

神學論集

于斌



14

# 輔仁大學神學論集

第十四號

(一九七二年冬)

## 目錄

### 聖經

- 耶肋米亞先知所預報的新約——房志榮：四八九  
耶肋米亞第卅一章章詮釋——柯成林：四九九  
若望福音簡介——

### 信理

談彌撒後的謝聖體——狄剛：五四一

### 倫理

俗化 (Secularization) 的意義——張春申：五五一

性與貞潔——金象達：五六三

### 牧靈

誰在操縱誰？——樂俊仁：五七七

神 修

抉擇心理學和神修生活

朱蒙泉：五八九

宗 教 學

生生之理

羅 光：五九九

書 評

新英國聖經及新美國聖經

房 志 榮：六一五

編 後

六三三

# 耶肋米亞先知所預報的新約

耶肋米亞第卅一卅一章詮釋

房志榮

## 導論

### 1. 關於這兩章聖經的作者問題

上一世紀及本世紀初的唯理派學者 (Movers, De Wette, Hirzig, Stade, Smend, Duhn, Schmidt) 曾否認這兩章聖經出自耶肋米亞的口，他們的理由，Condamin 在其一九二〇的耶肋米亞詮釋裡概述如下：a、這兩章聖經與撒意亞四十四章等非常相似，因此二者應該出自同一來源；b 在耶三、6—四、4 與耶卅一卅一章之間有互相衝突的地方，前者既屬於耶肋米亞，那麼後者就不屬於他；c 在耶卅一卅一章裡放逐這回事好像早已成了過去，而這兩章的作者又像是巴勒斯坦的居民，這都不容許耶肋米亞是它們的作者，因為耶肋米亞在耶京被毀後不久，就退到埃及去了；d 這兩章的作者認為復興時刻很快就要來臨，而耶肋米亞却深信放逐要延伸一個相當長的時間。

不過以上這些理由已不能使今日的解經學家折服，他們——連非天主教的在內——大多主張這兩章預言出自耶肋米亞本人。下面是這些學者的名字和他們著書的年代：Condamin 1920, Volz 1928;

Rudolph 1958, Deneffeld 1946, Penna 1954, Bright 1965。最後這一位基督教學者在討論這兩章的作者問題後結論說：雖然晚期可能有人將耶肋米亞的思想稍加改動以遷就當時的情況，但大體上並沒有把先知的思想改得走了樣 (Jeremiah. The Anchor Bible 21, p. 285)。

## 2. 文學及歷史的脈絡

這兩章聖經記載着耶肋米亞的安慰訊息，在這兩章以前，有巴路克所述關於耶肋米亞的悲慘命運，他怎樣警告國王、人民，及假先知 (廿六—廿九章)。在這兩章以後的兩章。即卅二—卅三章將安慰的訊息繼續下去，而再後的兩章，即卅四—卅五章仍是巴路克敘述耶肋米亞的事。可見這兩章聖經，或這四章聖經 (卅卅—卅五)，在全書所佔的位置非常恰當，它們為未來的懲罰和耶京的被毀作準備，使人憶及天主許下的來日的復興，而能懷着希望去閱讀下面即將敘述的亡國之禍。在心理和神學上，這種佈置也有其意義，因為如此便顯出懲罰的目的不是死亡和毀滅，而是要經過洗滌和鍛鍊來達到新的生命。

這兩章聖經的歷史脈絡却不容易決定。有些批判學家 (如 Rudolph) 認為它們全是針對巴滅亡的北國以色列而發的，預告北國的復興，因此這兩章聖經應在尼尼微毀滅以前，即公元前六一二年前寫成。但這種解釋很難自圓其說，因為它沒有充足的理由，要在好幾個地方把「猶太」兩字刪去 (卅三—卅四；卅一，23—24；卅一，38—40)。剩下來的還有兩個可能，一是公元前五九七年，拿步高將第一批猶太人擄至巴比倫以後 (見列下廿四，10—16)；一是公元前五八七年，耶京被毀，第二次猶太人被擄至巴比倫以後 (見列下廿五，8—31)，耶肋米亞才說出這兩章中的預言。如果第一個可能是事實的話，那麼

由廿六章至四五章（卅五、卅六兩章除外）便都是按照歷史的順序編排起來的；如果第二個可能是事實的話，歷史的順序固然沒有遵守，但神學的道理却因這一更動而更有力地實現出來。

### 3. 內容及分段

這兩章聖經的主要內容是有關以色列來日復興的預言，就是他們將由巴比倫的奴役裡解放出來，回到自己的本土巴勒斯坦。除了這個預言以外，耶肋米亞在這裡還說了兩個神學意義深長的道理。一是解釋天主懲罰的原因及其目的，另一點是預告來日的那個復興不只是已往事態的重復，或放逐前的那個社會的重演，而是一個新秩序，回歸巴勒斯坦僅是一個開端，它的全部完成尚須等待救主基督的來臨。

因此這兩章聖經可以按照內容分為兩部：第一部可名為「經由痛苦，走向光明」，因為在這一部裡還每每提到懲罰，人民必須先受苦患的磨鍊，然後才能達到復興的目標。第二部可名為「新的盟約」，因為關於「新約」的預言確是這一部分的中心思想。其他更仔細的分段見下文的詮釋。

## 詮 釋

### 一、引言

第卅章的 1 至 4 節是卅一卅二兩章的引言，這幾節聖經（即第三節）簡短地說出了這兩章的內容，即以以色列將回歸故土，從事復興。「我必轉變我以色列和猶大的命運」，這是籠統地說出將

來要有復興這回事。下面再具體地的說出復興的途徑，那將是一個新的「出谷」，分兩個步驟：由奴役中解救出來，然後進入給祖先們所許的那塊地，加以佔領（見申四，37—38；廿六，8—9）。這裡天主命耶肋米亞要把祂所說的話寫下來，不是說出來，因為這個安慰的信息是指向放逐在巴比倫的同胞，耶肋米亞無法向這些遙處遠方的人說話，只有藉着書寫給他們宣講。

## 二、第一部：「經由痛苦，走向光明」（卅、5—卅一、1）。

這一部預言以民的回國，但回國前還要受完懲罰。作者或編輯人用三次「上主這樣說」這句話將這一部很清楚地分成三段（見5、12、18節）。

1. 第一詩段（5—11節）在經過一段考驗的時期後，人民將會獲得救恩。以色列固然要驚惶恐懼（5—7節），但迫害他們的敵人有一天終將被毀（8、11節）。那時以色列將要得救，坐享安樂，因為他們要回到福地來（10節），在那裡事奉天主，受默西亞君王的統治（9節），從此以後再不必畏懼其他的民族，受他們的統御（8、11節）。在得救之前所有的這個恐懼，是他們要受的最後一次懲罰（7、11節），因為人民在未徹底煉淨，並全心歸向天主以前，是不應該進入福地的（11節）。

有人以為第八第九兩節是編輯人增補的，因為這一部分的其他各節都是詩體，只有這兩節是用散文寫的，特別因為這兩節提出默西亞君王（如 Rudolfph）；又有學者以為第十第十一兩節應予勾消，因為這兩節和耶四六，27—28完全一樣，又和第二依撒意亞的一些段落（依四一，8—10；四三，5）極其相似（如 Condamin, Denefeld, Nötscher 這幾位天主教學者）。但那四節聖經（8—11節）都可以保留，特別是因為它們和上下文都配合得很好。

2. 第二詩段(12—17節)這一詩段是第11節的解釋。在第11節裡先預言以色列的敵人將要遭受毀滅，但以色列自己也難免於罰。在這一詩段裡次序反過來，先說以色列所受的懲罰(12—15節)，再許給他將要來臨的救恩(16—17節)。

12—15節將以色列所受的懲罰加以生動的描寫：她所受的災患是腐爛了的創傷，已不可救藥，人民無法醫治自己，旁人既不能，也不願加以醫治(12—13節)；只有一個天主能治癒他，但正是這個天主打擊了他，甚至以一種幸災樂禍的姿態看看人民消瘦下去，就像擊敗了敵人的勝利者那個樣子。這裡提出以色列的朋友，只有加增她的愁苦，因為這些朋友都棄之不顧(14節)。為何現在發生了這一切呢？那都是因為以色列太不義，她的罪惡有增無已(15節)。這末了的15節就是這一小段的高峯，由12節以後的各節都是朝着這個巔峯前進。最後還有一聲鐘響結束這一小段，那就是末了的一句：「我才這樣對待了你」。

以民這樣在自己罪惡的深淵裡受苦，為一切的人所遺棄，並好像毫無希望地為自己的罪孽呻吟欲絕時，以嚴刑峻罰鞭撻他的天主，忽然出乎意料之外地給他帶來了救恩，這的確是「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」所描寫的意境了。16—17兩節就是把這種意境分兩方面寫出：先是以色列要從敵人手中解救出來，敵人自己倒要受他們加給以色列的種種處罰(16節)；然後以民要受到天主的治療，這一痊癒就像懲罰一樣，常是天主的工程(17節)。17節末了的兩句話「因為他們稱你為棄婦，無人過問的熙雍」和前一小段的第12節遙遙相對，在那裡(13節)越是悲慘悽苦，在這裡(17節)也就越發悅耳中聽，因為事過境遷，痛苦已經換來了喜樂。

在這第二詩段裡，有些關於「罪惡」及「歸正」的神學道理是頗值得注意的。天主見到以民所受



的罰，所吃的苦，好似無動於中，甚至喜形於色，這不是祂殘酷無情，幸災樂禍，而是因為以民的歸正和得救有兩個絕不可少的先決條件或準備：一是對自己的罪過應有的意識；另一個是深深感到自己的孱弱和無能。為獲得這種心靈上的準備，痛苦和侮辱是非常有效的工具，此外它們還能視為所犯諸罪應得的處罰，藉以鍊淨人心。

3. 第三詩段（卅一，18—卅二，1節）就像第二詩段是把第一詩段末了的思想繼續發揮，同樣，如今第三詩段是將上一段末所說的救恩加以充分的發揮。將來復興時所有的種種現象這裡一一加以描寫：由牧人的微賤帳幕轉入通衢大邑的宮室（18節）；人民將歌樂昇平，向天主唱讚頌和喜樂的歌曲（19節）。總之，天主的祝福要徹底轉變以色列民族的命運：戰爭的禍亂及異族的迫害使他們人數減少，到那一天，他們要增多；已往他們曾受人踐踏，到那一天，天主却要抬舉他們，使得整個以色列（「他們的子孫：他們的會衆」）恢復他們往日的狀態（20—21節），同時他們的敵人却要受到懲罰（20節）。這樣天主也給以民許下政治的獨立，他們將不再受外邦元首的統治，却有一位出自本地本土的領袖來管轄他們；他是天主所特選的，將往來於天主及人民之間（21節）。最後的一個許諾已包括世上所有的人：在那時候——上主的斷語——我將作以色列各宗族的天主，他們將作我的人民」（卅一，1），這一節聖經不但巧妙地在本詩段引入最高峯，並且也為整個的第一部分做了一個樂觀的結束。第一部之首（5節）是陰森可怖，不見天日的，這裡却充滿了光輝及和平的氣象。

我們跳過卅章的22—24節，是因為一般解經學家都認為這幾節日後增添的附註，以強調以色列的敵人所要遭遇的判決。其中23—24兩節幾乎與廿三19—20相同，只不過在廿三章裡這兩節聖經與上下文配合恰當，在這裡却有些格格不入。相反，若由卅一，21節跳到卅一，1節，後者確實為第三詩段，

及整個第一部分做一個很好的收尾，一如上文剛剛說過的。

### 三、第二部：「新的盟約」(卅一，2—40)

這一部由2節至22現節都講北國以色列命運的好轉，由23節始才提到猶大，耶路撒冷，及整個以色列民族來日的命運。下面所分的六個詩段，除了第5段即31—34節以外，都是以「上主這樣說」，或「上主的話」為開始。放在四方括弧裡的節數是較晚的，且用散文寫成，而六個詩段裡的節數所用的都是詩體：

(1) 2—6：天主要使厄弗辣因重新住在撒瑪黎雅的山上。

(2) 7—9：天主要引歸雅各伯——以色列——厄弗辣因。

(3) 10—14：天主要加於以色列的福祉。

(4) 15—22：因了厄弗辣因的歸正回來，民族之母辣黑耳將終止哭泣。21—22節裡規勸以色列處女歸來。

[23—26：猶太的得救；27—30：整個民族的得救]。

(5) 31—34：新的盟約。

(6) 35—37：以色列的救恩永無止境。

[38—40：耶路撒冷的重建]。

以上各詩段中，2—6及15—22最早寫成，大概是約史雅王從事宗教革新(公元前六一二以後)，並在政治上略有成就的時候，這兩段無疑是耶肋米亞自己的話。7—9及10—14兩段無論在思想上或

在格調上都與依撒意亞第二部分極其相近，這可能是因為耶肋米亞的一些預言，受過一番改竄，以遷就巴比倫放逐的情形。末了的一段，即35 | 37，應該是卅章5節以來所開始的這個詩集的總結，在散文部分，即23 | 30及38 | 40加入以前，已經存在，沒有什麼理由教我們否認它出自耶肋米亞的手筆。即便散文部分仍能出自先知自己，雖然時代較晚。至於31 | 34，前半是散文，後半是詩體，這就是說，天主用來訂立新約的話是用詩體寫出的：

33 b 我要將我的法律放在他們的肺腑裡，  
寫在他們的心頭上；

34 a 那時誰也不再教訓自己的近人或兄弟說：  
「你們應該認識上主」。

34 b 而是人人認識我，  
不論男女老少——上主的斷語

33 c 我要作他們的天主，  
他們要作我的人民。

34 c 因為我要寬恕他們的過犯，  
不再記憶他們的罪惡。

34 a：「或兄弟」一詞是重複而多餘的。

34 ab 是33 b 的後果，因此33 c 應移到後面，下文還要講出這一移動的其他理由。

34 bc：「人人將認識我：因為我要寬恕他們的過犯：」兩句似乎前後不連，因為普遍的認識天

三、是天主的法律寫在人心上的效果。至於天主寬恕人罪，那將使人重與天主交往，重建新約：「他要作我的人民」(33 c)，「因為我要寬恕他們的過犯」(33 c)。

33 c：這兩句話所說的就是「新約」的內容，所用詞句仍和從前一樣，但現在有兩個新的基礎：一是認識天主(33 b 34 ab)，另一個是罪惡的赦免(34 c)。爲使這層關係顯露出來，我們才把33 c與34 c連在一齊，換句話說，把33 c移到34 b以後。還有一個理由是：如此34 c不再是一個無關緊要的附句，而却成了這一神諭的隆重收語。這樣調換次序並不是新奇的事，希臘文的耶肋米亞書就有卅一、37、35、36三節的調動。

綜上所述，耶肋米亞所宣講的新約的「新」字可歸納爲三點：一、天主自動寬恕人罪：34 c；二、個人的責任和報酬：29—30；三、宗教着重內心，法律不再是一紙空文，而是達到人心的一種內在靈感：33 b—34 ab(見廿四，7；卅二，39)。以上這些意思，在放逐中的厄則克耳，及依撒意亞最後十幾章還要繼續不斷地講(見卅六，25—28；依五五，3；五九，21；六一，8)，他們的重要也如耶卅一、35、37一樣，說這個新約是永存不廢的，他們最後所指的自然是基督所立的新約(彌廿六，28及平行文)，使徒們則宣稱這一切的確在基督身上完成：格後三、3；羅十一、27；希八、6—13；九、15—16；若一、五、20。

# 若望福音簡介

柯成林

## A 若望福音導論

### 一、若望福音與三部對觀福音的相同點：

1. 它們都取材於耶穌的公開生活，以祂的受洗為開端，祂在耶路撒冷的受苦而死為終點，而用耶穌復活的喜訊來結束一切。

2. 它們寫作的目的並不是在寫一本歷史書，一本耶穌傳，而是在使讀者信仰基督，且藉著信仰，得到救恩，正如若廿31所說：「這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天子子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」它們是出於作者的信仰而激發讀者的信仰的文件。

3. 它們的資料都不是來自作者或某一位目擊證人的私人記錄，而是取於當時教會內所接受的宗徒傳授。但是，若望福音是根據它固有而大體上與三部對觀福音無關的傳統源流。

### 二、若望福音的特徵：

以上所說，指出了若望福音和對觀福音的同一類型，就是證實它也是一部「福音」。可是，在福音這類型的範圍以內，它所具有的特點不少，甚至能稱之為福音中的另一模式。

異於對觀福音之處大約如下：

(1) 按照對觀福音，耶穌公開生活的絕大部分是在加里肋亞度過的，祂完成了在加里肋亞的服務工作之後，才上了耶路撒冷。到了聖城不到幾天就被逮捕而被判死刑。

相反，按照若望福音，耶路撒冷是祂傳道工作的主要地點。

祂一共四次上了耶路撒冷（二，13；五，1；七，10；十一，12等節）。

附註：（甲）按照對觀福音，耶穌的公開生活似乎不到一年之久，可是按照若望福音至少滿了兩年

（三個逾越節：二，13；六，4；十一，55）

（乙）若望的次序比較更爲可能。對觀福音也暗示，耶穌在耶路撒冷的活動比所描寫的還多，如瑪廿二，37（路十三，34）：「耶路撒冷！耶路撒冷！……我多少次願意聚集你的子女……」。

(2) 有關事跡前後次序不同處：

(一) 按照谷一，14—15和瑪四，12等（或許路十六，16，意義隱約）耶穌在若翰被監禁後才出場。按照若望三，22—24，耶穌已經在這時以前開始祂的公開生活（請注意24節的強調）。

(二) 按照對觀福音（瑪廿一，12—13；谷十一，15—17；路十九，45—46）耶穌驅逐聖殿內的商人，是在公開生活最後幾天以內所發生而成爲司祭長等處死祂的動機（谷十二，18；路十九，47）。按若望福音却是開始公開生活的一個舉動（二，13—17）。

(三) 若望福音把晚餐及耶穌死的日子放在Zabab月十四日，對觀福音晚一天，就是在逾越節本日。

(3) 若望福音特有內容：

## (一) 從奇跡來說：

對觀福音記載二十九個奇跡，若望福音只有七個，其中三個是和對觀福音共有的：增餅和步行海面（六章）及治好王臣的兒子（大為可能；四章），四個是若望獨有的，變水為酒（二章），治好癱子（五章），治好胎生瞎子（九章）和復活拉匝祿（十一章）。若望也知道別的奇跡（見二十、30：「耶穌……還行了許多其他的神跡，沒有記在這部書上」）。他選記這七個，是因為它們適於福音的中心目的：揭露耶穌天主子末世救主的品位。

附註：（甲）讀者不能不理會，所選擇的奇跡都是規模較大的：三個是干涉被視為特屬天主權力（見谷四，41平）的自然界：變水為酒，增餅，步行海面。

癱子「患病已三十八年」（五，5），瞎子是「一個生來瞎的人」（九，1），王臣的兒子「快要死了」（四，47），拉匝祿去世「已有四天了」（十一，39）。因此它們更宜於反映出耶穌的「光榮」（二，11：有關「光榮」的意義見前）。

（乙）「七」這數字大約帶有經中屢次有的，暗示「完全」的象徵意義，如果如此，這「七」個奇跡，按照作者的意思，要代表耶穌所行的全數奇跡。

（丙）另一件值得注意的事：若望一點也不提對觀福音所注重的耶穌驅魔的工作。這大約是和這部福音所固有的「奇跡神學」有關聯。按照對觀福音，奇跡的作用是在指出「天主的國」在耶穌身上已臨在了，它的德能已在發生作用（請注意：對觀福音叫奇跡 dynamis：德能）。從消極一方面來說：「撒彈」的權勢已在被推倒。因此耶穌的

驅魔工作也吸引過對靈福音作者的注意，見瑪十二，28和十一，20也見瑪十一，4—5和路七，22。

按照若望的看法，奇跡有耶穌自我啓示的作用。祂藉着它們「顯示了自己的光榮」(I, 11)。因為它們透露耶穌的威能和救援全權，聖史稱它們 *semeia* (signs 標記)。

附註：在古經裡「光榮」(Kabod, doxa) 意謂天主的超越威嚴(神聖)和威能，或其在現象。在若望福音裡，它是「父」及「子」共有的屬性。

除此一般的作用外，奇跡還按照它們所有的個別象徵可能性透露耶穌爲末世救恩之來源。

譬如：治好病人的兩個奇跡(四和五章)暗指耶穌有賦予永遠生命的全權(見五，21，24)；按照猶太人在古經多次出現的傳統看法，重病者已在死亡的權勢下而等於死人。

治好這種病人，挽救他們的生命是如同復活了他們一樣。請注意在治好王臣的兒子的敘述內三次的，他「活了」(若四，50，51，53)的強調。

治好胎生瞎子的奇跡(九章)所含有的深意是：耶穌是光照世人的眞光，見九，5：「當我在世界上的時候，我是世界的光」，再見第39節：「我是爲了判別，纔到這世界上來，叫那些看不見的看得見，叫那些看得見的反而成爲瞎子」。

附註：本節的前一句指示獲得信仰之光之瞎子(見35—38節)，後一句指示自認爲富有智識而拒絕耶穌帶來的眞理的法利塞人之失明(見40—41節)。



耶穌復活拉匝祿(十一, 1-44)的奇跡含蘊的奧義, 在25-26節加以闡明。耶穌說:「我就是復活, (就是生命), 信從我的, 即使死了, 仍要活着; 凡活着而信從我的人, 必永遠不死」。

變水爲酒(二, 1-11)的奇跡, 雖然不加以說明, 也有其隱藏的深意: 保留到最後的上等酒(10節)與它的豐富(6-7節)以古經和猶太傳統爲陪襯, 暗示耶穌要帶來的末世救恩。在古經以及晚近猶太傳統內, 酒的豐富都算是默西亞時代的一項特徵。

附註: 奇跡的敘述和所加的言論打成一片。言論揭露奇跡的深意, 奇跡證實言論的真理。二者合併才成就耶穌的自我啓示。

(丁) 福音用 *argana* (標記) 爲奇跡的同義字以外, 還叫它們 *erga* (工程, 工作)。「標記」是作者自己用的名稱, 「工程」常是耶穌所用的; 兩者都看奇跡爲耶穌的自我啓示的一部分。差別僅是觀點上的: 作者是從人方面來看奇跡; 耶穌注意它們的由來, 即祂和「父」的合一工作。將之當爲「工程」時, 奇跡特別啓示「父」和「子」互相的關係。比如:

九3-4: 耶穌治好胎生瞎子而稱之爲「天主的工作」(*ergon*單數)。

七21: 祂稱治好癱子的奇跡爲祂自己的「工程」(*ergon*)。

五17: 爲辯護自己在安息日的工作 (*ergazonai*), 耶穌將自己的工作 and 父「到現在

」的 (創造及救援) 工作 (*ergazetai*) 聯合相比。

十37-38: 耶穌說祂作祂父的工作 (*erga* 多數), 且勸聽祂的人至少信這些工作。

如此他們必定認出父在祂內，祂在父內。亦見五36，十四10。

附註：「工程」比「標記」範圍較廣，也包括別的服務工作，甚至於耶穌全部服務（見四34，十七4）。

## （二）從語言來說：

(1) 耶穌的言論：對觀福音中的耶穌的言論簡短而具體，反映出本地的風土人情和一般居民的生活背景，其中三分之一左右是取材於日常生活的譬喻，有聲有色。若望福音的言論正相反，冗長抽象而又單調，可是其抽象字彙富於表達力，其單調莊嚴而有感動力。不錯，對觀福音也有較長的言論，如瑪竇福音的「五個大言論」（417，10，13，18，24-25），可是，它們實際上只不過是分開傳下來的，耶穌在不同的時候與地方所講的簡短言論或單語的組合。若望福音的言論則相反，是有構造，有中心主題的真正言論，如果其構造不常顯明，乃是因了聖史固有的思想方式。他思想的進展不根據推理作用，而是從各個不同角度來靜觀主題，反覆默想的結果。因此有些學者稱他的思想進展是「螺旋式」的。

另一個特點是耶穌在若望福音中所愛用的雙關語，如：

「聖殿」：在耶路撒冷的聖所和耶穌的身體（二21）。

「anathemai」：從上而生或重生（三3，5）。

「被舉起」：在十字架上和升到光榮裡（受光榮）（八28，十二32）。

「活水」（四10）：流水（四11）和賦予永生（十三14）的聖神（見七38-39）或耶穌的啓示道理。

「食物」：本義（四33）和承行父的旨意（四34）。

「已發白的莊稼」（四35）：眼前的麥田和來見耶穌的撒瑪黎雅人。

「復活」：指人從死者中的復活（五28—29），也指示神性生活的恩賜（五25），又見十一23—26。  
「天上來的食糧」（六31—33）：瑪納似的食物（34見31）和靈性的食物（35，請注意：「來」和「信從」是同義字）。

「上去」（七8）：上耶路撒冷去和上「父」那裡去（歸父）。

「顯示自己」（十四21—23）：外在的（22）和內在的（32）。這樣的雙關語在若望福音中屢次還有其他的作用，就是開始對話的言論而使耶穌藉這對話方式逐步地揭露它們所包含的，聽者却沒有理會的寓意。見三3—8，四10，11—12，13—14，32—34，六31—35，十一，23—26，十四21—23。

附註：對話方式的言論也是若望福音的一個特徵。在對觀福音中沒有可以比較的。

(2) 含有諷刺意味的話 (Johannine irony)：這也是福音的一個值得提及的特點，常是耶穌的敵人關於耶穌說的一句話，他或他們，無意中說出了一句含有真理的話，這就是「irony」。

最好的例子是十一50所記載的蓋法的話，因為在這裡若望自己加以解釋了：「你們什麼都不懂，也不想：叫一個人替百性死，以免全民族滅亡；這是爲你們多麼有利」。若望解釋道：蓋法「預言了耶穌將爲民族而死，不但爲猶太民族，而且也爲使那四散的天主的兒女都聚集歸一」（51—52節）。按若望所看蓋法的這一句話，含有他自己不能想到的一層真義。根據若望在這裡所顯露的微妙的思想方法，我們也可以在福音其他的章節內發現包含這一類的諷刺寓意的句子。

