

# 張春申神學論文選輯

信理

張春申 著

耶穌基督 基督論的不同趨勢 耶穌復活奧蹟與信証神學 四福音中耶穌復活的顯現

俗與社 傳播福音與教會的信理 使命神學的一路 當代教會的聖事觀

追論現代有關聖體聖事之問題 耶穌在聖體聖事中的臨在

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題 懺悔聖事在改良禮儀上的神學

大赦的神學 基督徒的靈修 靈修的神學 基督教的靈修 靈修的神學 懺悔聖事在改良禮儀上的神學

儀與靈修 恩賜與功績 求恩祈禱 禮儀與靈修 恩賜與功績 求恩祈禱

悠閒的神學 中國靈修七講 悠閒的神學 中國靈修七講

基督徒的靈修 懺悔聖事在改良禮儀上的神學 懺悔聖事在改良禮儀上的神學

修性的神秘與使徒性的神秘 追論現代有關聖體聖事之問題 隱修性的神秘與使徒性的神秘

中國靈修七講 耶穌在聖體聖事中的臨在 恩賜與功績



耶穌基督 基督論的不同趨勢 耶穌復活奧蹟與信証神學 四部福音中耶穌復活的顯現

# 張春申神學論文選輯

俗與社會 傳播福音與教會的信理 使命神學的二路 當代教會的聖事觀

追論現代有關聖體聖事之問題 耶穌在聖體聖事中的臨在

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

大赦的神學 基督徒的靈修

靈修的意義 隱修性的神秘與使徒性 靈修的神秘與使徒性

儀與靈修 恩賜與功績 求恩祈禱 禮儀與靈修 恩賜與功績 求恩祈禱

悠閒的神學 中國靈修七講

基督徒的靈修 懺悔聖事在改良禮儀上的神學 恩賜與功績 悠閒的神學

修性的神秘與使徒性的神秘 追論現代有關聖體聖事之問題 隱修性的神秘與使徒性的神秘 追論現代有關聖體聖事之問題 隱修性的神秘與使徒性的神秘

國靈修七講 耶穌在聖體聖事中的臨在 恩賜與功績

張春申 著



NO. 65  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

Theological Essays of  
Aloysius B. Chang, S.J.

by Aloysius B. Chang, S.J.

# 目 錄

- v 劉序  
vii 自序  
viii 編者的話

## 耶穌基督

- 3 基督論的不同趨勢  
25 耶穌復活奧蹟與信證神學  
46 四部福音中耶穌復活的顯現  
54 耶穌的知識與意識

## 教會及其使命

- 89 基督與教會的時代性  
99 人類發展的神學反省  
108 俗化的意義  
119 地方教會與社會發展  
134 教會在中國現代化過程中應扮演的角色  
143 傳播福音與教會的信理  
158 使命神學的二路

## 當代教會的聖事觀

- 173 1960年代有關聖體聖事的問題  
反省教宗保祿六世的《信德奧蹟》通諭
- 194 耶穌在聖體聖事中的臨在
- 209 懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題
- 221 大赦的神學

## 基督徒的靈修

- 249 靈修的意義
- 261 隱修性的神秘與使徒性的神秘
- 272 禮儀與靈修
- 290 恩賜與功績
- 302 求恩祈禱試解
- 313 悠閒的神學
- 332 中國靈修七講
- 383 附錄：張春申神父中文書籍作品年表

## 劉 序

自從受託寫序，念及此事，眼前每每浮現初見張神父的情景。時在 1960 年代中期，我在彰化靜山從事「初學」——在耶穌會漫長的養成時期，那階段真可謂是「乳臭未乾」的歲月。某日張神父來院，飯後他和我們在樓上正面前廊「散心」，邊走邊談，神父時為神學院院長，身著長袖襯衫，袖口微捲，舉止言談之中給人留下的印象是年輕有為、深刻、敏銳，全無俗套，此君非凡響也。

此後逾三十年間，筆者在會中與張神父的關係，亦歷經多重變化，由學生、屬下、同事乃至顧問、上司，其間有些想法、意見與作風未盡相同，惟會士、師生、輩份與職務之間的情誼，則歷久彌深，有關他的為人與處世，尤其是處身「神的氛圍」，亦更有領略。

張神父自己的〈序言〉，簡短不過稿紙八行。真是文如其人。依本人的觀察與了解，對他認為無關宏旨，包括與他個人「名利」相關的事上，總是「草草了事」、「不修篇幅」，必要時也還只是點到為止。即便如此，正如其〈序〉文，總還是令人覺其深度，精闢獨到。然而，涉及重要的神學論述，則見張神父不遺餘力，在中國教會神學領域耕耘之深、涉獵之廣，堪稱泰斗，甚至無出其右。

輔大神學叢書出版這冊選輯，旨在慶祝張神父七十五歲生日。不過，對一些和張神父以及輔神相熟的讀者而言，此舉之意義實不只於「祝壽」而已。張神父〈序〉文正是如此開宗明義，點出他與輔神同年生，自也與輔神同壽。從本書的內容，不難認出張神父是中國神學的開拓者與領航者。這本選輯之出版，亦標誌一項重要的里程碑。神父長年獻身神學，他的成就也是輔大神學院的成就。我們藉此慶祝、恭賀、感謝張神父。同時也藉此寄望江山代有人才出，承先啓後，為普世教會甚為緊要的一環——中國神學——作出貢獻，使其獲得進一步的孕育與推展。相信這會是最令張神父感到歡欣之事之一。

輔神源於中國上海，其後二度遷移菲島碧瑤、台北新莊，書寫此文，適逢筆者由神州返台之夕，此種緬懷，尤為殷切。天佑張神父，天佑輔神！

耶穌會中華省會長

劉家正 謹序

二〇〇三年仲秋

# 自序

根據《輔神手冊》的記載，我是與輔大神學院同年生的。這個神學院在 1967 年從菲律賓遷來台灣不久，即由院務會議決定出版《神學論集》。我為盡好本分，自始努力寫稿，直到如今。2004 年，將是神學院誕生七十五週年慶，主編為了慶祝，同時也想起了我，於是從我所發表過的文章中，按照一個系統，搜集了分門別類的作品，成為本書。

在此，我對主編感謝；也更使我感謝天主，賜我在神學領域中事奉祂。

張春申 于輔大神學院

## 編者的話

張春申神父自本（伯拉敏）神學院在菲律賓時，就已開始從事教學工作，也積極參與了遷校返回祖國（台北新莊現址）的計畫與執行。1967年12月8日，本神學院正式簽約附設於天主教輔仁大學。從此迄今，張神父一直都是本神學院信理神學單元中，以中文教學、研究、寫作之行列中的主幹成員。

張神父在本神學院的教學、研究、寫作工作，所涉及的範圍極廣，尤其在1967~1976這十年之間，整個神學界中能「用中文講神學，用中文寫神學」<sup>1</sup>的人寥寥無幾，後起之秀也都還在接受培育的階段，所以，張神父當時所教授有關信理神學單元的課程，幾乎所有科目全包了<sup>2</sup>。這個現象，除了顯示「用中文講神學」還在起步、嘗試找尋合適的課程結構的初創窘況之外，也顯示創業維艱的華路藍縷。直到1975年朱修德神父自越南撤退回台，1976年谷寒松神父自羅馬學成歸來，先後加入信

---

<sup>1</sup> 本刊創刊號主編，〈發刊詞〉《神學論集》1期（1969秋），3頁。

<sup>2</sup> 我們翻開本神學院在台最初的第一本《教學手冊》（1967~68學年度），張神父講授了「聖事總論」、「聖母論」及「比較宗教學史」；次年，講授「基本神學簡解」、「純精神的受造物（天使論？）」、「末世論」及「大公主義」；次年，加「基督論」；次年，加「救恩史導論」、「神學導論」及「教會論」；次年，加「啓示論」及「原罪論」；次年，加「恩寵論」；次年，加「聖事分論：聖洗堅振」；次年（1975~76學年度），加「聖經的靈感性」。

理神學的教學行列之後，張神父的重擔才得以紓解，以後的授課才逐漸集中在「啓示論」、「基督論」、「教會論」及「聖事總論」四科之上<sup>3</sup>，直到1984年2月15日。這一天，張神父接下了耶穌會中華省的省會長職務；此後，張神父在百忙中，仍勉力繼續維持本神學院授課，每年至少一門課，截至目前，張神父仍保持「神學導論（啓示論）」、「教會論」及「聖母論」三門課。

翻開〈張春申神父中文書籍作品年表〉<sup>4</sup>，可以發現有關啓示論、基督論、教會論、聖母論、末世論等課題的作品，都會有系統地集結成書過。聖事論課題也在劉賽眉修女的整理下，出了《聖事神學》<sup>5</sup>一書。靈修神學方面，也出過《中國靈修芻議》<sup>6</sup>一書。雖然如此，張神父三十多年來為《神學論集》所寫的文章中，有些在神學教學上極富參考價值，甚至應列入神學生必讀材料中的，至今仍未集結出版；這是非常可惜的現象。編者以為，好東西不應該只深藏在不易取得的舊期刊之內，而應按各篇文章的內容及特質，以合宜的面貌及次序編在一塊，如此，不只讀者隨手可得，前後文章相互輝映，讀來可增加初學者對相關課題廣度及深度的理解。

此外，本書的選輯編成，誠如當今耶穌會中華省會長劉家正神父所說，為輔大神學院的教學、研究及寫作事工「標誌一

---

<sup>3</sup> 當時，神學院的教學是採「甲、乙、丙」三年輪流開課制度，張神父於此期間每年為一年級同學講「啓示論」之外，甲年開「基督論」，乙年開「教會論」，丙年開「聖事總論」。

<sup>4</sup> 見：本書383~385頁。

<sup>5</sup> 輔大神學叢書11，光啓，1977初版。

<sup>6</sup> 光啓，1977初版。

項重要的里程碑」<sup>7</sup>。本神學院在中華民族文化氛圍內生存了七十五年；其間十五年光景，避秦於菲島，雖身處異邦，卻為在中華文化中替基督神學大樹的繼續成長發展保存了實力；而後，回到自由祖國台灣，雖然未達到深深植根、果實豐盈的地步，但卻也有了初步發芽、少許花朵隨春風而開放的景象。

張神父的神學論文作品，是我們神學院在台努力開花結果的表徵。已經系統化集結成書的，固然是表徵中的表徵，但若遺忘了其未曾集結的部分作品，將是很大的損失。因此，我們藉這張神父七十五歲生日慶辰的時機，重讀全部已發行的 138 本《神學論集》，整理出 22 篇未曾集結出版，但仍具有時代性、值得後進思考並有發揮可能性的文章，分四大類編成本書。

其中，有關基督論及教會論兩大類，雖然已有多本著作出版發行，但如〈基督論的不同趨勢〉〈耶穌的知識與意識〉〈基督與教會的時代性〉〈俗化的意義〉〈使命神學的二路〉……等，都仍是值得一再反省發揮深義的課題。有關聖事神學的四篇文章，大體是在反映梵二剛過的最初十年之間，新時代的神學家們如何思考、轉接、承繼舊思維，邁向神學新潮流的努力痕跡，參考這些作品，可對今天聖事觀的說法有更全面的視野。

至於「基督徒的靈修」單元，則突顯張神父對基督靈修於中華文化土壤中的生根植基，在理論及實踐上所有的貢獻。〈中國靈修七講〉是《中國靈修芻議》的「實踐篇」；〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉〈求恩祈禱試解〉〈悠閒的神學〉則是中國靈修要發展成功不可或缺的基本心態。

最後，希望本書的出版，可以成為後輩承先啓後的動力。

---

<sup>7</sup> 見：本書，vi 頁。

耶穌基督 基督論的不同趨勢

耶穌復活奧蹟與信証神學

四部福音中耶穌復活的顯現

耶穌復活與信証神學

耶穌的

# 耶穌基督

的顯現

教會的時代性 人類發展的神學反省

耶穌基督

俗與社會發

# 耶穌基督

的角色

教會與社會發展 教會在中國現代化過程中應扮的角色

傳播福音與教會的信理

使命神學的二路

當代教會的聖事觀

當代教會的聖事觀

追論現代有關聖體聖事之問題

耶穌在聖體聖事中的臨在

追論現代有關聖體聖事之問題

耶穌在聖體聖事中的臨在

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

大赦的神學

基督徒的靈修

基督徒的靈修

靈修的意義

隱修性的神秘與使徒性的神秘

靈修的意義

禮儀與靈修

恩賜與功績

求恩祈禱試解

恩賜與功績 求恩祈禱試解

悠閒的神學

中國靈修七講

悠閒的神學

中國靈修七講

基督徒的靈修

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

求恩祈禱試解

悠閒的神學

悠閒的神學

隱修性的神秘與使徒性的神秘

追論現代有關聖體聖事之問題

追論現代有關聖體聖事之問題

隱修性的神秘與使徒性的神秘

中國靈修七講

耶穌在聖體聖事中的臨在

恩賜與功績

恩賜與功績

恩賜與功績

求恩祈禱試解

# 基督論的不同趨勢

納匝肋的耶穌不但在世上與他的弟子生活在一起，他們聆聽過他的宣講，目睹過他的行動，他的言行早已在世上時撞擊了弟子的心靈。他被釘死在十字架上，可是弟子經驗到他死後復活，繼續不斷地生活在他們中間。這個對於納匝肋人耶穌的信仰經驗，常是出現在弟子的教會團體中間。而神學在每個時代中，設法表達與反省這個信仰，應用不同的概念與思想範疇向當代人解釋；這便是基督論。

本文便是設法簡單扼要地介紹當代不同趨勢的基督論。我們分下列四部分說明：

- 一、本質基督論與作用基督論；
- 二、解析基督論與過程基督論；
- 三、存在基督論與政治基督論；
- 四、「宗教」基督論與俗化基督論。

## 一、本質基督論與作用基督論

所謂「本質」，是指構成一件東西之所以是它自己的要素。所以討論「本質」的內容，就是它自身：它的結構，它的組織……

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》23期（1975春）21~29頁。

等；純粹是客體性的探討，即連觸及人的問題上也是如此。於是，所有的回答都是偏向理性分析的，是形上學的。

所謂「作用」，是指一物在行動中，而行動之討論，自然偏向在其效果上，因此是相對的，更是根據經驗與觀察。在涉及人的問題也常是如此，通常是問：這個人對我產生了什麼作用？做了一些什麼？完全是主體性的，所偏重的是現象和歷史。

基督教聖經神學家庫爾曼（O. Cullmann）可作為作用基督論的代表人物。在其著作《新約基督論》一書中，庫爾曼強調在新約中一論及基督，常是談到他的作用，談他在人類中的作用是為給全人類帶來救恩。

至於天主教會一千多年來的本質基督論，是起源於第三、第四世紀教會在希臘羅馬地區，在當地的思想文化背景中產生的。「性體」、「位格」，這一類的問題未曾在新經中出現過，新約中並不客體性地問基督的性體位格是什麼。譬如說：新經中稱基督是「天主子」，是指出耶穌基督與天主父在救恩工程中是父子的關係，藉著子對父的完全服從，承行父旨，救恩洋溢人間。在這稱號下絕無意去探討耶穌基督的位格是「子」位，其性體是「天主」……等諸如此類的問題。又譬如稱基督為「主」，也不是想客體地探討基督的本質是否與父同性同體……等問題；而是要說明，因著基督的死亡與復活，父把主權給了子。他是人類宇宙的「主」，擁有救恩的主權。

庫爾曼的基督論是救恩史的基督論，常在事件中言及救恩。他主張人在講解天主對人的啓示時，不可剔除的要點是要講出：救恩是在歷史事件中進入人間。他認為啓示是由兩個因素完成的：歷史的事件和事件的註解（即闡明此事件對人救恩的作用）。救恩史是以此二因素為經緯交織而成的。但事件恆

常地優先於註解，因為除非事件上有救恩性，否則註解是無用的。何況，聖經中新的註解常假定著已經有新事件的發生。譬如「出谷」這事件，在梅瑟五書中的註解和在《列王紀》中的註解已經不同，因為在以色列民的歷史中已經有新事件的發生。但在整個人類的救恩史中，有一事件是卓越超群的，這事件的發生註解了全部歷史中，以前和以後所發生的一切，這就是基督死亡、復活的奧蹟。

對於庫爾曼的觀點，天主教的神學家中有著不同的反應。首先附和庫爾曼意見的，是聖經神學家伯諾阿（P. Benoît），他的反應非常良好。一方面，他贊成庫爾曼的意見：新經中的基督論確為作用基督論，是論及其對救恩的作用；但是另一方面，他認為應補足的一點是：並不能因此就否定了後代因尼西亞或加采東公會議興起的本質基督論的時代價值。伯諾阿認為，雖然本質基督論不是新約論及基督的重點所在，而且一般而論，新約中對基督的本質問題通常抱有沉默的態度，但並不是不能在新經中找到肯定基督本質的一些經文。

但是，信理神學家葛禮麥（A. Grillmeier）卻認為：庫爾曼主張新經中只是有著作用基督論，以致否定了新經中也有論及基督本質的章節。在這種大前提下，新約中是不能產生性體位格的問題的，於是隨之而至的嚴重後果是：後代的大公會議，如尼西亞及加采東公會議中對兩性一體的定論，純粹是由於希臘的思想而進入了教會，以致取代了我們聖經中的信仰。這對一位天主教的神學家是無法妥協的基本癥結所在。並且，如果庫爾曼否定了大公會議的信理，則他的正統性也成為問題了。

馬肋維（L. Malevez）的觀點算是比較中間的，他認為新經中有涉及基督本質問題的章節，但這絕對不是希臘思想的侵

蝕。雖然不可否認的是：新經確實是作用基督論的範疇，而且連涉及基督的本質時，也是在救恩的作用上表達；不過當在討論作用的時候，一觸及作用的根源時，就不得不講到他的本質了。譬如：在新經中講基督的作用是帶給人類救恩；但是如果追問下去：爲什麼他能有這作用？馬上觸及他的本質問題。又譬如說：基督是光，這光給人帶來救恩，因爲他自己是光源；但是如果追問下去：爲什麼他是光源？於是又觸及了他與父在根源上是「一」的問題了。由此可見：在希臘思想入侵前，新經中早已蘊藏著本質問題。後代大公會議中所提出的思想在新經中已有基礎，只是在希臘地區教會中適度的表現發展成爲信理上的定論，而不是後代教會在歷史中受到希臘思想侵蝕的發明<sup>2</sup>。

庫爾曼對這些天主教神學家的批評有著一個答覆。在答覆中，他已經超越了是「本質」或者是「作用」基督論的爭端，他認爲聖經中給我們描繪出來的是一位常關心人類救恩的天主，是亞巴郎、依撒格的天主，而不是一位哲學家的天主。於是，問題的重點並不在於新經是本質的基督論或者是作用的基督論；而是新經中一談到基督，常注目「基督這人，對人類的救恩有些什麼作用」。雖然這一定會涉及他的本質，但是並不能只停止在本質問題上，因爲新經談到基督的本質，爲的是告訴我們他爲了人類的得救做了些什麼。譬如在《若望福音》的序言中，講耶穌是天主的聖言，但是講他這種與父之間的關係，

---

<sup>2</sup> L. Malevez, "Functional Christology in the N. Y.", *Theology Digest*, 1962, pp.77~83.

講他這種性體位格，為的是講出他在創造中的作用<sup>3</sup>。因此，應在救恩的背景上看新約基督論，而絕不是在「作用」或「本質」基督論中選擇一種<sup>4</sup>。

對於葛禮麥的挑戰，庫爾曼澄清自己的立場，宣稱無意否定尼塞與加采東公會議的定論及價值，他肯定了這些公會議有其時代作用；唯一的意願，只是要提醒大家這些公會議在基督論上的著重點並不是新約基督論的著重點。

雖然如此，庫爾曼猶認為自己在註解基督論時的態度與上述的學者們仍有分別，他主張在我們研討新經基督論時，應該按著新經中的著重點及那時所關心的角度註解耶穌基督，而不是應用後代所關心的性體本質的角度註解。這些先天範疇的限制都應在治學時超越。庫爾曼宣稱 he 自己是往這方向去努力，實際上，在他所著的《新約基督論》一書中也反映著此面貌。

在經過了這些爭論之後，我們得坦白地承認庫爾曼自己實際上有著一種進展。首先，在他所著《新約基督論》一書中，對一些問題可能尚未清楚意識到，譬如本質基督論還是作用基督論……等。所以在他的書中不少次呈現對大公會議定論的厭惡，但是經過了批判及再反省後澄清了一切。

## 二、解析基督論與過程基督論

解析基督論和本質基督論相彷彿。所謂「解析」，即對一人或是一物的認知，乃由內部去分析、去認識。這是在靜態中

---

<sup>3</sup> 見若一 1~3。

<sup>4</sup> O. Cullmann, "Functional Christology, A Replay", *Theology Digest*, 1962, pp.215~223.

的認識。爲了使這解析的結果有高度的精確性，往往把這人、這物從時間中抽出。這方法的特色是抽象，忽略人物的歷史性、和動態上的時間性。這種方法的後果是精確、清晰，但是卻過於理性化。

把這方法運用在基督論上，稱之爲解析基督論。在這種方法之下，不免把耶穌基督從他生活的時空中抽出來認識，於是就有了抽象的結果。譬如說基督的人性，在基督論上說耶穌基督是與天主聖言結合的人，於是馬上以哲學方法來解析：天主聖言是誰？人性是什麼？因而這聖言結合的人之認識能力有何特色？這一連串推論下來，形成了基督認知問題上的「成全原則」。基督有著全備的知識。但是這一切都是把基督徒從時空中抽出來討論，一接觸到在時空中的歷史資料，一碰到動態的事實，就會產生問題。再譬如說耶穌基督在救恩的唯一性，即：他在救恩上是唯一決定性的人物。因爲耶穌基督是「人」，故擁有人的一切。在解析基督論上，馬上再說由於他是天主聖言降生的「人」，於是這人在救恩上有唯一性。但今日在與其他大宗教的交談中，這種推論在一位歷史人物身上是相當困難的。

與解析基督論的「靜態」有著不同的是過程基督論<sup>5</sup>。所謂「過程」，顧名思義就可以知道是一種「動態」的，是說在一個過程中去認識「人」或「事」。通常在過程上認識一個人，有五項原則：

第一、除非知道這人生活的歷史背景，不可能對他有真正的認識。

第二、除非認識對他具有影響力的人和他所影響過的人，不

---

<sup>5</sup> N. Pittenger, *Christology Reconsidered*, SCM Press, 1970.

可能對這人有真正的認識。

第三、除非對這人在歷史上所產生的後果加以嚴肅的探討，也不可能對這人有真正的認識。

第四、由以上三點可以知道，在過程中，每一個人都是一個焦點。但這並不意味著人就沒自由了，就是因為他是自由的，所以影響著以後的歷史……等。

第五、於是對一個人的認識應綜合上述因素，要註解一個人也應在上述一切因素中去註解。

把以上的原則運用在基督論中，稱之為「過程基督論」，是在一個過程中去註解、認識耶穌基督。按照上述原則可知：

第一、除非認識猶太歷史，我們不會認識具體的耶穌基督。

因為耶穌基督的特點，是把猶太的歷史有創造性地在 他身上結晶。

第二、除非認識當時生活於耶穌基督周遭的人：經師、司祭……等，也除非認識當時耶穌基督所影響的人：在宗徒、在群眾、在法利塞人心目中的耶穌基督……等，除非如此，我們不會真正地認識耶穌基督。

第三、除非知道耶穌基督給予當時的影響：為什麼稱他為拉比、先知……等，也除非再深入地問耶穌基督在歷史上給人的後果是如何的，如他的復活……等，我們還是不能對耶穌基督有一個真正的認識。

第四、由此可知，基督實在是一個焦點。

第五、因而在註解耶穌基督時，應當注意以上的一切因素。

在這種情況下討論耶穌基督的人性，和在解析基督學中的情形大不相同。譬如說基督的知識問題，結論並不能像在解析

基督學中如此簡單：基督是人，是天主聖子降生的人，於是全備的知識.....等。而且應該先看耶穌基督是一位猶太人，在猶太的環境中長大，他的母親、他周遭的人都影響著他.....於是，耶穌基督這個人，不只是在知識上，連在意識上都該接受他是在一個過程中增長著。同樣，在唯一性的問題上也是如此：不像在解析基督論中那麼簡單：基督是人，有人性，但他是天主聖言降生成人，於是就結論出這是救恩上的唯一性，只因為他是如此特殊的一個人.....等。因為，如果承認對世界上的人和物的認識是在一個過程中，而且人類歷史尚未完成，還在進行著。基督在這救恩的過程中是一個焦點。困難是在於：如何在一個過程未完成之前能找到一個焦點，而且這焦點還是在救恩的過程中是獨一無二的？這實在是很難的事！那麼，究竟在什麼意義中，可以說基督在救恩的過程中是唯一無二的？

### 三、存在基督論與政治基督論<sup>6</sup>

存在基督論的來源是人類在第二次大戰中經歷著許多痛苦，於是戰後人們在意識中清楚地提出人生命中的痛苦、焦慮.....等的問題，這一切問題在十九世紀以前的哲學體系中找不到令人滿意的答覆，於是「存在主義」應時而生。這是一個針對著人生命上具體的焦慮、荒謬.....等問題的提出，而想找到出路的哲學思想。存在基督論就是在這種思想潮流中間提出：耶穌基督對在這境遇中的人類，究竟答覆了一些什麼？

存在基督論的代表人物是步特曼（R. Bultmann），形成他

---

<sup>6</sup> B. Mondin, *New Trends in Christology* (Bib. Theology Bulletin, 1974 Feb.), pp.33~74.

的存在基督論的思想因素有三：

首先是聖經批判學，這位基督教的聖經神學鉅子對福音主張徹底的剔秘，除去福音中一切的神話因素，使在福音中要向人們宣講的真正喜訊的內容顯露出來。

其次是他的辯證神學，他以為進入人間的天主是如此地超越，人不能只用一句話或只在一個概念中來完全描繪祂，於是在一正一反中去認識天主。譬如說：天主在基督的十字架上給人救恩，但是如何在這裡給人救恩？步特曼說：基督的十字架是對人類的一種審判，判決人有罪；但是就在這審判中給了人一個喜訊：人得救了。於是天主在十字架上的基督身上說了一個絕對的「不」：對人罪的絕對不妥協；也說了一個絕對的「是」：救恩已廣賜人間，絕不收回了。

最後的因素是存在主義，步特曼受到的是海德格的存在主義的影響。海德格以為人有兩種存在的方式：一種是物性的存在；一種是真實的存在。當人由物性的存在方式進到真實的存在方式，才成爲一個真正的人，真實的存在是建立於人的意識與人的自由上的。對海德格而言，人一生在世界上就是「擲在世界中」，是一種物性的存在方式，人在這世界中是不斷地走著，直到虛無的邊際上，這虛無就是死亡。死亡對海德格而言是一種先驗因素，人一存在就有的，人在這種境遇中有了焦慮，於是在這些焦慮的境遇中，人能運用其自由意志來從物性的存在進入到真實的存在，成爲一個真實的人，或者是猶存留於物性的存在境界。所謂成爲一個真實的人，就是人在這境遇中以他的自由接納生命和死亡，在這剎那，他成爲真實的存在。海

德格這思想深深地影響著步特曼<sup>7</sup>。

步特曼的存在基督論主張：在新經中所給的信息，是要人在聆聽這喜訊前，深深地意識到自己是一個未得救的罪人，猶如保祿宗徒所說的「肉」的境界，未得救的境遇。他認為在新經中，凡不歸納在這一點上的都是神話性的因素，都該剔秘。接著，他以爲在這信息中要宣佈給我們的喜訊是：在這種不得救的境遇，天主在基督的十字架上向人說了一個信息的兩面：一面是審判，判決人是罪人，說出了天主對罪的絕對不妥協；但也說出了這信息的另一面，天主完全寬赦了人，祂在基督身上向人說了一個絕不收回的「是」。人在有罪的存在境遇中，面對著天主在基督十字架上向人顯示的這兩面，在自由中答覆了，這就是所謂的信仰，而就是在答覆的當時，人由有罪的存在境遇邁進入真實存在的境遇裡。所以在信仰中，人成爲一個真實存在的人，得救了。

由上面對步特曼存在基督論的描述，清楚地能窺出以前我們提過的三個因素。

在基督教中除了步特曼外，田立克（P. Tillich）也被稱爲主張存在基督論的學者之一。構成他的學說的，也有兩個因素：第一，也是對聖經的歷史批判，在這一點上，他與步特曼相同，主張剔秘。其次，他也受到存在主義的影響，但是他自己的思想體系，與步特曼則完全不同。他主張人有兩種境界：一種是存在，是講今日具體而真實發生在這人身上的情形，是具體的存在；另一種境界是本質，這是一種理想，但也是真實的，本

---

<sup>7</sup> L. Malevez. *Le Message chrétien et le mythe, La théologie de R. Bultmann* (Desclée de Brouwer).

來應該發生在人的身上，但卻未發生。於是，人常在本質與存在的二元對立中，都未反映出真實的人、理想的人。因為人常把自己當做世界和存在的中心，於是在人身上產生一種驕傲的情愫，要把握住自己，於是產生了情慾。人在此二元的境遇中有著焦慮，超越此二元得到和諧，就是所謂的「得救」，這剎那是在邊緣的境遇中。

於是，在田立克的基督論中，他稱基督是一種「新的存在」，因為在他身上沒有二元對立的情況，在他身上，天主的能力顯示出來了，天主在這人身上使祂的救恩出現，人藉著分享基督的存在境界而得救。這就是把他歸於存在基督論學者之一的原因：因為他認為人是在不得救的情況中存在，是二元的存在情況；基督是在得救的情況中給人類這種存在的情況一個答覆，他是新的存在，沒有二元的對立<sup>8</sup>。

在天主教的諸神學家中，人們也把拉內（K. Rahner）歸於存在基督論的學者中；事實上，拉內的基督論距真正的存在基督論甚遠，更好說是新經院派的基督論。拉內的基督論以加采東公會議的定論「兩性一位」作出發點。但是在解釋上，對聖子降生成人一事，強調實在是「成人」，有「變」存在，是實在的「變」。這完全是基於拉內的「人」學，他認為人身上之所以有這些結構，為的是使天主聖子能降生、能變成人。於是人們把拉內歸於存在基督論的學者中，這是由於他基督論的出發點是人學。由此看來，拉內的「存在」與步特曼、田立克……等人所主張的人的焦慮……這類的存在有所不同。但若是廣義

---

<sup>8</sup> 田立克著，鄭華志譯，《系統神學》第二卷（發行者：東南亞神學院協會台灣分會）。

地說凡是人的境遇都能稱為「存在」，則拉內方可算是其中之一，只因為他是從人學作出發點的<sup>9</sup>。

與存在基督論在某形式下對立著的是政治基督論，政治基督論與政治神學有關，而政治神學本身在討論中就混淆不清。政治神學討論上的困難來自兩方面：一方面來自教會內人士，他們認為教會的神學應超越政治，如果捲入了政治的圈子，教會如何還能完成其所負的修好之責？對這一類的人士，政治神學是不可能的。另一方面是來自馬克思主義者，他們以為政治神學是已過時的觀念，是在科技未發明前，以神和宗教的觀念來解釋一切的時代裡才會有的。這些常注意到理論在實際生活上應用的馬克思主義者，懷疑這古老的觀念用在政治上是否實用？

由於這些觀念的混淆，在正式論及政治基督論之前，先對政治神學應有所分野。其實政治神學的存在是不可否認的事，但是要分清「老」政治神學和「新」政治神學。「老」政治神學淵源甚遠，早在希臘時期斯多噶學派中已有其蹤跡，雖然希臘是民主政治，雖然希臘城市是自由的，但是這並不相反政治神學存在於其中，因為在他們中間神明的觀念是存在的，如果政治上發生了弊端，馬上將其原因歸之於「得罪神明」。在這種觀念裡，已有政治神學在內，因為神與宗教已干涉了政治。不只是在希臘文化中，即使羅馬文化中也有這情形：他們的政治在表面上好像是獨立的，但是也牽涉到宗教的因素，把政治上的一些現象歸因於其神道，可以看出當時政治神學是相當的

---

<sup>9</sup> K. Rahner, "Current Problems in Christology", *Theological Investigations* Vol. I. pp.149~200.

普遍。奧斯定《上主之城》一書，就是對羅馬神道的批判，責斥羅馬人由於國家神道化，以致宗教牽涉到政治中，這是「老」政治神學。

在教會的歷史中，可以看出教會未注意到奧斯定對「老」政治神學的嚴厲批判。在君士坦丁得勢後，教會捲入政界中，從此政治不再是獨立的，歷數世紀之久受制於宗教。到啓蒙時期，理性解放了，人要以理性去解釋一切，於是「老」政治神學瓦解。普遍在政治上要求的是某種的獨立，政治上發生的事由來自其本身的解釋，要求宗教不干涉政治。在啓蒙時代後，宗教備受打擊：歐洲國家要求政治獨立在先，馬克思主義的批評在後……在此境遇中，宗教未能把握機會再度深入反省其本身是否應與國家政治有關？若有，應到何種程度？……面對這一類的切身問題，教會只是畏縮地退出了政治舞台，轉變成爲個人的事；於是，存在神學、位際化神學應運而興，答覆著時代的需要。但是歷史是不斷地推進的，在此種喜訊「私人」化的境遇中，在一些人的切身經驗裡開始詢問：基督的喜訊是否對政治沒有回答？於是興起了「新」政治神學。

有人主張「新」政治神學在啓蒙時期已經產生了，只是在教會中沒有顯示出來。在這點上應分清的兩個觀念是：當時反對的是「老」政治神學，反對的是「宗教如此地干預政治，使國家在行政管理上沒有自己的獨立主權」這回事。但是並非否定基督的喜訊能回答政治上的一些問題，這回答並不是使政治失去自由。

主張「新」政治神學始於啓蒙時期的學者認爲，啓蒙時期中，批判學—特別是歷史批判學—興起，如果把這些方法運用到我們宗教的反省中，就可以發現：宗教中有關「天主」、「神」

這些概念，都不能與當時的生活實況脫離關係，當時的人是在這些背景中經驗著天主。同樣的，以色列人是在不同的生活景況中表達他們對天主不同的經驗，於是，如果要有意義地、真正地講福音中的天主，不能和當時的生活實況分開，這生活實況包含著政治、經濟……等因素。於是「新」政治神學已在此顯其端倪<sup>10</sup>。

「新」政治神學部分上是針對當時的存在神學，把我們的神學、信仰、基督的喜訊，不只是放在「個人」的層面，以致變得如此地「私」；而是應該置於我們生活的景況中。如果是如此，則不能不講基督的喜訊對今日的政治、社會有其作用，也就是今日言語中所謂的「先知性」使命。由於信仰中的天主是一許諾的天主，是不停地「許」、也不停地「領」著我們走向將來。於是，「常新」是我們的特色，如此就不得不對當代的政治結構也提出先知性的批判，否則「常新」的面貌反映得不完全，天主在這點上不是「許諾」的天主了。

只有體認到「新」政治神學是正統的，方能進到政治基督論的範圍中。政治基督論應當是屬於救援論中的，它開展了得救的幅度：由個人擴展到團體；由精神擴充到社會結構。

政治基督論的出發點是要探討歷史中的耶穌基督在當時的政治背景中牽連到的人與事。歷史上的耶穌基督固然是一位宗教性的人物，但處在當時猶太人的背景中，不可能只提出宗教性的一面，因為在當時的猶太中，宗教與政治是相互影響著。只有這樣，才能看到一位活生生的猶太人耶穌基督，也只有這樣，才能看到這喜訊的普及性。

---

<sup>10</sup> J. Metz, *Theology of the World*, N.Y.: Herder & Herder, 1969.

當時耶穌基督面對著的是三種政治性的人物：首先是猶太人中的熱誠派，這類人在法律上與法利塞人毫無差異，完全接受梅瑟法律；不同的是這兩種人對執政者的關係：法利塞人與當權者抱有和平共處的態度；但是熱誠派的人如此迫切地期待天國的來臨，以致排斥及驅逐羅馬人，是一種政治性的默西亞主義者。耶穌基督一方面相當受這派人的歡迎，因為耶穌基督的言行中有一些相當合其胃口，比方：耶穌基督曾說過天國是要用強力奪取的。而且耶穌清除聖殿的行為頗受他們的稱許。連耶穌的門徒中也有這派人在一熱誠者西滿。甚至教會初期，有一些人還以為基督徒屬於此派。

可是另一方面，由基督的言行能看出他與熱誠派不同：熱誠派是一些狹義的猶太主義者。他們不接受撒瑪黎雅人，而耶穌基督接受撒瑪黎雅人。對天國的來臨，耶穌雖然說過應以強力奪之，但這得在上下文中去了解。其實耶穌一直強調天國是父的恩賜，不是人的力量使它來或者不來的。對於正義和解放的喜訊宣講，耶穌是在大同主義的色彩中去宣講著全人類的得救、正義的再現、壓迫的解脫……熱誠者則是在深受羅馬人統治之苦的背景下，宣講猶太人的再度復興，解脫壓迫……是一種純粹的國家主義。對於默西亞這人物，熱誠者完全是一種政治性的默西亞觀，是以色列民族再復興的領導人物，這人本身沒有來自自己的能力，他的獲勝是在一種奇蹟的形式下出現的，全靠神道；耶穌基督在世時，很清楚地排斥人們把他當作這一類的默西亞。

從這些分析中能看出：耶穌基督並非對當時的政治情況不聞不問，但是也不是一種「老」政治神學的「神道干涉政治」的態度。接著我們進一步觀察一下，在羅馬人權威影響下的一

些人物與耶穌基督的微妙關係：首先是黑落德，對這位被稱為老狐狸的政治性人物，耶穌基督的態度是根本不理睬。對於撒杜塞黨人，這批與羅馬人狼狽為奸，有錢有勢的司祭，但他們覺得耶穌基督對他們的權勢在無形中有著批判及挑戰。

由此觀之，耶穌基督絕非與政治無關，但也不是政治性的默西亞。對於在當時政治情勢中，對羅馬人抱著一種河水不犯井水的和平共處態度之法利塞人，耶穌基督是針對著他們的形式主義、宗教上的態度提出挑戰。對於一些富人，耶穌基督的宣講使他們寒心；相反的，他卻常與貧窮人與稅吏，這群在猶太人眼中視為罪人者來往。如是，就像耶穌基督本身雖然與熱誠派並不是站在同一陣線上，但是他們卻覺得耶穌基督是向當時的羅馬政權挑戰一樣。在其他的人中，耶穌基督雖然也沒有用政治上的詞彙攻擊他們，卻讓他們覺得是一種無形的批判與挑戰。由這些現象中可以問：如果耶穌基督的宣講完全不涉及政治，那麼這些人的反應該如何解釋？況且，最終是以一個政治性的理由來判決耶穌的死刑<sup>11</sup>。

但是神學家對於耶穌基督與政治，有著不同的看法。首先，一批傳統神學家以為耶穌基督對於當時的政治結構抱著一種超然的態度，既沒有先知性的批判，也沒要改革的跡象。因為歷史中的耶穌基督想末日要來臨了，所以在宣講天國的時候，注意的是要求聆聽者有一個悔改的態度，好進入天國，而不是要改革政治的結構。於是就此結論說：耶穌基督對當代的政治沒表示過任何態度。

---

<sup>11</sup> G. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Orbis Book, Maryknoll N. Y. 1973), pp.141~187.

但是顧弟雷（G. Gutierrez）一般的政治基督論神學家對上述意見不表贊同。首先，耶穌基督對末日來臨的看法是否像描寫的一般？是如此極端的末世主義者？因為在耶穌的宣講中，能體會到一種緊張在內，是一種末日已來臨，但尚未完成的緊張，於是在這種已經一尙未的時期，是一中間階段，如果有中間階段，則必涉及結構的問題。這些問題在後面將再討論，此處暫時擱下。

再者，對所謂的耶穌基督對當代政治是完全超然的這種看法，無法贊同還有另一個因素。耶穌基督雖然不是政治性的默西亞，但是他所宣講的天國是在世界大同的意義下宣講著正義、反壓迫……等，若如此，就不得不牽涉到當時的政治局面。不是耶穌故意要對當時的政局表示態度，而是他宣講天國的必然後果。因為如果是大同的、普遍性的宣講正義和公平，就一定會進到一個更深的層次，於是一定牽涉到當時的政治結構。因為如果社會上有不正義不公平的現象發生，一定是在這社會中有一境遇使這些現象發生，這種境遇的產生，在社會上往往是在一個政治結構中使這種不正義、壓迫的現象制度化。為此，如果宣講著一個普遍性的正義、公平，不可避免地在無形中就向當代政治結構挑戰。所以，歷史中的基督在他宣講時，無形中已涉及當時的政局。

把這批政治神學家的意見放在耶穌基督身上，就可以了解在前面敘說過的幾種人對耶穌基督的不同感受。首先是那些熱誠派的人，因為基督宣講的內容使得他無形中對當時的政局抱有一種態度，這態度使熱誠派人士覺得很親切，所以他們覺得與耶穌很近；但是他們無法領會耶穌宣講的普遍性。對撒杜塞黨人也是如此，雖然耶穌從來不正面涉及政治問題，但是他的

宣講使他們和法利塞人一般覺得如芒在背，非拔除不可。

所以耶穌基督有政治神學的幅度，不是「老」政治神學，而是今日的「新」政治神學，他宣講的內容一定不是在解決一些政治性觀念、問題等等，他只是單純地在宣講著一個現實的來臨，這現實就是天國，大家都是同一天父的子女，是一個充滿正義公道的現實，在宣講這現實的當時，無形中就是對當時代不正義、不公道的政治結構提出挑戰。因為在末世中，人是隨著天主的救恩不斷地邁進，連政治的結構上也是這樣。於是，所謂的耶穌基督涉及當代的政治，乃是基督被聖神推動宣講的天國內容，無形中就是對當時政治情況的批判，這批判包含著人與事。所以，歷史中的耶穌是涉及當時政局的，但是其牽涉的情況與他人有異。由此看來，政治上的日益解放，實在屬於基督救恩的一環。

於是，有兩種不同的基督論：存在基督論是屬於「個人」的，是基督答覆了每個個人的存在問題。政治基督論是屬於「普遍」的，是基督答覆全人類的問題。

#### 四、「宗教」基督論與俗化基督論

「俗化」是發生在今日工業與都市化的社會中之歷史現象，在這現象中，人們對一切事物的價值觀、方法……都有了變化。簡言之，把農業化演變成工業化、農村化演變為都市化的現象，稱之為「俗化」<sup>12</sup>。

如果要給「俗化」下一個描寫性的定義，則可由兩方面來

---

<sup>12</sup> 張春申著，〈俗化的意義〉《神學論集》14期（1972冬），551~561頁。

看：

消極方面，所謂俗化就是：在今日世界中對於人、物和行動，若是要解釋它們的意義，是以它們自身的內在價值去解釋，而除掉一切「神化」的因素。譬如說政治，是靠人內在的結構組織去找出政治的意義，而不是用外在的「神化」因素去加給它一個外在的意義。正如同潘霍華（D. Bonhoeffer）所言「如同沒有天主一般」<sup>13</sup>。

積極方面，俗化是對人、物和行動，都抱有一個樂觀的態度，認為一切都有它內在的價值，有它的意義在。

俗化的後果不一定演變成一個無神主義（但不可否認的是，無神主義可能從此產生），而只是現象之一而已。也有一些公教人士解釋俗化的更深意義說：一切都有其內在的價值，是由於有一個根源—天主。俗化的後果，是在解釋上不再運用一種超自然主義來解釋它，因為在這現象中，注意的是科學、倫理，而不是形上學。

俗化基督論的代表人物是潘霍華，是一位殉道的基督教牧師和神學家。他以為這時代的人類是成年人了，是俗化現象中的人，應負起這世界的責任，再也別把天主當做救急的對象。人應生活得好似沒有天主一般，一切當自己負責，但是這並不意味著不再承認天主了。他接著主張傳統中的一些宗教用語，如：救贖、死亡……這一類的字，對今日的人已經不說什麼了！於是應改用「基督信仰」來替代。

所謂的「基督信仰」，是針對過去的時代假定一些條件。

---

<sup>13</sup> A. Dulles 著，王秀谷譯，〈潘霍華的「世俗化基督信仰」〉《神學論集》3期（1970春），115~144頁。

首先，我們是生活在末日前夕的階段裡，於是應注意的是末日前夕的今日世界，不能再像過去一般，把注意力全置於末日那一點上，而忘了今日生活的現實。接著，過去劃分得太清楚的兩個境界—聖潔和俗化，今日也不應有這樣的區分，這本是二而一：這世界本身是一個聖的世界，但是是在俗化之中。最終主張的是宇宙性的基督，這宇宙性的基督並非如德日進一般是以一個科學家的身分，是進化論中的宇宙性基督；他以爲這基督在世界上進入宇宙中，藏身其間使全宇宙得一協調，這不是在進化上，而是在倫理的關係上。

在潘霍華的俗化基督論中，他嫌步特曼的別秘尚不徹底，應再深入。他認爲基督論上常用的一些慣語，如：救贖、十字架……等這套字彙，對今日人已無意義。基督是「天一人」接近的道路。是在何種方式下接近？於是，他常描繪基督是一個「爲別人生活的人」。在這裡，已能看出俗化基督論的特色，注意的是「此世」。在這個俗化的世界中，基督的一生是爲別人生活的，他背負人世間的痛苦直到最後一刻；於是今日的教會再不應劃地自限，自以爲是聖潔的而避世，相反的，應該進到這俗化的世界中。如果基督是爲別人生活的人，那麼教會對服務此世是責無旁貸的。

在俗化基督論中有一些字義需要澄清。在俗化基督論中，常強調的「我們的信仰是沒有宗教的基督信仰」，是已經把「宗教」一字放在一個特殊的意義下，是專指「以神來補充世界上的一切」之「神化」宗教。但事實上，宗教一字含義相當廣，包括禮儀，朝拜……等事情，這一類事，潘霍華並沒有否定。再者：「好似沒有天主一般」，這句話講到極端就成了無神論者，這絕對不是潘霍華的意思，他的原意是：不能常找天主來

補這世界的缺，當與世人一起負起這世界的一切苦。最後，潘霍華把這位在十字架上、痛苦的基督、為別人生活的基督，刻劃得如此鮮明，使人渴望同他一般入世服務，但是在注目於痛苦基督的同時，不能忽略了光榮基督的因素。

天主教的神學家舒南倍（P. Schoonenberg）在其所著《基督傳》<sup>14</sup>一書中，由於他所用的語言與傳統上的基督論背道而馳，故置之於俗化基督論學者之列。他主張：如果耶穌基督是我們的救主、得救的中心，應當是在人中間的一個，而且應像《致希伯來人書》中所描繪的「和人一樣」。若是在人間「和人一樣」，那怎能說耶穌基督沒有人的位格？如果真的沒有人的位格，那麼耶穌基督不能算是在人的中間了。這一類的言語使人們把他的基督論稱為俗化基督論。他繼續發揮這思想說：那麼，耶穌基督有人的位格，他之所以能稱為天主子，是因為天主在耶穌基督身上行動的臨在。是天主的能力，天主的行動能如此地在這人身上完全地出現臨在，於是天主在這人身上有位格了，他被稱為天主子。由以上的敘述可見這位神學家在言語上，完全和加采東公會議所主張的相反。

與俗化基督論相對的是「宗教」基督論。這裡把「宗教」二字放在括號裡，意味著是一種對宗教不正確的看法。就是在對人、對物、對行動上所發生的一切，常是用一種外來的因素，即「神化」的因素來解釋。於是，天主常是一個緊急呼號的對象，是一種懶惰的解釋。這種對宗教不正確的看法，再加上以前基督論中的古老宇宙觀，形成了「宗教」基督論的脈絡<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> P. Schoonenberg, *The Christ* (Sheed and Ward, London 1972).

<sup>15</sup> J. Robinson, *Honest to God* (SCM Press London, 1965).

這宇宙觀認為宇宙分三層：天、地、冥府。在這種宇宙觀中，耶穌基督似乎是從上而來，不真實地在肉軀中出現。在不少人的想像中，他不是真實的人，是神借了一個軀體而已。這基督論所引起的反動，就是自由派基督徒，他們完全取消了基督的超越性。在這種基督論的架子裡，無法把耶穌基督的真面目清楚地反映出來。不過，這類「宗教」基督論與經院神學中的基督論是大相逕庭的。經院神學是一面努力在兩性一位上去解釋歷史中的耶穌，但另一面也在剔秘，不使基督的真實人性失掉。

## 結 論

上面我們簡介了一些當代基督論的不同趨勢，這使我們更肯定一項真理：耶穌基督是教會中的信仰奧蹟，因此常常超越人類有限的概念與思想範疇。不同的基督論都有可取之處，同時也有自己的限度；神學只是努力在時代中表達與說明信仰經驗而已。

# 耶穌復活奧蹟與信證神學

不可懷疑的是：人的信仰純粹是來自天主的恩賜，一方面我們能說，是因著天主的恩寵我們才能信這復活的奧蹟，信仰這著這納匝肋的耶穌今日君臨在我們中間，以及天主在他的身上戰勝惡勢力；但是另一方面，信仰的行動裡也包含著人的自由，這自由有選擇的能力，於是究竟在歷史上能有些什麼現象，給我們一些合理的基礎，讓我們這群有理性的人看出這奧蹟的合理性，而自由地去信呢？

復活奧蹟的信證神學就是這工作，它要指出這自由的信仰在理性和歷史平面上有合理的因素，使人在理性上有一基礎，然後能自由地承認並答覆這信仰。

我們可分三部分進行這信證的工作：

- 一、作證性的資料；
- 二、敘述性的資料；
- 三、復活信仰的信證神學。

## 一、作證性的資料

在新約記載裡，有一些句子告訴我們，歷史上有一些人給

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》31期（1977春）43~62頁。

我們作證：在他們生命中發生了一些現象，而就是因著這些現象他們方才相信的。今天，他們不斷地藉著聖經向我們提出這現象，要求我們信。我們在這裡，把討論全集中於《格林多人前書》十五章 3~5 和 6~11 節，前一部分是最古老的初傳，我們試圖在這裡找出信證神學的因素。我們從三方面來看這作證的資料：首先，我們分析這些證人的名單；其次，我們看看這些證人在其他傳統中出現的情形；最後，我們要看這些證人們作證的內容。

### （一）證人的名單與分析

證人的名單中，明顯地分為四部分的人：刻法與「十二人」（5），「十二人」是指耶穌基督在世界上同居共處的那個團體；五百弟兄（6）；雅各伯與宗徒（7），這裡所謂的宗徒，指復活的見證人；最後是保祿自身（8）。

這裡要分析的是：這幾組人與復活的耶穌基督的關係。刻法和十二人：是論及復活的耶穌與建立教會的棟樑人物之關係；五百弟兄：指教會團體自身，因為教會團體本身與復活的基督常常是相連的；雅各伯和宗徒：指傳教的教會，意味著向外邦人傳教的教會與復活的耶穌也是連接的。於是這些證人的名單，實際上指出初期教會各方面都是與復活的基督有不可分的關聯。

### （二）這些證人在其他傳統中的出現

1. **刻法**：今日一般的批判學者都承認耶穌在復活後，首先顯現給他，在聖經批判下，路加記載中向厄瑪烏門徒顯現的一段裡有插入的部分，這部分是來自其他傳統的（路廿四

34)，可見在其他傳統裡也是認為復活的耶穌是首先顯現給伯多祿，這是相當古老的傳統。首先顯現給伯多祿的說法，其實和福音中給伯多祿的地位相符合。

2. **十二人**：對於耶穌顯現給十二人的記載和福音中也配合，瑪竇和路加都記載了這事(路廿四 36~49；瑪廿八 16~20)。

在上文的比較中看出：名單裡的第一組人與福音的記載是配合的，這是來自不同傳統的記載。在福音的編輯批判中，常有一準則來定斷內容的正確度，若是聖經批判學者發現有一件事在別的許多不同傳統中也是如此記載的，那麼就可以斷定它的正確性相當大。由此觀之，對刻法與十二人的顯現，其正確性是相當大的。

3. **五百人**：對五百人的顯現只是在《格林多人前書》中有此記載，這「五百」人並不包含著婦女，其所以如此特別提出來，是因為通常猶太人計算人數時不算婦女，而且說「五百」，是說一個整數，有的聖經批判學者主張把這段和《宗徒大事錄》聖神降臨的事件相連，認為這段反映的是聖神降臨的事件，但是大部分的聖經學者並不以為然，因為聖神降臨是一百廿人，而且形態完全不一樣（見：宗一 15~二 13）。
4. **雅各伯和其他宗徒**：這位雅各伯是指主的弟兄（見：迦一 19），宗徒則指見證人。這一組人在福音中雖然沒有完全配合的傳統，但是有些地方按聖經學者的意見，實在是反映著這內容，譬如在路加記載中，厄瑪烏的弟子（路廿四 13~35）其實就是保祿所謂的宗徒，而且也記載了耶穌隨即顯現給十一位門徒和那些同他在一起的人（路廿四 33，

36~43)，這裡所謂的「十一門徒」，保祿在格前中稱之為「十二人」（格前十五 5），而路加所謂「那些同他在一起的」無非就是保祿的「眾宗徒」（格前十五 7）了。

可見在其他的傳統中對於顯現給刻法和十一位的記載有完全配合的資料；對於五百人，則沒有平行的傳統；論到對雅各伯和眾宗徒的顯現，直接清晰的資料找不到，但是福音中有些地方反映了這內容。

### （三）證人作證的內容

在這段古老的初傳裡，保祿把自己的經驗和以前人的經驗放置在一起（格前十五 3~8）。要肯定的是，這些人確實有過這經驗；經驗到的是納匝肋的耶穌，這位在歷史中生活過、出現過，但是也死亡了的耶穌，今天顯現給他們了，是一種在復活中的顯現。這經驗是保祿親自有的；這內容是保祿由傳授中得來的；因此保祿基於自己的經驗，肯定傳授給他這內容的前人也必然有這經驗。

對於這肯定的內容我們願意加以分析，好讓讀者們清楚看出證人們所肯定的是什麼。應注意到的是，我們現在是在信證神學的角度論復活信仰，信證神學所要求的，是可以在歷史平面上利用方法而確定這事的發生。證人們所肯定的，是在歷史的平面上有這些經驗；因為他們是歷史中的人，他們的經驗是歷史性的。這是歷史方法能直接處理的。

但是，在復活奧蹟中有一部分是歷史方法所不能直接處理的，在歷史學家的控制之外，那就是復活事件的本身；是死亡的耶穌進入生命的剎那。因為這是一個末世的事件，是一個歷

史中的人死了，今日進到了一個光榮的生命中。這是超越歷史，不是發生在時空中，完全是因著天主的行動才能使死亡的耶穌進入光榮中。

因此，在信證神學上應當分清兩個概念：非歷史性和真實性。一件事能是非歷史性的，但卻是相當真實的；說它是非歷史性的，意思是它不能以歷史方法來證明確定，因為它超越了歷史。對基督復活的奧蹟也應有如此的看法，他是在光榮之中，是一件真實的事情發生了。因為是在光榮中，所以不是在我們的時空中，是非歷史的、超越歷史的，於是不能以歷史方法來直接肯定它。不過，說復活事件超越歷史，歷史方法無法直接加以控制，這並不等於說耶穌復活不是真實的。

這裡，我們已分析清楚在復活事件上歷史方法的對象是什麼了。它絕不會是復活事件的本身，因為這事件是超越歷史的，我們的對象是對於復活顯現經驗的真實性。這經驗的性質是：超越歷史的天主—耶穌基督，進入了人的生命中；也可以說是天主在光榮的基督身上，進到歷史中的人的生命裡的經驗。這是一種特殊的經驗，是超越的天主進到人生命中的經驗。在這經驗上，歷史方法方才可以問：這經驗是真的發生過嗎？這些人講的經驗是否有其真實性？文件的真實性又如何？

我們要從三方面來討論這些問題，並在討論中顯出其中蘊含的信證神學因素。

首先，我們看看在作證者身上發生的事。對作證者來說，是天主進到他的生命中，使這些事發生了。經驗者在其中經驗到的，是天主在復活的基督身上，進到這人的生命中，把自己流露出來。這是一個啓示，親身經驗的作證者面對這啓示的內容，以信仰來答覆。這就是發生在伯多祿、保祿……等宗徒身

上的事情。他們就是在這種存在性的經驗中，朝拜並相信了這復活的奧蹟。

復活奧蹟的內容固然是一切人信仰的對象，但是在作證者身上的特殊點是：是啓示者天主親自進入到他們的生命中，告訴他們這豐富的內容——耶穌復活了，天主在耶穌身上展示了勝利。在這直接啓示的經驗裡，宗徒們以信仰來作證。因為這是發生在歷史平面上的經驗，所以能作為一種標記，在宗徒們的生命中，他們親身經歷到的，有可信可靠的理性基礎。於是，這種發生在歷史平面上的經驗，具有標記性，使宗徒們相信，形成了復活信仰在信證神學上的因素之一。

其次，對於我們這批信者，我們沒有這一類的直接經驗，宗徒們的經驗是在歷史平面上的，他們把這經驗告訴了我們，在他們的言語和宣講中作證這經驗。對我們來講，這已經能夠算是在歷史平面上的啓示標記了。因為啓示的標記從來不能把它當作一種邏輯性的結論，人面對這宗徒的作證、這啓示的標記，有權利和自由選擇是否要答覆這信仰的召叫。

最後，我們信的是與宗徒們同一的對象——復活的主。「信仰」的產生，無論是宗徒們或是我們，都有天主的內在恩寵、內在的吸引。不同的只是：宗徒們還有直接的經驗，經驗到復活的基督；而我們卻是間接的，是靠宗徒們的作證。在信證神學上，便是我們所說的：對基督復活奧蹟的信仰，在歷史平面上有啓示的標記作為理性的基礎，這標記就是見證人宣講，作證著他們特殊的經驗。於是，在信證神學上，理性方面有了基礎：對於復活奧蹟的信仰，我們信；一方面是因為這是天主的言語；另一方面在歷史和理性上也有它的基礎。但是，即使在信證上有基礎，面對著復活的奧蹟，人還是保有絕對的自由：

信或不信。

在信證神學上，對這問題還可以再問下去：這標記在歷史平面上是否可靠？這便遇到了文件的真實性問題，通常我們對《格林多人前書》這段插入的初傳經文之古老性，是一致贊同的，它與事情發生的時候相距不過十餘年，但是古老性只是給文件的真實性一個強有力的後盾而已，並不能當做真實性的標準。歷史批判有自己的標準來鑑定一段經文的真實性，下面我們將要解說。不過，這裡可以預先聲明：經過史料批判的標準鑑定後，我們得知這經文的內容不只是有其古老性，亦具有真實性。

最後，我們對作證性的資料作一個結論：作證的文件不只是古老而且真實，有見證人在歷史上為他們的經驗作證。所以在信證神學上可以說：這些人實在經驗到耶穌的顯現，他們以這經驗為我們作證，邀請我們和他們一起相信。作證資料的內容僅止於此。

## 二、敘述性的資料

論到敘述性的資料，主要的是在四部福音中，把復活的顯現當作一件事來描寫的資料。我們分三點來討論：首先，我們簡略地介紹一般人對復活記載的印象；然後，研究空墓和顯現的問題。

### （一）一般的印象

綜合四部福音有關耶穌復活的敘述資料，在未經分析前，在時間的秩序上給人一般的印象是：

1. 耶穌被釘死：此事件發生在安息日前。

2. 婦女們好像一定知道耶穌的墳墓，安息日一過，婦女們到墳上去，看見墓空了，事件的發生，使她們驚訝無比。
3. 婦女們立即將此事告訴宗徒，宗徒們不信，於是伯多祿到墳墓上探究實情。
4. 耶穌顯現：顯現給瑪達肋納、厄瑪烏二徒、伯多祿及十二位宗徒，最後升天。

這是復活奧蹟在時間上的前後秩序給人的一般印象，在以下的分析中，我們同時可以注意到這時間秩序正確與否，或許應當加以糾正。

## (二) 空墓的研究

四部福音講到空墓的問題，這裡的批判工作要分兩層來進行：首先看看是否在歷史平面上的一件事實，以後我們再研究「空墓」這記載中蘊含著何種意義。

### 1. 歷史平面上的問題

在歷史平面上，我們先探討關於埋葬的兩個傳統，以鑑定究竟耶穌基督的埋葬屬於那一個傳統，之後再研究空墓的真實性問題。

在埋葬犯人的事情上，聖經裡有兩種傳統：一是猶太人的傳統，一是羅馬人的傳統。依照猶太人的傳統，他們認為被釘在木架上的人都是可詛咒的（參見：申廿一 22~23），一個被處死的犯人應當放在他被處死的地方之旁，這是一個公共的場所。但是羅馬人有另一種傳統，羅馬公民的家屬或朋友可請求私下處理其屍體。

埋葬耶穌的事情，四部福音的記載裡，都說有一位名叫若

瑟的猶太人請求比拉多：允許他把耶穌的遺體埋葬在他爲自己所預備的墳墓裡。這記載所反映的是羅馬人的傳統。這裡，我們要注意若瑟，他一定是在初期教會中家喻戶曉的人物，因爲通常在新經中清楚指出姓名的人，必定是爲當時人所熟悉的，否則就失去意義了。而且這人物在四部福音中都有記載，這些事在歷史平面上的作證性甚爲強而有力。

至於在《若望福音》中，關於埋葬一事，除了若瑟外還有尼哥德摩也參與其內（若十九 39），由於其他傳統中闕如，所以其確定性並不大，可能只是若望的神學。所以，在埋葬耶穌的事情上，大部分的福音記載顯出來的，是只有若瑟參與其間，當時宗徒們都四散了，婦女們卻在遠處觀望，她們對於若瑟似乎也不太認識。這一切都反映出羅馬人的傳統。

不過，在聖經記載上，似乎又有另一傳統出現，即《宗徒大事錄》中記載保祿的宣講時所顯示的，這記載讓人認爲耶穌的葬禮是猶太人的一種傳統方法（見：宗十三 29）。支持這看法的人，也提出了在《若望福音》中的一些痕跡來加強其可靠性（見：若十九 31）：他們認爲若望的這部分與《申命紀》論及木架上被處死的人是可詛咒的那段經文，是相對的（見：申廿一 22~23）。這是相當斷章取義的看法，因爲在若望同一章的下文中，若瑟的出現襯托出了羅馬傳統的清晰脈絡（若十九 38）。

在這種矛盾之下，有人想要協調這兩種傳統，但其實這種努力並不需要，而且是不可能的：因爲這是兩種完全不同的傳統。《宗徒大事錄》的記載可能已經有了保祿及其宣講神學在內，他想歸咎於猶太人。一般說來，聖經學者都認爲耶穌的埋葬事件是根據羅馬人的傳統。實際上，這埋葬的事件究竟屬於

那種傳統，對空墓的事件沒有多大影響，因為按福音的記載，婦女們似乎都知道墳墓在那裡。

現在，我們要討論空墓的真實性。對於這空墓事件，通常一般天主教的聖經學者都認為是真實的。論到真實性，是已經進到歷史平面上的問題了。為了鑑定一件事是否真的發生，在歷史平面上，聖經批判學者運用一些標準，這裡，我們綜合地提出學者研究後，鑑定空墓事件的真實性在歷史批判上的理由。由於空墓事件對於耶穌復活事件的保證工作並非決定性的重要，所以我們不打算運用專門的術語，只是把理由列舉出來，可分八點說明：

1. 上墳傳統的來源本來不是信證的；所謂的信證性，是初期教會為了護教的需要而產生的種種資料。因為上墳的主角是婦女們，在猶太人的傳統習俗中，婦女們沒有在法律上作證的地位，所以不會是因著信證的需要而產生的。
2. 在空墓的記錄中，所用的不是傳統上的「第三日」，只是簡捷地說「一週的首日」或「安息日過了」，若是用傳統上的「第三日」可能又蘊含信證的因素，而這裡並沒有任何的因素在內。
3. 空墓的事件在初期教會中，根本不是屬於初傳（*kerygma*）的一部分（見格前十五 3~5），可見初期教會並不以空墓來證明耶穌的復活。
4. 到墳墓去的記錄在四部福音中，枝節上雖有差異，但基本上卻是完全相同的，在福音歷史批判上，這現象是可靠性的標準之一，因為能看得出來：四位聖史在同一傳統下，以各人的形態表達出這訊息來，而不是預先商量的結果。但是這只是標準之一，並不足以立即斷定有歷史性。

5. 這段文字帶有濃厚閃族言語的色彩，這現象表示這段經文是相當古老的，固然古老性並不一定就能斷定這段經文是真實的，但是古老性能幫助我們看出來它的真，它是一種真實性的跡象，而不是標準。
6. 在經文中，把婦女們的姓名一一指出，這現象在批判學上，往往是可證性的記號，因為這些婦女必定為當時人所熟知。
7. 在歷史批判上，還有一個標準可鑑定這是否是發生在歷史平面上的事，就是看這些事情的發生是否和其他發生的事情有內在必然的關係；換句話說，這件事一定得發生，否則其他的事是無法解釋的。在聖經裡記載宗徒在耶路撒冷宣講復活的信仰，在猶太人的思想裡，如果沒有空墓，這宣講是不可能的，於是新經中發生的一些事，要求著空墓存在的事實來解釋。這也能是一個在歷史平面上，這事情的可靠性標準。
8. 在《瑪竇福音》中，顯出猶太人對這件事情有一種傳說，說宗徒們晚間去盜墓，偷走耶穌的屍體，然後揚言他復活了。不管這事是否是流言，若猶太人至今尚有此傳統流傳，可見當時墳墓一定是空的，否則不會產生這種傳說。所以空墓在歷史上是可靠的、真實的一件事。

根據上面八點，歷史批判學家斷定空墓是可靠的，所以在信證神學上說到空墓，都認為確有其事。

## 2. 空墓的意義

若純粹以歷史學家的眼光來看，空墓對他們而言只能說是一件值得驚奇的事，是一件發生了的真事。結論是：墓是「空」

的，除此以外不能直接有其他的結論，既不能說：屍體是偷走了，但也不能說是復活了；屍體是在冥府裡，或是在天上。因為這已經不是歷史學的對象。由此可見，空墓本身不能證明復活與否；這與復活事件無內在相連的關係，即使沒有空墓的事件，也可以在其他的意思之下來解釋耶穌的復活，所以「空墓」應當在一個更廣的意思下加以解釋。

但是事實上，對於空墓的意思，產生了很多的解釋，我們在此介紹一些神學上的意見。

首先介紹的是自由派的基督徒，這一派通常把耶穌基督當做一個倫理導師，而否定他的超越性，所以有的人便說：空墓傳說產生了，為的是要肯定耶穌復活的信仰；有的主張是基於猶太人對復活的要求；有的認為宗徒們把耶穌的遺體移走了；有的更主張是由於地震掩沒了屍體……這一類的解釋全是因為對自由派基督徒而言，空墓能有超越的意思，於是他們把「空墓」的歷史性完全否定了。

但另一方面，基本派的解釋也是不能成立的，他們主張屍體還魂，或是屍體氣化了，這不合乎我們對耶穌復活奧蹟的信仰內涵。

最後，空墓的意思實在無法單獨地解釋，必須配合在一個更廣泛的平面上方才能顯露出來，這要留待本文第三部分對耶穌復活的信證神學確定後，方能探討。但是「空墓」真的是在歷史中發生的；這事是可以肯定的。

### （三）顯現的研究

我們分三個步驟來研究敘述材料中有關顯現的部分：首先我們要研究顯現的時間和空間，在研究中，我們會發現顯現的

時空實在無法像我們一般人所想像中的那麼協調。其次，我們研究顯現的性質。最後，我們在四部福音中看一看有關顯現的信證資料。

### 1. 時空的調查

以四部福音記載的資料來看，這問題並不像我們今日所想的一般簡單，實在有著它的困難。

就以空間來看，公開顯現的地方，若按路加聖史記載，只是在耶路撒冷；按照《瑪竇福音》的記載，除顯現給婦女外，只是在加里肋亞；而按照若望的敘述，則有時在耶路撒冷顯現（見若廿），有時也在加里肋亞顯現（見若廿一）；這些都是相互交錯的，要作一個協調不是一件容易的事。

有些人曾經努力，要把這些顯現地方的資料作一種協調的連貫。他們主張：耶穌先在耶路撒冷顯現，約有八天之久，以後到加里肋亞，再回到耶路撒冷，最後在耶路撒冷升天。這努力是沒有辦法使人接受的，因為它內在地與福音上的一些記載互相矛盾。在路加的記載中，耶穌似乎囑咐宗徒們留在耶路撒冷，直到聖神降臨（見路廿四 46）。瑪竇、馬爾谷描寫婦女到墳墓時，顯現出的天使告訴她們，耶穌是先在加里肋亞顯現的（見瑪廿八 7；谷十六 7），如何又能在耶路撒冷顯現呢？可見在顯現的空間上，福音一定無意要講出一個確切的空間來。

在論及顯現的時間上也有其困難，耶穌顯現的期間日數，在新經中有不同的記載，有的說是當天便升天了（見路廿四）；有的說是四十天後（見宗一 3）；也有超過四十天的。於是在時間上也是彼此不協調。由此可見，聖史們並不打算在時間上給我們一個確定的歷史性數字，只是每個人按其神學和需要而

定。所以我們應當糾正對於復活顯現有關於時空上的一般印象，無論在時間或是空間上，不必安排一個秩序，福音的敘述資料中，關於這些並不打算告訴讀者一些什麼。

## 2. 顯現的性質

論及這復活顯現的性質，在討論敘述性資料時，應當小心避免兩個極端：一個是把復活的顯現變得毫無內容，好像虛無飄渺；另一個正好相反，使它變得太實在、太東西化和物質化，甚至像描寫屍體還魂一般地加以描繪。

根據福音的記載分析之後，對顯現的性質能肯定一些因素：首先，在顯現中是耶穌主動地先行進入到經驗者的生命中，宗徒們在心理上從來沒有想過會有這類事情發生，所以福音上在顯現記載中常描繪宗徒們的「怕」。按福音的記載，也能看出這絕不是一種飄渺的經驗，而是非常實在的，這性質在耶路撒冷型的復活顯現描述中，更清楚地襯托出來，因為在這一型中，常有認出的因素，認出顯現者原來與納匝肋的耶穌是同一個人。而且認出了的後果，是一個派遣，賦給一種使命。所以能確定地說：顯現的性質是一種經驗，是一種實在的經驗，而不是虛無飄渺的，這經驗的來源，是顯現者首先主動地進入經驗者的生命中，顯現的結果是賦與一種使命。所以顯現實在發生了。

除了肯定顯現是在歷史平面上發生過此性質之外，我們再按照福音的資料，嘗試再描寫一些顯現的性質。我們只能依靠福音上所記載的一些現象，但是絕對不能如同福音記載一般的去懂，如：觸摸、吃喝等等。

首先，按福音記載所給人的印象，顯現者本身有「自由」，

因為在記錄中顯出他是來去自如的，突然地來，突然地去；特別是在耶路撒冷型的描繪裡尤為明顯。由此可見，顯現者本身擁有「自由」。雖然如此，但是對經驗者來說，這對象是相當確定的，不是一個飄渺的對象。所以記載常以「觸摸」「吃喝」等字彙，來襯托出這對象的確實性。

由上文的剖析，我們可以知道，由於顯現的經驗如此特殊，無法用一般的經驗來說明它的內涵，只能以一些比擬法、類比法加以描繪，用一連串的對立來襯托出它豐富的內容。因此我們根據福音，一方面不可以把顯現的性質描寫得太精神化，像精神長存一類的思想；另一方面，也不可以把它太內在化，而說：只是基於宗徒的信念，因為如此相信，所以他顯現；更不可過於外在化、物質化、客體化。只能說這顯現是內在的，但也是外在的；是物質性的，但也是精神性的，若是一定要用有限的言語來描繪，那只有借用保祿在《格林多人前書》中的一個形容詞：「屬神的身體」（格前十五 44）。

### 3. 顯現在信證中的資料

顯現的事件固然有其奧蹟性的一面；但也是發生在歷史平面上的一件事實。所以在本部分，我們要研究有關報導性的資料，在歷史的平面上有那些事是可靠的；換言之，本文是以信證的角度來討論顯現的事件。我們所採用的是聖經學家雷昂·狄福神父（X. Léon-Dufour）的意見。

雷氏經過研究，認為在歷史平面的可靠資料是：耶穌確實死亡，宗徒們當耶穌一死就逃往加里肋亞，復活的耶穌基督顯現給伯多祿和宗徒們是在加里肋亞，可是在顯現中叫宗徒們回到耶路撒冷。回到耶路撒冷後，發現了空墓的傳說，在那裡復

活的主尚有一連串的顯現：顯現給門徒、五百弟兄……等人（格前十五 3~5）。因此正如《宗徒大事錄》所記載的，耶穌生前於逾越節前，在耶路撒冷引起了一連串騷動；今日在五旬節前，宗徒們因著經驗到復活基督的顯現，也在耶路撒冷宣講基督復活的信仰，當時引起一陣震動。這震動正向當時的人挑戰，下面我們將證明這可靠的資料。

### 三、復活信仰的信證神學

關於復活的信仰，以往往往只是運用一些類型批判和文學批判來討論，這兩種批判自有其價值：能幫助我們發現這資料的古老性，但並不能決定它在歷史平面上的可靠性。要決定它在歷史平面上的價值，必須借助歷史批判。

#### （一）復活記錄的歷史批判

福音的歷史批判就像在一般歷史學上運用的方法，有一些批判史料的標準，若滿全了這些標準，則可鑑定材料所記的事，確是在歷史中發生過的。這些基本的標準有四：

1. 多種傳承共同傳說的標準（multiple attestation）：在聖經中有不少的書寫傳統，若是這許多來自不同傳統的書寫傳統，都共同記載並承認一件事的發生，這事便可以算是可靠的。因為若不是在歷史上發生過，實在很難解是為什麼這些不同的傳統都不約而同地集中在這焦點上。
2. 資料在歷史實況前後中有特出性的標準（disconformity）：若是聖經中發現一些材料和當時的歷史實況前後都不配合，有它的特出性，那麼這該是一個在歷史上發生過的現象。譬如耶穌在祈禱時稱天主為「阿爸」，這在耶穌生活

的歷史實況中，對一個猶太人來說是不可能的，因為他們把雅威看得是如此地超越。這是特出於歷史的，批評學視之為一個可靠性的標準，因為若不發生，在當時的社會、心理、宗教……等背景中，絕對不會捏造這件事。

3. 配合於特出性的標準（conformity）：譬如在耶穌身上有一種特出性一宣講天國的來臨；如果在福音中有些記錄是相當配合他這特質的，那麼便有把握能確定這事是可靠的。譬如在福音中，多次記載耶穌講天國的比喻，由於天國的主題是耶穌生命中最可靠的特出事實，那些天國比喻完全與這事實配合，所以福音中論及天國的比喻，一般說來，都是相當可靠的。
4. 解釋其他一些材料的標準（sufficient reason）：福音中有一些材料，若是真在歷史上發生過，那麼其他許多現象都順理成章地能被解釋；反之，若不是歷史事實，那些現象都成了不解之謎。在這情形下，這材料一定是歷史性的。

現在我們運用上述歷史批判的標準來鑑定耶穌復活顯現的歷史價值。我們要平行地運用上文介紹過的歷史價值鑑定標準，來檢討耶穌復活顯現的歷史性。固然，運用類型批判和文學批判，我們已知道復活顯現記錄的古老性，但是古老並不一定能確定它在歷史上發生過，經過歷史批判這一層手續，我們方可確定它實際是發生過的。

1. 多種傳承共同傳說的標準：聖經中關於復活顯現的記載有多種傳承：瑪竇（廿八）；馬爾谷（十六 1~8）；路加（廿四）；《宗徒大事錄》（一 3）；保祿書信（格前十五）；《若望福音》（廿一）。這裡，每一種傳統中都提及耶穌

的顯現，若不是確有其事，如何解釋這不約而同的事實？最合理的解釋是確實發生過。

2. 顯現在聖經中是一件很特出的事：舊約中不是沒有死人復活的啓示，但是卻置於末日。耶穌死了，立即復活並顯現，這件事是中斷了舊約的傳統；在宗徒教會的敘述中，我們發現耶穌的復活顯現對他們來說，也是特出的，因為在聖經中，宗徒們從來不讓我們認為他們在等待著耶穌的復活顯現，他們也未宣告自己死後要立即復活，於是看出耶穌復活的顯現事件，是特出於當代歷史的，因此能說顯現確有其事。
3. 福音中有些現象是與耶穌復活顯現相當配合的：譬如他自己復活死人的奇蹟、空墓的事實……等現象，若不是耶穌復活顯現，這些事是不可理解的。在這裡，讓我們回到空墓研究中尚未交代清楚的問題上：我們曾說：空墓本身並不是一個決定耶穌是否真的復活顯現的因素；但現在若是說耶穌確實顯現了，空墓事件實在與這大前提相當配合。於是歷史批判家更確定顯現是件事實了，因為它和福音中一些已證實的可靠現象，有內在的關聯。
4. 聖經中有一些現象除非是耶穌顯現了，否則無法有一個圓滿的解釋：我們發現教會初期宗徒時代宣講的內容，和耶穌自己在世時宣講的內容有一個很大的不同——宗徒宣講的主要對象是復活的耶穌，而耶穌時期宣講的，則是天國的來臨，可見在宗徒時代耶穌成了宣講的對象；再者，耶穌復活前後，宗徒們態度的轉變是顯而易見的一由不信到信、由害怕到勇敢、由否認耶穌到爲他捨身受辱作證……這一切，若是耶穌沒有真實的復活顯現，則無法合理地解

