「讓亞洲的心智及文化能夠理解忠於聖經及教會傳統的耶穌形像：智慧的教師、醫治者、解放者、靈性導師、受啓示者、慈悲的窮人之友、善心的撒瑪黎雅人、善牧、聽命

---

<sup>1</sup> 見：宗座勸諭《教會在亞洲》第1號。

<sup>2</sup> 同上，第20號。

者」。耶穌可以被呈現為降生成人的天主的智慧，其恩寵使已經存在於亞洲人民、宗教和生活中的神聖智慧的「種子」得以發展成熟。

本期響應這一號召，以「智者耶穌導師」為專題，發表張春申神父的〈向台灣人講智者耶穌的故事〉，以及黃素玲修女的〈耶穌導師〉兩篇文章，供讀者參考。

本期尚有七篇文章：其中五篇包括了聖經欄房志榮神父的〈天主為父在聖經中的逐步啓示〉；倫理欄艾立勤神父的〈尊重人類生命：臺灣的法律及文化現況〉；牧靈欄詹德隆神父的〈心理輔導對皈依的影響〉；以及胡淑琴修女的〈天國喜宴之桌一分辨〉；書評欄有〈人與神聖者的內在關連性：評介《信神的理由》〉。

另外兩篇與亞洲新世紀宗教發展情勢比較會有重要關聯的，在此特別推介，屬宗教交談欄：其一，梅謙立神父的〈宗教批判：宗教交談的基礎〉，是以《若望福音》中耶穌跟撒瑪黎雅女人見面，以及佛教《俱胝指頭禪》公案為例，說明宗教批判的理性反省有助超越宗教外在的體制、禮儀、教義、倫理條目等，而找到信仰的核心，使教徒們能在外在表達上「消除絕對化」，完成宗教交談的目標。

其二，金秉洙神父的〈前瞻天主教與中國的未來〉，是以其博士論文《衝突與融合》一書為基礎，透過對共產中國政治現實中的宗教情況和政策的分析，為天主教在中國未來的發展提出該注意的三大方向：國際性問題（中梵政教關係）、教會性問題（地方教會與普世教會的關係），以及中國天主教會的內部問題（愛國與愛教之關係），對梵蒂岡及中共政權提出在對談時應做的努力。

## 向台灣人講智者耶穌的故事

張春申<sup>1</sup>

基督宗教確實應將福音融入中華智慧傳統的宗教文化之中，試著以東方的智慧傳統去講耶穌基督的故事，而且繼續在這傳統中思考其他神學問題，其實這也是耶穌的「教育法」中很重要的一環。

教宗若望保祿二世針對1998年的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」會議結論，在所頒的宗座牧函《教會與亞洲》中，號召教會要宣揚耶穌的「教育法」。

本文作者響應這號召，試著提出自己的研究心得，撰寫此文與人切磋，藉以拋磚引玉。

### 前言

也許由於在大禧年的緣故，去年有兩個機會分別在香港與韓國漢城，參加了當地神學與教會本地化的研討會，這給我很好的機會探討未來的工作方向。孔漢斯神父與秦家懿女士合著的《中國宗教與西方神學》一書<sup>2</sup>，認為中華智慧傳統該是基督宗教優先考量福音融入的文化。的確，孔孟老莊以及此後的發展，強烈地呈顯智慧色彩。另一方面，舊約三部分之一標榜智慧，然而對雙方的比較卻並不多見。但本文也無此意向。我們

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, (Doubleday, 1989), pp. x-xix。中譯本：《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1989）。

先擬嘗試比較容易與具體的初步工作，那便是自基督論切入。這也有下述的理由。

1998年亞洲主教會議之後，教宗若望保祿二世頒佈的宗座勸諭《教會在亞洲》的第二章與第四章，一方面表示亞洲主教深深肯定耶穌基督是天主賞賜給亞洲人的恩賜<sup>3</sup>；另一方面，他們也探討了宣揚耶穌的「教育法」<sup>4</sup>。有關後者，勸諭分述了「初步的宣講」與「隨後的教理」。初步方面，「大致說來，說故事的方法近乎亞洲文化的形式，是較為可取的」<sup>5</sup>。對隨後的教理，「他們建議讓亞洲的心智和文化能夠理解，同時又忠實於聖經和傳統的耶穌的形像」<sup>6</sup>。其中，最先提出的是耶穌作為智慧的教師<sup>7</sup>：「耶穌可以被呈現為降生成人的天主的智慧，其恩寵已經存在於亞洲人民，宗教和生活中的神聖智慧的『種子』得以發展成熟」<sup>8</sup>。

因此，我們有意在此領域中初探，將自己偶有的想法結合起來，提出與人切磋，拋磚引玉。

本文分三節討論：舊約的智慧傳統；耶穌與智慧；智者耶穌的故事。

## 一、舊約的智慧傳統

進入主題之前，一些導論式的準備應該有用。常被引述的聖神七恩，最前的兩個便是「智慧」與「聰敏」；領受的人既

---

<sup>3</sup> 教宗若望保祿二世，《教會在亞洲》（台灣地區主教團秘書處，2000）26頁。

<sup>4</sup> 同上，56頁。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上，57頁。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

是智者，也是哲人。智者有智慧，哲人知真理。

智慧與真理密切相連，不可分離，然而彼此有別。真理得自思想的自然與嚴密運作，至於智慧乃是對已得的真理之完善掌握。智慧是已經不加思索的真理，真理則尚在走向智慧的途中。哲學稱為愛智，表示瞭解真理、渴求智慧。這可在不同領域中討論。

- **神學領域**中，智慧屬於超越境界，智者的神聖經驗乃是自上而來，即是分享天主的智慧。
- **哲學領域**中，智慧常是哲人愛不止息的對象，它是永恆真理，建立在存有的終極基礎之上。
- **實用領域**中，智慧則是集合個人與傳統技巧的大成，此是匠人的理想。

以上三個領域的智慧在舊約七部智慧作品中都有記載。本文則融合在以下三小節中介紹，表示不同領域的智慧分別受到聖經的注意與評估。本節以下的資料多來自《聖經神學辭典》<sup>9</sup>。

### 1. 智慧的功能

智慧是生活的藝術，它不只引人欣賞萬有，樂在其中，而且以信仰的眼光洞察天主的化工。然而智慧更在於生活的幸福，惟有智者心中，明察人世的善惡，以及快樂與憂愁之真實差異，而且他能以此教育子弟，十誡的倫理是他指導的標準。因此他勸人施捨，自己愛助窮人。他以經驗維護個人的見解，但更以智慧教導別人。

智者對人生問題的化解，有別於先知的立說；後者特別關心天主子民的共同命運，智者雖然對此並不忽視，但更加注意人生的遭遇：人的偉大與渺小，人的孤獨、痛苦與死亡。有關

<sup>9</sup> 《聖經神學辭典》（台北：光啓，1995，四版二刷）。

生命的虛無及其不可解，尤其對於報應的吊詭，使智者對傳統的答案難以安心，惟有復活與永生的信仰，為智者解答。此即所謂信仰的智慧。

## 2. 智慧的標準

有真實的智慧；也有虛偽的智慧，即是經師們的智慧，根據人的看法判斷一切。先知攻擊後者。先知是以天主的話作標準。因此智慧的標準即是法律（Torah），具體的說，即是天主與選民締結盟約的許諾，亦即履行十誡的忠誠，智慧的真偽由此可識。但此標準尚需在下一小節追溯它的根源。

## 3. 天主的智慧

舊約智慧作品的特徵，該是將天主的智慧位格化，稱它為愛人、妻子、母親、夫婦，與「愚昧的太太」強烈對比；為此，智慧宛如女神。

究竟這樣的位格化，反映出什麼樣的文化與宗教背景？聖經學家也從以色列民族接觸過的埃及，以及希臘民族來加以研討，此處不必細述。無論如何，聖經智慧傳統對於天主的超越是絕對無損地堅持，除祂之外，別無他神可與之相提並論。

但天主智慧的位格化究竟何指？首先，它不是文學上的象徵筆法，大概也不能視為天主論中所指的神的屬性。智慧的位格化更為貼妥的解釋，該是表達「智慧」是「天主的行動」，或者是「行動中的天主」，如此兼顧了智慧者天主的超越與內在的兩面。

於是天主創造天地之時，智慧就在那裡，它在天主身旁歡躍，它又在萬物中治理。在救恩史過程中，天主差遣智慧到世上，住在以色列，在耶路撒冷。它出現在法律的形式下，它引導世界歷史，它盡著與先知們類似的責任。天主藉它行事，猶

如藉聖神一樣。

位格化的智慧在行動之中啓示自己：充軍後的經師瞻仰，並讚揚它有如「天主全能的氣息，是天主全能與榮耀的流露；是永遠光明的光輝，是天主德能的明鏡，是它美善的鏡子」<sup>10</sup>。位格化的智慧進入人間，凡接受它的如獲至寶，是恩惠中的恩惠、生命與幸福、聖寵與榮耀、財富與正義；尤有甚者，人與智慧為友，取它為妻，一如與天主親切來往。由此已離新約的基督論不遠矣。

另一方面，由於智慧的位格化，天主的超越猶存，但內在於宇宙、歷史與人生中間，於是產生了與先知文士不同的智慧傳統的特徵。它更具說教、訓誨、鼓勵、督戒的氣息。即使對於天地與宇宙的變易，往往也寫得引人入勝。

## 二、耶穌與智慧

新約中的耶穌，擁有一些名號<sup>11</sup>，幾乎都是初期教會用來表達它對耶穌的信仰。原則上，基督（默西亞）也只是一個名號，教會藉此承認他是天主在末世派遣來的那位「被傳」者。

不過，久而久之，新約已漸漸將基督這名號視為耶穌的專名了。耶穌是基督，基督就是耶穌；普通也不再注意到基督的原意了。

除了基督這名號之外，初期教會也用其他名號來表達對耶穌的信仰。本文在這裡所要處理的，便是智慧、天主的智慧這名號。教會相信耶穌成了我們的智慧（格前一 3），為此本節的標題也可稱為「智慧基督論」，亦即探討耶穌生平中流露出的智慧、天主的智慧。我們以下面三小節扼要地論述。

<sup>10</sup> 參閱：智七 25, 26。

<sup>11</sup> 張春申，《耶穌的名號》（台北：光啓，1990）。

## 1. 耶穌：天主智慧的導師

對照福音中耶穌表現得猶如一位導師、智慧的導師。我們中文應該使用導師一詞，來代替「師傅」及「經師」的翻譯，雖然這三個中文名詞，都是譯自阿拉美話的 Rabbun 或希伯來話的 Rabb。多次在福音中，有人如此稱呼耶穌；不過本文專注的是智慧的導師。

步特曼曾經把對照福音中耶穌所有的言語歸為五類，第一類他稱為語錄 (logia)，因為說那些話的耶穌如同一位智慧的導師，表示他繼承了舊約的智慧傳統<sup>12</sup>。他的研究為我們確是寶貴的參考資料，這是下面的工作。無論如何，耶穌的語錄予人更加具體瞭解為什麼他說：

「南方女王，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為他從地極而來，聽撒羅滿的智慧，看，這裡有一位大於撒羅滿的！」（瑪十二 42）

撒羅滿是以色列聞名的智王，舊約智慧傳統中的箴言原是「以色列王達味之子撒羅滿的箴言……」（箴一 1）。

對照福音中，耶穌是智慧的導師此形象出現在耶穌語錄的背後。其實，《第四福音》中，這個形象自始非常鮮明，此是後來要討論的。這裡提出瞻仰尼苛德摩夜間來訪的一幕，他稱耶穌為師傅，對答之間耶穌流露出的是智慧的導師，至於他的話語充滿智慧，即使不經詮釋也可感受。

## 2. 耶穌：十字架的智慧

不過即使扼要研討智慧基督論，也不能漏掉十字架的智慧，因為在保祿看來，這是天主啓示的獨特之處，這是《格林多前書》開宗明義的課題，所謂「猶太人要求的是神蹟，希臘

---

<sup>12</sup> Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, (Bosil Blackwell: Oxford, 1968), pp.69~108.

人尋求的是智慧，而我們所宣講的，卻是被釘十字架上的基督」（一 21）。然而保祿繼續卻又辯證性地說：「基督卻是天主的德能和天主的智慧」（一 24）。

關於十字架的智慧，保祿繼續反映希臘人與猶太人無能認識，因為它是「天主奧秘的智慧；這智慧是天主在萬事之前，為使我們獲得光榮所預定的；今世有權勢的人中沒有一個認識她，因為如果他們認識了，絕不至於將光榮的主釘在十字架上」（二 7-8）；為此，惟有藉著聖神啓示給我們（二 10）。

雖然舊約智慧傳統不乏《約伯傳》那樣的故事，以及義人受苦等等的資料，但是遠不能及這裡所說的「天主奧秘的智慧」。至於中國傳統中孟子所說「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨……」的這一段話，也僅是逾越輿蹟的吉光片羽而已。

### 3. 耶穌：天主的智慧的降生

《若望福音》的〈序言〉，無疑地已經呈現出降生基督論的面貌：天主聖言成為血肉，居住在人間；聖言就是天主，先存於萬物，萬物藉祂造成。其實，聖言與智慧在智慧傳統中非常接近，幾乎沒有差別。尤有甚者，智慧更為普遍應用。當《第四福音》發展出降生基督論時，他同樣可以說：智慧成為血肉，居住在我們中間<sup>13</sup>。他之所以選了言，而不用「智慧」，那是由於前者之希臘字是陽性，更加適用於耶穌聖言身上，至於「智慧」是陰性。無論如何，全部《若望福音》按照鄧恩（J. Dunn）的意見，可說是有關智慧降生成人，或者智慧基督論<sup>14</sup>。

我們扼要地為智慧基督論描了一個輪廓，如上所述，《第

<sup>13</sup> 參閱：德廿四 5-16。

<sup>14</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, (London: SCM Press, 1980), pp.239-250.

四福音》本身便是智者耶穌的故事，雖然尚須一番詮釋。但我們也不可忽視對照福音含有的另類資料呈顯智慧導師的語氣。

### 三、智者耶穌的故事

本文引言中已經說過亞洲天主教主教所提示的宣揚基督「教育法」，以及其中關於耶穌作為智慧導師的形象。他們的提示引起本文現在的回應，尚有另一個原因，那便是我們的台灣經驗。

台灣可說滿地宗教，不過已有好久，大家明顯地可以見到佛教的復興。雖然佛教在台灣宗派林立相當可觀，但自外人來看，出現一個共同現象，各派的領袖都是聞名的導師，吸引男女老少信眾，為他們開示智慧之道，受到普遍的歡迎。另一方面，近年來，一貫道也傳播迅速，他們則是著重儒家孔孟之道，提倡修身養性，可見也是智慧傳統。總之，台灣宗教界顯然不重怪力亂神，普遍而論，都視宗教勸人為善，解除心靈障礙，有助安身立命。

在此大背景下，天主教必須重新檢討宣揚基督的方法，實在這便是所謂的本地化。為此，本文冠了一個〈向台灣人講智者耶穌的故事〉的題目。

前述兩節都是準備，在這第三節中，我們也僅是收集零碎的靈感或資料，嘗試的意味極大。而且我們也知道四部福音的作者，都並沒有按次序地記下耶穌的生平，他們充其量是把有關耶穌言行的不同類型的資料，按照每人自己的意向編輯成書而已。為此，我們試著想做的，大概只是根據現有的四部福音，提供能夠作為講智者耶穌的故事之途徑，即是不同類型的故事之途徑；雖然都是集中在智慧的總題目之下。所以我們並不是直接製作故事。

## 1. 「標記之書」的七個故事

比較起來，在四部福音中，《第四福音》為我們該是豐富的寶藏，這在介紹它的智慧基督論時已有說到。這部福音分為二大部分，即「標記之書」與「光榮之書」。二部分都在敘述關於降生成人的智慧，因此可由智慧的角度處理。這小段限於前十二章的「標記之書」的七個故事，試著探索講智者耶穌的故事之道。福音中耶穌自己長篇大論每個奇蹟的意義，必須大量採用。

稱為「標記之書」，因為《若望福音》特別強調耶穌的標記性。一般說來，每個奇蹟都在指出耶穌自己的身份與功能，他是從天父而來，又要回歸天父的降生成人的智慧；藉著奇蹟的標記顯出智慧生命之光，如水與酒，如食與飲料……等等的功能。這些在舊約智慧傳統中都有根據<sup>15</sup>：「在他內有生命，這生命是人的光」。

若一 4，明顯啓示生命在智慧與真理層面上的意義：「永生就是認識你，唯一的真天主，和他打發來的耶穌基督」（十七 3）。

如此，我們有了七個智者耶穌的故事，每個都是自上而來的天主智慧的故事。奇蹟是恩賜，可見智慧不是人的聰明，而是如同智慧之王撒羅滿那樣向天主求得的，現在是智者耶穌所賞的。是**信仰的智慧**使人如飲水一般解渴，如飽食者一般滿足，如在光明中發現人生的真諦，超越世事的煩惱、人間的糾葛，而站穩在終極的根基之上。「標記之書」中，每個奇蹟故事都應導致超死亡、越痛苦、輕煩惱、破紅塵的智慧境界；因為降生成人的智慧已在信者心中，與他們同在。

<sup>15</sup> Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1966), pp. cxxii-cxxvii.

「標記之書」的七個奇蹟故事幾乎都是引人洞察與經驗生命、光明、康泰、滿足、自由、永恆。這種種都是智慧境界中的「恩寵與真理」。

## 2. 耶穌的「語錄」與基督的「鑿語」

我們已經提到那些出於耶穌作為智慧導師的語錄。步特曼的研究非常精細，它有關語錄與舊約智慧傳統的比較，以及它們的來源等等。我們一方面是將語錄歸於另一個故事，可以稱為智慧導師的故事，描繪耶穌好比希臘的蘇格拉底，或者東方的孔子，後者亦是周遊各處，大概語錄可以比做《論語》吧！至於蘇格拉底的命運與耶穌的殉道也有相似。

語錄非常豐富，屬於《瑪竇福音》與《路加福音》的特有資料。分別討論不是目下能及，而且我們主要的目的在於指出編著耶穌智慧導師的故事的途徑，看他怎樣分別向不同聽眾說教，有加里肋亞善良的聽眾，有私下請求澄清的弟子，也有學者經師法利塞人，也有跟隨他的婦女聽眾；不過在不同情況下，耶穌的比喻也好，金句也好，當頭棒喝的警言也好，娓娓勸戒的訓誨也好，簡單說來都是圖繪出一個主題，即是天國。天國的臨近與要求；天國的驕子與寵兒；天國的恩典與威脅；天國如婚宴，如父家。基本上，耶穌的語錄多采多姿，只在啓迪生命的終極問題，講者是智慧導師，激發聽眾心靈的跳躍，發現生命的真諦，觸動「信仰的智慧」。

智慧導師耶穌時而坐在山上，吟出真福之歌；時而望著天，伸出指月之手，發現天國真諦。「神貧的人是有福的，因為天國是他們的」，不是孔子所說的「富貴於我似浮雲」嗎？而又似莊子的飛躍與造物者遊嗎？這僅是表示智慧導師的共同面貌。當然耶穌的語錄更是在舊約智慧傳統的脈絡中，需要另類詮釋。因此，編寫耶穌智慧導師的故事，也需要另類的基督

傳人。

至於本小節標題上的「基督的靈語」究竟何指？這是我們異想天開地指向另外一個耶穌的故事。那是若望「光榮之書」中的最後晚餐，耶穌為門徒洗腳之後的談話，中間也穿插幾位門徒請求開示。談話的篇幅不短，用了《若望福音》第十四、十五、十六等三章篇幅，充滿智慧的氣息而又另具特色；因此我們稱之為靈語，因為有些「禪」與「玄」。那裡的敘述，時而話中有話，又像「公案」，或者旨在為門徒開竅，深入永恆天父的殿堂；這個故事似乎不同於語錄，也許能夠寫得很有味道。如果成功，讀者的慧眼或許亦會「看見了父」<sup>16</sup>。

### 3. 童年與逾越奧蹟

本文的嘗試接觸了耶穌的奇蹟與他的言論，但是並沒有寫出任何故事，只是努力指出途徑，因為現在自己也並無把握。留下最後一小節，當然依舊持同樣的方向，但處理的資料，本來即是故事，因此略微異於前面兩小節。這裡有意探索耶穌童年與逾越奧蹟中死亡與生命的故事。

大家熟知《瑪竇福音》與《路加福音》前二章的童年故事，其實我們也得注意《若望福音》的〈序言〉。後者是一首詩，舊約智慧傳統似乎早已為他準備了一首史詩，我們無法寫出，只抽幾句製造印象。

「……大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已經被立；……當他建立高天時，我已在場；……我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」（箴八 22~31）

這也許可以稱為降生成人的智慧的形上故事。保祿也得自

<sup>16</sup> 若十四 9。

它的靈感，留下一首短詩<sup>17</sup>。

另一方面，《瑪竇福音》與《路加福音》應用了「演述」的文學體裁，創作了耶穌童年的故事<sup>18</sup>。他們編寫的故事，直到今天教會還在禮儀年的聖誕期講，不只小孩，而且包括大人都愛聽，因為大家在信仰中都有所獲。我們注意到的這兩個故事似乎都與智慧耶穌不無關係，或許作者想起舊約傳統中的天主的智慧。《瑪竇福音》中的東方賢士貌如智慧人物，他們來朝或許由於智王誕生。至於《路加福音》中的智慧跡象更加可靠，因為二次強調童年耶穌的智慧與恩寵增長（二 38, 52）。最後，十二歲在聖殿中「凡聽見他的人，對他的智慧和對答都驚訝不止」（二 47）。無論如何，為智者耶穌故事的編寫，我們也該創造適當的童年「演述」。

關於逾越奧蹟中耶穌的死與生的故事，如果刻意自智慧基督論方面來講，我們仍得乞助《第四福音》，因為智慧傳統的影響隱然可測。整體而論，若望筆下苦難的耶穌絕對不是一個「苦人兒」，卻是凌駕一切之上<sup>19</sup>。山園中的「我就是」（十八 5），大司祭前的「我向來公開地對世人講話」（十八 20），比拉多前的「你說的是，我是君王。我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證；凡屬於真理的，必聽我的聲音」（十八 37），都似出於降生成人的智慧。至於復活以後顯現給瑪利德蓮的一幕，已像舊約的智慧傳統中的雅歌。無論如何，智者耶穌復活的故事，並非純粹的虛構。由於本文只是探路，更多研究能有其他的發現。

<sup>17</sup> 哥一 15~17；並請參閱：智九 1~6。

<sup>18</sup> 張春申，《耶穌的奧蹟》（台北：光啓，1991）7~31 頁。

<sup>19</sup> 同上，151~161 頁。

## 結 論

本文的寫作，嘗試意味非常明顯，這在寫作過程中已經處處可見。無論如何，這已經初步答覆孔漢斯神父的建議，同時也回應了亞洲主教會議所指示的宣揚基督的「教育法」；這表示我們自己深信未來神學本地化的一個領域，是以東方的智慧傳統去講耶穌基督的故事；而且繼續在這傳統中思考其他的神學問題<sup>20</sup>。最後也期待有人一起同行，互相琢磨。

---

<sup>20</sup> 張春申，〈本地化的回顧與前瞻〉《神學論集》127期（2001夏）20~21頁。

# 耶穌導師

黃素玲<sup>1</sup>

1998年所召開「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的建議，在亞洲福傳要特別強調「耶穌是智慧的導師」。本文作者響應這個號召，特別參考了她們修會內部靈修文件，根據聖經撰成此文。文內最值得參考的是耶穌導師的教育法舉例。

## 前言

初期教會給耶穌取了各種「名號」，用來表達對耶穌的信仰。新約中，記載了的耶穌名號有四、五十個之多：默西亞、天主子、主、上主的僕人……等等。這些名號之中，有一個很重要的，就是耶穌導師。

在東方教會裡，耶穌導師這名號極受重視；傳統的《耶穌聖名禱文》中也常用此名號來呼求、讚頌。但在台灣，這名號卻極少受重視，相關的中文資料也不多。因此根據聖經為「耶穌導師」這主題做個研究，向中文的神學讀者介紹耶穌基督是降生成人的天主的智慧，體會他的話會使我們看待事情時有另一種啟發，這也是一件有意義的工作。

首先應強調，在聖經中導師這個字很重要，不論是在舊約

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃素玲，聖保祿孝女會修女，現肄業於輔大神學院教義系。本文最主要是根據聖保祿修會大家庭(SSP, FSP)於1996年出版，只限內部發行的義大利文 *Gesu' Il Maestro; Ieri, Oggi e Sempre* 一書中的二篇文章改寫而成；Mons. Gianfranco Ravasi, "Il Maestro nella Bibbia" 和 Guido Gandolfo, "Gesù il Maestro"。

或新約中都是一樣。但，所該要澄清的是，導師這個字本身含有的矛盾的意義，因為這個字有正、負兩面的解釋。

在希伯來文中，導師這個字是 rabbi，rabbi 是從 rav 這個字來的，它本身的意思是「大人」，如同中國古人對庭上法官的稱呼，表達了權威。在拉丁文中，導師 magister 這個字是從 magis 來的，意思是「超越一般的人」「上等人」。法文的導師 maitre 這個字的意思是「主人」。在此觀點下，可以了解耶穌在《瑪竇福音》廿三章中所說的<sup>2</sup>：

「至於你們，卻不要被稱為『辣比』，因為你們的師傅只有一位，你們眾人都是兄弟；你們也不可以稱為『導師』，因為你們的導師只有一位。」

在希臘文中，導師用 kathegètai 這個字，意思是「指導」，指導方向的那一位。這就是為什麼耶穌他說：不要稱別人為導師（嚮導），因為你們的導師只有一位。

由以上的分析我們知道導師的角色，他含有權威、在別人之上的意思，這不就是法利塞人和司祭的態度呢？他們自以為是 rabbi 而看不起當時的老百姓，因為老百姓不認識法律和先知。這是導師負面的意義。

但是，導師這個字也有積極的一面，耶穌告訴我們：誰是真正的導師？在《若望福音》十三章中，耶穌接受了門徒對他的「師傅」（didaskalos）及「主子」（kyrios）這兩個稱呼，二者都是 rabbi 這個字本身含有的兩個幅度。接著耶穌馬上表明了如何成為真正的導師<sup>3</sup>：

「若我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的

<sup>2</sup> 瑪廿三 8~10。

<sup>3</sup> 若十三 13~15。

去做。」

教導的真實方法是服務和付出。kyrios、didaskalos 這兩個字原本是權威的稱呼和身分，耶穌故意把它和洗腳的行為結合在一起。在當時的猶太社會中，洗腳這個卑下的動作是連主人也沒有權力要求僕人這樣做的。有一部舊約時代的偽經，記載著一個關於舊約雅各伯的兒子若瑟的故事，若瑟的妻子對若瑟說：「我愛你多麼深，連你的腳我都可以為你洗。」這是愛的高峰，因著愛成為他人的奴役，完全的自我付出。耶穌說真正的 kyrios、真正的 didaskalos 是要成為別人的僕役，獻出自己的智慧。在福音中我們可以找到三個例子：

- 門徒們遇到風浪，對耶穌說：「師傅！我們要喪亡了，你不管嗎？」<sup>4</sup>一位師傅要關心徒弟的性命。
- 癩病人對耶穌說：「師傅（epistàta），耶穌，可憐我們吧！」<sup>5</sup> epistàta 這個字的意思是「站在他人面前」，這就是主子和導師的姿勢。真實的導師是離人很近的，容易讓人找到他、親近他。
- 「主（kyrios），請教我們祈禱。」<sup>6</sup>教導的另一個幅度是靈修輔導。

在這個前言結束前，我願強調兩點：

1. 聖保祿在講述天主所賜與的神恩時，說「天主在教會內所設立的，第一是宗徒，第二是先知，第三是教師」<sup>7</sup>，因此稱人為師傅是可以的，但是必須有服務的精神。聖保祿又說「為這福音，我被立為宣講者，為宗徒，為導

---

<sup>4</sup> 谷四 38。

<sup>5</sup> 路十七 13。

<sup>6</sup> 路十一 1。

<sup>7</sup> 格前十二 28。

師」<sup>8</sup>。

2. 也有虛假的導師，因為如以上所說的：導師有正、負兩面的意義，假的導師是為自己而不是為真理服務，保祿曾很強烈地批評這些假的導師<sup>9</sup>。這是很強烈的誘惑，因為在每一個人心中很容易無意識地流露出「導師」的負面—輕視別人、定立教條、喜歡做別人的主子。這樣的 rabbi 就是「主子、大人」。

## 壹、在舊約中教導的演變

我們用「演變」這個字，因為它包括了不同的進程：（一）天主就是導師，天主主動地將自己啓示給人；（二）人聆聽天主導師的話後，自己也成為導師。

### （一）天主就是導師，天主主動地將自己啓示給人

這個出發點是恩寵，在起初有天主自我啓示—天主的聖言打破虛無及人的無知。天主說：「有光，就有了光」<sup>10</sup>，若沒有這個基本的「話」，那麼一切都是虛空的，也不會產生人的言語，因此在起初就有天主的聖言和導師的臨在。

聖保祿引用依撒意亞先知的一句話：「未曾尋找我的人，找到了我」<sup>11</sup>。如果沒有天主給我們啓示，沒有祂的「話」引導，人會走上迷途而遠離了天主，所以在起初有天主的聖言（「天主說」）。在新約裡也提到天主初期的啓示：「在起初已有聖

<sup>8</sup> 弟後一 11。

<sup>9</sup> 弟後四 3：「因為時候將到，那時人不接受健全的道理，反而因耳朵發癢，順從自己的情慾，為自己聚攏許多師傅。」

<sup>10</sup> 創一 3。

<sup>11</sup> 羅十 20。

言」<sup>12</sup>；若沒有聖言就沒有任何教導；沒有恩寵，我們的話就是空的；沒有天主的話，我們的話也就不存在。

天主在哪裡啓示自己呢？

· 在天主的法律（Torah）中：

法律這個字的字根是 jrh，意思是「教導」。因此我們要聆聽天主藉著祂的法律給我們首要的教導。《聖詠》第一一九篇〈天主的法律讚〉，要讚美的是天主的教導、天主的話。早期的每日禮讚，要求教友每日唸這篇聖詠，因為它讚美的是天主教導人第一個生命的課程及生活的規範。

· 在救恩的工程中：

如《聖詠》一〇三篇中所說的：「上主曾將自己的道路告知梅瑟，給以色列子民彰顯自己的功績」<sup>13</sup>。哪一條是天主的道路？就是歷史中的救恩工程。聖經就是救恩史的記載。希伯來人稱呼梅瑟是「我們的導師（morenu）」<sup>14</sup>，由此可見天主用一些人做具體的導師，因為救恩史是透過有限的人來傳達。人要傳達什麼訊息呢？在《聖詠》七八篇可以找到回答：「我們祖先所傳報給我們的一關於上主所施展的奇蹟和異行，都要傳報給後代的子孫」<sup>15</sup>。因此我們所要宣講的天主是一個具體的天主，是亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主、我們的救主。

· 天主在考驗中啓示自己：

舊約中有兩本書：《訓道篇》和《約伯傳》都特別強調天主在靜默中啓示自己，有時徒弟無法了解導師的教導，如同在

---

<sup>12</sup> 若一 1。

<sup>13</sup> 參見：詠一〇三 7。

<sup>14</sup> 參見：出四 12，廿四 12。

<sup>15</sup> 詠七八 3-4。

《依撒意亞先知書》中上主所說的：「我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑」<sup>16</sup>。

## (二) 人聆聽天主導師的話後，自己也成為導師

人接受天主的教導，自己也成為導師，被天主所派遣，在這裡要強調三點：

### 1. 父子關係

父親對兒子的教導在舊約的《箴言》裡有很多的舉例，父親不斷地叮嚀說「我兒」，並將智慧傳給兒子<sup>17</sup>：

「我兒，你應聽你父親的教訓，不要拒絕你父親的指教。……我兒，你若接受我的話，你必能領悟，必是敬畏上主。」

在這裡，「師」等於「父親」，他等待徒弟的成長，父親的想法和洗者若翰一樣：他應該興盛，我卻應該衰微。我們在教導別人時，也該有同樣的心態，幫助別人在信仰和知識上增長，然後自己退到幕後而不居功。

### 2. 司祭、先知、智者

這些人也是聖經中的導師。在此可舉一例：《撒慕爾紀上》第三章，厄里是司祭，他是撒慕爾的導師，也是撒慕爾的神師，但他讓撒慕爾自己去發現自己的聖召，沒有干預天主的聲音。

