

神學論集

于斌



6

# 輔仁大學神學論集

第六號

(一九七〇年冬)

## 目錄

聖經	一首含義深湛的古詩(依撒意亞五, 1-7).....	房志榮.....	四五
舊約中的詩歌	.....	資料室.....	四五六
信理	神學問題與信仰傳播.....	M. Flick S. J. 著 李漢儀 譯.....	四五七
靈牧	聖誕的星光.....	資料室.....	四七二
傳教	以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性.....	陸達誠.....	四七三
	「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講.....	楊森富.....	四八五

忘我精神：傳教對「發展」的貢獻之一..... Francis X. Clark S. J. 著 蘇玉崑譯..... 五〇七

宣揚福音與地區發展..... 資料室..... 五二二

書評

獄中書簡..... 房志榮..... 五二三

一九七〇年牧靈講習會專輯

「基督的福音與現代中國」

一九七〇年牧靈講習會緣起.....

以堅決的意志與愛發動一九七〇年的牧靈講習會..... 李佳果..... 五二一

介紹本屆牧靈講習會..... 房志榮..... 五二五

儒釋道所形成的中華民族宗教信仰..... 羅光總主教..... 五二九

目前自由中國的文學與宗教思想型態..... 管冰琛..... 五三九

現代中國的哲學與宗教..... 趙雅博..... 五四九

教理新編——向國人傳報福音的一個嘗試..... 趙一舟..... 五五九

位格主義神學與基督福音的宣講..... 張春申..... 五七三

從心理學看教會內的人位往來..... 魏欽一..... 五八三

第二屆全省牧靈講習會決議案.....

閉幕辭..... 王秀谷..... 六〇三

聖經

## 一首含義深湛的古詩

房志榮

### 葡萄園之歌 (依五，1—7)

爲一個以色列人，葡萄和葡萄園是很熟習的題材。在巴勒斯坦因葡萄而得名的地方有好幾處，如在赫貝龍附近的厄協苛爾谷（意謂葡萄山谷；戶十三，23—24），雅歌裡提及的恒革狄（雅一，14），民長紀所說的協根和烹羅（民九，27；廿一，20—21），約旦河之東的息貝瑪（依十六，8—9），以及北國以色列境內有名的納波特的葡萄園（列上，廿一，1—16）。在舊約裡除了依撒意亞這一段聖經以外，還有聖詠七九（八十二），9—17：求主恢復被毀葡萄園的祈禱；及厄則克耳十五，1—8：無用的葡萄枝要被投入火裡。新約裡我們有葡萄園及惡園戶的比喻（瑪廿一，33—41；谷十二，1—9；路廿，9—19）；家主僱工人到葡萄園工作的比喻（瑪廿一，1—16）；以及基督說祂是葡萄樹，信徒是葡萄枝的寓言（若十五，1—11）。

這首詩歌分配的相當均勻。以希伯來文的一行當做一個詩節 (verse) 來算，那麼它的結構就是 1 + 4 + 4 + 4 + 3。第一節 (1a) 是一句導言，以後共有四個詩段 (strophe)，第一段有四節 (1b 1—2)，詩人用以描寫他的良友對自己的葡萄園的關心和照顧；第二段也有四節 (3—4)，描寫友人對不知恩的葡萄園所懷的怨懟，所提的控訴；第三段仍有四節 (5—6)，友人聲明要如何懲罰自己的葡萄園；最後第四段只有三節 (7)，詩人再度說話，解釋這一比喻的含義。這種以四個詩段爲結構

的詩也見於聖詠第二首：3 + 3 + 3 + 3。第一段及第四段（113；10112）是作聖詠的詩人的話；第二段（416）是雅威的話；第三段（719）是受膏者的話。另一個例子是四首雅威僕人之歌：第一首及第四首（依四1114及五2，13153，12）是雅威論自己的僕人所說的話；第二首及第三首（依四9，116及五10，419）雅威僕人論自己所說的話。在詮釋這一首詩以前，我們先把它按照希伯來文的分配翻譯出來，每一行的開始就是每一詩節的開始：

1 讓我向我的友人歌唱，

唱一首有關他的葡萄園的情歌；

我的友人有一座葡萄園，位於肥沃的山崗；

2 他掘地翻土，除去石塊，種上精選的葡萄樹；

他又在園中築起碉堡，鑿出酒榨；

他希望園中出產好葡萄，豈知出產的是野葡萄。

3 那麼現在，耶路撒冷的居民及猶大的人民啊，

請你們在我與我的葡萄園之間說句公道話；

4 還有什麼應為我的葡萄園做的，而我尚未做呢？

為何我希望它出產好葡萄，它却出產了野葡萄？

5 現在我要告訴你們，我要向我的葡萄園所做的事：

撤去它的籬笆，讓人去游牧；

拆毀它的圍牆，讓人去踐踏。

6 我要使它變成荒地，不再修剪，也不再耘地，  
却要生出荆棘和蒺藜；

我並要給烏雲出命，不要在它上面降雨。

7 原來萬軍上主的葡萄園是以色列之家，

而猶大的人民是祂所心愛的幼苗。

祂原希望正義，但是看，遍地血腥，

祂原希望公平，但是聽，怨聲載道。

1a 節：這句引言帶些神秘的色彩，也許詩人故意如此，來刺激聽衆的注意。友人或愛人 *yadi, pi*，普通是指以色列，天主所愛的人民（耶十一，15；詠五九，7；一二六，2等），但在這裡因為是葡萄園的主人，不會再用葡萄園來表達的以色列。究竟是誰，在這引言裡還不清楚，但在這首歌的末了要顯露出來，那就是萬軍的上主。

情歌，希伯來文與「歌」字相連的 *poq* 能有伯叔父（肋十，4；廿，20；撒十，14-16；耶卅二，7-9；文二，15）或「愛人」的意思（雅歌多處），因此能譯為「我的愛人的歌」。但近來很多學者認為 *poq* 不是指人，而是指愛情（參閱雅一，2-3；四，10；七，13），與歌字連在一齊，就是愛情之歌，或情歌。

2 節：「精選的葡萄樹」希伯來文是 *sored*，這種葡萄樹結一種紫紅色的葡萄，滋味特好，能用以做出上乘的美酒。苟勒克是非利士的一個山谷的名字（民十六，4），這片山谷特別爲了它的葡萄而得名。碉堡，希伯來文 *midat*，不只是一座避風雨，及保存農具的茅舍，而還是一座塔，或一棟屋，供

園主休息之用，特別是在採葡萄的時節裡。酒榨是在岩石上鑿出的，共有上下兩個酒池，內部彼此相通：上面的一個 (*ca*) 是爲踩葡萄之用，下面一個 (*yeqeh*) 就是酒槽，爲接受由上面流下的葡萄汁。

3 節：「耶路撒冷的居民及猶大的人民」。我們這裡還是在依撒意亞初期的宣講中，所講的是他關於猶大及耶路撒冷所有過的神見 (一, 1; 二, 1)。「請你們說句公道話」：天主讓理屈的對方自己下個判斷，就像從前納堂先知給達味說完盜羊的比喻以後，讓達味自己判決自己的不是一樣。

4 節：與第二節相對。那裡出於詩人，即先知之口，這裡出於葡萄園主人，即天主之口；那裡是平鋪直敘的口吻，這裡是兩句促人反省的問話。

5 | 6 節：仍舊與第二節相對，不過意思恰恰相反。「撤去」籬笆，「拆毀」圍牆兩句話的動詞，在希伯來文都是不定詞 (*infinitive*)，這種用法是要強調園主毀棄葡萄園的決心。葡萄園被毀之後，不再產葡萄，而只生出荆棘和蒺藜。末了的一句話「我要給烏雲出命，叫它不要在葡萄園上降雨，」指出了葡萄園主人的特殊能力 (參閱詠一四七, 8)，不只是東方慣用的誇大口氣 (*oriental hyperbole*: Steinmann)。此外，這句話爲下面詩人所作的聲明是一個很好的準備。

7 節：「萬軍上主的葡萄園是以色列之家」：這裡詩人或先知再度開口，聲明葡萄園的主人是誰，葡萄園是誰，葡萄樹又是誰。以色列及猶大在這裡都是指整個的以色列民族，雖然猶大是有特權的支派。那裡有懲罰，那裡就有責任；以色列之家是應受懲罰的葡萄園，是因爲它沒有產生好葡萄，即正義與公平之果，却產生了野葡萄，即遍地血腥，怨聲載道。「正義」與「流血」，「公平」與「怨聲」這兩對字句在音調上很相似，歐美的譯文每每極力仿效：拉丁文：*patrocinium - latrocinium; iustitia - maestitia*; 意大利文：*diritto - delitto; giustizia - nequizia*; 法文：*il a compté sur un peuple*

innocent - et voici convert de sang; (il a compté) pour sa récolte - et voici la révolte; 德文: gut Regiment - Blutregiment; Rechtsprechung - Rechtsprechung. 在第 5—6 節所說的懲罰，這裡不必加以聲明，歷史將會說的更清楚。

將這首希伯來人的古詩搬進中國文壇，頗覺有些格格不入，這也難怪。原來這是一首公元前第八世紀所寫的古詩，是地中海沿岸慣於種植葡萄的人所熟悉的主题，是以色列民族以自己的神雅威為盟主，以自己對盟約的忠與不忠為善惡的準則而做出的構想——這一切對我國人來說都是生疏的。

那麼聖經的這首詩為我們還有什麼意義呢？為沒有信仰的人的確沒有什麼意義，為那些與天主沒有深交的人也不會有多大意義，但為那些有信仰，並在生活中體驗過天主在自己的心田中開墾工作的人，却有很不平常的意義。把人心比做葡萄園，或比做水田，那是無關緊要的，比喻所指點的事實才是詩的真實內容，那就是天主對人百般慈祥的照顧，天主對人萬分善意的期待，但人的反應，人的答覆每每令天主大失所望。天主及時予以警告，要人在大患臨頭以前反省覺悟，這不是真情至愛的又一表示嗎？

## 舊約中的詩歌

資料室

舊約中的詩歌可分宗教性的及普通的兩種。宗教性的詩歌主要的是一百五十首聖詠，這得分題討論，下面我們介紹舊約中的一些普通詩歌。

首先是工作中唱的歌，如戶廿一17—18就有一首很古的短歌，是在掘井時歌唱的。在收穫，打禾及榨酒時更不能不因歡欣而歌唱（見依九2；十六10）。在定婚及嫁娶時愛好音樂的以色列民族（見創卅一27；依卅29；亞六5）自然要彈琴唱歌。一部雅歌實在就是一些情歌的彙集，其中一部份就是在做喜事時唱的。

人高興時歌唱，悲傷時也可用詩歌來表達。其中最著名的就是哀弔亡者的輓歌，如達味作歌哀悼好友約納堂及他父親撒烏耳的死（撒下一19—27），不單真情畢露，詩的素質也很美很高。阿貝乃爾無辜被刺殺，達味也作了一首哀歌來追弔，唱完後，本已在哭的民衆更加痛哭（撒下三33—34）。除了親戚朋友為亡者哀哭外，還有一些職業婦女專為治喪者痛哭，唱輓歌（耶九16—17）。至於向城市或民族唱哀歌，那已是借用的意義，厄則克耳先知多次用它：十九1—14；向以色列的王子；廿七2—10；向提洛；廿八12—19；向提洛王；卅二2—16；向埃及王。但最有名的一首哀歌，是針對巴比倫王而發的（依十四4—12），這首歌極具諷刺意味。

像在埃及和美索不大米亞一樣，以色列的國王也有他們的男女歌星（撒下十九36），在慶節中出來表演（撒下十八6—7；詠四五）。古以色列最有名的一首凱旋歌保存在民五章。

參閱 H. Gross: "Lied" in *Bibel-Lexikon*, 1968, Sp. 1056—1057.

信理

## 神學問題與信仰傳播

李漢儀譯

一九六八年初，意大利主教發表了一項聯合公報，討論訓導權與神學。此文獻指出，我們正處於一個危機時期，「一般人的信仰可能會遭受動搖」。文獻中又說：「因為信仰目前遭遇到一種困難，就是如何協調信條本質上的不可變性與其條文合理的改進，以及教會既應忠於傳統，但爲了適應時代，又必須作應有的革新」(一)。可惜當時全國天主教人士的注意力都集中在另一項文件上，就是主教團會議稍後所公佈的「教友與公開生活」，因此而錯過了一個深入研究這項重要聲明的機會；它非常公正地指出了，天主教思想界對訓導權的責任與學術研究自由之間的關係。總之，該文獻所作的觀察，就是「一般人」(即非專家人士)的信仰，由於神存問題及其所引起的爭論而遭遇的風險，至今仍然存在。

### 今日傳報福音的困難

這一情勢使那些負有傳道職責的人在工作的上感到更大的困難：講道神父、宗教課教師、傳教員以及開始爲子女傳授教友生活的父母，都有這種親身經驗。就是一般教友也有同樣的感覺；他們在日常生活，已經有無數解決不清的問題，希望至少在信仰上能够找到一些安寧。所以一旦聽到講道神父、作家、或學者在這方面也掀起了問題，甚至對一些迄今一直認爲是定論的道理，竟也開始置疑，他

們莫不感到氣憤和沮喪。

現在沒有人能够逃避這些困難而遁入一種純感情的、本能的宗教情懷裡去。實際上，教友應該自然地趨向瞭解自己的信仰，並且必須能够答覆任何人對他所懷「希望」提出的徵詢（伯前三廿）。

僅會死背要理條文從來不能使人成爲一個好教友，而今日尤其如此，要度一個「成人」的教友生活，至少要明瞭作基督徒的意義；現在一個人祇要自稱是天主教友，而不是基督教徒，回教徒，或甚至一個無神論者，就一定要曉得自己在信仰上所承諾的是那些真理。如果對福音真理所有的知識，不能與自己環境的思想水準相配合，那麼聖寵生活也必定受到嚴重的挫折，因爲對信仰真理瞭解不清最易引起曲解，會使人誤認其中真理可由個人自由選擇。作爲基督徒的意義，首先就是在救主基督內認天主爲父爲主。然而這一信仰，假如沒有教會宣講的陶冶，只有藉聖寵的奇蹟才可以成立，因爲信仰生活的基礎、特徵和後果，都是由教會來解釋的。

相對地說，以往講解基督奧蹟是比較容易的；而今天却變成一件非常艱巨的事。往日第一有教友團體生活的輔助，可使人集體地接受基本信理；其次，當時各神學「宗派」的爭執也僅限於比較邊緣的問題，所以很容易看出那些是大家所公認的道理，那些是職業神學家所爭辯的細節，而這些，一般地說，對「俗人」都是些無關緊要的問題。例如：講解降生信條，就大可不必深入有關人性在基督內爲何不是位格的爭論；而今日在道理的本質及邊緣之間的劃分是非常困難的。目前神學的爭辯已不再限於信條的次要部份，而是着重它的正確意義，有意推翻傳統的表達方式，而建立新的解釋系統。例如：現有對原罪多種不同的說法，有關劃分教會管理上的神制及其歷史影響所作的嘗試，以及研究應如何瞭解耶穌在聖體內的實際存在所付出的努力等等。

現在有關神學運動的新聞，不只在專家圈內流傳，真可說已是家喻戶曉。各報章雜誌都連篇累牘地刊載，但往往是些片段或曲解的報導，尤其是與過去一般見解相左的意見更特意地加以渲染。當然，我們絕不贊同這樣誤將一些大膽或甚至錯謬的言論，充當神學發展的合法成果或定論來發表和傳播。但是意圖阻止外人知曉今日在神學上所發生的爭辯事項，是完全不切實際的。因為公共輿論要求有關人類各方面活動的報導。此外，神學討論的報導可使教友逐漸熟悉有關教會革新合法的消息；這樣，可以避免使人誤信教會在犧牲信仰的真理，來遷就時代；或相反，誤認教會還在墨守一些不能與人類知識相協調的理論。在目前的情勢下，每個人都必須在自己的良知前（有宣講福音職責者，在自己的聽眾前面）對當前神學爭執的問題，作一抉擇。

這裡，我們願略盡棉薄，提供一些方向，以求解決今日神學問題給傳播信仰所帶來的困擾，希望當此一切都在變動，一切都在動蕩的時代，協助廓清這一艱險的局面，以便教友有所適從（一）

## 必要的革新

第一個需要是革新，而負有宣講基督奧蹟職責的人，尤其有這種必要；不過，對任何一個有意增進自己的宗教知識，使之能與其他學識相配合的人，革新都是不可缺少的。十數年前在修院，或甚至教會大學裡所學到的那些神學知識，現在已不敷應用。很多人在講道、教學或甚至在信仰上之所以發生困難，正種因於此：缺乏在這項學識上的革新。

「那麼，先前的人甚麼都不懂嗎？」一位年高望重的教會人士曾這樣詰問，他反對這項革新的必要。當然，我們對「先人的智慧」依然景仰如故，也無意以今比古，將今日的神學家與當年的偉大教

父和聖師較量。但是，古人是在他們時代的文化範圍內看信仰，他們的觀點是以當時一般的宇宙觀作背景的，也正因為如此，他們的教誨，才是那樣地合乎潮流，才為當代人所歡迎而樂於接受。而今日大公會議的指示却是：「由於自然科學，歷史及哲學上的新的研究和新的發現，引起了許多新的問題，而這些問題對實際生活產生了相當重大的後果，同時也要求神學家作新的探索」(三)。

所以，對神學家之提出前所未有的問題，表示怨懟，認為是徒增善良教民的困擾，或是以偏概全地將所有致力於這項工作的人一律指控為「新現代主義者」，都是無濟於事；他們在辛勤地工作，設法在基督奧蹟的表達中辨識出、何者是天主的真道，所以是垂諸千古永遠不變的；而何者是受各種不同文化宇宙觀的影響所形成的理論，所以是偶然的，可以變更的。反對儘管反對，而問題事實上確是存在的。真能把問題弄到不可收拾地步的（這樣可使更多的人脫離教會），那就是採取愚民政策，根本不容許提出這類問題，而對任何有志利用科學在自然、人類及語言各方面現有的偉大成就，去輔助瞭解信仰所作的努力，不問是非，一概加以置疑。

數年前，一家週刊曾以「俗人的聖經」為題，發表了一篇文章，以現今科學對地球的起源學說與創世紀的敘述作一比較，志在指出及證明聖經的錯誤，曾有人立即作了一個非常正確的答覆，提出現在已經沒有一個正式的聖經學者，主張創世紀前幾章是有意傳授宇宙及人類創造的具體方式和過程；今日已無人再墨守聖經的協調論 (concordismo)。但是，該文作者對此答覆本可以再提出質問，引證教會內過時的書籍，其中強調在聖經內可以找到宇宙和人類的來源及其經過的啓示，並且以聖經的不可錯性作為依據。這一類的挑釁，對一個熟悉現代神學研究情形的人而言，幾乎是不值一顧，但是有很多天主教人士却為此而感到震驚，信心為之動搖，原因就是缺少我們所期望的在神學知識上應有

的革新。有時反基督信仰的政權很輕易地批准印行一些過時的教會書籍，或嚴禁現代神學文物的傳播，並非沒有道理的。同樣情形，在德勞蘭齊(De Lorenzis)那部聖經電影內有關「諾厄故事」的特寫部份，我們可以問對那些不熟悉這問題原委的觀眾，是否構成一種惡表(按此語的原意；絆脚石)。為瞭解這段聖經的真意，是需要藉助東方文學的研究和檢定有關語文的類型。

## 批劃性的革新

為求有效的革新，必須具有批判的意識。倘無計劃地讀些書刊，而不先經批判和反省獲致一種方針，進而辨識何者真正有價值，何者是毫無根據的陳腔濫調，不管它的屬於保守或前進的，這樣的研宄，絕無補於事。缺少批判與反省會使人發生誤解，以為迄今所完成的革新容許(或禁止)在講道時任意改變，結果造成：「梵蒂岡第二屆大公會議以前的神學統統都要廢除」，或是「大公會議以後的神學毀滅了信仰」，這一類的結論。

審斷一種新的神學思想是否正確，最基本的標準是教會訓導權的裁定。但是我們所說的革新的「批判意識」，並不僅是向提出研究成果的神學家們徵詢：「這只是你們個人的意見？還是教會訓導權所接受的道理？」如以往一般慎重的神父們所作的。這樣作實際上已暗中假定，如果是屬於前者，那麼這些理論就可置之不理，毫無價值可言，甚或應加以懷疑。事實上，訓導權不應該也不可能公開地承認每一項正確的理論，而駁斥一切的錯誤；另一方面，神學家也不應該祇拘泥於註釋或衛護訓導權的文獻。所以一位有學識的教友，尤其是講道的神父，要設法審查自己所接觸到的各種有關言論，是否與教會所宣講的天主聖言相照合。神學的進展可以在新的範疇內檢討過去的神學，增補新的知識以

及修正缺點與錯誤，然而，絕不能脫離它的基本核心，否則，就無異默認教會並未曾忠實地保存天主的眞正言語。

那麼，爲能審查過去神學與現代神學之間的連繫，必須具備一種相當完善的思想訓練，而這種訓練絕不是僅靠閱讀就能奏效的。研究任何一門學問，如果要自修，就必須獨自艱辛地去克服種種困難，但若是經過專門訓練，就是說接受固定學習課程，聽取正式講習，那麼，就可免去這許多不必要的勞苦。學習神學也不例外，祇有一些具有過人的天賦，而又肯下苦工的人，才能獲得批判性的革新，但如果有名師的指導，其他的人也可以輕易地達到目的；在教授的教導下，不但可以獲得應有的知識，同時還可以學到在研究的個別部門及其不同過程中所應遵循的途徑和方法。

所以遵循這次大公會議的指示，籌辦各種研習會，增進神學知識，似乎是刻不容緩的事，以便凡有需要接受批判性革新的人，都可分期參加研習會。

在意大利，尤其在暑期中，已經試辦幾次這類的研習會，並且成績斐然。不過，有兩點尙待改進。第一就是要加強個別舉辦單位之間的協調，使聽衆可以參加更合乎他們需要的研習（不祇爲那些偶爾參加，毫無計劃的聽衆而設）；這種協調同時還有助於聘任主講人的計劃；因爲顯而易見地，同一講師連續不斷地由這一研習會轉到另一研習會，這樣馬不停蹄，勢必被迫放棄個人的研究，而影響到他們的教席職守。其次，就是要有勇氣在某些研習會中，提出基督奧蹟的基本主題來討論（而不僅談些富有吸引力的問題，只知迎合時髦），使人瞭解目前神學的進展及其原因，證明正因爲要忠於原始的意義，才必須隨時改進它的表達方式，以便配合日新月異的文化潮流，而且，如有必要，甚至可以改變這些方式；但這樣的不斷求新的企圖，只有常常推陳出新，提出新的假設和證明，才可以完成。

有關這些主題（討論罪、救贖、教會、聖事等）研究的文件，曾經聯合出版，以其銷售情形來看，證明這項嚴肅的工作已經有了相當成熟的讀者（*4*）。組織這類研習會原屬神學院系所應作之事，因為這樣，他們可以向自己舊日的學生說明母校講授神學的立論如何及為何會有如此逐步的改進。

在人心中喚起「教會是深入歷史中」的意識，是革新的基本的一面。使人不但在教會的外表上（它的組織、敬禮及藝術等），而且在它的精神，教義態度以及宣講上，都必須承認這種歷史性的存在。

時常有人呼籲，要求神學家用一種不變的形式，寫出一本專門註釋信仰基本真理的書籍，而留給其他書籍去負責一切可以變更的事物。無奈這乃是一個不切實際的要求，同時也證明對天主將自己言語託給教會的方式沒有充份的認識。人永遠不能在純真的態勢中接觸到天主的言語；它常是以人間言語的聲調出現，與它的真貌不可避免地總會有些出入，所以隨時可加以改善。受默感的經書表現天主的聖言，就是借助人間的工具，並且是屬於不同時代和不同文化的產物；而這些不同和差異都反映在聖經的文字裡。聖經的默感保證它的條文不會引人誤入歧途，但絕不禁止，在其他時代及不同文化的背景下，可以而且應該利用異於它但不與它矛盾的條文和範疇去表達聖經內的福音（*5*）。

教會以默想聖經，發展了自己的教誨，「或藉助信友的反省和研習」；或由於對精神事理更精深的體會，或通過那些繼承了主教神職而確實領受了真理奇恩的人所傳授，「不停地趨向天主真理的完滿境界（*6*）。那麼，這種對基督奧蹟瞭解所有的進展，不拘如何出於聖神的引導，但總不能擺脫歷史的規律。這一進展在表達方式上較諸受默感的經書，尤其感到人類思想的限制：人類是在艱苦中追尋着天主聖言的奧秘。即使由訓導權所頒訂的信條明文，雖是萬古垂真，所以永世不變，就是說它的反

面意義常是錯誤的；但是這些條文却永不能罄述奧蹟中所含有的真理。所以，爲能補充它部份的真理，可以增添與它同其真實性的定論，也可以利用一些更成功的表達方式，或爲某一環境更易於瞭解的條文來代替，而這新的方式與條文不但不與它衝突，且能更具成效地表達出它的含義，在這些意義之下，信條的明文也是可以改進的。因此，爲了補充厄弗所公會議所頒發的基督獨一的道理，加彩東公會特制訂了基督有兩個性體和一個位格的信條；同樣，爲了補充幾次反白拉齊公會議所訂有關天主聖寵的必要性及其首先地位的信條——這些會議深受奧斯定思想的影響——後來特利騰公會議特別增訂了有關人的合作及自由的必要性的教義。

再者，詮釋信條條文也不是等閒之事。因爲人的每句言論，除要人接受他所肯定的真理之外，還暗含很多其他假定；除非如此，人就無法用言語或文字與外人溝通自己的思想。所以，同樣的一項言論倘出現在另一個不同文化的環境裡，它所講的真理，就會變得不能理解，或至少不易理解，因爲在這新的情況下，那些暗含的肯定，已不再爲人所辨識。於是，一些有關基督或三位一體道理的表達方式，一度曾被人視爲正統的，而後來在教會的宣講中却被刪除，或者適得其反。今日我們不再稱主耶穌爲「天主之僕」，或爲天主聖言所「取得的人」(homo assumptus)而不加以註釋。反之，現在却可毫無困難地談論罪人的意志也是自由的：這句話在奧郎日公會議時代認爲是不正確的，因爲，它的含意所指不是自由抉擇的真理，而是本性能力在趨向超性得救上的一種失誤。由此，我們可以推論出以下兩點：一、教會永不能聲明教義演進的終止，而必須時時致力於探索工作，尋求更切實，更清晰易解的方式，以表達自己的宣講；二、應隨時指導教會團體的良知，使能分辨出教會宣講上的歷史性(在這方面沒有一項條文是永久性的)和相對論的歷史主義(它的立論是：沒有一項真理是永久性

的)之間的區別。

即使在教會的宣講上，也曾有過類似的事實，一度被認為是正確的肯定，而後來却被指稱是錯誤的；當然，這種情形不是出現在信條上，而是有關一些邊緣性的肯定，在這類肯定上，教會沒有作過決定性的承諾。在要理傳授上，教會會毫不猶疑地宣稱天使是有形體的，認為是由非常纖細的質料所形成，這種傳授且歷有千年之久，而今日一般的講解却稱天使乃是純精神體的；歷代傳襲下來的對以色列及非天主教基督徒的僵硬態度，已為今日教會當局自己所不容；以及有關若望第一書信第五章第七節的眞偽和若干新舊約作者的禁律，現今都已是過時之論。這一切都是很正常的；天主絕不會徒藉增加奇蹟來領導自己的子民，而是利用切合人性的方式；但是，人在本質上就是受着歷史限制的，所以只有漸進地，而且通過不能避免的錯誤逐步地接近眞理最後的圓滿境界。

以上所述，對今日負有宣講職責或對教會道理應有現代化認識的人，特別具有重大而實際的意義。

近百年來，教會因為受到唯理主義的壓力，曾特別強調他教誨的超現時和不變的一面。以往如果有人提出一項並非不可改革的教理可以改革的倡議，幾乎是件驚世駭俗的言論；而今日，梵蒂岡第二屆大公會議之後，教會的態度已經有所轉變。爲了歷史上各種不同的理由，無論在合一，宗教自由，天主子民之間各階層的合作等問題，以及教會對現代世界應有的態度上，大公會議都作了新的指示。這是空前的創舉，就是以新的方式來表達舊有的信條，和修正無論在理論或實際上都可以修正，但至今一直被認為不容置疑的一些態度，但正是這些創舉給許多教友帶來了困擾。

所以，目前最需要的是教友力求革新自己的宗教知識，以便瞭解教會宣講在歷史方面的幅度，進

而能辨別在過去及現在教會訓導中，其確定性有着不同的等級。我們認為瞭解信仰上的弱點，是對確定性的解釋有些僵化。認為惟有那些不能作其他解釋的理論才是確定的。常抱有這種想法：一項事實的合理解釋，倘在理論上能有另一種解釋的話，那麼它就失去了價值。而教會外的思想就有所不同。它雖然確知科學現有的成就將來一定會有所改進，或許有些會部份地遭受淘汰，但是仍然承認它們的偉大價值（且以最有利的方法，將它們運用到技術上去）。神學也曾向這一方向作過一些嘗試，從事建立「實踐確定性」的觀念（一項堅定的同意，以動機的綜合感受而不經反省的審查作為基點），及「相對確定性」觀念（即基於與某主體理解力相稱的動機所產生的同意，但一個思想較成熟的人，對這些動機應作更深入的認識）(H)。不過，這一類的嘗試還需要更深的研究，並使教友確信這一事實，就是：教會的宣講在認識基督奧蹟的方向上，儘管常常供與有效的指示，但是却永不能完全把握住它所傳授的真理。所以，決定性的確定性與非決定性的確定性之間的區別，並不妨礙在接受教會訓導上應有的尊重和順從。事實上，在人的思想過程中，一個應加修正的肯定，仍有它的偉大價值，因為它啓發反省，使人在超越它之後，藉辯證式的進步更純真地接近真理。

## 博學的無知

現時代所需要的革新，最後的一項特徵是在神學的思考上，要有一個思想樸實的新基礎，就是，尼格老。狄谷撒 (Nicola de Cusa) 所稱的「博學的無知」。

一般在宗教環境裡受過教育的人，往往會有這種錯覺，就是以爲祇要學過要理就等於全部瞭解了自己的宗教。另一種更普遍的錯誤，是假定專家們對信仰各方面的問題，都應有現成的答案：一位神

學家的猶疑，往往會造成某些人在信仰上的動搖，他們從未想到這項事實，就是神學知識永遠不能徹底瞭解信仰的。大公會議反對這一成見時曾指稱：即使對教會的牧者都不能存有這種奢望，要求他們對任何問題，無論是理論或實際方面的，隨時拿出解決方案來，而有很多情形，每人必須自己負起責任，遵照教會當局所指示的原則，親自去尋求解決辦法（至少臨時性的）(四)。

對聖神輔導教會的方式，不變人類知識的動力，如有深一層的認識，就可以明瞭：即使一個有深厚基礎的信仰，也不會供給我們一種可以解決所有問題的答案。

倘與一般的科學作一比較，就可以清楚地看出，這種限制對神學的性質並沒有甚麼損害。如衆所週知，科學界在人類知識的瀚海內，還有廣大的荒漠地帶，須待開發；尤其顯著的是，現在已有的知識水準，可使人進而作幾乎無窮盡的進展。假使有人否認在神學上也出現類似的事實，他就是不近情理的。

我們已經談過由啓示歷史這一幅度所產生的困難，同時我們也準備在未來，對基督福音從事艱辛而漫長的探索及適應的工作；基督福音勢必與人類的文明進步，併駕齊驅，並與那些與人類生活俱來的各種新問題，隨時發生接觸。

此外，我們對信仰的思考，不能不藉助人間的觀念，而人的觀念是來自物質界的經驗，所以必然要受到時空上的限制。我們只有盡最大努力，將這些觀念加以改裝及淨化，而後在某種情形下，才能免強應用到超性界的奧妙事物上。對任何有關天主及其對宇宙計劃的知識，拉特朗第四屆大公會議所作的訓示，看去雖近乎言過其實，但仍保有它的價值：「在造物者與受造物之間，不可能指出其中類似的方面，除非同時指出其間更大的不類似之處」(五)。

