

神學論集

于斌



103

# 輔仁大學神學論集

第103號 1995年春 總目錄見50、100

## 目 錄

前 言 ..... 編 輯 室 ..... 7

### 聖 經

- 聖潔——舊約倫理的中心結構（9,000字）  
..... 潘 家 駿 ..... 11
- 從傳道書（訓道篇）看享受生活（12,000字）  
..... 黃 瑛 瑛 ..... 25
- 路加福音二41~52與家庭共融（6,000字）  
..... 陳 燕 萍 ..... 45

### 教 父

- 教會正義思想之萌芽（4,000字） ..... 丁 立 偉 ..... 55

### 信 理

- 新約的教會學（中）（9,600字） ..... 張 春 申 ..... 63
- 雷鳴遠神父與中國教會本地化（12,000字）

..... 董 立.....	79
王陽明和聖保祿良知問題初探 (8,800字)	
..... 王 志 成.....	97

## 靈 修

依納爵靈修心術 (上) (9,000字) .....	石 室 譯..... 111
----------------------------	----------------

## 牧 靈

堂區牧靈工作者與教友之間的關係 (6,000字)	
..... 王 淑 惠.....	125
青少年的偶像崇拜與教育工作 (6,500字)	
..... 許 坤 結.....	135

## 書 評

柯爾丁著《若望福音的深奧結構》 (1,100字)	
..... 谷 寒 松.....	145
未來的基督徒領袖觀	
盧雲著《奉耶穌的名—屬靈領導新紀元》 (4,500字)	
..... 蔣 祖 華.....	147

## 資料室

耶穌會第卅四屆大會 .....	房 志 榮..... 24,62
三巴建築、中土瑰寶 .....	房 志 榮..... 78,110

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS  
FUJEN

No.103

Spring 1995

---

**PREFACE**

Editor ..... 7

**HOLY SCRIPTURE**

Holiness--the Structural Centre of OT Morality

*Charles Pan, CM* ..... 11

Qohelet and the Enjoyment of Life

*Miss Ng Eng Eng* ..... 25

Lk. 2:41-52 and the Family Communion

*Ana Chan, FI* ..... 45

**PATROLOGY**

Sprout of Justice Thinking in the Church

*L. Olivier, S.J.* ..... 55

**DOGMATIC THEOLOGY**

The Ecclesiology of the New Testament (2)

*Al. B. Chang, S.J.* ..... 63

Fr. Vincent Lebbe and the Sinicization of the Church

*Rev. Paul Tong* ..... 79

Wang Yang Ming and St. Paul on Conscience

*Liu Ching-qian* ..... 97

**SPIRITUAL THEOLOGY**

Ignatius as a Spiritual Guide

*M. Giuliani, SJ*

*Trans. by Joseph Chen, SJ*..... 111

### PASTORAL THEOLOGY

Parish Workers and Lay Christians

*Sr. Agnes Wang OLC* ..... 125

Idolization of the Youngsters and Pedagogy

*Paul Hsu OFM* ..... 135

### BOOK REVIEWS

G. Korting, *Die esoterische Struktur*

des Johannesevangelium. Puster 1994

*Luis Gutheinz, SJ* ..... 145

Henri J.M. Nouwen, *In the Name of Jesus,*

a New Era of Spiritual Leadership

*Vincent Chiang* ..... 147

ARCHIVES ..... 24,62,78,110

## 前 言

新年新貌，1995年的第一期神學論集在其十多篇文章中給讀者呈現了八位首次在此露面的作者，他們大多是神學院或宗研所的在校生。這些作品雖然是一些習作，但都已達到可以發表的成熟度。以年齡和生活背景來說，輔大神學院和宗研所的學生比一般大學的學生要成熟得多。因此只須學些寫論文的規格和技巧，就可以把他們相當豐富的修道和牧靈生活經驗和反省提出來供人分享。本期牧靈欄的三篇文章，每篇六千多字，都是實例。這兩位修女一位修士所寫的有關堂區牧靈、安非他命，及青少年的偶像崇拜，為年長的一輩不無參考價值。這就是說，除非由他們提出，前一輩的福傳人恐怕少有機會接觸到這類牧靈問題及其解決之道。

另幾位本期執筆人，像黃瑛瑛、陳燕萍、丁立偉，由其文中可見，他們對聖經和教父都有過廣泛和深入的體驗，如今藉著一個主題：享受生活，家庭共融，社會正義，來把聖經的啓示或教父們的思想應用到我們這個時代，這正是研讀神學的一個具體方式。至於蔣祖華在書評中所介紹的盧雲著作《奉耶穌的名——屬靈領導新紀元》，只有在深度的對耶穌和天父的信仰中才能體會其妙用。方舟經驗不但是深湛的，也是很現代化的，因此這篇書評才取名〈未來的基督徒領袖觀〉。最後董立神父的〈雷鳴遠神父與中國教會本地化〉一篇雖是1990年的演講，並已登載於《雷鳴遠神父專刊》第二集（1991年2月），但仍不失其現實意義。以上是文首所說的八位新面貌。

餘下的五篇文章及其執筆人分別介紹如下。杭州大學哲學系博士班研究生王志成已在神論102期與趙頌平共同發表過一篇〈交友的學問——《迷友篇》簡介〉。這次的〈王陽明和聖保祿良知問題初探〉一篇介於哲學與神學之間，由哲學來看，把信仰牽入思考範圍也許造成越界之慮，但神學正是要在各種思想文化中投入啓示的一線光。準此，用保祿所說的Synecdesis來看王陽明的良知是一個有趣的比較和反省。

石室譯的〈依納爵靈修心術〉分上下兩篇，這次是〈神操簡介〉，下次將登〈依納爵傳授的祈禱結構〉。張春申神父的〈新約教會學，中〉是繼本刊上期所刊載的原始教會的教會學（第一章）及對照福音與宗徒大事錄的教會學（第二章）之後，繼續發揮保祿的教會學（第三章）及希伯來書信的教會學（第四章）。本刊下期將登完這篇三萬多字的新約的教會學。下期的第五、第六章將討論公函的教會學，及若望著作的教會學。谷寒松神父的書評把兩本共500多頁的德文新著介紹給讀者，顯示歐洲的聖經學研究一直在推陳出新，充滿活力。

最後要向本期第一篇文章〈聖潔——舊約倫理的中心結構〉的作者潘家駿神父道賀。他於今年元月二日在台北市士林區耶穌君王堂被祝聖為司鐸。他的這篇舊約聖經課的讀書報告以天主的聖潔（Holiness）作為人成聖的標準，指出向耶穌基督的司鐸所要求的聖德源遠流長，直通到天主聖三的聖和愛之中。我們祝潘神父永浴天主的聖愛中。

附註：有關安非他命的一篇依作者意願未在此發表。

## Preface

New year, new face, The first issue of our magazine at the beginning of the year 1995 presents some 13 items. Eight out of these articles are written by authors who appear here for the first time, Most of them are students either of the theologate or of the Graduate School of Religious Sciences. Although these writings are exercise papers, nevertheless they do reach such a maturity as to merit publication. This is explained by the age and background of our students who surpass by far students of average universities in terms of maturity. Our students have only to learn some rules and techniques of writing papers in order to put in writing and share with readers the rather rich experiences of their consecrated life and pastoral theological reflection. The three articles of the section of pastoral theology in the present issue are good examples. The parish activities, the amphetamine problem and the idolization of singers or TV Stars among the youngsters treated by two Sisters and one scholastic are valuable reference points for the older evangelizers, that is to say, unless our students point out the problems of their contemporaries the elder generation can hardly be aware of these problems and their solutions.

The other five new writers are either quite familiar with Scripture or Church Fathers, like Miss Ng Eng Eng, Sister Ana Chan and L. Olivier and so could apply divine revelation and the thinking of the Fathers to the present time, or like Vincent Chiang who when reviewing the book of Nouwen "In the Name of Jesus" discovers the spirituality based on Christ and modern thinking are not necessarily opposed to each other. Finally Father Paul Tong of Singapore in 1990 delivered a speech about Fr. V. Lebbe and the Sinicization of the Church which is reprinted here because of its relevance.

The remaining five articles and their authors are briefly introduced in the following way. Mr. Liu Ching-qian of the Hangzhou University contributed already to the No. 102 of this magazine with an essay on Martino Martini's "On Friend-

ship". His present contribution "Wang Yang Ming and St. Paul on conscience" is an essay relating both to philosophy and theology. It is perhaps not appropriate to be published in a philosophy magazine, but not so for our Collectanea. The duty of theologizing is precisely to throw the light of revelation on all cultures and thought-patterns. In this issue, to see the self-conscience of Wang Yang Ming in the light of Paul's syneidesis is an interesting comparison and reflection.

Fr. Joseph Chen, SJ made a translation of two works of M. Giuliani, SJ from French into Chinese: a research on the Spiritual Exercises and the structure of prayer taught by Ignatius. The translator combined the two works into one as "Ignatius as Spiritual Guide". Here is published the first work translated leaving the second one to the next issue, "The Ecclesiology of the New Testament" of Fr. Al. B. Chang is divided into six chapters. The first two chapters of the Ecclesiology of the Primitive Church and of the Synoptic Gospels (with Acts) appeared in the last issue, in the present issue are published the 3rd and 4th chapter on the Ecclesiology of Paul and of Hebrews and in the next issue the remaining two chapters on the Ecclesiology of the Catholic Letters and of John will be published.

A final note is dedicated to the first writer of this issue Fr. Charles Pan, CM. He was ordained priest on January the second 1995 at Christ the King Church, Shihlin, Taipei. His article, a term paper of the OT exegesis class, is about the Holiness of God as the standard of OT morality. We wish him a priestly life always close to the Holy and Loveable God.

P.S. The article on amphetamine is not published here out of the will of its authoress.

# 聖潔——舊約倫理的中心結構

潘家駿

(遣使會神父，輔大神學院神學碩士班研究生)

## 壹、前言

對猶太人而言，法律是「托拉」(Torah)，是天主的啓示，而非訴訟式的規條或戒律，它乃是藉民族先輩的出谷經驗而有的一條完整的路。這條道路穿過紅海，促使以色列民獲享自由；這條道路迤邐到西乃山，領以色列與天主結盟。在那兒，他們經驗到天主的顯現。

因此，托拉是一條道路，而面對這條道路，耶穌說：「我來不是為廢除，而是為成全。」(瑪五17b)保祿又加上說：「基督是我們的逾越」，即基督就是這條道路的完全實現。而教會正是這條道路的高峰，聖神就像火戰車一般，帶領著旅途中的教會走在這歷史的長河裡。

現今，教會所面對的環境氛圍是把婚姻與家庭當成民事安排，而忽略了天主的制度；把物質安寧當成政府與生命的道德目標，而忽略了天主的本意；把「不事奉祂的國，將會喪亡」的天主的警語視為神學或倫理學的論調，而忽略了它就是活生生的歷史，因此，

依舊執迷於道德腐化、立法鬆弛及性關係的混亂之中。面對此混亂，教會負責任發出發聵振聵的先知性呼聲，而回頭去認識構成肋未紀法律的原則，似乎能對時下的問題產生痛下針砭之效。

這法律的原則就是「聖潔」(Holiness)，是天主以其聖潔作為人成聖的標準。然而天主的干預總會造成一些緊張，為人帶來挑戰，但這挑戰也促使人的生存發生變動，為人開創一條道路。是這挑戰，促使亞巴郎即刻啓程，而一片新的眼界在他眼前展開；也是這挑戰，促使笨口拙舌的梅瑟領受了天主的使命，而為以色列民帶來了新的生機。同樣地，天主也在以民的生活中心，召叫他們離去罪惡，進入救恩；脫離約束，獲得解放。這對以民的挑戰正式表明在肋未紀十一45：「因為是我上主領你們由埃及地上來，為作你們的天主：你們應是聖的，因為我是聖的。」本篇論文擬針對此一挑戰，來看舊約倫理的結構概念——「聖潔」。

## 貳、「因為我是聖的」：聖潔之作為舊約倫理的結構基準

舊約倫理的根基，肋未紀十一45顯然將其基準建立在天主的道德屬性、本質及命令上。天主的命令解放了在埃及為奴的以色列民，這裡，天主的命令也要使天主的子民獲得心靈所渴望的自由，而人對自由的渴望，就是天主本性最恰當的象徵。因此，所有的倫理生活對於此一聖潔意向均負有服從的責任，換言之，這自由是經由對天主命令的服膺而完成。

### 一、天主的屬性本質：

「聖潔」一字在希伯來文上的字源是「切斷、分開」，這意義積極地指向天主的絕對性，只有天主自己是絕對聖潔的，就如依撒意亞先知在神視中所聽到的高呼聲：「聖！聖！聖！萬軍的上主！

祂的光榮充滿大地！」（依六3）因此，祂是「全然地另一個」（wholly other）<sup>①</sup>。用柏拉圖（Platon）的話來說，祂是存在的另一方面的善，所以，人是無法接近天主的聖潔的，除非天主願意把自己顯示給人，願意填滿天人之間的鴻溝。

在舊約中，天主以元初的創造，以及在救恩歷史中的顯現、考驗、懲罰、災難、保護、拯救等來向人啓示天主就是聖潔的天主。因此從天主的行動中可以看出在天主的聖潔屬性中有兩個明顯的特徵：正義和愛。這兩個特徵是倫理的燈塔，也是人整個存在所含蘊的兩個極限。一方面在天主的正義之中，人「各得其所應得」，因而連最小的過犯在天主面前也無所遁逃，站立不住（參撒 upper 20），因為「至聖的天主必因公平而顯為聖。」（依五15b）

然而天主的聖潔也顯示在愛與寬恕之中：「我不再按我的盛怒行事，不再毀滅厄弗辣因，因為我是天主而不是人，是在你們中間的聖者，而不是伏於城門的仇敵。」（歐十一9）天主愛的屬性是如此地突出，無怪乎在“Sacramentum Mundi”的「聖潔」（Holiness）條目中，就幾乎是把天主的聖潔和天主的愛視為同義詞<sup>②</sup>。也因此，成為聖潔和愛天主的最大誠命是一體二面的。

這以愛和正義所表達的聖潔形成了舊約道德和倫理的基礎，於是天主的聖潔成了所有聖潔的根源，從這根源向天主的選民流出歡樂、力量、支持和救援，天主成了以色列的「聖者」，祂與這民族有了盟約的關係，天人之間的鴻溝被填補了。

## 二、天主的命令：

天主既是在人中間的「聖者」，所以祂的聖潔並不是封閉在自身內，也不是一種與他人無關的完美神聖，而是與以色列選民及所有的民族有一面對面的關係。在此關係中，天主向人通傳祂的聖潔，並且人也能夠接受天主的自我通傳，透過超自然的德性——正

義和愛去回應天主的富足、生命、能力與慈愛。

然而就如前言中所說的，天主的干預帶來緊張，同樣地，這關係也為以色列民帶來挑戰。神聖不可侵犯的天主，卻在人類的生活和歷史中顯現，這種超越和臨在的模式，使一切與天主有密切關係的人事物的存在都要產生內在的緊張和發生根本性的變動。這些人事物要從世俗和污穢中分別出來，而加以保存、祭獻和祝聖，並因而分享天主的聖潔屬性。猶如藉創造，宇宙萬物分享了天主的美善，一切都「好」，天主的聖潔也是「創造者」③，它陶成了以色列的「聖潔」，使它在眾民族中成為一支與眾不同的民族，這民族是天主的「特殊產業」、「司祭國家」及「聖潔國民」（出十九5~6）。然而這聖潔不是與天主的聖潔一接觸就自動發生的，卻是按天主所定的禮節和所立的法律，由天主自由決定的結果。

禮節上的聖潔是為彰顯天主的聖潔，並藉以保護人內心的聖善；法律的聖潔則是分別出天主的聖潔和人的罪惡。在禮儀中，訂定了許多敬禮的規條，如有關獻祭的規則（肋一~七），司祭受職禮的禮規（肋八~十），以及敬禮時必須的聖潔條件（肋十二~十五）等。

在禮儀人物、事物、方式及時間上也都有嚴格的規定。人物包括司祭、肋未人、首生子、奉獻於天主的人、先知；方式有獻儀、祭禮、奉獻、傅油、灑血；空間有聖地、聖所、聖殿；時間包括安息日、喜年；事物包括獻儀、敬禮用的衣飾物件等。這些人事物雖在聖潔的程度上，因著與天主的聯繫程度不同，而有深淺之分，但大體而言，這一切都是聖潔的。

天主的聖潔就藉著這些人物時空通傳給人，所以這一切禁止作為世俗之用。然而天主的臨在所賦予其子民的，不只是禮儀上的聖潔而已，祂也要求他們整個生活的聖潔，在肋未紀十七~廿六的「

聖潔法律」所強調的就是這一點。禮儀及生活具有終極的一致性，這一致性指向天主的聖潔，站在天主聖潔的基礎上，人一方向天主伸展，一方面則向他人伸展。

### 三、自由的完成：

由於聖潔的伸展性，可以看出它是動態的，具有一個方向和動力，而整個方向和動力全部概括在肋未紀廿五55：「因為以色列子民，只對我是奴隸，他們是我的奴隸，是我領他們離開埃及地；我，上主是你們的天主。」以及在肋未紀六12~13中：「我必住在你們中間，安置我的住所，再不厭惡你們，我必住在你們中間，做你們的天主，你們做我的百姓，是我領你們出離埃及地，不再做他們的奴隸，我打斷了你們軛上的橫木，令你們昂首前行。」<sup>④</sup>因此，可以說聖潔的方向使人成為真正屬神的自由人，而動力就是這位曾以發光的雲柱，帶領以色列民出離奴役之地的天主。天主的挑戰為人帶來了自由。

這自由可以透過聖潔所具有的兩個不同層面來完成，一個是從禮節及法律上所呈現出的超自然屬性，一個是構成倫理基礎的愛與正義的表現。以前者為經，後者為緯，經緯交織，內外統一，而構成一片錦繡的自由空間——一種從罪惡混亂中解脫，而完全隸屬於天主的自由，這種自由就是聖潔最純真的表現。因此，只有當污穢混亂被統一所克服時，自由方有可能在人身上存在，然而統一又常為污穢混亂所威脅，統一常是置於污濁的危險中。所以這統一應該建築在服從聖潔的命令上，因為天主的聖潔對統一是基本的，必不可少的中心結構，而這也肯定了聖潔是會超越污穢混亂而達致自由的。這自由是在天主聖潔的擔保之下，而聖潔的法律猶如蓋了玉璽的赦罪聖旨，是為賜予人恩寵。面對如此恩寵，人的生活只能是新娘服從新郎的應對；透過服從，人也與天主的聖寵結合在一起<sup>⑤</sup>，

此時，自由也就在人身上找到了降孕之所。

## 參、「你們應是聖的」：聖潔模式及其範圍

天主的挑戰要從結不出果實的石胎中，取出生命，在肋未紀十八~廿章的「聖潔法律」中，我們可以看到這生命的流溢，這三個篇章所描述的聖潔模式和範圍，鉅細靡遺地涵蓋了人類生活的微瑣細節；這法律正是以色列民對雅威天主聖潔的倫理回應，而這正是舊約倫理的起點。

肋未紀十八~廿章是一項清楚而完整的段落⑥，十八1~5為序，廿22~26為跋。首章是有關性行為的聖潔，次章是有關社會倫理的聖潔，末章是有關前述諸罪的刑罰制裁。

### 一、性行為之聖潔（十八1~30）：

本章重要的是對性問題的關涉，有四個分段：(1)對所有以色列民的勸告（1~5節）；(2)血親及姻親性關係的禁止（6~18節）；(3)逆性行為的禁止（19~23節）；(4)告誡（24~30節）。

#### (1)對所有以民的勸告：

這段引言中，有三次複述天主與以民的結盟關係：「我上主是你們的天主。」這個強調猶如蓋上了三道玉璽，可見勸勉的語氣之強，盼望之殷。天主諄諄教誨祂的百姓不要屈從外邦埃及和迦南的陋習：神祇與動物的淫合、人獸的媾合、近親交合、以及同性戀等，而該以那使人「獲得生命」的上主的法律為依歸。在此，外邦的習俗和天主的生命法律形成了絕對的對比。

#### (2)血親及姻親性關係的禁止：

在這段一開始，就提出了禁止的通則：「你們中任何人不可親近任何血親，去揭露她的下體，我是上主。」在整段警告中，天主加蓋了四道印璽，表明了這道禁令的權威性和絕對性。

這些絕對禁止的近親相姦，在直系血親方面包括了兒子與母親（7節）、祖父與孫女（10節）；旁系血親方面包括了兄妹（9節）；更遠的關係包括了同父異母之兄妹（11節）、姑甥（12節）、姨姪（13節）；在姻親方面包括了兒子與繼母（8節）、與伯叔之妻（14節）、與兄弟之妻（16節）、與繼女或繼孫女（17節）、與妻之姊妹（18節）等。這些濫情的關係，嚴重地斲傷了真實的愛情；而天主願意人藉著服從聖潔的法律，而歸向祂——真情本身。

### (3) 逆性行為的禁止：

在19~23節的法律中禁止了逆性的性行為，包括了同性戀（22節）和獸姦（23節），天主再一次以迦南人的脫軌惡行來警告以色列民。同時，在此也禁止了一些異化的行為，如與近人妻苟合（20節），以火獻祭孩童、褻瀆天主的祭台等（21節）。這些為所欲為的異化行為跨越了天主所定的界限，「人忽略了，天主才是全然的主，沒有一個人可以對他人或其他受造物有無限制的完全權利，事實上，只有天主才是生命的終向，是一切領域的主，無人可以侵犯。」⑦

### (4) 告誡：

天主要以色列民以迦南人為鑑，迦南人曾以玷污的行為而遭天主唾棄，同樣地，以民若忽略這些警示，仍舊一意孤行，其命運將隨同迦南人一樣沉淪。這段的最末以加蓋天主的玉璽：「我上主是你們的天主」作為結束。

天主的嫉惡及對惡的絕不寬宥，表達了天主的正義屬性。

## 二、社會倫理的聖潔（十九1~37）：

這段落所牽涉的是日常的倫理生活。這些法律都與每日生活中所表現的天主聖潔有關，天主的聖潔通貫這些不同的法律。這些不

同的法律分別從敬畏、正義、仁愛和純潔的聖潔特性來呈現出社會倫理生活的範疇。

在這一段落中，共重覆了十四次「我，上主是你們的天主」，因此可以說幾乎在每一小段落中都蓋上了這無上命令的印璽。

(1) 敬畏 (1~8 節) :

對天主的敬畏，在此仍舊是被引在所有的法律之先，但這裡對敬畏天主的表達方式與十誡的直接指令不同，此處是以間接的指令，要人就在日常的生活中實踐對天主的敬畏：

a. 「你們應孝敬母親和父親」(3節)，因為父母是天主的代表。

b. 「應遵守我的安息日」(3節)，因為天主是時間的主人。

c. 「你們不要歸依偶像，不要為自己鑄造神像」(4節)，因為「我，上主是你們的天主。」

d. 「若你們給上主祭獻和平祭，要奉獻可蒙受悅納的」(5~8節)，因為天主是聖潔的。

(2) 仁愛 (9~12 ; 16~18 ; 32~34 節) :

仁愛的表現，是表現在對窮人和外邦人的幫助：收割莊稼時，不可盡收，該為窮人和外方人留一些(9~10節)；不可以偷竊、欺詐、哄騙及作假見證(11~12節)，反而應該愛人如己(34節)。對本族人不可毀謗，不可危害人的性命(16節)。對兄弟不存心恨怨，卻該以愛德勸戒；對仇人要以德報怨；對本國人不懷怨恨(18節)；對老人要尊敬(32節)。

(3) 正義 (13~15 節) :

此一倫理學上的行為德性是在保護社會的弱勢者和無助者的行動中，以及在施行審判時得到例證。關於前者，是對近人「不可欺壓」；對於傭人「不可剝削」(13節)；對於聾子，不可咒罵；對

於瞎子，不可將絆腳石放在他面前」，這些弱勢者「不是在以色列民族之外的無名氏」<sup>⑧</sup>，他們一樣是承繼以色列名字的天主子民。而除了這個消極動機之外，聖潔法律也強而有力地提出一個積極的正義動機，即「但應敬畏你的天主」（14節）。至於在施行審判時，則應不偏不倚，按正義行事，既不偏袒窮人，也不向有權勢者折腰（15節）。

#### (4) 純潔（19～31節）：

在這段落中，包含九個法令，這九個法令均涉及聖潔的純潔特性。這禁止包括：a. 牲畜、種子、衣服料子的攙雜；b. 與非自由身的婢女同寢；c. 喫三年內出產的果實；d. 喫帶血的食物；e. 占卜；f. 唸咒；g. 剃頭髮或修剪鬍鬚；h. 為死人用刀劃身或刺青；i. 賣女為娼。這些行為都是被視為污穢的行為，雖然有其時代背景和習俗的考量，但基本上是一種透過「形於外」的外在行為表達，而對「誠於中」的內在要求。

#### 三、刑罰制裁（廿2～26）：敬拜及家庭倫理的聖潔

在肋未紀十八及十九章中的法律是採用絕對的形式，這些法律的附加動機子句（motive clauses）在於：「我，上主是你們的天主。」換言之，是以附加動機子句的內涵作為法律的訴求動機，而這內涵就是天人的「你—我」（I—thou）關係。在第二十章中的法律則是使用相對的形式來說明違犯上述所列的無上命令的懲罰。因為「在每一個世代，命令總是需要附加刑罰制裁，以確保能受到遵行。只訴求在這些法律附加動機子句，或訴求人的良知，均嫌不足。」<sup>⑨</sup>

這些懲罰分兩部分，第一部分是針對崇敬的聖潔；第二部分是針對家庭關係的聖潔。

#### (1) 敬拜的聖潔（廿2～8）：

1~6節列舉了兩項應處以極刑的罪行，一是摩肋客（Moleck）的崇拜，一是求鬼問卜。這刑罰的目的不是為報復施懲，而是為使以色列民能夠「全心，全力，全意，愛上主你的天主」，讓天主成為心之唯一所傾所向，進而聖化自己歸於天主。使人成聖的是天主，也只有奉祂為唯一的真神，人才能從敬拜的聖潔中進到內心聖善的堅實堡壘，而在這堡壘內生活的聖潔也才能相稱於敬拜的聖潔。

(2) 家庭倫理的聖潔（廿9~21）：

這項法律的核心是針對第十八章的逆性性行為所作的懲罰。在這些罪的影響中，最顯而易見的是家庭的幅度，家庭的聖潔將因這些罪的侵入而發生存在性的危機，夫妻、父母與子女等人倫的關係都將受到摧毀，因此藉由最嚴厲的極刑，「可以顯示出在任何的聖潔生活及負責任的聖經倫理體制下，家庭有其重要性及意義」<sup>⑩</sup>，誠然，家庭是倫理生活的出發點和中心，所以家庭倫理的聖潔是絕對需要維護的，是不能受到任何沾染的。

(3) 結語（廿22~26）：

最後以強烈的呼籲命令人過聖潔的生活：「你們應遵守我的一切法令和我的一切規定，一一依照執行，免得我領你們去居住的地方將你們吐棄。」（22節）字字噴出天主的絕對無上要求，而天主所要求的是「一切」，是「完整」；在性行為，在社會倫理生活，在敬拜，在家庭倫理生活中，都該是天主聖潔的標記和見證，因為天主已為祂的子民分出了潔與不潔，天人有了新的關係。

## 肆、結語：

「你們應該是聖的，因為我是聖的」，凡天主所進入的氛圍，都成了人生活的標準和終極目標，因此要塑造倫理模式，重要的是

天主的聖潔。為現代社會而言，聖潔正是一服醫治法紀鬆弛、道德淪落、人倫傾圮的良藥。從猶太法律主義的殷鑑中，有一點值得吾人警惕，就是不要把聖潔視為純然的儀式或法律主義的條文，因為法律條文有直接成為法律本身的危險，若陷入此一危險之中，法律將成為生命的殺手，如此，人奉行天意或道德都成了可以度量的貨品，貨品又升級為賞善罰惡的資產負債表，人的行為成了和天主交易的本錢，甚或下賭注的籌碼，於是天主的法律脫離了天主本身，而失去了幫助人和天主相遇及獲得自由的功能，反而成了阻礙和束縛。就如潘霍華（Bonhoffer）所說的：「法律被神化，而天主卻被法律化。」<sup>①</sup>在路加福音中的那位法利塞人就是遠離了天主的原意初衷，竟然以表功向天主祈禱（路十八12~14），而忽略了天主聖潔的獨一性，這獨一性使得聖潔法律具有內外的統一性和一貫性。因此「想要從天主的聖潔的可能範圍中摒除任何事物，那是不可能的。」<sup>②</sup>換言之，聖潔所要求於人的是一個人「生活」的全部，而非只是「法律」的滿全，用現代人的詞彙來說，就是一種「全方位」的生活，一種結合於天主美善的生活，而一切都如新創造的「好」。這可以用聖詠廿四3~4所表達的來為這一思想作一註腳：

「誰能登上上主的聖山？

誰能居住在祂的聖殿？

是那手潔心清，不慕虛幻的人，

是那不發假誓，不行欺騙的人。」

越過了善便是聖，越過了美便是崇高。

注 釋：

① 見Karl Rahner S.J., Ed., "Sacramentum Mundi, Vol. III", New

York : Herder and Herder, 1969. p.47.

- ② 同上, pp.47~50.
- ③ 見M. Gilbert, "Morale Et Ancien Testament", Bruxelles : Centre Cerfaux - Lefort, 1976. p.56.
- ④ 見Bernard Häring C.S.S.R., "The Liberty of the Children of God", New York : alba house, 1965. p.56.
- ⑤ 同上, p.73.
- ⑥ 見Walter Raiser C., Jr著, 譚建明譯, 《舊約倫理學探討》, 台北: 中華福音神學院出版社, 1990. pp.143~144.
- ⑦ 同上, p.184.
- ⑧ 同③, p.57.
- ⑨ 同⑥, p.156.
- ⑩ 同⑥, p.157.
- ⑪ 見Günter Bornkamm, "The Present-day Significance of the Sermon on the the Mount", Universitas, 1966. 一文中有關猶太經師的法律觀念。
- ⑫ 同⑥, p.181.