學者們指出這一類的諷刺寓意的例子大約是：四12，撒瑪黎雅婦人：「難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎？」福音的讀者已經知道事實如此。

七35：猶太人：「……難道他要在散居在希臘民中的猶太人那裡去，教訓希臘人嗎？」讀這福音的教友都是希臘人或散居在其中的猶太人。耶穌已藉着教會教訓他們了。見十二20—21，23—24，32。

七42：「難道默西亞能來自加里肋亞嗎？經上不是說：默西亞要出自達味的後裔，來自達味出生的村莊白冷嗎？」是的！

八22：猶太人：「他說：我去的地方你們不能去，莫非他要自殺嗎？」讀者以後要念：「父愛我，因為我捨棄我的性命，為再取回它來；誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨棄它……」。 (十，17—18，也見11，15)

十二19：法利塞人：「看，你們一無所成！看，全世界都跟他去了。」「全世界」：法利塞人的意思是指猶太人（誇張法）；可是寫福音的時候，世界各地已經有了信從耶穌的人，法利塞人的話不是成了事實嗎？

十九2—3：兵士們把一個茨冠放在耶穌的頭上說：「猶太人的君王萬歲！」他們顯然地有譏笑耶穌的意思。若望和他的讀者却知道，耶穌實在是猶太人從古以來所期望的「君王」，默西亞。

附註：這事跡是對觀福音和若望福音共有的，但是以上所指示的寓意，只在若望福音內能加以肯定（因了福音的這種特性）。

### (三)從神學來說：

(1)若望所用的字彙：生命，生命之糧，光，真理，活水、善牧、葡萄樹等詞，是富有神學含義的，且足於指出若望持有與對觀福音不同的神學觀。若望用這些圖象語來表達耶穌的末世救主品位。祂是而且只有祂是生命，生命之糧，世人之光，真理，祂賜給流至永生的活水，祂也是真實的善牧和葡萄樹。並且那種「是法」都是絕對的（原文的冠詞表達出這絕對性）。話是抽象的，却很有表達力，因為作其根據的圖象是取於人生根本的需要，或因古經內的用途，早已獲得了相當豐富的內涵。

附註：以上的圖象語如生命，生命之糧，光，真理，特別在啓示語形式內（「我是……」），反映出耶穌的天主性，如果一起看來，更是如此。不過，啓示語的最高峰還是耶穌的那絕對性的「我是」(ego sum)。見八24，28，十三19，十八5(?)，對照八58，「我實實在在告訴你們，在亞巴郎出現以前，我就「是」(ego sum)」。

(2)「人子」的用法不同：

在四部福音中，耶穌同樣自稱為「人子」，可是從「人子」的內涵來說，若望福音和對觀福音中間有其區別。

在對觀福音中，「人子」指示：

(甲)具有權威的耶穌，並且除谷二，10 18(平)以外，常是在末日要來臨的光榮中的審判者。  
(乙)將要受苦(而復活)的耶穌(在耶穌的預告中如谷八31(平)等處)。

附註：這常放在耶穌口裡的名稱、表達祂的有關默西亞使命的自我意識。其古經背景大約

是達七13（「……一位相似人子者乘着雲彩而來……」）和依五三（爲人的罪受苦  
的「上主僕人」）兩經文。既然第四福音以及對觀福音根據各層傳統都記錄這事  
，便不可疑惑其根本的歷史性。

若望福音中也有保留這兩種含意的經文，如五27—28，人子要作末日的審判者，三14，八28，十  
二32—34：人子要「被舉起」。「被舉起」包含十字架上的死和進入光榮的兩層意義，所以「被舉起」  
等於對觀福音的「死而復活」。

可是應該注意的是：在對觀福音裡，死和復活是前後兩件不同的事，而在若望福音裡「死」已經  
算是受光榮的開端。（見十二23，「人子要受光榮的時辰到了」。從24和27節知道，這一句指示耶穌  
的苦難和死亡（亦見十三，31）。這是，因爲按若望的看法，耶穌的死是「有權捨棄」而「再取回」性命  
的（十，17—18）天主子，及「賜下」祂的「父」的（三，16）愛的偉大啓示。

這個看法已經顯露若望的「人子」觀念，與在描寫耶穌的受苦比較更着重祂的人性的、對觀福音  
所表達的「人子」觀念有所不同。但是若望在祂固有的基督論的影響下，再進一步地發展了「人子」  
觀念的內涵。

按照若望福音，耶穌是「在起初已有」的聖言（一，1），這具有天主性的聖言（一，1），時間一  
到，祂「成了血肉，寄居在我們中間」（二，14）。在世上的使命結束之後，祂再離此世歸父（十三，1）  
，重入「在世界未有以前」在父那裡所有的光榮（見十七，4—5）。

在這樣的神學框架裡的「人子」觀念獲得一層新的幅度似乎是當然的事。

果然若望用它來指先存在天，後下降此世，末了再升到祂原處的天主子耶穌。

三13：「沒有人上過天，除了那自天降下（而仍在天上）的人子。」六62：「那麼，如果你們看到人子昇至他先前所在的地方，將怎樣呢？」亦見一，51：「……我實實在在告訴你們：你們要看見天開，天使的天使在人子身上、上去下來。」這一節的大概的意義是：在世界上的「人子」（耶穌）是天（天主）與地（世人）的接觸點，天主的啓示和光榮的所在處，祂與「天」的密切而無中斷的上下天使所象徵的關係，並且隱約地指示「天」是祂所從來並再回歸的地方。

(3)若望福音與對觀福音的一個主要區別，是它們不同的中心主題：對觀福音的中心主題是「天主的國」（或「天國」；瑪寶）。

「天主的國」在有關洗者若翰的記錄裡已經出現。天主國的臨近成爲他悔改道理和洗禮的動機。見瑪三2：「你們悔改罷！因爲天國臨近了」。以後耶穌自己要用這一句來開始祂的傳教工作（見瑪四17，谷1，15）。此後，天主的國和有關它的問題充滿大半部福音。

若望福音正相反。而缺少這個主題，「天主的國」這術語只出現兩次（三3，5），並且有和對觀福音不同的內涵。

若望福音的中心主題是耶穌自己，是祂的品位的啓示，從序言起直到最後的一章爲止。被對觀福音所強調的若翰的講道和它所激起的悔改運動，若望根本不提。按照若望的福音，若翰的使命是在給耶穌作證（一，7），他來施洗的目的是使耶穌「天主的羔羊，除免世罪者」（一，29），「天主子」（一，34），顯示於以色列（一，31）。

耶穌新召的門徒們的宣信繼續若翰的作證（一，40-50），此後有耶穌自己首次的啓示語（一，51）。其他的福音章節，受難史也不例外，實際上都是耶穌「默西亞，天主子」（二十，31）的自我啓示。

附註：若望福音根本是以福音類型為形式的一本啓示書，啓示給讀者們耶穌的奧妙位格。其目的是激起或加深他們對於耶穌的信仰，並使他們藉着信仰獲得永生。

以上所說也使我們更了解若望福音的另一個特點。

對觀福音都着重道德生活的完全而強調義德為進入天國的必要條件。它們所以也提及具體的誠命和德行（見瑪五<sup>20</sup>和隨後的章節，十九<sup>16-19</sup>）。若望福音不然。它注重人對耶穌自身及祂的啓示所取的態度：信而接受耶穌或不信而拒絕祂要決定人的命運，即其永生或永死。若望福音自然不否認道德生活的重要。它的信德觀念求其在日常生活的實踐（見十四，15：「如果你們愛我，就要遵守我的命令（多數！）」，亦見21和23節）。它和對觀福音的不同只是重點的不同，而重點的不同是它固有的神學觀點的結果。

附註：具體的命令，若望福音只有一條：門徒們相互的愛。「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（十三<sup>34</sup>，亦見十五<sup>12, 17</sup>）。

若望提起而強調這一條命令，是因為門徒們（信者們）相互的愛，為耶穌門徒的根本記號：「如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒」（十三<sup>35</sup>）。「天主是愛」（二若四<sup>8</sup>），耶穌是「成爲血肉的」天主的愛。信耶穌而藉着祂成爲天主的子女的人（一，13），也應該在自己身上反映此愛。「正如父愛了我，同樣我也愛了你們」（十五，9），「如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（十三<sup>34</sup>）。愛的神聖的傳統！

門徒的愛應該相似耶穌的，而藉着耶穌相似天主自己的愛。耶穌的命令所以爲「新」即在於此。  
(4) 末世論方面的不同：



將四部福音過目而對照的讀者不能不理會，若望與對觀福音的末世論在用語和觀點上不大相同。對觀福音平常以「天主國」來形容末世的救恩，「永生」用的比較少。若望福音除三3，5以外，常稱之為「生命」或「永生」。

更為重要的是：對觀福音所矚目的救恩（「天主國」）是末日才要帶來的。那一天，在光榮中顯現的「人子」的審判，要決定人的永遠的命運，誰要進天主的國而獲得永生，誰不得進去。人的「復活」也是那時才實現（谷十二23，等（平））。若望福音則相反，有力地強調信者現在已經獲得永生：「我實實在在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來者的便有永生，不受審判，而已出死入生」（五24），亦見三18，36，六40，47，54，十一，25—26等處。另一方面，不信耶穌的人現在「已受了審判」（三18）。可是若望也認識而保留初期教會有關末日的復活和審判的傳授，見五28—26，（復活及審判），六39—40，54（復活），十二48（審判）；也要注意，在六40，54和十二48三節，兩種觀點一起出現。

由此看來，若望並不以這兩種觀點互相矛盾，他不過於特別強調一方面，也不怎樣注意另一方面。這大約應該歸於當代教會的需要，和另一方面，他的基督論的影響。

附註：保祿書信也反映這兩種觀點。不過重點不是一致的，早期的書信比較多注重耶穌在末日的顯現與它所有的關係；後期的則更注意到生前已獲得的「生命」。哥三3—4兩節把兩個並提，且指示其相互的關係。它們也宜於闡明若望的看法：「……你們已經死了（Aor. 時式，指聖洗；見羅六3—5）你們的生命已與基督一同藏在天主內了，當基督我們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中」。

(4) 若望福音的其他特徵：

(一) 它是富於象徵的一部福音：

象徵性的濃厚不但是本福音的一個特點，它並且加給它一層奧秘的深度。以上所提及的作「標記」的奇跡能作為例子。此外自然還有別的。

比較主要的有以下的：

二六：「六口石缸」（七減一等於不完全），石缸「是為猶太人取潔禮用的」，它們象徵猶太教，「

六」指出它的不足。以後是耶穌所賞賜的「酒」（象徵救恩的豐富，見以上奇跡）要代替它。

三十四：曠野裡高舉的蛇（戶二十一，8—9）象徵被舉起的人子（雙關！），瞻仰蛇的「必得生存」（戶），被舉起的人子要將永生賜給信他的人（若望）。

十二—二十—二十一：願意見耶穌的希臘人象徵將要入教會的外邦人，且暗示救恩的普遍性。對照十九節：「……看，全世界都跟他去了」和二十三—二十四節：「……人子要受光榮的時辰到了。我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍然只是一粒，如果死了，纔結出許多子粒來」。亦見三十二節：「……當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」。

十九—三十：耶穌「低下頭，交付了靈（魂）」這說法不單和對觀福音所用的（斷氣）不同，而且希臘語一般不用這說法指人的死。若望必定有意的用了它，何故？（請注意：第一：「靈魂」所譯的原文是 *Pneuma*，這字指氣息也指聖神，第二：耶穌受光榮的時期是按照若望福音從祂的死而開始的）。如果我們記得若七三十七—三十九所記載的：耶穌從受光榮的時候起才要賦予聖神。

我們便會明白。若望願意暗示：「交付」聖神的時期現在就開始了，其實，耶穌在復活當日晚上首次顯現於宗徒們的時候，已賜給了他們聖神的恩惠：耶穌「向他們噓了一口氣，說：你們領受聖神罷！……」（二十，21-23）。

十九 34：「……有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立時流出了血和水」。這一句話若望看得非常重要：見35節。可能他也願意強調耶穌的眞人性（「反形似說（doctisim）的目的！」），但是特別是因為他在這事跡上看出古經兩句預言的應驗（見36-37節），可是，已經熟識福音的象徵性的讀者不禁要想到血和水所暗示的聖體和聖洗兩件聖事，而體會這一節的深意：耶穌，除免世界的天主的羔羊（一，29）的犧牲，是這兩件聖事與其救援效力的根源。

請注意：本經文的象徵意義得到出於同一作者的一若五6-8的證實；第6節的「血」指示耶穌的死（本經文的「血和水」的表面意義），可是第8節的「水及血」很顯然地指示聖洗和聖事（本經文的象徵意義）。

## （二）本福音是一個見證：

如以上所說（見神學觀點），若望福音是以「啓示耶穌於人」為中心的一部書，所記載的言語與事跡都以祂為其終向，而人對於祂的信仰為目標。這事實使我們更明瞭本福音的另一個特徵：它基本上是一個見證，其對象是耶穌自己。

「作證」和「見證」二字在福音內出現四十次，從序言開始（一，6-8，若翰是天主所派遣，為「給光作證，為使衆人藉他而信」），直到二十一章為止（二十一，24：「為這些事作證，且寫下

這些事的就是這個門徒，我們知道他的作證是真實的」。

第一個作證的是若翰（一，19—37），門徒們繼續他的作證（一，38—49）：耶穌是默西亞（安德肋），梅瑟和先知們所預報的（斐理伯），天主子，以色列的君王（納塔乃耳），作證者還有耶穌自己，祂的工程，「父」、聖經、梅瑟，及復活後，聖神和宗徒們

耶穌：「我實實在在告訴你：我們知道的，我們纔講論，我們見過的，我們纔作證，」（三11，亦見32）。

工程：「但我有比若翰更大的證據，即父所託付我要完成的工程，就是我所行的這些工程，爲我作證：證明是父派遣了我」。（五36）

天主：「派遣我來的父，親自爲我作證……」。（五37）

聖經：「你們查考經典，因你們認爲其中有永生，正是這些經典爲我作證，……」（五39）。

梅瑟：「……有一位控告你們的，就是你們所寄望的梅瑟。若是你們相信梅瑟，必會相信我，因爲他是指着我而寫的」（五45—46）。

聖神和宗徒們（耶穌復活後）：

「當護慰者，就是我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神來到時，他必要爲我作證，並且你們也要作證，因爲你們從開始就和我在一起。」（十五，26—27）

值得注意的三點：

（甲）以上所提及的各種見證，原來都導源於「父」自己。

耶穌的：福音序言的最後一句而又成爲福音指針的一句，是我們首先要注意的：「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」（一，18）。耶穌的見證是「在父懷裡的獨生者」的見證，是從父而來的，是和父為一的。耶穌自己要一再地指出這個關係，如三，32：「那由上而來的」（31節）「對所見所聞的予以作證……」，和11節，「我實實在在告訴你們：我們知道的，我們才講論，我們見過的，我們才作證」。這兩節應以一章18為陪襯而唸。

八，18亦然：「我即使為我自己作證，我的證據是可憑信的，因為我知道：我從那裡來，往那裡去……」。

在三33耶穌說，接受他見證的人，證實天主是真實的，和十30祂簡單地說：「我與父原是一體」。

如果耶穌有時分開地提到祂自己和父的作證，如八18：「今有我為我作證，也有派遣我的父為我作證」，這只不過是，為對付和祂辯論的猶太人的看法，正如前一節（17）也暗示讀者：「在你們的法律上也記載着：兩個人的作證是可憑信的」（見申十九，15）

附註：從以上所說的，可求得五，31節的解釋：「如果我為我自己作證，我的證據不足憑信……」，對照八13—14，工程的見證：為耶穌作證的工程是父所託付祂的（五36），是「父的工作」（十37），所以藉着它們作證的最後也是天主自己。

「梅瑟（五書）和「經典」的作證也是一樣。聖史們的先知語言不是他們自己的，而是來自光照他們的天主。

若翰呢？他自己把他的見證導源於天主的啓示：「我也不曾認識他，但那派遣我來以水施洗的給我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。我看見了，我便作

證：他是天主子（或：「天主的被選者」）」（一，33—34）

耶穌復活後，還有聖神和門徒們要作證（十五，26—27）

聖神的見證：如同耶穌的作證和父的是一個，同樣聖神的見證是和耶穌及父的聯合爲一的。

(1) 祂是升天的，「歸父」的耶穌和父共同派遣來的。

(2) 祂作證的內容是耶穌自己的啓示，耶穌的是父的。

三位的作證是完全一致的。

(1) 見十六7：「……我若去了就要派遣他（聖神）來」；十五26：「……我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神……」；十四16：「我要求父，他必會賜給你們另一位護慰者（扶助者），使他永遠與你們同在」；十四26：「……他是父因我的名所派遣來的聖神……」。

(2) 見十六13—15（耶穌的話）：「當那一位真理之神來時，他要將你們引入一切真理（使他們深入耶穌在世時所啓示的真理），因為他不憑自己講論，只把他所聽到的講出來（對照耶穌論自己的話：三11 32），並且把未來的事傳告給你們（這一句大約指示耶穌死而復活的深意），他要光榮我，因為他要由我所領受的傳告給你們，父所有的一切都是我的，爲此我說：他要由我領受而傳告給你們」。

門徒們的見證由此也得其闡明。

它一方面有歷史性的根據（「……你們也要作證，因為你們從開始就和我在一起」，十五27（對照索一，21—22，三，15）；另一方面它超越歷史的幅度而包含只在信德的眼光下「看」耶穌

的言行才能揭露的超性幅度，耶穌的神格：「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮」（二，14）。這是見證的主要部分，它的精髓。

這深入的信德的眼光是聖神的恩賜：「當那一位真理之神來時，他要將你們引入一切真理，……並把未來的事傳告你們。」（十六13，亦見十四26）。聖神却是「父」藉着耶穌所賜給他們的：「……護慰者（paracles），就是我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神……」（十五，26）

結論：各種的見證最後都導源於「父」。祂是一切啓示的根源，耶穌是啓示的實行者，聖神是啓示的完成者。

請注意：「作證」，「見證」，在若望福音上成了一個啓示術語。

(乙) 聖神，「真理之神」，要永遠和門徒們的團體同在，居住在他們內（十四，16—17），這就是說，祂在教會內要繼續給耶穌「作證」。這聖神在教會內的工作最完美的一個結果就是我們的若望福音。

(丙) 「作證」和「見證」原來是法律術語，指示在審判中作見證的人。這個意思在若望福音裡也出現。用得最多的兩章正是描寫敵視耶穌的猶太人和祂辯論的第五及八章。實際上，耶穌整個的公開生活被作者看為一場大訴訟，越進展越緊張。他一再地提醒讀者，耶穌的對頭怎樣想逮捕或致死耶穌。「時辰」已到了，他們就真實地實踐了他們的陰謀。可是，耶穌表面上的失敗，祂的死刑正成了祂勝利的開端（見八28，十二31—32等處）

這一「訴訟」在教會時代也繼續不斷。門徒們的見證也是在憎恨他們的世界面前的作證（十七14）。

亦見十六33)。可是，父所派遣的「扶助者」(parakletos原來指審判時的扶助者)要和他們同在，要「指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的錯誤」(十六8-11)，這是祂藉受了祂光照的門徒們的宣講及作證所要作的事(對照谷十三9-11平)。

### (三)若望福音具有戲劇性：

這不僅是文學上的一個特點，也有神學上的意義。

福音中七次出現固定的一句：耶穌的「時辰」(hora)：二4，七30，八20，十二23，十三1，十七1。七章6和8節，雖然在這裡不用「hora」而用「kairos」(時候)，仍指示同樣的事。這「時辰」在耶穌的生活中擔任重大的角色，自從加納開始(二4)它常在耶穌的神目前：五次(二4，七6，8，30，八20福音說，它還沒有到。突然，「如打雷似的」來到了：十二23(耶穌榮進耶路撒冷以後)：「耶穌開口向他們說，人子要受光榮的時辰到了」。第24節說明，這句話指示耶穌的死(亦見27節)。十三1，在晚餐的開始，聖史再提及時辰的到來：「耶穌知道他離此世歸父的時辰已到了……」。最後一次又是耶穌自己的話(是「大司祭的祈禱」的首句)：「……父啊！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子光榮你」(十七1)。這時辰，耶穌的死，按若望的看法，是耶穌公開生活的大關頭、最高峰。祂整個的生活顯出一條前往哥耳哥達的路程。自第五章始直到第十一章，聖史一再提及對於耶穌生活的陰謀(見五16，18，七1，19，25，30，32，44，八20，28，40，59，十31，39，十一8，47-53，57)，使讀者越讀下去越覺悟到耶穌的使命要有什麼樣的結局。這都增加福音的戲劇性。

但是，耶穌這部生活戲劇的進展，只不過是一場神靈戲劇進展的外在表示，就是不肯相信耶穌啓



示的「猶太人」的心，越來越黑暗，他們的憎恨越來越加深，甚至使最爲光明而最有證明力的工程——耶穌復活拉匝祿的奇跡，竟成爲他們要處死耶穌的最後動機（十一，47—53）

附註：若望福音裡的部分敘述也有相當的戲劇結構。第四章的耶穌和撒瑪黎雅婦人的對話，第九章的胎生瞎子的敘述和第十一章的拉匝祿的復活，便是幾個好例子。

### 三、若望福音的統一性和形成過程：

福音所給與讀者的一般的印象是：它是一部出於一人手筆而前後一致的著作。地理和時間上的連貫語，同樣的字彙，風格，神學觀念，在後來的章節提起以前的習慣（對照三26和一29—34，四54和二23，四46和二1—11，七21和五1—9，七50及十九39和三1等，十二和九1—7，十二42和九22，十三33和七34，36及八21，十五20和十三16，十八14和十一50）都證實它的統一性。

可是，稍微仔細研究它的讀者，不免發現各種前後不相符，甚至互相矛盾之處：

三26和一，29—34不相符。

三31—36和上文難以連貫。

四54說：耶穌行了第二個奇跡，其實二23，三2和四45也記載別的奇跡。

第六章和第七章不相連屬。七3—5和二23，三2不相合。

十二36耶穌結束他的公開宣講，而隨後（37—43）有作者關於耶穌全部宣教的結論。但是44—50節忽然又有耶穌一次的宣言：「耶穌呼喊說……」。

此外也有重複之處，如十四1—31和十六4—33等。

這些事實怎樣說明？

試圖解釋這問題的學說，大體來說，有以下幾個：

(一)若望固有的敘述和教訓方式：他愛反覆講論他所認為重要的主題。再者，他寫福音大約並非一氣呵成，或許他在未完全整理它之前去世了。

(二)我們手裡的福音已不是原來的次序。原稿的散頁因偶然之故或因後來某一位編輯者的干涉而混雜起來。現在的學者應作的是：找出原來的次序而隨之重新編列福音的章節。

(三)福音的缺點應歸於若望所用的各種不同的資料，但是，因為無客觀的準則可憑，指定一些假設的資料也告失敗。

(四)最近幾十年中有些學者把書頁的混雜、編輯者的干涉和資料的存在的學說，加以合併作為根據而試圖恢復福音的原形。其中最為著名的是步特曼。

(五)最近不再注重原稿次序被混亂的可能或資料的存在，而更注意到福音的形成過程，以便解說它現有的形式。

一般來說，屬於這範疇的學者認為若望福音有和對觀福音類似的由來就是：首先有了相當長期的口傳，然後原先口傳的道理漸漸地被筆錄下來（或許為供禮儀之用）。這些原來互不聯貫的單位是作者用來編輯福音的。編輯工作本身大約又不是一次完成的。再者，作者很可能在未能完成一切之前去世了。福音最後的編輯和它的出版是作者的一位或幾位門徒的工作，譬如，第二十一章大約導源於門徒團體的工作。

附註：(甲)七53—111（有關淫婦的敘述）是後加的。這一段的語言和風格不是若望的，它相似對

觀福音（特別路加）的。最古老的希臘抄本以及紙草紙66號也付闕如。載有它的抄本，把它列入不同的上下文（若七<sup>36</sup>或二<sup>24</sup>以前，路二<sup>38</sup>和谷十<sup>17</sup>之後）。

(乙) 五4一節通常也被認為以後才插入的，因為幾個最有分量的抄本都不加記載。紙草紙66號也不載。

#### 四、福音的作者(一)和出版時(二)地(三)

(一) 作者是誰，仍是學者們熱烈討論的一個問題。他們的意見不一。大體來說，過激派的批判者一律否認本福音是若望宗徒的著作。作者究竟是誰，難以斷定。但一定不是第一代信徒中的一位。

一般的天主教學者和不少的較穩健的基督教批判者仍舊支持若望宗徒為本福音的作者。可是，他們說「作者」時，意義却不相同。

有人認為他親自寫了福音。有人則想他用一位「秘書」來寫下並形成自己的思想。最近的趨勢認為若望所以是本福音的作者，因為他是本福音傳授的來源和保證人。

(這三個不同的「作者」的用法，都是在若望當時「作者」所能有的意義的範圍內)。第三個意見可能性最大。因為它一方面合乎以若望為福音作者的教會傳授(1)。又符合福音本身論其作者所給的暗示(2)。另一方面它能避免視若望為直接作者的學說所含有的困難(3)。

(1) 這傳授是在第二世紀末二十年，在小亞細亞、羅馬和埃及各教會已經存在的。其證人是依來內，穆拉多利片段的作者和亞力山大里亞的克來孟。

雖然關於傳授的由來稍不明確，但它是分量而不可輕視的。

(2)按照福音本身，作者(二十一，24)是「耶穌所愛的那門徒」(二十一，20)。

他曾參加晚餐(十三，23)，耶穌死在十字架上的見證(十九，26)，復活日清晨和伯多祿跑到墳墓去的(二十，2等)。他既參加了晚餐，大約是宗徒之一(見谷十四，17平)。因此將他看為耶穌特別優待的三位宗徒之一(伯多祿、雅各伯、若望：見谷五3，路八51，谷九2平，谷十四33，瑪二六，37)似乎是一件自然的事。可是，他不是伯多祿(見二十，2等)，雅各伯也不甚可能。他早已死去(44左右)，見宗十二2，並且(和若望正相反)教會傳授指示他為作者的一句話都沒有。