最後，不要忘記，啓示的目的，不是爲滿足我們現世對知識的饑渴，而是爲引導我們走上得救之路，換句話說，就是教導我們如何建立一個基督徒的存在：服從天主聖言，絕對忠於天主(♫)。我們宣稱，天主「爲了我們的得救」(♫)才發了言，這已經說明，在研究天主聖言上，人的好奇心不可能得到完全的滿足，就是對某種情形下有關啓示真理的問題也不例外。因此，可以看出爲甚麼大公會議，雖勸勉主教們在宣講中，要講解基督整個的奧蹟，但同時也說明，這一奧蹟包括「那些對認識基督不可或缺的真理」(♫)。

## 綜合的瞭解

神學革新克勞勝使「一般人(即尚未革新的人)信仰動搖」的「危機」，不是利用分析的方式，就是說不是逐一而勝利地解決各項問題，直到肅清戰場上所有的敵人爲止。瞭解信仰使人認識基督的奧蹟，這一認識假定部份的答案，但不只是這一切答案的總和。相反地，却可以用一項邏輯的格式來解釋，這格式是由對一複雜事實的綜合瞭解所得到的。

當我們欣賞一幅巨畫時，由近處看去，最初只見到一片顏色的污漬，稍後才「瞭解」這些污漬是如何組成的，是有一種意義存在，是表現一項事實。類似的情形也發生在瞭解一部機器構造上，最初不曉得它的性能如何；當我們去瞭解一段艱深的文字時，也有同樣的感覺。這裡所談的是：通過對各部份的瞭解，直覺地去抓住一個結構。日常生活中，這一類的認識，特別應用在認識一個人的情形下，我們認識一個人是由他很多個人的特徵(身高、聲調、儀態等)，但只有綜合所有這些特徵，我們才能說：是這個人。在這種情形，雖無需作深長的思考，但並不因此而成爲一種非理性的行爲，相反

的，拒絕利用一個人的特徵去辨識一個人，那才是一種違背理性的舉動。

對大部份人來說，正是由這一類「綜合瞭解」才可以看出信仰的合理性。所有包括在教會訓導的真理，在人看來是可以相信的，並不是因為其中每項都經過分析，證明在某種形式之下無誤地包含在啓示之中，而是由於這些真理有系統的統一性，這統一性是由教會宣講在歷史上所留下的痕跡，和它在全人類中所引起的效果來衡量；由這些統而觀之，可以直接地辨出它是出自天主的真理。教友在教會的宣講中會找到一把鑰匙，揭曉他一生所有現實之謎。接受這宣講的真理，在他個人撲朔迷離的人生中，在所有善惡神奇的交錯裡，可以發現一種意義，否則，一切都是荒誕不經。教會的存在本身就是一例；廿個世紀以來，它歷經滄桑，飽嘗憂患，但誓守這艱深而難爲人所瞭解的教義（從未有放棄的意念，而向各種企圖使它理性化的異端邪說讓步），這在人來講，已是不可理解，但雖然如此，它不僅依然繼續生存，而且至今仍能有效地提供給億萬民衆一種令人滿意的生活方式。假使不承認它所宣揚的是真理，那麼，這所有的一切都將成爲不解之謎。

革新首先是爲了使人在基督信仰的指導下，對宇宙綜合瞭解的條件，有個清晰的認識。

但是，要注意，爲獲得這種「綜合瞭解」，只以思想上的革新，是無能爲力的。大公會議曾提示過，爲了獲得、保持及加深信仰，需要聖神的內在工作，「他感動人的心靈，使人轉向天主，他開啓人的心智，使一切人在同意和接受真理時感到心曠神怡；他以自己的神恩使人的信德日益進展」(4)。

因此，最迫切的革新是時常加強與基督交往的氣氛，這一氣氛雖是天主聖言及聖事的成就，但實際却表現在對他人的友愛上，天主聖神通常也是在愛德中工作的。倘若人果真能在這一展望下，認出一時代的徵兆，必將從目前我們所處的危機中，獲取一種新的動力，進而度一個更真實的教友生活。

這樣，對他來說，這一危機將發揮天主照顧的功用，而成爲一個恩寵的時刻。

註解：

- (一) 「公教文化」雜誌，一九六八年正月份；並參閱該雜誌同年同月本人對主教團文告所作的註釋。
- (二) 有關此點請參閱 D. GRASSO 神父的著作：向教會團體講道，羅馬，一九六九。
- (三) 見「論教會現代世界牧職憲章」，第六十二號。
- (四) 有關信條演進的問題可參閱拙著「天主教信條的演進」(BRESCIA, 1967)，雖近幾年來神學有所變化，但對本題本質上無甚妨礙。
- (五) 見「司鐸職任與生活法令」，第十九號。
- (六) 關心求證神學演進中不同階段之延續與差異，P. PARENTE 樞機可作我們的表率，見其近著「神學的歷程，今日與昨日」，FIRENZE，一九六八年出版。
- (七) 參閱 J. COURTNEY MURRAY，所著「天主的問題，今日與昨日」，BRESCIA，一九六九年出版，對有關天主向人講話方式的演進，有精闢的論述，特別見卅五—七五頁。
- (八) 見「天主啓示」的教義憲章，第八號。
- (九) 有關天使的神性問題，參閱拙著：「造物主」，第三版，FIRENZE，1964，五九〇—六一〇頁。
- (十) 參閱「天主教神學辭典」，第六冊，第二一九—二七五頁，「信德」欄，S. HARENT 著。
- (十一) 見「論教會在現代世界牧職」憲章，第四三號。
- (十二) 見 DENZ-SCHÖN. 806。
- (十三) 這裡我們願提出聖若望宗徒的結論：「這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若，廿三）。
- (十四) 見「天主啓示」的教義憲章，第11號。

(英) 見「主教在教會內牧靈職守」法令，第12號。

(英) 見「天主啓示」的教義憲章，第五號。

(譯自「公教文化」雜誌，一九七〇年，无月份)

(M. FLICK, *Problemi Teologici e Annuncio di Fede.*)

## 聖誕的星光

資料室

基督徒的一生中有三盞明燈照亮他的旅程。第一盞燈由一顆星燃起，就是引領賢士到馬槽旁的那顆星。我們領洗時，耶穌誕生在我們心裡，我們點起了信仰的明燈。信仰生活中能有密佈的疑雲，能有痛苦的黑夜，能有發亮的彗星想遮住信仰之星的光輝，但那一切都要過去，我們只須重複的說「我們見到了他的星」，我們要追隨它，它會領我們到達基督——我們唯一的幸福。

第二盞明燈是在我們初領聖體時燃起的，這是一盞愛情的燈，像聖堂裡的常明燈，用來指點熱愛聖體中的耶穌。這盞燈的確照亮我們的一生，因了這個愛我們生命會發光發亮。這是何等偉大！我們的天主離我們這樣近，我們能日日親近祂，向祂傾吐衷曲！白冷小城所發生的事天天在我們中間發生，因為若望在他的福音序言裡所說的是一個永存的事實：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」。

第三盞明燈是由未來照到現在，就是基督再度來臨時的那個閃電，「從東方發出，直照到西方」（瑪廿四27）。這個閃電燃起我們希望的明燈，使我們爲了那個偉大的未來，忍受目前的一切痛苦和急需。希望的燈光給我們帶來活力，將我們由舒適的生活、耽於世樂、昏睡及慵懶中喚醒，促我們不斷醒寤，時時準備，免得主來赴婚宴時，遇到我們兩手空空。這盞希望的明燈一直照耀着我們走向永遠的聖誕節，這就是聖誕前夕彌撒祝文的含義。

在聖誕樹的燈光燭影中，我們應該看出上述的三盞明燈：信德的星，愛德的常明燈，希望的閃電。

採自：Directorium spirituale, Bischof Dr. Rudolf Graber

參閱：Betendes Gottes Volk, Dezember 1970, Nr 84, S. 3

靈牧

## 以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性

陸 達 誠

上期我們已用理性探討奇跡之可能，本期則將用實例來增加我們對奇蹟的認識，便是最合現代人口味的科學化探討奇跡。

我們在本文內探討在天主教內所發生的奇跡，尤其是露德的奇跡，我們看到不但在遙遠的歷史前期有過奇蹟，並且即使在今日人類生活中還有奇蹟，並且由於近代科學的昌明，使我們更易鑑定真正的奇蹟。

上面我們說我們所要探討的是在天主教內所發生的奇蹟，不是因為我們只知道天主教內的奇蹟，而是因為基督教內沒有奇蹟發生，並且理論上他們也不主張在宗徒時代以後有奇蹟並需要奇蹟(一)。天主教則不然，雖然並不說需要奇跡來鞏固信仰傳揚信德，但由於天主的安排，客觀地層出不絕的奇蹟在告訴我們：時至今日，天主仍干預自然，如舊約時代和初期教會時代一樣。並且由於奇蹟只在天主教內發生，因此天主教的性質便有其獨特之處，在強調與無神世界、與非基督宗教、及與基督教分袂弟兄舉行大外交談的今日，對自己受特寵的公教的了解實在十分重要。因為天主藉尚在公教內發生的奇蹟說明祂與公教的特殊關係，使我們在交談中在應有的立足點上屹立不搖。

本文所參考的主要文獻是蒙當神父所著「標記和奇蹟」一書。蒙當是比國人，一九四一年晉鐸，

現任魯汶若望廿三修院宗教學及心理學教授。該書法文原著於一九五九年問世，名為「奇蹟：救恩的標記」。英譯本於一九六六年問世，其中已有增補。雖然作者在前半部內從信理神學角度對奇蹟之研究有卓越見解，但我們為本文所取有關材料乃從其後半部信證神學方面。他在信證方面所供給的是客觀的、科學化的材料。

## 露德的史蹟

一八五八年二月十一日至七月十六日間，法國西南部露德的一位少女曾十八次見過一位華麗貴婦的顯現。這位少女是十四歲的伯爾納德。三月廿五日一次顯現中那貴婦稱自己是：「我是始孕無玷者」。始孕無玷是四年前（一八五四年十二月八日）教宗庇護第九欽定有關聖母瑪利亞的一端信道。因此這位貴婦即天主教極為敬仰的聖母。二月廿五日那次顯現中，貴婦（當時尚未宣佈自己的名字）吩咐伯爾納德挖地，泉水立刻湧出，迄今仍滔滔不絕，每日流出三萬二千加侖的清水。許多疾病因露德泉水而治愈，乃稱之為聖水。露德成為朝聖地，前往朝聖者每年約二百萬人。伯爾納德於一八六五年入修會，一八七九年逝世，一九二五年列真福品，一九三三年列入聖品。現在我們要探討露德奇跡的真相。(一)

其他許多宗教也有它們的朝聖地，也有它們的奇蹟，露德的奇跡有什麼不同呢？露德的奇跡是否亦為幼稚信仰的結果？

由於露德的奇蹟必須經過嚴密的醫學診斷，因此其客觀性極高。早在廿世紀初葉已受科學界的重視，一九三〇年巴黎大學接受了一份關於露德奇蹟的醫學論文。一九三七年紐約醫學協會委派布蘭頓

博士 (Dr. S. Blanton) 去露德從事一項「醫術與宗教」的研究(2)。

## 卡來爾的故事

一九一三年獲得諾貝爾醫學獎金的卡來爾與露德曾結有不解之緣。卡來爾原是無神論者。卅歲時(一九〇二年)他把一個患腰部結核膿腫的女病人送去露德治療，因為她已病入膏肓，奄奄一息。這婦人朝聖回來已告痊愈。卡來爾以後向數位名醫報告這個醫案時，遭到同僚的群起反對。他們恐嚇他如果他堅持他的觀念，他將被里昂醫師協會開除。卡氏毅然收拾行裝，喬遷美國。十一年後，因他在洛克斐勒研究院所作偉大成就而獲諾貝爾獎金。

卡來爾去美前曾到露德服務一個時期。一九〇三年他親自檢查一個患結核腹膜炎的少婦，他向朋友開玩笑說：「她能立刻在我面前死去。如果像她這樣一個病案可獲痊愈的話，那一定是個奇蹟；我不會再懷疑，我要作一個隱修士去」(3)。幾小時以後，他就站在病人身邊，親眼目睹病愈的事跡，並用筆當場把病愈的時刻記錄在他的衣袖上。這樣的事件又屢次發生過。所以卡來爾寫道：

「我相信奇跡，我總不會忘掉；當我目睹一個工人手上的大塊癌乾結而變成輕疤時心中感受的影響，我無法了解，但我更無法疑惑我親眼看到的事實。」(4)

卡來爾一生在探索醫學和信仰的真理，寫過幾部名著，如：「不可知的人」(一九三五)，「走向露德的旅程」(遺作，一九五〇年)。他本人在去世前幾個星期(一九四四年十一月)版依了天主教，結束了他長達五十年的尋求真理的旅程。

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性

## 露德奇蹟的檢討(六)

露德泉水是在二月廿五日挖出而湧流的。翌晨，當地一個右眼瞎子——他的右眼是在廿年前開石礦爆炸石頭時被碎石擊瞎的——叫他女兒到新泉處取水洗眼。他一洗以後就治好了。第二天他去見露德的陶大夫，他能以單獨的右眼讀陶大夫給他寫的幾句話：「蒲立德（即此病愈者）患不能治愈的黑矇症，他不能看見，且永遠不再能看見。」陶大夫爲此事大爲激動，以後集合其他四位醫師，在當地主教贊助下成立檢查委員會。該會審查過一百多個病案，鑑定其中八個爲醫學上無法解釋的治愈。其中七個被主教宣佈爲奇跡。

無疑的，由露德當地及附近若干位名醫組織的檢查委員會是一種很初級的醫學檢驗組織。由於儀器的缺乏，設備的簡陋，醫療人員的信仰和資料，以及事後檢驗（起初只在病人告痊後才檢定之，以前病況只靠病人自持的證件及外地醫生之診斷報告），都不足保證醫學檢查的絕對科學化。

一九四七年設立露德醫務局，設備完善，有圖書館、X光透視室、檢驗室、及對內腔鏡檢法、眼科、耳鼻喉科、活體顯微檢視和心電圖等基本裝置。有了這些完備的醫學設備後，露德醫務局就可以施行事前檢查了。一九四九年一個英國小孩患大腦兩側癱瘓症在露德被治愈，治愈前三天曾在醫務局檢查過。

露德醫務局除了擴大設備外，並組織「國際醫學委員會」，羅致法國及歐州各國第一流醫學人才，每年聚會一次，爲決定治愈的奇蹟性。其他時間醫生可以短期或長期地參加醫務局的檢驗工作。一九四七年有七五〇位大夫參加過醫務局的工作。一九四八年，一千位。一九五〇年一千四百位。一九

五七年有一千四百五十三位。參加的醫師有各種不同信仰：無神論者、基督教徒、馬松黨徒、猶太人、回教徒、佛教徒、孔子信徒、東正教徒，當然也有天主教徒。至於在醫務局掛號受檢驗的病人數字也有一份記錄：一九四八年共有一五八〇〇病人，一九四九年有二萬，一九五〇年三萬，一九五八年五萬。這些統計數字都告訴我們露德醫務局組織的嚴密和檢查結果的客觀性。

## 兩件奇蹟實例

「標記和奇蹟」的作者蒙當曾舉出十個病例來說明露德奇跡。其中三個有關癌症，三個有關結核症，四個是有關外科或其他病例。由於這些病例都取自醫務局的記錄，因此充滿醫學上的專門名詞。我們只取其中二例譯述如下，希能以二概全。

### 第一個病案是有關結核症的(七)

馬葆樂小姐 (Paulette Margerie)，廿二歲，愛桑省(Aix-en-Provence)人出身貧窮。一個姊姊死於腦膜炎，一個弟弟極幼時夭折。葆樂生後數月已患嚴重腸炎，麻疹，哮喘，支氣管炎，結合膜炎各症。五歲時患傷寒和腹股疝。這個小孩被形容為「行走的小屍體」。七歲時住在馬賽，感到脊椎骨痛，去醫院檢查後，受令完全休息。從七歲到十四歲，足不出戶，缺乏衛生和照顧，營養不良。一九二五年拉地醫師為她腹股疝施行手術；從該年八月至次年四月住於馬賽玫瑰療養院，身體十分衰弱。此後她任女僕數月。八月重返醫院，有劇烈的脊椎痛，放石膏夾。一九二七年被送回玫瑰療養院，除去石膏夾，但混身不能動彈，受日光浴和皮膚燒灼術的治療。一年後又工作過一個月而復發，右膝水

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性

腫，醫師診斷爲細菌感染。一九二九年五月支氣管發炎，又發高燒，但肺部正常。但在同年七月初突然發抖，腦膜炎發作、陣攣、瞳孔縮小、畏光、脈搏急速，體溫攝氏卅八·八度（華氏一〇二度）。七月三日作L·C·R·試驗結果是：結核性腦膜炎。治法：腹部放冰塊、頭顱、前額、頸項和脊椎處施行高溫蒸汽治療。病人日夜有強烈頭痛，昏迷、嘔吐、幻覺、在頸及股處肌肉緊抽，牙關緊閉。七月廿五日領最後聖事。廿七日中午有可怕的發作：驚厥、尖叫。下午半失去知覺，黑矇。晚上十一時，奄奄一息，雙目直瞪，臉色發青，喉嚨發格咯聲（臨死時常有之聲）。有人在念助臨終經。

突然一個護士拿來了一瓶露德聖水，在病人張開的口中倒了幾滴；病人立刻從床上坐起，激烈地搖頭，全身也隨着震抖起來。她碰到了修女們在早晨放在她床側的一幀露德聖母像，從床上起來，口吻這聖像，重新躺下，要求喝水。她喝了一杯牛奶並吃了一些餅乾。第二天她起身，自己穿衣，去參與彌撒。體重四十三公斤（九十五磅）。

兩位醫師（Castelhan 和 Bertrand）給她作了身體檢查，結論是身體完全健康：「我能發現的只是較強烈的膝反射和瞳孔略嫌放大。」九天後再作L·C·R·試驗，結果是「絕對清潔與透明，沒有任何病源痕迹。」

馬葆樂在八月廿一日回露德感恩朝聖，並在醫務局再行檢驗。除了輕度的瞳孔放大外，找不到任何神經上的反常。體重四十八·五公斤（一〇七磅）。一九三〇年八月廿二日再次檢查，廿五位在場的醫師都宣稱她完全健康。

## 第二個病案是關於外傷的(八)

德若望 John Traynor，四十歲，是 (British Marines) 司機。一九一四年八月在比利時安特衛普市被開花彈擊傷頭部，五個星期不省人事。年底離開醫院，重新參加部隊。一九一五年二月在埃及被來福鎗擊中右膝；五月在一次衝鋒戰中，被三顆機關鎗子彈擊中，兩顆穿過胸部，一顆穿過右臂。第三顆子彈在數天後才發現而以阿雷敬德氏手術取出。航海時胸部傷口出血甚多。在埃及和本國數次試縫神經，均未成功。回國後有第一次癲癇發作。兩位醫官 (Gen. Davies 和 A. Sanders) 建議割臂，德氏拒絕。出院後住利物浦，第四次請外科醫師試縫神經，沒有成功。一九一七年屢發癲癇症而住專治癲癇症醫院十個月。二年後試用電療治臂，不見功效。一九二〇年施環鑽術 Trepanation，除去碎骨片。手術後，雙腿局部癱瘓，眩暈，失去記憶，經常頭痛，屢發癲癇症。此症發作時，臉色青紫，眼珠突出，自咬唇舌。一九二〇年末病人失去控制肛門及膀胱括約筋的能力。手臂完全癱瘓，手腕振動，兩手扭在一起，神經萎縮。一九二二年八月，每天平均發作二次，以致全身有撞傷和割痕。

一九二三年七月廿二日抵達露德，一路經常有病發現象。三位大夫 (Azurdia, Marley, Finn) 前二位從倫敦，後一位從利物浦) 陪隨朝聖隊而來。他們對德若望作通體檢查，結果與上述全同。此外，此三大夫發現病人腦殼因環鑽術而有一條長五公分寬二公分之裂痕，由此痕可看到腦的悸動，病人必須帶金屬套以保護頭部。

在水池中第二次洗浴時，口中大量流血，接發癲癇症。管理人不准他第三次入池，但因懇求而獲准。癲癇症停止，其他一切照常。第九次洗浴時，雙腿強烈痙攣——手臂仍不能動彈——大部分的水被踢出池外。他企圖站起，但因疲憊倒回搖椅內。被帶到聖體遊行的地區，在聖體降福他時，他的右手也同樣地痙攣起來。他除去綑帶，想站起來，但別人把他按下。聖體遊行結束以後，他被推回醫

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性

院，獲准站起行走，試行七步，終於累極而倒下。三位隨團大夫當天檢查他而記下：「雙腿恢復應用，神經反射也復原。雙腿有靜脈充血，此傷腿甚大，行走尚有困難。」病人全身各處感到疼痛，注射嗎啡針也不能止痛。整夜不能成眠，直至清晨五時半打三鐘經時，病人跳出床外，跪在地上念完昨夜開始念的玫瑰經。然後赤足奔到山洞前祈禱，又走回來自己穿了衣服和皮鞋，立刻離開醫院，沒有到醫務局去檢查。

次日（一九二三年七月廿七日）他受同樣三位醫師檢查。結果如此：「德氏能完好地行走。右臂完全恢復正常。雙腿的敏感也已消失。因環鑽術所開裂縫亦復合。腦的搏跳亦不可見，病人已除去金屬套。」環鑽術之裂縫在一週後完全消失。

這三位大夫以後對他保持密切注意。次年，他回露德志願擔任擔架員，以後好多年經常回來作同樣工作。露德醫務局再等二年才發表最後報告。一九二六年七月七日德若望由上述三位大夫陪伴回到靈德。三位大夫作證：「三年內我們一直觀察着德若望。他不再有癲癇症發作。環鑽術之洞已縮合成腦殼上之小小骨凹。右手神經尚有輕度萎縮，因此他的右手略顯彎曲。」病人自證：「我賣煤。我有四輛卡車，十二個工人。我同他們一起工作。我能輕易地舉起重兩百磅的袋子，像他們中最壯健的一樣。每年我回露德擔任擔架員。」德若望在一九四三年死於疝氣症。

### 繼續檢討露德奇跡

露德的奇跡所以被科學界和教會重視，因為露德設有嚴密的醫務裝置，並有不抱主觀信仰的各類醫務人員負責審查病案，因此一旦宣佈一件奇跡，其客觀價值極少有人置疑。

一八五八至一九五九之一百年中，只有五十四個奇跡被教會承認及公布。其中十個是在最近十年內宣佈的。而在一九一三至一九四六年間教會正式宣佈的奇跡連一個也沒有(9)。

一九四六年一個五歲患四肢麻痺和白癱的小孩在露德獲愈後，醫師們討論此病之治愈能否藉自然解釋。有一位醫師站起來說：「如果在場任何同道曾經看到過患腦後炎的白癱這樣地被治愈，我發誓決不再在露德醫務局之任何記錄上簽我的名字。」在場六十位醫師中沒有一個起來接受他的挑戰。他們一致同意在普通情形之下這類的痊愈決不會發生(10)。

固然在露德也發生過因精神亢奮而霍然「痊愈」的事跡，尤其是在聖體遊行時，病人忽然高呼躍起，但這類事跡只是病人最後一段生命力之高昂逸出，迴光返照，使身體產生特殊變化，可是這樣的病人都在幾天內就撒手歸天了(11)。

露德泉水的水也有其普通與不普通的地方。普通者它與其他泉水無異。化驗的結果是水中並無放射質或醫療性成份(12)；是普通可喝的水。這水也有不普通的地方，即無論多少病人，無論患任何疾病，在池內洗浴後，雖然不換水，也沒有發生過傳染的事例。並且水雖寒冷——普通為華氏四十八度——亦不曾使病體發生過意外。

露德的奇跡常在虔誠的祈禱氣氛中產生，是信仰的成果。奇跡後屢次發生終身奉獻的事跡。露德的奇跡是精神性的，使人皈依天主的行爲。換句話說，在露德不須杜造奇跡為獲得商業上的利益。

最後我們願意引證德日進神父的話來結束對露德奇跡的探討。他說：

「如果發生過一次奇跡，那麼我或許能說這只是生命中各種自然調節的能力偶合地會聚在一起而造成的。就像一個溫暖的手碰到一塊鐵就能叫鐵伸長一點兒，上述的能力會叫有病的組織以一種完全

自然的方式重新組合在一起。或者我可以說這類治療是自然而然的，由於機械理論供給每一現象之顛倒能力，雖然實際上只在極少的以或然率表示的機會中發生的。不錯。但在露德發生的痊愈是在某些朝聖中一年又一年，一日又一日地發生。即使最調和的或然率也不會允許有這麼高的偶然巧合的頻率。」(4)

## 教會內其他奇跡

教宗本篤十四世（一七四〇至一七五八）規定非殉道者要獲得列品之資格：除了英豪德行外，為真福品及聖品各須有兩個奇蹟。為考核聖蹟的真實性，亦有嚴格程序的規定。一九五四年庇護十世冊封為聖人，有兩個奇蹟在先：一是一九五一年一肺中有膿腫的律師突被治好；另一為一九五二年一位因嗜神經組織之病毒所致的腦膜腦脊髓炎之修女霍然痊愈。按列品審查委員會，這兩個痊愈都是完全的和永久性的。(4)

其他聖人在列品前因求其轉禱而獲奇恩的比比皆是。教宗亞歷山大七世論聖方濟各撒肋爵說：「這位日內瓦聖人所發奇跡之數目足以把五十位真福擲上祭台。」聖女小德蘭垂危時許下死後要灑下玫瑰花雨，她死後所發奇跡真是更僕難數，雖然並不都能作為法定奇跡之用。其他聖人如聖維亞納和聖鮑斯高都有許多關於他們生前所行奇跡之可靠記錄。

一般說來，不論露德奇跡或為列品所需的奇跡，都經過嚴格的考核，使奇跡真能符合規定的條件。這些規定都不考慮可能解釋的精神疾病或精神現象。因此「出神、內心聲音、見到顯現、預言、出血汗或血淚、頭上或身體的光暈，數月或數年之守齋」(4)都不在法定奇跡之範疇之內。

## 結 論

當我們討論有無奇跡的時候，如果我們不但以理性看到奇蹟可能發生，並且知道現在在世界上仍有奇跡發生的事實，那麼問題完全改觀了。問題現在成爲我們要不要接受這些用嚴格的科學方法考核過的事實。由於我們本身不是醫學專家（至少大部分），我們的態度就是信不信醫學家用客觀儀器給我們提供的報告，以及教會更嚴格的甄別而肯定的少數奇蹟，以及教會的解釋。

如果我們接受現代世界上有奇蹟的事實，那麼便沒有理由說耶穌的時代不能有奇蹟了。

### 註 釋

- (一) 見 H. Van der Loos 著 *The Miracles of Jesus* (Leiden: E. J. Brill, 1968) p. 229. L. Monden, *Signs and Wonders*, p. 295. 但第二位作者亦提到從一九三三年 G. Marguardt 認爲基督教之立場逐漸與天主教接近，即奇蹟不必限於宗徒時代；第二次世界大戰後由於不少基督教神學家重估聖事的觀念，而對奇蹟又發生了興趣。見頁四和五。
- (二) 取材自 *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, pp. 1031—33, T. F. Casey "Lourdes" 一文。
- (三) 見 Monden, 頁四。
- (四) 同右，頁一九六，但取自 A. Carrel: *Man, the Unknown* (New York, 1935), pp. 148—49.
- (五) 同(三)，頁一九五，取材自 A. Carrel: *The Voyage to Lourdes* (N. Y. 1950), p. 22.
- (六) 同(三)，頁二〇一至二〇六。
- (七) 同右，頁二一五至二一六。
- (八) 同右，頁二二六至二二八。

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性

(㉒) 同右，頁三四三。

(㉓) 頁二三七。

(㉔) 頁二二三。

(㉕) 頁二三八。

(㉖) 頁三三一。Teilhard de Chardin: "Les Miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques", *Etudes*,

118 (1909) pp. 175—176。

(㉗) 頁二四七。

(㉘) 頁三四〇。

傳教

## 「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

楊 森 富

由善書宗教思想，研究福音講題之選擇

### 一、由中國善書窺探民間的宗教願望

流行於民間的衆多善書（勸世文），大都於書末標明：「歡迎翻印，以廣流傳」等字樣。籌印善書的人們，派發那些善書，就像基督教人士的派發福音傳單，都是免費贈送的。前者，主要的目的是勸人爲善；而後者，除勸善之外，主要的乃是傳揚基督的救恩。如果說，福音傳單是一種基督信仰的摘要介紹，那末，我們又何嘗不可說：「善書」乃是民間信仰的具體說明！

善書之編印，相傳發源於宋朝，而盛行於明、清兩代，至今仍然流行於民間。在明朝，由官方勸撰的善書，據李晉華撰：「明代勸撰書攷」所列者，就有五十六種之多。（註一）

當然，由官方勸撰的善書，其內容是多方面的，它包括：朝、野知名人士的動人事蹟，用以宣揚忠、孝、節、義等倫理道德，並兼及善惡因果報應的說教等。無論官方勸撰、或民間編印的善書，其表現於宗教方面的信仰，多屬儒、道、佛三教合一體系。爲分析善書的內容，及窺探其宗教信仰，茲

以二、三善書爲例，並評述其要旨如下：

(甲) 玉歷寶鈔勸世文：

「玉歷寶鈔勸世文」，或作：「玉歷至寶鈔勸世」，爲道士淡癡所撰，內中歷述諸層地獄之苦，企在勸人行善，免陷地獄。據淡癡的弟子勿迷道人追述乃師所傳：「玉歷」之由來，略云：係得自玉皇天帝降旨，勸人爲善者。

「玉帝天恩，准贖罪惡，幽冥大開方便之門。今吾曉諭世人，須知人身難得，當活著時悔過作善，方可算得實在。因汝素有勸善之念，今轉授汝，將此『玉歷』速鈔傳世。貧道聞聽，跪接是卷。師已飛昇，即照冊鈔錄，奉勸世人。每逢聖誕日期，誓悔力行，或將此卷刊印分傳，展轉廣勸，化得一人改過爲善，他能免過，你亦有功。惟願世間男、婦，觀聽此言者，有則改之，無則加勉，莫待墮入地獄，而欲改悔無及、欲求人身而不能也」。

書中所列諸神，包括：彌勒菩薩、閻羅天子、玉皇天帝、秦廣王神、土地正神、宋帝王神、五官王神、觀音菩薩、楚江王神、卞城王神、泰山王神、都市王神、釋迦牟尼佛、平等王神、轉輪王神、天下都城隍神、幽冥教主地藏王菩薩、竈君神、酆都大帝、孟婆尊神等。顯而易見的，上引如土地正神（土地公）、天下都城隍神（城隍爺）、竈君等都是道教的神；而其他顯多屬佛教的神。據「玉歷」第五章：「玉歷之印證」章內稱：「玉歷可證儒書、玉歷可參仙旨、玉歷可括佛教」，足證其宗教信仰，係儒、道、佛的三教合一體系。

論到「玉歷」之精蘊，該書第五章有一段論述到：

一吾觀玉歷，知菩薩之行願，世尊之廣教，將以此爲木鐸振響，人有善緣，守此條例，可造聖賢仙佛。人有惡根，悟此箴規，當免輪迴劫報。今以二十條修身立命之本，爲『玉歷』之精蘊，藥世之良方。勸條列左，……」云云。

而所謂概括『玉歷』意旨的二十條修身立命之勸條，却純爲中國傳統的德目，惟在註釋下摻入宗教色彩而已。其二十條勸條，茲轉錄如下：

- 一曰孝——孝行之首，天地所欽，居處日用，宜體親心。
- 二曰敬——敬則無肆，每事兢兢；如承大祭，如履薄冰。
- 三曰忠——忠以報國，炳著乾坤；關侯武穆，不朽精魂。
- 四曰義——義無苟求，真正自處；雁不重群，犬不二主。
- 五曰守——守身如城，嗜慾勿攻；素位而行，有初有終。
- 六曰忍——忍辱爲榮，廉頗負荊；淮陰胯下，滅項功成。
- 七曰端——端人取友，不狎邪僻；教訓正俗，鄉黨矜式。
- 八曰方——方先絜矩，復礪廉隅；不諧污世，落落自殊。
- 九曰仁——仁同天地，愛物愛人；先邇後遠，始於親親。
- 十曰厚——厚德無疆，坤道之成；無爲刻薄，怒觸雷霆。
- 十一曰不驕不詐——驕則無禮，詐則無信；禮信胥忘，元良汨盡。
- 十二曰不貪不嗔——貪而無厭，嗔而無歇，非墮餓鬼，即入蛇蝎。十惡律云：貪墮餓鬼，嗔入蛇蝎。