#### 西文參考書目:

1. Brown, Raymond, S.S., "The New Jerome Biblical Commentary", Philippines : St. Paul Publications, 1990.
2. Gibert, M., "Morale Et Ancien Testament", Bruxelles : Centre Cerfaux-Lefort, 1976.
3. Häring Bernard C.S.S.R., "The Liberty of the Children of God", New York : alba house, 1965.
4. Rahner, Karl, S.J., Ed., "Sacramentum Mundi, Vol III", New York : Herder and Herder, 1969.
5. "The New Jerusalem Bible", New York : Doubleday, 1985.

中文參考書目：

1. Raiser, Walter C., Jr著，譚建明譯，《舊約倫理探討》，台北：中華福音神學院出版社，1990。
2. Leon-Dufour, X. 著，聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1987。
3. 《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1975。

## 耶穌會第34屆大會

房志榮

天主教耶穌會第34屆全體代表大會自從本年（1995）元月5日開幕以來，已經開了一個多月了（本文寫於2月9日）。首先這的確是一個代表大會，因為分散在全球128個國家或地區的23,179（二萬三千一百七十九）位會士，在約一年前選出了各地區代表，與省會長們共赴羅馬，再與總部的行政人員組成一個223人的大會團體。代表性的比例是104位會士有一位代表在羅馬共同開會。總會長是大會主席，但並不在大會之上，反之，他負責把大會要作的決議付諸行動，這是修會大會與教會的大公會議很不同的地方。

其次，中文難於說出耶穌會大會與傳統修會，如本篤會、道明會、方濟會等大會名義上的不同，西文則清楚標明。傳統修會召開的大會都稱Chapter，而耶穌會會祖聖依納爵卻將他的修會所召開的大會名為Congregation。他這樣做倒不是要標新立異，而是因為這一命名更能說出他所認為的聚會目標：主內的朋友們聚在一起就是修會本身，活出了修會本質。

依納爵雖看重大會的召開，知道有重大的事，如總長出缺須開大會選出繼任人，時代的挑戰須共同予以回應等，但他並不把大會絕對化，甚至不把開會看得比日常的使徒工作及在各地區的重要服務更為重要。因此他在會憲第八部分討論召開大會的各種情形時，明言有重大的理由可以不來開會。所舉的理由有：生病、路途遙遠、有重任不能脫身等。

此外聖依納爵也不願循一般的慣例，每三年或每六年召開一次大會。他覺得總會長平日一直與全會各地保持連絡，總部的各部門助手也分門別類地照顧到各方面的需要，這種

（下轉62頁）

# 從傳道書（訓道篇）看享受生活

黃瑛瑛

（新加坡基督教宣道者福音堂，輔大神學院教義學系碩士班研究生）

## 前 言

較之我們的父母輩，我們這一代可算是幸福的一代。

我們的祖先（祖父母）可能經過兩次世界大戰，我們的父母輩則經過第二次世界大戰，並且多數人是在戰亂期間，從大陸逃難出來①。

如今，我們不必兵荒馬亂，加上上一代的刻苦勤儉，如果我們對生活不奢求，多數人是可以安居樂業的。不但如此，今天許多人對人生的追求，早已超過了基本需要：我們不是問：下一餐有沒有

---

### • 簡寫表

NIDNTT: New International Dictionary of New Testament Theology  
ed. C. Brown (ET.3 vols: Grand Rapids 1975-78)

IDB: The Interpreter's Dictionary of the Bible ed. G.A. Buttrick  
et. al. (4 volumes New York, 1952, suppl. vol.1975)

NBD: The New Bible Dictionary ed. J.D. Douglas (London:  
Inter-Varsity Press, 1962)

得吃，而是：去那裡吃比較好吃的？不是問：有沒有衣服穿，而是穿那一件比較漂亮，怎樣的搭配比較好看？以前的孩子只有過年過節才有汽水、糖果、大魚大雞，如今天天宛如過年；以前的孩子總是營養不良，如今，孩子們營養過多——「圓形」的孩子成爲社會問題②。

沒有任何一個時代，像我們這世代的人那樣，可以瘋狂地享受生活：幾個彩色電視機、隨身聽、冷暖空調、電話、傳真、冰箱、微波爐、有音響冷氣的汽車、輕易地坐飛機到處旅遊、動輒可以品嚐來自世界各地的佳餚美味及富有異國色彩的各層面的享受。那些我們習以爲常的生活享受，遠遠地超過了過去的帝王將相。我敢擔保，如果秦始皇、漢武帝、唐太宗、慈禧太后「回來」走一趟，他們一定大嘆不如！

科技在這約五十年左右的突飛猛進，大大地改善了人類的生計，使我們不只可以媲美皇帝，並且超越他們。

教會內也是豐衣足食的一群③。以前常聽牧師傳道說：「錢不重要，要愛上帝！」然後又要會友把「不重要的錢」奉獻給上帝！（可以奉獻給上帝的東西，怎會是「不重要的東西」？）教會絕口不提「享受生活」（至少多年來在教會中，我未曾聽過這樣的信息！）其實人人活在「享受生活」中。

究竟一個深信世界是上帝爲人類所造的有信仰的人，要怎樣生活才算不是「貪愛世界」④？這位造物主會希望我們如何看待「物」？一個人說他愛主至深，是否也可以享受生活？

傳道書在聖經中，是一本充滿爭論性的書，與「應出世」的基督徒⑤可否享受生活，有許多美妙的雷同之處。傳道書於正典中，恰如一個會享受的基督徒在保守、傳統的教會中，它的位置（及他的身分）使人質疑⑥：

(1)書中未提及耶和華（Yahweh，思高，上主）；以色列立約信仰之神的名，而用加上冠詞的神，即「那位神」（ha-elohim the-God）；

(2)書中也幾乎沒有提到神的律法，唯一可算的一次是十二13；

(3)幾乎沒有提到以色列國（只有一12）；

(4)書中充滿了「理性主義、不可知論、悲觀、宿命論」；⑦

(5)書中又積極提倡、贊同「享樂」（二10、三22、四16、五19~20、八15、九7、十19、十一8）。

這正如一位活在現世代中的基督徒：

(1)他沒有在每一天的生活中，經常提「耶和華」、「耶穌基督」，他的主，獨一真神的名號；

(2)他沒有訂下清規教條讓自己遵守，也教導別人遵守；

(3)他沒有經常緊記或教導關於「天國」、「神的國度」或「救恩」、「福音」等；

(4)他認為人生苦短、轉眼成空，生命充滿不可逃避之痛苦，而人又是那麼地有限；

(5)他喜愛許多與信仰沒有直接關係的東西，如敢於享受、娛樂，似乎與世俗的享樂主義者認同。

活在這可以高度享受生活的世代中，我深信藉著傳道書來思考、反省「基督徒的享受生活」是非常有意義的。

## 緒 論

### 一、關於傳道書的爭論：

傳道書引起爭論之處，除了內容（如上述）之外，作者究竟是不是所羅門、背後是否有編輯、是一位或多位、是在什麼時代、什麼背景下寫成的，都是歷代爭執不休的。

筆者個人以為，儘管傳道書的正典位置被質疑，但它還是被列在正典行列中（包括天主教與基督教的認同）。不管聖經各書卷的作者是誰，他們都蒙上帝的揀選成為祂的話語的出口，因此，啓示是什麼、祂要告訴我們什麼，比到底是誰執筆來得重要。

整個時代的轉變、人的生活方式與古人有極大的不同，但人心及其需要卻是一樣的（傳一9）。故本文嘗試以傳道書所傳達的信息——上帝萬古常新的教導，來反省現代基督徒的生活，故將不會著墨於傳道書的爭論處。

## 二、何謂享受？

享受⑧「享有，受用。當之爲享，獲得爲受。」能予人感官或精神上的快感、滿足、歡愉，謂之「享受」。

故享受的內在感覺是平和愉悅的，外在表現則因人而異。表現外顯不強者仍有平和愉悅之情，但強烈則有快樂歡騰、狂歡共舞等。但基本上「享受」是非常個人化的感覺，同一件事物，此人認爲享受，他人可能認爲苦刑，故狂歡而舞對一些人是享受、快樂的表達，但對另一些人則非。

因此，享受可謂：「主觀的內在、美好、歡愉的感受，快樂外溢，謂之享樂；享樂也可作享受歡樂解」。

## 壹、舊約論享樂⑨

samah無論在當時一般世界或聖經中都是最常用的字，應用在個人或團體的歡樂（出四14、詩九七1、12）；其他如gil亦常用，通常用於祭祀、敬拜的舞蹈中之歡樂（詩九六11）；另shish和as-hre通常用於財物上所得之祝福（詩一1、賽六〇15）；ruai、rabu、halol則用於高聲歡呼、讚美上帝創造的大權能或得勝的榮耀，這也是舊約最常的敬拜方式（拉三10~11、詩一〇〇

1、2、4)，舊約也常以「肢體語言」(動作)來表示歡欣，最常與歡樂聯繫的是歌唱、大聲歡呼、呼喊、歌唱讚美等；樂器(詩一五〇)、動作如跳舞、鼓掌、跳躍等(撒十八6等)。

歡樂最常出現的場合是：節慶和獻祭時(申十二12、賽五六7)或在集體崇拜時在主裡的歡呼(詩卅三1~3、九五1~2、一〇〇)。歡樂的內容通常有慶祝豐收、得勝(撒十八6、珥一16)，享受財富、個人得勝、身體康復(詩卅一7、賽六一3~7)。

在早期以色列人的思想中，義人必然喜樂(詩卅三1、九七12)，耶和華也因義人歡喜(番三17、申卅9)。與近東的宗教比較，以色列人的敬拜是個充滿歡樂的儀式，而思念上帝帶來生命中最高的喜樂。

傳道書的智者欣賞勞力者的喜樂從上帝而來(傳二10、26，五18)，但對他和以色列人，敬畏上帝是更大的喜樂(傳十二13)。

猶太人的住棚節中的喜樂(約七37)也帶有末世的性質，只有上帝完全臨格時，才有滿足的喜樂；而喜樂與完全的拯救分不開。永遠地、完全以神為樂，只有在末世才能實現(賽十二3、六一10、六五18~20、詩一二六)。

故舊約的歡樂，包括個人生活與盟約中的歡樂，是集體崇拜或個人忠實中的歡樂，並帶著救贖性與末世性的意義，並且也是神與信徒同在(義人)的生命特質。

## 貳、傳道書論享樂

### 一、samah的字義：

傳道書共15次提「歡樂」，在希伯來文諸多可用以表達歡樂的字彙中，單用samah。

samah在舊約聖經中(和合本)最常被譯為歡喜，其次為喜

樂，再次為歡樂、快樂，其他較少次的用法為：歡欣、快活、誇耀、喜悅、高興、歡呼、樂、悅等，只有一次譯為戲笑（箴十七5）<sup>10</sup>。英譯（King James Version）通常譯為rejoice、glad、joy、merry<sup>11</sup>。

歡樂是享樂的外在表達，有諸內必形於外，內在的享受、快樂的感覺，藉外在的歡欣、歡樂、歡呼等表達出來。

或者由於samah用於一般世界及聖經中，表達個人或團體的歡樂（見前述），而傳道書所論及的享樂、歡樂乃是來自世界的、物質上的享樂（二10、24~26、三12~13等）及表達個人的快樂，而非集體性祭祀、敬拜中的歡騰（通常用gil）或讚美上帝的創造、權能（通常用ruae、robu、halol）也非單論及財務上所得的祝福（通常用shish、arhre），故作者（或編者）單用samah於整本傳道書。

## 二、應享樂的原因：

1. 人生短暫虛空，當及時行樂：

傳道書的開始，便予人一聲嘆息：

(1) 人生只有虛空：

世界在運轉中，人生看來代代如一，都活在虛空之中（一1~11）、智慧無法填滿人心（一12~18）、歡樂也無法令人滿足（二1~11）；

(2) 生命充滿艱難：

無人安慰的欺壓（四1~3）、人的妒忌（四4）、懶惰（5~6）、無家的孤寂（7~12）、老而愚昧（13~16）；

(3) 社會充斥不平：

官僚的欺壓（五8~9），而欺壓者雖得錢財也不知

足（10~17、六1~6）、人心貪得無厭（7~9）、愚昧者行勒索、賄賂、且急躁惱怒（七5~9）、惡人行惡卻得福氣（15、八12）、正直人卻被忘記（八10）；

(4)智慧也是愁煩：

生命中的智慧，原可使人得能力（九13~16、十12~15），但智者未必享福（九11~18、十5~7）；卻增添愁煩（一17~18）；

(5)死亡無可逃脫：

人無論如何活，或善或惡，至終都歸死亡（十3、6），作者強烈地表達：活者的狗，比死了的獅子更強（4）。

作者透視現實的無奈之後，發出積極的呼喊：與其受苦，不如享樂；既然人生諸苦是不可避免，而死亡又必定臨到，還是享樂吧（二24、三12~13、五15~20、八15）！但作者卻又強調，人所擁有的一切好處及順境卻不一定使他快樂，因喜樂也是上帝所賜予的（全書共提七次⑫）。

2.萬物上帝所賜，宜從中取樂：

⑬傳道書似乎對人生充滿怨尤、悲觀（如前述），其實全書至終所探究的是：若是對神沒有信心，生命將何等荒蕪。他邀請人從另一個角度來看生命：當看見上帝「在」的時候。並且祂的特性是慷慨、是賜予的上帝（全書共有12處提上帝是「賞賜的」⑭）時，就會發現生命的目的和得著喜樂（參見注⑫）。

傳道書論神時，只提「那位神」（參見前言），就是作者所認識的那位，且是他唯一承認的。對神的特性，最常提到的是慷慨。因此，傳道書所論的，是位出名的神，且是以慷慨著稱。

二、享樂的原則：

1.從人的根源看——萬物從神而來

如前述，一切好處都是神的恩典，人得以在其中享受也是出於

神(二24~26, 三12: 八15), 而人本身絕對沒有能力從吃、喝、賺錢等日常瑣事中, 享受快樂。

二章24節: 「人莫強如吃喝」有譯<sup>15</sup>為 "There is no happiness except in eating and drinking." 亦有學者<sup>16</sup>譯為「人不比吃喝本身強」, 即「人一無是處」。人本身實在沒有能力給自己什麼; 人若想從吃喝中滿足, 他必須經常謹記, 這些基本的滿足和其他一切滿足一樣, 是從神而來。「莫強如」是個強烈的肯定句。

而25節: 「論到享用享福, 誰能勝過我呢。」即「除了我, 誰能首先享受我勞碌而得的呢?」和合本: 出於神的手、NIV: is from the hand of God、思高: 離開了天主, 誰能有吃的, 誰能有喝的? New Jerusalem Bible: "unless all this came from him." him從上下文看即上帝。另希伯來文的八手抄本、LXX、埃及、敘利亞譯本、耶柔米譯本, 全都用「離了祂」。如此便能上下連貫地解釋: 勞力與享受不一定要連在一起, 享受是上帝的禮物。

第26節補充24節, 討上帝喜悅是祂賞賜的基礎, 而與討上帝喜悅的人相對的是「不敬畏神的人、或作惡的人(七26、八12~13)」。八章15節表明, 神將最好的禮物——快樂, 賜給敬畏神的人。這份禮物, 就是吃喝、在神眷顧下享受生命的快樂。

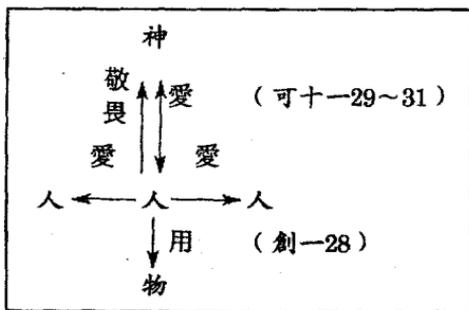
## 2. 從人的本位看——生命目標在神

一2~三22<sup>17</sup>從悲觀的世界觀(一2~11)進展到悲觀的生活(一12~二23); 作者以思路交錯的方式, 再從二24~26虔信者的生活, 轉到他的世界觀(三1~22)。

三1~15表<sup>18</sup>示了人生在不定、不可捉摸之中, 其實在背後, 上帝的作為卻是有定期(三1)、有時間性(11)的, 可是人卻無法視透(十一6) 而舊約<sup>16</sup>通常相信生命之所以會有意義, 是因上帝全面的護理, 安排時期、節令。因此, 生命的每一方面有它的時

候(利廿六4、申卅三35、王下四16等)。傳道者持相同的看法：生命的「時機」人不能全知(九11以下)，但人應知足(九8)。

三章11節：「神造萬物，各按其時成為美好，又將永生安置在世人心裡。」上帝在起初造人的時候，人被造界於世界與上帝之間，成為有靈的活人(創二7)並被託予治理大地(世界、地球)的責任(一28)。人是有靈的，故能與造他的上帝溝通。故從本位看，神、人、物關係如右：



神造萬物並賜人享用，人可善用，亦有責任治理。人與人的關係乃在相愛的平行關係上(可十一-29~31)。人當記得上帝是創造者、萬物的主宰，祂向世界、人的工作和計劃永存不變(傳三14)，而人當敬畏神，傳道書共七次提「敬畏神」⑯，敬畏不是恐懼，卻是因信靠全然投向這永生神：這位賜萬物予人者。而當人與上帝及所使用的物關係良好、在正確的本位上時，這些禮物才會帶給人長遠的滿足。

那麼，人不應當為物所奴役，乃是用物、敬畏神、愛人。

### 3. 從人的本質看——人是有靈的活人⑰

從世界的表象看，人的生命與動物甚接近(傳三18~22)，生

命如白晝，轉瞬即逝，故作者建議「喜樂度日」（22）。

然而，上帝在造人時，與動物的被造相差甚遠，人是有靈的活物，正如傳道書三章八節：「上帝將永生安置在世人心裡。」正如古斯丁所說：“Thou hast made us for thyself, and our heart is restless, till it rest in thee,” 人有尋找上帝的渴望（雖有時找錯了），人有欣賞上帝作為的能力（雖常不歸榮耀予祂）。

從人的本質看，神、人、物的關係如下：



人界於物界與靈界之間，人有物質的、有限、會死的軀體，卻有永恆的生命，有與靈界溝通、交往的能力，又必須靠物質界維持生命。

傳道者於全書中，活生生地將人生現實、真實的層面，擺在讀者面前，這種表達，在質與量上都與聖經其他書卷大不相同。

伊頓<sup>19</sup>認為：「傳道者的出發點很原始，就是回到每個人自我的處境，就在世界上面對實際可觀察的現象，問人是否已經明白生命的實情，學會掌握今生，次要的暗示則是智慧有限。他為智慧設限，也為人類所有的資源設限，最終他要人敬畏神。」

因此，人的本質需要每天面對生活的實際所需，及承受各種有限的苦楚和實情，但物質卻不能滿足人心靈的需要（二1~11等），人能藉今生短暫、實際、有限的生命去經歷超越今生的生命，也去體會上帝的真實，雖然當中有許多不明瞭之處（三10~15）。

#### 4. 從救贖的角度看——萬物在虛空中

傳道書中的虛空<sup>①</sup>不一定是我們以為的消極、絕望、悲觀。hebel在不同的內容裡，有不同的意義：如六12指虛度，八14指荒謬，十一10指虛空短暫。虛空包含：(1)智慧和空泛（如伯七16：希伯來文版）；(2)不可靠、脆弱（詩六十二）；(3)徒勞無益（伯九29：希伯來文版）；(4)虛假（耶十六19；亞十二）。傳道書中的虛空，則囊括了這裡每一個意思。在一2到十二8之間，這詞重複了達三十次之多，虛空是人類所有活動的特色（一14、二11）。而虛空的虛空（一2）則是希伯來文最高級的表達法：「完全的虛空」。

羅八20：受造物服在虛空之下。這裡的希臘文正是LXX對hebel的譯法。虛空也指「墮落後的情況」<sup>②</sup>，也因此服在撒但的權勢下<sup>③</sup>，意即沒有結果、沒有效果，沒有達到當初創造的目的<sup>④</sup>。凡事虛空（傳一2），凡事：指生命中一切活動。

綜合上述各點，墮落後一切都在虛空之下，人心也無法滿足，而一切都等待著復興。這觀念也符合了新舊約對「歡樂」的末世性意義<sup>⑤</sup>的解釋：唯有等到基督再來時，萬物才得以復興。信徒也才能得著完全的救贖和完滿的喜樂。

放在旅途中的世人，當面向永恆而走之際，可以「行你所願行的，看你所愛看的」（傳十一9），但卻要記得將來要面對審判主；故要「趁著年幼，紀念造你的主。」（十二1）

#### 四、應用與反省：

1. 萬物從神而來——不應忘本，當感恩而享用

##### (1) 面對現實：

有些基督徒以為信主後，上帝保守必然身體健康、萬事順利、財源廣進；又有些基督徒以世界上的好東西（如美、好物之享受

等)爲不屬靈，而以排斥物質(如不穿美衣、不用好物)爲屬靈，因而活在不能面對真實世界的患得患失之中。

其實基督徒與非基督徒一樣要面對人生的生老病死，也與他們一樣要靠「物質」維持生活，要努力改善生活。但上帝是厚賜萬物予世人享受的上帝，是施恩的上帝，故全人類當真誠地面對現實的醜惡、有限及美好。

### (2)感恩享用：

萬物既由上帝而來，上帝予人享用的心理是非常清楚的。正如父母預備家中美好的一切予兒女，兒女若不敢享用，就辜負了父母的美意，但兒女若用而不知感恩則爲忘本。這是普世的概念，可惜非基督徒領受上帝各樣恩典時，可能歸功予自己，也歸功予由物質所造成的偶像，卻忘了創造他並賜福他的上帝，基督徒的情況也可能一樣。

### (3)珍惜治理：

當人享用上帝一切厚恩時，珍惜使我們免於濫用(如水電)；糧食分配不均(這裡有人餓死，那裡卻有人大量拋棄農作物爲平衡物價)顯示人類管理不當，人類不但沒有負起治理的責任，且進行破壞，以致近年有「環保運動」。

有人說<sup>24</sup>：「基督徒活在世界，如同婢女偷用主人(魔鬼)的東西。」其實美好的萬物由上帝而來，我們可大方享用，並妥善管理，免得因我們的不敢用和不妥善的管理，使世界淪爲魔鬼的世界——這是天父的世界，祂是創造主。

### 2.生命的目標在神——不要神化物質，當以物尊榮神

#### (1)不神化物質：

物質原可改善人類生活，可惜許多人卻在瘋狂地追求物質享受時，迷失了自己，甚至付上人格、道德的代價。基督徒也往往以物

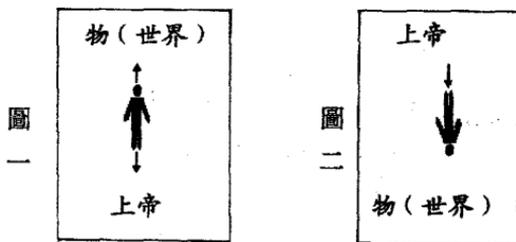
質為中心，受物質牽制，至神化物質，讓它在生命中居首。

物質不能滿足人心（見前述），沒有目標的生活使人疲憊，除非歸回源頭，人不可能找到人生意義。

(2)以物尊榮神：

人原本的位置便是可以享用世界、治理世界，並以物尊榮上帝，如舊約以色列民（利廿七30等）或新約門徒的奉獻（太廿七57~61等）。

物質不是人生的終極目標，當人們高舉物質，忘卻上帝時，將祂置於腳底（如下圖(一)）；其實，人沒有能力將神拉下，卻是自己顛倒了自己的本位（如下圖(二)）。而除非人回到本位，否則人將永遠迷失<sup>㉔</sup>。



祂是獨一、至高的上帝，人本該尊榮祂。

3.人是有靈的活物——不要忘記看不見的、永恆的

人若忘記了自己是尊貴、有靈的人，只忘情地工作（為吃——生活）、結婚（為傳宗接代？），人便與動物無異（詩四九20）。

天天活在這看得見的世界，人們往往忘了裡面那看不見的人（林後四16~18，內心：innerman）及看不見的上帝（約壹四20）。故應學習：

(1)對己：

常內觀、自省，我這「福相」「漂亮」的人，裡面的靈魂狀況如何？我的靈命是否奄奄一息（因無靈糧——讀經，也無呼吸——禱告），長久與上帝沒有往來。

(2)對人：

在這見利忘義的社會中，人常愛物用人。但上帝要我們用物愛人。物可使我們靠近人（路十六9），善用物以助人愛人，它的價值便超越了物價。

(3)對神：

我們領受物質，代表了慈愛上帝的厚恩。在短暫世界中我們可以在富足中經歷祂施恩，也在不足中經歷祂施恩——得力以勝過物質的不足。如保羅（腓四11~13）、哈巴谷（哈三17~19），更在这一切中欣賞、享受祂帶領的奇妙作為。

4.萬物在虛空中——不留戀旅途，等候基督再來

(1)物質能解決部分生活問題，卻不能解決生命的問題：

物質或能滿足人生活所需，卻不能滿足人的心靈。而物質得著與心靈享受也不一定成正比。錢可以買藥，不可以買健康；可以買床，不可以買睡眠；可以買短暫的快樂，卻不能買長久、滿足的喜樂。

(2)物質是壞主人，好僕人：

可惜許多現代人，在物慾引誘下，淪為物質的奴僕，被物質控制，失去了基督拯救我們所賜予的自由（約八31~32、36，加五1）。

(3)祂是萬物的主，是豐盛生命的源頭：

在萬物虛空，等待復興之際，信徒當謹記，祂是萬物的主，也是我們生命的主，並且是賜豐盛生命的主（約十10）。

基督徒當樂意奉獻所擁有的、也樂意與人分享，在施授中享平

安、喜樂。在敬神、愛人、用物治物中等候基督再來。

## 結論——物質與享受的正面價值

我們活在崇尚物質、道德淪喪、價值混亂的世界中，有些信徒隨波逐流；有些擺向另一極端，輕視今生或物質生活享受。

傳道者所看見的社會與我們所看見的問題有許多相同處，因為，古往今來，人性是一樣的，但全書卻洋溢著生之喜悅，及對物質和享受正面的看法。

綜合本文所論，並配合新約的信息，可以留意到：

### 一、物質與享受的正面價值：

1. 物質能滿足人今生的需要，透過物質世界及物質的享用，我們認識創造世界萬有的創造主（羅一20等）。

2. 享受是上帝的賜予，懂得享受生活，心存感恩的基督徒見證那厚賜萬物予人的施恩主，祂不但賜下生命且供應、照顧人生命中的需要（雅一17、路十二22~24）。

3. 物質能改善生活，致我們能以爭取更多時間來崇敬、聆聽、事奉這至高、獨一的主（路十二22~23）。

4. 物質（或錢）能「購買」時間（如坐計程車可免於等公車的時等等），而「珍惜時間就愛惜生命」<sup>26</sup>，相對地，它便可用於延長「豐富」我們的生命（弗五16、西四5）。

5. 我們能以物質的奉獻，回應連獨生愛子也賜予我們的慈愛的主（加二20、羅十二1~2）。

### 二、自由的生命超越物質：

造世界予人享受的上帝，也是從罪惡與束縛中將我們救出的上帝（約三16）。但當我們為物所束縛，受它轄制時，它便成了人類的偶像，做了我們的上帝（路十六13），奪去我們的靈魂（路十二

20~21)。

### 1. 超越物質：

基督徒以物質身體，活在物質的世界上，透過今生旅途，遙見永恆盼望，並為此終極的實在 (Ultimate Reality) 而欣喜；這也是傳道書至終要帶出的信息——存在意義，人生終極問題——不只是物質享受問題。

基督來，帶給我們自由 (約八32、36)，保羅也教導人：不要再被奴僕的軛轄制 (加五1)。但願我們與物質的關係，也是一個自由的關係：可以享擁有 (腓四23~25)，也可以享付出 (或無) (多二14、腓二6~8)。至終，能在物質上做個良善、忠心的好管家 (太廿五21、23、29)，享受上帝助人的大能。

文藝復興時代留下來的藝術品，反映了信仰落實在藝術家的生活中。我們的時代，似乎基督徒科學家、藝術家、企業家難得一見，是否是屬靈屬世二分化，使基督徒關在教堂的象牙塔裡造成的呢？甚值得我們反省，因基督本應在「凡事居首位」(弗一22、歌一15~18)。

### 2. 享受生命：

生命是上帝的禮物，物質及身體的物質形態終會改變，但永恆生命將持續到永遠。故能在短暫人生享受物質生活是好的，能在生命中享受與人的交往、相愛更好，而能夠享受與上帝的溝通最好 (可十二29~31)。

### 3. 生命就是聖事：

享受原是很主觀的感受，當人心中有愛時，為他所愛的對象付出不但不是苦差，且是美事，有話說「愛使重擔變為輕省」。

當我們認識上帝，經歷祂的愛時，每一天為祂而活就是享受 (祂那麼偉大，我那麼渺小，而我竟然可能認識祂、經歷祂)；

若能為祂付出、事奉祂，那也是我們的榮幸。正如詩人所說：祂是我們的產業（詩十六5~6），是滿足的喜樂（11）。

生命就是聖事，那麼，每一天都值得歡慶，每一時刻都是個敬拜，且是「屬靈的敬拜」（Spiritual Worship 羅十二1~2）。

但願我們在真生命中享受一切美善，並以此讚美真善美的上帝；但願祂在天上，也享受祂的愛所激勵（林後五14~15）的孩子們做的不完美的奉獻。阿門！

#### 註釋：

- ① 新加坡與台灣有許多相似之處。
- ② 新加坡目前在一些中小學，有為胖兒童而設的「減肥運動時間」，政府也必須為身體過重的將入伍服役青年安排提早入役，給予特別訓練。
- ③ 根據新加坡的一項調查，教會中的信徒，幾乎全屬中上層，故近年有積極推動向「基層」傳福音的運動。
- ④ 約壹二15。
- ⑤ 約翰福音十七14~15。
- ⑥ 一般認為傳道書是在主後一百年的亞米尼亞會議中（Synod of Jannia）納入正典，拉比的問題並非「傳道書是否應屬正典，而是為什麼是正典？」（參伊頓（Eaton, Michael.A.）著，蔡金玲譯，《丁道爾舊約聖經註釋：傳道書》（台北：校園出版社，1987），16-17）。
- ⑦ 同上著作，29。
- ⑧ 方祖榮等編，《大辭典》，上卷（台北：三民書局，1985），192。
- ⑨ 本段主要取自IDB，1000-1001；NBD 665-666；NIDNTT，354-356；神辭，859-862。
- ⑩ Wigram, Georger編《舊約希伯來文中文彙編》（台北：浸宣出版社，1989）。
- ⑪ Wigram, ed., The New Englishman's Hebrew Concordance. (U.S.A: Hendrickson Publishers, 1984), 1208-1210.

