

神學論集

于斌



114

輔仁大學神學論集

第114號 1997年冬 總目錄見50, 100期索引

專題：1997後

兩岸三地教會的神學反省(續)

目 錄

前言：輔大神學院的研究及出版..... 編輯室 457

專 輯

臺港澳三地教會初探(二)

神學反省及對台灣教會的期待..... 梁錦文 463

內地、港、台三地教會的社會角色..... 陳滿鴻 479

馬克斯主義與宗教接觸的過程..... 武金正 492

寄望香港回歸促進兩岸三地的共融

從天主教社會思想說起..... 谷寒松 507

信 理

- 基督與教會的時代性..... 張 春 申 520
給若望保祿教宗的一封信..... 簡惠美 譯 529

大公主義與宗教交談

- 從方濟精神反省大公運動..... 伍 維 烈 533
合一的教宗
若望廿三世及保祿六世..... 張 少 麟 544
日本耶穌會士的基佛交談(中)
強斯頓..... 劉 錦 昌 560

靈 修

- 利瑪竇靈修精神淺探(中)..... 郭 熹 微 568

聖事禮儀

- 彌撒經文二則試作..... 余 寶 麗 579
輔大神學叢書目錄..... 編 輯 室 590
廿九卷(111~114期)分類目錄..... 編 輯 室 592
PREFACE..... 編 輯 室 598

前言：輔大神學院的研究及出版

兩年前，筆者受命負責《神學論集》及「輔大神學叢書」的編務工作。在前主編交接指導下，試著建立「編輯委員會」，健全審稿及與作者溝通的作業，並自《神學論集》109期開始，全面進入使用電腦一貫作業的編審作業程序。希望經由制度性的「計劃、編審、製作、完稿」連貫過程，使以輔大神學院名義所出版的作品，整體而言可達到下列目標：質的提昇、量的平衡、製作印刷上的品管要求。

今年春天，《神學論集》本（廿九）卷第一期（111期）完稿時，筆者以「邁向《神學論集》150期」為題所寫的「前言」¹，指出我們編輯的目標是：在臺灣情境中，發展神學的「時代化與中國化」²；並提及現時代「台灣地方教會繼續從事神學本位化事工應把握的重心」，除「聖經研究」及「信理神學」外，首要注意的是「教友參與教會使命及職務的角色」、「聖事禮儀的神學及實踐方式的發展」、「人類具體政、經、生態等生活的神學反省」、「實際牧靈經驗的神學反省」、「介紹新教理講授的理論及做法」、「宗教交談與大公主義課題」及「與中國大陸基督徒的對話及信仰分享」等，這「也是本神學院及《神學論集》日後願努力的方向」³。

我們還強調：

「爲了把握上述重點類別文章的多出現，我們希望日

¹ 《神學論集》111期，1997春，7~12頁。

² 同上，8頁。

³ 同上，9~10頁。

後在可能範圍內，透過編輯委員會的運作，增加專題式文章的可能性；也就是在每年定期舉行的『神學研習會專輯』之外，還能有機會從事專題式的計劃編輯約稿」⁴。

現在冬天到了，在本卷末期的編輯完稿之際，我們藉審視本卷〈分類目錄〉⁵的機會，作個初步反省，並給「輔大神學院的研究及出版」提出前瞻式的說明。

本卷（111~114期）共刊載了48篇文章：「自由投稿」而經審稿程序錄用的有33篇，「專題式計劃編輯約稿」的有15篇⁶。

首先，整體而言，本卷刊出的文章，就內容及在〈分類目錄〉各欄的分佈狀況而言，確實沒有離我們「廿一世紀、在台灣情境中發展『時代化與中國化』神學方向」編輯目標太遠。希望日後也能秉持現有的方向，達成《神學論集》的初衷。

其次，談談這次「專題式計劃編輯約稿」。由於今（1997）年7月1日，中國收回了對香港的統治權。我們認為這個事件，不只是中華民族歷史發展上的一個「里程碑」，而且對中華教會的前途發展來說，也是一個重要的「里程碑」。所以，本年度編委會設計的專題是：「1997年後，兩岸三地教會的神學反省」；希望能從1997這個「里程碑」往前看，首先特別關注的是台、港、澳教會彼此間，以及他們與繼續在復甦成長中的大陸教會間的互動；亦即「橋樑教會」和「姊妹教會」的功能是否從此有更良性的發展。

專題共收錄15篇文章，分四類：歷史幅度、香港教會面對九七「回歸」事件的反應、教會學的反省、政治社會學的反

⁴ 同上，11頁。

⁵ 本期，592~597頁。

⁶ 本期，597頁。

省。前三類的文章刊在上（113）期，第四類有關政治社會學反省的四篇文章，則在本期發表。

梁錦文先生，繼上期以政治社會學角度，給台、港、澳三地天主教會的外在環境因素、及內部結構問題做了分析之後，本期再以「基督奧體」教會學為基礎，給台、港、澳教會現況做了初步的神學反省，並誠懇地提出對台灣教會的期待。

陳滿鴻神父的大作，則分析了大陸（內地）、香港和台灣三地政治文化及社會制度，認為三者是相當分歧的，並在各自的實況中說明三地天主教會日後應有的存在模式及社會角色。

武金正神父，從馬克斯主義學術中的宗教理論出發，透過教會歷史中，各時代政教關係的思想演變，以及梵二精神之所在，為香港教會的使命提出使命及可行的展望。

谷寒松神父，由天主「三位一體」的信理解釋出發，願意點出世界人間不易解決的「一」與「多」的張力。「形式派」「附屬說」「三神論」都不能正確地解釋天主聖三彼此間的關係，其實天主聖三彼此間是「互相滲透、互相依存」的。這也應是人間關係的典範：普世教會與各地方教會間的關係應當如此；社會中個人與團體間的共融關係也當如此；中國的統一問題，亦可如是看待。

本期專題之外的各篇文章，可以說是圍繞著「大公主義及宗教交談的歷史及精神」為核心：

張春申神父的〈基督與教會的時代性〉一文，以神學角度分析：「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」的耶穌基督，對每個時代都有其時代意義；教會作為信仰基督的團體，也應如同基督一樣，具有時代性。

簡惠美修女編譯的〈給若望保祿教宗的一封信〉，反映當代基督徒對教宗名號、權力、職責的一些反省及期望，是在大公主義背景下的作品。

伍維烈修士的〈從方濟精神反省大公運動〉，則以小兄弟會（方濟會）會士的身分，反省該會創立以來、本身分分合合上的歷史過程：這可說是體驗並實踐「方濟精神」福音幅度的動態心路歷程。基於這歷史心路的事實，他更進一步提出「方濟精神」的理論基礎來驗證，即從「微末心」（minority）及「手足情」（fraternity）出發，找到可以啓發大公精神的靈修元素。

張少麟執事的〈合一的教宗：若望廿三世及保祿六世〉，從大公主義角度出發，給影響梵二時代精神最深遠的兩位教宗，對基督徒合一運動上的貢獻，做了詳實的評介。

但願方濟的寬容、和平精神，以及若望廿三世及保祿六世兩位教宗帶來的梵二時代精神，能擴充基督徒們的心胸，繼續參與大公運動，完成基督徒的合一理想。

台灣天主教早期與佛教靈修方式從事交談，其實是透過日本耶穌會士已經建立的「基佛交談」基礎，基本上這是基督宗教與日本佛教的交談。《神學論集》112期已開始刊載劉錦昌牧師的大作〈日本耶穌會士的基佛交談〉，介紹愛宮眞備、強斯頓、杜默林三位日本的耶穌會士，以基督徒身分與佛教所做的真誠交談及成果。本期介紹的強斯頓，他注重神秘思想，要人在體驗基、佛雙方時，應從表面的不同進到實質的相同之中，在生死的體會、完全空無的愛裡，悟出「真道」。希望我們台灣的天主教也能逐漸做到基督宗教與中國（台灣）佛教的靈修及神學交談。

郭熹微女士是北京中國社會科學院、世界宗教研究所副研究員，於1996年夏秋之際，應美國加州天主教的舊金山大學、利瑪竇中西文化歷史研究中心之邀，在該中心以訪問學者身分做有關「利瑪竇靈修精神」的研究。這是近年來，不論梵蒂岡或歐美一些教會學術機構，致力推動與中國大陸作宗教對話及

文化交流的成果之一。《神學論集》也很樂意刊登這些中國大陸知識分子群中的「文化基督徒」⁷的作品。

近幾年來，台灣宗教界亂象叢生，尤其受到「宋七力」、「妙天禪師」等事件的影響，人們只要想到宗教，就認為與斂財騙局有關。事實也相差不遠，多年來，台灣報章不時會出現全頁篇幅的「嬰靈」廣告，告誡人們：若不好好安置這些含冤而逝的「嬰靈」，他們在陰間受苦，因而會帶給家人、親友災難。所以廣告指導人們如何去廟寺安置「嬰靈牌位」，花錢請法師日夜供奉、唸經、祈禱……。聽說做這項服務的廟寺，都生意興隆。

因此，許多人，包括教友，都受到恐嚇，而心靈不安。我們應為這些受折磨的父母做些安慰的牧靈工作。余寶麗修女試作的兩則彌撒經文〈為還沒受洗而夭折嬰兒的彌撒〉及〈為未出世即死亡的胎兒彌撒〉，就是在這個社會背景下產生的。

這些所提供的讀經，也不是絕對一成不變的。只希望將來有一些禮儀、神學和牧靈專家，能針對此牧靈需要，研究及準備一些這類的彌撒，並且提供應用的原則，使大家能有所遵循。

輔大神學院，除了《神學論集》外，從1970年代初期起，也陸續編著（譯）了「輔大神學叢書」。這套叢書編譯的宗旨，不只在出版神學教學上所需的「中文基礎教科書」，也在介紹當代神學思潮及最新述著給國人，並能展現「中國本位神學」的特色。

從1973年，樂英祺神父所譯的《耶穌基督：史實與宣道》起，到今（1997）年，張春申神父所著的《中國大陸天主教：

⁷ 參閱：譚興，〈關於當代中國大陸「文化」基督教的神學評註〉《鼎》60期，1990年12月，中文5頁；並請參閱：陳春富、許志偉，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉《維真學刊》（加拿大出版），第四卷第一期，1996，14-34頁。

牧靈與神學反省》爲止，我們已編輯了「叢書」45本⁸。

最近，神學院的老師們有共識，希望在研究及出版上的質和量上，都能增加強化。我們希望所出版的「輔大神學叢書」，在量上，能突破以往每年平均出版2本左右的速率；在質上，嚴格重視作品有大眾化的可讀性。換句話說，日後出版的「輔大神學叢書」，除了要求神學學術有一定水準之外，對全書架構的編排、思路的順暢、修辭的文彩……等，都要求能適合普通台灣中學畢業生讀者的口味。如此，「輔大神學叢書」不僅可作神學生的教材及參考書，也能提升以中文爲主的地方教會之信仰生活上的神學水準。

此外，我們還計劃開創另一套「輔大神學論文叢書」。有些神學論文，在思想內容上，在文體表達上，在抽象深度上，都很難使可讀性提高，實在不易大眾化，不宜大量推廣。但是，這些學術性作品，在神學或宗教學的領域來說，是表現本神學院的研究成果。我們打算限量印刷出版，推介給相關的學者及圖書館收藏，研究使用。

《神學論集》、「輔大神學叢書」及「輔大神學論文叢書」的出版品，將是可見未來輔大神學院研究工作的表現，希望我們能實現我們的目標：「在台灣情境中發展『時代化與中國化』神學」。

⁸ 各書名錄請參閱：本刊編輯室，〈輔大神學叢書目錄〉。見：本期，590~591頁。

台港澳三地教會初探（二）

神學反省及對台灣教會的期待

梁錦文¹

本文作者以「基督奧體」教會學為經，以上期政治社會學角度所給台、港、澳三地天主教會分析出的外在環境因素、及內部結構問題為緯，做了初步的神學反省，並誠懇地提出對台灣教會的期待。本文的前篇在113期，315-337頁。

前言

筆者於上期以政治社會學的架構，對台港澳三地教會，作出分析²。然而，這種客觀因素的分析，如果沒有神學反省，對我們教會的發展，貢獻甚微。職是之故，本文繼續從信仰的角度，對三地教會作神學反省。並願以台灣教會一分子的身分，表達些許期待。

本文除前言與結論外，共分六節。首先筆者從神學角度提

¹ 本文作者：梁錦文先生，平信徒，在澳門出生，大學以前在澳門接受教育，國立台灣大學政治學博士，輔大神學院教友神學課程學員，目前任職國立暨南國際大學、東南亞研究中心。教會服務方面，是台北總教區古亭耶穌聖心堂、聖心禮儀團資深團員，對教會事務非常關心。文章散見《教友生活周刊》、《見證》等教會刊物。

² 拙著，〈台港澳三地教會初探（一）：政治社會學的分析〉《神學論集》113期（1997年秋），315-337頁。該文先後承蒙張春申神父、胡國楨神父、羅國輝神父、高興邦先生、吳漢霖先生與楊素娥小姐惠賜卓見，特此致謝。

出本文反省的基礎，然後根據這些反省的基礎，對台港澳三地教會作出反省。最後，緣著這些反省，提出期待。

一、反省的基礎

對台港澳三地教會所作的神學反省，可以從許多方面著眼，然而，筆者認為最適當的角度，便是教會學。以下筆者將先確認教會是甚麼；具備那些特性。這些便構成本文反省的基礎。

（一）教會是基督的奧體

教會的圖像大致可分為：天主子民、聖神的宮殿、信者的共融與基督的身體四種³。但是，筆者認為最值得作神學反省的圖像，便是保祿神學一再強調的「教會是基督身體」的圖像。

簡單而言，教會是基督身體的意思是：基督是整個身體的元首，由主內的兄弟姊妹構成這個身體的肢體。整個身體由元首基督的帶領，執行司祭（敬禮）、先知（宣講）與王者（愛德服務）的職務，參與天主的救恩工程⁴。

（二）基督奧體的特性

既然本文訂定以基督奧體的角度作為反省台港澳三地教會的基礎，因此，甚麼是基督奧體的特性？筆者根據人類身體的特性，認為基督奧體的特性有獨立位格、生命、共融與新陳代謝四種。

1. 獨立位格

「身體是人，是在世界中與各方面聯繫的人，人在身體中

³ 張春申著，《基督的教會》（台北：光啓，1991年），47~78頁。

⁴ 《天主教教理》（台北：天主教教務協進會出版社，1996年），775、776、1070。

自我出現成爲交往的中心」⁵。換言之，人本身有其獨立位格（personality），據之與別人交往。在這獨立位格中，人有其獨立判斷的能力，不受別人的影響。縱使所選擇的結果與他人相同，也是經過本身慎密思考才決定的。

作爲基督奧體的教會也一樣，也有其獨立的位格，絕不依附於外在的位格如國家機關（State）⁶、政黨、族群等而存在。教會本身的任何決定，是經過獨立的思考判斷而來。或許教會本身所作的決定，是與國家機關、政黨、族群等相同，但不應由它們影響，甚至作爲這些位格主體的附庸，而是以天主旨意爲依歸，經過一番思考所作的判斷。

2. 生命

基督奧體的第二個特性，便是生命。正如每個身體一般，基督奧體在整個外在環境中生活與成長。因此，必須是活在俗世的環境當中，不能遺世獨立。所有思、言、行爲，都要與外在環境產生互動。

旅途中的教會也相同，它是活在人類社會當中。透過互動，無論這個社會的歷史、地理、經濟、人口、政治、文化與教育等，都會對教會本身產生影響；相對的是，教會的言行理念，亦會影響到社會。教會在面對這些問題時，只有在元首基督的旨意下，利用各肢體加以因應，而非忽視社會的存在。

⁵ 張春申著，前引書，68頁。

⁶ 政治學上有關「國家」的概念有三：Nation 是指血統與文化相同者；Country 是指地理上相同；而 State 則指同受一個統治機關統制者。三者的範圍有重疊，但不必然相同。例如在華的外籍神父，是 Nation 不同而 Country 相同；而海外華人則是 Nation 相同，Country 與 State 都不同。參閱薩孟武著，《政治學》，增訂新版，（台北：三民，1982年），5~9、15~34頁。

3. 共融

身體內的肢體與元首之間，或是肢體與肢體之間出現問題，或肢體本身喪失功能，身體便出現病徵，也就是一個病態的身體。

同樣，作為基督奧體的教會也必須由主內兄弟姊妹在元首基督的帶領下，合作共融，各司其職，才能發揮整個教會的力量，才不是一個懨懨疾病的教會。所以，一個健全的教會並不是一個神職全能、越俎代庖的教會，也不是平信徒自廢武功、不擔任福傳工作的教會，更不是一個各自為政的教會。

4. 新陳代謝

身體必需透過新陳代謝的功能，將與體質不符的物質排出體外，同時也自環境中吸收養分，作為身體存在與成長之用。

同樣，教會本身亦需要不斷反省，將與體質不符的思想觀念排出體外，更要吸收新觀念，作為成長發展之用。縱使這些舊觀念在歷史多麼重要，一旦成為福傳阻力，吾人亦應加以排除。

二、從獨立位格的角度反省

作為基督奧體的教會，既有獨立位格的特性，吾人便先以該特性來對台港澳三地教會作出反省。

獨立位格在三地教會的反省，有兩個層面。第一個層面是每個地方教會都是本身獨有的生命發展而成，其最終目標是要建立一個屬於該土地的教會。

林瑞琪先生曾分析大陸、香港與台灣三地教會時，精闢地提出了「複印」的觀念，認為三地教會都是在不斷「複印」的

過程中，也就是說三地仍未走上一個屬於本地的教會⁷。

容或地方教會在設立之初，需有其他地方教會的協助，但也應積極地成長，以建立一個屬於該地方的教會。正如未成年人必須有父母之撫養培育，然而，成年以後則必須獨立生活。因此，如何建立一個真正屬於當地的教會，而不是「複印」其他地方教會，實是台港澳三地教會的主要方向。這是教會作為獨立位格的首要層面。

獨立位格的第二個層面，便是教會與國家機關以及族群間的關係。顯而易見的是，台灣、澳門兩地教會由於歷史與政治因素，位格的獨立性並不完整⁸。

澳門教會的保教權問題，本意並不壞。福傳工作是每位基督徒的使命，由國家機關以政治力量作福傳工作，原本無可厚非，相信也是任何一位基督徒樂見的事。不過，問題出於「過猶不及」。原本福傳是以教會為主，國家機關為輔，但保教權實際執行的結果，出現了雀巢鳩占、尾大不掉的現象。教會逐漸為政治力量所牽制，教會本身的獨立位格也受到一定的戕害。此外，澳門教會過分重視人口只占3.7%的土生葡人，形成對華人教會發展的障礙，也是教會受到族群過分影響，喪失本身獨立位格的明證⁹。

台灣教會也因為要配合國府的「反共復國」政策，以及外省教友「大陸情懷」的期望，位格的獨立性也深受影響。無庸置疑的是，台灣教會之所以有這種現象，除了配合國民政府與

⁷ 林瑞琪著，〈海峽兩岸三地教會互動的神學反省〉《神學論集》113期（1997秋），398-411頁。

⁸ 1997年8月25日下午，筆者於香港嶺南學院訪問梁潔芬修女時，她認為1966年澳門的「一二、三事件」，左派華人策動暴動，與中國大陸的文化大革命唱和，使教會當局不太敢發展華人教會，仍以葡人為主，切斷了梵二精神在澳門地方教會之落實。

⁹ 拙著，前引文，7、8、13、15、19頁。

外省族群的需要外，教會當局本身代表全中國的「中國主教團」的自我定位，亦扮演催化的作用。

相較之下，香港教會與國家機關的關係沒有那麼深，且所照顧的族群並非少數的英籍統治族群，而是占香港總人口 88.7% 以上的華人族群。這種不受國家機關與統治族群影響，以其獨立位格關照大多數的香港市民，使得香港教會在三地教會中，成長得較為蓬勃。

三、從生命的角度反省

旅途中的教會並不是遺世獨立的，它本身就是活在這個塵世中，因此，這個塵世的許多客觀因素，多少對教會都有所影響。有人謂教會主要的目的，是追求天主的事，而非塵世的事。但對當時當地所發生的客觀事件，不聞不問，豈非掩耳盜鈴？

重視天主旨意，並不表示排拒塵世的事，而是以信仰天主的角度，作為吾人面對塵世事情的標準。塵世事情或有齷齪污穢，似乎與天主的國度相距甚遠。但筆者卻認為這才是基督徒背起十字架，實行基督精神使命所在。

香港教會在 1950、1960 年代，有感大陸移民將會成為香港社會的問題所在，於是主動地以這些後來成為香港社會的主流人口為服務對象，奠定香港教會日後發展的基礎¹⁰。

同樣，台灣教會在國民政府播遷來台時，亦感到外省同胞的顛沛飄零，而對他們加以服務。這些服務，確是灑甘霖於旱地，解困厄於倒懸。然而，由於人口結構的不同，台港兩地同樣的作法，卻產生不同的結果。