釋。

在上述四種標準的鑑定之下，我們能確定耶穌在歷史平面上的顯現是可靠的。這是經過歷史批判之後的結論。

## （二）復活奧蹟的信證方法

經過歷史批判的工作，新經中記錄的初期教會作證復活信仰的事實、空墓的發現，以及復活顯現的經驗，應當說都是歷史上可靠的與件。而信證神學便是依賴這些可靠的與件，指出復活奧蹟的可信性。

今日的信證神學通常運用兩種方法：純粹的歷史批判法，和整體的存在性方法。

純粹的歷史批判法，是十八、十九世紀歐洲歷史主義潮流下的產物。在信證上，可靠性的鑑定依靠的只是歷史文件的批判，嚴格的歷史證據。整體的存在性方法，是當代神學家在信證學上提出來的，在信證過程中，不但提出啓示標記的歷史事實，也提出它的意義，是整體地談論標記外在的歷史現象，及在這歷史現象中包含針對人性的豐富內容。這才是完全按照標記的性質來做信證的方法。

復活的奧蹟是基督宗教的存亡關鍵，是整個信仰的根基，在下面的剖視裡，我們能發現：運用第一種信證方法是不足夠的，只有在整體的存在性方法中，方能完成這天主啓示中最大標記的信證神學。

復活的奧蹟在歷史平面上的證據，歸納起來有三個：空的墳墓、耶穌的顯現、宗徒們的宣講。這三個證據經由上文的分析，在歷史平面上確實留有歷史性的痕跡；但，是否能由這三

個證據立即就可推論說：耶穌真的是由死者中復活了？這是值得討論的。

在純粹歷史批判法中，我們發現若只靠上述三個證據來使聆聽福音的人答覆，則困難重重。首先，按照今日福音的記錄和性質，對於耶穌顯現上的問題相當多，並且錯綜複雜，好不容易在複雜的聖經批判中鑑定了有顯現，以及這顯現確是在宗徒們的經驗中的。雖然經過了這繁複的批判，大多數的天主教與基督教學者都確定顯現的經驗是確有其事，但是仍不足以要求耶穌的復活；雖然空墓的事蹟也是被絕大部分的批判學者所接受，但是也不能作為耶穌復活的有力證據，因為這空墓事件本身可以有不同的解釋；宗徒的宣講和作證，在歷史的平面上是無容置疑的事實，可是即便這宣講是基於他們對復活耶穌的經驗，但是對於復活奧蹟的信證，也不能絕對地確定些什麼，因為他們終究是具有感情的人。

於是，面對這一些客觀抽象的資料，即使是一個歷史學家，也只能肯定空墓、顯現和宣講是一些歷史事件而已，若是要以此來斷定耶穌已復活了，是相當不易的事。所以用純粹歷史性的批判方法，對這奧蹟是無法使人能心悅誠服地接受的。尤其是耶穌復活奧蹟的本身又是如此特殊的事件：是一個人進到永遠的生命！

在整體的存在性方法中，針對著聆聽啓示信息的人，一方面介紹歷史上發生的事：空墓、宗徒的宣講和顯現的經驗等事；另一方面，也提出了那些事件標示的復活意義，把歷史平面上發生的事在意義中去解釋。在舊約和以色列人民的信仰中，復活的特點是在答覆著人存在意義的問題。因為人生在世，往往充滿著對於生命、希望、死亡、死後……等問題的焦慮，耶穌

的復活等於對這些問題提出肯定的答覆。這意義一提出，那麼復活奧蹟打破人的中立，使他無法常保持無動於衷的態度。

在這種信證方法中，一面提出該標記的事實：空墓、顯現與宗徒的作證；另一方面則說清楚這標記的意義：復活奧蹟。這時候，這歷史平面上的事實已經不只是些客觀抽象的事件，對聆聽的人來說，這些事件實在是天主給他的一種恩寵，讓他除去在理性和歷史性上的一些阻礙，自由地對自己的生命作一個抉擇，接受復活的信仰。

由上面的剖析可以知道，除非一個人在他的生命中已經有相當的成熟，存在性地經驗著對生命、死亡、痛苦……的焦慮，等待著一個喜訊的來臨，復活的奧蹟並不會帶給他心靈上任何的顫動；反之，面對一個開放著，等待著喜訊的心靈，除非運用整體存在性的信證方法：一面說出歷史平面上批判後的事實；一面說出這奧蹟面對人生命中死亡、痛苦……所帶來的喜訊，也不一定會使這奧蹟對他引起任何挑戰而加以答覆！可見，在今日的信證神學中，已經不能只把一個奧蹟放在客體、單純的歷史平面上去證明它的可信性；而應雙管齊下：一面說明它的歷史基礎；一面針對聆聽主體說出這奧蹟對他生命的焦慮所帶來的喜訊！在耶穌復活的奧蹟裡更是如此，只有在整體存在性的方法中，方能引起主體的共鳴及全心投順的答覆！

在人以他的全力，從各方面、各角度來探討、闡明基督復活的奧蹟之後，我們面對這特殊的啓示事件，也只有像馬爾谷在他的記載中所通傳的神學意義一般：在靜默中等待著，等待著復活的主一次又一次、更深地以祂的能力擒獲我們，讓我們在生活的各層次、各幅度中宣佈祂是「主」！

# 四部福音中耶穌復活的顯現

我非聖經學家，但誦讀四部福音記載耶穌復活後的顯現，覺得頗有啓發，遂把心得寫下，成爲此文，分作三節：一、復活與顯現；二、四部福音中記載的顯現；三、結論。

## 一、復活與顯現

復活是天主的能力使死亡的納匝肋耶穌，祂的整體，即所謂的靈魂與肉身「入於永生」（達十二 2）。新約中最原始的說法是天主父復活耶穌，較後起的是耶穌自己復活，或天主聖神復活了耶穌。

其次，復活是在死亡前後的時間範疇中，表達天主摧毀了死亡，使耶穌入於永生。新約中也應用上下的空間範疇來表達耶穌入於永生，那便是「天主極其舉揚他」（斐二 9）。

但不論復活或舉揚，皆是天主的行爲，而這行爲的終點，是超越時間與空間的永生、超越人的感官經驗，因此人無法把它直接肯定。其實四部福音從未記載耶穌怎樣復活或被舉揚。所以，耶穌復活是信仰的對象，由天主自己啓示。在此也可順便提及耶穌復活後的身體。消極而論，入於永生該是超越時空，

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》82期（1989冬）471~477頁。

異於一般可由感官來接觸的身體，因此不能應用屬於「有形」之字彙來說明。保祿雖仍對復活的身體解釋得相當長（格前十五 35~44），但令人也難以捉摸，最後他說是「屬神的身體」。這已經是個神學名詞，意即「得救」、「完整」的身體，人不能想像出它正確的「形像」。

至於顯現，該是入於永生的復活基督，使自己出現於時空中與宗徒及弟子交通。這誠是極不平常的現象。顯現時耶穌，按照四部福音的描述，一方面該與生前的他，並不完全一樣，否則有些聖經章節實在難以理解。譬如：

「耶穌向他們說：『你們來吃早飯罷！』門徒中沒有人敢問他『你是誰？』因為知道是主。」（若廿一 12）

但另一方面，復活的基督透過顯現，足以使看見的人，意識到與生前的耶穌是同一個人，雖然「惶恐」、「疑慮」仍不能免：

「耶穌向他們說：『你們為什麼惶恐？為什麼心裡起了疑慮？你們看看我的手、我的腳，分明是我自己。』……」（路廿四 38）

由以上所說，我們能見出《若望福音》中的一句話的意義：

「因為你看見了我，才相信嗎？那些沒有看見而相信的，才是有福的。」（廿 29）

顯現是看得見的，復活的基督或基督的復活是信仰的對象，是由基督啓示而為人相信的。顯現可說是一個標誌，指示被釘死的耶穌已經復活。但沒有看見顯現的人，也能相信耶穌復活。這樣說來，顯現又有什麼重要性呢？對此的答覆必須具體，否則容易走向兩種極端，或者誇大，或者藐視，看來都不正確。

猶太民族早已信仰天主在末日要復活所有亡者<sup>2</sup>，問題是耶穌死後「三日」隨即復活。上面說過，復活是天主的行動，必須由祂自己啓示，人才能在信仰中予以肯定。於是，問題便成爲天主怎樣適當地向宗徒啓示，使他們相信死後「三日」的耶穌已經復活了。

在以色列民族的歷史中，天主啓示常藉歷史中發生的事件以及先知對於事件的訴說，而先知往往先由神視，或來自神聖的默感而宣告天主的啓示。在這背景上，新約記載天主是藉著顯現和埋葬耶穌的空墓向宗徒啓示了他的死後復活。事實上，爲那些目睹耶穌釘死十字架上、死後埋葬在墳墓中的宗徒，若非透過顯現的經驗，以及空墓的事實，他們將很難清楚表達出耶穌死後「三日」復活的啓示真理。因此，自這方面而論，顯現作爲復活的標誌是非常適合，甚至有其必要的。而宗徒也因此稱爲復活的見證人，這不是說他們看見了復活，而是看見顯現，相信耶穌復活，然後被基督遣派爲復活信仰作證。教會世代傳下的有關基督復活的信仰，是來自他們的。

但顯現只是爲宗徒和認識耶穌生前的人適當，爲後代的教會非但不需要，而且也無用。爲什麼呢？根據上面的顯現描寫，對耶穌生前並不熟悉的人，怎能藉此認出是他顯現出來了呢？所以伯多祿說：

「第三天，天主使他復活了，叫他顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人，就是給我們這些在他從死者中復活後，與他同食共飲的人。」（宗十 40）  
在此必須附註一筆，本文所說的顯現與教會後代所說的聖

---

<sup>2</sup> 參閱：達十二 2~3。

母顯現或耶穌聖心顯現不同，對此，教會也另有一套處理的標準<sup>3</sup>。雖然如此，新約時代的教會中，仍舊產生一種過度強調看見顯現的傾向，如同《若望福音》中的多默一般：「我除非看見他手上的釘孔，用我的指頭，探入他的肋膀，我絕不信」（若廿 25）。因此，不論《若望福音》，以及所有其他福音，對於看見顯現的記載都極謹慎，不與信仰復活相混，甚至暗示看見顯現並不一定相信復活，而且也有未見顯現便相信復活的特殊例子。這是我們在下節將分別指出的。

## 二、四部福音中記載的顯現

針對上節顯現問題，這節分別自每部福音的資料來加以檢討。

### （一）《馬爾谷福音》

《馬爾谷福音》的原文，根據幾乎所有聖經學者的肯定，該是結束在現今的谷十六 8，因此根本沒有記載任何顯現。至於谷十六 9~20 乃由後來一位受到默感的讀者加上的，把若望與路加兩部福音中的三則顯現記錄在內。令人注意的是，聽到顯現報導的人都不相信，甚至後來受到耶穌責斥。但我們該問：究竟馬爾谷自己為什麼沒有記載顯現？因為他絕對不可能不知道顯現的事實。

《馬爾谷福音》是一部富有「初傳」意味的著作，宣告基督苦難與復活的喜訊，催動讀者悔改與相信。為了達到這個目的，為作者而論，顯現的記載只是令人分散注意力，甚至誤將

<sup>3</sup> 參閱：張春申，〈聖母的顯現〉《聖母年向聖母獻上一瓣心香》（台南：聞道，1988），39~45 頁。

看見顯現與相信復活混為一談；更差的是導致有些人想入非非，盼望看見耶穌顯現。結果索性不寫顯現。

## （二）《瑪竇福音》

《瑪竇福音》關於復活，並不強調顯現，而更是著重耶穌自己曾經預言過復活（參閱廿七 63；廿八 6）。一次顯現給婦女（廿八 9~10），按照猶太人對女性的態度，並無極大重要意義。至於在加里肋亞顯現給十一門徒時（廿八 16, 17），竟然「有人還心中疑惑」，可見「相信」與「看見」之別。其實，瑪竇要告訴讀者，復活的基督同教會「天天在一起，直到今世的終結」（廿八 26）。

## （三）《路加福音》

路加特別重視「經書」；默西亞死後復活的預言融合在「經書」內（廿四 44）；只是需要耶穌的解釋與開啓明悟（廿四 27, 45），門徒始相信復活。

至於顯現本身，似乎並不有助信仰。兩個門徒一路與顯現的基督同行，始終沒有發現什麼。只有當耶穌「拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才認出耶穌來」（廿四 30, 31）。但顯現的耶穌卻不見了。聖經學家認為，這樣記載顯現，一方面不將它過度重視，另一方面給後代的信者表示，復活的基督臨在於聖體聖事內。

至於另一次顯現給宗徒的描寫，更是表示它直接的效果極差，因為他們只是驚訝（路廿四 36~40）。

## （四）《若望福音》

《若望福音》比三部對觀福音記載更多的顯現，而且每次

顯現都能引領人「看見才相信」。瑪達肋納看見後（若廿 1~17）說：「我見了主」（18）。十位門徒看見後（若廿 19~23）說：「我們看見了主」（25）。多默看見時（若廿 24~29）即說：「我主！我天主！」（28）。湖邊七位門徒看見後（若廿一 1~14）「知道是主」（12）。「主」是信仰的對象，因此所說的「看見」或「知道」是出於信仰，與「看見才相信」之「看見」意義不同。

但另一方面，《若望福音》仍不把「看見」特別標榜，反而說：「沒有看見而相信的，才是有福。」當然，我們也不必接著便說看見而相信是無福的。不過《若望福音》另外曾指出耶穌所愛的一個門徒進入墳墓，一看見（耶穌頭上的那塊汗巾，不同殮布放在一起，而另在一處捲著）就相信了（若廿 8）。他沒有看見顯現，卻已相信復活。另一次，當顯現的耶穌站在岸上，大概由於早晨，有 200 肘（92 公尺）的距離，其他門徒認不出來時，只有他卻說：「是主」，肯定了復活的主之臨在。無論如何，這表示門徒之相信復活，看見顯現並非是必須的。或者福音願意以耶穌所愛的門徒證實「沒有看見而相信，才是有福的」。

經過上面有關四部福音中顯現資料的簡單檢討，對於顯現，我們還是回到上節已有的看法：既不藐視，又不誇大。顯現不論在若望或對觀福音中，確是標誌，為看見者或遲或早，指出復活的基督而相信他。即使對觀福音表示門徒面對顯現有些驚惶與疑惑也無妨，終究他們信仰了復活。

為此，我們不贊成今天有些神學家，似 E. Schillebeeckx 之流，對於福音所記載的顯現之真實性不加重視，甚至以為門徒的復活信仰來自對耶穌被釘而生的懺悔。相反的，我們認為事

實上，是那些見過顯現的復活見證人，成了初期教會的基石。

但另一方面，必須如同福音中所注意的，分辨看見顯現與信仰復活的不同，如果不慎有所混淆，極易導致將復活的基督與復活的信仰，落入想像與怪亂的描寫，而失去信仰經驗應有的精神性。事實上，教會中在第二世紀便出現偽福音書，如伯鐸福音，的確光怪陸離地形容耶穌復活。其次，尚須注意，福音記載的顯現之特殊意義，以及聖教會正在建立時代的復活見證人之關係。

至於教會建立後，信仰世世綿延下去，就不再需要顯現。這在《宗徒大事錄》中已經可清楚見出。如同猶達斯慘死後需要一位補上，作為復活的見證人，而雅各伯宗徒殉道後（宗十二 1），卻不必再選一位補足十二宗徒之數，因為教會已經建立。教會已建立時期，不再需要看見顯現。

### 三、結論

有關本文的主題，其實已寫得足夠，不再需要結論。不過我們願意提出一個有趣也富有啟發性的問題：耶穌曾顯現給他的母親嗎？

應用聖依納爵的神操做過避靜的人，大概知道他的一個瞻想題目便是：耶穌復活後，首先顯給聖母瑪利亞。但他清楚知道新約沒有記載，不過他認為無此必要，因為這是理所當然的事<sup>4</sup>。

此說並非依納爵首創，已有教父在新約顯現資料中，或者錯指聖母看見顯現，或者錯解。這大概也是出於「理所當然」

---

<sup>4</sup> 參見：《神操》219 及 299 號。

的心態。的確，聖經並不記錄所有的事，因此神學家會根據信仰的反省，繼續對此問題討論。直到當代，不乏著名的神學家繼續支持，如 Hans Urs von Balthasar；但亦有大神學家反對，如 Yves Congar O.P.。

但目前的傾向，由於聖經的研究以及神學的了解，漸漸地將耶穌向他母親的顯現內在化；「基督在她內復活了起來」。復活的基督在她內的臨在是屬神的，而非血肉的；是唯一無二的「親臨」。或者我們可以不必說，耶穌首先顯現給他的母親；更好說，聖母瑪利亞首先相信了耶穌復活。

## 耶穌的知識與意識

耶穌的知識與意識，這是一個富有代表性的問題，不同的處理與答覆，反映出基督學的不同趨向。不過，首先必須確定，這是有關歷史中耶穌的知識與意識，不是討論永遠的天主聖子的知識與意識。後者是天主論或聖三論的課題，前者才是基督論研討的對象。

由於歷史中的納匝肋人耶穌，是天主末世性救恩的實現者，因此具有超越的一面，所以他的知識與意識便不能不發生問題。基本上，對此問題有兩種不同的處理趨向，也便是自上而下的基督論，及自下而上的基督論。無論如何，我們先研究聖經資料，然後進入神學討論。本文分為三大部分：

- 壹、耶穌的知識；
- 貳、耶穌的意識；
- 參、耶穌的知識與意識。

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》54期（1982冬）537~552頁；55期（1983春）79~93頁。

# 壹、耶穌的知識

## 一、聖經資料

有關耶穌的知識，即耶穌知道一些什麼？怎樣知道的？聖經的資料的確相當豐富與複雜，甚至不容易綜合。爲了清楚，可自三個角度來介紹：（一）一般知識；（二）宗教知識；（三）先知知識。

### （一）一般知識

首先，福音似乎表示耶穌有所不知，因此，他得向人詢問（谷五 30~33；路二 46）。而且路加表示耶穌的智慧漸漸地增長（路二 52），增長也該暗示有所不知。

另一方面，福音表示耶穌的知識異於常人。第四福音中，尤見他先知先覺（六 64, 71，十三 11）。當然，若望的神學對此必有影響；降生成人的聖言，在世上早已流露出復活後的面貌。不過，那些先知先覺的記載，是否必須應用超自然的啓示來解釋呢？或者屬於個人的深視與直覺？

同樣，《馬爾谷福音》中的類似特殊知識（二 6~8，九 31~34；對照路九 46~47），不易確定真正的性質。

耶穌知道別處發生的事，這也是福音肯定的，雖然有時彼此之間顯出並不一致。耶穌知道納塔乃耳在無花果樹下（若一 48~49）。至於榮進耶路撒冷，牽匹小驢，《若望福音》顯不出特殊（十二 14），而《馬爾谷福音》卻表示耶穌早知那裡可以找到（十一 2）。爲了準備最後晚餐，馬爾谷又見耶穌知道別處的事，而瑪竇卻視爲一件平常的事（廿六 18）。當然，瑪

竇關於叫伯多祿去釣魚得錢幣之事，顯出耶穌有非常特殊的知識，但是嚴格而論，這事並未證實，雖然大家都默認了（十七 24~27）。

無論如何，不可否認福音中具有兩種說法：一是耶穌並非全知，甚至不知；一是耶穌的知識超過常人。

## （二）宗教知識

這裡似乎也包括兩種說法：耶穌的宗教知識相當反映或者受到時代的影響。

耶穌說厄貝雅塔爾作大司祭時，達味吃了供餅（谷二 26）；可是歷史上卻是在阿希默肋客作大司祭時（撒上廿一 1~6）；誤傳的來源，由於前者與達味關係較密切也較有名，耶穌只是隨同猶太人誤傳下去而已。至於在聖所與全燔祭壇間被殺的則加黎雅，不是貝勒基雅的儿子（瑪廿三 35），而是約雅達的儿子（編下廿四 20~23）。再者，達味作《聖詠》一一〇首（若十二 36），以及若納的故事（瑪十二 39~41），今天較可靠的批判學又有不同的結論。甚至對《聖詠》八二 8：「……你們都是神」，耶穌的註解實在站不住（若十 33~36）。總之，耶穌的聖經知識足夠反映出他的時代。但是耶穌同時顯出他對聖經的權威，肯定地給人註解天主觀，以及天國的臨近。

關於一些宗教領域中的問題，耶穌的知識也令人感到不能定奪，譬如人死後的情況，他說得極少，而且所說的又相當物質化：不滅的火（谷九 43），蟲子，不死的罰（谷九 48），享福與受罰兩者之距離是深淵（路十六 26），天國將來如坐席（瑪八 11），天堂在雲彩之上（谷十三 26，十四 62）。我們實在要問他，是否在那些圖像中具有特殊的解釋，或者也僅是如同

當時人們一般地想？同樣，在默示錄文學中所應用的圖像：太陽、月亮與星辰的景色，他不是相當寫實性地懂悟嗎？但是另一方面，他堅決表達的天父在新時代中的面貌，又是多麼截然不同！總之，在宗教領域中，耶穌的知識也呈現足夠對立的兩面。

### （三）先知知識

耶穌在當時人中，的確被稱為先知（谷六 15；路七 16；若六 14），甚至耶穌也似乎以先知自居（路四 24）。

但是我們先得研討一下，究竟先知是誰？他們的知識又是怎樣的呢？先知按照原意，不必一定知道未來，他們只是代天說話。然而在耶穌時代，先知的意義便是那些得到天啓，知道未來的人物。即使如此，福音中記載的耶穌所講先知的話，難道不能受到復活的信仰，以及七十年代耶路撒冷毀滅的影響嗎？耶穌的知識難道不能因此而敘述得顯出先知性嗎？事實上，耶穌在自己生活中，對於未來的一些肯定，與其說屬於非常特殊的天啓，難道不能視為一種信念嗎？無論如何，我們進一步分析耶穌：對於自己的死亡；對於耶路撒冷的毀滅；對於末日的來臨的知識。

#### 甲、對於自己的死亡

1. **對照福音中屬Q以外的資料：**三部對觀福音都記載耶穌三次預言自己的死亡，是人所周知的（谷八 31，九 31，十 32~34；平行文）。這些資料都牽涉到耶穌的人子名字，在福音批判學中，本身已經產生不少歷史性問題。今天一般聖經學家一方面承認三次預言死亡的資料，含有先於福音編輯階段的古老史料；但是另一方面又說，現有資料不

免受到耶穌的死亡與復活奧蹟的影響。大體而論，大家承認耶穌面對耶路撒冷的挑戰時，具有洞悉的深視。在客觀環境的撞擊，以及舊約的光照下，他會與宗徒討論有關自己未來的遭遇。

至於《若望福音》中三次關於「高舉」的資料（若三 14，三 38, 7，十二 32），困難來得更多。

2. **關於聖殿與復活的話：**「你們拆毀這座聖殿，三天之內我要把它重建起來」（若二 19），門徒註解為耶穌預言自己的死亡與復活；顯然這是第四福音一貫的態度，復活信仰影響了耶穌在世所行所論的記錄。而《馬爾谷福音》卻說：「我們曾聽他說過：我要拆毀這座用手建造的聖殿，三天內另要建一座不用手建造的」（谷十四 58；平行文）。這裡，已經沒有暗指復活的「起來」，只是「重建」而已。總之，復活的預言不易根據有關聖殿的話來確定。
3. **猶達斯的資料：**福音記錄耶穌針對十二門徒之一猶達斯所說的話，與他自己的死亡具有密切的關係，因此也成為研究耶穌知識的資料。

一般說來，福音作者都顯出：承認耶穌似乎先知性地肯定猶達斯的作為。耶穌在晚餐廳中（谷十四 21），以及在山園中（谷十四 41~42；瑪廿六 45~46）都預言他的計劃與行動。《若望福音》早在耶穌增餅奇蹟之後，講解聖體聖事時，指出猶達斯的未來：「耶穌對他們說：『我不是揀選了你們十二個人嗎？你們中卻有一個是魔鬼』」（六 70~71）。同樣，在晚餐廳中（十三 18~21）與山園中（十八 4），耶穌指出猶達斯的動向。

以上這些經文，有的屬於批判學家所說的「人子」資

料，由於「人子」問題的複雜，因而難下肯定性斷語。無論如何，耶穌說那些話，是否一定該由超自然的來源呢？或者由於對猶達斯早有透視，而如此堅決地指出他未來的行徑呢？至少若望自己表示猶達斯的性格敗壞：「他說這話，並不是因為他關心窮人，只因為他是個賊，掌管錢囊，常偷取其中所有的錢」（十二 6）。然而，耶穌不能根據他的性格，而直說他要走的路嗎？

4. **約納的徵兆**：按照瑪十二 39~41，耶穌預言自己三天三夜在地裡，有如約納三天三夜在大魚腹中，不過在《路加福音》中，約納的徵兆已經與死亡復活無關，僅是這位先知在尼尼微的宣講而已（參閱路十一 29~32）。而且另一方面，《瑪竇福音》中另一次對於約納的徵兆，並沒有具體指出它的內容（參閱瑪十六 4）。可能原始資料中，耶穌只提類似約納先知的徵兆，而後代教會對此卻有了兩種不同的註解。那麼，因此也不容易斷定耶穌的先知知識。

耶穌對於自己的死亡表示出先知知識嗎？經過前面的批判，如果要做一個結論，必須非常謹慎。首先，福音資料顯示，耶穌預言自己的死亡誠是一個真實的傳承，來自可靠的證人。不過批判家對於這個傳承的枝節，比如三次預言的日子、情況、人物等等發生懷疑；為此並無耶穌親口的話（*ipsissima verba Christi*）來支持。但是與其因此否定預言的可靠，不如承認傳承的歷史價值。可是問題乃是預言的來源，究竟必須由「天主的啓示」，即超自然因素來解釋嗎？或者，一種堅決的信念，足以解釋耶穌的預言；在他公開生活的某一階段，基於對客觀環境之認知，以及自己對使命的決心，因而表示難免一死。這

樣看來，耶穌的預言不必屬於來自先知知識，而是合理的信念。至於何時形成這個信念？基於福音成書的過程極為複雜，更難加以探索了。

## 乙、對於耶路撒冷與聖殿

1. 首先，**預言耶路撒冷與聖殿要毀滅，不只是福音記載耶穌說過；猶太文學中，也記載別人同樣說過。**例如主曆 30 年有才多克經師（Rabbi Zedoc）對耶路撒冷、主曆 60 年有 Jesus Ben Ananias 對聖殿預言毀滅。
2. **有關耶穌對聖殿拆除與重建的預言：**福音經文造成的困難，本身已經不小。若二 19 的預言並未完成，因為聖殿沒有重建。而谷十四 58 已經註解為「另建一座不用手建造的」。最後，瑪廿六 61 並不預言重建，只說「能」把聖殿重建起來。《路加福音》索性不記這句話。
3. **有關耶穌對耶路撒冷與聖殿毀滅的預言：**福音預言聖殿毀滅的資料反映《達尼爾先知書》；谷十三 14 所說的「招致荒涼的可憎之物」，在瑪廿四 15 中說明來自《達尼爾先知書》，事實上出於達九 27、十二 11。而《達尼爾書》中，此乃指安提約古的污辱聖所。而路廿 20 有關耶路撒冷毀滅的預言，有人以為該是事後的文學。雖然篤德（Ch. Dood）認為反映公元前第六世紀巴比倫侵略耶路撒冷。當然，谷十三 2 對聖殿毀滅的預言，更沒有完成。
4. 總之，**對聖殿重建之預言本身困難不小。**而有關耶路撒冷與聖殿之毀滅，實在可以問是否來自先知知識，或者只是一種先知性的威脅？舊約先知每當警戒以色列人時，往往應用類似的語言。耶穌與當代代天宣講的先知，為什麼不

能如此威脅呢？甚至爲什麼不能鑒於當時的形勢，對於戰爭與毀滅不可免，具有堅切的信念呢？

### 丙、對於末日的來臨

有關耶穌對於末日來臨的知識，新經資料錯綜複雜，並不一致，幾乎成爲聖經學家分歧爭論的難題。我們至少將聖經資料分類提供出來。

1. **即來、不久將來：**「但是，幾時人們在這城迫害你們，你們就逃往另一城去；我實在告訴你們：直到人子來到時，你們還未走完以色列城邑」（瑪十 23）。由於耶穌的這句話是在傳教訓話中的，因此石懷德以爲耶穌自己想宗徒傳教回歸，末日即來。由於事實上並非如此，因而導致他去耶路撒冷鋌而走險。其實這句話並非傳教的生活實況，馬爾谷中沒有（參閱六 7~10）。《瑪竇福音》實在處於教會飽受迫害中，表達對於末日即來的思想。
2. **耶穌死後即來：**「我去了，爲你們預備地方以後，我必再來接你們到我那裡去，爲的我在那裡，你們也在那裡」（若十四 3）。如果這句話懂爲耶穌肯定死後末日的即來，對觀福音中最後晚餐，以及耶穌被害時的一些話也便容易懂了（谷十四 25；路廿二 42~43；谷十四 62）。無論如何，保祿初期表達的末日來臨思想，與此相當接近（得前四 16~17）。

因此有人會說，耶穌對於自己最後勝利的形式並不十分確知，所以會說死後即來。另外有人卻說，這僅是應用《達尼爾先知書》中人子來臨的言語表達而已，並不能肯定耶穌說死後即來。總之，兩面之辭批判性都難以證明。

3. **耶穌死後與末日來臨之間會有一世代**：福音中有些耶穌的話引人認為耶穌指出一段中間時刻。「我實在告訴你們：非到這一切發生了，這一世代絕不會過去」（谷十三 30）。這一世代過去之前，「這一切」要發生。有人將「人子來臨」包含在「這一切」之內，那麼末日該在耶穌死後，只隔不長的一段時刻便要來臨。不過一些學者則說，谷十三章是集合了不同生活實況中的話。谷十三 30 不必包括人子來臨，僅是指谷十三 2~4 中的聖殿毀滅。

至於谷九 1：「我實在告訴你們：站在這裡的人中，就有幾個在未嚐死味以前，必要看見天主的國舉著威能降來」（參閱瑪十六 28）。有人以為這句話僅是谷十三 30 的重複，不是指末日。不過瑪十六 28 由於自己教會受難迫害的實況，註解為人子末日來臨，作為迫害的後果。

末了，若一 51 如果是一句獨立性的話，似乎在說弟子會見到光榮之主。而若廿一 22 也給人同樣的感覺，但是廿一 23 說明了若廿一 22 要強調的是什麼。這一段中耶穌的話，一般說來不該是主曆 60 年以後的宗徒思想，因為那幾年邁的宗徒不會再想末日在屬於耶穌世代的人未死之前來臨。但是有人也說宗徒由於等待末日不來，而說那些話來自慰，至少在自己生命中會見到末日來臨。總之，那些在耶穌名下的話，由於註解太多，令人難以決定。

4. **末日來前的標記以及延遲**：谷十三、瑪廿四~廿五、路廿一等，提出許多的標記，由於那些資料中，同時關於耶路撒冷與聖殿以及末日，所以很難斷定標記的意義。但是路十 17、20~21 卻沒有標記，究竟耶穌有什麼思想？還有一些福音資料清楚地肯定末日延遲（參閱瑪廿四 48，廿五

5, 9)。

5. **末日來臨的日子不可知**：有一些經文指出信徒不知末日何時來臨（瑪廿四 42~44 // 路十二 39~40；瑪廿四 50 // 路十二 46；瑪廿五 13），最引人矚目的是谷十三 32，連人子也不知那個日子。關於這句話，聖經學家的意見很是紛紜。有人說不是真正來自耶穌，因為福音中屬於人子名號下的話本身都是討論的對象。另外有些學者，否認其真實性的理由是這樣的：由於有關末日來臨，耶穌口中有著那麼多不能互相調和的話，於是初期教會以谷十三 32 說明為什麼有那種似乎矛盾的現象。無論如何，第二個理由反而肯定了耶穌對末日來臨的「不知」。

對於耶穌有關末日來臨的知識，分析了上面不少資料之後，誰都不能不感覺福音含有很大的混淆。混淆的來源能夠歸諸我們註解福音言語的態度太狹窄，缺少彈性與常情，所以無法整合，無法整理出一個頭緒；也能夠歸諸那些福音資料受到初期教會末世思想的影響，竟將不少本身只屬耶路撒冷毀滅的話，註解為人子光榮來臨。即使如此，混淆產生的事實，難以再叫人想耶穌自己會根據確切的知識，曾經表達過清楚的立場。

再者，新經其他資料對於末日來臨的時間，也是相當混淆。只要比較得前與得後、格前第十五章與格後第五章、伯前四 7 與伯後三 4~11，中間的差別非常顯明。假使耶穌曾經對於末日來臨真說過確定時間，這種差別還有可能嗎？

所以，除非有人堅認耶穌自己實在確切知道時間，只是為了某種緣由故意不把它說清楚，那麼更好接受谷十三 32，承認耶穌的「不知」。難道不會由於這種「無知」，耶穌因而如同

當時人一般，也傾向於想末日不久即將來臨嗎？耶穌無能糾正當時人這樣想，不正是他自己「無知」的後果嗎？

總之，不論聖經與神學，難能確定耶穌對於末日來臨的言論與知識。

以上介紹了新經中有關耶穌知識的資料，包括一般知識、宗教知識與先知知識。一方面可以自資料中看出耶穌是一個真實的人，所以在三種不同知識的層面，顯出人性的限度；另一方面，那些資料又報導出耶穌知識的異於常人。故此，為後來的的神學工作者，預伏了不同傾向的根源。

## 二、神學歷史

顯然地，這裡只能簡單介紹教父時代以來，直到當代，神學界中比較引人注意的思想。一般說來，過去比較誇大，而當代則偏於降低耶穌的知識。當然，一切與聖經、與教會訓導太不配合的學說，都值得加以謹慎處理。

### （一）教父時代

首先，關於耶穌的知識問題，教父並不如同我們今天一般，嚴分歷史中的耶穌知識，以及他在光榮生活中，甚至天主聖子的無限知識。所以當代問題便不易自教父著作得到明確的答案了。

1. **最早在基督論爭辯時代**，亞波林主義由於否定耶穌基督具有靈魂，因此根本否定了他的人性知識。加采東大公會議相反一性論，因為後者將人性融化在神性中，當然，原則上也不會注意人性的知識。不過真正直接牽涉到耶穌的人性知識的是君士坦丁堡第三屆大公會議，為了相反單意論

或者單力論，教會訓導明確地肯定耶穌人性的活動，因此包括了耶穌人性的知識。但是究竟他的知識是怎樣的呢？大公會議並不討論。

第六世紀東方教會中出現基督論上的「不知派」（*Agnoëtes*），聲稱耶穌分擔人類的愚蠢，所根據的聖經便是谷十三 32。當時教父大加責斥，對於谷十三 32 的註解則說基督並非不知，只是爲了教訓宗徒不再刺探末日時間，而表示不知。無論如何，在這極短的爭論中，教父究竟矚目天主聖子的永遠神性的知識，還是歷史中耶穌的人性知識，我們不易確定。

總之，有關耶穌的知識，根據基督論中基本的兩派不同傾向，大概可說，安提約基派會承認知識的限度，而亞歷山大派則會誇大耶穌的知識。

2. **西方神學鉅子奧斯定**，對於耶穌知識的思想，足以使人看出問題本身並不簡單。一方面他承認耶穌的認知也有進步，但另一方面卻否認他的「不知」；如果他表示不知，則是爲了教育別人而已。奧斯定是西方教會第一人肯定耶穌在世上享有榮福直觀（*beatific vision*），當然也得承認當時對後者的概念尙不這樣清晰。由於耶穌人性與降生之聖言結合，所以不可能有所不知；其次，因爲他是最高導師，應當知道一切。這是奧斯定肯定耶穌榮福直觀的理由，也成爲中古士林神學的思想來源。
3. **多瑪斯爲後代神學決定性地說明了耶穌的知識**，他將耶穌基督的知識分爲天主聖子的永遠知識與歷史中耶穌的人性知識。至於耶穌在歷史中，則具有榮福直觀、灌輸知識與習知。

中古神學家中，有人否定耶穌具有習知；所謂習知，即是經過學習而得來的知識。多瑪斯早年也不承認耶穌需要學習而知。不過後期已不否定。

灌輸知識是不經學習，直接由天主賦與。耶穌由於自己特殊的使命，所以有些知識無法學習得到，只能直接由天主灌輸；有些知識即使可以學習得到，但是爲了實現使命，也由天主賦與。總之，耶穌的灌輸知識，基本上爲了完成他的使命。此外，一個神學原則也相當有影響：他的人性結合於降生的聖言，爲此應當十全十美。根據這個「十全十美」的原則，神學家說一切人性認知能夠有的知識，耶穌如果不經學習得到，也該由天主賦與。

爲什麼耶穌享有榮福直觀呢？他的功勞爲人掙得天堂永福中的直觀天主，那麼他在世理所當然先該享有。當時有些偉大的神學家，甚至說耶穌人性知識是「全知」的。

多瑪斯的學說一直維持在教會神學界中，直到近代，始有人開始懷疑。

## （二）近代神學

中古神學的特點重在演繹，根據一些原則，推論出有關耶穌知識的對象。但自十九世紀以來，福音研究所得的成果，導致有些神學家對傳統的肯定有所批判。

1. 最先提出與傳統不同思想的神學家是 J. E. Von Kuhn (1806~1859)，他僅承認耶穌具有心理發展，當然這種發展並不違背關於基督的教會信理。但是在那時，這已經是相當大膽的說法，因爲爲一些神學家看來，發展意味著是一種不完美。

**真正有條理地與傳統神學解釋相對的是雪爾**（Hermann Shell, 1850~1906），他根據聖經來批判。當時繼承傳統的神學在雪爾看來，不論目的、方法與原則，都有修正的必要。當時的神學由於理性主義的攻擊。反而轉變成強烈的護教神學，處處顯出自衛的目的。最大的危險便是神學理論與聖經註釋學的答案互不相同。雪爾特別注重神學方法，務使反省不離歷史批判及聖經註釋。具體而論，在耶穌知識問題，他對「十全十美」原則大肆批判。

首先自理論方面，他認為應當分清兩種不同的「全美」：一是物質的，一是精神的。物質的「全美」是靜態的，建立在大小、輕重的質方面，故愈大、愈重則愈好。而精神的「全美」是動態的，建立在自由、創造方面；所以，人的全美與物質的全美不同，人的知識不應作為物質一樣，愈多愈好，而更應注意是怎樣求得的，經過努力學習，自由創造而有的知識，才顯出人性的價值，否則好像裝飾品一般擺設在頭腦中，又有什麼意義？同樣，一筆財產，不勞而繼承來的，遠不如血汗賺來的價值。於是，耶穌的知識應該經過學習與發展。

其次自聖經方面，根據降生與自我空虛的道理，耶穌的知識分享真實人性的過程（希四 15）。為此，傳統中所說的灌輸知識，為雪爾而論，好多只是神學家沒有根據的發明。必須分清耶穌復活後稱為主的知識，以及歷史中傳播天國喜訊的知識。為了完成使命，耶穌具有異於常人的知識，那是必然的，但是必須與他的使命有關，不是為了使他「十全十美」。關於榮福直觀，既無聖經的明確根據，而且神學上顯出困難重重；的確，耶穌應當具有天主子的

超越意識，但這與榮福直觀是不同的概念。

總之，雪爾以爲耶穌人性知識，不應抽象地演繹，而該依賴福音的記載。他的知識，如果需要學習、發展，甚至顯出限度，並不影響教會的基督信理。也許，雪爾所論早於他的時代。當時少有神學家積極反應。我們今天必須承認，雪爾的神學方法相當可取，至於他將知識與意識分清，也是值得稱讚的。

2. 1896 年《聖經雜誌》卻刊載了引人注意的 A. Loisy 的一篇文章，認爲雪爾提出的問題是相當嚴重的，不可草草了事。不過雜誌編者附言，對於以上兩人的意見有所保留。但是同一期中，又有 J. Lagrange 的文章，他認爲有關耶穌的榮福直觀與灌輸知識，神學家必須根據聖經、傳承及教會訓導來處理；此後，只是神學界中保持的一片靜默。

神學界的靜默是出於對雪爾的懷疑，當時大家以爲他較大膽，似乎與傳統不合，因此不加予以響應。而且 1898 年，雪爾著作受到教會書禁。雖然教會對他的措置直接，並非由於耶穌知識問題，而是因爲他對唯心主義過分讓步。無論如何，爲了避免遭到麻煩，沒有神學家認真處理耶穌的知識問題。

神學界可以緘默，避免問題，不過可說：一顆「定時炸彈」已由雪爾埋伏了。後來對於耶穌的知識，定會認真地討論。此前，我們先整理一下教會訓導當局的立場。

### 三、教會訓導

1. 最早在公元六百年，教宗大額我略曾經致亞歷山大宗主教相反「不知論」。但是神學家對他提出的理由無法確定，

因此不能對我們的問題發生任何訓導作用。

2. 現代主義時代，羅馬聖職部在 1907 年 7 月 3 日頒佈的法令中，至少有三條關於耶穌的認知問題( DS 3433~3435 )。今天神學家對於法令的基本解釋是這樣的：教會一方面不認可、不接受現代主義對於傳統的批判，因為這能導致基督信理的動搖；另一方面，教會也不對於所有傳統道理堅持不放，不再容許研討。為此，即使上述三條傾向於肯定耶穌無限的知識，絕不可作為教會的定論。

同樣，1918 年 5 月 19 日，羅馬聖職部答覆三項有關耶穌知識的問題時( DS 3645~3647 )，亦顯示基督不可限制的知識。但是今天神學家認為，這是教會在當時的研究情況中，認為新經所有的資料尚不足推翻傳統道理。文件只是紀律性，而非訓導性的。

至於有關耶穌的榮福直觀，教宗比約十二在 1943 年的《奧體通諭》中，的確按照傳統的道理有所肯定( DS 3812 )。不過教宗無意對此作為訓導的對象，只是隨從傳統而已。

3. 總之，教會的訓導有關耶穌的知識，並未確定表示道理上的立場，因而不可能再有研討的餘地。其實平心而論，傳統神學中的「十全十美」原則，真能與加采東大公會議欽定耶穌的真實人性互相配合嗎？也真能與福音中記錄的耶穌互相配合嗎？

#### 四、當代神學

當代神學家根據福音的研究、信仰的類比，以及教會訓導的立場，有關耶穌的知識，漸漸地趨向一致。主要的觀點是在

耶穌的使命的角度中，探索耶穌的知識。

1. 耶穌既是真實的人，他當然需要學習。其實聖經關於這方面，有足夠資料作為根據（參閱路二 52；希四 15）。「這人不就是那個木匠嗎？」（谷六 3）假使不必學習而成木匠，那太不合乎降生神學了。誰如果說耶穌的學習只是外表，事實上他早已精通木工，那又太不合情理了。
2. 耶穌具有完成使命的知識，稱之為灌輸知識亦無不可。福音中耶穌有關天國來臨、性質等，應該屬於這類知識。不過這使命並不需要知道人間一切事理。過去有些神學家誇大地描寫耶穌的天文、地理、自然科學等等的知識，實在可笑，究竟耶穌知道這一切為他的使命有何用途？為此，多瑪斯根據「十全十美」原則，以為耶穌具有人性可知的一切對象，今天已經不為神學家所接受。
3. 耶穌的榮福直觀，在聖經中無法肯定，而且困難極大。今天大部分知名的神學家不再承認。唯一再使人躊躇不決的因素便是，在說明耶穌天主子的意識問題時，是否需要榮福直觀，我們將在耶穌意識部分討論。
4. 今天神學家承認耶穌在實踐使命時，表示出特殊的知識，這也是聖經資料肯定的。對於這類知識的來源，即究竟耶穌是怎樣有的，這還需要進一步的研究。我們認為可以自耶穌的意識出發，但是答覆之前，必須先討論耶穌的意識。

## 貳、耶穌的意識

意識與知識不同，人對客體的認識稱為知識，知識包含主

客的相對；至於意識，是人自我的認識或經驗，其中並不含有主客的相對，只是主體的經驗自己。意識與知識雖然不同，然而在人的認識中常是並存的。人在各類不同的知識與感覺中意識到自己。比如，當某人說：我知道這個或那個時，他對這個或那個客體具有知識；不過同時他有自我意識，因為他經驗到是他自己知道這個或那個。所以當人表達自我時，常是基於自己的意識：我知、我思、我感覺、我渴、我餓等等，都是自我意識的表達。

有關耶穌的知識，我們在上文中相當詳細地有所研討。現在，進入他的意識問題，分為三節：問題的焦點；不同的答覆；耶穌意識的分析。

## 一、問題的焦點

首先，這不是天主聖子在永遠生命中的自我意識問題，後者應該屬於天主聖三論的領域。我們處理的是耶穌基督的意識問題。

1. 根據新約的記載，尤其在第四福音中，耶穌表達自我，或者他的意識，的確顯出與眾不同。一方面他說：「請給我一點水喝」（若四 7），「我已有食物吃……」（若四 32），「誰吃我的肉，並喝我的血，……」（若六 54），「我渴」（若十九 28）。另一方面他卻說：「你們的父親亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到我的日子，他看見了，極其高興」（若八 57）；「我就是復活，就是生命；信從我的即使死了，仍要活著；凡活著而信從我的人，必永遠不死。你信嗎？」（若十一 25~26）「父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你面前所有的光榮罷！」（若

## 十七 5)

耶穌在現世生命中表達他的自我意識，不但是真實的人，而且是真實的天主子。根據《若望福音》：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」的啓示，於是加采東大公會議確定了「同一個子——我們的主耶穌基督，具有完全的天主性，具有完全的人性，(是)真天主而又是真人……」(DS 300)。因此也為後代神學中所產生的耶穌意識問題奠定了根基：天主子在現世生命中，亦即與人性結合中怎樣意識自己？《若望福音》記載了天主聖言在人性生命中意識自己，因此他說：「賜給我在世界未有以前，我在你面前所有的光榮罷！」(十七 5)可是神學界不能不探討究竟他怎樣能夠在現世生命中這樣意識自己。

2. 其實耶穌意識問題只是神學歷史中，基督論上一個傳統問題的延伸，或者進入另一層面而已。教父時代幾屆有名的基督論大公會議，欽定了天主聖言位格與人性結合的信理。於是產生一千多年的神學研究，試圖解釋這個位格與性體的結合 (hypostatic union)。至於耶穌的意識問題，只是傳統問題自存在層面進到認識層面，探討天主子怎樣在現世生命中意識自己。為此，不同地答覆位格與性體的結合，又將不同地答覆耶穌的意識問題。

## 二、不同的答案

耶穌的意識問題，在梵二大公會議以前的神學界中曾經熱烈一時，甚至教會當局也加以干預。時過境遷，我們只擬非常簡單地作一般的歷史介紹。其實，如果要求徹底討論，勢必牽涉基督論中形上學氣味極為濃厚的一些材料。自從第四世紀以

來，基督論中有著嚴加保衛天主性與人性完整的安提約基派；還有激烈地主張天主聖言位格與人性密切結合的亞歷山大里亞派。前者的困難是說明基督的一位、一主體；後者的困難是說明基督二個完整的性體。那麼關於耶穌的意識問題，將是舊事重提。

### （一）安提約基派繼承者以賈底耶（P. Galtier）為代表

究竟怎樣說明耶穌的意識呢？賈底耶的說法是：首先，人人都有兩個「我」：在經驗、心理層面上的「意識之我」，和在人性深處的「本質之我」。前者是知覺功能的心理中心，後者是支持心理的人性中心。至於位格或主體並不直接出現在「意識之我」的經驗中。一般人的「意識之我」在反省中，經驗到自己是一位格，那是由於人性與人位二者是二而一的緣故。經驗到自己位格的「意識之我」即可稱為「自我意識」。不過「意識之我」與「自我意識」為賈底耶而論，仍是兩個不同的名稱，也指不同的內涵。

耶穌基督有「意識之我」，這是他的心理中心，也有「本質之我」，這是支持心理的人性中心。然而他的人性不是人位，所以他沒有人的「自我意識」，於是必須追問：他怎樣意識自己是天主子呢？他的「意識之我」怎樣能在反省中肯定自己是天主聖言呢？

安提約基派的解答便是依賴在耶穌的榮福直觀上。藉著榮福直觀，基督「意識之我」，知道與天主子的位格、主體結合，於是才構成天主子的「自我意識」。由於榮福直觀，耶穌意識自己一切的最後根源是天主聖言。

誰若熟悉安提約派有關基督天主性與人性結合的困難，以

及最後流為奈思多略主義；誰若熟悉士林神學思高派對於位格的解釋，便不難發現賈底耶對耶穌意識的理論了。而在這思潮下，繼續發揮耶穌意識的幾位神學家的著作，愈來愈接近奈思多略色彩。1951年，教宗比約的《永遠君王》通諭中，足夠清楚地杜塞了這條思路：

「……這些人把基督人性陷於這樣的處境，這樣的情況，使它（看起來），可以被視為一個獨立的自立體，而像不在聖言的位格內存在。可是加采東大公會議，完全符合厄弗所會議，清清楚楚地肯定：我們救贖主的兩個性體（即天主性與人性），『合成一個位格，一個自立體』；並禁止：在基督內，置放兩個『個別體』竟使一體『被攝取的人』，完全具有自立主權的人，被安置於『聖言』左右。」（DS 3905）

## （二）亞歷山大里亞派的繼承者以巴蘭岱（P. Parente）為代表

巴蘭岱根據多瑪斯主義主張的聖言位格與人性結合的理論，解釋耶穌的意識問題。

多瑪斯主義中，是聖言的存有實現人性，人性是由聖言的存有而實現的。於是對巴蘭岱而論，聖言在人性內自我經驗，僅是自存在進入「作用」層次而已。天主聖言分享天主的性體，有祂的「作用」。聖言藉著自己的「作用」進入人性為其中心；不只是意識的，也是存有中心的。為此，巴氏不像賈底耶一般，區分「意識之我」、「本質之我」以及「自我意識」。他根據多瑪斯主義，肯定耶穌只有聖言的「自我意識」；聖言對在人性內的「自我意識」，是心理的中心。至少為解釋耶穌的意識，並不需要榮福直觀。

一般說來，巴蘭岱在耶穌身上，反對賈底耶所持不同層次的「我」，深為其他神學家贊許。但是他繼承了多瑪斯主義傳下的位格與人性結合的困難；尤其聖言的「作用」進入人性的意識，不免使人感到基督論上「一性論」的氣味：這原是亞歷山大里亞派的陷阱。

### （三）今日神學家的看法

賈底耶與巴蘭岱二人代表了繼承安提約基雅與亞歷山大里亞兩派的**思高主義**與**多瑪斯主義**，的確一時成為神學界中爭論得不可開交的大事。由於當代的基督論並不強調形上學的討論，所以我們只作扼要介紹。為了結束這場爭論，下面也只簡單地提出今天大家比較同意的一個解釋。

今天大家清楚地分辨知識與意識的不同。意識是自我經驗，雖然尚可分析為「經驗者之我」與「被經驗者之我」，然而二者並無主客之對立，只是自我透視的兩個。主客對立是知識的特點。其次，人的心理雖然可以劃分為精神、意願、感覺、情緒、需求種種不同層面，人的自我意識出現在各個層面上，但是「精神之我」、「意識之我」、「感覺之我」……並不分裂，而是一個主體、或位格的出現。不過另一方面，自我意識常是出現在人的活動中，使後者是有意識的活動。

根據上述的同意點，今天的神學家並不再接受賈底耶的立場；而且他解釋基督的「自我意識」，必須藉「意識之我」中的榮福直觀，這已將意識與知識混為一談了。榮福直觀按照一般的定義是知識，不是意識。那麼究竟天主子怎樣在人性心理中自我意識呢？這問題的答案為當代神學家葛樂（J. Galot）而論，一方面似乎並不困難；他說這不是要解決人的心理活動怎

樣可以升上天主的平面，致使其中出現天主子的自我意識；而是天主子怎樣降入人的平面，而在人的心理活動中自我意識。由於降生奧蹟，即聖言位格與人性結合，那麼他在人的心理活動中自我意識，自該迎刃而解了。不過這答案另一方面又極困難，因為自中古以來的聖言位格與性體結合問題，真的是這樣完美說明了嗎？那麼又怎樣能完美地說明耶穌的意識問題呢？

當代神學家卡爾·拉內的確根據先驗神學，再度嘗試解釋傳統的基督論中心問題。我們不擬在此介紹。不過，一般而論，大家不以榮福直觀來說明耶穌的意識。天主聖言除了在永遠天主生命中自我意識外，還在人性生命中自我意識。在耶穌身上，這個通過人的心理之自我意識，葛樂稱為「榮福意識」，拉內稱為「直覺神視」（intuitive vision）。

我們大概可以這樣結論：耶穌意識問題在現代神學界獲得了澄清，而不是解決。誰若肯定降生成人的奧蹟，自然承認天主子在人的心理活動中自我意識的事實。

這裡，正是討論耶穌榮福直觀問題的好機會，我們在介紹耶穌知識時，已經有了伏筆，現在再提出來比較徹底地面對它。

榮福直觀是信者在永遠生命中的知識，這是天主自我通傳的直接形式，與信仰知識不完全相同。耶穌在世享有榮福直觀嗎？按照基本的神學方法，答案應當是自聖經以及教會傳承中探討。榮福直觀是後代教會中的專名，當然新經中並沒有這個名稱，不過保祿所說的「面對面地觀看」，一般都認為是榮福直觀，他說：

「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清；到那時，就要面對面地觀看了。我現在所認識的只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。現今存在的，有信、

望、愛這三樣，但其中最大的是愛」（格前三十三 12~13；參閱若壹三 2）。

那麼，耶穌在世時是否這樣認識天主呢？的確，《若望福音》中有一連串的話，容易令人積極地肯定，例如「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（若一 18；參閱三 11、32，六 46，八 38）。不過這些章節中所指的「看見」，究竟是屬於降生成人的耶穌基督的呢？還是屬於永遠天主聖子的呢？多瑪斯雖然肯定耶穌的榮福直觀，不過對於那些經文更是說屬於降生之前天主子的知識，因此也不能稱為榮福直觀。

神學歷史中，一般認為聖奧斯定似乎是第一個人承認耶穌具有這種知識，但是這並不如此可靠。而奧斯定的追隨者聖富瞻爵（S. Fulgentius），甚至將耶穌的人性知識與神性知識相混，以為他有天主的知識，導致後代神學的盲從。至於教會訓導當局也沒有對這問題正式表明立場。教宗比約十二世在《基督奧體》通諭中，只是按照神學傳統，提出基督的榮福直觀，但是大家都知道，那道通諭並無意權威性地支持這個神學傳統。

最後，同意基督在世享有榮福直觀的一些神學理由，似乎也並不有力。慣常應用的成全原則，今天反而受到自我空虛的神學所厭惡；為什麼降生成人的天主必須享有永生的幸福？我們實在看不出有什麼矛盾，如果自我空虛的聖言在世時沒有榮福直觀；相反地，這將更合乎降生神學的要求。而且，榮福直觀這類的知識，為基督的救援工程也非必要。他在世時的愛情普及人類，並不需要榮福直觀來使他對所有得救的人類具有個別的知識。

的確，基督的救援為人類贏得榮福直觀，然而他自己不必

早在世時便享有榮福直觀。另一方面，基督的榮福直觀，在過去神學討論中，早已構成不易作答的困難。享有永福的人，尚能有功績性行為嗎？尚能經驗真實的痛苦嗎？為此，過去有些神學家鑒於這類困難，或者說十字架上，基督的榮福臨時中斷，或者在基督的知識中，劃分互不相通的界線與鴻溝。但是這一切努力，僅是顯出基督榮福直觀論證的弱點而已。

總之，經過當代探討，今天極大多數神學家不再承認歷史中的耶穌享有榮福直觀，同時也見不出在聖經與教父著作中有什麼根據。至於教會訓導對此並無任何聲明。榮福直觀是永福、光榮境界中的知識。根據降生神學以及耶穌的真實歷史過程，他若在各方面與我們相似（參閱希四 15），因此沒有榮福直觀；這將更為當代基督論所接受。但是耶穌基督天主子的自我意識，無論怎樣解釋，無論應用什麼名稱，總是正統神學家所一致肯定的。

### 三、耶穌意識的分析

由於卡爾·拉內有關耶穌意識，發表過一些相當精闢的思想，為我們極具啟發作用，所以這裡將他較重要的思想加上我們的註解與簡化，予以介紹。

1. **天主子具有兩種不同的自我意識方法：**一是永遠生命中在天主性體內的自我意識，一是歷史生命中在人的性體內的自我意識。後者便是天主子與人性結合的延伸，自存在層面出現在意識層面。這個意識是天主子的人性意識，如同他有人性知識一般。對於這個意識，拉內根據他的先驗基督論有極深的討論，事實上，也遭到批評的理論，我們不必進入介紹。拉內稱基督人性的自我意識為直接神視，有

別於榮福直觀。

2. **拉內並不認為歷史中的耶穌享有榮福直觀**：後者深受希臘哲學影響。希臘哲學對於任何「無知」（nescience）皆視為缺陷，因此來自成全原則的神學主張享有榮福直觀。其實，任何神學如果注意人的歷史過程、自由抉擇，不可能同時排斥人心的陰暗不決、模糊不清。「無知」簡直為具有自由與創造的人是不可或缺的，「全知」為人而論，並非更加成全；耶穌的真實歷史過程不易與榮福直觀境界互相配合。
3. 但是，**基督具有直接神視**，亦即天主子在人性層面中的自我意識，而且在拉內的先驗基督論中，這是基督精神生活的基本條件。直接神視不是客體性的知識，而是天主子臨在人性自我意識；它真實地顯出歷史過程中的成長與演變；這是拉內理論的貢獻，值得我們多加注意。
4. 按照拉內的先驗方法，人的認識（包括知識與意識）由於精神生活的趨向無限，會有不同型態。為了不使問題愈說愈複雜，我們只提出有關的兩種型態。譬如人對天主的認識，一種存在的、先驗的、非概念的型態，是其他一切知識的基本條件。然而，並非所有的人都有對天主反省的、後驗的、概念的認識。如果進入意識的領域，也有上述兩種型態。存在的、先驗的、非概念的自我意識在生命的歷史過程中，同時表達在反省的、後驗的、概念的型態中。自我意識的表達可說不斷在演變，一方面由於自我的成長，到了一定年齡才能反省；另一方面因為表達自我的概念是學習中獲得的。只要觀察不同年齡的人，尤其一個經過不同年齡的人，自我意識表達的演變是非常明顯的。保

祿說：「當我是孩子的時候，說話像孩子，看事像孩子，思想像孩子……幾時我一成了人，就把孩子的事丟棄了」（格前十三 11）。

5. 有關自我意識的兩種型態，如果應用在耶穌的自我意識上，可以說明基督論中一向視為十分困難的問題。下面將基督的自我意識問題歸納成幾項結論：

- (1) 基督的自我意識，是天主子的位格與人性結合在認知層面上的實況，是天主子在人性內的自我意識。自存在的、先驗的、非概念的型態而論，基督的自我意識便是天主子的位格與人性結合的意識化。
- (2) 自反省的、經驗的、概念的型態而論，基督的自我意識在他的歷史生命過程中表達出來。表達呈現演變，因為天主子的自我也在人性內成長，同時又通過學習而有不同的概念表達。
- (3) 基督自我意識的兩種型態之說，解決了基督論上一個棘手的問題。教會訓導基於降生奧蹟，肯定基督自我意識貫徹始終：他天主子的身分不是演變而得，乃是與生俱來。但是根據福音記載，似乎又顯出他自我肯定的演變。那麼，拉內提出的兩種不同的型態，倒不失為很好的綜合。
- (4) 耶穌生長在兩千年前的巴勒斯坦，猶太宗教與文化背景中。他的自我意識是在這歷史中成長；他學習一切來自猶太的概念，也在這個環境中表達自我。自反省的、後驗的、概念的型態而論，基督的自我意識的表達應該反映時代背景。的確，他的自我不只唯一無二，而且來自天主；不過他的自我表達卻應用了當時猶太文化的概

- 念。他實在不能不用當時的概念，否則誰能懂得他呢？
- (5) 當時猶太宗教中早有許多現成的概念，如默西亞、達味之子、天主子、上主僕人等等。耶穌如同當時的猶太人一般，知道那些概念的意義，他知道當時對於那些傳統概念的了解，甚至不同的了解。如果在基督的自我意識反省中，發現那些概念無法完全表達自己，他又怎樣能夠用來表達自己呢？今天不少福音批判家認為，耶穌自己少有應用當時流行的（如默西亞等等）名號自稱，在我們的分析中，倒也顯得相當合理。如果後代教會應用那些名號來稱耶穌，那是在復活的光輝中將那些名號的概念改變了。至少後代教會對於默西亞、天主子等等的概念，與猶太宗教的概念存著極大的差異。
- (6) 很多聖經學家在「阿爸、父啊！」（谷十四 36）中，認出耶穌親口向天主的稱呼（*ipsissima vox Christi*）。「阿爸」是阿拉美語中嬰孩對父親的暱稱，耶穌如此稱呼天主，是由於它能表達他的自我意識：他與天主唯一無二的親密關係。
- (7) 對於基督在人性內的自我意識，真實地可以指出一個演變的歷史：反省中表達出存在性的自我。在他精神生活的歷史中，他漸漸地實現與表達自我。他不斷地、直到最後才完全成功地體驗出他是什麼、他是誰；才徹底地把握存在深處的自我。這是一個非常有意義的辯證：一方面承認基督自始具有的先驗的、非概念的自我意識，天主子結合於人性的自我意識；另一方面，卻又承認自我意識在反省、探索、表達上的真正演變。

關於基督的意識，雖然神學界中一時討論極為熱烈，甚至引起訓導當局的注意，可是今天已經不再是基督論的焦點。我們非常扼要地介紹，大體上已可使人見出問題的來龍去脈。

## 參、耶穌的知識與意識

普通教科書中，將耶穌的知識與意識清楚地分為兩個問題，我們自己也在本文第一與第二部分介紹了兩個問題。不過，我們總覺得知識與意識究竟屬於同一個人的精神生活，應該互相有關，所以設法做些綜合工作。下面提出三節：一、耶穌知識與意識的結合；二、耶穌知識問題的癥結；三、耶穌知識與意識和他的末世啓示。

### 一、耶穌知識與意識的結合

意識的兩種型態是不分開的，先驗的存在性自我意識表現在後驗的反省性自我意識中，而後者又植根於前者。後驗的自我意識只是實現在種種不同的經驗裡，其中不少經驗都與知識有關。這裡舉出一些實例說明。

首先，後驗的反省性自我意識是在與非我分立的經驗裡冒出。自我與非我分立的經驗便是理性或感性知識。不論在理性或感性知識中，明顯地，主體面對客體；但同時隱含地，主體反省自我，這便是後驗的自我意識。我的理性判斷：「這是好的，那是應該的」，同時，我意識到自我在判斷。我的覺性感受：「多美！多醜！」同時，我意識到自我在感受。由此可見知識與意識的結合。假使沒有自我與非我分立的經驗，後驗的

自我意識也不會實現。就耶穌的知識與意識而論，也是一樣的。

由於耶穌的知識與意識互相結合，因此可以原則性地指出他知識的特徵。士林哲學的認識論有這樣一個原則：「吸取得到的一切，是按照吸取者的度量而吸取得到的」。知識是認知能力吸取可識的對象，由於認知者的度量不同，因而知識也不同。這條原則應用在基督論上必須非常謹慎，一方面得避免一性論的陷阱，堅持基督的認知是真實的人性能力，他的知識顯出人性的內涵與限度；但另一方面，也得避免奈思多略論，堅持是天主子藉著人性認知能力、吸取知識，那麼原則上這是天主子的知識。

究竟耶穌基督的知識有什麼不同呢？福音研究的答覆當然相當重要，而且有助於神學反省。不過，我們至少可說：耶穌的知識是與他的自我意識互相結合的；因此也應當說：是在一切人性經驗中，基督反省自我，繼續不斷地發現自我，應用來自理性與感性的認知表達自我。

## 二、耶穌知識問題的癥結

根據上節的思想，也許可能指出耶穌知識問題的癥結所在。在本文第一部分中，一方面按照今日福音批判比較嚴格的結論，好像具體地不易見出耶穌知識的特點；另一方面，福音又一般地肯定耶穌的知識與眾不同。自信理神學的角度，是否可以對此有所解釋呢？

我們以為耶穌知識與意識互相結合，也許可以對此問題有所說明。耶穌如果將自己的知識傳授給人，他通傳的知識不可能這樣中立，絲毫不染上他自我的色彩；當然別人在他的傳授中，注意到的是傳授的知識，雖然不能完全不注意他的自我。

同樣，耶穌如果將他的自我意識流露，他所流露的自我意識，不可能不透過他吸取到的知識或概念等等。不過別人在他流露自我中，不是意識到他的自我，而是有了對他的知識。

至於基督論中有關耶穌的知識問題，至少在現代神學中，幾乎沒有人再將基督天主性的知識與人性的知識混淆；我們處理的是基督的人性知識。即使有關基督的人性知識，今天也無人去探討究竟基督知道多少，這是一個捉摸不到、也無法作答的問題；我們處理的是根據聖經以及神學反省，教會自基督表達中所吸取到的知識。簡單地說，現代基督論中有關耶穌的知識問題，已經演變為：教會傳承中，保存的耶穌知識又有什麼特點呢？

一直到梵二大公會議的基督論，往往由於對於福音的研究不夠，只是依賴神學原則，因此所有的答案都不能滿足當代的需要。這在本文第二部分已經指出。

我們根據聖經學家的批判，以及耶穌知識與意識結合為一的分析，認為關於耶穌的知識有兩點相當反映福音資料的結論：

第一、由於耶穌表達自己的知識，同時染上他自我的色彩；即使表達普通知識，或者一般猶太宗教知識時，知識的固定內容並不超過常人時，由於是基督在表達，他的自我無形中給與四周特殊的衝擊，導致當時人與眾不同的反應（谷一 22，一 27）。這也許可以作為解釋福音有關耶穌知識資料的一個因素。

第二、福音中有關耶穌認知的資料中，所有特殊、與眾不同的內容，基本上都是由於他向四周的人表達他的自我意識。其實，耶穌的自我是關係性的，亦即天主子與天主父的關係；只是在與父的關係中有了的自我。所以說耶穌表達他的自我，即是說他表達他意識中與天主父的關係。

上文中，我們已經努力解釋了耶穌怎樣在人性經驗中反省自我、不斷地發現自我，以及應用來自理性與感性的認知表達自我。那麼我們同樣可說：耶穌在人性經驗中反省他自己與天主父的關係，不斷地發現他自己與天主父的關係，以及應用來自理性與感性的認知表達自己與天主父的關係。至於福音資料中所顯出耶穌認知的特殊點、與眾不同點，基本上是他自我意識的流露，是他與天主父關係的流露。

總之，對於耶穌的知識問題，通過福音批判以及神學反省，我們認為癥結是耶穌自我意識的表達。福音記載同他交往的人肯定耶穌的知識異於常人，根據我們的分析，基本上這不存在於耶穌的人性認知能力的特殊（降生原則）；而是由於耶穌自我的特殊、唯一無二（聖言成了血肉）。

### 三、耶穌的知識與意識和他的末世啓示

這一節是全文三大部分的總結論；雖然第一部分與第二部分自身可以獨立，但是我們努力在第三部分中做些綜合工作。應當聲明的是，即使綜合工作不成功，第一部分與第二部分仍具有價值。當然，結論不是重複已經寫過的，而是將所寫過的更加扼要地闡明，爲了清楚起見，我們縷述下列七點：

1. 耶穌基督是天主教恩史中的末世啓示者（希一 1~2；弗三 5~7），教會相信他，自他接受天主啓示的末世知識。
2. 作爲人類救恩史中的末世啓示者，耶穌基督的啓示來源，與任何先知截然不同；基本上，他不需要天主自外啓示，也不需要灌輸知識，甚至也不需要榮福直觀；他在人性聲明中，反省、不斷地發現，以及應用來自理性與感性的認知表達他自己、他自己與天主父的關係。這便是末世啓

- 示。爲此，我們還說，他不但是啓示者，而且更是啓示。
3. 但是耶穌是在歷史背景中表達自我、自我與天主父的關係；具體而論，是在以色列民族的宗教歷史中，所以必須應用這個民族的思想方式、宗教源流、圖像概念……。而這一切，耶穌也是學習而得的。其實，末世啓示是在以色列歷史的綿延中實現的。
  4. 在教會信仰中記錄的耶穌宣講資料，反映他在自己時代背景中的末世啓示：例如他說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一 15）其實這個喜訊，基本上沒有別的內容，除了耶穌自我肯定出現在人類歷史中，天主父藉著他最後臨近人類。這便是末世啓示，但是應用了耶穌在自己背景的言語。爲此，這是與耶穌的自我意識密不可分的啓示。
  5. 福音中保存了的天國臨近的道理，都是來自同一根源：耶穌的自我意識。例如耶穌的比喻、耶穌的山中聖訓（瑪五 21~41），都與耶穌的自我肯定相連，同時也啓示耶穌的自我與天主父的關係，即所謂天國臨近。
  6. 今日所謂隱含的基督論（公開生活中，耶穌隱含地啓示自己的身分），與我們的結論是非常配合的。這同時也可由另一新經現象來說明：耶穌宣講天國臨近，初期教會宣講耶穌基督；原來天國臨近，只是耶穌在自己時代中表達出他的自我，以及與天主父的關係，所以初期教會明朗地宣講基督，基本上是一個喜訊。
  7. 以上的結論，尤其關於耶穌在自己時代中表達自我意識的解釋；都是屬於神學反省。如果聖經研究發現有不能完全接受的因素，當然尙當繼續討論或修正。

耶穌基督 基督論的不同趨勢

耶穌復活奧蹟與信証神學

四部福音中耶穌復活的顯現

耶穌復活奧蹟與信証神學

耶穌的

# 教會及其使命

類發展的神學反省

俗與社會發

傳播福音與教會的信理

使命神學的二路

當代教會的聖事觀

當代教會的聖事觀

中國現代化過程中應扮的角色

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

大赦的神學 基督徒的靈修

靈修的意義

隱修性的神秘與使徒性的神秘

禮儀與靈修

恩賜與功績

求恩祈禱試解

恩賜與功績 求恩祈禱試解

悠閒的神學

中國靈修七講

悠閒的神學

中國靈修七講

基督徒的靈修

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

求恩祈禱試解

悠閒的神學

隱修性的神秘與使徒性的神秘

追論現代有關聖體聖事之問題

隱修性的神秘與使徒性的神秘

中國靈修七講

耶穌在聖體聖事中的臨在

恩賜與功績

恩賜與功績

求恩祈禱試解

# 基督與教會的時代性

公元 2000 年，人類將要回顧耶穌對歷史的劃時代影響，大概也會問：走向第三個千年，他又有什麼新的意義呢？因此本文處理的問題是勢在必有的。然而，作為基督信徒好像又有何必多此一問之感，因為「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）。不過，即使信徒值此世紀之末，也有必要澄清耶穌基督「常是一樣」的意義，又有什麼特殊、甚至唯一無二的意義。當然，這也是耶穌創立的教會生存的意義。基本上，本文分為：一、基督的時代性；二、教會的時代性。

## 一、基督的時代性

本文雖然要寫兩部分，但是第一部分是主，所以應當比第二部分長，後者僅是前者的延伸而已。第一部分處理的方法具有溯源傾向，即根據新約聖經的資料內容，逐步接近耶穌基督自身，但是並無歷史批判的意向；分為四個子題：（一）耶穌基督人類唯一的救主；（二）耶穌基督救恩的獨特意義；（三）耶穌基督在他自己的時代中的與眾不同。這樣溯源形式的處理，配合在希十三 8 的信仰上，為我們看來已是提供基督的時

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》114 期（1997 冬）520~528 頁。

代性。所以我們加上：（四）基督的時代性。

### （一）耶穌基督人類唯一的救主

雖然當代神學把這信念弄得似乎動盪不安，不過教會訓導方面的立場是非常明晰的。伯鐸五旬節後的宣講，予人十分堅定的印象<sup>2</sup>。其次，弟前二 5 也肯定天人之間唯一的中保。教宗若望保祿二世也排除與耶穌平行，或補充他的任何其他中保<sup>3</sup>。而且，不論保祿或若望的從上而下的基督論<sup>4</sup>，都為基督唯一性的信仰毫無保留地予以肯定。至於當代基督論多方向的解釋，本文不擬介入。

### （二）耶穌基督救恩的獨特意義

基督唯一救主假定天主只有一個<sup>5</sup>，祂藉唯一中保耶穌基督救援人類。這裡更加具體地探討耶穌怎樣救援人類；由他通傳的救恩又有什麼特殊意義。新約聖經兩位重量級的作者，一致集中在釘死十字架上的事件。下面依次介紹保祿與若望對於十字架救恩意義的肯定。

1. 保祿在《格林多前書》之初，強力表示基督宗教異於其他宗教的焦點是十字架。猶太人與外邦希臘人代表所有宗教，前者要求的是奇蹟，亦即德能；後者要求的是智慧。為他們，被釘在十字架上的基督或是絆腳石，亦即懦弱，或是愚蠢。但是保祿自己不知道別的，只知道被釘死十字

---

<sup>2</sup> 參閱宗四 12。

<sup>3</sup> 參閱《救主的使命》通諭，5 號 4 節。

<sup>4</sup> 參閱斐二 5~10；哥一 15~20；若一 1~18。

<sup>5</sup> 參閱弟前二 5。

架上的基督（二 2）；這是他宣講的內容，「為拯救那些相信的人」（一 21）。繼而，他以辯證的形式，肯定被釘十字架上的基督，為蒙召的人卻是天主的智慧 and 德能。天主的智慧雖為希臘人視為愚妄，但比希臘的智慧更為明智，天主的德能雖為猶太人視為懦弱，但比猶太德能更為堅強（一 22~25）。

2. 《若望福音》以「完成了」（十九 30）作為被釘十字架上耶穌的最後一句話。完成的是天主的旨意，祂「這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（三 16），註釋家已在這節經文中，見出亞巴郎祭獻兒子依撒格的故事。無論如何，在這節經文之前，若望以他的方式提出耶穌十字架上的釘死。「人子也照樣被舉起來，使凡信的人在他內得永生」（三 14~19）。基督的救援是在十字架上完成的。雖然若望著作不採保祿一般與其他宗教比較。不過在他的聖言基督論背景上，獨特的救恩意義是不言而喻的。「天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命」（若壹四 9）。

根據保祿與若望，基督救恩的獨特意義與十字架密不可分。但是耶穌時代釘死十字架上的人不只他一個，其實與他同時被釘的，尚有左右兩個，因此必須探索耶穌釘死十字架上有什麼特殊意義。保祿說被釘十字架的基督是天主的奧蹟，今世的權威沒有認識祂，否則絕不會釘死耶穌（格前二 6~8）。這個奧蹟，天主藉著聖神啓示給信者，唯有屬於神的人始能領悟（二 10~16）。雖然如此，信者仍須尋找了解，因此下面繼續追溯耶穌為什麼釘死十字架上。

### (三) 究竟誰把耶穌處死的？為什麼要把他處死？

先從第二個問題開始。

按照三部對觀福音，耶穌以言以行，傳報的是舊約以色列民族期待的許諾時期已經來臨，天主嶄新的統治正在逐漸出現，他要求大家信從他宣言的喜訊，洗心革面接受決定性的救恩<sup>6</sup>。《路加福音》更是記下耶穌指出自己為此傳報而有的信證基礎<sup>7</sup>。三部福音中，耶穌所指的天國臨近，基本上即是《若望福音》中耶穌所說的：「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。

耶穌的訊息並不排斥任何人，但是對貧窮人、患病人、稅吏與娼妓、罪人與無能為力的人，更是顯露天主的仁慈憐憫。他又以象徵天國已臨人間的奇蹟，為自己言行作證<sup>8</sup>。然而，他同時宣告所謂天國的大憲章（瑪五~七），指出信從福音所得的真福，以及應有的行徑。

的確，他的出現震撼了加里肋亞，令人感受到煥然一新的精神和與眾不同的權威<sup>9</sup>。其根源該是他與天主之間的特殊關係<sup>10</sup>，他首創以「阿爸！父啊！」來稱呼天主。祂的正義、仁愛、真理、和平之國的來臨，是耶穌全力以赴而傳報的訊息，為的是使人類向天父臣服，同時發現自己的尊嚴、自由與責任，成為天國的子民。然而，卻正為此緣故，耶穌在自己時代中遭遇

---

<sup>6</sup> 參閱谷一 15；瑪四 12~17。

<sup>7</sup> 參閱路四 14~21。

<sup>8</sup> 參閱瑪十二 28。

<sup>9</sup> 參閱谷一 26~28。

<sup>10</sup> 參閱瑪十一 25~27。

圍困。這也顯出他的獨特意義。

《馬爾谷福音》很早便指出敵對耶穌的各個方面（三 6）。這裡可以集在一起敘述不同派別。首先，他們如同所有猶太人，無法忍受羅馬帝國的統治，都在等待默西亞來復國。然而礙於時勢，各具對策。撒杜塞派多屬司祭階層，所以是當代宗教領袖。他們與羅馬政權妥協，從中得利；但是基本上，也敢怒不敢言地忍受外邦統治。他們的信念是嚴守法律，為能邀得天主的救恩。法利塞派多屬經師，他們墨守梅瑟傳統，散居民間，為大眾注解法律。他們同樣對默西亞熱烈期待，以為謹守傳統是準備之道。他們陽奉陰違地面對羅馬政權，有些聽天由命的態度。熱誠派則是革命分子，耶穌門徒之一來自該派。他們對抗羅馬政權的方法是武力。憑著暗殺肇事，促使默西亞時代來臨。關於他們的事蹟，新約中也有記錄<sup>11</sup>。最後，在死海附近遁居，自命清高的厄色尼派，認為附和與屬於羅馬政權的人已經腐敗。他們度著嚴謹與類似隱修的生活，期待正義的師傅來，一舉推翻外邦統治。

