

神學論集

于斌



43

輔仁大學神學論集

第四十三號

一九八〇年春

目錄

前言	1
聖經	1
聖經教援論的基本因素	1
「一個與他相稱的助手」：創二18~24	19
重論中文聖經中「罪」字的翻譯問題	19
信理	25
今日之亞洲神學：在何處？作何事？	35
在佛學思想背景中重行思考基督神學	51

溫保祿 講述
葉寶貴 筆錄
Marie de Merode 著
王敬弘 譯
李湜 源
谷寒松
Lynn de Silva 著
鄭文卿 譯

福音傳播與世界性宗教……………甘易逢譯著……………七五

再論「我期待死人的復活」……………張春申……………八三

專題研究

基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義……………莊慶信……………九一

基督徒的希望與在臺灣資本主義的思想模型……………劉丹桂……………一三

神修

耶穌會總長神父答客問——走向貧窮……………Pedro Arrupe述……………一二九

氣憤……………William F. Kraft著……………一三七

陳寬薇譯
韻立譯

前 言

本期是神學論集第十二年的第一期。按照猶太人的習俗，滿了十二歲就算是成人。不過，要使神學論集真正達到成年，還有一段路要走，也需要作者和讀者們的共同努力。

本期在聖經方面共有三篇文章。溫保祿神父的「聖經教授論的基本因素」，詳細分析了耶穌基督是救主，以及父與救援工程的關係。在「一個與他相稱的助手」：創二18-24中，梅洛德女士追溯這段聖經的註釋歷史，讓我們對它有更深的了解；也給男女平等提供堅固的聖經基礎。李湜源教授是一位在美國大學教書的基督徒，在他的文章中，不僅是討論「罪」字的翻譯問題；也把聖經與中國人對罪的了解作了一些比較。可以增進我們對這方面的認識。

由於神學院的神父和修士踴躍投稿，本期信理欄的內容比較豐富。谷寒松神父以鳥瞰的方式，讓我們看出今日亞洲各地區神學本地化發展的情形和問題，給關心這事的人提供了很基本的資料。

一九七九年一月七至十二日在斯里蘭卡所舉行的亞洲神學會議中，當地的神學家發表了一篇論文「在佛學思想背景中重行思考基督神學」。它是以佛教的思想和範疇對基督信仰中的某些因素加以重新反省，有許多新的創見；也是神學本地化非常好的例子。實在是值得一讀的好文章。

甘易逢神父在他的文章中討論普世教恩的問題。他對「天主聖言」和降孕成人的耶穌加以區分。「天主聖言」在普世人心中及他們所信仰的宗教中工作；而耶穌則為基督徒所專有。他對兩者之中救接上的聯繫作了一個說明。

一九七九年五月十七日，羅馬信理部發表了一件有關四末神學的公函。張春申神父把這文件與他

在神學論集第十五期所寫的「我期待死人的復活」加以比較說明，使人了解他的觀點與聖部並無不合。

本期有一個小的專題；其中兩篇文章都是由神學院的學生提供他們在合作研究中的心得：他們用基督徒希望的觀點對臺灣目前兩種重要的意識型態——封閉人文主義（中國的產品）和資本主義（進口貨）——作了一個批判。這樣信仰反省的工作，實在非常重要，因為它把我們信仰的精神與日常生活的現實，作了一個聯繫。謝謝他們的供稿，希望這二位同學能在这方面繼續努力。

今日世界中發展不平衡及財富不平均，使絕大多數的人生生活在貧窮之中。面對這種現況，修會會士如何更真實地按神貧願而生活，是一個困難，也是一個挑戰。耶穌會總長神父在接受訪問中強調與窮人一起生活實際經驗的重要性；否則談論貧窮與窮人問題只是隔靴搔癢。他本來是對耶穌會士而發，但也可供其他各修會參考。「氣憤」是每個人都很熟悉的情緒。在這篇討論氣憤的文章中，幫助我們如何善用積極的氣憤及化解消極的氣憤。這是把心理學研究與神修配合的好例子。

本期的內容雖然具有多元性，但有很多神學的領域，如倫理、教義講授……仍然缺乏，尚有待大家共同努力。

聖經

聖經救援論的基本因素

溫保祿
葉寶貴筆述

基督宗教旨在向人傳揚來自天主的救恩喜訊。本文即陳述此救恩喜訊的重點，並且特別注意聖經描述基督的救援工程時，常出現的一些特徵，或許可由這些特徵理出一些原則，以之判斷救恩喜訊藉著圖像所表達真正的意義。

本文一方面由於篇幅所限，無法對聖經中四部福音及諸書信作者特有的救援思想，一一詳作介紹；另一方面又爲了清楚起見，不得不重覆引用某些重要的經文，這些限制尚祈見諒。

壹、基督的工程是救援工程

基督是救主，是帶給人救恩的那一位；祂在世的工程就是救贖人類的工程，這是新經最中心的訊息。以下採用聖經有關耶穌「言」、「行」及「救主」名號所記載的資料，陳述「耶穌是救主」的信息。

一、耶穌「言」「行」之中視自己爲救主的自稱

(一) 耶穌「言」中視自己爲救主的自稱

由於論點的重心及篇幅所限，在此無法以釋經學的方法來探討聖經中那些話是耶穌親口說過的，那些只是福音作者所撰述的，以下只按聖經經文提出耶穌爲救主的自稱。

由對觀福音中的兩段經文：「我不是來召義人，而是召罪人。」（谷二17）以及「我被派遣，是爲了以色列家失迷的羊」（瑪十五24），可相當明顯地看出耶穌表明自己的救援使命。下述路加福音的經文，耶穌更是明指自己負有救人的使命：「上主的神臨於我身上，因爲祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」祂把書卷捲起來，交給侍役……祂便開始對他們說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」（路四18~21）

若望福音也記載不少耶穌自稱救主的言論，比如：「我就是門，誰若經過我進來，必得安全；……我來，卻是爲使他們獲得生命，而且獲得更豐富的生命」（十九、10）；「我不是爲審判世界而來，乃是爲拯救世界」（十二47）。另外也記載不少「我是」的言論，如：「我就是生命的食糧」（六35）；「我是世界的光」（八12）；「我是善牧」（十一）；「我就是復活，就是生命」（十一25）；「我是道路、真理、生命」（十四6）。這些「我是」的言論十足地表達出耶穌帶給人類「全福」，因爲食糧、光明、復活、生命；正是人一生所汲汲營營追求的，而耶穌本人就「是」。因此，按若望福音作者上述言論所表達的，耶穌把自己視爲救主。

（二）耶穌「言」「行」之中所包含的其爲救主的自稱

除了上述經文耶穌明顯自稱救主之外，聖經其他記載耶穌言行的經文也隱含其爲救主的自稱。

聖經記載耶穌赦罪的行動，常表達出耶穌對人有絕對的重要性。比如谷二1~12記載耶穌赦了一個癱子的罪，當時經師們心中忖度著，遂說：「……除了天主以外，誰能赦罪呢？」耶穌認透了他們

的付度，遂說：「……人子在地上有權柄赦罪。」這段經文隱含著視自己為救主的自稱。其他記載耶穌與罪人一起坐席進食的行動，也隱含救主的自稱，因為依照當時猶太人的看法，與人一起進食，不僅是共飲同樂，而且也暗含接納這人進入自己與天主的關係裏^①。耶穌和罪人一起進食正是表達了耶穌接納了罪人進入自己與天主的關係之中。這種寬宏的舉止表明耶穌救拔了罪人——祂真是罪人的救主。另一些經文也記載耶穌把自己當作比約納、撒羅滿更大的一位（參閱：瑪十二41、42），甚至比聖殿更大的一位（瑪十二6）。既然聖殿當時被公認為天主恩寵特殊臨在的地方，又因為耶穌竟敢自比大於聖殿，所以在這類言談裏確實暗含耶穌為救主的自稱。

有時，耶穌也表明祂或拒絕祂將決定一個人的得救或喪亡，這些言談也隱含自己是救主的自稱。比如「你們若不相信我就是那一位，你們必要死在你們的罪惡中」（若八24）；「我告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他；在人前否認我的，將來在天主的使者前也要被否認」（路十二8、9；另參：谷八38）。

二、聖經作者視基督為救主

(一) 重要的經文

由聖經的兩段耶穌「童年史」可知聖經作者確實將基督視為救主：「你要給祂起名叫耶穌，因為祂要把自己的民族、從他們的罪惡中拯救出來」（瑪一21），瑪竇福音的作者以「耶穌」一名表明基督的救援使命；「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，祂是主默西亞」（路二11），同樣

地，路加福音的作者也將耶穌視為救主。按釋經學家 Laurentin 的看法，「救主」名號是路加福音整個童年史的中心概念^②。由此可知兩部福音的作者確實視耶穌為救主。

若望福音及書信下列的兩段經文以相當隆重的方式宣告耶穌是世界的救主：「現在我們信，不是爲了你的話，而是因爲我們親自聽見了，並知道祂確實是世界的救主（四42）；我們卻曾瞻仰過，並且作證：父打發了子來作世界的救主」（若壹、四14）。

宗徒大事錄兩段經文使用「救主」名號以表達基督爲救主的信仰：「天主以右手舉揚了祂，使祂做首領和救主」（五31）；「天主按照恩許，從他後裔中給以色列興起了一位救主耶穌」（十三23）。特別是以下的這段有名的經文，表明耶穌是救主而且是唯一的救主：「除祂以外，無論憑誰，決無救援」（四12）。另有一些經文，作者將基督的喜訊視爲得救的道路：「這些人是至高者天主的僕人，他們來給你們宣佈得救的道路」（十六17）。總之，宗之作者將基督視爲救主是無可置疑的。

保祿的書信以多種方式表達基督爲救主的信念。下列兩段經文是以「救主」名號表達：「我們等待主耶穌基督我們的救主從那裏降來」（斐三20）；「如同基督是教會的頭，祂也是這身體的救主」（弗五23）。至於得前的一段經文雖然沒有使用「救主」名號，實際上仍然有「救主」名號的意義：「就是祂使之從死者中復活，爲脫免那要來的震怒的耶穌」（一10）。另外也有一些經文將基督與救恩相提並論，以表達基督是救主：「基督成了我們的智慧、正義、聖化者和救贖者」（格前一30）。由以上的表達方式，得知保祿書信有「基督是救主」的信仰。

牧函（弟前、弟後和鐸），「救主」名號使用的最多，特別是弟前一15毫無保留地明指耶穌就是救主：「這話是確實的，值得完全接納：就是基督耶穌到世界上來，是爲拯救罪人」。

希伯來書信有其特殊的救援論：下列兩段經文將與「救主」名號意義相近的名號「首領」、「救恩的根源」歸於基督：「拯救衆子的首領」（二10）；「永遠救恩的根源」（五10）。

伯後「救主」名號使用了五次（一1、11，二20，三2、18）。猶達書也提到耶穌是我們永生的救主：「期望賴我們的主耶穌基督的仁慈，入於永生」（21節）。

（二）「爲了我們而死」的格式與「基督爲救主」的信仰宣告

新經常以基督「爲了我們而死」及類似的格式表明祂是我們的救主。因本節只陳述聖經中「基督爲救主」的訊息，所以「爲了我們」是指「爲了我們的緣故」，「爲了我們的益處」的意思。

聖經下列經文將「爲了我們」的格式歸於基督親口所說：「人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，爲作大眾的贖價」（谷45）；「……這是我的血……爲大眾傾流……」（瑪廿六28）；「我是善牧，善牧爲羊捨命」（若十11）；「人若爲自己的朋友捨命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五13）等等。由上列經文可知耶穌的來臨、生活、死亡是「爲了我們」，是「爲了拯救我們」，所以基督是我們的救主。

保祿書信中「爲了我們」的格式也不少：「祂爲我們死了，爲使我們不論醒寤或睡眠，都同祂一起生活」（得前五10）；「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明天主怎樣愛我們」（羅五8）；「祂奉獻了自己，爲衆人作贖價」（弟前二6）；另閱：羅八32；弗五2；迦三13，二20等。另外也有一些經文將「爲了我們」的格式與基督的復活相連，以表明不但耶穌的來臨、生活、死亡是「爲了我們」，連耶穌的復活也是救恩事件，也是「爲了我們」：「耶穌曾爲了我們的過犯被

交付，又爲了使我們成義而復活」(羅四25)。

希伯來書信一些經文提到耶穌在天上「爲了我們」代禱：「因爲祂常活著，爲他們轉求」(七25)；「耶穌……進入了上天本境，今後出現在天主面前，爲我們轉求」(九24)。也有些經文提到耶穌的死亡是「爲了我們」：「這原是出於天主的恩寵，使祂爲每個人嘗到死味」(三9)。另有些經文稱基督爲大司祭，既然「每位大司祭是由人間所選拔，奉派爲人行關於天主的事」(五一)，而按希伯來書信基督又是大司祭，因此可推知基督的全部的存在是「爲了我們」的存在(Pro-existence)。

伯前也有不少經文提到基督的死亡是「爲了我們」：「……在最末的時期爲了你們才出現」(一20)；「基督也曾一次爲罪而死」(三18)；另參：二21，二24。

事實上聖經中一切談論基督的救援行動及類似的經文都包含「爲了我們」的意思：「……爲把法律之下的人贖出來」(迦四5)；「天主子所以顯現出來，是爲消滅魔鬼的作爲」(若壹三8)；「以自己作犧牲，除滅了罪過」(希九26)。

綜合以上經文，可確認：按聖經所載，基督的來臨、生活、死亡、復活甚至於升天，祂整個的生命都是「爲了我們」——基督確實是我們的救主。

(三) 聖經將基督的訊息稱爲「福音」表明基督是救主

按聖經所載，基督有時將自己的訊息稱爲「喜訊」、「福音」(Euangelion)：「你們悔改，信從福音吧」(谷一15)。同樣地，福音的作者也將基督的訊息稱爲「喜訊」、「福音」：「耶穌基督福音的開始」(谷一1)。尤其是保祿書信，所有基督的訊息一律稱爲「喜訊」、「福音」：「我

在宣傳祂聖子的福音上……」（羅一9）；「直到依里黎荷，傳遍了基督的福音」（十五19）；「其實並沒有別的福音，只有一些人擾亂你們，企圖改變基督的福音而已」（迦一7）等。因此可確證：聖經確實將基督的訊息稱為「喜訊」、「福音」（Euangelion）。

由「福音」的字源背景可了解聖經採用的本意。福音“Euangelion”原文意指「好消息」。古經裏「福音」是屬於默西亞救恩的字彙，福音的宣報即默西亞時代的開始^②。因而可知，聖經採用「福音」一詞時是將基督的訊息視作救恩的喜訊。

有時，經文中「福音」也常與「天主的恩寵」、「得救」等詞彙相連，充分表明基督的訊息是救恩的喜訊，基督負有救援的使命。比如：「天主恩寵的福音」（宗廿4）；「你們得救的福音」（弗一13）。

三、「救主」名號

（一）聖經將「救主」名號歸於基督的經文

新經裏，福音部分只有兩次提及「救主」名號（路二11；若四42），福音之外使用的次數較多，但仍不普遍（宗五31，十三23；斐三20；弗五23；弟後一10；鐸一4，二13，三6；伯後一1，10，二20，三2，18；若壹四14）。

雖然在聖經晚期的經文裏「救主」名號才較常出現，但最早的經文裏已有這名號的因素：「就是使之從死者中復活，為救我們脫免那要來的震怒的耶穌」（得前一10）；而且斐理伯書信也已經使用

了這名號本身：「我們等待主耶穌基督我們的救主從那裏降來」（斐三20）。所以按聖經學家 O. Cullmann 的看法^④，保祿之前的信友團體，已經以「救主」名號指稱基督。

使用「救主」名號並不普遍，可能有以下的原因：在使用阿拉美語的地區，如果說「耶穌救主」聽來猶如「耶穌、耶穌」，因為「耶穌」包含有「雅威救主」的意思（參閱：瑪一21），所以他們自然不必使用「救主」名號^⑤，同樣地，對初期教會而言，「默西亞」、「達味之子」、「人子」等名號，已含有救恩的意義，尤其「主」（Kyrios）名號，本身含有「救主」的意味^⑥，所以初期教會也就較少使用「救主」名號。

聖經有時把「救主」與「主」二名號同時使用，以指光榮復活的基督：「我們等待主耶穌基督我們的救主從那裏降來」（斐三20）；有時「救主」名號在基督在世工程的上下文內出現：「如今藉著我們的救主基督耶穌的出現，（天主的恩寵）顯示了出來；祂毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命」（弟後一10）。因此可結論：將「救主」名號歸於基督，並非僅僅因著祂在世醫病、驅魔等；而是因著祂在世的一切工程，祂整個的來臨、生活、死亡與復活都有救恩的意義，所以才將此名號歸於祂。

「救主」名號使用的另一特色是，有時指基督在世的工程（參閱弟後一10）；有時指基督未來再度來臨時的救援行動。此運用上的特色表達出「救主」名號含有「已經」、「尚未」兩面。因著世上的工程，基督已經是「救主」，但也因著祂將要再度來臨，所以祂的救援工程尚未完成。

（二）「救主」名號所表達的信仰

歸於基督的「救主」名號，表達基督的尊威以及基督救援工程的偉大。

古經「救主」是屬於天主的名號：「你是以色列的希望，是它患難中的救主」（耶十四8）。經文中的「救主」指稱上主天主，另參：詠廿四5；依十二2。新經「救主」名號也常指稱上主：「照我們救主天主的命令」（鐸一3）；但有時也指稱耶穌基督：「由天主教及我們的救主基督耶穌賜與你」（鐸一4）。有時又指天主，又指基督：「當我們的救主天主的良善……藉我們的救主耶穌基督」（鐸三4、6）。所以鐸三4、6是很好的例子，在如此相近的經文內，以同一「救主」名號又指天主，又指基督，足見初期教會對基督何其尊崇，視之與天主同等。再者，當時人稱羅馬皇帝為「救主」，也表明初期教會稱基督為「救主」時，其對基督的尊崇，視之猶如皇帝，甚至超乎皇帝的尊榮。

古經中天主最偉大的救援工程是出谷，和率領充軍的以民返回福地的兩大事件。因著這兩件釋放事件，以色列民稱天主為「救主」。再者，初期教會四周的其他宗教，也稱那些醫治病人的神明為「救主」②。因著古經和四周宗教使用「救主」的背景，可知對初期信友而言，把「救主」名號歸於基督，表明基督所帶來的救恩，如同並超越天主教在古經中所行的最偉大的工程；也超越治病的恩惠。所以，「救主」名號確實表達初期教會所體驗的基督救援工程的偉大。

（三）因「救主」名號所引發的問題

初期教會將「救主」名號歸於被釘在十字架上的耶穌，使人不得不問：為何一個徹底失敗的人，會一躍而成爲救主？為何一個被釘在十字架上被天主選民所棄絕的人，初期教會稱祂爲「救主」？初

期教會究竟以何經驗為基礎，稱祂為「救主」？

貳 父與基督的救援工程

雖然新經的中心是基督及其救援工程，新經仍然明顯地指出基督的一切都是來自父；基督的救援工程也是父的工程。所以，如果不懂或忽略了新經中「父是基督救援工程的泉源」這一端道理，勢必產生不少誤解，終而形成信仰以及道理上的嚴重偏失。所以本節提供在解釋基督救援工程的圖像時，一個極有價值的原則。

一、聖經的教導

(一) 父是基督救援工程的泉源

聖經中以多種方式表達父是基督救援工程的泉源。比如：「基督是天主所派遣的」；「基督的工程、預言、命運都應驗了古經中的許諾和預告」；「基督的救援工程實現了天主從永遠已有的計畫」……這些表達方式散見於聖經的重要經文裏：

對觀福音之中有不少表達「基督是被派遣而來」的經文：「誰若收留我，並不是收留我，而是收留那派遣我來的」（谷九37）；「誰接納我，就是接納那派遣我來的」（瑪十40）；「我被派遣，是為了以色列家失迷的羊」（瑪十五24）；「最後，祂派自己的兒子到他們那裏去」（瑪廿一37）；「我也必須向別的城傳報天主國的喜訊，因為我正是為了這事而被派遣的」（路四43）等。另外，耶穌的

童年史有關耶穌生於童貞女的記載，更是明顯地表明基督全部的存在，一切的使命都是來自上主：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇廕你」（路一35）；「那在她內受生的是出於聖神」（瑪一20）。此類經文不但消極地指出基督並非若瑟的兒子，更積極地表明基督的整個存在、全部成就皆來自天主。

宗徒大事錄中常用的表達格式是「基督的工程、預言、命運都應驗了古經中天主對達味、以色列的許諾」。如：「天主按照恩許，從祂的後裔中給以色列興起了一位救主耶穌」（十三23；另參：二29；31，三13；26，十三32；37）。因而可知，基督是古經中天主所預許的將要來的那一位，祂的工程、命運都應驗了天主對以色列的許諾。

保祿書信也屢次提及「基督的被派遣」：「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來」（迦四4）；「祂派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀」（羅八3）。某些經文也強調基督的服從：「正如因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人」（羅五19）；「祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐二8）；另參：迦一4；羅三25；格後五18。另有些經文概括地談論基督全部的工程是實現天父的計畫。如：「天主的一切恩許，在祂內都成了『是』」（格後一20），的確，在基督身上天主的一切許諾實現了。另參：弗一3；14；羅一2；迦三16；弗一11，三3；11；弟前二4；弟後一9。

若望福音及書信最清楚地表達基督的一切來自父，所以「父所派遣的」一類的表達格式在福音及書信之中出現的次數多達二十五次。那「派遣我的」幾乎成了父的名稱，而「父所派遣的」幾乎成了基督特有的名稱。以下只列舉一、二段經文：「我的食物就是承行派遣我來者的旨意」（若四34）；

「相信派遣我來者的，便有永生」（若五24）。福音及書信中也常表明基督是實踐父的工程：「父所托付我要我完成的工程，就是我所行的這些工程」（若五36）；「我們應做派遣我來者的工作」（若九4）。而實行父的工程時，基督常是按著父的旨意去做：「我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意」（若五30）；「因為我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」（若六38）。宣講道理時，基督也常是講論聽自於父的話：「我所講論的，都是依照父所教訓我的」（若八28）。因以上基督與父的親密關係，基督完全反映出父，誰看見了祂就看見了父：「信我的，不是信我，而是信那派遣我來的；看見我的，也就是看見那派遣我來的」（若十二44、45）；「誰看見了我，就是看見了父；……你不信我在父內，父在我內嗎？」（若十四8、11）。下列經文更是明顯地表達了基督完全是由父所派遣而來的：「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，派到世界上來，好使我們藉著祂得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是祂愛了我們，而且派自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四9、10）；「父派了子來作世界的救主」（若壹四14），基督成了我們的救主，完全是父的工程，父的旨意。

其他書信也使用各種不同的格式表達同一的道理：「基督是父所派遣的」；「基督是實行父在世工程的『工具』」。如希伯來書信勸信友們：「你們應細心思想，我們公認的欽使和大司祭耶穌，對那委派祂的是怎樣忠信」（三1、2），在此稱基督為「欽使」是父所委派的，與上述的「基督是父所派遣的」表達相同的思想。另參：猶21、25。

由新經中所使用的「救主」名號也可進一步地探討父與基督救援工程的關係。上述（本部分第一節三）論及弟鐸常將「救主」名號又稱天父、又稱基督：「照我們救主天主的命令。……由天父及

我們的救主基督耶穌賜與你」(一3、4)；「好使我們的救主天主……偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現」(二10、13)；「當我們的救主天主的良善……。藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上」(三4、6)。以上所引經文中「救主」名號總是先指天主以後才指基督，這「先後」的關係蘊含著很深的意義：基督為救主乃是在父「之下」，居於附屬地位。祂承行了父的旨意，祂的救援工程實現了父的救援工程，所以基督才成為我們的救主。

(二) 父與基督的死亡

由上述(一)得知，基督全部的救援工程皆以天父為其泉源，而救援工程之中基督的死亡有其特殊的重要性，所以基督在十字架上極殘酷的死亡也包含在父的救贖計劃之內。因此，不僅僅基督的來臨、講道、治病、復活是父的旨意，即使基督的死亡也是父的工程、父的旨意。

對觀福音裏常以「這應驗了經上所載」的格式，表達基督的死亡是按父的旨意。如：「凡藉先知所寫的一切，都要成就在人子身上」(路十八31)；「人子固然要依照所預定的離去，但……」(瑪廿二22)；「若是這樣，怎能應驗經上所載應如此成就的事呢？」(瑪廿六54)；另參：路廿四25、27，44、46。對觀福音裏也常用「基督必定要死」的「必定」格式以及神學被動語氣以表達基督的死亡是按父的旨意。如：「人子必須受許多苦，……且要被殺害」(谷八31)；「默西亞不是必須受這些苦難，纔進入祂的光榮嗎？」(路廿四26)；另參：谷九12；瑪廿六54。尤其山園祈禱的經文不但表明基督的死亡是按父的旨意，而且也表明基督是心甘情願地接受此旨意：「父啊！一切為你都可以：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的。……時辰到了，看哪，人子

就要被交付在罪人手中了」(谷十四32-42)。

若望福音及書信也有「這應驗了經上所載」的格式以及「基督的死亡是按父的旨意」的其他相似的表達格式：「父賜給我的杯，我豈能不喝嗎？」(十八11)；「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來，使凡信的人，在祂內得永生」(若三14、15)；「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡，反而獲得永生」(若三16)；父「打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」(若一、四10)；另參：若十五25，十九11、29，十二27。

保祿書信同樣也有「應驗了經上所載」的信仰格式：「基督照經上記載的，為我們的罪死了」(格前十五3)，以及「神學的被動語」：「耶穌曾爲了我們的過犯被交付」(羅四25)；「這基督按照天主我們父的旨意，為我們的罪惡捨棄了自己」(迦一4)。

宗徒大事錄最不隱諱地直指基督的死亡是按父的旨意：「祂照天主已定的計畫和預知，被交付了」(二23)；「天主藉著衆先知的口，預言祂的默西亞當受難的事，也就這樣應驗了」(三18)；另參：四28，十三27，29。

希伯來書信提及基督的死亡時說：「這原是出於天主的恩寵，使祂為每一個人嘗到死味」(二9)，另參：二17、18。

上列經文充分地表達了基督的死亡是父的工程，是按父的旨意。

(三) 天父的愛與基督的救援工程

聖經尤其是保祿書信常含蓄地表達基督所完成的工程是天父愛我們的表現。如：「罪惡不應再統

治你們，因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）；「因為祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，……又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分……這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的」（弗一4-6）；「因為是祂由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在祂愛子的國內」（哥一13）；另參：羅八35-39；鐸二11；弟前二3-6。有時，聖保祿也將基督的種種救恩視為天主的恩寵，這種看法也蘊含天主的愛是基督救援工程最後泉源之意：「所以衆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」（羅三24）；「那些豐富地蒙受了恩寵和正義恩惠的人，更要藉著耶穌基督一人在生命中爲王了」（羅五17）；另參：羅四16；弗二5-8。

聖經中四處經文明顯地指出甚至基督的死亡也是父愛我們的工程及表現：「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明了天主怎樣愛了我們」（羅五8）；「這原是出於天主的恩寵，使祂爲每個人嘗到死味」（希二9）「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不致喪亡，反而獲得永生」（若三16）；「愛就在於此：不是我們愛了天主，而是祂愛了我們，而且打發自己的兒子，爲我們做贖罪祭」（若壹四10）。另有幾處經文較含蓄地暗示基督的死亡是天主愛的表現：若壹四14，16，19。

二、綜合與結論

（一）綜合

1. 天父是基督一切救援工程的泉源

因為按聖經的訓導，基督的救援工程實現了天父自永遠已有的計畫：父派遣了子，子的宣講（尤其若望福音所載）是來自於父；父使子復活，救援工程重要因素——基督的復活——也是父的工程。所以天父確實是基督救援工程的泉源。

2. 父與基督的工程是同一工程之兩面，而非兩個工程

父的工程是基督救援工程的泉源，這說法並非指父與基督的工程是兩個各自獨立的工程；而是指同一救援工程的兩面。基督在父的救援工程中扮演一附屬的角色，祂實現父的計畫，聽命且承行父的旨意，最後還將一切交給了父；使父成爲萬物中的萬有，一切的一切（格前十五25-28：「因爲基督必須爲王，直到把一切仇敵屈伏在祂的脚下，萬物都屈服於祂以後，子自己也要屈伏在那使萬物屈伏於自己的父，好使天主成爲萬物中的萬有」）。所以，父是基督救援工程的泉源，二者並非分開的，而是同一救援工程的兩面。

(二) 結論

既然按聖經的基本教導：基督的一切來自父，甚至基督的死亡也是父愛世人的表現，而不是父愛世人的原因。所以系統神學解釋上應注意：

1. 應排除運用下列理論爲基礎的救援論：基督的死亡平息了天主的忿怒，其祭獻改變了天主，

使天主重新愛了我們。基督的死亡是一種賠償，使天主原諒了我們。上述理論實在違背了聖經基本的教導，所以一開始就應排除。

2. 聖經論及基督死亡的救恩意義時，使用了「祭獻」的概念，諸如：「而且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四10）等。解釋這類經文的意義時應特別謹慎，絕不可與上述聖經的教導：「父由於愛派遣了基督」相違背。因為按聖經實在是天父先愛了我們，而絕不是因基督的祭獻使父有所感動才回心轉意愛了我們^⑧。

3. 因為下列經文與上述的聖經基本教導似乎相違背，所以釋義時應特別謹慎：「你們……期待祂的聖子自天降下，為救我們脫免那要來的震怒」（得前一10）；「基督由法律的咒罵中贖出了我們，為我們成了可咒罵的」（迦三13）；「因為祂曾使那不認識罪的，替我們成了罪」（格後五21）。在此不能對上列經文一一詳加解釋，只是指出釋義時絕不可與「父由於愛派遣了基督」的聖經訓導相違背。

4. 系統救援論的解釋，應指出「天主普救意願」與「基督是唯一救主」的聖經中心訓誨不相違背。亦即應解釋：在固定時空中降生、生活、死亡與復活的基督是唯一的救主，並且此唯一性不違背天主普救世人的意願「祂（天主）願意所有的人都得救」（弟前二4）。

附註

① Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 119.

② R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967), p. 142.

- ② J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1963), p. 16.
- ③ O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1968), p. 252.
- ④ *Ibid.*
- ⑤ W. Kasper, *op. cit.*, p. 195. 258; R. Laurentin, *op. cit.*, p. 129. 166.
- ⑥ Cullmann, *op. cit.*, p. 247.
- ⑦ K. Rahner, "Salvation", in: "*Sacramentum Mundi*", V, 430.