另一例在《厄斯德拉下》第八章，厄斯德拉也是司祭，他用天主聖言教導人民，厄斯德拉不但讓我們看出如何用天主聖言來教導人，而且是聚集了「男女和所有能聽懂的人」聆聽天

---

<sup>16</sup> 依五五8。

<sup>17</sup> 箴一8；二1-5。

主的話<sup>18</sup>。在這一章，我們可以認出教導的七個階段：

- (1) 厄斯德拉逐段地讀天主聖言。
- (2) 針對所讀的，他作翻譯和解釋<sup>19</sup>。
- (3) 使聽眾了解。
- (4) 聆聽：在聖經中 shamà 這字有兩個意思：聆聽及服從。
- (5) 流淚、悔改：全部人民聽了天主的法律書都哭了，天主的話使人痛悔自己的罪過而悔改。
- (6) 手帶食物給缺乏的人：天主的聖言刺激我關心窮人，與他們分享天主的聖言及食物。
- (7) 慶祝：最後的教導是在禮儀中。

因此這七個階段：誦讀、解釋、了解、聆聽、流淚悔改、分享、慶祝，這是教會團體教導的模型及過程。

### 3. 整體性的教導

聖經的教導是全人的教導，不是只在理性上的教導，而是包括人的理性、意志、情感。導師教導人，主要的動詞是「教導」(lamàd)，但這個字真正的意義不是教導，而是「學習」。有意思的是教導和學習這兩個字在希臘文來說是相同的字根，因為導師不只是教導人，也會持續努力進修充實自己，而學習中的徒弟總有一天也會成為別人的導師。所以教導和學習是一個整體性的循環過程。

雖然在舊約中強調導師的角色，但在末世看來已不需要

---

<sup>18</sup> 厄下八 2 第一次強調，於以色列的歷史中，不僅是男人集合的團體，而且是「男女和所有能聽懂的人」的團體一起聆聽天主的話。

<sup>19</sup> 主前五/四世紀的普通老百姓已經聽不懂希伯來原文的妥拉，所以厄斯德拉每讀一段天主的法律書，即做翻譯（譯為阿拉美文）和解釋，如此民衆可以懂所誦讀的。

了，因為人有心靈的導師，就如《若望福音》中耶穌所說的<sup>20</sup>：

「在先知書上記載：『眾人都要蒙天主的訓誨。』凡由父聽教而學習的必到我這裡來。」

在此先知書所指的是《依撒意亞先知書》，根據《七十賢士譯本》的原意是：「你所有的兒子將成為上主的徒弟」<sup>21</sup>，這是對末世的基督徒最美好的定義。以上也回應耶肋米亞先知的預言<sup>22</sup>：

「我要將我的法律放在她們的肺腑裡，寫在他們的心頭上；我要做他們的天主，他們要做我的人民。那時誰也不再教訓自己的近人或兄弟說：『你們該認識上主』，因為不論大小，人人都必認識我。」

## 貳、耶穌導師

我們用兩個角度來看在新約中的耶穌導師：（一）導師的面貌；（二）耶穌導師的七個特點。

### （一）導師的面貌：

**師傅**（didaskalos）這個字在新約中出現 58 次，其中有 48 次出現在福音中，且是用在耶穌身上；**教導**（didaskein）這個動詞用了 95 次，其中三分之二出現在福音中，大部分也是用在耶穌身上；因此，可以說耶穌是基督徒團體最佳的導師。

**耶穌導師**的面貌可從三條路線來看：

<sup>20</sup> 若六 45。

<sup>21</sup> 依五四 13。

<sup>22</sup> 耶卅一 31~34。

## 1. 耶穌被稱為師傅 (Rabbi)

福音中有許多處耶穌被稱為**師傅**，這裡有二例：谷九 5 和十 51。耶穌如同當時許多以色列師傅一樣，在會堂、廣場、聖殿公開地教訓人。在耶穌師傅旁邊有他自己的徒弟 (mathetai)，如同有自己的學校一樣。此外，耶穌除了運用當時師傅的方法之外，另有他自己的教育法，的確，他的教導有其特色。我們特別要強調的是這特殊點，就是耶穌和其他以色列的師傅不一樣之處：**耶穌挑選自己的門徒。**

在耶穌的時代，rabbi 公開的在廣場教訓人，誰相信就跟隨他們，是門徒挑選老師。研究聖經的人說：歷史中的耶穌與自己文化的傳統不一致。在最後晚餐裡，耶穌告訴自己的門徒：「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們。」<sup>23</sup>

## 2. 耶穌是有權威的師傅

在《馬爾谷福音》中有一句很有影響力的話<sup>24</sup>：

「人都驚奇他的教訓，因為他教訓他們正像有權威似的，不像經師們一樣。」

福音中還有一段很有意義的話<sup>25</sup>：

「師傅！我們知道你是真誠的，不顧忌任何人，只按照真理教授天主的道路。」

這是真實的師傅的面貌，不尋找自己的利益，有多少師傅是冒充的！「按照真理教授天主的道路」，聖經的這句話再一次地把耶穌是道路和真理連在一起。

---

<sup>23</sup> 若十五 16。

<sup>24</sup> 谷一 22。

<sup>25</sup> 谷十二 14。

### 3. 耶穌的教導是超性的

福音有兩處特別強調這一點<sup>26</sup>：

「我由我自己不做什麼，我所講論的都是依照父所教訓我的（didáskein）。」

「除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」。

耶穌所教訓的是關於天父的奧秘，是一個超性的教導。

綜合以上關於耶穌導師的面貌，我們可以說：耶穌是天主中的導師，他運用那時代所用的教育法，例如：比喻。但也有屬於他個人特殊的、完全不同的一面，例如：他講道的方式；他是有權威的師傅，但也很自由的，不在乎別人的看法；最後我們說，耶穌是一位超性的師傅，他教論的真理超過人的知識的範圍，因為他的教導是從天主的啓示而來的。

#### （二）耶穌導師的七個特點

數字 7 在聖經中有特殊意義，被運用在教導的結構上容易使人記住。因此在這裡我們也把耶穌導師的特點列為七項：

##### 1. 耶穌是宣揚天國的導師

耶穌宣講天主的國，宗徒們宣講耶穌，因為他們看出天主的救恩在耶穌身上具體實現了，宣講者基督反而成了被宣講的主題。綜合初期教會講道核心，就是耶穌第一次講道中所說的：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一 15）。在此，耶穌的訊息有四個因素，其中兩個是神學的幅度，另兩個是人學的幅度。

屬於神學幅度的有：

<sup>26</sup> 若八 28；瑪十一 27。

- (1) **時期已滿**：天主在歷史中引領選民，祂給選民許諾，如今選民所等待的時間已經到了，耶穌以他的言行使百姓看出，天主的許諾已經在他身上圓滿的實現。
- (2) **天國臨近了**：「天國」是什麼？在舊約中的天主是君王的形象，這意味著天主有照顧人的能力，能滿足祂子民的需要。天主的國臨近了，意思是說：天主這個好君王，祂的能力（照顧人、拯救人、滿足人需要的能力）已經臨到我們身上了。

耶穌導師宣布以上天主工程的這兩個神學幅度，在他內時期已達到圓滿，並且在這時期內天主的國來臨了。由此過程很自然地緊接著人學的幅度：

- (3) **悔改**：信徒、徒弟聆聽以上的訊息後，引起思想及生活的改變。
- (4) **信從福音**：將自己的生活建立在福音的價值上。

耶穌導師給眾人上的第一課就是我們必須宣揚的內容：天主的國，而這訊息引起人的悔改和信仰。

## 2. 耶穌是智慧的導師

耶穌用比喻、象徵、對立的圖像來教導，福音中可以找到很多這樣的例子，耶穌生動的講道方式引起我們的反省，因為我們在說天主的道理時沒有吸引人之處，也碰不到人的心。耶穌的講道是很具體的：「你們中間那有為父親的，兒子向他求雞蛋，反而給蠍子呢？」<sup>27</sup>耶穌舉例不是憑空杜撰的，在巴勒斯坦的蠍子確實是白色的，有劇毒，大小如雞蛋，躲在沙漠的石頭下。另舉一例，耶穌解釋自己的死亡和所帶來的救贖，他沒有用神學的架構來講論，而用通俗的種子做比喻：「一粒麥

---

<sup>27</sup> 路十一 12。

子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。<sup>28</sup>」耶穌也用了酵母和鹽的象徵來告訴我們：在傳福音方面要有影響人的感染力。

基督宗教傳統在福傳方面不斷地運用比喻、圖像……來傳達福音的訊息，一名南美頗為有名的作家 Borges 說：

「宇宙不斷地在演變，而宗教的語言卻是僵硬的一成不變，我們要靈活地使這語言具有柔軟度，在這方面耶穌是我們的模範導師。」

耶穌自己在執行使命時，清楚地表達人與人接觸的價值，這要求傳福音者關心聽眾的情況，用適當的形式和語言，以便提供適應聽眾成熟度的宣講。在 1998 年的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」，參與會議的教長們就特別強調這點：教會必須以開放的態度，採用新而令人驚訝的方式，把耶穌的面貌在亞洲呈現出來<sup>29</sup>。我們宣講基督要尋找好的方法作為切入點，最符合亞洲的教育方式應該就屬**講故事的方式**<sup>30</sup>，故事人人愛聽，是最有效的。事實上，宣講耶穌基督最有效的就是講述他的故事，像福音書一樣。

<sup>28</sup> 若十二 24。

<sup>29</sup> 參見：《教會在亞洲》57 頁，主教會議建議：以後的教理講授應該跟隨「喚醒的教學法，利用故事、比喻和象徵這些具有亞洲特色的教育方法」。耶穌自己在執行使命時，清楚地表達人與人接觸的價值，這要求傳福音者關心聽眾的情況，用用適當的形式和語言，以便提供適應聽眾成熟度的宣講。

<sup>30</sup> 參見：《教會在亞洲》56 頁，要呈現耶穌基督是唯一救主，需要依從一種**教育法**，即一步步引領人民到達對奧秘的完全擁抱。很清楚的，對非基督徒的初步福傳工作、向信友宣講耶穌，應有不同的切入點。比如：「呈現耶穌作為亞洲各民族神話和民間故事中所表明的憧憬的滿全。」大致來說，說故事的方法近乎亞洲文化的形式，較為可取。

### 3. 耶穌是很有忍耐的導師

耶穌陪伴著人的學習過程。在《馬爾谷福音》，耶穌顯出的面貌是帶領門徒學習、逐漸發展的導師，他光照門徒，經過黑夜及阻礙，進入真理。首先他引導門徒承認他是默西亞（谷八 27~29），然後領導他們達到圓滿的真理（谷十五 39）。但是這種理解的發展，要求人經過十字架的路程。在《若望福音》第九章，由耶穌名號的進展，我們可以看出那瞎子對耶穌理解的發展：從「有一個名叫耶穌的人」到「主，我信！」最後他承認耶穌是主。

### 4. 耶穌是護衛真理的導師

在《路加福音》十一章及《瑪竇福音》廿三章可以看出這一點。耶穌說出「七禍哉」證明真正的導師不怕得罪人、敢說出不正義的一面，如同洗者若翰一樣，膽敢說「你不可……」（瑪十四 4）。說實話的導師是不受歡迎的，基督正是因他所說過的話而被判死刑。耶穌不是沒有情緒的人，他也會生氣，但他的義怒和人的憤怒是不同的，這個特點和我們之前所說耶穌是忍耐地導師這個說法是沒有衝突的：需要忍耐，但是必要時，也要勇敢地為真理作證。「是就說是，非就說非，其它多餘的便是出於邪惡」（瑪五 37）。我們需要承認說天主的話有時會得罪人。

### 5. 耶穌是先知性的導師

在聖經中，先知不是預言家，而是指解釋時代徵兆的人，先知是具體地活在現實中，並傳達天主的話。耶穌在他的家鄉納匝肋講道，他翻開《依撒意亞先知書》，誦唸並解釋它之後，說「你們剛才聽到的這段聖經，今天應驗了」（路四 16~21）。厄瑪烏門徒就說出了耶穌是先知性的導師的定義：「他本是一

位先知，在天主和眾百姓前，行事說話都有權力」(路廿四 19)。

## 6. 耶穌導師：新約的梅瑟

馬丁路得說耶穌是最崇高的梅瑟。他之所以這樣說是針對真福八端：法律的圓滿；天國的大憲章：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下；他的門徒上他跟前來，他遂開口教訓他們說……」。由此，很明顯地看出真福八端是一個課程，耶穌給群眾上這個課程是在一個無名的山上，對瑪竇來說這是新約的乃山，「新約的梅瑟五書」由這個課程開始。耶穌使這新的訊息達到了圓滿的境地，耶穌的喜訊不是僵硬條文式的法律，而是「無限」的法律。耶穌教導我們度徹底的生活：「你們該是成全的」，這不是說要「如同某些聖人一樣」，而是「如同你們天父是成全的一樣」(瑪五 48)。這就是基督的訊息：開展一條無限的路程，使人進入天主的奧秘中。

## 7. 耶穌是導師的典範，他是天上的導師

舊約的先知開口發言時都以：「上主這樣說……」作為開頭，先知承認他們所說的不是自己的話，而是天主藉他們的口說話。耶穌把它改變為：「我實實在在告訴你們」；「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說」。耶穌的話是有效的，有權力的、超越權勢、也超越時空，是永生的話。在這一方面，我們要了解耶穌對自己下的定義：「我是道路、真理和生命。」《若望福音》耶穌的臨別贈言<sup>31</sup>：

「但那護衛者，就是父因我的名所要派來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切。」

天父因基督之名而派遣的聖神，是我們心靈的導師，祂不

<sup>31</sup> 若十四 16。

斷地在我們內和教會內工作，並使我們想起耶穌導師的話，這個紀念是生活的、有效的，也是教會禮儀的核心。

### (三) 教會成為現世的導師

教會是**教導的教會**，耶穌基督給教會留下了這個本分<sup>32</sup>：

「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓 (didaskontes) 他們遵守我所吩咐你們的一切。」

耶穌吩咐教會不只是一要使人「成為門徒」，也要教訓他們；不只是「教訓」，也要使他們成為門徒。didaskontes 有「教導」的意思，要成為導師。教會負有教導的職務，所有的門徒也都同樣負有教導的任務。

要教導些什麼？「遵守我所吩咐你們的一切」。因此我們所要教導的不能只是片面的，例如：只有教導人認識耶穌嚴厲的一面，而不教導人認識基督慈愛的一面，我們要宣揚的是整個的福音，它是酵母、鹽、種子。因此基督留給教會寶貴的遺產，就是往訓萬民，為使他們「悔改」(路廿四 47)。《聖詠》一四八篇描寫信徒的團體：「少年人和童貞女，老年人與兒童；請你們讚美上主的名字」。這就是教會的圖像：有權威的人、老人、少年、婦女、兒童……大家都圍繞著「導師耶穌」，他是我們的中心。

## 結 論

天主創造人之後，並不因為人犯罪而放棄人，相反的，因天主的仁慈，祂賜給人一個旅途中的同行者：就是祂的獨生子，派遣祂的聖子到人間。天主子耶穌基督成為我們的導師，不只是因為他教導我們，而更是因為他與我們同行，所以他了解在

---

<sup>32</sup> 參見：瑪廿八 20。

旅途中的人的軟弱、困難和辛苦；他也碰觸到人生活的各個層面和思想。

天父給聖子一個使命，耶穌導師的使命是什麼？

- **指標：**耶穌給我們指出該走的路、生活的方式以及告訴我們該做什麼，他是真理；
- **與我們同行：**耶穌導師不只是指示我們該走的途徑，他走在我們前面領路，他是道路；
- **給我們恩寵的力量：**耶穌導師知道我們的軟弱，他知道我們立榜樣是不夠的，他背著我們如同善牧背著羊群一樣，他就是我們的生命、恩寵的來源、精神的支柱。他是生命；天父派遣耶穌作人類的導師，有一個明確的目標：使人肖似耶穌。

教宗良十三曾說：「如果我們不肖似耶穌基督，那麼我們就枉然稱為基督徒了，耶穌導師自稱是道路，為的是要使導師的話成為門徒的榜樣。<sup>33</sup>」

這種效法基督的行動包括整個的人：理智、意志和情感，我們呼求耶穌在我們身上完成他所熱切希望的事，他會豐富地賞賜我們他的神，讓他在我們內工作，直到基督在我們內形成為止（迦四 19）。效法導師的力量從哪裡來呢？是從愛而來，這個愛不是人的主動，而是回應天主對我們的愛，因為是祂先愛了我們。

因此我們可以這樣做結論，人是從天父而來的，生命就如同旅程，因此有考驗也會疲累，但父給人祂的獨生子來做我們人生旅途中的榜樣和同伴，人首先要做的是效法基督與祂相似，這肖似的過程就是愛的回應。永生就是：持續不斷地在人身上更圓滿地顯出耶穌基督的肖像。

<sup>33</sup> 參見：Leo XIII, *Tametsi Futura* 通諭（1900.11.1）。

# 天主為父在聖經中的逐步啓示

（上）

房志榮<sup>1</sup>

這篇檢視聖經所啓示的天主為父的文章，是應「天主教華語聖經協會聯合會」所編的雙月刊《融》的編輯部所作邀請，為1999聖父年而寫的。構思之初，就決定要以三篇講舊約，三篇講新約。寫完後，發現這一構思是可行的。略有出乎意料之外的是：若望談父是那樣豐富，以致需用兩期《融》的篇幅才能交代完畢（1999年十二月及2000年二月）。

舊約是由《出谷紀》開始，經過《申命紀》，最後到達第三依撒意亞向父親天主所做感人肺腑的祈禱，的確描繪出由埃及到福地，再由巴比倫回福地的兩大旅程中和以後，人民對天主是父親的這個意識如何在轉變、在提升。至於新約，是主耶穌親自教我們稱天主為父。其中深意由保祿和若望從不同的角度揭發出來。

文中引用的中文聖經有不同的版本：《思高》、《現代中文譯本》、《牧靈聖經》、《共同譯本》（指天主教與基督教共同譯出的合一聖經。至今只印行了《約翰福音》及《路加福音》兩冊單行本）。沒有任何譯本可以代替原文聖經，因此參考不同的譯本，有助於對聖經的了解，也增加對分離弟兄姊妹們的認識。

---

<sup>1</sup> 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。

## 一、上主這樣說：「以色列是我的長子」（出四 22）

我們每天誦念「天主經」，很自然地稱天主為父，好像是理所當然的。其實，稱天主為父並不是那麼當然的一件事，而是經過了一千多年的啓示發展。由梅瑟到耶穌；由天主稱祂的選民為子女，到基督教導我們誦念「主禱文」，稱天地的主宰為「我們的天父」，確實在人類的歷史裡有跡可循。從在世的基督到今天已是二千年的時光了，在踏入基督降世的第三個千年之際，回顧一下基督信徒稱天主為父所走過的這條路，是一件趣事，也是加深我們對天主的子女情懷以及全心信靠天父的捷徑。由信和望到達「天主是愛」的大海裡，而沐浴於被愛選愛的無限交流中，那大概就是若望所說的永生吧！

本文由《出谷紀》開始，是要尊重天主啓示的程序：只在救恩史裡天主才開始稱祂所選、所救的人民為祂的子女。在各國古文化裡也有因天主是創造者、是人的根源，而稱人類是神的子孫，但那仍在神話階段，無史蹟可循，與創造的事實或信理一樣，落在百千萬年前的史前時代，只能信「天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的」，而無法在歷史裡探尋天主跟人的具體關係。

由《出谷紀》開始的救恩史卻不是這樣，而是時間、空間都很具體，都有跡可尋，就是公元前十三世紀，由埃及到迦南福地一日後的巴勒斯坦，再由此到大地四極。廿世紀的聖經學界已達到一個共識，即聖經的啓示是由《出谷紀》的救恩史發軔，然後才回顧族長史，再推延到創造的信仰。

《出谷紀》描述天主拯救選民脫離埃及的奴役，得做自由的人民，能自由自在地事奉他們的上主，是十分緊湊的。以快速的鏡頭交代了梅瑟的身世及希伯來人在埃及受苦的事蹟後，即刻報導天主給梅瑟所作的全新啓示：祂的名字、祂跟選民的

祖先保持著的關係，及祂有意拯救水深火熱中的人民：「我看見了我的百姓在埃及所受的苦...我要下去拯救百姓脫離埃及人的手」（出三 7-8）。《出谷紀》第四章即刻敘述上主派梅瑟由米德楊回到埃及，去給法老說：「上主這樣說：以色列是我的長子。我命你，讓我的兒子去崇拜我。你若拒絕放他們走，我必要殺你的長子」（出四 22-23）。

無論以後梅瑟和亞郎向法老說了什麼（請閱讀：出五 1-3），上主派梅瑟去向埃及王傳達的這幾句話確實是一個新的啓示：把「我的人民」（如出三 7）說成「我的長子」。這一新的稱呼有何意義呢？這裡就須把出四 21-23 當作一個敘述單位來略加解釋。這三節經句中，天主先告訴梅瑟應該作什麼：

「回到埃及後，你一定要在埃及王面前行我賜你能力去行的各種神蹟。但是我要使他的心剛硬，不放我的子民走。」（21 節，現代中文譯本）

所謂神蹟，不僅指神奇異事，也指在平淡生活及帝王所控制的地區激起一些波浪，引發一些新的可能，是一些不同思想也好，是另一種生活方式也好。因此這裡首次提及天主要使法老的心剛硬。神蹟與心硬並列，暴露一個重大的意義：任何作為和舉止，一冒犯現狀，一提倡新鮮，必會招致維持現況者的抵制，「神蹟」的威脅越大，抵抗的回應越強，但上主不會因強者的抵抗，放棄祂拯救弱小者的神蹟。

然後才告訴梅瑟該說什麼：

「你要告訴埃及王，上主這樣說：『以色列是我的長子，我要你讓我的兒子去敬拜我，你拒絕了，所以我要殺你的長子。』」（出四 22-23，現代中文譯本）

梅瑟要給法老傳達的是上主的話，這段話包含三個錯開的肯定。第一個肯定指向以色列，出人意料地稱以色列為長子。直至今日，上主稱以色列為「我的子民」，這裡首次稱之為「我

的長子」。上主讓法老知道，他加給以色列的迫害是嚴重的事，所能引起的後果不可低估，因為這兒子的父親一直關注著自己兒子的命運。

天主的第二個肯定回顧上一章說過的一個要求，即三章 8 節中天主要求法老讓「兒子」去敬拜父親，去用禮儀行動表達這兒子的另一個忠貞，另一種身分。法老的反應當然是拒絕，是反制，他不能容忍一個不隸屬於他的忠貞。

天主的第三個肯定是給法老的一個答覆：你不讓我的兒子出境來敬拜我，「所以我要殺你的長子」。這裡不必區分為：法老的長子是按字義了解的長子，而上主的長子只是比喻的說法。因為一篇敘述文字不作這樣的區分。稱以色列為長子是具體的，也是嚴肅的，就是說，是把以色列當兒子看待，上主這樣說，既認真，亦不妥協。那個以色列人的團體，好像是埃及國的財產，其實是上主所鍾愛的繼承者。法老因錯認了以色列人的身分，才無可避免地虐待了他們，他將付出很高的代價。

## 小 結

1. 在《出谷紀》的開始，天主稱祂的人民為長子、為兒子，有一層深意：即因了受造，人可以視創造者為父（參閱：申卅二 6；拉二 10），然而是在上主拯救人民脫離水火時，才親口稱受苦的人民為子女。這等於說，為了生命，應感謝造主，為了新生，應感謝救主。天主是造主，救主是上主，我們朝拜、感謝上主天主，稱祂為我們的大父母。
2. 國與家，王與父：法老以一國之主的身分干涉希伯來人家庭的內政，企圖控制每一家生兒育女的政策。天主卻透過一批女子化解埃及王的暴政：先是兩個接生婆不聽法老的命，然後是梅瑟的母親和姐姐巧妙地讓梅瑟活下來；最後是法老的公主收養那個希伯來人的嬰兒，讓他在朝廷裡長

大，並接受良好的教育。法老的虐王姿態及天主的慈父心腸已初露端倪。

3. **弱勢與強者**：這是由《出谷紀》始，聖經啓示的一貫主題，一直發揮到新約中。上主口中的「以色列是我的長子」的以色列，是標準的弱勢團體，正在受壓榨、受迫害。上主稱這在痛苦中呻吟的人為祂的長子，顯示了祂為父的慈心。但對暴君法老—那時的強者，卻嚴詞以告：「我要殺你的長子」。這不是人間的，而是天主大能的顯示：祂不但滿懷慈心，也有能力救出水深火熱中的人民。
4. **公民與敬拜者**：「我要你讓我的兒子去敬拜我」（參閱：五3；三18）。古代中國只有天子—皇帝祭天，救恩史的開端卻讓全體人民敬拜他們的父、上主。像法老一般的專橫國君或政體只知人民是公民，不讓他們敬拜天地大君，和人生歸宿的至高主宰。上主來拯救，就是要救人擺脫人間自封神明的掌權者的爪牙，去事奉、朝拜唯一的真天主—人類的大父。

## 二、「上主天主管教你，如人管教自己的兒子一樣」 (申八5)

以色列出埃及後三個月到了西乃山，在此與天主訂立了盟約，領受了誠命，然後再度出發，在曠野裡漂泊了四十年，這是天主子民受考驗的時期，也是天主教育祂的子民的時期。教育的程序先是衣、食、住、行，然後再逐步由物質界進入精神界，不斷照顧到人的肉體及靈心雙方面的需要，但也不斷提醒人，不要停留在這個有形的世界，而須在各種不同的機會中體驗無形的天主。天主雖是無形的，卻是非常真實的。有形的世界中只有人有這個天賦，可以在他的整個存在中，由肉體到靈心，再到精神和神靈的世界，那裡有這一切的主宰，就是造物

主和救世主，祂在聖經中啓示了祂的教育法。

### (一) 天主教教育法的藍本：《申命紀》

《申命紀》是一部多采多姿的作品，神學的內容豐富，也可視為天主教教育法的藍本，全書可分為一至三章「以色列史話」；四至十一章「天主的誠命」；十二至廿六章「申命紀法典」；廿七至卅章「尾聲」；卅一至卅四章「附錄」。特別是第八章為全書最富靈感的篇章之一，它由一些地質、氣候、生態的基本事實引出震撼人心的教訓，而八 1~5 更是其撮要，今根據新出版的《牧靈聖經》引述如下：

1. 你們必須謹守遵行今天我給你們的誠命，好使你們生存，人數增多，去佔領雅威向你祖先誓許的土地。
2. 你們要記得：雅威，你們的天主在這四十年裡引領你穿過曠野的行程。祂苦練你、考驗你，想知道在你的內心深處是否願謹守祂的誠命。
3. 祂讓你吃苦受餓，然後賜下你們和你們的祖先都不認識的瑪納給你們充飢。祂是要教導你：人活著不僅靠食物，而且也靠雅威口中所說的每一句話。
4. 這四十年來，你穿的衣服沒有磨損，你的腳也沒有腫脹。
5. 為此你們要明白：雅威，你們的天主教導你，就如同父親教導他的兒子一般。

這五節經句把我國三字經的兩句話「養不教，父之過；教不嚴，師之情」作了一個深刻的解釋，由之可體驗天父也養、也教、也予以嚴格的考驗。「養」的方面，住（1 節）、食（3 節）、衣、行（4 節）都顧到了。「教」的方面，人民須記得，不要忘記（2 節），須願守誠命（2 節）、謹守誠命（1 節）。上主考驗人民，讓他吃苦挨餓，是要教導他：人生活不只靠餅，也靠上主說的每句話（2、3 節）。關於土地（住）和食糧，此

處和他處說的很多，但關於衣和行，這裡的第4節是首次提及，以後申廿九4重提：「雅威帶領你們在沙漠曠野裡流淚了四十年，但是你們的衣服不曾穿破，鞋子也沒磨損。」幾百年以後，厄斯德拉在祈禱中再提一次：「你在曠野中照顧他們四十年，使他們一無所缺。他們的衣服沒有穿破，腳也沒有受傷」（乃【厄下】九21）。

## （二）曠野中的考驗或試探

在以色列的經驗和反省中，曠野是受考驗和抱怨的特殊地點。《聖詠》九五首的瑪撒就是考驗或試探的意思，天主考驗人民，人民試探天主，都在曠野裡一再發生。試探天主的方式就是口出怨言，嘖哩咕嚕講梅瑟和亞郎的壞話，埋怨天主把他們領出了埃及。這個埋怨或爭吵就是詠九五另一個希伯來詞默黎巴所指（見出十七7的解釋；《牧靈聖經》把默黎巴一詞釋為「造反」欠妥）。出埃及後，到達西乃山以前，想念著過去的生活（出十四1，十五24，十六3，十七1~7）而一路埋怨。在西乃山鑄金牛，狂歡膜拜（出卅二）。由西乃出發又怕到天主所許的福地，而想另立頭目走回頭路（戶十一1~6，十二1，十四1~4，十六3，14，廿2~5，廿一5）。以後《聖詠》七八及《希伯來書》三7~19把這些事件作為深刻反省的材料，而達到的結論是對天主的誠命須忠守，對天主的許諾須堅信，對未來的一切須交託給天主。

先知們對曠野的經驗有兩種不同的看法。為歐瑟亞和耶肋米亞來說，那是以色列的蜜月，即與上主初戀的甜蜜時期。「為此，看，我要誘導她，領她到曠野和她親密談心」；「我發現了以色列，就如曠野中發現了葡萄；看見了你們的祖先，就如在無花果上看見初熟的果實」（歐二16；九10）。「上主這樣說：我憶起你年輕時的熱情，你訂婚時的戀愛；那時你在曠野

裡，未耕種的地方追隨了我」（耶二 2）。但厄則克耳的看法就很消極。他把曠野的時期看的和以後的以色列歷史一樣，都對天主不忠不信（參閱：則廿 10~26）。

申卅二的梅瑟之歌卻有另一種想法：物資的富裕、生活的享受，會引人忘記天主，將一切歸給自己，這一誘惑和考驗就比曠野的貧乏生活更危險了，這可由下一段申命派的史書略窺一斑。

### （三）申命派史書所呈現的天主教育法

希伯來文聖經稱蘇、民、撒、列為前先知書，舊約五經希臘文後稱這些書為歷史書。這兩種稱呼是互補的。這些書實際地描述自佔領福地至被逐出福地間的七百多年歷史（公元前 1230 至 587 年），但的確是一些先知書。不僅因為這些書中敘述初期先知（如厄利亞、厄里叟）的許多學蹟，還因這些書本身就代表天主說話，向我們說出天主如何在管教祂的人民、祂的兒女（參閱：詠一〇三的歷史觀和先知論）。

曠野的四十年固然是考驗的時期，由若蘇厄佔領福地至南國猶大的最後一位國王這七百多年，更是一個漫長的對盟約是否效忠的時期。廿世紀的聖經學者就認為《申命紀》是一篇大導論，根據此書的標準，申命派作者們寫了蘇、民、撒、列所謂的歷史書。寫這部歷史的目的是由充軍的事實來看這場大災難：國不國，家不家，失去聖殿，失去自由，再被趕出許地。其原因無非是因為國王和人民都沒有忠於所訂的盟約，犯罪得罪了盟主、上主天主。

但天主不毀人的希望，也不無條件地讓人陷進虛妄的希望（妄望），而是召人悔改。全部作品都有民長紀的格式：犯罪、受罰、悔改、得救。整個王國期（由撒烏耳至漆德克雅）是第一步（罪）；耶路撒冷被毀及充軍是第二步（罰）；申命派作

者希望他的同代人走第三步(悔改),讓天主走第四步(拯救)。「悔改」一詞出現在關鍵章節(撒上七3;列下十七13;廿三25),特別是在撒羅滿祝聖聖殿的禱詞裡(列上八46~53)。為何可以這樣向天主祈禱?