耶穌在自己的時代中，的確特樹一幟。他傳報「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音」（谷一 5）。天主的統治是他唯一的依賴。他不是法律主義，因此「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」（谷二 27），這與撒杜塞人格格不入。他會責斥法利塞人拘守先人的傳授，廢除天主的話<sup>12</sup>。他的非暴力主義使熱誠派興奮一時的幻想消失<sup>13</sup>。他不是隱修

---

<sup>11</sup> 參閱宗五 34~39。

<sup>12</sup> 參閱谷七 1~13。

<sup>13</sup> 參閱若六 15。

派，又吃又喝，甚至是稅吏和罪人的朋友<sup>14</sup>。

一位現代神學家曾說，耶穌比撒杜塞人更加重視法律，比法利塞人更加回溯傳統，比熱誠派人更加徹底革命，比厄色尼人更加超越清高，因為他宣講與謹守的是天主的統治，奉行天主的旨意。但是也因此招來司祭長與經師強力抗拒，醞釀殺機。

耶穌並非一位直接向羅馬帝國主義挑戰的政治人物，但是他宣講的天主統治，已經相對化了任何極權政治。甚至我們可說，天主統治的實現，將使一切相反正義與和平的政權站立不住，人的尊嚴與平等得到保障。這在《若望福音》寫下的耶穌與羅馬總督比拉多對話中，已可測量出來<sup>15</sup>。所以效忠羅馬皇帝的比拉多，是絕不能容忍他的。

至此，我們可以回答究竟誰把耶穌處死的問題。是代表宗教的司祭長與經師，以及代表政權的羅馬總督比拉多，聯手判決耶穌釘死十字架上的。

那又爲什麼要把他處死呢？耶穌宣講天國業以來臨，他全人投身天父救恩洪流，以祂的旨意作爲自己絕對的標準，視衆人的生命、豐富生命，爲自己獻身的唯一目標。因此與時代中的意識型態無法苟同。死守法律如撒杜塞人，認爲他越界；保守傳統如法利塞人，不滿他的自由；熱誠派不滿他拒絕動武；厄色尼派人不問不聞他的作爲；最後，司祭長肯定耶穌是個危險分子，必須爲了民族的苟存而犧牲他的性命。由於耶穌不承認任何政權爲至高無上，比拉多爲了安全起見，輕易地判他死刑。接受天父派遣的耶穌，在那個歷史環境中，釘死十字架上

---

<sup>14</sup> 參閱瑪十一 16~19。

<sup>15</sup> 參閱若十八 28~十九 11。

該是勢必遭遇到的結局。雖然最後一刻，他也感覺恐慌，但甘心接受<sup>16</sup>。這是基督在自己時代中的意義。

#### (四) 基督的時代性

人類中，任何盡心活出合乎人性生命的人，為每一時代都有意義，雖然這偉大的人格有限地記錄在歷史中的一個特定階段，作為人性的證人。自這觀念，耶穌為每一時代的意義已可肯定，雖然他已是兩千年前的人物。但是為基督的信徒，由於他是天主派遣來的末代使者，他是天主子<sup>17</sup>，所以「耶穌基督昨天、今天、直到永遠常是一樣」（希十三 8）有意義。他是每一時代必須的救主。因此，每一代的基督信徒相信他是人類唯一的救主，宣告十字架的真理，以及在新約聖經中發掘耶穌基督對他們切身的救恩意義，為能活出自自己在時代中的意義。

## 二、教會的時代性

教會是信仰基督的團體，理論上，它應該是如同基督一樣地具有時代性。但是，由於信徒並非時時處處團體性地活出基督的面貌，因此它的時代性便不是顯而易見地真實。教會歷史中，不乏基督面目全非的時代，同時分佈各處的地方教會的面貌，也有差異。因此這部分更是隨著第一部分的思路，討論教會怎樣能在每一時代中，成為基督的救恩聖事，亦即怎樣合乎時代。本文基本上根據梵二大公會議的路線，分為下面三個子題：（一）回歸根源與認識時代；（二）教會自身做起；（三）

---

<sup>16</sup> 參閱谷十四 34~36。

<sup>17</sup> 參閱希一 1~2。

教會在現代世界中。這實是大公會議革新的路線，我們僅是簡單地專從基督與教會的角度來發揮而已。

### （一）回歸根源與認識時代

這是在梵二《修會生活革新法令》第2號第二、三項中已有的模式。革新，一方面需要對會祖原始精神不只探討，同時在時代中復興，另一方面應該了解現代文化。那麼教會若要合乎時代，理當回歸根源，認同耶穌基督。顯然這並非如同聖經學家尋找歷史性的基督一樣，雖然他們的研究不無幫助，更是渴求生活基督。

耶穌基督是宗教家與心理學上所說的「原型」、基督信仰的「原型」。教會回歸根源，即是保祿所說的：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二20）。至於認識時代，大公會議的《牧職憲章》的確做了一番努力；然而，卅多年後的今天又有怎樣的文化呢？「後現代」這個名詞是否成立？究竟它指什麼？這該是教會不能不面對的。無論如何，卅多年終該有些變化吧！

不過，我們還得從地方教會來觀察這個子題，比如關於中國，關於香港或台灣，教會又將面對怎樣的文化，又將怎樣不使自己「銷聲匿跡」，而又合乎時代。這誠是非常迫切的課題。

### （二）教會自身做起

教會在梵二大公會議中，自身所做的全面性革新，已可說是使耶穌基督彰顯出來。沿著前文的脈絡，這裡只擬出一個思想。保祿宣講被釘十字架上基督的獨特性，消極地，他否定渴求德能的猶太人與以智慧自豪的希臘人。

的確，基督的教會不能不抓住十字架的真理，它與保祿一樣，在現代文化中，宣告人類的救恩；它不是代表德能的科技，也非希臘人象徵的理性。基督的救恩更非世界的發展與進步。

然而，根據梵二《牧職憲章》的路線，合乎時代的教會，必須與科技及理性交談，此即福音與文化交談。這要求教會自身做起，簡單地說，現代文化需要一個「不一樣」的教會、一個生存與行動徹底合乎福音原則的教會。也就是說，教會全面地屬神。

### （三）教會在現代世界中

上個子題已在爲此鋪路，交談的教會不是遺世獨立，而是深入世界。爲此，屬神是屬於天主聖神，他起初即運行大地之上（詠一〇四 30），包括世界與人文。教會在現代世界中，不只自己根據福音原則屬於聖神，同時它有「**分辨神類**」的能力，尤其面對人間事務，亦即**廣義的政治**。

教會絕對不是一個享有政權的團體，而且也不去依賴政權。但是它根據自己的信念，常常準備與政權交談。所謂「凱撒的，就應歸還凱撒；天主的，就應歸還天主」（瑪廿二 21）。這並非意謂宗教沒有發言的責任，或者政權可以爲所欲爲，不受天主的主宰。在本文第一部分中，我們已經看到耶穌的言行，不論對當時的羅馬總督或司祭長都有影響，而導致他的釘上十字架。

一個合乎時代的教會，豈能不發言批判藐視人權的政府，站在遭受排斥的弱者一方。這在現代教會中，已非不久前時常引人注意的解放神學的專有思想，當今教宗若望保祿二世還不是也身體力行，擇時發表警世的言論。這正是今日教會不爭的

作風，僅是不同的地方教會具體落實的問題而已。當然，這並不意謂教會不會在重要國家政策上支持政府；不過無論如何，它不應常做應聲蟲。

這樣看來，教會的時代性建基於基督的時代性，基督的時代性經由教會的時代性而彰顯出來。

# 人類發展的神學反省

日本大阪在 1970 年的萬國博覽會中，據說非常吸引注意的是一幢表示正在建築中的大廈。這座大廈正在建築中，所以四周的鷹架還保留著，上面站著幾個看去好像是真的工人的模特兒。總之，這座表示正在建築中的大廈，聳立在代表人類的成就的萬國博覽會裡，象徵性地告訴我們，人類的生命正在發展之中；好像這座正在建築中的大廈，人類的發展不斷的繼續向上。

但是另一方面，在這個人類正在發展的世界中，同時我們見到許多相反的事實：越南和中東，人類是處在破壞殺害的緊張局面之中；不久以前，我們還見到比亞法拉在飢餓線上掙扎的人們的照片，那些骨瘦如柴、面無人色的兒童，叫人不忍卒睹……好像人類的發展並沒有解決問題，因此也有人會對人類發展的意義發生懷疑。

本文便是根據聖經的啓示，對於人類發展的問題，做一些神學反省。我們分四點討論：

- 一、人類發展的矛盾現象；
- 二、聖經有關人類發展的啓示；

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》5 期（1970 秋）373~381 頁。

三、教會對人類發展的任務；

四、人類發展的神學反省的未來。

## 一、人類發展的矛盾現象

今天的人類是處在一個歷史的新時代中；在這時代中，深刻而且迅速的演變和發展，延伸到全球各地。這種演變和發展雖然是人類創造能力的發明，但是同時又反映到人類自身。結果，我們事實上好像見到的是一個矛盾現象：一方面，我們這時代的人們，雖然對自己的發明和技能，驚奇叫絕；但是另一方面，對現代世界發展的後果，往往感到躊躇不安。為使這個矛盾現象更加具體一些，我們下面簡單地從經濟、社會、政治等等方面作一觀察。

現代人類擁有的財富、技能和經濟力量，可以說是史無前例。但是大部分人類卻又為飢餓貧困所壓迫。在某些地區，少數權貴生活糜爛；而散居鄉間的貧民，幾乎全無自動自發與負起責任的可能，處在有辱人性尊嚴的生活及工作環境之中。從國際方面來說，富庶國家迅速發展，而貧窮國家則進步緩慢；有些國家的食糧過剩，而其他國家則不敷應用。貧者愈貧，富者愈富，這是經濟發展的矛盾現象。

從政治方面來說，人類對人性尊嚴的意識既日趨敏銳，世界各地發起建立政治法制的運動，目的在於衛護國民在政治生活上的權利；但是另一方面，我們又發現即使在民主國家中，許多人成為政治野心家和濫用權柄者的犧牲品，使政治權力和公共福利脫節，而變質為個人的利益的工具，這也是今日政治發展中的矛盾現象。

在國際關係中，今天整個人類大家庭逐漸趨於團結，並對

於這點擁有較為清楚的意識；但是就在其朝向成熟邁進過程中，今天抵達了極端險惡的時分。近年來，已經爆發和即將爆發的戰爭，仍然持續在人間，產生了災禍和焦慮。這是人類發展成爲天下一家的矛盾現象。

最後，現代人的社會和文化生活，由於自然科學、人文科學及社會科學的進步，尤其交通電訊工具的改善，可以說進入一個新紀元。人們的生活習慣及風氣日趨一致；工業化和都市化等因素，促成人們的共同生活，並造成新的（群眾）文化，因而產生了思想、活動及休閒的新方式。但是這樣一個一致化的社會和文化生活，好像危害各民族的固有特性，摧殘先人的智慧；好像在擾亂各社團的生活。我們常常聽說的「代差」，便是今天社會和文化生活發展中的矛盾現象之一。

我們不必再繼續發揮下去。總之，不論在社會、經濟、政治、文化方面；我們有著人類的驚奇發展；然而另一方面，好像這個發展並沒有解決人類的問題。在這個矛盾的現象之前，我們這些信仰耶穌基督爲主的人們聚首一堂，不能不對於人類發展的現象做一反省，甚至要求我們有所行動。

## 二、聖經有關人類發展的啓示

對於人類的發展現象，我們根據多數聖經學家的研究，也有著一個矛盾的現象，但是聖經卻給了我們一個矛盾中的綜合。

首先，在聖經中，人類不但按照天主的肖像受造，因而相似天主具有創造發展的能力；而且還具有創造發展的責任。天主造了男女，祝福他們說：「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物」。因此，我們這個出於創造者天主手中的世界，並不是一個已經

圓滿完成的世界；而是一個充滿潛能等待發展的世界。而人在這世界，有著發展的責任。這個發展世界的責任，來自創造者天主。

因此基本上，聖經對於人類發展的意識與價值是肯定的；這也可見於新約時代中，宗徒對於人類應當工作的責任的強調。爲此，面對我們今天這個正在發展中的世界，我們基督徒不必與一般思想古老的「道學家」一起焦灼不安，好像人的發展與天主的能力對立；好像人愈顯出自己的發展，便一定會否認天主的能力。因爲聖經告訴我們，人之發展的責任來自天主；在此原則上，人愈發展，愈顯出天主賦給他的能力。再者，我們更不應在人類發展現象中，與一些陳舊的、悲觀的二元論站在一起，好似物質世界的發展本身便是罪惡的來源。

但是事實上，我們不能承認，如同我們今天發現人類發展的矛盾現象，聖經也有著這樣的記載。好像人類歷史每從一個文化階段發展到另外一個更高的文化階段時，事實上便有著消極的因素出現。當游牧民族發展到農業民族時，聖經上記載著牧人加音殺死他的弟弟農人亞伯爾。當人類從銅器時代發展到鐵器時代，我們便有應用鐵器的培肋舍特人哥肋雅，壓迫應用石器的以色列人達味，而必須有著天主奇蹟性的干預，以色列人才能勝利。當以色列人自部落文化發展到君王文化的過程中，聖經中表示，假使沒有天主的保護，以色列民族將會失敗。最後在以色列歷史中，當他們從農村社會發展到城市社會時，先知亞毛斯起來責斥富人的剝削窮人。所以，好像我們今天有的人類發展的矛盾現象，聖經中也相似地已經記錄了。但是，聖經卻同時替我們指出了一個矛盾中的綜合；那便是人類進步中，雖然帶來了巨大的誘惑，但是天主的救恩卻能使發展平衡

地圓滿完成。

具體地為我們跟隨耶穌的信徒，基督是在矛盾的現象中，推進人類發展的基礎。他曾啓示我們說「天主是愛」（若壹四8）；同時又訓誨我們說，愛德的新誠命是人類成全並改善世界的基本法令。凡信任天主的聖愛者，確知人人可以走上聖愛的途徑，而恢復友愛於全球的努力，並非徒勞無功。人類因此可以使自己的大家庭生活，發展得更適合人性，並使整個大地向這個目前前進。

所以，聖經雖然啓示我們人類發展的矛盾現象，但是同時啓示我們在這矛盾現象中，一個超越的綜合力量，那便是天父透過基督對於人類的愛情，這個愛情將要推動人類完成自己發現的責任。梵二大公會議的《論教會在現代世界的牧職憲章》根據這個聖經思想，對於人類的發展，有著非常樂觀的遠景。它說：

「我們對於這個世界和人類的末日一無所知，我們也不知道萬物究竟將要怎樣改變，但是天主啓示我們，祂要替我們準備一個正義常存的新天新地，那時的幸福將要滿足並超出人心所能想到的一切和平的願望。」

但是，在重申了這個基本信念後，大公會議繼續針對我們的問題說：期待新天新地的希望，不但不應削弱，而且應增進我們建設此世的熱忱。究竟為什麼呢？原來人類永遠的新家庭是在今世已經滋長發育的；在這個世界上，人類是在準備新天新地中的永遠生活。而人類今日的發展，因為能夠有益於改善人類的社會，影響到在世上已經開始的永遠生命，所以也在有利地準備新天新地的出現。這是建立在天父通過基督，進入人類的愛情上的信心。這個愛情能綜合今日人類發展的矛盾，而

導致人類的發展。準備新天新地的出現，這是對於人類發展的樂觀遠景。

所以，我們可以這樣結論說，聖經不是沒有記載人類發展的矛盾現象；但是在這矛盾現象中，仍舊強調人類發展的責任，因為在基督頒給的人類相愛的誡命中，人類的發展會走向圓滿與完成。

### 三、教會對人類發展的任務

教會的一切在世任務，只應該是反映聖經中天主的啓示。如果聖經告訴我們，人類有責任去發展這個充滿潛能的世界；如果聖經同時告訴我們，只有在基督的愛情誡命之下人類能夠圓滿地完成發展的使命；那麼，教會不能不一方面鼓勵人類，尤其鼓勵信友進入世界去實踐發展世界的責任；另一方面，因為教會自信是基督在世界上的延續，在世界上的發言人，所以她不能不對於人類發展的矛盾現象，在愛情誡命的原則下，代替基督發言。現在，我們把教會對人類發展的這兩方面任務，加以說明。

我們基督信徒在教會的鼓勵與指導之下，雖然深信自己是天國的子民，但同時我們也是這個世界的國民。我們當然應當尋求永遠的生命，不過如果誰認為可以因此忽略這個世界上的任務，那實在是不明白基督徒的信仰也要求我們依照自己的使命，與世界一起完成發展的任務。

事實上，天國的生命是在地上與弟兄們一起的生活中，尋找得到的。因此耶穌在最後審判的道理中說：決定我們之進入永生或者進入永罰，是由我們是否在世上收留過客、看顧病人、探望坐監的人、供養飢餓的人……而定。所以我們基督徒不應

將發展世界，改良社會的責任和自己的信仰對立起來。誰若忽略世上的任務，便是忽略愛人、甚至愛天主的任務，把自己的永生置諸危殆中。

梵二大公會議鼓勵信友，把作為工人的基督奉為模範，以自身可以從事此世的活動而感到快樂。把人類所有努力，無論是屬於家庭、職業或科學技術的一切，連同宗教價值，綜合為一個有生命的系統，在仁愛的原則下，指向天主的榮耀。信徒也是世上的國民，他們從事世界的發展，不但要按照各種行業的規則，而且要得到各種行業的真正技能。他們應當樂意和追求與同一宗旨的人士合作，在必要時，毫不猶豫地提出新的計畫，付諸實行。

我們今天聚集在一起，無非是在基督信仰的啓示下，研討完成發展世界的任務。而且我們相信，我們奉行基督的愛情誠命，會指示我們消除發展中的矛盾現象。

但是今天，只有個人的努力是無濟於事的，面對目前的局勢，必須採取集體行動。因此，信仰基督的教會，除了通過信友，對人類活動的合作外，還有團體性的，以及教會名義的工作。關於這一方面，教會的工作是多方面的。

教會能夠直接參與各方面的發展工作，開創醫院、學校、大學、社會工作等等。教導各民族盡量開發天然資源，推廣各地物質和學術的進步。但是，這實在不應當是教會面對世界發展的主要任務。她是基督在世上的代表人，所以她的主要任務，更是按照福音原則，解釋時代的徵兆，傳授來自基督的教導。

譬如，在人類發展的矛盾現象中，她可以將人性尊嚴、人類的自由、良心的尊嚴，和其他有關人的基本權利，從許多不斷變動的學說中，提出來在福音的啓示下加以保障。基督委託

教會的固有使命，的確並不是政治、經濟或社會的，而是宗教性的、有關天主的救援。但是，由這宗教性使命中出發的教會任務，對加強人類社會的進步與發展，消極方面有批判與保衛的作用，積極方面有指示與啓發的作用。過去基督教不少世界性組織的宣言與天主教歷代教宗的社會通諭，都是在盡基督代言人的使命。

最後，教會的性質和使命，不為任何個別文化形式，或經濟社會系統所束縛；爲了這種大公的超越立場，教會也能在人類各社團、各國家之間，成爲一個聯繫的鎖鏈。所以教會勸告信友以及所有的人，以天主子女的家庭精神，克服各國和各種族間的衝突，並替人類合作社團加以內在的穩固，爲完成人類發展的事業。

總之，教會根據聖經的指示，一方面勉勵信友進入世界，負擔發展世界的責任；另一方面，自己在福音的原則上，對人類發展指出困難的解決、錯誤的避免，以及正確的方面。雖然教會也知道自己面對世界的任務，過去有著很多弱點，現在尚需不斷成熟與學習。

#### 四、人類發展的神學反省的未來

以上我們已經簡單地報告了本文的前三點：人類發展的矛盾現象、聖經有關人類發展的啓示，以及教會對人類發展的任務。這三點只可以說是我們對於人類發展的初步神學反省。事實上，神學對於發展現象的反省，只是第二次世界大戰之後，在人類對於自己的成就發生驚訝與懷疑時才產生的。所以我們的發展神學，只是在初生階段，未來還需要神學家們不斷去發掘問題而加以答覆。1969年在蒙來渥的「社會、發展與和平委

員會」的報告中，便有這樣一段記錄說：

「我們不斷地發現，對於發展的技術性認識和神學了解之間的關係，我們缺少領會。在這一方面，未來向前的工作需要的是神學反省。這個工作並不是一種特殊推動，而更是恆久地對於『社會發展與和平』的整個行動，作神學性的思想表達。」

所以對於人類的發展，我們還需要未來更多更深刻的神學反省。在結束本文前，我提出幾個問題作為各位的參考。譬如：人類繼續不斷地發展，究竟是一個不可避免一定要出現的事實，或者只是一種可能，甚至僅是我們的夢想而已？教會中的信友和神職人員，對於人類發展有什麼不同的任務？基督的恩寵是否對於人類的發展是一個推動、一個幫助？人類在技術、文化上的片面發展，對於人類之成為天主兒女的完成有什麼關係？是否二者之前進是成正比的，還是成反比的呢？人類之發展與天國的來臨，究竟有什麼關係？是同一件事嗎？或者只是有著連續性？有著因果關係嗎？或者只有某種連帶關係而已？我們怎樣可以把人類的發展和基督的十字架相提並論？

以上只是許多等待答覆的問題中的一部分；問題的答覆可能對於我們之進入世界，參加發展工作很有關係；可是另一方面，如果我們要完全答覆那些問題，必定需要人類繼續發展下去，有著更新的現象。發展的工作需要神學反省，而神學反省需要發展的工作。這是我們未來的努力！

# 俗化的意義

## 引 言

今天討論俗化這個題目，是很有意義的，因為這是在神學界裡，普通討論的一個問題，且神學所反映的是當代世界裡的情形；而俗化，正是我們今日的世界所敏銳感覺到的一面。這並不是說俗化到我們這一時代方才開始的；其實可以說：一部人類史就是一部人類俗化史，因為整個人類的歷史是在走向俗化。至於它在過去無聲無息，好像無人過問，今天竟在眾人的口中喧騰，實在只是因為我們這一世代比較敏銳地意識到這個世界有這樣一個俗化的幅度。因此，我們把這一問題提出來討論，這又是一個切身而真實的問題，因為我們是生活在這樣一個正在俗化中的世界裡。

事實上，這不僅是在神學裡討論而已，就是在教會文件上，雖然沒有明顯地提出這一名詞，但確實承認世界是一步一步地走向俗化，尤其教會在梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》中，更是承認了世界的這一面。

雖然在過去的時代裡，世界也是往俗化的方向在邁進，但

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》14期（1972冬）551~561頁。

是並沒有很清楚地讓人感覺到。然而，它在今天卻昭然若揭地呈現在人眼前，使人深深地意會到它是以排山倒海之勢向前推進的。因此本文中，我們首先提出一些今日世界中特殊的現象，讓我們觀察一下我們生活在其中的這個世界，它與過去有何不同。給這世界做了一番描述之後，我們再討論一下，何謂俗化；因為除非對現代世界有了概念，否則不容易了解俗化的意義。最後，我們探索並分析一下產生俗化的來源。

## 一、今日社會現象的描寫

這裡對今日世界的描寫，並不嚴格地依據社會學家們所提供的材料，而僅憑我們一般人的經驗和對這世界的觀察。下面我們從四方面來觀看這個世界：（一）今日社會中的人際關係；（二）今日人的價值觀；（三）今日社會的制度；（四）今日人的處事之道。

### （一）今日社會中的人際關係

今天的社會，普遍走向工業化和都市化。這也是台灣今日的情況，此乃時勢使然，而且也應當迎頭趕上。因為工業化，使得人群就大批湧向城市。然而，在這個往來行人、車輛熙熙攘攘的都市裡，我們發現人的處境跟過去在農村社會裡大不相同。在小小的農村社會裡，村子裡的人大家都彼此認識，他人對你的身世來歷、脾氣、性格，無不瞭若指掌。可是進入工業化與都市化的社會裡，人好像就變成「無名」了；因為在都市裡，那些天天跟你搭同一路車，與你挨肩擦背而過的人，對你竟不相識。更有甚者，就是同住了一個屋簷下的彼此，也是陌生人；諸如都市裡的大公寓、辦公大廈裡的情形無不如此。

而且，在工業化與都市化裡。人際關係的建立，與農村社會裡的情況也各異其趣。在一個小村莊裡，村民彼此的關係可能大部分都有血統關連，他們也可能都信奉同一宗教，而彼此更加團結，純樸的情感也使他們能同甘共苦、守望相助。這樣，我們可以說，農村社會裡人際關係是建立於彼此的情感，共同的信仰或連鎖的血統關係上。

可是，在一個工業化與都市化了的社會裡，我們發現農村社會中建立人際關係的那些因素，在這裡並不佔有怎樣重要的地位，有時候甚至一點也沒有關係。大概而論，都市化的社會裡，人際關係往往是決定在作用上，就是你按照你所做的事，而跟人開始發生關係。你替他工作，他給你錢，這樣，在你們彼此之間遂建立起了老闆與雇員的關係。而這一作用關係的建立，還是在於彼此的效用；就是你需要他的錢過活；他需要你的努力和精力來發展他的事業；你沒有他的錢不能生活，他沒有你的努力也沒有事業。因此，他要求你做事的能力達到某一效果才僱用你；你同樣也要他付給你某一數額的薪金才替他工作。在這情形下，老闆跟你的關係沒有情感可言，只在彼此的作用；除此之外，宗教的不同或身世如何，都無關緊要。

## （二）今日人的價值

在這樣一個工業化與都市化了的社會裡，價值的評定自有其標準。大體而論，在社會上所看重的是正確、效力或功能。在今日的社會裡就是這樣，做得越精確、效力越高，則越有價值，越受社會的重視。就個人而論，今天人所強調的個人的目的，所重視的是個人的負責；你這個人的價值，就在於你是否對你的本分負責到底，是否把人家交託給你的工作完全做好。

這一個人負責的價值觀，也反映在我們教會的修道生活上。今天，修會對一位會士所要求、所重視的，不再是像過去一樣，只要他熱心於神業，並只以熱心與否來評定會士的好壞；現在所著重的，是會士個人的負責，他對自己、對別人、對天主、對他的工作、對他所屬的修會……個人的負責；所要求的也是他在修會中有什麼具體的貢獻。

因此，凡是一種多少「神化」性的東西，個人給人某種「神秘」性的感覺，已不是我們今天的人所看重的價值；而是在這個世界裡，你個人的負責，你做事的正確與效能，就是你這個人價值的所在。一個顯明的例子，今天的科學家把太空人送往月球，成功與否，最主要的就在於計算的精確性；而我們對它最大的敬意與讚美，也是由於它的奇特的精確。

### （三）今日社會的制度

今天的社會是民主時代的社會，每一個人都有自由發言的權力。就是在修會團體裡，團體的事情總是用團體討論的方式求解決，一反過去上命下行的官僚作風，每個人在修會中都有足夠發言的權力。

對於所謂的權威，在過去，只要是來自教會、老師，甚至神父、修士、修女，無不奉為圭臬。但在今天，由於所強調的是民主，因此一切所謂傳統的解釋，一切所謂來自神話性的講法、信譽，一落千丈，不足為訓。要人接受你的意見，你必須把事物內在的道理提出來。譬如，今天一個修會的長上，他說的話如果被會士接受了，很重要的因素之一是因為他言之有理。

### （四）今日人的處事之道

今天的人沒有所謂解決問題的絕對辦法，而只有相對的方

法。現在有一句很流行的話，就是「試驗」：先試試看，效果好就採用，不好再試另一個。因為我們注意的，是實證的與功用的，方法是常常可以改變的，而且應當不斷的改變。

以上對今日世界種種現象的描寫，假如你還沒有經歷到，相信不久你就會經歷到；縱使你已經經歷到了，保證你將來還要有這方面更深的體驗。因為今天的社會學家一致給我們指出來，不管你要不要，這世界是這樣在走向工業化和都市化，其中人際關係、價值觀、制度、處事的方法，確是如此與過去大相逕庭，而且將來也將是如此。

## 二、俗化的意義

在千變萬化、五彩繽紛的世界裡，到底它的那一個幅度，讓我們確定它是在俗化？換言之，所謂的俗化是指世界裡的那一個現象？為解答這一問題，我們依次先從社會、政治、文化及宗教的觀點，來觀察這個世界，然後再給所謂的俗化一個積極的和消極的定義。

### （一）俗化在社會範疇裡的意義

上文已描寫了今日的世界是在工業化和都市化，而在這工業化和都市化的社會裡，有它獨特的一些現象，因著這些現象，我們說這個社會是在走向俗化。這意思就是說，社會對於它自身一切問題的解決，有了一個趨向，就是按照社會問題的本身尋求解決；而解決方式，總是靠著社會學家所提出來的一些社會的內在因素，不靠一切外來的因素，諸如自「神化」的與宗教的外在因素。

我們用一個比方來講，問題就比較清楚了。歐洲中古時代

的社會給我們的印象是宗教與社會不分；在那裡，不論是聰明幹練的，或是庸碌遲鈍的，只要是主教、神父、修士、修女，在社會上就有他們獨特的地位，社會上一切的經濟、教育、家庭……等問題，都來請教他們，就好像是無事不通，無所不能的一樣。歐洲中古時代的這一現象，是由於他們那時候社會與宗教水乳交融，一脈相連所致。至於今日的歐洲，如同今天世界各地普遍的一個現象，社會與宗教分得很清楚。經濟有問題，請教經濟學家；教育問題請教教育學家；再也沒有任何事會到教會去求解決的現象發生。

因此，我們看出來，在今天的社會裡，所謂的俗化，就是把來自「神化」性、宗教性的一切劃不清的事情，自社會問題的領域裡分開；社會問題就是社會的問題，有它自己解決的途徑，不需外來因素的指正，假如在今天，還是拿社會的問題去請教主教、或神父、修女，並不是爲了他們的身分，而是因爲他們有真才實學。

## （二）俗化在政治範疇中的意義

中古時候，曾喻教宗有舌劍唇槍，因爲當時誰在政治上處置不當，他就不顧情面得針鋒相對。這是由於那時候的歐洲政教不分，主教就是當地的所謂政治領袖，教宗則是全歐洲的大法官。可是，在今天的趨勢裡，不但政教兩立，而且認爲不適當有互相錯雜的現象發生。

這一情形在義大利相當顯著，因爲它與羅馬梵蒂岡城如此接近，以致在過去它的政治屢受宗教問題的影響；而在今天，義國的政治擺脫了宗教因素的羈絆，已走向俗化。義國政府之通過離婚的法案就是一個顯明的例子；雖然宗教不許離婚，但

是他們行他們的政治，他們以政治的方法解決政治問題；而且，從此以後，政教互不干擾。

就是在基督教領域以外的世界裡，古埃及的法郎稱為太陽之子，我國的皇帝稱為天子，也就是神權制度的時代。但是現在人類已走進人權主義的時代；美國已故總統甘迺迪是位天主教徒，但誰也不能奢望他按照天主教的傳統施行他的政治，因為他認為政教是互不聞問的。

由政治制度的變遷可看出政治也在走向俗化，因為政治有它自己內在的一個結構和意義，不需要外在「神化」性或宗教性的因素來影響它。這就是所謂政治上的俗化。

### （三）俗化在文化範疇裡的意義

再看文化領域裡的情況。過去在一個基督教的國家裡，大街小巷，窮鄉僻壤，到處林立著十字架以及聖人聖女的雕像；他們的藝術和文學家也都從他們的宗教信仰裡去發掘靈感，以宗教的題材做為他們的主題；而人們每在做任何行動之前，必先唸一端經，求天主降福，甚至在公開場合中，大家也先劃聖號做祈禱，然後再開始他們的活動。因他們的文化是以宗教作為基礎，沒有基督徒的信仰，便沒有他們的文化；他們的文化只不過是他們宗教信仰在具體生活上的引伸和發揮。

然而今日的歐美，雖然在一些古老的城市裡，還能見到宗教性的藝術作品，但那只是供人瞻仰的歷史陳蹟；更現實的是，為招來更多的觀光客，好給國家掙來更多的外匯。過去這些視為聖像的，現在只是作為觀賞用的藝術珍品，因為在這時代，文化已從宗教中走出。如果此時還想說他們的宗教和文化有關係的話，只可以說宗教是他們文化中的一個點綴罷了。事實上，

今天的文化不再以宗教為中心，而是以人本身為重點，在文化裡完全摒除了「神化」的或所謂神聖的氣氛。這就是文化走向俗化的一個顯著跡象；文化脫離了宗教性的規格，有了它自己內在的形式。

#### （四）俗化在宗教範疇裡的意義

甚至於在宗教本身，也是在走向俗化。就在我們天主教裡，固然我們堅信我們的信仰是來自天主的啓示；可是，很清楚地，我們願意在我們的信仰裡，剔除一切來自所謂神話性的因素，放棄一切來自古代的概念和思想方式的因素，只想要保持來自耶穌基督的純真信仰的真面目。

最近幾年來的禮儀改革就是一個顯明的例子。在十幾年前，拉丁語與彌撒聖祭還不能分開，好像沒有拉丁語彌撒聖祭的有效性就有了問題一樣。這實在是混淆不清，因為拉丁語只是過去某一時代人們所應用的一種語言，為適應當時的人，舉行彌撒聖祭時才取用這種語言，它跟彌撒聖祭的有效性沒有一絲兒關連。因此，彌撒禮儀的改革，仍然經過了一陣分娩的痛楚之後，才得與拉丁語分袂，產生今日以本地語言舉祭的彌撒禮。在其他神學的討論裡也無不如此：對所謂信仰的內容與信仰的表達方式，已分辨得很清楚，信仰的內容是始終應當保持的，但信仰內容的表達方式可適應時代而改變，其目的是僅要把握住信仰的內容，使信仰的內容能讓今天的人所了解。

#### （五）何謂俗化

以上我們已從社會、政治、文化和宗教四方面指出這世界的俗化的幅度。現在我們可以按照這四方面的分析，給俗化下一個描寫性的定義。

積極方面而論，所謂的俗化就是說：在我們今天的世界裡，所注意的是一切事物內在的價值，即一切事物都有解釋它自身的理由、它的存在、它的價值、它的意義，都在它本身上，也都是按照它內在的價值，去解釋它自己世界裡的一個意義。

消極方面，所謂俗化，就是把我們過去對於事物處理與態度中的一切「神化」性、宗教性及神聖性的因素都除掉。除掉的意思是，事物的價值不在於加給它的「神化」性的解釋，也不在於加給它的宗教性意義，而是它事物本身所有的，這裡我們用一句必須再加解釋的話說明：所謂俗化的消極意義，就是好像在這個世界上「沒有天主」。這有什麼意義？這就是說：在處理一切事物的時候，既然事物本身已有了它的價值，有了它自己的意義，那麼也就不需要從天主那裡給它再加上一個「神化」性的意義或價值。

做一比方：今天一位教授執教，他是一個完全負責與自由的人，教書之前他要準備，而且是靠他自己的能力和努力準備，準備多少就教多少，沒有什麼外來的因素能影響他，因為他有他個人內在的意義和價值；他的能力和準備不能以三遍經文來代替，他所教的，完完全全僅在於他的能力和努力，因此說，為他好像「沒有天主」。如果說一個「神化」性或宗教性的解釋，或許能夠增加事物的價值，或說，若沒有一個宗教性或「神化」性的解釋，事物就沒有什麼價值了，這是俗化所徹底反對的，因為俗化重視的是事物本身內在已有的價值和意義。

剛才說過，俗化在消極方面的意義是：好像在這個世界上「沒有天主」。事實上，我們在這裡所談的俗化與神學上所講的「俗化主義」大不相同。神學裡所講的俗化主義（Secularism）是否定來世及超自然而言的思想；而我們所討論的俗化，是對

於事物的價值與意義的解釋。雖然我們講好像「沒有天主」，事實上，我們卻完全接受了一個天主。正因為天主造了這個世界，不是空虛的，而有了它本身內在的意義和價值。所以，一個真正的俗化，實在是承認天主的創造，並不是一種無神主義。因為俗化的基本信念是來自天主的這個世界，具有天主給它的內在意義和價值。因此不需要任何「神化」性或宗教性的解釋，來增加它的意義和價值。

總而言之，俗化在積極方面是在肯定事物本身內在的意義和價值；消極方面則反對以任何宗教性、「神化」性的意義或價值來解釋事物本身。在我們這個世界裡，按筆者的了解，事實上確是如此。無論在社會上、政治上、文化上及宗教上，我們是在走向世俗化。試看今天的人已不再用「神化」的或宗教的意義去解釋自己，而是說，他靠他個人的努力，好像沒有天主而生活在這個世界裡。

### 三、俗化運動的來源

事實上，今天的人反而講俗化是來自聖經中天主創造的概念，因為天主創造這個世界是有它內在的意義和價值，天主所要的這個世界，是一步一步地在走向俗化。

至於產生俗化運動的第二個原因，應當說是我們今天科學與民主時代的必然後果。因為科學與民主所強調的，都是事物本身的價值。講科學與民主的人，從來不會「神化」事物，也不會以宗教來解釋事物。譬如，今天的科學家送太空人到月球，他應當盡其所能，達到最可能的精確，而不是靠神秘性的因素，因為為他，「天主好像是不存在的」。

## 結 語

關於俗化，作了上面的一些描寫之後，我們引述三位著名的神學家的話，以供我們參考，並結束本文的討論。

首先，我們介紹的神學家是馬雷（R. Marlé）。對於所謂的俗化，他說：在這個世界裡，構成我們生活的一些因素，比如政治、文化、科學……等，逐漸地都要達到一個跟宗教的、神聖的制度脫離關係的境界。換言之，解釋世上的事物，不再依靠「神化」或甚至不正確的關於天主的概念來解釋它。

著名的拉內（Karl Rahner）神父說：在過去的時代裡，至少對歐洲人來講，世界史與教會史劃分不清，每一段世界史都含有教會的滲透。雖然教會的滲透是一個事實，但問題是，教會以自己的存在觀點解釋一切事物，沒有給予世界史一個它自身的意義和價值。

再如有名的高克斯（H. Cox），他認為所謂的俗化，是人類歷史不可避免的一個趨勢：不管你要不要，這世界是在走向這方向。在這方向裡，我們再也不能夠用所謂形上與超性的概念，去解釋我們這個世界中內在的事物。

以上只是對於俗化的初步說明，可見它所指的內容，與過去我們在一般宗教與靈修著作中所見的不同，後者會有「腐化」與接近消極的罪過意義，實在與今天神學上所指的極為不同。

# 地方教會與社會發展

地方教會的使命，如同耶穌基督的使命，是傳播福音，宣講天國來臨。初看好像這個使命與社會發展沒有關係，而本文便是分析與指出傳播福音與社會發展之間的關係，如此可以看出地方教會對於社會發展的使命。我們分三段討論：

- 一、自「社會發展」的分析，指出它屬於「傳播福音」；
- 二、自「傳播福音」的分析，指出它包括「社會發展」；
- 三、地方教會在傳播福音中對社會發展的不同貢獻。

## 一、自「社會發展」的分析，指出它屬於「傳播福音」

第一段的出發點是過去的神學討論，大家都聽到過好像有不同的意見。不同的意見並不是說社會發展的工作沒有價值，而是說社會發展究竟和我們傳播福音有什麼關係。假如說，和我們傳播福音基本上沒有關係，或這個關係是微弱的，那麼的確我們教會可以問問自己這個工作是否應當繼續？因為教會的使命是傳播天國、傳播福音。如果兩者沒有關係，顯然教會應當對這工作重新檢討、反省。而事實上，在我們過去的神學上，對社會發展和傳播福音的關係，多少可以歸納成四種不同的意

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》28期（1976夏）269~281頁。

見，現在我很簡單的把這四種意見介紹一下。

第一種是把傳播福音、傳播天國的概念，建立在救人的靈魂上，也就是叫人聆聽福音、聆聽教會的道理；當人接受教會的道理後領洗信教，這樣就叫傳播福音。在這樣的定義解釋下，可以說社會發展和傳播福音實在沒有什麼內在的關係。我們從事社會發展的事，如辦教育、做社會工作，至多可以說是一個接觸點、一個方法，是和教外人有往來而不是傳播福音。傳播福音是叫人聆聽福音，叫人進入教會；至於社會發展工作，則全部在傳播福音之外。這是第一種解釋。

第二種解釋，是把傳播福音與社會發展關係放在一起講：社會發展只不過是傳播福音之後的效果：就是當傳播福音之後，許多人聽過了教會的道理，信教之後（當然我們假定這些人是好人，好人一定願意做好事），那麼這些人在社會發展上，辦教育事業也好、社會工作也好，達到了傳播福音以後的效果。因為這些人聽了福音之後信了教，信教之後去做社會發展工作。可是這個只能夠叫做效果，其本身並不是傳播福音的工作。所以第一種是講一個接觸點，第二種是講一個效果。可是都不肯承認社會發展實在是傳播福音。

第三種概念比較特殊：就是一般認為社會發展是間接的傳播福音。究竟怎樣叫做間接的傳播福音呢？傳播福音基本上要講基督的道理，叫人信服，叫人領洗信教。可是如此傳播福音之後，接受者一定彼此尊重人性的尊嚴，要互助合作。另一方面，社會發展事實上也是要達到人性的尊嚴，達到人在現世的方便，達到人類在世界上享有一個平安愉快的生活。所以社會發展的工作間接地是在傳播福音。可是第三種意見還不承認福音和社會發展的內在關係。

第四種理論就是當代多數的神學家所講的，社會發展就是傳播福音。當然傳播福音的概念很廣，可是社會發展實在就是在傳播福音中。爲什麼呢？因爲在第四種解釋中，所謂的社會發展實在是發展整個人性的積極方面，是叫他在這個世界上就經驗到人與人之間彼此的團結；經驗到在這個世界上，甚至講天主的救恩通過這個世界，跟人的合作；通過世界上物質的發展，通過世界上的平安生活，救恩就已進入人間了。天主的救恩不是抽象的救恩，而是通過肉體的生活，通過人間的來往，通過現在這個世界。這個概念認爲社會發展實在是把天國帶到世界上來的一種福音。所以第四種意見認爲社會發展實在就是福音傳播。

現在我們談談第四種意見，即社會發展與福音傳播的內在關係，究竟在理論上有什麼基礎？這裡我們只能夠簡單地一提。這個基礎在當代的神學上一個重要的趨勢，就是所謂的整體化。在整體化中，最重要的出發點就是創造與救恩。雖然在概念上是兩個概念，而實際上卻是一個事實。這是什麼意思？就是天主已經把自己的救恩在創造的行動中給了人。

這實在是在教會神學中早已有的一個思想。這個思想是方濟會的傳統思想。按道明會的思想則講：天主進入人類中間是爲救贖。可是方濟會的神學講：假使人類不犯罪，天主聖子也要進入我們中間。換句話說，在創造中耶穌基督的救恩已經臨在。天主的創造如同《哥羅森書信》上所講的，是因著耶穌，藉著耶穌，爲了耶穌。所以這個創造的行動，實在與救恩的行動在現實上面是一個，就是天主創造人，是爲人要在耶穌基督內分享救恩。雖然是兩個概念，可是現實上天主的創造和天主的救恩是一件事，天主創造人，就是在創造中給人救恩。

從這種思想出發就有了很大的後果。假如天主的創造與天主的救恩是一個現實、兩個概念的話，我們就可以說：社會發展實在與救恩的分享有密切關係。爲什麼呢？因爲既然人性必然是來自天主的創造，而天主的創造實際上是叫人在救恩中不斷地成全，不斷地發展。事實上，是天主在耶穌基督內給人救恩。那麼我們立刻可以看出來，人性的發展，真正的發展，就是分享天主的救恩。因此我們可以說，人性的發展與天主的救恩的分享，雖然在概念上能夠分開，事實上在耶穌基督內創造的秩序中，如果人性真正的概念發展就是分享在他內的救恩，那麼我們馬上可以看出，人性的發展和救恩的分享是一個現實的兩個概念。這是神學上把創造與救恩的整體化，把人性發展和救恩分享的整體化。

假如我們再講下去，今天的神學思想上不喜歡把人看做好像一部分是肢體，一部分是靈魂；事實上我們是一整個的人。假如要分開，只能說它有肢體的一面，有精神的一面，甚至可以講這個人的發展不是圓滿的，除非身軀方面一直在發展著，當然也需要精神方面的發展。

因此在這樣整體的思想中，第四種理論就是認爲既然我們所謂的創造與救恩是在一起的，耶穌基督的救恩跟人性的發展在一起，那麼我們所謂的傳播福音是什麼？按照耶穌的講法是講天國的來臨；按照我們的講法是人類不斷分享耶穌基督的救恩。如果救恩跟創造是一體的，如果人性發展跟救恩的分享在一起，那顯然的，傳播福音不能沒有人性發展的幅度，因爲這是一個現實的兩個概念罷了。

所以，第四種理論建立在當代整體化的神學上，就是救恩的分享跟人性的發展連在一起。那麼，如果我們的社會發展是

使人性進入更圓滿，這本身已是分享天主的救恩，這本身就是傳播福音的使命。

這是第四種解釋的理論。在這個理論下，對於前三種理論所有的批評，都認為三種理論把聖經上的一個現實分成了幾個部分，好像創造跟救恩是兩回事：一面你可以講創造人性，可是救恩好像是另外一個經驗、另外一個現實，不在人性的發展之中。所以前三種理論至少可以遭受這樣的批評：我們傳播福音彷彿就是講救你身上的靈魂，給你這個救恩，而這個救恩究竟是什麼？似乎跟人性的本身沒有做一個整體的綜合。所以，第四種理論對前三種理論的批評都認為是有了一個分離，就是沒有整體地來觀察事理。

最後，贊成第四種說法的神學家，也希望找到一些聖經上的根據。一般地講，人們常常應用的聖經，是《路加福音》第四章中，耶穌回到納匝肋時開始所講的話，就是引用《依撒意亞先知書》的話：

「上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，像俘虜宣告釋放，像盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年。」

這是耶穌傳播福音。假如你要向貧窮人傳播福音，不要把貧窮這個字抽象化，貧窮就是貧窮，你要向他傳播福音，就是要叫他生活。你要向俘虜的人宣告釋放，我們也不要抽象化，這是罪的俘虜，可能也是經濟的俘虜、政治的俘虜，基督宣告叫人釋放它。他要被壓迫者得到自由，我們不必一定要講是在魔鬼的壓迫下，可能多次是在人的壓迫下。所以耶穌要使人性發展。宣佈上主恩慈之年：恩慈之年就是喜悅，這喜悅就是耶穌的來臨，帶來給我們這樣一種喜悅。這種喜悅不光是在房間

裡靈魂上的喜悅，而是整個生命喜悅。

這裡我們可以講，社會發展的思想已經隱約地藏在了其中了。如果我們看常被引用的《瑪竇福音》對最後公審判的比喻：耶穌講沒有吃的給他吃，沒有住的給他住，在監獄裡你去看他……等等，當然跟我們今天的社會發展，社會工作的語言稍微不同。可是我們解釋得稍寬一點，我們可以這樣講：許多人沒有吃的，你想辦法給他們吃；許多人沒有住的，你想辦法給他們住；許多人在監獄裡，你想辦法去看顧他們；這都是基本上的社會發展。所以我們可以講，在聖經裡多少已在耶穌的行動中，可以看出來社會發展是傳播福音的一面，與傳播福音有著密切的關係。

再者，這種解釋事實上已經為教會所接受。如何證明？前年世界主教會議以前，羅馬發出一項文件，就是給各地主教團幫助討論的議題，其中關於福音傳播的意義，至少有一個意義這樣講：按照造物主及救世主的意志，以任何一種方式來改造這個世界的行動，就叫做傳播福音。當然傳播福音有好多別的意義，可是這個意義很清楚地指出：改造世界的行動叫作傳播福音。所以我們可以說第四種理論，一定是教會文件中承認的理論，就是我們改造世界，使社會發展，即為傳播福音。

但是我們還可以繼續講下去，究竟為什麼第一種、第二種、第三種理論還不斷在我們的教會中，甚至在神學家的思想中出現？究竟為了什麼？照我的想法，可能是對社會發展的概念沒有最清楚的看法。那麼我們現在要問，事實上，在討論這個題目的時候不能不問，究竟社會發展是什麼意思？假如我們把這個名詞的意義徹底講下去，至少可以指出四層來：

第一層是：今天我們許多人一開始講發展，往往就直接聯

想到開發中的國家，特別是在經濟上面的發展，由一個已經開發的國家幫助一個正在開發中的國家。通常一般人的了解是如此。不過，是否在經濟上的社會發展，可以把這個概念完全包括在內？這樣說是不正確的，至少是不完整的。那完整又是什麼呢？事實上，今天許多討論發展的人都講經濟方面的發展，但仍不能把發展的問題完全解決。因為我們還有政治上的、教育上……的發展。經濟的發展並不能解決一個國家發展的問題，除非經濟的發展跟政治、教育……等的發展完全配合在一起，這才是真正的社會發展。這就有了第二層的意義。

可是第二層的意義，在許多神學家心目中完全是不夠的。因為不夠，於是再加上第三層的意義：如果我們討論發展，你講經濟也好，政治也好，教育也好，常常應當在一個倫理的標準下。換句話說，你不能夠講發展而不講道德，不講倫理，假如一種發展不管倫理道德的發展，我們說這不是屬於我們所討論的社會發展，這是片面的發展，甚至是不正確的發展。

最後，在神學家的思想中，人類還有一個最深的活動，就是面對天主。假如你講發展是針對一個人，人有政治的一面、經濟的一面、倫理的一面，可是在我們的信仰中，我們知道我們人還有跟天主密切來往的一面，還有人跟人在耶穌基督內結合的一面。假如社會發展把這一面除掉，根本不是我們社會發展的完整思想。

上述第四種的神學家之所以講社會發展就是傳播福音，因為他們把社會發展的概念，不限定在經濟方面，不限定在教育、政治方面，也不限定在道德方面，而一直要到人與天主關係的救恩方面。那麼我們還有什麼反面的理由說社會發展不是傳播福音呢？因為傳播福音最後是要把救恩發展在這個人身上，使

天國在這個人身上發展。如果我們的社會發展一直達到第四個幅度時，這樣的發展顯然就是傳播福音。所以前三種神學家不肯把社會發展跟傳播福音密切地連在一起，可能是因為他們對社會發展只限定在經濟方面，或只限定在其他幾個活動上，而不像第四種神學家那樣，把社會發展發揮到天主與人在耶穌基督的來往中。

所以，這裡有一個價值秩序，不是一種混亂的發展，而是一個有了秩序的發展。在有秩序的發展中，我們才可以承認第四種的解釋。這樣，我們就把社會發展的概念與傳播福音連結起來了。

## 二、自「傳播福音」的分析，指出它包括「社會發展」

第二段是另外一個出發點，就是我們現在把社會發展的概念放在一旁，我們從傳播福音來看，在聖經中的傳播福音，或者在福音中耶穌的傳播福音，是否有社會發展的一面？這是我們要做的工作。對於傳播福音，事實上在福音中，在聖經裡，我們可分成三個幅度（三面）來講。

那三面呢？我們可以說有超越的一面；換句話說，就是跟天主之間的關係的一面。第二面是末世的一面；假如講得再清楚一點，就是不只現世，而且還有永遠的一面，這叫末世的一面。可是我們的傳播福音還有第三面，我們把它叫做先知的一面，即關係著我們現在世界上的問題。

現在把這三面稍微解釋清楚，在耶穌自己的生活中可以提出來的各點。我們說耶穌在他整個的生命中，常常在講喜訊，因為天國來臨了。天國常常是耶穌宣講的對象。現在我們看耶穌所講的天國有怎樣的幅度？很清楚地，它有超越性的幅度，

就是你得到的喜訊。那麼這喜訊最後的來源是什麼呢？是一個天主，我們稱祂為父。祂進入我們人類的生命中，寬赦了我們的罪，把祂的愛通傳到我們人類的中間，因此我們人類大家有了一個主，我們稱祂是我們的天主。當我們接受這樣的喜訊時，我們講「天國來臨了」，這叫超越的福音，就是人，領受福音的人，與天主的關係。這常常是耶穌傳播福音中的最重要的一面。假如講福音、講天國，把天主放在旁邊，就不是天國，不是福音了：所以有了超越的一面。

耶穌所講的天國還有其末世性的一面，假如講的簡單一些，就是有永遠的生活。所以耶穌宣講時，他的天國的確可以說在這世界已經開始了，可是這個天國是在永遠生活中完成的。所以耶穌在宣講福音時，多次指出這一面，他說：若是你的眼睛叫你犯罪，把它挖出來；你願意兩隻眼睛下地獄呢？還是一隻眼睛升天堂？這是永遠生活的一面。所以耶穌在他宣佈天國的時候，有它末世性的一面，注意到天國的完成有它的末世性和永遠性。

可是我們還應注意耶穌宣講福音中。有所謂的先知性。先知在舊約裡，無論耶肋米亞、依撒意亞，或其他的先知，都時常代表天主講話，代表在他們自己的時代中的天主講話。在當時生活發生困難時，先知就來講話，糾正當時的某種錯誤。在先知時代，先知們常常講應當保護貧窮寡婦，不要欺負窮人，有錢的人不要積蓄財富、壓迫他人等等。這是先知性的一面。我們實在可以講：這是針對當代的問題講話。而耶穌自己，事實上在他傳播天國的時候，已有了先知性的一面。他曾向法利塞人挑戰，他曾向司祭長們提出祭獻的真義，他曾保護寡婦。所以我們可以講在耶穌傳播的福音中，除了末世的一面，還有

先知的一面，就是關心當時人的生活。當然，耶穌時代有它的問題，別的時代有別的問題，而先知性的一面，確是注意世界上的問題，這實在是傳播福音中的一個基本的幅度。

我們在福音中看耶穌傳播的天國有著這三個幅度，顯然地，我們應當講：如果我們今天繼續耶穌傳播天國，也應當如同他一樣。這三個幅度彼此不能排斥任何一個，換句話說：三個幅度所傳播的是一個福音。你不能把其中任何一個幅度除掉。可是我們還得承認，這三個幅度在不同的時代裡能給教會或傳教士的不同力量。

在過去某些時代，假如大家度一個很正常平安的生活，有吃有穿，都生活在一個小農村裡，或很小的地區中，便沒有許多問題。這時候，如果教會去傳播福音，我們可以看出來，它要注意的是那一面呢？它注意的，顯然是不要忘了永遠的生活，不要因為有吃有喝，便什麼都忘記了。教會馬上要叫人注意末世的一面，或者要叫他注意超越的一面，就是不要在滿足的生活中忘記一切來自天主，忘記天主給你的救恩。所以，我們不必奇怪在教會的歷史中，某一時代傳播福音的概念是救靈魂，就是進入教會。這是對的，完全對的。為什麼？因為我們在傳播福音有超越的一面，也有末世的一面。

可是我們得承認，時代不斷變化，一個新時代中，可能發生新的問題。新的問題是什麼？可能就是不自由、飢餓、疾病等等，人類還在一個我們所謂受盲目的自然或人為的力量控制的階段中。那麼，教會在這個新的時代中，自然要強調先知的一面。先知性的一面是什麼呢？就是說我們如同耶穌基督，如同古代的先知一樣，注意當時許多受苦人的問題。所以，教會傳播福音，也能夠強調先知性的一面，就是注意到社會發展，

在經濟方面、政治方面、其他方面等問題，而這一類的發展，事實上是福音要求我們這樣做。聖經上的傳播福音有這一面，我們今天的教會也應當有這一面。

所以，傳播福音有三個幅度，而其中先知性的幅度，仔細分析，實在跟我們社會發展有著密切的關係。聖經上所講的語言，跟我們當代的言語能夠不同，但事實上卻是一致的，就是要叫我們在這個世界上度一個人與天主的豐富生活。

再繼續發揮下去，這三個幅度（超越的幅度、末世的幅度跟先知性的幅度）實在是有著密切的關係。如果你要經驗到天主的臨在，如果你嚮往永遠生活，對我們一般人來說，也應當在這個世界上度一個正常的生活，在正常的生活中間經驗到天主，在日常的生活中嚮往末世。所以三者有極密切的關係，也應當有一個綜合，沒有傳教士能夠講：我否定第一個、第二個幅度，那麼他就不是傳教士，而只是從事社會工作者了。

在這樣的指示下，我們現在對第三個幅度的傳播福音做一個很簡短的反省。本文希望對社會發展加以關心。可是我們應當注意到，即使我們做這樣傳播福音的先知性工作，也不能在態度上說我們否定另一個幅度。這樣的講法似乎令人不悅。事實上，不能說我們是教書的，天主，我不管；永遠，我也不管。那你管什麼？所以，這個不能否定。

你能講在具體的情況下，我的能力、我的時間只允許我做社會發展工作，只允許我做這個。那麼我們應該承認，你已經是在做傳播福音的工作了。所以我認為我們做社會發展工作，在我的解釋上就是傳播福音。可是在態度方面，絕不能給人的印象是排斥另一個幅度。不能排斥超越的幅度，也不能排斥末世的幅度。

在台灣，可能有人認為社會發展工作不是傳播福音。但理論上，我已經解釋過了；而實際上，在做社會發展工作時，我們也不應排斥任何一個幅度，而只能講：因為我們的時間、精力、培養，就教會先知性幅度的方面略盡棉薄；可是我對於別的人的工作，別的人的超越性、末世性的幅度，仍然尊重。至少這樣，我們就有一個比較平穩的、完整的解釋了。

對於從傳播福音的問題到社會發展，至少結論上，我們認為傳播福音中包括社會發展，因為傳播福音有先知性的幅度，這個先知性的幅度已包括社會發展的工作。

### 三、地方教會在傳播福音中對社會發展的不同貢獻

假如上面兩段的解釋可以成立，或者已經相當清楚了，我們現在可以討論最後一段，就是如果傳播福音跟社會發展有了我上面所講的關係，那麼我們的教會對於社會發展有什麼貢獻？我們可以分下列數點說明：

#### （一）教會的首要貢獻便是在地方上成為天國來臨的記號

由於教會在福音的光照下，知道社會發展的廣度與深度，它相信基督傳播是萬有的根源與中心，只有他宣講的天國來臨時，發展才是圓滿的。因此，教會的首要貢獻便是在地方上成為天國來臨的記號；成為正義、和平、修好、愛的記號。

教會在追求發展的地方社會中，宣告基督是主：一切精神與物質之主。同時在生活上，首先應當是瞻仰天主的生活，為天主的絕對、超越在一切發展之上而作證。

教會也應當反映出神貧，對於世物的擺脫，這啓示給地方教會，天國來臨最後不是在人「有」多少；而是在人「是」什

麼。

最後，它仍然應當宣講十字架的奧蹟，痛苦的救恩價值，在還有罪的世界中，即使致力社會發展，但痛苦是不會絕跡的。

## （二）其次，地方教會能夠在教育方面積極貢獻

因為教會知道人性真正完整的發展有超越的一面，也有末世的一面。教會真因為它來自耶穌基督的福音啓示，知道人性真正的發展有這兩面，所以它在許多場合上有批評的一面。

批評的一面，就是當某一地方如果從事發展工作，在發展的價值的程序上發生畸形或秩序不正確時，教會有權批判。如果在一個發展中間，把超越的一面完全否定，把精神的一面完全否定，那麼這時候，教會有責任在這個地區對於發展提出批評，說明這種發展是畸形的。為什麼呢？因為它只注意物質，因為它只注意經濟，而把人的精神完全忽略了。教會有權批判，這是來自耶穌基督賦給它的使命。

同樣，教會也有末世的一面。假如一個發展的概念這樣限定在世界上面，把人的生命、人的永遠生命完全排斥，那麼這時候教會也應當提出批判，說明這種發展概念不正確，為什麼呢？因為它忽略了我們所謂的末世性。

因此我們可以看出來，耶穌基督的教會因為來自耶穌基督的福音，知道人性的真正發展是在什麼上，會有積極的參與和批判。事實上在聖經中，這個積極的參與和批判性的貢獻都兼而有之。譬如對積極的參與，我們常常可以提出，天主把大地交給人類，人類應當去發展它。可是批判性的貢獻在聖經裡也有。我舉一個例子，譬如在《路加福音》十一章 16~21 章，本身是一個有關個人的比喻，可是推而廣之，馬上可以看出耶穌

的批判就是針對一個富人，他想現在應當把小倉庫擴大，擴大以後，堆滿財物，可以享用無盡。接著耶穌來了一個批判說，今天晚上他就要死了。

換句話說，當他這個發展忽略了超越的一面，忽略了末世的一面時，耶穌自己就提出批判來了。所以聖經中有著對人類發展貢獻的因素。當然我們還得承認聖經的時代背景跟我們今天不同，應當加一個新的解釋，才能夠達到我們的時代中間。這樣我們就可以看出教會對於我們人類發展多面的貢獻了。

### **(三) 對於正面或負面的社會發展，教會能在傳播福音的立場上，充分表明人類發展的完整思想**

既然社會發展是屬於傳播福音，那麼傳播福音應當關心社會發展。對於現在台灣的地方教會，我有一個小小的感想，不知道正確不正確？我們的教會對於世界的問題，對一些消極的事情發生了，往往反應得特別快。譬如今天大家來討論墮胎，教會反應得很快，講這是相反天主的罪，這個事情不應當做。可是，教會對於社會發展的許多積極工作是否講了幾句話？台灣地區當發生了人工節育、墮胎等問題，我們的主教團反應了，這個當然應當。可是在今天的台灣，大家都知道國家正在進行十項建設，那麼對於這樣的事情，我們的教會是否也站在傳播福音的立場上講了幾句話？

我認為對於這類的事情，教會在福音的立場上應當講幾句話代表教會的立場。既然國家把整個的力量放在十項大建設上，這真是社會發展工作，那麼我們的主教團，在台灣地區的教會，是否能夠針對這個現象，也能夠講幾句代表耶穌基督的話？因為代表耶穌基督的話，並不一定是人家做了什麼壞事你

才講話；人家做了好事，你也需要講話。所以，我想我們的主教團也許應當針對國家的這種建設現象，公開地鼓勵教友參與，同時也把人類發展的完整思想提供出來才好。

#### **（四）教會不論在官方、團體性的或教友個人，應各司其職在自己的崗位上參與社會發展工作**

最後，地方教會不論是官方與團體性的，或是教友個人，各自在自己的崗位上，尤其在特殊需要時，具體地將人力物力貢獻出來，參與社會發展工作。不過一般而論，屬於專門的問題，政策的抉擇，甚至政黨的組織等等，不是教會聖統或官方參與的領域。按照梵二《牧職憲章》的指示，這更是教友的貢獻；他們要在福音的指導下，積極地參與。

以上約略地舉出四點，指出地方教會對於社會發展的貢獻，其實同時這就是傳播福音的工作。

# 教會在中國現代化過程中 應扮演的角色

本文題目極為廣闊，徹底與全面研討，大概不是邀我撰文者的本意，也非一位神學工作者能力所及，因此只能大題小做，根據自己的思路分為三部分來敘說：一、現代化與其過程中的世俗化現象；二、中國現代化的若干問題；三、中國教會在現代化過程中的若干問題。

## 一、現代化與其過程中的世俗化現象

### （一）現代化的基本理念

推動西方現代化的三個基本理念是理性、科技與發展。三者都與傳統相背。理性要求與接受說明、解釋與證明，不再向傳統與權威低頭，而更重視人性的自由與知識。於是現代人處身宇宙與人間，謀求解除一切來自自然的、或者天生的束縛，根據理性建立了自然、人文與社會科學，並且落實在自己發明的技能中間。這樣可說「人定勝天」，不是傳統的「聽天由命」。

現代化的第三個基本理念，是人類永無止境的發展，不再

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》106期（1995冬）525~532頁。

停留在某一黃金時代，視之為代代相傳的標準。

## （二）現代化的領域

現代化，原則上可以全面地進入社會的所有領域，如經濟、政治、軍事、教育……甚至宗教也能現代化。與現代化連結在一起的名詞，便是自由化、工業化、都市化等等。諸如市場經濟、民主政治、科技軍事、通識教育之外越來越分門別類的知識，皆是現代化的產物。一般而論，現代社會全面呈現了一波又一波的發展。

## （三）現代化的結果

根據事實，現代化的結果有正有反。現代化的確帶來豐富的知識、廣大的資訊；新科技解決了人生各方面的困難，提供前所未有的生活享受。現代交通工具拉近分佈世界各地的人類，世界成了地球村。資源流暢、工業日進、市場自由，正在創造蓬勃的經濟「奇蹟」。

但是另一方面，現代化並未解決人類所有困難，同時卻製造了新的問題。第三世界依然存在，又興起分佈各地的第四世界，那便是非但地球南北之間的貧富懸殊，而且經濟發展地區也保留無能參加競爭的赤貧族群。至於環境污染、犯罪打鬥，不但層出不窮，且持續上升……

## （四）世俗化現象

世俗化是否是現代化的必然後果？不是本文要答覆的問題。不過各地世俗化現象的發生是無法否定的。一般都將此現象與現代化拉上關係。

現代化的三個基本理念，大體而論，處理的是可以實證的世界，或者可說是形而下的。它所應用的方法是實驗、理則、規律、制度等等，因此由理性與科技可以控制。現代化理念，基本上自處於形而上的靈性、人性與物性的神聖世界之外，因為它無能處理它。而後者正屬宗教信仰的對象；置身於外，或者至少不管神聖世界，即是世俗化。

現代世俗化現象的出發點，是好像上帝不存在。的確，現代化國家中發生世俗化現象，這具體地在已開發的歐洲是眾所承認的。認真上教堂的人越來越少，宗教的戒律不再發生作用，傳統禮俗已經逐漸淡薄，反而成爲落伍的標誌。這是世俗化的一般情況，雖然已有跡象顯出現代化下宗教信仰的復甦。或者因此可說，世俗化是現代化過程中的臨時現象。

## 二、中國現代化的若干問題

### (一) 中國現代化

清代已經謀求中國現代化，但是敵不過傳統勢力的抵制而告失敗。無論如何，民國建立是政治現代化的一環，不過保守思想頑強，以致國父臨終時仍說革命尙未成功。至於本文注目的是晚近在中國大陸的現代化，也即七十年代以來所說的四個現代化。

晚近在中國大陸的現代化，至今最爲突出的，僅是經濟現代化，這是無可否認的事實，它改觀了大陸東南沿海地區。上面提出的生活轉變同樣在這裡出現。中共在政策上，導向經濟改爲自由化的市場經濟；由嚴格的計劃經濟轉變爲混合經濟，容許私營經濟存在。但是同時在經濟現代化下，上面所說的消

極因素也多出現。環境惡劣化、犯罪率提高、走私貪污等等，已有難以控制的趨勢。至於貧富不均，一方面拉開沿海與內地的距離，另一方面通貨膨脹，使全國窮人相對於富人顯得更窮。

## （二）中國形式的現代化

如果社會主義與人權有中國形式，那麼現代化也該有中國形式。原本現代化投入社會全面，各個領域由於相互連結，很難不同步進行。然而中國現代化突出的是經濟發展。與之密切有關的政治，卻依舊是四個堅持的共產黨專政。

現代化是自由經濟與民主政治同行，始能理性地發展經濟。中國形式的經濟現代化，基本上是政治主導，由於它的政治有欠民主，因此經濟發展難能完全自由與理性。所以，中國形式的現代化，在經濟領域裡未來將是如何，已經變得不易推測，更是難以預估。大概這是全世界對於鄧小平的健康如此有興趣的原因吧！其實，這是非常不現代化的中國現象。

## （三）中國形式的世俗化

上面已自文化角度提過現代化與世俗化的關係。但是中國形式的現代化，同樣引申出中國形式的世俗化，這可從兩方面來觀察。

首先，共產主義自命是理性的、科學的，因此對於宗教自有一套解釋，我們不必在此介紹。無論如何，在它的解釋下，凡是傳統的以及宗教的，都經不起科學的進步以及理性的考驗，而將自動消失。這只須等待共產主義階段的來臨。爲此，文化大革命犯了判斷與手段上的錯誤，不走理性與科技之道，而企圖以暴力來消除傳統與宗教。至於社會主義階段的政策，

是引導宗教參與現代化，這將同時造成世俗化，按照共產主義的理論，定能導致宗教解體。

其次，共產主義雖然自稱建基於理性與科學，但是它真能以實證方法給予證明嗎？一些跡象使人認為它已是宗教的代替品，因此也是一種「信仰」。正因如此，今日它自己也面臨世俗化的危機。經濟現代化的地區，有人懷疑究竟多少人還有熱誠的「信仰」即使經濟落後地區，宗教自由政策稍微落實，傳說那裡信仰熱誠暴漲，因為宗教代替品缺少一般宗教的「迷」人。可見，現代化為社會主義階段的中國，也帶來「信仰」危機。世俗化的力量是非常真實的。

以上兩方面，簡單指出中國形式的世俗化，我們沒有把握對未來的估計能力，所以不加預測。不過東歐與蘇聯的教訓，總不能勾銷吧！究竟哪種信仰禁得起世俗化呢？

## 一、中國教會在現代化過程中的若干問題

### （一）宗教與現代化

理論上我們可以說，現代化的基本理念與宗教信仰各自接觸的，是兩個不同的層次；直接上，不該互不兩立、產生矛盾；亦即靈性與理性自有固定的認知與行動的技能，因此肯定的是不同性質的真理，以及尋求的也是不同性質的效應。

但是實際上，人是一個整體，宗教與現代文化也因而互相影響。一方面宗教可以現代化，這可由兩層面來說：宗教的核心是信仰；然而信仰在宗教團體中，必然由道理、禮儀、管理來落實。宗教現代化，至少在道理方面採用現代語言，在禮儀方面採用現代形式，在管理方面採用現代民主。至於宗教生活

的其他種種，無法不受現代化生活影響。當然，宗教生活的信仰核心不該失落，否則即是絕對世俗化了；也即是世俗主義。

另一方面，現代化也能受到宗教影響。最易提出的一面，便是宗教阻止現代化，這在歷史中的記錄是很多的。不過更應注意的，該是信仰本身雖屬靈性，沒有能力直接去做現代化工作，但是宗教信仰能夠推動信徒，應用理性與科技去參與現代化。這也是中國共產黨在社會主義階段的政策所期待的，雖然它自有動機。當然，不同宗教的信仰殊異，因此面對現代化也有差異的出現。

## （二）教會與現代化

這裡不自歷史角度來陳述，而只舉出梵二大公會議的立場。梵二是一個教會自求革新的大公會，它的基本方向有兩個：一是重歸基督與聖經的泉源；另一是在時代中的適應。至於有關我們的問題，它的立場清楚地表達在《教會在現代世界牧職憲章》之中。憲章一開始，以「喜樂與希望」積極肯定現代化帶來的發展與進步的效果，但是它同時發現，現代人在心靈深處渴望真正的信仰。

《牧職憲章》是梵二最長的文件，無法詳細介紹，爲了本文的目的，我們僅指出它思路進展的方向。憲章的第一大部分可說是在現代化的背景，將基督信仰中的人性指點出來，但是應用了現代人的字彙。人是天主的肖像，由此建立人格尊嚴，產生涵蓋靈魂與肉身的權利。人有精神，尋求真、善、美；根據良知度倫理生活。人不僅是個人，也是團體。他屬於家庭與社會！對此負有責任。人也有能力，不只是精神的，也是物質的；但是出自人力的行動與目的，應該具有次序，出於造物主

意願的次序。這一部分，都建基於基督宗教的信仰之上，都以耶穌基督的死亡與復活奧蹟為依歸。總之，憲章第一部分表示了教會在現代化過程中對信仰的堅持。

至於憲章第二大部分，依次涉及現代化的領域：婚姻與家庭、文化、社會與經濟、政治，以及和平與國際團體。梵二處理每一領域的模式大概是這樣的：一、承認領域中的現代化現象，按照信仰中的人性而予以肯定；二、根據人的奧蹟指出每一領域中現代化越界的錯誤，如唯物主義、自由主義、無神主義等等，因為越界的各類主義侵犯人性的尊嚴；三、教會表示自己的關懷。

我們可以舉出經濟發展作為一個例子：一、現代經濟的特徵：對自然界控制力日強、人類彼此在領域的互相倚附、生產方式與服務技術日進、經濟滿足人類需求。二、發展造成的消極現象：人被經濟奴化、社會問題日益惡化、貧富之間差距日深，以致廣大群眾的生活與工作往往不相稱其人格尊嚴。三、於是教會呼籲工業經濟平衡進展，不是只為利潤而增產，而是為人服務，滿足人的各種需要（物質、理智、倫理與精神）。發展既非全由私人無限制地自由進行，也不需全由政府訂立，為了集體而忽視個人。

以上僅是指出梵二面對經濟現代化的一個模式。其實對於其他領域，它也根據類似模式表達自己的立場。甚至它也不諱言自己得益於現代化。

《牧職憲章》主要是為所有信徒提示面對現代化世界的職責。它並未提出世俗化問題；看來它也並不認為現代化必然會造成失落信仰的世俗主義。相反的，教會甚至在為現代化把脈診治。

### (三) 現代化過程中的中國教會

有關中國的現代化，上文第二部分已有簡述。雖然並非所有地區都呈露蓬勃的經濟現代化現象，但是不免都間接地受到波及。爲此，中國教會在各地或深或淺地，生活在現代化過程中，它應扮演什麼樣的角色呢？我們在下面將基於《牧職憲章》的訓導，努力向中國教會，說出自己的一些觀點。另一方面，必須承認中國天主教是「小小羊群」，而且真如保祿指著格林多教會所說的：「按肉眼來看，你們中有智慧的人並不多，有權勢的人也不多，顯貴的人也不多」（格前一6）；換句話說，中國天主教徒中，在現代化三個基本理念下，沒有很多高水準的人；雖然如此，我們仍舊肯定它應有所作爲。

第一，既然梵二《牧職憲章》是面對現代世界的文件，中國教會，尤其它的領導人，以及正在培育中的修生，在今日中國現代化過程中，必須熟讀、深入了解這個重要的憲章。因而正視中國社會各個領域中，特別是經濟領域中，現代化的正負效果。

第二，中國教會自己身處現代化的過程中，它必須一方面吸取它的正面價值，趕上時代與現代人交談。根據不同地區的情況，革新自己的面貌。然而，它又必須保護與發揚信仰，以現代人的語言提出人格尊嚴等等的信念。

第三，實際上與現代世界接觸的是中國教友，他們在各行各業中，受到現代化的衝擊。爲此，對他們的信仰培育是刻不容緩的。傳統的教理已不敷用，在《新編天主教要理》尙未出版與普及之前，爲他們講解梵二《牧職憲章》的要義，該是最爲實際的。

第四，鼓勵教友進入世界，參與國家的現代化，必須教導他們教會認同它的特殊理由。同時也警告他們世俗主義的危機。這些教友將在現代化過程中，為信仰作證，甚至也能建設性地批判，這何嘗不是先知性的行徑。

第五，在經濟現代化的洪濤中，中國教會領導人必須學習教會管理，善用資金，走向自養之道。但是更需具有福音精神。事實上，教會也有「世俗的焦慮、財富的迷惑，以及其他貪慾進來」（谷四 19）的危險。

第六，教會在中國現代化過程中，絕不能常「點燈……放在斗底下」。「你們是地上的鹽，鹽若失了味，可用什麼使它再鹹呢？」（瑪五 15，13）。為了國家整體的現代化，它不能根據《牧職憲章》在適當的時機，試著發表一些心聲嗎？這也是它的先知性任務呢！

是的，中國教會的處境我們不是不知道，但是它既然跟隨了基督，在現代化過程中，總應扮演一個角色吧！

## 結 論

本文關於中國現代化偏重於它的經濟領域，其實尚有其他如婚姻與家庭、文化等等領域可說。由於我們大題小做，所以並未一一略加注意。但是梵二《牧職憲章》第二大部分有很多啓發性的思想，可以引人反省在其他領域的現代化過程中，中國教會應扮演的角色。

## 傳播福音與教會的信理

我們知道「傳播福音」這個名詞，在今天的教會中應用得相當廣泛。在羅馬發給各地主教團準備今年秋季世界主教會議的一項文件中，至少提出了四種不同的意義：「傳播福音」（Evangelization）這名詞，在今天來說，有幾種不同的意義：

首先，這名詞可解釋為按照造物主及救世主天主的意旨，以任何一種方式來改造這個世界的行動。

第二，也可解釋為遵照基督的心意，來建立起教會的司祭、先知和君王的行動。

第三，也即是更普通的用法，意指宣講和解釋福音的行動，以及在非基督徒心內激發生活的信德，和在基督徒心內培養生活信德的行動（傳教佈道、要理講解、講道……等）。

最後，「傳播福音」這個詞只限於對非基督徒的初次宣講福音，為激發起信德（傳教佈道：宣講綱領）<sup>2</sup>。

雖然「傳播福音」有這四種意義，但是文件中所討論的是第三種意義。不過我們這篇文章將第四種意義也包括在一起討論。

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》21期（1974秋）385~397頁。

<sup>2</sup> 《鐸聲》128期，18頁。

如果「傳播福音」具有第三與第四兩種意義，那麼在傳播福音的行動中，一定會牽涉到教會的信理。「所謂信理，狹義地說，是由天主直接（正式）啓示，而由教會訓導權威所宣佈的必須信仰的真理」<sup>3</sup>。譬如：天主三位一體的信理、基督兩性一位的信理等等。不論向已信的教友或慕道的非基督徒傳播福音，事實上我們不能不觸及信理。我們這篇文章便是對傳播福音工作中的講解信理，提出討論；今年世界主教會議的主題是「現代世界的傳播福音」，因此我們這裡提出來的問題，也是應時之作。本文分三段討論：

- 一、信理的意義；
- 二、信理的說明與分析；
- 三、信理與傳播福音。

## 一、信理的意義

信理便是我們在拉丁語言中常聽到的 *Dogma Fidei*，我們現在通用的中文翻譯是「信理」，其他的翻譯尚有「信道」、「教條」等等。上面我們已經把信理的意義，按照奧脫所給的，寫了出來，這也是今天教會訓導當局所給的意義<sup>4</sup>。不過，我們應當同時知道，這個意義如此界定，尙是近代教會中發生的事。

首先，在聖經以及教父著作中，我們沒有這樣一個界定清楚的信理意義。即使中古時代，*Dogma* 這個字的意義相當廣泛：它能解釋為「意見」，或者哲學系統中的「意見」；而在法學用途中，它指的是法令。

---

<sup>3</sup> 奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》上册，7頁。

<sup>4</sup> 同上，8頁。

有名的研究特利騰大公會議文件的神學家傅朗生（P. Franzen）以為這個大公會議，雖然意識到自己能夠制定「信理」，但是同時也知道「信理」的內容並非必然不可變的。換句話說，十六世紀時，我們對於 Dogma Fidei 尚沒有一個近代教會中的專門性定義。當然，這並不是指十六世紀之前，教會中沒有相當於近代教會用「信理」一詞來指的信仰道理；事實上，打從很早以前，教會早已有有了所謂「信仰條文」（Articuli Fidei）。

今天的信理意義來自十八世紀的一位神學家；當十九世紀，教會的信仰受到各方面的攻擊時，這樣一個界定清楚的定義，正好用來捍衛真理，因此在 1864 年教宗庇護九世頒佈的異端謬論八十條文（Syllabus）中、梵一大公會議文件中，以及教宗庇護十世時代即對現代主義的文件中，信理的意義已經受到教會當局的採用。

對於今天信理的意義，奧脫如此說明：

「信理的概念裡，包含兩個因素：（一）天主直接（正式）啓示的真理。這些真理應由天主明顯地或含蓄地直接傳示，所以應該包含在啓示的泉源—聖經與傳承—裡面。（二）教會的訓導傳威所宣示的信理。不僅僅是真理的頒佈，這些真理宣佈後，信友們有服膺的義務。」

奧脫在繼續下去的說明中，指出信理的頒佈是由教會不能錯誤的訓導權，所以：

「一個已領受洗禮的人否認或懷疑某一項信理，就有異說之罪（《教會法典》1325 條第二節），並自動地承受

開除教籍之懲罰（《教會法典》2314）<sup>5</sup>。」

根據上述信理意義的演變，以及奧脫的說明，我們立刻可以看出近代教會中的一個傾向：一方面強調天主啓示的超越歷史，不受時空的限制；另一方面，教會可以應用自己不能錯誤的權威加以制定，因而無論何時何地都普遍地被接受。

歸根究底，這個傾向受到希臘理智主義和羅馬法律主義的影響：理智主義把天主的啓示當作一條一條的真理；法律主義要求各時各地無條件地接受權威。這兩種影響都反映在近代教會對於信理的態度中。教會在理性主義的洪流中，再三以強硬的手段，提出信理的招牌，來裁制異端邪說；不幸的是，她無形地把自己沾染了「超自然理性主義」的色彩，把天主的啓示如同一個超越時空的、來自聖神靈感的真理系統向人類教導。這個傾向一直要到梵二大公會議的《啓示憲章》的頒佈，才有顯明的轉變。這正好讓我們進入第二段的討論。

## 二、信理的說明與分析

上一段我們從信理意義的演變，說到近代教會在訓導方面，對於天主啓示的了解之傾向，而這個傾向直到梵二大公會議才有顯明的轉變。在這第二段中，我們根據當代教會的態度，站在神學反省的立場上，來說明與分析信理。我們把材料歸納在下列四節中討論：（一）信理與啓示；（二）信理的作用；（三）信理的可變性；（四）信理的地方性。

---

<sup>5</sup> 同上，9頁。此處所引的是1917年由教宗本篤十五世所頒佈的《天主教法典》。

## (一) 信理與啓示

如果我們閱讀梵二大公會議《天主啓示的教義憲章》的第一章：論啓示的本質；消極方面，立刻便可以看出，天主的啓示不只是一條一條的真理，好像天主向人類公佈了一串條文式的真理；積極方面，我們可以看出，天主的啓示是「天主因了祂的仁厚和智慧，決意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘」<sup>6</sup>。

憲章並沒有給天主啓示一個專門的定義，但是在第一章中，足夠明確地指出它是一個事件，天主與人類結盟的事件；啓示是天主自己進入人類生命中與人類締結盟約，因此這是一個事件。這個事件具有歷史幅度，因為「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話」<sup>7</sup>。這個事件具有基督的幅度，因為「在這末期內，也藉著自己的兒子對我們說了話」<sup>8</sup>。

既然啓示是天主通傳自己的生命給人類的事件，因此，除非生活的人在信仰中接受，這個事件實在沒有圓滿地實現。所以我們可以說，在教會的信仰經驗中，天主的啓示真正地實現，這是天主與人交往的生活事件。

至於信理，乃是教會訓導當局在不同的時代背景中，將教會的信仰經驗表達在文字或語言裡。信仰經驗是生活事件，是天主自我通傳與人類接納的交往事件，不能由文字或語言完全表達清楚，因此天主的啓示與信理之間的關係，就變得相當的

---

<sup>6</sup> 《天主啓示的教義憲章》第一章；第二章：啓示的本質。

<sup>7</sup> 希一 1。

<sup>8</sup> 希一 2。

微妙。

積極方面，信理有其重要以及不可或缺性。如同個人的成長過程中，對於生活經驗的深刻反省，清楚表達以及確定要素，都為自我的建立具有作用。同樣，教會的信仰經驗也需要相似的過程，而信理的形成與產生，便是這成長過程的一個因素。

不過，提出這積極的一面之後，我們立刻應該加上消極的一面。基本上，信理並非即是天主的啓示。首先，誰都容易承認，信理應用的是人的文字或語言，它怎樣能夠把天主啓示的事件表達完整呢？「天主常是更大」（*Deus Semper Major*），人的表達無法完整地說明祂的。其次，既然信理是在人的語言或文字中表達天主的啓示；那麼，只有當天主的吸引進入信者的內心，鼓動他接納天主的自我通傳，產生信仰經驗時，信理才真正具有作用，它使信者在文字或語言中認識天主的啓示，因而與教會一起表達。所以，信理與天主的啓示並不分離，但也不是一件事。最後，正因為天主的啓示進入人的生命中，是一個動態的事件，當信者在信理的文字或語言中，認識與表達自己的信仰經驗時，他立刻發現天主的啓示遠超越那些文字或語言的表達；人的理智能力永遠無法控制天主的行動。我們只能說在信理的表達中，信者經驗到天主啓示的一閃，因而「無法自制」地更加追求它。

總之，信理與天主的啓示有著密切的關係，但是仍舊不是一件事。也許在下一節中，討論信理作用之後，尚可以進一層了解二者之間的關係。

## （二）信理的作用

按照上節對於信理與天主啓示的關係的解釋，可以看出信

理不能與一般科學性或描述性的陳述（Statement）相提並論。後者的陳述，對於對象的認知，或者非常嚴格地確定，或者足夠地清楚；但是信理的陳述，主要的是引人接觸到天主的奧蹟。譬如：我們在信理中稱耶穌為「永遠天主之子」、「天主唯一聖子」，這些名詞與形容詞的應用，並不是對於一個已經確定清楚的對象加以陳述。其實在信理的表達中，所有的名詞與形容詞，早已在教會信仰經驗中，有了一個內在的變化。因此「永遠天主之子」、「天主唯一聖子」等等，不像科學性與描述性的陳述，表達確定的對象，而是經過信理的語言，召喚起信仰的經驗，而與天主的奧蹟接觸。假使有人把一切信理，如三位一體、兩性一位等，作為科學性的陳述，則將是一個嚴重的錯誤。

其實教會中的信理，如同其他宣信的語言，常是反映著信仰、痛悔、敬拜以及其他作證性的作用。在信理的表達中，信者在天主面前投順，在人面前作證；所以常是引導信者團體進入一種信仰氣氛之中，大家一起答覆天主的啓示，一般而論，常是在禮儀之中如此宣信。

按照拉內的說法<sup>9</sup>，天主與祂的救恩現實不允許我們簡單地陳述出來，信理的語言應當導致我們走向與天主的奧蹟存在性地相遇，好像「召喚」起天主神聖的臨在。幾乎我們可以說，這是一種「聖事」性的語言，通傳的不是概念，而是天主的自我通傳，也即是天主啓示的事件。總之，信理的真理是存在性的，超越一般陳述的作用，而進入信者的主體生命之中。

---

<sup>9</sup> K. Rahner, S.J. "What is a Dogmatic Statement?" *Theological Investigations* 5, pp.58-60.

