

764

神學論集

于斌
圖



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

164

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2010年7月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第164集

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02) 29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

主編：胡國楨

執行編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

(10688) 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email：kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

(10088) 台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02) 23680350 23673627

郵購價：國內 — 零售每本新台幣 225 元 (含掛號郵資處理費)

全年四本新台幣 825 元 (含掛號郵資處理費)

國外 — 全年美金 34 元；歐元 26 元 (含水陸掛號費處理費)

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：歐洲另加歐元 25 元

國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

港澳 — 請逕向香港公教真理學會洽訂

定價：新台幣 190 元

輔仁大學神學論集

第 164 號

2010 年夏

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

司鐸年神學研習會

目 錄

編者的話.....	編輯室	165
特 稿		
走向人群—耶穌作為司鐸的典範.....	鄭玉英	168
當今教宗論司鐸		
《納匝肋人耶穌》給今日的司鐸說些什麼？	房志榮	173
共融與釋放：司鐸聖召的分享.....	柯士達	181
論公務司祭職與普通司祭職.....	金毓璋	190
如何具體生活出「特殊司祭職」之一（大綱）	鄭文宏	197
如何具體生活出「特殊司祭職」之二.....	楊家門	199

如何具體生活出「普通司祭職」之一.....	歐晉德	205
如何具體生活出「普通司祭職」之二 修會會士的奉獻生命.....	陳琦玲	211

聖 經

若望著作綜論.....	活水小組 譯	230
聖經詮釋歷史沿革(下).....	張錚錚 譯	257

靈 修

傾聽上主的內在呼聲：夢與靈修輔導.....	盧 德	283
-----------------------	-----	-----

教 史

本篤十六世：走向天主教首牧之路.....	房志榮	310
EDITORIAL.....	編輯室	318

編者的話

先教宗若望保祿二世制定 6 月 19 日（耶穌聖心節）為司鐸聖化祈禱日。教宗本篤十六世為激勵司鐸聖化自己的生活，特別欽定從 2009 年 6 月 19 日起至 2010 年 6 月 19 日止為「司鐸聖年」。

為響應「司鐸聖年」的號召，輔大神學院於 2010 年 3 月 5~6 日兩天，在輔仁大學濟時樓九樓的國際會議廳，舉辦第卅三屆神學研習會，主題「司鐸年神學研習會」，其中的各篇演講成了本期《神學論集》專題的內容。本刊收錄了該研習會六大主題共八講的演講內容，雖然獨缺李克勉主教的〈神父的形像與司鐸聖召的關係〉一文，但整體而言，本屆研習會關注「公務司祭職」與「普通司祭職」，主題多元，既有聖經啓示、教會法典，也有實務經驗和靈修的關注，內容完善。而且講員多采多姿，有主教、副主教、神父、修女、大官、小卒、單身漢和美滿家庭夫妻、待婚者和準備出家者等，五色繽紛，耀眼奪目。

專題之外，聖經欄除了將上期〈聖經詮釋歷史沿革〉一文中，尚未刊載的「現代時期」及「後現代期」兩大大段落續載完畢之外，我們特別選刊雷孟布朗（Raymond E. Brown, S.S., 1928-1998）神父 *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary* 一書中的兩篇導論，共同題名〈若望著作綜論〉，這是「活水編譯小組」所做的聖經詮釋編譯事工的成果之一。

《神學論集》近幾期相繼刊登「活水編譯小組」所做的聖

經詮釋編譯事工的成果，尤其又以布朗神父的聖經詮釋作品為首要。布朗神父堪稱廿世紀基督宗教最為頂尖、也最受歡迎的聖經學者之一，他出生於紐約，但其影響力遠遠超過以英語為主的地區，更到達了全球追求聖經與神學研究新知的每一個角落，無論天主教會或基督新教中皆然。因為廿世紀的聖經研究及其方法論，正是歷史批判、文學批判、編輯批判等，乃至各經書手抄本以及《死海經卷》出土之際，各種爭議如火如荼地展開討論¹。布朗神父一生致力於聖經詮釋，主要便是根據歷史批判的研究方法論，來從事各經卷的詮釋。

1966~82 年間，布朗神父為 Doubleday 出版社的「The Anchor Bible 聖經詮釋叢書」，編寫了一套廣受讚賞的三大冊共 1200 頁巨著：《若望福音一~十一章》、《若望福音十二~廿一章》及《若望書信》。1979 年他出版了《耶穌所愛門徒的團體》（*The Community of the Beloved Disciple*），深度探討若望團體的生活、當時教會面臨的掙扎。晚年的他，再度重寫他的早期作品，運用簡捷扼要的筆法，濃縮了《若望福音》及若望書信的精華，題名為《若望福音及書信詮釋【簡要本】》²。他由原本在全球各地被公認為最詳盡的巨著，到這本「簡要本」，造福讀者，可以說我們再也找不到一本如此精闢的綜合，可以瞭解布朗神父對若望聖史的苦心研究了。

本期〈若望著作綜論〉一文，便是由此書的綜論摘錄而出，可謂是布朗神父對於若望聖史研究中菁華的菁華。相信他的觀

¹ 百年來教會對這些爭議的態度和立場，參：Raymond E. Brown 著，活水編譯小組編譯，《隨著教會禮儀讀福音》（台北：光啓文化，2009），3~13 頁。

² 中譯本見：台北：光啓文化，2010。

點會讓讀者體悟到聖經、新約乃至若望聖史的全新視野。

靈修欄中，盧德女士的〈傾聽上主的內在呼聲：夢與靈修輔導〉一文，一方面尋求「基督宗教的諮商輔導」的立論基礎，二方面挖掘「教內靈修傳統的寶藏」；前者探討潛意識深層之浩瀚與奧秘，後者探討上主在人生命中的影響，以此反省人心靈深處真實的需要。這兩條途徑相輔相成，當吾人「傾聽上主的內在呼聲」，亦即在人心靈深處，體現上主的臨在與作用，終極的心靈醫治，也就是天人關係的修復，便得以發揮「道成肉身的基督」所賦予我們「肉身成道的終極救贖」。因為療癒與靈修的目標，便是將分裂、片斷的人，重新在上主內整合成全，成爲一名大小宇宙合一（holistic）之人；爲此，在今日多元脈絡中的輔導，靈修應與心理學合作，以達天人相遇、相知、相結合，同時也是「煉路、明路、合路」這一內化基督的生命歷程。

最後，我們特刊房志榮神父的〈本篤十六世：走向天主教首牧之路〉一文，藉以恭賀當今教宗本篤十六世的就職五週年慶。

走向人群——耶穌作為司鐸的典範

鄭玉英¹

當初房志榮神父邀請我分享這個主題時，是希望我能針對翻譯《納匝肋人耶穌》一書的經驗來分享。但此書的內容大多在於確立耶穌的身分地位及使命。除了使命這部分外，其他都不是現今的司鐸們能夠模仿的。話說回來，雖然現今司鐸們無法模仿耶穌以天主子的身分「降生成人」，卻可以仿效祂在降生成人之後的作為。因此，我針對福音中所記載的耶穌來分享這個主題，並以平信徒的身分，提出在我眼中耶穌能作為現今司鐸模範之處——走進人群。

在翻譯《納匝肋人耶穌》一書時，常令我動容的一句話是：如果耶穌沒有帶來一個黃金盛世，沒有帶來更好的生活，那麼祂帶來了什麼？答案是：天主。祂帶來了一位我們可以呼求、可以與之對話的天主。所以祂才到處宣講天國的福音。

但根據福音的記載，耶穌並沒有尋求猶太人傳統的司祭職位；祂沒有選擇留在聖殿裡和經師們討論聖經。我們知道，祂絕對有能力這麼做，祂十二歲時就已經展現這種能力。另外，

¹ 本文作者：鄭玉英，越南華僑，台大外文系畢，德國古騰堡大學筆譯碩士，現住台南，長榮翻譯系兼任講師，自由譯者，譯有《不死的靈魂》（城邦），《納匝肋人耶穌》（聞道），《活像耶穌》（南與北）等。

耶穌的活動一開始就是宣講天國的福音，那麼聖殿不是很好的地方嗎？教徒們都會固定時間聚集在那裡呀！但祂沒有選擇固定留在一個聖殿中宣講天主的聖言（就像現今司鐸們所做的一樣），反而選擇用另一種方式去引領人們認識天主、認識天主的愛，同時也把天主帶給人。祂選擇走進群眾。

祂走進群眾，接觸各個階層的人，不分貧富貴賤或男女尊卑。祂走進他們的生活，認識他們，在他們的生活宣講、施教，以便認識他們的需求和困境；祂滿足他們的需求，為他們解決生活中的問題。看不見的人，包括看不見自己、看不見他人、看不見自己該走的路等的人，祂讓他們看得見。沒辦法走路的人，即生活中癱在原地停滯不前的人，祂幫助他們站起來、往前走。被排擠的社會邊緣人，即罪人，祂接納他們，並為當時人樹立一種如何對待這些人的模範—不是排擠，而是讓這些人再度整合到社會裡。對有錢人，祂呼籲他們不要貪戀財物，而要施捨。對窮人，祂為他們打氣、鼓舞，告訴他們不要將眼光只放在物質生活上。對被魔鬼侵佔的人，即接受誘惑的人，祂將魔鬼從他們身上驅走，幫助他們拒絕誘惑。對死了兒子的寡婦，即兒子迷失的單親媽媽，祂喚醒了那死氣沉沉的兒子。對兒童，祂呼籲我們要保持他們的純真（不要揠苗助長），因為只有這樣才能進入天國。

對只會死守誡命，但不會尊重生命、言行表裡不一、無視周遭其他人的存在和需求、心中沒有愛的人，祂藉著在安息日治病來呼籲他們要改變這種因循苟且的態度，重新看看自己的四周。對於熟知誡命和死背經義的人，祂用淺顯的例子（撒馬黎雅人）告訴他要將這些落實在生活中。對於渴望聽到福音、願意聽祂宣講的人，祂用他們聽得懂的話、用他們生活周遭的活生

生例子來講。祂還提醒我們不要掛慮俗世的需求，而要抱持警醒的心去追求另一個更有價值的生命。更重要的，祂教人們如何正確地祈禱，祂帶領他們、和他們一起祈禱。但耶穌並不獨自做這些事，祂還召叫了一批門徒來跟祂一起做（傳協會？）。祂不講高深玄奧的理論，而是親自樹立了行事為人的模範，讓我們知道「正確為人」的道路：去服侍、去愛、去接納；而不是只參與禮儀和念經。

現今的司鐸們，雖然無法像耶穌當時行各種神蹟，但卻可以仿效耶穌，走進教友的生活中。具體而言，就是要認識堂區中的教友，不只知道他們叫什麼名字，還要知道他們各從事什麼行業、他們的家庭狀況、生活上碰到什麼困難、他們的孩子碰到什麼困難。要做到這些，單是神學方面的學養可能不夠，還需要一些心理學、教育學和 EQ 方面的訓練，另外還要加上很大的同理心（愛德）。認識他們的生活、認識他們的想法，如此一來，神父和教友之間才不會有「代溝」，在宣講福音時，才能用教友們聽得懂的語言去表達。

教友們需要的，不是要懂得深奧的神學，而是如何將耶穌的教誨用確實可行的方法，落實在日常生活中。為此，他們需要司鐸們以接近他們生活的方式去詮釋聖經，告訴他們怎麼做。因此，若堂區司鐸們能充分了解堂區教友的生活，就會知道現代教友生活的需求與渴望，才能用聖經上的訊息回應人的需求與渴望。這正是現今教會必須努力的，否則教會的訊息無法觸動人心。古倫神父訪台期間，在耕莘文教院演講，亦在回應聽眾時提出了這一點。耶穌當時的言行之所以能打動人心，就是祂能滿足祂們的渴望和需求。

但由於目前司鐸與教友日常生活的接觸不是很密切，因此

要走進教友生活，同時又不能造成干擾或負面觀感，這中間的分寸技巧，也是要小心拿捏。此外，神父也無法單憑自己的力量去認識所有教友的需求，所以需要有一批核心教友來幫忙。此外，神父不只自己認識教友、和他們做朋友，還要像耶穌一樣，樹立愛的模範，讓教友們之間有橫向的認識，並能彼此相愛，而不是只在一星期一次的「平安禮」時互相點點頭、鞠個躬而已。堂區多舉辦以家庭為單位的共融活動，是可行的方式之一。

因此，若堂區司鐸對堂區教友有充分的了解，就可以將有需求的教友和能付出的教友牽在一起。例如：若堂區中有單親家庭，為生活奔波的單親父母可能無法兼顧照料孩子與孩子的課業。這時，若堂區有退休的老師、愛心爸媽或長者，就可以幫忙照顧這些孩子，堂區可以為這些弱勢家庭辦收費低廉的安親班或才藝班，一方面照顧孩子的生活與課業，同時孩子也可以在堂區的氛圍中耳濡目染地成長。事實上，當場就有神父反應他們堂區已經這麼做了，他們成立了「關懷小組」，而且還向政府申請到經費補助。同樣的，如果有音樂老師、美術老師、醫生、護士……等，堂區亦可為不同的對象提供什麼樣的服務？這需要大家的創意和細心思考，並以實際的方式去落實。但同時，我們也要很小心注意自己提供的服務品質，不要只為了「有就好」，結果反而弄巧成拙。

耶穌說：「我認識我的羊，我的羊也認識我」；但今天教會正面臨一個問題：羊並不在羊棧裡！因此，為了有羊來到羊棧裡，教會必須與現代人生活的需求有接觸，特別要與兒童、青少年、年輕的一代有接觸。為了做到這一點，符合現代生活的溝通方式亦是重要的一環。畢竟當時耶穌亦是用當時人聽得

懂、淺顯、平易的方式和比喻向群眾講話。而且耶穌與門徒的溝通，不是單方權威式的講道與命令，而是有來有往的問答。因此，司鐸與牧民的溝通方式，除了使用對等、有來有往、帶著同理心的語言之外，還包含善用電子媒體。

既然現代人使用網路的頻率很高，這也是司鐸可以善用，以走進群眾生活的一種方式。正因如此，連教宗也有 facebook 帳戶，在歐洲，這吸引了許多年輕人。另外，部落格的經營也是另一種吸引現代人的管道。在翻譯過程中查資料時，我時常碰到許多香港與中國的教會網站。相形之下，台灣教會的網站少之又少。此外，主日學與兒童彌撒的經營，也是一塊必須努力耕耘的田地。耶穌特別說過，讓兒童來到祂身邊。爲了讓有嬰幼兒的父母在，不用擔心小孩打擾到整個禮儀的進行，也能享受參與禮儀的時刻，爲了讓兒童不會覺得彌撒很無聊、聽不懂神父的講道而在座位上喧鬧嬉戲，另闢兒童彌撒的時間，且以活潑互動的方式去進行，是一種很好的方式。這一方面可以避免兒童養成在彌撒中大聲喧鬧的習慣，還可以讓他們漸漸學會感受、欣賞禮儀的美與神聖。

神父和教友之間的關係不應只以神父或聖堂爲中心的輻射狀，而應該是四通八達的網絡狀，且這個網孔要夠密，才不會有人掉出「天主的愛」這張網。要建立起這個橫向的脈絡，必須從司鐸們走進人群開始。作爲善牧，耶穌「認識」祂的羊，所以祂的羊也「認識」祂。今天的司鐸也可以從認識教友開始，去落實耶穌這種善牧的精神，也讓教友們有機會接近司鐸、認識司鐸，而不是只對他們敬而遠之。

當今教宗論司鐸

《納匝肋人耶穌》給今日的司鐸說些什麼？

房志榮¹

前言

鄭玉英女士以「走向人群—耶穌作為司鐸的典範」為題，在演講的結尾，提出「教宗本篤十六世告訴各位神父，必須學習用新的溝通方式傳福音」，可謂語重心長，把司鐸的牧靈關懷和牧養羊群的途徑，言簡意賅地點破。在書寫的報告外，鄭女士還口頭說出幾句意義深長的話：耶穌把天主帶給教友，教友意願很高，但缺乏凝聚力等。司鐸要如何面對這些事實或現象呢？在此，我打算從《納匝肋人耶穌》²這本書裡，找出一些答案。

《若望福音》最後一節說：「耶穌所行的事還有許多，若是一一都寫出來，我想，就是全世界也容不下所要寫的書」（廿一 25，和合本修訂版）。這幾句話不僅是《若望福音》的收尾，也可作為四部福音書的總結。耶穌在世雖然只有三十幾年，公開

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

² 詳見：教宗本篤十六世（Benedictus PP.XVI）著，鄭玉英譯，《納匝肋人耶穌》（*Jesus von Nazareth*），台南：聞道，2008。本文根據德文原版予以介紹。

講道最多三年，但其深度和濃度是寫不完的。新約廿七部書，只有四福音直接講耶穌，舊約四十六部書都指向耶穌，但離耶穌在世生活更遠。因此拉辛格教宗要寫《納匝肋人耶穌》，非把範圍限制在四福音書不可。

《納匝肋人耶穌》的「前言」第一句話，作者就說：「這本有關耶穌的書，是我很久以來就在心中醞釀的，現在我把這書的第一部分公諸於世」。從此書的目次中即刻看出，這第一部分的內容，是講述耶穌的公開宣講生活。至於耶穌的降孕和童年，特別是他的苦難、聖死和復活，這些救恩的巔峰奧蹟，作者在書首和書尾，至少二次提及，要在本書的第二部分或第二冊交代。我們在此先看看耶穌如何從事他的「牧靈」生活，至於救恩的完成，就得等第二冊書的出版，才能分享和體驗教宗的洞見。

一、全書的佈局

德文版有 14 頁的〈前言〉（10~23 頁），7 頁多的〈緒論：引言—耶穌奧蹟一瞥〉（26~33 頁）。然後有十章的內容：第一章〈耶穌受洗〉（36~51 頁）；第二章〈耶穌三受魔誘〉（54~74 頁）；第三章〈天主國的福音〉（76~92 頁）；第四章〈山中講道〉分「1.真福的宣揚」、「2.默西亞的法律：有關安息日的爭辯、十誡的第四誡—家庭、民族和耶穌的弟子圈、妥協和先知性的徹底要求」（94~160 頁）。這前四章的內涵、長度，已揭露作者的用心。一~三章每章只有 20 或少於 20 頁的篇幅；第四章卻有 66 頁之多。這固然是因為「山中聖訓」在《瑪竇福音》裡本來就長（五、六、七，共三章），可是也因為「宣講」是耶穌公開生活的精髓。

接下去，第五章〈主的祈禱詞〉（162~203頁）：此章把「我們在天的父」這一稱呼，及隨著向天父所做的七個祈求逐一講解，共用了41頁的篇幅。第六章〈門徒們〉（206~219頁）。第七章〈比喻的訊息〉，先說比喻的性質和目標，再詳述路加的三大比喻：善心的撒瑪黎雅人；慈愛的父親和他的一個迷失、一個在家的兒子；富翁及窮人拉匝祿（222~258頁）。第八章〈《若望福音》的幾幅大畫面〉，先談此部福音作者是不是若望的問題（260~280頁），再描述那幾幅大畫：水（281~291頁）；葡萄樹和葡萄酒（291~307頁）；餅（307~317頁）；牧人（317~331頁）。

最後第九章〈耶穌福傳路上的兩座高峰〉：伯鐸的宣認（334~352頁）；顯聖容（353~365頁）。第十章〈耶穌的自稱〉：導言（368~370頁）；人子（371~385頁）；兒子（386~396頁）；「我就是」（397~407頁）。書尾還有一分8頁的參考書單³，先是一般有關「耶穌之書」的參考書，後是本書每章的參考書，其中講《若望福音》大畫像的第八章，列出了廿二部參考書，第九章講伯鐸宣認耶穌為默西亞及耶穌顯聖容，列出十二部參考書，第五章講山中聖訓，用了十部參考書等。參考書的多寡和每章的長短成正比。

從天主教信友的祈禱生活來看，玫瑰經廿端奧蹟的內涵，能幫助我們了解《納匝肋人耶穌》的佈局。傳統的歡喜、痛苦、榮福各五端奧蹟，形成十五端玫瑰經口禱和心禱的絕妙題材。

³ 最近出版的「耶穌之書」教宗引用了十來部，除了一部美國出版的 John P. Meyer, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday, 1991 和一部義大利文作品 Virgilio Levi, *La storia di Gesu*, Rizzoli, Milano, 1983~1985 外，其他著作都是德文的。

從十五世紀道明會推動玫瑰經以來，五百多年，大家口誦心維，與耶穌和聖母同喜、同苦、同榮，是培育靈修的適切方式。2002年，教宗若望保祿二世加上光明五端奧蹟：耶穌受洗、加納婚宴、宣講天國、山上顯容、建立聖體。出乎意料的是，這五端光明奧蹟構成了《納匝肋人耶穌》上册的資料，不多亦不少。至於歡喜、痛苦、榮福諸奧蹟，應該是下册的資料了。

倒也不是事出偶然，而是來自聖神冥冥中的帶領。怎麼說呢？1571年，教宗聖碧岳五世因教友藉誦念玫瑰經，贏得了對回教徒的海上勝利，教宗欽定10月7日為玫瑰聖母紀念日⁴。這一天日課經的晨禱「簡短讀經」是依六一10：「我要萬分喜樂於上主，我的心靈要歡躍於我的天主」，這是歡喜五端的撮要；接上的二句：「因為祂給我穿上救恩的衣服，給我披上義德的外衣」，這是痛苦五端的綱領，人的救恩和義德都是耶穌的苦難掙來的；最後二句：「使我有如頭戴花冠的新郎，有如佩帶珍珠的新娘」，這是榮福五端中的耶穌和聖母瑪利亞。

更妙的是，前任教宗加上的光明五端，正好可以用接上去的依六一11來予以綜合：「正如大地怎樣產生苗芽，田園怎樣使種子發芽，吾主上主也要怎樣在萬民前產生正義和讚揚」。光明五端以「耶穌宣講天國」為中心，前面的受洗和受誘是準備，後面的顯容和聖體是成果。耶穌宣講之始，即刻把他的話比做種子，這種子要發芽長大，要在萬民前產生正義和讚揚。耶穌降世前五百多年的「第三依撒意亞」怎麼預言得那麼準確

⁴ 即利彭多之戰：1571年發生於Corinth灣與Ionian海之間，在該戰役中，鄂圖曼帝國的海上武力受挫於基督徒艦隊。見《國際英漢大辭典》，Lepanto, Battle of條。

呀？答案只有一個：是聖神用先知的口在說話！

二、耶穌之書的題材選擇

前言中說過，《若望福音》的寫成，曾經過作者嚴格的選擇，不能什麼都寫。拉辛格教宗寫耶穌，也不得不有所選擇。由上述全書的介紹中，我們可以推演出這部耶穌之書的作者把重點放在哪裡。他在本書一開始就交代：在他青年時期，即廿世紀的30~40年代，讀過不少關於耶穌的書。德文的有Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel William 等人寫的；義大利文有Giovanni Papini的；法文有當時著名作家Daniel-Rops等人的。現在他還要寫一部有關耶穌的書，重點在於要勝過「歷史的耶穌」與「信仰的基督」的分家，而把四部福音所描繪的耶穌基督，視為既是歷史也是信仰的「納匝肋人耶穌」，這個真人和真天主。

這樣把本書的十章標題再做一鳥瞰，便能略微體會教宗如何把重點伸展開來。前兩章的耶穌受洗和三受魔誘，是三部對觀福音都報導的。其重點在於耶穌之出現，是出於父的差遣，和在聖神的領導下。受魔誘是說，在給人宣講前，他自己須先受人類的仇敵魔鬼的誘惑而予以致勝。第三和第四兩章，寫出耶穌公開生活的重心，即宣講天國，而以《瑪竇福音》五~七章為主要內容加以發揮。宣講之外，是祈禱。耶穌教門徒和世世代代的人，該如何向天上的父禱告，這就是第五章的題材。不妨把本章的講解與聖奧斯定和《天主教教理》所做的解釋作些比較。

第六章〈門徒們〉，是由瑪竇和馬爾谷到路加的過渡。馬爾谷生動地寫出耶穌培育門徒們的經驗，有喜有憂、有成功、

有失敗。路加則換個角度講門徒，不限於十二宗徒，還引進 72 門徒，派他們兩個兩個地出去宣講。第七章〈比喻的訊息〉全是採自《路加福音》的材料。三部對觀福音共記載了耶穌講的 39 個比喻，路加獨有 17 個，其中教宗選了三個：愛近人何指？請讀「善心的撒瑪黎雅人」的比喻；天父有多慈善？請欣賞「二兄弟」的比喻；現世的窮富與來生的關係又如何？「富翁和窮漢拉匝祿」的比喻有答案。

路加又是三部對觀福音與《若望福音》之間的橋樑。看過路加的耶穌講的三個比喻後，第八章就要進入《若望福音》。若望記載的不是比喻，而是一幅幅的大畫面：水、葡萄樹和葡萄酒、麵包或饅頭、牧羊人。可見若望所傳遞的耶穌言論，和對觀福音所記下的說法很不同，互相能有補充和延伸的作用。詞彙和結構不同外，談話的對象則由個人，到敵對的猶太人和不信者，再到親信和門徒們，最後在十字架上向母親和愛徒作臨終遺囑。教宗把若望的許多寓意說法，稱為大畫幅，相當恰當：在一幅大山水畫前，或面對一個肩背亡羊的牧人，會有多少聯想！

最後第九、十兩章是一個綜合：耶穌把活在時空中的人，提向超越時空的另一個國度。第九章〈耶穌路途上的兩個重要標記〉，一是伯鐸宣認耶穌是默西亞，一是耶穌在高山上給三位門徒顯聖容。說是耶穌的路途，當然是指他三年福傳的路。這三年，他的生活與常人無異，只有這兩次，耶穌露出他天主性的另一面。第十章把對觀福音和《若望福音》的主要內涵，用耶穌的自稱——點出：「人子」透露他真實的人性；「兒子」是說他是天父之子；「我是」在世上的耶穌和舊約的「雅威」（我就是我）之間劃上了等號，這些稱呼在《若望福音》中特別

顯明。

三、納匝肋人耶穌向司鐸們說……

經過前兩部分對教宗「耶穌之書」的介紹，現在可做一些反省，看看這部描寫耶穌傳道生活的書，對今天負有福傳使命的司鐸們有哪些啟發。

首先值得注意的是，全書沒有一處提及耶穌的驅魔、治病，和復活死人。佔四部福音相當篇幅的這些奇蹟異事，本是耶穌公開生活中每天都有故事，教宗卻認為在他的第一冊耶穌之書裡不必說，也許在第二冊講耶穌復活時，會另有交代。總之，耶穌復活才是奇蹟中的奇蹟。耶穌的復活和每人肉體來日復活的奧蹟和信理一旦確立，耶穌在世的那些奇蹟都不說自明了。我們神父們從事福傳，不必行奇蹟，但復活的道裡，不能不活出來、不能不說出來。

其次，耶穌受洗告訴我們，福傳是被差遣，是「完成父的全義」，不是人的事業。耶穌受誘幫助我們克服貪樂、貪名、貪勢的人性弱點。福音的喜訊，須藉正直價值觀的宣講和取法天父的完美來達成。人的努力不可缺，但不夠，必須不斷用祈禱來補足，耶穌教我們求什麼，並該怎樣求。基督徒最好的稱呼是「作耶穌的徒弟」，天天跟他學習，常常彼此學習。建立耶穌的正確肖像的同時，在每位兄弟姊妹身上看到耶穌，這應該是我們每日生活的主調。

第三，路加的兩部著作，《路加福音》和《宗徒大事錄》給我們提供最好的福傳資源。試把本書三個比喻之外的另 14 個路加記錄的耶穌說過的比喻略略翻閱一下，看有多大講解福音的可能空間。至於《宗徒大事錄》把歷史中的耶穌與今天的

教會連成一氣。復活的基督生活在這教會內，他的神是推動福傳的主力。今日的教會與大事錄所描述的教會是一個模式：耶穌藉他的聖言和聖體住在我們中間，耶穌的神在每人心中和大小團體裡運作，使信耶穌和得救的人日益增多。

最後，《若望福音》把我們帶入深處、廣處，和無盡處。這裡只翻閱、冥思、默禱，已不夠，還得與這位集天啓大成的耶穌愛徒，一同飛向天際，去瞻仰他所畫的大幅圖像：來自天、噴向天的大水，是給人生命的水；天主特選的葡萄樹，由這樹的果實釀成的葡萄酒，變水為酒與變酒為耶穌的聖血等；天降的食糧與養人永遠生命的體和血；詠廿三所歌唱的牧人：「主乃我之牧，所需百無憂；令我草上憩，引我溪畔遊；吾魂得復蘇，仁育一何周；雖經陰谷裡，主在我何愁；讎我群敵前，感爾恩施優；行藏勿離主，此外更何求」（吳經雄譯）。

結 語

回到鄭玉英女士所說的，耶穌走向人群，耶穌把天主帶給人。拉辛格教宗出版《納匝肋人耶穌》，是「耶穌之書」的第一冊，說明耶穌如何走向人群，又如何把父和聖神帶給他所接觸的每一個人。這為身負福傳使命的司鐸們，是一個最應該取法的模範，一生一世、日以繼夜地，以完成天父所交託的使命為念。進一步是走耶穌逾越奧蹟的路，仿效他常懷有一顆為愛人愛主甘願受苦的心：「我來是為把火投在地上，我是多麼切望它燃燒起來！我有一個應受的洗禮，我是如何焦急，直到它得以完成！」（路十二 49-50）相信教宗的下冊「耶穌之書」對此會有精彩的鋪陳。

共融與釋放

司鐸聖召的分享

柯士達¹

一、「共融與釋放」團體的介紹

「共融與釋放」是一個羅馬教會的信仰團體，由朱撒尼神父（義大利米蘭教區）所建立。他原本沒有要建立什麼運動的想法，只是很熱忱想要讓人認識耶穌與信仰。五十年前（梵二之前）的義大利，社會雖然非常天主教，也有許多的善會，例如教區的青年會，這些團體活動都很強，可是一般的年輕人，儘管屬於許多團體，但是他們的日常生活與信仰是分離的。朱撒尼神父有一次坐火車到海邊，聽到年輕高中生的講話，他們正計劃著未來，但其計畫卻與耶穌、教會沒有關係，他因此放棄在神學院教書的計畫，自願到一般的國立高中教書，教授高中生關於宗教信仰方面的課程。從此，便有一些人跟著他。那時候，他也是米蘭教區中學生聯會的神師，因此在教會內已經有一些關係與經歷。

朱撒尼神父的教育方法與當時的其他神父很不一樣，因而引起主教關切，並且決定讓他離開教區，去美國讀書。那時候

¹ 本文作者：柯士達神父，義大利籍聖嘉祿鮑榮茂兄弟會會士，「共融與釋放」信仰團體的成員，現任新莊本堂神父。

的概念是：要看耶穌給人的「價值觀」，但卻是把「自然」與「超自然」兩者分開來看；而且教育基督徒的下一代，應該先教導小孩讀書，之後才教福音。但是朱撒尼神父卻認為，基督宗教是人與耶穌的相遇，正如《若望福音》第一章中若翰的門徒與耶穌相遇，基督宗教也一樣，人的發展也一樣。朱撒尼神父強調：基督宗教不是一套倫理或一套哲學，而是「我在教會中與耶穌的相遇」。因此，朱撒尼神父的「中聯會」，漸漸地在米蘭教區發展起來，日後，隨著高中生漸漸長大，每個人都都有自己的道路，他們應該要離開「中聯會」，參加天主教在大學的一些機構，但是他們不願意離開朱撒尼神父的友誼與教育方法，因此他們繼續與朱撒尼神父在一起，「共融與釋放」的團體與運動便是這樣逐漸開始起來的。

那時候的義大利盛行共產主義，共產黨員不斷提倡「解放」，朱撒尼的學生也有這種想法，但他們相信：真正的釋放只來自於耶穌。朱撒尼神父也同意他們的想法，因為不僅釋放來自耶穌，共融更是在教會內；「共融」其實就是教會的一個名稱。因此，這個運動被稱為「共融與釋放」。

1968年，「共融與釋放」團體受到很大的打擊，很多人離開了，成為共產主義者。留下來的，便繼續形成與鞏固這個團體，並繼續推動朱撒尼神父的想法，這些人大多數是學生。「共融與釋放」在1968年起，開始成為一個運動，朱撒尼神父是領導者，參與成員包括高中生、大學生、社會人士等都有。至今，「共融與釋放」仍是一個教會承認並且接受的運動。1998年聖神降臨節，教宗若望保祿二世在廣場迎接新的運動成員：普世博愛運動、新慕道團、諾亞方舟團體（法國團體，照顧殘障者），以及我們共融與釋放。因此，我們的團體是受到教會批准的。

