

神學論集

于斌



133

# 輔仁大學神學論集

第 133 號

2002 年秋

總目錄見 50, 100, 130 期索引

輔大神學院第 27 屆神學研習會

## 教會的本位化

### 理論篇

2002 年 1 月 28 日(週一)至 31 日(週四)中午

台北縣新店市崇光女中

## 目 錄

編者的話：教會的本位化理論篇.....	編輯室	325
第廿七屆神學研習會開幕詞.....	谷寒松	329
一、宗教交談與本位化		
宗教交談中的耶穌基督形象.....	武金正	333
對一切人，我就成爲一切.....	簡惠美 譯	360
基督訊息的本地化		
以新約作品寫成的過程爲例.....	穆宏志	374

## 二、神學本位化的嘗試

基督論本位化的嘗試.....	張春申	401
耶穌基督奧蹟的陰陽合和觀 詮解「二性一位」信理的新嘗試.....	賴効忠	409
撰寫〈三字經與聖經〉經驗談.....	房志榮	421
倫理生活的客觀性 比較天主教與朱熹的生命倫理觀.....	艾立勤	433
中國聖三靈修觀與榮格心理學.....	盧德	455
EDITORIAL.....	編輯室	478

## 下期續刊：

### 教會的本位化實踐篇

#### 三、牧靈事工的本位化

#### 四、聖事禮儀的本位化

## 編者的話：教會的本位化理論篇

按慣例，本（133）期的《神學論集》應刊出第廿七屆輔大神學研習會專刊。

本屆神研會主題是「教會的 inculturation」，這是一個範圍很大、牽涉範圍很廣的議題，各講員的講題事實上都涵蓋得很廣<sup>1</sup>；而且，全部講稿的篇幅，遠超過《神學論集》一期的容量，又不足以編一個單獨的雙號刊；因此，編者按各講題的類型，並把手中陸續收到的同類稿件，集合在一起，試著分成四個子題「宗教交談與本位化」、「神學本位化的嘗試」、「聖事禮儀的本位化」、「牧靈事工的本位化」。前兩個子題合稱「教會的本位化理論篇」，後兩個子題合稱「教會的本位化實踐篇」。本期先刊出「理論篇」，下（134）期再刊「實踐篇」。

編者在讀者展卷之前，首先應作一個申明：雖然基督徒信仰團體從事「使基督訊息（福音）inculturation」的事工，從新約聖經形成的時期就已經開始<sup>2</sup>，但西方以「inculturation」一詞來表達這一事工卻是相當晚近的現象，大約開始於 1970 年代左右。因此，迄今中文方面尚未譯出一個全面被接受的適當詞字。有人譯作「本地化」，有人譯作「本位化」，也有譯為「涵化」、「本土化」、「本色化」，甚至有人譯為「文化共融」的。當然各人各有自己所主張譯法的理由，編者尊重<sup>3</sup>；因此，保留各

---

<sup>1</sup> 參見：谷寒松神父的〈第廿七屆神學研習會開幕詞〉，本期 332 頁。

<sup>2</sup> 參閱：穆宏志神父的〈基督訊息的本地化：以新約作品寫成的過程為例〉，本期 374-400 頁。

<sup>3</sup> 編者個人認為「文化共融」的譯法，可能稍微偏離了「inculturation」一詞是指「將基督訊息（福音）帶入當地文化之中」的原意之外，其

編文章作者各自的說法，不作統一處理。

其實，本位化是藉著交談使基督信仰落實在人類文化中的必經途徑，因此，我們將武金正神父的〈宗教交談中的耶穌基督形象〉作為「宗教交談與本位化」單元的首篇。該文指出，每個宗教都有其經由理性走入奧秘的特殊途徑，因而在宗教交談的過程中，彼此儘量採用別的宗教可以接近的圖像、語言……等象徵，來表達自我對奧秘的體悟，讓對方更了解我們，這是必要的。本文作者從基督信仰的神學歷史中，給我們指出「宇宙的基督」、「人本完善的耶穌基督」、「奧秘的基督」都曾是基督徒圈內可以接受的基督形象。那麼，在面對基督徒圈外的其他宗教信徒，以及另一種文化時，是否可以參照他們宗教的奧秘的表達方式，加以取捨？根據他們對奧秘的表達偏向，是「宇宙幅度」的，是「人本幅度」的，還是「奧秘幅度」的，而逐漸彰顯出基督的真面容。

今（2002）年6月2日《教友生活週刊》頭版有一則醒目的標題：「亞洲地區三十多位主教呼籲召開梵蒂岡第三屆大公會議」。這是因為現存的教會中央集權體制無法解決的一些問題，主教們希望開一個大公會議來解決？開一個大公會議就能解決問題嗎？或是教會內存在著更根本的問題，並非靠大公會議就可消除的？在此，我們提供耶穌會士，印度籍神學家 Michael Amaladoss 的一篇文章，幫助我們反省今天的教會，以及福音傳播的態度與方式。這篇文章突顯「教會本位化」觀念仍需推廣落實在教會各層面。

穆宏志神父則以《希伯來書》、《路加福音》的寫成過程，來闡明初期教會如何藉兩個不同民族——猶太人和希臘人——所能懂的範疇，努力表達出福音的精髓。這些已在新約內顯示出的

記號，為我們提供一基準線，以促進並幫助我們繼續地走本地化的路。

「神學本位化的嘗試」單元，以張春申神父的〈基督論本位化的嘗試〉開頭，張神父響應 1998 年「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的建議，在亞洲介紹耶穌基督時，要「以講故事的方法，宣講智慧導師的面貌」，特別把聖經中的智慧基督論回顧了一番，可供讀者參考。由於張神父為本期提供的文稿是簡要大綱的形式，為讓讀者更全面體會本「嘗試」的意涵，特邀吳子清修女，以聽眾的身分，向讀者簡報她聽到的內容，作為本講的「附錄」。

其次，我們提供賴効忠神父的文章，他試著以中國人熟悉的「陰陽合和，相互為用」觀念，從新約誕生奧蹟及踰越奧蹟兩敘述中，探討耶穌基督「二性一位」信理的意義。就神學中國化的路途來說，這是一個不錯的嘗試。

接著是房志榮神父的有關「三字經與基督徒聖經」的比較的文章。我們都知道，《三字經》在中國歷史上，是一本了不起的作品，尤其內容包含了天、地、人、物各個面向，教育意義涵蓋之廣、之深，並可使幼童朗朗上口，背誦自如，因此成為明清以來中國私塾教育的基礎教科書的範本。在廿世紀現代學校教育在中國推廣之後，《三字經》在教育上的功能大減，真正讀過其內容的人雖然不多，但提及《三字經》的名字，仍是家喻戶曉的。本文作者以這本小書作為藍本，將本書所透顯的中華文化與《聖經》所表露的基督信仰作一綜合性的交談，為信仰表達的本地化而言，有其經驗上的貢獻。

艾立勤神父的〈倫理生活的客觀性〉一文，強調：人類與人類的身體有其尊嚴性，倫理規範與倫理德性也有其客觀性。本文採取對話比較的方式，為朱熹與天主教在生命倫理的立場上尋得共同的基礎與原則。兩者皆肯定：倫理原則與德性不但

有其客觀性、普遍性與可知性，且其基礎即是人的善的本性；因此，依其本性，人與天主或太極有內在的關係，故人的基本尊嚴極高。且在體用關係上，兩者都認為體是用的基礎，體優先於用。因此在生命倫理的議題上，雙方（天主教與中華文化）不僅有其共同基礎、可互相學習，且可藉此交談拉近彼此距離。

最後，是盧德的〈中國聖三靈修觀與榮格心理學〉，作者在此介紹了在台灣由甘易逢及張春申兩位神父分別發展出的「中國聖三靈修觀」，並運用當代心理學大師榮格的理論，給予稍有系統的分析。

是的，自廿世紀初以來，基督信仰世界的靈修實踐及理論方面，都逐漸重視聖神的角色及功能。這樣的發展，由積極面看，的確修正了以往過分強調聖言（理性啓示者）靈修時的法律主義與禮儀生活的形式化；但就消極面談，卻也導致了某種絕對化的弊端。於是，東方式的「走向與聖父共融合一」的靈修路徑，也就成了廿世紀中葉以來，生活在亞洲大文化地區（印度、日本、台灣……）中基督徒追尋的目標。這個靈修運動，與其說是「聖父靈修」，不如說是「聖三的靈修」，因為這靈修路徑是由聖子靈修之具體實現信仰生活，走向聖神靈修中的超然、自由與創造，最後達至終極目標中的聖父靈修，以一體範疇走向與天父共融合一。

盧德的這篇文章，是在台灣教會青年學子一次嘗試性的融合中國式的靈修理論與當代人文科學的努力，值得有心人士的參考、批評與指導。

至此，第廿七屆輔大神學研習會專刊的「理論篇」全部刊載完畢，下期續刊「實踐篇」，包括「牧靈事工的本位化」及「聖事禮儀的本位化」，希望如此規劃得以完整呈現教會邁向本位化應有的面貌，也為台灣地方教會在本位化的目標上，盡一份心力。

# 第二十七屆神學研習會開幕詞

谷寒松<sup>1</sup>

今天是輔仁大學神學院主保聖多瑪斯的慶節，願聖多瑪斯在天之靈為我們這次神學研習會的順利成功代禱！

在本(27)屆神學研習會的開幕式中，我們以下列三個引言，來為大家提供台灣教會本位化的思考方向。

## 一、台灣教會本位化的歷史回顧

本位化(inculturation)，需要相當長的一段時間。如同亞洲主教團協會的Jacob Theckanath神父所言：

「本位化，不是一項可明確界定的任務。它是一種充滿希望的嘗試，是教會在亞洲(中國、台灣)努力、並依靠歷史之主所作的嘗試。」(*FABC Papers*, No.92q)

此外，世界地圖也可以幫助我們看到教會在本位化過程中走過的路程。基督信仰從以色列發展開來，首先在西方的歐洲本位化；而後，我們也可以看到各個地區的教會在歷史進程上，各有不同的處境與問題，例如非洲有其主流文化與次文化問題，且北非屬伊斯蘭教地區，而其他如亞洲、澳洲、美洲等地方教會，各有不同文化及問題。從地圖中，我們可以看到基督宗教從第一世紀發展至今，在各地面對不同文化與地區所作的

---

<sup>1</sup> 本文作者：谷寒松神父，奧地利籍耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士。現任輔大神學院信理神學教授及研究所所長、神學著作編譯會主任、中國癲癇服務協會理事長、台灣生態關懷者協會理事、天主教新事社會服務中心主任委員。

本位化的努力。

台灣在此動態的進程中，亦經歷了一連串的轉變。現在，我們就來回顧一下台灣地區本位化的歷程<sup>2</sup>。

1948年，教廷委任西班牙籍道明會士陳若瑟（Jose Arregui）為台灣監牧。

1949年底，台北、高雄成立監牧區。台北監牧區包括基隆、台北、桃園、新竹、苗栗、宜蘭、花蓮等地；台灣其餘地區屬高雄監牧區。陳若瑟為高雄監牧；中國籍主徒會士郭若石任台北監牧。

1950年，教廷傳信部再自高雄監牧區劃出台中市、台中縣、彰化縣、南投縣等四行政區域，成立台中監牧區。

1952年1月26日，教廷委美籍瑪利諾會士蔡文興（William F. Kupfer）為台中首任監牧。至此，台灣有三個教區。

1952年8月7日，教廷再成立嘉義、花蓮兩個監牧區。嘉義監牧區轄嘉義、雲林二縣；花蓮監牧區轄花蓮、台東二縣。以山東省陽穀主教牛會卿兼任嘉義代理監牧，以遼寧省營口主教法籍費聲遠（A. V. Verineux）兼任花蓮代理監牧。至此，台灣已有五個教區。

同年，成立台灣聖統，為中國第廿一個教省。台北監牧區升格為總教區，敦若石任總主教。

1961年3月21日，同時成立新竹和台南兩個教區。新竹教區所轄新竹、桃園、苗栗三縣由台北教區分出，以國人杜寶晉為新竹主教；台南教區所轄台南市、台南縣、澎湖縣由高雄教區分出，以國人羅光為台南主教。至此，台灣共有七個教區。

---

<sup>2</sup> 參《台灣天主教手冊》，台灣地區主教團秘書處編輯，天主教教務協進會出版發行，2001。

台灣地方教會發展至今，不斷地在此動態過程中往前走，目前已有上述具體的成果。但我們仍需再接再厲、持續努力地邁向本位化的目標前進。

## 二、台灣教會本位化的實施

根據梵二《教會傳教工作法令》22，雖然當時尚無「本位化」一詞的具體表示，但這個思想概念已見芻形與重要性。茲列如下，與我們全體與會弟兄姐妹共勉之：

「天主的聖道就是種籽，在天降甘霖所灌溉的良田內發芽，吸收養分，加以變化，而同化為自己的東西，好能結出豐碩的果實。的確，就像基督取人性的計劃一樣，生根於基督、建基於宗徒的新生教會，把基督所繼承的各國的全部財富（參閱：詠二 8），都納入奇妙的交流中。新生教會，從所屬各民族的習慣傳統、智慧道德、藝術科技中，把那些足以稱揚大造的榮耀、闡發救主的恩寵，並使教友生活走上軌道的事物，都全盤承受過來。

「為實現這項計劃，必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲學與智慧，經過什麼途徑，信仰可以尋找理智；又可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調。這樣就會找到在整個教友生活的範圍內，進行深度適應的道路……」

輔大神學院跟隨著在普世教會脈絡中的地方教會的引導，持續前進，自 1968 年舉辦第一屆神學研習會以來，我們已

走過了 1997 年第廿四屆神研會（主題：耶穌基督—《天主教教理》的核心奧蹟）；1998 年第廿五屆神研會（主題：基督信仰中的天主聖神）；1999 年第廿六屆神研會（主題：基督信仰中的天父）。現在，到了第廿七屆神研會，希望能為台灣教會作一具體貢獻。

### 三、本屆神研會各主題內容與講員

在台灣，基督宗教何時可以脫離「外來宗教」或「西方宗教」的稱謂，而成為台灣社會的主流力量，發揮對社會正面有益的影響力？

這是本屆神研會的出發點，以及希望努力的方向。我們嘗試回應這一迫切的意向，因而圍繞著「基督信仰本地化」這一大的主題，分別邀請各講員在自己所專長的領域上，發表他們的研究成果。各講員的講題如下：

- |     |                                    |
|-----|------------------------------------|
| 穆宏志 | 聖經的本地化：以新約為例                       |
| 張春申 | 基督論本位化的嘗試                          |
| 房志榮 | 撰寫〈三字經與聖經〉經驗談                      |
| 艾立勤 | 比較天主教與朱熹的生命倫理觀                     |
| 丁立偉 | 台灣山區傳教工作今昔：<br>以新竹教區尖石牧靈區為例        |
| 潘家駿 | 從二千年版《羅馬彌撒經書總論》<br>看教會禮儀的本地化       |
| 錢玲珠 | 禮儀年本地化之芻議                          |
| 胡國楨 | 家庭祖先靈位的設置及時辰祈禱：<br>以三重、新莊地區家庭為研究對象 |
| 徐景漢 | 聖樂本地化的省思：<br>從教會新編禮儀歌曲看聖樂本地化       |
| 侯倉龍 | 台灣教會本地化與傳福音的道路                     |

# 宗教交談中的耶穌基督形象

武金正<sup>1</sup>

每個宗教都有其經由理性走入奧秘的特殊途徑，因而在宗教交談的過程中，彼此宜儘量採用別的宗教可以接近的圖像、語言……等象徵，來表達自我對奧秘的體悟，讓對方更了解我們，這是必要的。本文作者從基督信仰的神學歷史中，給我們指出「宇宙的基督」、「人本完善的耶穌基督」、「奧秘的基督」都曾是基督徒圈內可以被接受的基督形象。那麼，在面對基督徒圈外的其他宗教信徒時，是否可以參照他們宗教的奧秘的表達方式，加以取捨？根據他們對奧秘的表達偏向，是「宇宙幅度」的，是「人本幅度」的，還是「奧秘幅度」的，而逐漸彰顯出基督的真面容。

## 導 言

耶穌在往凱撒勒雅的路上，問門徒說：「人們說我是誰？」他們囊括所聽聞的說法回稟道：「有人說是洗者若翰；也有些人說是厄里亞；還有些人說是先知中的一位。」接著，耶穌便直接詢問門徒說：「你們說我是誰呢？」伯鐸因蒙天主的啓示遂明認：「你是默西亞。」（參谷八 27~29）

這段經文描繪人若未真正認識啓示耶穌基督的道路，那麼，耶穌基督的面貌和形象便會因人而異，衆說紛紜。

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正神父，1948 年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。

是以，耶穌基督的風貌何止萬千。它或許是信徒嘗試以一種陌生的文化思考或文學來闡揚，期間大約是在教會尚未以固定的思考模式奠定道理之前的過程，比如：希臘教父在欽定聖經正典之後及訂定幾項信理的大公會議之前，所擬的「宇宙基督化」之闡述；亦或許是以人本主義來選擇及尋找耶穌的理想形象，如：啓蒙運動所引頸巴望的；抑或許是當今的基督徒處於新的文化環境，以新時代的冀求來言明基督的。

在討論人如何認識並體驗在耶穌基督身上的「神一人」，乃是透過歷史、文化的媒介之前，首先簡要地說明神一人（God-Man）的觀念，並提出在信仰圈內和圈外所持不同了解的方法論之重點，以作為宗教交談中耶穌基督形象的基礎。

「神一人」是一個啓示的信仰主題，但若從形上學的角度觀之，也能是一個哲學思考的主要問題。所以哲學可幫助理解信仰的內容，而信仰能是形上學思考所推動的生活。在這樣的彼此互動和挑戰中，哲學—神學可成為神一人思考的基石。

換言之，當至高存有者進入有限的世界，將絕對「放下來」成為有限者，如此，祂把絕對主動性的行動置於有限的範圍內，成為極被動的被動者。若以基督宗教的語言言之，這是降生成人的神，也是神一人奧秘的啓示。祂成為像人一樣的具體，致使人能在自己的氛圍內了解並體會其存在。信徒就是相信並履行祂道路的人。這樣，「神一人」可在信徒內以不一的程度被認識，且在信徒的生活中間接地吸引他人認識祂<sup>2</sup>，當然非信徒

<sup>2</sup> E. Levinas, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, N. Y.: Columbia Univ. Press, 1998. "The appearance of man-gods, sharing the passions and joys of men who are purely men, is certainly a common characteristic of pagan poems. But in paganism, as the price for this manifestation, the gods lose their divinity...As the world absorbed the gods in the works of poets, so in the work, of the philosophers the world is sublimated to the Absolute. Infinite then manifests itself in the finite, but it does not

的了解程度和角色更可凸顯其多樣面貌。總之，「神一人」可藉助信徒來彰顯。

在基督宗教中，「神一人」即是耶穌基督，是天主向人類顯示其愛的奇妙方式：祂不獨降生成人，且是一個絕對的肇始，使人類歷史邁向圓滿的歷程，如此，天國經由「教會」與天主的恩寵合作逐漸得以實現並於末了達致圓滿。

然而，人類歷史中的神一人面貌經常呈現複雜多端，有的只是所發生的現象，如過眼雲煙；有的則為較長久的階段性，令人能體認其方向的意義，怪不得，人追求無限真理的過程中，咸從宇宙的美好現象肯定絕對者，即造物主，這是所謂的自然神學，因而基督就成為「宇宙中的基督」；此外，有的是人的理想境界可作為人的普遍目標，充當人類學習調整生存的標準。而耶穌基督就是人類的「人本準則」，帶動人類歷史實踐之。為此，在基督宗教史上，因著每個時代的需求互異自然萌生不同的標準面目<sup>3</sup>。

為了悟基督，原則上，我們該將歷代的體驗熔為一爐。然而這是最理想的詮釋，也是末世的想法，並非一蹴可及。其實，我們在歷史的旅程中自有其時代的冀求，也許能從歷史的需求中學習並予以蛻變之，以作為現代宗教交談中了解基督面目的借鏡。

manifest itself to the finite. Man is no longer coram Deo' (ps.54).

<sup>3</sup> 神一人的結合會有兩個極端：神完全成為人而失去神性；或世界成為神的屬性。這是在形成基督論史中的兩種異端。見 H. Schlier, "Die Anfänge des Christologischen Credo", in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg: Herder, 1970, pp.13~58；也見 E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, London: Collins, 1979, pp.439~515；W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1975, pp.45~74；W. M. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N. J.: Paulist, 1985.

換言之，我們提及「有限」和「無限」的哲學思考，亦即如何從人的經驗去接近其根源。這建構形上學的過程，雖然形成不同的「超越」說法；但在任何一個開放的思考動態中都該承認其「奧秘」的境界。而每種宗教咸以「奧秘」為中心。事實上，宗教學者以不同的概念稱呼之，例如：宇宙中的神聖（依利亞德 Mircea Eliade, 1907~1986）；或人所經驗的「奴曼」（Noumen）（奧圖 Rudolf Otto, 1869~1937）；或「道」的玄之又玄（Mysteriously mysterious Mystery 或譯「極神秘的神秘」）（方東美）……等。皆欲道盡「奧秘」本身。

如此說來，宗教之間的交談，是要了然人如何經驗其所相信的奧秘，並進一步地彼此溝通，以便對奧秘的認知開放。這是宗教交談的最終目的和冀望。

總之，奧秘是宗教交談的基礎和共同點。為此，闡明宗教交談中的耶穌基督形象，必須允許「人們」對基督的了解有不同的程度和著重點，並容許他們在基督徒的生活中獲得肯定的證據或挑戰。

本文嘗試以宗教交談的範疇來闡明基督，擬經由基督宗教史中所有重要的接觸經驗為著點，譬如：以希臘宇宙觀的方式來建構宇宙基督為例；或者以人為中心的啓蒙運動來述說基督為人本的理想等等。這些經驗皆有助於在宗教交談中表明：不論其他的宗教秉持何種看法，他們或是重視宇宙、或是人文、或是奧秘等等，基督均可藉此令其他宗教信徒得以親近祂。職是之故，基督的面貌有其宗教內、外之分，即基督徒與非基督徒之間的見地。另者，詮釋允許甚至要求在基督宗教內，根據不同的時代和文化來了解和溝通<sup>4</sup>。

---

<sup>4</sup> 「你們應該記念那些曾給你們講過天主的道理，作過你們領袖的人，默想他們的生死，好效法他們的信德。耶穌基督昨天、今天、直到永

## 一、宇宙的基督<sup>5</sup>

希臘哲學的主軸是宇宙論。人的智慧在於探尋其在了解宇宙的適當地位。如此，人在思考或建構哲學系統時皆建基於形上學，就是宇宙的「護衛者」(Dimiurg)(柏拉圖 Plato, 427~347)或不動的推動者(亞里斯多德 Aristotle, 384~322)。這「神學」(柏拉圖)或第一個哲學(亞里斯多德)所留下的最大難題是：有限和無限的聯關性何在？亞里斯多德點出了柏拉圖的缺點是未適當的了解和明證現象界和觀念界的關係；他並提供「因果關係」的连接。然而，「第二因」和「第一因」的關係又如何？是機械性嗎？如何理解無限和有限的過程？這些重要的問題，終究由斐羅(Philo, 約 13 B.C.~50 A.D.)以猶太教的創造論提出了解答，他同時也肯定宇宙的主宰就是天主<sup>6</sup>。

---

遠，常是一樣。」(希十三 7-8)這段希伯來書信強調歷史性的學習，以便辨識出耶穌基督的永恆面容。而史懷哲(A. Schweitzer, 1875~1965)在其《探詢歷史的耶穌》一書中肯定：「每個綿延的世代在耶穌內找到自己的思考，事實上如此一脈相傳才能使祂歷久彌新地活著」。見 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, N.Y.: Macmillan, 1956, p.4; 也見 J. Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven: Yale Univ. Press; G. Theissen, *The Gospels in Context*, Edinburgh: Clark, 1992.

<sup>5</sup> *Handbuch der Dogmatik*, V. T. Schneider (Hg.), Bd. 1, Dusseldorf: Patmos, 1992, "Gotteslehre" (pp.82~120); "Schöpfungslehre" (pp.153~169); 也見 R. Murray, *The Cosmic Covenant*, London: Sheed & Ward, 1992, pp.126~160.

<sup>6</sup> "Philo recognized three sources of the truths to be found in the Greek philosophers: sometimes they borrowed them from Moses; sometimes they discovered them by the light of reason; and sometimes certain philosophers received an inspiration from God, comparable to that of the prophets" in J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture: A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea*, Vol. II,

繼而，新柏拉圖主義則更輕而易舉地與基督宗教結合，尤其是藉由 Logos 和 Nous 來說明「神一人」在耶穌基督身上合一，而毋需透過柏魯大爾克（Plutarch，約 45~125）和柏羅丁（Plotinus，約 205~270）的「流出論」（emanatio）和「二元論」（Dualism）等問題。這便是《若望福音》開宗明義，以及教父們所致力建構的宇宙基督形象。

所謂的希臘教父時代確是一個特殊的時代。一方面，教會不必擔心須奠定和保護福音的真實性，因為聖經已被欽定為正典（canonization），事實上，教父並非基督啓示的直接證人，他們已處於固若金湯的完成時代；另一方面，他們皆具備精通希臘文化、思想的背景，故可致力於將聖經的信仰與當時的哲學結合。其任務係開創信仰落實於文化，此任務雖艱鉅，但可謂是自由且富創造性的神學<sup>7</sup>。

他們的核心問題是：Logos，這希臘的主要思想，如何可勝任為神學中的「道成肉身」的新理解，並經由這樣的解釋建構堅定的道理。可以說 Logos 的宇宙哲學成為以耶穌基督為中心的神學。這樣的努力需要雙向的了解和融通。

以今天的詮釋學來說，他們一方面把握希臘的傳統，了然 Logos 的悠久的哲學史，結合自然宇宙原理和人理解道理的基礎，即辯證化巴曼尼德斯（Parmenides，約 540~480）和赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465）Logos 的兩極，令其貫通形上

---

London: Darton, Longman & Todd, 1973, p.40；也見 I. U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, pp.18~59；也見 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Book, 1997, pp.70~77.

<sup>7</sup> 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid*, pp.7~37；也見 J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*, San Francisco: Ignatius Press, 1993, pp.13~16.

學的系統。另一方面，教父們是知識分子基督徒的菁英，透過福音精神奠定了優良的神學傳統。可以說，教父成功地蛻變並融合兩者成爲西方文化的基礎。

爲此，他們闡揚文化也是福傳，因而涵蓋了論證和護教。除了忠於聖經外，有相當自由的發揮空間，因爲其信靠的基礎是：耶穌基督的聖經啓示和重視自然的理性。

具體而言，如同新約肯定舊約的完成乃因耶穌實現歷代先知所預報的，同樣的，儒斯定（Justin，約+165）也可將希臘哲人解釋爲道成肉身（Logos）的預報者。他一口氣將梅瑟、先知們與赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465）、蘇格拉底（Socrates，469~399）等並列齊驅。爲此，他們便能以其當代的「柏拉圖中期」的思考來理解耶穌基督，遂成爲宇宙的基督<sup>8</sup>。教父們也著手說明信仰與知識不僅有形上學的差別，且有「啓示」的等級，比如，克雷孟（Clement of Alexandria，約 140~217）一方面有如儒斯定肯定哲學的知識是讓所有的人認識 Logos，但另一方面 Logos 也有其特殊的啓示行動，例如向猶太人頒佈誠命<sup>9</sup>。

宇宙基督不僅是天主從「無」創造「有」的萬物，也是宇宙秩序和諧的維持者。天主之「道」成爲人，致使天主的肖像從受損害的罪惡中恢復其真像（Athanasius）。爲此，耶穌建立

<sup>8</sup> 柏拉圖的觀念和現象界被詮釋爲從上而下的三個神性，即 The One, Intellect 和 Soul，The One 是流出的源頭，但其存在除可思索之外，理性卻是 The One 和自然生命（Soul）的中間和創造的力量。這是柏拉圖中期的主要思想。見 R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1937；也見 E. R. Dodds & Others, *Les Sources de Plotin*, Geneva, 1960.

<sup>9</sup> 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid.*, p.52f；也見 D. A. Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol.6, N.Y.: McMillan, 1967, pp.333~41.

教會便是重建宇宙之肇始<sup>10</sup>。

希臘教父終結的緣由有兩個因素：一則是政治的強烈干涉，尤其是君士坦丁大帝（Constantine I, 324~337）訂定基督宗教為國教的大逆轉；一則是系統化愈嚴謹、複雜，愈易喪失其靈活性，因而尋求穩定不變、屹立不搖的傳統化。

## 二、人本完善的耶穌基督

希臘教父將耶穌基督與其哲學中的 Logos 融通為宇宙的基督，亦即創造的宇宙和新天新地的再造者；而在歐洲的復興運動和啓蒙主義，耶穌基督則成為個人和人類的理想導師。這乃是肯定以人為中心並繼續發掘耶穌「拉比」（Rabbi）的地位。這是另類的基督面貌，即人本理想的典範。

### 1. 新約的拉比：耶穌是新約和舊約連貫的教師和先知<sup>11</sup>

對整個人類而言，這位完美形象的默西亞（Messiah）必須從以色列的文化和民族的「光榮」著手。耶穌基督是先知們所

---

<sup>10</sup> J. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, aaO. p.65 on Cosmic Christ: "Before all those things now attract our notice existed, God, after casting about in his mind and determining to bring into being that which had no being, imagined the world such as it ought to be, and created matter in harmony with the form which he wished to give it" (quoted from *Basil of Caesarea*, *Hexaemeron* 2.2)

<sup>11</sup> 見 G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress, 1993. About Jesus the teacher who has not only skill of scriptural interpretation, but charismatic authority, pp.46~75. "Whatever else may have been, Jesus was unquestionably an influential teacher. He was a popular rather than a professional figure, an itinerant master who did not deliver his message in a fixed location such as a 'school' (bet midrash) or a particular synagogue" (46); 也見 B. Chilton, *Rabbi Jesus: The Jewish Life and Teaching that inspired Christianity*, N.Y.: Doubleday, 2000.

預告的，是最偉大的先知，也是「救主」（The Lord）。祂是真人又是真天主，祂的使命是宣報喜訊，經過死而復活開啓了新生命的道路，使人類史和救恩史融合為一，邁向實現天國的途徑。

在猶太人的心目中，祂是一位偉大的拉比（Rabbi），即與其他的拉比全然不同：祂的言行具有特殊的「權威」，受傳者的權威也是天主獨生子的肯定：「我實在告訴你們」（Amen lego hymin），而民衆的回應是「阿門」（Amen）。而在拉比和先知的傳統與耶穌的教導兩者之間，得見新舊截然不同：

「你們一向聽過給古人說『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』就要受火獄的罰。」（瑪五 21~22）不過，主要還在於「成全」法律和先知的教導（瑪五 17~18）<sup>12</sup>。

總而言之，耶穌基督成爲人類完美的「道路、生命和真理」。爲此，祂不僅是猶太的拉比，也是「基督」（Christ）和「救主」（The Lord）。

## 2. 復興的「老師」（Teacher）

文藝復興（The Renaissance）時代在於選擇找尋「新人」。

<sup>12</sup> 當該問題置於宗教交談時，就會碰觸到「圈內」和「圈外」的複雜問題，尤其是宗教獨特的問題。見 G. Moran, *Uniqueness, Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions*, N.Y.: Orbis Books, 1992；也見 J. Hick, P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, N.Y.: Orbis Books, 1987；和其對立的看法：G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, N.Y.: Orbis Books, 1990；參考 J. MacQuarrie, *The Mediators*, London: SCM Press, 1995, esp. pp.129~155；G. H. Anderson, T. F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1981.

而耶穌就是他們理想的「個別的人」(uomo singolare)和「獨特的人」(Uomo unico)<sup>13</sup>。

文藝復興(十四~十六世紀)主要是以藝術來表達人的理想，其中尤以將基督宗教具體化為最。啓蒙運動強調人本，尤其最重要的是「人的自由」。此「自由」的廣義能在發揮理性時被辨識出來：無論是經驗主義、或理性主義、或超驗哲學、或辯證思考，咸以同樣的「理性」為基礎來反對權威和獨斷的立場。

然而，其中有些重量級的思想家給予理性當頭棒喝，他們皆為理性的絕頂天才，因而能認清其限度，如：巴斯噶(B. Pascal, 1623~1662)將「哲學的精神」(subtle spirit)和「科學的精神」(geometric spirit)對立；康德(I. Kant, 1724~1804)以人的自由來跳脫世界的理性化。於是，人本與希臘宇宙中的人對立起來了<sup>14</sup>。

然現代人的理想仍是「天主的肖像」(imago Dei)，是聖經的人學，故在基督宗教中覺得了完美的典範：耶穌基督。因為西方的文化已成為基督宗教的文化，即使雖未提及基督宗教的道理，然而，當人主張人在萬物中的地位，或強調人的自由

<sup>13</sup> 見 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vols., N.Y.: Harper Torchbooks, 1958, I, p.143；也見 K. Burdach, "Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", in *Reformation Renaissance Hermanismus*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin: Gebruder Paetel, 1926, p.83ff；也見 E. Cassirer, *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, N.Y.: Harper & Row, 1963.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon, 1955, "The first step which the eighteenth century took in this direction was to seek a clear line of demarcation between mathematical and the philosophical spirit. Here was a difficult and intrinsically dialectic task, for two different and apparently contradictory claims were to be equally satisfied" (p.15).