不過，上面對於信理作用的說明，不應當使我們以為信理沒有真理的價值；這只是說它通傳給信者的，是比一般語言所含有的更嚴肅的真理。雖然我們再三說，信理的陳述不同於科學的陳述，然而也不是純粹主觀的語言。

### （三）信理的可變性

在一個制度性比較嚴謹，以及文化思想變遷比較遲滯的時代中，教會訓導權欽定的信理往往給人以不能變更的印象。但原則上，信理是可變的，而且歷史中也有變更的事實。這需要正確地解釋。

首先，我們知道在不同的時代中，同樣字句的意義能夠變更。假若如此，爲了保持原來的意義，不是應該把字句變更嗎？這樣才不致使另一時代中的人誤解。此是相當顯明的事，而教會的信理，便因了這個緣故有了變更。

譬如公元 268 年在安提約基的會議中，禁止說聖子與聖父是 Homoousios；但是半世紀以後的尼塞大公會議，卻鄭重宣佈聖子與聖父是 Homoousios。所以在對於聖父與聖子關係的信理表達中，我們有了字句的變化，原因在第一種情形下，那個字指的是「相同的位格」，教會禁止應用這字，因爲這是相反聖父與聖子有別的信念；而在第二種情形下，那個字指的是「同性同體」，教會用來宣佈三位一體的信仰。

尚有類似的情形，譬如在尼塞大公會議中，說天主只有一個 Hypostasis；而下一屆大公會議，即君士坦丁第一屆大公會議中，卻說天主有三個 Hypostasis。顯然的，在信理表達中有了文字的變化。而變化的原因，乃是該字在尼塞大公會議時代指的是「性體」或「自立體」；而君士坦丁第一屆大公會議時

代，指的是「位格」。

總之，因為字句在時代中改變了意義，信理為了保持原來意義，不得不也隨之變化，否則便會叫人誤解。我們今天實在可以提出一個值得討論的問題，有關三位一體的信理，究竟在當代人的思想中，「位格」指的是什麼？是否也可能由於這字已經失掉了教會中傳統的意義，而要求我們重新考慮天主聖三信理的字句？

最後，我們應當承認教會保護的是信仰的正統性，不是把從古以來的字句千篇一律地保護下去。具有價值的正確字句，應當保護；然而字句在時空中間演變，這幾乎不在教會的控制之下，因此當字句真的有了變義，教會不能不修正信理中的字句。

上面所說的信理在字句方面的變化，還沒有完全說明信理的可變性。天主的啓示進入人類歷史之中，人類歷史在不斷的變遷，因此也不能不影響不同時代中的教會對於天主啓示的表達。即使是聖經作者，也只能在自己的生活實況，以及團體的中心關懷內，表達天主的啓示。為此，聖經反映出的是以色列民族所處的時代背景。同樣，初期教會在自己的希臘與羅馬文化中間，不能不受到這兩種文化的影響，而在其間表達自己的信仰。因此對於聖經的記載，以及對於教會的信理表達，今天的人應當靈敏地分辨清楚，什麼是時代背景的因素，什麼是在這時代背景中表達的天主啓示。

今天的信者無法、也不能叫他們去接受過去某些時代的因素，但是他們應當接納天主的啓示。可是真正癥結的困難，乃是事實上天主的啓示是透過那些時代的字句、時代的思想範疇、時代的文化背景而表達出來的。而我們如果要向當代人傳

播天主的啓示，應當在自己的時代中，按照當代人的思想範疇來表達；否則將不發生作用。這裡，更顯出信理可變性的必要了。

然而，這個對於信理的「再解釋」、「再制定」的變化工作，是非常特殊的。最單純的想法，是把一切信理做一個分析，提出天主不變的真理，剔除不同時代的外在因素，然後再把天主的啓示穿上我們這個時代的服裝。這是最單純的想法，因為忘卻了做這種工作的人，自己也局限在一個歷史背景中，受到自己時代文化思想的限制，他幾乎無法去做這樣一個分析工作，而不同時受到自己的限制所左右。結果，無形中把自己時代的思想作為標準。

嚴格而論，這種對過去的信理「再註解」、「再表達」的變化工作，基本上是教會訓導權的責任。神學家能夠做的是，確定那些信理究竟在原來的歷史背景中，表達的是什麼，要求信者接納的是什麼。

過去的信理，常是教會中信仰的標準，在那些標準的光照下，教會訓導權根據教會的信仰經驗，在自己的時代中向信者「再註解」、「再表達」。當然，按照梵二大公會議以來的傾向，也許不必再如同過去一般，制定新的信理；不過，對於過去的信理之重新註解與表達，卻也是必須的工作。這也多少反映出信理不但在文字上可變；而且有時因了時代的新要求，即使在內容上有另一種更深的變化，這並非否定過去所宣佈的，而是發展過去所未意識到的。

譬如，教父時代普遍地說：「教會之外沒有救恩」（*Extra Ecclesiam nulla salus*）；漸漸地，這種說法也進入了教會文件之中；而且過去一般而論，是按照嚴格的字面意義去了解這話

的。但是，我們今天不易容忍這種說法，即使教會當局也不再如過去相同地講解教會的必須性了。事實上，不少神學家認為最好少用那種說法。爲此，這句名言應當改變，因爲當代的信仰意識不可能有一個在救恩問題上排斥其他一切的教會概念。不過在古代，這句話仍舊表達著一個很深的信仰，即天主救恩的教會幅度。而今天的時代背景，已經不容許直接了當地用「教會之外沒有救恩」這樣一句話，來說明天主教恩的教會幅度了。也許「教會是救恩的聖事」更爲合適。

我們這個時代的特徵之一，是變遷迅速，這也使我們對於某種比較僵化的信理態度，有一個富有彈性的反省。

#### （四）信理的地方性

近代教會中，人們普通認爲制定一條信理，當然普遍地應爲各地教會所接受，這誠是近代教會中的事實。但如果我們參考一些歷史，問題就並不如此簡單了。仔細分析新經，已經可以看出不同的信經，出現於不同的地方教會團體中。只要我們再打開《鄧清格著信理彙集》<sup>10</sup>，立刻可以發現教會初期，有著不少地方教會的信經。至少在君士坦丁大帝歸正之前，教會中並不誦念同一信經來宣告同一信仰；各地教會有個別的方法來宣告同一信仰。

進而到了中古時代，西方拉丁教會孤立於自己的神學世界中，開始在古老的信經中加進別的因素，同時又制定新的信理。而這一切絲毫不顧慮到東方教會的信理與神學，「由聖父聖子

---

<sup>10</sup> Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum.*

所共發」(Filioque)是最顯明的例子，造成雙方恆久的對立。這種態度一直堅持下去。而後來稱為東西教會「合一」的佛羅倫斯大公會議，便顯出非常寬大的態度。教會合一的根源是耶穌基督，雙方在禮儀、習俗以及敬禮上，可以按照自己的傳統。即使有關信理，雙方也表示互相容納；譬如對於有名的「由聖父聖子所共發」問題，雙方可以按照綿長的傳承，來表達天主聖三的信仰。拉丁教會保持自己的「共發」信理；希臘教會亦不必應用西方的方式，而採取自己的「聖父經由聖子發聖神」的方式。

這件事表面上好像只是文字之爭，其實反映的是一個極為重要的態度。佛羅倫斯大公會議之所以如此決定，正表示天主聖三的內在生命在教會的信仰經驗中的無限豐富；一方面超越人類任何文字或語言，另一方面，即使兩種表面上好像衝突的信理，可以按照不同的思想方式表達同一信仰經驗。

同一信仰經驗不必要求同一信理；換句話說，天主的啓示並不即是教會的信理。西方教會有自己表達啓示的信理，雖然它是正統的、正確的，但是不必要求東方教會接受，如果他們站在自己思想方式的角度上無法了解的話。這誠是信理的多元主義，或者地方性。

可是在佛羅倫斯大公會議中出現的這種態度，在後代又漸漸地消逝；尤其在相反基督教初萌的時代中。而自教宗庇護九世一直到梵二大公會議，我們很難再見到這方面的多元性。不過在梵二大公會議中，已經消逝的佛羅倫斯大公會議態度，在聖神的啓迪下，又再度出現。現在我們只抄錄一段話作為參考：

「以上所述有關教會所容許合法的分歧，亦應適用於教義神學解釋的不同。東西教會既以不同方式研究天主啓

示，也以不同方式發展天主真理的了解與宣揚。因之，隨時如有一方較另一方更為鑑識啓示奧蹟的某些觀點，或解釋得更為妥帖，並不足為奇。……<sup>11</sup>」

如此看來，信理不但可變，而且具有地方性。這一切絲毫不損壞教會的唯一，反而顯出她的多采多姿。

### 三、信理與傳播福音

本文一開始便說，今天傳播福音不能不牽涉到教會欽定的信理。在我們第一與第二兩段中對於信理解釋之後，也許可以提出一些建議性的商榷。不過在建議之前，我們仍舊要說，在教會的成長過程中，信理有其不可或缺的重要性；尤其當教會的信仰經驗受到錯誤的解釋時，訓導權方面有責任制定信理來端正教導。即使為後代的教會，信理常常是一個標準，是神學家必須研究的對象。而另一方面，從現代世界中傳播福音來說，值得商榷的因素也不少。

首先，信理本身不是天主的啓示，它的陳述又不能與一般科學性的陳述相比，信理的作用按照我們的了解，主要是引領人進入天主的奧蹟，或者使人表達信仰經驗。假使沒有信仰經驗，或者激動信仰經驗產生，一切信理將是死的文字，甚至有時是空洞的條文。這為傳播福音來說，本末倒置的強調死記與背誦教理是多麼不對。在我們台灣，一般學校中背誦式的教育不斷地被人批評。我們向教友或慕道者傳播福音時，實在應當強調信仰經驗，信理或教理作用是說明這個經驗。當信者的生活中，耶穌基督是救援、是模範、是希望……時，所謂的「兩

<sup>11</sup> 《大公主義法令》第三章，17。

性一位」的信理才是具有內容的；因而他們每次與教會團體朗誦信經時，信仰的經驗便更深、更活潑地出現。總之，在傳播福音時提出當信的道理，同時也必須說明這道理所指出的生命因素。

其次，上面我們應用了「兩性一位」的基督學信理，其實我們這裡正想問，教會中千餘年來流傳下來的信理所用的文字，是否為我們現代的東方中國人太難了解？我們不必說一般沒有受過高等教育的人，即使教育水準夠高的人，是否抓住了某些歷史悠久的字句：譬如「位格」、「性體」、「超性」……等等。當我們想起信理的可變性與地方性時，並不是想有什麼近乎幻想性的企圖，而只是認為在傳播福音時，尤其對教育水準不高的人，避免那些不易懂悟的字句。某些信理事實上也不必逐字逐句地提出來，倒不如應用一些聖經的描述，或者日常生活的語言，來傳播救恩的喜訊，更為合宜。當一位教友相信與經驗到耶穌基督是救援、是模範、是希望……因而朝拜他時，「兩性一位」這樣的專門名詞所表達的信理，實在為他並不重要了。如果不去向他說明「位格」、「性體」，我們不知道會有什麼不利的後果。

最後，生活在工業時代的都市中，一般而論，人人都在忙碌。他們的精力分散，不易注意很多事理。而我們歷史悠久的教會傳承中，珍藏著太豐富的道理，往往在傳播福音時，無論信友或慕道者，都無能滿足我們的要求來學習一切。因此使人想起，是否我們需要為現代人簡化與綜合教會的信仰道理。天主的啓示是為人的得救，然而真理之間也有一個次序（*Hierarchia Veritatum*），由於現代人的生活背景，似乎簡化工

作有其需要。這個需要早在七年之前為拉內神父所提出<sup>12</sup>，也許我們這裡也值得考慮。這當然不是任何私人的工作，而是教會訓導權領導下的工作。

上面我們對於信理與傳播福音所提出的三點，都是相當實際的，至於其他比較理論而又更廣遠的問題，在此不予提出<sup>13</sup>。

---

<sup>12</sup> K. Rahner, S. J. "In Search of a Short Formula for the Christian Faith", *Concilium* (1967 March), pp.36~42.

<sup>13</sup> 本文有關信理材料，主要來源是：Avery Dulles, S.J. "Dogma as an Ecumenical Problem", *Catholic Mind* (1969 May), pp.15~30.

## 使命神學的二路

應用中文想寫這篇文章，首先遭到的是用詞上的困難。「使命」究竟是否固定用來翻譯西文的 mission 嗎？或者 mission 是否固定地翻譯為「使命」嗎？教宗若望保祿二世的通諭 *Redemptoris Missio* 果然譯為「救主的使命」，但梵二的 *Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae* 卻譯為「教會傳教工作」。同一 missio，missionari 中文卻有兩個譯名「使命」與「傳教」。

但更加令人混淆的，是中文「傳教」一詞，卻又用來翻譯別的西名。如 Evangelization 過去一再譯為「傳教」，至今有人仍舊延用。梵二另一法令 *De Apostolatu Laicorum*，譯為「教友傳教法令」，可見「傳教」是譯西文 Apostolate；其原意該是「使徒性」。因此，每次中文「傳教」一詞出現，實在很難確定它究竟含有什麼意義。它是中文教會的「寵物」，常常出現而難以斷定內涵。

主教團秘書處出版的《救主的使命》通諭譯本的「緒言」，在僅有三號中，「傳教」一詞使用來翻譯了三個西名 mission、missionary、Apostolate，同時將 missionary Evangelization 翻譯為「傳播福音」。而且在通諭的譯文中，尚有「傳教使命」出

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》99期（1994春）683-694頁。

現（23 號第二、三節），令讀者相當困擾。

爲此，本文即使應用有關譯本，一律不用「傳教」，同時固定三個譯名：「使命」—mission；「福傳」或「傳福音」—Evangelization；「使徒職務或工作」—Apostolate。三個名詞彼此相連，但也有自身的涵意。如此，過去的傳教神學將是使命神學。

本文題目是使命神學的二路，即「天主的使命」神學與「教會的使命」神學，以下簡稱天主使命學與教會使命學。分爲四部分來研討：

- 一、二路使命學的簡介；
- 二、教會使命學的意義；
- 三、天主使命學的意義；
- 四、二路使命學의 平議。

二路使命學，可由教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭緒言中的一段話，作爲出發點：

「梵二大公會議根據現代世局的需要，探求革新教會的生活和行動。大公會議強調教會的『使命本質』，將它以動態方式建基於『聖三性使命』自身之上」。（第 1 號第二節）

所謂聖三性使命（Trinitarian mission），即本文所指天主的使命；具體而論，即爲基督的使命。可見教會的使命與天主的使命密切相關，問題便是對此關係有不同說法。

## 一、二路使命學的簡介

天主的使命是由聖三的內在關係，說明人類歷史救恩中天主旨意的完成。聖父是救恩根源，派遣聖言與聖神實踐救恩。

聖父是使命的根源；聖言與聖神被派遣，即領受使命。聖言成爲血肉居住人間，無限量地擁有聖神，十字架上天主的使命業已完成，但尚未全然實現人間，因爲人類歷史繼續進行。所以復活的基督與他由父派遣來的聖神，繼續實踐救恩使命於宇宙及人類歷史中間。至於教會，則是救恩的標誌與工具，基本上只是參與聖三性的使命。這是天主使命學的要點；也是本文所指使命學的一路，雖然並不否認教會的使命。

教會使命學強調教會的生活與行動，建基於聖三性的使命。耶穌升天與聖神降臨之後，從此救恩使命落在教會身上。是她由耶路撒冷開始，到天涯地角，實現救恩使命，直至今世終結。基督藉聖神的天天同在，僅似一般性的照顧，雖然偶有特殊功能。這是使命學的第二路。

二路使命學具有彼此相連的關係，但歷史中的實踐卻有不同的表達，有關教會的角色顯然有別。

## 二、教會使命學的意義

籠統地說，梵二大公會議持的是教會使命學路線。鑒於大公會議的主題是教會，不難了解其使命學的傾向。這裡僅自梵二《教會的使命工作》法令來探討，而且集中於第一章論教理原則。

### （一）教會的使命與聖三性使命

表面看來，第一章以三號（2、3、4）論聖三性使命，以五號（5、6、7、8、9）論教會的使命。資料的多寡，顯出大公會議的路線。而且聖三性使命似乎僅是前導或基礎，教會的使命才是教理原則的重點。第5號有一段話相當清楚表達二者之間

的銜接：

「……祂也派遣了宗徒們到天下去，……從此傳播信仰及基督的救恩，也成了教會的責任，……」（第一節）

這段話前面是敘述基督召叫宗徒建立教會，後面是肯定聖統性的教會繼承來自基督的使命。教會自己是使命主題，處於「從此」以後的階段。予人感覺教會是在繼續使命；至於聖三性的使命似已結束，若有作為，可說是偶有的事。

## （二）教會的使命與基督的使命

如果我們把教會的使命與基督使命的關係加以說明，問題將更清楚。

教會的使命，遵照基督的命令與在聖神的鼓勵下，實現於各民各族。它將繼續下去，在歷史中發揮基督自己完成的使命（第5號第一節）。可說二個使命相連，而非合一。此又可從天主聖神的角色來澄清。梵二法令並不直接指出天主聖神在耶穌被遣降世以及公開福傳時的行動（第3號第二節），反而提出天主聖神由復活基督遣派，作為教會的同工。祂把整個教會「團結在共融和服務精神內，用聖統階級和各種奇能神恩，建設教會」（教會第4號）。祂又把基督自己的使命精神，投入信友心中（第4號）。因此，基督完成自己的使命；聖神與教會實現基督完成了的救恩於人類歷史之中。基督是完成者，教會是實現者；二者的使命不同，但互相連結。

梵二並未將聖三性使命單獨發揮，只是為了闡釋教會的使命之來源或基礎而提及的。

## （三）教會使命的主體與工作

說明了教會的使命與天主的使命的關係之後，可將梵二法

令對教會的使命之內涵加以釐清。

## 1. 使命的主體

教會按照基督的命令，領受屬於自己的使命（第5號第一節），因此旅途的教會，本質上是使命性的（第2號第一節）。雖然如此，大公會議特別強調實現使命的責任，是「司鐸所輔助的主教團，和伯鐸的繼承人，教會的最高司牧，共同由宗徒們繼承下來的」（第5號第一節；參閱第4號；6號第一節）。使命的教會性因此更爲顯著，面對天主的使命，甚至顯出「分段」與「延續」的張力。

## 2. 實現使命的工作

有關實現使命的工作，《教會的使命工作》法令，說得相當周到，因此需要分別介紹。

### （1）屬於使命特性的工作

「這種使命的本旨，就是在教會尚未生根的民族或人群中宣講福音，培植教會。」（第6號第三節）

「教會派遣的福音宣傳者，走遍全世界，以宣講福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教會爲職責，這種特殊工作，普通即稱爲『使命』。」（同上）

在以上引證的法令第6號第三節中，三次指出屬於使命的特性工作，是宣講福音與培植教會。

### （2）間接屬於使命的工作

「暫時無法直接立即宣傳福音，這時奉使者至少可以、也應該耐心地、明智地、有信心地，提供基督仁愛慈善的證據，這樣爲主作鋪路工作。」（第6號第五節）

這便是傳統所說的信仰作證。由此可以了解為什麼有直接傳福音與間接傳福音之分。生活見證並非使命工作本身。

### (3) 與屬於使命工作有關的工作

「所以在外教人中的使命工作，和在信友之間的牧靈工作，以及促成基督徒之間的合一運動，有所不同；可是兩種工作卻與教會的使命工作有著密切關係……好能在外教人前，對吾主基督做出一致的證據。」（第6號第六節）合一運動也是信仰作證，但與使命工作不同。

對於上面所說三種工作，尤其第一與第二種工作，《教會使命工作》法令第二章論使命的事業本身，更加詳細發揮，重點在於宣講福音，以及集合與形成教友團體。由此也可以見出，教會使命論的偏向「教會中心主義」，它的使命特性是宣講福音而建立教會自身。至於使命有關的其他工作，也都以此為歸向。因此便無法見出使命有任何人類與宇宙的向度。

### (四) 教會使命的存在理由與其需要

教會的使命是爲了天主的救恩意願（第2號第一節）。耶穌基督是天人之間的唯一中保，除他之外沒有救恩，所以接受教會的宣講必須歸附他，藉著聖洗和稱爲基督身體的教會連結在一起。教會是得救必經之路。「雖然天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己過失而不認識基督的人，得到爲悅樂天主不可或缺的信德」（同上）。

以上四段，可說是梵二教會使命學的基本意義，其重點在於教會似乎「掌握」使命，雖然「有時聖神還明顯地走在宗徒們的前面，同時又不斷地以各種方式，伴隨指揮宗徒的工作」（第4號），但使命是教會在實踐的，聖神「有時」，或者不

斷地「伴隨」而已。

### 三、天主使命學的意義

梵二《教會的使命工作》法令頒布廿五年之後，教宗若望保祿二世重申教會的使命承諾，發表《救主的使命》通諭。為我們的研討而論，是要指出通諭代表的使命神學的第二路。其實，梵二之後的簡短神學歷史，已由教會學轉向基督學，那麼使命神學隨著同樣方向而轉變，似乎也是理所當然的。我們願意扼要自通諭抽出天主使命學的要點。

#### (一) 天主的使命與教會

首先，《救主的使命》通諭的首三章，其每章命名和內容已顯出使命神學的轉向。第一章：耶穌基督—唯一救主；第二章：天主之國；第三章：聖神—使命的首要行動者。這三章可謂天主使命學的教理基礎。標題不說教會，因為它不是使命的首要行動者。

#### 1. 救恩與教會的使命

值得在此先提出的，通諭對於教會的使命具有一個層次：首先是全面性的使命（Universal mission），其中含有向萬民的使命（*missio ad gentes*）。下面將更多討論。不過，使命整體出於天主救恩的旨意。

教宗若望保祿二世面對今日教會神學的不同言論，強力地肯定基督救恩的必須性（教會：第一章），但此非本文所願處理的。

## 2. 救恩與基督的使命以及教會的使命

基督的普世救恩源於他恩寵、真理與啓示的使命（救主：第 5 號第三節）。通諭的整整第二章，以「天主之國」來落實救恩，而耶穌基督的「蒙召」便是爲了這個目的，所以他的使命便在於此：「因爲我被派遣，正是爲了這事」（路四 43）。通諭之所以詳細說明「天主之國」的全面，也是爲了說明教會使命的全面目標（救主：第 20 號第四、五節）。不過，

「救恩的最先受益者是教會。基督以自己流血的代價爲自己贏得了教會，使教會成爲他在世界救恩中的同工。當然，基督住在教會內。她是他的新娘，他使她成長，他藉她實踐他的使命。」（救主：第 9 號第一節）

## 3. 救恩與天主聖神的使命以及教會的使命

通諭第三章並不注意聖神的被派遣或使命，但豐富地詳述聖神在使命中的臨在與行動：在耶穌基督的使命中。在宗徒的使命以及教會的使命中，

「聖神的確是教會使命的全面之主要行動者。祂的行動在向萬民的使命中（*missio ad gentes*）是傑出明顯的……」（救主：第 21 號第二節）

教宗相當清楚地注意使命的層面。我們毋庸仔細地隨著通諭長篇大論天主聖神在宗徒與教會使命中的各種行動；但值得注意的是聖神臨在和活躍於每一時空的事實（救主：第 25 號第一節），以及它與教會的關係。

按照通諭的思想，天主聖神一方面的普遍活動（不僅影響個人，而且也影響社會、歷史、人民、文化和宗教的活動），和另一方面的個別活動，及在教會中的活動是不能分開的。原

來，「當祂在一切個人和民族身上灌輸和擴展祂的恩典時，祂引導教會去發現這些恩典，透過交談去培育和接納這些恩典」（救主：第 29 號第三節）。這裡可見教會使命的附屬於天主的使命（參閱救主：第 20 號第三節）。

#### 4. 聖三性使命與教會的使命

《救主的使命》通諭指出「大公會議強調教會的『使命本質』，以活躍方式建基於聖三性使命自身之上」（救主：1 號），但它以三章篇幅發揮天主的救恩和聖三性使命，同時將教會的使命附屬其上；處處顯出天主使命的主動性，教會使命僅是回應而已。教會使命或者可說是天主使命的標誌和聖事。這也是我們認為《救主的使命》通諭傾向於天主使命學的緣由。

### （二）使命的途徑

教會以工作或行動來實踐使命，所謂使命的途徑，便是不同方法、道路，爲了達到天國來臨之目的。通諭第五章論使命的途徑，與第二章論教會爲天國服務（第 20 號）應該互相比較，因此再次見出教會的使命與基督的使命之間的連繫。

#### 1. 不同途徑

使命途徑可以歸爲三類：傳報（Kerygma）、共融（Koinoia）與服務（Diakonia）。通諭相當詳細舉出不同的工作。

##### （1）傳報

見證（福傳的最初形式）、初期宣講、皈依和洗禮。

##### （2）共融

形成地方教會與合一運動、教會基層團體（福傳的動力）、福音降入民族文化（本地化）。

### (3) 服務

宗教交談（與其他宗教的兄弟姐妹交談）、以塑造良知來促進發展（學校、醫院、出版社、大學與實驗農場等）。

## 2. 不同途徑與教會使命

我們已經兩次表示通諭所指的教會使命之層次：全面性使命與向萬民的使命。事實上，教宗相當重視此一區分，一方面在今日世界中，他強調向萬民的使命有其特殊重要性；另一方面在他廣闊的視野中，教會使命該是聖三性使命的標誌。因此有關向萬民的使命，教宗通諭應用了整個第四章。他保持它的特殊價值，也如同梵二《教會的使命工作》法令一般，承認「它的特性是宣揚基督及其福音，建立地方教會和提倡天國價值。向萬民的使命的特質在於對『非基督徒』」（救主：第 34 號第一節）。這即是途徑中的傳報與形成教會團體。

不過，教宗也知道今日神學界「有人提出質問，談論特定的使命活動，或特別談到『使命地區』是否適當，或者我們應該談論單一使命環境下的單一的使命，各地皆然」（救主：第 32 號第二節）。這段話的上文，是有關今日世界的流動性，以致雖能規定傳統所說的只有「非基督徒」的「傳教區」，但無法不能不容納天主使命學的觀點（參閱 32 號第三節），可能也因此，使通諭第五章將所有使命途徑與其工作：傳報、共融、服務平置一起，同時放寬向萬民的使命之視野，這將在下文中解釋。

## 3. 使命的不同途徑與為天國的服務

第五章中，通諭已經從教會全面性的使命、一個使命來提供不同途徑；其中有的顯明是向萬民的使命之工作，但已引入

全面性使命之中。的確，通諭對於宣講福音仍舊另眼相看（參閱救主：第 44 號第一節）；但我們不擬在此討論，另有文章專為處理此一問題<sup>2</sup>。

無論如何，不同途徑的所有工作都是為了實踐同一使命。通諭在第五章中，很有意思地用了「福傳使命」（*Evangelizing mission*）一詞（第 55 號第一節），意謂使命是為福傳。至於福傳實以天主之國為對象。因此我們可說所有使命途徑的工作，旨在天主之國的來臨，而天國來臨的實現之形態是眾多的（第 20 號第二節），因為使命途徑的工作不同之故。比如：宣講、皈依與洗禮，使人在教會團體形態中經驗天國來臨；至於宗教交談的效果，則在雙方互信相識形態中，經驗天國來臨。兩種工作卻都是教會使命的途徑（參閱救主：20 號），都為天國來臨服務；然而天國來臨的形態，卻由於途徑不同而各別。

以上兩大段是天主使命學的要點，聖三之間的派遣與使命，長存於宇宙與人類的救恩史中，其完成是逾越奧蹟；而繼續不斷地實現，主要是藉基督的教會，因而有教會的使命。然而，教會的使命僅是天主的使命之「聖事」，有形可見的標誌。此使教會的使命超越自己的制定界線，具有宇宙與人類向度，同時肯定是使命途徑的廣度。至於向萬民的使命，僅是它全面性使命的途徑之傳報而已（參閱下文），雖然它有特殊的意義。

#### 四、二路使命學的平議

根據二、三兩部分的介紹，我們認為梵二大公會議，或梵二《教會的使命工作》法令傾向於教會使命學，至於《救主的

---

<sup>2</sup> 參閱：〈使命途徑的整合〉《善導週刊》81 年 8 月 23 日。

使命》通諭傾向於天主使命學，現在稍作比較。

### （一）兩者的差別

梵二大公會議所說的教會使命，實乃通諭中的向萬民的使命；它是相當以教會為中心的。不過在通諭第四章「向萬民的使命之廣大幅員」中，教宗一方面肯定向萬民的使命保有價值，另一方面卻十足顯出天主使命學的傾向，提出所謂向萬民的使命之變數，包括：甲、地域界限；乙、新世界和新社會現象；丙、文化領域（第 37、38 號）。於是，向萬民的使命活動必須加以注視：

「例如：致力於和平、發展和人民的解救；個人和民族的權利，尤其是少數人的權利；婦女和兒童的進展；維護受造的世界。這些也是需要以福音的真光照亮的領域。」

（救主第 37 號第 14 節）

這已經遠遠超過梵二教會使命學的遠景，也可說是教宗的天主使命學對向萬民的使命有的發展。

### （二）使命的工作

梵二的教會使命工作，嚴格而論，只是宣講福音與培植教會，看來好似教會來自耶穌的命令去實現自己。它是使命的主體，其聖經基礎更屬對觀福音與《宗徒大事錄》。聖三性使命更近《若望福音》，因此教會全面性使命途徑與工作，衆多而廣闊地參與了天主的使命。

由於兩種不同的使命學，教會的心靈境界也有不同；一是比較教會中心，另一是比較基督或聖三中心。一般來說，也會影響使徒工作者的胸懷。

### (三) 福傳意義的變化

梵二《教會使命的工作》法令，將屬於使命特性工作限於宣講福音與培植教會；其他如信仰見證、愛德表現，只作間接福傳；而牧靈與合一工作已不視為使命工作。至於通諭不但提出「福傳使命」，還將上述所有工作視為使命途徑。基本上，已經不再有直接福傳與間接福傳之分，這是應當特別注意的。為具體接受使命而獻身的人，在信仰經驗上也是很有關係的。

同時也應當特別注意，「福傳」這個聖經名詞在現代教會中的意義實際已在演變。梵二大公會議時代，福傳或傳播福音實指宣講、傳報基督的死亡與復活，以及他的生平。1975年教宗保祿六世《在新世界中傳福音》勸諭中，福傳的內容已經兼有人性解放與發展。而教宗若望保祿二世的《救主的使命》通諭中，福傳與福傳使命如上所述，已經超過傳報的界線；不過通諭偶爾尚有接近梵二的表達方式。而1991年，萬民福傳聖部與宗教交談宗座委員會共同發表的《交談與宣講》文件中，已經清楚分別指出「福傳」的不同意義。這是研究使命學者都有所知的。

## 五、結論

派遣、使命與福傳，是教會大眾都熟悉與應用的名詞，三者的具體意義根據二路使命學而有差異。本文企圖指出差異的來源，由於應用者可能早已採取一路使命學而並不清楚意識到。

天主聖三使命學在梵二之後逐漸多為應用，這與將近卅年來神學反省的變化有關，同時也與教會的生活與行動有關。大概說來，今天教會對於使命的意識，更為自我超越，具有人類與宇宙向度。

耶穌基督 基督論的不同趨勢 耶穌復活奧蹟與信託神學 四部福音中耶穌復活的顯現 耶穌復活奧蹟與信託神學 四部福音中耶穌復活的顯現

耶穌的

# 當代教會的聖事觀

神類 神學反省 角色

俗與社會發 播福音與教會的信理 使命神學的二路 當代教會的聖事觀 當代教會的聖事觀

追論現代有關聖體聖事之問題 耶穌在聖體聖事中的臨在

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

大赦的神學 基督徒的靈修

靈修的意義 隱修性的神秘與使徒性的神秘

儀與靈修 恩賜與功績 求恩祈禱試解

悠閒的神學 中國靈修七講

基督徒的靈修 懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題 求恩祈禱試解 悠閒的神學

修性的神秘與使徒性的神秘 追論現代有關聖體聖事之問題 隱修性的神秘與使徒性的神秘

中國靈修七講 耶穌在聖體聖事中的臨在 恩賜與功績 悠閒的神學

# 1960 年代有關聖體聖事的問題

## 反省教宗保祿六世的《信德奧蹟》通諭

### 前 言

1965 年 9 月，教宗保祿頒佈了著名的《信德奧蹟》通諭，談論有關「聖體聖事」。教宗表示，他實在不能不以教會訓導者的名義，對於這個重要問題，發表並指點出教會的信仰，為的是不使因了梵二大公會議而提高的對於聖體聖事的敬禮，受到一些不可靠的意見的影響而消失。通諭上的話相當清楚，教宗說他不能接受那些意見，而且他有責任警告教友不要聽了那些含有危險的意見而信仰動搖。那麼，究竟教宗的通諭指的是哪些對於聖體聖事有危險的意見呢？這篇論文便想把這問題提供出來，我們分四段討論：

- 一、問題的焦點；
- 二、新意見的來源；
- 三、反省與批判；
- 四、基督臨在的意義。

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》1 期（1969 秋）39~57 頁。

## 一、問題的焦點

我們想立刻把整個問題的焦點提出來。按照教會的基本信仰肯定，神父在彌撒中祝聖麵餅和葡萄酒的行爲，是天主通過了他的充滿神力的行爲；這行爲將麵餅和葡萄酒變成了基督身體和聖血。因著這個行爲，麵包和葡萄酒真的變了質，這便是教會文件中應用的一個叫做「質變」(transubstantiation)的專門名詞所表達的信仰。這個質變行爲，不是屬於思想中、認識中、想像中，而實際上絲毫沒有變化的行爲；它是屬於客觀的事物界、物質本身變化的行爲。然而，教宗的通諭所指出的新意見，卻與此基本解釋有些出入。

其實，現代關於聖體聖事的新意見，強調並讓人注意的事確是不錯，可是它所忽視或者否認的因素將導致錯誤。在聖體聖事上，新意見強調的是「聖事的標記性」。我們可以這樣簡單地介紹這個思想：在神父祝聖之前擺在前面的，是當做食糧的麵餅和當作飲料的葡萄酒，而神父的祝聖只是加給它們一個新的目的、新的意義，或者更好說變化了它們的目的與意義。祝聖之前的麵包和葡萄酒，因了祝聖，失掉了當作普通的食糧和飲料的目的是與意義，而有了一個新的宗教性的目的與意義，那便是基督建立聖體聖事的目的與意義。

基督使麵餅和葡萄酒象徵自己的身體和聖血；彌撒中奉獻麵餅和葡萄酒，便是將加爾瓦略山上的血祭，在不流血的聖事性、象徵性中重演。基督把祝聖過的餅酒給我們領受，其新的目的與意義，便是象徵人類與他，以及彼此之間的結合。這便是新意見著重的標記性。其實這非但沒有什麼錯誤，而且也是值得重視的。可是問題的焦點，乃是這個意見所忽視或否認的

因素：聖體聖事中的質變，屬於客觀事物界中的麵餅和葡萄酒的本質變化。

按照基本的信仰，基督加給麵餅和葡萄酒新的目的與意義，那是因為他經過神父的祝聖，把餅酒變成自己的體血；這絕對不只是加上目的和意義，而餅酒沒有存在性的、實在的變化。相反，客體的麵餅再也不是麵餅，客體的葡萄酒再也不是葡萄酒，而是基督的聖體聖血。這是問題的焦點。教宗的通諭特別提出來警告的，便是那些極端強調聖體聖事的標記性，極端強調它的新目的與意義的新意見；這意見忽略、甚至否認客觀的餅酒的變質。

其實，真正的信仰並不否認祝聖後餅酒的新目的與意義，但是這新目的與意義的產生，基本上是因為餅酒已經變成了耶穌的體血。客觀存在界有了本質的變化，那麼意義與目的上也該具有變化。我們可以把其他聖事和聖體聖事比較。在別的聖事中，譬如在聖洗與堅振聖事中，在倒水與傅油的行為上，基督賦與了新的目的與意義，那便是象徵救恩之洗滌與滋潤性的行為。但是水在聖洗聖事中仍舊是水，油在堅振聖事中仍舊是油。然而在聖體聖事中，麵餅和葡萄酒化成了基督的體血。

為什麼具有這樣的區別呢？那是因為在別的聖事中，基督之臨在與基督在聖體聖事中的臨在不同。在別的聖事中，基督的臨在是行為的臨在，他的救恩行為在倒水與傅油的象徵中接觸了我們；而在聖體聖事中，基督的臨在是他的整體、他的「自我」、他的生命的臨在。麵餅和葡萄酒已經不存在了，基督藉著祝聖過的麵餅和葡萄酒的標記，親自臨在著。這是基督本質的臨在，與行為性的臨在不同。如果有人一方面說聖體聖事有了新的目的與意義，另一方面卻又說麵餅不變而尚在，葡萄酒

不變而尚在，這便是教宗在通諭中所指斥的危險意見，因為基本上這並沒有肯定基督的親自臨在。

所以，我們可以如此總結全部的焦點說，新的意見所強調的聖事的象徵性，完全是應當受到重視的；但是它對質變道理的忽略、甚至否認，那是不可接受的；嚴格而論，因了這個否認，也使聖體聖事的象徵性失去了基礎。

## 二、新意見的來源

指出了教宗有關聖體聖事的通諭的焦點之後，現在我們可以介紹一些新意見形成的來源。其實不少因素也是我們應當吸收的；也許我們可以說，不少積極的因素原本是我們信仰中存有的，只是沒有適當地提出來罷了。

一般說來，這些對於聖體聖事的新意見，是和現代在神學上尋求新了解、新適應，並尋求教會中原始的傳承與教父的思想互相配合的。這個潮流自從第二次世界大戰以來極有創新。具體地在聖體聖事問題上，新的神學意見是對於過去幾十年的太注意聖事的「物理」與「化學」一面的反應與對抗。如果我們還記得，過去的聖體聖事的神學不是太注意麵餅和葡萄酒的化學結構了嗎？不是太注意麵餅中澱粉的成分和葡萄酒的酒精成分嗎？而且在討論基督在聖體聖事中的臨在時，不是費了太多時間在所謂質量問題上嗎？因此，聖體聖事好像失去了其宗教意義，而落進了物理學與化學的範圍中去了。而新意見正是對此而生的反動；它只強調新的宗教意義與目的，其極端便是對於餅酒之變質的漠視。

果真，過去的聖體聖事神學，尤其在基督新教的否認之下，有其理由保護耶穌親自臨在的信仰。但是此一臨在，因為與上

面所提的物理化學相臨太緊，以致落入了一種靜態、物質化的臨在範疇中去了。基督在聖體聖事中，好像是一張聖像、一件聖物般被人朝拜；事實上，朝拜聖體的敬禮多少衍生出這個不正確的態度。新的神學意見對於這個聖體聖事的流弊大肆攻擊，它竭力強調基督在聖體聖事中的臨在，是一個動態性的臨在、位格性的臨在；那便是叫人注意聖體聖事禮儀性的一面，注意參加聖事的人的互相團結，彼此組織成一個末世教會的一面。聖體聖事是集合天主的子民，與基督在標記中的相遇。

結果，因為極端強調動態的一面與行爲的一面，有些人忽略、甚至否認聖體聖事中本質性的臨在；有些人認為不該有對於聖龕中的聖體有特殊敬禮。他們看來，這是個人主義，相反禮儀精神。這誠然是對於過去聖體聖事神學中靜態概念的過度反動，否認了變質後在麵形象徵中的基督的親自臨在。

看了上面新的神學意見對於過去聖體聖事神學的攻擊之後，如果我們進到神學歷史中去，便可以發現教會中早已有了兩大有關聖體聖事問題的主流。其一，是盎博羅削的「物理派」，特別注意麵餅和葡萄酒的變化問題，而漠視了聖體聖事的標記性；其二，是奧斯定的象徵派，認為餅酒基本上是標記，它們象徵超越的事理。新的意見乃是回到奧斯定的主流，把聖體聖事的象徵意義提出；然而他們卻否認了奧斯定自己並不否認的因素。

所以，我們可以總結上面幾點說，教宗保祿指斥的新神學，實在是第二次世界大戰後的新勢力；它注意聖體聖事的宗教意義，動態的一面與奧斯定的象徵主義。但是在這神學運動中，有走極端的人，他們將聖體聖事中，餅酒的變質、基督的親自臨在，以及敬禮聖體等等忽略，甚至否認了。這是教宗特別指

出有關信仰的危險因素。

上面我們大概把新意見的背景與傾向指點出來了；現在我們想把整個問題的焦點，也便是新意見對於麵餅和葡萄酒的質變的種種困難提出。

特利騰公會議對於質變的道理，有相當清楚的論斷，它肯定麵餅的整個本質變成基督的身體，酒的整個本質變成耶穌的聖血。但是今天的新士林哲學在近代科學的研究下，開始理會已經不能稱麵餅和酒有著單純的本質了。這種亞里斯多德及多瑪斯哲學的對於本質的概念，在麵餅與酒上已經不能應用了，因為今天大家知道餅酒是無數化學物的綜合。為此，那裡再有麵餅和酒的本質呢？特利騰公會議所說的本質在那裡呢？過去曾經有人，譬如 1950 年，羅馬額我略大學教授塞瓦集神父（Ph. Selvaggi），他便想把教會的信道在近代科學思想中表達出來。因此，他認為所謂麵餅和酒的本質，便是一堆化學物的本質，那便是分子、分子組、原子、電子……，而在質變中不變的，便是延長、磁性、電、動力等等。

但是，這種解釋非但不解決問題，而且使問題更為複雜。當時與塞瓦集神父相反的哥倫布神父（C. Colombo），今日是保祿六世的神學顧問。他不贊成把聖體聖事當作物理學、化學一般討論；而在現代的新意見中，便有人更進一步，非但要取消這種物理學，而且設法把質變完全解釋為認識上的、意念上的變化；而客觀的，存在的麵餅與酒沒有什麼變化。換句話說，只有新的意義和目的，事實上沒有質變。

為保護這個只是在認識與意念上，不是在事物上的變化的說法，有些新神學的支持者說：物質的最深意義，便是進入人的平面，作為人間關係的標記的意義。譬如麵餅和酒的第一意

義是人的食糧和飲料。但是當它們被用來爲人間關係的標記，象徵互相團結、互相交流時，它們便有了更深的意義。而此更深的意義如同第一意義，都是人的平面上的意義，都假定麵餅和酒的自然平面上的本質。麵餅和酒的物理化學結構是一群分子、原子、電子；但是在人的平面上，卻是成爲食糧和飲料的麵餅和酒。而基督又把屬於人的用途的餅酒，指定爲象徵其臨在、自我奉獻、與人結合，這不已是質變了嗎？

這種對於質變的解釋，好像有些強詞奪理，其實卻深受自從尼采以來流行的一種主觀主義的影響。物質本身實在沒有討論的價值；它的現實不是別的，只是對人、對我的意義。物質對我意義，便是它的現實，因此現實便成了主觀的經驗。如果將此基本思想用在聖體聖事上，所謂基督的臨在只是集體信仰中的經驗而已。彌撒中的麵餅和葡萄酒的新目的與新意義，便是它們的本質。至於客觀的，自然界的麵餅和酒的本質，實在是不值得討論的。

以上對於質變的新解釋，多少受了近代主觀主義、存在主義的影響；自從1956年以來，新神學對於聖體聖事中的質變，便是在這種哲學背景中設法重新解釋的。具體一些，便是要用「變義」、「變目的」來替代「變質」。這種對於聖體聖事的新神學，漸漸地走入了群眾耳中，也在普通教友的讀物中發現，因此產生了極大的不安，也引起了反對。

有些作者把麵餅和酒的質變，比作把一塊布製成一面國旗之有了新意義。布變了嗎？又有一位作者把基督在餅酒形內的臨在，比作一個家庭主婦，把她歡迎客人的友情，加在咖啡和蛋糕中表達中來。

其實，1956年開始高度發展的這種新的聖體聖事神學，它

的種籽早已在 1944 年，德蒙舍神父 (Y. de Montcheuil) 的一篇提名〈真正的臨在〉的手稿中出現了。這篇稿子是他私下與人討論的結果。當他在納粹戰爭中慷慨成仁後，人們便把它流傳出來，而大受歡迎。教宗庇護十二在他的《人類》通諭中，提出當時對質變的不正確解釋，便是指此而發的。

不過我們介紹至此，所有對於質變的新解釋，多少是站在概念層次上的。然而 1955 年，一位加爾文派聖經學者林赫 (Fr. Leenhardt)，在他的提名《這是我體》的書中，卻從聖經學的立場上給新意見一個支持。根據他的意見，我們不應該按照希臘哲學的「存在」，而應按照希伯來人的「存在」去了解聖體聖事。

希臘人的「存在」是客觀的、事物界的「存在」；希伯來人的「存在」，卻是指天主願意某物、某人成為什麼的「存在」，所以是信仰中的，也可以說屬於超自然意義的「存在」，不是客觀的，自然界中的「存在」。耶穌自己的肉軀性身體，是他藉之臨在的「工具」。而他在晚餐廳中定下，從今以後麵餅和酒是他臨在的「工具」，「是」他的身體和聖血。此非希臘人概念中的「是」、「存在」，而是希伯來人信仰中，天主指定的超自然意義的「是」和「存在」。所以麵餅和酒不失其自然意義的「存在」，因此也沒有所謂質變，只是多了一層信仰上的意義罷了。這是林赫在聖經研究上，與天主教信仰中的質變頗有出入的結論。

所以，由於我們上面的介紹可以看出，關於聖體聖事的新神學意見實在有著不少屬於哲學的、神學的，以及聖經學的支持。1965 年正是這新神學的高潮，致使教宗保祿頒佈了他的《信德奧蹟》通諭。我們再說一遍，通諭指斥的，並不是新神學所

強調的麵餅酒祝聖後的新意義與新目的，而是它對於質變的漠視，甚至否認，因而對於聖體聖事中基督的臨在有著不正確的了解。下面，我們主要尚是根據通論，對新意見作進一步的反省與批判。

### 三、反省與批判

首先，我們得承認聖體聖事中，因了質變而有基督的真實臨在的道理，這是整個聖體聖事神學中的一部分；它自然應當和其他部分配合，尤其和新神學所強調的，屬於動態的、行為性的臨在互相配合。我們也得承認，假使整個聖體聖事神學只是在朝拜聖體和聖體降福上面，便是畸形的發展。

其實基督在晚餐中所說的話，已經由保祿神學和若望神學加以反省與發揮；然後再經過信仰的、祈禱的、教導的教會而傳到我們。主要的啓示，便是耶穌基督是我們在餅酒形象中領受的主，他也是祭祀的中心；這在聖體中的耶穌基督，曾生於童貞女所生的肉軀中，也死亡在十字架上的肉軀中，現在是在光榮復活的血軀中。加爾瓦略山上的大司祭所以能夠每天在我們的祭台上重演，救恩所以能夠流傳到我們身上，便是因為奉獻的祭品和奉獻的司祭是耶穌基督。爲此，基督在餅酒內的臨在，誠然是與祭獻及領主不可分裂的信仰，也是與天主子民共同在主內結合不可分裂的信仰。這是聖體聖事的基礎，一切神學反省應當從此出發。

但是不論從歷史上看，或從神學上看，這包含了「基督的臨在」、「彌撒之祭獻性」與「領受聖體聖血」的基本信仰，之所以能夠保護與解釋，都是由於後代在教會生活中發展的質變道理，那便是麵餅與酒祝聖後之變成基督的身體和聖血。這

質變道理由教父時代開始，一直到特利騰大公會議發展完成。

質變道理與整個聖體聖事之信仰既然如此密切，我們便該從這裡開始反省。但是首先我們應當知道的，質變教義中的「本質」並不是與亞里斯多德哲學緊連在一起而不能區分的。事實上，所謂「本質」，乃是說麵餅和酒是為世物中的真實事物，真實的不是屬於虛構的東西。因此，當我們與特利騰大公會議一起說「麵餅和酒的整個本質變成基督的身體與聖血」時，這個變化該是在存在世界中發生的，而發生後之基督的聖體聖血也是事物世界、存在世界中的，不是一種虛構或想像。

所以，「本質」是指事物的現實性、實在性。所以教會應用「本質」一詞，並不指定一個宇宙哲學的理論，而是如同教宗保祿在他的通諭中所說的，這是表明常人根據了普通與必然的經驗，對於事物的了解。他們對於麵餅和酒的實在性、不虛性的經驗，叫他們用「本質」一詞來說明。因了這樣的一個對於「本質」的解釋，我們絲毫看不出有困難說：麵餅和葡萄酒再也不能按照亞里斯多德的哲學概念，說是含有單純的本質的；它們原是一大堆不同化學元素集合而成的。其實，聖體神學中的「本質」概念，表達的是事物的實在性；無論如何，麵餅和葡萄酒今日仍舊是客觀的事物，它們仍舊是可以區辨的事物，因此我們有麵餅和葡萄酒的本質。

麵餅和葡萄酒有自己的本質，所以它們不能說只是一個稱謂、一個名字，或者一個對人的關係。雖然在神學上，我們不必去把餅酒分析為分子、電子、質子等等；果真這些東西在餅酒中。但是我們卻不可說餅酒只是對人的關係而已，我們應當說：在我們面前的這塊麵餅和這些酒，含有使它們成為餅與酒、成為存在界的實物的因素。這因素便是我們所說的本質。

餅酒有著對人的關係，但是這關係是由於餅酒的本質，由於使餅酒為存在界的實物的本質所建立的。為此，如果新神學意見一方面說在聖體聖事中，餅酒含有給人飲食的關係，基督將它們變化為自己的體血，賦與它們新的超自然關係；而另一方面又說餅酒自身在存在界絲毫不變，這誠是哲學上的唯名論，同時也「真空化」了質變的內容。因為如果本質指的是物質的實在性、現實性，那麼質變也應當是現實的變化、實物的變化。但是現在，我們已經由對本質的反省與批判進入對質變問題中去了，這也是我們反省與批判的中心。

我們在前面提起質變的道理，對於聖體聖事中的基督親自臨在、彌撒之祭祀性，以及領受聖體等等信仰的關係，教宗保祿也在他的通諭中，再三強調特利騰公會議的定論：餅酒的質變，是基督親自臨在的基礎。教宗也說，因此我們有了一個新的意義和目的，但是他嚴格地區分說：這不是麵餅和葡萄酒自身有了一個新的意義與目的，而是因了質變麵餅與酒的外形有了新的意義與目的。這裡，著實有關於整個質變問題的要點，我們把他的話引證出來，然後加以解釋：

「由於變質，無疑地，餅和酒的外形，便有了新的意義和新的目的；因它們不再是通常的餅和通常的酒，而已成為聖的事物的標記、精神食糧的標記。但其所以有新意義和新目的的理由，正是因為它們含有新的『實物』，含有我們可以適當地稱為『存在界的實物』。在那些外形下，並無以前所有，有的是完全另一實物。此不僅是由於教會信仰說如此，而在客觀事物界也是如此，因為麵包和酒的本質或本性已變為基督的體和血，除了餅酒的外形外，其他屬於餅酒的，已一無所有。在此外形下，基督完整地，

依其客觀的實在，具體地臨在，雖然不是如同物體的佔據一個地方一樣。」

這一段話，為我們明白教宗之對變質的解釋很有關係。他說在祝聖餅酒時，便是在質變中，出現的是可以適當地稱為新的「存在界的實物」；換句話說，祝聖之前的餅酒變為另一個「存在界的實物」。那麼，究竟這個新名詞對於質變道理有什麼清楚的解釋呢？以下我們將設法加以分析。

第一，我們可以說「存在界的實物」是與單單在思想中、意念中，或倫理上的一切因素互相區別的。存在界是具體的事物界。而思想所虛構、意念所賦定、或倫理上附加的協定，都不是通諭所說的「存在界的實物」。人們能在一件事物上加上一個意義與目的，但是新的意義與目的，只是在思想與意念中，而不是在具體的實物存在界中。由於這個新名詞，我們可以清楚地看出，為保祿六世，變質不只是一個思想與意念的事。基督不只是在餅酒上增加了一個意義與目的，好像在存在界中，麵餅依舊不變地是麵餅，酒依舊不變地是酒。不，教宗願意說，質變是一個新的「存在界的實物」的出現，那便是基督的體血，因此餅酒的本質在存在界中，由於祝聖，已不再有了。換句話說，麵餅實在變了質，葡萄酒實在變了質。可見這個新名詞是針對著新神學意見所說的；質變不只多增加了一個新的意義與目的，它是在存在界出現了一個新的實物。

第二，所謂「存在界的實物」能夠是精神體，如同天使與人的靈魂，也能夠是物質體，或精神進入物質體。基督的整體，便是精神進入物質體，聖言降生為人的「存在界的實物」。為此，雖然基督已經進入光榮之中，他的整體享有這種光榮世界的特性，但是為解釋他在聖體聖事中的臨在，只靠他復活的肉

體所享有的光榮世界的特性是不夠的。首先，這不能解釋在晚餐中，基督尚未進入光榮世界時，聖體聖事已建立、而基督已臨在於餅酒外形中的事實。光榮的基督，即使因了其生活的特性而在宇宙中有著一種臨在的方式，但是此與聖體聖事中特殊臨在的方式是不同的。前者不能代表後者，也不能包括後者。後者是光榮的基督，因了質變，而特殊地臨在於餅酒的外形中的方式；這與其他方式，譬如在其他聖事中、在聖經宣讀中、在教會祈禱中的基督臨在方式是不同的。這是一個非常困難的問題，光榮的基督，如同在《禮儀憲章》中所說的，有著各種不同的臨在方式，而各種方式之間也有著關係；但是我們又得區別這些不同的方式。總之，因著質變之故，基督的聖體聖血的「實物」在「存在界」中，臨在於餅酒之外形中，這與其他的臨在方式不同。關於基督的臨在，我們尚要在第四段中詳加討論。

最後，既然在質變過程中，基督於存在界中臨在於餅酒的外形中，因此我們不能不在聖體聖事上，有著經驗與感覺的平面，和超經驗與理性平面的區別。因為我們的確在經驗與感覺的平面上，依舊見到餅酒的外形；而在超經驗與理性的平面上，相信基督的臨在。其實此一區別為常人及一般的哲學所接受：經驗世界的一切外形，不能與使事物進入存在界的本質同歸於一。後者雖然不能想像得到，但是可以了解。聖體聖事不能缺少這個區別，在超經驗與理性平面上，我們相信一個「存在界的實物」（餅酒的本質），由於祝聖，變化為另外一個「存在界的實物」（基督的體血），雖然我們仍舊經驗到餅酒的外形。

我們比較詳細地分析了教宗通諭中的「存在界的實物」一個名詞，這無非是把質變的現實性清楚地指出罷了。然而我們

也得注意，教宗在通諭中也說質變過程中一個新的意義與目的出現，可見教會並不忽略奧斯定的象徵主義。但是新的意義與目的如果是真的，不是虛構的，必須應當有在存在界的質變為基礎。沒有後者，前者只是在思想中、意念中；這是我們不能接受的唯名論。

在我們的反省與批判之終，我們也得討論一下加爾文聖經學家林赫的意見。我們應當客觀地說，希伯來人很會區分什麼是實物界、什麼是象徵界。他們知道天主能應用實物界的東西來象徵信仰中的意義，但是他們也知道天主的力量能進入實物界，為他們發生奇事。在聖經中，天主的話有時在一事物上加一個新的意義與目的，而事物本身不變，譬如古經中的祭餅，達味請求司祭給的祭餅，是神聖的，但仍舊是餅。但是有時，天主的能力使事物界發生變化、增多與消滅，在加納婚宴上，基督為表現自己的光榮與對新郎的關心，使水變酒；這不只是象徵，而也是實在的變化。教父們以此來說明聖體聖事。為此，林赫所說希伯來人的「存在」、「是」的概念，只指天主賦與在信仰中的意義，那實在是一面之詞；希伯來人也知道存在世界、事物界的「存在」。

我們第三段的反省與批判到此結束。總之，今天我們果然應當對於新神學的反抗聖體聖事神學的「物理化」、「化學化」加以讚揚；重視他們提出的宗教性意義。但是我們卻不能因此走上了極端，把質變道理的實在性推翻，我們也應當讚揚他們對於聖事的行為方面、動的方面、人性方面、禮儀方面的強調；但是，我們卻不可把聖體聖事中、好像靜的一面的基督，在餅酒外形中親自臨在的道理漠視。

#### 四、基督臨在的意義

因為關於基督的臨在，現代神學也有不少積極因素，所以我們特別加以討論。不過我們首先要做的，卻是指出基督在聖體聖事中臨在的意義，這也是有些神學家所不肯注意的。

聖體聖事中，基督的親自臨在，誠是延長天主聖子降生為人的臨在；因此降生奧蹟可以幫助我們了解聖體聖事。在降生奧蹟中，天主的光榮輝耀於人間；我們可以這樣分析說：聖言之臨在於這血肉中，果真是爲了人類的救援；但是，在邏輯上，他的臨在是先於一切救援行爲的。同樣，在聖體聖事中，基督的親自臨在，在邏輯上，也應當先於彌撒聖祭，先於領聖體的。

臨在自身有著神聖的意義、有著絕對的價值。雖然我們也承認臨在的真理，應當與其他在聖體聖事中的真理互相配合。他的聖事性的臨在，爲的是使十字架的祭獻，永遠不流血地流傳人間；爲的是團結整個教會在這宴席上。但是他的臨在的價值的可貴，並不完全隸屬於祭獻及聖餐，其自身有著立足點。

其實，臨在的真理絲毫不使祭獻及聖餐中，所謂動態的、行爲的神學減輕。它們都是聖體聖事神學中的主要因素。我們看不出爲什麼爲了強調祭獻與聖餐，便一定要降低、甚至否認聖體聖事中基督的親自臨在；而且在聖龕中的聖體，或者在聖體降福中的聖體，都是在祭台上祝聖的，都是在重新舉行加爾瓦略山上大祭中，使基督的救恩出現時所祝聖的。

爲此，對於聖體中的基督的朝拜，誠是延長我們在彌撒中的祭獻行爲，使這祭獻精神延長到我們一天的生活中去。而且，聖龕中的聖體也是爲使人能隨時領取，爲召請人分享祭獻後的糧食而互相團結。所以新神學之漠視這個新的臨在，實是不可

接受的。

特利騰公會議、保祿六世的通諭，都說聖體聖事是我們的神糧，但這不是說因此它便不是我們朝拜的對象。聖體聖事實在完成了古經先知的預言，天主將永與自己的子民相偕的預言。我們承認這朝拜聖體的敬禮，在教會初期沒有，而是在聖神鼓動下，漸漸地在教會中盛行。以後我們在歷史中看出，對於這敬禮的低落，往往影響了整個教會的宗教生活。所以現代的新神學之漠視聖體聖事基督的親自臨在及其敬禮，誠是極端的路線。教宗不能不指斥這個因噎廢食的錯誤。在降生奧蹟的光照下，解釋了聖體聖事中基督親自臨在之後，我們可以開始吸收一些近代思潮對於臨在的概念，來做一些說明。

我們有各種不同的臨在，最基本的可以說是東西的臨在和人的臨在，或者人格的臨在。東西是封閉的，完全沉沒在黑暗的物質中間，爲此，它的臨在只是限制於空間的臨在，至多加上一個有限的力量的臨在。因此這個臨在只是限制於物質的範疇中，它和四周的東西之關係，也只是限制於力量的吸引及抗拒上。爲一個有理性的人來說，東西的臨在是一團黑暗，不能與它會談、不能與它交流的臨在。東西的臨在只是爲人應用而已，而沒有屬於心靈的親切關係。所以我們可以說，東西的臨在只是屬於外界的、空間的；它不能深入內心，甚至發生彼此滲透的關係。這是一個冰冷的、死一般地、靜的臨在。

可是人的臨在，人格的臨在是怎樣的呢？真正的，屬於人性的臨在，絕不是如同一件東西般地封閉在自己的物質中間。人格的主要特點便是開放，與別人交流、會談。爲此，人格的臨在是建立在思想與愛情上的。一個人的臨在之出現，是當他把自己完全打開，讓人了解他的時候，也是當他張開雙手，接

受別人、請別人進入內心的時候。然而這樣的臨在，必須有對方的答覆才能完成。當別人也如同他一般打開自己，讓他了解的時候，也張開雙手把他接受，請他進入內心時候，這樣雙方的人格臨在才完成。假如沒有上面所說的彼此認識與愛情，即使兩人在一起，而他們的臨在，為彼此只是東西的存在而已。有了認識與愛情，他們的臨在已經不是封閉在空間與物質之中，因為他們打破了這個範疇，彼此穿透了肉軀，進入對方的心靈；此誠是光明的人格臨在。

這是最基本的東西的臨在與人格的臨在的不同：東西不能滲透，嚴格而論，我們不能說在一件東西內，因為物質是互相排斥的；而我們卻能說我在你內、你在我內，因為因了精神的認識與愛情，我們之內，有著許多人的臨在。

我們用了一些普通的分析，發現了人格的臨在的意義。現在我們可以應用這個意義，發揮基督不同的臨在。首先我們應當注意避免說基督的「人格」的臨在，因為「人格」在基督身上是沒有的；基督只有一個位格，那便是天主第二位。為此，當我們說基督的臨在，實在是天主第二位，天主的神格的臨在。此不是否認基督是真正的人，但是肯定的是基督的臨在便是天主聖子的臨在。這是非常有關係的教義，因著這信仰，我們知道在基督身上臨在的是天主聖子；他要在我們中間，打開自己接受我們。

天主是無形的神體，祂是無所不在的。但是，為我們有血有肉的人，一切臨在的經驗常是要經過身體的，因此我們是進入肉軀的精神。我們的知識與愛情都是在肉軀的行動與標記上完成的。天主聖子的降生正是為適應人的條件：他成為人，臨在於人間，如此他與人類有「你我」的關係，屬於人的關係。

他在血肉中的臨在，便是把天主的內心打開，也是張開天主的雙手。這是基督的臨在。在此，我們不必多加發揮基督在歷史上的臨在，這也是比較容易了解的。

然而基督升天之後，依舊要把他的臨在延長在人間，延長在時間與空間中；其主要的方式便是聖事。下面我們先討論基督在一般聖事中的臨在，然後再指出聖體聖事中特殊的臨在。這雖然都是光榮基督的臨在、神格的臨在，可是其方式卻是不同的，這也是我們必須分辨的。

聖事都是基督建立的象徵的行為；聖事行為不但象徵、而且也賦與基督的思想與愛情。所以聖事誠是延長基督的救恩行為於時間與空間之中。在聖事中，我們見到標記性的言語與行為，都是基督的思想與愛情的流露。因此在聖事中，基督繼續臨在於人間。

我們在這裡不能發揮聖事神學，但是又不能不在下面簡括地，再多說明一下普通的聖事中基督臨在的方式，為的是能與聖體聖事中的臨在方式，有一個比較清楚的區分。究竟在一般聖事中，基督怎樣臨在呢？我們答說這是行為的臨在，這有別於本質的臨在，因為一般聖事只是基督的象徵性的救恩行為。如果我們說基督自己臨在於聖事中，那為他是自己的行為的來源。果真在聖事中，我們尚有施行人，他實現象徵性的聖事行為，但基督是聖事的主因，他通過施行人，將自己的思想與愛情流露於人間。他的思想與愛情進入這些聖事性的行為中，因此他的確臨在於這些行為中。所以我們說在一般的聖事中，基督臨在的方式是藉著他的行為。這不僅因為他過去建立了聖事，而且現在光榮的基督也在支配那些聖事行為。

我們解釋基督在一般聖事中的臨在，為能與聖體聖事中的

臨在有一個區分。但是一般聖事中的基督臨在，也便是所謂的行爲的臨在，在聖體聖事的舉行過程中也是有的。在彌撒中間，我們不斷發現基督的行爲：他是祝聖麵餅與葡萄酒的主祭，他是奉獻彌撒的大司祭，他藉著彌撒中的象徵行爲把自己的思想與愛情流傳人間，他的行爲把整個教友團結結合在一起。這一切，都是他在彌撒中的行爲性的臨在。我們說他臨在於祭禮中，因為整個祭禮是他的行爲。

從這點而論，彌撒中基督的臨在方式與一般聖事中基督的臨在沒有重大區分。但是在聖體聖事中，基督還有一個特殊的臨在方式，那便是在祝福餅酒之後，他的整體、他的生命、他自己臨在於餅酒之外形中。這也是我們在討論教宗保祿的通諭時所肯定的臨在方式。這臨在與其他聖事中的行爲的臨在不同。在其他聖事中，他的思想與愛情，在象徵性的行爲中通達人間。所以我們說是行爲性的臨在。但在聖體聖事中，他自己整體地臨在於餅酒外形中。兩者都是光榮基督臨在於人間，前者是以行爲的方式，後者是以存在、本質的方式。前者是一個流動的、片刻的臨在，而後者是一個久留的、延續的臨在；真如同行爲一會兒過去，而行爲的主體常在一般。

此區分在其象徵性的標記上也可以看出：象徵一般聖事的臨在，是言語和動作；而象徵聖體聖事的臨在，是餅酒之外形；言語和動作是流動的，而餅酒的外形是持久的。

但是不論一般聖事或者聖體聖事的臨在，都是基督的臨在，他經過這些標記，把自己的思想與愛情表達出來。這是神格的臨在，是天主打開自己的內心，讓人認識祂；也張開自己的雙手，接受人類。但是如同我們上面所說的，這臨在的完成必須人類的自由答覆。

最後，我們將基督的聖事性臨在介紹之後，再要加上聖寵性的臨在，如此可對臨在神學有一個完整的介紹。我們不能在此充分地討論聖寵神學，但是所謂聖寵性的臨在，便是天主聖三臨在於我們心內，臨在於我們生命之中。普通我們說一個人在寵愛的境界中，便是說天主聖三臨在於他心中。因了信德，他通達聖三的內心；因了愛德，他接受聖三的友情。聖三誠然滲透了他，他可以說：他在天主內，天主在他內。這是聖寵性的臨在。

而這個聖寵性的臨在，其來源是耶穌基督，是他的救恩。但是救恩的正常施與是聖事。基督的聖事中，以行為和本質方式，向我們流露自己時，這是一個客觀的臨在。但是我們能夠有不同的反應，我們能夠不答覆，那麼基督的臨在為我們如同一件東西一般，他的臨在沒有完成。但是我們也能夠自由地張開雙手接受基督的愛情，如此，基督的臨在進入人的平面，為我們再也不是一件東西。而我們自己也在人的平面上臨在於基督的愛情之中。這樣，我們與基督已經穿透物質的標記，彼此臨在於心靈之中。這為我們便是聖寵性的臨在，從此我們可以看出，基督之一切臨在，都是為使我們具有一個聖寵性的臨在。

以上我們冗長地應用了近代思潮對於臨在的種種分析，對於聖體聖事中基督的臨在加以發揮。我們可以在此做一個總結。基督在聖體聖事中的臨在，果真不是如同其他聖事一般的行為性的臨在；但是我們認為，卻不能說那是東西一般的臨在。臨在的是基督，他是一切行為的根源，是愛情與知識的根源。所以基本上是一個動態的、開放的臨在。面對這個臨在，如同面對其他聖事中的臨在，我們都需要答覆—信仰與愛德。而基督臨在之目的，也便是賦與我們信仰與愛德，使我們答覆他的

臨在，而有一個聖寵性的臨在。否則，基督的任何臨在方式，爲我們都是一件東西一般。在聖體聖事前，可以機械式地朝拜，領受其他聖事時，也可以機械式地接納。

# 耶穌在聖體聖事中的臨在

## 前 言

本文要討論的是 1965 年左右，聖體聖事神學方面非常熱門的一個問題，也是在 1965 年教宗保祿的《信德奧蹟》通諭中的一個問題，及有關耶穌在聖體聖事中的臨在。

這臨在的問題，雖只是聖體聖事神學中的一點，然而除非在整個聖體聖事神學中探討，不能獲得完滿的答覆。因此我們的介紹以及下文的討論，在方法上是非常有限的。

在《信德奧蹟》通諭中，顯然教宗保祿對當時某些神學家不滿意，似乎他們用以解釋耶穌在聖體聖事中的臨在的方式，不能夠完全保存教會傳承對於聖體的信仰；尤其對聖體的「**現實性**」不夠保護。下文我們會看看這一群對信仰願做新的解釋的神學家，是否面對了教宗的通諭，對自己的解釋有足夠的說明。為求較完滿的答覆這個問題，不僅介紹今天新的解釋，而且對過去的解釋也有一些補充。

我們分三部分：首先提出兩種古代的解釋，其中之一是受教會的重視，甚且為特利騰大公會議所引用。因此，今天新的

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》12 期（1972 夏）251~263 頁。

神學不能不問，是否兩種古代解釋中的一種已被特利騰所應用，以致我們今天的人不能再用另一個新的解釋。

所以，我們第二部分的討論，就是對於特利騰所討論耶穌在聖體聖事中的臨在。

最後介紹現代神學的解釋：今天新的神學，認為根據特利騰的文件，對耶穌在聖體聖事中的臨在不是不能有新的解釋；事實上，就是教宗保祿在《信德奧蹟》通諭中也認為對問題神學家能夠繼續講下去，且鼓勵研究下去，甚至他讚美神學家已經做的工作，通諭中警告的只是新的解釋還未足夠把傳承中的因素保存罷了。

## 一、兩種古代的解释

教會始終保持著來自耶穌基督的信仰，這個信仰也反映了新經的記錄。新經中，認為在聖體中，這一個餅不再是餅，這一杯酒不再是酒，餅變成了基督的身體，酒變成了基督的血。這是最基本的信仰。面對這個信仰，任何時代都要求一個解釋，怎樣在聖體聖事中，餅不再是餅，酒不再是酒，而有了耶穌的體血真實的臨在？

### （一）感覺主義的解釋

十一世紀時，在聖體聖事神學歷史中，一個有名的人物貝倫若（Bérenger de Tours），今天的人認為他這樣講：在聖體聖事中，餅還是餅，酒還是酒。雖然沒有否認耶穌在聖體內的臨在，用他的語言講，只是一個救恩性的，或者只是一個精神性的臨在。在這講法中，已經把聖體的真實性破壞了，因為餅還是餅，酒還是酒，而耶穌體血沒有真實的臨在，只是一個救恩

性的臨在。

今天研究聖體神學歷史的人，把這樣的理論歸於貝倫若。事實上，這位神學家做這樣的解釋，也是針對了他的四周。在他的時代中，一般用以表達聖體信仰的，是一種屬於想像的「**感覺主義**」。名之為「**感覺主義**」，正因為教會相反貝倫若時，要求在他的宣誓詞中，承認耶穌在聖體聖事的臨在，不僅是聖事性的臨在，而且是 *sensualiter*，就是感覺主義。

感覺主義解釋聖體信仰是建立於想像上，無論如何，憑想像講耶穌是隱藏在餅形內；解釋中且盡量穿插想像的成分，以致貝倫若骨鯁在喉，不暢所欲言不為快，即使後來的神學家對此也嘖有煩言。當時還產生了今天尚可聽聞的奇蹟故事，在感覺主義之下用來說明聖體中耶穌真實的臨在，譬如：某些相反教會的壞人，把聖體偷去，加以很大的凌辱，突然從聖體裏流出許多血來。這故事使我想起我初領聖體時，修女囑咐我，小心牙齒不可碰到聖體；惟恐小孩子不懂事，把耶穌咬了一口。

這樣建立在想像上的感覺主義，它所企圖的，還是要把聖體中耶穌真實的臨在，向當代人解釋下去。中古時代有名的一個問題，就是如果老鼠鑽進聖體龕，吃了聖體，究竟怎麼樣？這是那時神學不斷要討論的問題。有名的龍巴第（Lombardi）說，只有天主知道。

有位作家曾這樣記錄：一次，大家在聖堂內望彌撒，舉揚聖體時，突然有人從後面喊說：「神父，請你把聖體舉高一點」。大概這個人不是要從聖體內看出什麼，而是要耶穌看見他。對於如此建立在想像上的解釋，今天我們認為幼稚而可笑，但是應當承認，感覺主義最後還是在他們的可能中，表達了一個教會的信仰，就是在聖體內，餅不是餅，酒不是酒，而有了耶穌

真實的臨在。

雖然如此，當時的知識分子也認為這樣的解釋非常粗俗，因此另尋解釋的方式以代替感覺主義。今天在神學上若提出新的見解，教會中的某些人就受到騷動，認為新的解釋可能把教會的基本信仰破壞了。事實上，中古時代的知識分子提出另外的解釋來時，當時的感覺主義也受到幾乎相似的騷動，認為這群知識分子擾亂了教會的信仰，但是在下面我們要看一看，這群知識分子怎樣解釋聖體中耶穌真實的臨在，以代替感覺主義的解釋。

## （二）自然哲學的解釋

中古時代的知識分子有很多人物，可以說是一群有名的經院神學家，現在提出一個代表人物－聖多瑪斯，他的解釋命名為「自然哲學」。在聖多瑪斯的《神學大全》第三部分對於聖體寫得非常詳細，幾乎把當時可能有的問題都提出來了，但是這裡的介紹，只是簡單地做三層的肯定：

第一是**信仰的層次**：一切的神學都由信仰出發，神學家所要做的工作，只是在他的時代中，把教會內的信仰，用當代的語言做一解釋罷了。所以這一信仰的層次，還是建立在教會最基本的信仰中，就是在聖體中，餅不再是餅，酒不再是酒，有的是耶穌真實的臨在。因此在這第一層次上，聖多瑪斯的信仰與過去的感覺主義沒有什麼差別。

至於第二層次，乃是對這一基本信仰做解釋，就是如果在聖體內這餅不再是餅，這杯不再是酒，而是耶穌的體與血，那麼應當承認有了一個變，假如不變，無論如何不能夠解釋這個信仰。事實上，「變質」的概念在他之前已經在教會中應用了。

因此這第二層次稱為「**說明的層次**」。

「說明的層次」之後，進到所謂的「自然哲學」層面。聖多瑪斯把他時代中所應用的「自然哲學」範疇，以及思想方式，運用到聖體神學中，可以簡單地稱這第三層次為「**系統的層次**」，就是把哲學上的系統應用到神學的解釋上。用最通俗的話來講「自然哲學」，就是在自然界一切物質性的東西，常有兩部分，一個叫本質（*substantia*），另一個叫「外形」或「附屬體」（*accidens*）。在餅、酒的問題上，就是餅和酒應當有餅和酒的本質；除了本質之外，在自然哲學的系統上還有餅和酒的外形，就是可見、可摸、能嚐的部分。那麼，所謂聖體中的「變質」，就是在聖體神學中應用這一個自然哲學的系統作闡述，本來是餅和酒的本質變成了耶穌體與血的本質，這叫做「變質」（*transsubstantiation*）。然而在變質的過程中，餅和酒的外形並不變；在聖多瑪斯的解釋下，所謂餅和酒的外形還是給保持了。爲什麼聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而有了耶穌真實的臨在？因爲在聖體內，餅和酒的本質已經變成了耶穌體與血的本質了。

實際上，聖多瑪斯做這樣的解釋是針對某些神父，因爲他們提出一個困難，假如耶穌在聖體內臨在，怎麼領聖血時酒味還是很重？問題在這哲學系統中解釋了，因爲餅、酒的外形不變，所以還是有酒味。因「變質」，餅、酒的本質變成耶穌的體與血，因此而有不同的名稱來講耶穌在聖體內的臨在，其中之一叫「**本質性的臨在**」。「本質性的臨在」指示什麼？可以用靈魂在人身上的臨在做一個比喻，我們的靈魂存在哪一部分？答案是：在任何一部分。靈魂的臨在不像東西的臨在，而是本質的臨在，就是說它整個的本身能臨在任何一個外形之

上。耶穌在聖體內的臨在是「本質性的臨在」，不是空間的臨在，因此以想像解釋聖體神學的困難都得以解決。

### （三）特利騰大公會議的說法

聖體神學歷史在中古時代，有上述兩種信仰的表達方式：一個是建立在想像上的感覺主義，另一個是「自然哲學」的解釋。由這兩種解釋，我們看出在歷史上一個思想方式能夠代替另一個思想方式，大家基本上都是要解釋教會內對於聖體中，耶穌真實臨在的信仰。

那麼，如果發現「自然哲學」的解釋在今天已經不能完全表達教會的信仰，或者它的解釋已不為現代人所了解，是否能另尋一個方式來代替「自然哲學」的解釋？

原則上沒有什麼問題，但事實上，因為「自然哲學」的解釋這樣受特利騰大公會議所應用，而參加大公會議的教長們也都是在這哲學系統範疇中了解聖體聖事。因此，在介紹現代神學的解釋之前，不能不提及關於今天的神學家對特利騰有何新的註解。

## 二、特利騰大公會議的教導

本段要追問特利騰對於我們討論的問題的講法，或者今天的神學家在註解特利騰有關本問題的文件時有怎樣的結論。關於聖體聖事，特利騰有三個法令，我們的問題在第一法令中，就是《論聖體聖事的聖事性》。這條法令雖然是在 1551 年才經大會批准公布，然而在 1547 年已開始討論。有關耶穌在聖體聖事中的臨在，特利騰文件中有兩條條文特別值得注意：

「誰若否認：我等主耶穌基督的體與血，與他的靈魂

和天主在一起，因此整個基督，真正地、實在地，以及本質地包含在聖體聖事之內；他若說：在聖體聖事之內，只不過有（基督的體與血的）表記、象徵和德能，這人該受詛咒。<sup>2</sup>」

「誰若說：在聖體聖事之內，餅與酒的本質與我等主耶穌基督的體與血一起存留；他若否認餅與酒的全部本質，神奇與特殊地轉變為體與血，（只是）餅與酒的外形依然存留。這個轉變公教會極為適宜地稱做質變，這人該受詛咒。<sup>3</sup>」

我們就以上兩條條文，提出今天研究特利騰的神學家的一般見解：

神學家認為在這兩條條文中，特利騰在基本上只是要肯定來自耶穌基督關於聖體聖事的一個信仰。教會肯定一個信仰，常常有其時代背景，那麼在特利騰的時代中，有什麼緣故教會對聖體內耶穌真實的臨在需要加以肯定呢？當時教會所面對

---

<sup>2</sup> **DS 1651** : “Si quis negaverit in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit.”