廿八年前，我們的平信徒成員被稱為「共融與釋放兄弟姊妹會（Lay Association）」，是教廷立案的公開團體，這個團體中什麼人都有：年輕人、老人家，平信徒、神父、修士、修女都有。而此團體的精神，基本上就是延續朱撒尼神父的教育，包含如下：

1. 屬於這個團體的成員，每週一次聚會，學校、辦公室都可以，不一定要在聖堂裡面，這是「團體課程」，我們會看朱撒尼神父寫的書，分享我們的生活與朱撒尼神父的教育理念—耶穌的故事、教會、我們每一個人的經驗與渴望。這是我們的要理，是從小到大都要做的事情。這課程是公開的，任何人都可以來參加。
2. 愛德的行動：從高中生開始，每週六學生比較有空的時候，去米蘭偏僻的地方，幫助小朋友寫功課，或是帶他們玩。這個愛德的行動，雖然與其他教會機構類似，但是朱撒尼神父去那邊服務的目標，是爲了滿足自己的心，因爲我們都想要分享、想與別人在一起，我們每一個人都想要使自己完整—在愛中完成自己。
3. 學習耶穌如何白白地愛了我們，並且爲我們死而復活。有人認爲這個想法很自私，但這是朱撒尼神父很強調的想法。

許多屬於「共融與釋放」團體的運動，並不是朱撒尼神父原本想要的，而是參與運動的人，當他們自己面對問題時，按照朱撒尼神父的教育，自己面對、決定、解決生活問題的方法，例如蓋學校、建立食物銀行機構等。因此，雖然「共融與釋放」有很多團體，但不是朱撒尼神父原本要做的。

修會也一樣，康神父本來是朱撒尼神父帶的高中生，後來

成爲哲學系的老師，他後來想要當神父，按照「共融與釋放」的精神，想要建立一個傳教神父的團體。教宗若望保祿二世與我們的團體見面時，跟我們的成員說：要去全世界帶給大家你們在耶穌內認識的美麗、愛與真理。那時候，我們的團體在義大利、巴西、瑞士等地比較多，康神父因此受到鼓舞，建立修會團體，馬上就受到教廷的批准。

因此，我們的修會首先是一個使徒團體，它強調使徒的團體生活。修會不一定有團體生活，例如耶穌會就是這樣，他們不一定「非得」在一起祈禱不可，而是可以一個人去傳教。我們很強調團體生活，也很強調神父應該要做神父該做的事情，如本堂工作、教書等。

二、我的信仰見證

我的父母親都是「共融與釋放」的成員，他們十七歲時便認識這個團體。那時候，他們是很熱忱的教友，參與堂區的活動很虔誠，可是也感到堂區的活動是不夠的。參加「共融與釋放」團體時，發現內容雖然都一樣，可是比較深，比較能感動他們的心。這些團體吸引很多原本已經離開教會的人。朱撒尼神父不是一個倫理老師，他強調：我們每一個人都渴望耶穌與天主，渴望真理、正義、美麗的降生成人，我們如何與耶穌相遇？就是與人相遇，不只是耶穌在世上走路的時候，更也在他離開之後，他留在教會內，因此我們一定要透過教會內的兄弟姊妹來認識耶穌。這是朱撒尼神父的教育。

我小時候也在堂區做輔祭、唱歌，很乖；國小時參加堂區的活動；國中之後開始叛逆，不去教堂參加彌撒；高中的時候，透過「共融與釋放」的高中生團體，每週一次聚會，夏天會去

度假，我又開始很投入信仰與這團體的生活。還好我沒有離開教會，因為我國中時的那幾年最亂；國小時，我們全班都是教友；國中時，超過一半不是；高中時，班上只有我跟另外一個人是熱忱的教友。感謝這個團體，讓我沒有失去信仰。

高中時，我因為參加「共融與釋放」團體的活動，使我相信：我真的是一個很重要的人，我對教會有責任。我也都會參與教會的活動，我最喜歡參加每個暑假的度假。朱撒尼神父強調度假，他認為：平常要工作，可是夏天的度假是完全自由的時候，讓你發現自己真正喜歡的是什麼。我們團體在夏天要度假，度假的內容卻都是參與教會的活動。例如：每天有早課、有彌撒、有分享、看美麗的事物，一個禮拜的活動是非常豐富、非常美麗、充滿友誼的生活。這些活動讓當時還只是高中生的我立志：希望自己一輩子都可以過著這樣美麗的團體生活，也就是有人提醒我要祈禱、我也享受友誼、享受耶穌，而不是只想要在社會中生存而已。

我讀高中時，我們會去教室念三鐘經，因此，我的高中生活便形成了我的聖召。

我高中時認識了這個團體的神父修士，我另外也發現，有許多神父很孤獨、很難過，但是我看到在「共融與釋放」團體裡的神父，都是很完整的人，他們很快樂、很有才華，每一個人都不一樣，不會因為自己是神父便放棄才華，他們多彩多姿，有團體生活，又積極去傳教。我也發現，教會不只是在我的故鄉，更在全世界都有，我也因此從小便期待到外地去傳教，我便在高中畢業（十八、九歲）時要求加入修會。

康神父說我太年輕，要我先去一般大學唸書，一個月一次到羅馬參加修會的活動，他認為：現在的社會，與教會很不一

樣，可是一個太年輕的人想要當神父，雖然很好，很多人的聖召來自很年輕的時候，或是在很後來才出現，可是太年輕就投入神父生活的人，對於社會不認識，社會也不會保護神父。

三、關於司鐸

「司鐸」或「神父」，首先應該是一個教友，不是超人，他應該要是一個愛耶穌的人。他是一個人，重點不是有什麼特色，因為天主會召叫各式各樣的人，歷史上看過不同的人當神父：聰明的、勇敢的、膽小的、愚笨的人，應有盡有。任何聖召都是天主的旨意，所以我們人要自由地回應天主的召叫。自由是重點，自由需要培養、需要幫助，因為我們也可以自由的拒絕。

其次，對神父而言，團體生活非常重要，因為神父也很需要幫助。團體生活需要教育，而且需要下功夫學習，不是把兩、三位神父安排住在一起就可以了。因為人有弱點，會逃避、有喜怒哀樂，否則神父們住在一起也只不過是室友而已。團體生活還有另一個意義，畢竟需要團體生活的，不只是神父，天主選擇一個人，都是給他安排一個友誼的團體，在《創世紀》中天主說：人單獨不好，我要給他創造一個與他相稱的助手，這就有了女人。人單獨不好，是人的定義，我們與天主不是一對一，因為天主本身也是一個「共融」，人與天主的關係因此不能只是一對一而已。當然，我與天主應有很深的靈修關係，但這不能取代透過團體、其他人讓我認識天主、以及與天主相遇。舊約中，儘管是大先知，他們也是為了民族與天主相遇而蒙召的。天主選擇我，是為了大家、為了民族、為了別人。天主降生成人，成為耶穌基督，《若望福音》第一章「天主聖言降生

成人，居住在我們當中」，他蓋了帳篷在我們當中。耶穌住在一個住所（house）中——我們基督徒都需要一個家、一個團體、需要友誼，就是教會、團體、修會、家庭，大家都是一樣的，我們連離開俗世時，就算隱居起來，也需要這樣的團體。這些或大或小的團體，都是教會，都是我們遇見天主的方式。具體而言，我需要一個家、一個房子、一個住所，這幫助我體驗到天主、耶穌基督對我的愛，是非常重要的。

所以我覺得，神父是教友，他們也需要這個。團體不只是為了解決神父孤單、犯罪、需要娛樂等的問題，團體生活真的是基督信仰與宗教不可或缺的特點。神父住的家，是回憶的住所——提醒你，你為什麼當神父，你為什麼跟隨耶穌，為什麼跟這些人住在一起。神父是耶穌基督的代表，我必須透過他們，才能有與耶穌的健康關係。因此團體生活是很重要的。

我們修會的團體生活，有一起祈禱、生活、吃飯，每天有一個小時的默禱——面對耶穌，可以是讀經、默禱等等，目的是提醒你與耶穌的關係。朱撒尼神父說，神父應該是一個完整的人，不是一個被切割的人，或是半個天使，神父也應該是一個愛耶穌的、愛自己的人，他與其他教友是一樣的，只是採不同的生活方式。結了婚的男人，透過愛自己的太太來愛耶穌；神父透過愛教友、愛團體，來認識耶穌與愛耶穌。神父不是一個比別人少愛的人。朱撒尼神父也強調人的自由，他提醒你：為什麼要祈禱、要靜默、要有團體、要有聖事，但任何的解釋都不能代替你的自由意志。每天一個小時的靜默、有一個團體生活，不代表一個人會自動愛耶穌，重點是這個人到底有沒有開放自己，有沒有出於自由意志來愛耶穌。

因此，有兩個危險：spiritualism，另外一個是 activism。第

一個危險是：不管別人、完全離開世界，只管自己，這就變成一個異端，他認為自己最重要，忘記天主選擇他是為了大家、為了其他人。人是不能逃避別人、逃避世界，以保護自己的。第二個危險是：把自己完全給別人，自己不需要靈修生活、辦告解、為教會、為服務，這因此成為另一個異端—過分擴大某個小部分，並且決定選擇這樣的方法。因此神父需要團體生活，需要祈禱、靈修、做彌撒、辦告解、為別人服務、傳布福音。我們常常看不到自己的錯誤，需要別人的提醒，但也需要弟兄們自由地告訴我，不可以因為自己認為我也會有這樣的問題，所以看到別的弟兄犯錯就不講了，這樣就不算是團體生活，只是變成了室友或鄰居罷了。

教宗定了司鐸年，因為很明顯的，「司鐸」這個聖召有很多的問題。它提醒大家：我們應該要注意「司鐸」的諸多問題。他推薦衛雅納神父作為榜樣。他是本堂神父，不聰明，但非常愛他的教友、民族，也非常愛耶穌，更努力做好神父該做的事情—做彌撒、辦告解、拜訪教友。歷史上也有很多類似的神父，都做這樣的事情，去街上幫助小孩或社會上的事情，例如靈醫會。教宗說，神父們要效法這位聖人，要好好做彌撒、要自己與耶穌有密切的關係—朝拜聖體、念玫瑰經等傳統方法，特別是聖事，都能幫助我們與耶穌有密切的關係。神父也有教育別人的責任，而不只是一個做聖事的人，更是要說天主聖言的人，同時也是善牧，要去找迷失的羔羊，因此要常出門去找失落的人。教宗很聰明地提出這個例子，要我們注意。

另外，神父也要身體力行、以身作則給我們看，而不只說「禮儀很重要」，更應給我們看該怎麼做。講道理的時候，他會強調很多很棒的事情，例如：基督宗教不是一個倫理規範，

而是與耶穌基督的相遇。最近教宗去羅馬教區的總修院，這是屬於教宗的，他每年都會去拜訪。他平常都會念講稿、講道理；這次去，他讀《若望福音》第十五章葡萄樹的比喻，他親自帶領「聖經誦禱」（lectio divina），並且親自講道理。教宗當時成爲那個修會的總會長一樣，親自帶領他的修士們。

星期三的公開接見，他都會介紹東西方的教父、神學家，雖然講的很簡單，介紹每個人的重點，如聖方濟、聖道明、聖安東尼等。這也很重要，因爲教會不是現在才開始的，也不能分成梵二前、梵二後，教會是耶穌基督親自建立的，延續到現在，我們若不認識那些歷史上弟兄姐妹們的問題，就無法解決現在我們遇到的問題與困難。教會必須要認識我們的聖人、聖女。

在神父的晉鐸彌撒中，主教跟我們說：「你要默想主的誠命、信仰你所讀到的聖道、教導你所信仰的、實踐你所教導的」。因此，神父該做社工嗎？該傳福音嗎？該聽告解嗎？當然，什麼都要！而且，神父要做好這些該做的事情，要專心地做，做的時候不要分心；拜訪教友的時候，要記得教友代表了耶穌；做彌撒的時候，不要分心亂想；講道理的時候，要講耶穌的話，所以要好好準備，不要臨場亂講。

教宗最近提到聖道明的一句名言：「你默觀到的天主，要傳給別人」。因此神父需要祈禱、看聖經、讀書、了解耶穌是誰，以及與我有什麼關係；然後，把自己所認識的耶穌與天主，以及自己與天主的關係，傳給別人，因爲我自己與天主的關係，不能取代我跟人們、弟兄姊妹的關係。

論公務司祭職與普通司祭職

金毓璋¹

假若一位神父說：「我要去做彌撒」，我相信沒有一位教友會覺得奇怪，甚至認為是再正常不過的事。因為神父就是司祭，舉行祭獻，是司祭本有的職務，是權利也是義務。然而當教友說：「走，我們去做彌撒吧！」肯定會讓許多人覺得奇怪！「什麼？做彌撒？我們又不是神父，怎麼做彌撒呢？」確實如此，今天在教會內的慣常用語是教友望彌撒、參加彌撒或慶祝彌撒，若提到教友也做彌撒，絕大多數的人是不易理解及接受的。然而筆者認為，神父與教友，大家一起來「做彌撒」卻是最貼切，也是最正確的說法。

法典依據

根據《天主教法典》204 條 1 項，非常明確地規定：

「基督信徒因洗禮加入基督的奧體，成為天主的子民，因此各按自身方式，分享基督的司祭、先知和王道的職務，依各自身分奉召執行天主賦予教會在世界上應完成的使命。」

此法條讓我們看到**基督徒身分的取得**。從神學及聖事性的

¹ 本文作者：金毓璋，台北總教區副主教。

角度來看，領受洗禮是絕對的要件，藉此獲得永不磨滅的神印，並與基督結為一體，成為天主的子民；再來，從法律的角度也是必要的，那就是登記；因為這是為獲得教友身分的一項證明，雖然是人的記錄行動，與聖事的有效性無關，但不能說不重要。畢竟是一項證明，表明自己的合法身分，始能領受其他聖事以及獲享教友的權利及義務。

普世教會對此極為謹慎，正如《天主教法典》845 條 2 項所提及的，由於聖洗、堅振和聖秩三件聖事，因賦予神印，故不能再次領受。然而經過審慎的查究後，對是否有確實領受此聖事，或對領受聖事的有效性仍具慎重的懷疑時，教會當局的指示是：可附條件再施行。至於《天主教法典》869 條 1 項亦規定，如果懷疑某人是否領過洗，或已領的洗禮是否有效，經過慎重的查考後，懷疑仍然存在時，應附條件為之施洗。可見教會對於教友身分的合法取得一事上，其態度極為謹慎。

由此身分而得來的三項職務：司祭、先知和王道

梵蒂岡第二屆大公會議《教會憲章》第四章「論教友」中提到：因著我們是天主子民，因此「分沾基督的司祭、先知及王道的職務，依各自身分，執行整個基督子民在教會內與在世界上的使命」。關於先知和王道，此處只做簡單的說明，重點在於司祭職務。

先知職務：教友們有義務擔任基督的先知職務，表示教友們也必須負擔起傳教的使命，為基督作生活的見證。教會有義務培養並鞏固教友們的信德，同時也當適切地教育、培訓他們，使其在日常生活上、在家庭及不同的工作崗位上，活出主基督的精神與教導。

王道職務：基督在世的救贖工程由祂開始，至於傳延的使命，也就是維護及擴展此王國的使命，則是所有天主子民共同的義務。

司祭職務：不少教友感到我們的彌撒不夠活潑！也有人認為，彌撒的氣氛為何不能像其他基督新教的禮拜一樣 high？有這樣想法的人，我只能說應該是對彌撒認識不夠，不理解彌撒的意義到底是什麼！所以，也不知道自己在彌撒當中擔任什麼角色？《天主教法典》表示得相當明確：全體基督信徒都參與了基督的司祭職務，只是參與的方式不同，具體的作法有別，但精神的表達卻完全相同。教會的司祭職分為兩種，即所謂的「公務司祭職」與「普通司祭職」。本文以下便就此兩種司祭職，說明其在教會內的職務。

公務司祭職

談到此職務，必須與司鐸身分相連結，既然是公務，表示這是司鐸的職責、義務，是司鐸每天必要的工作。為司鐸而言，彌撒不應只是一個儀式而已，更不是一個機械化的動作，甚至以有無教友來參加而決定舉祭與否。彌撒是一個最完美的祈禱，是基督此時此刻親自的臨在，並與我們真真實實親密地結合在一起的時刻，每一次的彌撒都是一個復活的奧蹟。司鐸們應時常提醒並意識到自己在這個職務上的角色，務必帶領教友熱忱地祭獻於天主，因此司鐸本身應該是一個有信德的人，也是一個熱愛祈禱的人，且和天主有極良好的溝通關係。

精神食糧（天主聖言）：這是司鐸展現先知教導職務的最重要時刻。《天主教法典》提及聖道宣講部分時明示：「在宣講的類型中，最卓越的是講經……」（767條）。所謂講經，

就是解釋當日彌撒中的聖經。聖經內容極為豐富，司鐸們除了可以參考許多教父、聖師及現代許多的神修學者、聖經學者的著作外，再配合自己的生活經驗，懷著謙遜的心情，專注的默想、反省，以及熱切的祈禱後，一定會有許多屬靈且有價值的內容可以教導並與教友們分享。司鐸如此專注的準備彌撒講道，首先獲益的肯定是自己，畢竟溫故知新，且活到老、學到老，加上聖經內容的豐富，是我們永遠取之不盡、用之不竭的神修寶庫。

《天主教法典》不僅指示司鐸們在主日及法定節日中講經，在 767 條 3 項也極推崇：「假如有相當多的教友參與，即使在平日彌撒中也要講經」。由此可見，教會非常重視天主聖言的力量，特別是透過司鐸的口來傳遞好消息。故此，奉勸司鐸們應專注並熱切準備講道，在聖神的帶領及潛移默化下，使教友們獲得充分的精神食糧。

生命之糧（聖體聖事）：司鐸也應時常牢記，沒有彌撒就沒有聖體聖事。七件聖事中唯獨聖體聖事稱為至聖聖事，因為只有這件聖事是主耶穌親自的臨在，並且與願意及準備好的教友深深的結合。每當司鐸成聖體聖血時，我們就會聽到這段話：「你們大家拿去喝……你們要這樣做來紀念我」。這裡，我必須提出「紀念」這個詞來作說明。在我們的日常生活中，常會用到紀念這兩個字，如：結婚紀念日、二二八紀念日、八二三炮戰紀念日、某人的冥誕或忌日……等，仔細翻閱年曆，確實有相當多的紀念日。紀念似乎與歷史脫離不了關係，因為是發生過的事情，所以在特別的日子裡，我們有紀念的行為或活動，每年或固定時期舉行一次。

然而，當我們談到主耶穌說：「你們要這樣做來紀念我」

時，不能光從字面意義去了解而已，必須要知道猶太人對於「紀念」這個詞所表達的涵義。根據猶太人的觀念，紀念一詞並非如此單純，而是跟雅威—天主—有很深的關聯，初期教會的信友非常了解這個概念。猶太人認為，紀念不單只是「不遺忘」而已，也不只是「很快樂地回憶過去的某個人或某件事件」而已。紀念的意思是：天主准許將已經過去的事情，在此時此地再一次地重現，而我們也能與在此時此地發生影響力的這些歷史事情產生聯繫。所以，從此觀點來說，最後晚餐就不只是個歷史事件而已，更是每一個日子只要舉行彌撒時，都會發生的一個事件，在耶穌基督所賦予的權柄下，教會只要舉行彌撒聖祭，耶穌基督就真真實實的臨在，而且是具體地與我們同在。為此，當我們領聖體時，也就是真實地吃喝主耶穌的體血，也因此，我們與主是合為一體的，祂在我們內，我們也在祂內。

所以，我們肯定慈母教會非常重視司鐸職務中的講經及祭獻，藉著公務司祭—司鐸，不僅自己在此兩種神糧中獲得飽飫，更要努力滋養眾信友的靈性生命。正如《天主教法典》276 條 1~2 項所提及，希望神職人員的生活是追求聖德，成為天主奧蹟的分施者，為天主子民服務；司鐸本身須熱愛聖經及聖體神糧，以此先滋養其屬靈生命，而後才有力量帶領信眾挑起福傳的重擔。

普通司祭職

其實教友分享普通司祭職，並不是現時代的新說法，教宗保祿六世在 1967 年 8 月 23 日給予他見面的信眾談話的主題，就是「論信友的崇高司祭職」。這篇談話的內容，首先肯定教友們在基督奧體中的地位，要求教友們要有負擔救世責任的良

知，故教宗特別提到教友們的普通司祭職。他並且多次引用新約宗徒書信的話來解釋，說：

「如所周知，這端教理的根本命題，是出自《伯多祿前書》二章 5~9 節所說的『高貴司祭職』，這封書信是寄給小亞細亞，大部分新皈依的教友們的，因他們受著譏諷和誣告的困擾，宗徒設法慰勉他們，提示他們『信奉基督時所受的特恩』，在這些特恩中，他二次提出『司祭職的崇高地位』，聖伯多祿將《出谷紀》十九章 6 節的話當作是自己的話，把那對以色列—敬事天主、擁有榮譽的聖民—所說的，加以新的意義，強調與基督結合，使信友成爲選民，成爲以生活的石塊（教友）積聚而成的天主聖殿—教會。教友的天職是奉獻內在的、心靈的祭獻。」

教宗亦引用聖多瑪斯的話：

「凡受了基督的印象者，即是說受洗和領堅振時受了聖事神印的信友，在某種程度上，都成爲基督司祭職之分享者.....教友的整個生命成爲神聖的，同時，能如司祭職的自然趨向，常與天主互通.....所以他們是司祭，同時也是祭品，如同基督是唯一、最高的司祭，唯一有效的贖罪犧牲。」

既然爲普通司祭職，當然與公務司祭職是不同等級的。許多教友並不知道自己因聖洗聖事而擁有司祭的身分。從嚴格的觀點來說，倘若教友認清自己在彌撒聖祭中是有司祭的身分，那麼，以下一些事情是該注意到的。例如：彌撒前的準備（包含心靈方面及預習三篇讀經）、提前或至少準時抵達教堂、穿著的端莊、彌撒時應該要專注、領聖體後與主深談、彌撒後的感謝祈禱等。

教友到教堂參加彌撒，是值得讚許的，肯定也是天主所欣悅的。然而，我也很希望教友們能意識到自己的司祭身分，也就是說，既然是司祭，就是要祭獻，要帶祭品來祭獻。什麼樣的祭品？當然就是我們每一天生活中，努力修德的成果。每一次彌撒的準備，就包含了一週的生活，換句話說，時時刻刻我們都可以準備我們生活的祭品。將善果獻給天主，也可以將我們的軟弱缺失、做得不夠好的地方，帶到彌撒當中來，祈求天主寬恕我們的軟弱、加給我們努力改正的恩寵與勇氣。因此，教友們的祭品就是每天生活所結出的果實，藉著彌撒一起祭獻給天主。因此，先教宗保祿六世說：

「教友們的一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣等等，如果是因聖神而做的，甚至忍受生活的艱苦，都會變成精神的祭品，藉耶穌基督而為天父所悅納（伯前二 5），在舉行彌撒時，與主的聖體，虔誠地奉獻給天父。」

彌撒不是司鐸在唱獨角戲，而是全體天主子民最完整的祈禱與祭獻；也不只是一週固定的時刻要做的事，更是要藉著我們每天的生活將自己隨時準備好，在彌撒中，與大司祭——我們的主基督——一起執行司祭職務。

如何具體生活出「特殊司祭職」

鄭文宏¹

綱 要

一、進入晚餐廳

- a. 逾越節的慶典，羔羊的血，耶穌除免世罪的羔羊。
- b. 建立聖體聖事。
- c. 聖神降臨（宗二 1~13），充滿聖神的德能。

二、往訓萬民

- a. 耶穌派遣宗徒，往訓萬民（谷十六 15~20）
- b. 宣講福音、受洗、行奇蹟、驅魔、治病、說新語言。

三、特殊的司祭職

- a. 君王：僕人；羔羊；謙遜。
- b. 司祭：行七件聖事；聖體為中心；《禮儀憲章》7~8。耶穌本人在執行；生活的祭獻；以心神、真理朝拜祂；明供聖體；為天主子民唸日課祈禱。

¹ 本文作者：鄭文宏，台中教區副主教。

- c. 先知：宣講；傳福音。

四、聖神的恩賜

- a. 進入晚餐廳
- b. 領受聖神恩惠（格前十二）

五、與生活的大司祭建立密切的關係

六、結論：以基督為風範

如何具體生活出「特殊司祭職」

楊家門¹

前言

受邀擔任這工作，是件艱苦的工作，因為「如何具體生活出『特殊司祭職』」這題目，就顯得是要教導的意思。我是個普通的神父，沒有豐富的理論來與各位談「如何具體生活出特殊司祭職」，請容許我以個人神職的經驗，來跟大家分享，或許會比較輕鬆。

「特殊司祭職」是天主特別揀選的人去服務天主子民

「誰若願意你們中為首，就當作你們的奴僕。就如人子來不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價。」（瑪廿 27-28）

這段福音是因載伯德二子的母親來向耶穌要求，讓她的兩個兒子，在耶穌的王國內，一個坐在右邊，另一個坐在左邊。耶穌給了我們兩個掌權者的楷模：「公僕」和「奴僕」。後者以奴僕的身分，比前者以自由人的身分服務，更為積極，因耶穌所給的榜樣，是以一位謙卑領導人的身分來服事人。

¹ 本文作者：楊家門，靈醫會神父，現服務於台北靈醫會院。

我們來到這世上的目的，就是造福世人

基督徒的服務，無論在何種職務上，都是天主要我們從事這世上的工作。每個人都要發現真正屬於他自己的任務。不管你是作家、主婦，經理、商業人員……總之，每一個深深投入現世職務中的人，都能對人、對天主貢獻，來完成天主所賦予的任務。主耶穌降生成人，為服務人類、為人類犧牲生命。天主召選每一個人在自己的崗位上，去愛人及服事人，司鐸也是如此，而且是天主特別召選去宣講天主愛人及服務人。

天主造我們每個人都有祂特殊的目的，對於被天主特別揀選為「特殊司祭職」的人，更是服事天主的子民。天主是愛，愛的動力推動人去服事、去造福人。

服務天主聖言

菲律賓是我晉鐸後第一個具體活出「特殊司祭職」的國家。宗教信仰氣氛濃厚的菲律賓，與台灣的情況不一樣。記得抵達後第一天晚上的彌撒禮儀，其氣氛令我感動得流下眼淚，彌撒聖祭因著眾信友歌曲的詠唱，展現出共融與喜悅。往後的日子，與修會的神學修士更在彌撒禮儀中體驗彌撒聖祭的美，而這美，來自整個參與者的互動。

彌撒的神聖性及共融性，給我很深的經驗，往後在我的牧職生涯中，對我影響很大。主祭神父的角色讓我注意到其重要性，不僅主祭神父的講道，是全禮儀中重要的一環。剛到菲律賓，由於英文不流利，講道成為最大的十字架，但用心努力去準備，就成了我一星期中最重要功課，就這樣，讓我養成善用主日天的講道。雖然已經很努力了，但教友中仍然質疑，因

爲我的面孔看似菲律賓人，但口音卻像是從鄉下來的。但另一方面，我在華人堂就有不同回應了，因爲在菲的華人講的是廈門話，也就是閩南語，難不倒我。

主日天的彌撒講道，爲教友們是很渴望的。我有二十幾年的時間在宜蘭鄉下，畢竟鄉下的教友與大都會台北大不相同，鄉下教友無法每日參加彌撒；都會區的教友上班及退休族較多，也較有時間，總是無論平日或主日彌撒，都很看重神父的講道。因此，不僅神父要看重，對參與彌撒的教友及神父個人的神修，都大有益處。當然，神父的講道不僅是講，更重要的是與信友們共同活出基督。司鐸的使命，就是要帶領天主子民找到青綠有水的草場，應該餵飽他們的心靈饑渴。基督救贖人的使命，就是讓人體驗到天主的愛及仁慈。因此，司鐸的一舉一動都是爲光榮天主。

講道是一份很重要的工作，就如此次接受神學院的講習工作，令我很煩惱，想像中的聽衆應是高水準的。但藉著祈求天主的光照，一切交託給天主。的確，講道是講天主的話，從天主聖言親身反省而講出，要以基督爲中心，與基督共同去完成天父要在基督身上的救贖使命。

按一般經驗，司鐸生活也會遇到危機時期。因爲外在工作的忙碌，而忽略好好準備講道，如果不加以警覺，很容易變成工作的機器人。每天忙於繁重的工作，與天主親密關係漸漸疏遠，祈禱生活不協調，甚至馬虎舉行彌撒，或與修會團體生活不和諧等現象，會逐一產生。司鐸得承認，自己也是人，有人軟弱的一面，而且事實上是如此，應該承認自己的有限，耶穌曾告訴我們：「你們離開了我，什麼都不能做」。的確，也不要太灰心，遇到挫折、困難應該是好事。如果能從生命的低潮

中提升，算是幸運，而且是天主所愛的，或許天主給他這樣的遭遇，是為他在未來牧靈服務中有豐富的經驗。天主用你，就會給你足夠的恩典，問題是可能因工作繁重，而把靈修生活忽略了，造成心靈的空虛，活得不快樂，反而極易不慎成了為主作反見證者。

宣揚真理、宣揚基督：聖事工作的服務

司鐸的權柄，包括舉行聖體聖事，和赦罪（聽告解）、講道和指導人。其中，又以彌撒聖祭，是為司鐸的首要職務。

司鐸是天主從萬民中主動揀選來與祂的聖子耶穌基督密切結合，並成為天主特選的服事者和見證人。我們基督徒的教育、古老的基督徒社會制度、從講壇上宣講的福音、聖體聖事的禮儀……這些都是天主聖神用來影響我們的方式，其影響之大，往往超越我們所能意識到的。有些事物在基督徒看來是很平常的，但在別人眼中卻很奇怪。天主救世的明燈，往往在意想不到的人手上。為此，在舉行彌撒聖祭禮中，包括好的福音分享，能夠給參與者無比的力量和改變。

感恩祭是司鐸生活的中心、是力量的來源，藉著與聖體聖事中的基督結合，司鐸成為改變人心及給人喜樂的來源。的確，從自己的經驗中我體認到，感恩祭是共融的聖事，不僅與主共融，也與參與的弟兄姊妹共融，是教會生活與福傳工作的源頭及高峰，教友們能在聖體內結合在一起，並經驗到教會的共融，這才能真正體認司鐸角色的重要性。有這樣的體認是相當重要的，司鐸經過這種對聖體聖事深刻的經驗，每日的彌撒會更加珍惜，不會有怠忽職守，而這，完全是耶穌基督藉著祂的血肉給予力量、安慰和支持。

司鐸職務是為天主子民服務及作見證

司鐸主保聖衛雅常說的一句話：「司鐸職務就是耶穌聖心的愛」。基督所有的救恩活動，都是祂對天父「孝心」的表現。孝愛精神，就是對天主旨意的孝愛順服，每一位司鐸應具備所有的聖德，是由他對自己職務的認同所激發出來的。司鐸應該體認，他為天主子民隨時隨地都可開放，不分晝夜，只要信友有靈性的需要，這樣的精神是對天主的孝愛精神。

每天的感恩祭中都會唸到「你們要這樣做，來紀念我」。聖體聖事是愛的聖事，「你們要紀念我」，請問主耶穌基督要我們紀念祂什麼？不就是祂為我們人類犧牲了嗎？不就是要我們去愛嗎？每次從領受聖體聖血後，充滿天主的生命力量，開始當天的服務工作，一切都要在基督內完成。所以，有耶穌基督在我內一起生活，所遭遇的困難，甚至身體上的勞累、病苦等，都會是感恩祭的延續。

在當天晚上，耶穌對門徒說：「我們渡海到對岸去罷！」他們遂離開群眾，就照他在船上的原狀，帶他走了；與他一起的還有別的小船。忽然，狂風大作，波浪打進船內，以致小船已滿了水。耶穌卻在船尾依枕而睡。他們叫醒他，給他說：「師傅！我們要喪亡了，你不管嗎？」耶穌醒來，叱責了風，並向海說：「不要作聲，平定了罷！」風就停了，遂大為平靜。耶穌對他們說：「為什麼你們這樣膽怯？你們怎麼還沒有信德呢？」他們非常驚懼，彼此說：「這人到底是誰？連風和海也聽從他！」（谷四 35-41）