十三曰不欺不罔——欺由罔生，心地難昭；死父生君，敢亂囂囂。  
十四曰不邪不淫——淫是邪緣，見色勿迷；粉白黛綠，骷髏東西。  
十五曰相親相睦——親愛存心，視無隔膜；天下一家，誰可疎薄。  
十六曰同善同誠——明善誠身，聖訓諄諄；同成正覺，不別群倫。  
十七曰化己化人——人已立建，大化同歸；煩惱消融，靜者之機。  
十八曰好道好義——道義光明，秉彝之性；常念在茲，所性堅定。  
十九曰廣勸廣行——功成惟志，勸念修行；廣大無私，普度衆生。  
二十曰無非無是——是非蜂起，端由妄爲；聖哲無妄，本體不虧。

(乙)、太上感應篇(或簡稱：「感應篇」)：

「太上感應篇」，原爲道家之經典。前清順治十三年，曾由清世祖頒諭刊刻，分發於上下群臣，自是民間視之爲善書，而將它刻送者頗多。其內容，依原書編排之順序，計分爲：明義（爲全篇之綱領及序文），示警（言惡報以示警）、監察（極言糾察之應）、積善（舉爲善之端，使人知所奮勵）、善報（備舉善報，使人知所向慕）、諸惡（備舉惡行，使人知所警戒）、惡報（復舉橫取枉殺等事，三致叮嚀，重言以示戒）、悔過（言能悔改，即可挽回天心）、力行（總結善惡之報，勉人力行之）等十章。

「感應篇」，劈頭就說：

「禍福無門，惟人自召，善惡之報，如影隨形」。

接着又說：

「是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。……又有三臺、北斗神君（註二），在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算（註三）。又有三尸神（註四），在人身中，每到庚申日，輒上詣天曹，言人罪過。月晦之日，竈神亦然。……」（示警章第二、及鑒察章第三）

顯然認爲：人之行善、行惡，將直接影響人之禍福；尤強調冥冥中有神明鑒察人之一切行爲，行惡者必致折福，減少壽命。

論到行善者所能得到的諸般美福，該篇認爲可得今世與來世之雙層福樂：

「所謂善人，人皆敬之，天道佑之，福祿隨之，衆邪遠之，神靈衛之，所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，當立一千三百善。欲求地仙者，當立三百善。」（註五）。（善報章第五）

至行惡者所得的刑罰，除前述的「奪其紀算」（減少壽命）外，該篇「惡報章第七」，更言：「司命隨其輕重，奪其紀算，算盡則死，死有餘責，乃殃及子孫」。這和聖經：「善惡的報應及至子孫」（參攷：申五9-10；詩一百十一-13）的說法，是很相像的。

該篇第六章，論到諸惡，有如：

「苟或非義而動，背理而行；……虛誣詐僞，……受恩不感，忿怨不休；……輕蔑天民（註六），擾亂國政；賞及非義，刑及無辜；……見他體相不具而笑之，見他才能可稱而抑之；埋壘厭人（註七）；……得新忘故，口是心非；……自咒咒他，偏憎偏愛；……喻讖歌舞，朔旦號怒（註八）；對北涕唾及溺（註九），對竈吟咏及哭；……夜起裸露，八節行刑（註十）；唾流星，指虹霓；……春月燎獵，對北惡罵……」等。

除某些迷信、禁忌如：「喻臘歌舞，朔旦號怒，對北涕唾及溺……」等外，其餘所謂惡行，悉皆違背倫理、冒犯神明之屬，大都和聖經的教訓雷同。

該感應篇又重悔過、及力行：

「……後自改悔，諸惡莫作，衆善奉行，久久必獲吉慶，所謂轉禍爲福也。故吉人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福。……」（悔過章、力行章）

明季，屬於泰州學派的李贄，曾把「感應篇」、與「因果錄」相提並論，並以爲是篇可導人延年益壽、子孫繁昌，得生天、淨土；並且聖人所教之「愛物仁民」道德，可由實踐而得官位、嘉譽、與長壽。他說：

「余在秣陵時，與焦弱侯同梓『感應篇』，後隱于龍湖精舍，後輯『因果錄』。今弱侯罷講官，余又與之連舟南行。舟中間，弱侯示余郭伯象『睽車志』，……『睽車志』……，不知者以爲好怪，其知者則以爲可與『因果錄』、『感應篇』同觀。若能與『感應篇』同觀，則此『睽車志』，豈曰載鬼一車也乎哉。因太上之旨矣。」（見「李氏續焚書」所收「選錄睽車志跋」壹文。）

「釋氏因果之說，即儒者感應之說。予在白下時，聞嘉禾有慕空居士者，道是『太上感應篇』最膚淺，故與一二同志遂梓而序之，以見其最不膚淺也。近者延年，遠者昌厥後，次則生天，高則徑生淨土，豈膚淺也哉！昔以此序，序『感應篇』，故今復以此序，序『因果錄』。夫感應，因果名殊理一，是故不妨重出也。其序曰：天下之理，感應而已。感則必應，應復爲感，儒者蓋極言之。且夫上帝何常之有？作善降之百祥，作不善降之百殃，故曰獲罪於天，無所禱也。」

天人感應之理，示人顯矣！彼談性命者，以福祿壽爲幻夢。縱欲樂者以殺、盜、姪爲天性，不能脩德辨惑而謂報應非聖人之經，不能愛物仁民而謂去殺乃惑世之語，……聖賢豈導人于殺乎？愛物如此，仁民可知，此大德者所以必得其位，必得其祿、其名與壽也。始感應之理爲誣，聖人何用諄諄焉？明五福以勸之，而爲是斷然必得之語哉！是篇言簡旨嚴，易讀易曉，是以破小人行險僥倖之心，以陰助刑賞不及，……」（李贊撰：「因果錄序」）

光緒九年，李用光與友人刻送「感應篇直講」壹書時，在其序文中，亦極言「感應篇」道德教訓之重要性，並稱它爲「苦海之慈航，危疾之良藥」：

「太上感應篇之訓世也，自士大夫以至庶民，……應家置一編，藉以省身、藉以勸俗。……繼而思篇首有云：禍福無門，惟人自召，固明明示人以趨吉避凶之路矣。讀是書者，果能刻刻自省，有善必遷，有過必改，實心實力，不厭不倦，何難挽大劫之臨，獲再生之慶乎！予聞之而猝然驚、恍然悟。爰集同志，鳩資重雕，非欲因此邀福也，正欲藉以省過耳！況蒼蒼者天不加罪於悔過之人，苟能洗心滌慮，恪遵寶訓，則是書誠苦海之慈航，危疾之良藥也。願有志者同勉旃，曷勝幸甚！」（李用光撰：「刻送感應篇直講序」）

於此，亦足見明、清學者對是篇道德教訓重視之一斑。

### （丙）、文昌帝君蕉窗聖訓

此訓戒，計有十二端：

一、戒淫行——未見不可思，當見不可亂，既見不可憶，於處女寡婦尤宜慎。

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

一、戒惡惡——勿藏險心，勿動妄念，勿記讐不釋，勿見利而謀，勿見才而嫉，貌慈心狠者尤宜慎。

二、戒口過——勿談閨闈，勿訐陰私，勿揚人短，勿設雌黃，勿造歌謠，勿毀聖賢，於尊親亡者尤宜慎。

三、戒曠功——勿早眠遲起，勿舍己耘人，勿爲財奔馳，勿學爲無益。勿見異思遷，身在心馳者尤宜慎。

四、戒廢字——勿以舊書裹物糊窗，勿以廢文燒茶拭桌，勿塗抹好書，勿濫寫門壁。勿嚼草稿，勿擲文尾，於途中穢問尤宜慎。

五、敦人倫——父子主恩，尤當諭之以義。君臣主敬，尤當引之以道。兄弟相愛尤當勉之以正。朋友有信，尤當勸之有成。夫婦相和，尤當敬而有別。

六、淨心地——玩古訓以懲心，坐靜室以收心。寡酒食以清心，卻私欲以養心。尤當悟至理以明心。

七、立人品——敏事慎言，志高身下，膽大心小，救今從古，棄邪歸正。思君子之九思，畏聖人之三畏（註十一），尤當不恤人言。

八、慎交遊——始終不怠，內外如一，貴賤不二，死生不異，功過相規。化夷惠而師孔子，絕姦狂而交中正，尤當立身爲萬世交。

九、廣教化——遇上等人說性理，遇中等人說因果，多刻善書，多講善行，尤當攻邪崇正以衛吾道。

最後一端，「遇上等人說性理，遇上等人說因果，……」句，說明善書的中心思想，仍把儒家思想列爲第一，而把道、佛二家的宗教思想列在其次。前面說過，善書係三教合一體系，於此亦見其層次之分。另一方面，對甚麼樣的人就說甚麼樣的話，又是一宗教家因人說教的傳道方法。這和保羅的傳道方法，多少是有點相像的：

「向猶太人，我就作猶太人，爲要得猶太人。向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，爲要得律法以下的人。……向軟弱的人，我就作軟弱的人，爲要得軟弱的人。向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人。無論如何，總要救些人。……爲要與人同得這福音的好處。」

（林前九20—23）

明末耶穌會士之在華傳道成功，其因素雖不止一端，但會士之精通中國古籍，着華服、操華語，能與當時的士大夫階級濶談聖賢之學，進而藉機介紹基督信仰，當爲其中最大的成功因素之一。有人說，如果一個想在中國地土傳福音的教士，不懂中國儒、道聖賢之學，是別想在中國傳道成功的。我相信這句話是誠然可信的。

其他，通行於民間的善書，亦大多屬於三教合一體系。如「陰騭文」（或稱：「丹桂籍」），雖其主旨爲勸人廣行陰德，但文中却坦承其信仰背景，亦係屬於儒、道、佛三教合一體系者：

「或奉眞朝斗，或拜佛念經，……廣行三教，談道義而化奸頑，講經史而曉愚昧。……」  
全文所述道德教訓，與前述「太上感應篇」略同，故從略不論。

綜觀上引諸部通行於民間的善書，其中心思想可一言以蔽之，即：「由行善、正己化人，得人間福、祿、壽的現世利益；並經由神靈的保佑，萬事亨通，或可冀進入神仙境界，免遭地獄苦刑」。另

一方面，並強調善惡因果報應之不爽。

但由官方所編訂之善書，却與上述思想略有細微之出入。如明太祖的三教論，係以儒教爲基幹，道、佛二教爲枝葉者。他說：

「古今通天下，居民上者聖賢也。其所得聖賢之名稱者云何？蓋謂善守一定不易之道，而又能身行而化天，不愚頑者也。故得稱名之。其所以不易之道云何？三綱、五常是也。是道也，中國馭世之聖賢，能相繼而行之，終世而不異此道者，方爲聖賢。未嘗有舍此道而安天下，聖賢之稱，未之有也。……斯道自中古以下，愚頑者出，不循教者廣，故天地異生聖人於西方，備神通而博變化，談虛無之道，動以果報因緣，是道流行西土，其愚頑聞之，如流之趨下，漸入中國，陰翊王度，已有年矣。斯道非異聖人之道而同焉。其非聖賢之人，見淺而識薄，必然以爲異，所以可以云異者，在別陰陽虛實之道耳。……所以，天下無二道，聖人無兩心。」（「宦釋論」）

「明實錄」壹書，更爲我們提供了太祖的神仙觀：

「上謂侍臣宋濂等曰：……至如秦始皇、漢武帝，好尚神仙以求長生，疲精勞神，卒無所得，以朕觀之，人君能清心寡欲勤于政事，不作無益以害有益，使民安田里、足衣食，熙熙皞皞而不自知，此即神仙也。功業垂於簡冊，聲名流於後世，此即長生不死也。夫恍惚之事難憑，幽怪之說易惑，在謹其所好尚耳。」（「明實錄」，洪武元年，閏七月丁卯條。）

另有一處，亦有與上述言論相仿之記載：

「上頗聞公侯中有好神仙者，悉召至諭之曰：神仙之術，以長生爲說，而又謬爲不死之藥以欺人，故前代帝王及大臣多好之，然卒無驗。……人能懲忿窒慾，養以中和，自可延年。有善足

稱，名垂不朽，雖死猶生，何必枯坐服藥，以求不死，況萬無此理，當痛絕之！」（「明實錄」，洪武三年，十二月己巳條。）

文中所謂：「聲名流於後世，此即長生不死」、「養以中和，自可延年；有善足稱，名垂不朽，雖死猶生」等，完全係儒家方面的看法。由此，我們也可以知道爲甚麼官方善書之偏重於儒家道德教訓的理由了。

## 二、善書中的宗教思想與基督信仰

從上面所介紹的一些善書的內容看來，它有點像猶太教的律法，企圖靠行律法（行善），來得到稱義。雖然，善書的道德教訓，和聖經的道德教訓可互相引證者甚多，但這當中缺乏了一道亮光——即由基督恩典而來的光。一個中國基督徒，實在需要給他未歸主的朋友，介紹更多有關救恩的福音，諸如：「因信稱義」、「信而受洗的必然得救」、「十字架的救恩」、「永生」、「重生」，等等。

也惟有經過基督，對民間道德教訓，加以一番新的解釋（就像基督徒通過基督，解釋猶太經典一樣），纔能够使基督與他們所說的道理握手交談。靠着聖靈的帶領，使徒約翰曾經把希臘的「道說」（Logos）加以聖化，成爲初期基督教思想的一部份。有外邦使徒之稱的保羅，在講道時，也喜歡引證外邦哲人的教訓，諸如：哥林多前書十五章33節所說的：「濫交是敗壞善行」，以及使徒行傳十七章28節所說的：「……就如你們作詩的，有人說：我們也是祂所生的。」等等。——當然，這些外邦聖賢的教訓，如果不經過基督，不以基督教的方法加以解釋，是永遠無法加以引證的。「玉歷至寶鈔勸世」的編者，曾巧妙地引證儒、道、佛三家聖賢的言論，以證其道理之可信。其中，就引述司馬溫

公所說的：「上有天堂，君子死後居之；下有地獄，小人死後居之。」其實，這句話基督教也可以把它引用過來，用以證道。我們要引用善書、或儒、道、佛三家用語，亦當作如是觀。

### (甲)、善書與聖經之類似教訓：

「善書」與「聖經」之道德教訓類似者甚多，為便利教界之參攷，特選錄數則較列如下：

(1) 善書：「施恩不求報，與人不追悔」(太上感應篇)

聖經：「義人施捨而不吝惜」(撒廿一26)；「你們施捨的時候，不要叫左手知道右手所作的」(太六3)。

(2) 善書：「指天地以證鄙懷，引神明而鑑猥事」(太上感應篇)。

聖經：「只是我告訴你們，甚麼誓都不可起。不可指着天起誓，因為天是神的座位。不可指着地起誓，因為地是祂的腳凳。……」(太五34-37)。

(3) 善書：「知善不爲」(太上感應篇)。

聖經：「人若知道行善，却不去行，這就是他的罪了！」(雅四17)。

(4) 善書：「不炫己長」(太上感應篇)。

聖經：「考究自己的榮耀，也是可厭的」(箴廿一27)。

(5) 善書：「受辱不怨」(太上感應篇)；「勿記讐不釋」(文昌帝君蕉窗聖訓)。

聖經：「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」(太五44)、「恨你們的要待他好」(路六27)。

(6) 善書：「不誣污世」(玉歷寶鈔勸世文)。

聖經：「你們當救自己脫離這彎曲的世代」(徒二40)。

(7) 善書：「相親相睦」(玉歷寶鈔勸世文)。

聖經：「使人和睦的人有福了」(太五9)；「親愛的弟兄啊，我們應當彼此相愛」(約壹四7)。

(8) 善書：「淫是邪緣，見色勿迷」(玉歷寶鈔勸世文)、「未見不可思，當見不可亂，既見不可

憶，於處女寡婦尤宜慎。」(文昌帝君蕉窗聖訓)。

聖經：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與她犯姦淫了」(太五28)。

(9) 善書：「勿藏險心，勿動妄念」(玉歷寶鈔勸世文)。

聖經：「你要保守你心，勝過一切。因為一生的果效，是由心發出」(箴四23)。

(10) 善書：「貌慈心狠者尤宜慎」(文昌帝君蕉窗聖訓)。

聖經：「有敬虔的外貌，却背了敬虔的實意，這等人你要躲開」(提後三5)。

(11) 善書：「斗秤須要公平，不可輕出重入」(陰騭文)；「短尺狹度，輕秤小升，以偽雜真，採

取姦利」。(太上感應篇)

聖經：「你囊中不可有一大一小，兩樣的法碼。你家裏不可有一大一小、兩樣的升斗。當用對

準公平的法碼，公平的升斗。」(申廿五13—15)

(12) 善書：「依本分而致謙恭」(陰騭文)。

聖經：「只要存心謙卑，各人看別人比自己強」(腓二3)。

## (乙)、善書與聖經之異趣：

「善書」與「聖經」在倫理、道德教訓方面，可謂共通點較相異點為多。兩者，在宗教信仰方面，亦有其共通處，即：重虔誠、及承認由善、惡而來的不同報應。

但在宗教體驗上，却有其明顯的分野：

(1) 「善書」重個人靈修，並以爲個人的靈修爲邀福、及自救的方法。「聖經」雖亦注重靈修，但言明：世人不能靠行善以自救。就如提多書三章5節所記的：「祂便救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫，藉着重生的洗，和聖靈的更新」。

(2) 「善書」裏，容納了屬於自然界的神，諸如玉皇天帝（天）、北斗神君（星）、土地正神（地），……等；並有庶物崇拜：如寵君（寵）、城隍爺（城池）：……等；又有英雄崇拜：如關聖帝君（關公）等。同時，又容納了屬於佛教的諸神，如觀音、釋迦等。但「聖經」裏，只有一位眞神，即：創造萬物的宇宙眞宰。

(3) 「善書」裏，沒有一位中保，但「聖經」裏却有一位人類的中保，即：道成肉體的耶穌。

(4) 「善書」中，不注重禱告，事實上亦未說明當如何禱告。但「聖經」却告訴信徒，當奉耶穌基督的名，隨時隨地，多方禱告；並有聖靈體貼信徒的軟弱，在暗中不斷地爲信徒代求。

(5) 「善書」，多談人死後刑罰之可怕，却未提及天國的福樂。「聖經」，却對地獄之刑罰、及天國之福樂，均有清楚的交代。

(6) 「善書」裏，多有由迷信而來的禁忌，諸如：不可亂指冤虹、勿以廢紙裹物：……等。但「聖經」，却未有由迷信而來的禁忌；享有在聖靈裏的自由。

(7) 「善書」重視現世利益，諸如：福、祿、壽等，但「聖經」却視世間的生活是暫時的，故注重

永遠的生命。

### 三、適應中國風土的福音講題

我們對民間善書內容的探討，至少可使我們了解民間宗教型態之一斑，筆者茲針對中國風土，擬出如下數則可行的「福音講題」，以就正於教內賢達：

#### (甲)、簡道舉偶：

(一)、講題：善惡報應（經文：羅二6）

提要：

一、善報（羅二7、二10）

(1)「恒心行善，……尋求不朽之福的，以永生報應他們」（羅二7）。

△引證：以虔誠的哥尼流為例。——由於他的廣行賙濟、敬畏神、常常禱告，蒙神悅納，神特差遣彼得去傳得救的福音給他們（徒十一8；十四48）。

(2)「將榮耀、尊貴、平安、加給一切行善的人」（羅二10）。

A 得榮耀、尊貴：

△引證：以約瑟為例。——由於他的逃避淫行，蒙神悅納，終被高舉官至宰相，得榮耀與

尊貴（創卅九19；四十一37、42）。

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

B 得平安：

△引證：約瑟由於行善，一切盡都順利（創四十二；二十一23）。

△引證：但以理三友，由於敬畏真神，拒拜邪神偶像，雖被害而終被救贖（但三12—17）。

### 二、惡報（羅二8—9）

(1) 「結黨、不順從者的報應——邀神的忿怒」（羅二8）。

△引證：可拉黨由於結黨不順從神而被滅（民十六1—35）。

△引證：掃羅王由於不順從神而被廢（撒十五9、26）。

(2) 「將患難、困苦加給一切作惡的人」（羅二9）。

△引證：亞哈王由於引誘百姓拜邪神巴力，帶來患難，乃有三年半的大旱（王上十六31—33；十七1。參攷：雅五17）。亞哈王由於霸佔拿伯的葡萄園而患難臨到（王上廿一5—15；17—21），後又在戰場陣亡（王上廿二30—35）。

### 三、插入的話：

由於「善惡報應」，頗能引起國人的興趣，故可視實際需要，在講道中插入為民間所熟知的有關報應的小故事；或就地取材，引近日報紙所載新聞人物的善、惡報應事蹟；或引用古人的教訓，如：「好心有好報」、「善有善報，惡有惡報，莫言不報，時刻未到」（俗諺）；「作善降祥，作不善降殃」（書經）；「積善之家，必有余慶」（易經）等等。

### 四、結語：

(1) 勉行善的，當恒心，又當接受福音。如哥尼流雖敬畏神，並有善行，尚須接受救恩；方可蒙

得救。接受福音的，必得永生，並得平安（約十七3；十四27、十六33）。

(2) 當及時行善（約參11），竭力行各樣善事（提前五10）。

(3) 行惡的，當即悔改，若不悔改，終必滅亡（路十三2-3）。

(4) 因各人要按本身所行的，或善或惡受報（林後五10）。

## (二)、講題：萬惡淫為首。（經文：出廿14、17）

小引：我們從聖經歷史中，特舉出一位偉大的君王——大衛，如何為美色所勝，致緣叛親離，被

神打擊的故事，以為行淫者戒。

提要：

### 一、大衛王行淫的經過：

大衛見部屬烏利亞妻拔示巴有色，遂召入宮中行淫。後為侵佔拔示巴，不惜設謀殺害烏利亞

。（撒上一2-4；14-17）。

### 二、犯罪原因：

(1) 為美色所迷（撒下十二2）。

(2) 欲將行淫所懷之子，暗歸烏利亞名下（撒下十一6-13）。

(3) 恐事機敗露，而謀殺烏利亞（撒下十一14-17）。

(4) 烏利亞死後，納其妻為己有（撒下十一26-27）。

### 三、犯罪結果：

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

被真神責罰，遭惡報：

- (1) 刀劍不離大衛家（撒下十二10；十三28—29）。
- (2) 其嬪妃歸屬他人（撒下十二11）。
- (3) 與拔示巴所懷之孽子死亡（撒下十二14、18）。
- (4) 家中發生亂倫事（撒下十二12—14）。

#### 四、教訓：

- (1) 當嚴禁眼目的情欲（太五27—30）、遠避淫行（帖前四3）。
- (2) 當敬畏神，又當愛世人，謹守誠命（太十九17—19；可十二29—31）。
- (3) 恨弟兄的如同殺人，沒有永生存在他裏面（約壹三15），行淫及殺人的將不得進入天國之門（啓廿一14—15）。

### 三、講題：百行孝為先

小引：由於基督教不祀奉祖先神位，每被國人誤會為不注重孝道。其實，「孝行」亦為基督教的  
重要道德教訓之一，亟應加強講解，以破除福音的障礙。

提要：

#### 一、聖經的明訓：

- (1) 孝行之訓，被列在「十誡」中（出廿12）。
- (2) 新、舊二約聖經均反復申明之（利十九3；申五16；太十五4；可七10、19；弗六3），為一惟一帶應

許的誠命。

## 二、孝行人物舉偶：

### (1) 約瑟

A 自小聽從父親的吩咐（創卅七13）。

B 在埃及遇到哥哥，就探詢父親的近況（創四十三7；四十五3）。

C 迎養父親，以終其老（創四十五9-13；四十八1）。

D 遵父囑將父親遺體，歸葬迦南故鄉（創四十七30；五十一-14）。

### (2) 路得

A 夫死無人奉養其婆婆，由她承擔奉養責任（得16-17；27-18）。

B 被譽爲有此孝婦，比有七個兒子還好（得四15）。

## 四、講題：福、祿、壽

小引：民間以「福、祿、壽」爲人間三大美境。「多財、多子、多壽」稱之爲三多。近年，由於節約之風甚盛，多子已不再被視爲福。但畢竟：「福、祿、壽」仍然是人們所羨慕不已的。但聖經裏告訴我們：甚麼是最大的福氣；如何才能得到榮耀的冠冕；如何才能得到永生。

### 一、最大的福氣：（福）

(1) 耶穌曾誇讚留心聽道的伯大尼村的馬利亞說：「不可少的只有一件，馬利亞已經選擇那上好的福分，是不能奪去的。」（路十42）。那上好的福分，及不可少的一件大事，就是追求靈魂

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

的得救（約六27；詩廿七4；約壹五11-12）。

(2) 主耶穌明說：「信而受洗的必然得救，不信的必被定罪」（可十六16）。彼得也見證說：「各人悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈」（徒二38）。

(3) 聽道、受洗，又要行道，則必然得福（雅一21-25）。

## 二、不朽冠冕：（祿）

這些冠冕，都待你來領取，那就是：

(1) 生命的冠冕（雅一12；啓二10）。

(2) 公義的冠冕（提後四8）。

(3) 喜樂的冠冕（帖前二19）。

(4) 榮耀的冠冕（彼前五4）。

## 三、永遠的生命：（壽）

(1) 遵行真神旨意的，必永遠長存（約壹二17）。

(2) 行善的復活得生，作惡的復活定罪（約五82-89）。

(3) 信徒於末日必復活，被提升天，與主永在（帖後四13-18）。

## （乙）講題之選擇：

講題之選擇，筆者以爲：以醒目、本色化爲貴。雖然，我們所傳揚的是基督教的真理，但講題却不妨由儒、道、佛諸家經典，或古人聖訓、民間俚諺中摘錄而出。如果你對儒教的信仰者證道，你可

以孔子所說的：「朝聞道夕死可矣」、或「士志於道」爲題，轉而介紹基督教的真理。如果你對道教徒講道，你可以老子的：「不死者壽」、或道書的「長生不老」、「羽化昇天」爲題，講述永生之道。又如果你遇到佛教徒，你也可以「因果報應」、或「萬事皆空」爲題，講述善、惡報應、及人生雖虛空，但應及時敬拜真神，遵守祂的誠命（參教：傳12；11-13-14）等等。

要之，選擇合乎民間宗教願望的講題，其好處乃是：

- (1) 可讓聽講者、和講道者之間顯得格外親切。
- (2) 可使國人了解基督教和他們所信仰的傳統宗教，有那末多的相似點。
- (3) 可讓聽講者容易接受基督教的道理。

非但講題要本色化，就是在講道時也應隨時在適當的地方，插入若干爲聽講者所熟知的古訓、典故，當更能引人入勝。唯引用這些古訓、或典故，不要顯得很勉強，應力求自然；穿插貴能天衣無縫。

無疑地，選擇適應於中亞風土的靈音講題，如能應用得宜，當可收「因地制宜」、及「按時分糧」的雙層果效。至應如何選擇合用的講題，講道者自有仰賴聖靈的隨意引導了！

(附註)

註一：明代官方勸撰善書有如下56種：①「公子書、務農技藝商賈書」。②「存心錄」。③「女誠」。④「昭鑒錄」。⑤「祖訓錄」。⑥「辨姦錄」。⑦「孝慈錄」。⑧「資世通訓」。⑨「臣戒錄」。⑩「相鑒」。⑪「昭示奸黨錄」。⑫「清教錄」。⑬「精誠錄」。⑭「鄉飲酒禮圖式」。⑮「御製大誥」。⑯「御製大誥續編」。⑰「御製大誥三編」。⑱「省躬錄」。⑲「志戒錄」。⑳「紀非錄」。㉑「武臣大誥」。㉒「諭

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講

武臣勅」。②「武士訓戒錄」。③「醒食簡要錄」。④「彰善癉惡錄、續錄」。⑤「稽制錄」。⑥「逆臣錄」。⑦「永鑑錄」。⑧「世臣總錄」。⑨「教民榜文」。⑩「儲君昭濫錄」。⑪「歷代駙馬錄」。⑫「歷代公主錄」。⑬「集犯論」。⑭「戒勅功臣鐵榜」。⑮「古今列女傳」。⑯「文華實鑑」。⑰「仁孝皇后內訓」。⑱「仁孝皇后勸善書」。⑲「聖學心法」。⑳「傳心要語」。㉑「務本之訓」。㉒「爲善陰隲」。㉓「孝順事實」。㉔「外戚傳」。㉕「外戚事鑑」。㉖「歷代臣鑑」。㉗「帝訓」。㉘「官箴」。㉙「五倫書」。㉚「歷代君鑑」。㉛「文華大訓」。㉜「女訓」。㉝「帝鑑圖說」。㉞「寶訓實錄類編」。㉟「古今宗藩懿行考」等。

註一：「三臺」、「北斗」均星名，俗云：主人壽。

註三：十二年爲一紀，百日爲算。

註四：俗云：「三尸，人身中自有之神。三尸神乘人寐時，每至天神治事之處，說人罪過」。

註五：俗云：「功行圓滿，超居洞天曰天仙；煉形長在，地行不老曰地仙」。

註六：俗稱帝王爲天子，百姓爲天民。

註七：埋蠱，妖術也。厭，魅也。刻木像人，埋於地上，書符咒以魅人。

註八：俗以初一、十五多神明生日，故禁大呼大叫，恐干犯諸神。

註九：俗云：北方，北斗衆神所居，故禁向北穢犯。

註十：俗云：「四立，二分，二至叫八節。諸神於此時錄人罪過」。故嚴禁於此期間用刑。

註十一：孔子曰：「君子有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難，見得思義」。又曰：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言」。（見「論語」）

# 忘我精神：傳教對「發展」的貢獻之一

Francis X. Clark, S. J. 著

錄 五 崑 譯

沒有人可以「強迫」他人發展自己。一個人可能在短期內因他人或外來的壓力勉強工作，但是，如果他不主動地合作，當外來的影響停止時，他的工作不會持久，終而至漸漸停止。所以，「發展」不是來自他人或外來的壓力，而只能來自一個人內在的願望。

這一真理乍看起來既簡單又顯明，但是，它常常是學者們在討論「發展思想」時的主題之一。最近（一九六九）在魯汶所舉辦的傳教週中，用了下列的詞句：「人——無論個人或團體——是發展的「主體」與「客體」，主動者 (agent) 與目的 (goal)……」，「發展只能來自個人的內在願望；只有自己能解決他糾纏於其中的各種矛盾……」，「人是發展的主要因素，所有其他因素最多只有輔助的功用」。

所以，很明顯地，發展的主要任務 (tasks) 之一是設法使人願意發展自己。因為「落後」(underdevelopment) 的程度大有差異，爲了討論起見，我們首先研究它的不同類型。亨利神父 (A. Henry, O.P.) 把落後的不同類型分爲下列三種。

第一種落後的實例是第二次世界大戰後德國人民的處境。他的國土與經濟完全崩潰；所有的工業或因戰火或因「戰後賠償」而被消滅。在這種情況下，他們首先應該掃清斷瓦殘垣，然後才能重新建設。但是，在十五年之內，德國又成爲世界上最前進的國家之一。它不但完全掃除了貧窮的現象，而

且還擁有足夠的人力與更進一步的發展的願望。

第二種落後的實例是個人的發展。很多在工廠或商店工作的雇員，抱有堅強的意志，願意在工作上發展自己。但是，如果他們沒有學到所需要的技術，他們便無法得到更高的地位，或更好的工作。相反的，如果他們得到了所需要的技術，他們便可以晉升到更高的地位，得到更好的工作。