「因為我是天主而不是人,是在你中間的聖者,而不是伏於城門的仇敵。的確,他們必要追隨上主...祂的子女要從西方急速回來,猶如飛鳥由埃及急速飛來,猶如鴿子從亞述飛來。」(歐十一9~11)

### 三、「你,雅威是我們的父親」(依六三16)

曠野漂泊四十年固然是考驗的時期,由若蘇厄帶領各支派佔領福地至南國猶大的最後一位國王(漆德克雅),這七百多年更是一個漫長的考驗時期,以考驗天主子民是否忠於他們跟上主訂立的盟約。申命派史書(蘇、民、撒、列)作者回顧和反省後所得的結論是一個否定的答案:他們沒有效忠盟約,因此被盟主天主逐出了福地,充軍到巴比倫。奇怪的是,用盡甜言蜜語,透過許多先知無法打動的這個頑強人民,在放逐的煎熬中終於有了回頭轉意的跡象,充軍的五十年成了聖經文學和神學最有創意的一段時期。

#### (一) 第二依撒意亞的突破和創新

《依撒意亞先知書》最有代表性。第八世紀的這位大先知對人民宣講忠於盟約的重要性,信主靠主的生存意義,但沒有發生作用,人民終於逃不了放逐的命運。在充軍巴比倫時,先知的一位遠門弟子(一百五十多年後)、今天一般稱謂的第二依撒意亞(二依),在先知文學和神學上有了很大的突破:不是先宣講,後筆之於書,而是用詩人的想像力和技巧馳騁於巴

比倫與耶路撒冷之間：前者是大平原，後者是群山環抱的山城。先知在二者之間傳講天主的話。

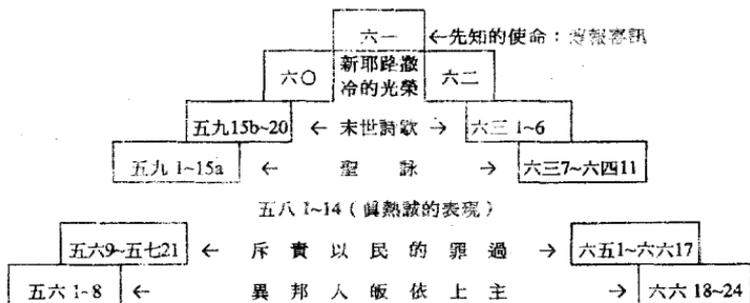
天主之言的神學是二依的框架，一在首、一在尾，說出天主的話永遠長存，天主口中發出的言語必完成天主派遣它的使命。很有趣的是，這首尾兩處都把天主的話與植物相比，先說它不像一般的花草，再說它使種子生長，供人食糧。依四十一 6~11 被視為二依蒙召的章節，至於依五五 9~10 則是二依使命的終結，都是以天主聖言為開始和為歸宿的。（請務必讀這兩段！）

除了天主的話以外，二依在宣講造物真主及其普世主權，因此邪神偶像均為虛妄的這點上，也有生動的發揮。這是對巴比倫的巨大神像及輝煌禮儀所作的神學反省。最有名而也是家喻戶曉的二依的四首「上主僕人的詩歌」（依四二；四九；五〇；五二~五三）是由造主過渡到救主。不過與救人民出埃及很不一樣，不再以強勢威力，而是用謙和、痛苦，甚至死亡。這樣救出來的人反而衆多，並存留到永久。

## （二）第三依撒意亞的金字塔結構

五十年的充軍生活過去了，居魯士讓猶太人回家重建田園。這時依撒意亞的另一位遠門弟子、一般稱謂的第三依撒意亞（三依）繼續這一先知學校的傳統，在新的局勢中向人民傳達天主的訊息。

《牧靈聖經》597 頁介紹了這一部份先知書的內容，但不完整，有錯，也看不出那六段經句的先後排列有何意義。這是今天學界普遍接受的三依金字塔形式的結構，可參看下圖由前輔大神學院英齡去世的夏偉神父所列來加以了解。



### 〔第三依撒意亞的結構圖〕

所謂金字塔結構是指塔尖在上，在七層結構的頂端，傳達出中心訊息。然後級級下降，由兩邊層層相繼，各有自己的主題，卻是左右相稱，越到下層，面積越大，左右和前後形成扛形，把中心訊息扛在頂端。這頂端的中心訊息被路加安排在耶穌傳福音的開始。耶穌來到故鄉納匝肋，安息日進了會堂參與禮儀，人們請他讀經，祂遇到的經句正好是依六一前面的幾句話。讀完後，祂加上了一句「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（路四 21；《牧靈聖經》此節的翻譯解釋過多）。

由尖端下降，中間的主題指出每一層的宣講範圍。第二層「新耶路撒冷的光榮」前有六〇後有六二；第三層「末世詩歌」前有五九 15b-20 後有六三 1-6；第四層「聖詠」前有五九 1-15a，後有六三 7-六四 11；第五層「真熱誠的表現」只有一段：五八 1-14；第六層「斥責以民的罪過」前有五六 9-五七 21 後有六五 1-六六 17；最後，第七層「異邦人皈依上主」前有五六 1-8 後有六六 18-24。底層（第七層）最深最廣，宣講的是異邦人（即萬國萬民，所有的種族和文化）皈依上主，是

三依的首尾。試著把這五六 1~8 和六六 18~24 讀一遍，看有何感受？以後再一層層地往上讀，直讀到塔頂，就是耶穌在納匝肋會堂所讀過的那一段。在此才發現，本文的標題是在第四層的兩首聖詠的後面一首，下文略予探討。

### (三) 悔改、求赦、奔向拯救和創造的父

金字塔的第四層是由前後兩首聖詠構成。前一首（五九 1~15a）是對自己罪過的意識化：

「並不是雅威的手臂太短而不能拯救，也不是祂的耳朵太遲鈍而不能聽見。而是因為你的罪惡使你和祂疏離——正是你的罪過使祂掩面，不聽你的呼聲。」（五九 1~2）

後一首是一篇有 24 節的聖詠（六三 7~19 及六四 1~11），是一首回顧以往、企盼將來，而向天主作出誠懇呼求的祈禱詞：

「請你從天上往下看，從你神聖而榮耀的住所往下看。你的熱忱和力量在哪裡？你的憐憫和同情在哪裡？你無視我們的痛苦要到幾時？因為你是我們的父親，雖然亞巴郎不認識我們，以色列也不知道我們，但是，你，雅威是我們的父親。從起初你就是我們的救贖主：這就是你的名。」（六三 15~16）

從出埃及開始，到巴比倫充軍結束，七八百年的教育終於使天主子民承諾：他們的父親不是亞巴郎，也不是以色列，而是他們的救贖主、天主。

更有進者，這一出自內心的深沉祈禱，由天主的救贖跳到天主的創造，而稱這創造的天主為父親：

「我們像樹葉般枯萎，被自己的罪孽吹走...。你隱藏了你的臉，把我們捨棄於我們惡行的權勢下。但雅威，你仍是我們的父親。我們是泥土，你是陶匠，我們是你手的作品。」（六四 5~7）

可見這首聖詠，這場熱誠的祈禱把三依金字塔的主要內容都概括在內了。有喜訊的傳報：「他們確是我的子民，是祂自己拯救了他們，祂以愛心和憐憫救贖了他們」（六三 8-9）。有新耶路撒冷的光榮：「哦，願你衝破諸天而降，山岳都會在你面前震動」（六三 19）。最後，有代表受造人類向造物主所作的懇禱，稱祂為父（六四 7-8），而上主的回應就在金字塔的寬廣基礎上（五六 1-8；六六 18-24），是針對萬國萬民說的。二依由造主到教主，三依則由教主回歸到造主，而以天主為全人類的大父。

## 小 結

天主是人類的父親，人稱天主為父是在聖經中逐步啓示出來的。這一啓示的重點有三：一是主動全來自天主，祂來救人，稱被救者為祂的長子；二是這父子關係經過很長很痛苦的教育過程：考驗、磨難、迫害、充軍，以至死亡、毀滅、無望；三是人民在先知的帶領下終於有所覺悟，只以天主為父：「但是，你，雅威是我們的父親。從起初你就是我們的救贖主...。但雅威，你仍是我們的父親，我們是你手的作品」。

### 本文下期預告

- 四、你們該這麼祈禱：「我們的天父！」（瑪六 9）
- 五、保祿所表達的天主的父性（保祿書信）
- 六、天主的父性在今生在來世（若望作品）

# 尊重人類生命

## 臺灣的法律及文化現況

艾立勤<sup>1</sup>

本文作者以教會訓導權，特別是以《生命的福音》通諭作為準則，來檢視臺灣現行的文化及法律，指出臺灣人民對於「尊重生命」的方向深受歐美西方的影響，墮入世俗化之中。然而，雖然短期內我們可能看不到臺灣在「尊重人類生命」上有所改善，但長期而言，傳統中國文化賦予生命及家庭生活極為神聖的價值、迅速衰退的人口所致經濟及社會問題而造成「改變」的動機，以及天主教會推動生命文化，使之成為現代死亡文化的轉換機制，仍足以讓我們對此問題充滿了改善的希望。

### 前言

本論文的重點，希望能說明臺灣有關尊重人類生命的文化及法律現況。在答覆問題以前，首先需要一套準則以告訴我們何謂「尊重生命」。在此，我們將採用天主教會訓導權的教導標準，特別是以教宗若望保祿二世的《生命的福音》通諭作為準則，來評估臺灣的文化及法律現況。

為了能夠更深入地澄清實際的情形，我們將盡可能地嘗試說明，近來年臺灣社會在「尊重生命」方面實際上作了些什麼，

---

<sup>1</sup> 本文作者：艾立勤神父，耶穌會士，輔大神學院神學系畢業，義大利羅馬額我略大學倫理神學博士，現為輔大神學院院長，教授倫理神學課程。

以及在法律和文化引領下，臺灣人民對於「尊重生命」的普遍方向為何。最後，我們也要試著說明：雖然臺灣現行法律及實踐上有許多方面未達訓導權的標準，但是傳統文化及社會現況仍足以讓我們對此問題的改善充滿希望。

在本論文中，我們也將一再看到：臺灣如同歐美傳統的天主教國家，處在傳統維護生命及世俗死亡文化的奮戰之中，這種死亡文化從西方而來且傳揚到全世界。在許多層面上，就是因為臺灣對已開發的西方，有著開放的尊重，反而因此成為受害者：就整體而言，在「尊重生命」方面，臺灣知識份子只是呼應西方世俗化的知識份子（secularized intellectuals）；臺灣媒體則是一味地抄襲好萊塢、MTV 和美式電視節目。

然而，如果更深入地來看，我們將發現：整體而言，傳統中國文化與尊重生命的教會訓導權的標準是一致的；雖然這些傳統的價值，短期內似乎是一時地被征服了，但長遠地來看，這些傳統文化仍然是未來的希望之源。以下我們先簡要地看看本論文中將使用的準則。

## 壹、教會訓導權的準則

天主教教會訓導權對於生命倫理的道德評估，主要有三個相關的面向：

- 一、人類生命尊嚴及價值的宗教性與超越性的基礎；
- 二、人類生命本身固有的價值及尊嚴；
- 三、從此價值及尊嚴而來的具體倫理典範。

天主教倫理體系之中，超越性的價值基礎就是天主聖三的真理。根據這個真理，天主的本性就是無限的愛，這無限的愛，其根源就是神聖的第一位格：天父（the First Divine Person），藉由祂愛的本質產生了兩個不分割的愛的行動：第一個行動就

是「給予」、「生」或「給予」另一個存在（或更大的存在階層），這第一個愛的行動引發了存在（非在時間裏而是在永恆中）；神聖的第二位格：聖子（the Second Divine Person），是「被生」，愛的第二個行動是分享自身給對方的、「合一」的行動；這是第一位及第二位之間相互愛的行動，透過這個愛的行動，就產生了神聖的第三位格：聖神（the Third Divine Person）。這三個神聖的位格雖然有所區別，分別是理智、意志和愛的力量，但他們完美地分享了同一個神聖性體（divine nature）。三位一體愛的真理，是天主教了解人類生命價值及尊嚴的超越性基礎。

根據天主教的倫理視域，人類生命價值及尊嚴的來源為分享三位一體的生命及愛。基於愛，天主依自己的肖像創造了每一個人：一個精神實有，以有限執行上帝無限。作為天主的肖像，人類擁有精神性的靈魂、有理性及自由選擇，每一個人類的價值及尊嚴大過於整個物質及生物的宇宙。說明白點，由於人類生命，是藉著自由的愛與無限、永恆的天主結合在一起，因此每一個人的尊嚴就顯得更高了，比人類歷史的文化、科學及政治成就更高；人類的這些成就無論如何有價值，卻終將消逝，惟有與天主聖三在愛中結合的位格，人才能永遠活著。

不幸的是，死亡文化造成社會不再了解人類偉大的雙重尊嚴，一則是位格的人為天主所創造的肖像，二則是位格的人能夠與天主建立永恆愛的關係。進一步說來，人類此偉大的固有尊嚴和婚姻家庭生活價值，以及夫婦性愛行為價值及尊嚴是相結合的，且為不可分開的基礎。最後，藉著這三個不可分割的尊嚴（位格人本身、婚姻生活、夫婦性愛行為），天主教倫理視域引申出對於人類生命倫理及尊重生命的問題評估上，既特殊且重要的規範—包括積極規範和消極規範。

首先，從位格人本身的尊嚴引申出一系列的積極規範：與

「人權」和「責任」（這些有部分總結在《聯合國人權憲章》）有關；而且至少還有一個絕對的消極倫理規範：任何人絕不能直接殺害一個無辜的人類生命。與此消極規範相關的，乃是爲了澄清以下的道德原則：人類生命從懷孕的那一刻起，必須全然受到尊重及尊嚴。這個原則在討論尊重生命上是明顯重要的，因爲許多生殖科技涉及了殺害人類初始的生命、或是冷凍胚胎、或以之作爲實驗品。

其次，婚姻或家庭生活的偉大尊嚴在於：它是天主藉由與父母合作，選擇創造或生育人類的「場所」。父母不但在天主第一個愛的行動—「創造」中與祂合作孕育新生命，緊接著，孩子也在家庭裏體驗到愛、認識什麼是愛，並學習要如何去愛，從而參與了第二個愛的行動—與天主建立永遠愛的結合。從這偉大的尊嚴引申出各種與夫婦、父母相關的積極權利、義務，以及一個絕對的消極倫理禁令：不得與配偶以外的人發生性關係。這個禁令爲婚姻及家庭生活的和諧提供了最基本的保護。

最後，夫婦性愛行爲是一特殊的行爲，透過此，父母和天主自身的創造行動合作，以孕育一個新的人類生命。藉由這個上帝所設計的愛的行動，使得配偶之間有了更深的愛的結合。配偶之間深層的愛可以幫助他們將愛延伸到子女身上，並使得他們本身及其子女準備來愛天主，並且和天主聖三建立永恆的愛的關係。由於此偉大尊嚴，夫婦在性愛行爲中彼此有某些權利及義務，以及絕對的倫理禁令：不可將夫妻性愛行爲之「結合」與「生育」分離。

以上所有積極及消極的規範，影響了天主教倫理體系對於各種與人類生命倫理相關行爲的評估。若有行爲涉及了直接殺害胚胎/胎兒，或分割了夫婦性愛行爲中「結合」與「生育」的幅度，或讓第三者介入了婚姻生活等等，都是天主教會所禁止的，因爲這些都違反了人類的尊嚴。

許多人知道天主教倫理體系的禁令，像墮胎、安樂死、婚前性行為、避孕、複製人、代理孕母、試管嬰兒等等，然而很少人知道這些禁令，是來自於天主教倫理的基本視域——人類生命真正的尊嚴及偉大之處。再者，這偉大的尊嚴是教會訓導評估「尊重生命」的基礎，現在讓我們以此標準來評估臺灣的文化及法律。

## 貳、對人類生命的尊重

依上所述，身為位格人的雙重尊嚴——身為天主的肖像，同時也身為被召叫與天主聖三建立永遠愛的結合；這雙重的尊嚴乃是與人類生命發展及孕育有關的積極規範的根源。同時也是與人類生命相關的消極規範之核心；絕對禁止傷害任何無辜的人。

關於這個規範，臺灣的文化及法律和已開發的西方國家一樣，都表現出相同的矛盾趨勢，因為現世的世俗主義，和中國傳統的儒家、道家、佛教的世界觀具有不同的形式。

### （一）面對人類生命的開始

在開始討論尊重人類生命之前，我們發現臺灣社會，近來特別陷入傳統宗教、道德價值以及從西方世俗主義迅速灌輸的價值（只在近二、三十年間）的兩難矛盾中。

#### 1. 臺灣傳統文化的態度

這裏，我將提到「持續」的臺灣傳統文化，雖然傳統文化在維護人類生命尊嚴方面，對於現實法律及實踐的影響是微弱的（有如天主教在大多數西方國家的影響一樣），但是傳統文化仍然在持續著，而且可能是未來更新（renewal）的重大基礎。然而傳統文化不是只有一種聲音，我們至少能從三個傳統來源

指出，具有積極潛能、能引導現今臺灣社會在「尊重生命」方面更好的情況，也就是：

- 一、目前臺灣社會佛教的復興勢力；
- 二、儒家對於自然道德律與人的尊嚴所作的連貫；
- 三、傳統中醫對於子宮內的胎兒所作的保護和教養。

傳統中國是以「祝福」的態度來看待嬰兒，這具體表現在傳統中醫的實踐上。在西方，小孩的年齡從零歲算起，而中醫，新生兒的年齡則是從一歲算起，也就是說，中醫已認知到「他」或「她」在子宮裏已經是活生生的人了，同時發展了許多方法及藥物來避免小產。除此之外，中醫也警告懷孕婦女遠離可能會導致小產的藥草或藥物；此外，中醫也研究如何能夠改善胎兒及媽媽的健康，例如保持好心情、避免用力的活動等等，甚至對懷孕的時候，何時、如何、何地睡覺也有研究。最後，許多對草藥、醫學和生產位置的研究，都是為了確保孕婦能夠快速且安全的生產—包括了難產的急救方法<sup>2</sup>。

儒家傳統的價值觀也強烈地表達對於擁有小孩的祝福及家庭的向心性。在傳統儒家的倫理道德裏，孝道是最重要的德行，拒絕有小孩是違反此德行的最大惡。儒家倫理道德是奠基在自然道德律上，且特別強調人在本性上是「道德人」，而自然道德的律令最重要的基礎是「仁」或「人心」。這仁應該引導每個人活得像「人」，而且也要把別人當成「人」來對待。就儒家而言，待人如「人」的基礎在於敬，也就是說，尊嚴地對待他人<sup>3</sup>—尊敬其他人，包括尊敬他們的生命；因為儒家認為

<sup>2</sup> 李貞德，〈漢唐之間醫書中的生產之道〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第67卷，第3期，1996年9月，533-654頁。

<sup>3</sup> 孫效智，〈代理孕母的倫理與法律問題〉《應用倫理研究通訊》，第4期，1997年10月。

所有人類的活動及能力，全都是爲了保護及發展人類生命。這種人類生命的發展，特別是人類心靈生命及能力，是善的形式，因爲人性中，善的自然傾向使人愛自己的生命且愛他人的生命。因此，每個人都應該努力去發展自己的仁心，以成全自身本性的善及幫助其他人完成自己的善<sup>4</sup>。

如上所述，儒家的道德觀與教會訓導，在尊重及愛人類生命的重要問題上有一致的看法。目前，臺灣的儒家學者還沒有把傳統應用到墮胎的問題上，但是有些天主教學者已開始反省到儒家及人類生命倫理的關係。長期看來，儒家應該會變成天主教尊重人類生命的盟友。

佛教方面，臺灣目前歷經佛教復興潮流，不只是佛教徒及其良好組織、社會服務的增加，也看到佛教徒知識份子的蓬勃發展。最近現象顯示，越來越多的佛教出家法師擁有博士學位，而且佛教界也成立了一些高等教育的學院。整體而言，佛教界是反對墮胎的。在佛教的小冊《如何救贖墮胎罪業》上說到，墮胎是要下地獄的罪，墮胎者（佛教徒）必須在地獄受長時間的審判，顯示墮胎是非常嚴重的罪，因爲小孩在子宮裏特別純潔及無辜，值得我們保護<sup>5</sup>。

更進一步來說，根據佛教的教導，有幾種罪是極端難以彌補的：(1)殺自己父親；(2)殺自己母親；(3)殺子宮內的胎兒（殺胎）<sup>6</sup>。佛教教導的慎重性，可由臺灣最受尊敬之一的聖嚴法師來說明。聖嚴法師解釋墮胎是殺害生命的行爲，因此，墮胎違反了佛教戒律；在被問到對於婚外懷孕、遺傳疾病或者因強暴而懷孕的看法時，聖嚴法師仍然勸誡這些懷孕的媽媽們不要墮

<sup>4</sup> 羅光，《生命哲學續編》（台北：台灣學生，1992），119-29頁。

<sup>5</sup> 郭明義、慈蓮華釋譯整理，《如何救贖墮胎罪業》，7-8頁。

<sup>6</sup> 同上，36-37頁。

胎。另一位年輕佛教法師釋昭慧，對於人類生命的看法，和天主教教會訓導的立場一樣，在人類生命的起源及何時當受到尊重的問題上，她說：「依佛法而言，胎生生命始於『羯羅藍』（kalala）位，亦即是在精卵結合的那一剎那」<sup>7</sup>。

總結上面所言，在尊重初始的生命方面，傳統文化可以提供許多積極的面向。不幸的是，整體而言，傳統文化對於臺灣目前的法律及關懷、尊重人類初始生命的實際作為上，並沒有發揮它的影響力（目前臺灣社會反而是受西方世俗文化的影響所支配），不過，從長遠的眼光看來，傳統文化將會再度發揮重要的影響力。

## 2. 臺灣現今世俗文化的實踐

在尊重人類初始生命的觀點上，現今臺灣的世俗文化及實際作為，強烈充斥著由西方媒體、西方所推動的人口控制政策之影響，特別是美國。在1960年代後期，臺灣政府積極提倡人口控制計劃，喊出「兩個恰恰好，一個不嫌少」的口號，多數負責計劃的人，為了得到人口控制領域的博士學位，都接受美國政府獎學金的贊助。

事實上，臺灣在某一時期，也被認為是家庭計劃成功的典範。政府以提升人口控制作為實施家庭計劃的理由，臺灣是個人口擁塞島、經濟成長有賴於低人口成長、為了個人家庭的幸福（特別是提供教育子女）必須要小家庭……等等，這些已然成為現在文化內在的一部分。因為臺灣崇尚高等教育，超過兩個小孩通常會被認為不能好好養育，且也不能給予適當的教育，這個問題到目前為止都相當受到父母的重視，「兩個小孩」

<sup>7</sup> 釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》（台北：正中，1994），201~202頁。

<sup>8</sup> 釋昭慧，〈「代母孕母」：貪瞋疾衆生的角力場〉《應用倫理研究通訊》，第4期，1997年10月，16頁。

甚至成爲母親在家帶小孩的原則。

這些反生育的觀點在年輕人中更是被重視。在筆者對臺灣大學年齡層的學生所做的調查中，大多數的大學生仍舊認爲兩個孩子是理想的數目，許多女生說她們較不喜歡生小孩，或只想生一個小孩，很難找到有人想有四個小孩的。雖然政府因爲老人高齡化及低生育率的問題，不再提倡「兩個恰恰好」，而改提倡「三個也很好，四個不嫌多」。不過，雖然政府的政策已經改變，得到的回應卻很少。因爲除了關心超過兩個孩子的教養問題、經濟負擔之外，年輕婦女也擔心多餘的小孩會干擾到她們的「職業」。跟西方一樣，「母職」與「職業」之間的衝突，常常透過戲劇、連續劇及脫口秀節目等，被表達出來。

很不幸地，以上所有已產生的氛圍，已關聯到教宗若望保祿二世所稱的「死亡文化大門」。也就是說，為了持續控制人口，及爲了因應每個家庭的個別需要，臺灣社會已慢慢接受：殺害無辜的人類生命，以達到上述的這些目標，而這就是教宗若望保祿二世所謂的「死亡文化」。

在西方人口控制計劃小組的影響下，臺灣在 1964 年已普遍實施人口控制計劃，這項計劃在臺灣特別具有災難性，因爲大多數所謂「避孕」的形式，其實是「墮胎式的人工避孕」：I.U.D. 1967 年估計有 57% 的婦女使用 I.U.D 來進行「避孕」<sup>9</sup>。大多數婦女在使用 I.U.D 時，可能沒察覺到其實它是一種墮胎，而非是避孕式，但是在客觀層面上，結束剛懷孕的人類生命是人口控制的最基本方法，因此，在此客觀情形下，社會文化接

<sup>9</sup> Ming-Cheng Chang, "Taiwan's Demographic Transition and its future prospects" (International Conference on Demography and the Family in Asia and Oceania), 台北：天主教教務協進會出版，1996.12。本篇論文是在「亞太地區人口會議」（1996 年 9 月 18-20 日在臺北舉行）中發表的，原文是英文，從 263-289 頁，這裡參見 273 頁。

受墮胎，甚至最後使墮胎合法化，一點也無需訝異。

臺灣在 1984 年通過墮胎合法化，有關墮胎的調查數據，通常官方所給的資料多少是比較保守的，即使如此，但就官方所提供的資料中，我們還是可以發現至少有一次墮胎經驗的比率已戲劇化地上升了：從 1965 年的 9% 增加到 1992 年的 34%<sup>10</sup>。由衛生署對於台北萬華地區一萬七千名已婚婦女所做的調查中，發現有 46.1% 曾施行過墮胎。在這些墮胎婦女當中，58.8% 的婦女至少有一次墮胎經驗、29.7% 婦女有兩次，而有 15.8% 的婦女施行過三次或四次墮胎<sup>11</sup>。

根據 1998 年一項比較近期的調查報告顯示，估計每年墮胎人數至少是 32 萬人次，在這些人次當中，因母親的健康所做的「治療型墮胎」者不到 10%；其餘逾 89% 都是因為墮胎失敗或婚外懷孕，或者經濟上不方便等等<sup>12</sup>。台北市政府衛生局則估計每年的墮胎人數至少是 50 萬人次，而且可能高於 150 萬人次<sup>13</sup>。最近一個特別令人不安的趨勢，是有關每年約一萬六千名的所謂「九月墮胎潮」，這是學生在暑假懷孕，並在返回學校之前墮掉他們的小孩的結果。許多學生說他們不擔心性關係會導致懷孕的結果，因為他們總是能用墮胎來解決他們的問題<sup>14</sup>。可想而知，那些未婚懷孕的十幾歲青少年，何以大約

---

<sup>10</sup>同上，267 頁。

<sup>11</sup>釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》（台北：正中書局，1994 年 6 月），200 頁。

<sup>12</sup>高麗玲，〈台灣每年逾 32 萬人次墮胎〉《自立早報》1998 年 2 月 4 日，第 5 版。

<sup>13</sup>張黎文，〈每年至少 32 萬小孩被拿掉〉《中國時報》1997 年 7 月 10 日，第 16 版。

<sup>14</sup>同註 11。

80% 選擇墮胎，只有 20% 選擇生出來<sup>15</sup>。

從以上可清楚看出，由於臺灣引進了人口控制計劃，墮胎的數目戲劇性增加。在這段期間，文化已普遍接受了墮胎，且已持續擴展開來。在我自己對大三學生所作的非正式調查中顯示，認為「墮胎在任何情況之下是錯誤的」比例，已是非常的少。最近，在公立國中所做的調查顯示：在國中二年級學生當中，有 11% 的男生及 7% 的女生認為，墮胎在任何情況之下都不被允許發生，其他學生認為下列幾種可以成為墮胎的充分理由：

**未婚懷孕：**31% 男生及 37% 女生；

**經濟困難：**56% 男生及 48% 女生；

**胎兒不正常：**63% 男生及 56% 女生；

**因強暴而懷孕：**66% 男生及 67% 女生；

**為保護母親的健康：**41% 男生和 49% 女生。

對三年級所做的調查，揭示一個正面訊息，現在的三年級學生，在二年級期末時看過強力的反墮胎影片《遮掩的理由》，接著再來討論。這可能就是為什麼三年級的學生對於「墮胎在任何情形下都不被允許」的認同比例較二年級學生為高：三年級男生（30%）比二年級男生（11%）高出三倍，三年級女生（15%）比二年級女生（7%）高出兩倍<sup>16</sup>。但，如果我們以二年級學生對墮胎態度作為世俗文化的反應，我們可以看到，年輕的學生群（十三歲到十五歲）對墮胎的接受度也很高。正如

<sup>15</sup> 〈台灣十幾歲懷孕：大約百分八十使用墮胎〉《台灣新生報》1998年4月12日，第5版。

<sup>16</sup> 這項調查的對象是台北縣的某公立國中（基於受訪者隱私權，不公開學校校名），受訪學生有六百名，分別從國一、國二、國三學生中抽調一百名男生和女生。

我們簡略所敘的，學生所列舉可以充份允許墮胎的理由，正相當程度地反應了臺灣現行的法律。

除了我們可能稱「意識承認」直接墮胎之外，我們要簡要地討論，在嘗試製造試管嬰兒的過程中，有愈來愈多初始的人類生命被犧牲。顯然，目前在臺灣有多數的人割裂了夫婦性愛行為中「生育」與「結合」的合一，而且，墮胎一方面將胎兒「非人化」，並且以「想要」、「不想要」來評估未出生的嬰兒。這項科技需要製造多數的胚胎，一些可立刻銷毀、一些可移植，或是後來選擇最適切的時機，破壞已在子宮內發育的胚胎，而另一些則是備胎。

臺灣人工生殖之所以為人所接受的原因，主要是由於中國傳統將傳宗接代視為「孝道」的義務：要有男為嗣子才算對得起祖先，這個義務使得沒有子女的夫妻承受很大的壓力，因此他們使用各種可能的方法試著生小孩，政府並沒有發表嘗試藉人工生殖科技來生孕孩子的統計人數有多少。在醫生的報告之中，到目前為止，在臺灣，試管嬰兒所產生的最普遍方式是：放四到五個接合子到子宮裏，允許他們去發展，最後墮掉其它，只留下一個，現在醫學界嘗試一種新科技，有希望可以降低所注入的接合子數目到兩個或三個。但這是矛盾的，因為減少犧牲胚胎新生命的數目，看似是推動這種人工科技的好理由，然而另一方面，這留下來的兩個或三個胚胎，卻仍持續遭到殺害，這些醫生如何能夠接受<sup>17</sup>。人工生殖持續增高的接受指標，已經成為臺灣代理孕母合法化的壓力。

---

<sup>17</sup>吳慧芬，〈人工生殖新技，受孕率高2成〉《中時晚報》1999年5月26日，第6版。

### 3. 臺灣現行的有關法律

在法律上，有關「墮胎」的法案是涵蓋在「優生保健法」之下，它在 1999 年八月有最新的公布，現行的基礎法是在 1984 年七月第一次頒布。在 1984 之前，墮胎在臺灣是不合法的，這條法律從未使用中文詞語「墮胎」（英文 abortion），反而把墮胎設計為「人工流產」<sup>18</sup>。優生保健法第三章「人工流產及結紮手術」，在第九條列舉了六個允許墮胎的理由：

1. 雙親之一有遺傳性疾病、傳染病或心理疾病者；
2. 近親有遺傳疾病；
3. 懷孕危害母親生命、身體或心理的健康；
4. 醫學認定胎兒有不正常發育者；
5. 因強暴、誘姦而懷孕，或是依法不得結婚的相姦受孕者；
6. 小孩生下來會影響母親心理健康或家庭生活者<sup>19</sup>。

第一、第二、第四及第五個允許墮胎的理由，結果是墮胎的人數很少；而第三、第六理由是我願意墮胎就墮胎（abortion on demand）；因為沒有人能夠斷言，在特殊情況下的懷孕不會引起任何負面的情形，並進一步影響母親心理、身體健康或家庭的經濟狀況。因此，這種在文化上的普遍認知使得臺灣有「依需求而墮胎」的系統；也就是說，只要婦女個人或夫妻想要 / 需要墮胎，他們一定可以墮胎。為了滿足這種需求，在臺灣，有很多醫院及診所提供墮胎手術。

根據官方數字，臺灣在 1998 年有 921 間醫院診所提供墮胎服務；其中有 508 間是私人診所、363 間是公立醫院及診所，其餘 60 間是軍醫院及診所，這麼多的公立醫院提供墮胎，更加

---

<sup>18</sup>行政院衛生署編印，《優生保健法及其施行細則》1999 年 8 月，1 及 3 頁。

<sup>19</sup>同上，3~4 頁。

深了「墮胎在文化中是常態」的印象。在現在實施的最大矛盾之一：同樣的婦產科醫生，他們往往一方面協助孩子的出生，另一方面卻也執行墮胎手術。更進一步的研究指出，多數的天主教醫院，雖然樂意棄絕由墮胎賺得的錢，但也必須犧牲掉婦產科部門的收入，因為他們拒絕讓他們的醫生執行墮胎，很多有名婦產科醫生們因而離開醫院，並且把他們的病人帶走<sup>20</sup>。

關於近來在製造試管嬰兒過程中所做的胚胎保存及破壞，在官方法令還未通過合法化時，衛生署已經起草了一系列的行政指導方針（administrative guidelines），這些指導方針認定了保存及毀壞是人工生殖的正常部分。例如，在原則的第二部分、第四點陳述了精、卵、受精卵的保存不可以超過十年<sup>21</sup>。

現在臺灣的法律考慮兩份關於人工生殖新法的草案，這兩份草案基本上都來自於衛生署相同的指導方針，除了代理孕母之外。其中一個草案允許代理孕母的使用，另一草案則不這麼做，現行的衛生署指導方針並不允許代理孕母及複製人的使用。這個草案也限制了任何借助人工生殖的夫婦只能夠生育一個小孩，這個限制所導致的結果是，萬一這些夫婦成功地孕育了小孩，那麼所有的備胎都會被銷毀。

## （二）面對人類生命的結束

傳統中國文化總是提倡尊敬老者、孝順長輩，一般而言，中國婦女的地位通常是相當低，但婆婆卻受到很高的敬崇。教宗若望保祿二世在《生命的福音》通諭中，特別贊許中國尊敬老者的典範。現今在臺灣文化裏，支持安樂死的很少。事實上，

---

<sup>20</sup> 羅東聖母醫院是這種勇於犧牲的例子。

<sup>21</sup> 行政院衛生署編印，《人工生殖技術倫理指導綱領暨人工協助生殖技術管理辦法》，1994年12月，此見原則一、第4點，3頁。

從天主教教會標準來看，臺灣在這方面是傾向於過度地小心翼翼，安樂死為臺灣社會而言，似乎是使用特別的方法，顯然，當雙親處在自然死亡的過程時，使用所有可能的方法為他們而言是不孝的。