司鐸有時候忘記了耶穌就在他身邊，或每天忙於工作，被工作壓得喘不過氣來，看不到主耶穌在，造成司鐸生活沒有見

證的生命。祈禱生活就是與天主親密生活，時時歡迎主耶穌進到你的船內（神父的生活中），有耶穌在不用擔心。

教宗於 2009 年 5 月 3 日的國際聖召節祈禱文中提到：「相信天主的人絕不會孤單」。當人們不願去答應天主的召叫，害怕做神父到了年老沒有供養或孤單時等，教宗給司鐸們很大的鼓勵：有誰可以自以為夠資格領受司祭的職務呢？有誰可以靠自己的力量度獻身事奉天主的生活呢？不就是真理的神—天主嗎！雖然今天整個教會缺乏司鐸聖召，每位神父都很忙，但教宗鼓勵我們，要深信天主會在時光的旅途上，堅定有力地帶領教會走向必要實現的國度的。天主會依照祂慈愛的奧秘計畫，自由地揀選每一種文化和年齡的人來跟隨祂。

結 語

最後，我願以教宗鼓勵的話與大家共勉：「相信天主的人絕不會孤單」。要具體生活出特殊司祭職，就要把每天的感恩祭，當作每天重要的工作，用心去施行，因為聖體聖事是我們生命之滋養，唯有常與基督親密結合，才能有力地為主做見證。好神父、有聖德的神父，必人人愛；好神父以言以行，能碰觸人心，連教外人都會念念不忘。心中有天主，常以天主為中心，就有愛；有愛，一切都會美好。做神父是天主給的榮耀，珍惜天主給的。到最後，天主會給的更加大更多—永生。

如何具體生活出「普通司祭職」

歐晉德¹

「教友們以聖洗聖事和基督結為一體，成了天主的子民，以其自有的方式分佔基督的司祭、先知及王道的職務，在個人分內執行整個基督子民在教會內與世界上的使命。」（《教會憲章》31號）

前言

本人斗膽接下此任務，談論如何具體生活出「普通司祭職」，實在當之有愧，因為我既不是神學家，也不是對教會工作有深入了解的學者，只是以一個普通教友的身分，來分享現世生活的感受。

所幸，本屆神學研習會已針對「司祭職」做了充分的說明：司祭，就是做奉獻，尤其應當將自己當作祭品；而且，信仰與祭獻不是僅限於彌撒中，因此平信徒的「普通司祭職」與聖職人員的「公務司祭職」應當相輔相成。畢竟，「我們眾人在基督內都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體，按我們個人所受的聖寵，各有不同的恩賜」（羅十二5），加上內人黃美基女士也鼓勵我接受這一挑戰，這使我勇於站在這裏，與各位分享我

¹ 本文作者：歐晉德先生，台北總教區教友，現為基督服務團團員；曾任台北市副市長，現任台灣高速鐵路公司董事長兼執行長。

在世的生活與工作。

一、教友在現世生活的困惑

首先，我必須很誠摯地呼應教宗若望保祿二世在 1988 年的《平信徒勸諭》，其中它提出了平信徒在這世界上的誘惑，而它也是 1987 年世界主教會議所指出的：

- 第一種誘惑是對教會的服務和工作那麼地熱衷，以至於某些平信徒不再積極投入他們職業的、社交的、文化的和政治的世界。
- 第二種誘惑是把信仰與生活分開，並視之為合理與當然；但這麼做，就是把接受福音和在世上各種情況下實際活出福音的事實分開。

這兩種誘惑，是一般平信徒容易陷入的盲點，也是教友在現世生活的困惑。因而在此，我要針對「普通司祭職」與「公務司祭職」的角色分野，簡單地加以敘述。

二、「普通司祭職」與「公務司祭職」角色分野

仿效耶穌，是「司祭職」最基本的任務，而且，作為一個整體，「司祭職」其實是一體的，只不過是有不同的角色，分別在不同的位置上進行合作。為此，「普通司祭職」與「公務司祭職」的角色分野，確實有「差別」，但絕非「對立」；亦不能作比較，視某一角色比另一角色更高級；當然也不是某一職務較神聖、另一職務較世俗，或一者比另一者更屬靈，因為「我們眾人都因同一聖神受了洗，而成為一個身體」（格前十二 13）。

雖然聖職人員在教會內的服務工作，輪廓比較清晰，因為

作爲一個主禮者，他的祭壇很清楚，扮演的角色也爲所有人一目了然。不過，教友來到教會，卻不應只是來「望」彌撒而已。我們必須參與其中，而不光是作個「旁觀者」；換言之，平信徒亦應領悟到，我們是教會共同的「承擔責任者」，有我們神聖而獨特的召叫，而且誠如《教會憲章》10號所言，兩者「各有其特有的方式，來分享基督的同一司祭職」。《教會憲章》11號繼續說：「整體基督徒生活的泉源與高峰，就是把天主性的祭品奉獻給天主，同時把自己和這些祭品一起奉獻」。

然而，平信徒作爲「普通司祭職」，我們的祭壇在哪裏呢？我們所要獻上的祭品又爲何呢？

三、「普通司祭職」的祭壇與祭品

參與彌撒聖祭時，我們容易想到的，就僅僅是在聖堂裏待著的那一個小時；但這其實是錯誤的。誠如《教會憲章》10的教導：「在恭領聖事時，在祈禱感謝時，以聖善生活的見證，以刻苦和愛德行動，來實行他們的司祭職務」。爲此，一切聖善的生活，一切刻苦和愛德的行動……等，都是司祭職務的實現。而平信徒的司祭特質，則如《羅馬書》所言：「弟兄們，我以天主仁慈請求你們，獻上你們的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二5）。

舉例來說，「婚姻」事實上就是一個聖事。通過婚姻聖事，在家庭內聖化，包括家人之間彼此的分享、感謝、祈禱，母親和孩子之間愛的交流、兄弟之間的互相幫助等，都是教友們在實現自身的「司祭職」。

簡言之，這「司祭職」的角色非常清楚，教友生活中的一切工作、祈禱、每天的辛勞，均可是「普通司祭職」的祭品，

只要它們都是因聖神感動而做的，則此一切，都會變成精神的祭品，且是最完美的祭品。在從事世俗事務時，教友們可以進行使世界福音化的高尚工作，使世界浸潤在基督的精神內，要完整地完成這項任務，教友們佔著主要的位置，且運用他們對世俗事務的專長，經基督的聖寵，在本質上提升了職業的活動，造福人類的每一份子。則我們能將教會成員與社會公民的身分，調節和諧起來，以同樣的聖德卻是不同的方式，在世俗的服務中顯示給眾人，因為「天主是愛，誰在愛內，就在天主內，天主也在他內」（若壹四 16）。

至此，若我們教友都能由此思考，把生活中的一切都奉獻給天主，當我們用福音的精神去執行每一天的職務時，在所行所為上做祂的見證，則「如何生活出普通司祭職」這一問題，也就不再那麼困難或遙不可及了。

四、如何生活出「普通司祭職」

《教會憲章》³¹ 指示我們：「教友的本有使命，是要在世俗事務中，照天主的計畫去安排，而企求天主之國」。換言之，教友本來的使命，即是按天主在此世為他/她所安排的，去實踐祂的使命，以期天主的國在我們當中實現，正如〈天主經〉中說的：「……願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上……」。如此一來，教友的普通司祭職便不難實現了。

現在分享一下我個人的經驗及感受。在此次研習會不久前，台灣南部發生了規模極大的地震，身為台灣高速鐵路的執行長，也面臨了相當棘手的危機處理問題，諸如鐵道脫軌意外、旅客的疏散、廣大乘客如何疏通，甚至是媒體的大肆撻伐等。但在面對民衆的要求及指摘，我和工作團隊必須以極誠懇的態

度，盡最大的努力解決問題，同時把這一切辛勞，當作祭品來奉獻給天主。我想，這應該可算是一個基督徒的生活見證，或許也是一項具體的司祭職務的展現。

事實上，在世生活與工作中，有許多地方是只有我們教友能做的。就好比我們無法使政府的內閣成員全數變成聖職人員，我們無法按己意來皈依某個人或改變這個國家。然而，天主把人們召喚到這種地位上，要人們以福音的精神執行自己的職務，就好像酵母一般，從內部去聖化這世界，以生活的實證來反映出信、望、愛三德，將基督昭示給他人，則此「地上鹽」的角色，無論從人際交往、溝通、屬世的職務中，都展現出了我們教友的特殊使命，也就是在那些只有平信徒能做「地上鹽」的地方和環境中，表現教會的存在及作用。

結 論

總之，一個基督平信徒的司祭職，就是把他的生活作為獻給天主的祭品，把他的職業、他的社交、文化、整個世界要和信仰相結合，而在世上活出福音的事實，做生活的見證，才是具體實踐他的司祭職務。誠如《教會在現代世界牧職憲章》21號所言：「來世的希望並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」。

我們追求來世的希望，並不能懈怠此世的責任；但我們亦無須擔心，因為一切定有其自身的方式，實現其天主的計畫。我們在世務事務中，只須以福音精神執行自己的職務，努力維持社會秩序及其進步，凡事均能以人們的利益為目標，並謹守奠基於真理、建築於正義的原則，以愛德使之進步蓬勃，則這一經由耶穌基督而做的，都將為天父所悅納。

正如若望書信作者的教誨：「我們愛，不可只用言語，也不可只用口舌，而要用行動和事實」（若壹三 18）。因為愛是行動，而愛的行動是教友傳教的標誌，甚且，「凡是你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做了」（瑪廿五 40）。我們生活在塵世中，置身於世俗事務，按天主的召叫，充沛基督的精神，在世間服務社會國家，也從事福傳事業，因為教會的使命即在使人信仰基督，並運用祂的聖寵使人得救，因此教會所有成員的首要工作，就是以言以行向世界見證基督的福音、傳播祂的恩寵：「你們的光應當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父」（瑪五 16）。

如何具體生活出「普通司祭職」 修會會士的奉獻生命

陳琦玲¹

前 言

當輔神的秘書邀請我參加神學研習會，分享這講題時，我實在很驚訝。因為我並不是神學工作者，神學研習向來都是有學問的人參加的。這似乎離我很遙遠。當然我就推辭了。但秘書卻說：正因為我不是，所以邀請我。希望我講的是老百姓聽得懂的。之後，我進一步瞭解邀請我的理由之一，因為我是修女聯合會的主席；也就是說，我所分享的不應只是我的經驗，而應具有某種程度的代表性。因此，我今天在這裡的分享，應該是有耳的人都聽得懂的。

爲了今天的分享，我確實做了功課，找了幾位修女一起分享交談，因此也代表修女們的聲音。我的分享比較多用「會士」而不用「修女」的稱呼。因為獻身於主的修會團體有女修會、也有男修會。男修會的許多會士領受了聖秩聖事而成爲神職人員，有雙重職務—除普通司祭職外，也領受特殊/公務司祭職。因此，這裡「會士」的稱呼，除了指修女外，也包含許多常被忽視的、不是神父的修士。這些修士不是教區的修士/修生、不

¹ 本文作者：陳琦玲修女，瑪利亞方濟各傳教女修會。

是做神父前的過渡性階段或身分，而是相對於修女的男性獻身者。

(一) 修會會士如何具體生活出普通司祭職？

當我隨口問些「普通」修女們這一問題時，我得到的答覆常是沈默，外加一臉茫然。這是蝦米問題？或許從來沒有人會去想這個問題。這個問題顯然本身就太偉大，不容易懂，到底要問什麼？當我進一步說明：耶穌是司祭，每位基督徒都分享耶穌司祭的身分時，我看到修女們的表情是：喔！又是另一種茫然！既然如此，那這是問題嗎？那不就是效法耶穌嗎？

(二) 身分問題還是工作問題？是 being 還是 doing 的問題？

既然所有基督徒理當都跟隨耶穌的腳步，效法基督，教友、修女、神父都是基督徒，那不是都一樣嗎？當然，神父比較不一樣。神父可以做彌撒、行聖事，其他教友不行。所以神父們是履行「公務司祭職」。那修女跟教友有什麼不同？為什麼今天要請教友，另外還要請修女來分享？

按照梵二《教會憲章》31 號對教友的定義：「所謂的教友，指的是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督徒」。顯然，修會人員在這裡被分別出來，很清楚的不是神職人員。但有不少教友常把修女和神父等同，視之為神職人員。然而在這裡，我們看到修會人員，有別於一般的教友。這樣的同與不同究竟何來，也的確影響他們具體生活出普通司祭職的方式。

簡言之，修會人員與教友的異同在於：我們都因聖洗聖事成為基督的奧體，分享基督司祭職，這是相同之處。不同的是，

修會人員因為答覆基督的吸引/召叫，以貞潔、貧窮、服從三願的特殊生活方式、以完全獻身的身分為教會與人類服務。

一、耶穌的普通司祭職

天主在這末期內，藉自己的兒子對我們說了話（希一 2）。耶穌，天主子的一生，啓示給我們天主是怎樣的主：我們的父母；生命；愛的根源。耶穌成爲天人之間唯一的中保，他是道路、真理、生命。

（一）耶穌大司祭的核心基礎：阿爸經驗

耶穌因著在約旦河受洗，深刻的阿爸經驗，體驗到自己是父所喜愛的。這份父愛，使他走出納匝肋，開始其公開生活。耶穌深深體驗他在父內、父在他內，他們是一體的。因此耶穌只說父所告訴他的、做父所做的，以及父所喜悅的事（若八 28，五 19，六 38）。所以耶穌最深的渴望，就是通傳他的阿爸經驗。這份合一的經驗不能獨享，而是無限擴展的，渴望能與人共享。耶穌深深願意所有人，都能體會到父的愛，能夠住在他內與父同在，能夠在他與父的合一之愛內。他在離世前祈禱：

「願眾人都合而爲一。父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內。...爲叫世界知道是你派遣了我，並且你愛了他們如愛了我一樣。父啊！你所賜給我的人，我願我在那裡，他們也同我在一起。」（若十七 21-24）然而，耶穌終其一生，都顯示他的普通司祭職身分。

（二）耶穌：與人同在的天主

耶穌生活的每一天、每時刻，都是天主愛的表達。因爲天

主是愛，祂為我們降生，祂是厄瑪奴爾—與人同在的天主（瑪—23，依七 14）。耶穌極願與人同在。與人同在就是耶穌的使命，因為耶穌就是與人同在的天主。耶穌建立聖體聖事，也就是願意繼續與人同在，直到今世的終結。

藉著與人同在，人與人之間有愛的關係，才能認出那愛的根源—天主。耶穌的生活，傳達天父無窮、無盡、無條件的愛。藉著他的宣講、醫治、驅魔、奇蹟，還有他的寬恕，更顯出天主對罪人永遠的憐憫與接納。

耶穌活著的時候，沒有人認為他是司祭，他的言行舉止甚至使他與司祭敵對。他做許多讓司祭痛恨的事：他和罪人、貪吃醉酒的人混在一起；他不太在乎安息日的規定；他自由顯示天主的愛，跳脫禮規的束縛；在安息日治病。他不行判斷，甚至說：我來不是為審判世界；他更不看重外在的潔與不潔。潔與不潔是司祭所在乎的，留給他們去管。他與痲瘋病人在一起，醫治他們，使他們能被社會所接納。他看重的是人心。因為一切的不潔、污穢出自人心，他要恢復人內心的聖潔，恢復人被造時美麗、聖善、尊貴的天主肖像；他不判斷罪婦，反而以其接納賜給他度新生活的動力；他最後還應驗了大司祭所言：「叫一個人替百姓死，以免全族滅亡」（若十一 10），他被殺害，成了贖罪祭。

貴為天主的耶穌基督竟為愛有罪的人類，捨棄天上的寶座，不惜降生，《斐理伯書》更清楚地說：耶穌雖是天主子，並沒有緊抓著他天主的身分，其中包含他的全能、全知、天主的屬性，祂不但沒有把持不捨，反而將之捨棄。他不僅捨棄這些，甚至取了人性，成了軟弱的，在各方面受限制，甚至需要依賴人。耶穌放棄他的無所不能，甚至甘願將自己交付在敵人

手中，受盡凌辱至死（斐二 6~8）。

耶穌因為成爲人，他所受的苦使他成爲一個「不是一位不能同情我們弱點的，而是在各方面與我們相似，受過試探的」（希四 15），他是「適合我們的大司祭」（希七 26）。因為他既親自經過試探受了苦，也必能扶助受試探的人（希二 18）。

（三）耶穌十字架上的犧牲：愛的高峰（特殊司祭職）

「天主說：婦女怎能忘掉自己的乳嬰？初爲人母的豈能忘掉親生的兒子？縱然他們能忘掉，我也不能忘掉你啊！看哪！我已把你刻在我的手掌上。」（依四九 14~15）

天主對我們的愛情，豈不是超過他對他獨生子基督的愛？所以《若望福音》寫：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡，反而獲得永生」（若三 16）。耶穌爲了你、我而死，以其生命作爲贖價，使我們生存。耶穌自己成爲祭品，將他對人類的愛和生命獻給天父。十字架成爲他的祭台，他成爲司祭，以大量哀號和眼淚，向那能救他的天主，獻上了祈禱和懇求（希五 7），耶穌便在祂活著的最後時刻，顯明了他大司祭的身分。

二、會士是誰？特殊性何在？

耶穌召叫門徒，是爲了建立關係：「耶穌上了山把自己所想要的人召來，他們就來到他面前。他就選定十二人，爲同他常在一起，並爲派遣他們去宣講，且具有驅魔的權柄」（谷二 13）。當人與主建立了親密的關係之後，生活中自然結出豐碩的果實，如：宣講、驅魔……等。耶穌要與他想要的人，常常在一起。

試想戀愛中的人或是好朋友在一起，常常沒有任何目的或特別的計畫，只是爲了「常在一起」，做什麼不重要，甚至常常什麼也不做，卻是相看兩不厭，有時無聲勝有聲，有時話家常，更常常要發牢騷，彼此沒有隱瞞，將生活中碰觸到的不滿、焦慮、委屈、愁煩宣洩出來。因爲「常在一起」而建立起的親密關係，帶來很深的被愛、接納，所以能夠彼此瞭解，甚至可以感受對方的感受，心心相印。這也是作爲一個基督徒認識基督、擁有基督的心懷，獨一無二的道路。

十多年前有首流行歌曲：【牽手】，其歌詞如下：

因為愛著你的愛 因為夢著你的夢
所以悲傷著你的悲傷 幸福著你的幸福
因為路過你的路 因為苦過你的苦
所以快樂著你的快樂 追逐著你的追逐
因為誓言不敢聽 因為承諾不敢信
所以放心著你的沈默 去說服明天的命運
沒有風雨躲得過 沒有坎坷不必走
所以安心地牽你的手 不去想該不該回頭
也許牽了手的手 前生不一定好走
也許有了伴的路 今生還要更忙碌
所以牽了手的手 來生還要一起走
所以有了伴的路 沒有歲月可回頭

歌詞表達在愛情中的無我。只以對方爲中心的生活，不再有自己的歡喜、希望、夢想、悲傷與幸福，即便肯定會忙碌、會坎坷，仍然要堅定地走，不回頭。可見愛情的力量。保祿宗徒問我們說：「有什麼可以使我們與基督的愛相隔絕？」（羅八35）基督愛我們，甚至爲我們付出生命的代價，而他也肯定：

「沒有比為朋友捨命更大的愛情」（若十五13）。

人世間牽手相伴，尚且可以改變人；與耶穌常在一起，建立真實親密的關係也不例外，這關係必帶來生命的轉化。與主同在非為行奇蹟異能，而是要改變我們的心思意念，擁有基督的心懷（斐二5），方能活出耶穌基督大司祭的生活。

三、生命的奉獻：將生命/整個的生活全然擺上

作為修會會士，因著主耶穌的召叫，與他常在一起，成為屬於主的人，進而形成團體，藉著三願生活，顯示天人之間的愛情。

貞潔願就是天人盟約的標誌，會士們因天國的緣故度貞潔的生活，為表達天主的絕對超越，使人更自由地走出自己，因為與基督的合一生活，而能超越個人的好惡，自由去愛天主所愛的每個人。貧窮願為能從物質的奴役與佔有慾中得到釋放。服從願則讓我們脫離對成就及權力成癮的渴求，而能向天主深度開放，只願做悅樂天主的事。

（一）聖願的生活：淨化、轉化、聖化的歷程

修會會士作為奉獻生活者，成為屬於天主的人，因此整個生命與生活，都分享了耶穌基督大司祭的先知、君王、司祭使命。這使命也同樣分享給所有天主子民；而會士因著宣誓修會聖願，在基督內締造了一個人與天主間的新盟約：

「聖願是答覆天主福音勸諭召喚，因此不但死於罪惡，而且棄絕世俗，為唯一的天主生活。會士把整個生命奉獻天主，這形成一種特別的祝聖，密切的根連於聖洗的祝聖，由會士的奉獻更完美地表達出來。」（《修會生活革

新法令》5)

獻身者也是有罪的人，有其軟弱與限度，因此要成為奉獻給天主聖潔、悅樂的祭品，必須經過煉淨的歷程。年輕時，我們慷慨地願意竭盡所能，將我們所有的一切奉獻給主。我們可能自以為是、自視過高，如同法利賽人批評論斷；然而漸漸地，我們愈來愈發現，我們並不擁有任何一切美好之事。一切美善是來自於天主，我們有的只是罪惡、軟弱，我們不比任何人更聖、更好。我們蒙召完全是出自於天主無條件的恩賜。我們在天主忠信、無條件的愛中被淨化，慢慢轉變，多些肖似謙和的耶穌。耶穌尚且必須經過苦難學習服從，作為跟隨耶穌的人也必經生活的挫折，並在考驗中學習耶穌的溫良、憐憫與慈善（羅十二2）。

（二）聖願必須在團體中活出

團體，具體提供了修德成聖的道場，一個實際活出聖願的場域。聖願的理想必須在團體中落實。團體生活本身就是苛求的；它是學習愛與寬恕的學校，敦促我們內心的歸化，參與基督死亡和復活的奧蹟。貧窮願邀請我們不佔有的生活態度，與人分享個人所擁有的一切財物、能力、時間；服從願邀請彼此聆聽，為尋求並承行天主的旨意；貞潔願更邀請我們擺脫無節制的情感牽扯，及對家庭的牽掛，走向他人，彼此相愛，忘我地奉獻自我，使他人的生命成長。

團體中不同血緣的人共組以基督為首的新家庭。國際性團體甚至超越種族、文化的限度，即便相互敵對的民族也一起生活。這種合一的生活本身，就成為悅樂天主的祭品，是清楚可見合一的標誌。

簡言之，會士以其自身的生命，在修會團體內，以聖願的特殊方式，盡力活出最大的誠命：「全心、全靈、全意、全力，愛上主、我們的天主，及愛人如己」（谷+二 30）。全心全意的愛主愛人，這是一生要努力的方向，是個需要不斷悔改的歷程，與基督同死，為能與基督同生，在基督內度新生活。

四、修會會士如何生活耶穌的普通司祭職

耶穌大司祭的身分融合其司祭、先知及君王(牧者)的角色。修會會士以獻身者的身分，在團體內以三願的生活方式，讓基督在我內生活。使得我生活不再是我生活，而是基督在我內生活。就是在具體的生活中，繼續基督在世的生活，使我們的生活成為聖潔和悅樂天主的祭品（羅+二 1）。我們生活的見證，顯示天主與我們同在。天主是我們的渴慕、我們的喜樂、我們的盼望、我們的依靠、我們的終向。

作為司祭，我們代表全人類朝拜天主。承認天主是無限尊高、唯一堪受讚頌、稱揚、光榮的那位，並將人類的所有勞苦的果實、生活的喜與樂全交托給主，信靠主必會照顧；作為先知，說主的話、傳主的訊息、教導認識真理、愛與公義；作為牧者，照顧主所託付我們照料的弟兄姊妹，在信仰的旅程中，陪伴並將人帶到主前，幫助他經驗主是真實的、生活的主。使人歸屬於主，讓主真正能做他生命的主。不論司祭、先知或牧人，都是耶穌司祭職不同向度的表達。

（一）會士蒙召成為司祭：朝拜者

我相信沒有比祈禱更有力量的，也沒有比代禱更能發揮會士們在履行其普通司祭職的角色與功能。隱修院的會士，便是

完全活出這個幅度。這個世代隱修院的聖召，比使徒性修會更蓬勃，充分顯示人對默觀生活的嚮往，及對天主的渴望。會士每天透過時辰祈禱，代表教會、人類，向天主獻上讚頌、感恩與祈求，特別是代表尚未認識主的人祈禱。

1. 朝拜

天主是神，朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂（若四 24）。人面對天主，乃是受造物來到造物主前，首要的就是朝拜。朝拜是如同眾天使以及所有受造物承認天主是主，祂超越一切。在朝拜聖體時，我們明認耶穌是主，他藉著逾越奧蹟救贖了我們，並以聖體繼續給予我們生命，不斷滋養我們。面對至高、至尊、至榮、超乎萬有卻俯就卑微的天主，人只能懷著純潔的心，單單敬拜他，與天使一起歡呼：聖、聖、聖。

2. 教會的時辰祈禱

「基督藉著自己的教會，仍繼續這司祭任務；而教會並不僅以舉行感恩禮，而且以其他方式，尤其以履行神聖日課，來不斷地讚美上主，並為全人類的得救而轉禱。」
（《禮儀憲章》83）

「這項美妙的讚美之歌，實乃新娘對新郎傾訴的心聲，而且也是基督偕同自己的身體，對天父的禱告。」（《禮儀憲章》84）

若非認識主，豈能讚頌他。於是，祈禱成為認識主的特權。凡有唇舌的都要讚美祂。會士除了獻上自己的祈禱，更是為全人類代禱，代替尚不認識主的人呼求、讚頌不可見的天主。所有履行神聖日課的人，是以慈母教會的名義，在天主寶座前，向天主呈現讚歌。

日課中，我們常這樣祈禱：

基督降來，是為召喚我們分享天主的生命，讓我們現在一起讚頌我們信仰的大祭司：...全能的君王，你藉著聖洗把王者的祭司職授予我們。求你使我們常給你奉獻讚頌之祭。（第一週/週二/晨禱）

基督，你為了我們的罪，自做犧牲，祭獻天父，求你將我們的祈禱、勞苦和犧牲，奉獻給天父。（第一週/週四/晨禱）

上主，至仁慈的大父，我們為你教會中受苦的肢體，懇求你，肢體的首領，曾為我們懸在十字架上，完成了晚祭。（第一週/週五/晚禱）

基督願意在各方面相似弟兄們，好能在天主面前做他仁慈而可靠的大祭司；我們感謝他，一起向他祈禱：...（第一週/週六/晨禱）

我們的救主使我們成為他天國的子民和祭司，以奉獻悅樂天主之祭品...。永恆的祭司，基督，你讓你的子民分享你的祭司聖職....（第二週/週一/晨禱）

基督藉著聖神把自己獻給聖父，用自己的血滌除我們的罪污，使我們心靈純潔，常能在天父的愛中生活.....。（第二週/週五/晨禱）

主，求你幫助我們今天為你作證，也使我們通過你，獻上聖潔和悅納聖父的祭品。（第二週/週六/晨禱）

這些禱詞明顯顯出：教會，代表全人類獻上對天主的恩賜、基督的救贖、聖神的聖化工程，表示讚頌與感激；並且將人類的生活，無論喜樂、憂傷、勞苦、成就奉獻給天主。

因此任何人誦讀日課，不只是他個人的祈禱，也是代表整

個教會—基督的肢體—為人類全體獻上祈禱，藉此表達出他參與基督大司祭的祭獻。

3. 祈禱生活

天主是我們的渴慕。人是按照天主的肖像受造，除非人找到天主，否則得不到真正平安。「天主，我的靈魂渴慕你，真好像鹿渴慕溪水。我的靈魂渴慕天主，生活的天主。我何時來，能把天主的儀容目睹？」（詠四二 2-3）正如聖奧斯定說：「天主，除非找到你，我的心得不到安息」。因為會士們曾如此經驗：「我在聖殿瞻仰過你，為看到你的威能和你的光輝；因你的慈愛比生命更寶貴...所以我渴慕你，我的肉身切望你，猶如乾涸無水之地」（詠六二）。

祈禱使人來到天主面前，承認在我生命中有一位超越我，卻又完全地與我同在。這位神完全認識我、接納我、愛我，是一位要我分享他生命的豐盛與榮耀的主。更重要的，不只是為我個人，也為其他人，整個人類，不分種族、性別、年紀、貧富、信仰...各式各樣的人；也不只是整個人類，也包含整個世界、寰宇、一切受造物。天主是看得見的及看不見的主宰。

祈禱中，我們深信禱告自己的所作所為如果不是天主願意，什麼也不能成就。天主是開啓及完成一切美好事物的那位。在祈禱中，我們對天主相信的程度、愛的深度、盼望的熱忱有多少，就成就多少。

以祈禱方式履行司祭職務，並不受年齡、性別、健康、貧富.....的限制，病弱者、年長的會士也完全分擔基督的司祭職。以人的眼光來看，他們好似不事生產；然而，看人心的天主卻不這樣看。有時祈禱、奉獻痛苦是唯一參與基督大司祭的祭獻

的可行方式。

直至今日，台灣天主教會不論信友或神職人員，相對於基督教的弟兄姊妹，較不習慣以自己的話口禱，而較慣於用唸經、以固定經文或事先寫好的禱詞來祈禱。我們不習慣用自己的話向愛我們的天主祈禱，訴說心中的種種想法、感受，故常害怕領人祈禱，但這是因為不習慣，需要一些學習和練習。

4. 祈禱：與耶穌喝咖啡、聊是非、得生命（釋放）

祈禱是與主同在、與主耶穌建立真實而獨特的關係。因此我們與主的關係可以像是與好朋友一樣地無所不談，至少這是天主的渴望。天主渴望被我們認識，否則他不需要讓耶穌降生成人一成為與人同在的天主。每個人在與主的來往中，真正與主建立關係，這是基督信仰與其他信仰最大的分別。因著這份獨特的關係，信仰不再是教條。信仰能夠是生活的、真實的。

信仰的主，是否真實存在於個人的生命中，端賴我們是否與他來往。我們能否對他發牢騷，好像與朋友一起相約喝咖啡、聊是非一般？特別是當一個人可以將其個人負面情緒坦然向人敞開、沒有隱藏時，表達出他們彼此間的信任。同理，當我們可以向天主發脾氣、表達內心的委屈與不滿，就像聖經中許多時候天主和亞巴郎或其他先知對話那樣真實時，那我們與主的關係才可能滋養我們的生命，主才真正是生活的主。他的救恩得以在我們的生活中結出果實。

會士因其個人與主來往的經驗，也能陪伴、引導人與主建立真實的關係。

(二) 會士蒙召成為牧人：犧牲者、自我奉獻

1. 回應時代需要：與貧苦者同舟共濟

使徒性修會因參與建設世界的緣故，自然對人的各種景況有所接觸與瞭解，因此也能更具體看到弟兄姊妹的需要，並將之帶到祈禱中，交托於主。不僅如此，有時也因著回應時代的需要而發展出新的使徒工作，如：對愛滋病患者的關懷、對新住民、外籍新娘及孩童的服務，或是各種關乎正義、和平、環保等議題的關注。

相對於隱修團體，使徒性團體在這 E 世代—資訊快速交流的時代，要繼續投身於世界中，修會的生活節奏、挑戰與壓力也增加許多。現在人強調個人，重視個人價值、尊重個人想法與感受，這些也都增加修會團體生活中的張力。修會團體整體如何去答覆天主在這時代對個別修會的邀請，有待團體去分辨。而這分辨的過程在講究民主、尊重多元的現代，實在不是簡單的事。

以往修會從事教育、醫療或社福工作，常憑著會祖們的愛心與熱忱開始；然而隨著社會的發展，政府對教育、醫療及社會福利事業的要求提升。因政府的介入，使許多弱勢者得到應有的照顧固然可喜，但同時修會事業也受到許多挑戰。例如：專業性的要求：不只是專業性的資格、要求證照的問題，也有經營管理、人事財物的問題。在這些張力中，福音的價值是否依然得以彰顯？修會的機構往往受到非常高標準的要求，特別是道德倫理上的要求（基督徒比其他人更沒有犯罪的理由）。另外，修會人士在處理世界的問題時，常不如今世之子，不只有知識、專業技術性的困難，有時也有更多屬於人的問題，如：人際關