<sup>3</sup> **DS1652** : “Si quis dixerit sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini unacum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: anathema sit.”

的，是純粹的象徵主義（sacramentalism），認為在他們的講解下，聖體只是一個象徵或一個記號，而且在這一個象徵與記號之下，並沒有耶穌體與血真實的臨在。面對這樣的解釋，教會理當起來捍衛她來自耶穌與來自聖經的信仰。

但是，兩條條文基本上表達了教會對聖體的信仰之外，特利騰也不能不加以說明，聖體中怎麼餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌體與血真實的臨在。我們也進到條文說明之二：所謂「變質」在兩條條文中的作用。

特利騰用以說明聖體真實性的是「變質」的概念。「變質」在特利騰之前四世紀，已被神學家所應用。而且研究這段歷史的人都認為，特利騰所以用「變質」，只是要對聖體的信仰做一說明罷了。就是說，如果沒有一個變化，這個信仰真是不能夠講清楚，所以用「變質」時，主要強調應當有一個「變」，可是事實上用了這個「變質」。

當大會討論「變質」時，也有一些教長起來反對，因為「質」的概念太跟當時的哲學牽連在一起，但是多數的教長認為用某哲學的概念來解釋信仰，特利騰不是第一次，在很古老的幾個大公會議中，對耶穌基督的信仰早已應用了某些哲學思想。然而，大公會議的教長決定要用「變質」這字，主要是面對路德。

按路德的解釋，聖體中，耶穌體與血的本質與餅和酒的本質同時存在，即所謂的「同體論」（consubstantiation）。大會的教長們用「變質」這字，並不注意它的思想內容，主要為使人認清教會的立場是與路德對立的。因為路德這派人不用「變質」這字，相反「變質」的思想，所以教會就要用這字。為此可以說，「變質」在特利騰有一個招牌的作用。

無可否認的，參加特利騰大公會議的教長，其思想方式是

那時代通行的，也就是自然哲學的範疇。因此，他們根據自然哲學系統的講法，是在兩條條文中保存著。可是我們也認為，特利騰的教長們生活在他們的時代，似乎無法跳出那個時代出來看看，分析他們在大會中表達的主要因素何在。然而在一段歷史之後，今天的神學家回顧特利騰，得到一個結論，指出特利騰也只不過願意對來自聖經的基本信仰做一肯定，就是在聖體中餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌體與血真實的臨在。至於所應用的一套自然哲學體系，是當代的思想方式，與會的教長們不能不用這一思想體系，因為他們是生活在那時代中。

特利騰大公會議只是在自己時代中，採用當代通行的思想方式，表達了新經中的信仰。的確，今天我們也可以我們時代的語言，以我們時代的思想表達方式，來闡述教會基本的信仰；這是完全合乎教會內神學演變的現象。經今日神學家對特利騰文件的研究與註解之後，我們得到更確切的結論：在這時代中，我們可以，而且應當用這時代的思想方式來解釋特利騰，也是教會傳承上的這個基本信仰：聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌真實的臨在。

### 三、現代神學的解釋

對於耶穌在聖體聖事中的臨在，教會是否需要一個新的解釋？這也是一個問題。假如古老的自然哲學的解釋，已經能夠完滿地表達了教會對於聖體的信仰，似乎不需要有人提出一套新的解說來了。然而事實上，自特利騰之後，自然哲學對聖體的解釋，日趨錯綜複雜，以致令人懷疑我們的信仰用這方式來演述是否能繼續下去？

在自然哲學的解釋之下，可以說每一次成聖體、成聖血需

要找出一連串的奇蹟；一個奇蹟之後，再連接幾個奇蹟。第一個奇蹟是餅與酒的本質的消失。第二個奇蹟，是餅與酒的外形，即其味道等，不在其本質上而依然能夠存留著；因為自然哲學對成聖體的解釋是本質變，外形不變，因此特利騰說：「餅與酒的外形依然存留」（*manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*）。第三個奇蹟是消失的餅與酒的本質，變成了耶穌體與血的本質。但若再追究下去，又有餅、酒的本質怎樣變成早已存在的耶穌體血的本質？最後，同一個耶穌的身體，又怎樣在許多的外形中存在著？

總而言之，特利騰之後，神學家們幾乎費盡一切心思在這樣的解釋上，這實在太複雜了，需要引述出一連串的奇蹟來。在此困難之前，神學家們開始思索，繼續在自然哲學的解釋上拓展，或應當找出一條新的思路？思量後，認為應當另尋一條新的出路。

現代對於聖體聖事新的解釋的產生，具有不少客觀因素，其中最為攸關的因素，是在聖事神學中注意與強調象徵的幅度。這是近代聖事神學的轉變，由一個所謂物質的平面，進到人類、人格的平面上。所謂象徵，是以一個行為或一事物，指示某一個意義、或是某一個現實。因此，象徵是在人的平面上產生，在人的平面上有了象徵。

近代聖事神學所注意的，就是在解釋中要跳出東西的平面，而進到人的平面，舉一個例子來對照東西平面與人平面的區別：自然哲學能在一朵玫瑰花中分析它的本質、外形之色香等，這是在東西的平面上研究這朵玫瑰花。但是，這朵玫瑰花也能被提升到人的平面上，當一個人，在特殊的一個場合下，把這朵玫瑰花慎重地呈現給他要好的朋友，這時候，這朵花引

起討論的，不是它的色香，而是這兩人之間因這朵花的傳遞產生了什麼，這就是在人的平面上。

現代的聖事神學，實在願意從物質的平面進到人的平面上去討論，所以在一切聖事中，不去注意它的東西性，而強調它的象徵性，在象徵中，究竟聖事產生了什麼現實。雖然尚有許多客觀的因素，也促進了今天對聖體中耶穌真實臨在的解釋的發展，但是對於聖事象徵性的注意，是它的主要思想背景，這也是受到這時代的思潮—現象學與存在主義—的影響。

以新的方式來講解聖體神學的，有一群神學家，而且在這一群神學家的講法之間，彼此也有所差別。他們主要是荷蘭的一部分神學家，其實也有英國、法國、德國等的神學家參與其內。總之，每位神學家都試圖在近代的思想背景下，解釋耶穌在聖體中的臨在。下面以綜合的方式，扼要介紹現代神學的解釋，雖然不能舉出說明那一點歸於那位神學家，但是大概而論，是來自他們的。

在介紹之先，尤應注意的是，無論那位神學家提出新的見解，無非要把來自聖經的基本信仰加以解釋，只是在解釋中，與自特利騰大公會議以來的「自然哲學」大有不同而已。即便教宗保祿在《信德奧蹟》通諭裡，不也指責某些神學家背棄了耶穌在聖體中真實臨在的信仰，提出新解說的神學家從來沒有意識到要否認這個信仰，正因為他們相信，所以他們要解釋。

再用玫瑰花做一比方：一朵玫瑰花自身在自然的東西平面上，有它的實體，它是真實的一朵玫瑰花；又有一個人，在他一個特殊的機會上，願意把他對於另一個朋友的愛，實在表達出來，他不隨便去找一件東西，在他的愛情形成過程中，他慎重地找出一朵玫瑰花來當作禮物，這個時候，他已經把這朵玫

瑰花變了，由東西平面上變成了人平面上的一個象徵。而且，如果他送的這朵玫瑰花實在變了，他的愛應當是真誠的；反之，如果他的愛是真的，這成爲象徵的也不應當是假的，而是真實的一個象徵。如果這朵玫瑰花變成一個真實的象徵，那麼也該有了象徵所有的一個實體，就是他對於他朋友的愛。

在愛情的表達過程中，這朵玫瑰花有了一個變，從此以後，這朵玫瑰花的實體已經不屬東西平面，而是在人平面上的實體，因爲它已經成了象徵，它的實體也變了，因此這個人可以拿這朵花向他的朋友說：你拿著，這是我的愛。假如這象徵性的變化是真的，實體也應變，不然的話，這象徵是假的，愛情是不真誠的。

在這個似乎冒險但有其價值的比方之後，我們進到聖體神學中，怎樣在聖體內餅不再是餅，酒不再是酒，而有耶穌體與血的真實臨在。無論如何，餅與酒在自然的平面上有它的實體，是真實的餅，是真實的酒。研究特利騰的人指出，其所以用「本質」（*substantia*），只是要說餅與酒是真實的，有它的一個實體，不是假的。

耶穌拿起了這餅，舉起了這杯，把它從自然的平面放到象徵的平面上，在此有了一個真實的變，叫做聖事性或象徵性的變。就是把餅與酒真實變爲一個象徵，所象徵的就如他所說：

「你們拿去吃吧！這是我的身體。你們都由其中喝吧！因爲這是我的血。」<sup>4</sup>

如果耶穌把這餅與酒提到象徵中，真實地變成一個象徵，那麼象徵的內容，它的實體應當是所象徵的，就是他的體和他

---

<sup>4</sup> 瑪廿六 26~28；並請參閱谷、路的平行章節。

的血。耶穌不撒謊，他實在把餅與酒變成他的體與血，因此我們在象徵平面上講聖體聖事，餅不再是餅，酒不再是酒，已經變成了耶穌的體與血。

從上面簡要的介紹，我們了解為什麼近代神學在講「變質」之前，先講「變換意義」、「變目的」，因為在聖事中，這餅與酒在自然平面上的意義已變成了象徵平面上的意義，自然平面上的目的變成象徵平面上的目的。

事實上，是否因了講「變換意義」、「變目的」就失去了聖體聖事的真實性呢？那也不然，因為這個「變換意義」、「變目的」，是一個真實的變，實在變成了一個真實的象徵，所以在「變換意義」、「變目的」之下，實在也是一個「變質」。因為變是真實的變，它的內容也變為一個真實的內容，餅與酒的實體，變成為耶穌體與血的實體。

在尋思這個題目時，我發現許多的聖體神學盡量要用所謂的奇蹟來作解釋。所謂奇蹟，是在東西的平面上，可是這個問題最後要講的卻是一個奧蹟。它的奧蹟性，在具體降生成人的耶穌身上，是天主的愛，天主的愛在人（基督）的愛上表達出來，祂的愛是一個奧蹟，只有祂能這樣愛人，而把自己整個地給人，絲毫不保留。

我們中間那個人敢拿一塊餅說：「你拿去吃，這是我的身體」？從不會有人。因為如果我這樣講，我實在是在撒謊，我永遠不能夠把這塊餅變成為這樣的一個象徵，正因為我自知我是這樣的自私，我怎麼會這樣無條件地整個給人？在我給的時候，我承認我是知道我保留了自己。尤其他不只是對一個人，還對整個教會講：「你們拿去吃，這是我的身體」。我們中間不會有一個人這樣做，對於一個人的愛已經這樣單薄，我怎麼

有勇氣對整個教會說：「你們拿去吃好了，這是我自己，我已完全給你們」。

所以，我們永遠不會變質的，因為我們沒有能力變，只有耶穌基督能夠，只有天主能夠這樣地給人，可以本質性地給，正因為只有他能夠完全地把自己給予人類。所以耶穌能夠拿起酒來說：「你們拿去吃吧！這是我的身體。你們都由其中喝吧！因為這是我的血」（瑪廿六）。因此我們講，這變質最後是在奧蹟上，就是在天主這樣地愛人，他能夠把自己整個給人。

教宗保祿六世在《信德奧蹟》通諭裡表示，如果要把教會傳承對於聖體真實性的信仰保存下來，解釋中一定不能忽略所謂的「變質」，就是餅與酒的實體實在變成耶穌體與血的實體。教宗並警告某些神學家，他們不成熟的解釋，未能夠把傳承對於聖體真實性的信仰完全保存。因此，在《信德奧蹟》通諭頒佈之後，聖體神學界中引起了爭執，就是「變換意義」、「變目的」的解釋，但這是否避免了教宗保祿六世的疑慮，把所謂的「變質」保留了？

新神學面對《信德奧蹟》通諭，大致也做了一些解釋：他們在神學與哲學上將象徵分為兩類：一類稱為「指陳」的象徵，一類是「有效」的象徵。所謂有效的象徵，就是把一個自然平面上的東西，實在變為象徵，有效地使這象徵的內容出現。

事實上，每件聖事的象徵都是如此：在一個小孩頭上倒水的時候，是把這一倒水的行動提到象徵中，這一象徵是有效的象徵，所以產生了聖事恩寵。聖體聖事也是這樣：耶穌把餅與酒提到象徵的平面上，是一個有效的象徵，餅與酒的實體變為所象徵的實體，即耶穌的體與血的實體。新的神學家認為教宗保祿六世要強調的，是聖體真實性的信仰，而他們所持的解釋

並沒有破壞聖體中耶穌真實的臨在。

## 結 論

本文提供了教會在最貧乏的想像中，表達了聖體中耶穌真實臨在的信仰；之後，有一群以聖多瑪斯為代表的所謂的知識分子，在他們自然哲學的系統裡，表達了同一個信仰。今天，有了新的解釋，也只不過按照我們時代的需要，用今天時代所用的語言，所通行的思想方式，表達教會的同一信仰。

教會是在聖神的領導下，不斷在朝拜聖體聖事中耶穌的臨在。至於以什麼方式表達；今天這樣，我們也不能擔保將來可能有新的難題，而產生新的解釋方式；但是我們可以相信，也理當相信，在聖神的領導下，我們教會是始終保持了來自耶穌基督的信仰：就是在聖體中，餅不再是餅，酒不再是酒，而是耶穌真實的臨在。我們中的每一位，也可以自問，我在怎樣的形式下表達了信仰？

# 懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

## 導 言

當前有著多種懺悔禮儀的改良形式，各種改良形式的價值不同，有的具有聖事性，有的則沒有。本文集中討論的，是具有聖事價值的懺悔禮儀，不過這裡所講的不少因素，也適合其他的改良形式。

然而具有聖事價值的懺悔禮儀，還能夠包含不同形式。它能夠在聖經誦讀、神父宣道、歌唱祈禱、團體反省與悔罪之外，每個參與者私自向神父告明以及領受寬赦，這種形式當然非常理想。但是，有時參與者人數眾多，禮儀已經佔去不少時間，不可能再允許每人私自告罪求赦；在這種情形下，如果安插一個一般性的團體告罪，再由神父誦念其他經文代替赦罪，顯然也很有意義。不過，無論如何，這缺少聖事價值，不能將禮儀提上聖事平面。因此，有人考慮到在上述情形下，給予公共的聖事寬赦。對於這最後形式，便產生了不少神學上的困難。

針對以上限定的懺悔聖事的改良形式，我將本文分作兩段來講：第一段：改良形式的評價；第二段：改良形式的困難與

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》9期（1971秋）421~431頁。

討論。

## 第一段：改良形式的評價

在這一段中，我只從四方面來說明改良形式的價值：一、自聖言與聖事的關係而論；二、自聖事的「事效」而論；三、自懺悔聖事的教會性而論；四、自罪與痛悔的過程而論。

### 一、自聖言與聖事的關係而論

天主救恩性的啓示進入人類歷史中，是藉著祂的言語與行爲。在舊約時代，祂藉著古聖祖與先知向以色列民族說救恩性的話；同時祂也藉著梅瑟以及其他民族英雄的行動，爲以色列民族帶來救恩。在基督身上，顯然也具有言語與行爲兩面。他不但宣講天國來臨，而且他的行爲一奇蹟以及最後的巴斯卦奧蹟一實現了天國來臨。

再者，言語與行爲在救恩的啓示中，並非兩項互不相干的因素。事實上，天主的言語述說、解釋、發揮基督在歷史中的行爲；而他的行爲亦證明與充實祂的言語。所以，天主的言語與行爲互相結合，互相創造救恩的實現，基督的救恩同樣是在巴斯卦奧蹟的宣講與實現的兩個因素中，進入人類歷史。

爲我們新約時代的人，天主的救恩言語便是聖言（聖經），祂的救恩行爲便是聖事。聖言與聖事也該如同上述互相充實的形態下，進入我們的生命。那麼，在今天懺悔聖事的改良形式中，我們實在具體地保存了聖言與聖事的互相補充。一方面我們聆聽聖經中，天主對於罪人的責斥、召喚、憐憫與寬赦；另一方面我們在領受聖事中，得到天主對於我們的懺悔與改過的祝福。這樣，在聖言與聖事結合的形態中，我們領受天主的圓

滿救恩。在一般私下舉行的懺悔聖事中，顯然我們不易豐富地獲得聖言與聖事進入我們生命的效果。

## 二、自聖事的「事效」而論

聖事的「事效」，其基本意義無非是說在救恩平面上，我們絕對沒有主動能力；換句話說，只有天主的仁慈是我們得救的來源，否則，我們絕對無能力為自己掙得救恩。在聖事之實施中，救恩效力完全來自天主；祂因為基督的救援，在聖事的象徵行為中，施與我們救恩。我們說聖事具有「事效」性，便是說救恩之產生不是由於我們領受者任何主動能力，而純粹來自天主的仁慈。

但是，這樣的「事效」概念，非但不應使領受者絲毫不動，反而要求他積極的合作。在聖事的象徵行為中，天主因著基督主動地進入人的生命，與人相遇結交；這是天主給予的救恩。但是，顯然在這象徵行為中，人必須積極地接納與答覆，然後才是天人相交。人的接納與答覆在懺悔聖事中，便是領受人向寬赦的天主呈露的痛悔與還愛。懺悔聖事，如同其他聖事具有「事效」性，即是仁慈寬赦的天主同著基督主動地進入罪人生命；但是，這要求罪人在信仰與愛德中，表達自己的悔改；然後，懺悔聖事的「事效」才得圓滿。

過去由於聖事神學解釋「事效」的偏差，聖事好像機械性地產生恩寵，因此對於領受人方面的積極反應不免忽略。在懺悔聖事中，給人的印象似乎真正的主角是聽告司鐸；罪人只要告明，其他一切都由神父包辦。這實在誤解了聖事「事效」性的意義。那麼，在今天改良的懺悔聖事形式中，顯然可以剷除領受人的漠然不動或者消極的態度。由於聖經的誦讀、神父的

宣講，以及團體性的省察與悔罪，參與者積極地準備在聖事的象徵中，與赦罪的天主相晤，使「事效」性圓滿地實現。

這並不是說，私下領受懺悔聖事，不能積極準備接受與答覆天主的赦免；不過，誰也看不出那不容易具有團體禮儀所有的一切因素，未加強內心的痛悔與愛德。

### 三、自懺悔聖事的教會性而論

其實，不論在聖經研究或神學反省中，都強調罪的團體性與教會性。那麼，懺悔也應當具有這個幅度。事實上，懺悔聖事中，罪人不只向天主，而且也向教會請求寬赦；他不但得到天主的寬赦，而且也得到教會的寬赦。不過，誰也無法否認，在今日改良的團體禮儀中，教會性的寬赦充分地表達了出來。

在私下的懺悔聖事中，罪人向神父告罪懺悔，也深知他是教會的代表，因此他的告罪與懺悔具有教會意識。但是，在經驗上，他尚是面對著一個個人，因此不易感受信仰中的教會意識。相反地，在改良形式中，每個參與者都是切身地「向全能天主和每位教友」表示他的懺悔，請求他們的寬赦。

另一方面，神父代表教會赦罪，事實上代表的是我們；我們應當在神父身上，寬赦他人相反教會之罪。這個意識顯然不能在私下舉行的懺悔聖事中出現；相反地，在團體性的禮儀中，參與者不但請求四周的人寬赦，而且同時也真心地寬赦四周的人。因此，教會意識可以高度地顯出。

其實，在懺悔聖事的歷史中，我們見到古時怎樣整個團體，在嚴齋期內不斷地為處於懺悔者行列的人祈禱；有時還與主教在一起判刑定罰。如果我們採用改良的形式，同時也恢復了這種在懺悔聖事中的教會意識。

## 四、自罪與痛悔的過程而論

罪，是一個過程。真正的大罪，常是整個人拒絕天主的基本抉擇。因此，人的存在結構，這樣的一個自由抉擇，斷然不會偶然地出現在任何一個時辰中的；相反，它需要一個過程，一步一步地進入存在的各種層次中，然後才有一個自由抉擇。犯罪是這樣；那麼，懺悔也該是一個過程。我們要自由接納天主，以祂為生活的方向；這樣的基本抉擇，也需要在時間過程中。

由於這個緣故，今日改良的懺悔聖事形式顯得更為適合。在比較長的禮儀中，給人一個機會培養出信仰、懺悔、愛德的高潮。我們是一個複雜的存在，具有理智、意志、情感各種層次；完整的懺悔應當進入人的每一層次。禮儀中，誦讀聖經、歌唱祈禱、宣講、反省，都是漸漸地將我們的懺悔之情加深；換言之，是培植一個懺悔的過程。反之，一般而論，在幾分鐘的私下舉行的懺悔聖事中，便不易製造出這種氣氛。

以上我們從四方面，對於改良形式的懺悔聖事做了一個評價。我們只是積極提出價值，但這並不是否認私下舉行的懺悔聖事具有改良形式所沒有的特點。

## 第二段：改良形式的困難與討論

在導言中，我們已經說明本文集中在具有聖事價值的懺悔禮儀上；而且特別注意沒有私下告明而給予公共的聖事性赦罪的形式。

我們可以說，主要的困難是來自特倫多大公會議有關懺悔聖事告明的宣言，它說：

「為得到罪赦，必須經過相當勤奮的省察之後，按照

所能記憶的，告明每一個大罪，即使是隱藏的罪和相反十誡最後兩條的罪；除此以外，也要告明改變罪類的環境。任何拒絕這是天主法律的人將受詛咒。」

以下我們便是針對這個困難，提出種種討論。困難相當清楚，特倫多大公會議要求告明，而我們注意的改良形式中卻沒有私下告明；初看之下，顯然相反大公會議的宣言。在這段中，我們將討論四點：一、「熱心懺悔聖事」；二、多種不滿意的答覆；三、特倫多宣言的分析；四、1944年聖赦院的訓令。

### 一、「熱心懺悔聖事」

「熱心懺悔聖事」是神學上的專門名詞，指的是沒有大罪的人領受的懺悔聖事。我們先把它提出來討論，因為它應該與特倫多大公會議的宣言沒有關係。大公會議說，天主的法律命令告明大罪，而「熱心懺悔聖事」的領受人並沒有犯大罪。事實上，在「熱心懺悔聖事」中，一切有關懺悔聖事的因素只是比義性地見到。

首先，我們曾說大罪是否定性的基本抉擇；它在教會的「束縛」與「釋放」的權力之下；但是，小罪並不斷絕與天主的交往，甚至在教會的赦罪權力之外可以得到赦免。因此，當我們說懺悔是「和好」的聖事時，清楚地「和好」二字不能嚴格地用在有關「熱心懺悔聖事」上，因為領受人並沒有與天主決裂。一般而論，神學家認為在這樣的懺悔聖事中，為使聖事有效，並不需要告明每個小罪，領受人籠統地表示自己是罪人便已足夠。

根據上述種種理由，有些神學家主張，一種不必私下告明，只需團體性地表明痛悔求赦（譬如共唸悔罪經），然後神父給

予聖事性的公共寬赦的改良形式，可以在一些慣常領受「熱心懺悔聖事」的團體中舉行。而且今天事實上，在不少司鐸集會以及修會團體中舉行著。

## 二、多種不滿意的答覆

特倫多大公會議的宣言，似乎對於「熱心懺悔聖事」的改良形式，不發生顯明的困難；不過除此之外，便有著好像不能勝過的困難。有些神學家還想自各方面尋求解答。我們提出多種答覆，但可以看出都不令人滿意。

有人根據近代罪的神學，認為一般教友不會意識到自己生活在大罪境界或者犯了大罪。他們說，大罪是否定天主的基本抉擇，這樣一個存在中最深的自由行為，人普通是不會清楚意識到的。因此，為一般教友，實在也沒有大罪可以告明。在此解釋下，懺悔聖事的改良形式似乎僅可普遍應用。對此，我們應當說，特倫多大公會議所論的告明法律，不該作如此解釋。罪人並不是只當自己清楚與確定地意識到近代神學指的基本否定時，才應當告明。按照大公會議的思想，聽告司鐸所應知道的與罪人所應告明的，並不是十全十美地對於大罪的透視與清晰的分辨；而只是根據普通經驗，以及教會指定的某些規則，察覺到的大罪；罪人所告明的，只是他在天主台前誠樸地承認的。

另外一些神學家以為，只有公共的重大行為、破壞教會秩序的大罪需要告明；其他私下的大罪，並不需要向教會告明。這顯然與特倫多大公會議的宣言不合，只要一讀原文便可看出。

還有些神學家說，在懺悔聖事的歷史中，初期教會並沒有告明一切大罪的習慣；那麼，似乎今天也可以恢復原有的實施。

我們在這裡不想分析初期教會的懺悔聖事的一切因素；至於在原則上，誰也不能否認，教會對於懺悔聖事自身、對於自己赦罪的權力、對於罪的性質等等的了解，在歷史中有著發展。如果特倫多大公會議發表了上面的宣言，我們不應置之不顧；而為了禮儀改良，任意恢復古代的實施，這幾乎忽視了教會在天主聖神啓迪下所有更深的了解。

總之，我們見到面對大公會議的宣言，爲了禮儀的改良，神學家努力想尋求解答；但是上述多種解釋都不能令人滿意。

### 三、特倫多宣言的分析

由於懺悔聖事的改良形式的主要困難，來自特倫多大公會議的宣言，因此有神學家問：完整告明的法律，教會是否能夠更改？如果凡教會制定的，教會都能夠更改；那麼完整告明的法律是教會制定的嗎？或者是天主的法律？如果是後者，那麼教會便無權更改。神學家想在這方面尋求答案。事實上，宣言的文字說：「……任何拒絕這是天主法律的人，將受詛咒。」這好像聲明完整的告明是天主的法律。但是，神學家還提出了下列幾個問題：

首先，「將受詛咒」（*anathema sit*），在教會公會議文件中常常出現。一般人以爲，每次應用這字句，是警告那些否認天主啓示真理的異端邪說。那麼，是否按照大公會議，爲得罪赦，完整告明大罪的法律是來自天主的啓示呢？以致誰否認這點，便是異端呢？對此，神學家分析特倫多大公會議所有的文件之後，發現每次應用「將受詛咒」，並非都是在相反異端邪說上；有時這字句僅應用來警告違反教會法律的人。因此，原則上我們所論的宣言雖然應用「將受詛咒」，並不由於這字句

便可結論說：完整告明為得罪赦是天主啓示的真理。不過，事實上，參加大公會議的教長在我們這個問題上，認為完整告明不是教會自己對於懺悔聖事的制定，而是包含在基督建立懺悔聖事的話中。換句話說，這是來自耶穌基督的啓示。

其次，在宣言中明言完整告明是「天主的法律」，但是，研究特倫多大公會議的神學家發現，每次應用這名詞並非一定說不能改變。「天主的法律」為特倫多大公會議，能夠指恆常不變的法律；但是，也能夠指某一具體歷史情況中，為得救必須遵守的天主的意願。這意願是「天主的法律」，是某一時代必須遵守的，然而並不是說任何時代都應如此遵守；換句話說，這種「天主的法律」是可以變更的。那麼，大公會議宣言的完整告明的「天主的法律」究竟有什麼意義呢？神學家發現對於這條法律，參加大公會議的教長確認，完整的告明是一條天主因了基督而啓示的不因歷史環境變遷而內在於懺悔聖事的法律。所以，教會不能修改。

不過，完整告明為得罪赦的法律，尚不是一條絕對沒有例外的法律；事實上，倫理神學家指出在不少特殊的情況下，可以沒有告明而得聖事性的赦罪。我們不必把倫理神學家所指的情況提出討論，因為並不有助於我們處理的懺悔聖事的改良形式。

總之，在分析特倫多大公會議的宣言之後，完整告明的法律似乎不容教會改變。那麼，沒有私下告明的改良形式的困難尚不能因此解決。

#### 四、1944 年聖赦院的訓令

完整告明是來自基督的法律，教會不能更改；但是，如同

上面所說，它並非一條絕對的法律。懺悔聖事的建立，是為罪人的得救，因此在特殊情況下，完整告明式不可能或者非常困難時，神父可以不聽告明而給予聖事性的寬赦。倫理教科書上，列舉許多特殊情況，但大多屬於個人的處境，為我們沒有關係。我們要討論的是 1944 年 3 月 25 日，羅馬聖赦院發表的訓令。這條訓令指出：在特殊情況下，沒有私下告明而給予聖事性赦罪的一般性原則。它說：

「如果一個嚴重而緊急的需要，與滿全完整告明的天主誠命的重要性成比例，例如：如果不是因著悔罪者的過失，他們將長期缺乏聖事的恩寵，並不能領受聖體。」

按照聖赦院的訓令，只有在一定的嚴重而緊急的需要條件下，可以沒有私下的個人告明。訓令尚舉例說明怎樣的情況可謂具有嚴重而緊急需要，即：為了滿全完整告明的誠命，有人因此長時期不能得到聖事性的寬赦，同時也不能領受聖體。譬如在戰爭的時候，兵士由於人數眾多沒有時間個別私下告明，神父如果不給予聖事性的公共寬赦，他們將長時期沒有機會領受懺悔聖事，而且同時也不能領受聖體。這種情況含有訓令所說的嚴重和緊急的需要，神父可以不聽告明而公開赦罪，只是叮囑領受人下次應當告明現在所有的每一個大罪。戰爭只是一個例子，同樣在傳教區某種特別情況下，也可以施行這種沒有私下告明的聖事性赦罪。

有的神學家便問聖赦院的這條訓令，是否可以應用到聖事的改良形式上去。這裡產生好些問題：在懺悔聖事的改良形式中，只是由於當時人數眾多，無法使參與者個別告明；這是否構成訓令中所說的嚴重而緊急的需要，足以沒有告明而領受聖事性的公共寬赦呢？1944 年的訓令假定領受人當時真實地準

備私下告明，只是具體受到阻礙；而參與懺悔聖事的改良形式者，是否具有同樣的態度呢？……諸如此類的問題，神學家也沒有確定地完全答覆。

總之，根據作者所知，有的神學家認為改良形式不是構成聖赦院所說的嚴重而緊急的需要，因此這條訓令並不解決懺悔聖事在改良禮儀上的困難。直到現在，作者還沒有見到神學家因了這條訓令而說懺悔聖事的改良形式面對特倫多大公會宣言的困難已經解決了的。

總結以上所寫的四點，我們發現我們集中討論的具有聖事性的懺悔禮儀，似乎為一般慣常領受「熱心懺悔聖事」的集會與團體，並沒有重大的神學困難。除此以外，特倫多大公會議的法令，為我們討論的改良形式，實在是一個不易勝過的困難。在這問題上，神學家尚沒有給我們滿意的答覆，也沒有解決我們的困難。

也許有人會這樣說，特倫多大公會議的時候，只是針對私下領受的懺悔聖事；大公會議並沒有想到我們今日改良禮儀中的形式。為此，大公會議宣告的完整告明的天主法律，在我們舉行的改良形式中已經足夠遵守，只要參與者決定在下次私下領受懺悔聖事中時，將現在每一個大罪告明。這意見有足夠的神學價值嗎？教會當局會同意嗎？

## 結 論

本文顯然並沒有解決懺悔聖事在改良禮儀上的各種問題：一方面，我們在第一段中，將改良形式的種種價值提出；可是另一方面，在第二段中，把來自特倫多大公會議的困難提出後，卻沒有滿意地答覆。對此種種，我們參閱的書籍與神學家的意

見有限，也許會遺漏可以解決困難的重要答案，希望有人能加以補充。不過，在懺悔聖事中，告明的真正意義與價值，神學家尚沒有清楚說明，因此尚待繼續研究。也許將來的神學會為我們的問題帶來更大的啟迪。

# 大赦的神學

自從教宗保祿六世宣佈「慶祝聖年」以來，教會官方文件中，不斷地由於頒賜的《禧年大赦》而論及大赦。其實有關大赦與大赦神學，當代最重要的文件是保祿六世於 1967 年 1 月 1 日頒佈的《大赦憲章》<sup>2</sup>。至於最近訓導方面關於大赦發表的言論，都是根據憲章的革新。我們藉這慶祝聖年機會，溫習一次大赦的神學。本文分三部分：

- 一、大赦的意義與信仰基礎；
- 二、大赦的歷史；
- 三、大赦的神學困難與不同的解釋。

## 一、大赦的意義與信仰基礎

在這部分，我們根據教會文件解釋大赦意義之後，便把大赦假定的信仰基礎加以說明。王化宇神父把《聖教法典》與《大赦憲章》關於大赦的意義這樣一起寫出：

「根據《聖教法典》第九一一條：『大赦』是在天主前，獲得罪過的寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰；教會當

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》22 期（1974 冬）499~521 頁。

<sup>2</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 1967, pp.5~24.

局從教會的精神寶庫中，為生者以赦免方式，為亡者以代禱方式，而賜予的。根據教宗保祿六世，於1967年1月1日，頒佈的《大赦憲章》第八條，及憲章的準則第一條：『大赦』是在天主前，獲得罪過的寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰；教會頒賜大赦與準備妥善，並滿全某些規定條件的信友，以救恩分施者的權柄，分施並應用基督與聖人們贖罪的功德寶藏。<sup>3</sup>」

雖然我們不想詳細地做法典與憲章的文字比較，至少立刻見出有一點是顯明不同的：在憲章中，已經不再提出教會賜予大赦的不同方式。事實上，當代神學家關於「以赦免方式」（*Per modum absolutionis*）的說法之註解不同，因而對教會頒賜大赦的方式，也產生了辯論，也許由於憲章不願牽涉神學辯論，所以改良了法典的說法；這在第二部分我們要說明。

不過根據憲章，我們知道大赦的效果是赦免因罪應受的暫罰；為得到這種赦免，必須滿足規定的條件；最後教會頒賜大赦，有著救恩分施者的權能，至於這個頒賜大赦權柄的性質，正是神學家討論的焦點。無論如何，我們可以說大赦假定三點：（一）罪罰的赦免；（二）諸聖通功；（三）教會分施救恩的權能。以下為了對大赦的意義進一步明瞭起見，我們說明所假定的三點信仰基礎。

### （一）罪罰的赦免

在神學歷史上很早以來，便有罪過與罪罰的區別。所謂罪過，便是罪人獲罪天主的過犯境界；即今日在位際關係範疇中，

<sup>3</sup> 王化宇，〈禧年大赦〉《鐸聲》（1974年4月），21頁。

說明犯罪是人拒絕天主的愛，是破壞天主與人在基督內的盟約，我們仍舊可以因此了解罪人破壞盟約是過犯；換言之，生活在干犯天主恩愛的境界內，這是罪過。所謂罪罰，便是因了所犯之罪應受的罰：永遠與天主決裂的罪人應受永罰，與此對立的，便是上面在解釋大赦意義中所提的暫罰。

罪過的赦免是經過懺悔聖事或者個人的懺悔，與天主重歸和好，建立新的位際關係，從此不再在干犯天主的境界之中；因而他應受的永罰，即永遠與天主分離之痛苦，也同時得到赦免。但是得到罪過與永罰赦免的人，他的暫罰不一定都得赦免。原來，犯罪果然基本上是破壞與天主之間的盟約，彼此的位際關係；不過同時也是破壞宇宙間的秩序，不論是天人之間或者人與人、人與物之間的次序，因此罪人對此所破壞的次序，應當賠補，而暫罰便是得到罪過與永罰赦免後的人，為賠補破壞了的次序所應受的罰。

有關罪過與罪罰，雖然上面所說只是神學上普遍的分析，不過也都有聖經與教會訓導的根據。關於暫罰，在《創世紀》中，天主對女人與亞當犯罪後的話中便可看出<sup>4</sup>。關於永罰，在耶穌論公審判的道理中也可看出<sup>5</sup>。至於得到罪過與永罰赦免後的人，能夠尚有暫罰作為賠補，聖經中也有不少例子，如天主對待梅瑟與亞郎，以及對待後來的達味<sup>6</sup>。而特利騰大公會議有關成義的條文中，清楚地說：

「若有人說在領受成義的恩寵以後，任何悔改的罪人

<sup>4</sup> 創三 16~19；參閱：路十九 41~44；羅二 9；格前十一 3。

<sup>5</sup> 瑪廿五 41~42；參閱：谷九 42~43；若五 28~29。

<sup>6</sup> 參閱：戶廿 12；撒下十二 13~14。

之罪過已被赦免，永罰的債已經蠲除，甚至不論在今生或在煉獄，當天堂之門開啓以前，已沒有暫罰的債存留著補償——此人應受棄罰。<sup>7</sup>」

可見得到罪過與永罰赦免的人，爲了賠補所破壞的次序，尙仍該受暫罰。

至於大赦，「它並不赦免罪過，也不赦免永罰；只是在罪過得到寬赦以後，赦免因罪應受的暫罰。赦免全部暫罰的，稱爲『全大赦』。赦免部分暫罰的，稱爲『限大赦』」<sup>8</sup>。

以上關於大赦假定的罪罰概念，已有了基本的說明；可是究竟暫罰的性質是什麼？究竟怎樣賠補與赦免？神學家的意見也多有不同；這會因此牽涉到大赦的理論，容後再提。

## （二）諸聖通功

這是教會中的基本信仰，毋須我們詳細發揮。凡是教會的肢體，互相連結在一個基督身體內。這不但包括正在現世旅途中的信友，而且也包含已經度過此世而在滌煉中，以及在光榮中的肢體。由於同屬一個身體，因此互相通功。通功的因素很多：它能夠是信友大家分享來自基督的救恩，如聖事、神恩、職務等等；它也能夠是精神財富的相通，一個肢體的精神財富不但有益於自身，而且也有益於其他肢體。

上面所說的一切，都有聖經與教會訓導的基礎。基督對於信者的通功<sup>9</sup>、信友彼此之間的通功<sup>10</sup>，都曾述及。而教會訓導

<sup>7</sup> DS 1580。

<sup>8</sup> 王化宇，前引文。

<sup>9</sup> 伯前二 21~25；參閱：若一 29；羅四 25；五 9；格前十五 3；格後五 21；迦一 4；弗一 7；希一 3；若一；三 5。

方面，最爲大家熟悉的，當然是教宗庇護十二的《基督奧體》通諭，而梵二《教會憲章》的第七章又重述了這端基本道理<sup>11</sup>。

諸聖通功的信仰，正是大赦所假定的基礎。上面解釋大赦意義時，我們已經見到，不論《教會法典》或者憲章都提出一個名詞：「教會的精神寶庫」或「功德寶藏」。這個名詞的歷史相當早，本文第二部分中應當指出。不過在意義上，這個名詞便是諸聖通功的比較圖像性的說法。

根據諸聖通功的信仰，教會是整個基督的身體，肢體之間彼此相通，因此首領與任何肢體的祈求、功績、賠補等等行動，都是有益於整個教會。換句話說，這一切在天主前面，常是教會的精神財富，天主以不同的方式通過教會，因這精神將救恩分施於人：能夠是聖事性的方式，也能夠是教會祈求的方式……。

不過無論如何，我們今日對於「教會寶庫」這個名詞，不應當拘泥字面，想像成一個倉庫，裡面儲藏了自古至今的功德，教會按時可以領取來分施給教友。假如我們要比較深刻地說明「教會寶庫」，那麼更好說它便是基督，便是基督的身體。因爲所謂精神財富，還不是與天主深深交往的基督與他的教會嗎？

大赦假定「教會寶庫」，那便是根據諸聖相通功的道理。教會分施並應用基督與聖人們的贖罪功德，赦免因罪應受的暫罰。但是教會究竟怎樣，或者以什麼方式，在頒佈大赦時赦免

<sup>10</sup> 哥一 24；羅一 9~10；十五 30；格前十二 12~27；羅十二 4~5；迦六 2。

<sup>11</sup> 《教會憲章》第 49 號。

暫罰，那正是以後要分析的難題。我們到這裡，至少說明了大赦與諸聖通功的關係。

### （三）教會分施救恩的權能

1967 年的《大赦憲章》中說：教會以分施救恩者的權能，分施並應用功德寶藏；這裡引起的一個問題便是：究竟教會在頒賜大赦時有什麼權能？這個權能有什麼性質？

一般而論，在分施救恩上，教會享有來自基督所授的權能。譬如在聖事中，教會在禮儀上有制定聖事標記的權能；在法律上，有規定領受人與施行人應具條件的權能；尤其關於懺悔聖事，聖事的完成是應用了「鑰匙之權」<sup>12</sup>。不過大赦的頒賜是在懺悔聖事之外，教會是否對於暫罰的赦免也具有「鑰匙之權」？這都應當經過下面兩部分的研究後才能清楚。

## 二、大赦的歷史<sup>13</sup>

第一部分對於大赦的意義說明了基本因素，同時也產生了一些需要進一步澄清的因素；不過，如果要加以澄清，對於大赦歷史的認識是相當重要的。

「大赦」在十三世紀始在教會中成為專名，而大赦的內容

<sup>12</sup> 所謂「鑰匙之權」，即根據瑪十六 19 的束縛與釋放之權。教會在懺悔聖事中應用此權，對於罪過與罪罰束縛與釋放。在大赦神學中，問題便是教會在懺悔聖事外，是否對於在天主前的暫罰有這「鑰匙之權」。

<sup>13</sup> 有關大赦歷史材料，採自 A. Drexel, *Tractatus Dogmatici XII De Sacramentis in genere II*, pp. 93~104。若求更加詳細，請閱 K. Rahner, "Indulgences", *Sacramentum Mundi*, 3, pp.123~129。

可以說十一世紀已經形成，不過在此之前，有著相當長的形成史，這是值得簡單介紹的。

我們不必重述新經中，宗徒時代的教會以不同的方式將基督的救恩分施於信者，以及勉勵肢體之間在救恩上彼此合作。根源上，大赦的形成與懺悔聖事有密切關係，所以我們得自很早說起。

公元第二至第四世紀之間，罪人必須經過公開的補贖才能得到寬免。可是往往教會指定的公開補贖，因著教難時期為信仰受苦未死的「致命者」的請求，得以減輕。當然這種做法的確定意義，在神學上可以分析，不過在當時人的心目中，由於「致命者」的功德，罪人真實地分享他們受苦的賠補效能，因而得到自己應受之罰的減輕。初期教會這種措施中，已可說使大赦的概念開始萌芽；教會因了「致命者」的功德，赦免罪人的補贖，這不是後代大赦概念的中心因素嗎？

第七世紀西方教會的懺悔聖事，按照當時的規則，常是加給領此聖事的人很重的補贖，有時一生也難滿全。繼而為彌補這個困難。教會中有主教或神父，甚至罪人自己，根據規定章程，縮短或交換聖事中所罰的補贖，不過在起初大家都認為交換或縮短的補贖，如果內在價值不足賠補應受的暫罰，那麼尚應賠補的暫罰並不消除，而仍繼續存留。如此，漸漸地給人一個印象，即縮短或交換的補贖，雖然價值較低，能夠得到與原來所罰的艱辛的補贖相等的效果。我們不能不承認，不論神學家對這印象後來應該有什麼註解，至少後代形成的大赦實施，表面上與它不謀而合：好像因為滿足了一些較易的善功，而得到重大暫罰的赦免。

不過歷史到此，大赦的概念尚未形成。其實對於上述第七

世紀懺悔聖事中的演變，當時的註解應該是這樣的：教宗、主教或神父所給的縮短或交換性的「赦免」，至少認為具有「轉禱」的價值，特殊有效地為罪人求得罪罰的寬赦，因為他們是基督的代表。

而到了第十與第十一世紀，縮短或交換性的「赦免」，由於懺悔聖事的形式發生變化，也跟著更改。過去懺悔聖事中，施行人必須等到指定的補贖滿全才為罪人赦免；到了公元一千年左右，開始在告明、痛悔、指定補贖之後立刻赦罪，不過聖事自教會方面完成之後，罪人尚應做補贖。但教會繼續縮短或交換補贖，不過已在懺悔聖事之外，這種聖事之外的干預，事實上便是規定應當完成某些善功（善功本身並不視為賠補，而是用來鼓動產生懺悔與補贖之情）。

至此，我們應該感到大赦的概念形成了，教會在聖事之外給罪人規定條件，赦免他們應做的補贖；這實在便是大赦。

在大赦形成歷史上，比較重要的一個思想在此不能不特別提出。起初主教或神父對於補贖的交換或縮短，是站在代表教會作為「轉禱」者的身分上。但是第十與第十一世紀，開始認為這是屬於教會的「鑰匙之權」，那便是認為教會自基督方面接受這種法律性的權柄，能夠規定條件，作為對於罪罰的赦免。

因此，我們在第一部分已經提出的問題該發生了。教會在懺悔聖事內有權赦免自己規定的暫罰，那絲毫不發生問題。可是現在，她在聖事之外，赦免應受的補贖；而且後來也清楚認為，由於滿全了規定的善功，不但得到教會中法律性的補贖的赦免，而且也得到天主面前暫罰的赦免。因此不能不問，教會究竟在懺悔聖事之外，如何赦免天主面前的暫罰？真可說是「鑰匙之權」嗎？或者需要另作解釋？下面我們要看看神學家的意

見。

如果大赦的意義是信友在天主前，因了滿全規定而行善功，在懺悔聖事之外，獲得暫罰的寬赦，那麼在第十一世紀，這意義已經形成了。事實上，第一次是在法國南部，主教對於懺悔聖事中所罰的補贖，在聖事之外要求罪人滿全一些條件：如朝拜聖堂、哀矜，尤其爲了大眾利益的捐款（建築聖堂、醫院或橋樑而用），因而得到赦免。教宗烏爾朋二世在 1095 年，赦免了參加十字軍的信友一切應做的補贖。自此之後，大赦一直在教會中流行。

我們不想按照年代繼續簡述大赦發展的歷史，只願把比較重要的有關材料，在下面逐點提出。

**第一：**教宗賽勒西三世（1198 年歿）聲明，由於天主的仁慈與教宗的頒賜，十字軍或在死前或在死後，一定得到懺悔聖事所加補贖的赦免。這表示大赦不但赦免教會中法律性的罰，而且也赦免天主前的暫罰，因爲只有天主前的暫罰能說死後赦免。教會中法律性的罰，人死便應自動消除，不該再有赦免的問題。

**第二：**自十三世紀以來，開始爲煉靈求得大赦。這引起了神學家中極大的爭論；問題的焦點是，亡者不在教會的權下，教會怎樣可以頒賜大赦與他們？但無論如何，煉靈大赦此後繼續在教會中流行。最後經過神學家的解釋，到了教宗熙篤四世（歿於 1484 年）應用了「以代禱方式」（Per modum suffragii）的說法，來解釋教會怎樣頒賜大赦與煉靈<sup>14</sup>。所謂「以代禱方式」，意指教會爲亡者向天主獻上精神寶庫的補贖價值，祈求

---

<sup>14</sup> DS 1393。

天主赦免他們的暫罰；天主由於教會代禱而赦免亡者的暫罰。這個說法：「以代禱方式」，一直保留在煉靈大赦的解釋上；1967年的《大赦憲章》也不例外。

**第三：**大赦的頒賜，過去常是與懺悔聖事相連，赦免的對象是聖事中規定的補贖；可是自從十四世紀以來，便與懺悔聖事開始分開，因此赦免的對象不再是教會規定的法律性補贖，而更是在天主前的暫罰，雖然實際頒佈大赦時，教會繼續應用過去的形式，譬如：一百日限大赦、一年限大赦等等。原來初期懺悔聖事，對罪人規定的補贖便是以日、以月、以年計算，所以大赦赦免的補贖也以日、以月、以年來計算。當然，當大赦的對象與懺悔聖事的補贖分開之後，這種形式用來計算在天主前赦免的暫罰，容易產生誤解。下面要提出梵二大公會議中教長對此的批評，不過這種形式基本上已為《大赦憲章》取締了。

**第四：**教會自從十一世紀頒賜大赦以來，開始時相當謹慎，十二世紀的教宗仍舊足夠表示嚴格。而主教方面漸漸顯示濫用，十三世紀的拉脫郎第四屆大公會議明文加以禁止<sup>15</sup>。我們不能不承認，以後的教會歷史中，大赦的實施在教會中產生了極大的弊端，往往也牽連到金錢的規定，似乎成爲一種買賣。大家熟悉的是1517年10月31日，路得在維登堡教堂大門上，釘出的九十五條相反大赦的論題。可是早在此前，教會中已出現了反對大赦的相似呼聲。

在此，我們願意把教會訓導方面，有關保衛大赦實施，以及肯定自己對於頒賜大赦權柄的文獻，極簡單地綜合在一起。

---

<sup>15</sup> DS 819。

1343年，教宗克來孟六世公佈了論《教會寶藏》的文件，雖然這不是「以宗座權威」（Ex Cathedra），但實在是具有訓導價值的官方文件<sup>16</sup>。文件中，教宗表示教會在頒賜大赦時，享有「鑰匙之權」。以後有公斯坦士大公會議，相反胡斯與威克利夫（Huss, Wycliffe），肯定教會有權頒佈大赦<sup>17</sup>。教宗熙篤四世相似地，發表了相反西班牙方面有人關於大赦的錯誤理論<sup>18</sup>。之後，便有教宗良十世相反路得有關《教會寶藏》以及大赦的論題<sup>19</sup>。而特利騰大公會議，針對路得的攻擊，定斷如下：「神聖的會議以絕罰加諸這些人：他們或者以大赦為無用，或者否認教會中有頒賜大赦之權」<sup>20</sup>。要注意的是，該屆大公會議並沒有說清教會頒賜大赦之權的性質。

**第五：**在大赦歷史中，最後在神學家方面，也不是沒有意見上的分歧。大赦施行之初，十二世紀便有亞倍拉（Abelard）出而反對，他不但攻擊信友履行善功時的機械性，缺乏個人內心因素，而且也不贊同主教享有頒賜大赦的「鑰匙之權」。

大赦神學上，此後真正困難的問題是：究竟為生者，教會頒賜大赦，以什麼樣的方式，赦免暫罰？歸納起來有兩派主張：第一派說「以赦免的方式」；即教會對於生者，有權頒賜精神寶庫的賠補價值，赦免滿全條件的信友的罪罰；不但直接赦免教會性的罪罰，而且天主前的暫罰也被赦免。這是第一派所持的「以赦免方式」的意見。

---

<sup>16</sup> DS 1025~27。

<sup>17</sup> DS 1192。

<sup>18</sup> DS 1416。

<sup>19</sup> DS 1447; 1468~72。

<sup>20</sup> DS 1835。

至於第二派的意見，可以稱之為「以償還方式」（*Per modum solutionis*）。所謂「以償還方式」，消極而論，教會自己並不赦免在天主前的暫罰；積極而論，教會頒賜大赦於信友，乃是將精神寶藏的賠補價值給予信友，因而他們在天主面前有所償還而得到暫罰赦免。

這兩派意見究竟有什麼不同，後代神學家要加以註解與取捨。不過，「以赦免方式」的說法一直保存在《聖教法典》第九一一條內。但是也許由於對這說法註解上發生了神學家中的歧見，《大赦憲章》已經不再應用了。

大赦的歷史簡介到此，只剩下《大赦憲章》了。不過，介紹這文件之前，我們想把以前的歷史綜合一下：

第一、來源上，大赦是與懺悔聖事相連的。

第二、十一世紀，大赦的概念形成，即教會在懺悔聖事之外，赦免滿全規定條件的信友的罪罰；赦免的對象乃是在懺悔聖事中的補贖；當然，原則上在天主面前的暫罰也得赦免，因為教會所罰的補贖，也是為得到天主赦免暫罰。

第三、十三、四世紀，有了重要變化，大赦與懺悔聖事完全分離。教會頒賜大赦，已經不是針對懺悔聖事中所罰的補贖，而是信友因了犯罪所有在天主面前一般性的暫罰；不過教會在頒賜大赦時，仍舊應用過去的形式。今天，大赦的意義便是在這重大變化之後所有的意義。

上面三點，可作為大赦形成史的里程碑。此後，大赦在教會中日益風行，種類繁多：有「全大赦」與「限大赦」之分；而「限大赦」中，又有千變萬化的年、月、日的計算。此外，尚有「善功大赦」、「聖物大赦」，以及「聖地大赦」之分。教會頒賜大赦規定的條件中，有的是「善功」（唸經、守齋等

等)；有的是恭敬指定的「聖物」(叻教宗頒賜大赦的十字架、用祝聖過的唸珠等等)；有的是朝拜某些「聖地」(享有大赦的聖堂、朝聖地等等)。而且各種修會與團體尚有自己特享的大赦。

不能否認，由於大赦的種類繁多，尤其由於計算的方式，極容易引人把得大赦誤解成囤積天上財產；至於「聖物大赦」與「聖地大赦」，也極容易造成機械性的態度……。於是，在梵二大會中，一片呼籲改革之聲在神長中醞釀起來。

我們介紹兩位神長對於改革大赦發表的思想，這為我們第三部分的討論也極有用途。第一位是已故東方宗主教馬克西摩四世(Maximos IV)，他在1965年11月10日向大會如此說<sup>21</sup>：

「無可否認：藉著基督無限的功勞與諸聖通功，教會能夠在信友的善功上，增補賠償價值，因為她與首領基督結合，享有普遍的轉禱能力。

同時也無可否認，教會的轉禱能夠在天主面前獲到對已經寬宥了的罪之暫罰，部分的或者整體的赦免。這等於說，教會能夠在天主面前，為自己懺悔的兒女，得到罪罰的赦免；這可以叫做『全大赦』或『限大赦』。

至於在教會的轉禱和天主赦免的罪罰之間，制定一個正確的公式，這不但缺乏神學基礎，而且成了無數嚴重妄用的原因，為教會產生了不可彌補的惡果。為此，應當取締下列四點：

- 一、以日、以年或以世紀的統計；
- 二、有關限大赦，在罪人的善功和教會頒賜的補贖之

<sup>21</sup> 全文見：*Documentation Catholique 1465*, Col. 357~359.

間，任何數學性的公式；

三、即使有關全大赦，任何對於罪罰全部償清之機械方式的保證；

四、（以不屬取締之列—譯者）要求發展如此的神學，重點在於信友在基督的功績中，增加與提升個人的賠補價值。」

第二位我們要引證的神長，是慕尼黑總主教德富訥樞機（Card. Doepfner），他在1965年11月11日的大會中對於傳統的大赦神學有著嚴厲的批評<sup>22</sup>：首先，它沒有足夠注意到十三世紀大赦的對象，已由教會罪罰的法律性補贖轉變為在天主前的暫罰之事實；其次，它沒有清楚指出教會對於罪罰赦免究竟具有什麼作用。德樞機自己認為在大赦問題上，

「教會幫助罪人，使人容易增加愛德；沒有愛德，罪罰無從寬赦。按照正確的神學解釋，是以愛德的深度來測量罪罰赦免的程度。教會藉著規定的善功，增加教友的恩寵與愛德，這樣帶來罪罰的赦免。」

兩位神長的演講，其實在大赦神學上，已經反映出當代一派神學家的見解。在下面第三部分中，我們還有機會再提，不過他們的演講，事實上促成了《大赦憲章》的改革。

《大赦憲章》改革的主要對象共有三項：

第一項有關限大赦：限大赦的度量從此不再以日、以年來計算，而是以信友在履行大赦規定的善功時之行爲性質來衡量。信友履行規定善功時，已經在天主前立下功績，這是善功的主要效果。同時善功自身也獲得暫罰的赦免；如果愛德與善

---

<sup>22</sup> 全文見：*Documentation Catholique* 465, Col. 360.

功的價值愈大，赦免得也愈多。於是《大赦憲章》對於限大赦的衡量，便是以信友自身因了愛德與善功在天主前所得暫罰赦免的多少為準；換句話說，所謂限大赦，便是教會以自己的權力，在信友自身因了履行規定的善功所得的暫罰赦免上，再加上同等程度的暫罰赦免。這項對於限大赦的改革，充分顯出為獲得大赦時，信友自身的內心因素之重要。

第二項有關全大赦：從此適度減少頒賜全大赦的機會，為使教友對它充分地重視，也能善加準備地領得。如果機會太多，反而使人失去注意，也不加珍惜。而且許多教友為得全大赦，都需要一段準備時間。

第三項有關「聖物大赦」與「聖地大赦」：此後這些名稱上已經取消，雖然內容上尚有。名稱取消，為使人更清楚地見出大赦之獲得在於履行善功，不在「聖物」與「聖地」；後面二者只是履行善功，獲得大赦之機會而已。內容保留，那便是說，教會頒賜大赦，仍舊能夠規定以朝拜指定聖地或應用指定聖物為條件。不過憲章也清楚聲明，這種大赦也應減少。

以上三項是憲章的具體改革，其他在全文中，還提出大赦的種種益處，雖然不是教友生活中必須有的，可是在教會中有著重要作用。不過，特別要使我們切切不忘的，是憲章強調的內心悔改與補贖精神，這是與大赦密切相連的因素。所以最近由於「禧年大赦」的機會，教會訓導方面數度聲明與解釋，無非反映《大赦憲章》的精神而已<sup>23</sup>。

本文第二部分有關大赦的歷史，至此已經足夠。讀者若了

---

<sup>23</sup> 參閱：《羅馬觀察報》1973年11月8日；11月29日；12月13日等。

解教會中傳承的意義，那麼對於大赦的實施，便不能不加以重視了。

### 三、大赦的神學困難與不同的解釋

大赦在天主教會中，今天再也沒有人嚴肅地對它的實施有所懷疑或攻擊。教會在懺悔聖事之外，自精神寶庫中，為生者與亡者頒賜來自基督與諸聖的賠補，為使滿全規定的信友，在天主前為自己或他人，獲得罪過寬宥以後，因罪應受的暫罰之赦免。

然而另一方面，在神學歷史中，一直謀求解釋的問題便是：究竟在天主前，暫罰因了基督與諸聖的賠補而獲得赦免，教會享有什麼樣的權能？究竟對於「精神寶庫」的賠補價值，教會怎樣分施？

在神學家中，即《大赦憲章》頒佈之後，基本上有兩派主張：一派是法權論；一派是轉禱論。兩派都承認大赦的一般意義，以及大赦假定的諸聖通功、教會的「精神寶庫」與教會作為分施者的道理；可是在解釋神學歷史中的問題時，對於教會頒賜大赦的中介作用，顯然區別極大。我們在這第三部分，分三節討論：（一）法權論的解釋；（二）轉禱論的解釋；（三）兩派介紹後的反省。

#### （一）法權論的解釋

我們可推儒奈樞機（Card. Journet）為法權論的代表，在他一篇〈大赦的神學〉論文中<sup>24</sup>，相當清楚地表達了這派的解釋。

---

<sup>24</sup> Ch. Journet, *Théologie des indulgences*, *Documentation Catholique*.

論文相當長，但是我們可以非常扼要地介紹。他先說明暫罰能夠在罪過寬宥之後仍舊部分地保留，接著提出基督與諸聖豐富的「寶庫」能夠分施給信友。但是「寶庫」中的賠補價值究竟怎樣可以通傳呢？有二路通傳：一是「愛德通傳」；另一是「意念通傳」。

所謂「愛德的通傳」，消極方面與任何教會中的法律性的權能沒有關係；積極方面，只須信友生長於愛德中，他便如同葡萄樹枝一般，受到整個樹身的通傳，因著他自己愛德的程度，分享「寶庫」中的賠補價值。基督與諸聖的賠補通傳於他，使他的暫罰得到天主的寬赦。

所謂「意念通傳」，即教會在聖事之外，為幫助信友得到暫罰的赦免，享有中介作用。具體地有三種方式：禮儀中的祈禱、聖儀與大赦，在這三種方式中，都有教會的意念，是她的意念向天主表達，因而天主赦免個人的暫罰。而我們需要解釋的，正是教會在頒賜大赦時，她的中介作用的性質究竟是怎樣的？

大赦的方式不同於禮儀中的祈禱與聖儀，主要是在教會享有頒賜大赦的法權；教會規定大赦的條件與度量，天主按照教會規定的度量，赦免滿全條件的信友的暫罰。為了清楚起見，我們也許可以說，大赦得到罪罰的寬免，已經具有神學上所謂「事效」的作用。我們可以引證儒奈的一長段說明，來看出大赦與其他兩種方式的不同：

「教會能夠藉祈禱幫助她的子女……這是基督淨配的偉大祈禱。因……她也為教友指定淨化與自謙的禮儀，如

同聖水與擦聖灰……她在聖儀，即禮跡中隱藏著她淨配性的熱誠懇求……但是教會尚能應用一種更為細膩的方式來幫助她的子女（此指大赦—譯者）。當然常假定有祈禱，不過現在教會直接求助於諸聖在愛德中的通功。她假定信友具有愛德，假定他們具有懺悔之情……她要求他們痛悔的行動、哀矜、齋戒或祈禱。教會知道信友這樣準備好了，也在某種程度上進入了聯合天上、地上和煉獄的諸聖通功之中，她才頒佈大赦。

大赦直接不再是如同祈禱，呼求天主的仁慈。幾乎如同是一種『提領』，大赦呼籲天主的公道……天上的教會擁有的超級賠補價值，並不為聖事性的分施所用盡……而地上的教會有著不斷賠補的需要。地上的子女不是能夠獲到天上教會超級賠補的價值之通傳嗎？……這是大赦的神奇奧蹟。<sup>25</sup>」

可見大赦是建立在教會的法權之上，天主的仁慈願意給予教會這種權柄，因此當她應用頒佈大赦的權柄時，已是提取「精神寶庫」的賠補價值，天主的公道不能錯誤地按照她所規定的程度，赦免滿全條件的信友之暫罰。

儒奈認為法權論的解釋，有多瑪斯的權威作支持；其次，教會訓導文件中肯定的「鑰匙之權」，正是指這法權。這不是聖事性的赦免，而只是法律性的權力。不只赦免教會所罰的法律性的補贖；而且也是規定條件，使在天主前的暫罰得到赦免。再者，教會文件中所說大赦「以赦免方式」頒與生者，「以祈禱方式」頒與亡者，儒奈認為這正是肯定教會對於生者頒賜大

<sup>25</sup> 同上：Col. 1894~1895.

赦時享有法權的證明。不過，最後他也不能不承認多瑪斯解釋大赦，不是採取「以赦免方式」的說法，而是採取「以償還方式」的說法，但是他以為字句不同，意義則同，因此多瑪斯為他，也是法權論者了。

然而這樣一個法權，在大赦頒賜上，實在不易沒有嚴重的困難，我們先從神學方面著手。

教會頒賜大赦，尤其全大赦，能夠在天主前赦免一切的暫罰，這樣的權力實在遠超過懺悔聖事中的權力。我們知道在懺悔聖事中，教會也有權赦免暫罰；可是她意識到這時她不能這樣應用「鑰匙之權」，以致赦免全部暫罰，所以她要求罪人再做補贖。令人不解的是，怎樣教會反而在懺悔之事之外，有權頒賜大赦，不能錯誤地赦免滿全條件的信友一切暫罰？這似乎是太不正常了。假使如同法權論所持的「鑰匙之權」，可以在聖事之外，頒賜全部暫罰的赦免，倒不如教會在懺悔聖事中赦罪之後，立刻頒賜全大赦更為有效。教會對於她的子女為什麼不這樣做呢<sup>26</sup>？

其次，按這理論的解釋，教會有規定大赦條件與暫罰赦免的程度之權力，信友滿全條件，一定得到在天主前相等程度的暫罰之赦免。可是，暫罰的來源是由於人的罪破壞了次序，這個次序來自天主，所以只有天主能赦免暫罰。現在教會在頒賜大赦時，其意念中的規定，接觸到了屬於只有天主能赦免的暫罰；於是，反對法權論的人不能不問：這是否太過分了一些？

最後，法權論給人的印象不免太機械性，或者太多經濟制度的描寫因素。大赦如同支票，教友滿全教會規定條件，自她

---

<sup>26</sup> 參閱：K. Rahner, *op.cit.* p.127.

那裡領到一張具名與具值的支票。「教會寶庫」如同銀行，教會是銀行的管理者。教友憑支票領取一定的賠補價值，用來得到所欠暫罰的償清。這一切都建立在天主的正義之上。這張圖像，未免有些挖苦，不過也顯出法權論的法律因素令人感到不安。

## （二）轉禱論的解釋

早在梵二大公會議之前，包士曼博士（Dr. Poschmann）對於法權性解釋教會在頒賜大赦時的中介作用，便提出了不同意見。他不認為教會意想直接赦免在天主前的暫罰；根據「以赦免方式」這個名詞來源上的研究，包氏結論教會頒賜大赦，只是為罪人轉禱天主，祈求赦免他們的暫罰而已。即使為生者，全大赦的效果，亦完全在於天主接納教會轉禱的程度而定<sup>27</sup>。

對於「以赦免方式」名詞的研究，包士曼的結論並沒有為所有神學家所接受，不過轉禱論的解釋，卻因此吸引了一些神學家而加以發揮。主要的理由，乃是大家發現在大赦形成歷史中，十三、四世紀赦免的對象，已由教會所罰的法律性補贖，轉變為在天主前的暫罰。前者在教會的法權之下；後者已經超出教會的法權。如果教會頒賜大赦，在天主前的暫罰得到赦免，為轉禱論者，這已經不是由於教會享有法權，而是由於教會的轉禱。

在第二部分中，我們提出的馬克西摩四世宗主教與德富訥

---

<sup>27</sup> 有關包士曼之意見，參閱：P. Galtier, "Les Indulgences: Origine et nature, à propos d'un ouvrage récent", *Gregorianum*, 1950, pp.268~269.