「一個與他相稱的助手」

• 創二18~24

Marie de Merode 著
王敬弘譯

梅洛德小姐 (Marie de Merode) 在本文中追溯創造女人 (創二18~24) 註釋的歷史。她作了一個評論說：今日大多數的學者以為這個敘述的意義是女人的本性與男人相對應，並是他的滿全。可是，猶太主義對這段聖經的看法相當不同——保祿和許多教父，也追隨同樣的思想。她繼續說：由這項差異看來，這段聖經核心的一句話（我要給他造個與他相稱的助手），到現在為止，還沒有受到註釋者認真的注意，這實在很有諷刺性。

一、雅威典對女人的看法

許多註釋家都注意到，這個敘述與古代女人附屬的地位之間所有的矛盾。梅洛德說：雅威典很小心的把創造和犯罪分開。它並不把女人附屬的地位歸在天主的旨意，而認為它是犯罪的後果。

這敘述的本身並不表示女人不如男人。女人 (*ishah*) 是從男人 (*ish*) 取出來的，正如男人是從大地取出一樣。難道這表示人不如從他所由出的大地嗎？女人是從男人的肋骨中取出來的。這種寫法很清楚是爲了預備男人看到女人時要說：「她是我骨中之骨！」這表示男女之間的結合性，女人在男人之後受造；這也並不表示女人較差。人是在動植物之後受造，但是却是它們的主宰。

「一個與他相稱的助手」

最後，女人是爲男人而造的；這表示亞當沒有女人，他的自我也不是完整的。梅洛德繼續研究說：實在說來，希伯來文的「助手」(Azer)曾在廿一節舊約中出現；其中十五節是指天主給祂子民的幫助。與這個字同一字根的其他字也有同樣的情形：在一百二十七次中，有六十七次是指天主的幫助。從上下文來看，*hezer*一定要和 *kenegdo* (希臘文是 *homiois*，意即相似) 連用。*kenegdo* 的意思是面對面、伙伴、相符合等。

這段聖經中的一個細節，可能會被用來反對女人，却沒有被加以研究：就是亞當給女人取名字的確，在某些時候取名字就表示一種主宰權；但是在閃族人的思想中，名字也是告訴人事情的本質。知道一件事物的名字就是開始認識這件事情。在這敘述中，其重點並不在取名字的本身；而在相似的名字所代表的人也相似。

雖然，雅威典作者很清楚的區分創造和犯罪，但創三 1~7 扭轉了創一、二，使女人受到藐視。因此，這些小節也應當是我們註釋工作的一部份。

創三 1~7 必須要在作者寫全段目的下來看。這全段聖經的目的不是（與後期的猶太主義相反）使亞當免罪，而把罪責歸於女人。亞當曾嘗試這樣作，却並沒有給自己帶來任何出路。男人和女人在創造時是一體，所以在淪落中也是一體。當亞當吃了禁果時，「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身裸體」（三 7）（在偽經和經師文學中，厄娃在亞當之前，先體認到自己的罪和赤身裸體；然後再想把亞當捲入自己的罪中）。

在雅威典的敘述中，只有蛇被詛咒。（在後期的猶太主義中，厄娃也被詛咒。厄娃離開了樂園之後，再次爲蛇所引誘。而亞當却勇敢地拒絕了二者。在某些傳統中，加音是厄娃和蛇的後代。）

梅洛德接着研究了舊約中對創二18-24的回音。例如創一26-31；多八6……等等。她最後下結論說：在舊約本身，我們看不到任何在後期解釋所有的反女性主義。

二、偽經

在禧年書中，厄娃先意識到她的罪，用樹葉圍身，然後才去引誘亞當。這種反女性思想，也投射到創二中。厄娃是在亞當後受造的，也在亞當之後被安置在樂園。因此，女人在生了女兒之後所需要的取潔，比生了一個兒子要來的長。

厄諾客的秘密一書中更顯示了愈來愈喜歡把創造和犯罪兩項敘述混為一談：

「然後我（天主）從他身上取了一根肋骨，給他創造了一個妻子；死亡應該經由他的妻子到達他的身上。」（三十七）

亞當和厄娃的生活一書中也顯示了誤解創造敘述的同樣傾向。雅威典的作者以為女人的附屬地位是罪惡的後果，但是在這本書中，我們却讀到：「我（上主）沒有創造你的妻子來命令你，而是要她服從。」這本書也告訴我們說，在離開了樂園之後，厄娃再次為蛇所引誘；亞當却拒絕並悔改。

三、亞歷山大城的斐羅

斐羅在他的書中——創世紀問答——對創二21-22加以解釋。他說男人的創造只花了四十天，而女人却花了一倍的時間。因此，女人在生理、心理和倫理上，都只是男人的一半。女人是從男人身體的一部份造成的：這表示她應該服事男人；正好像部份應事奉全體一樣。

「一個與他相稱的助手」

厄娃是人性不足(感官和其犯罪)的象徵。亞當却象徵着一切理性、精神、倫理的美好。斐羅的反女性主義，並不來自他所用的比喻；而是他對創世紀拘泥字面的解釋。原因(反女性主義)產生效果(女人是人性脆弱的象徵)。

四、經師文學

經師文學中也顯示了同樣的歪曲。最顯明的例子可以在一位經師中的 *midrash* 找到：從這本書的開始直到現在(創二21)沒有一次看到 *saneh* 這個字母：「當厄娃受造時，魔鬼與她一同被造。」

女人遮蓋着頭，因為她做錯了事而感到羞愧。女人比男人哭的多，因為她們曾是死亡的原因。這本 *Midrash* 把有關亞當肋骨的故事變成女人缺點和過失的目錄。

有些經師文學提到第一個女人的創造：她的名字叫麗莉斯(*Lilith*)，她也是從土中造成的，爲了顯示自己在來源上與亞當平等，當亞當給她出命時，她就跑走了。此後天主得到了一個教訓，所以才用亞當的肋骨造了女人。

五、保祿書信

保祿和他同時代的猶太人一樣，用創造的敘述來證實女人應有的服從。他也和當時的猶太人一樣，對創造和犯罪敘述間的區分無知；而強調厄娃的罪責。他甚至把女人附屬的地位附會到創一26、31中去。「男人當然不該蒙頭，因為他是天主的肖像和光榮，而女人却是男人的光榮。」(格前十一

7) 此處保祿的根據不是罪惡(雅威與作者的看法)，而是根據創造。因此與原作者的意向相反。不過，保祿也意識到新的創造比舊的好，就是「在主內」開始的新創造。「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或(希臘原文爲和)女人，因爲你們衆人在基督耶穌內成了一體。」(迦三28) 保祿如此寫法，可能是對經師祈禱中一個反擊。在一篇祈禱之中，經師們感謝天主，因爲自己不是「一個外邦人(他們在天主前是虛無)」；也不是一個女人(她們不能夠滿全誠命)。也不是一個無知者(這種人不害怕犯罪)。

六、耶穌

耶穌所開始的新創造，可從瑪十九1-12中看到，男人和女人(在離婚的事上)站在同樣的立足點；這是天主最初的計劃。這計劃爲罪(心硬)所破壞，可是，在基督內却得到復原。女人所受的基督的裁判，不再根據她們的角色(妻子、母親、家庭主婦)，而是根據她們對天主聖言的開放，即她們的信德。這個標準同樣地應用在所有的人身上。

七、幾點反省

除了在創二、三兩章中以外，猶太及基督信仰對女人的教導很少，都是爲了應景而發。後期猶太的作者們，在註釋創造敘述時，都用它來證實某些法律上規定的合理性。他們這樣的作法，把女人的附屬地位附會到創造的敘述中去(雅威典的作者却把它歸於罪)。

耶穌好像經師一樣，他對女人的教導也是應景而發的。但是，經師們大半都去保護已存的習俗；

「一個與他相稱的助手」

耶穌却設法推翻這些習俗，祂也像雅威典的作者一樣，對這種用法下了一個判斷。

保祿和猶太主義相似，想保護已存的規律。但是在格前十一2-16中，顯示出他所有的困擾。可能表示他體會到在基督的教訓中，包含對當時對女人地位的一種審判。

有興趣的是：「給他一個相稱的助手」這句話，如果我們不用輕視的眼光來讀，便可看到它的積極意義。但是，當女人的地位日漸低落（特別是在充軍以後），這句話經常地在沈默中被忽略。基督徒的反女性主義，大半是來自以偏見的眼光閱讀保祿。因為保祿對紀律問題的態度，的確是重覆了後期猶太主義的規則。但是在他的書信中，也反映了他對當時女人較低地位的一種反對。耶穌基督自己曾表達了這種反對，並一直追溯到創世紀。

本文譯自：“A Helper fit for him: Gen 2: 18-24,” *Theology Digest* 27: 2 (Summer, 1979) 117-119.

原文譯自：Marie de Merode, “Une aide qui lui correspond: L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et de Nouveau Testament,” *Revue théologique de Louvain* 8: 3 (1977) 329-352.

重論中文聖經中「罪」字的翻譯問題

李湜源

——與謝扶雅先生高權幾個修譯的提議

年來筆者數度爲文籲請修改中文聖經中的「罪」字，分別在港、臺刊物上發表。最近却荷謝扶雅先生在香港「景風」(57期)上披露一文，予以反應。謝先生首先闡述「罪」與「過」意義的不同，並且說：「過」可以包括「罪」；相反的，「罪」不能包括「過」。謝先生同意「罪」是相當於英文的「crime」；但是，不同意「過」是相當於英文的「sin」。筆者與謝先生關於「罪」字的意見完全相同，在這篇文中希望補充一點「過」的思想，並指出中文聖經的「過」字亦有修改的必要。

「過」字作名詞用解作錯失，人所盡知。但是，這種「錯失」在中國文化裏具有極濃厚的宗教和道德的觀念，因此，不能說僅是相當於英文的 *fault*。在中文大辭典裏：「不合中庸之道曰過」。所以「過」的涵義並不能說是任何錯失，這裏的錯失是「不中(去聲)」，不中是與天道違反，不中(去聲)是與人道違反，因爲天道是中庸，人道是中(去聲)節。孔子說：「王天下有三重焉，其寡過矣乎。」這裏的「寡過」不是說沒有「吹毛求疵」的錯失，而是「不勉而中(去聲)」，不思而得，從容中(去聲)道聖人也。」

將「過」字與英文的「sin」字比較，我們不需要這樣做。因爲謝先生和許多中國神學家都會提到這個問題，筆者願在此作個解釋。英文的「sin」字是個很特別的字，因爲它幾乎完全是一個宗教性質的字，連希伯來文，希臘文也找不到一個字與「sin」字相當。它是從古英文的「sind」演變而

來，它的原義是「真正」(real)，後來解作「真正犯罪」(real guilt)。不過，「過」字不能相當於英文的「sin」字並不成爲問題，拉丁文的「peccatum」(錯失)也不是從英文翻譯，最要緊的是「過」字與希伯來文的 *chata*、希臘文的 *hamartia* 意義相近。

中文聖經「罪」字的原文是希伯來文的「*chata*」與希臘文的「*hamartia*」，「*hamartano*」與「*hamartema*」，它們的本身都不是宗教性質的字，它們的原義是 *missing the mark* 相當於中(去聲)，就是中文的「過」字。在下面聖經的章節，「*chata*」就用作「過」字解：箴言十九²，八³⁶，約伯記五²⁴，士師記二十一¹⁶等。希臘文的「*hamartano*」不是法律性的「犯罪」(中文譯作「犯罪」)和宗教性的「犯律法」，它的字義是「過」(not to hit, or to miss)，在「荷馬詩」裏用作 *intellectual shortcoming* 解作錯誤。柏拉圖解 *hamartia* 作 *defective nature of man*，人的不健全，亞理士多德解 *hamartema* 作 *a missing of virtue, the desire goal, whether out of weakness, accident or defective knowledge* (見 *Eth. Nic. II, 5, p. 11066, 25 ff.*)，中文將它譯作「過」並非不適當。

不過，「*chata*」與「*hamartia*」字面的「錯失」不僅是一般的錯失，而也是宗教性和法律性的「錯失」，因此，我們不能不檢討「過」字的宗教性與法律性的涵義。

說苑：「楚莊王見天不見妖，地不出孽，則禱于山川，曰：天其忘予與？此求過于天，必不逆諫矣。安不忘危，故能終成霸功焉。」這裏的「求過于天」的「過」字是用作宗教性，與「獲罪於天」的「罪」字相同，誰能說「認過」不能得救呢？

「過」字是一個有責任性與個人性意義的字，因此，它就具有法律性的涵義。論語季氏：「求！

無乃爾是過與？」，「陳力就列，不能者止」。危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣！虎兕出於柙，龜玉毀於楨中是誰之過與？」這裏三個「過」字的意義都不相同：第一個「過」字用在「求！無乃爾是過與？夫顯與昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是福祿之臣也！何以伐爲？」這裏的「過」是一種罪過的行爲，第二個「過」字用在「且爾言過矣！」是指錯誤，第三個「過」字用在「是誰之過與？」是指個人性、責任性的罪，子路在責任上有失職守，犯了失職的罪。

同樣的，在舊約聖經裏「chata」的字義是錯失，但是用在創世紀四十一章九節時「罪」字就應解作 failing，就是指不能履行他應盡的職責，好像「是誰之過與」的「過」字意義相同。「chata」用作律法的意義很多，好像申命記十九章十五至廿一節的「chata」（中文聖經譯作「罪」）是法律性的「過」，中文裏法律性質的「過」也很多，好像書經：「五罰不服，正于五過」，周禮天官太宰：「以八柄詔王馭羣臣八曰誅以馭其過。」這裏的「過」是指刑法的罪。

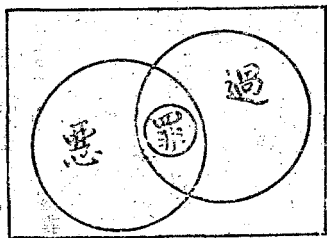
希臘文的「hamartano」在新約聖經裏中文譯作「得罪」與中文的「過」字意義相同。左傳：「介之推不言祿，祿亦忽及，遂隱而死。晉侯求之不獲，以縣上爲之田，曰：以志吾過，且旌善人。」這裏的「過」就是「得罪」，就是「hamartano」。史記：「魯世家：定公與齊景公會于夾谷，孔子行相事，齊欲襲魯，孔子以禮歷階，誅淫樂，齊侯懼，乃止，歸魯侵地，而謝過。」這裏的「過」也就是「hamartano」。

我們暫時不談英文的「sin」字，希伯來文的「chata」與希臘文的「hamartano」與「hamartano」、[hamartia] 概括滔天的大罪與毫無傷損的錯失，正是相當於中文的「過」字。過是大罪，巨惡，過也是錯失、偏差。過是哲學的概念，道德的準繩，也是宗教的名詞。中國的宗教思想最早的

不過于十六字心傳：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」這「中」字就是「過」字的相反。六韜：「武王問太公曰：論將之道奈何？太公曰：將有五材十過：勇而輕死，急而心速，貪而好利，仁而不忍，人智而心怯，信而信人，廉潔而不愛人，智而心緩，剛毅而自用，懦而喜任人也。」這就是道德的準繩。過是惡，見宋儒的思想：程明道說：「生之謂性，本無所謂不善，而世固有所謂惡者何故？天下之善惡皆天理，謂之惡者本非惡，實過或不及而言善惡乃發而中（去聲）與不中（去聲）節之形容詞。」因此，謝先生的「罪」、「過」圖解或者可以增訂成以下的一「罪」、「惡」、「過」圖解。

謝先生常提到「中」、「道」是中國文化最重要的字。我們很幸運的得

到「道」字用在聖經裏，不過，天主教的聖經還是用「聖言」，不用「道」字。現在基督教新教出版的「現代中文新約全書」在以弗所書五章廿六節已經將「道」字改作「聖言」，「中」字的宗教涵義更加沒有在中文聖經裏用過。筆者認為將「chata」與「hamartia」譯作「過」，它的重要性可以與「道」字的重要性相比。謝先生曾對筆者說：「將[sin]譯作「過」，一定引起許多人的反對。」但是，如果柏拉圖、亞理士多德可以將 hamartia 解作 missing 和 defective，筆者將它譯作「過」，雖然是中國人反對，一定得到希臘學者的同情。不過，筆者並沒有這樣提議。最低限度，筆者在目前沒有這樣提議，因為目前的中文聖經將「過」字去翻譯原文的 transgression。因此，我們不能同時又將「過」字去譯[sin]。倘若我們將[sin]譯作「過」，首先就要將目前中文聖經的「過」



字翻譯修改。

中文聖經用「過」字去譯原文的「transgression」自馬禮遜始（請參閱拙作「中文聖經「罪」字翻譯沿革」，景風五十五期）。不過，馬氏同時又用「罪」、「犯罪」和「過犯」等字彙。馬氏以後，譯經者將「罪」與「犯罪」譯「sin」，將「過」與「過」字的字彙去譯「transgression」，這裏的歷史請參閱拙作「中文聖經翻譯簡史」，景風五十三期。兩百年來中文聖經翻譯者全體一致將「過」字翻譯原文的「transgression」，沒有例外。外國傳教士這樣做是情有可原，中國聖經翻譯者也是這樣翻譯，實在使我們汗顏。

在十九世紀末期中國傳教士 J. Dryer Ball 在宗教百科全書寫「中國人 sin 的觀念」，他說：「有三個中國字「罪」、「過」、「惡」可以用來譯「sin」，不過，「過」字的意義是 to transgress（闖過）。因此，「sin」應譯作「罪」。一百年來沒有中國學者反駁這個錯誤。中文的「過」字用作名詞時不能解作「闖過」[transgressor] 不能譯作「過路人」（箴言二六10）。「過」字用來翻譯「transgression」時，一定是用作名詞才是指錯失甚至犯罪。用「過」字去譯「transgression」就是費解不通。代表本聖經以弗所書四章二十六節說：「怒不可過，勿藏怒至日落。」這裏的「過」字是動詞，是指「過街」的「過」，這節聖經就是說：「發怒時不要過街」，或者是「不要太過發怒」均與原文意義相反。

這個錯誤不是偶然的、一時的、部份的。這個錯誤是由於兩百年來中國學者沒有查考聖經，我們的文化、文字被人顛倒歪曲了，也沒有人過問。最嚴重的，中文聖經翻譯錯了，中國的神學也錯了。「過」字用在聖經裏有四種字彙：

(一) 過 犯

「過犯」兩字用來翻譯希伯來文的「pasha」及希臘文的「paraptoma」有以下的章節：約伯記七21，十三23，十四17；詩篇五九3、八九32，一〇七17；箴言十七19，二九16；以賽亞五八1，五九20；彌迦書三8；出埃及記二三21；利未記十六16，21；列王下八5，又約伯記二四19、31、33；三五6、9，又詩篇五11，二五7，三二5，三六1，三九8，五一1、3；六五3，一〇三12，又以賽亞四三25，四四22，五十一，五三5，五九12；以西結廿一24。

「過犯」用在新約譯希臘文的「paratoma」有下列的章節：（和合本）「你們饒恕人的過犯」馬太六14、15；馬可十一25、26，羅馬四25，五15、16、17、18、20；十一12；林後五19，加拉太六1；以弗所二1；一7，二5，歌羅西二13。

(二) 過

「過」字用來譯希伯來文的「pasha」有下面的章句：（和合本）「清潔無過」約伯記三三9，「我雖無過」三四6，「得赦免其過」詩篇三二1，「我雖無過」詩五九4，傳道書十4，「柔和能免大過（offence）」，箴言十七9，「遮掩人過（offence）」等。

(三) 過 錯

「過錯」用來譯「pasha」的有和合本箴言十二13，「惡人嘴中的過錯」，現代中文本馬太福音

六14、15：「你若饒恕別人的過錯 (paraptoma)，你們的天父也會饒恕你們；你們若不饒恕別人的過錯，你們的天父也不會饒恕你們的過錯」。馬可福音十一25：「你們站着禱告的時候，先要饒恕得罪你們的人，這樣，你們的天父也會饒恕你們的過錯 (paraptoma)」。加拉太書六1：「如果有人偶然犯了過錯 (paraptoma)」。

(四) 罪 過

和合本聖經用「罪過」去譯希伯來文的「pasha」有下列的章節：(和合本)詩篇三六1：「惡人的罪過」，箴言二八2：「邦國因有罪過」，以賽亞二四20：「罪過在其上沉重」、五三8：「百姓的罪過」，但以理八12：「因罪過的原故」，13：「施行毀壞的罪過」，九24：「止住罪過」；彌迦書一5：「雅各的罪過」，六7：「我可見自己的罪過」，七18：「餘民的罪過」，耶利米五6：「他們的罪過極多」，耶利米哀歌一章5：「許多罪過」，14：「我的罪過的鞭」，22：「我的一切罪過」等。

聖經裏罪的觀念可分為三等：最輕的罪是希伯來文的「chata」，希臘文的「hamartia」，英文的「sin」，這三字的意義是錯過、偏差 (missing the mark)。較重的罪是希伯來文的「avon」、希臘文的「anomia」、英文的「iniquity」：意義是違犯輕微的律法和誠命。最嚴重的罪在舊約聖經稱為「pasha」，新約聖經稱為「paraptoma」，英文譯為「transgression」，是指故意或惡意違犯上帝的律法，相當於中文的犯罪；不過，中文的犯罪意指違犯國家刑法，將「transgression」漢譯時應作「犯罪」加上括弧，表示它是指違犯上帝的律法，不是違犯國家刑法的犯罪。在以上的章節裏

將「transgression」譯作「過犯」、「過」、「過錯」、「罪過」均屬失當，它的原因是由於誤解中文的「過」字。中文的「過」並不是「闖過」式的過失，過就是過失，與闖過無關。相反的，「過」若解作「闖過」就不是過錯。同樣的，「過犯」不是「闖過」式的犯罪，中文辭典說：「『過犯』就是無意的犯罪」，「過錯」不是「闖過」式的錯，而是錯，若是「闖過」就不是錯。

因為譯經者誤解中文的「過」字，中國讀經者就誤解聖經的「transgression」，以為「transgression」比纖毫細末的「sin」還要輕微，因為亞當的「transgression」是錯過、過失；反而「脚步急快，難免犯罪」。(箴言十九2)，亞當的 transgression 沒有比脚步急快的罪惡嚴重。

我們現在所討論「罪」與「過」的翻譯，完全是從文字的角度分析。中文的「罪」字是一個法律性的字，不僅是指犯法，而是違犯刑法；相反的，希伯來文的「chata」是一個哲學性的字，可以解作「犯罪」，但是字面上並不是犯罪，在舊約聖經應用時並不是都用作「犯罪」。中文的「過」字是一個哲學性的字，可以解作罪、犯罪。但是，在中文應用時並不是都作犯法，卻與原文「transgression」的意義相反，字彙也不相同，因為「transgression」是一個法律性的字。

在文字上說，希伯來文的「chata」與「pasha」是相當於中文的「過」與「罪」，但是在現在的中文聖經裏是譯作「罪」與「過」。在意義上說，「chata」的意義是概括的，包括「transgression」。但是，不是所有的「chata」都是「transgression」；好像中文的「過」，它概括「罪」，但是，不是所有的「過」都是「罪」。我們現在將「chata」譯作「罪」，「pasha」譯作「過」，這個分類 (category) 的概念就被打破了。結果，對中國的道德、文化思想是有極大的損害。

關於中文聖經的「過」字與「罪」字誤譯作者有兩點意思不得不說：

(一) 中國五千年的文化一向知道「過」與「罪」(sin與crime)的區別。中文聖經將「sin」與「crime」同譯作一個「罪」字或「犯罪」兩字，使中國基督徒失卻了「過」字的觀念，進一步使得sin就是crime，好像回教國家的教會法就是國家法，或者中世紀的歐洲神權政治sin就是crime，實在令人惶恐。尤其是這結果是因為幾位傳教士不明白中國文字的意義，就勉強我們將錯就錯，是損害到整個中國國家民族的前途。我們回憶一八六〇年的北京條約被法國傳教士私自加添第六款「租賃田地建造自便」等字，清廷忍氣吞聲，將錯就錯，造成五十年教案糾紛。八國聯軍佔領平津，中國淪為次殖民地。二十世紀的中國政府不再是清廷的無知、無能，現在的中國人也不再是十九世紀滿清統治下的奴才。我們再不會「將錯就錯，忍氣吞聲」。一個有文化、有尊嚴的大國怎能接受一本聖經，裏面「過」與「罪」、「sin」與「crime」都不分呢？

(二) 將中文的「過」字譯聖經的違犯上帝律法的大罪，反而將毫無損害的過錯（好像「脚步急快」）譯作「有罪」、「犯罪」，中國基督徒讀了聖經，不但是不知道「過」與「罪」、「sin」與「crime」的分別，反而將它們的意義顛倒，怎樣能够在二十世紀做一個有用的公民呢？

每一本中文聖經出版時都說是「忠於原文」，現在聖經公會已經出版了不下四十餘本不同版本的中文聖經，那裏有關「罪」與「過」幾百節的聖經章句都與原文意義相反，原文的「pasha」與「pasha」明明是犯罪，硬要譯作過錯；原文的「chata」、「hamartia」明明是過錯，硬要譯作犯罪，譯經諸公將作何解釋呢？

謝先生提議將「有些」中文聖經的「罪人」改譯作「妄人」或「迷失者」不僅是近情近理，也是符合「罪人」原文的意義。新約聖經「罪人」的原文是「hamartolos」，字義是「the person who

misses something」一個不完全的人，一個有缺憾的人。這裏的「缺憾」是理智的、道德的、或教育的。「hamartolos」不是一個法律性的字，不是指犯律法的人，更不是犯刑法的人，中文聖經譯作「罪人」，依據周作人先生的分類就是胡譯（周作人先生將翻譯分作三類：直譯、意譯和胡譯）。耶穌說法利賽人是罪人，不是說他不守律法，法利賽人稱稅吏作罪人，也不是說他是犯律法的人。很少人知道中文聖經新約的「罪人」與舊約聖經的「罪人」並不同義。「hamartolos」的希伯來文同義是「rasha」，中文譯作「惡人」，因此可見中文聖經的「罪人」亦有修改的必要。（請閱拙著「罪人」，與「再論罪人」，見基督教論壇與臺灣福音報）

附註

希伯來文

chata, khaw-taw'; a prim. root; prop. to miss, to lack, to sin. 過錯

pasha', paw-shah'; a prim. root

pesha' crime 罪

to commit a crime 犯罪

希臘文

hamartano, to miss the mark, to sin 偏差

hamartema, a sin 過失

hamartia, sin 過失

aitia, crime 罪，有罪，犯罪

今日之亞洲神學。在何處？作何事？

谷寒松

春暖花開，你在花園中散步，說老實話，你決不會願意退到書房中寫一篇這樣題目的文章。在這個時刻，要嘗試着去分析今日亞洲神學思想的年輕生命和它的奮鬥，不是有點殘酷嗎？我們不是應該讓它先成長，並培養它剛剛抽枝發芽的生命，而把這些反省暫時的放在一邊嗎？答案是：是與否。是，因此我們以極深的尊敬和謹慎，才能描繪今日亞洲神學所展示的全景。否，因為嘗試着用鳥瞰的方式描寫全景，希望能幫助我們更深的看到在亞洲自己的情形；同時，也為在其它各大洲的基督徒供給一些資料。

在本文中，我們並不想列出神學家、書籍、文章和各種機構的名字。有些勤勞的人已經完成了這樣的工作^①，使我們不必提到許多的人名和出版物。

我們在此對今日亞洲神學的生命過程更加表示關心。亞洲神學是在亞洲的生命中成長。可是亞洲的生命却至少有四種不同的環境：普世的環境，本洲的環境，三個主要文化區（印度、馬來和佛教—儒家）的環境，以及每一個國家自有的環境。亞洲神學就是在這四種環境中，為天主的子民服務。它的任務包括以亞洲人民所居住的情形和環境來解釋並表達基督的信仰。這樣的神學當然是與其他宗教有密切交談和來往的。

我們從三個角度來談亞洲神學：傳教歷史的過程、亞洲的環境和內在的動力。

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

壹、從傳教歷史的過程看今日的亞洲神學

首先我們提出一個把傳教過程分為四個步驟，每一個步驟又分成四方面：就是語言—宣講，基督徒的生活，本地人的態度，教會的圖像。亞洲神學與這四方面都有關聯。

傳教過程中的四個步驟	語言和表達
I 進入一個非基督徒的環境中宣揚福音。	用來源地（基督信仰的西方）所有的語言和思想型態。
II 接觸當地文化與宗教交談。	對各種詞句的比較研究，為能用它們在本地環境中作傳達「西方福音」的媒介。
III 更深地進入人民真實生活中的重要問題（在環境真實的土壤內生根）。	經文 (Text) 和上下文 (Context) 就是以忠於兩者的態度來建立神學。經文（基督信仰的傳統）及上下文（此時此地生命上真實的問題）。神學愈來愈生活化，並有相關性。
IV 自養、自治、自傳在成長中的信友團體。	從本地實際生活的環境中產生創造性生活的了解和表達，也對普世性的交談開放。

像圖的會教	度態的人地本	活生仰信
<p>一個外國機構中間混雜着外國人各種不同的利益和興趣。</p>	<p>聆聽和接受（在自己生活環境中被認為是「外國人」）。</p>	<p>一套新的行為規範，有時會使人在他的生活環境中遭到某種程度的隔絕或抹利。</p>
<p>混合的圖像，過渡時期對信仰不同的表達方式，在當地的生活環境中，更被接受。</p>	<p>本地的領袖，增加自我意識的覺醒，對外國傳教士有各種不同的感覺。</p>	<p>在本地的倫理傳統中發現一些「基督信仰的因素」。</p>
<p>建立本地教會，愈來愈不依靠外來的支援。</p>	<p>更進一步地肯定自己本地文化、宗教及學術的自我型態，逐漸在基督信仰的氛圍中安身立命。</p>	<p>嘗試着使本地的因素與基督信仰的標準有一個更深的整合，但沒有一條路可以繞過基督在十字架上的虛空自己。</p>
<p>成為本地環境中一個基本的因素，成為一個創造更美好充滿人性以及更高品質的生活，成熟富有活力的生活。</p>	<p>成熟而自由地與其他基督徒和非基督徒開放交談。</p>	<p>以基督信仰的價值觀為絕對中心，而形成的成熟，整合的生活型態，如此產生了本地基督徒自我意識的新經驗。</p>

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

我們都了解，在建立一個真實本地化基督徒團體的傳教過程中，其經歷的四個步驟並不像上列表格上分得那麼清楚。不過，這個表格可以幫助我們回答下列的問題：今日的亞洲神學走到何處？一個對此問題有興趣的人，也可觀察到下面各點，雖然它們可能過份簡化：

——在亞洲好像沒有一個國家已達到傳教過程的最後步驟^④，這表示我們還不能夠看到第四步驟的四個特性（請讀者再次仔細閱讀）；這也表示我們還不能期望在亞洲本地環境的生活命脈中，產生出一個概括全面創造性的神學以及信仰的表達。