係的問題、壓力處理、情緒處理的問題。一般人能有的困難，會士一個也不會減少。有時甚至更嚴重，因為會士常常在教會或修會的保護下，缺少挑戰，也就缺乏該有的成熟度。

2. 陪伴：與人同在，以生命滋養生命

台灣有許多人對出家人非常敬重，常予特別禮遇。修女、神父，度奉獻生活的人本身就是一個記號，這個記號指出有些價值超過這個世界，值得他們捨棄個人的追尋、現世、家庭等。

會士作為天國的標誌，特別是傳教修會的會士，要盡力地活出現世的天堂。然而，會士也是很普通的人，一般人的困難、考驗，我們一樣也不缺。人性的需要、弱點、限度，我們一樣也不少。會士們需要吃飯、睡覺、運動，也需要朋友、愛與被愛，也因此，會士們可與人有一個共同的基礎活出福音。因此只要他們願意走出自己的小圈子—安樂窩，他們不難瞭解人間疾苦。因此他們可以藉著陪伴人的方式，來傳達天主的愛與臨在。天主是與人同在的主、與人同行的主。任何人都喜歡有人陪伴。特別是心靈憂苦、孤單、無助的時候，如果感到有人陪伴，他就有力量去面對自己的困難。

會士若能以其自身的經驗，特別是透過面對痛苦、挫折、考驗的經驗來陪伴人，其生命將比說的話語更有力，更能帶來主的安慰，叫人信靠主。因為仁慈的父和施予各種安慰的天主在我們的各種磨難中，常安慰我們，為使我們能以自己由天主所親受的安慰，去安慰那些在各種困難中的人（格後一 3~4）。

耶穌是憐憫人的主，他從不判斷人，他接近心裡憂傷痛苦的人，憐憫、體恤他們的軟弱與困境。他從沒有指責說：為什麼你這樣？為何不那樣？他深知道我們能忍受、承受的有多

少。他祈禱說：「父啊！寬赦原諒他們罷！因為他們不知道，他們做的是什麼」（路廿三 34）。

會士以其奉獻者身分，無私的生活態度，贏得人的信任，許多人會跟我們訴說他們生活的幽暗與不堪；有時他們不敢到司鐸那裡，是因為他們不想被定罪，他們害怕第二次傷害。但是他們需要被聆聽、被瞭解，所以他們會尋找他們可以信任的人——常常是修女。與修女談話常比較安全，因為不是辦告解，不會被定罪，因為他們清楚教會說不可以這樣、不可那樣。他們要的是被尊重、瞭解他們的無奈、無助、軟弱與掙扎等。許多時候，經過這樣的陪伴與交談，信友可以領受內心的平安，走向告解亭，領受天主的寬赦。

與不信者交談，更是可以讓他們經驗天主無條件的接納，因耶穌來不是為義人而是罪人。天主更願藉由會士的腳，主動走向他人，使人得到平安與釋放。原來天主寬恕的恩寵、內心深處的平安，早在那裡等候著我們罪人。

（三）會士蒙召成為先知：福傳者

「人若不信祂，又怎能呼號祂呢？從未聽到祂，又怎能信祂呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」（羅十 14）

「沒有人認識父，除了父懷中的獨生子，身為天主的他給我們詳述了」（若一 18）。耶穌向斐理說：「看見了我，就看見了父」（若十四 9）。耶穌是天人中保，認識耶穌才可以真正認識天主。同樣，沒有人可以認識耶穌，除非有介紹人，而這介紹人就是作為基督徒的我們。修會會士因為蒙召，與基督常常在一起。所以能認識基督更深、更多。會士的生活當與其宣講的相稱，方能散發出基督的芬芳，吸引人親近主。

1. 宣講：以聖言（耶穌）餵養群羊

福音中多次記載耶穌餵養群衆。除了五餅二魚的奇蹟外，耶穌教伯鐸捕魚，復活後的清晨烤魚給門徒吃；耶穌要門徒們買餅給群衆吃，顯示門徒有責任照顧人。在現世生活中，教友不會期望神父、修女給他們屬世的食物，但他們心靈的飢渴，我們卻是責無旁貸，要領他們暢飲生命的活水、吃生命的聖言。

「天主的話確實是生活的，是有效的，比各種雙刃的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂，關髓與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念...」（希四 12~13）

我們的生活需有天主聖言來光照，我們需要大量的讀經，養成讀經習慣，信友彼此鼓勵一起讀經，讓天主聖言引導我們的生活。會士因著所受的培育，可以陪伴信友團體讀經祈禱，為主預備聖善的子民。

2. 公務司祭與普通司祭的合作

禮儀，尤其感恩祭，是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源（參：《禮儀憲章》10）。為獲得此圓滿的實效，信友必須以純正的心靈準備、去接近禮儀，又要心口如一，並與上主恩寵合作，以免白受天主的恩寵（《禮儀憲章》11）。因此慈母教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源（參：《禮儀憲章》14）。

以前我們被動地「望」彌撒，現在則強調要積極地「參與」彌撒。然而，除了輔祭、讀經員、司琴、收奉獻的服務員或聖詠團團員等，少數有任務在身的人有些忙碌外，大都數的人仍是在「望」，當然還加上「聽」（以前用拉丁文聽不懂），偶爾變

換一下姿勢，或坐、或站、或跪。彌撒後每個人領受的恩寵是否影響回去之後的生活，實屬奧秘，不得而知！有時神父的道理還不錯，有一些感動；有些堂區聖詠團唱得很好，又多些感動；彌撒中有時我們忙著觀望、做判官，看看這些禮儀安排是否順暢。

長久以來，我們信友的聚會、教友的聚集，是以彌撒禮儀為中心的。感恩祭是重演耶穌大司祭的祭獻，何其神聖，因此司祭的角色是無可取代的，不僅是聖祭禮的部分，而且講經也是屬於神父、主教的訓導權。然而，在許多偏遠地區，不是每主日有感恩祭的地區，信友只能聚集一起舉行聖道禮，之後可能的話有領聖體禮，在這其中，常須義務使徒或修女幫忙舉行聖道禮。

究竟信友可以怎樣積極主動參與？當神父日趨減少，本堂神父常須兼管好幾個堂區時，或許這給我們新的契機，讓教友的時代真正來臨。神父、信友可以彼此協助、合作，我們不要再完全依賴神父，也不致讓神父淪為做彌撒的機器人。但我們要如何讓聖道禮更生動、更與信友的生活相關？

我們需要體驗天主，他真的活在我們每日的生活中。如果信友們可以被允許、被鼓勵，有機會在聖道禮中分享他們如何生活天主聖言、聖言如何轉化他們的生命，他們的信仰必定更真實；由於所做的見證是一般信友的生活，因此也可以鼓勵其他信友。常常神父、修女講的話，會讓人覺得是說教，並不瞭解信友生活的困難。但由信友自己做見證，信友會得到很大的鼓舞，原來信仰可以如此真實。信友的生活要活潑起來，信仰也一定會活潑起來。天主不是一些信理或教條而已，更是與人同在、可在生活中相遇的主。每一次信友的聚會，我們要聆聽

見證，看天主的話如何在我們的生活中發揮效力。耶穌是昔在、今在、將來永在的主。

結 語

修會會士活出普通司祭職，**不是在履行職務，乃是活出一個身分的內涵；特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族，為叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們進入他奇妙之光的榮耀**（伯前二 9）。活出天主兒女的身分，這個身分是因著有分於主；藉著耶穌基督的降生與救贖，我們得稱為天主的子女，稱天主為父，恢復天主在創造人時的榮美與尊高。

耶穌將愛我們的天父啓示給我們；天父的愛是無條件的愛，他渴望我們認識他，分享他的無窮美善。因稱天主為父，其他的人都成為家人，可愛的家人，都是愛的對象。世上每個人都有價值，不論美醜、年齡、膚色、宗教、種族、聰敏與否、健康與否，天主不放棄任何一個人，每個人都是天主鍾愛的寶貝。

會士與一般教友的不同，在於生活方式。會士透過聖願——特別的祝聖，將自己「整個」生命奉獻給天主，成為主的產業、「完全」屬於主的人。

這樣的生活方式是一個歷程。透過會士的選擇，對天主愛的召喚的答覆，只是一個開始。會士在度奉獻生活的過程中，因為與主親密的關係，能更清楚看到自身內的罪性，深深體會需要天主的救贖。也意識到自己需要不斷地悔改，生命因而不斷的被淨化、轉化、聖化，而能成為聖潔與悅納天主的活祭，偕同基督將一切奉獻給天父，建樹基督的身體，使天主的國彰顯於此世。這整個的過程的開始與完成，都是因著天主是愛。

若望著作綜論

活水編譯小組 編譯¹

壹、若望福音導論

《第四福音》的文本

近年來，聖經學者研究《若望福音》所做的很多工作，都已有具體成果，尤其是把《若望福音》的原始文本建立起來，這工作是從分析各古希臘抄本，而綜合、整理出來的。一般來說，聖經學者們認為《Vaticanus 抄本》【代表東方基督徒的文本傳統，在埃及地區，特別是亞歷山大比較流行】是最好的文本；不過，另外還有兩個很有名的古抄本：《Sinaiticus 抄本》及《Bezae 抄本》【代表西方基督徒的文本傳統】。今天的作法，是以《Vaticanus 抄本》最好的文本為主，再參照《Sinaiticus 抄本》及《Bezae 抄

¹「活水編譯小組」主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大眾化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。本文初譯者為周錦榮及胡慧，經樂近英及胡國禎神父審校。本文摘自：Raymond E. Brown, S.S., *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1988) 的中譯本《若望福音及書信詮釋【簡要本】》（台北：光啓文化，2010）。

本》，把其中欠缺的經句加以補全，建立起更完整的原始文本。上述三個古抄本，都是在第四到第五世紀之間抄寫完成的，一直保存到現在。

此外，《若望福音》原始文本建立的工作，還參考了最近發現的、載有《若望福音》的兩套「蒲草紙」（Bodmer-P⁶⁶；P⁷⁵），它們寫成的時間大約在主曆 200 年左右。P⁶⁶ 內容與《Vaticanus 抄本》和《Sinaiticus 抄本》及《Bezae 抄本》相似；P⁷⁵ 的內容卻與《Vaticanus 抄本》極相似。

其實，《若望福音》文本中有些原有經句，比我們現有的希臘抄本更簡短，更不完全。雖然如此，我們還可以去教父作品中的經句引文加以參照，亦可參考其他文字的古代譯本（如：敘利亞文譯本）加以比較及補充，這是頗有幫助的。另有一種傾向，有些經文部分，抄寫員偶然私自在一些太簡短、或太不清楚的經句中，加添一點解釋，時間一久，這些加添句也進入了文本之中。

若望聖史的身分

《若望福音》特別提醒我們注意在十字架下的「那位」目擊見證人（若十九 35），他是「耶穌所愛的門徒」（若十九 26）。《福音》最後的編輯者宣稱：這位匿名的「耶穌所愛的門徒」作證、並「寫下了這些事」（若廿一 20, 24）。聖依肋乃（St. Irenaeus，約主曆 180 年）確認這位門徒就是住在厄弗所的若望，他一直活到羅馬皇帝 Trajan 統治時期（約主曆 98 年）。依肋乃年幼時，就認識了 Smyrna 地方的主教 Polycarp。Polycarp 主教算是與若望熟識的。由他開始確認：載伯德的兒子若望就是耶穌的門徒，也

就是若望聖史。當然這並不是說，若望聖史做了所有的編寫工作，他有一些助手在幫忙。根據這個觀點，發展到現在，普世教會都接受了這個說法：若望是寫《若望福音》的聖史。

現今，我們認可第二世紀晚期的一些教父作品，對各福音書聖史身分的推測。當然，這些作品所推測的這幾位聖史，活在作品寫成時代一個世紀之前，當時的說法確實有被簡化了的可能。但，誰是福音書的幕後實際提筆作者，當時並沒有那麼被看重；被看重的，反而是當時具名的權威人士。依此類推，現今大部分的學者都懷疑：四本福音書中的任何一部的執筆人，會不會真的都是耶穌公開宣道事工的目擊見證人？不過，依照天主教的教導，這四本福音書絕對是來自與耶穌一起生活過的門徒的口傳，有紮紮實實的根源。

耶穌所愛的那位門徒，就是口傳者之一；但在《若望福音》中，這位門徒常與伯多祿一起出現（十三 23-26；十八 15-16；廿 1-10；廿一 20-23）；而且在他出現的場景中，對觀福音「十二宗徒」中的任何一位都沒有出現過（十九 26-27）。由此推測，這位門徒可能不是一位宗徒（「宗徒」這名稱，在《若望福音》中也沒出現過）。

【審訂者註：所有接受耶穌召叫、跟隨祂的人都是「門徒」，耶穌所有的弟子，不論男女，都是門徒；「宗徒」是指門徒中被復活主所直接派遣（*apostellein*），作為耶穌生平、宣講事工及受難、復活的目擊見證人（宗一 22），耶穌在世時親自揀選的宗徒有十二位（路六 13；瑪十 2；谷六 30），耶穌升天後，又有瑪弟亞（宗一 23-26）及保祿等人，加入宗徒的行列。】

這位「耶穌所愛的門徒」的角色（在此，我們繼續使用「若望」這名字，不管這位「耶穌所愛的門徒」是誰，也不管若望聖史到底是誰），

是耶穌的見證人，是《第四福音》傳承的資料來源。這角色解釋了《若望福音》如下的特色：

1. **對巴勒斯坦地理形勢很熟悉**：若望清楚知道伯達尼的地理位置（十一 1, 18）；也知道在冬季有水流的克德龍溪的對岸有個園子（十八 1）；還知道聖殿中有撒羅滿遊廊（十 23）；又知道貝特匝達水池（五 2）、史羅亞水池（九 7）；甚至連名叫「石鋪地」（希伯來話叫「加巴達」）的地方都知道（十九 13）。上述地點，對觀福音都沒提過，但有外在證據支持若望記述的正確性。雖然若望所引述的一些地點（若一 28 的伯達尼；若三 23 的艾農）還未經證實，但我們還是得小心謹慎一點，面對這些地名時，不要單純地只用象徵性的方式來解釋。

【審訂者註：一般來說，三部對觀福音的地理結構都很簡單，主要是爲了該三部福音聖史神學思想的需要而做的象徵性表達，譬如耶穌要去耶路撒冷，才剛離開加里肋亞邊境就直接到了猶太地域，似乎撒瑪黎雅不存在似的。《若望福音》則不然，它的地理結構基本上符合當地實際的地理情況。因此，《若望福音》和其它福音在歷史問題上分歧的時候（例如耶穌受難的時間過程），現在的聖經學者較傾向於相信《若望福音》的說法。】

2. **對猶太文化很熟悉**：若望能很正確地提出猶太節慶名稱（五 10；六 4；七 2；十 22），並在接下來的對話中，可看出若望對節慶及其神學意義有深入的認識。在經文中有描寫猶太人的習俗的地方，有些明確表示（潔淨規則：二 6；十九 28；逾越羔羊：十九 36）；有些影射出來（大司祭的祭袍：十九 24）。

假如若望所依靠的傳承，誠如上述所說，在敘述講解時真的緊緊扣住巴勒斯坦的地理實況，那麼，這傳承所提供的資訊，

遠遠超過單純描述耶穌當時所行的宣講事工，還包含了基督徒團體日後的反省及領悟。的確，聖史本人也已認可這點（二 22），他答辯說，之所以會如此，是因為受到護慰者聖神指引教導而形成的發展（十六 12~14）。

編寫《若望福音》時，基督徒已經被逐出會堂了（九 22），而猶太人當時的政策，是反對耶穌的這一宗派。反對的政策，好像是由主曆 80 年代中期開始的，到了主曆 100 年代初期，這樣的反對就頗為廣泛流傳起來。事實上，基督徒還遭會堂的虔誠教徒殺害過（十六 2）。結果，若望所依靠的這傳承，使得「猶太人」成了與基督徒不同的另外一群人，極端地受到厭惡；連耶穌有時也好像不是用猶太人的身分在說話的，如：「在你們的法律上」（十 34）；「他們法律上」（十五 25）；「就如我曾向猶太人說過」（十三 33）。

對觀福音中的耶穌，與《若望福音》中的耶穌不同。《若望福音》中的耶穌，會很明顯地講論自己的天主性及先存性（八 58；十 30~38；十四 9；十七 5）；被尊稱為天主（廿 28）；祂跟猶太人的爭論，基本上不只是因為違犯了安息日的規定，而是因為祂的說法，把自己等同於天主（五 16~18）。《若望福音》的傳承，把耶穌的每一行動（如增餅、治好瞎子等）都引出長篇的教導主題，其中不乏對猶太人解釋經書思路的神學提出反思及辯論（五 30~47；六 30~50；九 26~34）。《若望福音》與對觀福音的傳承相反，有一群撒瑪黎雅人來到耶穌前，相信了，而他們的來到與耶穌的第一批跟隨者並無關聯（四 28~40：是撒瑪黎雅婦人帶來的，與門徒無關）。

《若望福音》文本的形成，最好的解釋可能如下：有關耶穌的傳承，確是來自那位耶穌所愛的門徒，在若望教會團體的

經歷光照下，這傳承經過了很多年的反思及擴大，才逐漸發展，形成今天我們手上的《若望福音》文本。這傳承是由接受耶穌為「最後一位先知」及猶太人期望的默西亞（一 40-49）開始，繼而發展成有了「更大的事」（一 50）。耶穌不僅是那位世界末日將要由天降下的人子，而且時辰已到，祂已經由天降下了。這就是耶穌宣講事工的秘密：祂的所言所行，都是在聖言成為血肉之前，祂跟天主在一起的時候所看到的（五 19；六 32-35）。

假如以色列的師傅們相信梅瑟上西乃山與天主相遇，然後梅瑟重述他所聽來的，那麼耶穌就沒有必要先去天上，因為祂是由天上來的，祂在那兒看到了天主，所以誰若信了祂，就永不會受審判（三 10-21）。人們有理由推測，說耶穌的這種看法是受了撒瑪黎雅人思想的影響，祂認定自己是天主子，這身分是遠超過梅瑟的，猶太人就大大地反對《若望福音》中的耶穌，而且說祂是一個撒瑪黎雅人（八 48，見本書 93 頁）。

若望聖史依據上述傳承，在神學上做反省，並融入自己的作品中，以其獨特的寫作技巧（見本書 17-22 頁）寫下《若望福音》的初稿。我們可以推測到，他就是那位耶穌所愛的門徒本人，他書寫「耶穌所愛的門徒」時，用的是第三人稱。這位耶穌所愛的門徒活得夠久，經歷過若望團體的發展歷史（他可能也被逐出了會堂）。就是他（耶穌所愛的門徒本人），把若望團體的傳承、經驗，加上自己的神學反省，寫在紙上跟人分享；所以，他及《若望福音》可說是一對共棲共生的雙胞兄弟了。

《若望福音》的編寫過程

按照教會傳統上一般的說法：《若望福音》的寫作，首先

是由耶穌所愛的那位門徒產生其傳承，再由若望聖史寫成福音的初稿（約在主曆 80 年代中期），最後一步工作是由編輯者完成。

舉例來說，《若望福音》的第壹部分有兩個結尾：一個在第十章（+ 40~42，見本書 108 頁），另一個在第十二章（+ 24~50，見本書 124 頁）。另外，全本福音也有兩個結尾，在廿 30~31（見本書 181 頁）及廿一 20~23（見本書 187~188 頁）。耶穌的一些講演詞重複出現（21~22 頁）。大多的編輯工作好像只是加入經文（即使加進去得有點不通順—例如，參閱「臨別贈言」，141~142 頁），而不做什麼經文上的修改。依此看來，學者們認為編輯者不是若望聖史本人（若是，他應該有足夠的自由，去處理他自己的作品）。總之，使《若望福音》完成最後的定稿，並流傳到我們手上的，是這位編輯者。我們猜編輯工作進行時，若望聖史已經不在了，耶穌所愛的門徒也過世了（這是用「刪減法」推論出來的，因為編輯者在廿一 23 中，否定了門徒不會死，表示他已經死了）。

現今出土、保存最早的《若望福音》片段（若十八 31~38），是埃及蒲草紙殘片（Rylands P⁵²），大約是在主曆 135~150 年間寫成的。這蒲草紙抄本一定是在《若望福音》正式編輯成書之後，還要經過「手抄、複寫、運送、散發」等過程，最後才能抵達埃及抄寫員的手中。由上述過程的時程推算：《若望福音》編輯成書的時間，不應晚於主曆 125 年。雖然上述依助乃的古老傳承提到羅馬帝國 Trajan 王在位期間（98~117 年），但這還不是最早的可能年代，我們還應把更早一段長時期的傳承計算進去：由耶穌所愛的門徒參與耶穌的宣講事工開始，年復一年的口傳的保存，經過教會團體的發展，以及可能較早期的文字收集（「神蹟之書」：參閱廿 30），在諸多以上的程序之後，才由若望聖史寫成初稿（約在主曆 90 年），最後才由編輯者敲定成書（主

曆 100~110 年)。

在「若望書信」中，這位《福音》的編輯者在提及教會團體的憤怒而分裂(見本書 193~196 頁)之後，承認了伯多祿的權威，說他是牧養耶穌羊群的人(若廿一 15~17)。因此，跟與伯多祿的關係比起來，這位《福音》的編輯者可能跟《若望參書》9~10 節所提到的那位狄約勒斐比較親近，這位狄約勒斐受到批評，說他是要在教會中做「首領」，而《若望壹書》的作者卻說沒有設立教師的必要(若壹二 27)。

與對觀福音的關係

與對觀福音相較，《若望福音》顯然不同。《第四福音》的獨特點計有：(1)耶穌宣講事工大部分在耶路撒冷，而不是在加里肋亞；(2)很明顯，《第四福音》不談天國的主題(這名詞只出現在：若三 3, 5)；(3)運用長篇的言論及對話，而不用比喻；(4)只記載了七個神蹟，包括《第四福音》獨有的三個：在加納以水變酒、醫治胎生瞎子，以及復活拉匝祿。

然而，與對觀福音相比，也有一些重要的相似處，特別是耶穌宣講事工開始時與若翰洗者的關係，以及在記述耶穌受難史及空墳墓時。特別與《馬爾谷福音》最相似：例如《若望福音》第六章及《馬爾谷福音》第六章及第八章有一連串의 相同事件(見本書 68 頁)；以及用了相同的字詞，如「極珍貴的純拿爾多香液」(若十二 3；谷十四 3)、「三百塊德納」(若十二 5；谷十四 5)，及「二百塊德納的餅」(若六 7；谷六 37)。與《路加福音》相比，《若望福音》也有相同處，不過不是在文字上，而是在主題上，如：沒有夜晚在大司祭蓋法面前受審判的描述(若

十八；路廿二）；比拉多審詢中三次宣布「查不出什麼罪狀來」（若十八~十九；路廿三）；奇蹟式地拖上一網魚（若廿一；路五）。與《瑪竇福音》相比，相同處就少了些，但我們也可比一下：若十三 16 與瑪十 24 相同、若十五 18~27 與瑪十 18~25 相同。

整體而言，我們對此大致的了解如下：對觀福音的三位聖史共同用了一個基本的傳承，那是有關耶穌事工的「行動」傳承（瑪竇及路加兩位聖史是由《馬爾谷福音》中抽取資料來編寫的），瑪竇及路加兩位聖史再加上另一份耶穌的「言論」傳承（這個「言論」傳承當今聖經學者稱之為「Q 源流」，而 Q 源流同時出現在《瑪竇福音》及《路加福音》內）。反觀若望聖史，他取得了一份或多份獨立的不同傳承；若望聖史採用的傳承，包括了耶穌的「行動」及「言論」。即使有時候，對觀福音及《若望福音》各自用了他們自己收集到的傳承，而把耶穌同一行動或言論的事蹟，寫成了不同形式的經文，我們也沒法找出有力的證據，來說《第四福音》的寫作團隊是知道對觀福音的存在，雖然他們可能有點知道那些傳承是後來滲入《路加福音》的。而《若望福音》最終敲定版本的編輯者，也可能知道《馬爾谷福音》的存在。

《若望福音》用的是獨立傳承，來自若望聖史（很多原始材料是由耶穌所愛的門徒那兒來的），那傳承已在若望團體中廣為流傳多年，因此《若望福音》對有關耶穌的事件，應有基本的認知。依此類推，這位聖史是有能力選擇一些精彩的事件（一位癱子在第五章、一位瞎子在第九章、一位由死中復活的人在第十一章），然後戲劇化地安排在文本之中，強而有力地表現了耶穌的性格及事工。他的聽眾是已相信了的信眾；他想用目擊者的見證來堅定他們的信德，相信耶穌的天主性（廿 30~31）。對觀福音的傳承雖有其基本的事實依據，但在編輯上的安排，有些值得商榷的

地方。舉例來說：耶穌在耶路撒冷權威人士面前的自我顯示，毫無疑問是件大事，可是他們的作品把這麼重要的內容，濃縮到只在一個聖週內，雖然整個耶穌公開傳教事工的行程有一年之久，在編輯上做這樣的安排，是值得商榷的；反觀若望聖史寫的耶穌，至少把耶路撒冷的活動延展到兩年之久。

再者，我們看到《若望福音》特別加強報導耶穌講解有關生命、預告教會聖洗及聖體聖事的相關事件。若望交往的人是基督徒聽眾，他們已因聖洗聖事而得生命，也因聖體聖事而滋養了生命。對觀福音中，唯一有關聖洗聖事的資料，只有一句話，就是命令他們去給人付洗（瑪廿八 19）；唯一有關聖體聖事的事件，是制定聖體聖事的敘述（谷十四 22~24）。若望從來沒有提過這些制度（可能若望把那些制度視為當然的），相反地，若望描述了聖洗聖事的背景及意義，是用重生的活水來講，記述在第三、四、七、十三等章中；又有關於聖體聖事的論述，談的是第六章的生命之糧，可能也用了第二及十五兩章別有意義的新酒來論述。最後，若望在十九 34 寫出了「聖洗」及「聖體聖血」這兩項聖事的最高峰；並在廿 22~23 提供了有關寬恕罪行最清楚的資料。

整個聖事神學的基礎都在若望的思維中：由聖言成為血肉（一 14），到戰勝了肉身及物質的世界，這世界是因著人的罪而被控制於撒彈的權下（若壹五 19）。耶穌戰勝了撒彈（十二 31；十六 33），但要維持這勝利，為基督再占領這物質世界，那就是教會的工作了（十七 15~18；若壹五 4）。談到這再占領，就有點神性上的反諷意味了，世上極普通的東西：餅、水、酒，成了在聖事中的屬神生命（若四 14；六 52）。

總之，《若望福音》寫作時，與對觀福音相仿，也是先有

傳承，而不是爲了補對觀福音的不足而寫的。《若望福音》代表了一個獨立的傳承，有其自己的目的及見證。

若望傳承的來源

《若望福音》通常被認爲是一本具有希臘文化特色的福音：有像「光」及「真理」這類抽象的理念；把人類分成「光明及黑暗」、「真理及邪惡」的二元分法；如「聖言」【審訂者註：《合和本聖經》譯作「道」，這更接近希臘哲學思維，也接近中國傳統思想，不論儒家或道家皆然】）的概念：上述說法在某一時期都是希臘哲學思維及外邦人奧秘宗教的產物。在還沒有發現早期的蒲草紙時，《若望福音》還被當成是第二世紀末諾斯派（Gnosticism）的產物。還有其它更是大大地走偏了的，是把《若望福音》的來源定爲是來自東方巴比倫地區的曼達教派（Mandaeans：是一個基督化了的諾斯主義教派）。上述這些說法一致認爲：若望的思維不可能來自巴勒斯坦、納匝肋人耶穌所處的地區。我們以下要介紹兩項 1940 年代的發現，等於把這些極端人士的批評打了一個耳光。

《死海經卷》

從 1947 年開始，在靠近死海的谷木蘭山洞，陸續發現了一批手抄本文件，估計的時間是在耶穌時代或更早一些，在一個猶太教派名叫厄色尼團體的經書收藏處。我們發現這些文件中充滿了一些詞彙，全是早先的批評家一致認爲《若望福音》裏那些不是正宗巴勒斯坦地區所用的詞彙，有以下的例子：把世界分成光明及黑暗（若三 19-21）；百姓是在黑暗的天使控制下（若

壹五 19)；人在光中或黑暗中行走(八 12；若壹一 5~7)；在真理內生活(若貳 4；若參 4)；考驗神靈(若壹四 1)；真理的神及欺詐的神(若壹四 6)。《死海經卷》與《若望福音》用的字詞是那麼相近，真是使人大吃一驚。這下子便把那些早期的想法，說《若望福音》完全是由非猶太人的世界中產生的作品，完全消除殆盡。若望的三封書信也有類似的情況，這又是另一證據，顯示它們的資料，追根究底，都來自同一源頭。

《若望福音》與《死海經卷》除了思維形態及表達方式有間接的類似外，並沒有直接的相似處，有關範圍包括了現有的《谷木蘭文件》及可能更廣大區域的文件(有一個有趣的並排相似的情況，那就是在我們所知悉的若翰洗者，與在谷木蘭的厄色尼團體教派的信仰之間的關係。因為耶穌所愛的門徒，可能是若翰洗者的門徒，若翰洗者可能成為谷木蘭影響若望著作的一個管道)。我們不能因為若望與谷木蘭共用的詞彙出現在《若望福音》耶穌的講道中(那些字眼用得比在對觀福音多了許多)，就立刻下斷語，說《若望福音》中的耶穌講演詞，是若望聖史自己編出來的。《谷木蘭文件》只是一個例子，我們要打開我們的思維領域；耶穌可能非常熟悉那些詞彙及思想；因為「聖言成為血肉」的確是當時的言語。若望特別喜歡這類形的思維，可能因而更留意於將它們保存下來。

不過，對觀福音中的耶穌與《若望福音》中的耶穌在演講時用的詞彙非常不同；我們得承認，在這一問題上，我們沒有完整的解答。不過儘管若望用詞彙的方法非常奇怪，我們在這本詮釋經文的小冊子裏，還是會讀到一些對觀福音中常用的詞彙(例如在谷十四 35 的「時辰」)。《若望福音》的傳承可能是想要特別記憶及著重在對觀福音中被忽略的一些理念。在往後的年代中，可能祈求了那位護慰者，來回顧、發展一些當時早期

認為毫無價值的小事（十四 26）。

在埃及發現的諾斯派文件

大約在發現《死海經卷》的同一時間，在埃及 Chenoboskion 地方也發現了一批《諾斯派經卷》。直到現在，只有極少的諾斯派作品為世人所知；我們所知道的，只有第二世紀教會的教父們報告出來的。就是粗略看一下這批新到手的文件，也看得出它們與《若望福音》大為不同。說若望聖史借用諾斯派的論調是不能成立的；反之，說諾斯派借用了《若望福音》，倒是比較可能。

《若望福音》的編排次序

《若望福音》有些內容轉接得很突然，很多學者想重新為它安排某些章節（雖然沒有任何手稿的證據）。例如：有些人要把第六章放在第五章之前，因為第四章結尾處與第六章的開始都發生在加里肋亞，而第五章則發生在耶路撒冷。但我個人看不出有此必要。《若望福音》給了我們一套非常有計劃的描述，來談耶穌的宣講事工；無須擔心經文的轉接處，除非有特定的目的（例如：有一處很仔細安排「七天」的順序，參閱第一至二章）。在第二、五、六、七、十章中，有一連串的節慶，這一系列是用來作耶穌事工的架構，若望沒有費心去注意節慶間的空檔（參閱七 19；+ 26-27）。把那些事件移動再重新安排，為要得到較好的次序，其實是顛倒了事情的高低重要性，這不是福音最終編輯者所策劃的心意，也不見得有什麼大不了的不一致性。有些理論說《若望福音》是在不小心的情況下，弄亂了頁與頁之間

的次序，這種論調完全是憑空想像。

《若望福音》的計畫

我們認為《若望福音》的主軸是依據一個細心設計好的計畫，但此計畫是為當時的猶太人，而非為現代的西方人。有些主題會重疊出現，沒有依照一般的設計規則。為了要分類，有幾種理念同時發展出來，我們的分類會有所改變，那要看是根據哪一種想法來分類的。用這種作法，我們沒有想要有一個嚴格的分類，只是用這些理念提供出一點建議。目前《若望福音》的形式，至少可以很清楚看出一個大略的計畫，以下表示之：

- 一 1~18 **序言**——聖言成為血肉事工的前導及結論
- 一 19~十二 50 **第壹部分：神蹟之書**——聖言對世界及對祂自己的人顯示自己，但他們不接受祂。
- 十三 1~廿 31 **第貳部分：光榮之書**——對那些接受祂的人，聖言以死亡、復活、升天而回歸到天父身邊，來表達出祂的榮耀。在全然受光榮中，祂賜下生命之神。
- 廿一 1~25 **附錄**——一連串的復活顯現事件，發生在加里肋亞，具有神學意義。