世界上很多國家是處在這種環境中；有時他們願意發展自己的國家，但是缺乏科學上的技術。所以，他們用盡一切方法去克服這種困難。他們邀請外國專家協助他們；他們設法在國內外訓練自己的技術人才；他們更積極地設立大學，高等學府，以及研究中心。這樣，他們可以得到為發展自己的國家所需要的學術知識與科學技術。

第三種發展的實例是缺乏願望去發展自己，這也造成一個新的基本問題。「願望」（意志）是人的力量泉源，因而也是一切行動的泉源。如果一個人不願意發展自己，他一定不能，也不會發展自己。在這種情況下，他不但沒有人性尊嚴所要求的物質與文化的條件，以及為得到這些條件所需要的技術，而且更缺乏為改善自己環境所需要的最基本的條件：願望。

因此，沒有人可以說：「貧窮與落後是落後國家人民自己的過錯。」我們知道，人所以能希望發展自己，他應該知道自己有能力去發展自己；但是，人有時不能願意他所想願意得到的。同樣，有些落後國家的人民沒有願望發展自己，因為他們不相信自己有能力去發展自己。也有些落後國家的人民不願意發展自己，因為他們對那些幫助他們發展的人缺乏信心。

但是，這種缺乏「願望」發展自己的普遍原因是什麼呢？原因很多，同時錯綜複雜，相互影響；正如我們知道，缺乏食物造成軟弱的身體，而軟弱更使人無力去學到尋求食物的技術等……。

缺乏「願望」的原因雖然很多，但最重要的原因實在是缺乏信心。落後國家的人民長期的被剝削與屈辱，在這種情況下，任何由外而來的援助不但不給他們「希望」，反而在他們心中造成恐懼。當他們被這種恐懼的情緒所控制時，他們連願意將來有希望改進自己的願望也沒有。換句話說，這種恐懼之情阻礙一切要求進步的願望，因而也窒息了為發展所急需的一切熱情。

對於這種情況，我們還可以更進一步的分析一下。這些落後國家的人民不但沒有願望發展自己，不但不相信自己有能力去發展自己，而且更進一步封閉自己，避而不看發展的可能。他們的這種「封閉」的態度使得本來已是很難的工作，因他們以往痛苦的經驗，變得更難。因此，他們往往深信自己傳統的生活方式比可能的預許更加穩妥與保險。

以上是三種不同類型的落後情況。當然，很明顯的，傳教（或宣講福音）對每一種落後的環境都有它適當的信息。但是，其中第三種落後的環境更需要「發展」，並且在這種情況下，傳教與所傳的福音最爲有效。對於這種說法，我們應加兩點說明。

第一點說明是福音不應該只是「宣講的福音」（spoken Gospel）。只是宣講福音，而不按照它去生活，這樣的宣講是沒有功效的；同樣，只按照福音生活，而不宣講，也不是完全的。宣講福音同時並按其教訓而生活才是最理想的傳教。

第二點說明是只有傳教與福音仍舊不夠，其他的學問，像人類學，社會學，心理學，歷史也應加以利用。一位傳教士有過這樣的經驗，只求助於聖經而想治療一個酒鬼每每是徒勞無功的。在這種情況下，「匿名戒酒會」藉其社會上的影響與心理學上的輔導更易收效。同樣，在其他一些類似的環境中，福音應該與人文科學積極的合作。

最後，傳教成功最大的秘訣是「忘我精神」；正如聖保祿所說的「謙虛自己」（自我空虛），或者潘霍華所說的「我爲人人」。沒有「願望」能力的人；或者「願望」能力已死的人，根本不相信別人會不自私的幫助他們，因爲他們猜想別人善意的幫助也許是一種陷阱或騙局呢！自然，他們情願停留在自己熟悉的環境中，而不願意冒險到不可知的危機中去。在這種情況下，只有真正的，完全的「忘我精神」才能使不相信別人的人開始聆聽，並最後使他願意發展自己；這才是真正的「傳教」。當那些需要幫助的人真正的體驗到基督徒——獻身於天主與他人的人——的愛德，慷慨大方地獻出自己的生命與能力去爲別人服務時，他們才會在內心說：「他們是我們可以信任的人」。總之，走向願欲的途徑必須通過人心。

這種對具有「忘我精神」的人的信任可以從志願到落後地區工作的青年的經驗中看出來。有些志願工作者會發現自己的工作不但得不到積極的反應，反而招致無情的冷淡。固然，落後地區的人民承認自己的急需，例如灌溉系統或鑿井等，但是他們的恐懼阻碍了一切幫助發展的工作。在這種情況下，失望的志願工作者有時會尋求當地神父的幫助，要求他負起橋樑作用；當神父出面幫助時，發展的計劃往往會順利的完成。這種成功不是來自人民的了解，而是藉着信仰與信任。

以上只是一個例子，不應該到處應用；但它却告訴我們一個基本的真理：傳教與發展有着密切的關係。無論在歐洲，美洲，非洲，或亞洲，無論是爲聯合國文教組織或者爲大企業組織工作，能够被他人所接受，所信任的人是絕對必要的，因爲世界各處充滿着許多「自私」的人，專爲他們自己的利益而工作。

最後，我們再說明一點，這種先知性與不自私的工作的特點不是孤立的個人性質。我們可以在「

傳教與發展」的文學作品中發現許多著名的實例，這為整個傳教工作也大有幫助。傳教是發展的「心」，「靈魂」，「力量」，「主動者」與「靈感」；它使「發展」有着真正的意義、價值、理想、希望以及歷史的超越性。

本文譯自 "Teaching All Nations", vol. vii, No. 2, Manila, 1970, pp. 161—165: *Selflessness: One Contribution of Mission to Development.*

## 宣揚福音與地區發展

資料室

目前有一個事實，就是宣揚福音的地區也是正在發展的地區。有人難免要問：宣揚福音與地區發展，孰先孰後？在解決當地的社會問題以前，能給人們宣講福音嗎？

首先必須認清，這兩件事不是互相分離的，更不是對立的，而是互為表裡，相輔相成的。誰將宗教價值及塵世價值分開並對立起來，就誤解了天主是誰，也不懂人是什麼。天主所要救的是整個的人，包括他現世的價值和永遠的價值。永遠的價值不僅有優先權，還給現世價值以保障和圓滿。「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」（瑪六33）。

今天有人熱中於發展的問題，這是值得喜慶的。他們認為愛近人就是愛天主，這在某種意義下也是對的。不過有時他們認為只須愛近人，就等於愛天主，那就不完全正確了。不正確的結果是把全部福音放在解決社會問題上，好像物質進步本身就能給人帶來幸福。其實今日的事實證明並非如此，有些進步神速的國家並沒有給人民帶來所希望的幸福。「人不僅靠麵包生活」這句話在今日的世界裡顯得特別真實。

由以上的事實引出一個重要的結論：真正的路線不是由發展走向宗教的信息，而是相反：由宗教的訊息生出靈感和力量來完整地解決各種社會問題。誰平心靜氣地觀察一下，便不難發現，世上富有的國家和個人所以那樣自私，不肯援助貧窮的地區或需要發展的地區，不是因為缺乏原則，缺乏研究，缺乏會議，缺乏議案……這種種社會事業和運動今天隨處可見。但結果怎樣？如果統計值得相信的話，世上富有地區捐給貧窮地區的，不到前者總收入的百分之一。病根不在別處，而在宗教意識的薄弱。基督徒沒有盡好他們的社會義務，是因為他們的基督信仰太貧乏，太脆弱。

（下轉五一八頁）

書評

## 獄中書簡

潘霍華著 香港基督教文藝出版社  
許碧端譯 一九六九年十一月初版

房志榮

筆者曾在三年多以前的「現代學苑」（43號，民國五十六年，十月）略加介紹這本書的英文版，認為這位「與惡勢力搏鬥的戰士（潘霍華）……給整個人類所提出的反省與忠告，可謂驚心動魄，值得我國有識之士加以注意，以助自己的反省」。如今見到這本書的中譯本問世，覺得非常可喜。

在神學的觀點下，這本小書有着很深的意義，因為它說出了一位有創造性的神學家的最後思想，並且是一些影響後世很深的思想，例如「怎樣用非宗教的方式表達基督的福音」就是其中之一。下面是一個很顯明的例子（見本書頁一四一）：

「這就是基督教與其他各宗教主要不同之處。人的宗教意識使他在痛苦時去仰賴世上有力的神，以神為救星。聖經却指引他去尋找一個無能為力和受痛苦的上帝。唯有受痛苦的上帝才能幫助人。至此為止，我們可以說，我們所描述的已長成了的世界，乃是在於放棄了對上帝的錯誤觀念，且準備為聖經所指示的上帝而戰鬥，上帝以祂的軟弱去征服世界的強權，這必須作為我們對聖經的『屬世』解釋的起點。」

這同樣的思想潘氏曾用一首詩寫出，詩分三段，每段說出一個中心思想：1. 一般的宗教或幼稚的宗教只是求福免禍；2. 基督信仰却是教人和軟弱的上帝一同吃苦，一同戰鬥；3. 天主大公無私，願所有的人蒙恩。請讀他的這首詩（本書頁一四四）：

基督徒與無信者

「人當需要迫切之時去找上帝，  
爲着平安，飲食，救援，  
爲着疾病，罪惡或死亡而祈求憐憫。  
凡人皆然，基督徒與不信者都是一樣。

人當需要迫切之時去找上帝，  
看見祂貧乏被輕侮，沒吃沒住，  
擔負罪惡，軟弱，死亡者的憂患，  
當上帝受難的時辰，信徒站立在祂的旁邊。

上帝接近每個需助的人，  
以祂的糧餵養他們的身體與心靈，  
無論對信徒或異教徒，同樣地祂爲他們死，  
他們也同樣地蒙祂饒恕。」

像在潘氏以往的著作中一樣，以耶穌基督爲整個生活中心的思念常會不知不覺地由他的筆尖流出，本書一五三頁就有一個很好的例子：

一 在這動盪不安的時候，我們往往忘記那給予生命以真正價值的是甚麼。我們認爲只要某人還

活着，那生命對我們就有意義。但真相是：若這個世界是够配得上耶穌基督這麼一個人居留，若是像他這樣的人是真真的曾活在世界上，那麼單憑這一點，生命對我們就有意義了。倘若耶穌沒有活過，那麼我們的生命，儘管還有其他我們所認識、敬重與愛的人，也將毫無意義了。無疑的，像現在這種時候，我們常常忘記我們做基督徒的目的與意義，這種解釋豈不是再簡單也沒有麼？「意義」這兩個字可在聖經裡見到，那就是指聖經所說的「應許」。

關於舊新約聖經的解釋，本書也有多處提及，如頁一二八，一四八，一四九；潘氏認為聖經對於健康，幸福，活力等講的並不少，無論是舊約或新約都是如此。聖經從來不曾認為幸福與痛苦，恩典與十字架是互相排斥或互相抵觸的。「在這一點上，新舊約唯一的不同是在舊約裡恩典包括有十架，在新約裡十架包括有恩典」（頁一四九）。將舊約與新約相比，看他們彼此間的關係及互相的影響這是近十年的事。由之而研究出的天主啓示的進展，舊約的預象、預演、及預備等作用漸趨明朗，這一切都是潘氏所未能料及的，因此這方面潘氏的看法可謂殘缺不全。

以上筆者對於本書的神學內容可算做了一個簡短的交代。如果讀者願對潘氏的全盤神學思想有個梗概的認識，可閱讀本「神學論集」第三號頁廿五至四四杜勒斯著，王秀谷譯的「潘霍華的『世俗化基督信仰』」一文，或現代學苑50（民五十七年五月）魏岳山所寫的「彭鵬飛的生平與思想」。

除了神學的內容外，本書的另一特色便是它揭發了潘霍華對生活的感受及他在任何生活情況下往深一層想的習慣。潘氏所以成了本世紀有數的神學家之一不能不歸功於他這種愛深思的習慣，這種深思的習慣也許是我們目前所最需要的。試讀幾段潘氏自己的反省結果：

「在監牢的庭院有一隻畫眉鳥，每天早晨唱支美妙的小歌，現在連晚上也唱了。一個人能因一點

小事而感恩，也算是一種收穫了」(頁二)

「最近的一兩個月我初次學習到：有多少的幫助與安慰是從別人得來的：我們常常喜歡甚麼事情都自己做，殊不知這是錯誤的自負的記號。甚至我們從別人學來的還是屬於我們自己的，而且屬於我們自己生命的一部分。當我們要斤斤計較那一些是我們自己學來的，那一些是靠別人得來的，這不但非基督徒的行爲，也是無用的。必須兩者，即從我們的本身，以及那靠別人而得的，兼而有之，才能使我們成爲一個完整的人。我願意告訴你這個，因爲這是我剛才發現的，雖然並非初次發現的，因爲我們經過這麼許多年日的共同生活對此還只有模糊的感覺。」(頁五〇—五一)

「最近我在想着時間可使我們對艱難痛苦漸漸遲鈍而缺敏感了。當我想到一年前的感覺時，我非常驚愕。若把這種情形歸於天然的自衛，我認爲並非全部的道理，其中必還有更深的意義在。我們慢慢地更清楚更嚴肅地認識了自己的有限和責任，使我們能够更眞純的去愛我們的隣舍。我們若因過份看重自己而痛苦，就不能眞正的愛我們的鄰舍，愛鄰舍留給人某種模糊抽象的意識。今日我能够更眞定的去觀察他人的需要與要求，使我對他們能够有更大的幫助。我情願說這是一種啓發，而不是遲鈍，但自然的，我們可隨意去更變。另一方面說來，因爲時間的關係使我們的感覺較冷靜些，我們也不該譴責自己。只是這裡有使我們對一切事物視而不覩的危險性，我們應該謹慎防備，甚至我們進入到啓發的階段，我們仍然得保持一個溫暖的心。這些感想對你可有些用處麼？」(頁九九)

由以上所引的一些譯文可見這本書的中譯相當成功。偶然的一些遺誤，如一四一頁的「屬世」不如「世俗化」的譯法更合乎 worldy 一詞的原意，頁一四四「基督徒與信者」應是「基督徒與不信者」之誤，頁一六四中間一段稍有詞不達意之嫌——這些和其他類似的小缺陷無得於本書的積極貢獻。

中譯本還有一篇很有用的文章，就是蘇恩佩在書首所寫的「獄中書簡緒論」。循着這篇緒論所指出的方向去讀本書，便能多受其惠而不致爲書中一些費解的地方所困惑。

本書印刷精良，裝訂美觀，是「基文青年叢書」的第四冊，我們願向爲此叢書寫序言的許牧世先生祝賀。在編頁碼上可以改進的地方是不要在本書裡用兩次壹、貳及一、二……而可連續數下去，以便讀者引徵查閱。

(上接五二二頁)

因此，宣揚福音在今日的世界裡仍有它的地位，並且和以往一樣，有它特殊的效用。為宣揚福音也不必是社會學家，或技術家，或其他的代理方式（神職人員或教會不必包辦一切），而只須簡單地做傳教士，宣講福音，解釋教理。就像教會是世界的靈魂，同樣每位傳教士也該是各種問題及解決方案的靈魂。教育，醫療，技藝與學術的進步，以至世界和平，都是人類走向永恆的驛站。宣揚福音的人就是要給人指出這個永恆的價值。做到了這一點，他便為以上的那些問題提出了最好的貢獻。

方才說的毫不減低直接社會工作的價值和重要。實際上有不少的傳教士從事於學校，醫院，合作社等直接的社會服務。但即便其他專門從事宣講的人，對社區發展也有多方面的貢獻，今略舉如下：

1. 使個人及團體感到合作的需要，並培養他們的合作意識。
2. 在研究其他民族的急需時，知道尊重他人的傳統和尊嚴。即便在今天，仍能在「善意」的外筆下做着殖民主義的事情；也能在外表非常自由開放，骨子裡却毫不容忍。
3. 在為促進發展而合作時，除去一切自私的，國家的，政治的動機，總之，勿再蹈殖民主義的覆轍。
4. 使得「促進發展」的工程漸漸取消國界而成為「富有的一部分人類」面對「貧乏的一部分人類」所應盡的一份義務。這的確很難，並且近乎烏托邦，但為有信仰的人不是不可能的。依撒意亞書裡所說的一「將你帳幕的容量伸張，將蓋着它的帷幔無限制的拉長」（依五四二）應指這一點而說。正因為我們是基督徒，是傳教士，不能一天比一天更深切地感到我們是世界的公民。這也是值得向天主稱謝的一件事：世界宇宙的幅度顯得一天比一天更為廣闊。

參閱："Evangelisation et Développement", Conférence de Mgr. Pignodoli, *La Documentation Catholique* 20 Septembre 1970, pp. 819-822

## 「基督的福音與現代中國」

### 一九七〇年牧靈講習會的緣起

若從正名說起，「牧靈」兩字是非常重要的而具體的。原來前一些年臺灣各男女修會彼此沒有多大連絡，他們覺得如此各自為政，不知在宣揚福音上携手合作是很可惜的。如是開始連絡組織，而有男修會聯誼會，女修會聯誼會，及男女修會聯誼會的成立。結果非常有效，一個修會不能辦的事，好幾個修會却能辦成，大家合辦，便能衆志成城。

前兩年男女修會會長更覺得修會間的精誠合作不夠，還該推展到進一步地與本地教會首長及神職合作，或更好說，修會願聯合起來為本地教會服務。為做到這一點必須有坦誠的交談，同時一齊來研究目前中國教會的迫切問題，如是牧靈講習會應運而生。可見這一講習會雖然發源於修會團體，但它常以服務中國教會為目標。因此中國主教團也表示重視這一努力，特別委任羅總主教來領導籌備這次的牧靈講習。

去年的牧靈講習會分別在臺南及臺中召開，前者全說中文，後者大多用英文，事後輿論對兩處的講習會評估很不同，但無論如何，臺中的講習會給大家帶來一個很寶貴的經驗，就是這類講習會，如果沒有足夠的中國神父、修女參加，便不能達到預期的效果（請參閱臺中講習會全體神父、修女「給參加臺南講習會的神父、修女們的公開信」，神學論集（三）頁一三七、一三八）。因此今年講習會在一處開，並以中文為主。也因此參加講習會不僅是為自己學習，還是為供獻自己的經驗和意見讓大

家參考，以生互相琢磨的功效。這一點特別針對中國神父、修士、修女而言，這就等於說，雖然爲參加講習會應該做些犧牲，也是值得的，因爲那是爲了弟兄姐妹們的好處，爲了整個中國教會的好處。

今年講習會的五次演講爲：一、羅光總主教講：儒釋道三教合一所形成的中國宗教思想。二、李達三神父及管水琛修女共同預備並講出：目前自由中國的文學和宗教思想。三、趙雅博神父講：現代哲學與中國人的宗教思想。四、趙一舟神父講：教理新編——給現代的中國人宣講基督的福音。五、魏欽一與張春申二位神父講：宣揚福音與位格往來，心理與神學的綜合觀。

也許有人以爲這些講題太學術化，與大部份人的實際工作脫節，這看法有它的根據，但也不可忘記，演講只佔講習會五分之一的時間，大部份時間還是在分組討論，檢討過去，策劃未來上。這種共同祈禱，工作，交談，開會，學習的生活才是講習會最寶貴的一部份。此外，羅總主教將盡力邀請各位主教來當場指導。我們工作的成果經過教會正統權威的指導與祝福，必將更著鴻效。所餘下的無非是靠着聖神所賜的光和熱，一步一步地施諸實踐了。一九七〇，七、十八日於輔大神學院。（房志樂）

## 以堅決的意志與愛

李佳果神父

### 發動一九七〇年的牧靈講習會

宗徒們宣傳福音回來，「耶穌帶他們私自退往一座名叫貝特賽達的城去」（路、九、10），在那裡他們一同祈禱，檢討他們的傳教經驗，並接受耶穌的訓誨。我們也和宗徒一樣，從牧靈工作中退到這裡來，同耶穌住一個時期，同祂一起祈禱，檢討我們的傳教經驗，並跟祂學習。但是跟耶穌隱退本身不是一個目的，耶穌仍舊歡迎聽衆，雖然宗徒們曾提醒祂，請祂遣散他們（路、九、11）。我們也不可把講習會本身看作目的。

我們的生活——我們的祈禱，討論，學習包括在內——都導向一個目標，就是在中國人民當中建立基督的教會，我們的講習會應以此爲目的。如果，我們以爲這段時間是脫離傳教工作，或是純爲增進個人的宗教知識或意識，就犯了嚴重的錯誤。我們在這一段時間內從事研究，討論，是爲給我們將來的工作做準備。

一九六三年一月十日比利時布魯日教區史彌特主教 (Emile De Smedt of Bruges)，給他的神父寫信道：「我們一祝聖爲主教或司鐸，就和教宗、全體主教和今日世界所有的神父一同與最高的及唯一的司祭耶穌基督聯合一致，是祂願意全體人類都得救，都認識真理。」

所有宗徒的繼承人，藉主教團的力量，都分享教會對整個人類大家庭應負的責任。可是這同一的團體力量也間接地延及同主教服務的每一位神父。

梵蒂岡大公會議以後，主教團的意義發展到另一觀點，就是所有修士修女，既然分擔主教的訓導職務，也間接的分擔這偉大的傳教責任。

所以，我們的傳教工作是集體的或團體的工作。所有中國神父與修會會士均隸屬於主教，並接受他指定的傳教工作，而成爲這團體的一份子；而外籍的神父和修會會士因爲從宣佈福音部領受了委託，並爲當地教區首長所接受，也成爲這個團體的一份子。那麼，在每一個教區都有一個團體，這團體在全國主教團領導下互相聯合起來。

爲此，我們當中誰也不能否認他是全國使徒大團體的一份子。在這團體內每一位都有權利和重大的義務，共同負擔向中國人民傳教的責任。

我們的會議是在主教團贊許之下召開的，由各教區各傳教單位的人員參加，這明白表示，我們這有活力的傳教團體聯合祈禱，共同計劃，都是爲達到一個目的，就是努力使我們自己和我們的團體日趨聖善，使我們的工作因天主的助佑，結豐富的菓實。

我們既然承認對這個傳教團體和中國人民的責任，我們每一個人就應該決心接受這責任，就應該採取符合這責任的行動。

這次集會的演講和討論是爲幫助我們確定我們個別的責任，就是因我們決心爲中國教會和被召進入教會的人民服務所產生的責任。

我們的責任所涉及的是個人的，地方的，及國家的各平面。（當然也涉及世界的平面，但在這次集會內，因無時間分析這些責任，而不加以注意。）

講習會的決議是協助我們認識我們的責任，並針對這些責任而採取行動。因爲我們工作的性質是

團體性的，因此有的成員——我們就要看到——有權利與義務擬定決議去協助其他成員，以滿全他們的傳教任務。

誰願意對中國教會的宗徒事業有所貢獻，就必須做一些個人的決策。雖然我們不必在此把決策的範圍一一說出，但是我們可以舉個例子說明：在宗徒團體內工作的各份子，應該對他們個人的祈禱，研究和生活方式有所決策。這些決策不但是有效和重要的，而且它們是教會這個使徒團體在生活和工作上的基本要求。甚至我們可以說：如果誰沒有做適合他宗徒工作的祈禱，沒有研究神學、文化和語言等，或者誰缺乏愛德，沒有追求真理的精神或沒有神貧精神，以致給他人立惡表，那麼整個團體的工作將感到有所缺失或受到損傷。

當大家在聖寵的助佑下，決定成為宗徒事業得心應手的工具時，將體會到自己無法單獨工作，而應該更多參與教區、社會團或是宗徒事業集團體的工作和計劃。我們也無意在此把這些決策的可能性一一說明，而只願舉幾個例子。例如：我們可以決定在這個地區內做某一個確定的工作；我們也可以決定要求地方或教區的委員會，給與我們某些確定的協助；我們也可以決定做這種要求的方式，以及在我們中間分工合作，並設法查考這些決策是否可以實行。

因為在某些事務上，個人或是地方的團體無能為力。那麼，我們應該把決策提交給全國性的組織，以求解決。

例如，我們的決議是滿全我們對主教團及所屬各委員會的責任，那麼我們也有權決議對這些委員會提出建議和請願。

每一個參加講習會的人都有權力和責任，共同準備決議案並投票表決。但是這項工作最基本的一

步是在同一宗徒工作的小組內完成。當每一個小組做好了初步的決議後，由小組輔助員用一種撮要的方式提交全體大會。主教團及修會會長聯合會的成員們也要針對這些決議作個人的反省。

每一個宗徒工作的團體，在決議通過和接受之後，就要負起在這一件工作上分配責任和具體實行的責任。

決議委員會應從各工作團體所通過決議的內容和要旨中，準備共同的決議案，並提交講習會全體。

因此，從講習會中應該產生兩種決議：一種是針對某一個宗徒事業特別的目標和問題，另一種是對整個中國教會有一般性意義決議。

這些決議的本身並沒有法律的力量。使我們實現這些決議案的力量，是我們自己對宗徒事業，和其他的人以及對中國人民的責任感。這完全要看每個人或者每個團體，如何按己所能去實現，並按照決議案中的計劃和結構，去努力地完成。

我們將在主教團的贊助和指導下，盡力預備各種決議案。如果我們的決議案真是來自我們對宗徒事業真誠的關懷，並且對每一個實施的步驟，清楚的指出和擬定；我想可以合理的假定：凡與會人員自己所不能夠實現的，主教團會促其完成。

在與耶穌隱退了一個短時間以後，宗徒們立刻成爲增餅而養活飢餓民衆的工具。我們所馨香祝禱的是：在牧靈會中團聚幾天之後，我們將懷著堅決的愛心回去，以天主的生命來養活民衆，因爲我們已把我們自己的生命爲他們而奉獻。

## 介紹本屆牧靈講習會

房志榮

今年牧靈講習會的籌備工作大部分是由范誠理神父完成的，因此本來他最有資格到這裡來給大家介紹本屆牧靈講習會。只因爲范神父的國語還不太純熟，我才代替他來登臺介紹，原來我也參加過一部分的籌備工作。

這次講習會的特色可說是它的龐大複雜。去年的講習會在臺南臺中兩處召開，不但人數較少，語言問題也不存在。今年一同在輔仁大學開，人數增多，大會以國語爲正式語言，只在小組討論可用其他語言，於是會議自然要複雜起來。這裡也許就用得着一個描寫天主的定義：祂是一切敵對的協調。祂同時是最公義，也最慈祥的，同時是最單純也最複雜的……在講習會裡我們要則效天父的成全，將不同的思想，不同的態度，不同的經驗協調一致。

今天到處可以聽到的是新舊之分，是關閉與開放，是前進與保守，是制度與奇恩種種的分別。在談到教會時有人強調世界化，有人強調地方化。這一切都各有各的道理，都代表真理及事實的一端，只有和另一端配合起來，才能發生其積極的和建設性的作用。膠着於一端便會失去平衡，不但不能建設，反只會破壞。因此講習會不以無限制的開放爲題，不以無條件的奇恩爲題，也不以絕對的本地化爲題，却以「基督的福音與現代中國」爲題，這是大家所關心的，也是能使大家協調一致的。

根據這個主題，講習會的四天略可作以下的分配：第一日：目前中國的宗教思想，由宗教，文

學，哲學三方面來看。第二日：基督的福音與今日中國，由教理新編及位格主義（神學的及心理的）各種事實來看。第三日：大家檢討我們所要達到的目標及爲達到目標所遇到的困難。第四日：努力達成決議並尋求實行決議的途徑。

去年臺中牧靈講習會閉幕前曾有人指出：臺灣天主教教會在服務及作證方面可謂做的相當出色。很多由大陸來的傳教士吃苦耐勞，以身作則，對所接觸的人民表示百般的關懷。但在傳教士彼此之間缺乏足夠的「互通」。這當然不是指交通而言，因爲臺灣鐵路及公路非常方便，四通八達，無遠弗屆，而是指心靈狀態而言，即是指思想與情感的交流。

人間的彼此相通，不外乎知與情兩方面。認識別人，知道別人所做的事，便不至於夜郎自大，唯我獨尊，好像只有我在爲人羣服務，在爲天國做事。對別人有情感，有愛心，在評人論事時就會減少許多偏差，那時不但會看重他人的長處，也容易原諒他人的短處，因爲是在整體裡評人論事，比較容易保持平衡，不致流於極端。

在我們這樣的主教、神父、修士、修女的團體裡真能有水火不相容，彼此無法瞭解的情事嗎？那是不可能，或至少不應該的。我們間所缺乏的無非是「互通」，無非是交流。在講習會裡我們要互相學習，彼此認識，由認識而出生真摯的情感。在我們中國——其實在那裡不是如此——有了情感，有了好的人事關係，什麼事便都容易辦了，連辦天國的事也是如此。

李佳果神父在「以堅決的意志與愛去發動一九七〇年的牧靈講習會」這篇文章裡已大體指出本屆講習會的精神與方法，精神一方面主要的是激發我們的責任感，並不斷加強這個責任感。主教、司鐸、修士、修女，在個人的，地方性的，全國性的，甚至世界性的平面上，常要以宣揚基督的福音爲已

任。另一個重點是團體意識。我們不但爲團體做，在團體裡做，並且我們整個的生活都需要團體，自古以來，天主的救援計劃就是如此；沒有單獨得救的人，救恩是在團體內實現的。即便我們孑然獨處的時候，我們的視線還是轉向團體，我們深思熟慮，埋頭苦幹的成果還是爲了團體——這個與耶穌基督結合爲一個妙身的大團體，眞眞實實做到人人爲我，我爲人人的地步。天主的這個救援計劃是多麼美妙，多麼高超啊！最後一點是服從與自立，須二者兼顧。服從不是盲目的，怯情的依賴；自立不是目空一切的自滿自足。只有知道自立的人才懂得眞正的服從。這一點無法在這裡多加發揮，讓我們在講習會中和我們的生命中去多學習。

方法一方面，本屆講習會除了五次重要的演講以外，最基本的組織是小組，綜合組及全體大會。小組共分二十八個；英文的十二個，中文的十六個，這樣按語言分的目的是要大家在小組討論時能暢所欲言，不讓語言的困難阻碍思想的交流。每小組有輔導員和秘書，負責每組討論的適當進行和記錄。綜合組是將工作性質相近的各小組連合在一起，討論他們所共有的問題，擬定一些暫時性的決議。綜合組有綜合組的組長和秘書，和小組的不同。經過小組及綜合組的討論和準備，我們假定每天向全體大會所提出的問題必將更切實，更集中，因此也更易得到具體的結論，尋出可行的方法。當然這一切都是我們事先的構想，究竟如何，還要看將來進行的步伐怎樣，而可以臨時加以必要的適應工夫。

到此爲止，我將本屆牧靈講習會籌備工作的幾個重點略略介紹了一下。講習會開幕前半個月，即八月三日，在臺北總主教公署一次會議中所選派的大會主席王秀谷神父、建立了一個以王神父自己爲首而由七、八位神父修女代表所組成的主席團，同時又建立了以朱蒙泉神父爲首而由三、四位秘書組成

的大會秘書處。這樣，本屆牧靈講習會已略具規模，在這一週內，三百多位兄弟姐妹間的思想與情感的交流，經過這些組織可以進行無阻。這幾天內我們每日有共祭彌撒，有晨禱和晚禱，藉以朝拜，感謝，奉獻和求恩，求聖神光照領導我們，引我們認識天主聖言，教我們攜手合作，引領中華民族及整個人類走向天父之家。

根據會終的統計，本屆牧靈講習會報到人數為三〇四人。

主教

三人

監牧

一人（外籍）

神父

一二三人（外籍七一人）

修士

十六人（外籍七人）

修女

一五二人（外籍四六人）

教友

九人（外籍三人）

# 儒釋道所形成的中華民族宗教信仰

羅光總主教講

爲研究現代中國人對宗教信仰的心理，應從兩方面去研究：一、從以往中華民族的宗教信仰去研究；二、從現代中國人的思想和生活環境去研究。第一方面的研究，使我們認識中華民族祖傳下來的宗教信仰，和中華民族素來對於宗教所有的心理態度。第二方面的研究，使我們認識現代西洋思想和社會生活，怎樣影響了當代中國人的宗教信仰；造成沒有宗教信仰的心理。這兩方面的研究就是這次講習會的第一組題目。