——如果我們檢討從日本直到印度所發表的神學作品，就會發現亞洲神學已從第一步驟走向第三步驟。這項聲明需要進一步的澄清：

——由於亞洲不同文化地區和國家傳教歷史上的不同，在某些地方神學比較「進步」；在另些地方剛在起步。在印度文化地區——一般來說——神學很強地推進，並深入生活環境。在馬來民族的世界中，由於傳教歷史較短，但是在神學方面——至少在某些運動中——已下定決心要進入老百姓生活的問題中（這一點我們將在第二部份再加以詳述）。在亞洲的佛教——儒家的地區中（從越南直到日本），在傳教的歷史上，基督信仰的團體是受苦最多的。一次又一次，基督信仰生活剛長出嫩芽，就被斬斷了。這地區今日所有的神學家——他們的數目比起其它兩個亞洲文化區域來講，是最少的——並不見得比其他在歷史及環境較優的地區來得更不前進。在日本、韓國及臺灣，我們都看到很有力的神學文章。可是，在臺灣的文字大半都以中文發表。因此，對不知中文的讀者很難讀到它們。

——從建立、寫作和教導神學時所用的文字來看，可以讓我們看到今日亞洲神學很有趣的一面。

在印度文化地區，在建立神學的工作上，仍以英文作為主要媒介，這是一件很遺憾的事。因此，現在有一個強烈的傾向，推動用當地的語言來作神學反省。印尼的神學，在幾年以前已經很清楚的進入運用自己語言的階段。在菲律賓，這個動向尚不很清楚，不過只是時間問題。但在原則上，國語並不一定將成為菲律賓神學主要的媒介。在佛教—儒家的地區中，主要有香港、臺灣、韓國和日本，是神學反省的重要地區，多年來，完全用當地的語言來作此工作。

但是，運用當地語言作為建立神學的媒介，並不自動的表示神學已經進入了該地區的生活環境。在這些地方的許多神學作品，仍然用「西方思想的方式」表達。我們不該對此表示驚訝，這正是從第一步驟進到第三步驟本有的情形。在這樣的進步中——經驗告訴我們——當地的神學家是不可或缺的。在佛教—儒家文化的地區中（由於在傳教史上許多的挫折），好像還沒有足夠數目具有創造力的本地神學家。在其它兩個地區的國家中，現在却有不少較強的人力，獻身於神學的工作。

最後，我們應該記得，今日亞洲大部份的神學反省，是在不同的神學教育機構中完成。其結果是亞洲神學並不能很快地進步，並不能像亞洲的自由寫作的神學家同樣地進展。由於教育機構所有的責任，以及多方面的行政工作，使某些最有才能的亞洲神學家，在創造一個有相關性而完整的神學過程中速度減慢。

讓我們從另一角度，就是現在亞洲境遇來看同一的亞洲神學。

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

貳、在今日亞洲環境中的亞洲神學

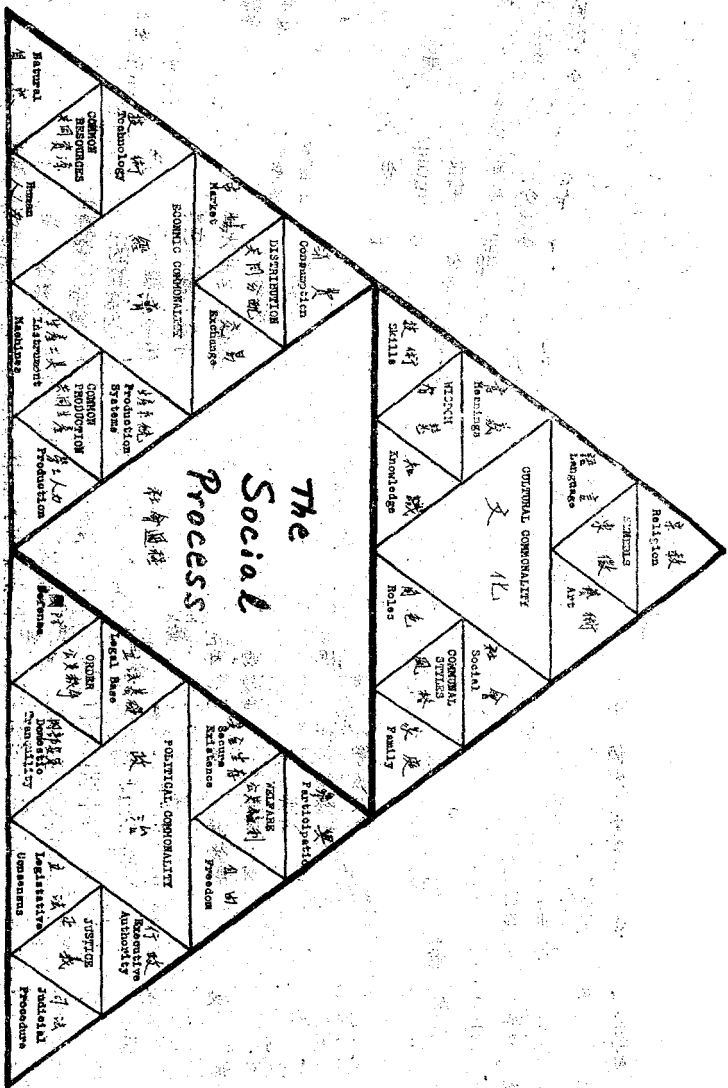
我們不再需要在這裏重新描述今日亞洲的環境。這一點在主教會、修會團體、神學會及許多文章中，已有足夠的敘述。對現在亞洲生活的現實，已有專書出版^⑤。所以假設這一切是合理的。我們現在所關心的是從亞洲環境的觀點來看亞洲神學的內在生活。對它更近的觀察，希望能夠找到一個更深的領悟。下面所列的「社會過程」的模型，可以幫助我們更「有秩序」的觀察這個環境。這種有秩序的方式，使我們更能確定在亞洲神學中的不同動向；它也可以幫助我們了解在好像分歧的神學選擇和神學反省之間所有的互補性。

這「社會過程」的模型，有如一箇社會中正在進行各種過程的橫剖面。既然如此，它也讓我們更清楚地看到組成整個社會環境各種不同的因素。

請讀者緩慢而仔細地閱讀四頁的圖表。同時，在心中常保存一個問題：亞洲神學進行到何處？它正在做什麼？在讀完之後，讀者可能會同意下列的見解：

——許多神學院中的亞洲神學，可以放在「共有的文化」領域中。這就是說它所討論的主要問題是：團體的智慧、團體風格和團體象徵，而較少關心共有的政治、經濟領域。由於神學集中其注意力於文化領域中，其結果便產生了神學遠離「現實」的感覺——這種感覺在亞洲非常廣泛，其實也不只是在亞洲如此，在世界各地亦然。按一般的了解，「現實」是指經濟和政治現實。在亞洲三大文化區內，我們幾乎都可看到這種現象。但是這並不是全幅的圖像。

——另一方面，我們也看到在亞洲三個文化區域中，正醞釀着另一種神學。舉例來說，「印度神學



今日之亞洲神學：在何處？在何事？

四二

四二

工作研習會的報告」④，原來這個研習會只願意討論在大修院中神學教育的問題。但是討論的主題擴大到：如何新的方式在印度建立神學反省；如何使印度的文化和傳統以及現在生活的環境與印度的神學更有相關性。另一個例子是一九七九年二月二十日，在香港舉行各教會的神學家們交談。主題是「在十字路口的中國神學」。它討論到今日中國人，在臺灣、中國大陸、香港、東南亞及其他各國廣大的生活環境。這個討論會雖然把重點放在與文化的範圍內——但至少在理論上也嘗試着去接觸共有的政治和經濟因素。在最後聲明的第二段中，講到中國大陸；在第七段中（最後一段！）談到今日中國教會，但對今日中國社會正義關切只說了幾句話⑤。還有一個例子：一九七八年六月二十至二十三日在菲律賓賓尼拉，菲律賓天主教會所組織的「環境化神學國際交談會」。這個交談顯示了在許多歷史悠久的神學院中，神學研究已經超出了傳統神學的疆界。亞洲貧窮老百姓的呼聲，好像愈來愈在這些嚴肅而古老的學院中被聽到。這正是在醞釀中的亞洲神學。

如果我們不提到東南亞神學協會 (ATSSEA) 在這方面的努力，實在是一個重大的缺失。這個協會是一個基督教的大公組織，總辦事處設在馬尼拉，與亞洲教會聯盟 (Christian Conference of Asia 其性質有些與天主教的亞洲主教團協會相似) 合作。一九七七年三月曾召集了一個全亞諮詢會議，討論牧職人員的宗教教育。曾出版了一本會議記錄：人性與神聖，基督徒神學的亞洲遠景⑥。根據馬尼拉的諮詢會議，他們計劃了五次以「基督徒思想」中的亞洲遠景為主題的交談會，一九七八年九月二十至二十三日詳細的計劃了前兩個交談會的議程。第一個研究會議的主題是：建立神學的方法與環境的關係，其內容如下：

1. 對各種神學方法的批判—Emerito Nacpil
2. 環境——它在亞洲的意義、共同點及其變化—Peter Latuhamalo
3. 環境在神學中所扮的角色——一位中國神學家
 - (a) 溝通的工具—Saphir Athyal
 - (b) 產生相關性的據點—Tissa Balasuriya
 - (c) 形成意識和了解的因素——
4. 神學環境化的例子：
 - (a) 從聖經傳統中—Preman Niles
 - (b) 從神學歷史中—James Pan
 - (c) 從當代神學中—Kim Yong Bock
5. 在亞洲環境化的可能性
 - (a) 對已作的嘗試回顧大批判—Antonio Lambino
 - (b) 對亞洲環境的各因素作方法論的評價—Antonio Lambino
 - (c) 牧職人員生活風格與型態—Saral Chatterji
 - (d) 建立神學各種環境化的方法—Saral Chatterji
6. 環境化中的幾個神學問題
 - (a) 啓示的環境—Kosuke Koyama
 - (b) 環境中的理論和實踐—Sr. Mary John Mannazan

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

(c) 基督論的方法及環境—T. S. Chang

要想把亞洲神學競技場上的各種動向一一列舉，實在是不可能的。以上所說的只是很簡短的觸及這個問題，爲了顯示亞洲神學正在醞釀之中。不過，還有另一種很強烈的神學運動，批評以上所說的各種亞洲神學都太學術化、太理論化，是資產階級，有時甚至是壓迫性機構的產品。

——我們所指的是第三世界神學家大公協會 (Ecumenical Association of Third World Theologians, 簡稱 EATWOT) 的亞洲分會，它所贊助的「亞洲神學家會議」，在一九七九年一月七至二十日在斯里蘭卡舉行。這次會議發表的最後聲明，反映了這個神學運動的精神。其基本靈感來自拉丁美洲的「解放神學」^⑦；但是，它在尋找一個開放性的亞洲面目。

——由於體會到經濟和政治共同因素所帶來的衝擊，亞洲不同國家的神學教育課程已有所修改。在某些地方（例如印尼）已有相當程度的進展，他嘗試着把下列的因素更緊密的合在一起；實踐——觀察——反省——教師的講授——及最後的綜合。

我們可以很真實地說：每一個國家在其自己的環境中，正在形成亞洲神學。

不過有些問題仍然存在：在亞洲共產集團國家，如北韓、中國大陸、越南、高棉及寮國的神學究竟如何？亞洲神學家是否很清楚地意識到好戰共產主義的現實？他們有沒有足夠的考慮現代科技思想對亞洲人巨大的影響？到底什麼是亞洲人的思想型態？

如此，我們到達了第三部份。在這一部份中，我們嘗試將更進一步地深入亞洲神學的內在動力。

叁、今日亞洲神學的內在動力

中國的智慧給我們一個領悟之鑰，那就是易經中的陰陽哲學^⑥。陰陽是相輔相成的兩個原則，是宇宙中一切存在和轉變的來源。

陽：包括顯示出來並為我們所知的一切事物；它是前進的，主動的。例如：天空、白天、太陽、男性、火、行爲、力量、快樂……等等。

陰：包括一切隱藏而不為我們所知的事物；它是後退，接受或是黑暗的。例如：地、夜間、月亮、女性、水、休息、軟弱、痛苦……。

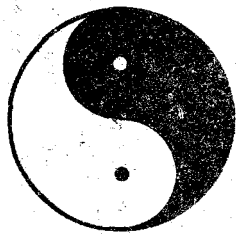
陰陽的記號是衆所週知的：圓圈表示它可應用在宇宙間一切的事物上。比較暗的一部份代表陰；白的部份代表陽。它們是分開的，但分割它們的不

是一條直線，而是一個和諧而柔順的曲線；這表示在兩者之間並沒有很清楚的界線。它們相輔相成，而不是互相排除。它們彼此包含：在陰的最暗的部份，有一點陽；在陽的最光明的部份，有陰的痕跡。這兩個小點代表一種特殊的能量，也顯示在所有的事情中，都有一個內在的張力。沒有一件事情是完全善或完全惡的。沒有一件事情是完全美或是醜的。在所有的事物中，都有一顆微小的種子，可能產生相反的現實。陰陽間一切的關係都包含在這個符號中。它們是：對立，變換，互補及和諧。在宇宙中，一切的成長和變換都是在這兩種中運動的平衡中產生。

我們用亞洲智慧的眼光來看今日亞洲神學的內在生命和它的奮鬥，是很合適的。這種陰—陽的思想方式，給我們啓發了以下的領悟：

——「陰」平常是在「陽」以前。所以，亞洲神學中「陰」的因素可能是它的特徵所在。讓我們把它更明確的列出，我們就會發現它們的相對性，充滿了生命的張力。

今日之亞洲神學：在何處？作何事？



I 個人的經驗

II 內在性

III 靜默和默觀

IV 自我空虛

V 從自己和社會中得到解放

VI 靈敏的人性及其適應的能力

壯麗的傳統
在主動地形成新人

言語和對話

自我肯定

使自己的人格在人羣中得到滿全

現代客觀的技術以及其直線的進展

今天參與亞洲神學工作者，都可看到我們剛剛所講到各種因素內在的兩極性，有時我們所得到的印象好像「陽性」太強。（在斯里蘭卡所舉行的亞洲神學家會議不正是如此嗎？）有的時候，「陰」比較甚；以致「神的道」（Theologos）（關於天主的話）好像完全在靜默中隱沒（有學問的人用抽象的名詞來稱它為「表裏不一」的「神學」"apophatic" theology）。

——亞洲神學有其註釋學上的特徵；首先亞洲的心靈渴望和諧及整體。西方的神學並不能夠直接適合這種亞洲心靈很深的傾向。其結果是當亞洲人聆聽西方神學作品時，覺得不很自在。亞洲人時常覺得它們缺乏和諧和統一。其次，我們也看到亞洲人很深刻地意識到理論和實踐相互的關係。亞洲神學家們無疑地將在這一個範圍內對世界神學有所貢獻。但是，到現在為止，我們還沒有發現亞洲神學家對理論和實踐之間關係，作了許多詳細研究。第三，笛卡爾曾說了有名的「我思，故我在」。亞洲神學家已經創造出一個新的程式說：「我屬於，故我在」，或者說：「我在，因為我屬於」。這個程式表達了亞洲心靈最深的一面，它渴望參與、分享、共同交往，對其他世界觀的容忍。笛卡爾的程式是一種「陽」的標準表現，而亞洲心靈的最深處却安

處在「陰」的一面。

更仔細地去研究神學註釋的亞洲特性，將是一個非常有興趣的工作。

最後，從日本到印度許多出版物中可以清楚看出，由於亞洲神學所有的許多特性，也有它的「十字架」。舉例來說，基督信仰的中心奧蹟：耶穌基督。耶穌具體的歷史現實，不只是給古代猶太人或希臘人帶來困難，也給現代的亞洲及它的神學家帶來了巨大的難題。就是在「最普遍」(universalisimum)和「最具體」(concretissimum)中有一張力。「最普遍」是亞洲心靈感覺到親切的思想型態；「最具體」是指納匝肋人耶穌——天主子。另一個「十字架」是在單一論(monism)和有神論(theism)中間的對立。這兒的問題是「位格化範疇」(關係對話、相遇)與「本質、統一範疇」(本質、統一、整體、一)之間的相對^⑤。

不過，從陰陽的思想方式來看，我們不應把這種對立視為二者彼此不能相容，或更好看它視為了解生活天主無限奧蹟互補的方式。天主常常比所有人的文字、語言來的更高。再提一個亞洲神學的「十字架」就是：內在與超越之間的相對。一個人如仔細地去閱讀亞洲神學方面的出版物，就會體會到某些時候對西方神學中有關天主絕對超越性教導的要求，有激烈的反應(最清楚的是在梵蒂岡第一屆大公會議。參閱 DS 3001, 3021~24)。在這個問題上，亞洲神學家也需要找到一個兩者之間精微的平衡，而不把陰和陽分開。

我們已從三個不同的角度看亞洲神學；就好像我們三次遊歷了今日亞洲神學的花園。我們嘗試着以一種尊敬、纖細的心靈去作這事。亞洲的智慧給予我們一把鑰匙，讓我們看到在今日亞洲的環境中，走向耶穌基督之光所有的內在的動力和奮鬥。此處最合適的結論是一句對亞洲神學的寄語，我們

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

希望亞洲神學漸漸進展到傳教過程的第四個步驟，它將用一種與今日亞洲的環境相關的方式表達出基督信仰，也常常能夠保持陰陽最深奧的意義和內在的動力。

註

- ① Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V., Ed., *Theologie im Kontext. Informationen über Theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien*, Nullnummer Mai 1979, D-5100 Aachen, Germany, Hermannstraße 14.
- Anderson, Gerald H., Ed., *Asian Voices in Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1976.
- Appendix II, A selected bibliography in Western Language*, compiled by G. H. Anderson, Mariano C. Aplado, and Douglas J. Elwood, pp. 261-321.
- Elwood, Douglas J., Ed., *What Asian Christians Are Thinking. A Theological Source Book*, New Day Publications, Quezon City, Philippines 1976.
- Bibliography*, pp. 459-500.
- ② 一九七九年十二月三至七日馬尼拉舉行的(天主教)世界傳教會議(International Congress on Mission, 簡稱 IMC)代表們最後發表了一個訊息，強調基督信仰應在亞洲與當地的文化結合。
- ③ E. g. Myrdal, Gunnar, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Vol. I-III, reprinted in Taiwan 1969.
- ④ "Report on Seminar on Theologising in India", in: *Indian Missiological Review*, Vol. 1, No. 1,

January 1979, pp. 83-86.

⑤ 參閱神學論集四十期三二九頁。

⑥ Nacpil, Emerito P. and Elwood, Douglas J., Ed., *The Human and the Holy. Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, Philippines 1978.

⑦ 亞神會最後聲明的下列片段是這個基本傾向簡潔的表達：

亞洲千千萬萬的人處於貧窮、受統治和剝削的環境中，我們的神學一定需要有一個確定的、釋放性的衝力。

神學的第一個行動，也是它的核心就是獻身。這種獻身是對窮人為完滿人性奮鬥中所提出挑戰的一個答覆。我們肯定在亞洲的窮人和受壓制者，是被天主召叫成爲自己命運的建築師或工程師。因此，神學以受壓制者對完滿人性的渴望開始，並信賴他們對歷史中一切真理的障礙增長的意識，以及他們願意克服這些障礙不斷擴充的努力。

爲了使神學真正地具有釋放性，它必須來自有釋放意識的亞洲窮人。它應由壓制團體，藉用聖經學家、社會科學家、心理學家、人類學家及其他專家所有的專業知識加以表達。表達的方式是多元的，藉藝術形式、戲劇、文學、民間故事、本地智慧以及在道理和牧靈的生命中。

絕大多數的與會者認爲每個神學都受到了神學家的階級地位和階級意識的限制。因此，真正有釋放性的神學，最後必須是亞洲窮人的產品，他們正在爲完滿人性而奮鬥。他們要對自己在釋放奮鬥中所有的信仰經驗加以反省，並說出它究竟是什麼。但這項工作並不排除所謂的神學專家。專家們以自己的知識可以輔助基層民衆的神學工作，他們這項工作只有植根於窮人或受壓制人奮鬥的歷史中，才能成爲眞實的。

(神學論集，第四十期，二一七頁)

今日之亞洲神學：在何處？作何事？

③ 有一本令人欣喜的書，凡關心亞洲神學的人應該人手一冊。

To Thi Anh, *Eastern and Western Cultural Values, Conflict or Harmony?*, East Asian Pastoral Institute, Manila 1975. Cf especially pp. 16-135.

④ E. S. Parinder, *Geoffrey, Mysticism in the World's Religions*, Oxford University Press, New York 1976.

張春申，位際範疇的補充·一體範疇，神學論集，三二期，三三—三三一頁。

在佛學思想背景中

Lynn de Silva

重行思考基督神學

鄭文卿譯

緒論

神學是活的，與我們人在個別環境中之生存情況有關，因此神學不得不與傳統的信仰、信仰的古典表達方式，以及文化的型態等因素發生關係。神學不是一種純知性的活動，僅限於教室內的研究；它乃是產生在文化裏的一種人文活動。它不是理論性的科學，有一種固定的思想構架，可以適用於任何時代和任何地方；它乃是動態的，可移轉的，可以適應變遷的環境。無疑地，在任何神學裏，都有其不變的和綿續的因素，以及其不變的內涵；但神學的形式隨着時代環境的變遷而同遭改變。雖然沒有任何神學，以文化為其唯一來源；但神學的確是在個別的情況下，或個別的歷史背景裏形成的。真正的和活的神學是因「理念」(logos)與其所賴以表達的文化之間的交互作用而產生的。神學家自己既是文化的一部份，便不能不從其自己的文化背景裏，使用自己文化的語彙來表達。

在與亞洲各信仰的關聯中重寫基督神學的需要，迄今為止一再被強調。我們有一種舶來品的神學，對於我們住在斯里藍卡(Sri Lanka)的人來說，沒有多大意義，在佛學裏有頗多深入的洞見，能夠對基督徒的思想有所增益；但基督徒總是害怕與佛教有任何瓜葛。相較之下，我們發現佛教不論

傳到何處，却總能與不同的文化相適應。釋迦牟尼自己便曾果敢地從當時的宗教環境裏，接收過來許多名詞、概念、信念和做法。此種例子多不勝舉：最明顯的例子就是「業」(karma) 這個字，及從此字推演而來的「輪迴」(rebirth) 概念；釋迦給「輪迴」以一個新的解釋。同樣地，「涅槃」(nirvana) 一詞也是外借而賦予一種新的意義。「五戒」(pancastia) 源自耆那教 (Jainism)，而四「梵住」(Brahma Viharas) 在佛教興起以前好久便已實行了。這種順應的做法，在基督的宗教裏却未發生過。可是，今天的基督神學家，因着尊重其他宗教及其文化的價值，已經開始在與其他宗教思想的關係中，重行思攷基督學。在這篇文章裏，我們所嘗試的是要在小乘佛教 (Theravada) 的思想背景裏，重行思攷基督學。我們要從小乘佛教的思想背景裏說話，並使用他們所使用的語彙，目的是要在人對圓滿人性的追求之中，把人類精神的資源動員起來。

「三相」(Tilakkhāṇa) 和人生困境

佛教係從分析人生情況着手。對於基督神學而言，這也是正確的起點。因為活的神學應從活的，存在性的實際情況開始，而不應從形上的推測開始。釋迦牟尼在診察人生困境時，發現了「三相」，或一切存在物的三個特性。這三個特性是：「無常」(anicca)，「苦」(dukkha)，及「無我」(anatta)。這三個名詞指出時空中一切存在物的基本相或特性。它們乃是存在物的印記，這些印記指出：一切存在物就其整體而言，不過是歷程中的一段變遷(無常)，在變化的歷程中，沒有永恒性或耐久性(無我)，因而先天地不能產生任何持久的滿足(苦)。無常就是不恒久，無我就是無靈魂，或沒有自我，苦代表痛苦的一切型態。苦這一字有深淺不同的種種含義，無法給予準確的定義。也

許「存在性的焦慮」(existential anxiety)一詞能够概括「苦」的大部份含義(見附註5)

愚見以為在「三相」的分析學裏，我們有一個對人生困境的無所不包的分析，其中人性的，實際的和經驗的問題都匯集在一起，包括了人的存在的全面幅度，可以作為本色化基督神學的依據。

應注意者，從「三相」的角度來了解人生困境這一構想，並非源自理論性的興趣，而乃是來自存在性的關切。這種關切可從釋迦王子所看到的三個異象中反映出來——這三個異象是：老人、病人、和一具屍體——它們代表內在一切存在物中的消極性，虛無性，或可朽性。這三個異象相當於前述的三個印記。當他看到每一異象時，他便問：「我也會這樣嗎？」這是每一個人在默默中所問的問題，或每一個人用不同的方式明白表達出來的問題。釋迦王子還看到了第四個異象——一個寧靜的隱者。從王子看來，這個隱者代表越過有限性存在的一種高超境界。釋迦王子的這種經驗，乃是了解人生困境，並找出其解決辦法的一個範例。

在尼采所著「拜火教」(Zarathustra)一書中，有一章題為「宣講死亡的宣道者」所描寫的和上述的經驗非常相似。他指出人遭遇到可能失去存在的威脅，計有三種方式：「他們遇到一個病人，或一個老人，或一具屍體，立即說：『生命被駁倒了』」①。值得重視的是，有名的神學家田立克(Paul Tillich)曾引用過這個章節，並看出其具有存在性的意義②。我們可以把它和現代存在主義之父——那克果所說的相比較。那克果指出，認識「凡人皆有死」的人，知道一切存有物的普遍特質，但他必須把這端真理引用到自己身上，並對自己下結論說：「我也必須死」。只有在那時候，個人才能覺到在自己的生命中，必須找出一個目的，一個計劃，和一個歸宿。那克果的目的是要幫助別人去達到這個結論，並因而各自在自己的存在中，體驗了真理——我們也許可以說，這是無常、苦、和無我

的真理——這樣，他們才會爲真實無偽的生命去尋求一個理論的根據。這也就是釋迦牟尼的目的——幫助人家去了解存在的真正性質，並爲真實無妄的生命尋求理論的根據，這個根據能够把我們從有限的存在中解放出來。

現代存在主義作家採用「焦慮」一詞來描寫人生的困境。田立克描寫焦慮的性質如下：

有關「焦慮」性質的主張是這樣的：

焦慮是一種狀況，處在這種狀況裏，「存有」理會自己已變成「無」的可能性。這個說法可由一短式表之：焦慮乃是對於「無」的存有性領悟。在這個句子裏，「存在性」一詞不是指對於產生焦慮的「無」的抽象知識，而是領悟到「無」乃是自己存有的一部份。它並非對於普遍性「無常」的認識，甚至也不是對別人死亡的體驗；而是在產生焦慮的潛在意識中——即意識到自己有一天要死亡——對於人生無常與死亡的印象。焦慮是有限感，即經驗到自己的有限性。這是人之爲人的自然焦慮，而且多少也是一切有生命之物的共同焦慮。它是對於「無」的焦慮，知道自己有限性之爲有限性③。

按以上所說，我們能够從「三相」中了解焦慮是什麼。「焦慮乃是一種狀況」，在這個狀況裏，「存有」知道自己已變成「無」的可能。（就是「無常」的可能性）。這種認知是因爲「無」是自己「存有」的一部份（就是說：人是「無我」的）。這種認知乃是「存有性的認知」，因爲「焦慮就是有限性，並經驗其爲自己的有限性。」（這就是「苦」的狀況）

若按若翰馬格利（John Macquarrie）所說：「所謂存在主義，就是有關人的存在，並設法在具體經驗中去了解這種『存在』的哲學，具體經驗則是我們作爲存在者的人，大家都有的。」，那麼

，我們能够講論佛教的存在主義，正如有些作者所正在作的一樣④。一個亞洲的基督神學家，應以佛教的起點爲起點，設法「從具體經驗中去了解存在，這種具體經驗，是我們作爲存在者的人，大家都有的。」⑤

聖經對於「三相」的了解

人的存在之核心，含有「有」與「無」的兩極性衝突。焦慮之心情，人的生命之有限性和不安性等，乃是橫貫全部聖經的熟悉話題。在聖經裏，沒有對於人生狀況的有系統剖解，有如在佛經中所發現者然。聖經作者僅僅講述所經驗的事實，而未加以系統化的解釋，系統化的解釋乃是神學家的事。爲在佛教的思想背景裏去建立基督神學，神學家可運用對於「存在」的三相分析，已如上述。

關於「無常」與「苦」應無困難，聖經裏有頗多章節講到人生的短暫，痛苦和焦慮⑥。但是關於「無我」則不無困難。因爲靈魂不朽的觀念，深植在基督徒的思想之中。不過，現在業已看出，靈魂這個觀念係從希臘哲學中移植而來。現代對於生物學、心理學、及生理學的研究，一致認爲靈魂不朽的道理是不足信的。現代的聖經學家也同意這個看法⑦。例如：卡爾巴特 (Karl Barth) 就說：「我們勢必與迄今爲止概稱爲希臘的靈魂二元觀念相衝突，但是這種靈魂二元觀念很不幸地不得不被稱爲傳統的基督徒看法……人的這種靈魂二元畫像，竟被稱爲基督徒對人的畫像達如此之久，乃是一種重大的不幸。我們應當抗議，這不是基督徒對人的畫像。」⑧

在聖經裏有兩處重要的章節，對於「無常」，「苦」，和「無我」的了解，出現在一起。

第一處是聖詠第九十篇：祢命世人們仍歸灰土③——人是「無我」。祢消除他們，使他們有如清

晨一覺，又使他們有如剛出生的嫩苗青草……傍晚割去，即形枯槁(5)——人是「無常」。縱使短短的生命，也充滿着勞苦、煩惱、和憂慮(9~10)——人生是「苦」⑨。

其他章節則在羅馬書八18~25裏。在這一章裏，聖保祿用了三個名詞以描述人生的困境，即「虛妄」(mataiotes)，「苦楚」(pathemata)，和「敗壞」(phthora)。這三個名詞和巴利語的「無常」，「苦」，及「無我」等非常相近。這裏希臘字之有佛學寓意，是非常明顯的。在這一段話裏，有三件事非常突出：(a)整個造化都是虛妄(mataiotes)。這是說，萬物都是可毀壞的；其所以可毀壞，是因其不恆久(無常anicca)。(b)一切受造物都在虛痛中呻吟(苦楚pathemata)。這就是佛教的「苦」(dukkha)。(c)受造物是可毀壞的，會死的。就是這：人是「無我」(anatta)⑩。

總而言之，「三相」強調人的無我性。這個觀念乃是佛教思想的基石。人若要獲得最後的解放，必須認識自己的無我性，並把自己從「我」，「我的」等觀念中解救出來。我們以後要說到，基督宗教的神秘家也強調這一點。這個觀念在基督徒的靈修學裏有很深的意義，我們現在已經把它忘了。