- ⑫ 二10、21，三22，五18、19，九6、9。
- ⑬ 以下兩段主要取自，伊頓，《丁道爾註釋書：傳道書》，40-42。
- ⑭ 傳一13，二26（兩次），三10、11，五18、19，六2，八15，九9，十二7、11。
- ⑮ The New Jerusalem Bible。
- ⑯ 以下整理自：伊頓，83-84；蓋華德，48-63。
- ⑰ 蓋華德，53。
- ⑱ 同上，51。
- ⑲ 伊頓。
- ⑳ 本段主要整理自：蓋華德，37；伊頓，55。
- ㉑ NIDNTT, 354-356。
- ㉒ F.F. Bruce, Romans (Inter Varsity Press, 1974) 172.
- ㉓ Black, Matthew, The New Century Bible commentary: Romans, (London: Marshall, Morgan & Scott Publisher, 1984) 127.
- ㉔ 楊牧谷著《信仰的落實》(台北:校園團契出版社, 1983)。
- ㉕ 本段整理自唐崇榮著, 黃瑛瑛編, 《價值觀的探索》(新加坡探索者福音機構, 1989) p.7.
- ㉖ 唐崇榮, p.7.

#### 參考書目:

- ① Kohlerberger III, John R. 編《舊約聖經中希英逐字對照》，台北：浸宣出版社，1989。
- ② Wigram, George R. 編《舊約希伯來中文彙編》，台北：浸宣出版社，1989。
- ③ 黎加生編著《聖經神學辭典》，香港：基督教文藝出版社，1966。
- ④ 吳文益編著《新約希臘文常用字分析》，台灣：浸宣出版社，1987。
- ⑤ Xavier, Léon-dufour 編《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1978。
- ⑥ Jurner, Nigel, Christian Words (Edinburgh: T&T Clerk, 1980)。

- ⑦ Freedman, David Noel et. al., eds. *The Anchor Bible Dictionary*, 6 Vols., Vol.3 ( New York : Doubleday, 1992 ).
- ⑧ Miller, Madeleine S. and Miller, J. Lane, eds., *Haper's Bible Dictionary* ( New York : Harper & Brothers Publishers, 1952 ).
- ⑨ Arndt, William and F. Wilbar Gingrich, eds. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* ( Chicago : The University of Chicago Press, 1957 ).
- ⑩ 《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1975。
- ⑪ 賀理 ( G.C.D. Howley ) 編，《現代中文聖經註釋》，香港：種子出版社，1983。
- ⑫ F.F. Bruce, *Romans*, ed. R.V.G. Jasker ( London : Inter-Varsity Press, 1963 ).
- ⑬ Black, Matthew, "Romans" *The New Century Bible Commentary* eds Clements, Ronald E. and Black, Matthew, London : Marshall Morgan & Scott., 1984.
- ⑭ 彭海瑩編《基督徒的金錢觀》，台北：新新生命雜誌社，1988。
- ⑮ 傅士德 ( Foster, Richard. J ) 著，陳吳國香、徐美娟譯《錢》，香港：基道書樓，1987。
- ⑯ 唐崇榮著，黃瑛瑛編《價值觀的探索》，新加坡探索者福音機構，1989。
- ⑰ 楊牧谷著《信仰的落實》，台北：校園出版社，1983。
- ⑱ Kidner, Derek, *A Time to mourn, and a time to dance*, ( Leicester : Inter-Varsity Press, 1981 ).
- ⑲ Ogden Graham, *Qobeleth*, ( England : Sheffield Academic Press Ltd : 1987 ).
- ⑳ Dianne Bergant, C.S.A. *Job Ecclesiastes*, ( Wilmington : Michael Glazier, Inc. 1982 ).
- ㉑ 唐佑之著，《生之探索》再版，香港：證道出版社，1979。
- ㉒ 伊頓 ( Eaton, Michael A ) 著，蔡金玲、辜貞德譯《傳道書》，丁道爾

舊約註釋，台北：校園出版社，1987。

- ⑳ 蓋華德 (Kaiser, Walter C.) 著，詹維明譯《享受生命：傳道書註釋》，1983。

# 路二41~52與家庭共融

陳燕萍

(耶穌孝女會修女，輔大神學院教義系二年級生)

## 引 言

「不是所有的屋宇都能稱為家庭」，家之所以為家，除了供給衣食住行及必要的安全感外，必有其所以為家之要素。

今年（一九九四）正值「世界家庭年」，筆者願意反省「家庭共融」此一主題，除了是與教會同感外，亦是因為面對自己的使徒工作對象之故，藉著每週一次與少年嫌犯接觸，了解到他們大部分來自有問題的家庭，視家庭共融為夢中的冰淇淋，難道完美的家庭生活竟是鏡花水月？

試看聖家三聖的和諧共融，在平凡、平實的生活中，發揮愛的光芒，不容我們以為完美的家庭生活為高不可攀。今試看路二41~52耶穌的十二歲事件，深入聖家生活的內心世界，期能為今日家庭走向共融找出可循之路。

至於選擇路二41~52，耶穌十二歲事件之理由，是因為筆者在閱讀該段福音時，感到聖家三聖彼此深度的和諧，是來自事事以天父的旨意為依歸的生活態度，故願從此角度切入。又因聖母與若瑟雖然正式結為夫妻，但是他們度的是貞潔的兄妹生活；耶穌又沒有

其他的兄弟姊妹，故本文謹探討父母與子女彼此間的生活態度。至於夫婦、兄弟姊妹間的部分則省略不談，亦是本文之限度。

現分下列幾項來說明：家庭共融之定義，路二41~52之詮釋，聖家生活之態度，對家庭共融之期盼，最後提出結論。

## 一、家庭共融之定義

共融（communion），按照字義，是共同結合。

家庭共融，不單是指血內的自然關係的結合，更指深刻且富有的精神關係的建立和成熟，這種關係達到特殊的人性完美：賦與家庭不同成員以人際關係的生氣和愛，形成家庭的共融和團結，並給予它內在力量。

家庭的所有成員，根據每一個人的恩寵，有建立人的共融的責任和聖寵，使家庭成為「豐富人性的學校」；要達成此點，須照顧並愛護弱小者、病人和老年人；每天彼此服務；分享財物、喜樂和痛苦。

為建立這種共融的主要機遇，在於父母和兒女之間教育性的交換，在此交換中彼此互相給予和領受，唯有經由大的犧牲精神，家庭的共融才能維持而臻於完善。它要求每一個人的開放、了解、自制、寬恕與和好。自私、不和、緊張和衝突，只會猛烈地攻擊並時常極度地傷害家庭的共融。家庭生活中，有許多不同形式的分裂，可是每一家庭都有和平的天主的召叫，能有愉快的常新的「修好」的經驗，就是共融的重建，團結的重振，而能走向天主所要的圓滿融合，答覆主曾熱誠期望的「願他們合而為一」①。

為能有一共融的氣氛，家庭成員的關係必須是彼此的自由給予：真心的接受、相遇和交談、無私的愛、慷慨的服務和深刻的休戚相關②。

## 二、路二41~52的詮釋

路加筆下的耶穌十二歲事件，可從幾方面來研究：

### (一) 聖家上耶路撒冷

「他的父母每年逾越節往耶路撒冷去。」(路二41)

法律一度曾規定每位成年男子須在逾越節、五旬節和帳棚節前往耶路撒冷，後因考慮到遠道而來的人，而將此規定修改成只在逾越節時才需前往朝聖，有些朝聖者在慶典的兩天後便離開耶路撒冷，有些則留下來等待七天後的莊嚴集會<sup>③</sup>。

### (二) 耶穌留在聖殿，三天後才被找到

過了七天，神聖事物的吸引力仍將耶穌挽留聖殿裡。瑪利亞和若瑟折回耶路撒冷尋找他，沿途一直期待著能在半路上看見他，待他們在聖殿裡找到他時，他正居於一群圍繞著的經師們中央，聆聽和詢問他們：凡聽見他的人，對他的智慧和對答都驚奇不止<sup>④</sup>。

### (三) 瑪利亞與耶穌的對答

「孩子，為什麼你這樣對待我們？看，你的父親和我，一直痛苦的找你。」(二48)

瑪利亞的話透露出一種焦慮的痛苦，仍使她的心靈感到憂傷。

耶穌的回答是：「你們為什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」(二49)

「必須」是出自耶穌的自由抉擇，祂要做的事，都是為實踐父的旨意。這希臘字'dei是發自內心，對父的完全服從，不因別的，只因天父要如此，充分表達出父子之間的關係。

「你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」(二49)也可說成：「你們不知道我必須做我父的事嗎？」或「你們不知道我必須是屬於我父的人嗎？」耶穌在鄉下平凡的生活中表達其天主子的身分

## ⑤。

「但是，他們不明白他對他們所說的話。」(二50)耶穌的父母不明白的對象該是耶穌與天父的關係超過他們，而這時西默盎所說的利劍首次穿透瑪利亞的心了⑥。

## 四結局

「他就同他們下去，來到納匝肋，屬他們管轄。他的母親把這一切默存在心中。耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」(二51~52)

聖子的自願服從預兆十字架的奧蹟，因為耶穌一定保持他是天主的僕人的身分。而聖母，她是信賴的模範，她繼續走「相信」之路，默想她聖子的意願與使命⑦。

## 三、聖家生活之態度

納匝肋聖家生活的特色是在平凡、平實的生活中，事事以天主的旨意為依歸，藉著每天的相互自由給予，彼此的真心接受、相遇和交談、無私的愛、慷慨的服務，叫我們領略聖家共融的和諧。

## (一)若瑟

首先，我們來看看聖若瑟。聖經上記載聖家之長聖若瑟的事跡不多，然令人納悶的是他在新約的記載中沒有留下一句話，從他發現他的聘妻瑪利亞懷孕，即「不願公開羞辱她，有意暗暗地休退她。」(瑪一19)到後來為了躲避黑落德的陰謀而必須攜帶小耶穌和他的母親逃亡埃及，其後又遷回納匝肋定居。整個事件，他都參與其中，但他總是默默無言。在小耶穌十二歲時，他們按照節日的慣例上耶路撒冷過逾越節。在回家的途中發覺找不著小耶穌的蹤影，於是折回耶路撒冷，過了三天，才在聖殿找到他。在孩童耶穌和瑪利亞的對話中，只透露出他們的心情是「一直痛苦的尋找！」

(路二48)失去愛兒三天之久，待找著後，在聖經上竟然未記下他的一言半語。耶穌回答他的一句話：「你們爲什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」(二49)接著記下的只是「但是，他們不明白他對他們所說的話。」(二50)還是一片肅靜，若瑟說不出話。

這其中到底有何秘密？若瑟這位「父親」究竟是「無言」的？

我們可從若瑟在救贖計劃中的位置來捕捉他的心情，從他的反應中已見端倪。聖母和聖若瑟雖然結爲夫妻，但是他們度的是貞潔的兄妹生活，他相當了解耶穌的誕生是「祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人。」所以，從開始，他便知道自己的身分：他只是耶穌的義父，他知道耶穌從何而來，「祂不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的。」(若一13)所以面對這降生的奧蹟，他必須是無言的，這往往是表示世人發現天主神聖的臨在，偉大的奧義，而有的反應。他的無言，是他相信天主的表現。從他知道聘妻懷孕、逃難、耶穌的十二歲事件，整個過程，並非風平浪靜，但他都一一經歷考驗，實在是他緊靠天主，天主亦在生活中一步一步指引他使然。在耶穌十二歲的事件中，不得不使若瑟了解，耶穌必須是屬於天上的父！他的無言退隱，不無人性的割捨⑧。

## (二)瑪利亞

接著，我們看瑪利亞。在天使傳達喜訊時，她究竟明白多少？其實，她是在幽暗中接受，在不懂中依靠天主，相信天主，與天主合作，在摸索中，對一些不懂、不明朗化的事，放在心中，反覆思索。在陪伴聖言成長的過程中，他們一定有很多機會交談、聆聽對方，瑪利亞藉著這密切的共融生活，慢慢認識他，她是一步步的學習，在對兒子的逐漸了解之中，慢慢成長的。

在十二歲事件中，當若瑟和瑪利亞在聖殿裡找到耶穌時，他的母親就向他說：「孩子，為什麼你這樣對待我們？看，你的父親和我，一直痛苦的找你。」耶穌對他們說：「你們為什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二48~49）。這句答話，也可翻譯成：「你們不知道我必須在我父親的家裡嗎？」那時，耶穌所在之處，正是天主的聖殿，聖殿是他父親的家，他父親的家才是他的真正住所。十二歲是猶太人的成年期，耶穌成丁之時，他興奮的回答，並未為他們解釋個中意義，焦急痛苦的雙親仍不明白。

路加接著記述了：「他就同他們下去，來到納匝肋，屬他們管轄。」（二51a），但是「他的母親把這一切默存在心中，耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」（二51b~52）如同她的聖子，她也需要時間來深入她自身的奧跡，她的智慧和恩愛，在天主和人們前，也不斷地增長。圍繞著她的奧秘超越了她所能領悟的範圍，不是她所能想像的。耶穌的回答，為她是很大的考驗，她當然知道，聖子所說的父，就是以大能能使她懷孕的父，但是耶穌此時此刻的答話，使她大惑不解，耶穌使她面對著自己，感到自己是個難於理解的奧秘。

瑪利亞，從她答覆天主的「是」開始，她即終生為此信仰而掙扎，並完全降服於天主，勇敢面對生活中的一切挑戰⑨。

### （三）耶穌

小耶穌又如何？耶穌十二歲，年屆「成丁」，能在逾越節的慶典上，同大人一起聆聽法律和先知——開始盡遵守上主法律的責任，一定十分興奮，而自小耳濡目染地養成了「天父至上」的基本心情，建立了「以心神，以真理來朝拜父」的生活基礎，致使過完了節，神聖事物的吸引力仍將耶穌挽留聖殿裡⑩。三天之後被尋獲時，他對焦急驚奇不止的雙親作了一個奇妙的答覆：「你們為什

麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（二49）這「必須」表示出耶穌開始祂的使命，並說明從開始到結束，祂所要做的事，都是為實踐父的旨意，而且這「必須」並非命定，而是出自天主的旨意，屬於救恩計劃的一環，所以是耶穌的自由抉擇。他體嘗了作為天主聖子的美妙經驗。「但是，他們不明白他對他們所說的話。」（二50）即使如此，「他就同他們下去，來到納匝肋，屬他們管轄。」（二51）所有猶太少年，在滿了十二歲以後，就開始他們的成人生活，很多人這時離開家庭，按照自己的喜好去度生活，而耶穌卻留在家中，完全屬於他們管轄。在納匝肋的歲月是耶穌的曠野生活，因著「順從」，屬他們管轄，使「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」（二52）

#### 四、對家庭共融之期盼

聖家的生活不無困難，他們在逆境中的堅忍，足為今日家庭之榜樣，聖家的成員之態度，亦為今日的家庭成員指出彼此該努力的方向，現分以下兩項說明：

##### （一）父母對子女的態度

面對耶穌，瑪利亞與若瑟有很多事情不明白，但他們卻給予耶穌充分的自由，讓他成為「天主子」，亦教導他每事要「承行主旨」。所以，做父母的必須首先牢記，子女除了是屬於父母之外，更是天主恩賜的寶貴禮物。他們的責任是陪伴子女成長，讓子女有機會學習，嘗試找到自己的路，成為一個獨立、自主、與眾不同，可以為自己開創未來的成熟個體。他既肯定自己，亦肯定別人，對社會是負有責任的。要知道，子女的生命是獨特的，並非父母心目中的理想藍圖，所以，千萬不要為他們規劃不可改變的將來，應相信天主對每一個人都早已設計好一個完整的未來。

其次，「他的父母每年逾越節往耶路撒冷去。」（二41）這股宗教熱情是自然的流露。對小耶穌來說，除了雙親的榜樣外，外在的環境著實吸引著他。「全家都應參與教會的禮儀生活」、「教友夫婦，對於自己的子女，他們也是第一批信仰的前導和教育者；他們應以言以行教育子女度基督徒和傳教的生活。」<sup>⑪</sup>因此，父母應能經常跟子女談論、分享有關信仰的事，多鼓勵子女參與堂區或教區的活動，培養子女的宗教情操，讓他們感到耶穌、信仰的重要，在這種環境中長大的孩子，便會扎根於信仰，而且不會輕易放棄自己對信仰、對基督的忠誠。

從耶穌十二歲事件可以看出，耶穌得到父母的愛與尊重。其實子女最需要的是父母的關懷與愛護，在適當的時候讚美、欣賞、鼓勵他們，當他們受到挫折或在情緒上受到困擾時，父母應給予支持和了解。香港社會福利署的總社會工作主任冼楊堃文說：「你的孩子需要的是愛，是關心，是受到愛護與支持的感覺。要讓他知道，如果他需要你幫助，你隨時樂意幫助他。孩子有困難時，沒有什麼比讓他知道你愛他更能使他安心。」<sup>⑫</sup>

若能如此，相信子女們亦能「在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」（路二52）

## （二）子女對父母的態度

耶穌對瑪利亞和若瑟的態度，不能離開一個「孝」字。孝是什麼？曾子大孝說：「大孝尊親，其次不辱，其下能養。」尊敬父母是耶穌的態度。

子女孝敬父母，就如父母關愛子女一樣，是無條件的。「身體髮膚，受諸父母。」父母給子女生命之恩，付出養育之勞，是子女不能報答於萬一的。

在日常生活中，子女有時會嫌父母嘮叨，覺得他們的想法太不

合時宜，顧忌太多，總覺得自己的意向無法伸展，處處受約束，其實這只不過是父母表達關心的一種方式而已。要緊的是子女在此過程中仍然尊敬他們，子女需要父母的了解、支持、關愛，父母也同樣需要。愛的共融是需要彼此努力的。

梵二亦重申子女的責任：「子女是家庭的活的肢體，他們亦以其本有形式，幫助父母成聖。他們應以知恩、孝愛和信賴報答父母的恩澤，在逆境、年邁的孤獨中，克盡孝道而服事父母。」<sup>①</sup>

飲水思源，為人子女者，責無旁貸。

## 結 論

聖家生活，多災多難，然而三聖卻能和諧相處，滿溢喜樂、祥和，不禁自問，維繫一個「家」的要素是什麼？是愛！愛又來自何方？愛來自天父！因為是來自天父，才使得每一個家庭成員能做到真正的自由給予，彼此間的愛才顯得真實。聖家三聖能活出如此之態度，不因別的，只因他們清楚知道，人人都只屬於天主，而最要緊的事是承行主旨，在不同的角色、身分上中悅天父，這是真愛！

生活仍要面對挑戰，期望每一個家庭成員在天父手指劃出的圓圈內站穩，只要不離開圓圈，我們仍屬於天父，亦因如此，才使得天父的圓——「願他們合而為一」——得以實現。

## 附 註

- ① 教宗若望保祿二世，《「家庭團體」勸諭》，（中國主教團秘書處，一九八二年五月），31-32。
- ② 同上著作，67。
- ③ 司徒麥勒（Rev. Carro 11 Stuhlmueeller）著，呂芬蓉譯，《路加福音》，初版，（台北：光啓出版社，一九七四年），60。

- ④ 同上。
- ⑤ The New Jerome Biblical Commentary, (Prentice Hall, Inc. N.J., 1990) p.684-685.
- ⑥ 同上。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 張春申,《妙音送長風——主日福音詮釋》第一輯,初版(上智出版社,一九八六年十一月),262-264。
- ⑨ 甘易達,〈瑪利亞的心靈生活〉,《神思》13(一九九二年五月),24。
- ⑩ 徐可之,《白首共此心》,輔大神學叢書之廿一,(台北:光啓出版社,一九八六年),114。
- ⑪ 梵二大公會議文獻,《教友傳教法令》第十一號。
- ⑫ 陳福霖,〈孩子為什麼自殺〉,《讀者文摘》,(一九九一年三月),22。
- ⑬ 梵二大公會議文獻,《論教會在現代世界牧職憲章》第四十八號。

### 參考書目

- ① 甘易達,〈瑪利亞的心靈生活〉,《神思》13(一九九二年五月),24。
- ② 司徒麥勒(Rev. Carroll Stuhlmueller)著,呂芬蓉譯,《路加福音》,初版,(台北:光啓出版社,一九七四年),60。
- ③ 教宗若望保祿二世,《「家庭團體」勸諭》,(中國主教團秘書處,一九八二年五月),31,32。
- ④ 徐可之,《白首共此心》,輔大神學叢書之廿一,(台北:光啓出版社,一九八六年),114。
- ⑤ 張春申,《妙音送長風——主日福音詮釋》第一輯,初版(上智出版社,一九八六年十一月),262-264。
- ⑥ 陳福霖,〈孩子為什麼自殺〉,《讀者文摘》,(一九九一年三月),22。
- ⑦ 梵二大公會議文獻,《教友傳教法令》第十一號。
- ⑧ 梵二大公會議文獻,《論教會在現代世界牧職憲章》第四十八號。
- ⑨ The New Jerome Biblical Commentary, (Prentice Hall, Inc. N.J., 1990) p.684-685.

# 教會正義思想之萌芽

丁立偉

(耶穌會修士，比利時人，輔大神學院神學系二年級生)

有人以為我們天主教的社會訓導是近代的事。好像在我們傳統中，1891年的〈新事〉通諭 *Rerum novarum* 之前，沒有很明確的正義思想。事實上，這種看法是不對的，因為社會正義是我們基督宗教倫理中的基本原則。為了避免這樣的誤解，本文的目的是在教會教父作品中發現基督宗教初期對正義思想的評價與狀況。

## 一、公元初的前三世紀

公元初的前三世紀，基督宗教在羅馬帝國發展得很快。那樣的進展使那時的統治者不能不有很嚴厲的反應。事實上教友越多，皇帝或省長迫害基督宗教就越強。原因是他們都很怕那麼有影響及獨立精神的新宗教，會逐漸的破壞他們的權勢與專制帝國的安定。不是基督徒表示不愛國、不合法或沒有道德行為，而是他們拒絕朝拜帝國統治的象徵：羅馬人的偶像。

在這樣的情勢中，加入教會的人需要很堅強的信仰與勇敢的性格，尤其是那些有權有勢的信友們。因此教會最初期的作品不得不表示對那些人有一種比較寬容的態度。比方那時的作品不會反對大

財主或奴隸制度，而會強調財富與奴隸擁有者的義務。

在基督宗教最古老的作品中，訓誨錄（*Didache*）的作者已經給我們一種原始的社會教導：「如果你用工作賺取的錢，來捐助別人，也就可以得到贖罪了。捐錢時不必在意你捐了多或少，而是要心甘情願的，因為有一天你會得到更多的償報。不要拒絕需要幫忙的人，把你所擁有的一切與你的弟兄分享。不要說任何財物是屬於你的，因為你能共享有形的物質比共享無形的恩寵更偉大」①。從這篇大概是第一世紀敘利亞一位無名氏的一部分文章中可以作這樣的結論：以道德辦法來發財不是壞事，而我們每個基督徒的義務就是以自己擁有的財物來幫助窮人，因為天主的子女應共享所有的財物。

在同一時代另外一位無名氏的一篇文章〈赫爾曼的牧者〉，我們可以找到同樣的教導。特別是很有詩意的比喻：「在人的眼中無花果樹是無用的。他們不知道也想不到在旱災時，那些無花果樹卻將它保存的水分，滋養葡萄樹，使葡萄樹結更多的果子。這樣看起來，無用的窮人也一樣，他們的祈禱有助於給富人的救恩，富人的捐獻，也可得到更多的恩寵」②。關於共享財物的這種概念，一位教父神學專家說：「宗徒傳統的作品一心一意推行依靠賑濟來共享財物，而不是依靠逼迫的共產主義。如果沒有擁有自己財物的權利，就沒有什麼施捨的可能性」③。

第二世紀教父的作品使我們發現同樣的教導，同時也有些新的正義思想原則。克來孟教宗（*Clement of Rome*）的致格林多人書說：「富人應捐助窮人，窮人應感謝天主，因為天主造就了一些富人來捐助他」④。當時，安提阿主教依納爵（*Ignace of Antioche*）也很清楚的告訴教友們什麼人會是我們救濟的對象：「孤兒寡婦、受壓榨的人、囚犯、饑寒交迫的人」⑤。聖波利卡

普 (Polycarp) 精確的勸告：「所有惡的來源都是因貪財而來。我們應切記，我們生不帶來死不帶去」⑥。

一百年之後，在北非的迦太基，以前作律師的戴爾都良 (Tertullian) 用很熱心的說法來傳教。他很有活力的護教論宣告：「我們基督徒除了妻子之外，所有都彼此共享」⑦。不過，戴爾都良也精確的說：「每個教友按照他們的收入隨時自由捐獻」⑧。事實上，他遵循以前教父們的教導：基督宗教正義思想的基本是應該有賑濟的義務，而不是極權主義的共產主義。同時，在北非另外的大城市亞歷山大里亞，克來孟主教 (Clement of Alexandria) 作了一個很有名的演講，講題是：「哪個富人會得救？」內容包括我們所有上述基本社會正義思想的原則：擁有財物不是壞事，但是作富人而不賑濟人是犯很嚴重的罪的。在他的演講中，聖克來孟一直用使人很感動的說法來改善富人硬的心腸：「放開你們的心胸，收納所有的弟兄們，不要欺壓或看輕窮人、流浪漢以及重病人。外表是不實在的，而內在卻隱藏著天父為救贖我們而受難的耶穌」⑨。

## 二、教會教父的黃金時代

在公元三一二年，羅馬帝國的統治者君士坦丁皇帝 (Constantine) 皈依基督信仰。這件事使很多原來對基督訓導沒有什麼興趣的人也要求領洗。原因不是他們忽然發現基督信仰的重要性，而是他們希望如何引起統治者的重視。以前，皈依者冒著失掉地位、財物、尊敬與生命的危險，312年之後領洗是富人吸引輿論讚美的好辦法。第四世紀也是羅馬帝國的沒落時代：內憂外患。為了避免野蠻的掠奪或內戰的毀壞，那時的統治者應該不斷地擴充軍備，因此他們也用專制的作法來課老百姓以重稅。結果是中階級分子逐漸的消失，而且貧富不均相差越來越懸殊。換句話說，高階級

的生活水平越來越豪華，普通老百姓的生活水平越來越可憐。在這樣的環境中，我們可以了解當時教父教導的嚴厲性。

關於保護窮人，凱撒利亞的主教巴西略（Basil of Caesarea）是一個很偉大的榜樣。公元368年大饑荒之後，他在凱撒利亞城堡旁邊建立了一個龐大的社會中心，包括免費的醫院、學校、養老院、供給窮人工作機會的小工廠、工人住宅……講道理時，聖巴西略不怕用幽默感來判斷富人的自私行為：「沒飯吃的，快餓死了。沒衣穿的，快凍死了。有債務的，快要自殺了。而你躲著他們，只為了怕付出一塊錢」<sup>⑩</sup>；「你的戒指可以付多少窮人的債務？修理多少窮人的房子？你櫃子裡的衣服可以給多少窮人穿？」<sup>⑪</sup>；「我知道不少人總是守齋、祈禱、刻苦、參加教會各種的活動，但是他們卻捨不得為別人付出一塊錢」<sup>⑫</sup>。不過，凱撒利亞主教社會思想最有意思的方面，就是讓富人知道為什麼他們是使老百姓貧窮的主因：「不要利用災難，趁火打劫。不要利用饑荒，囤積居奇。不要把自己的快樂，建築在別人的痛苦上」<sup>⑬</sup>，「如同只有一個人自己可以看戲，卻不讓別人欣賞，他們霸佔公物，卻不讓別人使用。如果每個人只要他所需的財物，就不會貧富不均」<sup>⑭</sup>；「有權有勢的人強佔了別人的地來耕種收割而致富。但是被強佔了土地的人卻不敢反抗，因為他們怕受到更嚴重的迫害。如果反抗，反而會被殺；如果打官司，反而被判有罪」<sup>⑮</sup>。

納西盎的主教額我略（Gregory of Nazianzus）是巴西略的親密朋友，可是他們兩個人的口才不同：巴西略以嚴厲的說法來判斷富人的罪惡，額我略以詩人的敏感作窮人的辯護者。納西盎的主教在一篇標題是〈對窮人的愛〉的文章中<sup>⑯</sup>，給我們介紹那時最可憐的窮人：癲瘋病人。目的是讓我們恢復對人付出愛。額我略思想的特色可以這樣結論：面對窮人的可憐使我們發現我們自己有限的

生命，同時也會喚醒我們愛的能力，因此跟窮人的接觸特別會引領我們歸向天主。

另外兩個東方教會教父作了一些演講來判斷社會中不正義的行為。巴西略的弟弟，尼斯的額我略（Gregory of Nyssa）強調蔑視窮人等於破壞萬物的和諧，也就是拒絕完美的天主<sup>17</sup>。他也宣告很有挑戰性的這句話：「連天主對窮人也屈尊就卑，心硬的人看了，難道不覺得臉紅嗎？」同一時代的金口若望（John Chrysostom），首先在安提阿，然後在君士坦丁堡，一直以他出色的口才來批判富人豪華生活的醜惡：「天主給了你們房子是為讓你們避雨，而不是讓你們鑲金。天主給了你們衣服是為讓你們禦寒，而不是讓你們裝扮。天主給了你們大財富是為減少窮人的痛苦，而不是讓你們供養嬪妃、侍從、飲酒作樂」<sup>18</sup>。

在西方教會教父最有名的窮人辯護者，是聖盎博羅削（Ambrose of Milan）。出乎意料而被選為米蘭主教之後，他一直特別關心窮人的狀況。〈以色列人拏波脫論〉盎博羅削寫的那一篇又深又精確富有社會教導的文章，讓我們發現作者法學上與倫理上的才能：「天主創造萬物不僅為富人，也為窮人；為什麼你卻形成只有富人擁有而窮人不該有？大自然並不認識富人，而我們出生時，本來就是一無所有」<sup>19</sup>；「富人的財物應該成為改善大家生活的來源」<sup>20</sup>；「天主給你的大財富是讓你供給大家的利益，而不是自私的為你自己」<sup>21</sup>；「捐助窮人，不要當作是用了屬於自己的，而當作是一種償還」<sup>22</sup>。盎博羅削的社會教導可以這樣總結：

1. 除了擁有私人財物的權利以外，每一個人也具有更基本的權利，就是共享萬物的權利；
2. 大財富的來源，常是不正義的行為；
3. 賑濟義務的理由是正義的要求，因為賑濟是一種向窮人的償

還；

4.窮人具有要求正義的權利；

5.富人的財物應該成爲改善大家生活的來源。

最後的教會教父，比方聖奧古斯定（Augustine）或大額我略（Gregory the Great），關於社會正義，並沒有寫出很有價值的作品。不過，我們再引用耶路撒冷主教濟利祿（Cyrille of Jerusalem）的一段文字，因爲它跟天主教目前的社會教導很有關聯：「奉勸你們，因爲有些人認爲擁有所有的財物是有罪的，如同以爲享受人的基本需求和喜好是有罪的一樣。我希望你們不要成爲財物的奴隸，而是運用所有的財物來改善自己和窮人的生活」<sup>②③</sup>。

## 結 論

本文證明了基督宗教古代已經存有很明確的正義思想。這種很古老的社會教導強調兩點：富人賑濟的義務與貧富越來越懸殊的罪惡。

註：

① The Fathers of the Church ( a new translation ), vol.1,174.