¹⁰ 陸鴻基著，〈香港教區歷史簡述〉，收在香港教區一百五十週年慶典特刊工作小組編，《香港天主教會一百五十週年紀念特刊》（香港：編者自刊，1991年），38頁；田英傑編著，游麗清譯，《香港天主教掌故》（香港：聖神研究中心，1983年），256~260頁。

1950、1960年代的移民成爲香港人口的主流，但跟隨國民政府來台的人士，只占了台灣人口的14%，相對地忽略了占人口74%的閩南人士。吾人固然不應只重視「量」而忽略「質」的存在，例如我們不會因原住民人口只占1%，便對其生活水準的低落置若罔聞。但忽略占人口絕大多數的族群，似也有「過猶不及」之嫌。況且，這74%的閩南人，也有貧窮、有需要的人士。

此外，正如生命一般，一個人絕不能活另一個人的生命。因此，在台灣「中國主教團」一直認定自身是「中國教會」的正統，將中國大陸與香港納入「統治」的範圍內，似也「有越俎代庖」之嫌。教會的生命是與所處的社會息息相關，所遇到的問題也是當地地方教會所要背的十字架，也是基督徒使命之所在。台灣的「中國主教團」只處於台、澎、金、馬，並不活在香港與中國大陸。或許台灣教會基於兄弟姊妹的情誼，應該關心香港與大陸教會，但總不能活他們的生命。

四、從共融的角度反省

基督奧體的共融有兩層意義，第一層意義是：各個肢體應能發揮本身的功能；第二層意義是：肢體與肢體間的配合與協調。倘若其中一層意義出現問題，則這個基督奧體便會陷於病弱的狀態。

台港澳三地教會共有的毛病，就是教友鮮少真正履行普通司祭職的使命¹¹，這一現象在台灣與澳門兩地教會尤其嚴重。之所以有此現象，最重要的就是「神職主義」的結果。我們不會否定公務司祭職的神職人員的重要性，而大多數神職人員亦深爲我們敬重。不過，作爲普通司祭職的平信徒，本身也有不

¹¹參閱：梵二《教會憲章》10~11號。

容取代的身分與使命。平信徒的身分與使命，來自本身生活的方式與體驗、與神職人員有所不同。

「神職主義」存在的另一個原因，也是因為平信徒的怠惰，將本身的職務完全推給神職人員。就像身體內的肢體不是喪失功能，就是由另一個肢體去取代其功能，這都不是一個正常、健康的身體所應有的現象。

「神職主義」的另一個問題，便是不重視專業。我們肯定許多神職人員學養俱佳，但心臟總不能發揮毛孔的功能。況且，不重視專業，在某種程度來說，也是一種「歧視」，因為心臟「歧視」毛孔。

坦白而言，台港澳三地教會其實做了不少社會福利與教育等事情。但是，由於太重視神職人員的意見，使得專業水準無法提高，這也是今天許多教會機構在面對嶄新問題時，顯得力不從心的原因。許多時候當社會要聽教會對某些問題的意見時，教會機構的決策者因缺乏對問題的深切了解，提出的意見無法一矢中的，無法把問題作精闢的分析，也無法對社會提出有建設性而可行之對策。久而久之，社會大眾對天主教的聲音便不再重視，福傳工作也因而產生負面的效果。

此外，由於不重視專業，再加上教會機構的決策者都是神職人員，因此，也造成一批「教會馬屁蟲」，終日以取悅有決策權的神職人員，作為獲取教會機構內職務的基石。

基督與體的共融，還有肢體與元首間、肢體與肢體間的關係。三地教會在肢體與元首間的關係，相信並沒有多大問題，因為筆者相信每位基督徒都以其本身的方式與基督建立某種關係。況且，我們也不可能真正了解天主給予另一個人獨有的使命，是故，我們也不能貿然地指責他人沒有與元首基督建立關係。

就肢體與肢體間的關係而論，教會機構間「各自為政」的

現象，則較為嚴重。從管理學來說，「各自為政」是浪費資源而效果甚差的管理方式。然而，「各自為政」又豈是「同一身體」的現象？

肢體與肢體間有所謂「授」、「受」問題。從「授」來說，倘若肢體不把如血液般的體液，給予其他肢體，它本身便會出現「淤血」。若從「受」來說，倘若接收不到這些體液，或是拒絕這些體液，肢體便會「壞死」。教會內「各自為政」的結果，不是出現「淤血」便是出現「壞死」，這又是甚麼正常健康的身體？

五、從新陳代謝的角度反省

身體固然有新陳代謝的功能，但我們也必須承認有些肢體是不能「代謝」的。例如縱使有最好的義肢，手足也不能被「代謝」掉。在教會內也一般，有些機構（如神學院等，爲了福傳服務、或教會本身的成長而存在的）似乎在自養方面的能力較爲羸弱，但它們確實是構成教會的一個必要機構。對於這些機構，不是把它「裁撤」，而是想辦法將之「活起來」！

筆者所言的新陳代謝，最重要的是指觀念問題。許多時候聽到教會人士說由於時代改變了，人心不古，因此福傳事業十分困難。我們不會否認目前福傳事業有其困難，但是有時「危機就是轉機」。目前教會人士的思想模式及建立起的既存組織架構，還是以農村社會的形態爲本，與當今工業社會之間已出現了很大的差距。更遑論教會還在使用農業社會的工具，來處理工業社會中的事情，例如，教會傳遞消息時，總會讓人感覺似乎捨「網際網路」不用，而採「馬拉松接力」的方式。

台港澳三地的情況都一樣，許多人都不想「聽道理」。究其原因，並不是他們不需要宗教信仰，而是覺得天主教會許多

的觀念與方式，都是十分「落後」。固然，我們也不要遠離天主的譁衆取寵，但是，如何在一個高度工業化，甚至資訊化的社會作福傳工作，應是我們多加思考反省的問題！

福傳工作的另一層障礙，也來自神職人員和熱心教友。許多神職人員與熱心教友總認爲自己得天獨厚，「自以爲是，自以爲義」地去待人處事，未能真正地將基督徒愛心表現出來，造成許多怨懟，對福傳工作產生不利的影響¹²。

更有甚者，許多神職人員的言行舉止，不只缺乏愛心，更顯得心胸偏狹，也令人「敬鬼神而遠之」，又如何對福傳有利？

因此，不論從福傳觀念或個人言行舉止而言，如何落實新陳代謝，對教會或自己作出反省，始是發揮這個基督奧體功能的最佳方式！

六、對台灣教會的期待

對台港澳三地教會作出神學反省之後，筆者從澳門來台落地生根，以自家人的心情，對台灣教會提出下列幾點期待：

（一）放棄代表全中國的主教團心態

無庸置疑的是，台灣區「中國主教團」是從中國大陸遷移到台灣，其代表性應涵蓋了整個中國。但是，基於教會的生命是要與當地社會息息相關，也就是活出當地社會的生命，現在台灣區「中國主教團」根本沒法活出大陸與港、澳地區的生命來，若還堅持自己的代表範圍確實涵蓋三地的教會，而設法大力影響「全中國」的教務，實在是「隔靴搔癢」。

況且，現在大陸有「忠貞會」與「愛國會」，而港澳本身

¹²拙著，〈最危險的罪愆？〉《教友生活周刊》，1996年4月28日，第五版。

也建立屬於該社會的當地教會，台灣區「中國主教團」若還堅持代表性涵蓋了這些地方，徒增姊妹教會間的猜疑與爭執！

筆者認為台灣區「中國主教團」應承認目前兩岸四地教會的分立與分治，並在這個基礎上互相觀摩、互相交流、互相合作，發揮橋樑教會或姊妹教會的功能¹³。這並不表示對全中國教會的合一不予關懷，而是希望在整個中國社會都能分享同一生命時，才談合一¹⁴。否則，在兩岸四地沒有同一生命、各自獨立的地方教會中妄談統一，除了表示一點「沙文主義」外，根本沒有注意姊妹教會的真正需要¹⁵。

（二）注重台灣本土的需要

放棄代表全中國的「中國主教團」，應該更以本土的需要多作一點努力，也就是說，除對外省人與原住民的關顧外，多花一點資源用在包括閩南與客家兩大本省族群上。

閩南與客家兩大族群是台灣本省占人數最多的族群，放棄對他們作福傳工作，對牧靈工作是一件得不償失的事。對這兩大本省族群的福傳，才可以真正的把基督精神「滲透」（Diffuse）到台灣的社會內。

¹³張春申著，〈橋樑教會的基本態度〉、〈橋樑教會與姊妹教會〉，載於氏著，《中國大陸天主教：牧靈與神學反省》（台北：上智，1997），3~15、125~127頁。

¹⁴雖然張春申神父認為「教會性」與「政治性」不同，但筆者卻認為承認台海兩岸目前的分立分治，然後透過平等、互諒、互惠的交流與合作，達成統一的最終目的，途徑卻是兩者皆同。有關張神父之言論，可參閱張春申著，〈咫尺天涯話交流—關懷「兩岸教會」座談會〉，收在氏著，前引書，25頁。而筆者對中國統一的觀點，可參閱拙著，《自德國模式研究中國統一問題》（台北：國立台灣大學政治學研究所碩士論文，1988年），127~139頁。

¹⁵張春申著，〈教宗職務與至公教會的共融〉、〈教宗若望保祿二世與中國教會的合一〉，載於氏著，前引書，65~80、113~124頁。

或許有謂較諸原住民，本省人士較為富裕，不是福傳的重點。但筆者要指出的是，目前仍有不少本省人士生活在貧困當中，況且，神貧與財富並沒有很大的正相關，甚至「駱駝穿過針眼，比富有的人進天主的國還容易」（瑪十 25）。筆者亟待不久將來在台灣的天主教會，是一個既非外省教會，也非本省教會，而是屬於基督、屬於台灣這塊土地生命的大公教會！

（三）發展出一個適合現代社會的教會

台港澳三地業已走向工商業社會，甚至是資訊社會。倘若教會仍維持昔日以農村為基礎教會的形態，恐怕真的不合時宜。現代工商業社會有其特有的生活方式，也有它獨有的問題，如何去因應這些生活方式與問題，是當前教會必須思考的議題之一。

工商業社會最大的問題在於人的「疏離」，都市內住同棟公寓的人，可以「相見不相識」。教會可以在此發揮「社區中心」的功能，成為真正的「民衆服務處」。

況且，工商業社會中有關法律、醫療、理財、親子、教育、關懷社會等，都是現代人所必須，教會可利用本身的公信力，舉辦相關的活動，使民衆願意到這個「社區中心」汲取新知¹⁶。

此外，教會機構儘可能「法人化」。雖然教會機構在台灣社會享有甚高的聲譽，社會大眾對天主教會甚具信心，但是，在一個工商業社會中，將教會機構登記成「財團法人」或「社團法人」，更能配合社會的形態，對教會日後的募款、舉辦福傳活動都有助益。

¹⁶筆者曾向教會內頗負盛名的文教機構建議舉辦法律講座，俾一般民衆了解生活所需之法律，卻遭主事者以該機構以辦理「文藝」為目的，受教育部管轄，不得踰越。惟據筆者了解，教育部主管文教組織的社會教育司，並不需要以「文藝」為主，只須符合「社會教育」便可。該文教機構主事者只是將教育部的法令自我從嚴解釋，自縛手腳。

(四) 建立平信徒的資訊檔

以電腦連線的方式，建立一個全台灣的非信徒資訊檔。目前非信徒因遷移等問題，使得教會當局對非信徒的動向難於掌握。在這種情況下，一方面可以了解非信徒各方面人才的所在，方便教會尋找人才，另一方面也可根據這些人才的聚落，舉辦適合他們的活動。

或許有人認為這種調查一方面「勞民傷財」，他方面似乎是「考核」傳教業績，不予支持。研究中國歷代政治史的人都了解，治亂之道雖多，但與戶籍之良窳成正比¹⁷，因此，這種「勞民傷財」的調查有其必要。再者，這種調查雖然令許多堂區因教友人數較少而覺得難堪，但我們也知道，教友的流失有時是「非戰之罪」，而是社會變遷的結果。倘若大家都能開誠佈公地對非信徒加以調查，長遠而言，對教區或堂區的規劃有其助益。

(五) 打破目前「各自為政」的藩籬，整合教會內資源

目前教會內的資源因「各自為政」現象而分割得非常厲害，應將這些資源統籌運用，以免浪費。筆者慶幸主教團業已進行「博愛基金會」的籌募工作，希望藉著基金會的成立，將全台灣的社會福利事業完全統籌，整體發展，以達到香港「明愛」在當地社會上的聲譽，成為教會福傳的大纛¹⁸。

此外，在教友培育的課程上，也有城鄉的差別。在如台北市的都市中，教友培育的課程不只重疊性強，且「政出多門」；但在鄉間，卻連傳道員也都不夠了，更遑論這些傳道員是否活

¹⁷有關中國歷代戶籍與政治興衰的研究，參閱薩孟武著，《中國社會政治史》，增訂新版，（台北：三民，1975年）。

¹⁸有關香港明愛的組成過程及其影響力，可參閱拙著，〈台港澳三地教會初探（一）：政治社會學的分析〉，332頁。

在梵二精神中了！因此，筆者認為在城市，尤其是北部城市間的教友培育課程應加以合併，而將部分力量投注在鄉間傳道員的培訓，至少也要將之投入中南部的城市，始對全台灣的福傳工作有周延性的發展。

（六）落實平信徒的福傳使命

儘量鼓勵、培養平信徒主動積極地參與教會事務，神職人員退居指導性的地位，尤其要培育傳道員與送聖體員，以便培育慕道者，以及代表教會探訪教友。

這些人員的培育時間不必太長，但務必要觀念正確，否則傳道員所講的仍是梵二之前的觀念，對福傳工作仍是得不償失。或許可以用「邊做邊學」的方式，一方面可使這些人員儘早投入服務，鼓勵士氣，另一方面也可以把真實碰到的問題，在課堂中加以解決，成為觀摩的題材。

（七）更新福傳觀念

其實福傳觀念不必更新，因為 1960 年代梵二以後的觀念業已去蕪存菁。所必須更新者，就是許多不了解梵二精神的神職人員與平信徒，仍活在梵二以前的觀念，福傳工作也以此為原則。例如梵二以前十分強調「罪」的觀念，在梵二以後已經為「愛」所取代，許多慕道者並非不喜歡基督精神，而是對「罪人」的觀念十分反感，形成福傳的障礙。

對慕道者之培育，也可以由「單對單」的方式改為「慕道團」的方式進行，一方面可以減少神父、修女的負擔，同時也可培育主動積極的平信徒¹⁹。

¹⁹有關慕道團的運作，以及與「單對單」方式的比較，可參閱馬若瑟 (Joseph Martos) 著，劉國清譯，《聖域門檻—洗禮：生生不息的恩寵與抉擇》(香港：香港教區禮儀委員會，1997 年)，附錄；以及拙著，〈信仰培育與教友心態之我見〉《見證》，268 期，8~10 頁。

此外，仿效香港教區，與經營電訊的平信徒結合，將每日福音或聖經金句顯示在傳呼機上；或是與信用卡銀行辦理回饋教會卡；或是結合計程車業之教友，組成屬於教會本身的車行，既可為社會，尤其是女性同胞服務，更可為教會廣闢財源，又豈非福傳的新觀念？

（八）重新檢討慶典式的活動

一直以來，天主教會可能太重視慶典式的「大」活動，近年來如 101 佈道會、在台北市大安公園公拜苦路、聖家遊行等，都吸引了社會大眾，尤其是媒體的注意。

不過，慶典式「大」活動對平信徒動員過多，不只影響他們日常應該關心的愛德服務與再慕道，更容易形成「彈性疲乏」，消弭了他們的福傳熱情。

況且，這類慶典式「大」活動若缺乏持續性的承接力，只不過是一場「大拜拜」而已。例如 101 佈道會，原意甚佳，但活動未能真正體認各堂區的意願與能力，許多堂區無法承接後續的慕道課程，使該活動的效果不彰。又如公拜苦路，由於缺乏用心的規劃，雖引起媒體的注意，但呈現在媒體時，只是一場戲劇而已。

此外，教會也應發展出一套外界能懂的「非教會語言」，作為與社會大眾溝通的工具。

（九）重視專業

我們相信許多神職人員都是學養俱佳之士，但他們也非萬能，尤其是今天許多工作都需要專業知識，非內行人不能一窺全豹，因此，在教會內亦希望能重視專業知識，例如教區內的財務，就應該由會計師、律師等人士組成，而非由主教們組成，畢竟土地、財產等的管理是一件十分專業的工作，非一般人所能勝任。

重視專業還有另一層意義，就是教會機構應以合理的薪資聘請合格的專業人士，而非以低薪或義工來取代正式編制的員工，更非以「奉獻」之名而短發薪資。

（十）籌組「智庫」（Think-Tank）式機構

利用台灣良好的學術環境與人才，建立「智庫」式機構，為教會提供先知性的研究，並提出方案。當社會需要教會發表對某些問題的看法時，教會當局便可以根據這些研究，以極短的時間，一矢中的地提出精闢的分析與建議。

這項建議似乎是「勞民傷財」，但一旦教會的研究十分嚴謹，而建議既可表達教會立場，又確實可行，則社會必會逐漸重視教會的聲音，也是一種福傳的方法。

（十一）教會與國家機關的關係

教會完全依賴國家機關，以之為馬首是瞻，失去獨立的位格，但完全反對國家機關的政策，又是另一種極端。筆者認為要「論件計『籌』」，倘若國家機關的政策，符合基督精神，教會應該戮力支持，否則便反對。前者如推動社區關懷，後者如代理孕母合法化等。

結論

總而言之，教會是基督的奧體，這個基督奧體有其獨立的位格，不是其他位格所能剝削或取代。它本身的生命又活在這個塵俗的社會中，社會中任何因素都會對這個基督奧體產生影響。教會是以基督為元首，我們是肢體的方式呈現，因此，與基督以及兄弟姐妹間的共融，是維持這一奧體健康，使之延年益壽的唯一方式。由於外界環境的變遷，以及肢體不斷接收到元首的「啓示」，便會發生「新陳代謝」。這就是由我們與基督組成的教會！

內地、港、台 三地教會的社會角色

陳滿鴻¹

本文作者分析了大陸（內地）、香港和台灣三地政治文化及社會制度，認為三者是相當分歧的，並在各自的實況中說明三地天主教會的存在模式及社會角色。

在「1997後，中、港、台三地的神學反省」專題下，我想從現實處境出發，探索教會在上述三個地方扮演的社會角色、存在特徵、日後交流發展的可能性、以及未來的挑戰。

首先要澄清題目用詞，就是近年北京對傳媒作出了若干指示，統一傳媒用語²。用語統一的背後，主要是向市民傳遞官方

¹ 本文作者：陳滿鴻神父，方濟會士，輔大神學院神學系畢業，美國華盛頓公教大學社會學碩士及禮儀學碩士，現任香港教區禮儀委員會副主任，並從事教學、牧民及社會正義等工作。

² 根據香港《明報》1997年3月30日「中國要聞版」首條報導：中共對香港「回歸」事件透過「北京中央宣傳思想工作小組、中央對外宣傳辦公室近期已作出部署，要求各地傳媒『打好香港回歸的宣傳報導戰役』……，爭取於『七一』之際在香港創造一個與主權回歸形勢相適應的和諧的輿論環境。」

至於「中央統一傳媒用詞」的指示，作者僅從閱報記憶中得知，撰寫本文時詢問過至少六位報社編輯，大家都證實有這項指示，可惜未能找到文件的原本。為了向讀者交待，茲引述部分人士解釋：第一，這分文件在香港沒有以公開形式出版過；第二，詢問左派報章時，他們更否定有這項指示；第三，指示文件類別該屬對中國境內傳媒的內部公文，外人不易獲得；第四，1997年7月1日之前，中共不太可能直接給予香港的報館這分文件；第五，中共與香港傳媒的溝通，經常用書信以外的形式，比方：放風聲、電話、見面等。而香港報界亦懂得「自律」求存。

所欲表達的訊息及思想。例如：7月1日事件棄稱「收回」而用「回歸」；同時，以「內地、香港」關係取代「中、港」關係，禁止把兩地對等，蓋因「中」代表國家層面，「港」是屬於中國一部分的地方層面。以上所舉，僅是傳媒統一用詞的一小部分例子而已。

甲、「次文化」差異

政治文化及社會制度是內地、香港及台灣的主要分歧，生活在其中的教會，也各自尋找與所屬政權間的關係、適應地方的政治氣候、社會需要、以及市民的整體特質（character）。1997年7月1日，香港的主權移交北京，遂引發三個地方教會獨立性及互相交流的反省。不過，這現象並非始自香港主權移交的那一天，而是存在已久，7月1日只是一個機會，喚起我們去確立這思考。

撇開不同政治實體對三個地方的決定性改造不談，更根本的相異是「次文化」（Sub-culture）現象，即在同一主流文化體系之下，有地方/省分/族群等不同特徵，而中國人對地方性的鄉土歸屬感原本也較濃。在今日社會，次文化族群除了地域差異外，這些族群的差異亦擴展至其生活方式（如單身貴族）。

說得仔細一點，台灣本島已有多個次文化族群，大陸更多。站在次文化區域層面而言，和諧一統局面只是一廂情願的幻想。事實上，不同的次文化團體之間，還存在著歧視、衝突、控制、併吞諸現象。三個不同政治實體的存在，使得在次文化

這分「統一用詞」指示文件的存在，亦可間接地從事件的發展中得到證明：在1990年4月4日《香港基本法》頒布時，當時中國國家主席楊尚昆在序言中，仍使用「收回香港」的字眼；最遲在1997年初，中共的官方用詞及香港傳媒都已經毫無例外地，使用「香港回歸祖國」了，其它用詞的統一亦然。

區域的差異上，還加添了最決定性及最顯著的分歧。

乙、大陸天主教會的存在模式及社會角色

中共政權，與其他以列寧式政黨統治的國家一樣，其最主要特徵，是在政權與個人之間，排除中介性的民間團體。這特徵對社會所造成的影響、對發展的限制、以及所產生出來的國家與公民關係，教宗良十三世在《新事通諭》中早已分析得非常透徹³。當政權無事不管的大原則，與家庭、教育團體、宗教組織、文化界、各式志願團體、鄉鄰組織等產生矛盾時，後者便被否定、壓抑，或由政府直接管理。至於社會上必須存在的中介性團體，在中共的行政邏輯上自然成為政府組織的一部分。宗教團體作為中介性的民間團體，必須要納入政府組織，這只不過是中共行政總體原則下的必然安排，並非僅針對宗教而言。而政府對不同中介性組織的干預或管理程度，是有不同具體措施的。按香港教區聖神研究中心林瑞琪先生分析，中共政府把宗教（特別是公開教會）視為民間宣傳機器的一部分；但他也補充，文革對中央的威信構成了極大打擊，使得中共政府對宗教作為民間宣傳機器所下的大量投資與收效，相對之下得不償失。而另一方面，宗教的發展亦嚴重受挫⁴。

在林先生的分析下，我們可說大陸公開教會由官方所賦予的社會角色，並未達到預期的目的，而政權對宗教之干預及管理，也直接導致社會分裂。公開教會在組織結構、禮儀、信條、倫理等方面並未自立門戶，但其存在模式與普世教會、其他地方教會以及社會大眾之間，的確產生各種實存或假設的對立。

³ 請參閱：Pope Leo XIII. *Rerum Novarum*, 1891, art. 52, 68, 72~82.