樞機的演講，都反映轉禱論的思想。簡括地說，不論為生者或為亡者，教會頒佈大赦都是轉禱天主，赦免暫罰。所不同者，生者是在教會的治理下，所以她有權規定條件為得大赦；至於死者，他們完全處於特殊境界之中，不能有規定條件的措置。可是雖然頒賜大赦，教會為二者都是轉禱；但是她並不願意免除生者自己的賠補；所以他們應當滿足規定條件，自己獲得大赦。這在亡者顯然是不可能的了。

頒佈大赦，既是教會因著基督與諸聖的功德的轉禱，因此她的行動無法具有聖事性的保證。在聖事中，光榮的基督在教會的行動中實踐救恩，這裡具有他的許諾；在頒賜大赦中，這是教會的轉禱，雖然具有特殊價值，但是她無法保證絕對有效。

轉禱論的解釋，充分保持大赦的信仰基礎：它嚴格地指出暫罰的意義；也建立在諸聖通功與「功德寶庫」上；也許自歷史觀點而論，更忠實地反映出大赦的演變。一般說來，它沒有法權論的法律態度，在下面一節中，我們尚要分析它含有的精神化概念。

轉禱論在大赦神學上的弱點，便是不易與教會訓導中幾位教宗的文件配合。教宗克來孟六世、良十世，以及庇護五世，都肯定教會頒賜大赦，享有「鑰匙之權」。不過這些文件都不能錯誤的「以宗座權威」的教導，尤其今天對於大赦形成歷史有所了解之後，相信轉禱論可以在教會神學中，作為解釋大赦的另一種理論。

### （三）兩派介紹後之反省

介紹了大赦神學的兩派之後，筆者願意寫出一些綜合性的

闡述與反省，希望能使問題更加清晰<sup>28</sup>。

基本上，我們認為教會頒賜大赦，不論為生者與亡者，她的中介作用是轉禱。消極方面，我們不認為她有法律性的權力——「鑰匙之權」——來規定天主赦免暫罰的程度，更不能想像她有自「功德寶庫」「提領」賠補價值的法權。積極方面，教會頒佈大赦，一面是她為自己子女的轉禱，以基督淨配的身分，藉基督與諸聖的功德，向天主祈求赦免信友的全部或部分的罪罰；另一面，她要求信友參與她的祈禱，履行規定的善功，獲得天主的垂允。因此，大赦之赦免罪罰，既不是如同聖事一般的「事效性」，也不是個人單獨行善的「人效性」，而是教會行動的有效性（*Ex opere operantis Ecclesiae*）。

所以，嚴格而論，不是教會赦免暫罰，而是天主因了教會的轉禱而赦免。所以所謂「全大赦」或「限大赦」，表達的是教會轉禱中的意念，不是機械性或者法律性地計算它們的效果；我們只能在依賴教會轉禱的能力，以及天主的仁慈的態度下，加以了解。

對於生者，教會有權規定獲得大赦的條件。這裡我們願意比較徹底地把事情分析一下：首先，我個人不大滿意應用「條件」這個名詞。教會在頒賜大赦時，普通規定的是：指定的善功以及領受懺悔與聖體聖事，並為教宗意向祈禱。這些出自個人的行動，實在很難說是條件，而更是信友因著教會的推動，參與她在頒賜大赦時的轉禱。

我認為可以如此解釋這些行動：教會規定這一切，是把一

---

<sup>28</sup> 有關轉禱的反省，參閱：K. Rahner, *op. Cit.* 127~129。我們的反省，也許有補充作用。

切納入自己的祈禱之中，將這一切行動具有的本身價值，融化在基督與諸聖的賠補之中，一起奉獻於天主前，請求祂赦免暫罰。因此，這些行動實在不易稱為獲得大赦的「條件」，而是「內在」地進入罪罰得到赦免的過程之中；而「條件」給人的印象相當「外在」。

接著，我們要闡述的，便是與上段分析有關的暫罰概念。罪過寬宥之後，尚仍應受暫罰，以賠補罪所破壞的次序。對於暫罰的性質與赦免，無形中我們往往受了法律上判決犯人之罪的影響，因此非常表面地去領悟。

法律上判決犯人應受規定的刑罰之苦痛；只要滿刑，所判之罰便告結束；因此也可說被他破壞的社會次序補償了。至於犯人自己的內心是否具有變化，則非法律所能干涉。這種對於罰的了解，如果相仿地應用在神學的暫罰上，那便會產生嚴重的後果。自天主方面而論，祂只是嚴厲的法官，要求罪人遭受苦痛罷了；自人方面論，所受的苦痛並不改變自己什麼。其實，這是極不正確的解釋。基本上，可能也是對於罪的解釋之不正確。

如果犯罪只是違反天主的法律，那麼暫罰自然會像法律上的刑罰一樣解釋。但是犯罪不只是違反法律，而是人決定自己的自由行為。所謂大罪，乃是個人基本地與天主分裂的自由行為；這個行為按著不同的程度，影響到整個人存在的每一層次。從此以後，可能不只是罪人的精神生活；他的情感生活、肉軀生活……都能處於與天主分裂，以及與人及宇宙不和諧的境界之中。因此犯罪誠是極深的存在性的轉變。

所謂懺悔，得到罪過的寬宥，便是罪人自由地轉向天主，而與天主和好。可是懺悔的自由行為，有時雖然使人轉向天主，

並不一定如此之深，而影響人生活的每一層次。暫罰的性質，便是罪人與天主和好之後，在他身上尚有淨化的需要；我們可以說破壞的次序在人身上還沒有完全彌補，必須加以淨化，使人的每一層次都跟隨懺悔之情轉向天主，這才是暫罰的赦免。

說它是赦免是應該的，因為淨化的能力的根源，是天主的恩賜；不過這個恩賜需要人自由接納；而人的接納，便是在生命中淨化自己，使整個人歸向天主。

按照我們對於暫罰的性質與赦免的說明，可見在頒賜大赦時，教會規定的一切，實在更好不說是「條件」，而是內在於暫罰赦免的過程之中。

我們以為，應該把大赦的過程更進一步完整地闡明。

天主在赦免人方面，常是領先的，是祂先赦免人，對於暫罰也是如此。祂常是在基督內赦免；現在從暫罰而論，祂常是赦免著一切暫罰，要求人徹底地歸向祂。可見天主的赦免，常是要人自由地接受；對於暫罰，要人自由地在淨化補贖中，接納祂的赦免暫罰。這是在恩寵問題上非常基本的一個思想。

教會的頒賜大赦，雖然上面我們說是轉禱，不過也可以說是她代替自己有罪的子女，答覆與接納天主的赦免，她將基督與諸聖功德的賠補價值，也是整個教會的淨化補贖，作為對於天主赦免的答覆。不過對於生者而論，她規定應做的一切；信友得到全大赦或限大赦，真實地說，只是在履行這一切中，完成了淨化與補贖。信友的一切行動，是在教會接納天主的赦免中，接納天主對於自己暫罰的赦免。所以，在大赦中暫罰得到赦免，自天主方面，可以說因了教會的轉禱，聆聽了她的意念；自人方面，可以說，得到了天主因教會賜給自己的赦免。

不過，救恩來自天主，沒有人可以不積極參與。天主赦免

暫罰，也沒有人可以不自己補贖與淨化；這是接納天主的赦免。教會頒賜大赦，絕不是給人不勞而獲的機會，而是攜領自己的子女，鼓勵他們履行補贖與淨化，與整個教會的「功德寶庫」融化在一起，作為接納天主按照自己的意念赦免暫罰的答覆。教會規定中，常有領受懺悔與聖體兩聖事，也是很好的證明。

最後再要加上一層反省，按照上節的闡明，好像能夠提出這樣一個問題：信友履行教會規定的善功與其他一切，既然本身具有補贖與淨化作用，接納天主赦免暫罰，似乎大赦又是多餘的了。這可以從好幾方面來回答：

首先，教會頒賜大赦，誠是一個呼籲教友補贖得到暫罰赦免的機會。為她自己而論，是在此機會上特殊表達意念的時期；而信友由於慈母教會的呼籲，履行她規定的一切，乃是參與教會性的補贖與淨化。同樣的行爲，已經增加了教會的幅度，成了整個教會的行動，這與沒有頒佈大赦的機會上的行爲已經不同。我們可以說，這些行爲已經是教會轉禱的效果了。至於對於暫罰的赦免，信友自身的行爲具有得到赦免的作用；但是由於參與在教會的轉禱中，因而增加了賠補的教會幅度，所以在赦免上也增加了此一幅度，此之謂得到教爲頒賜的大赦。

《大赦憲章》有關限大赦度量的改革，我們以爲也許可以用來說明我們的想法。大赦的衡量，便是以信友自身因了愛德與善功在天主前所得暫罰赦免的多少爲準；換句話說，所謂限大赦，便是教會在信友自身因了履行規定的善功所得的暫罰赦免上，再加上同等程度的暫罰赦免。這究竟怎樣解釋呢？我們認爲，這不是數學在量方面加上同等程度的暫罰赦免，因爲暫罰不是數學衡量的對象；而是由於參與了頒賜大赦的教會行動，同等程度的暫罰，已經不再只是個人性的赦免，而也是教

會性的赦免。在赦免的質方面，真的有所不同，可以說是天主因了教會的轉禱與基督及諸聖的功德，而賜與的赦免。這樣，得到大赦為一個只用量、數字來衡斷的人，也許並不增加什麼；可是為一個深具教會意識的人來說，這裡變化很大。

不知道我們的說明是否可以成立？無論如何，我們想保住的是大赦的精神化概念，以及在救恩問題上，個人的積極參與。救恩一方面是不勞而獲，白白賞賜，暫罰的赦免也是如此；另一方面又是強力爭取而得，真正的自由答覆；暫罰的赦免也是如此。大赦神學，更看出天主經過教會，白白地赦免暫罰；然而這絕不免除人在補贖與淨化中的自由答覆。

## 結 論

本文起始時沒有意想到寫得如此長，作者執筆時，愈寫愈發現問題的複雜，同時自己對於大赦也澄清了不少概念。不過最後發現尚有好些問題沒有討論到，但是作為一篇文章而論，已經不能不在此結束。希望本文對於「聖年」有一些微小的貢獻。

耶穌基督 基督論的不同趨勢

耶穌復活奧蹟與信証神學

四部福音中耶穌復活的顯現

耶穌的

# 基督徒的靈修

人類發展的神學反省

俗與社會發

國現代化過程中應扮的角色

傳播福音與教會的信理

使命神學的二路 當代教會的聖事觀

追論現代有關聖體聖事之問題

耶穌在聖體聖事中的臨在

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

大赦的神學 基督徒的靈修

大赦的神學 基督徒的靈修

靈修的意義

隱修性的神秘與使徒性的神秘

靈修的意義 隱修性的神秘與使徒性的神秘

禮儀與靈修

恩賜與功績

求恩祈禱試解

悠閒的神學

中國靈修七講

悠閒的神學 中國靈修七講

基督徒的靈修

懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題

求恩祈禱試解

悠閒的神學

隱修性的神秘與使徒性的神秘

追論現代有關聖體聖事之問題

隱修性的神秘與使徒性的神秘

隱修性的神秘與使徒性的神秘

中國靈修七講

耶穌在聖體聖事中的臨在

恩賜與功績

大赦的神學

悠閒的神學

# 靈修的意義

## 前言

近來，我們常用「靈修」一詞，過去使用的是神修。按趙賓實神父在他出版《靈修學在中國》<sup>2</sup>一書中，從中國古書上，把「修」字所有的意義都給我們列舉出來了：

「按《說文》：修……，有文飾的意思……；有時有治理的意思……；有時有操存及察明的意思……；有時有具備的意思……；有時有學習的意思……；有時有和好的意思……；有時有掃除的意思……；有時有作為的意思……；有時有教的意思……。<sup>3</sup>」

以上九個意思，在我看來。除兩、三個之外，都是大同小異，都可應用在「靈修」之「修」上。

根據以上不同的說明，我可概括來說：所謂「修」，便是一個學習的過程，不斷地學習。消極方面，是掃除我們前進的障礙；積極方面，要達到完美、圓滿及文采光華。

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》44期（1980春）147~157頁。

<sup>2</sup> 趙賓實，《靈修學在中國》（台北：恆毅，1979初版）。

<sup>3</sup> 同上，2頁。

至於「靈」，有時說「神」，不是與肉身相對立的靈魂，也不是與物質相對的精神。因為我們所修的不只是靈魂、精神，也包括肉身、物質。我對這個「靈」字的定義是根據 1979 年 5 月 17 日，羅馬教義聖部發出了一項函件《有關四末神學的幾個問題》<sup>4</sup>。由於當代在哲學、神學、聖經學方面，對人以及對聖經中對靈（spirit）的了解，至少在此文件中說：我們可把人常說的靈魂、精神解釋為「人性之自我」（human self）。那麼，由教會文件中對靈的意義與上述修的意義，可看出我們要修的，是我們整個人的自我。而「靈修」二字與中國古書、傳統所講的「修身」，幾乎是一致的。《大學》講「修身」，實在就是我們所講的「靈修」。以下我們可以分四部分來探討：

- 一、靈修的描述
- 二、兩種基本對立與不同的靈修
- 三、各種開啓靈修之異同
- 四、不同靈修在表達（理論與實踐）上的相對因素

## 一、靈修的描述

我們的出發點是一位度靈修生活的人（以下簡稱「靈修人」），他若要修，自然要不斷地學習往前進展；消極方面要消除障礙，積極方面要將自己的文采光華顯露出來。所以，靈修人是在一個生命過程中間，他的目標就是要達到人的理想，成爲一位完美的人。

---

<sup>4</sup> 參閱：梁雅明神父在《香港公教報》1979 年 8 月 17 日的譯文。亦可參見筆者著，《基督信仰中的末世論》（台北：光啓，2001 年 3 月初版），92~98 頁。

靈修上產生的問題，就是人的理想是什麼？因在人類文化及宗教中，對人的理想有許多不同的解釋，因此有不同的靈修產生。「人性之自我」有個人的與團體的兩面。而且人生活在歷史中，並在整個大自然中間，這也是人性重要的幅度。最後，人有物質的一面，也有精神的一面。

靈修人要達到理想，若其理想只在物質方面，而輕精神一面，甚至否定精神一面，顯然這靈修過程要達到理想的我就不同了。他將會偏重生命中物質層面、經濟層面、婚姻層面……上；若靈修人如此偏重，甚至否定人自我的精神一面，這是一個唯物主義的靈修。我們承認唯物主義有其靈修；他按其對人的看法，努力去修，這是他的靈修。

但同時，在對人的理想的解釋中，也有部分人的靈修十分輕看物質，著重於人的精神生活和人的真理、人的善、人的美；輕視物質的一面，甚至完全忽略。這種靈修過程，我們可稱為理性主義的靈修或唯心主義的靈修。在希臘傳統中，柏拉圖主義就傾向於理性主義及唯心主義靈修。如果靈修人對人的理想是：人是一個整體，有精神與物質；他是兩者平衡。這種靈修過程，我們可稱之為實在主義靈修。

每一種靈修按人學（anthropology）的理論而衍生。因對人有不同的看法，靈修過程就顯出它的不同面來。

人性的自我既有他個人的一面與團體的一面，那麼，靈修過程也能在這兩面上顯出它的差異點。有一種靈修生活，把個人理想完全放在集體上，只要集體達到理想的境界，個人便可以消失，可以不存在。個人要達到理想的過程，只在於使集體得到一個完美；因此，這是集體主義靈修。今日共產主義，就是這一類的靈修。另一方面，有的靈修只注意個人，團體對它

沒有真正的意義和價值；為達個人理想而犧牲團體及別人，這也是一種靈修。這過程以達到個人理想為滿足，我們可稱之為個人主義靈修。

當然，人是有個人與團體兩面，靈修的這兩面對某些人是如此密切相關。個人的理想完成，正是在團體中；如此也使整個的團體達到它的成全。團體與集體不同，集體是一群人聚集在一起；團體則是其中的成員，人與人休戚相關。

從以上的描述可以看出，所謂靈修，按人學對人自己的了解及對人類團體的了解，可決定一個人的學習、方法及目標。

最後，我們要加上一個相當重要的幅度，就是中國人在東方傳統下，十分注意人與大自然。人理想的完成，是他與大自然關係的完成。有些靈修學視大自然只是人利用的工具，沒有更高的意義；人只要去利用它，使個人或團體滿足，這種靈修可稱之為機械主義靈修。但是有些人，尤其如莊子思想認為大自然本身有某種靈氣，人與大自然是如此合而為一，最後人要回歸大自然中。他的靈修生活有整套方法使人回到大自然，我們稱之為自然主義靈修。他認為要達到完美的理想，就是與大自然合一。最後，有人對大自然，一方面明白它與人之間有一從屬關係；但卻不以工具性來處理它，大自然的美好和它的靈氣影響人整個生命。這也就是《中庸》所說：「與天地參」。它顯示人與大自然的另一靈修。人與大自然有某種感應，有某種相通，而完成自己的理想。

根據以上所述，我們可說靈修有兩個因素：一個是理論，一個是方法。理論就是根據對人、對人類歷史、對大自然的看法。方法則是根據理論訂立一個到達理論中理想的過程，我們稱之為靈修。《大學》中的幾句話，能具體地給靈修作很好的

註解：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」《大學》是指做人的道理，其最後理想是止於至善。我們可稱之為靈修的理論。此外，《大學》又說：

「物格而知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」

這是《大學》告訴我們達到理想的過程和方法。《大學》給我們指出靈修是根據一套信仰及對人的看法，然後加以實現而達到人的理想。

## 二、兩種基本對立與不同的靈修

綜上所述，靈修常根據一套信仰、一套理論，對人、對團體、對大自然的看法。我們可把人、團體與大自然綜合稱作世界。事實上，靈修人或人類的靈修現象上，有兩種基本不同的世界觀：一是封閉的世界觀，另一是開啓的世界觀。

所謂封閉的世界觀中，也有層次上的不同；有的是更封閉，有的是次封閉。如果人對世界的看法，以為只有感覺到、實驗到和控制到的才是真的，這種世界觀可稱之為完全封閉在感覺上，這是很深的封閉。另有些人以為，凡人理性所不能了解的，及人能力不能處理的，都被排除在世界之外，這是次一等的封閉，但至少已對理性世界開啓了。

這些人的靈修範圍，就是他自己所處的世界。他是自力的，不靠其他力量來支持，他的存在止於他自己。其次，還認為這個世界是自解的，即這世界中的一切為何發生，怎樣發生，都可在這個世界中找到解釋；不需要用超越這一世界的任何原理來解釋，我們稱之為封閉於自解的世界。最後，這種世界觀也

是自動的，在這一世界中有各種的動：大自然的動、團體的動、人的動……，但這些動都是來自本身的，不需要另外的因素來解釋這一世界的動。

綜合來說，所謂封閉的世界觀，消極一面就是排斥另一世界；積極一面，就是封閉於人的感覺、封閉於人的理性、封閉於世界的能力。它是三自：自力、自解、自動。按這樣封閉的世界觀，顯然人是完全在這一世界中，達到個人、團體、大自然的理想。根本沒有所謂的「宗教」、「永恆」及「另一世界」。

在今日社會及人類中，有許多封閉的世界觀，封閉的靈修。尼采「超人的靈修」，以為人應用自己的能力達到人的理想，不需要上帝。「上帝已經死了」，根本不需要耶穌基督。他要人按己力來建立超人的理想，我們稱之為封閉的靈修。又如馬克思無神唯物主義，也有一理想：它要達到人類無產階級專政，人類中再沒有階級之分。這理想排除宗教，因宗教是人類的鴉片；它排除另一世界超然的力量，這也是封閉性的靈修。佛洛伊德唯性主義，也要達到人的理想。他應用深度心理分析方法，把人所受到一切心理壓迫、使人不自由的因素完全釋放；他有一套方法，使人達到不受壓迫而完全自由的理想。這是西方常聽見的幾個封閉靈修。

事實上，在今日中國社會中，並不是沒有封閉性的靈修。我以為胡適先生的「三不朽」可算是一個封閉性的靈修。他認為我們的德、功、言，最後並不存在另一世界中。最終的成功不是在另一世界，而是封閉在這一世界中。我們稱之為封閉的人文主義的靈修。至於中國傳統上的三不朽，尚有另一世界的意義；所以並不是完全封閉性的靈修。

與封閉的靈修對立的，是開啓的靈修：它建立在另一種世

界觀上，承認人不能自力，不能自解，不能自動，必須依靠另一世界來建立、解釋和動。由這種世界觀而來的開啓性靈修，在達到人、團體、大自然理想的過程中，需要與另一世界密切牽連在一起，我們可稱之為宗教性的靈修。基督徒常說，要與天主合而為一，需要天主恩寵，需要天主來解釋人的生命，需要天主來支持人。

我個人認為，我國的古書也反映一個開啓性的靈修。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」它已把天與人牽連在一起了。所以，我們稱之為開啓性的靈修。它的實踐方法如下：

「唯天下之至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性……，可以贊天地之化育，可以與天地參矣！」

因為人性與天是相通的，要完成人性，必須完成天給的命。完成天命則整個天地參與其間。

從封閉性世界觀與開啓性世界觀所產生的兩種靈修，基本上是對立的。更清楚地說，一是非宗教性靈修，另一是宗教性靈修。一是以人的能力達到一個理想，另一是與「另一世界」、「神」、「天主」合一，來達到此種靈修。兩者顯然是不同的。

### 三、各種開啓性靈修，同中有異

開啓性靈修在這一世界中相信另一世界。顯然地，我們如果要了解這一靈修，必須知道這兩個世界是怎樣的。兩個世界可說是「看得見的世界」與「看不見的世界」。許多宗教有其他名稱來說明彼此的關係。消極方面，這兩個世界不是沒有關係的。這兩個世界不是在時間上的先後，即一在此世，一在來世；也不是空間上的分開，即一在地上，一在天上。而是兩個

世界互相滲透的。這一世界在另一世界中，正如同耶穌所說的：「天國就在你們中間」（路十七 21）。所以，兩個世界是並存的；但這一世界附屬於另一世界。基本上，如用形上學的話來講，這一世界本身不能存在，也不能夠解釋自己意義和價值，或真實的動。因為它附屬於另一世界。

度開啓性靈修人，他自己生活在這一世界中，這一世界爲他只是一個旅途，一個過程，他的理想是從這一世界進入另一世界。另一世界是個人、團體、大自然理想境界的世界。佛教的語言稱之爲「此岸」與「彼岸」。人在這一世界是「此岸」，而「彼岸」就是我們說的另一世界。這一世界在靈修價值和意義上，是附屬於另一世界。

正如耶穌說：「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」（瑪六 33）。這是說，我們應先尋求另一世界，其他的自會加給我們。「人縱然賺得了全世界，而喪失自己的靈魂，爲他有什麼益處呢？」（谷八 36）若人得到這個世界的一切，而失去另一世界那又算得上什麼好處呢？佛教的「輪迴」，是人在這個世界中，可以應用一切佛教實踐的方法，最後進入另一世界，就是進到「涅槃」中，佛教徒的靈修就達到理想了。

各種開啓性靈修之間有許多相同點。本文所談基督徒靈修的幾個重要問題，以類比的方式在其他宗教開啓性的靈修中都有了。譬如，在基督傳統中，有煉路、明路、合路。這是靈修的三個過程，在佛教中也有所謂的凡夫俗子、羅漢、佛。關於靈修過程，各宗教是幾近相同的。在方法、形式上，也有基本的相同點。一般而論，靈修是一個過程，在此過程中有方法。消極一面要掃除障礙，就是基督徒所說的七罪宗；而佛教要掃

除的是十煩惱。積極方面就是要修，要把他的文采光華顯出來。基督徒是要修信、望、愛三德，並要修智、勇、節等德性。佛教積極要修的是十正道：正見、正思、正業……這與基督宗教有相同之處。

在不同宗教傳統中，開啓性靈修常在於這一世界與另一世界相通。因此都有禮儀、祈禱……。最後，要達到人的理想。基督徒稱爲「聖人」，道家稱「仙人」，佛教謂之「佛」，中國傳統稱「仁人」、「君子」。由此得知，開啓性靈修在方法、過程、目標上，或至少在形式上，有其相同點。在今日時代訊號中，我們很注重與各宗教交談，尤其基督徒十分願意吸收東方宗教中的方法，和他們達到理想的傳統因素時，就注意到異中有同。

開啓性宗教是這一世界向另一世界開啓，但另一世界又是什麼呢？它有非常重要的不同點。另一世界的內容，在不同開啓性宗教中，有許多不同的解釋。我們在宗教交談中，應十分地注意。William Johnston 曾說：在宗教交談時，進到道理、信理（dogma）部分，常是困難重重。但我們跳過道理、信理，而進到經驗中，就很容易交談。這種觀點大有可取之處，因爲宗教經驗常是在最原始的出發點。但是，我們必須注意這出發點也是不相同；因此，對另一世界也有不同的表達。例如，用普通哲學的語言來說，另一世界究竟是一神世界、泛神世界或多神世界呢？這顯然牽涉到開啓性靈修根源上的一個問題。

我們可以看出，整個佛教徒靈修，或猶太教靈修，或印度教靈修，雖在方法、過程、形式上有許多相同之處；可是，同中有很深的異，而異的根源，就是另一世界與它的表達。比如，佛教徒的另一世界叫涅槃，是「無」。在禪宗中，最有名的一

個「公案」就是「無」，一直「無」下去，而達到人的理想。佛教一位老師教導弟子度靈修生活的一段話說：

「你走路時，只有無在走；你吃飯時，只有無在吃；你工作時，只有無在工作；你到我面前來時，只有無在這裡出現；你跪拜時，跪拜的是無；講話的是無在講話；躺下去睡覺，睡的是無；醒的也是無；當你看也好、聽也好、碰也好、嗅也好、嚐也好、想也好……這一切莫非是『無』時，忽然之間，你就直接見到無，進到涅槃去了。」

總之，因著對另一世界，以如此的方式肯定，而產生了這種靈修過程。

又比如，以啓示來解釋另一世界與這一世界的關係，從另一世界有「言」、有「話」進到這一世界，顯然這種開啓性宗教的靈修另有一套。猶太教在古經中，是一「言」的宗教，從另一世界來的，是天主的啓示、天主的話。《聖詠》一一九：

「品行完美，而遵行上主『法律』的，像這樣的人才算是真有福的。遵守上主『誠命』全心尋求他的，像這樣的人才算是有福的。他們總不爲非作歹，只按他的『道路』生活。你頒發了『命令』，使他們嚴格遵行。願我的行徑堅定，常遵守你的『章程』！我若重視你的每條『誠律』，就絕不會蒙羞受辱……」

這裡所說的「法律」、「誠命」、「道路」、「命令」、「章程」、「誠律」都是天主的話。所以，另一世界與這一世界的關係，實在是所謂的「啓示」。由另一世界的話進入這一世界的靈修。

最後，如果這兩個世界的關係是合一的：一在一切、一切在一。這種有泛神傾向的宗教，顯然也有一套靈修理論。我們

以印度教作為代表。印度今日的經濟、政治生活，可能就受到兩個世界關係看法的影響。因此，不同開啓性靈修，有其相同點，但同中也有很大的差異點。

#### 四、不同靈修在表達（理論與實踐）上的相對因素

開啓性宗教有許多因素影響它在表達及理論上的差異點。宗教不是抽象的，而是在文化背景中，因而有東方與西方的宗教。我們應承認，靈修中有所謂的「天才」，靈修天才就是他有某種靈感，以此靈感會造成不同靈修的表達方式。釋迦牟尼表達靈修，由他作王子，直到捨棄一切。穆罕默德表達靈修，從他一無所有，直到擁有一切。事實上，每一靈修的靈感，都受文化和個人天才的影響。在此，我願簡述一些靈修對立的因素，作為基督宗教的參考。

根源上的對立就是：這一世界與另一世界。另一世界對靈修人的超越性和內在性，在猶太教、伊斯蘭教、佛教與印度教的表達上顯然不同：有的強調神是如此超越（猶太教、伊斯蘭教），有的強調另一世界如此內在（佛教、印度教），有的以為與神有位際的關係（猶太教、伊斯蘭教）—我向超越的天主，這位超越的天主向我；有的強調與神合一的一體性方式。

因這一世界與另一世界有著對立性的表達，便會有法律與良知間的差別。若另一世界要與這一世界通傳，便會有命令、法律的出現。但這一世界與另一世界是合而為一，則人不用造文字，在我心中的良知便具備一切。這不只是不同宗教間的差別，即使在同一傳統中也有這樣的差別。宋朝理學家朱熹與陸九淵的爭論。朱熹重理，要得理，必須今天格一物，明天格一物；陸九淵重「心即是理」，回到人心中，則一切都有了。

在方法上，不同宗教對根源的看法，因時代背景、文化，便有對立的表達—「自力」與「他力」。若這一世界與另一世界是合一的，顯然是自力；因我就是佛，佛就是我，在自力中度靈修生活。若另一世界是如此超越，顯然靈修要靠他力。有些靈修十分注意克己、犧牲、受苦；有些則注意感應、和諧……。天主教傳統中，西方奧斯定靈修很注意克己；東方奧利振傳統則注意人是神化的，要和諧。

不同的開啓性靈修中，雖有對立的因素，但對立的因素並不是不能綜合、協調的。在宗教靈修適應上，宗教上的交談是值得未來開啓的一條路。

## 結 論

有關靈修問題，以上只是廣泛地作一介紹，其實尚有好多問題，譬如；爲何佛教、猶太教、印度教對另一世界有如此不同的表達。這實在是值得研究宗教的人繼續探討，也是宗教哲學應回答的問題。

至於當代基督宗教的神學家，在天主救恩計畫中探討其他宗教到底有何意義、價值？又扮演何種角色？在耶穌基督啓示之光下，來探討這些各種宗教靈修，究竟有何救恩性的意義與價值？也是值得我們深思的。

# 隱修性的神秘與使徒性的神秘

神秘（mysticism），或譯「密契」，是宗教經驗之一，有此經驗者稱為神秘家。神秘現象各大宗教都有，本文主要是在天主教傳統中，是擬分別兩種神秘主義，然後引申其他一些問題。這是一個嘗試，作為有興趣者的參考。

## 一、兩種神秘主義的初議

筆者對於神秘主義頗有好奇，曾經閱覽不同著作。由於自己屬於耶穌會靈修傳統，相當注意聖依納爵的神秘經驗。偶爾也把他與同時代的聖衣會神秘家略作比較，發現差別不小，當然是有關神秘經驗方面。

聖依納爵在近古修會歷史中頗具創造性，是使徒性修會的開啓者之一。耶穌會創辦之初，被人視為「標新立異」；事實上，依納爵力求擺脫隱修制度，一切以使徒工作為目標。因此舉凡隱修生活的習慣，如歌詠日課、會衣制服等等，概不採用。基本上，耶穌會的團體生活是為使徒工作，所以修會的管理亦與當時的大修會，如道明會與方濟會等有所不同。這種種，使我假設他的神秘經驗也有所不同，因為它與生活方式具有密切

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》93期（1992秋）249~258頁。

的關係。無論如何，由於在神秘生活上，我認為依納爵與隱修神秘家是有差別的，所以我提出了隱修性的神秘與使徒性的神秘。

## 二、兩種神秘主義的異同

如同靈修，在基督宗教內只有一個基督信徒的靈修，那麼神秘主義也只有一個。因此在討論本文提出的兩種神秘主義之前，必須肯定兩者基本的相同。

神秘主義是對於自我通傳的天主聖三，在信仰與愛中的接受。然而這是程度極高的經驗，以致神秘家意識到天主在他們心靈中的行徑，使他們無可懷疑地接觸天主的真實性，因而無比喜悅，難以言喻。神秘家提升到天主的視野內，窺測一切，影響他們的生活與行動。這是神秘經驗的核心，伴隨的能有其他現象，如出神、神視、流淚等等，但這不必是常有的。

神學家尚會根據基督宗教的要義，指出神秘主義該是聖三型的、在基督內的……等等。但這並非都應在每個神秘經驗中清楚地表達出來。

本文提議的兩種神秘主義，顯然在上述因素上應該彼此相同。至於差別之處，在於神秘家的靈修工夫以及行動上面。識者都很重視神秘經驗本身與表達經驗的言語。經驗本身是核心，看來應當是一致的；至於表達的言語，由於神秘家的背景而產生差別。下面我們提出聖衣會傳統的神秘家與聖依納爵的差別點。

### (一) 表達核心的圖像與言語

不論聖女大德蘭或聖十字若望，對於神秘生活中的天主經

驗，慣用婚姻的圖像，靈魂以天主或基督的淨配自居。十字若望描寫走向神秘境界以及境界自身時，時常引證舊約《雅歌》字句，並且應用如「靈魂緊連於愛侶，永結同心」<sup>2</sup>等圖像與言語。大德蘭描寫說：

「此情此景，真如夫妻好合，鼓瑟鼓琴，兩情相投，同其好惡。可是丈夫如果怏怏不樂，為妻子的是怎樣難堪呀！」<sup>3</sup>

至於聖依納爵，大家都理會到的是，他從來不用婚姻的圖像表達自己的經驗。他的《心靈日記》中，常常出現的是「敬愛之情」<sup>4</sup>。這與他慣稱的「吾主天主」、「至尊天主」、「基督我等主」有關。敬愛，表達他接觸天主的經驗。

與此有關的，也可見到聖衣會神秘家的經驗，是用天主與人結合的一體範疇。

「我現在所要解釋的，就是靈魂在這種神聖的結合中，所感覺的種種。結合一辭的指意，我們是知道的，那是兩件不同的事成為『一個』的一種狀態。」<sup>5</sup>

因此大德蘭也用火、水一類的圖像來說明。

至於聖依納爵的敬愛之情，卻有「外」於他自己的對象。

<sup>2</sup> 十字若望著，黃雪松譯，《心靈的黑夜》（台北：光啓，1977 初版），172 頁；並請參閱 171~174 頁。

<sup>3</sup> 聖女德肋撒著，朱希聖譯，《純德之路》（上海：土山灣，1954 初版），111 頁。

<sup>4</sup> 「敬愛之情」在《心靈日記》（聖依納爵著，侯景文、譚璧輝合譯），《自述小傳·心靈日記》（台北：光啓，1991 初版）中，用得很多。雖然不必每次都視為神秘經驗，但不少次該是無疑的。

<sup>5</sup> 趙雅博譯，《德來自傳》（台中：光啓，1956 初版），118 頁。

「整台彌撒充滿極大的敬愛，整體而論，流淚不停，多次哽咽不能說話，所有敬愛之情及感覺都指向耶穌。<sup>6</sup>」

「我以清新的敬愛之情開始念懺悔詞，因感動而流淚，有極深的敬愛之情、溫暖及淚水，甚至有時不能說話。我向耶穌獻上我對天父的祈禱，或者我向天父祈禱，祂陪伴著我。我感覺到，並看到這些，但卻無法以言語解釋。<sup>7</sup>」

因此，依納爵在《心靈日記》中，表達自己的經驗是以位際範疇，少有「結合」一類的詞彙。

## （二）走向神秘主義的靈修

聖衣會走向神秘主義的靈修，在十字若望所著的《心靈的黑夜》中，非常清楚地具有否定神學的色彩。我們不擬多為介紹，只是在此抄錄一段原著〈序文〉的作者，對十字若望所說的「黑夜」之介紹：

「前此，聖十字若望已寫了三部著作：《生動的黑夜》、《感性的黑夜》、《心神的黑夜》。本書內，他論述心靈在被動狀態的黑夜。他指示我們怎樣賴聖寵的力，否定自我，滌煉自我。使感覺機能準備妥善，愛從衷來，好與天主契合。<sup>8</sup>」

論者都認為，聖衣會靈修之《黑夜》與《不知之雲》<sup>9</sup>頗為相似。後者顧名思義，便可見出其否定神學之面貌。聖女大德

---

<sup>6</sup> 聖依納爵，《自述小傳·心靈日記》，163頁。

<sup>7</sup> 同上，165頁。

<sup>8</sup> 《心靈的黑夜》，12頁。

<sup>9</sup> 鄭聖沖譯，《不知之雲》（台北：光啓，1980初版）。

蘭所著《純德之路》<sup>10</sup>中的修行也是如此。這與東方禪宗的修持也頗相似，兩者都有「無」字，解釋上也能雷同。但無論如何，不可立刻斥為二元論的形上學。

這方面，依納爵的靈修相當積極。他的《神操》旨在「使除去自己的一切錯亂的心情，又使在除去之後，尋覓並獲得天主的聖意」<sup>11</sup>。至於尋求天主旨意的條件，卻與基督密不可分。《神操》第二週準備分辨天主旨意，依納爵要求達到第三式謙遜：

「即使為至尊天主有同等的讚美和光榮，可是為效法吾主耶穌，為真真實實多些相像他，我願意，我選擇貧窮勝過財富，（為能）和貧窮的耶穌（一起貧窮）：（我選擇）凌辱，勝過尊榮，（為能）和飽受凌辱的耶穌（一起受凌辱）。我切願為耶穌而被當作虛無瘋狂的人，因為耶穌首先被當作了這樣。我不願在這世界上被當作明哲智謀的人。<sup>12</sup>」

依納爵的靈修要求除去一切錯亂的心情，為能達到第三式謙遜。這個條件，他不自否定神學方式，指出它的「黑夜」一面，而更是積極地肯定它的「相像」基督。所以「貧窮」、「受凌辱」已非倫理層面上的德行，實乃對基督吾等主的深愛。這樣的人，能夠獲得天主的聖意。如果自此回到本文討論的問題，那麼第三式謙遜，是接觸天主的神秘經驗之準備。

---

<sup>10</sup> 見註3。

<sup>11</sup> 《神操》，第1號。

<sup>12</sup> 同上，第167號。

### (三) 差異的根源：不同的天主觀

神秘經驗的核心是大家一致的，以神學的言語而論，這是信望愛的經驗；以心理現象而論，這是單純的、真實無可懷疑地「領受」的、難以描繪表達的平安與喜悅。對此核心經驗，聖衣會傳統說是「兩情相投」<sup>13</sup>、「愛人融化被愛人」<sup>14</sup>……聖依納爵說是「敬愛之情」。兩者之間一致的是「愛」，是與天主有關的愛。然而已經含有不同，此不同該是來自兩者的天主觀。

隱修傳統的天主是永恆的，是被瞻仰的對象；使徒傳統的天主是入世的，是使命的根源。瞻仰產生「享受」，婚姻圖像中的結合之愛是非常適合的表達；使命產生責任，主僕、君臣圖像中的敬愛之情自然而生。一個核心，不同的神秘經驗的圖像與言語由此可見一斑。

至於走向神秘經驗的靈修，也與兩種生活方式有關。隱修生活大部分精力限於院內之工作與祈禱，是靜修，偏重於個人的內心世界。培育信愛之成長，以及瞻仰的專注，同時擺脫塵世的牽掛，以及內在的念頭與情苗。聖衣會的「黑夜」清楚顯出此一方向，為能提拔進入神秘境界。

使徒生活的靈修是為追隨基督，擴展神國，「願你的國來臨，願你的旨意奉行在人間如同在天上」，雖然必須除去錯亂心情，但更應配合基督的方向。如果我們分析《神操》第二週的重要題目，更能見出依納爵的天主圖像，以及靈修方向。

---

<sup>13</sup> 《純德之路》，111 頁。

<sup>14</sup> 《心靈的黑夜》，29 頁。

## 1. 天主圖像

在第二週第一日第一次瞻想降生奧蹟中，依納爵寫道：

「記起我該瞻想的事情的歷史。這裡是：怎樣天主三位，觀看這充滿人類的世界的整個表面和廣大區域，怎樣看見了眾人都走向地獄，天主聖三便在永遠中決定了第二位要（降生）成人，爲了拯救人類。<sup>15</sup>」

這是《神操》中使命性的天主觀。

## 2. 依納爵靈修

與這個天主觀配合的靈修觀，顯然與隱修院靈修觀不同。依納爵的靈修是爲奉事號召拯救人類的基督<sup>16</sup>。「願意有更大愛情」<sup>17</sup>的人之奉獻是：

「只須更能事奉您，更能讚美您，我願意，我切望，效法您擔受一切侮辱，一切譴責，一切貧窮，不只是內心的貧窮，甚且是實際的貧窮……。<sup>18</sup>」

這裡的「侮辱」、「譴責」和「貧窮」，並非是倫理面的德性，而是信仰面上與基督相似。這是更大愛情的另一面而已。此後在《神操》第二週第四日的兩旗默想中，同樣的思想再次出現<sup>19</sup>。最後濃縮在第三式謙遜中，這已在上文有所交代。

爲什麼依納爵靈修再三強調貧窮、凌辱和謙下呢？這實在由於被遣派的降生成人之天主第二位聖子，拯救人類所取的生

<sup>15</sup> 《神操》，第 102 號。並請參閱第 234、235、236、237 號。

<sup>16</sup> 同上，第 97 號。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 同上，第 98 號。

<sup>19</sup> 同上，第 147 號。

活。這一切都是使命性的，因此「神操」靈修也是使命性的。它與聖衣會的靈修是不同的。雖然聖女大德蘭也談「鄙視光榮」、「克己與謙遜」、「不自辯白」，甚至也與基督相連，但並不著重這一切與擴充神國的密切關係。為依納爵而言，貧窮、凌辱和謙遜，是基督君王為能降入人世、與人相偕，而拯救人類的條件。此非聖衣會靈修所標榜的。「神操」視貧窮、凌辱和謙遜為吾主耶穌旗下的標誌，與魔鬼的旗對立<sup>20</sup>。

### 3. 第三式謙遜

為能分辨出天主的旨意，必須具有第三式謙遜的條件，這在上文中已提及。為此，這裡不但該承認第三式謙遜的使徒性，而且我們還以為第三式謙遜能夠與聖十字若望的「黑夜」比較。

神秘經驗有其核心，相應此經驗的靈修或人之準備也有核心。在聖衣會傳統中，這個準備是「黑夜」，而且它也是如同神秘經驗一般，是「被動」的：

「我們知道，感性在被動的黑夜裡的滋味，是許多人都曾嚐過的；唯精神在被動的黑暗裡的遭遇，卻是『少數幾個人才有這份兒的』。<sup>21</sup>」

我個人認為，聖依納爵的第三式謙遜，相等於十字若望的「黑夜」。但這裡仍有一個核心、兩種不同表達方式的問題。

走向神秘經驗的靈修之核心，象徵性地可說是逾越奧蹟，它具有苦難與復活、死亡與生命兩面。十字若望在《心靈的黑夜》中，雖然把苦難一面寫得淋漓盡致，但並未忽略同時指出復活或生命一面。我們抄錄他的一段話，便可揣測「黑夜」的

<sup>20</sup> 同上，第 136 號。

<sup>21</sup> 《心靈的黑夜》，13 頁。

核心：

「在這煉路中的靈魂，自知愛著天主，為天主的光榮，縱使千百次捐棄性命也在所不惜。這個心境是很真切的，在考驗中的靈魂真正地愛著天主，並且愛天主的事實，不僅沒使他寬慰，反而增加其憂戚。<sup>22</sup>」

依納爵的三級謙遜有其神秘面，所謂「我切願為耶穌而被當作虛無瘋狂的人」<sup>23</sup>是也。至於其核心，也不外苦難與生命。貧窮、凌辱該是苦難，而效法吾主耶穌表示生命。不過，與十字若望比較之下，我們可以見出一方面是依納爵的使徒性，肖似耶穌去擴展天國；另一方面是聖衣會的隱修面，進入內心體驗「黑夜」。其實這類內心的經驗，聖依納爵在茫萊撒時也曾有過，但他不用來說明使徒性靈修。是的，依納爵是非常注意主體性的，內心經驗是分辨神類的場地，不過這是為了使徒性地尋找天主旨意，並不視為修煉的對象。

#### 4. 神秘經驗的主動與被動

這個問題假定一個神學模型。當超性與本性、神聖與俗世、神的與人的……清楚地分立時，於是被動與主動就嚴格地區別。面對恩寵、神恩，人是完全的領受，毫無主動可言。關於神秘經驗，更是純粹出自天主的特殊恩典，被動性更加大了。

雖然十字若望與依納爵都受過士林神學的培育，不過在前者的著作中，相當嚴謹地表達出「被動」面，比如對於「黑夜」，他說：

「這黑夜是一種透入靈魂、煉淨愚昧，和一切已經形

<sup>22</sup> 同上，114 頁。

<sup>23</sup> 《神操》，第 167 號。

成的缺失的神力，默觀家稱它為灌注性的默觀或神秘的默觀。<sup>24</sup>」

至於聖依納爵，雖然他用詞也很謹慎，但在這個問題上，並不顯出他有清楚的意識。《自述小傳》中，他說：他每次願逢見天主，便逢到天主<sup>25</sup>。他的《心靈日記》中，反而令人感覺主動性極強，敬愛之情似乎在於他的努力，比如他說：

「星期一（2月18日），昨夜，上床前不久，我感到溫暖、敬愛之情，及極大安慰，因為找到天主聖三，或在祂內獲得恩寵。上床之後，想到聖三擁抱我，就感到特別安慰，靈魂喜樂無比，因此無法入睡。次日，我在破曉前醒來，之後有一段時間對所有神修事務感到沉悶而索然無味。我在神枯的情形下，做了例行的祈禱。其結果是喪失獲得至聖聖三的歡心與信心。因此，我再次祈禱，以很大的敬愛之情祈禱，接近尾聲時，心中有甜蜜之感及精神上的喜悅。<sup>26</sup>」

這段話中，主動與被動相交而存，並不分明。我個人以為，神秘經驗在今日的超性與本性的神學模型中，實在不必多去注意主動與被動的分析，甚至更不必過分地去強調。在恩寵的生命中，一切都是天主領先，因為這是恩典，不過受者真實地參與在內。至於十字若望與依納爵在這方面表達的不同，應該與二者隱修性與使徒性有關。也可能十字若望傾向於士林神學的正確性之故。

<sup>24</sup> 《心靈的黑夜》，100頁。

<sup>25</sup> 聖依納爵，《自述小傳·心靈日記》，137頁。

<sup>26</sup> 同上，156頁。

本文這一部分旨在肯定神秘主義的兩種型態，看來大體已有眉目。一個基督宗教的神秘經驗，兩種不同的表達，這是我們的議論。

### 三、兩種神秘主義的生活

神秘主義不只是一段時間的經驗，而且也出現在生活中間，流露於待人接物與處世事工上面。

隱修神秘家著重團體生活中的愛德，雖然聖女大德蘭作為聖衣會的改革者，創辦不少隱修團體，但此非嚴格的使徒工作，而是愛德生活的施展。而且在這一切中，她常有與天主同在的感覺。

至於聖依納爵，完全投身在使徒工作中，雖然他並未親自出馬，但在羅馬總院的斗室裡，指揮耶穌會士走向東亞以及新大陸。同時在他編著耶穌會會憲時，充滿使徒意識。最應受到注意的，是他在《心靈日記》中記載的經驗，都是他分辨耶穌會的貧窮時，來自天主旨意之肯定的印證，其使徒意識之強勁可想而知。

耶穌會靈修有名的格言是「在行動中瞻仰」（Contemplatio in Actione），這句話並非直接來自聖依納爵，而是一位非常了解他的耶穌會士那達神父（J. Nadal）銘刻出來的。依納爵自己慣用「在一切覓見天主」，其意是一切為了承行天主旨意。至於「在行動中瞻仰」，該是使徒工作者的天主經驗。依納爵自己便是如此神秘地經驗，也即是上面所說的：「他每次願逢見天主，便達到天主。」

# 禮儀與靈修

## 前 言

觸及此主題，馬上會有反向的兩個問題同時在眼前呈現：一是傳統的問題，一則是當代的問題。此二問題在表達上貌似相反，實質上卻都是來自同一根源，源於禮儀生活與靈修生活的脫節。

在傳統上，過去在教友生活或是修會生活中，常聽到一些教友或修女感嘆其靈修生活及禮儀生活有著脫節的現象發生。一般來說，就是他們在每日參與禮儀時，特別是在彌撒聖祭裡，覺得相當熱心，而且進入到一種神聖的氣氛中。可是，當彌撒結束了，進入單調機動的日常生活裡，忙碌於醫院的醫護工作、學校的教書工作……，當日落結束時，覺得在這些日常生活中，沒有感受到在彌撒中感覺的神聖與熱心，於是問題發生了！他們問：如何能把禮儀中感受到的神聖性、熱心通傳於整天的日常生活中？這就是所謂的傳統問題，常問：如何能把禮儀生活帶到日常生活中？

但是，當代又發生了貌似完全相反的問題，問題在於如何

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》25期（1975秋）427-442頁。

能使我們的禮儀有意義。問題的發生，是源於當代一些神學家對教友生活的註解，基本上這些註解是相當正確的。他們認為，基本上我們修女與教友的日常生活本身，從早到晚根本就已經在基督的救恩中，基督的恩寵早已充溢了日常生活的每一枝節，就如保祿所言：我們或吃或喝，都在主內……。這「都在主內」意味著：生活與工作本身就是非常神聖的，而且是充滿了救恩性的；若是如此，於是有人接著問：在這種情況之下，禮儀是否仍是需要的？如果整個生活都是聖的，滿溢著救恩，那麼參與禮儀為的是什麼？這是在當代發生的問題。

於是，馬上能看出來當代的困難與傳統上的貌似相反：傳統上言，在禮儀中覺得非常熱心和神聖，願意把這氣氛通傳到日常生活中，這意味著在日常生活中並非如此。而在當代中恰好相反，認為我們的生活基本上在基督內已經得救，是一個神聖的生活，若如此，則何必再要去創造一個神聖的境界？進入禮儀中？實在不必多此一舉。

其實，這兩個問題基本上要問的內容是相同的，它要問的是：究竟我們的靈修生活與禮儀之間有何關連？在本文內，並非對這兩個問題要提出一些具體的解決方法，只是要介紹一些理論上的解釋，可能有助於找到一些原則上的解答；至於具體上的解決方法，有待於每個人自己的反省。

在進入到正題前，先界定兩個名詞：「禮儀」和「靈修」。所謂的「禮儀」是基督的奧蹟，在象徵的行動中出現於這一個禮儀團體中。而所謂的「靈修生活」，意味著我們從早到晚的日常生活，這普通的日常生活在信仰中有了新的變化；換言之，在我們的日常生活中，已接納了天主父在耶穌基督內通傳給我們的生命，而就在日常生活中，我們將這生命，向世界、向人、

向天主不斷地活著……，我們稱此為靈修生活。本文要探討的，就是此二者中的關係，今分為三部分討論：

首先提出的是在 1965 年以前，或許更近些，在 1970 年左右，神學界中曾有過的謬論，這些學者主張：靈修生活排除禮儀。從這謬論開始，是因為有異端或謬論的發生，從不會是蓄意為說異端而說異端，通常其出發點一定有著部分的真理，於是：找出這些真理，以後進入第二部分，使人從內在觀察，在承認謬論所主張的真理的當時，猶能發現，並非如同他們所言：靈修排除禮儀，反之，是靈修從內在有著對禮儀的需要。第三部分只是一個結論，論及禮儀與靈修間的關係，希望在經過這三部分的解釋之後能發現：靈修生活與禮儀生活不過是一件事實的兩面，彼此是互相補足的。

## 一、靈修排除禮儀的謬論

1965 年以前，或許更近些，在 1970 年左右，在信仰基督的團體中，有一些神學家有著以下的意見，而這些神學家中不乏知名人士。他們認為我們的日常生活，早已經是在基督內得救的了；而這種得救，不只是生活中的某一面，而是整個生活，是精神和肉體全面得救，猶如保祿所言是在主內吃喝，意味著全是在基督內得救的生活。於是，這基本上是一個神聖的生活。基於此，他們問道：如果日常生活基本上是得救的，是如此神聖的，那麼為什麼需要在我們的生活裡抽出某一段時間，進入到禮儀的場合中去？這禮儀的場合對我們的靈修生活具有何種作用？

更有甚者，他們說，我們對於禮儀的看法可能還保持了一些外教人的思想。所謂外教人的思想是：在一些原始民族或者

別的宗教中，常有著這種區分，他們認為人的生命是空虛的，是毫無意義的，常是衰老的，所以要進到一個禮儀的場合中，開始與神秘、與神道接觸，如此方才開始進入了一個有意義、有內容的生活裡去，這是外教人的禮儀精神。

由於外教人覺得他們的日常生活是如此空虛與無意義，於是需要找一個他們稱之為神聖的時間，即禮儀的時間；在這段時間裡，他們好似要經歷一些自己和神來往時的神聖性，好像是能從一個日常的無意義生活進到神聖的氣氛中。

但是，基督的信仰是不同的，因為在基督的信仰裡，整個的生活已經成為一個聖的生活，是有意義的，得救的；那麼，在這情況中，我們不用再找一個特殊的時間去經歷神聖的氣氛，因為整個生活的本身已經是神聖的了。對於一個特殊的禮儀時間的需要，在某些宗教的宇宙觀和人生觀中，可能有存在的價值；但是，絕不是在基督宗教中。

乍聽之下，此說法似乎合情合理。這一類的思想潮流澎湃於荷蘭本土，亦殃及了美國部分的神學家。一位知名的基督教神學家哈明遜宣稱：對他而言，禮儀生活已毫無意義，他甚至說：「我早已經沒有真正在禮儀中對於神的崇拜。」由此觀之，這派學者已經不只是在理論上講一個謬論，甚至是在生活上認為並實行「靈修生活應當排除禮儀」。

況且主張這理論的學者，似乎也能在聖經中找到一些基礎來支持這說法。首先提出的是大眾都認為支持這學說相當重要的《希伯來書》。

在《希伯來書》中，稱耶穌基督為大司祭，他也有一個祭品。於是問：稱耶穌基督為大司祭，而且說他有一個祭品，這是否是禮儀性的司祭和祭品？在《希伯來書》中所描繪的好像

不是。因為在舊約的十二支派中，只有肋未派是專門做司祭的，對於這派有著一個隔離，而且有著一個祝聖，使他們成為禮儀上的司祭。但是耶穌基督被稱為司祭，首先，他不是屬於肋未族，而是猶大的後裔，那麼他本身不是屬於舊約中那些禮儀性祝聖的司祭群中。

若如此，再問：按《希伯來書》上的註解，是否提及耶穌基督有過禮儀上的祝聖？不然，不只是在《希伯來書》中，甚至於在全聖經中，都找不到一處言及耶穌基督在禮儀中被祝聖為一位司祭的。他，是一生下來就是司祭。換言之，他如《希伯來書》中所言，他就像我們人一般，有著我們的軟弱，除了罪以外，一切都與我們相同。這位就是我們的大司祭。因此，耶穌基督之所以為大司祭並無禮儀上的祝聖，是一生下來就是司祭，與舊約上所提及的在禮儀中隔離祝聖的肋未族司祭，是截然不同的。

更進一步觀察，耶穌基督在《希伯來書》中言及其祭獻，是與禮儀上的祭獻截然不同。在禮儀上，是以牛羊為祭品祭獻給天主，所以有禮儀的行為；而耶穌基督的獻品，是他在世界上所發生的一件事，這件事是：納匝肋人耶穌，被當代的司祭長和長老以為他是一個有罪的人，比拉多把他釘在十字架上……等。在這件事上沒有任何禮儀性，沒有祭台，也沒有其他的祭品；只是一個好人，一個義人，他被釘死了……。

這裡面顯然沒有任何禮儀的行動；事實上，祭品就是他整個生命的犧牲。於是，好似讓我們看出來，根據《希伯來書》，耶穌基督之所以被稱為司祭，並無禮儀性的祝聖；他的祭品亦非其他宗教儀式中的牛與羊，而是他自身被釘在十字架上的死！如此而已！

那麼，有人結論謂：稱耶穌基督之為司祭，之為祭品，並沒有所謂的禮儀性，而只是在日常生活中間。是他這個人，但是稱他為司祭；他在生命中被釘死在十字架上，於是我們稱這是祭品。於是，在耶穌基督身上好似已經在說：「生活排除禮儀」。

現在，把這討論延伸到教友生活裡。通常我們說：教友們有所謂的司祭地位，這司祭地位並非上文所言肋未族那一類的禮儀性祝聖，而是如《伯多祿前書》所言：每個人如同是一塊石頭、是精神的活石，把這精神的活石建築成朝拜天主的聖殿。換言之，沒有禮儀性的聖殿，只有人的身體，基督徒就是天主的聖殿<sup>2</sup>。

在《伯多祿前書》中亦提及，我們是「司祭子民」<sup>3</sup>。這意味著我們全都是司祭，並不是一部分人「是」，而是全團體都「是」。於是我們看出，教友分享司祭的地位也沒有特殊的禮儀性存在，我們的人、我們整個的生活就是司祭的生活。

最後，要特別指出的是：在新經的保祿書信中，禮儀此一名詞在應用上有著一個很大的變化。在保祿的書信中，運用著不少禮儀性的詞彙：祭獻、禮品、贖罪祭……等，他卻把這類的詞彙運用在教友的日常生活中。保祿曾要求其信徒以其生活作為祭獻<sup>4</sup>。祭獻一字本為禮儀性的字，保祿宗徒是運用在日常生活的層次裡，而不是在特殊的禮儀場合中。保祿又在他處自

---

<sup>2</sup> 參閱：伯前二 4-5。

<sup>3</sup> 參閱：伯前二 9-10。

<sup>4</sup> 參閱：羅十二 1。

稱為司祭，但其職務並非到聖殿去奉獻祭品，而是宣講福音<sup>5</sup>。換言之，向人講論耶穌基督的行為，為他而言就是禮儀性的了。在這裡顯然能看出，保祿已把日常生活中的宣講當作一個禮儀，好似給人一個印象：再用不著特殊的禮儀性行動了，像舊約上的禮儀已經不需要了！

而在《斐理伯人書》中，連教友們對耶路撒冷教會的捐款都稱為祭獻了<sup>6</sup>。捐款是非常屬於日常生活層次的。最後還稱教友的信仰是祭獻，這信仰最後是通到我們日常生活裡的因素，我們的整個生活是一個信仰的生活，這信仰，也就是祭獻。

由以上的敘述，能見到實際上在聖經裡有些因素能引發主張謬論的人作如此的想法。因為在聖經上，尤其在保祿書信裡，已經把許多原來是專門指禮儀的字彙，如：祭獻、奉獻、贖罪祭……等，把它用在日常生活裡，如：捐款、宣講、信仰……等都是「祭獻」。果真如此，則生活本身已經是非常神聖的，接著謬論神學家再往前推進一步結論說：那就無須另闢一特殊時間，進到禮儀的神聖氣氛中了。

可見這謬論中保持著部分的真理，這真理是：我們在基督內的生活早已是一個得救的生活、神聖的生活。

於是這些學者反對禮儀生活，不只是因為現行的禮儀不適合本地的風土人情，也不是因為有些人被動地參禮，而是徹底地取消。換言之，他們不是在適應上的問題，也不是積極參禮的問題，而是根本不要禮儀：因為有了禮儀，好似意味著我們的日常生活不是神聖的，是空的、無意義的，於是需要此特殊

---

<sup>5</sup> 參閱：羅十五 16。

<sup>6</sup> 參閱：斐二 17。

的時候好祝聖這空虛乏味的生活。這對生活於救恩及神聖中的基督徒是多餘的了！

## 二、靈修要求禮儀的解釋

在本段裡，希望能使謬論神學家們看出他們對禮儀的判斷，實在有不正確之處。

在開始進入主題前，先應該有一個基本的肯定，這肯定就是在上文中，我們言及的謬論中的真理部分。的確，我們應當承認，我們在耶穌基督內，整個的人類宇宙，宇宙中的一切，早已是基本上得救了，這救恩並不是局限於人類宇宙的某一個角落，而是在全人類宇宙中，是每一部分都是得救的。

所謂都是得救的，就是我們的精神肉體，每一個生活的層次上，都分享其救恩。所謂的靈修生活，就是我們全部的生活，包括精神與肉軀的生活，在我們的信仰中已接納天主父在耶穌基督身上給我們的救恩。如果是要在我們的生活上，找出沒有得救的、沒有意義的一面，則除了罪以外無他。我們一切積極的因素，都是在耶穌基督內得救的。

以前神學上常喜分本性與超性，事實上這只是在講解神學時應用著的字彙，而在具體的生活裡，一切均在救恩中。因為在我們生活中，找不到哪一部分是本性，哪一部分是超性。能找到的，只能說或是在生活中是得救的，或是因著人的自由拒絕而不得救。不得救，是我們因我們自由意志的決定，拒絕天主的救恩，這就稱之為「罪」。

所以，度一個得救的、恩寵的生活，是整個人在度著，在信者身上的行動，沒有一個不是天主子女的生活，是整個的人是天主子女，絲毫沒有例外。於是在一個人身上，無論是在醫

院中做醫護工作，抑或在學校中教書，抑或在修院中操勞家務事……等，都是天主子女的行動和生活，都是在耶穌基督的救恩內。

這生活就是所謂的靈修生活，事實上這點與謬論神學家主張的相同。那麼，在這裡要問的是：假如我們肯定著我們的日常生活——即靈修生活，是充滿著意義的，充滿著來自耶穌基督的救恩，那麼是否還需要禮儀？或者是說：禮儀對我們的內修生活已經失去其內在的需要了？因為這神聖的生活已不需要一個特別神聖的時候來祝聖它，讓它避難。

爲了進一步討論，我們先得看出來我們的禮儀不是在整個生活中找出一段時間去避難，去休息。我們之所以有禮儀生活，正是因爲我們的靈修生活充滿了生命，充滿了意義，於是更需要禮儀生活了！這部分能從三方面來解釋：從個人方面、從團體方面、從面對世界方面，來看靈修生活需要禮儀。

固然，在這件事上，我們能夠最簡單地說：既然教會要我們有禮儀生活，就如此遵守罷了。但是我們相信教會之所以要我們度禮儀生活，必有其道理在，故在此我們先撇開法律不管，而是從內在觀察，看我們的靈修生活是否有在禮儀中表達的內在需要？

### （一）靈修需要禮儀：從個人方面來說

在此處要肯定的是：靈修生活是需要禮儀的，而且是內在的需要。如果沒有禮儀，靈修生活是衰落，甚至於消失。我們以普通人的生命現象爲出發點，普通一般人中，有不少的人體驗到他的生活有著意義和價值，充滿著生氣和動力，於是在其中產生了一種「玩」和「慶祝」的需要，這需要是從對生命的

豐富體驗中產生的。

這裡所謂的「玩」、「遊戲」，並非「兒戲」，而是非常慎重的，是因為人感受到他生命的豐富和美，而產生對遊戲性慶祝的需要。所謂遊戲性的慶祝，首先是對於快樂的體驗，正是因為人覺得自己的生命是如此地豐富和有意義，所以要體驗一下、品嚐一下，其體驗與品嚐是在遊戲性的慶祝中。所以在這種慶祝中，沒有別的目的：只是要把內在豐富的活力、衝力表達出來，這活力好似要衝出其身軀，要玩、要慶祝……。於是在歌舞中，人們經驗到自己是活的，充滿著生命力。於是豐富的、充滿活力的生命，從內在有著對遊戲性慶祝的需要。

其實，這現象不只是發生在人的生活平面上，在天主的生活平面上也是如此。祂也有著遊戲性的慶祝。因為天主是一個很會「玩」、很會「慶祝」的天主。這意思是：這個天主的內在充滿了生命，一種無限的生命。這生命要求著一種流露和慶祝，在流露和慶祝中，天主經驗到自己的生命，而在這種經驗中祂覺得充分的自由，沒有任何掛慮與阻擋，就像人們在玩的時候一般。人們玩得痛快時，一定是在一種無憂無慮、充分自由的狀態。天主也是如此。

這是一種生命的體驗，自由的經驗……，天主在體驗到自身生命的豐富之時，有著一個流露；在流露中，開始有了所謂的創造與降生；於是，天主的創造與降生，事實上就是天主的玩，慶祝祂的生命……；就在這慶祝、這玩的時候，祂自由地把創造工程完成了。於是在天地間，祂完全自由地流露了自己的生命，就如《箴言》中描繪的一般：

「山嶽還沒有奠定，丘陵還沒有存在以前，我已受生……我已在他身旁，充作技師。那時，我天天是他的喜

悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」  
(箴八 25, 30~31)

文中的「我」是指天主永遠的智慧，而「歡躍」一字是雅致的譯法，如按原文有譯是「玩嬉」，就是玩的意思。於是，天主的生命是如此地豐富，祂需要在遊戲中慶祝，慶祝祂富饒的生命；而就在遊戲性的慶祝當時，降生了，創造了，宇宙形成了。那麼，傳統上常說天主的降生創造，是爲了「天主的光榮」，說得白話一點，可以說：天主要玩，要把祂的生命如此地表達出來。

那麼，人在日常生活中，遊戲性的慶祝是一種發自內在的需要，如果一個人生命中充滿著動力，是活著的，他就不得不在遊戲中慶祝一番。在人日常生活中，最會玩的是兒童，只因爲他們活力充沛，所以需要玩出來；而在成人的生活裡，也不乏此面：過新年、祝壽……等，都是這些需要的表現。那麼，在這些慶祝中，人得到的是什麼？首先，他開始欣賞體驗自己豐富的生命；其次，是一種無拘無束的自由，最深的是一種瞻仰……。就在慶祝與遊戲中，把自己的生命置於自己眼前：品嚐、鑑賞，發現這生命的美，充滿著活力、豐盈……。

由上面的敘述可知：如果人的生命是充滿著意義與內容，則無法不慶祝。現在，將此置於我們對禮儀的需要的剖釋裡。

首先，我們的禮儀生活假定的是我們實在已經度著很深的靈修生活，這靈修生活是：我們感受到來自天主父的生命，經過耶穌基督在我的心靈中活著。我們實在感受到這生命是多麼地豐富和美，多麼地有意義，是充滿著愛……。於是，不管人要不要，它自身已經往外衝溢，要求著「玩」、「慶祝」……。由於我們是在信仰生活中，於是這「玩」、這「慶祝」是在某

一種的象徵記號下表達，這些象徵的記號，就是我們在禮儀中的標記。由此觀之，我們的靈修生活實在是由內在要求著我們在禮儀中自我流露，它要求的是慶祝、瞻仰、感受我們的生命。

所以能看出，從個人方面觀之，真的是靈修生活內在地需要禮儀。假如有一個人覺得禮儀是無意義的，假如有一個人宣稱他不需要禮儀，可能他的靈修生活不是健全的。事實是如此：如果一個人常悲嘆著生命，對他來說：那裡還有慶祝可言？所以，只有當我們體驗到靈修生活是這樣有內容，所以才興起慶祝的心情；所以，如果一個人有著豐富的靈修生活，他必定內在地感受到需要到禮儀中去慶祝一下。法律上的規定，對他而言已不是最重要的原因了！這實在是在效法著一個善於嬉戲的天主。天主的生命在我們的生命中，一齊在禮儀的標記裡慶祝著。於是，從個人來看，靈修生活內在地需要禮儀。

## （二）靈修需要禮儀：從團體方面來說

在一般人的生命裡，不只是個人的生命，而是有社會性團體的生命。換言之：大家是活著同一的生命，經驗著同一的喜樂，所以要玩、要慶祝。這玩、這慶祝不只是個人性的，也應當是團體性的一是同樣活著同一個生命，同樣有經驗的人一齊慶祝、一齊把這生命表達出來。其實，這也是效法天主內在的生命，天主的生命也是一個團體——是父、子、聖神結合在一起的團體生命。

最後，如果說：創造、降生是天主遊戲性的玩、慶祝，則可說是一種團體性的慶祝。因為在聖經上的表達常常是說：天主父因著、並經過耶穌基督，在聖神內的創造；也常說：是天主父打發其聖子在聖神內進到世界而降生。於是，創造、降生，

這慶祝，這生命的流露，是一個天主團體性的內在要求，是完全自由的。

進到入日常生活的層面亦然。在家庭生活中，因為大家分享著同一生命。這生命、這愛，假如是豐富的，則需要慶祝一下，如在父母的生日……等機會舉行慶祝，為使家庭中的愛，家庭中的生命，在這場合中，在某些象徵下：像在生日互贈禮物時，共享生日蛋糕時……，使大家再經驗一次大家共有的生命和愛。如果都沒有這些表達的機會，那實在可以追問一下：這家庭是否有著真實的愛，是否真的在共享著同一的生命。

以國家來看亦然。國家是一個團體，來自一個民族，是在地方上聚成的一個很大的團體。我們有國慶，這國慶並非徒具其表的形式而已，若是一個對國家真正懷有愛心、真正參與國家同一命運的人，國慶是他從內在發出的要求。這個國家有它的未來、它的使命、它的態度、它的痛苦……這一切能夠在那一種場合下大家一齊經驗一下？是在國家的慶祝日上。在這國慶日，我們這同一民族的人，手拉手、肩並肩，再度經驗著我們是同一個國家的人，我們和這國家有著同一的命運和喜樂。

由此觀之，國慶及在國慶日所耗費的支出不是浪費，而是需要的。因為在這一國家裡，大家團體性的對於國家的愛，對於國家的生命，他們如果是要表達的話，唯有在這方式下表達方是切合的。也只有在這機會中，大家再次經驗到國家的使命，經驗到一個國家同胞的生命，如果沒有這種機會，我們也無從體驗起。於是看出：從團體來看，我們有此慶祝和玩的希望，在這裡面經驗到自己團體生命的豐富。

同樣，將此解釋置於靈修生活中。我們是團體性的，在我們身上有著教會性：我們彼此以兄弟姊妹相稱，在耶穌基督內

我們稱同一天主為父，我們彼此相親相愛，彼此擔待。我們把每個人的痛苦當作自己的痛苦，我們把別人的快樂也作為自己的快樂，我們分享著同一的理想，分享著同一末日來臨的希望……。

這一切在何種場合裡流露出來？是在我們的禮儀中。我們的禮儀基本上是團體性的，在禮儀中，在一些象徵的行動裡，在大家領同一個基督的聖體，在飲同一杯，在聆聽同一的天主言語之時，我們經驗到了我們的靈修生活。我們的靈修生活是在同一的父內，大家密切地結合著，而在禮儀行動中，我們感受到我們把這內容提出來慶祝了，所以經驗著一種很深的體驗、自由和瞻想。於是在禮儀行動中，我們看到了我們共同的生命。如果一個人宣稱參加禮儀，卻對其而言是毫無意義的，並且厭惡著站在他近旁的人，那麼得先詢問此人在靈修生活上是何種狀態，因為這不是禮儀上的問題，是由於他靈修生活的貧乏，而無法在禮儀行動中表達其內容。

### （三）靈修需要禮儀：從面對世界來說

我們的靈修生活對於禮儀還有一個需要，就是面對世界！何謂面對世界？在上文中說過，團體是我們分享同一生活的人。但是我們人類的生命成為一個團體，當它有著同一理想時，常願向外面的人，向那些尚不屬於此團體的人們宣講，告訴別人，這團體是如何的！世界上許多團體是如此的，就是因為這團體有其生命、有其使命、有其目標，這一切促使它向外宣講，要人經驗到他們在講什麼，並看出其目標。這是在人類的團體中發生的現象，而在天主內在的生活裡也是如此。

天主內在的生活流露出來的是什麼？只要參閱《聖詠》第

八首及十九首就可以知道：在宇宙中的一切，在世界的律法中，或者是在人的生命裡，是天主的宣講，是天主的宣言，是天主把祂的內在生活向大家訴說。於是，無論是創造或者是降生，是天主向外的宣言。

同樣，在人間生活的平面上，國家慶祝國慶也隱有此目標，把這國家的使命和精神向世界宣佈。像我們，就通常在國慶日裡，把國父給我們中華民族的理想再度向世界宣揚，這一切都是有一個慶祝的場合中實行的，在這樣一個隆重的場合裡，在慶祝中，使人再經驗一次自己的使命。這是在人世界生活的層面上。

在我們靈修生活裡也是一樣，我們的靈修生活要求我們對世界有一個宣詞，有一個報告。在《格林多人前書》中，保祿曾說過，每次舉行聖餐禮就是向世界宣報主的來臨<sup>7</sup>。可見是由於教會團體度著這一個很豐富的生活，這生活不斷地望著將來，望著基督第二次來臨，所以應當向世界上宣告。至於如何宣告？是在禮儀場合中，是我們的團體共聚一堂，在紀念基督死亡復活之中向世界宣報，宣報著基督的再度來臨。

由此可知，我們的靈修生活若是富有內容，則內在地需要慶祝和禮儀。在禮儀慶祝中，再度經驗其豐富的生命，並向外宣報。於是深度的靈修生活不能沒有禮儀，否則靈修生命即形乾枯，無法表達。

更有進者，在表達和經驗中，還加上一新的幅度，這就是對我們靈修生活有著一個革新。因為在禮儀場合中，我們的經驗、共享和宣言，都常回到我們自己的生命。有時候，我會

---

<sup>7</sup> 參閱：格前十一 26。

覺得我經驗到我的缺陷；有時候，我分享得不夠；有時候我宣講得不是我真實的生命，所以禮儀還帶給我們靈修上革新的作用。

如果可以在以上三點剖視中，已體會到靈修生活對禮儀的需要，那我們便可再回到本文的第一部分，面對謬論神學家。一方面，我們承認他們所說的真理：我們的靈修生活—日常生活—本身是一個非常神聖的生活。另一方面更進一步肯定：就是因為這生活是如此的神聖，所以需要禮儀並非汝等所註解的只是一個特別的時間，給人在空虛無意義的生命中得以避難及藏身；相反的，就是因為生命是如此地神聖、優美、充滿意義，我們不能夠沒有禮儀，這是我們內在的需要，是個人的需要，團體的需要，是面對世界的需要。如果我們的生命是沒有內容的，那麼，在禮儀生活中也不會有內容。於是，在這情況下，我們能和謬論神學家開始一個交談：承認他們的基本理論中有正確處，並以此為出發點來顯示出在禮儀行動中，不是給空虛的生命一個藏身處，而是靈修生活的內在需要。

### 三、靈修與禮儀的關係

靈修與禮儀間的具體關係，在第二部分中已經闡釋得相當清楚，只有真正生活於靈修生活的人會度著禮儀生活，因為禮儀是一種慶祝、表達。慶祝和表達常需要有內容，這內容就是每一個人的生命；只有那些在度靈修生活的人覺得自己的生活好美！覺得自己與兄弟姐妹能如此地相親相愛，覺得自己的生活是有著理想的人，他才有資格進到禮儀中去表達。否則到禮儀中去表達什麼？一切是空的，徒具形式的。

非常矛盾的：因為如果一個人的靈修異常平庸，那有何慶

祝可言？若是一個人的人際關係是不和諧的，那有何共享可言？再者，若是一個人的將來是毫無出路的，如何能言他在期待基督的再臨？於是，禮儀生活是極度需要靈修，沒有靈修生活的人，一定無法度很好的禮儀生活。

所以在禮儀的問題上，首先應當充實自己的教友生活和信仰生活，方能更進一步討論適應和本地化的問題。因為靈修生活是一個基本的問題，所謂的適應與本地化，只是意味著把自己的信仰生活在自己的環境文化中表達著。如果毫無內容，要表達什麼？因此在談及適應之前，應先把禮儀與靈修的基本問題有一個概念：如果一個人內心中毫無信仰生活、內修生活，那麼一切的適應只是空談。但是適應是非常重要的，它常是假定了參與禮儀的人已度著一個很深的內修生活。

在《宗徒大事錄》中記載，初期教會的教友們參與禮儀的順序是相當可取的。宗徒們首先與初期教會的教友們度一個很深的生活：先是形成一個教會的團體，在這團體生活中訓練他們；以後方是一起參與分餅禮，在禮儀生活中表達他們靈修生活的內容（宗二 42~47）。這順序是相當正確的：先是在信仰中、靈修生活中共享，然後是大家舉行分餅禮。這裡所謂的秩序，是思想上的秩序，而不是時間上的秩序。

現在，我們將上文述及的配合於彌撒的禮儀中。在彌撒聖祭裡，主祭祝聖了聖體聖血後，向會眾宣佈：「信德的奧蹟」，接著會眾歡呼：

「基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活，我們期待你光榮地來臨。」

在禮儀中，是把基督的奧蹟再度臨在於我們中。但是我們知道，除非基督的奧蹟早已進到我們的生活中，除非我們分享

著基督的奧體，否則在彌撒中講基督的奧蹟臨在我們之中是毫無意義的。因為除非我們早已生活在這奧蹟中，否則彌撒中他的奧蹟是與我們毫無關係的，因為我們沒有資料，也沒有內容去慶祝、傳報和期待。

所以我們應當如此說，在彌撒禮儀中，的確是把基督的奧蹟提出，實現於我們之中；不僅如此，提出的不只是基督的奧蹟，也提出了我們的。我們是在靈修生活中分享了他的死亡和復活，也期待著他的來臨使我們圓滿。所以，一方面，我們雖然說我們是傳報、慶祝、期待基督的奧蹟；但是另一方面，我們也可以說：事實上，我們也是在傳報我們的苦難！

為此，如果我們日常的內修生活中沒有痛苦，那就無所謂的「傳報」了！我們是在歌頌我們的復活：因為在耶穌基督內，我們已經復活了，假如我們的內修生活不是度著一個復活的生命，那有什麼可歌頌的？我們是在傳報著基督第二次的來臨；那麼，如果在我們的內修生活中沒有期望著真正的將來，也沒有什麼可傳報的！於是，基本上彌撒實在是如此的，它早已假定著參與者已經是度著一個巴斯卦奧蹟的生活。

經過上述的剖釋，能看出禮儀與靈修生活有著如此密切的關係：禮儀是象徵著我們的靈修生活；靈修生活是禮儀的內容。如果一個象徵中沒有內容，那麼這象徵是空的；但是，假如我們靈修生活的內容缺少了禮儀中的表達，就缺少了它的慶祝、歌頌，也不是一個使我們充滿喜樂和生命的生活。因此這兩者是相互補充的，是一事的兩面。於是，一面有靈修生活，一面有禮儀生活，如此，我們實在是在完美之中度著我們的教友生活。

# 恩賜與功績

## 引 言

賞善罰惡是所有宗教自然而共有的一個信念；甚至哲學家康德（Immanuel Kant，1724~1804）認為：人因行善要求賞報的信念是如此地根深蒂固，以致要求應有天主的存在。

然而，在我們教會的信仰傳統裡，用來指稱來世賞報的永生，除了是義人行善的賞報之外，它對於成義的人，還是天主的一個恩惠。教會一方面不斷肯定天主是超越的，天主對於人只有恩賜，從來沒有「欠」人什麼；另一方面，教會也從不放棄說：人將來的永生之於今世的生活並非無關，天國是人用力掙得來的，賞報與善工之間有著屬於「正義」的內在關係；換言之，人由於行善，對於永生有了真實應得的「名分」，而且這「名分」在神學上說，不只是「情誼」的，而且還是屬於「義理」的「名分」。

但是，永生既然是義人真實應得的「名分」，怎能還算是天主所賜的恩惠呢？反之，如果永生確是天主給予的一個恩賜，又怎能再說是人有「名分」得到的賞報呢？人行善工又有

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》17期（1973秋）333~343頁。

何功績可言？這樣一付互相對立的思想，的確不容易給予綜合性的解釋。但是教會卻毫不置疑地將它們兼收並蓄。

我們在下文先引證聖經有關的記載，試看教會的肯定是否有聖經的基礎，然後針對問題做一些神學解釋。

## 一、聖經中的對立材料

打開聖經，我們的確發現，教會所肯定的那一對相持不下的思想，在聖經中早已有之。無論在新約或是舊約裡，我們都可以看到許多記載天主按照「正義」賞善罰惡，和天主對於賞報有絕對自由的經句。限於篇幅，而且也無此必要將聖經中有關的句子都一一引證，因此，我們在這裡只是扼要地從福音記載中，耶穌的口內和保祿書信內，擷舉代表性的例子，以見一斑。