和責任，或追求死後的永生，新天新地的夢想……等等時，已涵蓋基督宗教道理的主要思想了。「祂」是歷史和生活的耶穌基督，是從誕生馬槽到被釘十字架而死的耶穌基督，也是以具體的完美肖像致使人能重建受損的天主肖像。

無論天主教或新教，均以耶穌基督為其神學的核心。可是，對耶穌基督的了解和形象著眼點卻有所不同。於中古時代，耶穌基督的天主性和人性發展成超然和自然的上下結構；而在接觸新時代以人為中心的思考時，遂轉化為以救贖論為中心的基督論。人們視耶穌基督的歷史生活為救恩史的中心，尤其視十字架復活神學為基督徒為人的要點。如此，經由內在化、主體化耶穌基督的體驗，人與神的結構信理遂被個人的熱心所溶化。而新教則賴「稱義」開始度新生活。總之，基督化亦是人性化。

其次，新時代的思想家，特別是啓蒙運動者，相信「理性」是人性作人最可靠的標準和途徑，那麼，他只要關切認識理性、發揮理性，就能顯示人性！如此說來，理性主義對天主的談論僅僅只為了證明理性的可靠性；但是不可諱言，亦有理性主義者，比如：笛卡兒（Rene Descartes, 1596~1650）、馬粒布郎雪（Nic Malébranche）、萊普尼茲（Gottfried W. Leibnitz, 1646~1716）、沃爾夫（Christian von Wolff, 1679~1754）……等等，皆為熱誠的基督徒，連被逐出會堂的猶太人斯比諾撒（Baruch Spinoza, 1632~1677）也採用高貴的語言如：「天主的聲音」、「天主的智慧」、「救恩的道路」……不一而足，來闡明耶穌基督的為人。

而經驗主義者一貫重視自然世界，將哲學的要題都寄託在自然的經驗，連政治哲學也成為自然的組織思考，故基督宗教若被納入的話，遂蛻變為「自然神學」（Deism）之神性。如此，基督的生活，尤其是福音所記載的奇蹟，雖被承認，但已

沒有哲學的一致性建構，或者被視為自然宗教的神話<sup>15</sup>。

總之，啓示和理性，逐漸地由原先的上、下結構演變成等量齊觀，甚至可互易。而當康德將理性分為「純粹理性」和「實踐理性」時，將啓示置於實踐，導致信理不知不覺淪為被淘汰或遭輕視的命運。於是，實踐理性道德遂成為人生活所應該實踐的，即宗教。

換言之，基督宗教是理性建構的啓示之整合，故躍居為諸宗教之冠，而耶穌基督，更清楚地說，歷史的耶穌成為道德完美的導師。祂重新帶來人類早已知悉，但有時卻遭輕忽其作為人該具備的生活。這樣，耶穌基督膺任啓蒙運動的理想者和導師。以下我們將以啓蒙宗教看法最具代表性之一的萊辛，作進一步的說明。

### 3. 萊辛 (G. E. Lessing, 1729~1781)

萊辛在其最後的一部作品《人類的教育》(1780)<sup>16</sup>，以命題的方式（而非證明）表達其觀點，這可算是他一生思想的結晶。該作品共有 100 個條文，闡述天主是人類和個人的教育者，因此，「教育是啓示」（§2），只要人一息尚存，天主的教育將永續，那麼，啓示就不會滯留不前。如同教育不能賦予

---

<sup>15</sup> 見 D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Philadelphia: Fortress Press, 1972; H. Reimarus (1694~1768) with his work, "Fragments", is often credited as the first one who leads the new critical thinking facing the traditional christology. According to Reimarus, "Jesus is quite radically de-divinized and de-supernaturalized. At most, Reimarus is a deist, who will tolerate and inactive divine reality who won't interfere with humans". (W. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N.J.: Paulist Press, 1970, p.56).

<sup>16</sup> G. E. Lessing, "Die Erziehung des Menschengeschlechts", in *Kritische Schriften, Philosophischen Schriften, Werke*, Bd. II, Zurich: Ex Libris, 1969, pp.1110~1132.

人所沒有的潛能，天主的啓示亦不給予人的理性所無法達成的（§ 4）。當然，啓示宛如教育有其歷程和秩序，能使人類從無知邁向完滿的智慧。

在這計劃中，天主特選以色列民族作為教育的對象，這並非出於他們乖順，事實證明恰好相反。正如教育幼小無知的小孩需要具體的懲罰和獎賞，天主在以色列史中也凸顯這樣的面貌（§ 16 ff）。同時，天主也採取不同的方式讓其他民族能在理性的光照下認識倫理之道（§ 20 f）。

在以色列史中，天主藉梅瑟和先知教化他們，但有如孩童時期只能接受有限之事，包括有限的導師，因此他們準備並殷切期待最優質的老師到來。

終於基督來了（§ 53），提升了人的教育品質，教人如何認識自己及永恆不滅的境界：「如此，基督是第一位把握靈魂不滅，並以身作則的老師」（§ 58）。萊辛解釋道：耶穌基督是首位實踐之師，因為無論是其內在的知識或外在的行動，均表裡一致地肯定靈魂不滅的事實，而不似哲學的思辨只能猜測、盼望，或頂多是相信而已。

萊辛不僅指出福音教導門徒和當時的民衆亦步亦驅地學習明瞭永生之道，而且聖經也成為歷代衆人堂堂正正的為人之書，即天主的啓示。當然萊辛也坦承基督所帶來的諸多高深奧妙的真理如：「三位一體」、「原罪」、「補贖」等道理，較適合思辨或奧秘，致使「學生」不易即刻了悟，但無庸置疑，它亦為理性歷久必要的學習領域。如此，人面對深奧的啓示才能認出其高貴的限度，因而對無限開放，於是才能永保「活到老，學到老」的精神。

總之，萊辛有如許多的啓蒙運動者確信「新約中的基本教材賜下應許，即一個新而永久的福音時期必定要來」（§ 86）。這便是所謂的「第三個時期」，也是天主普世教育的圓滿計劃。

然而，「最短的線總是最直接的線，並不是真的」（§ 91），所以，在邁向百年樹人，人枉費不少歲月走冤枉路，甚至歧路，花許多無謂的氣力製造問題尋找答案。之所以會這樣，因為人是個別性的，而人人都需從頭接受教育；人也是有限的人、歷史性的人，因而對既往所發生的事情也會忘懷。惟獨我們意識到人會記憶，才會回頭學習建立更美好的將來，方能將「永恆」銘刻於心。「或許爲了這樣我會浪費時間？浪費嗎？究竟我有什麼可匱乏的呢？不是整個永恆都是我的嗎？」（§ 100）

### 三、奧秘的基督

奧秘經驗係人接觸神的經驗。它涵蓋生活中所表達的過程，皆成爲以神聖爲中心的生活。奧圖在描述這經驗的臨在時，曾提及人的兩種狀態：迷人（*fascinosum*）和戰慄（*tremendum*）。而在基督宗教的諸多神秘者的經驗中，煉路、明路和合路則是一個歷程。爲此，能與神合一乃是奧秘的最高、最深的境界<sup>17</sup>。

#### 1. 耶穌基督是體驗和了解奧秘的典範和總結

事實上，在每一個時代，每一個文化所經驗的和所表達的奧秘迥然不同：首先，教父們找出在聖經內所隱含的意義便是基督原有的啓示；繼而，在第四世紀，則強調基督在聖事，尤其在「聖體」和禮儀生活中臨在；在希臘文化背景中，該奧秘的了解則延伸到宇宙的奧秘體驗；而僞狄奧尼修（*Areopagita Pseudo-Dionysius*，約 500）對奧秘的了解，又展現另一種風貌，耶穌基督的啓示結合了聖經和新柏拉圖主義來表達。

---

<sup>17</sup> R. Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its relation to the Rational*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1950; G. D. Alles (ed.), *Rudolf Otto, Autobiographical and Social Essays*, Berlin, N.Y.: Mouton de Gruyter, 1996.

此外，基督徒對奧秘的另種強烈體驗，即「愛」的了解。因此，所羅門（Solomon）的《雅歌》成爲「神和人」合一的詮釋<sup>18</sup>。神原是無法理解的，但人透過「愛情」的體驗，得以認識耶穌基督是愛的理想和對象，爲此，伯納（Bernard of Clairvaux, 1090~1153）這位最傑出的《雅歌》詮釋者說道<sup>19</sup>：

「作爲人，我能了解祂（耶穌基督），就如人與人的關係那般，而人靈（soul）的愛彷彿新娘對新郎的愛之表達和結合。」

文德（Bonaventura, 約 1217~1274）在《進入神的靈魂路程》一書中，闡明人靈的啓程乃是意識到其地方，就是在感受世界中的有形受造物。意識到其身分，意識其在受造物中居高貴的地位，如此，人更能敬畏和仰望崇高的境界，並渴求接觸無限的天主。雖然人經常體驗其限度及無能爲力，甚至陷入罪惡的危機，他仍渴盼勇往直前，乃因有一位「神—人」的領導者，由此往上攀升。對文德來說，跟隨耶穌基督的人性是最具決定性的<sup>20</sup>。

追隨基督的經驗和表達是異常豐富和多元的，但《若望福音》的語言或許可謂是首屈一指最強勁有力的。耶穌要求門徒：「你們住在我內，我也住在你們內，正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實；你們若不住在我內，也一無所能」（若十五 4）。同時耶穌基督也帶領人向天父祈求：「父啊！願他

<sup>18</sup> “The whole world is not worth the day on which the Song of Songs was given to Israel, for all the Scripture are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies” (vgl. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, p.125)。

<sup>19</sup> St. Bernard of Clairvaux, *Canticles* 43.3, 見 E. Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, London: Sheed & Ward, 1940.

<sup>20</sup> 見 E. Gilson, *The Philosophy of st. Bonaventura*, N.Y.: Sheed & Ward, 1938; 也見 E. Cousins (ed.), *Bonaventure :The Soul's Journey into God*, N.Y.: Paulist Press, 1978.

們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我」（若十七 21）。

上面已述及歷史中的耶穌基督的兩種面貌，即宇宙性和人本性，如今再枚舉一位身兼神學家、科學家和神秘學家的學者——德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955），他的思考不僅欲圖發展一種包含宇宙和人本面向的基督論，更重要的是從一種神秘的觀點來闡述神的氛圍。這可視為基督徒和其他宗教交談的基礎。當然我們所關注的焦點只著眼於他對基督論的看法，以期能將上述的歷史系統化。

## 2. 德日進的基本命題是「生命」的問題<sup>21</sup>

在與生命的接觸和思考中，德氏逐漸地拓展一種龐大且複雜的基督論。從具體的科學對象（甚至考古的對象）到宇宙的來源和終結，亦即將宇宙論（cosmology）成為宇宙的進化論（cosmogensis），而人學則成為人類演化論（anthropogenesis），因為他肯定「基督是所有生命的來源（A）並邁向其終極（Ω）（Christogenesis）」。<sup>21</sup>職是之故，德氏的思想既是進化（evolution）——在時間、歷史中落實；又是奧秘——基本上是對永恆的關切。而他確信該「生命」是可能的，因為它由神而來，並在神內日臻圓滿。既然神是愛，那麼，生命係源自愛的分享，在愛內進展，並往神的愛內得以完成。

<sup>21</sup> 見 Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London: Collins, 1966, p.13; "Seeing. We might say the whole of life lies in that verb - if not ultimately, at least essentially. Fuller being in closer union; such is the kernel and conclusion of this book.....Try to see, that is to say, to try to develop a homogeneous and coherent perspective of our general experience extended to man. A Whole which unfolds". Quoted text in: Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, London & N.Y.: Collins & Harper, rev. ed., 1965, p.31f.

前面我們曾提及一般奧秘經驗的三步驟：煉路、明路和合路。在福音裡，「煉路」許多時候是指能「看見」之意（耶穌使盲人看見……；但祂也指責那些固執的法利塞人有眼卻視而不見……）。德氏亦強調「觀看」是從具體到遠見，由外面而內觀的重要性。在《神的氛圍》（*Le Milieu Divin*）一書中，他肯定其目的：「為教導如何處處看見天主，尤其是在世界最隱密、最僵硬、最終極之處（most hidden, most solid and most ultimate in the world）」<sup>22</sup>。

但是，人何以無法正視事實呢？於此，擬提出德日進對罪惡的看法。

首先，從人類進化的觀點來看惡之奧秘的兩個層面：物理惡和倫理惡。物理惡乃是宇宙進化中的內在成份，即惡的發展，亦即亂的引發因而帶來死亡，它是宇宙發展的罣礙。為此，惡並非本質上的必然因素，即直接限制天主，而是受造物在邁向完滿發展所該奮鬥的阻擋。雖然宇宙在其偶然中有惡亂的因素，但這只能算是過程中的現象，因為宇宙的終極目的是走向圓滿<sup>23</sup>。

在進化的意識高峰，即人的生命，不定性的結構因素就是自由。在德氏的《在世界中的責任之革命》一文中強調：革命的進展是直接仰仗人對前途負責的意識，以及人的相互行動。

如同宇宙惡的因素一樣，倫理惡亦非形上學的，而是建基

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, N.Y.: Harper, 1960, p.15；見 R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minneapolis: Winston Press, 1981；也見 I. Lepp, *Die Neue Erde: Teilhard und der Christ in der Welt*, Freiburg i. B.: Walter, 1963.

<sup>23</sup> 見 C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. chapter 4: "The Redemption and the mystery of Evil", pp.104~145；也見 M. Brosseau, *Teilhard de Chardin and Christology*, Taipei: Fujen Press, 1970, pp.74~88.

於自由的基礎上。而人的自由乃是選擇和責任的條件，故「原罪」因而不是時間性的定位，它是人自由的由「錯誤中學習」（trial and error）規律的後果，故其在人存在之前已有存在的可能性<sup>24</sup>。如此了解惡、「原罪」和罪惡，我們遂可認出其相對的邏輯，即基督自永遠已先存，從創造之初已準備邁向降生成人；因為無論發生什麼惡事，不論如何污染波及人的存在，均需要修好和改善現況。

總之，煉路的主要意思是認出罪惡存在的奧秘，包括在宇宙和人類的進化過程中，皈依其修好和救世者－基督，及奧秘經驗的光照者。

相信基督的光照，才能在基督內認識宇宙的起源和終極的目的，即  $A$  和  $\Omega$ 。德氏認為，在耶穌基督內我們能汲取宇宙的修好和成全的啓示。祂的生命，自降生成人，歷經十字架的死亡和進入復活，乃是宇宙的進化基礎和典範。

人的意識是可能的，因為他是「人類的」，亦即是身和靈的存在。人的身體不是別的，它是物質自成一路的結晶，即小宇宙（micro-cosmos）。物質的旅程是有其目的的。在人的存有中了解人的身體需經由人的精神，相對的，身體是精神表達的「地方」（條件）。神降生成人是創造的 Logos 成爲救贖的 Logos，是天主自身投入成爲其「中心」，爲了引領生命邁向圓滿。如此，在罪惡作亂的中心，天主主動空虛自己取了人的血肉，故能助人掌控人的罪孽，並帶動進化<sup>25</sup>。

<sup>24</sup> 見 M. Brosseau, Teilhard de Chardin and Christology, *ibid*, p.54f; 也見 J. A. Grau, *Morality and the Human Future in the Thought of Teilhard de Chardin: A Critical Study*, London: Associated Univ. Press, 1976, p.89ff.

<sup>25</sup> "The Redeemer has been able to permeate the stuff of the cosmos, infuse himself into the blood of the universe, only by first immersing himself in

「降生成人」是宇宙成爲基督的身體（Body of Christ），它能有三個肯定的向度：是納匝肋耶穌的身體，而這具體的人成爲人類的中心，亦成爲物質的中心。如此的了解，在聖事的基督聖體遂是宇宙聖事的實在象徵。

降生成人的真實，不是一個特定的意義，也不僅是一個嶄新的開始，而是一個事件，獨一無二的啓示事件。透過它，我們能參透其奧秘：帶領世界的恩主成爲世界的一份子，然而不僅是一份子，祂是帶領整個宇宙生命生命因素，即祂自己親自經驗，與人一樣毫無二致，並擔負其重擔。具體而言，這特有的重擔是：生於瑪利亞，死於十字架上……等等。

從誕生的方式言之，宇宙的基督成爲救恩史的基督，這點非常的關鍵性，因爲若撇開之，那麼，基督宗教僅僅只是哲學思考的系統罷了，它不獨沒有生命，更甬提愛的衝力<sup>26</sup>。

在降生成人的歷史中，救贖的基督遂成爲物質的中心，因爲人就是宇宙進化的高峰，是生命組織（organic）的成熟<sup>27</sup>。

matter in order to then be reborn from it” in Teilhard de Chardin, *Mon Universe* (1924) in *Science et Christ*, Paris: Seuil, 1965, p.89; 也見 F. Bravo, *Christ in the Thought of Teilhard de Chardin*, London: Univ. of Note Dame, 1967, p.52.

<sup>26</sup> “To suppress the historicity of Christ (i.e. the divinity of the hisstorical Christ) would be made disappear into the unreal all the spiritual energy accumulated for two thousand years in the Christian phylum. Christ born of the Virgin and Christ risen from the dead: the tow form one single in separable bloc”. Teilhard de Chardin, *Introduction a la Vie Chrétienne*, p.5, quoted in: C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. p.73.

<sup>27</sup> “In order to incorporate all things into him (to use St. Paul’s expression ) and then, bearing the world with him, to return to the bosom of the Father, it is not enough, as we perhaps thought, for Christ to sanctify supernaturally a harvest of souls, it is also necessary for him to exert his creative power to bring cosmic noogenesis to the term of its natural

而成熟乃是一個成長的過程。

但這嚮往光芒之路不能沒有犧牲和棄捨，因為惡勢力阻擋進化和修好。於是，十字架成爲解救的象徵。的確，當德氏的基督論肯定其 A 和  $\Omega$  的重要性時，那麼，其歷程也應等量齊觀，這進化必須透過力爭上游方能達致進步。如此，十字架蛻變爲其真理的奧秘。

死在十字架上是在往完滿目的最有活力的象徵，它是愛的極限表達，亦即使所有的在基督內得以修和。在這事件中，我們能認出基督是所有叛逆的解放者，是進化成功的帶領者<sup>28</sup>。也是因著十字架上的耶穌，致使每個人都能認清真象，因爲人的生命是從失敗中學習，從錯誤中改善。總之，犧牲和戮力才能獲致成功和幸福<sup>29</sup>。

德氏肯定在十字架的象徵裡，痛苦、失敗有其真義，因爲它是進化的最深奧象徵，亦即復活的主日必經聖週五的痛苦，才能達致凱旋，綻放新生命的光芒。躡越奧蹟乃是人跟隨耶穌基督，也惟獨依靠祂才能戰勝人有限的事實，即死亡。

當我們真正與基督合而爲一時，被釘在十字架上的天主，因著十字架的緣故，成爲躡越人性最具強力可能性的靈修推動者。若能在十字架的痛苦和努力中力求進化，那麼，死亡便是

maturity”，見 „Teilhard de Chardin,” *Du Cosmos a la Cosmogénese 1951*”，in *Oeuvres*, vol. VII, Paris: Seuil, p.272.

<sup>28</sup> “The cross preaches and symbolizes the hard work of renunciation..., The cross is both the condition and the way of progress”, in Teilhard, *Toward the Future*, London: Collins, 1974, p.34.

<sup>29</sup> “Once we have fully grasped the meaning of the cross, we are no longer in danger of finding life sad and ugly. We shall simply have become more attentive to its barely comprehensible solemnity”, in Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, aaO., p.101f; 也見 Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minnesota: Winston Press, 1981, p.78f.

一扇敞開新天新地生命的門檻。

雖然德氏面對死亡，有時也不免有害怕的經驗，尤其當其年老力衰時，但他逐漸學習在無能為力中體驗與生命相通。他祈禱<sup>30</sup>：

「天主，現在我已找到喜樂，因為能採擷任何的成長方式使您得以在我內發展；祈求您使我能由衷地善用這生命相通的最後階段，消失在您內而擁有您……，請您教導我面臨死亡之際，有如實現一個相通的行動（to treat my death as an act of communion）。」

總之，一般的奧秘經驗提到神臨在於宇宙或人中間，而這在德日進的奧秘觀中，基督是中心相當顯而易見，即從創造的「聖言」開始，經過耶穌基督的救贖，引領萬物邁向圓滿。這可在德氏的《神的氛圍》一書中瞥見之，他採用三個觀念來說明人與基督合一的三個階段：集中化（Centration）、成長化（Decentration）和超越化（Surcentration）<sup>31</sup>。

「集中化」是意識到、並認出以基督為中心進而活出基督徒的成熟人格。「成長化」是要求為了天國的緣故自我開放，最顯然的比喻是一粒麥子，被埋在土裡死了，才能結出許多子粒來。而「超越化」是生命往圓滿的推動力，即基督化。這三者，我們亦可言簡意賅地說成：踰越奧蹟的過程，即生命、死亡和復活。

<sup>30</sup> Quotation after R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, aaO, p.90.

<sup>31</sup> 見 Teilhard de Chardin, "Reflections on Happiness, in *Toward the Future*, London: Collins, pp.117~120.

#### 四、在宗教交談中的基督形象<sup>32</sup>

若以持平的態度來觀察宗教和人的生命，便可認出每種宗教都有奧秘，而每個人的生命皆有奧秘相隨，它不僅是人的來源和終極，且在人的過程中能肯定之。

難怪人所探求的真理，最根本的乃是承認真理是被領悟的，是被解蔽的，是受光照的認知。而生命的意義係解答人當下的生活與奧秘的邂逅。爲此，每種宗教均是對真理的渴求以及生命圓滿幸福的道路。這些道路顯然不盡相同，但皆來自神秘，並帶領人達致目的。總之，神秘是宗教之間共同基礎，而幸福乃是人夢寐以求的目標。

問題是這神秘如何被揭露出來？它與人的幸福又有何種關係？這是宗教的核心問題，亦是宗教學、宗教現象和宗教交談的當務之急。

從不同的人類學理論觀之，宗教乃是人的自然現象。說人本身是宗教人的含意，亦即肯定每種宗教的表達皆需具體的因素，因而不能豁免於歷史、文化傳統的影響。故在自然恩寵方面和宗教所表達的信仰方面，沒有一種宗教可能是絕對的。再說，每種宗教都有其歷史性，所以都像人類一樣受限於時間的

---

<sup>32</sup> A. Kalliath (ed.), *Pilgrims in Dialogue: A New Configuration of Religious for Millennium Community*, Bangalor: Dharmaram, 2000 ; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1997 ; J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, N.Y.: Orbis Books, 1991 ; R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, New Jersey: Paulist Press, (rev. ed.), 1999 ; K. W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leiden: Brill, 1987 ; K. J. Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 ; K. Rahner, "Perspectives for Pastoral Theology in the Future", in *Theological Investigations*, vol.23, London: Darton, pp.106~119.

規律，而其「現象」與人頗為相似，皆為前無古人後無來者。若秉持這樣的看法，那麼，沒有一種宗教可輕視或否決其他宗教的「現象」，且在判斷之前需要更細心的探詢其「本質」。

也許正因如此，特勒爾起 (Ernst Troeltsch, 1865~1923) 可說它是「主觀的絕對性」；或以潘南伯 (Wolfhart Pannenberg, 1928~ ) 來說<sup>33</sup>：

「基督宗教神學可能應該這樣想：他人在其文化圈以及不同的宗教思想和表達方面，也許能夠與同樣的神聖事實接觸，如同基督徒經由耶穌基督的教導認識聖經中的天主一樣。」

總之，在這人類宗教學的基礎上，宗教之間的彼此認識和互動才能真正的展開，方能撇開宗教的基要主義之影響。

另者，若我們走向宗教多元的神學，要求基督宗教或類似的任何一種宗教，放棄自己的救恩信仰生活的立場，而採納一種世界宗教或宇宙宗教...等。那麼，這種宗教神學徹底解決了排外的宗教看法，因為自認沒有一種宗教，一種啓示能全然表達神的絕對。結果每一種宗教都一樣，毫無二致，充其量只是多元宗教中的一種。其次，因沒有一種較高或較低的啓示，故根本談不上獨特的啓示。他們總以為在人類史中，會有偉人以神的精神和神恩作為傳達神旨意的工具。為此，耶穌基督的形象，雖沒有被完全剔秘有如極端的啓蒙運動者所為，但祂的道理已被相對化了。如此說來，多元宗教主義還需要宗教交談嗎？因為沒有立場的論談是不受重視的。

如何才能使宗教交談從狹窄的絕對真理中解放出來，而不會輕易陷入相對主義或多元主義呢？又如何才能一面承認每種

---

<sup>33</sup> K. J. Kuschel (ed.), *Christentum und Nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p.17.

宗教皆平等，另一方面基督宗教不放棄對自己真理之要求呢？可惜，當我們提出這些問題時，往往很容易只站在自己的立場來思考答案；如此，宗教神學易落在信理的一部分，即有關「救恩」的問題，並從自己對救恩的看法去思索、尋找自己的解答。這樣的作法彷彿在交談前已成竹在胸，早有定論了。

一個真正的交談是一種開放的過程，每種宗教的代表均有機會說明自己。如此，宗教人在與（with）他人面對面交談時方知我人「有關」（about）其宗教的認知是否正確無誤。這樣，交談的目的也是校正以便更接近真理。

既然我們所關心的是基督宗教的耶穌基督，那麼，所面臨的問題便是祂在宗教交談中將顯示何種形象？之前已點出其在基督宗教文化中的三個重要面向，即宇宙的、人本的和神秘的，如今，我們嘗試以此為切入點，且看該面向對宗教交談有何意義？

首先，我們回顧《馬爾谷福音》八章 27~29 節這段經文，耶穌非常清楚地意識到，並讓門徒道出祂的不同形象。祂將「人們」和「你們」的看法分道揚鑣。以今日的宗教學來說，便是「圈內」和「圈外」的見解。

為此，在宗教交談中的耶穌基督形象，不能單從基督徒的觀點來鎖定，應容許「人們」去發掘。故信徒所肯定的聖經中的耶穌基督，不該視為宗教交談中的絕對，以免釀成事先就橫阻他人對基督的見解，反而先該允許他們有自己的詮釋，而且任何一種詮釋都該有它的知識傳統。循此，在交談中才會有詮釋的進展，即逐漸與基督宗教所了解的融通（fusion of horizons）。

代替門徒們發言的是伯鐸，他答道：「你是默西亞」。這回答備受耶穌的肯定：「西滿你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六 17）。相形之下，圈外的

看法卻是五花八門，有的指稱一個類似的現象；有的認定一位雷同的歷史人物；有的則提出一個抽象的概念，認為祂就是其宗教觀念中的一個。

換言之，剛剛所提圈外的三個範疇相當不錯，的確有助於宗教人以自己所認知的典範、範圍來認識其他宗教的聖者。但無可諱言，唯有圈內人才能體認基督的真象—啓示的面容。當然學習認識有不同的程度，也許有其時間的過程，亦有其不一樣的目標。所以，為使他人認識耶穌基督，基督徒本身該辨別具體的場所，譬如：「傳教」和「宗教交談」。因為「傳教」的明確標的是使所有的人成為基督的門徒；而「宗教交談」的目的主要是讓圈外人能逐漸了解圈內的看法和其生活，因此，在宗教交談中耶穌基督的風貌萬千。如此，救恩的問題和交談才不致混淆討論。

其次，從上述的耶穌基督的主要面向，能體認到因著歷史中的不同需求，基督遂成為宇宙的基督、人本的基督以及涵蓋此兩者的奧秘的基督。由此可見，這些向圈外人以及周遭環境所顯示的基督面目，端視「時代」的冀求，並根據啓示的根基作為理解耶穌基督的依據。

像在希臘哲學思考中，尤其是新柏拉圖的宇宙觀，Logos是神秘和流出的通道，它被詮釋為神人合一的耶穌基督，這對任何一種看重自然的宗教切入宗教交談而言，能是啓發的佳例。又如，當代有些宗教思想家（包括哲學、神學家），致力將中國文化的某些主要觀念，如：「道」、「天」……等，企圖開創基督的另類新貌。這的確是個可喜的現象，也許需要的是將之落實在「時代訊號」中。可以說，現代人對宇宙的意識並非抽象、孤立的，而是與人的生活息息相關。

換句話說，學習發掘歷史中的耶穌基督所有的重要形象，無論是宇宙的，或人本的，或奧秘的基督，都不等於重覆或者

只是觀念的轉移而已，實實在在是有其歷史性的需求，包括歷史意識型態的批判。故我們現在與之前的作風之所以不同，乃因我們是在交談中彼此切磋進行的。

雖然無論在東方或西方均有先知性的智慧者，警告人們釐清啓蒙運動所萌生的某些極端弊病，甚至提倡以新時代的劃分法來批判或者給予嶄新的建議，即以所謂的「後現代」取而代之。可是，這些對人生的期待現象皆指向人本新的重構或發現。顯然它並非一己之見，而是該時代的當務之急。總之，重要的是我們該認出其「時代訊號」的真象，才能適時提出基督對其理想的形象。

其實，辨識當代人的困難和需求，乃是每種宗教所殷切期盼的，也是責無旁貸的。若果他們不要成爲漠不關心人的宗教，那麼，基督—新時代的人本理想形象，首先要面對的是「非宗教」或俗世的看法，如：絕對封閉，或漠不關心主義者的耶穌基督形象。而這些人通常所碰觸的層面是無信仰和信仰兩者截然對立。所以，他們對基督的看法常令信徒感到訝異，甚至震撼，難道基督徒應群起對抗之嗎？也許重要的是探詢爲何他們扭曲或極端化某一面？如何了解他們的心願？這便是針對無神論或某種意識型態的交談很重要的一步。這樣，基督的形象因所交談對象之不同，應有具體不同的切入點，如此，我們才能懷著希望有機會了解並協助他們。

另一方面，宗教之間的交談也是價值觀的互動和學習。在如此了解的前提下和具體現況下，究竟耶穌基督的形象爲何？無庸置疑，無論與非宗教者或其他宗教接觸和交談、合作，基督的面貌首要具體在基督徒身上的見證彰顯出來，爾後他們才能更進一步地逐漸認識祂的形象。

爲此，基督徒本身對於認識和發現基督顯然至爲重要。當然，肯定基督是唯一的「道路、真理和生命」並不等於我們已

認識祂或擁有祂。因為只要救恩史一天未臻圓滿，人在旅途中還能繼續不斷發掘祂的奧秘臨在，故需要在每天的生活中學習與奧秘邂逅。

這樣說來，德日進的神秘基督觀能夠啓發我們，在一切受造物中能發現基督的神秘面目。而更重要的是，在意想不到之處，諸如：進化論、考古……等等也能發現基督。

總之，基督的面容是隱藏在宇宙中的奧秘，是在人生命所發生的一點一滴中所烙下的神秘痕跡。職是之故，一位名實相符的基督徒，他在任一生活崗位上均能體驗到基督，並能為祂的存在作證。

## 結語

探討宗教交談中的耶穌基督形象，我們所蘄獲的並非一個簡單的結論，而是試圖區分為圈內和圈外的看法，以作為在溝通中怎樣接近基督並真正認識祂的過程。而這個過程乃是透過基督在西方文化中的幾個重要面向，如：宇宙的、人本理想的和奧秘的基督之了悟，用以提供重視宇宙、人本和奧秘面的其他宗教，以為了解基督的借鏡。

當然在所揀選的資料中，我們的目標是邁向一個現代化和系統化的見地，即德日進的基督論觀點能重建並包含前面的兩個重點；另一方面，基督論的神學家德日進也向基督徒提出挑戰，捫心自問是否對基督現代化和整體化的基督奧秘有所體驗，若果如此，方能活出基督徒活潑的信仰，致使與他交談的其他宗教徒能因此逐漸體認基督的真面容。

# 「對一切人，我就成為一切」

（格前九 22）

簡惠美譯<sup>1</sup>

今（2002）年6月2日《教友生活週刊》頭版有一則醒目的標題：「亞洲地區三十多位主教呼籲召開梵蒂岡第三屆大公會議」。文中說，主教們認為新的大公會議可幫助教會回應「人類面對的重大挑戰」，尤其是貧困及「急速變化和越來越相連的世界」的情況。發起聯署請求者是日本濱尾文郎總主教，他舉例說，他參加過五次世界主教會議，與會者時常重複要求聖座確認地方教會的自主性，但都不得要領。這些主教們感到不應受羅馬操控，因為這裡的人未能瞭解當地的習俗、語言及境況等。此外，他們也認為現時的教會「太過中央集權，所有事都由聖座控制」。

事實上，上面所說的已不是新鮮事，為什麼主教們希望開一個大公會議來解決這些問題？開一個大公會議就能解決問題嗎？或是教會內存在著更根本的問題，並非靠大公會議就可消除的。在此，我們提供耶穌會士，印度籍神學家 Michael Amaladoss 的一篇文章，幫助我們反省今天的教會，以及福音傳播的態度與方式。

保祿在給格林多教會寫信的時候，必須處理一項具體問題：基督徒可不可以吃祭拜偶像的肉？他的答覆是肯定的<sup>2</sup>。如果是否定的，則假定代表諸神的偶像「聖化」了祭品。我們認

---

<sup>1</sup> 本文取材自 Michael Amaladoss, S.J., "Me he hecho todo a todos..." (1 Cor 9, 22) en Sal Terrae, 90 (2002) 467-478. 譯者：簡惠美，伯利士仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學人生哲學老師。

<sup>2</sup> 見：格前十。

為偶像不是神，獻祭的食物不會被轉化，吃了無害。但是，保祿留意到，並不是所有的人能夠看清楚真相；他們能陷於混淆不清。他們可能以為偶像是一些小神祇，儘管他們信仰至高的神。因此，保祿下結論說，雖然吃拜偶像的祭肉是合宜的，仍不應該吃，以免使那些良心軟弱的人，因我們的行為而絆倒。