⁴ 請參閱：林瑞琪，《半世紀徘徊：中共宗教政策與實施探討》（香港：聖神研究中心，1997），136~140頁。

這些對立的存在，本身便見證著一個政權排除中介性團體的後果。若果局外人只指責公開教會的成員，或只強調互相接納及互相交流，則仍未一矢中的。即使交流再多，都只能在個人修養層面去共融。至於這存在模式所引致的分歧，則不可能在宗教層面去解決。

跟著要談大陸的非公開教會，非公開教會代表著獨立於政權之外的民間團體，它與反政府活動沒有必然關係。然就中共的統治哲學而言，其存在於不該存在的範疇中，向黨的管理哲學挑戰，故必然受懷疑、排斥及抑制，問題在於程度以及政權能投入多少權力資源（Power Resources）加以操控而已。在這種情況下，非公開教會見證一個地區開放的可能性，以及政府與人民的新關係，它的社會角色是先知性及前瞻性，也突破當前社會制度的局限。

非公開教會人士在大陸的角色，與爭取工會獨立的人士⁵、爭取藝術創造自主的人士、或爭取言論不受審查的傳媒工作者等相似。他們雖不受政權所歡迎，但都各自嘗試拓展自己領域的空間，讓新鮮的空氣給一言堂社會賦予生氣。

在實際環境中，我們可想像非公開教會成員所冒的各種危險及逆境，特別是在開放改革政策下、與普世教會的互訪或接觸中，非公開教會成員都不能分享一杯殘羹。而又因聚會受到限制，教會的慶典及儀式也不方便舉行，日積月累的結果，凡屬教會的外顯生活（包括組織、培育及禮儀等），實行起來都有困難。從外表來看，成員們會缺乏教會外顯性的生活，與公開教會的生活形成鮮明對比。

不過，這種存在方式的意義不在於人數、不在於外顯生活，而在於先知先覺的社會見證，而成員們的「民間性」、「非

⁵ 中國大陸工運領袖韓東方，已流亡在香港。

制度性信仰傳遞」、「內在性」等宗教生活，亦構成整個教會的豐盛，提醒教會信仰的最原始幅度。

丙、香港地方教會的社會角色及存在模式

香港教會是三個地方當中，最缺乏政治色彩的一個。不但如此，它也沒有民族主義的包袱，更不牽涉在大陸及台灣的政教關係中，甚至建設「中華文化」的意識對它也毫無影響，正如同意識從未「在戰後⁶」的香港社會催生過社會運動一樣。

在英國本土，天主教會屬於非主流宗派，沒有政治上的特殊地位，派駐香港的英籍官員多屬英國國教聖公會，因此天主教與殖民地政府人員的關連性不大⁷。基本上，天主教會在香港的角色，與一般中介性民間團體相同；只不過由於天主教開辦社會事業衆多，與政府間有一定程度的默契及合作關係，而殖民地政府過往亦對基督教及天主教興辦事業的申請，如批地准許、減徵稅項等，予以方便。不過，近年來，前殖民地政府已開始對各類民間團體一視同仁，按章辦事，依法監管⁸，這些方

⁶ 編者註：「在戰後」乃本刊編者所加；因為清末民初之際，立憲派、革命派，以及國民黨、共產黨都曾以香港為思想傳播的轉口中心。

⁷ 主要的英語系國家，如加拿大、美國、英國（愛爾蘭例外）、澳洲等，天主教在政治上都屬於少數派。作者印象中：首任及末任港督是天主教徒；而末任港督彭定康，在任內對中英政制爭執中的立場，又與中方各走極端。

編者按：似乎軒尼詩港督也是天主教教友；請參閱《香港天主教教育簡介》（1990年12月28日），5-6頁。

⁸ 香港政府從沒有在法例上列明優待教會，或明文取消對教會的優惠。香港在英政府管制期間，大部分時間都以行政主導，意味著政府辦事在一定程度上行使「酌情權」。從教會的行事經驗中，覺得以往辦事比較方便，但越近九七，政府在行政上已儘量對各民間團體一視同仁。原因如下：

（一）廉政公署成立後，政府官員都有需要按章辦事，以免受嫌疑；

便也就杳如黃鶴了。

一百五十年來，香港的管治都是以行政主導，政黨只在 1980 年代，才開始興起參與區議會及立法局有限席位之選舉。天主教會素來沒有政黨因素，只有政府因素，就是視乎教會活動的性質（如禮儀、辦學、慈善等），依法與行政當局的官員交涉。當教會批評政府時，亦只以公共政策及法例為限，談不上依附或危害殖民地政府的管治。

香港社會雖然從來沒有真正的民主，但殖民政府始終是向老牌民主政治國家的英國政府負責，加上香港地位特殊，國際上一般對殖民統治的專橫及迫害的譴責，並不適用於香港。從相對的角度而言，香港的民主及人權水平從不比大陸低，甚至到 1980 年代末以前，台灣亦未能超越香港。中介性民間團體在香港起了積極的作用，為社會帶來穩定，並紓緩迫切的社會服務；這些團體有屬鄉鄰性、有屬宗教性、有屬慈善性、有屬職業性的。然在中介性民間團體中，宗教團體一枝獨秀；若論對社會服務的參與，天主教會更是其中佼佼者。

香港天主教會不挑戰殖民統治的正義性及合理性，它在意服務居住其中的人，為低下層的需要投下最大部分的資源，這可從 1940 年代及 1950 年代，教會興辦學校比建築聖堂更為優

（二）1980 年代開始，政府在立法機構逐漸增加民選議員的名額，這些民選議員對政府部門的運作有監管作用；

（三）到了彭定康任港督期間，實行立法與行政分家，增加政府部門運作的透明度，並且要「問責（質詢）」。

以政府批學校給辦學團體為例：在新成立的社區，教育署傾向平等照顧各主要宗教及慈善團體的利益，避免有偏私之嫌。以作者所經歷的新界馬鞍山新社區為例，作者與其他牧者於 1994 年往教育署查詢申請興辦一所中學的可能性時，得到口頭答覆謂「天主教會的申請已排列在輪候名單第八十名之外」。但是基於其他主要團體都已在該區獲得分配，教育署於是把最後一間中學批給天主教會。此一視同仁及依法辦事原則的例證。

先

己在
居民
治的
實地
1940嚴、
謀生
更大
原則但香
化，
民族
的皆
港教
亦不
翻譯
及廣士關
有一9 194
興
主
續

先，得到佐證⁹。

教會當時對救濟工作的積極，亦反映出教會業已意識到自己在社會中之所以存在，是要解決有需要者的燃眉之急。香港居民當時大多數是政治難民（或半政治難民），沒有反殖民統治的訴求，只求安享一個棲身及溫飽之所，教會亦不會脫離現實地興起政治抗爭之浪潮。今日不少香港教會人士認為，1940~1950年代是香港教會回應時代需要的模範時代。

在辦學方面，教會不在乎教授英語是否違反華人的民族尊嚴，教會辦學（尤其是各修會）使得社會上廣大貧苦弟子得到謀生的有利條件（掌握英語以及接受教育），而得到事業上的更大機會，拉近階級距離，1980年代教育普及既定，母語教育原則才露頭角。

至論文化方面，雖然梵二後本地化禮儀及神學反省成風，但香港教會在這方面似乎無動於衷。香港人重實際，崇尚現代化，重視效率，甚少對某些文化因素為保留而保留，亦甚少在民族主義的旗幟下標榜任何事物。功利原則壓倒一切，凡保留的皆出於商業價值或本身吸引程度。在這整體社會風氣下，香港教會並沒有堅持某些中華傳統，而勉強給予禮儀上的表達，亦不流行透過中華典籍的包裝，對信仰加以詮釋；至於經文的翻譯、歌曲的創作及新近的聖堂建築，亦是為了適應社會需要及廣東話表達為主，根本沒有考慮復古。

1997年7月1日香港主權移交之前幾年，一直引起國外人士關注香港教會處變之道，香港教會為面對九七的官方文件只有一個《邁向光輝的十年》，可能使人誤以為是一個處變因應

⁹ 1940及1950年代，是香港人口遽增的轉捩點，教會及修會此時大量興辦中、小學及幼稚園。1990年代之前，香港教區大約半數堂區的主日彌撒，都是在學校的禮堂內舉行的，直到1990年代，才開始陸續增建獨立的聖堂建築物。

的策略¹⁰。其實全分文件除了強調加強既有服務之外，並沒有實質的因應策略，而在文件出版後五年的檢討報告中，更簡單地直接以《傳播福音，拓展天國》為題，而福傳的努力，嚴格上來說並不關乎政權轉移。除非我們能夠如同市場調查那麼精確，能判別九七前後香港社會環境的變遷，否則一切實質的因應策略必屬徒然。香港臨近九七的政治經濟情況，不但已使一般人失算，相信今後十年內，也同樣使人難以掌握。

在這種情況下，香港教會明智之舉仍該是秉承一貫作風，實事求事，以人的需要為中心，服務人群，不與任何政治團體掛勾，亦無需背負民族文化意識的包袱；既然教會一向不背這包袱，九七後亦沒需要背。據多項調查顯示，逾半香港市民對 7 月 1 日沒感覺，對各類慶祝活動漠不關心，表示香港市民普遍不會因為 7 月 1 日來臨而突然提昇自己的民族感及文化感情；只不過現在親北京政客當道，公共言論給了國際社會錯覺，以為香港市民在 7 月 1 日後才開始為得到中國人身份而自豪。

其實香港社會的情況一直非常獨特，它是有文化的地方，但不是國內眼中的唯一道統；香港市民有民族感，但亦不是國內政權所確認的唯一類型，這現象在 7 月 1 日後仍是一樣。香港地方教會不宜政治化地談民族歸屬及中華文化，它該如過去一樣，讓這些屬於世俗的領域留給世俗社會去處理，它該推動人生活最基本及最普遍的價值，維護公義與平等，藉此參與社會的文明發展。

丁、台灣地方教會的社會角色及存在模式

筆者 1978 年離開輔神後，這些年來已經與台灣社會脫節，

¹⁰請參閱：胡振中樞機牧函，《邁向光輝的十年：天主教香港教區未來的牧民承擔》，1989 年 5 月 14 日頒佈。

本來沒有資格在這方面說話，但爲了滿全題目的完整性，只得拋磚引玉。

筆者對台灣社會的印象，以 1970 年代爲主，記得當時國民黨政府控制思想的手段仍相當嚴格，閩南語被視爲是次等方言，宗教不能列入學校的正式課程，各大學有教官之設以監管學生思想及活動，而最無稽的是由黨去界定中華文化的內容，由黨控制的政府部門去頒授「文化獎」。

教會也如同國民黨及部分學者、商界人士一樣，遷台時把台灣視爲一個過渡性的地方，「過客」的心理十分強烈。但台灣也如香港一樣，無心插柳，兩個地方都由於中國特殊的政治環境而有了今天的驕人成就，台灣的繁榮及成功正促使我們應以其所處的立場，加以思考。

國共鬥爭，以及各自在轄土所宣傳的愛國教育，在一定程度上歪曲了政府與人民的合理關係，妨礙了人民自由創造文化的空間。記得 1970 年代時，國民黨政府把復興中華文化作爲反共的一種方式。台灣教會在 1970 年代已有本地化的努力，但今日反省起來，覺得當時教會人士心目中的中華文化，與國民黨推動的是同一版本，都是由上而下的先存內容，對來自民間的因素及具體生活不夠重視，未能紮根本土，似乎以心在神州大陸的情懷暫寓於台灣，記得當時選擇學習台語的外籍傳教士更在教會內受到指責¹¹。筆者相信事隔這麼多年，上述一切現象都不再存在。

國際的形勢迅速改變，1960 年代國民黨在國際上「漢賊不兩立」的堅持，今日統統成了中共封殺台灣的大原則¹²。

¹¹瑪利諾會年輕會士來台後，首先選擇學習的是台語（河洛話）。

¹²例如：當時「漢賊不兩立」的「一個中國」原則，昔日限制中共的國際空間，今日倒過來限制自己。

從印象中，1970年代教會在台灣已興辦不少事業，如文化、廣播、電視、學校、醫院、幼兒及護老中心……等等，在社會慈善服務方面作出了有力的見證，美中不足是批判性的先知言論及行動較弱，相信是礙於當時國民黨的壓抑政策，使教會「不能」而非「不為」。記得當時，為勞工仗義執言的馬赫俊神父被黨政府驅逐出境¹³。

踏入1990年代，台灣在政治開放、多黨制度、公民自由、民主精神以及人權水平等方面，已經超越香港，這些改變是筆者離開台灣時作夢也想不到的。

現在已是1990年代末期，筆者心目中的台灣所擁有的政經實力與對國際影響力上，完全不成正比。台灣在今日中國人所有地區中，政制最跟得上當代的民主，集中了最多及最頂尖的人才及科技，累積了最龐大的財富，可惜在國際上卻被矮化，在逆境中求空間，有點英雄無用武之地的委屈。

筆者相信，這時代是整個台灣（不單是教會）需要作另類見證的時候：有強者的條件，卻以弱者的身分參與國際活動，很多時候不能名正言順地躋身國際組織，不能堂堂正正在國際社會中代表全島的利益，這都是耐心、堅忍、穩守立場的考驗，台灣需要在這些不利因素下，繼續為本土社會作出更大的建設，以本身的實力來見證一個優良社會制度的成就。

對教會方面來說，筆者認為教會在政治上中立非常重要，在目前各種危機下（如凍省、修憲、統獨爭論等），不偏袒任何一方，屬於全民的事務該由全民自決，在爭論過程中，教會該鼓勵交談精神，以和平及尊重人民意願的方式解決問題。無論台灣要走的是甚麼路向，教會都該與廣大人民同步邁進，作

¹³可參閱：天主教教友人權小組主編，《馬赫俊神父事件》（台北：光啓，1989年初版）。

一個屬於本土的地方教會。對外方面，教會有責任在國際場合以言以行，來表達全島的利益，把教會的普世精神引申到其他層面。

無論對內或對外，天主教會在台灣社會的角色及見證真的海闊天空，而且非常重要，環境越特殊，見證的方式及所起的作用亦越特殊。

戊、結論

美國芝加哥大學公教神學家 David Tracy 在 *The Analogical Imagination* 一書反省到各宗教並存的意義時，並不贊同「條條大路通羅馬」，或「萬宗歸主」的理論；但，他確信宗教交談的基礎，是在宗教經驗的「共通性」。

基督事件是發生在社會中的，保存這些事件的教會也是社會現實之一，因而社會與基督事件之間，有其內在的關聯性。歷史中的信仰事蹟（包括經驗），既在特定時空中發生，就必然是構成該地區宗教性經典文化（Religious Classic）的一部分。神學的職分，需要詮釋自己傳統的宗教性經典文化，並為當代人道出其意義。在其他宗教內，一切真實的信仰經驗，亦應同等看待：詮釋其宗教性經典文化，並宣報給現代人。

基督宗教作為一個歷史性團體，有尋找上主、探索信仰的過程，其最核心的信仰事件是耶穌基督的啓示，以及初期教會的反省和福傳努力。基督宗教之角色，正是提供自己對信仰經驗及歷程的詮釋，並與其他宗教彼此參照比較，共同分享¹⁴。

這原則亦可引用到普世教會內不同的地方教會，大陸、港、台在同一信仰下，基於政治原因，一百多年來有了不同的

¹⁴請參閱：David Tracy, *The Analogical Imagination*, (N.Y.: Crossroad, 1989), pp.31, 81, 134, 176~177, 209~218.