最近在社會上，開始討論一些殺人抑或自然死亡的區別，以及普通或特殊方法的區別。短期內，安樂死引進臺灣的危險性是很小的；然而，長期來看，它只需要從西方知識份子及媒體持續的宣傳，就會有危險了，就像他們用在墮胎合法化的理由一樣，他們也可以將這些理由用在老年人身上，「所有生命應該是被要的」，「生命的品質影響生存的權利」，或「小孩（或者年老的雙親）沒有生命權，因為他們對家庭有心理或經濟的負擔」。臺灣由於人口老化，老年真正負擔將減損青年工作者的數目，如此爭議將發現在臺灣世俗文化中越來越多人接受此想法。

## 參、對婚姻及家庭生活的尊重

正如前文所述，對於人類生命的尊重必須包括對婚姻和家庭生活的尊重。因為婚姻生活和家庭生活是人類生命應被創造、孩子應學習去愛天主與愛其他人類的處所，所以二者顯得十分重要且有價值。但臺灣社會在這方面陷入越來越多的矛盾，傳統中國文化賦予家庭生活極為神聖的價值，然而，世俗西方文化正以驚人的可怕速度暗中破壞這個傳統價值。在此，我們無法深探此衝突之整體範疇，只能把焦點放在一些觸及家庭生存的重要決議上；也就是越來越多的婚外性關係及離婚的增加。

### 1. 臺灣傳統文化的態度

在傳統的中國文化中，端莊及貞節被認為是女性必備的德

行。未婚男女的關係被小心翼翼地規範著。此外，佛教教導信徒必須避免淫慾，並以邪淫為佛教徒的五戒之一，嚴格禁止婚前性行為及淫慾，且提供方法來克服「性」誘惑<sup>22</sup>。

在儒家方面，儒家的社會禮儀是非常嚴格的，所謂「男女授受不親」。這個結構是如此嚴密，以致於孟子必須特別解釋。除非是為了救人性命而碰觸異性，才是合宜的，這在《孟子》書中的例子可以看出：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也」（《孟子·離婁》）。

在早期 1980 年代，筆者初至臺灣生活時期，甚至很難看到未婚的伴侶牽手，即使在一起坐太近，也是不尊重對方的。當然，這並不代表從沒有人違背過此明確且嚴格的傳統倫理規範，甚至，這傳統的倫理道德也曾因為接受納妾及賣淫的泛濫而減弱。無論如何，就整體看來，即使遭到人們的違背，但是傳統倫理價值就某方面而言，仍發揮了保護家庭的作用；男人如果誘拐女人，就必須娶她；為妾者不能侵佔正房在家庭中崇高的地位；最後，雖然離婚被允許，但人們也很少離婚。

## 2. 臺灣現今世俗文化的實踐

在近二十年來，臺灣已廣泛接受墮胎，配合透過西方媒體引進性放縱的觀念（sexual permissiveness），已大大地解消了臺灣人傳統的倫理價值觀及實踐。這種改變在年輕的族群人看得最清楚，然而卻不限於年輕人，青少年也是如此。例如，1984~1994 年間，以 15~19 歲的女性而言，接受「與喜歡的對象親吻和擁抱」的比例從 20% 增加到 55%；接受「撫摸」的比例，從 10% 上升至 29%；如果已和對方訂婚，接受婚前性

---

<sup>22</sup> 高登海，《佛家靜坐方法論》（台北：台灣商務，1993）。此參見 22、42 頁。

行爲的比例從 6% 上升至 21%<sup>23</sup>。在最近五年裏，接受婚前性關係已不同程度地倍數增加。從 1988~1998 年間，青少年有婚前性行爲比率增加了四倍，從 6% 升至 26%<sup>24</sup>。1999 年針對台北市區九所大學的調查顯示，發現在 543 個學生中，有三分之二的學生已有婚前性行爲<sup>25</sup>。

這些數據的增加與其它倫理道德的崩壞有關。例如，根據某項針對台北市信義區青少年（13~19 歲）的調查，在 417 個受訪青少年中，有 77.8% 男生及 74.1% 女生在暑假期間「曾經接觸過黃色書刊或電影」<sup>26</sup>。事實上，春宮色情在網絡、雜誌、漫畫、生活節目，甚至打火機上，都可輕而易舉取得。天下非常流行的檳榔站，都雇用衣著單薄女孩作銷售員。甚至在高中，黃色笑話已明顯地變得很普遍<sup>27</sup>。這種倫理道德的崩壞已到了大學健康中心開始例行分發保險套及宣講其它生育控制的地步<sup>28</sup>，甚至，最近政府機構為青少年們舉行「使用保險套日」，把保險套吹成汽球、塗上可愛的卡通人物等，目的是為了使保險套正常化，他們所推動倫理道德很清楚：只要你「負責」，我們允許性關係，也就是只要「使用保險套」即可。

另一個加速臺灣性道德敗壞的是離婚率的持續增加。根據

---

<sup>23</sup>同註 9，Ming-Cheng Chang, *Taiwan's Demographic Transition and its future prospects*, 275 頁。

<sup>24</sup>曾慧芳，〈青少年嘗禁果，10 年增 4 倍〉《中央日報》1999 年 1 月 9 日，第 6 版。

<sup>25</sup>李珮芸，〈台灣大學生 2 成 3 已有性經驗〉《台灣新生報》1999 年 10 月 31 日，第 6 版。

<sup>26</sup>楊正敏，〈信義區青少年，兩成一有性經驗〉《聯合報》1999 年 8 月 27 日，第 6 版。

<sup>27</sup>李南薰，〈6 成國中生，愛講黃色笑話〉《中時晚報》1999 年 4 月 17 日，第 6 版。

<sup>28</sup>黃靜宜，〈避孕器材進駐大學校園〉《民生報》1999 年 9 月 19 日。

內政部最近的調查，臺灣離婚率在過去十年中，每年以平均 6.4% 的比率增加。1998 年，有 43,729 對配偶離婚，攀升到每年 0.2% 的離婚率，在亞洲的所有國家裏，臺灣的離婚率說來是很高的。雖然這 0.2% 較低於美國的 0.445% 和英國的 0.289%，但它高於香港的 0.161% 及新加坡的 0.125%。臺灣持續增加的離婚率，已使得過去十年間，增加了十五萬個單親家庭。此外，根據 1998 年的統計，在過去十五年間，未婚總數額已由 2.2% 跳升到 34.3%，同時，臺灣有最低的結婚記錄，每一千人當中，只有 6.69<sup>29</sup>。

### 3. 臺灣現行的有關法律

中國對於「性關係」有直接的規範，而且文化及習俗總比法律的約束還要大，事實上，法律在某些方面已間接影響到性倫理道德，如墮胎、節育、避孕的合法化已降低了婚外性行為的危險性。更甚地，最近興起媒體分級制度（*censorship of media*）的實施，不只讓那些清楚描述「性」情節的電影和電視秀從西方進來，也造成臺灣媒體的粗俗及腐敗。

關於離婚，臺灣法律已檢討了一段時間。現行的法律，需要法院公證有充分的理由才能離婚。這法律原本是更嚴格的：例如，只有通姦或有兩個家庭，或暴力虐待才是典型判決離婚的充分理由<sup>30</sup>。雖然法律沒有改變，但在應用上已變得較為寬鬆，離婚也較容易認定。多年來，一直強力推動「無過失」體系，它之所以產生爭議，乃是由於現今婚姻是如此複雜，且社

---

<sup>29</sup>Deborah Kuo, "Taiwan Divorce Rate Highest in Asia", *The China Post* (〈在亞洲，臺灣離婚率最高〉)《中國郵報》1999 年 9 月 30 日，原文是英文)。

<sup>30</sup>林珠哲，〈台灣現行離婚法〉，《選擇的法律論文》(台北：五南，1984)，1723 頁。

會的多元化，使得法官無法決定配偶離婚的理由是否充分。

## 肆、夫婦性愛行為的尊嚴

正如教宗保祿六世及教宗若望保祿二世兩人所宣稱，人類生命及婚姻生活的尊嚴，不應獨立於婚姻性愛行為的目的及崇高的意義之外。因為夫婦特殊的性愛行為的崇高價值和意義，在於它是天主藉以創造人類生命的場所，更甚者，夫婦性愛關係的結合，深化了配偶之間的愛意、豐富了家庭裏愛的氛圍，也支持了家中所有成員接受天主所提供的永恒愛的關係。如同教宗保祿六世的預言，自從避孕方法廣泛引進到臺灣之後，相較於三十年前的情況，墮胎的比例增加了，離婚率也提高了，注道德觀普遍敗壞。最後，由於「避孕」普遍為人所接受，所以夫婦性愛關係中，只有結合行為而沒有生育功能；此外，由於接受「人工生殖」，造成了夫婦性愛關係中，只有生育功能，而沒有結合。

### 1. 臺灣傳統文化的態度

在臺灣傳統文化中，小孩被認為是祝福，傳統中國俗諺：「多子多孫多福氣」。早期 1960 年代，由於這個信念，再加上那時沒有現代形形色色的避孕方法，以至於避孕是「沒有人討論的話題」，社會中普遍存在著大家庭的形式。因此，臺灣人口從 1920 年的 4,592,000 到 1950 年的 8,141,000，到 1980 年的 17,850,000<sup>31</sup>。從 1952 年到 1993 年，是人口快速增加的時期，臺灣每人每年平均的主要收入增加了 12 倍，農業生產增加了 4.7 倍，工業生產增加 80 倍，而且，小學畢業人口從全人口數

<sup>31</sup> 戴東雄主編，《親屬法論文集》（台北：東大圖書，1988），351 頁。

的 34% 提升到 99%<sup>32</sup>。雖然有的理論說當人口增加時，不利於貧窮國家的發展，然而臺灣的人口雖然增加了兩倍時，卻也開創了經濟奇蹟。

## 2. 臺灣現今世俗文化的實踐

目前，臺灣不幸的狀況是，「避孕」（在臺灣，避孕的定義包括結紮和墮胎式 I.U.D）幾乎被普遍視為一種「道德善」，或是「道德的」，或者至少是中立的、不善不惡的生育控制方法。在我對大學生所做的調查之中，很少有使用避孕的學生會感到任何道德上的爭議。

臺灣自 1964 年開始展開強力的人口控制計劃以來，「避孕的使用已從基層增至普遍實行」，在 1985 年統計 20~39 歲的已婚婦女有 90% 的人曾經使用人工避孕，而有 78% 的婦女當年正在使用人工避孕<sup>33</sup>。在 1992 年統計 20~39 歲的已婚婦女有 80% 的人正使用避孕<sup>34</sup>。無論如何，這些數目就某方面而言，並不是完全正確的；因為這些所謂使用「避孕」者，在 1992 年有 27% 的人是在使用 I.U.D，而且有 34% 的人已經結紮，只有 5% 的人是使用避孕藥，24% 的人使用保險套<sup>35</sup>。根據最近官方統計數字，在 1998 年，有 5063 間診所和醫院提供植入 I.U.D 的服務，有 1019 間機構提供輸卵管的結紮手術，而有 316 間提供輸精管的切除術<sup>36</sup>。

---

<sup>32</sup> 同註 9，271 頁。

<sup>33</sup> 同上，274 頁。

<sup>34</sup> 同上，265~266 頁。

<sup>35</sup> 同上，273 頁。

<sup>36</sup> 〈台灣地區，從一九九五至一九九八年提供避孕和引流墮胎服務的機構數目〉，來源：臺灣省健康部門（家庭計劃機構），台北市和高雄市健康部門（家庭計劃提升中心）。

雖然政府因為人口年齡老化及低成長的出生率，不再強力推動避孕，但正如上述數字所顯示的，避孕的概念及實行在臺灣還是很強。在「人工生殖」的問題方面，直到現在我寫這篇報告時，都沒有官方數字可得。然而正如前文所述，人工受精及試管嬰兒已經合法化，而且普遍施行，許多立法委員更積極推動代理孕母的合法化。

## 結論：未來展望

如果我們根據教會訓導的標準來看臺灣不久的將來，這屆內不必期望臺灣社會會對人類生命的尊重有實際的改善。事實上，就短期的實際評估而言，預料整個情況會在變壞以前變得更壞。這是因為：首先，臺灣世俗的文化持續跟隨美國及歐洲的引導，幾乎任何在歐美法律、文化意識所允許的事物，也都會在這裡被認可允許。

第二：那些最完整接受世俗西方文化價值的人正是年輕人，特別是年輕女性。例如，西方媒體現在開始推動「同性戀結婚及同性戀父母」，臺灣的知識分子以及媒體也跟著這一套來走，然後，一般人，特別是年輕人，開始接受這種改變，並視為革新和慈悲。或者當西方法律通過代理孕母或複製人時，臺灣的法律也將跟著改變。因為在不久之內，那些已成功推動死亡文化到世界各地之富裕的國家、基金會、國際媒體、跨國企業等，在強力聯盟之下，將持續操縱臺灣的文化。

此外，因為臺灣還未深陷西方國家死亡文化之途，所以相對地，臺灣在這條路上尚有許多發展（或者回歸）的空間。例如，我們可以預期，在短時間內，婚前性行為、試婚、離婚的比率將持續像美國及歐洲爬升。除此之外，本地科學家們也毫不猶豫地跟隨著西方科學家對接合子及胚胎的實驗，有些甚至

將人與動物配種（根據報導，在歐洲已經開始）。

總而言之，在不久的將來，我們預期墮胎比率將持續升高或更高、而婚前性行為及離婚率也將增加，人工生殖以及非治療型對接合子及胚胎實驗也會增加，此外，避孕及結紮的比率將持續的增高或更高。

如此而言，短期內，我們是不必期望臺灣會有太多重大的改變，然而，這不意謂著臺灣在長期的未來，就沒有任何希望的標記。實際上，這希望是有的，此標記可分為三項普遍領域：

- 一、現今世俗價值及傳統中國文化與道德之間的矛盾，能夠為未來提供關於人類生命、家庭生活及性愛行為尊嚴方面堅固的基礎；
- 二、迅速衰退的人口所致的實際經濟及社會問題將會是「改變」的附加動機；
- 三、臺灣天主教會幫忙發酵，推動了生命文化，使之成為現代死亡文化的轉換機制。

正如我們在前文所嘗試說明的，關於尊重人類生命方面，傳統中國文化的道德價值及實踐，基本上是與教會訓導權的道德教導是一致的。

如果我們仔細注意在持續的傳統文化中，其希望的標記為何，我們會發現最重要的是佛教的更新及增長的威望。雖然在臺灣，真正皈依佛教者數目不是很多（2%~5%），但是自認為是佛教徒的人數卻是很多的（30%~40%）<sup>37</sup>。目前，佛教有相當高的聲望，例如，臺灣最受人尊重的也許是佛教出家女法師一證嚴法師。如上所述，佛教的道德學說明確地反對墮胎，更進一步說，佛教的性道德，基本上是同於教會訓導權。

---

<sup>37</sup> 目前大多數的臺灣人，在宗教實踐方面，往往混合道教、佛教以及祖先崇拜的的宗教形式。

在臺灣，天主教有可能與佛教合作，就如同天主教與伊斯蘭教在開羅會議中合作一樣，在這會議，梵蒂岡代表與伊斯蘭教國家的代表，聯合防堵「墮胎為『人權』」的建構。事實上，臺灣大多數佛教的更新已間接受到天主教教會的影響，也就是說，臺灣的佛教界領袖在某些方面以天主教為模範，比方社會福利機構、建立宗教性的學院、大學以及醫學院，這些已吸引或造就了許多高知識分子。天主教及佛教可在具體人文及社會活動中合作，來反對墮胎並宣揚尊重子宮內胎兒的生命，此外，知識份子可以藉由本土化的方式（more inculturated way），在天主教及佛教大學以及醫院院際進行合作，並且對死亡文化作出合理的回應。最後，可邀請佛教學者參與國際性的天主教會會議，共同支持、推動對於生命的尊重。

第二個希望的象徵，也是持續在研究中的，有關儒家思想和教會訓導權之間一致的立場，因為儒家倫理基本上是講自然道德律的，因此有關這方面的了解，教會和儒家有很大的對話空間。有些天主教學者已經在這領域上做了些有意義的工作，但是應該要把焦點更放在與人類生命有關的議題上。

第三個希望的記號是臺灣基督教；比方美國基督教在反墮胎運動上，是比臺灣強而有力的，雖然臺灣基督教反墮胎勢力還未開始，但若按照美國反對墮胎勢力的發展路徑，臺灣基督教仍是有潛能可以發展到像美國一樣的反對勢力，天主教學者可以與基督教學者加強合作，以共同推動生命福音的運動。

另一個希望，是平常臺灣老百姓在傳統文化、衆多積極道德價值及規範的堅持。雖然事實上，世俗媒體已消解了許多絕對性的消極道德禁令，然而在年輕人之中，傳統孝道的美德、工作勤奮訓練和仁心仍然相當強。我可以提供一個我與計程車司機交談的案例：他爲了他的家庭，一天工作十二個小時、一星期六天，他深愛他的三個小孩，然而，他不以爲意地告訴我，

如果第三個是男孩（他已經有兩男孩），他太太要墮掉他。在我所教授的大學生中，一方面，他們的道德反應了西方的世俗文化，另一方面，因為他們受雙親所深愛，在某些程度，他們知道愛是什麼，而且若有機會服務殘障或貧困者，他們也能展露出真正自我犧牲的愛的力量。

我們可以說，正因為西方世俗文化是從西方引進的，因此反而成為某些有理想、希望回復中國傳統道德觀的中國青年所抨擊。大多數年輕人說到現代的性關係，都說這是「美國式」的而非「中國式」的。

長時間看來，上文所提的「人口問題」，其根本在於臺灣政府能夠覺察：人口快速老化以及低人口生育率，已影響了臺灣經濟的長期發展以及威脅國家的安全。然而這不是理想的動機，它也可能被視為從自然道德律具體運作的一個回應，破壞自然道德律所遭受的內在懲罰，促使社會重新思考它的道德價值以及實踐。這是一個可以減少因政府推動人工避孕所導致的墮胎，而墮胎導致性道德的腐化，腐化又導致更多避孕和墮胎等等惡性循環的機會。教會鼓勵政府至少停止獎助人工避孕及墮胎，並且要開始將性濫交視為公共健康的危險。在積極方向，鼓勵家庭或幼兒津貼、認可並允許長期育兒假，如果要雇用母親來工作，可以要求該公司要「在工作場所」設立托兒所來照顧小孩；政府也可以鼓勵自然家庭計劃，而在年輕人性教育上，其基礎不當在於「如何避孕」的技術，而是在於按照倫理真理，培育良心以及發展貞潔的德行上。

臺灣未來在關懷人類生命的最後希望，是目前在臺灣的天主教會。雖然天主教徒只佔總人口數的 1%，而且跟世界其他各國一樣，教會訓導權內部的異議已使得教會的影響力有所削弱，然而在臺灣社會裏，教會已經而且持續積極地發揮潛移默化的作用——在尊重人類生命方面。臺灣地區（中國）主教團已

經堅固地跟隨教會訓導權關於尊重人類生命的議題。主教團強烈反對墮胎合法化，以及持續宣稱反對任何否定位格人以及家庭尊嚴的新律法。最近主教們透過在亞洲的人口及家庭會議，試圖從兩方面著手：一方面提供給亞洲教會最新的人口統計學研究資料；另一方面則與政府交涉，對話的目標則是重新思考由於人口壓力的錯誤理論而來的政策問題<sup>38</sup>。

如上所述，天主教教會至少間接影響了幾個由臺灣佛教徒所採取的社會福利及教育的積極面；再說，因為教會國際性特性，可以獲得很多支持「尊重人類生命」的高科技研究。將來如果有更多的高質研究可以被譯為中文，對臺灣不同的教團體、教學學派、科學家、政府官員以及立法者等，都有著積極影響。

最後，教會提供臺灣的偉大希望，是與自然和超自然生命的給與者——耶穌基督——的一種充滿生氣的關聯。因著耶穌基督恩寵的力量，在所有的文化與宗教中運作，並在天主教會中達到完滿，如此，恩寵將成為臺灣未來文化生命之最終極基礎。由此之故，我們必須相信天主教人員所採行各式的主動性，如果能跟基督與祂的教會聯合，將會有積極的影響。如若望保祿二世在《生命的福音》通諭中所解釋，頌揚、崇敬生命及服務生命的福傳，是建立生命文化的磐石。若開始在臺灣建立這樣的生命文化，將是教會本身的再傳福音，特別是深入了解教會訓導權對於人類生命、婚姻及家庭生活和性行為不可分割的尊嚴。跟隨著如此之再傳福音，天主教將能夠和其它不同具有善的意志的宗教團體和人們，而且藉著耶穌基督的恩寵共同合作，以幫助領導臺灣走出死亡文化，並進入到未來的生命文化裏。

<sup>38</sup> 同註9，「亞太地區家庭人口會議」。

# 心理輔導對皈依的影響

詹德隆<sup>1</sup>

宗教皈依是一個長期的過程，受當事人心理結構的影響很大。無論是當初的皈依或繼續的皈依，可用心理學的分析了解其性質，又可用心理輔導協助其發展。本文作者參考當代學者的皈依理論，以質性研究探討天主教修道人的皈依過程，特別注意心理輔導的釋放效果，使當事人達到更完整、更深入的皈依；並觀察宗教動機如何使當事人願意面對來自心理輔導的挑戰，宗教活動的參與也幫助當事人更深入體會輔導關係中所獲得的領悟。

## 壹、前言

全球化的現象已使人容易接觸多種文化與多種宗教，並願意接受不同宗教傳統的影響。幾十年來世界各大宗教逐漸重視宗教交談，台灣的宗教團體也不例外。公元2000年各宗教團體的代表樂意接受內政部的邀請，克服過去多年的困難，一起草擬了一套「宗教團體法」，俟立法單位進一步討論通過。921災區很多宗教團體合作重建，也共同出版新的刊物《陪伴月刊》。十多年來台灣好幾所大學陸續設立了宗教學系，促進宗教研究及宗教交談。1998年台灣宗教學會成立了，常舉行學術活動。在這種時空，宗教皈依當然會受到重視。以全世界的情

---

<sup>1</sup>本文作者：詹德隆神父，耶穌會士，羅馬額我略大學心理學及倫理神學碩士，美國太平洋宗教學院牧職博士，現為輔仁大學副校長，同時在宗教學系及神學院教授心理及倫理神學相關的課程。

況來說，雖然大部分的人不會離開原有的宗教信仰，連探討另一宗教傳統的人數不到全人口的 10%<sup>2</sup>，但台灣地區的宗教變遷可能到達 20%<sup>3</sup>。改宗的現象比過去更普遍，值得研究。

林本炫教授於 1997 年提出一篇很重要的博士研究論文，題目為「當代台灣民衆宗教信仰變遷的分析」<sup>4</sup>。其研究的資料，有一部份是屬於個案訪問的質化研究，目的在了解信仰變遷的特性與動力。林本炫認為早期歐美的改宗研究忽略了改宗過程中人的主體性。本人的研究範圍就是在人的主體性方面，林教授認為這種研究該考慮三個層面：(1) 改宗的過程與事件本身；(2) 改宗者對此事件的詮釋；(3) 研究者的分析性詮釋。本人的研究特別注意這三個層面。

## 貳、研究緣起

本人從 1973~1978 年接受臨床心理學及心理輔導的專業訓練。從 1978 年就開始在台灣從事心理輔導的工作。因為處在輔仁大學神學院，所以實際輔導的對象是天主教的男女修道人及一些有意願入修會團體的天主教信徒。同時，在輔大神學院教授倫理學及心理學相關的課程。另外，基於各個修道團體對年輕修道人在靈修培育方面的實際需要，本人與另外三位具有心理學及心理輔導背景的同仁創辦了一個修會培育人員的專班，

<sup>2</sup> Cf. Darroll Bryant and Christopher Lamb, "Introduction: Conversion: Contours of Controversy and Commitment in a Plural World," in Darroll Bryant and Christopher Lamb, eds. *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (London: Cassell, 1999), 15.

<sup>3</sup> 林本炫著，《當代台灣民衆宗教信仰變遷的分析》（台北：台灣大學社會學系研究所博士論文，1997）。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 同上，58~59 頁。

以訓練各個修會（特別是女修會）的培育人員。專班的目的是提供修會團體內的培育人員一些心理學及輔導的基本觀念，以補充他們的神學及靈修學的知識，使他們更能夠完成培育年輕修道人的職務。專班的課程長達 27 週，分三個暑期完成，每天上三小時課，全部修 27 個學分。學員由修會推薦，以 40 歲以下的修道人為限，而且應是預定將來要從事培育工作的人。學員還必須在開始上課前 18 個月接受完整的人格評估，跟專班老師作深入的交談及心理測驗。錄取者，必須接受個別的心理輔導，至少一年，每週二次。心理輔導進行了一年之後，就可以正式開始上課，吸收理論知識。

從事這些工作十五年之後，本人申請一個「安息年」，到美國 Berkeley 太平洋宗教學院繼續研究。研究範圍為皈依（conversion）或改宗。其中最重要的研究計劃是屬於質化的一個研究。研究對象就是以上所提的培育進修班的學生。我在他們當中選擇了十二位女修道人員。她們曾經由別的宗教背景皈依天主教，並加入修道團體成為修女。從 1978~1991 年中間，她們跟我做過心理測驗（人格評估）也接受了至少一年的心理輔導（一週二次）。

她們陸陸續續結束了輔導關係及學業，也在自己的修道團體開始參與培育工作。

當我開始本研究計劃時，我個別與她們取得聯繫，並約談一次。談話的內容是請她們詳細講出從小時候到今天整個皈依天主教的過程，包括初次的皈依及入了修會團體之後的繼續皈依經驗。

進行研究分析時，我用了三種不同的「原始」資料：（1）當事人很多年前的心理測驗及人格評估交談的記錄；（2）當事人接受一年或一年以上的輔導，每一次談話後本人所做的記錄及其他當時所做的分析；（3）當事人為了這次研究而提供的有

關自己皈依過程的口頭自述的錄音帶（後來成爲書面記錄）。

因爲每一個個案的資料很多，我後來只用了六個個案。從十二個個案中，我選擇了六個來自不同修會的中國修女。她們都是相當健康的人，因爲她們是被預定要負責修道團體內的培育工作者。她們也經過了嚴格的篩選後錄取了心理學的專班。她們接受心理輔導的主要理由：不是爲了解決嚴重的心理問題而是爲了成爲更成熟的人，以從事修會的培育工作。

〔圖一〕 研究個案基本資料

	出生	心理評估	心理輔導
個案一	1950	1976	1979~1980
個案二	1947	1981	1981~1983
個案三	1948	1989	1989~1990
個案四	1950	1978	1979~1980
個案五	1952	1982	1987~1990
個案六	1945	1979	1980/1~1989/1990

從所蒐集資料的性質，可以觀察不同的現象。第一，可以探討當事人的心理結構與當初的皈依經驗有何種關係。第二，可以觀察一、二年的心理輔導是否影響了當事人在修會內的進一步皈依經驗。第三，可以觀察當事人的宗教價值觀是否加強了心理輔導過程中突破瓶頸的動機。第四，可以觀察宗教活動的參與（如祈禱、禮儀、省察、八天或三十天避靜）是否有助於吸收在心理輔導當中所獲得的領悟。

### 參、理論基礎

本研究的理論基礎是雙方面的。首先，是有關修道（出家）的理論，然後是有關皈依的理論。

## 一、修道的理論

修道的理論所注意的是：一個人爲什麼決定修道？修道的動機又如何影響日後的修道品質，如：會不會恆心於修道生活？會不會有效地活出修道的意義？有關這方面，本研究所採用的理論架構是羅馬額我略大學心理學研究所發起人 Luigi Rulla 及其合作者的理論。這是天主教學術界內有關修道動機最完整的一套學說。這學說整合了現代心理學有關重大人生抉擇的主要理論，特別強調深度心理學的貢獻（潛意識的影響）。這學說同時整合了神學及哲學的觀念，可以說是一種較完整的人學理論。從 1970 年代到現在，Rulla 及其合作者發表了相當多的著作，以英文及義大利文爲主，還有法文、西文和其他語言的翻譯<sup>6</sup>。但這理論的弱點可能在其不夠重視社會群體對個人抉擇的影響。

Rulla 的理論不只是抽象的學說。他以豐富的實證研究資料證明學說的合理性。另外，他研究工作的一個主要目的在於培養心理輔導人員利用深度心理輔導的方法（從心理分析演變

---

<sup>6</sup> Cf. Luigi M. Rulla, S.J. *Depth Psychology and Vocation, A Psycho-Social Perspective* (Chicago: Loyola University Press, 1971), p.438; Also: Luigi M. Rulla, S.J., Joyce Ridick, Franco Imoda, S.J. *Entering and Leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics* (Chicago: Loyola University Press, 1976); Luigi M. Rulla, S.J. "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology" *Gregorianum* 59 (1978) 537-569; Luigi M. Rulla, S.J. *Anthropology of the Christian Vocation, Volume I: Interdisciplinary Bases* (Rome: Gregorian University Press, 1986), p.541; Luigi M. Rulla, S.J., Joyce Ridick, Franco Imoda, S.J. *Anthropology of the Christian Vocation, Volume II: Existential Confirmation* (Rome: Gregorian University Press, 1989); Franco Imoda and Eugene Dwyer, *Human Development: Psychology and Mystery* (Leuven: Peeters, 1998); Franco Imoda, ed. *Antropologia Interdisciplinare e Formazione* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997, p.655.

出來的輔導方法，英文常被稱為 Psychoanalytically-oriented psychotherapy) 來協助人了解自己潛意識裡的主要動機，使自己的具體生活表現更能接近自己選擇的價值觀及修道的生活方式。換句話說，利用心理輔導的方法協助人使自己意識中的目標與潛意識中的動機更一致化。比如說，某一個人願意為協助別人而奉獻自己去修道，但在潛意識裡他渴望獲得別人的肯定，而這可能是影響他最強的動機。潛意識的動機與意識中的動機是矛盾的，但當事人自己不知道。這矛盾會影響他修道的心恆心或修道的品質，因為服務別人不一定會使他得到肯定。當他得不到肯定時，他將開始感到不安，而他也不會知道為什麼不安。為了消除不安，他可能會離開修道團體而過另一種生活方式，或他可能會逐漸脫離服務的態度而選出其他獲得肯定的作法，雖然這作法違背修道團體共同肯定的價值觀。

照 Rulla 的研究發現，80%以上的修道人受潛意識影響的程度相當高，而且一般的傳統培育措施無法真正長久地影響這個局面。深度心理輔導變成一個重要的培育工具，因為它能協助當事人真正了解及處理自己的問題。另一方面，在評估修道候選人時，應該考慮潛意識的影響程度而作更嚴格的篩選。

本人二十年來跟修道人或正在考慮修道的人做心理輔導的時候，我發現以上的學說的確有道理。在面對另外一個問題時，就是面對宗教皈依的問題時，我很自然地會推論想：皈依者在皈依的時候，是否也受潛意識動機的影響？皈依的完整性應該也受潛意識動機的限制。如果能夠提供給這些人一個機會接受深度心理輔導，他們的皈依可能會變成更徹底的。

## 二、皈依的理論

本研究的第二種理論基礎為三位皈依專家的學說，就是 Lewis Rambo, Donald Gelpi 及 Walter Conn。三位學者的重點雖

然不同，但他們有相當高的相關度。

### (一) Lewis Rambo

Lewis Rambo 對皈依的研究是比較完整的<sup>7</sup>。他蒐集及整理了幾十年來多種社會科學家對皈依的研究，特別是人類學、社會學、心理學、宗教學和神學方面的。他把皈依的過程分成七個階段。「皈依是一個動態性的宗教變化過程，它與人物、事件、意識形態、制度、期望、經驗等都有關係；皈依是一個過程，而不是一次事件。<sup>8</sup>」Rambo 定出五種皈依：(1) 從沒有信仰到接受信仰；(2) 在同一宗派信仰內，信仰程度的加深；(3) 在同一信仰宗派內改變歸屬的門派；(4) 改變信仰宗派；(5) 放棄信仰<sup>9</sup>。

#### 〔圖二〕 Rambo 的宗教皈依種類

1. 從沒有信仰到接受信仰	Affiliation
2. 同一宗派內，信仰程度的加深	Intensification
3. 同一宗派內，改變歸屬的門派	Institutional transition
4. 改變信仰宗派	Tradition transition
5. 放棄信仰	Apostasy

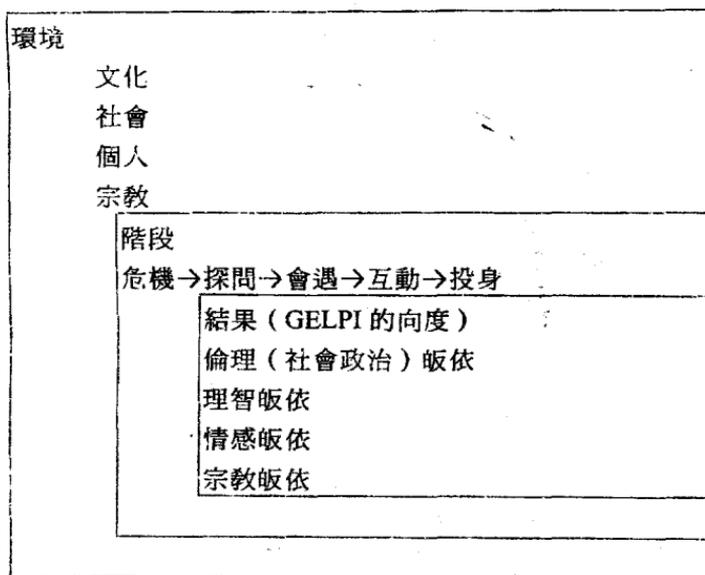
<sup>7</sup> Cf. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993), p.240; Also: Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, "Converting: Stages of Religious Change," in *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*, ed. Christopher Lamb and M. Darrol Bryant (London: Cassell, 1999), 23-34.