這結論導致保祿反躬自省他的宗徒身分，而放棄一些作為宗徒可享有的權利：比如，他可以像其他的宗徒一樣，娶妻並生活在一起，而期待基督徒團體提供生活上的一切需要<sup>3</sup>；但是，他孑然一身，自討生活。保祿放棄了他的權利，適應所有的境遇，唯一的心願是宣傳福音。為達此目的，甚至，他已準備妥當拋棄自己的自由。他說：

「我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人。對猶太人，我就成為猶太人，為贏得更多的猶太人；……對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救一些人。我所行的一切，都是為了福音，為能與人共沾福音的恩許。」（格前九 19~20a, 22~23）

## 外邦人不需要變成猶太人

保祿認為外邦人不需要變成猶太人，這態度在他的生命中遇到考驗。初期猶太基督徒中，有些人以為耶穌的門徒應該遵守梅瑟法律、行割損。但是，作為外邦宗徒的保祿不作如是想；外邦人皈依，作耶穌的門徒，無需成為猶太人。此項爭論造成耶路撒冷首次宗徒會議，宗徒和長老們聽了保祿、巴爾納伯、

---

<sup>3</sup> 見：格前九 4~5：「難道我們沒有取得飲食的權利嗎？難道我們沒有權利攜帶一位為姐妹的婦人，如其他的宗徒及主的弟兄並刻法一樣嗎？」

伯多祿和雅各伯的話之後，寫了一封信給外邦人：

「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了這幾項重要的事：即戒食邪神之物、血和室死之物，並戒避奸淫……」（宗十五 28~29）

他們不規定外邦人遵守割損和其他的猶太宗教習俗與法律，只要求持守猶太人的飲食習慣和倫理行為，因為這些與社會人際互動相關。如果我們把這些規範放在保祿對格林多人的勸告脈絡中看，其約束範圍更屬社會接觸面，要求謹慎行事，而不是關於原則性事宜。

歷來的傳道士都奉保祿的態度為典範而師法他嗎？他們做到了嗎？老實說，沒有。讓我們扼要地回顧歷史。

## 多元文化受質疑

最初幾世紀，宗徒們分散到世界各地去傳播福音，由於他們的努力產生了許多地方教會：希臘、拉丁、敘利亞、阿美尼亞、科普特（埃及土著）等。然而，君士坦丁大帝皈依，基督宗教成為帝國的國教之後，在西歐，隨著帝國勢力的擴張，教會強迫人們接受基督信仰及羅馬文化。有些人諸如：在西方，坎特伯里的奧斯定（Augustine of Canterbury），在斯拉夫，濟利祿（Cyril）和米道狄歐（Methodius），很少下適應的工夫。殖民時期，教會繼續行強迫政策，特別是在美洲。唯獨具有高度文化和宗教發展的亞洲抗拒這種「宗教與文化聯體」的帝國主義（religio-cultural imperialism）。

有些傳道士，例如，利瑪竇和諾比里的羅伯特（Roberto de Nobili），雖然不尊重亞洲人的宗教，但他們尊重亞洲人的文化，努力讓自己能適應中國和印度的文化實況。起初，他們遭受人們的反對，後來半推半就地被接受了。這種區分宗教和文

化的新作風，肯定亞洲人可以繼續保有自己的文化，但在宗教層面必須皈依，成爲基督徒。實際上，發展的結果是，在文化方面，亞洲的基督徒成了「半歐洲人」；在宗教方面，基督宗教這形上的宇宙性宗教疊置在亞洲自己的宇宙性宗教制度之上，造成一種平行或雙重的民間信仰出現。

在非洲和拉丁美洲可看到相仿的情形。傳道士們費盡心力適應所在地的生活方式，包括食、衣、住、行、語言等。然而，適應的精神不觸及基督宗教中有關的信念、禮儀及組織等方面的結構。這些都是外來輸入的，並且強加於地方團體，這些團體的絕大部分成員是窮人、弱勢者和文化落後的人，像美洲的原住民、印度的賤民（dalits）等。而且，輸入的方式相當高傲。

傳道士們自覺文化優越，擁有唯一的真宗教，有權控制並取代其他宗教，因爲這些宗教虛假，沒有權利可言。按理，傳道士應「對一切人，成爲一切」；事實上則不然，他們更是要求他人在文化和宗教上向他們看齊，變成他們的樣子，只在外表的吃食及穿著方面讓人保留一些自己的習慣。拉丁語文仍是官方崇拜儀式和神學反省的用語。在非官方層面，民間百姓自行創造信仰與文化之綜合，卻常被傳道士扣上「折衷主義」的帽子。

## 梵二大公會議的開放

梵二開啓了向其他文化和宗教開放的新紀元。《禮儀憲章》不僅容許使用地方語言，而且也適應地方儀式（37~40 號）。《傳教法令》鼓勵向不同的文化和宗教開放，認爲在其中有「聖言的種子」（11 號）。《論教會在現代世界牧職憲章》斷言教會不具排他的文化，而是能與「各式各樣的文化交融」（58 號）。1975 年世界主教會議在福音傳播課題上更詳細地討論福

音與文化，此會議宣稱：

「重要的是使文化和人的整體生活方式福音化……不能將福音與福音傳播和任何文化置於同等範疇……；福音能夠滲透所有的文化，但不隸屬於任何一個文化。」（20號）

當時，出現「本地化」（inculturation）一詞。它的意思是，如同天主的聖言在耶穌身上降生於當代猶太文化中，今日，天主的聖言必須降生在各個文化中，內在地轉化文化。

許多地方教會欣然接受本地化的觀念。若將此觀點與過去把外方文化和福音同時輸入，以及把福音作表面性的適應地方情況，或純翻譯成地方語言和文化作對比，則本地化確是一大進步。從降生模式領會，經由這深化過程，聖言誕生在各個新文化，獲得新的「身體」和「存有」，同時，內在地轉變文化。若望保祿二世說：

「透過本地化，教會使福音在不同文化中降生，同時引導各民族，連同他們的文化，一起進入她自己的團體中。」（《救主的使命通諭》52號）

這觀念重複出現在後來的文件中，例如《教會在非洲》、《教會在亞洲》等。

## 同化（acculturation）、本地化（inculturation）

然而，這本地化觀念進到現實就問題叢生。當福音與文化相遇時，事實上發生了什麼？本地化是一種神學觀，能啟發降生的靈修，但無法正確描述其社會過程。

首先，福音不存在於任何地方。如今，它來到我們當中，深度地「本地化」於各種各樣的文化裡。我們沒有一個可作為出發點，不帶任何文化色彩的福音。我們有的是四部福音，它

們植基於早期四個不同的基督徒團體。在傳道士出現以前，福音已透過這些團體本地化於不同的文化中。因此，傳道士並沒有純粹的福音，他們必須經由詮釋，絞盡腦汁恢復福音的原貌。他們也必須努力以最優美的翻譯，用聽者的語言說出。在從事這些工作時，傳道者盡其可能地適應所在地的文化，好能悅聽。有些人以爲這樣就是本地化，因爲他們是從傳道士的眼光來看。很不幸地，這只是在準備本地化的過程。用社會學術語來說，可稱之爲**同化**（acculturation）。傳道士同化於所在地的文化，爲使人更能聽進他（她）的話。這是需要的，不過，這單單是過程的起點，自此開始真正的福音與文化相遇之過程。

相遇的催化者不是傳道士，而是他（她）宣講福音的對象。百姓接受福音，同時，肩負詮釋的任務，意即，接受者要盡其可能地除去福音附帶來的先前文化，在他（她）自己的生活與文化裡秉受福音的陶冶，重新經由他（她）的文化，在他（她）的生活中，以卓越的方式活出福音。在此遇合過程中，福音也向人和文化挑戰，使人悔改。爲此，福音文化的重新表達不是馴服於福音先前附帶的文化結構，而是將福音原先降生的文化轉變爲本地文化。此轉化和重新表達的催化者是接受福音的人，不是宣報福音的傳道士。當然，後者能是助產士，協助催生，但不能是催化者。

## 文化和宗教交流的過程

連上面的描述也不是全方位的表達。福音和文化的相遇也是文化交流的過程。當傳道士和百姓相遇時，在兩個相遇點上，傳道士方面不是純福音，百姓方面則是文化，傳道士自己的文化也起作用，所以在其間有文化交流。當然，文化的相遇與衝擊是多方面的：傳道、商業、交通、教育、觀光等。

文化與宗教緊密相連。宗教是文化的一部分，論及終極意義、人的起源和終向。沒有一個文化不與宗教或取代宗教的意識型態相關。有些文化包含許多宗教，也有一個宗教融入多種文化的。因此，當福音與一個文化相遇，同時，是與一種或多種宗教交流。相遇到的宗教可能是「**宇宙性的**」，也可能是「**超宇宙性的**」<sup>4</sup>，其間的互動有別。例如，福音與在非洲或亞洲的宇宙性宗教相遇，福音很容易佔有利地位，置身於宇宙性宗教中。然而，它幾乎無法取代其他超宇宙性的宗教，像印度教和佛教或伊斯蘭教。這種宗教交流過程也是複雜的，在此，我們只點出其本質，不作深入探討。

## 本地化和自我空虛 (kenosis)

我們再看福音和文化相遇的複雜性。對一切人，成為一切，只需要同化的過程。本地化卻要求更深地涉入文化。保祿提到使自己成為眾人的奴僕（格前九 19），但是連這圖像也不夠深入。保祿在《斐理伯書》中論及降生時，談到自我空虛 (kenosis) 或自我棄絕：

「你們該懷有基督耶穌所懷有的心情：他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。」（斐二 5~7）

如此地自我棄絕，對傳道士來說，難如登天。事實上，是不可能的，因為我們深深地受制於自己出生地的文化。文化不

---

<sup>4</sup> 根據 Aloysius Pieris 的分類，宗教可分為兩類：其一為「宇宙性宗教」（cosmic religions），即西方學者所謂的泛靈論或萬物有靈論（animism）；另一為「超宇宙性宗教」（meta-cosmic religions），即有經典的宗教：佛教、基督宗教、伊斯蘭教、猶太教、印度教、道教等。

是一件衣服，可以任由我們脫除。在不同的尺度上，同化和適應是可能的，可是，如果輕看其他文化，則連這兩者也窒礙難行。然而，天主聖言沒有這些困難；他不與具體文化牽連，能放棄任何文化，又與其他任一文化構形。天主能向各個民族和各個文化說話，祂不需要媒介。《論現代世界牧職憲章》和《在現代世界傳播福音》兩個文獻都作如是的肯定。可惜，現在教會權威當局連這個也不贊成。他們不放棄福音在其個別文化的表達，或許這是他們所知道的唯一方式，可以用來掌握權勢一卻與自我棄絕背道而馳，因此，以各種方式來合理化拒不自我空虛是對的。

## 合一是劃一

梵二《禮儀憲章》說：

「只要保全了羅馬禮儀的基本統一性，連在修訂禮書時，也要爲不同的團體、地區或民族，尤其是在傳教區，留下合法的差異與適應的餘地。」（38號）

在此並沒有提出理由說明爲什麼應該保持與羅馬禮儀一致，事實上，在教會內早就有了各個不同的禮儀傳統。既然阿拉美人、敘利亞人和希臘人都已經擁有了各自的禮儀傳統，那麼，爲什麼印度人、中國人和非洲的各不同文化族群團體就不能享有他們自己的儀式呢？雖然如此，《禮儀憲章》接著承認：「在各地區與環境內，急需作更深度的禮儀適應」（40號）。具權威性詮釋家說，這裏打開了一扇門，可在教會內出現新的禮儀傳統<sup>5</sup>。

大公會議完成約三十年後，教廷禮儀及聖事部發佈了一個

<sup>5</sup> Cf. P.-M. Gy, "Situation historique de la Constitution", in *La liturgie après Vatican II* (J.-P. Jossua-Y. Congar, ed.), Paris 1967, p.116.

文件<sup>6</sup>，把這扇門封死了。文中宣稱：

「本地化過程應該保持與羅馬禮儀的基本統一性……本地化不是要創造新禮儀家族；本地化是答覆一個具體文化的需要而作的適應，仍隸屬羅馬禮儀的一部分。」  
(36 號)

梵蒂岡不只出版禮儀範本，而且認為她擁有全權定奪適應文化的版本。這文件只是在明示和合法化體制性地阻撓地方教會所作的任何適應，像印度在梵二大公會議後十年間所作的努力。如此強調，能是不信任其他的文化。假使有任何一位傳道士心懷此態度，他（她）不僅不會本地化，也不易同化。

這態度底下的歷史觀。聖言已在耶穌身上降生成人，他的人性神化了。這影響耶穌的人性文化界定，亦即他屬於猶太文化。此外，信仰在希臘羅馬文化中成形，被視為是天主所預定的。因此認定基督宗教作猶太和希臘羅馬式表達是天經地義之事，該成為世世代代的準繩。其他文化的人只能夠、並且應該在這些特選文化中與福音相遇。我們以為下面的話即是在此觀念下的聲明：

「本地化應該接受福音和與普世教會信仰共融的指引，與教會的傳統完全符合。」（《教會在亞洲》22 號）  
教會信仰的表達方式，之所以會與福音本身產生差距，是由於早期的大公會採用了「本體性的概念」（ontological notions）之故（20 號），這些概念被認定成了教會的「世襲財產」（patrimony），必須以這些概念為立基點，來與其他的文化和宗教傳統接觸（22 號）。以「傳統」作藉口，將拉丁教會的全部文化輻重加諸亞洲和非洲的新生教會。對教會來說，聖言所實踐的，以及期待於傳道士的自我空虛，卻不是為她，也

---

<sup>6</sup> *The Roman Liturgy and Inculturation*, Roma 1994.

不是她的傳統。可想而知，不僅不能有真正的本地化，即使同化也是極有限的。

## 中央規範否定多元

1993年亞洲主教團協會在香港開會<sup>7</sup>，拉辛格樞機主教（Cardinal Ratzinger）與會，分享〈基督：信仰和文化的挑戰〉，上述的操控態度在此講題中更形惡化。拉辛格將文化簡化成信仰。他說「宗教是文化的主要因素；實是它的決定性核心」，這樣，他能繼續說：

「我們應該肯定信仰自身即是文化……。信仰告訴人：他（她）是誰，並如何開始做人。信仰創造文化。信仰自身是文化。」

假使信仰等同於文化，那麼，談本地化就毫無意義可言。人類學家可能不同意他的說法，但我們假定神學家能夠給他的詞彙下定義，即使他的說法違反所有的教會文件。拉辛格作此結論：「我們不應該再談本地化，而是講文化相遇或文化交流。」

然而，如果文化是信仰，則文化交流其實是宗教交流。事情的演變是，在這種文化交流或宗教交流中，基督宗教信仰與文化逐漸地吞蝕了其他的文化與宗教，沾沾自喜。拉辛格說：

「我們不能忘記，基督宗教早已在新約中產生具有完整的文化歷史之果實，一個接受和排斥，相遇和改變的歷史。以色列的信仰歷史成了基督宗教的一部分。基督宗教歷經與埃及、赫特、蘇美尼亞、巴比倫、波斯、希臘等文化的衝擊，找到它自己的形式。所有這些文化同時是宗教，包羅廣泛的歷史生活形態。以色列在與天主反反覆覆的交往史，與大先知們的掙扎前進中，艱辛地適應和轉化

---

<sup>7</sup> FABC Paper 78. 下面所引述的都取自這文件。

這些文化，為準備好純淨的容器來迎接唯一真天主啓示的新事。這些其他的文化如此得以達到它們永恆的圓滿……

『當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我』（若十二 32）—復活主的這些話在這裡也派得上用場。十字架先是從地上分裂、逐出、上升，正因為這樣，變成具有魅力的新吸引中心，提升世界的歷史和聚集分離者。」

我們繞了一大圈回來看。這裡主導的圖像不是降生的自我空虛，而是復活的舉揚。所要作的，不再是「為一切人成為一切」，反而是「使一切人成為我們的樣式」。福音傳播成了「假絕對宗教之名，行文化侵略之實」。

## 自我空虛或操控

阻擋任何真正本地化，包括同化在內的努力的第二個原因是，教會中央權威對普世教會和地方教會的態度。梵二大公會議體悟到教會是共融的教會，談及主教團。中央權威當局卻因此感到自身受威脅，想盡辦法維護其權力。這一點，舉一個例子，我們可在世界主教會議被左右和引導的方式上看到。

在此，有兩件事牽連在一起：「教會的身分」和「在教會內的權威問題」。那些教宗絕對權主義支持者指出，在教會的「頭（教宗）」，和主教團體之間的權威運作上產生張力時，主教團體應臣服於它的「頭」，而不使此張力富於創造力。此張力延燒到普世教會與地方教會的互動上。梵蒂岡寧願普世教會凌駕地方教會之上，藉以取代普世教會是地方教會的共融。在文化上，普世教會不存在於任何現有的文化中，而是在「死去的」猶太、希臘—羅馬文化內。

當然，梵蒂岡是普世教會的保守者，她是眾人的準則。為此，福音傳播不再是福音與文化的交談，而是具有文化的普世

教會與不同的地方文化之交談。此交談的發展要受普世教會的判斷所評估與批判。普世教會的看守者—梵蒂岡，自視爲教會，宣稱擁有判斷和控制的絕對權威。關於禮儀本位化的文件清晰地肯定：「羅馬禮儀的適應，包括本位化範圍，完全隸屬教會權威，這是宗座的權威，由敬天禮儀聖部所行使。」（37號）問題是：誰給他們這權威？有一個獨立於地方教會之外的普世教會嗎？在哪裡？她植根於哪個文化？她的成員是哪些人？或者是一個具體的教會—羅馬的教會—妄自尊大，假教宗之名，擅自行使普世教會的特權，然而，這本是賦予地方教會的共融之用。

假使本位化的執行者是地方人士，是他們在自己的文化中以創造性方式答覆福音，怎麼可能由任何不屬於此文化的人或機構來判斷他們所作的努力？他們的職權何在？在教會內有信仰意識（*sensus fidelium*）原則。我們能想地方教會之間繼續不斷地交談，促進共融。我們能想主教團體有一個中心人物肩負彼此充實、鼓舞和規勸之職，他是此團體的成員，而非在團體之上，當然，並不獨立於它之外。

在有關亞洲的主教會議期間，主教們嘗試著提出一個雖是次要卻有意義的課題：他們抗議一項規定，即，地方教會翻譯的官方範本必須接受羅馬審核。他們的抗議被擱置不理。向來，地方譯本都由不懂地方語言，或長久疏離祖國的人士來審核地方主教準備和批准了的譯本。不久以前，英語地區的主教團所準備的英文聖經譯本就遭遇麻煩。此種中央集權底下的神學觀和教會態度，與保祿強調的爲一切人成爲一切，截然相反。此中央集權使許多真誠致力於同化工作的傳道士徒勞，枉費力氣。事實上，大公會議後約十年，儘管有一連串正式的本位化探討，但是在官方事務上，例如禮儀，在適應上所作的全部努力，常受到體制的封殺。

## 結 論

雖然如此，尚存一種求生要素。上述阻礙只影響官方機構。在非洲、亞洲，包括拉丁美洲的人，都在個人靈修層面和民間宗教信仰的社會層面作了他們自己的適應。這使他們保持信仰活潑。地方教士和傳道士已同化到足以忍受這些地方性作為，有時，還加以助長。如果宗教需求得不到滿足，人們不怕求助於新興教會。他們知道如何保護自己的行動方式與自由。

在一個急遽俗化的世界，教會不知在其中作一切人的一切，相反地，仍要把自己的圖像—已定型的福音和基督徒生活方式強加於人，但人們卻繼續前行，找到自行解決的辦法。他們在政治、經濟和文化上所享的自由，也期盼在宗教上得到。教會權威當局該明白，福音和福傳者是為百姓的，並不是百姓要為福音—此福音已被本該是它的僕人的人「木乃伊化」了。

## 附 錄

（錄自《教友生活週刊》2002年6月2日頭版）

### 亞洲地區三十多位主教呼籲召開 梵蒂岡第三屆大公會議

在教廷任要職的日本濱尾文郎主教與三十多位主教聯署公開請求，呼籲教宗若望保祿二世召開梵蒂岡第三屆大公會議。

他們說，新一屆大公會議將可幫助天主教會回應「人類面對的重大挑戰」，尤其是嚴重貧困及「急速變化和越來越相連的世界」的情況。他們提議使用現代通訊媒介先從本地和洲際層面，展開「具參與和修和性質的會議過程」，產生「會議所需的討論和議決材料」。

宗座移民及旅客牧民委員會主席的濱尾主教在梵蒂岡對天亞社說，他聯署請求是因為自從一九六二至一九六五的梵二大

公會議後，世界有很多改變。其他聯署者包括多位主教，大部分來自拉丁美洲。這位前橫濱教區首牧是少數在教廷工作的亞洲人之一。他認爲教廷很需要召開大公會議去討論生物倫理、遺傳工程學、世界的難民、移民及軍事化等問題。

他說，天主教會正面對很多挑戰，教會必須就一些倫理等重要的課題作出決定。

曾任日本主教團主席的濱尾總主教說，舉行世界主教會議並不足夠。從一九八三年起，參加過五次世界主教會議的濱尾總主教舉例說，與會者時常都重複要求聖座確認地方教會的自主性。

他說，他們感到不應受羅馬操控，因爲這裡的人未能瞭解當地的習俗、語言及境況等。地方教會的主教們希望自行決定如何翻譯禮儀文本爲本地語，但這一直未實現。例如，日本主教團提交的日文兒童彌撒經文雖然是很好的譯本，但梵蒂岡花了十八年才核准。他說，梵蒂岡應該確認這些地方教會的努力。

濱尾主教認爲現時的教會「太過中央集權，所有事都由聖座控制」。自從九八年起在梵蒂岡工作的濱尾主教說，他留意到神職人員一般的生活方式，認爲天主教會應淨化主教和樞機們的生活方式，包括宗教儀式中的服飾。他說：「這不是窮人的教會。」

在九九年的世界主教會議第二次歐洲大會中，意大利米蘭總教區的嘉祿·馬蒂尼（Carlo Maria Martini）樞機也呼籲召開大公會議，但沒有得到很大的支持。

濱尾總主教說：「我想我們必須舉行梵蒂岡第三屆大公會議去作出議決，因爲主教會議不能決定任何事，祇能提出建議。主教會議祇是諮詢性的，甚至教宗在會議後頒布的宗座勸諭也沒有約束性。」他表示希望全球有更多主教支持這個呼籲。當教宗若望廿三世召開梵二時，大多數人都反對，但最後他仍有「勇氣」去召開會議。

在梵二期間，大部分代表亞非兩洲的主教都是歐洲人，但如今在今日召開會議，情況便大不相同了。他說：「我想教會需要新的大公會議，因爲我們需要教會的權威作出的決定，需要分權和簡化。」

# 基督訊息的本地化

## 以新約作品寫成的過程為例

穆宏志<sup>1</sup>

本文以《希伯來書》、《路加福音》的寫成過程，來闡明初期教會如何藉兩個不同民族——猶太人和希臘人——所能懂的範疇，努力表達出福音的精髓。這些已在新約內顯示出的記號，為我們提供一基準線，以促進並幫助我們繼續地走本地化的路。

### 前言：概念說明

#### （一）訊息的本地化

談到「本地化」（inculturation），經常會關心兩個領域：其一，較與生活有關聯；其二，則是較有關理性的部分。整體來說，本研習會的講題涵蓋了與這兩方面有關的例子。

關於生活的領域，包括行動，最清楚的行動就是慶祝：慶祝的時間、象徵、聚會等等，可以按其需要談到最小的細節，也有不同的方法活出基督徒的倫理原則等，可說是實行或是生活方面的本地化。

---

<sup>1</sup> 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，1943年生於西班牙。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。中文作品散見《神學論集》等，並著有《宗徒書信主題介紹》《若望著作導論》。本文乃根據作者的講稿，由戴宇光小姐編寫、整理而成，特此致謝。

本文所要談的比較屬於「理性的本地化」，意思是「要以容易懂的概念來表達基督信仰的訊息」，或可稱為「訊息的本地化」，這個工作就如教宗保祿六世所說的<sup>2</sup>：

「地方教會有責任把福音的精髓，吸收（也轉移）到它的人民所能理解的語言中，再用這種語言來宣講福音。」

本文就是要以這個方向做為路線，舉出兩個例子，企圖闡明初期教會如何藉著兩個不同民族—猶太人和希臘人—所能懂的範疇，來努力表達福音的精髓。在此或許無法仔細分析，也是因為沒有太多時間做分析，但仍能用大筆勾勒出這條路徑的輪廓。本文以兩文件做為描繪的藍圖，即是《希伯來書》和《路加福音》。

## （二）「抽象 / 隱含的作者」與「抽象 / 隱含的讀者」

用這兩個文件談本地化，有一已存在之問題：讀者並不知道這兩文件要寫給的對象是誰，也就是讀者不知道收件者是誰。《希伯來書》這個標題，好像在表明收件人就是「希伯來人」，但這只是從標題的內容上所做的推論，不屬於文件的本文，所以不像有些保祿書信一樣，寫上：「給格林多人」、「給迦拉達人」……。同樣，今天的讀者可以推論《路加福音》是寫給「希臘人」，就是「非猶太人」的福音，但這也只是個推論。

這樣一來，我們碰到了現代文學分析上所說的「隱含 / 抽象的讀者」概念。作者（也有一個「隱含 / 抽象的作者」）在經文上留下一些記號，這些記號使我們發現他是為哪一種讀者所寫的，表示作者書寫的時候心中預設的是哪一種讀者。當然，

---

<sup>2</sup> 輔仁神學著作編譯會編輯，《神學辭典》（台北：光啓，1996），第98號，155頁左。

我們假定他寫給一個能懂這些記號的讀者，因為如此一來，這些記號才能完全被讀者所了解。雖然不用這些專門名詞，但聖經批判從一開始就用過這些方法。

在聖經批判的時代，新約諸書的傳統標題（例如：《瑪竇福音》）和收件人（例如：「致希伯來人」），已不再是不可討論的權威性論題了，因此，批判者試圖要找到一些「內在的記號」，以便能把某一本書歸於某一類作者（隱含 / 抽象的作者），同時也使我們了解收件人（隱含 / 抽象的讀者）。

做這方面的研究有其重要性，而《希伯來書》是一個很好的例子。首先應注意的是，這文件的內容大部分不是書信，而是一個演講稿。在此提出 A. Vanhoye 的解釋，這是一個強而有力的看法。他證明此文件絕大部分是演講稿：整本《希伯來書》的內容可分為三部分：開端的〈序言〉是一個演講的開場白<sup>3</sup>；文件內容的安排反映出一個按古典修辭規矩的言論發展；收尾<sup>4</sup>是一個綜合性且勸勉性的〈結論〉。編寫者在上述這講稿式的經文之後，又加上了一個「短箋」<sup>5</sup>，這短箋的確有信的形式。以上所描寫的，符合經文，但對讀者而言是加上了一個問題：可能有兩個作者（「演講者」和「寫信人」），以及兩位讀者（「演講的聽眾」和「收信人」）嗎<sup>6</sup>？

「隱含 / 抽象讀者」的概念解決了這個問題。為現代的讀者而言，重要的不是哪些當時在場的人聽了這演講，或是哪些

<sup>3</sup> 假如有人願意證明《致希伯來人書》是一封書信，他應該肯定書信的〈致候詞〉消失不見了。

<sup>4</sup> 希十一 39~十三 21。

<sup>5</sup> 希十三 22~25。

<sup>6</sup> Albert Vanhoye, "L'épître aux Hébreux," in *Introduction a la Bible Tome III Le Nouveau Testament, vol. 3 Les Lettres apostoliques* (Paris: Desclée, 1977), pp.203~237.

具體地方的住民讀了這封信，而是誰最能了解這封信的內容。我們願意知道從本文件的字裡行間，誰能得到最多的文學的益處，因此誰也就最能得到神學和靈修的益處。

在論《路加福音》時，我們直接面對的是「隱含 / 抽象的讀者」，並沒有上述的複雜。

## 壹、《希伯來書》

### (一) 《希伯來書》的受件者

在先前所提到的，《希伯來書》是寫給希伯來人的，也就是生活在猶太文化當中的人，因為只有這樣的人才能完全掌握經文的意義。這樣就會馬上遇到一個問題，該文是以非常好的希臘文所撰寫而成，專家會說是新約中最好的希臘文之一，任何學生會證明它的詞彙是最豐富的，它的文法最複雜。用這麼好的希臘文寫給希伯來人不是有些矛盾嗎？假如作者是猶太人，為什麼要用外文寫？假如是希臘人，怎麼敢管猶太人的禮儀和教訓？假如收件者是希伯來人，是那些住在以色列之外的猶太人嗎？但是，聖殿的禮儀為這些人有些遙遠（聖殿遠在耶路撒冷）……

在此，再一次遇到收件者的問題，這問題已經得到不同的答覆。在此簡單的綜合 A. Vanhoye 的立場：演講的對象是基督徒，目的是鼓勵他們保留基督徒的信仰（希三 6, 14；四 14；十 22；十三 7~8）。經文不是從希伯來文翻譯過來的，而是原來就用希臘文寫成。有人認為這書信是寫給谷木蘭團體，但這不符合經文的意義；有人假設是寫給有可能會放棄基督宗教的猶太人（甚至於以前的司祭），但這一點經文的反映也不很明顯。

演講提供一些關於聽眾的資料：他們沒有認識主（希二 3）；做基督徒已有一段時間（希五 12）；這團體已經失掉了

原來的領袖（希十三 7）；從他們皈依開始，就遇到各種迫害和輕視，但卻以快樂的心情領受（希十 32~34）；現在也面對新的困難（希十二 1, 7），因此需要忍耐（希十 36）。他們有點失望（希十二 3, 12），有人開始不參加聚會（希十 25），因此靈修的水準有進步的餘地（希五 11~12）。在團體當中出現一些教理上的問題（希十三 9），需要提醒他們提防猶太主義的立場，尤其是論飲食（希十三 9~10；十二 16；九 10）。勸告他們不要背教（希六 4~6；十 26~31），這並不是說已經到了無可救藥的地步，但作者願意提醒他們。依靠經文中的章節，我們可得到活生生的圖像，但可惜的是卻沒有具體的對象。無論如何，很清楚地可以看到，我們面對的是一個猶太文化的景象，雖然只是輪廓，但這樣已經足夠。

在抽象 / 隱含的讀者方面，文件是寫給一些看重下列主題的人：罪的寬恕、司祭的中保、尋求天主、天主在人間救恩的臨在、聖經力量的效果……等等。這都是猶太文化所關心的議題，因此能夠推論《希伯來書》，不管作者或收件者是誰，都能從書信中看到如何把基督徒的思想與猶太的文化整合，這是一個將基督訊息本地化的好例子。

## （二）教會本地化過程中的《希伯來人書》

在上文引用關於本地化的文章中，按《神學辭典》所言，本位化可分成三個階段<sup>7</sup>，《希伯來書》應算是屬於第一個階段，即「翻譯階段」。在這書信中，基督徒信仰的內容翻譯到希伯來文的一些範疇：贖罪、中保、祭獻、接觸天主，也同時有猶太文化翻譯至基督宗教，因為它表現出猶太文化方向的完成。

---

<sup>7</sup>《神學辭典》第 98 號，「二：教會本位化之(4)」，154~155 頁。

A. Vanhoye 在之前應用到的著作中有一段話<sup>8</sup>：

「作者意識到聖經的完成有哪些必須的條件。他知道他應該能表達舊約和新約的三種關係，也就是連貫、斷絕和超越；作者準備一步一步地闡明這三個層面。」

在討論本地化的意義時，應注意這三個層面，假如少了這三個層面中的任何一項，就會使本地化的結果有缺陷。假如不表現連貫，本地化的努力是無用的；假如不表演斷絕，本地化的效果就會模糊不清，模稜兩可；假如不表達超越，本地化則是多餘的。因此，值得花一些時間看《希伯來書》如何實行這個工作，並讓這個工作成為有意義的工作<sup>9</sup>。

### (三) 《希伯來書》與猶太文化：連貫

接下來，本文將以四個領域來表達舊約的狀況和《希伯來書》所表達在「末期內」情況的連繫。

#### 1. 中保的主題

在以色列的傳統，中保是一個非常重要的主題。在《創世紀》中，亞巴郎為索多瑪和哈摩辣向天主祈求寬恕（創十八23~32）。以民認為亞巴郎的祭獻（創廿二）有中保的價值，天主藉著亞巴郎的服從，祝福了以民的世世代代。梅瑟是人民偉大的中保：使以色列人離開埃及，而且天主藉著他，將法律與盟約給以色列人。梅瑟最明顯的中保活動是：在以色列人與

<sup>8</sup> A. Vanhoye, 前引文, 224 頁。

<sup>9</sup> 或許可以說，本文所用的方法是非中立的，已有一既定的具體方向。本文的出發點是《致希伯來人書》，使我們看到某些猶太文化的主题，然後看是否為猶太人的生活，這是為了解自己 and 世界有沒有關聯。如用相反的研究路線會表現得很分散，且有一部分可能是無用的。反正《致希伯來人書》並沒有答覆所有猶太人的期望，能夠說明《致希伯來人書》答覆了一些真正的期望，即已達到本文之意義。

阿瑪肋克人戰爭時（出十七 8~16），與以色列犯罪之後（出卅二 30~35；卅三 12~17）。

先知們也常常有中保的角色。從亞毛斯開始「吾主上主，求祢饒恕罷！雅各伯還怎能存在？他已這樣弱小！」（亞七 2）；之中有天主禁止耶肋米亞做人民的中保，雖然耶肋米亞無法接受天主的命令：