「無我性」是在佛教徒對於「名」「色」的分析裏，被清楚地揭示出來。這種分析法基督神學可以仿效。

按聖經的看法，人是含有心靈(psyche)，和肉體(sarx)的心身統一體。這和佛教徒以「名」「色」作為對人的分析非常相似。心靈和「名」一樣，對應於人的心理部份，多少代表心理範圍以內的歷程；肉身則和「色」一樣，對應於生物學家所關心的生理歷程。佛教徒和聖經徒彼此同意，人是由心理和生理的集合體所構成，其中並無可資識別的不朽靈魂。

受造物與造物主

佛教與基督教係從兩條不同的途徑來認識人的「無我性」。基督教以強調造物者天主的偉大與莊嚴為起點，與天主相比，人是微不足道的，脆弱的，離開天主，人就是虛無。佛教則以向內省察，看出人的虛無為起點，然後進而尋求足以超越虛無的境界。也許釋迦牟尼不肯提到神，是因為若假設有賦人以安全感的神，則能够是認識及了解「無我性」的一個障礙。基督徒的觀點是，與造物者相較，人才了解其自己為受造物——虛無；與萬有之源的天主相較，人什麼都不是。

聖經中造世的道理，是一端有關造物者的神與受造物的人之間關係的道理。它不是有關萬物如何生成的現象描述。它的主要興趣是在於造物者與受造物之間的關係，而不在于對感官世界作經驗性的描述。聖經中對經驗世界的興趣，是因為它乃是受造物所生存的環境；這個環境的性質，亦為受造物所分享。這顯然是對神的主宰權和受造物的絕對倚賴性所作的宗教性肯定。創世記第一章的造世故事，其目的不在分析人的本質是什麼，或給神的本性下定義；而乃在於指出人的任務，以及人作為一個受造物，與造物主之間的關係。

造物者與受造物之間的關係，以「無中生有」的造世說最能表達其真諦。這種造世說在佛教的思想背景裏有雙重的意義。它暗示一切事的絕對無恒久性（無常），端賴造物者用聖言的力量以維持其存在。正因萬物係賴聖言從無中所造生，萬物亦能因神之一言而復歸無有。正因萬物，包括人在內，都是從無中所造生者；所以萬物，包括人在內，都面對着「無」的威脅（無我和無常）。在另一方面，這種造世說也含有神對存在物有絕對主宰權之意。換言之，神是非受造者，人是受造者；神是不

受限定的 (asankhata)，人是受限定的 (sankhata)。

在方濟各·撒肋爵 (Francis de Sales) 所著「虔敬生活導論」一書裏，其第一篇默想就是關於造世。其中強調人在造物面前的虛無①，這是饒有意義的。由此我們看出造世道理的存在性和精神性的意義。

人需要神

我相信聖經對於「三相」的了解，尤其對於「無我」的了解，能够幫助我們了解「神」這一名詞的意義。我的論點是，假如「無我」是真的，則「神」是必須有的。只有「神」是實有的，「無我」才可說。因爲人是「無我」，神才非有不可；正因人是絕對「無我」，神才絕對必須有。有限的人，除非有一個無限的實體，別無希望。只有與無限者（神）連起來看，「無我」的深度才能被充份了解。

主張人有內在於自己的，或源於自己的能力，以超越其有限的存在，無異是否認「無我」的全部意義。假如人能自救，則「無我」之說不能成立。基督徒對「無我」的意義非常認真，否認人有任何形式可賴以自救的能力——不論其爲「業」力 (karmie force)，或「識」力 (vijnana)。基督宗教認爲「無我」就是全部「無我」。正如卡爾巴特所說的：「人若沒有神，什麼都不是；他既非「存有」(being)，亦非「存在」(existence) ②。

若要知道上述的話是什麼意思，可引用「雜藏」一書的「優陀那」篇的話來說明：

衆僧人，聽着，有「無生者」(ajataṃ not born)，有「無始者」(abhutam not become)

，有「無成者」(akataṃ not made)，有「無緣者」(asamkhataṃ not compounded)。若「無生者」，「無始者」，「無成者」，「無緣者」均屬于虛烏有，則有生、有始、有成、有爲於此世者，勢必無所逃遁。然而，我乘僧人，既然有「無生者」、「無始者」、「無成者」、「無緣者」，則有生、有始、有成、有爲於此世間者，皆有所逃遁矣。

以上這一段話，對於基督神學有很深的意義。首先，這段話把超越界（無生、無始、無成、無緣）與變幻界（有生、有始、有成、有緣者）加以區別。不論其稱超越界爲「涅槃」，爲「神」；或以變幻界爲由「無常」，「苦」，和「無我」等存在性因素所構成，超越與變幻之間的區別涇渭分明。其次，超越界與變幻的、有限的、純人間事物之間，並無共通的尺度。超越界乃是人所嚮往者，而不屬於人生境況之內。第三，變幻之存有捨超越者外，別無希望。關於這一點，在上引佛經的一段話中，有強烈的暗示。它暗示，倘人要從有限的存在中被解放出來，則「有緣者」(asamkhata 無限的實體)是絕對必要的；捨「無限者」之外，「有限者」將無所傍依。換言之，假如人真是「無我」，爲免陷入虛無主義的錯誤，「無限者」一類的設定是絕對必要的。捨「無限者」以外，「有限者」所能希冀的，只有全盤毀滅。最後，縱然人是變幻的，他能够肯定在流轉變遷的事物以外，確有超越實體的存在。這就是爲什麼我能抗拒空虛，無意義、無，及死亡的威脅，從而肯定那迫使我去追求存有之滿全境界的我的存在身份、意義、與價值的理由。因爲我知道自己的有限性，這個知識迫使我去尋求滿全的境界。佛教徒用「涅槃」，基督徒用「神」來表達滿全的境界，雖然這兩個名詞，其意義並不完全相等。基督徒係在其與神的關係上，尋求滿全的境界。

人與神之間的關係

雖然人是「無我」，能够問關於其自己命運的問題，分析其非存有（non-being）的人性，估量其自己所周身的流轉變幻世界之價值，並從而超越其自己。他有一種超越感。假如人自知其為「無」，他應當是比「無」更多一點。人因質詢其自己的有限人性，從而超越了他的無我身份。換言之，在人身上有一種超越的品質，使他能超昇在其自己的有限存在之上，從而肯定了「超越界」。可是，這種超越品質，並非人之為人的固有特性，它不能和任何自然的、源於自己的能力的、完全相同。假如人確有此種本性能力，則勢必與我們所堅持的「無我」相衝突，而使無我之說不能成立。假如我們對於「無我」有深度的了解，則我們不能把這種超越品質，作為人的本性，或源於存在本身。

這種超越品質係存在於人與神的關係之中。我們說，人是按神的肖像而受造的，就是這個意思。「肖像」不是指肉體的相似，它是指人與神之間有一種關係存在。為了表明這種關係，新約聖經用「精神」（pneuma）一詞來表達（在希伯來語的舊約聖經裏，則用 ruach 一字表之）。這個字有數種不同的意義。與冠詞連用時 pneuma 係指神之精神；不與冠詞連用時，則指人心中的一種受造的能力使他能與神相共融。人的精神從未被視為在人心中的神之火花。人心中之精神，乃是人性中的普通成份，其本身並不具有神性，因此，它除了能被聖神所激勵以外，和聖神並無什麼瓜葛。人之精神不是一件東西，或一種自立體（substance）；它乃是靈魂體（soul-entirety）。它乃是人性中的一個層面，使他比由心身所構成的有機體，要更多一點；也使他與動物、植物、手杖、石頭等有所區別，並使他能够進入與神的關係之中。因此，我們要說，精神乃是人神關係的原理，只有按照這個原理，人才

能尋得其真實無偽的「存有」(authentic being)。

人神關係的原理，可從兩面來看：相互的一面及超越的一面。因為有相互的一面，在團體裏才有個人人格的出現。個人人格的完成，只有與別人相交往時才產生，此外並無其他途徑。離開團體，個人生命便無從實現。在個人與團體的關係中，個人超越自己而達到與他發生關係的別人。在達到別人時，他同時超越了自己。但這是聖神的工作，是聖神抓住了他，把他高舉到超越的境界。聖神就是住在有限中的無限，驅使有限者超越其自己；也是非受造者住在受造物內，緊抓住受造物，招引他走出自我，進入與神及與別人的關係之中。

「無我」(anatta)與「精神」(pneuma)是有連帶關係的。人越體認到自己的空虛(anatta-ness)，也越體認自己精神上的充實(pneuma-ness)。把「無我」和「精神」放在一起，會幫助我們了解自我的真正本性。「無我」與「精神」間的相互關係，可從三方面來看，每一面均能增益，加深對其他兩面的了解，並填補彼此之間的差距。

第一面是心與身或名與色的一面。在這一面，「無我」就是棄絕自我(atta)，或恆久性的我，或靈魂。在否認人有常住體(permanent entity)這一點上，佛教的主張是獨一無二的。這個主張可以糾正通俗基督徒對自我的錯誤看法。基督神論倫把「無我」的道理吸收進來，則對其自己的神學系統會大有增益。不過，佛教「五蘊」(pancakahanda)的分析，似乎把人降格為由心身合成的有機體。但是，精神(pneuma)則指向更高的層面，不能被科學或心理學對有限生命所作的分析，盡其底蘊。精神是代表有限生命的額外部份，這部份才是真實無偽的存有(authentic being)的構成者，它使得一個人要比一束由心身合成的有機體要高貴一點，或比一個非凡複雜的動物要高貴一點。

精神不是一種東西，或與物體相似的自立體；它乃是存有的動力，因其與聖神的關係，把人提升到有限的存在之上。

「無我」與「精神」關係的第二面，是倫理與社會的一面。倫理地說，無我不是不執着，特別是對於自我或靈魂的錯誤觀念，不可執着。因為這是一切罪惡之源。因此，斷絕自我一念，廢棄自我這個概念，乃是佛教所最關心的事，也是所有宗教所關心的事。不過佛教在其倫理的規範裏，設法根絕一切足以助長自我氣燄的東西，乃是世無其匹的。可是，從個人的觀點看來，過份強調「不執着」能夠導致孤立和不切實際的社會倫理學。「精神」則肯定人的社會性一面。它表明要生存就是和別人發生關係。「一切存在者都是共同存在者」。因此人乃是社會性的負責者。真實無偽的存有，不是單靠自己能夠達到的，而是一種和別人共享的狀態；一種使人與人間彼此發生關係的狀態。愛乃是此種分享生活的基礎，只有愛能夠除去排他的個體性，助長人格的成熟，從而把人們聯結在一起。可是，假如我們不受「不執着」的約束，和忘却「忘懷自我」的理想境界，我們就會把愛和人際關係變成一種自私的把戲。為此，「無我」，因其強調「不執着」，永遠是抗拒此種危險的守衛者；「精神」，因其強調人際關係，則為抗拒個人主義的守衛者。

「無我」與「精神」關係的第二面是超越性的一面。「無我」意為「空虛」境界的實現；完全空虛自我的人，也就是充份實現自我的人。此種自我的實現就是「涅槃」。在「涅槃」的境界裏，自我被完全超越；自我蕩然無存乃是最高的真福境界。佛教強調，此種自我空虛並非自我滅絕。我們如何能了解這個謎？「精神」這個概念，提供給我們一條了解之路。「精神」代表超越自我的能力，代表走出自我，越過自我，喪失自我於與萬有之源相共融中的能力。人越能越過自我，其生命中的精神層

面亦越加深，愈接近於一個真人。當超越自己之時，我們不再是獨立自足的人；自我境界永遠因被超越而愈加圓滿。「精神」代表「共融」，不是代表「聯合」或「吸收」。其基本原理是，「共融」可分為除去排他的個體性，及成全個性兩面。在圓滿的和諧中，個性會被保留，但這「個性」不是表現在獨立自足的個體性中的那種排他的個性。

「無我」的功用，是在強調人之非自我中心的，或無私的一面；「精神」的功用，則在於強調人之相關的和超越的一面。這樣，「無我」與「精神」的關係式，可以說是概括了人性的本質。它指出人的三度生命：無我，相互關係性，和超越性——即向內的，水平的，和垂直的三度——這三度生命在人追求其圓滿的人性之努力中是極為重要的。

「基督」一詞的意義

從基督徒看來，那永存的「無生」，「無始」，「無成」和「無限」——即「聖道」(Logos)，「聖言」(Word)，「聖法」(Dharma)——係在耶穌基督身上充份顯示出來。基督是先在的 (pre-existent) 和永恒臨在的實體——「在亞巴郎以前，我就有了」。在降生的基督身上，有限與無限之間的關係非常獨特，這個道理在致斐理伯書二7-11中，看得最為清楚。在這一段聖經裏，聖保祿說到吾主耶穌的「空虛自己」(kenosis)。「自空」基督論的深沉意義，可以從「三相」的角度來了解，如果「空虛自己」不被了解為把基督的神性挖空了，而乃是空虛自我，以便愛的神性能被揭露出來。在基督的自我空虛裏，自我的痕跡全被湮沒——「我」、「我的」等觀念完全沒有了——只有神的終極的，無條件的愛存留着。

基於佛教的自我空虛概念之基督徒自我空虛，其基本原理在於，基督否定了自我，然而並不失去自我。降生以後，由於祂和有限的存在相認同，祂否定了自我；但因祂同時又和無限者（神）相認同，祂並未失去自我。基督之向雙方認同，構成了有限者與無限者之間的關係。這個關係的獨特之處，係在於它乃是有限者與無限者之間的無條件認同。這就是基督自我空虛（kenosis）的原理。這個原理和佛教的「空」（sunyata）的理論有相近之處。

基督空虛自己的道理，應當從祂的死亡和復活這一角度來了解。按基督徒的信仰，基督死亡和復活的意思是說，我們也應當先死於自己，然後方能活在新的生命裏。這道理倫理一面，在下面耶穌的話裏表明得很清楚：「誰要跟隨我，就該棄絕自己，背起自己的十字架來跟隨我。因為誰要救自己的性命，必要喪失性命；但是誰若為我的緣故喪失性命，必要得到性命。」⑬威廉巴克萊（William Barclay）評論這一段話說：

棄絕自己是說：我不認識自己。這乃是對自己的存在予以忽視。也就是對待自己有如不存在一般。通常我們對待自己，好像自己是世界上最重要的人物。假若我們要追隨耶穌，我們便必須湮沒自己，忘却自我的存在⑭。

在耶穌的話裏，含有自我否定（誰若喪失自己的性命）和自我超昇兩個原則（必要得到性命）。這是一切宗教的普遍原則——否定與超昇，或死亡與復活——但各有各的表達方式。真正無偽的生命在於把這個原則在理論上與實踐上都靈活起來，否定與超昇並非基督徒獨有的經驗，這乃是一種普遍的經驗。但在基督徒方面，這種經驗是奠基於耶穌基督的死亡與復活這個事實上。這個事實對於基督徒而言，乃是否定與超昇的原始模型。

「在基督內」及「為我的緣故而喪失自己」就是體驗到否定與超昇，也就是體驗到空虛與充實。只有當我們把自我的充實挖空了，才能把真理的充實填進去，雖然我們能够在日常生活中，經驗到不同程度的否定與超昇，但只有在漸進的聖化生活中，才能達到成全的境地。

漸進的聖化生活

過去的觀念是，一個人死時，若不是進入天堂的永福，便是被投入地獄的永劫之中；現代的神學家認為這是對聖經象徵說法的曲解。今天神學家們所談的是漸進的聖化生活，從此世開始，綿續到死後。

天堂是生命成果的象徵，人朝向這個象徵而前進，直到他達到目標，這目標就是真福境界——即直接而無可懷疑地面對天主，人之能達到這個目標，是由於能够克制以自我為中心的思想——即「我」、「我的」等自我中心概念。他必須認識他乃是「無我」。若借用瓜迪尼 (Romano Guardini) 的話：「我們應忍受不斷的死亡，新的生命才能誕生」^⑤。就是藉着超越自己，我們才能長成與基督相似，變成「有如我們在天之父的成全」。

那麼，正確地解釋，天堂既非神話，亦非以自我為中心的思想，它乃是漸進地生命成果地享受。它的上限是「存有」的滿全，或與天主的圓滿共融。

有些人，其中大部份是誓反教徒，比較喜歡稱「死後的漸進聖化生活」為「居中狀態」；另有一部份人，其中大部份是天主教徒，則稱之為「煉獄」。雖然誓反教徒不喜歡「煉獄」這個概念，誤以為這是純粹受苦的狀態；但現代的人已逐漸認識，若煉獄的意義獲得正確的了解，這個名詞是完全恰

當的。因為煉獄係指一個過程，在這個過程裏，我們要把一切以自我為中心的成份煉淨，以便適合於最終的歸宿之地。地獄、天堂和煉獄，並非界限分明的狀態，它們構成一道連續之流，在這道連續之流裏，我們甚至可以從瀕臨完全毀滅的所謂地獄狀態，進入與天主之最密切的結合。因此，地獄也是此種連續之流裏的一個現象，可以不同程度在此世及來世被經驗到。

漸進的聖化生活乃是基督徒取代輪迴理論的替代物。假如「無我」是真的，則不能有自然的生存。從基督徒看來，肯定我們自己的「業力」(karmic force)或記憶，乃是與「無我」的說法相矛盾的。假如「無常」和「無我」是真的，則人死後不能有任何遺留物。按基督徒的看法，只有藉着一種再造的行爲，死後生命的延續才有可能。復活的意思即在於此。在「三相」的思想背景裏，復活是最富有意義的。

復活的道理與人有不朽靈魂繼續生存於死後的觀念相矛盾。復活係強調人是可朽的事實。即在死亡時，人的生命應完全結束。爲此，必須藉着一種新的創造行爲，人的生命才能被喚回來。正如庫爾曼(Oscar Cullman)所說的：「復活是一種積極的斷定：一個真正死去的人，由於神的新的創造行爲，他的生命又重新被喚回來。這時所發生的是一個創造的奇蹟，因爲在這以前也發生過一件事：一件可怕的事：神所塑造的生命被摧毀了。」①⑥

因此，我們看出，基督徒對於來生的希望，單獨寄託在神身上，而不是寄託在任何有關人有內在能力，可以繼續生存於死後的理論。在人身上並無任何東西，不論其何等高貴，不帶有嚴格意義的「無常」、「苦」和「無我」等的記號。因此，復活的道理與無我的道理是完全相吻合的。

聖經教訓我們說，人之受造是要與神相共融，但人沒有達到這個理想。人生的目的是要進入與神

的完全共融之中，這要靠漸進的聖化生活才能達到。在漸進的聖化生活裏，由渴望與自我利益所構成的自我中心的生命，因認識到與「我」、「我的」等糾纏在一起的個體性乃是一個錯誤的觀念，而告終止。這種認識，在某種意義上，可稱為「涅槃」。因此，漸進的聖化生活，是一個自我的「涅槃化」的過程：不斷認識自己的「無我性」及從此而來的真福的真意義。

在基督徒傳統裏，有些東西和佛教之認為有剝奪「我」、「我的」等概念之必要，有非常相似之處。安德希爾（Evelyn Underhill）於總結了基督徒神秘主義的要點以後，說：

所有神秘家都同意，剝去個人主動及「我」、「我的」等概念，完全斷絕私念，或自我空虛——棄絕自己以便隨從一較高「意志」之指引——乃達到合路生活的無上要件。神秘家為達到神視境界而暫時使心靈虛空的做法，現在應引用之於整個生活。他們說：這時我們通常視之為自我的滿懷意志力的「我態」（I-hood），最後被完全吞噬了。這個過程繼續發展，就有新成的東西，取代了「我」的地位，自我變成了天主奧體的一部份；他謙遜地作為這奧體生活中的一份子，身不由己地成為永恆至善者的工具，正如我們的手是我們的工具一樣①。

在「合路」的生活裏，雖然「我態」被吞噬了，但這不是說，「我」被吞沒了，而是說，「我」與神相共融，或分享神之生命。共融並非指個體在與神結合時，被吞沒而變成無從辨認；共融乃是分享，這時個人保持其差別性，但不把其排他的個性表達出來。個人在分享神之生命時，完全失去其個體的排他性，但同時在與神的共融中，也發現了真我。人之生存在世間，就是生存在「我—你」關係之中。當最後我與你達到緊密的結合，同時又各保其差異之時，「我—你」關係便達到成全的境界。在共融中，個人身份被保存在和諧之中，並不含有「我」、「我的」等概念於所造成的排他性。最

後，我們將變成成熟的人格，再也不是含有排他意義的個體了。我們將在完全的和諧之中，保有我自己的特性。我們倘在世上生活在此種關係之中，我們會被逐漸聖化，直到與神完全共融為止。這種關係就像圓心與圓周之間的關係，圓心只能坐落在圓周內。這裏並無二元論的嫌疑，因為我與你是在內在的結合與保持差別性的情形之下相遇的。

適切的社會倫理學

在亞洲人對圓滿人文之追求中，上述的神學對亞洲社會有什麼貼切的倫理意義？要回答這個問題，我們得先問另一個問題：所謂人文是什麼意思？什麼是本性？從以上我們的討論中，我們發現人性有三面，或三度。基督宗教強調「相互性」，「我—你」關係；佛教強調「無私」（無我）。但兩者所共同強調的，則是「超越性」，超越界是人所嚮往的最後實體。我們說過，這三度乃是平面的、內向的、和垂直的三度。

我們所謂「相互性」是指人際的正當關係。人與人之間應保持正當關係，克服彼此之間的疏離感。相互性也就是「向外性」。俗世的意識也曾強調人的相互性一面。馬克斯 (Karl Marx) 說：「人的本質不是存在於個人內的什麼抽象的先天性，事實上，它乃是社會關係的集合體。」^⑧馬克斯的社會哲學是基於一種人性論，依此人性論，人是種屬動物 (Species being)。馬克斯因係猶太人，其對人的看法，多半從聖經而來。馬丁布柏 (Martin Buber) 認為馬克斯之以人生存在彼此關係之中為種屬動物，乃是現代思想界的哥白尼式的革命。和別人處在正當關係中的人，也是最關心社會正義和除去足以產生人際隔膜的事物的人。因此，我們可以說馬克斯之欲廢除階級差別，乃是一種精神性

的關切。任何出於同情心而設法去除人與人間彼此疏離的行爲，不論其由宗教來做，或由世俗人來做，都是精神性的。

有了此種了解，我們便能夠從正當的角度來看道德性。道德不是對於法律的嚴格遵守，而是爲着人與人之間彼此的好處，而過的一種負責的生活。道德不是死守沒有彈性的絕對法律。在爲着人類社會的共同好處而過的負責生活裏，道德原則則是隨着環境而順應的。所謂社會主義者就是這個意思。按基督教的說法，道德原則就是「愛你的近人」。在好心的撒瑪黎雅人的故事裏，「近人」乃是一個受害者。今天我們應特別想到，我們的近人爲被壓迫與被剝削的受害者。因此，愛我們的近人，就是要同情這些受害者，並用言語和行動去支持他們。

我們所謂無私或無我，是說，我們認識自己的虛無。也就是克制「我」、「我的」等概念，因爲這些概念爲人際正當關係的障礙。

要和別人保持正當關係，我們必須先和自己的內心保持正當關係。因爲人與人之間彼此隔離的原因，存在於人自己的內心。聖雅各伯問：「你們中間的衝突和爭吵是從哪裏來的呢？是從在你們裏面爭戰着的私慾來的！你們要抓要取，得不到，就想殺人；你們野心勃勃，不能滿足就爭就吵。」^①總之，那是自私或私愛，凡足以增進自私的都應被除去。

保持人際的正當關係，乃是態度上的基本改變，心靈上的根本改變，和社會改革的必要條件。革命者與和平締造者都知道這個原理。有名的古巴革命者桂瓦拉 (Che Guevara) 深知這個原理，據說他的整個見解受一個基本原則所支配：「不論你把社會改變了多少，不論你把社會重建了多少，除非你創造一個新人，除非你改變了他的態度，一切革命都要以貪婪、私慾、和野心作結束。」^②沒有一

個新的社會，其中沒有新人。「聯合國教育科學文化組織」陳述其成立的目的時說：「既然戰爭係自人心開始，則和平的維護也應從人心來建構。」

爲達到這個目的，私慾及自我利益等以自我爲中心的生活，必須藉審慎的自我否定予以克服。湯思比 (Arnold Toynbee) 知道，自我中心態度的克服乃和平之鑰，他說：

爲了真正而永久的和平，我確信一次宗教性的革命是必要的。所謂宗教性，我是指我們應與宇宙背後的精神體相溝通，使我們的意志與祂的意志相協調，以便個人與社會都能克服以自我爲中心的態度。我想這是唯一的和平之鑰。但我們現在距離使用這把鑰匙的旅程還非常遙遠，一天這把鑰匙不被啓用，人類能倖存的希望，永遠是可懷疑的②。

從上述這段話看來，自我中心態度的克服，亦含有超越之意。這是人性的第三度——超越。人的本性就是要超越自己，趨向最後的實體——神。雅格 (Karl Jung) 指出，人天生有一超越的心理傾向。新娘眼中的愛情，科學家對於研究的專心，母親對於兒子的關懷，音樂的餘音繞梁，夕陽餘暉的奇觀，星光滿天所給人的遼闊之感，人之無盡的創造慾，不滿于現有的，而要創造新的更高級的東西，虛無的經驗使人認識在既生既成者之外，還有別的東西，以及凡事求有意義等，這些經驗都能帶領我們到達超越者的門限。

即使是無神論者，也有其超越的一面。因爲無神論者乃是假「希望」之名，向現實世界所作的抗議。他們所希望者，也就是那尚未獲充份了解者。人傾向於用虔敬、熱望、和崇拜的態度去追求那超越現有的事物，那躲在宇宙後面的精神實體。在馬克斯主義和其他的社會主義的意識形態裏，超越的態度是表現在他們那懷有信心的決策上，而他們的決策則基於對光榮的將來所懷的希望；超越態度產

生一種光榮之感。在宗教信仰裏，信心決策所根據的希望，不僅是一個光榮的將來，甚至是指向死後的永生。這種超越態度也產生一種光榮之感。但宗教的超越態度所產生的光榮感，則表現在對神的崇拜上。在崇奉「位格神」的宗教裏，超越的態度是表現在對位格神的崇拜上，所謂超越是指有來自這個世界以外的呼喚，使人能够超昇自己，只有在這個超昇的過程中，人才發現真實無偽的自我。

超越的品質係存在於一切人中，不論他是唯物主義者，馬克斯主義者，印度教徒、佛教徒、回教徒、或基督徒。在科學裏有超越的境界；那就是物理世界的無限深度所呈現的奇觀和奧秘。在理性裏也有超越的境界；那就是永遠超越人的心靈所能把握的某些事物——那不可言說的事物——也就是佛教徒所謂「無記」(avyakata)。「無記」指向那終極的超越者；日常生活所經驗的超越，是因着那終極的超越者的存在才有意義。即使在無階級差別的社會裏，飽餐之後，仍然不免有一種飢餓之感，一種對於現實世界以外的什麼東西的渴望——對於超越者的渴望。

一般地說，宗教傾向於強調人性的內向一面（那些復興的宗教，尤其有此特性），忽略了社會行動；社會主義意識型態則傾向於強調社會行動，而忽略了內省的一面。假如我們了解人性含有「相互性」、「無私性」、和「超越性」三度，也許這個了解會帶領我們到達一種共同的靈修境界，使內省與行動，個人默觀和人與人之間的相互性，超越態度與社會參與等聯結在一起。活的神學應助成這兩面的連結，因為那是實現圓滿人性的最重要的工作。

註解：

① Zarathustra, Pt. I Ch. 9.

② *Courage to Be* p. 27.

- ③ Sechid, p. 36 for a summary.
- ④ *Studies in Christian Existentialism* pp. 115-16.
- ⑤ 愛德華羅斯描述苦是存在的焦慮，並接受存在主義者對人類存在困境的診斷與佛教相同。See *Thirty Years of Buddhist Studies* p. 210 A.D.P. Kanansuriya 在佛教存在主義與現代存在主義中，找到許多平行點 See *Buddhist Annual*, M. D. Cunasena & Co., Ltd, Colombo 1967 pp. 75 & 77
註一四四^三～四^四；註一一一；卷後四^四
- ⑥ See Lynn de Silva, *Problem of the Self in Buddhism and Christianity* Ch. 8.
- ⑦ *Church Dogmatics* Vol. III Part 2. p. 382.
- ⑧ 卅 A *Vision For Man*, Edited by Samuel Amirtham, pp. 89-90. 有更詳細的解釋。
- ⑨ 關於印度詳見，請參看 *Asian Voices in Christian Theology* p. 44.
- ⑩ St. Francis de Sales, *Introduction to the Devout Life* p. 48. There is a meditation on death too, p. 55.
- ⑪ *Church Dogmatics*, p. 345.
- ⑫ 瑪十六²⁴～²⁵；路九²²～²⁴
- ⑬ Daily Study Bible, *The Gospel of St. Luke* p. 122.
- ⑭ *The Last Thing* p. 46.
- ⑮ *Immortality of the Soul and Resurrection of the Dead* p. 27.
- ⑯ *Mysticism* pp. 497-98.
- ⑰ Karl Marx, *Selections in Feuerbach* p. 244.
- ⑱ 雅四¹～²

② *The Speeches and Writings of Che Guevara*, ed. John Gerassi, p. 48.

③ A. J. Toynbee, *Surviving the Future* pp. 44-45.

本文譯自·

Lynn de Silva, "Rethinking Theology in the Context of Buddhism", *Dialogue*, New Series VI (1979) 53-69.