遭遇、經歷以及忠於召叫的歷程。多年來政治上的分離，已使我們意識到三個地方的制度與文化差距將會持續，而且差異可能越來越大，這為每一個地方的教會團體，都構成相當獨特的經歷，可以互相參照，互相豐富。

信仰的具體發展及表達形式，是在特定的時空中。當社會急遽變遷時，教會亦需要一段適應及探索期，以求更真實、更符合人的實況去表達信仰。社會特殊情況的發生，正好引發教會自信仰的傳承中去尋找回應的靈感。因此，在地方教會不斷適應世界的過程中，它也可與舊約以色列民適應時代變遷的努力對照，亦與普世教會的發展史對照；為大陸、港、台的地方教會來說，相互對照其發展經驗，彼此都有一分親切感及認同感，使我們為了信仰的豐盛、和在不同境遇中的彰顯而自豪。不過，我們並不急於尋求結構上的合一，我們需要肯定三地社會長久差異的價值，因著這差異，我們的地方教會才有特色。

大陸公開教會的普及化，始自文革結束後，在一片百廢待興聲中，教堂重修以及重新開放，即可顯示政府有將政策落實的誠意；不少教會領袖從階下囚的身分獲邀復出，出掌政府認可的教堂。教會的收穫主要是土地及建築物使用權，提供聖事服務，以及建立教會的外在組織結構。相信只有在大陸生活的教會，才能判別當時是否是恢復制度性教會的時機，亦相信將來歷史會斷定這選擇是否值得，以及付出了甚麼代價。

文革後，教會的組織及聖事服務得以恢復，本身無疑是好事，而公開教會亦為社會提供一些慈善性服務，有一定程度的見證性；但付出的代價可能當初始料不及，一來教會分裂明顯化，二來教會需要在某些事情上，負起穩定既存體系的角色，幾乎喪失對社會的先知性見證。

為歸屬非公開教會的人來說，共黨政府對人民的日常生活已經無事不管，他們選擇寧可犧牲發展教會的組織，也不願意

喪失
先知
他們
現在
式必
會導
歷程

惠及
局面
適者
本文
就是
及人
言，

三地
教大
梵二
些資
強與

是一
不忘

喪失僅存的精神空間。他們的存在（即使是緘默）本身，已是先知性見證，向社會指出黨政府該扮演的角色。歷史將會證明他們的堅持是否值得，亦將明辨他們見證的意義。無論如何，現在不是互相指責的時候。筆者認為，大陸的共黨政府運作方式必然產生目前情況的大陸教會，唯有政治上的改革開放，才會導致大陸教會全面性的共融；到時各地方豐富而多元的生活歷程，將會得到燦爛的整合。

在可見的未來，香港各宗教亦會喪失前殖民政府給予的優惠及特殊信任，需要與其他民間團體競爭主辦社會服務，這新局面要求天主教會更加自立，提供更符合社會需要的服務。在適者生存的原則下，即提高服務的質素，見證民間社團的角色。本文執筆時，特區已成立一個月，特首班子的作風已見端倪：就是行政主導、偏重商界及投資者利益、強勢管治作風、民主及人權倒退……等等。香港教會需要作為社會的良心，秉公發言，維護弱小，這才使它真正屬於地方、紮根於廣大市民。

台灣教會的社會角色，上文已說得很多，需要補充的是在三地教會中，台灣天主教會在學術上最突出，唯獨台灣有天主教大學；而在神學上，輔大神學院除了陸續完成基本教科書外，梵二至今亦能一直把當代神學思潮及最新述著介紹給國人，這些資料為大陸及香港都極有貢獻，希望台灣地方教會亦同時加強與本土次文化的融匯，使之更具地方特色。

1997 政治新局面不能抹殺大陸與香港的差異，政治統一不是一切。筆者相信三個地方仍會各走自己的路，在路途中大家不忘彼此參照、互相豐富。

馬克斯主義與宗教接觸的過程

武金正¹

本文作者從馬克斯主義學術中的宗教理論出發，透過教會歷史中，各時代政教關係的思想演變，以及梵二精神之所在，為香港教會的使命提出使命及可行的展望。

在香港主權轉移前後、情況尚未十分明朗之際，人們的觀點難免兩極化為悲觀和樂觀。對宗教而言，悲觀的看法是深怕共產黨掌權的歷史重演：宗教自由遭受迫害，教會淪為「地下教會」。另一樂觀的看法是相信大陸務實的精明，因而預測香港雖將改變，但共產黨應不致殺害「下金蛋的天鵝」。

也許馬克斯主義和天主教曾有過的接觸經驗，能有助於我們持較實際的見解和建設性的態度，以免陷於不自覺的成見中。因此，本文首先回顧馬克斯主義及宗教，從批判和鬥爭的立場，走上接觸的歷史過程；然後嘗試反省回歸祖國後的香港天主教教會的特有貢獻和希望。

一、馬克斯主義批判宗教

當代，「認知」需透過多幅度、同時又瞬息萬變的許多因素結合而成的，因而，也經常呈現複雜的現象。故光從表面上，

¹ 本文作者：武金正神父，耶穌會士，原籍越南，奧地利茵斯柏路克大學哲學博士，台北輔仁大學神學博士，目前任教輔大宗教學研究所及神學院，負責宗教與哲學相關的課程。中文著作有《解放神學》（台北：光啓），所發表的單篇論文亦多，散見《哲學與文化》、《神學論集》等。

難以了解其交錯糾結的過程，也就更難捉摸其歷史根源的基礎和影響力了。

共產主義和宗教的關係更是如此：這兩者皆看重「人本」主義，但卻何以成爲不共戴天的敵對者？又何以在此後冷戰時代的今日，仍以鉤心鬥角的態度彼此相待？到底馬克斯和宗教之間有何不能化解的基礎和看法？

馬克斯的一生，在其不同的階段和觀點中，可說一直都關切著人本主義，因而也毫不留情地激烈攻擊他認爲使人異化的現象和源由。他歸咎異化有兩個根由：宗教和資本主義。早期，他比較視宗教爲罪魁禍首，到了晚期，他則將宗教視爲一種保護資本主義的意識型態。

1. 馬克斯思想的背景及來源

早期的馬克斯，如同其他黑格爾左派的成員，非常猛烈地攻擊宗教，因爲當時的德國，認爲批判宗教是批判所有問題的源頭²。

那時，馬克斯對宗教的看法，特別受到費爾巴哈（L. Feuerbach, 1804~1872）和黑斯（Moses Hess, 1812~1875）兩人的影響。費氏把批判的矛頭指向黑格爾對基督宗教的了解：他批判黑格爾純粹心靈化該宗教，使宗教落在幻想的世界中。相反地，費氏則主張宗教建立在個人感性的幸福上。

費氏不但把黑格爾整個地翻轉過來，甚至顛倒了基督宗教中神人關係的看法，把創一27中「天主於是照自己的肖像造了人」的記載，反過來說成「是人按照自己的願望創造出了天主來」。因此，人就成爲人的天主（*Homo homini deus*）。

馬克斯基本上贊同費氏對宗教批判的看法，他說：

² Karl Marx & Friedrich Engels, *On Religion* (New York: Schocken, 1967), p.41.

「反宗教的批判的根據就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。就是說，宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺。但人並不是抽象的棲息在世界以外的東西」³。

不過，由於包爾對宗教政治的批判，以及黑斯所鼓吹的共產主義，影響了馬克斯，所以他還繼續發揮，進而批判起費氏的看法來：雖然費氏勇敢地毀滅宗教的基礎，但他仍未跳脫「個人的神秘主義」觀點，因為費氏沒有認出宗教的情感也是社會的產品⁴。自此，無神論的馬克斯藉黑斯（ Hess ）的思想，發現到「人是社會性的理想」：

「人就是世界，就是國家，社會。國家，社會產生了宗教，即顛倒了的世界觀，因為文化本身就是顛倒了的世界……因此，反宗教鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭」⁵。

其實，這兒馬克斯幾乎重覆黑斯在 1842 年的〈哲學和社會主義〉文章中的思想⁶。接著馬克斯批判費氏〈論綱〉中著名

³ 馬克斯著，〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克斯恩格斯全集》（人民出版社，1956），I，452 頁；參考：李震著，《人與上帝—中西無神論主義探討》（台北：輔大出版社，1988），卷二，51 頁。

⁴ Karl Marx & Friedrich Engels，前引書，p.20。

⁵ 李震，前引書，51 頁。

⁶ Walther Bienert, *Der uberholte Marx: Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1974), p.40: "Das Wesen Gottes sagt Feuerbach, ist das transzendente Wesen des Menschen, und die wahre Lehre vom goettlichen Wesen ist die Lehre vom menschlichen Wesen: Theologie ist Anthropologie—das ist wahr—aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Das Wesen des Menschen, muß hinzugefuegt werden, ist das gesellschaftliche Wesen, das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen fuer einen und denselben Zweck, fuer ganz identische Interessen, und die wahre Lehre vom Menschen, der wahre Humanismus, ist die Lehre von der

的第十一論題：「哲學家雖然已以各種立說解釋此世界，其秘訣在乎吾人有以改造之」⁷。而這，也充分反應出黑斯〈實踐的哲學〉（*Philosophie der That*）此篇文章的思路。總之，對馬氏來說，宗教的批判就是改造世界（觀）的途徑。

2. 共產主義與宗教

馬克斯認為「私產」是人本異化的另一個主因，因為「私產」製造出階級，阻擋了無產階級革命、及共產主義的建立。

這個思想萌芽於 1844 年的《巴黎手稿》（*Pariser Manuscripten*, 1844），在《共產宣言》強烈地表達，後來在《資本論》奠定其理論的根基。

在《巴黎手稿》中，馬克斯著手研究古典政治和經濟學，認定勞動才是財富的來源。因此，將土地或任何資產視為經濟的主力，是錯誤的出發點，也是構成資本主義的原因，並衍生為其意識型態的信念。結果，勞動者所出產的成品落在主人之手，而他們只獲得薄酬。如此，勞動者出產越豐，成果越落在控制者手中，越成為壓迫自己的力量⁸。這樣，貧者愈貧，富者愈富，是異化的現象與結構。

這異化與宗教有何關係？馬克斯認為社會異化的事實是：「下層結構」（*Reale Basis*）能穩固存在，因為它受到「意識型態的上層結構」（*Ideologischer Uberbau*）的認同和合理化。在此意識型態中⁹，宗教扮演了舉足輕重的角色，因為它能

menschlichen Gesellschaftung, d.h. Anthropologie ist Sozialismus”。參考：A. Cornu & W. Monke (Hg.), *Moses Hess: Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, “M. Hess: Philosophie und Socialismus, 1845”, (Berlin: Eine Auswahl, 1961), p.293

⁷ 李震，前引書，65 頁。

⁸ Walther Bienert，前引書，p.142f.

⁹ 如法律，倫理，藝術，哲學等。

給予最廣和最深的念頭。如此，宗教便成了馬克斯所攻擊的對象。但宗教不是獨立的，而是反應資本政治、社會和經濟的現況：

「在宗教中，人的幻想，人的頭腦和人的心靈的自我活動是不以個人為轉移地作用於個人的，也就是說，是作為某種異己的活動，神靈的或魔鬼的活動作用於個人的。同樣地，勞動者的活動也不是他的自我活動。勞動者的活動屬於別人，它是勞動者自身的喪失」¹⁰。

馬克斯這樣的宗教看法並不關心宗教是什麼，而只著重其社會性關係的表達。宗教因受政治的支配，而形成不同、甚至成為矛盾的意識型態（如私人宗教，愛國宗教……）。

以馬克斯的觀點，宗教具政治性是顯然的；但宗教是否在共產唯物主義中有其角色，馬克斯則予以否定，因為當無神論的共產主義獲勝時，宗教就會依共產黨強壯的程度而自動消失。換言之，兩者是不共戴天的仇人。然而，馬克斯卻反對以政權來制伏宗教。

相反地，列寧（Lenin）是第一位面對政教關係的事實，他認為：為達目的可不擇方法，因此，為消滅宗教而以政權來制伏它，未嘗不可？列寧採用包爾（Bauer）討論政教時所提的「私人化宗教」的看法，作為鎮壓宗教的戰略。

所謂「私人化」宗教，就是使宗教失去公開場合的影響。相似的，「良心的自由」是使教會不能干涉教育，尤其兒童的宗教教育。再者，他們也想辦法把信眾和教士分開……，這些都是列寧剷除宗教的作法。

毛澤東起先也採取類似的方式，而後考慮中國特殊的背

¹⁰李震，前引書，56頁。

景，乃提出「愛國教會」的戰策¹¹。這樣做，一方面能將中國的地方教會與普世教會截然分開（這是地上、地下教會分裂的原因）；另一方面又能握有率領愛國教會的主導權。中國政權在處理宗教事務時，同時施展了「收」、「放」的微妙作風，這其實就是毛澤東所指示的戰略：

「共產黨員可以和某些唯心論者甚至宗教徒建立在政治上的反帝、反封建的統一戰線，但是決不能贊同他們的唯心論或宗教教義」¹²。

二、天主教與馬克斯主義接觸的始末

當人能將人與物分開，並攜手反對某種惡勢力，自有歷史發展的希望。

1. 耶穌的態度

雖然教會和政權的關係，在新約中沒有直接的教導，但從片斷的經書中，我們還是能尋出相關的蛛絲馬跡，其中最具典範的，便是谷十二 13~17。

在此章節中，耶穌接受法利塞人和黑落德黨人的質問，討論許或不許給羅馬帝國納稅的問題。耶穌的態度很明確：「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主」。此態度後來成了教會在各時代裡，面對各種政教情境時，所遵循的金科玉律。耶穌所留給我們的典範作風，其實是更深地建基於「服從天主旨意」的基礎上。

因此，基督宗教的基本信念是：政權不是絕對的，只是一

¹¹Vu Kim Chinh, *Religionskritik bei K. Marx und ihre Geschichtlichen Wirkungen* (Innsbruck, 1976), pp.55-70.

¹²參考：湯漢著，〈從『中國社會主義時期的宗教問題』看宗教信仰自由政策〉，《鼎》90期，1995年12月，中文16頁。

個暫時的政治事實。所以，假借天主國的名號而釀成的任何「聖戰」，或純粹從政治觀點來解釋信仰的行動，是對耶穌基督福音偌大的誤解與扭曲。

事實上，耶穌所宣講和建立的天國，雖是在人間，卻不屬於這世界。這樣的信仰必須靠天主的恩寵和不斷培養深厚的靈修，才能活出正確的見證。

因而，天主不可測量的旨意會讓任何形式的政權都有存在的可能，只要這個政權對人民負責，促進人性發展和公義，基督徒都可以接受。反之，如果某一政權超越其權限，要求唯屬天主的絕對權，那麼，基督徒的態度，便不得不與耶穌一樣清楚地表達立場，與這政權畫清界線，將「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主」。

或許如此真誠的批判態度和先知性的見證，會驅使基督徒走上殉道一途¹³，這是相當極端的狀況。但通常而論，一般人都能學習合乎人道的方法來處理問題，這是世世代代的希望。

總之，基督徒應盡可能地在福音精神的真理光照之下，設法與當代政權合作，促進人性發展和公義。因此，他需要在某種程度下，認同政權的體系，同時也應具有健康的批判態度。基督宗教與政權的合作成功率有多少，便得視二者間的互動如何了！這方面，歷史將是我們最好的證人和導師。

初期教會的基督徒掌握了耶穌的精神，對政權同時保有上述兩種基本態度：真誠的批判和先知性的見證。因此，他們雖然連在備受壓迫的時刻，仍未放棄為敵人祈福。这不尋常的精神和態度，逐漸感化了敵對的心態。這是受難基督徒成功的典範。

¹³Oscar Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tubingen, 1961), p.47.

2. 不同時代的政教關係理論

君士坦丁皇帝皈依基督後，羅馬帝國需要新的神學理論，以提供政教分工合作、密切互動的關係典型。於是，奧斯定（Augustin）借用柏拉圖（Platon）的哲學，按照其對塵世和理想國之分的說法，把政權和教會的領域，畫分為「世界國」和「天主國」。如此一來，政權和宗教雖有不同關心的範圍和義務，卻能和睦相處，推動共同的目標：在平安和正義的生活中發揚天主的旨意。

到了中世紀，多瑪斯（Thomas Aquinas）採用亞里斯多德（Aristoteles）的哲學，處理同樣的政權和信仰關係，他建議以自然律（natural law）為基礎：大自然有其規律，亦即整個自然界的受造物，在受造之時就接受了天主的授權，能在這自然律的規律中自發地運行，這受造的自然界是有始有終的，不會是永恆的。人雖處在自然界中，但有特殊地位，能體驗到超自然的境界，並能認出永生的目的。

如此，多瑪斯認為政權是「時間內的間接權力」（*potestas indirecta in temporalibus*）¹⁴，因此，政權是依附（subordinated）於天主國的永久權柄（*potestas eterna*）之上。這樣的看法，使世權和神權兩者成為緊密相連的系統，世權附於神權、神權賦予世權權力，政教關係因而達到登峰造極的密切聯結。

爾後視教會為「完美的組織」的任一說法，皆源自奧斯定和多瑪斯的此兩理論。

然而，當哲學家將理論和事實分割，且將教會置於理想的一方，教會面貌便欠缺了人性有限的一面。但是，教會不應只是聖人的，也是罪人的教會。因此，一味強調理想化的教會，

¹⁴政權並沒有直接的權力，它的權力其實只是天主教在每個階段中所賦予的間接權力。

不但無從落實，更容易流於意識型態，誤解她的真相，只凸顯出教會的政治和社會組織面，而忽略其靈性上的需要，因而造成了啓蒙運動和新時代學者對教會的偏見和砲轟的矢的。

到了教宗良十三（Leo XIII），教會才以文件來表達對政治、社會問題的關懷，呼籲執政者要重視社會穩定和安寧。在思想上，他提倡新多瑪斯主義（Neo-Thomism）的看法，並期望能與當代思想會通；在人權上，他採用自然律，認為保護私產、家庭和個人自由，是解決當前社會問題的核心。

教宗良十三最關切的，是無政府和虛無主義所引發的社會問題；但其繼承者庇護十一（Pius XI）和庇護十二（Pius XII），卻面臨人類史上最大的變故和殘暴的事件：兩次世界大戰及淒慘的後果。人於其時，唯獨關切最基本的問題：人的生命本身。

有人才能談到人權和理想。人不能淪為任何人達其目的之工具。因此，庇護十一論到共產黨時，認為他們的厲害，在於對公道、平等和兄弟手足的歪解，使無知的人迷惑其理想，參加革命；然而，當共產黨得權後，人就立即成為其集團的奴隸，和經濟目標的出產工具。庇護十一因而採取強硬的態度：既然共產主義根深蒂固的邪惡，那麼，為了挽救基督宗教的文化，禁止信徒與他們合作¹⁵。

庇護十二秉承前人，更進一步在 1949 年 7 月 1 日宣佈：不但不能與共產黨合作，連與他們接觸亦不容許。這時天主教教會和共產主義達到敵對的頂峰。

3. 梵二的時代精神

在天主教史中，無人能懷疑梵蒂岡第二屆大公會議（梵

¹⁵Vu Kim Chinh，前引書，pp.84~88.

二)
戶了
教教
風。
地》
的基
一如
是我
人，
徒深
錯誤

在工
理¹⁶
該觀
哲學
與行
事實

16) 啓

二)的重要性：它領導信徒找回信仰的根由、深度，並敞開門戶了解現代世界多元的問題和需求。在這革新的脈絡中，天主教教會對無神論的問題和共產黨的態度，也有新的反省和作風。

教宗若望廿三世 (John XXIII) 在其重要的通諭《和平於地》 (*Pacem in Terris*) 中強調：人的位格 (person) 是革新的基本；人的自我意識和負責任是革新的條件。於是，基督徒一如他人，在同一世界中共存，也共同承擔人類的責任。人們是我們的鄰人 (neighbors) ；因此，不論他是誰，是親人或敵人，是同道或無神論者，都要一視同仁地愛他們。為協助基督徒深入了解此道理，教宗提供一個極為重要的辨別：將事和人，錯誤和犯錯誤者分開來看待。他說：

「錯誤與犯錯誤者應有所區分而不混淆，纔得稱為公允，縱然他們所犯的，是有關真理的錯誤，或有關對於宗教或倫理認識不清的錯誤。因為失於錯誤者仍不失其為人，亦未失去其人性的尊嚴，故亦應據此尊嚴而受看待。再者，失於錯誤者並未失去脫離錯誤、探求真理之路的能力；並且天主上智的幫助亦永不缺乏。」

不但如此，教宗還鼓勵教友找機會與陷於錯誤者接觸，並在工作上與他們聯繫，希望經由信仰的見證，能使他們認識真理¹⁶。教宗亦提醒我們，應將「錯誤哲學理論」和在歷史中從該觀念所引發的計畫與行動，清楚地分開來待遇。因為當某一哲學觀念成為確認的學說時，很容易固著而一成不變；但計畫與行動，卻會因生活條件和時代變遷，而不斷地演變，演變的事實再轉回來影響理論，修正甚或遺棄該理論。教宗並鼓勵信

¹⁶若望廿三世著，天主教教務協進委員會譯，《和平通諭》(台中：光啓，1963)，72頁。

徒們，以積極的態度來對待歷史的變化：

「如果上述演變能合乎正確的理性原則，並適應人性的合理要求，誰能否認其中有積極性的，且值得嘉許的因素？¹⁷」

若望廿三世的精神，深深地影響梵二大公會議及其繼承者。保祿六世則更進一步強調：自我認識是更新錯誤的必要條件。的確，無神論確實存在，且是當前時代的嚴重問題，我們要能知己知彼，才是抵禦凶惡情況最有效的方針。

無神論的起源和陸續的發展，其間有諸多複雜的因素，或許教會也應負若干責任¹⁸。但，教會亦肯定無神論是「虛偽」的，是「拆散世界合理的秩序」，是「帶來足以敗壞並折磨人類生活的謬論」。總之，「它（無神論）企圖熄滅永生天主的神光」¹⁹。保祿六世指出前幾任教宗對共產黨譴責的理由：他們「同國家的經濟、社會和政治相配合」，來「逼迫宗教」。這些沈痛的話語算是「法官的宣判罪名」呢？或毋寧說是「橫遭迫害者的怨訴」²⁰！

無論如何，我們不應繼續以怨訴或緘默代替會談。梵二文獻《論教會在現代世界牧職憲章》清楚地指出，它對無神論所採取積極的了解、對話及和諧的態度：

「人無論有無信仰，都該有助於建造人人共同生活其間的世界。為此，絕對需要坦誠而明智地交換意見...，教會溫和地敦請無神論者，開放心胸，對基督福音，加以思

¹⁷同上，73頁。

¹⁸Vu Kim Chinh，前引書，pp.89~92。

¹⁹保祿六世著，天主教教務協進委員會譯，《祂的教會》（台中：光啓，1964），72等頁。

²⁰同上，74頁。

可能
主不
度、

三

事件
的長
的政
保持
主義
動、

基本
政策
該有
此外
織和

來、

21

22

23

維」²¹。

如此，天主教一方面表達出對無神論者的關懷立場，並盡可能了解他們；另一方面也能活出福音的見證，使人認出信仰天主不是對人尊嚴的疏離。因此，能引領人打消對宗教懷疑的態度，攜手共同建設更美好的世界。

三、香港天主教的使命和展望

香港主權移交雖是定於 1997 年 7 月 1 日。但事實上，該事件是自 1984 年起，至今尚未結束，勢必還將延續一個未確定的長久過程，因其所關注的焦點，是準備並落實「一國兩制」的政策。亦即：如何在中華人民共和國的統領下，香港特區仍保持現況、並繼續發展。而我們也期望，香港天主教在這共產主義和自由競爭的和諧脈絡中，能扮演獨特的基督徒見證和推動，並參與中國教會的合一與成長。

在預備一國兩制的基礎上，1988 年北京即開始成立設計基本法諮詢委員會，1992 年公佈基本法的文件，包括對宗教的政策。如同每位中國人一樣，香港的公民應有良心的自由，即該有宗教信仰自由，宣講、實行、參加宗教公開活動的自由²²。此外，以一個行政特區的香港公民，他們可以與其它的宗教組織和信徒，保持並發展關係²³。

按此文件看來，香港天主教教會與大陸教會的現況比起來，自然有些不同。為能保持現況，香港教區助理主教陳日君

²¹參考：中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：中國主教團秘書處，1981），GS 21，219 頁。

²²劉澎著，〈中國政教關係的特點及發展〉，《鼎》88 期，1995 年 8 月，中文 6-8 頁。

²³Bishop Joseph Zen, "HK Church Adopts 'Open Door' Policy", *Tripod* 98 (1997), pp.6-13。本文的中譯文見：〈香港天主教會取「開放門戶」態度〉，《神學論集》113 期，1997 秋，367-375 頁。

認為，香港不該有宗教事務局（Religious Affairs Bureau），現今不需要，未來亦同²⁴。

首先，按照天主教至今的精神與方式、政教關係與商談，基本上皆是在積極互動和增進社會利益上²⁵。因此，如有任何需要，教會可直接與香港特區政權商量。

其次，香港教會可繼續與其它宗教機構和信仰保持連繫，包括梵蒂岡。因此，香港應不致有分裂為「地上」、「地下」教會的危險。

再者，香港教會應能繼續落實「橋樑教會」的角色。香港教友雖只約佔香港人口的百分之四，但回顧香港 150 年來的歷史，她在教育和社會服務上，扮演非常重要的角色²⁶。而且梵二之後的這卅年來，香港天主教教會依梵二的精神，革新自己，關懷世界，包括先知性的參與。當然，梵二所強調的本位化、宗教交談、及對無神論者的了解和對話等，也成為香港教會努力的方向。因此，在面臨政權轉換之際，胡振中樞機乃於 1988 年聖神降臨日，鄭重並充滿信心地發表《邁向光輝的十年》牧函，使香港教會在特殊的現況中，成為真正的「橋樑教會」，肩負起中國教會相互了解的功能，以及地方教會與普世教會溝通的管道。

香港教會是中國教會的一分子，雖處在特殊的條件背景下，仍有一個重大的義務：了解中共對宗教政策的觀念和背景，並使他們逐漸明瞭基督宗教的真相。

中國國務院宗教事務局葉小文局長，曾於 1996 年發表專

²⁴同上。

²⁵同上。

²⁶Louis Ha, "Catholicism in Hong Kong", in Sung Yun-Wing & Lee Ming-Kwan (eds.), *The Other Hong Kong Report, 1991* (The Chinese University Press, 1991), pp.532ff.