「上主對我說：『你不要為這人民求情！即使他們齋戒，我也不會俯聽他們的呼籲；即使他們奉獻全燔祭和素祭，我也不會悅納，反而要用戰爭、饑饉和瘟疫將他們消滅』。我於是說：『哎呀！我主上主！祢看，先知們對他們說：你們絕不會見到戰爭，你們絕不會遭受饑荒，在這地方我必賜給你們真正的平安』。」（耶十四 11~13）

一直到達尼爾相當長的代禱文（達九 4~19）。在接近舊約時代結束時，《達尼爾先知書》中的插文：「為了祢的朋友亞巴郎，祢的僕人依撒格和祢的聖者以色列，求祢...」、「目前我們沒有元首，沒有先知，沒有領袖，沒有全燔祭，沒有祭祀，沒有供物，沒有馨香祭，沒有地方可以給祢薦新，好蒙受祢的仁愛。」（達三 35~38）

上段所引用的經文明顯的提到司祭中保的主題，而這是我們的作者所用的方式。因此，「新約的中保耶穌」（希十二 24；另參閱八 6，九 15）的圖像不只容易懂，也是吸引人；耶穌「常活著，為他們轉求」（希七 25）。

## 2. 為得救、赦罪的主題

在以色列的道德文化中，罪的意識深刻地烙印在以民的心中。首先，以民意識到壓迫者的罪，不久之後他們也意識到自己的罪：在曠野朝拜金牛犢。先知們繼續不斷地向人民提醒他們的罪；《聖詠》有很多祈禱求天主寬恕個人或全民的罪，最

有名的一例即是《聖詠》五一 3~6：

「天主，求祢按照祢的仁慈憐憫我，依祢豐厚的慈愛，消滅我的罪惡。

求祢把我的過犯洗盡，求祢把我的罪惡除淨，因為我認清了我的過犯，我的罪惡常在我的眼前。

我得罪了祢，惟獨得罪了祢，因為我作了祢視為惡的事。」

以民對淨化的渴望，領他們將罪得赦免儀式化，最清楚的例子就是贖罪節，這個節日就是《希伯來書》的演講背景。但這不只是在那一天奉獻為得罪的赦免的祭獻。贖罪祭是舊約盟約當中最容易認出來的祭獻，《肋未紀》六 18b~23 就曾論述；也有另一種祭獻名叫「贖過祭」（肋七 1~10），在其中明白表示「關於贖過祭犧牲，像贖罪祭犧牲有同樣的法律：應全歸舉行贖罪禮的司祭。」

上文所引用的《聖詠》，作者超越禮儀化地說「因為祢既然不喜悅祭獻，我獻全燔祭，祢也不喜歡。天主，我的祭獻就是這痛悔的精神...」（詠五一 18~19）。這就是《希伯來書》作者批評的出發點。

但是作者知道人得不到真的渴望，因此需要另一種祭獻：

「何況基督的血呢？他藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵地奉獻於天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行為，好去事奉生活的天主？」（希九 14）

### 3. 進入到天主的主題

關於聖祖敘述的一個特點是，天主與他們有熟悉且密切的來往。對這樣狀況的想念，很早就顯現出來了。（或許也是那樣的渴望創造了對聖祖的敘述！？）偉大的中保梅瑟向天主祈求，「求祢把祢的榮耀顯示給我」（出卅三 18），但是沒有得

到，因為「人看見了我，就不能再活了」（出卅三 20）。

很多《聖詠》表現這樣的渴望，而且這樣的祈求還是某些《聖詠》的出發點：「天主，我的靈魂渴慕祢，真好像牝鹿渴慕溪水。我的靈魂渴念天主，生活的天主，我何時來，能把天主的儀容目睹？」（詠四二 2~3）

有些《聖詠》表現聖殿到某一程度能使這些渴望得到飽足：「我的靈魂只安息在天主內，因為我的救援是由祂而來」（詠六二 2）、「昔日我曾在聖殿裡瞻仰過祢，為看到祢的威能，和祢的光輝」（詠六三 3）。聖殿就是天主光榮所在的地方，厄則克耳看天主的光榮離開聖殿（則十 18~19），也看到祂的光榮再一次回來（則四十三 1~7）。但天主的光榮所在的地方並不是為大家而開放：只有大司祭，並且一年只有一度能進入到天主光榮所在的「至聖所」。

現在以色列的渴望應驗了，而且大家能分享：

「所以，弟兄們！我們既然懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血得以進入聖殿，即進入由祂給我們開創的一條又新又活，通過帳幔，即祂肉身的道路；而且我們既然又有一位掌管天主家庭的偉大司祭。」（希十 19~21）

上面最後一句話幫助我們進入下面的主題。

#### 4. 谷木蘭團體的期望：將耶穌當成大司祭、默西亞

谷木蘭團體在等待一個如同大司祭的默西亞。不能說谷木蘭文件所表達的思想在新約時代是主流思想，但不可否認，雖然谷木蘭團體是一個又小又邊緣的人民，但這樣的看法確實存在，而且是人民渴望的一部分。《希伯來書》把耶穌當作大司祭，是配合猶太文化的這個思想。

#### (四) 《希伯來書》與猶太傳統：斷絕

在引言中提到，本地化假如不表達斷絕，則是模稜兩可的。的確，假如沒有斷絕，則不是本地化，只是增加另外一個文化因素而已。《希伯來書》的作者很深地意識到這點，真可說他所願意表達的，就是這個斷絕。他的基本訊息就是斷絕；他不強調連貫，因為並不需要，連貫是一個事實，也是他闡明的條件和出發點。

##### 1. 古代的祭獻

批判祭獻是作者最清楚表達連貫和斷絕對立的方式。作者應該肯定，按法律所奉獻的祭獻有某一種價值，否則他的理論沒有力量；但是，作者同時也應該否定這些祭獻的價值<sup>10</sup>：

「假如公山羊和牛犢的血，以及母牛的灰燼，灑在那些受玷污的人身上，可淨化他們得到肉身的潔淨...」

「以上所述是現今時期的預表，表示所奉獻的供物和犧牲，不能使行敬禮的人，在良心上得到成全，因為這一切都是屬於外表禮節的規程，只著重食品、飲料和各樣的洗禮，立定為等待改良的時期。」

「那麼，既然連那些天上事物的模型還必須這樣潔淨...」

「所以總不能因著每年常獻的同樣犧牲，使那些願意親近天主的人得到成全.....因為公牛和公山羊的血斷不能除免罪過。」

以上的經文顯示作者否定的理由是：古老盟約的祭獻沒有效果，或是有一個暫時的（因此需要不斷重覆）和局部的（只是外表的、儀式的）效果。因此，應該有結束：「而那天上的

<sup>10</sup> 希九 13；九 9~10；九 23a；十 1b，4。

本物，自然更需要用比這些更高貴的犧牲」（希九 23b）。

## 2. 古代的司祭制度

作者認為古代的奉獻是不夠有力量的祭獻，因為司祭的品位不夠有資格做這樣的奉獻。這有時間方面的不足：「再者，肋未人成為司祭的，人數眾多，因為死亡阻礙他們長久留任」（希七 23）。也有司祭倫理上的不足：

「事實上，每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事，為奉獻供物和犧牲，以贖罪過，好能同情無知和迷途的人，因為他自己也為弱點所糾纏。因此他怎樣為人民奉獻贖罪祭，也當怎樣為自己奉獻。」（希五 1~3）

「祂無須像那些大司祭一樣，每日要先為自己的罪，後為人民的罪，祭獻犧牲；因為祂奉獻了自己，只一次而為永遠完成了這事。」（希七 27）

以上的不足引起這個舊制度的毀滅：

「那麼，如果藉著肋未司祭職能有成全——因為選民就是本著這司祭職接受了法律——為什麼還須要興起另一位，按照默基瑟德品位的司祭，而不稱為按照亞郎的品位呢？如今司祭職一變更，法律也必然變更，因為這裏所論到的那一位，原是屬於另一支派，由這一支派中，沒有一個人曾在祭壇前服務過。顯然我們的主是由猶太支派出生的，關於這一支派，梅瑟從未提到司祭的事。」（希七 11~14）

古代司祭制度的斷絕，引起古代盟約的斷絕。

## 3. 舊盟約

在此再一次遇到一個老問題，假如我們否定法律，怎麼能用法律的範疇使基督的訊息本地化？連貫和斷絕的對立是常有

的，這使我們的工作更不容易（也是所有本地化努力有所困難的關鍵）。

《希伯來書》的作者非常強調舊約的結束：「如今司祭職一變更，法律也必然變更」（希七 12）。還有一個更長、更清楚的經文：「如果那第一個盟約是沒有缺點的，那麼，為第二個就沒有餘地了…」（在此作者插入《耶肋米亞先知書》卅一 31~34）。而其實天主亦主動向以民訂立「新約」：「一說『新的』，就把先前的宣佈為舊的了；但凡是舊的和老的，都已臨近了滅亡」（希八 7~13）。

作者所用的「盟約」這個詞有兩個意義：一是盟約，另一是遺囑。遺囑需要寫遺囑者死亡後才能生效，這樣一來，作者便能運用耶穌死亡這個事實。很多基督徒將「新約」理解為，新約已完全「代替」舊約，這個概念是以上段引文做為基礎。但是在希七所說的變更法律是更好的說法，法律有變更是因為盟約有重新（重新表示連貫但又表示新的開始），這樣的理解比較配合全部的新約。Vanhoye 表達這樣的思想：「舊約當作預報（我們理解為『盟約』）就決定舊約當作制度（我們理解為『法律』）的結束」<sup>11</sup>。意即是，當我們把舊約做為預報、將來圓滿生活的預像時，同時也就決定了舊約在制度層面上會結束。

### （五）《希伯來書》與猶太的期望：超越

在討論本地化的議題上，將進入第三點—超越。假如本地化不表現某一方面的超越，則本地化為多餘，或是至少看出本地化似乎沒有達到應有的作用。《希伯來書》的作者直接發揮

<sup>11</sup> “L’auteur fait donc clairement comprendre que l’Ancien Testament comme prophétie annonce lui-même sa propre fin comme institution.”

這個主題，當他在說「結束」、「除掉」等詞的時候，也就是表達斷絕之意，但作者又不停留在此斷絕意涵。他所願意表達的是，那些制度已經被超越，或已提高到另一層面了。

### 1. 結束重覆：只有一次，一次而為永遠

在此先討論詞彙的部分：「只有一次」這個詞在新約一共出現了十四次，在本書信就有八次（希六 4；九 7，26，27，28；十 2；十二 26，27），可見這一詞是專屬於這份文件。「一次而為永遠」這一詞在新約出現五次，在《希伯來書》就有三次（希七 27；九 12；十 10），更清楚地表現出這一詞是屬於這份文件。首先列出「一次而為永遠」的三句話：

「祂無須像那些大司祭一樣，每日要先為自己的罪，後為人民的罪，祭獻犧牲；因為祂奉獻了自己，**只有一次而為永遠**完成了這事。」（希七 27）

「不是帶著公山羊和牛犢的血，而是帶著自己的血，**一次而為永遠**進入了天上的聖殿，獲得了永遠的救贖。」（希九 12）

「我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，**一次而為永遠**的祭獻，得到了聖化。」（希十 10）

在這一段可以注意到，作者如何特別強調重覆的結束。重覆的結束也是藉著只有一次而提出來的主題。與主題有關的經文有兩段：

「同樣，基督也只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過；將來祂要再次顯現，與罪過無關，而是要向那些期待祂的人施行救恩。」（希九 28）

「因為，如果那些行敬禮的人，一次而為永遠潔淨了，良心不再覺得有罪了，祭獻豈不就要停止嗎？」（希十 2）

這兩章節對比儀式性的重覆和基督的唯一祭獻，基督的祭獻是絕對的，所以不需要、也不准重覆；基督的祭獻遠超過歷代在聖殿奉獻過的所有的祭獻，包括在帳幕內所做的奉獻，的確，《希伯來書》的作者好像比較暗示到在曠野時帳幕的禮儀。

「的確，那些曾一次被光照，嘗過天上的恩賜，成了有分於聖神」（希六 4）。這段章節提到祭獻恩寵的領受人，也特別強調「一次」，古老的以色列人民需要每年一次，但是，分享基督祭獻的人，只要有一次領受祭獻的恩寵就夠了。重覆的祭獻已經結束，我們有了更好的一個祭獻。

## 2. 祭獻而罪赦的絕對價值

祭獻重覆的結束更清楚表現出另一思想：基督的祭獻有完全而絕對的價值。這絕對的價值表現出祭獻本身和它的效果的價值。基督不需要每天奉獻祭獻潔淨才當作司祭，祂只一次而永遠地奉獻自己即已足夠。作者特別喜歡發揮絕對的價值：「因為祂只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」（希十 14）、「若這些罪已經赦了，也用不著贖罪的祭獻了。」（希十 18）。重覆的結束表現出絕對的價值，絕對的價值是結束的理由。這種思想也能從消極方面予以肯定：「因為如果我們認識真理之後，還故意犯背信的罪，就再沒有另一個贖罪祭了」（希十 26）。就是因為基督的奉獻是絕對的，假如放棄它，則不能有另外的贖罪祭。

基督司祭品位的絕對價值。基督祭獻的絕對價值表現基督司鐸品位的絕對價值：

「再者，肋未人成為司祭的，人數眾多，因為死亡阻礙他們長久留任，但是耶穌因永遠長存，具有不可消逝的司祭品位。」（希七 23~34）

因此，我們有一個無辜的、無玷的、別於罪人的、高於諸

天的大司祭（希七 26）。

### 3. 進入到天主面前的普遍性

「高於諸天的大司祭」這句話領導我們到最後一個思想。古老盟約的司祭每年進入至聖所...之後再出來，因此需要下一年再次進去。我們的「高於諸天的大司祭」不需要再進去，祂「只奉獻了一次贖罪的犧牲，以後便永遠坐在天主右邊」（希十 12）。

這個益處不只是祂一個人得到，因為祂的司祭品位的價值，使我們大家「既然懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血得以進入聖殿，即進入由祂給我們開創的一條又新又活，通過帳幔，即祂肉身的道路。……懷著真誠的心，以完備的信德去接近天主」（希十 19，22）。最大的超越，就是使大家能實行以色列人長久的渴望，也就是能進入到天主的面前。

## 貳、《路加福音》

「得救斐羅」這個名字出現在《路加福音》的〈序言〉中，並不能證明《路加福音》是要寫給希臘人的。我們不知道得救斐羅是誰，也不知道有沒有這樣一個人，但是這個名字是希臘人的名字。福音先給一個不管是真的、文學的，或是象徵性的希臘人，按這個名字的意義是「天主所愛的人」，或是「愛天主的人」。

### （一）《路加福音》的「隱含的讀者」

William S. Kurz 在他的一本著作<sup>12</sup>中，直接討論《路加福

---

<sup>12</sup> William S. Kurz, S.J., *Reading Luke-Acts, Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1993).

音》的「隱含讀者」。相當多的學者有共識，《路加福音》是寫給基督徒的；也有另外一些學者的假設，其中之一是把《路加福音》當成保祿在羅馬人面前受審判時的辯護手冊。

J. A. Fitzmyer 綜合指出《路加福音》讀者的指標<sup>13</sup>：《路加福音》對猶太人注意的事比較沒有興趣，路加的兩本書都有一個像希臘羅馬式的序言；他用「猶太」這個名詞來表達整個以色列地方，而不是以加里肋亞和撒瑪黎雅對立的地區；某些字彙的特點（用希臘文字翻譯它的原文是阿剌美文）；路加的兩本書特別強調外邦人和以色列人的關係來當作復興天主的子民。為 Fitzmyer 來說，這些指標足夠證明收件人是住在外邦人環境的外邦人（雖然在團體中可能有一些猶太人）。

## 1. 聖經的了解

經文常有脫漏的地方，讀者自然會填滿。Kurz 在他的書中特別指出，爲了填滿《路加福音》中脫漏的經文，應該對關於基督宗教的道理有足夠的了解，意思是說，一定應是基督徒的讀者；Kurz 也強調，讀者也需要對希臘文舊約的翻譯本有一定程度的認識，Kurz 讓我們似乎看到，這些讀者是講希臘文的猶太人（但是作者沒有明白地說）。不過，不一定是猶太人才能以上面的方法解釋以上的事實。

關於這一點，本文較偏好 J. L. Sicre 的解釋<sup>14</sup>：「瑪竇能任意用聖經。我受到讀者狀況的影響，不能那麼自由地運用聖經。可是你會比較喜歡我的福音，比較符合希臘人的味道」<sup>15</sup>。Sicre

<sup>13</sup> J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Lk I-IX* (Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1981), p.58.

<sup>14</sup> José Luis Sicre, *El Cuadrante, Parte I: La búsqueda* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997).

<sup>15</sup> J. L. Sicre 假定，這是路加給得敖斐羅的兒子安德羅尼克解釋他的福音，158 頁。這本書假定是安德羅尼克在老年時所寫的信仰回憶錄。

完全贊成 Fitzmyer 和大部分學者的看法，《路加福音》寫給希臘人，也就是寫給本來是外邦人的基督徒：「這部福音是對我們而寫的，是面對我們的文化。反正路加是希臘人，瑪竇是猶太人」<sup>16</sup>。從古至今，許多人注意到《路加福音》中的族譜是從亞當開始，他是所有的人的父親，這樣的寫法可讓所有人都有與耶穌相同的血統。

在此可說明一些《路加福音》與瑪竇或馬爾谷的差別。這些出入是爲了配合希臘人的思想或是他們理解的能力。例如，路加沒有記錄《馬爾谷福音》中耶穌第一個宣講：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一 15）這是耶穌公開的第一句話；《瑪竇福音》四 17 有類似的話。面對這件事，Sicre 寫出他所想像安德羅尼克和路加的對話：

「尊貴的學生，爲什麼這個最差勁的作者沒有記錄這些話呢？你這麼聰明的學生，猜猜吧。」路加說。

我想到了我與雅各伯的談話（雅各伯曾給安德羅尼克解釋《瑪竇福音》）。

「天主的國這概念在我們的文化中並不很普遍，這個概念對外邦人並沒有什麼意義。」安德羅尼克回答。

「回答得好。第二個理由呢？」

「我的智慧沒那麼深。我無法回答。」

路加繼續說：「第二，因爲說天主的國臨近了是很危險的說法。保祿在歐洲開始宣講福音時常提到這件事，可是他很快就放棄了。因爲聽講的人常理解錯誤，以爲末日即將到來。有人如同得撒羅尼人一樣，忙著管閒事，也有人開始算末日的正式時刻或是預報將會有的徵兆和記號……。」

---

<sup>16</sup> 這是得教斐羅推薦《路加福音》給他兒子的話，115 頁。

安德羅尼克反駁道：「但是你這樣做，便會錯改耶穌的訊息。」

路加回答：「我並沒有改變耶穌的訊息，反而是保留最深的意義。假如耶穌在馬其頓或是阿哈雅宣講，就不會引起人的誤會。」

這個理由不能說服我，但是我不敢反駁。

路加繼續解釋：「第三個理由是，因為我願意耶穌首先說的話是不一樣的。我願意耶穌的話是跟那些提到天主的國的話一樣充滿希望，而同時這些話也能讓外邦人有所了解。」（176~177 頁）

這些路加本來可能會說的話，促使我們面對本地化的需要。假如有人願意給某一個中國人介紹耶穌的道理或耶穌這個人，不能立刻給他《天主教教理》這本書，因為即使是中文翻譯本也無法令一個不認識耶穌的人了解天主教是什麼；也不能先送給他一本聖經，因為每一個人需要很多的知識才能填滿聖經經文上的脫漏。同時，這些話也讓我們體會到本地化的限度。路加能這樣做，因為他不是「用」聖經，他是「寫」聖經！我們不能與路加所做的一樣，聖經寫完後變成教會歷代最高標準。我們能 / 應該做的是，以避免衝突的方式介紹聖經，幫助對方接受它，使聖經發揮它的力量。

路加自己已經體驗到這本地化的限度，論「納匝肋事件」的敘述，亦即耶穌第一次公開生活的敘述，路加有類似的考量：

「我們面對耶穌行動的開始，祂要說祂首先公開的話。祂要說什麼？祂會提到天主的國而引導我的讀者偏離原來的想法？雖然祂是猶太人，但還是會說外邦人的話？我突然得到一個靈感：耶穌講一些外邦人能懂的話，而且又同時引用一些會吸引猶太人的聖經的話，例如依撒意亞先知的話……。」（Sicre, 178 頁）

爲了超越本地化的限度，需要用想像力。聖神給我們想像力，希望我們繼續用它，如同路加所做的一樣。

接下來討論如何填滿敘述中的脫漏問題。在此提出兩點，第一點，我們不能不用舊約來解釋耶穌，如果不用就是一種文化喪失 (Deculturation)，假如以文化喪失做爲開始，則無法達到本地化的目的。第二點，聖經的知識能一步步地得到。路加的外邦讀者第一次看福音不會了解福音所包括的聖經所隱含的內容。他們以後愈了解舊約，就會愈欣賞路加的寫法。在此，再一次引用 Sicre 的想像力，得教斐羅寫一封信給路加：

「念你的福音的開端，我很驚訝你用那麼多的詩歌來介紹耶穌。依撒伯爾、瑪利亞、匝加利亞、天使們、西默盎都在讚美天主。我好像在念古經（舊約），但有一個新的精神配合我們外邦人的無知。瑪利亞之歌讓我想起撒慕爾的母親亞納的頌謝詩；西默盎的詩使我憶起依撒意亞的許多話；匝加利亞提醒我很多聖詠的話。但是講話的不是依撒意亞、米該亞、歐瑟亞、耶肋米亞，和許多別的我們的弟兄不認識的古老的先知。講話的是今日的先知，受同樣的聖神推動，宣講與古老先知相同的話，就是救主的來臨。啊！可愛的路加，我多麼羨慕你對聖經深深的了解！」  
(167 頁)

## 2. 教理講授 (Catechesis) 的角色

《路加福音》在序言提到，「給得教斐羅所講授的道理」，在這句被譯爲「講授」的詞，與歐洲語言的 Catechesis 有同樣的字根。意思是說，得教斐羅念福音時，已經超越了聽道理的時間，但是還是能藉著福音更深地體驗到他所聽到的道理。同時，如同 Kurz 所說的，他能以所聽到的道理填滿福音中經文的脫漏。結論是可能在講道理時，不需要說明一切；念一部福音

恐怕不夠當作教理講授。

上段已提到路加的序言，接下來要開始討論此序言、路加寫作的題材和本地化的關係。

## (二) 《路加福音》與含有希伯來文特點的希臘文表達

《路加福音》是這樣開始：

「方今已有數子，按據當初親炙聖道，宣述宏化者之所口授，就吾輩中既成事實，著手編纂，泐成紀錄，用是予亦發心推原諸事，縝密審訂，加以整理，筆之於書，以示善士德阿斐樂，俾知其平素所聞之道，皆信而有徵也。

在猶太王黑落德的時候，阿彼雅班中有一位司祭名叫匝加利亞，他的妻子是出於亞郎的後代，名叫依撒伯爾。二人在天主面前是義人，都照上主的一切誠命和禮規行事…。」（路一 1~6）

筆者認為《路加福音》的翻譯應該以文言文的序言做為開始，至少要以一個高級的文學方式表達。這樣會令人注意到，這個題材與路一 5 開始的敘述的對比，在希臘原文非常明顯。明顯到連路加都應該注意到：

「路加將自我介紹表示在《路加福音》和《宗徒大事錄》中，就顯示他能掌握希臘文的古典題材和聖經題材，這顯露他的兩個層面（歷史家和護教士）。序言是用優雅的希臘文寫的複雜的句子（路一 1~4），反而敘述部分（路一 5~二 52）是以聖經用的希臘文寫成：以 and ...and...and 連接並列的句子；充滿外文的人名、地名等。這樣的語言為希臘人而言是野蠻的語言。序言與敘述突然的過度，好像是故意的，明顯到讓人不能不注意到它。對比使人注意作者的題材。優美的序言證明它是個有學問的專業作者。敘述中的野蠻（但是符合聖經的）希臘文使人想一個目

的：把希臘人寫歷史的關心和聖經的傳統與題材的敘述整合起來。同時也當作一個保護，爲了避免有學問的希臘人棄絕福音，因爲福音是用野蠻的語言所寫。」(Kurz, 11~12 頁)

本文將 Kurz 的意見轉譯到談論本地化的語言。《路加福音》的序言是需要的，爲了避免希臘人一看第一行就放棄這文件。寫序言的目的是，作者自我介紹而成爲他們當中的一個人、說他們的語言、分享他們的關心和做事的方法。這就是一個本地化的行動、站在自己的文化當中。同時也可以提出序言亦包括一些基督宗教的專門語言：完成、目擊證人、眞道服役者、所講授的教理。這些概念已包括在希臘人寫歷史的方法中。

Kurz 所提到的路加使用野蠻希臘文(希臘教父早就注意到這件事)有何意義？筆者認爲這也是訊息的一部分。耶穌在馬其頓或是阿哈雅宣講，不會引起人的誤會，同樣，路加不能寫耶穌的歷史，如同希臘人寫波希戰爭的方法一樣。「在我們中間所完成的事蹟」事實上是在以色列發生，因此應該以當地的說法來敘述，免得希臘人把耶穌當成一位修辭的老師或是一位普通在當地施行奇蹟的人。這就是一個本地化限度的例子<sup>17</sup>。

路加使用希臘文，這是促成本地化的工具，同時他也用一個特別的希臘文題材，因爲他所講的內容是要保留降生成人所包括的本地化事實。筆者有時甚至於常常聽到有人抱怨聖經翻譯版本的中文品質，在這方面或許筆者沒有什麼資格抱怨，但卻知道一件事：原來的文件本身就不是很美的希臘文...。也許「野蠻的中文」是本地化的一部分，繼續不斷地提醒我們，福音所講的，不是在黃土高原或是在北京的大道或廣場所發生的

---

<sup>17</sup> 筆者已在另一本書中表達相同的意思。參閱：Jesús M<sup>a</sup> Muñoz, *Tiempo de anuncio*, Taipei: KP, 1994, 256 頁和註 9。

事。

另一方面，雖然路加效法七十賢士翻譯的題材，不但運用與瑪竇相同的傳統，而且還想辦法接近希臘語言的味道；一個明顯的例子就是，瑪竇山中聖訓的結束和路加平地言論的結束：瑪竇有一個很嚴厲的對照，而路加卻取消它，另外運用變化的方法配合希臘人的喜好。

### (三) 介紹耶穌的圖像與祈禱的重要性

族譜的象徵是，耶穌是亞當之子，使耶穌成為「人」和「所有人的弟兄」。這點不只是強調耶穌和祂的福音的普遍性，同時使我們開始了解耶穌是一個怎麼樣的人。從《路加福音》的前兩章看來，耶穌是一個人，所以敘述祂誕生之前的幾個月。但是，比較能描繪出祂的圖像是，耶穌是兒子和繼承人。在那兩章強調耶穌是達味的後裔，也強調祂是首生胎兒（洗者若翰也是首生胎兒，可是卻沒有被強調），因此，耶穌應該在聖殿被奉獻。路加也強調耶穌是繼承許諾的兒子：在福音前兩章比較強調的舊約人物是亞巴郎、雅各伯、達味，就是那些受到天主許諾的人；反而另一些在民族中非常重要的人，例如梅瑟，是較不突出的人物<sup>18</sup>。這說法是吸收了很多舊約的觀念，可是無論如何，外邦人比先知或是司祭更容易了解耶穌是怎樣的人，畢竟，兒子和繼承人是較普遍的概念。

「他本是一位先知，在天主及眾百姓前，行事說話都有權力。」

往厄瑪烏的門徒以上面的這句話描寫耶穌（路廿四 19），這值得仔細討論其中兩方面：行事和說話。路加不打算將耶穌描繪成一位先知，但有時按他敘述中人物的特點，他會運用這

<sup>18</sup> 同上註，172~173 頁。

個名稱。需注意的是，在《宗徒大事錄》十 38，伯多祿向外邦人科爾乃略描寫耶穌說：「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人」，這句話強調了祂的德能，可是沒有提到祂是先知。

耶穌做奇蹟這個特點，在《路加福音》非常明顯，然而值得注意的是，奇蹟敘述的分配和方法。每一位福音作者為了配合他們希望介紹給人的耶穌的圖像，都展現出屬於他們自己的樣態。一般而言，我們可說馬爾谷是累積奇蹟；若望解釋奇蹟；瑪竇聚集奇蹟；而路加分配奇蹟。以上的描寫為任何認識《若望福音》的人都是明顯的。一看《瑪竇福音》第八、九章，即可看到上述所說的事實。

首先比較馬爾谷和路加的方法：馬爾谷累積奇蹟，尤其是在他福音的前半，耶穌不太說話，祂做奇蹟，以此表現祂是從天主而來的人，如同先知們，或是以默西亞的身分（伯多祿是以這個方式了解耶穌，谷八 29）；路加也藉著奇蹟，介紹耶穌是從天主而來，外邦人因此能很容易了解，但是他不累積奇蹟，反而插入一些耶穌的行動和祂的話，這樣的奇蹟會令人有較正確的理解<sup>19</sup>。

路加不能使耶穌成為一位新的厄里亞或是厄里叟（以色列的古先知，外邦人不會懂），但也不能把祂當作 Apollonio of Tiana（古時做很多奇蹟的希臘醫生）。路加在一個奇蹟的上下文中插入門徒的召叫、罪婦的悔改、門徒們包括婦女跟隨耶穌等等，這樣的寫法，可當成一種解釋：讓耶穌不只只有表現祂能施展奇蹟，也表示這些奇蹟有其救恩的意義。有時候這種敘

<sup>19</sup> "Though stories of Jesus' miracles and his struggles with demons are less prominent in Luke than in Mark, acts of deliverance are a significant feature of his career." Donald Juel, *Luke - Acts. The promise of History* (Atlanta: John Knox Press, 1983), p.40.

述的方法是重要的，因為可以幫助了解：耶穌在使納因寡婦的兒子復活時，特別表達了祂獨特的關心（路七 1~11）；耶穌為僵僵病婦辯護（路十三 10~17）；為祂自己在安息日所行的救恩性的行動辯護（路十四 1~6），或在十個癩病人當中，有一個半外邦的撒瑪黎雅人謝恩（路十七 11~19），這一切都給耶穌的奇蹟一個救援的意義，與外邦人所有施行的奇蹟者不同。值得注意的是，剛剛提到的奇蹟都是路加獨特的資料，並且，除了第一個奇蹟排在應該是《馬爾谷福音》的前半外，其他的三個奇蹟是在《馬爾谷福音》幾乎沒有記錄奇蹟的後半部分。

耶穌也以「說話」表示祂的權力，假如做綜合性的描述，可說馬爾谷把耶穌的話附屬在祂的行動當中；若望突顯耶穌的話，視它們為最優先；瑪竇將耶穌的話綜合在祂的言論中；路加使耶穌的行動和祂的話地位平等。關於馬爾谷和若望的肯定是相當明顯的，在此應以瑪竇和路加來做比較。這兩部福音共用馬爾谷沒有的耶穌的話。但是，他們的分配也有其啓示的價值。瑪竇將耶穌的話安排在五個言論中。這五個言論和耶穌在山上的教訓（瑪五 1~2），使人想到梅瑟和他的《梅瑟五書》所寫的教訓。

在《路加福音》當中，耶穌是「老師」，從詞彙可看出路加如何描寫這個老師，比較常用的名詞是一般的希臘文來表示老師的字（*didascalos*），這個字偶爾也用在別人身上；另外幾次則用比較特別的希臘文字（*epistates*），這個字在新約內只有路加用，而且只用在耶穌身上。在《路加福音》當中，耶穌常常是在路上談話，也有不少次是在吃飯的時候教訓人，這兩個行動使耶穌比較接近希臘的老師。但是耶穌所講的內容確實是猶太的思想。路加不能使耶穌成為一位新的梅瑟，不過也不能把祂當成一位新的蘇格拉底，雖然這兩個人的思想有時候有些相似。

最後要提到一個在《路加福音》中關於耶穌個人的具體例子，這個例子使人想到外邦的讀者。這個例子就是祈禱。耶穌常常祈禱，所有的猶太人這樣做：早上起床時、晚上睡前，更不用說在會堂內的祈禱。然而外邦人不同。外邦人的神不習慣聽人說話也不常與人對話。希臘的神在祂們的奧林匹山上，不是一些可接近、能與祂們親密來往的神。也就是因為如此，《路加福音》非常強調祈禱：耶穌自己或是耶穌附近的人都在祈禱，如瑪利亞、匝加利亞等人。路加感覺到，需要告訴那些習慣外邦生活的基督徒祈禱是多麼重要。最好的方法就是讓他們看耶穌的榜樣。如同耶穌祈禱，門徒們也應該祈禱。

以上討論了許多關於耶穌的言語和事蹟，也看到路加期待門徒們應該祈禱，所以接下來要討論的是《路加福音》中的門徒。

#### （四）門徒—尤其是女門徒

Fitzmyer 在一本書中<sup>20</sup>有一章〈論路加著作中的門徒〉。在此不綜合他全部的思想，只介紹與本文相關的兩點。首先，按 Fitzmyer 的看法，以宗教行動做門徒的這個現象，是希臘基督徒當中才有的事。在非猶太基督徒的希臘文件有這個字是因為在這環境有這件事發生，但古經根本沒有這樣的字，無論是在原來的希伯來文或是在七十賢士譯本，而且連第一世紀在巴肋斯坦邊緣的團體（例如谷木蘭或厄色尼等）都沒有這個字。在新約當中，「門徒」這個字只出現在四部福音和《宗徒大事錄》，而這些書都不是在以色列寫的<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> Joseph A. Fitzmyer, *Luke the Theologian*, Metro Manila: St Pauls, 1995.