我所向大家講的是第一方面的研究，即介紹中華民族祖傳下來的宗教信仰。

## (一) 中華民族固有的宗教信仰——儒家的宗教信仰

在講中華民族的思想史時，大家都以儒家代表中華民族的正統思想。

儒家思想不創自孔子，孔子曾說他自己：「述而不作，信而好古」（論語述而篇），他繼承堯、舜、禹、湯和文、武周公的思想。儒家的基本典籍五經或十三經，乃是中華民族文化的最古典籍。自漢朝起，直到民國，二千多年裏，儒家獨尊，孔子尊爲中華民族的至聖先師。

我們要研究中華民族的宗教信仰，便不得不研究儒家的宗教信仰。

## 1. 儒家的宗教信仰

甚麼是儒家的宗教信仰？

儒家有一位獨尊的神，稱爲上帝，或稱爲天，也稱爲皇天上帝。從中國最古的甲骨文和金石文，以及最古的書經和詩經，我們可以知道中華民族對上帝是無形無像，至尊至上，造生人物，掌管宇宙，選擇君王以代天行道的。上帝又是大公無私，賞善罰惡；而且是無所不知，無所不能，永遠常存的。

詩經大明篇說：「皇矣上天，臨下有赫；監視四方，求民之眞。」

在皇皇上天之下，有天神地祇。書經舜典說：「肆類於上帝，禋於六宗，仰於山川，徧於群神。」天神有六宗：即日、月、星辰、風、雷、雨。地祇有社稷、名山、大川、和五祀；五祀爲家中之神，即門、行、戶、竈、中霤。

儒家宗教信仰中最深刻的一點，則是對於祖宗雖死猶生的信仰。詩經的周頌清廟一詩，祭祀文王，以文王的魂，降來饗祭。中華民族在古代又信鬼，信人死後可以成鬼。

儒家的宗教生活爲祭祀。祭祀中最隆重的，爲祭天的郊祭。祭天是敬天的大典，由皇帝主祭。第二種祭祀爲祭地，稱爲社祭，也由皇帝主祭。皇帝的第三種祭爲祭祖，祭祖是在太廟行祭，禮記祭法篇說天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，適士二廟，官師一廟，庶人沒有廟，在家裏祭祖。所謂七廟，五廟，三廟等，是說在祖廟裏有七殿，五殿等，每殿供一先祖靈牌。普通都是祭五代先人，皇帝則加祭開國的兩代祖先。祭祖爲全國最普遍的祭禮，家家都祭。但祭祖可以是宗教典禮，也可以爲社會典

禮。對於其他天神地祇的祭祀，由政府官吏行祭，然而儒家不甚鼓勵這些祭典。唯一的隆重的祭祀，乃是祭孔。但是祭孔已是社會典禮了。

## 2. 儒家的人生觀和倫理

儒家的這種宗教信仰，對於日常的生活不發生關係，因為儒家的人生觀是一種現世的人生觀，孔子說：「未知生，焉知死？」「未能事人，焉能事鬼？」（論語先進篇）現世的人生觀以現世的人生為中心，一切都集中在現世的人生。

易經是現世人生觀的哲學基礎。易經所謂的哲理，為宇宙的變易，所以說「易」，即是變易。宇宙變易的目的和趨向，在於天地萬物的發生，所以又說「易」，即是「生」。易經說：「生生之謂易。」（繫辭上第六章）孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉；天何言哉？」（論語陽貨篇）中庸講人的精神最高境地，在於參天地的化育。（中庸第二十三章）明朝王陽明也說：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。」（王陽明大學問）儒家的人生觀，乃是一個「生」字。求發展自己的生存，也求發展別人的生存，以至於發展宇宙萬物的生存。於是家族延續人生的信念，又有世界大同的主張。

儒家現世人生觀的倫理，便是一種實踐的倫理，是日常生活之道。儒家的倫理以倫理為目的，使日常生活成為倫理的生活。儒家的倫理和宗教信仰不發生密切關係，不是宗教生活的一部份，也不是為追求一種超現實的精神生活。

因此，自孔子以來，儒家不講宗教。宋明理學家談修身之道，也從來不提宗教信仰。

但是儒家的現世人生觀並不是無神的人生觀。儒家的實踐倫理也不是無神的倫理。

儒家的人生觀以「生」爲中心，而不是以人爲中心。「生」是宇宙的生存。宇宙由陰陽兩氣而成，陰陽兩氣，互相變化，循環不息，宇宙繼續變化，繼續存在。人的生命乃宇宙生命的一部份，也是宇宙生命的最高部份。我們每一個人，就要知道自己和宇宙爲一體，使自己的生命和宇宙的生命相結合；這樣雖然死了，仍舊與天地同在。易經說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其節，與鬼神合其吉凶。」（乾卦文言）儒家的人生觀因此充滿了天地宇宙，却沒有宗教的信仰。

但是儒家信宇宙天地由上帝所造，由上帝掌管；而且還信人由上帝統制。

儒家倫理的基礎，在於天理，天理出於天命，中庸說：「天命之謂性，率性之謂道。」

### 3. 宗教信仰和人生觀及倫理的關係

這種信仰和思想，在儒家的人生觀和倫理裏有了甚麼影響？

儒家相信人與天地爲一體，天地一體的代表爲皇帝，皇帝一方面代表天，統治萬民；一方面代表萬民，敬禮上天。皇帝敬天畏天，遵守天命。每個私人 and 天則很少發生關係。在宇宙生生的繼續中家族代表人生的繼續。人的生命由天而來，家族和天便發生關係。在家族中代表天的，是父母和祖宗。因此，每個人和天的關係，是間接經過皇帝和父母。忠孝兩德，乃是儒家的兩種最重要的德行，但都不是直接以天爲對象。

儒家的人生觀和倫理，在基礎上是在建在宗教對天的信仰上，在實行上則不直接和天發生關係。

可是這種態度，祇是儒家思想在學者心理上的反映，古代一般的中國人，在日常的生活上，則有濃厚的宗教色彩，充滿了信神信鬼的信仰。甲骨文為最古的文字，是為卜吉凶；中國最古的詩歌除詩經外，就是楚辭。楚辭有九歌，為祭九神的歌章；東皇大、雲中君、湘君、湘夫人、大司命、少司命、東君、河伯、山鬼。楚辭又有國殤、河伯招魂等賦，每篇都充滿了鬼神的思想，代表古代民間的宗教生活。

不過，這種民間信仰，不受儒家的鼓勵，孔子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之。」（論語雍也）

## (一) 佛教的宗教信仰

佛教在漢末傳入中國以後，經過南北朝到隋唐，傳遍了中國。在這段時期中，雖然佛教僧侶盡力翻譯經典，經律兩藏已得完成。可是佛教信仰傳遍中國的工具，不在所翻譯的經典，因為可以讀懂佛經的人實在很少。佛教在中國所以廣傳的理由，是在於能夠看到儒家思想的缺欠，又看到人民的要求，乘虛而入。

儒家在民衆生活上的第一個缺欠，是不顧身後。身後的生死問題乃是切身的問題。祭祖的祭祀也和身後的問題密切相關。佛教以因緣論而講輪迴，由輪迴而講地獄，由地獄而講超渡，提出有系統的身後信仰。這種信仰彌補了儒家的缺欠，中國人民完全予以接受。中國民間所流傳的佛教，就是這種佛教的身後信仰。中國古代最大多數的人，不長齋念佛，不讀佛經，也不守佛戒。但是在父母喪葬時，就要請僧侶來誦經，設道場，立醮壇，燒紙錢。地獄惡鬼的思想，充滿鄉村，幾乎每一個中國人，都在這一方面成了佛教的信徒。在現世的生活方面，中國人都實行儒家的倫理；在祭祀祖宗時，

也遵守儒家的禮儀；但是在對於已亡的先人，則加入了佛教的宗教活動。

佛教的身後輪迴信仰，是全部信仰的一部份。佛教的宗教信仰很複雜，宗派又很多。簡單摘要地說來，可以有下面幾點。

一、人生都是痛苦，痛苦由因緣而造或，因緣就是人的無明，愚昧無知，把一切本來是空是虛無的事物，認為實有，因起貪戀，造成痛苦。於是便要求滅絕痛苦的大道，大道在於得到佛的光明，知道萬法皆空以進涅槃。

二、沒有得到光明的人，死後便要再生，稱為輪迴。人的再生要按照人前生的功德或罪惡而定，死後有五趣，即有五條路可走。五趣為地獄、畜牲、餓鬼、人、天。

佛教的地獄有如一國國家，有閻王，有判官，有鬼卒。罰入地獄的人，受盡了刑罰，便可以轉生。在地獄的人，若有在世的親戚，替他們請和尚做道場或別的宗教典禮，他們便可以減少刑罰，早日超渡。

三、為能得到光明，人要一方面守誠行善，一方面要坐禪。又可以求佛和菩薩的助佑。

四、禪宗是中國的大宗，主張頓時成佛。

五、人成了佛，就斷絕因緣，進入涅槃。涅槃中有常樂清淨。

佛教在中國民間的影響，除輪迴之說外，乃是拜佛、拜菩薩，菩薩是佛教的得道人，他們修自利利他之道，本來可以入涅槃，享受常久的清淨快樂，可是他們願意留在天界來救拔世人。觀世音菩薩和阿彌陀佛便是人民所最敬拜的對象。敬神求福，原來也是中國人的一般心理，佛教為迎合這種心理，便向佛和菩薩燒香膜拜，呼誦佛名。

佛教在中國士大夫中間的影響，不在於身後輪迴的信仰，而在於禪靜。唯識論的萬法唯識，華嚴宗的三觀，天台宗的止觀，雖是佛教的高深哲理，但是對於中國的士大夫並沒有發生影響。宋代理學家本來採取佛教的哲學思想，滲入儒家的思想裏；然而並沒有採取這種深奧的哲學。理學家以及歷代士大夫喜歡佛教的禪靜。儒家的思想以現世實際的生活爲重，倫理和禮儀，規則很嚴。士大夫們感覺到精神生活不能自由發展，於是傾心老莊的清靜生活，在自然界的美景中求超脫，遊山玩水，飲酒賦詩。可是老莊的思想，沒有真正的繼承人。佛教坐禪求靜，却是佛教的一種制度。理學家便接受佛教禪靜的影響，主張明心見性，主張靜坐。詩人們到佛寺裏休息，深深感到禪房和整座寺院的清靜幽美，似乎自己的心靈浸在一種純淨新鮮的空氣裏，脫出了一切的俗情，恢復了本來的純潔面貌。他們在自己的作品裏留下了許多禪靜的詩。

佛教禪宗的禪，頗像我們天主教的妙觀，是一種很高的精神境界。由禪而得到頓悟的人，直接和唯一的絕對真實體相結合而超出世物以外；世物的種類，世物的形式，對他都失去了意義。萬物完全相同，互相融會，絕對真實體是無限的，是不能言傳的，禪宗便主張不用文字，只用心傳。

### (三) 道教的信仰

道教的信仰很複雜，由漢末張道陵開始，魏晉葛洪和魏伯陽加以擴充。唐朝皇帝奉老子李聃爲祖師，崇奉道教，使道教正式成立。道教的信仰中有三皇、五帝，有老子，有仙人，有長生不死之術，有符籙治病，有司公捉鬼等等。

長生不死之術，是道教信仰的中心，也是道教在哲學思想方面稍有系統的學說。爲能長生不死，

方法可有三種：最簡單的是靈芝仙草，最普遍的是胎息養氣，最寶貴的是煉金丹。葛洪和魏伯陽運用漢朝易緯的思想，把秦漢以來民間流傳的長生不死之術加以哲學的解釋。

由長生不死之說，乃有神仙的信仰。神仙於是代表了道教。

但是中國民間信有神仙，並不是爲求長生不死；而是爲向神仙求福。拜鬼神求福免禍，原是中國古代的信仰，在荆楚間很盛行。然而儒家並不鼓勵這種民間的信仰，也不承認這種信仰是儒家宗教信仰的一部份。道教接受了這種信仰，加以鬼神降凡的因素，構成了中國民間有系統的神仙敬禮，上天神靈可以降凡成人，世上高人可以成仙，樹木禽獸也可以成精。玉皇上帝，北斗星君，三清，爲天上的尊神；八仙，爲地上仙人的領袖。聊齋誌異所記的狐精，爲民間最熟知的精靈。民間還有許多敬拜的神靈，如關公、如媽祖，也都是道教的信仰。佛教不信仰神靈，儒家也不贊成這種信仰；然而中國民衆的心理則好敬拜鬼神。道教便迎合了這種心理，設立了神仙的敬禮。道教因此流行民間，兩千年不絕。

還有一種中國士大夫不信，而民間鄉下人很迷信的道教信仰，即是道士禳災，司公捉鬼，符籙治病，真言詛咒。

道教對於中國士大夫影響很少，有幾位皇帝像秦始皇和漢武帝曾經相信長生不死之術，但是中國一般士大夫很少有人去煉丹成仙。中國士大夫對道教所景仰的，還是道教所取於老莊的清靜無爲和心齋坐忘。老莊的學說在魏晉以後，已經沒有傳統的人，祇有在道教中繼續流傳。道士求虛靜，靜坐養氣。道士的靜坐，本來是求長生，如果求長生是不可能的事，靜坐至少可以使人靜息心中的貪念，忘記外界的世物。中國士大夫景仰道教的這種精神，喜歡和道士交遊。更喜歡在公餘之暇，遊山玩水；

或是在山中水涯，建造樓閣，在樓閣中彈琴、下棋、飲酒、作詩，而稱爲雅士。中國士大夫於是一半是儒家，一半是道教徒。然而這種生活跟儒家的宗教信仰和道教的宗教信仰都沒有關係。

#### 四 中華民族的宗教信仰

從以上所講的儒釋道的宗教信仰，我們可否知道中華民族的宗教信仰呢？換句話說，我們可否知道中國人究竟信什麼呢？

中國儒家傳統的士大夫階級，可以說在生活上沒有宗教信仰；但是他們不反對宗教，而且具有宗教信仰的根基。士大夫信有上天，上天高高在上，和人沒有直接關係，祇是在良心上印有天理，人應按着天理去行事。天理乃是儒家的倫理基礎。人的生活不能離開團體，儒家倫理便是五倫關係。儒家的人生觀既是現世的人生觀，因此最重倫理生活。中國士大夫只知道有倫理，不知道有宗教。但是在骨子裏儒家的倫理生活建立在兩個宗教觀念上，即是皇帝代天行道，父母配天。祭天和祭祖便是中國傳統的兩大典禮。同時，中國士大夫在儒家的實踐倫理生活上，常常追求一種超於現實的精神生活，他們或趨向佛教的禪，或趨向道教的虛靜，這種追求，在心靈深處也代表對於宗教信仰的要求。因爲人心的追求不能爲世物所滿足，便追求一種無限而又不能知道的精神體。中國現在的知識界，繼承了這種傳統，無宗教信仰的心理，他們注意道德倫理，不注意宗教；但是心裏重視宗教信仰。這種心理，不受科學的影響而改變，現在臺灣的知識界仍保有這種人生觀。

中國民間的信仰，則是合釋道兩教而成的混合信仰。中國普通一般人信神信鬼，敬拜鬼神心理很重，同時拜佛、拜菩薩。特別是在國家多難的時候，這種心理很強，因而產生新的宗教運動。道教

和佛教都是在魏晉南北朝天下大亂的時代興起的宗教。在最返幾百年清朝衰頹的時候，有白蓮教，有洪秀全的天父教，有拳匪的紅燈教等的大亂。臺灣的拜拜也是在受日本人壓迫時，一種敬神求救的運動。

中國民間的宗教信仰，特別表現在敬祖上，中國民間的敬祖，在正式典禮上是儒家的禮儀；但是對於亡人身後的信仰，則是佛教的輪迴，超渡亡魂都由僧侶主持。

家家都請僧侶超渡，家家都帶佛教的色彩。

臺灣同胞由大陸航海而來，在海裏常有風浪的危險，他們乃熱心求媽祖護佑。航海來臺灣爲求財，他們便敬拜財神關公。媽祖和關公都是道教的神靈。在臺灣的宗教原以道教爲盛。日本人統治臺灣後，爲消滅臺灣同胞的祖國觀念，於是禁止道教，派來日本僧侶提倡佛教，道教乃轉入臺灣地下，以佛教爲掩護，又混入佛教之中。因此臺灣民間的宗教和大陸民間的宗教有所不同。

中國民間的宗教信仰經不起科學的考驗，青年學生受了教育以後，極大多數都放棄了這種信鬼神、信輪迴的宗教；同時對於傳統的儒家思想所知道的很淺；於是這班中國現代青年都成了沒有宗教信仰的青年。

我們現在臺灣所面對的社會人士，有這三等人：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；有年青的人，信科學而不信宗教。我們要研究怎樣和這三等人交談。

編者附誌：本篇演講已發表於民國五十九年七月份的「文藝復興」月刊，但因它與本屆講習會的其他演講構成一個有機體，仍值得在此一併刊登，以窺全豹。

# 目前自由中國的文學與宗教思想型態

管冰琛修女

在討論本題之前，我們需要先瞭解「宗教」，「文學」在此範圍內的界說。文學在此絕大部份是指目前具有代表性的一般文學作品。「宗教」不僅包括有儀式、有組織的宗教信仰，也著重個人對生命及其價值所持的態度。當我們劃定了這個範圍以後，可以體會到宗教、文學均為人生中的一部份，因而我們將以這種態度來研究中國現代文學裏所擁有的宗教思想。

我國自古以來，儒家常被稱為儒教，事實上儒家的宗教成份很輕。祭祀先人或虔敬之心，行禮如儀也有禮儀之情，但無所謂受洗，無所謂末日之審判。最主要的，根本沒有原罪的觀念。宗教中的誘惑，懲罰，拯救等觀念，在佛教輸入中國之前，並不存在於中國的想像中；即使在佛教輸入之後，這些觀念也只流行於俗文學裏。中國文學的最高境界，往往是人與自然的默契及人間的主題（個人的，時代的，和歷史的主題），不像西方文學的最高境界，往往是宗教或神話的，其主題是人與神的衝突。

由上列的概說可見，中國並非一個宗教性很濃厚的國家。雖然佛教似乎是較普遍及廣泛的一種宗教信仰，但佛教中的很多思想已融合了中國的傳統思想，如倫理道德，生活背景及規範在傳統中的演變等等，在很多種情形之下，人們的日常生活已很自然的表現了那些思想的自然結合。

讓我們先瞭解一下目前自由中國文學與宗教思想型態。然後，我們再看看文學中的宗教成份，及由作品中看看作者之態度及讀者的一般反應。依比較具體且顯明的分析，目前中國社會對宗教顯示下

列五種情況：

1. 無神論：相信自己的良心及傳統所留下的準則，只要自己做得對，做得好，無需信仰任何宗教，因此對宗教有種偏激及膚淺的看法。

2. 以東方佛教和中國固有道德的觀念、和舊有禮教傳統精神作為信仰的中心，但沒有宗教熱忱。因而有些人批評中國有宗教，但沒有信仰。

3. 提到「上帝」，「老天」，「上蒼」……却未對宗教作較深入的瞭解。受西方翻譯文學的影響，變成人云亦云，却不知其所以然。

4. 根本否認宗教的存在，此項反對或許來自對傳教士或傳教方法所起的反感，偶爾也有反對的言論發表。

5. 當然也有人對宗教有較多的瞭解且有發自內心的信德，但在現今的社會中比較不易看到這種信德。大多數人都在恍恍惚惚的情況下把握不住自己的人生信仰，而流露出苦悶，煩瑣。在下面將要分析的作中，這種情形可以由它們的膚淺，缺乏思想和深度中看出一斑。

宗教只是人生中的一部份，在目前的自由中國更是極有限的一部份。在現代中國文學作品中，仍以新詩及散文包含的宗教成份較多。主要的是因為新詩及散文之創作直接反應了作者對人生的感觸，這種感觸也就包含了多多少少對人生所作解答的思想成分。至於小說，戲劇却不多提宗教，即便宗教偶爾出現，也不把宗教當成主題來處理。能够具體而有系統的徹底探討宗教意義者，在現代文學作品中實在不多。一則現代文學流於通俗趣味。在梁實秋先生所著的偏見集中有「文學的嚴重性」一文提到近代中國文學太偏重於技巧而無思想，既然無思想即沒有深度，沒有深度對人生的體驗就只有表

上面發揮，較趨於潮流化，因此能反應人生真諦的宗教思想就更不易在現代文學作品中見到了。尤其是現在這個受西方文學影響及尋求自我形態的過渡時期。中國現代文學的本身仍處於摸索，奠基的時候，除了容易接近時代的流俗外，是較不易把握方向的。雖然如此，目前中國文學作品仍多多少少採用了一些宗教用語或典故，也有以宗教的精神穿插其中，因而對宗教的信仰也顯出了一些跡象，讓我們由一些詩及小說來討論一下作者的態度及讀者的反應。

張默先生是現代詩人中最純情與最有所執握的一位。下面是他針對這題目所寫的一段：「就詩的本身而言，它所蘊含的宗教思想應該是自身俱足，惟其如此，它才不會虛假，我們寫詩，絕不是爲了傳達什麼，但是當某些『宗教思想』不知不覺進入到我們心裡，而又不知不覺地從我們的筆尖流出來，它應該與作者的精神境界渾成一體，但是以一個詩人在創作時他絕不會慮及如何牽涉到讀者的信仰問題，他所企盼的是，這首詩能否完整，能否臻至表現的化境，除此之外，其他一切都是次要的。」他又說：「在文學上，我是一個『現代主義者』（尤指打破傳統而言）。如果一定要說的話，我認爲所有宗教是要人向上，要人爲善。宗教本是人類靈魂的鎮靜劑，它追求『永恆的迴歸』，它摒棄『邪惡』，就這兩點而論，我的詩倒是表現了不少，但這似乎不是概括宗教思想的全部。坦白的說，我不鼓勵把『宗教思想』與『現代詩』抽出來單獨討論，因爲詩的境界是最高的，它觸達的範圍可能是太大了。」

以上作者這段本身的談話幾乎代表了不少現代詩的作者的態度。另一位現代詩人是周夢蝶先生，他的詩之最大特色之一是表現了無懈可擊的真摯。僅抄錄一首「還魂草」，由之我們可以發現作者採用了佛教經典和靈感來建立他的「對悟」。

「凡踏着我腳印來的

我便以我，和我底脚印，與他！  
你說。

× × ×

這是一首寫雪的，古老的故事  
寫在你底脚下

而又亮在你眼裏心裏的；  
你說。雖然那時你還很小

（還不到春天一半裙幅大）

你已倦於以夢幻釀蜜

倦於在鬢邊襟邊簪帶憂愁了。

× × ×

穿過我與非我

穿過十二月與十二月

在八千八百八十之上

你向絕處斟酌自己

斟酌和你一般浩瀚的翠色。

× × ×

南極與北極距離短了，

在笑聲嘩嘩然

從釋雪深深的覆蓋下竄起，

面對第一線金陽

面對枯葉般匍匐在你腳下的死亡與死亡

在八千八百之上

你以青眼向塵凡宣示：

「凡踏着我腳印來的

我便以我，和我腳印，與他！」

另一詩人沉思先生所著的月光的塑像中有許多天主教（基督教）中有關比喻耶穌的思想。在一奉獻」一詩中詩人引用聖經上的一句話：「光照在黑暗裏，黑暗却不接受光。」光代表耶穌爲人犧牲了一切，而人却没有好好的接受祂。因此詩人總在黑夜的時候聽到天主的呼喚。天空中，星辰中所形成最明亮的光，使詩人心中的私情消除，剩下一顆明亮無雜念的心，歸向並榮耀天主。

現代詩人在表現其轉位的自我時，都顯示出一種孤絕感，雖不一定是食人間烟火者，但他們各都是一個孤絕的追尋者。詩人的孤絕是由於個人的感性解體（dissociation of sensibility）所致。個人可以表現或流露自我的理想或感受，但一接觸現實平面，即爲現實的牆堵塞和壓碎。而詩人就只圍困於自我的世界中。中國現代詩人最能表現這種孤絕感的；莫過於洛夫和周夢蝶。洛夫的孤絕是一種「純粹」，一種「介入」的「自現」；周夢蝶的孤絕是一種超越，一種「禪化」的「升現」，在他流露自我中，其意象的構成和心靈的狀態，顯然是一種「禪」，一種「佛」，達到「無有」，「淨化」

的境界。他的感性已跟這物質社會解體。他在形上世界中追尋「我」，君臨萬象，待「我」如待「佛」。試看其「孤峯頂上」（選錄自「還魂草」詩集）：

「恍如自流變中蟬蛻而進入永恆  
那種孤危與悚慄的欣喜！

髣髴有隻伸自地下的天手

將你高高舉起以寶蓮千葉

盈耳是冷冷襲人的天籟

擲八萬四千恒河沙却於一彈指！

靜寂啊！血脈裡奔流着你。

當第一瓣雪花與第一聲春雷

將你底渾混點醒……眼花耳熱

你底心遂繽紛爲千樹蝴蝶。」

概言之，「孤峯」，是個人生存之峯，但却是孤獨無比，只你一個人，這是「禪」的頓悟與直指。但這種「孤絕」不是一種「遁世」，而是一種自我的淨化。

近二十年的中國小說多數主題是愛情，離亂和留學問題。華嚴女士的「智慧的燈」是一部提到或牽涉到宗教思想較多的小說。其中一段以呂洞賓化裝爲叫化子勸人樂善好施，濟貧救苦之德，由神仙故事中指示人生中的一點德行。人間故事均爲民間的傳說，鮮爲人所相信，但此傳說多少與宗教思想中望人爲善，博愛之情相吻合。

此書主角凌淨華對宗教有種「無可無不可」的態度，在她給一位牧師的回答中可以體會出來，現節錄兩小段於後：「人類不能直接的感觸到神，所以我可以懷疑神是不是存在，但人類不能直接感觸到的東西太多了，並不能因此否定它的存在，所以我的懷疑可以推翻。再說，相信宇宙間一位真正主宰是人類本身的好處；宗教的成立爲的是輔助人生，人生創造了宗教，宗教給人類幫助，勝過世上的一切。雖然我認爲神的有無是不足輕重的，但對大部份的人說來，相信世上有一真正主宰，是合理，有益，而且應該的。」……我只是相信知道怎樣立身處世的人，他們的心中早有一種極強的，對人生的瞭解和信仰，這種瞭解和信仰，是不會被塵世的慾濤所淹沒的。這就是宗教所期望於人的。但是人類的智慧和堅定畢竟是有限度的，遇到人生道路上許多無法解釋，無法避免的疾苦時，堅信天地間有一位真正的主宰在照拂我們，對我們的益處是不可思議的。」

總而言之，凌淨華雖然不反對宗教，但是絕非某種宗教的虔誠信徒。華嚴女士另一長篇小說「生命的樂章」的開頭提到了兩句話：「生命的曲調是輕快抑或沉鬱，且看你怎樣調弄琴的弦，悠的鐘。」這番話亦指出人生中的冥冥是有種精神力量指使着。

另一年青的已去世的現代小說著作家王尚義先生對宗教的看法是比較強烈的。他在聯合副刊登出了一篇名爲「大悲咒」的短篇小說，其中對宗教（尤其是佛教）大方攻擊，其結果是引起不少的佛教徒的反擊與指責。王先生將讀者寫給他的兩封信公佈出來，其中一封如此寫着：「……沒有信仰的人生，活像浮萍，沒有安定，沒有歡樂。你是尼采、叔本華的信徒，你的人生觀，一切一切都受了他們影響，鼻子被人牽著走路，你嘲笑每一個人，每一件事，而結果你仍生活在幻想，矛盾，逃避現實中。」這位讀者，撐起宗教的旗幟，很主觀，却很虔誠。

再看另一封讀者的信：「……惟用『大悲咒』爲題，近似褻瀆陀羅尼禪品神妙章句，使亂世苦惱衆生易生模稜，此中因果太大，幸以後多加注意，則功德無量矣。即大佛經上經句章咒勿輕用於文學作品上，往往易生反作用，使人眩惑，因而淨智正見無由而生。」這兩封信並不能代表所有讀者對宗教與文學共存性有所懷疑或否定。但也存着模稜兩可的意味。

王先生的另一暢銷小說「狂流」中也有宗教思想的發揮。認爲「解脫」之道只有到宗教裏去找。「宗教完全是感情的東西，經不起考驗和分析。」

小說中亦提到「空」的道理：「爲什麼佛教說四大皆空呢？因爲一切都是無常的，花開花落，生死聚散，都是無常的表現。就時間上講，現在變爲過去，將來變成現在，一切都會來，一切都會過去，在這個飛逝的時間流裏，我們抓不住絲毫恒常的東西。就空間上講，萬事萬物都在不息地變化著，就連我們自己，也是個變動的基點，誰也不能保證誰，誰也不能保證自己，由此而構成一個夢的人生。……無盡的理想，都是虛妄的，都是鏡中的花，都是水中的月，都是夢中的遊戲。明白了這個道理，你就不會爲得失而煩惱，爲愛情而悲嘆，一切本身是空的，因爲是空，所以就不要執着得失，不執着得失就沒有痛苦。」「所謂空，是我們觀念的否定，但是在這個否定後，必須再有一個肯定。否定了假相之後，你不再做外物的奴隸，不再受利慾的引誘和不可抗拒的壓迫而生活；肯定真相之後，你完全成了自我的主人，你的生命掌握在自己的手中，再去奮鬥，創造。」多麼豪邁又飄逸的精神生活境界啊！

一般說來，現代大多數的人對宗教缺乏熱忱或不感覺有宗教的需要。但是，也很少有人顯明的打起真幟高唱無神論，或攻擊某一種宗教。雖然如此，教條的訓誨仍不如傳統的是非觀念及道德準則發

生較積極的作用。傳統受儒家思想的影響非常大，而儒家思想並非一種宗教。

從這簡短不全的報導中可以體會到文學是反映人生的，雖然這階段的文學作品是不很成熟的，但是也可以體會出往後我們工作擔子的沉重。爲達成一個遠大的理想，除了需要多方瞭解之外，還得把握以對「人生的愛」，反對「人類的愛」爲精神力的根源。由此根源會產生一種對這份工作及使命所需要的耐性及希望。在這前代，聖教會本身需要有一番振作，以堅定的信心接受時代所給予的挑戰，爲能使人類的生活走向聖化的境地。期望這區區的見解能够在此次講習會中發生些許作用。

# 現代中國的哲學與宗教

趙雅博神父

過去的中國人，除了少數在行爲上不信神者外，很少有在理論上主張無神的，大家一直守着敬天法祖的傳統，這也就是說，一般的中國人沒有不信神的。信神就有對神的敬禮與對神的解說，也自然有當守的規條，這便是構成宗教的基本要素。至少，或就一般來說，這便是自然宗教。羅素先生說中國沒有宗教，如果這個宗教指的是像基督主義的超自然啓示宗教，自然有理；如果說是沒有任何方式的宗教，那就無理取鬧了，並且還可以說是對中國人民的最大污辱：因爲說一個民族沒有宗教等於說一個民族是無理性的，那就等於說他不是人，而只是動物了。證以中國的古書古籍，證以中國民間敬神的種種形式，中國自古以來就有着宗教的傳統，羅素的話，可以說是純粹瞎說，是誤解中國的文化與人民的實際生活；而誠樸如梁漱溟者，認爲無宗教乃是中國的光榮，這又是上了羅素的大當了。

過去的中國人，不但有宗教，尊重宗教，信仰宗教，並且還有兼容並包的雅量，大家幾乎都認爲（至少一般百姓是這樣）各宗教都是好的，彼此可以隨意信仰自己認爲好而真的宗教，誰也不排斥誰，另外還有萬教歸一的趨勢，至少在民間的信仰，都是混合的信仰。

過去中國以外的宗教，在傳到中國以後，除掉偶爾在政治上遭到一些歧視之外，在民間幾乎從來沒有遭到歧視，佛教是這樣，景教是這樣，回教也是這樣。元朝的天主教，並沒有不受歡迎，只是時間太短，沒有根深蒂固，加之當時的傳教士與政府走的很近，並且更注意蒙古族的歸化，元朝敗亡以