文〈
了詳
的固
管理
地貫
和「
中被
第三
解「
非法
應」
理分
撒、天
信教
國」
便應
的功
源，比

²⁷林
政
頁
²⁸同
²⁹同
³⁰同

文〈講政策、講管理、講適應〉；教會學者林瑞琪針對此文作了詳細的分析、反省和回應²⁷，便是最佳的實例。宗教在中共的固定看法是：「原則上」是自由的，但「實際上」政府應該管理之。這關係在江澤民的「三句話」中落實：「全面、正確地貫徹執行黨的宗教政策」，「依法加強對宗教事務的管理」和「積極引導宗教與社會主義相適應」²⁸。

江澤民的這些話本來是對工作幹部說的，在葉小文的文章中被拆開來解讀：前兩句「講政策、講管理」是對幹部而言，第三句「講適應」卻是說給宗教界聽的。葉氏強調，要正確理解「三句話」的內在聯繫，其「核心」在於處理宗教問題上的非法、違法，而目標便是「積極引導宗教與社會主義社會相適應」。這兩者的前提：不能把宗教自由和依法對宗教事務的管理分開²⁹。

由於此政權要求絕對，迫使基督徒放棄「凱撒的歸於凱撒、天主的歸於天主」的方針，而其後果便是歷史的重蹈覆轍。

然而，既然中共所尋求的目標是「把他們（全體宗教和不信教的群眾）的意志和力量，集中到建設現代化的社會主義強國」³⁰，那麼，香港教會自動自發地建設香港的精神和行動，便應能逐漸證明：宗教毋需一舉一動地被監控，方能發揮積極的功能。

或許，需「管轄」、「控制」宗教的理由，有其更深的根源，即馬克斯認為宗教是人本異化的理念。這在前面已說明，

²⁷林瑞琪著，〈讀「講政策、講管理、講適應」有感〉；葉小文著，〈講政策、講管理、講適應〉，《鼎》94期，1996年8月，中文2~11頁；《公教報》1997年7月13日，5版。

²⁸同上，6頁。

²⁹同上，9頁。

³⁰同上，10頁。

他對宗教的了解是受當時哲學的影響，而非宗教本身。如此的痛恨或害怕教會的態度，如陳日君主教所表達的，是因為北京未真正了解天主教能幫助社會主義穩定³¹。也許香港教會的使命之一，就是透過合作的見證性，能使中共了解宗教的真相。

總之，在政教關係中有些固定的因素，能夠促進現代化社會的發展，也是基督宗教所肯定的義務，如：宗教是在一個政治的實體中存在，並盡可能為群眾圖利，謀求公道。正如教宗於 1996 年 12 月 3 日的表白：

「中華人民共和國的政府儘管放心。一個基督信徒能在任何政權下度他的信仰生活」。

他再三地強調：

「不要怕天主，也不要怕祂的教會。相反，我恭敬地請求他們，為的是尊重每一個男女天生權利的真正自由，也讓信仰基督的人對自己的國家的進步越來越多地貢獻他們的力量和才能」³²。

至於香港的「九七回歸」，教宗致函胡樞機，說明他的希望：「福音的服務」和「實質的團結」不但不應該止息，「事實上，今後香港教區將更被召，成為中國國度中『建在山上的城』、『放在台上的燈』」³³。

³¹Bishop Joseph Zen，前引文。

³²教宗若望保祿二世於 1996 年 12 月 3 日發表的全文，刊載於《教友生活週刊》1996 年 12 月 3 日，8 版。

³³《公教報》1997 年 6 月 29 日，1 版。

寄望香港回歸促進兩岸三地的共融 從天主教社會思想說起

谷寒松¹撰 趙英珠²筆錄

本文作者由天主「三位一體」的信理為解釋出發，願意點出世界人間不易解決的「一」與「多」的張力。「形式派」「附屬說」「三神論」都不能正確地解釋天主聖三彼此間的關係，其實天主聖三彼此間是「互相滲透、互相依存」的。這也應是人間關係的典範：普世教會與各地方教會間的關係應當如此；社會中個人與團體間的共融關係也當如此；中國的統一問題，亦可如是看待。

引言

人類的思想常會面臨著生命上的基本問題，像是：我們從那裡來？要往那裡去？這個世界到底有沒有神的存在？如果有神，那麼絕對真善美聖無限的神，怎麼可能創造出這個有罪的世界？人與人、國與國之間為什麼會有分裂？「一」與「多」的張力為什麼存在？雖然這些問題也是思想家、哲學家們不斷思考的模式，但卻一直沒有一個唯一、大家都接受的答案。

¹ 本文作者：谷寒松神父，奧地利籍耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士，目前任教輔大神學院，負責信理神學方面的課程。中文著作有《神學中的人學》《天主論、上帝觀》《基督信仰中的生態神學》……等，輔大神學院主編的《英漢信理神學詞彙》及《神學辭典》都是由谷神父總策劃。

² 本文筆錄者：趙英珠，本神學院教義系畢業，現為谷寒松神父的研究助理。

我們僅能概括的表達其歷史演變的軌跡。

事實上，我們是處在一個百家齊鳴的世界。中古末葉所興起的人文主義、文藝復興運動以及俗化運動，直到近代仍然沒有結束，這些思維也影響著後世「以人為宇宙生命中心」的看法。因著這樣的思想氛圍，在哲學、神學以及政治的思潮上也產生了理性主義、科學主義與主觀主義。因此一元論也以兩種方式在近代的思想裡呈現，那就是唯心論與唯物論。

今日的唯心論又分為兩種，一種是靜態的唯心論，一種是動態的唯心論。靜態的唯心論主張唯有精神才是存在的，這種主張與王陽明（1472~1529）的學說相同。動態的唯心論以黑格爾（G. F. W. Hegel 1770~1831）為代表，把萬物視為精神絕對化的過程媒介，他認為精神在個人之內，在社會、藝術、宗教和哲學之中，漸漸地成為自己，變化為神。所以他主張，天主是一個生活中的、生生不息的、自我實現的本體，通過這個本體衍生祂的生命力，因而產生了有限的存有物，這個存有物是精神本體的過程因素，在過程中有限的自我成為無限，「一元」與「多元」的張力也是如此的存在於現象中。

百年來的中國問題，也在不斷地表達出「一」與「多」的特有張力，那就是海峽兩岸三地的「一」與「多」的「張力」與「合一」問題。尤有甚者，面臨著香港的回歸與台灣的定位。香港—這一顆東方明珠，經過一個半世紀的殖民統治，終於回到中國的懷抱，香港是一個高度商業化的都市，也是全球經濟自由度最高的地區之一。香港的回歸，固然要考驗中共的治理能力，最重要的，也象徵兩岸三地的互動關係，正在走入一個新的紀元。

這是一個全球性經濟體制競爭激烈的時代，大陸在經濟上的發展，日趨走向社會主義的市場經濟體制；香港一直承繼著歐洲資本主義的自由經濟體制；而台灣在面對全球性經濟體制

的衝
外移
的持
譜出

化，在
並希

一、

家社
是一
三地

天主
學的

言卻
斷來
誤差

主的

灣則

素質
經整
國哲
想模

的衝擊之下，也出現了前所未有的轉換過程，勞力密集工業的外移，資訊電子產業與重化工業的大量投資，以確保台灣經濟的持續繁榮。香港的「一國兩制」，是否會為兩岸三地的合一，譜出一個嶄新的序曲呢？這是足以讓我們拭目以待的。

本文僅就兩岸三地在政治及教會上的「一」與「多」的變化，在天主聖三的角度上，以演繹的方式作一系統神學的反省，並希望在這多變的局勢中有著安身立命的「定力」。

一、從天主聖三的角度反省

兩岸三地，因政治體系的不同，而有所分裂。中國面對國家社會的民主與現代化，充滿了荆棘與挑戰，但是民主的建構是一個艱巨的工程，我們不能太抱浪漫的樂觀看法，海峽兩岸三地都面臨著三種不同程度的發展困難。

面對這哲學、神學及政治上的「一」與「多」張力的衝突，天主教會會有四種思想模式，可以作為反省天主聖三內在生命神學的基礎。

基督信仰團體肯定相信：天主奧蹟絕對超越一切；人的語言卻相當有限，常需靠著某些基本的世界觀、人生觀和價值判斷來生活。這就是為什麼在教會思想史中，會有這樣、那樣的誤差觀念出現的原因；政治理念也是如此。

就大陸而言，在馬列主義和毛澤東思想的框架下，中國民主的路徑已到達了轉型時期，必須走向中國的社會主義。而台灣則剛從強人政治發展到真正的民主政治，更需要完善的政治素質與公共的秩序。香港的主權移交固然是可喜，盼能達到政經整合的更自由境地。

基督徒相信耶穌基督是真天主也是真人，在基督信仰與中國哲學思想體系所強調「一」的背景之下，我們以下列四種思想模式，將兩岸三地的政治體制落實在天主聖三思想的範疇：

1. 形式派 (Modalism)

形式派，是嚴格的一位一體論，強調天主性的統一：口頭上承認天主聖三，實際上卻否認聖三位格彼此間有區別。天主是絕對的一位，以不同的形式向外發展。

亞洲宗教文化背景中的思想，明顯有形式派的趨向；政治體系也是如此。中國大陸以及台灣，較為強調「由上而下」的政經統治，今日香港雖擺脫被殖民的命運，但是未來中共在香港的治理方式，實在不得不慎重。

2. 附屬說 (Subordinationism)

附屬說，是第四世紀為確保天主性的統一，而提出的有關天主聖三的解釋；這理論的基本特徵認為：只有天主聖父有完整的天主性，聖子本質上附屬於聖父，聖神則附屬於聖子。

亞略主義就是這種型態的典型代表。亞略派強調只有天主聖父是非受造、非受生的；聖子僅是受生於聖父，並不具有完整的天主性，不可能與聖父相同，只是最完美的受造物，是天主與世界的中介。不過，尼西亞大公會議（325年）否定了這個說法。

在中國政治的體系中，中國大陸與台灣的政治體系，都有一點附屬說的味道，至於誰附屬誰，就值得考慮了。但是，民主的政治體系，卻是透過選票競爭、在合法程序中，和平改善政府領導層的制度，這是理想而有規律的。

3. 三神論 (Tritheism)

三神論，是將天主拆散，分裂成三個獨立自主體、三個德能、三個分開的性體、三個天主；三者內在之間，沒有存在性的溝通與共融。

這樣的說法，並沒有聖經基礎。聖言必須與萬有的天主父合而為一，聖神也必須留住天主父內；如此，三位的天主合

為一

我們
體制

過程

要是

步努

未來

展嗎

4. 天

長的
無限

論、

蹟、

不是

生命

居的

恩語

少嗎

治體

遠在

爲一個萬有的天主。

我們從這個角度反省海峽兩岸三地的三種體制。血統上，我們都是中國人，在「一」的整體之內；但因三個不同的政治體制，而分裂爲三個不同的政權實體。

今天，中共政權以和平手段收回香港主權。在主權移交的過程中，香港居民表現得相當平靜，經濟活動也照常運作，主要是因爲政治上採取了「一國兩制」政策。大陸當局也願進一步努力維持香港發展，以促進台灣與大陸之間的溝通。但是，未來兩岸三地的關係，會以一國三制、三個政體的模式繼續發展嗎？又似乎太荒謬了。

4. 天主聖三內的相互滲透、相互依存

(Trinity, Communion, Circumcession)

在人類的歷史中，天主願意向人類揭示祂自己是誰，在漫長的啓示過程裡，天主永遠走在人的前面，引領著人類進入祂無限奧蹟的堂奧之中，慢慢地掀開自己的面紗，展露祂的面容。

天主的奧秘亦是如此；無論是形式說、附屬論或三位一體論，都只是人類用自己有限的頭腦，來說明天主聖三無限的奧蹟，瞎子摸象而已。

其實天主聖父、聖子以及聖神並不是三個單獨的個體，也不是三個天主，而是一個天主。這是比位格更豐富的、超位格生命實體，也是天主聖三之間的相互滲透、相互依存、相互寓居的天人合一境界。頭腦有限的人類，無法完全瞭解天主的救恩計劃，唯有藉著耶穌基督的降生及聖神內在的降臨，才能多少瞭解一點位際來往的事實。

在今日的政治體系中，也不是誰依附誰，誰是較完整的政治體系代表。中國是一個整體，中國人也不希望歷史、版圖永遠存在分離之中，爲什麼不能將不同政體相互依存、和平共融

的相處呢？這也是我們所該深思的。

二、從教會層面反省

十九世紀以來，由於工商業的突飛猛進，使得多數社會的群眾愈來愈遠離教會。促發這現象的原因很多，如泛神論、無神論、人本主義、科學主義的影響流傳，使得人們逐漸地遠離了宗教生活。到了二十世紀，最令人歡欣鼓舞的，莫過於神學的復興。數世紀以來逐漸晦暗不明的教會傳統道理，經神學家的努力，又重現了光明。神學家們也努力回應唯物哲學提出的挑戰問題，使人們瞭解教會信仰真義，讓人瞭解聖教會對人世間的困苦，並非漠不關心，甚至與受苦、貧窮的人站在一起，為和平、正義而奮鬥。

梵蒂岡第二屆大公會議更是特別關懷此多元化的世界，甚至對此多元化世界所產生的一些問題，嘗試提出天主教會的看法。教會是在天主聖三內生活的團體，根源在永生天父的聖愛內，把這愛擴展到人類世界，促進和平。由此觀點，我們仍以下述的四個面貌，來反省教會在現代世界的救恩角色：

1. 形式派 (Modalism)

梵二《教會在現代世界牧職憲章》強調：教會的根源來自永生天父的聖愛，為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一，其宗旨為「人類的得救」；所以，至今教會努力成爲一個有形可見的精神團體。

這觀念使羅馬教會非常重視「一」的精神，因而常忽略了世上其它「多元」的聲音。尤其台灣與香港的教會，本地教會的精神比較看不出來；大陸教會所呈現的是另一個局面，部分成員在具體的政治體系中求生存，而不願接受羅馬教廷的干涉。

2. 附屬說 (Subordinationism)

在神學基礎上，附屬說與形式派似乎有點類似，但嚴格來說又有不同，非常強調天主父的權柄和權威，子和聖神僅附屬於父而已。

在教會的層面上，台灣和香港的教會也有這個狀況，比較注意教廷的反應，沒有太多自己的主張，本位化的色彩也不易看出。

3. 三神論 (Tritheism)

三神論，非常強調各個地方教會獨立存在、各司其職，彼此間沒有什麼溝通，也碰不到彼此內心的深處。

梵二以前，羅馬教廷與基督（新）教、東方（正）教會及其它宗教的關係就有一點這樣。梵二《教會對非基督宗教態度宣言》，使教會調整了這個態度，主張天主教會絕不摒棄其它信仰真、善、美、聖的因素，甚至嘗試對分裂教會有更深的尊重和交談共融。

大陸教會，雖因政治因素而分離，但我們相信天主的救恩是無限的，在很多時候，人認為不可能的事，在天主愛的奧蹟中，會有意想不到的結果。

4. 天主聖三內的相互滲透、相互依存

(Trinity, Communio, Circumincession)

這才是真正合一的基礎，梵二《教會憲章》強調：教會是耶穌基督在人間建立的團體，祂時刻支持、臨在於教會中，是信、望、愛的有形可見的聖統組織團體。天主藉著教會向世界傳播真理和恩寵。

在天主聖三的奧蹟中，普世教會和地方教會在神學上是一個整體的教會。普世教會的精神可以在地方教會中臨在，而在地方教會中也可以看到普世教會的特色。因為在天主聖三的奧

蹟中天父是天主、聖子也是天主、聖神也是天主；類比地說，三位相互滲透、相互依存，並將此特色呈現在地方教會中。所以，「一」和「多」的共存，並非分裂，而是活潑、有朝氣的合一與整體。

三、從致力整體社會和諧的層面反省

透過電視轉播，民衆觀看了熱鬧非凡的移交典禮，現在慶祝的浪潮過去了，我們可以靜下來反省一下，香港回歸最深刻的意義在那裡？

上面我們已經從天主聖三內在相互和諧、相互共融的經驗，反省到海峽兩岸三地和諧共融的可能性。但，回歸後的兩岸三地會呈現什麼樣的新局面呢？這是我們難以預料的。

站在台灣的立場來看，台灣的領導者必須有高瞻遠矚的智慧，因為隨著科技的進步，地球村的型態已然形成，台灣屬於世界的一部分，應隨時準備好自己，做好社會建設以迎接日後海峽兩岸的互動。千百年來中國的苦難，使得人民害怕分裂，既然害怕分裂，為什麼不能和平共融呢？

海峽兩岸要走向一個和諧共融的聯合體制，雙方都必須在各自和平進步的社會制度上做好準備，等待時機成熟，達成更進一步的聯合共融。

但是近來台灣社會所發生的現象，有些令人怵目驚心，使我們不禁自問，我們究竟生活在怎樣的社會？為什麼幾千年來素以禮儀之邦、高尚文化稱著的中國人，現今一下子全變了呢？雖然我們不否認社會中無數善良的人士，他們在自己的崗位上默默努力生活，為著台灣社會的和平進步而奉獻自己。但是，每遇悲慘社會事件，百姓慷慨救濟或大聲疾呼，為什麼在多數善良百姓中，少數惡徒卻影響社會如此巨大呢？

面對社會的負面現象而感到無力時，天主教會提出「輔助

原則」，來協助平衡個體與社會之間的權利與義務。有史以來，個體與社會間的平衡很難掌握，從人性尊嚴來說，個體與社會的價值應屬同等。因為，社會有義務謀求個人的福利，推動個人的自我實現。而個人也有義務支持社會的發展與成長，兩者相互輔助稱為「輔助原則」。

「輔助原則」一方面是上級對下級工作人員的管理及支持原則。執政者尊重個人的職分及能力不加干涉，只有在必要時或下屬工作人員能力不足時，才予以協助，並給予下面幾種層面上的協助：

- 1)在經濟生活上：提供工人工作及公道的待遇，不把他們視為生產工具，使他們樂於工作。
- 2)在社會生活上：支援、補助家庭體系的不足，健全家庭倫理，推動社會發展。
- 3)在政治生活上：高層級團體、人員有秩序地管理社會、維繫社會安全。
- 4)在文化生活上：提供所有人公平得到教育、欣賞藝術、享受文明的成果、發揮潛能的機會。
- 5)在宗教生活上：尊重、支持、鼓勵、保護地方性的宗教生活，必要時給予所需的協助。

輔助原則也有從下而上的結構，也就是在基層的老百姓或團體為整體社會有所貢獻：

- 1)在經濟生活上：有責任發揮專長，努力工作，守法繳稅，貢獻社會，造福眾生。
- 2)在社會生活上：修身、齊家並主動參與各種社會活動，注重公共利益。
- 3)在政治生活上：人民有責任關懷政治，參與及監督政府。
- 4)在文化生活上：人人都能參與、從事藝術創作，充實精神生活。

5)在宗教生活上：人民有權利積極活潑地選擇及表達信仰，貢獻所信仰的宗教。

1971年世界主教代表會議在羅馬召開，首次討論了有關當今世界的社會正義問題。因為天主教會願意把福音的光帶到人類社會，以達到改變人心、匡正社會風範。主教們認為：「為正義奮鬥，一同參與改善世界，在我們看來是宣揚福音的建設性活動。」

台灣問題，是「個人內在的心靈」問題，心靈若不改善，所有的貪婪、殘酷、自私仍然存在；但也包含了社會體制的弊端，使得眾多善良的心靈無法產生善的動力和效果。改善社會需要全國人民與政府一起努力，從今（1997）年的五〇四、五一八的遊行，我們看到了人民尋求善的渴望及面對惡質體制的悲憤和怒吼。

6月1日，天主教台北教區也組織一項「家庭有愛、社會平安」的遊行活動，特別注重「齊家」一面，也就是強調家庭對社會的重要一面。由此看來，愈來愈多的人感覺到「天主教會一定要站出來，實行先知性的使命」。藉著愛家系列活動，教會提醒下層級人員的責任，甚至教會還需要先知性地指出上層級的責任，在社會制度上革新。

四、從當今人類的需要落實在信仰生活上的反省

當我們繼續上面的反省，針對人類具體的問題綜觀今日世界，科學愈發達，文明愈進步，人的內心卻日益空虛，更是感受到人生渺茫，無所歸宿。為什麼人們的內心會有如此虛無的感覺呢？原來人的空虛，來自人的有限及對罪惡的具體經驗，所有的宗教都在努力地解決有關人世間的貪婪、罪惡以及有限人類面對具體的死亡奧秘。也就是有限的人類必須全力去面對無奈的黑暗勢力以及萬事皆空的事實。

生在
在死
人勝
們精
榮
候
相
走

1.