② Patrologiae Graecae : Latine tantum editae,t.1, 1359 ; F.Ch., vol.1,291.

③ M. Schalm,Communisme,in Dictionnaire de théologie catholique, t. 3,579.

④ P.G., t.1,157 ; F. Ch., vol.1,39.

⑤ P.G., t.3,689 ; F. Ch., vol.1,120.

⑥ P.G., t.3,809 ; F. Ch., vol.1,137.

⑦ Patrologiae Latinae,t.1,472 ; F. Ch., vol.10,100.

⑧ P.L., t.1,470 ; F. Ch., vol.10,98.

- ⑨ P.G., t.6,953d—940a.
- ⑩ P.G., t.18,911d.
- ⑪ P.G., t.18,918c.
- ⑫ P.G., t.18, 216c.
- ⑬ P.G., t.18,208c.
- ⑭ P.G., t.18,212ab.
- ⑮ P.G., t.18,219cd.
- ⑯ P.G., t.20,533—556.
- ⑰ P.G., t.24,767—778.
- ⑱ Quoted in H. Hamman, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1962, ( *Ichthus—Lettres chrétiennes* ), p.172.
- ⑲ P.L., t.14,731bc.
- ⑳ P.L., t.14,740cd.
- ㉑ P.L., t.14,741d.
- ㉒ P.L., t.14,748b.
- ㉓ Quoted in M. Schalm, *op. cit.*, 581.

(上接24頁)

正常的管理上軌道，就可為整個修會省去為全會操心的負擔，也為大部分在工作崗位上的會士減少分心的機會。可以看出聖依納爵把每位會士所從事的榮主救靈工作看得十分重要，不願以定期的會議干擾他們的專心。這樣，耶穌會的大會果然是沒有定期的。由31屆到32屆，由32屆到33屆都隔了約九個年頭。由33屆（1983）到34屆（1995）隔了約12年。在耶穌會四百多年的歷史裡至今召集了卅四次大會，其中只有七次是為討論重大事件，其餘27次都是為選總會長而召開的。

參加過大會的人可體驗到那很有刺激性，同時又很難把握的一種經驗。以選總會長來說，投票一舉固然做得莊嚴隆重，絲毫不苟，但在整個選舉過程中來看，那只不過是最後一步，是水到渠成的自然結果。在投票前的三整天密集祈禱和互訪：彌撒、聖時、拜聖體、諮商、到各人房間訪問（即所謂的murmurationes嘖哩咕嚕），都表示每人除了自己的意見以外，還要多聽別人的意見，特別是要讓聖神來主導全部選舉，讓祂來指揮每人的手和筆寫出天主所要的候選人。結果比一般的選舉更出色、更美妙；不但第一次投票就成功，並且開票完畢以前還有很多選目前柯文伯神父的票，這是1983年9月13日選出現任總長的實況。

# 新約的教會學（中）

張春申

（耶穌會中華省省會長，輔大神學院信理神學教授）

## 第三章 保祿的教會學

在這一章裡，我們把傳統上歸於保祿名下的書信，作為討論的資料，除了希伯來書信之外。聖經學家今日關於書信的真實性討論的很多，我們毋須對此多作說辭。大體上，即使有些書信並非出自保祿之手，但屬於保祿的思想領域、或受到他的影響，這是大家都同意的。至於三封牧靈書信中，可謂後保祿時代的教會情況非常明顯，但由於仍舊託名保祿，以他的權威寫成，當然也可在這章中一併介紹。總之，我們處理的是保祿傳承。清楚含有一個發展。為此或者可說是一個教會的演變，或者更好說多個教會學。

從聖經神學的角度而看，本章分為五部分來加以探討：（一）原始教會學，（二）基礎教會學，（三）教會學的創新，（四）末世教會學，（五）制度性教會學。在每一部分都分：保祿的面貌、生活實況，與教會學資料三方面來說明；當然這都是相當扼要的說明。

### I、原始教會學：

### 1. 保祿的面貌：

他是使徒，在外邦人當中建立教會團體，一切尚在初期。具體生活中，不少教會問題需要他即時解決。此時的保祿是個「牧人」（Pastor）。

### 2. 生活的實況：

得撒洛尼加城接受原始教會的基督學，亦即耶穌是預定的默西亞；他從死者中復活，被立定為默西亞，信者等待他的再來（宗三20）。這教會生活的重點是擺在將來，全力盼望默西亞來臨，進入永恆。這教會中最為重要的問題是：默西亞何時要來？谷十三<sup>32</sup>「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道……」這句耶穌的話成了標準，該是教會當局的答覆。基本上保祿該是同樣回答得撒洛尼加團體，雖然他可能也想末日不會耽擱很久（得前四16）。其次是關於「已死的人」的問題。這個外邦人組成的團體，想像不久活人會去迎接默西亞，不能不關心「已死的人」又該如何。保祿在這方面的答覆非常原始（得前四12~16，五1~5，6~11）。

### 3. 教會學：

根據上述的生活實況，得撒洛尼加城產生了所謂原始教會學。我們曾在本文第一章提出同樣的名詞，不過未曾發揮這裡注意到的特點。其實耶路撒冷教會最早接受的是同樣的基督學（宗三30），那裡的教會生活也有矚目將來的默西亞，因而忽視現實的因素，如捨棄所有產業（宗四32~34）該是其中之一。只是路加的歷史神學不容他強調原始教會的基督學，因此宗徒大事錄中不見迫切期待末日來臨的跡象。反而在外邦的得撒洛尼加教會，按照保祿的書信，清楚顯出原始教會學有關這方面的特點。為此我們不能說這個教會學是保祿的產品；更應說這是初期宣講的基督學產生的自然效果。

新約聖經中，原始教會學的這方面跡象並不少見（參閱雅五7~11；伯後三8~10）。它果然重視教會生活的熱誠，以及神恩經驗等等（得前一3~4；7~9；五19）。不過由於專注於即將來臨的默西亞，不免缺少教會對外的向度，甚至忽視自身在現世的責任。以致保祿要求他們安靜度日，專務自己的事業，親手作工（得前四11）。總之，不論耶路撒冷或得撒洛尼加的原始教會學，表達了初創時期的信仰色彩，但都需要面對末日延擱的事實，而有所修正。今日僅有一些地區，還保存這個教會學的色彩。

## II、基礎教會學：

### 1. 保祿的面貌：

保祿的確自命耶穌親自向他啓示（迦一17），為外邦人宣傳基督的福音。但絕不可說他不受古老的耶路撒冷教會的影響，事實上他會見那裡的領袖（同上二2）。所以他知道原始教會學普遍應用舊約以色列民族的名詞來自我標榜，以及天主子民成了非常基本的教會名稱。然而他是外邦宗徒，不能不反省外邦教會與天主子民的關係。保祿這時即有經師和神學家的面貌。

### 2. 生活實況：

保祿切身的經驗，在宗十三40~52已經成了一個模式。他每到一處，先向猶太人宣講，但必受排斥，於是他轉向外邦人，卻大受歡迎。於是他應用天主子民的圖像，根據經驗，發揮了我們所說的基礎教會學。

### 3. 教會學：

我們曾說新約教會學都屬生活性，而非學術性；基本上保祿神學也是如此，不過他的經師訓練，難免更多的所謂神學反省。為此，基礎教會學雖然同時表達在迦拉達與羅馬書信，但前書頗受生

活經驗衝擊，至於羅馬書信，衆所周知頗有神學著作風味。

迦拉達教會接受保祿宣講建立不久，或者受到「假兄弟」（迦二4），或者受到來自雅各伯的人（二12）的影響，似乎偏向了猶太法律，動搖了保祿「因信成義」的主旨。於是保祿強烈地採取清楚的二分法，將恩許與法律對立起來。應用他的經師神學，指外邦人由於信德實是亞巴郎的子孫（天主子民），至於猶太人的法律並不使人成義，為此他們倒不是亞巴郎的後人（迦三）。繼而根據這樣的出發點，保祿又將福音與法律對立，視持守法律者為奴，為亞巴郎的婢女所生，為屬於西奈之約，為現今的耶路撒冷，為奴才子民；視相信福音的人，為亞巴郎的後裔——耶穌的肖像，為亞巴郎正妻所生，為天上的耶路撒冷，為主婦所生的承嗣人（迦四）。無疑地相信耶穌基督的人，才是天主子民（迦三26），這是保祿的基礎教會學，「不分猶太人、外邦人」，都是亞巴郎的後人——天主子民（同上29）。

迦拉達書信的基礎教會學，在羅馬書信中果然保持要義，但保祿在平靜的反省中，確是表達得更富辯證、更為完整，因此也更加周詳。下面把他的思考進路稍作提示。一、以色列得天獨厚，甚至也有應許之言（九1~5）；然而應許之言並非所有亞巴郎所生者都得，唯有天主所揀選的（九6~16）人蒙召。二、天主揀選之恩在於祂的自由仁慈，人無言可辯（九19~21）。三、天主不但從猶太人中，也從外邦人中召叫蒙受應許之人。保祿採用先知歐瑟亞書「那不是我子民的，我要叫他們為我的子民……」（九24~29）四、外邦人因信成義，以色列尋求法律，憑著功行，不憑信德，反而不得義德（九30~33）。五、然而以色列終必蒙受天主的仁慈（羅十一11~12；25~29）。

果然保祿思想曲折迂迴，但不失外邦宗徒的本色，將初期猶太

基督徒應用的天主子民圖像，經過他切身經驗以及經師論證，解釋為「不論猶太人或外邦人」都是在基督內的天主子民。最後還在救恩史的遠景中，對以色列予以肯定。於是天主子民教會學的基礎功能，成功地奠下。

### III、教會學的創新：

#### 1. 保祿的面貌：

外邦宗徒保祿已經成功地為自己建立的團體在基督的教會內獲到平等的待遇。耶路撒冷團體應用的來自舊約的名稱，如「天主子民」、「教會」等等，保祿也應用在外邦人的團體身上。事實上，所有教會因素，如聖神的恩賜、分餅禮、在基督內的信仰與愛德、福音的能力，無不都在外邦團體中出現，甚至有過之而無不及。另一方面，保祿尚未將自己得自希臘文化的思想，融化在自己的教會經驗中而產生新的解釋。這當然需要新的機會來刺激，使他提供創造性的貢獻。這時保祿將是一位本位化神學家。

#### 2. 生活實況：

面對格林多教會內部「分裂」，以及處在希臘異教文化中的教友，關於「性、貞潔」、「祭獻」等等問題，保祿在格林多書信中一一答覆與解決，同時孕育了一個全新的教會學。我們今日稱之為「基督奧體」教會學。

#### 3. 教會學：

「基督奧體」的教會學，吸取希臘文化中已有的「身體寓言」，即：身體中各個肢體互相爭長道短，結果大家承認彼此關聯的寓言。由保祿身處希臘社會，理該對此熟悉。另外保祿也可能受到當時斯多噶學派「宇宙一體」思想的影響。於是由「身體寓言」，進入聖體聖事的經驗，保祿創造了「基督奧體」的教會學。此非原

始教會所有的教會學。鑑於格林多教會「分裂」的實況，保祿遂提出了基督信徒共飲一個杯，共享一個餅，在一個聖神內，成爲一個身體（格前十16~17）。猶如身體只是一個，卻有許多肢體，身體的肢體雖多，仍是一個身體。教會也是這樣（格前十二12）。這裡保祿加上一個聖神、一個洗禮、一個身體（十二13）的理由。這是「基督奧體」教會學的要義。由此見出信徒與基督、信徒之間，在生命層次上的關係。根據這個教會學，保祿答覆格林多教會，有關分裂（一10~16，二1~4）；有關淫亂（六12~20）；有關祭肉和祭獻（八4~6，十18~22）；有關愛宴（十一27~34）；有關神恩（十二12~26）等等問題。

同樣的思想在羅馬書信中再次出現。如：我們受洗歸於基督，是精神上進入復活基督內（羅六3~11）；另外談及神恩，也應用一個身體，許多肢體之圖像（羅十二3~5）。「基督奧體」教會學是保祿的傑作，在格林多前書與羅馬書信中，已經基本上完成，可以見出保祿並未針對「基督奧體」直接論述，而是假定了這個教會學，解決教友生活上的各種問題。看來他的教會對此是非常熟悉的道理。下一部分，將要見到這個教會學進一步的發展。

## VI、宇宙性與默示性教會學：

### 1. 保祿的面貌：

保祿帶著過去的經驗，現今是囚居生涯。他的獄中書信的內容並非在匆忙行動中醞釀成的。過去是行動中的保祿，而現在是瞻想的保祿。他開始靜下來思考。雖然他確實受到希臘文化的影響，但曾身爲猶太經師的他，仍具有經師的先存與末世神學思想。

### 2. 生活實況：

保祿獄中書信，指出的教友生活實況；爲我們較爲重要的是哥

羅森教會中的猶太化傾向。明顯的問題是「在飲食上，或在節期或月朔或安息日等事上有所規定……不可讓那甘願自卑而敬拜天使的人，奪去你們的獎品。」(哥二16~18)在書信中出現的「上座者、率領者、掌權者」該是天使的名稱；對這些天使的崇拜凌駕在基督之上，正是書信提出宇宙性基督的背景。厄弗所教會似乎也有這種傾向。

### 3. 教會學：

獄中書信的教會學，與基督學密切相連。我們曾經見過原始教會的基督學，然而這裡的基督學已經相當發展。耶穌已經不再強調為末日重臨的默西亞，更是「先存」於天上的基督。這在聞名的斐理伯書信的頌詞中，早有傳誦。「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體……他貶抑自己……」(二6~11)。同樣聞名的是哥羅森書信中的基督頌(一15~20)。基督在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。這便是所謂的「宇宙性」基督，也是保祿需要的基督學，用來糾正崇拜天使的信徒。天使都是在他內受造的，「依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地下的萬有，歸於基督元首」(弗一10)。

獄中書信的基督學產生宇宙性與末世性的教會學。下面將分別發揮一些。

#### (一) 宇宙性的教會學：

根據獄中書信基督學的要旨，保祿相信天上和地上的萬有，總歸於基督元首(弗一10，原文含有「頭」的意思)。「頭」按猶太人的意義是指權能。萬有都在宇宙性基督的權下，所以他稱為「頭」。在大書信中，教會早被視為基督的身體。於是保祿從基督為宇宙之元首，進入教會學的領域。「……萬有賴他而存在；他又是身

體——教會的頭」(厄一17、18)。於是「基督奧體」的教會學得以完成。大書信中，並無基督是教會的頭之思想，現在則清楚標出。由此，教會具有宇宙向度。「使他在教會內作至上元首，這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切的圓滿」(弗一22~23)。教會、身體與基督、頭之間具有特殊關係。教會是宇宙性基督的身體，所以它對天下一切受造物傳播福音。這為今日的環保神學奠下基礎。

不過保祿自己繼而再從猶太文化中「頭」作為權能的思想，進入希臘生理學中「頭」的功能。於是內在化了教會接受基督在恩寵生活方面的影響。「……歸於那為元首的基督。本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」(弗四15~16)如此宇宙性的基督學發展了大書信中的教會學。

### (二) 默示性的教會學：

猶太經師文學中的默示錄是相當豐富的，這定會影響獄中沈思瞻想的保祿。默示錄的救恩主角同是「先存」與「末世」，如同達尼爾書中的「人子」(七9~12)。事實上獄中書信的耶穌確是「先存」與「末世」的宇宙性基督。這樣的基督學又與保祿的教會學連結起來。於是有了獄中書信中令一般讀者驚訝的經文。「且使我們同他一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上。」(弗二6)「你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊。」(哥三1)教會由於與默示錄的基督結合，呈現出理想化的形態，「在一切內充滿一切者的圓滿」(弗一23)。

猶太默示錄中，以色列將是「有如佩帶珍珠的新娘」(依六一12)，這導致保祿非常順暢地說出「基督淨配」的教會學。「你們

作丈夫的也應該愛自己的妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗、藉言語，來潔淨她、聖化她，好使她在自己面前，呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。」(弗五25~27)。

不過「基督淨配」的教會學是與「基督奧體」教會學相連的。之所以稱教會為基督的淨配，因為基督是頭，教會是身體。這裡，「頭」該是猶太文化中的權能，而非生理觀念中的影響。「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。」(弗五22)顯然的，在「基督淨配」教會學中，更加突出的是二者之間的位際關係。

## V、制度性的教會學：

關於這部分的教會學，這裡已經不用上面四部分的模式來介紹，因為牧靈書信與保祿的關係比較特殊之故。下面分為三節：(一)牧靈書信的問題，(二)制度性的教會學，(三)針對牧靈書信問題的答覆。

### 1. 牧靈書信的問題：

一般天主教聖經學家認為弟前、弟後、弟鐸三封書信，即使不是保祿親自寫的，也是在保祿傳統下寫的。針對這幾封書信，基督教指出所謂「古老天主教主義」(old catholicism)，也即是說，書信中已經含有教會學的制度因素。具體而論，即是道理的正統性，聖事的固定性以及教會職務的繼承宗徒性。換句話說，當今天天主教的制度性教會學已見於牧靈書信了。古老的公教主義，構成對牧靈書信的價值產生分歧的立場。天主教方面認為它屬於保祿傳統，由此演變而來的。基督教認為牧靈書信的內容與保祿大書信相距甚

遠，古老的公教主義是後期教會的創造，與保祿思想背道而馳。這是牧靈書信的問題所在。多少以保祿教會代表神恩，牧靈書信教會代表制度，二者不可同日而語。

## 2. 制度性教會學：

我們承認在牧靈書信中的制度傾向，不論在教會整體，或在道理與職務方面。

### (一) 制定的家：

「家」是教會的圖像，新約聖經中不少著作曾經應用。我們曾經見過馬爾谷福音之大量應用。但詳細研究，各書都有不同。牧靈書信中，所指的「家」已是完成了的（弟前三4、5），只是需要好好管理。而且這家次序井然：「在大戶家庭中，不但有金器和銀器，而且也有木器和瓦器；有作貴重之用的，也有作卑賤之用的。」（弟後二20）至於保祿的大書信中，也應用類似家的圖像，如宮殿等（格前六19；格後六16；弗二20），但基本上所指的是生活的信徒。保祿與牧靈書信之間，在「家」的教會學上，確有差別。教會作為「家」，為保祿而論，更如馬爾谷之視耶穌的兄弟姐妹是教會。牧靈書信給人的印象，教會作為「家」，更像一個制定的組織。其間應當有著時代的差別，或者便是社會學家所說的神恩階段與制度階段之別。當然這並不意謂二者之間沒有連續性。

### (二) 家是真理的柱石與基礎：

弟前說：「這家就是永生天主的教會，真理的柱石和基礎」（二15）。所稱真理，如果建築在教會基礎上，該是今日所說的道理與信理，也即是教會保衛的「信仰寶庫」。這與保祿的大書信中以福音作為耶穌的死亡與復活的逾越奧跡不同，耶穌的福音不以教會為柱石，教會自己建立在他身上。可見牧靈書信中，真理已是走向制定好了的道理。這也使我們發現牧靈書信中少談耶穌與他的

奧跡，而更注意「健全的道理」(弟前六3)，或者關於耶穌的信條(同上六16；弟後二12、13)。在保祿的大書信如羅馬書中，所謂的「保祿福音」從頭到尾皆集中於耶穌基督；如格林多前書中，是以耶穌基督來解決一切問題。可見教會在此時所注意的是如何把正確道理延續下去。根據弟後第六章，教會正在害怕異端道理，所以吩咐弟茂德保護真理。此是制度性的教會常有的態度。它自認為真理的柱石與基礎。

### (三)教會中的次序與職務：

原始教會的次序，由於宗徒尚在，只須以他們的態度是從；可說是「人治」的團體。可是牧靈書信中，已經注意授職(弟前五17~21)。而且教會中的職務已經制定，如監督、長老、執事的資格都清楚地寫了出來(弟三1~7；8~13)。當時教會中似乎尚有專職的寡婦，她們的條件也有所規定(弟前五9~16)。

根據上述的資料，我們可說牧靈書信中的教會自認是來自宗徒的團體，然而宗徒已經為它在信仰各方面都有所規定。它只須循規蹈矩地生活。這便是制度性的教會學。基督教的神學家往往把格林多書信與牧靈書信來比，使人注意二者之間的差別。

### 3. 針對牧靈書信問題的答覆：

牧靈書信的問題具有二面，一是歷史的，一是神學的。自歷史面而言，天主教聖經學家認為書信雖非保祿親寫，但其教會制度化傾向是保祿思想的正常發展；其實即使格林多前書以及厄弗所書中皆有教會職務的痕跡。但基督教聖經學家，總以為「古老公教主義」與保祿思想不合；牧靈書信與格林多前書不可同日而語。至於自神學面而言，牧靈書信既屬聖經綱目，因此其教會的制度應該作為信仰的標準，這是天主教教會學的基本立場。然而基督教方面多以福音為信仰的標準，於是提出所謂「綱目中之綱目」之說，亦即屬

於聖經綱目之書，並非都是信仰之標準。唯有表達福音之書始是信仰的標準。至於牧靈書信表達的教會制度與福音的精神自由無法配合。此亦造成後世教會學中職務問題上、彼此之間的差別。

## 第四章 希伯來書的教會學

### 導 言：

有人認為希伯來書是保祿的著作；希十三22~25的口氣令人這樣想；但大部分聖經學家不以為然。理由：(1)文字一流；(2)結構嚴謹；(3)前後呼應無懈可擊。保祿的豪放不易如此鋪陳；而且希書的司祭神學也不如保祿神學的廣寬。另外，此書讀者該是猶太人，似乎只有他們容易了解；保祿卻是外邦宗徒。

由內容可知，希書是寫給猶太基督信徒，他們過去應是聖殿服務過的司祭階層。本書的主要內容在於標榜耶穌基督天主子是永遠的大司祭，藉此挽救正在受考驗的猶太信徒。至於表達的方法則是典型學，以舊約與新約的對比肯定基督的身分與功能；由於讀者是與聖殿的司祭族群有關，所以聖殿、祭禮與司祭成為比較的綱目。自救恩史而言，耶穌大司祭是完成者。可見基督論是希書的主題；至於教會學則是緊接而有的後果；但後者是我們的研究對象。

### 一、生活實況：

導言已說，希書讀者是曾任司祭的猶太基督信徒，他們皈依基督之後，受到猶太教迫害，因此信仰開始動搖，想念以前的生活；假若聖殿尚未毀滅，甚至還想返回本行。此書旨在提醒他們：猶太教的司祭已失時宜，因為基督已經一次而永遠地完成祭獻。

### 二、希伯來書的教會學：

希書教會學奠基於基督論，下面根據新約與舊約對比的模式來看耶穌基督。希書開場自己指出典型學導向（希一1、2）。

新 約	舊 約
一2天主透過兒子向我們說話。	一1透過先知向祖先說話。
三1~6耶穌是大司祭，是兒子，管理自己的家。	三5梅瑟是大司祭，但只是臣僕，不是管理自己的家。
五1~10耶穌一次永為司祭，默基瑟德品位。	七11~19舊約肋未族司祭，猶待成全。
八~九是所謂的「司祭神學」，提出與司祭有關的一切。	
八2真會幕（天上）。	八5梅瑟製的會幕，天上事物的模型與影子。
八12更好的新盟約。	八13舊的、老的盟約。
九12耶穌的血，一次永遠進入天上聖殿。	九13、7牛羊的血，一年一次至聖所。
十11基督一次奉獻了贖罪祭獻。	十11屢次奉獻，不能除罪。
十二2耶穌是信德的創始者及完成者；顯示這是個「完成論」。	十一、十二亞巴郎等人只是衆多證人。

由希書的基督論可測作者同樣將以新約與舊約對比的模式，為讀者指出教會的面貌。讀者既是猶太基督信徒，因此「天主子民」成了希書的教會圖像，應用十三次之多。因此，舊約以色列民族歷史中重要事件都成了反映基督救贖的教會的模型或影子。在新約子民中，舊約事件有的完成，有的隱退。為此我們可稱希書為「完成的教會學」。

### 新約

- 一2自己兒子對「我們」說了話。
- 二1為此我們必須更應該注重所聽到的道理。
- 三5基督……祂的家便是我們。
- 三12~14弟兄們……因為我們有分於基督的人，只要我們保存著起初的信心……直到最後。
- 四3所以我們這些信了的人，必得進入安息。
- 五19、20我們拿這希望當作……錨。作前驅的耶穌已為我們進入了那帳幔內部……
- 七19如今引進了一個更好的希望，因著這希望我們才能親近天主。
- 八6一個更好的並建立在更好的恩許之上的，盟約的中保。
- 八10那些日後……我要將我的法律放在他們明悟中……他們要做我的人民……
- 九14祂的血豈不更潔淨我們的良心……

### 舊約

- 一1藉著先知對我們的「祖先」說了話。
- 二2如果藉著天使所傳示的話發生了效力。
- 三5梅瑟在天主的全家中。
- 三16是誰聽了而起了叛亂呢？豈不是梅瑟從埃及領出來的眾人嗎？
- 四2有如我們的祖先一樣……他們聽的時候沒有懷著信德。
- 五15亞巴郎因耐心等待，而獲得了恩許。
- 七18先前誡命之廢除是由於它的弱點和無用。
- 八7如果那第一個盟約是沒有缺點的。那麼第二個就沒有餘地了。
- 八9因為他們沒有守我的盟約，我也就不照管他們了。
- 九7大司祭一年一次進去……為自己 and 為人民的過犯祭獻。

十二22然而你們卻接近了熙雍山  
和永生天主的城、天上的耶路  
撒冷。

十二18你原來並不是走近了那可  
觸摸的山，那裡有烈光、濃雲  
……

### 三、教會生活

希書的教會學與基督論密切相連，耶穌基督為大司祭，是被釘在十字架上受苦的大司祭，因而發展出教會生活的「司祭神學」、「完成的教會學」及「苦難神學」，要求信徒效法基督，堅忍到底，努力保持信仰（參六9~12；十19~31，32~39；十二1~4，5~13；十三12~14）。這樣的教會學答覆了基督信徒在迫害中的具體問題；同時教導讀者效法苦難中的大司祭耶穌基督。

### 三巴建築、中土瑰寶

房志榮

三巴者聖保祿也，是四百年前耶穌會傳教士在澳門所建的一座雄偉聖堂，二百多年之久與保祿公學一起栽培了許多傳教士到日本和中國宣揚福音，直至1835年一場大火，接著又是一次強烈的颱風，把學校和聖堂都夷為平地，只剩下聖堂的門面——現在成了一座大牌樓——屹然傲視來訪的遊客。筆者曾多次去過澳門，也拜訪憑弔過這座牌樓，但只當古蹟略予瞻仰而過，並未發現有何特殊點，因為這類建築和彫刻在歐洲隨處可見。

去年（1994）年底，澳門教區和耶穌會聯合政府和各學術機構辦了一次紀念大三巴四百年週年會議，除五天的歷史研究和演講發表外，也有參觀古蹟的下午，經專家解釋，增加對此一建築的了解和重視。這才發現目前留下的這座大門面是1602~1603年由名工程師耶穌會士C. Spinola修士設計，並延請各地技工完成的。新建築的圖案如此大膽壯觀，以致《明史》寫說在全中國見不到如此雄偉的建築。首先是寬敞高抬的石階，把小山頂的聖堂襯托得像由天降下的聖所。門面除三角形的頂尖外共分四層，一層層地更寬更高，都由彫刻精緻的石柱支撐。其用意是下面較高的兩層是人間，上面較高的兩層是天上。底層是三道門，十根石柱，中間是正門，兩旁是側門。較上一層與三道門相稱的三個大窗口是為懸掛三口大鐘用的，鐘與鐘之間及兩邊有四個壁龕，供奉四尊銅像，中間在大窗口的左右是聖依納爵、耶穌會的創立人，和聖方濟沙威、傳教區主保；靠兩邊的銅像是聖方濟包日牙、耶穌會第三任總會長，和聖路易、青年讀書會士的主保。

由下往上看第三層是彫刻最豐富的一層，都由中間聖

（下轉110頁）

# 雷鳴遠神父與中國本地化

董立

(新加坡聖心堂主任司鐸，海星報主編)