再者，按若望福音「耶穌所愛的門徒」和伯多祿的關係比較密切(見二十，2，二一，20—21，也見十三，23—24)。在宗徒大事錄裡，若望和伯多祿的關係也是如此(見三，1，11，四，13，19，八，14)。另一件事：在早期教會內相當有聲望的若望(見加二，9)，在若望福音裡一次也不出現。在對觀福音中，除了伯多祿以外，若望及雅各伯的名字被提及的最多，而在若望福音裡除不提若望以外，也不提若望的弟兄雅各伯。假如這兩位弟兄中的一位是福音的直接或間接的作者，這難題便更易於了解了。

(3)福音的神學思想的深度和執筆者與當時猶太以及希臘的思想界的熟悉，似乎超越一個沒有受過教育的加里肋亞漁夫的可能。雖然不能說這是根本不可能的事，但總比較難懂。如果若望只是間接的作者，就是福音傳授的來源和保證人，這個困難就消逝了。

(二)福音大約是在公元九十至一百年出版的，因它較發展的末世論和二十，18—19，九22，十二42及十六2所暗示的情況，大約不在九十年以前。因為在第二世紀前二十五五年內，在埃及已經有了它的抄本(紙草紙52號為證)，大約也不在一百年以後。

(三)一般學者認為福音是在東方問世的。有的主張小亞細亞的厄弗所，有的主張敘利亞的安提約基

雅爲其出版地。第一個意見也有教會傳授的支持。最早的證人是依來內：「此後（對觀福音以後）主的門徒若望，斜依在耶穌懷裡的那一位，居住在亞細亞的厄弗所時，也出版了福音。」（*Adv. Haer.* III, 1, 2）

附註：這位「主的門徒若望」按照依來內無疑地是宗徒若望，因爲在同一書中，依來內在寫了「宗徒說了」以後，立即引用若一，14（*Adv. Haer.* I, 1, 19）。

## B、若望福音的結構和內容

有關福音的結構和分配，意見也紛紜不一。

有的學者以福音地理或時間上的次序爲基礎，有的以其思想或主題的逐漸發揮爲基礎，有的注意到猶太人慶節與耶穌道理的連繫或耶穌的啓示及猶太人反應的戲劇性的進展，而以之作爲福音分配的準繩。還有的人主張，福音的作者是取了天主七天的創世工程爲原型，而將福音分成七大部分等學說。

這多種不同的意見使我們感覺到這問題的複雜及其解決的困難。爲此也有人不再主張福音的怎麼分配而直接地解釋一章一章的經文（如 C. K. Barrett）。

情形既然如此，不如照作者自己在福音裡所給的幾個暗示作一個比較簡單的分配。

分配和撮要：

序言：一，1—18：

這一段是一個文學上的單位，第1和第18節相呼應。第18節一面結束序言，另一面領入福音的本

體。這一節所提及的啓示者（「……他給我們詳述了」），「在父懷裡的獨生者」，便是福音裡的耶穌。「他給我們詳述了」一句，指示耶穌的宣講。其重要主題在序言裡已出現，如生命、光、真理光榮等。人們對啓示者要取的態度，序言也已暗示：「世界不認識他」，「自己的人沒有接受他」。接受他的是少數：他「給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女。」

因以上這些特點，步特曼把序言比作音樂的前奏曲。

福音的第一部：一，19—12，50：耶穌的公開啓示。

這啓示的大部分是以耶穌所行的，而作者稱爲「標記」的奇跡和闡釋它們的言論所構成的。爲此 Dodd 稱這一部爲「標記之書」(The Book of Signs)。

這一部是作者自己劃定的：十二—36節的「耶穌講完了這些話，就離開他們，隱藏去了」和下面作者的結論(37—43節)，很顯明地結束耶穌的公開宣講。此後的44—50節是某一位編輯者較晚才加入的。

這一部的內容：

一，19—51：福音的開端。它包含若翰公開的見證(19—34)，門徒們的蒙召和作證(35—50)，及耶穌自己的第一個自我啓示(51)，唸這一段，似乎是唸初期教會慣稱耶穌的名稱單一樣。

注意：耶穌地位的啓示，在對觀福音裡是逐步的隱約的進展。瑪十六16(平)方才記載代表宗徒們的伯多祿第一次承認耶穌是默西亞的話。

瑪二十六64平，耶穌自己明白地承認祂的默西亞地位。

若望福音不然，從第一章起，耶穌的地位便全然顯露出來。

二一—四54：這一段也形成一個單位。作者所用的首尾呼應的筆法明示這一點（對照二一和四54）。這一段能稱為耶穌全部公開工作的一個雛型。耶穌的活動範圍是一樣的，從加里肋亞到耶路撒冷。工作也是同樣的。兩個有標記性的奇跡（見四54：原文有「標記」），兩個言論，還有潔淨聖殿的敘述和若翰最後的作證。

福音的兩個主要主題，在這三章中也出現：

(1) 以新替舊的主題：

在第二章：基督帶來的救恩制度（酒的豐富），

代替不足以救人的法律制度（六口石缸的水）。

一座新的，受榮的基督身體，

代替舊的聖殿。

第三章：「由水和聖神而生」的新人，

代替舊人。

第四章：耶穌將要賜給的「湧至永生的」活水（聖神的恩賜），

代替雅名伯井裡的水（舊制度）。

一個「以心神（聖神感動的心），以真理」的真正的朝拜，

代替在耶路撒冷或在革黎斤山上的朝拜。

(2) 「信」和「不信」的主題：

在加納，門徒「信從了他」，（二，11）耶路撒冷人的信仰顯然不足（二，23—25），撒瑪黎雅（異

教)人(四, 34 | 42)和在葛法翁的(外邦)王臣及其全家(四, 53)都有真正的信仰。相反,「猶太人」(耶城的當局)要求一個「標記」(一個顯明的奇跡),來證明祂的權柄(二, 18),他們第一次面見耶穌的時候,就顯露他們日益加深的不信之心。這態度的最後結果,耶穌的苦難和死亡,是第17節所援引的經文「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」(詠六九, 10)已經暗示的。

第五章：耶穌在安息日治好三十八年患病的癱子。這事引起「猶太人」的激烈反應。「他們開始迫害耶穌」(16節)而「想要殺害他」(18節)。

二章17節所記載的「預感」已經開始應驗。

在以後的言論中,耶穌揭露奇跡所含有的深意,就是,耶穌是賦予永生的「父」、所派遣而與父在工作上合而為一的天主子。

附註：在一段言論裡,審判術語相當多,如審判(動詞和名詞),作證(證據),控告。從這一章起,耶穌生活的「訴訟」景象開始出現,而從第七章起越發清楚。表面上,受控告且被審判的是耶穌,事實上却是自立為審判者而反對耶穌的「猶太人」(和他們所象徵的「世界」),審判權實在操於耶穌之手：「父……把審判全權交給了子」(22節),「拒絕我及不接受我的話的,自有審判他的：就是我所說的話,要在末日審判他」(十二, 48),亦見五27 | 29。

第六章：耶穌在加里肋亞傳教的高峰及轉捩點。

內容：增餅及步行水面的奇跡,和生命之糧的言論。

增餅奇跡是主要的,是一項象徵行動,以後的言論要闡釋其深義。步行水面的敘述似乎只有把增餅奇跡與言論連合的作用。



耶穌增餅爲充群衆之饑，祂給他們「生命之糧」且豐富地給予（碎塊就裝滿了十二筐）。言論揭露這奇跡的深義，耶穌自身是「生命之糧」，真正的賜給人永生之糧。言論分兩段：38—50節和51—58節。35—50節一段指明耶穌的啓示語爲生命之糧，以信德來接受它的人不再饑，也不再渴（35節）而必得永生（47節）。51—58節一段更實際地視奇跡爲聖體聖事的預兆。生命之糧便是受榮的耶穌自己，其「肉」，其「血」。「我所要賜給的食糧就是我的肉，是爲世界的生命而賜給（犧牲）的」（51節）「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生……」（54節）。

60—65節：聽衆的反應和耶穌的結論。本性的人（「肉」）不能了解這奧秘，神靈的人才會（63），信仰是天主的恩惠（65節）。

66—71：結果：多數的門徒離開耶穌。伯多祿代表宗徒宣信。

#### 第七到第十二章的概論：

這六章所表示的情形大同小異：耶穌傳教的範圍是一樣的：耶路撒冷及其附近。祂以行以言繼續啓示自己，主要的主題是：祂是賦予生命者，也是世人之光。聽衆的反應常是一樣的，百姓爭論，祂是不是默西亞，意見不一，又信又不信。猶太當局的態度時常一樣，絕對的反對。一再試圖拘捕祂，最後開會而決定祂的死。「時辰」的主題也出現（見導論）。作者兩次（7:30, 8:20）提醒讀者：人所以不能拘捕耶穌是因爲祂的時辰未到。第三次，是耶穌莊嚴的宣告：「人子要受光榮的時辰到了」（11:23）。這三次提醒的意義是在使讀者明白，耶穌的死並不是敵人陰謀的必然結果，而是耶穌在父所定的時候，所自由接受的。

第七章：暗暗地上耶路撒冷的耶穌，在帳棚節中期出現於聖殿而公開宣講。祂強調祂的道理的來源

(16 | 17節) 和自己的由來 (28 | 29節) 是天主自己。

在節期的最後一天，大約以管水的禮義為背景，祂高聲宣布祂自己是「活水」的泉源。作者解釋說：「他說話是指那信仰他的人將要領受的聖神」。見 37 | 39 節，並注意，37 | 38 節應該譯為：「誰若渴了，到我這裡來罷！誰信我，就來喝罷！就如經上說的：從他（耶穌）的懷中要流出活水的江河」（異於思高譯文！）。

**第八章：**（有關淫婦的敘述（七<sup>53</sup>—八<sup>11</sup>）見導論），耶穌繼續祂的自我啓示。地點還是聖殿（見 20 節）。

第 12 節，耶穌自稱為世界的光：

「光」前的冠詞表示，獨有祂是世界的光，而且是領人從死亡的黑暗中進入生命的真實的光（這啓示語可能以帳棚節內巨大的燈臺照亮的聖殿為背景）。

隨後的辯論中耶穌的自我啓示達到最高峰。耶穌三次以古經裡雅威用以說明自己是獨一真神的啓示語「我是」，來揭露自己的天主性。

24 節：「……的確，你們若不相信我（就）是（那一位），你們必要死在你們的罪惡中」。

28 節：「……當你們高舉了人子以後，你們便知道我（就）是（那一位）」。

58 節：這一節是全部辯論的隆重的結論：「……我實實在在告訴你們」：在亞巴郎出現以前，我就有（我是）」。

附註：這啓示方式「我是」導源於出 3 | 14，它的含義在申 32 | 39 更為顯明；亦見依 43 | 30，四十八 | 12，等處。這「我是」，在福音內還出現一次，即第十三章 19 節，可能也在四 26，

六20。特別是十八5，6，8。

**第九章：**這一章繼續耶穌爲光的主题。耶穌治好胎生的瞎子。神目失明的法利塞人開除爲耶穌辯護的瞎子。耶穌接受他而使他重新「看見」，把自己啓示於他，他信（35—38節）。

**第五節：**「當我在世界上的時候，我是世界的光」指出奇跡所要象徵的真理，作結論的39節強調這「光」的審判作用：「我是爲了判別，纔到這世界上來，叫那些看不見的看得見，叫那些看得見的反而成爲瞎子」。

**第十章：**1—21：耶穌善牧。

這一段和第九章相連：其第一句「實實在在」，在若望福音裡總不開始一段新段，而常是將前面所說的加以闡明或發揮。再者，19—21節指示第九章的事跡（見21節，並對照19節的「猶太人中間又發生了紛爭」和九16）。

這善牧比喻的陪襯是厄則克耳書第三四章。在那裡雅威斥責以民的領袖說，他們對百姓不負責任，只圖己利，而虐待百姓。因此雅威要親自負起牧者的責任（15—16節），而要打發祂的「僕人達味」來收放祂的百姓（23節）。

從以上所說的可以知道，耶穌所針對的人（6節），是開除瞎子的法利塞人。

他們是敵對善牧耶穌（「僕人達味」）的賊，強盜和傭工（1，8，12—13節）。

本段可以分爲比喻的本身：1—5節（見6節），和它的發揮：7—18節。耶穌所發揮的特別是「門」和「牧者」兩個圖象語。

耶穌是羊棧的門，和獨一的門（冠詞！），祂兩次自稱爲門（7和9節），每一次有一個不同觀

點。

7 | 8 節：祂是進入羊棧的門，非由這門而進，不算是牧人（對照 1 | 2 節）。

9 | 10 節：祂是羊進出的門：由祂而進入的要得救，由祂而出的，可以找到牧場。

耶穌為善牧：11 | 18，這一段也分兩部，每一部以「我是」一句開始。

11 | 13 節：在這裡耶穌指出真正的牧人與傭工的區別：「善牧為羊捨棄自己的性命」（這一句話暗示耶穌將來的死和它的代替性），相反，傭工只顧及自身的安全。

14 | 18 節：這一部包含三個主題。

(一) 14 | 15 節：耶穌善牧和「祂的」羊相互的認識。這一認識不僅是一個外在的知道，而是和「父」與耶穌之間的認識相似的。是出於合一生活的一個深切的體會。

(二) 第 16 節：這一節突破或超越平常的牧人的範圍：耶穌除羊棧內的羊（以民）以外，還有別的不屬祂羊棧的羊（外邦），兩者將要成為祂的同一的一個羊群（教會），祂要作他們獨一的牧者。

(三) 17 | 18 節：在這一節耶穌強調，祂為自己的羊將要捨命（見 11 和 15 節），是出於祂完全的自由，而且符合父的救世計劃。

附註：「再取回」性命一句，暗示耶穌的復活。

22 | 39 節：地點又是聖殿，時期是重建節。耶穌自稱為天主子，且聲明自己與父極密切的生活關係：「我與父原是一體」（30 節），「父在我內，我在父內」（38 節）。

在這一節中（26 | 29 節），耶穌並指出猶太人為何不信從祂的理由：他們不是屬於他的羊。祂的羊是父賜給祂的（29 節），這一句表明信德究竟是天主的恩賜。

40 | 42節，可能先前作過福音第一部的結尾。以後，在添上第十一和十二章時，作者再加了一個新的結論，就是十二37 | 41節。

第十一章：耶穌復活拉匝祿的奇跡和它的後果。

這是全部福音中最長的、也是最生動的一個敘述。同樣奇跡是最後也是最大的一個。在耶穌行這最後的奇跡時，如同在祂行第一個時一樣（見二，11），一般奇跡原來有的作用特別被指出，就是顯現天主在耶穌身上的光榮，而使人相信耶穌（十一，40，42）。

此外，耶穌在和瑪爾大的談話中，也揭露這奇跡所固有的深意：「我就是復活，就是生命」（見25 | 26節）。25 | 26節所強調的是信者現在已獲得的神靈復活：永生。末日的復活，耶穌自然也會聯想到，因為祂的話「我就是復活」正回答瑪爾大的宣信：「我知道在末日復活時，他必要復活」（24節）並且43 | 44節：「（耶穌）使大聲喊說：「拉匝祿！出來罷！死者便出來了」，與五章28 | 29節：「……那時（末日），凡在墳墓裡的都要聽見他（天主子）的聲音而出來」有同樣的語氣。這無疑地暗示兩件事相關的作用。

45 | 54節：奇跡的後果：當局決定耶穌的死。耶穌退避到厄弗辣因。「時辰」還沒有到！

55 | 57節：這一段，最好視之為第十二章的開端。

第54節實際上結束了以前的敘述，第55節：「猶太人的逾越節臨近了……」，是一個新開始。

第十二章：「時辰」臨近了。

1 | 11節：伯達尼晚宴。

耶穌在世最後的一週開始（1節）。第一件所記載的事是在伯達尼的晚宴。作者所注重的是以油傅

耶穌的脚一事：按他的看法這舉動以象徵的形式，已將耶穌在週末的葬禮提前了。

12—19節：耶穌榮進耶路撒冷。群眾歡呼耶穌為默西亞王。這是四部福音都強調的一點（對照瑪二十一，1—9平）。

若望更進一步。爲他，這事有象徵性的含義，就是暗示耶穌征服死亡的勝利。「來（到耶路撒冷）的君王是征服死亡的勝利者」，「是死而復活的基督」（Dodd）。第13和第17—18節揭露作者的這種思想：

13節：群眾「拿了棕櫚枝」，棕櫚枝是勝利的標記（亦見默七9），「出去迎接他」：在當時的希臘文化界，這是歡迎君王光榮來臨的一項禮節（亦見得前四，17）。第17—18節提醒讀者，群眾所迎接的原來是「叫拉匝祿從墳墓中出來，由死者中喚起他」的那一位，手握生死全權者。

20—36節：耶穌對民衆最後的講詞。

20—22節：希臘人求見耶穌。他們象徵將要歸向耶穌的外邦人。法利塞人的話：

「看，全世界都跟他去了」（10節）開始應驗。耶穌的死，他「受光榮的時辰」（28節），要給外邦人打開信仰之門。這是24節的比喻所暗示的：「一粒麥子……如果死了，纔結出許多子粒來」。

亦見31—32節，特別32節：「……當我從地上被舉起來時，便要吸引衆人來歸向我」。

25—26節：耶穌的路，祂的門徒也應該走。同樣的犧牲，同樣的光榮。

27—28節：若望福音的「革責瑪尼」：「現在我心神煩亂，我說什麼呢？」

我說：父啊！救我脫離這時辰嗎？」請對照谷十四32—36平。在那裡所強調的，是耶穌人性的反應。在這裡只有以上的半節，暗示祂的「內戰」，而立即顯出祂的決心：「但正是爲此，我纔到了這

時辰。父啊！光榮你的名罷！」若望福音中的耶穌明知而堅決地面對祂的「時辰」。

35—36節：耶穌對民衆最後而懇切的警告：「光，在你們中間還有片刻」。『光』就是耶穌自己。他們應該善用祂還在世的時機。

「耶穌講完了這些話，就躲開他們，隱藏去了」一句（36節）加重以上的警告，『光』已在退去。耶穌的公開生活完結了。

37—43節：這是耶穌全部傳教的結論。大部分的猶太人拒絕了耶穌。按作者的看法，依撒意亞先知論當時的猶太人所說的話，在現在的猶太人身上也應驗了。（依五三，1）六，9—10。

附註：42—43兩節，大約針對寫福音時的情況。當時的猶太當局着手開除一切信耶穌爲默西亞的猶太人的教籍。作者隱約地勸戒當時的猶太族教友。

44—50節：一段是較晚才加的。它是耶穌道理的主要主題的一個總括。

福音的第二部：十三，1—二十，31。

一如上述，十二36和37—43是福音第一部的結尾，而十三，1開始新的一部。這一部包括第十三到第二十各章。二十30—31當爲其結論。如同第一部一樣，第二部有行動，也有說明行動的意義的言論。二者都與耶穌受苦和受榮有關，而若望將它們看爲一事，所以這第二部可稱爲「受難之書」（Dodd）或「光榮之書」（Brown）。

第二部的分配：

十三—十七章：耶穌在晚餐中的訓話。

十八—十九章：耶穌受難史。

二十章：耶穌復活之日。

十三—十七章 耶穌在晚餐中的訓話：這幾章包括(1)耶穌給宗徒們洗腳的象徵行動及其意義的說明。

猶達斯出賣耶穌的預告(十三, 1—32)。(2)耶穌的告別詞(十三, 33—十七, 26)。

十三, 1—32：耶穌洗腳之禮象徵祂在十字架上的「虛己」及其藉聖洗潔淨人心的效力。此外，它還是門徒們應效法的榜樣。

十三, 33—十七, 26：耶穌的告別詞。

這裡的訓話是耶穌給「屬於他的人」——門徒們所講的。對觀福音也記載耶穌私下對門徒們講的訓話。在那裡却是分散於福音中的。

若望(除四34—38和六67—71兩段以外)把它們都集中在耶穌受難的前夕，使它們成爲晚餐中的告別詞。

講話的耶穌是「歸父」的耶穌。因此，祂的訓言有些特殊。有的顯然是世上的和受難前的耶穌給面前的門徒所說的；有的却似乎站在復活後的立場，即已受榮的耶穌所說的。並且，訓言的內容也不只對目前的門徒，而且也包括將來要信從耶穌的「門徒」。

訓言的基本材料是耶穌曾說過而傳授保存下來的話。站在耶穌復活及聖神降臨後的立場的作者則加以擴展和發揮，而以告別詞的形式構成了一切。

這幾章可以分爲三段：第一段：十三, 33—十四, 31；這一段是一個顯明的單位。第30—31節：「我不再同你們多談了……」，「……起來，我們從這裡走罷！」很顯然地結束這一段。

第二段：十五—十六：這一段和前一段有衝突之處(對照十六, 5和十三, 36)及重複的地方(見十六,



4 | 33)。這大約和第一段原來無關而是被以後的一位編輯者所加的一篇平行言論。

第三段：17章：從第十六世紀以來被稱為「大司祭的祈禱」的這一段，以祈禱形式再一次形成且綜合以前的言論已表達的思想。它大約同第二段一樣也是以從才編入的。第十八章的第一節：「耶穌說完了這些話，就和門徒出去……」，很自然地接續第十四章最後的兩節。

內容的簡括：告別詞包含並反覆地發揮三個基本主題，就是，愛，安慰，合一。

「愛」的主題：「愛」是這幾章中的主要主題，正如同「生命」是福音第一部的主要主題一樣。比較表：1 | 12章：有關「生命」的詞：50。有關「愛」的詞：6。

13 | 17章：有關「生命」的詞：6。有關「愛」的詞：31。

以基督的愛為模範的門徒們相互的愛：新命令和真正基督徒的記號（十三，34 | 35）。門徒們對基督的愛，因此基督和父對他們的愛，且與他們密切而恒久的聯合（十四，21，23）。

「安慰」的主題：此安慰根據耶穌要再來的諾言。

耶穌要再來：(1)藉着祂復活後的顯現。

(2)藉着祂要派遣的聖神，就是將要在門徒中間，且在各門徒內恒居的「真理之神」

和「扶助者」（見導論：作證）。

(3)可能也藉着祂末日的來臨（十四，3，28）。

「合一」的主題：門徒們和耶穌生活的合一。（葡萄樹的比喻：十五，1 | 8）。以聖父與聖子的合一為模範和根據的門徒們彼此的合一（十七，11，20 | 23）。

十八 | 十九章：耶穌受難史。

這兩章的內容大體上根據若望所固有而與對觀福音無關的傳授。和對觀福音所有的若干接觸點，導源於若望和它們（特別谷及路）所利用的傳授的部分相似。

福音作者以這些基本材料形成了我們現在所有的、富於戲劇性和表達力的敘述。其目的不是在簡單地描寫所發生的事，更是在揭露耶穌苦難的神學意義。這目的很顯然地影響了他的編輯工作。

耶穌的受難並不顯得是一條以苦架為結局的「苦路」，而是耶穌、天主子「離此世歸父」（十三，1），再進入原有的光榮的凱旋（十七，5）。祂的死原來是祂的勝利。祂以「愛他們到底」（十三，1）的精神，「完成了」（十九，30）聖父委託祂的救世工程，征服了「這世界的元首」（十二，31。十六，11）而開始了「賦予生命者」聖神的新時代。（見十九30：「交付了靈魂」）。因此，作者描寫耶穌超人的威嚴而強調祂的王位，並且指明耶穌明知地及完全自主地接受了目前的苦難。

請注意以下各點：

- ◎ 若望不描寫耶穌在革責瑪尼的「內戰」（見十二，27—28）。
- ◎ 「耶穌既知道要臨到他身上的一切事，便上前去……」（十八，4）。
- ◎ 「……他向他們說：「我就是！」。「耶穌一對他們說了「我就是」，他們便倒退跌在地上」（十八，5—6且8—9）。（見第八章，「我是」的解說。）
- ◎ 「……父賜給我的杯我豈可不喝嗎？」（十八，11）
- ◎ 耶穌超然的威嚴，見十八20—21，23。
- ◎ 「這是為應驗耶穌論及自己將怎樣死去而說過的話」（十八，32）對照三14，八28，十二32—33。
- ◎ 耶穌王位的主題：十八33—37，39；十九2—3（見導論，象徵），12，14—15。也見19—22

節。

◎審判者和受審判者的角色似乎交換了（十九，7—11）。

◎「耶穌自己背着十字架出來……」（十九，17）。重點在「自己」。對照瑪二七31—32平（基勒乃人西滿）。

◎十字架上的牌子：「納匝肋人耶穌，猶太人的君王」，把耶穌的王位公告與全世界。這公告是「用希伯來文，羅馬文和希臘文寫的」。獨有若望強調這一點（在路廿三38節這幾句大約是後加的）。十字架似乎成了默西亞王耶穌的寶座（十九，19—22）。

◎「那長衣是無縫的，由上到下渾然織成。」如果這長衣象徵大司祭的長衣，這一句就暗示，耶穌的死是司祭性的行動，耶穌在十字架上為世人祭獻自己（十九，23—24）。

附註：有的學者更注意「我們不要把它撕開」一句而主張長衣是教會合一的象徵。兩種意見都有可能。

◎「此後，耶穌因知道一切（父委託他的）事都完成了，為應驗經上的話，便說：「我渴」。耶穌一嚐了那醋，便說：『完成了！』就低了頭，交付了靈魂。」（十九，28—30）。

