

神學論集

于斌



89

輔仁大學神學論集

第89號 1991年秋 總目錄見③⑤⑦⑩

目 錄

前 言 編 輯 室.....315

聖 經

巴爾納伯、保祿和伯鐸（9,500字） 區 華 勝.....319

倫 理

人工避孕與天主教及儒家倫理（12,000字）

..... 葉 慶 華.....333

教 史

在華耶穌會士列傳（四）（7,600字）

..... 廖金常整理.....353

靈 修

依納爵靈修與聖母瑪利亞（8,500字） 張 春 申.....369

聖十字若望對教會的貢獻（5,000字） 鄭 保 祿.....381

略談修會內的友誼 (6,600字)	陳麗娟	389
基督徒的眼淚 (4,000字)	雷敦和	399
美的力量 (5,700字)	邱宜華譯	405

牧 靈

由豐年祭看感恩祭 (6,000字)	高秋花	413
青年外出主日不進堂的原因 (8,000字)	陶莘華	423

神學與文化

談當前中國社會變遷中的文化因素 (11,600字)	徐錦堯	435
先秦宗教的「人文化」及「哲學突破」問題淺探 (6,000字)	劉錦昌	451

神學方法

研讀神學的初步反省 (5,000字)	薛麗貞	463
--------------------------	-----	-----

書 評

《加里肋亞人的影子》一書譯文的問題 (1,200字)	區華勝	471
-------------------------------------	-----	-----

資料室

聖經	房志榮	368
成人信仰教育一例	房志榮	388, 434, 450
輔大神學叢書目錄		470

Collectanea Theologica Universitatis Fugen

No. 89

Fall 1991

Preface ----- *The editor*----- 315

Holy Scripture

Barnabas, Paul and Peter ----- *Rev. Joseph Au*----- 319

Moral Theology

Artificial Birth Control and difference between Catholic and Confucian Morals
----- *Mr. Yeh Qihwa*----- 333

Church History

Jesuit Missionaries in China (cont.) ----- 353

Spirituality

Ignatian Spirituality and the Blessed Virgin Mary
----- *Fr. Aloysius B. Chang, SJ*----- 369

St. John of the Cross's Contribution to the Church ----- *Rev. Paul Tsu*----- 381

On Friendship Among Religious ----- *Chan Lai Kuen, PBS*----- 389

Tears of Christians ----- *Fr. Edmund Ryden, SJ*----- 399

The Power of Beauty ----- *Fr. John Navone, SJ*
transl. by Chiu Yihwa----- 405

Pastoral Theology

The Harvest Sacrifice of the Ami Tribe and the Eucharist
----- *Catarina Kao CST*----- 413

Why the Ex-patriate Youth Doesn't go to Sunday Mass?

----- *Miss Tao Shinhwa*----- 423

Theology and Culture

Cultural Elements In the present Social Change of China

-----Rev. Luke Tsui----- 435

"Humanization" and "Philosophical Break Through" in Pre-Chin religious?

-----Pastor Liu Chintsan----- 451

Preliminary Reflections on Studying Theology

-----Martha Hsieh, SH----- 463

Book Review: Some Remarks on the Translation of the Book

"Der Schatten des Galiläers"

-----Rev. Joseph Au----- 471

Archives

* * * * *

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R.O.C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY.

Annual Subscription (by ordinary mail)

Taiwan: NT\$360.00 (Asia, US & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

Editor's Office (and exchange):

Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R.O.C.

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY
Grand Building
15-18 Connaught Road, C.C.,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau
only

KUANGCHI PRESS
Hsin Hai Rd., Sec. 1, N°24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前言

本期十四篇長短不齊的文章可分為兩大類。一是校內或校外的師長們所寫的文章，另一類是本校或他校的在學學生所寫的文章。如今把這些文章按照神學的不同科目順序排在一起，倒覺琳瑯滿目，篇篇有可讀的內容和參考的價值。下面擇要介紹各篇的作者及主旨。

台南碧岳神學院新約聖經教授區華勝神父在其〈巴爾納伯、保祿和伯鐸〉一篇中，把基督宗教的這三位開教元勳作了精闢的介紹和講解。他很恰當地指出，這三位大聖的節日都排在每年的六月（即11日和29日），好似要我們注意到他們的同和不同。同的是三人都是教會的柱石，不同的是性格和作風，甚至彼此翻過臉。但到了老年又言歸於好，前嫌盡棄。這為我們的確是教訓，也是安慰。

〈人工避孕與天主教及儒家倫理〉一篇，是香港聖神修院神哲學院的神學三年級學生葉慶華，在導師吳智勳神父的指導下所寫的學年論文。文中已指出，人工避孕是一個現代問題，不必到聖經中去找答案，儒家文獻更不會討論這個問題。但該文的全題是〈從對人工避孕的態度看天主教倫理與儒家倫理的基本差異〉，這樣就能以見微知著的手法來分別介紹天主教與儒家倫理的異同。

這次的靈修欄共有五篇。除了〈美的力量〉一篇是譯文外，其他四篇都是很合乎時宜的一些作品。耶穌會新調整的中華省（如今包括港、澳、台、大陸及海外的從事中華使徒服務的人和機構）省會長張春申神父，在這紀念聖依納爵出生五百週年，耶穌會成立

450週年的禧年之末，還寫了一篇〈依納爵靈修與聖母瑪利亞〉，以指出聖母與耶穌不可分。遠在美國海軍醫院當隨軍司鐸的鄒保祿神父，則為聖十字若望逝世四百週年（1542~1991）寫了一篇〈聖十字若望對教會的貢獻〉，鼓勵我們由這位神秘學家體驗天主的真實。

〈略談修會內的友誼〉一篇是本院第一年學生，香港寶血會修女陳麗娟的論文寫作課的產品。我們很高興見到來本院就讀的學生已有如此成熟的水平，寫出的文章不但可供一般初學會士參考，也指出了修會內的交友之道，及人間友誼與天人合一之間的關係。

同樣出自一年級同學的手筆，也是論文寫作課的成果的還有本期的其他三篇，即高秋花修女的〈由豐年祭看感恩祭〉，陶莘華小姐的〈青年外出主日不進堂的原因〉，及薛麗貞修女的〈研讀神學的初步反省〉。雖然三篇都是試作，但都言之有物，針對目前的真實問題作了初步的調查，和某種程度的神學反省。

最後，雷敦和神父的〈基督徒的眼淚〉，香港公教教研中心徐錦堯神父的〈談當前中國社會變遷中的文化因素—兼談基督徒的回應〉，及台南長老會東寧教會牧師劉錦昌的〈先秦宗教的「人文化」及「哲學突破」問題淺探〉三篇，都將文化因素與宗教思想或基督信仰作了一些比較和評估。這一方面的研究和文字發表，本刊尚在起步階段，相信宗教學院成立後，將會有所突破。

Preface

The fourteen items of the present issue can be divided into two categories: half of the articles are written by teachers either of this or some other theology school. The other half are compositions of students of theology either of this school or of some other school. Having put-together these writings of teachers and students we find them quite fascinating: each article is solid in content and can be read with profit. Here follow some details on some of the authors and their works.

Rev. Joseph Au is professor of the New Testament at St. Pius Major Seminary in Tainan. His article Barnabas, Paul and Peter focuses on three major figures of Christianity's beginning and founding period. The author convincingly points out that these three holy men all have their feasts celebrated within the month of June, i. e. on the 11th and on the 29th. This seems to suggest to us something of their similarities and dissimilarities. They are similar in that all three are pillars of the infant Church. On the other hand, each had his unique different temperament and working style: so much so that they could not avoid conflict and even separation from each other. When, however, they reached old age, old resentments were all forgotten, and a heart-felt reconciliation was achieved. This is a heartening lesson for us and a real consolation.

Artificial Birth Control and the difference between Catholic and Confucian Morals is a term paper written by a third year seminarian of the Holy Spirit Seminary in Aberdeen, Hong Kong. At first sight a modern issue like birth control seems not to have much to do with the Bible or Confucianism. But the author's goal is to show how the different attitudes of a Christian or of a Confucian toward artificial birth control points out different principles underlying Christian and Confucian morality.

In the section on spirituality there are five articles. One is a translation of John Navone SJ's "The Power of Beauty" published in Priests and People, Vol. 4 No.

8 (Sept. 1990), pp. 322-326. The other four items are original compositions. The Provincial of the reorganized Chinese Province of the Society of Jesus (embracing Macao, Hong Kong, Taiwan, Mainland China, oversea's services to Chinese) at the end of the Ignatian year wrote the article Ignatian spirituality and the Blessed Virgin Mary, focusing especially on the inseparability of Mary from her Son, Jesus the Saviour. A second article commemorating the 4th centenary of the death of St. John of The Cross (1542-1991) is a contribution of Rev. Paul Tsu, a chaplain at the navy military hospital.

Among the works of our first year students, four of them were chosen to be published here. One of them, "On friendship among religious" reveals a good degree of maturity. Its reading will not only be profitable for (the) beginners in the religious life, but it also shows more experienced ones how human friendship can be a help for the life of union with God. The remaining three students' works treat of the following: the Harvest sacrifice of the Ami tribe and the Christian Eucharist; the why of not going to Sunday Mass by youth who are out of their home; some preliminary reflections on studying theology. Although these are only students' works, they nevertheless touch solid ground and dare to face real problems by making some preliminary surveys coupled with and a certain degree of theological reflection.

We open a new section, "Theology and Culture", which includes the articles of Rev. Luke Tsui and Pastor Liu Chintsan. We hope this section will develop with time.

The Editor

巴爾納伯、保祿和伯鐸

區華勝

每年六月，我們慶祝三位在禮儀日曆中有「宗（使）徒」銜的聖人：巴爾納伯（十一日）、伯鐸和保祿（廿九日）。他們三人在耶穌新創的教會內都擔任過非常重要的角色，可是也正因為他們每人有來自天主不同的任務和特恩，而彼此翻過臉、發生過齟齬。在教會漫長的歷史中也常有合作和人際困難的事，對我們來說，三位聖人的經歷可能提供一些教訓，也可能帶來一些安慰。

巴爾納伯和保祿①

初期教會有一位大人物，後來竟被人遺忘了。他是原籍塞浦路斯（Cyprus）島，名叫若瑟的肋未族人。他無論到哪裡去，都能博得周遭的人的敬重。他以慷慨見稱：他自動出賣了他的家產，把所有的錢交給使徒們作為救濟教會貧民的基金（宗四34後）。人家給了他一個別名「巴爾納伯」（Barnabas，安慰者），因見他有安撫及指導別人的才能（宗十一23；十三1）②。宗徒大事錄稱他是個善良的人，充滿聖神和信仰（十一24）。是全靠他的推薦，那曾一度迫害過教會的保祿才能接近耶路撒冷的團體（九27）。耶路撒冷的母教會對巴爾納伯有這麼大的信任，以致把新成立的安提約基雅教會托他管理，而他果然不負所托，把這艱鉅的任務處理得頭頭是道（十一22後）。他以傳教主持人的身分到塔爾索去物色保祿，並帶他到安提約基雅去。他們兩人不久便一同成為該城教會的知名人物（十三1），曾數次被派遣到耶路撒冷去（十一30；十五2）。此外，他倆亦一起並肩到過小亞細亞開教。在呂斯特辣（Lys-

tra)發生的事是有啟發性的：巴爾納伯被當地居民認作是宙斯(Zeus, 希臘神話中的至高神)，而保祿被認作是赫爾默斯(Hermes, 宙斯的使者)(十四12)；這顯示，巴爾納伯有高碩的身材及莊嚴的神態，而保祿則體格較小，年紀較輕，較為活潑和多愛說話。

我們很難預料這兩位有著同一信仰、滿懷同一聖神、為同一理想獻身、被同一熱誠所推動的人物，竟會有一天宣告感情破裂，再不能繼續一起生活及合作。但看來幾乎是不可能的事就竟然發生了：他們生起氣來(paroxysmos)，結果各自分手了，宗徒大事錄把爭吵的原因歸於若望馬爾谷(十五37後)。在迦拉達書二13，保祿責怪當日在安提約基雅為歸主的外教人，爭取與歸主的猶太人一起飲食的權利時，巴爾納伯依從了伯鐸而不依從他本人。值得驚訝的是，有些教父已看出宗徒大事錄十五39背後的理由，實在是猶太化的問題，換言之，是對梅瑟法律的應用各有不同的看法③。雖然前者和後者不可能說沒有關聯，但是終究使巴爾納伯和保祿這兩位老友分道而馳的決定因素仍是若望馬爾谷。

若望馬爾谷通常稱馬爾谷。談到巴爾納伯和保祿時，我們不能不提及他。教會的傳統認他是第二福音的作者，他的雙親是屬於最初跟隨耶穌的人。宗十二12稱他的母親為屋主，這事使人推想他的父親早已逝世了。可能為了這個理由，馬爾谷性格的培養缺少了一點兒大丈夫的氣質，即果敢及毅力。另一方面，這也可以解釋為什麼巴爾納伯對馬爾谷這般體貼關懷，因為他們兩人有堂(表)兄弟的關係(哥四10)。有些跡象使我們相信，耶穌跟他的使徒們是在馬爾谷的家裡吃最後晚餐的(谷十四13~16)。無論如何，他的家是耶路撒冷教會集會的一個地點(宗十二12~17)④。它可能也是耶穌升天後，門徒們相聚為預備領受聖神降臨的地方(一13後)⑤。

許多釋經者認為那偷偷地跟隨耶穌到革責瑪尼莊園，後來丟下圍身的床單，光著身逃跑的少年就是馬爾谷本人（谷十四51~52；谷特有資料）⑥。

為訓練他的親人去幹一點大事，同時也為開闊他靈性及智性的眼界，巴爾納伯帶馬爾谷到敘利亞的省城去（宗十二25）⑦。

辦完了差事，巴爾納伯和保祿剛從耶路撒冷回來，安提約基雅教會就委派他倆到小亞細亞開教去。馬爾谷也跟他們一起上道。但一到了培爾革（Perga），他就離開他們回家去了。他半途而返的理由雖然沒有明明說出，但鑒於馬爾谷個人的背景，我們可以推想是下列的理由之一：（甲）大概水陸路旅行的辛勞，起伏不平、白雪蓋頂的斗羅（Taurus）山脈，旁非里雅（Pamphylia）平原瘴癘為害的傳聞，路上眼見的粗野落後的種族，使得他心灰意冷。（乙）可能他不喜歡調換領導人⑧——他覺得保祿那種斬釘截鐵的作風不好受，保祿不像他堂（表）兄富有同情感及體貼。（丙）可能他捨不得離開家庭及他的母親。

馬爾谷的決定使巴爾納伯很難為情。是巴爾納伯把他年輕的堂（表）弟帶來的，他有責任照顧他的安全及成長。另一方面，巴爾納伯受安提約基雅教會委托領導開教，他不得不完成這項任務，他不可以突然讓保祿單獨一個人在這既不安全又從未走過的高原上亂闖。這次他只好讓馬爾谷一個人乘船回家去。保祿對馬爾谷的作為十分不滿意。

開完了耶路撒冷的會議重返安提約基雅後不久，保祿向他的老友巴爾納伯提議，再到小亞細亞去探望他們所開辦的教會。巴爾納伯當下贊成了，但他同時亦想再帶馬爾谷一同去。巴爾納伯是個善心腸的人，他相信人是好的，他認為經過了幾年的功夫，他的堂（表）弟會較前成熟了，於是想給他另一次機會，試試傳教的身手。但保祿卻不以為然，他不能忍受跟一個畏難且半途而廢的傢伙

作伴。巴爾納伯本來是慣於妥協的，不過這次就不肯讓步了，而保祿也不甘示弱。兩個老友於是光火了，結果只有各自分道揚鑣。保祿選了息拉（Silas）為伴，而巴爾納伯則乾脆地帶了馬爾谷回老家塞浦路斯去。

當保祿寫格林多前書時（五十六年左右），似乎保祿及巴爾納伯又在一起工作⑨。在六十年代，我們見馬爾谷在羅馬，為伯鐸及保祿效力（伯前五13；哥四10；費24；弟後四11）。利用這些零星破碎的資料，我們可以砌出兩幅細石畫來：（甲）馬爾谷終於離開了塞浦路斯島——大概因為巴爾納伯已過了世⑩。（乙）馬爾谷經過了這些年頭的修鍊，已成了一個成熟的「男子漢」，學識了「服事」，使自己成為「有用的人」。後來的傳統說他當了非洲亞力山大城的主教，並在那裡殉了道⑪。

從馬爾谷同時為伯鐸及保祿效力的這件事看來，我們不但可以推想保祿與馬爾谷（間接也與巴爾納伯）已重修舊好，而且在「猶太人的使徒」和「外邦人的使徒」間，亦植有深厚的情誼。

耶穌的門生和使徒不是天生聖人，即使在聖神降臨以後，他們仍是血肉之人，每人都受自己脾氣及環境力量的影響，每人都得奮鬥克服自己。正如花朵一樣，他們也需要時間來使自己生長和成熟。

伯鐸和保祿

雖然宗徒大事錄用了大部分的篇幅來敘述這兩位人物，但它卻完全沒有提及保祿在迦拉達信中所寫的一宗重要事件（二11~14）：

但是，當刻法來到安提約基雅時，我當面反對了他，因為他有可責的地方。原來由雅各伯那裡來了一些人，在他們未到以前，他慣常同外邦人一起吃飯；可是他們一來到了；他因怕

那些受割損的人，就退避了，自己躲開。其餘的猶太人也都跟他一起裝假，以致連巴爾納伯也受了他們的牽引而裝假。我一見他們的行為與福音的真理不合，就當著衆人對刻法說：「你是猶太人，竟按照外邦人的方式，而不按照猶太人的方式過活，你怎麼敢強迫外邦人猶太化呢？」

我們很難斷定這件事發生的日期（耶路撒冷會議之前或後？），也不能確知伯鐸來訪安提約基雅的理由（是偶然的訪問或正式的遷居？）^⑫。

從前，伯鐸是一個容易衝動和容易發怒的人（見若十八10），但經過了這些年頭，他也變得老成、明智、和有遠見了。耶穌的榜樣及教會的責任教訓他，在任何光景中要尋求及維持和氣及團結。在外教人的地區，如約培（Joppa，宗九36後^⑬）、凱撒勒雅（Caesarea，宗十）、安提約基雅，他證明了他很會適應環境，他沒有什麼顧忌跟非猶太籍的教友吃飯及來往。但當眼光狹窄的猶太弟兄來到敘利亞的省城時，他突然改了作風，退縮起來，不再跟前者來往。城中其他的猶太教友，連保祿的朋友巴爾納伯在內，都跟隨了他^⑭。

伯鐸的決定是由於怕主張行割禮的猶太教友。但為什麼伯鐸怕他們，保祿倒沒有說出來。一定不是因為怕他們的權威，或如有些人說的，怕雅各伯（主的兄弟）的權威^⑮，伯鐸怕的大概是他們的影響。這不該使我們驚異，我們記得，猶太人的宣教活動曾有過蔚然可觀的成績，他們的宣教者甚至能在從外教改信主的教友中賺得同情——迦拉達人是其中一個例子。在許多人的心目中，那些宣傳猶太主義的人代表更高的理想，他們帶來的保證更可靠——耶穌加上梅瑟^⑯。如果這幫人曉得怎樣說服從外教改信主的教友，那麼他們會更容易把猶太教友拉到他們那邊去，叫他們再度嚴守梅瑟的法律，畢竟，他們是同國同種的人，有著共同的宗教和文化的背景

⑪。無論如何，伯鐸的顧慮不是沒有根據的。爲了預防這班討厭的來客的責難和影響，又爲了避免無謂的爭吵，他認爲最好還是暫時再守嚴格的規矩。可能他預料這些沒有受委派、沒有被邀請的客人不會在城裡逗留很久的⑫。不論怎樣，他希望在這外教地區生活的教內猶太朋友，直到目前爲止，既然對外教人這麼開放，今後對他本人及對他們那些來自猶太地區的兄弟也能這樣。事實上，他得到他們的諒解及支持。

但其中有一個人卻不能與大家協調：這人是保祿。顯然他抓不到指揮樂師給的音調，或者他那時根本無法了解他。這個舊日狂熱的法利塞人曾一度爲梅瑟的法律激烈地奮鬥過，如今以同樣的熱情在外教人中推動解除法律束縛的宣教工作。他有強硬好鬥的性格，左右逢迎及妥協是他所不慣的。對他來說，只有非此即彼的選擇。無可置疑的，他一直在歸化的影響下生活，他要跟他已往的法利塞主義搏鬥，這過去的回憶就好像陰影一樣常常跟隨著他。伯鐸的所爲很可能使他想起以前自我的形像來，爲此他才有這麼厲害的反應：他稱伯鐸的做法是「偽善的行爲」。他真的直言不諱地去公開責備他。保祿那時的態度一定是相當猛烈的，因爲好些年以後，當他寫迦拉達書時，還充滿激動及爭論的口氣。

無人告訴我們，伯鐸對保祿的責備有何反應。我們大可以想像伯鐸已是一個飽經世故的人，他對這個較他年輕的人的衝動處之泰然及予以同情⑬，但卻堅守自己的立場，認爲對當時是最適合不過的⑭。

保祿的觀點倒並不錯，只不過原則對，不一定就應該不分皂白毫無顧忌的拿來應用。過了些時日，保祿自己也學會了謹慎從事及細心判斷（見宗十六1~3；廿一18後），甚至成爲一位大師：

所以我們該追求平安的事以及彼此建立的事，不可爲了食物的原故而摧毀天主的工程。一切固然都是潔淨的，但若人吃

了，能使人失足，這爲他便是惡事了。更好是不吃肉，不喝酒，不作什麼能使你的兄弟跌倒的事。

（羅十四19～21；參閱格前八7～13；十23～33）

此外：

對猶太人，我就成爲猶太人，爲贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成爲在法律下的人，爲贏得那些在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成爲法律以外的人，爲贏得那些法律以外的人……對軟弱的人，我就成爲軟弱的，爲贏得那些軟弱的人；對一切人，我就成爲一切……

（格前九20～22）

這一段文字簡直是完全相反迦二所說的。但奇怪的是，在兩件事件中，保祿都以「爲了福音的原故」（迦二5；格前九23），也就是說，爲了賺取皈依的人作號召。這麼說來，是宣教的目標爲至上使他依時、依地、依人，採取不同的步驟、實施不同的方法。這正是保祿與伯鐸在安提約基雅引起爭執的原因：前者正爲向外教人推動宣教工作而處心積慮，後者正爲挽留信主的熱心猶太人在大公教會的團契中而憂心忡忡^{②1}。縱然教會是由同一的聖神帶動、由同一的主領導，但主和聖神都不會把教會內每一成員的洞識、信念、主意及人格取代，反之，主和聖神會利用他們及同他們一起運作，藉以產生各種效能來應付教會多方面的需要。如果保祿能爲教會的合一寫出這麼卓越的篇章，正因爲他深切了解其中的問題、它的張力、它的矛盾，尤其他懂得，愛是解決一切問題的法寶（格前十二4後；羅十二4後；弗四14後；哥三14後；斐二1後）。

格前一12；三22；九5這些章節使我們推想，除了安提約基雅的事件外，在這兩位宗徒之間——或至少在那些分別自稱以他兩人爲首的教友之間——有某些摩擦存在^{②2}。然而在另一方面，保祿承認伯鐸在教會內扮演的見證和領導的超越角色（迦一18；二8；格

前十五5)。

眼見兩位宗徒最後一起在羅馬²³宣揚耶穌的福音，同時由兩位助手——馬爾谷²⁴及息耳瓦諾 (Silvanus) ²⁵——一同協助著，我們相信伯鐸及保祿之間的衝突早已消除。伯鐸後書的作者曾以幽默的筆調，語短情長地懷念了保祿 (三15~16)。

附註

- ① 參看H.E.Russ, *Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte* (Würzburg: Arena, 1967), 118-124, 162-165.

- ② 這名字的希伯來文及亞拉美文的原意很難確定，學者們提出下面三種推測：

(一) Bar Nebous: 「Nebo (巴比倫的一位神明) 神之子」。持此說者有G. Dalman, A. DeiBmann, E. Preuschen, C.C. Torrey, H.J. Cadbury, M. Goguel.

(二) Bar nebûâh或Bar nâbi: 「先知之子」。持此說者是H.H. Wendt.

(三) Bar newâhâ: 「安慰之子」。持此說者有A. Klostermann. 但每一種推測都有附和及反對的人，今略加闡述於後。

上面(二)(三)的亞拉美文或希伯來文很不容易轉變成希臘式的Barnabas, 見E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (14. Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck, 1968), ad loc.; 而H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1963), ad loc.則認為把巴爾納伯解釋為「安慰之子」，實在是跟宗十三1另一個人的名字瑪納恒Manaen / Menachem (意謂「安慰者」) 互相混淆所致。又M. Goguel, *The Birth of Christianity* (tr. from French by H.C. Snape; London: Allen, 1953), 189-193根據(一)的解釋，推想巴爾納伯原是外教人或半外教人。不過他的意見，我們不能接受，理由是：(甲)巴爾納伯的家族是肋未族，而肋未族是不准與外教人結婚的 (厄上九~十；厄下十29~31；十

三3, 23~30)。(乙)巴爾納伯與若望馬爾谷有親屬關係(哥四10), 後者是猶太人。(丙)巴爾納伯的本名(若瑟)是希伯來語。

- ③ 參閱G.B. Bruzzone, *Il dissenso tra Paolo e Barnaba in Atti 15:39* (Genova, 1973), esp. 51-64; 而在近代學者中, 可見M. Hengel, *Zururchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart: Calwer, 1973), 103.
- ④ 這段文字有兩點是值得注意的: 它們可以幫助我們了解我們正在討論的人物: (一)馬爾谷的家既有庭院的大門(pylôn, 參閱瑪廿六71; 路十六20), 而且可以容納好些來作祈禱的人, 同時又有能力僱用一個或甚至數個女傭, 在在顯示馬爾谷的父母是頗為有錢的, 而馬爾谷過的家庭生活是相當舒適的。這大概可以說明馬爾谷首次出外傳教時為什麼會退縮下來。(二)伯鐸似乎常到馬爾谷的家來, 並且在那裡住宿。伯鐸及馬爾谷之間有著一份很密切的情誼, 這份情誼已是家庭生活的一部分。也許爲了這個原故, 前者稱後者爲「兒子」(伯前五13)。這也可以解釋為什麼馬爾谷會干涉到保祿與伯鐸(巴爾納伯)間的爭議。事實上, 馬爾谷是引發決裂的最後導火線。保祿當時可能感到過分被人丟在一邊了。梅瑟法律及行割禮的神學與牧靈的政策, 是不會完全脫離心理的問題的, 教會歷史可以充分證實這一點。
- ⑤ 許多人把谷十四15||路廿二12的anagaion(這個字在古典希臘文中是找不到的, 只見於新約聖經)與宗一13的hyperoon(英譯upper room)看是同義語。希伯來語稱「屋上頂樓」(遮蓋的或露天的)爲'alliyyâh, 亞拉美文則稱'illi。筆者曾有一次到奧法蘭(Ophrah, 即若十一54的厄弗辣因Ephraim)參觀, 一位阿拉伯神父指著一間屋, 實地給我解釋說, 「頂樓」是村中一些大戶最高的一層樓, 沒有間隔, 平常是空著的, 有特別需要時, 可作招待親客或其他用途。參看宗九37, 39; 廿8; 列上十七19; 列下四10後; 達六11; 此外H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgart: KBW, 1981),

48F.

- ⑥ 當耶穌同宗徒們在他家中吃最後晚餐時，他可能是睡著覺，其後急急從床上起來，沒有穿好衣服就跟到革責瑪尼莊園去了，見 *The Oxford Annotated Bible With The Apocrypha. Revised Standard Version* 有關註。

- ⑦ 這節的希臘文版本分成兩類：(一)用前置詞 *eis* (至)；(二)用前置詞 *ex* (從)。依上下文來看，後者似乎較合理，理由有二：(甲)我們這一節直接與宗十一30相連，那裡說，巴爾納伯及掃祿從安提約基雅被派到耶路撒冷(猶太)。(乙)在此以前，馬爾谷一向在耶路撒冷居住。若說：「巴爾納伯及掃祿……帶著號稱馬爾谷的若望回『到』耶路撒冷。」似乎說不過去，是以我們建議採取的讀法是：「巴爾納伯及掃祿……帶著號稱馬爾谷的若望『從』耶路撒冷回去。」(與思高聖經譯本相同)

但另一方面，有權威性的世界聖經公會卻採用了前者 *eis* 較難的讀法 (*lectio difficilior*)。有關它的理由，B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1975), ad loc. 有詳盡的解說。J. Dupont, "La mission de Paul <à Jérusalem>," *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf, 1967), 217-241 除了接受 *eis* 的讀法外，更設法解釋 *eis* 是受格的前置詞 (*objective preposition*)，而不是方向前置詞，結果他把這節譯成：「巴爾納伯及掃祿『爲』耶路撒冷完成了任務後，就帶著號稱馬爾谷的若望回去了。」

- ⑧ 釋經學者通常以爲自宗十三13開始，巴爾納伯及保祿兩人名稱次序的變換表示領導人的調換(相似迦二9的情形)。筆者卻大不以為然，理由如下：(一)早些日子，在應付塞浦路斯島的總督色爾爵·保祿 (Sergius Paulus) 及厄呂瑪·巴爾·耶穌 (Elymas Bar Jesus) 術士時，保祿宗徒已鋒芒畢露，顯出是一個能言善辯的人才，其後竟然成爲主要的演員及發言人(宗十四12已有明言)，保祿的名在這裡排先，只不過是文學描述中轉換口味的一種方

法。(二)宗十四12，群衆稱保祿爲赫爾默斯，稱巴爾納伯爲宙斯（希臘神話中的最高神），顯示巴爾納伯仍然保持領導人的地位。(三)在宗十四14；十五12，25；巴爾納伯的名又排在保祿之前。

可能我們衆人都錯，因爲我們對領導職權及行使領導職權的觀念，與耶穌及初期教會的觀念有天壤之別（參閱路廿二25後及它的平行文）。

- ⑨ 格前九6。固然，這節可以指保祿及巴爾納伯首次到小亞細亞傳教時的事（約四十四~四十八年），不過由於這節用的不是泛泛之詞，而是真名實姓，可見這些人物是格林多教友所熟識的。此外，巴爾納伯及保祿首次出外傳教時，他們用的經費似乎是由差遣他們的安提約基雅教會支付的。有關保祿接受教會的供養，可參閱格後十一7~11；斐四14~18。有關保祿做工謀生的事，可參閱宗十八3；廿34；得前二9；得後三8；格前四12。
- ⑩ 有源自塞浦路斯島的傳說，謂巴爾納伯因厄呂瑪術士的慫恿，在撒拉米（Salamis）被猶太人用石砸死，死後由馬爾谷私下在城外爲之安葬。
- ⑪ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 2.16; Hieronymus, *De viris illustribus* 8; L. . Barnard, "St. Mark and Alexandria," *Harvard Theological Review* 57 (1974), 145-150; M.H.J. Körtner, "Markus der Mitarbeiter des Petrus," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 160-173.
- ⑫ A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Wiesbaden: VMA Nachdruck von 1924 vierten und verbesserten Auflage), 662 說公元二世紀已有一傳說，稱伯鐸是安提約基雅的首任主教；又瑪竇福音寫於敘利亞，對伯鐸特別推崇（參閱下列瑪竇特有的資料，十四28後；十五15；十六16後；十七24後；十八21；Hengel, ③, 84）根據上面的線索看來，我們可以推想伯鐸曾在這一帶地方傳過教。

- ⑬ 在約培，伯鐸住進一個皮匠的家裡（宗九42；十6，32），甚或與他一起工作。在當時的社會輿論中，皮革業是一種卑賤、骯髒、下流的職業，足見伯鐸是個自由不拘的人，參閱H.L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, (München; Beck, 1924), 695.
- ⑭ 單這一事實就足以說明伯鐸的影響力，或他的權威及領導地位。
- ⑮ 我們有好幾個理由否定這一臆測，它是出自一種怪誕的解經法：(一)文中（迦二12）並不說伯鐸怕雅各伯。(二)hoi ex peritomês（那些受割禮的人）一般是指祖籍猶太的基督徒。從上下文看來，它可能相當於宗十五1的tines apo tês Ioudaias（從猶太來的一些人）、宗十五24的tines ex hēmôn（一些從我們這裡去的人）、迦二4的pseudadelphoi（假兄弟）、及迦二11的tines apo Iakôbou（由雅各伯那裡來的一些人）；這些人從雅各伯（教會）那裡來，但不是被他派來（見宗十五24）。(三)在耶路撒冷開的宗徒會議中，雅各伯支持伯鐸的觀點（宗十五13後）。(四)在新約的傳承裡，伯鐸的形像日益增長，反之，雅各伯的就日漸消失，見（Hengel, ③, 84）。在新約的正經上，我們找不到一處地方說伯鐸受雅各伯的管制。不用說，對偽經的傳承則自當別論，不過對偽經的價值，我們不能不持保留的態度，可參閱The Gospel of Thomas, Saying 12;（在所謂Pseudo-Clementine Literature中部分保存下來的）The Ebionite Acts of the Apostles; 另外，H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen: Mohr, 1949), 381-479; F.F. Bruce, *Men and Movement in the Primitive Church* (Exeter: Paternoster, 1979), 114-119.
- ⑯ D.J. Lull, *The Spirit in Galatia* (Chico, California: Scholars, 1980), 30ff.
- ⑰ 爲了解這點，我們只須念及：(一)雅各伯在猶太人中（基督信徒或非信徒）所享有的聲譽，他嚴守傳統的宗教規條（雖然他本人不強迫他人遵守）。(二)後來在基督教會中滋生的各式猶太主義教

派。

- ⑮ 這可從迦二4「有些人潛入了教會」這句話推測出來。
- ⑯ 得爾圖良 (Tertullianus, *Adversus Marcionem* 1.20) 認為保祿的態度不夠成熟。
- ⑰ 伯鐸必定知道這只是一時權宜之計，日久天長是行不通的。在這點上，恐怕保祿誤會了他。
- ⑱ 我們的眼睛應有足夠的銳力，能看穿他們在不同的歧見之下畢竟有相同的共識：即對主和教會同一的愛戴及關懷。得爾圖良 (Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4.3) 早已體會到伯鐸和保祿之間的基本協調。最近的研究已推翻當日土平根學派 (Tübingen School) 的學說。基督新教的學者如 J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM, 1977), 385 及 Bruce, ⑮, 42f 都承認伯鐸確是整體教會合一的焦點，他是個穿針引線的人，把第一世紀各走各路的基督教會串通起來，就這方面而言，他所做的比任何人都多。
- ⑳ Bruce, ⑮, 39-43 認為這種對立狀態不來自這兩位宗徒，而是來自教徒們，這可以從耶路撒冷宗徒會議有關猶太教友與外邦教友一同飲食的措施看得出來，有些人從嚴處理，有些人則從寬處理。
- ㉑ 有關伯鐸曾在安提約基雅、格林多、及羅馬的事實或議論，可參看 Bruce, ⑮, 43-47。
- ㉒ 費24；哥四10；弟後四11；伯前五13。
- ㉓ 伯前五12（參閱格後一19；得前一1；得後一1），此人一般被認同是息拉（宗十五22~40；十六19~十七15；十八5）；B.N. Kaye, "Acts' Portray of Silas," *Novum Testamentum* 21 (1979), 13-26。另外因為保祿在坐牢時所寫的書信裡沒有提及息拉，於是有人貿然推測，息拉與保祿發生了衝突，但這是毫無根據的，P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin: Gruyter, 1975), 587, n.11 說得很對。J.H.