<sup>8</sup> Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, "Converting: Stages of Religious Change," in *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*, ed. Christopher Lamb and M. Darrol Bryant (London: Cassell, 1999), 24.

<sup>9</sup> Cf. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993), 13-14.

本研究的對象屬於第一類或第四類。Rambo 所描述的皈依階段綜合了多數學者的研究結果。他的階段是屬於「軟性」的，不一定每一個人都以同樣的次序經過每一個階段。他認為有七個階段：（1）環境，皈依發生在某一個具體的環境裡；（2）危機；（3）探問；（4）會遇；（5）互動；（6）投身；（7）結果。每一階段的內容都很豐富，對研究皈依有很大的啓發性。

〔圖三〕 Rambo 的皈依模式



## （二）Donald Gelpi

另一皈依的理論來自 Donald Gelpi，他是一位神哲學家，相當受知名哲學家 Bernard Lonergan 的影響<sup>10</sup>。Gelpi，如同

<sup>10</sup> Cf. Michael L. Rende, *Lonergan on Conversion: The Development of a*

Rambo 一樣，認為皈依是個長期的改變過程，分為五種向度<sup>11</sup>。一個完整的皈依必定發生在這五種向度內。五個向度如下：（1）感性皈依；（2）智性皈依；（3）倫理皈依；（4）社會政治皈依；（5）宗教皈依。一個完全真實的宗教皈依應該牽涉到當事人的情感、理智、倫理、社會參與及宗教，五種向度（或皈依）不一定（平常也不會）同時發生。比方說，一個人雖然皈依很久，但還是無法用宗教的眼光來投入自己的社會。或者，宗教信仰的改變可能一直無法有效地影響當時人的情感生活（心理的成熟度）。有些人具有明顯的倫理皈依及理智的皈依（全心追求真理），但還沒有宗教生活方面的重整。

本研究用了 Gelpi 的五種向度來分析當事者的皈依過程，也特別注意心理輔導是否對進一步完成皈依有所幫助。

### （三）Walter Conn

第三個皈依理論來自 Walter Conn。如同 Gelpi 一樣，Conn 受 Lonergan 的影響很大，他把皈依分成四個階段：（1）基本倫理皈依；（2）情感皈依；（3）批判式倫理皈依；（4）深度靈性皈依<sup>12</sup>。名詞雖與 Gelpi 的相似，但內涵相當不同。Conn 是哲學家，但他對發展心理學有深入的了解。他所說的階段與

---

*Notion* (New York: The University Press of America, 1991).

<sup>11</sup> Cf. Donald L. Gelpi, *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993). Two volumes. Also: Donald L. Gelpi, "Religious Conversion: A New Way of Being," in *The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1987), 175-202.

<sup>12</sup> Cf. Walter E. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (New York: Paulist Press, 1986). Also: Walter E. Conn, "Bernard Lonergan's Analysis of Conversion," *Angelicum* 53 (1976) 387-391.

Piaget, Kohlberg, Kegan 等認知發展心理學者是一樣的。因此，皈依的過程與人格成長的過程是相當平行的。皈依方面的突破應該也算是人格發展方面的突破。為 Conn 來說，大部分的「宗教」皈依，雖然有宗教方面的內容（如教理），但實際上是一種「基本倫理皈依」。Conn 把宗教方面的名稱保留為最高級、最成熟的皈依，超過 Kohlberg 第六階段的程度，是少見的。Conn 分析了 Thomas Merton 及聖女小德蘭的皈依過程<sup>13</sup>；兩位都到達了「宗教皈依」，但這是在他們修道後階段所達成的<sup>14</sup>。

【圖四】Conn 的四種皈依與柯博及齊更發展理論的對照

柯博 (Kohlberg)	齊更 (Kegan)	皈依 (Conn)
7) 宗教 6) 普遍倫理原則 5) 社會合同·福利 4.5) 過渡時期	5) 成熟個體間的	深度靈性 批判式倫理 情感
4) 法律、良心 3) 團體期望、人際 關係和諧	4) 組織性的 3) 人際的	基本倫理
2) 個人主義、工具 目的、交易 1) 他律 0) 非倫理	2) 唯我獨尊的 1) 衝動的 0) 溶合的	

<sup>13</sup>Cf. Walter E. Conn, "Self-transcendence in the Spiritual Life: Therese of Lisieux," in *The Pedagogy of God's Image*, ed. R. Masson (Chico, CA: Scholars Press, 1982), 137-152.

<sup>14</sup>關於 Rambo, Gelpi 及 Conn 的理論介紹可參考：許惠芳著，《皈依的過程：理論與個案分析》（台北：輔仁大學出版社，1994），1-68。

## 肆、研究目標

本研究描述及分析六位中國修道人的皈依故事，利用他們皈依過程的口頭自述以及曾經做過的人格評估與長期心理輔導的資料。有以下五項目標：

1. 皈依的過程與 Gelpi 之五種皈依向度的相關性如何？向度間的互動如何？皈依與宗教行為的關係又如何？
2. 與 Conn 的皈依理論的關係如何？自我的發展與四種皈依的相關性是否如同 Conn 所提倡的一樣？
3. 利用 Rambo 的幾個重要皈依方面的觀念描述六位個案在生活環境中人格的心理動態（或心理結構）與皈依動機的互動。
4. 探討心理輔導是否促進了當事人的皈依？特別注意三點：(1)更清楚及更深的自我認識應有助於智性方面的皈依；(2)更適當的情緒處理能力應有助於情感方面的皈依；(3)心理輔導所導致的自我觀念的發展程度也應該產生更高品質的皈依。
5. 觀察靈修活動（祈禱、默想、避靜、禮儀）是否加強了心理輔導的結果，促進更完整的皈依？

## 伍、研究策略

具體的研究策略如下。針對每一個個案進行六個步驟：

1. 提出資料：(1)皈依口頭自述紀錄；(2)個人成長背景及心理方面的人格評估；(3)心理輔導過程綱要。
2. 當事人對自己皈依過程所看出的重點。
3. 從個案的心理結構及心理動態分析他的皈依經驗。
4. 分析心理輔導是否影響了當事人的皈依過程。
5. 以 Rambo 的理論為參考架構，指出其他的重要因素，包

括宗教因素。

#### 6. 以 Gelpi 及 Conn 的理論架構再審查個案的皈依經驗。

六個個案的分析工作結束後，我針對整個研究的五項目標做一些結論。

## 陸、資料的蒐集

「皈依口頭自述」。本人用了一種半結構性的訪談方式。訪談時間為 45~90 分鐘。訪談問題參考了心理學者 Chana Ullman 的一個研究。她研究的對象是美國大學生的宗教皈依經驗<sup>15</sup>。訪談的錄音帶由本人寫成書面記錄之後，再由訪談人看過及稍微修正過。

人格的心理評估不是為了本研究做的，而是多年以前做的。原始資料為二次臨床訪談（每次一到二小時）及配合訪談的幾個心理測驗：

1. Murray's Thematic Apperception Test (TAT) ;
2. Rotter Sentence Completion Test ;
3. Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI) ;
4. Edward's Personal Preference Scale (EPPS) ;
5. Paris Vocational Sentence Completion Test ;
6. Paris Vocational Motivation Test 。

最後的兩個測驗是由菲律賓的一位心理學者 Francisco Parisi 設計的，專門測試修道的動機。

## 柒、研究結果

在這篇論文裡，我無法完整地提供個案分析資料及詳細的

---

<sup>15</sup> Chana Ullman, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion* (New York: Plenum Press, 1989), p.227.

研究結果。這些資料可以參考本人的英文著作 *Six Conversion Stories: A Look In Depth*<sup>16</sup>。

(圖五) 研究結果綜合 (COMPILATION OF MAIN RESULTS FOR SIX CASES)

CASE NUMBER	1	2	3	4	5	6
<b>1. Gelpi's Theory</b>						
cognitive conversion: 智性皈依		X	X	X	X	X
affective conversion: 感性皈依	X	X	X	X	X	X
moral conversion: 倫理皈依	X	X	X	X	X	X
sociopolitical conversion: 社會政治皈依	X					
interactions: 向度間的互動	X	X	X	X	X	X
<b>2. Conn's Theory</b>						
moral conversion: 倫理皈依	X	X		X	X	
affective moral conversion: 情感及批判式倫理皈依	X	X	X	X	X	
religious conversion: 深度靈性皈依	S	X	S	S	M	
correlation with stage of development: 與自我發展相關	X	X	X	X	X	
<b>3. Rambo's Theory</b>						
specific usefulness: 一些觀念特別有用	X	X		X	X	X
overall usefulness: 一般有用	X	X	X	X	X	X
<b>4. Impact of vocational growth therapy 心理的輔導的影響</b>						
degree of impact: 確實有影響	X	m	X	X	X	m
through affective conversion: 經感性皈依			X	X	X	
through cognitive conversion: 經智性皈依		X		X	X	X
through self-development: 經自我成長		X	X			

<sup>16</sup> Cf. Louis Gendron, S.J. *Six Conversion Stories: A Look in Depth* (Hsinchuang: Fu Jen University Press, 1997), p.263.

5. Role of specific religious activities 宗教活動的影響						
baptism:洗禮	x		x			
religious profession:發終身願	x	x	x	x	x	
sacraments:領受聖事	x	x	x		x	
retreats:避靜	x	x	x			

x=有 空格=沒有發現 m=中度 s=很少

## 一、Gelpi 的理論

在 Gelpi 的皈依理論方面，發現個案有過明顯的倫理、感性及智性的皈依。倫理皈依指一個人決定要為自己所做選擇的動機和結果負責任，並努力使自己的決定符合真正的價值。智性皈依指一個人努力在適當的關係架構中確認個人的信念，並願意與別人一起追尋真理。感性皈依指一個人能發現、接受及適當處理內心深處的需求，達到情感上的平衡。本研究發現感性皈依較晚發生，而且較辛苦。心理輔導的重點多半是針對這領域的。本研究也發現當事人宗教方面的皈依有助於促進智性及感性皈依。當心理輔導與宗教活動配合好的時候，對促進感性皈依有特別好的功能。另一方面，如果缺乏感性皈依，宗教皈依不易發展。不夠成熟的人格使宗教皈依留在人格的表面，而且使宗教生活不穩定。

有關社會政治皈依，本研究發現六個個案當中只有一個已有這種皈依。據 Gelpi 的了解，社會政治皈依是一種倫理皈依，屬於社會倫理。但是，有高度的個人及家庭倫理的人常常沒有清楚的社會政治倫理意識<sup>17</sup>。本研究發現心理輔導沒有協助個

<sup>17</sup> Cf. Donald Gelpi, "Religious Conversion: A New Way of Being," in *The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova

案達到社會政治皈依。照 Gelpi 的定義，社會政治皈依的意思是：從一個原本不經反省地接受現有的社會系統，轉變成願意結合他人的力量共同投身於改革不公正的社會、經濟和政治結構。台灣原有的保守的社會環境及較不開放的修道團體，可能也使本研究的個案不容易產生社會政治皈依。

## 二、Conn 的理論

在 Conn 的皈依理論方面，本研究證實了自我發展階段與不同皈依種類的相關性。這些研究對象的「倫理皈依」發生在他們的青少年時期，也就是在 Kegan 的人際自我 (interpersonal stage)<sup>18</sup>及 Kohlberg 的常規層次 (conventional level)。但有一位個案，自我的發展遲緩幾年了，入修道院後才達到倫理皈依。至於 Conn 的「情感皈依」及「批判式倫理皈依」都是屬於 Kohlberg 的超常規層次 (postconventional morality 或 principled morality) 或 Kegan「成熟個體」的自我發展程度 (interindividual stage)。本研究的六個個案中，有三位於成人初期初步進入了此階段。另外二個個案遲到中年後才開始經驗這種皈依。他們都不容易穩定於這兩個皈依的階段。實際上，一般人當中只有少數人的自我能成長到「成熟個體」的階段。雖然有心理輔導的幫助，這幾個個案還是不容易突破。

至於 Conn 的最高皈依階段，就是「深度靈性皈依」。本研究發現沒有人達到而留在裡面，但有兩位在最近幾年內能夠以相當長的時間居留在這神秘性的皈依狀態，其他幾位只有短暫式地體驗這種皈依。深度靈性的皈依是「無條件的自我交付

---

University Press, 1987), 180-181.

<sup>18</sup>Cf. Robert Kegan, *The Evolving Self, Problem and Process in Human Development* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982), 73-110.

於神之愛中」<sup>19</sup>。

### 三、Rambo 的理論

關於 Rambo 的皈依理論，對本研究的貢獻在於它幫助了我多注意來自環境，特別是社會及文化的因素。Rambo 很強調皈依不是一次性的經驗而是長期性的改變，很適合本研究的性質，因為本研究注意個案的全部皈依過程，可能是十幾或二十幾年的過程。Rambo 的許多用詞對本研究的進行有相當大的啟發作用，如「深度改變的能力」(structural availability)，指個人由舊有的生活結構轉變為另一種方向的能力；「傳道者的策略」(advocate's style)；「自傳的重建」(biographical reconstruction)，指皈依者在皈依之後以新的眼光看自己過去的歷史，甚至無意中改變一些事實或改變一些事情或找出新的詮釋；「皈依後的憂鬱現象」(post-conversion depression)；「隔離」(encapsulation)，指皈依者在皈依的過程中會與原來所屬的環境有所隔離(身體的、社會的或思想的)而多接觸新的環境；「持續的交付」(sustaining surrender)等等。

### 四、心理輔導的影響

心理輔導的關係對皈依的影響如何呢？以研究中的六個個案來說，可說有中度到強度的影響。主要是因為輔導關係促進了智性皈依(對自我的認識更清楚、更深)及感性皈依(發現了內心深處與皈依價值不一致的心理需求或心理矛盾而加以有效的處理)。心理輔導也促進了自我的成長。原來這是一個自然的發展但已停了或很緩慢進展。輔導關係導致了新的突破，因為當事人能把潛意識的心理矛盾意識化並終止一些行

<sup>19</sup>Cf. Walter E. Conn, 前引書, p.234.

爲，建立了更合乎宗教目標的人際關係及靈修生活態度。換句話說，他們成爲更有能力把自己真實地及長期地交付給神及別人。不過，這能力還有再進一步的空間，沒有達到最成熟、最穩定的地步。

## 五、宗教活動的影響

最後，關於宗教行爲對皈依過程的影響，六個個案當中有五位是在成年後受洗的。但只有二位很明確把洗禮與皈依連在一起。不過有五位把修道生活中所發的終身願看做是他們整個皈依經驗的高峰。終身願平常是在正式入修會 6~10 年後發的。爲他們來說，這是比受洗的經驗更成熟及更徹底的自我交付。從天主教神學的角度來看，修會內的終身願是洗禮的圓滿表達方式之一。

二位當事人認爲和好聖事（告解）是他們皈依過程中的重要因素。和好聖事是一件可以多次領受的聖事，表達認罪及接受天主寬恕的意思，也促進逐漸發展的皈依經驗。另有一位當事人曾面臨過具有高度危險性的腦部手術，手術前他領受了「病人傅油聖事」。在這個機會上他做了最深的自我交付，體驗內心的平安及自由。但手術成功了之後，接受心理輔導時，他發現有許多人格上的不自由。他努力把自我交付的意願更完全地滲透整個生活，特別是深層的心理需求。另外有兩位個案特別注意每天所參與的感恩禮（彌撒），體會儀式協助他們維持皈依的心態。

最後有三位個案特別重視終身願前所參與的「神操」經驗。這是連續 30 天的避靜，守完全的靜默，每天正式默觀（默想）四到五小時。在這期間，他們有了與天主（或基督）神秘性的相遇經驗，成爲他們今後生活的基石。做神操時，他們回顧了心理輔導中的種種領悟，進一步接受自己及克服內在的矛

盾。

## 捌、結論

本研究的性質顯示宗教信仰與社會科學能夠建立良好的互動。

本研究所蒐集的資料是相當少見的。所用的縱貫法 (Longitudinal Method) 實施不易。同時，所獲得的資料多半屬於人的潛意識及人的深度靈修體驗，不是一般研究者有機會探討的。

# 天國喜宴之桌——分辨

(上)

胡淑琴<sup>1</sup> 編譯

本文乃編譯自 *La Mesa del Banquete del Reino* (中文暫譯為《天國喜宴之桌》) 一書，作者為瓜地馬拉籍的耶穌會士 Carlos Cabarrus，他於1999年在西班牙為介紹這本新書而舉辦的工作坊講習會裡，作了有關分辨講義的主要內容。這些材料對從事靈修輔導工作的同道很有幫助，《神學論集》樂於介紹給讀者。由於原文是演講性質的綱要，段落並不清楚，編譯者按內容加上標題、分段，並自由地以第一人稱來表達。

## 主題一：有關分辨的重要概念

1. 究竟「分辨」是什麼？分辨是注意到並向聖神的行動開放。
2. 分辨的目的？為的是不讓自己被純粹主觀的原則所「欺騙」。
3. 何時應該分辨呢？我們在此所探討的分辨是每一天的功課，是在日常生活中發現天主的足跡……<sup>2</sup>。

分辨是一種關於渴望的交談。從我這方面，我要發現與澄

---

<sup>1</sup> 本文編譯者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院教義系畢業，宗教研究所碩士。

<sup>2</sup> 關於分辨的重要性，聖經多處有提到，中文依上下文有多種譯法，如辨別、體察、省察、考驗等等。讀者可參閱：羅十二1-2；弗五8-10；斐一8-11；格前十一28-29；格後十三5-6；迦六4-5；得前五19-22；希五14。

清自己內在的渴望是什麼，天主的渴望又是什麼，然後看看從這兩種情況中出來什麼新的情況。分辨可謂是兩個自由的交談。

我需要天主的渴望，還有自己的渴望。分辨具有某種創造性，它不是一項指令，或某種命令。因此，我要敏感去覺察：究竟在我內在的深處有什麼渴望？天主對於整個人類，對於我，又有什麼渴望？這兩者如何結合在一起？……

分辨是一種態度，感覺到自己是和天主在一起的交談者。關鍵詞彙是「天國」，因為這是天主對人類的深切渴望。我的態度必須是常常尋求天主的國，尋求天國的「方式」(modos)，亦即尋求天國要以怎樣的方式才能夠來臨、才能夠實現，這是我們要分辨的核心。

雖然有關分辨的應用，在甲或乙中選一項，這也是分辨的一種，但最重要的是不斷尋求天主的國，在內涵上要寬廣得多。

首先，重要的是釐清自己的渴望，不要在一大堆忙來忙去的表相中混淆了自己的深度渴望。

分辨是一種有活力的態度，看重人本身這個主體，視人為價值取向的存有，人的生活與行動的背後常有著價值觀的選擇。儘管可能出錯，人常本能地將價值觀的焦點放在「我」身上。因此，培育的第一步是轉變我個人的態度，注意到別人的存在。

人類普遍被認可的價值觀是我們要參考的第一步，例如：對人的尊重，看重普遍的利益勝過私我的好處等等。我必須「習慣」不只是看重我自己，或單純我個人的情況，「習慣」將注意的焦點轉向別人。

在人性的價值方面，不要未經思考便視為理所當然。如果真的要從基督徒的角度來分辨，必須先注意到我這個分辨的主體，意識到在我內有與天國相符的，也有與福音相反的價值觀。

另一重要的原則是良心：良心是我的深度反映，是自我在

成長中的呼聲。人類的言行舉止依靠的正是良心，它在我內心說：「這個會幫助你成長，而另一個卻不幫助」。良心依個人內在的價值和反價值在運作，有的時候外在的情況是模糊的，在黑白不分之際，良心也會受到考驗。因此，良心的培育非常重要：清除我內在的「噪音」、「污穢」，卸下使我執著於生活中的一切……，使之淨化。這是內在非常細膩的工作，能夠拯救最深處的自我。

良心除了需要培育之外，也需要適當的資訊，才能作出正確的選擇。很多時候，我們的良心既缺乏培育，又欠缺相關的認知，或是用已過時的方式培育我們的良心……，當然會有許多問題，因此，兩者都不可或缺。良心的培育是我們內在對某價值觀擁護的淨化過程，越來越習慣於自己所選擇的某種價值觀。

在人性層次的分辨上，對於價值觀的察覺與認知是相當基本的。有時候，某價值在某文化中是正面的，在另一文化中則否，今日的趨勢是尊重多元，存異求同。良心培育的重點在於人類普遍認同的重要價值觀上。

**本段摘要：**分辨與人性價值的運作有關，適當的良心培育是必要的。

## 主題二：分辨的主體條件—選擇生命

當我選擇時，我必須常常選擇天主所願意的，其中最基本的是選擇生命，而不是選擇死亡。這假設主體這個人有某些基本的的能力，包括：

- **知道怎樣休息**，在身心靈方面可以放鬆，例如偶爾在天主面前多一小段時間毫無所求的祈禱，熟悉自己在身體方面

的反應與需要，願意在這三個向度多照顧自己。選擇生命的人固然會投入工作，但也曉得休息的重要，會在情緒上維持自己的平衡。

- **建構充滿愛與溫情的世界：**能為別人著想，能建立溫暖、親密的人際關係，能享受友誼的喜悅，發現與人同樂是更大的快樂，更幫助人成長。對人有基本的信賴，能與別人產生共鳴，在彼此分享中感到知心和幸福。友誼是貢獻我最好的部分，亦即「在我心中有一大串的人名」，而我的名單只有耶穌的名字……

注意：在那一大串的人名中，有哪些是較貧乏、有較大需要的人？如果我內心的名單沒有這些人，也許我尚未真正選擇生命，因為我還不認識受苦者的艱難，無法體諒他們被拒絕的遭遇，不了解人類中一大部分的人的生活實況。

此外，我有能力笑我自己嗎？或是與別人一起歡笑？在壓力之下我會放鬆並調適自己嗎？這很重要。

- **不要當「蒼蠅」：**蒼蠅停在哪些東西上面呢？……（不提也罷）牠們傳遞或攜帶什麼呢？就是牠們停在上頭的東西！當蒼蠅的人並沒有選擇生命。可是選擇當「蜜蜂」的人可就不一樣了：蜜蜂會追尋美麗的事物—花朵，而且從花朵中吸取最美好的部分，加以精煉成養分和藥材……。當「蒼蠅」的人常想到的總是負面的事，傳遞的也是消極的思考，總是在原地踏步，對一切都不滿……，這樣不太好。如果一個人在原則上就傾向負面、消極，要很注意，這不是好現象，為一般人如此，為度獻身生活的人更是如此。讓我們選擇成為「蜜蜂」—意即建構積極的現況，這才是選擇生命的原則。

問題是：如何從發生在我身上的一些負面東西中提取正向的意義呢？例如我自己的某項錯誤、損失、疾病……，究竟要給我什麼訊息？我以什麼方式或態度去面對生命中的陰暗、挫折、痛苦，揭露出我內在心理健康的程度。在此，我們不妨省思一下罪惡感。

我自疚自責嗎？不健康的罪惡感是：縈繞在自我心頭啃噬；或擔心自己在別人面前的形相毀於一旦；或怪罪別人導致自己受苦；或設想如果如何如何就不會發生這種事了……；或判斷錯誤，在有罪的地方看不出來，在沒罪的地方則鑽牛角尖；與自己或別人過不去；這些想法都無濟於事。在後現代時期，另一極端則是完全沒有罪惡感，一切都是相對的，好像一切都沒有關係。這樣也不正確。

健康的罪惡感是客觀的，承認自己對別人的傷害，後悔所犯的錯誤，並願意具體相稱地賠補，它導向一種真實的皈依。

**有溝通交談的能力：**有設身處地的能力，能從與我交談者的角度和眼光來了解對方所要表達的意涵，能同理對方的感受。這假定一個人已習慣站在別人的立場。如果沒有這種態度，還空談什麼降生或本土化呢？如果我不做這個，只在意我自己的「演說」，將我的意思強加在別人身上……，從別人的角度來看，這根本不是積極看待生命的角度。

反省：我有什麼是從別人那裏學來的？這種學習帶給我什麼新的態度？想想「蒼蠅」：也許目前與我交談的這個人正處在從消極負面角度看一切的時刻，如果我處在對方的情形，我現在會怎樣？……

當我能設身處地從對方的角度來設想和感受，我也可以邀請對方從我的角度來探討，彼此試穿對方的鞋子。從基督信仰的層面而言，這種能力有助於團體的分辨。

一個選擇生命的人亦有**能力可以喪失生命**。此時，我們有

必要澄清對於「寬恕」的錯誤觀念。例如：

- 將寬恕等同於「忘記」。這不是真的，因為唯有我可以講出來，可以想起別人對我的傷害，我才有可能好好地寬恕。治癒受傷的記憶是有必要的。
- 視寬恕為一種「意志」的行動。這焦點不好！因為寬恕是一個過程，過度簡化並不幫助。
- 以為寬恕可以回復到原來的關係，即事件未發生以前的狀態。不，關係已經打破了，無法藉著寬恕再度恢復初次的彼此信賴。
- 寬恕也不是拒絕正義的實踐，好像擦掉過去，一切都重新開始。不，治癒受傷的記憶是必要的，但寬恕並不妨礙正義的踐行。
- 讓天主去處理吧。「我不能原諒你，但願天主寬恕你」。這是逃避寬恕所應負起的責任。

我從哪裏可以發現自己尚未寬恕？徵兆是發現自己有一種想要報復的憎恨心理，好像自己是對方的法官，而且是非常主觀的。正義是讓別人去評斷，而且是依照法律……

寬恕是一個過程，不是一蹴可幾的。寬恕之所以可能是因為冒犯已經停止，這時才有內在空間開始這內心的寬恕之旅：

**第一步是傾洩憤怒的情緒：**因著別人對我的傷害而發洩怒氣。要注意三項原則：不要傷害自己，不要傷害別人，不要破壞有價值的事物。可以找適當並對我有幫助的人傾訴，可以用繪畫表達，可以用粘土去盡力搓揉，可以渲洩在紙上，可以去快步勁走或運動……<sup>3</sup>，總之，我有責任以健康的方法將我的憤怒表達出來；否則，若是吞下去，我會生病，不然就會長出憎

<sup>3</sup> 這一段是採用另一位加拿大性學家 Marie Paul Ross 的看法。

恨來……

從真實客觀的角度來看待發生在我身上的事：把事件放在一個具體的「括弧」裏，純就現實來考量，越客觀的角度越好。這種將視野客觀化的習慣是需要加以培養的。

我必須從發生在我身上的事件中提取積極正面的意涵。我的救贖在於我能將痛苦的過去加以整合，否則就像是有顆小石子在我鞋子裏那樣難受。究竟那事件教導了我什麼？儘可能提取正面積極的訊息。

寫信給對方，或是與對方交談：即我們先前提到的設身處地的能力—彼此從對方的角度看事情……。在任何一種情況下，通常過錯很少只是「單方」的，我也有部分責任在內。藉這一步，放下內在心理的防衛和報復的渴望。這時候，有兩項內在的改變發生了：我可以從新的眼光看同一個人，可以從天主的角度來注視這一位。願意寬恕是心理健康的徵兆。

選擇生命的人通常有健康平穩的自我價值感。這是一種內在的聲音，幫助我體認自己的美好，接納自我的限度，既不自我膨脹，也不自輕自貶、自暴自棄。通常這兩種人會用同樣的方式對待別人。有健康自我價值感的人能看出別人身上的美好，也能容受對方的限度和缺失。

良好的自我價值感是選擇生命的清楚標記，唯有健康的自我價值感可以使人不必當「蒼蠅」。基督徒的分辨需要這種人性基礎，對自己有適當的認識，有良好的自我評價。

### 主題三：基督徒分辨的基本條件

#### 祈禱的經驗

渴望分辨的人必須是一個祈禱的人，且願意滋養祈禱生活，了解祈禱是一種「語言」。就像學習任何一種語言一般，

學習祈禱必須用祈禱的詞彙，從我具體的存在，從我的喜悅、痛苦、焦慮……來和天主溝通。總之，目的是引導我的祈禱，越來越像似耶穌的祈禱。

耶穌的基本祈禱是懇求天國的來臨，在祂教我們的禱文中，令人驚訝的是祂用「我們的」天父。

祈禱須有一種「沙漠」的氛圍，一種內心的寧靜。懇求的祈禱是祈求那正在賞給我的恩賜，走往那正領我前行的道路。下面是祈禱的本質要素：

**學習與自己聯繫，碰觸到深層的自我：**這並不簡單。我們內在常有許多噪音……，許多執著……。如果我真的要碰觸深層的自我，必須學習深呼吸，逐步體驗到天主的氣息在我內，姿勢應幫助我的肌肉鬆弛，全身舒適平穩。

**與天主的臨在聯繫。**我們的行動感知基本上是經由視覺、聽覺或觸覺。每一個人有其接近天主的方式：有的人比較是用眼睛看的，例如默觀耶穌的眼睛、看祂所指示的道路……；有的人則習慣用聽覺，聆聽主的聲音，聽祂呼喚我的名字；另有些人則用觸覺比較容易，例如感覺自己很放心地在天主手中。儘管有的人三種管道都用，但一般而言，常會有一是特別偏好的。

**懇求：**懇切的祈求，但不是嘮嘮叨叨的要求，而是平心靜氣地看清楚自己與天主的關係，看祂帶領我走往什麼方向，學習忠信於聖神的行動，在天主特別為我指示的道路上前進。

**全人投入：**祈禱時，我的理智、情感、意志都要投入；我的手是要碰觸天主，我的腳是要跟隨祂，我的心要被祂吸引，我全部的情感都投入在祂身上……

在此不妨反省一下自己在日常祈禱中投入的程度。滋養我們祈禱的泉源有多種：天主聖言、個人的歷史、天主子民和環繞在我身旁的人及其歷史……等等。

## 敏感於神類的推動<sup>4</sup>

一個有祈禱經驗的人會逐漸發現自己正進入一個不熟悉的內在世界，會經驗到心靈的平安喜樂，也會有冷淡失望的時刻，人渴望尋求天主的旨意，但又不很確定天主的旨意是什麼。我們現在要談的依納爵神修中的神類分辨，並不是科學實證性的學問，而是在祈禱與陪伴的過程中經驗的累積，屬於一種經驗性的傳承。在進行實際的神類分辨時，會經驗到某些影響來自善神、惡神，或是當事人本身。我們就這三方面來探討。

### (1) 善神

聖神的行動引領人與天主的旨意契合，使自己的渴望符合天主的渴望，使我們願意中悅祂（參：依五八）。聖神的行動是：

- 願意把耶穌帶給別人，引領人肖似祂。
- 與耶穌認同。就像洗者若翰指出：「那位就是」。
- 在受誘惑的時刻，為耶穌衛護（例如祂在山園祈禱時），將祂從十字架上卸下來。最清楚的聖神行動是將「在歷史中的被釘者」從十字架上卸下來，在受苦者身上復活天主的獨生子。
- 讓「我們」從「我」內浮現出來，意識到教會是耶穌的奧體，我們不是個別被拯救，而是在團體內同獲救恩。
- 想起耶穌為我們所做的。

乘著聖神的波浪，我們一波一波地將天主的美好帶到世界上來，渴望重建世界原初美好的秩序，宣報上主的名，棄絕所有相反祂的一切。

---

<sup>4</sup> 在此假定讀者熟悉依納爵神操中的神類分辨的原則（313~336 號），故在專用詞彙方面不再多加解釋。

這是一股很厚實的潛能，蘊藏著渾圓的智慧，與陰柔的韌性。重點不在於我們努力「上升」去尋找聖神，而是回到心靈深處與寓居在我們內的聖神相遇。為了做神類分辨，必須乘著聖神的波浪才有可能，很像是《聖詠》作者所提「深淵與深淵回聲相應」（詠四二）的境界，是渴望與渴望的契合。

## (2) 惡神

在人類世界中，另有一股勢力是惡的、分裂的、非愛的。那是耶穌曾大力抨擊過的世界的神。凝聚在世界中的惡勢力有強大的影響力，超過個人在做惡方面的能力。現在，透過大眾傳播媒體的推波助瀾，世界內的惡勢力更是魔高一丈。這股勢力的確存在，且比個別性的惡更強而有力，並深深地引著人們，它的破壞性和傷害力幾乎是無遠弗屆。惡出現的方式可以是明顯外露，但也有可能躲藏在偽善的外衣下進行其詭計。