福音作者把耶穌生活的一切，其苦難也不例外，看做耶穌自由的實行救世計劃的行動。十字架上的死是其中最後且最光榮的。

附註：關於十九34的意義，請見導論：象徵。

二十章：耶穌復活之日。

二十一—10：墳墓已空。瑪達肋納、伯多祿和「耶穌所愛的門徒」是其見證。請注意：「耶穌所愛的門徒」先到而先信。對照二一7。

二十一 | 18：耶穌顯給瑪利亞瑪達肋納：

瑪利亞不認識祂。這暗示耶穌和復活以前的存在樣式不同。見格前，十五42 | 44。瑪利亞稱呼耶穌「師傅」，且抓住祂不放（見17節）。她似乎未懂得耶穌復活的意義而想一切仍像以前一樣。耶穌加以闡明：「你別拉住我不放，因為我還沒有升到父那裡：你到弟兄（門徒）那裡去，告訴他們：我升到我的父和你們的父那裡去，升到我的天主和你們的天主那裡去（廿，17）」。

不論耶穌的升天和復活的時間關係如何，以上的話的神學含義大約是：復活的耶穌不再以親身可見的樣子和他們在一起了。可是。祂要派遣祂的「代表」聖神來，而藉着祂永居在他們中間（十四，16）。祂不是曾說過：「……我去為你們有益，因為我若不去，護慰者（聖神）不會到你們這裡來。我若去了，就派遣他到你們這裡來。」（十六，7）耶穌對瑪利亞說的話要提醒她這事。的確，當日晚（歸父以後）耶穌賜給了聖神（二十，22）。

請注意耶穌的話：「我升到我的父和你們的父……」。耶穌完成其救援工程而歸父之後，祂的父也成為門徒的父。因此耶穌開始稱祂的門徒「弟兄」（二十，17）。

二十一 | 23：耶穌顯現給門徒團體。

「願你們平安」（19節）。平安是復活的耶穌的恩賜。這詞不只意謂心裡的真實平安，而且也包括整個的末世救恩。

「如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（21節）。門徒被派遣為繼續耶穌自己的救援工程。

耶穌「向他們噓了一口氣說：你們領受聖神罷！」（22節）。耶穌預許了且一再地強調了，祂歸父後要賜給他們聖神。這個在耶穌心目中重要的時辰現在到了。

附註：「向他們噓了一口氣」一句使我們想到創二7，按照這一節經文天主「吹了一口氣」，使人成「一個有靈的生物」。現在耶穌「噓了一口氣」（象徵性行動），賜給使人永生的聖神。

23節：以聖神之力量，門徒將要去行使所領受的赦罪的權柄。

二十四—29：耶穌顯現給多默。

24—25兩節連合以前和以後的顯現，且使讀者明白耶穌對多默要說的話。此外也着重耶穌復活的實在性。

28節：以前倔強不信的多默的宣信：「我主！我天主！」是全部福音的高峰。它超過別的福音所記載的宣信，且與福音的開頭語：「……聖言就是天主」（一1）相呼應。不過，一1稱為天主的是「先存的」聖言、現在是「成了血肉的」聖言：納匝肋的耶穌。

29節：耶穌的話是對多默說的。其實際的對象却是福音的讀者和一切沒有見過耶穌的信徒。他們的信仰根據耶穌所派遣的目擊證人的宣講。多默也是其中的一位。本節的意義不是責備多默，而是勸導未曾看見過耶穌而信從祂的人：他們「是有福的」。

30—31節：原來的福音結論。它指出福音的目的。

廿一章：這一章是福音的一個附錄。這是現在的學者一般所承認的。

對於誰加上它的問題，寫福音的作者自己或另一位屬「若望圈」內的編輯學者意見不同，後者顯得更為可能。無論如何，福音出版及傳播的時候，它已經被加上去，因為所有的抄本和古老譯本都有。

附錄如同福音一樣取材於「若望傳授」。就是導源於保證福音內容的目擊證人的傳授。加上它的目的似乎是補充福音所脫漏的傳授資料。

這一章的內容可分三部：1—14，15—17，18—23。24—25兩節是（編輯者（們）所添上的）第二個結論（對照二十，30—31）。

三部敘述的中心人物是伯多祿。他使全章成爲一致的連續敘述。1—14節：耶穌顯現給捕魚的門徒。

第一節和第十四節相呼應，把這一段與第二十章連合起來。可是第一節的「這些事後」和第十四節的「這已是第三次（向門徒們顯現）」大約不過只有文學作用，而不指出實在的前後次序。

這捕魚的敘述含有象徵性的意義：門徒們因耶穌的命令再去捕魚，象徵他們未來的宗徒使命，而滿網的大魚（「一百五十三條」）象徵其豐富的效果。沒有破裂的網暗示容納衆人的教會，而伯多祿的帶頭行爲（第三和十一節）暗示他在未來教會的地位。

附註：按照對觀福音，耶穌自己把捕魚的事用來指示宗徒的使命。見瑪四18—22平。請特別注意路加的敘述（五，1—11）：對伯多祿所說的：「從今以後，你要做捕人的漁夫」，是與捕魚的奇跡連結的。

15—17節：耶穌「善牧」把牧權交給伯多祿。捕魚的敘述有關伯多祿所暗示的，現在表明了。

附註：耶穌三次向伯多祿發問，大約與伯多祿三次的否認有關。爲伯多祿是表示其悔改，爲耶穌是寬恕伯多祿並與他恢復原有關係的機會。

18—23節：耶穌預告伯多祿的致命（18—19節）。編輯者糾正對耶穌關於祂所愛的門徒所說的話的解釋（20—23節）。其原因大約是因爲那門徒已經死了，「直到我來」（22節）指示耶穌在末日的重臨。

24—25：結論。

信理

## 談彌撒後的謝聖體

狄 剛

(一)

近年來，由於時代環境的改變，社會生活結構的大幅度變動，教會多方面爲適應現代世界所作的努力，引發了許多新問題，甚至許多過去大家以爲是天經地義的事，也成了問題。不僅念玫瑰經、拜苦路，早晨的默想也漸漸爲人所忽視，連對聖體聖事的本質都有人提出異議。彌撒後的謝聖體成爲一個問題也是一個例子。

本來，最好的謝聖體是彌撒中的謝聖體，而不是在彌撒以後。這是說：舉行彌撒聖祭像施行任何成年人的聖事一樣，要求個人的參與；也就是說：個人跟耶穌一同合作向天父做服從至死的愛情奉獻，作爲對天主的感謝，感謝天主在基督身上賜給我們救恩。這種感恩的合作是在彌撒聖祭中實現。用靈修術語來說：是以虔誠地舉行彌撒聖祭來感謝主恩。此外，彌撒禮儀中的經文和動作提供給人很多積極分享聖祭本身實效的可能性，因此，我們無論是從事虔敬聖體的教育工作，或者是自勉上進，都應努力利用彌撒聖祭中的這些可能性，培養起我們個人的虔誠。Tschakert 有感恩祭的意義，感恩祭以後的感恩，跟應以個人感恩的心情去舉行感恩祭比較起來，只能是次要的問題。因此，我們應當再三強調：無論什麼聖事，任它本身能有什麼實效，不能取代個人「主觀」的虔誠，不能使個人的虔誠輕而易舉，也不能使人藉聖事較比在聖事外更容易獲得聖寵神恩。而且，我們應當強調：領受聖事

是否有意義，是否有效果，全看個人如何主動、積極地去完成領受聖事的全部活動。對彌撒聖祭來說，主要的便是舉行或參與彌撒這件事的本身；個人的感恩應當在彌撒聖祭中進行，應當伴同着彌撒聖祭完成。只知一味注重形式，強調守法，匆匆忙忙地行禮如儀，以為聖事本身便能機械式地產生實效，縱然彌撒後還有謝恩的行爲，也是不可取的。我們知道，天主教信徒在這方面往往有着類似「人格分裂」的情形；有不少人以為只要具有倫理神學爲妥領聖事、要求的最低條件（彌撒亦然）——比如有正當的意向、沒有大罪等——聖事本身便自然而然地發生效果；個人靈修方面的熱忱與虔敬生活方面的認真只是日常生活裡的事，是所謂「神修訓練」的工夫，與聖事無關。而實際上施行或領受聖事應當是人行爲中與存在最有關係的行爲才是；當然對有些天性不喜愛團體敬禮儀式的人或者由於儀式本身所產生的種種困難，這種理想往往不易達到，也是事實。不過，基本上，我們應當時時處處努力，使聖事本身的實效跟個人的虔誠一致才是。在這種觀點下，舉行彌撒聖祭的第一個任務是：彌撒聖祭的舉行也應是完成個人對在基督內獲救的一種感恩。

### (II)

不過，彌撒聖祭後的謝恩仍然有它的意義，而且值得稱讚。當然，如果一個人很虔誠而積極地參與或舉行了彌撒聖祭，彌撒後的謝聖體並不應當視爲一種特別應行的責任；因爲缺少成立這種責任的有力論證。可是我們應當記得，很多事雖然沒有具體的約束力量——不做沒有什麼罪過——但是並不因此而成爲多餘或者無意義。而另一方面不顧事情的本質要求，只注意形式的約束力量，正是現代人所厭惡的典型的「守法主義」(Legalismus)。我們知道「法制精神」和「守法主義」是截然不同的



兩件事。爲一位肯認真培養司鐸應有態度的神父，彌撒後的謝聖體仍可以是很有意義而且值得稱讚的。理由是：

1. 對很多神父來講，彌撒後的謝聖體實際上成了他們一天內惟一敬禮聖體的機會。

2. 凡對虔敬心理和宗教歷史有認識的人都無法否認：在不抹殺「羅馬禮儀」任何價值的前提下，由於它特有的枯燥、嚴峻和守法主義的傾向，使參與禮儀的人心情不易開朗，時間上也沒有餘裕，爲滿全個人積極參與禮儀的要求。我們只要將羅馬禮儀與東方禮儀稍作比較，便可以看出這一事實。如果我只就好的一面去講，我們以爲東方禮儀遠比羅馬禮儀更具抒情意味，更適於歌唱，更能發人深省，也更爲感人。我們所說個人的積極參與並非意味着「感情至上」，更不是感情用事。而是說：一個有精神生命能自負己責的人，出於自由的信仰、希望和愛心，把自己的全副人格動員起來，參與彌撒聖祭，獲致彌撒作爲宗教崇敬儀式和聖事的效益。要以這種方式參與彌撒聖祭，不能只靠一點「善意」，還需要有充裕的時間，需要耐心，會沈思，能聚精會神，心平氣和，沈潛到祭禮中去。這些要求都不是一蹴可就的事。也許有人想：我們可以做些準備工夫，使彌撒聖祭本身好像成爲我們敬禮活動的高潮，而且漸漸使這種準備成爲彌撒的一部分。在這樣的條件下，彌撒後的謝恩自然便沒有什麼問題了。不過，從我們日常生活的習慣來講，這種彌撒前的準備要比彌撒後的謝恩還要困難得多。因爲彌撒前的默禱、沈思工夫本身已成難題，爲不少人怕只是理想的計劃，難以實現。另一方面，縱然我們承認參與者真有「善意」，有內心的瞭解（我們知道，個人的積極參與當然不只是一點善意和個人內心的理解工夫），我們仍不能不說：羅馬禮儀提供給個人積極的參與彌撒聖祭（其他的聖事亦然）太少的空間和可能性：時間太短，經文格式濃縮得太過，也太嚴峻。私人的敬禮因此應

運而生，來抵消團體禮儀中所有的困難和禁抑。歷史很清楚爲這事實作證：西方教會應當認可容許各式私人敬禮存在，東方教會却好似沒有這樣的需要。而這種困難不祇是因爲禮儀用語是拉丁文所致，大公會議後，禮儀用本地話，困難並未消除；照這種情形繼續下去的話，困難也會繼續存在。當然，教會也可以製一套禮儀，幫助我們很好地參與聖事，而沒有禮儀以外私人特別敬禮的需要，這當然並非不可能，不過事實上我們沒有，因此，彌撒後私人的謝聖體不只有它存在的意義和價值，而且是教會中最有意義的敬禮天主的方式之一。

3. 教會的禮儀嚴格地說起來是團體對天主的敬禮。禮儀的實效和影響不應止於個人。禮儀應當產生個人生活具體的聖化作用。人的生活裡不能夠劃分爲兩個區域，好似有一個神聖的區域和一個平凡的區域。人的生活應當是在聖堂外敬禮天主的延續。可惜羅馬禮儀由於經文和禮節的缺乏伸縮性，略嫌死板，因而使禮儀聖化生活的作用難免有些「抽象」，不夠實際。複雜而多變的人生有問題，有困難，有樂，有苦，一方面多采多姿，一方面廣漠無垠，本來都應由禮儀得到聖化的，而在教會官式禮儀中却只能獲得一些模糊、淡薄的表現。這是非常可惜的事。

現在，我們既然知道具體生活的聖化應當從祭台開始，那麼我們便不能不努力在禮儀和實際生活之間建立一個「居間的」地帶，使兩者相遇。在這裡個人以私人的祈禱和努力使聖祭的精神沈浸於俗世的實際生活中。而這並不是一件輕而易舉的事，他需要辛苦地和在祭台上對天主的敬禮和在實際生活中對天主的崇拜連繫起來，於是便不能沒有一個聖祭後「謝聖體」的階段。因爲這種感謝不是別的，就是一個爲基督的聖祭所聖化的人，武裝自己以求在實際生活中完成對天主的奉獻與崇敬。

爲許多現代的司鐸——一般信友更是如此——清晨起床後較長時間的默想，幾幾乎不可能了——

這自然是很可惜的事——因此爲了使司鐸能把在祭台前所行、所體驗、所獲得的引渡到實生活中去，彌撒後的「感謝」那段時間便格外顯得重要，甚而必須。固然這裡我們無法詳述這段感謝的時間裡應有什麼樣的內容，那應是神修生活研習會或退省時研究、反省的最好資料。我們只能簡單地說：

① 聖教法典第八一〇條「……爲這一大恩惠而感謝上主……」不足以解釋彌撒後感恩的重要與必須。我們感謝天主不只是因爲天主容許我們舉行一次彌撒聖祭。而是因爲舉行聖祭是個人參與在彌撒聖祭中真實重演的救世工程，同時是使這一救恩進入個人的實際生活中，而使對基督的信仰生活化。而這兩種目的照羅馬彌撒禮儀現狀看只能有一定程度的實現，不能充分達到。

② 在彌撒聖祭中，我們不僅領受主的身體作爲聖寵的有效標記。我們在這祭祀中實際上是舉行主的死亡。我們跟基督一同感謝天主創造救贖了世界，我們個人也表示同意基督的服膺上主命令爲我們人類死亡；我們以信心、希望、愛認可：世界的改造從基督的死亡和復活開始；在彌撒中，我們自由獻身，以冀進入主的聖愛之中——彌撒就是對主的聖愛的慶祝、主愛的實際重現、對我們發揮出真正力量的場合——這一聖愛意在把一切人團結起來，使人類日漸親密，最後形成基督的惟一神妙身體；我們充滿信賴期待著我們自己的光明未來即主的再度來臨；我們進入基督的勝利、獲得罪赦、成爲祂神國的一員；我們批准了天主以祂聖子的血與人類締結的盟約；當我們敬禮基督的死亡之際，我們將自身奉獻給祂人性中的一切弱點；祂的能夠受傷，甚而能夠死亡，我們委順上主在我們每人身上行動的意旨——這才是正確的舉行彌撒聖祭。

③ 如果舉行彌撒聖祭果如上述，如果個人積極的參與聖祭構成舉行聖祭本身真實的一部分，那麼信友便不容在舉行彌撒聖祭後馬上斷然走開，使聖事生活與日常實際生活截然分成兩個不同領

域，而應表現出一種內在的連貫和持續，使得信友能以從舉行聖祭所獲的基督精神果決地去面對現實，能够如此去考驗信友心志的誠與不誠。同時也使我們瞭解：「感謝聖體」並不只意味着感謝一件已經完成而且過去了的恩惠，而是使我們在舉行彌撒聖祭時所實現的理解、情感、志向都在實際生活中持續下去。我們不能够為「感謝聖體」劃下任何狹隘的界限。無論什麼樣的心情或感受，苦也好，樂也好，希望也好，計劃也好，只要是來自一個虔誠祈禱的心，都構成「感恩」的內容。當然，我們不容忘懷，無論是從神學觀點，或從靈修觀點，最重要的還是一切使我們真正完滿舉行聖祭的那些因素。個人的參與越完美、越深刻、從神學觀點看越精純，如此「謝聖體」的問題便越容易解決。這裡我們也可以看出，反對「謝聖體」的必要或對「謝聖體」不感興趣的看法可以給我們提出來一個問題：就是這種看法是否來自彌撒本身舉行得不好的問題。

④ 私人的「謝聖體」在今天似乎較過去更為需要，不僅因為在現行禮儀中聖事與實際生活難以打成一片，還有別的理由。過去，教友離開聖堂後，生活在一個信仰基督的社會，這社會生活的基本原則和價值標準都來自基督的教訓（當然，社會是否真正完成基督的理想，是另一個問題。另一方面，凡不合乎基督教訓的，普遍被視為「罪惡」）；而在今天信仰基督成了個人的私事。他生活的世界是一個無信仰的世界，他應當自己作決斷，樹立自己的標準，有自己的立身處世原則。因此信友必須有私人的祈禱和努力以準備自己具體的日常生活。

4. 在過去預備兒童初領聖體時，教他們注重謝聖體的理由之一是：領聖體後耶穌「還」實實在在存在領者之內；或者說：因為耶穌「還」實實在在存在領者之內，領者可以因為感謝聖體的努力，自然而然地增強聖體聖事的效果。這種意見從神學觀點來講，縱然不說是錯謬，至少可以說沒有充份的神學

基礎。因為聖體聖事之增加人的聖寵不是因為有「聖體實在存在」，而是人之「以耶穌的體血為飲食」。從神學觀點來講，人領受了耶穌體血之後，耶穌的體血便不存在。因為基督聖體的存在條件並不是說耶穌成聖了的體血雖然在人飲食以後仍然如未飲食前一樣地存在。基督的體血成爲人的飲食，食用以後，食物被吸收，並沒有食物的存在了。通常如果說，人領受了聖體後，基督「存」在人心，應當很清楚地分清：基督的存在是一種精神性的實在 (pneumatic) 而不應瞭解爲純肉體性的存在 (somatic)。當然，基督的體血是真正的體血，但領聖體後，這體血也真正爲人的身體所吸收，這種食用和吸收是天主借用外在的記號作爲賜給人與基督親密結合的聖寵方法，而人真正能獲得聖寵與否，還在於人是否真正在心靈精神上與耶穌結合起來，否則我們不應說耶穌在我們「心中」，而應說耶穌在我們「胃裡」。否則，最後晚餐時猶達斯領受聖體和別的宗徒領受聖體又有何分別？不過，雖然基督的體血在食用後不復存在，但是並不構成聖祭後不容謝聖體的原因。聖體聖事的效果全在於個人領受而食用聖體時內心所有的準備，在於個人存在的深度以及信仰生活的高度，全照若望福音第六章耶穌對此所有的教訓。那麼我們可以提出這個問題：如果一位信友聖祭一結束便馬上儘快離開那神聖的處所，投身於日常的世俗生活中，他如何能培養起上述的心情去領受聖體呢？從另一個角度看：如果一個人努力培養發展爲與基督親密結合的那種心境，爲使聖體聖事發出充分的效果，他一定會儘可能地去迫使自已以默禱與收斂心神的努力停留在聖體奧秘影響的氣氛中。這樣，一個人在領受聖體後用來默禱的時間多少可以用來衡量他的信心和個人參與程度的高低。而許多人彌撒一完便匆匆離去能够予人一種印象：他們參與聖祭泰半是出於浮泛的心情，大約是不會錯的。不過我們應特別小心警惕，這種批判標準用在自己身上可以，最好不要用在別人身上。

## (三)

最後我們要談談謝聖體時間長短的問題。顯然的這個問題是因人而異的，因為人與人內在在的環境差異很大。另一方面，基本上任何祈禱都不是時間長短的問題，而是個人努力的強度和深度。不過完成默禱時間的長短究竟對祈禱的品質不無影響，在這一觀點下，祈禱時間的長短有它的價值。對着我們的問題——謝聖體——我們可以說謝聖體需要時間的長短應當看個人的需要如何（也應照顧到個人的實際環境的許可），由個人去判斷決定，而目的都是一樣：使參與彌撒聖祭跟個人實際的生活發生最密切的關係。聖依納爵在「神操」第七十六節中說過：退省者在默禱時，儘可以安心地停留在某一點上，不往前去，直到他認為滿足的時候。聖依納爵信任人自己已有這種能力判斷，何時自己在可能範圍內達到了默禱的高潮，何時可以繼續前進。謝聖體也有類似的可能性。對聖體聖事的感謝並非是一個新的、獨立的精神活動，而是參與彌撒聖祭行動的延續，雖然就鐘錶時間來說，已經超出了聖祭的範圍。一個人如果以為自己已經盡了力，以為自己真正為自己實際的生活獲得了彌撒聖祭所能發生的效益，他便可以安心離去。如果他能說：彌撒聖祭前後他已不復是同樣的人，那麼他的謝恩便是做得好，他可以回家。謝聖體並非是私人給彌撒聖祭禮儀所加上的一个小尾巴，而是人對天主在彌撒禮儀中向參與者所發聖言的答覆，這種答覆本身仍屬於彌撒聖祭本身。

為了好好地完成「謝聖體」的責任，也許個人需要團體的幫助。往往個人忽略彌撒聖祭後的謝恩並非都是因為不知恩，而是因為不太會做個人的祈禱，或者嫌麻煩。因此，團體祈禱謝恩應是很有意思的事，對個人能是很好的幫助。事實上，彌撒中的「領聖體後經」便是團體的謝聖體經。過去教會

在彌撒後讓教友繼續共同祈禱一段時間，也就是這個意思。

(註) (一)本資料全部來自 Karl Rahner S. J. 所著神學論集“Sendung und Gnade”中的一篇文章，該文題名為：“Zur Eucharistischen Froemnickets erziehung”第一次發表在一九五九年 Geist und Leben 雜誌中。

(二)本文雖非狹義的翻譯，但思想內容及文字結構全來自原作者，不容掠美，特敬謹聲明。

(三)本文所據原文雖成於梵蒂岡第二屆大公會議以前，但絲毫未失去其現實意義。

尚欲參閱英文者可讀 Karl Rahner S. J. “Mission and Grace” vol. 1 Sheed and Ward 1963,

276—301

# 俗化 (Secularization) 的意義

張春申講  
張雪珠記錄

## 引言

今天討論俗化這題目，是很有意義的，因為這是在神學界裡普通討論的一個問題，而且，神學所反映的是當代世界裡的情形，而這個俗化却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；其實可以說：一部人類史就是一部人類俗化史，因為整個人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，今天竟在衆人的口中喧騰，實在只是因為我們這一世代比較敏感的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的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，雖然沒有明顯的提出這一名詞，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，但是並沒有很清楚的讓人感覺到；然而它在今天却昭然若揭的呈現在人眼前，使人深深的意識到它是以排山倒海之勢向前推進。因此，在本文中我們首先提出一些我們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之後，我們便不能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。



## 壹、今日社會現象的描寫

這裡對今日世界的描寫，並不嚴格的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

今天的社會普遍的走向工業化和都市化，這也是我們臺灣今日的情況，乃時勢使然，而且也應當迎頭趕上。正因為在工業化，因而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，就是同住在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份都有血統關連，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，共司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，我們發現在農村社

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情，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，他需要你的勞力和精力來發展他的事業；你沒有他的錢不能生活，他沒有你的勞力也沒有事業。因此，他要求你做事的能力達到某一效果，他才雇用你；你同樣也要他付給你某一數額的薪金，你才替他工作。在這種情形下，老闆跟你的關係沒有情感可言，而只在彼此的作用；除此之外，宗教的不同或身世如何，都無關緊要。

## 二、今日人的價值觀

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，是否把人家交付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；而現在所着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是你這個人價值的所在。一個顯明例子，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利。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。但是在今天，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，保證你將來還要看這方面更深的體驗。因為今天的社會學家一致給我們指出來，不管你不要，這世界是這樣在走向工業化和都市化，其中人際的關係、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。

## 貳、俗化的意義

在千變萬化、五色繽紛的世界裡，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

在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，就是按照社會問題本身尋求解決，而解決方式總是靠着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「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，就好像他們是無事不通，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

一如同今天的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份，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，他就不顧情面的針鋒相對。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，而且認爲不應當有互相錯雜的現象發生。這一情勢在義大利相當顯著，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，古埃及的法郎稱爲太陽之子，我國的皇帝稱爲天子，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；美國已故前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，因爲他認爲政教是互不問問的。

由政治制度的變遷可看出政治也在走向俗化，因爲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，到處林立着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，以宗教的題材做爲他們的主題；而人們每在做何行動之前，必先唸一端經，求天主降福，甚至在公共場合中，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做爲基礎，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，更現實的是爲招徠更多的觀光旅客，好給國家掙來更多的外匯。過去這些視爲聖像的，現在只是做爲觀賞用的藝術珍品，因爲在這時代，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爲中心，而是以人本身爲重點，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迹象；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，很清楚的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曉的痛楚之後，才得與拉丁語分袂，產生今日以本地語言舉行的彌撒禮。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一個俗化的幅度。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。

積極一方面而論，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。

消極一方面，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的意義，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，或許能够增加事物的價值、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，俗化在消極一方面的意義是，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，我們却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，俗化在積極一方面是在肯定事物本身內在的意義和價值；消極一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。

### 叁、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，天主所造的這個世界是一步一步的在走向俗化。

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，做到最可能的精確，而不是靠神秘性的因素，因為爲他「天主好像是不存在的。」

### 結 語

關於俗化做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. Marle)。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，但是問題是，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；不管你也不要，這世界是在走向這方向。在那方向裡，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神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。