我來自新加坡，這次蒙趙雅博會長神父邀請，在雷鳴遠神父逝世五十周年紀念會做這個演講，感到十分榮幸和感激。

我是天津人，原屬天津老西開本堂區，在讀小學中學時，也常在教堂輔祭。我的先祖父董郁青先生當年受雷鳴遠神父熱愛中國文化而感動，學習要理領洗入教，並且以後留在雷神父身邊，協助編輯《益世主日報》和《益世報》，並曾著有《新新外史全集》(1926年)等一些著作。

我想這些也許是我被邀做這個講演的理由吧！

大會主席及諸位來賓：

在不同的時代，天主使不同的聖人智者輩出，完成代天行道的先知使命，發揮整風化俗的使徒精神。

在近代的教會史，我們也看到比國兩位劃時代先知先覺大智大勇的人物。

一位是賈爾定樞機 (Card. Joseph Cardijn)，他手創國際性職工青年會，尤其在提高在俗教友的地位，闡明在俗教友的使命及

培育訓練職工青年上，有了決定性的貢獻。

另一位便是雷鳴遠神父（Fr. Vincent Lebbe），他熱愛中國，中日抗戰時為愛中國而捐軀。在中國教會的歷史上他有更大的貢獻，創立了兩個全球性修會，兩個國籍性修會；尤其在建設中國地方教會上，他有了決定性的貢獻。據聞教宗本篤十五世〈夫至大至聖之任務〉通諭中，諸多論點採自雷鳴遠神父的函件。

今天舉行雷鳴遠神父逝世五十周年紀念會，特就雷鳴遠神父在「中國教會本地化」上的貢獻，向大家做一報告，以表緬懷敬仰雷神父之意。

「中國歸中國人，中國人歸基督」，這是雷鳴遠神父的名言之一。

前者是前提和原則，後者是實現和結論。當時中國國家深受列強不平等條約的壓榨；中國教會全國也無一位中國主教。（一九二四年五月第一任宗座駐華代表剛恒毅總主教在上海召開的第一屆全國主教會議，四十九位在中國各地的主教中，只有二位「監牧」是中國人，一位是會議前五個月，另一位是會議前一個月匆匆任命的）。雷鳴遠神父有感而發的「中國歸中國人」，可從政治角度，也可以從教會角度加以解釋，但是由當時問題的產生和日後的發展，從教會角度來看似乎更恰當；「中國歸中國人」也可改為「中國教會歸中國人」的口號。

雷鳴遠神父多麼希望中國教會是一個中國主教的聖統、中國教會與中國文化結合，以便實現「中國人歸基督」的理想！

## 梵二文件的有關指示

有關本地教會的建立以及本地教會與本地文化的溝通，在梵二文件中有很清晰的指示。

有關推動本地聖職人員的問題，文件上說：「每當各種教友團體能從自己的成員中，有了主教級、司鐸級、執事級的救人的本地職員，為弟兄們服務，教會便在這些人群中奠下比較堅固的基礎，如此則新生的教會就逐漸以本有的聖職人員取得教區的組織。」（教會傳教工作法令16）

至於使本地教會和本地文化溝通，文件上也說：「在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的檢討，可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調。這樣就會找到在整個教友生活的範圍內，進行深度適應的道路。這樣作法，基督徒生活將會符合每一個文化的天賦特性，個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中。新的地方教會，裝飾著自己的傳統，便要在教會的共融中，佔有自己的位置。」（教會傳教工作法令22）

這種溝通和共融的進行，從傳教學的觀點稱為「結合（本國）文化」（Inculturation）或「結合（本地）處境」（Contextualization）。

「結合文化」是指把基督的救贖事業具體地實現於某一特定的國家和民族，或實現於某一社會文化處境的一種特殊進程。這也稱為「本位化」，涉及宗教信仰與本地文化的融合，透過本地人的思想、喜好、情操、直覺，藉本地文化的精神反省，實行天主的啓示。

從神學觀點來看，教會對每一個國家的文化中所含有的真理、美善和正義的因素都極其尊重，因為通過文化的形式和發展，各個國家都可實現天主上智的計劃，而「聖言的種子——道」也蘊藏在各國的社會文化生活之中。

「結合文化」就是天主降生成人的具體化、現實化，復活的基

督降生於各民族、各時代的文化處境中。這也稱爲「場合化」，使神學適應某一境況，如某社會狀況、政治狀況等的作法或過程。

天主把自己完全地顯示給自己的子民時，就是通過降生成人的聖子耶穌，他是依照各個時代的特定的文化處境而顯現自己的。

有關中國地方教會與中國文化的交流，教宗若望保祿二世深感中國文化的優秀，在接見自由中國主教團主教及旅羅神父修女教友時，教宗指示說：「你們清楚瞭解，你們所要宣報的基督真理的對象，是在時空中存在的人民；你們身爲中國的親愛子民，你們的任務是將信仰的訊息，譯成你們遠近的同胞所能瞭解的言詞。要知道如何把教會信仰和信仰的表達方式，與其周圍的文化相配合。這樣做，教會不但尊重其文化，而且從它汲取更好的因素。」（一九八四年二月廿八日）

自由中國主教團九位主教去羅馬向教宗若望保祿二世述職時，教宗強調中國人是歸化中國人的自然佈道者，信仰並不影響固有文化和忠於祖國。教宗說：「你們被召成爲生命訊息的先驅。你們是以中國人身分擔任此職，而且你們發現接受信仰，絕對不意味要放棄你們的文化，更不是要你們減少對你們祖國的忠誠和服務。你們的團體有責任，有如前任教宗保祿六世所說的『在全球共同爲基督作證』。我加一句，就因爲你們是中國人，你們是中國人大家庭的天生的福音傳佈者。」（一九八五年十一月八日）

這是最近二十幾年來教會最高當局對本地教會及中國教會的態度，但是這並不是雷鳴遠時代中國教會的情況。一九二六年教宗比約十一世祝聖六位中國主教以前，全中國連一位中國主教也沒有，中國教會當局反而還認爲中國神父尚不到擔任主教職務的階段。

## 雷鳴遠神父的努力奮鬥

「中國歸中國人」不但是雷鳴遠神父的口號，他也為推動建立中國本地教會努力奮鬥；他主張由本籍聖職人員作主人，才能奠定傳教區的教會基礎。

他的努力受到許多傳教士，尤其同會士神父的反對，他本人也受到排擠，由教區副主教被貶為堂區副理神父，從天津被調職到正定，到河北東南端的小村鎮，到不通曉當地語言的中國南方，最後被調離中國返回歐洲。

雷神父熱愛中國，又熱心傳教，由他在中國多年傳教中遇到的成功和失敗、順利與艱難，深深感到為傳揚聖教擁有本地聖職的必要性。

法國在中國享有的「保教權」是通過列強不平等條約得到的，這已使中國人對教會產生誤解與不滿，認為法國就是天主教，天主教就是法國。一些有名望的人曾說：進入天主教就等於受法國保護；在對外傳教工作上，這實在是一個污點，一天不除去，他們就一天不能信奉天主教。可惜，中國教會當局本身未曾注意到這種對傳教不利的情況。

傳信部將中國不同地區交託給不同國家的修會管理，他們努力傳福音，卻未費心也未曾去想如何培植本地聖職人員，更無心建立本地教會，以便將本地教會交還本地聖職管理。

一切都是以自己的修會為主，將教區視為修會所有，而教區的主教、堂區的主任，也常由本國會士充任。

傳信部對修會在傳教區成立本地教會，培植本地聖職的使命有所說明和指示，但修會當局卻不加重視，未曾醒覺建立本地教會的需要，依然抱持固有的態度的作風，我行我素；反而對肯倡導建立本地聖職的雷鳴遠神父加以無情的排斥。

更有些傳教士由於種族先見，認為中國人根本沒有資格升為主教，或認為中國聖職人員準備不夠，難以勝任主管教區。

這些不贊成雷鳴遠神父「建立中國本地聖職」主張的傳教士，既已不贊成他的主張，再加上雷神父的堅持和大力推動，便引起他們對雷神父更大的反感，並施以更大的壓力，最後雷神父被調離天津，遠赴中國南方浙江省的嘉興、紹興。

雷鳴遠神父於一九一七年由嘉興被調職到紹興之前，由教區趙主教（Msgr. Keynaud）手中收到一份「教區思想備忘錄」以後，在年返省中從寧波給趙主教寫了一封長達好幾十頁的長信，在這封信中將他對「中國歸中國人」的思想，扼要清晰地加以發揮，對「建立中國本地聖職」有詳細的陳述（信中也談到愛國主義、保教權、道袍、事業與組織）。

雷鳴遠神父首先引證羅馬針對這個問題的指示，雖然雷神父談的不多，在信上他寫說：「剛才收到的備忘錄正好承認了『羅馬教廷已給我們指示了的』，而且數世紀以來不單單是指示（參閱教宗額我略十六世及教宗良十三世的文獻），備忘錄也證實天主上智就在這時候，以事實上不可抗拒的方式，向我們說話。由此觀之，結論沒有前提的寬大，準備優良及衆多本地聖職只是『現行』程序的一部分，很重要的一點，而非唯一的一點。備忘錄的這個結論或其類似的結論，雖然再三提起關於中國及整個遠東的很多問題，但仍讓我們傳教區反羅馬的現象保持原狀。」（雷鳴遠神父書信集207面）

其實，羅馬方面有關建立本地聖職的指示，不只限於教宗額我略十六世（1831—1846）及教宗良十三世（1878—1903）的近代文獻，遠於一六二二年在羅馬教廷成立傳信部，目的就是建立本地聖職，傳信部甫告成立，便於一六二六年建議晉升日本本地神父，一

六三〇年建議晉升印度本地神父，一六五九年傳信部給遠東教會頒發的文件中，更明顯表示對於在傳教區祝聖本地主教的期望。

在這封長信中雷鳴遠神父也提到由於事實的迫切，也應注意建立本地聖職問題。

這是由於世界大戰的發生，歐洲不能派傳教士來中國傳教。在信中也只簡略談到此點，雷鳴遠神父寫說：「在承認『羅馬的目的及普遍規則』是創立本地教會以後，在證實『歐洲越來越不能供給必要傳教士的數目』以後，這就是說雖然羅馬沒有表明意見，而事實卻在說明，這力量有多麼大！備忘錄加上說：結論是我們應該準備儘可能又優良又衆多的本地聖職人員。『等天主上智來臨的時候，我們要做羅馬將指示給我們的事』。」（雷鳴遠神父書信集 207面）

根據北京教區傳教年鑑上的統計數字，我們也發覺到一九〇〇在全中國的外籍神父的數目是九百〇四人，一九一〇有一千四百〇二人，一九二〇年減為一千三百六十五人，一九二五年又升為一千七百七十六人。雷神父的信寫於一九一七年，正逢第一次世界大戰烽火連天，交通斷絕之際。

究其實，雷鳴遠神父堅持中國本地聖職，最主要的理由並不是「羅馬的指示」，也不是「傳教士減少」，而是「只有本地聖職（神父、主教）才能瞭解、深入並歸化他本民族的靈魂」。

請允許我引證雷鳴遠神父針對這點親筆寫的話：「所收的備忘錄中對成立完全國籍聖職，舉出了兩個切實的理由：羅馬的指示與事實的迫切……教會整個的歷史都給我們證明；只有本地聖職才能瞭解、深入並歸化他本民族的靈魂。在歐美沒有見過一個國家，是在外國傳教士管理之下而歸化的……」

「由此而推論出的結論是傳教士應該培養本地聖職人員，先從

較低的階層開始，然而要採取一切可能的方法，使能達成從這個民族中生出領袖與主教，如果在一個地方現在不開始如此，便永遠也不會開始。過去人們做的好或壞不必再管，過去的就算過去了。然而請您許可您這最小的孩子，以他最可憐而不堪當之心之深處，給您坦白陳述一切他對於今天之事的想法。」

「由於將這樣重要的問題縮小了，儘管許多傳教士，經了許多世紀，犧牲出汗與流血，而並沒有獲得結果：僅僅形成了精神殖民地，而沒有依照宗徒們的榜樣，成為有生氣的教會。本地聖職，永遠是居於『輔佐』地位，在自己的本國，被看待如同外方人一樣。」

「關於準備本地司鐸，我們只準備他們作輔理本堂。有人坦白地承認，這是他們惟一的目標，至少無限期地這樣拖延下去。我並不只是聽見一位主教如此說話，並且也不止一次……我們從沒有見任何地方，認真地朝向這個目標走，羅馬已多少次給我們指出並討論過。」（雷鳴遠神父書信集206～210面）

在長信的結論中，雷神父又寫說：「人們最不願原諒我的，恐怕就是由於我以為，建立一個完全的本地聖職（主教在內）是我們的首要責任。由於教會的傳統、羅馬教廷的指示及事實上越來越清楚的呼聲，也由於我曾在我四周努力傳播這個概念，並表明，如果我能親吻第二位中國主教的權戒，我將含笑九泉。」

這便是一位充滿傳教心火，又熱愛中國人民的一位傳教士寫出的心聲。

一人的歸化或一民族的歸化，是基於天主的聖寵所致，但是歸化的心理過程仍需要對所歸向的宗教有一番欽佩敬仰之情，又怎能以入侵的洋教或保教權的壓力等的姿態出現呢。

雷鳴遠神父是一位勇於行的人，偏重實際行動的人，他提的三

個理由以支持「建立本地聖職」也都是從心理及社會，而非理論及神學的觀點作為出發點。

趙主教是一位善良的主教，也十分同情雷鳴遠神父的處境，支持他的主張，但是對雷神父這封壯麗的信，只做了口頭上的回答：「我沒有工夫答覆你，如今當面答覆你，你說的都對都好。」卻沒有實行或推動雷神父信中所論各點。

這封長信的副本，以後卻由雷鳴遠神父的好友湯作霖神父（Fr. Antoine Cotta）重寫成一份六十六面的備忘錄寄給羅馬傳信部，這也引起羅馬的注意，對日後雷神父被邀赴羅起了積極的作用。

由於一九一六年天津老西開事件的發生，雷鳴遠神父和好友湯作霖神父曾分別向羅馬傳信部寫信報告有關「中國歸中國人」的事件，事後雷神父於一九一七年被調離天津遠赴紹興，天津教友發意向教廷直接申訴，而引起羅馬的注意。一九一九年傳信部派巴黎外方傳教會光主教（Msgr. de Guebriant）來華視察中國教務，主要任務是在調查中國聖職能否擔任主教，並且發出有關中國教務的問卷，令有關教友及中外神父答覆。

一九二〇年光主教結束了對中國教務的調查工作，雷鳴遠神父在一個與光主教談話的機會下，提出在中國為大學生及知識分子服務傳教的重要性的自己的心願。光主教作一反建議，主張雷神父不是留在中國，而是返回歐洲專為中國留學生服務，所以在一九二〇年四月，雷鳴遠神父與光主教從香港同船返回歐洲。

這是雷鳴遠神父傳教生活的另一轉捩點，在歐洲居留期間，他不但為旅歐中國留學生提供不少服務，並且造出日後親赴羅馬謁見教宗及拜見傳信部長的機會，因而有機會當面陳述有關中國教務的種種，進而促成六位中國主教的祝聖。

在比國，雷神父與比國邁謝樞機（Card. Mercier）談論中國教會的教務和面對的問題，尤其有關建立本地聖職的主張，得到樞機的贊同和鼓勵，並且由於樞機的支持和介紹，促成雷鳴遠神父羅馬之行。一九二〇年十二月雷鳴遠神父受邀赴羅向教宗本篤十五世及傳信部長王勞松樞機（Card. Van Rossum）陳述有關中國教務的報告。

這種難得的機遇實在是天主對雷鳴遠神父一番苦痛奮鬥的酬報，使他又充滿了無上的希望和喜樂。

雷神父曾給他的好友湯作霖神父寫信詳告這個喜訊及有關羅馬之行的一切。

雷神父先描述十二月廿八日上午十時半單獨一人覲見教宗本篤十五世的經過，教宗先垂詢天津災民的情況，後談到天津教會的事件，後將話題轉到《夫至大》通諭時，雷神父感謝教宗發表這個通諭，也感激教宗對於自己所作的報告表示欣慰，教宗也表示教宗發表言論是按自己所有的職責；並且為本地聖職問題發表言論是教宗最熱望的意願。在談到在中國是否已有夠資格的聖職人員做主教的問題時，教宗甚至對雷神父已將一些神父的姓名提供給傳信部長加以讚許。臨別時教宗更捐出意幣十萬里拉交給雷鳴遠神父以救濟災民，教宗當時向雷神父說：「我本願多做些，但是我終於把我的一塊麵包與中國窮人分享。」

雷鳴遠神父也在「羅馬之行」的信中描述十二月廿七日拜會教廷國務卿賈斯巴利樞機（Card. Gasparri）的經過，發現樞機和他們二人的見解完全一致，主張建立本地聖職及祝聖本地主教。

至於雷鳴遠神父十二月二十一日拜見傳信部長王勞松樞機的經過，雷神父在信中描述的十分詳細生動。樞機向雷神父強調說：「這很明顯，該有中國主教，教會在中國應該如同其他地方的教會一

樣。假如有人也這樣對待我們的國家，那我們仍然還是外教人（註：王勞松樞機是荷蘭人）……我很希望第一位或第一批中國主教都要超越平常人以上，並願他們給羅馬的主張提出一個很輝煌的論證，致使反對的人們只有閉口無言。以後我們可以增多中國主教，關於第一批以後的那些主教們，就不再這樣苛求了。」樞機也當場要他寫出幾位可被提名作主教的姓名。

至於對雷神父的服從，樞機當時更說出一些感謝的話：「我從內心深處感謝你所做的這一切，感謝你所遭受的這些痛苦，感謝你那有信德的服從。就是這服從拯救了一切……我感謝你在服從的德行上曾有足夠的信德，使你屈於人下而無所懷疑；就人方面而言，你的服從似乎該招致一切禍害。但就在這裡卻有了天主的祝福，現在你也看見你信服天主上智的安排並沒有錯。」（雷鳴遠神父書信集279面）

以後雷鳴遠神父又有幾次拜見王勞松樞機的機會，並且在雷神父的要求下，王勞松樞機在他的照片上簽名，加上日期，並寫上「致可敬雷萬桑神父：在一切容忍和英勇中，工作如基督的好兵」。

是教宗本篤十五世召見了雷鳴遠神父，聽到了他的看法，教宗也告訴他必將任命中國主教。原來，正好在一年之前（一九一九年十一月三十日）教宗已頒發《夫至大至聖之任務》通諭，呼籲各地傳教士培植本地聖職人員、本地主教、建立地方教會。教宗譴責一些傳教士「將自己的國家置於天國之上」，使人誤認所信仰的是傳教士的教，而天主教在傳教區反成了「洋教而非天主教」。

教宗本篤十五世雖然告訴雷神父他必將任命中國主教，但是由於教宗的早逝，祝聖中國本地主教的理想卻是由教宗比約十一世所實現。他被選為教宗的六個月之後，於一九二二年八月委任剛恒毅總主教（Msgr. Celso Constantini）為首任宗座駐華代表，一九

二六年十月祝聖首任六位中國主教。

雷鳴遠神父的理想終於實現，不但在羅馬公佈了幾百年來首批六位中國主教將由教宗親身在聖伯鐸大殿主持祝聖禮，而且雷鳴遠神父受邀到羅馬親身參與這個盛典。典禮中雷鳴遠神父喜極而泣，熱淚盈眶。

一九二七年雷鳴遠神父更蒙新祝聖的孫德禎主教邀請，重返中國河北省安國教區傳教，滿全了雷鳴遠神父「我為中國而生，我為中國而死」的心願！

為推動建立中國本地教會，雷鳴遠神父突破萬難，忍受了同會士的排擠，以文字說明自己的看法和理由（致趙主教的長信），以交談說明自己的見解和問題的嚴重（拜見教宗和傳信部長）。在他有生之日，不但看到理想的實現，而且分享理想實現的成果，正吻合中國成語所說的「苦盡甘來」。

在促進中國教會本地化的工作上，雷鳴遠神父努力中國主教的祝聖，華籍教區的成立，也注意到教會與中國文化的交流。

雷鳴遠神父初到中國，便立志要好好讀中國書，說中國話，清楚地認識中國社會，和中國人一條心。雷神父也堅持努力到底，每日讀四書，每日練寫字，幾十年的工夫使他能寫一篇好中國文章，寫一筆好中國字，說得一口流利的中國話。雷鳴遠神父以完全投入之情進入中國文化。

一九一二年雷神父在天津創刊《廣益錄》，這是中國天主教的第一份中文週刊，以後改為《益世主日報》。四年以後，在一九一五年十月又創刊日報《益世報》，由於消息準確，言論獨立，以愛國愛教，愛主愛人為出發點；日報所談觸及政治、經濟和社會的種種方面，且有不少獨到之處。出刊不久，洛陽紙貴，大受讀者歡迎。

雷鳴遠神父創辦天津益世報的本旨是為宣講天主教教義，製造配合天主教精神的社會輿論。

早期曾刊登過不少宣講天主教的文字。一九二八年起在第六版的五分之一篇幅闢有「公教叢談」，由安國真福院主編，每日刊登二千字，其中有的是雷神父親手寫的文稿，如〈何謂天主，天主是誰？〉、〈天主教存在之理徵〉等。一九三〇年在原版另闢「真道言」欄，轉載《真道正言》一書，共八十三題，目的要用天主來替代中國社會對鬼神的迷信。

一九三三年又改在第十版全版闢「宗教與文化」專頁，由上海徐景賢主編，介紹天主教的歷史人物對中國科學文化發展的貢獻。撰稿人有馬相伯、陸徵祥、陳援庵、徐宗澤等，目的是用天主教對中國文化科學的貢獻來擴大天主教在中國的影響。

可見雷鳴遠神父在幾十年以前就不忘今日大家所提倡利用大眾傳播媒介的「文化傳教」。

為把福音打入社會，除文化活動以外，雷神父也不忘記「教友傳教」的使徒事業。在一九一一年正式成立天津公教進行會（初名傳信善會），不但在天津教區，不久紛紛成立許多支部，教友負起傳教的工作，而且這個組織很快的推廣到整個中國，有十七個教區也成立了同樣的組織，統一指揮，定名「中國公教進行會大同盟」（U.A.C.C.），一九一四年在天津召開了全國公教進行會首屆大會。

針對教會禮儀中國化的理想，遠在一九一三年雷神父在比國魯汶參加禮儀週，便向禮儀運動領袖博敦神父（Fr. Baudouin）誇耀在中國聖堂教友以唱代念的中國祈禱方式，衆口一心頌揚天主。雷神父也表示如果彌撒主禮神父可用中文與教友在祭台前舉行彌撒聖祭時，共同向天主交談，該是多好的事。

以後，雷鳴遠神父在他創立的耀漢小兄弟會便開始每日誦唱中文翻譯的神父用日課經，譜以類我略樂譜。

針對中國藝術、中國式聖堂及中國式聖像等問題，雷鳴遠神父也深感天主教本地化的重要性，他在一封致友人的信中也寫說：「自數世紀以來，天主教的信仰已傳入這美妙的國家，而這裡的天主教會還沒有在藝術學學理上，和公教藝術的領域中佔有地位，而只是抄襲歐洲作品，並且儘量與它完全一樣。有人常以為從歐洲購買一切就夠了。但是，中國藝術非常美，我的夢想就是使中國藝術經過教會的洗禮，而使中國的教會在自己國家藝術的境界內，有個基督化的美術。」（雷鳴遠神父書信集357面）

由我們上面所敘述的各項事件，可以看到雷神父的理想和努力是多層面的，就如他在信中所說：「我本來的目標原是：日報、教友的組織，提高他們的社會地位，領導階層的思想戰，增高本地聖職的水準……等等」。總而言之，這一切都是雷鳴遠神父願能通過「異途」以達「同歸」，共求「中國人歸基督」理想的實現。

## 最後的感言

誠如雷鳴遠神父的高足趙雅博會長神父所說：「雷神父在中國的豐功偉業，實在是數之不盡，書之不竭的。然而在一切的豐功偉業中，最大的事件，最大的功勳，乃是他加速了中國教會改變面貌。也就是說：使中國教會的外國面貌改變成中國面貌。」

「在今天看起來，人們認為彷彿不算什麼，可是如果我們能明瞭於中國傳教區，乃至於世界傳教區的當日情況，我們便不得不承認這一工作的艱苦，同時也不得不承認這一工作的偉大。」（雷鳴遠神父傳262面）

為準備這篇演講，我曾閱讀多本有關雷鳴遠神父的著作，尤其

雷鳴遠神父的《雷鳴遠神父書信集》和趙雅博神父的《雷鳴遠神父傳》，引起我諸多感觸，我願在結束這篇演講時，將一些感想與大家分享，做為這篇演講的結論。

遠在一六七四年一月道明會士羅文藻受教宗克來孟十世委任為第一位中國主教，中斷二百五十年之久，要在一九二六年十月才有另一批六位中國主教的祝聖；這還是雷鳴遠神父和剛恒毅總主教的努力所致。

原本希望這扇門在一九二六年既已打開，日後會有更多中國主教會受祝聖，可惜好景不常，中國教會本地化又被中斷。

一九四六年四月教宗比約十二世成立中國教會聖統體制時，二十位總主教之中只有三位中國總主教（田耕莘、于斌、周濟世），一百十三位主教之中也只有二十一位中國主教。總數一百三十三位中國的總主教及主教之中只有二十四位總主教及主教是中國人，而當時全國的中國人神父卻共達二千三百四十八位之多！

如果當年中國教會最高當局在一九二六年之後，繼續大力推動中國教會本地化，祝聖更多位中國主教，今日中國大陸教會的情況可能自有改觀，而不致於一九五七年七月產生中共政權下的「中國天主教友愛國會」，以求獨立自主自辦脫離教宗的中國地方教會。

任命中國主教的中斷或緩慢，為中國教會本地化實在是一大打擊！

導致任命中國主教，使中國教會本地化進行遲緩的原因，是否由於外國傳教士（主教、神父）對中國修生、中國神父的不信任，認為中國人本質上或遺傳上根本不健全，不能擔當管理教區或堂區的職務，雷神父在致趙主教的信中已駁斥這種不合理的偏見，而且提出多位他個人認識的真有學識有品德的神父呢！

至於有人說中國聖職人員不成熟，沒準備好，雷鳴遠神父也辯

答這個設難說：「什麼時候才算準備好呢？……唉，不要如此說！人不知道，但似乎該試一試。」如果假定現在的本地聖職人員實在程度低，全部不適用於升任主教，那麼，這是何人之罪？主辦各地修院負責培育修生的傳教士，又怎能洗脫他們的疏忽失職呢？

上海教區龔品梅主教和廣州鄧以明主教都是在教難之中，教會臨危的時刻，勇敢聽命接受主教的任命。請看他們在教難中的表現如何，還有許多位中國主教們，他們的壯烈忠誠、卓越智慧，又豈不是衆目所睹，令人欽佩，使我們深以為榮的嗎？

另一原因是否來自修會的封閉作風？在中國的傳教修會來自不同的國家（根據一九三四年《聖教雜誌》，當時各地傳教士來自法意德比班美荷加愛奧十個國家），由傳信部託交給他們，傳信部原意是期望他們栽培本地聖職人員，建立本地教會。可惜不同國家的修會竟將所託的傳教區看為本國修會的殖民地（有如西方列強在中國若干大都市劃定所謂「租界地」，在教會內也形成一種修會地盤主義下的租界地），而遲遲不退讓教區給中國主教以達到中國教會本地化的目標。

為避免日後這種現象的重演，雷鳴遠神父與鮑朗神父（Fr. Bolan）於一九二七年創立「輔助傳教會」（S.A.M.），嚴格規定自己的會友被派到任何傳教區以後，便完全歸屬所在的傳教區的地方教會，成為本地聖職人員之一，完全在本地主教權下服務，付出心血和力量。十年以後，在一九三七年雷鳴遠神父又與彭師雷小姐（Miss Poncelet）創立「鳴遠小姐服務團」（A.F.I.C. 原稱公教國際婦女輔助團），也根據同一原則及精神為傳教區本地主教服務。

教宗本篤十五世的《夫至大》通諭，教宗比約十一世的帶頭作用，以及羅馬傳信部的文件指示，各教區當局本可分辨出天主的聖

意而應採取正確的路線，卻多次又以個人或修會的私意壓蓋天主的聖意；雖熱心於傳教工作，卻又以「捨我其誰」的態度，不信任中國聖職人員的能力，也不信任天主會補足人力所缺，而未肯努力將中國的地方教會交還給中國人，實在可惜！

在推動中國教會本地化的過程中，第一任宗座駐華代表剛恒毅總主教曾與雷鳴遠神父數度相會，也曾扮演十分重要的角色，付出極大的心血和貢獻，功不可沒。這是我閱讀剛總主教的遺作《回憶錄》多冊中研究所得，可惜受今日講演的內容所限，在此未能加以發揮，十分抱歉。

最後，讓我們感謝天主賜給我們中國教會一位剛恒而有毅力的宗座駐華代表剛恒毅總主教，一位眼光遠大為主奮鬥的雷鳴遠神父。也求這二位在天之靈助佑我們正視我們的時代，如雷鳴遠神父所說：「我們應該正視我們的時代。走進我們的時代潮流，我們不是要反時代，而是要遵信仰而合理地締造我們的時代，引導我們的時代。」我們也身體力行，大力推進，在「中國歸中國人」實現後，再力求「中國人歸基督」的實現，以完成「現代中國的宗徒」雷鳴遠神父的口號和心願——「中國歸中國人，中國人歸基督」。

多謝大家。

## 參考書目

- 雷鳴遠：雷鳴遠神父書信集（天主教耀漢小兄弟會）
- 趙雅博：雷鳴遠神父傳（天主教耀漢小兄弟會）
- 曹立珊：春風十年（聖化月刊社）
- 剛恒毅：在中國耕耘（天主教主徒會）
- 顧裕祿：中國天主教的過去和現在（上海社會科學院出版社）
- 羅漁、吳雁：大陸中國天主教四十年大事記（輔仁大學出版社）

羅隆基：天津「益世報」及其創辦人雷鳴遠（天津文史資料選輯：十二期：天津人民出版社）

Chanoine L. Leclercq : Vie du Père Lebbe ( Casterman )

R. Laurentin : Chine et Christianisme ( Desclee de Brouwer )

J.B. Wu Chung-Yuan : Le Père Lebbe a la recherche de l'identité de l'Eglise de Chine ( Chiayi Taiwan )