「有」與「無」之神修體驗

陸達誠

「有」之神修體驗就是體味到與天主之間有「我與你」的關係。天主是一個位格，是一個意志的中心，是其行爲的主體，他是一個「我」，但爲同他進入對話關係的靈魂來說，他是「你」，並且是「絕對的你」，只在「你」的地位上，他才不會降落成迷信的對象。當神變成「他」，即人們述說或探討的對象時，神的實質便蕩然無存了；神是一個與我們交談的主體，他不只啓迪，並且以他的愛，以他的柔和、情感與我們互通，度內修生活者便是在這類「我與你」的關係中建立基礎。我體味的神不是一個「無」，一個純粹想像中的所有物，一個不具位格瀰漫太空之飄渺之物。這是在「有」的境界中與天主之間的親密關係。神「有」，我亦「有」，兩個「有」緊緊地結合在一起，就好像人間的親情、友情、愛情一樣，主體與主體之共融，化合了兩者的心靈，使彼此感到溫馨和甜美。在宗教經驗中，「有」的神修給予我們滿足人心的神態、體味到自己成爲「絕對你」之「你」的幸福。在講述這位「你」時，又生動又熱情，因爲這是他所信所愛的「萬有」。

然而，神修生活不盡於此。另一種境界往往也被度內修生活的人所體驗，並且以頻率來說，可能還高於前者——這就是「無」的境界。

在「無」的神修體驗中，「神」化成飄渺之狀，「你」已不再出現，主體處在一片空無之中，既不被神光，又不被神態所包圍。漫漫茫茫，孑然一身。主體對話的對象既已泯滅，「主體」之稱已無意義，主體也逐漸從「有我」之「位」，化失到「無我」的空境。在宗教體驗之外，他還是主體，還是行爲的出發點，意識的中心，還在與其他位格有「我與你」或「我與他」的交往，然而在內修上，由於他面對的是「無」，因此他逐漸地也變成「無」，變成沒有「你我」相對的純粹混沌。

(下接一二八頁)

福音傳播與世界性宗教

甘易逢 著
黃雪霞 譯

宗教的本質是提供獲救的方法。所謂「獲救」是指從現實、暫時的、不完美的、通常是不幸運的生活情況裏解放出來。

對基督徒來說，「獲救」是從罪惡中解放出來，在基督內、藉着基督、走向永生的道路。基督救義確定人生活在有罪的境遇中，但更確定基督的拯救能力。至於其他的宗教，例如佛教，嚴格地說起來，他們不講「救主」，只說人要靠自己得救。佛教不講「罪」，而講「業」(karma)：就是說，按人行爲的因緣報應，在生死的循環中輪迴不已，直到超渡到涅槃(nirvana)的境界，才真正地得救。這樣的得救是從因緣律中獲得釋放，到達永久而快樂的境界。這是佛教獲救理論的基礎。

我們信在基督內可以獲救。因為只有天主能從罪惡中解救我們，使我們進入永生的幸福。由於我們已慣於講在基督內獲救，却忘記了在基督教世界外獲救的基本問題。是否只有基督徒才能獲救呢？我們現有的問題是：既然各宗教都提供獲救的方法，那麼各宗教在「人的得救」這問題上有什么神學價值？在探討了這問題以後，其它的問題也跟着而來；諸如應怎樣傳福音，甚至是否(暫時地)提倡另一宗教，等等。

一、天主教在歷史中的行動

我們說「天主來拯救人類」。這句話的首先意義是指我們現實的生活是一種考驗；人隨時有喪失

自我的危機。這句話的意義，也指天主向人伸出援手，使人從罪惡中獲得自由，進入永生的幸福。在各宗教中，我們或多或少都找到相同的意念。

如果說只有在基督內才能獲救，這是指什麼？是否說若人不信基督，就不能獲享永生，而永遠消逝？基督所說的永生，是否有某些特性：因為我們信了祂，而賜給了我們？看來這問題一直被擱在基督徒意識的角落裏。現在我們面對全球的諸大宗教，以及他們的精神財富，必須重新思考。我們說，人只能在基督內獲救——在其他任何地方都找不到救恩，究竟有何意義？

如果我們要了解並詮釋神的旨意，必須先看看人類的歷史。有兩件事實似乎是最重要的。第一，人類一直在追尋獲救的途徑，因而產生我們所知道的諸大宗教及道德規律。第二，基督降生較晚，在人類史上算是遲的。這似乎是說，在基督內的救恩是白白地賜給了人類。基督的降來，為人類全體得救是必要的。但這並不意味着，誰要獲救，必須認識基督，承認祂是救主。

如果這是基督在人類史上遲來的意義，如果天主願意全人類獲救，其結論是在每人所信的宗教中，也給他提供了獲救的方法。如果人類史確實給我們帶來天主的訊息，那麼所有的宗教在天主的計劃中都有其角色，都具有一種拯救的力量。問題是怎樣確定其他宗教的使命和能力，跟基督本身的使命和權能之間的關係。

此外，為了使我們得救，天主聖言在一個特定的人身上降生。納匝肋的耶穌不是人的理智塑造出來的理想。祂曾生活在世界的一隅，祂的行動只限於祂的民族中，特別是祂的一小羣門徒及友人中，祂並未親自向普世宣揚福音，而把這使命委任給祂的弟子們。於是祂的福音隨歷史發展的韻律而展開，傳遍各地，有進有退。

既然基督的福音須經歷人類厄運的滄桑，在人眼裏，它也可能失去其可信性。所以，在人不能領悟福音的偉大前，很難要求非基督徒依附它。爲此理由，有些人不接受基督是基於善意；天主讓他們藉各人所屬的宗教獲得某種救恩。要想用任何其他方式來解釋救恩史，似乎相當困難。

二、各大宗教的神學價值

諸宗教的神學價值，須按它們讓我們認識神，而表達出神之奧秘的能力而定。最極端的是佛教，他們絕對排斥任何「神」的概念。但我們必須了解釋迦牟尼的基本觀點。他願意抨擊印度教的態度，它只顧與高於人的精神體來往。他啓導人們按因果循環的規律，覺悟個人的責任。雖然佛教否認「神」的概念，却承認一種「絕對」的存在。從這個觀點，我們才可了解佛教中「獲救」的意義。他們所謂獲救，基本上是指「個人」以實驗的方式與那位「絕對」合一。如果有人與那位「絕對」的區別，在獲救的實際歷程中逐漸消逝；那麼，在到達合一的歷程中，人便獲得某種圓滿。

所有宗教都有發展得或多或少的神學。有些宗教比其他的更能在某些方面說出神的奧秘。設想全體宗教能同等地「啓示」出奧秘來，那是不很客觀的。如果每個人或每個團體在體驗神，及表達這經驗的能力各不相同，各宗教也是這樣。

我現在進一步說明，基督要我們了解的就是：祂帶給世人對神之奧秘的啓示是前所未有的。這是祂經常向祂的仇敵及宗徒們強調的；祂以自己的方式，在對以色列民族明確的啓示及對全人類較不清楚的啓示兩者中顯示了祂自己。祂來是爲使人有豐富的生命。

如果其他宗教沒有耶穌基督——降生的聖言——帶來明確的啓示，至少他們有天主聖言在人心坎裏所

作的啓示。降生奧蹟使一個獨特的啓示成爲可能，並不使其其他形式的啓示完全貶值。天主的化工是累積的，發展的，解析的，不是掃除式的。基督曾說：「我來不是爲廢除，而是爲完成。」（參看瑪五 17）這些話可應用在降生前一切這類的事上，及降生後基督世界外的這類事上。

若望福音的序言、對天主聖言在降生前行動的說明，告訴我們聖神究竟如何在每人的心內，因此也在每個宗教內工作。我們須以很廣泛的意義來理解 9 ~ 12 節。這一段經文涉及降生前後聖言廣泛的動作，總結時說：「祂來到了自己的領域，自己的人都沒有接受祂。」我認爲不必把「自己的人」狹窄地解釋爲以色列民族，因爲這裏所談的是啓迪每一個世人的聖言。祂自己的人沒有接受祂，但有些人接受了祂。「凡接受祂的，祂給他們權力，成爲天主的子女」。這幾節似乎泛論到全人類成爲天主子女的問題。

凡是接受聖言的人，都得爲天主的子女。此外，天主子女的身份已經是以色列信仰的特性之一，我們不能把它只限於認識天主聖言的人。因此，藉着分享基督唯一子身份而成爲天主子女；這奧蹟實在是在凡接受天主聖言而成爲天主子女奧蹟的滿全。

更進一步說，按照一個非常古老的傳統，聖言常在那些追尋天主的人內工作。

三、在各宗教內獲救，在基督內獲救

現在要討論的具體問題是：各宗教向他們的教徒所保證的救恩有何價值？這個問題常以一個更簡單的方式被提出：「非基督徒究竟是藉他們所信的宗教而獲救，還是在他們的宗教外獲救？」

首先，我們必須清楚說明：正確地說，沒有人因他的宗教而「獲救」。宗教只是一種境遇或結

構，在其中奧妙的恩寵能發揮作用；簡言之，是人及神的力量同時並用。所以，我們必須把兩件事加以區分：一是產生效果力量的本身；一是我們運用想像，及以神學道理表達這些力量的方式。

這裏所指的力量都來自同一人性生命的衝力。這衝力追尋它主要的目的，並在一個更美好的「世界」使其實現。這衝力來自天主，但是沒有天主德能的推動、協助、和吸引是不能產生效果的。這是最基本的要素，當一切附屬的結構消逝時，它仍然繼續存留。

所以，我所面對的是一個深奧的生命；它是在我人性內、和基督賜給的神性生命所有一切的泉源。這神性生命是人們曾想要掌握的。人們感覺到它在自己內活躍，就給它一個容貌、形態、結構，而把它表露出來。從這基礎便產生了各宗教，及其教義、神學、禮儀等。

同樣的衝力在各宗教產生效果。但其強度各有不同。按照基督親口所說的，我們因信仰基督，似乎更深切分享這股衝力，或基督所常說的生命。降生與蹟使我們能更深地汲取生命之泉的活水。因為在基督內，我們更親切地成為天主的兒女。在基督內，天主比以前更強地賜給我們神性生命；在豐富地賜此生命的同時，基督的啓示也使我们達到豐滿的程度，更深地領悟天主的奧秘。於是基督的來臨和祂被接納，同時增進了我們的神性生命和內在的啓示之光。

在每個人心裏，即使在基督之前和對基督的知識之外，論基督都有由聖言及聖神通傳的天主之神的生命。因此，也是這同一生命在一個佛教徒或印度教徒內產生效果。他們代表這生命。通過釋迦牟尼或梵塞 (Yishnu) 或西佛 (Shiva) 等而流傳。雖然他們並不明確承認基督，但基督以天主聖言的地位在他們內活動。這「活動」藉他們所屬宗教的結構，在他們內「工作」。必須記住：基督是「基督教文化世界」(Christianity) 的，而天主聖言是為全人類的。

那麼我們可以說，這些信徒在他們所信的宗教內獲救，因為藉着那宗教的境遇與結構，天主恩寵有效地工作。我們也可以說：他們是「藉」自己的宗教而獲救，因為對他們來說，這些宗教是天主恩寵的工具和媒介。一個獲救的因素在於他怎樣依附在其宗教內行動的天主恩寵；或更好說，在每位信友內的恩寵。不過我們可以說，每一宗教是獲救的具體媒介，惟有天主聖言仍然是人類決定性的救主。

這並不是說，各宗教有同等的功能使我們接觸到恩寵；也不是所有信友都有同等的可能性可接觸到天主。在這一點上，我們必須面對現實，不該將每一件東西放在同等的水準上，或將每一件東西貶值到同樣的標準。基督對我們說，「我是道路、真理、生命」，我們肯定藉着基督，得掌握更深刻、更直接、更具體的方法與天主交往，不像跟從一位能只給我們指路的普通導師。由於基督和父的關係，祂給了我們獨一無二的見證。對基督的全部信仰，就是建立在這位格和訊息的合一上。這是基督親自所宣稱的，也是後來祂的教會所宣揚的基督的福音。總而言之，聖言降生，在祂的位格內，在信仰祂的各教會內，給人帶來了更切實、更明確、更豐富的救恩；比祂在其他宗教給人的更為豐富。要用任何其他方法來解釋「降生」、及教會的奧蹟是很困難的。這些宣言聽起來似乎有些過份，如果基督眞如祂所說的，是父獨一無二位格性的顯示，那麼，我們就得接受其後果。

四、傳播福音

福音有如基督本身，是宇宙性的，也是個別的。天主以「降生」奧蹟，使世人獲救；就表示祂選擇了「個別」。基督是由女人出生在一個小國裏……祂是猶太人，具有濃厚的猶太風采。這是「個別」

十分極端的一面。天主聖言在降生成人的奧蹟中，不只取了一個「個別」的人性，也取了一個普遍的人性。按中國的傳統來說，人性應被視為一項現實，而不是一個觀念。事實上，聖言取了人性，使祂成爲「任何」人，正如祂成了「一」人一樣。「降生」奧蹟就是按這種人性的深度，影響了全人類。也許西方不再能徹底看清楚人性的深度，但是在東方的亞洲，人性是最基本的問題，列在品格或位格之先。如果我們同意在人性的深奧的互通，那麼基督與亞當之間的關係，也可有恰當的意義；原罪就不再是不可理解的了。

如果我們要了解，爲那些從來沒有聽到基督的人們，所謂「在基督內獲救」有什麼意義，那麼，這樣地追溯到形上根源是絕對必須的。爲什麼我們不該相信全人類都受「降生」的影響呢？此影響如何產生呢？這很難說。但可如此懂聖保祿的話：既然我們都在亞當內犯了罪，那麼，我們也在基督內獲救。當然，這是由於基督的降生，使祂奧秘的行動在人性水平上、在每個心靈裏生效。這樣使福音的傳播可被視爲答覆了人心最深的渴望。宣揚基督的話，能使每一位真實願聽這話的人激起反應。這兒有人會反對說：如果每個人能獲救，如果恩寵是在人性內工作，爲什麼還要傳播福音呢？這問題只能在天主的態度中找到答案。祂必須使祂自己成爲我們中間的一員，必須爲全人類而這樣作；但是在某段時間前，並未有此急需。所以，至少按我們看來，祂在進入人類歷史時間，相對起來比較晚。那時，各民族已經有了他們的祖先和先知們。

基督來到人間，祂並未從四面八方湧出，好像祂不能再耽擱一分一秒。祂從容不迫地，毫不焦急地，並不像全世界的得救都要靠着祂的行動似的。祂不是一個神經質的狂徒，好像必須急於要幹什麼似的。不過祂却明知自己帶來了救恩。祂確確實實帶來了救恩，祂真切地把它表達出來，有如救恩已

經實現了一樣。

也許我們必須重新發現基督所有的自由。我們須如基督一般地信服，祂帶來一些新的東西，一些嶄新的東西。在基督內，我們更容易獲得神性生命，而且藉着祂，我們才獲知某些只有祂才能讓我們知道的有關天主的事，因為祂來自天主，祂就是天主。這樣豐盛而慷慨的賜予，才使我們體會去傳播福音是理所當然的。傳福音使我們進入此啓示的動力，宣揚即保祿在厄弗所書（三1-13）和哥羅森書（一24-29）中所謂的「隱藏的奧蹟」。

正如福音並不一定使聽者信服，宣揚福音也不一定時常喚起聽者在他自己宗教的信仰。我們甚至不能直接講出基督的訊息。我們只能使聽我們的人，加深體驗他們自己的宗教，但是他們發現人生的精神意義。我們好似集體旅行，但是各人在各人的路上前進。我們有兩大共同點；同一天主的聖言，以不同明確的程度、喚醒、吸引着我們。我們都在追尋。單憑認知了基督，我們不能說或信自己已抵達目的地。我們在基督內旅行，但基督永遠是一個奧秘。以此謙虛的態度，我們與各宗教的忠實信徒分享；我們宣揚福音，希望有一天——天主知道是什麼時候——我們將都認識納匝肋的耶穌天主的聖言，祂常臨在於所有人的內心和各宗教內，並正在積極地工作着。

本文譯自：

Yves Raguin, "Evangelisation et Religions Mondiales," *Concilium* 134 (1978) 65-72

再論「我期待死人的復活」

張春申

一九七九年五月十七日，羅馬信理聖部發出一封公函：「有關四末神學的幾個問題」。由於筆者一直有許多事情牽身，至今尚未介紹這項文件，不過文件中論及基督徒死後與末日復活之間的七點聲明中的幾點，與筆者於一九七三年春生「神學論集第十五期」中發表的一篇文章「我期待死人的復活」（三十七至五十三頁），初讀之下，似乎有些不合，故願先在本文中加以澄清，以後有機會再討論全封公函。

其實真正牽涉到拙作的只是第五部份：現代神學對傳統問題的解釋和結論。下面先把這些資料再次刊出。本來可以請求讀者自己去翻閱原文，但是為了便利，便決定這樣作，同時也容易同信理聖部的聲明兩相比較。

（五）現代神學對傳統問題的解釋

人在末日要自現世肉身的形態變化為復活肉身的形態，現代的幾位神學家對於這個變化有着不少很有興趣的假設與解釋。我們任憑記憶中的一些材料，加上個人的補充，設法混統地作些介紹。

首先，究竟什麼是肉身呢？嬰兒時期的肉身是我的肉身；少年、青年、中年以及老年時期的肉身是我的肉身。我的肉身包括各個時期，我不能指定某個時期的肉身是我的肉身，而認為其他時期的肉身不是我的肉身。究竟什麼是我的肉身呢？難道只是皮膚裏面的是我的肉身，而皮膚外面的便不

是我的肉身了嗎？我的衣服呢？我所應用的工具呢？我的產品呢？難道便不是我的肉身了嗎？這一切真的可以與我的皮膚裏面的一切清晰地分開嗎？甚至我周圍的環境，我經歷過的變遷，我所屬的宇宙都不是與我皮膚裏面的一切緊緊相連而不能分開嗎？難道我不能說我的肉身不是別的，而是我與物質世界的一切關係的綜合嗎？我在這綜合中表達出我自己。顯然的我與物質世界的一切關係是非常的錯綜複雜，含有無數的不同性質；有的密切，有的疏遠；有的深刻，有的膚淺；……可是我的確是在這一切關係的綜合中表達了我的物質的層次或者血肉的層次。我是具有時間與空間性，在肉身的層次上如果要說明整個的我，沒有一個關係可以遺留，否則我的肉身便不完全。

再者，人死了之後並沒有與這個物質世界脫離聯繫，他還與此一世界保持着關係，當然基本上在一種超過我們活着的人所能經驗的形態中。因此我們也許可以說死人有着他的肉身，因為他保有着與物質世界的一切關係，雖然這一切關係是在死後的形態中。甚至我們應當說死人的肉身還是不斷的在變化中；這可由兩方面來說明：第一從我一方面來看，我在活着的時候，對於這個物質世界不能沒有某種影響，而這種影響在我死後還是在變化這個物質世界，因此我死之後對於物質世界的關係尚在變化中，這已經可以說死人的肉身還是在變化中。第二從物質世界一方面來看，如果人死之後在死後的形態中與它保持聯繫，那麼當物質世界自身由於許多不同的原因在變化時，死人對它的關係之在變化，這又可以說死人的肉身還在變化中。

根據上面的解釋，好像我們可以說：人的肉身是人對物質世界的一切關係的綜合；人死亡後仍舊在死後的狀態中保留着自己的肉身；而這肉身還在不斷的變化中。若果如此，我們可以說明下面三個有關肉身復活的假設：(一)、人在死亡後肉身立刻復活；(二)、死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復

活；(三)、人死後肉身可以說不斷地在復活。

(一)、人在死亡後肉身立刻復活：對個人而論，乃是他的肉身分享精神的救恩。人死之後如果沒有什麼再需要淨化，便立刻享受天堂永福，決定性地獲得了天主的救恩。那麼按照上面所說，人死之後仍舊在死後的狀態中保留着自己的肉身，這個肉身自然分享了他的決定性的精神救恩，這便是肉身的復活。我們不易想像死後肉身的狀態，可是我們可以稍微懂得一個決定性地得救，生活在天主的永愛中的人，在怎樣一個狀態中保留着對物質世界的一切關係。他生前的對物質世界的一切關係，現在由於他進入了永福境界，而有了一個基本變化；這便是他現世的肉身，經過死亡，變成了分享精神救恩的復活的肉身。所以人在死亡之後肉身立刻復活。

(二)、死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復活：末日復活是我們信仰的對象，神學假設絕對不可將它取消；其實死亡之後的立刻復活並不取消末日的肉身復活。上面已說死後狀態的肉身還在不斷變化；即是在死後狀態中對物質世界的一切關係尚在變化中。那麼究竟基督末日來臨時，死後的人對物質世界的一切關係是否應該經歷最後一次決定性的變化呢？我們在第三部分泛論中說過，基督末日來臨便是天主對人類在精神層次的圓滿救恩，也是物質世界圓滿地分享精神的救恩。這是物質世界的終點，它的存在尚有而前進終止；這是新天新地。顯然地在末日基督來臨時，一切死後的人類對於物質世界的綜合關係，應當經歷最後一次的變化。這時一切已經決定性地生活在永福中的人類，面對着一個圓滿地分享精神救恩的物質世界。永福中的人類，對於這個新天新地的一切關係，是他們末日復活的肉身。所以雖然人在死亡之後肉身立刻復活，在末日他們還要復活。

(三) 人死後肉身可以說不斷地在復活：有了前面兩個假設，對於這第三個假設便不難了解。一方

面我們說人死後肉身立刻復活，另一方面又說人在末日時的肉身復活，因為人對物質世界的關係尚在變化的緣故。既然物質世界不斷在朝向分享精神救恩而變化，那麼死後的人對於物質世界的關係，也就是他的死後狀態中的肉身不斷地在變化；這樣一個決定性地已經生活在永福中的人的肉身，可以說不斷地在復活。

根據上面三個假設，我們可以說明爲什麼若望與保祿寫說我們已經與基督一起復活了。我們因着信仰與領洗，領受了天主藉基督所賜的救恩。我們的肉身因此也分享了精神的救恩；分享精神救恩的肉身是已經復活的肉身。當然由於在現世我們的救恩尚不是決定性的，因此我們的肉身復活也不是決定性的。

結 論

這篇文章已經寫得很長，由於全文的前四部分思想並不複雜，在結論中我們不擬再提。有關第五部分我們尚應當有不少說明。

首先，第五部分幾乎都是現代神學中有關肉身復活的解釋與假設；其價值在乎是否能夠保護與說明有關肉身復活的信仰。爲此讀者只能在這個角度上去批評或接受。假使我們在這些假設中，發現了相反信仰或者與信仰不能並立的因素，我們應該堅決地擯棄。

在新假設中，肉身是人對物質世界的一切關係的綜合，不過我們不應當忘記，人對物質世界的關係非常複雜：有的密切，有的疏遠；有的極深，有的極淺；……如果有人願意尚可以應用專門的哲學名詞來說明這一切關係。因此，復活的肉身是人對世界的一切複雜關係的綜合。雖然我們不必應用想

像去描述末日復活後人對世界的一切錯綜的關係，但是不可忘記關係的複雜。否則很容易對於復活的肉身具有一種飄渺空虛的感覺。

不過如此說明肉身，的確保存了對於人的在物質層次上的完整性。人在現世對於物質世界的任何關係都不消滅，都要分享精神的救恩。肉身的全部過程，經歷到的任何遭遇，它在時空中的整個歷史，都要復活。這誠然是一個壯闊偉大的思想；比某些狹窄的肉身概念要強得多了。

在人對物質世界的關係中，有一層非常基本的與天地宇宙的關係是人人都具有的。由於人人有此基本的與天地的關係，而新假設又將任何關係都屬於人的肉身，那麼這好像與中國傳統中天地人一體的思想互相配合。然而由於關係的性質不同，這並不會導致泛神論的錯誤。

最後，我們相信耶穌基督的肉身復活，以及聖母瑪利亞肉身榮召升天；我們假定按照大部分神學家的意見也說聖母死後肉身復活後而升天。這信仰與我們在第五部分中的三個假設並不互相抵觸。基督與聖母的肉身復活並不因此便排斥其他的人死後的肉身復活。其實基督與聖母肉身復活的特殊之點並不是建立在其他的人還沒有復活上；而是由於他們在救恩次序上的特殊的地位。耶穌基督是永遠天主之子，祂的肉身也便是祂對物質世界的一切關係分享了天主子的榮耀。祂復活的肉身成為救恩的中介，因此這說明基督在宇宙中的地位。瑪利亞是天主之母，由於她是最完美的得救者，她的復活的肉身成了一切復活的肉身的模範。而且我們也不難再說，雖然耶穌的肉身死後已經復活，但末日祂的肉身將要決定性地復活，因為天主的救恩要經過祂對整個物質世界的關係而照耀整個宇宙。而這個圓滿救恩中的新關係的綜合，乃是基督末日降來的肉身。有關耶穌與聖母的肉身復活，我們只能到此為止，否則這篇文章將很難結束。」

羅馬信理聖部公函實際與上文能够不合的，只是七點聲明中的第五與第六兩點，現在把這兩點譯在下面：

第五：按照聖經的指示，教會期待「我們的主耶穌基督光榮的顯現」（見「啓示憲章」一章四節）——譯者註：這是指基督末日光榮來臨，死人復活。——並信這顯現不同於，並遲於每人死後即刻所處的境界。

第六：教會講授人死後的歸宿時，擯棄一切企圖削弱童貞瑪利亞升天的唯一意義：就是童貞瑪利亞的肉軀光榮爲一切其他蒙選者的光榮——這是人的歸宿——之先聲（anticipation）。
 以上大體錄自一九七九年八月十七日梁雅明神父在香港公教報上發表的譯文，只是修改了比較重要的幾處。

信理聖部聲明與筆者曾發表過的文章都已提供出來了，現在筆者必須誠實地自問：我發表的神學解釋與教會的聲明究竟有所衝突嗎？神學應當在教會道理範圍之內，這是最基本的信仰態度，也是筆者在發表的許多文章中一再強調的。不過有關本文的問題，個人仍舊以爲在一九七三年所寫的，同一九七九年聖部的聲明並無不合。當然這是神學領域的事，下面的說明也必須比較神學性的。

首先聖部說基督光榮來臨，死人一起復活不同於，並遲於人死後即刻所處的境界。這與拙作解釋的人死後復活。絲毫沒有衝突，在「死亡後的立刻復活，並不取消末日的肉身復活」的一段文章中，

可以清楚地看出。這裏無須重述。

其實細讀聖部的公函全文，從來查不出清楚地禁止有人持有死後立刻復活之說，它只是要求保持末日復活的特殊意義。

其次，聖部要求保護童貞瑪利亞升天的唯一意義。關於這一點聲明，筆者可以說在該文的結論中也足夠地指明了。「她的復活了肉身，成了一切復活的肉身的模範。」當然問題的癥結可能是在於聖部公函中所說的：「童貞瑪利亞的肉軀光榮爲一切其他蒙選者的光榮的先聲」。那麼便得研究一下，這裏所謂的「先聲」究竟有什麼意義。

我個人認爲「先聲」不必是時間性的；而是屬於救恩次序或者救恩計劃中的「先聲」。在天主永遠的救恩計劃中，瑪利亞是最完美的得救者，她是一切得救者的模範，是教會、天上教會的典型。因此她的得救，她的肉軀光榮在救恩計劃中是「先」於一切其他蒙選者的光榮，她是「先聲」。甚至我們可以這樣說，即使有人死在瑪利亞之前，而且死後立刻復活，但是他們的死後復活尙未定型，仍該期待聖母瑪利亞的肉身升天；只有當模範、典型的肉軀獲得光榮時，一切其他蒙選者的光榮才能實現，並顯出天主救恩計劃中的肉身復活。一切肉軀獲得光榮是教會性的；只有當教會的典型、教會之母的肉軀獲得光榮時，其他蒙選者的肉身復活，即使死在瑪利亞之前，才能實現並顯出教會性的肉身復活。這是筆者所解釋的公函中「先聲」的意義。總之，這不必是時間性的，而是在意義上，在天主救恩計劃中，童貞瑪利亞的肉軀獲得光榮，「先」於一切其他蒙選者的肉身復活。

其實，如果瑪利亞的升天的唯一意義，只在於時間上先於一切其他蒙選者，這又有什麼重大關係呢？時間的先後真的決定真正的意義嗎？好多事件中，時間上先經驗到的人，不一定比後來經驗的人

，必然得深刻與圓滿。爲此，我們應當在另一層面上，即救恩計劃中，指出童貞瑪利亞肉軀獲得光榮的唯一意義。至於「先聲」也在同一層面上加以說明，筆者相信該文中倒沒有忽略這一點。

×
×
×
×
×
×
×

本文在羅馬信理部公函的聲明下，再論我所寫的「我期待死人的復活」；這是相當複雜的神學性討論。當然筆者也不會將此在牧靈方面向一般教友提出，也不希望別人將此應用在牧靈方面。最後，如果筆者對聖部的聲明在說明上有不妥之處；甚至如果對人死後立刻肉身復活的解釋有不合教會道理之意，也準備隨時接受訓導當局的糾正。

基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義

莊慶信

前言

在陳鼓應所編「股海光最後的話語」一書中有一段記載：

張尙德問：「老師，你將來要研究宗教嗎？」

股海光說：「是的。」

張尙德問：「要做神的信仰者嗎？」

股海光說：「是的，不過不是傳統的和一般意義的，我的神不是有一個具體對象的，而是愛、同情，以及人與自然的和諧，就像愛因斯坦所信仰的那樣。」①

這段對話相當的反映出今天自由中國知識分子中隱藏著的一股暗流，他們在言論上表現出極端的反對「神」和「宗教」。同時，又有一股暗流，來自那些以儒者自居的新儒家學人之中，他們一口咬定，孔孟的真精神是企圖以道德來取代宗教，而倡言不必信什麼佛教、洋教等。這兩股巨流形成了強大的反宗教力量——即所謂的封閉的人文主義，使得抱着滿懷希望、滿腔熱血的牧靈工作者到處碰壁，而致左右為難。因此，在本文的第一章裏，筆者將要探討閉的人文主義（包括新儒家和科學主義）否認「宗教」和「神」的最後理論根據到底是什麼？第二章將從基督信仰的立場，作一些建設性的批

判。最後要在第三章中提出一些建議，使我們身為基督徒的，在此封閉的人文主義環境中，知道自己到底能做些什麼。如果本文能有助於指出問題的癥結，或至少能激起信眾對此問題的重視，筆者就心滿意足了。在此，順便謝謝谷寒松神父在幾個月來誠摯地指導，使得本文能順利地完成。

壹 封閉人文主義的事實與其理論根據

「在臺灣目前封閉的人文主義意識型態的形式，主要是來自兩大根源：一是科學主義的意識型態，一是以新儒家為代表的意識型態。」②

所謂的意識型態是指對於看法、生活方式和體驗到人生的意義等方面，並不是開放的，而是十分封閉的，不願接受新的因素，如在政治上，則過分強調國家的安全，以致形成某種意識型態，在文化上（如人文主義），排除超越宇宙、超越世界內在的價值觀，只希望有一個更理想的文化出現而已。

這種文化上的封閉人文主義，目前在臺灣的現況如何，他們又有什麼理論根據呢？我們願意分成兩節來探討。

一、新儒家意識型態的事實與論據

(一) 事實：「新儒家的意識型態在於深信任何的宗教或信仰都趕不上人在倫理理想上高度的實踐的價值。他們固執的且封閉的幻像（美景）是孔夫子及其弟子的教誨，便是今日與未來全人類的救