<sup>21</sup> 以 Fitzmyer 的話綜合這一點：“This Hellenistic influence seems to have made itself felt in the way the evangelist depict the relation of Jesus of Nazareth to his followers. This religious relationship is clearly found in

這樣一來，路加不必做太多本地化的努力，連字彙都是從原來的資料而來。談到字彙，值得注意唯一次用「門徒」的陰性形式就是「女門徒」，是在《宗徒大事錄》，也就是路加的作品。

另外一點要討論的是耶穌派遣七十二門徒的事件。在這次的派遣前，耶穌所說的話，表現出「派遣」、「耶穌」和「被派遣的人」有密切的關係。一般的學者強調這一次的派遣，是爲了表達向外邦人宣講福音的事（甚至於討論在古時所認識的世界中的民族有七十二個），如同派遣十二個門徒是爲了復興以色列（瑪竇非常強調那十二個門徒的派遣應限於以色列的境界內）。《路加福音》中，派遣那七十二人的章節是寫給從外邦來的基督徒，使他們體驗他們也是被召選來屬於耶穌，如同他們信仰上的祖先猶太人一樣。

最後，應該特別提到女門徒。三個對觀福音都提出，在耶穌死亡時有些從加里肋亞跟祂下來的婦女，並且提到她們的名字（瑪廿一 55~56；谷十五 40~41；路廿三 49，54 但是路加不提她們的名字），路加不提名字是因爲先前已經列出。路加是唯一提到耶穌在加里肋亞有些婦女跟隨祂傳福音。可能是因爲這樣的行動對猶太人而言，會當成一個傳福音的絆腳石，因此在《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中，只能不很明確且間接地保留這個消息。《路加福音》在第八章 1~3 節中提到跟隨之婦女的名字，並且加上「以她們的財產侍候祂」。可能福音的新對象允許並在某個程度上要求清楚地表達這個消息。

---

the Gospels and Acts... one may rather have to look to the contemporary Hellenistic world for the background of that relationship expressed as 'discipleship', which is so frequent in Gospels and Acts" ( p.122 ).

## 結 論

以上所討論的內容和所提供的文件，並不是也沒有意義成爲促成本地化的藍圖。只是提到新約內的兩個例子，在此可看到一些有趣的路徑，有一些成功與有一些限度的記號。這些已在新約內顯示出的記號，能促進和領導我們繼續地走本地化的路。能繼續不斷的原因，是因爲文化不會停留，假如文化僵化了，它就已經無用，它將自然而然地被另一文化代替，不能像「一次而爲永遠」地做本地化。也就是因爲這個原因，我們需要一個基準線，幫助我們尋找如何在一具體情況中實行本地化。本文的用意即在於此。

# 基督論本地化的嘗試

張春申<sup>1</sup>

本講響應 1998 年召開的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」建議，在亞洲介紹耶穌基督時，要「以講故事的方法，宣講智慧導師的面貌」，特別把聖經中的智慧基督論回顧了一番，可供讀者參考。

由於張神父為本期提供的文稿是簡要大綱的形式，為讓讀者更全面體會本「嘗試」的意涵，特邀吳子清修女，以聽眾的身分，向讀者簡報她聽到的內容，作為本講的「附錄」。

## 導言

基督論的本地化早已有過嘗試<sup>2</sup>，但這次的嘗試似乎更具基礎，但它尚在初期，必須假以時日逐漸發展。本次演講是向大家作個報告，分為三節簡述，同時指出幾篇已經發表的短文。

## 一、嘗試的動機

這次基督論本地化的動機來自 1998 年羅馬召開的亞洲主教會議，次年 11 月 6 日教宗若望保祿二世即在印度新德里頒佈

---

<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。「附錄」乃編者特邀吳子清修女以聽講筆記為基礎所作的文字整理，特此致謝。

<sup>2</sup> 張春申，〈一個生命的基督論〉《神學論集》112期(1997夏)，171~178頁。

了《教會在亞洲》宗座勸諭。宣揚耶穌基督誠是該宗座文件的核心；勸諭第四章特別指出適合亞洲人的是講故事的方式。其次，有關耶穌基督的千種面貌，亞洲主教特別認同耶穌、智慧導師的形像。如此，他們已經為基督論本地化選擇了一個出發點，即是講智慧導師的故事<sup>3</sup>；另一方面，這與孔漢思神父、秦家懿女士合著《基督信仰與中國宗教》〈序言〉中的思想不謀而合<sup>4</sup>。因此我們也嘗試從此著手，雖然過去曾經做過的本地化工作也有價值。

其實，「智慧」的淵源悠久，聖經宗教尚是從埃及傳統得到資源<sup>5</sup>。而東方如中國文化中，儒、道、釋在這方面也各有千秋。大體而論，中外古今對於「智慧」相似的因素頗多。「智慧」是理智、情感與實踐結合為一的總體。所謂智慧，綜匯真、善、美、聖於一身。對於生命不只瞭解，更是激悟，而且享受生命。他與造物者遊，亦為大宗師於人間，確是不可多得的導師。

講智慧導師耶穌基督的故事，該是本地化的遠景。

## 二、嘗試的構想

智慧導師的基督論又將如何著手？其實這個工作早已受人注意，大體而論，它有舊約的準備，同時也有新約顯明的不少資料，構想中的工作更是「基督論」的綱領。

---

<sup>3</sup> 張春申，〈亞洲主教會議與宣揚基督〉《恆毅》504期，6~7頁。

<sup>4</sup> Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York: Doubleday, 1989), pp. x~xix. 中譯本：《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1989年初版）。

<sup>5</sup> Eugen Biser, "Wisdom", *Sacramentum Mundi* III, pp.359~362.

## (一) 舊約的資料

舊約三大部分之一即是「智慧」，包括七書。尤有甚者，智慧已具位格化的走向：它出現在法律形式下，它引導世界歷史，它盡著與先知類似的責任。天主藉著它行事，猶如藉聖神一樣。此也正在準備智慧之降生人間。

## (二) 新約的智慧基督論<sup>6</sup>

我們按照一般基督論的架構，準備一個綱要：

### 1. 耶穌基督—降生成人的天主的智慧：

此自舊約位格化的智慧說起，進入新約《若望福音》，祂是降生成人的天主的智慧。

### 2. 智者耶穌的公開生活：

祂來是為予人救恩的智慧，此自《若望福音》模式表達更為自然。於是七個奇蹟都為予人智慧的生命，而每個奇蹟之後的言論，啟發對智慧的生命之渴求。

至於對照福音中之瑪竇的童年故事，今有聖經學家，根據古聖若瑟與大聖若瑟之比較，梅瑟與耶穌的對照，承認基督實是「智王」，於是東方賢士來朝<sup>7</sup>。其實耶穌也自認比智王撒羅滿更大（瑪十二42）。

有關耶穌基督的言論，所謂Q的福音資料，即步特曼所稱的智慧「語錄」，其中的真福教訓，可與最後晚餐時耶穌的「靈語」相比，雖然意境不同，兩者都是「智王」或降生成人的智

<sup>6</sup> 張春申，〈向台灣人講智慧耶穌的故事〉《神學論集》129期（2001秋），327~339頁。

<sup>7</sup> M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1977, 2<sup>nd</sup> impression), pp. 236~239.

慧的金玉良言。然而也導致基督的殉道（智二 10~20）。

### 3. 十字架的智慧與逾越奧蹟：

「智慧是愛人的神」（智一 6），保祿為我們提供了智慧救援論，此即十字架的奧蹟。

「因為世人沒有憑自己的智慧，認識天主，天主遂以自己的智慧，決意以愚妄的道理來拯救那些相信的人。的確猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，卻是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人，基督卻是天主的德能和天主的智慧。」（格前一 21~24）

此一救援論非常突出，可能更為亞洲人所喜愛。

尤有甚者，復活的基督卻是教會眷慕與尋覓的「愛人」，這在第四福音耶穌第一次顯現的描繪中象徵出來。原來舊約智慧書中的《雅歌》卻是耶穌與瑪達肋納會晤的背景<sup>8</sup>。

以上已為智慧基督論勾出一個輪廓。

## 三、嘗試的持續方向

一個智慧基督論尚有兩方面的持續工作，一是基督的智慧與本地文化交談，為我們是儒、道、釋的智慧，此即孔漢思與秦家懿所指的方向。另一是講智者耶穌的故事，這是在亞洲教會中宣揚基督。兩個方向都需要神學工作者的參與，前者更為直接；後者需傳播者的合作。

---

<sup>8</sup> A. Feuillet, "La Recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20, 11~18: Comparaison avec Cant. 3, 1~14 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs", *L'Homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac, Paris: Aubier, 1963), pp. 93~112.

## 結 論

本題如此向研習會簡單報告，期待得到大家的回應！

## 附 錄

(吳子清修女按聽講筆記所作整理)

### 響應主教會議

「嘗試」意味著尚未有成果。並且在嘗試中，是有所期待的。我們從瑪竇、馬爾谷中可看出，他們有自己文化背景中不同的基督論；因此，談本位化，為我們的亞洲文化而言也該有適合本地的基督論。所以如何適當地講基督論就是我們要努力的方向了。

1998年召開「世界主教會議、亞洲議題特別大會」中建議：

1. **以講故事的方法宣講：**宣講基督的方法很多，可以是高高在上的宣講，或是在課堂上的宣講，這是教育的方式；但是亞洲主教會議提到以講「耶穌故事」的方法來宣講耶穌，這「講故事」的方法是主教們特別提出來的。
2. **要宣講智慧導師的面貌：**耶穌基督有千種面貌，主教們提到耶穌有智慧的面貌、奇蹟的面貌、先知的面貌、導師的面貌，在這許多面貌裡都表達是基督，但亞洲主教比較強調智慧基督論，智慧導師的面貌。

所謂基督論本位化，就是注意在自己的文化中間講智慧基督論，講智慧導師基督的故事。這是我的動機，是主教們的智慧給我的靈感。

## 簡論「智慧」

智慧這個名詞，使用得很普遍，一般宗教團體也使用。其中綜合了很多的名詞，包括理性（思考）、意願（情感）、行動三方面；三者整合成智慧的三個面向，這智慧讓人通曉真理，進入到圓融成熟的階段。

智慧也包括行善，但是使人成熟地、穩健地、自然流露地行出善來，所以智慧可以整合人。有智慧的人會對神聖的天主有所體驗，他不只注意天主，也注意人事，對人事相當精通，做事有經驗，處理事情恰到好處。智慧可以說是流露出一個人的生活態度，不在乎學問的大小，或進入怎樣高等的學府，並不只在專精的研究和努力的人身上。

## 聖經中的智慧基督論

我們先要肯定新約作品都是在聖神的靈感下寫成的。這聖神靈感也透過新約的研讀而進入了我們的文化中。

新約中四部福音和保祿書信都有論及智慧基督論，其中以《若望福音》最為明顯。《若望福音》的序言說「在起初就有聖言」，而且天主聖言降生成了人。

若望用的是「聖言」（Logos），而不用「智慧」（Sofia）。首先應瞭解《若望福音》用的是舊約的資料，舊約分三大部分：救恩史、先知書、智慧書。智慧是天主的工具、天主的媒介。聖經中有七部智慧書：自《約伯傳》至《德訓篇》。可說篇篇都是智慧的言論，尤其是《箴言》、《智慧篇》、《德訓篇》。這是相當完整的舊約智慧論、天主的智慧論。到有智慧的人是敬畏天主的人；天主在人身上顯示出天主的智慧，天主透過智慧行動，智慧已是位格化了。

這舊約的傳統影響了《若望福音》。希伯來文的「智慧」

通常是以陰性（女性）的字彙表達，但《若望福音》卻用陽性（男性）來表達智慧，指向降生成人的智慧基督。《若望福音》分兩個部分：

1. 啓示之書（一～十二章）：有七個奇蹟（標記），天主教在這些「標記」上透過降生成人的基督給人啓示了智慧。
2. 光榮之書（十三～廿章）：在講解奇蹟及顯示奇蹟的光榮。幾乎每個奇蹟耶穌都在講自己，他就是生命、他就是真理、他就是光明、他就是復活、他就是活水、他就是新酒；他的智慧帶給人光明、永遠的生命，降生成人的標記肯定天主的智慧，在人間確實帶來了天主智慧。最後晚餐是智慧的高峰，耶穌帶領門徒進入一個新的境界，從他的分享經驗到根源的父。《若望福音》對苦難基督的描繪看不出「苦」，因為是強調光榮的基督面貌，所以苦難基督在此就不苦了。《若望福音》採用對比的手法－愚蠢人和智慧人、黑暗和光明－反而看到的是人的愚蠢；天主的智慧最後所彰顯的是「天主是愛」，在基督身上彰顯出天主的「智慧之愛」。耶穌被釘在十字架上，是光榮地坐在寶座上。

保祿《格林多前書》第一章的講法，正與《若望福音》相同，保祿告訴格林多教友說，他所講的不是別的，只是講「十字架上的基督」，這基督為猶太人是絆腳石，為希臘人是愚蠢的，為我們卻是基督的智慧；這智慧就是天主的愛。這個說法回應了智慧書《雅歌》「天主的智慧就是愛的神」的說法<sup>9</sup>。我們可以說《若望福音》講的就是「智慧基督論」。

不過，我個人認為《瑪竇福音》也在講「智慧基督論」。《瑪竇福音》第一及第二章要講的是耶穌是「智慧的王」：耶

---

<sup>9</sup> 參閱：歌—3~4。

耶穌父親大聖若瑟的角色，讓人想到舊約中的古聖若瑟；大聖若瑟和古聖若瑟都會做夢。大聖若瑟把耶穌帶到埃及去，也可以說是在智慧傳統下的做法；三位賢士也是有智慧的人，他們來朝拜智慧的王。所以，可看出《瑪竇福音》很注意描寫耶穌是智慧的王。

《瑪竇福音》也描寫耶穌基督是「**智慧的導師**」，山中聖訓顯示耶穌基督是智慧的導師，他講真福八端、人對事情的態度、人生的態度，顯然是一位智慧的導師。基督降生來引入到天主的境界，耶穌打發門徒往普天下去找「門徒」，表示耶穌基督自己是「師傅」。可見在新約有很完整的智慧導師基督論。

## 在台灣的智慧導師基督的故事

「世界主教會議、亞洲議題特別大會」很注意基督智慧的面貌，因為各宗教、各文化有自己的文化智慧，而我們也應把智慧的基督論帶入本地的文化中，否則失去了信仰中的基督智慧，所以需要與各文化、各宗教「交談」。

有智慧的人才能活得與天地共融，在世界上與萬物相處，在痛苦中會看出希望，這就是宗教。主教們注意到亞洲各宗教，認為應該注意他們所論及的智慧面貌，並宣講有本地智慧色彩的基督論。下面提出二點可作為努力的方向：

1. **讓智慧基督論與我們的文化交談**：與原住民的文化、與客家人的文化、與新台灣人的文化、與不同的族群交談，講基督的智慧論。到底天主的智慧在不同文化裡對痛苦的看法，有什麼不同？
2. **講耶穌的故事**：把親身經驗藉故事表達出來，是分享參與的，和宣講體裁不同。故事中與基督認同，不只是理性參與而已，而是有行動的。我們太注重「理性」思考，但講故事不是講理，而是令人感動地，講出耶穌智慧的故事。

# 耶穌基督奧蹟的陰陽合和觀

## 詮解「二性一位」信理的新嘗試

賴効忠<sup>1</sup>

本文作者試著以中國人熟悉的「陰陽合和，相互為用」觀念，從新約誕生奧蹟及踰越奧蹟兩敘述中，探討耶穌基督「二性一位」信理的意義。就神學中國化的路途來說，這是一個不錯的嘗試。

### 前 言

1999年11月6日，教宗若望保祿二世在印度新德里所頒布的《教會在亞洲》勸諭中，明確指出：亞洲地方教會在宣講耶穌基督的時候，除了要忠於教會神學的教義外，還要依據聖神在亞洲歷史文化中所根植的特質，以一種能夠讓亞洲人民認同的方式表達出來<sup>2</sup>。教宗也認同亞洲主教會議中所強調的<sup>3</sup>：

「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。」

「陰陽合和，相互為用」的觀念，在中國社會中，可謂家喻戶曉，不過，在文化面與宗教面，卻多有不同的解讀。就傳

---

<sup>1</sup> 本文作者：賴効忠神父，台南教區司鐸，羅馬傳信大學信理神學博士。現任教於台灣總修院及輔大神學院。

<sup>2</sup> 《教會在亞洲》，20號。

<sup>3</sup> 同上。

統而言，由先秦儒以降的「易學」，到宋明儒的「太極陰陽」，早已將這類觀念把宇宙論與人生論揉合為一體。《繫辭》有謂：「一陰一陽之謂道」。張載在《正蒙·乾稱篇》第十七所說的：「乾稱父，坤稱母」<sup>4</sup>。而被譽為「新儒學或理學的序論」<sup>5</sup>的周敦頤《太極圖說》，更將天地人三界，藉著陰陽合和的觀念，整合為一<sup>6</sup>：

「故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」

天主聖三的第二位聖子，以聖言的位格，將天主性與人性，合和在耶穌基督歷史性的存有之中。在耶穌基督之內的「二性一位」奧蹟，雖然在神學發展的歷程中，有過極大的爭論，但是，一般而言，公元 451 年的加采東大公會議，為這些爭議做了決定性的信理定斷。不過，所有的理論依據，都是以希臘哲學的思維模式呈現的，為身為亞洲的人們，若不諳西方哲學，甚難登堂入室，一探其奧。這也可能是教會信仰在中國傳播近一千四百年，而仍然無法與中國文化匯通的原因。所以，如何能以學貫東西的素養，將耶穌基督深層的存有奧秘，以中國傳統文化的特質表達出來，是當今中國地方教會福傳事工必須著力的重點。

今僅就耶穌基督生平中，幾個具代表性的事件，嘗試以中國傳統固有文化的陰陽觀念，予以剖析。

<sup>4</sup> 《張載集》（台北：里仁書局，1981），62 頁。

<sup>5</sup> 李煥明著，《易經的生命哲學》（台北：文津，1992），373 頁。太極圖說由「無極而太極」開始，陽動、陰靜、動靜交感，五行相生；而萬物化生，宇宙開展的過程，則來自《易傳》與漢代的陰陽五行思想；最後說到「主靜」，以「立人極」，乃由宇宙論走入人生哲學的範疇。

<sup>6</sup> 同上，374 頁。

## 壹、耶穌誕生敘述中的陰陽合和觀

在《瑪竇福音》與《路加福音》的童年史中所記載的耶穌的誕生，都強調聖母瑪利亞是因聖神而受孕的，意思是說，就人性而言，耶穌只有母親，而沒有父親。如果真是這樣，那麼，《致希伯來人書》中所提的「在各方面與我們相似，……只是沒有罪過」的話，就不能成立。耶穌的誕生，確實是沒有「男性」生殖性的參與，但是卻有著強烈的「父性」的投入，就是天主的「父性」與聖母的「母性」，誕生了耶穌，換言之，就是天主性以「父性」的姿態，人性以「母性」的姿態，造就了這位「天主而人」的耶穌基督。

### 一、「父」與「母」的中文字義

在《說文解字》中，對「父」字的解析是：父者，巨也。家長率教者；率，先導者也。從又舉杖<sup>7</sup>。（又，手也；即今之右也。<sup>8</sup>）

從這個文字學的角度觀之，我們可以有以下的見解：

- 1) 「父」的象形來源，是指一位右手持棍杖者（權威、主導的象徵），是一位瞻之在前的領導者；他具有宏大的氣魄，亦為一團體之主。
- 2) 基本上「父」是與性別無關的，他並不意味著一定得是男性來擔當，也可以是一位具有「父性」的女人。例如：在中文中，俗稱的「師父」，可兼指男性及女性。

《說文解字》中，對「母」字的解析是：母者，牧也。牧

<sup>7</sup> 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》（台北：天工書局，1992），115頁。

<sup>8</sup> 同上，114頁。

者，養牛人也，以譬人之乳子。引伸之，凡能生之以啓後者，皆曰母。以兩手懷子爲其象形也。廣韻引倉頡篇云，其中有兩點者，象人乳形<sup>9</sup>。

就象形的角度，「母」字充滿著「愛」的意涵，突顯強烈的擁抱的姿態，與教育及保護的責任。正如耶穌自比爲爲人捨命的「善牧」（若十 1~18）。引伸之義後，方有「血源關係」的意思。

因此，我們可以說，在中國的文化中，陰陽、乾坤，意指著天地、父母，是任何一個存有所必備的要素，是物之所以存在與活動的基礎。他可以是形上的觀念，也可以是形下具體的事實。在這個基礎上，我們可以開始探討，在耶穌基督的誕生奧蹟中，從「父」與「母」的角度，去發顯可能具有的陰陽合和的共融啓示。

## 二、「誕」生的事實

在所有各國語言中，中文的「誕」字，最爲「傳神」，最能充分表達出「聖言降生」的奧蹟。

「誕」字在《說文解字》中，被解讀成「有誤」或「意義不明」，意思是無法參透。不過，在解釋字源時，則謂「詞誕也」<sup>10</sup>。「誕」既爲一詞，則必有其詞意，意思是，有是意於內，因有是言於外，方有此詞<sup>11</sup>。所以，「誕」字在初創之時，必有其意，但俟後則後人對此字的初創之意，已無法解讀。

中國文化，若能賦予教會的「神化」，幾可參悟天地萬物之妙。「誕」字若以拆字的角度觀之，或可解釋其精髓之處。

---

<sup>9</sup> 同上，614頁。

<sup>10</sup> 同上，98頁。

<sup>11</sup> 同上，429頁。

「誕」字是由「言」與「延」所組合。神學觀之，耶穌基督的降生奧蹟，本質上就是：天上的聖「言」，在地上「延」申的行動；或者，內藏於宇宙的聖「言」，外「延」於世界。所以，天主第二位聖子的降生，就是聖言的天主性，向世界的延展的行動，爲了讓世界分享祂的天主性，這是天主向人宣示愛的主動行爲。所謂「聖」「誕」，就是天主「聖」「言」將自己愛的生命「延」續到這個世界，這就是「救恩工程」<sup>12</sup>。

### 三、耶穌的誕生是第二次陰陽合和的創造

基本上，人的受造與其他萬物的受造是不同的。《創世紀》裡天主以六天的時間創造了世界，在前五天中，天主對世界的創造，都是以一句話，從無中生有，但是對於人（亞當）的創造，卻是以已受造的「土」爲材料（Materia），而以天主的一口「氣」，賦予了人生命的形（Forma）。土，可以象徵著是大地，母性擁抱生養的角色，這是屬於「陰」的特質；天主所噓的一口氣，表示人之所以成爲人的本質，是天主按其肖像蓋印的權威性主動作爲，是一種由「天」所主導的「陽」的特質。這第一次的創造，並沒有人「性」的參和。

在耶穌—新亞當—的誕生，天主創造的手法與過程是與第一次人的受造，彼此相呼應的。《路加福音》所記載的，聖母瑪利亞是因聖神受孕而誕生了耶穌。在這個過程中，聖母瑪利亞所扮演的角色，無疑地是以大地「母性」的姿態呈現，她的子宮、其後的養育，乃至於耶穌傳教期間的陪伴，比第一次亞

<sup>12</sup> 在青松居士所主持的玄學社中，推出了所謂的「漢字神學」，其主要的目的是：講述拆字方法，以字問吉凶，將漢字筆畫結構與陰陽五行六神八卦相結合，建立了一套漢字神學體系，比一般的拆字書寫得更具體和神秘。www.fortunecrystal.com/hanshen.asp。本文中，也運用了些拆字的手法，來探索在中國文字中，可能蘊含的神學圖像。

當受造時，大地所呈現的「母性」參與更為明顯與突出。這種母性的角色，尚不只限於聖母，整個受造世界都以「母性」的角色，參與了耶穌「人性」的受造。君士坦丁堡主教聖坡克祿講道集明確地說：「大地以馬槽懷抱著救主」<sup>13</sup>。

在耶穌的誕生事件中，其父性的角色，毫無疑問地，如同第一次亞當的受造，是由天主自己本身所擔當的。聖神親自代表著天主，進駐到這為「二性一位」的新亞當之內，這也是為什麼若瑟只扮演著「養父」的角色，而無緣於「生父」的角色的原因。聖怡博神父〈論天主顯現講道詞〉即說：「這位就是那被稱為若瑟的兒子，按天主性而言，祂是我的獨生子」<sup>14</sup>。也誠如聖奧思定在其講道集中所提的：「天主的聖言對那不認識男性的貞女執行了『丈夫』的角色」<sup>15</sup>。

「就基督是人而言，整個人性都包含在基督之內」<sup>16</sup>。耶穌基督所具有的人性，是具有全面普遍性的；是代表著整個人類，承受了天主救贖工程的第二次新的創造行動。在這個「二性一位」新亞當的受造過程裡，若從「生殖」的角度來說，是天主的「父性」與人的「母親」共同形成了那舉世獨一的存有——耶穌基督。耶穌的誕生事件，明顯地有著中國文化所謂的天人之間，陰陽合和的特質。

## 貳、踰越奧蹟敘述中的陰陽合和觀

今日的神學思想發展趨勢，越來越將耶穌基督的誕生事件，與祂的死亡復活事件，看成是同一奧蹟的前後兩面，是同

<sup>13</sup> 《每日頌禱》（一），一月九日，誦經二，321 頁。

<sup>14</sup> 同上，一月八日，誦經二，314 頁。

<sup>15</sup> 同上，一月七日，誦經二，279 頁。

<sup>16</sup> 同上，一月十日，誦經二，327 頁。

一事件的開始與完成。如果這個前提被肯定的話，那麼，踰越奧蹟也勢必有著陰陽合和的特質。

## 一、父性的特質

從晚餐廳中耶穌的臨別贈言所提的：祂的一切教訓與作為，都是出自天父的旨意（若十四 10）。耶穌基督以其「子性」的位格，向天父所表達的情懷，在以下的敘述中，可見一般。耶穌大司祭的祈禱詞：「父啊！我在地上，已光榮了你，完成了你所委託我所作的工作。父阿！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你」（若十七 2, 5）。山園中向天父的祈禱：「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。

耶穌基督更以「厄瑪奴耳」，人中一員的身分，在整體人性的困境中，向天父呼喚。在受審時對大司祭的辯詞（瑪廿六 63~64），在十字架上為人祈求天父的寬恕（路廿三 34），對天父痛苦的呼喚（瑪廿七 46；路廿三 46），百夫長對其天主子位的肯定（谷十五 39）。

在復活的勝利時刻，天主展現了祂「父性」的主導與權威性。從天父使其復活（若廿 17；宗十 40），復活後顯現給門徒，最後對門徒們往訓萬民的派遣（瑪廿八 19），在在都顯露出強烈的「父性」形像。整個踰越奧蹟，都是由耶穌基督口中的「天父」所主導的。

## 二、母性的特質

踰越奧蹟中所展現的母性特質，較為隱晦，是以陰柔的形像呈現的。耶穌整個臨別贈言及大司祭的祈禱，藉著叮嚀與鼓勵和安慰，顯出強烈的「母愛」，例如：「我必不留下你們為孤兒，我要回到你們這裡來」（若十四 18）；「我去原是為給

你們預備地方……我必再來接你們到我那裡去，為的是我在那裡，你們也在那裡。」（若十四 3）

整個受難史中，耶穌都是以一種陰柔的堅定態度來面對。祂令伯鐸將抗爭的劍收入鞘內，對人們的恥笑與侮辱和鞭打，沉默以對，甚至在十字架上，祂亦對祂的母親及門徒若望，展現了「母性」的關懷與托負：「女人，看，妳的兒子；看，你的母親。」（若十九 36）其實，耶穌在十字架上對天父的對話，不只是以服從的天主子身分說話，更是代表著整個人類，進行著「陰、陽」之間天人共融的對話。

耶穌復活以後的顯現，並沒有率領著天兵天將，進行秋後算帳，反而更是以體諒、包容、寬恕的母性陰柔的態度，去除了門徒們的恐懼與自責；祂在意的只是：你們還愛我嗎？

## 參、聖誕與踰越奧蹟之間的陰陽合和

在福音中，對誕生的敘述，從外觀來看，母性的角色較為突出，聖母的領報、訪親、生產、賢士來朝、西默盎的預言等，所呈現的都是聖母瑪利亞的積極參與，若瑟的角色，始終是默默無聲的，甚至在一般的聖誕話劇中，聖母角色的分量，也遠多於聖若瑟，彷彿在誕生事件中，只見「母性」而未見「父性」。

但是，在踰越奧蹟的敘述中，則看到大量的天父所主導的「父性」角色的呈現。而實際上，也是天父接納了耶穌大司祭的祭獻，也是天父使耶穌由死者中復活，坐在其右，審判生者死者，成為萬王之王：「致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二 10~11）。

如果從耶穌基督「二性一位」奧蹟的角度來分析，我們可以看出，誕生奧蹟中所強調的是耶穌基督「人性」的確實性；

在踰越奧蹟中所強調的是耶穌基督的「天主性」。在一個耶穌基督整個生命的大框架下，此二者分別表達著「始」與「終」的特色，猶如一個括弧（ ），涵概了耶穌的整個生命；在誕生奧蹟中以「陰」的姿態所孕育出的耶穌的「人性」，配以踰越奧蹟中以「陽」的姿態所突顯的耶穌的「天主性」，正好完美地證明了耶穌基督是具有天主性與人性的救贖中保。

## 肆、「耶」「穌」

耶穌在世時有著許多的名號，諸如：天主子、人子、默西亞、主……等，這些我們都較容易理解，但唯有祂自己的本名，由音譯而得的「耶穌」，對中國人來說，最為困惑。「耶穌」二字，合在一起，對中文來說，並無特別的意義，更看不出有「救世主」的意涵。不過，如果換個角度思考，由中文文字的組合層面解析祂的生命特質與使命，或許會有著「新而令人驚訝」的結果。

「耶」是由「耳」及耳的偏旁「疒」所形成的，意思是「耶」是由左、右各一個「耳」所構成的。耳，是用來「聽」的。「『耶穌』」是「聽」從聖父的派遣到這個世界，並完成聖父的救世工程，更貶抑自己，「聽」命至死，且死在十字架上（斐二 8）。耶穌不只是聽天父的命，也聽人的命：「祂就同他們（聖若瑟及聖母瑪利亞）下去，來到納匝肋<sup>17</sup>，屬他們管轄」（路二 51）。

耶穌的雙耳，並非只是消極地「聽命」而已，也「聽音」：聽天父的聲音，也聽人的聲音。意思是：祂將天父對人的旨意

<sup>17</sup> 耶穌十二歲時，隨著聖若瑟與聖母瑪利亞「上」到耶路撒冷過節，而後，「下」到納匝肋定居。這個「上」、「下」，除了是地理性的指標以外，更具有神學意義。耶路撒冷常被用來象徵著是天主的居所，而納匝肋卻是一個窮鄉僻壤粗人所居住的地方，這使人不難意會到：耶穌的屈尊就卑，自我貶抑的行徑。

傳給人，也將人的呼喚傳給天父。祂是天人之間的「中介者」。這個中保角色，只有「人而天主」的耶穌基督才得以為功。用「耳」聽（聽天命、聽人音），這是祂的生命的特質。

「穌」是由「魚」與「禾」所構成的。從對觀福音記載耶穌所顯的「五餅二魚」奇蹟中，會立刻讓人聯想到，如果這個奇蹟是在中國行的話，很可能耶穌所用的材料會是「五粽二魚」。粽子是來自米，米來自稻「禾」。「五粽二魚」所要表達的是：魚+禾=穌，「耶穌」的「穌」。

「五餅二魚」的奇蹟，實際上是指向：耶穌基督是人類得救的「生命之糧」。《若望福音》第六章有關耶穌是「生命之糧」的言論，明確而堅定地指出：耶穌稱祂自己是從天降下的生活的食糧，「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（若六 51）。

「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活，因為我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」（若六 53~56）藉著聖體聖事，耶穌基督將祂自己當作人類永生的食糧，這是祂來到世界上最重要的使命：天人合一。

在耶穌基督個人的生命中，我們看到天主性與人性的合一，在耶穌基督的奧體中，我們看到天人的合一。這種「陰陽合和」的氛圍，充塞在整個天主救恩工程中的每一個環節與角落。

## 結 語

「聖經宗教的天主觀超越性別，它無懼誤解天人之間

的關係，如同神話宗教中諸神與女性之間的婚配生育；天主是獨一無二的，祂沒有性行為，沒有伴侶，也沒有含血統的兒女。<sup>18</sup>」

基本上，天主性並不受限於人性，人性的「性特徵」及「性生殖」，是受造的人，性的自然現象，並不會是天主本質的一部份。所以，在探討天主內在生命的本質時，本來就無需加入「性」的考量，天主也就無所謂的「男性」或「女性」的問題。但卻有著「父性」與「母性」的性質<sup>19</sup>。

不過，「陰陽觀」深深地根植於中國的文化之中，儼然成爲中國人的一種推理與思維的模式，雖不見得等同於真理，但卻可以是探究與達致真理的路徑。面對天主內在生命的奧蹟，及耶穌基督二性一位的降生奧蹟，我們似乎可以考慮以天主所內鍵於中國文化的特色，加以闡釋浮現。其實，這種對事物深層的探究，「陰陽觀點」是有著多元的周延性及類比性的，意思是，可以運用到神學的各個領域。這樣的學術探討，誠非一二人之功，所能得之的；必須群策群力，長期鑽研，才能有所成就，就如同西方哲學爲架構神學所作的努力與歷程，是一樣的。