後，傳教士人員不繼，因之曇花一現，終至消滅。到了明朝末年，傳教士再度東來，由於尊重中國傳統，敬天法祖，當時朝野信教的很多，人們並不以他爲外來的宗教而排斥他。後來由於部份的傳教士誤解中國文化，破壞中國傳統，認爲中國的天與上帝不是眞主眞神，認爲祭祖祭孔是迷信，於是天主教就自絕於士大夫之門，而只有少數愚忠愚孝的百姓們信從，只有少數刁桀的分子企圖藉用宗教的護身符，來爲非作歹而信從。等到後來不平等條約一結定，傳教士們在槍尖子底下傳教，部份地痞流氓，利用教會這一特權，信奉天主教，而漁肉鄉里，欺壓善良。等到庚子年以後，他們進而蹂躪官府，弄得教會受中國高層社會的痛恨，說教會爲文化侵略的先鋒，帝國主義的走狗，教徒一概被人稱爲二毛子，人人幾乎皆欲除之而後快。於是人們往往誤認中國民族是無宗教的，是反宗教的，其實就是徵諸現在民間的事實，也不難知道這種看法是錯誤的。

無可懷疑，在過去的中國人中，幾乎很少有不信宗教的（當然不一定指我們的天主教），幾乎也沒有人是在理論上否定神的。可是這種良好的傳統，到了西方現代哲學進入以後，逐漸的被破壞無遺，很多的人，尤其是受過當代西方一知半解的哲學影響的人，大多成了無神論者，至少是成了未可知論者。

近代西方哲學的進入中國，而發生了披靡的作用，溯其源當推至五四運動以後的新文化運動。雖然在此之先，有譚嗣同與康梁以及嚴幾道的介紹西說，但由於當時的教育關係，未能發生震撼並普及的效果。等到民國以來，隨着教育的進步，就有了語體文的提倡，五四的愛國運動，民氣的開放，再加上新文化運動的提倡，宣傳科學與民主，打倒舊禮教等，而留學歐美的人士也漸漸多起來。廿世紀前後十幾年代的西方思想，無論新康德或新黑格爾或柏格森的學說，也無論是詹姆士，杜威與羅素的

經驗論，更無論是社會主義的政治思想，都是無神的，打倒宗教的。蔡元培先生以美育代宗教，在他的「理性與迷信」一書裏，他認為宗教是迷信。胡適至少在開始新文化運動的時代，是徹頭徹尾的無神論者；而在陳獨秀大纛之下的社會主義以及各種變形，也都是反宗教的。一時風尚所及，人們大多以宗教為落伍，以宗教為迷信。在北伐前後，國共合作的時代，反宗教——以宗教皆迷信為藉口——的空氣極濃，由反宗教更進而反外來的宗教——天主教與基督教，其間受到更尖銳更厲害的攻擊的是天主教，它被人們譽為文化侵略的先鋒，帝國主義的走狗，人民的鴉片（經歷過民國十六——十八年的人對以上各種詈罵的標語，總不該說沒有見過吧），真的，在這期間的教會，還動輒利用治外法權，來處理許多並不關於教務的事件。這種濫用不平等條約的治外法權，留給一般知識界的壞印象特別深刻，活到現在的老年人，談起這樣的事件來，臉上還有餘恨或餘鱗呢！

從新文化運動到現在，中國的哲學思想，我們可以說有兩大路線：一是西方的，一是本位的。西方的，到目前為止，還只是在介紹或輸入階段，並沒有真正的創造階段，這是說，總沒有達到自成一家的言，而成為原始思想的階段。本位的，那便是中國固有的思想一派，而這一派，只是就其在提倡上是中國的來說，算作一派，並不是就主張上說，而成為統一的一家。並且在這個派別中，多多少少，也都摻入了西方當代的思想，有的摻入了唯心論，有的摻入了唯物論，有的摻入了其他的東西。若說他們是純粹的本位或中國哲學，則有些不盡然了。到了今天，這種摻合的現象，乃成了空前的，這些哲學在骨子裏幾乎是全部西方精神了。

從西方介紹進來的哲學，至少就介紹的人來說，幾乎大都是無神者，反宗教的。儘管在口頭上，他們可能不反宗教，不說自己是無神，可是在事實上，在他們的著作裏，他們大都是無神與無宗教

的。就是他們有宗教信仰，或是他們曾受過宗教的洗禮，可是在實際上，在著作中，我們也很少看到他們有宗教的承認；就是承認，也只是情感上的，或禮貌上的，很少有在行為上與理論上，有所表現的；五四後的學者中，有着不少信仰基督教的人，可是我們却很少看到他們在理論的積極方面，表現出宗教或有神的思想來。

在最初介紹西方當代思想進入中國的哲學中，有不同的派別，有的零零散散，有的比較整齊，有系統。現在我們約略指出：嚴復先生所介紹的是達爾文的天演論。達爾文本是信神的，用演化來證明神的了不起。可是他的弟子，在達爾文逝世後，再出版他的書籍時，統統將神的字眼去掉了，而在我們國人眼中，達氏成了徹底的無神論者。此外嚴氏又介紹了斯賓塞，這個普遍的進化論者，自然也不承認神的存在，宗教當然在被否定之列。至論李石曾等的介紹互助論，我們在這裡不必討論，我們特別要說的是王國維零散的介紹叔本華與尼采的學說，這二人也是無神論者，反宗教的。

在他們以後，將西方當代哲學介紹入中國的要算胡適了，他介紹了杜威思想，胡適本人是無神論者，不相信宗教，也反對宗教，而胡適的影響可以說死而不已，受他影響的人，很少有信神與信仰宗教的。跟着杜威思想的傳入，法哲柏格森的前期思想也進入了中國；然後有羅素的東來，再加上張中府的介紹，羅素思想也風靡了中國。羅氏是反基督教與無神論者，在這期間馬克斯的哲學也進了中國學術的大門，並且較以前的各家的影響都大，而且深遠。儘管人們不贊成他的共產主義，但是他的反宗教與無神的思想，到現在的影響，還可以說是日甚一日，甚至連小學都打進去了，這是我國青年思想的最大禍害。

除了以上這些思想之外，由張東蓀開始，西方康德以及新康德與黑格爾主義也打進了中國，康德

是信神與相信宗教的，可是介紹他的人則反是，而新康德主義與新黑格爾主義更不在話下。

在西方近代思想，拼命的擠進中國，而動搖中國傳統思想的期間，在另一旁還有一些老先生們，以維護中國古文化自任，這份心情是值得人們喝采的，可是這些維護傳統的學人們，本身是不是還相信我國傳統的敬天法祖呢？在初時期，我們還看不出，但是到了較後時期的中國文化本位運動的諸君，幾乎沒有一個注意或重視到這方面的。換句話說，維護中國文化的仁人君子們，所注意的只是純粹人文文化，而不再提倡敬天法祖了，換句話說，是不信神與不要宗教了。

那麼在這種左右都不要宗教與神明的思想與教育的空氣下，知識青年們的態度，大致說來，我們是可猜度過半了，只有不識字的老百姓，對於固有的宗教，佛道與敬天，還大都保留着，沒有多少變更。

大陸沉淪以後，中國文化與生命的命脈，遭到了空前的浩劫；政府播遷臺灣，痛定思痛，部份有識之士，對於中國的思想文化，不斷的作着反省，在這裏又分出不同的派別：大致可以東西思想來作分野。

我們先說以西方思想的面貌出現的派別，老舊的像胡適的思想不談了，還有康德或新康德與黑格爾主義也不談了，我們要談的是新進的兩個大派：一個是邏輯實證論，也名爲邏輯經驗論。到較後期我們也要加上牛津和劍橋兩派的分析哲學，前者是普通語言分析學，後者是治療語言分析派。在國內只是囁嚅分析派分析派，而實際上是有系統的將它們介紹過來，却沒有一個人，這是我國現在思想界的致命傷，也是我國現代思想不能建立起堅強體系的原故。此外則是最爲披靡一時的存在主義，存在主義在文學作品的表現上，雖然並不真是存在主義的，可是人們却在自認爲是新潮派的東西。在哲學

上，也並沒有多少有體系的作品，先有洪耀勳自日文簡介耶穌會司鐸富爾吉的存在主義；後有筆者的存在主義的理論體系，然後又有勞思光的海曼所著存在主義哲學家，後來就有了筆者存在主義論叢，對存在主義內容作體系的研究與批判，然後又有臺中某學人的存在主義，以及現代存在主義各種學說，可是對於存在主義的第一手資料所譯頗少，因之人們對他們的認識仍是闕然不詳，並且只承認無神的存在主義。

在政府播遷臺灣後，士林哲學的介紹，較前多起來，有羅光主教의 理論哲學與實踐哲學，也有筆者的幾部著作，光啓出版社與真理學會的出書，李震神父的本體論等，李貴良的翻譯。據筆者的經驗，如果我們用新的形式，不說天主教哲學的名字，而解說天主教哲學之實，是頗受一般青年的歡迎，老年人也對它發生興趣，認為是平正通達，說理圓融，不偏不倚。

再則是以建立新儒學自期的幾位學人，像錢穆，唐君毅，牟宗三以及徐復觀諸人。他們以復興中國儒學爲己任，其志可嘉，其心可許；但是無可懷疑，他們並沒有真的達成了初意。唐君毅與牟宗三，走的是新黑格爾與新康德的路線，這兩派的哲學，我們統稱之爲唯心論，而他們反稱之爲理想主義，無論名稱如何，他們都強調人的自本自根，人的自我滿足，一切行爲，皆是出於自己，並爲自己，而止於自己，自爲因果，這就是說在自己內有自己存在的原因，人只爲自己而活，而不爲其他而活，道德、宗教、一切的一切，都是人事，都是自己，無關神明。他們的理論，表面上看去，並不否定神的存在，也有宗教的名詞，但是這個神是誰，是一個理念，是存在於人，是不出於人，是無別於人，推到最後，也就是自己。宗教也是這樣，它的對象已經不是神明，它的理論已經不是客觀的教義，是建立在自我上，也是建立在人上。如果說他們的神是自己，是人，說他們的宗教是人的宗教，是自己

的宗教，可以說沒有什麼大的錯誤。總之，好像哲學強調了自己，強調了人，主張了主觀性，他們忽視客觀超越的存在，而只承認內在性，主觀性。然而人畢竟是偶有的，可有可無的，今天有，明天便消失了，縱使明天不消失，不久之後，總要消失，滄海桑田，桑田滄海，最後也要沒有了滄海，也要消失了桑田。這樣一個飄然類轉蓬的人，如果能作爲一切的堅強基礎？這種學說的推演不但是上帝死亡，上帝只在人心，而更帶來了人類的死亡，人類的無意義，一切是虛妄的，一切都不堅實，宗教只有主觀的意義，最多只是作爲心之安頓的暫時用途，只此而已，是沒有多少意義的。

然而哲學有兩種：一種是書本上的哲學，是體系的，是教授的；一種則是生活的，存在人心中的。在書本上的哲學中，從表面上看，對於宗教，尤其是對於我們的天主教，自從西方部分文化輸入以後，可以說是中立的。然而我們且不說信仰這種書本哲學的人，只是少數，只是暫時的，並且在骨子裏，我們還可以看出他們對神的渴望，永恆的追逐，無限的希冀。宗教的探求，以及真理的鑽研在這些人內心有知無知的表現中，乃是一種宗教的熱誠，一種宗教的情操，一種宗教的篤愛，如果運用適宜，引領得法，這些哲人是不難引入宗教，即真宗教的信仰的，這是我們作傳教工作者，所應該知道並注意的一種境界。此外即便從消極方面看，由絕對虛無或空虛之中，一轉而到實在，並不是一件難事，這個由虛入實，由心的空虛而進入實在的把握，並不是很困難的事，全在我們的把握與運用，和我們對這個問題應該有的注意。

此外，在生活哲學中，也就是在一般人心中，中國人的宗教情操一直是很濃厚的，如何能將這份濃厚的情操轉而到我們的宗教，這也是值得我們注意並加以研究的。

從現在中國的哲學的表面去看，無可懷疑，對於宗教是有着悲觀的趨勢的，然而如果從深處看，

從他們都是要追求真理，解決人生的心意去看，熱愛真理的精神，正是轉向宗教的精神，我們不但沒有理由悲觀，而更該打起精神，加強工作，我們再重覆一句：如果運用得宜，豐碩的成果正在等待着我們，問題是我們要研究一下：什麼是使我們運用得宜的方法與步驟。

有了事實的發掘，有了問題的提出，解決的辦法，我想不用說，大家也會找到的。如果硬要畫蛇添足的要我找出解決的方法的話，那我個人也只是原則性的，提出我的想法，供給大家作一個討論的開始與提示，循此而集思廣益，以期發掘出更好的方法：

一、我們應該和這些思想在一起：意思是說，我們對當前的中國哲學思想，無論是舶來品，無論是自發的，我們都應該對他們不陌生，都應深入並了解他們，知道他們的真意與指向，入虎穴而後得虎子，與他們在一起，洞澈他們，我們就能有辦法引領他們回入正軌。

二、要深浸於中國文化，這本來從上一題能演繹出來。真理雖無國籍，但是真理在每個文化中，有其特色的外衣，不深入於這個表現在外的文化，我們便無法與浸於這個文化中的人們來往，更不能和他們打成一片，而發生親切感。那麼對這一文化的構成的因素：語言、文字、風俗、習慣，都應有深入的了解。

三、最重要的是我們在一個國家，就須篤愛它的文化。孔子說：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。」我們篤愛一個文化，才能改正它的錯誤，發展它的優長，而使在這種文化下生長的人接受我們的感召，在這種情形下，我們才能將真的宗教輸入他們的文化之中而發榮滋長。

以上是我個人對中國當代哲學與宗教的一個無甚高論的看法，敬請大家批評與指教。

編者附誌：本演講雖已在「基督教論壇」第二五三期（民國五十九年八月三十日）第六版發表，但並不完全。本文最後數段（由「有了事實的發掘，有了問題的提出」起）在該刊均付闕如。

# 教理新編——向國人傳報福音的一個嘗試

趙一舟神父

## 前言

教理新編以試行本方式出版，到現在已經有一年多了。一般的反應還不壞；在試用期間，我們也收到一些寶貴的批評和建議。教義委員會編輯小組，曾遵照這些建議和批評，又作了一番修正的工作。主教團已經批准這修正後的教理新編，作為正式版本。

去年所出版的試行本，因為數量有限，所以很多人沒有獲得試用的機會，因此，也不能提供改良的意見，這是一件很可惜的事情。也有不少人，雖然收到一冊試行本，但並沒有去加以研究和利用。而把它束之高閣，因此，也不會提供建設性的批評。所以，試行本出版的目的並沒有完全達到。近幾個月來，很多人來信要求購買教理新編，所以鄭天祥主教於今年五月間請求主教團批准出版正式版本，以供應各方面的需要；為了盡速出版，我們不能大事修正。只有等待後日再版時，始能做到。

教理新編出版試行本以後這一年期間，從所聽到的批評，所收到的信件等，我們獲得一種印象，就是，很多人對教理新編還沒有一個深刻的認識。而這篇演講的主要目的，就是將教理新編作一個扼要的介紹。

## 教理新編的誕生

在最近三十年，由於教理運動的影響，在教理教授法方面，和教理課本方面，都有了顯著的進步。從第二次世界大戰結束，直到現在，歐美各國所出版的教理課本，真是形形色色。舊有的「要理問答」，早已被淘汰，因為它已經不合乎現代的需要了。

遠在梵蒂岡第二屆大公會議以前，我國教會的神長，就已經感到有重編要理問答的需要。因為我們那一本上海會議所編訂的「要理問答」（一九二四年），雖然數十年來也曾領導不少人進教，功不可沒，但是不可否認，它已經趕不上時代。近幾年來，雖然也有幾本新編要理問答產生，但是除了一些細節以外，基本上與舊有的要理問答很是相似。此外，為中小學生也有一些從外文翻譯的教理課本，這些課本雖然是近代的產品，比較適於現代學生的需要，但是這些課本並不是為我們中國學生編寫的，因此，很難有效地使用這些譯本。因為我們中國學生的生活環境與美國的學童是很不相同的。所以我們也需要一套特別為中國學童編寫的教理課本。

梵蒂岡第二屆大公會議結束，教會中在各方面都有了很大的改變，我國教會在傳教工作上，更感到迫切需要一冊、甚至數冊合乎現代人的教理書，於是主教團在一九六七年的常年會議委員會負責新教理的編輯工作。教理新編編輯小組也很快組成；經過將近一年的工作，終於完成了去年五月間出版的教理新編試行本。

## 教理新編的主要目的

(一)教理新編的主要目的或對象，是為「一般成年「慕道者」」。按照主教團教義委員會在一九六七年

開會的決定，這本教理書應該優先編寫，這也是爲了目前傳教工作的需要。教義委員會願意把這冊教理新編作爲一種基本的教理書，也就是說，其他分類教理書，如兒童教理，簡易教理等，都應該以此爲根據。曾聽到有人說，教理新編爲小孩子太難，的確太難，因爲這本書不是爲他們編寫的。教義委員會已經開始了兒童教理書的編輯工作。在我們這個時代，要編寫一本「老少咸宜」的要理問答是不可能的。爲了適應不同的聽衆或讀者，我們需要分類的教理書。教義委員會目前正在做這種工作。

(二)教理新編的另一個主要目的，是爲一般成年教友，作爲他們複習教義的工具。很多所謂的「老教友」，在領洗以前，或者以後，對自己的信仰，從來沒有一個整體的認識。他們所知道的教義，不是一鱗半爪，就是一堆彼此毫無聯繫的、當信的教條和當守的誠命。教理新編在內容的取捨和編排方面，都着重使教友以及其他研究教義的人，容易領悟到教義的中心，以及各端道理前後彼此的聯繫。所以，我們認爲教理新編應該作爲所有傳教員研究教義的基本工具，這工具可使他們對從前所學習的一切，有一個統一的觀點，一個較深刻的認識。

(三)教理新編的一個次要目的，是爲所有願意認識天主教的非天主教徒。這本書可幫助他們對天主教義有一個基本而有系統的認識，也可以解除他們對天主教教義所有的一些誤解。實際上，教理新編試行本已有非天主教人士來信購買。我們也希望我們的教友，能以此書作爲他們饋贈教外親友的禮物。我們對於教理新編的正式版本——天主教的信仰——曾作了我們最大的努力，加以修訂，改善。封面，排版和印刷等方面都要比試行本好的多。希望不願使人「望而生畏」，未讀而生厭。

## 編輯原則

(一) 教理新編既然是爲我國人編寫，當然不能抄襲歐美教理課本，或以歐美教理課本爲藍本。我們編輯的首要原則，是儘量採取西方最新教理書的優良，而同時參照我國有傳教經驗人士的意見，來寫我們自己的教理書，所以我們的教理新編可以稱爲「中國教理」，正如荷蘭年前編寫的新教理稱爲「荷蘭教理」一樣。因爲我們的教理新編不是任何西方教理書的翻版，它有它的獨特風格。

(二) 爲了顧及到慕道者的需要，教理新編在內容的分配方面，有「緒論」與「正文」之分。緒論的主要目的，是幫助慕道者先了解宗教的意義和需要，進而探求宗教之原的至高天主。所以，緒論當中所研究的，多是以準備聽道者的心靈爲目的，使他們摒除成見，克服困難，而能接受對天主的信仰。正文則是有系統地講述天主教的主要教義。

(三) 教理新編的取材，按照近代教理學的趨勢，是以聖經爲主要的泉源，但教會的教導和禮儀當然同樣受到尊重，所以教理新編的取材是多方面的：

(1) 聖經：爲符合梵蒂岡第二屆大公會議的願望和指示，我們把聖經放在教理新編（正文）每一節的首要位置，因爲聖經是整個信仰的準繩。（天主啓示憲章·25）假如從事傳道工作者，從來不研讀聖經，便「成了天主言語外面浮誇的宣講者，內裡却不是天主言語的聆聽者」（參閱天主啓示憲章·21）。通常在每一節內都插入一些聖經章節，讓講道與聽道的人都能直接與天主聖言發生接觸。因爲講授教理是爲天主聖言服務；使人了解天主聖言對人生的意義和重要，同時幫助聽道的人接受天主的聖言。換句話說，講授教理是爲促進天主與人的交談，人與天主的交往。因此，在編輯這本新教理的時候，我們特別注重聖經的引用。這也正符合教會的願望，和梵蒂岡第二屆大公會議的指示（參閱天主啓示憲章·24）。

(2) 教會的訓導：教會是「信德寶庫」的保管者。教會在聖神的輔導下，給萬民宣講天主的聖言，聲明我人當信的真理，應守的誠命。教理新編在取材方面當然應顧及到教會歷代的宣講，各次大公會議的決議，以及教宗的訓導。在教理新編中，我們曾大量地引用了梵蒂岡大公會議的文獻。在每一節「道理」的標題下所講述的，也都以教會傳統的教導為依據。

(3) 禮儀：禮儀是信德生活的具體表現，「是教會行動所趨向的最高峯，同時又是教會一切力量的泉源」（禮儀憲章·10）。禮儀在梵蒂岡第二屆大公會議所創始的教會運動中，佔有最重要的一環。教理運動也非常注意禮儀；以禮儀為教理取材的泉源之一，又以禮儀生活為教理訓練的基礎。所以在教理新編的編輯工作中，當然也需要對教會的禮儀特別加以重視；教理新編中有一節專論禮儀，但是每一節，在原則上，都應該與禮儀生活直接或間接地發生關係。我們要儘可能使教會的禮儀生活（如彌撒、聖事、主日、節日等）與所講的信理互相配合。很可能，關於這一點，我們所作的還不夠。原因是整個禮儀的革新仍未全部完成；因為舊的儀式、經文等仍將有改變，而新的仍未全部公佈實行。在教材的取捨方面，就有很多困難，我們希望傳教員在用本書講道時，能多在禮儀方面加以補充。

(4) 教理新編與中國文化：大家都知道，教會的傳統神學深受西方哲學的影響，而我們舊有的「要理問答」通常也都帶着西方哲學的色彩。所以，到現在我們在神學或教理課本裡所學習的，似乎只是一套完整的非常合乎西方邏輯的哲學思想，而福音的精神和活力都每每被忽略，不易被人領會。教會自古以來，便一再嘗試以各民族的觀念及語言宣傳福音，並設法以各民族的哲學智慧註解福音。尤其是自梵蒂岡第二屆大公會議以來，教會更鼓勵各國的人，用各自的才智和本地方式表達基督的福音（

參閱教會在現代世界憲章（44）。在中國，這就是怎樣使天主的啓示適應中國思想方式的問題，或說得更恰當一些，怎樣以我國的思想方式表達基督所帶給人的福音。這是一個非常重要的問題，但是需要深入的研究。在開始教理新編的工作以前，我們接到很多人的建議，要使教理新編盡量中國化。但是，我們教理新編各位編輯，都感到目前仍不可能完全以我國固有的思想方式，來表達天主啓示的道理。我們在緒論中，僅簡略地談到天主教教義與我國文化，倫理等幾個問題。但是，這只是原則性的，而不是具體的。在正文當中，我們有時引用幾句古書或我國的成語，也就是用我國的思想表達方式來說明教義的一種嘗試。但是，關於這一點，我們作的也不够。只希望負責講授教理的人，使用本書時，要在這一方面多下一些功夫，因為只有實際的經驗可以告訴我們，那一種表達方式，適合於我國的讀者和聽衆。同時，也希望在我們的神、哲學院中，在研讀神、哲學時，對這一些問題多加研究，因為有了中國化的神學，才能有中國化的「要理問答」。

(四)內容的編排次序：關於教理新編正文各章節的編排原則，我們決定遵照「救恩史」演變的順序，而放棄了傳統的「要理問答」的三分法：第一部份——為救靈魂當信的道理（講信理）；第二部份——為救靈魂當守的誠命（講十誡）；第三部份——為救靈魂當用的方法（講聖事）；有時又有一個好似附錄一樣的第四部份——祈禱。這種分法是以救靈魂為前提，為出發點。它的唯一好處是很清楚，也似乎很邏輯；而它的缺點是缺少內在的連貫性；每端道理之間彼此的關係，不易為人領會。其最大的缺點是遮蓋了天主教教義的真、善、美。好像天主教教義只是一連串的「應當」，只要信服應當信的各端道理，守好應當守的種種誠命，就會得救。這純是功利主義者的想法。近代神學的進步，使我們對天主啓示的道理，信理、聖事、倫理生活等，都有了新的了解，新的看法，對於道理與道理

之間的關係也有了更清楚的認識；所以我們對於內容的編排也採取了新的處理。我們將內容分爲兩大部份：第一部份——基督將天父啓示給我們，這一部份以天主創造天地萬物爲開始，以天主聖三爲終結；第二部份——基督領導我們回歸天父之家，這一部份以耶穌建立教會爲開始，以基督第二次降來，新天新地爲結束（以後我們再詳細講解這種分法的神學背景）。這種分法是遵從「救恩史」演變的順序：自天主創造萬物開始，直到基督再度來臨爲止，這是天主與人相互交往的一段漫長的歷史。這種分法的好處，是使人對天主教的教義有一個比較清晰的觀念，使人更容易領會各端道理間的相互關係和連貫性。天主教的教義也更顯得具體，因爲我們的教義主要的是一個生活的歷史，而不是一套抽象的思想體系。

(六)每一節所採用的格式：以往の教理書名是採用簡短的問答式，所以通常稱爲「要理問答」。而近代の新教理書，純問答式者已不多見。通常是採用課文式，或課文與問答合用，就是對每個主題，先有一篇講述主題的課文，然後設有幾個有關主題的問題。純問答式的優點是概念清晰，詞句簡短，容易使人記憶；其主要缺點是讀起來乾枯無味，而且不易使人領會問題和各章節彼此之間的連貫性。課文式的教理本通常是以一篇具體的故事來講述天主啓示的道理，所以比較生動有趣；現在所有兒童教理書都用這種方式。

教理新編の格式，在緒論部份每一節採用短篇課文式，不過在每課以後，加上了幾個促人反省的問題。在正文部份，則是論文式與問答式並用。具體地說，就是每一節分爲四個段落：即「提要」（或提示）——「閱讀——道理——討論或實踐」。「提要」指出問題的所在或講題的中心；「閱讀」提供一篇與主題有關の聖經選讀，或大公會議文獻選讀；「道理」也可以說「釋義」，使人了解天主教在聖經選讀

內給我們的啓示。最後「討論或實踐」，幫助學習道理的人對主題更深一層地去研究，並指導他們如何按照所講的道理去實行，去改變我們的生活。每節內容的這種分配法似乎也符合近代教育學的原則：引起興趣（提要）——敘述史實（閱讀）——伸述教義（道理）——實行與活動（討論或實踐）。

## 編輯經過

編輯原則擬定以後，就是邀請人分工合作的問題。教理新編並非出自一位作者的手筆，而是很多人合作的成果。親自執筆者有廿餘人。爲了合作的方便，編輯小組在決定編輯原則後，首先擬定教理內容的章節目錄，和每節編寫時應遵守的格式，並限定每節的字數。然後，便分別邀請作者負擔一節或一部份的起草工作。草稿完成後，經由教義委員會秘書處打字、油印後，分別寄送給所有主教，很多神父，傳教員等，以求批評與指教。以後，編輯小組召開會議對所收到的建議和批評慎重研究，對初稿作修正的工作。然後再將修訂稿分寄出去，再次徵求意見。有些章節曾經過三四次的修訂，最後才完成了試行本的定稿。定稿完成還要通過最後一關，那就是主教團會議。這一關一直過了好幾個月，這說明我們的主教們對教理新編慎重的態度，好似怕我們的教理新編如同荷蘭教理一樣，在教友中可能引起混亂。所以對某些問題，又需按照主教們的意見經過一番「手術」，然後主教們才放了心，而准許過關。這便是「教理新編試行本」誕生的經過。

## 教理新編之結構的分析

教理新編的結構一如上述，分爲緒論（人生與宗教）和正文（天人的交往史）。正文又分爲兩編

：第一編——基督將天父啓示給我們；第二編——基督領導我們回歸天父之家。這種分法或結構與傳統的「要理問答」、「要理大全」等顯然是不同的。

(一)緒論部份之存在的理由：我們上面已經略為提過，緒論的主要目的，是幫助慕道者先了解宗教的意義和需要。但是另一個目的，也是讓我們從事講道工作者去認識聽道的人。我們在講道之前，必須了解聽道者，認識他的生活，他的需要，他的困難。因為近代教理講授工作所強調的，不是抽象宗教知識的灌輸，而是天主與人的結交，把天主介紹給人，把人介紹給天主；教理講授是使天主聖言種植在人的心靈，並使它慢慢的生長和發展。爲了達到這個目的，我們必須準備播種的田地——人心——我們不但要認識天主，也要了解人。緒論的主要目的之一是讓我們在講道時首先注意到人，尤其聽道理的人。我們介紹兩個人建交，必須認識雙方。同樣，我們在講道時，也必須認識天主和人。我們從事講道的人從前在修院中所受的訓練，似乎都是關於天主的高妙的知識，而忽略了人的知識。社會學、心理學、教育學等，在修院裡都學得太少。倘若我們不了解現代的人，講道的目的就不容易達到。給兒童、學生、成人等常講道理的人，一定會有這種經驗。教理新編的緒論部份好比一個跳板，它幫助人由不信的領域進入信仰的境界，也就是跟天主開始交往，所以緒論部份是非常重要的。

(二)正文內容的結構，一如上述，是「救恩史」的結構，也就是說，內容的編排順序，是遵照「救恩史」演進的順序，我們之所以強調「救恩史」，是因為我們的整個信仰是一種生活的歷史：是人與天主交往的歷史，是天主與人接近，施恩於人的歷史。我們從這個歷史的角度去看，便會對天主，對我們傳統上信仰的各端道理有一個新的認識，新的看法。以往我們通常是以哲學家的思攷方式去探討天主，去認識天主的本質與特性。現代講授教理的趨勢，是從天主跟人交往的歷史中去認識天主。教

理新編所強調的是天主爲人做了什麼；過去、現在以及將來天主給人所做的一切。進而談到人面對着這樣對待人的天主應該持有什麼態度（每節中的實踐）。

天主救人的歷史（教理新編的內容），可以說由兩種主要因素交織而成：

(1)縱的因素：是天主與人類關係的演變。在最初，天主與人的關係是非常合諧的，友誼的，親切的。這種關係因了人的罪惡而中斷；人離棄了天主而企圖獨立。可是天主的計劃是願意人與祂一起生活，分享祂天主性的幸福。爲實行祂的計劃，祂派遣了祂的獨生子來召喚遠離天主的人類，使他們再回到祂的懷抱。這是教理新編正文的主要內容，也是「救恩史」裡的主要史實。在救恩史的演變過程中，耶穌基督佔有中心位置。是祂，來到世界上讓人清楚地了解天主如何主動地跟人接近，跟人去往；是祂，藉着自己的苦難、死亡又使人與天主重歸和好；是祂，領導人重回天主的懷抱，達到天人合一的境地。所以，對我們的教義這種新的表達方式，也正合乎我國儒家的「天人合一」的思想：人來自天，受天掌管，人生在世，應按照天定的規律完成本性，以達到人生的最終目標——與天合一。

但是，我們所稱的天人合一只有藉着基督才能完成。教理新編中，把「基督是誰」這個問題放在正文的開端，表示出基督在天主整個救人計劃中的重要性。這問題也指出教理新編（正文）的「主題」。主題指出後就是主題的發揮，所以它好似一個大樂章的「前奏曲」。

教理新編的主題分爲兩個主要的段落（*movements*）：第一個段落（正文第一編）是耶穌基督把天父對人的愛，和救人的計劃啓示給人；這個啓示的最高峯是基督服從天命，下降人間，代人贖罪，邀請人分享天主聖三的幸福生活。這一段落是以「天主創造萬物」爲開端，以「天主聖三」爲結束。在兩端道理之間，耶穌給我們講述了天人之間關係的起源和發展，最後祂把天主內在的生活，極高的

奧秘也啓示給了我們，讓我們深入天主的奧跡——分享天主聖三的幸福生活：這是基督救世要達到的目的，也是我們塵世生活的歸宿。第二個段落（正文第二編）是耶穌基督將信從祂的人聚在一起，領導他們走向永福的天鄉，與天主聖三度合一的生活。