援。」③

原來的儒家是被公認有對「天」的信仰的，雖然「儒家的人生觀和倫理，在基礎上是在建立在宗教對天的信仰上，在實行上則不直接和天發生關係。」④可是今天的新儒家却有不少人成了否定超越幅度的無神論者，也許是谷神父所稱的「實踐無神論」——亦即有名無實的有神論，「這種無神論遍及今日的生活，這普及的程度實在令人吃驚！對於聲色之娛，物質消費和享受的欲望遍及各處！這是接近實踐無神論的境界，人依靠的不是天主，而是他自己的馬（依卅16）；信任的是他自己，而不是雅威的諾言（耶十七5）。實踐無神論常常暗示着轉向虛假、偶然、暫時的神像，如戰爭、富饒、政治力、財富、名譽、發展……等等。這是一種內容空虛的神論；從社會調查中看出，實踐無神論可能與中國社會中的人文主義和唯物論有關。這調查指出，在臺灣今日的價值體系，依次是家庭——幸福及安全——世界的和平——內在的和諧——舒適的生活等等。」⑤

現代的哲人馮友蘭對儒家的研究，不能說不精湛，但是他却把不信鬼神看成「開明」，而隱含着他也不信超越的價值。他說：「但至春秋時，有一部分較開明之士，漸不信鬼神及所謂天道……以陰陽解釋宇宙現象，雖仍不免籠統混沌之譏，然比之以天帝鬼神解釋者，則較善矣。」⑥此外，還有一個現象也非常普遍，就是把中國的儒家精神看成世界上最完善的真理，甚至遠遠超越衆宗教之上，連一代大儒唐君毅先生也不例外，他曾說過：「由此而我乃知中國儒者之崇效天、卑法地、既教人於禮上謙卑，又教人於智上高明，乃為宗教道德之極致。……此新宗教精神，即可協調和融各宗教，而使各得其所，而永絕各宗教徒間之互相輕藐之意，由此而可絕一切已往因宗教而生戰爭之種子。」⑦總之，這種新儒家的意識型態，已和科學主義彼此勾搭，深入了今天臺灣的教育界、政治界，似乎已伏下了一股反宗教的洪流，只是尚未爆發罷了。爲了挽救狂瀾，我們實在亟須虛心探入其意識型

態的核心，徹底地將其最後的理論根據臚列出來，加以分析，使問題逐漸明瞭化，而有助於問題的正確了解 and 解決之道。

(二) 論據：新儒家爲什麼會以爲憑自己的力量就可以達到生命的目標呢？籠統來說，是因爲儒家特別重視「人」的幅度，而忽略了「天」和「超越」的幅度。金耀基先生在他的「從傳統到現代」一書裏反省道：「故儒家一切之意識型態皆自「人」爲出發點，又以「爲」歸宿點，故「天之道」之宗教在中國不發達，當然中國的原始之文化精神中亦有宗教性的超越感情，此從中國天人相與，天人合一，天人之際等思想可以看出……。」⑤如此含混的理由無法讓我們滿意，因此，我們繼續找出了六個論據：

① 孔子的人德可以齊天的思想，使人忘了天：「孔子之教立，人皆知修德而人德可同于天德，……則中國以後道佛之宗教精神，亦孔子天人合德之思想所開。人誠信天人合德，而人德可齊天；則人之敬聖賢之心，敬親之心，亦可同于敬天之心。此即後來之宗教精神之所以于天神崇拜之外，尤重對聖賢祖先之崇拜之故。孔子信天敬祖，後人則敬孔子如天，而或忘單純之天。」⑥

② 宗教信仰已融入了儒家的道德精神中：唐君毅在「人文精神之重建」一書中說：「所以我們的新人文主義，不特不能反對聖教，而且要爲宗教精神辯護。雖然我們仍是以人文之概念涵攝聖教，而不贊成以宗教統制人文。在兼通天地人的意義下，孔子是可以涵攝耶穌、釋迦與科學之精神的。」⑦雖然此派學者不承認自己否認宗教信仰（在觀念上），但在具體的生活中都只拿倫理做準則。

③ 由於人從宗教的信仰中覺悟之後，才轉向道德的：熊十力的門生徐復觀說：「中國在周初已覺悟到人的問題的解決，應由宗教的祈禱，轉向道德的行爲。⑧這種說法似乎是溯源法，追溯今日新

儒家偏重道德的來源。道德行爲的最後準則便是良知良能，而此「良知良能爲人所固有，所以「人皆可以爲堯舜」，無需藉任何外來的力量。」^⑫

④ 以道德取代宗教：這種說法甚爲普遍，梁漱溟在「中國文化要義」中說：「在中國代替宗教者，實是周孔之『禮』。不過其歸趣，則在使人走上道德之路，恰有別於宗教。因此我們說：中國以道德代宗教。」^⑬當代中國史學家錢穆則更深入的作了反省：「但在中國傳統文化中却自己已不產生宗教，此因中國人之宇宙信仰已落實到認人心爲宇宙之核心，認己心爲人類大共心之起點，只此心一念之善，便可感天地而動鬼神，其着力處已不在外，此一層便與人類現有各宗教之必倚仗外力，蔑視小我者不同。因此只有中國人能把人類自己之道德心性修養來代替了宗教，直從己心可以上通天德，與宇宙爲一體，故在中國文化中，宜可不必再有像其他宗教之產生。」^⑭

⑤ 儒家把希望寄託在現世：「中國的文化建設，在先秦以前，早已超越了宗教的需要，中國人早已創建了一種現實世界平民社會合理的日常人生的自本自性的教義，更不需要再有信仰上帝或諸神之宗教。」^⑮

⑥ 儒家以三不朽便可達到無限的精神生命的目標：「儒家認爲人皆有死，而人多畏死而希望長生，更希望永生。但爲生理所限，而不可能，遂有立德、立功、立言三不朽之說，鼓勵人類以有限的物質生命，去建立他無限的精神生命。凡立有大德大功或對學術文化有特殊貢獻的人，他們必將永爲後世所感謝、追念與記憶。則人之軀殼雖死，而精神永生。」但此三不朽分析到最後，仍以道德爲標準，立功、立言都是因爲自己有德之後，所發出的效果。^⑯

綜觀上述六個論據，我們可以發現有一個共同點，就是各種理由的提出，都預先假設了儒家的道

德精神優於一切，因此，他們認為理當成爲今日與來日中國和世界所尊奉的。而這六個論據我們很容易在今人的著作、言談中找到。

以上我們略述了新儒家的意識型態的事實與其理論基礎，接着要談的是科學主義的意識型態。

二、科學主義意識型態的事實與論據

(1) 事實：羅總主教認爲「我們現在臺灣所面對的社會人士，有這三等：有儒家的知識界，心中有宗教信仰的根基，在生活上則沒有宗教信仰；有民間的臺灣同胞，敬拜鬼神；有年輕的人，信科學而不信宗教。」^① 第一種人即前述的實踐無神論，第三種即本節要探究的科學主義意識型態所造成的後果。

什麼是科學主義呢？就是把科學視爲萬能的，能給人類創造出幸福來，而拒絕了超越幅度，否認有另一位——神的存在和幫助。方東美先生解釋的好：「『科學』固然有寶貴的成就，是人類知識的寶藏；但是如果一個科學家不守他的本位，不守他的分寸，不守他的範圍，跨越了他的範圍而表現狂妄的態度，把其他的生命現象也化作物質現象，把精神現象也化作物質現象，把價值現象也化作物質現象……這就是『科學主義』。」^②

這種科學主義的意識型態，不但存在於今日臺灣社會，且已深入政治界和教育界和那些認爲可以自救的百姓心中了^③。我們舉一個實例來作爲佐證，也許此例稍爲極端，但多少能反應出一般知識青年的心態。譬如陳鼓應在介紹尼采的哲學時說道：「上帝這個幻影只是人的創造品。人的生命力愈萎縮，上帝影像浮現的可能性愈大，人的心智愈迷糊，上帝影像浮現的可能性愈高。『理智的昏亂便是

上帝之道』一語中的。^{②①}再者，他註解老子時曾提及：道的預設破除了神造之說，使人從古代宗教迷信的桎梏下徹底地解放出來。^{②②}

至於科學主義在中國是怎麼產生的呢？許多人易誤爲是五四運動所帶來的，若說和五四運動有點關係那還正確些，因爲「五四運動的目的極其明確，學生大眾的意向與行爲至爲單純。尤其是學生運動一直沒有政黨干預，甚至沒有師長參加。五四之後，白話文學與「民主與科學」兩項運動皆獲得飛躍的發展。……五四之後杜威的實證主義所加於中國教育的影響，才是新文化運動的主流與實效。五四運動、白話文學、新文化運動顯然是三項，不是一項。」^{②③}

首先把西方思想介紹到中國的要算是胡適了，他介紹了杜威思想，而他本人則是無神論且反對宗教的，他的影響可以說死而不已，受他影響的人很少有信仰宗教的。後來羅素到中國講學之後，羅素的思想也風靡了全國，而羅素是反基督教與無神論者。^{②④}關於這方面，我們再看看薛光前博士如何批判，他說：「最不幸的是今天我們中國與西方文明的接觸，是透過像羅素、杜威之流的哲人，他們認爲中國文化太老了，而建議必須從西方接受一些新的成分。他們毫不費力地說服了中國人，且告訴西方人說，中國最大的希望不是接受基督教的原則，而是介紹現代正氾濫於西方世界的唯物進化主義、不可知論、無神論、社會主義的假設哲學，當中國文化被注入了這些毒素，它那不可避免的劇烈反應是不難預見的。」^{②⑤}

羅素對中國人影響至深且鉅，連一代豪傑 國父孫中山先生講解三民主義時，也大加讚賞過羅素，把羅素看成很有眼光的大哲學家。^{②⑥}

以上所說的都是胡適所介紹的杜威、和國人曾「崇拜」的羅素，其實胡適思想對國人的影響力遠

超過了此二位西方哲人，而胡適本人就是個無神論者，他年輕時極力反對神和宗教的信仰，晚年則稍微緩和了些，但他給國人的後遺症直到今天仍不斷在蔓延。胡適在六十九歲時曾說：「我到今天還是一個無神論者，我不信有一個有意志的神，我也不信靈魂不滅的說法。但我的無神論和共產黨的無神論有一點最根本的不同。我能容忍一切信仰有神宗教，也能容忍一切誠心信仰宗教的人。共產黨自己主張無神論，就要消滅一切有神的信仰，要禁絕一切信仰有神的宗教——這就是五十年前幼稚而又狂妄的不容忍的態度了。」^②

總之，科學主義的意識型態是來自五四之後的新文化運動，被胡適、杜威、羅素等無神思想所影響，今日的臺灣社會幾乎都籠罩著這種意識型態，尤其在知識份子中更爲熾盛，造成了精神生活、倫理道德的普遍墮落，真不可再容許有識之士坐視而不救了。

(二) 論據：在今天國內學者中提出反對宗教的文章非常多，筆者盡力收集之後，歸納爲五點，這都是在科學主義的意識型態下形成的。

1. 宗教盡是迷信：科學的態度是客觀和懷疑的，因此凡事都須「拿證據來」，拿不出證據來，絕不相信。這種人認爲「科學固然沒有否定神，但更沒有肯定神，在沒有科學證實下，科學教我們要客觀，要懷疑。早在十九世紀英國學者赫胥黎就曾經教我們對於事物的認知要『拿證據來』！可悲的是到今日仍有人在教我們盲從、盲信。」^③胡適也持相同的論調：「科學之最精神的處所是抱定懷疑的態度；對於一切事物，都敢於懷疑，凡無真憑確據的，都不相信。這種態度雖然是消極的，然而有很大的功勞，因爲這態度可以使我們不爲迷信與威權的奴隸。懷疑的態度是建設的，創造的，是尋求真理的唯一途徑。」^④由於科學方面的證據在宗教信仰上找不到，所以宗教盡是迷信。他們認爲必須

革除宗教，這是現在青年人思想中的一般趨勢。②

2. 科學是萬能的，人定勝天，不必再仰賴天了：過去以胡適、丁在君爲主的陣線強調科學的價值，認爲科學可以解決所有的問題，包括證明沒有神、沒有靈魂等問題，科學也是做人唯一正確的態度③。直到今天，這種思想雖然表面上已銷聲匿跡，但是事實上，只有地下化些而已，如「成長的極限」一書中仍隱含着科學萬能的觀念在內，此書強調若能把科學成長的限度加以「均衡」，再加上人類的意志，就能創造出一個嶄新的世界來④。胡適曾說過「所謂『人化』，是說信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己，我們不須妄想一個『天堂淨土』，只求在這世界建造一個『人的樂園』就夠了。」⑤

3. 創造論和進化論有衝突：由於科學教育的偏差和無知人士的鼓吹，使國人（尤其是知識分子）普遍地把進化論看成了歷史事實與科學真理，而在進化論的觀點下，他們認爲和創世紀所載的創造論相抵觸，所以也不信此創造論，進而不信有神。一位學者坦白承認說：「我是一個學遺傳學的人，遺傳學與進化論有不可分的關係，二十多年來，我一直在基督教的門前徘徊，始終無法登入堂室，原因是我缺乏良知的通行證，有幾道重要的關卡就是創造論與進化論的爭辯，我相信進化的過程是由簡而繁的，由無生到有生，由低等到高等，因此宇宙不是神創的，人也不是神創的，這就是基督教所謂的無神論。既然如此，我爲什麼還要在基督教的門前徘徊呢？」⑥

4. 宗教無法解釋一些災難的原因，所以宗教是人造出來的：前述胡適先生已有兩個因素使他否認神，而他最根本的理由却是本理吧：「關於西方宗教堅信『上帝存在』一個問題，適之先生根本予以否定。他說：『一個無罪的人站在樹下，觸電而死，難道你相信那是上帝有意殺了他嗎？有許

多人竟能相信，我不相信，我不能信，故不信」。口吻是如此的肯定！他認為宗教都是由「人」造出來的，因為「宗教家要人行善，又怕人不行善，故造出一種人生行爲的監督，或是上帝，或是鬼神，多可用來做人道德的制裁力，既然「上帝」是由人所創造的，那麼宗教便不值得信仰了，這是胡適不信宗教的根本理由。」④

5. 反宗教是因爲宗教阻碍科學發展：由於中西方歷史上的幾項事件，使他們認為凡是宗教都對科學發展有多多少少的阻撓，因此爲使科學得以自由發展，必先反對宗教，更好消滅一切宗教。例如，民國六十七年五月十三日中央日報開始連載五天的「神、宇宙及「拿證據來」」一文中仍有此觀念的遺痕：「在歷史上，西方教會有意阻碍某些科學的發展，迫害從事科學研究的人是常見的事。」⑤又如大學雜誌的一文說道：「佛教的宿命論和迷信，兩千年來嚴重地摧殘了中國科學精神和技術發展的可能性；印度這種落後的、反科學反理性的迷信對於中國社會制度的進步和科學發展的毒害是無法估計的。」⑥

總之，科學主義意識型態，使他們認為凡是拿不出證據的便是迷信，便是不合理的，而只有萬能的科學是可信的。對於這種科學主義和新儒家的意識型態等封閉的人文主義，我們身爲基督徒的到底有什麼看法呢？我們是否能提出一些建設性的意見呢？請看下一章。

貳 從基督信仰立場看封閉的人文主義

我們在第一章裏，約略分述了封閉人文主義的事實和理論根據，在這種意識型態下，新儒家的理想世界是實現儒家的道德精神，正如唐君毅先生所說的：「此新宗教精神即可協調和融合各宗教，而

使之各得其所，而永絕各宗教徒間之互相輕藐之意，由此而可絕一切已往因宗教而生戰爭之種子。」

而科學主義者則只言憑人的努力，人的意志去發展科學控制成長，就可以使新的世界成爲一個幸福的 world，胡適曾說過：「科學文明的結果使人類痛苦滅除，壽命延長，增加生產，提高生活。因爲科學可以滅除人類的痛苦，提高人生幸福，所以現代世界文化的第一個理想目標是充分發展科學，充分利用科學，充分利用科學的成果來改善人們的生活。」³⁹

在這種意識型態下，所希望的理想世界真能實現嗎？本章將站在基督信仰的立場上提出建設性的批評。但在批評之前，讓我們先看看一些開放的人文主義者對前述的意識型態提出的不同的看法。

一、一些開放的人文主義者的態度

新儒家中的唐君毅先生有時偏向封閉的思想，有時却又顯出了開放的態度，仍能接受超越的幅度，他說：「我理想的世界，是以德性爲中心而全幅開展的人文世界。在此世界中，每個人之生活的重心，在了解真理，欣賞美，實踐道德上的善，而與天合德，與神靈默契。這中間有無限的天地。」

³⁹ 當代學者中，尤其是方東美先生更直接地指出人性上對精神境界、宗教境界的需求和渴望，他說：「我們要運用人類的一切智慧去發展精神科學、文化科學、道德科學，不能光是發展物質科學。物質科學的知識只是人對認識自然的一種智慧表現，一種最基本的知識，我們尚有中級知識、高級知識等待尋求。像宗教、哲學、藝術正是我們要求探討的領域。換句話說，我們要把人的生命領域，一

層一層地向上提昇，由物質世界——生命境界——心靈境界——藝術境界——道德境界——宗教境界

④ 對於科學主義的意識型態，有些學者已清楚地看出了其封閉和偏差，故主張「中國現代化應大量追求科學文化，但却必須揚棄科學主義或科學為萬物之尺度的觀念。」④，他們指出科學主義者已把科學絕對化了，使科學似乎成了一種新宗教、新的迷信，因此，「祇要是假借科學之名，就都是『對的』——這種想法本身就近乎一種迷信。……我們對科學造福於人類的具體貢獻，及身受其惠，知之甚明，不過，且不說核子戰爭的陰霾，就看最近美國三哩島上核能電廠出了故障，就弄得舉世惶惶的情形看來，也使人了解，科學雖有可愛之處，但也可能帶來可怕的後果。科學如果是新宗教，則科學祭壇上所供奉的『神』並非完全慈悲的。」④ 既然科學可以造福，也能為禍，所以不該盲目的歌頌科學。

一九七四年羅馬學會發表一篇報告，雖然他們最後仍強調用此合作方式的組織的成長，人類自己就可以避免此危機，而救自己。但是至少他們已看出了單憑科技是無法解決全球性問題的。④

綜觀這些代表性的開放人文主義者的態度，可以說都承認人需要某種精神領域的生活，渴求超越的力量，來使理想中的幸福世界達到圓滿，由於有這種渴望，而有了一股潛在的力量，暗暗地在推動着人們，不管他們是封閉思想的，或開放思想的，都受到此動力之助，然而有封閉的思想的人們却易陷入失望的絕境，尤其在遇到災患、苦難時，將覺得人生是何等荒謬而無意義。而開放些的人們即使再三地碰到災難和打擊，仍能克服，仍然有信心、有勇氣，抱着堅忍的毅力，繼續努力奮鬥。到底這股潛力是什麼呢，這潛力我們叫它做「希望」，這希望在基督徒的信仰下，說它來自天主，因為人基

本上都有着超越的幅度，再說，主耶穌的救恩早已改變了整個人類的生命。

既然開放的人不知不覺在希望着將來更美好更像人的世界，並接受超越的幅度，所以最後終將成爲基督徒或所謂的「無名基督徒」，而封閉的人雖也有其烏托邦，但却因否認超越的力量，而帶來危機，因此，我們將站在基督信仰的立場提出一些建設性的批評。

二、從基督信仰立場看封閉的人文主義

我們在上節中，走馬看花地對一些較開放的人文主義者的意見作了一瞥，他們已指出了封閉的意識型態是不正確的，反映出了人類對超越境界的渴望，和人基本上有此超越幅度。而現在，我們要站在基督信仰的立場來探討這個問題：

首先應知道在基督信仰下，一切都以耶穌基督愛的誡命（谷十二、28-34）爲前提，因此，我們不是光說不做的，相反的，我們強調在具體的行動中真正去愛別人，而把建設這個世界，服務國家社會和人類看成當務之急；所以我們和封閉的人文主義一樣，也非常重視把人間建設的更美好更幸福，但我們也基於愛人的至誠，願意指出封閉的意識型態是不平衡的，而這種坦誠的交換意見不但是需要的（21），也是身爲基督徒責無旁貸的重任，基督徒身負着先知性的使命，一面必須保持正確的價值觀，使人們知道正確的價值次序應是神、人、制度以至物質的；同時也該一面提醒人們不可被錯誤的意識型態所迷惑，而致整個價值次序本末倒置；並吹起號角，要這些人們快快覺醒，趕緊洗心革面，然後才能共同走向美麗的未來。

再進一層說，由於在基督信仰下，基督徒的希望和一般的希望不同，基督徒不但有着信德和愛

德，而且有着一種答覆天主邀請的過程的潛能，也就是有望德，這望德是來自天主的賜予，是藉着耶穌基督愛的啓示，通過天主聖神神恩的內在推動而有的潛能，此望德使基督的希望與普通有別，而且也使他越來越清楚地看清自己的生命的目標是天國，那是個新天新地的末世境界，而更勇往直前的朝向這個終極目標前進，即使遭遇驚濤駭浪，仍不畏懼、不退縮。因此，在基督的信仰下，同時也是在基督徒的希望和愛情之下，來看封閉的人文主義，才能明智地、坦誠地、正確地加以批判。

我們在上一章裏，分析了新儒家和科學主義意識型態的論據之後，已看出了他們提出了許多理由，但歸納的結果，諸理由都來自同一個，那就是都把人的力量太絕對化了，因而才會提出「科學萬能」的口號，而把科學絕對化，提出了道德超過了宗教的境界，以致把道德也絕對化、理想化了。

在基督信仰下，正確的價值觀已如前述，不該把物質看成優先於人和神，正如當今教宗若望保祿二世在「人類的救主」通諭中，一再強調的人真正的尊嚴和最深的價值並不是在於技術、東西或物質，而是在於道德、人格和精神^④，因此教宗提出了兩個類似的問題，作為那些過分強調科學、工業技術和現代文明的進步的人們之反省依據：問題是「這種進步，真的能使人在世界上的各方面都生活的『更像人』嗎？這進步真的能使『人的價值』更爲提高嗎？」^⑤教宗在通諭中已指出了人的生命是爲了更像人，其實越走向天主，越像「神」，則我們的人性也越完美。所以，科學主義的意識型態把正確的價值觀倒置了而成爲物質、制度、人至於神的次序，變成了殘缺的人生觀，如此抱殘守缺，怎能找到真正生命的目標呢？怎能看清人類真正的未來和希望呢？如此怎能引導人類達到幸福的世界呢？

至於新儒家的意識型態，雖沒有科學主義那般嚴重，可是它也把神和人的次序顛倒爲：人和神，

過分看重人的道德精神，以致陶醉在「極高明」和「道中庸」的驕傲心態中。所以，探討到此，我們看清了把人置於神之上，是科學主義和新儒家共有的偏差，而此癥結則在於人類的通病——驕傲，想靠自己的力量，靠自己的努力建造幸福的世界，不願依賴外力的幫助，不肯承認人的有限，不相信超越的幅度，信任的是人自己。其實，教會在梵二時已提醒了我們「承認天主決不違反人性尊嚴：因為人性尊嚴正奠基於天主，並靠天主來玉成。擁有理智及自由的人是由造物主天主安置在社會中的。尤其人的使命是以天主義子的資格，同天主親密結合，而分享天主的幸福的。教會更聲明：來世的希望並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任。沒有天主作基礎，沒有永生的希望，人性尊嚴，一如現代數見不鮮者，將受到嚴重的損害，並使生命、死之、罪惡及痛苦等問題，永遠成爲不解的謎，而令人陷於絕望。」（21）

以上所論的封閉人文主義否認超越的幅度，只強調人的幅度，在意識型態上基本的錯誤根源已略見一斑了。然而，我們在此更願意指出此種意識型態不是憑空捏造的，而是存在這個世界上的具體的生活中，存在於今日自由中國的教育界、政治界以至一般老百姓的腦海中，因此在本章結束之前，我們應出自誠心、愛心向所有的同胞呼籲：要開放自己的心胸，努力革除此種錯誤意識型態，並在實際的生活、言行中也能隨時向真理、向超越開放，如此，理想的大同世界——末世的境界——天國、才能達到！但是基督徒絕不能因此把責任都推給非基督徒，所以下章我們要談，在此情況下，我們基督徒能爲今日的中國人做些什麼，使國人早日走出迷津，而看到希望的曙光。

叁 面對封閉的人文主義，基督徒能做什麼

我們除了吹起號角，提醒大家要注意，不要再陷入封閉思想的意識形態中，為他們指出正確的價值觀，並幫助他們不斷地自我革新之外，難道就算盡了基督徒的責任嗎？不，我們還應振作起來，為大家（也是為自己）做些事情。

(一) 在宗教的平面上：教會教導我們要先有成熟的信德，使此信德深入我們的信友生活，推動我們彼此友愛，並實行仁愛和正義，在世人前為天主作證(21)，並常抱着末世的希望，和所有的國人携手走向美好的未來。這是身為基督徒最起碼最重要的使命。

此外，人們否認神，我們有信仰的人也要負一部分責任，可能由於我們忽視了信仰教育，因對教義所做虛妄的解釋，或因自身在宗教、道德及社會生活上的缺陷，不僅沒有將天主和宗教的眞面目揭示給他們看，反而加以掩蔽(19)，可見，要救治無神論的秘方，除了上述的信、愛、望的生活外，亟需我們信友對教會的眞理加以適當的講解(21)。並且虛心地、坦誠而明智地主動和他們交談。

最後，在此平面上，應加速教會本位化的脚步，並努力於基督徒合一的實際行動（如在慈善事業、佈道大會上彼此地合作等），以減少人們眼前的烟霧，好看清基督的眞面目。

(二) 在文化、教育平面上：我們可以從加強天資優異的修士和教友的文化訓練，有計劃地、整體地加以培植，將來好做整體地重整中國文化，融合基督思想和精神。同時要着重翻譯人才的栽培，多翻譯有關宗教、文化和科學方面的書籍。但目前或許能先做的是設法聯合有志於文化重整工作人

士，開始從事此大專業，將來把已奠定好的基礎交給培植出來的一批專才去完成。

在教育上，要常提醒教育界人士重視整體性的教育，使人們有正確的價值觀和開放的人生觀。可能過去我們太忽略了一點：那就是進入教育界的教友不多，即使有，也未加組織訓練，而未能發揮應有的效力。今後我們要多鼓勵教友進入教育界，並好好組訓他們，將來就不會有人說：「假如今天的國人相信無神論，我相信與其說是無神論的影響，不如說是科學教育本身的影響。」⁽⁴⁶⁾

(三) 在政治、經濟的平面上：在目前自由中國最能代表教會發言的莫過於中國主教團了，在此國際局勢動盪不安的今天，加上在一些國策中可能有時會含有反宗教的因素，這時主教團就不該沈默了，應挺身而出，仗義執言，說些公道話了。「教會面對國策負有重大的先知任務。有時它能公開聲明擁護；有時它能表示絕不苟同；有時它能酌情批判；按照福音精神貢獻建設性的批判。這要求它不但具有福音精神，而且嚴密注意國是，向有識之士不斷請教。」⁽⁴⁷⁾但別忘了，除了批評之外，或許更該鼓勵教友進入政治界，積極參與國是，協助弭平無神論的狂瀾。至於經濟方面，我們過去雖知大眾傳播工具的重要性，可是我們做的並不多，也許在電視、電臺、報刊雜誌上努力，收效會更大些。藉着這些提醒國人，工業化、科學化固然是重要的，但別忽略了精神生活。

如果我們基督徒能做到這些，相信國人的封閉的人文主義的意識型態會日漸改善。但問題在於：你我是否立刻就要動手、開始行動。

結 論

綜觀封閉的人文主義（新儒家和科學主義的意識型態）的事實和論據之後，我們發覺問題已趨於

明朗化，他們所依靠是自己自己的力量，而拒絕超越的幅度，才會高估了「科學」和「道德」的價值，使整體的「社會行程」失去了平衡。這種殘缺的人生觀，在基督信仰的透視之下，更顯出了其矛盾，不符合人心實際的內在渴望，無法給人真正的有希望的未來。而事實上，承認超越的幅度，不但不違反人性的發展，還能使人更「人化」呢。

面對這個封閉的人文主義，我們基督徒實在應先閉門思過，先從自己革新起，然後才有希望着手於宗教、文化教育、政治經濟等各平面的具體措施。

本文倉促完稿，訛誤遺漏之處在所難免，懇請不吝賜教指正，最後再提醒一次，不要光說不做，而應「坐而言、起而行。」

附註

- ① 陳鼓應編，殷海光最後的話語，臺北，環宇，民六十年，頁五七。
- ② L. Gutheinz, "Some Urgent Problems And Needs of Taiwan Today", Fuijen, Faculty of Theology, 1979, P. 12.
- ③ 同上。
- ④ 羅光著：「儒釋道所形成的中華民族宗教信仰」，神學論集⑥，臺中光啓，民五九，頁五三二。
- ⑤ 谷寒松著：「無神論與基督徒」，神學論集③，民六五，頁四七七—四七八。
- ⑥ 馮友蘭著，「中國思想史」，出版時地不詳，頁五六七。
- ⑦ 唐君毅著，人文精神之重建，香港九龍新亞，民四四初版，頁五八七。
- ⑧ 金耀基著，從傳統到現代，臺北時報，民六七、頁二四七。

- 9 唐君毅，中國文化之精神價值，臺北正中，頁五四、頁四一、四二。
- 10 同註七，頁二三。
- 11 徐復觀著，「徐復觀文錄(一)文化」，臺北，環宇，民六〇，頁六五。
- 12 呂實強著，中國官紳反教的原因，臺北中國學術著作獎勵委員會，頁四一。
- 13 梁漱溟著，中國文化要義，香港集成，民五三，二版，頁一一〇。
- 14 錢穆著，中國文化叢談(一)，臺北三民，民五九，再版頁二二五。
- 15 錢穆著，中國文化史導論，臺北正中，民四二，頁一四二。
- 16 同註十二，頁廿九。
- 17 同註四，頁五三八。
- 18 方東美著，方東美先生演講集，臺北黎明，民六七、頁二三六。
- 19 同註一。
- 20 陳鼓應著，「尼采的挑戰」，大學雜誌五十期，民六一年二月，頁六六。
- 21 陳鼓應著，老子今註今譯，商務，民五九，二版，頁三九。
- 22 陶希聖著，「三個年代的五四」，中央日報，民六八年四月二八日。
- 23 趙雅博著，「現代中國的哲學與宗教」，神學論集⑥光啓，民五九，頁五五二。
- 24 薛光前著 P. K. T. Sih, "Chinese Culture and Christianity" Taipei, China Culture Publishing Foundation, 1957, pp. 8-9.
- 25 孫中山著，三民主義，民族主義第六講，國語推行委員會，民四八，頁一〇一。
- 26 胡適著，「容忍與自由」，胡適選集(雜文)，文星，民五五初版，頁二二九。
- 27 『神、宇宙及「拿證據來」(五之二)』中央副刊民六七、五、一四。

基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義

- ②8 胡適著，「東西文化之比較」，胡適選集（雜文）、臺北文星，民五五初版，頁二六。
- ②9 王治心編，中國宗教思想史大綱，中華，民54，頁二二二～二二三。
- ③0 韓偉著，『「賽先生」造成的偏差』，中央副刊，民67 3 10。
- ③1 D. H. Meadows 等著，朱岑樓等譯·成長的極限（The Limits to Growth），臺北巨流，民65 7版，頁一九九。
- ③2 王壽南編，中國歷代思想家（卅），商務民67，頁六七三三～六七三四。
- ③3 武光東著，「科學、宗教及其他」，大學雜誌一一六期，民67年7月號，頁三八。
- ③4 同註卅二，頁六七三三。
- ③5 同註廿七，（五之一），中副，民67，5，13。
- ③6 周堃著，『評鈴木大拙的「禪與生活」並論佛教』，大學雜誌，六五期，民62年6月號，頁三七～三八。
- ③7 唐君毅著，人文精神之重建，香港九龍新亞，民44初版，頁二三。
- ③8 胡適等著，胡適與中西文化，水牛，民57，頁一七六。
- ③9 同註卅七，頁四一。
- ④0 方東美著，方東美先生演講集，黎明，民67，頁二〇八。
- ④1 金耀基著，從傳統到現代，臺北時報，民67，頁二一。
- ④2 彭歌著，「科學何所爲」聯合報副刊，68，5，5。
- ④3 密沙洛等著，鄭慧玲等譯，人類在轉換點上，臺北遠景，民64，頁九一。
- ④4 若望保祿二世：「Redemptor Hominis, L'Osservatore Romano, March 19, 1979. No. 16
- ④5 同上，No. 15。
- ④6 威威仁，「福·巴·巴」及「巴·巴·巴」(1975年)中副，67，5，14。

④ 張春申，「教會與國策」，教友生活，68、5、24。
參考書目：（★號，表示重要參考資料）

一、教會：★「論教會在現代世界牧職憲章（GS）」梵二文獻，中國主教團秘書處，民64年，No. 19~22。

★ John Paul II, "Redemptor Hominis" L'Osservatore Romano, March 19, 1979 No.15~16.