倫理

## 性與貞潔

金象達

「神父！我同我的女友發生了「關係」。我們彼此相愛。我們不覺得有什麼不好；相反，我們感到那樣的行爲是美麗的，增加了我們的愛情渴慕。爲什麼教會禁止人做這樣的事呢？」

每當有青年教友問這類的問題時，我覺得真是尷尬。經驗告訴我，過去在倫理神學課本上學習的種種理由如：相反天主的誠命，違背教宗的訓示等等，都難以使現代青年心服口服。當然那些外在權威的理證更不會幫助他們體會到貞潔之美，因而能主動地、出自內心地努力在性的領域中敬愛天主。然而這正是我們牧職工作的主要目標：使教友成熟地作自我抉擇。

近年來，面對着所謂的「性的爆炸」，天主教作家強調對性愛本質的更廣泛更深刻的了解闡釋，而不多討論枝節個別的倫理個案。少數「江湖派」的作者，通盤接受了場合倫理的學說，願意打倒一切「性」的倫理規範，主張由當事人自己作決定，劃出應守的準則。可是大多數神學家仍然接受傳統倫理神學有關性與貞潔的許多客觀原則。只是他們注重主觀的因素在實際生活中的影響，如基本抉擇、重大倫理行爲、重大資料的意指（參閱神學論集十）。在性與貞潔方面，他們的解釋更是整體的、深度的、動態的。在本文中，我們先介紹這種由新的角度來研討性與貞潔而有的一些心得，再分別討論幾個實例，看看是不是我們能更有效地鼓勵人善用性本能，在自己及他人身上建立貞潔的美德。

## 性的整體觀

神學家所講的性的整體觀是說：不可只注意到性的生理層次。例如，一個嚴重的偏差是把性交的重點放在「引陽入陰、洩精於其內」這個生理作用上。性的生理層次是絕對不可忽視的；但是如果僅注意這一方面，則是有着許多惡劣後果的錯誤。就好像論到人的整體觀：人體的作用滲透人各方面的生活行為，人常是有身體的人，或更好說常是身靈爲一的人；但是使人成爲人的決定因素是他的理性，是他的心靈生活——當然與身體生理的因素是不能分離的。

弗洛伊德 (S. Freud) 觀察到性與人的全部生活的緊密關聯。但是在他的錯繆的唯物生理學的前提下，使他得到了泛性主義的結論：愛，一切的愛，都是性本能的表現或是它的昇華。他也是太偏重性的生理層次。他認爲性本能是由於身體裡面產生了化學上的緊張，性需要的目的便是要解除這種緊張。

D. von Hildebrand 說弗洛伊德的泛性主義是輕重倒置，對愛的現象沒有深刻的完整的了解。那絕對純真的愛，一切愛的淵源——天主的愛，正顯出愛的本質而無性的因素在內。E. Fromm 也指出弗洛伊德的這個基本錯誤，而強調性慾是愛和結合兩種需要的一種表現。照弗洛伊德的「解除緊張」的說法，手淫該是一種理想的性滿足。然而事實上，手淫僅會使人沉入更深的空虛及對愛的渴求。

(註1)

梵蒂岡第二屆公會議以前的倫理神學課本，受了教會婚姻法的過多影響，在說明複雜深奧的性生活時，願意引用法律上外在的可見的徵證做爲倫理判斷的尺度。於是性的生理層次成了主要的，甚至

會給人印象想生理現象是惟一的理證基礎。於是，同妓女性交與一對真誠相愛的未婚夫妻一時衝動而有的性交都列入姦淫這一罪類中。僅從生理現象看，沒有人說這樣的分類是不正確的。但是我們都知道，過去的修道院教育缺乏心理輔導這方面的知識，再加上神哲學種種課程的繁重，使得一般修士很難有一個綜合完整的、融會貫通的性神學觀念。因而在牧職工作中，在性愛指導一方面，自然而然地有了與現實脫節、絲毫不能動人心的宣講訓誘。

由於缺少對性的整體觀，生育子女、生殖機能甚至生殖器官便吸引了神學家的注意力。『性即是與生殖有近關聯的種種。』性能的快感則是『在生殖器官部份所感到的快樂，而直接指向生殖的。』這是著名的 Garrod 神父對性的描述。（一九五一年版、第一冊、三八七、三八九節）

性之所以存在與生育子女延續人種是有着不可分的關係的。子女常是天主愛的恩賜和父母喜樂的淵源。生育能力本身就是一件令人驚訝喜悅的事實。我們的老祖宗幾千年前就搖頭晃腦地讚歎說：『天地之大德曰生』（易繫辭下）。然而我們也不能忘記聖經中還有一部天主啓示的聖言那麼美麗熱情地讚美男女之間的愛。梵蒂岡第二屆大公會議對婚姻之愛的訓示改正了過去神學中「偏袒」性愛的生育意義的論調。

今天的學者由更廣泛的角度探討性這件事實。他們用不同的方式說明性只是整個人格 (Personality) 在一特殊領域的表現，性是人格的標記；或者用個數學名詞來說，性的發展成熟是人格發展成熟的函數。研討性的種種不能與人的全部心靈生活脫離。爲了明瞭性的本質，必須認識愛的本質，尤其是配偶之愛的本質。而配偶之愛在梵二大公會議憲章中，被描述得那麼多采多姿，甚至使我們黃帝子孫會覺得有些肉麻，那麼在今天的性神學中又怎能以它的生理層次作爲關鍵樞紐性的判斷準則呢？（註二）

## 動態的成長過程

性與整個人格和全部心靈生活是不可分開的。人格的成熟要經過相當長的一段路程——有着不少曲折、阻礙與陷阱的路程。有的人總沒走完這段路程。今天神學家研討具體的性與貞潔的倫理問題時，特別注意性心理的動態成長過程，和它應達到的目標、應獲致的善。一件性行為有積極的或有消極的倫理價值，就看它在性的成長過程中發生了建設的作用或是破壞的作用。那麼明顯性的成長過程的性質為牧職工作是很要緊的。因為，一方面使我們知道該輔導訓誘的指歸，一方面也幫助我們稍微明白一些錯綜複雜的倫理主觀責任。

人格成熟的徵證是心理學家愛爭論的題材。但是在一點上大家都同意，就是成熟的人與幼童主要區別之一，是成熟的人不只會「受」，也會「給」；而幼童及不成熟的人只會「受」。

人自孩提時代直至長大成熟，在性愛的狀態變化中，理想的成長過程也是由以自我為中心、以他人為供給自己滿足安全的對象 (Object) 的幼稚心理，而逐漸臻於能把他人看成有資格尊嚴的人 (person)，能把鍾愛的對方成為心意的中心 (thou-centered)。在性格表現上，也有着類似的變化：由口腔時期的貪多，肛門時期的小器，經過生殖器官期的喜愛競爭而達到性機能時期對異性的溫存篤愛。(註三)

人格的成熟、性的成熟實在即是愛的成熟。那麼愛的第五本質及試金石是什麼呢？

## 愛的第五本質——利他主義

當一對男女青年誠摯地相愛時，在他們身心中引起的激動變化也許只有因劇烈的身體痛苦而引起的震盪可以做反比擬的（註四）。我們幾乎可以說，誠摯純真的愛使這對情侶變成了新人：他們具有的優良的品性、聖潔的真情以及高尚的心緒都由靈魂的深底浮現到性格的表面。

男青年心目渴望的真善美的化身不再是抽象無形的，而是此時此地活生生的她；而女青年夢寐尋求的白馬王子也具體化成爲可觸摸可把握的他。而這個她或這個他是唯一的、別人不能代替的。他們心意的契合只可在他們中分享，外人不得踏入這協和喜悅的樂園。

被純真的愛炙熱的情人，他的心靈的重點已不在自己身上，惟一使他有安慰的便是使所愛的對方快樂滿足；他好似找到了奉獻的祭壇，甘心把自己放在上面，渴望愛火把自己燒淨，永遠地、毫不保留地屬於對方。利他主義 (altruism) 是愛的第五本質、是性成熟的特徵，也是性愛發展指向的目標和應獲得的善。

有了這樣深摯、無我、不保界的愛心，自然的發展是堅定的、不可反悔的、爲社會承認的「你——我」結合——婚姻。而在婚姻生活中，夫妻二人的愛仍繼續成長而指向「你——我」融合的結晶——子女。愛的利他性在生育子女一事表現得這麼清楚，連唯物主義的弗洛伊德及艾里斯 (H. Ellis) 都指出一切性變態的共同的特點是止於自身性慾的滿足，而排除生育的目的。（註五）

## 啓示光照中的性愛（註六）

性的來源是天主的創造。天主沒有造「人」，而是造了男人及女人。「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」『天主照自己的肖像造了人，造了一男一女。天主祝福他們說：「你們要生育繁殖……」（創二、18；一、27、28）這來自兩個傳承（雅威典與司祭本）的經文指出性愛的圓滿意義：天主創造不同性別的人，目的是男女愛情的結合及生育子女延續人類。性愛是以婚姻為指歸的。罪惡帶來了混亂，人類婚姻生活也有了不協調的因素。淫亂不貞爭吵失和的婚姻生活，在舊約中不乏實例。多妻離婚因為人的「心硬」也成了選民的合法習俗。

基督恢復了婚姻生活、婚姻愛、性愛原來的聖善崇高，而且把婚姻提昇為聖事。基督與教會之間的不自私的忠貞的愛成了教友婚姻愛的典範。sacra 受到聖化而成爲 sacra。人間的愛因着基督的救恩而完成，更彰顯出愛的本質——利他性。

基督淨化了婚姻之愛，但同時指出了它的暫世性。「在復活的時候，人也不要也不嫁，好像在天上天主的天使一樣」（瑪、廿二、30）。因此有的人「得了恩賜……爲了天國而自關」（瑪、十九、11、12）在爲天國而守貞者的生活中，「利他」的愛即是他存在的原因。

在新的約的光芒中，教友婚姻成了建立基督妙身的媒介，生育天主的「準子女」，直到基督的圓滿境界來臨，衆人都合而爲一，分享天主聖三愛的生活。



## 貞潔的意義

由以上所說的看來，貞潔之德不該講成是「性本能的節制」。這樣的界說會使人認為性的本身即是惡的。其實性本能如同人性一樣，本身都是好的，都在天主的亨毒中有着應獲致的善為目標。性本能引起的擾亂和淫蕩來自人的理智愚昧及心地的邪惡。就如同大自然的電力，如果依照精密的構思，導入依某目的而建造的機械中，便會產生幽暗中的光明、酷寒中的溫暖以及無數造福人群的功效。相反地，如果任憑電力衝激，便會成了殺害人的雷擊、火災的起源……。秩序、目的、發揮潛在的積極效能是我們討論貞潔時應更多存思涵泳的範疇；而不是危險、邪僻及消極的壓抑。

貞潔的意義就在把秩序帶入性本能的發展過程中，使得它能創造出依照天主的構思而應有的美善；或是在婚姻生活中能够純真「利他」地彼此相愛且鍾愛子女；或是為了天國而守貞，把自己奉獻給天主及祂的教會，更明顯地為來世的天國作證。（註七）

## 倫理的牧職的反省

綜合以上所述，在討論性與貞潔時，當代的神學家及心理學家指出三點，值得我們多加思考。

- 一、某人對性有的態度是他的整個人生觀的反映；性的成熟是人格成熟之標記與效果。二、性行為是為表示愛，該出自內衷的愛心；沒有愛的性行為是對人的極端侮辱；單純為了自身的快樂而有的性行為是對性本質最深的無知的及最大的妄用。三、愛的真諦是把對方看做有位格尊嚴的人，以對方為中心；利他主義是純真愛情的第五本質。

有了這三點對性的了解，自然而然地我們對有關第六、第九誠的倫理個案會有更正確的、更完全的也是更使現代人容易懂悟而接受的解決方式。首先讓我們談一談聽告解的一個小技巧。

聽告解時，在告罪人表明他的罪過後，如果我們立刻同他談他所犯的邪淫之罪，或是詢問有關他在這方面看來沒有完整告明的事項，那麼我們會給人一個印象，好似相反第六第九誠的罪是最嚴重的。可能更好先談一些有關祈禱的實習、有關愛德的言行，以後好像「順便」似地問他關於相反貞潔之罪。這樣他會覺到愛天主愛人是更重要的。

照我們上面分析過的，性生活表現是人整個心靈生活的函數。因此，重點在人的對天主對近人的基本態度，而改正相反貞潔的行為最有效的方法是間接地培養增長這個人的愛天主愛近人的精神。

### 攻擊花花公子的性觀念

「花花公子」(Playboy)在臺灣雖然仍只是地下流傳的一本雜誌，但它的性哲學已經通過許多大眾傳播媒介滲入我國青年的思想中了。——在港澳的青年，因着特殊的地理政治環境，也許會受到更多的「花花公子」性哲學的污染？——許多人藉着「性解放」的美名，宣傳「性」與道德毫無關係，性行為本身無所謂神聖也無所謂鄙陋，更對純真的、「利他主義」的愛加以嘲笑。

我們該毫不留情地攻擊「花花公子」及他的嚶囉們所宣傳的性觀念及性哲學。因為他們的主張是反人性的。為他們性就是享樂(Sex as recreation)。對方只是供給享樂的器具，如同色彩炫目的領帶，漂亮的汽車或是身歷聲的收音機一般。什麼時候不再供給我滿足快樂了，就把她(他)放在一旁。(註八)

『爲什麼要把自己完全交付給對方呢？人生在於及時享樂！享樂的時候過去，享樂的同伴就失去了存在的目的。今天同這個睡覺，明天再換一個又有何妨？』在報紙上，在牧職工作中我們讀到聽到的許多許多性的罪惡，還不都多多少少隱含着這樣性的觀念嗎？

## 手淫——性愛的畸形表現

對手淫這件事在青年人中極普遍的性行爲，我們會遇到兩種極端的看法。有的人死板地依照過去倫理課本所講，認爲每次手淫都是大罪，至少原則是如此。有的人却把倫理觀念完全由手淫的行爲中排除，認爲這只是心理成長過程的一種現象，只有錯誤或正確，而無罪惡德行的因素在內。前者（在今天是少數）忽略了就是在原則上也不能把手淫看做單純的物理生理行爲，我們常該問行爲者的態度意思是怎樣的。我們更準確地該說，原則上有了某種態度而行的手淫是大罪。

主張手淫行爲中沒有道德因素在內的更是膚淺的觀察者，票友式的「神學家」，他們不知道任何人類行爲都是人的基本抉擇的「中介作用」。而手淫在性愛成熟過程中是個嚴重的偏差，必須糾正的畸形的表現。——人人都曾有過感冒，然而感冒仍看做是疾病。類似地，手淫不因它的普遍性就成了性愛的健全徵證。——那麼我們怎麼能把道德的因素由手淫中排除呢？

曾與聖職部有過不少衝突的 M. Orison 神父，對手淫這件事說過看來過份嚴厲的話。他說手淫的害處在於阻擋人有正常的性心理發展，使人難能把自己交付給愛的對方。這個人雖然在意識行爲中會改正自己的態度努力培養「利他」的愛。但在下意識的反射作用範圍內，常會多少地受着手淫習慣的惡影響；在性生活中，雖然這人集中心力使配偶喜樂，但無意識地不自主地他却以自我滿足爲性行

爲的最深動機，把夫妻婚姻行爲看做自瀆的一種合法方式。這種不自知、無意識的以自我爲中心的傾向是人年輕時有手淫習慣的最悲慘的惡果。（註九）

Dedek 神父綜合了 Fuchs, McCormick 的思想。他的主張可說是今天大多數神學家的共同意見。這意見就是我們要極謹慎地判斷個別手淫行爲的嚴重罪責。有時該告訴某些做過手淫行爲的青年，他並沒有犯大罪，因此，可以不必先辦告解方去領聖體。——當然，爲了別的理由，勤行懺悔聖事多次是極有益的事。——可是我們應該非常注意這位青年對手淫的基本態度。幾時他放棄了改正手淫行爲習慣的努力——平安而勇毅的努力——就是放棄在性生活方面的長大成熟。這是嚴重的消極的基本抉擇。這是嚴重的罪。（註十）

## 婚前性交及愛撫行爲

有時候青年人的另一些問題是：『未婚男女青年之間的性行爲中什麼是大罪、小罪、無罪？』或者『我們可以怎樣愛撫親熱而不犯大罪？』可能他們的言語不是這麼直截了當，但是隱含的意思是相當清楚的。

我們該知道，這樣的問題是有錯誤的觀念在內的——可能是過去倫理神學教育及教理講解的後果？——首先這類問題含有的最基本的錯誤觀念，是想二人一開始相愛且用外面行爲表示愛情時，就應該多多少少離開天主的愛。換言之，好像人間純真的愛不能與愛天主同時並立似的。我們該指出，真正的性愛是天主的祝福，是美麗聖善的，不會使人離開天主。相反，它會幫人找到絕對的、成全的愛的對象——天主。（註十一）

其次，這樣斤斤計較罪的類別也是不對的。假如有「只要不犯大罪，別的就沒關係」那樣的態度，則已是不虔敬的表現，可能已是內心消極的基本抉擇的反映。

不管怎樣，重要的是態度觀念的教育，而不是瑣碎的辨別罪行，也不是太詳細具體的個案說明。我們常應把基督的話放在眼前：『眼睛就是身體的燈。所以你的眼睛若是純潔，你的全身就都光明』（瑪、六、22）。貞潔的德行該是誠於中發於外的。過份注重外面的行為，甚至強調身體的完整，是相反基督的精神。怪不得性解放運動的提倡人會譏諷某些人的崇拜處女膜的作風呢！

爲一對相愛的青年男女，更有教育作用及啓發作用的問題該是：『我們兩人在現階段中，怎樣能最誠實最純真地表現彼此的愛情呢？』誠實地，是說表現愛的方式該依照他們二人現有的關係，現有的愛的程度。純真的，是說該依照愛的本質愛別方，以對方爲有人格尊嚴的天主子女，而不是利用對方滿足我的性慾。

性交是完全獻託自身的愛情方式。它決不只是男女生殖器官的接觸，而引起內分泌系統的交流。人在性交中失去了自我，是無保留地、無條件地、無時間性的把自己交給所愛的對方；渴望爲對方接受而與之合而爲一。在這事上，聖保祿遠比弗洛伊德更明瞭性交的意義（參閱格前、六、16）。因此性交只能是夫妻之間誠實的表現愛的方式，它能表現或創造完整的、永久的付託——這就是婚姻。馬紹爾太太說，婚前性交不只是違反第六誡，也是相反第八誡，是撒謊。（註十二）

此外，婚前性交中，屢次缺少純真的愛。『我們同意了，如果她因此而懷孕，我們就結婚。』這樣的話本身就缺少性交應有的那種無保留無條件的獻託。許多次——不常如此——女孩子是被「說服」，她怕失去愛人而不得不如此。事實上，許多許多男女青年，一陣熱情過去後，另找新歡。這時心理受

損傷更重的是女子那一方。如果男孩子有着純真的愛、不自私的愛，他會更尊重對方的顧慮及可能有創傷。

在冷靜深刻的分析下，大多數的婚前性交，尤其是濫交，根本就缺少純真的愛，下意識地是在利用對方滿足自己的性慾。最後性成了沒有愛的也沒有喜樂的事。（參閱 *Time*、一九七二、八月二十一日）

談到男女青年間的愛撫行為，同樣地也應該用「誠實」「純真的愛」的理想激起他們的反省討論。

愛撫行為常會激動性慾，有時會使人失去自我控制而發生了原來不願有的性交行為。這方面，青年的反應是容易也更快。女青年應知道這點。雖然有時她自己仍未有強烈的激動，可能她的情侶已快失去冷靜的控制了。這時女青年能够也應該主動地使氣氛平靜下來。

愛撫行為如同某些刺激品一般，在暫時滿足後，會引起更大的渴求。今天愛撫到了某階段，下次兩人就要做到更多，走得更遠。開始時仍有濫情存在。漸漸地為性慾快樂吸收，注意力越來越集中在激起快樂的來源地。最後，身體成了惟一有吸引力的，成了尋求的唯一對象——而且任何異性的身體都可以了——而不是那完整的有心靈愛情的人。

說明了對性與愛的本質的認識體會，應鼓勵一對相愛的青年男女在冷靜的時候坦白討論二人如何在現階段中表示誠實純真的愛。如何使愛的行為增強二人的純真誠實的愛心，而不低級化漸漸地只求性慾的刺激。這樣事先的檢討決定是要緊的。因為當熱情激動時，就會想一切性行為都是誠實純真愛的表現。

我承認這樣的有教育作用的輔導是很難的，不如只是黑白分明地指出何者是罪，何者不是罪更省時間更省精力。而且人是傾向自欺的，沒有外在清楚準則就很容易走上喪亡的寬路的。可是我們如果有耐心有愛心，同時培養青年人愛主愛人的精神——記住，性觀念只是整體人生觀的反映——也用超性的方法如勤領聖事、熱愛聖母等等，我相信這樣出自內心的自我抉擇遠比外在權威理由更會幫助人在性的領域中敬愛服從天主成爲天主的子女。

○註：1 • Dietrich von Hildebrand, *In Defense of Purity* (New York: Sheed and Ward 1935) 17—18;

Erich Fromm, 愛 (臺北·環宇 民五十九年三版) 三五頁。

- 11 • Dietrich von Hildebrand, "The True Meaning of Sex" in *Man and Woman* (Chicago: Franciscan Herald Press 1966) 7—31; John Marshall, "Sex and Christian Loving" in John Marshall (Ed.), *The Future of Christian Marriage* (London: Geoffrey Chapman 1969) 49—61; Richard A. McCormick, "The Priest and the Teen-Age Sexuality" in *Homiletic and Pastoral Review* 61 (1961) 379—87; 473—80.

- 12 • Marc Oraison, *The Human Mystery of Sexuality* (New York: Sheed and Ward 1967) 79—138; James E. Hayden, "Early Sexual Development" in William C. Bier (Ed.) *Personality and Sexual Problems in Pastoral Psychology* (New York: Fordham University 1965) 122—136; Hobert J. Campbell, "Adolescent Sexual Development", *Ibid.*, 137—151.

13 • D. von Hildebrand, *The True Meaning of Sex, op. cit.*, 20.

14 • 弗洛伊德著，高覺敷譯，精神分析分論，下冊 (臺北·綠州 民五六年) 第二十講，八三一—八四頁；第

- 二十一講、四頁；艾里斯著，章明譯，性心理分析（臺北·巨人 民五九年）九七—九八頁。
- 六· Pierre Grelot, *Man and Wife in Scripture* (London: Burns and Oates 1964) ; Jean-Paul Audet, "Love and Marriage in the Old Testament" in T. Worden (Ed.), *Sacraments in Scripture* (London: Geoffrey Chapman 1966) 210—238.
- 七· Richard A. McCormick, *Art. cit.*, 385—386 ; Id, "Heterosexual Relationships in Adolescence" in *Review for Religious* 22 (1963) 75—92, at 78—79.
- 八· Harvey Cox, "Playboy's Doctrine of Male" in *Christianity and Crisis* 21 (1961) 56—60, quoted by R. A. McCormick, in *Heterosexual (art. cit.)* 80—81.
- 九· Marc Oraison, *L'Union des époux* (Paris: Arthème Fayard 1956) 103—05.
- 十· John F. Dedek, *Contemporary Sexual Morality* (New York: Sheed and Ward 1971) 61—65 ; Richard A. McCormick, "Adolescent Masturbation: A Pastoral Problem" in *Homiletic and Pastoral Review* 60 (1960) 527—40.
- 十一· Cf. Dominique et Marie-France Rouart, "Jacques de Bourbon Rousset et Le Jeu de la Constance" in *Etudes*, juillet 1972, 49—56.
- 十二· Patricia Marshall, "Love before Marriage" in *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1969) 291—297 ; Peter A. Bertocci, *Sex, Love, and the Person* (New York: Sheed and Ward 1967) 117—131.