神學在中國的本位化<sup>20</sup>，應不僅是「栽種」的工作，更應是「接枝」的工作，亦即以中國文化爲根、爲主幹，在其上插

<sup>18</sup> 張春申著，〈貞節的童女〉《見證》314（2002年元月）7。

<sup>19</sup> 然則，天主也不能被視爲「純父性」，因爲「天主聖三一是一體，完整的一體。然而天主是愛，祂打開完整的一體，以創造與救恩工程懷抱萬有。」這是天主「母性」特質的具體展現。見張春申著，〈神聖母親教會〉《見證》316（2002年3月）7-8。這種兼具「父性」與「母性」的內在特質，是內在於天主聖三一愛的奧秘中的。

<sup>20</sup> Inculturation，在中文被譯做「本位化」或「本土化」，似乎都不如吳終源神父在《教會在亞洲》所譯的「文化融入」或「融入文化」來得傳神。

入信仰的枝，並以中國文化為其養分，方能結出救恩的果實<sup>21</sup>。

「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徒的千年，信仰將會在這廣大而富生命力的亞洲獲得豐收。」（《教會在亞洲》1號）

這無疑地是普世教會賦予亞洲地方教會的一項神聖的使命。這也要求亞洲教會再一次思考，尋找一個適合亞洲人民思考模式的神學觀。「陰陽合和」的觀念，可能是未來基督信仰與中國文化對話的一個新平台。

---

<sup>21</sup> 近年來，台灣社會不斷地推動「本土化」或「本位化」更或是「鄉土化」。許多時候，這樣的運動主要是導因於「全球化『大軍壓境』所產生的一個『特殊』的反應」。本地化，本來是一種追求「自我認同」的歷程，不過，也因此較易走入「自我封閉」的困境。以下這段話，頗具意義：「面對全球化，本地的焦慮不應在於如何設法防堵外來的文化，而在於更開放地接收、吸納、解讀，並從中創造出更適合此時乃至未來的、本地的理想生活方式。該堅持的不是傳統文化的『本質』，而是吸收、轉化並創造本地文化的『本體性』。」郭抱朴著，〈本地化乎？全球化乎？〉《見證》316（2002年3月）19。

# 撰寫〈三字經與聖經〉經驗談

房志榮<sup>1</sup>

《三字經》在中國歷史上，是一本了不起的作品，尤其內容包含了天、地、人、物各個面向，教育意義涵蓋之廣、之深，並可使幼童朗朗上口，背誦自如，因此成爲明清以來中國私塾教育的基礎教科書的範本。在廿世紀現代學校教育在中國推廣之後，《三字經》在教育上的功能大減，真正讀過其內容的人雖然不多，但提及《三字經》的名字，仍是家喻戶曉的。

本文作者以這本小書作爲藍本，將本書所透顯的中華文化與《聖經》所表露的基督信仰作一綜合性的交談，爲信仰表達的本地化而言，有其經驗上的貢獻。

本人在《喜訊》雙月刊第二期（1999年10月）開始刊登〈三字經與聖經〉一文，至第15期（2001年12月），已寫了十四篇，每篇二千多字，加起來約三萬五千字。這也可視爲信仰本地化的一種方式。今願把這兩年多的嘗試經驗與大家分享，分以下三部分來談：

- 一、《三字經》及其在民間的影響
- 二、《三字經》與《聖經》的相比
- 三、在此對比中的一些發現

結論：可以編一本《聖教三字經》嗎？

---

<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，涉及面廣泛。

## 一、《三字經》及其在民間的影響

「人之初，性本善；性相近，習相遠。」這類的句子應該說是無人不知的。大家也都知道這是《三字經》開宗明義的四句話。像這樣的句子共有 472 句，用三乘得 1416 字。不到一千五百字的小書說出那麼多內涵，真令人驚異。是誰寫了《三字經》呢？這跟問《聖經》每卷書的作者是誰一樣地難以回答。基本上可說，是起於宋朝，經過明、清，而到民國才有今天的面貌。

「世傳宋·王應麟撰，明·黎貞復從而增廣之；今本有清太祖等語，是又清人所續也。近章炳麟有重訂本，增入者三之一，更定者亦百之三四云。<sup>2</sup>」

在中國歷史上，宋朝沒有漢唐盛世那樣有名，但在文化上，宋朝的三百多年（960~1279）歷史有了很多的突破和創新。如 978 年建崇文院以儲圖書，翌年再建太清樓藏御制及四部群書。1007 年宋廷命畫工分詣諸道繪山川形勢圖，兩年後完成，共千五百六十六卷。1015 年宋廷下詔修崇文院秘閣藏書目錄，費時廿五年乃成，即《崇文總目》，凡三萬六百六十九卷。1043 年，宋立經、史、子、集四門學。1101 年，宋徽宗設翰林圖書院，大修宮觀。1104 年，宋徽宗置文繡院，置書、畫、算三學。

個人方面，1051 年，程頤入太學講學，理學從此大盛。1082 年，蘇軾寫《黃州寒食詩卷》。1084 年，司馬光修《資治通鑑》成（含 BC 403~AD 959 間史料）。1175 年，朱子與陸九淵會於信州鵝湖寺<sup>3</sup>。1192 年，金定都中都（今北京），築盧溝橋，保存至今。1210 年愛國詩人陸游卒。1244 年蒙古建立山西永樂

---

<sup>2</sup>《辭海》「三字經」條。

<sup>3</sup>詳情請參閱拙作，〈分辨神類的神學〉《神學論集》45（1980 秋），391~394 頁。

宮。1271年蒙古改國號為元，定都大都。1275年馬可孛羅至大都<sup>4</sup>。在這樣一個文風鼎盛的朝代，出現一位王應麟，想把複雜多元的天文、地理、歷史、教化寫成千把字的一部小百科，以利童稚啓蒙之用，真是用心良苦，令人感佩。

結果如何呢？大體說來，應該算是成功的。他的成功有很多原因，如會抓重點，善作撮要，用字恰當，聲調鏗鏘等，但最重要的關鍵還是他重視學習，不斷學習，不斷開放自己：由孟母講到周公，再講到孔子。

「從『昔仲尼』開始，到三字經的最後一句話『宜勉力』，共八十八句，264字，都是勸人勤學。從歷史人物，從禽獸爬蟲的本能，在在都指出學習的重要：『犬守夜，雞司晨，苟不學，曷為人；蠶吐絲，蜂釀蜜，人不學，不如物』。<sup>5</sup>」

## 二、《三字經》與《聖經》的相比

《三字經》的作者可比做一位出題給學生發揮的老師，題目出得正確恰當，便能有好的文章寫出。當然，寫文章的人也很重要，他不但可以發揮文題，揮灑自如，還能使題目擴大、轉向、超越。若把《聖經》的許多作者看成應試按題寫文章的人，那麼他們寫出的成果一定會使出題的老師滿意，甚至每每超過他的願景。何況《聖經》的最後作者是天主聖神，聖神的「作品」當然會得高分。

在我至今寫的十四篇〈三字經與聖經〉的文章中，一個普遍的經驗是：《三字經》的作者出題出得很恰當。把這些宇宙、

<sup>4</sup> 以上有關宋朝對中國文化的貢獻，見國立歷史博物館於民國87年編制的〈中華文物通史〉（年表）。

<sup>5</sup> 〈三字經與聖經〉（四），《喜訊》5，2000年4月，13頁。

人生、山川、時令、植物、動物等主題讓《聖經》的作者去答覆，果然答得令人十分滿意。所謂比較，不僅是比詞句、比個別的思想或人生的瑣事，也是比人生觀、比生活和文化的背景，這樣比下來，略能體會中西兩個文化平行發展很久以後，如今碰面，頗能建立有趣又有意義的對話。

以發表過的十四篇〈三字經與聖經〉來說，第一篇可當做導論。「人之初，性本善」兩句很有聖經味道。舊約的第一卷書（《創世紀》）和新約的最後一卷書（《若望福音》：在寫成的時間上是最後一卷），都以「在起初」三字開始。

「《創世紀》是用希伯來文，《若望福音》是用希臘文寫成，而《三字經》是用中文。這三個古老文字都說『初』，但所指對象不同：一個指向天地，一個指向聖言，一個指向人。<sup>6</sup>」

至於「性本善」三字是說人有善的傾向：

「只要是人，就是向善的。人性是向善的，但並不妨礙人的自由抉擇。真正的『善』必得自由抉擇才可呈現。這種善當然不是天生的，天生的只有行善之要求，或者只有『向善』。<sup>7</sup>」

然後第二～七這六篇文章，都是以具體的人物來吸引人向善，求上進，正如拉丁文名言所說：「言語感動人，表率帶動人」（*verba movent, exempla trahunt*）。所引用的古人也真很有說服力。首先用女性的智仁勇表率：孟母的三遷及斷布教子；然後是周公、孔子、孔門弟子（《論語》）、黃香、孔融。這些人物在《聖經》裡都能找到相稱的或十分相似的拷貝，而《聖經》的敘述能加深這些人物的示範作用，並把他們帶入更高的

<sup>6</sup> 同上，《喜訊》2，1999年10月，14頁。

<sup>7</sup> 傅佩榮著，《論語的智慧》（台北：皇冠，1993），94~95頁。

層次。

最後，第八篇「養不教，父之過；教不嚴，師之情。」把父與師相提並論，太容易使人想起主耶穌關於父親和師傅所說的話了（參閱：瑪廿三 8~10）。

第九~十四這六篇文章，已由人倫教養轉到大自然和創造界。在此，《三字經》的作者憑其學識及文化背景，多次只能點到為止：三才、三光；春夏秋冬、五行、四河、五岳、動植物。值得驚奇的是，他有許多說法與《創世紀》所說不謀而合，如：「天地人...日月星」；「此四時（春夏秋冬），運不窮」；「此植物，偏水陸」；「此六穀，人所食；有魚蟲，有鳥獸，此動物，能飛走」；「馬牛羊，雞犬豬，此六畜，人所飼」。這些說法與《創世紀》的描述都很投合，只是後者更詳盡，更有來路和歸宿的方向。正因此，我們才需要《聖經》的啓示，但中國古人憑他們的良知和好學精神能達到許多與《聖經》接近的懂法和說法，是值得我們佩服的。

### 三、《三字經》與《聖經》對比中的一些發現

第一個發現是周公對中國文化的奠基作用。周朝八百多年（BC 1122~256）是中國最長的朝代。周公的哥哥武王卒，年幼的成王繼位，由周公攝政。他廣招賢才，不遺餘力，就因他禮賢下士，許多才智之士願幫他治國。他審視國情，建立六官，每一官有其職務和人事組織的章程（今日所謂的 job description），合起來就成了《周禮》這本書，規劃了當時治理國家的體系。因此說，「我周公，作周禮，著六官，存治體。」「我周公」三字是充滿熱情的一句話。《三字經》談孔子時也只說「昔仲尼」，對孟子的母親也只說「昔孟母」，獨有講周公時說「我周公」，表示《三字經》作者特別欽佩周公，對之

懷有深情。

其實，這也不難了解，孔子本人就很欣賞周公的才幹、謙虛，和大方。子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也矣」（《論語·泰伯》第八 11）。這表示，在孔子眼中，周公不但才氣橫溢，並且謙沖為懷，落落大方。孔子在欽佩周公的才幹和仁心之餘，也以周公為生活的模範，以致常常夢見周公。當孔子發現自己不再夢見周公時，發覺自己業已衰老而嗟嘆說：「甚矣吾衰也！久矣，吾不復夢見周公！」（《述而》第七 5）

周公從未登上王位，只愛成人之美。這樣，在中國的道統傳遞上，於一系列的帝王之後，有周公孔子二位布衣（平民）把道統維持下來，正如韓愈（768~842）在〈原道〉一文中所說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公孔子」<sup>8</sup>。孔子祖述堯舜，特別推崇周公，中華道統於是維繫數千年而不墜。

如果我們把黃帝比亞巴郎<sup>9</sup>，孔子比耶穌<sup>10</sup>，那麼周公就可以比梅瑟了。梅瑟曾著《托拉》（《梅瑟五書》）<sup>11</sup>，頒十誡，立盟約，正像周公的「作周禮，著六官，存治體」一樣。耶穌尊重梅瑟，就像孔子推崇周公一樣（見：若五 45~47）。西乃山上以梅瑟為中介所訂立的盟約，為了解耶穌所立的新約，是

<sup>8</sup> 道統的詳解，請參閱拙作，〈聖經的族長史與中華世系圖〉《神學論集》55 期（1983 春），60~62 頁。

<sup>9</sup> 以血統說，「炎黃子孫」的稱呼來自黃帝。以信德說，所有的基督徒都是亞巴郎的子孫。

<sup>10</sup> 孔子的收門生、遊走各地宣道、誨人不倦、身教言教並重……等，都在耶穌降世前五百多年前先行過。

<sup>11</sup> 《五書》的寫成是聖經學界討論很多世紀的問題，但一個不爭的事實是：沒有梅瑟，就不會有《五書》。

不可或缺的前奏。同樣，孔子若沒有周公和五經六藝，就沒有周遊列國，各處講學的教材。尤其憑以建立盟約的十句話（出卅四 28；申四 13~14），即天主十誡，把中華道統作了詳細具體的說明。

道統的「人心惟危」須用十誡來規範。另三句：「道心惟微，惟精惟一，允執厥中」指向十誡的前三誡：「道心惟微」是上帝的旨意神妙莫測；「惟精惟一」是說人追尋上主旨意的態度：既精誠，又專一（參閱：申六 5）；「允執厥中」是說人心持平、中正、開放，讓微妙的道心來領導多變的人心。道統的另外兩句：「天下為公」及「忠孝仁義」可指餘下的七誡，即人對受造界的一切：萬物，他人，自己應有的分寸和態度<sup>12</sup>。

**第二個發現：**《三字經》的作者對周公的評斷抓住了要點，同樣，他對孔子的特徵也說得十分恰當。關於孔子，他只說了四句話：「昔仲尼，師項橐，古聖賢，尚勤學。」但這十二個字確實說出了孔子的最大特徵：好學不厭。項橐是魯國的一名神童，雖僅七歲，孔子仍然不恥向這幼童學習。這是《三字經》作者用民間故事鼓舞人心的一貫作風。更引人注意的是：由「昔仲尼」這句話開始，共有八十八句話都是勸學的。88句佔了全部《三字經》472句的五分之一，並且形成全書的最後結論，可見作者是以孔子為好學者的模範，然後以各時代人物的勤學、苦學、順境逆境不綴於學的成果為範例，說出好學的種種可能和許多好處。

《三字經》的作者那麼看重「幼而學，壯而行，上致君，下澤民」，應該說是受了孔子一生好學的感召，這為熟讀《論語》的人是再清楚不過的。「論語者，二十篇；群弟子，記善

<sup>12</sup> 關於周公的材料皆取自拙文，〈三字經與聖經〉《喜訊》4，2000年2月，16~18頁。

言」<sup>13</sup>。這些善言裡就有「子曰：學而時習之，不亦說乎？」（《學而》一 1）。子曰：「溫故而知新，可以為師矣」（《為政》二 11）。子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」（《公冶長》五 28）。孔子是一個以學為樂的人，他所以能為師，是因為他溫故而知新，他與人比，只覺得自己比別人多一點學習的精神罷了。

孔子的好學及他對自己好學不倦的自我意識，由他與子路的一段對話上特別突顯出來。這次是孔子主動地問子路：「由！你聽過六種品德與六種流弊的說法嗎？」子路回答說：「沒有。」孔子說：

「你坐下，我來告訴你。愛好行仁而不愛好學習，那種流弊就是愚昧上當；愛好明智而不愛好學習，那種流弊就是游談無根；愛好誠實而不愛好學習，那種流弊就是傷害自己；愛好直率而不愛好學習，那種流弊就是尖酸刻薄；愛好勇敢而不愛好學習，那種流弊就是胡作非為；愛好剛強而不愛好學習，那種流弊就是狂妄自大。」（《陽貨》十七 8）<sup>14</sup>

六種品德與六種流弊之間只隔著一道牆，這道牆就是學或不學：肯學就有品德，不肯學就淪為流弊。品德與流弊之間的六個「學」字固然是指學習，但更深更廣的意義應指好學的態度，心胸的開放，向超越和無限的開放。為懂得這一開放是什麼，不妨聽聽耶穌的話：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼：凡父所作的，子也照樣作」（若五 19）。

<sup>13</sup> 這四句的詳解請參閱：〈三字經與聖經〉（五），《喜訊》6，2000年6月，17~19頁。特別把「記善言」三字按希伯來文的 *dabar* 來懂的廣泛意義。

<sup>14</sup> 白話譯文採自傅佩榮著，《論語解讀》（民89年十版）。

又可聽聽《希伯來書》作者關於耶穌所寫的：「他雖然是天主子，卻由所受的苦難學習了服從」（希五 8）。耶穌的話和學習態度為孔子的一生好學是一個保證：他的無止境的開放是合乎天意的，不會落空，一定會達到榮福直觀的幸福（visio beatifica）<sup>15</sup>。

**第三個發現：**若把《三字經》作者所說，《論語》廿篇是「群弟子，記善言」，把某些善言與《聖經》類似的善言對比著看，確能同時加增對孔子的了解和對天主聖言的領悟。這裡只舉二例。子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（《述而》七 29）成世光主教把這幾話譯得非常好：「仁真是那樣的高遠，捉摸不住嗎？其實仁就在你我身邊，我願意仁，仁就出現了」<sup>16</sup>。這很容易讓讀者想起梅瑟關於天主的誠命所說的話：

「我今天吩咐你的這誠命，為你並不太難，也不是達不到的。這誠命不在天上，以致你能說：『誰能為我們上到天上，給我們取下，使我們聽了好能遵行呢？』也不在海外，以致你能說：『誰能為我們渡到海外，給我們取來，使我們聽了好能遵行呢？』其實，這話離你很近，就在你的口裡，就在你心裡，使你遵行。」（申卅 11~14）

保祿把這些話轉用到基督身上，而予以進一步的發揮（見：羅十 5~13）。

另一個例子是子張與孔子的對話（《顏淵》十二 20）。子張問孔子：讀書做官，如何能學習並做到「達」的地步？孔子反問，他怎樣懂這個「達」字，子張說，就是在諸侯的國土（邦）、在大夫的轄區（家）都有好聲望。孔子說，有好聲望是「聞」，不是「達」，然後孔子解釋達是什麼：「夫達也者，質直而好

<sup>15</sup> 參：〈三字經典與聖經〉（四），《喜訊》5，2000年4月，13~15頁。

<sup>16</sup> 成世光著，《讀論語》（台南：聞道，民83），186頁。

義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。」成主教譯為：

「真正的達，是秉性剛直，急公好義，又會察言觀色，瞭解對方，心存謙虛，願居人下。這樣的士，無論在何處作事，在邦在家，都能順暢通達，完成任務。<sup>17</sup>」

把「聞」與「達」的意義和內涵說清楚，已是很有用的一個教導。在說明「達」的內涵時，指出「慮以下人」的重要，更是出乎人的意料之外。把這四個字解釋為「卑以自牧」<sup>18</sup>，或譯為「心存謙虛，願居人下」<sup>19</sup>，或譯為「凡事都想以謙遜自處」<sup>20</sup>都是對的。但只有把「慮以下人」四個字用斐二 6~11 所描述的「耶穌基督所懷有的心情」（斐二 5）來懂、來解釋，才能把握其崇高的意義。由之也能體味到孔子的胸襟多麼接近耶穌的情懷<sup>21</sup>。

「達」字在論語裡的意義可以體會，不易言傳。普通都譯為「通達」，但在孔子所說的「己欲立而立人，己欲達而達人」的句子中，通達不好說。另一處孔子所說的「達」有助於我們對達的了解。子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」（《憲問》十四 37）這裡孔子把「學」和「達」放在一起，而說「下學而上達」，明顯指出學是在人間學習，而達是上達於天。這兩句和前兩句「不怨天，不尤人」交叉相對稱：

<sup>17</sup> 同上，268 頁。

<sup>18</sup> 謝水瑩等編譯，《新譯四書讀本》（台北：三民，民 56 年修訂版），165 頁。

<sup>19</sup> 成世光，前引書，268 頁。

<sup>20</sup> 傅佩榮，前引書，309 頁。

<sup>21</sup> 詳細的比較可參閱〈三字經與聖經〉《喜訊》6，2000 年 6 月，18~19 頁（特別是 19 頁的圖表）。

不怨天	✕	下學	
			知我者其天乎
不尤人	✕	上達	

而以最後一句「知我者其天乎！」來結束，道盡了孔子與天的相知相識，給我們解釋了「達」的重要一面。另一面是子曰：「君子上達，小人下達」（《憲問》十四 24）：「上達者，超凡入聖，至於永恆。下達者，與草木同朽，沈淪到底」<sup>22</sup>。

以上舉的三個例子都來自《三字經》、《論語》、《聖經》互相比較，互相解讀的聯想作用。其他可舉的例子還很多，相信這是基督徒讀中國經典的一個可行途徑。

### 結論：可以編一本《聖教三字經》嗎？

我國家喻戶曉的《三字經》是宋朝的作品，以後明、清、民國，都有所增補和改寫。香港聖類斯實業學校，於 1933 年也刊了一本《天主教公教要理 — 三字經》。二千禧年香港教區禮儀委員會予以重印，改名稱之為《聖教三字經 — 天主教要理》<sup>23</sup>。這本《聖教三字經》有 640 句，共 1920 字。此外，大陸也出了一本綜合了儒、釋、道的三字經，把中國三大傳統用三字經方式表達出來<sup>24</sup>。可見這是一個受人歡迎的表達方式。

把這些新編的三字經與原來宋朝始編的《三字經》一比，覺得前者遜色多了。尤其《聖教三字經》，內容方面已不合時，而聲調、音韻都毫不講究。作者只顧到三個字一句地把聖經、信理、規誡等說下去，卻不理會原來的三字經是四句一個單位，

<sup>22</sup> 成世光，前引書，302 頁。

<sup>23</sup> 這是一本印刷精美的小冊子，共 32 頁，有羅國輝神父的〈序言〉。

<sup>24</sup> 蜀人編，《儒、佛、道三字經》（成都：四川大學，1993）。

內涵一致，音韻配合恰當<sup>25</sup>。這樣讀起來順口，才能達到「口誦心維」（羅國輝神父語）的目的。《聖教三字經》離此目標很遠。

也許可重新編一小冊《基督信仰三字經》。該具備的條件是：不可長，須在二千字以內。內容以天主啓示爲主，配以主要信條、道德規範、禮儀慶祝、社會關懷、大同世界、末世遠景。文字方面應清晰易懂，韻腳和諧，聲調鏗鏘。甚至四句一單位，配上樂譜，可以在教理課上彈奏伴唱。讓兒童從小就能背能唱。

---

<sup>25</sup> 如「玉不琢，不成器，人不學，不知義」或「首孝弟，次見聞，知其數，識其文」等。

# 倫理生活的客觀性

## 比較天主教與朱熹的生命倫理觀

艾立勤<sup>1</sup>

本文作者強調：人類與人類的身體有其尊嚴性，倫理規範與倫理德性也有其客觀性。本文採取對話比較的方式，為朱熹與天主教在生命倫理的立場上尋得共同的基礎與原則。兩者皆肯定：倫理原則與德性不但有其客觀性、普遍性與可知性，且其基礎即是人的善的本性；因此，依其本性，人與天主或太極有內在的關係，故人的基本尊嚴極高。且在體用關係上，兩者都認為體是用的基礎，體優先於用。因此在生命倫理的議題上，雙方（天主教與中華文化）不僅有其共同基礎、可互相學習，且可藉此交談拉近彼此距離。

### 一、前言

天主教在現代關於生命倫理議題的本土化上，必須承認天主教還有很長的路要走。台灣有很豐富的文化，例如佛家、儒家、道家等，都可以從不同的立場切入生命倫理議題。此外，現今的台灣社會也深受西方世俗的文化影響，在這方面天主教與台灣文化有些差異，雖然可拉近距離的出發點很多，但我們選擇宋朝的朱熹做為拉近距離的出發點。

朱熹將北宋各家學說集一大成，使儒學的思想得以確立，

---

<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。

他的影響自宋朝開始一直到民國，他的思想常作為儒家思想的正式代表。因此我們希望以朱熹的思想來幫助天主教在台灣的本土化，但因為我們沒有足夠的時間看朱熹所有的議題，所以只選擇最基本的議題做討論：**倫理規範與倫理德性的客觀性；人類與人類的身體的尊嚴。**

本文首先，探討天主教訓導權與聖多瑪斯皆同意倫理生活有客觀的制度，這個制度的基礎是人的本性，而且認為人能夠認出此本性的普遍原則與普遍德性。並提供教會的基本立場、現代世俗立場，與朱熹的立場來比較相同與相異之處。

其次，也將會運用現在世俗中對這議題所有的三個不同立場，來看人的尊嚴與人身體的尊嚴有何相同與不同之處。

最後，我們將看到朱熹的倫理學與形上學系統，很接近天主教的永恆律與自然道德律的理論；而且朱熹主張人的性是天理，也接近天主教的人是天主的肖像概念。因此，一方面天主教可藉著朱熹而本土化，另一方面，朱熹也成為我們的夥伴，幫助天主教答覆有些與現在世俗倫理學家不同的觀點。

## 二、天主教的立場

### （一）教宗《真理的光輝》通諭

若望保祿二世在他的《真理的光輝》通諭中，為教會作了導正視聽的工作，明確地說明了教會真正的倫理生活。從教宗的這種釐清和分辨中，也可以看到目前教會與社會正處於道德危機中。這種危機的根源是現代有愈來愈多的人否定客觀的道德秩序，因此不了解自由與倫理真理的關係。為了解天主教對客觀道德秩序的立場，我們以聖多瑪斯為代表來說明。

## (二) 以聖多瑪斯為例 (Thomas Aquinas, 1224-1274 A.D.)

首先，在真理的肯認上，聖多瑪斯同時肯定自然真理和啓示真理的存在，自然真理屬於哲學的範疇，人透過「理性」來到達；而啓示真理屬於神學的領域，透過「信仰」來獲得。

「神學家所接受的原則是啓示的，且以所啓示的或從啓示所演繹出來的，來思考對象；哲學家只靠理性來了解他的原則……不是視之為啓示的，而是視之為可理解的，且只能靠理性之光來了解。……某些真理適合於神學，因為它們不能靠知性來了解，而只能靠啓示來知道，譬如三位一體的奧秘就是一例，有些真理，在它們不是被啓示的這個意義下而言，它們適合於哲學；某些真理則共通於哲學與神學，因為它們既是啓示的，又是可由理性來建立的。<sup>2</sup>」

換言之，理性和信仰並非絕然二分：信仰依靠啓示光照，並以啓示為推論起點，來思考對象；而理性依靠自然理性之光，以理性來了解萬物的基礎原則<sup>3</sup>，進而理解對象，兩者並行不悖。哲學與神學或理性與信仰，分別以不同形式認識對象、追求真理。自然真理與啓示真理彼此補充、互不衝突，人不但可以認識自然真理，也可以認識啓示真理。如此，肯定有客觀真理（包括客觀倫理真理），而且肯定人對此真理能夠有共同的認識。其次，在理性與意志的關係上，聖多瑪斯認為人意志要

<sup>2</sup> 參閱：柯普斯登 (Copleston, Frederick) 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史(二)：中世紀哲學(奧古斯丁到斯考特)》台北：黎明，1988，442-443頁。

<sup>3</sup> 按聖多瑪斯的主張，人的理性至少有三項能力，即歸納、演繹和直覺。啓蒙運動以後，對於理性能力的肯定便顯得不完整。例如，就理性主義而言，他們太過強調演繹法和直覺的能力（在此特就倫理學而言），而經驗主義則太強調歸納能力。

聽從理性的指導，而自由要建基於真理，如此，自由意志有理性與真理的指導，才不會以非為是。

「在這裏，多瑪斯仍舊提出理知的優先，認為一個人必須先認識某物，然後才會去追求它，唯有理知認識了事物，給予某種價值批判以後，意志才會使人去追求，因此理知應該是清晰明瞭的，負責認知，負責分辨是非對錯真假善惡，負責價值批判；意志則是盲目的，只聽從理知的指引。理智導引意志，是多瑪斯倫理學的前提。<sup>4</sup>」

綜合言之，聖多瑪斯是中世紀哲學的集大成者，他肯定客觀真理有兩個來源：啓示和自然道德律。我們不討論啓示所提供的倫理真理，只討論人的理性藉著自然道德律可了解的倫理真理。為認出這種客觀倫理真理，需了解聖多瑪斯對本性、永恆律與自然道德律的概念。

永恆律是天主自身的理性（因此它是永恆的），之所以稱為「律」，是因為天主是所有宇宙萬物的管理者，而管理者當然可以訂定法律。聖多瑪斯主張我們可以認識永恆律，但永恆律本身只有天主知道，人只能從它的效果認出。天主將永恆律銘刻在所有創造物的本性中。因此，所有自然界的運動與活動都是受永恆律的支配。

自然界的動植物按永恆律所給的本能與環境互動，不斷朝向其自然目的，它們依循的是「生理性的自然法則」；不過，人的本性包括理性與自由意志，因此人要達至自然目的所依循的法則，不只是「生理性的自然法則」，而是有所謂的「自然道德律」。意思是說，人對於永恆律的參與，具有理性與自由意志的幅度，人先要回歸至人共有的本性中，透過理性去了解

---

<sup>4</sup> 參閱：鄔昆如著，《西洋哲學史話》（台北：三民，1977），394~395頁。

永恆律，接著人出於自由意志的行為，需與這些藉理智反省所發現的法則相配合，如此才能達到永恆律在人身上所預定的目標—圓滿的生活。

由此可知，「自然道德律」是自然的，因為它是內存於人本性上的永恆律、能被理性所瞭解；而且它是一種道德律，因為人不是經由生理本能，而是靠自由意志來遵行。故「自然道德律」不等於「宇宙中的大自然法則」，且相較於屬於自然科學研究領域的「大自然法則」，「自然道德律」的研究則是倫理學的範疇。其中，天主教倫理學在對自然道德律深入研究後，更是清楚肯定藉著自然道德律，所有人能有共同的倫理觀。因為自然道德律的出發點是「所有的人都有善的本性與朝向圓滿生命狀態的善傾向」。

理論上，藉著理性反省，人能判斷行為的善與惡。當某行為與人本性中的善傾向相配合，那這行為就是善的，能領人達至整體性的圓滿快樂生活；相反地，若某行為阻礙了人本性中的善傾向，那這行為就是惡的，也無法使人達至人本性上的自然目的。正因為每個人都可以藉本性中的善傾向與理性來發現善的道德要求，因此，雖然人有不同的信仰與文化，但都能認出自然道德律，並循此途徑溝通、交談，從而找到共通的倫理價值觀與規範。

### 三、現在世俗的看法

以上聖多瑪斯的思想是代表天主教至今的基本立場。曾有一段時間這是歐洲的主流思想，但經過文藝復興運動、啓蒙運動、理性主義、經驗主義、康德、尼采的思想，領我們到今日較為世俗的哲學思想。

## (一) 存在主義 (existentialism)

包括叔本華 (1788~1860)、尼采 (1844~1900)、沙特 (1905~1980)、雅斯培 (Jaspers, 1883~1969) 等人的存在主義者，一反傳統從「本質 / 性」來思考事物的方法，而強調「存在先於本性」，先有存在者，才有存在本性的概念。為存在主義者而言，人不是天主所創造的，他們認為「人」這個概念是人存在並意識到自己的存在之後才產生的，因此天主教所謂的「共同本性」不存在：

「如果上帝不存在，那末至少有一個東西它的存在先於它的本質，……這個東西便是人。……如依存在主義者看來，人是不可界定的，那是因為開始時他便一無所有。稍後他才漸漸地成為某種東西，於是他把自己造成什麼便成什麼。因此，無所謂人性 (human nature)，因為沒有上帝去創造這個概念。<sup>5</sup>」

所謂「人是不可界定」，意思是指人是沒有「本性」的，也就是沒有所謂天生的「人性」；反對人性，不啻於反對人的「一致性」和「共同性」，其結果是將聖多瑪斯所肯定的「自然道德律」也一併否定，人透過「絕對的自由」來決定自己要成為什麼樣的人，而外在客觀的倫理規範當然也就盪然無存。

從聖多瑪斯到存在主義，這中間的落差主要在於對自由與真理的認定不同，從肯定有客觀倫理真理演變到存在主義以主觀取代客觀。存在主義最現代的表現即是解構主義。

## (二) 解構主義 (Deconstruction)

解構主義<sup>6</sup>是從結構主義中分離而出，他們不贊同結構主義

---

<sup>5</sup> 陳鼓應編，《存在主義》(台北：臺灣商務，1992)，11~12頁。

<sup>6</sup> 又稱後結構主義，起於1960年末至70年初，代表人物有羅蘭巴特

強調整體性的看法，認為那和傳統哲學努力建構一個統一性的中心沒有不同，而解構主義正是要解構這個統一性和共識性的「中心」。以下以德希達來論述解構主義的思想大要。

德希達否定此統一的存在，他承繼了海德格（Martin Heidegger）的存在理論和索緒爾（F. de Saussure）的「差異性原則」。

「後結構主義反對結構主義只注意整體性和必然性，而排斥不完整性和偶然性的決定論，因而，特別強調異質事物的存在和差異，用異質性和開放性去反對結構主義的同質性和總體性。<sup>7</sup>」