★ Paul K.T. Sih, "Chinese Culture and Christianity", Taipei, China culture publishing Foundation, 1957, p. 1-11.

★ L. Gutheinz, "Some Urgent Problems And Needs of Taiwan Today" Fugen University, Faculty of Theology, 1979.

谷憲松著「無神論與基督徒」，神學論集②期，臺中光啓，民63，頁四七五~四九一。

羅光著，「儒釋道所形成的中華民族宗教信仰」，神學論集⑥期，臺中光啓，民59，頁五二九~五三八。

趙雅博著「現代中國的哲學與宗教」，同右，頁五四九~五五六。

張春申著「教會與國策」，教友生活，民68年5月24日。

二、儒者：方東美著「方東美先生演講集」，臺北黎明，民67初版，頁二一五~二八九。

★ 唐君毅著「人文精神之重建」，香港九龍新亞，民44年初版，頁一~一〇四，五五四~六二八。

唐君毅著「中國文化之精神價值」，臺北正中，民54臺四版，頁一六~四二。

徐復觀著「徐復觀文錄（一）文化」，臺北環宇，民63初版，頁一~八六。

孫中山著「三民主義」，國語推行委員會，民48，頁一〇一。

王治心著「中國宗教思想史大綱」，臺北中華，民54臺二版。

陶希聖著「三個年代的五四」，中央日報副刊，民68、4、28。

金耀基著「從傳統到現代」，臺北時報，民67增訂二版。

基督徒的希望與在臺灣封閉的人文主義

彭歌著「科學何所爲」，聯合報副刊，民68，5，5。

D.H. Meadows 等著，「朱岩樓等譯」『成長的極限』(The Limits to Growth) 臺北巨流，民65，十版。

密沙洛、匹斯特 (M. Mesarovic, E. Pestel) 著，(鄭慧玲等譯)，「人類在轉捩點上」(Mankind At the

Turning Point)，臺北遠景，民64。

錢穆著「中國文化叢談」，臺北三民，民59再版，頁一〇七～三三二。

錢穆著「中國文化史導論」，臺北正中，民42臺二版。

馮友蘭著「中國思想史」(即中國哲學史)，出版時地不詳。

梁漱溟著「中國文化要義」，香港集成，民53三版，頁七八～一二二。

三、科學主義方面：胡適著「胡適選集(雜文)」，文星，民五五初版。

胡適等著「胡適與中西文化」，臺北水牛，民57再版。

王壽南編「中國歷代思想家」，臺北商務，民67初版，頁六六八～六八〇六。

陳鼓應編「殷海光最後的話語(春風吐絲)」臺北環宇，民60再版，頁三一～七一。

陳鼓應著「尼采的挑戰」，大學雜誌五〇期，民61年2月，頁六二～六九。

周筮著「評鈴木大力的「禪與生活」並論佛教」大學雜誌六五期，民62年6月號，頁三五～四〇。

呂實強著「中國官紳反教的原因」，臺北中國學術著作獎助委員會，民55初版，頁一～二〇〇頁。

★ 祝威仁著「神、宇宙、及拿證據來(五之一～五)」，中央副刊，民67年5月13～13日。

韓偉著「賽先生」造成的偏差』，中央副刊，民67，3，10。

武光東著「科學宗教及其他」，大學雜誌一一六期，民67年7月號，頁三八～四〇。

基督徒的希望與在臺灣資本主義的思想模式

劉丹桂

在討論這個問題以前，許多人一定要問：臺灣有所謂的資本主義嗎？因為在我們許多人的觀念裏，我們這裏所倡導、所標榜的是國父「孫中山先生所主張的民生主義的經濟政策。從中學到大學，每個學生都接受過「三民主義」，「國父思想」的教育，每個人都很清楚的了解我們所強調的民生主義和資本主義以及共產主義是很不同的，是水火不相容的。換句話說，資本主義和共產主義都是我們的社會所堅決反對的。是的，嚴格而論，表面上沒有人願意承認：我們有所謂的資本主義。但是，私底下，如果我們好好的張開眼睛，看看我們生活的四週環境，如果我們够誠實的話，我們不能不看出一個事實：在我們的民生主義底下，有很深的資本主義的意識型態 (Ideology)。只要打開每天的報紙，在第一版上，政府的經濟政策消息佔了一大半，所報導的不外是，我國的經濟成長率如何發達，中央總預算案如何保障國家安全、安定社會民生……，好像經濟繁榮了，其它的許多問題也就容易解決了。這種金錢萬能、經濟決定一切、高於一切的經濟至上主義，難道不是資本主義的意識型態嗎？當然，我們不能否認臺灣在經濟上是一個富裕的社會，但是除了經濟以外，其它的方面是否够和諧？是否配合發展？都是值得我們反省的問題。就像迭更斯 (Charles Dickens) 所說的：這是最好的時候，也是最壞的時候；這是智慧的年代，也是愚蠢的年代；這是信仰的時期，也是懷疑的時期；這是

光明的季節，這是黑暗的季節；這是希望之春，也是失望之冬；人們前面有著各種事物，人們前面一無所有，人們正在直登天堂，人們正在直下地獄①。同樣的，我們也可說：這是最富裕的時代，但也是最不和諧的時代。我們所要的是一個富而又和諧的社會，那麼資本主義所帶來的問題究竟在那裏？它是如何產生的？以及如何解決所帶來的危機？這就是以下所要做的簡單研究：

- 一、資本主義的概念和來源。
- 二、資本主義所帶來的好處和危機問題。
- 三、一般人如何面對資本主義？
- 四、基督徒的希望如何面對資本主義？

一、資本主義的概念和來源

按照帕梭 (R. Passow) 的說法，最早使用「資本主義」這個名詞的是法國路易·勃郎 (Louis Blanc)，他在一八四一年，在名叫「進步的評論」(Revue du Progrès) 刊物上發表了一篇題名「勞動的組織」(Organisation du Travail) 的論文，其中說到少數人排他地獨占資本的狀態為資本主義。可是，這一個名詞出現了很久，却沒有被人使用過，直到一八七〇年，德國社會學者沙佛列 (Albert Eberhard Friedrich Schaffle) 著「資本主義與社會主義」才再使用它，一直等到宋巴特 (Werner Sombart) 在一九〇二年出版「近代資本主義」(Der Moderne Kapitalismus) 一書以後，它才變成學術界的時髦名詞。馬克斯雖然從來沒有使用過這個名詞，而使用「資本家的生產過程」(Kapitalistischem Produktion Prozess) 一詞，但他却是第一個分析資本主義經濟社會的人

②。

正如社會主義在不斷的演化，有許多不同的種類，不同的定義。同樣，資本主義的概念也是如此，由於學者所把握的資本主義的構成要素不同，有的人強調這種特徵，有的強調那種特徵，因此，資本主義這個名詞，有時會讓人有一種模糊的感覺。例如布藍他諾 (Lyo Brentano) 舉出推動現代資本家的利己心；馬克斯主義者則求之於資本家的剝削勞動者；帕梭·別羅 (Georg Below) 等則指出經營大規模的生產；卡爾·狄爾 (Karl Diehl) 以技術和自由主義的法制為資本主義的特色。這些學者的學說，就某種意義來講，的確說出了資本主義的某些特色。但是，他們在肯定自己所把握的特徵時是正確的，但在否定他人的時候就錯誤了。第一個不將資本主義的概念求之於一、二項的特徵，而求之於綜合的要素者，就是柏黎 (L. Poite)。他以個人主義的經濟秩序為資本主義的第一構成要素，這是要個人負擔經濟的自我責任，也是私有財產制度，和經濟活動的自由放任制度之所由來；第二是營利經濟的生產方法；第三是企業，而現代資本主義的特色就是在於這三者的統一綜合③。

更清楚地講，要想正確的把握資本主義的概念，必須整體綜合的去看它的全面。如果以資本主義的特質為機械生產，或大規模的經營，是毫無意義的。因為，未來的任何社會或時代，都不會，也不可能廢止使用現代人所使用的機械生產或大規模的經營。這些特色，只有當做次要的因素來看才有意義，其本身是沒有多大意義的，也就是說並非重要的因素。真正重要的因素，只有從社會問題的發生這個觀點來把握才對。社會學者，或文明批評家的研究之所以能够把握資本主義的真正特色，就是因為他們的眼界廣闊，將資本主義的特色不求之於單一的因素，而求之於綜合的要素的緣故。所以，現今為大家所接受的資本主義概念，似乎應該包括以下四項：第一、正在推動資本主義的，究竟是甚麼

意識型態——財富是至高無上的價值和目的；第二、正在維持資本主義的到底是甚麼社會秩序——私有財產制度和自由放任制度；第三、資本主義的生產者與外面的關係如何——不以消費者為目的的商晶生產；第四、生產者本身內部的構成——資本家與勞動者的對立，也就是前者對後者的剝削 ④

從以上的四個要素中，我們可能已經約略看出所謂的資本主義，的確有它的危險性，特別是資本主義的意識型態，以及賴以維持的自由放任思想，這些就是下一節所要研討的。

二、資本主義所帶來的好處和危機

在今日，資本主義已漸成爲人所厭惡憎恨的對象。然而，如果把資本主義當作社會進化的一個過程，則絕對的或相對的多少有其功勞。資本主義的功勞是甚麼？一言以蔽之，就是建設了現代的物質文明。我們如果回顧十八世紀前半葉的英國，或五四以前的中國，便可立刻發現：現代的社會和那時的社會，有如何重大的差異。我們所居住的房屋，所用的家具、日常所穿的衣服、天天所吃的東西、報紙、雜誌、書籍，以至於紙筆，這些東西天天在我們身邊發揮著極大的效用。除此以外，還有醫藥、衛生設備、電話、郵局等通訊機關；汽車、火車、輪船、飛機等交通工具，和收音機、錄影機、電影、電視等娛樂工具；而且，這些舒適的財貨，都很便宜呢！以往連有錢的人也不易獲得的這些財貨，今日却變成一般民衆的日用品。如果資本主義以前的人也生活於現代，只得說這是一個新的世界——另外一個世界。

物質文明本身決非目的，然而它却是爲過舒適生活所必需的條件。如果沒有這些條件，我們就非傾出大量的時間和精力與自然奮鬥不可。就因爲有了這些，我們才能利用所節省下來的時間和精力，

去從事其它一些更重要的事情。物質文明單從其本身來看是不充分的，它是爲其他的必需條件。而怎樣使用這些條件，以達到貢獻人生的目的，就需要物質文明與其它的力量一起合作。然而，不管社會組織如何地變化，物質文明之將被使用爲條件是永遠不會變的。

而問題就在於因爲物質文明的繁榮，全體民衆究竟享受了多少的實惠，和縱有所享受，上下階層的人之間，究竟有多少差別。如果物質文明的享受只限於某一階層的人，那麼物質文明或許受這一羣人的歌頌，但就民衆來說，可以說沒有甚麼關係。在這一點上，資本主義常是有缺點的。也因此我們可以，而且也應該好好的反省一下：資本主義所帶來的物質文明，是真的繁榮，還是假的繁榮？它所帶來的財富，到底是生活的手段、工具，還是生活的目的？在資本主義下，個人的需要和公共的社會福利是否平衡？針對以上的問題，我們不難發現資本主義很容易陷入以下三種比較大的危機裏：

1. 財富分配不均

現在雖然大多數人的所得足以餬口，可是有些人仍在饑寒中掙扎，即使在所謂富裕的國家裏，得不到最低生活需要的人還是不少。因此「生活問題」成了最大的問題，人們一天到晚只爲衣食打算，忘卻了人生的真正目的和工作的真正意義；這樣不知不覺地就會踏上了唯物主義的道路。財富的分配離理想太遠，這是不可否認的一個事實，也實在是人類今日極大的問題，必須設法解決。這個問題在今日變得如此的嚴重，許多社會問題都是直接或間接從這裏滋生出來的，以致財富分配問題竟變成了「社會問題」的代名詞^⑤。由於財富分配不均，大家都想往高位躐，看不起低下階級，臺灣的升學主義就受這種危機所影響。鄉村青年不願留在鄉下建設農村，而往都市跑，也是這個因素所造成的。

2. 個人主義盛行

個人主義因着資本主義的私有財產制度和經濟自由放任制度下日漸普遍。爲了個人的需要，爲了賺取自己的利益，許多資本家在眼前只想如何獲得更多的利潤，而忽視了其它人的生存權利，以至於漠視公共社會福利。環境污染，就是這種思想背景下所產生的禍害之一。根據調查顯示，目前臺灣西南部淺海區大都在河川出口附近，而這些河川流域都被化工、紙漿廠所包圍。這些工廠所排出的廢水經河川導至沿海，嚴重的污染了水質，影響水產的養殖和附近漁民的權益⑥，就連政治上的許多革新政策，很多次沒法推行，原因在那裏呢？講得好聽一點，是因為很多從政人員思想保守的緣故，因此在執行上有困難。講得難聽一點，真正的原因，還是在於許多從政人員爲了怕個人的利益受影響，因此不願意革新，甚至積極阻止革新⑦。可見這種以自我爲中心，只顧個人好處的個人主義，已經從資本主義的經濟層面滲透到政治、社會等其它層面裏了。

3. 道德的墮落

雖然資本主義並不直接產生道德的墮落，但目前的事實是如此。在資本主義的意識型態下，今日占人口的大部份的貧窮人（勞動者），在生產過程中負荷著相當長的工作時間，而他們的生活，却只能勉強消除其一天的疲勞而已，除此以外，任何其它較業餘的事情都不能兼顧。而且，他們的工作環境往往是危險的和缺乏衛生的，他們的報酬又只能勉強維持其最低的生活。在這一種經濟條件下，斷絕了他們向上進取的一切希望，從而被迫過一種自暴自棄的生活。而他們之所以犯竊盜、賣淫的罪

惡，老實說，大部份就是來自他們的不飽不暖，和對於生活的一種絕望的情緒。另外一方面，富有的人究竟在過著怎樣的一種生活呢？他們有的親自參加勞動，得著過多的利潤，有的不參加任何勞動而得利潤，地主、金融資本家差不多惟剩削「剩餘價值」而過活。他們中的一部份人，利用不必為生活而勞動的地位，從事於學問藝術的貢獻，然而，他們中的絕大多數，還是屬於遊閑的一羣。由勞動得來的報酬是不容易奢侈浪費掉的，然而優哉遊哉地獲得的金錢，因為沒有流過絲毫的血汗，所以容易用於無益的浪費，使有錢的人變成所謂的享樂主義者。正如亞諾爾德 (Mathew Arnold) 所說，「資本主義使勞動者貧困，使有錢的人頹廢，結果雙方都沒有好處」⑧。

最後，資本主義的意識型態，在一切資本主義的罪惡中，其罪大惡極者，就是物質主義的高漲瀾漫，唯物主義跟人格的成長是根本衝突的，影響整個社會也最深。唯物主義不但支配著資本家，而且也支配著貧窮人，他們中的大部分，在不知不覺中，崇拜財富，更大有變成阿諛追隨富有者的卑鄙傾向。物質主義在今日，已從經濟社會侵入到其他的一切社會，這個價值觀念的顛倒，使得傳統精神文化都跟著消失了，其必然的結果是帶來整個社會的腐化，倫理精神道德的喪亡，問題實在十分嚴重。在推銷競爭的市場中，有良心的商人的商品，常常很難有售出的機會，不顧道德的人，反而容易獲得極大的成功，結果是道德標準，一天一天的墮落，人類不正當的慾望也日益提高了。誰能够花最少的時間、精力，賺最大的錢，誰就是最「成功」的人，怪不得有人說：「整個資本主義的基本錯誤便是它為現代人所下「成功」的定義了」⑨。青少年問題是如何產生的呢？還不是因為父母親由於唯物精神的作祟，以賺錢為第一要務，而疏忽了孩子的管教所導致的嗎？

三、一般人如何面對資本主義

資本主義所帶來的問題和危機是多面性的，很可惜許多學者在謀求解決時，只看事情的一面，而沒有整體的去觀察。例如許多社會學者在解決資本主義所帶來的禍害時，只看到財富分配不均這一點，因此主張取消私有財產制，而實現一個無階級的社會。共產主義就是其中最極端的一種，以歷史辯證唯物論的原則為基礎，它的行動充滿著革命性與破壞性，但是只要眼光銳利一點，應該不難看出共產主義的錯誤原則。面對資本主義的禍害，雖然有人提出共產主義的解決辦法，但這絕不是我們多數人所能接受的。社會主義的幾個派別，關於階級鬥爭和取消私產，已沒有共產主義的那種死硬，對於共產主義的錯誤原則，多少有了顯著的緩和。但是社會主義若不改變它的基本原則，它不承認社會與個人的真正目的，誤認人生目的只是爲了享受現世的安適，把人最高尚的自由主權，犧牲於多多益善的物質生產需要，也是解決不了多少問題的。

面對資本主義，可能最麻煩的就是它所帶來的個人主義和唯物主義的思想型態了。其實，更正確的講，個人主義和唯物主義並不是有了資本主義以後才產生的。只要是人，誰沒有私慾偏情呢？誰不喜歡能够把握住的比較具體的東西呢？自我中心和不喜歡抽象的東西，是人與生俱來的傾向。只不過，在資本主義以前，這些傾向比較見不得人似的，因此所進行的方式常是私下的、隱密的。自從資本主義產生了以後，這些內在的傾向好像得到了一個背景做它的靠山，因此變本加厲加以公開化了，好像事情雖然不對，但既然大家都這樣做，因此也就沒有甚麼不對了，這種意識型態最是可怕，現代人已經意識到自己越來越身受其害了。打開報紙，我們一面可以看到個人主義和唯物主義下的各種各

類的罪行；另一面又可以看到各行各業的人，針對所發生的社會問題所發生的呼聲、建議、文章。分析這些呼聲、建議、文章，我們不難看出他們所提出的解決辦法大約有三個層面。有的從心理的角度著手，例如：腳踏實地的生活、文明生活的調劑、征服自己、快樂的真諦……有的從法律的角度著手，認為某些問題，例如最近的經濟犯罪，除非加以嚴厲的懲罰，簡直就沒有希望加以阻止。有的從道德的角度著手，呼籲人摸摸自己的良心做事，勸人擇善固執，向人強調精神重於物質……而且一般人解決這些問題的辦法通常有一種次序，先從心理解決，解決不了時，則訴之於法，法律也沒辦法時，則求之於倫理道德，等到連倫理道德也發揮不了作用的時候，就真的沒有希望了。真的，連一般人也懂得提出真理、正義、仁愛的原則來解決資本主義的意識型態所帶來的社會問題，但是，當一個人長久的付出真理、正義、仁愛，却收不到別人真理、正義、仁愛的反映時，他是否有優勁繼續下去呢？（雖然好像沒有結果似的）、或者失望、停止，以致同流合污呢？這時一個人或者繼續前進，或者停止，決定的因素常在於這個人是否有宗教的力量在支持著他。一個人要是否認宗教的存在，而光想用心理、法律、倫理道德去解決問題，早晚會遇到碰壁、沒有出路的一天。這並不是說，光靠宗教，不用心理、法律、倫理道德就可以解決所有的問題，而是說，宗教可以給心理、法律、倫理道德一種更深、更穩固的基礎，使我們可以在失敗時繼續前進。這也是我們下節所要進一步研究的。

四、基督徒的希望如何面對資本主義

資本主義爲了追求更大的利益和財富，的確給世界帶來了某些的進步和繁榮，但是跟隨資本主義而來的一些意識型態，如唯物主義、享樂主義、個人主義也同時給這個繁榮的社會帶來了不少的問

題，這是我們不能否認的一個事實。許多人在事情發生了以後才悔不當初。身為基督徒，可以追問一下，我們對於這些人事前到底講些什麼呢？為甚麼我們在問題發生了以後，才告訴他們：「人縱然賺得了全世界，却賠上了自己的靈魂，為他有什麼益處呢？」（瑪十六26），而不在事前告訴他們，提醒他們呢？或許我們已經在事前提醒別人，但是在提醒別人的時候，我們可能過分輕視物質，甚至把物質說得一文不值，也沒有把「神貧的人是有福的」這句話解釋清楚，以致叫外教人難以接受，這些都是值得我們反省的。只有在我們把真正的訊息傳給別人時，我們才可能讓外教人明白基督徒的希望能夠真正的帶給他們一些什麼。

的確，福音告訴我們，天國不是這世界的天國。但是「我們也應該指出說明，佔有世界，控制世界，享用世界，喜歡世界，並非遺棄天主；相反，正是服從天主，光榮天主」^⑩。我們該記住，在這方面，天主必有和我們算賬的一天，所以在人類發展的促進上，基督徒應該當仁不讓，一馬當先；他們該作世界的先鋒，不怕吃苦，利用技術與科學，向自然進軍，征服自然，這是耶穌基督要我們參加的造化工程。資本主義的社會，在追求財富，生活稍微一安定舒適，便會馬上問：生命的意義是什麼？生命為何要受許多折磨？對於這類的根本問題，我們若提不出答案，便會看到人類所受的痛苦，是何等悲慘！今天的基督教義再也不能提出高高在上，遠離人間的「笑料」了，今天的基督教義應該作照世燈塔，為人指破迷津，應該表現基督的活力，給羣衆帶來朝氣。基督徒不應帶給外教人一種誤解，以為天主所關心的不是人類和宇宙的發展。基督徒也應該使外教人看出，基督徒之所以為基督徒，並不在於他與別人不同，而是在於他比別人更是人。也只有這樣，基督徒的希望才能真正的吸引人，打動人心。

資本主義的錯誤在於少數人用不公平的手段，壟斷人類資源，損害了別人的利益，在於許多人變成了守財奴，而不知作財富的主人。所以，問題不在於財富與作人是否可以二者兼得，因為二者並非冰炭不相容，我們該留意，財富不但是作人的阻碍，而且反能助人作人。可以說，凡為征服大地資源所做的一切努力，都是實行天主的計劃。一切智慧、一切研究、一切為建設、經濟、政治和社會系統所有的奮鬥，都與人類為發展宇宙所從事的事業有關，都是天主計劃中的一部份，都有耶穌的幫助。我們每天都應自新，每天都該昨死今生。我們四週的人，我們所在的地方、所作的事情，都與我們的生活有關，都應變成我們自己的生活。我們該讓基督把它徹底的改變，完全把它化為已有，好能由於我們的合作，實現祂「道成人身」的奧跡。

說到財富是好的，並不是說財富就是一切、是最高價值，這也是我們教會所要說明的，否則我們很容易走到另外一個極端。教會很清楚的指出財富物質雖然是好的，但畢竟只是一個工具而已。失業、低薪、文盲、饑餓、落伍、戰爭，這些都是從那裏來的？一般人大概都了解這些不幸是和人類的過分重視物質有很密切的關係，由於過分重視物質，因而產生了自私、驕傲、貪婪。面對這些自私、貪婪，只有教會更提出了它們和罪惡的關係，對於這些罪惡，人類都應負責。我們必須接受一個事實：面對資本主義所帶來的一些危機，不管人類如何的努力，也不論社會提出怎樣的政策去解決，我們常有失敗的時候，也沒有百分之百，迅速而決定性的解決辦法。一個人如果不願意承認人類的集體罪性，不認識所謂的「罪惡」，面對以上的事實，早晚總有崩潰的一天，遲早會陷入沒有出路的絕望之中。

基督徒的希望告訴我們必須努力解決社會上的不幸，這也是一般人口中所喊的。但是，只有基督

徒的信仰能够正確地看出，首先應該征服的是罪。而且能虛心的承認，由於人的軟弱、人的有限，這場戰爭不是我們人類所能百分之百勝利的，我們需要一位絕對的超越者，而基督已以自己的死亡和復活與我們同在。基督既然已經承擔了我們的罪過，我們今天就必須承認自己有罪，也該承認我們四周的社會及團體所犯的集體罪惡，罪惡使全人類叫苦不已，在這種叫苦中，我們聽到天主很久以前所問過的問題：「你對你的弟兄作了甚麼事？」所說的痛苦，也是有智慧的人在努力征服控制宇宙的過程中，所面臨的悲苦與奮鬥。總之，這是苦幹、技術和一切科學所有的共同職務，包括政治、社會與經濟各方面的共同努力。「基督徒的希望，也使我們勇敢的承認，痛苦就某方面來說，是不可避免的。事實上，人努力消除痛苦，這種努力本身就會產生痛苦，這是我們所不容易了解的一個現象，也是使許多人煩惱與絕望的原因。」^①但為認識並信仰耶穌的人，情形就不同了，耶穌的苦難和復活，使人類在面對罪惡和消除痛苦上，有了一個絕對的轉機。應用 Michel Quoist 所說的：「基督徒在看事方面能高人一等，基督徒也有眼睛，但他們所看到的人類、歷史、世界、和別人所看到的，意義却不同。別人看的是熱鬧，他們看的是門道，這是信仰的結果。」^②

結 論

面對今日資本主義意識型態所帶來的危機，解決的唯一辦法是堅持正義、博愛的基本原則，這兩種道德原則，一般人可能只想到用心理或法律去維持，但為基督來說却有了更深刻、更穩固的基礎——基督的信仰。這種信仰使人在邁向真、善、美的道路上，能够在跌倒中站起來繼續往前走，能够使人在失望中不致絕望，能够使人在失敗中承認自己的有限、不斷地努力下去。這種努力以赴，充滿

希望的態度，使教友有能力而毫無畏懼地正視人生善良與邪惡的種種現象，熱誠地欣賞每一種成就和進步，面對那威脅人類福利康寧的種種勢力和意識型態，有能力應付得宜。這種面對現實的勇氣，包含忍受痛苦和失敗，以及挫折的能力。真正的基督徒並不因為人生的曖昧不明或對許多難題的無法解答而感到詫異，因為他知道現世的人生境況原來就是籠統含糊的。他與邪惡勢力戰鬥，因為惡勢力破壞人生，但是對這些惡勢力的存在，並不大驚小怪。可以說，真正的基督徒乃是真正的實在主義者，也是最有希望的人，基督徒的望德使人盡可能以最實在的方式，實現人間的希望；在信仰中盼望著天主的最終完成，這種望德遠遠超出人心的想像之外。

我們人的希望證實了我們所希望的內容，大致上是一樣的——為愛和生活而奮鬥，又宣稱它們終將獲得勝利成功。「為基督來說，這個鴻溝的最後瀾補工作，只有靠吾主耶穌來完成，於是，我們才發現，真正的問題，不是『我們希望什麼？』而是『我們因誰而希望？』」^③最後，還有一個問題，如何把真正的基督徒希望傳達給非基督徒？最重要的就是生活的見證。「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆，且要以溫和、以敬畏之心答覆，保持純潔的良心，好使那些誣告你們在基督內有良好品行的人，在他們誹謗你們的事上感到羞愧。」（伯前三15-16）

附註：

- ① 雙城記 p.1 東海出版社
- ② 請參閱——「亞當、斯密與經濟學」p.39（臺灣商務）
- ③ 請參閱——同上，p.39-40
- ④ 請參閱——同上，p.42

基督徒的希望與在臺灣資本主義的思想模式

- ⑤ 社會問題，光啓出版社 p. 57
 - ⑥ 「人與社會」卷二，第二期，p. 26 「當前對外貿易問題之檢討」。
 - ⑦ 「人與社會」第三卷第二期，p. 46—「民主建設和諧社會」。
 - ⑧ cf 「亞當、斯密與經濟學」(商務) p. 76
 - ⑨ 「清晨滴露」(道聲出版社) p. 224
 - ⑩ 「基督復活著」(光啓) p. 25
 - ⑪ 同上 p. 122
 - ⑫ 同上 p. 173
 - ⑬ 「希望與望德」p. 85
- 參考書目：

1. 「雙城記」，東海出版社(譯)，原作者：Charles Dickens，民國六十一年五月，(臺南) p. 1
2. 「亞當、斯密與經濟」，河所榮治郎著，陳鵬仁譯，臺灣商務印書館，民國六十一年十二月初版 pp. 38~47，論資本主義的概念，pp. 63~79，資本主義的批判。
3. 「社會問題」——人生問題解答之五，by F. Letotte. S.J.，周弘道譯，光啓出版社，民國五十年六月。pp. 56~74，財富的分配。
4. 「人與社會」，卷二第二期，pp. 23~26，當前對外貿易問題之檢討。(張清豐)人與社會雙月刊社出版，六十三年六月。
5. 「人與社會」，卷三第二期，pp. 43~48，民主建設與和諧社會，(邱垂亮)，人與社會雙月刊社出版，六十四年六月。
6. 「清晨滴露」，梁敏天譯輯，道聲出版社，六十六年九月，pp. 224~225，要「生活」而不是競爭。

7. 「基督論的奧跡」，by Michal Quoist，田永正譯，光啓出版社，六十三年二月初版，pp.49~82，造化的奧跡。pp. 100~132，救贖的奧跡。