## (3) 做分辨的當事人

人本身非常複雜。為了瞭解個人內在心理的防衛機制，有必要回溯成長的背景。一個來到世界上的孩子本來有權利得到應有的愛和照顧，如果匱乏，可能會造成難以彌補的創傷。孩子的權利包括：

- 尊重並承認孩子身為男孩或女孩的性別。（有時候，孩子出生時，其性別不是父母或照顧者所期待的。）
- 接受母性的愛撫，感覺到母親的溫暖和柔情。當然，孩子也需要來自父親的關愛和親近。
- 但是愛和照顧必須適當、正確，不要過多。（溺愛或過度保護也會造成反效果。）
- 這愛必須是無條件的，這種愛只有孩子成熟的父母可以提供。孩子被愛是無條件的，不是因為行為表現好，不是因

為按照大人的期待等等。千萬不要對孩子說「如果你不做這個.....，如果你不乖，我就不愛你」；或相反地說「如果你是個好孩子，我才給你.....」。

- 當孩子說實話時，應該相信他。否則，會很深地傷害他。
- 信賴孩子，相信他有能力，給他打氣，不要折翼。
- 另一種傷害來自家中沒有孩子的「角色」或「位置」，或是給孩子的角色是不適當的，或不斷拿他和別的孩子比較。（看，你應該像你哥哥那樣.....）
- 父母之間的危機往往是孩子缺乏安全感的來源。或是家庭經濟太貧窮，或是遇到戰爭、天災.....等等。

如果一個孩子沒有獲得他應得到的愛和照顧、肯定和鼓勵；反而經常受到打擊或身心的傷害時，某些基本的恐懼就會從內在架構一個人。例如：

- 害怕被定罪，被錯誤地評斷。如果這種害怕變成他後來生活的軸心時，就非常辛苦。
- 害怕別人不愛他、不接納他。
- 害怕失敗，無法達到別人為他預設的目標。
- 害怕被拿來跟別人比較（考試、求職面試等等）
- 感到內在空虛，覺得心中好像什麼人、什麼東西都沒有。
- 害怕被遺棄，被團體排拒在外。
- 害怕痛苦、生病、年齡老化.....
- 害怕表露自己的情感、對人的關愛和敏感度，因為每次表達總是被嘲弄。
- 害怕衝突。

上述種種害怕或恐懼會產生某種下意識的自衛機轉，這是一種不得不變通的生存之道。為了克服或面對，有時會造成某種強迫性的反應：

- 過度尋求「完美」：「我是完美的，別人不能在我身上找到任何錯誤。萬一別人真的要批評我，我會早他一步先批評他……」。
- 願意付出一切，但求別人愛他。給予是帶強迫性的，不得不給，否則別人不會愛他。
- 眼高手低，設立自己無法達成的目標……
- 常覺得自己不被瞭解：「沒有人瞭解我！」這是一種強迫性的反應：「因為我是不一樣的……」
- 用一大堆東西來填滿自己的空虛；或是埋身到書堆中，就是在情感上強烈依附某個人，只要能給他安全感……
- 規則、法律、組織……，對這一切表示服膺。目的是讓自己感到是其中的一份子。但在生活上過度尊重規條，緊緊依附，免得被排除在外……
- 尋求舒適和快樂，幾乎是強迫性的，想在一切中找自己感到快樂的……
- 面對別人擺出漠不關心的態度。
- 好像成了「熱愛和平」的和事佬，但實際上是什麼也不敢質問，保持原樣，什麼也不動……

如果想要了解我是怎樣的一個人，必須知道我如何成為今日的我：某些傷害，造成我今天某種強迫性的反應，這常意味著死亡，而不是生命……。我要如何治癒這些創傷呢？<sup>5</sup>

當「我」在分辨時，要意識到這個「我」有著過去生命經

---

<sup>5</sup> 本文的原作者 Carlos Cabarrus 建議看他的著作：*Creceer Bebiendo del Propio Pozo*，中文沒有譯文，但這方面的中文書籍已逐漸增多，讀者不妨參考：約翰·布雷蕭著，張玉英、趙家玉合譯的《家庭會傷人》（台北：張老師文化，民82）；Matthew Linn, Dennis Linn 合著，田毓英譯，《治癒生命中的創傷》（台北：上智，1995）；De Grandis 著，鄭德沖譯，《在基督內成長》（台北：上智，1993）。

驗中的創傷；因創傷引起的害怕、恐懼，和種種強迫性的生存之道，無論是有意識或無意識的……。強迫性的思考或行為反射出我某些不真實的天主圖像，這使我無法平心真實地做分辨。這些虛假的天主圖像有很多，例舉如下：

- 在完美上再要求完美，還理直氣壯地說：「你們在天之父是完美的……」
- 天主變成一個「嗜血」的暴君，只能用血淋淋的犧牲、痛苦才能使祂滿意……
- 和天主維持一種「做買賣」的關係（例如：我在每個月的首星期五做了什麼，我為多少人付洗……）。這些行為給這人安全感，確保他會獲得天主的寵佑。相反的，如果沒有為天主做這個或那個，則天主就不會愛他。這種人很難體悟到天主對人白白無償的愛。
- 用自己的肖像和模樣來造一個「他的」天主，但卻不是「我們的」天主。那是一位個人性的、非歷史性的天主，不喜歡和人群混在一起……（不少偏激的教派有此傾向。）
- 對一位「秘教性」的天主深深著迷，行禮如儀，好像禮儀變成掌控天主的一種手段，深信透過儀式可以獲得自己所渴望的……
- 天主像是一位嚴苛的法官，依法律行事，毫不通融。（尤其在性倫理方面。）
- 天主只是「復活」的天主，沒有苦難，也不在歷史中。
- 一位全能的天主：高舉權威和能力，視為天主最好的表達，包括雄偉的大教堂，大型的慶典……
- 一位「和平」和「愛」的天主，從不提出任何質問……，好像一尊已完成的雕像，沒有任何衝突……

此外，我們的自我防衛還會以其它方式影響我們，例如：

否定一切、逃避，或是對事物和反應加以合理化……

面對自己在分辨時的種種人性的限度和軟弱，的確會讓人感到有些氣餒沮喪，這充滿棘藜的自由之旅，辛苦自不在話下，但逐漸拓展內在自由與釋放的欣喜則鼓勵我們再接再勵。我們固然可以去參加某些延續培育的課程，或是尋求專業的協助，但是若在祈禱中誠懇地面對天主，謙遜懇求光照，多少也可以認出自己虛假的天主圖像，深入自己內在的活泉，找到耶穌所許諾的活水。

### 本文下期預告

主題四：神類分辨的基本原則

主題五：善神與惡神的分辨

認識善神的黃金之律

惡神的策略

如何覺察自己在第一階段或第二階段？

對治惡神詭計的方法

主題六：個人神類分辨的實踐

日常省察的架構

結語

# 宗教批判：宗教交談的基礎

## 以基督宗教與佛教為例

梅謙立<sup>1</sup>

本文作者以《若望福音》中耶穌跟撒瑪黎雅女人見面，以及佛教《俱舍指頭釋》公案為例，說明宗教批判的理性反省有助超越宗教外在的體制、禮儀、教義、倫理條目等，而找到信仰的核心，使教徒們能在外在表達上「消除絕對化」，完成宗教交談的目標。

### 前 言

宗教交談通常就是嘗試在各宗教之間尋找一個共同的核心，從這個核心，打通宗教之間原來的隔閡。為此，通常分成宗教制度與信仰兩層面。在宗教制度層面，每個宗教明顯地顯出特殊性，如經典、禮儀、道德的不同。除非能超越這個具體層面，我們才能達到純粹信仰的層面。在這信仰層面裡一最高的靈修經驗中一所有的宗教能相通。

這個方法雖然有它的道理，卻也存在一些難題。第一，很難找到所謂的共同點。第二，宗教之間的一同性免不了削弱宗教的多元性。第三，這個觀念很難徹底思考，因此所謂宗教之間的信仰核心，不知不覺地將偏向各自的宗教。第四，核心的概念回歸到本體論，但卻並非所有的宗教都能接受本體的概念。

---

<sup>1</sup> 本文作者：梅謙立神父，法籍耶穌會士，1991年加入耶穌會法國省，1997年讀畢神學後來台，成為台北利氏學社會員，並在輔大神學院以中文進修神學相關課程。

要思考宗教之比較，可能還有另一個思路，那就是：不談宗教制度層面的異同，也不尋求所謂信仰層面的核心，而是比較宗教內在的邏輯，亦即從宗教層面到信仰層面的過程。由此我們能發現在宗教之間的相似。這個方法一方面保持每個宗教的特殊性，同時也提供一個有彈性的框架來思考宗教間的類似性。

筆者願藉本文，顯示出基督宗教與佛教之間的相似性。基督宗教及佛教都包含了一個內在的批判力量，使它們能夠超越自己具體的宗教框架而達到信仰層面。在兩教的經典中，都有一些述說可顯出這個過程，本文利用《若望福音》中所述的耶穌跟撒瑪黎雅女人的見面，與《俱胝指頭禪》公案來說明。在此，我們會看到信仰不能在一個具體的範圍內封閉起來，而應超過歷史性的表達（第一部分，兩個述說）。

在經典中，除了述說以外，還有一些概念分析。由此，我們也能看到信仰對宗教的超越性，特別在《格林多人前書》（十字架的作用）與《般若經》（空的作用）。本文裡，我們也要看耶穌基督的十字架和釋迦牟尼佛否認任何本體的存在，而提供給世俗世界一個新的意義（第二部分，兩個思考）。

否定神學或否定佛學不能單純地回歸到一個空虛的領域。因為過分強調信仰經驗的無可言喻會帶來不少問題，還需要發揮有建設性的理性。神學與佛學都要試圖在無常中牽涉世界（第三部分，兩個當代亞洲地區運動）。

## 一、耶穌跟撒瑪黎雅女人見面

在《若望福音》第四章，耶穌需要從猶太地區去到加里肋亞地區。對於一個猶太人來說，最適當的途徑該是從猶太區沿著約但河往上走，這樣，就能避開非猶太教的撒瑪黎雅地區。

根據舊約記載，我們知道猶太人把撒瑪黎雅人的信仰看作異端，因為以色列北國被打敗後，發現了住在原地的以色列人跟外來民族通婚，這情況也造成宗教方面的混淆不清。因此猶太人必須避免跟撒瑪黎雅人有任何接觸<sup>2</sup>。可是，《若望福音》的作者提到耶穌跟撒瑪黎雅女人見面的故事，因為他要告訴我們耶穌跟信不同宗教者的關係及其主動的態度。

在宗教交談上，基督徒也應表達同樣的態度。不要像當時的猶太人一樣，為了保存一個純粹的信仰，而拒絕接觸其他宗教的信徒。基督不僅對非猶太教保持一個主動的態度，而且還是一個積極的態度。他對撒瑪黎雅女人沒有先表現自己的優越性，反而耶穌還求她：「請給我點水喝」（若四 7）。

## 1. 宗教的多元面貌

耶穌跟撒瑪黎雅女人談話時，揭露了她有五個丈夫的秘密，因而她把耶穌看作是一個先知。然而，如果她承認猶太教的道理，她是否就否定了她自己的宗教？她面對著多元宗教的事實，而猶豫地問耶穌一個難題：「我們的祖先一向在這座山上（即革黎斤山）朝拜天主，你們卻說：應該朝拜的地方是在耶路撒冷」（若四 20）<sup>3</sup>。撒瑪黎雅教把革黎斤山當作他們最神聖的地方，因為就是在那裡，若蘇厄頒佈了法律（蘇八 30~34），撒羅滿榮登了王位（列上十二 1）。然而，猶太教卻把耶路撒冷當作上主的御座。主前 128 年，猶太人攻擊了撒瑪黎雅並摧毀了聖殿<sup>4</sup>。

---

<sup>2</sup> 參：《德訓篇》五十 27-28。

<sup>3</sup> 撒瑪黎雅女人提出宗教問題，不是因為他要躲避耶穌對她個人生活的問題。筆者以為這個對話的連續性更為重要和密切。

<sup>4</sup> 參：Leon Morris, *The Gospel According to John*, The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans Publishing Co, Grand

雖然這兩個宗教都把梅瑟五書當作他們共同的經典，卻彼此衝突得很激烈。那時的宗教衝突，一如我們今天的情況。每個宗教都聲稱自己才是代表絕對的「真理」。可是，怎麼同一「真理」會有那麼多的面貌？尤其是這些面貌好像還互相矛盾？

## 2. 「以心神、以真理」的朝拜

耶穌先肯定在歷史上猶太教的特殊地位：「你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的，因為救恩是出自猶太人」（若四 22）。耶穌帶來的救恩在以色列宗教的基礎上能理解。可是，耶穌的眼光更寬，他宣告一個新的時代。這個時代跨越具體的宗教制度：「女人，你相信我罷！到了時候，你們將不在這座山，也不是在耶路撒冷朝拜父」（若四 21）。

在這個新時代，猶太教並不具有什麼優越性。在究極真理面前，好像各個宗教都一樣，是平等的，因為它們都有限。耶穌說「我們朝拜我們所認識的」時，雖其字面意義「我們」是指猶太人，但在更深的意義上，「我們」其實是描述耶穌基督本身，因為對《若望福音》的作者來說，只有耶穌基督能真正地認識天父。所以，耶穌說「你們朝拜你們所不認識的」，意思是：不管撒瑪黎雅人還是猶太人，你們都朝拜你們所不認識的<sup>5</sup>。

這裡，耶穌強調任何宗教所認識的天主，都是有限度的，都不是真正的認識。耶穌這個評斷態度，也應該包括基督宗教在內。所有宗教的禮儀，雖然都試圖表達最豐富的靈修道理，

Rapids, 1995.

<sup>5</sup> 看 Ignace de la Potterie, "Nous adorons, nous ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs; histoire de l'exégèse et de l'interprétation de Jn 4, 22", *Biblica* 64 (1983), 74-115 頁。在 *The Gospel of John* 上面，布特曼認為若四 22 是後期的評注。可是，Potterie 認為布氏的說法不一定正確。

然而仍受限於感情和語言。不論是猶太人的耶路撒冷、撒瑪黎雅人的革黎斤山、天主教徒的羅馬，或是佛教徒的舍衛城，都不能把「真理」完全透顯。因此，耶穌揭露了一切宗教制度的不足，進而宣佈新時代的來臨：

「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神、以真理朝拜父，因為父就是尋找這樣朝拜他的人。天主是神，朝拜他的人，應當以心神、以真理朝拜他。」  
(若四 23~24)

這樣的朝拜，超越任何具體的宗教禮儀，不受限於任何宗教制度的範圍內。關鍵不在於宗教制度本身，而在於基督。只有在基督內才有一個真正的朝拜。耶穌宣告聖神的時代：天主賜給我們的聖神，使我們認識耶穌基督，而「以心神、以真理」朝拜天主；我們只要相信耶穌基督，換句話說，任何具體的宗教都無法達到整個的天主。

耶穌跟撒瑪黎雅女人見面的地點，不是一個隨意之處，而是在井邊。這個井，表達出人類在精神上的渴望。人類在井邊，可藉宗教（汲水器）來解渴。撒瑪黎雅女人已經發現自己的宗教不能完全解決她的渴望。汲水器只能帶給她一點水，沒有辦法帶給她「永生的水泉」（若四 14）。她感覺到具體的宗教跟天主的深度不能完全配合，而希望知道真正的泉水何在：「先生，你連汲水器也沒有，而井又深，你從那裡得那活水呢？」  
(若四 11)

耶穌揭露了活水的來源：相信天主的神聖。因此，修行宗教、禮儀宗教、信念教會的道理，都無法使我們真正認識到天主。只有信仰耶穌基督才能夠滿足人的渴望。

因此，不管人信什麼宗教，他們都能夠得到救恩：這個救恩不延遲到末世，而實現於當下。若推理下去，今天的非基督徒也能夠入天國。天主願所有的人進天國。我們都知道聖保祿

在《羅馬書》裡很明顯地肯定信德的優越性：「我們認為人的成義，是藉信德，而不在于遵行法律」（羅三 28）。從基督教改革起，路德、德國神學家布特曼、巴特等……都強調這一點。

特別在巴特的《教會教義學》裡，信仰與宗教是對立的：宗教，包括基督宗教，無法使人找到神，反而帶來死亡。只有耶穌的信仰能夠真正帶給人類救恩，只有這樣我們才能保存天主的超越性。同樣，撒瑪黎雅女人的信仰，緣起於一個神秘的經驗，很難表達。因為天主的神秘比一個井深得多，天主本身就是不可名狀的。

### 3. 還需不需要宗教？

按照巴特的極端立場，任何宗教都阻礙天主的啓示。只有人能被拯救，不是因為宗教，而是超越了宗教。也可以說耶穌從來沒有想成立一個宗教，而是要人相信他而已。這樣的說法，在某個程度上，也有道理。可是，巴特那麼極端的立場使我們猶豫：宗教本身真的不好嗎？我們今天之所以還能聽到耶穌跟撒瑪黎雅女人的故事，就是因為在基督宗教裡，信徒們世代相傳這福音。特別在禮儀中，信徒們紀念這個故事。如果耶穌的福音沒有通過基督宗教，我們很可能就沒有機會聽到它了。因此，即使信仰應該批評宗教，宗教仍扮演著重要的角色。

宗教提供給信仰「身體」與「肉體」：隆重的禮儀、豐富的意涵、倫理的條目等等。我們不能不經過宗教來體會人生不可名狀的絕對者。這個撒瑪黎雅女人也一樣，她見過耶穌後才相信他，回到自己的村子告訴大家關於耶穌的事（若四 29）。當時的人回憶耶穌，把這個故事寫下來，並在禮儀中紀念耶穌基督，就這樣，福音開始傳播，今天我們也才能接觸到它。

宗教與信仰之間有一個張力：宗教需要受到信仰的淨化，

信仰也需要宗教來表達自己。因此，宗教與信仰不能太嚴格的劃分，兩者相輔相成，關鍵在於宗教裡是否有基督的存在。布特曼寫道<sup>6</sup>：

「敬禮的朝拜不是跟靈修的朝拜對比，而是跟末世的朝拜對比。因此，若望用心神與真理來說明耶穌的啓示開啓末世時代。」

任何朝拜如果沒有基督的存在，便是假的。當然，這個新時代在耶穌身上已發現了。可是應該說「在起初已有聖言」（若一 1）。因此通過任何宗教，耶穌基督的救恩能賜給任何人。藉著歷史性的耶穌的啓示，我們能瞭解到這個啓示的深度永遠存在各個宗教上。梵二大公會議肯定非基督宗教的積極因素<sup>7</sup>：

「天主公教絕不摒棄這些宗教裡真的、聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。」

這些宗教本身及其規誡、教理……等等，都含有「真理之光」。因此，應該說這些宗教在天主的計劃內代表一個積極的作用。人能夠在不同的宗教裡得到救恩。然而梵二提醒其他宗教所含有的道理，都跟基督有關<sup>8</sup>：

「天主公教在傳揚，而且必須不斷地傳揚基督，他是道路、真理與生命，在他內，人類獲得宗教生活的圓滿，藉著他，天主使一切與自己和好了。」

所以人類的宗教生活目的就是基督。可是大公會議不能把

<sup>6</sup> Bultmann, *The Gospel of John*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

<sup>7</sup> 《教會對非基督宗教態度宣言》，2。

<sup>8</sup> 同上。

宗教與信仰等同起來。不管什麼宗教，宗教經驗都受限於一個具體的範圍內，但信仰則能超越它。總之，人能夠在宗教內甚至跨越宗教而得到救恩。

如果聖言不斷地跟人類說話，就應該承認其他宗教也代表聖言的蹤跡，特別在其他宗教的經典、禮儀、信念、倫理規則等等。也應該承認聖言按照各個民族的文化與社會背景，揭示了自己給信徒們的心。因此，雖然基督宗教從耶穌接受到了使命，然而基督宗教不能滿足整個基督的啓示，在基督宗教內仍有一個欠缺。

我們同意 Greffé 的說法，在基督宗教內，這個缺乏不是歷史造成的，而是在基督宗教裡面構成的<sup>9</sup>。沒有任何宗教信徒能夠完全「以心神、以真理」朝拜天主，只有耶穌基督能這樣作。我們不否認信徒們經過天主教能夠得到救恩的圓滿，因為在效力方面，他們的救恩是完全的，他們不需要期待其他啓示來得到救恩。但這個圓滿沒有排他性，承認經由其他宗教的信徒們亦能夠達到同樣圓滿的真理。

## 二、《俱胝指頭禪》公案

禪宗，除了打坐之外，達到覺悟最普遍的方法就是公案。公案是以不同於理性的方法，使我們理解更深的真理。公案不是詭辯，不可以通過理性解決，而要求立即的答覆。公案毀滅自我分別的思考，而引導另外一個意識。雖然求助者必須先具備信理的訓練，公案不包含什麼信理，就能使來求助者覺悟。在禪宗資料裡，很出名的《碧巖集》有一百個公案，是雪竇重

<sup>9</sup> Claude Greffé, *Profession Théologien, Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>ème</sup> siècle?* Entretiens avec Gwendoline Jarczyk, Albin Michel, Paris, 1999.

顯和尚（980~1052）所搜集的。

公案之一，描述俱胝和尚的教訓方法。每次有人來找他求問覺悟之法，他會豎起自己的指頭：「俱胝和尚所問，只豎一指」<sup>10</sup>。俱胝和尚不回答問題，他沈默不語，只舉他的手指<sup>11</sup>。看指頭的詢問者可能會馬上覺悟，而突然瞭解到：成佛並不需要講教義、作苦行等。覺悟的經驗不在語言中封閉，不在於佛法關閉；覺悟超出宗教的範圍，因此它充滿生命本身；覺悟不發生在一個特定的環境，而在於一般生活的基礎上；在最不同的生活中，人都可能覺悟。不必專業的教義、複雜的禮儀、特殊的修行。俱胝和尚的手指表達單純的覺悟，不需要宗教制度。在俱胝和尚的周圍，有一個很聰明的孩子<sup>12</sup>：

「每見人問事，亦豎指。人謂師曰：和尚，童子亦會佛法，凡有問，皆如和尚豎指。師一日潛袖刀子問童曰：聞汝會佛法，是否？童曰是。師曰如何是佛？童豎起指頭。師以刀斷其指。童叫喚走出。師召童子，童回首。師曰：如何是佛？童舉手不見指頭，豁然大悟。」

雖然這個故事好像很殘忍，但卻表達了佛教的本意。孩子看老師的教訓，可是他沒有覺悟，以為老師的教訓有一個正確的內容，所以他執著於這個道理。顯然，他沒有明白老師的深意，否則他不必把老師的道理主動地傳出去。老師把他的手指割掉後，孩子還是沒覺悟。最後，俱胝和尚問他如何是佛，他才發現本來的道理消失了，只剩下「空」。佛就是「空」。

在佛教裡，禪宗最推崇精神的自由，也最反對宗教的固定框架。可是禪宗沒有進一步說明：如果在平日生活能覺悟，是

<sup>10</sup> 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，第 19 則。

<sup>11</sup> 王進瑞，《碧巖錄講義》，441-459 頁，高雄，72 年。

<sup>12</sup> 《佛果圓悟禪師碧巖錄》，第 19 則。

否就不必出家了。僧侶的修行是多餘的。但又爲什麼還有人繼續修行？因爲更容易在一個宗教修行上覺悟。

從上述中，我們已可看出基督宗教與佛教都隱含一個內在的批評。這兩個傳統的神秘經驗都否認宗教制度的知識，而強調更深的智慧。現在，我們要看理論上怎麼理解這個過程。爲此，以下將以基督宗教的「十字架」與佛教的「空」作爲主要概念來思考。

### 三、基督宗教：「人明知」與「十字架的愚妄」

格林多人對耶穌基督各有不同的理解，每個派別都堅持自己的立場而排斥他人的。可是保祿在《格林多前書》上，要求他們放棄不明智的爭論，而相信耶穌基督的十字架（格前一 10~11）。

格林多人的問題不在於他們的立場有什麼異端、有什麼不對的地方。保祿不告訴我們爭論的課題，真正的問題在於他們都依靠人的明知而不仰賴更高的智慧。John KEENAN 說：「他們把信仰的理解作爲選擇立場的基礎，如此自動地造成立場的繁多以致分裂」<sup>13</sup>。耶穌基督來到這世界，沒有提供另一個神學理論或另一種世界觀。耶穌基督的教訓不在這個層面，可以說十字架很像公案的作用：停滯平常的理性，引導另一個「意識層次」。

保祿認爲，只有通過上主的智慧才能認識上主：「不是今世的智慧……我們所講，乃是那隱藏的，天主奧秘的智慧」（格前二 6~7）。只有通過上主的智慧才能得到救恩。這個智慧否定人的明知能真正拯救。可以說，在上主的智慧之下，保祿的批判理性消失了，保祿的自我中心消失了，而完全反映上主的

<sup>13</sup> John Keenan, *The Meaning of Christ*, Orbis Books, NY, 1989, p.33.

智慧：

「至於我，或受你們的審判，或受人間法庭的審判，為我都是極小的事，就連我自己也不審判自己。」（格前四3）

信耶穌基督，不是信某個信念或具體的禮儀。因為把基督當作上主，不是真理的一部分而是整個真理。信基督等於接受整體真理而不執著於一個理念。理解有兩種不同的方法，一個是人明知，包括嘗試、實踐理性、理論理性，經由概念與語言；另一個是神秘智慧，它經由一個無言的經驗，在基督內，神秘認識高於理性的認識。

雖然「十字架神學」在保祿宗徒的信裡已經有了，然而直到馬丁路德才看輕「光榮神學」，而強調耶穌基督的「自我空虛」或「空無化」（kenosis）。耶穌基督降生成人時，他捨棄天主的光榮與權威：

「雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人，他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。」（斐二6-8）

廿世紀，「十字架神學」延續發展到摩特曼（Jurgen Moltmann），不僅耶穌「自我空虛」，上主也「自我空虛」。十字架不但是天主子的交付，也是天父的交付。摩特曼離開本質主義的概念：上主沒有自己單獨的存在，他的存在就是把自己交付給自己的兒子。因此，上主不是一個單獨不變的實體，而是把自己交付，純粹的給予，不要求任何代價。也可以說是一個有恩賜性的愛。

上主的「自我空虛」，可能跟佛陀「空」的概念有些相類似，因為它們表達的最高真理沒有自己單獨的存在，而且在變

化中<sup>14</sup>。遠離形上學的本體論，使基督宗教放棄任何優越性，因為在十字架上信徒們的明知變為空虛。

神秘認識批判宗教制度的知識不是因為理性，而是因為上主的智慧超越任何理性。神秘認識表達理性的中斷，而向另一個境界開放。從人的角度來看，這個新的智慧仍算是一個理性。可是跟一般的理性不同，因為它是反向的，它拒絕人所用、所擁有的理念。可以說，它的作用就是一個反向的批判理性。

#### 四、佛教：佛法與「空」

在基督宗教中，宗教與信仰在某程度上有對立的關係。在佛教裡，我們也能找到一個類似的關係，就是佛法與「空」的關係。《金剛經》說：「知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法？」

對釋迦牟尼佛來說，佛法是一個工具、一個「方便」而已。佛法扮演完它的角色後，便應放棄它。因為重要的不是佛法，不是佛教，也不是釋迦牟尼，而是能不能到達覺悟。同樣，《摩訶般若波羅蜜經習應品第三》說：「無佛，亦無佛道」。連佛法也是「空」的、無常的。所以不應執著於它。

可是我們在人世間，因為還沒覺悟，佛法仍保持一個重要的角色。藉著佛法，包括具體的經典、典禮、僧侶，信徒們能慢慢地進步。在《金剛經》，釋迦牟尼剛否定佛法之後，它又要求菩薩的信仰：「但應如所教住」。表面上好像矛盾，其實應分兩層面來看。在覺悟之後（正式般若層面），佛法消失了。在覺悟之前（方便般若層面），雖然佛法本身是「空」，卻能培養信徒們的信仰。所以，釋迦牟尼佛要求菩薩應把他的教義

<sup>14</sup> 當然，三位一體仍保持位格，跟佛教不同。在基督宗教，可以描述三位一體的關係，不僅有位格，而且有超越位格（ultrapersonal）。

留在菩薩的心中。《金剛經》提供宗教活動的根據：

「隨說是經乃至四句偈等。當知此處一切世間天人阿修羅。皆應供養如佛塔廟。何況有人盡能受持讀誦。須菩提。當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處。則為有佛若尊重弟子。」

因此，《金剛經》很重視念經。佛教徒隨時隨地念經，佛也會在他們當中。因此，僧侶（弟子）把念經當作自己的工作，因為念經表示佛的存在。應該記得，菩薩的歷程從「菩薩信願」開始：「我皆令入無餘涅槃而滅度眾人」。佛教視最初的信願最為重要。因為佛教徒相信釋迦牟尼到達了涅槃，他才能追求這個目的。為此，他還需要相信釋迦牟尼留給僧眾的修行方法。

總之，佛教雖然暫時肯定佛法，但它基本上仍「批判」佛法。佛法當作宗教活動，不能顯示出最高的真理。我們已經看過了兩個方式（述說與理論），來表達神秘認識對宗教制度的批判。現在，我們要看當代的宗教運動：一個是斯里蘭卡的天主教；一個是日本的佛教。

## 五、亞洲的解放神學

在天主教會裡，南美洲的解放神學佔了主要的地位。簡單來說，解放神學通過馬克思主義的社會分析，說明了上主跟窮人的盟約，窮人的奮鬥就是上主自己的救恩計劃。這個運動特別批判宗教的社會保守主義，因為宗教平常強調個人的救恩，而忽略了集體救恩。如此，宗教很容易把目前的社會情況合法化。當然，最受害的就是貧困的人。

斯里蘭卡的天主教耶穌會神學家 Pieris 承續南美洲解放神學的立場。對他來說，神秘經驗會偏向個人的救恩；神秘經驗也會對抗社會制度，可是它所用的是消極的方法。因此，Pieris

懷疑神秘經驗所能達到的救恩是否會圓滿？因為救恩與宇宙次序有關，包括社會體制：「如果個人皈依沒有伴隨著相對的社會改革，社會上的逆勢力便會超過個人的努力，以致無法達到所追求的完美」<sup>15</sup>。

Pieris 肯定在聖經內上主對窮人不可忽視的投入，這是基督宗教的特色。此外，他也肯定亞洲區修道團體的生活理想。比如說，和尚團體過很樸素的生活方式，因為苦行代表人能克服自私的慾望。Pieris 讚揚這種有宗教性的社會主義。

Pieris 分析在亞洲基督宗教的情況時，覺得基督宗教尚未成功地進入亞洲文化與社會。他特別批評西方殖民制度下的基督宗教應恢復原來的基督宗教。他認為，基督宗教需要接受「雙重洗禮」：首先在亞洲多元宗教之河中受洗，還要在亞洲貧困之河中受洗。第一個洗禮，是基督宗教有使命對抗社會上與宗教中的結構之罪，包括教會的罪。

Pieris 非常重視耶穌接受若翰所付的洗（瑪三 13~17）。當時，人們很驚訝耶穌要求受洗。不是因為耶穌有罪，而是因為耶穌要表達與罪人的團結一致。Pieris 認為，耶穌受洗表達「自我空虛」。進一步而言，唯有經過「自我空虛」，他才能得到真正的身分：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪三 17）。

從耶穌的模範，Pieris 提出今天亞洲基督宗教的使命：基督宗教應該浸沒在亞洲宗教傳統之河中。Pieris 的想法與一般的觀念相反。在「完成學說」裡，教會告訴其他宗教，只有教會才具有救恩的滿全，因為基督存在於其他宗教之中，所以它們的得救才有可能。Pieris 則認為，教會應該受教於其他宗教，應在亞洲的良師前面坐下聽教。基督宗教應該融入於更早的亞洲

---

<sup>15</sup> Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, NY, 1988, p.28.