牧靈

## 誰在操縱誰？

樂俊仁

「面對現實」——是一句我們常用來勉勵別人，或勉勵自己的話，但是實際上，往往事到臨頭，不論是別人或是自己，在反應方面，却傾向「逃避現實」。換言之，理論與實際之間到底常有一段不小的距離。本文主旨固然在強調——「面對現實」，尤其是「認清現實」，文內對「現實」所做的分析可能只是片面的、膚淺的，但是，讀者若在看完本文之後，稍加回味，再凝神回顧本文標題：「誰在操縱誰？」然後能坦然哈哈一笑道：「原來第一個『誰』是作者，第二個『誰』是俺哩！」則本文的目的已經達到。

### 一、引言

工業革命造成了農村中的勞力過剩，另一方面，工廠吸收了大批的工人，勞力由農村大量的流向都市，造成今天的工業社會。計算機與電腦的興起，又大量地取代了勞力——更好說腦力，間接地也造成不少失業問題。由於電子計算機的工作效率日漸增加，精確度亦然，使人對它的整個系統及原理發生濃厚的興趣，研究之後，竟然發現，其原理及方法與人有密切的關係，一方面固然是人理智的產物，另一方面，却啓發了對自己的理智行為能夠加以改良，電子計算機的改進是傾向「人化」，這項改進的原理，竟也能應用到人自己的身上，其適用的範圍已超出了工商業的實用，今天在各種學問的研究上，也在許多人文科學方面引起普遍的共鳴，尤其也推廣到人與人的關係。以下先對幾個基本的

誰在操縱誰？

概念做簡單的描述，以便後來能够深入。

有一門新興的學問叫 *Chertheit*，我們姑且譯爲「統御學」（作者見聞淺薄，不知可有先進人士已做其他的譯法？）從字義來看，該字與 *kybernetes*（希臘文）、*gubernator*（拉丁文）、*governor*（英文）很有關係，換言之，有舵手，把舵，駕駛，統御，控制，操縱，調節的意思。其研究的對象是：「消息」（這兒不是指報紙上的消息，而指一項「知識」——傳遞的知識），特別是這「消息」做爲「資料」，再將「資料」加以「整理」及「調度」。今以簡單的例子說明之。

小明放學回家了，家中的小花狗（名叫小花）蹲在門口迎接小主人，小明一看到小花，就吹了聲口哨，小花一躍而前，猛搖尾巴，口中嗚嗚作響，偶爾也高興得吠幾聲，然後跳到小明的懷中。現在我們分析剛才發生的這幕情劇。小明對他的小狗吹了聲口哨，這聲口哨對小花而言表示：「我——你的小主人回來了，我真高興看到你等我！」小花對這項「消息」，做成正確的資料，牠確知不是別人，而是小主人來了，牠的反應是友善的，是高興的，牠高興時的嗚嗚作響與被痛打時是迥然不同的，牠的搖尾，牠跑的姿勢證明牠對小明所發出的「消息」已經收到了，小明也收到了小花的「消息」，張開雙手把小花抱入懷中。

第二幕：小明的爸爸近來因工作勞累，早上常睡過頭，因而遲到了好幾次，爲了免看上司的臉色，下班後在街上買了一個鬧鐘，晚上睡前把鐘撥好，次日清晨，準六時鬧鐘鑼鑼作響，把他及時叫醒，從此他便不再遲到了。我們再做個簡單的分析：小明的爸爸晚上睡前給鬧鐘一個「消息」——把鬧鐘撥到次日六時正，鬧鐘收到了這項「資料」，做了正確的反應，按時把小明的爸爸叫醒。小明的爸爸聽到鬧鐘的釘鑼聲，知道「該起床了」，昨天他自己把該項資料放入鬧鐘，今天他收到了他所要

收到的「消息」。

統御學便是研究：「消息」的產生過程，分類整理，傳遞，接受，綜合，再傳遞，再接受，再綜合，……（在每一次的接受、綜合、傳遞的過程中都能附帶「協調」的作用）。

統御學在人文科學上的應用，有的人喜歡用另外一個字來補充：操縱 Manipulation。這個字在過去多少帶有貶意，一提操縱就變成了「惡性操縱」，一個正派人是不幹這種行徑的。今天我們用這字眼則是中性的，不指惡性操縱，也不指善性操縱，而指事情發展的途徑在發展之前便納入我們的思考，對事情的整體，按統御學的原則，儘可能地做全面性的透視（建立起完整的資料系統），以達到某項特定的目的。按操縱的字義而言，原來指以手操作的行為。最簡單的例子是人發明了機械，手指一撥一動，便能達到預期的工作成效。這項成效的主要根源不是手指的一撥一動，而是「腦」在工作。

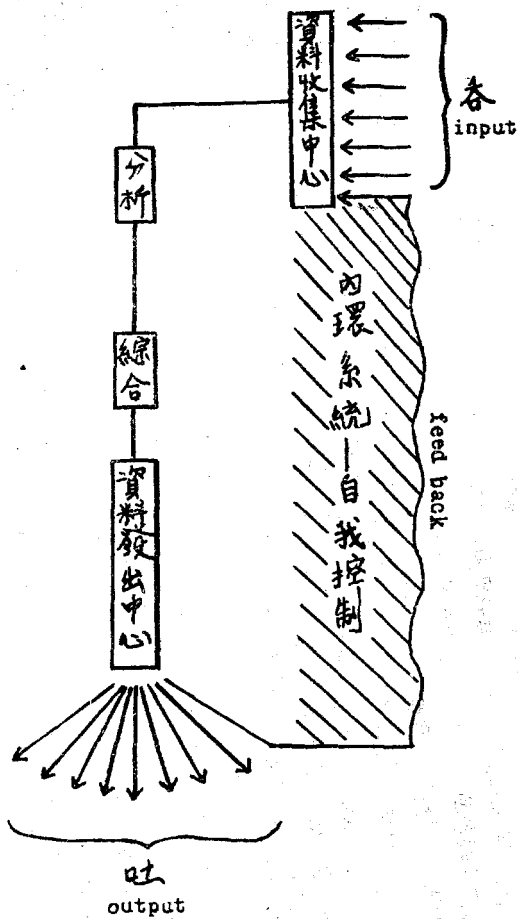
智者千慮必有一失。對於任何事體，以我們人小小的理智，很難百分之百的顧全。演繹法與歸納法何者為優的爭執漸漸不為人所道，事實上是：定律（沒有例外）越來越少，原則（可以有例外）越來越多，憑了幾件單個的「小」事理去下個「大」定義的時代也慢慢過去了。我們只能盡我們的力量去顧及整體，至於顧及到的，是否已是整體，則很難斷定，其實這也並非絕對重要，否則最好什麼也甯幹了。

## 二、因果網

我們常聽說：因果律，因果關係，因果報應等等，各有其適用的範圍。統御學所提供的是由因果環（或因果圈）所構成的因果網，其最基本的原則，一言以蔽之：互為因果。在此我們以最簡單的圖

誰在操縱誰？

例加以說明，特別有與趣的讀者請參閱有關的書籍。



圖中我們看到的是「消息」在一個簡單的因果網中所經的路線。其中吞(input)是起站，吐(output)是終站。若以一個最簡單的電腦而言，其操作可以是：由專門人員收集資料消息(吞)，分

檔歸類，由製卡人員製成有系統的資料卡（吐）；需要時，把資料投入電腦（吞），電鈕一按，電腦開始作業，最後提供一項結果（吐），工作人員取得結果，轉交專業人員（吞），他們根據所獲得的綜合結果（新資料），可以做出新的計劃（吐）。在圖的右方有一個「內環系統」，這是從吐出來的新資料中有一部份可以立刻吸收（吞），立刻成爲新的資料來源，又可以加以作業，再提供一項新的結果（吐）。

我們在此並不是要詳細研究電腦作業，而在說明一項「吞」——「吐」的關係，及「互爲因果」的可能性，爲下一段「統御學在生物學上的觀點」做鋪路的工作。

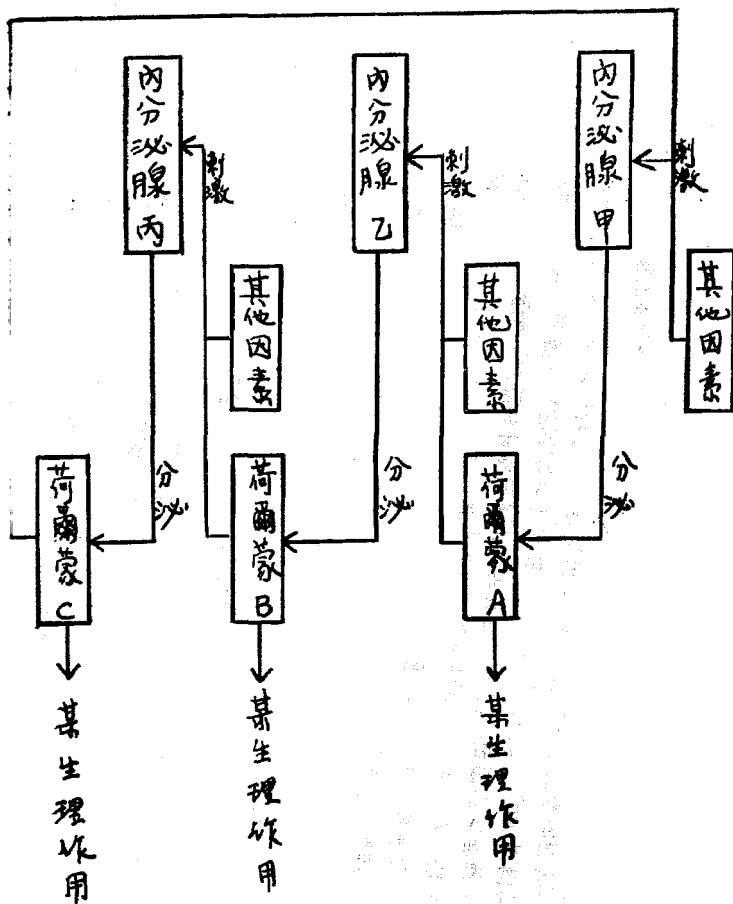
### 三、統御學在生物學上的觀點

一般來說生物學（特別與人有直接關係的醫學）這方面的觀點可以綜合爲三項。

#### A 協調作用：

最好的例子便是我們的荷爾蒙系統，以下用簡單的圖表加以說明：

由下圖看來，三個內分泌腺（甲、乙、丙）所分泌的荷爾蒙都有一項特別的作用，可以影響身體的某一器官，或某一生理作用。他們各有其因素來刺激這項分泌，但其中最具有決定性的影響因素往往是另一種荷爾蒙（也能是本身所產生的荷爾蒙），比方荷爾蒙A刺激內分泌腺乙的分泌，並調節其分泌量，其他可類推。以內分泌腺甲而論，在這個因果環中，它間接控制了自己的分泌作用，它自己可以知道是分泌太多或是太少，而加以控制協調。比方：荷爾蒙A對內分泌腺乙有正作用，荷爾蒙A（



以下簡寫爲A)分泌越多，則荷爾蒙B越多；假設B對丙也有正作用，B越多，則C越多。C對甲則有反作用，C越多則A越少。換言之當甲分泌過甚時，C就會太多了，C便是警號，促使甲減少分泌。如此可以維持一個平衡。(請讀者自己找出 *feed back* 何在?)

其他在肌肉骨骼系統上有所謂的拮抗作用，以維持一定的平衡，比方幾條肌肉可以舉起手臂，另幾條肌肉便是要拉下手臂的。

### B 信號傳遞作用：

在最高等的動物——人身上有最完整的神經系統，各種感覺、感觸，都能迅速傳達開，大腦可以直接、間接收到所有的信息。

廣義而言，我們的循環系統也扮演傳遞的作用，它不但傳遞(輸送)氣體、營養，也輸送荷爾蒙。

### C 統計綜合作用：

生物的反應是最典型的一項結果。我們看到一條小溝在面前時，便知把步子放大，以便越過，眼睛收集到的資料(大概的寬度)與經驗及習慣一綜合，便能適度舉腿越溝，若溝太寬，經驗便指示：最好停止前進。

我們若把空間拉開，時間打通，則可以有另一項新的觀點。大自然中生生滅滅，有其一定的平衡

誰在操縱誰？

——即所謂的生物平衡，各種生物的消長有其一定的過程，彼此有一定的因果關係，互有協調的作用（有如荷爾蒙的新陳代謝）。代與代之間透過遺傳的物質，把信號一路傳下去（生殖作用）。在整個生物界中人的發展特成一格，甚至主宰了整個生物界的綜合作用。

做爲局外人可以有個感覺！人固然有生物界中最高的智力——綜合能力，但是有一項綜合的結果告訴我們，我們的能力仍是有限的，界於人與自然的困難固然日漸減少，但人與人之間的困難則有增無減。這項困擾好比一個新手初試摩托卡，起動，換檔，加油都很順利，高興之餘，立刻一人單獨駛上公路，開了一兩公里，才想起：忘了先問煞車何在!!!

#### 四、統御學在靈牧、靈修神學上的觀點

大原則非常簡單，讀者至此也許立刻會說：「在傳教方法上，檢討、檢討、再檢討；會談、會談、再會談；計劃、計劃、再計劃。一切「電腦」化！一切企業化！」固然沒說錯，可是任何事物，一涉及到「人」，就沒那麼簡單。因爲人是最不甘受統御的生物；傳教固然該講究「方法」，但「方法」不是萬能的，在追求「方法」改進（本文實在是推荐方法之改進）之餘，千萬別忘了：光是「方法」不會帶來信德!!!

#### A 歷史上的回顧

第二屆梵蒂岡大公會議給革新打開了一條路子，故教宗若望廿三世曾說：「打開窗子，透透空氣」。守舊派（有點幸災樂禍地）說：「你看！這一下可不是傷風著涼了！」



在此我們希望就事論事，不一味守舊，也不一味標新立異。在用語上將多次出現「操縱」一詞，再次聲明，「操縱」也可以有善意的及中性的意義。

革新的必要性不在大公會議之後才出現，教會的現代問題更非大公會議的流毒。在改革的過程中，紛亂是自然的現象，不改革，故步自封，只會造成紛亂的延長及擴大，是走向「逃避現實」。

近代教育從業人員明白的表示，教育本身是項「操縱」——爲了達到灌輸知識這項目的。在方法上著眼，我們傳教也是一項操縱，爲了爭取信仰。純以傳教方法做出發點，可以在歷史上看到這項操縱的演變。茲以幾個小例說明之：

例一：爲了保障信仰的純潔，教會法典會制定：與外教通婚要羅馬特別許可。姑且不論許不許的標準，目的是避免與外教通婚。一對青年男女（幾十年前）去見傳教士，要求婚配聖事，女方已領洗，男方只有願洗（家庭禁止）。該傳教士擬好求寬免公文，呈主教府，主教府轉羅馬，公文一到羅馬，有如石沉大海，沒有下文。這對青年頻頻去催傳教士，傳教士只有善意的解釋：「等等吧！慢慢會有回音的，東西來往交通是多麼的不便，這是很自然的現象。」這對男女究竟等了幾年不得而知，後來成婚與否也不得而知，只知羅馬的回音是沒下文。這個例子告訴我們，在革新上，我們要清除間接障礙，沒有實地（堂區）傳教經驗的神職人員，在靈牧方法的革新上，最好少插手。用型式（如法條）去操縱信友的個人生活，用意固然很好，但效果通常不佳。準此，在做類似決定之前（地方教會單行法也好，全教會的法典也好）該收集實地資料，勿因噎廢食。

例二：許多傳教士的傳教旨在製造數字。這是聖事形式化的後果。許多教友對自己的信仰只知道一些有關聖事的皮毛，聖經不知是何物也！在過去的傳教方法，固然有其優點：信仰生活可由聖事的

數字去控制及表功，教友最好少發其他問題，有了問題，也易以「不成問題」回答之。我們們心自問便知：聖事是我們信仰的表達，是與天主的溝通，是我們信仰「實踐」的「一」部分——不是「全部」，信仰的實踐大部分還得在生活上表現出來，這要靠信友對耶穌教訓更深一步的認識。做爲革新的原則，值得我們深深檢討：我們該開口說什麼？該動手做什麼？其後果是否能達成我們的目的？其間「吞」「吐」的關係如何？如何建立「自我控制」'feed back' 的系統？如何以自己的因果環與其他傳教士建立起因果網，以謀求教會整體的改進？

例三：五十年前歐洲某一教區的主教聽說教區內神職人員不用心準備主日道理，乃召見大修院的講道教授，指示要加強修士在讀書時便有準備道理的習慣。該教授回修院後深思一番，自新學期起，便傳授「死背式」講道，修士必須事先做紙上的準備，原稿呈教授審閱，並在兩週內一字不漏背出，在修院的聖堂中試講。教授亦強調這是「唯一」的準備法，五十年來修士皆信以爲真。這種死背法的效果不難想像，給修士們日後帶來的煩惱也不難想像。就事論事，「死背法」只是方法的一種，有優點，也有缺點：好在結構較完密，用詞較優雅；壞在不生動，使人聽得不易動心，並且準備耗時太多。該教授及其繼任者固然有其用心——爲了使神職人員好好準備道理，所以出此下策，強調「唯一」的死背法。這是操縱的一例。對我們而言，操縱——懂成用一問接的方法去達到某一目的，值得我們警惕。尤其是上下之間，不宜有隔膜，即便真是長上比屬下聰明得多，也該忌諱！再論到革新，在任何場合，不論是檢討，座談，講習，大家都該開誠佈公，因爲一項錯誤的資料（出自不誠）可以造成錯誤的後果，大到可以影響整個大局，小到可以由於某神職人員的不誠，使信友喪失信德!!! 不要忘了，我們每個人都是這個因果網的一環。耶穌說：「誰不同我一起收集，就是分散。」

## B 內 修

傳教方法的改革固然重要，但事事該由自己做起，換言之，自我改革是基礎，沒有自我的內心改革，所有的會談，檢討，計劃都是自欺欺人。內修（靈修）是一種自我操縱，我知道：假使我不常自我反省，假使我放縱自己，假使我不再祈禱，而同時勸人自我反省，勸人不要放縱自己，勸人多祈禱，則是一個道道地地的法利塞人。耶穌說：「禍哉！你們經師和法利塞人！」（瑪，廿三）

## 五、結 論

我們的革新要同心合力來進行，只有彼此以誠相見，彼此互相諒解，才能找出更好的傳教方法，我們每個人固然會有自己的意見，但也該細心聆聽別人的意見，不要相信只有自己是對的，別忘了，聖神也在別人身上工作。方法我們要講求，資料我們要收集，意見我們要交換，但要讓聖神做我們這個因果網的撒網者，祂要在我們的祈禱中賜給我們光明及力量。

後言：

列出以下幾冊有關統御學的原理參考書籍，至於在靈牧工作上的實用則靠讀者自己去體味了。

參考書籍：

1. Norbert Wiener, *Cybernetics* (John Wiley, New York 1948)
2. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings* (1952)
3. Paul Overhage, *Experiment Menschheit* (Verlag Josef Knecht 1968)
4. K. Steinbuch, *Automat und Mensch* (Berlin 1963)

誰在操縱誰？

神修

## 抉擇心理學和神修生活

朱蒙泉

有時聽到人說，我的意志太薄弱；我做事情沒有恆心；或說：現代青年缺少責任心，沒有社會感；或說：現代人在逃避自由，不願負責……。但是，如何使我堅強？如何能有恆心？如何使青年有責任心和社會感？如何使現代人感到做自由人的樂趣，並負起生命的責任？抉擇心理學就是為研究這些問題，並謀求這些問題的答案。

### 一、時代的新危機：逃避自由和抉擇

在這個時代裡，潛伏著一種重大的危機，那就是佛洛姆（E. Fromm）在「逃避自由」一書中，所曾經提到過的：合群和獨立的兩種需要的失調。有時，我們自覺到有能力和自由去決定任何事情，在許多可能性中選擇一種。但是，我們同時也怕在選擇之後，會失去許多可以選擇的機會。我們雖然可以按自己的抉擇去生活，但這樣也會使我與別人隔離起來。舉例來說：你在少年時代，有時不肯順從父母的命令，這時你會覺得自己已經長大了，不再是父母親的附屬品了，我就是我！但是在同時，你也會感到父母親撤銷了對你的保護。再舉個例子：如果你的團體要到某地去烤肉，但你有事情或有理由不能去，或不願意去。因著你所選擇的和別人不一樣，這時，你會感到你和他們隔離了，你會有孤獨的感覺。這種孤獨的滋味實在不好受，所以，下次你再作這種決定時，也就會再三的考慮，不敢做得太決絕。從上面兩個例子可以看出來，團體給人的壓力是多麼大，尤其是當你生活在團

體中，而團體要你作一個決定時，你會感到它似乎在施以壓力，剝奪你的自由。

每次作決定的時候，我們覺得把自己孤立起來，但是，我們又希望合群，在這種情形下，我們會感到一種矛盾的心理。依據佛洛姆的看法，我們可能採取三種不同的態度去圖謀解決這種矛盾的心理，可是，這三種都不是真正解決問題的方法。

第一種是以權威自居的態度：認為自己有權力決定自己的事。抱著這種態度的人，雖然肯定了自我的獨立性，但他却否定了合群性。由此，可以很清楚的看出，這種態度並未解決問題，解決問題並不是肯定一面而否定另一面，要想真正的解決問題，必須兩方面都要兼顧。

第二種態度是消極的破壞主義：一個人為能達到自己的目標，要自由地作決定時，他會感到別人的壓力和外界的阻礙，這時，他便有一種破壞的欲望，想要去制勝或除去這壓力和阻礙，以爭取自由。這是以暴力對付暴力的方式，以得到為所欲為的自由。這是一種反抗性的自由，破壞性的自由。

第三種態度是妥協主義：社會對每一個人都有著期待，為了遷就這期待，我們往往會被這種期待所同化。有時，倒不是別人真的對我們有如此的期待。縱使這是我自己想像出來的，但我還會身不由己的朝著這目標去做。於是，我所作的只是為符合我認為別人在我身上所期待的。在這種情形之下，我雖然在表面上覺得我和別人之間的隔膜消失了，因為別人接受了我，但事實上，我已付出了很高的代價——放棄了自由抉擇。以上三種態度，顯而易見的，並未解決對立的問題——群體性與獨立性的對立，因此，談到抉擇時，不可不同時注意這兩方面。

## 二、抉擇的要素：動機

抉擇和其他人體的活動不同，譬如鍛鍊身體，只要每天作機械式的運動，再加上足夠的營養，身體自然就會結實強壯。但是，抉擇必須要有動機為前導。換句話說，任何抉擇絕不單是意味著你所選擇的某種東西，而且應當看你為什麼選擇這東西。你之所以要作一件事，一定有著它的理由：可能因為這件事是好的，有價值的，有意義的才會使你選擇它，這理由就是所謂的動機。

那麼，動機究竟是什麼？用普通的話來說，它包含兩種因素：動力和方向。動力就是力量，即吸引我，推動我去做一件事的力量。但是，僅有動力不夠，還需要行動和方向，這方向就是我做這個而不做那個的理由，也就是揀選行為的性質。所以說：動機並不是單純的動，還需要行動的方向，這才稱為動機。簡言之，動機是使人採取行動並決定行動性質的理由。

## 三、有效動機的特性

林道斯基 (J. Lindowsky, S. J.) 從一九二〇年到一九四〇年在科隆大學 (University of Cologne) 和布拉格大學 (University of Prague) 應用實驗心理學的方法，研究並證實了理性心理學上所討論的現象：人的理性的對象是真，意志的對象是美和善。他發現，人對一連串有意義的數字，比一連串無意義的數字，在學習上較為迅速。譬如：2, 4, 8, 16, 32……遠較 4, 9, 16, 25……更容易記憶。理性對於真理和事物間的關係幾乎不能抗拒地接受，並且接受後會感到滿足。

林道斯基又用實驗心理學的方法證實意志的對象是美和善。例如：人見到美麗的花朵和好看的衣

服，都會產生美感。美感激發我們的意願，希望去獲得它。當人們見到捨己爲人的行爲時，莫不嘉許稱道。不但如此，這種英勇的行爲，也能激發大家則效。所以，凡是美善的事物和舉動，先天地對人有著吸引的力量，尤其當這美的事物和善的舉動，與此時此地的我發生關聯時，會更吸引我去仿效。換句話說，若事物和行爲的美善爲現在的我有價值和意義時，我就會要，就會去做。這價值和意義就是催促我作抉擇的動機。若動機繼續不斷的存留在意識範圍之內，它對我的抉擇就有著持久的作用和影響，抉擇也就能持之以恆。若動機存留在意識的中心，那麼，它的影響自然較存留在意識的邊緣上爲強，抉擇也就能持之以恆。所以，常人之所謂恆心和堅定，即包含著兩層意義：(一)是指動機能不斷的發生作用，及存留在意識之中；(二)是指動機有其持久的價值和爲具體的我有著特殊和現成的意義。譬如：我天性憂鬱，態度嚴肅，但因時常見到某同學常是笑容可掬，這和我的態度形成強烈的對比，於是，我開始感到不安，繼而感到非常舒服。因爲在反省之餘，我不僅讚賞他那種愉快的態度，我也喜歡這個人，並願意起而則效，更希望和他一樣地喜樂。因此，快樂、溫和現在對我而言，已成爲有價值的態度。一旦肯定並接受了它的價值後，我就自然而然地去學習，使這價值常存留下意識中，而且，時時刻刻地使我由諸內而喜形於色，這樣，便改變了我憂鬱和嚴肅的態度。綜合以上所說的，我們可以這樣結論：認識某事物或某行爲的價值之時，幾乎在反省和決定以前，已經產生了立即追求和促使我們採取行動的傾向。故不加思索地，有價值的動機實在是抉擇的先決條件，也是促使我們採取特殊行動的原因。

#### 四、日常抉擇和基本抉擇

在日常生活中，我們每分每秒都在作抉擇。抉擇既成爲我們的家常便飯，它的重要性似乎變得很是淡薄。譬如兒童揀選可口的東西，成人爲生活而辛勞，雖然方式不同，但大家都在選擇，而且是不斷地在選擇。因此，選擇最深的意義倒不是在選這個或那個，而是在選擇這個或那個的同時，我們是選擇自己或抉擇成爲自己。這就是所謂的基本抉擇。存在主義者非常重視這基本的存在抉擇，或自我的抉擇（參閱鄭聖冲編著「存在的奧秘」）。自我有其可能的一面和必然的一面；有其時間的一面和永恆的一面；有其肉體的一面和靈性的一面；有其有限的一面和無限的一面。而抉擇的起點是時間和有限，也就是說：一個人接受而且承認：「我」是一個有限的，變化的、特殊的、具體的人，世間沒有第二個人和我一模一樣，這是我微小之處，也是我的獨特之處。我的抉擇和自我的特徵完全相同，所以我的每一抉擇也是有限的、變化的、特殊的和具體的，沒有第二個人的抉擇和我的一模一樣。若我嫌抉擇的有限，而願意保留無限抉擇的可能性，因此，便不想作任何的抉擇，豈不知，就在這當兒，我放棄了自由抉擇的機會，同時也放棄了抉擇成爲自己的機會。在不作任何決定的時候，好像是很自由；在抉擇時，好像被限制住了，其實則恰巧相反。因爲如果有人永遠保持自己抉擇的可能性，而不作任何的抉擇，那麼，他的自由永遠是空洞的、抽象的和無內容的。因爲真正的自由抉擇是具體的、有限的和有內容的，但是，它却向着必然、永恆、靈性和無限開放著。更好說，每次抉擇就是把矛盾的對立調和起來，並從對立的一極躍進到另一極；在認識、肯定和接受自己的渺小的那一刹那，同時也發現、肯定和接受自己的偉大；在抉擇有限的受造物的身份時，同時也抉擇了創造者；在窺見自己虛無渺小的時候，同時也透視到那所以充實和擴大這虛無渺小的內容。抉擇能將時間和永恆、有限和無限、渺小和偉大協調起來。作抉擇的人常會感到內心的矛盾，但也該把矛盾的心理：憂慮、恐