反對同質性和整體性，其實正是反對傳統哲學所說人性的共同點—「自然道德律」及「共同的理性能力」，使得人與人之間的價值觀不能有共識，所以要尊重彼此的差異，不得干涉。嚴格來說，存在主義與解構主義否定了永恆律與自然道德律。接下來我們要看邏輯實證論，邏輯實證論至少在自然科學上接受永恆律，但是它否定自然道德律。

### （三）邏輯實證論（Logic Positivism）

邏輯實證論者<sup>8</sup>認為能夠檢驗真假的命題才是有意義的，不能驗證的即是不可知的：

「在邏輯實證主義看來，只有可檢驗其真假的命題才

（Roland Barthes）、德希達（Jacques Derrida）、德勒茲（Gilles Deleuze）、福柯（Michel Foucault）等。

<sup>7</sup> 馮俊著，《當代法國倫理思想概論》（台北：遠流，1994），239頁。

<sup>8</sup> 又名維也納學派，起於二十世紀20年代，以石里克（Moritz Schlick，1882~1936）為主，包含卡爾納普（Rudolf Carnap，1891~1970）、賴欣巴哈（Hans Reichenbach，1881~1953）、亨普爾（Carl Hempel，1905）及艾耳（1910~1989）等人。

是有意義的，也只有有意義的命題才可檢驗其真假。這種檢驗，可以通過邏輯分析來進行，也可以通過事實來驗證。<sup>9</sup>」

驗證命題的真偽——也就是驗證真理的方式，為邏輯分析與事實驗證，所以唯有分析命題和能夠以經驗檢驗的綜合命題才有意義，所謂的經驗檢驗是指可以透過科學方法加以證明的。因此邏輯實證論者認為，因為倫理語句不是分析命題，也不能以經驗來檢驗，所以不具有內涵和意義。

邏輯實證論者反對傳統把研究倫理學的重心放在倫理規範和法則上，因為對邏輯實證論者而言，「任何規範原則都是無意義的」<sup>10</sup>，既無法分析也不能檢證，倫理學只是一種心理學。邏輯實證論者認同道德行為起於人類的動機，但是在「動機」的看法上，其異於傳統倫理學者。他們認為這種「動機」並不是人的自然道德律，而是人的「情感」<sup>11</sup>，當人意識到做某件事會引起情感上的快樂時，這件事意指是「道德的」，反之則不是道德的。

這方面，邏輯實證論者多少受到傳統快樂主義的影響；至於對倫理判斷的看法，邏輯實證論者並不認為我們可以透過倫理判斷來論斷真假和對錯，倫理判斷只是表達對該倫理行為是否同意的「情緒」，所以倫理判斷並無對錯可言，艾耳（艾耶）便是持此種觀點：

---

<sup>9</sup> 張巨青、吳寅華著，《邏輯與歷史—現代科學方法論的嬗變》（台北：淑馨，1997），29頁。

<sup>10</sup> 萬俊人著，《現代西方倫理學史》上卷（北京：北京大學，1990），398頁。

<sup>11</sup> 邏輯實證論者普遍將倫理道德視為人情感的反應，所以有人稱之為「情感主義倫理學」。在萬俊人的《現代西方倫理學史》及林火旺的《倫理學》中，稱實證論者為道德情緒論。

「艾耳認為倫理判斷只是情緒的表達……當我們論斷某一個行為是錯的，並沒有對這個行為作任何進一步的描述，我們只是表達對這個行為道德上不贊成而已……所以道德判斷並不具有命題的形式和內涵，也就是說道德判斷既非真也非假。<sup>12</sup>」

當我們說某行為是「不道德的」，我們只是在表達對該行為的不滿；這麼看來，人類的倫理行為主要在於「情感」的作用。如果情緒強烈地認同，就代表是道德的，如果情緒強烈地不認同，就代表是不道德的。

為邏輯實證論者而言，科學家藉著他們客觀性的方法達到客觀有意義的知識，但倫理只是主觀情感的表達，所以倫理學無法評估這些科技可能產生的應用，這就是所謂倫理意義的虛無，是現代社會的情況，也是信仰邏輯實證論的結果。

存在主義和邏輯實證論的出發點雖然不同，前者強調主觀性的創造，後者認為道德是情感的表達，但兩者都導致客觀的倫理原則和倫理規範成為虛無化、無意義化，並使得人與人之間倫理的溝通變得有困難。

#### （四）存在主義、解構主義、邏輯實證論與現代生命倫理議題的關係

##### 1. 與邏輯實證論有關的議題

不可否認的，影響世俗生命倫理觀的學說對人類有其正面的影響，以邏輯實證論而言，他們所主張的「科學」和「實事求是」的精神，有助於我們對於知識的追求和判斷事情；科技在醫學上的運用，使得人類對於某些疾病得以有效的預防和治

<sup>12</sup> 林火旺著，《倫理學》（台北：五南，1999），202~203頁。

療；物質生活上，也由於科技的進步，使得人類在生活上增添更多便利和實用。但是當某些科技應用在人身上時，他們無法評估這些科技是否會破壞和屈辱人性尊嚴。例如：複製人、代理孕母、冷凍胚胎……等等。

事實上，全球科學界在應用複製人、代理孕母和冷凍胚胎等科技時，不能不面對這些科技所衍生的倫理問題，也就是關於胚胎的尊嚴、作為「父母」的意義，以及性關係的意義。但由於邏輯實證論主張沒有客觀的倫理真理，所以無法客觀答覆這些倫理問題，因此使得無數的無辜胚胎、胎兒成為實驗品，進而被物化、商品化、形式化，最後被犧牲。

## 2. 與存在主義、解構主義相關的議題

存在主義和解構主義的正面意義，在於他們正視每個人的差異性，提醒每個人對於「自己」存在意義及責任的反省、主體性與個別性的確立，以及尊重別人的人權、包容別人。

但是由於太過強調人有自由抉擇的權利，同時認為沒有人可以評判別人的選擇，結果是無法保護弱者的權利，因此，現代社會常常為了強者的權利而犧牲弱者的權利。此外，由於自由沒有真理作基礎，所以成了自我放縱的藉口和理由，最明顯的就是表現在性觀念的解放及墮胎的問題上。因為任何人都可憑恃「我有追求快樂的權利和自由」來作為外遇與婚前性行為的理由，或是以權力意志為藉口，任意傷害無辜的胎兒把墮胎作為「解決」問題的手段。

我們可以看出這些種種關於生命倫理的問題，都是在世俗生命倫理觀的基本視域上建立、推論和延伸而來的，所有的問題都以「主觀性（主體性）」的角度出發、以「自由意志」和「權力意志」作主，那麼「他」人客觀的重要性、位格性和尊嚴就在「我的主體性」中解消了；所以實際發生的後果常是：

強者的主觀需要大於弱者客觀的尊嚴與價值。

從這些例子，我們更可以清楚地了解：何以天主教訓導權要重新肯定「信仰啓示」與「自然道德律」在人類追求倫理生活時所具有的可貴價值。而教宗面對這種種的變化和倫理意義的虛無，也寫了一些文件來澄清教會的立場，明確指示人們：自然道德律和啓示真理同時是真理的來源，而且雖然人人各有不同的宗教信仰，但自然道德律仍足以作為所有人客觀的倫理價值之基礎。

爲了答覆邏輯實證論、存在主義以及解構主義所產生的文化，教宗寫了《真理的光輝》及《生命的福音》。在《真理的光輝》中，教宗再次肯定有關客觀倫理真理的概念，包括有些絕對性的倫理規範（如：不可殺害無辜生命）及肯定有整體性的倫理秩序；而在《生命的福音》中，他針對現代社會對於弱勢生命的輕視以及現代社會的死亡文化作了回應，教導人們如何把基本的倫理規範和倫理真理應用在生命倫理的議題上。

雖然教宗在這方面做了很多，但要承認的是，在現在的台灣社會，有愈來愈多的人接受了世俗的看法，爲了要幫助台灣、甚至於中國大陸能夠了解天主教對生命倫理議題之思考脈絡，我們以宋朝的朱熹的倫理學做爲援引，希望藉由朱熹在這方面的理論基礎，可以使天主教與台灣人有更有效的溝通；朱熹注重倫理生活認爲倫理生活有客觀制度，而且人可以認出倫理生活的客觀真理；他非常重視人的尊嚴和人的價值，這點與天主教是不謀而合的觀點。以下將介紹朱熹在倫理學上的立場。

## 四、朱熹理氣論與人性論的立場

### （一）關鍵性的問題：「一」在「多」內

在朱熹的理論中，太極或天理與萬物皆爲積極意義的存在

價值。儒家的立場如同《中庸》所呈現的太極，充滿了生生不息：「鳶飛戾天，魚躍於淵」，在宇宙萬物中呈顯出美麗的自然律動<sup>13</sup>，這是對萬物、對天理積極肯定的表露。朱熹肯定太極與萬物的存在，有真、善、美、聖：

「太極祇是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」（《朱子語類》卷一）

在天地中存有天理，在萬物的個別存在中也同時有太極的存在。朱熹強調的是實體的積極意義。爲了能更了解朱熹的形上學，所以朱熹將儒家與佛教做比較。

朱熹認爲儒家的道德形上實體是天理或太極，而且天理有其積極意義存在，但佛家卻不斷將萬物回歸於空或無，佛家的「無」與「空」的概念絕對否定存在的積極價值。「吾儒心雖虛而理則實。若釋氏則一向歸空寂去了」<sup>14</sup>，這與儒家形上學的立場有很大的不同。佛家不了解道德形上實體也是萬物的來源，是萬物生生不息的源頭，不論是人或非人，都是如此<sup>15</sup>。爲肯定這些存在的積極價值，最大的問題是要解釋一與多（即萬物）的關係。

在朱熹理論中，很清楚地表達理爲一的概念，此一天理又同時化生出萬物來，太極是一，是萬物之源，但同時在萬物之中，是一個理，太極也在萬物的形成流轉中，多樣性地存在於萬物之中。天地萬物的理如何存在於萬物中，朱子承繼程子的說法，認爲理一而分殊：

<sup>13</sup> 參閱：Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (University of Hawaii Press, 1986), pp.381~382.

<sup>14</sup> 《朱子語類》卷一二六，〈釋氏〉。

<sup>15</sup> 對佛教的批判是朱熹的看法，雖不一定對，但朱熹的理解卻是如此。

「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」（《朱子語類》卷一）

朱熹需要解釋儒家的形上學中心問題：理是一，卻如何在分殊的萬物中存在。雖是同一生生之理，但在每一物內又各不相同，成爲「理一分殊」。朱熹在〈周子之書〉中，也表達了相似的概念：

「太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至，故名曰太極。」（《朱子語類》卷九十四）

太極本身爲一，如在陰陽之中則爲二，在五行當中則爲五，在萬物當中則分殊在個別之中，但這一、二、五，甚至到萬物，都只是一個天理，所以稱爲太極。但一個天理如何與萬物同在，朱熹由理氣論來表達。

## （二）多的結構：理氣論

在朱熹的理論中，天理爲一個理，但也同時分殊在萬物當中，萬物的存在是因爲在萬物中有理也有氣，但是理是氣的根本，氣是由理而來。太極本是一，太極一動而產生陽，一靜而產生陰，之後產生萬物，如果太極無動，也就沒有無靜的說法，如此便無法化生萬物，從這也可看出太極的積極意義來。

「問理與氣。曰：有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。如云：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不成動已前便無靜。程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起。」（《朱子語類》卷一）

因爲朱熹肯定理在萬物中存在，萬物則是因理與氣而存在，理與氣兩者的關係可說是不即不離：

「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾

淪不可分開各在一處。然不害二物各爲一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」（《朱子語類》卷一）

理和氣在定義上是完全不同之意，但在實際的事物中，理與氣兩者又不能在物中分別開來，但理氣在形成上又是理先氣後，理是形而上的存在，氣是形而下的存在，從形上和形下的方式區分，仍然可區分出理先氣後：

「問：先有理抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後。」

「或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（《朱子語類》卷一）

雖是理先氣後，但理也需有氣的存在才能彰顯其理，而理如何在萬物和人當中展現，則需談到體用關係。

### （三）理在物中的顯示：體用關係

朱熹的理氣論認爲萬物是可理解的，因爲所有的物之中皆有理的存在：

「格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理同在，自是離不得。」（《朱子全書》卷七）<sup>16</sup>

換言之，因爲物有形上結構，所以如果我們徹底地審查或格（物）它們，物之理或可知性可完全被發現。理如何表現出可知性，根據朱熹的看法，藉著體用關係的幅度，物的理可表

---

<sup>16</sup> 從物來看，格物乃是格每一具體之物，在每一具體之物中，在格中，自然可見其理，但從理上來看，可以和物分離，因此，要努力致其知。參：黎建球，《朱熹哲學》（知音，民67年），121~122頁。

現出來。體 (substance) 是所以然，表示「物之所以為物的理由」，也就是萬物的「性」(nature)，或者是太極內在於萬物之中。用 (function) 是所當然，表示「物之所以為物的方式」，而且同時表示了這些道德原則與個別物的性有一致性<sup>17</sup>。

自然律 (natural law) 與道德律 (moral law) 組成了「物應當為物的方式」(用)。萬物之為物應是跟隨著自然律，同樣，人也應遵守道德律。關於「物之所以為物的理由」(體)，太極在這兩種律法中是相同的。在這樣的情況下，自然律和道德律是沒有分別的<sup>18</sup>。

朱熹認為格是到、盡之意，格物是到達、窮盡，完全理解物的理，人必須通過對客觀事物的研究才能獲得理：

「子論之詳矣！而其所謂：「格，至也，格物而至於物則物理盡」者，意句俱到，不可移易。」〈答江德功〉格物在到達人心之至善之地，「格者，至於善也」<sup>19</sup>。格物在人心而言就是格心，「格物之說，程致知，即心知也；格物，即心格也」<sup>20</sup>。格心也就能淨化人心，是謂誠意正心。格物致知是理在人之中的體用關係的發展，可說是追求人所知以達於善，在朱熹答江德功的信中有言：

「人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正而處事物之當，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之極，則物之理有未窮，故必至其極而後已，此所謂格物，而至於物則物理盡者也。物理皆盡，

<sup>17</sup> 參閱：Chung, *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi* (Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica, 1993), pp.200~201, 註 264。

<sup>18</sup> 同上，201 頁。

<sup>19</sup> 《朱子語類》卷廿三，〈論語五·為政篇上〉。

<sup>20</sup> 《朱子語類》卷十二，〈學六〉。

是朱子所提出的「性即理」之說<sup>21</sup>。天的理在萬物、人心內也就等於「性」，人的性即是仁。

「人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無跡，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。」（《朱子語類》卷六）

人由天地之理得仁，所得的天地之仁是由人心發顯，則心即是仁，是人的生生之理，人的理則爲仁，人的仁繼續發揚，則爲仁義禮智，成爲倫理四德。從此可知人的性有道德性。天理的道德性在人的身上發展即是人心。心有衆理，且心爲人的主宰，性也是理，性是心之理，「性便是心所有之理，心便是理之所會之地」<sup>22</sup>，心是理所在之處。在心與性的關係上，性是心的體，讓心有其依恃的對象。因此，性即理的意義同時也在人心當中展現。

人理與動物之理不同之處在於氣不同，人的氣較清，動物的氣較濁，雖然人和動物都來自於「理」，但人禽還是有差別的。首先，人禽的差別可以從「氣稟」的不同來了解，因爲氣有清濁，而人所稟的氣是正氣，所以人得以爲人，而物之以爲物。由於氣稟的不同，所以最高實理的「理」在人和動物身上的展現也有所不同，因此，造成了人禽最大且最主要的差異。

「問：『氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？』  
曰：『非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，古自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，

<sup>21</sup> 《朱子語類》卷五：性者，人所受之天理。

<sup>22</sup> 同上。

則吾之知識，廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣！此大學本經之意，而程子之說然也。」〈答江德功〉

人需要經過格物才能明瞭理在物中的本意，太極在萬物中之存在以物之理展現，人則需以格物做為知物之理的方法，在體用關係上就是物之理為體，而物之理的表現為用，因此人的知識可豁然貫通。

從上文的討論中可以看出，體與用是不可分開的關係，但是體先於用，體是用的根據。就如同耳朵是體，而聽力則是用：

「體是這箇道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也；開眼看物，著耳聽聲，便是用。」（《朱子語類》卷六）

體可說就是理，用是理的用處，耳朵、眼睛的構造原因是為「體」；耳朵眼睛的功能是聽是看，這則是「用」，這也就是體與用的關係。

最後，依據朱熹的理論，人心能了解自然律和道德律，這是人的本性，而且是萬物中獨一無二之處，不但能格物，而且能誠意正心。如果要具體討論體用關係在人與天理當中的展現，則需要以朱熹的人性論做討論。

#### （四）朱熹的人性論

人性論可有三個幅度，一是人心可格物，在人心則是格心，即是誠意正心，這在體用關係時已經談到，是修身的重點；二是人有道德性，即為仁；三是人與動物的氣稟有所不同，以下將論述人心有仁，人與動物的不同。

太極或天理是萬物理的基礎，所以天理、萬物之理、人的理皆為相同的理，天理即在萬物和在人之內。理在人身上為性，基本上，人性是來自於理，理在人身上的展現即為「性」，這

無可通處。至於虎狼之仁，豺獮之祭，蜂蟻之義，卻只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。』」（《朱子語類》卷四）

按朱熹的人性論可看出，人的特質是人具有格物的能力，有道德的本性，這是人與動物最大的不同。以上我們已經討論一在多內的問題，也分析了理在物中的顯示為理氣論，並討論體用關係和人性論，以下要將理論應用在生命倫理的議題中。

## 五、朱熹理論的應用—與聖多瑪斯、存在主義、解構主義、邏輯實證論的比較

### （一）道德規範具有普遍性、客觀性、可知性

在倫理生活的客觀性中，我們論述了天主教與現在俗世的看法，可以了解聖多瑪斯認為倫理真理是普遍的、客觀的、可知的，但是存在主義、解構主義和邏輯實證論者卻是否定倫理真理是普遍的、客觀的、可知的。我們討論朱熹的理論，希望朱熹能幫助我們達到本土化以及答覆現代思想，按照上文的分析，朱熹應可以幫助我們。

關於倫理真理的普遍性，按照朱熹的形上學，每一個物乃至於萬物都有它的理或性存在，就是「物之所以為物的理由」，理或性是普遍的，為朱熹而言，理是自然律和道德律的基礎，這種基礎可類比為聖多瑪斯的永恆律。

關於倫理真理的客觀性，這是朱熹與陸九淵、王陽明不同之處。因為朱熹的理在萬物內，或可說是在客體內，而且能夠、也應徹底地經過格物後可被發現，無論那些物是萬物或是人自身。也就是說，透過格物，可認出萬物和自己。朱熹的理學事實上是類似於亞理斯多德和聖多瑪斯的實在論，而王陽明的心

學類比於西方的觀念論。朱熹不接受理就只在我們的心內而已，朱熹肯定的是理的客觀性。

在倫理真理的可知性上，朱熹的格物論基礎是在人心應可認出萬物的理。格物有兩個幅度：一是認識萬物的理，就是認出客觀的自然之理，可以類比為聖多瑪斯的客觀自然律；另一是人心也可認出自身的理，此即為客觀的倫理之理，類似於聖多瑪斯的自然道德律，在這樣的對比系統中，我們可說，朱熹的天理類似於天主教的永恆律。

從俗世現代立場即可看到，因存在主義、解構主義、邏輯實證論皆否定倫理真理的客觀性、普遍性和可知性，但朱熹肯定倫理具有這三個特性，他給我們的是以傳統的語言來肯定倫理具有客觀性、普遍性與可知性。

## （二）人的尊嚴與價值

在這段，我們要用朱熹的體用論，為說明天主教、朱熹與現代世俗看法對人的尊嚴的來源、尊嚴的程度以及誰是人的尊嚴的主體等概念。為了澄清誰是人尊嚴的主體，我們會問每一立場如何答覆這個問題：「是否可引用殺害胚胎或胎兒？」

從天主教的立場，以「體」而言，人是天主的肖像，人有精神的靈魂，因此，從「體」的立場，人有很高的尊嚴。人的「用」則是生活出愛德，因為人將「用」當成使命在生活，人的生活是出於愛德，而愛德與天主結合，是與天主和別人建立永遠的愛的關係。因此，從「用」的立場，人的尊嚴更高，不論體或用，都給予人很高的尊嚴。人的尊嚴的基礎在於他的普遍的本性或「體」，就是說，任何人都是天主的肖像，就應給每個人應有的尊嚴。在這樣的尊嚴之下，天主教的一個絕對的規範，絕對不可殺無辜的人。那麼，我們現在問，可以允許殺胚胎或胎兒嗎？我們要評估他們的體或性是否是屬於人類，而

我們不問他們有沒有個別的「用」（如成人理性的功能）。因此，按照天主教，如果屬於人類，絕對不可殺害。事實上，天主教已經決定他們屬於人類，他們絕對不可被殺。

從朱熹的立場，「體」的意義是「仁」，而「用」則是生活出仁。因為「體」被認為是仁，人類似於天理或太極，人性可說是太極的肖像，換言之，人有善的倫理本性，也因為人的氣是較精純的氣，較接近天理或太極，因此人的尊嚴很高。關於「用」，因為人的氣是比較精純的氣，所以朱熹的「用」是在於將體存在的用處盡其所能用而言（有如天主教所說的達到天主給的使命），進而效法太極。朱熹認為人人在模仿太極，效法了太極或天理。因此，從體或用的立場，人的尊嚴都非常高。

因為朱熹給人很高的尊嚴，他也禁止殺害無辜的人，如果要問朱熹可否允許殺胚胎或胎兒，他也應該按照「體」，而不是按照「用」來答覆這個問題，因為為朱熹而言，體是用的基礎，體優於用。說真的，朱熹並沒有討論胚胎和胎兒是否屬於人類，但是如果我們按照朱熹的思想脈絡，我們至少可以說，關鍵的問題是，胚胎有沒有人的體或人性，而不是有沒有個別的用或功能。

若從世俗的立場來看，尼采、存在主義或解構主義都沒有人的「體」的概念。尼采與解構主義是否定人有普遍的性，邏輯實證論的立場是，無論人有或沒有性，都無法認識這個普遍的性。因此，沒有個別的人，只因為他是屬於人類，有特別的尊嚴。也就是說，按照「體」，他沒有尊嚴。關於「用」，不是如天主教或朱熹活出天主或太極所給予的善的本性，而人的尊嚴的基礎在於創造與活出個人或團體所定的價值。

按照現代世俗的看法，嚴格來說，沒有絕對禁止殺害無辜的人，但是實際上，他們仍應該不允許殺害無辜的人。如果我

們問，是否允許殺胚胎或胎兒，他們答覆的基礎是「用」，而不是按照體。當然，按照用，很難定義誰是人的尊嚴的主體。因此產生很多不同的說法，有人認為需要有所謂的「現實擁有判準」，就是要有真正的成人的用才算是人；有人認為能獨立存活的胎兒才能算是人；有人認為是三個月以後才能算是人。很清楚的是，現代世俗「用」的立場無法對這個問題有一個一致性的答覆。事實上，這些立場是成為合法墮胎的基礎，允許殺害胎兒，從懷孕的一開始到出生之前。

### （三）人的身體之尊嚴與價值

按天主教的說法，人的精神的靈魂與身體有不可分的結合，因而有所謂的精神性身體。這些概念在生命倫理的應用上，可以清楚表示，人的身體與動物的身體有基本的不同，而且與人工生殖和基因工程等相關議題有關。

為朱熹而言，人的理是仁，人的氣是身體，身體與道德本性結合，因此有道德的身體。所以人的身體與動物的身體也有最基本的差異。關於人工生殖與基因工程等議題，目前雖然尚無人以朱熹的立場談論，但我們應可以運用朱熹看待身體的概念來推論，因為有道德的身體，所以關於人的身體都應得到應有的尊重。

以世俗的立場而言，因為人的尊嚴是在於「用」而不是在於「體」，所以沒有普遍的體或性。人的尊嚴是建基於「用」的方面，所以身體的價值是在於，如何配合或達到人或團體所創造的自己的價值。因此，人的身體為應用性的身體甚至為功利性的身體。應用在生命倫理的議題上，它的結果會成為人與動物只有程度性的不同。因此，普通的情況是，任何新的生殖科技是先在動物身上做實驗，以後在人的身上做實驗。事實上，到現在為止，世俗的立場都一步步地接受所有的人工生殖與基

因工程等科技。

## 結 論

由以上的內容，我們可以歸納出，朱熹藉著中國文化的說法，在許多的論點上表現出與天主教有相同的概念。

其一，倫理原則與德性有其客觀性、普遍性與可知性。

其二，倫理原則的客觀性、普遍性、可知性之基礎，是人的善的本性。但其中天主教與朱熹不同的是，天主教認為本性是有善的潛能，但如果沒有天主的恩寵，無人能生活出來，連自然的德性也無法執行；而朱熹強調格物與倫理善的努力（修身）是為執行人本性、善的潛能最重要的因素。

其三，按照本性，人與天主或太極有內在的關係，因此可將人的基本尊嚴提得很高。

其四，在體用關係上，天主教與朱熹都認為體是用的基礎，體優先於用。在此概念下，關於生命倫理的議題：墮胎、胎兒實驗、胚胎幹細胞實驗、剛出生的智障或殘障者的尊嚴、安樂死的立場等，朱熹的體用論都應該有關。

在此文中，我們找到一些朱熹能幫助天主教的基本概念，使天主教的概念能藉由朱熹而本土化，讓我們可以更進一步的去找尋其他天主教的倫理學概念與朱熹的看法可能是不謀而合的，例如：家庭生活的重要性、做為父母的意義、父母的權利、夫婦倫理等，都與基因工程、代理孕母、婚前性行為、試管嬰兒等等議題有關，期待日後能有更多相關的比較研究。

# 中國聖三靈修觀與榮格心理學

盧德<sup>1</sup>

自廿世紀初以來，基督信仰世界的靈修實踐及理論方面，都逐漸重視聖神的角色及功能。這樣的發展，由積極面看，的確修正了以往過分強調聖言(理性啓示者)靈修時的法律主義與禮儀生活的形式化；但就消極面談，卻也導致了某種絕對化的弊端。於是，東方式的「走向與聖父共融合一」的靈修路徑，也就成了廿世紀中葉以來，生活在亞洲大文化地區(印度、日本、台灣……)中基督徒追尋的目標。這個靈修運動，與其說是「聖父靈修」，不如說是「聖三的靈修」，因為這靈修路徑是由聖子靈修之具體實現信仰生活，走向聖神靈修中的超然、自由與創造，最後達至終極目標中的聖父靈修，以一體範疇走向與天父共融合一。

本文作者在此介紹了在台灣由甘易達及張春申兩位神父分別發展出的「中國聖三靈修觀」，並運用當代心理學大師榮格的理論，給予稍有系統的分析。這是在台灣教會青年學子一次嘗試性的融合中國式的靈修理論與當代人文科學的努力，值得有心人士的參考、批評與指導。

## 前 言

不少神學工作者，認為當代教會神學及靈修理論的發展，受到今日人文科學(心理學、社會學、文化人類學等等)的影響和啓發不少，筆者也有同感。

---

<sup>1</sup> 本文作者：盧德，本名楊素娥，輔大宗教學系碩士畢，現為輔大神學院教義系博士班學生，並兼任本刊編輯、輔大進修部導師及講師。

筆者對榮格心理學「真我」的意識化與追尋過程的理解，認為可以使榮格心理學的概念與基督宗教信仰內涵相通。換句話說，榮格為基督徒靈修提供了一個心理學基礎；而基督徒靈修同樣也給了榮格學派心理學一個更為深度的啓發。

筆者在閱讀了榮格學派的後繼者 Erich Neumann 的著作<sup>2</sup>、甘易逢《靜觀與默坐》<sup>3</sup>叢書，以及張春申《中國靈修芻議》<sup>4</sup>一書中的「一體範疇」及「聖父靈修運動」之後，發現這條路是可行的。於是嘗試開始研究，本文是這研究的最初步報告，還希望先進們指正。

## 一、天主聖三靈修觀的發展沿革

基督信仰乃建基於「天主聖三」的道理與靈修上，神學乃為解釋這道理，並引導人走入更深度的聖三奧蹟中，體會聖三之愛。為此，本文探討天主聖三靈修觀，靈修生活亦由此而入。

張春申神父在《中國靈修芻議》<sup>5</sup>一書中，鳥瞰了教會自梵一以來的靈修運動。十九世紀，正值梵一召開後不久，教會面對了自由教派與理性主義的巨大影響，教內靈修生活呈現一片個人主義的色彩，忽略了救恩的團體性。面對這一弱點，「基督奧體」的靈修運動應運而生，強調「我們是在子內的天主子女」，於是，我們進入了頭與肢體的奧秘性結合，也注意到了肢體之間的協調與合作，並分享了基督的司祭、君王、先知的品位。這個天主聖子的靈修運動，在 1943 年教宗庇護十二頒《基

<sup>2</sup> 參：Erich Neumann, *The Great Mother--An Analysis of the Archetype* (German, 1955. trans. by Ralph Manheim, 1963, First Princeton: Bollingen Paperback, 1974).

<sup>3</sup> 甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第一～四冊（台北：光啓）。

<sup>4</sup> 張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978 年 12 月初版）。

<sup>5</sup> 張春申，前引書，129~141 頁。

督奧體》通諭時達到高峰。

然而，聖子靈修運動並未沖淡梵一之後教會重視制度和法律的一面。到了梵二召開時，教宗若望廿三世的祈禱，為教會帶來了一個春天，新的五旬節降臨人間，聖神的火焰陸續在世界各地燃起，為教會帶來了生氣蓬勃的景象<sup>6</sup>。為此，**聖神的靈修運動**在這時代應運而生，強調信徒在祈禱生活中的自由、創造，以及深度的宗教經驗，聖神學也在梵二後的天主教會內開始發展了起來。

在聖神內的靈修運動，積極方面的確是修正了法律主義與禮儀生活的形式化；但在消極方面，不可否認它也導致了某種絕對化了的弊端。加上廿世紀以來大環境的急遽變動，世事變遷之速令人有永遠趕不上的疲乏之感。為了找尋一個永恆的根基、不變的基礎，東方靈修（如坐禪、超覺靜坐法等）紛紛嶄露頭角。就在此機運上，**聖父靈修**已開始孕育，甚且隱約地萌芽了。畢竟，聖父不僅是萬物的根源，且是恆靜不易的基礎。

至此，我們已可見出聖三模型的靈修徑路，乃由聖子靈修之具體實現信仰生活，走向聖神靈修中的超然、自由與創造，最後達至終極目標中的聖父靈修，以一體範疇走向與天父共融合一。這三個不同層面的靈修，可與榮格心理學作一交談與互相補充。

## 二、聖三模型的靈修與榮格心理學的對話比較

### （一）榮格心理學簡介

榮格在其心理學中，首創「集體潛意識」（collective

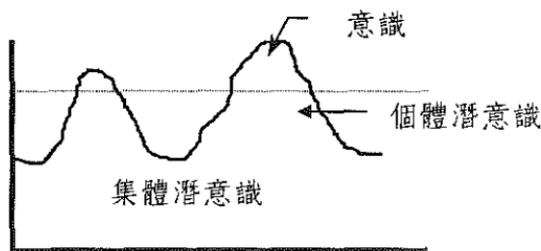
<sup>6</sup> 參：王敬弘，《神恩與教會—從格林多前書十二章談起》（台北：光啓，1998年3月初版），24~27頁。

unconscious) 及其「原型」(archetypes) 的概念。

所謂「集體潛意識」，它是所有人類得以相通並具有類似性的共同基底，亦即是潛意識的「母體」，也是意識的基礎，按基督宗教的說法，也即是「諸聖相通」的基底。

「原型」則是集體潛意識中潛在的、本能的、不具任何內容的原始形式(form)；它雖然無法為人所感知，但卻可透過所投射出具體的「像」，而為人所感知與經驗到，此投射之像我們稱為原型之像(archetypal images)。換言之，我們對於潛意識及原型的世界，都只能透過各種原型之像(象徵)去認識。

#### 〔圖一〕意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖



依照榮格的觀點，人類先天即具有「三個一組」、「三合一」(triple、triads、trinities.....) 的觀念，無論在何種領域中(音樂、化學、數學、動植物學上等)，皆出現有「一而三」「三而一」的先天性型態，而這些，從心理學的角度來看，就是「三位一體原型」的具體化呈現。榮格甚至在其著作 *Psychology and Religion--West and East* 一書中，列舉出不同的民族與宗教傳統中，包括巴比倫、埃及、希臘等地，皆具有「三位一體」的概念及其宗教性象徵<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East* (trans. R.F.C. Hull,

然而，「三位一體」雖是一具有普遍性的原型，三位緊密連結、彼此缺一不可，但卻又各自獨立、擁有各自的特質。以基督宗教的信仰核心—天主聖三論而言，父、子、聖神亦是「三而一」「一而三」的，他們彼此密切相關，是豐富而圓滿的「一體」，但同時也有「各自」的角色和作用。由於他們願意扮演好自己的那一部分並自我給予，因而他們的融合一體更能顯出聖三之上智、愛、圓融、救贖的完整性。

這「三位一體原型」的奧秘與象徵，榮格心理學由主體因素出發，採取象徵論的詮釋方法，與基督信仰的內涵恰可以作一對照、呼應，而且互相補充。

## (二) 基督信仰中的聖三論與三位一體原型的心理學意義

作為基督宗教的中心象徵，「三位一體」的信仰在公元 553 年第二屆君士坦丁堡大公會議中，得到官方的欽定<sup>8</sup>。「三位一體」信仰在基督宗教發展史中，經過了好幾個世紀的發展，其間經歷了許多紛爭，也努力地避開了一些理性主義者的偏差（如亞略異端），最終得到一致的確認。並在尼西亞信經中，將三位一體的信仰列為正統教會共同的圭臬。

以榮格心理學的觀點視之，基督信仰中「聖三論」的發展，具有心理學的意義，亦即將父、子、聖神同質性的原型無意識地重現了出來。我們可由下列的分論與交談中，略見端倪。

1. 「天父」的概念及象徵，相當於集體潛意識—人類心靈的母體無疑地，「三位一體」的概念是在父系社會中逐步地發展、

N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted.), pp.112~118.