### （一）耶穌的言語

耶穌向那些爲了他而遭受辱罵和迫害的人，預許了天國豐富的賞報說：「你們歡喜踴躍罷！因爲你們在天上的賞報是豐厚的」（瑪五 12）。

對門徒說過：「誰接納你們，就是接納我……」之後，他接著又說：

「誰接納一位先知，因他是先知，將領受先知的賞報；誰接納一位義人，因他是義人，將領受義人的賞報。誰若只給這些微小中的一個一杯涼水喝，因他是門徒，我實在告訴你們，他絕失不了他的賞報。」（瑪十 40~42）

論及將來人子的審判時，耶穌更指示出受賞與善行之間是相稱的，他說：「那時，他要按照每人的行爲予以賞報」（瑪

十六 27)。

誰做了善事，必不缺少應得的賞報。而且，按照聖經原文，「賞報」所用的希臘字是商業上的用語，即付出多少得多少的意思。因此，「賞報」這字本身他已指出來，所得到的與所做的中間有著內在的對稱關係。

現世所行的善工有將來相稱的賞報之外，在耶穌的話中，我們還找到了另一對立的語言，即天主對於給人賞報有絕對的自由。在他所舉的僱工比喻裡，三個不同時辰到葡萄園工作的人，都從家主手中得到同樣的酬報，引起了先去的人的抱怨，但是家主回答他們說：按照公義該給的，我已經給了你，我沒有虧負你；至於我給後來的和你一樣多的錢，是我的自由<sup>2</sup>。

天主的給予出於超越的自由，能夠與人所做的不相對稱，他樂意給人「百倍的賞報」<sup>3</sup>。

至於門徒的態度，即使行了善工，也要如同僕人一樣，雖然做完了主人所吩咐的一切，仍然要說「我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事」（路十七 10）。

人如同僕人一樣，行善只是做了人應當做的事，沒有權利要求天主再給酬報。事實上，天主要給人的賞報，完全是超越的，是靈魂無代價的得救與永生（谷八 37~38）。

根據聖經，我們的確見到了教會的信仰忠實地反映在那一對言語中：永生對於成義的人，一方面是天主所預許的禮品與恩惠，另一方面是義人自己善工的賞報。

---

<sup>2</sup> 參閱：瑪廿 1~15。

<sup>3</sup> 參閱：瑪十九 29；谷十 30；路十八 30。

## (二) 保祿書信

聖保祿在書信裡，清楚地給我們指示出來，將來天主是要按照每人的所作所為施行審判。而且，在保祿的語言下，天主的賞與罰，有了某種「正義」的概念。

從天主一方面，保祿稱天主是「正義的審判者」（弟後四8），他按「公義審判」（得後一5）。自人一方面，他說，有什麼樣的行為要結什麼樣的果實，善賞惡罰是相當的：

「天主是嘲笑不得的：人種什麼就收什麼。那隨從肉情播種的，必由肉情收穫敗壞；然而那隨從聖神播種的，必由聖神收穫永生……。」（迦六7~10）

「種植的和澆灌的原是一事，不過各人將要按自己的勞苦領受自己的賞賜。」（格後三8）

這裡所用的希臘字「賞賜」，也是商業上有相稱比例性的字。

最後保祿又說：「正義的冠冕已為我預備好了」（弟後四8）。他將要領受的，是按「正義」預備下的榮冠。

在保祿的語言中，賞報與行為也不缺乏內在的對稱關係。

另一方面，聖保祿同時提出了另一相對的思想。人在天主前永不能自誇，因為人的一切皆來自天主的賞賜：

「眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。……既是這樣，那裡還有可自誇之處？絕對沒有。」（羅三23~27）

「如果亞巴郎是由於行為而成為義人，他就可以自誇了；但不是在天主前。」（羅四2）

現在所受的苦楚比不上將來要獲得的榮耀：「我實在以為

現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅八 18）。

從以上耶穌的語言和保祿書信的引證可看出來，教會對於善工賞報與天主恩賜的信仰，確實有著很深的聖經基礎。聖經一方面指出善賞惡罰之間有著內在因果的對稱關係，天國的永福是現世善工的賞報，義人因善工有「名分」永受天主的賞報。另一方面也清楚地說出，永生是天主白白施與的，天主對於賞報有絕對的自由。

## 二、神學解釋

聖經給了我們這樣一對互相對立的思想：一方面，人的善工有著真實的內在功績性；因了善工，人有了某種要求獲得賞報的「名分」，天主有了給人賞報的「欠」。另一方面，天主是超越的，人所有的一切皆來自祂的恩賜。

因此，在我們的神學反省中，對於兩方面的肯定也都要兼顧而綜合之。從天主的觀點，不但要保全祂的超越性，賞報是祂自由白白施與人的；同時，在解釋中也要明晰地表達出來，天主對於人的善工有了某種的「欠」。從人的觀點，一方面在解釋中要能看出人的無能來，同時在這無能中，尚要闡述人因善工有了應得賞報的「名分」。對於我們的問題，可分兩點討論來分析：（一）人間現象的分析；（二）天主與人的關係。

### （一）人間現象的分析

人因了善工有了得賞報的「欠」，這是我們的信仰內容。可是，在人與人之間，我們發現，因位際關係的不同，也有了不同的「名分」和「欠」的現象產生。如果我們要明白某人對

某人有怎樣的「名分」或「欠」時，我們先得知道他們彼此有著怎樣的關係存在。因此，當我們要將人得賞報的「名分」和天主給賞報的「欠」，與天主白白的恩賜和人的無能之間做一綜合解釋之前，我們先要進到天主與人的關係裡去，明白天主與人有怎樣的關係，然後才能了解超越的天主「欠」了人，為何無能的人對天主有了「名分」。

在這一段文字裡，我們先分析人間現象，為準備解釋天主與人之間的問題。

### 1. 「欠」與「名分」的不同來源

在人間平面上，因人際關係的不同，要求酬報的性質也有了不同。下面引四種關係說明之：

#### (1) 工人與僱主

藉著契約的協定，工人提供出勞力，僱主相稱地支付酬報。在工人的勞力與僱主的酬報之間，是建立在法律正義上；勞力付出多少，酬報相對就該給多少。如果以「名分」和「欠」來指稱他們的權利和義務，那麼工人因提供勞力而應得的「名分」，和因此僱主要支付的「欠」之間，在法律上，界線是劃定得相當清楚的。

不過事實上，在今天所謂資本家與勞工的問題上，著眼的不只是勞力的價值，還注意到了勞工本身。勞工有他的人格尊嚴，當受尊重，因此計酬時尚要顧到他的家庭生活費。這樣，在勞力的提供與報酬的支付上，勞工的「名分」和資本家的「欠」之間，已超過法律上交換的正義，而屬於社會正義的問題，不能再以物易物的交易的法律觀念論之。

## (2) 醫生與病人

雖然在今天的醫院裡，早已列出了一定價格的醫療費，病人只要按照價格單付錢就夠了。其實，一個醫生，尤其當他是一位名醫時，他所付出的是他的經驗和學術，難用金錢的多少加以評價。病人從醫生獲得的是他的生命，那麼他對醫生的「欠」，更難以多少來估計；他付給醫生的醫療費（酬報）只能是表示一個心意罷了。這樣，醫生與病人的關係已超越工人與僱主以契約所建立的關係，因了他們之間關係而產生的「名分」和「欠」也有了差別。

醫生的「名分」與病人的「欠」，比起工人與僱主的關係，更不屬於法律正義的範疇，而更是建立在人格尊嚴上。但是，醫生與病人的關係，即使缺少了法律性，他們的「名分」和「欠」仍是真確堅實的。

## (3) 發明者與諾貝爾獎金委員會

一位對人類的發展大有建樹的發明者，如果沒有得到諾貝爾獎金，無論他的發明對人類有多大的貢獻，他仍沒有權利向獎金委員會要求；諾貝爾獎金委員會在法律正義內，對他也無所謂虧欠。

但是，既然諾貝爾獎金爲此目的而設，而發明者對人類又有如此大的貢獻，那麼即使他們在法律上彼此沒有「名分」和「欠」的存在，該委員會對於發明者仍有頒給獎金的真正「欠」，發明者有獲得獎金的真實「名分」。像這樣的榮譽地位，不能與工資或醫療費等量齊觀，因之爲它已超越法律正義的範疇，而完全基於人格的彼此尊重。換句話說，發明者和諾貝爾獎金委員會間，沒有法律正義的關係。雖是如此，他們彼此的「名

分」和「欠」已不是要滿全法律正義的權利和義務，而完全是屬於人格關係的「名分」和「欠」。

#### (4) 父與子

父子之間也有「名分」和「欠」的問題嗎？如果我們只在法理上追問，那似乎有些不敬。父子的關係不是法律成立的，而是由人性所完成的倫常關係。因此，父子關係超乎法律的規範，他們因關係產生的「名分」和「欠」也不受法律正義的限制。然而，正因為他們的不能以法律加以限定，他們彼此的「名分」更是深刻，「欠」更是真切。他們的關係愈是人性的，他們關係的實現愈不在於滿全法律的正義，因了父子關係實現的「名分」和「欠」更只能在人格關係上去討論。

上面所列舉的四種關係，雖然一個比一個更缺乏法律性，但是他們因關係而產生的「名分」和「欠」，反倒一個比一個更真實。因為彼此關係越是以法律成立的，越是缺少位際關係上的基礎，他們的「名分」和「欠」更不穩定，因此更需要法律的保障。相反的，彼此關係越屬於人性，位際關係越是深厚，他們的「名分」和「欠」雖然沒有法律正義的要求，仍是真實的。例如，父子的關係比前三種關係更不是法律的，但是父慈子孝的「名分」和「欠」，更是真實而不容廢止的。

## 2. 「欠」與「名分」的相互性

人際關係的建立常是在贈與和接受的交流中完成。但是，一個贈與除非為對方所接受，便不能完成，他們的位際關係也沒有建立起來；因為贈與是藉著對方的接受而完成的。如果很幸運的，一個贈與因對方的接受而完成時，我們仍舊能夠就接受的一方繼續分析下去。一個人在接受時，也要向對方「贈與」，

否則他的接受不是真實的，也沒有完成。因為在位際關係上，一個人的接受不是單純的接受，在接受中他已向對方付出了自己。

我們可以舉例說明：當一位男士將一束玫瑰花送給一位小姐時，我們知道，他們所贈與和接受的，不只是玫瑰花，而是玫瑰花所象徵的愛情。因此，當那位男士的玫瑰花不被接受時，他是如何的頹喪；他的失望不只因為他的自我贈與落了空，也是他意識到了，他得不到她；換句話說，他得不到她在接受中對她的「贈與」。就是因為在位際關係中，接受中有「贈與」，一位小姐不隨便接受一位男士的玫瑰花；這不是她不愛花，而是她怕付出自己，不願向他「贈與」。

在位際關係中，贈與是在對方接受的「贈與」而完成的。那麼，就接受者的一方而言，因他在接受中也「贈與」了自己，他對贈與者有了「名分」，就是要求贈與者「接受」自己。自贈與者的一方而言，因為接受者在接受中向自己「贈與」了，因此他對接受者有了「欠」。這是贈與者的「欠」，我們稱為領先的「欠」，因為是他首先採取主動的態度，向對方贈與。反之，對於接受者的「名分」，我們就稱為接受者的「名分」，因為他的「名分」的取得，不是他走第一步；不是贈與者的領先性的贈與，而是在接受中的「贈與」，因此他的「名分」是接受者的「名分」。

在位際關係的「贈與」和「接受」交流中，「名分」和「欠」完全脫離了法律的規範。雖然沒有法律正義的要求，但是位際關係愈深，所產生的「名分」和「欠」愈真切。下面我們就由以上人際關係的現象分析，來反省天主與人關係中的恩賜（欠）和功績（名分）。

## （二）天主與人的關係

在我們的信仰裡，天主與人的關係常常是天主領先，是祂先召叫了人；若祂不先召叫了我們，我們也不能向祂答覆。換言之，是祂領先贈與的。天主所贈與的，是祂自己的生命，這生命流露在不同的幅度裡（在宇宙中、在人的行動中……），而進入人生命的各個層次中（倫理生活、宗教生活……）。天主的自我贈與要求人的接受；而人的接受若是真實的，也要在不同的幅度裡（對世界的責任、對人的尊敬和愛……），在生命的各層面上（倫理生活、宗教生活……）表達出來，這就是所謂的善工。因此，善工可說是人在自己的生命中，接受天主的自我贈與的具體表現；進一步說，如同上面分析過的善工，也就是人在接受中對天主「贈與」的具體表現。

接受者因接受中的「贈與」，對贈與者有了「名分」；贈與者因接受者在接受中對自己的「贈與」，對接受者有了「欠」。既然善工是人接受天主的贈與時，向天主的「贈與」的具體表現；那麼，人因著善工對天主有了「名分」，天主因人的善工對人有了「欠」。

但是，我們知道，天主若不先對人自我贈與，人什麼也不是。即使因了善工，人對天主有了「名分」，人的「名分」仍是接受者的「名分」，面對天主是一個無能的「名分」；這樣一個人的「名分」，是天主白白恩賜的。然而，由於人在接受天主的贈與中，自由地「贈與」了，因此他的「名分」仍是真實的「名分」，天主對他有了真實的「欠」，他的善工有了內在真實的功績性。

反之，就天主一方面而言，善工所表達的是天主的贈與在

人的自我「贈與」中被「接受」了，因此，天主對人的善工有了真實的「欠」。雖然天主的「欠」人是真實的「欠」人，但是由於天主的「欠」是領先者的「欠」，祂對人的贈與是超越的、自由的，因此祂的「欠」人基本上是一個恩惠；這樣，天主給予人善工的賞報，是一個白白的恩賜。

在善工中，天主是超越的，在超越中對人有了「欠」，這「欠」是贈與者的「欠」；人無能，在無能中有了「名分」，這「名分」是接受者的「名分」。

從以上的分析可以看出，恩賜與功績的問題，不是人先做了什麼之後天主按件計酬的討論，而是天主與人更深位際關係上的反省。是天主領先對人贈與了，祂所贈與的，是祂自我生命的流露和通傳。人只是在接受、答覆天主生命的自我流露和通傳。

天主生命的贈與，在不同幅度中進入人生命的各層次裡。既然接受是在人的自我「贈與」中完成的，接受和「贈與」就是一件事的兩面。這樣，人的接受應有具體的表現，就是在自己生命的各層面上，在不同的幅度中，接受天主同時也自我「贈與」於天主，即所謂的善工。這樣的善工，是天主與人位際關係上的善工，它的功績和酬報也應是位際關係上的功績和酬報。天主的「欠」人和人的「名分」不再是法律上的虧欠和權利，而是位際關係上的「欠」和「名分」。

## 結 論

上面我們應用了位際關係的範疇，設法從一方面解釋天主教在賞報人時基本上是超越的、自由的；如果祂「欠」人酬報，也基本上是一種領先性的、贈與性的「欠」。另一方面，在善

工中，人是基本無能的；如果他有了任何「名分」，這「名分」基本上也是接受者的「名分」，也是恩惠。

聖奧斯定說得好：天主給我們的善工加冕時，乃是給祂自己的恩惠加冕。而這個相當辯證性的思想，也許在我們上述的位際關係中，可以得到一些解釋。當然，我們最後應當承認天人之間的關係，不可能被我們有限的思想所完全說明的。

# 求恩祈禱試解

在我們教會的生活中，有許多種類不同的祈禱：朝拜的祈禱、感恩的祈禱、悔罪的祈禱……其中之一是求恩的祈禱。這祈禱實在是教會中很普遍的現象，過去面對這現象困難極大，今日更是有增無減。我現在要設法在神學的反省中，對求恩的祈禱試圖做一些解釋，本文可分三部分討論：

- 一、求恩祈禱的實踐與基礎；
- 二、求恩祈禱的困難；
- 三、求恩祈禱的試解。

## 一、求恩祈禱的實踐與基礎

實在而論，求恩祈禱是整個教會中一個很主要的因素，在神父的宣講中，教會的訓導中，常常不斷地請教友向天主祈禱，祈求他們所需要的恩惠，甚至在教會的公眾祈禱中一彌撒中，不停地向天主求恩。有時求物質的恩惠，例如：求天氣晴朗，免除瘟疫等等。

教會生活中的這一求恩祈禱，實在是建立於很深的聖經基

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》13期（1972秋）387-396頁。

礎之上，我們只要看耶穌基督教給宗徒們的〈天主經〉，就是一個求恩祈禱。在求恩中，有非常精神性的恩惠，也有相當物質性的恩惠—求天主賜給日用糧。

在《宗徒大事錄》中，當伯多祿坐監時，整個教會為他求恩。所以，我們可以講求恩祈禱是教會中很主要的因素，也有著它的聖經基礎，而且我們得坦白地承認，在我們一般教友生活中，在許多祈禱種類中，求恩祈禱可說是佔據最大的一部分。

## 二、求恩祈禱的困難

在此段中先提過去的困難，然後再談現在的。過去的第一個困難，是我們發現有一些人好像度著很崇高的宗教生活，他們對於求恩祈禱表示出不屑的態度。他們認為求恩祈禱好像是充滿著功利主義，因為我們人缺少一些什麼東西，尤其缺少一些物質東西，因此便去向天主祈求恩賜，致使我們的宗教好似變成了功利主義的宗教。所以，他們認為求恩祈禱實在多少不應當在我們的教會中、在我們的教友生活中提出。

第二個困難是關於求恩祈禱的有效性。就是說，我們祈求天主，如果這求恩是有效的，天主答應了（尤其是在物質層次上），則我們往往會想像，好似天主俯允我們的祈求即是祂親自動手，進到世界中，把世界上的次序改變了一點，以符合我們的需要。譬如，我們祈求天主賞賜天氣好，而事實上，按照宇宙的次序要下雨，如果天主使我們的祈禱有效，好像天主大顯神通，進到世界中，使其次序中斷。這樣的一個概念，實在為一般對天主的信仰更虔誠、更真實的人有困難存在。大體上，這是過去對祈禱有效性的困難。

可是，在今日科學發達的時代，求恩祈禱似乎更形困難，

在這個時代，人好像對於世界中許多的現象都能控制，人定勝天。面對這情形，我們現代的祈禱困難可以從兩方面來講：

第一方面，因著科學的進步，利用發明的許多儀器，得到的經驗，過去堆積下來的材料，使我們好像對於世界上的事情，對於將來的事情，例如將來的氣候、將來某些發生的事情，能有著極端正確的預測，能夠確定將來某些事情的發生與否。這是科學時代中對將來預料所有的成果。

第二方面，在我們今天的哲學中，對於世界的結構有一概念。什麼樣的概念呢？我們知道，世界上的結構由自然律所定，一切事情都在自然律控制下不斷地進行，有著前因後果。所以，許多事情都是在自然律統治下發生的。

在上述這兩個概念下，我們今日的祈禱有了困難。舉個例子：如果我們知道某些事情經過科學的研究，預測一定要發生，而且，可能將來有一天，科學的發達，能夠百分之百地告訴我們某些事情發生，而且因著自然律前因後果的牽連，我們亦知道某些事情是如此這般地要發生，那麼在此種情況下，實在可以說，我們的求恩祈禱有了困難。因為，如果我知道世界上某些事情必然發生，知道宇宙的結構，前因後果該是如此，那麼我怎能真心地、實在地求天主呢？好像每一次求天主，等於要求祂行一個奇蹟，來中斷自然律，這本身在祈禱神學上，不是應當有的態度。

### 三、求恩祈禱的試解

我希望在這一部分中，試圖解釋求恩祈禱，在此之前，先聲明一句，我在解釋中，總是承認我們教會傳統中的求恩祈禱，也是聖經上告訴我們的求恩祈禱，這實在是我們教友生活中應

當有的，不可或缺的。可是，正因為如此，同時又面對著過去與現在的困難，如何能在這困難下，叫我們仍真實地按照教會的指導，按照聖經的基礎來做真正的求恩祈禱？

在這一部分，我想用一些人的反省能力來給一解答，分兩大部分：第一部分，我多少把傳統上對求恩祈禱困難的解答提出來，同時，如果發現傳統的解答有我不滿意的地方，便加以批評。第二部分，我設法提出我所想像的一個解釋。

### （一）傳統上的解釋

第一部分，就是把傳統的解答提出來。在傳統上的第一困難，好像是某些人認為求恩祈禱多少有些功利主義，在我們的祈禱生活中好似應該取消它。對於這個態度，一方面得承認，在祈禱生活中，的確有一些人的求恩祈禱態度是功利主義，甚至於他們整個的宗教生活建立在功利主義上。他們的進教、祈禱不是為別的，只是要從天主手中取得他們所求的物質。尤有甚者，當他祈禱時，得其所求，則宗教生活似乎一帆風順；假如不能達其願望，則宗教生活棄置一旁。當然有這種人，其實這樣的人，他的真正問題是對宗教生活的不了解，因而亦牽涉到對於求恩祈禱真正性質的不了解。

不過，另一方面，我們要向批評求恩祈禱為功利主義的人講，求恩祈禱最後並非建立在功利主義上，相反的，是我們宗教信仰上最基本的態度，是我們人一受造物，有限的受造物，有需要的受造物，面對著天主的基本幅度、基本態度。因為，我們是受造物，有限的，面對造我們的無限的天主，如果我們有什麼需要，常常應該在天主前表達出來，這是我們信仰上最基本的一個態度，表達的方式就是我們的求恩祈禱。

故此，在這兒並非牽涉到功利主義，因為求恩的祈禱是表達著我們人一有限的人，有需要的人的基本幅度。假如人把這基本幅度取消，把求恩祈禱完全消除，實在可問，他是否認識真正的天主？是否他的宗教生活有問題？這是我們傳統對於所提的第一個困難給予的答覆。

傳統上第二個困難就是所謂求恩的有效性。傳統上說有許多的祈禱因天主答覆，所以有效；有許多的祈禱因天主不答覆，所以無效。可是，要問有效與無效的緣由，按照一般的倫理書，從兩點上講：有時，我們祈禱的有效與否，在於我們所求對象的有無益處；天主知道某些事對我們有益，祂給；無益，則不給。除了求的對象以外，傳統神學書上還講，有時有效或無效是在於我們祈求天主的方式；因為我們求的方式好，天主給；因為我們求的方式不好，天主便不給。是故，傳統對於求恩之有效抑無效之答覆，大體上可以講得過去，不過，無論如何，此種答覆顯出天主非常小氣，因為，如果祂看出來我們實在需要，可是因著我們祈求方式的不大好，祂還是不肯給。

第三，傳統解釋的有效性，即如果天主答應了我們的祈禱，那麼，多多少少給人一個印象，好似天主進到世界中，親自干涉宇宙的次序，以俯聽我們的祈禱。當然，過去在神學上亦可用一個比較複雜的解釋來除掉這個困難的解釋，譬如，可以講天主預先知道一切，預先知道人的祈禱，因此，在祂的創造過程中，早已把答應人祈禱的有效歸於其內，所以祂不必每次答應人的祈求時，親自干涉，發顯奇蹟。這樣的解釋相當複雜，不過，歸根究底，還是不能令人滿意。其理由是好像天主在創造世界的自然律中，早已加上了許多因著答應人祈禱而有的干涉，而自然律本身好像失掉了它的律則性了。這是我們對傳統

上答覆有效性所有的一些困難。

最後，在傳統講天主俯允我們的祈禱時，我們覺得似乎還有一個極大的困難，就是在這祈禱過程中，總給人一個印象，人在走第一步；人用自己祈禱的力量來推動天主，天主受此推動，被動地來答覆我們的祈禱。這概念對天主而論，實在不適合，因為我們知道，在一切問題上，天主常應是主動的，如果我們的祈禱是推動天主做什麼，在神學上實在有些困難。不過，答覆此困難，傳統講：一切人之所以能夠祈禱，還是因為天主先使我們祈禱，這也是一個可能的答覆。所以，以上已經把我講的第三節的第一部分，傳統上怎麼答覆困難，而我對這答覆所有的不滿意提出來。

## （二）較好的解釋

在這一部分中，我希望對於求恩祈禱給予一個解釋，其中有幾點，我將按照次序一一述說：

第一點，這解釋基本上講求恩祈禱是我們人，有限的受造物，需要天主的受造物，對天主所有的一個基本幅度。這是我們人性所不能沒有的。我們如果有什麼需要，不管能否得到，基於一個信者，常應面對天主，在需要中與天主建立一個關係，這個關係的表達不是別的，就是求恩祈禱。在這祈禱中，一個受造的我，在需要上面對天主，建立關係，求天主對我的需要有一個答覆。所以，求恩祈禱基本上是人與天主之間的位際關係。

第二點，人與天主之間這一基本的幅度，關係的表達，即使在我們今天的科學時代，還是一個應當有的態度。即是說，雖然在目前的科學時代中，如同我們上面講的，人因著科學的

發達，對於許多未來的事物可以利用科學去預測，甚至於有百分之百的可靠性。而且，在今天的宇宙概念中，一切是在一個自然律、在因果關係上牽連而成的。可是，即使在這樣一個科學的時代中，我們還是應當有求恩祈禱的態度，究竟爲什麼呢？因爲我是人，我有著各方面的需要，無論是能解決的或是不能解決的，我常常應當面對天主，把此需要表達出來。如果我是信者，不管科學對將來的事情怎樣預測，不管科學對於是世界的結構怎樣講法；可是當我個人有這個需要，以信者的態度在天主前表達此需要。換句話說，在科學時代中，人與天主的關係還是應當有的。

第三點，求恩祈禱的過去與今日困難的解決，我想可以建立在上面所說的關係上。只有在這位際關係上，才能把聖經上所講的「求則得，覓則獲」做一個讓現代人或過去人比較滿意的答覆。就是說，因著求恩祈禱，我與天主之間已經在祈禱中，在我的某一個需要上建立一個關係，而在這關係上，能夠解釋所謂的：「求則得，覓則獲」。

爲清楚起見，做個比方：就氣象而論，氣象台每天可預報明天的天氣是好是壞，是晴是雨，雖然今天科學儀器尙未能準確的控制，可是我們相信將來有一天因著儀器的發達，氣象台能百分之百地告訴我們，明天的天氣究竟是陰是晴，這是客觀能有的現象。

如今，我個人有一個真實的需要—明天天氣好，因爲這樣才能解決某一問題，或者做某一件事情，正因爲是真實的需要，我是人，應當面對天主將它表達出來，我應當求天主使明天天氣好；可是，另一方面，我們知道氣象台能在祈禱的當日，已經告訴我明天天氣一定要好，或是一定不好，這並不妨礙我還

是真實地在天主面前表達需要明天天氣好的願望。

到了明天，按照氣象台的報告，天氣實際好了，則我們應當講，天氣的好，為我而論，實在是因我的祈禱而有的一個恩惠。這裡需要一些說明：天氣好這件事本是中性的，能夠為別人毫無關係；可是為我實在是一個需要，且已經在這需要上對天主表達了，因著這需要我已和天主建立了關係。所以，雖然按照氣象台所報告的天氣是好，但為我而論，它已非中性之事，而是已能進到我在求恩祈禱中與天主建立的關係上。

為別人，天氣好是中性之事；為我，因著我的祈禱，因我與天主建立的關係，天氣好已經成為一個恩惠。我可以說，這是我所求得的，因為天氣好這事，為我是天主給的恩惠。如果我沒有這樣祈禱，如果我在天主面前不表達這樣的需要，不在需要上和天主建立很深的位際關係，則明天的天氣好為我根本不是天主的恩惠，是一件中性之事。所以，因了我向天主表達了實在的需要，在表達中與天主建立了關係，那麼，這主宰一切的天主，在天氣好這件事上給我一個恩惠。為我，天氣好實在是一個恩惠，可以稱之為「求則得，覓則獲」。

相反的，如果氣象台報告明天天氣不好，而我實在需要天氣好，仍是應當把這需要向天主表達祈求；事實上，在這求恩中，我還是在需要上與天主建立關係。即使明天實際下雨，我在祈禱中已進到與天主很深的關係中，雖然下雨並未解決我的需要，但下雨這件事使我與天主的關係加深一步。所以我們仍說，在祈禱中，「求則得，覓則獲」。

其實，傳統亦有此講法：如果我求什麼，天主不給我，祂會在別的事上給我。這說法令人捉摸不住，因為畢竟我們不知道，天主不給我這個，給我什麼。但是在我的解釋上，雖然天

主不給我天氣好，可是天主在下雨這件事上，使我與祂的關係加深一步，這本身就是一個恩惠。

第四點，故此，在我的解釋中，求恩祈禱是人的基本幅度；在這幅度上，人與天主之間建立關係，在這關係中，我們所求的成爲真正的恩惠，即使所求不得，在得不到上還是加深我與天主的密切來往，也是一個恩惠。事實上，世界的一切都是天主所創造的，自然律亦是來自祂，一切事情都在祂的主宰下。可是，爲某些人，爲不求恩的人，與天主之間沒有關係的人，這世界上的一切都是客體的關係，中性之事，他沒有與天主建立關係，一切只不過是外界的東西罷了。

可是，爲求恩祈禱的人，爲某些在特殊需要上祈求的人，即使在自然律上，科學中本來要發生的事，因著祈禱，與天主建立關係，發生的事卻成爲真實的恩惠了，這是建立在天主愛人，人求天主的關係中。如今多少已經在第三節第二部分中，把我的主要思想提出來，把「求則得，覓則獲」內在化，是從人在求恩祈禱中，與天主建立很深的關係上來講解。因著祈禱，本身在外界一定要發生的，或不一定要發生的事情，能夠成爲恩惠，成爲天主賞賜的禮物。現在我們回到傳統的一些困難上，用我的解釋來補充傳統的不足。

### （三）對傳統說法的補充

首先，在傳統困難上，有人講祈禱是功利主義，人祈禱只是爲得到一些什麼。事實上，純粹功利主義者的祈禱並未和天主建立很深的關係，即使他所希望的得到了，可是在他的功利主義的態度上，他並不曾和天主深交。因此，雖然好像他所求的得到了，其實他所得的基本上並非是一個恩惠，因爲功利主

義並不使他與天主建立位際關係，並有這個關係；發生的事不是恩惠，所以他並沒有求得什麼。

其次，我們講傳統之答覆祈禱的有效性，是建立在天主不斷地進到宇宙中間，好似天主破壞宇宙的次序，不停地在行奇蹟，以答覆人的祈禱，使祈禱有效。可是，在我們的解釋中。事實上宇宙的次序照常進行。自然律不變；然而，人與天主之間因著人的求恩祈禱，和天主建立關係；在客體上，自然律所發生的事，都因之成爲恩惠了。因爲從今以後，爲一個在求恩祈禱中與天主建立關係的人，這世界不是中立的，某些事情的發生，爲他不是中立，而是天主的恩惠。這恩惠來自何處呢？來自他與天主之間因著求恩祈禱所建立的密切關係。

再者，傳統講天主不給，是因求得不好。如此好像天主小氣；事實上，所謂求得不好，我們說是因爲沒有以純真的態度去祈禱；換句話說，與天主建立的關係不深，因此，無論事情怎樣發生，都不能成爲天主真正給的恩惠。只有當與天主之間關係加深時，所發生的才真是恩惠。同樣一件事，對兩個人都是需要的，可是因著兩個人在求恩祈禱中程度深淺不同，同一的客體可產生極大的區別；一個應當講，因他祈禱得深、關係深，得到的恩惠更大；另一個則因他求恩祈禱得淺，雖然所求的好像發生了，可是其恩惠性不能和前者比擬。所以我們說，天主的答覆、天主給的恩惠之大小、給或不給，全建立在我們求恩祈禱中，與天主的關係之情況上<sup>2</sup>。

---

<sup>2</sup> 這裡的表達方式可能會令人感覺，我們把恩惠之大小，完全置於人的對於天主位際關係之深淺上。人成爲主動，其實這只不過是表

## 結 論

以上我們採用了一些近代神學所謂的位際關係範疇來解釋求恩祈禱。當然，求恩祈禱還能發生許多別的問題，不過，我們相信在這樣的解釋下，多少把過去有的困難，尤其在今天科學發達的時代中，對求恩祈禱所具有的困難做一答覆；而且，在我們的解釋中，使求恩祈禱更爲內在化，更加精神化了。

---

達的方式，因爲在位際關係的神學上，常常是天主主動地進入人的生命。最後，我們的祈禱，或者求恩祈禱，也只不過是答覆賞賜恩惠的天主的召喚罷了。

# 悠閒的神學

見到「悠閒」二字，或許有人會望文生義，揣測這是一篇談到與「度假」有關的神學反省。事實上，本文所謂的「悠閒」是一種靈修生活的境界，是使整個靈修能躍入超然的生活藝術，達於至善之境。

靈修浸入生活的全部，與人日常生活的一切密不可分。所以，本文的主要內容不是要談到一些「度假」時的悠閒生活，而是希望藉此討論，使得我們日常的靈修生活，日復一日，愈來愈達到逍遙自在的超脫境界；並且使我們在宣講和傳教的生涯中，更深地體認生活的豐盈內容，而欣賞生命的人生旅程。本文分爲四部分來討論：

- 一、「悠閒」與「工作」；
- 二、各種「悠閒」的方式；
- 三、「悠閒」的神學解釋；
- 四、修會生活中「悠閒」的需要。

## 一、「悠閒」與「工作」

工作是生活的一部分，但是在本文中爲使「悠閒」的意義

---

<sup>1</sup> 本文引自《神學論集》35期（1978春）77~93頁。

襯托出來，「工作」包含一種特殊的意義。爲使後來的討論清晰起見，我們先分別描繪這兩個名詞，以顯示其間的區別。

提及工作，人們定會聯想起一連串的活動，活動本身象徵著豐富的生命力，使大地和他人也分享其豐富。但是，當我們稱一些活動爲「工作」時，意味著在活動中的人，一意追求它能達到的效果。換言之，他們在乎的不是活動本身，而是這活動的終點，是活動本身以外的一件事。

在這種態度中「工作」，通常無法讓人覺得他在這些活動中發揮自己豐盈的生命力，也不會體驗到在活動中，他的生命和豐盈與周遭的一切互惠交流後，產生的新生命和新豐盈。相反地，這類的人爲了「工作」，常會覺得好辛苦、好勞累，有時更會產生一種厭煩的情緒和心理，不可言喻的抗拒感，爲了繼續「工作」，他得克服一些阻礙和倦怠。這一切之所以會如此，只是由於他們汲汲於追求的，是工作的目標和效果，是在「做事」！而沒有體驗到活動時內蘊的豐盈。因此我們曾聽過有人爲了「工作」而心力交瘁，最終不是精神失常，就是疲憊而死，這些人大部分可能就是一些「工作」的人。

其實，工作本身是相當積極的，勤奮工作的人是值得稱許的，但若是如上述描繪一般地「工作」，那就對於生命的意義有本末倒置之嫌了。爲使本文中所謂的「工作」蘊義更爲明顯，下面我們舉一些具體的例子來說明。

譬如「讀書」，有人讀書只是爲了一張文憑，這念頭是如此地左右著他，以致他根本無暇品嚐書中的真髓，也無法享受讀書的樂趣。每天手不釋卷，夜以繼日地苦讀，殫精竭慮，夙興夜寐，巴不得把書都吞了下去……只是爲了那一張文憑！這種讀書態度，使得不少人在文憑到手，或是考試通過，功成名

就之際，突然精神失常……他因「讀書」而亡。這種讀書態度乃視讀書為「工作」。

在教育工作上也會有類似的情況發生，教育工作本來為的是作育英才，使文化生命綿延不絕；但是在教育界有一幫人，通常人們稱之為「教書匠」，他們教書，從事教育的主要目的，不是為了生計，就是為了賺錢。於是教育界的意向屢現：有的每日授足六小時的課；有的白日在學校授課，晚上又趕到補習班……這類的教育為「工作」，他們實際上是在從事買賣知識的勾當，已失落品嚐作育英才的快樂，他們日夜地「趕場」，精力消耗了，還得克服不少精神和身體上的疲憊；在這種情況下，那還有餘力懷著「愛心」教育下一代？這種視教育為「工作」的人，以教育為達到其目的的手段。

最後，連在傳教時也能發生這種偏差。若是一位傳教士去宣講或是舉行聖事，其動機只是基於「得」服從長上的命令，於是抱著一種心不甘情不願、無可奈何的態度去做彌撒、宣講、聽告解。若是這種態度不轉變，無論他做了十幾小時的宣講，聽了十幾小時的告解神工，或是舉行幾台彌撒……對他而言都只能稱之為「工作」，因為在這些活動中，他幾乎無法經驗到，也無能體味到活動的內涵，他只是不得不完成長上的命令……所以這一切都只是一連串的「工作」。

至於「悠閒」，首先在名詞的運用上，我們已經避免與「空閒」混淆。因為人們一講到「空閒」，腦海裡馬上浮現一幅「無所事事」的圖像。「悠閒」本身並不蘊含這種消極的意義，相反的，它本身充滿著活動。但是「悠閒」中的活動與「工作」時的活動並不相同，不同之處在於其體驗所在。「悠閒」的人在活動時，主要並不是為了一個外在的目的，達到某些成果；

他體驗自己的活動。

所謂「體驗活動」，意謂活動的人將注意力置於活動的本身。在活動時，活動的人經驗到自己的生命，在活動中體會自己生命內在的豐富，生命力的旺盛……他在活動時，覺察到生命賦與自己獨特的稟賦：有人是聰明，有人是體貼，有人是隨和……等等。總之，在这一切活動中他經驗到自己，更深更廣地認識自己。可見「悠閒」表達的，是一個人活動中，懷有童稚的心情，悠哉游哉地更深地體驗到自己生命的豐盈，這種境界是所謂的「悠閒」。下面我們也舉出一些例子使本文中「悠閒」的蘊義更為明顯。

譬如「唱歌」，不可否認的，有人視唱歌為一種「工作」，像職業歌星之流等。但即使是他們也不可一概而論，其中可能也有例外。但撇開歌星不談，一般人歌唱時，通常是表達一種內心的心情，他經驗到生命的豐富，情不自禁地想唱出這豐盈的喜悅，在自己的歌聲中，他再度經驗自己豐盈的生命，這種交會使他自己陶醉其中，全然享受到唱歌的快樂。所以，當他在唱歌時，實在是在自我經驗，經驗的是他自己的豐盈。因此，他唱歌時，為的就是唱歌，因為在唱時，在歌聲中，他自我經驗，體驗自己內蘊的豐盈。

欣賞音樂時，也會有這些意境產生，音樂本身的悠揚已經能帶給人一種悠然的氣氛。但是也有人無法享受到這種氣氛，就是那些不得不陪別人去欣賞音樂的人，這時，這種享受的時刻，變成了一件「工作」，人家是沉醉其間，他卻是如坐針氈。但是對那些喜歡欣賞音樂的人確是一種莫大的享受，隨著旋律的抑揚頓挫，他在音樂中體驗作者的生命、宇宙的生命、人類的生命，以及自己的生命……這一切在樂曲中匯成一股洪流：

生命之流，有時高昂，有時低沉，有時歡樂，有時悲哀……生命和感情奔放其中……他實實在在地在體認、經驗、享受著豐盈的生命，這是一種「悠閒」的活動。

欣賞戲劇時，這經驗會更加鮮明。這裡的戲劇是包含以各種方式演出的：電影、電視、舞台劇……等。一切如前面描繪的，也有人因為不得不看戲，使得看戲成爲一種「工作」，雖實際上大部分的人去看戲時並不會如此。之所以說在欣賞戲劇時，這經驗會更加鮮明，因為人生本來就像一齣戲，劇作家只是將人生的百態搬上舞台，有時可能會誇大些，有時可能是充滿著諷刺的幽默……，但其最深處是演出人生。所以人在觀賞時，不知不覺地與劇情產生共鳴，因為接觸到了自己生命的經驗：有時可能是自己意識到的；有時卻是尚未浮現在意識層面的混沌。總之，在觀賞時，藉著戲劇的演出，經驗到自己生命的內涵。漸漸地，我和戲、戲和我，打成一片，分不清是我，還是戲，我是戲？抑或戲是我……？這時，所體驗到的是自己生命的豐盈，一個有歡樂、有痛苦、有挫折……的生命。這時，人觀賞戲劇已達忘我之境，他沒有別的目的，只是在共鳴中體驗，享受自己內蘊生命的豐盈。所以，人若是在生命的活動中，能自我經驗，就達到一種「悠閒」的境界。

由上文的描繪和舉例，相信已能具體地區分本文中的「工作」與「悠閒」之差異。

## 二、各種「悠閒」的方式

在第一部分，我們只是爲了分辨「工作」和「悠閒」，所以舉出了一些例子，但是這些例子都是相當地普遍，並未觸及修道生活中深刻的層面，這一部分我們將「悠閒」置於人身上

去分析。人擁有的是相當豐富的生命，他是一個有深度的人，由不同的層面交織而成，因此在一個人身上就有不同層面的「悠閒」。當然，最深的是天人之交的層面。下文我們就以此為討論的重心。

### （一）個人的悠閒狀態

人本身可以說是相當地豐富，因為他的形式相當複雜：人是由許多層面構成的。大約而論，能分為四個層面：軀幹的層面—人的身體；感覺的層面—一切感覺：聽、看、觸；精神的層面—思想和愛；超越的層面—天人交往的層面。超越的層面是四個層面中最深奧、最神聖的一面，按照今日的人學，大都承認：形成人的整體時這超越的層面是不可或缺的，這種「神—人」的關係是屬於整體的人之主要因素之一，若缺乏這關係，這人不是一個真正的、完整的人。

若是人本身是由這四個層面交織而成的，那麼，「悠閒」的境界也應當出現在這四個層面上。下面我們便就四個層面或多或少地討論其「悠閒」的狀態。

#### 軀體層面

跳舞和韻律運動是屬於軀體方面的活動。當人透過跳舞或韻律運動表現及更深地體驗自己的生命活力之際，軀體的「悠閒」狀態便出現了，當我們在電視或電影中看到一些原住民或非洲人的跳舞，連自己都感染到這份生命力，只因為他們在跳舞中傳遞自己對其自身豐富生命力的體驗。若是有人想問他們要如此跳舞的原因，他們一定不懂為什麼還要問這類的問題，因為對他們而言，生命是如此地滿盈與豐富，怎能不把這內涵表達

出來呢？這就是一種軀體上「悠閒」的境界，他沒有別的目的，只是願意在軀體的活動中，品嚐並傳遞自己豐富的生命。

## 感覺層面

感覺方面的「悠閒」狀態，在上文中或多或少討論過，譬如欣賞音樂、唱歌……等，都屬於這層面內的活動，因為是透過顏色和聲音……等可感覺的因素，人自我表達及自我欣賞經驗其豐盈的生命。由於上文多次提及，所以在此不再贅述。

## 精神層面

大藝術家往往是這層面的代表性人物，他們當中包含哲人、詩人、畫家、宗教家和慈善家，都以某一角度來表達生命的藝術。當一個人在思考時，經驗到生命中的真理，他體認這種精神生活的豐盈和滿足，於是他要將它表達出來，在表達時，人們稱他為哲人、詩人或畫家，他們是以文字或畫面表達出自己在精神生活中經驗的美。宗教家和慈善家表達的是自己經驗的善，在這些真善美表達時，他們再度經驗到自己豐富的精神生命，這是所謂在精神層面上的「悠閒」。在這些人身上，無須問他們為什麼要表達，因為事實上多次是因為他們經驗到生命中真善美是如此豐富，情不自禁地傾溢出來，又在傾溢當時，再度加深這生命的體驗。

## 超越層面

超越層面的「悠閒」狀態，最高代表性的活動是祈禱。祈禱是人與神晤談的時刻，是一個凡人與超越的一位面對面相逢之時，是一種人與超越交融的經驗，在此時此刻體會到生命最深度的豐盈，是天人生命的交融。這時，人根本無法問出一個

爲什麼，問這問題無異是一種褻聖，因爲在祈禱中，在天人生命交融時，天主將自身視爲一件禮物贈送給人，這樣，如何還能因一外在的、受造的因素而祈禱？若視天主生命給予的場合爲一種工具和手段，豈不是褻聖的行爲？因此，祈禱是在超越層面上的「悠閒」境界，人在祈禱中並不汲汲於追求效果，只是安詳地停留在祈禱中，享受並經驗天人生命交融的豐盈。

## （二）團體的悠閒狀態

上面我們已經將個人生命中四個層次的「悠閒」分別說明了，由於人是社會性的，因此這四種「悠閒」的狀態也會在團體中表露無遺。下面我們簡略提出，讀者必然能立即融會貫通。

### 軀體層面

團體舞和團體的韻律操是相當普遍的活動，這時候，是這一群人在舞蹈中，在體操裡感覺並體驗自己的生命，這是一種團體性在軀體層面中的「悠閒」狀態。

### 感覺層面

合唱，是一個團體在一種和諧的聲音中，自我經驗其間的生命力與和諧，所以通常在一個合唱團裡，不應當有某人的聲音特別突出，到最後只是一種和聲，充滿生命及諧和的樂聲，這群人也在其間自我經驗和欣賞。此是感覺層面上的「悠閒」。

### 精神層面

今日的思想界、文學界、藝術界、宗教界，都有集體創作的現象，這一切都表達這一類的人不但願以其獨特的特色表達並經驗其生命中對真善美的體驗，而且更進一步地，希望一起

表達某些共同的經驗，並且在其中彼此完成，在完成中更深地體驗在他們生命中共同的豐盈，這能說是在精神的層次上，集體通傳的「悠閒」。

## 超越層面

禮儀生活，特別是在感恩祭中，我們能經驗到超越層面的「悠閒」，在感恩祭中，一群在聖神中答覆天父召叫的人，藉著種種的象徵，共同體認他們所共有的生命是何等地豐盈……這體驗使得這一群人不得不在感恩祭的象徵中再表達，以詩、以歌來頌揚。如此，若有人居然能詢問為什麼要參與彌撒，對這群人而言是多麼不可思議的問題：偌大的豐盈就在這象徵中體驗、表達、加深……這實在是超越層面上的「悠閒」。

在修會裡，團體生活本身也能算是一段「悠閒」的時候，尤其在一些已經完成初學訓練的傳教團體中，每位修士整日奔波於各種傳教工作，晚飯時共聚一堂，這時是整個團體的「悠閒」時刻。在這段時間中，重要的不是談些什麼，而是整個的團體在一起體驗到我們共同的蒙召生命：不同的人來自不同的地方、不同的方式、不同的價值體系……所談的可能也是一些平常的事……但卻被一個召叫聚合在一起，度共同的生活……因此，在這半小時或一小時中，聚在一起經驗到的，是共同被召叫的生命之豐盈。這是一段異常「悠閒」的時刻，每位會士在享受滿盈恩惠的聖召生命。若有人視其為時間表的一部分，不得不參與；或是想利用這時刻好好地自己休息一下，好能繼續工作，這種心態已把團體生活的「悠閒」意境一掃而空。對他而言，已成爲一種「工作」了。於是，完全失落了箇中精髓。可見，禮儀生活和修院的團體生活都是超越層面上的「悠閒」。

## 小 結

經過上文的討論，「悠閒」的各種樣式可以說已經發揮得淋漓盡致，人生活的四個層面都能表達出一種「悠閒」的境界，有時是個人的；有時是團體的。

在上文中，爲了分辨「悠閒」和「工作」，我們曾經強調過：「工作」是人在活動時只汲汲地追求效果，不顧活動本身內蘊的豐盈；但是，在將有關「悠閒」的討論告一段落之前，我們要再三地聲明，「悠閒」意境的重點雖然在於活動本身的豐盈，但是並不妨礙效果的產生，其產生是一種自然的後果，這並不妨礙在活動中，活動者猶保持其「悠閒」境界。

以藝術家爲例，偉大的藝術品幾乎都是成就於其「悠閒」的創作。他靈敏的心感受到生命的美，這美感如此地滿溢，令他無法不在顏色和畫面中表達出來，在表達時，他沉醉在這感受中，在經驗中再度加深其豐盈……。這時，一幅曠世名畫就於「悠閒」中成就。但是當他在作畫時，完全未想到要賺錢，要求別人的欣賞……。他只是如痴如狂地將心靈經驗的美畫出來。由此可見，一種「悠閒」中的創作，可能會達到意想不到的效果，但是創作者還依然保有悠閒之情。

在一般平面上的「悠閒」，我們已經做了相當詳盡的分析和解說。下文我們要更進一步地窺見堂奧之美。

## 三、「悠閒」的神學解釋

在這一部分，我們試將生命中的「悠閒」和「工作」的現象，給一個神學上的解釋，那麼我們就不得不提及天主的「悠閒」、人的「悠閒」，及「悠閒」中的救恩。

事實上，若以一個字來描繪天主的整個生命，那就是「悠

閒」，在祂的生命中絕無「工作」的狀態，雖然在聖經中也提及天主在工作，但是所謂的工作，在內容上無疑就是本文所謂的「悠閒」。讀者經過下文，由天主內在生活，及其外在行動兩方面的描繪之後，自能看出：那實在是一種豐盈無比的「悠閒」。

天主三位的內在生活，一般而言，是一種既密又深的活動，這活動常常只是為它本身，沒有其他任何外在的目的。永遠的天主父在自我認識中體驗其生命的豐盈，這現實使祂怡然歡躍，祂享受欣賞這豐盈的生命，就在祂逍遙地體驗、瞻想、歡樂其中時，天主子於永遠就受生其間，祂反映、啓示父的豐盈生命，這是在「悠閒」中的傑作，毫無「工作」的成分。

父子之間的愛是豐盈且深邃的，在愛中彼此欣賞，驚慕共同生命的豐富，體驗到兩位間無可比擬的愛情，這愛的經驗沐浴著兩位的生命並使其悠遊歡躍於其間，這是聖神的被發。由此可見，天主聖三的內在生活完成在「悠閒」中：在「悠閒」中生子，在「悠閒」中發聖神。三位又在彼此瞻想和體驗中形成一種逍遙自在的生活，祂們沒有任何外在的目的，只是彼此分享著豐盈的生命……可以說聖三內在的生活毫無「工作」，是無止境的「悠閒」。

至於聖三外在的行動，一般而言，我們均視之為一些工作的成果：如創造工程、救贖工程……等。描述本段之後，我們便會發現：這一切都只是天主在悠然中，豐盈的外溢，是一種「滿溢」而不是「工作」。其實這正說出了我們的信仰內容。在我們的信仰中，認為天主不會有外在於自己的目的，天主的目的只是祂自己。用我們的詞彙來表達：天主不可能有「工作」的態度。經過下文的討論，這內容自能闡釋得更為清楚。

在一切工程中，天主能勉強比擬為舉世無雙的藝術家，這最偉大的藝術家，深深地經驗到自己內在的生活是如此地真、如此地善和美，是如此地豐盈與和諧，祂願意將其表達出來，這是欣賞之餘的流露，在流露中，創造完成了，這是流露天主生命的藝術傑作。所以創造工程不是天主的「工作」；反之，在創造工程中，人若有一顆細緻的心……能與天主的生命交流互惠，體認到其間的無比豐盈及「悠閒」而沉醉其中，於是不知不覺地，人也感染了那分「悠閒」。可見創造的工程本身，是天主「悠閒」的流露。

降生救贖的工程也是如此，是天主體驗到自己內在生命的豐富，於是祂要分享、通傳。在通傳時天主並無任何外在的目的，只是要流露祂豐盈的生命，讓人分享，祂流露時並不加以選擇，祂想流露給一切人，連罪人也不例外，這時便產生了所謂的救贖工程。

由此可見，以天主本身而論，祂自己的內在生活是一種全然「悠閒」的意境；祂的外在活動，任何創造，任何人類生命的出現，任何救贖的行為都是天主豐盈生命在「悠閒」中的流溢。為此我們能把天主比喻為偉大的藝術家，一切的工程是其藝術生命流露，蘊含著真、善、美、聖、和諧及豐盈，毫無「工作」的情形發生。

論到人，既然他是天主按自己的肖像所創造的，那麼基本上，在天主的原始計畫中，我們沒有任何「工作」，只有「悠閒」。聖經中對地堂的描繪隱約地顯示這景象。在《創世紀》的記載裡，明顯看出「人的犯罪」是一個分界點。人在地堂中和天主有密切來往時，一切是「悠閒」。亞當厄娃並非天天遊手好閒，他們也工作，工作時也流汗，也會產生身體上的勞累，

但是這一切都是在一種「悠閒」的境界中，因為在無罪的境遇裡，天主的豐盈生命毫無阻礙地在一切中流露，因此在這些活動中，人體驗到天主與他共享的生命，並無阻地品嚐其豐盈，因此，在天主的原始計畫中，人無論作什麼活動都是一種「悠閒」的活動，而不是「工作」。

但是犯罪後，「工作」的境遇產生了，人為生活而流汗、勞力、吃力的「工作」。這一切都是有罪的人和天主分裂後所產生的現象，人在活動中因著罪接觸不到天主、欣賞不到生命，於是只有「工作」。更有甚者，有罪的人在旅途中，因自己罪的蒙蔽，往往已經失落心情去注意或體驗這活動的內在美，忽略活動中所流露的豐盈生命，這生命原是他自己已經生活在其中的；卻汲汲地追求一個外在的效果。

由此可見，在人的生命中，工作本身原是一件相當有建設性的好事。創造之始，在天主計畫中，本來就計畫著人以「悠閒」的態度去生活和工作，在其中體驗其豐盈的生命，但是人的罪蒙蔽隔離了人，使得人忘記自己本身擁有的豐盈，在活動中只是汲汲地追求成效，失落了經驗自己生命的「悠閒」，使得一切的活動成為「工作」。

人在罪的狀況中失落了工作時的「悠閒」；耶穌基督的救恩，要使人的「工作」變為「悠閒」。祂的出現，存在性地召叫人在日常的「工作」中慢慢消除分裂和二元，在活動中將注意力投入活動本身，去經驗自己來自天主的生命，並且去欣賞、去品嚐，逍遙地出入於工作不得不產生的一些勞累、辛苦……之中，在這一些因素中與自己生命相逢……體驗活動時的「悠閒」，剔除「工作」時為克服討厭、阻礙……等的倦怠。使人在旅途中慢慢地更「悠閒自在」地工作。

這種救恩在人間早已實現過，也在實現中……。在聖人們身上我們能看出來這救恩的出現，聖德愈大的聖人，這現象就愈顯著；在這些人的生命裡度著深邃的靈修生活，耶穌的救恩如此豐盈且無阻地深深進到其存在的核心，整個地融匯在生命裡，貫徹了整個的生命。人在他們工作時看不出來他們身上有二元的存在，也看不出來那些使人筋疲力盡的厭煩，無論做什麼工作，參加任何活動，人與其接觸立即體驗到天主的生命倡流其間，並躍躍欲出，通傳給那些與其接觸的人。因此在他身上經驗到的是一種生命的「悠閒」，沒有任何的阻礙、痛苦和分裂。他們傳教、宣講，最主要的不是接受了長上的命令，而是發自內心的一種需要，他經驗到天主的救恩如此地怡人及豐盈，使其生命煥然一新，於是無法不流露、不分享，這時他需要去傳教、去宣講、去慶祝……他們沉醉在這些活動中，寢食皆忘，無所欲求，別人與他接觸經驗到他內在所流露的天主生命……體認到旅途生活中生命的「悠閒」境界，這是他「工作」的時候愈來愈少，「悠閒」的時刻愈來愈多。這就是基督給我們有罪的人帶來的救恩，將「工作」轉變為「悠閒」。

人的生命很廣，接觸的層面很多，生命的現象千奇萬化；但是，都可以統稱之為人生命的活動。若是我們真正分享基督的救恩，常常會逐漸使自己本來視為「工作」的變為「悠閒」，但是，若是因罪使基督救恩無法在他身上實現的人，看到的只是一連串「工作」的組合。連本身富有娛樂性，「悠閒」度甚高的活動，也變得只是一種「工作」。因為一個人的內心常常與天主保持距離，與人保持距離，天主的救恩便無滲透、進入其間，這時一切「悠閒」都變為「工作」。

譬如禮儀生活和團體生活，是在信仰中被召的團體最顯著

的「悠閒」時刻。但是他參與禮儀時，無法與他人一般浸潤在禮儀氛圍中，品嚐獻身生活中天主生命的豐盈流溢，他只視為時間表的一部分，希望禮儀快快結束，好從事別的工作；他參與團體生活時也是如此，尤其在一些節目裡，大家高高興興地聚在一起歡度佳節，在這種共融的和樂中，經驗團體生活的快活，高興地談，暢快地笑；他卻悶悶不樂地呆坐一旁，手足無措地痛苦萬分。因此，對這種人，本身是「悠閒」的活動都變成了「工作」。

爲此，在天主原始的計畫中，人的一生是分享其「悠閒」。罪破壞了這計畫，使活動產生「工作」的狀態，耶穌基督的救恩使人能重拾「悠閒」之情，日益從「工作」邁向「悠閒」，人的生命就在「悠閒」中豐盈、滿溢天主的生命。

#### 四、修會生活中「悠閒」的需要

這裡我們要說明「悠閒」靈修的需要，在討論的過程中，我們會領悟人在生活中，若無「悠閒」的心境，靈修生活則難以深入；若在靈修生活中無「悠閒」的心境，連祈禱都似乎不可能。爲此，我們先提出一些修會生活裡忽略「悠閒」境界的現象，然後再進入所謂的「悠閒」靈修。

教會內不少修會的靈修，無形中都帶有一些半白拉奇主義的色彩。半白拉奇主義衍生自白拉奇主義，而白拉奇主義是教會中的異端，這一派的人主張傳教、得救是靠人的力量和人的努力去達成的，甚至於主張連救恩都是因爲人的努力才開始賜予。所謂靈修生活中的半白拉奇主義，意味著這些人在靈修中只注意人的努力。其實在靈修生活中，人的努力本身是舉足輕重的因素，這論點本身並無錯誤，但是人在這種強調中會忽略

靈修生活中「悠閒」的態度，汲汲於以人力達到一些靈修工夫的效果。這時，半白拉奇主義的色彩便呈現出來了。下面只要舉出一些例子，讀者自能融會貫通。

以前在修會生活中，事事有完整的規矩，有的修會連休閒的散心時刻也有一套規定，規定散心時談話的內容應只限於一些使人熱心的話、聖人的生活、傳教生活的榜樣等。本來散心是爲了休息，使人有些「悠閒」的心境，至少是整個身體停下來休息一下，聽聽音樂，談談天……是一段體驗自己生命的時刻。若是按會規一板一眼地準備散心，無疑地等於給這段時間一個外在的目的，把休閒的氣氛和心情都破壞無遺，最後散心成了一種「工作」。甚至對某些人成爲一種痛苦的負擔，因爲去散心前得先預備一套說話的材料，否則到了散心時便無好話可說，就不合乎該會標準會士的散心方式。因此，爲了休息，反而加增「工作」，休息前還得準備休息的內容……這些瑣碎小事，使「悠閒」的心情一掃而空。

這種失去「悠閒」的靈修方式，若只失落一些閒情逸緻，還是小事；嚴重的是，長此以往會形成靈修生活的功利主義，不管作任何靈修工夫，只是爲了成果，一些外在的目的，這會危害整個的靈修生活，使真正的靈修蕩然無存，下文我們先撇開人的其他層面，只就超越層面來指出這危機。

先以祈禱爲例。在前文曾討論過祈禱，而且體認出祈禱本身是超越層面上最深的「悠閒」，這活動本身不能有什麼外在目的的存在，因爲在這活動中人享受欣賞天主與人的交誼、生命的交流。但是在功利主義思想下的人去祈禱就不是這般：他要達到一個目的，或許是一些熱心的感受，或許是一些又深又神聖又能打動人心的思想，或許是……。在這些焦慮中，祈禱

的人已失去品嚐體驗自己內蘊豐盈生命的閒情逸趣，只是一味地追求一個外在的目的。這時候的祈禱，已失去祈禱的本質，在祈禱中毫無「悠閒」可言，只是一連串的「工作」。

在禮儀生活中，有的修會也反映出這現象：過去，有些修會並不重視公唸日課、唱大禮彌撒等團體禮儀活動。這種現象產生的原因可能與本文論及的息息相關，因為，若未能理會禮儀內含的豐富性，未想到禮儀本身是整個團體更深地在一起經驗它們與召叫的天主之間的密切關係，並慶祝交流其間的豐盈生命，再加上靈修生活中的功利主義的影響，這一類的修會常認為花費一、兩個小時唱大禮彌撒、公唸日課，純屬時間上的奢侈，這一類的禮儀最好是速戰速決，減低到最短的時間，剩下的一個半小時不如用在傳教和宣講上，反而收效更大。從這種論點可知，在這類人心目中，禮儀生活的「悠閒」境界已蕩然無存。

事實上，在教會另有一群修會會士，對於禮儀生活內蘊的豐盈，早已經驗到並且「食髓知味」，因此，他們常悠遊於禮儀生活中，唱大日課、唱大禮彌撒……並樂此不疲，時間的消逝宛若未覺，盡情悠遊於天人生命的豐盈中，這群人就是歷代滋潤於禮儀生命中的本篤會士，他們在禮儀中的悠然之情，是眾所皆知的。

上文我們只是舉出修會生活中某些現象來說明，但是若我們在自己的修會中反躬自省，我們便會發覺，在許多的場合中，無形地受到功利主義的驅使，失落了生命中的「悠閒」，常常只追求一些外在的成效，未能把握住機會，更深地去體驗在個人或者團體中，來自天主的生活是何等地豐盈。這現象令人深覺惋惜，若是一個人從未體驗過自己的生命是如此地豐盈，是

如此地與天主的生命互惠交流，他所過的是一個平庸不堪的生活，身受天主恩惠卻茫然不覺，無法享受於其中。同樣，若是一個團體也有這情形，它平庸的團體生活，也無法成爲天主臨在人間的恩寵標誌。

經過上文的剖析，大致能領會到「悠閒」在靈修生活中無可取代的地位，這種領悟激發人體認「悠閒」的需要，這「悠閒」的意境要靠每個人在自己所在的修會生活方式中，漸漸達到。雖然，生活在旅途中的人類，因著罪和有限，存在在我們生命中的某些分裂，會使得我們在活動時傾向於「工作」，引起整個內修生活中不可避免的對立狀態，是「工作」和「悠閒」的對立。但是在這種牽制中，切勿忽略我們也是一個已蒙受救恩，開始度救恩生活的人，在這充滿救恩的生活中，常有一些特殊的時刻，提醒並加深我們對自己豐盈生命的體驗，若我們在這些「悠閒」的時刻，將自己投入，則日復一日，我們必從「工作」中解放，得到「悠閒」的意境。

當代的修會生活也經常敦勸會士達到這種靈修意境，它常提醒會士們切勿一味埋頭於工作，追求效率，讓體驗自己豐盈生命的際遇消逝，成爲一個平庸的「工作」者，終日爲克服「工作」時的阻礙而筋疲力盡，最後，生命崩潰、涸竭、死亡。它希望會士們能在每種生命的剎那中，體驗生命的豐盈；有時在聲與色的感覺層面上，更重要地是在超越的層面裡。

在團體共同生活的時刻，在彼此的閒談交會中，體驗天主教在蒙召生活中賞賜團體生活的豐盈；在個人祈禱時，體驗天人生命交流時的「悠閒」意境，享受分享天主生命的豐盈；在禮儀的場合裡，參與禮儀的人共同經驗天主與我們的交往，慶祝在召叫中天主生命交流時的豐盈……。在這些時刻中，沒有別

的掛慮，也不追求任何效果，只是浸潤在生命的豐盈中，欣賞、體驗生命，在交流中慶祝生命，並更深一層地經驗自己內蘊生命，及天人交流蒙召生命的豐盈。就是在這些際遇中，慢慢地，我們有罪的旅途生活，從「工作」的生命走入「悠閒」的生命，把「工作」變化為「悠閒」。

在獻身的生活裡，傳教和宣講是生活中最頻繁的活動，不管是已經實際傳教的會士，或者正在受訓練中的未來傳教士，都應在這些活動中對準自己的方向，使自己的準備或是工作日益趨向「悠閒」的境界。其實這內容早在多瑪斯時已提過，他說：所謂的傳教是 *contemplata tradere*。所謂 *contemplata*，乃指在內心中所經驗到自己與天主的生活體驗，即本文中所謂的「悠閒」。Tradere 意謂傳遞。於是多瑪斯說：傳教就是通傳此時你內心中品嚐到的天人交往中的珍筵。這是一種藝術，是藝術家「悠閒」中的創作。

總之，若我們對準目標，把握機緣，我們便可一步步地走向完全得救的生活，在這方向下，也漸漸把生活中的「工作」變為「悠閒」。

# 中國靈修七講

1982年七月，我曾在彰化靜山退省院，舉辦了一次中國靈修講習會。這次講習會是女修會會長聯合會請我主持的。我們只限卅位修女參加。當時我的講解都錄了音。後來我請對於中國靈修極感興趣的許家琴小姐幫助，將錄音帶上的講詞寫出。許小姐文筆流利，表達清晰，同時又忠實地表達了我的思想，現在將講習會的內容發表出來，在此也對許小姐致謝。

## 第一講 緒論

### 一、導言

按照我們中國人的傳統，凡是要學習就必須先拜師。因為在東方人的心目中，真理往往臨在於師傅的身上。從師傅那裡，不是學習一些抽象的東西，而是要學習在人的生命中，尋找自己、尋找神的真理。所以，師傅是一定要「拜」的，要在師傅權威的教導下來接受真理。而我們唯一的師傅是耶穌基督，因此我們應該懷著戰戰兢兢的態度來接受他教導的真理。為此，

這此講習會雖是我把一些有關中國靈修的內容提供出來，但實際上是在聖神的領導下，我們大家一齊來研究，期使「中國靈修」於焉誕生。

「中國靈修」涵蓋甚廣，我在此所談的中國靈修要強調的有兩點：

### （一）是基督宗教的靈修

此一靈修的來源是聖經和大公教會生活的傳承，它的目的是要使我們走向與三位一體的天主相合，導致我們達到基督徒生命的完成。雖然我們每個人有從基督那裡領受到的能力；但無可否認的，也有我們的限度，所以，這個靈修需要有奮鬥的過程；在此過程中，我們對四周的人、對整個世界也都負有責任。

### （二）是中國基督徒的靈修

中國靈修並不等於基督徒的靈修。基督宗教的靈修是來自耶穌基督，它不分時、空，是大公的，是可以進入每一種文化中的；而我所談的中國靈修是指此一大公教會的靈修出現在中國文化背景中，特別是指出現在中國儒家及道家的傳統文化背景中的靈修，因此我將會應用一些傳統的語言。以下當我提到「中國靈修」時，即是「中國基督信徒的靈修」的簡稱，也可說是一群中國基督徒，願意把來自耶穌基督的靈修，在自己的文化背景中表達出來。

在此我附帶要說明的是：靈修與祈禱不同。靈修包括了一個基督徒要走向他生命的完成時，所有的一些最基本的道理與方法，而祈禱只是整個靈修生活中相當重要的一環。這次的講

習會，我特別著重在靈修生活上，雖然也採用靜坐的方式，不過這只是祈禱的一種姿態，而非此次講習會的焦點所在。

## 二、中國靈修講習的實際目標即在於「衝破庸碌心態，渴求普通的神秘生活。」

### (一) 衝破庸碌心態

我在與人討論三愿生活時，曾屢次提到「庸碌心態」<sup>1</sup>，這是一種不冷不熱的可怕現象，也就是把三愿生活或祈禱生活當作一種習慣，因此造成了靈修生活停頓。面對此一庸碌心態，則必須經過一番奮鬥以求超越，而我們要努力達到的，便是「普通的神秘生活」。

### (二) 普通的神秘生活

這是基督徒很深的內在經驗，這種經驗並非靠許多感性圖像或一些概念推論而得來的，而是在單純的信仰中，經驗到與天主相合。我為什麼稱它為「普通」呢？

1. 「子不語怪、力、亂、神。」自古以來，我國度傳統靈修生活的人都不欣賞「特殊」的現象，他們只求在日常生活中修身養性。而我們今天既然講中國靈修，當然是不渴求靈修中的特殊現象，並且更要努力不去尋找一些特殊現象。
2. 孔子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」向來我國度傳統靈修生活的人，從不視自己為天才，都強調是

---

<sup>1</sup> 參閱：《鐸聲》216期，我曾寫過一篇有關此心態的文章，故於此不再詳述。

靠自己的努力。而我講的中國靈修，就是針對我們這些普通才能的人，在我們實際生活中（即在日常的祈禱及工作中），靠著一己的奮鬥、努力，以及一般的恩寵，經驗到與天主合一。

至於這種「普通的神秘生活」，所要達到的，是什麼樣的境界呢？

1. 從積極方面而言，即要「止於至善」。「止」是動態的，即不斷地要達到與主合一的境界，也就是莊子所說的「與造物者遊」。以我們的語言來說，即宗教上的悔改，因為悔改而能具有「慧眼」，能通過信仰的眼光來看世上的一切事物。
2. 從消極方面而言，即是對世界上的一切「平心」，也就是莊子所謂的「外生死」，將生死置之度外，超越世上一切人事的變遷。以我們基督徒來說，即是雖然我們了解世事的內涵，但由於有了積極的經驗，而能以與天主合一的態度來面對這許多事情。

簡言之，普通的神秘生活就是在單純的信仰中愛天主。中國靈修也就是要達到這種生活的境界，以此來衝破庸碌的心態。以下的演講我將環繞著這個指標來加以說明。

孔子曰「吾十有五至於學」。而我若欲達到這種普通神秘生活的境界，當然也必須先要立志。「立志」即立定志向，朝那個方向走去，這志向實際上就是在福音中耶穌要求一切聆聽他講天國來臨的人所應立的志向，他在開始宣講時常說：「天國臨近了，你們悔改吧！」所以我們要立志迎接天主的國來到

我們的生命中，與主密合，而這也就是普通神秘生活<sup>2</sup>的境界。因此，我們必須靠著自己不斷的努力、克己復禮，以求達成志向。

## 第二講 歸根曰靜

我在前面已經說明了中國靈修講習的實際目標，是要達到普通神秘的境界，這是一種持久性的心靈境界，即在單純的信仰中與天主相合。而中國基督信徒又是用傳統的中國文化思想為背景，來度基督徒的靈修生活，所以我在此提出老子所說的「歸根曰靜」，只是要通過一些中國思想的基本精神，來解釋中國基督信徒的靈修生活。

### 一、中國思想的基本精神：是從「為人之學」進到「為己之學」

#### （一）這裡所說的「學」是指做人的學問，即做人之道

在一般人的日常生活中，常常會認為有些事是理所當然該那麼做，譬如對人應有的一些禮貌、應守的一些規矩，或社會上某些規範等等，這些就是「為人之學」。「為人」是指可以教導給別人、可以向別人講出來。所以「為人之學」積極的意義，是把好的道理宣講出來；但消極的一面，是有時也可能流

---

<sup>2</sup> 所謂「神秘」是指我們進到這樣的境界中，只能意識到與耶穌基督天主緊密相合，而無法言傳。

於只是說得頭頭是道，或只做表面工夫而已。「爲己之學」是一種內省的工夫，是不把那些理所當然的道理當做知識，而把它導致進入主體的生命中。

從「爲人之學」進到「爲己之學」，就是從客體上能講出一些應當如何的道理，進到主體的生命中，去發現這樣做究竟和我生命的意義、價值有何關係。正由於這主體性而產生了一種「責任」，這責任不是因爲法律或社會壓力所造成，而是因爲自我體驗到此事有關於一己人性的完成，倘若不如此做，則喪失了爲人的意義和價值，所以形成了這種「責任」，也因此促使自己要度一個「道德」生活。

舉例來說，譬如「仁」，這個字在孔子以前甚少被提及，但孔子卻在不同的場合經常講到「仁」。「仁者，人也」；「仁者孝之本也」；「忠恕而已矣」。不過，孔子從來不曾給它下一個定義，因爲這個「仁」是一個人已經進到內心中，去發現人性的主體、發現人性與天的關係，並在個人的生命中體驗出來。在各種不同的場合中，把人之所以爲人的責任性、主體性表現出來，這就叫做「仁」。

由於「仁」字在中國歷史中的出現，我們可看出其精神已從「爲人之學」進到「爲己之學」，也正因爲這內省工夫而產生了責任。所以，由內在的反省進到實際的行動，其間就有了「必然性」，這不是沒有自由的「必然性」，而是一個以道德主體在其經驗中的必然性。

「爲己之學」即是我國古人用以修養自己，使自己成爲一個君子或聖人，所常常注意到的基本精神。

## (二) 工夫

宋明理學家常要人「做工夫」，也就是要人把「爲人之學」變成「爲己之學」。在做工夫上，他們所用的一些詞彙讓人一看就知道已進入到人的內心中了。例如「體」：「體認」、「體驗」、「體得」等等，這可以說都是爲己之學的名稱。因此，我們若要把爲己之學的內在經驗描述出來，就有了它的困難，因爲這是發生在人的精神生活、內在生命中。總之，當你體認、體驗、體得之後，即「有諸己」了。

例如在中國的傳統中，很注重「禮」和「孝」；但對這禮或孝若不能「有諸己」，不能在一己的生命中發現到它對於我自己人性的完成或使別人人性的完成、甚至與天的要求有什麼關係時，這禮或孝，也不過只是些外在的規則或要求而已。所以，做工夫就是教人把外在的規則內在化，使「爲人之學」變成「爲己之學」。

## (三) 天、性、盡心

在我們中國的語言中，自古就有「天」、「上帝」之詞，而隨著基本思想的演變，已經把「外在的天」、「高高在上的上帝」拉到「爲己之學」，即進入人的主體生命經驗中，成爲一己在體認、體驗中的「天」了。也有人因此以爲中國思想愈變愈爲無神主義，甚至說到了宋明理學時已變成唯物主義，其實這些錯誤的說法，都是導源於沒有真正了解中國基本精神已有了從「爲人之學」進到「爲己之學」的傾向。

詩經所指的是高高在上的上帝、管理人的天，可是後來「天」愈來愈進到人的主體中，即《中庸》所說的「天命之謂性」，「天」具體地出現在人性中了。

中國人講的「性」不同於西方人說的 nature（自然），而是指人的道德性，是人道德的主體。所以在我們傳統思想中，人的「性」與牛馬的「性」所代表的意義是完全不同的，這就是已經把外在的天拉到人的主體中了。

現在我們人要做的，就是「盡心」。心與性有關，心是實際而具體的精神生活，來自天的人性，就出現在這具體的精神生活中。若要體驗人的性、體驗天，唯一之道即盡一己之心，也就是在自己的做工夫上，體認人生命中所發生的一切，並發現其中的責任性、必然性。當你能「盡心」時，才體驗到什麼叫做「人性」、什麼叫做「天」了。

由外在的天變成人主體性的天，這種從「爲人之學」到「爲己之學」的中國基本精神，顯然已有了宗教的幅度，儘管在中國傳統中沒有一些宗教的組織、法令或特殊規定的禮儀，可是在中國的「爲己之學」中，已然有了宗教的精神。

由於人應該把自己的生命實現，體驗到我來自天的人性，那麼，這個「天」就是在我的生命中與我相合，也就是「知天」了。此即有些中國學者所說「天人合一」的道理；甚至他們說：「我們既非一神論亦非無神論，而是泛神論。」他們所謂的「泛神論」即是：若你要問「神」、「天」在那裡？那就是在一己的生命中、在一己的主體生命中。我根據這個在人主體生命中去體驗天的基本思想，在《中國靈修芻議》中曾提出「一體範疇」，雖然用了這個西方的名詞，但我要表達的，卻是中國的基本精神，或可稱它是宗教精神。

中國在孔子以後度傳統靈修生活的人，在他們的著作中，愈來愈少講「高高在上的天、上帝」，愈來愈少講外在要干預一些什麼，或外在的法律、外在的力量要來命令、推動自己去

做一些什麼；而他們所講的，常常是進到人內心的體驗中，去發現天給予人的性。

對於從外在的天，進到人主體生命中的天，這個基本精神，一些西方學者只看到其文字表面，所以認為中國到了某一個時代已變成了無神論，甚至認為宋朝理學家們的生活是唯物主義。這是因為他們把「性」解釋為「自然」，而「自然」是「東西」，是「物質」，缺少精神的幅度，所以才會有這樣的看法。事實上，對這些誤解我們都能原諒，因為從一個文化或思想方式進到另一個文化或思想方式，特別是在初步接觸時，這些誤解總是不可避免的。

然而今天在台灣，有些研究中國基本精神相當徹底的人，對於我們基督宗教也有所批評，因為他們認為聖經中的許多描述，以及教會內的一些著作，都是在一個文化傳統中，所以他們有了看不下去的傾向，甚至覺得這樣來講宗教是太膚淺而不夠深入。他們認為教會人士講了許多倫理生活的規則及做人的道理，但事實上並沒有「為己之學」的傾向，也就是在一己的生活上並沒有內省、體驗的工夫，只是在文字的規則和禮儀的條文中來表示宗教生活，因而他們覺得這實在與我們傳統上的要求不同。並且他們認為，在我們中國教會的一些著作中，對於「天主」、「神」的描寫和表達相當的「原始性」，所謂「原始性」就是在很古老的時候，人們還不能把天拉到人的主體生命中，一切還未能內在化時，以為「天」是一會兒發怒、一會兒使宇宙中有種種的變化等等。也就是說，在這個宗教上，人還只是走了第一步，還沒有進到主體的生命中。因此，對這些中國學者而言，我們的許多有關信仰的描寫、基督徒生活的表現，都缺乏主體性，缺少「有諸己」，不能在自己的生命中有