樣
球
人
徒
宗
必
來
性
的

2.

體
程
人

在基督信仰中，我們肯定死亡是生命的轉捩點，因為永遠生活、創造生命的天主，照顧、保存整個人類的生命，尤其是在耶穌基督的死亡與復活的過程中，天主對整體人類的生命和死亡，有著決定性和創造性的答覆。生活在基督復活信仰中的人們，相信耶穌臨在每一個人的死亡與復活的過程中，成為戰勝死亡的力量，靠著這個力量，驅使人類在愛中跟隨基督。我們相信唯有藉著祂，人類才能和祂一起復活，一同進入父的光榮中，到時候兩岸三地的政治分裂也不成為嚴重的問題，那時候在天主聖三的奧蹟內，不同的政黨，在一個聯合的體制中，相互滲透、相互共融、相互依存；人類生命也從下面三個角度走向和諧：

1. 由孤獨到共融

現代人所擁有的財富、技能及經濟力量是史無前例的。同樣，現代人內心的疏離、冷漠、動盪不安也是前所未有的。全球化的經濟體制，使得人的價值不再重要，都市化的生活使得人與人、人與天主之間的關係變得麻木不仁、毫無感覺。基督徒信仰團體非常重視共融的氛圍，不論在政治、經濟、文化、宗教的層面上，尊重生命、和諧共融是教會一再強調的。我們必需尊重每個地方、每個政黨的獨特性。因為從整體的天主觀來看，人類的生命小從個人，大至整個國家、民族都有其獨特性，唯有在聖三內的共融，才能更進一步達到政黨間、國家間的共融。

2. 從君主到民主

從人類歷史過程的演變，我們可以看出，海峽兩岸的政治體制都在修正腳步，愈來愈民主化的趨向，當相互修正到一個程度，便可走向一個可以放到檯面上交談的民主。在人類趨於人本主義和民主化的過程中，我們可以看到天主的不同面貌，

在不同的時代呈現自己，教會也一直努力的維持一個較平衡的看法，使得基督化的民主信念日益呈現。

3. 從失望到希望

當我們看今日兩岸三地社會中不甚理想的部分，常會有一些不滿，甚至有些失望，甚至感到絕望。如此沮喪的氛圍，會逐漸形成一種社會性的恐懼，如同黑影般的籠罩著整個社會。不少的關懷社會人士、社會公益團體振臂疾呼、尊重生命、保護生態環境、慎用核能，甚至以實際行動為促進正義和平而奔走。

但是，在基督信仰的觀照下，我們發現一個事實，那就是生活在人類生命過程中的天主，其內在有一股取之不盡、用之不竭的力量，祂是一切希望的泉源，也是我們所稱的天主聖父。在人類生命的歷史中，我們清楚地體驗到人類生命的死亡與復活的奧蹟，多少人為了這分信仰犧牲了自己的生命。

五、結論：基督徒的合一與中國的統一

當今世界，愈來愈強調國與國、民族與民族、宗教與宗教甚至基督徒之間彼此的合一，因為我們共同生活在這個地球村、這個生命共同體。梵蒂岡第二屆大公會議所召開的目的，也是在強調教會與其它信仰、民族、國家間的共融與合一，在多元化的社會之中，基督信仰的團體，應該活出在天主聖三內在的合一生命，因為我們擁有一個至善至美的天主聖父。祂與聖子、聖神之間彼此是和諧共融的，天主不喜歡分裂與戰爭，祂希望眾人都合而為一。

中國也能統一起來，也可以說是海峽兩岸三地中國人的共同願望。中國未來的發展，應許可在天主聖三愛的奧蹟中，有著多元化的發展，也唯有如此，社會國家的建設才能落實到富

足安康的大道。我們相信幾十年後的中國人，已經不在乎什麼黨來統一中國，爲什麼不能大家聯手來促進當今世界的和平與共融呢？

基督與教會的時代性

張春申¹

本文作者以神學角度分析：「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」的耶穌基督，對每個時代都有其時代意義；教會作為信仰基督的團體，也應如同基督一樣，具有時代性。

公元 2000 年人類將要回顧耶穌對歷史的劃時代影響，大概也會問：走向第三個千年，他又有什麼新的意義呢？因此本文處理的問題是勢在必有的。然而作為基督信徒好像又有何必多此一問之感，因為「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）。不過，即使信徒值此世紀之末，也有必要澄清耶穌基督「常是一樣」的意義，它又有甚麼特殊、甚至唯一無二的意義。當然這也是耶穌創立的教會生存的意義。基本上，本文分為：一、基督的時代性，二、教會的時代性。

一、基督的時代性

本文雖然要寫兩部分，但是第一部分是主，所以應當比第二部分長，後者僅是前者的延伸而已。第一部分處理的方法具有溯源傾向，即根據新約聖經的資料內容，逐步接近耶穌基督自身，但是並無歷史批判的意向；分為四個子題：

1. 耶穌基督人類唯一的救主；
2. 耶穌基督救恩的獨特意

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

義；3.耶穌基督在他自己的時代中的與眾不同。這樣溯源形式的處理配合在希十三8的信仰上，為我們看來已是提供基督的時代性。所以我們加上：4.基督的時代性。

1. 耶穌基督人類唯一的救主：

雖然當代神學把這信念弄得似乎動盪不安，不過教會訓導方面的立場是非常明晰的。伯鐸五旬節後的宣講，予人十分堅定的印象²。其次，弟前二5也肯定天人之間唯一的中保。教宗若望保祿二世也排除與耶穌平行，或補充他的任何其它中保³。而且，不論保祿或若望的從上而下的基督論⁴，都為基督唯一性的信仰毫無保留地予以肯定。至於當代基督論多方向的解釋，本文不擬介入。

2. 耶穌基督救恩的獨特意義：

基督唯一救主假定天主只有一個⁵，祂藉唯一中保耶穌基督救援人類。這裡更加具體地探討耶穌怎樣救援人類；由他通傳的救恩又有什麼特殊意義。新約聖經二位重量級的作者，一致集中在釘死十字架上的事件。下面依次介紹保祿與若望對於十字架救恩意義的肯定。

(1)保祿在格林多前書之初，強力表示基督宗教異於其他宗教的焦點是十字架。猶太人與外邦希臘人代表所有宗教，前者要求的是奇蹟，亦即德能；後者要求的是智慧。為他們，被釘在十字架上的基督或是絆腳石，亦即懦弱；或是愚蠢。但是保祿自己不知道別的，只知道被釘死十字架上的基督（二2）；這是他宣講的內容，「為拯救那些相信的

² 參閱：宗四12。

³ 參閱：《救主的使命》通論，5號4節。

⁴ 參閱：斐二5~10；哥一15~20；若一1~18。

⁵ 參閱：弟前二5。

人」(一 21)。繼而，他以辯證的形式，肯定被釘十字架上的基督，為蒙召的人卻是天主的智慧 and 德能。天主的智慧雖為希臘人視為愚妄，但比希臘的智慧更為明智，天主的德能雖為猶太人視為懦弱，但比猶太德能更為堅強(一 22~25)。

- (2)若望福音以「完成了」(十九 30)作為被釘十字架上耶穌的最後一句話。完成的是天主的旨意，祂「這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」(三 16)，註釋家已在這節經文中，見出亞巴郎祭獻兒子依撒格的故事。無論如何，在這節經文之前，若望以他的方式提出耶穌十字架上的釘死。「人子也照樣被舉起來，使凡信的人在他內得永生」(三 14~19)。基督的救援是在十字架上完成的。雖然若望著作不採保祿一般與其他宗教比較。不過在他的聖言基督論背景上，獨特的救恩意義是不言而喻的。「天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命」(若壹四 9)。

根據保祿與若望，基督救恩的獨特意義與十字架密不可分。但是耶穌時代釘死十字架上的人不只他一個，其實與他同時被釘的，尚有左右二個，因此必須探索耶穌釘死十字架上有什麼特殊意義。保祿說被釘十字架的基督是天主的奧蹟，今世的權威沒有認識祂，否則絕不會釘死耶穌(格前二 6~8)。這個奧蹟天主藉著聖神啓示給信者，唯有屬於神的人始能領悟(二 10~16)。雖然如此，信者仍須尋找了解，因此下面繼續追溯耶穌為什麼釘死十字架上。

3. 究竟誰把耶穌處死的？為什麼要把他處死？

先從第二個問題開始。

按照三部對照福音，耶穌以言以行，傳報的是舊約以色列

民族期待的許諾時期已經來臨，天主嶄新的統治正在逐漸出現，他要求大家信從他宣言的喜訊，洗心革面接受決定性的救恩⁶。路加福音更是記下耶穌指出自己為此傳報而有的信證⁷。三部福音中，耶穌所指的天國臨近，基本上即是若望福音中耶穌所說的：「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。

耶穌的訊息並不排斥任何人，但是對貧窮人、患病人、稅吏與娼妓、罪人與無能為力的人，更是顯露天主的仁慈憐憫。他又以象徵天國已臨人間的奇蹟，為自己言行作證⁸。然而他同時宣告所謂天國的大憲章（瑪五~七），指出信從福音所得的真福，以及應有的行徑。的確，他的出現震撼了加利肋亞，令人感受到煥然一新的精神和與眾不同的權威⁹。其根源該是他與天主之間的特殊關係¹⁰，他首創以「阿爸！父啊」來稱呼天主。祂的正義、仁愛、真理、和平之國的來臨是耶穌全力以赴而傳報的訊息，為的是使人類向天父臣服，同時發現自己的尊嚴、自由與責任，成為天國的子民。然而，卻正為此緣故，耶穌在自己時代中遭遇圍困。這也顯出他的獨特意義。

馬爾谷福音很早便指出敵對耶穌的各個方面（三6）。這裡可以集在一起敘述不同派別。首先，他們如同所有猶太人，無法忍受羅馬帝國的統治，都在等待默西亞來復國。然而礙於時勢，各具對策。撒杜塞派多屬司祭階層，所以是當代宗教領袖。他們與羅馬政權妥協，從中得利；但是基本上，也敢怒不敢言地忍受外邦統治。他們的信念是嚴守法律，為能邀得天主

⁶ 參閱：谷一15；瑪四12~17。

⁷ 參閱：路四14~21。

⁸ 參閱：瑪十二28。

⁹ 參閱：谷一26~28。

¹⁰ 參閱：瑪十一25~27。

的救恩。法利塞派多屬經師，他們墨守梅瑟傳統，散居民間，為大眾注解法律。他們同樣對默西亞熱烈期待，以為謹守傳統是準備之道。他們陽奉陰違地面對羅馬政權，有些聽天由命的態度。熱誠派則是革命分子，耶穌門徒之一來自該派。他們對抗羅馬政權的方法是武力。憑著暗殺肇事，促使默西亞時代來臨。關於他們的事蹟，新約中也有記錄¹¹。最後，在死海附近遁居，自命清高的厄色尼派，認為附和與屬於羅馬政權的人已經腐敗。他們度著嚴謹與類似隱修的生活，期待正義的師傅來，一舉推翻外邦統治。

耶穌在自己的時代中，的確特樹一幟。他傳報「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音」（谷一5）。天主的統治是他唯一的依賴。他不是法律主義，因此「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」（谷二27），這與撒杜塞人格格不入。他會責斥法利塞人拘守先人的傳授，廢除天主的話¹²。他的非暴力主義使熱誠派興奮一時的幻想消失¹³。他不是隱修派，又吃又喝，甚至是稅吏和罪人的朋友¹⁴。

一位現代神學家曾說，耶穌比撒杜塞人更加重視法律，比法利塞人更加回溯傳統，比熱誠派人更加徹底革命，比厄色尼人更加超越清高，因為他宣講與謹守的是天主的統治，奉行天主的旨意。但是也因此招來司祭長與經師強力抗拒，醞釀殺機。

耶穌並非一位直接向羅馬帝國主義挑戰的政治人物，但是他宣講的天主統治，已經相對化了任何極權政治。甚至我們可說，天主統治的實現，將使一切相反正義與和平的政權站立不住，人的尊嚴與平等得到保障。這在若望福音寫下的耶穌與羅

¹¹參閱：宗五 34~39。

¹²參閱：谷七 1~13。

¹³參閱：若六 15。

¹⁴參閱：瑪十一 16~19。

馬總督比拉多對話中，已可測量出來¹⁵。所以效忠羅馬皇帝的比拉多，是絕不能容忍他的。

至此，我們可以回答究竟誰把耶穌處死的問題。是代表宗教的司祭長與經師，以及代表政權的羅馬總督比拉多聯手判決耶穌釘死十字架上的。

那又爲什麼要把他處死呢？耶穌宣講天國業已來臨，他全人投身天父救恩洪流，以祂的旨意作爲自己絕對的標準，視衆人的生命、豐富生命，爲自己獻身的唯一目標。因此，與時代中的意識型態無法苟同。死守法律如撒杜塞人認爲他越界，保守傳統如法利塞人不滿他的自由。熱誠派不滿他拒絕動武。厄色尼派人不問不聞他的作爲。最後，司祭長肯定耶穌是個危險分子，必須爲了民族的苟存而犧牲他的性命。由於耶穌不承認任何政權爲至高無上，比拉多爲了安全起見，輕易地判他死刑。接受天父派遣的耶穌，在那個歷史環境中，釘死十字架上該是勢必遭遇到的結局。雖然最後一刻，他也感覺恐慌，但甘心接受¹⁶。這是基督在自己時代中的意義。

4. 基督的時代性

人類中任何盡心活出合乎人性生命的人，爲每一時代都有意義，雖然這偉大的人格有限地記錄在歷史中的一個特定階段，作爲人性的證人。自這觀念，耶穌爲每一時代的意義已可肯定，雖然他已是二千年前的人物。但是爲基督的信徒，由於他是天主派遣來的末代使者，他是天主子¹⁷，所以「耶穌基督昨天、今天、直到永遠常是一樣」（希十三 8）有意義。他是每一時代必需的救主。因此，每一代的基督信徒相信他是人類

¹⁵參閱：若十八 28~十九 11。

¹⁶參閱：谷十四 34~36。

¹⁷參閱：希一 1~2。

唯一的救主，宣告十字架的真理，以及在新約聖經中發掘耶穌基督對他們切身的救恩意義，為能活出自已在時代中的意義。

二、教會的時代性

教會是信仰基督的團體，理論上，它應該如同基督一樣的具有時代性。但是，由於信徒並非時時處處團體性地活出基督的面貌，因此它的時代性便不是顯而易見地真實。教會歷史中，不乏基督面目全非的時代，同時分佈各處的地方教會的面貌，也有差異。因此這部分更是隨著第一部分的思路，討論教會怎樣能在每一時代中，成為基督的救恩聖事，亦即怎樣合乎時代。本文基本上根據梵二大公會議的路線，分為下面三個子題：1. 回歸根源與認識時代；2. 教會自身做起；3. 教會在現代世界中。這實是大公會革新路線，我們僅是簡單地專從基督與教會的角度來發揮而已。

1. 回歸根源與認識時代：

這是在梵二《修會生活革新法令》第2號第二、三項中，已有的模式。革新一方面需要對會祖原始精神不只探討，同時在時代中復興，另一方面應該瞭解現代文化。那麼教會若要合乎時代，理當回歸根源，認同耶穌基督。顯然這並非如同聖經學家尋找歷史性的基督一樣，雖然他們的研究不無幫助，更是渴求生活基督。

耶穌基督是宗教家與心理學上所說的「元型」、基督信仰的「元型」。教會回歸根源，即是保祿所說的：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二20）。至於認識時代，大公會議的《牧職憲章》的確做了一番努力，然而，三十多年後的今天又有怎樣的文化呢？「後現代」這個名詞是否成立？究竟它指什麼？這該是教會不能不面對的。無論如何，三十多

年終該有些變化吧！

不過我們還得從地方教會來觀察這個子題，比如關於中國，關於香港或台灣，教會又將面對怎樣的文化，又將怎樣不使自己「消聲匿跡」，而又合乎時代。這誠是非常迫切的課題。

2. 教會自身做起：

教會在梵二大公會議中，自身所做的全面性革新，已可說是使耶穌基督彰顯出來。沿著前文的脈絡，這裡只擬提出一個思想。保祿宣講被釘十字架上基督的獨特性，消極地，他否定渴求德能的猶太人與以智慧自豪的希臘人。

的確，基督的教會不能不抓住十字架的真理，它與保祿一樣，在現代文化中，宣告人類的救恩；它不是代表德能的科技，也非希臘人象徵的理性。基督的救恩更非世界的發展與進步。

然而，根據梵二《牧職憲章》的路線，合乎時代的教會，必須與科技及理性交談，此即福音與文化交談。這要求教會自身做起，簡單地說，現代文化需要一個「不一樣」的教會、一個生存與行動徹底合乎福音原則的教會。也就是，教會全面的屬神。

3. 教會在現代世界中：

上個子題已在為此鋪路；交談的教會不是遺世獨立，而是深入世界。為此，屬神是屬於天主聖神，他起初即運行大地之上（詠一〇四 30），包括世界與人文。教會在現代世界中，不只自己根據福音原則屬於聖神，同時它有「分辨神類」的能力，尤其面對人間事務，亦即**廣義的政治**。

教會絕對不是一個享有政權的團體，而且也不去依賴政權。但是它根據自己的信念，常常準備與政權交談。所謂「凱撒的，就應歸還凱撒；天主的，就應歸還天主」（瑪廿二 21）。並非意謂宗教沒有發言的責任，或者政權可以為所欲為，不受

天主的主宰。在本文第一部分中，我們已經看到耶穌的言行，不論對當時的羅馬總督，或司祭長，都有影響而導致他的釘上十字架。

一個合乎時代的教會，豈能不發言批判藐視人權的政府，站在遭受排斥的弱者一方。這在現代教會中，已非不久前時常引人注意的解放神學的專有思想，當今教宗若望保祿二世還不是也身體力行，擇時發表警世的言論。這正是今日教會不爭的作風，僅是不同的地方教會具體落實的問題而已。當然，這並不意謂教會不會在重要國家政策上支持政府；不過無論如何，它不應常做應聲蟲。

這樣看來，教會的時代性建基於基督的時代性，基督的時代性經由教會的時代性而彰顯出來。

給若望保祿教宗的一封信¹

簡惠美² 譯

本文是一篇有關教宗職務的簡短教會學作品，充分表達了當代基督徒對教宗名號、權力、職責的一些反省及期望。

若望保祿兄弟：

我詳讀了您《第三個千年將臨之際》文告。您寄望我們基督徒以更新的態度迎接基督降生後的第三個千禧年：深度的悔改，徹底的變化和以基督徒與教會的身分向世人道歉，原諒我們在歷史中所犯的全部過錯。進而您具體替我們作了富於福音精神的規劃：在邁向主曆二千年以前僅餘的三年中，每年依次一個主題，深入基督、聖神、以及我們基督徒稱之為天主的絕對神秘共融之萬有根源的天父。謝謝您。但我們知道您自己受周遭一群保守人圍困，舉步維艱，難以劍及履及。

我周圍的人告知我，我們人這副德性，本性難移，悔改是奢望：我們需要榜樣和深具信德的兄弟姐妹或見證之鼓舞。好像這也是伯多祿職務的一部分，主曾向他說：「待你回頭以後，要堅固你的弟兄」（路廿二 32）。您清楚知道，歷史上鞏固教宗地位的最大貢獻之一，是初期羅馬教會成員的忠誠、團結和

¹ 本文譯自：José Ignacio González Faus, "Algunos gestos para confirmarnos en la fe", *Vida Nueva*, Num. 2085, (19 de abril de 1997), pp. 36~37.