懼和勇氣、希望協調起來，因為他正像馬賽爾所說的：「較低存有，向更高存有發展」。抉擇的時刻是人自我接受的時刻，也是自我超越的時刻。

基本的抉擇是每次抉擇的起點和動機，現在舉例說明這一點。就好像在我們小時候，可能曾經想過要做一位蛋糕師傅，不斷的做蛋糕，不斷的吃蛋糕。從這個現象我們可以發現：我們的希望，實際上並不是只限止在蛋糕上。它表現出來的是一種無限的希求，我如此做是為滿足我無限的意願和希望。有一天，當我發現蛋糕不能滿足我的時候，我就會放棄它，因為我之所以要蛋糕，至少是爲了在它內能找到使我滿足的東西，使我向幸福的方向邁進一步。這正如聖保祿所說的：「當我是兒童的時候，說話像兒童，看事像兒童，思想像兒童；一旦長大成人，就把幼稚的事拋棄了。」由此可見，我們一切的行爲都是藉有限抉擇朝無限的方向走，在選擇中肯定自己的有限，並向無限開放。

每次我們作決定時，一方面雖然把自己侷限於時間與空間之內，但是，另一方面却正在走向無限與永恆。在決定的一刹那，我把自己縮小了，但同時也深入了，深入在自我、無限及永恆內。當我沒有作決定之前，我無法深入於自我內，所以，我們每當作一個有限的抉擇時，所表現的却是無限的追尋。每一個抉擇一面表明自己是受造物的身份，另一方面却以有限的方式來答覆無限的召叫，這樣，在抉擇時，受造的人竟和無限的造物主相遇。同時，我們也會體驗到惶恐和矛盾的心理，好像在打一場殊死戰。因此，可以看出「抉擇」是一件相當嚴重的行爲，但是，當你看到這抉擇的意義時，你會下決心去作，在抉擇中，你是在冒着完全失敗或完全勝利的危險。所以，在這情況中，如果沒有動機，你就會歧途徬徨，却步不前。但是，一旦你有着一個有意義的動機時，你便會深深的感到它的重要性。這時，你才能在有限的地位上，向那永遠和無限者作孤注一擲的答覆。

## 五、如何培養責任心和社會感

去年（一九七二）天主教大專同學會指導司鐸在彰化集會，有人指出：協助青年培養責任心和社會感是當前重大的課題。從動機的觀點來看，青年的抉擇有別於兒童的抉擇，青年應以事物的客觀價值，作為取捨的標準，而兒童常以感官的滿足和愉快為取捨的標準。兒童認為一切能滿足我的東西就是好的，能滿足我的人就是好人，但是當他漸漸成長，便開始發現，有價值的事並不一定帶來感官的滿足，但它還是值得追求；有價值的事並不一定對我一人有利，還得顧及家人的利益。所以，建立價值觀，使世物按價值的高下有條不紊的排列，這樣，抉擇才有依據，責任心和社會感也較易培養。為此，心理學家吉諾特（H. G. Ginott）曾說：「唯有在一種有意義的生活和有價值的目標下，才能使青年學得責任心和社會感」。人有著許多需要：生理、心理和精神各方面的，但如果基本的需要不能獲得相當的滿足時，便無法升到更高的一層。沒有人能夠得到完全的滿足，也沒有人會絲毫得不到滿足，完全得到滿足的人和絲毫得不到滿足的人都會靜止安息，不會再作任何抉擇。在既沒有完全得到滿足，又沒有完全不滿足的情形之下，青年人才會具有進取心，這樣，培養責任心和社會感是不會太困難的。

## 六、抉擇心理學與神修

本文開始時曾指出，逃避自由和抉擇是時代的新危機，因此，生活在新時代又願度神修生活的人們，不能不提高警覺，免得讓這新世俗的精神滲透了我們的生活、思想和態度而不自覺，我們必須深

思熟慮，設法協調獨立與合群的需要，融合責任心和社會感於一爐。

在神修生活中，我們繼續不斷地在抉擇，見到有意義的和有價值的動機時，我們便會抉擇。我們所選的固然都應當是美好的，但我們既是有限的人，所以，不是一切美好的都應當選擇。在價值與價值之間發生衝突的時候，必須把一切按價值的高低排列，並按照這次序作為抉擇的標準，爲了高的價值放棄低的價值；爲不朽的價值放棄可朽的價值。價值愈高，求之愈切，價值愈持久，求之也愈有恒心。

神修是漸進的，不可能一蹴而達到高峯，總得按部就班、步步上升，而人的需要也是多方面的，有物質、生理、心理和精神各方面的需要，人之所以能重視精神價值，是因為經驗過其他的價值和重視一切價值。雖然有的價值不是最高的，也不是絕對的，但它們仍有它們的價值，這些低層價值是引向高層價值的指標和橋樑，藉著它們，我們才能止於至善。因此，在神修道路上，一味的否認其他的價值，只承認精神的價值，在教育 and 學習的立場來說，所犯的錯誤，並不亞於一味地否認精神價值。因爲否認其他價值的人，雖然似乎在理論上維護精神價值，而實際却堵塞住一切進入精神領域的通道。同理，人生有滿足和成就才有勇氣和進步。如果假借爲使自己或別人謙虛的美名，不予任何滿足，不使有任何成就，結果弄得生活的勇氣和樂趣完全消失，這樣，還談得上什麼神修呢？從事神修教育的導師必須肯定抉擇心理學所發現的事實：有意義動機的發展是由淺而深，由近及遠，由外表而內心，由目前而將來，由現實而理想，由快感而幸福，由有我而無我，這是人成長的過程，也是神修成熟的過程。

我們日常抉擇數以萬計，但都是以基本抉擇爲依據和出發點。接受自己的限度，又向著無限開

放。這是基本抉擇的本質，這豈不也是祈禱生活的公式？真正認識並體驗這基本抉擇的人，怎能沒有深度的祈禱生活？受造的人在基本抉擇時和造物主相遇了，用有限的方式答覆無限的邀請。因此，念茲在茲，全神貫注地答覆天主的邀請是最重要不過的事。心理健康的最重要一點，是不生活在過去或將來，而是生活在此時此刻，與整個的現實周旋，同時又不以自我為中心，而是以他人為中心。由此可見：基本抉擇、祈禱生活和心理健康彼此間有着很密切的關係。何況此時刻是聖寵的時刻，放棄了現在，就是放棄了一切，能把握住現在，就是把握住一切。

有許多從事神修生活的人，擁有滿腔的善志，抱着愈顯主榮的宏願，永遠準備著揀選更好的一份，甚至有的永遠在等待著最好的一份。豈不知，時機就在猶豫不決中錯過，光陰也在疑惑中蹉跎過去。他們就像西方哲學家所譏諷的笨牛，站在兩堆草前，希望揀選一堆較大的草堆，走到甲堆前，感到乙堆大；走到乙堆前，感到甲堆大：就這樣在猶豫不決中餓死了。所以，度神修生活的人，在抉擇時固然要分辨清楚，要揀選有意義和有價值的事，但是，如果在兩種情形相持不下，無法肯定孰輕孰重時，這表示雙方價值相等，選擇任何一種都是一樣的。在這種場合之下，堅決的選擇一種，較疑惑不決要遠勝萬倍，即使所選的事並非十全十美，但是，下次便可以改正。這樣可藉此機會獲得經驗，並學習如何作抉擇。如果始終在猶豫不決，非但耗費時間和精力，錯過機會，最後，就連錯誤的經驗都不會有，這樣如何能學習？怎麼能進步？

過去神修導師往往將心靈上的美德和身軀上的習慣混為一談，至少認為二者非常相像，其實不然。譬如打字的習慣由熟練而養成，這就是所謂的熟能生巧，習慣成自然。但是，心靈的美德如愛德，應該用價值去發動。愛德的養成通常是由於人在過去曾有過愛德的經驗與滿足，這經驗和滿足使

人更容易重視愛德。換句話說，過去的經驗和滿足加深了我們對愛德的重視和偏愛，也發現並堅信愛德的價值和美好，有着這現成的動機，愛德便好像有一觸即發之勢，所以，備職現成的動機，實在是堅持到底和恒心至終的條件。動機如能久存於意識中，抉擇必定能堅定恒久，德行的培養便可以指日而待。

孤立的價值和單獨的動機所產生的力量不會太大，綜合的價值和多方面的動機的作用便要強烈得多了。短暫的價值和無生命的動機之力量不會太大，但是，永恒、無窮和人格化的價值與理想，必會發生不能抗拒的影響。這種現象說明了具體的表率對人的影響，遠勝過純粹理論的說教，因為人的表率是綜合的和人格化的，而理論的說教却是片面的和抽象的。這種現象更說明了，為什麼一位降生成人的基督較任何偉大的理想更能激發人向善或聖的心願，正因為祂集合了永恒、無限和位格三方面之大成。祂又是為全體人類達到人生的目標和幸福的必須且唯一的途徑，勿怪真正認識祂的人，會不惜任何犧牲，放棄一切，即使赴湯蹈火亦在所不辭地跟隨祂。正如聖伯多祿說的：「主！唯祢有永生的話，我們還去投奔誰呢？」

參考書：

Johann Lindworsky, S. J., *The Training of the Will*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee,

1961.

Vincent Herr, S. J., *Religions Psychology*, Alba Ilusc, New York, 1964.

鄭聖沖編著 存在的奧秘 商務一九七二年出版

我們研究中國哲學，形上學，或人生哲學時，經常遇到一個問題，即是「天道」和「天理」。和這個問題相連的則是「道」和「理」。

關於「道」和「理」的問題，唐君毅先生曾在他所著的「中國哲學原論」一書裡，作了詳細的討論，他的結論說：「至於謂理皆從分與別方面說，而與道之從總的與合的方面說者不同，則雖大體上能成立，亦未有盡然者。」(1)

王船山先生將理分爲「一定之理」和「不一定之理」，「一定之理」爲道，「不一定之理」爲事理，事理乃一事所以成之因。(2)「天下有道不可云天下有理，則天下無道之非無理，明矣。」

錢穆先生曾說：理在先，一成不變；道則生，變動不居。(3)嚴靈峯先生反對這一學說，認爲道在先，一成不變。理由道而生，道因理而見。(4)

我曾在「儒家形上學」一書裡解釋「道」和「理」的意義，我認爲中國古人以「行動的原則」爲道，以「事物本體之所以然」爲理。(5)兩者相分，但不相離。秦漢以前的經書多談人生哲學，因此多說「道」，秦漢以後，特別是宋明的儒家多談性理，乃多說「理」。但是中國的人生哲學常以法天爲最高標準，易經以天道爲人道所自從，因此天道和天理，道和理，便常常聯絡在一起，而且也常互相通用。

## (一) 天道，天理

### (1) 書經的天道

古書言天道，以書經爲始。王船山註釋「尚書」「多士」篇說：『這道者，必以天爲宗也，必以人爲其歸。』(6)書經講天道，以天道爲上天授予人的生活規律，和天命的意義不同。書經天命，以天所授予一個人的使命和行動規則；天道是對一般人設立的，天命則是對於一個人所規定的。

孔穎達「尚書序」說：「伏羲神農黃帝之書，謂之三墳，言大道也。少昊顓頊高辛唐虞之書，謂之五典，言常道也。至于夏商周之書，雖設教不倫，雅誥與義，其歸一揆」。

尚書「大禹謨」說：『滿招損，謙受益，時乃天道』。

尚書「益稷」說：『帝庸作歌曰：邇天之命，惟時惟幾』。

尚書「湯誓」說：『有夏多罪，天命殛之』。

尚書「湯誥」說：『天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪，肆臺小子，將天命明威，不敢赦。』

尚書「仲虺」說：『欽崇天道，永保天命。』

尚書「盤庚上」說：『先王有服，恪遵天命，茲猶不常寧，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之斷命。矧曰：其克從先王之烈，若顛木之有由彙，天其永我命于茲新邑，紹復先生之大業，底綏四方。』

## (2) 易經的天理

由天道而轉到天理，當以莊子爲第一人。唐君毅先生論莊子書中的「理」字說：『其理之主要涵義，乃在其言天理或天地萬物之理。』(7)唐先生引據莊子書的天理：養生篇「依乎天理」，刻意篇「循乎天理」，天運篇「順之以天理」，盜跖篇「從天之理」，禦水篇「未明天地之理」。唐先生結論說：『莊子所謂天地萬物之理，即天地萬物之變化，往來，出入，成毀，盈虛，盛衰，存亡，生死之道。』(8)

易經的傳和莊子的思想接近，易傳所講的乾道坤道，天地之道，乃是乾坤天地變化之理。以這種變化之道，以範圍人的生活，因此便稱爲道，把宇宙的形而上之道和人生的倫理之道互相結合，結成了天道和入道，道心和人心，範圍了後代的儒家。

『象曰：大哉乾元，萬物資始乃統天。……乾道變化，各正性命。』(乾卦)

『初六，履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。六二，方大不習無不利。象曰：六二之動，直以方也。不習無不利，地道光也。』(坤卦)

『乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。』(繫辭上第一)

『易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣』(繫辭上第一)「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。』

(繫辭上，第四)

「辭也者，各指其所之易與天地準。故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理。是故知



幽明之故，原始反終，故知死生之說。』（繫辭上。第三）

「昔者，聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」（說卦。第二）

易傳解釋卦爻的變化象徵宇宙的變化，宇宙的變化具有變化之道。宇宙變化萬千，好比六十四卦所有的爻，變化複雜；但是這千千萬萬的變化都是以乾坤兩卦變化之道為基礎。乾坤之道因此稱為天地之道，『易與天地準，故能彌綸天地之道。』

王船山說：『周易之書，乾坤並建以為震，易之體也。六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，易之用也。……屯蒙以下，或錯而幽明，易其位；或綜而往復，易其幾；互相易於立位之中，則天道之變化，人事之通塞，盡焉。』（9）

易經在最初只有乾道坤道，後來參入了陰陽，陽為乾，陰為坤，每卦都由陰陽兩爻結合而成，便很明顯地把一切變化之道都歸合到陰陽的變化。自漢以後，儒家以陰陽五行解釋易經，造成了卦氣的種種圖解；王弼註易，一掃這些邪說，提出易經的義理，保持陰陽的變化之道。宋朝理學家由周濂溪開端，將宇宙的變化都包含在陰陽變化以內。『無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，互為其根。……五行一陰陽也，陰陽一太極也。……乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。』（10）

### (3) 理學家的天理

周濂溪在「太極圖說」沒有說到「理」，祇引易經的話：『立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰

剛與柔，立人之道，曰仁與義。」在「通書」裡說：「天道行而萬物順，聖德化而萬民化，大順大化，不見其迹，莫知其然謂之神。」（順化第十一）

張載的「正蒙」也講「道」和「天道」。正蒙的第一句話即是：「太和所謂道。」王船山註說：「太和、和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。」「太和篇」又說：「天道不窮，寒暑也；衆動不窮，屈伸也。」「天道春秋分而氣易，猶人一寤寐而魂交。」「以是知萬物雖多，其實一物無無陰陽者。以是知天地之變化，二端而已矣。」「正蒙」的第三篇名為「天道篇」，開端說：「天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉。」「正蒙」的第四篇為「神化篇」篇首說：神，天德；化，天道；德其體，道其用。」正蒙最後一篇乾稱篇下說：「天包萬物於內，所感所性，乾坤，陰陽二端而已矣。」「天性，乾坤，陰陽。」「天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。」「若道，則兼體而無累也。以其兼體，故曰一陰一陽，又曰陰陽不測，又曰一闔一關，又曰通乎晝夜。語其推行，故曰道；語其不測，故曰神；語其生生，故曰易；其實一物，指事異名耳。」

周濂溪和張載都以「道」爲行動之道，天道爲天地變化之道。天地變化之道，在於陰陽的變化，陰陽的變化常不可測，因此稱爲神。朱子解釋「太極圖說」云：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易也。」

程明道曾說：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。」（答張橫渠書）

程明道曾告韓持國說：「道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論天德。」（端伯傳師

說，二程全書、遺書第一）

『一人之心，即天地之心；一物之理，即萬物之理。一日之運，即一歲之運。』（呂與叔東兄二先生語。二程全書。遺書第二。上）

『生生之謂易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼而生理者，即是善也。』（全上）

『萬物皆只是一個天理，已何與焉。至如言天討有罪，五刑五用哉。天命有德，五服五章哉。此都只是天理自然當如此。』（全上）

『所以謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裡來生生之謂易，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏推不得，不可道他物不與有也。』（全上）

『言天之自然者，謂之天道；言天之付與萬物者，謂之天命。』（明道先生語一。二程全書，第十一）

『一陰一陽之謂道，自然之道也。』（明道先生語二。二程全書，第十二）

『天下之理終而復始，所以恒而不窮。恒非一定之謂也，一定則不能恒矣。惟隨時變易，乃常道也。天下常久之道，天地常久之理，非知道者，孰能識之。』（伊川註易經恒卦）

二程的天道，和周子張子所講的天道意義相同。天道乃是自然之道，即是宇宙變化之道。這種變化之道在天地之間，也在人的心裡。

邵康節也說：『天生於動者也，地生於靜者也。一動一靜交，而天地之道盡矣。』（觀物內篇）朱熹講天理，雖也是講宇宙變化之理；但他的講法則不相同。他把理和氣相分，作爲宇宙萬物的二元，理在宇宙萬物中祇是一個。

『天下只有一個正當道理，循理而行，便是天。』（朱子語類）

『天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之氣也，生物之具也。』（語類）

「問一理之實，而萬物分之以爲體，故萬物各具一太極。如此說，太極有分裂乎？曰：本只是一太極，而萬物各有稟受，又各各具一太極耳。如月之在天，只一而已，及散在江湖，則隨處而月，不可謂月分也。」（語類）

總結上面各代學者對於天道天理的主張，可以分成兩系：一系是書經的天道，一系是易經的天道或天理。書經的天道是上天對於人所定的規律，上天自己遵守，人當然更應遵守，天道和天道相連。易經的天道乃是宇宙變化之道，屬於形而上，易傳把這種宇宙變化之道，和書經的天道相貫通，因此使用之於人生，成了人道的根本。

宋明理學家把中庸的「天命之謂性，率性之謂道，」和偽古文尚書皋陶謨的「道心惟微，人心惟危」聯接在一起，由易經到中庸、大學，結成一個系統，而在這個系統裡作爲連貫的線索的，乃是天道或天理。在宇宙變化上，以天造爲基礎；在君主治國上，也以天道爲基礎；在人生的倫理道德上，更是以天理爲基礎。因此我們爲研究儒家的哲學思想，必定要了解「天道」「天理」的意義。

## (二) 生生之理

### (1) 天道爲生生之理

易經講天道，以乾道爲剛，陰道爲柔；乾道爲動，坤道爲靜；乾道資始，坤道資生。這一切形容

詞，都形容天道表現的德能，而不表示天道的意義。爲什麼乾道剛坤道柔呢？爲什麼乾道動坤道靜呢？天道的意義乃是爲萬物化生。生生之理，乃是天道或天理。

易經乾卦，『彖曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天。』

王船山註釋說：『易之言元者多矣，惟純陽之爲元，以大和清剛之氣，動而不息，無大不屈，無小不察，入乎地中，出乎地上，發起生化之理，肇乎形，成乎性，以興起有爲而見乎德，則凡物之本，事之始，皆此以倡先而起用，故其大莫與倫也。』（周易內傳。卷一。頁六）

坤卦彖曰：『至哉坤元，萬物資生，乃順承天。』

王船山註釋說：『陰非陽無以始，而陽藉陰之材以生萬物，形質成而性即麗焉。相配而合，方始而即方生，坤之元所以與乾同也。』（周易內傳。卷一。頁十九）

易經的天地之道，即是坤之道；乾坤之道，在後代的註釋中，都解爲生生之道：乾道坤道相合而生萬物。

由乾坤進爲陽陰，陽陰之道在註釋中更成爲生生之理。易經『繫辭上』說：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者聖也。』徐復觀先生解釋說：『繫辭上的所謂「一陰一陽之謂道」的道，即乾象所說的「乾道變化」的「乾道」，亦即是生生不息的天道。……「繼之者善也」的「繼之」的「之」字，我以爲指的是由上面一陰一陽的變化而來的生生不息。一陰一陽的結果便是生育萬物，所以繼之而起的，便是生生不息的作用。……「繼之者善也」的善，在此處還是形而上的性質，此形而上性質之善的品格是仁。』(1)

易經而且明明說：「生生之謂易。」（繫辭上第五）「天地之大德曰生。」（繫辭下。第一）『

夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生也。』（繫辭上。第五）

宋明理學家根據易經這種思想，便常以天地之道在於化生萬物。周濂溪說：「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。」（通書。順化第十一）「天以春生萬物，止之以秋。秋之生也既成矣，不止則過焉，故得秋以成。」（通書。刑第三十六）

張載「易說」解釋「乾，元亨利貞」說：「乾之四德，終始萬物，迎之不見其始，隨之不見其後，然推本而言，當父母萬物。明萬物資始，故不得不以元配乾。坤其偶也，故不得不以元配坤。」

二程全書上說：「生生之論易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道。」（二程全書。遺書第二、上）

程伊川說：「道則自然生道物，今夫春生夏長了一番，皆是道之生後來生長，不可道却將既生之氣，後來却要生長，道則自然生生不息。」（二程遺書第十五）

程明道說：「天地之大德曰生。天地絪縕、萬物化醇，生之謂性，萬物之生意最可觀。」（二程遺書第十一）

朱熹說：「天地別無勾當，是以生物爲心。一元之氣，運轉流通，略無停閒，只是生出許多萬物而已。」（朱子語類）

戴東原說：「一陰一陽，蓋言天地之化不已也。一陰一陽其生生乎？其生生而條理乎？以是見天地之順，故曰一陰一陽之謂道。」（原善上。章三）「易曰，「天地之大德曰生。」氣化之於品物，可以一言盡也：生生之謂歟。」（原善上。章四）

在易經以外，儒家以天地之道在於生生，大家都引據孔子論語上的話：『天何言哉！四時行焉，百物生焉！天何言哉！』（論語，陽貨）王船山註解說：『四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？』（四書訓義，卷二十一）

中國古代以農立國，以農夫的眼光去看宇宙的變化，莫非爲使五穀生長：日月雨露，風霜寒暑，春夏秋冬，一年節氣，都和五穀的生長有密切關係。

天地之道既是萬物之理，萬物得着這種理而生，本身就具有這種生生之理，這種生生之理在萬物是相同的。生生之理以陰陽相結合而成，陰陽結合應守剛柔動靜的原則，應按一定的位置：『天尊地卑，乾坤定矣』（繫辭上，第一）『至哉坤元，萬物資生，乃順承天。』（坤卦，象）而且還要有一定的次序，『是故君子所居而安者，易之序也。』（繫辭上，第二）

這些原則，位置和次序，包含在生生之理以內，在萬物裡面自然而成。惟獨在人方面，則由人去感應，由人自己去體驗，因此，生生之理在人方面乃稱爲仁。

## (2) 生生之理稱爲仁

「仁」在儒家的思想裡乃是中心思想。孔子在論語裡以「仁」作爲全德，「仁人」作爲最高的人格。宋明理學根據孔子的思想，乃以天地之道就是仁。這種思想，易傳已經開其端：『天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁。』（繫辭上，第一）

張載曰：『天道四時行，百物生，無非至教。聖人之動，無非至德，夫何言哉。天體萬物不遺，

猶仁體四事無不在也。』（正蒙，天道篇）

二程遺書說：『醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知覺不認義理爲不仁、譬最近。』（二程遺書二、上。）

朱熹說：『天地之大德曰生。天地網羅，萬物化醇，萬物之生意最可觀。此元者，善之長也，斯所謂仁也。仁與天地一物也，而人特自小之，何哉！』（語類）

「仁是箇生理，若是不仁便死了！人未嘗不仁，只是爲私慾所昏，克己復禮，仁依舊在。」（語類）

仁字和生字意義相同，在普通用語上也有，例如桃仁，杏仁，代表菓子核中的生命根源。仁字不單單是生，而且包括「生生之理」的原則、位置和次序。

戴東原說：「生生之呈其條理，「顯諸仁」也。惟條理是以生生。顯也者，化之生於是乎見。藏也者，化之息於是乎見。生者、至動而條理也。息者，至靜而用神也。卉木之株葉華實，可以觀夫生。果實之白（即核中之仁）全其生之性，可以觀夫息。」（原業上，章四）

「仁」除生生之理以外，還包含體驗這種生生之理的意義，在萬物以內，都有生生之理，但只有人能體驗這種生生之理；因爲人有心，人心虛靈神妙能知，而又能愛，乃能體驗生生之理。

二程遺書說：『所以謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裡來生生之謂易，生則一時生，皆完此理，人則能推，物則氣昏推不得，不可道他物不與有也。』（二程遺書、上）

萬物都有生生之理，但是萬物因所受的氣濁，沒有理智，便昏塞不能推知生生之理，人則可以推知，可以體驗，人的生生之理便稱爲仁。



「仁」字普通解釋爲人與人，即兩個人所有的倫理關係，即是我與非我的關係。我與非我的關係，當然是人與人的關係。然而人在生活中所有與非我的關係，並不限於人，也擴展到物，人與物的關係也稱爲仁。

人與人的關係，人與物的關係，都以生活爲出發點，也以生活爲終點，於是仁字和生字從倫理方面看，「仁」和「生」結合在一起。因此可以說：仁是生的表現，也是生的完成。

我與非我的關係，第一是彼此相接近，彼此相幫助；這就是愛。除愛以外，我與非我的關係還要包含其他許多的關係，因此，仁便包括一切的善德。

孔子曾以兩句話來表達仁的關係；「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。」（論語。雍也）自己願意生活，也要使別人能够生活；自己願意好好生活，也要使別人好好生活，這就是仁的意義。推廣這種仁道，在人與物的關係上也要表現出來，那時便能「仁民而愛物」。但在這種推廣仁道上，有該守的次序。人和人的次序，人和物的次序。儒家反對墨子，反對佛教，便是因爲他們摧毀了這種次序。