這兩個段落也給我們闡明基督逾越的奧跡：基督從天上來到人間，給人宣講天國的福音，爲人受難贖罪，使人團結在祂的領導下，跟祂一樣，光榮地回到天上。我們人的得救就在乎跟隨耶穌，通過人生的苦難，走向天父的家鄉，到達天人合一的美滿境界。所以教理新編的結構，是以基督逾越奧跡爲基礎：正文第一編是天主子、基督屈尊就卑，下降人間的行動（downward movement）；第二編是基督領導人群上升天國的行動（upward movement）。整個教理新編所強調的一如上述，是天主通過基督，對人所言、所行的一切，而我們人的得救就在乎跟隨基督，並通過基督與天父度着「合一」的生活；和諧、相親相愛的生活。

(2) 橫的因素；是人與人之間關係的重整。天主創造了人類，原是願意人和平相處，伊甸樂園所描繪的是人與天主，和人與人之間和平相處的美滿生活。但是，人的罪惡破壞了人與天主之間，以及人與人之間的和諧。人遠離了天主，也就不易再與他人和平相處，終於演出互相慘殺的悲劇；加音殺亞伯爾的慘劇是家庭不睦的具體寫照，巴貝耳塔指出人類種族間糾紛的原因，也說明人類分類離析，彼此不睦的普遍現象。這一切都是人類犯罪的後果。

天主的計劃和基督降世救人的目的，也就是教整個人類形成一個統一的子民，一個團體，共同遵守天主的法律，彼此和平相處。天主的這種計劃在聖經中表現的很清楚。耶穌來到世界的主要使命，也是要那些離散的羊群、那些分處四方的兒女，聚集在一起，成爲一個民族（參閱若·十一·51—52）

達到我們古聖先賢所持有的理想：「四海一家」，「世界大同」。

教理新編特別強調這種人與人之間的合一關係。因為「天主救人的計劃，並不只是叫人單獨的獲得救恩，而是要整個的人類聯合在一起，成爲一個民族，一個家庭，一個身體」（見新編第三章導言）。這是基督建立教會的主要理由。

「四海一家」的理想，如果沒有基督來到人的中間，作人類的領袖，將永久是一個空洞的口號。基督給人類講明了人與人之間合一的基礎——我們都是同一天父的子女；同時也給人類準備了合一的工具——教會及聖事；並且給人指出了合一的途徑——愛的誠命。最後，並預告人將來要達到的合一的圓滿境地——天人合一，和人與人間的合一。這一切都是組成教理新編的橫的因素。

所以教理新編所闡明的主要道理，就是天主與人，以及人與人之間的種種。它首先講明天主先爲我們做了什麼：天主邀請我們團結一起，分享祂永恆的幸福；然後它告訴我們應該如何答覆天主的邀請；就是跟隨基督，回到天主的懷抱。以上是教理新編之結構的一個簡要的分析。

## 教理新編的使用法

我們在此只能提出一些原則性的建議，因爲給成年人講教理沒有固定的方法。每個傳教員、每個傳教士，按照自己的經驗，自己的才能，技巧等，都可能有其專用的一種與他人不同的方法。

(一)不要死板地隨從教理課本，課本只是一種幫助。傳教效果好壞的主要原因，還是傳教員本身活的教授方式。教理新編的主要目的，首先是給傳教員提供扼要的資料，他們應該先將這些資料消化、吸收，然後用自己的技能和生動的言語加以發揮，這樣才能向聽道者有效地講授。教理新編的次要目

的，是為聽道者的一種手冊，他們在聽道之前可以先按照本書作一番準備；在聽道之後再利這手冊去複習，自己作深一層的思攷、探討。所以，教理新編不是一本純粹為慕道者作為自修用的課本，因為本書的內容、字彙等為尚未進教的人大多是陌生的，需要有人講解才能明瞭。

(二)資料的取舍、增減要看聽道者的需要；有人說教理新編所供給的道理資料過於豐富，也有人說不充足。可見各人的觀點不同，很不容易滿足每一個人的希望。但是傳教員可按照聽道者的實際需要，自行補充或減少，不必死板地遵從本書章節的順序或長短。厚則上，我們雖然將一節作為一次的講材，但是一節的講材也可能作為兩次或三次之用。

(三)緒論部份各節的講授要看聽眾是否需要；這一部份所提供的二十節並沒有同等的重要性，如果聽眾沒有需要，可以省去。有人說這二十節所講的太簡短，這固然是由於篇幅的限制，但也是因為我們不願意限制傳教員的自由。每節後提供了參攷書目，就是為給傳教員及聽道者提供個人研究的資料。傳教員個人對課本的資料需要去加以補充變化，作一番深入淺出的工夫，使死的文字變為生動的言語，使難懂的問題得到合理的解答。總之，我們要忘記過去「要理問答」式的教授法；先把問答的詞句念一遍，然後逐字逐句的去解釋一番就算了事。

(四)在講授正文時，要顧及到前後章節的連貫性；教理新編的各章各節並不是一些彼此不相關的信理，而是前後彼此連貫的一個整體。正文部份的五十餘節雖然不是同樣重要，而可以省略一些，但是不可忽略章節間相互的聯繫。為了對教義有一個整體的認識，教理新編各章各節的區分和標題曾經過多次的討論，和慎重的思攷。在開始研究新編正文之前，我們可以先讀一遍新編內容的目錄，便不難了解天主教教義的中心思想，對天主教的信仰有一個概括的、整體的認識。在給慕道者講道之前，最

好先按照目錄給他一個簡要的解釋，使他對教義先有一個初步的、整體的認識。

## 結 語

教理新編介紹到此為止，這是一個簡短的介绍，我們希望諸位聽了這介紹之後，會對教理新編有一個新的看法。教理新編的正式版本將以「天主教的信仰」一名問世，我們以為這個書名比「教理新編」更為合適而正確。

在結束之前，我相信也應該把教理新編的幾個主要缺點指出來，這說明教理新編仍沒有達到我們的理想。

(一)有些章節似乎深淺不一致，也就是說，有些深而難懂，有些似乎過於淺易。這是多人合作的唯一短處。因為時間不足，未能完全修正。希望實際從事宣道工作者能加以補充。

(二)教理新編對於適應中國思想方面的工作，做得實在不夠。這種工作尚需要長期的研究，和不斷的努力，需要神學家的思攷，也需要宣道者的經驗。

相信教理新編無論就內容或就格式方面，仍有很多其他缺點。希望諸位多加指正，最好是書面的。教理新編修正後的正式版本「天主教的信仰」即將由保祿書局出版和發售，希望大家購買試用，並多加批評。

# 位格主義神學與基督福音的宣講

張春申神父

## 導言

### 一、講什麼與爲什麼講

我們這次講習會的主題是「基督的福音與現代中國」；在我們演講的進度中，我們已經討論了現代中國的宗教思想：不論在儒釋道三教中的宗教思想，或者文學與哲學中的宗教思想。這樣使我們認識了現代中國的宗教思想。接着我們又討論了新編要理中的基督福音，這也使我們見到基督福音在要理形式下的綜合。而且新要理的編製不能不針對着現代中國的實際情形，所以我們可以說新要理多多少少適應現代中國，表現了基督的福音。

但是誰都可以看出不論第一部份的現代中國的宗教思想，和第二部份的新要理中的基督福音，所討論的都是屬於客觀的與內容一面的；換句話說，經過第一部份與第二部份的研究，我們知道的是現代中國宗教思想是什麼，新要理中的基督福音是什麼。如果我們講習會的目的只是思想與理論的研究，如果傳教士的使命只是天主啓示的內容與人的思想之抽象綜合，那麼或許我們可以就此停止而宣告大功告成。然而我們都深深知道，福音宣講的目標，在中國福音宣講的目標，乃是天主自己，天主聖三與中國人，具體的一個一個的中國人互相合一，互相會晤；是生活的天主與生活的中國人的會晤。

合一。因此講習會在客觀的思想之認識外，還希望大家意識到的是我們最後的目標不是抽象的綜合工作，而是天主與人具體的合一。因此有着第三部份所討論的材料。我們要講的便是位格主義神學與基督福音的宣講。這裡所說的位格主義，並非哲學辭典上所說的 *personalism*，而是步貝 (M. Buber) 所說的人位關係。

第三部份想法使參加講習會的人，意識到研究基督的福音在現代中國這個主題，最後應當自基督福音的內容，導致啓示福音的天主聖三本身。天主在基督身上向人類宣講福音，不只是一套救恩的道理，而是祂自己在啓示中進入人類歷史與人訂約結盟。相對地，我們也應當自現代中國思想的內容，導致具體的中國人，因為接受福音不只是吸收一套救恩理論，而是個人的，自由的，決定性的，整體性的答覆。面對恩賜救恩的天主的個人之投順，服從、奉獻。

所以講習會的第三部份與第一和第二部份的異點，便是從客觀的內容轉移到主體：天主聖三自己與中國人自己。救恩的完成是福音的來源之天主聖三與接受福音的人之間的相遇：天人合一。

## 二、怎樣講？

爲能把這層思想在講習會中發揮，我們應用一些所謂位格主義神學，因為這個神學的特點便是在解釋各種問題中，提出天主聖三自己與人之間的相遇，會談，結合。它從天主給人什麼恩惠，什麼許諾，什麼命令，轉移到在恩惠，許諾，命令中之天主與人的相遇。它也從人有什麼奉獻，行動，責任，轉移到奉獻，行動，責任中之會晤天主。我們應用位格主義神學來解釋基督福音的宣講，那便是想法指出福音的宣講上，客觀的內容的報導果然重要，但是恐怕更重要的乃是注意天主進入個人的

生命，與個人完全的奉獻自己而接受天主。

因為講習會不是專門的神學研究，我們的解釋將努力避免一切神學的專門語言，想法把重要思想在普通的語言中表達出來。因此我不特別抽象地說明位格主義是什麼，然而在我們的解釋中，却大量地應用位格主義。我們分三節來講，三節的長短不很平均，主要的思想是在第一節裡。

(1) 位格主義神學分析下的宣講福音。

(2) 位格主義神學分析下的信仰福音。

(3) 分析的後果與討論。

### (1) 位格主義神學分析下的宣講福音

按照聖保祿所說的，天主永遠深藏在自己內心，最後告訴人類的救恩計劃，便是因了祂的聖子耶穌基督的死亡與復活，與有罪的人類重新和好。猶太人與外邦人在基督內合一。耶穌自己宣講這個救恩喜訊的實現；後來宗徒和教會繼續向人類宣講這個以基督為中心的福音，基督的福音。

其實，基本上宣講福音，不論是誰宣講福音，最後乃是天主把自己救人的計劃向人類宣講。在宣講福音中，是天主進入人類歷史向人類說話與作證。向人說話，因為宣講福音是祂自己告訴人救恩計劃；向人作證，因為宣講也是祂自己要求人相信救恩計劃。現在我們根據位格主義的思想，分析一下究竟天主說話與作證含有什麼意義。

1. 天主說話：說話是我們人類生活中最普遍的現象，然而也許是最豐富的現象，往往我們經歷其中而不自覺。

說話不只是空氣中振動的聲音，而是含有內容，包括思想或者報導事實。然而這點並沒有把說話的現象說盡，因為說話是人在說話，所以說話還是啓示，打開個人內在態度甚至他心中的秘密。同時因為說話是在向人說話，所以說話還是召喚與激動。總之，說話除了內容的通傳之外，還有着人與人之間互相接觸，互相會晤的因素。

我們的生命中，有着不同目的的說話，不同深度的說話。有的說話純粹是利益關係，譬如商業上的說話；有的說話只是爲實用，譬如交換報導；有的說話相當職業性，譬如教授，法官等等的說話。利益，實用與職業性的說話在人性平面上是相當初級與平凡，因此在這種說話現象中，主要的是內容，至於人與人之間即使互相接觸，但是保持着中立而彼此不相干預。

然而在人性平面上，除了利益，實用與職業性的說話之外，尚有極高，極深的說話。那時候我們知道我們好像經過說話的事實，把自己完全表達給別人。我們自己好像由我們的話通傳給別人，別的一個「我」那裡去，與他互相會晤結合。這是說話最豐富的現象，也許在內容方面並沒有什麼，然而我經歷到我在說話的事實中，已經把最屬於我的，通傳給另一個人，另一個「我」；我的奧跡與別人的奧跡在說話之中互相圓滿。說話如能達到這樣的深度，實在是我們說話的夢想與理想。這是人的自由，信任的表達；是愛情的表達。

從此看來，說話的現象之分析，指示出最高的說話倒不一定是在於內容的傳達，而更是人與人之間，因了說話而彼此相遇會晤。一對老年夫婦的說話內容也許空洞無物，然而他們說話却是非常親密與深刻。

我們前面說不論誰宣講福音，最後乃是天主因了耶穌基督向人說出祂的救恩計劃；是天主在向人

說話。天主向人說話，不可能是純粹的利益關係的話，或者實用與職業性的話。天主說的是友誼與愛情的話。這當然可以在天主說話的內容中看出。我們講習會的第二部份：新要理中的基督福音，歸根結底應當是天主對人類救恩的愛情計劃。然而除此之外，我們還應當在宣講福音的事實上，在天主說話的事實上體驗出天主的愛情，這是我們想法根據位格主義神學要說明的。

在宣講福音中，在天主不論因了誰宣講救恩計劃的事實中，我們根據上面說話的分析，可以相仿地說：天主自己，不是哲學上抽象的第一原則，而是生活的天主，願意在說話的事實上與人接觸與交談。一方面這是祂自己，天主聖三自己，經過祂的話，進入人的生命；祂為人打開自己永遠不可接近的存在。另一方面，祂在說話中，召喚人激動人答覆祂。天主自己向人自稱為「我」，而人為天主是「您」；在說話的事實上，天主與人成了一個「您—我」的圈子；因此可以真實地說「我們」。

這樣一個天主向人說話的事實，即使我們不管說話的內容，為人而論不能不是救恩與友誼，因為無限的，超越的天主進入人的生命圈子，除去人性不能逾越的距離，而在啓示中與人結成一個交談的團體。

這個說話的事實，按照希伯來書信第一章第一節，在基督身上達到了最圓滿的高峯，因為天主自己成為人而與人會晤與交談。

這樣一個簡單的根據位格主義的分析，幫助我們認識宣講福音中，天主說話事實的救恩性，也是幫助我們從基督福音的內容，轉向天主在基督身上宣講救恩計劃這個事實的深刻意義。

2. 天主作證：宣講福音果然最後是天主向人說話，然而這話尚有一個特點，那便是作證性的話。宣講福音是天主給人作證，這究竟什麼意義？我們再應用位格主義做一些分析。

在我們的生活中，充滿着所謂作證性的話，我們說作證性的話，便是要求別人相信我們所說的內容，因為這是我們所說的緣故。我們不斷向人說：「我對您說，請相信我……：這是我親眼所見的，請相信我。」這便是作證性的話。

在這些話裏，我說的是別人所沒有看見的事，我說，我要求別人相信。爲什麼？因爲這是我所說的，我用我的知識與道德作證我所說的是真實的，可靠的。最後我用我的人格擔保一切，而在別人方面，如果他接受和相信我所說的是真的，可靠的，那麼一方面他接受和相信我的知識與道德，接受和相信我的人格，我自己；另一方面，他的接受與相信是信賴與奉獻，他好像把自己的理性交付給我，我的真理或錯誤成了他的真理或錯誤。因此在作證性的話裡，實在是人與人的彼此相遇，彼此接受；最後是人與人之結合。相反，如果我說作證性的話，別人不接受或拒絕相信，這爲我是一個侮辱，因爲他不承認我的知識與道德，最後他是不承認我的人格。因此我們之間沒有互相會晤與交談。

這大概是作證性的話的粗略分析；我們的生命中充滿這種話，而且賴着這種話而生活。但是我們也理會作證性的話有着不同的深度，因此經過作證性的話，人與人之間之結合交談之程度也不同。有的作證性的話非常平淡，譬如報導消息與法庭作證等等。但是當我們進到我自己，人的內心領域之中，那麼作證性的話便成爲非常深刻，而經過這些話人與人之間的相遇也是非常密切的。任何一個人，他的自己，他的內心是一個奧跡。我們無法應用抽象的推論與理性的定律來加以確定；如果他不自動打開自己，啓示內心，我們便不能認識。因此在屬於人自己，人的內心的領域，只有經過作證性的話，我們可以進去。而另一方面我們都經驗到除非在愛情的鼓動與靈感之下，我們絕不會向人作證自己的內心，自己的奧跡。如果我們這樣作證，我們要求的交談與會晤一定很深，相反，如果我們受

到拒絕，我們的痛苦也一定更大。

以上分析作證性的話，相妨地可以應用在福音宣講的事實上。我們說過福音宣講乃是天主的作證。天主的內心，聖三的內在生活與對人的救恩計劃，是最屬於天主自己的奧跡，只有因着天主自己的作證，我們始能認識。耶穌基督如同其他宗教的創立人一樣宣講，然而所不同者乃是祂的宣講是作證，祂把自己的內心打開，祂將天主聖三的內心打開，要求人在接受作證中，與祂，與天主聖三相遇。爲此基督創立的宗教是一個作證的宗教，一個在天人合一，所謂「位格性的宗教」。

如此，宣講福音，不論是誰宣講，最後是天主聖三經過耶穌基督，向人作證最屬於聖三自己，聖三內心的奧跡。在作證中，最後是天主要求人相信祂。如此福音的主體，天主聖三自己，與接受福音的人之間具有交談與會晤。這事實便是天人合一。

從此看來，在位格主義神學的分析下，不論說話的現象，或者作證的現象，都給我們指出在宣講福音中，果然有着說話的內容與作證的內容，但是天主說話與作證的事實也非常值得我們注意的。因爲在說話與作證的事實上，已經顯出天主的救恩：祂在召喚人，激動人，要求人，祂在說話與作證中要與人合一。

## (2) 位格主義神學分析下的信仰福音

我們在分析宣講福音中的天主說話與作證現象之後，相對地，很容易可以指出信仰福音的現象。天主向人說作證性的話，人如果接受，這便是信仰福音。

既然宣講福音最後是天主經過祂的作證性的話，召喚與要求人接受與相信，那麼信仰福音不能不

是承認與同意福音的內容。一般而論，當我們說信仰福音時，我們注意到的便是這層意義：相信天主因了基督所啓示的真理。要理本便是集合了我們應當相信的一切。

但是信仰天主啓示的道理，實在並沒有把信仰福音的現象完全包括。因爲在宣講福音中，經過作證性的話，最後是天主召喚人要求人向祂答覆，向祂奉獻自己，所以信仰福音還有着人與天主交談結合的因素。我們相信道理，爲什麼相信？因爲這是天主說的，所以最後我們相信的是天主自己。因此信仰福音是一個人與天主建立在位格上，建立在「您—我」之上的關係。今天在神學上，解釋信仰，除了理智的接受道理之外，特別注意的是人經過接受天主啓示的真理，整體地答覆天主的召喚，是整個人的存在性的奉獻。其實這也是聖經中，尤其保祿書信和若望福音中的信仰的意義。

這樣一方面在天主的宣講福音中，具有召喚與要求，另一方面在人的信仰福音中，具有答覆與同意，因此我們有了位格主義神學常常強調天主與人的相遇，所謂天人合一。在這個救恩性的相遇中，天主常是採取主動地位，可以說祂從自己永遠的靜默中走出，進入人類歷史，與人訂立盟約，祂激動人的存在，召喚人與祂相遇會晤。而人在天主的召喚下，他的整個存在可以說受到振動，他不能沒有一個存在性的自決。接納天主在自己生命之中，便是改變自己生活的系統，採取一個新的生活方式。

以上我們粗略地應用位格主義的思想，將宣講和信仰的現象做了一個分析，在整個分析過程中，大家能夠看出我們想法把福音的客觀內容和福音的主體根源區分。不論在宣講與信仰之中，我們指出了有客觀的內容之傳授與接受之外，還有天主聖三與人在宣講與信仰的現象中之互相會晤與結合。其實問題沒有如此簡單，我們簡化得很多，假使對於這個問題要繼續討論下去，那麼應該有一個客體與主體的綜合，然而爲配合講習會的需要，我們的分析到此爲止，因爲根據福音客觀道理的傳授和福

音主體相遇的區別，我們比較容易地進入第三節的討論，也比較清楚。

### (3) 分析的後果與討論

這節討論的是上面兩節分析的後果，主要是根據前面的分析，想法提出幾個問題，作為講習會小組討論的材料。

第一：如果在宣講福音和信仰福音的分析中，可以區分出內容的傳授和天主與人的結合，那麼我們可以因此這樣指出：我們這次講習會的主題「基督的福音與現代中國」，應當使我們注意到兩層適應工作。首先是福音的內容和現代中國思想的綜合工作，這是客觀的內容上的適應。然而除此之外，在我們傳教生活上，還應當有第二層適應工作，這工作的理論根據是我們的位格主義神學分析。如果宣講福音最後是天主呼喚人，是天主激動人的存在，那麼我們除了將道理完整地傳授之外，還應當使人體驗到他自己面臨着一個激動，面臨着天主的召喚。今天在聖經註解學上，人們提出來步特曼所說的「存在性註解」，使聖經對於人的存在的意義表達出來。同樣我們宣講福音要使人體驗出，在福音的宣講事實中，是天主進入人的存在境遇，要求祂有一個決定性的態度。在道理的內容傳授之前，他已經基本上面對天主有了一個「是」的答覆，因此我們除了客觀的道理內容的適應工作之外，還應當適應個人的境遇，使人體驗不可能在天主前面中立，不可能不採取一個態度。

同時我們也可以做一個反省，是否我們宣講福音，因為忽略這個存在意義，給人一個中立印象。其實福音內容也並不中立，但是有時因了我們太着重真理一面，而與存在處境脫節。

第二：也是緊隨位格主義神學而來的，如果信仰福音是人面對天主的召喚之自由答覆；如果天主

之召喚這樣尊重人的地位與自由，那麼我們的一切傳教方法也應當受到這個精神的啓發。最後，在信仰問題上，我們讓人自己做一個基本的自決。

但是位格主義並不是自私自利的個人主義，當我們說傳教方法應當使人做一個基本的自由決定時，那便是要求整個的人的自決。整個的人有着很多因素：有着他的個體性，也有着他的團體性；有着他的精神，也有着他的肉體，有着清晰明顯的意識，也有着隱暗的潛意識；有着理性，也有着情感。我們幫助整個人在天主前自決，不可能不注意整個人的各種因素，因此團體的氣氛，生活的方式，禮儀的環境，……種種因素都是應當注意到，而因此使人完全地體驗受到天主的召喚。

第三：也是最後一點，有關我們自己的傳教生活，我們說是教會給了我們一個宣講福音的使命。但是在位格主義的觀點下，最後這並不是一個抽象的機構託給我們每人一個任務，而是天主自己經過教會託給我們每人的使命。如同天主聖父打發聖子給人宣講救恩的計劃，同樣是耶穌基督打發我們每人宣講福音。這裡有着我們個人的奉獻，負責與對天主的答覆，而不只是一個法律性委託。法律性的委託有時會使人失去精神，而個人對基督的奉獻永遠是充滿着興奮。

另一方面，我們也應當承認，即使我們上面說過，不論是誰宣講，最後是天主向人說話與作證，不過究竟天主是經過人在召喚人，激動人，因此，事實上傳教士自己的人格深深地影響別人，我們自己的奉獻，負責與對天主的答覆，已經證明天主的救恩進入了我們的生命。同時，我們與聽講者之間建立的關係，使他體驗到加入信者的團體的意義。因此在位格主義的強調下，值得我們對於傳教士自己與天主之間建立的關係，以及與聽講者之間建立的關係多加討論。

# 從心理學看教會內的人位往來

魏欽一神父

1. 爲了完成基督所交給我們對內及對外的傳教使命（所謂對內是說教會成員間的共融，所謂對外是說擴展基督的神國），最重要的先決條件是要達到思想及感情上的互相交流（communication）或稱之爲「人位上的互相接觸與會晤」。教會傳教法令引用了一句聖保祿宗徒的話，要我們成爲「一切人的一切」，也就是這個意思。

拋開心理學的觀點不說，打開福音來看看，我們會發現，在福音中，基督早已暗示了我們這個「互相交流」的方法，而且，祂自己也具體的實行了這個「互相交流」的條件。聖若望福音記載：當基督離世前爲祂的門徒祈禱時說：「就如你派遣了我到世界上來，照樣，我也派遣他們到世界上去。」（若十七·18）現在，讓我們來看看「照樣」這兩個字的意思是什麼！我們先看看聖父怎樣派遣了聖子，聖保祿宗徒在致斐理伯人書上說得很清楚：「祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，爲應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。」（斐二·6）這就是天主與人互相交流的方法，祂爲了與人類互相交流，站在人的立場上去了解人，耶穌實現了這個必要的條件：「改變了自己」，現在基督派遣我們到普世的人群中也要求我們有這條件，「改變自己」成爲「一切人的一切」。

2. 但是改變自己却是很不容易的，因爲在任何的人際關係中，「個人」是最基本的單位，而每一

個個人與每一個個人又都不一樣，背景不同，思想不同，所以態度也不同，每一個「個人」對於自己的內在組織都有一種自己的態度，每一個人的頭腦心邊都好像有一個錄音帶，當我們面對着一個人或一件事的時候，我就打開我腦子中的錄音機，這個屬於「我主觀」的錄音機於是發了聲響告訴我說：「這個人是好人，我喜歡他的作風，態度……」等。或說：「這件事這樣辦真對」，或者：「這個人真不是好東西」，「這件事我決不能贊成」……等等。每一個人都不願打破自我的成見與自我的態度，往往用主觀的態度去看別人或其他的一切人。於是這主觀的音響支配了我對人對事的整個態度。例如說：你試着問問別人看：「三點水邊一個去字唸什麼？」一定有很多人答不出來，原因是他們想「這個字一定是不平常的，不然，何必來問我！」這是一個先天主觀的成見，由於這成見，使人形成客觀的判斷。再例如說：這邊有九個點，你能用一條連環不斷的線來連成一個圖案嗎？很多人作不出來，開始，我也不能作出來，我想，你現在也不一定一能作出來，原因是：我們總是認為這條線應該限定在這些點的範圍內，其實不然，你看，在這兒把這線畫出九點之外去，不是就得了嗎？我們在對人對事的態度上也是如此，總是想不能離開自我的範圍，其實離開一點，問題就容易解決了。

3. 由此可見，由於這個個人的自我態度的影響，我們是很難處理一件事情的，因為由於我們這個自我的態度，我們喜歡用自己的觀點來評判，來估價別人的意見，來贊成或反對別人的意見，於是這個自我的態度就是為達成人位上往來的最大障礙。如果我在一個房間內，室內的光線比室外還強，就很難看得清楚房間外邊的情形，因為室內燈光太亮了。如果我要把外邊的情形看清楚，我就先得把我房間內的燈光熄滅！人的情形也是如此，在我們的內心，自己主觀的態度對我往往好似一盞非常亮的燈，而別人却是晦暗不明的！於是在「自我」的這間房間內，由於「主觀態度」的光亮，我們看不

見別人；如要看到別人，要先把這盞主觀的燈熄了，就是說拋開主觀的成見以後，才能看到別人。根據羅吉斯的見解 (Carl R. Rogers)：「我們要了解別人，最好的出發點是從對方的心靈處境去看」。所以若是我們要了解一個人，我們要先把自己放在對方的立場中，然後，在這立場中去認識他，了解他。要做到這一點，我們先得效法降卑與蹟中，聖子成人的謙卑，人要完全的自謙才能深入到別人的處境中，這一點，要做到是非常困難的，特別是摻有情緒的成分在內的時候，更是不容易。我現在要舉個例子，我個人不肯定也不否定這件事。譬如，我說：「外國人的頭腦不適合在中國傳教。」你聽到我這句話，你有什麼反應？你們中可能有的人會說：「你這人真是胡說八道。」或者，有的人認為我說的可能很有道理，總之，你的反應是根據你自己的觀念或情緒去評判的。

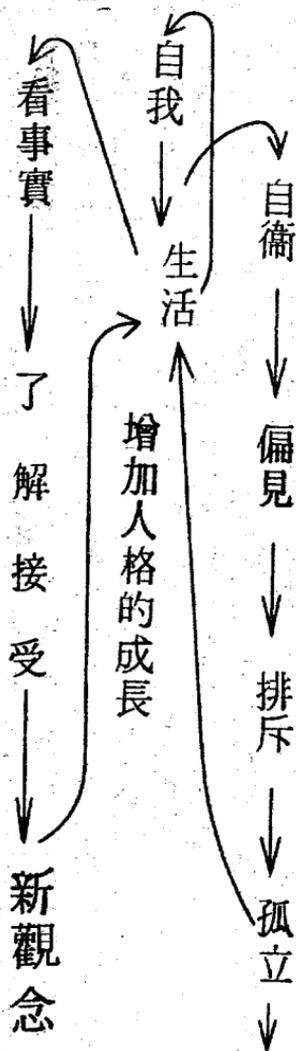
4. 根據以上的觀點，兩個有誠意的人，對同樣的一件事情能够有完全不同的意見，於是爲了達到互相的接受，雙方都必須作進一步的努力，以得到互相的了解，要達到這個互相的了解，我們必須改變自己，應該盡量的以謙虛的態度，用全心、全靈、全意、全力去聽對方的意見，並且盡量站在他的立場去了解他現在所欲表達的一切，並體諒他。當我們在交談着一個問題的時候，在別人講的時候，我們往往不去仔細的聽和了解對方的話，而在對方陳述他的觀點時，不但沒想去聽他，反而在心裏預備自己如何去反對他的理由。下次你與別人在意見上發生衝突的時候不妨試試下面的方法：你先用你自己的話講出對方的思想及感觸，就是重覆對方所說的話，一直到他滿意爲止，然後你再發表你自己的意見，如此，你先了解了对方的立場及感觸，然後你才能公正的去加以批評，這件事，聽起來很容易，但實行起却非常困難，原因是每一個人都傾向於對自己觀點的自衛，於是就有一種關閉的態度。

5. 現在讓我們談一談關閉與開放的心。

在人生的過程中，誤會是免不了的，有了誤會於是就有了衝突，當我們遇到一個與我們的意見相反的人與事的時候，我們將會採取什麼態度呢？

一個是完全關閉的態度，不肯去了解對方的意見及立場，這種關閉的態度能够是個人性的，也能够是團體性的，說它是團體性的，因為態度相同的人喜歡組成一個陣營。

反過來說，如果一個人或一個團體，肯暫時把自我的偏見放開，對於站在對方的立場上來諒解對方的這件事上作一個冒險的嚐試，這樣雙方的心門都打開了，隔閡也就消滅，於是達到了彼此間新的了解及更進一步的接受；但是接受並不一定完全的同意。剛剛我說過對於站在對方的立場上來諒解對方的這件事上作一個「冒險」的嚐試！說它是冒險的，因為我不知道我這開放的態度所得的回報是什麼。現在，我願意用下面的圖表來說明這兩種態度：



由以上的圖表我們可以看出，當人們遇到問題的時候所能產生的兩種態度，這態度，以前我曾

經說過，可能是個人性的，或是團體性的。由於這兩種不同的解決態度，於是產生了兩種不同的結果，一種是如同右邊的，完全關閉的態度，在生活中發生了誤會，不願開放自己，退一步想想對方的立場和觀點，而拼命的只是想找理由來自衛，於是他所看見的只是不合的一面，偏見於是愈來愈深，終於發生排斥別人的心理（這並非物理學上的異性相吸，同性相斥的原理）。排斥的結果是使人更加孤立，如果把偏見及孤立的心理又帶入生活中去，於是又因自我對人對事的主觀態度不同，而發生新衝突，排斥及孤立的漩渦，這漩渦愈轉愈深，問題一直無法解決，誤會愈來愈深。孤立的態度愈來愈厲害，於是反而使人格不能得到正常的發展。

現在，我們看看另外一種態度，那就是左邊的態度，在生活上發生了衝突，意見不合；於是退一步，看看對方的理由及事實，對人對事作進一步的了解，接受了對方的態度，產生了新的觀念。彼此接受並吸他人之長以補己之短。於是把這種態度帶到日常生活中，當又發生誤會時，又是同一解決的方法，因而增加人格的成長，這又是一種螺旋式的上升，愈來愈來人格愈發展，只有那些肯勇敢嚐試的，肯面對事實的，肯冒險向對方打開自己的心門的，肯對這件事作一個冒險的投資的，肯改變自己的，才能有所收穫，他的人格必定逐漸發展。反之，如果一個人或一個團體，只是一味的採取自衛封閉的態度，不想改變自己，只想改變別人，排斥別人，在這種排斥別人的心理狀態下去生活，去工作，於是成見愈來愈深，關閉自衛的態度也愈來愈緊，最後變成了退縮及孤立的情形。