# 王陽明和聖保祿良知問題初探

王志成

(浙江杭州大學哲學系博士班研究生)

真正的哲學或神學在於解決人心問題。明代心學集大成者王陽明看到理學的支離性，認為人之為人的根據不在心外而在心中。龍場大悟後，他便形成了以良知為核心範疇的哲學體系。在耶穌殉難後兩年，即公元32年，聖保祿在去大馬士革途中經歷過一次奇遇而皈依基督。他為了傳播天主的福音，到處奔波，寫了不少書信，後來成了《新約》的重要組成部分。在他的書信中，「良知」一詞大約用了十九次。不過出於他的信仰和所從事的事業，他所做的工作不在於像王陽明那樣有意識地闡發其良知學說。但是，在他的思想中，很顯然有一個成熟的良知學說。本文就他們兩人關於良知問題從內容、功能和歸宿三個層面進行一個嘗試性探討。

## 一、天理與法律

王陽明的良知學說是對孟子良知說的繼承與發展。孟子說，「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」（《孟子·盡心上》）陽明以相似的口吻說道：「心自然會知，見父自然知孝，

見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（《傳習錄》上，《王文成公全書》卷一，以下皆稱《全書》）從「見孺子入井自然知惻隱」的思想出發，我們可以肯定地說，他把孟子的四端看作良知，擴大了良知的範圍。

在《傳習錄》諸哲學範疇中，使用頻率最高的自然是「良知」。那麼，良知本身是什麼東西呢？陽明以為良知即天理。他說，「明道云『吾學雖有授受，然天理二字卻是自家體認出來』。良知即天理，體認者，實有諸己之謂耳。」（《與馬子華》，《全書》卷六）又說，「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」（《答歐陽崇一》，《全書》卷二）有時，陽明把良知等同於道。他說，「夫良知即是道。良知之在人心，不但聖賢，雖常人亦無不如此。若無有物欲牽蔽，但循著良知發用流行將去，即無不是道。」（《答陸原靜書》，《全書》卷二）

在陽明那裡，憑著他那內在的心靈體驗，許多範疇有機地統一起來了，道也可以理解為天理。在《傳習錄》中，他更多地把良知說成是天理。

這個天理即良知，是人賴以存在的根據，因此，他說，「人孰無根，良知即是天植靈根，自生生不息。」（《傳習錄》下，《全書》卷三）那麼，天理的內容是什麼呢？

陽明說，「蓋良知只是一個天理。自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛，以事親便是孝；致此良知之真誠惻怛，以從兄便是弟；致此良知之真誠惻怛，以事君便是忠；只是一個良知，一個真誠惻怛。」（《答聶文蔚》，《全書》卷二）可見，天理不可能指向心外的自然規律，而是處理人與人、人與社會關係的道德規範。

看來，王陽明關於良知的看法是清晰的，良知即天理，它是普

遍的，可謂「亙古亙今，無有終始。」（《傳習錄》下，《全書》卷三）而這天理的內容則是人面對事物時自然表現出來的道德規範，如孝、弟（悌）、忠、信等等。

在猶太傳統中，沒有良知（*Syneidesis*）一詞，也不為人知，但有類似的概念，如「心」。聖保祿則從希臘文化中，尤其從斯多亞哲學中吸取「良知」觀念，同時又賦予良知以《聖經》中「心」的涵義。

保祿書信常常是出於解決問題的需要而寫的，因此他的書信目的不在於詮釋一種新的理論。但事實上，他在書信中，無形地表達了一種全新的觀念，這就是人的良知說。

良知是普遍的，而不是個別的。保祿這樣說道：「幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅二14~15）①

從經文中可以看出，良知的內容即梅瑟的法律。保祿一談到法律，聽眾自然就知道它的內容，因此他沒有詳細地列舉法律的具體內容。陽明也這樣，他沒有完全地列舉良知即天理，所列舉的天理內容也只是具有說明性質，而沒有闡述性質。事實上，天理的具體內容取決於良知和事物相接觸的狀態，何時為孝，何時為忠，亦不是一個教條，而是具體的，情境的，其過程是物來順應的過程。陽明說，「善念存時，即是天理。」（《傳習錄》上，《全書》卷一）

梅瑟的法律主要內容體現在「十誡」中。它們分別是：

- (1)不可有天主之外的神；
- (2)不可拜偶像；

(3)不可妄呼天主的名；

(4)守安息日；

(5)孝敬父母；

(6)不可殺人；

(7)不可奸淫；

(8)不可偷盜；

(9)不可作假見證陷害你的近人；

(10)不可貪戀人的妻子；也不可貪圖人的房屋、田地、僕婢、牛、驢及你近人的一切。(參見出廿3~17；申五7~21)

從陽明所提及到的天理和保祿所談的法律內容來分析，二者之間有很大的差異：第一，陽明側重從正面作出規範，即所謂的孝、忠、弟（悌）、信、仁等。而保祿所談的良知即法律，側重從負面做出規範，其模式為「不可……」。

第二，十誡中的前四條是無法在陽明所談的「天理」中找到對應的。保祿處理的關係要比陽明複雜。陽明不涉及到神以及與神的關係，其心學本質上是屬於自然主義的。人與人的關係原則上是建立在人與神的關係之下的。第五誡「孝敬父母」是陽明和保祿所共有的。從第六到第十誡，主要是從負面作出規範，與陽明的天理表述方式大相逕庭。

保祿肯定良知的內容是梅瑟的法律，但他像耶穌一樣不是一個法律主義者。在耶穌的心中，基督教精神可以歸結為二條：一是信仰天主；一是愛人如己。事實上梅瑟十誡的前四誡就集中體現了「信仰天主」的思想；其餘六誡則在表述「愛人如己」的思想。耶穌把握的不是十誡的形式而是內容。因此，當有人想要控告他，問他安息日能否治病時，耶穌這樣回答：「你們中誰有一隻羊，假如安息日掉在坑裡，而不抓住，拉上來呢？人比羊貴重多了！所以，安

息曰是許可行善的。」(瑪十二11~12)保祿對待猶太人的割禮態度就說明了他和耶穌的一致性。割禮是以色列人的古老傳統，尤其在流放中，它成了他們與天主立約，遵守天主法律的見證。(參見創十七11)保祿警告他們：「如果你遵守法律，割損才有益；但如果你違犯法律，你雖受割損，仍等於未受割損。反之，如果未受割損的人遵守了法律的規條，他雖未受割損，豈不算是受了割損嗎？」(羅二25~26)可見，真正的割禮不在於文字，不在於堅守割禮的外在形式，而在於靈，它是心裡頭的。(參見羅二28~29)

如果我們排除種種外在的良知表達形式，就可以把王陽明的天理理解為心存善念，而把聖保祿的法律理解為對天主的信仰和對人的愛。

## 二、是非之準則

王陽明說人人都有一個是非之心。他說，「孟子之是非之心，知也。是非之心人皆有之，即所謂良知也。」(《與陸原靜》，《全書》卷五)從聖人到凡夫俗子，天下每一個人都有一個良知，這具有普遍性，可謂天下之大本。所以他說，「自聖人以至凡人，自一人之心以達四海之遠，自千古之前以至於萬代之後，無有不同，是良知也者，是所謂天下之大本也。」(《書朱守諧卷》，《全書》卷八)良知人人有，因而是非之心也人人有。這是因為陽明把是非之心看作良知：「夫良知者即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得者也。」(同上)

大陸學者陳來認為王陽明的良知主要指是非之心。②分辨是非是良知的一種功能，陽明說，「爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。」(《傳習錄》，《全書》卷三)良知分得清是非，也就自然懂得善與惡。

他在《大學問》中這樣說：「凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者；其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之；是皆無所與於他人者也。」（《全書》卷二十六）此外，良知還對人的活動提供一種價值選擇，他說，「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬變。」（《傳習錄》下，《全書》卷三）

可見，良知既是道德價值，又是分辨是非善惡的標準：「這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠偽，到前便明。合得的便是，合不得的便非；如佛家說心印相似，真是個試金石，指南針。」（《傳習錄》下，《全書》卷三）

聖保祿對於良知功能的看法與王陽明大致相同，認為良知能分辨是非善惡。保祿說，猶太人雖然形式上堅守法律，但如果徒有儀式沒有內容，那就說不上堅守法律。外邦人由於不知道形式上的法律，但他們可以憑著自己的良知去做，做良知認為對的事，不做良知認為不對的事。保祿警告猶太人，那些只懂得法律之虛名的人不能稱義，而那些順著自己本性去做的外邦人則能得救，因為神的法律已寫在他們的心中。良知能分辨是非善惡，所以憑良心做事，就是遵循神的法律。

良知還幫助人們去做正確的事。當人們做錯了事，良知就譴責他們；當他們做對事情，良知又會為他們的行為作見證。從保祿說話的語氣中也可以感受到這一點，他說，「我在基督內說實話，亦不說謊，有我的良心在聖神內與我一同作證。」（羅九1，參見格後一12）

王陽明和聖保祿在良知的功能問題上雖然十分接近，認為良知主要在於分辨是非善惡，又促使人們去惡從善，但是二者之間又有很多的差異。首先，良知這種判斷是非善惡的最後根據是什麼？王

陽明說這種判斷能力是良知所固有的，也是人人皆共的，這是一種自然主義的理解方式。聖保祿認為，良知之所以具有這種是非善惡的判斷能力完全出於天主。天主把法律刻在人的心中，這就是良知。而非判斷能力則來之於良知。這是一種宗教信仰主義的理解方式。其次，我們要問人的是非善惡的判斷能力是否真的一致？陽明說從聖人到俗人都一樣，沒有例外，對於同一事件的是非善惡的判斷只有一個答案。保祿也認為良知是猶太人、外邦人所共有的，其是非判斷能力也一樣。

但情況並沒有像王陽明說的那樣簡單，人們對於同一事件，雖說都出於良知說話，卻有不同的判斷結論，其結論甚至是針鋒相對的。王陽明堅信自己的理論，對於上述的矛盾現象作了這樣的辯護，即出於人的私慾而影響了他的判斷，如果沒有私慾，人的判斷便是一樣的。從認識論的角度看，王陽明的結論並不正確。人的生存狀態和認識結構不可避免地影響他的是非善惡之判斷。他所恪守的天理，雖說是人心在具體情境中自然表現出來的，似乎不受社會生活環境的制約。不過，我們會問，既然心外無物，良知也應該包括保祿所宣揚的天理內容，即「信仰天主」。可是，王陽明這種自然主義的良知學說注定不會涉及超驗的對象，不會涉及對神聖者的信仰。保祿所談的良知即法律，其內容從邏輯外延上分析已超過了陽明的「天理」。看來，同樣出於良知有不同的內容。正因為有著不同的良知內容，也就有不同的良知結構。有不同的良知結構，自然就有不同的是非善惡的判斷標準。

於是，我們要進一步追問的是，每一個人的良知是否具有相同的判斷標準。答案是否定的。上面已論述到王陽明和聖保祿的良知內容有差異，因而判斷也就有區別。我們已普遍承認任何道德範疇、哲學範疇都是歷史範疇。人的思維借助於不同概念（範疇）來

進行。每一個概念（範疇）包涵一定的信息量，隨著情境的變化，其信息量以及信息內容也會發生變化，因而人的判斷也就自然地發生變化。也許王陽明已領悟到這一點，結果把人心存善念視為天理。只要人心存善念，不管在什麼時代，什麼情況下，他所作出的判斷總是合適。而聖保祿也在很大程度上與王陽明不謀而合。信仰天主和愛人如己在西方文化中總是合適。但在不同的時代，不同的人對信仰天主與愛人都會有不同的是非判斷標準。

歸結起來，作為是非標準的良知在王陽明和聖保祿那裡並不完全相同。由於他們倆對於良知內容的看法不完全相同，因而在其內容基礎上所表現出來的是非善惡的判斷準則也有區別。但他們都在某種意義上看到良知判斷的情境性，因而都看重是非標準的根基。這個根基王陽明認為是心存善念，聖保祿認為是對天主的信仰和對人的愛。

### 三、成聖與稱義

成聖是王陽明良知說的目標。在他看來，人心中本來就有一個聖人，《傳習錄》下記載：「在虔與于中、謙之同侍。先生曰：『人胸中各有個聖人，只自信不及、都自埋倒了。』因對顧于中曰：『爾胸中原是聖人。』于中起不敢當。先生曰：『此是爾自家有的，如何要推？』于中又曰：『不敢。』先生曰：『衆人皆有之，況在于中，卻何故謙起來？謙亦不得。』于中乃笑受。」（《全書》卷三）

正因為「人胸中各有個聖人」，陽明一語驚人，說滿街人皆聖人。《傳習錄》下又記載：「先生鍛煉人處，一言之下，感人最深。一日王汝止出遊歸，先生問曰，『遊何見？』對曰，『見滿街都是聖人。』先生曰，『你看滿街人是聖人，滿街人看你是聖人。」

】又一日董夢石出遊而歸，見先生曰，『今日見一奇異事。』先生曰，『何異？』對曰，『滿街都是聖人。』先生曰，『此亦常事耳，何足爲異！』」（《全書》卷三）

王陽明所說的滿街聖人，指良知本體而言，並非指現實的人就是聖人。如果說生活中每個人都是現實的聖人，陽明心學也就可以束之高閣了。聖人之所以爲聖，就在於他使自己胸中的良知在他的言行中流露、發揚出來。晚年，他把良知和聖人的關係說得十分明確：「心之良知是謂聖，聖人之學，惟是致此良知而已。」（《書魏師孟卷》，《全書》卷八）所以說每人心中都有個聖人，指的是每人心中有個良知。良知是一個人成聖的內在根據。

現實中，我們看到犯罪、作惡、違背天理，陽明認爲他們心中不是沒有聖人，即沒有良知本體，而是失其本體。所以他說，「惡人之心，失其本體。」（《傳習錄》上，《全書》卷一）一個人失掉了良知本體，在陽明看來就是人欲占了上風。聖人與常人的區別在於聖人無人欲之雜：「聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜。」（同上）

王陽明認爲一個人成聖不在於知識的增加，而在於對本體的領悟。「知識愈廣而人欲愈滋。」（同上）

事實上，一個人要成聖並不難。如果他明白天理和人欲的關係，又聽從良知的聲音，他便找到了成聖的要旨：「吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快灑脫，何等簡易！」（同上）

王陽明不僅讓人把握到成聖的要旨，而且也洩漏了成聖的天機。他說，「聖人之學，只是一誠而已。」（《傳習錄》下，《全書》卷三）誠即誠意，他把誠看作《大學》的核心：「《大學》工夫即是『明明德』。『明明德』只一個『誠意』。『誠意』的功

夫，只是『格物』『致知』。若以『誠意』爲主，去用『格物』『致知』的功夫，即功夫始有下落。……《大學》工夫只是『誠意』，『誠意』之極便是『至善』。」（《傳習錄》上，《全書》卷一）

王陽明說人人都是潛在的聖人，聖保祿卻說普天之下無一義人，都是罪人：「沒有義人，連一個也沒有；沒有明智人，沒有尋覓天主的人；人人都離棄了正道，一同敗壞了；沒有一人行善，實在沒有一個；他們的咽喉是敞開的墳墓，他們的舌頭說出虛詐的言語，他們的雙唇下含有蛇毒；他們滿口是咒言與毒語；他們的腳急於傾流人血；他們的行徑上只有蹂躪與困苦；和平的道路，他們不認識；他們的眼中，沒有敬畏天主之情。」（羅三10~18）人心是軟弱的、無能的，總是被自己的意志和欲望所主宰。

因此，人的得救不在於人自身，而在於天主。天主對人的審判不止一種。保祿說，「凡在法律之外犯了罪的人，也必要在法律之外喪亡；凡在法律之內犯了罪的人，也必要按照法律受審判，因為在天主前，並不是聽法律的算爲義人，而是實行法律的才稱爲義人。」（羅二12~13）在上述經文中，涉及到兩種審判：一是在法律之內的審判，這是針對有外在法律的人而言的；一是在法律之外的審判，這是針對無外在法律的人而言的。猶太人有梅瑟的法律，因此他們若是犯了罪，必要受梅瑟法律的審判。外邦人沒有梅瑟法律，因而，若是他們犯了罪並不會受到梅瑟法律的審判，天主會在律法之外審判他們。

法律的目的不只是在於審判，乃是對人的生存狀態作出規範。如果一個人遵循法律，法律就對他不起作用。那麼，一個不知法律的人又怎麼生活呢？也就是說一個人生活在法律之外，他的規範又是什麼呢？保祿說，天主的法律刻在他的心中，這就是外邦人的良

知。(參見羅二15)

這也就暗示了人的得救稱義也有兩種不同的方式：一是信仰耶穌基督，這就是著名的因信稱義思想。保祿說，「天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地，賜給了凡信仰的人，因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。」(羅三22~24)信仰耶穌就廢棄法律嗎？「絕對不是！我們反使法律堅固。」(羅三31)信仰耶穌就意味著對天主的信仰、對人的愛。因此信耶穌就意味著把握住了法律的精神，所以說「反使法律堅固」了。在此，我們應當注意到堅固法律並不是堅守法律的條文。這種思想在保祿對待猶太人的割禮態度上表現得淋漓盡致。

另外一種是針對不知耶穌其人的外邦人來說的。根據猶太法律主義者，所有的外邦人都犯了死罪，因為他們不知道法律，也不能遵循他們所沒有的法律。保祿對此針鋒相對：猶太人如果不從心裡去遵循法律，只是堅持法律的形式，他們亦不能算是真正的堅持法律，因而有表面的法律亦不是得救稱義的保證。外邦人雖然沒有法律的外在形式，天主卻已把法律的精神刻在他們心中，只要他們順著良知的本性去做，也能得救稱義。

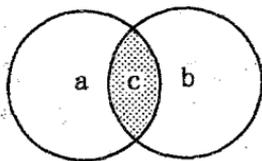
綜上所述，王陽明的成聖在於滅人欲，存天理，它要通過恢復人心中的良知來達到。因此，只要做到致良知也就是成聖了。保祿談到外邦人的得救稱義，也是通過外邦人的良知本性的發揮來達到的。而因信稱義則是保祿神學中所特有的，陽明心學似乎無法容忍這樣的觀念。

## 結 論

梵二大公會議之後，天主教對不同教派、非基督教的關係都發

生很大的變化。在把人們引向得救的途中，天主教重視其他文化中的真理性因素已成共識，並積極地和不同文化傳統進行善意的、有成效的對話。當然，對話是複雜的、充滿重重困難的。天主教和中國文化進行對話的歷史從利瑪竇神父來華起就已開始了。

我認為對話的最高層面是在思想的層面。本文從「良知」的角度分析王陽明的心學和聖保祿的神學，我們似乎已看到他們之間的某些匯通的可能性：就良知內容而言似乎可以用「愛」（Agape）來統攝。王陽明認為心存善念即為良知，而心存善念即對他人不存惡念、邪念，本質上就是愛。一個人如何依據良知做事則可以有不同方式。聖保祿把良知歸結為天主的法律，而法律的本質仍是愛。對天主的愛表現為相信、信仰，對人的愛則表現為各種具體的方式。由此可見，王陽明的「良知」和聖保祿的「良心」，其內容的本質是一樣的，但表現的方式有很大的差異，圖示如下：



說明：a、b、c的本質都是愛。a更多地表現中國文化傳統中愛的方式；b更多地表現基督教傳統中愛的方式；c則是兩種傳統所共有的愛的方式。

在良知的功能上似乎有更多的共性。應該再次指出的是，在自然主義的思想背景下，似乎不可能在超驗的層面上尋找良知的來源，也不會追問良知的判斷功能何以可能。事實上王陽明沒有討論良知功能何以可能的問題。他只是從現象學上描述了良知所具有的功能。而聖保祿清楚地意識到良知的來源。如果一個人堅持自然主義的觀念，他當然不會接受聖保祿的觀念，但如果雙方都是善意

的，則至少可以在良知功能本身上達成一致：良知具有是非判斷功能。不過，由於良知表現的方式不同，上述圖示中a、b部分可能毫不相關，也可能彼此對立。我認爲這需要彼此尊重、寬容，在「愛」這一最高原則下來調整。

在良知的歸宿上，我認爲成聖與稱義是一致的。它們實質上都是一個人靈性成長的表現。如果良知作爲天主的普遍啓示（每一個人都具有良知），那麼就包含了每一個人得救的可能。因此，在靈性成長的層面上，雙方具有共同的話題。

## 註解

- ① 本文所引經文依從思高聖經譯本。該譯本把Synesis譯成「良心」，而我把它譯作「良知」。因此，凡引文中出現「良心」一詞都當視作「良知」。
- ② 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，人民出版社1991年，第167頁。

(上接78頁)

母升天的銅像向兩邊延伸開來。中間一大格的大壁龕裡是雙手交叉合抱胸前的聖母銅像，西式薄衫領口有許多小十字鑲邊，頸項至上胸口的部分袒露，雙目下視，看著進堂的兒女們，好像擔任著天上人間的橋樑。聖母兩邊影著三對天使：上面的一對浮彫跪在地上，雙手合十，作敬拜狀；中間的一對一位吹號，一位彈琴；下面的一對手提香爐，一位在敬香，另一位在搖曳著香爐。再向外有噴泉和椰子樹分立兩旁，然後一邊是聖母踏龍頭，另一邊是聖母站在一艘大帆船的左上角，擔任航海之星。最外面是橫臥的鬪獸浮彫，柱旁有一行字：「念死者無為罪」；另一面則是伏地的魔鬼，旁邊的一行字是「鬼是誘人為惡」。

第四層已在天上：中格正中的壁龕裡是小耶穌的銅像，左右的浮彫是耶穌苦難的刑具，一邊是手銬、鐵鎚、鞭笞、刺冠，另一邊是旗幟、樹、三根鐵釘、一把梯子，再向外是兩位佔滿全格的天使浮彫，一位抱著一根柱子（耶穌繫柱受鞭打），另一位抱著希臘式的十字架。最後第四層頂端的三角中間有一隻銅鑄的大鴿子，張著翅膀，縮著雙腳，栩栩如生，那是代表聖神及其造化工程：鴿子右邊是太陽，左邊是太陰，太陽太陰與鴿子之間有四顆八角之星。正門門框上有MATER DEI（天主之母）拉丁字，此外就只有三行中文字，一如上述。

# 依納爵靈修心術（上）

M. Giuliani S.J. 著

石 室譯（耶穌會神父）

譯者按：

《依納爵靈修心術》共分兩篇。

第一篇為〈神操簡介〉，譯自Maurice Giuliani S.J. 主編的《勞羅拉依納爵的著作》，一九九一年巴黎出版，（PP.35~42，〈神操簡介〉）。〈著作〉對照刊登〈神操〉三個文本，〈簡介〉說明三個文本的來歷，及依納爵對文本的態度。

〈簡介〉指出兩點：其一，〈神操〉的內容幾乎沒有不師承教會遺產。其二，依納爵的「幾稀」貢獻是用舊材料建新屋。

費薩神父（G. Fessard S.J.）把靈修領域內的〈神操〉扣在哲學領域內笛卡爾的《方法論》相提並論。那麼〈神操〉的宗旨是什麼呢？「自勝以復正道，正心誠心，理順生活，心志不偏不倚，作定向定位的抉擇。」可見全部〈神操〉旨在培育基督信友的我們，學會審辨，正確使用自由意志，尋求天主聖意，欲我一生怎樣侍奉他，如何救靈魂而歸榮於他。

第二篇為〈依納爵傳授的祈禱結構〉，謂自Maurice Giuliani S.J. 的論文集《祈禱與行動》。依納爵的靈修心術祈禱與行動

兼而並重，甚至是「行動中的默觀」。祈禱組成心神練習，為使徒行動的基本功。

一九三〇年前，《神操》的靈修心術受到猛烈攻擊，Guiliani 神父的文章中有所反應。時過境遷，譯文盡量加以淡化。

## 1. 《神操》之書

1548年9月《神操》以文本形式出版於羅馬。書無署名，但教宗的手諭（1548年7月31日）及依納爵秘書包朗谷神父的序文，都直接點出作者的姓名。包朗谷說：「當時我們不知如何出版《神操》一書。向神父（指依納爵）請示是否署作者姓名等問題，他不願為此操心。信託我們全權處理。於是，就以我們認為最適宜的這種形式出版了。」

但事出意外：

其一，作者與出版的書本之間，自動採取距離：似乎對書本的出版既不操心又不願承擔責任。

其二，文本既出版卻無發行意向。「所有印就的本子全部交付耶穌會使用……，不出售也不在其他任何地方印刷。」事實上，印好的500本《神操》全部留在耶穌會中。在分發上，依納爵保持高度謹慎。

其三，序文告訴我們，單靠閱讀文本是無法體會其內容的。「費心費力完成之書」不僅供人閱讀，而是要人去做，尤其要人去傳授。」序文一開始就闡明《神操》的特性，是一本經驗與實行的書，首先是教練手中的工具：必須在操練者和教練獨特的關係中，才能領悟本書的內容。

外文版「操練」exercice一詞第一字母用小寫體，指練習的工夫；本書為實行練習工夫開闢途徑，並不提供知識。後來使用大寫

體，這樣把注意力引向書本。倘使疏忽練習工夫，讀者就誤入歧途：以為《神操》是供人閱讀的書本。

《神操》是練功手冊，描述心靈活動的基本功。有始有終，按部就班，前呼後應，有方法有程序的心靈活動。

## 2. 編寫《神操》的目的

依納爵從未談起《神操》書的編寫目的和編成的過程。只是在夕陽西沉，生命已近黃昏的最後時刻，由於龔撒萊斯神父的提問，依納爵才作為答覆而披露。龔神父寫著：「我向朝聖者（依納爵）提出問題，願意知道他怎樣編寫《會憲》和《神操》。他對我說：有關心禱練習方面，他沒有一次寫成；只是他考察心靈的事情，認為有些事情為別人可能也有用處，因而就記錄下來。例如用長短線條記錄內心檢查（省察）等等。特別關於選擇程序，他說：他在總結不同思想感情的不同性質中得出的規律，其時他腳傷未愈，尚在休養，還在勞耀拉家中。」

答覆言簡意賅，耐人尋味。首先勿以《神操》的經驗和他本人的經驗等同混淆。他本人的經驗，經過分辨篩選，才露出一些蛛絲馬跡的影蹤。他在親身經驗中區別「有效益」與「無效益」的部分；記錄「有效益」部分，其餘部分保留在他同天主的無聲的交往中。更一步，從有效益的部分中，篩選區分出對別人也有效益的部分，而後書面表達公諸於衆，其餘保留為自己一人使用。因此我們面臨著若隱若現的心靈經驗。公諸於衆的部分，顯然受「區別有效益」標準的檢驗，始終不以自己的經驗為參照座標，脫去了「本人程式」。

## 3. 造物主和受造之人單獨交談

讀其書見其人。我們讀依納爵的著作，好像他就生活在我們面前，卻又時時隱退，讓我們直接與造物主會晤：我們仰望的基督——高於我心之最高處，深於我心之深淵——親自俯就我。只等我自願敞開心門，他立即進來，與我把手共話天國事。可見不宜在《神操》裡尋覓依納爵心靈生活及其本人經驗的任何直接證詞。他寫作的目的，不在陳述本人生活的秘密而在向別人提供助益。他談起的兩個例子：「使用長短線條檢查心靈意識」和「總結心靈活動的教訓作出選擇」刻劃他性格的特徵。這兩個例子，在他看來是組成練習過程的兩個關鍵時刻。

意識的檢查始於感恩，向聖神敞開心靈之門，以促成並支持內心不斷地轉變——棄惡從善而皈依天主。另一方面進行「選擇」的活動程序，就是接受來自天主的愛的推動而同天主會晤，不斷地親密交談。

依納爵的篩選工夫對《神操》的編寫具有本質上的重要性。他經驗所謂「有效益的成分」是引向經驗之「道」。他自己說「行動步驟」：物有本末，事有始終，知所先後就是回歸天主之「道」。各人有法可循，在心靈上作好準備，同天主會晤。

#### 4. 《神操》的編寫過程

依納爵明白指出，《神操》書並非一次寫成，就是說有個編寫過程。他與天主會晤的經驗始於勞耀拉（1521年冬—1522年），總結思想感情流向以及心神的反應，探索其來龍去脈及其規律。編寫過程經歷了多年的演進，我們知道：

—1527年在撒拉曼卡受到懷疑有邪道傾向，向教廷檢察員交出的就是《神操》手稿。

—1537年巴黎學習末期，他又一次把手稿呈交教廷檢察員，獲得檢察員的讚揚。

但此時《神操》的內容不得而知。以後陸續有所增刪，更無從知曉。同代人的傳說不少，可信度很高；但僅是敘述不提供證據。有兩份證詞特別重要：

其一，雷奈斯神父，依納爵的知心：

1522—1523年在芒萊撒，依納爵告明了一生的罪，實質上做了我們稱為神操的默想。

所謂「實質上」究竟什麼意思？是否指依納爵在當時已編寫了部分《神操》？實質或本質如何確定？《神操》的詮解軸線繫於此語的定義。

其二，納達神父證詞，明確得多：

當依納爵寫大部分《神操》時，他還沒有學習過……。學習完成之後，他整理了《神操》初稿，增加了許多，理順了整體，呈報聖座請求審查裁判。

納達神父分清兩個階段，學習之前（1522—1524）和學習之後（1537—1548）。

在另一場合，納達神父確定「基督君王」和「兩旗」兩組默想是在芒萊撒時期編寫的：

在那裡，我們的主傳授給他神操，引領他獻出一切，為他服務和為救靈工作服務。依納爵表現熱誠，特別在「基督君王」和「兩旗」的練習中。

在此，作一小結，歸納二點：

一、依納爵很早就顯露記錄的興趣：先反諸心，觀察內心思潮後，記錄之，以備再三回味之需。觀察、反思、記錄、再反思。這些心靈活動，都是同天主的對話、交往。結果以聖神在心靈上的活

動，化爲心靈自身的活動。筆錄則以主體的活動客體化，再體味以加深主體化。瑪利亞把一切記在心裡：從記憶到表達，特別文字表達，是加強心靈掌握及心得的最穩當途徑。「有效益」和「無效益」，「爲己」和「爲人」的分辨工夫，就在這過程中進行。