² 本文編譯者：簡惠美修女，仁慈聖母傳教會會士，目前於輔仁大學醫學院從事心靈探討。

支持。

請容許我，以卑微的身分，向您表達一些有人認為**今日伯多祿**為堅定及支持現代信徒，可能更好做的一些表態。我不是替自己說話，也不敢教誨人；只不過蒐集許多需要別人來堅固其信仰者的話。我只是把這些「悔改的象徵性表態」系統地整理出來，依照您三年計畫的次序列出。

1997，基督年

這一年已經過半，我們只有一項簡單、迅速可行、卻意義深遠的請求：伯多祿的繼承者，是表達耶穌基督的獨特身分，可以取消「基督的代表」和「聖父」的頭銜。

首先，若望保祿兄弟，您知道，有十三個世紀之久，人們單單稱呼教宗為「伯多祿的代表」。到了第十三世紀，依諾森三世（在此時代教宗們是地上君王，與其他的君王爭權）持有了「基督的代表」的頭銜。此舉打破一個古老的傳統：「基督的代表」乃是指許許多多的人和情境，即是神父們和主教們，但也指外邦人、投宿的人、尤其窮人，這是依據 Pierre de Blois 的說法（*pauper Christi vicarius est*）。

假使您放棄此頭銜，歸還給窮人，不僅很合乎基督學，而且會傳為美談。您可以如同伯多祿向聖殿門前求施捨的乞丐說一樣的話：「銀子和金子，我沒有；但把我所有的給你」（宗三 6）。伯多祿給的是健康，您給的是原本屬於他們的。

其次，關於「聖父」這頭銜，您比我更明白耶穌對父權的保留和天主的聖德之敏感：「不要在地上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父」（瑪廿三 9）。且說：「你為什麼稱我善？除了天主一個以外，沒有誰是善的」（谷十 18）。當然，語言常是相對的，對我們來說，一些與信德關聯的經驗象徵一點，天主是父，但對身處於這不友愛世界中的

人要如此相信，誠非易事。或許當某個人反映父的面貌，能使人作如是聯想。這不也是該由您來表明放棄此稱謂，猶如耶穌（至善者）拒絕被稱為「善」一樣。

親愛的兄弟，我保證您只要做到這兩個再單純不過的表態，您就出色地實踐伯多祿「堅固信德」的使命了。

1998，聖神年

在這一年內，如果伯多祿能把地方教會在最初一千年內所享有的原本權利，歸還一些給他們，這將足以令人激賞不已：我指的是地方教會有權任命（或至少參與任命）自己的牧者。

親愛的兄弟，您十分清楚這是初期教會的傳統，西彼廉說此傳統「源自宗徒們，是天主的旨意」。您也知道，中止地方教會行使此權柄純屬意外事件：藉以避免君主和封建王侯染指任命權。因此教宗們以「在例外情況下，可保留任命權」，來回應地方教會抗議王權濫用，同時保護教會的自由。

然而迄今，這個例外的情況持續了七個世紀之久，其意義早就消失殆盡了。感謝天主，今日教會及世界的狀況又改變了，正是把這聖神的自由歸還給地方教會之恰當時機。您知道，多少次，我們的信仰前輩在任命主教時，良心歷經煎熬，在信德中認出聖神的工程。他們與我們同樣知曉人的良心是多麼無能，如果產生結果，他們確信是聖神的恩賜而非人的功勞。

1999，聖父年

我們已走到了主曆二千年的門檻，我們將不可言喻的奧秘稱為天主。我們基督徒說在耶穌內，藉著聖神啓示給我們的不是權勢，而是愛，「善良的父」。

您心底明白現代世界已經到怎樣的程度，不少人缺乏「父親是善良的」的經驗，而我們自己輒陷於弗洛伊德的弑父情結糾葛中，孤苦無助或懷舊不能自拔。在此情況，您若放棄「國

家元首」的職位，是使天主透明化，顯示祂從未自我啓示為權勢的最佳捷徑。

我清楚知道您的國很是滑稽，當史大林問「教宗的軍隊區分多少師」更是荒唐可笑。甚至不管它多小，這個頭銜限制它，強制它建立關係行使外交禮節，使它變了調，走了味，失去福音風範。

試想：耶穌若以國家元首的身分遊走巴勒斯坦，還能如此談論天主爲父嗎？這樣如何能使他那般接近百姓？您不認爲國家元首的身分，阻擋許多對您牧靈之旅敞開心門的良機？記得，有一次在飛機上，一個記者問您該次旅行的特色是什麼？您回答說：「一個兄弟的旅行。」但是該知道，若是一個兄弟，則不會以國家元首身分旅行。

我沒說要您離開梵蒂岡。但是梵蒂岡國的領袖能是別人：一個不從事教會職務的好教友。而您生活在此小國內與任何一位國民無異，不過，您確是羅馬主教。

這不是不可能的，只需進一步想如何實現。我要說的是，單這麼一步，您就要巍然崇高地實踐伯多祿的職責：「在信德中堅固你的弟兄。」

今日我們的信德需要這種型態的見證，而不是空口說白話。親愛的若望保祿兄弟，到此爲止，僅求您想一想，並祈求天主父及子及聖神光照您。

從方濟精神反省大公運動

伍維烈¹

本文作者以小兄弟會（方濟會）會士的身分，反省該會創立以來分分合合上的歷史過程：這可說是體驗並實踐「方濟精神」福音幅度的動態心路歷程。而後，更進一步提出「方濟精神」的理論基礎來驗證，即從「微末心」（minority）及「手足情」（fraternity）出發，找到可以啓發大公精神的靈修元素。

前言

1986年10月27日教宗若望保祿二世在亞西西，邀請了不同宗教領袖（包括基督宗教及非基督宗教），一齊舉行「世界和平祈禱日」。教宗選擇亞西西，暗示了這城所代表的聖方濟及其精神，跨越了宗教及宗派的界限。可見方濟的理想為大公運動和宗教交談，有特別意義²。本文收窄範圍，只針對大公運動。誠然，如果方濟的理想，正如教會內其他修會靈修傳統一樣，皆是為教會提供返回福音精神的途徑，而如果基督徒合一，又是福音的理想之一：正如梵二《大公主義法令》³所言：「誰

¹ 本文作者：伍維烈，方濟會修士，輔仁大學神學院神學系畢業，祖籍廣東台山，1965年出生在香港。入會前曾獲得加拿大滑盧大學環境學學士、英國愛丁堡大學景觀建築學碩士等學位。目前在香港從事堂區牧靈服務。

² 按嚴格分類，大公運動的對象，是有基督信仰的弟兄姐妹、宗教交談的對象，是其他有神信仰的朋友；不論方法或態度，有相似的地方，不過就本質而論，卻有所不同。

³ 本文引證梵二《大公主義法令》時，縮寫為《大公》。

愈盡力遵照福音度更純潔的生活，誰愈能促進並實行基督徒的「合一」⁴，那麼方濟及小兄弟（*friars minor*）的經驗，實在能夠為大公運動作一註腳。

本文分兩部分，首先以歷史的角度，看小兄弟會（方濟會）的經驗，即方濟精神的表達，為大公運動有何參考價值；然後，以方濟精神詮釋天主教對大公運動的承擔。第一部分將偏重歷史背景，第二部分將著重方濟精神的理想，為大公運動的啓發。

方濟的著作是本文核心⁵，那是方濟精神的準則性表達，除此之外，還參考教宗若望保祿二世最新有關大公運動的通諭：《願他們合而為一》⁶，作為大公運動的教會立場。

一、小兄弟會（方濟會）分合的歷史反省

「方濟精神的歷史」與「挑戰大公運動的張力」之間，有著許多共同地方：包括方濟精神所源於的宗教社會背景、努力實踐這精神的小兄弟會、他們所見證的八百年時空、以及本身面對的分裂。

十二、十三世紀的背景

十二、十三世紀的歐洲，因為當時經濟社會環境變遷，產生不少另類學說團體，不滿教會一般的習慣，是一個「福音運動」，例如：*Waldensians*, *Cathari*, *Albigenses*, *Humiliati* 等。綜合來說，這些團體的特徵是：

- 一、挑戰當時教會權威；

⁴ 《大公》7。

⁵ 以下各方濟著作選段均參照：嚴謬譯，《聖五傷方濟言論集》，（台北：思高，1984）；及 Marion Habig, ed. *St Francis of Assisi: Omnibus of Sources*. (Chicago: Franciscan Herlad, 1972).

⁶ "Ut Unum Sint", 1995年5月30日發表，見 *Origins*, 25(June 1995)4。以下縮寫為《合一》。

二、對福音特別熱衷，尤其是福音中描述的貧窮；

三、充滿傳教宣講的熱忱。

雖然有些團體在開始時，十分單純，只集中在某一點，但往往後來卻隨組織發展，慢慢在道理上產生偏差，最後被教會判為異端。事實上，方濟及小兄弟會及其他修會的出現，其實與這些福音運動，在更新教會的出發點上，是十分相近的⁷。

教會分裂

中世紀的福音運動出現，形成某種程度上的教會分裂現象，雖然比起日後宗教改革的教會分裂，規模小得多⁸，爭辯的道理也不一樣。小兄弟會及宣道會（道明會）等，忠於教會修會的出現，雖然看起來是產生分裂，事實上卻有助於教會的合一，因為這些修會的出現，解答了當時對福音、對宣講、對更新的渴求，使人不用轉投異端團體而離開教會。

論表達及實際組織，方濟運動並非一個獨立的**教會團體**（An Ecclesiastical Community）⁹，而是教會內的一個修會，是一個**教會的團體**（An Ecclesial Community）¹⁰。

方濟時代的福音運動團體，有些起初不是故意弄分裂，如 Waldensians，那不是一個獨立的教會團體，曾得到教宗亞歷山大三世（Alexander III）及依諾森三世（Innocent III）的接納

⁷ 詳細可參考聖方濟傳記。有關教會歷史綜合，參考 *The New Catholic Encyclopedia* 中所提及相關團體的各條文章；以及 Mendicant 等各條之專題歷史文章。

⁸ 論規模，至今只有 Waldensians 保留在義大利及法國，法國的教派早已投了改革宗。

⁹ 這是一個有教會正式組織的團體，如教區：組織中有主教、司鐸等聖職人員。

¹⁰ 這是一個有教會特質、教會生命的團體，但不是如教區一樣的**教會團體**。有關這詞用法，見 Walter Abbot, ed., *The Documents of Vatican II*. (London: Geoffrey Chapman, 1966), p.355, footnote 45.

及和好，是在被判為異端後，才成爲一個分裂的團體；有些則是有明顯教會組織的團體，如 Cathari 教會，他們有主教制度，卻沒有與羅馬的教會成員保持共融，故成了裂教¹¹。

服從教會與教會合一

有別於其他福音運動的異端團體，方濟著重了對教會的服從，而這服從是基於「合一的教會觀」，故與大公運動不無影響關係。方濟十分強調對羅馬及公教會的服從，可見於他在會規的條文：

- ◎ 方濟兄弟對教宗依諾森三世及其合法選舉之嗣位者，以及羅馬教會，誓許服從和尊敬¹²。
- ◎ 倘若弟兄在言語及行爲上背離公教信仰與生活而又不肯悔改者，應將他完全逐出會外¹³。
- ◎ 會長們要在公教信仰和教會聖事各方面，仔細調查〔那些心懷志願，要參加這種生活的人〕¹⁴。
- ◎ 天主的僕人若信任按羅馬聖教法典、正直生活的神職人員，是有福的¹⁵。

以羅馬爲中心的態度，爲今天的大公運動，就基督教方面來說，卻是一個障礙，雖然教宗若望保祿二世不斷重申「羅馬主教的合一職務」（ministry of unity）¹⁶。

Samuel McCrea Cavert 在對《大公宣言》的回應¹⁷中，就針

¹¹ 按《天主教教理》2089 條。

¹² 《小兄弟會 1223 年會規》，第 1 章。

¹³ 《小兄弟會 1221 年會規》，第 19 章。

¹⁴ 同上，第 1 章。

¹⁵ 《忠告篇》，第 26 篇。

¹⁶ 《合一》88-96。

¹⁷ 見 Samuel McCrea Cavert, "A Response", in Walter Abbot, 前引書，

對這點做了批評：他認為有關「羅馬公教會是唯一真教會」及「伯多祿首席性的預設」都可再進一步重新反省；他亦說其他教會所謂「除了基督之外，沒有別的中心」，好像暗示羅馬教會不是以基督作為中心。

雖然以今天的眼光，不太適合過分強調這「以羅馬為中心的態度」了；但，回顧歷史，對純樸的方濟來說，他的視野只局限於中世紀的教會觀：羅馬代表了教宗，而教宗代表了基督，而且，服從教會是源自基督的首位性。

「他們是吾主耶穌基督至聖體血的僕役.....，所以他們的職位超越其他職位.....」¹⁸。

分多或分裂

方濟運動中的小兄弟會，雖然不是獨立教會，只是教會的團體，但如同「天主教會」本身，一直見證面對合一與分裂的張力。方濟還未死，已有衝突；而且迄今幾百年間，一直有若干不同支派陸續出現¹⁹：

14 世紀	神修派
16 世紀	住院派
16 世紀	守規派
16~17 世紀	加布遣派
16~17 世紀	革新派
16~17 世紀	沉思派

方濟運動既然標榜熱愛和平，以服從羅馬作教會合一標

pp.367~372。

¹⁸《忠告篇》，第 26 篇。這裡的「他們」原指神職人員，代表了體制的教會。

¹⁹資料綜合自 Lazaro Iriarte [高征財譯]，《方濟會史》（台北：思高聖經學會，1996）。

誌，它自身的離合，為教會的大公運動，有一定的啓發：原來小兄弟會每次的分裂，大多是在對福音解釋上分歧，特別是如如何堅守貧窮，表達福音的貧窮生活，往往是方濟精神的衡量，而彼此願意「更忠貞」於方濟的本來精神，一如教會的分裂，為成為「更真正」的教會。「有許多基督徒集團，都向人推薦自己是基督真正遺產」²⁰。事實上，教會的更新，是大公主義的實施之一。「教會的每次更新，主要在於加強對其使命的忠誠。無疑地，這也是合一運動的基礎」²¹。

更新或改革

從教會合一的角度分析，不論是方濟運動或別的靈修傳統，甚至宗教改革運動，皆是為更忠誠於其使命。但嚴格而論，只要是仍然繼續留在教會內，就不算是分裂：是「更新」（renewal），而不是狹義的「改革」（reform）。

二者的分別，在於「更新」是由內而外（from within），屬廣義的「改革」（reform）；而「改革」，卻往往導致「另起爐灶」。前者是同一教會「一而多」²²的見證；後者則破壞了基本的「一」。

無論如何，小兄弟會的分裂歷史，襯托著教會的分裂歷史反省，表明一個關係：分裂的形成，是由於「更新」的需要沒有達到；故「自身的更新」，正是合一的途徑。教會應不斷革新，這是梵二的精神：

「基督號召旅途中的教會繼續不斷的革新，教會以人世間的組織來看，的確也需要隨時革新」²³。

²⁰ 《大公》1。

²¹ 見《大公》6。

²² 按《天主教教理》814條。

²³ 《大公》6。

小兄弟會的合一經驗

小兄弟會近年終於達到某種合一。十九世紀中，除了加布遣派及住院派，其他各派別，已在教宗良十三世及教廷的策動下合一而成。

相比之下，教會的合一決不可能有類似的發展模式，因為小兄弟會的合一，有由上而下的力量，因為本身個別修會派別還是隸屬於羅馬宗座（還是一個教會中的不同團體）；但教會的合一運動，卻要是完全自願的才行，因為本身個別教會派別已經獨立，已是不同的教會團體了。

二、方濟精神的反省

探討過方濟精神的實踐經驗，現轉向方濟精神的理論。當然，方濟精神本身是很廣泛，這裡將從「微末心」（minority）、「手足情」（fraternity）作大綱，扼要綜合，有哪些元素，可以啓發大公運動。

基於微末心的悔改

的確，梵二大公運動的悔改皈依態度，與以前的「剛愎自是的批判、辯論」截然不同，難怪基督教的觀察，覺得令人鼓舞²⁴。梵二坦然承認「雙方都不能辭其咎」²⁵，並重新強調：「沒有內在的皈依，大公主義就徒有其名」²⁶。方濟也在其《忠告篇》，提出：

「每逢觸犯了別人時，即刻彌補其過，外面直認不諱，內心痛悔，決心改過，並以指定的行動實行彌補者，

²⁴ 見 Samuel McCrea Cavert，前引文。

²⁵ 《大公》3。

²⁶ 見《合一》15；但，本句引自《大公》7。

他是一個忠信聰明的僕人」²⁷。

雖然表面是一段老生常談的勸善小品，但為謀求合一的教會，卻是萬古常新的提醒。不但為個人內心皈依，為團體皈依亦然，須知教會也是一個「僕人」²⁸，為天主及彼此以愛服務。為忠於此僕人召叫，更應為反合一的罪而改過。至於謙虛地求寬恕，另一段僕人忠告，可作為這僕人教會的參考：

「受責備時容易認錯，尊敬的服從，謙遜地告罪，高興地做補贖，這僕人是有福的」²⁹。

基於微末心的祈禱

教宗若望保祿二世提出「祈禱的首要性」(primacy of prayer) 作為合一途徑之一³⁰。為方濟，他了解祈禱的首要性，因為他認定自己的微末，而祈禱本身與合一又有相關。在《致眾信友書》，方濟描寫「啊！在天上有著一位大父，那是多麼光榮、神聖而偉大！」透過這樣地述說，他表達自己在天主前的微末；而在同一段，更把耶穌的合一祈禱同時貫連起來，引用了若望福音「好叫他們合而為一」的為大司祭禱文³¹。

手足情的本質

教宗若望保祿二世認為「手足情是交談的果實之一」³²，「姐妹教會」的說法正表達了這事實。沒有手足情，也談不上和好。方濟的《太陽歌》寫於 1225 年，充分發揮了宇宙間的萬物皆弟兄之胸襟。其後，方濟在《太陽歌》後多加了一段，特

²⁷ 《忠告篇》，第 26 篇。

²⁸ 見 Avery Dulles, *Models of the Church*. (Garden City: Double Day, 1987)。此書中提到「僕人」是教會的模式之一。

²⁹ 《忠告篇》，第 23 篇。

³⁰ 《合一》 21~27。

³¹ 若十七 6~24。

³² 《合一》 41~42。

別爲了鼓勵亞西西的主教及市長的和好，要他們明白和好爲了修復本有的弟兄關係。若果肯定了同是天父兒女之間需要和好，那麼基督奧體內的弟兄姐妹，豈不更甚？

與穆斯林的手足情

小兄弟會會規的一個特徵是容許，或更好說是鼓勵，弟兄們按天主聖召去穆斯林或非信徒中傳教。方濟本身也去摩洛哥及敘利亞，更與蘇丹會面³³。儘管歷史中的方濟也許會覺得「宗教交談」一詞陌生，況且方濟的傳教熱忱，令他希望最終使所有人「領洗而作基督徒」³⁴；但其隱含的精神，有助基督宗教內的彼此交談，也可以作典範：雖然本來方濟精神在這方面的表達，本來更適合作爲宗教交談的模型³⁵。

方濟與穆斯林的和平式、甚至於有生命危險的會面，而非十字軍的暴力對抗式相遇，不但有其社會性意義，也有宗教性的重要：穆斯林的天主經驗，每天五次的祈禱（salat），使方濟意識到天主恩寵性的臨在，不受（公）教會與聖事的規範。雖然方濟對羅馬教會的信仰與聖事的熱愛是堅定不移，但他沒有陷入十字軍的意識形態。

綜合他寫給修會看守者（custodes）的信，對唯一真主的信仰，方濟只有一個最終的願望，就是這位「又生活又真的天主」³⁶，受普世稱讚與光榮。對方濟來說，全能的、超越的、唯一的天主是普遍性，不受宗教界限的規範，故他甘願與蘇丹會面，融合伊斯蘭教的敬禮方式。因爲與穆斯林有同一位雅威

³³見薛拉諾著，《方濟傳上》，55~57頁。

³⁴《小兄弟會1221年會規》，第16章。

³⁵有關方濟與穆斯林關係的各點反思，詳見Leonard Lehmann, "Francis's Two Letters to the Custodes: Proposals for Christians-Islamic Ecumenism in Praising God." in *Greyfriars Review*, 2(3), 1988, pp.63~91.