Elliott, "Peter, Silvanus and Mark in 1 Peter and Acts. Socialological-Exegetical Perspectives on a Petrine Group in Rome," in Wort Gottes in der Zeit (Festschrift K.H. Rengstorff; hrsg. W. Haubeck und M. Bachmann; Leiden: Brill, 1980), 250-267 (這篇文章是作者對伯鐸前書作了廣泛研究後的部分節錄) 提供過一些很好的提示, 只不過他的結論是誇大了一點, 因為伯鐸對整個教會的號召力一定不會因寫了這封書信而成立的。

從對人工避孕的態度 看天主教倫理與儒家倫理 的基本差異

葉慶華

導言

在神學本地化的過程中，比較天主教和中國固有思想文化的工作是不可或缺的，倫理學方面的比較便是其中重要的一環。本文旨在探索天主教倫理神學和儒家倫理思想的基本差異。爲使這種比較更具實質意義，我將試從一特殊的倫理問題——人工避孕的道德性——入手，從對這問題的態度中去找出二者的不同。

聖經和教會訓導是一切天主教神學部門的公法，所有神學理論皆以之爲基礎，爲出發點。但由於新舊約聖經時代並沒有人工避孕的問題，故此無法從聖經中直接找到有關的啓示。所以，本文在闡釋人工避孕的神學問題時，重點便放在教會訓導上，並集中在最近期的，梵二以後的訓導。此外，神學家們就「人類生命」通諭所作的辯論，亦對我們了解天主教會的看法很有幫助，本文將選擇比較有代表性的加以闡釋。

儒家倫理思想方面，人工避孕問題同樣亦不存在於古代中國，所以，在研究儒家思想對這問題的反應時，我將注意力集中於當代新儒家的態度。這方法的背後，預設了公認的當代新儒家代表人物，如牟宗三、唐君毅諸先生是承繼了傳統的儒家思想，他們的意見足以代表儒家思想對當代問題的立場。由於時間有限，我未能將所有新儒家大師的學說在此作一綜合，我選了牟宗三先生的有關著

作，作為我的基本材料，因為我覺得以本文所涉及的論題來看，牟先生的分析是比較嚴謹和透徹的。

一、有關人工避孕的神學問題

(一)天主教會在梵二後對人工避孕的基本看法和立場

梵二大公會議為天主教會帶來很多的改變，但是，這次會議卻沒有就人工避孕問題作出什麼直接的訓示。有關人工避孕的專題訓導，梵二後就只有教宗保祿六世的「人類生命」通諭。其後，若望保祿二世的「家庭」通諭亦有提及此問題，唯其論點仍不出「人類生命」通諭的範圍。因此，要了解梵二後天主教會對人工避孕的正式觀點和有關的神學討論，則必先要了解「人類生命」通諭。

1. 「人類生命」通諭簡析

「人類生命」通諭是教宗保祿六世在一九六八年七月廿五日頒佈的。在頒佈這項通諭之前，保祿六世曾經參考過由若望廿三在一九六三年任命的有關人口和生育的研究委員會所作的報告。由於該委員會的意見跟「人類生命」通諭的觀點有著密切的關係，所以，在研究後者的同時，亦需對前者有一點認識。該委員會內部有兩派不同的意見，一般稱為少數派報告和多數派報告。

(1) 少數派報告的論據①

少數派認為人們在任何情況之下都不應進行人工避孕，人工避孕是一種「內在惡」(intrinsic evil)，其惡性不因任何處境上的變遷而改變。這結論是基於自然律，藉著理性，在考慮過人類生命和人類的性的本質後作出的。少數派肯定天主是類生命的至高主人，由於生命是屬於天主的，故其自身即是一基本善、基本價值，不應損害。人類的生命分享了天主自己的神聖性，此神聖性亦延伸至產生人類生命的行為和功能上。既然活著的人類生命是不應扭曲、損害的，這樣，那使人類生命出現的機能亦不應扭曲、損害或

干預。正如人類對自己的生命不能完全作主，對產生人類生命的行為和功能亦一樣。

少數派視生殖行為和功能為具有先驗內在價值的東西，並援引歷代教會傳統訓導，以指出這看法是教會自古以來從未改變過的立場，是聖神藉教會訓導當局表達的意見。少數派企圖用這觀點抗衡當時在教會內興起的，認為人工避孕可因不同的處境和行事者的動機，而可證明為合乎道德的看法。他們並憂慮一旦教會像這樣改變了自己對生育機能本質的態度，婚外性行為、口交、自瀆等行為都會相繼被視為沒問題的了。

基本上，少數派的人觀是屬於靜態的，相信人性不是一不斷在變的東西。相反，他們認為人性內有些基本的客觀價值，不因任何環境或人的意願而改變，這些價值，根源於天主，任何損害這些價值的行為都是錯誤的，不當的。人只需運用正直理性（right reason），即可發現這些價值。

(2)多數派報告的論據②

多數派認為在某些情況之下，人工避孕可以是符合道德的。他們不同意少數派的意見，認為他們為維護生殖功能本身的善，而反對人工節育的論據，不能從聖經中找到證明。同時，少數派訴諸權威、傳統的理由，亦是不能成立的。因為過去從未更改過的，不等於就是絕對正確的。事實上，過去教會的有關訓導都只屬普通訓導，而非不能錯訓導。聖神的指示不是教會可以先驗地獲得的，教會需要在經驗中逐步辨別聖神的指引，從而獲得更成熟、更全面的教義。多數派更指出過去天主教會之所以譴責人工節育，是受到當時的哲學思想和科學發展的影響。過去教會的自然律觀點認為世界是靜態的，當下的自然秩序就是天主的旨意。

在多數派的眼中，自然律的運用並沒有改變；道德標準須符合人的理性。可是，對於自然，多數派並不同意當下的秩序是不能碰

的，它應該臻至它被創造時預定的終向，人甚至有責任改善自然，自然該從其終向處理解。所以，在婚姻制度中，人對其自然結構的干預程度，須根據婚姻在人性中的終向訂定（根據梵二教會在現代世界牧職憲章48—50，婚姻的終向為夫婦結合之愛和生育教養子女），而動機須是調節生育而非要永遠排除生育的機會。

至於人對自己的主權問題，多數派認為人作為天主肖像的尊貴，在於天主願意跟人分享他的主權，天主將人放在人自己的明智上，天主願意透過人行使其主權，叫人憑正直理性利用自然，以達致自我的圓滿。人為成就婚姻制度的目的而運用天主賦予的自由，負責任地去干預自然的生物功能，比讓自己任由機會操縱更合乎人的理性本質。

的確，多數派是很強調人格（person）在夫婦性行為上的重要。婚姻制度雖有客觀的終向作為指引，但如何在具體的環境中成就這終向，使夫婦之愛與傳生後代二者之間得到協調，則需由夫婦自己負責決定。在多數派的觀念中，生物功能收攝於整體人格之內，而生育亦從屬於夫婦的互相贈與的關係。在夫婦生活中，蓄意避免生育的性行為雖表達夫婦之愛，但始終是不完整的，唯卻因其導向其他具生育可能的性行為，而在整體夫婦生活中獲得其倫理價值。

(3)「人類生命」通諭的訓導

儘管教宗的專責委員會大多數成員都不認為人工節育必定是惡的，並主張採用與否可由夫婦按照本身實際情況而作出明智和負責任的決定，但是在通諭內，教宗始終是採用了一個非常接近少數派意見的立場，認為人工節育是「本身就是不正當的行為」（第14號）。在任何情況之下，都不應該採用。若要計劃生育，夫婦只可採用自然周期節育法。

面對多數派強調以人格觀點看人，在人工避孕問題上，著重夫

婦的自由負責任決定，並主張從終向看婚姻及自然生理，教宗則指出生理定律正是人格的一部分，生育是婚姻行為的構成要素，是人格和婚姻不可或缺的部分，人不能隨意而改變（第10號）。對於人自身的生殖功能，教宗跟少數派的意見一樣，認為人沒有絕對的主權（第13、17號），生殖功能不是純生物性的，生殖功能要生產的是出於天主的生命，人只是天主創造計劃的執行者，不能相反創造者的旨意。

至於婚姻的終向，教宗維持梵二的看法，認為是要達到滿全夫妻之結合之愛和傳生人類二目的。不過教宗指出夫妻之愛必須是「滋生的」（fruitful）（第9號）。雖然並不是每一次的夫婦性行為都會帶來新的生命，但人不應蓄意切斷結合的意義和生育的意義（第12號）。很明顯教宗並不贊成夫婦可以為保持結合之愛，而從房事中以干預的方式撤除生育的意義，亦排除個別被干預的性行為可在整體地有生育意義的夫婦生活中，獲得倫理價值的看法，以及兩害之間權其輕的原則（第14號）。通諭基本上認為根據男女結合的本性、結合的意義和生育的意義，在每次夫婦性行為中都是不可分割的。

2. 「人類生命」通諭後的主要神學爭論

「人類生命」通諭頒佈後，在教會內曾引起很大的爭議，很多人不同意通諭的立場和看法，但亦有不少人贊成。持不同意見的神學家就通諭的論點，展開了廣泛和更深入的討論。討論的重點有以下幾項。

首先，就通諭強調夫婦愛的結合的意義與生育意義不可分一點，有神學家指出通諭容許的周期節育法，其實也一樣分開了結合和生育的意義^③，蓄意關掉傳生生命之門，唯一的分別只在是否依從自然的生理節奏而已。支持通諭觀點的神學家則認為，自然所行的並非都是人也可以照做的，通諭真正反對的正是人以直接干預的

方法，分開這兩個意義的做法④。

上述一點顯示通諭非常重視生理結構對道德的規範性，這引起了好些神學家對通諭背後的倫理學預設的批評。這些神學家覺得通諭所採用的是一種物理主義道德觀（Physicalism），以人的生物和物理性作為道德判準的基礎⑤，生理上的器官，功能本身並不跟道德範疇有什麼關係，它們只在人格的存在狀況、目標的前提下，才得其道德意義。人格的價值、終向才是道德判斷的依據。這一派神學家通常被稱為人格主義者（Personalism）。另一方面，支持通諭的立場的神學家則一再指出，身體及其官能正是人格的不可或缺的構成部分，故意干預人格中的這一部分，從而忽視其在人格中的意義是一種「非人化」的行為（depersonalisation）⑥。他們認為人是靈體和肉身的結合體，肉身上被損害的，其在靈性上的相對部分亦會受損。所以，當生育功能被干預的時候，夫婦之結合亦會受到影響，若視生育功能為純粹生物性的，跟靈性無關，則變成另一種物理主義⑦。

由此可見，有關人工避孕問題爭論的背後，其實是二種不同的人學及形上學的爭論。主張人格是靈體和肉體的結合的，持的是一種靜態的形上學，在信仰的視野中，受造物現存的一切基本結構、功能都具有不變的內在價值，蓄意損害之即是「內在惡」（*intrinsic evil*）。這些價值，由於是源自人格的結構，其作者為天主，所以人對之並無主權，人在任何情況下都不得加以干預⑧。對世界持動態觀點的人格主義者，並不同意生理結構應有這麼大的道德規範性。他們支持多數派報告的意見，比較重視人格的理智和自由意志，並以能運用這兩種能力，以達致人生目的為人之特性。在婚姻倫理中，凡能滿全人格在婚姻中的發展和終向的皆為可行，能視環境而憑明智和良心作出負責任判斷，回應上主在具體生活中的召叫，才是人格的本質⑨。他們中有一些則接納人工節育為一種前道

濫惡，與行事者之意圖無涉^⑩。

除了人工避孕本身的道德問題外，神學家亦有就人工避孕對其他性道德的影響作出討論，不少神學家（包括那些不贊成教宗的講法的）都同意人工避孕跟婚姻和其他性倫理的問題，是有一定關係的^⑪。

最後，亦有些神學家如Hans Küng、Grisez，則從教會訓導權方面辯論「人類生命」通諭是否屬不能錯的訓導，以及其道德約束力。

（二）綜合：天主教神學倫理的特色

天主教神學倫理基本上是一套以自然律為依歸的倫理系統，它植根於對聖經啓示的信仰，並為歷代教會所堅持，它肯定人性及其終向是一切道德行為的依據，一切來自天主的誠命已寫在人性之上。另一方面，基於羅二14-15，自然律肯定這些律則可以在人心中找到，人憑其天賦的理性可以發現和認識這些律則，使人能行善避惡。

人性和理性是自然律的兩大支柱，對人性，人的存在的理解，尤其重要，教會訓導當局、各派神學家對人工避孕問題的爭論，其實來自不同的對人性，人的存在的體會，由此才產生不同的婚姻倫理觀，以決定人工避孕的道德性。倫理學建基於對人性及其目的的客觀性了解和宗教性了解之上。

二、對儒家何以不談人工避孕問題的探索

儒家思想是中國文化的主流思想，儒家思想以倫理為其骨幹，而儒家倫理又以特重家庭見稱，這都是人們耳熟能詳的。人工避孕是現代家庭倫理中的一個重要課題，當我們研究過西方教會人士的立場和看法後，很自然會想到而問：究竟儒家思想會怎樣處理這問題呢？當然古代中國沒有這個問題，我們不能從古人的著作中找到

直接的答案，但儒家的當代承繼人總可以給我們答覆罷。可是在當代新儒家的代表人物，如牟宗三、唐君毅的主要著作中，我們卻找不到對這個問題的處理，甚至連離婚、墮胎之類的倫理問題也沒有提及，實在令人大惑不解。我覺得要找出其中的原因，必須由了解儒家思想體系的基本型態入手，看看在其體系中，是否有什麼元素令這類倫理探討開展不出來。

(一) 儒家倫理系統的基礎

儒家思想體系在當代新儒家的努力整理後，更能以現代人容易明白的方式示人，本節對儒家倫理系統的探索，主要是根據當代新儒家大師牟宗三先生所整理的來闡釋。儒家思想以心、性、天為骨幹，三者關係密切，以下將逐一加以分析。

1. 性的意義

此處專就人的性而言。首先，牟宗三認為儒家傳統講人的性跟西方傳統不一樣。西方傳統界定人為心靈和形體的結合，或人為理性的動物之定義，只有劃類的作用，其功能只是抽象地、一般地將人類跟其他類別的動物或死物劃分開，這種只是廣泛地從大體的類上作界定的定義，不能對特殊的生活形態有什麼指涉：

「這邏輯定義中的人性當然不能盡人性之全與真，因為它並沒有接觸到具體而真實的生活。它是由以『人』為對象而對之作外在了解，作邏輯的了解，而形成的。」①

牟宗三覺得西方人性論重視對人性作客觀性分析，從結構上看人之所以為人之理，他稱之為「形成之理」的進路。接著他指出儒家主要從「實現之理」看人性。這進路不從人作為一客觀存在處入手，卻「收進來而歸於其自己之『主體』」，而落於實踐上，視自己為一實踐之主體。」②很明顯，牟宗三認為西方傳統對人性下的定義，並未能將人最徹底、最獨特的地方點出來，並未能涉及每一個獨立的個人及其主體性。個別性和主體性是不能作抽象理解的，亦

不能離開具體、真實、姿彩各異的生活內容。

從「實現之理」看人性，並不排斥「形成之理」，只是「實現之理」的進路完全從邏輯定義中的心靈處講，但捨其外在的、靜態的態度而扣緊人性內在的、動態的道德實踐心靈。牟先生認為孟子心目中的人禽之別，正是此道德實踐心靈，並強調這種對人性的看法不由分類比較之路以見，卻是直接指每一個體之道德實踐之主體性，指其具體的實踐道德生活原動力^③。人的特性就是每個個體都是一獨特的道德主體，每個個體都具有一不能取代，獨一無二的道德實踐心靈，這道德心靈能自主、自律、自定方向，人之所以為人全由此而得以實現，故曰「實現之理」^④。由於這路數不含抽象、劃類的成分，其所指陳的自始至終都是具體的，真實的個別存在，是可以掌握自己的命運，自由地決定自己的生命方向的主體。

這種道德實踐之主體性，儒家稱之為仁。能自發地、無礙地與其他存在感通，痛癢相關便是仁。仁之性為感通，其體現為潤物創生。這自主的感通創生力超越一切德行，並為一切德行的總根源^⑤。一切德行只是這作為人的本體的仁的呈現。仁不只是人之本體，亦是一切存在之本體。然而仁卻只有在人處才是內在地為人之性的，即只有人才能內在地以仁為自己的道德創造的性。在萬物處，仁只是超越地、外在地為體，而不能內在地為其性，仁是生化萬物的實現之理，人與物同以此理為本，但只有人能以此為性，將之開拓善繼^⑥。

此實現之理之仁性並不只是一靜態的道德創造的超越根據，它本身同時是活動的，是道德創造的原動力，是一活理，能興發、指引道德活動。牟宗三稱之為「即存有即活動」的實體，既解釋存有，亦是存有之道德創造力及其自律性的最終依據^⑦。由此，我們即轉向心的研究。

2. 心的意義

性是就一切人類而言每個個體的自性；此自性是道德創造之主體性。然而，儘管性是扣緊主體並針對個體而成立，但在講法上，性始終是一種客觀面的講法。光是這層面的講法仍未能真正碰到個體及其自主性，而性亦未算落實於具體之中。人作為一道德的存在，除了需要一個道德創造的超越依據，以解釋每個真實的個體的道德性外，同時亦需要另一原理以解釋何以此客觀面的道德性可以呈現、形著於個體之具體生活實踐中，此主觀性原理若不存在，則性只是自存、潛存而不能起任何作用。這主觀性原理便是心，這心不是感受上、經驗上的心，而是人超越的本心，它與性的關係是極其密切，以至不可分割的：

「就性體之在其自己是性體之客觀性，性體之對其自己是性體之主觀性。性體之在其自己是性體之自持、自存，性體之逕挺持體。性體之對其自己是性體之自覺，而此自覺之覺用即心也。此即道德的本心之所以立。道德的本心非他，本就是性體之自覺（自己覺其自己）。」⑧

由此可見，人之自覺其性便是心，心之全部內容是性，性之全幅朗現於人即是心。所以心與性只是同一事物之兩面，闡釋過程所提及之客觀、主觀俱是為方便解說分析的權宜用語而已，一切皆圍繞主體之本性和實踐講，人盡其本心，興發道德，就是其人之所以為人的本性的體現，就是盡性⑨。

心既然是道德實踐的主觀性原理，那麼，心跟道德法則的關係便是此時最值得關注的事情。牟宗三於是問：人何以能直接感興趣於道德法則？道德法則如何能中悅人而對人產生指導作用，使人願意遵順而行，結出道德的果實⑩？他認為這問題的答案就在於孟子、陸象山、王陽明一系所著力的心即理的理論。此理就是道德標準，是人生一切關乎「應當」的準繩。心即理意即「心亦即是『道德判斷之標準』；同時是標準，同時是呈現，此為主客觀之統一；

如是，理義必悅我心，我心必悅理義……」^⑪此道德本心是自主、自律、自定方向、自己給予自己法則的，當其呈現的時候，就是其自己給予自己命令的時候。由於法則不是由外而來，本心即甘願遵照而行，產生道德的效果。這種以道德法則來自超越的人性自身的自律道德體系，早在孟子之「仁義內在」的觀念中已確立了，牟宗三常以此為中國倫理思想之重要特色。

至於如何使人之心性時常呈現，則可分兩個層次講。消極地說，就是要常使人心由感性中解放出來，使不為感官見聞所束縛、蒙蔽，而回歸其「自作主宰、自發命令、自定方向」之本心^⑫。積極方面，則只有頓悟。牟宗三強調心性之朗現並無修習之可言。頓悟是一種異質跳躍、突變，「是相應道德本性，直下使吾人純道德的心體毫無隱曲雜染地（無條作地）全部朗現……」^⑬本心的自覺「即本心自己之震動，因其震動而肯認其自己，本心自己不震動，無有外在的事物能使之震動也。」^⑭同時，這種道德自覺本身是一覺全覺的，其中並無曲折，絕非一步一步覺到的^⑮。

3. 天的意義

心性為儒家倫理思想中關乎人的當下道德實踐的原理，但道德並不只囿於人，儒家先賢自始已肯定道德實踐有其超越的一面，此超越面即道德的無限指向和終極。孔子的「下學上達，知我者其天乎」，孟子的盡心知性知天，中庸的盡人性、盡物性而贊天地化育、與天地參等等的思想，都蘊含這方面的肯定。牟宗三解釋天為固有而定然如此者，此定然如此者，其本身即是終極^⑯。這天就在儒家思想中扮演超越者、無限者、終極者的角色。至於天道、天命不過是表達這觀念不同層面的名詞而已。

如果天是倫理生活的終極，那麼人是如何認識天的呢？人和天的關係又如何呢？牟宗三認為人對天的了解是透過其主體仁心的作用而得的，當人之道德創造之心性充分體現時，其感通性足以達

天。感通（仁）是人的精神生命，其擴大延伸性是不受限制的，最後必可跟宇宙終極相遇^{①7}。牟宗三亦指出儒家思想的天，在歷史過程中是有轉變的。在孔子的心目中，天仍具濃厚的客觀性意味，但經過孟子、中庸後，天越來越內在於人，而成為人之德性生命不斷擴展的終極^{①8}，換句話說，無限與超越不再是要向外尋求的目標，只要人不斷開發自己的德性生命，最終可以在自身生命中接觸到無限與超越，並在此跟天地和一切存在打成一片。

天由人的道德創造而知，這知是實踐的知，不是科學知識的知，是在道德實踐過程中所得的一種啓悟體會，一種靈性上與天的契合，在這契合中，肯定或證知天是不斷活動的無限創造性自身，人能接觸無限，表示人與無限之間必有些相同或相近的地方；人在道德創造活動中體會無限，即表示無限亦是道德性的存在。又因它是無限、絕對之故，它必就是道德創造性自身，是宇宙道德創造的終極原理^{①9}。雖然天的意義是由人盡其心性而知，但牟宗三承認人並不因此而盡窺天之全幅意義，天永遠是玄妙深奧不可測的，在道德實踐中，人只是證實其道德性和崇高性而已^{②0}。

由道德實踐而知天證天，亦可以轉過來從宇宙論方面看。天是宇宙創造之理，是一切創造之源，其根源性的感通潤物作用創生一切存在，其下貫於人更成為人之性。人之所以有此仁性，即由天之所賦予，此中庸之「天命之謂性」的意義。人受此天性而彰顯之，興發道德，亦即是天道流行。至此宇宙秩序即是道德秩序^{②1}，物質的存在與心靈的創造在此一本體宇宙論的實體實理中融合。這天道、天理既是一切存在的依據，亦是一切創造活動的根源，由此可見它本身是即存有即活動的，是一活的生化、實現之理。就其內在於人、為人之性的一方面，它是內在的；就其不限於人，而為一切存在之存在理則、活動根源的一方面，它是超越的^{②2}。

（二）綜合：儒家倫理難以討論人工避孕的原因

牟宗三說：「儒家所直接面對的問題是道德如何可能（道德先天基礎）及如何實踐之問題。」^{②③}的確，整套心性論可以看成是對這問題的解答。整個系統的特色是它有很強的一體性傾向，由這一體性產生出一套自律道德思想，了解這一點，可以幫助我們明白何以儒家倫理難以討論人工避孕。

由前面的分析可見，心性本是一，而天雖具超越義，但同時亦內在於人之心性。所以，心、性、天是一貫相通的。天是一切存在及活動（在儒家思想中，一切活動皆涵攝於道德活動之中）的終極原理。其本質是即存有即活動的，這即是說，它不是靜態地掛在一邊而為一切的存在根據，它同時是一活理，不斷在起作用。牟宗三猛烈抨擊朱子的理為只存有而不活動，正為標出此義。由於心、性、天是一貫相通的，而天又是即存有即活動的，故此，天道內在於人的心性，亦即天道在人心性中活動。這正是內在超越的意義，亦是心即是理的意義（本心呈現，理亦呈現）。天道是道德創造的終極原理，當人之本心性體朗現形著時，正是來自天的道德律則在人心呈露自己，向人起命令之時，道德律則發自人心，不假外求。人心在道德實踐中的自主自律性是牟宗三一再強調為中國倫理思想的特色的。他認為道德若是他律的，道德之義便減殺了^{②④}。這種看法背後的預設似乎是在真正的道德中，本心必須是完全自由的，這自由不是消極地指無限制，而是指一切由本心自發，無論道德標準、律則以至具體道德行動俱是本心自主自發的，並非依據任何本心以外的原理。

在這一點上，唐君毅也有同樣的意見^{②⑤}。他認為：「吾人既有仁義禮智之心，能以仁義禮智存心，吾人自能當機而知所當為，並擇其所當為……」唐先生除了肯定道德之自律的重要外，亦點出了道德法則出現的當機性，這一點是不容忽略的：「我之心性中，亦不僅具普遍之仁義禮智之性理，亦具『所以應不同事物而表現此心

性」之不同方式，以為其理。此理之內在而不能先知，不特不礙吾人當機能隨所感所接者之特殊性而有一特殊之應。而亦正以吾人在事物未感之時，不能先有一合理之應之方式，先行呈現，橫梗於心，吾人之心乃能不受阻礙，而能分別應萬變以不同之方式，而皆可合理。」這樣，只要人善於存養自己的心性，並具有相關的經驗知識作為輔助，人自能在當下的特殊處境中，悟出何事當行或不當行。既然，決定一具體行為之道德性之理不能先知，其當機性又這麼強，於是，像人工避孕這樣的行為是否應當，自然不能事先作一般性的規定。由此，我們更可看出在儒家思想中，難以在心性以外找到獨立於一切境遇的客觀內在價值（objective intrinsic-values）。人工避孕是內在惡的說法，我相信在儒家思想中是不易出現的。

這樣看來，儒家倫理對避孕問題的態度（即不予以討論的態度），其實亦是像天主教各路神學家的爭論一般，都是源於其對人性的理解。以天主教保守派神學家著重的人為形體和靈性的結合的人性觀來看，儒家是偏重人的靈性一面的，心性全由人的靈性處理解，道德全由靈性決定。像保守派主張由人之形軀一面，即由性行為及生育機能的本質和目的性處決定道德的進路，正是新儒家反對的所謂「本質倫理」或「他律道德」。儒家主張「仁義內在」（內在於心靈），主張「德性所知，不萌於見聞」，對於形構知識，儒家只認為有助緣之作用而已²⁶。換句話說，若問人工避孕是否合乎道德，不必研究形軀之理為何，但若問夫婦該如何避孕，則需要參考形軀之理以定出適當的方法。至於將對錯的決定，訴諸外在的權威（如教會訓導）則離儒家思想更遠，教會訓導相信極其量只當作是師友諍諫一類的意見看待，無道德上的必然性，此乃儒家無聖神帶領教會權威之類的觀念之故。

驟眼觀之，儒家的人性論，很相似前述崇奉人格主義的天主教

神學家的觀點。這一派的神學家，主張一種互動而非靜態的世界觀，強調人的個體自主性，亦不贊成道德規範由形軀結構決定。但仔細分析之下，仍可以發現有一些重要的差別。首先，神學家所講的主體性是在人神關係中的召叫與回應的脈絡裡講的，倫理生活是人在具體實在的生活中，回應天主召叫的生活方式。這裡的自主性是指人可以作出個別的負責任的回應天主召叫的抉擇。儒家講的自主性卻是指道德規律上的自主性，道德規律由人自主、自發、自己遵行。神學家在決定回應天主的方式時，著重先對人格價值、終向作客觀理解，並據之而作決定（這相當於保守派神學家依據生理本質和目的性作道德決定）。但主流的古代儒家（朱子、程伊川例外）以及當代的新儒家都反對這種進路，認為是他律道德。牟宗三更認為儒家倫理與康德的倫理學相近，屬「方向倫理」，實踐理性只標出方向，而不含任何固定本質內容²⁷，故此不會有客觀普遍的德目的討論。

根據以上的分析，我們可以看出：儒家倫理思想獨特的地方有：（一）純主體進路的人性論為背景；（二）樂觀的動態的天道心性互通理論；（三）要求絕對自由的道德觀。這些觀念，在在都使儒家思想開不出像天主教神學般的對人工避孕的道德問題的討論。

三、結論

由前文所述的儒家思想的特色，我們可以了解一些儒家思想和天主教倫理思想的差異。

首先是道德觀方面。天主教倫理思想建基於其宗教信仰，教會相信人的被創造，人之所以存在，是因為作為萬萬美善福樂自身的天主願意有受造物能分享其美善，並達至圓滿。這創造本身即是天主愛的召叫，召叫人存在，以至圓滿。倫理生活就是達此境界之途。由於天主教自始相信人不是自己的創造者，達至圓滿之途亦非

絕對由人自己決定，故此，天主教倫理必是他律的，亦原則上必生於被創造的人性本質（儘管對後者可有不同理解）。基於其宗教人學，這他律性亦不視為會減殺道德的意義。

關於天人互通之說，儒家思想是頗相似天主教的。儒家認為天道既超越亦內在，即存有即活動，天道活動於人心，當機命人以當行之事。天主教亦相信人為天主的肖像，人的存在的深處有神性，新約聖經更強調天主聖神在人心中的角色。然而，天人雖可互通，但在天主教，天的含義並不全由人的主體實踐所證驗。天主教雖然相信人憑理性良心可知道德（羅二14），但只此未算成全，只有來自天主的啓示，特別在耶穌基督身上的啓示才能統攝一切道德規律，而使之有圓滿周全的終向和意義。聖神就是不斷使人在日常活動中明白此啓示的意義，並按之以度倫理生活。即使牟宗三亦承認天道並不全為人之心性把握，天永遠是一個奧秘^①。既然人之「下學上達」的工夫不能窮盡天的全幅義蘊，這樣，人便有需要，並宜謙遜地看待那已下達之「上學」——啓示了。

至於作為倫理學基礎的人性論，儒家是純從靈性處講的，道德亦純是靈性上的東西。天主教方面，梵二前後興起的人格主義者亦有相似（但不全同，見前文）的傾向，而保守派則仍很重視人的形體性。我認為人由天主，天不只予人靈性，亦予人形軀以表達靈性。既然靈性得靠形軀來體現，即表示形軀需得一些起碼的尊重或保持，否則不能體現靈性上的價值。這樣，「形軀該如何看待才能妥善地表達人性道德？」即成一值得討論的問題。由此可能生出一些由形軀決定的規律，不守之，靈性將難以表達，甚至會受損，這些規律，亦為道德之必需條件，應給予相當的道德地位。在性倫理方面，這種要求尤為顯明。儒家學者對形軀的忽視，不能不說是一種欠缺。

此外，近代倫理學越來越重視經驗科學（如心理學、社會學）

對人性的了解的幫助。現代人覺得這些科目能使人對自己有更全面的了解，因而能以更整全的角度反省道德問題。如果儒家倫理始終否定經驗知識對道德的貢獻，這可能是一種自我封閉的做法，將人性、道德困在一與世隔絕的理性寶塔中。

註釋

第一章

- ① Peter Harris, et al, On Human Life: An Examination of Humanae Vitae (London: Burns & Oates, 1968), pp.170-202.
- ② Peter Harris, et al, pp.203-215.
- ③ Richard McCormick, Notes on Moral Theology 1965 through 1980 (Washington D.C.: University Press of America, 1981), p.218; Bernard Häring, "The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act" Contraception: Authority and Dissent, ed, Charles Curran, (London: Burns & Oates, 1969), pp.178-180
- ④ Lawrence Shehan, "Humanae Vitae: 1968-1973" Homiletic and Pastoral Review (New York: Catholic Polls, November, 1973) p.26.
- ⑤ Charles E. Curran and Robert E. Hunt, Dissent In and For the Church: Theologians and Humanae Vitae (New York: Sheed and Ward, 1969) pp. 157-158; McCormick, p.219.
- ⑥ Mary R. Joyce, The Meaning of Contraception (Minnesota: The Liturgical Press), 1970 ch.9,10; Donald G. McCarthy & Edward J. Bayer, Handbook on Critical Sexual Issues: The Latest Medical-Moral Research on Issues of Human Sexuality and Sexual Ethics in Light of the Teaching of the Catholic Church (Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center, 1983)

p.130, Shehan pp.27-28.

- ⑦ Joyce, p.43, p.108.
- ⑧ Ronald Lawler, et al, Catholic Sexual Ethics: A Summary Explanation and Defence (Indiana: Our Sunday Visitor, 1985) pp.159-162.
- ⑨ Anthony Kosnik, et al, Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought, (New York: Paulist Press, 1977) pp.123-124; McCormick, p.220.
- ⑩ Kevin T. Kelly, "Moral Theology Forum: A Positive Approach to Humanae Vitae", The Clergy Review (London: The Tablet Publishing Co. Ltd., Feb-May, 1972) May, p. 331ff.
- ⑪ McCormick. pp.224-225; MaCarthy and Bayer, p.122; Ronald Lawler, et al, pp.163-164.

第二章

- ① 牟宗三, 道德的理想主義 (台北: 學生書局, 民67年), 頁123。
- ② 同上。
- ③ 同上, 頁124-125。
- ④ 牟宗三, 心體與性體 (台北: 正中書局, 民57年, I, 41; 牟宗三, 中國哲學的特質 (香港: 三民書局), 頁54。
- ⑤ 心體與性體, II, 223。
- ⑥ 道德的理想主義, 頁131; 心體與性體, I, 81, 98。
- ⑦ 心體與性體, II, 18, 19; I, 40, 42。
- ⑧ 心體與性體, I, 41, 533; II, 235-236。
- ⑨ 心體與性體, I, 557。
- ⑩ 同上, 頁161-164。
- ⑪ 同上, 頁41, 85, 165; 牟宗三, 從陸象山到劉蕺山 (台北: 學生書局, 民68年), 頁12。
- ⑫ 心體與性體, II, 236。
- ⑬ 同上, 頁239。

- ⑭ 從陸象山到劉蕺山，頁167。
- ⑮ 心體與性體，Ⅱ，239—240。
- ⑯ 牟宗三，圓善論（台北：學生書局，民74年），頁133。
- ⑰ 中國哲學的特質，頁30；心體與性體，Ⅰ，22。
- ⑱ 中國哲學的特質，頁34—38。
- ⑲ 圓善論，頁133。
- ⑳ 中國哲學的特質，頁66。
- ㉑ 心體與性體，Ⅰ，84。
- ㉒ 心體與性體，Ⅱ，18。
- ㉓ 牟宗三，「儒家的道德的形上學」，鵝湖，民64年，頁5。
- ㉔ 心體與性體，Ⅰ，111。
- ㉕ 唐君毅，中國文化的精神價值（台北：正中書局，民58年），頁214—220。
- ㉖ 從陸象山到劉蕺山，頁250—257；心體與性體，Ⅰ，113。
- ㉗ 心體與性體，Ⅰ，182—185。

第三章

- ① 中國哲學的特質，頁，66。

參考書目

- CURRAN Charles E. and Hunt Robert E. Dissent In and For the Church: Theologians and Humanae Vitae. New York: Sheed and Ward, 1969.
- HARRIS Peter, et al, On Human Life: An Examination of Humanae Vitae. London: Burns & Oates, 1968.
- HÄRING Bernard, "The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act" Contraception: Authority and Dissent, ed, Charles Curran. London: Burns & Oates, 1969.
- JOYCE Mary R. The Meaning of Contraception. Minnesota: Liturgical Press, 1970.