傳統。這個浸水禮就是謙虛的行為，接受犧牲自己來得到救恩。Pieris 催促亞洲教會的信仰，面對自己的死亡而相信上主，亞洲教會才能真正地產生。

按照我的理解，教會的受洗代表基督宗教的內在批判。亞洲教會的信念，還沒真正地碰觸到亞洲的實際情況。教會信念需要經過亞洲的具體考驗，即宗教與貧困。唯有面對具體情況，信仰才能出現。因基督的信仰，教會不必怕失去他所有的信念，因為相信，經由淨化過程，它對基督的信仰會更充分。如此，全盤批判不等於否認自己的信仰。這第二個受洗，不否定耶穌的第一個受洗；相反，第二個受洗使第一個現實化，經由具體而更充滿意義。

## 六、「批判佛教」運動

在強調信仰的超越性時，等於把宗教組織的權威相對化，主要強調的還是個人的覺悟。因此，佛法本身是空，只是一個「方便」而已。因為這個經驗超越語言與理性的範圍，沒有辦法經過語言與理性來分析它，而人文科學還在經驗之外，不能進入經驗的核心。問題在於，這個神秘經驗獲得一個特殊的地位，它單獨站在理性的上面，不必提供任何根據。因為它超越了語言的論證。它就是「這樣」，只有接受或拒絕。如此，宗教經驗很可能把自己封閉起來，斷言自己的優越性而排斥其他教派或宗教。

以下我們根據近代日本佛教的歷史作一個解釋。

### 1. 京都學派

廿世紀的日本，最有影響力的佛教教派就是京都學派。西谷啓治（1900~1990）與鈴木大拙（1870~1966）是日本最突出的兩位代表人物。

沿襲禪宗的傳統，京都學派肯定個人的經驗。覺悟在於個人本身，在《起信論》稱之為「本覺」。本覺超越時間的限制，離開一切生活的具體條件來達到無條件的神秘經驗。所以，神秘主義對主體有兩方面的看法。

一方面，神秘主義肯定自我的經驗：我本身有這個經驗，如果你沒有，你不能理解這個經驗，因為它還在語言與理性之外，它沒有任何標準。如此，自我變成最高的權威。

另一方面，神秘主義否定自我，因為在本覺裡面，自我消失了。只有「無我」，「絕對無」。主體完全消失了。雖然京都學派否定個人自我，可是它肯定「無我」與「絕對無」，而這兩概念變成了形上學的本體。「如來藏」的概念獲得最高的地位，因為它被當作一切存在的基礎。

## 2. 「批判佛教」對「京都學派」的批評

日本佛學者袴穀憲昭反對京都學派的神秘主義與本體論。他從佛教傳統批判當代佛教。簡單地說，他證明京都學派的本體論在理論上違背原本的佛教，而在政治上偏向權威主義。袴穀憲昭認為，本來佛教不包含什麼形上學的實體，不能把「空」當作「色」的根據。而且政治方面，京都學派的本體論造成很多的疑惑。

第一，本體論把「真如」當作一個自然的發現。從這個實體來看，所有的倫理判斷都被取消了，善惡沒有什麼區別。從那麼高的實體，不存在什麼絕對的惡，一切現象都是「真如」自然表現。在實際生活上，所有的現象都被看做是理所當然的，就連戰爭也屬於自然次序。「批判佛教」特別抱怨京都學派跟日本帝國「大東亞新次序」妥協。因為形上學忽略實踐生活，它很容易成為集權主義的工具。

第二，本體論偏向一元論：只有一個普遍的實體能統一所

有的現象。唯一的實體、單一不變的實體使大乘佛教成為唯一的真理。雖然本來佛教強調，連佛法也是空的，不是絕對的，可是京都學派對佛法表現很濃厚的優越感：二次世界大戰時，西谷啓治支持日本，並認為日本帝國主義的大乘佛教表現了日本民族的優越性。

第三，在神秘主義方面，很可能主體的特質都消失了，而無法區分主體與客體。從無的主體到服從集權主義，有一直線。

第四，在「本覺」的宗教經驗上，宗教能肯定一個無條件與純粹的經驗。在哲學上，可以反駁，沒有任何經驗能躲避理性批判<sup>16</sup>。在政治上，神秘主義偏向權威主義而阻礙發揮正向的批判理性。

### 3. 「批判佛教」的立場

爲了反對「京都學派」的神秘主義，袴穀憲昭強調理性批判，主張佛教應該吸收現代化的理性。因此，邏輯學、語言學、倫理學、心理學、詮釋學、政治學等，都能成爲佛學的恰當工具。因此，佛教能回歸到佛教原來即以理性處理倫理問題。釋迦牟尼佛沒談「形而上學」的問題，反而注重實踐生活。因此，經過理性，佛教能跟現時代真正地溝通。它自願放棄它的權威，而接受跟現代社會的對話。依本人的理解，「批判佛教」跟天主教會的梵二大公會議（1962~1965）有很類似的態度轉變。在同樣的時間，天主教與佛教都有同樣的趨向來對待世界。

佛教原本是否推動理性，有很多不同的立場。大多數學者認爲佛教史上理性並沒有發展起來，而且基本上抱持懷疑的態度。覺悟超越「分別智」而變成「無分別智」。可是，「無分別智」不意味著排斥「分別智」，反而是包含它。因此，在佛

---

<sup>16</sup> B. Faure, *Chan Insights and Oversights*, Princeton University Press, 1993, pp.77~80.

教裡，理性批判還是有一定的地位。從智慧的角度看，所有的現象包含自己的道理，都是「真如」的表現。但它並不意味著排斥批判理性，因為「真如」也應該包括這一面。很可惜，歷史上沒有發揮這一點，然而在理論上，這並不是不可能的<sup>17</sup>。如此，理性批判能成為佛教界跟佛教之外交談的主要橋樑。

本文主要還是要瞭解「批判佛教」對多元文化的立場。接受批判理性即表示讚揚佛教裡的多元性。經過理性，佛教能豐富起來，包含多元「格義」。因為佛法是「空」，佛法不斷地改變，沒有一個不變的定義，所以佛法本身即含有多元的可能性。在佛教裡的不同學派中，不應該任何學派都獲得絕對的權威性。甚至佛教在其他宗教當中，也能放棄任何優越性。如果佛法是真正的「空」，誰又能排斥其他宗教包含佛法的可能性呢？

從佛教的角度來看，基督宗教的十字架是不是佛法的表現，是不是「空」的另外一個象徵？為此，從佛教本身的角度來看，宗教交談有一個很好的根據。袴穀憲昭認為，不僅佛教要成為一個批判佛學，而且佛學就是批判<sup>18</sup>。批判佛教是最健康的態度，因為通過理性能徹底批評一切學派所包含的優越感，包括自己。而且在宗教之間，批判理性能做交談的基礎。每個宗教都能歡迎一切宗教所包含的真理，而放棄任何優次關係或高低關係。

總之，佛教本身通過了「空」的概念，發揮了反向的理性批判。為了對抗任何宗教的絕對性，因此，不管基督宗教或佛教裡，都有反向的批判來否定任何最高真理的表達。在這種批

<sup>17</sup> Masao Abe (阿部正雄), "Kenotic God and Dynamic Sunyata", in J. Cobb, *The Emptying God*, Sri Satguru, India, 1996, pp.34-36.

<sup>18</sup> 臨鎮國，《空性與現代性》(台北：立緒文化，1999)，36頁。

判態度下，宗教交談能有一定的發現。

宗教交談的領域，不在於單獨的神秘經驗，而在於從實證方面的宗教到神秘經驗的一個過程，只有這樣，才能成爲一個「消除了絕對化」的宗教（de-absolutalized religion）。

可是，佛教沒有同樣地發揮正向的理性批判。佛教從未成立社會觀、宇宙觀、歷史觀等等，這跟基督宗教不一樣，佛教從來沒有過自己的理論工具。如此，佛教更容易被其他意識型態所利用。然而，宗教的內在批判應該包括一個積極的工程。不能光留在神秘主義，而要回歸到實際世界。爲此，宗教應該接受現代化的理性，包括自然科學、人文科學等等，而牽涉實際的世界。

佛教很早就關心人類的痛苦而發揮慈悲。可是，歷史上，佛教所缺少的就是一個標準來判斷社會。因爲佛教沒有通過理性工具來反省社會的不公正，它對不公正的自己妥協不清楚。無論任何宗教，都應該思考對歷史與社會的責任而淨化自己的觀念，進而使不同宗教能合作，來面對現在世界的需要。筆者以爲，對世界的關懷就是宗教交談所迫切要面對的挑戰。

## 結 論

不管是基督宗教或佛教，每個傳統都能找到類似的趨向，即宗教批判的具體表達。各宗教在其經典內、在理論上、在當時的宗教運動，能發現「消除絕對化」。當然，這個意識時強時弱。可是，在全球化時代，每個宗教應該揭示並發揮這個潛能。如此，尊重每個宗教所包含的「無可縮減的特殊性」（irreducible specificity），以便提供宗教對話的基礎。爲此，神秘認識就極端地批判任何宗教制度所扮演的重要角色。按照神秘主義的觀念，只有否定方法能接近絕對。基督宗教的神秘

經驗與佛教之「空」的經驗可用來批判宗教的信理。

儘管神秘經驗能作為宗教的基礎，但事實上神秘經驗很可能會單獨存在而不牽涉實際生活。筆者懷疑宗教交談能在單純的「空」的概念上成立。唯有「空」的概念不排斥「有」的概念，宗教對話才有可能發揮。今天，不管在西方或東方，後現代主義的影響可能使宗教交談迷惑。否認真理的客觀標準並不一定能使宗教對話變得容易。因此，宗教對話不應該單純放在反向的批判理性，也應該放在正反兩方的批判理性上。

賴賢宗教授在輔仁大學於2000年11月所舉行的宗教哲學學術研討會中，指出基督宗教與佛教的對比<sup>19</sup>。基督宗教包含三個階段：(1)三位一體：聖三為「亦一亦三」；(2)虛空化：空虛與超存有學；(3)懺悔：改心迴向。同樣，佛學包含三環節：(1)亦一亦三：三法圓融的佛性論的佛教存有學；(2)不縱不橫：佛性論的超存有學；(3)性修不二：倫理實存的事實性。

最需要注意的是，兩個宗教都包含內在批判的過程。肯定被否定還不是最後一階段，因為在過程中，基督宗教與佛教都在肯定自己。然而到第三個階段，第二環節還保持自己的意義。在不同宗教之間只揭示這樣的類似性才能促成交談的可能性，因為每個宗教聲明「消除了絕對化」的真理。

武金正神父在同一研討會中，進一步指出宗教交談的必然性不是完全從外在的挑戰來的，在每個宗教內都有其根據的可能性，因為每個宗教內都有所欠缺。這個欠缺不是分量的，而是質量的。雖然每個「世界宗教」都包含了究極真理，它們卻沒有發揮真理的所有面貌。因此，內在的欠缺是宗教交談的根據。由此立場使宗教表現出包容觀點：虛懷若谷、胸懷雅量的。

---

<sup>19</sup> 賴賢宗，〈禪宗哲學與基督哲學的對話的一個當代嘗試〉，見該研討會論文集，13頁。

態度。這個態度不是外在的，而是信仰的一部分<sup>20</sup>。

因此，宗教交談不一定會沖淡任一宗教的地位，也不一定  
會威脅任一宗教的整體性，反而會為每個宗教提供一個機會來  
更深入地實現自己。

---

<sup>20</sup> 武金正，〈宗教交談與真理〉，見該研討會論文集，15 頁。

# 前瞻天主教與中國的未來

(上)

金秉洙<sup>1</sup>

天主教如何在現代中國社會適應？中國如何對待西方宗教？這將是廿一世紀世界宗教界最大的考驗。本文作者在完成其博士研究後，透過對共產中國政治現實中的宗教情況和政策的分析，為天主教在中國未來的發展提出該注意的三大方向：國際性問題（中梵政教關係）、教會性問題（地方教會與普世教會的關係）及中國天主教會的內部問題（愛國與愛教之關係），對梵蒂岡及中共政權提出在對談時應做的努力。

## 前言：本文的目的

本人以「魏晉南北朝的佛教與明末清初的天主教在中國的本地化」為題，完成輔仁大學神學院的博士學位論文<sup>2</sup>。經過比較兩宗教在中國衝突、融合之過程，分析出天主教與中國文化互融的方向和原則。據佛教與天主教在中國社會文化遭遇的情況，最激烈的衝突在於政教之間；特別是天主教方面，自明末清初以來至今幾乎並沒有改善，政教間的緊張和對立仍然存

<sup>1</sup> 本文作者：金秉洙神父，韓國外方傳教會會士，1990年來台，在新竹教區新豐地區從事牧靈服務，1995年進入輔大神學院攻讀神學博士學位，2000年完成博士學業返韓出任所屬傳教會的副總長職迄今。

<sup>2</sup> 本論文經輔大神學叢書編輯室的同仁改編成《衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化》一書，編入「輔大神學叢書54」，已於2001年9月出版。

在；至於其他宗教與文化上的問題，以及教義上的誤解等，自清末起減少很多。但在民國時期，特別在文革時期，共產主義對宗教的政策非常嚴厲，且予以迫害，看不出在中國本土宗教發展的希望。最近十餘年，中國朝向修訂的資本主義邁進，與西方國家有著密切的往來，對待宗教的態度也隨之有所改變。

中國因經濟發展而在世界舞臺上逐漸擴展它的影響力和地位，1999年11月15日終於確定要加入WTO（國際貿易組織），在新世紀更能發揮其力量。當然，在中國與世界的關係更加密切之際，中國與天主教重遇的可能性亦逐漸提高。若中梵關係重建時，天主教應如何面對中國？中國又會怎樣對待天主教？彼此往何處發展？這將是中國與天主教未來的關鍵，亦是時代的問題。但可預期的最大問題依然是政教問題。

明末清初之際，因彼此間陌生的關係所引起的宗教、文化上的問題（祭祖、祭孔、忠孝、禮儀等等），已不再是衝突的重大因素；然而中梵之間「三自運動」、「自選自聖」因素均衍生到社會主導權的問題，對中國傳統統治者而言是最敏感的因素。天主教接觸的政治體系就是現在的中華人民共和國。天主教如何在現代中國社會適應，中國如何對待西方宗教，將是廿一世紀世界宗教界最大的考驗。為此，本文首先澄清在中共統治下的宗教情況和政策，而後試圖展望天主教在中國的未來。

## 一、中國共產黨對天主教的態度和宗教政策

### （一）民國時期的社會與宗教情況

民國時期的社會及宗教史可分成三期。分述如下：

第一期：自1911年辛亥革命至1949年中華人民共和國成立

這短短不到四十年間，是自秦漢以來中國社會發生變化最

劇烈、最深刻的時期。因為幾千年來從未改變的中國封建社會，終於向現代社會急速過渡和轉變；如根深蒂固的中國儒家社會傳統、宗法制度、以農業為主的經濟體系等全面瓦解。不過，新的社會尚未能施展出其功能和效率，在混亂當中新舊並存，更變為鬥爭激烈複雜的動蕩不安時期<sup>3</sup>。

牟鐘鑒指出民國時期中國社會的種種特色：其一，帝國主義的侵略仍然是民國時期社會不安的重要原因。正如邵玉銘所說：「基督宗教與西方帝國主義不清不白的關係，使愛國的知識分子無法接受」<sup>4</sup>。1922年3月9日<sup>5</sup>北京非基督教學生首次發表〈非基督教學生同盟宣言〉，指基督宗教為資本主義者的先鋒，是資產帝國主義者之工具，將不利於中國<sup>6</sup>。

其二，延續數千年之久的君主專制制度被推翻，成為中華民國。由於政權實體的變化，宗教界不再受到過去帝王偏愛、特定保護，宗教領袖亦不再直接參與政權機構，終致實行「政教分離」的原則。宗教獨立進行活動，經費亦由自己籌備，自養自辦。

其三，由於帝國主義和封建主義勢力十分強大，而導致新舊社會的交替和內憂外患的中國社會矛盾不安。所以民國時代的宗教亦具有新舊雜陳、中西衝突的特色<sup>7</sup>。

<sup>3</sup> 參閱：牟鐘鑒、張踐，《中國民國宗教史》（北京：人民，1994），1頁。

<sup>4</sup> 劉小楓，《道與言》（上海：三聯，1995），286頁。

<sup>5</sup> 1921年中國共產黨成立，1922年在中國社會蔓延反基督宗教的運動。當時大部分的中國知識分子肯定西方科學的優越性，並受到西方的科學主義和反宗教思想（馬克斯主義）的時代精神影響，跟隨反宗教、反基督宗教思想及唯物主義的潮流。參：劉小楓，前引書，281頁。

<sup>6</sup> 同上，18頁。宣言說：「資本帝國主義者保留基督宗教，這第二個作用，正是我們中國人不得不反對基督宗教之最大理由。」

<sup>7</sup> 參閱：牟鐘鑒、張踐，前引書，8~10頁。

其四，由於清朝的封建社會被打破摧毀了，西方文化就以空前的廣度和深度全面湧入。「現代中國知識分子更是仿照西方文藝復興（包括無神論思潮）的模式，將反宗教當成反封建的必要前提，將破除封建迷信作為喚起民眾的手段，故『非基督運動』、『寺產興學運動』一浪高過一浪。<sup>8</sup>」

其五，內憂外患同時並存，社會生活長期不得安寧，國家在政治上達不到真正的統一<sup>9</sup>。

辛亥革命之後，中國思想家們因失去了過去以儒家為主的傳統思想體系<sup>10</sup>，一時找不到新的信仰及思想的軸心來填補空缺，於是大部分的知識分子傾全力向西方尋找真理。有的醉心於歐美自由主義，有的則信仰共產主義和馬列主義<sup>11</sup>。百家爭鳴地主張他們自己的路。如：康有為提倡孔教，梁啟超是佛教徒，陳獨秀主張馬克斯主義，蔡元培設想用美育和哲學來代替宗教，胡適走自由主義之路，吳稚暉是無政府主義者，余有菊是激進國家主義者，吳雷川是激進派基督徒等等。在這樣一個新舊交替的時代，思想及信仰上的散化與理論戰線的空前混亂，更引起社會的不安。

## 第二期：自 1949 年中華人民共和國成立至 1976 年文革結束止

此期最大特色為中國走向共產主義體系，在宗教政策方面繼承馬、列、毛的思想，成為徹底的無神論。中國共產黨不獨反對宗教，且主張以鬥爭手段迫害、消滅宗教。只有在對政權

<sup>8</sup> 同上，9 頁。

<sup>9</sup> 同上，2-3 頁。

<sup>10</sup> 至於佛教，在晚清已處於嚴重衰落的狀態，只有居士佛教表現出興盛的勢頭。辛亥革命以後，佛教同道教一起失去了國家政權的支持和保護，加以民生凋敝，戰爭破壞，社會革命運動亦使部份寺院改作它用，僧侶流散四方，人數下降。參閱：同上，5 頁。

<sup>11</sup> 參閱：同上，9 頁。

有利的情況下，才會容許宗教存在，除了中共官方容許的愛國宗教組織外，其餘均視為異端、邪教，加以控制。

### 第三期：自 1977 年鄧小平復出之後到現在

這段時期中共走向現代化，採取逐漸開放政策。此期，中共對宗教所採取的政策是「容忍→限制→消滅」，是一種「紅蘿蔔／棒子」式的開放及限制並用政策。

## (二) 中國共產黨對宗教的政策

吳雁說：「宗教對中共確實是一個沈重的包袱，也是一個燙手的山芋，既然一時扔不掉，又怕它產生反革命作用，只好盡可能地控制它、利用它」<sup>12</sup>。這句話表達出中共對宗教一貫的政策。既然在短期內不能消滅宗教，那最好徹底地掌握。現階段的中共宗教政策都依據《第十九號文件》(1982年3月)。此文件明確地表達：

「中共的宗教政策是尊重和保護宗教信仰自由，是黨對宗教問題的基本政策，這是一項長期政策，是一直要貫徹執行到將來宗教自然消亡的時候為止的政策。」<sup>13</sup>

在中共政府下宗教是為國家、社會建設而存在的，因此中共設置愛國宗教組織的目的，就是把它當作中共推行國家政策的一種政治工具。即使中共認定文革時期對宗教有所錯誤而修訂其政策，但基本上中共對宗教的政策並沒有改變<sup>14</sup>。繼續堅

<sup>12</sup> 吳雁編，《大陸天主教透視》(台南：聞道，1984)，16頁。

<sup>13</sup> 參閱：汪學文等，《中共與宗教》(台北：政治大學，1986)，65-66頁。

<sup>14</sup> 文革之後的「八不禁令」是如下：(1)不得對任何十八歲以下的人宣傳宗教；(2)不得對任何政治幹部宣傳宗教；(3)宗教活動只可在政府批准的教堂裡宣傳宗教；(4)不得在教堂以外宣傳宗教；(5)不得與梵蒂岡或國外任何宗教團體有所接觸；(6)不得從外國機構接受任何援助；

持馬、列、毛的思想和主義，一貫走向無神唯物主義之路。他們不僅排斥宗教，甚至一心想把宗教全部逐步消滅，直到使共產主義成為變相的「宗教」為止。而這個「共產教」更是「唯我獨尊」，不容「異己」，欲吞沒世界其他宗教<sup>15</sup>。

## 二、中國共產黨排斥、迫害天主教的原因與不同回應

### (一) 天主教與中共之間衝突的原因

據上述中共對宗教的政策，我們可斷言中國共產黨控制宗教，特別迫害天主教的最重要因素有三<sup>16</sup>：

首先，無論什麼宗教都不得超越國家之上。「政教」分合的問題是幾世紀以來一直為世人爭論不休的一個大問題。在筆者論文所探討過的魏晉南北朝的佛教、明清的天主教都無法擺脫中國國家至上主義。在法治社會裡，尤其在中國社會裡，國家為「主」，宗教為「賓」的原則從未改變。但若喧賓奪主，則必引起中國統治者採取宗教行動，加以控制、迫害。這種態度和政策直到現代社會幾乎都沒有變。義和團事件之後，基督

---

(7)一切宗教教育資料及宗教講義，均須經「宗教事務局」批准；(8)不得在私人住宅中舉行宗教集會。參閱：同上，100頁。

<sup>15</sup>參閱：同上，12頁。

<sup>16</sup>中共迫害佛、道教的情況：在中共政權之下受到最嚴重遭遇者是道教。由於道教毫無國際瓜葛。故中共對道教的迫害毫無顧忌，且道教歷來在中國的下層社會頗有吸引力和組織力，民間的變動與道教密切有關係者，屢見不鮮。這是道教所以遭遇中共迫害格外慘烈的原因，亦正是中共慘酷迫害道教的重大藉口。另外因道教在大陸各地的寺觀擁有鉅大的財產，因而中共為了取經濟上的掠奪，亦非對道教加以迫害不可。迫害道教的方法有三種：拘捕道教人士、拆毀各地道觀以及教徒自首登記。另外中共迫害佛教的方法如下：沒收廟產、拆毀寺院（拆毀掩護壞份子的場所）、思想改造（佛教被視為迷信）、努力剝削、僧侶被迫還俗參軍、限制宗教活動。參閱：同上，274-278，183-188頁。

宗教得到治外法權，傳教士們依仗著這特權展開傳教事業，引起中國人更多的反感。不僅中國官吏奈何不了基督宗教這種喧賓奪主的行爲，甚至在地方形成與紳士階級相拮抗的另一股勢力，與中國紳士階級因而發生許多地位和利益上的衝突<sup>17</sup>。

其二，尤其基督宗教絕不得與西方國家（指過去帝國主義者）打交道。中共新憲法強調「宗教不受外國的支配」，等於說把宗教當做中國內部的事情，應當用政治的立場來解決，它徹底否定了宗教固有的超時空特性及普遍性，且否定了宗教的人性基礎和神性基礎<sup>18</sup>。在毛澤東的思想中，描述基督宗教乃西方帝國主義侵略中國的工具，且說美國是最早強迫中國給予治外法權的國家之一，不該與他們交往<sup>19</sup>。即使早期天主教傳教士們曾給中國介紹西方的新文明，但到了簽訂不平等條約時期，他們獲得傳教的權利，以致傳教士被視為殖民主義的走狗，因而在中國人厭惡歐美列強的心理之下，發生了不少衝突和教難，形成紳士階級對基督宗教的排外意識。再加上教會本地化的運動推展緩慢，以致中國聖職人員有被視作二等神職之感。這些歷史及心理陰影一直徘徊不去，後來被中共利用，以對付基督宗教<sup>20</sup>。李震也說：

「在清代我們看到的西方帝國主義介入傳教工作，保教權使洋教之惡名大噪。毛澤東在建立中共政權之初，把天主教視為帝國主義之工具而予以嚴禁，也可以說是其來有自了。<sup>21</sup>」

<sup>17</sup> 參閱：同上，78 頁。

<sup>18</sup> 參閱：吳雁編，前引書，14 頁。

<sup>19</sup> 汪學文等，前引書，54 頁。

<sup>20</sup> 參閱：同上，78 頁。

<sup>21</sup> 1997 年 5 月 4 日之《教友生活週刊》。

在中共展開空前的文化大革命時，一方面也為施行「反帝排外」的宗教政策，企圖全面消滅宗教<sup>22</sup>。

其三，中共當局嚴禁違法的異端宗教團體，為了加以取締、制裁它們而施行登記制。1994 年中共國務院《195 號重新命令》，規定所有的宗教團體必須向宗教局登記並接受管理，強行各種宗教團體限期登記<sup>23</sup>。根據自由之家的資料，宗教登記進行的並不順利，因為各地宗教團體都認為登記的目的，是為了中共當局易於限制宗教的活動，所以大都不願向宗教局登記<sup>24</sup>。

其實，中國統治者為控制宗教活動所採取的登記制，早已施行於魏晉南北朝。當時的佛教，特別「三武一宗」的佛難時期，政府要求登記出家人數及寺院財產，限制佛教的勢力發展，取締違法的宗教行為<sup>25</sup>。現在中共政權所容許的中央級宗教團體（所謂愛國宗教組織）是中國天主教愛國會、中國天主教主教團、中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會、中國伊斯蘭教協會、中國道教協會、中國佛教協會等共七個。這種愛國宗教組織之外，任何宗教團體如中國天主教地下教會、基督教家庭教會、白蓮教、密教等均被視為違法。不隸屬於宗教局的這些「不合法」、「不正常」宗教組織和他們的宗教活動，都會遭到取締和制裁。

---

<sup>22</sup>英國記者彼德（Peter Humphray）所撰的《衆神默然：中國大陸的宗教》一書中敘述文革之情況：「千佛山菩薩沒了，天主堂變成工廠，清真寺大多被毀，喇嘛廟軍眷佔住，道德經全被燒光，活佛也遭到勞改。」他認為道教受打擊最大，幾乎完全不存在，佛教其次，基督教再次，天主教再其次。參閱：同上，61~62 頁。

<sup>23</sup>中共早於 1950 年 7 月 28 日的聲明，首次要求所有聖職人員登記。

<sup>24</sup>參閱：〈教友生活週刊〉1996 年 1 月 28 日。

<sup>25</sup>Kenneth K. S, *The Chinese transformation of Buddhism* (New Jersey: Princeton University, 1973), pp.82~85.

## 天主教與中國衝突古今之比較

天主教自明末傳入中國本土之時起，在中國社會與中國文化不斷地遭到衝突，到現在情況仍然沒有停止，但所遭到的衝突內容有所變化。其原因也許與跟隨時代潮流所造成的中國統治體系的變化、中國宗教文化以及社會上的變遷有關。現在我們把民國時期的基督宗教受到衝突的原因，與明清的天主教在中國文化上的衝突作一個比較，以澄清那方面的衝突問題已被消除？那方面的衝突因素還存在？

天主教於明末清初傳入中國社會時，一方面與帝國主義同步登陸中國，使中國人嚴加戒備，另一方面又在政治上、社會文化上，發生了激烈的衝突，最後斷絕彼此之間的交流。但到民國時期（中共政權以前），由於基督宗教自我調整的努力和中國社會的變化，自辛亥革命以後，彼此之間的衝突情況有了相當的改進。首先看基督宗教方面，他們在傳教活動上欲努力避免與政治直接有關的情況，反而更注重文化教育事業，並注意協調基督宗教教義與中國傳統文化及民族心理的關係，開展了「天主教中國化」和「本色基督教運動」<sup>26</sup>。

另外，從中國社會方面來看，由於清朝皇權的瓦解和宗法制度的坍塌，國家宗教祭祀典制也宣告結束<sup>27</sup>。象徵皇權尊嚴的神權不復存在，祭祀天地、太廟、社稷、日月、先祖等國家宗教祭祀大典一概廢除，減少與過去基督宗教衝突的可能性。

<sup>26</sup>參閱：牟鐘鑒、張踐，前引書，7頁。1919年教宗本篤十五世批准中國教團重新進行「天主教中國化」運動，且表明天主教又回到了明清之際的「利瑪竇規矩」重新採取與中國傳統文化認同的立場。另一方面，天主教大力培養中國籍的神職人員，以適應在中國傳教的需要。1939年羅馬教廷正式下令取消中國教徒祭祖祭孔的禁令，至此歷時兩百多年的「中國禮儀之爭」以基督宗教中國化的形式最終解決了。參閱：同上，106頁。

<sup>27</sup>牟鐘鑒、張踐，前引書，4頁。

還有中國人對西方文明的態度變化亦減弱衝突。換言之，社會開禁，西方文明成果和文化活動全面進入中國，使更多的中國人熟悉了西方，認識到應當吸收西方進步的文化來改造中國傳統社會。這樣，中國人民對於基督宗教的排斥情緒便大為減弱了<sup>28</sup>。因而，義和團教難之後，教勢急速恢復、發展，中國基督徒人數亦猛增，培養了大批華人聖職人員甚至主教<sup>29</sup>。不過，這種基督宗教順利發展的局面，到中國共產黨成立中華人民共和國之後，則大為改變了。中共對無論什麼宗教，若見到它「反革命」、「破壞社會秩序」、「不愛國」，就加以懲罰<sup>30</sup>。

據上述比較古今天主教與中國的衝突，可得出以下幾項結論：

- (1) 政治方面的衝突因素並沒有改變，特別是中國統治者自明末清初至中共政權繼續貫徹的反帝排外觀念、中華中心主義、政治優越於宗教的政策<sup>31</sup>。政教之題自魏晉南北朝至明末清初從未改變，在中國社會繼續成為佛教與天主教的絆腳石。在中共政權之下，其情況亦沒有消失，反而變得更加嚴重。杭亭頓所主張的「文明衝突決定論」至少在中

---

<sup>28</sup> 參閱：同上，7頁。

<sup>29</sup> 統計數字表明，本世紀初的50年，比上個世紀100年，教徒人數的增長要快十倍。而且教難次數大大減少，沒有全國性大教難發生。參閱：同上，105頁。

<sup>30</sup> 吳雁編，前引書，14頁。

<sup>31</sup> 傅謙山在六屆代表大會上說：「中國天主教獨立自主自辦教會有其特定的涵義，它是指在政治、經濟和教會事務方面，而不是指當信當行的教義教規。」中共對宗教的政策是有情況，若為黨利黨略有利時採取「政教一致」或「政教分離」的立場。真正的「政教分離」的原則是基本上宗教所關懷者，為超越界的事務，與政治要處理衆人世俗之事，是有其分野的。因此政權不應受到宗教的干預，政治也不當干涉宗教。在保障人民信仰自由的情況下，政權應尊重宗教之存在與發展。但，中共對宗教的態度恰好相反，它管制、禁遏、迫害宗教。

國社會不適用。因為在本文探討佛教與天主教以外來文化的身分在與中國社會、宗教、文化接觸中，發現衝突因素中最重大的問題並不是文化上的因素，而是政治上的因素。文化上的衝突只不過是誤解、陌生所引起的結果，經過溝通、詮釋的努力或可減輕、或可消除。但政治上的因素不容易消除，持續於中梵關係上。

- (2) 宗教文化方面的衝突因素明顯減少。封建制度的崩塌，跟隨著中國官僚主義的結束，明末清初反教排外的中國官紳（士大夫）階級消散，而基督宗教與中國傳統社會文化和宗法制度之間的衝突亦被消除<sup>32</sup>。過去民間因不瞭解天主教的禮儀和教義所引起的宗教反感在相當程度上得以減輕。
- (3) 據以上兩方面分析，我們可展望未來與中國文化交流的外來文化亦免不了政教之衝突。因為外來文化與中國文化衝突的主題中，其關鍵性的問題就在於中國統治者。因此可斷定政治與宗教之間的緊張和衝突會繼續存在下去。哲學上的觀念、文化及宗教上的因素可算次等的問題。日本學者澤田瑞穗亦談到，在中國宗教的問題並不是單純的教理史、教團史，而是佛教、道教與中國統治者接觸、衝突、抵抗、變質的過程。換言之，關鍵不在於宗教上的傳統，而在於宗教與政治各佔多少比重的問題<sup>33</sup>。

<sup>32</sup> 林治平亦有類似的看法：「基督宗教與中國國情社會多半已告消失。基督宗教初入中國社會時，一方面因與帝國主義運動俱來，引起國人戒備防範，並生仇恨，他方面則因基督宗教中有許多因教義而生的習俗，與我國之社會不合，更加深了中國人『非我族類，其心必異』的信念。關於這方面的衝突經過了百餘年的努力，多半已告消失。」劉小楓，前引書，119頁。

<sup>33</sup> 參閱：西順藏，《中國宗教史》（漢城：hanol，1996），322頁。

- (4) 不同的社會政治體系引起不同性質的衝突。衝突的對象、程度、範圍均受當代政治社會的環境影響。在明末清初封建制度下，天主教與之衝突的對象（主體）是士大夫和中國百姓。因中國人民誤解西方文化和宗教的風俗、禮儀以及教義，而刺激中國人民族感情和中華優越意識，其衝突的性質是屬於宗教文化的。不過，到了中共政權時期，基督宗教與中國衝突的情況大部份發生在政教關係上，中國共產黨當局和幹部是衝突的對象，其衝突的性質是屬於理念的，與民間所發生的民情衝突極少。