二、編寫過程除上述介紹的兩例證詞外，別無其他史料依據，以資作出推測。只有從成書的結構，設想框架；但在歷史領域內只有假想，沒有可以確認的事。各手抄本的研究，也挖掘不出《神操》的編寫史。1535年，我們從英國人赫里耶的筆記中，窺見當時《神操》的概況。1547年，各手抄本的拉丁譯本——旨在呈報聖座審核認可——和西班牙文的手抄本，都經達瑪斯神父（Dalmases）詳細考訂比較。研究成果著作，評論者已作出結論：「我們認爲《神操》編寫史每一階段，我們始終活動在假設領域內」。

## 5. 多種文本之探討

雖然《神操》編寫史無法越出假設的領域，有一點確實可信無疑。傳到我們手中的三種文本，彼此之間果然有同有異，但都具有同一特徵：同樣的依納爵思想，同等的權威。

(1)手筆本（A）是依納爵撰寫，西班牙文。名曰手筆本，並非完全出自他的親筆。此本也是手抄本，但有多處依納爵親筆訂正。可以說此本是他親自使用過的，在其中他確實認出自己。

賈爾凡拉斯神父（Calveras）耐心考察抄本的字跡和文法之後，得出結論。說抄寫者是1544年起在羅馬的葡萄牙人。抄本中二處修改似乎出自依納爵初期同伴之一——博樂愛神父（Broet）之手，而他在1544年5月離開羅馬。據此，我們可以相信，抄本反映1544年的《神操》情況。當然依納爵本人對《神操》的修改，可能在此時期之後。

(2)第二文本稱為《第一譯本Versio Prima (P)》是拉丁文譯本，共有二種：

第一種(P1)——首頁有依納爵親手所書Todes exercicios breuiter en Latin (譯成拉丁文之全部簡短操練)及年份1541年。這很可能是依納爵本人翻譯的，逐字逐句按手筆本(A)直譯。傳到我們手中的文本，雖載有1541年字樣，但達瑪斯神父認為譯文成於巴黎，時期介乎1528和1535年間。當然現在的本子有以後增加的部分，即1528—1541那段時期。沙默龍神父(Salmron)——也是依納爵初期同伴——和博樂愛神父校訂了全部譯文。

第二種(P2)——依納爵既有推廣《神操》的意願，當然要譯成拉丁文。但第一本譯文有其不足之處。1547年呈請教宗認可的計劃，日益明朗而具體。於是著手進行重譯P1的工作，產生了P2譯本。為簡化起見，不指出P1及P2的區別。我們標之以(P)。

(3)通行本(V)——自1546年起，呈請聖座認可的願望即將實現。完善《神操》之拉丁文譯本成為當務之急。因為P本雖經修改，拉丁文方面仍有不足。1546年9月，法籍年輕會士安德肋·傅雷(Freux拉丁化姓名為傅羅西烏斯Frusius)，神學學習剛完成即來羅馬。翻譯任務就由他承擔，希望他以優雅的文筆迎合文藝復興時代的文筆，上面我已引用包朗谷神父的序文，對兩種譯文的比較。他說：

《神操和附加文件》從西班牙文譯成拉丁文，譯本有二。其一，不但文意緊跟，幾乎字字句句對照；其二，為意譯但忠於原意，似較優勝。

從1546年9月到1547年3月，傅神父完成任務。有關他翻譯工作的方面，我們一無所知。他翻譯的是哪種文本？手筆(A)或其他抄本之一？抑或是1541年的P1？曾否參考1547年初完成的P2？諸

如此類問題都無法答覆。按理依納爵應當讀過譯文，但無事實證明。對翻譯工作他多多少少預問過嗎？提出過意見嗎？沒有跡象。

兩種譯本同時呈報教廷，獲得同樣認可、表揚、及付印許可。包朗谷神父說傅雷譯本優勝。譯文價值不談，看來優勝在於拉丁文的優美。總之，從此以後，依納爵心目中（P）和（V）兩文本具有同等權威，受到同等的保證：教宗認可的文本已成爲教會的共同財富，不容更改。

耶穌會傳統稱之謂通行本 = Vulgate 通行本。我們把它排在（A）、（P）之後。

（A）、（P）、（V）三文本並列對觀，有助於觀察三文本之異同。法譯本淹沒了其中的微妙。並列對觀突出三文本細節上的差別。由此而產生的問題很難解決。傅雷神父的拉丁文，風格優雅。他喜愛奇異的同義詞，盡量避免重複使用同一詞、同一句型，和我們現代力求忠實的譯風，尚有衝突。

從此文本到另一文本，句型有重覆也有修改。字句的意義和形象的旨趣敞開了視野。讀《神操》時，就有靈活發揮的餘地。我們注意到（P）譯本和以後的通行本不大留意增改部分。由此我們明白關鍵性的重點：閱讀《神操》要領會其「弦外之意」，在「言」外掌握其所指，超越言語層面；不同的表達方式殊途同歸，突出依納爵指出的體驗，天人之際會晤的途徑。作者接納別人的修改，保留著自己的原文，在兩種不同的譯文中，辨認出本人的原意。他，作者的身分常在隱退，不以功臣自居，讓文本在教練手中發揮作用；開關經驗路線，使練習者投入親自操練，而同天主會晤。

## 6. 文本之目的

《神操及附加文件》既已成書，此書具有特殊性質，不能以我

們今日習用的校對準則對待。事實上，《神操》乃是一部發展中的文本，可塑性很強，放之四海而皆準。

文本之目的限於促成一項經驗，而予以支持使之恆久。其效益意向，依納爵談及《神操》的緣起時，早已重點指出。書中注解、凡例、祈禱示意、默想提示、主題的選擇，隨時隨地無不旨在向練習者提供「幫助」，在特定時刻對練習者有很大助益，適應他的心態意境；絲毫沒有以理論及原則性的名義強加於練習者。相反《神操》提出的干預和提議，始終圍繞一點：幫助操練者創造有利條件，端正態度以對付他面臨的內心鬥爭，適應心靈演變階段的需要而自行調整。

## 7. 經驗的性質

《神操》書為練習者提供幫助獲得什麼性質的經驗呢？依納爵的答覆十分清楚，毫不含糊：操練者的目標，乃「處世立身，作出自決，不受偏離、依戀的影響」。「自決」指確定方向而支配生活。選擇時的動機僅僅由於來自天主的愛。所有操練都圍繞「自決」這中心而運轉；操練者的一切努力匯集於此：以多式多樣的操練創造條件，使心靈處於清明、寧靜的狀態，試用各類祈禱方式，接受各種心神活動而投身其內，以辨認其來龍去脈，從而認出天主引導他的路線，使操練者開闢自我認識的途徑。同時也給他敞開天主奧秘之門；尋覓天主在人心內行動之蹤跡。由蹤跡而觀察天主行動的方向。重覆或延續的操練，促使人有直接與造物主相逢的可能。天主的恩寵淵源於天主的絕對自由，天主的絕對自由卻活動在人心內：人在祈禱中，思緒超脫，萬籟俱寂，在寧靜中的心靈，似乎聽到上主的叩門聲。操練培育心靈的耳聰目明，堅定地開啓心門，迎接早已臨在，幽居在內心深處的上主。他因人自由的邀請親善地進

入。兩個自由，促膝長談。

## 8. 抉擇

自主的抉擇表現於人的行爲：以真理爲標準，辨明是非善惡；以明朗的思維爲前導，作出心身堅定的奉獻。從而人可能全盤托出自己的自由，交付於天主的自由手中：一錘定音，一舉而定終身。依納爵重點指出幾種——婚姻、聖秩、修會——終身選擇的具體例子，反映當時的歷史環境以及他經常與之交往人士的思想情況。這些組成所謂要選擇的「生活地位」。還有個別選擇：財物的放棄或接受，生活水平，家庭服務人員；在已選擇好的終身生活地位中，組成「轉變」的機會，進一步拋棄世俗風氣而親近天主，緊跟死而復活的耶穌基督。但繞過時代社會的背景和局限，《神操》培育人的自由的原則，完全可以在任何處境下應用於任何事物；只要不受禁止或限制，仍屬於自由選擇的範疇，或者提高推進作用，從而開關內心經驗的途徑。

## 9. 尊重個人經驗

經驗乃觸及人心身根本之所在。任何經驗都具備個人位格的特性，無人得以接觸和理解的。依納爵強調尊重他人位格特性，因爲上主天主正居住在此區域內而活動。《神操》所載從不著意於向操練者發號施令，或代他作出結論，或向他提出方案。文本非常謙虛率直，僅僅指出「待主對己之道」——如何進行天人之際交往——這就是《神操》的關鍵作用。對於那些尋求唯一天主而與之相逢會晤，締結永久交往關係的人，《神操》可能提供幫助。它指出如何進行操練：祈禱、辨別、苦行；當心態混亂，或對過去行爲的是罪非罪的疑慮等等，操練者應怎樣對待。在選擇問題上，《神操》從

不導引操練者取此捨彼，一切由操練者本人作主；按照自己心靈感受的進展，以及「動機」掀起的反應強度。《神操》僅為之培育心靈的準備狀態，最後自行決定接受天主恩寵的鍛鑄。

《神操》非常注意發展過程中的階段時刻，同為《神操》是成套的整體。每階段的操練有承上啓下、前後銜接的作用。在後階段中的操練者，心靈處境當有所改善。每一階段顯露心靈改進趨勢：祈禱的如願以償，心靈的得到飽飫。果實業已成熟而摘下。神慰神枯相互交迭；交迭程式自有其意義，不可等閒視之，應當注意觀察以探索其規律，操練者要有的放矢，目標對準成果。依納爵也經常把「尋求」與「獲得」二詞聯繫在一起。文本的作用在「尋求」和「尋求的程序」上；「獲得」成績乃是操練者與天主之間的事。心術和尋求之道則培育明朗的心和抉擇的正直。

## 10. 適應操練者變化中的需要

傳授《神操》常宜適應操練者的需要。凡例18說：「要按照個人心靈準備的程度而傳授，才對他起助益作用，他又能從中汲取實效的材料」。診斷操練者的吸收能力，估計題材的效應，然後對症下藥。操練者本人感覺願意在題材的一端停留，並決定停留時間的長短。他一人自知滿足與否，同時在給他提出的建議中進行取捨。默想工夫完成後，他意識得到所求，決定「溫習」和溫習時間的長短。總之，操練者完全自主組織自己的文本；文本的作用也限於輔導他的經驗，疏導探測到的心靈潛能。

依納爵的靈修程序，既要求嚴格又放任自由，二相對立，兼而並用，由操練者的行動完全克服而統一。依納爵提示的操練有綱有目，內容詳盡細致：默想前，求恩——他提示求什麼恩；默想後，對話祈禱——他提示使用什麼言語，還有什麼心態。心教教練猶如

體育教練，嚴格而按部就班。心神操練者不但以服從聖神的領導為主，當然亦宜接受教練的提示。《神操》就在於培育心靈服從聖神，並鍛煉其敏感力。同樣重要的是「心靈效益」：培育辨別能力，個人自做仲裁作出選擇，自主奉獻於天主的自由，接受派遣。以此為目的，操練者面對文本的提示，理應作出自己的判斷——心靈實用的抉擇。依納爵文本的使命在此告一段落。《神操》之目的就在培育人的自由意志，聽從基督的召喚，和他同步，走建設天國、榮主救靈的道路。操練者「選擇」的唯一準則，就是此效益；效益的收獲——成功——是檢驗神操經驗的唯一標準。

可是每位操練者程度的深淺，完全憑他本人覺察——敏感力——聖神領導在內，《神操》提示在外。教練仰視聖神的行動，下察操練者心靈的波動變化，不斷幫助他調整操練，以適應心靈的需要和聖神的領導。路是操練者自己走出來的，只要他敏於聆聽天主的呼聲，心靈真正趨向呼聲之所在。教練常準備隱退，同時在練習者不斷變化的處境中，向他提示相應的「處世立身之道」，沿著此道前進，一步步走近造物者天主。

## 1.1. 教練與操練者

《神操》文本的使命雖是幫助操練者取得經驗，卻不直接交在他手中。《神操》心術的傳授由人不由書，這是依納爵教育心術的特徵。在操練者與造物主之間，多了一位輔導，帶領他走向造物主，但從不發號施令，且準備隨時引退，卻又少不了他。他以全副精力輔導操練者同造物主、天主相逢會晤，卻從不干預天人之際的親密交往。一切由操練者決定，輔導常在一旁鼓勵、指引、疏導。在選擇上，他以不偏不倚，不左不右的態度，讓操練者取其所需，走向回歸天主的路。輔導與操練者進行對話，旨在了解操練者內心

思潮的趨向，更好地給予幫助和疏導。

神恩為教會不可少的一部分，應受聖統的考核。《神操》是依納爵神恩作用於教會的一層面，已獲得教會的認可。操練者應在熟練教練的輔導下，虛心接受輔導，審時度勢，選擇當走的道路，與他的造物主天主相遇會晤。

## 1.2. 《神操》的貢獻

1554年依納爵尚在人間。納達神父在西班牙與同會兄弟公開談話時，膽敢說《神操》的內容「幾乎沒有」不在其他書本中能找到。他如此說等於承認依納爵在二十五年間（1522年—1547年），承接了各種靈修傳統的影響；他本人的經驗也一直在發展，《神操》文本隨時在修正中。最後文本定型，納入教會庫存，組成靈修的活傳統。從此，《神操》靈修術已非耶穌會獨有的私產。但是，輔導《神操》的操練，每一位耶穌會士理應明確認為己任，而同全體教會子女全心通力協作。

納達神父所謂「幾乎沒有」，並不言過其實。歷史研究發掘出許多資料，肯定依納爵讀過《耶穌傳記》，《聖人傳奇》，《師主篇》，《現代操練》等等，研究尚在進行中。依納爵的歷史貢獻，個人成分範圍儘管不斷縮小，留下的僅是「幾稀」，卻永不消失。那「幾稀」終究屬於依納爵一人。總結他師承的文化遺產，本人的靈修經驗，經歷的時代潮流，理順出一條個人同天主相逢之路。定方向，樹路標，計里程；目標是使操練者學會聆聽造物主的召喚，在心靈浪潮的漲落中，讀出天主的聖意，以清晰的思路衡量本末、始終、先後的關係。人的自由意志面對自由的天主，光明磊落，義無反顧，自願交出一生，時時事事常與主同在同行。《神操》一書組成心靈之旅有益的導遊手冊，不傳靈修神學，沒有創建新學理，

絲毫不露個人的見解。文本在輔導手中僅有參考價值。輔導協助操練者意識到自己的處境：旅途上的階段以及心靈上的需求，幫助操練者選擇所需，穩步前進。

《神操》是一部工具書，提出教育方法以培育人的意志，自行奉獻於天主，在基督的旗幟下，共同建設天國於人間。

願天主永受讚美。

一九九五年

# 堂區牧靈工作者與教友之間 的關係

王淑惠

(中華聖母會修女，輔大神學院教義系三年級生)

## 前 言

感謝天主給我信仰的大恩惠，使我出生在充滿宗教信仰的家庭。在我信仰成長過程中，遇到一些堂區牧靈工作者，而來神學院進修之前，我也是堂區牧靈修女。從外在和自己投入堂區工作的情形，來看堂區牧靈工作者與教友的關係是非常不同的。我願藉這篇小論文，來反省、探討和分享別人和自己的一些體驗。

文分三段，首先探討教友的使命、地位，他們參與堂區活動的積極性和不參與的原因；其次，牧靈工作者如何扮演自己的角色，與教友之間如何互動；以在主內共融，共同為天國來臨而努力作整篇的總結。

## 一、教友的角色

### (一)教友的使命、地位

「所謂教友，指的就是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督信徒。也就是說，教友們以聖洗聖事和基督結為一體，成了天主的子民，以自有的方式，分沾基督的司祭、先知及王道的職務，在個人份內，執行整個基督子民在教會內與在世界上的使命。教友的使命，是要在世俗事務中，照天主的計劃去安排，而企求天主之國。」（教會憲章31號）

既然教友的使命是傳福音，每人走在成聖的路上，都為著天國的實現而努力，就應該彼此服務，做「地上鹽，世界光」。而教友處在以基督為長兄的地位，應效法耶穌基督服務人群，這些動力從那裡來呢？信仰確實是一大寶貝，在生活中我收到一件禮物，一定趕快與人分享，何況是信仰呢。

基於「基督的愛催迫著我們」（格前五14），教友被召為傳揚天國的喜訊，秉持著信、望、愛三種美德，以基督為磐石、盾牌，再大的困難也不怕，因為教友在基督妙身——教會內已成一體。「教友要對世界作主耶穌復活與生命的證人，為生活天主的標記，應該每人拿出自己的一份力量，大家一起用精神的果實滋養世界（迦五22）。不論年齡大小，處在怎樣的家庭、堂區、教區、社會環境、國家、國際場合，教友的使命和地位是不容忽視的。不論以怎樣的方式傳福音，以生活做見證，願能擁有一顆「我不傳福音我就有禍了」（格前九16）的心，使別人認出我們是基督徒。」

### (二)教友參與堂區活動的積極性

如果教友都有以上所述的傳教意識，則堂區的活動、善會，如聖母軍、聖神同禱會、青年會、主日學、互助社、傳協會……等，除非有特殊原因，不然一定會參加的。以下是幾位教友內心的感受：

甲、我是一個從事裝潢事業的人，每天店裡很忙，但我找出時間祈禱，每主日一定上教堂參與彌撒。此外，我參加堂區聖母軍，每星期一次聚會，我對堂區活動有歸屬感，我覺得好快樂。

乙、我是一個國中生，每星期參與彌撒、青年會。雖然有些朋友因功課多而不參加青年會，但我安排自己的時間，敢於與眾不同，因為天主與我同在，我應該為祂做證。

丙、我是某堂區互助社管理小姐，我在此服務十年了。雖然我沒有直接傳福音，但是每位來互助社辦理存、貸款的兄弟姐妹，我給每人一張卡片，上面寫著不一樣的聖經金句，我覺得很高興能以這種方式為人服務。

丁、我是某堂區的理事會主席，在每次聚會，商討堂區大事時，我覺得好愉快，因為祂給我太多太多恩惠，使我在信仰的路上成長。我體會為天主子民服務，為基督做證，歸光榮於天主，是一件多麼快樂的事。

此外，堂區對外活動，如遊行、佈道會……都是積極培養傳教意識的方法。而堂區活動如何組織得有聲有色，有信仰內容，這要看牧靈工作者與教友間的配合了。不然，會造成很多不參加或厭煩參加的教友，以至還不進堂呢！

### (三) 教友不參與堂區活動的原因

剛才提到參與堂區活動的積極性，現在來談談為什麼有人沒興趣參與呢？以下也是一些教友的心聲：

甲、我是高中生，每天功課好多、好多，還有補習、學電腦……沒時間參與堂區活動。何況堂區活動不比外面五花八門的色彩吸引人。

乙、我從小領洗，但我很久沒進堂了，因為我每天工作忙，而且參與彌撒沒親切感，沒啥人認識我。對於堂區善會也不清楚，不

知自己是否有資格加入這些善會。

丙、我曾當過堂區傳協會主席，在偶爾機會上，我和本堂神父竟見不合起衝突，我覺得神父不給我面子，從此我沒有再參加堂區任何活動。

丁、我們全家剛搬家，來到新堂區，對一切都陌生，也不知有啥堂區活動。牧靈人員不關心我們，不常來訪問、探望我們，因此，我藉口很忙不去聖堂。反正堂區也沒有人認識我，不去也沒關係。其實我是在嘔氣，我們需要牧靈人員的關心。

綜合上列幾個個案可知，社會變遷太快了，太多資訊迷惑著人，連幼小的心靈也受到污染，真是可惜。而且人的要求太多，相對的，對教會要求也多。有些教友對信仰或教會意識認識不夠，才會造成「我不參與堂區的活動不是我的錯，是牧靈人員的錯」這樣的說法。當然，堂區活動能帶給教友多少信仰上的成長，也需檢討。在人的社會裡，常需互相關懷、支持，不只是牧靈人員該做的事，所有教友都有責任愛護、關心周圍的兄弟姐妹，和少人問津的老人、窮人，使他們覺得社會還是溫暖的。

## 二、神父、修女、傳教員的角色

### (一)具權威的牧靈工作者

我親眼看見或聽到好幾個實例，證明牧靈工作者的態度是鼓勵、是冷淡或是反對，對教友參與堂區活動有莫大影響。牧靈工作者一定得相信發展教友神恩是必須的，必須信賴教友，有勇氣和教友一同分擔責任，而不是輕看他們。「他們不能勝任那份工作」、「他們還沒有準備好」、「時機還沒到」、「那不是教友的角色」……

有些教友抱怨神父太消極，因為他們曾多次嘗試與神父溝通，

經常得到的答覆都是一聲「不」。神父就是禮儀，就是活動的中心，不放心讓教友去做。曾有一位參與婦女合唱團的教友，她準備在聖誕節帶領團員到堂區獻唱聖誕歌，她向本堂牧靈修女述說情形，結果卻遭修女的反對，說：「太麻煩了。」而有些傳教員將教友參與傳福音行列，視為一種威脅，他們擔心教友使徒的加入，可能導致他們的失業或淘汰，常和教友保持距離。可見神父、修女、傳教員的態度和主意強，實在抹殺教友許多構想和熱心。教友因此養成依賴、被動，以為牧靈人員要我做什麼，我才做，常因神父更調而離所屬堂區。

而有些教友態度太積極了，因個人所關心層面不同，失去整個協調，有時信仰和生活脫節，造成彼此的衝突、誤會。具權威的牧靈工作者可能不自覺認為自己考慮周密，經過謹慎處理，自己有豐富的經驗，覺得自己看法比較好。所以，我想需要雙方意識到溝通的需要，打開心門才能達致效果。不然溝通半天，雙方的關係、想法、看法卻越來越不清楚。

## (二) 培育堂區人才

堂區工作最主要是要有很多人參與，既然有很多人參與，工作就不會只落在一個人或兩個人身上。至於是否付薪資，是另一個問題。堂區在信仰培育上未見足夠，許多慕道者在領洗後便停止慕道，有些教友無歸屬感，覺得堂區活動死氣沉沉，可能堂區須反省曾用多少時間和計劃去培育教友，訓練領袖人才出來帶動，使他們分享彼此信仰生活，讓處於信仰高潮者去刺激和鼓勵低潮者。

堂區可加強教義進修與靈修生活訓練，舉辦或參加退省、教友工作講習（如：義務使徒訓練）、查經、祈禱會、設立儲蓄互助社、舉辦教育、娛樂活動、激發並培育熱心奉獻精神，以逐漸擔負起堂區自養的責任。

這些信仰培育似乎是一個堂區理所當然的任務，但也難做到。有些堂區選擇假期舉辦培育課程、講座或退省等，但多數是那些有時間的青年學生或老人家參加，未能普及。我想或許可藉祈禱聚會、家庭讀經去達成，可聚集不同年齡、身分、背景和職業的教友，使參與者成分更廣闊，分享也較多方面，教友覺得自然得多。

堂區的「教友傳教協進會」，其中組織有牧靈組、禮儀組、靈修組、資訊組、財務組等。可讓組員接受有關的訓練，培育、舉辦講習，鼓勵參加，讓組員在培育中，一方面分擔堂區工作。另一方面信仰日漸成長，而組員可能幾年更換一次，接受培育的人也不同，使更多人參與為最小兄弟姐妹服務的行列，培養幹部與領袖人才，以便帶頭做領導。此外，可培育教友講道技巧，如何拜訪少進堂教友，關心病人、窮人，追蹤才領洗而停止慕道者，吸引他們參與堂區活動。

在培育過程中，牧靈人員和教友一起參與，分享經驗，一起祈禱，祈求聖神扶助，利用機會向教友宣示「教友傳教」重要性，溝通思想，使之徹底了解教友責任，使信仰培育不只是一系列神學或禮儀等理論課程灌輸。更重要的是，使每個人都能主動積極地成爲一個帶動者，藉著接觸聯繫促使堂區教友歸屬感。

### (三) 鼓勵、了解教友心理

在牧靈工作中，可能會遭到許多不同問題：信仰危機、社交與婚姻、人生真諦……等。不論什麼問題，牧靈工作者必須站在輔導立場，不要急躁，自以爲是，要傳達天主的仁慈和愛情，常有歡迎、接納、指導、勸勉和中介人的態度。這些態度能使人開放自我、接納自我。必須設身處地，從教友背景和立場了解其對價值的看法。或許牧靈人員因年齡或經驗不足，不能處理求助者的問題，但是聆聽教友心聲，讓他們覺得「我被接納」，他們的問題或許不

藥而癒。

不論教友有任何關於堂區工作、活動的構想，不能抹殺他們，可在傳協會提出，參考更多人意見，看是否可行。當然，牧靈工作者本身在職進修也是重要的，順應時代潮流，接受、整合新觀念，讓教友不致覺得牧靈工作者很古板，不通人情，高高在上。

牧靈工作者要「鼓勵教友對世界作主耶穌復活與生命的證人，及生活天主的標記」（教會憲章38號），「鼓勵教友們在從事世俗事務時，教友們也可以且應該進行使世界福音化的高尚工作」（教會憲章35號）。牧靈工作者隨時詢問教友們明智的意見，常面帶微笑，給他們適當職務，放心讓教友去做，教友體會牧靈工作者了解、鼓勵他們，他們會服務得更起勁；更有精神。在互相尊重中，彼此在信仰上都進步了。

### 三、牧靈工作者與教友之間如何互動

#### (一) 家庭式關係

不論是聖母軍、傳協會、青年會、主日學……等，只是外在稱謂，基本上是一群肯為基督和信仰付出時間和心力、為堂區效力的人組成。因此最重的是那份愛主和服務的心，一切組織、形式和程序，是幫助我們達到目的的方法，彼此應有大家庭的意識。神父是大家長，我們是兄弟姐妹。「一個肢體受尊榮，所有肢體一同歡樂；一個肢體受苦，所有肢體一同受苦。」（格前十二26）

堂區大家庭如果各自獨立，毫無關聯，我做我認為對的，你做你認為對的，中間毫無溝通，走在不同平面上，不同的船上，如何能團結呢？教外人也看得出我們各自為政，不像團體。口頭上說要相親相愛，實際上卻是一盤散沙，更不必說傳福音了。

處在人的世界裡，不免有喜、怒、哀、樂、意見不合之處，如

果堂區大家庭成員都意識到主耶穌是信仰核心，彼此之間有摩擦是正常的。在衝突、摩擦中，大夥更和樂，關係愈密切。這種家庭式關係愈密切，堂區運作愈興盛，一定吸引很多慕名而來者。教友、神父熱誠接待他們，使他們有歸屬感，他們會帶領更多人來參與或加入這愛的大家庭。因為我們在聖神內合而為一，相親相愛，攜手共創未來。為大家庭的好處，每人付出心血，不分你我而相愛，這確實是一門需要我們彼此學習的學問。

## (二)善用恩寵，做證天國

「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區分，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處。」（格前十二4~7）我在堂區負責牧靈工作時，每當堂區舉辦對外活動，如聖誕晚會、遊行、佈置馬槽……等，常讓我為天主賜給人各種不同的恩寵而感謝。以佈置馬槽為例，有教友修理聖誕燈，有的架竹竿，有的畫畫。在忙中難免有些不和之處，但大家同心合意發揮自己才能，集合每人恩寵，成為一項傑作。大夥累了，坐下來欣賞傑作時，口中不時唱著：「感謝，讚美天主，阿肋路亞。」那時真是心曠神怡。

真的，天主實在賜給我們很多眼睛看得到的外在天恩，還有很多沒意識到的恩寵，如果好好應用這些恩寵，能使人受益。我覺得不需要太謙虛，天主白白給我們的，是要我們用來光榮祂，不是藏著它，或「偷」了祂的光榮，在堂區裡更能體會這一點。每個人都是大家庭的一份子，我做我能做的，你做你能做的，互相扶持，互相體諒，有錢出錢，有力出力，為天國的來臨而努力。

「雖然在教會內每人所循的道路不同，可是大家都有成聖的使命，都因天主的正義共享同樣的信德」（伯後一1）。每人職位不

同，在天主眼中仍是平等的。曾有位神父說過：「牧靈人員和教友都本著基督誠懇、犧牲和處處忘我的服務精神，足能實踐和發展堂區去達致其真正成為充滿神恩的信仰團體的目標。」我和這位神父實有相同的看法，希望這願望早日實現。

#### 四、結 論

經過這些反省，使我更肯定堂區工作的重要性，也了解處在人的社會裡是一個學習的大熔爐。我投入、付出多少，學到寶貴經驗也更多，即使是辛酸的痛苦經驗，回想起來也是甜美的。

我在堂區工作只有兩年的時間，但它帶給我成長的痕跡是多麼美麗和寶貴，體會生、老、病、死乃是人生必經之路，從前只是理論，在此更加體會了。與其說我來服務，到不如說：「我來學習，體驗人生」。不知不覺中我長大了，從別人身上可看到基督的臨在，看到教友努力的成果，不禁為他們感到高興。

而牧靈工作者和教友之間實存在一些特殊關係，因為基督是穩固的磐石，我們在這上至八、九十歲，下至剛出生嬰兒的大家庭，各自盡好自己的本分，為成聖的目標前進，共融在基督的愛中。只要體會人都不是完美的，是有限度的，各自退一步想，我想基督神國就實現了，福音早日廣傳，讓更多人體會這救恩的喜樂。

最後我以一首賀三納歌本裡的歌來做整篇的總結：「上主之神在我心，祂召喚我去傳報福音，這事我應該做到，正如天父派遣我，我也派遣你們到各處，到全世界去做證，為我去做證。祂派我向貧困者傳報福音，告訴犯人，他們的罪可得到赦免，失明的能重見光明，被壓迫的能重獲自由，並告訴每個人天主之國已經來臨，並告訴每個人天主之國已經來臨。」

### 參考書籍

- ① 梵二文獻 中國主教團出版
- ② 教友傳教委員會、傳協會合編 教友領袖研習課題 聞道出版社出版  
一九八一
- ③ 信仰探討中心籌劃及編輯小組編 信徒團體 新天地出版社 一九八八
- ④ 汪德明原著，韋薇翻譯 教友的時代 光啓出版社 一九八六
- ⑤ 朱蒙泉著 生命的流溢 光啓出版社 一九八〇
- ⑥ 見證二〇四期 一九九一