KELLY Kevin T. "Moral Theology Forum: A Positive Approach to Humanae Vitae", The Clergy Review. London: The Tablet Publishing Co. Ltd., Feb-May. 1972.

KOSNIK Anthony, et al, Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought. New York: Paulist Press, 1977.

LAWLER Ronald, et al, Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation and Defence, Indiana: Our Sunday Visitor, 1985.

McCARTHY Donald G. & BAYER Edward J. Handbook on Critical Sexual Issues: The Latest Medical-Moral Research on Issues of Human Sexuality and Sexual Ethics in Light of the Teaching of the Catholic Church. Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center, 1983.

McCORMICK Richard A. Notes on Moral Theology 1965 through 1980. Washington D.C.: University Press of America, 1981.

SHEHAN Lawrence. "Humanae Vitae: 1968-1973", Homiletic and Pastoral Review. New York: Catholic Polls, November, 1973.

保祿六世 「人類生命」通諭，1968。

牟宗三 心體與性體 台北：正中書局，民57年。

「儒家的道德的形上學」鵝湖，第三期，民64年。

道德的理想主義 台北：學生書局，民67年。

從陸象山到劉蕺山 台北：學生書局，民68年。

中國哲學的特質 香港：三民書局。

圓善論 台北：學生書局，民74年。

唐君毅 中國文化的精神價值 台北：正中書局，民58年。

紀念耶穌會成立450年

基督伙伴與神州大地

～在華耶穌會士列傳(四)

卅二、劉迪我司鐸（？～1676）

國籍：法國

劉迪我司鐸，巴黎人，入初學時，曾遭母親反對，但他毅然答覆天主的召請。晉鐸後，在巴黎教授哲學，並在部年日大學教授神學，他的學養深厚，德行高超，頗負盛名。某日，他聽到羅德歷山司鐸提及在中國有數十萬靈魂待拯救，卻沒有司鐸傳福音，劉司鐸遂即請求來中國，當時法國各省急需教授，高尼各總會長未允劉司鐸的請求，後來蒙聖神的指引，遂應允劉迪我司鐸到中國傳教。

劉迪我司鐸隨即起程前往中國，時年四十四。像卜彌格司鐸一樣，他也取道小亞細亞，經哀佛拉德、波斯灣、印度、暹邏，沿途艱險萬分，在長途跋涉中有兩位同伴不幸死在半途。

一六三三年，劉迪我司鐸被任命為南京省會長，當時南京的教友不甚熱心，劉司鐸重新規劃教務的發展，勸化教友，使他們再燃起侍主熱火，教友深受感動，最熱心的教友，甚至把耶穌、聖母的聖名寫在大門上。

楊光先教難時，劉迪我司鐸正任全中國教區的會長，當時除了在朝任職的四會士之外，他與全國各地傳教士都被放逐到廣州。經過了六年的放逐生活，直到康熙皇帝執政後，召回傳教士，劉司鐸才回上海。劉司鐸回上海時場面盛大，他乘龍舟上綴黃綢，並張掛

著數面漆牌，上書「御准原堂供職」，許多教友分乘八十餘艘小船在黃浦江上迎接，手持綢旗，旗上書寫金字耶穌聖名，並大奏凱歌。許甘弟夫人的三位弟弟都赴碼頭歡迎，在數以千計的民衆面前，知府親自把聖堂鑰匙交還給司鐸，並贈送若干禮品，可謂備極殊榮。這次教難使劉迪我司鐸得到更多的恩寵，並獲得中國人對教會的好感。在以後的二年中，經劉迪我司鐸親手付洗的成人教友達五千人。他也曾到崇明島開教，建了一座聖堂，並組織六個信友會。

一六七六年一月二十八日，劉迪我司鐸逝世於上海，葬於當地聖堂耶穌會墓地。劉迪我司鐸一生虔誠侍主，謹守會規，熱心祈禱，克己甚嚴。他任會長時，處事明斷，意志堅決，待人卻極為和藹可親，堪稱是剛柔兼具的一代善牧。

卅三、穆尼各司鐸 Fr. Nicolos Motel (1617-1657)

穆格我司鐸 Fr. Claude Motel (1619-1671)

國籍：法國

穆氏二兄弟是法國康派尼城人，一同加入耶穌會的尚巴尼省，並且都葬在湖北武昌的同一墓穴中。當他們年幼時，一位熱心婦女在康派尼看見了他們，便預言了他們將成為耶穌會士，赴中國傳教，並且同葬一處。

穆尼各是最年少的一個兄弟，來華僅三個月便死了，首先葬在江西省南昌。穆格我最年長，一六三三年，繼方德望司鐸之後到陝西傳教，居住在漢中府，管理四千名教友。後來應許甘弟之子許讚曾之邀赴四川傳教，當時正值楊光先教難，下令拘捕傳教士，穆尼各司鐸自動到府州自首，府官未將他立即收押，仍准他繼續傳教的工作，自此穆司鐸益發熱心傳福音，每日付洗的教友常在二、三十名左右。終於官府的期限到了，穆司鐸舉行了最後一次聖祭，給衆

教友送了聖體，然後到監受刑。在獄中十日後，被帶上銬鐐，放逐到廣州，幸逢赦旨，得以再回陝西，不幸死在半途中，跟他弟弟一樣，葬在江西省。

卅四、穆迪我司鐸 Fr. Jacobus Motel (1618-1692)

國籍：法國

來華：1657年

穆迪我司鐸，一六三七年入耶穌會，一六五七年到中國。是湖廣的傳教宗徒，包括今日的湖南湖北。天主的上智引領他到湖北武昌，當時許讚曾奉旨任四川道台，想請穆迪我司鐸一同前往，許甘弟夫人很不願離開他的兒子，但是他以母親體弱多病，請求留在武昌，許夫人允許了，但以穆司鐸也留在武昌為條件，結果就這樣決定了。穆迪我司鐸於一六六一年抵武昌，他在武昌及江北漢口各建立了一座聖堂，以後便赴全省各州府去傳教，只有黃州不曾去得，前後在宜昌、荊州等地，建立了教務興旺的會口。

穆迪我司鐸與州府過從甚密，使湖廣各地會口免遭許多危險。一六七五年，康熙帝皇親佟國正經過武昌，穆迪我前去拜謁。佟國正為表現對司鐸的禮遇，率領湖廣各大官員，隆重的回拜，他進聖堂，在救世主聖像前熱切祈禱，並感謝信友為他祈禱，使他能弭亂平安回來。

湖南省湘潭，一位奉教姜姓官員，聖名方濟，自己建立了一座聖堂，但他的繼任者因受一個外教人一百六十兩黃金的賄賂，要拆除這座聖堂，經穆迪我司鐸的保護，始得倖免。

聖洗救靈魂，也醫治肉體的病痛，一六七六年，漢陽一位教外青年，勸化了他的母親奉教，而他自己卻沈迷於慾樂中，遲遲不肯受洗。這時他忽然染患癩病，遍身長瘡，他的母親向他解說，聖洗醫治靈魂的軟弱，也治肉體的疾病。這位青年聽從母親的話，在穆

迪我司鐸的傳教先生手中領受聖洗，旋即痊癒。在武昌，有一個外教人許某，不許他四歲的幼兒領洗，幼兒便患了重病，眼看就要死，眼口都不會動了，忽然幼兒大喊道：「吾天主！救我！」許某立即跑到幼兒身邊，幼兒又大喊道：「吾天主，救我！」許某立時醒悟過來，打碎他的佛像，大喊說：「這些佛像有什麼用？我只要敬天主，今我兒受洗，我自己也要進教。」幼兒受洗後，病霍然痊癒。許某經過一段望教期後，與全家同時受洗，聖名保祿。

一六七八年，穆迪我司鐸願再加強武昌會口的基礎，並保存公教所購買的土地。為這雙重的任務，他計劃採用教會初期羅馬信友所用的方式，就是羅馬信友成立了一個葬儀社，藉作基地的名義得到了買土地的權利。穆迪我司鐸深知國人對喪禮的敬重，他立意在武昌設立一所墓地，以便死者保護生者，而避免官方的麻煩。一六七八年，他起程赴南昌，取回他一兄一弟的屍身。他這樣做，與其說是出於兄弟的友愛，毋寧說是以傳教的熱火為動機。他在武昌為兩兄弟建造了一座寬敞的墳墓，並為自己預留了一個空墓穴。

一六八五年，穆迪我司鐸得到一件極為喜樂的事，便是第一次謁見公教主教傑薩。這位阿格里主教是方濟會士，當時是中國宗座代表，他的家庭在公教界頗負盛名，後日的教宗本篤第十五世，便是他家的後裔。現任宜昌顧學德主教寫道：「宜昌聖方濟會主教傑薩，看見穆迪我司鐸滿腔傳教熱火，所做的工作遠超過他所能負荷的，更驚訝的是在這麼大的教區中，工作人員竟然那麼少。因此他對耶穌會所受的磨難，以及聖召的減少，極為難過。傑薩主教在第一次視察中，便給六千人付了堅振。」

一六八六年，穆迪我司鐸手下的傳教員，在江西德安府付洗了許多新教友，他們請求司鐸前往探視，並給他們一個小聖堂。穆迪我司鐸雖已屆七十高齡，且體力不佳，但他立刻起身前往，並祈求大聖若瑟的保佑。他到德安之後，遇到一位外教富紳，願廉售城內

的一棟住屋，穆司鐸便買了住所和空地，開始興建聖堂。但卻遭到一些仇視教會者的反對，穆司鐸去謁見知府，稟告所購之住宅是為接待知府等語。知府受譽而喜，立即發給了保護的告示，新堂竣工後，知府親自主持落成典禮，且在救世主聖像前，叩首致敬。自此以後，許多居民都來瞻仰這座聖堂，由一位公教老學者給他們講解教義，穆司鐸極感謝大聖若瑟的庇佑。

一六八八年，天主賞賜穆司鐸一件永生難忘的禮物，若干年來，他一向是在湖廣傳教，他深愛他的羊群，而也就在這羊棧中出了三位國籍司鐸之一，那便是曾任官職的劉蘊德，在北京由南懷仁受洗，於一六八八年八月一日，領受司鐸品位。

穆司鐸於一六九二年六月二日，在武昌逝世，死前由王石汗司鐸趕來聽他告解，並陪伴他安息主懷。多年來，穆司鐸都是一個人孤單的生活著，甚至在十年的長久時間內，不曾得辦一次告解。他去世後，依照康派尼那位聖德婦女的預言，與他已故的兩位兄弟，穆尼各和穆格我司鐸葬在同一個墳墓裡。繼耶穌會在湖廣傳教的聖方濟會司鐸，都很敬重的看守他們的墳墓。當時宜昌顧學德主教，曾為穆迪我司鐸寫了一首聖德讚頌歌。

卅五、劉蘊德司鐸

國籍：中國

劉蘊德司鐸原籍湖廣，為首批三位國籍耶穌會司鐸中之一。劉司鐸學有專精，任職北京曆算衙門的副監，時常與諸傳教士共往還，因此得以認識公教的教義。後來奉旨赴山西開礦，奈為時不久，遭人誣告而被罷免，他身受此種冤屈，因而對人世的一切尊榮心灰意冷。在認識公教後，深受其吸引，在南懷仁司鐸手中領受聖洗，並請求入耶穌會。初學以後，用中文研讀倫理神學，以致不甚熟諳拉丁文，因此他能晉昇鐸品，是靠金尼各司鐸向教宗保祿第五

世所求得的特恩。

與劉蘊德司鐸同時領受鐸品的尚有兩位國籍會士，江西省的萬其淵和江蘇省的吳渙山，他們三位均由南京首任國籍主教，聖道明會士羅文藻主教祝聖。祝聖禮之後，羅主教感動至極的喊道：「我是什麼人，得在道明會中晉昇主教？你們，可愛的司鐸，你們是什麼人，得在耶穌會中享受鐸品的光榮？」當時衆人對這四位國籍神職人員的謙遜推崇備至。

劉蘊德司鐸在上海南京傳教，言行端雅，熱誠傳揚福音，尤以對國學及西學的高深造詣，爲時人所推崇。據江西教區彭主教記載，劉司鐸勤讀聖書，經常手不釋卷，所有中文聖書，沒有一本不是閱讀過許多次的。在傳教工作中，奉長上之命爲新來的傳教士作嚮導，屢次長途跋涉，而不以爲苦。羅文藻主教於一六九〇年八月廿九日致函傳信部，極稱揚劉司鐸交遊廣闊，處處爲人所敬重。

卅六、吳渙山司鐸 Fr. Simon Xavier a Cunha

(1631~1718)

國籍：中國江蘇

吳渙山司鐸（吳歷）原籍常熟，一六三一年生於外教家庭，父親是明朝的顯宦，特別爲吳渙山聘了幾位專門的教師，如他的畫師乃當代有名的畫家，而才華橫溢的吳渙山青勝於藍，畫工極享盛名，其畫作至今猶爲識者所搜求。教他作詩的教師錢氏，乃明代三大詩家之一，對這青年弟子的詩工，曾讚曰：「思想清晰，聯綴有古人風。」

吳渙山結婚後，育有二女，夫人死後，有機會認識公教而領受聖洗。當時他很嚮往羅馬的風光，聽說柏應理司鐸要赴羅馬，立即將兩女託給家人，自己取道澳門，擬乘船赴里斯本。可是天主的聖寵卻在澳門等著他，他不曾赴歐洲，到了澳門就進了耶穌會。

晉鐸後，在江蘇傳教，特別是在嘉定一帶。當他領受天主的特惠之後，認為以前所作的詩文和畫冊，含有迷信的成分，遂盡力搜集舊作，把它焚毀。爲了賠補惡表，他寫了許多篇詩歌，頌揚天主、聖母、耶穌聖體和衆天神。對於傳揚福音，勸化外教人更是不遺餘力，言談總不離天主的道理，外出傳教常常安步當車，雖年逾八旬，依然如此。

一七一八年二月十七日，逝世於上海，葬在上海耶穌會的公墓。享年八十有四。吳淞山司鐸的著作，現保存的有聖詩《天樂正音譜》，論時間和永遠的散文《暫永篇》，以及記載他赴澳門旅行的詩篇《三巴集》。

卅七、何大化司鐸 Fr. Antoine de Gouvea

（1592～1677）

來華：1636年

何大化司鐸與阿比西尼主教孟豐肅一同由里斯本上船，經波斯灣馬斯加德，停留數月，後在果阿擔任教授多年，於一六三六年來到中國大陸。

當何大化司鐸學習華語期間，兩位武昌的官員，已經請妥他到他們的故鄉去傳教。到武昌之後，因不諳數學而不受士大夫的歡迎，由此他便轉向貧苦階層開教。在武昌城外的一座小山上，他蓋了一間簡陋的草房，勸化教外人近三十人。兩年後，教友人數高達三百人，他建了一座小聖堂，這便是湖廣教務的開端，日後的發展就由穆迪我司鐸接替了。

後來何大化司鐸奉調福建傳教，正值清兵作亂之際，何司鐸目睹清兵的殘忍肆虐。當清兵圍攻福州時，連他幾乎喪命，而沿海的居民又迭遭海盜劫掠，何司鐸一聽某處稍安靜，便立即前往收拾殘局。一六六九年，何大化升任副省會長，流徙廣州之後，他仍回到

福州傳教，所有昔日轄下的廿四座聖堂，也都歸還了教區。但在福建傳教的道明會士萬立約司鐸，仍被清兵扣留，何司鐸致函南懷仁司鐸，請代設法使他回教區。南懷仁代向禮部請求，未獲允，經何大化一再催促，南懷仁遂直接奏請皇帝，萬立約司鐸終被釋回，由此奠定了福建道明會士的傳教區，教務日漸興盛。

何大化司鐸於一六七七年二月十四日逝世於福州。

卅八、殷鐸澤司鐸 Fr. Prosper Intorcetta

(1625~1696)

國籍：意大利

來華：1659年

殷鐸澤司鐸意大利西西里島人，年方十六，便矢志為主傳福音，在加當公學就讀時，曾私自到墨西納請求入初學院，院長以他未得家長同意，而沒有收納。越一年，他終於求得家長的許可，得償宿願，進入耶穌會。

殷司鐸首先在江西傳教，重修建昌聖堂，在兩年之中，付洗新教友二千人。當時的建昌知府原與司鐸友善，但因外教人的詭計，使他與殷鐸澤司鐸交惡。這位知府認為聖堂有礙風水，且損及他的健康，遂命人將聖堂拆毀，但殷司鐸賴湯若望司鐸的支援，再度修建，如此拆拆建建，前後三次之多，許多外教人目睹公教不畏強權的毅力，竟自動的歸化進教。

一六六五年，楊光先教難發端，殷鐸澤司鐸在被捕以前，付洗了四十名教友，並聽了所有的教友的告解以及送聖體。一群年幼的兒童，已熟讀要理，堅請司鐸在起程之前，使他們得領耶穌聖體，為得到這項大恩，他們守大齋三日，並做克苦補贖，天主成全了這群小朋友的心願，殷司鐸主持了他們的初領聖體禮。

廣州流徙末期，當地的傳教士一致同意派殷司鐸赴羅馬，向教

宗及耶穌會總會長陳明中國傳教區的迫切需要，於是特由澳門派了一位耶穌會士到廣州替他入獄。殷司鐸遂即起程，僅帶了廿兩路費，可見當時傳教區的貧困。抵羅馬之後，殷司鐸向他們講述中國教區的困境，並向總會長說：「在這廣大的帝國中，為拯救人靈，需要數千位傳教士，但我只請求四十位傳教士。」

殷司鐸回中國後，便停留在杭州，法王路易第十四派遣一批法籍傳教士赴北京，途經杭州時，殷司鐸對他們說：「天主應受讚美，他領你們平安抵達中國，這個傳教區因缺少傳教士而岌岌可危，你們的到來，就是一大福音。」此外，他又命信友中的幼童為他們祈禱，時常誦念短誦：「主，因你的聖名，保佑來救我靈的司鐸。」

一六八八年，杭州的一位教友與一名教外人發生訴訟，浙江總督一向憎惡公教，因此傳殷司鐸到法庭。當時他正患病，照理可以請人代出庭，但他不願失去為基督作證的機會，因此請人抬他上法庭。對官員的逼問，殷司鐸侃侃對答，毫不畏縮，使得在場的人，無不驚異他堅定的信德和毅力。不久，浙江總督再度攻擊公教，直到一六九二年三月，北京會士得到康熙皇帝的保教詔書，風波始平息。

殷鐸澤司鐸於一六九六年逝世於杭州，計入耶穌會五十四年。

卅九、南懷仁司鐸 Fr. Eerdinand Verbiest

（1623~1688）

國籍：比利時

來華：1659年

在耶穌會來華的會士中，對中國貢獻最大且聖德高超的傳教士，南懷仁司鐸與利瑪竇、湯若望司鐸，可說是首屈一指，無論公教教友或外教人對他們都讚賞有加。南懷仁司鐸也和利、湯二公一

樣，曾為吾主耶穌蒙難，並且竭盡己才，拯救人靈，專務傳福音，彰顯主榮。

楊光先教難，傳教士流徙廣州之後，南懷仁司鐸重整教務，使各傳教士得以回到原來堂區。教會經浩劫之後能迅速重建，南懷仁功不可沒，聖教會也肯定他的功勞。一六八一年十二月三日，教宗英諾第十一世致函南懷仁司鐸謂：「可愛的神子，你由廣大的中華帝國呈獻給我們兩種極珍貴的禮物，其一是彌撒中文譯本，另一種是天文圖表，你利用這些東西贏得這泱泱大國對公教的好感。你能利用世俗的學術拯救這民族的靈魂，以廣揚聖教，確實是個明智的方法。你能得到皇帝的信賴，甚至使所有被放逐的傳教士都釋放回去，使公教的傳揚重獲昔日的自由，惟有像你這樣精明能幹的領袖，才能使人們對你們的傳教工作抱無限的希望。我祝賀你們在中國的神聖工作順利成功，今以對中華信眾的慈父情懷，頒賜給你們眾人宗座的遐福。」

南懷仁司鐸是比利時畢典城人，在馬里德城入耶穌會。在初學院時，即效法聖若望、白克孟的德行。他早已嚮往傳教區，曾兩次自比國赴西班牙，以便登船赴美洲傳教，但是天主卻把這特選的工具留給了中國，使他未能赴美。他同衛匡國司鐸一同從里斯本起程抵澳門，於一六五九年二月五日宣發聖願。

南懷仁司鐸來華之後，最初在陝西省安府傳教，十個月後，奉命到北京輔佐欽天監湯若望在朝廷供職。一六四四年楊光先教難時，湯若望司鐸正患病，卻被銬上重枷，像重犯一般跪在大堂，口舌麻木，對楊光先的誣告，一字也辯答不出。南懷仁司鐸毅然代替老朋友來辯護，言詞清晰，鏗鏘有力。若非刑部早已預先定罪，必能使傳教士無罪釋放。當時某親王曾大喊著說：「看！這才是忠實的好友，湯若望已被定死罪，他還要出面替他辯護。」

當時湯若望、利類思、安文思和南懷仁都被判坐監六個月，服

刑期間，均被銬上鐵鍊，而獨以南懷仁的銬鍊最重，因為他比較年輕。信友們獲准探監，司鐸們便趁機聽告解，並告訴他們聖教會初期的教難，還和他們一起祈禱。南懷仁司鐸終身感謝天主得為吾主被判受刑，每天五次重覆這樣的謝恩。他是如此渴望甘願為主致命，尤其在他生命的最後幾年中，這種迫切的渴望幾乎主宰了他的一切。

康熙皇帝親政後，對攝政王頗表反感，當時攝政王所任用的楊光先一派回教曆算家，錯誤百出，以致曆制大亂，康熙皇帝便趁此機會，推翻攝政王。康熙皇帝先暗請南懷仁司鐸改正皇曆上的一切錯誤，再明指其罪，然後正式委任南懷仁為欽天監監正，他所制的曆法，與天時絲毫不差，一時國內諸學者無不大為佩服，異口同聲說道：「這些傳教士只有在閒暇時研習天文，天文在他們心目中遠在宗教信仰之下，可是他們的曆算卻精確無比，與天時絲毫不差。他們遠渡重洋來到中國，為的是宣揚基督的福音，那麼他們的宗教豈能不與真理相符合嗎？」當時南懷仁司鐸得到皇帝的恩准，再度任用湯若望，並允許眾傳教士回到本堂。此外，皇帝又賜給他許多榮銜，他再三推辭，不得已才接受，傳教士們也希望他能接受，以便能保護信友。

天主為了讓南懷仁修全德，給他許多磨鍊。當時有些司鐸認為南懷仁領受皇帝賜予的榮銜，不合耶穌會士的聖願，因此百般責難，寫了許多信向歐理威總會長告狀，總會長一時不察，誤信其誣告，立即命南懷仁辭去所有榮銜，以及欽天監正職和其他兼職。當時南懷仁的長上畢嘉司鐸，深信冒然辭職，可能招致危險，因此決定先向總會長詳細陳明原委，再作定奪。南懷仁給總會長寫了一封極謙遜的信函，懇切的表明只要有會長的命令，立即辭去所有的職位。繼位的總會長諾亦樂司鐸事先已連續接到道明會、方濟會和奧斯定會傳教士的信函，極言南懷仁對保護聖教會的功勳，因此覆函

囑咐南懷仁善盡職責，並應允他在這些職務上不受北京會長的管轄。

康熙皇帝勤奮好學，他請南懷仁司鐸給他講解幾何原本的首六卷，以及許多譯成中文的天文學書籍，並且希望讀些哲學課程。爲了方便彼此談話，他命南懷仁學滿州語，特給他聘請一位滿籍教師。

皇帝想了解司鐸的生活情況，特派偵探前往探察，對司鐸的生活起居瞭如指掌，甚至連他們的守齋克苦等善工，也一清二楚。康熙皇帝很願一試他們的德性，於是派了一位頗有資格的滿籍青年，以研究哲學爲名，在司鐸處住了一年之久，這樣長久共處必可看見司鐸的真貌，或可窺見其罪行。一年後，皇帝命那位青年述說他所見到的司鐸們的罪行，可是他極力證明司鐸們的無罪，甚至被施以杖刑，他也始終證明司鐸的純潔無罪。這樣皇帝更加敬重司鐸，他把南懷仁當作自己明哲聖德的良師。而南懷仁蒙受這位皇帝學生的優遇，老師愛護學生之情油然而生，傾全力去救這位貴爲一國之尊的靈魂，不時大膽的向他講解萬民四末的道理。在南懷仁司鐸給會長的信中，曾提到某次與皇帝的重要談話，他說：「我曾向皇帝說，皇上統治一個大帝國，這個帝國自有史以來，已有三百五十位皇帝，每一位皇帝都與皇上一樣精明，然而他們都死去了。假如皇上願求長生之術，別忘了在今生之後，還有另一個生命，無論幸福或痛苦，將永無止期。皇上的靈魂一離開此世，便不再回來，但絕不會像和尚所說的輪迴。這幾點是極關重要的問題，請皇上務必細心思之，假如我不向皇上陳明，便不算盡忠。我向皇帝說這番話時，皇帝很有耐心的聽著，並回答我說：多蒙見教。每次我向皇帝作類似的談話，他常這樣回答。」

以後，南懷仁司鐸奉皇帝之命，又爲北京觀象台製造一些新的天文儀器，那些儀器製造得非常精細，架座均飾以龍形，至今仍供

民衆參觀。

此外，南懷仁司鐸還為清朝立下了更大的功勳。一六七五年，大將吳三桂率一部分清兵造反，逃到山中向朝廷挑戰。有人建議造火炮去圍剿，南懷仁司鐸遂受命製造火炮。南懷仁極力解說自身的傳教職務，並聲明自己不諳用兵，但皇帝始終不允。南懷仁司鐸為顧慮中華公教的前途，遂聽命製火炮。他首先鑄造了一尊口徑四指大的火炮，試驗的結果，每百發中九十發。於是在廿七天之內，製造了同樣口徑的火炮二十尊，之後一年之中，總共為皇朝軍隊製造了三百二十尊的上好火炮。

南懷仁司鐸製造火炮之後，在試放之前，先舉行隆重的祝聖火炮禮。在無數的觀眾面前，先立一座祭台，上掛苦像，他則慎重的穿上白衣，口念祝聖經文，並在火炮上灑聖水，每一尊火炮都鑄上了救世主的聖號和一位聖人的名字。祝聖之後，開始試放，結果所得的效力遠較預期的還大。康熙皇帝大悅，從此更加熱心保護天主教。

而南懷仁司鐸對中華公教的最大功勳是他在北京引進了法籍傳教士，在日後的長時期內，補救了傳教士的缺乏。

據費司鐸的記載，當時的中國人都把南懷仁司鐸當作我國的偉人一般景仰，但別人越尊敬他，他本身越謙遜。他極力避免一切無用的拜會和談話，每作一事必求天主的助佑，他寬以待人，嚴以律己，克守神貧，起居用具的粗劣，作官的人絕不會使用。由此可知他把官職的地位放在他的神職之下，正如他自己所言，假如不是希望在教難時成為第一個殉教者，他絕不接受這些官職。他給自己定下了規律：每次入宮，必須穿上苦衣或戴上苦帶。他說：「一位修會會士，假如只是穿世俗的服裝而不穿耶穌的苦衣，在衆天神面前，是種恥辱。」光榮天主的心引導他的一切行事，每次提到天主的光榮，他的舉止言談便特別莊嚴神聖。皇帝自己也覺得畏服，因

此從不輕易的和南懷仁直接談話，皇帝曾說：「假如他過分自負，我必要表達我的不悅。」他為彰顯天主的光榮，把聖依納爵的精神「愈顯主榮」奉為一生的圭臬。在他去世以前，特向皇帝請求：「陛下，我能以半生的時間侍奉陛下，死而無憾。但我懇切的請求陛下，在我死後要紀念我，特別紀念我的工作，我只希望得到一位東方最高的帝王，做這普世至聖教會的保護人。」

南懷仁司鐸一生恪守會規，服從長上的命令，性喜靜默，好讀書，對自己的良心特別謹慎，甚至到多疑的地步，好似時時準備去見天主，他尤其熱心敬禮聖母。一六六八年，他在皇帝及全朝文武百官面前演算天文，整個推翻了楊光先和回教天文學家的錯誤。他在演算之前，在每一件儀器上蓋章，並口誦道：「童貞瑪利亞，大能至仁的天上母后，請加我能力以戰勝你的敵人。」果然，翌日楊光先失敗了，天主教的天文學得到了勝利。

他有極熱切的渴望為主殉教，曾這樣寫道：「主，求你使我去代替那些願意而得不到為你流血的人，我自認沒有他們的純潔，沒有他們的德性，同時也沒有他們的勇氣。但是你能把我們的功勞賞給我，並以你的功勞加諸我身，這樣我便有無限的功勞。只有仰賴你的無限仁慈，我才敢奉獻我的生命作犧牲。吾主天主，我幸能在這民族中，在皇宮，在衙門裡，在冰冷的鐵鍊下和監獄的黑暗中，承認你的聖名，但是假如我不以我的血來印證，這種承認有什麼用處呢？」

一六八八年一月廿八日，南懷仁司鐸妥領聖事後，在北京逝世，享年六十五歲，計入耶穌會四十七年，在中國傳教廿七年。康熙皇帝親賜御筆黃緞輓聯及匾額一面，京中大官也都分別題贈類似的輓聯。殯葬之日，備極哀榮，儀仗隊由十字架前導，經過北京市街，許多官員和百姓列隊執紼，葬於石門聖教會公墓，至今還可看到石刻的墓碑。

四十、蘇霖司鐸 Fr. Joseph Suarcz (1656~1736)

蘇霖司鐸奉獻一生在北京傳教，熱心宣揚福音，遍及每一階層，上自最高級的官員，下自最貧困的窮孩子。而最感人的是在一七一九年勸化了蘇王府全家進教，由史中得知，蘇王全家在流徙蒙古的時候，不畏環境之橫逆，保持忠貞之信仰，蘇霖司鐸常以信函慰問他們，並致意朝廷減輕他們的痛苦。

洪若翰司鐸曾記述了一件蘇司鐸的偉大慈善工作。一七〇四年洪水氾濫，整個山東省鬧飢荒，許多人逃到北京，但人地生疏，無以維生，只有坐以待斃。蘇霖和巴多明兩位司鐸本著天主慈憫的心懷，發起救濟工作，他們買來鹹菜，架起爐灶來施粥。衆難民都聚攏來，每人分得一碗米粥和鹹菜。當地的教友深受感動，也都紛紛加入濟難的行列，在貧窮人身上侍奉耶穌。他們主動的收拾飯碗，整理環境，並隨時維持秩序，安慰這些離鄉背井的難民。當時外教官員和宮中的太監，也好奇的前來觀望，大家都驚奇公教的仁慈友愛，並讚嘆井然的秩序和整潔。他們看見富有的信友親切的服侍這些窮人，分給他們碗筷和食物，禮如上賓。大家不禁嘖嘖驚嘆：「這真是一個偉大的宗教，使人有這般慈懷且如此謙遜。」

皇帝知道了這義舉，特頒賜補助金二千兩。司鐸們有較多的經費，每天施粥給一千名難民，爲時四個月之久。當時連和尚也讚頌公教的仁慈，因爲大約有一百名和尚也由司鐸手中領得日用的急需。

蘇霖司鐸享年八十一歲，入耶穌會六十三年，在華傳教長達五十二年。

聖經

房志榮

聖經是一本譯文最多、銷路最廣的書。目前聖經已譯成一九四九種語文，1989年一年內聖經公會在全世界所銷售的整本聖經就有一千五百六十八萬四千多冊。

天主教聖經含有73部書，舊約46部、新約27部。基督新教剔除舊約中的七部書，新約則與天主教相同。

舊約聖經各書分三大類，即1.梅瑟（摩西）五書；2.先知書（包括歷史書及大小先知書）；3.智慧書，其中以聖詠集（詩篇）最為突出。新約聖經也分三大類，即1.四部福音加宗徒大事錄（使徒行傳）；2.書信（共21封）；3.默示錄（描述未來的新天新地）。

聖經文字：舊約（佔全部聖經的3/4）幾乎全部用古希伯來文寫成；新約則用通俗希臘文寫成。今天世界各地都用本國或本族的話來讀聖經。

中文聖經有聖經公會及各基督新教所譯的版本。迄今最有名的是1919年出版的「和合本」聖經，及1979年新譯的「現代中文譯本」。天主教只有「思高聖經」合訂本（1968年出版）。這本由原文譯出的天主教聖經，除譯文外，還有每部書的導論、註解，及多篇附錄，其中尤以附錄四「聖經與世界大事年表」最有參考價值。

1988年以來，中華民國聖經公會與天主教代表正在共同重譯聖經，同工全為中國學者，都是由聖經原文譯成國語，希望達成雅俗共賞的目標。至於何時能殺青，尚難預料。譯者諸公都深信，聖經確是一部不朽之作，給人類提供了生命的智慧，歷久而不衰。

依納爵靈修與聖母瑪利亞

張春申

耶穌會在羅馬的一位總參贊德克祿神父寫了《依納爵靈修中的聖母》這本書，他把依納爵著作中與聖母有關的資料提供出來，並加以解釋。本文即是根據這本書，而再加以解釋。主題分為四個子題，前三者與靈修學有關，最後的綜合反省則已不在上述那本書的範圍。

- 一、依納爵著作中的聖母瑪利亞
- 二、依納爵生命中的聖母瑪利亞
- 三、依納爵靈修學中的聖母瑪利亞
- 四、靈修學與信理學

一、依納爵著作中的聖母瑪利亞

依納爵所有的著作今日泰半保留著，有的是他親筆所寫，例如會憲、書信和心靈日記；有的如自述小傳，由他口述，別人寫成的。對我們的問題，自述小傳在他的著作中比較而言，含有豐富的資料，呈現出他整個生命中的聖母經驗。書信通常是針對某問題而寫，很少提到聖母。比較引人注意的是神操，幾乎在四週中都提到聖母，這當然是因為在耶穌生命過程中出現不少與聖母有關的題材。至於更屬他個人經驗和靈修生活的，則是在他生命末期所寫的心靈日記，其中敘述寶貴的聖母經驗。至於耶穌會會憲，其內容牽涉到會士在修會中的整個生命過程，分成十章。有關聖母的部分並不多。在第四和第五章論培育時，提到對聖母的祈禱。誦唸玫瑰經在當時尚未普遍，依納爵要求修士唸聖母日課。此外，在發願的願

文中也提到「在童貞聖母前」。從耶穌會顧文和依納爵向修會所寫的信，以及他在分辨有關耶穌會貧窮的資料中，可以看出他把聖母當成修會生活，貞潔、貧窮、服從的典範。

上述大略提到依納爵著作中的聖母瑪利亞，詳細內容在後面提出。

二、依納爵生命中的聖母瑪利亞

從依納爵的自述小傳和心靈日記，可以看出他生命中的聖母瑪利亞，不過應按照他生命的過程與成長，來看他靈修生活中的聖母經驗。

在皈依之前，依納爵既生長在傳統熱心的公教國家，接受普通的信仰培育，可以假定他有當代民間一般對聖母的敬禮。

在病床上時的皈依期間，曾經「清晰地看見了聖母和聖嬰耶穌的像」（參閱聖依納爵自述小傳第10號）。以現代言語來說，即聖母瑪利亞抱著小耶穌發顯給他。在依納爵生命中，聖母與耶穌基督是密切聯合的，這在此初次發顯中已經見出。雖然教會通常對顯現這類的事並不給予什麼認可，但這次發顯在依納爵生命中有明顯的後果，而教會亦常從後果來判斷顯現。之前，依納爵在潔德方面有其弱點，但是「他由此神見獲得了極大的安慰，致使他對過去的整個生活——特別是肉慾的事——如此厭惡，好像由他的靈魂將以前所有的一切印象全剔除淨盡了」。從這後果可以推斷其中的恩惠。上述可說是依納爵在皈依期的聖母經驗。