## （二）不同的回應

為設定現代中國與天主教重新互動的前景，我們先要看三種不同代表性的回應，即中共（統治者的立場）、傅鐵山主教（官方教會的立場）以及張春申神父（普世教會的立場）。

### 1. 中共的立場<sup>34</sup>

1998年1月17日，中國共產黨召開了中國天主教第六屆全國代表會議。在會議上，國務院宗教事務局局長葉小文發表了一段話<sup>35</sup>。即使他講的內容並沒有新意，但其重點可提供我們展望天主教與現代中國之未來關係的線索。主要內容如下：

---

<sup>34</sup>現在中共政權與宗教間的關係如下：黨、政下有兩個系統：一是中國共產黨→統戰部的系統；另一是國務院→宗教事務局的系統。中國天主教愛國會及其他宗教協會均受兩個系統的控制。至於統戰部，原名統一戰線部（United Front），意思就是列寧所說的「聯合次要敵人，打擊主要敵人」。他們的另外口號是“Seeking unity, preserving differences.”。參考：Edmond Tang & Jean Paul, *The Catholic Church in Modern China* (New York: Orbis Books, 1993), p.17。「統戰部」亦即中國共產黨黨務部門的「中央委員會統戰部」或「中央宣傳部」。

<sup>35</sup>全文以〈在中國天主教第六屆全國代表會議上的講話〉為題，全部記載於《中國天主教》1998年第一期，9-12頁。

- (1) 中國共產黨繼續高舉愛國主義旗幟，中國天主教會要堅定不移地走「獨立、自主、自辦」教會的道路。
- (2) 努力與社會主義的社會相適應，積極為國家穩定和發展作貢獻。
- (3) 中國天主教必須改變舊中國時代帝國主義帶給中國教會的殖民地、半殖民地狀態。因而中國天主教徹底洗刷過去自己的「洋教」形象，與全國人民團結一致，為建設社會主義偉大祖國貢獻力量，把中國天主教帶上獨立、自主自辦教會的正確道路。
- (4) 教會不得超過國家的地位。沒有國格，教格受辱，人格受欺。愛國、愛教是統一的。因此，宗教必須在國家的法律、法規和政策範圍內開展宗教活動。因此，有關中國和梵蒂岡關係首先是國家關係，只有國家關係改善後才能談宗教問題。
- (5) 天主教地下教會（中共稱之為天主教地下勢力）還待加以說服教育工作，使他們懂得走社會主義道路是中國人民的必然選擇、走獨立自主自辦教會道路是中國天主教徒的必然選擇。懂得「愛國愛教都是天主的誡命」的道理，和中國天主教的廣大神長教友一起，順應歷史潮流，走愛國愛教的光明大道<sup>36</sup>。

據上述的內容，我們可斷定中國共產黨對宗教的政策並沒有改變，欲繼續利用社會主義、反帝愛國主義、國家至上主義的名份，控制宗教和民衆。

若天主教與中國欲繼續展開良好關係，則該如何回應其政

---

<sup>36</sup>中共舉出天主教地下勢力所造成的幾項問題，即是蓄意利用宗教問題與風作浪、製造事端、煽動鬧事，說它們破壞社會秩序、與人民為敵、同政府對抗等。

策？如何與天主教的教義、制度「相適應」？或還繼續堅持「相衝突」<sup>37</sup>？

要展望中國天主教的未來，傅鐵山主教和張春申神父兩位可說是教會代表性的人物。前者以中國天主教愛國會主席的身分代表中國天主教內部的實體，後者以海外中國神學家的身分代表普世教會和橋樑教會的立場。因而把兩位對中國天主教的看法整合起來，可客觀地把握中國天主教的未來和方向。

## 2. 傅鐵山主教的看法

據中國天主教第六屆全國代表會議上的報告，我們可找出中國天主教的前途。他報告的題目〈愛國愛教堅定信德，努力辦好教會迎接新世紀的到來〉，總結出過去施行「一會一團」五年的工作，並展望中國天主教面臨新世紀的命運和希望。他指出的路線完全配合中國共產黨的統一戰線和宗教事務局的方針。

首先，他強調「愛國愛教」之路。基督徒可否愛國家？成為基督徒是否妨礙中國人的身分？愛國與愛教是否相衝突？在這問題上，中國基督徒幾乎都抱著疑問和矛盾，陷入了猶豫和徘徊之中。對此問題，傅鐵山明確地表達了自己的立場。他說：「作為一個中國人，愛祖國、愛人民不僅是我們應善盡的本份，

---

<sup>37</sup>E. Tang 和 J. Paul 針對在中國產生「愛國教會」的背景和原因，提出以下幾項：其一，是最重要的理由，中國共產黨要確保國家站在宗教之上，領導宗教，藉用新政策重新調整教廷的規定。其二，中國反抗於數世紀中、西洋的帝國主義和剝削中國人民的態度。其三，許多中國籍聖職人員和教友因被國家主義、民族主義深深的愛國心感動，而去參加新形成的愛國會組織。其四，有些傳教士直接、間接地與西方殖民主義和他們國家的政策保持關係。這引起了相當多愛國主義的中國教友反感。參：Edmond Tang & Jean Paul, *The Catholic Church in Modern China* (New York: Orbis Books, 1993), pp.14-15。

也是我們光榮在天大父，為福音作證的神聖使命」<sup>38</sup>。據中國天主教的有識之士通過對天主教歷史的深刻反思，他確定「愛國是無罪」。

其次，展開反帝運動之路。他引用梵二大公會議文獻《教會傳教工作法令》第6號，說明培植地方教會，使她成長起來執行自治，就是教會的早期傳統。換言之，養成地方教會、本地化、獨立自主自辦教會，這三種因素是同一條線上的，彼此分不開的。過去在中國傳教的工作並不是培植中國本地化的基督徒，而是西班牙式、法國式、英國式的基督徒，最後甚至通過「保教權」的方式，使基督的福音淪落為西方推行殖民統治的工具，完全違背了福音的真諦。因此，全國各地成立組織，開展了轟轟烈烈的反帝愛國運動。他完全肯定反帝愛國運動是中國天主教在思想上的一次大解放，為中國天主教的歷史揭開了新的一頁，且宣佈說中國天主教早已不再是帝國主義的侵略工具和人們心目中的「洋教」。

最後，為了福傳工作，中國天主教必須努力與社會主義相適應。傅主教肯定中國天主教不為外國勢力所左右，堅定地選擇了社會主義制度。舊中國是一個半封建、半殖民地國家，但社會主義領導人民獲得了民族的解放，確定這是唯一適合中國國情的發展道路。中國天主教與社會主義相適應的意思，是必須自覺地遵守國家的憲法、法律和法規，自覺地維護法律的尊嚴、維護人民的利益、維護民族團結、維護祖國統一，且要發揮宗教講倫理、講道德的優勢，為精神文明建設服務。

接下來傅主教針對一個新舊世紀交替的時代，把今後的方向和任務提出為十個項目。

- (1) 繼續加強思想建設，引導神長教友與社會主義相適應。

---

<sup>38</sup> 《中國天主教》1998年第1期，18頁。

- (2) 加強天主教愛國會 (Catholic Patriotic Association) 和主教團 (Chinese Catholic Bishops' Conference) 以及各省、市「兩會」的組織建設。
- (3) 加強規章制度的建設，完善教會管理制度。
- (4) 從戰略的高度重視對後備人才的培養。
- (5) 加強女修會建設，適應新時期福傳要求。
- (6) 努力提高教友素質和福傳使命。
- (7) 搞好自養，維護教會的合法權益。
- (8) 辦好刊物，做好輿論宣傳工作。
- (9) 加強神學研究，為建立中國神學思想體系創造條件。
- (10) 積極開展對外交往。

### 3. 張春申神父的看法

當張神父探討中國教會問題時，因為一方面身為大陸人瞭解中國天主教會所面臨的實況，同時站在神學家的立場解釋普世教會的態度，可相當客觀地展開自己的看法。他在最近出版的《中國大陸天主教》一書中，指出原則性的展望。

#### 其一，中國天主教應該包含官方教會和非官方教會<sup>39</sup>的全部

在張春申神父所撰的書籍中，不難發現他對中國天主教的關懷是整體性的，不偏左右，亦不分官方或非官方。他僅在關心兩方教會的和睦共存和共融。他依據「次壞」(minusmalum)的原則，接受大陸教會目前兩方彼此衝突、分裂的實況，並要

---

<sup>39</sup>張神父為避免名稱上的混淆不清，不用「地上教會、地下教會」或「公開教會、忠貞教會」等等的稱呼，他認為「官方教會、非官方教會」較妥當。所謂「官方教會」是遵照黨、政的規定生存，不受外力的干預，實施獨力自辦政策，其標誌的行動，便是主教的自選自聖；「非官方教會」是因為共產黨不承認他們，他們也不接受黨、政之要求獨立自辦。參閱：張春申，《中國大陸天主教》(台北：上智，1997)，5-6頁。

求普世教會亦該接納歷史所產生的悲劇。他說<sup>40</sup>：

「雙方都在照顧信眾的信仰、倫理生活，並在某種程度上共同承擔中共政權對天主教信仰的壓力。面對此錯綜複雜的現象，我們很關心的是兩方教會的互動狀況。」

張神父為中國天主教會的和睦、合一，則採用「彼此共融」、「橋樑教會」的觀念。

在橋樑教會的角色方面，為促進中國地方教會與普世教會之間的「和睦共融」，他相當強調「橋樑教會」的角色。但中國大陸教會特殊的情況，身為橋樑教會者該持謹慎態度和節制。張神父提出橋樑教會需要注意的五點：不偏愛兩方教會（官方與非官方）；引導官方教會接受聖統性的共融；對非官方教會維護教會正統的態度和努力；不引起兩方教會之間的不和睦和衝突；正確地分析中國天主教會的「逾越」歷史體驗<sup>41</sup>。

## 其二，教會的兩面性：地方與普世

張神父說<sup>42</sup>：

「任何具體的教會都屬地方教會，而她同時也屬普世教會，是大公的……唯有在大公教會的共融中，地方教會的個性才能呈現。所以大公性和地方性兩者之間，是呈正比性的成長，毫無衝突。」

地方教會在自己具體的情況下攝取其生命力，積極建設出本地教會，但必須屬於一個普世教會、一個大公教會，這是天主教歷代繼承的「共融」精神。中國大陸教會亦在進行本地化

<sup>40</sup>同上，10頁。

<sup>41</sup>具體的內容可參閱：同上，12~13頁。

<sup>42</sup>同上，25頁。另說：「這是教會的奧蹟，它是地方的，又是大公的。地方教會必須本地化，但是如果本地化而失落了至公性，那便不是基督的教會，『地方』與『至公』之間產生張力，但是並不分開，這也是教會本地化所不能不注意到的。」同上，74頁。

工作，該與普世教會共融，才能呈現出中國天主教的面貌。

### 其三，中、梵關係

張神父對外交層面上的問題保持相當謹慎的態度。當他論及梵蒂岡與中華人民共和國建交的可能性和可行性時，只提出問題，而不是提供答案。因為外交上的問題非常複雜，也可能抹殺宗教、教義上的本質。他問<sup>43</sup>：

「在中華人民共和國這樣嚴苛的情況中，與教廷建立一個茁壯中的共融，不是比北京與羅馬之間建立外交聯繫，來得更有意義嗎？」

中共當局明確地要求任何宗教都不得干涉國家的領域，不得作為社會上的領導軸心和力量（Hegemony）。這就是中共對宗教所堅持的態度和宗教政策。因此他們一律主張中梵關係只是一種政治上的問題，而不是宗教上的問題。但張神父確定教會的本質包含著關心社會。他說<sup>44</sup>：

「他們（中國統治者）可能有一天會明白天主教並不會損害一個現代化中國的建設。相反，天主教可能是一項切實的助力，因為天主教一直是公開宣認，自願在任何國家的社會發展中，擔任精神領域上的支持力量。」

狄明德神父說<sup>45</sup>：

「政府和教會與教會和社會保持一定的距離，這是相當明顯的，關於這一點我們無法接受和妥協，因為福音關心的是整個的人。」

---

<sup>43</sup> 同上，41 頁。

<sup>44</sup> 同上。

<sup>45</sup> 同上，23-24 頁。

#### 其四，中國天主教的「獨立自主自辦」政策

中國天主教依據《天主教主教團章程》，堅持「獨立自主自辦」的原則，至今已近四十年。張神父認為「自主自辦」原則與「三自運動」沒有什麼差別，實是每個地方教會該走的一種本地化之路<sup>46</sup>。因此，基本上我們可以接受中國天主教所主張的「自主自辦」原則。不過，張神父加上一個條件，即在普世教會與地方教會之間「互相從屬」（Interdependence）的關係之下，才能夠「自主自辦」，達到本地化的目標，要不然，因含有內在衝突的可能性，將偏離本地化之路。

至於「獨立」，則是出於國家的政治情況，與「自主自辦」合在一起，難免內含張力，甚至矛盾<sup>47</sup>。其實，中國天主教堅持實行「獨立自主自辦」的原則，有損個別教會的完整，並損壞與普世教會之間的關係（教會的至一與至公性）。若一個地方教會的中國教會實行完整的「獨立自主自辦」政策，它該致力於完全的共融和有形可見的合一：與基督、與伯鐸繼承人、與普世教會保持合一<sup>48</sup>。

#### 本文下期預告

下期繼續論述：現代中國與天主教重新互動的展望，以及對梵蒂岡及中共政權提出在對談時應做的努力。

<sup>46</sup> 參閱：《神學論集》119期（1999春），10~12頁。

<sup>47</sup> 張神父解釋「獨立自主自辦」中的「獨立」實際意義。他認為中國天主教堅持教會的獨立性，其因來自兩個理由：國情和共產黨理論。他說：「關於『獨立』，實非出自它信仰意識的啓發，而是國情所致。一方面，立國初期的孤立，產生對外的防衛與敵視，極度強調國家主權獨立，不容他國干預。另一方面，由於共產黨理論視宗教為資本主義的產品，是阻礙革命的反動勢力，中國政府必須在國內控制所有宗教使之不受外力影響。」《神學論集》119期，11~12頁。

<sup>48</sup> 同上，19頁。

輔大神學叢書 54

金秉洙 著

## 衝突與融合 佛教與天主教的中國本地化

從未接觸過的兩宗教或文化相遇時，會發生什麼情況？本土文化如何對待、接納外來文化？外來文化用什麼方法打入本土文化界？又應如何瞭解這兩種文化所產生的糾葛、衝突、融合過程？

本書透過比較、分析佛教與天主教初傳於中國的衝突與融合過程，重新檢視中國的政教關係、生活倫理等幅度，反省基督宗教過去在中國的傳教策略和文化觀，指出建立新的傳教方法及文化共融之價值觀的必要性，展望未來基督宗教與中國重遇時的本地化前景。

其實，基督宗教在脫離猶太主義和天主選民意識的發展過程中，亦曾有過與佛教相似的大眾化運動，亦即聖保祿的萬民主義和西方傳教意識，可謂「基督宗教第一度大乘化」，進而成為普世宗教。面對廿一世紀的華夏文化，其本地化之路更需「基督宗教第二度大乘化」，重新審視「唯基督能救援」及「教會方舟」的思維方式及行動策略，才能實現建設「人類萬民共同體」之夢。

光啟文化事業出版 定價 340 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

# 人與神聖者的內在關連性

## 評介《信神的理由》

莊慶信<sup>1</sup>

本文評介：溫保祿神父著，《信神的理由：基本神學之宗教論證》，輔大神學叢書 52，台北：光啓出版社，2000年11月初版。

### 前言

近幾年來台灣的大學紛紛成立宗教學系所，帶動了全台研究宗教的風潮。宗教書籍頓時成了暢銷書。然而在國內宗教哲學書籍迄今卻寥寥無幾。溫保祿神父能在此關鍵的時刻，推出一部匠心獨運的「基本神學」兼具「宗教哲學」性格的大作，不但是基督宗教界的大事，也是宗教界、哲學界的一大福音。他在〈自序〉裡就表示「基本神學這個課題為現代中國教會有特殊的重要性」。

溫神父為道明會士，1930年生於德國，1959年來華，曾在屏東從事牧靈工作，然後在台南碧岳神哲學院教書，後來在輔大神學院教信理神學迄今，同時也是上海佘山神哲學院及西安神哲學院的客座教授。他是筆者唸神學時敬佩的老師之一，並非今天弟子膽敢站出來評論自己的老師，而是「吾愛吾師，更愛真理」。

---

<sup>1</sup> 本文作者：莊慶信，輔大神學院畢，輔大哲學博士，現任教於輔大宗教學系。

溫老師在台灣除了發表過許多小論文之外，還出版了《啓示憲章釋義》《救主之母》《教友使徒工作法令釋義》《原罪淺釋》《原罪新論》《病痛者聖事：在病症中與基督相遇》《救恩論入門》《天主恩寵的福音》《主愛之宴：感恩聖事神學》等神學論著<sup>2</sup>，是個認真從事神學研究、寫作的前輩。值得一提的是，他每年不忘利用寒暑假，至屏東東港作實際的牧靈工作，使他的神學反省和著作，能結合理論與實際。

## 一、本書的要點

在〈導論〉裡，作者溫神父開宗明義指出這本書的聖經基礎是：「若有任何人詢問你們心中所懷有的希望的理由，你們要時常準備答覆」（伯前三 15），他甚至找到教父們引用這段聖經時，還加上「信仰的理由」，甚至以後者取代前者，這或許就是本書書名的來源。

從初期教會、經歷代教會基督徒與他人的對話經驗，所產生的護教神學，共分為三部分，「宗教論證」（*demonstratio religiosa*）「基督宗教論證」（*demonstratio christiana*）「公教論證」（*demonstratio catholica*）。換句話說，以往針對宗教批判論與無神論的挑戰，以宗教論證回應；針對啓蒙運動對啓示的批判，以基督宗教論證回應；針對基督宗教分裂的局面，則以公教論證回應。

根據這些經驗與傳統，基督徒面對現代人時，理應提出「信仰神的理由」；基督徒面對世界各大宗教時，也應提出「作基督宗教信徒的理由」；天主教徒面對基督宗教其他教派的信徒時，當然應提出「作天主教徒的理由」。這三類型的理由原屬護教神學的基本課題，今天就成了「基本神學」的主要課題。

---

<sup>2</sup> 以上諸書均為台北光啓出版社所出版。

所以，本書所探討的「宗教論證」，屬於「基本神學」的第一部分（3~23頁）。此外，在這〈導論〉裡，作者將「宗教」界定為「宗教是人與神之間的關係」，並進一步說明「宗教是人藉著一種以神為關係點的行動而實現的人與神之間的關係」（42頁）。

第一章談「否定神存在與宗教意義的無神論」，作者依次論述各種說法，這是四章裡最大的一章，表示作者認定無神論對國人影響甚大。

作者針對 e 世代許多人對宗教和神沒有什麼興趣，甚至否認此兩者的意義。於是他根據梵二的教導，使信徒與無神論交談時，了解無神論探討質疑宗教的各種論點。首先，從思想內容看，分為「理論性的無神論」（theoretical atheism）和「實踐性的無神論」（practical atheism）兩大類，前者是消極的無神論，如，懷疑論的無神論、不可知論的無神論、反神論、人文主義的無神論等；後者是積極的無神論，這種人不一定公然提出無神論調，僅在生活上無形中表達出無神的概念。其次，從思想背景看，有的是根據某些哲學思想（如，實證主義）而產生的，有的依據某些價值觀（太強調人的價值、人的自主，或經濟自由）而產生的，有的則根據某些經驗（如，痛苦和不正義的經驗）而產生的。作者試圖由上述思想內容及背景兩個角度，指出「無神論繁複多面的現象」。（49~60頁）

接著，本書提出現代無神論的外在理由和助長這種無神論的社會背景。由於十七世紀以降，啟蒙運動強調人類理性的趨勢，經過理性主義、經驗主義、康德哲學、自然神論（deism）等思想；以及社會文化與宗教合一的瓦解，科技對宗教的挑戰，人們生活的支離破碎等等社會現象，實為「現代無神論的根由」。（61~70頁）

再者，本書指出無神論的基本主張及其背後的結構，「無

神」一詞不僅否認神的存在，也連帶否認了相涵攝的「實有全體」，與無神論息息相關的是唯物論（materialism）和虛無主義（nihilism）。無神論認為宗教出於幻象，而且有害於人，因此反對宗教，並常以人文主義或人本主義（humanism）自居。再者，由於現代科技日新月異，人們在不知不覺中，將自然科學視為真理的典範，而鄙視宗教，高喊「宗教不科學」的口號，加上宗教批判論者（如，孔德、費爾巴哈、馬克斯）宣稱宗教源自人的無知，「人照自己的肖像造了神」，宗教是受壓迫者的人民的鴉片等，更助長了無神論烈燄。（71~85 頁）

之後，作者指出無神論的基本弱點，一是它非但不能證明「無神」，也不該越俎代庖，跨越自己的範圍，而企圖否定非科學性質的「宗教」。二是宗教批判論對宗教起源的說法有漏洞。三是它對宗教的看法過於單純化，而把人視為只是物質的主張，顯然不合經驗事實。（71~97 頁）

最後，作者指出梵二文獻對無神論教導的性質；基督信仰的核心與其人類學是教會對無神論看法的根據；對無神論的批評，以及教會對無神論應有的回應及應擔負的責任；並指出神學的時代使命及與無神論交談時的態度與具體的做法。（98~129 頁）

第二章談「宗教的先決條件——人對神的認知」。主要是依據衛爾德（Bernhard Welte, 1906~1983）的思想，從人性的角度出發，論述人（你我）認知神是宗教的先決條件。作者不採用傳統論證神存在的方法，他擔心那樣會使人覺得與生活無關。換句話說，從「人人可有的深度經驗」出發，有的人會「追求」自身存在的意義，因而認知神；有的人會「驚訝」自身存在的奧秘，而認知神；有的人則因「體驗」自身存在的深處而認知了神。這三種進路都由人的經驗出發。

第一進路是「追求自己存在意義者認知神的途徑」。由於

人的生活都在於追求自己存在的意義，可是所看到的事實卻是「我們存在（生）以前和以後（死）的『有』是一種神秘的『非有』（nothing 非物品、無有），一種『空無』」。因此在反省之後，自我意識會發現我們的存在面對未來的空無，卻又肯定自己存在的意義，且導向無限實有的目標。亦即透過「空無」經驗，導向無限的、絕對的「神臨現的形象」，而認知了神。（140-155 頁）

第二進路是「驚訝自己存在奧秘者認知神的途徑」。我們對日常生活中所見的事物的實有及自身的存在，通常不加思索，視之為當然。但「若加以沉思默想，就會驚訝我們自己和其他人事物存在的奧秘」（156 頁）。由於「我和一切存有物的存有是被非實有（非有、無有）所滲透」（159 頁），我雖可有可無，卻又存在。此空無若隱若顯地呈現「無限的實有」及其臨在，此實有是人存在的「不可動搖的依據」，各宗教就把這無限的實有稱之為「神」；亦即，這種自我意識的驚訝可成為認知神的一條進路（171 頁）。

第三進路是「體驗自己存在深處者認知神的途徑」。我們在「考慮自己和別人行為的善惡」，因而體驗到自由，體驗到倫理道德的責任，此時有些人會以更清晰更超越的方式，「洞察自己存在的深度」。透過這種深度的經驗，人「能較清晰地體驗到神的存在」，同時或多或少地「揭露了神的特徵」（181 頁）。簡言之，一個人若能「體驗到並反省自身的存在，就有足夠的理由肯定神」（185 頁）。

此第二章的最後一節討論絕對奧蹟的位格性。作者指出世界各宗教中的敬神行為，顯示神的位格性或位際性，所以神的位格性成為宗教哲學的基本課題。人都「追求存在的意義」，在此過程中，對於位格性（你我關係、道德責任）的體驗，使人肯定自己所面對的空無，不是虛無，而是具有位格性的面貌。

思索自己及其他有限物的來源及奧秘時，也會發現此空無「是享有無限實有的富饒，是無可名狀的絕對奧蹟—神」。(203~305 頁)

第三章談「宗教核心行為—信仰」。由於典型的基本神學均研究信仰的行為，本書亦列入討論範圍。信仰行為雖是人的行為，卻是人神關係中十分重要的課題。

作者首先說明了信仰在日常生活中扮演舉足輕重的角色，例如，「我相信會下雨」的信，是許多重要事物的推動力；「我相信民主」的信，常是我們對生活圈採取立場及行動的根源；「我信老師的教導」的信，常常是獲得正確知識的起點；「我信他坦誠的一席話，常是深一層的人際關係（友誼）的先決條件」（237 頁）。

其次，進一步探究存在經驗與信仰的關係，發現我們存在的深處有一種近似人性的基本行動（如，對幸福、意義、真善美、自愛的追求），它肯定其行動基礎的實有，這種經驗可稱為「對神的信仰」，它就是隱含於人存在深處的原始信仰，也是人的「整個生活的基礎和泉源」。人在不可預測的大地上，一步步將自己（整個人）交託給生命的泉源，因此每一步都是一種信任生命泉源的行為。（243~261 頁）

最後，「宗教信仰」與上述那種「隱含」於人存在深處的信仰不相同，前者是明確的信仰，亦是自由的信仰，它的核心行為是「把自己託付給神的行為」。宗教信仰的行為有一些基本特徵：（一）含有對神、自己（人）、世界的積極肯定；（二）以謙遜、嚴肅的態度實踐對神的信仰；（三）信仰神會遇到來自人的情境或神的境界的困難；（四）含有對神啓示的渴望。（262~286 頁）

第四章談「宗教的本質」。宗教的特性包含一個宗教的基本信念及一種宗教的基本態度，亦即，包含超越現象界的實有

的信念，以及面對、回應神的臨在的態度。（293~303 頁）

宗教與繁複的人的其它幅度。由於人性有身體幅度及社會幅度，因此，人的身體性、社會性與其宗教生活密切相關。也就是說，宗教「一方面有自己的特性或本質，另一方面卻與整個人的存在息息相關」。（310~320 頁）

人的有限性和無限性是人存在的要素，也就是說，「人的行為和他整個的存在是被有限性和無限性所構成的」。當人遭遇到天災人禍時，更易體會出人的有限性，一面認同此有限性，一面又起反感；而人的內在深處潛藏一種想超越此限制的渴望，這現象可說是被無限性吸引所致。人對幸福的追求、對真理的追求、對善的必然追求、對意義必然的追求，這些顯出無限性是人存在的要素（322 頁）。由於宗教見證於人性及人性內在的自由，因此透過宗教的人與神之關係，人不但疏離自己，反而肯定自己的人性。（361~362 頁）

## 二、本書的特色與評論

就全書的結構而言，立論嚴謹是台灣罕見的，全書簡直是一氣呵成。作者評論相關思想或提出個人見解時，自始至終，分析極為細膩，條理井然，頗有聖多瑪斯《神學大全》或《哲學大全》之風格。雖然國內學術界瀰漫著自圓其說、因循苟且的陋習，作者對學術及真理的執著，使此書成了學界的中流砥柱。

但也由於作者過於認真，以致讀此大作，有如蝸步一般的緩慢。無怪乎泰斗級的房志榮神父為這本廿一萬字的書寫序時，提到「原想一個月可讀完，結果卻用了兩個月零十天」，筆者也是一字一句地唸，卻花了三個月的時間才讀完。實際上，並不是用字過於艱深，而是其中的意涵深遠，許多段落需再三

咀嚼才能理解。

從神學的角度看，此書「因屬於神學性質」，屬於基本神學的第一部分，在華人文化地區很重要。全書不斷引證本地的成語或俗語，對非基督徒的華人而言，是一部切入宗教，肯定宗教的重要里程碑；對神學研究者而言，是一部空前的現代化兼本地化嘗試的神學經典之作。

從當代的宗教哲學角度看，宗教論證是自然神學的一部分，自然神學是宗教哲學的一部分，當然是佔很重要的部分；作者能針對時代的特性及潮流，提出嶄新的論證，從彼得森等人 (M. Peterson et al., 1998) 的理論來看，提供了另一種神聖者存在論證的選擇，同時亦為「累積論證」(Cumulative case Arguments) 提升了論證的力量。正如輔大宗教學系主任陳德光教授在〈推薦序〉(見2000年12月16日《益世評論》)裡所說的：本書的出版，不但是學生的一大福音，「亦是所有關心基督宗教思想與人文世界對話的人，值得一讀的好書」。

一本好書並不意謂毫無瑕疵，比如，就宗教哲學幅度而論，書中以「神」字來論述最高的實在，確實比用上帝、天主或耶和華還恰當，已經能夠應用到全世界大部分的宗教上。但此「神」字卻無法涵蓋正信的佛教信仰，而佛教對全球的華人來說，是個舉足輕重，不容忽視的宗教。如果可以採納宗教哲學學者約翰·希克 (John Hick, 1983) 所言的建議，將「神」字換成「神聖者」(the Divine) 或「終極實在」(Ultimate Reality, 又譯「終極真實」)，那麼，亦可包含佛教的「真如」「如如」「佛性」等等對終極信仰的陳述。

與這關鍵詞相關連的是「宗教」的定義，如果把「宗教」界定為「宗教是人與神之間的關係」，就無法將佛教視為宗教，這顯然與事實不符。當然，作者仍可堅持此書所談論的「宗教」僅限於有神的宗教；若然，就降低了此書的論述範圍及學術價

值。

其實，宗教哲學界從 1980 年代以來，已經注意到「位格的神」與「非位格的最高實體」之間是否真的南轅北轍，或者僅像希克所言，瞎子摸象所見各異，其實所摸索的都是同一個絕對的真理而已。因此，建議將「宗教」的定義改為「宗教是人與神聖者（或終極實在）之間的關係」，使宗教一詞的應用範圍更為寬廣。

### 三、幾點建議

溫神父撰寫此經典大作，曾得力於張淑華小姐的「幫忙整理、潤飾文字」，文筆已達到了學術水平；當然手民之誤在所難免。但，為了使此書的學術水平更上一層樓，在此不厭其煩地，列舉出一些錯別字及標點<sup>3</sup>、應刪字句、意義不明的字句等三方面（以下圓形括號裡，箭頭之後的字詞為更貼切的寫法），希望未來再版時，作為修訂的參考。

#### （一）錯別字及標點

15 頁三段 5 行（可信性→可信度）；79 頁三段標題（二）及相關內容，並 297 頁二段 2 行（宗教批判→宗教批判論）；159~161 頁，204~206 頁多處（無有→非有）；164 頁二段 1 行（環抱→環繞）；231 頁一段 4 行（搏取→博取）；266 頁二段 1 行（並不想到→並不意謂）；297 頁一段 5 行（法律→律則）；337 頁三段標題（貳、人在其本性→貳、人對其本性）；358 頁二段二行（權力→權利）。

<sup>3</sup> 明顯手民之誤者，直接告知編者，供再版時參照修正，此處不列出。在此列出者為對讀者閱讀本書時有參考價值的錯別字。

## (二) 應刪字句

96 頁二段 5 行(會恩賜人那人自己→會恩賜人自己); 249 頁四段 5 行(我們能或從→我們能從); 264 頁三段 5 行(的對神的→對神的)。

## (三) 意義不明的字句

96 頁一段 11 行〔也能希望別人也許……的善。〕; 358 頁三段 2 行〔對(具)無限性(幅度幸福和意義)的渴望〕。

## 結 語

捧讀吾師——溫神父的大作時，內心深處不斷湧現昔日那種如坐春風的感覺，老師豐富的學識、深邃的信仰、適切把握時代的脈動等等，直透紙背，一而再、再而三地，觸動學生的心靈，活絡了學生的信仰。

總的來說，此書深入淺出、條理分明，試圖由人性或存在性生命出發，引領我們看出人與神聖者的內在關連性，對今日神學、宗教學、宗教哲學等領域而言，可說是功不可沒，肯定是一本劃時代的巨著，值得重視。期望 溫老師或同道在主耶穌託付的葡萄園裡，繼續耕耘，好讀本土化、脈絡化、現代化的神學，在台灣甚至在整個華人地區，築夢踏實地做好紮根的工作。

輔大神學叢書 52

溫保祿 著

## 信神的理由

### 基本神學之宗教論證

本書書名「信神的理由」是在響應聖經勸諭：「你們要在心內尊崇基督為主，若有人詢問你們心中所有的希望的理由，你們要時常準備答覆」（伯前三 15）。因為這勸諭恰當地表達基本神學的任務，它也能夠明示本書的宗旨，即：幫助中國教友，更進一步地瞭解信神的意義，為他們的朋友和同胞，說明信神的理由和價值。

全書共分四章。第一章在介紹當代各式各樣的無神論主張，並指出在這無神論盛行的時代，神學的任務究竟為何；第二章說明人對神的認知乃宗教的先決條件；第三章敘述宗教的核心行為—信仰；第四章闡述宗教的本質。

光啟文化事業出版 定價 380 元

郵撥 07689991 光啟文化事業