第壹部分：可分成四大段

1. 第一大段（一 19~二 11）主題：七天逐步顯示耶穌各種身分
2. 第二大段（二 1~四 54）有兩大主題【第三天】

甲、取代舊約制度：

加納——取代猶太人的洗潔禮（二 1-11）

耶路撒冷——取代聖殿（二 13-25）

尼苛德摩——取代天生成為選民（三 1-36）

撒瑪黎雅婦人——取代在耶路撒冷朝拜（四 1-42）

第二次加納神蹟，結束第一大段（四 43-54）

乙、代表某種地位的某些人，面對耶穌事工的反應：

標準的猶太人（在耶路撒冷的）

聖殿權威（二 13-25）

法利塞人——尼苛德摩（三 1-36）

撒瑪黎雅人（四 1-42）

加里肋亞人——王臣（四 43-54）

3. 第三大段（五 1~+42）有兩大主題

甲、取代舊約的慶節

安息日——耶穌，新梅瑟，取代安息日法律（五 1-47）

逾越節——生命之糧（聖言宣報及感恩聖事）取代瑪納

（六 1-71）

帳棚節——活水的來源，世界之光，取代水及光的禮儀慶典
（七 1~+21）

重建節——天父已傳油祝聖了耶穌，取代聖殿祭台（+22-42）

乙、生命的主題（五 1~七 52；其實前面的二 1~四 54 已開始這主題

了）；光的主题（八 1~+42；特別在醫好胎生瞎子）

4. 第四大段（十一 1~十二 36）主题：拉匝祿

使拉匝祿復活，直接導致了耶穌的被定罪。

為準備安葬耶穌、而為祂傳油時，拉匝祿在場（十二 1-8）

因耶穌鍾愛拉匝祿，為他行了神蹟，引起極大的熱忱：聖枝

主日的場景及時機（十二 9-36）

拉匝祿的復活達到「生命及光」主题的高峰

第貳部分：可分成三大段

1. 第一大段（+三 1~+七 26）：最後晚餐

甲、洗腳及出賣（+三 1-30）

乙、耶穌的臨別贈言

引言（+三 31-38）

第一篇（+四 1-31；+六 4-33 重覆）

第二篇 (十五 1~十六 3)

第三篇 (十七 1~26)

2. 第二大段 (十八 1~十九 42) : 耶穌受難及死亡
 - 甲、莊園的場景 (十八 1~12)
 - 乙、亞納斯前受詢、伯多祿不認主 (十八 12~27)
 - 丙、比拉多前受審 (十八 28~十九 16)
 - 丁、十字架、死亡、埋葬 (十九 17~42)
3. 第三大段 (廿 1~31) : 耶穌復活、升天、賜下聖神

《若望福音》的特徵

注意下列的八點特徵，對瞭解《若望福音》會有大大的幫助：

#1 誤解

耶穌常把自己描述成一位「象徵性人物」，或以「隱喻」的方式說出訊息。在接下來的對話上，提出問題的人常誤解此「象徵性人物」或「隱喻」，只理解到口頭上或物質層面的意思。這就讓耶穌有機會進一步、更深、更徹底地解釋，因而解開祂教導內容的謎。部分原因，或許這是若望聖史的寫作技巧，或許這就是最早期基督徒教理講授的課本。某種層面來說，《若望福音》裏的這些象徵性人物或隱喻，等於是對觀福音中的比喻，因為對《若望福音》來說，天國就存在於我們中間，就是耶穌本人。對觀福音中的比喻也常被誤解，正如《若望福音》中的隱喻（參：若二 20；三 4；四 11；六 26；八 33；十一 11~12, 24；十四 5~8）。

#2 反諷

反對耶穌的人，會說出一些關於耶穌的言論，都是些惡言中傷的、譏諷的、懷疑的，或至少在他們心中是意圖不當的言論。然而，妙處就在這些言論常常是「說對了」，或是帶有更深層的意義，但說這話的人卻不瞭解（參：若三 2；四 12；六 42；七 28-29, 35；八 22；九 24, 40；十一 48-50；十二 19；十九 3, 14, 22）。

#3 雙重意義

甲、希伯來文及希臘文中都有不少「雙義字」或「多義字」，《若望福音》中的耶穌常常喜歡使用這些字，若望聖史就在文字的涵義上玩弄玄機（參：若三 3, 8, 13, 17；七 8；十三 1；十五 21；十九 30）。

乙、若望聖史常要讀者在同一個記述、同一個隱喻（象徵性的語言）中，讀到幾種不同層面上的意義。假如我們回想寫福音書當時的環境，就可以理解，並會懂：

- (1) 假如把耶穌放在歷史脈絡中來寫耶穌的生平，這會產生某一種意義。聽眾聆聽到耶穌的話語、見證到祂的行動，就會按照自己的宗教背景及思維方式，來理解祂的話語、分析祂的作為。這種詮釋，我們稱之「文本的歷史意義」。但是，耶穌的話語及行動，在有信仰的基督徒團體內，應該具有更深、更遠的意義。耶穌的訊息在早期教會中一次又一次地被宣講；耶穌的訊息在團體禮儀中一次又一次地被用來祈禱。於是，耶穌訊息內涵的真義就漸漸地愈來愈清晰明瞭，基督徒對耶穌想要表達的中心理念，領悟得就愈來愈多、愈來愈深，比起第一次在加里肋亞或耶路撒冷時聽到

的更多、更深。有時，問題的關鍵是在如何進入更深的瞭解耶穌宣講事工的內在意義。例如，要瞭解耶穌所說的「聖殿被毀，三天之內會復興起來」，是指祂的身體（若二 20）。

【審訂者註：若二 19~20 中，《思高聖經》譯為「重建起來」、《和合聖經》譯為「再建立起來」，而我們譯為「復興起來」；其實，這個字的希臘原文直譯成英文為 raise up，不必有「建」的意思。這是雙重意義很典型的例子：「復興房子」可譯作「重建」，這是猶太人的懂法；「復興人的身體」就是「人病了，使他恢復健康」或「人死了，使他復活」，這可就是耶穌願表達的意思了。】

另有些時候，問題是出在對教會及聖事的理念（特別是有關聖洗及聖體聖血聖事）的瞭解上；領受這些聖事的教會團體，是能深入領悟耶穌所說「活水」及「生命之糧」的深遠意義的（參：若一 29, 31；二 8, 20；三 5；四 11；六 35~58；九 7；十一 4；十三 1~17；十九 36）。

- (2) 耶穌是由另一個世界來的，是由天上來的；但祂是用我們世界上的言語來講話，那是地上的。無可避免，與祂相遇的人，這些人都是處在次一層的地位，當然會誤解那由天上來的意義，例如耶穌講到水、餅、血肉等等。讀者們在被挑戰要去瞭解由天上來的意義之際，會有迷惑，這是被那位由天上來的那位「另類人」（stranger，指耶穌）給迷惑住了，正因如此，我們被邀，要去信祂。

#4 故事頭尾呼應

《若望福音》通常會在故事結尾處安排一些細節（或作一點暗示），剛好與故事開頭處所說的相吻合。這是一種包裝的手法，使故事的頭尾相呼應。

【審訂者註：譬如，若一 19~28 是個小單元，若望聖史在 19 節及 28 節，都安排了「若翰」角色的出現；若二 1~四 54 是個大單元，是談「耶穌取代了猶太人原有的制度」，若望聖史在單元的起頭處說「耶穌在加里肋亞行了第一個神蹟」（若二 11），在單元結尾處說「耶穌在加里肋亞行了第二個神蹟」（若四 54）；若九是治好胎生瞎子的單元故事，故事開始談到「是誰犯罪」的問題（若九 2~3），故事結束仍然在談「誰的罪存留下來了」（若九 41）；在若二 1~4 中，耶穌用「女人」來稱呼母親，在若十九 25~27，耶穌也是用「女人」來稱呼母親，這是整本《若望福音》的頭尾呼應之一。以下所列每一方括號內頓號（、）前後章節，即頭尾相應的所在：[若一 19、28]；[二 1~4、十九 25~27]；[二 11、四 54]；[九 2~3、41]；[一 28、十 40]；[十一 4、40]；[十九 14~16、36~37]；[一 1、廿 28]。】

#5 已實現了的末世觀

對觀福音是把末世放在未來最後的時刻【審訂者註：神學上稱「斷裂的末世觀」，或稱「耶穌再臨時才會實現的末世觀」（parousia eschatology）】，即耶穌再來、最後審判時，成為天主的兒女（瑪廿五 31；路廿 35~36）。《若望福音》沒有否認這說法的真實性，但更著重於說這些事已經開始、部分已經實現了，若望聖史是採「已實現了的末世觀」（realized eschatology）作為其理論的基礎（參：若三 18；五 24~25；七 12；九 16；十 19~21；十二 31~33；十四 1~3，18~20；十七 3）。

#6 在對話中轉成獨白

在《若望福音》裏，有時耶穌開始跟某人或一群聽眾對話，正當談話進行之中，談話的對象無緣無故地消失了，談話的結尾好像耶穌在獨白，成了一篇教導性的演講詞，是為大眾所講的。這現象的部分原因，可能是若望聖史綜合了幾個講演詞編串起來，其目的是把耶穌的話語表達出來，不局限於當時的環境，如此，耶穌的言論就有永恆的意義及普世的價值（參：三 16；十 1~18；十四至十七章）。

#7 演講詞重複出現

《若望福音》裏，有時會同時出現兩篇耶穌的演講詞，其內容大同小異；其中的一篇演講詞已經敘述過了，另一篇幾乎可以一字一句相對照地再敘述一遍。這是因為常常在不同場合做了同一的演講，可能只有稍許的變更。在最後負責定稿的編輯者手中，握有兩篇都來自若望傳承的手稿，談的是同一話題，編輯者捨不得拋棄二者中的任何一篇，所以就理所當然地把兩篇都編入了這本《福音》書中，資料當然要編放在最適當的位置，於是第一篇講詞安排妥當後，順便就把第二篇安排在旁邊了。

演講詞重複出現的另一種情況，是耶穌的談話有雙重意義，《若望福音》就都保留了下來，希望讀者對兩種意義都有所關注，所以書中就有了兩種類似的說詞（參：三 31~36；五 26~30；六 51~58；八 13~18；十 7, 9；十一 14；十二 44~50；十三 1~30；十六 4~33）。

#8 與對觀福音的關係 / 事件次序的重新安排

甲、有些事件，在對觀福音中是一個整體單元，但到了《若望

福音》，就被拆散了，分布在全書各處。我們無法認定最早的情況如何：可能是對觀福音先把收集到的片段，整合成整體單元的故事；也可能是若望聖史把原本的整体單元故事拆散，分配到全書各個單元事件中，為的是表現該單元的教導是真實的，貫穿了整個耶穌的生命；或者還有可能是，我們以為是同一故事，其實是兩個不同的事件（參：若六 51~58, 67~69, 70~71；+ 24~25；+ 52；+ 27 ff；+ 31；+ 18 1~12, 24）。

乙、有時，正好相反：有些事件在《若望福音》中是一個整體單元故事，而在對觀福音中卻被拆散了（參：若一 38~49；二 13~19；+ 1 ff；+ 5 1 ff）。

貳、若望書信導論

《若望壹書》、《若望貳書》、《若望參書》的作者

《若望貳書》及《參書》的寫法相同，都是用信件方式寫出，特別是在信的開頭及結尾處；因此非常可能這兩封書信是同一「長老」執筆的，也可能是在同一時間寫成。《貳書》與《壹書》有相同的內容（《壹書》沒有信件的寫作格式），特別是在《貳書》中用命令口氣寫的那一段（若貳 5~7）：強調要彼此相愛（若壹二 7~11）、嚴厲斥責進入世界迷惑人的假基督（若壹二 18~19）。因此，《壹書》的作者雖未表明自己的身分，但大多數學者都認為這三封書信都由同一長老寫成。

《若望書信》與《若望福音》間的關係

《若望書信》與《若望福音》在寫作形式及用字方面，有很多相同處，但也有一些令人吃驚的不同處：

1. 《壹書》的序言，並未強調「位格化的聖言成了血肉」，而是著重在那看得到、聽得見、摸得著的生命之言（訊息）的見證上，也就是耶穌的生平事工上。
2. 雖然《福音》所論及的耶穌特徵，《書信》中也都有：《壹書》談「天主是光」（若壹一5；參閱若八12）；《壹書》及《貳書》都談「彼此相愛的命令」（若壹四21；若貳4；參閱若十三34）；但是，有人可能會說《書信》談的是「低調基督論」（a lower christology）。
3. 《書信》較少強調聖神的位格，即使《福音》中的「護慰者」名稱，也從未用在聖神上（基督才是護慰者：若壹二1）。有一個警告：並非凡神（spirit）就是「真理之神」或「天主之神」，所以「要考驗那些神是否出於天主」（若壹四1,6）。
4. 《壹書》強調「耶穌再臨時才會實現的末世觀」，《福音》較多講「已實現了的末世觀」。《壹書》注重耶穌的再次來臨，那是基督徒生活總結算的時機（若壹二28~三3）。
5. 《壹書》比《福音》更接近《死海經卷》，特別是在字彙上。

單從相異處看，可能有人會說《書信》要比《福音》更原始；不過，要是他們真的那麼認為，他們就該好好想想《書信》的作者為什麼故意呈現「從起初」（若壹一1；三11）這個在《福音》中出現的重要字句。

從相異處看，還讓人聯想到，絕不會是同一人寫了《福音》，又寫了《書信》。總之，我們可以辨別出：若望團體中至少有四位人物，他們完成了《福音》及《書信》：耶穌所愛的門徒（他是傳承的來源）、若望聖史、長老，及《福音》的編輯者。大多數學者都認為，三篇書信是在《福音》之後寫的，說得更精確一點，我們該把《書信》的寫成時間，放在若望聖史完成《福音》初稿的十年之後（約主曆 90 年），而且是在《福音》編輯者著手編輯之前（恰於主曆 100 年之後？）。

《若望書信》的寫作時機

《壹書》、《貳書》跟《福音》最大的相異之處，是在內容的重點上做了改變。「猶太人」是《福音》的主要反對者；但在《書信》中，「猶太人」消失了，取而代之的注意焦點，改為在那些脫離團體的「迷惑人的假基督」身上（若壹二 19；若貳 7），這些人對待從前的兄弟常缺乏愛德。《書信》作者對「假基督」做了下列的探討：

信德：這些分離分子否認耶穌是默西亞、天主子（若壹二 22-23）。因為他們曾經是若望團體、相信耶穌的基督徒；上述的否認意味他們否定了耶穌的重要性，不承認祂是以血肉之身來到人間的默西亞（四 3）。可能他們以為救恩的來臨，純粹是靠天主子進入這個世界，因此認為歷史上耶穌的生平事工在救恩上沒什麼重要。尤其是，他們可能忽略了耶穌為贖罪而血淋淋的死去，這一點是作者特別強調的（一 7；二 2；四 10；五 6）。

道德：分離分子（推測是同一批人）吹噓自己：「與天主相通，但仍在黑暗中行走」（一 6），「認識天主，而不遵守祂的命令」

(二4)；的確，他們宣稱自己「沒有犯過罪」(一8, 10, 三4~6)。這樣的道德立場可能與他們主張的基督論有關：假若他們否認聖子降生成人的耶穌、以血肉之身所行事工的重要性；那麼他們也就否認他們自己因著信仰成為天主子女後，以血肉之身所行所為的重要性了。《壹書》作者堅持說：真正的天主子女不能犯罪(三9~10, 五18)，並遵守命令，特別是愛基督徒伙伴的命令(三11, 23；若貳5)。天主的子女必須在聖潔及愛德中行走，如同耶穌一天主子所做的一樣(二6, 三3, 7, 四10~11)。

聖神：似乎分離分子的領導人宣稱自己是在聖神領導下的老師，甚至是先知。《書信》作者拒絕承認對老師們的需要(二27)，並發出警告，反對這些假先知。作者警告要提防假先知：「不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主」(四1)。有欺詐之神導引出假基督；也有真理之神帶領書信的作者及他的聽眾(四5~6)。

曾有人想要確認《書信》中所說分離分子的身分，是那個已爲人所知的「異端」。例如：安提約基雅的依納爵(Ignatius of Antioch, 約主曆110年)攻擊分離分子是**幻像論者**(docetists)；幻像論者否認基督是一位真正的人，主張耶穌基督是真天主而非真人，他的人形只是一種幻影。有人認為分離分子是**克林都斯**(Cerinthus)；**克林都斯**堅持說：基督是一個神靈，耶穌只是一個普通的人，在耶穌受洗後基督神靈降臨到祂身上，而在耶穌被釘十字架前基督神靈就撤離了祂的身體。依肋乃(Irenaeus)描述克林都斯是一位反對若望的人。另外，還有人認為分離分子是第二世紀的**諾斯派人物**，主張世界及血肉都是虛幻的。

然而，上述爲人已知的異端，可能是《書信》所說犯錯者的晚期後輩。《書信》所描述的錯誤說法，非常可能是若望團

體中某些特定基督徒們，把《若望福音》中的某些說法給誇大了。例如，《若望福音》描寫先存的天主子降生成人，來到這世界成為「光」，並以這光拯救了人類，任何人來到這光中，就不再受審判，不再被定罪（若三 16~21，九 39~41）。若然，世人似乎只要因耶穌的宣講事工，而有了信德，就可得到拯救；這種說法忘了強調《若望福音》同時還說：耶穌的死亡也有救恩的意義。《若望福音》很少提倫理性的教導，只頒布了「彼此相愛」的誡命。根據若十四 16, 17, 26，十六 13，有位護慰者或稱真理之神的來到，寓居在每位信者之內，引導信者走向全部的真理。

雖然《若望福音》這方面的主題有可能如此發展，因而產生分離分子所維護及相信的觀點；但是，這位《若望壹書》及《貳書》的作者宣稱：是他自己的觀點，而不是分離分子的觀點，才能代表從開始就被維護的真正「福音」【在《思高聖經》譯文中，若壹一 5 的「訊息」及若壹三 11 的「訓令」，兩字都是譯自希臘文 *angelion*（英譯均為 message），這就是「聖言」的表達，很可能這個字相當於《若望福音》中的 *euangelion*「福音」】。這位《若望壹書》及《貳書》的作者屬於若望寫作圈，負有見證由耶穌所愛的門徒傳下來的傳承擔子，經文中的「我們」表示他曾親身參與過「聽、看、瞻仰、觸摸耶穌」的事件，耶穌是天主生命具體的化身（若壹一 1）。「我們」深知「耶穌在肉身內生活（行走）」及「為罪而死」是同等重要的。至此讀者可以看出《若望福音》的思想，在發展上產生了不同的結果，這是可以瞭解的，分離分子確實對《若望福音》的思想有所扭曲誤解。

《若望壹書》：其實不是一封書信，不應稱為書信，而是一篇勸勉信友的論述，用來繼續發揮《若望福音》的主要論題。

由於分離分子的宣傳說詞，其中有些內容乍聽之下頗有道理，加上他們不斷在吸引跟隨者。我們可以想像分離分子的說詞在若望基督徒團體中心地帶流傳起來，而該處是《福音》寫作之處，也是寫作者的居住之地。

《若望貳書》：是一封真的書信，為距中心地帶有段距離的一個若望團體所寫。分離的潮流還未蔓延到那兒，但分離分子的宣講事工已在邁向那兒的途中（若貳 9-10）。《若望貳書》是以耶穌所愛的那位門徒的門徒名義所寫的（信中的「長老」是一個官樣頭銜）。寫作者指導該團體（選出來的主母及她的子女）勿讓假教師進入「家中」（指教會、團體集會所在）。這些特使—有些是長老，有些是分離分子—的到來，必然會迷惑了一個如此遙遠的若望團體。他們如何知道誰傳遞的是真理呢？除非是容許這些特使們開口宣講。然而一旦他們開口宣講，破壞已經造成。

在某一團體中，有一位名叫狄約勒斐的脫穎而出，成了當地的領袖人物，決定把全部的傳道人排斥於外，包括由長老來的。狄約勒斐拒絕招待所有的傳道人及長老，於是長老寫下了《若望參書》，是寫給加約的。加約好像是一位富人，住在團體附近，曾臨時招待過傳道人及長老；現在長老們要加約負起重任幫助傳道人，因此（好像）打開了教會中的一扇鬥爭之門，與狄約勒斐有了爭端。

由長老來的傳道人（德默特琉，他即將來到）為《若望福音》做了正確的註釋；加約因幫助他們，自己也成了為真理工作的跟隨者。雖然狄約勒斐被攻擊為「愛作首領」，但他可能比長老們更為精明，他看清楚了在當地需要具權威的正宗老師，才能更確實保障那些勸勉信友要能分辨並考驗善神或惡神的傳道人，也才能對抗由邪神帶領的假先知。狄約勒斐可能是早期若

望團體的代表性人物，地位是主教／教師之類，他脫穎而出成爲非若望基督徒團體的樑柱，安提約基雅的依納爵稱這團體爲「the Church Catholic」。

《若望壹書》大綱

在這大綱的議題上，學者們有不同的意見，因爲看起來好像作者寫作內容多所重複，也看不出有什麼清楚的計畫。普遍的作法是把《若望壹書》分成三部分：主要部分在中間，之前有前言，之後有結尾。我個人相信，《若望壹書》是一部解釋《若望福音》的書，所以我比較喜歡把中間的主體分成兩個部分。現在就依照我們爲《若望福音》所作大綱的方式（見本書 16~17 頁），爲《若望壹書》做如下的大綱：

序言（若壹一 1~4），是爲《若望福音》那篇詩歌形式的序言（若一 1~18）所作的評論；結論（若壹五 13~21），在引申說明編輯《若望福音》的結論（若廿 30~31）。這篇書信的兩個主要部分，都是由「這福音」一字開頭（若壹一 5：《思高聖經》譯作「信息」；若壹三 11：《思高聖經》譯作「訓令」）：第一部分（若壹一 5~三 10）說明「這福音」是「天主是光」，強調人有責任在光中行走；第二部分（若壹三 11~五 12）說明「這福音」是「我們應彼此相愛」，要效法耶穌，作爲愛兄弟姐妹的典範。

聖經詮釋歷史沿革 (下)

張錚錚 譯¹

聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，「詮釋學」的討論相當複雜。兩千年來，基督徒前輩給我們留下各種風味的聖經詮釋方法，藉這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同風貌。本文便是在此歷史脈絡中，介紹聖經詮釋沿革。本文上篇載於《神學論集》163期(2010春)34~57頁。

參、現代時期(1650至今)

新教改革者的時代，與我們現今的時期之間，存有一個大鴻溝，這是由所謂聖經的「歷史批判法」(historical criticism of the Bible)的演變脫穎而產生的鴻溝。「歷史批判法」中的「批判」沒有負面意義，不是在找錯；本意是「分析」(analysis)，就好像有人在做「文學評論」(literary criticism)中的「評論」之意。

¹ 本文譯自 Gregory W. Dawes, "The Interpretation of the Bible", *Introduction to the Bible*, The New Collegeville Bible Commentary, Old Testament vol. I (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007), pp. 34~74。譯者：張錚錚，美國柏克萊加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司27年，於2000年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

先前的作者們有時細分：「低階批判」（lower criticism）即「原文批判」（textual criticism，就是本書前文第七章所討論的），及「高階批判」（higher criticism），重點就是目前要討論的內容。什麼是聖經的「歷史批判」？是在什麼時期出現的？如何發生的？

一、「歷史批判法」的發展

談論上述詮釋聖經態度的重大改變，最簡單的方法就是從「有關作者」（authorship）的問題談起。基督徒一直都承認聖經有人的作者。我們相信聖經中，人的作者就是舊約中的梅瑟（寫了《梅瑟五書》）和先知們，以及新約中的四位聖史及宗徒們。其實，聖經有人的作者，這事實沒什麼大不了；因為我們的信德使我們相信更重要的是：聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成的；如此說來，聖經的作者是天主。

這個態度在十七世紀開始起了變化。演變過程是由 1600 年代中期開始萌芽，一直到十八及十九世紀加速發展；「天主是聖經作者」的信念，被「聖經是由人寫成的」這一新潮焦點所遮蓋了，開始重視聖經人的作者。但是，通常而論，「聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成」的信念，並沒有被否定。很多聖經詮釋者仍然是熱心的基督徒，至少在原則上繼續維護「聖神靈感」的信理。不過，他們當下是把焦點集中在「聖經是一部人類歷史的文獻」，與任何其他人類寫成的作品沒有什麼不一樣，所以可以與其他的歷史文獻一樣，用同一種方法來研究探討。

這樣的變化，到底是如何導致的？十七、十八世紀的宗教思想有一特性，是由聖經詮釋的危機所引起的，在更深一層來看，是由聖經權威性的危機而來的。由新教改革者所引起的宗

教戰爭也添加到這項危機中，兩邊都宣稱聖經的權威性，若不順服首肯就遭迫害。最深的危機根源，是在那時期中有了新的知識，在科學上、歷史上都有新知識對聖經詮釋予以挑戰。

例如，聖經中的宇宙觀，與正興起的哥白尼天文學說（Copernican astronomy，為伽利略之類的思想家所贊同）的觀點之間，產生了張力。大發現的航海之旅，所帶來的亞洲諸文化智慧，以及美洲大陸的寬廣世界，為歐洲人的思想開啓了一道新視野，也就引起了由歷史角度看聖經的困難。按照聖經所敘述，大約六千年的歷史，好像不能符合人類文化的廣泛性，也不符合聖經外古文明存在的事實（比如古中國文明的存在）。

當然，有很多當時的思想家，由於有了這樣的新知識，就輕而易舉地把聖經權威性給掃除一空了。對這樣的思想家來說，基督信仰看起來只是各種宗教中的一支，不能在人的生命裡中獨占鰲頭。同樣，基督信仰的聖經，也好像只是各種各樣「神聖的經卷」中的一部，是人寫的作品，人的知識是有限的，在時空上都受到限制。甚至，那些想要維持傳統信仰的人，也都被迫必須承認聖經的作者完全屬於經書編寫時代的人。「天主聖神靈感的推動」，並沒有把人的作者提升到超越他們自己文化知識限度之外。聖經在今日若真可給出一些訊息，這訊息的理解，必須回到寫作對象接收這訊息的特定歷史脈絡中，才能找到。

「歷史批判法」就是由上述發展中產生出來的。「歷史批判」最早專注在舊約，特別是前五部經書，即《梅瑟五書》。十九世紀的學者開始把這幾本書拆開，把它們看作是長時期一代、一代經「口授的話語」及「書寫的文字」傳遞下來，並經長時期編輯過程，形成最後成品。最有名的結論是把聖經的前

五部經書分成四個寫作的來源：雅威卷（Yahwist：J 卷）、厄羅亨卷（Elohist：E 卷）、申命紀卷（Deuteronomic：D 卷）、司祭卷（Priestly：P 卷）。這個分法是由 Julius Wellhausen（1844~1918）的著作而來的。

這樣的分析可以分辨《創世紀》第一章及第二章的區別。創一屬於司祭卷傳承，來自較晚期的以色列歷史，而創二是雅威卷傳承的作品，所用資料屬於相當早期的以色列史觀。這樣的分析，很快就被應用到新約中了，關鍵議題是在福音書的編寫過程。在此，最能引人注意的成果是福音書的「二源論」，是 Heinrich Julius Holtzmann（1832~1910）研究出的系統理論。根據這個理論，《馬爾谷福音》是「新約正典綱目」中最先編寫完成的福音書，《瑪竇福音》及《路加福音》的編寫，都用了兩個資料來源：《馬爾谷福音》，以及另一個收集了「耶穌語錄」、如今已佚失的集子，也就是現今稱為 Q（德文 Quelle「源流」這字的第一個字母）的這個源流。

我們沒有必要研討後續的發展，或這理論新近的命運（這些都將在本系列後續要出版的書中討論）。現在我們只須注意「歷史批判法」所產生的一些效果。最值得注意的一點，就是聖經的學術研究，與教會實際地使用聖經之間的鴻溝漸漸擴大。聖經的「歷史批判法」好像沒有特定的宗教承諾，它只是世俗學術界的工作。因此，聖經學者打了先鋒，開啓了這些方法，他們通常認為自己是歷史學家，而不是神學家。

由很多觀點來看，這是一件好事。舉一個例子來說，這件事能使天主教、新教，甚至猶太教學者，都先把自己的信仰暫時擱置一旁，同心協力地在學術上下功夫。但是，當我們把他們研究的結果帶回教會（或會堂）的生活中使用時，我們很難知

道可以如何運用這些結果。直截了當地說，一旦我們瞭解了聖經是對誰寫的、為誰寫的之後，問題在：這些對我們現代目前的信徒有什麼意義？「古代巴比倫的創世神話」可能光照了《創世紀》這本經書，但是這些神話對一般教友的生活好像產生不了什麼靈感的啟發。

聖經的「歷史批判」學術研究，與教會生活之間的鴻溝愈來愈大，情況繼續惡化的一個原因是：「歷史批判法」完全忽略聖經的靈性詮釋。教父及中世紀的作者都堅信聖經的作者是天主，他們都盡力在聖經中尋找一些無法由人的作者那裏得到的意義。舉一個例子來說，在主前第八世紀，《依撒意亞先知書》的作者寫「看，有個少婦要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）時，他絕不在盼望往後會發生「貞女懷孕生下耶穌」的事件；他這樣寫，的確是天主聖神在靈感推動。因此，這就使得聖經在超越人的作者之上、之外，還有一個新層面的意義。

新教的改革者雖然責難那些較有「想像力」的寓意詮釋，但他們還是繼續相信：聖經是在敘述天主引導的歷史，舊約事件是新約事件的預象，也可光照釋經者（及讀經者）時代的事件。但是，「歷史批判法」詮釋聖經的學者全然不能接受這樣的方式來讀聖經，因為歷史學家之所以為歷史學家，是不能談「天主聖神的靈感推動」，也不能談「天主引導的歷史」，他們所能做的，只是敘述人的作者所寫的唯一意義。這就使得信徒們讀聖經時，孤陷在人的作者寫作時的過去情境中，無法搭建一座橋樑跨越時空，把聖經經文與人的作者完成作品之後的各時代、甚至今天我們讀者的時代，連結起來。

二、「歷史批判法」的接受程度

這就該稱讚宗教傳統都有很強勁的適應力了，開始認為是對聖經權威有嚴重挑戰的看法，都被主流基督徒教會在實踐中慢慢地吸收了。然而，這正面接受的態度並不是那麼普遍。十九世紀及廿世紀初，都出現有保守派強烈的反應，反對「歷史批判法」，新教及天主教兩邊都反對。

(一) 新教的教會

在新教的教會中，聖經占有一個獨特的重要地位，我們當然會想到，「歷史批判法」在保守派人士中會存有猜疑。用「歷史批判法」釋經的人會強調說：聖經應該要以人是作者的方式來讀、來瞭解。聖經是一部在特定時空的歷史脈絡中寫成的作品。實際上，這就是說聖經的權威性是有限度的，局限在一個假設中：它的作者是屬於自己時代及地方的人。有時我們必須判定他們有些理念根本是錯的。

對很多的保守派的新教徒而言，這樣的說法好像忽視了聖經是在「天主聖神的靈感推動」下寫成的。假如聖經人的作者真有天主聖神的靈感在推動，天主至少會保獲他們，不致寫下錯誤的論述。天主也會提昇他們的心靈，超過他們自己文化脈絡的局限，而傳遞出真理；真理的來源來自天主，而不是來自人。這類基督徒堅持指出：聖經不僅僅是人的思想記錄或宗教經驗；至少，聖經是天主啓示的見證記錄。

保守派新教信徒不久就重整旗鼓，重申「聖經絕無謬誤」（infallibility or inerrancy）這條信理，堅決相信聖經絕對不會有錯。這是名為《基本教義》（*The Fundamentals*）這一系列小冊子中的第一個要維護的信理，這一系列小冊子從 1909 年開始在美國持

續不斷地出版發行，發售給眾多的基督徒教師及領袖，廣泛流傳於民間，超過三百萬冊。

同樣的信理條目也在 1910 年美北長老教會總會會議（The General Assembly of the North Presbyterian Church）中被認可採納。在這個會議中，在「信仰的基本教義」（fundamentals of faith）中第一個要維護的，也是「聖經的靈感」及「聖經的無誤」兩條信理。順便提一句，「基要派」（fundamentalist）這個稱號是於此時開始的。1920 年舉行的美北浸信會聯會會議（Northern Baptist Convention），好像也是在這稱號下召開，來維護這些基督徒的基本信念。開始時，辯論的雙方都很自然地使用這個稱號，被如此稱呼的人也覺得心甘情願。但是漸漸地，「基要派」這稱號就被污名化了（a term of opprobrium）。