依納爵在羅耀拉的初期皈依非常真誠。他看耶穌傳時，「用紅墨水寫基督的言談，以藍墨水寫童貞聖母的談話」（11號），表示他對聖母已相當注意，且細心地把耶穌和聖母連在一起。他雖對未來並不明朗，但有做一名苦修士的傾向。一旦身體有了力量，他便開始行動，決定離開家鄉，捨棄家庭，走一條尋找天主的道路。

他第一站是赴蒙賽辣。從途中發生的一些小事可以看出他的聖母的敬禮。在今日距離羅耀拉不遠的Arantzazu仍保存一座小聖堂，依納爵與其兄在此一同祈禱，他尚且發了守貞願。願都是對天父發的，而依納爵的這個願卻是對聖母發的。他後來的同伴，也是耶穌會第二任總會長雷奈士對他當年做的這件事認為缺少明智。

他與哥哥分手後，繼續南行，到了Navarrete，見到一座隱修院裡面的聖母堂已經荒廢。「此時他想起來有人在公爵家欠他幾塊金幣，他認為最好討回，…他得到了那筆錢……把一部分交給了管堂的人，教他把保管不周的聖母像盡可能好好地整修裝飾一番。」（13號）此事也可看出他對聖母的熱誠和敬禮。

途中他遇見一位回教徒，兩人遂攀談起來。回教對聖母雖也很尊敬，但是對她的童貞並不相信，皈化初期的依納爵與那人在這點上起了爭辯。那人離去後，「使他心中不快，好像他曠廢了當盡的職務；且引起了他對那回回的憤慨，認為容忍一個回回對聖母胡言亂語，是自己的大錯，必須替聖母雪恥才對。」他身上帶有匕首，他去找那回回的願望煩擾他很長的時間，不知如何是好。於是「他把韁繩搭在騾子的頸上，任騾由韁地讓牠走向路的岔口；倘若那騾子走上去農村的路，他便尋找那個回回，給他一匕首；倘牠遵循大路而不走上去農村的路，他便讓那事過去算了。」（14及15號）從這插曲中看出依納爵對聖母是很認真的。

到了蒙賽辣，這是本篤會的地方。依納爵在聖母領報瞻禮前夕，在聖母像前守夜祈禱，並將寶劍掛在聖母像前，象徵自己的奉獻。依納爵是名騎士，他以當代這通俗方式向聖母表示敬禮，當代小說中的騎士也慣常以此方式向有地位者表達尊敬，由此可清楚看出他對聖母的尊敬（參閱18號）。

抵達芒萊撒。依納爵在此可說是經歷了第二次的皈化，真正進到靈修境界中。他在羅耀拉的第一次皈化中，雖然渴望尋找天主，

不過尚在自己的背景中，想做一些較屬於英雄性的事，「聖道明作了這事，我也當做；聖方濟各作了那事，我也要做」（7號）。他在自傳中敘述很多在茫萊撒的事，他的變化是找到天主的旨意，肯定要按天主的旨意來做天主的事情。

他這變化是在一個苦修的形態中。「他卻不吃肉不喝酒……他也的確有一頭很美的髮；現在他決心任其自然，不梳也不剪，…他也讓手腳指甲隨便長……」（19號），讓人可以看出他是在苦修。然而，他在茫萊撒的經驗可說是已進到一種神秘性的經驗，即「看見天主聖三像琴鍵的形狀」（28號）。此外，他好像看到耶穌的人性和聖母的人性，但已不是圖像性。他昔日在病床上看見聖母瑪利亞抱著小耶穌，很清楚的是一個圖像。但是，當他在茫萊撒講看見耶穌和聖母時，不是一般所謂的顯現，而常講是一種「白的東西」（參閱29號）。

用今日的言語而論，上述不太能說是一種顯現，因為顯現需要看出圖像；只能說是一種神秘經驗。亦即耶穌基督與他是如此接近，與他聯合在一起，以致帶給他心靈直接的一種感受，這叫神秘經驗。神秘經驗往往包含神秘經驗本身，以及神秘經驗者的表達。即使神秘家未必要向別人表達，但在他自己內的神秘經驗自然地表達自身。這類經驗不能稱為顯現，而更是一種神視，一種內在的神秘經驗。依納爵在茫萊撒的聖母經驗即是如此。此時，依納爵與天主來往的靈修邁向成熟，他的聖母經驗亦然。雖然他仍將進步，但已進入了靈修的內在經驗中。

在他往後的生涯中，常常可以看出與聖母有關的事情。譬如：他去聖地時，曾去聖母聖堂朝聖。他在巴黎與第一批耶穌會弟兄在殉道山首次發願，亦是在聖母升天瞻禮日。他晉鐸後並未立即獻彌撒，他的首祭是在聖母聖堂裡奉獻的（參閱自傳註129號）。這是依納爵生命中的聖母瑪利亞。

另外尚有一些資料是在依納爵晚年所寫的心靈日記中。他當了耶穌會總會長，在寫會憲的過程中，有關耶穌會的貧窮方面須作一分辨，亦即在耶穌會的聖堂和耶穌會所管理的聖堂，是否要有固定的收入。在當代要有固定收入並不難，但只靠哀矜也能度日；重點在於選擇安全或是全心依靠天主的態度。這項分辨有其時代背景的重要性。他爲此事分辨很久，但未在心靈日記中詳述其分辨過程，只有一部分資料清楚寫出正反的理由。然而，分辨之末必須有印證，即在內心感受神的推動、神的臨在，讓人真正看出且印證這是天主的旨意。依納爵在心靈日記中所記述的，正是他如何尋找天父的回應和印證。他多次提到流淚的事，這是他神秘經驗中的神恩。

在分辨和印證的過程中，他往往向天主聖三和聖母祈禱，也記述了他神秘經驗中聖母的臨在。但在這過程中，他曾經有過誘惑。在心靈日記二月十二日提到，「是否應爲教堂保有某些收入的誘惑又出現」，表示誘惑不只一次出現，他又記述自己如何拒絕了那誘惑。此外，他也深深痛悔自己得罪天主。從日記的上下文中不易確知他究竟什麼得罪天主。是否是因爲在彌撒中，因隔壁的嘈雜聲擾亂而中止心靈的祈禱，所以感到慚愧？或是有關貧窮分辨上的印證已經很清楚，自己仍然懷疑，仍然擔心神父們的生活，因而感到慚愧？他爲此事向聖母祈禱。

他在二月十五日記載，「去舉行彌撒，開始唸經文時看見相似聖母的形像」，這是一種心靈的看見，他仍深懷歉仄，「意識到前幾天我的過錯多嚴重，內心受感動，流淚不止。想來聖母必因我屢犯過錯而羞於時常爲我轉求」。連聖母也羞於爲他祈禱，這是依納爵神秘經驗的表達方式。雖然聖母常是他祈禱的中保，但他寫說她「因而隱藏不見」，意指在經驗上不那麼深刻地感受到敬愛之情。然而，在找不到聖母時，「由上天獲得安慰」，即他此時向天主聖父祈禱，而且「眼淚大量湧出，不時飲泣，內心確信天父極仁慈，

並將祂自己顯示給我」。他在神秘經驗中，聖母雖隱藏不見時，但體驗到天主父的臨在。同時，「祂（聖父）以某種標記告訴我，要我經由無法看見的聖母代禱，這事將會中悅祂」，亦即他在聖父的經驗中領會到，經由看不見的聖母向祂祈禱，將會中悅祂。

這裡我們願意加上一段反省。關於聖母在我們信仰中的地位，有些基督教弟兄常有質疑，認為直接向天主祈禱即可，有必要經過一位聖母向天父代禱嗎？天主教的傳統，而且在梵二大公會議中亦肯定，聖母是中保，要請聖母代禱。究竟這項肯定的基礎何在？是抽象的天主論嗎？不是的，而是根據天主的救恩計劃。事實上，祂要聖子降生成人，要有聖母瑪利亞擔當一份重要的職務，即母親的職務。可見這不是抽象原則的探討，而是具體救恩論中的事實。聖母瑪利亞的母職，依我們看來，其內涵在依納爵的種種經驗中表達了出來。的確，對此可用神學的理論，教會傳承，以及聖經資料，如若望福音第二章與第十九章來予以確證。但是在依納爵的生命，他的神秘經驗中，聖母的中保職務好像有了非常具體的肯定。的確，依納爵有時彷彿看不見聖母，他每次的祈禱也不一定很深地經驗到聖母，然而他在對天主的神秘經驗中領會到「要經由無法看見的聖母代禱」。是否表示基督信徒祈禱，無論如何，含有聖母代禱的幅度呢？（參閱下文）

此後，依納爵在二月十五日的日記中記載說：「在彌撒前、彌撒中、及彌撒後，清楚看見聖母在天父前轉禱，因而使我在向父、子祈禱及在成聖體時，不能不感到並看到她，似乎她是我靈魂上所有恩寵的一部分，或恩寵之門。在成聖體時，她顯出她的身體也在她聖子的身體內」。依納爵也體會神秘經驗的表達不易，他說「此乃非筆墨所能描繪的巨大光明」，即神秘經驗在他身上有的光明後果。對此，下面將作註解。

以上是依納爵生命中的聖母瑪利亞。誠如馬志鴻神父在耶穌會

中華省訊的一篇文章中指出：「依納爵的經驗是按照進步的路線進行的，從聖母在我們得救的角色的模糊觀念，進到清晰健全的觀點，將聖母視為在基督奧蹟中間的轉禱者。」

三、依納爵靈修學中的聖母瑪利亞

從教會靈修學的歷史而言，依納爵銜接中古時代末期與現代，開啓一個新的階段。在歐洲文化背景上如此，在神學上亦如此。中古時期較從理性客觀的角度正確並系統化地表達教會的真理，如聖多瑪斯等大師多以著作神學大綱聞名。然而進入現代，對真理要求主體性，亦即在人的生命中經驗。代表現代，同時也向中古神學挑戰的人物馬丁路德曾有句名言：「耶穌基督一位兩性的信理與我何干？我要的是一位救我的耶穌。」雖然這只是極化的表達，然而教會真理除了中古時期的客觀表達之外，的確需要內在化，進入人的主體，流露在行動與生活中。

依納爵靈修學的特點之一即是主體性。神操代表他的靈修學，我們根據此書，來討論聖母瑪利亞與靈修生活。神操是方法，目的是引人進到天主的經驗中。神操一開始有廿條凡例，略讀數條，便可見出依納爵靈修學的主體性。第一條即明言，神操是要「準備整理靈魂，驅除邪情，好能認清天主的聖意」。接著，第二條要求講授神操者不要長篇大論，奉行神操者也不要心中長篇大想，「不是知道得多，而是內心的玩味品嚐更能使人滿意」。第四條已提到神類的考驗。而第六條卻說「奉行的人心靈沒有絲毫的感動，比如神慰或神枯，也不覺各種神類的推動；便當仔細詢問他，對神操的各種練習，是否按照規定的時間奉行？並如何奉行？」由此可見，依納爵要人進到內心去體驗真理。

神操第一週的「原則與基礎」（23條）貌似最抽象的真理：「人受造的目的，是為讚美、崇敬、事奉我們的主天主，因此而拯救

自己的靈魂。」但依納爵要人將這好似要理的抽象真理在主體內體驗，獲得受造的經驗，真正在生命中經驗絕對附屬於天主。

真理必須在人內心經驗到，若在人之外，毫無用處。神操中多處提到內在化經驗的方法，例如為第一週與第二週有許多辨別神類的規則（313—336條），幫助人進到內心體會神慰及神枯，知道它們從何而來並加以分辨。依納爵的省察實際上也要人進到自己與天主來往的經驗中，去發現天主的推動與要求。此外，在神操中所謂選擇的時刻，亦提出一連串的方法（參閱175—188條），協助人進到內心尋找、分辨並肯定天主的旨意。

根據代表依納爵靈修學的神操的約略分析，主體性該是其特點之一。下面我們分兩方面來討論：一是依納爵自己靈修生活中，聖母瑪利亞的主體性；一是依納爵靈修學中，聖母瑪利亞的主體性。前者，我們再分析心靈日記中的一些話；後者，根據神操來討論。

（一）依納爵自己靈修生活中，聖母瑪利亞的主體性

依納爵靈修中的聖母瑪利亞不是繼續不斷地在內在化，不斷深入其主體，從模糊的觀念進到清晰健全的觀點，從皈依初期的發顯進到生活中的神秘性臨在，從他起初對聖母英豪性的奉獻到他老年體悟到聖母在內心奧秘的臨在。

按照他在心靈日記二月十五日所提的資料，他經驗到聖母似乎是他靈魂上所有恩寵的一部分，或恩寵之門。這究竟是指什麼？簡單地說，這是指聖母在他內心中的臨在。但「臨在」一詞所指的相當廣泛，究竟臨在指什麼意義呢？「恩寵」（grace）這個字本身就是愛，指天主對人的愛，或人因天主的愛而變得可愛。依納爵意識到聖母是他靈魂上所有恩寵的一部分，若用今日常用的言語來表達，可說是他經驗到天主對自己的愛中有聖母的愛，亦可以說是天主在聖母的愛中愛他。因此，聖母是恩寵的一部分，是恩寵的門。雖然恩寵常是出自天主，但是在具體的救恩歷史中，我們常講天主

是在愛耶穌的愛中愛我們。在天主救恩的安排中，天主願意瑪利亞與耶穌不分，祂願意如此塑造她，使她成為耶穌的母親。因此，祂也在愛聖母的愛中愛我們。天主的恩寵即天主的愛，使我們在祂面前顯得可愛。因此，可以說天主教在愛聖母的愛中愛我們，使我們可愛。另一方面，我們也在聖母對天主的愛中走向天主，這樣才可以說聖母是恩寵的門。我們透過聖母對天主的愛的模式愛天主。我們這種說法在今日教會言語中並不常用，不過至少努力解釋聖依納爵對聖母臨在的經驗。

聖母的確在依納爵靈修中深刻地臨在，他在神秘經驗中不僅用圖像性，也努力用一些詞句，如「恩寵之門」來表達。其實，我們倘若透過一些人性經驗，便不難了解這類的臨在。我們不是也有些人物常是臨在於自己內心嗎？

(二) 依納爵靈修學中，聖母瑪利亞的主體性

在神操和其他著作中，依納爵稱呼聖母瑪利亞常用的名詞是「母親」和「主母」，前者表達她是耶穌的母親，也是我們的母親，與我們相連；後者表達她是主的母親，與主相連。因此，瑪利亞是中介、中保、代禱者。此外，他偶爾也稱聖母為「童貞瑪利亞」，是我們效法的對象。例如在神操108號默觀降生奧蹟時，要人觀察聖母的謙遜；在其他地方也提到聖母的貧窮。梵二大公會議亦強調瑪利亞為教會的母親和中保職務，以及她是教會的典型。為此，今日對聖母的信仰意識其實在依納爵的詞彙中已經含有了。但自他的靈修學而論，重要的是如何經驗聖母。對她身為中保、母親和模範的意識深入靈修生活中。

對此，神操中的「三個對禱」、「默觀」和「五官體味」都具內在化深度。我們自聖母的臨在來逐一討論。

1. 三個對禱：

依納爵在神操的一些重要默想題目中常有三個對禱。在第一週

反省罪的奧蹟時已經提到：「第一對禱：先向聖母，求她在她的聖子耶穌我等主台前，爲我求得三事：一、使我深切認清，並憎恨我的罪過；二、使我感覺到我的行爲違情悖理，因而深惡痛絕，矢志改邪歸正；三、使我認清世俗的腐敗，好能真心憎惡，痛絕世俗的種種虛幻。然後唸聖母經一遍。第二對禱：轉向聖子耶穌，求祂在聖父台前爲我獲得這三件恩寵。唸向耶穌聖靈誦一遍。第三對禱：再向天主聖父，懇求永生之主允我所求。唸天主經一遍。」（神操63號）此後，在第二週、第三週、第四週，以及在一些決定性的選擇和態度上時，都有三個對禱。然而我們必須透過依納爵的內在經驗，才能深入了解三個對禱的豐富內涵。依納爵主體性地經驗到：天主的愛是透過對聖母的愛來愛我們，我們是經過聖母恩寵之門趨向天父。從這意義來看，上述的三個對禱實是基督信徒祈禱的三層深度。向聖母對禱該是主體性地經驗聖母是母親，是中保，是代禱者。而聖母之所以爲中保，是因爲耶穌基督是中保；聖母之所以爲代禱者，是因爲耶穌基督是代禱者。所以，向聖母對禱與向基督對禱是一個對禱銜接的兩層。至於向天父所禱，實在是在她內，與她一起，在她的祈禱中祈禱，且以她的祈禱方式來祈禱，並在她的臨在中走向天主父。所以，三個對禱是基督信徒祈禱的三層。若用依納爵的靈修學來註解向聖母對禱，該是聖母臨在的經驗，在她愛天主的愛內奔向天父，她是恩寵之門。

2. 默觀（瞻想）：

神操的祈禱中有所謂的瞻想。在中古或更前期的教父思想中，受到希臘哲學影響，瞻想往往重於理智，藉以自我超越，升向天主。然而依納爵的瞻想是全人的，整個人面對瞻想的對象。這與耶穌會較後所說的在行動中的默觀有關。瞻想是在主體內看、聽、想，深自體味，採取神益，誠是內在化的過程。瞻想聖母

3. 五官體味：

在第二週、第三週和第四週有所謂「五官體味」。這操練是在一天的祈禱之後，運用內在的五官，以心靈的視覺去觀看，以內在的聽覺、嗅覺、味覺、觸覺去聆聽、品嚐、觸摸（參閱神操121—126號）。五官祈禱要人達到的境界是瞻想者與被瞻想者有一會晤；把對象看進自己的主體，聽、嗅、嚐、摸進自己的內心。這可說是默觀的頂點。這境界亦即西文所謂的personal presence。若以禪宗言語來表達，即是默觀者與默觀對象已經兩不相分，融會一體。那麼如果五官體味的是聖母瑪利亞，其頂點該是主體之內經驗她的臨在了。

依納爵靈修學中的聖母瑪利亞是中保、母親和模範，她該是內在的信仰經驗。雖然常人不會有他的神秘經驗，但他要求內在化、主體性。根據上面三種祈禱的解釋，大概可見一斑。

四、靈修學與信理學

梵二大公會議文獻中清楚肯定聖母為中保和母親的職務，並指出此中保的含義，以及與基督中保職務的關係。它也肯定聖母是教會的典型。

我們在依納爵的生命以及他的靈修學中，發現了梵二大公會議信仰意識中的聖母瑪利亞。靈修學是一門經驗性的學科，又自經驗為教會信仰予以印證。尤其靈修學的實證部分，在基督信徒的生命中，反映出了聖母瑪利亞的母職與典型。依納爵自己是一個活生生的例子，而他的靈修學為人指點怎樣去經驗聖母。

至於信理神學，具體而論聖母學，旨在應用自己的方法，不但為教會的信仰意識自聖經與傳承中指出其根源，同時也在信仰光照下，繼續反省與解釋。對於這方面的工作，過去我曾出過一些力量，讀者可以參閱我在聖母年所寫的《向聖母獻上一瓣心香》的聞

道小冊，其中有不少信理方面的資料，尤其是第二篇：聖母瑪利亞的轉求；第八篇：聖母瑪利亞、「共救贖」、轉求與典型；和第九篇：聖母蒙召升天的末世意義。

這裡我無法介紹那些文章的思想，具體也不可能。我只想說的，自我的神學反省裡，我指出基督信仰中的人學，如果按照保祿思想，人具體是在耶穌基督內創造與救援的，那麼也該說是在聖母瑪利亞內創造與救援的，因為耶穌基督與聖母瑪利亞，在天主救恩計劃中是密切相聯的。也由於這個反省，我曾認為人性具有聖母的幅度，以及人性按照聖母瑪利亞的肖像而塑造的。

在這依納爵年中，我認識了他的靈修和靈修學中的聖母瑪利亞，我更加認定我的神學反省的意義，因為依納爵所說的聖母經驗似乎難以想像，如果人性缺少聖母幅度，尤其如果人性不深深含有聖母的肖像。另一方面，由於對依納爵靈修學的認識，我也可以說靈修學與信理學的會合，共同為教會信仰中的聖母瑪利亞效勞。

聖十字若望對教會的貢獻

鄒保祿

前 言

今年是聖十字若望（1542—1991）逝世的四百週年。他不僅對加爾默羅修會有很大的功績，同時對整個教會也有貢獻。今分析如下：

甲：生平簡介

十字若望，本名是葉皮若望（Juan de Yepes Y Alvurez）於一五四二年六月二十四日誕生在西班牙的封弟威洛斯（Fon Tiveros）。貧賤出身，父為裁縫員。

幼年時代，小若望曾在一所耶穌會辦的學校讀書，一五六三年進入加爾默羅修會，便送往沙拉曼加大學攻讀，四年級（一五六七）晉鐸時，遇到亞味拉的德蘭，次年，應德蘭的邀請，重整加爾默羅修會。

由於改革修會，受到一些保守派的反對，甚至把他關在監獄裡。但他終於逃走。不久便週遊各地。在這段時間他寫了一些名著和有關神修生活的詩詞。同時也為修女們的神師。

他的詩詞被西班牙文學界認為是很偉大的作品。他的神學論著也被教會列為偉大的著作之一。他的代表作，包括《心靈的黑夜》、《加爾默羅山的上昇》、《神修之歌》，以及《愛的活火》等，都是膾炙人口的作品。

十字若望因病而送往吳伯達醫院（Ubeda）治療，終於在該地

與世長辭，時一五九一年十二月十四日，享壽四十九歲。他於一七二六年被冊封為聖人，碧岳十一世在一九二六年又立他為教會聖師之一。

乙：改革修會

十字若望在一五六七年晉鐸。他在梅弟納（Medina）做第一台彌撒時，便遇到了亞味拉的德蘭。她告訴若望對改革加爾默羅修會的事。若望早已渴慕一種更高深的靜觀生活，他不僅答應了，而且更積極地推行之。

十字若望和另外兩個同伴在一五六八年十一月廿八日進了加爾默羅修會，便改了自己的名為「十字」若望，以基督的十字架為榮，這種新生活比他以往的生活更嚴格，而且強調靜觀生活。新改革的會士們穿草鞋，不久便稱為「赤足的加爾默羅會士」（Discalced Carmeliter），以別於「穿鞋的」（Calced）

一五七一年，德蘭請十字若望為加爾默羅會的神師，在他倆人領導之下，修會的革新進行很快。

可惜，好景不常。在一五七七年，一些加爾默羅會士捉捕十字若望，要他放棄修會的改革。因他不從，於是被捕入獄，他在獄中住了九個月。到了一五七八年，他逃出獄而往南部去了。

正如塞萬德斯（Cervantes）在監獄中寫了他的名著《唐吉訶德》（Don Quixote），十字若望也在監獄中寫了他的名著《心靈的黑夜》（The Dark of The Night）。

丙：神祕神學

神祕神學是一種神修神學，它以人靈為中心，其重點是強調人由天主的結合，以此方法走向齊全之路。聖女大德蘭強調四點：

2. 與主同行。
3. 神魂超拔。
4. 分享天主的生活。

十字若望在他的《心靈的黑夜》書中，乃以這四點討論與主結合之道。又在《加爾默羅山的上昇》書中，他提到走向天主的阻礙。在《神修之歌》書中，聖人以詩歌的方式來描寫人與耶穌基督的交談，每句話都流露出天主與人之間的愛。

教會的神祕神學可分兩大派：一派主張天主的世界對人類來說是一種黑暗、沙漠和不知之雲，人是難以推測的，其方法是要空虛自己，而去探索天主的存在和愛情。聖十字若望就是此派的代表人物。

另一派神秘學認為神修世界是一個光明的世界，它是言詞難以形容的，如黑暗那樣地神祕，但可以生活的熱火來體驗。即強調自我的提醒。此派代表人物如聖奧斯定、聖文德等人。

丁：偉大詩人

十字若望不僅是教會的一位詩人，更是西班牙文學的名人。他的詩詞除了以上所說的三本著作（即心靈的黑夜、神修之歌、加爾默羅山的上昇），尚有其他小品。例如《我進入無知之地》，寫於一五八二至八四年，此乃描述積極和消極的財產。

在〈我生活，但非在我自己內〉一詩中，作者本人願及早見到天主的儀容。

〈我走出而尋求真愛〉的詩解釋藉著信、望和愛，以及謙遜之德，可見到天主。

在一五七七至一五七八年的多肋多獄裡的生活中，十字若望寫了〈我知道此泉源〉一詩，解釋他與天主的親密生活，猶如一個水泉所流出的水一般。

同時，他又寫了〈在巴比倫河畔〉，以及聖詠一三六首的詩歌。爲了慶祝耶穌聖誕節，十字若望又寫了〈天主聖言〉詩歌，會士們在節日那天唱之。

今把他的〈黑夜〉一詩歌節譯如下：

一個黑夜，
以愛所注視著，
啊！這個純粹的恩寵。
我出去，但沒見到什麼，
我的房屋已很寂靜。

× × ×

在穩靜的黑夜中，
以這個祕密且隱藏的梯子，
啊！這純粹的恩寵。
在黑夜和隱匿中，
我的房子仍然寂靜。

× × ×

在那喜悅的黑夜裡，
在祕密中，沒人見到我，
我也沒注視到任何東西，
沒有光或嚮導，
比那個在我心中燃燒著。

× × ×

這個引導了我，
比中午的陽光更肯定，
到那裡他等待著我，
我很了解祂，
在一個無人顯現的地方。

× × ×
啊！嚮導的黑夜，
啊！比黎明更可愛的黑夜，
啊！那與主和其愛人所結合的黑夜，
在他愛人中改變的愛。

× × ×
在我開放的胸前，
我完全地保守著祂，
祂躺在那裡，
而且我照顧了祂，
從那搖曳的杉樹中有微風吹來。

× × ×
當微風從角樓那裡吹來，
分散祂的頭髮，
祂抱著我的頸項，
以祂溫柔的手，
懸掛我知覺。

× × ×
我忘記且拋棄自己。
將我的臉依靠在我愛人身上。
一切事物靜止了，我便出去。
遺棄我的掛慮。
在百合花中忘卻之。

這首〈黑夜〉詩的優美，可與舊約的雅歌相比。它描述人與神的相遇和結合，猶如新郎與新娘的關係一樣。

法國著名的學者瑪利坦（Maritain）將聖十字若望與聖多瑪斯互相比較。他認為前者是一位實際家，而後者是一位理論家。前者是幫助人們從黑夜中引領出來，而走向光明之路。心理學家的一項工作就是如此，輔導人們從黑暗走向光明，從悲哀走向快樂境界。為此，現代的心理學家都認為聖十字若望是一位偉大的心理學家。

在《心靈的黑夜》書中，聖人解釋說當神枯來到時，會有反抗和失望的心理，人的心靈不想去事奉天主。他認為聖寵可引導人們走向天主。「愛是在於拋棄自己，而與天主結而為一」。他又認為天主是一位心理治療者。由於祂了解人心的問題，祂會保護且支持他（或她）的。的確，唯有天主知道人心的問題，而且只有祂能給予治療人心的。

己：神修論著

聖十字若望的四本書：《加爾默羅山的上昇》（The Ascent of Mount Carmel）、《心靈的黑夜》（The Dark of the Night）、《神修之歌》（Spiritual Cantider），以及《愛的活火》（The Living Flamer of Love）被教會列為著名的神修名著。

他的神修思想，正如瑪利坦先生所說的，是很生活化和實際化。例如在《加爾默羅山的上昇》一書中，十字若望告訴我們如何去模倣天主，就是把我們的生活去配合祂的生活。為了效法天主，首先要空虛自己。他說：「神修的貧窮和一無所有以及空虛，是人與天主的密切結合。」

十字若望又認為三個德行可以使我們空虛自己；信德使我們空虛我們的知識，以天主的知識為主。望德空虛我們的世上財物，而渴求天上之寶。愛德使我們空虛一切有阻礙我們與天主關係的人和

事物。

評 論

從上所述，我們可看到聖十字若望的主要思想是與主密切的結合。這是神修生活的最高峰。而且這種神修觀念也是教會一直重視的。

耶穌說：「沒有我，你們什麼也不能做」（若十五5）。的確，若非與主結合，我們什麼也不能做的。

在聖十字若望逝世四百週年之際，讓我們感謝他提醒我們現代人，我們的神修生活是離不開天主的。讓我們以一顆赤子之心投奔祂吧！

主要參考書

1. The Collected works of St. John of the Cross, translated by Kieran Kavanaugh O.C.D. Institute of Carmelite studies, Washington D.C. 1979.
2. Cross Currents of Psychiatry and Catholic Morality, edited by William Birmingham, Pantheon Books N.Y. 1964.
3. Abingdon Dictionary of Living Religions, by Keith Crim, Abingdon, Nashville, 1981.
4. John of the Cross, by Ross Collings O.C.D. A Michael Glazier Books Collegeville, Minnesota 1990.
5. Daily Readings with St. John of the Cross, by Sr. Elizabeth Roth ODC. Templegate Publications, Springfield, Illinois, 1985.
6. John of The Cross—for today — The Ascent, by Susan Muto, Ave Maria Press, Indiana, 1990.

成人信仰教育一例

房志榮

天主教培育成人信仰的途徑有多種，如善會的組織、基層信仰團體的聚會、定期的講習等等。這裡給讀者介紹最普遍的一種信仰培育方式，就是主日和慶節的禮儀，或一般所說的做禮拜或參與彌撒。彌撒禮儀的基本內容是不變的，就是聖言和聖體。但彌撒的形式可隨著時代和地區的不同而有所變化。最明顯的一個例子是梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）以來，各國各地都用自己本國本土的話來舉行彌撒，不像以前全球都用拉丁文舉行。今就三點略談天主教徒參與彌撒的情形。

一、家醜不可外揚？

好多世紀以來，天主教最重要的禮儀：彌撒或感恩祭形式化得使人吃驚。除了道理或講道是用當地語言外，其他一切都用拉丁文。信友們只有憑主祭者的動作略知每一階段在作什麼。祭台上的燈燭鮮花，教堂裡的肅穆氣氛當然有助於祈禱，但這和一般寺廟沒有多大分別。基督信仰最大的特點：聖經～上帝的話並沒有受到當有的重視和運用。這一點在梵二以後已有所改善。

可惜的是二十多來，梵二精神的吸收相當緩慢。僅就彌撒的聖道部分來說，台灣大部分的堂區沒有顯著的改良。講道者的倫理訓誡（moralizing）多於信理的闡釋；上帝啓示的豐富內容未予充分的發掘，卻只圍繞在自我中心的利害關係上大作文章；下意識地未接受上帝的全部啓示，於是不但舊約聖經很少碰到，連福音中耶穌的話也有所選擇：愛聽的、合乎中國文化的可講可聽；逆耳的、不合國情的就不講不聽，或把它解釋得可以接受。

無怪乎台灣天主教停滯不前，教傳不開。前幾年開了一次全國傳播福音大會，檢討福音傳不開來的原因。得到的結論可供參考，但基本的原因只有一個，就是領了洗，進了教的人並沒有死心踏地的信從福音。他們如何去傳，去傳什麼呢？

下轉434頁

略談修會內的友誼

陳麗娟

前言

每當閱讀傳統修會的會章、法典及梵二修會革新法令時，不難發現其中之思想形態有很大的差距。傳統會章呈現的是保衛方式，而修會革新法令則較開放與信任。這樣大的轉變，除了為勢之所趨外，亦是教會重視其他學科研究的成果。如今距梵二大會廿五年了，不論教會、修會內都十分鼓勵會士間友誼的發展，惟是何者才是對個人、對團體有建設性的友誼呢？故願藉此機會，一方面回顧歷史的發展；另一方面將團體生活的經驗反省整理一下，遂選擇了這題材——略談修會內的友誼。

I 人——要有你與我的關係

相信沒有人會反對這樣的話：「人不能夠單獨的生存。」他必須與週遭的人有著密切的關係，所以沒有一個人是真正單獨的個體，唯有與別人團結為一，生命才有意義。在起初，天主造人，便建立了人與人的關係，為此（創一27）中有道：「照天主的肖像造了人：造了男人女人。」而「我們」是天主的肖像。在（創二24）中，天主更認為「人單獨不好」，遂在人和人之間建立了「你與我」的關係。意即：唯有透過與別人建立關係，人才能成為真正的人。正如馬丁布伯（Martin Buber）說：「人是經由你才成為我的。」所以，在團體中，要成為真正的「我」，便需要彼此的扶持，一如保祿在（羅十五1-3）所說：「我們強壯者，該擔待不強

壯者的軟弱，不可只求自己的喜悅。我們每人都該求近人的喜悅……因為連基督也沒有尋求自己的喜悅。」當我們向別人表達休戚相關時，本身已說明人與人之間彼此的相互需要了。事實上，人亦只有在被愛中才能認識自己、肯定自己的尊嚴與價值；同時，在被愛中學習答覆。因此，我的愛是需要有一位被我愛的人去表達，所以，人就不可以單獨地存在。

當一位男青年或女青年決定加入修會團體時，正是展開了有別於婚姻生活的另一種生活方式，是一群同性的人按著同一的目標生活在一起，他們之間有著較單一的關係：即弟兄或姊妹的關係。現在就嘗試先從歷史角度去看修會內這些友誼的發展。

II 昔日修會對友誼的看法

教會傳統上認為「人」是天主的受造物，故人性不該被重視，反之儘量將人「神化」，對於有關人的心理、生理等問題，更無遑論及。當時一般修德成聖之道是必須輕視肉身，只重視靈魂。因為肉身被認為是令人犯罪的根源，故有「打苦鞭」等習俗出現，乃因他有如不聽話之驢子，人必須時常鞭打以駕馭，否則牠會使人的靈魂遠離天主。可見：神修之途均是以較消極及逃避之方式來進行。

團體生活的節奏都是劃一的，會士只須聽命於長上，因他／她是天主的代表。除了工作及散心的時間外，一般都要嚴守靜默，以保持寧靜的心境。會士間只要求基本的友愛，他們不只要避免提及個人之家庭背景、工作經驗、性格、興趣等事，連評論衣、食、住、行生活之事，都被視為「世俗」而該輕視之。他們中間，只宜提及有關天主的事：如祈禱、禮儀、聖書……等。傳統上，絕不鼓勵會士們有深入的友誼，更不可有「私交密好」等關係。為此，每人因有防避之心，故不敢與人建立較知己的情誼；甚或連「意氣相投」的感情也因之而失落。團體中，鼓勵可傾談的對

象只有長上或神師，所以，人與人之間能建立深厚友誼者甚少。

另一方面，由於當時採用關閉式的初學訓練，雖有助於會士內省的新禱精神，唯因太強調個人與天主的關係，完全忽略了「友誼」在團體生活中的重要性；遂使會士間不單很難深入的與人交談，亦不能成熟地接納對方的有限性，使會士往往沒勇氣面對真實的自我，更不敢表露自己。