所體驗。

當然，我們生活得不夠好或是事實，但他們如此的批評也並不公平，因為宗教也有其愈來愈進步的一面，在表達上亦是愈來愈進步。例如在聖經新約部分，耶穌就是非常注意主體性的，他說「天國就在你們中間、在你的生命中間」，而且在耶穌實際的公開生活中，他就是把猶太宗教裡「爲人之學」的信仰導引到「爲己之學」。例如他罵那些經師、法利塞人：「你們是粉漆的墳墓，外面好看，裡面卻充滿了……」所以，今天這些中國學者批評我們宗教的表達及語言，可以說是一種誤解。當然，這可能是由於他們只通過我們今天所有的一些膚淺著作，還沒有進到我們基督宗教最深的精神生活上。因此，他們這樣的批判，我認爲也不是真正認識了我們宗教生活的內容。

## 二、中國基督徒信仰中的天主

因爲此次中國靈修講習會的目的，是要幫助我們一生去努力度一個普通的神秘生活，所以我接著就要用中國思想的基本精神，來解釋普通的神秘主義。

### （一）信仰

在中國基本精神上，可分爲「爲人的信仰」和「爲己的信仰」。「爲人的信仰」是把我們的信仰當做有圖像、有語言的來告訴別人，如要理問答、教理和一些信條等等，這是在知識層面上來表達出我們相信的究竟是什麼。

清楚地說，我們基督徒相信的天主有父、子、神，但這仍是人間的圖像。當然這也是相當重要的，因爲是天主的話、天主的啓示用這些人間的圖像來告訴我們。可是我們的信仰若只

限定在人間圖像的表達上，那麼這就還是為人的信仰而已。在中國人的觀念中，除非這「為人的信仰」變成「為己的信仰」，否則你就不能算是一個真正有信仰的人，因為你只能講出一些為人的學問，而沒有在自己的內心、主體中，讓這些概念、圖像成為自己的生命。要使「為人的信仰」成為「為己的信仰」，這其間的過程，就是中國基督徒要做的「工夫」了。

## （二）信仰工夫

以中國思想的基本精神而言，就是要求我們有所謂的「體」，當我們信仰的對象父、子、神成為自己的主體性時，祂已經不是在這個圖像中，不是在一些概念中，而是在我自己的生命，在生命中「有諸己」了。

## （三）信仰天主聖三

所有基督徒信仰的中心就是天主聖三，而如何把天主聖三的道理按照中國靈修中特別強調的：成為一個經驗性、為己的信仰，這就是我現在接著要來解釋的。

### 1. 聖三道理

無論如何，我們的信仰有其道理的一面，而這一個道理是靠著大公教會，根據聖經、根據傳承，來告訴我們所謂天主聖三的道理究竟是怎樣的。因為我們在這裡不是講「天主聖三論」，所以我用最簡單的兩句話來說明：天主聖父因著耶穌基督遣發聖神；我們要在聖神內因著耶穌基督歸於天父。

### 2. 信仰聖三

在中國靈修中，如何把我們所信仰的天主聖三的道理變成

為主體性、在我們自己的生命中發現其內涵？這就是我在《中國靈修芻議》中所用的「一體範疇」或稱之為「超位格模型」了。而我講的「一體範疇」或「超位格模型」究竟是指什麼呢？我在此願稍加說明。

我們信仰中的天主，在基督徒的肯定中稱之為「位格神（Personal God）」，也就是說我們信仰的是自由的、有意願、有理性、有計畫的天主，祂並非是一個盲目的勢力（Impersonal God），不是在宇宙中的一股力量、沒有自由意志、沒有理性、沒有位格的神。而這一個「位格神」在耶穌基督的啓示中，有父、子、神三位<sup>3</sup>。縱然在中國靈修中，仍然保持著這樣的信仰。只是在我們中國基本思想的影響下，這三位一體的天主與我們的來往，不是用「人際」方式來表達（所謂「人際關係」是指你和我、我和你的關係，也可說是一種交談的方式），而是用「一體」、「超位格」的方式來往。

這「一體」的方式，就是三位一體的天主和我們的生命已成為一個 unity；外在的道理已成為我們內在的生命，已經有了主體性，所以這不是用「交談」的方式，而是用體驗。事實上，在聖經中也曾出現過這種講法，例如耶穌說：「我在你們內成為一。」他不是用「兩個」，因為兩個之間，就有了對立了。

總之，在中國靈修中，與三位一體的天主來往用的是「一體範疇」、「超位格模型」，但這絕不是否認天主是「位格神」，也絲毫不否認天主有三位，只是說這三位和我們的來往，不用「交談」的方式，而是在主體性的方式上，即祂在我的生命中、我在祂的生命中合為一體。這個合為一體，並非天主變成我、

---

<sup>3</sup> 父是最後的根源，子是把父完全流露者，神是天主的能力。

我變成天主，而事實上是兩者已合在一起。

然而，這樣的合為一體，若不在我們的意識中，不進到我們的經驗中，仍是沒有很大的價值的。例如：一個小孩在領洗之後，天主聖三就已住在他內與他合在一起；但小孩的生命是一個不完整的生命，若這個「合為一體」不能繼續進到他日漸成長的生命中、經驗中，那麼幾乎可以說天主在就等於不在。有一些我們稱之為「領洗的外教人」就是如此，他們不能在生活、行動的意識中，把「與天主合為一體」表現出來。

既然我們中國靈修特別注意的是要使天主聖三的道理，成為我們信仰中的一個經驗，那麼，接著我就來解釋怎樣在我們的意識中、經驗中，有聖三道理出現。

### 3. 信仰經驗

聖三道理是「因著基督、在聖神內、歸於父」。其中「在聖神內」我將於後來談「氣」時再來解釋，在此僅解釋信仰經驗中的「因著基督」。這裡的基督，是指復活的基督，這復活的基督也是納匝肋的耶穌，但這一位在歷史中出現的基督，現在已經通過他的死亡、復活，而進到天主的永恆生命了。這一位復活的基督，是超越時間、空間的，是與領洗的人、信仰的人合為一體的。

然則我們要怎樣在經驗中，因著復活的基督歸於父呢？事實上，這已經發生在我們許多的生活事情上，只是我們不太注意罷了。我在此只簡單提出三個能發生此經驗的場合，那就是：在遵守命令中、在生活與宣講中、在體驗中。

耶穌說：「如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內。」（若十五 10）所以在我們遵守命令時，共有的經驗就是愛；在

我們真正去做耶穌要求的工作時，必然會很熱誠地投身在這個命令中。因此，在遵守命令時的同時，我們所有的經驗是愛和熱誠。

在生活與宣講中（谷三 14）：我們在基督徒的團體中，常在一起祈禱，而這時耶穌就在我們中間，所以我們會覺得平安、快樂；有時我們宣講道理，也能夠經驗到心中有一個推動力。

愛、熱誠、平安、快樂等等，這都是一種經驗，但在我們的信仰中，我們肯定這經驗之所以發生，是因著復活的基督，這就成了我們的「信仰經驗」。而耶穌說：「我在他們內，你在我內。」（若十七 23）因此我們可以說，在愛、平安、快樂等等的經驗中，已經因著基督歸向天父了。由此可見，這些信仰經驗顯明的一面是愛、平安、快樂，隱含的一面則是復活的基督與我們在一起，並且因著祂而歸向父。聖保祿在《致迦拉達人書》五 22 指出：聖神的效果是仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善……。這仁愛、喜樂、平安等等，可以是一般人的經驗，但是基督徒在信仰中，卻肯定這些是聖神的效果，不是來自自己的力量，這就是「信仰經驗」。

信仰經驗又可分為直接的與反省的信仰經驗。直接的信仰經驗，是我們在愛中、在遵守命令中，隱隱地體會到與復活的基督在一起，並歸向天父，但無法很清楚地表達出來。反省的信仰經驗，是在有了直接的信仰經驗之後。我們再加以反省，於是對自己說：我剛才的遵守命令，實在是和耶穌基督在一起，實在是要遵守來自天主父的命令；我剛才所以會做那樣的事情，除非耶穌和我在一起，我是絕對做不出來的。也就是說，我們能清楚地用語言表達出來。當我們在許多場合中有了這樣的信仰經驗，那麼，聖三的道理對我們而言，已有了主體性，

我們在信仰中已經體驗到天主聖三而「有諸己」了。這也是中國靈修所特別強調的。

但是這信仰經驗，並不是很容易地就能在我們生活中完美地發生。因此我們需要有靈修生活。譬如：在遵守命令中，難道沒有任何困擾嗎？難道沒有我們自私和惡的傾向嗎？而這些都足以阻礙我們信仰經驗完美地發生。

我們此次講習的目標，是度一個「普通的神秘生活」，實則即是這裡所講的「信仰經驗」。在信仰經驗中、在復活的基督內、在許多的行動和體驗中，我們歸向父，這就是所謂的「普通的神秘生活」。而在這樣的信仰經驗中，我們實在是與天主父合在一起，在遵守命令時，愛得這樣徹底、體驗得那麼深刻，簡直就不需要有任何的圖像、概念，只是一個單純的信仰經驗而已，這就是「普通的神秘生活」。

### 三、歸根曰靜

我們在這樣的信仰經驗中，因著基督歸於天父，這就是老子所說的「歸根曰靜」。這個「靜」即是再沒有所謂的圖像、概念，這時我們可稱之為行動中間的神秘生活。我們中國傳統度靈修生活的人，往往不太描寫教會中神秘學家們所描寫的一些內心的神秘經驗，而是在自己的行動中，在齊家、治國、平天下一「外王」中，來度其靈修生活，而這也就是我所說的「普通的神秘生活」。

## 第三講 氣

### 一、中國思想中的氣

在前面，我用了相當多的時間來闡述如何在我們自己的生活中體驗到三位一體的天主，也就是如何使我們的信仰內在化，尤其對於聖三道理中的「因著耶穌基督」，做了一些更具體的解釋。我個人認為所謂的「靈修本位化」，就是要在這一類的方向下進行，並不需要在中國古籍裡去引經據典，只要能抓住一個民族、文化的基本精神，在這個基本精神上，來活出我們基督信仰的內容，這就可稱之為「本位化」了。

現在，我願意來和大家討論「天主聖神」，因為我們基督徒的生命常是在聖神內的。同樣地，我也要通過一些中國思想中的基本點來加以說明，這就要講到中國思想中的「氣論」了。雖然關於這一方面的著作並沒有很多，但是把所有有關「氣」的文章綜合起來，仍然可以看出有相當豐富的思想。而今，我們在中國的「氣論」上來討論天主聖神，對我們講中國靈修的人而言，實在是有其特別的意義，因為在中國今天的語言中，講「氣」的很多，所以如果我們在講中國基督徒的靈修時，把「氣」的思想引申，這可以說已經是「本位化」了。而且如此，也才能把天主聖神比較捉摸得住，甚至才能把祂講得有聲有色，令人有著切身的感覺。

說實在的，在今日台灣地區，除了聖神同禱會之外，許多人並不能發覺在我們的生活中，天主聖神是如此切身的臨在。不過我個人認為，聖神同禱會雖然有其價值，但在中國靈修中

不易立足，因為聖神同禱會的一些現象有著「怪力亂神」的情形。我如此說，絕不是排斥它，或否定它本身的價值，而是說在中國靈修中，要求的是度一個普通的神秘生活，不大願意強調那些現象，而那些現象在一般民間宗教中或可插入，若在我們的靈修學中就不大容易配合了。

在我們講「氣論」之前，先要說明中國思想中的「宇宙論」。中國的「宇宙論」從來是與道德不分開的，也就是沒有一個單純的形上學，它講宇宙存有的問題，常是與道德性連在一起的。稱宇宙一切的根源為「天」，而這個天有其道德性，即「好生」一喜歡生命，這表示了天的本性，此本性就叫做「仁」。

天有其仁性，所以「好生」，也因此生命出現在我們宇宙中，而這個生命出現在人的身上時，就有了特別的意義，即是人會體驗到天的好生之德，把天的仁性變成了人的仁性。故孔子所講的「仁」，基本上就是講天的好生之德出現在人性中。所以「仁」在整部《論語》的思想中，不能算是許多德性中的一個，而應是唯一的德行，在此唯一的德行下，才有其他的德行。

因此，有許多人認為《論語》中所講的「仁」，與基督徒所講的「愛」有其相連性。但是在內容上來講，我卻非常不贊成這個「仁」即是「愛」的說法，因為基督徒的「愛」有其特殊來自耶穌基督的啓示。不過兩者在形式上，確實有其相同之處。

事實上，「氣」與「仁」是一件事情的兩面。由於天的「仁性」，讓生命出現在宇宙人生中間，而這「出現」，顯然有著一個能力，而「能力」這個字在中國古書上是和「氣」字相連的。「氣」字在中國文學上的解釋，它是觀察天上的一些雲、

一些流動。看了天上的這些現象，叫它「氣」、叫它「能力」，這實在是一個最基本的原始性的經驗。天的「能力」在那裡？就是在這些風、雲……等的流動上面。

所以，「氣」字在中國的語言中，實在即指「能力」。但兩者在給人的感受上不同，講「能力」的時候，相當注意的是一個「作用」，並且多少有著一些控制性；可是在講「氣」的時候，並不給人有這樣的感受，我們用「氣」字的場合常是一種「感應」—即在一個氣氛中，並非有什麼東西來控制你、有什麼事情來作用你。相反的，在這個「氣」中，有著某一種的自由，有一種叫人難以捉摸的感應的因素，而使人起了變化。

在中國思想中，宇宙間每一樣事物都有著它的「氣」，古書中講氣構成宇宙，這是因為古人對宇宙並不是像我們現在用「元素」來加以分析，而是根據「能力」來分析的。由許多的能力集合一起，而成爲各種具體的事物。不過最重要的是：天的本性「仁」通過「氣」的能力，進到人的生命中，於是這個「氣」字在中國語言裡，就有了道德意味，因而有所謂的「義氣」、「天地正氣」、「浩然之氣」等言詞出現。

宋朝文天祥在他有名的〈正氣歌〉中，描寫了正氣進到萬物及人生中有著怎麼樣的現象，也描述天地的氣進到我們歷史中的一些英雄志士、殉道者身上，而使他們有了道德性的氣。而孟子在〈公孫丑篇〉〈養氣與知言〉一章中所講的氣，實在是相當注意人類精神的活動、道德的活動。

他認爲人應「養氣」，此非一般所謂鍛鍊身體的氣，而是屬於道德的氣，然則要如何來養呢？他說「集義而生」—把一些真理集合在自己的生命中，那麼就會有「氣」產生出來，即有所謂的「浩然正氣」流露出來。當然，這個「氣」你可稱它

爲「能力」，但也不能將其內容完全表達，實際上，它是如此地構成一種氣氛，能夠讓四周的人受到感應，所以孟子描寫它「至大至剛，充塞於天地之間」。

其實我們也不得不承認，在人間確實有一些聖賢豪傑，我們在他們面前，覺得自己真是太渺小了，在他們身上，真是流露出一股浩然之氣，至大至剛，我們普通人在他們面前實在受到相當大的感應。因此，孟子所說的「氣」，事實上已進到精神生活中，進入古人的靈修生活中了。

至此我們已經講過氣的根源、在宇宙中的氣、在我們生命中的氣，不過我對「氣」字還要做一些綜合性的解釋。我們知道，在人身上「氣」是多方面的：我們的呼吸顯然是氣，我們生理上也有氣，同時還有精神上的氣如正氣、靈氣等等。雖然我們能把氣作多層面的解釋，可是實際上只有一個氣，因爲人是一個整體。因此我在這裡特別要強調的是：當一個人有了很深的精神生活，即有了「浩然之氣」時，此「浩然之氣」實在已進到他的生理層面了，我們可以說與他血液的流動已有了關係，與他面孔上流露出來的氣色也有了關係，這就是古書上說的「德潤身」（德行滋潤身體），甚至可以說，與他的呼吸也有了關係，因爲我們的呼吸到最後就是生命的呼吸，若你的生命是有道德意義、是與天地這樣和諧、是這樣地充塞在天地之間，那麼你呼吸的氣流露出來時，當然也是與之配合的。

我們往往會聽到有人神奇誇大地說某個有能力的人呼出一口氣來，別人就嚇倒了，這就是說明了呼吸的氣與精神、道德生活有關係，在此也已經告訴了你們，打坐時的調息與「氣」是有關係的。反之，呼吸的氣也能影響精神的氣，例如因天氣熱或勞動，使得氣都喘不過來了，若要平心靜氣，一般人至少

要經過一段時間的調息，不過對那些精神生活極高的人而言，卻較能控制他們生理、呼吸的氣。

接著我願在此解釋另一思想，就是「感應」。為叫你們不要把「感應」當做是古代神話性的名詞，我先要提出一位科學家李約瑟的說法，他是研究中國科學非常有名的人，曾在所寫的書中說到：中國思想家一般對於宇宙的看法，都認為是有機性的，認為宇宙是一個整體，萬物彼此之間有著密切的連繫性。中國人所講的「道」、「理」，就是指在這一個有機的宇宙中彼此之間的次序和關係。

中國人對於宇宙有機性的關係，是如何來解釋的呢？李約瑟說，絕不是用西方人所用機械性的因果律，而是用對等性的感應來解釋—宇宙中有精神性、生理性、動物性、植物性、無靈物等的層面，而整個的一層一層，彼此互相影響的關係，就是感應，由此感應，構成了這一個有機性的宇宙觀。所以在中國古人的語言中，常提到所謂天人的感應。

現在我再從哲學的角度來加以說明。我們人類有許多的思想方式，可以用不同的模型來解釋萬物之間的關係，其中一個模型就是「因果律」，但往往單靠因果律不能把所有事情都深入地解釋清楚。中國人應用「感應」模型，來說明萬物彼此間互相影響的關係，即是一個層面的氛圍使得另外一個層面受到影響。若用因果律來解釋無生命東西彼此間的關係，或許會是相當清楚的，但在生命中間的關係也用因果律來解釋，就未免太牽強了。

例如，有兩個人在彼此看到對方時就有特殊的感覺，這如何講「因果」呢？若用「機械性」來講，是一方給了一個原因，於是在對方身上產生了一個效果，所以彼此相愛了。這豈不是

很奇怪的解釋嗎？其實這就是彼此之間的「感應」，所以與其用因果律來解釋人間的現象，不如用感應解釋來得好。而且不只在人與人的事情上，尤其在神與人的關係上，用機械性的因果律是全然解釋不通的。

## 二、引入氣論的中國靈修中的聖神

在此我要先說明：中國「氣」字的內容，並不等於天主聖三的「聖神」，否則就是把基督宗教中的啓示性棄置不顧了。我們只是用中國思想的表達來講天主聖神。

### （一）天主的氣

今日我們所翻譯的「神」字與「氣」字，在原來的語根上是一樣的。不論宇宙的根源或人生命的根源，在聖經中、舊約中的描寫，實際上就是天主的一口氣。

例如：詠一〇四，以及我們在聖神降臨節時一再重複唸的「你一噓氣，萬象復興。」所講的「一口氣」就是「上主的神」，而「上主的神」在語根上就是「氣」，所以我們說天主的創造是靠祂的一口氣，由上主的一口氣，這個宇宙出現了。

《創世紀》第二章，說天主在亞當鼻孔中吹了一口氣，他就活起來了，即表示人的生命也是來自天主的氣。而在救恩歷史中，有許多天主遣發來的人—先知、君王、智慧者、有德行者等，聖經中對他們的描寫就是天主的一口氣進到這些人的生命中間，也就是說，人有其道德生活實在是來自上主的神—天主的一口氣。

《依撒意亞先知書》中有四首〈上主僕人之歌〉，其中一首是「上主的神臨在於我」，天主的氣不只進到他的生命中，

同時也進到他的道德生活、救恩行動中。以中國的語言來說，就是這個「氣」進到那些先知身上，而先知們講起話來，實在是充滿了「浩然之氣」，令人在其感召下產生了一些變化。

## （二）基督的氣

在耶穌基督整個的生命中，從被懷孕進到人間、他的公開宣講、他的實現天國的來臨，及所行的奇蹟等等，都是在天主聖神的能力下，在他身上實在是充滿了來自天主的氣—聖神。我們用中國的語言來描述，可以說他是一個充滿靈氣的人，在他的行動中，充滿了正義之氣、浩然之氣，在他的生命中所流露出來的，是天地正氣。而天地正氣的根源是天主自己，在耶穌基督身上，這個天地正氣完全、充分地出現了。

我們在「氣論」中表達另一種基督的面貌，說明他怎麼樣地感應我們，他如何在我們這些人的生命中，製造出一些氣氛來，在禮儀的、祈禱的場合中，由於他的臨在而有了難以描寫的神聖氣氛。這樣的宣講，必然會使深受「氣」字影響的中國人，在聆聽時有很深的感受。

我們更要注意到的是：耶穌在復活的當天晚上，他遣發了聖神：他向宗徒們噓了一口氣，這也就是《創世紀》中天主向亞當鼻孔吹的一口氣，並且這同樣的一口氣，在我們新的時代中，由耶穌的口裡進到宗徒的生命中，也進到我們的宇宙中了，所以我們現在是在一個新時代的耶穌的氣氛中間。

## （三）把氣論引入基督徒個人與團體中

現在西方的一些聖經學家承認，「聖神」這個字，從希伯來文化進入希臘文化甚至到今天的拉丁文化中，已經從原來生

動活潑的動態意味，變成了靜態的本質概念。但中國的「氣」字則完全不同了，因為我們不必講「氣的活動」，「氣」本身就是活動的，是很具體地在感應著，是瀰漫在人間的。「氣」字可涵蓋心靈的、軀體的、精神的各個層面。所以，若把「氣論」引申來解釋「聖神論」，在中國靈修中，不僅能恢復天主的神在聖經中的動態，並且能涵括一切的層面。

常說我們要過「恩寵的生活」或「天主子女的生活」，這令人聽來是極深奧而不可捉摸的。但是實際上，就是天主的氣不僅存於我們心中，同時也存在於我們的身體內、面容上，讓人看出有天主聖神存在於我的氣內，影響了我的氣。這也是用「氣」字可包容各個層面的結果。相信西方人就不能說有 spirit 在他的面容上了。

做為天主子女，不僅是個人性的，更是在團體中，即在整個的教會內。而天主聖神的氣，在團體中瀰漫著，造成了一種氛圍，如此則對於天主聖神就能更具體地捉摸到了。我們若這樣來解釋天主的神，對中國人而言比較覺得不陌生，也比較能接受。以中國人的思想和語言來說，就是在一個有機的宇宙中，天主的氣與基督的氣在我們身上感應著，這「感應」即是人們常說的「心有靈犀一點通」，雖不能予人清楚的解釋，但能引人進入一種宗教的神秘的氛圍，一種不是操縱在人手中的境界。而所謂「宗教」，原來就應如此，因為世上沒有任何一個宗教能把天與人的關係說得非常清楚的。

由此可知，若把氣論引申到我們的靈修中，能有以上所說的一些優點，同時在上面，我們也解釋了在聖神內的一些真實的信仰經驗。

### 三、歸根曰靜

我們基督徒的信仰是在聖神內，因著耶穌基督歸於父。而在前面幾講中，我已經說明了因著耶穌基督，但事實上，我們還需要遵守命令、要體驗，這就必須在聖神內。換言之，即天主父的能力—「氣」在基督徒的身上，真實地、動態地推動著，**歸根曰靜**，使之到達一種普通的神秘生活的境界。

## 第四講 吾身吾心

既然我們的靈修要我們達到一種神秘生活的境界，那麼為什麼我們做不到呢？其中的阻礙究竟何在呢？靈修本不是一件容易的事，在其過程中，每個人都會受到或大或小的阻礙，所以我現在就來為大家分析一下這些阻礙。

### 一、身與心

#### （一）身與心的定義及關係

我在這裡所講的「身」與「心」，與中國哲學思想中所講的「身」、「心」定義不同，我只是指一般講靈修生活的人所說的「身」與「心」而已。雖然他們的說法也不一致，但至少他們都同意這兩者不應畫分為兩部分，而應是合為一的，現在我把它們分為兩部分來講，不過是要說明「身」與「心」各有其強調面。

所謂「身」，是指一個以他的身體與這世界接觸，即在他

的身體中出現他自己；所謂「心」，是指一個人的中心部分，但這並不是指一般打坐的人所說的丹田之上的心，這個「心」已不是在身體中可找到的，而是超越人身體的一個中心點，在這個中心點上，能接觸到自我，接觸到天主。

因此，身與心必不可分為二，但也並非為一。身不等於心，心也不等於身，因為心在人身上有其超越性。所以，我們若要度一個神秘的靈修生活，就必須要整個人一身與心都要和天主合在一起，特別是在這個超越的中心點上相契合。

## （二）主體性在身與心上的抗力

在此我要給大家分析一個在靈修生活中非常重要的概念，那就是「罪」。若講靈修生活而不討論罪，則是把靈修的過程及巴斯卦奧蹟等等都忽略掉了。

「罪」是一個人的身與心，也就是他整個的人不是在信仰中與天主相合，而與天主分離。在這個情境中，他實在是需要天主的寬赦、需要悔改的。然而在我們傳統的教義來說，罪雖得寬赦，但罪罰卻仍然有，何謂「罪罰」？一般按照法律主義來解釋，就如同一個人犯了法，國家必定給予應有的法律制裁，待他受刑完畢，他的罪也就抵銷掉了。而我們在教友生活中，若以此觀念來看天主，把天主看成一位法官，犯了罪就必須受祂的懲罰，例如在煉獄中卅年、五十年，這樣實在是把天主與人的關係作了不正確的解釋，因為若真是如此，那麼人所受的苦、所受的罰，往往只是為了滿足法律的要求，與我們所說的「天主是慈父」的概念完全不能符合。

今日教會仍有「罪罰」的思想，那麼要如何來解釋呢？一個人在自由的行動中，與四周的人、與天主分離，這是他整個

的人在面對天主時所作的決定，而他這個決定、這個行動，在他的生命中已經進到了每一個層面，也就是說，這個自由的決定確實是在他的中心部分，而這中心部分所作的決定，也會影響其心理、感受、身體等各個層面。

例如：一個人自由地面對別人大發一場脾氣，當時他一定面色通紅，而若多發幾次脾氣後，只要一看見這個讓他發脾氣的人，儘管已事過境遷，但是他的心跳會立刻加速。由此可見，我們的自由行動在生命的每一個層面上，都有著某一種影響，這也叫做「罪痕」—罪所留下的痕跡。因此，當你作了一個懺悔時，你雖然能自由地說「我悔改了」，但不一定你的悔改能影響到你的感性部分，影響到你生命的每一個層次，所以，你的罪確實已經寬赦了，但是「罪痕」卻仍然存留著，而這罪痕堆積在人身上，實在造成了極為嚴重的影響。

由此，我們可以了解，「罪痕」不是天主法律性的罰我們，而是在我們有了罪的痕跡後，就需要去努力奮鬥以除掉堆積在身上的罪痕，也就是要克己、要補贖，讓這罪痕一天天地除淨。

因此，在我們靈修生活中所要做的，就是孔子所說的「克己復禮」。孔子說：「克己復禮為仁」。「仁」字對孔子是非常重要的，「仁」是在人心中經驗到人性應當如何的一種態度、一種流露，所以孔子所說的「克己復禮」，絕不是指外在的東西，而是要將內心中的人慾消除。以下我就從「克己、復禮」兩方面來討論。

## 二、身與主體性的淨化

所謂「主體性」就是把天主的救恩、天主的生命，內在化於自己，而這必須有的大前提，是整個人必須是合一的，如此

才能在自己的內心中，體驗天主的生命，發現一些必然性以及自己應當有的行動。

如果要我們的信仰生活達到主體性，就得在我們身上除去阻礙主體性的種種因素，否則很難度一個靈修生活。就像我們教會說的「七罪宗」，這些罪宗常使人身上產生強烈地偏向某些東西、某些事物的因素，這樣又怎能讓自己的信仰生活進入到主體性呢？一個人的身上若充滿了人慾，感性部分多所貪戀，受其牽制，則必不可能過著主體性的生活，因為他的「心」已不知去向何方了，「心」已不在自己的身上，又如何能體驗到天主聖三的生命？

有些人在祈禱時，當他一靜下來，各種思慮（如貪戀、惱恨……等等）都在腦海中出現，這是他整個的人已經分散開了，又如何能體驗天主！所以，孟子強調「求其放心」，要把放失的心收回來；聖十字若望在《心靈的黑夜》一書中，第一部分所討論的也就是這些。一個人如果有了這七罪宗，就不要想能度一個普通神秘的信仰生活。因此，靈修生活最基本的出發點，就是要把人慾除去，也就是要做到「復禮」。

在「復禮」的功夫已經做得差不多了，人慾已經除去不少時，中國道家思想中所含的超越性，能再給我們一些啓發。莊子在〈齊物論〉中說到：要與造物者遊，就要超越一般世俗對事物（如生死、是非等等）所持有的觀念。這也就是我們度靈修生活的人，在面對一些對圖像、概念時，有了「平心」，能超越這些圖像、概念，在單純的經驗中接納天主、體驗天主。所以我說：靈修沒有捷徑，需要不斷努力地復禮、超越。在思想上的超越或許很簡單，但是在感性上的超越（不牽掛任何事物），就必得經漫長的過程去操練才能達到。

### 三、心與主體性的淨化

我們不僅在「身」方面會有一些主體性的阻礙，在「心」方面也會有，這就要靠我們努力去「克己」了。

所謂「克己」，就是孔子所說的「毋意、毋必、毋固、毋我」，不要把自己的意念、主張、自我等等抓住不放，否則有了自己的成見，又如何能讓天主在你的信仰中出現？也會讓人不明白你究竟是信仰天主告訴你的天主，還是信仰你自己所認為的天主？所以，在道家思想中，莊子教人要「心齋」一心裡要守齋，不要執著在自己內心所有的一些主張、意念上；他又教人要「坐忘」一坐著忘了自己，這樣才能「與造物者遊」。

基督徒一定要有「克己」的精神，然後才能超越一些概念、圖像，單純地在信仰中與天主契合，這也就是我所說的普通的神秘生活。

### 四、身與心的靈修過程

在我們「克己復禮」的靈修過程中，會有「神枯」、「黑夜」發生，為什麼呢？因為我們面對天主時，總是習慣性地靠著一些圖像或通過某些概念，而在「克己復禮」的過程中，我們的「身」與「心」都抓不住什麼，這些圖像和概念逐漸消失，就好像天主不在我們經驗中了，這種情形就是「神枯」、「黑夜」。神枯有許多種，在此我指的是靈修過程中的神枯。然而經由這種神枯，能使我們在單純的信仰經驗中，體驗到天主聖三的生命，也就是能使我們進到普通的神秘生活的境界。

## 第五講 靜坐祈禱

### 一、生活與祈禱

這次講習會的目的是希望大家在靈修上能達到一個普通的神秘生活的境界，然而這不是要另外再多做些什麼，只是要在我們這些普通人平常所做的事上，能有這種普通的神秘生活的經驗。而所謂的靈修，原本應該就是發生在我們生活中的每一個因素上，在生活中的一言一行、一點一滴都是靈修，聖保祿說：睡覺要在主內，吃喝也應在主內。所以，靈修的場合是「生活」，而靈修的焦點是「祈禱」。人常說生活與祈禱不可分開，甚至說生活就是祈禱，這應該是這樣來解釋：如果你的生活中有了祈禱這個焦點，那麼，的確在你整個生活的場合都受到這焦點的影響。因此，生活與祈禱二者必然是不可分的。

既然祈禱是生活的焦點，生活是祈禱的場合，那麼，在靈修生活上抗拒我們主體性的一些因素，若不被除去，我們的祈禱當然就會產生困難。在祈禱以前要做「準備祈禱」，這準備祈禱就是你的「生活」，若你的生活中充滿了牽掛、焦慮、分散，這些因素則將交迭地出現在你的祈禱中，當然你的祈禱會發生困難。因著靈修的方式、結構、特點的不同，造成了各種靈修生活和祈禱方式的不同。

中國基督徒靈修的特點是強調主體性，而靜坐祈禱就是在此特點下產生的。不過我要特別說明的是：不論東方或西方的任何一種祈禱，都是發生在內心的。並不是說中國靈修的特點注意主體性，那麼其他各種祈禱就不是發生在內心的。只是其

他的各種祈禱，雖然也是內心的事，但他們不大注意在內心中所發生的是一些什麼，他們注意的是外面的天主，而不那麼強調主體性。總之，祈禱都是發生在內心中，只不過方式有所不同罷了。

## 二、靜坐祈禱

### (一) 基督的祈禱

在討論中國靈修的靜坐祈禱之前，爲了讓大家認識這樣的祈禱也是在大公教會內，所以我先要說明祈禱的要素。一個基督徒的祈禱，必定有其一定的內容，我們要先了解大公教會的祈禱是什麼，然後再來看大公教會的祈禱，如何出現在地方教會中。

我所根據的資料是 1978 年 11 月 19 日至 25 日亞洲主教團在印度加爾各答舉行以「亞洲人的祈禱」爲主題的第二次聯會所發表的聲明，其中第一部分是「基督徒的祈禱」，提出了五點：

1. 基督徒的祈禱是聖三型的祈禱，是天主聖神在我們內心中所有的後果。而這天主聖神是因著耶穌基督的救恩所賞給我們的天主聖神，所以這是耶穌基督的神在我們的內心中所產生的經驗、推動，教我們在這祈禱中與天父共融。
2. 基督徒的祈禱是因耶穌基督之名的祈禱，也就是我們是在光榮復活的基督內與他合爲一體，而向天主父祈禱。所以，離開耶穌基督的祈禱，也可以稱爲祈禱，但絕不可稱之爲基督徒的祈禱。因著耶穌基督之名，這個「名」並非單指其名字，而是指耶穌基督自己，他是我們的中保。這

種祈禱可稱為基督性的祈禱。

3. 基督徒的祈禱是教會性的祈禱。基督徒因著領洗、因著信仰，已在耶穌基督內成為教會團體中的一員，即使單獨一人在房間內祈禱，仍是教會團體的祈禱，雖不能說是代表教會在祈禱，但總是與教會團體相合的。
4. 基督徒的祈禱是以感恩祭為中心的祈禱。基督徒祈禱最圓滿的場合是感恩祭，在感恩祭中，我們隨同復活的基督向天主作祭獻。所有聖事外的其他場合的祈禱，都是引領我們走到這最高峰的感恩祭的祈禱中。儘管沒有意識到這一點，但事實上我們是把平常的祈禱集合起來，在感恩祭中向天主作祭獻的。
5. 基督徒的祈禱是為別人好處的祈禱，這也可說是祈禱的效果。基督徒的祈禱常是會帶領我們為別人而奉獻自己，也等於說，就是祈禱與生活不可分開。

以上五點是基督徒祈禱不可缺少的因素，或許在我們祈禱時並沒有清楚地意識到，但是若仔細地分析起來，都應該有這些因素存在的。

## （二）靜坐祈禱

現在我要談在中國靈修下的靜坐祈禱，我將提供一個方法，然後再加以分析。當然，對祈禱提出一套規則、方法，這是與祈禱本身不相合的，然而我現在要講「方法」，實在是不得已的事。但是在聖依納爵的神操中，就曾不得已地提出他的方法來，如他所說的「三司祈禱」，教人一步步地學習祈禱，然若不知變通地死守他所提出的方法，相信必會令依納爵氣結的。因此我現在所提的也僅止是一個方法，事實上它是總合在

祈禱的心態中，而我再把它加以分析出來罷了。所以，你們在聽我分析的時候，必須將所有靜態、動態、內在、外在的種種因素，都加以整合才行，不可只抓住某一個因素而已。

首先，我從祈禱的姿態開始說起。今天所用的靜坐祈禱的姿態，是經過許多年來人們不斷改進而成的，人既有其歷史的幅度，那麼我們就不能忽略這種從古人流傳至今的修身姿態。在靜坐祈禱的過程中，要「調息、調身、調心」，呼吸要均勻，要讓不勻稱、浮躁的呼吸消失。

孟子在〈養氣與知言〉一章中，曾說到氣會影響志。例如一個人跑得太快而摔倒了，那麼就會影響到他的心志；反之，心志太專一定也會影響他的氣。所以，我們要讓浮躁的呼吸消失，而進到很勻稱的、與大自然及時間、空間的韻律相合的呼吸中。這樣的「調息」，自然也進到我們的身體上，而當「身」進入一種勻稱的情況時，我們的「心」必也因而進到同樣的境界中。這些就是靜坐祈禱的身體面。

在「調息、調身、調心」的過程中，我們的氣與天主聖神的氣一起在調合著。這不是憑空想像出來的說法，聖依納爵在他第三種的祈禱中說：第三式祈禱是在每一個呼吸上，默念天主經或其他經文中的一個字，一呼一吸之間念一個字。而東正教的基督徒事實上也用這個方式，他們有一種祈禱叫做〈耶穌禱文〉（Jesus Prayer），就是靠著一句：「耶穌基督天主子，請你可憐我吧！」來祈禱。

中文曾翻譯了一本關於一個在東正教傳統下的朝聖者的記錄<sup>4</sup>，這個人就是靠著〈耶穌禱文〉，不靠思考、推理，使他的

---

<sup>4</sup> 這個主題的中文作品值得推薦的有下列三本：劉鴻蔭譯，《東正教

呼吸勻稱、身體平衡，心也進到一個相當神秘的境界中。所以，這「調息、調身、調心」是可以在天主聖神的信仰意識中來做的，我的「息」與天主的「息」在一起調和；我身體的能力在天主聖神的能力中，進到一個信仰經驗內；我的「心」也是如此。以上我已經給「調息、調身、調心」作了一種內在化、主體性的解釋。

靜坐有許多種，剛開始時或許會覺得痛得很，當然，在這種情況下想要「調息、調身、調心」是很不簡單的。但是祈禱常常是一個過程，我們不要忘了「祈禱」就是「學祈禱」。若願意學祈禱，那麼這痛的本身不是祈禱，痛的過程是要進到這靜坐祈禱的過程中，而最後是希望達到正確的「調息、調身、調心」。

「調息、調身、調心」只是祈禱的一面，而非祈禱的整體，所以我現在要把這靜坐祈禱的內容再加以說明。在靜坐祈禱時，我們是醒著的，醒著就一定有意識，有意識就一定有經驗。假如在做「調息、調身、調心」時，不知道自己在經驗什麼、在意識什麼，那這就不能叫做祈禱，只不過是在靜坐而已了。這靜坐祈禱的內容，我給它一個名稱叫做「救恩經驗」。我們要從「爲人之學」到「爲己之學」，要將天主父通過耶穌基督在我們人類歷史上所發生的救恩主體化，讓它成爲我自己的信仰經驗，這個過程在靜坐祈禱中，要怎麼樣出發呢？

我認爲要先從聖經出發。因爲聖經是講救恩史—講天主教

---

信徒朝聖記》（台北：光啓，1980 初版）；盧德編譯，《聖山沙漠之夜：隱修導師談「耶穌禱文」》（台北：上智，2003 初版）；黃克鏞著，《心靈流溢：禮儀以外的祈禱》（香港：教區禮委會，2000 初版），37~65 頁。

人類歷史中，如何把祂的救恩發生在人類中、發生在以色列民族中、發生在耶穌基督身上。所以，對靜坐祈禱的人而言，聖經是非常重要的。通過耶穌基督的任何一句話、一個行動，經驗到天主父所要帶給我的救恩，這就是「救恩經驗」。在靜坐祈禱中，經驗到今天、現在、復活的基督，就是那位納匝肋的基督，通過他的行動、語言所帶來的救恩，現在就發生在我的生命中，我就是得救的這個人。

這救恩經驗在一般的祈禱中並不是那樣單純的，我們總是會分心想起這個、想到那個。而靜坐祈禱可以說是救恩經驗在此時此刻，進入祈禱中的專一化、單純化，正如同我們普通的經驗中，常會對一種美的感受或高興的感受持久性地停留一刻鐘，愈來愈覺得美，愈來愈覺得高興。同樣的，靜坐祈禱就是天主通過耶穌基督、在聖神內，為我的這一個救恩經驗，在我的祈禱過程中愈來愈深入、愈來愈明朗化、愈來愈專一。

所以，靜坐祈禱時，在我們的心中、經驗中，一定是有著一些「什麼」的，假若沒有一些「什麼」，往往就會睡著了。而這「什麼」，我稱它是在信仰中的救恩經驗，它有時是愛，有時是希望，有時是懺悔，有時是渴望、追求。這個救恩經驗，事實上是因著耶穌基督在我身上發生，它讓我愈來愈清楚地意識到是在天主聖神的能力下發生的，而這救恩的根源是來自天主父。因此，即使在靜坐祈禱時不是很明顯地提出天主聖三的關係，實際上這聖三型已在我們的救恩經驗中。所以說，這靜坐必定是基督徒聖三型的祈禱。以上是我對於靜坐祈禱的內涵所作的靜態的分析。

然而祈禱是一個過程，是在動著的，我把這過程叫做「從有言到無言」，就是說：在開始的時候，有這樣一個明顯的愛

的救恩經驗、希望的救恩經驗、痛悔的救恩經驗。可是一個祈禱愈來愈進步的人，在這祈禱過程的最後，他已經不去體驗救恩經驗具體的一面，他說「我在天主內得救了」。總之，最後是在天主的救恩中，這就是「從有言到無言」。但「無言」並非是沒有什麼了，而是這個經驗濃縮到實在沒有什麼可講了。就像我們平常欣賞一樣美的東西，到最後看的對象與看的人，已相合在一起，而欣賞藝術的最高境界，實在是沒有我也沒有對象，人我兩忘，已經成爲一個整體了。這是我對靜坐祈禱的內涵所作的動態性的分析。

一個靜坐祈禱的人，從有言到無言，到了最後，他的「息」、「身」、「心」已經完全結合在一起，成爲一個大的和諧，他呼吸已經不感覺在呼吸了，他心中的動靜已經沒有了。而這靜坐祈禱的最後境界，我叫它是「止」。「止」就是歸於根、歸於無可言的天主父；「止」就是沒有了主、客對立性，主客的對立性已不在意識中，只有單純的救恩的意識在這個「止」，而息、身、心已成爲一個大的和諧了。

以上是我把靜坐祈禱從身體方面、內涵、過程、方法等等一一加以分析。不過在這裡所講的方法，常是一些標準性的，我們就在這標準情況的過程中奮鬥努力，而愈來愈進到祈禱的境界中。但是若在我們繼續不斷的祈禱中，仍無法達到這境界時，也不必奇怪，因爲我們就是普通人，我們要不斷地再努力。我要再次強調的是：這種祈禱原不必特別撥出多少時間來做，只要在日常生活中任何一個時刻，若能做個很好的祈禱，就能達到這種境界；所以，不是說只有神父修女或在隱修院中才能有靜坐祈禱；反之，爲每一個普通的人都是可以去做的。

綜上所言，你們可以發現我這裡所講的靜坐祈禱，與前面

二講中所講的一些靈修生活的解釋，完全可以相配合。你們也會發現這靜坐祈禱所注意的，是中國思想中強調的主體性、內在性，並且由於靜坐祈禱很注重「調息」，所以我們可以把在中國傳統思想下所謂的「氣」一天的氣、人的氣放在一起來解說。總之，前面幾講所講的資料，現在已或多或少地，都濃縮在這個靜坐祈禱中了。

## 第六講 內聖、外王、參與天地、禮、樂

基督徒生活的內容，除了我在前面幾講所提到的一些之外，還有倫理生活、傳教生活、禮儀生活，甚至休閒生活，這些應當都是我們靈修的場合，我們的信仰也應當投入在這些因素中。因此，接著我們要討論的是：「內聖」倫理生活、「外王」傳教生活、「參與天地」在天地之間與一切的萬物融會貫通，然後再講到「禮」、「樂」。

不過我在這裡並不是講如何來度倫理生活、如何來度傳教生活，因為這不可能在短期時間討論完的，甚至於每一個問題都有其特殊的學問，如倫理學、傳教學等等。所以今天我不談這些，我現在要做的，是在中國基本思想下，來看所謂的內聖外王的基本精神究竟是怎麼樣的；也等於說，在中國靈修下，如果要講我們所謂的倫理生活，它的根源點是什麼？最基本的態度是怎麼樣的？

這裡我用一種對照的方式，把中國傳統中幾個重要的思想——儒、道、墨家與基督宗教作一對照。中國傳統的靈修都著重

在主體性，從內在的經驗而有了外在的倫理生活，也就是「誠於中，形於外」，內在有了一個最基本的肯定、出發點，然後才有所謂的外王、參與天地等等的流露。但是當我們作對照的時候，應注意的並不是說我們基督徒所謂的倫理、傳教生活與中國傳統思想的內容完全一樣，我們所要比較的，是其主體性。在我們作了對照之後，就會發現為什麼緣故，聖經裡的教訓是這樣地要出於我們的內心經驗，要出於我們的主體性，並且幫助我們反省到今天一般教會給人看出來的面貌，有所謂的形式主義、法律主義等等，而在這些方面，就是我們講中國靈修要特別注意的。

## 一、儒、道、墨、基的對照

### （一）內聖：倫理生活

我們會發現，在中國幾個基本的思想傳統中，倫理生活都是建基在更深的根源上：在儒家是「天命」，道家是「天道」，墨家是「天志」；這「天」皆是指一個超越的經驗，即哲學中所說的形上的基礎，所以要解釋倫理生活，就必須著眼在這個「天」之上，也唯有根據這個「天」，才有所謂的倫理生活。

#### 1. 儒家

根據「天命」的經驗，在人的本性中體驗到天的要求。「天命之謂性」，此「天命」並不是藉觀察外物後而肯定的，而是在人的內心經驗、人性中所體驗到的，體驗到天的好生之德、體驗到「仁」。這個「仁」字我在前面已經講過，它並非許多德行中的一個，而是唯一的德行，是一切德行之根。

在《論語》中，孔子說：「吾道一以貫之」。曾子解釋說：

「夫子之道，忠恕而已矣。」這「一以貫之」就是「仁」，就是「忠恕」，忠即大公無私，恕即推己及人。由於人體驗到天的好生之德，而以此經驗來對己、待人，這就是「仁」了。其他的各種德行如四維八德等，都是「仁」出現在不同場合的表現罷了。由此可知，儒家所謂的倫理生活絕不是一套法律條文，而是建基在人內在對「天命」的經驗上。

## 2. 道家

根據「天道」的經驗，因此也綜合在一個中心的德行上，即「慈惠」。

## 3. 墨家

根據「天志」的經驗，故綜合在「利、愛」的德行上。因為天關心人，所以墨子主張利眾人、愛眾人。

## 4. 基督宗教

出於對「天父」的經驗。在新經中很清楚地不是給我們一套法律條文，而是出自對於「天父」的經驗，所以耶穌說「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五48）。也就是說，在我們內在的經驗中，體驗到耶穌所謂的天國來臨的父是怎麼樣的，然後我們根據這個來對待一切，我們也可以稱其為「愛」。

「愛」並不是基督徒許多德行中的一個，而是唯一的德行，我們有了它，才在各種的場合來活出基督徒的倫理生活。事實上，《瑪竇福音》中已為我們指出：若要如同天父一樣的成全，就要為仇人祈禱，要「是就說是，非就說非」，並且不僅不可殺人，甚至不可對他人發怒。

總之，「內聖」就是經過「天父」或「天命」等等在我們

內心中主體性的經驗，而後實現在所有的倫理生活中。

## (二) 外王：傳教生活

### 1. 儒家

主張「推己及人」。從主體性的經驗推及他人，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。一個人若經驗到「天命」，則要把天的好生之德推及四周一齊家、治國、平天下。這不是從外面所給的命令，而是個人內心體驗的實行。

### 2. 道家

主張「應帝王」。老子強調無為而治，就是因為他體驗到「天道」；而莊子體驗到「與造物者遊」，所以認為要「應帝王」，唯有能與造物者遊的人才能做帝王。

### 3. 墨家

主張「兼愛眾人」。這當然也是從體驗到「天志」而產生的思想。

### 4. 基督宗教

基督徒的「外王」就是對天下人宣講天國。而這是不是從外來的一個命令呢？至少在耶穌基督身上不是。耶穌宣講天國，是因為他內在體驗到天父是關心人、願救人類的父，所以他由此主體的經驗而「外王」一宣講天國。

聖保祿說：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事；我若不傳福音，我就有禍了。」（格前九 16）欲了解他所說的「不得已」，就必須請大家回想到我在第一講中曾說過，在中國的基本精神中，由內在的反省進到實際的行動，這中間有其「必然性」，也就是對道德、對天命種種體驗

的實現，有著必然性。而保祿所說的「不得已」就是由於內在的經驗，要求他不得不把它實現出來，不能不去傳教。

雖然在福音中，傳教常是耶穌所給的一個命令，但是我們明白，天主的命令與人的命令不同，人間的命令是外來的要求，不需要人體驗到什麼；而凡在我們信仰生活中來自天主的命令，則從來不是來自外面的壓力，常是先在我們內心發生了一些什麼，體驗到了一些什麼。

總之，「外王」在中國的幾個重要思想中，都有著必然性——「推」；這與我們基督徒宣講天國的「外王」，在形式上是相同的，都是經過個人主體性的經驗出發的。

### （三）參與天地

不論任何的靈修生活，都要我們不只是對待自己、對待他人，更要在整個的宇宙天地中「參與」。「參與天地」一詞，讓人聽起來覺得有極大的氣概，事實上就是面對一朵花、一棵樹、面對四周的萬物，都可稱之為「參與天地」。

#### 1. 儒家

孟子說「萬物皆備於我」。這不是西方人所說的「唯心論」——一世上的一切都是我想出來的。因為中國人是相當實際的，不可能從心裡生出一朵花或一棵樹來。「萬物皆備於我」是建立於人在內在生命中體驗到天的好生之德，體驗到天對於萬物是給予生命的，那麼，作為一個有反省生活、有精神生活的人，他必會參與天的好生之德，也根據這仁心來對待萬物。

在儒家思想中，既然認為「萬物皆備於我」，所以就不只要實現人性，還要「盡物性」。而什麼叫做實現萬物的性呢？就是：一朵花我們對待它要像一朵花，一棵樹我們對待它要像

一棵樹。若能以仁心來對待萬物來自天所給它的生命，這種人可說已將天道、人性融合在他的心中，以之來對待萬物，也就是《中庸》上所說的「參與天地」了。

## 2. 道家

莊子所謂的「與造物者遊」，並不是看輕世上的東西，而是把東西就當做東西，語云：「物物，勿物於物」。就是把東西當作東西用，不要讓東西把你當作東西用。也唯有能與造物者遊的人，在與萬物相處時，才能見其本來面目，而這也就是「參與天地」了。

## 3. 基督宗教

在基督徒的信仰中，耶穌基督的救恩普及一切，最後並要通到新天新地。連天地都要分享他的救恩，那麼，我們甚至可以說，應分享耶穌基督拯救天地的能力。

在許多問題上，我們都說我們和耶穌基督共同來救援世界，就是說我們和他一起，把他的救恩來分享。傳教是把救恩分享給別人，但我們更要讓整個世界分享耶穌的救恩。按照中國傳統思想，要參與天地之間，就要把東西回歸它本來的面目，而保祿宗徒在《羅馬人書》第八章中，說我們今天的世界還是在呻吟中，還沒有完全得救。保祿用擬人法說這世界好苦，為什麼呢？因為它們沒有得救。例如現在把美麗的山水都破壞了，讓美麗的山水不得救；把清潔的空氣污染了，讓這世界不得救。所以，我們說這個世界是在謀求得救。那麼，誰能使它得救？當然，最後是耶穌基督的救恩使它成為新天新地。

我們這些人若參與天地，就能使這天地更新一點、更美好一些。然而，我們要如何做才能達此目標呢？那就要看我們如

何對待萬物了。事實上，人的罪使這世界日益墮落，我們若以與天主分離、有罪的態度來運用這世上的萬物，必會破壞它們本來的面目；相反的，我們若是在已經得救的態度中來運用這世上的萬物，將能使這世界成爲一個新天地。

「參與天地」在中國傳統思想中，是出於內在的體驗而對待萬物；我們基督徒則是出於耶穌基督救恩的經驗，叫我們以已經得救的人的態度，來面對世上一切東西，如此則天地變成了新的，反之，將使這天地變得更舊。

#### （四）禮、樂：是人的一種象徵性的生活

人是在一種內在的經驗中，才有了禮儀、音樂的表現。禮並不是指外表刻板的禮節，音樂當然也不是外表的一些事情。這一類象徵性的生活，都是由於人經驗到自己根源的生命，而從其中更體驗到它的美才產生的。當體驗到天所給的生命在宇宙中流露出來的美好時，才有了音樂、歌唱等等。所以，這一類象徵性的行動實在是建立在人的內在經驗中。

對基督宗教而言，就是體驗到來自耶穌基督的生命，才有了禮儀、音樂等。在《厄弗所書》第五章 19~21 節，聖保祿宗徒要厄弗所教會以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，歌頌讚美天主。當我們基督徒在生活中體驗到來自天主給我們這樣神聖美好的生活時，我們會歌唱，我們會唸聖詠讚美天主，而這些都是出於我們內在的經驗。

中國傳統中有各種禮，在「吉、凶、嘉、賓、軍」等各種不同的場合，有不同的禮儀；而這些禮儀並不是單純的禮節而已，它實際上包含了消極與積極兩方面：消極的是在這些禮節下，使我們的生命中規中矩，但這中規中矩不是刻板的意思，

而是指我們美好的生命應有其和諧，不要超出範圍，不要踰矩。例如在請客時，有賓客之禮，這賓客之禮在消極的一面而言，就是不要大吃大喝，毫無節制，否則只是破壞你的生命，而不是欣賞生命了。而積極的一面，則是在宴請賓客的禮儀中，有其內在的快樂，朋友與朋友間生命的交往，體驗到彼此之間生命是多麼得美好。所以，這個禮就不是一個空的禮，而實在是經驗生命快樂的禮了！

現在我們教會中有各種禮儀，同時也有各種神學來加以解釋。有一種我認為不是最圓滿的神學解釋，是把教會的各種禮儀，如聖洗、聖體聖事等，解釋為是為了得到天主的恩寵。當然，在信仰上，我們相信這些聖事使我們生命更豐富，但在對於禮儀的神學解釋上，我認為按照中國人對禮儀的看法，應是所謂的聖事禮儀——不論彌撒、聖洗、聖體等，只是在不同的場合中，我們來慶祝、來經驗那來自耶穌基督給我們得救的生活。正因為再次經驗耶穌基督的生活，我們的生命變得更豐富了，這就叫做「聖寵增加」。

所以，禮儀是一個「慶祝」。例如在聖洗禮儀中，我們高興的並不是這個領洗的人原來沒有天主的聖寵，現在給他倒了水，於是天主聖寵進到他的生命中。的確，這個人是得到了天主的生命，可是我們從另一個角度來解釋這禮儀，就是說我們現在這個教會的團體中，有了一個人願意加入，對這樣一件事，我們高興地一起慶祝，慶祝耶穌基督的死亡與復活所給的生命，現在在我們這個團體中產生了；而這領洗的人，事實上在這一個機會中，也與我們一起在慶祝耶穌基督的死亡和復活進到我們的團體中間。

因此，聖事禮儀是對耶穌基督的死亡復活所給予的生命，

在各種場合中來慶祝。若我們的生命從來不慶祝，就會慢慢地覺不出它的豐富來；而在慶祝中，我們會愈來愈覺得生命的豐富。我所提出的這個概念，我發現今日西方神學家在討論禮儀時，也愈來愈注意到這一點，他們不再強調在聖事中「祂給你受」這樣地得到聖寵，而更是注意到教會團體在慶祝、在體驗自己的生命的一面<sup>5</sup>。

## 二、中國靈修的反省

在上面的對照下，我們可以看出，中國思想中的基本精神並不是形式主義、法律主義，它所注意的是體驗，是其主體性。而在我們聖經中，事實上也是注意這樣的方向，在耶穌基督的啓示中，實在已注意到內在的經驗、生命的體驗等等。不過雖然如此，也並不是每個中國人或基督徒都已經完美地做到了，所以孔子在《論語》中，曾罵在他同時代的一些人是鄉愿，這也就是我們說的法利塞人。

孔子在他自己的精神下，已看出當代有些人是形式主義者，只注意外表而不注意內在的精神；同樣的，聖經裡也有耶穌責備的法利塞人，也是只注意外表而不注意內在的經驗。「內聖、外王、參與天地」是一個文化中的理想，只是有人非但不去達到這理想，而且是相反這理想，這類人在中國傳統中有，在我們教會裡也有，所以沒有什麼可奇怪的。

不過，在我們今天教會給人的面貌，甚至修會生活裡所有的一些面貌，我發現法律、形式主義還是相當濃厚，所以導致

---

<sup>5</sup> 有關聖事生活，請參考《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978年12月初版），162~190頁。

我們四周一些相當注意修養的人認為：你們望彌撒也不過是外表的形式，人在心不在；你們常常嘴裡說的是一套，實際生活又是另一套。

現代中國有些批判基督宗教極刻薄的話，說我們「好話講盡，壞事做完」，這話雖然很刻薄，不過在我們教會傳教歷史中，確曾有過這樣的事情，就是把耶穌所講得好話都講盡了，但是壞的事情也都做完了。連印度甘地也曾說：假如你們基督徒把耶穌說的話都做了，那麼問題也都解決了。我並不是說我們在這裡的人都是如此，但事實上，教會是給人有了這樣的感受。既然我們這一次講的是中國靈修，那麼經過上面的對照，也許在我們自己未來的修會生活中，在中國靈修的方向下，可以特別注意到：

第一：主體性。要進到我們生活的經驗中去，就是對於我們的所做所為都要出於內在的經驗。

第二：在我們基督徒的培養中，尤其在修會生活的培育中，要特別注意到培育人要從主體、經驗出發。不論在初學院或在培育人的過程中，總不要給受培育的人只是一套規矩而已。我們知道，規矩常是應該有的，如同禮節常是應該有的，可是當你給所謂的應該與不應該的時候，常常要讓他內心當中體驗到，由於信仰天主的緣故，由於內在有這樣的經驗，因此他能看出這條規矩有其深意。

譬如說，在會院中訂下六點鐘起床的規定，這規定能讓有些人真的是非常不得已地只好起來，但也能讓有些人在他內在生命中，實在體驗到我們是一個團體，我們這個團體應當在愛中一起來做某些事情，由於這個緣故，於是他六點鐘起床，因此這樣規定，對他而言已是有其主體性了。

我們應注意，修會會規不要讓它成為法律條文；相反的，要常常按照聖經的精神，也可以說是我們中國靈修上特別強調的，總是要出於內心中的體驗。修會裡有許多規矩，這些規矩當然應該對初學或受培育的人講，但講的時候不可以只說「會規這是這樣，不要多問，會規就是會規」，而應指出這些規矩跟人的內在生命有何關係，與所謂的內在的愛有什麼關係。

第三：我們在中國教會裡，不斷地會有一些著作，寫一些我們教會的生活等等，我認為這些也應從這樣的一個方向來走，不是些法律性的表達，而是屬於靈性、內在的表達，讓人看出其中實在具有生命，不只是一套文字而已。

總之，我們要努力地按照聖經的方向、按照中國基本的思想，來活一個有內涵的生活。

## 第七講 明辨之、吾日三省吾身

靈修生活的場合就是我們整個的生活，而在我們日常生活中，常常要針對事情做一個決定，即使一個修會團體，也常是要作一些選擇的。不論個人或團體，只要有信仰的人，所有的抉擇都應在信仰中，不可只憑自己的喜好，不加反省地就作選擇、決定。

當代靈修學對這方面有許多的討論、解說，實際上在教會的歷史中，從極早的教父時代，經過豐富的神學，此一問題是經常存在的。而對此有較完整有系統的研究者，當屬耶穌會的會祖依納爵，所以，在神操中，有了現已為大家所接受的「分

辨神類」。而「分辨神類」常是與「選擇」相連的，也就是說在我們日常生活中，「選擇」常是必須在「分辨神類」的經驗中來進行。

現在我先說明一般靈修學—或可說在依納爵傳統下的靈修學中，如何分辨神類和選擇，再從中國靈修的角度來加以說明，最後，我要談到的是與靈修有密切關係的「省察」。

## 一、今日靈修學中的分辨神類、選擇

所謂分辨神類、選擇，簡言之，就是尋找天主的旨意。而尋找天主旨意，並不是說會聽到天主對我們說話的聲音，所以這一定是要有些方法的。

在分辨神類中，我們應有的態度是依納爵所謂的「平心」，就是在尋找天主旨意的時候，內心中完全沒有一己的成見。在具備此一態度之後，要做的是先把對象本身作一分辨，即對事情有所了解，對環境有所認識，然後再配以福音的精神、修會的精神，或教會的需要等等，作一分解。當然，像這樣把要選擇的對象在信仰中加以分辨，會是一個相當長的過程，而且在此過程中，有些事一經分辨立即非常清楚它是否相反福音的精神或教會的訓導；但是畢竟有些事，仍會發現它是模稜兩可的。

再者，我們要做的是對人心態上的分辨，所謂分辨心態，就是在面對這個對象時，看看他有怎麼樣的反應，是喜樂、悲傷，抑或痛苦？當然，這心態仍應在信仰生活中來解釋，看它究竟是否來自聖神。如此經由「分辨對象」與「分辨心態」之後，個人或團體才可以認清何者是天主的旨意。

在這類靈修的方法中，有一些思想很值得我們去反省。譬如：「天主旨意」一詞，在聖經中究竟指的什麼意思？我們若

是注意，會發現在聖經中所謂「天主旨意」，基本上的意思就是要人得救。〈天主經〉中「願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上。」實在就是說：當天主的國來臨時，祂救人的旨意、給人生命的旨意，要在人間實現了。但是在我們所說的分辨神類方法中，對於「天主旨意」一詞已經多加上了一些神學上的解釋，那就是：在人類歷史中，對於我們個人或團體的許多事情，天主早已給我們決定好了。因為唯有在此概念下，才能說「尋找」天主的旨意—若是天主沒有決定好，我們又去找什麼呢？然而今日有越來越多的神學家在尋求別的解釋，在此不便多講。

總之，就實際而論，在分辨神類過程中的人，當他說找到天主旨意時，一定不是說有什麼聲音告訴了他，而是他自己在信仰的態度中，作了一個自由的決定。

## 二、中國靈修中知天事天

在中國靈修中的分辨神類和選擇，我們可稱之為知天事天。孟子曰：「盡其心，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」也就是說：當一個人將其惻隱、羞惡、辭讓、是非之心完全實現出來時，他就是認識了他自己的人性，而當他認識了自己的人性時，他就是知道天了。因為在中國的道德倫理學中，一向認為天的性在人的性中具體實現了，即「天命之謂性」。

所以，在你完全知道自己的人性時，就可以知道天是怎麼樣了，也等於說，人們知道天是在人的心中知道的。在這「盡心知天」的大前提之下，孟子遂教我們要「存其心」，就是積極地保存惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，消極而言是不要去摧

毀他們。若人能這樣地保存其心靈動態，那就是在「養其性」了；培養他的人性，不使它喪失，而在這樣的態度中所做出來的事，就是在奉事天，這奉事天就可以說是「選擇」。

更淺明簡單地來說，在中國靈修中的分辨神類、選擇，就是「按照良心做事」。我們中國人常喜歡說「憑良心」，若將這個道理具體地加以分析，可以知道「良心」就是代表著「人性」，「人性」代表著「天命」，所以按照良心做事，就是按照天命做事。

在這樣的靈修中，我們所要依循的方法是什麼呢？孟子已很清楚地告訴我們要「存心」—對於惻隱、羞惡、辭讓、是非之心要加以操練，不可捨掉；要「養性」—對於人的本性要順著它，不可損害。現在用我們教會的語言來說，就是：一個人若要分辨神類、選擇，就要培養基督信徒的良心。而這也是此次講習會的具體目標—達到一個普通的神秘生活。如果能達到這個境界，就可以說這個人的良心培養好了，因為在他的生命中、行動上，已然了無牽掛，他只是以單純地信仰與天主相合。

唯其有基督徒的良心，才能常在天主聖神的引導下行事；以基督徒的良心來事奉天主，必定是天主所喜愛的。聖奧斯定說：「愛，為其所欲。」他所說的愛就是基督徒的愛，是普通神秘生活經驗中的愛。憑藉此來行事，無論做什麼，都是事奉天主，都是合乎福音的精神，都是教會所需要的。所以，聖奧斯定所說的這句話，事實上已經把中國靈修中所講的分辨、選擇的精神，濃縮於其中了。

在中國靈修中的知天事天，其主體性極為濃厚，人要「存心養性」，然後才能事天，而且在知天事天中充滿了自由，不是預先定下了什麼，而是在內心經驗中，做一些事情，充滿了

人的創造與自由。就實際而論，這樣的講法非常自然不做作。照著良心做事，就是做好的事情。

我們將前一節所述的第一種靈修，與中國靈修兩相對照，可以發現此二者對事情的本身而言，都是一樣的：都是要做好事情，也都是在自由中要做一些合乎福音精神，教會需要的事情。然則此二者相同之處，即在於都是需要「修」，都需要克己復禮，需要有信仰經驗。不過此二種靈修的語言，表達卻是不同的：前者注意客體，後者注意主體；前者是尋找天主的旨意，後者是按照自己的良心。第一種靈修固然有其價值，但是我認為在中國基本思想之下，第二種靈修更為適合。

### 三、三省吾身

要達到普通的神秘生活有許多方法，如祈禱、聖事等等，而我今天所特別提出來說的是「省察」。

在教會傳統中，原本就很注意省察，聖依納爵亦很注重，他對已發願的終身會士一天當中祈禱需要多少時間，不做法律性的規定，全由個人自行負責決定，但卻規定會士一日要做三次省察，在其神操中，亦說明了要如何一步步地去做。

一般的講法，做省察時，多少會注意到修會的規矩、教會的法律、天主的十誡等，而一條條地加以省察，然後問一問自己上午下午都做了些什麼？再感謝天主等等，有著一定的程序。但是今天，一些研究依納爵靈修的人，已經將省察與神操中所謂的分辨神類放在一起，那麼，這時的分辨神類就是在內心中去體驗，看看自己是受到怎麼樣的一種推動，再根據內心的一些動態來調整自己的靈修生活。

在中國靈修中更是注重省察，曾子說：「吾日三省吾身」，

宋明理學家亦注重內省的功夫。所以省察可說是在中國靈修中，知天事天、分辨神類的方法。

究竟在省察時我們做些什麼呢？消極而言，自問我的克己復禮工夫做得如何？也就是回到內心中，看看自己的動態——看看自己的惡傾向在那裡，出於自己罪的痕跡在那裡。而積極的省察，則是延長我們在靜坐祈禱中的內涵，使這個進入祈禱中救恩的內涵，與復活的耶穌基督在一起，並且在聖神的推動下，建立與天主父在「根」上面的經驗延長下去。

所要注意的是，這樣的靈修並不是自我中心、自我欣賞、自我心理分析，而是一個人回到自己的內心去體驗、發現自己的傾向，並進到一個祈禱的境界中。從依納爵的傳記中，可知他在很深的神秘境界中，無論做什麼事都有著天主的經驗，所以說他是不斷地生活在省察中的。

## 結 論

在此次講習會開始之時，我就說過這次講習的目的，是要大家能過一個普通的神秘生活，我認為這是非常值得努力的方向，也唯有如此，才能跳出修會生活或教友生活的庸碌境界，並且能在很深的天主經驗中，超越許多日常生活人事上無聊的是是非非問題。而這個天主經驗，更能讓我們把人當作人來看，把東西當作東西來看；承認人的價值，承認每一樣東西的價值。正因為有了天主的眼睛，我們會看出每一件事情在天主眼中的價值，而在這個時候，我們實在已在漸漸臻至內聖、外王、參與天地的境界了。

## 附 錄

### 張春申神父中文書籍作品年表

本年表搜集張春申神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- |      |                           |
|------|---------------------------|
| 1959 | 1. 《聖保祿論基督與教友生活》，光啓       |
| 1960 | 2. 《你的超性生活》，光啓            |
| 1969 | 3. 《伯達尼的瑪麗的回憶》，聞道         |
| 1970 | 4. 《大學生與宗教生活》，聞道          |
| 1973 | 5. 《福音新論》（輔大神學叢書3），光啓     |
|      | 6. 《原罪四講》，光啓              |
| 1975 | 7. 《教會的自我反省》，光啓           |
| 1977 | 8. 《靈之旅》，上智               |
|      | 9. 《中國靈修芻議》，光啓            |
| 1978 | 10. 《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓       |
| 1979 | 11. 《社會工作者的基本神修》，天主教教務協進會 |
| 1980 | 12. 《社工人員的新世界》，天主教教務協進會   |
|      | 13. 《梵蒂岡與我國的外交關係》，聞道      |
|      | 14. 《教會與修會》，光啓            |

- 1981 15.《教會本位化之探討》，光啓
- 1982 16.《會晤基督》，光啓
- 1984 17.《妙音送長風》（上），上智  
18.《聖經與天主聖神的靈感》，聞道  
19.《天主教信仰中的羅馬教宗》，天主教教務協進會
- 1985 20.《妙音送長風》（中），上智  
21.《傳播福音的內在經驗》，聞道
- 1986 22.《妙音送長風》（下），上智  
23.《耶穌的母親》，光啓
- 1987 24.《基督的啓示》（輔大神學叢書 22），光啓  
25.《時代信號與福傳》，聞道
- 1988 26.《修會三願與團體生活》，光啓  
27.《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1989 28.《基督的教會》（輔大神學叢書 27），光啓  
29.《聖體聖事的教理與神學解釋》，聞道  
30.《關懷社會》，主教團社會發展委員會
- 1990 31.《關懷社會》（續），主教團社會發展委員會  
32.《耶穌的名號》（輔大神學叢書 29），光啓
- 1991 33.《關懷社會》（結），主教團社會發展委員會  
34.《耶穌的奧蹟》（輔大神學叢書 30），光啓
- 1992 35.《神學簡史》（輔大神學叢書 33），光啓
- 1994 36.《懺悔聖事的信仰經驗》，聞道

- 1995 37.《天主先愛了我們》，光啓  
38.《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），光啓
- 1996 39.《新福傳號角》，見證月刊社
- 1997 40.《中國大陸天主教》（輔大神學叢書 45），上智
- 1998 41.《聖神的廣、寬、高、深》，光啓  
42.《詮釋天父年》，光啓
- 1999 43.《親愛的天父》，見證月刊社  
44.《耶穌怎樣影響了人類》，光啓
- 2000 45.《大禧年留印》，光啓
- 2001 46.《基督信仰中的末世論》（輔大神學叢書 53），光啓
- 2002 47.《救主耶穌的母親－聖母論》（輔大神學叢書 57），光啓  
48.《教會社會訓導與神學工作》，主教團社會發展委員會
- 2003 49.《基督的教會》增修版（輔大神學叢書 59），光啓  
50.《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》，聞道  
51.《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》（輔大神學叢書 63），光啓
- 2004 52.《張春申神學論文選輯》（輔大神學叢書 65），光啓

## 輔大神學叢書

|                 |           |    |
|-----------------|-----------|----|
| 1 耶穌基督史實與宣道     | 樂英祺 譯     | 光啓 |
| 2 第二依撒意亞        | 詹德隆、張雪珠合著 | 光啓 |
| 3 福音新論          | 張春申 著     | 光啓 |
| 4 耶肋米亞先知        | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 5 保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮 編著    | 光啓 |
| 6 神學：得救的學問      | 王秀谷等 譯    | 光啓 |
| 7 約伯面對朋友及天主     | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 8 性愛、婚姻、獨身      | 金象達 著     | 光啓 |
| 9 絕妙禱詞：聖詠       | 房志榮、于士錚合譯 | 光啓 |
| 10 創新生活的心理基礎    | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 11 聖事神學         | 劉賽眉 編著    | 光啓 |
| 12 箴言－簡介與詮釋     | 胡國楨等 著    | 光啓 |
| 13 生命的流溢－牧民心理學  | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 14 教會本位化之探討     | 張春申等 著    | 光啓 |
| 15 原罪新論         | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 16 聖詠心得         | 黃懷秋 譯     | 光啓 |
| 17 與天主和好－談告解聖事  | 詹德隆 著     | 光啓 |
| 18 病痛者聖事        | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 19 救恩論入門        | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 20 基本倫理神學       | 詹德隆 著     | 光啓 |

|                        |           |    |
|------------------------|-----------|----|
| 21 白首共此心－靈修心理尋根十二講     | 徐可之 著     | 光啓 |
| 22 基督的啓示－啓示論簡介         | 張春申 著     | 光啓 |
| 23 天主教基本靈修學            | 陳文裕 著     | 光啓 |
| 24 宗徒書信主題介紹            | 穆宏志 編著    | 光啓 |
| 25 神學中的人學－天地人合一        | 谷寒松 著     | 光啓 |
| 26 天主恩寵的福音             | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 27 基督的教會（改版本叢書 59 號）   | 張春申 著     | 光啓 |
| 28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號） | 谷寒松、趙松喬合著 | 光啓 |
| 29 耶穌的名號               | 張春申 著     | 光啓 |
| 30 耶穌的奧蹟               | 張春申 著     | 光啓 |
| 31 解放神學：脈絡中的詮釋         | 武金正 著     | 光啓 |
| 32 重讀天主教社會訓導           | 李燕鵬 譯     | 光啓 |
| 33 神學簡史                | 張春申 著     | 光啓 |
| 34 做基督徒（上）             | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 35 做基督徒（下）             | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 36 落實教會的屬靈觀            | 蘇立忠 著     | 光啓 |
| 37 基督信仰中的生態神學－天地人合一    | 谷寒松、廖湧祥合著 | 光啓 |
| 38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展  | 張春申 著     | 光啓 |
| 39 舊約導讀（上）             | 房志榮 著     | 光啓 |
| 40 舊約導讀（下）             | 房志榮 著     | 光啓 |
| 41 中華靈修未來（上）（下）        | 徐可之 著     | 光啓 |
| 42 主愛之宴－感恩聖事神學         | 溫保祿 講述    | 光啓 |

|                            |             |    |
|----------------------------|-------------|----|
| 43 道教與基督宗教靈修               | 楊信實 著       | 光啓 |
| 44 十字架下的新人<br>—厄弗所書導論和默想   | 黃懷秋 著       | 光啓 |
| 45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省         | 張春申 著       | 上智 |
| 45A 神恩與教會<br>—從格林多前書十二章談起  | 王敬弘 著       | 光啓 |
| 46 可親的天主<br>—清初基督徒論「帝」談「天」 | 鐘鳴旦著、何麗霞譯   | 光啓 |
| 47 當代女性獨身教友<br>—時代意義及聖召分享  | 張瑞雲 著       | 光啓 |
| 48 若望著作導論 (上)(下)           | 穆宏志 著       | 光啓 |
| 49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經        | 王春新 著       | 光啓 |
| 50 人與神會晤—拉內的神學人觀           | 武金正 著       | 光啓 |
| 51 基督啓示的傳遞                 | 朱修德 著       | 光啓 |
| 52 信神的理由—基本神學之宗教論證         | 溫保祿 著       | 光啓 |
| 53 基督信仰中的末世論               | 張春申 著       | 光啓 |
| 54 衝突與融合<br>—佛教與天主教的中國本地化  | 金秉洙 著       | 光啓 |
| 55 維護人性尊嚴—天主教生命倫理觀         | 艾立勤 著       | 光啓 |
| 56 天主論、上帝觀 (增修版)—天地人合一     | 谷寒松 著       | 光啓 |
| 57 救主耶穌的母親—聖母論             | 張春申著述；李柔靜編寫 | 光啓 |
| 58 廿一世紀基督新畫像               | 房志榮等 著      | 光啓 |
| 59 基督的教會 (增修版)             | 張春申 著       | 光啓 |
| 60 從現代女性看聖母                | 胡國楨 主編      | 光啓 |

|                   |        |    |
|-------------------|--------|----|
| 61 女性神學與靈修        | 胡國楨 主編 | 光啓 |
| 62 對觀福音導論—附宗徒大事錄  | 穆宏志 著  | 光啓 |
| 63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探 | 張春申 著  | 光啓 |
| 64 天人相遇—聖事神學論文集   | 胡國楨 主編 | 光啓 |
| 65 張春申神學論文選輯      | 張春申 著  | 光啓 |

**訂購請洽：**

**光啓文化事業**

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

**上智出版社**

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

張春申神學論文選輯 / 張春申 著

--初版 --台北市：光啓文化，2004〔民93〕

面； 公分。--（輔大神學叢書65）

ISBN 957-546-492-3（平裝）

1. 神學—論文、講詞等

242.07

93001123

輔大神學叢書 65

## 張春申神學論文選輯

二〇〇四年二月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者：張春申

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 狄剛

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 2740-2022 傳真：(02) 2740-1314

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

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kcpres@seed.net.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：360 元

光啓書號 107103

ISBN 957-546-492-3

## 本書簡介

張春申神父，中國神學的開拓者與領航者；長年投身於中國教會神學領域的耕耘、研究、教學與論述，不遺餘力，堪稱泰斗。

本書的出版，旨在慶祝張神父七十五歲生日；同時也為輔大神學院七十五週年祝壽。這標示著一項重要的里程碑：神父長年獻身神學，他的成就，也是輔大神學院的成就。而藉此書，也寄望江山代有人才出，承先啟後，共同為普世教會甚為緊要的一環——中國神學——作出貢獻、孕育與推展。

本書分門別類，有系統地收集了張神父在「耶穌基督」、「教會及其使命」、「當代教會的聖事觀」、「基督徒的靈修」四大領域的相關作品，不能說是張神父神學思想的全面，但至少是一個可供參考的櫥窗。

ISBN 957-546-492-3 \$360



9 789575 464929 00360

光啓書號 107103