朱熹說：『天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心，以爲心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而工矣。……或曰：程氏之徒言仁多矣，蓋有謂愛非仁，而以萬物與我爲一，爲仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以心有知覺，釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？曰：彼謂物我爲一者，可見仁之無不愛矣，而非仁之所以爲體之眞也。彼謂心有覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。……抑泛言同體者，使人含糊昏緩而無警切之功，其弊或至於認物爲己者有之矣。專言知覺者使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至於認欲

爲理者有之矣。』（朱熹、仁說。朱子大全。卷六十七）

朱子贊成以萬物一體去解釋仁，怕不懂的人昏昏胡胡以物我同一，失去脩身進德的工夫，「而無警切之功」。後來王陽明的門生就有了這種流弊。但是理學家由仁而講宇宙萬物一體，則是「生生之理的「仁」所有的自然發展。

### (3) 宇宙一體

今年是戊戌政變殉難的譚嗣同逝世九十週年，譚嗣同的思想，以他所寫的「仁說」爲中心。他對「仁」的解說，以「仁」爲「通」，「仁」能貫通萬物。他說：「仁以通爲第一義，以太也，電也，心力也。」<sup>(1)</sup>是故仁不仁之辯，于其通與塞。通塞之本，惟其仁不仁。通者，如電線四達，無遠弗屆。」<sup>(2)</sup>譚氏主張宇宙萬物息息相通，本不孤立，祇是人用許多名義把萬物都分開了。

因「仁」而宇宙萬物成爲一體，這種思想並不是譚嗣同的發明，譚氏却以歐洲的科學思想去解釋「仁」使萬物相通，聽起來很新穎。

萬物一體的思想，在易經和董仲舒的「春秋繁露」已開其端，但是第一位學者正式提出的乃是張載。張子在他的『西銘』裡明白地說：『乾稱父，坤稱母。子姪藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性。民，吾同胞，物，吾與也。』王船山註釋說：『塞者，流行充周；帥，所以主持而行乎秩序也。塞者，氣也，求以成形；帥者，志也，所謂天地之心也。天地之心，性所自出也。父母載乾坤之德以生成，即天地運行之氣，生物之心在是，而吾形色天性，與父母無二，即與天地無二也。由吾同胞之必友愛、交與之必信睦，則於民必仁，於物必愛之理，亦生心而不容己也。』

(張子正蒙註卷九)

氣成萬物的形體，天地之心造成萬物之性，天地之心爲生之理，萬物之性相同，惟人心能體驗天地之心而爲仁，能仁民而愛物。

伊川語錄說：『問仁。曰：此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：惻隱之心，仁也。後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也，愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁。』(二程遺書第十八)

二程遺書說：『所以謂萬物一體者，皆有此理，只是爲從那裡來生之謂易，生則一時生，皆完此理，人則能推，物則氣昏推不得，不可道他物不與有也。』(二程遺書二，上)

伊川語錄說：『問曰：人有言盡人道謂之仁，盡天道謂之聖，此語何如？曰：此語固無病，然措意未是。安有知人道而不知天道者乎？道，一也，豈人道自是人道，天道自是天道？中庸言：盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以參天地之化育；此言可見矣』

(二程遺書第十八)

人性爲理，來自天，與天地之道或天地之理相同。萬物之性也是來自天，也是同於天地之理。因此人與萬物之理相同。人和萬物因着相同之理，故可相通。所以學者說仁是通，仁使人和物相通，而成爲一體之仁。

王陽明說：『故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴解頰而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，而必有

顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也；是故謂之明德。』（大學問）

天地以生物為心，人物得天地之心以為性，人物都有生生之理，萬物因着「生」而互相通、互相感應。人總能體驗這種相通的一體之仁，而參天地之化育，以貫徹儒家天人合一的理想。

在中華民族生活上，生生之理的表現，在於家族，在於孝，字族乃是父母生命的延續，孝是生命延續的象徵。另一種生生之理的表現，在於民族，民族即是中華民族生命的延續，個人的生命，在民族的生命中延續不斷。

從「生生之理」的「仁」去比較儒家的思想和天主教的思想，我們可以發現一個很重要的相同點。當然天主教的教義以「愛」為中心，儒家以「仁」為中心，兩者很相同。但是最重要的一點還是關於仁的本質，兩者有相同之點。第一，儒家以仁來自天地之心，天地之心在上古乃是上帝之心。天主教以仁愛來自天主，天主的本性是仁愛。第二，儒家以仁的意義在於生，所謂「仁民而愛物」，「一體之仁」，都是在保全和發展生命上將「仁」表現出來，「仁」的最好表現在於「立己立人」，「達己達人」。天主教的仁愛以基督為成全的模範，基督降生為給人以生命，使人成為天主的子女。第三，儒家的「仁」，以宇宙為範圍，「仁」的最高表現，在能參天地的化育，發揚萬物的生命。天主教所講基督的愛，不僅予人以生命，也給萬物的生命一種生存的意義。聖保祿宗徒在致羅馬人書第八章說明這一點：『凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚；因為受造之物被屈伏在敗壞的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位所有的決意；但是受造之物仍懷有希望，得享天主子女的光榮自由。』（八，19—21）還有一點最重要的是儒家以『仁』使人，萬物，天地和『天』相結

合，神人萬物整體地結合而相通於「仁」中；天主教的教義說明天主造人和萬物的計劃，使萬物結合於人，人結合於天主。原罪使這個計劃破壞了，基督降生，重整這個計劃，聖保祿宗徒說：『或是世界，或是生命，或是死亡，或是現在，或是將來，一切都是你們的；你們却是基督的，而基督是天主的。』（格前，三，22）

民六十一年七月廿一日於天母牧廬

註：(1)唐君毅，中國哲學原論，上册，頁十一。人生出版社，民國五十五年版。

(2)王船山，讀四書大全說，卷九，頁五。船山全集，華文書局。

(3)錢穆，道理，民主評論，第六卷，第二期，頁三十。

(4)嚴靈峯，論道理，民主評論，第六卷，第六期，頁一五〇。

(5)羅光，儒家形上學，頁四七。中華文化出版事業委員會出版，民四十六年五月再版。

(6)王船山，尚書引義，卷五，頁十一。

(7)唐君毅，中國哲學原論，上册，頁十六。

(8)唐君毅，中國哲學論，上册，頁十八。

(9)王船山，周易內傳，卷一，頁一。

(10)周敦頤，太極圖說。

(11)徐復觀，中國人性論史（先秦篇），頁二〇六—二〇七，民五二年版。

(12)譚嗣同，仁說：仁學界說，中國學術名著今釋語釋，近代編，西南書局。

(13)全上。



## 新英國聖經及新美國聖經 (註)

房志榮

在本刊第一號，第二號，及第五號的書評欄，筆者曾介紹目前在臺灣極爲風行的思高聖經，耶路撒冷聖經，及聖耶羅聖經詮釋。如今又有這兩部英語世界的聖經新譯本出現，一爲更正教的聖經，一爲天主教的聖經，二者都經過二三十年的籌備和工作，動用了許多專家的心智，達成了向現代人傳達天主啓示的某些任務，因此值得在此略作介紹，以供國人參考。

### 新英國聖經

由一九四六到一九四八這三年中，英國的各更正教派組織了一個譯經委員會，邀請各派的聖經及東方語專家重新由原文翻譯全部聖經。經過三次的會議，終於決定翻譯的工作由三組分擔：一組譯舊約部份，一組譯偽經部分，一組譯新約部分。最後還加上第四組，從事於文詞及字句的審閱和修飾。所以要加上這樣一組，是因為這次重新翻譯聖經的主要目的，是想用現代英文譯出聖經原文的本意。所謂現代英文就是今天大家都讀都用的英文，不再保存 AV (Authorized Version 即 King James Version) 的古代英文風格。AV 於一六六一年問世時，其英文已很古老，何況在今天？

每一組的翻譯工作是這樣進行的；先由一人起草，將譯稿分給同組的人審閱，然後全組人員聚會研討，逐字逐句的討論下去，直至大家同意爲止。如果一字一句有兩種不同的譯法，同樣可靠，同樣重要，那時其中之一納入正文，另一個譯法則放進註腳。這一步工作完畢，才將審訂稿交給第四組，

即文學組。這一組的人也聚會逐字逐句的討論，按照不同的類別，如敘述，家常話，爭辯，法律，演講，或詩詞等，來斷定譯文是否合乎文學水準及特色。然後再將譯稿送回各翻譯組，讓他們審閱，文字上的更動是否使原意走樣，或是否有誤解之處。這樣互相交換譯稿，直至雙方同意為止。這時才將定稿呈給譯經委員會負責人，讓他們去籌劃出版。三個翻譯組的領導人物是 C. H. Dodd，負責新約部分。他自始至終參與了這一翻譯計劃，貢獻最大。Godfrey Driver 由一九六五開始年參加工作，負責舊約部分。W. D. McHardy 由一九六八年參與這項工作，負責偽經部分，書中僅有的三篇導論就是由這三位學者分別執筆。

G. Driver 所寫的舊約導論精簡扼要，內容豐富。他把希伯來原文由最老的谷木蘭卷軸（公元前二世紀的羊皮卷）說起，一直說到新英國聖經所用的 R. Kitzel 的 BH（希伯來文聖經，一九三七年第三版）。關於希伯來文字音與母音的關係，以及「耶和華」的讀法如何產生，他都作了一個很好的交代。下一步是介紹舊約的古老譯本：希臘文的七十賢士譯本 (LXX) 完成於公元前第三、二世紀；以後有其他四種希臘譯文 (Aquila, Symmachus, Theodotion, Lucian)，古拉丁文譯本 (VL)，拉丁文通俗譯本 (Vulgata)，以及阿拉美的譯本 (Targum)。其中只有梅瑟五書是逐字譯出的)。至於公元一至三世紀的敘利亞文譯本 (Peshita，意謂「簡單譯本」)，已經受到了七十賢士譯本的影響。

再下一步，Driver 解釋在翻譯新英國聖經時，其他各種與原文聖經接近的語文的應用：阿拉伯文、敘利亞文、依索匹文。最近更大量應用亞述及巴比倫的楔形文字（令人詫異是此處未提烏卡里文）。聖詠的標題一律取銷，這一作法不無問題。因為雖然這些標題是晚期加入，不屬聖詠原文（思

高聖詠以小字印出），但近來學者們承認這些標題有其歷史及禮儀的價值。此外這樣一來，詩節的數法和其他聖經中的聖詠集都相差一個號碼，如詠六三二在新英國聖經裡則是詠六三一；其餘類推。

以往所有更正教的聖經都只印聖經本文，沒有任何導論、註腳之類的摻入，以免人的話混淆了神的話。現在這冊 NEB 却一改往例，引進了導論、註腳、標題、及附錄四項，但與天主教的聖經相比，仍然簡單的多。導論只有三篇：舊約、偽經、新約各一篇，每篇由該組領導人執筆，即 Driver, McHardy, Dodd。註腳不涉及任何神學問題，而只限於以下五個目標：1. 指出可對照的平行文，特別是在各歷史書之間；2. 節數有所移動或調換時，在註中說明；3. 專有名字（人名或地名），如在上下文有所反映，則在註中加以解釋；4. 原文如有兩種譯法，一入正文，一入註腳；5. 原文與古譯文都無法譯出時，譯者在註中說明，他如何改動原文，以求其意。標題指出譯者們將每部書大約分成幾段，以創世紀爲例，共分六段：

世界之創造：一 1—24

歷史的開始：二 5—52

洪水及巴貝爾塔：六 1—11 32

亞巴郎與依撒格：十二 1—廿六 35

雅各伯與厄撒烏：廿七 1—卅六 43

若瑟在埃及：卅七 1—五十 26

最後在舊約末尾有一篇附錄，列出希伯來人的度、量、衡、幣的算法及制度。這裡也有一件令人奇怪的事，就是以往更正教聖經常有的地圖，在 NEB 裡却找不到一幅。



McHardy 所寫的「偽經導論」(爲天主教是「次經」)先解釋「偽經」(Apocrypha)一詞的意義。這原是一個希臘詞彙，指謂「隱藏之物」。隱藏什麼呢？以經書而言，最初指隱藏那些珍貴的經典，只有少數誠心的人可用，不讓大眾隨便閱讀。後來却有另一層相反的意見：有些著作須隱藏起來，不是因爲太好，而是因爲不够好，或因爲有問題，有異端的嫌疑。最後聖熱羅尼莫給這字加上了第三個意見：他熟識希伯來文及希臘文的舊約聖經，而以希伯來文舊約中所沒有的希臘文經書爲偽經(或次經)這就是今天一般所採用的意義。

此處所列舉的偽經書目或章節共十五項，除了巴、多、友、加上下、智、德七部書以外，還有三項是天主教聖經裡所沒有的，那就是厄斯德拉前後二書及默納協禱詞。其餘五項是一些片段，分佈於艾斯德爾、巴路克及達尼爾三部書中。艾斯德爾傳的希臘文部分，在思高聖經中以補錄甲、乙、丙、丁、戊、己夾在各主要部分中出現，NEB 所用的次序與之完全相同。耶肋米亞書信就是巴路克的第六章；達尼爾與蘇撒納，達尼爾與貝爾，及達尼爾與大龍三項就是達尼爾書的最後兩章希臘文附錄。譯偽經的目的及所作的努力與全部 NEB 的計劃相合，就是用忠實的譯筆道出原文的本意，同時務使譯文是可讀易懂的英文，避免一切譯作的痕跡。

最後 C. H. Dodd 所寫的新約導論最有分量，也最使人了解何爲一篇好的譯文。他首先說明，一六六一年所出版的 AV，曾在二八八一年修訂一次，這次修訂只限於新約部分。新約修訂版的特點是它放棄了一直當做標準希臘原文的 Textus Receptus (此一希臘原文雖有很多手抄本爲代表，但那些手抄本都是晚期並不可靠的)，而採用了少數，但最早並最可靠的大寫手抄本。

由一八八一年到今天，原文批判已有了長足的進展，不但有更古老的新約片段出土，並且估價手

抄本的技术或方法也有了改進。如今爲決斷那一種讀法比較可靠，譯者注意以下三點：1. 希臘文的新約古抄本；2. 古譯文的手抄本；及3. 早期教會作家所引徵的新約經句。這次 NEB 所根據的希臘文新約是 R. V. G. Tasker 出版的 *The Greek NT* (Oxford and Cambridge University Press, 1964) 有了比較可靠的原文以後，還須正確地去懂，於是希臘文的研究和進步也有助於翻譯的工作。這一方面，一八八一年比一六六一年爲佳，現在又比一八八一年更好。這種進步來自多方面，而特別由於數以千計的蒲紙的出現，這些蒲紙的年代與新約的時代很接近，充分顯露出「非文學」或家常希臘文的伸縮性，因此今日的聖經譯者也可享有更大的自由。

此外，一八八一年的新約修訂版還受了一個叮囑的束縛：儘可能少作更動，須更動時，說法也應與 AV 的古老譯筆相符。如今 NEB 的譯者却沒有這個限制，正相反，他們須用標準的現代英文說出聖經原文的意思。其實從前有一種誤解，認爲忠實的譯文須保存原文語句的次序，以及該語言的特定說法、結構、甚至文法的錯誤。現在對翻譯的理論和實踐却有不同的看法：忠信不在於保存原文的大體構架，而只將一句句的希臘字譯成現代語言的字，因爲一種語言的單字很少與另一語言的同義單字完全相等。原來每個單字是一大群意義和聯想的中心，它們在不同語言中互相重疊，但不常完全吻合。單字在一句話中，甚至在一更廣泛的思想單位中所佔的位置，才能決定這一單字整個意義中的那一面更加突出。從事翻譯的人很不容易將某一外國語言的單字所含的一切意義完全譯出。但他如果可自由運用本國語中意義及聯想較廣的說法來從事翻譯，則更有希望將原文的整體意義說出。

這樣一來，翻譯和釋意又有什麼區別呢？本來，一個靈活的翻譯在某種意義下就是一種釋意，翻譯與釋意之間的界線事實上不易劃分。不過至少還有有意識和無意識的釋意的區別。

最後，無論是舊約或新約之前都有一個聲明，就是章節的分配或數法只是爲查閱和對照的方便，不應阻擋各節間意義的貫通和流暢。

## 新美國聖經

這一部美國天主教由原文譯出的聖經：NAB (The New American Bible) 比上文介紹的 NEB 動工約早幾年。這一新譯的動機是爲了響應一九四三年教宗比約十二世所頒佈的「聖經啓迪」通牒所作的號召：須將聖經由原文譯成各地的本國語，並須利用近代的文學批判及各種學術技巧來從事此一翻譯工作。NAB 與 NEB 同年（一九七〇）出版，組織的方式略同：主持人是「基督信仰協會」(The Confraternity of Christian Doctrine: CCD) 的五位主教委員，主要的編輯人是五位神父，協助編輯和翻譯的人共有四十八位，大部分也都是神父。這些人多數都曾工作過二十五年之久。

這本新譯聖經所要達到的目標，是要盡量說出聖經原作者的思想，並且注意每位作者所用的體裁，使它在譯文中反映出來。這在新約中有時不易做到，因爲有些新約作者，辭彙貧乏，文法拙劣，譯成英文時，不能不略予改進。保祿書信中的文法缺欠予以保存，路加的福音及宗徒大事錄，以及希伯來書信的流利暢達，在譯文中也都顯露出來。譯者們希望這部聖經能有以下三個用途：禮儀誦讀，私人閱讀，及學生研讀。自然爲顧全這樣廣泛的用途，有時譯者們會感到很大的困擾；學術性和通俗性多次實在是無法兼顧的。

導論一方面，梅瑟五書導論是一篇很精簡的學術性撮要。可惜頁 XIV 的首四行印錯，重印了前頁的最後四行。歷史書導論包括前期史書（撒慕爾紀及列王紀）及後期史書（編年紀，厄上下及加上

下)，對多、友、艾三部書也在此作了一個交代。智慧書導論也很精簡，特別是最後一段說出了新約如何答覆了舊約智慧書對人生所提出的種種問題。先知書導論頁碼忽變成 1—2（而不繼續印為 XVIII—XXIII）是沒有理由的。以後每部書都有一篇短短的導論，加上該書的分段，使人預知全書的主要內容。新約裡沒有總論，也沒有對觀福音，保祿，若望之分。馬爾谷福音的結尾有 8 節後的 shorter ending，及 14 節後的 Freer Logion。書末重印了梵二「啓示憲章」的全部，有十六頁聖經神學詞彙的蒐集，及十八頁有關聖經地理的總覽，最後還有四幅雙頁地圖。

NAB 的譯文及各書的分段很值得參考，將之與思高聖經相比，能看出天主教內對聖經的一些不同態度和懂法。在編輯和寫導論一方面，NAB 好像倉促從事，還有不少的缺陷。這一方面，耶路撒冷聖經及聖耶羅聖經詮釋能以補救。讀聖經很重要的一步工作是鑑定原文的準確性及可靠性，因此學者們整理出許多原文版本，讓讀者自己去決定並按照自己的需要去選擇其中之一。目前我國能直接採用希伯來文及希臘文聖經版本的人還不多，那麼這幾部最近由原文譯出的聖經：思高，Jerusalem Bible, NEB, NAB 暫時能充當聖經不同版本的角色，讓大家都有一個比較和選擇的餘地。

(註) *The New English Bible*. Oxford-Cambridge Presses, London 1970, Mei Ya, Taipei, Taiwan, Rep. of China.

*The New American Bible*. Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by Members of the Catholic Biblical Association of America. P. J. Kenedy and Sons, New York 1970.

## 編 後

本期出版時，將逢聖誕和新年：這意味着一年即將逝去，另一年隨即開始。在這動蕩的時局裡，能平安的度過一年是一件幸事，能在和平恬靜的氣氛裡研讀神學確是彌足珍貴。讓我們向所有的讀者及為本刊撰稿的作者譯者、致以最誠摯的祝福，虔禱「道成人身」的和平之王為世界、為國家、為我們間的每一位帶來正義與和平——特別是在我們即將踏入的一九七三年度裡！

在這卷四最後一號的九篇文章中，值得注意的是幾乎全是著作，沒有正式的譯文。聖經欄關於耶肋米亞所預報的新約一篇，不無其現實的意義，因為今日所重視的內心化及個人負責，可以在這裡找到其遙遠的淵源。另一篇「若望福音簡介」像上一期的對觀福音導論一樣，是上課用的講義。其中所搜集的材料很豐富，不必靠一篇長文來讀，而更好按照它的兩大部份：若望福音的特徵及若望福音的結構和內容來參考。

信理欄討論謝聖體經的一篇文章能答覆不少人關於這一方面的疑難，若將它與同一作者的前兩篇大作「主日與主日彌撒」及「主日與現代人」合看，會覺得意義格外充實。這三篇作品給我國讀者介紹了三位傑出的德國天主教神學家的思想，他們是 Jungmann, Guardini 及 K. Rahner。「俗化的意義」相信是一篇應時之作，並為大家所樂於一讀的。希望它能破除某些誤解，而使真正的基督徒看清，肯定世界及人本身的價值，不但無損於天主的榮耀，而且會將之提高。

在梵二大公會議之後，神學在聖經及信理方面的變動固然很大，而在倫理一方面所發生的遽變有

過之而無不及，因為倫理界的原則和概念直接並很迅速地反映在生活，影響着基督徒的處世為人。這次倫理欄的「性與貞潔」一篇，針對着一個很普遍的倫理道理問題，根據最近的學者研究，加以介紹和反省。爲很多對這類問題無處問津的讀者，是一篇值得參考的文獻。它能解除不少本人的或他人心中的疑團。

牧靈欄「誰在操縱誰？」的作者、耀漢小兄弟會士樂俊仁神父，目前在西德波昂大學攻讀神學，同時也進修醫學。他的譯作：「耶穌——基督：歷史——宣信」已在本刊登載過兩次，以後還希望繼續登完。本期的這篇作品是新穎而多趣的，只不過在進入牧靈及神修的領域以後，還需要更多及更深的神學知識和反省。將俗學和神學配合得當，是一個非常重大而浩繁的課題，因爲今天俗學神學之分，本身已成了一個激烈討論的焦點。

最後兩篇：「抉擇心理學和神修生活」是一位神父心理學家根據多年的研究、反省、輔導工作經驗所得的一些原則和結論，讀來最能令人對自己的內心生活更意識化，更加採取主動的態度。「基本抉擇、祈禱生活和心理健康彼此間有着很密切的關係」，這幾句話道破了本篇作品的主旨。「生生之理」是羅總主教的一篇演講詞。對國學有修養的人看到前一部分的引經據典，會欣賞其材料的豐富及先後排列的次序。在神學觀點上，演講詞的結論部分可以說是畫龍點睛地指出了爲何要作前一部分的考據：原來儒家的「仁」與天主的「愛」的確有很多可以互相比較的地方。

# 神學論集卷四 (第十一號至第十四號) 總目錄

## 聖經

## 信理

創世紀前十一章裡的敘述部分	房	志	榮	一
伊甸園在那裡？	房	志	榮	三三一
對觀福音導論	柯	成	林	三四三
活讀福音一例	資	料	室	三七〇
耶肋米亞先知所預報的新約	房	志	榮	四八九
若望福音簡介	柯	成	林	四九九
聖經靈感的神學	蘇	惠	美	二二三
信德與理解	資	料	室	四二一
「上帝死去運動」神哲學批判	王	秀	著	四三
聖潔與俗化	夏	王	偉	八一
基督徒神學及其今日問題	王	秀	著	三七一

求恩祈禱試解

張春申……三八七

耶穌—基督：史實—宣道

H. Zimmermann 著  
樂英 譯……三九七

談彌撒後的謝聖體

狄剛……五四一

俗化 (Secularization) 的意義

張春申……五五一

倫理

有關墮胎的神學牧職研討

金象遠……九五

「基督之律」卷二：序言及聖經基礎

胡功象 著  
B. Haring 譯……一〇七

離婚與再婚

金象遠……四二三

性與貞潔

金象遠……五六三

牧靈

宣道神學簡介

高士傑……一一七

與人一起祈禱和單獨祈禱

資料室……一三二

密集家庭心理治療

朱蒙泉……一三三

誰在操縱誰

樂俊仁……五七七

聖教史

西學凡與天學十誠解略

張奉箴……一四九



名畫「十駿犬」的作者郎世寧……………施惠淳著……………四七三

宗教學

生生之理……………羅光……………五九九

書評

靈感與聖經……………劉家正……………一五七

中國及以色列古先知的訓言與宗教……………房志榮……………四七九

新英國聖經及新美國聖經……………房志榮……………六一五

第二屆神學研習會專輯（一九七二年一月十日至十四日）

演講

一、聖體聖事在人類文化中的準備……………房志榮神父……………一七九

二、聖體聖事在舊約中的準備……………房志榮神父……………一八七

三、新約中的聖體聖事……………王敬弘神父……………一九九

四、查經……………周聯華牧師……………二一五

五、天主教的神體神學……………高士傑神父……………二二一

六、更正教的主餐神學……………周聯華牧師……………二三九

七、耶穌在聖體聖事中的臨在……………張春申院長……………二五一

八、彌撒禮儀：意義、改革與實施……………趙一舟神父……………二六五

神學論集卷四（第十一號至第十四號）總目錄

轉

- 九、彌撒教禮……………張春申院長……………二七七
- 十、怎樣講聖體聖事的真理……………雷蕙琅小姐……………二八七
- 十一、聖體聖事與神婚……………岳雲峯神父……………二九九
- 十二、由神婚來講聖體聖事……………金象達神父……………三二七
- 載
- 回味輔大神學研習會(教友生活)……………姜郁青修女……………一八六
- 輔大神學研習會後記(教友生活)……………李惠仁修女……………二六四
- 從神學研習會看明日的臺灣教會(鐸聲)……………岳雲峯神父……………三二八