不過，在教會歷史中，對友誼的存在亦非絕對的否定。一如亞西西的方濟與佳蘭、大德蘭與十字若望、依納爵與沙勿略等深厚的情誼，向受稱讚。他們由於在成聖的事功上有較多合作的機會，例如：建修院、革新會規等，才有發展友誼的可能。

事實上，若要求人恆常與主保有密切的關係，必須有深刻的新禱經驗才行。反之，大部分人經常處於與主「不冷不熱」之中時，就會感到有很強的孤獨感。同時，人在愛與被愛中得不到滿足時，就會出現一些「古怪」的行為。例如：脾氣暴躁、自我形象差，或是一位面孔冷冰冰、硬繃繃，規行矩步的「修道人」，而非喜樂的傳福音者。

III 今日教會、修會的革新

近代思潮強調以人為主，是需按人的本質來生活，所以當教會為追趕現代世界的進步而召開了梵二大公會議時，也為修會的生活揭開了新的一頁。透過以下兩節法令，可窺見修會的改革和教會的要求。

先是梵二「修會生活革新法令」(12.3)中記載：「善守貞潔，既深深地涉及人性內蘊的傾向，則除非經過適當的考驗，及心理與感情相當的成熟，不可貿然去發貞潔聖願，會長也不應輕易准許。不但須告訴他們守貞潔所能遭遇的危機，且須教導他們，為主獻身守貞，也是促進完整人格的福利。」同樣，在「司鐸培養法令

」（10.3）也這樣記載：「應當警告他們，尤其是在今天的社會裡，貞潔所能遇到的危機。他們應當在超性及本性方法的幫助下，去學習在自己身上補充放棄了的婚姻，好使他們的生活與工作，不但不因獨身而受到任何損失，且能得到對其高尚身心之更完全的控制與更美滿的成熟，並能更完善地得到福音之幸福。」

由此可知，梵二大會承認了在人格發展中，「性」所擔任之重要角色。它的意思是：應該設法使奉獻的貞潔，逐漸成為人格的一部分。這樣的貞潔，已經不是應予保存的靜態寶物，而是應該活動地建設一個超性與本性的人格。會士應該認識自己所有的種種自然傾向，並且應該知道怎樣去控制它們，而不是逃避或否定它們。所以梵二大會，對於各種可能發生的困難，提出了一個更深刻而正確的解答——重視個人的內心，亦即所謂「心理與感情的成熟」。另一方面，面對貞潔聖願，不能不承認，會士仍一如常人，有其生理及心理上的各種需要，所以梵二大會最後作出一個非常重要的指示：「所有會士，尤其是長上，應該記住，會士如能在團體生活中真誠地友愛，則能更易謹守貞潔。」（修會12.2）事實上，一個會士需要自己弟兄／姊妹們的愛，以保持自己感情的平衡；如果他們得不到這樣的愛時，就會到別處去尋求彌補。就是說：每位會士都有責任去支持每位弟兄／姊妹心中所發生之鬥爭，並與他同行。

不容否認，教會是救恩史中合一的標記，而修會在教會中，以徹底方式實踐福音生活，分享著教會的標記性，所以聖教法典602條對於修會團體作出這樣的描寫：「如兄弟般的生活，為每一會所固有，因此全體成員在基督內合力組成特殊的家庭，大家互相以達成每一個人的聖召，弟兄般的共融，根植並奠基於愛上，各成員藉此成為在基督內普遍和好的榜樣。」的確，修會的貞潔要求團體彼此相愛，而這相愛的團體所產生的愛力是為了那些需要愛的人。因此梵二大會及新法典之改革更新，促使修會團體之成員，不再是

在自己天地內各自修行的人；而是在彼此互愛下，投身於世界，宣告天國已來臨的兄弟姊妹。

VI 修會內的友誼

透過「修會革新法令」及「聖教法典」得知，教會開始強調在修會內「友誼」的發展。一如在若壹四20所說：「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主。」即：「那愛天主的，也該愛自己的弟兄。」可見，教會最大的轉變，不單是加強人與人之間的關係，且是對「人」給予很大的信任，教人懂得自負責任。所以教會不再為人訂出強硬的規範，而是在信任中讓人彈性的處理。同樣，它相信在人之間有愛，決不阻礙人走向天主的發展；反之，深信透過愛與被愛的經驗，人更領受天主在人身上的愛，並以這份愛作其生命之原動力而去愛人！藉著「友誼」的發展，天主的愛再不是抽象的，而會士就在這接受與給予中建設團體，所以修會內極需有這些「友誼」以表達其合一標記性。然而，每位會士都非完美，都是在成長的過程之中，故會士們應審慎查察彼此的「友情」是否成熟的，還是幼稚的。因為我們的友誼生活，對團體可能是一種促進力，但亦可能是一種阻礙。

<一>虛假的友誼

有些人與人交友，並不是基於欣賞對方而建立友誼關係的，而是靠強迫或威脅的手段。例如：在行動上表明：「除非你照我的話去做，我才會對你好，而你才屬於我的朋友，否則的話……」這些都不需說話表達，可能只是一些排斥的態度或眼神等，便足以令人留下深刻的印象。若被勒索者是與我生活在一起的，為免不愉快之事會發生，那麼他就不得不按我的意思作事了。顯然的，這樣的友誼只能維持到他有機會離我而去，或是不能再忍受為止。而在我這方面，也必須時以獎勵的話語或威脅，繼續鞏固我的地位，以免這

名「助手」逃跑。

也有時候，會士們會按各自需要而互相依靠的，欲從這交誼中獲得冀望之利益，其實這也是自私的假友誼。由於許多人的「自我形象」很低，就很容易去尋找一個能使自己感到被人喜愛、尊敬、歡迎的人：一個可以與他締結友誼的人。這朋友，很容易是個與我相似的人，或是一個可以補我不足的人。這種友誼，其實是「各取所需」而已，各自扮演著滿足對方的角色。例如：我飾演的是一個受安慰的人，而你正扮演著一位安慰別人的人。由於彼此意氣相投，因此有人會認為：「我倆既相處得那麼好，為什麼你們要反對？為什麼不是一件好事？」事實上，這份「令人心喜」的友誼，真的要細察，在追隨基督方面是否有助於彼此的成長？當然要放棄這種彼此都滿足的友誼並不容易，若是被迫分開，勢將產生極大怨憤。是故，會士應明智地自我審察這份友誼的素質！

＜二＞真正的友誼

在起初之時，一如所有友誼的開始無異，彼此會表示關心及能分享內心的秘密與希望；亦會把多年來壓抑著的情感一併釋放，其中有孤獨的感覺、憂慮的感覺……等。不過，真正友誼最大的特色是，我們集合在一起，不單是為促進我們彼此間的結合共融，而且是為經由這份友誼，能增強與天主的結合共融。所以彼此認識，相親相愛，目的為能更加認識及愛慕天主。可見這種友誼的建立必須是開放的。

首先，它不是根據互相滿足來結交的，因為這可能會相反著福音的價值。它會承認我的一部分實在有價值，但對於不能助我朝向基督的另一部分，它亦不該予以認同。例如：在人性內常有：自卑的需求（向人俯首貼耳，完全依從別人的指使），自誇的需求（使人注意，引誘及迷惑他人），在感情上依賴他人的需求（常要求依偎在母親膝下），以及逃避危險的需求（不敢冒險）等。真正的友

誼是以價值為根據—彼此的互助，為發現在我們內一切積極性的能力，並好好善用之。一如在人性內，我們有自主的需求（願意自由，不受束縛），認識的需求（求取新的知識），愛的需求，堅忍克服困難等需求。真正的朋友會鼓勵我發掘後，並善用它，使我能有良好的準備去認識及愛慕天主。故可知，真朋友不會對我任何的要求都立即答允，而只有是那些能使我成長的要求，才會樂於接受。因此，好朋友必能互相規勸，並願意與對方的成長共負責任。

在友誼的關係上，人不能強人接受，而只能有「如果你願意」的態度，不是約束對方，而是提供一個相互交往的機會。所以，對方完全是自由的，他可以接受，也可以不接受。但是，一個真朋友必須明智地辨別：是否自己有時會因深恐孤獨無伴，或發現不再像以前那樣的受人歡迎時，為了要討人喜歡，而願意接受別人幼稚要求，扮演著別人要我們扮演的角色。故此須緊記：真正的友誼最基本的條件是——你我都有再成長的可能！

在友誼發展的過程中，人會較易察見自己或對方的弱點，這些發現可能會產生很大的痛苦，因為大家都需要在人性上成長，並且學習如何以「愛」的方式去接納及給予。事實上，天主給每人的成長都有特定的時間，作為真朋友，便要有能力去接受尚有缺點的他或她！

＜三＞友誼與祈禱生活

或許，有人認為友誼之發展會妨礙會士的祈禱生活。然而，在友誼的發展過程中，會士可以體驗到他們的相知、相遇，是上主的邀請，分享著祂所賜予的百倍福樂，在生活中不斷體會到上主救恩的到臨。由此刻開始，祈禱再不只是定時而呆板的向天主說話，反之是對「愛」的一種答覆。他們不但為這份「緣」而感恩，為自我的釋放而歌頌；更透過人的愛，體驗到天主的恩寵在他生命中的工程，故此，人是以「血肉之心」來向上主頌讚。另一方面，在友誼形

成的階段中不斷經歷沮喪、失敗、衝突或矛盾等，但在這些事件背後，會士能領受到祂豐富的救恩與力量，一直都在支持著，所以他們能繼續追求這生命的奧秘——愛的根源，作為他們共同的目標和生命的希望。可見，友誼的發展會令會士更深體味到天主的恩賜，並珍惜自己的被召！

<四>團體與友誼

在團體中，真正的友誼不論心靈上或態度上都是開放的，要讓人能自由地進出的。故此，會士最好能和一個以上的人培養深厚的友誼，因為獨身者最大特色之一就是能夠以同等的愛，同時真正的去愛幾個人，且每人的交往都是獨一無二的。這份友誼，不單可以彼此造就，彼此成長；同時對團體也有重大的建設作用。因為它在分享你的成功，接受你的失敗，與你同喜樂，並為你分憂；藉著彼此的愛與尊重，使團體內的關係更加緊扣！然而，「友誼」在男女修會團體中經常都會遇到很大的困難——就是嫉妒，尤以女性團體為甚。它們都不易都察覺，且常被上很好的宗教外衣作護衛：如應努力避免惡表、保護貞潔聖願或是維持修會傳統……等理由。而嫉妒亦使人製造流言，甚至無意識的毀謗，以致當事人可能會受到團體中其他成員的排斥，承擔著不可言明的心理壓力。所以若長上發現有這些流言出現時，必須明智地面對及核證。

<五>耶穌基督的愛

細看耶穌基督，祂的愛不只是天主性的愛，也具有人性的愛。他以既深刻又純潔的愛去愛四週的人，他同樣也邀請我們去愛弟兄／姊妹如同一位有位格的人，而非佔有或支配。所以，在修會內，友誼本身是一種態度，結合兩個同性的人，彼此互相讚美、尊重與深刻的認識，不斷在平靜的日常生活中，分享你我的所有與所是！

V 總 結

當我們回顧歷史時，看到昔日修會在封閉式的訓練下，只要求會士個別的與主建立關係，而在人與人之間的友情則較難發展。但經歷梵二大會及法典改革後，教會肯定「人」的需要，並鼓勵在團體中應發展友誼，以便彼此扶持，走向天主。事實上，真正的友誼是需要經過學習的，會士在過程中需要不斷的淨化自己、認識自己，才能邁向一份開放而不獨佔的友誼。這種自由，一如基督的不斷邀請，任由我們自由的接受。祂確是真正的朋友，並沒因滿足我們幼稚的要求而降低祂的條件；甚至為表達祂那無盡的愛，不惜犧牲自己在十字架上。在此時，祂仍讓我們完全自由，再次甘願忍受我們棄之不理的羞辱。所以，友誼是可以幫助會士在友伴的陪同下，勇敢面對自己，成為生命的主人，而非別人的依附體。因此，團體的成員，再不是「我」，而是「我們」，只有這份緊密的交往、情誼，使會士體驗到團體的共享。就如基督為我們的祈求：「願眾人合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。」（若七21）如果真承認祂的身分，那份友誼的團結是必須的。畢竟會士只是一個「人」，應容他／她有走向偏差或極端的時刻，但憑著對上主的引導及團體的寬待、忍耐，必使在過程中的會士們更學習並趨向天主在人身上的無條件的愛。唯願降生成人的天主賜給我們一顆具有「人性」的心，好使與我們在一起的弟兄／姊妹更能怡然自樂！

參考資料

1. 谷寒松著，「神學中的人學」，p.131—p.141，光啓出版，一九八八。
2. 馬能諦著，胡安德譯，「團體生活的心理觀」，上智出版。
3. Peter G. Van Breemen著，譚璧輝譯，「祂在召喚」，p.198—p.209，光啓。
4. Matthias Neuman O.S.B.著，王敬弘譯，「守貞者的友誼與靈

修經驗」，神學論集54期，p.591-610，光啓，一九八二。

5. 甘易逢著，「貞潔與友誼」，神學論集26期，p.543-p.557，光啓。
6. 中國主教團秘書處譯，「梵蒂岡第二屆大公會議文獻」，p.441及p.416，天主教教務協進會出版，一九七五。

基督徒的眼淚

雷敦蘇

當我們在日常生活中，終日遇到憂愁、失望時，可能想大哭一場，以表達內心的痛苦。但一想自己是成年人，是傳播喜訊者，便不敢了。流淚似乎僅限於少年時期，成年人哭泣有點不正確。因此，成年人流淚，不在人前，而在內室，眼淚在人生和傳福音上地位很低。實際上，這樣做對人心和對福音都不妥，因為忽視了人心的需要，也不符合聖經有關眼淚所說的種種。爲了補救此一欠缺，筆者提出對流淚這一自然行爲的一些意見，與大家分享。

一、孟姜女

中國古傳說「孟姜女」，已成了中國思想家反省的故事之一。因爲孟女爲其丈夫痛哭流涕，被視爲整個民族在獨裁者暴政下痛苦的啓示。她像耶肋米亞一樣流淚：

「我眼淚直流，晝夜不息，因爲我的處女——人民——大受摧殘，受了嚴重的打擊。」（耶十四17）

孟女和先知的哭泣是一致的，因爲是爲正義而流淚。其力量足以使萬里長城的一部分坍倒，露出被暴君壓迫當兵的丈夫的骨骸。其實，按照今日的歷史學家，史料裡記載的孟姜女是春秋的齊國人。公元前549年，齊莊公光攻打莒國，杞梁爲先鋒，不幸戰死。杞梁有妻，以善哭聞名齊國^①。無論如何，傳說中孟姜女的哭泣與另外一個妻子，即金瓶梅的潘金蓮，爲其丈夫西門慶，常離開她而流的淚很不同，潘金蓮只想滿足自己肉身的慾望。丈夫在世時，她爲得其疼愛撒嬌裝哭。丈夫過世不久，除了爲傳統守喪須假裝流淚外，

即與西門慶的婿甥發生關係。金蓮的哭是自私小孩的哭，小人的哭是為個人得到暫時的滿足；大人的哭能使全民得到安慰。所以耶穌勸耶路撒冷的婦女不要為他個人哭，但，

「應哭你們自己及你們的子女。」（路二三28）

因為，他預見猶太人民的大災難。哭是可以的，但是誰要哭，以及要像大人為正義而哭。

二、唐玄宗和楊貴妃

孟姜女哭夫已入傳統文學，另一位值得我們注意的是唐玄宗，他進入文學在於他對楊貴妃的忠和愛，及貴妃死後他所流的淚。白居易在〈琵琶行〉一詩裡說：

「夜深忽夢少年事，夢啼妝淚紅闌干。」

「闌干」、「妝淚」或寫「淚妝」，都記念臥在窗櫺上，懷念過去楊貴妃的皇帝。法國哲學家柏格森曾經說過，人與其他動物的不同在於人能笑。假設以微笑作為人的特色，那麼，人的偉大在於能流淚。當然，動物受傷時也會流淚，不過像玄宗皇帝或莎士比亞悲劇內的英雄之悲悼超過簡單的生理反應。唐玄宗最偉大的時刻不是他坐在寶座上行隆重典禮時，而在於他為其妃流淚的那一刻。莎士比亞的李爾王亦如此，在作王時，他的光榮是假的，是外在的，等到他窮苦地在荒郊流淚時，才現出他真正的偉大。

三、流淚是人的恥辱嗎？

聖經有幾次提到耶穌流淚，而不以此為辱。拉匝祿病死時，耶穌哭他（若十一35），使旁觀者說：

「看，他多麼愛他啊！」（若十一36）

哭聲變為愛聲，多麼偉大！更有意思的是，此節是新約內最短的一句。此句將耶穌的音節的人認為此句值得特別注重。再想到耶穌為

耶路撒冷前途所流的眼淚和他在山園的流汗流淚，加上保祿爲其建立的教會流淚，以及伯多祿有名的哭泣，那麼可知，哭泣並不是恥辱，而是人偉大的表達方式之一。

四、陰性

楊洵美的：「誰言水是無情物，也到宮前咽不流」，是一把鑰匙，將選題的正門打開。由於水是有情物，眼淚才有其力量。水之力是老子所說的：「天下柔弱，莫過乎水，而攻堅強者，莫之能勝。」②水的美德在於「善下之」③，或說：「水善利萬物而不爭。」④在老子眼中，水的德能和情趣是純正陰性的象徵，有陰性的謙虛，又有陰性的能力，可克服陽性的堅強。河谷是水跟山之間鬥爭結果的勝利品，是水屬陰，顯柔弱，卻能面對陽之威勢的說明。隨著水的向下，我們來到陰性的基礎，坤或土。謙虛的陰性像土是西方東方都同意的。拉丁文的謙虛，humilitas，是土字，是humus的衍生字。老子說，人應該「法地」⑤，以地作行爲的標準。

有些基督徒用此類說法證明教友的被動心態，特別是女教友的聽命感。他們相信聖保祿亦是如此看法，使人在任何情況之下不得起來反抗。不過，這樣講是忘記爲正義所流的眼淚，也忘記陰性的偉大使命。我們由兩個角度進一步討論此一使命。

五、母愛

路加福音記載：

「耶穌望見京城便哀哭她。」（路十九41）

瑪竇又說：

「我多少次願意聚集你的子女，有如母雞把自己的幼雛聚集在翅膀底下。」（瑪二三37）

耶穌像母親一樣地哭，他的眼淚打開他的心，使他能接受他在痛苦中的孩子。眼淚使心變為無限的包容，像詩人所說的：

「人生有情淚沾臆，江水江花豈終極」⑥。

與哭者同哭是母親安慰子女的特性。藉著眼淚，基督徒能效法我們的師傅，慈悲的主耶穌，萬物之歸宿。易經說：

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。」

（易經·彖·坤卦）

此段的文意是，陰性的根源是坤，即土，萬物都是由土來的；土是萬物之母，樂於厚道，又以無限制的接待保護各物各事。所以，人應效法土的謙虛，去施行博愛，不排擠任何人，這才是基督徒的精神，愛鄰人如己，歡迎社會中最受歧視的人。因此，最受耶穌批評的是那些排擠他人的法利塞人。他們的錯誤在於要法天而未先法地。法天的人容易自誇自大，像皇帝一樣。耶穌作君王的路卻是相反的，他空虛了自己，如水、如土，向天父祈禱：

「當他還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因他的虔敬而獲得了俯允。」（希五7）

六、在哭之人轉為傳喜訊者

這裡所要反省的是，在耶穌墳墓前的瑪利亞·瑪達肋納。她的哭聲和一人首次皈依的哭泣不同。奧斯定講皈依的心態說：

。「我愛你太晚了，萬古常新的『美』！我愛你太晚了！」（懺悔錄：卷十27）

他哭的緣故是因為從前的生活好像是一種浪費。花園中的瑪利亞情況不然，自從她皈依主直到當日為止，其生活有了意義，沒有浪費。不過，她生活的基礎是耶穌，而這耶穌不見了。還不認識主的奧斯定不想追求生活的基礎，所以不覺得一個無基礎、無意義的生

活有什麼不對。但瑪利亞，因耶穌的死亡，由一個以基督為中心的生活，轉到一個失去了中心而仍然在追求中心的生活。基督徒若沒有復活的主就不知作什麼，其宣講是空的，信仰也是空的，他還在罪惡中，這對門徒來說是很大的失望。由此可以了解，瑪利亞的哭泣是多麼偉大，多麼令人驚異。

剛好，在此刻有個聲音叫她：「瑪利亞！」只有善牧能這樣叫其羊的名字。聽到這充滿愛的叫聲，使哭者起身，擦乾眼淚變為傳喜訊的使者：

「你到我的弟兄那裡去，告訴他們：我升到我的父和你們的父那裡去。」（若二十17）

假若音樂家能把唐代被迫前往北國和番陳女士的哭訴，轉為美麗的「陣杳元和番」一首古箏曲，基督的呼喚更有此力，使悲劇變為愛曲。

上面有一點值得注意，耶穌叫「瑪利亞」，用的是她個人的名字。在創世紀裡上主或人所起的名是類名，如樹、人、女人等。在哭泣中被耶穌所召喚的人，都會聽到自己特有的名字：

「我也要賜給他一塊刻有新名號的白石，除領受的人外，誰也不認得這名號。」（默二17）

由土來的元祖叫「亞當」，就是「人」的意思；在眼淚中受呼喚的新人有特殊的名字和使命。哭泣是基督徒的起點，是接受使命的基本條件。

結 論

淚水是基督徒應該覺得珍貴的。散文作家孫偉說：「女人是水做的。」我們更可說：「基督徒是水做的。」真福八端就說：

「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」（瑪五4）

在此涕泣之谷，人要為正義，為孤獨而哭。同時，他要接受安慰。

所謂的安慰就是聖神，而聖神的力量使門徒去傳道，去作見證。於是，人在哭時一方面像懷抱一切的母親，另一方面像往全世界去的傳教士。由這兩個角度來看哭泣，才可看出哭的真實地位。

附註：

- ① 孫煒，妻女淚與媳婦樓，人民日報1990年11月9日，第四版
- ② 道德經：# 78
- ③ 道德經：# 66
- ④ 道德經：# 6
- ⑤ 道德經：# 25
- ⑥ 杜甫，哀江頭
- ⑦ 孫煒，同①

美的力量

John Navone, S.J.著

邱宜華 譯

美有吸引召喚我們的絕妙力量，真正的美是一種吸引力，它為我們真正有益。希臘人明白此中道理，他們把美命為Kalon，是由動詞Kaleo來的，意思是召喚或打招呼。因此，一如人的成就具有善的吸引力，美也是所有成就的先決條件。事實上，美是一切動機、抉擇和行動的中心，因為除非我們被美好的事物吸引或感動，我們無法抉擇和行動。每個召喚，是對吸引我們的美善事物之招呼有所回應。真美一如真善具有魅力，它吸引我們執著、實行和有所成就。生命若沒有美，也不會有動機，人類將隨波逐流失去人性。

美的真義

真美如同真善具有吸引力，它是人們生活、認知、道德的提昇和宗教上自我超越的動力。這構成人的真實面。若無美的吸引力，知識、道德和宗教上的善將失去它們改變人類生活的力量。真美如同真善，在人們的真實生活中，賦予力量，使人類能忘我地去尋求成就。

大男人主義傾向於輕視美，視美為多餘的、裝飾用的和「女性」的；且忽略美對人類卓越成就的不可或缺的力量。

美與心智的生長、發展和成熟的五個最基本條件有關連：此即羅洛根所說的五個超越條件：專心、聰明、理性、負責與投在愛中。美是真善的力量，足以用來駕馭、注入和集中精神，使人成為聰明的、理性的、負責的和摯愛的。美的力量推動和支持研究與了

解，思考與判斷，討論與評價，決定及行動。人性成就與卓越的吸引力喚起讚嘆或驚訝，以及隨之而來的滿足和喜樂。

至高無上之美的創造力量，反映在兩性相互吸引之美及其創造力量中。男性與女性相互吸引之美是人類生命故事的起點。人類的實存，證明了美的力量。存有或不存有的問題是美與美的動能。

聖者與聖經的見證

天主之美的見證聖者之一聖奧斯定，在思及他的放蕩生活之後，大聲呼喚：「我愛你太遲了，萬古常新的美啊！我愛你太遲了。」佛里諾的聖女安琪拉（1248—1309）詳述她的神視經驗說：「我看到美是如此偉大，以致我不能說出關於它的一切，啊！所有的善，都在我所看到的至高無上的美之中。」聖十字若望（1542—1591）述及神聖之美的宗教經驗說：「所有受造物的美與天主無限的美相比，盡是醜陋至極。」

智慧書述及天主是世界上諸美的源泉，它譴責外教人崇拜太陽、月亮和星星，為它們的美麗著迷且奉之為神。他們應該知道，真神、一切美好的主宰，遠超過它們（智十三3—5）智慧文學也肯定智慧的言語的美麗（箴一9；四9）。聖詠作者描寫天主「披帶美麗」，「穿上讚頌和美麗的衣服」，「在祂面前有讚頌和美麗」（詠九二1；一〇三1；九五2）。

舊約中的末世論有很多地方提到什麼是美麗，也提到默西亞和耶路撒冷未來的美麗（依五二1，六二3；匝九17）。在末日上主將作祂子民的榮晃和華麗（依廿八5）。依撒意亞曾預言以色列在末日的喜悅，「他們要看到吾主的榮耀和祂的美麗。」（依卅五2）天主的美啟發末世的喜悅和歡樂。

榮耀和美是保祿思想的中心。起初我們隸屬於天主，且能看到祂的榮耀和欣賞祂的美（羅—21，23）。一旦我們隸屬於罪惡，我

們就再也看不到祂的榮耀或欣賞的美了（羅三23；弟後一9）。耶穌基督死亡和復活後，我們從罪惡的權勢中被釋放，在基督的面容上，我們看到天主的榮耀和欣賞祂的美（格後三18；四6）。當基督最後來臨時，我們不再犯罪，不再死亡，我們不但要看到天主的榮耀，且要欣賞天主的美。而且，我們自己要成為榮耀的和美麗的（格前十五3；格後三18；斐三21），完全接受上主的榮耀和光輝。

根據保祿書信和第四福音，榮耀或美可從三方面來了解：（1）天主生動而光輝的臨在拯救祂的子民（路二9；九31；默十八1）。（2）天主的榮耀和美所停留或統治之地：聖殿（默十五8）；新耶路撒冷（默廿一10）。（3）默西亞時代或是天國，顯示的特徵（谷八38；十三26；十37；瑪廿五31—46）。

無論何處，在拯救祂的子民時，天主至高無上的善顯揚出來，祂的榮耀與美也隨之自明。目前，在這現實世界中，我們可以體會出天主光輝的善，從各方面對著我們不斷地顯揚著。在末日的世界中，我們將看到它的圓滿和美，面對面享見天主的直觀，將是所有為天主美的力量轉變的人之永遠喜樂。

神學家論美

多瑪斯在迪奧尼斯所著《天主名字》的註解中，主張神聖的美是創造的動力。因為天主愛祂本身的美，祂願意儘量地分施它，傳給受造物祂自己的肖像。祂是他們光耀的根源，受造物的每一型態美妙地分享天主的光耀。因為受造物的存有都是由型態構成的。多瑪斯肯定美是萬物存有的根源。上主出於愛祂自己的美，使萬物生存，且感應和保護它們。祂創造宇宙，使它美麗，以反映祂自己的美。天主至高無上的美，願意萬物在祂圓滿無缺的美中變得美麗。

多瑪斯認為美是天主基本名號中的一個，它描述出上主的本

質。他找出一個特殊原因，把美歸於聖子，天父的肖像，因為吾人特別喜愛將美與形像聯結一起。祂是天父完美的肖像，因為祂完全地分享天父的神聖本質。祂是天父光輝與清晰的聖言。當我們說話時，我們心智的光照耀在我們的言語裡，使它們清楚明白，我們的話怎樣清楚，我們的思想也那樣清楚。當天父說出祂神聖的話時，它完全表達了祂自己，以及祂心智的明亮。當天主聖言成了血肉，寄居在我們中間時，祂神聖的美取得了一個看得見的形像。基督有神聖的美，因為祂分享了天父神聖的本質，所以保祿肯定的說「祂有天主的形體」（斐二6），以及「因為是在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性」（哥二9）多瑪斯又繼續表示基督有倫理上一切德行的美，特別是正義和真理。祂充滿恩寵和真理（若一10）。基督有可愛的正直，和各種美德的行為。經由恩寵（此字指完美），我們知道天主的美；我們喜歡看到祂完美的形像，和聽到祂降生或人的聖言。

美的神學需有下述的正確預設。天主的作為在哪，天主就在哪，萬物存在何處，天主的作為即在那裡，一切真善美，天主都參與其中，使其具有創造性、持續性、完美及圓滿無缺性。天主在祂的化工中，是創造者、支持者、終結者，以及一切真善美的大成。

天主是至高的，絕對的真理和美善，也是一切附屬的、有限的真善美的標準與尺度，凡物離開天主，它的創造者、支持者、終結者與大成者，即不再是真、善、美；凡物脫離脈絡即非真、善、美，天主是所有真、善、美的最後脈絡。

天主有意識地洞察自己的真，有意識地愛自己的善，有意識地欣賞自己的美。天主洞察、喜愛、欣賞一切祂所創造的、支持的、終結的和成全的事物。離開這樣一個天主，那麼沒有任何東西是可洞察的，可愛的，以及令人喜悅的了。

天主是祂所洞察、喜愛、欣賞的一切的基本。天主的洞察、喜

愛和欣賞表達在祂所創造、支持、終結和成全的一切中。天主洞察祂所喜愛與欣賞的一切，祂愛祂所洞察與欣賞的一切，祂欣賞祂所洞察與喜愛的一切。

耶穌基督的美

在有限的歷史上，最完全地表達天主洞察真，喜愛善和欣賞美的是耶穌基督。耶穌基督和祂天父的神，已經遣發給人類，使他們有分享天父洞察真，喜愛善和欣賞美的能力。天父將祂的兒子和神賜給我們，使我們能分享我們的創造者、支持者、終結者和完成者，對真、善、美的洞察、喜愛和欣賞。

因為天主把祂自己的真、善、美給予我們。我們才能喜愛祂的善、洞察祂的真和欣賞祂的美。惟有天父是善的（谷十18），祂在聖言的至善和真理中，在祂聖神的喜樂中分享給我們祂的善，天主真善若未被欣賞到，它也不被洞察，因為天主是真、善和美。自真福而來的喜樂，證明我們認識天主真善。

天主是至美的，因為祂欣賞祂的真和善，在一切受造的眞、善中，散發喜樂的至眞和至善。如果眞愛是對眞善的忠實、負責和承諾，眞美是在這種眞愛中散發的喜樂和愉快的光輝。眞美是眞實可愛者所散發的喜樂和愉快之吸引力。無論在何處，天主的眞理和聖善吸引我們，改造我們，推動我們，使我們改變和快樂。天主是眞、善和喜樂的。天主的美，在祂的眞、善和喜樂中散發出來。天主是美的，因為祂的眞、善和喜樂吸引或聚集所有的受造物歸向祂。

天父的美或吸引力，聚集我們歸向祂的聖子（若六44）；因為看到耶穌，就是看到天父（若十四9）。在耶穌基督內，看到天父的美會帶來喜樂和歡悅。亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到耶穌的日子（若八56）。我們已經看到天父惟一聖子的光榮（若一14），祂是

不可見的天主完美的肖像（哥—15），天主光榮的反映（希—3）。當祂從地上被舉起時，要吸引眾人歸向祂（若十二32）。被釘與光榮的耶穌，散發惟一真天主愛人的美。這愛聚集眾人歸向祂，使祂的喜樂存在我們內，使我們的喜樂圓滿無缺（若十五11）。

唯有天主是真光或真美的基礎和源泉（詠六二6,8）。當撒旦將世界上的國度與榮華呈獻給耶穌時，耶穌回答說：「你要朝拜上主你天主，惟獨事奉祂。」（瑪四8—10）具有誘惑性的美與真正的美是對立的，那是一種外表之善的吸引力或引誘力；它能危及人的優越和真實性，以及其相隨的喜樂。真美常是真善的吸引力。人性中的神聖與人的優秀性和真實性，散發真美，喚起喜樂。天主召喚尋求和服事祂的人，反映祂的美和傳達祂的喜樂。所以，看到耶穌，就是看到美和認識祂為之生活的天父的喜樂。

在真福八端中，耶穌向祂門徒許諾的不僅是愉快，而且是與天父交往的喜樂。心裡潔淨的人要看見天主（瑪五8）；「……我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣」（若十三2）。多瑪斯發現真福八端有它的順序，它是自我們承認對天主的需要時開始，直到我們分享祂的和好的愛為止（神學大綱11—1,69）。與喜樂為伴是同被釘與復活基督為伴。真福八端所表達的是走在苦路上，愛天主在萬有之上的喜樂。這是那些惟獨依靠天主支持的貧窮人的喜樂（詠1,34,40,84,112……）。雖然圓滿的喜樂是在永恆中間，但是，至少現在我們已初步地，部分地經驗了它。現在心靈純潔的人已能在模糊的鏡子中看到天主的美（格前十三12）。

美，感官的慾樂和心靈的喜樂

對喜樂和慾樂之間的差別，有個概略的補充，看來是適當的，出自真善和真美之喜樂與慾樂不同。在價值和慾樂之間能有張力，

但價值和喜樂之間沒有張力。動物能經驗到慾樂，卻不能體驗與價值具有自然連繫的喜樂。真福八端的喜樂根植於真正的價值。保祿在書信上列舉說，喜樂是聖神果實中的一個，且被置於愛德之後（迦五22）。喜樂與痛苦是能並存的，「……讓我們以堅忍的心去跑那擺在我們面前的賽程，雙目常注視信德的創始者和完成者耶穌，祂為擺在祂面前的歡樂，輕視了凌辱，忍受了十字架，而今坐在天主寶座的右邊」（希十二1-2）。

人人都尋找喜樂。你在何處找到它？一般說法視慾樂是通向喜樂的路。消費者的社會教導的是舒適與慾樂的「福音」，且被視為喜樂所不可或缺的先決條件。然而耶穌基督的福音有不同的真福。喜樂與慾樂是不同的，兩者之間常常有著衝突，我們對喜樂永不會厭倦，我們會厭倦慾樂。喜樂是聖神果實中的一個，當我們尋求慾樂做為目標時，容易導致肉慾的行為，與天主和其他事物相對立（迦五20）。喜樂能替代慾樂，使人不必隸屬於慾樂的需要。慾樂不能代替喜樂，也不能在沒有喜樂的地方創造喜樂。喜樂像一切其他的善，是外溢的，與喜樂的人在一起真好。尋求慾樂則不同，容易使人孤立。

喜樂與愛同在，根據多瑪斯的說法，在愛的喜樂中，我們找到存在的完美。熱愛真善，我們找到了喜樂，即使它不包括實用性或慾樂。道德人不是享樂主義者，他們經驗到人性完成的喜樂。道德的美吸引他們，因而他們選擇它為終極的目標。對此終極目標的希望與親近，使道德人的人性喜樂達到極點。這證明我們應當為生命找到目標，它連同喜樂，導致生命的完成。沒人能為我們做這些，就如同沒人能為我們吃飯一樣。