這個運動要是走入極端，就很容易被恥笑。舉一個例子來說，使這運動達到聲名狼藉地步的，是 1925 年在田納西州 Dayton 鎮發生的案件，當時 John T. Scopes 是一位小學老師，他違抗因宗教導引而立下的州政府法令，傳授了達爾文的進化論。雖然 Scopes 被定罪（事後這定罪又被推翻，理由是程序上的失誤），有很多人就視此事件為宗教無知、不顧科學的象徵。但是，這種傾向並沒有因此而消失。相反的，對進化論的阻力好像有增無減，特別是在美國。1991 年的民調顯示，47% 的美國人相信「人類被創造成現在的模樣，大約是在一萬年以內」，這個說法強烈地暗指他們是用了《創世紀》第一章「字面意義」的詮釋。基要派人士為了避免觸犯美國憲法，不可把宗教信仰引入公立學校的教室內，近年來，宗教維護者就不再過分宣示《創世紀》第一章「字面意義」詮釋的立場了，他們開始宣示的立場是「創造論的科學」（creation science，只為科學提供的立場，而非

宗教立場)，或者只是單純地提出足以抗衡進化論的證據。然而，說到底是一樣的，他們就是不斷重申聖經的權威性，這一立場也就是先前導致 1925 年 Scopes 審判案件的緣由。

然而，並不是所有保守派的新教徒都採如此極端的觀點。英國福音派 (British evangelical) 有名的 J. I. Packer (出生於 1926 年) ，是一位保守派的基督教義維護者，不過他強調：「聖經的無誤」不必一定要在其教導中一板一眼地做「字面意義」的詮釋。例如，一個熱心的基督徒讀亞當、厄娃的故事時，沒有什麼東西能阻止他把這故事想成是一個象徵性的表達。Packer 也辯駁說，我們不要把聖經教導的訊息搞亂了，把這訊息局限在聖經作者寫作時代的那個世界內，作者在寫經時當然以他生活的世界為參考指標。相信「聖經的無誤」不必擴展到作者的那個世界內，就好像寫聖經的作者不會沒有犯下希伯來文文法錯誤的可能性一樣，因為「他們不是在教授科學或文法」。

甚至在廿世紀早期，就已經有一些福音派的基督徒 (evangelical Christians) 很嚴肅地，同時肯定「聖經的權威性」以及「歷史及科學所宣告的新知識」。在此，有一位關鍵人物：J. Gresham Machen (1881~1937) ，對美國福音派 (American evangelicalism) 來說特別的重要。他曾在德國接受新約的學術培育，至少可以看到有一些方法，可以用來維護傳統的基督信理條目。雖然他也知道：這「聖經權威性」的危機，曾是造成所有新教教派彼此分裂的緣由；不過，在由天主教分裂出來的新教這些事上，他的立場是堅固地站在新教改革人士中的。但是，他也能夠看出：在牽涉信仰核心事物時，新教的保守派其實和天主教徒有很多地方是共同一致的。

(二) 天主教會

十九世紀主要的「歷史批判法」聖經學者，全都出自新教世界；但沒有多久，天主教學者們也開始對這個工作發生了興趣。然而，由於天主教內保守派權威人士的反應，天主教的學者們也受到同樣的阻礙，這點與新教方面的遭遇有異曲同工之處。十九世紀中葉時，羅馬權威的情況對自由思想並沒有幫助。例如，1864年，教宗庇護九世（Pope Pius IX）發布《謬論條目》（*Syllabus of Errors*），這是80條應該受到譴責懲戒的命題。這些命題涵蓋面極廣，其中也有涉及聖經方面的：譴責「聖經僅是一部人的經驗記錄」及「聖經記述的事件並不完全是精確的歷史」這兩項命題。這位教宗並召開了梵一大會議（1870年），強力地再一次肯定特利騰大公會議對「聖經正典綱目」、「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」及「聖經的詮釋」的立場。

1893年，情況有了改變。那一年教宗庇護九世的繼任人——教宗良十三世（Pope Leo XIII）——發布一篇有關聖經詮釋的通諭《上智的天主》（*Providentissimus Deus*，這通諭可稱為「聖經學術研究的大憲章」）。由各方面來講，這篇通諭處理時極為小心。它再次地肯定兩件事：「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」及「聖經的無誤」，堅持傳統的天主教的聖經詮釋原則，譴責「高階批判」（higher criticism）的詮釋方法，認為這是以理性主義攻擊啓示的理念。然而，這篇通諭卻鼓勵嚴肅性的聖經學術研究：鼓勵用最好的分析方法、從原文（希伯來文及希臘文）角度來研究聖經文本。這篇通諭也明顯提及：聖經的世界觀與當代人們的世界觀之間有衝突。這篇通諭也提及：雖然聖經權威不僅限於信仰及倫理方面，但是我們應該要知道，聖經作者並不教導科學真理；相反的，聖經作者是要教導「有益於救恩」的事（這是聖奧思定

首先宣布的原則)，聖經作者爲了教導「有益於救恩」的事而寫聖經時，他們表達訊息的方法有時「多多少少有點像當時的語言」或「用了當時常用的詞彙與說法」。

發表此通諭的前一年，教宗良十三世讚許了拉格朗日（Marie-Joseph Lagrange, 1855~1938）的工作。拉格朗日是一位法國的道明會神父，1890年在耶路撒冷創辦了一所高等聖經研究學院（Ecole Biblique）。拉格朗日可能是天主教會中採用「歷史批判法」詮釋聖經中，最偉大的前驅學者。在打開了「歷史批判法」這一扇門之後，拉格朗日被迫重新再思考「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」這個信理。

按照從前傳統的說法，「受聖神靈感推動」指的是「聖經人的作者，只被動地接收從天主來的訊息」；但是拉格朗日堅持地說「聖經人的作者是真正的作者」。在整個寫作的過程中，他們肩負全責，也就是說：收集資料（文字的及口傳的資料）、選擇資料、編寫文本，直到最後成書，他們都負有全責。在整個過程中，他們都是由天主帶領，所以他們的教導是沒有錯誤的。然而，他們所教導的內容，應該跟他們書寫的形式分開來思考。書寫的形式有如穿上的一件外衣，在思考聖經作品的書寫形式時，我們需要考慮這個作品所屬的文學類型，如此，我們才能斷定有些故事是虛構的，不是歷史事實（例如，約納先知及大魚的故事）。我們也需要考慮一下聖經作者的企圖，例如，有時他們只是想再敘述一次以色列的歷史，所以隨手用了手邊既有的史料，採用時並沒有想到是否應該先檢驗一下，看看這些史料的精確度夠不夠。

對天主教會來講，在廿世紀初，這樣的說詞看起來非常大膽勇敢，不過，拉格朗日還是可以引用《上智的天主》通諭其

中的一段來申訴。然而，教宗良十三世代表了一個謹慎的行動，打開了一扇門，讓「歷史批判法」進入了聖經詮釋的領域；可惜，好景不常，這扇門很快就關閉了。他的繼任人—教宗庇護十世（Pius X）—警惕到一些方面的發展，就於 1907 年發出一系列的文件，譴責以現代主義名義提出的一些論點。教宗譴責的論點中，有一項是：詮釋聖經時，只把經卷看成是「一部僅是人寫的文件」。這些文件批評像拉格朗日之類的聖經詮釋者時，雖然面對的是虔誠信徒，並沒有把聖經當成「一部僅是人寫的文件」，但是語氣的改變已經很清楚了。

這次危機的第一位受害者是法國學者神學家 Alfred Loisy（1857~1940），雖然他的著作包括保衛天主教對權威性的觀點，但是他在福音的歷史價值觀的那種尖銳態度，導致他在 1908 年被逐出教會。1905 年，拉格朗日神父本人也因涉及有關引發爭議的話題，被禁止出書，在他得不到允許出版有關舊約的書籍時，他就轉而研究新約。1912~1913 年間，他也有一段時期離開耶路撒冷高等聖經研究學院的職位，雖然後來他的職位又被恢復，但他再也不敢研究一些危險課題，譬如「聖經是在聖神靈感推動下寫成的」之類的題目。

這個所謂「現代主義危機」（modernist crisis）所引發出來的效應，迫使天主教的聖經研究學者轉入地下。1943 年，教宗庇護十二世（Pius XII）發表《聖神啓迪》（*Divino Afflante Spiritu*）通諭。這篇通諭簽署了「聖神靈感推動」的說法，這正是拉格朗日所維護的理論，根據這論點，聖經人的作者是真正的作者，用了所有人的能力來編寫他的作品。

依此，詮釋者必須要盡力去瞭解這些聖經人的作者的特質、他們寫下的內容、所用的資料來源、表達方式。換言之，

聖經學者的主要工作是去發掘聖經文本的文學意義，也就是人的作者心中想要表達的意義。爲了要發掘這意義，詮釋者應該採用詮釋任何人所寫的作品一樣的方法，來詮釋聖經。這篇通諭雖然重申了傳統天主教會的觀點：聖經意義的最終審定者必定是教會，這是依據教會的傳承；但是，通諭強調，相對而言，非常少的聖經經文須要經過這道手續，才能定下其中的意義。對聖經的研究學者而言，學者們還是有足夠的自由。有了這一項顯赫的宣告，天主教會的最高權威正式地簽署、認可了「歷史批判法」詮釋聖經的研究課題。

這篇《聖神啓迪》通諭的頒布，是天主教會的轉折點，對現代聖經的研究工作態度改變了。梵二大公會議頒布的《天主的啓示教義憲章》（1965）給了「歷史批判法」詮釋聖經進一步的肯定，對往日的《聖神啓迪》通諭並沒有添加什麼，也沒有在近日收回了什麼。

的確，1993 年由羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）發表聲明，批准廣泛的新詮釋方法，聲明中說：「歷史批判法」是「爲科學研究、在古文本找出意義，不可缺少的一種方法」。在這一點上，宗座聖經委員會的說詞絕對正確，不論任何人用什麼詮釋方法想要達到貶低聖經的目的，也無法在詮釋聖經上能丟棄「歷史批判法」。我們將很快看到，即使是一些「後現代」（postmodern）的批判學者，他們最近也回頭用上聖經的歷史研究了，只不過分量較少及自己心知肚明罷了。看來，好像在最好的細察之下，「歷史批判法」是不會消失的，而會存留下來。下一章的標題「後現代的聖經詮釋」，並沒有意味說因時代的變遷而使「歷史批判法」被置之不用了。那個標題，只是說要再補加一些具有更深一層的方法，來尋求聖經

文本的意義。

肆、後現代時期

一、聖經意義的不確定性

我們開始學習本書第貳部分時，我會在第五章中，解釋詮釋一部作品是什麼意思。其中特別有一點我堅持強調：沒有人能逃避詮釋的責任。讀一部作品，若要瞭解它，就必得詮釋它。現在我們必須回到這些問題上，因為在我們有生之年，新的聖經詮釋方法就已爆炸了。這些新的詮釋方法有一個共同處，那就是，在詮釋一篇文本時有了新的意義。

特別是很多當代的詮釋學者強調：詮釋工作本身，比從前所想像的要來得更複雜。他們把焦點放在與詮釋工作相關的各幅度上，由此而導致文本意義的不穩定，他們說，聖經經文的意義，不能只由單一鐵定的詮釋法來定案（有時稱之「文本意義的不確定性」）。

在我們學習的這一章中，我要談談詮釋工作可能牽涉到的各個幅度，舉出「後現代詮釋學」（postmodern critics）的強調所在。可能我會在某些方面說得比較繁瑣而仔細，這是因為相關的後現代詮釋學者，還沒有把他們心中所想的呈現得夠清楚，使我們看得懂。他們的作品常常喜歡使用一些比較怪僻的字彙，以及比較誇張的語句，一般人不太容易當下掌握住他們的本意。因此，我盡力而為，做出說明，把他們想講述的，在這裏講清楚。

(一) 個體部分及全部整體

後現代思想家所強調詮釋工作牽涉到的第一個幅度，學習聖經者其實早就已經熟悉了，通常稱之為「詮釋上的循環現象」(hermeneutical circle：我們從下文可以知道：這個詞彙至少有兩個意義，我們要討論的是其中第二個意義)。詮釋工作是在循環中運行的：文本中，每一個體部分的意義，要在全部文本整體意義的光照下，才能瞭解；同樣地，全部文本的整體意義，也要在每一個體部分意義的光照下，才能瞭解。原則上，詮釋工作就是這樣一個沒完沒了的循環，過程是沒有終結的。

我們可以用一個簡單而熟悉的例子，來開始談這個觀念：我們若把一本書中的某個句子孤立起來，就無法適當地瞭解這句話要表達的意義；這句話一定得放在整部作品上下文的脈絡中才能瞭解，也就是，要參考較大篇幅的書中內容。舉一個人人皆知的例子：若我們只讀詠五三2第一句話的後半「沒有天主」這四個字，把它孤立起來，與前半句的「愚妄的人心中說」分離，我們就會犯下大錯，並誤解整篇聖詠的意義。而且，並不只是這前半句話重要；假如你沒有讀完這篇聖詠的全部，你不會恰當地瞭解詠五三2這句話的真正涵義。只有從頭到尾讀完這篇聖詠的最後一句話，你才會明白為什麼這篇聖詠的作者相信：愚妄的人會否定萬能天主的存在。

所以，有一個常規：研讀一部文本中的每一個體部分時，都要參照整體的全部文本。當然，反過來也是真的。說起來好像是老套，但還是值得說出來：要瞭解全部文本的整體意義，只有等你讀完全部每一個體部分後才會懂。這兩個事實，就使整個詮釋工作在循環中運行了。文本中每一個體部分，只有在參照全部文本的整體意義之後，才能瞭解；同樣，全部文本的

整體，只有在參照每一個體部分意義之後，才能瞭解。簡單的文本，例如一句話，這循環運行得不必很久，只讀一次可能就夠了，就對所讀的有什麼意義，有了滿意的瞭解；比較複雜的文本（好比莎翁的戲劇，或聖經），每讀一次都會改變我們對整個作品的看法；有了新的看法，我們可以回去再讀，又可以在讀過的句子中發現新的意義。

停下來想一下，這樣的步驟原則上是沒有自然結果的。詮釋者可以沒有終止地不斷循環運行。在對全部文本整體有了新的瞭解之後，我們會回去再讀每一個體部分：複雜的文本在這再讀的過程中，會使我們對整個作品的瞭解有所改變。這樣，又會帶我們回去，重新思考個別句子……等。

當然，有很多實際的理由會使這個過程停下來：可能是詮釋者沒多久就對這工作厭倦了；或是詮釋者認定他們已經對該作品的意義有了足夠的瞭解，詮釋工作已完成了。但，這不是重點。重點是在這個「詮釋上的循環現象」，原則上能夠無限制地運行下去。若然，那麼沒有任何一個對全部文本整體的詮釋，可以聲稱是找到了最終意義，無論這詮釋只進行了一次循環，還是做了多少次的循環，皆然。充其量，重點只不過是在詮釋者放棄了，不再繼續為這個作品詮釋下去罷了。

這問題對聖經來說特別嚴重，因為我們不知道任何一段個體部分的聖經文本，是屬於哪一個整體文本。在詠五三的例子中，很清楚，每一句都得在那篇聖詠中讀，那篇聖詠就是一個整體文本。但問題是：整部《聖詠》又如何呢？若我們要堅持，像依七 14 應該在整個《依撒意亞先知書》的光照下來讀一樣，那麼，我們應不應該在讀詠五三時，也要把整個《聖詠》全部算是整體呢？然而，整部《聖詠》真是一個整體嗎？它真是一

本「書」嗎？或者，是否那只是因為這些文本的文體相同，而被歸類收集在一起的？而且，我們還可以堅持說「聖經是一個整體」，是收集了很多書組合而成的，那麼這套「經書組合」是否可以成爲一個特定單元呢？若然，詠五三是否就該在整體聖經中來瞭解？這真是一個議題，是那些贊成以「聖經正典綱目」爲準來詮釋聖經的人所提出來的。不過，若答案是肯定的，我們用誰的聖經呢？是希伯來人的聖經（*Tanak*）嗎？或是基督徒的聖經？還有，爲什麼只停留在聖經的封面與封底之間呢？在各種聖經中，什麼是我們才應該去讀的可能最大文本整體呢？我們可能想要停在「聖經正典綱目」的限度下嗎？但以歷史及文本的理由來講，是沒有那麼清楚的，不能說明爲什麼這些極限是如此的重要。

（二）歷史脈絡

第二個導致聖經詮釋不確定性的因素，是必須把聖經詮釋的中心理念放在歷史脈絡上。若然，問題就出於：如何在有關聯的歷史脈絡光照下來理解文本。這裏有兩個問題：第一，與聖經文本有關聯的歷史脈絡極爲豐富。特別對新約而言，我們知道有太多太多的世界因素影響了新約的形成。這也就意味著，詮釋者必須在豐富的社會及文化的環境中，先挑選出一些特定的因素，以這些特定因素來光照想要詮釋的聖經文本。

用一個人所皆知的例子來說明：《若望福音》一開始就講到在耶穌身上成了血肉的「天主聖言」，我們如何瞭解「聖言」這個概念呢？是該用一般流行的希臘哲學觀念中的「道」(*logos*)來瞭解呢？還是該在舊約中所描述的「天主的話」的光照下來瞭解呢？或者，該綜合兩者來瞭解呢？我們到底該如何決定？

第二個問題更是棘手。雖然我們同意聖經的文本要在歷史脈絡中才能懂，但是沒有辦法劃定一個明顯的邊際界限，限定這歷史脈絡的範圍。這個問題不僅僅是由於聖經出自相當複雜多元的歷史脈絡，而且這個脈絡的邊際界限在不斷地改變，不斷地在重新劃定，好像是一組同心圓，沒法看到盡頭。每一個人類文化的產物，都要靠著一個背景而創造的，而這背景具有無限量預設的想像空間。當你要去找尋這些預設時，你會發現一個預設是建基在另一個預設之上，所以解釋的過程沒有自然的終止點。要瞭解某一個社會制度，就牽涉到要瞭解另一個社會制度，接下來又牽扯上第三個社會制度。

舉一個簡單的例子，新約作者提到耶穌是「默西亞」（希臘文 Christos），但這名詞是什麼意思呢？要瞭解這名詞的用法，我們就得要瞭解舊約中的王國的概念；但是要瞭解王國，我們必須要去瞭解古代近東思想的社會觀，要瞭解他們對社會的觀點，我們又必須瞭解他們對人性的觀點。如此這般，這樣的過程會要繼續進行下去。的確，情況惡劣得遠遠超過上面簡要的描述。在一串事件中的每一個元素本身，就會遭到不同的詮釋：其中的意義，用不同的方法，就會得到不同的意義，那要看文本被置放在什麼樣的歷史脈絡中。

在此，又一次，這些爭論點好像太抽象，沒有什麼實際的意義。實際上，我們很少會被這樣的思考難倒，而止步不前。不論這詮釋研究員要說什麼，我們在事實上都會達到一個決定，定下文本的意義。我們相信我們已經足夠瞭解這個聖經世界了，才下此決定。這當然是真實的。但是，這並不是意味我們忽視後現代學者們的爭論點，不加以理睬。

這類詮釋者並不是在主張我們永遠無法決定某段文本的意

義。他們所主張的，是這個決定總是會被修改，總是會有另一個聖經世界的相關事實、會有另一個詮釋方法、會有另一個較大的歷史脈絡，指使我們重新開啓對聖經文本的詮釋，以找出新的意義。也不是說，這個困難只是理論上的。我們可以每天都在聖經學術界中看到這樣的研究成果。這樣的研究，其特性是：顯然地、不斷地、無止境的，有新書、有新論文出版，加諸於已是現有的、堆積如山的有關詮釋的書及論文上。只舉出一個例子：《羅馬書》的研究。

（三）「意向上的錯誤」

歷史批判法試圖控制詮釋的過程，其方法是把焦點放在作者的寫作意向上。很多歷史批判者強調說，這工作是試圖瞭解聖經人的作者想要說的是什麼。所以我們可以把研究局限在聖經世界中作者所知道的某些面貌上。例如，若我們知道某部新約經書的作者很明顯是屬於巴勒斯坦猶太世界的人，我們很可能就會忽略一些只存在於當時說希臘話的猶太人中間的「猶太文化」。若我們選了這條路，這就產生一些限制，在詮釋上就會偏向某一方面。

然而，在 1940~50 年代間，有一系列通常被稱為「新批判學派」（New Critics）的文學批判作品，開始攻擊這樣的預設，攻擊並不直接針對聖經研究（他們沒有承認罷了），只是攻擊純文學作品的研究。這些批判者認為「想要發掘作者意向內的意義」是犯下了「意向上的錯誤」（intentional fallacy）。首先，他們強調說，作者的意向屬於心理層面，我們無法進入，至少我們不再能夠親自詢問作者本人。大多數文學作品的作者都已不在人間了，作者的意向只有具體地存活在他們的作品之中。

若是如此，我們的焦點注意力必須在作品上，而不是作者。這些批判者辯駁說，即使作者還在，可以被詢問，為什麼他/她們對作品的說詞，要比作品本身的分量重？總而言之，不管作者曾經有過什麼意向，這些意向有可能並沒有化身於作品之中。換言之，最終的作品有可能欠缺作者原有意向的意義。而且，更通常的是，有技巧的作者會創作出遠超過他們意向的作品。人類語文作品的資源是靈活的，這些語文的作品是可以傳遞出迴聲及共震來的，因此，作者有可能把自己還不知道的因素，置入他們的作品之中。所以，若把詮釋工作只限制在尋找作者的意向，會使人類失去文學的豐富性，這文學的豐富性，有能力對新世代說話，讓他走上新的前途。

這一系列的爭論，引發了有如「紅血球過多症」(plethora) 似的聖經詮釋方法，有人稱為「文學式的閱讀聖經」(literary readings of the Bible)。他們認為，研讀聖經文本，為的是發掘其中的「可能意義」，而不是聖經文本的原始意義。應該把焦點放在文本，而不是作者，這樣的讀法就是暗指詮釋是沒有終結的(open-ended)。我們再也不可能替文本的意義下定斷了，因為新的讀者，活在新的環境中，內心有新的關注點，就可以在文本中找到我們還沒注意到的另類意義。他們如此做，我們不應該勸阻，因為事實上，是他們發現了這個新的意義，而不是作者原本的意向。有人還可能辯駁說，技巧高超的作者有可能在作品中置入他們自己都還沒意識到的意義，若真如此，他們是真有意向使他們的作品給新一代的讀者，用新的一種方法來讀。若真如此，論者會強調：詮釋者就該忠於作者的意向，而不要去管作者了。

(四) 文本與讀者間的互動

較晚近一代的詮釋者，正趕上這一波的詮釋學理論，會對讀者的角色作出反省，並把這理論做了進一步的發展。這樣一來，他們就批評我們的習以為常、談文本意義的釋經方法。他們特別質疑「尋找存在於文本之內意義」的理念。他們主張：文本的意義並非已經內存於文本之中，已經固定在一頁一頁的紙張之上，我們只須把這意義發掘出來就好了，就像 *exegesis*（解釋學）這個希臘字所表達的意思一樣。相反的，文本的意義是要在文本及讀者互動之下，才會產生出來的。讀者研讀時，若不先帶著某種預設，那麼文本絕不可能有任何意義的。

接下來，我們稱文本僅僅只是一系列的蛛絲馬跡，需要在每一個研讀的時機中，建構出文本的意義。文本並不是已經先有意義存在，而是只有可以產生意義的潛能（potential）。需要讀者決定（有意識或無意識皆可）用什麼方法使這潛能實現，讓意義產生出來。

這論點在於：寫好了的文本就像樂譜。樂譜本身不是音樂。要成就音樂就得演奏。同樣，一篇寫在紙上的文本，還沒有特定的意義。若要獲得特定的意義，就得先有特定讀者來研讀。這樣討論下去，就有了第二層意義，由此，我們可以談談「詮釋上的循環現象」（*hermeneutical circle*）。這是一個詮釋的循環現象，由文本到讀者，然後又回到文本。我們所講的文本意義，是在這樣的過程中產生出來的。讀者對文本的瞭解，至少有一部分是由讀者的預設而造成的。

在最極端的情況下，這種詮釋的立場，其實是透過表面上好像僅是詮釋文本的動作，而把讀者變成創造文本的人。在此情況下，我們可以說，有多少讀者，就有多少文本。比較沒有

那麼極端的看法，是要使讀者投身各式各樣的詮釋社團，每一個投身，多多少少都有一套預設。我們可以說，有多少詮釋社團，就有多少文本。

這個論點，有一個雖然較弱、但還是比較可以有點防衛力的說法，就是避免說讀者在創造他們的文本。任何文本都會有與讀者無關的因素，或者（更精確地說）是在不同的讀者社團都可以認出的因素。即使讀者沒有創造文本，他們也的確在完成文本。文本之所以具有意義，是因為在文本中獨立的因素與讀者的預設起了互動，讀者的預設是由他們所屬詮釋社團而來的。

不論這樣的論點用了什麼樣的形式讓我們來接受，它都有一些有趣而牽強的後遺症。例如，持有這種觀念的詮釋者會花上大量的時間談自己，跟談文本所花的時間也不相上下了。他們會辯駁，說那是他們的預設，或說是他們的詮釋社團的預設，有了這些預設才能使他們的詮釋具體成形。

的確，很多後現代的詮釋者開門見山就先介紹自己，說他是誰、屬於哪一個社團。因為詮釋者的背景無可避免地塑造了他們的詮釋，他們辯駁說，這些事最好開誠佈公，讓讀者預先受到警告。這套詮釋法有另一個表達方式，就是傾向於「自傳式的批判」，在其中，自傳與文本彼此互動。用「歷史批判法」詮釋聖經的前驅者，想用科學性客觀的立場，來逃出教條式宗教勢力的掌控，走到這裏，我們已經走了一大程。

（五）以懷疑為出發點的詮釋法

後現代詮釋文本的方法，還有一個幅度，就是體認聖經讀者可能不是「無瑕」的。他們可能宣稱自己是中立的，對文本的詮釋完全客觀、沒有偏向某方。雖然這樣的忠信客觀、希望

不偏不倚，但也不能只是虛有其表。後現代的詮釋者強調，世界上所有的知識全是由下述兩因素塑造而成的：我們是誰、我們所處社會何在。在此，特別重要的是由馬克斯主義者（Marxist theorists）首先發展出來的「意識型態」（ideology）的觀點。

「意識型態」這詞彙，有時可以是中性的（不偏左、也不偏右），單純地在表達一組特定的理念。但是自從馬克斯（Karl Marx, 1818~1883）用了這個詞彙之後，它就有了專門的用途。它指的是一種方式：一個強權社會團體的成員們，爲了維持他們自己的社會地位，而使用這種方式扭曲思想、強勢地干預一切。他們簡直無法看到任何事實，因爲事實會損壞他們在社會上的強權角色。「意識型態」在這樣的意義上，是一種蒙蔽人的思想方式，讓人弄不清社會上到底發生了什麼事，在當時強權及壓迫人的社會結構中，這個遭到扭曲的思想方式反而有其正當性（legitimacy）。

聖經詮釋有可能遭受意識型態因素的影響，而有變形的成果，這一點就成了後現代聖經批判的主題。但是，後現代聖經批判者強調：不僅只有聖經詮釋的工作，會因強權團體的益處而變形；在聖經本身的訊息，也可能蒙受各種有名的意識型態觀念所扭曲。誠如我們曾說過的，即使我們承認聖經是天主的話語，我們也必須要認清一點，天主的話語是用人的語言來表達的。天主的靈感，是不是真正保護了聖經人的作者，使他們不致於蒙受那些我們現在已經知道、影響了我們大家的、有問題的知識所扭曲。假若這答案是否定的，那麼詮釋者的工作應該包括針對意識型態做批判，經由這批判過程，可以把一些具有誤導性及壓迫性的思想形態的假面具揭下，使其真面目顯露出來。

要看詮釋者的焦點放在哪一個受壓迫的團體，這意識型態的聖經批判可以有不同的詮釋方向。有關這個課題，首次表現在解放神學家（liberation theologians）的作品中，他們是在窮人困境的光照中研讀聖經，特別針對第三世界中的一些國家。在天主教的解放神學家中，意識型態批判常與窮人優先的觀點結合在一起，好幾任教宗都曾授予謹慎的肯定認可。

同類型課題的「女性神學」（feminist theology）在1970年代興盛起來，成了人人皆知。其實，以女性觀點做聖經詮釋的方法，早在1895年就有了，那一年，Elizabeth Cady Stanton出版了《婦女聖經》（*The Woman's Bible*）。這以女性觀點為主的詮釋學，有個特色：它的批判不僅在批判以父權觀點所做的聖經詮釋；它還要尋求恢復婦女在猶太文化及早期基督徒歷史中的角色。婦女的聲音在聖經中，已經被具有強力男性意識型態的聖經作者給消音了。

還有，最近有很多聖經批判者也採用了「後殖民主義的詮釋聖經法」（post-colonialist approach to the Bible）。這是由西方殖民地強權的現代經驗開始，很多國家在今日正在掙扎、企圖解救釋放他們自己。再一次，這方法不僅批判這些聖經詮釋都在支持殖民地的威權強力，而且還想找出方法來，為聖經內蒙受這類意識型態所污染的章節片段，解除牢不可破的影響力。例如，這樣的批判可以重新檢驗在巴勒斯坦地域中、以色列所宣稱的「歡慶征服了天主預許的福地」；其實，從客納罕人的觀點來看，是他們的土地被侵占了。

驚人之處是，這發展導致頂尖的聖經詮釋者有了重新回到歷史的興趣，因為我們無法瞭解文本中的意識型態偏向哪一方，除非瞭解了作者所處社會的歷史脈絡。這事實，引起了一

股「新歷史批判法」(new historicism)的熱潮，重新對文本的歷史及文化脈絡發生興趣。雖然「新批判學派」(New Critics)曾在1940~50年代間提出警告，認為作者的意向在文本的詮釋中不足為憑，但後現代的詮釋者還是再一次地，又對聖經人的作者發生了興趣；不過，詮釋者這一次注重的，是要看看聖經人的作者，在古以色列或早期基督徒世界中扮演了什麼樣的社會角色。例如，最近的「舊約批判」著重在希伯來聖經的作者們及編輯們的寫作方式，研究看看他們究竟處身於以色列社會的哪些特定地區，以及他們為認同以色列而做的政治掙扎。

附帶也說一說，不僅馬克斯警告我們要注意人類思想中意識型態所扮演的角色。後現代的詮釋者也提出兩位法國哲學家 Paul Ricoeur 稱為「懷疑大師」(masters of suspicion)的思想家：哲學家尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844~1900) 及心理分析家佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856~1939)。他們兩位也警告我們，有些隱藏的力量會在不知不覺中扭曲了我們的認知。依照 Ricoeur 所說的，一般的聖經詮釋的方法應該用「以懷疑為出發點的詮釋法」，來與「以信任為出發點的詮釋法」抗衡。這是一般基督徒詮釋聖經時應採用的方法。

二、結論

有關後現代聖經詮釋者的工作，還有很多議題可以討論，這些都是不斷引起爭論的議題。例如，他們觀察到同一的文本，可能有數種不同的詮釋結果，這就引起一個問題，該如何判斷彼此衝突的詮釋呢？什麼是一個好的、或一個壞的詮釋標記呢？是不是有些詮釋要被刪除呢？若然，根據什麼標準呢？

至少這些研讀聖經的新發展，強調了一個事實，從我們一

開始的討論中就已指出：詮釋的行動是極其複雜的。若我們把聖經詮釋當成一件嚴肅大事來做，我們必須要瞭解這項複雜的工程，並嚴肅思考其帶來的後果。很明顯，後現代的批判者關切的，與早期基督徒的詮釋者所關切的一樣，特別是教父及中世紀詮釋者的關切。例如，他們通常都對牧養羊群有強力的關切。他們也都不僅揭開了編寫聖經時代的意義，而且也指出對現今讀者的意義。他們都主張聖經不是只有唯一的意義，而是有各式各樣的意義。然而，後現代的批判者不像教父們，他們很少用天主的靈感來護衛自己所宣稱的結果。