6. 由上面的分析，我們很清楚的看出來，在人際關係及彼此的互相交流中，改變自己是一個非常必要的條件。

我們常常會聽到別人說：（其實我們自己也如此感覺到）「人和人之間的來往真難呀！」爲什麼

呢？因為與人來往要得到一個完全交流的程度就須要改變自己，但是改變自己却是最難的，也是最痛苦的事，這等於是向自己開刀，特別是當我們溶有情緒在內的時候，因為每一個人都有他自己的小世界。在我們之中就有河北人、上海人、廣東人、福建人、西班牙人、法國人等等不同國籍，不同省籍的區別，每個人都帶來不同的背景，不同的習慣，我們如何能打破這些原有的形態？拿最簡單的例子來說：我們之中有誰能完全改變飲食的習慣呢？四川人非有辣椒不能吃飯，如果換別一省的人呢？可能碰到辣椒就吃不下飯，這是大家都知道的。雖然改變自己是如此的難，但有許多人也實在改變了自己，如教會史上的聖五傷方濟各，從一個富家子弟完全改變自己成爲一個極神貧的人；聖依納爵從一個極端尋求世俗虛榮的人到一個只尋天主愈大光榮的人。在這些人身上可以使我们注意到兩點：第一、改變自己並不是一件不可能的事，以上這些人都做到了，我們也可以做到；第二、改變自己並非把原來的我完全消滅，而是打破偏見的我，而使我更積極的適應環境中的一切。這樣便使原來的「我」的人格更完整，尤其現在我們都在傳教的工程中與基督合作着，我們必須改變自己才能打入人群中，如果用接枝的比喻來說明傳教工作的話，一個枝條必須由母枝切斷接在另一棵樹上，生命相通了，方能成爲一株新樹。基督也告訴了我們：「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍是一粒，如果死了，才結出許多子粒來！」（若十二·24）。

親愛的神父修女們，我們沒有一個人是十全十美的，我們不能言過其實的說：「我百分之百的正確，你是百分之百的錯誤」。讓我們大家一齊向前走一步，放開自己，接受別人！携着手一齊建立基督的神國，如聖保祿宗徒說的：「沒有希臘人，沒有雅典人，沒有猶太人，沒有羅馬人的分別，我們都是基督的人。」

## 第二屆全省牧靈講習會決議案

輔仁大學，一九七〇年八月十七至廿二日

### 說明

#### 總決議的意義：

- 一、由各小組（共二十八組）所分別提示的建議中，綜合組（即牧靈、教育及其他）選出一些建議呈交主席團。
- 二、由主席團選擇着普遍性的，與大眾有關的，個別單位做不到而需要大家共同合作的建議要求大會投票表決。
- 三、經過全體大會絕大多數通過的建議便是本講習會的總決議。

#### 分組決議：

- 一、大會內未經絕大多數通過。
  - 二、各分組業已通過。這些決議雖僅經過各小組研究和通過，仍是本講習會的正式決議。
- 壹、總決議（通過者）：「十」贊成者，「二」反對者；投票人數一九九，過半數一〇〇。
- 一、a 建議：傳教工作中，經濟問題的協調。（+116，-29，通過）

b 理由：在傳教工作中如有經濟不協調的情形，便會影響傳教的效果。

c 計劃：①努力於中國教會經濟方面的自給和自立。

② a 福利工作（如醫療方面）的普遍化，不要僅限於本堂或修會。

b 在教區成立經濟委員會，協調教區經濟。

c 教區成立聯合福利中心，由教區內各堂區和修會合作。

d 主教與會長間協調教區經濟問題，傳教士以兄弟之情互助。

二、a 建議：以教區為單位，組織研究機構，引導教會人員對佛教、道教、無神論，以及民間心

理、生活和信仰獲得更深的認識（+135，-16，通過）。

b 理由：從前我們成見太多，現在當開放自己，多多了解他們。

c 計劃：① a 由研究機構組織習俗講習會，如東港舉行過的「佛學講習會」。

b 擴展現有的「宗教徒聯誼會」。

c 舉辦「宗教友誼訪問」，如臺南曾舉行過的。

d 研究教外人的心理反應及狀況。

② 請主教團鼓勵神父修女進行深入「民間信仰」的研究，將由接觸研究所得的結果呈報「研究機構」。

③ 鼓勵參加目前已有的宗教組織，如「臺北宗教文化友誼社」。

三、a 建議：成立全臺天主教青年學生輔導者（神父，修女）聯合會及服務中心（+119，-26，通過）。

**b 理由：**全省從事輔導者之間缺乏聯繫及整體計劃。

**c 計劃：**①使青年學生輔導者，彼此交換意見，有互相幫助的機會。

②該中心可供應所需資料及人才，以免財源，時間和人力的浪費。

③幫助輔導者給予學生神修領導，娛樂及其他活動上的訓練。

④將此建議呈主教團請求批准，並任命專人負責。

**四、a 建議：**我們外籍傳教士奉獻整個生命於中國教會的天主子民，我們主張目前的服務是應用

實際方法，一步步使教友在本堂內負起天主給他們的各種責任（+ 156，- 3，通過）。

**b 理由：**神學的理由：傳教工作的獨特目標是在教會尚未植根的人民中傳播福音及使教會成長。傳播福音的工作可分二階段：

(1) 建立教會：使一些人皈依天主而形成當地的教會。

(2) 歸化工作：當地的教會從事於拯救人靈的工作，益使教會成長至於圓滿。在成立了本堂之後，傳教士建立教會的獨特責任可說已經完成，按照聖保祿的方法。這時中國教會的傳教事業應由本堂教友們來承擔，他們在天主前成爲基督救恩的初果，並爲自己的同胞祈禱，同時本堂應負起爲福音作證及宣揚福音的責任，使基督奧體成長，且應用中國文化背景來解釋福音的喜訊，以使整個教會對它有更深刻的認識。因此，外籍傳教士的責任是支持和鼓勵當地教會的傳教工作，使其成爲普世教會共融的見證，並在有足夠的當地聖召以前，貢獻人力。此外教會訓導

當局曾多次召請當地教友在教會中擔任傳教的責任。

**c 計劃：**①發掘本堂領袖人才，予以適當訓練。

②訓練本堂教友負起教堂內的責任，如禮儀、財務及要理教導各方面。

③本堂教友負起培養本地聖召責任，a 教友家庭在本堂中擔任一些工作，以獲得教會工作之經驗，b 以表樣及宣講培養聖召，與聖召委員會聯絡，宣傳修道生活，並探討設立六品神職之可行性。c 推行基督化家庭運動，良好家庭是聖召之基礎。

**五、a 建議：**建立天主教中學教師聯誼會暨中學生聯誼會（+118，-7，通過）。

**b 理由：**①在全國人口內中學生約佔五分之一。

②現在是向學生傳教的黃金時代。

③基督教以學生團契來作團結學生的方法，並以此發揚他們的精神，收效甚大，我們亦可效法，如設立中學生聯誼會。

④在訓練老師輔導學生中，可同時幫助老師們自己熱心。

**c 計劃：**①由各教區委任一位司鐸負責指導。

②由各堂區本堂神父調查並成立該堂區學生會。

③本堂神父可委任適當人選舉辦該會。

④由本會（總會）印行刊物來提供指導資料，其內容包括：

a 老師交換指導學生經驗。

b 學生感情的交流。

c 報導各分會學生的動態。

六、a 建議：設立「中國社會服務總機構」(4101, -28, 通過)。其目的為負責計劃、推廣及聯絡各地區之社會服務，希望主教團及臺灣各修會會長聯誼會能大力支持我們的建議，而請求主教團批准。

b 理由：①在社會服務方面，需要有系統，有計劃的集中人力、物力來推行工作。

②希望通過有系統的社會服務組織，促進修會與修會間，修會與教區間，及教區與教區之間更進一步的合作。

③我們教會有了中心的組織後，更容易與基督教，本地政府機關及聯合國在臺灣所推行的各項社會工作取得聯絡及合作。

④社會問題種類繁多，工作範圍亦甚廣泛，有些問題不是一個小地方單獨能力所能解決的，因為很多社會問題是超越地區的，所以需要設立：「中國社會服務總機構」。

c 事實：①目前有些本堂還沒有推行一些該推行的社會服務。

②現有的一些社會工作不能很順利的發展，各地社會服務彼此間沒有聯繫，故需要有一個有組織的團體來為教會社會服務作全盤的推行計劃。

③在由農業迅速轉入工業的社會中，我們感覺到由鄉村到城市的青年極需要有一有組織的機構來輔導他們，來為他們服務。

④事實上在臺灣已有一組織名為：「社會工作暨教友傳教委員會」，然而三年來沒有大規模地展開社會工作。

**d 具體計劃：**在現有的組織「社會工作及教友傳教委員會」內建立一個計劃聯絡小組，由他們來協助推行社會工作。

**方法：**請主教團授權「ISAC」「中國天主教社會服務協會」負責從七個教區中各推選兩位對社會服務感興趣、有經驗、有資格領導社會工作的人士來組成這計劃聯絡小組。

**最後聲明：**為推行社會工作，並不一定需要重新建築社會服務中心，而是希望利用各地教會原有的，可利用之建築物。我們所強調的是組織，是有系統有計劃的在全省推行社會服務。

## 貳、分組決議（※經全體大會投票而未通過者）

### 甲、牧靈組：

一、a 建議：傳教士須加深學習並瞭解中國思想。

b 理由：傳教士唯有更深刻的瞭解當地的思想和情形，才能更有效的傳教。

c 計劃：①未來的傳教士需有更好的準備，外籍傳教士，儘量在年青時赴傳教區，以更易學習語言；本籍教士在當地受基本訓練，外籍教士儘可能在傳教區讀神學。

②外籍教士除先學習中國語言外，需要深研中國思想、文化、習俗。

③常舉辦中國文化之講習會，成立一學術團體，隨時準備接受邀請，至各教區演講。

④中國教士藉言談及出版書刊，向外籍教士介紹中國文化和習俗。

⑤中國教士亦需更深刻及系統化地學習中國文化。

二、a 建議：需要再出版一本教理書之輔導手冊。

b 理由：傳教士需要此本手冊，為能更有效地運用「教理新編」。

c 計劃：①這手冊需包括要理書內容的適當解釋。

②包括各方面的有關資料，資料的來源及所引用之經文。

③教理講授法。

④實例。

三、a 建議：按兒童教育心理原則出版兒童要理課本。

b 理由：新編要理的內容，不適合兒童心理及要理班情況。

c 計劃：①由專家組織編輯委員會。

②編輯當根據實驗結果和實際的反應。

③編排當按學年分配，每學年強調一主題，但也應有一個整體計劃。

④加添圖解。

※四、a 建議：禮儀方面的進展（+90，-45）。

b 理由：禮儀是一切行動的高峯，生活的中心，而禮儀的功效在於大眾的分享。欲使大眾有

更好的分享，使禮儀成爲我們生活的泉源和中心，務需在禮儀上不斷進展。

**c 計劃：**①成立禮儀講習班，給予神父與信友禮儀方面的訓練。

②神父要特別用心準備禮儀及講道之內容。

③舉行禮儀時除本質之不可變動部份外，禮儀形式應生動，以適應各類對象，使他們充份分享禮儀的益處。

④神父接受口才和講道之訓練，彌撒中之講道時間應有限制。

⑤明年的牧靈講習會將以「禮儀」爲主題。

※五、**a 建議：**組織「修女座談會」（+52，-72）

**b 理由：**團體性的聚談有助於神修，合作，發掘問題及謀求其解決。

**c 計劃：**①成立修女座談會之籌備委員會。

②至少每年開會一次。

③開會地點按情勢而定。

④聚會中亦可由修女做專題演講。

⑤此建議請林會長和溫會長呈交會長聯誼會討論之。

※六、**a 建議：**爲適應時代需要，必須成立常年牧靈講習班（+44，-71）。

**b 理由：**①爲適應時代及教會的需要，在職的傳教士有學習牧靈方面新問題的必要。

②因工作和時間的限制，不能參加地方性的定期講習班者，可參加常年牧靈講習班。

**c 計劃：**①成立當年牧靈講習班。

②每週或二週上課一次。

③不能參加者以函授方式授課。

④請求一心通訊接受此函授工作。

⑤函授內容可由牧靈講習班學生投稿。

※七、**a 建議：**為節省人力、物力、並求教會內的合一與協調，全省教務應有一通盤計劃，例如出

版事業，修院，學校，大眾傳播等設法合併或改善。

**b 理由：**為節省財力發揮人才，有效的推進教務。

**c 計劃：**請有關人員相互聯絡協商，透過牧靈常務委員會用投資合股或其他方式來謀求合理的解決。

乙、教育工作組：

**一、a 建議：**在當地主教領導之下，我們從事高等教育的人員，自願效勞成立一教育工作團體。

目前計劃中的工作則為澄清我們從事教育工作者的目的及方法，並促進彼此間的合作及協調，從事實際研究工作（例如：最新教育趨勢，列出優先工作項目，與基督合作計劃等）

**二、a 建議：**在主教團的輔導下，在有需要的教區中成立一學術演講及通訊工作的服務小組。

**b 理由：**①修會聯合牧靈委員會在這方面服務，現在我們希望有一個組織繼續之。

②因有許多個人或團體願舉辦有關活動（如領袖人才訓練班等），但苦無經驗及時

間，故望有一個組織能協助之。

**c 計劃：**①希望主教團能委任一位對此有興趣的神職人員主持，但其成員不必須為神職人員，亦可為教友……等，且服務範圍不限於教區。

②若任何修會或團體舉辦活動，可請求該小組協助及服務。

**三、a 建議：**建立一個以學術性為主的小組織。

**b 理由：**①現今教會對世界的責任應是教會領導着世界的思想。

②現今世界中影響青年思想的作品甚多，若傳教士對這些無概括的了解，根本無法打入青年中。

③但因人力有限，不可能每人都做到這些事，於是就要某些人犧牲時間，負起這責任。

④而且也須在無形中做一些預備福音道路的工作。

⑤使教友對信仰有新認識，有良好的內心準備的外教人也容易接受福音。

**c 計劃：**①以直接向學生傳教的人為主。

②發起組織，提出計劃，有意者自由參加。

③與輔導人員及從事間接工作的教育工作人員經常交換意見，了解當前學生的問題。

④注意目前在學生中最流行的作品，編寫文學批評載於各報，且不以教會人員的身份投稿，發給各位同道。

⑤ 爲得到對現代文學，哲學……的正確概念，每月請專家主講有關問題。

四、a 建議：在結束牧靈講習會後應有一組織來推動決議的實踐（包括人、財等，以討論臺灣目前的前的問題並作具體計劃）。

b 理由：每次牧靈會討論內容大致相同，決議未能推行，實因無一組織推行之。

c 計劃：① 爲此目的組織一團體，並派專人負責。

② 派人研究所有決議的成敗（如教師聯誼會）其原因及其亟須着手的要點。

③ 此組織只須幫助籌備，由有興趣者發起的組織提供建議和服務，如通信等……。

④ 組織討論各種方法的訓練班。

### 丙、醫藥組：

#### 一、肺病問題

a 建議：請求主教團要求政府設法醫治初期肺病的患者。

b 事實和理由：① 政府醫治此類病患者只是到達病情嚴重之情形才醫治。

② 通常此類病患都是貧窮者，而教會的力量又有限，故需政府幫助。

③ 普通病院不接受此類病患，故病人常不敢透露病況實情，因此對其他病患

者的健康是一種威脅。

④ 不但對住院的病人危險，且對其家人體弱或老幼者也是可怕的肺病傳播

者。

c 計劃：利用公共關係，請政府宣傳肺病的嚴重性。

## 二、生育調節問題：

**a 建議：**請求主教團設法建立一個家庭計劃服務中心，以研究臺灣家庭生育調節問題及宣傳天主教的道理。

**b 事實和理由：**①教會現有兩個服務診所，仍嫌不夠（因社會上的問題很大），且此兩所診所又沒有和社會各界採取合作。

**c 計劃：**①諸求主教團向政府請求經濟，人才，與權力的輔助。  
②一般人智識不夠，對自然調節生育或安全期等事不明瞭，需要有人指導。

## 三、自殺問題：

**a 建議：**請求主教團設法在各大城市設立一個中心，為阻止有自殺傾向者，且能幫助他們解決引起自殺的原因。

**b 事實和理由：**①臺灣近來自殺的比率很高，尤其以青年人為然。  
②馬偕醫院對此服務的收效極為良好，但只此一個服務中心，尚嫌不足。

**c 計劃：**①請每一城市的大醫院負責設立類似的服務中心。  
②此中心團體應用最有才能者組成。

③請主教能儘量培養及訓練專門人才，以收良好效果。  
④所聘用的人員應對心理學有深刻研究。

## 丁、大眾傳播組：

一、a 建議：請求主教團組織一「現代教會歌樂團」出版唱片和歌曲，內容強調倫理道德，不以天主教招牌為號召。

b 理由：①迎合社會群眾心理，為現代人服務，為社會謀福利。

②因生活問題，家庭副業，物質條件而限制人聽道，唱片歌曲可以取代，且收效特大。

c 計劃：可請郭美貞小姐指導合唱團，並利用電視和收音機，以加強群眾對教會的興趣。

二、a 建議：大量利用電視傳道，多播出劇本、卡通、廣告等，尤其在星期日。並鼓勵此種寫作人才。

b 理由：現代人上班以外的時間多半花在電視機前，本組深信為福音傳播，這是最强有力的工具，病人、幼童、老人和交通工作者甚至監獄裡的犯人，都可以利用電視獲得天主的聖寵。

c 具體計劃：由主教團組織「大眾傳播委員會」，負責研究各項問題，亦可與基督教攜手合作，並由各教友商討具體方法。

三、a 建議：統一宗教名詞。

b 理由：便利傳教，促進合一。

c 計劃：由主教團和基督教當局組織一「統一宗教名詞委員會」共同商討處理。

四、a 建議：組織一個講習班，專題講解大眾傳播，訓練神職人員，使能以商人的技巧推廣福音。

**b 理由：**商人最能應變，熱忱服務，忍耐、謙和、恒心、微笑，客氣，社交態度動人。

**c 計劃：**請專家演講商業心理，商業技術。

戊、社會工作組：

建議見總決議第六條。

我們承認我們非常需要主教們對我們的工作加以鼓勵和贊許。我們也知道主教在教區內是領袖和協調者，故此，我們希望主教團對此講習會的建議有所指示，這樣更能鼓勵我們一心一意的為中國教會工作。

建議主教團牧靈委員會按照去年和今年牧靈講習會的經驗起草明年牧靈講習會的主題、草案，及進行方針，並與司鐸座談會的時、地相配和。

牧靈講習會秘書處

# 閉幕辭

王秀谷

各位基督內的兄弟姐妹：

時間已經晚了——大家經過四天多的辛苦之後，在夜晚十點，自然都是疲乏不支，應早些回屋休息。可是，牧靈講習會的閉幕詞總不能省掉，而致閉幕詞又正是我——主席——份內之事，那末，我只有——面請大家原諒，一面說幾句簡短真誠的話：

首先，我們應稱謝天主。本講習會的成功，主要有賴天主的福祐。儘管我們才舉行過感恩彌撒，我們在此仍應再說一聲「感謝天主」，因為「感謝天主」是不會重複的。

其次，我們感謝主教們、修會會長們和主教團牧靈委員會內諸公。「主教團」就其為一名詞而言，易於給人一種抽象的感覺，但我們想到主教團內的「人」——主教們——則不能不承認他們都是年高德劭而富有善意的長者，我們應當誠意地感謝他們，尤其趕來致開幕詞的于樞機主教，承辦講習會的臺北羅總主教，資助參加講習會神父的臺南成主教，主持第一日共祭的嘉義賈主教，以及抱病出席的朴子總鐸隆主教等。男女修會會長——林德明神父、韓德力神父、溫萃珍修女等——都是一直在場指導，也給予我們很大的鼓勵。主教們和會長們更在今晚破鈔歡宴與會同道，使大家有一起進餐並一起暢談的機會，也值得我們感激。

輔仁大學各學院，給我們許多方便，尤其輔仁大學理學院的蔣百鍊院長和彭加德會長，聖神會的

鮑神儀院長和芮利修女等人，將理學院的圖書大樓、輔園餐廳、男女生宿舍、和清潔雅麗的聖堂，都讓給我們使用，真叫我們有賓至如歸的感覺。我們在此向他們深深致謝。

我們也感謝這次講習會的籌備委員們，沒有他們的籌備，也就沒有今天講習會的實現。特別感謝籌備委員會主席羅總主教、組長房志榮神父及范賦理神父。羅總主教的原則性指示非常重要；而房范二公的到處奔跑連絡，則非常辛苦，在此也向他們致謝。當然，我們也不應忘掉籌備委員會的其他人，他們並非沒有困難，甚至有時自己造成不必要的困難，但由事後看去，這些困難反而提高了大家慎重認真的態度；這也可說是曲線球式的天主降福。

講習會開幕之後，主席團的每位都肯賣命地工作及合作；主席團內除范賦理神父、房志榮神父和我之外，尚有新竹的李聰敏修女、臺南的王守身神父、高雄的貝滿神父和臺北的江若安修女等。我們每晚會議，往往開到午夜，大家忘掉「中外」、「教區、會籍」、「神父、修女」之別，全心全意地謀求如何更能給大會服務。大會之所以一直在友愛和輕鬆的氣氛中進行，甚有賴於主席團諸公的真誠効力。在此，我對與我分擔主席職責的神父修女，深致謝意。

大家都看到我們秘書團的驚人表現：秘書長朱蒙泉神父，由李佳果神父、郭玲慧修女、胡玲達修女、萬立民神父、王敬弘修士等人協助着，不僅在主持部份會議方面和迅速將國語譯成英語方面，功效極著，而且在領導各綜合組長秘書，以及小組組長秘書作檢討和報告方面，真是賣出老命。

自然我們也應感謝我們的老師：羅總主教、張春申院長、魏欽一主任、管冰琛主任、趙一舟秘書、趙雅博主任等，都給我們提出深入淺出的專題報告。我們也感謝那些幫忙領着大家晨禱、晚禱的神父修女和教友，尤其感謝李鴻臚神父、李先達神父和白克滿修女，是他們叫大會有那樣美麗而莊嚴

的禮儀。

我最驚奇的，要算我們的秘書小姐們：黃敬、黃素蓮、張雪珠、李邵芬、謝燕儀、劉端華幾位小姐：他們大約比任何人都辛苦；其工作效率極高，而嘴邊又常帶着微笑。我們多謝她們，也多謝她們的老闆——范賦理神父、施澤華修女、藍寧神父和墨安德神父等。我們很高興借到這樣熱心的秘書小姐，也很高興將她們視爲參加講習會的六位教友。

自然我們也感激教友生活的記者施安堂和鄧閻生二位神父，善導報記者阮次山同學和美國天主教新聞社的莫克信神父，他們撥冗一再趕到會場，觀察採訪；更感動人心的，是恆毅月刊社社長趙賓實神父，不顧炎熱中胖嘟嘟的身體，徘徊於會場外面的走廊上，興趣盎然。

最後，我願對每位參加講習會的同道致謝，這是由衷之言。是你們仁愛的精神，真誠的善意，樂於交談的努力，以及容讓慷慨的心情，在天主聖神感召之下，使本次講習會有超過我個人——以及不少神父修女想像——的成功。

至於我個人，當然我應該謝謝籌備委員會推我作主席的榮譽，我也只有盡其在我，希望在作主席的責任上無大缺失。總之，大會中不盡理想或不太週到的地方，以及可能獲罪於幾位兄弟姐妹的地方，讓你們肯予寬恕，肯予原諒。但願我們大家此後鼓起精神，在仁愛的氣氛裡，能抱持住我們這次講習會的精神和決議，携手邁進，向上向前！

## 編後——通訊

本年九月中旬在比京布魯塞爾所召開的世界神學家會議，曾在歐美的報章雜誌上引起了不少的反應，但在我國則微乎其微，只有天主教刊物像「教友生活週刊」之類略有報導，給我們提供了很好的服務。本期神學論集靈牧欄的作者陸達誠神父曾躬親參與這一神學家會議，會議完畢，他致書母校輔大神學院，報告了一些他處不易見到的觀點，編者樂意在此提出，並略加解釋。

第一點，會議中多次有人提出，這次會議冠以世界神學家之名似乎不甚恰當，因為東方幾乎沒有神學家代表，整個會議是西方神學家一手包辦的，何世界性之有？編者認為這一現象應歸咎於誰，實在不易斷定。主辦的人極願有更多的東方神學家參加，乃可斷言。主辦的人就是以六、七種語言問世的神學雜誌 *Concilium* 的負責人。五年以前他們已經受到類似的責難，就是雜誌中東方色彩太淡。那時他們也曾努力一番，要招攬更多的東方人給雜誌寫文章。奈何一個神學傳統不是一蹴而就的，只好意，沒有充足的準備，仍舊寫不出够水準的神學文章。因此 *Concilium* 這份雜誌五年以來仍是東方色彩太淡。

會中又有人說神學太貴，他們為赴這次神學家會議要花去一年的薪水來買飛機票。這一說法為我們這裡不無某種象徵意義。神學果然不是便宜貨。如果任何學問都要花很多金錢、精力和時間去獲取，那麼神學除了這種種本錢以外，還得加上真誠的信仰和倫理生活，否則仍成不了百分之百的神學。

家。深望我國教會在造就神學家上，在各方面多下些本錢。

陸神父在信尾寫道：「大會開完，不算什麼大事，但爲 *Concilium* 編者大概提供了不少新途徑，這也是神學之未來。但此會與 *Vat. II* 比，實在不算什麼（指內容說）。」。我們對於這個「所以」的懂法，就是今後站在東方人的立場，我們必須對整個教會的神學負起一份責任來。使得下一屆的大會議裡有够水準的及足够的東方神學家代表東方發言。

本期內容值得推荐的有李漢儀神父所譯的「神學問題與信仰傳播」。原作者 *M. Flick* 在羅馬額我略大學教授神學多年，著作甚豐。這類綜合性文章是寫給意國一般神職及信友看的，但其所觸及的各點，如今日傳報福音的困難，必要的革新，綜合的瞭解等都是我國讀者同樣關心的問題。因此深望李神父以後繼續介紹這類的作品。

另一篇值得推荐的文章是楊森富先生的大作「善書所表達的信仰與基督福音的宣講」。我國這些民間善書所揭曉的是合乎人性尊嚴的一種生活方式，在倫理道德上的確可說是給福音鋪路的，問題全在信仰基督的人怎樣透過這些善書引人走向基督，本文便指出了一條可行的路。楊先生現任職於臺灣電力公司，爲電機工程師。其文史著作已有五種之多，而其主要文史論文也已有數種發表。今後本刊仍樂於登載他的論著。

本期用了一半的篇幅刊登第二屆全省牧靈講習會的資料，這包括所有的演講稿及講習會的決議案。關於講習會緣起的一篇及另一篇李佳果神父的文章曾發給參加講習會的會員，如今和演講稿一同登載，能使未參加講習會的讀者明瞭講習會的原委和去路。關於這次的牧靈講習會，在「教友生活」及「善導報」兩週刊上都連續發表了不少文章，我們無意全部蒐集，只好讓讀者自己去參考了。

# 卷二(第三號至第六號)總目錄

## 聖 經

類型批判簡介.....	張春申.....一
舊約與天主的救援計劃.....	P. Grelott著.....一五三
宗座聖經委員會對福音歷史的訓示.....	馬谷譯.....
耶穌受誘與跡的研究.....	Fitzmeyer著.....一七一
耶蘇受誘與跡的研究.....	王敬弘譯.....
信理神學中基督論的新趨勢.....	張春申講述.....一九五
舊約中神(天主)的觀念.....	簡惠美記錄.....
申命紀的初步探討.....	資料室.....二一四
福音的歷史性與歷史主義.....	Deisler著.....二九五
一首含義深湛的古詩(依撒意亞五十一).....	馬谷譯.....
	夏其龍合著.....三〇三
	徐錦堯.....
	Dulles著.....三一五
	黃素蓮譯.....
	房志榮.....四五一

## 信 理

卷二(第三號至第六號)總目錄

壹

潘霍華的「世俗化基督信仰」

Dulles 著  
王秀谷譯……………二五

魯濱遜主教與現代神學文體的探求

Thon 著  
王愈榮譯……………二一五

救恩——人神之間聖事性的相遇

Palmer 著  
鄭文卿譯……………三二七

從耶穌稱聖母爲「女人」看若望的聖母神學

王敬弘……………三三九

福音中有關聖母的片段

王敬弘……………三五八

奇跡的可能性（介紹雷維斯的奇跡論）

陸達誠……………三五九

人類發展的神學反省

張春申……………三七三

神學問題與信仰傳播

Flick 著  
李漢儀譯……………四五七

## 神 修

用聖詠祈禱的途徑

A. Gelin 著  
簡惠美節譯……………四五

關於祈禱的新構想

蘇玉崑節譯……………七五

祈禱究竟是什麼

資料室……………八八

今日神職人員的苦修生活

K. Rahner 著  
單國璽譯……………二六七

## 教 律

教會法的過去、現在、與將來……………劉志明：二三七

禮儀

聖詠在今日禮儀上的應用……………陳濟東：三八三

一首講天主無所不在、處處都在的聖詠 (139)……………資料室：四一〇

倫理

基督之律 一九六八年八版緒論……………B. Harings 著 黃勝譯：四一一

——爲司鐸與教友所寫的倫理神學……………

婦女與鐸品……………劉志明：四二三

靈牧

以露德及其他實證說明接受奇蹟的可能性……………陸達誠：四七三

傳教

「善書」所表達的信仰與基督福音的宣講……………楊森富：四八五

忘我精神：傳教對「發展」的貢獻之一……………Clark 著 蘇玉崑譯：五〇七

教會史

利瑪竇的摯友李我存……………張奉箴：二四七

書評

「天主教關於婚姻道理的新觀點」……………金象遠：八九

「啓示的神學」……………蘭有信：九五

天主子——救世主·····	陸達誠	二八一
我要見到天主·····	項退結	二八五
熱羅尼莫聖經詮釋·····	房志榮	四三七
卡達美著「真理與方法」簡介·····	房志榮	四四一
獄中書簡·····	房志樂	五一三
「教會為一生活團體」講習會專輯（一九六九年十一月，臺南與臺中）	林德明	一〇三
全省第一屆牧靈講習會兩次會議實況·····	范若柏	一一一
第一講 從人類學看教會·····	范若柏	一一七
第二講 從人類學看臺灣社會·····	房志榮	一二五
第三講 新約中的教會（見神學論集二）·····	谷寒松	一二五
第四講 從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會·····	谷寒松	一三五
第五講 教會為一生活團體的現在與將來·····	谷寒松	一三七
給參加臺南講習會的神父、修女們的公開信·····	王敬弘	一四五
臺中講習會中的自我檢討·····	王敬弘	一四五
我對臺中自我檢討會的感受·····	王敬弘	一四五
一九七〇年牧靈講習會專輯（一九七〇年八月，臺北輔仁大學）	王敬弘	一四五
「基督的福音與現代中國」·····	王敬弘	一四五

一九七〇年牧靈講習會緣起	李 佳 果	五二一
以堅決的意志與愛發動一九七〇年的牧靈講習會	房 志 榮	五二五
介紹本屆牧靈講習會	羅光總主教	五二九
儒釋道所形成的中華民族宗教信仰	管 冰 琛	五三九
目前自由中國的文學與宗教思想型態	趙 雅 博	五四九
現代中國的哲學與宗教	趙 一 舟	五五七
教理新編——向國人傳報福音的一個嘗試	張 春 申	五七一
位格主義神學與基督福音的宣講	魏 欽 一	五八一
從心理學看教會內的人位往來		五八七
一九七〇年牧靈講習會決議案		
閉幕辭	王 秀 谷	六〇一