在一切事上愛天主的喜樂，引領我們與那些同樣地愛和同樣地希望的人分享喜樂。在痛苦和窮困時，這樣的喜樂也能存在。保祿在他的使徒生活中，經驗到十字架的喜樂。他甚至斷言，即使在他

們的痛苦中，天主的僕人常是喜樂的（格後六10）。保祿完全不關心他自己，只要基督的道傳揚出去，他常喜樂，他樂於為信仰和教會受苦（哥一24）。我們喜歡為我們真愛的人受苦，即使痛苦和死亡，真愛的喜樂是不能擊敗的。耶穌喜樂地為祂的朋友捨棄生命，為使他們也有喜樂（若十五11）。

另一方面，不耐窮苦，追尋群黨，能成為渴求慾樂的根源。但是，感覺性的快樂，不能替代喜樂；反而帶來更深的痛苦，因為這樣替代喜樂的方法，基本上與人類獲得喜樂的原則不合。

喜樂和慾樂能共存與互相增強，其條件是已經先有了喜樂，而且某種意義下強於慾樂。基督徒的生活不意味一無喜樂，即便慾樂在減少。慾樂不是喜樂不可或缺的條件。為了慾樂，而解決一個衝突，並不能增加真正的喜樂。真實的基督徒生活，常是與天主之間的一個喜樂的盟約，祂是愛，藉耶穌基督和十字架之神，美妙地顯揚出來，強力地吸引人類。

真實的愛、友誼、盟約和團體都與美有關。柏拉圖和來自他的哲學，認為美是使人或物成為可愛的品質，奧斯定肯定「祇有美的東西受到愛；……我們情不自禁的愛美」；如果這是真實的，如果「美者，悅目也」這定義是對的，那麼真愛不能無賞心的瞻仰。由此可說，馬爾谷福音的耶穌受洗（谷一11）和顯聖容（谷九7）的敘述中，從天上來的肯定耶穌是天父愛子的聲音，意味耶穌是中悅天父的美的兒子。祂是天父喜愛地，欣賞與肯定的降生成人的天主之美；「祢是我的愛子；我因祢而喜悅。」（谷一11）。中悅或喜樂永遠是對降生成人的天主之美的適當回應，藉著祂，在祂內，基督信仰的團體，認識天主是美。

由「豐年祭」瞻望 信仰中的「感恩祭」

高秋花

引 言

阿美族是台灣原住民人口最多的一族，人口大約在十三萬人以上^①。筆者在本文所描述的豐年祭，屬玉里秀姑巒群的阿美族。近幾年筆者幸好有機會為旅北的阿美族信友服務，故此發現在他們的信仰生活方面，有許多存在性的問題，有待台灣的教會團體努力面對，及進一步探討與關懷。

因此，筆者整理過去所得之經驗，嘗試以目前的社會環境，從阿美族的傳統祭儀「豐年祭」，作初步的探討，並在信仰上作進一步的深思與反省。

另外，本文因性質上的需要，有某些文字以阿美語拼音文字記載，為保有其原始之意，並另行注解。

壹、傳統豐年祭的背景

一、祭祀前的準備

豐年祭在阿美族傳統各祭儀中屬最大的祭禮，此祭儀表達阿美族對神的最高敬禮，更表達此民族生活的一個新的開始。因此，全部落的族人必須放棄日常的勞力工作，全心參與豐年祭的祭典。

(一)分齡制

在阿美族的社會結構及體系，分齡制是此民族的社會單位的主幹，它關係到部落的獨立性及生存的多項功能。故此，大約每三年

在豐年祭進行中，有專為新進階的男子進行分齡制的儀式。阿美族的青年男子就在此項制度中，接受傳統禦敵、共同漁撈、狩獵、共同耕作、管理建設道路水利等多項的訓練②。此分齡制可分為五階段③：

1. Pa ka ro ga y 初入男子年齡組：這一組是所有男子年齡組中最年輕的一組，大約由十三歲～十六歲左右的男子所組成。他們在部落各項活動中，要受體力和意志方面的磨練，所做之事都是較粗重，所到之處也較偏遠。因此，在豐年祭中他們將被男子年齡組接受與肯定，並開始負起年齡組的使命，服從長者的領導。

2. Ka pa h 青年組：此一組織內又分為好幾個不同的組別，視部落中的青年人數而定，人數愈多組別就愈多。他們是由十七歲～三十四歲之男子所組成。每一組別的年齡大約相差三歲～四歲左右，年齡較長的一組受命於Mama na ka pa h，帶領青年組和初入年齡組之男子執行；完成青年領導組所下達的任務。

阿美族的青年男子，若進階到此年齡組便可成家。故此，豐年祭中有專為未婚之青年男女彼此認識的歌舞，使部落的人力不外流，社會組織更廣大。

3. Ma ma no ka pa h 青年領導組：進階到此組織的男子已是部落中最有權威的階段，部落中的各項活動都由此組織策劃。他們謀生的技巧及能力都已有相當的經驗，年齡大約在三十五歲～四十四歲之間，除了策劃部落的各項活動外，並領導青年組和初入男子年齡組的青年，進行部落的各項公共事物④。

4. Ma to àsay 老年組：依傳統的制度，年齡大約在四十五歲～五十五歲的男子是屬於老年組的階段，在此階段的組員不必實際執行勞力的工作，通常是擔任部落諮詢及督導的工作。

5. Ka la s 耆老組：此一組織是屬退休之老人，完全不執行部落任何工作，也不受男子年齡組制度的規章。雖然如此，但耆老

組仍然可以享受其他組織所捕獵的美食佳餚及共享美酒。甚至青年人還必須為此組織的長輩服務。

(二) 角色分配

在豐年祭進行中除了耆老組外，男子各階級都有基本的角色和任務，使整個祭儀在大家的彼此合作中進行順利。但是從豐年祭整體而言，參與者本身已是一種角色。

1. 領唱者：祭儀進行中最能製造氣氛的便是領唱者，他也是祭儀中的領舞者。此一角色雖然沒有指定人物或組織擔任，原則上是由富有經驗者擔任，使參與者隨著領唱者的舞步，進入充滿神的氛圍的祭禮核心。領唱者另外尚有一個使命代表全會向祖靈祈福。

2. 斟酒：「酒」在阿美族的傳統文化是不常有的，平時是不喝酒，唯有在傳統的慶典方有酒喝。故此，「酒」在慶典中是用來祭祀的高尚禮品。而且阿美族的酒是用小米自釀而成的；有日常的勞力工作之後方有小米釀酒，因此阿美族人在豐年祭的祭典中是以酒代茶。於是酒和斟酒的人物在祭典中是不可缺的美物和角色。

斟酒者在祭儀進行中不離開圈內，他左臂抱著酒罈，右手拿著竹筒製成的酒杯，隨著舞動的舞者邊舞邊斟酒，並將所斟的酒讓飲者知道是何許人家所釀製的，使獻酒的家庭因著飲酒者的祈福得到祖靈的祝福。此類的角色通常是由初入男子年齡組的青年擔任。

3. 督導者：由於豐年祭不分晝夜的進行，免不了有疲憊之時，但在傳統上各階級之組織除耆老組外，都必遵守男子年齡制的規章，若舞者精神欠佳或遲遲不到場者，督導者便持咬人狗^⑤，鞭策舞者臀部以下的肢體，或到尚未到場參與者之家中催促。此類的任務由青年組組別中較年長的一組擔任。

(三) 捕魚

此項活動是在豐年祭之前進行，也是一種祭禮。在阿美族的文化中，如行婚祭或喪祭之前，都以捕魚為祭儀的前聲，藉此捕魚的

活動，集合男子組計劃進行下一個活動的開始。因此，豐年祭中的捕魚祭禮是在進行豐年祭前二個月或前一個月進行，依當年農作物收成之時期而定。進行捕魚活動時不對外公開，僅對部落宣佈，免遭惡神之干擾。同時部落中之婦女和孩童也不許參與此項活動的進行，唯有男子年齡制中的各組能參與。

指導捕魚的各項技能及勘察捕魚之地域，則由青年領導組負責一切的策劃，而由青年組各組及初入男子年齡組的青年，負責取材築溪流的分歧點⑥，使另一支流的溪水成半涸竭狀之後下溪捕魚。終了將捕獲之魚蝦、蟹、鰻等魚類收集，再由青年領導組從中取出部分的魚類，就地烹調後，先請老年組品味，視為肥美佳餚；然後所有的男子年齡組方可進食。剩餘之漁獲經分配後各自帶回與家人共享。捕魚祭結束後青年組以下之組織繼續捕魚後的清場工作，使溪水保持暢流之狀而告完成。

二、不分晝夜進行三天的豐年祭

豐年祭在阿美族各部落進行的天數各不同，有的部落進行五天～十天，但至少進行三天。首先由最具代表部落權威的頭目，到老年組中最年長的家庭中起歌起舞，而後此家的老年組組員請頭目喝一杯酒後，二人便組成舞隊舞出該家庭，而至另一老年組組員之家中，依此推演由大到小的老年組組員。最後此一支由老年組合成的舞隊，一同舞到會所而正式進入豐年祭的祭禮。

(一) 點燃聖火祭祀祖靈

當頭目穿戴傳統的服裝及配飾到老年組各家邀舞時，全部落的男女老幼也開始準備進入此祭典中，因此所有男子年齡組，便開始互相召集組員進入首夕祭儀。

老年組舞到會所後，頭目便點燃祭場中央的木頭，耆老組也安坐於指定的位置。此時每一老年組手捧平日所播種的小米、糯米及自釀的小米酒和獵物等禮品作獻祭，圍著當中的聖火進行祭祀祖靈

的歌舞。此首夕的歌舞較嚴肅而緩慢，有一定的曲調及舞步，歌詞由領唱者視當時的氣氛以禱詞方式進行。

(二)在神的氛圍內狂歡

豐年祭的祭禮完全是以歌舞呈獻於祭儀中，不分男女老幼都能參與，且每一位參與者都是祭典中的祭獻者。但有部分的祭儀禁忌女性參與⑦。

1.迎靈祭：迎靈祭是由男子年齡組款待祖靈的祭宴，參祭者以高昂的歌聲及豪邁的舞步展開祭典，在領唱來答的歌舞中沒有一位是觀眾，人人都是獻祭者。此部分的祭禮由前夕一直進行到次日的清晨。祭典中除了歌舞外，歌舞者也享用祭獻過的美酒。

2.宴靈祭：豐年祭進行到宴靈祭時，已進入此祭禮的最高峰，全部落的男女老幼只要是健康者都參與，但需要遵守男子年齡組舞隊的秩序。婦女可接於初入年齡組的舞隊後，不能隨便插入男子年齡組的舞隊中，特別是未婚之女青年，孩童可接於婦女的舞隊後。較長的婦女在此祭儀中，可以擔任領唱及領舞的角色，故此，宴靈祭的歌舞較活潑輕快，舞步的變化比前項多，歌聲也較圓融悅耳。此外，宴靈祭進行的時間也較長。祭禮中尚有(1)Pa li mo(2)Pa ga la t(3)Pa ka ya t等活動的進行⑧。

(1)表揚優秀的人物及組織：此項活動關係到部落的榮譽，不單是個人或組織的榮耀。因此長輩和部落的族人都很注重表現優良的個人和組織，表揚的方式完全公開的在宴靈祭中宣佈。雖然獎賞並不是什麼貴重的物品，但實質上他們是被全部落的人尊重、肯定。表現差者將受男子年齡組織的體罰和辱罵。

(2)Pa ga la t是婦女在此祭禮中對自己已進階的兒子，給予公開的肯定與介紹，讓族人知道已有一個已成長的兒子，是家族的榮幸和部落的榮譽。

(3)Pa ka ya t此項活動是為未婚的男女青年而設，在宴靈祭中

進行是為分享祖靈的祝福，使未婚的男女青年在長者們的安排中，能締結良緣。因此，豐年祭進行到此階段已是最高潮，男女老幼都已熟練了歌舞，青年領導組在歌舞中將未婚的女青年，從婦女的舞隊中一一的帶入到男子青年組的舞隊中。讓男女青年一同共舞，彼此交流，使整個的祭儀充滿著和諧共融的氣氛。

3.送靈祭：送靈祭是豐年祭的最後一項祭儀，是由婦女組成的舞隊。進行的方式是圍繞著聖火歌舞，領唱者唱完禱詞後，初入男子年齡組織的青年將聖火撲滅，而後婦女的舞隊開始以螺旋形、蛇形、八字形等不同的隊舞，舞出會場到部落的各路上及巷口中，將參與此豐年祭的諸靈送走，結束此年的豐年祭。

三、豐年祭的延伸

結束了狂歡的祭儀後，全部落的族人又進行另一項的共融活動，此項活動象徵著一個新的開始。

(一)Pa ki ag an漁撈活動

與前項已述的捕魚同屬小型的祭禮，但在性質上不同。捕魚婦女和孩童不能參與，完全屬男子年齡組組織的捕魚活動，漁撈則是全面性的祭禮，因此婦女和孩童都可以參與。進行策劃的組織是青年領導組⑨，漁撈的方式是男子年齡組組織由下游往上游進行漁撈，婦女和孩童則跟隨其後漁撈，直到支流的上游結束此漁撈的活動。男子年齡組所撈之魚類歸公，由婦女烹調。當晚全部落的族人進行共融晚餐，其他婦女和孩童所獲之魚自行帶回。

在阿美族傳統文化的祭禮，部落任何一家若有婚祭或喪祭等不同祭儀，漁撈的活動必在這二項祭儀結束後進行。筆者依據同鄉的前輩在訪談後得知，漁撈是為表示祭儀的完成，將不會有其他是非之意。由於豐年祭是屬傳統的宗教祭禮，故此，漁撈的活動進行的也較大型。進行漁撈共融晚餐時，男子年齡組各組自成一組進餐，婦女和孩童則以家族為一組或兩家合併進餐。烹調的食物有糯米

飯、米糕、醃肉和漁撈的魚類及各種野味。

(二)播種

小米是阿美族的主食^⑩，祭典結束後大家開始日常的勞力工作。燒墾山田播下小米及其他穀類，使山田生產五穀，迎接將到來的豐年祭。

貳、由「豐年祭」瞻望信仰中的「感恩祭」

一、在基督信仰影響下的豐年祭

基督信仰大約在一九五〇年初，開始在筆者的家鄉傳開，當時首先接受此西方宗教的是筆者的父母。此後母親便在本地宣傳基督的訊息，使本村的阿美族人在彼此宣傳訊息中，陸續信奉唯一真神——天主聖三。此後天主教信仰已普遍的被阿美族人接受。阿美族人在尚未信奉西方宗教之前，神觀的核心是人靈、精靈、神靈、祖靈及惡靈、妖怪等神^⑪。因此，他們的生活中有許多的禁忌。

自基督信仰來了之後，由傳統的信仰到接受新信仰之後的轉變最為顯著，傳統信仰和新信仰的融合提昇了其文化。故此每逢仲夏至初秋，阿美族各部落進行的豐年祭祭典，雖仍持有傳統的祭禮，但基督的名號已替代了阿美族人的傳統信仰。在進行豐年祭祭典之前或中場有一台彌撒，使豐年祭更具有宗教性質。但相對的，阿美族的傳統社會結構及文化，也因著基督信仰的來臨及國家政府大社會的各項措施，削弱了傳統社會組織的多項功能。

二、豐年祭與感恩祭的差異

(一)相同點：

豐年祭和感恩祭均屬宗教的禮儀，參禮者都是祭典中的司祭；個人都有應盡的角色，大家彼此分工合作各盡其職。祭典中有歌有舞，將全部的肢體呈獻在祭典中，並在祭典中奉獻日常的成果，如小米、酒、餅等物。整個的祭儀表達了信仰的核心，是神親臨的方

式，參禮者不再是個體，而是在神內團結、分享、共融。

(二)不同點：

豐年祭雖是表達宗教信仰的祭禮，但其內涵缺乏降生性的奧跡——生命的根源，參與者面對的神只是祖靈，是由人來的神，因此，在實質信仰上是空洞的，在具體生活中不能提昇人靈。在整體的禮儀中雖充分的顯出彼此的分享、共融，但並沒有來自基督的生命分享與共融。

然而感恩祭中的基督，雖是充滿人性的人，但他是來自天主的真神。在感恩祭中基督親臨於聖事中，讓信友分食他的體血，滿足人靈的需求，也使分食他體血的人得到生命。因此在感恩祭中沒有種族之別，更沒有職業、富貴貧賤之分。信友在教會內藉著聖事、聖言，形成一個有生命交流、共融的大家庭。

參、結語：在禮儀本位化的聲浪中如何提昇豐年祭

教會多年以來，在禮儀上一直努力改進，也希望在禮儀上適應本地文化，使信友藉著禮儀，更積極的參與教會的活動，並能從不同的禮儀中得到力量泉源。但是，台灣的教會禮儀本位化的推行，雖也在多年以前已開始推動，但尚未普遍的在各區進行，只有某些地區或堂口有較顯著的以當地的文化進行禮儀。因此，仍有許多信友無法享受到禮儀的滋潤及聖言的淨化，特別是本文所論之原住民的信仰生活問題。筆者依過去的經驗，在許多阿美族的信友及親友的往來中，發現他們的信仰生活很膚淺，缺乏信仰的動力及活力，是由於教會的禮儀生活無法與他們的文化、生活及生命有更深的交流。從他們參與彌撒的態度和神情來看，彌撒已成了他們的一種負擔，更令人不解的是：參與者皆是婦女和年長的男信友，孩童及中年以下的男信友少見於彌撒中。此外，參與了聖體聖事却不恭領主

的體血，也難於活出信仰的果實。

從另一角度看，阿美族人的生活，很容易聚集在一起。在他們的集會中常是充滿歡笑，有活力，能歌能舞；共融的氣氛令人羨慕，工作不管有多忙碌，都能參與此類的聚會。故此，台灣的教會團體對於原住民的信仰生活，有待積極的從旁輔導，讓他們從傳統的文化與基督信仰的揉合中，發展出新的動力。或安排適合於他們傳統文化的禮儀，使他們的信仰具體落實於生活中。並在不同的時空以新的精神及態度，發揮其傳統社會組織的功能，為地方教會及國家服務，並在現實生活中與別人共享主的恩惠。

參考書目：

1. 宜灣阿美族三個儀式活動的紀錄，78年6月，原著者：黃貴潮。編譯者：黃宣衛。發行者：中央研究院民族學研究所。印刷者：永裕印刷廠。代售處：三民書局、及人書局。
2. 再談宜灣阿美族的ka wa s觀念，78年3月31日，台灣風物第39卷第一期抽印本。
3. 神學論集31，66年4月，出版者：光啓出版社。文題：山地牧靈工作的反省與探討，作者：單國璽。

附註：

- ① 宜灣阿美族三個儀式活動的紀錄p.1。
- ② 同上p.3。
- ③ (1)Pa ka ro ga y初入年齡制者，(2)Ka pa h青年，(3)Ma ma在阿美語是父親之意，亦有為首之意，(4)Mato àsay年老者，(5)Ka la s退休者。
- ④ 同②。
- ⑤ 一種植物，體膚碰觸即癢。
- ⑥ 秀姑巒溪。
- ⑦ 宜灣阿美族三個儀式活動的紀錄 p. 200。

⑧ (1)Pa li mo表揚優秀之人物, (2)Pa ga la t, (3)Pa ka ya t擇偶。

⑨ 同⑥。

⑩ 目前已改種水稻。

⑪ 同①p.4.

探討台東市宗徒之后堂 青年外出求學或就業 主日不進堂的原因

陶莘華

導言

我自幼生長在天主教家庭中，自然地，至今還相互往來的朋友，大部分都是從小在教會中一起長大的；又因為家裡信奉天主教已是第四代了，所以在兒女稍微懂事之後，父母總是很鼓勵子女參加教會活動或到教堂幫忙。因此就培養出一個對牧靈工作有興趣的我。

主曆一九八一年六月，我自牧靈研習所畢業後，就全心投入傳教工作的行列。回顧這十年來，不管在堂區、教會機構或學校工作，我常會面臨到的困惑是：信仰熱忱、活力充沛的年輕教友們，一旦離開家鄉，遠赴外地求學或工作之後，就與教會疏遠了。星期日待在宿舍裡睡覺、看書、聊天或與朋友外出看電影、郊遊……等。主日進堂參加彌撒，再也吸引不了他們了。在這時空轉換之間，到底出了什麼差錯呢？

這樣的困惑，在我心中盤旋不去，就藉此文來反省、探討，希望能找出問題的癥結。

壹、主日的重要性

一、主日的形成

(一)舊約中的安息日

在舊約時代，工作是一種束縛、一種負擔、一種累贅、一種恥辱。真正的人是自由人，不工作。他們培養自己的人格、度政治生活、領導戰爭、享受生活的樂趣，而把工作交給奴隸去做。

安息日成了人擺脫工作束縛，可以喘息一下的日子，人「應記住安息日，守為聖日。六天應該勞作，作你一切的事；但第七天是為恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己，連你的兒女、你的僕婢、你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作。因為上主在六天內造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定為聖日。」（出廿8~11）

舊約時代，安息日不僅使人獲得安息，連動物也獲享這份安息。這一天，人可自覺到自己的尊嚴，自覺到自己無論如何是天主按自己肖像所造的，天主支持他，直到救恩來到的時候。因此，人在這一天應當特別思念天主。因為在工作的日子裡，人們為生活奔忙，極易忘記天主①。

（二）新約中的主日

由於天主子服從天父而成了我們中的一員。耶穌基督來建立了一種新的存在形態：在舊約中，長久以來被大家遵守的安息日之後的第一天，即「一週的第一日」，在新約中特別指出是：耶穌復活並顯現給宗徒的日子。

因著福音書的記載，自使徒時代開始，初期教會就習慣以「一週的第一日」為主日，是紀念耶穌復活的日子。

從此之後，舊約的安息日和新約主日的不同意義，漸漸融合在一起，而有在主日上安息之意。即在主日，能從工作的重負中得到喘息，特別思念、敬禮天主，紀念耶穌復活。

因此，基督徒在主日，要將自己從工作中解放出來。在自由中，體驗出自己得救的事實。否則極易陷入經濟的或政治的權力控制之下，而茫然無知的過日子，生活中完全失去了宗教上的支持

②。

二、從古至今教會對教友主日進堂的要求

(一)十二宗徒訓誨錄

十二宗徒訓誨錄，言簡意賅的記錄下宗徒們的遺訓，其編輯的目的是為使初期教會、奉教的家庭及教友團體，在日常生活的思言行為上，有一個簡易明確的標準。例如：愛主愛人、道德規誡、聖事的禮節和經文、教友聚會及教友團體的組織和規則。

在訓誨錄第十四章主日的祭典裡，這樣寫著：「每逢上主的主日，召集開會，分裂祭餅，舉行感恩禮。你們先要明告諸罪，免得玷污祭禮，你們的祭禮務須是聖潔的。」因為吾主親有遺訓說：「任何地方，任何時間，都應給我舉獻聖潔的祭祀，我是偉大的君王，我的名字神奧，萬民稱頌歌揚。」③

這就是初期教會對信友的要求。每逢上主的主日，是特別指出星期日是主日，是敬禮上主的日子。

(二)梵蒂岡第二屆大公會議文獻

梵二文獻中的禮儀憲章上，關於信友參與感恩祭的要求：藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，「履行我們得救的工程」，因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示給他人④。

禮儀是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源。……禮儀本身促使信友，在飽嘗逾越奧蹟之後，虔誠合作；禮儀是在祈求，使信友「在生活中實踐他們以信德所領受的」；在聖體中，重訂天主與人類的盟約，推動信友燃起基督的迫切愛德⑤。

可是，為獲得圓滿的實效，信友必須以純正的心靈準備，去接近禮儀，又要心口如一，並與上天恩寵合作，以免白受天主的恩寵⑥。

(三)天主教的信仰

在今日教會所使用的要理書，天主教的信仰也這樣要求信友：主日就是基督徒聚會的日子。教會要信徒參與祭禮的主要目的，在乎增強他們與救主耶穌，以及他們彼此之間的合一關係⑦。

所以自古以來，信徒在主日聚會的主要禮儀便是感恩祭。今日教會仍指示信徒，在主日及其他重要慶節參與感恩祭，除非有重大理由，不得豁免⑧。

三、現代家庭生活中的主日

(一)母親的主日

去年年底，我回北投探望母親，那是一個星期五的晚上。翌日，清晨起身，做了運動，吃完早餐，大哥大嫂各自趕著上班，剩下母親和我等待著三歲半的小姪女起床。母親見牆上日曆未撕，便順手撕下。一不留心撕下了兩張，連星期六當天的也撕下了。高掛在牆上的則是顯眼醒目「朱紅」的星期了。不過，我們母女倆都沒在意。

小姪女大約要九點半以後才會起床，所以，母親和我就有將近二小時的談心時間，這算是意外之「財」。我每次回去探望母親，總是來去匆匆的停留片刻就離去。尤其小姪女醒來之後，大人就不可能做任何事了。

在這一段屬於母親和我共享的時間裡，我很專注的傾聽，母親訴說著她生活中的瑣事以及她心中的一些掛慮和不愉快。偶爾，我也插入幾句話，給她打打氣。告訴她接受生活中不能改變的事實，等經歷過了之後，自然會有熬過來的喜悅。除此之外，我在母親娓娓道來的談話中，發覺星期日到教堂參加主日彌撒，是她每週平淡生活中的一個期待、一個重要的環。

尤其在我為功課埋首於書桌前，不能回家陪她的日子裡，她知道她的女兒每主日也會到教堂參加彌撒。雖然我們母女在不同的時間、不同的角落、不同的教堂裡，但是我們同樣在隆重的感恩祭

中敬拜、讚頌、感謝天主，聽天主聖言、領聖體、祈禱……等。這是一個多麼溫暖的連繫。一個母親的心纖細而深邃，主日對她而言是重要，且深具意義的。

因著參與主日彌撒，我的母親和各自獨立、散居各地的子女們共融，緊緊的連結在一起，也因此，她能更深的與基督結合，信靠他、依賴他。

我母親是一位保守傳統的婦女，不會用親吻擁抱來表達自己的母愛。但是，每一次我想起母親的這一段分享，都讓我好似被母親擁入懷中，對著我說：「孩子啊，我愛你！」這是一份母親的愛，那樣溫婉，那麼深邃。

當年，耶穌在最後晚餐時要求門徒們：「你們應行此禮，為紀念我。」（路廿三·19）這不正也是一份傳遞千年，真摯而綿延不絕的深愛嗎？

（二）小姪女的主日

家庭生活的次序就隨著時間連著下來，那天，小姪女起床後，我照例的幫著她穿衣、洗臉、沖奶……等，一切都在安靜而愉快的氣氛之下進行著，鏡頭停在小姪女躺在客廳的大椅子上，愉快的吸著牛奶，眼睛一溜一溜的東看看、西望望，既頑皮又可愛。

不一會兒，不知怎麼了，小姪女突然抽出她口中的奶瓶，還沒說話就漲紅著臉，大哭起來。一時之間，母親和我不知所措的既哄不住她，也問不出所以然來，只好任由三歲半的小姪女哭。等過了一陣子，好不容易她才吐出一句：「媽媽呢？」母親和我覺得奇怪，卻異口同聲的回答：「媽媽上班啊！」小姪女抽抽噎噎委屈的說：「今天是『紅色』的星期日，媽媽不用上班，媽媽去哪裡？沒有陪我……。」話還沒說完，又傷心的哇哇大哭起來。

母親和我，這才恍然大悟，原來牆上的日曆多撕了一張。高掛著的是印著朱紅字體的星期日。這個記號對一個不懂事的小女孩來

說，是她天天盼望、期待的日子；是父母不用上班，可以在家休息、陪她的日子。

我忽然懂得「主日」為每個人都是重要的。只是對一般人來說，常因為工作的忙碌或生活習性怠惰而忽略了主日的重要意義。

貳、宗徒之后堂實際情況

一、堂區概況

(一)堂區簡介

台東宗徒之后堂建於主曆一九六〇年，位於台東市寶桑路三九九巷三號。是台東縣全境唯一的台語本堂，除主日舉行台語彌撒之外，每逢節慶彌撒聖祭也都以台語為主。

堂區內有本省籍教友二百九十八人，其他各省教友二百三十八人，山地籍教友六十五人，共計六百零一人。教友主日進堂比例為百分之五十^⑨。

主曆一九六三年成立高中同學會、初中（國中）道理班及兒童道理班。每週聚會、研討道理一次，至今已有二十八年之久，仍未間斷。只可惜，高中生畢業之後，絕大部分都離鄉背井，遠赴外地求學或就業。在人地生疏、生活緊張的大都市裡，主日進堂就常被他們疏忽了。

堂區內其他善會組織，因不在本文探討之列，故不作贅述。

主曆一九六五年，本堂神父為使閩南教友，能在彌撒中用自己的語言唱歌、祈禱，激起教友們對天主欽崇、讚美、感恩之情，編印了台語彌撒經文、聖歌，並以國樂南管在彌撒中演奏聖歌，還特別從台南聘請南管老師指導教友彈奏聖歌。可惜，教友參與南管訓練班並不踴躍，導致本堂神父禮儀本位化的美意與理想未能圓滿實現。不過，以台語編印的彌撒經文和聖歌則沿用至今^⑩。

(二)堂區環境

宗徒之后堂爲“L”型二樓建築物，建造之初留有庭院和花園，這寬闊的空間，提供教友在彌撒前後彼此問候、閒話家常的機會。因而促使堂區教友之間情感水乳交融、相處愉快、互相幫忙，使整個教會宛如一個大家庭一樣的溫馨。

偶爾有從外地來的教友到本堂來參與彌撒，都有被全體教友歡迎，受重視的感受。常在他們回去之後，會爲了本堂教友給他們賓至如歸的感覺而來函道謝！

(三)堂區牧人

宗徒之后堂建堂至今已三十一年，歷任本堂神父九位。除了其中一位爲本省籍教區神父之外，其餘皆爲瑞士籍白冷外方傳教會會士。每位都竭盡心力的爲傳福音而努力。

因本文只做這十年青年牧靈工作的反省與探討，故只介紹自一九七六年以來二位對堂區青年牧靈工作不遺餘力的本堂神父。

一九七六年瑞士籍于惠霖神父升任第七任本堂神父。于神父生性開朗樂觀，常常會在最絕望的事件中看到希望。他除了注意培養本地聖召、積極推動堂區自治、自養、自傳之外，也很注重人與人之間的交往，實際拜訪接觸、關心教友。因此在于神父任內，堂區教友無論老少都顯得朝氣蓬勃。

尤其，少不更事的高中學生都喜歡在課餘之暇，找于神父東南西北的高談闊論一番。每當學生在信仰生活中遇疑惑時，神父常以生動活潑、淺顯易懂的生活故事來化解學生的困惑。每逢寒暑假，于神父總會和當時的副本堂梅神父一起帶領學生去登山健行，或到海濱悠閒度假幾天，領略山川之美，讓學生能在大自然中更接近天主。

一九八二年瑞士籍梅致理神父，學成歸來升任爲第九任本堂神父。梅神父靦腆斯文、飽讀詩書，是一位書卷味濃厚的神父。他雖然較不擅長主動與人交往，但親和力高，能很有耐心、細心的教導

和培養本堂教友或高中學生主動為教會服務，並在事後給予適度的讚美與鼓勵，使教友信心大增。目前堂區有懷抱高度服務熱忱的義務使徒，就是在梅神父悉心培養之下，所結出的果實。

經過十年歲月，已有為數不少的學生在外成家立業，但仍不忘在年節時攜家帶眷的回到本堂來探望問候神父，和神父閒話家常，更增添了堂區裡「家」的氣氛。

二、問卷調查和實際訪談

(一)問卷和訪談的主要問題

1.一般來說，主日，您都做什麼？

2.主日，對基督徒的您來說有何意義？

3.主日參加彌撒，在您生活中有何意義？

4.主日進堂參加彌撒是敬拜、感謝天主的團體聚會，省察一下，阻礙您主日不進堂的原因何在？

5.請寫下您其他的意見或建議，並謝謝您慷慨的回應。

(二)問卷和訪談的主要內容

我在一月底發出了十五份問卷，沒幾天就陸陸續續收到回覆，共七份；另二份退回已遷移；有六份是沒有音訊的。趁著春節假期，我實際拜訪了這七位朋友。

當我與這幾位朋友談話時，他們一個共同要求，就是不要公佈姓名，這樣他們才會毫無掩飾，真實回答。於是我就接受了這樣的要求，將受訪者的談話內容，簡明扼要的記錄下來：

(1)女 三十三歲 中學教師兼主任

星期日我大都做各種不同的休閒。我知道主日是一個讓人更接近基督的日子，但是偶爾我主日參加彌撒，總有很沈悶的感覺，我很少進堂最大的原因是懶。再者，神父作風太死板、沒變化，也讓我無法消受。我覺得要吸引教友主日進堂，除了要加強教友信德之外，神父們的進修也相當重要。

(2)女 三十歲 美商保險公司 業務員 已婚

星期日對一個職業婦女來說，總有做不完的家事，有時甚至覺得家事還沒做完，一天就過了。

主日進堂是以實際行動參與教會生活，不但可以使我更接近天主，還可以在天主的大家庭中和衆人一起向天父祈求。來台北好幾年了，曾有幾次到教堂去，可是每次都覺得很孤單，教友們之間也不互相打招呼，很不親切。

(3)女 二十九歲 美商電腦公司 會計

我星期日經常加班，要不就在宿舍看書，偶爾與好友外出郊遊、踏青。主日對我來說沒有特別的意義，尤其參加彌撒常讓我感到無聊。我不喜歡參加彌撒，但是，祈禱卻是我每天生活不可或缺的一部分。我心中有個建議，彌撒時間可否縮短為十五或三十分鐘？

(4)女 二十六歲 補習班學生

星期日我會做什麼，全憑當天的心情而定。看書、看電影、逛街或與朋友和家人相聚。

我很喜歡教堂裡肅穆的氣氛，會讓我感覺舒適。雖然主日參加彌撒對從小就領洗的我來說，是在守本份。不過偶爾聽到很棒的道理，會增強我生活的力量。一般來說，主日不進教堂的最大原因是：懶。

(5)女 二十四歲 建設公司 電腦繪圖員

自從到台北之後，很少參加彌撒，原因之一是我星期日需要上課。雖然對我而言，參加彌撒能拉近我和天主的距離，更可使我心靈平和寧靜。但偶爾有機會參加彌撒也因都沒有認識教友而感到孤單。每當如此都令我想起在台東高中同學會的朋友們。

(6)男 二十二歲 國防管理學院 學生

我星期日最常在宿舍睡大覺，偶爾外出看一場電影。主日我會

想到該上教堂，因為參加彌撒會使我感到充實而安詳。但因人地生疏、交通不便，也不知教堂在哪裡而作罷！天主教教堂設置地點似不如其他教會醒目，就因如此我曾誤入一間基督教教堂。

(7)女 二十歲 補習班學生

一般來說假日我會給自己較長時間的睡眠，然後再起床讀書，有時也會上教堂或和家人相聚。總之，把一星期的工作告一段落。

主日是我親近天主、感謝天主、向天主祈福的日子。主日參加彌撒會使我心靈有寄託。在台北由於環境不熟悉，及時間支配問題而很少上教堂。

(三)感言

訪談之後，我心情沈重。這一群異鄉遊子，雖在冷漠、緊張的大都市中生活，但他們仍習慣於「等待」。

他們等待別人先和他打招呼、問候；等待別人主動告訴他教堂在哪裡；等待有熟識的朋友出現一起上教堂；等待彌撒能生動、活潑一些；……等。他們卻忽視了：無盡等待的結果，就失落了他們生命中最寶貴的信仰。