現在要談論天主教會對這些走勢的反應如何，還是太早了。羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）在1993年，極其小心地對「解放神學」及「女性神學」的聖經詮釋法做了肯定認可。這小心謹慎是可以理解的。初看起來，後現代批判者所持立場，與基督徒傳統所持立場之間的關係好像模糊不清。在採用「以懷疑為出發點的詮釋法」及「質詢聖經文本權威性」這兩方面，他們好像與傳統的信仰形式互相敵對著。

反過來說，後現代批判者有其它方面頗為神學家所看重。例如，把讀者的角色加重，並加重他/她的詮釋團體，後現代的詮釋方法，可以讓我們在教會的生命脈絡中詮釋聖經，這一點很吻合天主教會的傳統。因此，很可能，至少有一些後現代批判會受天主教會歡迎。

整體來說，後現代批判可以說是延續進行著的一個大計畫，是《聖神啓迪》通諭及梵二大公會議所要包容的大計畫：以「聖經是人類作品」的角度來瞭解聖經。然而，大多的信徒可能更強調聖經是天主的話語，這「話語」以人類深邃而模糊言語的形式來到人間。要瞭解這「話語」，就要用盡所有的詮

釋技巧，及我們所能掌握到的一切認知能力才行。在我們以為詮釋文本的技巧已經走到山窮水盡、無話可說時，後現代的作者們又為我們開啓了一道新門，又為理解基督徒經書帶來了一個新的可能性。聖經詮釋的歷史，很清楚，還有很長的路要走呢！

傾聽上主的內在呼聲

夢與靈修輔導

盧 德¹

本文一方面尋求「基督宗教的諮商輔導」的立論基礎，二方面挖掘「教內靈修傳統的寶藏」；前者探討潛意識深層之浩瀚與奧秘，後者探討上主在人生命中的影響，以此反省人心靈深處真實的需要。這兩條途徑相輔相成，當吾人「傾聽上主的內在呼聲」，亦即在人心靈深處，體現上主的臨在與作用，終極的心靈醫治，也就是天人關係的修復，便得以發揮「道成肉身的基督」所賦予我們「肉身成道的終極救贖」。因為療癒與靈修的目標，便是將分裂、片斷的人，重新在上主內整合成全，成為一名大小宇宙合一（holistic）之人；為此，在今日多元脈絡中的輔導，靈修應與心理學合作，以達天人相遇、相知、相結合，同時也是「煉路、明路、合路」這一內化基督的生命歷程。

前 言

「基督宗教的諮商輔導」此議題，受到百多年來心理學的激發，有愈受關注的跡象；不過，若是暫且擱置「諮商輔導」

¹ 本文作者，盧德，楊素娥，輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，現任輔大神學院專任研究員，專研宗教心理學與靈修學相關領域，並開設相關課程。著有《榮格宗教心理學與聖三靈修》、《夢與神話的靈修旅程》。

這個仍然有待開發的新興課題，基督宗教的「靈修輔導」則一直以來，是支持所有基督徒生活與精神的食糧。僅就新約時代開始而論，兩千多年來，從殉道者、沙漠教父、東（希臘）西方（拉丁）教父的信理與靈修系統的興起，乃至後世各種修會傳統的建立，直到當代靈修趨勢²，各式隱修性與使徒性的靈修指導，便從未間斷，不但是基督信仰的寶藏，也是教會最重要的資產與支柱。

爲此，一方面尋求本研討會主題「基督宗教的諮商輔導」的立論基礎，二方面也爲本講確立一出發點，本文嘗試做一雙重的整合：首先挖掘教內靈修傳統的寶藏，指出基督信仰中不可或缺的幾大要素，以此反省人心靈深處真實的需要；其次，輔以近作《夢與神話的靈修旅程》³一書，探討潛意識深層之浩瀚與奧秘。前者探測上主在人生命中的影響（由上而下）；後者探測人內心中對上主的尋求（由下而上）；這兩途路徑的交集處，便是「傾聽上主的內在呼聲」。換言之，人心靈深處的傾向，其間已包含了上主的臨在與作用。

此外，爲發展諮商或靈修輔導，神師（天主教對靈修導師的稱謂，印度人則稱爲「古魯 guru」）所扮演的角色爲何，如何適得其所地，將人引入真正且唯一的道路、真理、生命之中，這當然也涉及了神師或輔導本人的靈命深度。最後，終極的心靈醫治，全然是上主白白分施的恩寵，而祂所予最大的恩寵，便是道成肉身的基督所予的終極救贖。事實上，療癒與靈修的目標無他，

² 參：拙著，〈當代靈修趨勢〉《神學論集》160期（2009夏），225~270頁。

³ 拙著，台北：光啓文化，2010年2月初版。

便是將分裂、片斷的人，重新在上主內整合成全，成爲一名大小宇宙合一（holistic）之人；如同情歌所唱「您泥中有我，我泥中有您」，這種與上主徹底而緊密的結合，不僅是當代蒙召成聖的基督徒，也是所有人之爲人共同的本質。

爲清楚說明教內兩千多年來的天人關係，及其基督信仰的特色；加以今日在多元脈絡中的靈修輔導，可有的發展及與心理學的合作，本文擬由下列四大部分來闡述：

- 一、天人關係—教內靈修傳統中不可或缺的要素
- 二、天人相遇—傾聽上主的內在呼聲
- 三、天人相知—靈修輔導中的三角關係
- 四、天人結合—內化基督

這一結構規劃，循著傳統靈修中「煉路、明路、合路」來進行，但它卻不僅是基督徒的專利，而是所有願意邁向成全整合之人的道路、真理、生命。畢竟，心靈療癒的關鍵，正是修復「關係」，包括我與自己、與他人、與宇宙，以及最終是與上主的關係；而其重點在於「愛」，首先是被愛，進而有愛人的能力。這些生命歷程，全然建立在天人關係中。

一、天人關係—教內靈修傳統中不可或缺的要素

由於原罪，人性本質上是受傷的；因而人類的苦難也從未、並且不可能消失。所有的宗教，本質上都在試圖爲人類的這一處境，以及諸如痛苦、死亡等終極問題，尋求解決之道。佛教由於對人生各種現象視之爲幻覺，心靈創傷主要是爲「無明」所苦，故其解決之道便在於「覺悟」，以便「明心見性」，此類的心靈醫治，一般靠的多是「自力」；基督信仰則不同，雖

然「自力」亦是需要的，卻更多強調來自上主白白恩寵的「他力」的助益。簡言之，基督宗教的全人關懷，是建立在天人關係中，及其愛的相互交流，光靠受創了的人性本質，是無法自救的。而這關係與救贖，同時也是全人療癒的機制，主要有下列幾大要素：

（一）蒙召、悔改與持續性的皈依

耶穌在加里肋亞宣講天主的福音，第一句話便是：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷—15）；隨後祂呼召了一群門徒，展開天國與福音事工。尤有甚者，祂的天國大憲章，也即祂的福音（或謂真福），共有八端的真理，正是祂對蒙召者提出的持續性的悔改與皈依（瑪五 3~10）：

「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。

哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。

溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。

飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫。

憐憫人的人是有福的，因為他們要受憐憫。

心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。

締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。

為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」

多數人會以為，上述的貧窮、哀慟、溫良、飢渴慕義、憐憫人、心裏潔淨、為義而受迫害等，是某種程度的病態；但吊詭的是，天國、安慰、土地、飽飫、愛憐憫、看見天主並成為天主的子女，就是這些人的賞報。也就是說，一般人看為不正常的，其實背後隱藏著莫大的神恩。從信仰的觀點來明瞭，再清楚不過，這就是悔改，也就是從「自我中心」的傾向，改為

「以天主為中心」，而且這段靈修過程並非一蹴可幾，必須一次又一次地省察（包括省察內心與生活中的一切）、一次又一次地轉向（convert，亦即皈依）。

悔改，觸及了人內在的自我意識與覺醒，因而也在人的性格與生活中，能產生淨化和改變的契機。雖然大多數人不喜歡生活在黑暗與混亂中，要忍受這種心靈貧乏是很痛苦的，但它們能帶領我們到更深的地方，是我們所不知道的，除非經歷過它，否則無從體會，那就是「道成肉身」與「逾越奧蹟」。

（二）道成肉身與逾越奧蹟

基督信仰有別於其他宗教，最大的特色便是天主「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）；尤有甚者，耶穌基督的一生，從降生為人、公開福傳、遭受苦難、祭獻十架、受死埋葬，直到復活顯現，以及最後的升天，這段生命歷程，稱之為「逾越奧蹟」。做基督徒的意義，從其中的「徒」字一即兩個人在走路一便足以說明：基督走在前面，門徒跟隨在後。我們效法基督的榜樣，也必須讓「道」在我的肉身上實現出來，並且如同基督一樣地，將自身祭獻予上主，完成這趟「逾越奧蹟」的旅程。

所謂「道成肉身（聖言成為血肉）的靈修」，套用聖女大德蘭的一則祈禱文，便再清楚不過了：「基督現已沒有肉身，只有你的；沒有頭，只有你的；沒有腳，只有你的。你是基督通往世界的憐憫窗口；你是基督賴以走動行善的雙腳；你是他得以祝福我們的雙手」⁴。

⁴ 轉引自 Ronald Rolheiser 著，黃士芬譯，《靈魂的渴望：細說基督

所謂「逾越奧蹟的靈修」，便是去經歷天主、內化基督。天主取了肉身，以便我們能經由感官、由日常生活來經驗到祂；同時也讓人們從我們身上經驗到天主。換言之，我們必須將天主轉化到己身，好讓祂的神聖憐憫和寬恕，轉為有形的面容。「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來」（若十二 24）。逾越奧蹟便是當我們經歷了生命中某種程度的死亡後，重新領受新生活和新精神；每一次我們死於小我，在日常生活中的小事件上犧牲奉獻自己，便是又一次地重生。因此逾越奧蹟，便是一連串循環不已的改變歷程，包括⁵：

1. **受難**：意識化並接受真實的處境，讓天主做天主，將主權交給祂。
2. **死亡**：不再執意、把持不放，真正地死於自我。宣告自己的生命已在放手和交託中結束了。
3. **復活**：領受新生命，以新的精神重回人群與真實的生活。在哀悼過往中適應重生的新生命。
4. **升天**：不再攀附過往，接受祝福、昇華，以輕鬆、自由自在的方式過生活。
5. **聖神降臨**：完成自己命運的同時，也實現聖召，使人生這趟旅程完整地按主旨實現。

人生旅程將不只一次經歷這樣的受難、死亡、復活、升天

徒靈修》（台北：光啓文化，2006），101 頁。

⁵ 參：Ronald Rolheiser 著，黃士芬譯，《靈魂的渴望：細說基督徒靈修》（台北：光啓文化，2006），205 頁。

和聖神降臨。最終我們生命的奧秘，便是將真正的幸福，奠基在完整地走完全程。誠如榮格所言：完成自己的命運，便是人生最大的成就。而當然，為能不斷地自我超越，讓天主的道成肉身（God's incarnation）在我們身上，並助佑我們完成逾越奧蹟的旅程，我們需要培養辨識上主旨意的能力。

（三）分辨與實現聖召（祭獻）

「分辨，是祈禱與行動的相會點，我們愈認識上主，就愈容易閱讀祂的臉，覺察到祂希望我們去做什麼……同時也能使靈魂進入真正的自由與平安」⁶。如果我們真正相信，在基督內，天主對我們的生活有一張整體的藍圖；那麼，在靈修中的「分辨神類」將會是一名成熟基督徒長期培養的習慣。

「分辨神類」是聖依納爵《神操》中最具獨特貢獻之處。簡言之，它是培養一種處處留心、具有深度感知能力和判斷力的心靈，以此分辨究竟所發生之事，乃至我們內在的思言行爲等，是來自上主的聖意、來自魔鬼的計謀，亦或來自個人的遐思。當然，真正的分辨，必須是在全人奉獻的祈禱中進行的。只要人還有一丁點的自我保留，而非「全心、全靈、全力、全意愛上主，你的天主；並愛近人如你自己」（路+27），那麼分辨就絕不可能。雖然分辨並不抵銷個人的獨特性、風格與身心需求，但其目標很明確地，必須是尋求上主旨意在我們身上的計畫，因此它也與我們的聖召相連，與我們愛上主、服務他人並活出個人全部潛能的願望密切結合。

⁶ 參：Thomas Green 著，姜川譯，《麥子中的莠子—分辨：祈禱與行動的會晤》（台北：光啓文化，2006）封底說明。

分辨聖召是一段漫長卻很重要的過程，其間會有神枯、神慰，它要求人全面而深刻的自我省察，並在信德的光照下，培養以愛還愛的能力，因此長時間的暗中摸索勢必無可避免。分辨的條件還包括：承行主旨的願望；向天主全然開放；對自己與天主具有充分的認識……等。誠如「意義治療法」的創始人弗蘭克（Viktor E. Frankl, 1905~1977）說過的：「唯有當人活出存在的自我超越這一面，他才真正地成為人、成為真正的自己」；而且，「心理健康取決於他對生命意義的領悟，以及他對自己生活方式的選擇」⁷。確實，承受有意義的痛苦，其苦難也就不再那麼苦了；而這，就是「靈性覺醒」，是徹底意識到「神是為人的神、人是為神的人」的天人關係。

二、天人相遇—祈禱（靈性）與生活（心理）的會晤

既然「神是為人的神、人是為神的人」，那麼，無論人是否意識或同意，上主在人生命中的計畫與臨在，無時無刻不在作用著。做基督徒的意義，或是靈修，無非就是「靈性覺醒」，亦即意識化天主在吾人生命中的帶領。而這路程，絕非「向外」追尋變化多端的世界、依靠形式化的表象來滿足虛榮，而必須「向內」探索，發現心靈深處中的絕對真理、上主的寓居。

（一）向內探索，尋獲「真我」，體現上主的臨在

誠如拉丁教父奧古斯丁（St. Augustinus, 354~430）早期的生命歷程，心靈追尋的方向是透過「外在的人」，力求由物質、愛

⁷ 弗蘭克著，趙可式、沈錦惠合譯，《活出意義來—從集中營說到存在主義》，台北：光啓文化，1992。

情、地位、學識……等外在條件的滿足，來填補內在的空洞，卻反而引致他心靈更大的不安；直到他皈依後才恍然大悟，發現原來上主早已在他裡面等待著：

「我愛祢太晚了，太晚了。祢怎會在我內而我在外？
我在外邊找祢，我追求妖豔的受造之物，破壞了我自身。
祢在我身邊，我卻醉心於物，遠離了祢……⁸」

在當代物化人觀的社會中，人甘作情慾與「假我」的奴隸。殊不知快樂並不建築在外在的條件上，而是與自我內在處於和諧狀態。偏偏，我們的靈魂陷入美麗淫愛的漩渦中而無法自拔，各種狂妄的思想將我們捆綁，擾亂了天主對我們的計畫—真愛與生命。多數人甘願成為靈性的聾子與瞎子，因而一生都在浮浮沈沈、隨波逐流，找不到自己的根源與真愛，也永遠不得滿足。活在這種追求外在滿足的人，所認識的自己並非真的自己，而是為符合社會所建構出的一套價值標準和期許的自我（persona，人格面具，亦即「假我」⁹）。為了儘量稱職於我們的身分角色，反使我們過分定睛於世人的目光，迷失在大眾文化所塑造出的價值觀。這不但模糊了「我之為我」（Self，真我，亦即天主肖像，內在神性或佛性¹⁰）的真實焦點，也誤導了人生方向，甚至造成傷害與遺憾。

好好地接納自己原本的樣子，其實「天人合一」的靈修目

⁸ 《懺悔錄》（*The Confessions*，即奧古斯丁的自傳，約寫於主曆400年）十卷廿七章。中譯本見：應楓譯，台北：光啓文化，2001年3月十版四刷，232頁。

⁹ 參：拙著，《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啓文化，2009修訂再版），95~97頁。

¹⁰ 參：同上，66~67頁。

標，根本無需外求，而需返身內求，才能「明心見神」（非僅是見「性」）。當人深入心靈底蘊，找到了自己（真我），也同時找到了上主；在人「真我實現」（self-realization）的同時，也完成了上主所賦予的「聖召」。根據榮格學派心理學，這過程即一個人逐步啓悟、終至完成自己的「個體化過程」（individuation），相當於個人生命中「天主的道成肉身」（God's incarnation）¹¹，以致實現聖召。人的一生，便是在這段真我的覺悟過程中，循環不已，若能透過一些方法的助益，或許摸索的歷程會順利一些。因此本文以下便以「夢」為例，嘗試說明潛意識與上主相遇之旅，如何成爲可能。

（二）在夢的潛意識之旅中，認出上主旨意

「榮格發現，認真看待自己的夢和想像，進而認真看待索主的夢和想像，就可以找到了解生命幕後的奧秘世界之鑰，這裡面含藏了人生問題的解決之道。¹²」

爲能進一步辨識上主的主旨，真我具有一種「召喚」¹³的特質，吸引著、也催逼著人依照內在的呼聲進入更深層之我；我們每個人一生，都在這段轉化、追求的過程，製造出各種象徵來，而夢便是這些象徵的最佳寫照。夢如同一面鏡子，標示並揭露出真相，包括內外實在的實相，並一步步帶領我們進入真

¹¹ Jung, C. G., *Psychology and Religion--West and East* (trans. R.F.C. Hull, N.Y. Princeton: Bollingen, 1958, 1989 reprinted.), p.157.

¹² Stephen Segaller & Merrill Berger 著，《夢的智慧》（台北：立緒，2000年初版），70頁。

¹³ 參考：李安德著，若水譯，《超個人心理學》（台北：桂冠，1992年11月），300頁。

我的實現。換言之，象徵「這一媒介的主要作用，在於給予協助、指引，回答我們的困惑、增進我們對於生命的了解」¹⁴。爲此，做夢的目的，有助於做夢者的「個體化」，將我們引領、進入一個既是真實、也是空無之境，它成爲「天主不可見恩寵的可見形式」，如同「道成肉身」的具像化、擬人化，活現在具體的生活中。

釋夢，除了心理學的原則與技巧外，更重要的是將之放在靈修祈禱中，配合自己的「個人神話」（或言「天命／聖召」），包括從個人的性向、興趣與專長、專業領域的技能、社會環境與大眾之所需……等，看看從天時、地利、人和當中，能否爲自己的人生定位找到一個恰當的位置。只要我們願意爲自己、也爲他人祈禱，並且付出必要的行動，背負起自己的十字架（神聖使命）來，那麼，通常夢不只是潛意識的一面鏡子，我們還能從中汲取所需的能量；因爲天主內在於我們的集體潛意識中，祂在夢中的自我通傳，亦是我們尋求其旨意與助益的最佳管道之一。

（三）真我與上主的合一

「在靈修生命的途徑上，沒有比一個人沈醉於虛幻中更爲可悲的了。...一個以虛幻來充實自己的人，將被困餓而死」¹⁵，可惜常人永遠無法及時了解這個真理。牟敦這番語重心長的話提醒我們，原來真實的財富，並不在於我們對這世界擁有多少，

¹⁴ 拙著，《夢與神話的靈修旅程》（台北：光啓文化，2010），139頁。

¹⁵ 牟敦著，方瑞英譯，《沈思》（香港：公教真理學會，1994年四版），3頁。

相反的，是我們能捨棄到什麼程度；真實的幸福，也不在於我們多麼廣博的知識或何等努力的追求，而是相反的，在於我們如何放手、甘心地臣服、謙卑地接受天主的引導到什麼程度。這些人性與靈性的啓發，方使我們沈睡已久的心靈逐漸獲得甦醒；如此，當人甘願放下一切世俗的包袱與干擾，全心效法基督的生命，進入沙漠的核心，在一無所有中，獨獨依靠天主，人才可能被提升至天主生命的氛圍與恩寵中。

「孤獨中的那種完全的赤貧，使靈魂的創傷得以痊癒。只要我們繼續是貧窮的，只要我們是『虛空』的，除了天主以外不擁有什麼東西，我們便不會被擾亂，因為我們的神貧阻止任何世物來干擾這一份天主的寧靜。¹⁶」

確實，「若是將沒有聖寵的靈魂比喻成沒有生命的屍體，雖只是一個隱喻，卻相當傳神」¹⁷。當代人錯誤地認為「只要我喜歡，有何不可以」，如此的所作所為，「無一不是在徹底踐踏靈魂中僅存的靈性活力，不遺餘力地摧毀天主培植在我體內的神聖自由形象……。人們不能了解的是，這樣做就是將基督釘上十字架：那些爲了分享祂聖寵的喜樂和自由而受造的人，一次又一次拒絕祂、否認祂，祂就一次又一次地死去」¹⁸。

爲此，靈修輔導爲全人發展、與主建立良好的關係，實屬必須；雖然靈修導師只是如同一扇讓人過門即忘的通道，卻是領我們進入天人合一之境的指引者。

¹⁶ 同上，65 頁。

¹⁷ 牟敦著，方光珞、鄭至麗譯，《七重山》（台北：究竟，2002），144 頁。

¹⁸ 同上，175 頁。

三、天人相知—三角關係中的靈修輔導者

不同於心理諮商關注兩方—輔導者與受輔導者—的立場，靈修輔導涉及了三角關係—靈修導師、受輔者、天主；其中天主更是另兩位共同關注的對象，也是整個靈修（及避靜）的中心焦點。至於靈修導師，扮演「同行者」的角色，同時是一座天人相通的橋樑，應如何預備自己，以培養對上主恩寵的高度敏覺之心，答覆上主賦予靈修陪伴的神聖使命，適切地將人引入天主的國度裡，這確實需有一些條件。因此，以下便針對此三角關係中，靈修輔導者應注意的原則與態度做些綜合提醒。

（一）靈修輔導的基本前提與原則

靈修輔導的目標，或許能有助於心靈療癒的功效，卻非重點；靈修輔導更加強調的重點，在於建立健全穩固的天人關係，能「**在一切事物中找到天主**」。為此，它是根據信仰，助人發展成熟的人格，既成為真實的自己，也明瞭上主的旨意，並實現個人的聖召。為達此目標，首先得涵養一個人對於真自由、神聖的行動、個人的感召、生活中的人際交往，乃至對上主所賜各種不同的神恩，具有高度的敏銳和自覺之心，以及尊重的態度；至終，套句榮格所言，是能「**找到了解生命幕後的奧秘世界之鑰**」。

然而，只有住在受輔者內心深處的天主，才能滿全這一目標，答覆生命對我們的提問與邀請；靈修導師的角色，只是提供一個謙卑、臣服的場域，並在此特殊友誼、心靈結合的氛圍中，與受輔者「相偕共處」，一起聆聽天主在說什麼。為涵養此靈修態度，導師不能視為如同老師對學生般的知性教導，而該如同一座橋樑，讓受輔者通過自己，把生命的主權交託上主。

當然，一個成功的靈修輔導，除了取決於靈修導師與上主的關係外，也反映出他在心靈成熟度上，所具有的「自由度」。除非一個靈修導師在其信仰的深度（如：對上主的依賴之情）和廣度（如：熟悉各種靈修傳統，乃至靈修大師們的作品精髓等）上，具有某種程度的真自由，才可能真正鼓動我們內在的能量，響應天主聖神（聖靈）的感召，去領受那常無法預料的恩寵，否則，他是不可能幫助他人進行靈修輔導的，而這，當然不只是知識或技巧的問題而已。

檢視一個人具有多大的「心靈自由度與成熟度」，某種程度亦雷同於「辨別神類」。為分辨什麼是來自上主、什麼是來自惡者、什麼是來自自己，一個廣被接納的基本原則，便是看其果效是否來自聖神：「聖神的效果……仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 22~23）。然而，並非所有出於聖善的動機，就保證是出於上主的旨意。靈修導師必須小心，自己若是不夠虔敬，或學識、經驗不足等，均可能造成只是把對方拉到自己的立場上而已；或者，甚至形成一個封閉的世界，將人自外於真實世界的精神生活，而把人給抽離出現實之外，這其實是製造了一個更大的假象。

靈修導師不夠謹慎小心的態度，足以破壞一切。那要怎樣才能建設心靈的成熟度與自由度？又要如何在靈修輔導中，真正分辨神類呢？首先必須承認，這些能力都是上主白白給予、毫無條件、祂按己意自由賜予的恩寵。誠如 Thomas Green 所言：「分辨是一種藝術而非科學……是一份恩賜而非個人努力的結果……作為藝術與恩賜，分辨是教不來的」；而且他也深信，「真正的分辨—在祈禱內真誠成長—的最大障礙，並非天

主高深莫測的神性……而是我們缺少自我認識」¹⁹。

要領受這恩寵，從人的觀點來建議，必須首先「追尋罪惡的根由，潔淨自己的內心」。是我們不夠潔淨的心靈，缺乏謙卑、臣服的生命態度，阻礙了我們領受上主的恩寵。這也是何以靈修總是要我們「空虛自我」、以純樸信賴的心、交託自己、領受神恩的緣故。雖然這空虛、潔淨自身的過程，足以用我們終生，直到我們將自己完全披露無遺、徹底虛靜為止方休。

其次，不僅心靈需要淨化，我們對於事件的認知，也須力求澄清，務必要能深度地了解全貌。靈修交談的目的之一，就是要「探尋真相」；而真相不會是只有表面的意義，教父們特別要我們去發展「靈性感官」（諸如：智慧、理性、愛或意志等）的原因，便是要我們從靈性的層次，以高瞻遠矚的觀點，看得更深遠、更寬廣，而足以適應實況，不至於一成不變。

很多人渴望活在一個更高的價值中，邁向超越的旅程；亦有些人迷惑於世俗界中，懷著虛偽不實的幻想，以致看不見超性價值。這些人需要靈修輔導，而天主也為他們預備了道路、真理、生命。這是身為靈修導師神聖的召叫：為生命而服務，成為上主恩寵的臣僕，如同若瑟（約瑟）、達尼爾（但以理）等先知般，是傳揚上主（非自己）的旨意；並進而將我們眼前所關心的這個人，帶到上主面前，以一顆真誠、虔敬、自由之心來事奉上主，在完成天命（聖召）的同時，也實現真我。

（二）愈有人性，愈有神性

既然完成天命與實現真我是同一回事，我們不但不該否定

¹⁹ Thomas Green 著，前引書，25 頁。

人性，更該深究人性與神性之間的奧妙的關係。因為誠如 Henri de Tourville 所言：人性，是上主首先將其恩寵賜予的對象。

「除了我（上主）已經放在你的本性裡的東西之外，我不再教你什麼別的東西了。正是經由它，我對你講了話，而且還繼續在講，它是一個行動。我不只是講論過它，而且我也參與了它的行動。正是這個本性，是我所願意賜予恩寵的對象；而這就是我在你內的作為。²⁰」

超性生活，絕非要人們否定自己的人性或凡俗生活。反之，學習接受自己的本性，按照它原有的價值，適得其所地（不過度依賴它、不致過高或過低的評價它，也不會玩弄欺騙它），好好地利用它，使我們更認識、也更接納自己，愛自己，也對自己有信心。如此，接受人的本性，也能阻止我們誤入歧途。

尊重人性的自然法則，就是設法引導它前進，而不是阻止它發展。靈修輔導常有一種危險，即陷入一種虛飾的做作，而沒有往下紮根，沒有確實、穩固的基礎。有些人的本性和順、品德良好、一路處在順遂的成長過程中，但實則他們很可能只是反映所處的環境、所受的教育和家庭背景而已，其本性不見得比那些人格受到困擾的人更為整合。簡言之，這些人並未真正成為自己（即完成榮格所謂的「個體化過程」），一旦遭遇困難、挫折，或轉換一個新生活環境時，便會顯出不堪一擊的脆弱本性來。

因此，要達到人性與生活的整合，靈修導師必須注意、接受求助者的生活實況，包括其感情生活，尤其是家庭背景和人

²⁰ 原載於 *Light and Life* (New York, 1961). 轉引自 Père Laplace 著，胡安德譯，《神修指導的準備工作》（台北：上智），59 頁。

際交往狀況。的確，沒有什麼比在日常實際的生活中，學習如何面對衝突更有價值的了。不過，靈修導師也必須注意，任何人都應恪守好自己的崗位，不要越俎代庖，侵入了他人的生活領域，否則就只會削弱了當事人的力量而已。要成為上主的助手，任何人志願為生命提供服務，走上「天主教化」（theosis，或譯「神化」）的旅程，其動機必須只是為了愛，其他別無所求，那麼，在此忘我、無私的行動上，我們便能體察這股動力的來源，而進入上主悲憫慈愛的深處。作為一名靈修輔導，必須不害怕自己被這股動力和能量所滲透，而全然順服天主聖神的引導，才能在這屬靈的工作上，誕生上主所愛的孩子，而不是自己的孩子。

總之，為一名真正的靈修導師，基本的條件之一，是兼具處處留心的注意力，以及反省經驗的思考能力；簡言之，靈修導師應常保持內在人性部分的生動、活躍，使自己成為人群中的一份子，因為唯有肯定人性，才能開發神性。至於如何培養這樣的覺察力和活躍性？其實方法很多，以下本文提供的一個建議，便是長期而規律地記錄個人「夢的靈修日記」的習慣。

誠如猶太經師 Rabbi Hisda 在《塔木德經》中所言：「有夢而不解，如同收到信而不展讀」。夢，是上主每日給我們寫信，在我們終於息了意識和世俗的忙亂後，留在我們潛意識心靈中的一道印記。把夢當成個人的靈修素材，規律而持續地追蹤內在的狀況，那麼，當一個人能划向生命的深處愈深，他也會發現內在的神性力量有多大，從而助人的能量也會愈豐沛。而當自己對人性能有愈深刻的體認，並能明辨清楚的方向（辨別神類）時，那麼，至少他對人的指引也是較有人性的（畢竟，神性就內在於我們的人性之中）。

(三) 夢與靈修輔導

任何輔導都絕不能取代受輔者的意志，替那些不肯自我負責的人代勞。所以靈修交談也必須納入一些心理學與諮商技巧，來助人認識並接納自己。諸如此類的學理與方法很多，這裡將試以夢的潛意識圖像，作為一個天人交流的心靈機制，來探索內在，也尋找上主內在於個人的獨特召喚。

夢，作為一把開啓潛意識大門的鑰匙，它唯一的目的是「揭露實相」；而且，夢的潛意識運作，極少是人為所能控制的（除了清明夢²¹之外），只要是較少的人為干預，便能有較多來自上主的行動。因此，無論是人性或神性之旅，夢提供了我們旅行所需的交通工具，給了我們內在源源不絕的能量和動力，也指出旅程的發展方向，它將持續標示旅程中的記號，一路直到終點的目的地所在。

很多心理學派皆把夢當作重要的心理診斷與治療工具，因為它們是潛意識心靈的「鏡子」，忠實地反映潛意識的真相。榮格學派在此走得更深，因為夢不只提供心理現象的線索，還指出身心靈全人發展的出路。簡言之，夢是靈修發展很重要的記號。在我們的靈修旅程中，夢如同「地標」（landmarks）一般，讓我們清楚地明認自己已走過的旅程，以及前方能有的各種選擇性，直到我們結合了自己的信仰，逐漸成熟起來，成為真實的自己，並實現上主所賦予的聖召為止。因此，不只為個人的靈修，也為輔導他人，夢能提供很好的契機與工具，達成靈修輔導的目標。

有關夢的機制與作用，在《夢與神話的靈修旅程》一書中

²¹ 參：拙著，前引書，116~117 頁。

均已詳述了，此處我們要把焦點放在助人上，作更多原則性的說明。首先，當然，除非一個人已經學會、並且懂得如何擷取這項資源；也除非此人已有充足的自我開發經驗，否則他很難光由聆聽別人的夢，就能成功掌握當事者的訊息。爲此，在助人釋夢之前，必須先要深耕自己，這當然也涉及了自己持續不斷的學習與成長，以及深度的靈修體驗等。

再者，聆聽夢的訊息，就如同展讀上主的來信，因此唯有長期培養靈修習慣的人，方能清楚辨識上主在我們心靈深處所留下的訊息。故身爲靈修導師，需以謙卑、虛心的態度，與受輔者一起仔細地、靜心地聆聽，才能分辨真偽訊息。而在此靈修氛圍中，導師與受輔者能建立起一份特殊的情誼。導師與受輔者的關係，在主內建立起某種獨特的情誼，乃因他們共同注視的焦點在上主（而非在對方）身上，彼此成功地結合爲一體。

此外，釋夢和其它心靈療癒或靈修輔導等皆同，必須在全然信賴、愛與接納的神聖氛圍中進行。因此，作爲一名夢的分享者，基本應謹守的原則與態度，便是坦誠、信任、開放；而身爲一名夢的聆聽者（導師或輔導），則是尊重、接納、保護（包含保密）受輔者。