8. 「希望與望德」，by Edwori Allemard，吳富包譯，光啓出版社，六十一年九月出版，pp. 80~86，實現希望。

〔上接七四頁〕

不少人在祈禱中，甚至在生活中體會過亞巴郎式的與天主對話關係，與神交談或奉獻自己時，不只祭神「如」神在——而是活生生地被神注視，被神愛撫的經驗。但有更多的人，甚至上述的「不少人」，在某些光景中對神毫無感覺，神好似「不在」，好似「沒有」一樣。佛教徒由於設有創造萬物之神之觀念，因此他們的功夫變成坐忘，超越一切「有」，而靜止於「無」。他們決不尋找一個有位格之「有」，與之交談，與之建立親密的關係，但就在「無」中，他們已達到了修養的最高境界。西方聖奧斯定分析人之慾，而推測唯有止於神，人才能安。東方佛陀却以為人之安不在達到慾之所求，而在無慾，無慾即安，因此除慾化慾，就能安身立命。後者實表現了另一類高度智慧，與我們信仰中所得啓示有所不同，但無疑於裨助我人在慾濤之中，衝破迷障而獲大解放。

在梵二後的神修大師屢有著作論及東方修身之道，求綜合兩者之長，嘉惠東西方不同的需要。最近光啓出版社幾部著作如：「無聲之樂」、「相逢寧靜中」、「凝視天主」、「中國靈修芻議」均有這種傾向。不少人開始用靜坐來代替思維反省的三司祈禱，用置身於「無」之「放」，取代位格間對話之「在」，而透過「無」、「靜」、「安」，他們又發現一片澄明，如「位格」再現，則真是「相聚」在一片「寧靜中」焉。因此「無」的神修並不排斥「有」，但也不以「有」為目的，只是讓「有」有其自由，按其時機自由呈現。「無」一旦以「有」之面目出現時，此中「我與你」的關係不再牽強，而是真實而自然，此為真正的「有」。

神修
耶穌會總長神父答客問

Pedro Arrupe 述
陳寬薇 譯

——走向貧窮——

問：總長神父，您在一九七九年的「職務信函」中，曾對某兩項提出詢問：與無信仰者的接觸；對貧窮的「暴露」。您爲什麼提出第二項問題，您所期望的回音又是什麼？

答：我提出這問題，因爲我認爲它觸及我們仍有重重困難的一點。卅二屆大會大力強調「我們往往同無信仰的環境，以及不公平與受壓迫的日常而具體的後果缺少真實的接觸」（四35），雖說有顯著的例外和一些創舉，我覺得對大多數本會會士而言，這份觀察仍然是真實的。我們從事的大多數工作，尤其是按會典所指示的，經常有與外界隔離的危險，或至少對更廣泛的問題失去興趣。這意謂我們的使徒工作，整體而論，有畫地自限的危險，或受條文的牽制，這些條文本身固然有效，但也許並不能解決更緊急的優先需要。聖納爵非常重視使徒工作的世界幅度，並經常探尋天主愈大的光榮。就今日而言，即與這多采多姿，一日千里的世界，有更緊密的接觸。

此外，還有第二個理由。會士中即使有人保持此接觸，對這世界和它的困難，往往也只是有一種概念性的認識，我們隔岸觀火，從電視螢光幕或報章雜誌上看問題，結果我們超然度外，問題也顯得不真實、遙遠、沒什麼緊急了。這也就是卅二屆大會強調「真實的接觸」和「經驗」的理由。我相信許多會士仍不明白這方面的需要，他們低估「經驗」是知識和靈感的真實來源。所

以，有些會士不清楚我在問些什麼，爲什麼發問，有些則不知所措，也不知問題對誰而發。我將這問題列入「職務信函」，是希望激發一些反省與研討。

我期望的回音是什麼？最主要的，我願知道會中各省，對卅二屆大會在這方面的要求做了些什麼？我請各參贊區的秘書摘下一參贊區的回音，作成綱要，然後我們根據綱要作成綜合報告，並於最近在 Villa Cavalletti 的一年兩次的工作會中研討。現在，關於本會對這問題的現況，以及需要改進的是哪些事，我都有了更確實的圖像。

問：卅二屆大會宣稱：與貧窮人共同生活一段時間，爲全體會士都是必要的。您給代表會議的最近的一次講詞中，又重述這一點，甚至提到每年有若干會士應「與窮人爲伍」。您爲什麼把這點看得如此重要？得到的反應和實際後果是什麼？

答：我堅持這點，因爲我認爲它是很基本的一點。我在你提到的講詞中，說明本會今日所需的悔改，是靈性的，但並非僅僅靈性一方面，「它包括一個自覺過程，以及持續不斷的教育，幫助我們走向外在的世界，跨越那束縛着我們的心理障礙」。這即是堅持「暴露 (exposure) 或「介入」 (insetion) 實際嘗試的理由之一，它們最低限度使我們在一段時間內，走出我們感到安全，甚或舒適的天地，親身經驗某種不安全、壓迫和貧困，而這些正是今日許多人的命運。缺乏這樣的經驗，我們不能真正宣稱懂得貧窮是什麼，更不能堅持自己優先選擇了貧窮。這對某些人而言，可能頗爲新奇和困難，雖說本會有許多會士，過去和今日仍然與窮人爲伍。

反應極爲不同，從熱誠地接受、反對，到強烈的批評。有些認爲貧窮和正義問題說得太多，信仰問題則說得不够；另一些人承認需要有所作爲，但不知該做什麼；有些人埋怨過份的罪惡

惑，而另一些人感到要求得太多。少數會士申辯這樣的實際嘗試，與耶穌會會士的「行事之道」相衝突，還有人反對所採用的辭句，擔心任何一種「介入」的嘗試，都是不自然的。

實際後果是什麼？一九七九年信函的答覆中顯示，個人和會院團體的生活，雖然對貧窮的關懷有所加深，並具可見的成績，但「暴露」或「介入」的真實嘗試的重要性，只有少數人明瞭，加以奉行的人更少了。我想這是很正確的。我們也有幾個優良的嘗試經驗，但都是些孤立的例子，就大幅度而論，實不足以說明有了什麼有意義的後果。例如「正義視野」計劃，已有良好的安排並付諸實行，但仍僅限於一百多位美國會士，對其餘的五千多人的影響作用，是太弱太弱了。不過，個別性的嘗試，頗能改變參與者的態度和價值論。所以，整體實效是很微弱的，有待完成的尚很多。

問：您認為這樣的經驗或嘗試，為全體會士是必須的，甚或可能並在每個國家內做到嗎？

答：嚴格說來，當然不是每位會士能或需要有此經驗，健康、年齡、心理狀態和職務，都須有所斟酌，但人總不是自己的最佳法官。我極希望全體會士，在每年訴心時，和省長神父談論這件事。我個人認為，應有比當初想像的還要多的會士，能有這樣的經驗，也能從中受惠。反對的理由多是外在的而不是真實的，能用反省和祈禱加以克服。

本會某些會士，不需要刻意有一次這樣的經驗，因為他們在生活或工作上，與貧窮者和不公平現象已有充分的接觸，深知其究竟了。例如我個人的情形，我能回憶反省以下的經驗：被逐出西班牙，在紐約為波多黎各人服務，在東京為貧民服務，在廣島照顧原子彈投炸後的傷殘病患，監禁於日本山口，被控為間諜。這種種經驗仍活靈活現於心中，影響我的思路與感覺。

你問到不同的國家。顯然有許多國家，尤其是非洲、印度或其他第三世界的地區，在那些地方的耶穌會士，與極端貧窮的百姓日常接觸，許多人度着艱難困苦的生活，如果是（外來的）傳教士，按他們祖國的水準，起碼是貧困的。但是，我堅持住在一個貧窮的國家或地區，和實際參與老百姓的生活，學習他們的經驗與文化，這兩者是不一樣的。若說卅二屆大會所提的「介入」或「暴露」，在某些地區不適用，這是不對的。

這同一理由也適用於本會其他會士，居住在某些遭受外來的苛刻條件或壓抑的國家，許多會士沒有任何選擇，只能和一般百姓度同樣的生活，因此也就非常清楚他們必須面對的是什麼。不過，即使在這些國家內，仍舊不是不可能和當地的日常困苦脫節隔離。

因此，我結論，如果不是百分之百，最少大部份的本會會士能够並應該從這「暴露」或「介入」的經驗中受惠。

問：這種實際嘗試如何或在何種情況下進行？預期的後果是什麼？

答：很難列出一張各地適用的條件。正如我已說過的，這是一項新試驗，推展得還不够廣泛，在方法或成果上，都未能描出概括的結論。但我仍按你所問的兩點分別回答，儘量依據已有的經驗和模式，提出一些指示。

如何進行：

試驗前應有細心的籌備，對參與者而言，就是說除了有意接受外，須有堅決的努力，克服心理上的局限和成見，以期有更開朗的心境，接受其他人和陌生環境。

如果試驗是在其他國家，那麼語言的學習，文化習俗的認識都是必須的。

準備工作須以神操第二週那類型的默觀祈禱相伴，並默想王國及兩旗。

某些人爲因素在所難免，但是必須力求最完全的「暴露」或「介入」。最起碼的條件就是改變日常的工作或生活環境。

務必使參與者信服，他在試驗中的受惠，有賴他對所接觸的人的觀察和傾聽。務必使他相信，他能從這些人學得很多。

爲了這個理由，他不應該，最少在試驗期間，處於給別人工作或幫助別人的地位，除非是以謙卑附屬的立場爲人服務；否則，老百姓不會恭敬他，中間又造成距離了。

基於同一理由，正常情況這樣的實際嘗試須由一人進行，最多有一位伴侶。一個小團體會使參與者不能直接經驗貧窮人的無助與不安全。

參與者必須足以承受一些身體上的勞苦，經驗真正的貧窮。

整個試驗必須儘量以祈禱、反省、討論爲伴，尤其是在最後的階段。

如果可能，試驗應以一個評估研討爲結束，同樣伴以祈禱和討論。

預期的後果：

已經作過這種「暴露」試驗的會士，一同聲稱所收穫的益處難以言傳，必須由個人親身去體驗。

這是因爲它所關切的是心靈的認識甚於知識的增加，這是卅二屆大會法令所稱的「更深的敏

感」(四九)。

對窮人的痛苦和脆弱，還有他們的財富，應該有敏銳的認識。

反過來說，應帶給參與者對自己文化背景，以及國家與國際間，個人和社會關係的混亂，一份新的認識。

這雙重的認識，應帶來一種以新的態度和價值出現的轉變。

這些能引人向貧窮者作更大的實際的獻身，造成更密切的團結，牽動使徒工作的每一面。

雖說難以言傳，但態度上可見的轉變和投身，便是與人分享經驗的最佳途徑，並能鼓勵他人去經歷類似的事情。

最後，因為這種經驗需要強化和革新，那麼，與已有這經驗的會士，保持聯絡是頗有助益的。也不要以為一次試驗就足以終身受用。

問：卅二屆大會法令極重視培育，這些試驗如何能和不同階段的訓練互相整合？

答：的確，培育階段特別適合這樣的試驗。它們是訓練今日使徒很重要的一部份，如果他真準備宣講那答覆現代問題的福音。因此，一個培育程序，除非包含一些直接的貧苦、不公平的經驗，或是在貧民區、鄉間移民區，或其他經濟、社會地位偏低的人羣中的直接經驗，不能視為完整的。

無論如何，這些試驗的安排應比一般已有的更周詳。從事培育工作的神父應陪同他們，或就近指導他們，總之，參與者能隨時得到他的指導。尤應特別注意試驗階段中的祈禱與反省，使之真成爲參與者生活中的積極而整合的一部份。只有這樣，這試驗才是「非幻想的，並帶來內心懺悔的體驗」（六12）。

並不是所有的試驗都適合培育的全部階段。必須細心策劃一項均衡的程序，不致與培育中的

靈修、學業、宗教其他目標衝突。例如一位年輕會士，必須幫助他認清初學期及卒試期中，對祈禱與靈性成長，或讀書時期對踏實的學業基礎所給予的優先要求，不能爲了走向貧窮的試驗而拋開，那樣將互相爲害。事實上應該是反過來的，試驗應肯定他靈性與學業進展的志願，因爲他將看清這些進展，不僅爲他本人是必須的，同時也是使他與貧窮者的團結更眞更有效的方法。

培育期的某些階段，較其他時期更適合此試驗。初學期及卒試期爲它留有特別的餘地，其他時期可多利用假期和週末，如果這種機會都加以善用，安排成相聯的計劃，我相信，我們的培育必大有改進。這樣做，我們也能避免輕率的誇張，或導致極端的單線進行。

問：總長神父，請教您最後一個問題。您常說今日的領導者需要以實例示範甚於言教，您自己的辦事處在整個問題上，給了什麼樣的示範？您對省會長們的寄望又是什麼？

答：問得好！而且是我不能躲避的。一如你所指出的，我同意前教宗保祿六世在「向新世界傳播福音」通諭 (Evangelii Nuntiandi) 中所說的：「現代人聆聽見證者甚於教導者，如果他眞聽從了教導者，那是因爲他們是見證者」。我確信耶穌會士在這方面都是現代人。

我們辦事處的確想到這件事。我個人確信我們這裏雖因工作性質的關係，但仍有很多事能夠而且應該做得比現有情況更好。這也是我們在最近的 Villa Cavalletti 研討會中所作的決定。所以，目前我們正攻慮施行之道，也請辦事處的會士們，向院長提供具體意見。希望不久便能看到一些結果。

我對省會長們的寄望是什麼？第一，他們慎重其事，在他們的省內給予它應有的重要性。即不僅僅像我前面所說的，在訴心時討論它，而是積極鼓勵所屬會士從事這樣的試驗，也促使他們

能够去做這件事。某些環境中，如果設置機構或特殊計劃，可能有助於促成其事。這一點已經有人做了，例如美國地區的一些成效。當然，我切願看到省會長和院長們盡量樹立榜樣。

我相信，只要是以善意和慷慨來接納這件事，必能獲得優異的效果，足以轉變全省，革新其使徒工作的精神。

氣 憤

William F. Krarft 著
韻 立 譯

我承認我很難受。她對我的態度使我氣憤，她真是激怒了我。她最使我苦惱的好像什麼事都沒有發生似的！她一點兒都沒有錯——好像錯全在我身上，爲此我深感氣憤。

當然了，我必須承認她會真正幫助過我。當我首次遇見修女，我感到膽怯與害羞。從來沒有讓一個人分享過，她聆聽並鼓勵我給予自己。爲此，我想我實在應該感謝她才是。

但當我真正開始開放時，要求她有一個回報，突然地，她變得與我有段距離，絕不像從前那麼友善。有幾次，我問她到底有什麼事錯了。她總說：「沒事……」我想我要說的是，當我比較低下而她在上面時，一切都好；但是當我們較爲平等時，我們的關係就變了。我對此感到氣憤。

我不喜歡這樣的感覺，甚至當我想到她或聽到關於她的事，我就會有很強的反應。我了解這種感覺對我沒有好處，但我只有這種感受，我不能用一個按鈕來終止這些感受。我願意去愛，它會使我的生活較容易些。我樂意寬恕，希望沒有這些感覺，我不願有這心理上的痛症；它除了傷害我以外，也傷害她。但我如何能停止這樣的感受呢？

除了極少數的人完全沒有經驗到氣憤以外，我們知道它是一種強烈的，不愉快的感覺，可使人與親密的朋友，甚至自己的兄弟姊妹疏遠。如果有的話，只有極少數的人才覺得氣憤的感覺是種享受，但氣憤太常常發生了，我們寧願去彼此相愛來得更好。但事情的發展却不如如此。

更進一步，愛與氣憤並不一定互相排斥。雖然氣憤是消極的並具有破壞性，但是也能成為積極的。例如：我可以因為你說謊而氣憤；也可因為你企圖操縱並中傷我而氣憤。你擺架子的行為傷害我的自尊，我可以氣憤……我們很少想用積極的方面來看氣憤。

在看氣憤的經驗與理論時，字源可使我們對它有所了解，它的意思是「再一次感覺到」(resent)。(氣憤的特徵之一是，我們常要抓住它的感覺——或者也可說它抓住我們。它好像是我們經常處在一個激動的狀態，有如箭在弦上待發一樣。

我們也可看出氣憤相似生氣和敵意，至少在形式上它們都具有攻擊性和不贊同。從某一觀點來看，氣憤指向「不」，而不輕易改變。氣憤是強烈而非個人性的反應。一般來說，氣憤不是針對着無關痛癢，或某些細節而發；而是常圍繞着重要的價值，特別與我們的自尊有關。

氣憤是持久的，常傾向於頑硬不化，有如一個常亮的警告標誌，包含着一種憤慨的立場，保護我免於侵犯或威脅我的侮辱或不正義的行為。最後，氣憤包含着「一種不贊同——用「不」來宣稱我不願意原諒或不贊成如此的行動。氣憤也是一個含有情緒的判斷。我願意以它來矯正、維持或宣揚我的價值。

因此，氣憤是指向保存一種感覺，以它來警告別人停止激怒自己的行為。在憤怒中，我說我永不曾忍耐、接受或原諒這樣的行為。我說：「若你這樣作，我準備好要對付你。」氣憤使人經常準備好去防禦、保護和抗議。

從以上的描述看來，把氣憤的經驗或感覺和氣憤的行為加以區分是很重要的。氣憤時的舉動或行為比我的感覺更在我的意志控制範圍之內。理想的態度是我們聆聽氣憤的感受，因此我們能夠採取積

極的行動。讓我們先來看看積極形式的氣憤。

積極的氣憤

積極的氣憤是對侵犯我自尊行為的一種抗議。當我的人格尊嚴和我認為最神聖的人或事受到侵犯時，我有責任和義務去感覺氣憤：否則我會貶低自己，不只我被侮辱，而且也侮辱了自己。此外，讓別人侵犯我的尊嚴也是不公平的，因為我也讓他們貶低他們自己。因此，我準備以一種憤慨、不贊同來回答，以維持和增進我的尊嚴。同時，也喚醒別人的自尊。

例如：別人在我面前擺架子，使我受到貶低，他們高抬自己超過他們真正的自我。我的氣憤可以用來證實我們彼此應是兄弟姊妹的真理，而不是在不同的階級或世界中。我對這種操縱警覺而堅持地說「不」，是一種健康的氣憤。我因別人把我當作東西來用而感到氣憤，因為我遠超過一件東西。當我們被當作次等公民來對待時，我們應該感到氣憤。一個人受到性別的歧視，她應很深地氣憤，因為她被貶低並被利用。

受到不公平的待遇也能够喚起氣憤。例如：一位修女感到氣憤，可能因為她常要看守電話，或是因她感到從未被人欣賞。不幸的是，這位修女可能正值中年，她會因氣憤的反應而感到有罪。事實上，這位修女應該「聆聽」她的氣憤，使它成為維護和宣稱她尊嚴的工具，也把它作為嘗試改變環境的動力。若我被視為團體的代罪羔羊，常被開玩笑，只被當作牛馬，我應感到氣憤。我的氣憤很清楚地說：「當你貶低我，我不會輕易地放過你。」我將抗議，我將嘗試改變這種情況，我將把更多的我顯給你看。

健康的氣憤首先是一種愛的表達，雖然這種說法似乎似是而非。它更是發自愛，而不是來自敵意或懷恨。在積極和健康的氣憤中，我不是要報復、傷害或貶低別人。我願意加深並顯示我自己和別人的尊嚴。事實上，寬容侵犯我尊嚴的行爲，並不是那麼健康。我可能接受甚至了解人們攻擊的行爲，對我的侮辱、對我不公平以及剝削和操縱我。但我絕不贊同他們瘋狂的行爲。

除了在這些純心理上的反應之外，我也能選擇用一種直接靈修的方式來反應。事實上，以靈修的精神決定氣憤來反應不只是一種「理性的操練」，或神學的修辭；它也能有診療上的效用。舉例來說，假若我是一個團體的代罪羔羊，被不公平地操縱和利用；我應該努力找出我是否，或以何種方式對這事負責。我能問我自己；是否有一種下意識願意被剝削？或者我有強制性地去討好別人？但是即使我無法用健康的態度在我的範圍內盡好責任，或是在心理上太單純，我仍然可能在精神上去超越這個經驗。

在經驗行動上，我能與耶穌基督認同——祂是至上的代罪羔羊。這樣超越的方式，並不需要感情化，或感傷的躲藏在假的神修內。當氣憤的根源在基督內被接受（而不是以受虐待狂的方式去要它），我可以分散並消除我的氣憤。例如：不注意心理分析，甚至於超越它，我可以培養一種「釘在十字架上的愛」。在我們主的聖神內，我能選擇按恩寵而行動，這使我能為迫害我者的利益而受苦。這不是一種熱心的自我虐待狂——在愛的假面具下，要自己受苦。但是它更使我成為基督的門徒。對我們中間大多數的人來講，實際上如何可能作到這一點則是另一個問題。但是努力去實現救贖和治癒的十字架訊息是一件可能的事。

消極的氣憤

消極的氣憤是以僵持、封閉來代替在愛中成長，並為愛而服務。在消極的氣憤中，我想去傷害並貶低別人。我的堅忍是一種僵化，而沒有創造性。它毀滅，而非自我創造；自私而非給予生命；關閉而非開放；阻礙而非幫助。

在消極的氣憤中，我就是不願意，也不能够「放得開」，我氣憤的對象縈繞着我，以致有時我覺得我已不得願意你死，這樣你就不能再傷害我了。我至少願意使你受到殘害或低貶你，讓你變成無能為力。我願意扳平這種報復性的僵化，切斷了一切的將來。我把你固定在過去中，我傾向於把你和對我的傷害合一，而不對新的可能性開放。

當然我感到憤怒，因我的尊嚴受到了損傷；但是我願意更厲害的傷害你，來代替以愛作創造性的反應。我嘗試着你比我更好，因此我可以控制和操縱你，我也嘗試着使你比我所感覺的更沒有價值。在嘗試着拉你下去的時候，我當然也減低而不是增進自我的尊嚴。

我的不贊同能够很容易地轉變成憤怒和敵意，至少我願意使你變成無能為力，而自己有更大的能力。到那時，你可能會求助於我。實際上，我努力使我自己更大、更高，就是因為我感到自己較小、較低；在使你成為無助中，我會有自己更高、更有價值的幻覺。

很清楚地，消極的氣憤破壞、甚至毀滅團體，分裂、撕破、僵化團體。我們彼此傷害和疏離，而不是共同在愛中成長。後者也能包括一些積極的氣憤。不過，在消極氣憤的明顯無意義中，也有某種意義。讓我們來看一些導致消極氣憤較普遍的理由。

心理學上的轉移能夠產生消極氣憤的動力。例如我爲了正確的理由對父母感到氣憤，但是以後我把它們轉移到其他有權威的人身上。雖然我在絕大部份情況中，可能有正常的感覺和行爲；可是我發現我自己對權威感到氣憤，雖然我找不到任何理由如此。我必須體會我氣憤的根源在於過去，而不是現在。

同樣地，如果因爲我職務（長上、老師或任何其他）的緣故，我在一個權威的位置上；當別人對我氣憤時，我可能慳慳並受到傷害。我真實地感到這些人對氣憤可能並不是因爲我正在作什麼，或甚至因爲我是誰，而是因爲我觸發了他們過去沒有解決的情緒，現在轉移或「堆積」在我身上。當然，我應該很誠實地辨認我是否有自己權威的問題，它可能觸發積極的氣憤。這種氣憤可能與轉移相混並更加模糊，也可能不是如此。

「神化」很容易導致消極的氣憤。當我把你（一位朋友、雙親或有權威的人）神化，我把你放在一個聖像台上。我瞻仰並期望你是完美的。也許你符合我的期盼，或至少以完美的態度來對我。但當你開始顯出你不成全時，我會覺得被愚弄而受傷害。那時，我視你爲魔鬼來取代以前的神化。我憤怒地把你從聖像台上（我自己所造成的）拽下來，並可能把你打下地獄。

從這種氣憤的束縛中解脫，假若我能分辨爲什麼我開始把你神化，爲達到一個寬恕的愛，這很有幫助。我是否太按人情的反應但却愚蠢，變得太依靠你的肯定和支持，我基本上與你相似，爲什麼我要把你變成一位神？我爲什麼在過去現在賤賣自己？爲什麼我不讓你在真實所在的地方，而願意你在天堂或地獄？

自我評價很低，因此而引起的不安全，常是引起氣憤的原因。不論是因爲何種緣故（它可能植根

於我生命最初幾年），我會很容易地被侮辱，貶低或被威脅。因此，我常感到被強迫去追求天主的愛；這愛不會傷人，也不會使我坍台。或者從另一方面，我無用地企圖以貶低你來高舉自己。總之，我的價值最後是來自使你覺得或看來很壞；至少在我的眼中你是如此。在這種情況下，我可能不只因你所作而感氣憤，而更根本的是因你整個的人威脅我，以致我就對你感到氣憤。

把自我的價值靠在別人身上，並不是很稀有的。如果我太依賴你，當你傷害我時，我會氣憤。若你設法故意傷害我，我應該對你氣憤。但如果是因你的不完美或有限，或因某些使人痛苦的真理而傷害了我，我的氣憤只能消極的。那麼，我不能再面對並信任你。我不能「放得開」並寬恕你，因我的心已破碎了。我害怕我將「被抹殺」。我怕失掉我的尊嚴和生命。

氣憤也可能來自嫉妬，並和它混在一起。在嫉妬時，我感到被強迫去低貶第三者的價值，因他（她）威脅我；那就是在第三者面前，我可能失去你的愛，因此失去我的尊嚴。我的安全感太深地依靠於我們的關係和你對我的肯定上。或者，若我們的友誼完結了，我可會對你長期地感到氣憤，並感到酸苦。原來我們是朋友，而現在是敵人。雖然失去友誼常是痛苦的，我的自尊太依賴我們之間的友誼。我的氣憤是一種維持自我的尊嚴無可奈何的嘗試，但也是保護我的不安全感及缺乏自我的肯定。氣憤也能成爲控制你的方法之一，以致你不能再傷害並貶抑我。我的氣憤把你推向邊緣，與你保持距離。我不願意被傷害，固然情有可原；而我氣憤的行爲却不是合理的。按照理想，我不應該因你傷害了我，就要傷害你。我應該努力給你自由，而不是操縱你。

傲慢也能是氣憤的根由。當我自大時，我過份誇大自己。我自稱有更高的階級、較大的自尊，或者比真實的我更具有權威。我的自大可能讓我覺得我比別人知道的更多，而且我常是對的。所以，當

你批評我，不同意或威脅我時，我會把對你氣憤當作肯定「傲慢的我」的另一種方式；或是貶抑和控制你的一種方式。當你不尊崇我時，我就對你氣憤。事實上我是說：「你怎敢用這種方法來對我？難道你不知道我比你更好嗎？因我太好了，不應該受這種待遇；因此，你要爲你的行爲付出代價。」

不同的生活型態也能威脅我的價值。假如我是如此的不安全，需要別人肯定我生活的方式，因此不能對其他的方式開放，我會很容易地感到氣憤。當我對自己生活方式感到不安全時，別的方式也會使我怕懼，引發我的氣憤。例如：假如我的生活靠看電視與否；那麼，對電視厭煩的人便使我感到氣憤。或者我的生活完全依賴在某種祈禱上，別的方式會引起我的氣憤。理想的是，我對不同的活動或祈禱開放，雖然我不必同意或跟隨他們。同樣地，若別人強迫我去作「他們的事」，或以他們的方式來困惑我，可能我應該覺得氣憤是理所當然的。例如：有些人能下意識的對我「守舊」而氣憤，如果不跟隨他們的「新潮」而使我有罪惡感。當然，反面也是可能的。

如何得到幫助？

幫助別人的出發點是幫助自己，當你對我顯出氣憤時，首先我必須設法了解自己。我必須分辨，我是否要對引你氣憤應該負責。例如：我是否下意識中鼓勵你把我放在聖像台上，或者讓你太依賴我？我是否想法充當一個完美的角色？在我幫助人的願望中，是否有微妙的自傲？是否我暗示自己是「道路、真理、生命」？在我清靜自己的心情以後，然後我才能開始幫助你清靜。

我感到你對我氣憤，我不應該以尖酸和敵意來報復，或是退縮。雖然有時需要因愛而退縮，但不應以被動的敵意來表達，而可能用一種「冰冷的態度」。當我感受到憤怒之火時，我不應該回敬他。

按理想來說，我應該在愛中嘗試了解並欣賞你憤怒的理由。當我能給這種顯然的無理的事一種意義時，我便能幫助你肯定你尊嚴真正的泉源。言語和理由雖然是重要的，但比起在不論你作了什麼時，看到你的尊嚴而有所反應來得次要。真正的挑戰是我能在你的敵意和憤怒中肯定你的尊嚴，而不是因了氣憤而失去控制，並傷害你。不論在怎樣的情況中，我總以愛「對待你」。

我與人相對，首先是藉着彼此的關係。當我與一個人相對時，我必須願意並能夠付出時間、精力以及對來往的後果負起責任。只是「坦誠」地表達感覺或暴露別人心理的狀態，而不以數週或數月對這些感覺妥善處理；這種作法通常是不公平和低級的「普羅」心理學。

首先的目標是寬恕。寬恕包含「讓它過去」，使我們比氣憤更爲寬大的。寬恕也表示無論在任何情形下願意付出；不論你我感受如何，我當是爲你而在。並且，我能够也應該寬恕自己。由於我不能常常立刻寬恕，所以有時我也應該原諒我的缺乏寬恕。

寬恕不只是遺忘。實在說來，遺忘對雙方可說是不公平的。例如：忘掉我們的氣憤，能減少從我們的遭遇中學習的機會，增加陷入同樣的困境中的可能。但是，寬恕並不意味着包容一種怨恨，或把你或你的過錯混爲一談。我缺乏寬恕常是一種控制並僵化你和我的方式。不論是什麼理由，我不能寬恕，基本上是因爲寬恕使我們同樣的成爲罪人，都在愛中掙扎。

雖然我會合理或不合理地受到傷害，但保持一個希望並經驗到你不只是一個會傷害別人的人，這是有好處的。即使你是邪惡的，但是否你整個人和生活在消極的，却是十分可懷疑的。很可能我們站在同樣的立場，我們相同之點比相異之點更多。不把你與你某一個職位和品格相認同，幫助我保持希望，並培養寬恕憐憫的心情。

在愛內的氣憤是一種救贖的恩寵。雖然我很少能完全決定我感受的方式，我却能以醒寤的態度存留在愛中。在愛內，我能包容全部我和你的一切。愛治癒我們破碎的傷痕。甚至我感到很苦澀，愛允許並鼓勵我們看得比表面所見的更深入。在愛內，我們看到可能達到的是什麼——在世上天國已來臨了。