這不禁使我想起，去年十一月底見證月刊（廿一卷第四期），「以二千年台灣天主教會的新面貌」為主題，所舉辦的一場熱烈的座談會。猶記當晚，我雖為張象文姐妹「我就是教會」的積極作為而感動；又為有真知灼見的神長而欣喜。然而，我卻也為冀望於除非主教團發揮功能，教會才可能會有新面貌的濃郁心態，感到憂心。

為什麼我們每人不問問自己：「我能為教會做些什麼呢？」好像，我們也習慣於耽溺於無盡的等待之中。

參、補救之道

二月五月大清早，本堂梅神父和我驅車前往高雄，拜訪已調往

小港本堂服務的于惠霖神父。睽違已久的他，仍舊神采奕奕，已五十六歲，為順應時代的需要，正興致勃勃的學習電腦。雖然常被電腦輸出一些莫名其妙的資料而哭笑不得，不過，他仍信心十足的計劃，學會之後要將教友資料全部輸入。我真佩服他「活到老、學到老」的精神。

寒喧之後，我們三個臭皮匠開始腦力激盪，謀求補救之道，結果如下：

1. 選擇一個堂區，每年在此本堂聚會，至少一次。
2. 聚會時間，以半天為宜。
3. 聚會方式，除彌撒之外，應有生活分享、教義研討和聚餐、餘興……等。
4. 聚餐時歡迎攜家帶眷。
5. 每季發行一通訊，做為成員之間平時的連繫。

「坐而言，不如起而行」，我們原是天主的助手，照主所指派的而工作（格前三.9、5）。因此，我勇氣十足的計劃著手尋回走失的羊群，因為，我有天主做我的靠山。

附註

- ① 參閱神學論集⑩主日與現代人。
- ② 同上。
- ③ 參閱十二宗徒訓誨錄第十四章第1、3節。
- ④ 參閱梵二文獻「禮儀憲章」：2。
- ⑤ 同上：10。
- ⑥ 同上：11。
- ⑦ 參閱天主教的信仰第三十三節第二講第2號。
- ⑧ 同上，第四十一節第5號。
- ⑨ 此資料由宗徒之后堂傳教員方四賜先生提供。
- ⑩ 請參閱宗徒之后堂堂區通訊“酵母”第六十一期。

上接388頁

二、揭瘡疤，找治療！

可好梵二的基本精神和態度是自我反省，向外開放，坦白承認宗教改革的一句名言「教會須不斷革新自己」也適用於天主教會。禮儀改革成了一切改過自新的先聲，不但「禮儀憲章」最早發表，並且彌撒和日課經的聖經部分作了大幅度的調整，譯成各種文字。從此參與彌撒的信友不必像看啞劇一樣地似懂非懂，而真能由聖言及聖體這兩桌筵席中滋養自己，並促進各肢體間的溝通。

主日彌撒讀經的安排分甲、乙、丙三年，以馬太、馬可、路加三部對照福音為主幹，再一篇舊約經文和一篇新約書信與之搭配，襯托出主基督承先啓後的天人中保的角色。至於約翰福音一方面用來補充馬可福音的不足，另一方面則在大慶節中，如復活節、五旬節、聖誕節等出馬，以他深而且廣的對道成人身的透視，帶領我們更深一層認識主基督。主日和慶節彌撒中的三篇讀經彼此發生著互相補充、互相照明的作用，使人漸漸發現舊約與新約之間的辨證關係，甚至在舊約之內，特別是在新約的福音與書信間也有著層層疊疊的多邊關係。

神父們，各男女修會會士，以及一部分平信徒，除了主日及慶節的彌撒外，平日也每天舉行彌撒或參與彌撒。梵二以來的禮儀專家也為這每天的彌撒安排了很適當的聖經選讀。一年的54週中，將臨期、聖誕期、四旬期、復活期佔去了20週。其餘的34週是所謂的常年期。這34週的平日彌撒讀經要把三部對照福音中所敘述的耶穌公開生活全部複習一遍。由馬可福音開始（第一週至第九週），繼以馬太福音（第10週至第21週），而以路加福音結束（第22週至34週）。平日彌撒只有兩篇讀經，上述的福音部分每年都一樣，至於第一篇讀經則分單數年（如1991）和雙數年（如1992），分別選讀舊約各書及新約的書信部分。因為每天都讀，兩年下來，聖經的精華部分不至於遺漏掉。

由以上所指出的各種安排可以知道，天主教的彌撒是以上帝的啓示——聖經為主幹的。一個人懷著期待來參與彌撒，每次都會吸收到新鮮的

下轉450頁

談當前中國

社會變遷中的文化因素

——兼談基督徒的回應

徐錦堯

一、前言

去年當筆者往菲律賓參加一個會議時，會上有一位修女說：「我們在菲律賓從事『社會分析』已有廿多年歷史。大部分天主教大學、修院、修會、神職人員，都無不或多或少嘗試為菲律賓這個國家的社會病痛找出社會性的根源。這一切最後導致了可歌可泣的人民力量的崛起與勝利，使獨裁的馬可仕政權倒台。但數年過去了，菲律賓仍是依然故我，社會的痼疾，不過是由一種不治之症，轉變為另一種不治之症而已。也許，我們得從文化因素著手，來一個徹底的『文化分析』，以找出潛藏在我們民族血液中的病毒……」

同樣的問題，我們也必須問問自己。

將近一個世紀了，中國由龍旗變為五色旗，由五色旗變為青天白日滿地紅旗，最後變為五星旗。在這期間，中國起了翻天覆地的變化，每一次的革命都血流成河，但每一次的改朝換代，所得的結果彼此間卻總是非常酷似。好像一棵樹的年輪，大是大了些，不過仍是老樣子。一九四九年被視為是站起來了的人民，其人權到了四十二年後的今天，仍不過是以「吃飽權」為重點！

我沒有貶低中國近代多次革命價值的含意，我只是認為，今日我們所見到的果實，與魯迅所謂「血沃中原」這樣的巨大犧牲實在

是不太相稱。

究竟使近代中國改革舉步維艱的因素是什麼呢？讓我們在文化方面作一初步的思考。

二、中國文化的特徵及優點

我熱愛中國文化和中國人民，我常以身為中國人而自豪。因此，我絕不會主張主全盤西化，或認為中國文化一無是處。在下面我雖然將狠批中國文化的缺點，但我仍認為中國文化有許多優點，而中華民族在人類文明史上能長久佔著領先地位，這證明了中國文化確實有其經得起時代考驗的偉大處。

唐端正先生曾在他的一篇〈也談儒學與現代化〉的文章中，指出儒家承擔了繼承中華民族的傳統知識與智慧，而加以發展的責任，其中的六經更涉及了人生的各方面，是美好人生的基礎。他說：「易經以潔淨精微的哲理為教，詩經以溫柔敦厚的文學為教，書經以疏通知遠的歷史嘉言為教，禮經以恭儉莊敬的行為規範為教，樂經以廣博易良的性情陶冶為教，春秋以寓微言大義（辨是非、別善惡）的歷史事件為教。」大家若能依此而行，確實便是個安和樂利、爭端不起的大同世界。

今日研究中國文化的人，無不承認中國文化傳統中有足夠的文學、哲學和藝術，對宇宙和人生的意義和價值有獨到的領悟和見解。中國文化強調內心的修養和反省，重視意志的訓練和人格的修養，千百年來凝聚了父母、兄弟、鄰里間牢不可破的倫常關係。中國文化又有豐富的人文精神和完整的倫理系統，有與大自然和諧相處的獨到智慧，能夠以藝術心境化解痛苦，藉人生藝術化而表現為詩畫之美，以人際感通而達致天地人的融和。

說中國文化源遠流長，也不為過。如果以詩為例，中國公元前四世紀的大詩人屈原，便是名副其實的世界第一詩人。以詩的數量

來說，單單唐代便有全唐詩九百卷，詩人二千二，作品五萬首！十六世紀的英國莎士比亞共寫了三十多個劇本，而比他早生三百多年的中國劇作家關漢卿，卻寫了藝術價值同樣高的劇本六十多個。七至九世紀的盛唐時代，是人類歷史上罕有的太平盛世。

我在拙著《現代公民》（光啓1986）一書中，曾有三章談到中國文化的特點，及中國文化的批判與繼承。我在書中形容中國文化為「鄉土文化」，有牢牢地釘在大地之上，與在這地上長起來的結下不解之緣，和持久不變的特質；有「大陸特性」，即具備「仁者樂山」的靜的、深沉的、執著的特質；是一個「月亮的民族」，講究周而復始的循環、順天應人、樂天知命、接受限制、穩步成長；在「匱乏經濟」中卻能發展出一套安貧樂道的人生哲學。中國文化好古又崇古；以倫理為本位；以安定和諧為鵠的；以修齊治平為次序；以修身為本；強調一種「向裡用力」、反求諸己的人生態度。還有就是中國社會沒有次級團體，由家而國，中間缺乏真正的「社區」或「社群」的生活經驗。而且沒有組織完備的、獨立於人間勢力控制之外的超越的宗教。（其他有關中國文化特點請參考徐錦堯著《現代公民》P.69—103）

上述的文化特質，是農業社會的，和密封的、不與外界接觸的社會的基石，它可以慢慢發展成為世外桃源式的，以親情與人情為核心的溫情社會。也許人類社會本該如此！但這種文化在一個開放的、工業化的、多元化的，和世界其他文化頻密接觸的社會中，便顯得不夠有活力、創造力、彈性和衝勁了。這也許便是今日中國仍然落後的原因。

三、當前中國社會改革的困局

中國近代確實出現過很多有心改革的仁人志士。他們費盡心力，或奔走，或吶喊，或以鐵筆寫蒼生，或以槍桿攬革命，無非想

喚醒國人，邁向一個富強的中國。康有為、章太炎、李大釗、秋瑾、魯迅、胡適、孫中山、蔣介石、毛澤東、劉賓雁、鄧小平……你可以列舉更多的名字，提出更多的事例。但康有為被砍了頭，孫中山說革命尚未成功，蔣介石和他的繼位者仍是侷促於中國邊陲的一個小省分，毛澤東和秦王、漢武一樣都「俱往矣」，「小平中興」變得風雨飄搖。而中國仍是老樣子！

其實，近代中國有過多次徹底蛻變和更新的機會，包括新思想和全民民主的黃金機會。可惜的是，這些機會在條件不太成熟時誕生，而且又抓得不緊，於是機會稍縱即逝，中國又再依然故我。

令人遺憾的例子，比比皆是。

蔣先生在台北要求人民直言，〈自由中國半月刊〉便出了個「祝壽專號」，接著的卻是一場圍剿和一場逮捕；毛先生在北京要求人民百花齊放，許多人慷慨陳詞，為國進言，結果是更大的圍剿和逮捕，製造了中共史上著名的「陽謀」。海峽兩岸的人於是變得十分沉默。周恩來死後的四五運動，鄧小平的開放，北京之春，民主牆，胡耀邦的開放，劉賓雁「第二種忠誠」中所提倡的理想主義、政治激情、批判精神和自我抉擇，「河殤」現象中的自我反省，以至八九民運的愛國熱情，這一切本來都可以為中國掀起真正的「新文化運動」和全民的啓蒙運動，為中國文化注入新的生命力，為廿一世紀的中國奠下萬年不拔之基。但這一切都隨著大陸官方的反精神污染、反資產階級自由化政策而被壓下去了；六四天安門事件，更幾乎把中國的自由思想連根拔起。當國家發動其統治機器，要以行政手段去干預不同的思想，又把思想等同於政治而視不同思想為「反黨」、「反革命」時，又有誰有能力繼續思想下去呢？

其實，連我們數十年來朝思暮想的「民主」，亦曾經在大陸出現過。自一九四九至五四年間，在大陸擔任中央人民政府主席的雖是毛澤東，但擔任副主席的六個人中，卻有三位是非共產黨員，即宋

慶齡、李濟深、張瀾。其他部長、省長、縣長、鄉長、局長、大學校長，甚至軍事機關要員，更有不少是由非共產黨人士出任的，而且有職有權！當時的政府由於把橫行霸道的土豪劣紳打擊得相當徹底，又掃蕩了娼妓、賭窟和煙館等藏污納垢之所，老百姓自然感到政府處處為人民，而人民的確亦能揚眉吐氣，充滿了強烈的要在國家內當家作主的精神，因而很多人主動的響應政府的號召，合力去洗滌舊社會的污穢，建設新社會的面貌。許多人這時真的感到自己是國家的主人。

可惜好景不常，自一九五四年起，中國便悄然由民主蛻化為「黨主」，在中央政府中，上述非共產黨員的副主席，都一律成了有名無實的人大或政協委員，全國上上下下的領導，都落到黨委書記的手中，地方上的非共產黨員幹部，也一律成了有職無權的閒員了。

這種黨天下的局面，到了文化大革命時代，更異化而為封建專制，整整十年間，侵蝕了中國多年來大部分改革的成果。它起初是由紅衛兵拍板決定一切，最後卻是由林彪、四人幫實行封建法西斯專政。這時的專政，已到了極為荒謬和荒唐的地步。「第一把手」不單在政治上操生殺大權，連農民播種的時間和方式，例如何時播種，播什麼種，何時插秧，插秧的間隔距離多少，每束秧有多少條，都要由「第一把手」決定。而毛語錄則成了一切生產、比賽、救命、好運等等的靈符。

小平中興以後，國家欣欣向榮，前途一片好景，連反了一輩子共的台灣同胞回國以後，都驚嘆於中國面貌的巨大變化。但曾幾何時，六四的槍聲卻一夕間驚破了中國人多年的好夢。

究竟中國是否著了什麼魔，或受過什麼詛咒，又或者上天給我們中華民族的「苦其心志、勞其筋骨」的磨鍊還未完未了，以致每次革命總是功敗垂成呢？又或者，在我古老而優良的文化中，真的

有點什麼是阻擋著我們前進的？

四、中國文化對現代化的障礙

1. 不求變革的超穩定體系

孫隆基先生在他的《中國文化的深層結構》一書中，曾形容中國在整個歷史發展過中，都呈現出一種「超穩定體系」的形態。他形容西方文化是動態的、具有目的意向的，不斷求變和不斷超越的，能將「不斷改進」的意向注入社會活動中，導致了他們敢於向海洋和太空不斷的征服和擴展。相反地，中國文化則有靜態的目的意向性，在個人則追求「安身」與「安心」，在社會追求「天下太平」和「安定團結」，致力維持平穩與不變。魯凡之先生在其《論中國——神州巨變》一書中，亦承認某種相對的「靜態」確是中國文化結構由古迄今的一種主導形態，即使要改革，也只能是「維新」式的「靜態」主導下的「小動態」。因為不想動，所以一「動」便「亂」，而不能導致進步與超越。所以中國歷來的戰爭、革命都只是「動亂」而已，動亂過後，一切都會回復舊觀。

梁漱溟先生曾稱中國文化為「人類文化的早熟」，可惜這早熟的種子卻是播在一個「遲熟」的社會土壤中，而這遲熟的社會土壤是傳統的、不願動的，甚至抗拒變動的。因此兩者便產生了極大的矛盾。無數歷史事例證明了，早熟的文化沒有結出豐碩的果實，遲熟的土壤往往成了早熟的種子欣欣向榮的障礙。於是一種常見的現象就是，當舊體系脫離時代的需求而瀕臨解體之際，新體系在舊社會中又難產，因而讓保守勢力有喘息和反擊的機會。在這情況下，一切改革與維新，都只能在妥協中求取生存的空間，在新舊思想的衝突中求取均衡和緩進。

這種文化形態只適合在一個密封的社會中生存和發展，但在這個「第二波」、「第三波」的時代中，一切都瞬息萬變時，便顯得

十分落後和缺乏生機了。

2. 渴望被打救的黎民與絕對的國家權力

有人說，中國的問題在農村。真的，中國有八成的人口在農村，他們是國家的富源，也是包袱。他們是什麼樣的一群人呢？是一群渴望被打救的黎民。其實，大部分的中國人都有這種性格。

當人們在民不聊生的環境下痛苦呻吟時，他們便會渴望有一個好的黨、一個好的領袖去打救他們。革命成功了，黨和領袖爲了報答群眾的支持，例必會勵精圖治，使國家重現生機。於是人民對黨、對領袖便在感恩之餘，而產生崇敬、信任，甚至迷信。白樺先生形容這種人爲「植物人」，他們——包括農民、工人和知識分子在內——全都放棄對自己命運的思考，認爲只要有陽光、雨露，就能茁壯成長；而太陽是就領袖，雨露就是黨的恩澤。即使遇到不解的事，也只能自責，因爲領袖和黨都必須是，也只能是聖潔、偉大和無私的。如果西諺所謂「權力腐朽，絕對的權力則絕對腐朽」是對的話，那麼，在中國泥土上的權力，面對這種甘心委身而任由擺佈的人民，又那得不徹底地腐朽呢？

更糟的一點是，中國人還有使權力「倫理化」的傾向，即以倫理價值、以道德觀點去看待權力，以保證統治者和在上者有無限的威權，這威權甚至可以統攝人的良心，使人深信抗衡權威本身就是不敬和不道德的行爲，是大逆不道的；因爲「逆」就是「不道」！

在權力倫理化的背景中，中國出現過無數爲君、國擔憂的英雄，如屈原、司馬遷、李白、杜甫、岳飛……你可以舉出無數可歌可泣的名字，他們中不少人甚至是爲了昏庸愚昧的國君而犧牲的。他們的情操無可懷疑，他們的忠貞也可以照耀史冊，但他們卻實實在在地是鞏固了統治者的權力。

這種文化造就了國家的超級霸權，也只有在這種超級霸權下，一個人，或一小撮人，才可以面對數以億計的人，如臂使指。

中國人也許要努力學習的，是如何去重視普通的人，所有的和每一個平平凡凡的人，而不單是享有權力的統治者。

3. 缺乏主體意識的文化

韋伯 (M. Weber) 認為，用西方的觀點看中國，可以說中國人沒有形成一種獨立的人格。劉再復先生在他的〈論五四時期思想文化界對國民性的反思〉一文中，也認為中國人只有「主奴根性」，他或者是主人，或者是奴隸，但沒有個性、主體性，沒有獨立的人格，沒有真正意義的「人」；他形容這是中國人普遍具有的「國民劣根性」。

孫隆基也認為，中國人只有在社會關係中才有自己的位置，他的存在、他的價值，只能由四周的人來下定義。他是全部社會角色的總和，他是父親、丈夫、醫生、朋友、兒子、黨員……但他不是「人」。如果將這些社會關係都抽空了，他這個「人」就會被蒸發掉；他再不知道自己是什麼了。

中國人要「和」大家一樣，要找一群人去認同，因此對於自由思想者，對於獨立特行者，都會投以奇異的目光，甚至予以打擊，或者至少要與他們劃清界線。

中國人不單這樣看自己，就是別人或者社會也是這樣看他。例如，中國歷來（包括現在！）在政治上或刑事上，都多次是以家族為單位，而不是以個人為單位的。古時的誅九族固然駭人聽聞，今日大陸所謂一人反革命，全家都成了「反革命家屬」，而親戚則成了「反革命親屬」的現象也相當普遍。這種現象推而廣之，則蛻變為「一人參軍，全家光榮」，甚至「一人得道，雞犬升天」了。

西方人所謂存在，是源於拉丁文的 *Existere*，它和 *Exit*（出去）有關。意思是，人只有在從一切社會角色撤出之後，才能思考自己「是」什麼，當他不必再披上「責任」的外衣時，他才能看到自己的「存在」。

當中國人強調團結、共融、責任、國家意識、民族意識，甚至追求天人合一時，他其實在削弱了自己的主體意識，使人我不分、物我不分。你可以說這是人生的最高境界。但假如人人都沒有個性，沒有獨特的地方，這個團體便只是一個由千百個同樣的東西所組合而成的無機體，團體也不過是「一個人」以許多倍數的放大，沒有多元性，也缺乏豐富性，不能互相衝擊、互相啓發，也就不會有突破和進步。又當「社群」成了不可侵犯的「神」，而「名份」成了牢牢地束縛著人的「名教」之後，個體就更只能蟄伏在社群中，乖乖地按自己的名份去行事，以免行差踏錯——也不必進取和創新了。

有人說，中國人永遠不敢站在最前面，也永遠不願站在最末後，他只要站在當中，和最多的人在一起。於是十億人和十萬人的分別其實也不會相差太大。

五、中國文化的更新與中國的出路

1. 引進現代化的社會文化因素

中國現代化道路漫長，要做的東西千頭萬緒，但顯然的，在四個現代化外，還必須加上政治與社會文化的現代化，使政治與經濟改革配套。在消極方面，除反貪污、取締「官倒」、禁止幹部經商等等必要措施之外，在積極方面則要重新肯定和發揚中國文化本有的許多優點，如人文精神、倫理道德、藝術氣質、重仁重心與重生活的傾向、反求諸己的忠恕之道、重視人我與物我的和諧、對共融合一的追求等等。但必須賦以現代精神，使中國本有的人文精神與倫理本位能陶成獨立的人格、尊重個體的發展，使中國式的社會主義成為「人道的社會主義」和「民主的社會主義」，使市場經濟不單「向錢看」，而應成為「市場社會主義」，顧及財富的合理分配。此外，還要有西方引進系統的政治學、經濟學和法治學；既不

盲目排外，也不事事以為外國的月亮特別圓。

2. 重視反思和「照鏡」

巴金先生曾倡議建立「文革展覽館」，以資鑑戒，好讓文革式的荒唐，永遠絕跡於中國的史冊。其實，我看還應擴大這個展覽館，把中國古往今來的黨爭、個人崇拜、一切領袖都有的皇帝夢、自相殘殺的恐怖、暴政下的人性懦弱、厚利下的人性貪婪和無恥……一一擺在國人的眼前，甚至加入如柏楊先生《醜陋的中國人》書中所描寫的一切怪現象，使中國人在為自己的成就而自豪之餘，亦可為自己的蒙昧而警惕。就好像基督徒一方面要為自己是神的肖像而感恩，又應為自己是從泥土而來，有其卑鄙而醜陋的一面而應不斷悔改一樣。許多人批評儒家文化總是強調人有無限向上的潛能，卻對人性的陰暗面總是認識不足。其實一個敢於「照鏡」的民族，才是一個有前途的民族。「君子之過也，如日月之蝕；其過也，人皆見之，及其改也，人皆仰之。」如果中國人不肯、或不敢反思自己的過去和現在，他根本不知道自己站在那裡，又怎能知道未來的方向呢？

3. 建立「公民社會」、發展社區生活

魯凡之先生在他的《中國的危機與契機》一書中，認為中國的根本問題在缺乏成熟的「公民社會」(Civil Society)。公民社會需要多元化的經濟基礎，民主精神的國民教育，國際開放的信息流通，保障民權的健全法制，民族精神與世界精神的結合。

柏楊先生也認為，西方民主國家所有的「個人——社區——國家」的三級模式，在中國則變為「個人——家庭——國家」，不但缺了「社區」，個人也不是指一個獨立發展的人格。中國一向的家族模式，往往成為一個壓制團體，即對外壓制其他小家族，對內壓制個人的個性發展。相反地，「社區」卻可以培養人的共存共榮、互助互信、彼此尊重、平等相待、守法重諾的生活習慣，民主、法

治、公義、人權、自由等，亦可以在左右鄰里間開始，使大家爲了同一的目的，彼此守望相助。這樣，社區就是一個民主的訓練學校，民主精神就在社區內陶成。

4. 推動民主教育

我們都希望有政治的民主。但政治民主只有在成熟的社會民主土壤中才可發芽生長、成熟茁壯。

其實在我們的日常生活中，在家庭和學校的教育中，不民主的成分，俯拾即是。我們很快以權威代替啓發，以服從代替創造力，以過多的規條窒息活潑，以自己的價值觀代替全部真理，以思想統一代替反省與質疑，以權威的見解當作全體的共識，以一言堂代替開放的討論，以權力代替說理，以保密代替知情權，以自以爲是代替民主，以懲罰代替尊重，以禁制代替容忍，以教條代替獨立思考，以餵養式的關懷代替個體真正的選擇……。總之，我們的家是以父母爲中心，學校是以老師爲中心，一切的社會機構，都無不是以權威、老闆爲中心。在這樣的土壤中，又怎能萌發有主體意識而又能獨立思考、勇於作決定和承擔後果的「民主人」的幼苗呢？

其實民主首先是一種信念，這信念源於人具體的生活經驗。他在成長的過程中，經驗到自己的獨特性，感受到自己被尊重，知道自己雖不比統治者聰明，亦不比他們愚笨；他一方面肯定自己，又能接受團體，他知道社會不能沒有自己，自己亦不能沒有社會，這完全是一種唇齒相依的關係。這種共同生活，互相依存的經驗，必須滲透家庭、學校、社會，然後才能化爲政治的現實。

在這方面，中國要走的路還遠得很。

六、基督徒的回應

1. 發揮基督宗教對民主的貢獻

我在拙著《現代公民》P.84中，曾指出過基督教（包括天主教

與更正教）是歐洲民主的催生者，（雖然基督教本身也有不少不民主的地方！）因為它具有下列有利於民主發展的因素：

- * 主張在天父面前人人平等，為民主奠下最重要的根基。

- * 基督的博愛觀念打破了個人的自私自利，和家庭那種對內厚而對外薄的集體自私；使民主政體能脫離家族利益的控制。

- * 對神的忠貞，容易養成個人的潔身自愛和大公無私的精神；對天主的無所不知和無所不在的鑒臨的信念，亦使人能不敢自欺，和更自覺於培養及保持人格的完整。這些都是民主社會必先具備的道德條件。

- * 教會經常能以超國家和超世俗的身分，成為國家、王侯、貴族等集團的監察者和仲裁者，間接使日後出現的民主制度更趨於合理和完美，也為民主制度中的「制衡」模式樹立了典範。

- * 教會每週必有的肅穆崇拜，秩序井然的禮儀，在講道中有關倫理生活的提示，和教徒對教規嚴格的遵守，及由教會組織的各種濟貧或服務大眾的活動等等，剛好都有培養民主社會中公民意識的副作用，使信徒習慣於尊重公共典禮、謹守公共秩序，養成遵守法律（教規）的習慣，和對大眾的利益有基本的關懷。

- * 更值得注意的，是這些活動都是經年累月、世代地每星期都發生的事。教會於是無形中成為一間超國家性（即籠罩整個歐洲）的公民意識訓練學校。歐洲能產生民主體制，教會可說是一個極重要的催生者。

當然，上述的一切不會自動地發生，基督徒必須有意識地活出民主的精神，在自己的教會團體生活中，使內在的民主因素獲得充分的發揮，然後才能為中國帶來民生的希望。

2.校正信仰的焦點和方向

基督徒在中國是一個少數，我們必須被完全接納去加入建設中國社會的行列。為了被接納，心須先除去別人對我們的疑慮，尤其

要徹底抹去在歷史上基督教是隨殖民主義者和帝國主義者而「進入」中國的陰影。

因此，我們必須把基督教向中國人民呈現出一個「正視人生的宗教」，盡力使信仰與生活結合，宗教與社會結合，聖經與文化結合。信徒就是那些扎根信仰、認同教會、投身社會、胸懷祖國、放眼世界的胸襟廣闊、視野全面的人，並要突出信仰的理性和合理的層面，使人人感覺到，耶穌給人帶來的，確實是一種更豐盛的人生，能救贖肉身與靈魂，有助於人從罪惡及從不義的制度下全面的解放，兼顧現世和來世。信徒在努力建設現世天國的同時，又會注目永恆的天國，使不致為現世的挫折和支離破碎的生命所難倒和擊潰。因為信徒已擁有復活的遠景，可以在基督內，滿懷信心，去與死亡的勢力，作持久的鬥爭；以沉濁污垢之身，掙扎向清涼光明的境地。

基督的信徒，確實是建設國家的一股不可忽視的力量！

3. 無私地投入建設國家的行列

基督徒必須表現出自己的社會參與，並非為了自身的私利。梵蒂岡第二屆大公會議曾公開聲明，教會毫無現世的野心。它呼籲信徒參與政治，因為信友不獨是天國的子民，也是此世的國民，如果信友忽略此世的任務，便是忽略其愛主愛人的任務（教會在現代世界憲章第43節）。

教宗若望保祿二世在一九八一年途經馬尼拉時，曾向中國人民說：「如果各位在生活上服膺基督的信德，並堅守中國特有的道德傳統，各位必定成為傑出的、名副其實的華人基督徒，使普世教會大受其惠……我深信貴國每一位天主教徒一定會為中國的建設作出貢獻，因為真正而虔誠的基督徒，也一定是良好的公民。基督的福音並不是某一群人，或某一民族所專有……所以同時兼具『真正的基督徒和真正的中國人』的身分，並無矛盾。」

在中國，基督徒必須有愛國的情懷，有豐富的民族感，對中國人民有真摯的關懷，對中國文化有深刻的認識。

無私的建設也要求教會對當地人民有足夠的敏感。印度天主教會曾發現，他們的事工，例如辦學、辦醫院等工作，從來是只顧自己的發展，而不理會當地其他辦同樣事業的非基督徒的感受。雙方各自平行發展的結果，是天主教以其龐大的人力物力，最後打垮了當地人民所辦的學校和醫院。從這個角度看來，天主教所做的對大眾雖是好事，但對某些人來說卻是威脅，而且亦難免有只顧建立自己的勢力與「王國」的嫌疑。

4. 教會首先要邁向合一

如果基督教會（包括天主教和更正教），在中國加起來仍是少數，分開來更是少數，即使團結起來，要向十一億人傳福音，仍是遠遠的不夠；我們是絕對付不起分裂代價的。何況，教會的分裂，本來就是一種福音精神的反見證，因為我們不能一方面宣講教會是愛的教會，而教會內的人卻彼此政擊。這不但大大削弱了福音的可信性，也消耗了教會向外傳福音的精力。

這裡我對基督教朋友們有一個不情之請，就是有關吳主光所著的一本名為《基督教與天主教的分別》的小冊子的問題。這本書幾乎是許多基督教朋友送給天主教朋友的見面「禮物」。該書的內容對天主教極盡攻擊和歪曲的能事，不少基督教牧者亦不贊同此書的內容，但此書卻幾乎在任何基督教書局都公開發售。希望有心於兩教合一的人士，能正視這個現象。

合一的路十分漫長，但合作的事工卻隨時可以展開，今天在這裡的活動就是一個極好的例子。我們珍惜合一的努力，是爲了天國，也是爲了中國！

（一九九一年五月十七日，中國月之「基督徒如何愛國」研討會）

（按：一九九一年五月，香港公教教研究中心和其他廿一個基督教團體合辦了一個一連三個週五晚上，名為「基督徒如何愛國」的研討會，以紀念六四事件兩週年。講者包括有大學講師及教會牧者。本文為六篇講詞中的一篇。）

上接434頁

精神食糧，以滋養自己的靈性生命。上帝的啓示是那樣的多彩多姿多變化，以致每次都有新的靈泉噴湧出來，讓人盡情地吸取享用。條件是要以基督之心爲心，以團體的向上爲意，不要以自我爲中心，不要專尋求自家的福利——連精神的福利如升天堂享永福亦然。因此在參與彌撒者的團體中聽讀經，作見證，跟在家裡私人讀聖經意義大有區別——雖然後者也很重要，且是參與彌撒的極好準備。

三、真是無言勝有言？！

梵二的「啓示意章」第21號說：「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體一樣，因為特別在聖體禮儀中，教會不停地從天主聖言的筵席，及從基督聖體的筵席，取用生命之糧。」本文前兩段說過天主教會過去彌撒禮儀的形式化，及梵二以來的謀求改進之道。「天主聖言的筵席」已有了新的安排，可讓參禮者愉快地從這生命之泉中汲水。現在另一筵席：「基督聖體的筵席」又是怎樣呢？

這方面，天主教對基督的聖體和聖血的信仰一直沒有變。這信仰是：因了基督的大能和愛，在最後晚餐中他的確把餅變爲他的體，把酒變爲他的血，好在這聖事的記號下永留人間，作爲信徒旅途中的食糧。今日司鐸們所作的就是基督命他的門徒們該作下去的：「你們該這樣行，爲記念我」（格前十一24~25）。

因此天主教聖堂裡常供著聖體，燃著常明燈，信友常前去拜聖體，和聖體中的耶穌談新述舊。聖體常是在彌撒聖祭中祝聖的，聖祭是彌撒的第二部分，與第一部分的聖道禮儀前後呼應。在彌撒結束前信友恭領聖體，迎接聖事中的耶穌到心裡來，深深與之相契，實行著保羅宗徒所說的「我們所擘開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？」（格前十16）這時一切的話都是多餘的，最好是在默觀中體驗基督的臨在，在每人的心中，在教會的團體中，實現了無言勝有言的奧義。反之，在那些只有聖道，沒有聖祭聖體的禮拜中，人心似乎留下一塊空隙未被填滿。

先秦宗教的「人文化」及 「哲學突破」問題淺探

劉錦昌

壹、前言

在一般中國思想史或中國哲學史的處理上，往往將中國先秦時代的宗教思想和宗教現象以「人文化」或「哲學突破」(Philosophical Breakthrough)①的簡化方式來詮釋之，而強調中國宗教的人文主義精神，並視前此人文化階段之宗教思想、宗教行為乃屬原始宗教信仰②。

本文旨在淺探學者所論之「人文化」或「哲學突破」究竟何意？並重新反省先秦宗教思想、行為的可能內涵。在整個行文架構上，吾人隱然有一神學的人學(Theological Anthropology)預設，即肯定人有其「在世界中的精神」(Spirit-in-the-world)，且人具有「上主之言聆聽者」的先驗能力；先秦時代之宗教人(homo religious)亦必俱之。於此先驗神學的知識論理解下，來重新反省先秦宗教思想中所謂「人文化」或「哲學突破」可能忽略的若干層面。

在本論中，我們分別對徐復觀、勞思光、方東美、傅佩榮、項退結等諸位先生的見解摘要攝取，並由其對先秦宗教的詮釋中，重新給予宗教學上的定位。

貳、本論——先秦宗教思想的人文化闡釋

在這一部分中，我人分兩段進行：(一)簡述當代學人對此一問題之處理；(二)比對各學者間彼此解釋之差異。藉以了解先秦宗教思想的人文化。

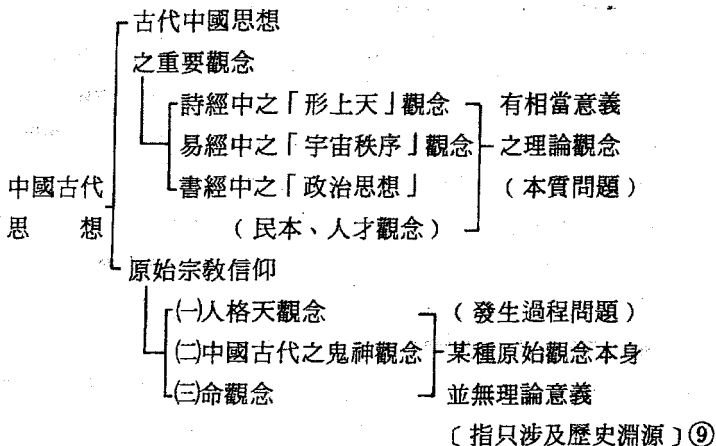
(一)當代學者的問題處理

A. 徐復觀的「宗教人文化」方式

徐氏認為憂患意識是人類精神上開始有人之自覺的表現，而周人就是在這種自覺的敬中出現人文精神，並將原始宗教轉化③，春秋時代這種以禮為中心的人文精神，徐先生以為並不是將宗教完全取消，而是將其人文化④。徐氏所謂人文化是指：天原有宗教性而今則無復具有人格神的性質；神是受到當時人文精神的規定；永生被以不朽取代；神、命皆被道德地人文化了⑤。