# 青少年的偶像崇拜與教育工作

許坤結

(方濟各會修士，輔大神學院神學系二年級生)

## 一、前言

(一)去年九月間美國歌星「麥克傑克森」來台灣舉辦演唱會，藉著媒體的大肆宣傳，台灣被一場「麥克旋風」吹得東倒西歪。同年十一月中國天主教傳協會也在中正紀念堂舉辦全國青少年的共融活動；在感恩彌撒中，青年人唱聖歌時並非活力十足。後來當活動節目中出現影、歌星時，青少年們卻熱情地想辦法往前擠。主持人常中斷節目，請觀眾往後退一點。令人不解的是，在教會內青少年對天主的崇拜活動卻不及對明星人物的熱情；那無信仰的青少年更會如何呢？這的確是個值得反省的問題。

(二)在此我不打算反省青少年的信仰與偶像崇拜的問題，因為要從錯誤的偶像崇拜導正到正確的信仰生活，不但較為複雜，而且在教育的過程中仍有一段距離（起碼在台灣宗教環境中是這樣）。所以我先在人文教育方面反省一些相關問題，希望有更多人來重視研究這類問題，甚至能引導至宗教教育上的討論。

(三)雖然現今青少年對偶像崇拜是很普遍的現象，但這方面的討

論資料卻不多。可見並不是很多人重視這個問題，這也反映了我們現階段的教育工作情況。在本文中我將討論青少年偶像崇拜的現象及原因，以及面對此問題時一般的態度是如何？有何可以檢討之處？最後提出幾點具體建議及另一可研究之方向，作為教育工作者參考。在此也感謝林秋香老師及應芝荅修女訪談時提供的寶貴意見。

## 二、台灣青少年對偶像崇拜的現象及原因概視

### (一)現象

台灣青少年對偶像崇拜是指對明星、歌星及球星等的偶像崇拜，而不是泥塑木雕的偶像。崇拜方式有下列幾種情況：

#### (1)照片：

擁有偶像的照片是崇拜偶像的起碼條件。或以零用錢來購買海報、貼紙、T恤、項鍊、寫真集及在報章雜誌上的一切有關偶像的資料。並且放在顯眼的地方經常翻閱。

#### (2)捧場與接觸：

常省下課外書的錢買很貴的表演入場券，以便接近偶像。或者經常徘徊於偶像經常出入的場所，希望能與他握握手或要求簽名。

#### (3)單戀：

在乘車、走路、休息甚至工作時，都想著偶像的丰采，或用隨身聽去傾聽他的聲音，以便更抓得住他。

#### (4)維護：

常把握機會逢人就訴說偶像的優點，希望有更多人加入自己的陣營；且不許別人批判自己的偶像，甚至不惜與朋友翻臉，也要維護偶像的名聲。

#### (5)模仿：

明知自己與偶像有一段距離，但還是有樣學樣，希望偶像的一切能在自己身上翻版、再現。

#### (6)幻滅：

許多人在一段狂熱時間後，都會對偶像產生幻滅感。原因可能是找到新偶像、或偶像退休，漸漸被人遺忘了①。

### (二)直接因素

#### (1)青少年成長過程的因素：

中原大學心理系教授吳正桓先生對此作了分析，他說，青少年時期「最明顯的特徵便是對權威的挑戰及叛逆。這一方面是爲了建立其自我身分，另一方面則是源於自我意識的膨脹……在這種情況下，他（她）們所選擇的偶像，必然與正統的權威規範有所背離」②，他以歌星麥克傑克森爲例說明這情況。他說「麥克廣受青少年歡迎，正是他呈現了一種與社會規範若即若離的獨特性……他有獨創的舞步及服裝。他的造型既不完全是男性也不是女性，既不完全是黑的也不完全是白的。在這方面他顛覆了社會正統的男女有別，黑白分明的規範。另外，他過著奢華的生活，成爲青少年在物質世界中，達成目標的示範，同時他又能發揮純潔的愛心爲非洲飢餓的難民以及各地苦難的兒童伸出援手，這又是一種合乎青少年博愛理想的示範……麥克獨一無二的形象、與社會規範的歧異，不只與青少年尋找其獨立的自我認同的動機相吻合，也滿足了其對權威規範的叛逆慾望。」③可見青少年在叛逆期的偶像崇拜是渴望尋找認同、肯定的一種表達方式，爲此他們急於表現自我判斷力，選擇偶像、模仿偶像，以尋求同年齡朋友的認同。一方面想獨立於社會，另一方面又渴望與社會聯結④。

#### (2)人性需求的代替品：

香港的梁雅明神父認爲「在無神風氣處處滲透的今日，人已不

再相信神的存在，……然而人心追求『真幸福』的要求，卻不因此熄滅；因此就尋找代替品來取代人的位置（羅一23）。從此偶像崇拜、人物崇拜、自我崇拜就隨之出現，將自己的幸福和期望都寄託在這些自製的偶像身上。」<sup>⑤</sup>所以偶像崇拜不單只會發生在青少年身上，這是人性軟弱的普遍現象。青少年身處的環境也會造成相當的影響力，例如父母、學校、媒體及社會風氣等等；在此我們也概略地反省一下這些影響力。

### （二）間接因素

#### （1）望子成龍的父母：

「望子成龍是無可厚非，但事事強求子女與成功人士看齊，這是送他上斷頭台」<sup>⑥</sup>。許多人的成功的確會激勵人心而產生希望，但往往父母給予子女太高的期許，就是子女失望的原因。

#### （2）升學掛帥的學校教育：

在北京市濟中學擔任宗教輔導的林秋香老師表示，「為減輕功課壓力也是學生偶像崇拜的重要原因。」學校的課外活動時間常被升學課程剝奪，且方式也缺乏活潑性，達不到教育的平衡作用，學生自然自己尋找其他疏解途徑。

#### （3）誇大宣傳的媒體報導：

媒體為了廣告利益，常不惜以誇張手法宣傳造勢，營造出明星完美的假象，卻誤導了分辨能力弱的青少年，令他們混淆了現實與理想的觀念，這影響層面是很廣泛的。

#### （4）各式偶像崇拜的社會風氣：

青少年的偶像崇拜其實是對成人社會現象的反應與濃縮。現今社會愈來愈重視「感性」的發展，事事只求感受不問理由，事事只講中意不中意，而忽視應該不應該，因而出現了恐怖暴力事件、反理性行爲。還有其他在共產國家對元首的崇拜、民間宗教的偶像崇

拜、尼采或希特勒對自己的崇拜等等，都在在強化了青少年偶像崇拜的慾望。

### 三、實際教育工作上的問題

針對偶像崇拜的現象，身為輔導者的林秋香老師便常利用機會與學生溝通討論。她說，有一次陪伴學生們集體參加電視綜藝節目的錄影，在攝影棚內學生以期盼、興奮的心情等待著名影星「劉德華」到場錄影。後來傳出劉德華臨時取消錄影，學生們好生失望。但接著節目部又邀請另一位面貌帥氣的歌星「黎明」來錄影，學生們又回復了期待的心情。等到節目開始時，出現的卻是一位有歌唱實力，但面貌不帥的「趙傳」替代錄影。當時學生們都失望地紛紛作出要回家的動作，令歌星趙傳當場很尷尬。林老師便趁機告訴學生們「這樣的行為是會傷害人的，如果換成你是趙傳，會作何感受呢？」學生們經她一提醒便紛紛回到座位。回學校後，林老師再與學生們對此經驗作更深的討論。可見有時青少年們會為崇拜明星而忽略了是否對他人造成傷害，而且視野與包容性變得狹窄，這在人格成長上是一大隱憂。

既是如此，要導正此偏差心態是刻不容緩的，但是在方法上卻要謹慎，因為青少年的心靈極其敏感。曾輔導智障青少年的應芝苓修女認為：「青少年很難明智地區分個人的喜好與個人本身的不同。當教育者明顯地表示出不認同他崇拜偶像的行為時，便容易誤認自己整個人被排拒了，那他會故意地強化其行為來表示抗議。」由此可知當他選擇某一明星來崇拜時，他是渴望別人肯定他所喜愛的明星而間接地感受到他自己亦被認同。所以輔導者要謹慎運用方法，避免傷害青少年的心靈，「關心他們所關心的事」是個可行的途徑。

## 四、面對青少年偶像崇拜的教育態度的反省

### (一) 視為過渡期的放任態度

一般而言，面對青少年這棘手的問題，教育者常乾脆採取消極對應方式：認為這是短暫性的，縱有狂熱行爲，隨著時間也會逐漸消逝。吳正桓教授以美國搖滾樂為例說明，「每個超級巨星依靠其放肆的肢體動作，解放了青少年追求擺脫權威控制的衝動。但其做為青少年的偶像而言，輝煌的時光都不會太長，畢竟他（她）們都會變成其所叛離的成年人，而新一代的青少年又會有不同的反叛風格。」<sup>⑦</sup>顯然很多人也把偶像崇拜視為一陣一陣的，往往因升學壓力、時間壓力而受影響，而且也會受年齡的增長而換偶像。一位國中老師也覺得，十三、四歲的女生情竇初開，有一個可以公開談論、明示愛意的對象，沒什麼不好<sup>⑧</sup>。可是青少年時期是成長的關鍵期，如果任由其遊盪於反叛風格下或沉溺於虛幻愛情之中，而不自動地、積極地導正其不健康心態，雖然青少年期很快就過了，但偶像崇拜的「慣性」將緊隨著他，往後只是以不同的模式出現罷了。且更重要的是錯過了教育關鍵期，在往後歲月中，縱使不嗟嘆於現在浪費時間的青春幻夢，也會苦於現實環境的無所適從。因為偶像崇拜的確阻礙了發展獨立自主的人格，它使人不願成為自己、而更願成為別人。所以採取「視為短暫期的放任態度」的教育態度，將無法達到教育的實質目標。

### (二) 質詢、責問的反對態度

深切的關心是教育的條件之一，也是我們在此強調的。但若以權威式的關切作為溝通、教育的方式，反而收不到效果。去年代表教會之聲的善導報在麥克傑克森來台演唱後，在社論提出強烈質問的態度，「難道這些歌迷忽略麥克也是一個會老、會病、會犯錯的

人？而這些歌迷對自己的父母可及於對麥克的千百分之一？對自己的志趣、工作、學業又可曾付出同樣的關心呢？……如今旋風已過，不知這些歌迷感覺如何？生命更豐富了嗎？前途更清晰了嗎？日子更快樂了嗎？」<sup>⑨</sup>的確，這些問題有助於青少年自我反省的方向。但負有社會訓導重責的教會發言人，只發出質疑聲，卻未對此提出更積極具體的教育方向，不免令人惋惜。教會既是社會正義的護衛者，我們在此自然有理由要求的更多，所謂「愛之深，責之切」。所以我們希望教會內更多人來討論，提出具體的措施！

另外的一個立場是強烈反對的，這大部分來自父母；理由不外乎是怕孩子浪費時間、金錢、影響學業、一旦迷上就無法收心等等。所以會控制子女的金錢、時間以阻止此行為。雖然此方法傳達了關切之意，而其理由也是事實，但總是消極的策略，子女們仍會想辦法得到父母所防範的。例如打工、翹家等等方式。

## 五、積極可行的具體方法

### (一) 父母方面

輔仁大學應用心理研究所所長丁興祥強調，父母應藉著溝通，讓孩子瞭解大人不是反對，而是要有所選擇。家中有青少年的台北市立療養院臨床心理科主任王守珍建議，父母最好不要以強迫性的方式阻止，不妨要求他崇拜偶像的活動，不得影響日常生活。任教於市立師院的幸曼玲也認為，父母只需在旁觀察，注意自己子女的行為有無偏差，並適時輔即可，一味地禁止，反而造成子女的反抗<sup>⑩</sup>。這些立場可說是在放任與嚴禁兩相對態度中，取得了平衡方向。

此外我們可以有更積極的態度：

(1) 是認識子女的途徑：

林秋香老師建議父母要常明顯地表達出體諒接納的立場，藉著溝通、陪伴的方式了解孩子對偶像崇拜的程度及變化，幫助孩子透過他的崇拜行為認識他的喜好、才能等潛能與心理狀態。甚至可以分享父母自己的經驗與看法，讓孩子選擇真正的生活價值。

### (2)是父母自我教育的機會：

應芝苓修女也同意以諒解替代責備，陪伴代替旁觀，不但能促進親子關係，也可藉此反省自身有無偶像崇拜的「變相」方式影響到子女（例如上面所舉的成人的偶像崇拜）。所以可收到教育子女與自我教育的效果。

### (二)學校教育方面

青少年們都很愛表現自我，可以在多方面讓他們表達出來，例如積極舉辦球類活動，組織歌唱社、戲劇社，並多給予公開表演的機會。讓青少年學習到成功的果實是須平時付出努力的血汗換來的。最近一兩年來教會內一群熱情十足的青少年成立了「錦上花」工作室（TODO），招集了各方對戲劇、歌唱及遊戲有興趣的青少年，積極參與活動，在高雄教區帶起了一股宗教信仰活潑化的熱潮。類似的情況若能在校園內普及化，相信我們的新生代將是健康活潑的一代。

### (三)媒體方面

媒體的宣傳造勢常呈現出表面的完美，但總是短暫的。故此更加隱藏明星過去的缺失，但事實上如果讓觀眾了解明星背後所曾付出的辛勞，或如何從失敗的經驗中奮鬥不懈等故事，反而能獲得觀眾衷心的敬佩。而且亦導正了青少年追求從天而降的成功觀。例如不久前電視演員夏靖庭在電視媒體現身說法，談論他吸毒的痛苦及決心悔改的心路歷程，就令人敬佩其勇氣。還有報導其他明星的慈善工作等，都是非常有教育意義的節目。

#### 四、青少年們的自我教育

青少年們是教育的主體，不論父母或學校只是提供成長的輔助者。唯有青少年自身意識到偶像崇拜的優缺點，並願意配合教育者，才能使教育功能展現出來。首先當知擁有偶像並非壞事，從積極作用而言，它可以經由認同一些成功人士，建立起自己的理想，而偶像就是一個理想的具體模範，只要不論為崇拜程度，而常能保持獨立的人格。而且我們真正要學習的是他們成功背後所付出的毅力、有計劃、有條理地工作等特點。總之尋找好的偶像要懂得批判，不能盲目的跟隨他們的思想行為。每人都有自己的路要走，偶像只是我們生活的一部分而已。「其實真正的生活價值不在於閃閃生光或奢華享樂，而是在於能接納、欣賞、和享用現在所擁有的一切……人大部分的時間都很平凡。不懂得欣賞平凡，我們將無法掌握生命中大部分的時間」<sup>⑪</sup>。

### 六、結 論

(一)以上我們試著討論青少年偶像崇拜的現象及原因，發現他們只是反應現今社會的實況，也可說是無辜的受害者。所以我們希望大家重視此問題的嚴重性，並能深負責任感。在反省當前教育工作態度中，指出其不適當之處，並試著提出幾個積極建設、角度更廣的態度及方法。這只是拋磚引玉，希望更多的教育者來研究探討。

(二)另一可能的方向是信仰的出路。人的心靈是無限的，有限的人間事物皆無法滿足人追求永恆幸福的渴望，我們相信天主才是人最後的意義、價值。唯有崇拜天主才能開啓心靈的寶庫<sup>⑫</sup>。所以我們要導正青少年崇拜偶像的觀念，終要給予這最高價值的信仰，才能使青少年那顆不安的心靈得到解放。就如同聖奧斯定所說的「主，您造了我們是為了您，我們的心一天得不到您，就一天得不到

安息！」

所以在學校教育中給予信仰的幅度是很重要的。如何將偶像崇拜觀念導正到信仰的生活觀是比人文教育更遠的階段。雖然困難更多，但仍是終究要走的途徑，這有賴於每個教育者、被教育者或社會大眾來共同努力。

### 註釋

- ① 中國主教團教育文化委員會編，〈偶像、偉人、模範〉，《倫理初階補充教材～發展》（台北：光啓出版社，1986），69-70。
- ② 吳正桓，〈青少年的偶像崇拜〉，《聯合報》（1993年9月5日），五版。
- ③ 同上。
- ④ 施美惠、白冰瑩報導，〈「麥克效應」的社會文化省思之二〉，《聯合報》（1993年9月4日）五版。
- ⑤ 梁雅明，〈給青少年的一些反思——歌迷、影迷、大眾媒介（下）〉，《公教報》（1993年8月27日），五版。
- ⑥ 同前註⑤。
- ⑦ 同前註②。
- ⑧ 同前註④。
- ⑨ 〈旋風過後的影響〉，《善導報》（1993年9月26日），三版。
- ⑩ 同前註④。
- ⑪ 見註①的著作，頁70-74。
- ⑫ 同前註⑤。

### 參考資料

- ① 中國主教團教育文化委員會編，〈偶像、偉人、模範〉，《倫理初階補充教材～發展》，台北：光啓出版社，1986，69-74。
- ② 吳正桓，〈青少年的偶像崇拜〉，《聯合報》（1993年9月5日），五版。
- ③ 施美惠、白冰瑩報導，〈「麥克效應」的社會文化省思之二〉，《聯合報》（1993年9月4日）。
- ④ 梁雅明，〈給青少年的一些反思——歌迷、影迷、大眾媒介（下）〉，《公教報》（1993年8月27日）。
- ⑤ 社論，〈旋風過後的影響〉，《善導報》（1993年9月26日），三版。

# 柯爾丁著

## 《若望福音的深奧結構》

谷寒松

(耶穌會神父，奧國人，輔大神學院信理神學教授)

柯爾丁 (Georg Korting)，《若望福音的深奧結構》(Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums)，Biblische Untersuchungen, Band 25. Regensburg: Pustet, 1994。二冊：第一冊477頁，第二冊88頁。

(一)柯爾丁是一位德國籍聖經學家，生於1957年。他從一個相當新的角度來研究聖經學家們所面對的老問題：就是《若望福音》的思想與文學結構的關係究竟如何。他在兩個平面上進行他的分析：第一個平面是《若望福音》經文本身的文學結構分析，就是文學批判及類型批判的研究。第二個平面是《若望福音》內容的研究，就是編輯批判的嘗試。柯氏自己認為他要把這兩個平面整合在一起，就是讓經文的文學結構和經文的內容解釋二者互動，相互闡明。他把福音分成三幕。第一幕：若一19~六71，第二幕：七~十二，第三幕：十三~廿一。柯氏認為若一1~18是序言，是整部福音的結構的基礎。

(二)在研究這三幕或是其中任何一幕的某一章時，柯氏常常問三個問題：

(1)什麼是經文結構的外在標準？

(2)在這段經文中耶穌扮演什麼動態的角色？

(3)外在的標準足夠嗎？或是我們應該在耶穌動態的精神世界中找到一個結構上決定性的基礎？

(三)柯氏研究的結果如下：

《若望福音》第一章第一節包含了整部《若望福音》的結構：

「在起初有聖言，聖言趨向（pros）天主，這位聖言就是天主。」因為柯氏認為耶穌（聖言）是趨向天主者，而且把這思想當作他的福音的基本喜訊，所以柯氏認為《若望福音》的作者把耶穌升天當作最大的節日，比復活節還重要。（第一冊27～29；439頁）他說：「耶穌不但藉著復活走向父，他從永遠已經是趨向父的。歷史上的耶穌走向耶路撒冷就是他永遠趨向父的可見的表現。」柯氏認為《若望福音》作者的神學思想中心觀念是升天，復活是靠著這個升天的思想而建立的。（一般的聖經學家都持相反意見，認為耶穌復活是基本事件，升天只是復活奧蹟的完成面。）

(四)這個研究很有啟發性，也很有趣。我們歡迎一個年輕的聖經學家夠大膽的面對聖經學家的老問題，就是《若望福音》的深奧性。本研究不可否認很具有學術研究的特色。柯氏自問：是否我的研究仍在天主教會的信仰中？

我們在此可能唯一應該注意的，就是復活的重要性。因為柯氏如此強調升天，似乎把死亡、復活的重要降低了。綜合而言，本研究表示，一部福音的內容是非常豐富的，常常超越我們的研究方法與所用的語言。我們應該感謝年輕的柯爾丁給我們提供他的這個研究，帶領我們更深入的走向耶穌的奧秘中。

# 未來基督徒的領袖觀

盧雲著

## 《奉耶穌的名——屬靈領導新紀元》

蔣祖華

(輔大宗研所研究生)

### 一、前言

我所介紹的書是「盧雲系列」中的一本，書名是《奉耶穌的名——屬靈領導新紀元》，中文由香港基道書樓於1992年出版。這本書的來源是盧雲（Henri J.M. Nouwen）在華盛頓人類發展中心所做的一場演講，當時的講題是「二十一世紀的基督徒領袖觀」。與會者多是牧養其他神父的神職人員。所以當時的對象是那些負責神職培育的人士，但本書對於有心作基督使徒的人都是有效的。

那時候盧雲已經從哈佛大學離開，在方舟團體（L'Arche Community）位於加拿大的「黎明之家」，和一群弱智人士和職員共同生活和彼此服事。這對盧雲的人生是一大改變，也是對他當時靈性透支處境的心靈治癒，並從而有了更新的活力。由於這種心靈的透支正是許多基督徒領袖（神父、牧師等）的真實處境。所以盧雲分享他在弱智人士當中的親身體驗，告訴我們他從貧窮人身上

學到什麼是最重要的事。也由此指出未來的基督徒領袖觀。

## 二、本書綱要

本書除致謝、序、跋外，分為導言、結語和第一、二、三章。在這三章中盧雲以耶穌的三個誘惑（瑪四1~11）和委託羊群給伯多祿（若二十一15~19）兩段福音作為架構來反省他的體會，將之整理為本書主要的三章。可以整理成以下的綱要：

	第一章	第二章	第三章
撒旦的誘惑	成為相關的人 命石頭變成餅	成為顯赫的人 從殿頂跳下去	成為有權勢的人 為了全世界的榮華朝拜撒旦
耶穌的回應	靠天主的言語	不可試探上主	朝拜上主，唯獨事奉祂
領袖的使命	你愛我嗎？ 真實的自我	你餵養我的羊 共享事奉	有人會領著你 被別人領導
操練的方式	默觀式的禱告	悔罪和饒恕	神學上的反省

在這綱要的背景下，盧雲依次地由第一章到第三章介紹他由生活中得到的經驗和反省。而我將以綜合的方式，由現實的挑戰、基督帶給我們更新的觀照和我們操練的方式等，來看盧雲和我們分享的是什麼。

## 三、現實的挑戰

盧雲提出的現代基督徒領袖的困境常常引起我的共鳴，因為這

些困境也正是在現代社會想安己身、立主命的基督徒切身的挑戰，因此讀來令人深有同感，也深自警惕。

### (1) 渴望以行動釐定自我價值

在第一章中他說：「個人自我價值低落是人在職事裡經歷的一大痛苦。」在這世界日趨世俗化的氣氛下，信仰似乎無用武之地。做基督徒領袖的好像在兜售過時的產品，越來越和社會脫節，越來越無關緊要。人能處理自己的生活，有病看醫生，有事情找專家，信仰被壓縮成生活的一小部分，而非整合生命意義的力量。其中最令他們痛苦的事是越來越少的年青人步他們的後塵，因他們認為當神父或牧師是不值得的，為信仰做見證的事是愚蠢的。

對於「渴望」宣傳信仰的基督徒，這種普世世俗化的挑戰就成了第一個誘惑的來源。「耶穌就餓了」、「把石頭變成麵包」。做一個相關（relevant）的人，一個有用的人的誘惑可以使我們偏離信仰的核心——人要以真實的自我來面對天主，也可以說信仰要我們面對真實的自我，特別是軟弱的自我。

### (2) 渴望大受歡迎

在第二章盧雲描述以往的他：「我好像一個人被差去完成一個漫長的旅程，揹著巨大的背包，滿載著的東西都是用來幫助在路上遇到的人。任何問題似乎都有了答案，任何困難都已有了解決的辦法，任何痛苦都已經有了救藥，只要你懂得如何去分辨這三者。」「神學院的教導使我相信事奉只是個人的事。自從我成為教師以後，這身分更加鼓勵我去做自己的事。總而言之，每個人都有權私自地度過自己的私生活。」社會競爭裡的明星制度和個人主義教會並不陌生。教會常見的形象莫非是自力成功的人、可以獨立完成工作的人。

第二個誘惑就是這種個人英雄主義。「你從殿頂跳下去，主的

使者要用手托著你。」要成爲一個顯赫的人，有別人所沒有的技能，常成爲基督徒領袖的信念。事情的成功就是靠自己 and 天主，所以必是個人性的，也就常常要求自己必須是全能的。

### (3) 渴望有權有勢

「只要你朝拜我，我會將世上的萬國與萬國的榮華都賜給你。」在第三章盧雲說出了權力的誘惑。他說他自己年紀越大就越覺得自己有領導才能；就是越來越有控制的能力。歷史上，基督徒領袖雖然不斷地奉耶穌的名說話，可是他們卻經常屈服於權力的試探——政治的、軍事的、經濟的、道德的和屬靈的權力試探。歷史教我們看到教會分裂的原因就是有人要行使權力，這些人每每宣稱自己是貧窮和無權力的耶穌的跟隨者。「有人問我，爲什麼過去數十年間（在西方）有這麼多人離開教會，浮現在我腦海裡的只有權力。」

權力的誘惑和控制的誘惑有關，這又和安全感的需要有關。加上外在的環境也一直向我們要求證明。爲了別人的觀感和我們自己的安全需求，我們於是藉著行爲來肯定我們的信仰。

### (4) 只有一個誘惑

這三個誘惑等於是一個誘惑——藉著外在事物來肯定自己的誘惑。這誘惑最終表現在耶穌被釘在十字架上時，猶太人呼喊著：「如果你是天主子，從十字架上下來吧。」誘惑的形式都是「如果——怎樣」這種語句，就是用人要求的「怎樣」來證明信仰。這誘惑對我來說正是現代基督徒心中的挑戰，需要一個來自信仰的答覆來回應這現實的挑戰。

## 四、三項更新的觀照

盧雲在書中時常提到他以往的經驗和方舟團體經驗的不同。在

以往，生活中許多現實的處境、人性的需要都對他的信仰提出挑戰，要求答覆。長久下來，信仰有時成爲一種壓力，信仰的真諦反而晦暗不明。但在方舟團體裡和智障人士相處的經驗，讓他意識到以往的經驗需要一種新的角度來觀照——更新的觀照。

### (1)由相關轉向禱告

第一項更新的觀照是如何將真實的自我赤裸。智障人士不會因爲盧雲的名聲而特別重視他，他們和真實的、內在的盧雲生活，他們會對盧雲的行爲做出即刻的回應而不論是讚美或難過。他說：「這群破碎、受創、完全不假虛飾的人使我放下相關（relevant）的自我——一個可以辦事、可炫耀成就、可證實事情、可建立事物的自我，讓我回復不矯飾偽裝的自我——一個非常脆弱、不論成就仍能公開接納和施與愛心的自我。」

這經驗使得盧雲以爲未來的基督徒領袖要由相關的成爲不相關的人，願意以真實的自我和別人相處。這是一種祈禱的心態。因爲天主明瞭我內的一切，所以祈禱要的是全部的我，天主要和真正的我溝通。祂只問：「你愛我嗎？」而我們的體會將是如保祿所言：「若我沒有愛，我什麼也不是。」

### (2)由備受歡迎轉向牧養職事

第二項更新的觀照是學習在群體中與他人相互事奉。正如耶穌派遣門徒兩個兩個的出去。在方舟團體，每當盧雲要到別處講道，他們都會盡量爲他找個同伴，正如書中提到的布爾一樣，而且布爾並不是呆呆的待在旁邊，他倆「一起工作」。我邀請讀者自己去看這書。在跋的部分，非常溫馨的描寫他倆如何「一起工作」。

然而現代專業人士卻相信「好的領導方法，就是要跟被帶領的人保持一段安全的距離。」提供服務者和接受服務者兩者不可混淆！但耶穌要做的不是這樣！

盧雲在方舟團體中體會到事奉是群體共同的經驗和相互的經驗。換個說法，就是在團體中共融。爲了克服英雄主義的試探，盧雲以爲必須操練悔罪和饒恕。因爲我們這些罪人若要彼此相愛，悔罪和寬恕就是很實際的表達方式。悔罪和寬恕操練可以使人避免只有靈性化的生活（頭腦）和感官生活（肉體），而能真正的過道成肉身的生活。

### (3)由領導別人到被別人領導

第三項更新的觀照是重視愛甚於權力並因而願放棄權力，效法耶穌謙卑的樣式。保持一顆貧窮的心，進入人群，依賴他們正面和負面的反應，真正被帶領到耶穌的神要我們到的地方去。盧雲建議的操練是做艱辛的神學反省。

他說：「神學反省，就是以耶穌的心意去反省每天的喜樂和痛苦；因而把人意識提升到能認識天主溫柔的引導。這是一個艱苦的操練，因爲上帝的臨在每每是隱藏的，需要我們去發掘。基督徒領袖是受召，去幫助人聽到這聲音，使他們從而得到安撫和慰藉。」

### (4)一切是效法基督在肉身中成道

在書中「道成肉身的上帝」和「上帝的心懷」是貫串全書的。他說「上帝的心在耶穌裡已成爲有血有肉的心，未來的基督徒領袖，就是那些真正認識上帝的心懷的人。」我們的操練就是效法道成肉身的基督，在我們的肉身中成道。

## 五、方舟與盧雲

方舟給了盧雲什麼？我想一件是現實感，一件是體會到生命的基礎。現實感讓他體會到信仰的真實，真實在紮實的面對生活。沒有保護，也就能呈現真的自我，也就在其中體驗有血有肉的信仰。

而和智障朋友心靈的直接碰觸，讓他體會到生命和生命的基

礎。正如「每一個嬰兒的誕生，就是再次證明天主並沒有拋棄這個世界」一樣，這種體會生活內在的生命力使人經驗到生活的天主。

如盧雲所願做的，我也願將這本溫馨的小書介紹給我的朋友們。祝福你們！