<sup>8</sup> DS 421, 見：鄧辛疾、蕭默治編，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（台北：作者自印，1981年9月二版），163頁；另參：谷寒松，《天主論、上帝觀》（台北：光啓，2002增修第三版），258頁。

成型的。因此作為三位一體中的第一位，以擬人化了的天父觀具體地呈現出來。姑且不論這個陽剛的名稱與特性<sup>9</sup>，以「天父」作為至上神的象徵，表達出了祂的慈愛、包容、能力、創造、權威……等，而其中更為重要的，是祂與人的生命及生活如此的休戚相關，是人類的源頭與終向、是既內在又超越的。

從宗教心理學的論點觀之，至上神的神聖性與超越性，其實根本就內在於我們的本性內，用榮格的話來說，可謂是「集體潛意識」，亦即我們內在的上帝、人類心靈的母體。

神聖者願意把自己啓示給人，是祂接受人、引導人，並使人深受著迷，被制伏和淹沒了。這啓示並非人所能掌握或以人的力量而得到，所以人完全不能自誇，甚至於無法適當而貼切地說出他的瞭解，因為這些都是在他的意志之外，是無意識的。同樣的，在榮格的集體潛意識中，也具有類似的說法與作用，雖然潛意識非為意識所能掌握或全然理解，我們也無法證明它的存在，但透過象徵往下探，便可領略此人類心靈的共通基底所具有的啓發性與迷人奧秘，與天父的概念及象徵具有相當類似的角色。

## 2. 基督即「真我原型」(Self) 的具像化<sup>10</sup>

新約中，有許多論及耶穌基督的比喻：他是牧羊人，我們是他的羊群；他是葡萄樹，我們是枝子；他的身體是可吃的麵包，他的血是可喝的飲料；教會及其會眾就象徵是他的奧體；他是神也是人，並且是神人之間的橋樑、中介；他無罪誕生，

<sup>9</sup> 當今學界由於宗教交談以及女性神學的崛起和蓬勃發展，「天父」一詞所表達出來偏重陽剛的概念，顯然已經不夠用了，宗教學界更願意採用「至高神」、「絕對者或超越者」、「終極實體」、「自有永有者」(“I am who I am”)、「全然他者」(“the Wholly Other”)……等名稱。這使得「天父」的概念似有愈來愈平淡的趨向。

<sup>10</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.152~157.

從人性本質而論，「基督...在各方面與我們相似，受過試探，只是沒有罪過」（《希伯來書》四 15）。而所有關於基督的象徵性描述中，最重要的是他英雄一生的屬性：不可思議的出身和血統（天主為父親、母親的童貞受孕等）；具有特殊使命和意義的誕生，以及出生時所遭受的各種危險與迫害，在千鈞一髮之際又平安地化危為夷；與魔鬼（或怪獸）的戰役大獲全勝，並征服誘惑與罪惡；最後，因為他的犧牲而救贖了所有受苦中的人民.....<sup>11</sup>。

所有這類秘思性的描述，不僅是來自基督宗教的氛圍內，也是源自於我們內在的經驗（它們可能發生在我們日常生活中自發性的想像與投射中，或出現在個人的夢境裡），而其表達出來的內涵，已將原型的輪廓給具體地描繪了出來。這原型的面貌透過基督英雄的一生呈現出來，從榮格心理學的立場觀之，其實就是一段邁向圓滿的動向，亦即一段走向天主的朝聖之旅，最後，在耶穌不斷超越自我、克勝罪惡之中，他實現了他的「天命」、達到了他的「真我」。

具體而論，耶穌一生遵行天父旨意、完成他的使命，這最真實而圓滿的象徵，就是我們每個人靈魂深處裡的「真我原型」的具像化實現。因之耶穌基督成為我們每個人應效法的目標和典範。他反映出存在於我們意識中、但更是源自於人類集體潛意識裡的一幅圖像。

---

<sup>11</sup> 參 Gerald H. Slusser, *From Jung to Jesus: Myth and Consciousness in the New Testament* (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1986)。本書應用榮格心理學的觀點為基礎，以英雄神話的角度為出發點，重新詮釋耶穌的一生即是英雄人物的典範，而此種象徵性的說法亦是吾人身為基督徒應效法的一段朝聖之旅。因為以聖事論或象徵論的說法來看，耶穌即為我們每一位基督徒的寫照與典範，換言之，在我們每個人邁向圓滿、實現天命的動向中，也都是一段英雄之旅，就如同耶穌遵行天父旨意、完成他的使命一樣。

### 3. 聖神的象徵與作用有如 Anima (陰性原型) 、 Animus (陽性原型)

作為天主聖三的第三位，聖經中也有不少關於聖神的象徵性說法和圖像<sup>12</sup>；但其中尤為重要者，是耶穌有關聖神的談論：

「我將真情告訴你們：我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裡來；我若去了，就要派遣他到你們這裡來。……當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切的真理，因為他不憑己講論，只把他所聽到的講出來，並把未來的事傳告給你們。他要光榮我……。」(若十六 7~14)

的確，耶穌短暫的一生，雖然是很關鍵地將天主之國、天人關係的重建、赦罪、醫治傳達給我們天主之愛的重要訊息，但畢竟有限。當耶穌說「我本來還有許多事要告訴你們，但你們現在不能擔負」(若十六 12)時，祂已預示了我們後來所要發生更為重要的事：聖神要來，祂要住在我們裡面、充滿我們，引領我們的生活。因此，聖神可說是基督生命的延伸，故也可說基督徒是基督生命的延伸，因為聖神就是在你我生命中的內化之神。因而我們也可說，五旬節所發生驚天駭地的事件，與其說是聖神在人間的高峰，不如說是一個開始。

耶穌離世時，將聖神留給我們，使我們可以明瞭很多事，同時也有能力回應父的愛，以及效法子的榜樣。這段歷程以心理學的立場觀之，這就是一段「意識化的過程」(becoming conscious)，使原本隱而不顯的奧秘得以被人認知到。這是聖神最重要的作用，因為祂的內居，是如此的真實、有生氣、給了我們意想不到的啟發。

我們若和心理學作一對話，會發現為榮格而言，潛在意識

---

<sup>12</sup> 參：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》(台北：光啓，1998 修訂版)之 566 號「聖神」、569 號「聖神論」。

與現實意識的統一，其中最重要的原型媒介，便是我們內在特質中的陰、陽兩性：Anima（陰性原型，或陽中之陰）及 Animus（陽性原型，或陰中之陽）<sup>13</sup>。榮格曾在所著〈永世〉中，作了如下的表示：

「雖然 Anima、Animus 的效應能被意識到，但它們自身卻是超越意識的，是知覺和意志不可企及的要素。因此，它們遠離自身內容的整合而保持著自發性，並在心靈中得以不斷發生。<sup>14</sup>」

由此可見 Anima、Animus 的先在天結構，已某種程度地反映了集體潛意識中所具有的超驗性，而我們只能由它所外顯出來的自律性和影響力來體現它，卻無法具體地說它是什麼。這就有如聖神先存性，以及祂在人心靈中所生發的作用一般，吾人可由祂的效應體驗到，卻無法明確地掌握祂。

### 三、基督徒信仰與榮格心理學在靈修上的對話

#### （一）總論

榮格曾提到心理學的目標，乃是「**真我的實現**」（self-realization），亦即一個人在漸悟過程中成為自己的一段「**個體化過程**」（individuation）。我們用宗教學的話來說，相

<sup>13</sup> 依照榮格心理學，Anima（拉丁文原意是魂）、Animus（拉丁文原意是魄）即集體潛意識中的原型。前者為男性內在的陰性特質，筆者將之意譯為「陰性因子」；後者則為女性內在的陽性特質，筆者將之意譯為「陽性因子」；兩者皆具有整合、協調、平衡等功能，共同決定了我們的個性特質。

<sup>14</sup> 原載於《榮格全集》vol.9: *The Archetypes and the Collective Unconscious*, p.18。此處乃參照：常若松著，《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》（台北：貓頭鷹，2000年11月初版），145頁的譯文。

當於「天主降生在我們每個人的生命中」(God's incarnation)。這是一段漫長的人生旅程，同時，也應是信仰與心理學共同的目標，且應是完全能夠結合、並行不悖的路。雖然榮格曾在〈心理治療的目標〉一文中指出：「心理學目前距離全盤瞭解人類心靈的境界仍然甚遠」<sup>15</sup>。然而，此路雖然漫長、遙遠，卻也近在咫尺，因為它其實就內在於我們心靈內，即天主刻在我們心版上的律則（參《申命紀》卅 11~14）。

爲此，基督徒靈修—肖似基督、服從聖神、與天主結合—的精神和目標，與榮格心理學完全相符。我們可由下列〔表二〕示之：

〔表一〕基督徒信仰與榮格心理學在靈修上的對話

	基督徒的信仰與靈修	榮格心理學
目標	<ul style="list-style-type: none"> <li>與天主建立更契合與親密關係，了解並實現天主的計畫與旨意。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>擴張吾人意識的層面與版圖，使我們對於潛意識的無知降低，以實現真我。</li> </ul>
「父」的象徵意義	<ul style="list-style-type: none"> <li>終極實體。</li> <li>是一切的根源與目標。</li> <li>是愛的源頭。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>集體潛意識。</li> <li>人類的共通基底。</li> <li>意識的母體；蘊育一切有形的根源。</li> </ul>
「子」的象徵意義	<ul style="list-style-type: none"> <li>道成肉身（聖言成爲血肉）。是真神的具體化，臨現於人間。</li> <li>是服從與犧牲的最高典範，吾人仿效的楷模。</li> <li>以愛還愛。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>「真我」原型的具像化。換言之，是吾人內在的神性與超越力量的具體化表現。</li> <li>超越意識中有限之「自我 ego」的狹隘及限度。</li> <li>換言之，是自我給予、犧牲奉獻的力量。</li> </ul>

<sup>15</sup> 楊格（即 Jung, C. G.）著，黃奇銘譯，《尋求靈魂的現代人》（台北：志文，1996），77 頁。

<p>「聖神」 的象徵 意義</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 生命的氣息、愛的交流。</li> <li>• 天主在人內省 (reflection) 活動中的顯現與力量。</li> <li>• 兼具「下迴向」(天主的啓示及自我給予)與「上迴向」(提升人性及神性的開發、實現真我)的兩幅度與作用。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 「靈魂」。即榮格所謂的 Anima (陰性因子) 及 Animus (陽性因子) 原型。</li> <li>• 向外：決定我們的人格特質並引導我們的具體生活；向內：是我們內觀與自省的媒介。</li> </ul>
----------------------------	---	--

## (二) 分論：靈 (靈修) 性 (心理學) 發展的三層面

雖然榮格並未將基督宗教的靈修觀，與其心理學作一清楚的對比，但由上述，我們已可見出這兩條路徑所具有的異曲同工之妙。因而筆者以「外顯幅度」、「超越幅度」及「本真空無的幅度」三面向，將榮格的「真我原型」作初步嘗試性的解釋。這三幅度恰可與聖三模型的靈修旅程相呼應。

以下就依聖子靈修、聖神靈修、聖父靈修的三層面，來分論聖三模型靈修與真我原型的三個幅度。但此三層面並無明確的界線；每個人可能在不同的階段與需求中，會有不同的靈性發展與體驗，因而此三層面可能有其分割之處，亦可能有重疊及整合之處；不過，未經聖子靈修與聖神靈修的過程，大概是很難達至聖父靈修的目標的。

### 1. 聖子靈修與真我外顯幅度的實現

前述已提及，榮格指出心理學發展的目標，其實就是「真我的實現」(self-realization)，亦即「個體化過程」(individuation)；用宗教學或形上學的話來說，相當於天主降生在我們每個人的生命當中 (God's incarnation)<sup>16</sup>。

基督作為天主之子，將此真相具體而淋漓盡致地表達了出

<sup>16</sup> Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East*, p.157.

來。因為「個體化過程」就是一段英雄旅程，我們每個人都如基督一樣在走這段英雄旅程。但英雄經常是背負著重大使命和任務，而且包含了痛苦、犧牲，甚至以心理學的觀點來說，他必須要**放棄自我**（ego），並且注定要在一個更偉大的幅度中**喪失自己**（losing himself），被剝奪掉他所想要有的意志的自由。關於這點，若以心理學層面而言，可說人之所以受苦，就是受到他自己的「真我」所要求、甚至逼迫的。就如同基督的受難，象徵天主在此不正義的世界和人的黑暗中受苦一樣。透過基督的象徵（Christ-symbol），人能夠知道他受苦的真實意義——亦即他正在邁向實現真我圓滿的旅途上。而在此意識與潛意識的整合之中，他的自我（ego）進入「神聖」的領域（“divine” realm），並在此神聖領域中**參與「天主的苦難」**（God's suffering），這樣受苦的結果，可以說是天主在我們身上的「降生」（incarnation），或以人性的層面來說，它同時也就是「個體化過程」。

此處的「真我」不只是個概念或邏輯上的推論，而是心靈的實體。雖然真我原型深藏於集體潛意識的底蘊之中，但透過外顯我的展現，而能活出大公無私的利他行為，將天主的愛有意識化地、有使命感地在這世界中彰顯出來，這就是**基督徒的個體化過程**。然而這是一輩子的功課，我們每個人一生都在走這段向天主的「朝聖之旅」。基督是我們最佳的榜樣，也是我們實現天命應有的歷程的寫照和勉勵。所謂「基督是天主的原始聖事」，祂有如原型般的一生，將天主無以名狀的愛情用祂一生的功夫、用祂具體而生動的圖像和事件給象徵了出來；而「教會（基督徒團體）是基督的基本聖事」，故我們不僅應效法耶穌遵行天父旨意、完成自己的使命，而且這更是作基督門徒——「走基督走的路」的基本要求。

依照榮格將人生區分為早晨（青少年）、下午（中年）、

晚上（老年）三階段的理論與觀點，他認為人在卅五歲以前，不斷尋求與開發「個人潛在秘思」（詮釋自己的過去、了解現在、為未來尋求指引；亦即在回答「我是誰？」的認同感、「我往哪裡去？」的方向感、「我為什麼要到那裡？」的目標等問題），心理學即在幫助人找到這些問題的答案，換言之，心理學在助人過好早晨的生活上，確有它的長處與貢獻。我們站在靈修的立場觀之，這段路程為基督徒而言，正與他在尋求天主旨意、實現「天命」之路並行不悖、相輔相成。而且事實上，依榮格學派理論，我們前述已介紹過，天主旨意不只透過外來的記號傳達，更透過祂刻在我們心版上的內在經驗光照人。至此，心理學與基督徒靈修不但有了交談的可能性，更可互相學習與補充。

放眼鳥瞰整體教會內的神學發展及靈修運動，不難看出聖子靈修一直以來佔有主導的地位。一方面，因為歷史性的耶穌具有具體的位格形像，從聖經、乃至教會訓導及神學發展中，我們可以得知一切所需的訊息；另一方面，因為信仰中的基督顯然是我們祈禱時具體的對象，自然也就比較容易地將我們個人所想、所需、所求都投射到祂身上了；此外更重要的是，一旦人尋求生命的意義、人生的目標，或對終極問題產生探索的動機，耶穌基督的一生便能提供我們清清楚楚的解答，以致教會兩千年來在基督論上的發展如此豐碩。

然而，自廿世紀以來，聖神的風開始吹拂，人心深處漸漸感到光靠對聖子耶穌的體認與靈修，已無法滿足一切心靈的空虛與需求，聖神論與聖神同禱會（靈恩復興運動）如雨後春筍般冒出，而且預料方興未艾，這在靈修與心理學上帶給我們什麼樣的啟發，我們接下來便來看看聖神靈修與真我超越幅度的實現。

## 2. 聖神靈修與真我超越幅度的實現

前述提及「聖神」猶如我們的「靈魂」，亦即榮格所謂的 Anima（陰性因子）及 Animus（陽性因子）原型；向外：決定我們的人格特質並引導我們的具體生活；向內：是我們內觀與自省的媒介。同樣，我們透過聖神被連結於聖三的奧秘之中。在其間，聖神同時包含了「下迴向」（天主的啓示及自我給予）與「上迴向」（提升人性及神性的開發、實現真我）兩幅度。至此我們可以說，「聖三」以象徵的方式將自己顯露給人，使人可以了解神聖的本質，同時也了解人性的本質。

聖神靈修的最大特色，可說是「愛與合一」，並強調「自由」的體驗。在「聖三論」信理的神學爭議中，無論是「父藉由子而發聖神」或是「父子共發聖神」，有一個重要事實卻是無庸置疑的：父愛子並召喚子、子也愛父並回應父的召喚，在他們的來往之中，聖神有如氣息，在一吸一呼中緊密地將他們連結在一起，聖神就是他們之間親密的交流和愛，而在他們間自由的回應過程中，這**第三位—象徵生命的氣息、愛與合一的交流之聖神—**達到了聖三的最高峰。

榮格在解釋 Anima、Animus 時，指出 Anima 即「氣息」（*breath-being*, *anemos* = wind），當我們內在靈光乍現時，常是源自潛意識裡原型的女性面，亦即 Anima 或母愛的作用<sup>17</sup>。這也是為什麼聖神會賦予陰性特質的原因之一。希伯來文的靈魂（*spirit*）—*ruach*—以陰性示之；當代神學將聖母瑪利亞視為聖神的末世真實象徵<sup>18</sup>；依照榮格的解釋，這些可能都是 Anima 的最高展現，主導了我們對這些的認知和感受，因為 Anima 同

<sup>17</sup> 同上，pp.131, 161.

<sup>18</sup> 參：張春申，《救主耶穌的母親—聖母論》（台北：光啓，2002年9月初版），81~95頁。

時也是「智慧的象徵」。這一點，可與聖神的另一重要的角色和作用——「默感」或「靈感」<sup>19</sup>相互呼應。聖神有如創造力與生命力的象徵，聖經即為天主聖神默感人而寫成的（弟後三16）；而 Anima、Animus 可說是靈魂的陰陽兩性，共生和合以創發無限靈感，所以是吾人抽象性思考的本質性顯現。所以，如果說聖神內居於我們的靈魂內，作用於我們的心靈上，那麼榮格以心理學出發，可謂不謀而合，提供了靈修與心理學的基礎。

此外，在聖神靈修上，愛、合一與自由的交流有別於聖子靈修的利他「行爲」，也就是說，聖子靈修強調怎麼「做」以「活出」基督的樣式；聖神靈修則以內在氣質的變化，達致真善美聖之境，而這樣的內修，有如東方靈修中的靜坐、調氣、調息，將自己投身於本性與自然中（即「道法自然」），使身體的小宇宙與自然的大宇宙相互對應，身心靈整合為一。以榮格心理學觀之，這是一種外顯我的超越，打破過去囿於小框架之我的界線；換言之，如果聖子靈修是一種「立志」、是「自我實現」、是「真我原型的外顯」的話，那麼聖神靈修則是一種「真我的內化」，其態度是「隨緣」，因為他的生活能「入乎其內，出乎其外」，能「向內體驗，向外超越」。

聖神有如生命的氣息，連結了我們與天主的關係，使我們產生了皈依、悔改的態度，此種「轉向」，相當於心理學上的“reflection”（內省、反思、投射、回轉的態度）。榮格指出，雖然心智活動（如分辨、認知等作用）本來是由潛意識開始和主導的，但後來逐漸轉由意識心靈過濾並繼續進行，進而成了意識心靈自身的整合活動。這段歷程以信仰的觀點看，無疑是

---

<sup>19</sup> 參：朱修德著，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓，2000年9月初版），115~175頁探討「聖神與聖經靈感」的相關神學問題。

聖神的啓發與作用；以榮格心理學觀之，人實現自己的意識化過程，其實就是一預示性原型過程的結果（the result of prefigurative archetypal processes）；或者以形上學的說法來說，是天主生命歷程的一部分（part of the divine life-process），也就是天主在人內省活動（reflection）中的顯現。如同 Kopgen 說的：「啓示，不只是來自於天主，同時也是來自於人」<sup>20</sup>。

### 3. 聖父靈修與回歸本真的空虛我（真我的完成，天人合一）

德日進神父曾在《神的氛圍》一書中指出：

「在神的氛圍中，一切事物是由內在發生變化的。它們的內在沐浴在光明中，可是在白熱中仍保有它們的個別性。這樣說，還是說得不夠，應該說：它們的個別性在神的氛圍中才顯得出來。只有當我們超越了我們的個別性時，我們才能消失於天主內。<sup>21</sup>」

我們每一個人都有自己的獨特性以及個別的意識中心，但在靈修操練中，我們亦可從中覺出超越個別性的境界，並由之走進自己存有的中心—即德日進神父所謂「消失於天主內」的經驗。我們常提靈修中的非二元經驗，也就是在這經驗中，個體並不覺得自己和絕對的「一」有所分別，甚至他所體驗到的，是整體的、合一的。這種兩個主體的契合，正如大自然中的每一元素都反映出「實有」（reality）一樣，但它們同時也知道自己與「大有」是一體的，而且是在「那一位」中的一分子。這種「多」（個別性）融和於「一」（絕對者）之內的吊詭，正是靈性發展的第三階段，也是我們靈修的最高境界—聖父靈修的目標。之所以說它吊詭，因為在此靈修氛圍內，愈是「空、

---

<sup>20</sup> Kopgen, *Die Gnosis des Christentums*, p.194.

<sup>21</sup> 德日進著，鄭聖沖譯，《神的氛圍》（台北：光啓，1986），125 頁。

無」，實則愈是「實、有」；反之亦然，人愈想要把持不放，則愈是一無所有。

天主是超越的，無形無像，即使善盡人間的語言亦無法清楚說明，更無法以吾人的理性、概念來界定。張春申神父以「超位格模型」<sup>22</sup>一詞，試圖說明祂有別於傳統位格觀予人的「分立」感，而強調是「一體」的型態，這一體型態的圖像可謂是「滲透性的圖像」，如天主是愛、是光明、是力量等等，因而我們在祈禱中，不能靠語言交談，而只能與之合而為一，就如同人是小水滴，融入天主的大海一般。張神父繼續指出：

「中國靈修中的靜坐祈禱就是超位際性的；不是分立而是一體，不是對話而是滲透，不分你我而是合一。……我們的祈禱無論在靜態或動態中，最後都是要回到天主那根源去，即在心靈深處，經驗與天主更深的契合，經驗到天主的生命湧入我們內，這就是祈禱。<sup>23</sup>」

為此，回歸根源、與天主生命契合，必是向內尋求，在心靈深處中經驗天主的一體、滲透、合一，這一部分，中國靈修給了我們極大的啟發。然而，這深度的契合，畢竟是無可言喻的，很多靈修學家以「空」「無」「虛」來形容這一境界的奧妙。這很像佛教所說的「真如當前，一切皆空」；亦或道家《道德經》首章在形容無名的太初時所言的「玄之又玄，眾妙之門」。

事實上，在教會歷史中的神秘大師艾克哈（Meister Eckhart），亦曾言及「絕對超然的內含……是純粹的虛無，是上帝能夠以之在我們裡面隨意作用的極致」<sup>24</sup>。鈴木大拙在其

<sup>22</sup> 張春申，前引書，15~16頁。

<sup>23</sup> 同上，33頁。

<sup>24</sup> 鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》（台北：志文，1984），20頁。

著《耶教與佛教的神秘教》一書中指出，艾克哈的神秘經驗與佛教禪宗「超越彼此的『真空』、『寂寥』、『絕對空無』」的示道方法完全一致<sup>25</sup>。當然，艾克哈此說乃為解釋人的神秘旅程，而非對天主的思辨，陳德光老師在〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉<sup>26</sup>一文中，即將此神秘旅程（艾克哈創造靈修的四條路徑）一肯定之路、否定之路、創造之路、轉化之路一作了詳盡的說明。

然而不可否認的，達此密契（神秘）體驗的人並不多，我們通常都依靠「象」而走進靈魂的中心。甘易逢神父在《靜觀與默坐》一書中提到：「人性如鏡，諸象呈現其中」，我們沿途依靠象徵、意象、形式等走向存有的中心，這可謂是人類共同的經驗。然而，某種內觀卻不注意任何的象，而以終極經驗本身為目標<sup>27</sup>。甘神父指出：

「依靠『象徵』、『意象』、『形式』，人可賴以走向他的中心。然而，到了時候，不再有『象』可執持依恃。那是人到存有中心時的共同經驗。他視之為『虛』，更好說，他一無所見。他的經驗是『空』。<sup>28</sup>」

當然，當我們走進存有愈深、離中心愈近時，心鏡也就愈明亮，同時也就愈能體察天意。因此，從終極的觀點論之，我們的靈修旅程，循序漸進地尋「根」探「源」，其目標便是走入終極與合一之境。象徵卻並非吾人靈修的終點，甚至需要被

<sup>25</sup> 參：同上，5~45 頁。

<sup>26</sup> 參：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》527 號「創造靈修」；陳德光，〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉《神學論集》132 期（2002 夏），205~224 頁，尤 211~221 頁。

<sup>27</sup> 甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐》第一冊（台北：光啓，1999 年 3 月初版二刷），116 頁。

<sup>28</sup> 同上，94 頁。

適時地打破，換言之就是「不著相」。就如同禪宗六祖慧能回應神秀所寫的偈：「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」慧能將神秀所使用的象徵一一破除，而回應：「菩提本非樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃。」

榮格在論及超越個人的潛意識領域時曾指出，禪定時的關鍵性體驗，乃是「冥想者獲得終極知識，知道他自己本身就是佛」<sup>29</sup>。以心理學觀之，「到了禪定時，冥想者進入深之又深、沈之又沈的境地，潛意識即顯露出了明確的形狀。當意識之光不再照耀外在感官世界之事物時，它即可朗現黝黑幽深的潛意識」<sup>30</sup>。榮格在另一處以心理分析提及瑜珈修行時亦指出，「這種方法是藉著一種人為的內轉方式，使主體潛意識的成份浮現為意識的狀態」<sup>31</sup>。換言之，在意識與潛意識的對話過程中，二者之間的對立、界線消弭於無形；不再有分別、差異，而是互通的、一體的；我之為我的事實，已不再只是原先在意識中的認知，更是深層潛意識中無名、神性的我。

西方向來使用「肯定法」，強調「有」「實」「滿」「一或全」等等位際性的靈修與神學；東方卻較偏重「否定法」，以「無」「虛」「空」等的境界強調「道法自然」「天人合一」

<sup>29</sup> 榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學—從易經到禪》（台北：商鼎，1995初版二刷），209頁。

<sup>30</sup> 同上，206頁。

<sup>31</sup> 同上，45，210頁。附帶一提，榮格曾指出「任何宗教或哲學的實踐都含有心理學的訓練之意，也就是等於心靈修煉的一種法門」（同書，39頁），因而他以心理分析出發探討瑜珈修煉，指出潛意識深層的「純一向度」與「多樣性」，具有共通平行之處，而其所構成的象徵體系，最後歸結為一個中心，並呈現放射狀的體系，亦即「曼荼羅」（mandala），這也就是我們回歸太初時的中心象徵。有關曼荼羅的象徵意義參閱：胡國楨、楊素娥合著，〈曼荼羅原型的宗教與心靈意象：榮格心理現象學的理論與應用〉，輔仁大學宗教學系「宗教現象學」研究計劃，2000年，6月。

的靈修方法。由東西方靈修的交談與互相補充上，靈修中對於象徵的應用，或許也該被適時地調整、甚至粉碎。榮格在此方面著墨不多，但若以榮格學派（Erich Neumann）的話來說，這段「尋根探源之旅」，可經由「象徵之有物」進入「原型自身經驗之純粹的空與虛」<sup>32</sup>，亦即由世界的各種象徵，走入意識化的認知，而後深入潛意識裡的各種經驗中，明認各種原型的轉化變異，最後達至心靈基底中無形無像的基底原型中。

#### 四、整合：聖三靈修與中國文化交談

經過長期投注對榮格心理學的關注與研究之後，筆者發現，立基於心理學，做基督信仰與中國文化靈修觀的交談，其實是可行的。礙於篇幅的限制，以下僅就目前的一點靈感，以表列方式為「基督信仰」、「榮格心理學」、「中國文化」等方面的靈修觀作一對比、交談，也期待這樣的整合，尚有後繼發展的空間。

---

<sup>32</sup> 參：Erich Neumann，前引書，19 頁之「心靈基底之原型分化變異過程圖」。中譯文參筆者著，《榮格分析心理學派之神話觀》（輔仁大學宗教學系碩士論文，1998），60 頁。

〔表二〕基督信仰、榮格心理學、中國文化靈修觀的交談比較

聖三模型靈修	基督宗教傳統靈修	榮格的個體化過程	中國文化靈修觀 <sup>33</sup>
<b>聖子靈修</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>位際性的對禱與關係（透過效法耶穌榜樣，活出「真福八端」的天國憲章，以造福人群、實現天命）</li> <li>主動參與（主動的心靈黑夜）</li> </ul>	<b>煉路</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>刻己、苦修、放下一切人爲的意識</li> <li>十字架之路（使命）</li> </ul>	<b>真我 外顯幅度的實現</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>擴大意識版圖</li> <li>有使命、有目標地活出「真我」—奉獻、犧牲精神的高峰</li> </ul>	<b>持志、知言</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>持志：「學問之道，求其放心而已」。故，持乃持守，志乃士之心，持志乃堅守正道（浩然正氣），以完成人性自我。</li> <li>知言：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」。故，知其天地義理的言論，方能「盡心、知性、以知天」。</li> </ul>
<b>聖神靈修</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>靜觀式祈禱</li> <li>被動引導（被動的心靈黑夜）</li> </ul>	<b>明路</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>超越自我、超越刻己的苦修（苦己不再是苦，且不爲苦而苦）</li> <li>跟隨聖神</li> </ul>	<b>真我 超越幅度的實現</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>深入個人潛意識中</li> <li>調和內外之我的張力，以超越自我</li> </ul>	<b>集義、養氣</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>集義：匯集內在於人心之義，以達與天命契合、完成完整人格。</li> <li>養氣：時時心存浩然正氣，己立而立人，己達而達人。</li> </ul>
<b>聖父靈修</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>一體範疇與共融</li> <li>動態性位際關係</li> <li>上述二者的平衡</li> </ul>	<b>合路</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>與天主結合爲一</li> </ul>	<b>真我的完成</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>回歸人類集體性的根，達至本真「空虛我」之境</li> </ul>	<b>天人合一</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>中國靈修的最高精神</li> </ul>

<sup>33</sup> 參：胡國楨，〈當代中國教友的靈修生活〉《神學論集》112期（1997夏），189~201頁。此處引用《孟子·知言養氣章》。

## 結 語

聖奧斯定 (Augustine) 曾說：「天主比我的內在更內在，對我比我對自己還親密」。天主的不可見與無形無像，其實早已內化在吾人心靈深處之中；而祂既超越又內在的特質，依照榮格心理學，也同樣內在於所有人類皆然的集體潛意識之中，端看我們是否願意，又是否能夠在靈修與潛能開發中，將此生命活現出來罷了。所幸，過去宗教（神學）與心理學各自發展，不但少有交集，甚至某些情況下還會有對立的現象，而今此現象已有所突破，無論是任何一個學科，都不該再如井蛙語於海般閉關自守，繼續犯過去唯我獨尊的毛病，而應「取人之長，補己之短」。

在當代極度重視與各大宗教交談、東西方靈修的相互學習及對話下，的確在彼此學習、彼此豐富上有了相當令人振奮的進展。而今本文以基督信仰與榮格心理學作交談，不僅指出二路的並行不悖、相輔相成；為我而言，更體會到了「一體範疇」的美——無論信仰、靈修、心理學……等，其實都是圓融合一的，即使立場與出發點不同，但其精神與終點卻是互通的。更重要的是，在我們的深層潛意識中、在我們與天主的關係連繫上，靈修與心理學之路是相通的。這一點，榮格在搭建宗教與心理學兩大領域上，確實已為我們搭起了一座極佳的橋樑，而在與東方（中國）靈修的交談上亦可帶來實質的助益。

當代（廿一世紀）的時代需求與靈修趣向，已與過往有相當大的不同<sup>34</sup>，回應「尋求靈魂的現代人」，榮格心理學某種

---

<sup>34</sup> 處於多元文化、宗教的環境，及因 E 世代所造成的社會快速變遷，當今的靈修需求可能有如下的幾點趨勢：

- 東西方靈修的比較：「一體範疇」與「位際共融」的相輔相成；
- 宗教交談：與佛教、道教、民間宗教、伊斯蘭教等共融；

程度滿足了人渴望與根源連繫的需求。在他看來，西方意識的過度發展，已使它遠離天主之「根」、心靈之「源」越來越遠了。而東方思維與智慧，是一種高度發展了的直覺領悟力，向人類展示了更開闊、更深奧的理解力，值得西方來學習。而今，東西文化的交流、宗教之間的對話，也已然成了時代的趨勢。對身為中國基督徒的我們而言，更應責無旁貸負起搭建靈修交談橋樑的使命。

- 
- 本位化靈修（打禪、靜坐等方法的交流學習）；
  - 全球化趨勢所致問題和需求：「一與多」、「個人與全體」的張力、社會正義與倫理等。