B. 勞思光的「自覺主宰」方式

勞氏認為「天神命運諸觀念，在原始社會中固無所不在，而古民族亦未有全不信天神者。周人自不例外。然周人因強調人之主宰地位，對天神與人之關係，亦有一新看法，此即所謂『德』觀念。『德』為超天人之價值標準，故天亦只能『唯德是輔』。」⑥但勞氏又指出上述乃北方傳統（周人傳統）的特色，至於由楚所代表的南方傳統則保有重神權及巫權的特色，此外在渤海沿岸的燕齊故域則方士傳統與陰陽五行思想流行，而南方的吳越一帶神秘色彩的巫術則不廢⑦。勞氏的說法和當代的民族學者、人類學家像文崇一、張光直、凌純聲等人之研究相去不遠，先秦時代中國的宗教信仰、宗教思想是呈現相當多元豐富形態，且具有濃厚的宗教情操⑧。勞思光先生在其《新編中國哲學史》第一冊講先秦思想部分的第二章裡頭處理古代中國思想，他將古代中國思想區分為：



有人這種理論區分，勞氏復將一般探討先秦宗教思想時常會涉及的「天」分爲「形上天」和「人格天」。但奇怪的是勞氏主張「詩經中雖多見『人格天』之觀念，但『形上天』之觀念亦漸漸出現」⑩。在談古代中國思想的原始信仰時，勞氏又提到說：「詩經中雖有『形上天』觀念，但大半資料仍表現『人格天』觀念。」⑪接著又說：「此種『人格天』觀念原屬早期社會之普遍信仰；不足代表中國思想之特色。而且此一觀念本身之理論意義甚少，只算是古代習俗之一部分」⑫。勞思光又指出，由於中國古代無創世觀念，所以即便「人格天」爲最高主宰，仍得受「理序觀念」來約束。勞先生如此的說法，是因為他對中國的宗教有另一種理解，他認爲「原始信仰是各民族所共有的，但有些民族爲原始信仰辯護，由此便產生種種宗教教義。另有些民族則不如此，他們拋開原始信仰，另去尋覓方向，另立一價值意識，於是便不產生宗教教義。中國恰恰屬於後一類。」⑬

C. 方東美的「萬有在神論」解說

方先生在《中國哲學之精神及其發展》書中第二、三章處理了原始儒家的問題。方先生稱第二章所面對的是第一期之原始儒家，此時彼承受一套原始初民由上古思想所遺下的思想寶藏，並以理性哲學來組織之，故亦統稱為「從神祕宗教到理性哲學的發展」^⑭，而本章中則以《尚書》〈洪範九疇〉為研究內容。方氏認為九疇乃「點出中國上古之形上學基調表現宛若一部神話、宗教、與詩歌之三重大合唱」^⑮。方先生指出，九疇(一)在古代被尊奉為上天神聖旨意的啓示，(二)在「建用皇極」的大中象徵符號中啓示了永恆法相，(三)此大中象徵意符具宗教和哲學意涵。

至於〈洪範九疇〉中的宗教意涵，按方氏的見解可以陳述如後：

(1)九疇可視為一種流露品性善良的宗教信仰，且其意義多表現在系統化的祭禮上。其系統祭禮大體如下：

{ 大祭——(a)大神祇(昊天上帝) 中祭——(b)祖先人鬼(c)天神地示 小祭——(d)百物之魅	} 「萬有在神論」
	} (有機體主義宇宙觀)
(祭禮別) (精神對象) * 由「多神論」→「一神論」 (與「自然神論」「位格有神論」有別)	

中國上古宗教思想無Henotheism亦無Kathenotheism^⑯

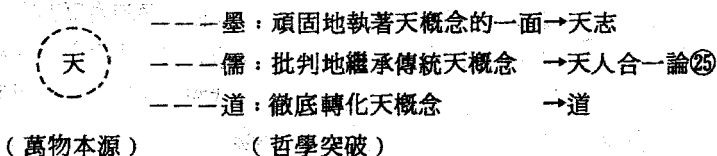
在解釋中國宗教信仰時，方氏曾加一但書：「上古之世，中國先民之神祕經驗可能原極深厚，惜其所留存之具體證據文獻不足徵，…吾人此際所能為者，惟藉晚周時期所流行之理性哲學以賦予其意義，而解釋之耳。」^⑰

(2)周代宗教經驗情緒有逐漸式微之勢，此多肇因政治腐敗，也因此才有後來孔子「返本復始」的作為，而種種祭禮在精神象徵意義

上皆蘊有「升中於天」的作用。方氏認為「上古之世，中國先民惟將其深微奧義隱藏於『皇極』或『大中』之象徵意符」^⑮；所謂報本返始乃返之天上原型，以上報神明，表達人類之敬虔和感載之情。方氏卻在這種宗教情懷中提出說，中國先民異於其他民族者，在其篤信「本之理貫於後得，乃自然萬物與人之所以生成」，中國民族不似希伯來人、古希臘人，不帶有任何產於罪孽感的恥辱文化，所以其宗教亦有人文主義，其人文主義深具宗教意涵^⑯。

D. 傅佩榮的「天論五義」及「天人合德」

傅先生在當代學人及重新闡釋儒家思想上，可謂是新亮之星，傅氏以其博士論文再度探討儒道的天論^⑰，不只在《儒道天論發微》上，他發揮了天的五個性格、形容天的切面，且在後來由台大哲學系所出版的《中國人性論》集體論文中，傅氏所發表的論文中，仍然是持那樣的觀念^⑱。這屬於天的五個性格或說五義乃是：造生者、載行者、統治者、啓示者與審判者^⑲。由此天的多層涵義，可見先秦思想天概念的豐富，而天是中國古人用來指稱超越界一個代表性的概念，此外尚有帝、神、道等名稱。可見中國先秦思想在哲學方面的特質，是一種朝超越界開放的人文主義^⑳。傅佩榮借用了余英時先生的「哲學突破」(Philosophical Break-through)一詞來談春秋時代禮樂崩、宗教精神陷入混亂的背景，和由此而呈現的中國哲學第一度高潮^㉑。



由此一簡圖看來，可以看到哲學突破是直接與天概念的演變有關，

但是所謂哲學突破是如何發生則不明顯看出。傅氏曾提到孔子，在文化傳統面臨危機時，孔子毫不猶豫地獻身在哲學突破的大業上，並重闡仁（人之道）的意義，但孔子有強烈的使命感和決心，傅氏以此力量是和孔子對天的密切經驗有關。傅氏也認為，在《論語》裡，「天」字每一次出現時都涵蘊了豐富的意義和極深的敬虔在內^{②6}。只是到此，我們仍無法明確掌握此「哲學突破」的準確意義。我們也可以說，或許不用哲學突破或人文化，也不致於覺得奇怪。不過，傅先生在許多仔細分析先秦典籍的經文中，他肯定了「天」概念對中國古人信仰的重要性，也指出若干反宗教的詮釋法並未正確。

E. 項退結對中國哲學的新思考

在項退結先生對於先秦宗教思想的反省資料上，我們主要是根據他的新著《中國哲學之路》乙書。在1988年項氏出版的《中國人的路》一書中，也有若干題材是涉及宗教信仰和宗教哲學上的課題，但是1991年4月間出版的《中國哲學之路》卻有關於先秦宗教思想的文章。此書有二篇直接討論到中國哲學的方法論專文，但在其他文章中，項先生則針對本文中，所提到的勞思光、方東美先生在關於先秦宗教信仰的討論上之若干論點加以檢討^{②7}，在〈洪範的歷史意義和哲學意義〉一文中，項氏由方東美的啓發而對〈洪範〉加以注意，並在相當的反省下，項氏認為：「〈洪範〉九疇所代表的是自然界與人事的自律規範和內在本性，同時也反映出上帝本質的一部分。」^{②8}事實上，方東美先生也肯定〈洪範〉的宗教意義，只是方氏以泛神論或萬有在神論的方式來理解。項先生對此持出：「我仍對方先生的泛神論傾向深感惋惜，…方先生之所以如此，是由於他對位格神及基督宗教的誤解所致。他對位格神的理解多半透過奧多（Rudolf Otto）對神的恐懼感與對自己的罪惡感及虛無感…，他也並未真切瞭解到基督宗教的真義在於無限的上帝降世為

凡人，因之打破了人與神及人與人之際的疏離。」²⁹項氏又說：「儘管方先生也論及有神論的宇宙觀…，但他認為唯有泛神論合乎理性…。實則，在泛神論的宇宙觀中，每個人的意義與獨特價值反而得不到保障。」³⁰

項先生在〈孔孟心中的「天」〉一文裡則認為，孔子的人文主義是植基在他深刻的宗教生活，而孔子的宗教生活則又落實於他的人文使命³¹，這也是傅佩榮先生所肯定的觀點。項氏也首肯：「基本上孟子仍篤信傳統的天或上帝，似乎並無疑義。」³²

(一)問題的比對及重新詮釋之可能性

在列舉了徐復觀、勞思光、方東美、傅佩榮、項退結等五位先生的觀點之後，我們可以發現，在學者所用的人文化或哲學突破的用辭上，背後均有一套闡釋的原則在，且此原則基本上涉及宗教信仰上的兩極：無神主義及廣義的有神主張。

事實上，所有學者皆肯定中國古代時期是有宗教信仰的，即連在禮樂崩後，一般民間信仰的表現仍舊依常；假設我們有充分證據肯定孔孟荀及老莊的天道論已經人文化且無神化了，可是當時先秦中國尚有南方的楚文化其仍充滿對神明的人格化信仰；何況一般典籍所代表的大傳統只是一部分知識份子的走向，未必顯示民衆心態是如此。但重要的是，我們由學者的研究中發現，今之學者亦未能百分之百肯定在周代周公至孔孟間的人文化或哲學突破，必定是使原始宗教步入理性哲學，而且我們從「天」概念的轉化過程中也察覺到，此「人文化」「哲學突破」是否為最好的說詞則仍待商榷。何以不稱為「反省意識」、「省思化」，甚至是一種「宗教神學」的反思呢？！

如果今日在哲學人學上對人類生命現象各層面的描繪我們能予肯定，當代中國哲學家所呈顯的生命境界：如熊十力先生在《明心篇》、方東美先生對中國哲學未來所勾畫的藍圖、唐君毅先生所提

出的生命存在心靈境界、羅光總主教在《生命哲學》所表達的豐盛圓滿生命諸相、傅偉勳教授對生命十大領域的提出等³³我人可以接納，再由先秦原始儒道的天道論、人性論之主張內容來看，我們很難說，先秦時期中國古人體會有不若現代人之處。既然如此，今人的生命可有終極境界、天人合德之高超感受，古人之宗教體會便難能缺乏。我們同意項退結先生的說法：「我們可以說最古代中國人所信的帝是人事與自然世界共同的至高主宰，並且也是有知有意、超越天地的一位活著的神。」³⁴

參、結論

先秦宗教思想乃一涉及相當廣大之領域，其中可歷夏、商、周三朝；即令我人將先秦宗教研究集中在春秋及戰國時代，也是至少要兼顧南方與北方中國人，其宗教信仰型態有所差異，更得明白大傳統與小傳統所表達的宗教思想也有不同。僅以「哲學突破」或「人文化」詮解先秦宗教思想的轉化及特質，甚至以之代表中國宗教精神，並非很合乎學術觀點的解說³⁵。

在對先秦宗教思想及對整個中國宗教思想、宗教史的研究上，我們發現，真正以宗教學、神學角度，來重新闡釋中國宗教的研究並不多，而且大陸學者在使用「神學」一詞時，有時其神學意義幾乎等同於宗教，或者仍留有Comte氏對神學的實證論進化觀的痕跡³⁶，這是值得我人重視的問題。在研究亞洲地區、中國思想時，我人似乎宜用宗教神學（Theology of Religius）的觀點，而非較傳統嚴格意義的神學來理解中國宗教思想。

在今日對中國宗教思想的研究上，宗教社會學已經展開其功能，像Max Weber對中國宗教的研究、楊慶堃先生對中國宗教制度的探討即是；而人類學、民族學者像文崇一、張光直、凌純聲先生等的研究也有不少成果。在宗教學方面，對中國佛教、道教的宗

教思想研究，學界上也有某些值得肯定的成果。近來基督教會對神學本位化、本色化的反省也較多思索，然而仍欠缺對整個中國宗教思想的神學反省。大陸學者在宗教研究上的成績更是比台灣豐富。

面對這些情景，除了對宗教學界、神學界提出呼籲外，我人更得對若干學界上的成見首先予以反駁。這方面李震神父和羅光主教的努力值得重視，項退結教授在《中國哲學之路》的探討也為我們做了不少澄清。但如果能有一部中國人觀點的神學導論、神學辭典，有一部不同於馬列主義的宗教學通論，也應可使中國宗教思想的研究重現另一種光芒。神學家Hans Küng在《中國宗教與基督信仰》一書，藉秦家懿教授之助，曾做了他自己的嘗試，然而Küng畢竟是歐洲人，有不少地方很難和東方人、中國人的某些心靈契合。我們由近來大陸、香港若干年輕華人在會通中西宗教時的表現，也可以知道，中國宗教可以由基督信仰獲得亮光^①。

附 註

- ① 當代中國學者對此有不同稱謂：徐復觀在《中國人性論史—先秦篇》稱為「宗教之人文化」，而勞思光先生在《新編中國哲學史（一）》稱為「自覺主宰」或「人文精神」，余英時先生及傅佩榮先生則稱為「哲學突破」（參看《儒道天論發微》），至於方東美先生在《中國哲學之精神及其發展》書中則稱為「由神秘宗教到理性哲學」。
- ② 參看徐復觀及勞思光的見解。
- ③ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，頁15～30。
- ④ 徐復觀，同前引書，頁51。
- ⑤ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，頁51～56。
- ⑥ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁71。
- ⑦ 同前引書，頁74。
- ⑧ 學者如蘇雪林、文崇一、聞一多等也表示，在《楚辭》中如〈九歌〉，應屬祭祀或巫歌。

- ⑨ 勞氏所謂古代中國思想是指孔子以前的思想。而勞氏將中國古代思想，依是否與後世哲學理論有內在意義關係來區分，若是屬於自覺價值意識及人生態度者，則屬本質問題，是有相當意義之理論觀念，否則乃是某種原始觀念，是在發生過程中非自覺的信仰觀點。參看勞思光，前引書，頁21～22。
- ⑩ 勞思光，前引書，頁28。
- ⑪ 勞思光，同前註，頁37。
- ⑫ 勞思光，同前註，頁38。
- ⑬ 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，頁352。
- ⑭ 方東美，《中國哲學之精神及其發展》中譯本(上)，頁58。
- ⑮ 方東美，同前引書，頁59。
- ⑯ 方東美，《中國哲學之精神及其發展》中譯本(上)，頁87～90。
- ⑰ 同前引書，頁96～97。
- ⑱ 同前引書，頁100。
- ⑲ 方東美，同前引書，頁102～105。
- ⑳ 傅佩榮，《儒道天論發微》，余英時序，參看頁11。
- ㉑ 台大哲學系編，《中國人性論》一書，傅佩榮所發表的乙文。
- ㉒ 傅佩榮，《儒道天論發微》，頁75。
- ㉓ 傅佩榮，《儒道天論發微》，頁299。
- ㉔ 同前引書，頁95。
- ㉕ 傅氏在《儒道天論發微》一書的結論中指出：「天概念的沒落，引起了『哲學突破』，要設法重新界定人的終極關懷。在『哲學突破』的過程中，各派思想提出自身對天概念的詮釋，並且使用一系列新概念來闡明人的本性」。他認為原始儒家中的孔子在「哲學突破」過程中是成功的(內聖外王)，孟子的事天(存心養性)亦然。頁272～274。
- ㉖ 同前引書，頁113及頁108。
- ㉗ 項退結，《中國哲學之路》，頁88～89及頁18等是與勞思光先生的討論，至於頁51、53、54～55，則是對方東美先生的泛神論觀

點加以質疑。

- ②8 同前註引書，頁116。
- ②9 項退結，《中國哲學之路》，頁54。
- ③0 同前引書，頁55。
- ③1 同前引書，頁74。
- ③2 同前引書，頁96。
- ③3 請參看熊十力的《明心篇》，方東美《生生之德－方東美先生演講集》，羅光《生命哲學》及傅偉勳《批判的繼承與創造的發展》一書。
- ③4 項退結，《中國哲學之路》，頁184～185。
- ③5 大陸學者也有類似看法，像馬曉宏在《天、神、人①中國傳統文化中的造神運動》就表示：「春秋時，『天』開始從宗教觀中分離出來，成為一個哲學範疇。」參看該書頁34；但是至少馬氏較保留並區分天有宗教和哲學範疇。
- ③6 例如中國社會科學院所出版的《宗教學通論》，其神學一詞常是和宗教等同；而馬曉宏在前引書中討論「天」概念時也說：「但此時的哲學尚不能完全擺脫神學的羈絆」。
- ③7 參看香港梁燕城先生及大陸學者劉小楓等人的作品。

參考書目

- (1) 徐復觀，《中國人性論史》，商務，1969。
- (2) 勞思光，《新編中國哲學史(-)》，三民，1981。
- (3) 方東美，《中國哲學之精神及其發展》(上)，成均，1984。
- (4) 傅佩榮，《儒道天論發微》，學生，1985。
- (5) 項退結，《中國哲學之路》，東大，1991。
- (6) 印順，《中國古代民族神話與文化之研究》，正聞，1990二版。
- (7) 劉小楓，《拯救與逍遙》，久大文化，1991。
- (8) 文崇一，《中國古文化》，東大，1990。
- (9) 張光直，《中國青銅時代(二)》聯經，1990。

- (10) 馬曉宏，《天、神、人——中國傳統文化中的造神運動》，雲龍，1991。

另Hans Küng與Julia Ching合著的《西方神學與中國宗教》（原英文本書名應是“中國宗教與基督信仰”），〔台北市聯經出版社印行〕，由於未直接引用，只提供參考。

研讀神學的初步反省

薛麗貞

導 言

在唸神學的這幾個月過程中，我真的體會到一些剛入門的困難、疑惑。它們是如此地深入我內，我很自然地選了這經驗作為本文之題材。才唸了一學期的神學，對神學的體會當然很有限；在此，僅是就我的程度、我目前的領悟，作一個初步反省。但從另一方面說，正因為在起步階段，因此，所遇到的問題呈顯出其獨特性，也就是說：問題不涉及神學的內容，而更是與唸神學的態度、方法有關。

我也和數位同學①分享他們唸神學的初步經驗，為的是讓這探討不至於太個別性，而多少有些共通性。除了同學們的經驗外，我參考了《神學中的人學》、《梵二大公會議文獻》這二本書，以及〈梵二以後的神學〉一文，及上課筆記②。

本文分為三部分：

- 一、初步研讀過程的敘述與分析
- 二、向不同的思想向度開放
- 三、結語

一、初步研讀過程的敘述與分析

(一)敘述

藉著下面這問題：「在讀神學的初步階段，你體驗到什麼？是否遇到一些困難、疑惑、衝突？或是驚訝、新奇？或是在過程中作

了些適應、調整、修正？」我向幾位同學請教，彼此分享，這交談不敢說是很深入的，但多少表達出一些剛入神學之門的人的心聲。而我們也體會到這樣的交流很有意義。以下是各人敘述重點的摘錄：

1. 「在期中考以前，我有一種茫然毫無頭緒之感，我不知道每一科的要求是怎樣？就是說，我不知道讀那一科的方式如何？教授會用什麼方式考試？期中考後，我才較清楚每一科之要求，例如：「教會史」要求我們進入細節，要記住年代、地點、人名等；而「啓示論」就不如此，只要我們有整體的明瞭即可……」（敘述者為教義系一年級）

2. 「……唸神學為晉鐸是必須的，我抱著一種有如來學一套武藝般的心態來唸。神學一年級好像是很久以前的事了，我似乎沒有遇到什麼太大的困難。以前，我唸的是理工，我認為在工學院所受的培育，為我哲、神學的思考很有幫助……我愈來愈發現，生活經驗愈豐富的人，唸神學也愈容易；而愈是以開放、不執著的心來唸，唸得愈有成效。……歷史很重要，要注意神學在歷史過程中之演變……」（宗研所三年級）

3. 「唸了哲、神學，我發現與以前很不同。以前我唸的是數學，我們不注意數學哲學，在課堂上，我們應用一些『給定的』定理、公設去推算，而不問『為什麼』，不對它們深加探究。例如： $5+5=10$ ，我們不去探究為何是如此？它的確切性何在？……而神、哲學就不是如此了。我們多少有跟隨標準答案的傾向。有一次，我在課堂上發問，因為神父提出了數種主張，我不知道到底是那一種較可靠、較確定？我要跟隨那一種說法？我要把握些什麼？這幾個月的課程，使我意識到自己很少對聖經質疑，較少有批判的態度，整體說來，我有一種新的、驚訝的感覺，學習到一些以前所不知道的東西，接觸到各種不同的說法。」（神學系一年級）

4.「開始讀神學時，我有一種進不去的感覺。有那麼多種說法，這人如此說，那人那樣說，我要跟隨那一種說法？後來，我使自己開放，接納多面性的思想，不抱著尋找標準答案的心態。試著培養自己有『自己的看法』，不怕錯誤，在錯誤中學習……」（教義系二年級）

5.「起初，我抱著很輕鬆、愉快的心情來唸神學，因為我認為：唸神學是為日後的使徒工作作預備，而且神學會幫助我更認識天主、更熱心。但慢慢地，我感到一點也不輕鬆，且有相當大的張力。尤其在讀『新約的形成、流傳、損壞及重建』時，我內心的衝突非常大……一向被我奉為標準中的標準的聖經，原來摻雜了這麼多人為的因素，如今我似乎不知道它的可靠性如何了。在這衝突下，我試著改變自己的態度。我理解到，原來唸神學包括了思辨、研究學問的層面。我要在『愛天主』與『作學問』之間調整，我願藉努力研讀，而使自己更認識天主、更熱心。我也體會到，天主啓示的真理是不可變，但表達方式卻是可變的，我不會再像以前一樣執著於經文的一句一字。而學者們研究聖經的批判性態度，對我也有不少啓發……」（教義系一年級）

6.「我帶著個人背景下的一些觀念、看法來唸神學，這些觀念可說是先入為主的。例如：我一直認為，藉著研讀神學，我可以把握一套有系統，更標準、正確，而且是衆所公認的永恆客觀真理，這是我根深蒂固的看法。但是，隨著課程的進展，我有一種困惑的感覺，有一種走在不同軌道上之感。因為在課堂上，我接收到的是：神學是『批判性的詮釋』，它不在於使人把握一套非歷史性的客觀真理。天主啓示的真理在具體歷史、文化中被表達出來，因此要加以詮釋、批判。我們能不斷加深對真理的領悟，但這些領悟是片面的，彼此相關的，而非完全、絕對的……在這困惑過程中，我去覺察、辨認自己一向所使用的思考模式，我發現自己有一種較

為狹窄的思考模式，這種思考模式是我思考、行事的基礎。同時，我也體認出在神學院的環境中，有另一種思考模式的存在。我問：這二種不同模式所依靠的基礎是什麼？我要站在那裡？……我體會到自己的思考模式有修正、開放的必要。」（我個人的敘述）

（二）分析

以上大略地對幾位同學讀神學的初步過程作一敘述。我發現在第三、四、五、六位同學的描述中，有一個共同現象；在此，就針對這現象作一簡單分析。

1. 困惑、衝突感：首先，在我們內，我們覺察到困惑、衝突的存在，似乎我們願意把握一些正確，如條文般清楚明瞭的標準答案，我們認為只有這些標準答案有獨尊的地位。但情況並非如此，我們發現自己陷入衆說紛紜，不知跟隨那一種主張的疑惑之中。這疑惑可說不涉及思想內容，而更是與思考模式有關。

2. 不同思考模式：衝突、困惑是一個出發點，使我們反省、思索：「為什麼我這樣思想？我的思考模式是如何？而我所接收到的又是怎樣的看法？其思考模式如何？……」我們理會到我們有一種以較靜態的一元化的模式來思考的傾向，也理會到這種方式並非唯一的。

3. 修正、調整的必要：作學問是一個修正自己的過程，是一個不斷「放而存升」的過程，不斷在棄捨、保存之間走向更深、更遠、更真的過程。我們願意修正自己的思考模式，願意以開放的態度，接納更寬廣的思考模式。

二、向不同的思想向度開放

為何我們不停留在一元化的思考模式中，而要開向更寬廣的思考方式？是什麼理由促使我們如此作？首先，引用「梵二」的二段記載。

(一)「論教會在現代世界牧職憲章」的記載

1.「現代人心的動盪不安和生活環境的變遷，乃是更為廣泛與更為深遠的變革之一部分。由於這種深廣變革的結果，智力的陶冶愈加依賴數學、自然科學，以及關於人自己的科學等等。至於實用方面，從以上的科學所產生的技術則日形重要。科學精神對於文化環境和思想模式產生一種新的衝擊力……歷史本身發展得那麼快速，個別的人無法與之齊頭並進。人類社會的命運變成一體不分。在過去，不同的民族各有其不同的歷史。於是，人類對於現實世界的看法，業已從靜態的過渡到動態的和進化的。其結果是產生了一連串新的問題，要求我們作新的努力，予以分析與綜合。」（第5號，現代局勢的深刻演變）

2.「最近在科學、歷史和哲學方面的研究和發現，引起了新的問題而影響我們的生活，並要求神學方面新的探索。尤有進者，神學家們在神學的固有方法和條件之內^③，應不斷尋求更為適當的方法，去把教義傳達給同時代的人。因為信仰的寶庫和啓示的真理是一回事，用什麼方式來陳述而不致損害其原有的意義和重要性，是另一回事。」（第62號，文化與公教教育的和諧）。

《現代憲章》的這些敘述肯定了下面這兩項事實：

——自然科學、人文科學、哲學的研究和新發現，使人類對現實世界的看法，從靜態的過渡到動態和進化的；

——因此，神學也要有新的探索。

(二)由一元化思考模式過渡到開放式思考模式

《神學中的人學》一書，論及今日在自然科學、人文科學、哲學等方面的新發現及新思潮^④。自然科學的日新月異，使人了悟到人類對這個宇宙的認識多麼有限、多麼片面、多麼需要不斷修正。在人文科學方面，人愈來愈注意到人類的整體性，以及與他人的溝通、關係。而在西方哲學方面，受注目的重點已從靜態的「本體」

轉移到互動的「關係」。這些新發現與新思潮對神學研究有相當大的啓發與挑戰，深深影響了神學家們的心態及思考模式。而我們這些剛開始唸神學的人，對這項「事實」不能不注意；我們對世界要持動態及進化的看法，要使自己的思想開向更廣闊的向度。

孔漢思將神學思想典型的演變分爲六大階段，按其分法，我們今日已由「士林神哲學、羅馬天主教的思想典型」，過渡到「多元化的思想典型」。「世界思想日趨多元，神學思想的典型也因而日趨多元。在這個思想典型裡，各傳統各思想典型的因素俱在，或相互排斥，或相互會通，或彼此並存，有的神學以本體、本質分析爲主，有的以人的主體爲重，有的以社會具體狀況爲主，有的以天主的精神、愛與美爲重。」⑤

置身在這些多樣性的神學思想中，免不了會有莫衷一是，雜亂之感，同時會有回到井然有序的一元化思考模式的誘惑。培養開放的態度是重要的，以開放的態度尊重各種不同的思想典型。但尊重並不意謂毫不批判地接納一切看法，一切價值；而是說，這一切不同的神學系統，都是彼此有相關性的，彼此互相修正、補充的。就在這相關、修正之中，我們能有更整體、更精確、更客觀、更深邃的領悟。

在〈梵二以後的神學〉這篇文章中，有一段話表達得很好：「現在我們努力的方向似乎是朝向發現真理，而不是朝向保存真理。就是說，朝向原始性和創造性的神學研究，而不是朝向重述過去所已說過的話。因此，任何武斷的標準化計劃，都不會得到神學界的支持……現在的社會，大概要變成多元的社會，其中任何觀點都不會永久不變，而是每一個觀點都會因其誠實的態度而受到尊敬。在這種氣氛裡，顯然地，教會對於保障其自己的統一性方面，將少有作爲。然而，教會正可由於提倡多元的神學，沒有一種神學能夠對真理具有專利，並鼓勵神學家們在不同的層次上發言。因爲教會如

此行事，正足以表示她信賴神學界的判斷，同時也顯示她的真正大公性、她的誠實，以及她對於文化及知識多元化的當前世界的接納態度。」^⑥

三、結語

這篇短短的文章，是以讀神學的經驗為出發點所作的一些簡單反省。文章所要表達的是，我們的思考、行為有其慣用的模式，我們常有侷限在自己模式、看法內的危險。因此培養向今日多元化世界開放、不斷調整，及修正自己的態度是必要的。為我個人而言，這段時期「覺察」自己習用的思考模式、觀念，這是一項恩賜，也是一段在理智及行為上皈依的過程。同時使我願意以更開放、接納的心態，迎接今後的神學課程。

註解：

- ① 為了讓這分享具有代表性，我選擇了教義系一年級同學二位，神學系一年級、教義系二年級及宗研所的同學各一位，作為訪問對象。
- ② 武神父哲學課及朱神父啓示論、聖經靈感筆記。
- ③ 在《神學論集》33，〈梵二以後的神學〉一文中，鄭文卿神父此句的譯文與《梵二大公會議文獻》上的譯文，似乎有出入，我選擇了鄭神父的譯法。
- ④ 參考《神學中的人學》第258頁至274頁。
- ⑤ 參考《神學中的人學》，第258頁。
- ⑥ 參考《神學論集》33，〈梵二以後的神學〉第424頁。

輔大神學叢書目錄

- | | |
|-----------------|-----------|
| 一、耶穌基督史實與宣道 | 齊墨曼著、樂英祺譯 |
| 二、第二依撒意亞 | 詹德隆、張雪珠合著 |
| 三、福音新論 | 張春申著 |
| 四、耶肋米亞先知 | 劉家正等著 |
| 五、保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮著 |
| 六、神學—得救的學問 | 王秀谷等譯 |
| 七、約伯面對朋友及天主 | 劉家正等著 |
| 八、性愛、婚姻、獨身 | 金象遠著 |
| 九、絕妙禱詞—聖詠 | 房志榮、于士諤合譯 |
| 十、創新生活的心理基礎 | 朱蒙泉著 |
| 十一、聖事神學 | 劉寶眉著 |
| 十二、箴言 | 胡國楨等著 |
| 十三、生命的流溢 | 朱蒙泉著 |
| 十四、教會本位化之探討 | 張春申著 |
| 十五、原罪新論 | 溫保祿著 |
| 十六、聖詠心得 | 黃懷秋譯 |
| 十七、與天主和好—談告解聖事 | 詹德隆著 |
| 十八、病痛者聖事 | 溫保祿著 |
| 十九、救恩論入門 | 溫保祿著 |
| 二〇、基本倫理神學 | 詹德隆著 |
| 二一、白首共此心 | 徐可之著 |
| 二二、基督的啓示 | 張春申著 |
| 二三、天主教基本靈修學 | 陳文裕著 |
| 二四、宗徒書信主題介紹 | 穆宏志著 |
| 二五、人—神學中的人學 | 谷寒松著 |
| 二六、天主恩寵的福音 | 溫保祿著 |
| 二七、基督的教會 | 張春申著 |
| 二八、天主論·上帝觀 | 谷寒松著 |

《加里肋亞人的影子》

——書譯文的問題

區華勝

某天，一個學生拿了一本新買來的《加里肋亞人的影子》（德國海德堡大學新約教授泰申G. Theissen著，香港公教真理學會翻譯及出版）來詢問筆者的意見。筆者儘快在數天之內把書看完歸還他。該書的內容、風格和價值已獲專家學者一致的好評，無需為此多費唇舌。

這裡筆者只想就譯文方面提出意見。譯文有些地方顯然是錯誤的（是譯錯或印錯），有些地方只是可疑——筆者無原（德）文或英文（大概是譯者所依據的版本）作對照，故只能作推測——無論如何，筆者試把它們列舉出來，若能使真理學會的同道於再版時酌予修正，又精心細研的讀者及時加以注意，則幸甚矣。

× × × × ×

10頁4行的「撒科利斯」是否即4頁10行的「色佛黎」（Sephoris）？若是的話，那就是一詞二音譯了。

39頁註1稱「禁欲主義」，後來在203頁2行及221頁註1又改稱「斯多葛主義」（Stoicism），使不察者誤認是兩種不同的主義。

102頁註3的2行稱雇瑪諾（Cumanus）為「王」是不對的，雇瑪諾一如比拉多，是羅馬皇帝派駐猶太的最高行政長官，應稱「總督」或「省長」。又同註的3~4行的「鳩萬盧」是誰？看來就是雇瑪諾罷。筆者曾查閱過若瑟夫，發覺真是雇瑪諾，那麼為何同一人

有兩個完全不同的譯名？

103頁註6的2行稱潭納（Thamna）為「省」，實應稱「市」。

177頁6~7行謂耶穌傳教時「常從一省轉到另一省」。從上下文中，我們不難看出特別是指從葛法翁到貝特賽達，前者屬安提帕管理，後者屬斐理伯管理，它們是特別行政區（見該書前面的地圖），而不是「省」。耶穌傳教時，大部分時間留在加里肋亞，間中有到腓尼基、十城區、撒瑪黎雅、猶太等地去。但除了撒瑪黎雅和猶太於公元六年被立為直屬羅馬皇帝的「猶太省」外，其餘都沒有「省」的地位。綜言之，把上文譯成「常從一區轉到另一區」更為恰當。

198頁註7的2行稱「在亞歷山大里亞女王撒羅默時代」，譯者把外文的Alexandria與Alexandra兩詞混淆了，前者是埃及著名的海港（見237頁14行），後者是女人名。依譯者之意或譯文給人的感覺是：當撒羅默為亞歷山大里亞城的女王時。其實英文應是In the time of Queen Alexandra Salome中譯是：在亞歷山大·撒羅默女王時代。

221頁註4之1行的瑪12：28~34應改谷12：28~34；又同註之4行的Memorabilia IV,8,II 應是IV,8,11。

225頁15行譯criterion of originality為「根源準則」，更好把它譯為「創新性準則」。

241頁註11有這麼一句：「斐洛在他的書……批評猶太人從象徵的角度解釋法律。實際上，我們知道斐洛（Philo）正長於用象徵法解經。假如猶太人真的從象徵的角度解釋法律，一定不會遭受到他的批評。這句原文的意義可以斷定是：「斐洛在他的書…從象徵的角度批評猶太人對法律的解釋。」他批評他們，正因為他們用的解釋方法跟他的不相同。

288頁最後一行有「聖殿和會堂」。這裡譯者把temple 一詞誤解了。Temple 在耶路撒是指聖殿，但在凱撒勒雅是沒有聖殿的，只可指「凱撒的廟」（見260頁15行），所以上句應該是「廟和會堂」。

295頁18行的31~41年應改37~41年。