無論是靈修導師或受輔者，都須充分接納人性以及凡俗生活中的一切（而非否定世俗生活的價值），諸如在悲傷之際學會慟哭、在病痛當中懂得求援、在挫敗之時接納自己的軟弱……等，愈能深耕人性才愈能開發神性。切忌在釋夢過程中，故作鎮定與沈穩，以此掩飾內在真實；或以強烈的師生指導關係，給予指示、教導，或任何絕對的標準答案，來展現權威。這不僅違反釋夢原則，也違背了輔導的真義。事實上，承認軟弱，實爲真正認識和接納自己，也才擁有「真自由」，並且能夠分享一

切，因此它一方面是呈顯其心靈成熟度，另一方面也表明與上主的親密關係，以此領受無法預料的恩寵。總之，導師適時與受輔者分享自己有過的掙扎、軟弱、跌倒、痛苦、失敗……等經驗，會有不少好處，這包括幫助受輔者更深入透視真實的靈修生活，不致曲解事實而把靈修當作擋箭牌，進一步地，還能體認深度的喜樂和深度的努力（掙扎）是同一事實的兩面。

釋夢還有一重要原則，即保持開放之心，讓「現象自身」來對我們說話。榮格曾再三叮嚀囑咐他的弟子，在進入諮商室以前，先把自己所學過的理論全部忘掉，只專注在您眼前這位真實而懇切的受輔者。榮格自己也說，每逢有人找他解夢時，他總會先在自己內心說一句「我完全不懂得如何解夢」，然後他就能夠全神貫注在他個案的夢上了。這裡所要傳達的真義是，釋夢與靈修一樣，都必須打破所有既定的成見，不帶有任何預設立場，心無所懼、也無所求，全然開放心胸去接納各種可能性。聆聽「現象自身」所說的話，要求一顆潔淨的心靈，也就是「空虛自我」—徹底虛靜、謙卑、臣服，以純樸信賴的心，交託自己、領受神恩。夢能披露真相，它不遺餘力的目標正是在此。

最後，為受輔者祈禱，是所有陪伴者最為重要的一件事。身為上主恩寵的疏通管道，不是教師，也不是醫療師，我們首要該關心的是「受輔者邁向上主的路徑」²²。如果靈修陪伴者總以身為「導師」自居，甚至刻意塑造一付所謂「專業」的形象，期待別人仰賴他猶如「偶像」一般，這將會是一大諷刺。

²² 參：Alice McDowell Pempel 著，胡國楨譯，〈神修輔導活動中的三個重要環節〉《神學論集》51 期（1982 春），151~168 頁。

靈修輔導的目標在於上主而非人身上，導師只須默默地、在寂靜中，成爲一名「黑夜中的代禱者」（intercessor in the night）²³。很多靈修導師奉行此原則，每天爲受輔者祈禱三次。在一切靈修活動中，這是最爲首要的。何況，夢是潛意識的訊息，是上主親密的提醒，它運用象徵性語言來傳達，其本質便是奧秘而不可預知的，除了將之放在祈禱靈修的氛圍中之外，人如何解開奧秘呢？！

最後一個提醒是，無論「移情作用」（即受輔者將內在渴望，或對父母等權威人士的期待，投射在諮商師身上）或「反移情作用」（即諮商師投射個人的需求在受輔者身上），都應極度小心避免。如此，夢與靈修輔導不但可以整合，而且提供一道「向內探索，即是向上開發」的靈修路徑。因爲只有一個共通的人性，也有一個共通的靈修目標。這趟既是人性、也是神性之旅，我們都走在同一條路上，而當我們都共同將注視的焦點放在上主（而非在對方）身上時，彼此也成功地結合爲一體。

四、天人結合—內化基督、活出聖召

所謂心靈療癒，乃在修復關係；一旦我們踏上內在靈修的旅程，以愛彼此接納、聆聽上主時，我們與自己、與他人、與宇宙萬物、與天主的關係，也終將修復並結合爲一，因爲此時

²³ 這名詞由 Basil Penington, O.C.S.O. 於 1978 年 12 月 5 日的演講（主題爲「靈修之父：基督徒的祈禱良師」）中首次提出。「黑夜」的概念涉及了聖十字若望的「主動的、被動的心靈黑夜」。任何人處在這種黑暗中摸索，除了需要具備相當的信德以及冒險之心外，更重要的，還是唯有祈禱。而這也是靈修導師唯一能作的一持續地祈禱，此外別無他法。

「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20），或者另言之，是「以基督耶穌的心為心」。而靈修輔導的目的，便是將人帶入這一境界中。

當一個人「內化了基督」，則天人合一的神秘經驗，實現了生命的本質，關係不再是分裂的，自然也無所謂創傷；雖然苦難仍然在所難免，因為聖召要求祭獻的精神，但能夠意識化、有意義地受苦，則此痛苦不但不是病，無須療癒，而且還是靈命成熟的表現。

（一）默觀生活的召喚與真諦

真實的靈修，是祭獻自身，以至於無我。吊詭的是，當人把自己釘上十字架，經過死亡後才有復活與新生。換言之，越是不緊緊握住自我，反而越能真實擁有真我；越是不靠己力亟欲掌控任何事物，反而越能擁抱全世界；越是謙卑低下，越是尊貴崇高。正如耶穌所言：「凡高舉自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉」（路十八 14）；同樣，我們唯有內化基督，才能活出聖召。

投入默觀祈禱（contemplation）²⁴，其實就是培養勇於面對死

²⁴ 默觀不同於默想（meditation）。默想容有語言、文字、圖像、概念、情節等；默觀卻捨棄一切，不假借語言、思維、圖像等媒介，不擷取一切，卻在一切中。因為有了寧靜、清澈的心，也就能較不受外在的迷惑，隨波逐流地追求一些不屬於自己的東西，或是忙、盲、茫地虛度自己的人生歲月，像隻無頭蒼蠅般無知又無盡地追逐。為此，默觀類似於沙漠中的靜默獨處，而其首要，是尋求自我認識和洞察；這也類似於教會史上所有的苦修與奮鬥，緩慢而痛苦地學習放棄爭取成就、放棄控制一切，同時也放棄使自己完美的神貧精神。具體而言，也就是十字架的精神。

亡的態度：死於自我，因而無所懼、無所求；死於世界，所以能夠不佔有、不執著。試想，一個人「如果甘願當奴隸，怎能夠接受自由的種籽呢？」²⁵ 牟敦曾語重心長地勸告：「我們不能透視創造物的真面目，除非我們停止將它們擁為己有」²⁶。為此，默觀生活需要付出極大的代價，卻具有醫治的大能；而首當其衝要面對的，便是認清這世界對我們的影響，並斷絕它給我們的捆綁鎖鍊。這一生命歷程，猶如基督的逾越奧蹟：

「基督徒生活的基本『逾越』韻律，即是由死亡通往基督內的生命過程。有時祈禱、默想及默觀都是一種『死亡』，跌落到自己的虛無之中，認清自己的無助、挫折、不忠、困惑、無知...這種思想在《聖詠》中是常見的。²⁷」

默觀讓我們在靜默中，向內觀照自己的心靈深處，體察內在的所有變化；同時向外覺察，並接納所發生的一切，尊重每一個體生命的表現和他們的自由意志；進而，當內心沈澱了所有的世俗價值、寧靜至極時，我們得以穿透事物的表象，直指本質核心，看清、也擁有生命的實相（reality）；最終，能與真理合而為一。而這，就是做基督徒的深義—成為神秘家。

（二）做基督徒就是做神秘家，否則就什麼都不是

心靈的自由，不在爭取，而在放下。一個自我捨棄而擁有心靈自由的人，是不需要外在事物來包裝和掩飾的。為這樣的

²⁵ 牟敦著，江炳倫譯，《默觀生活探秘》（*Seed of Contemplation*，台北：光啓，1991二版），15頁。

²⁶ 牟敦著，《沈思》，3-4頁。

²⁷ 牟敦著，譚璧輝譯，《靜觀、靜觀》（台北：上智，1999），24頁。

人，少就是多，無就是有；不去爭取，而能放下；死亡就是復活、貧窮即是富裕、悲慘也即幸福；祈禱時也不會執著於「方法」。所有靈修過程中的方法和象徵，在天人合一之際，都得全部捨棄。當人由自我中心、自我標榜、自我膨脹，走向天主中心、實現天主旨意、愈顯主榮時，心思靈感將變得細膩、敏銳而源源不絕。真正的聆聽—專注地、忘我地去聆聽—才會出現，然後，我們能全神貫注於當下，心中無恐無懼、不再貪婪，亦不企圖表現或打動別人。這樣的聆聽，深具專注力與覺察力，以致「道」（=基督）臨於我身，我聲我聞皆是道，從而在我生命中也成了天主教成肉身（God's incarnation）的宮殿²⁸。

拉內指出：「未來的基督徒或者將是一位神秘家，或者他什麼都不是」²⁹。真正的心靈治癒，也是最佳的開悟，就是這種超越語言的靜默。而這樣的默觀，將靈修帶進神秘的境界，是一種結合了愛與認知，達致「天人合一」或「與神同化」（divinization）的境界³⁰。

人的靈魂即是天主的肖像，人本質性地具有神聖性與超越性，得以超升，日漸完善。這是上主普施的恩寵。故此，靈魂

²⁸ 拙著，前引文，266 頁。

²⁹ Carl Rahner, "The Spirituality of the Church of the Future", *Theological Investigations* vol. XX (Concern for the Church. Translated by Edward Quinn. London: DLT, 1981). p.149. 亦參：吳伯仁，《拉內神學的靈修觀》（台北：光啓文化，2007），28 頁。

³⁰ 附帶一提，「神秘靈修」中出現如神視（vision）、神諭（locution）、神魂超拔（ecstasy, rapture）等特殊現象，並不構成神秘主義的主要成分。神學家或靈修大師們普遍認為，這些特殊神恩在靈修中是可有可無的，有些人甚至對這些特殊現象抱持懷疑的態度。

與主合一的神秘經驗，不但是可能的，而且是必須的；它不是少數基督徒的特恩，反而是每個經過洗禮的基督徒，在其信仰生活中，向內做主體的深度探索，並向主的恩寵全然開放心靈，讓聖神把自己逐漸引入神秘生活的境界，達至信仰生活的圓滿發展，而有的「榮福直觀」（beatific vision）³¹。

靈修導師兼負起一座橋樑的角色，正是要將人帶往這榮福直觀的氛圍中；他開啓了一扇窗，讓人通過後，便因著眼前的天堂美景所深深吸引，而忘了窗的存在。

結語：心靈治癒與終極救贖

心理健康之所以成為當代社會一個迫切的問題和需求，正因多數人寧願選擇逃避真相。而無論心理輔導或靈修輔導，首要的任務便是揭開干擾我們看到真相的雜質，沈澱（放下）所有世俗的干擾與誘惑，即使心中感到痛，也能選擇接納與寬恕。否則，人們就永遠只會尋求天主的恩寵，而不是天主自己。

當代人以知識和理性的暴飲暴食來填補內心的空洞、以物質享樂來滿足生活上的不美滿、以自我膨脹來證明自己的無誤、以權力慾望的無限延伸來自以為自己很行，更嚴重的是，以掌控這世界來掌控天主（譬如我們的憤世嫉俗，想要改變這世界，代天主發言、替天行道……等的荒唐行徑）。殊不知，我們越是如此逆向而行，離天主恩寵、離真我（天主肖像）也就越遠。

³¹「榮福直觀」是在靜默靈修中，於此生預嚐天國永恆不朽的幸福。拉丁教父奧古斯丁指出，心靈真理透過直觀而覺知（是悟性的），體驗到上主的內居與光照（是直觀的），在聖神的推動下與主合一，此神秘經驗便是擁有上主，也即認識真理、擁有幸福。相關概念見：《天主之城》廿二卷廿九章。

筆者曾於輔大進修部的導師工作中，輔導一名自殺未遂的女同學。透過她，讓我明瞭到抗拒命運的結果。輕易選擇自我結束生命的人，總覺得天主或命運虧欠了他們，想要以死亡作為報復手段；然而實際上，他們卻是從未真正活過。究竟是什麼造成他們從未真正活過呢？我想是抗拒命運；或用靈修學術語來說，是不能接受自己竟然不是神，竟不能掌控世界、掌控命運。這些人未能明瞭，其實生命本身，就是一份值得好好珍惜、善加發展的禮物；而且光是人生這趟旅途本身，就已值回票價，不論其間的酸甜苦辣鹹各種滋味。

圓滿的人生，便是盡力讓內在在世界獲得適當的發展，並接受外在世界是我們修煉的道場、也是我們內在世界的一面鏡子，更是天主為我們量身打造、使我們「道成肉身」的地方，而能擁抱生命中所有的人、事、物，感恩一切遭遇都是禮物。如此，我們便能適得其所地找到真我及基督的道路、真理與生命了。

基督宗教的天人關係，建立在「神是為人的神、人是為神的人」，因而心靈醫治，是透過悔改、皈依、淨化、聖化，以及分辨並實現聖召來進行的。不同於心理學，旨在建立人的自我意識，並有能力適應社會生活；靈修生活的目標，卻是自我捨棄、放手並交託一切於天主。心理學有許多技巧和方法，有助人處理創傷，減緩痛苦；靈修生活則讓人帶著傷和痛，愛到流血仍要繼續愛，在兩極（人和神）的張力中祭獻一生。所幸，基督徒效法、跟隨「基督是道路、真理、生命」的榜樣，已獲得了祂在逾越奧蹟中所應許的終極圓滿，雖然今世仍不免受

控，但在末世必然獲得永遠的救贖³²。而今，我們所要做的，便如保祿宗徒對哥羅森人的勸勉：

「你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事.....因為你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了.....你們原已脫去了舊人和它的作為，且穿上了新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得新知識的.....為此，你們該如天主所揀選的所愛的聖者，穿上憐憫的心腸、仁慈、謙卑、良善和含忍.....要彼此擔待，互相寬恕；就如主怎樣寬恕了你們，你們也要怎樣寬恕人。在这一切以上尤該有愛德，因為愛德是全德的聯繫。還要叫基督的平安，在你們心中作主.....要讓基督的話充分地存在你們內，以各種智慧彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷著感恩之情，歌頌天主。你們無論做什麼，在言語上或行為上，一切都該因主耶穌的名而作，藉著祂感謝天主聖父。」（哥三 1-17）

³² 參：William Johnston, *The Mirror Mind: Spirituality and Transformation* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1981), pp.132~151.

本篤十六世：走向天主教首牧之路

房志榮¹

主乃我之牧，所需百無憂；令我草上憩，引我溪畔游。
(吳經雄譯《聖詠》廿三 2-3a)

教宗本篤十六世是第 265 位羅馬天主教教宗。第一位教宗是耶穌親自安排的聖伯鐸，這在四部福音書裡都有記載。教會傳統認為，伯鐸擔任羅馬主教（後延伸為普世教宗）是由公元 42 年至 67 年。伯鐸到達羅馬時，在這帝國首都有 6 萬希伯來僑民、9 所猶太會堂。從伯鐸開始，直到第 35 位繼承人聖猶利烏斯教宗（337-352），三百年之久，這些教宗都是聖人（在羅馬聖保祿大殿的壁畫上頭帶光圈的）。第 36 位不是（沒有光圈），但從第 37 位到第 49 位又都是聖人，第 50 位又不是。以後的 215 位教宗裡，只有 28 位被尊為聖人，第 20 世紀只有一位教宗聖人，即聖碧岳第十世（1903-1914）。

不過被封為聖，有許多複雜的理由，這裡無法說清。按照上面的數算，265 位教宗裡只有 76 位被尊為聖人，其他近二百位教宗並不是就無「政績」可言，或被遺忘。尤其是從良十三世（1878-1903）算起的十位教宗（良十三、聖碧岳十世、本篤十五、碧岳十一、碧岳十二、若望廿三、保祿六世、若望保祿一世、若望保祿二世、

¹ 輔大神學院圖書館主任張瑞雲小姐，為本文提供資料，特此致謝。

本篤十六世)都是頂尖領導人物，他們不但有效治理了天主教會，也影響了當代的世界局勢。這些教宗對整個人類的關懷，特別是在社會問題上的高瞻遠矚，形成了一套指導人類社會的傑出倫理道德觀。下面我們略看當今教宗本篤十六世的領導方向。

一、拉辛格這一家人

「若瑟·拉辛格於 1927 年生於德國南部天主教的巴伐利亞省。青少年時期，他見證了納粹德國戰爭的『地獄之門』。二次世界大戰後，他成為慕尼黑教區的司鐸，後來任神學家、大學教授、晉升為梵蒂岡信理部部長，又以 78 高齡當選教宗。²」

他的父親是一名鄉村警察；母親任職廚師，燒得一手好菜。姊姊瑪利亞；哥哥喬治也是神父。父親因反對納粹主義的暴力行爲，使得他的立場和言論引起當權者的不滿，逼得他不得不遷居，這時小若瑟才五歲半。1937 年，父親 60 歲，屆退休之年。兩年後，12 歲的若瑟跟喬治哥哥進小修院讀書，與 60 名男孩一同上學，覺得很苦，他是全班最年幼的小修生。

1939 年，世界大戰爆發，小修院被徵收，用做軍方醫院，衆修生只好搬到城外山上居住。在修院裡，若瑟熱衷於希臘文、拉丁文和數學，而且對文學特別感興趣。他開始寫作和翻譯，並嘗試以較生動的筆觸翻譯一些禮儀書。以後他會說「禮儀表達的是天主的奧秘」。1941 年，若瑟 14 歲，須登記進入「希特助青年團」，接受軍事訓練。後來因為被派到通訊組任職，得以免掉接受軍訓。軍中，他跟同組不少的熱心天主教徒，努

²《本篤十六世》，香港：公教真理學會，2008，封底簡介。

力實踐自己的信仰。1944 年，有「保衛梯隊」(SS=Schutzstaffel) 的出現，這是一個正規部隊以外的武裝納粹組織，暴行昭彰，令人髮指。若瑟藉口願意繼續讀書做神父，得以免除參加這個「志願服務」。另外幾位同學也以同樣理由得以豁免。

1945 年 4 月 10 日，希特勒自殺，美軍進度緩慢，延遲解放，若瑟決定潛逃返家。他逃出軍營，走在人跡罕至的路上，還是遇到兩名守衛。他們看見他手臂受傷，裹著繃帶，就讓他過去了。美軍到達後，發現若瑟是軍人，把他送到勞改營做工。父母給他準備了一大袋日用品，他自己則隨身攜帶一大本記事簿和鉛筆，在營中的四個星期裡，他不忘寫下自己的感受和各種反思。

1945 年 6 月 19 日，耶穌聖心節，他終於獲釋了。父母和姊姊伸開雙臂歡迎他回家。只有喬治還不知其下落。不久，在 7 月的一個大熱天，喬治也突然回來，平安無事。他一進家門，就坐在鋼琴旁，彈奏一曲〈上主，我們讚美你的聖名〉，用以抒發全家對上主的感恩之情。弟兄二人很快趕到小修院去，幫助修復曾做過軍方醫院的老家，然後一同進弗賴辛的大修院。

1950 年夏，若瑟 23 歲，參加神學最後一次考試。考完後，導師鼓勵他著手寫一篇具競爭力的論文，憑此論文他可考取博士學位。該論文的題目是《奧思定教會信條中的天主子民及其殿宇》。若瑟發覺自己能「與聖奧思定對話」，為現在和將來都是一件愉快的事。喬治幫助他處理日常家事，讓他集中精神寫論文，姊姊瑪利亞為論文定稿打字，若瑟終能在限定的時間內寫完論文，呈交導師。1950 年 10 月底，二弟兄領受五、六品，1951 年 6 月 29 日共同晉鐸，當日晉鐸的，共約有 40 人。

二、走向天主教首牧之路

一年多的豐富牧靈經驗後，拉辛格神父於 1952 年被調到弗賴辛修院任教。他繼續研究神學，於 1953 年 7 月獲頒神學博士學位。下一步是取得教授職位資格。爲此，他又研究了聖文都辣的啓示觀和救恩歷史。1956 年論文通過，1958 年初被聘爲正式教授，同年夏天受波恩大學之邀，擔任基礎神學教授。他發現這所大學氣氛開放，學者互相切磋，生氣蓬勃。在此，他結識很多朋友，組織討論會，一直維持到 1993 年。他的治學方法極具吸引力。他說自己「以教會主題開始，旁及其他各方面。但不該把教會看作最終目的，教會的存立，是爲讓人可以看見天主」。1959 年，他的父親已 82 歲，8 月中風後不久逝世。

梵二大公會議中，應科隆總主教費榮士樞機 (Cardinal Frings) 之請，拉辛格神父得以大會神學家 (peritus) 身分出席會議，直至第一會期結束。這爲拉辛格的思想發展，關係重大。他作風開明，樂與人交往。更高興的是，他能與許多大神學家認識，如 Henri de Lubac, Jean Daniélou, Gerard Philips 等人。以前讀書時，他已讀過他們的很多作品。大會的第一個主題是禮儀，禮儀是拉辛格特別關注的課題。他說教宗聖碧岳十世和碧岳十二世 (如有名的 Mediator Dei 通諭) 早已從事禮儀革新，梵二只是繼續這項工作而已。後來他一再強調，禮儀爲教會是一項恩賜，是將歷代經過有系統發展而成的信仰與崇拜，以生活化的方式表達出來。禮儀不是專家們心目中的爲更好達到一個特別目標的架構。

梵二大公會議處理的第二個主題是天主的啓示，這裡有更多爭議。拉辛格以他聖經學的恆久訓練，及教父們的深遠精關的思考，把啓示視爲「活生生的事」，比聖經「更大更多」；

當然，聖經仍是最重要的見證。啓示並不是科學研究的專家用作分析的一種靜止的、被動的東西。作為天主嘗試與人接近的途徑，啓示永遠深不可測，超過人類語言所能表達的。他說，啓示「有它的工具，但不能與生活的天主分隔開來，並永遠需要透過活生生的人去傳遞祂的訊息。啓示的目標永遠是將人聚集、團結起來。就是因為這個原因，教會在啓示中有其必要的位置」。

大會辯論的中心議題是革新，有不同的觀點提出，供教會採納。拉辛格提醒大家：

「我們永遠要記住，教會不是我們的，而是祂的……因此真正的『改革』不是去建構新的外觀（這與某些教會學家的想法相反）。真正的『改革』是努力不懈，把那些屬於我們的，消失得愈多愈好；把那些屬於基督的，彰顯得愈多愈好。這是所有聖人耳熟能詳的真理。事實上，諸聖的改革是教會的內在，並不是制訂計畫去建新架構，而是去改革自己。為回應每個時代的人的需要，教會要做到的是神聖，而不是管理。」

有人說，拉辛格在大會期間是個「開明的人」；但會議後，受到所遇事件的衝擊，他改變方向，成了一個「保守的人」。您認為呢？

1963年，拉辛格又受邀到德國西北部的敏斯德大學任信理神學教授。這年12月他母親逝世，他寫說：「我們銘記她的嘉言懿行。對我來說，她的善行加深了我對信德的肯定，這信德是她一生樂意培養的」。這一時期，拉辛格往返於羅馬與敏斯德之間。大公會議繼續進行，那一度許下無限希望的革新，逐漸淪為政黨形式的論壇，他為此深感不安。大會快結束時，他

聯合一些神學家創辦 *Concilium* 神學刊物，定下兩個條件：不要陷於宗派主義或自以為是，把自己當作新的真正教會。其次，開討論會時，不能有個人主義的空想，與梵二對抗，而要貫徹大公會議的條文和真精神。

後來人把這些條件漸漸淡忘了，直至 1973 年左右，有人乾脆斷言梵二文獻已不再是天主教神學的參考重點，他才斷絕與這分刊物的聯繫，他說：「我自始至終竭盡所能，信守梵二的精神，忠於現代教會，不會緬懷無可挽救的過去，也不會急不得待，衝向那不屬於我們的未來」。1966 年夏，他又獲杜賓根名校聘請任教。1969 年受聘到新開的雷根斯堡大學擔任教義神學教授。同一年，又獲任國際宗座神學委員會委員。透過與世界名神學家的接觸，他又創辦一分神學與文化的期刊《共融》（*Communio*），以 16 種語言發行，直至今今天沒有中斷。

1977 年，拉辛格被委任慕尼黑及弗賴辛總主教，那時他只有 50 歲。同年保祿六世封他為樞機。他選《若望參書》中的一句話，為他的牧職格言：「與真理合作者」（*Cooperatores Veritatis*），即跟隨真理，並為真理服務。1978 年保祿六世駕崩，選出若望保祿一世，在位月餘也駕崩。10 月 16 日選出若望保祿二世。拉辛格樞機參與了這兩次的教宗選舉。新教宗若望保祿二世於 1981 年委任拉辛格為信理部部長，他擔任此職一直到他自己於 2005 年被選為教宗為止。任內，他兢兢業業，把自己作為神學家的個人意見與教會認可的訓導分辨清楚，從不運用自己的官方權威推銷己見，因此他能做到客觀公平、一絲不苟的地步。

三、五年來的真理守護者

教宗若望保祿二世於 2005 年 4 月 7 日駕崩，同年 4 月 19 日，拉辛格被選為教宗，取名本篤。他說：

「我擔任教宗之職，要步武本篤十五的芳蹤，為普世的修好、眾人的和諧相處而服務。深信和平是上主的恩賜。這寶貴的禮物，脆弱易碎，世人要努力不懈，每日不斷去祈求、保護、建設，才可保存下去。」

促進修好的願望，包括基督徒合一、宗教交談，以及文化交流。本篤教宗也特別奉聖本篤為主保。重提這位大聖，是為面對日趨猖獗的世俗主義，再將基督信仰帶回歐洲大陸。他在位期間的唯一工作計畫，是「偕同整個教會，聆聽上主的聖言，遵行祂的旨意」。他也會留心禮儀，「以承傳教會千百年來的傳統，忠信不移」。

本篤教宗上任以來，已頒布三道通諭：2005 年的《天主是愛》，2007 年的《因望得救》，2009 年的《真理中的愛德》。如果前兩道通諭特別為基督徒而發，第三道通諭《真理中的愛德》則是指向今日全球化的世界。在此地球村，愛和感情固然重要，但真理和存在的根也不可忽視。本篤教宗一生尋找真理、跟隨真理、為真理服務。通諭外，他的許多演講、證道、聖經解釋、東西方教父和聖人的介紹，都充滿了真摯的愛，和追尋真理的熱誠和睿智。五年來，他擔任教宗的特色，用「真理的守護者」來形容，可謂不中的亦不遠矣。

最後，還可加一段小插曲：他於 2007 年出版的《納匝肋人耶穌》一書。書的開始和收尾，都提到還有第二部將寫耶穌的童年、苦難和復活。可知目前的第一冊只講耶穌的宣講生活。

書分十章：受洗、受誘、天主國的福音、登山寶訓、主禱文、門徒，是前六章，不難推測其內涵。餘下的四章是：比喻的訊息、若望的大畫幅、宣講路上的兩座高峰、耶穌的自稱，這些要講些什麼？僅以比喻為例，三部對觀福音共有 39 個比喻，路加獨有 17 個，教宗選了其中三個：善心的撒瑪黎雅人、二兄弟、富翁與拉匝祿。他會選，也會寫，更會暗示聖經的無窮富藏。

結 語

耶穌復活後，一個清晨，在提伯黎雅湖畔，聽過伯鐸對他做過愛的見證後，三次對伯鐸說：「你牧放我的羊！」（若廿一 15-17）在天主教會裡作天主的兒女，就有全世界共有的一位耶穌所派的牧人，來做耶穌的代表，替他牧放在世的羊群，這是多大福氣！台灣的《天主教周報》，大陸的《信德報》，每週都有梵諦岡的消息和教宗的講話。善加利用這些現代傳媒，就不愁沒有足夠的精神食糧了。

EDITORIAL

The Holy Father proclaimed a special year for priests to run from 19 June 2009 till 19 June 2010. To mark this year the 33rd Theological Workshop held in the Fahy Building at Fu Jen University on 5th and 6th March 2010 was dedicated to the theme of the priesthood. The present issue of *Collectanea* contains the texts of most of the papers given in the Workshop. The papers tend to revolve around the topic of the ministerial priesthood and the common priesthood, approaching the subject from Scripture, Canon Law, practical experience and spirituality. The speakers included bishops, priests, sisters, VIPs and ordinary folk, single and married, those preparing for marriage and those about to enter religious life, in short a great variety of persons.

Besides the articles dedicated to the special topic, this issue includes two articles on Scripture, one on spirituality and one in the history section. Gregory Dawes' article on the interpretation of the Bible continues from the last issue. Here we give the sections on the modern and post-modern periods.

The other article in Scripture is a translation of Raymond Brown's introduction to the Gospels and Epistles of John. The choice of text and translation is the work of the *Living Water Translation Team*. Raymond Brown is one of the most outstanding exegetes of the twentieth century. Born in New York, his work has had a worldwide influence even beyond the English-speaking world. Moreover, his work is used not only in the Catholic Church but also by Protestants. In writing, Brown took into

account editorial criticism, historical criticism, literary criticism, the Dead Sea scrolls and many different opinions about the text. In his exegesis he tends to employ historical criticism most.

Between 1966 and 1982 Brown composed three tomes for the Anchor Bible on John's Gospel (Vol. 1 Chs. 1~11; Vol. 2 Chs. 12~21) and John's Epistles. In 1979 he published *The Community of the Beloved Disciple* outlining the background of the Johannine Community. In his last years he condensed his findings into one short summary, published in Chinese in Taiwan in 2010. The article in this issue of *Collectanea* comes from this latter work.

Dr. Ruth Yang's article on Dreams and Spiritual Guidance looks at the topic of spiritual guidance and at what the spiritual traditions of the Church have to offer. The first parts she concentrates on are the mysteries of the sub-conscious whilst, secondly, she looks at how God influences people and thus looks at the real needs of the human heart. The two ways work together so that when I listen to God's voice within me and experience God's presence and working in my heart, it can bring about a spiritual healing, restoring the relationship between God and human beings. As Christ becomes man, so he enables me to be saved and divinized. If psychological healing and spirituality are disconnected then each only gets a partial glimpse of the person. In today's world we expect a holistic vision in which spirituality and psychology cooperate. Indeed this action is nothing other than the purgative, illuminative and unitive ways of tradition.

Finally, the issue ends with a short biography of the present Pope by Fr. Mark Fang, to congratulate Pope Benedict on his first five years in office.

Special Topic
Conference “The Year for Priests”

EDITORIAL.....	<i>Editor</i>	165
SPECIAL TOPIC		
Jesus as the Model of the Priest.....	Yu-Ying Cheng	168
What does the Pope’s <i>Jesus of Nazareth</i> have to say to priests?.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	173
The Priestly Fraternity of St. Charles Borromeo.....	<i>Paolo Costa, FSCB</i>	181
Ministerial Priesthood and the Common Priesthood.....	<i>Francis King</i>	190
How to live a life of Ministerial Priesthood (I)....	<i>Msgr. Gregory Cheng</i>	197
How to live a life of Ministerial Priesthood (II).....	<i>Raimondo Yang, MI</i>	199
How to live Common Priesthood for lay people.....	Chin-Der Ou	205
How to live Common Priesthood for religious.....	<i>Rosa Chen, FMM</i>	211
SCRIPTURE		
Introduction to the Gospel and Epistles of John.....	<i>Raymond E. Brown</i>	230
A History of the Interpretation of the Bible.....	<i>Gregory W. Dawes</i>	257
SPIRITUALITY		
Dreams and Spiritual Guidance.....	<i>Ruth Yang</i>	283
HISTORY		
Joseph Ratzinger’s Journey to the Papacy.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	310
Editorial.....	<i>Editor</i>	318

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA

UNIVERSITATIS FUJEN

司鐸年神學研習會

- | | |
|--------|------------------|
| 鄭玉英 | 走向人群—耶穌作為司鐸的典範 |
| 房志榮 | 當今教宗論司鐸 |
| 柯士達 | 共融與釋放：司鐸聖召的分享 |
| 金毓璋 | 論公務司祭職與普通司祭職 |
| 鄭文宏 | 如何具體生活出「特殊司祭職」之一 |
| 楊家門 | 如何具體生活出「特殊司祭職」之二 |
| 歐晉德 | 如何具體生活出「普通司祭職」 |
| 陳琦玲 | 修會會士如何活出「普通司祭職」 |
| 活水小組 譯 | 若望著作綜論 |
| 張錚錚 譯 | 聖經詮釋歷史沿革（下） |
| 盧德 | 傾聽上主的內在呼聲：夢與靈修輔導 |
| 房志榮 | 本篤十六世：走向天主教首牧之路 |