³⁶《致看守者書》，第七節。

天主，堪是手足情的共同基礎，那與已經是同一「基督作為主與救主」³⁷的弟兄姐妹交談，不是更可以、更恰當作為手足情的發揮嗎？

公教徒與非公教徒的共同基礎，除了雅威天主父，更有聖洗聖事的共同聖事連繫，這是今天大公運動所承認³⁸，而方濟把聖洗聖事作為傳教目的，那不是使非公教基督徒，類比上比穆斯林更能發揮手足情嗎？

發揮微末心及手足情的交談

面對穆斯林，方濟強調「他們（小兄弟）可以告訴人們及其他人，這些及其他中悅主的事情」³⁹，應有「兩種表現」⁴⁰：

- 一、不與人爭吵辯論，為天主而甘居一切受造物之下，並明認自己是基督信徒。
- 二、幾時看清是天主的旨意了，便該宣傳天主的聖言，好讓教外人信仰全能天主：父、子及聖神，萬有的創造者並信仰永生聖父之子為贖世救主……。

這裡方濟提供與穆斯林宣講的原則，可說正是微末心及手足情的綜合，可類比地應用到與基督信徒對話。

- 一、「不與人爭吵辯論」，或如別處所言：「不要批評別人，而要溫良、和平、有節制、慈祥、謙虛、誠實而得體地對一切人說話」⁴¹。
- 二、今天術語所謂「生活見證」，視為「交談」的第一步；而這樣的「生活見證」，一方面暗示自己微末的悔改的

³⁷ 「基督作為主與救主」是普世基督教協會的肯定，方濟亦常用。

³⁸ 按《天主教教理》1271條。

³⁹ 《小兄弟會1221年會規》，第16章。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 《小兄弟會1223年會規》，第3章。

事實，另一方面強調了「爲天主」及自己是基督信徒的身分認同，正配合教宗若望保祿二世所提倡有關交談的：良心省察、皈依、面對天主的垂直向度……等不同層面⁴²。

結論

本文試從方濟精神反省大公運動，先從歷史反省，十二、十三世紀的背景、教會分裂、服從教會與教會合一、更新或改革的需要、小兄弟會合一上的經驗；然後，再從方濟精神的微末心、手足情作反省，悔改、祈禱、與穆斯林的交流經驗，皆是大公運動的啓發。

但願方濟的寬容、和平精神，繼續作吾人參與大公運動的榜樣。

⁴² 《合一》 33~36。

合一的教宗

若望廿三世及保祿六世

張少麟¹

本文作者從大公主義角度出發，給影響梵二時代精神最深遠的兩位教宗，對基督徒合一運動上的貢獻，做了詳實的評介。

前言

大公主義的課程，使我獲益不少，也成長了很多。特別在面對其他基督宗教時，心態上的轉變最大。我不會像以往那樣，視他們是分離的原因，把一切過失都怪在他們身上，反而是回到自身做反省，也覺察到我們在這一方面，也有過失。

雖然，對於合一有不少的了解，但總覺得教授在課堂上有限的時間裡，無法更仔細地給同學講解教宗若望廿三世和保祿六世對合一的貢獻。所以，我便在課餘時，嘗試去多加了解。現僅將自己所知道的，以論文寫作的方式來給大家分享。

本論文將分三部分來發揮：（一）若望廿三世任駐外使節時期，（二）若望廿三世對合一的貢獻，（三）保祿六世對合一的貢獻。

我把若望廿三世的駐節時期做為此論文的出發點，是因為他在此時期裡與東正教的弟兄們有著密切的關係；也是他的這

¹ 本文作者：張少麟執事，馬來西亞華僑，主徒會士，輔大神學院神學系畢業，現正在愛爾蘭進修。

個經驗，促使他召開梵二大公會議，推動基督徒合一。可是，第一會期結束（1962年12月8日），若望廿三世逝世（1963年6月3日）。繼承其任的是保祿六世。他繼承若望遺志，完成了大公會議，並為基督徒合一頒佈了大公主義法令。就因著三者間有著密切的關係，所以在本文中，我做了這樣的一個安排。

一、若望廿三世任駐外使節時期

1. 駐保加利亞時期（1925~1934）

1925年4月25日，他奉教宗庇護十一世之命，自義大利的米蘭來到保加利亞的首都索非亞（Sofia）任視察使。當他到達之時，保加利亞的天主教正由兩個不同教區的傳教士所領導；此外，更有行東方禮的天主教。雖然困難重重，他卻以代表教廷的職權，盡力促使西方及行東方禮的天主教合一。

在此時期，保國也曾一度發生經濟恐慌，許多人民，掙扎於饑餓的邊緣上。他便盡力濟助，絕不問對方的社會地位和宗教信仰。另一次，保國又遭地震之災，他依然幫助一切需要幫助的人。他的仁愛慈祥和大公無私的精神，漸漸地被人認識²。

他的努力受到肯定，就像他被調往君士坦丁堡，在惜別的宴會中，人們對他所表現的一樣。他曾在家書中，描寫了當時的情形：

「……在索非亞的最後幾天給我極大的安慰，因為我可以看出保加利亞人、甚至東正教人都十分喜歡我。我和波里斯王和約瓦娜王后（King Boris & Queen Giovanna）話別，他們每人都和我談了一小時。……國王送給我他自

² 參閱：張秀亞，《現任的教宗是誰？》（台中：光啓，1959年），27~28頁。

己的照片，用銀質鏡框鑲著；又送給我一個美麗的十字架。這十字架來自亞托士（Athos），是他還是王子時，東正教總主教送給他的禮物；還送給我保加利亞最特出人物才可以獲頒的最高勳章。這一切禮物表示國王和王后對我的情意……。³」

他在保加利亞的十年中，對東方教會也有了更深一層的了解及愛護。他熱愛行東方禮的天主教會，亦如西方天主教會一般。當他登基就教宗之位時，曾向世界廣播，其中有一段大意是：

「我們愛護西方的天主教會，而對東方派的天主教會也懷有同樣的愛；我們伸開雙臂，敞開心扉，等待著那些一度脫離羅馬教廷的教友們，重新來到教宗伯多祿繼承者的座前。⁴」

2. 駐土耳其、希臘時期（1935~1944）

1935年1月，他再次奉教宗庇護十一世之命，自索非亞移駐君士坦丁堡（Constantinople，又稱「依斯坦布爾」Istanbul），就任宗座駐土耳其及希臘代表，兼任君士坦丁堡教區的監牧⁵。

土耳其是個信奉回教的國家，所以對這位教廷派來的代表極為淡漠，覺得他無足輕重。然而，他卻鑒於時事的需要，加強職務中的傳教工作，一切都本著愛主愛人的精神去做。他在工作繁忙中，也不忘多了解土耳其人的文化、生活和心理。

³ 梁偉德譯，《教宗若望廿三世家書》（台北：光啓，1985年），89頁。

⁴ 張秀亞，前引書，29頁。

⁵ 同上，27~34頁；王化宇，《教宗若望廿三世與來屆大公會議》（台中：光啓，1961年），17~20頁。

一天，他走進一座行拉丁禮的聖堂，聽到教友們用法文誦經。於是，他詢問道：

「他們都是法國人嗎？」

「不，他們都是土耳其人。」

「那麼，譯成土耳其文，不是很好嗎？」

不久，教友們便完全改用土文誦經了。

他又發現一些回教婦女，經常往聖堂中祈求聖母的助佑。他認為這是一個使他們認識真主的好機會，乃給他們印發許多「天主經」及「聖母經」的小卡片；以後，便可以聽到這些婦女誦唸經文的聲音了。

在一次的地震中，他仍保持在索非亞時的仁愛、大公無私精神，去幫助所有遭難者。理所當然的，也給當地人民留下深刻的印象。

此外，他也常到希臘京城雅典去。希臘則和土耳其相反，完全是東正教的人士。在這樣的環境下，推動天主教的教務，本已極為困難，希臘政府又頒佈了限制其它教派傳教的法律，使一些原來行拉丁禮的天主教教友，幾乎無法保持其信仰的自由。雖然環境不佳，但他仍然以愛主愛人之精神，去為那些在第一次大戰中的受害人民做仁愛的工作，並改變了他們過去錯誤的觀念，而受到了愛護和尊敬。

當他離開駐土耳其和希臘時，羅馬觀察報對他的評論是：

「近年來，他所遭遇的困難很大，但他能克盡職守，是教宗庇護十二世旨意的忠誠實踐者。」

綜觀他在東方國家駐留的二十年中，都是以外邦宗徒聖保祿的遺訓，來處理教會事務：

「你們因著信仰耶穌基督，都是天主的子女，所以，凡你們因著洗禮，歸依基督的人，就都穿上了基督。並不分誰是猶太人、誰是外邦人、是為奴的、是自主的、是男

是女；因為一切的人，在耶穌基督內，都成了一個。」（迦三 26~28）⁶

他如此豐富的經驗，也為他日後奠定了召開大公會議的基礎。

二、若望廿三世對合一的貢獻

1. 教宗對合一的渴望

1958年10月29日，當選教宗的次日，他在給全世界的廣播文告中，很自然地提及教會合一說：

「我們同樣的關懷東方與西方的兩個教會，並且我對所有與我們的宗座分離的人士也願加以照顧，那宗座是伯多祿直至世末活於他的繼承人的聖座，並履行基督授與他在世上能束縛或解開的使命，或牧主之羊群的任命的聖座。我們熱烈願望他們回到天父的老家，並同時誦求主之言：『聖父乎！求父以己名義，保佑父所賜予之眾，使成一體，猶父與子之為一體。』於是『終惟一棧一牧。』我們呼籲大家都心甘情願的前來吧！不要回到他人之家，而要回到自己的本家，從前他們祖先以非凡的道理光耀之家，並以超群的德行揚名之家。⁷」

在11月4日，加冕時，他講道說：

「範圍還要擴大：『我有些別的羊，未入此羊棧；我應當把牠們也引回來；牠們必將聽我的聲音，如是則其他的羊，同屬於一個牧者。』（若十 16）看啊！這是廣大

⁶ 王化宇，前引書，20頁。

⁷ 李貴良譯，〈教宗若望廿三世首次向全球與羅馬廣播全文〉《恆毅月刊》，第八卷，第五期（1958年12月號）。

美麗的傳教問題，是羅馬教宗懸念的所在。⁸」

12月15日，在御前會議的演講中，他也提及：

「我們也不能忘記那些本來早已脫離羅馬聖座，或者甚至不是基督的信徒，他們也向我們表示他們的一番敬意。這些敬意的表顯，並不是向著我們微賤的本人，而是向著公教的元首，羅馬教宗，歷史上常證明不僅是保衛公教，而是保衛各民族和平安寧的領袖。⁹」

從以上的演說中，我們不難看出，教宗總不忘記合一的問題，常會一再重覆他的思想。因此，他長久渴望合一的願望，終於在1959年1月20日得以說出。

「那天，他坐在辦公桌前，國務卿他爾地尼（D. Tardini）樞機謁見。這是他每日接見外賓前，慣例要第一個接見的。就在這一天，從他口中說出大公會議這幾個字。他偉大的思想也得到國務卿的贊同。所以，在五天後（1月25日），即聖保祿歸化日，教宗宣佈了將要召開大公會議的消息。¹⁰」

然而，在同年6月29日，他在所頒佈的《伯多祿座位》（*Ad Petri Cathedram*）通諭中也提到大公會議要旨：

「發揚信德，復興教友的基督化生活，並使教會的紀律適應現代的方法與需要。」

「這定是真理、合一、愛德的壯觀，我們深信，那些與聖座分離的弟兄見到，等於是一種研究耶穌基督禱詞中所期待的合一道理的邀請，並因而能重新獲得。¹¹」

⁸ 杜而未，〈新教宗在加冕彌撒中講道摘要〉，同上。

⁹ 羅光譯，〈教宗首次御前大會演講詞〉，同上，第六期。

¹⁰ 參閱：陳文裕，《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》（台北：上智，1989年），35~36頁。

¹¹ 穆啓蒙著，張鶴琴譯，《一牧一棧》（台中：光啓，1961年），67~68

2. 基督徒合一秘書處

當教宗宣佈要召開大公會議後，初步籌備工作隨著展開。直到 1960 年 6 月 5 日，聖神降臨節，教宗頒佈《上天授意》（*Supremo Dei Nutu*）手諭。手諭中，教宗命名未來的大公會議為「第二屆梵蒂岡大會」，並公開設置大公會議的籌備委員會，進入正式的籌備階段。此時，共設立了十個委員會和三個秘書處。其中之一是基督徒合一秘書處：教宗任命貝雅（Bea）樞機為主席。這秘書處在梵二第一會期之初，被提昇到與十個小組委員會同等的地位，因此也就有了與其它委員會同樣的組織和使命¹²。

這秘書處的成立，可說獲得很好的回應。在德國西發里亞（Westphalia）學院，路德派領袖與貝雅樞機及巴德朋（Paterbon）的總主教葉克爾（Yaeger）修札親密來往，討論兩位天主教人所寫的書，同意教會最近在神學方面，已較為接近。教宗又屢次接見基督教領袖：1959 年，接見英國主教司多胡（Stokwood）；六月接見英國詠禮團員李亞（Rea），教宗贈他一部日課；以後二次接見英國詹姆斯（M. James）；1960 年夏天，接見詠禮團員包來（B. Pawley）；秋天，接見法國泰澤（Taize）地方的基督教小團體。

可是，最重要的事件卻發生在蘇格蘭聖安特留（Andrews）；1960 年 8 月 24 日，世界教會委員會在此開會。立刻可以看出，他們在合一秘書處成立後，對羅馬的態度改變了。特別是英國坎特布里總主教，也就是全英國教會領袖費雪博士（G. F. Ficher），希望能拜謁教宗若望廿三世。

就在 1960 年 12 月 2 日，教宗和費雪博士做了一個歷史性

頁。

¹²參閱：陳文裕，前引書，65 頁。

的會晤。1962年1月17日，費雪宣佈自己退休，但他仍不忘為合一運動做最後貢獻，任命詠禮員包來（B. Pawley）為坎特布里總主教駐教會合一秘書處的私人代表¹³。

費雪的精神實在可嘉，因自四世紀多分手以來，他是英國教會第一位首長來羅馬見教宗的。在他以後，有許多耶穌教或東正教的高級人物也來訪問教宗。

3. 評估第一會期內的「合一」成果

1962年12月8日，第一會期結束。在兩個月的作品中，並沒有完成任何文件。所以不易直接看出此會期對合一有何貢獻。教宗也說：

「第一會期，好似大公會議工作隆重的小序曲，表達希望進入天主上智的中心意願。由各地而來的兄弟，共聚一室，逐漸彼此認識，雙目面對而視，表示心心相印；我們希望由各民族的傳教工作代表，揭出天主子女享受的自由。¹⁴」

然而，我們惟一能夠肯定的，是確實有著間接的貢獻。因為每位教長能接觸到來自各國、各洲、文化背景非常不同的伙伴，彼此交談、溝通、分享經驗，而在心靈層面有了大公的體驗與成果。

三、保祿六世對合一的貢獻

1. 保祿六世與大公主義

1963年6月3日，教宗若望廿三世逝世。十八天後，即6

¹³參閱：吳宗文編輯，《梵蒂岡第二屆大公會議史綱》（台北：華明，1981年），28~29頁。

¹⁴同上，96頁。

月 21 日，米蘭總主教 Montini 樞機被選為新教宗，取名保祿六世。當選次日，教宗在加冕時演講說：

「我們將繼續前任教宗的工作，我們要護衛教會，不受內外信仰及道德方面的錯誤，而損害其美妙，我們要提高教會的牧靈能力，使它雖貧窮，但自由，這是母親及導師的職務，對子女慈愛、同情、忍耐，並邀請不是她子女的人。如我們已報告過的，我們將繼續大公會議，我們祈求天主，由這項大事，使教會信仰堅固，刷新它精神力量，使它的形式，適合時代的需要，能吸引分離的兄弟，以真理、愛德，與獨一的公教會結合為一。¹⁵」

就在 1963 年 9 月 29 日，教宗召開了梵二大公會議的第二會期。他在開幕禮的演講中，再次指出了大會的目標：其中一項是基督教會的合一。他說：

「如果對教會的分裂有我們應當承當的過失，我們謙虛地呼求天主寬宥；如果弟兄們認為我們曾經開罪過他們，也求他們寬恕。在我們方面，我們也從心寬恕所有開罪天主教的地方。¹⁶」

教宗這樣的態度，也給了合一運動一個新的詮釋。他如此做不僅獲得基督教弟兄的讚揚，也幫助了他在以後三個會期中完成了《大公主義法令》（以下簡寫：UR）。他在法令中，給我們指出一些原則和方向¹⁷：

a. 大公運動：

這不但是基督徒個別參加，而且是基督徒所組成的團體，

¹⁵同上，102 頁。

¹⁶陳文裕，前引書，110 頁。

¹⁷王愈榮譯，《梵蒂岡第二屆—大公會議文獻摘要》（台北：華明，1966 年），86~90 頁。

即上主的教會也都踴躍參加。(UR 1)

所有今日生於這些團體內、信仰基督的人，誰也不必負擔這分離之罪。凡有效的領受了洗禮的人，與天主教，雖則不完全，卻有某種的共融，而天主公教的子女理當認他們是主內的弟兄。況且，在天主教有形的界限之外，也能有許多甚至有價值的事例存在：如成文的天主聖言，聖寵的生命，信、望、愛三德，以及其它聖神的內在恩惠。這一切都來自基督，並引向基督，照理是屬於基督的唯一教會的；同樣，有許多神聖的儀式.....也無疑地產生聖寵的生命，並開啓救贖、共融的門徑。(UR 3)

所謂「大公運動」就是指依正義與真理，為消除不符合分離弟兄情況的言語、審斷和事實所做的努力。隨即，因專家們所做的「會談」，使各基督團體之間做進一步的互相了解、互相敬重。

b. 大公精神：

在大公行動中，天主教教友首先需正直而密切的注意，天主教會內部所需要革新和實現的一切。(UR 4)

沒有內心的改革，不可能有真正的大公主義。(UR 7)

在某種特殊環境下，允許也希望天主教教友與分離弟兄，聚合而作祈禱。不過，對一切「聖事上的相通」，是主教應該明智地給予指示。(UR 8)

有適當準備的教友；應當對有關分離弟兄的一切，獲得更好的知識，特別在聚會時，大家應該平等相待。(UR 9)

神學及其它一切學術，尤其是歷史，也該依大公精神去教授。同樣，天主教教士也該認識，在他們傳教工作中所能遭遇到的問題。(UR 10)

絕對必須清楚地敘述完整的教義。「虛假的和平主義」是

大公主義的勁敵，它損害公教教義的純潔，並掩蔽了它真正而一成不變的意義。同時，應該運用為分離弟兄也能接受的語氣。
(UR 11)

c. 分離的教會與宗教團體

最初的分裂是發生在東方，因厄弗所和加采東公議會的爭論，或以後，因東方天主教與羅馬宗座的決裂而造成的。其它的分裂是在四個世紀以後，發生在西方，由於人們所稱革新事件的發生。結果許多國家的或教派的團體，與羅馬宗座分離。其中，特別是英國教會。(UR 13)

d. 有關東方教會的特別考查：

在東方有許多區域或地方教會，其中第一級就是宗主教所轄教會，它們中好多因為是宗徒們親自所創的教會，而引以為榮。

東方教會持有寶藏，西方教會從中獲益匪淺。基本的信理都是在東方所召開的大公會議中作了定論。為保存他們的信仰，這些教會會受很多苦，現在還在受苦。

大公會議勸衆人要細心查考東方的教會，它們的創立時代，它們的發展及在決裂前與羅馬宗座間所有的關係，而後對這數點作一個公正的評論。至於某種「聖事上的相通」，不但可能，而且推薦（請參閱：《東方禮天主教會法令》）。(UR 14)

大公會議，為消除一切疑問，隆重宣佈東方的教會，有權依他們自己的法律來管理。這一傳統原則的切實遵守—老實說，它並未常受尊重—為建立合一，是絕對必須的先決條件之一。(UR 16)

我們必需看出，東西二方的不同神學公式，屢次是相輔相成的，而不是相背的。至於東方人的真正聖傳，我們應該承認

他們，是卓越地根據于聖經的；發展並表達於禮儀生活之中；是來自宗徒們口傳，藉東方教父及靈修作家們的著作培養起來的。（UR 17）

e. 西方的分離教會與宗教團體：

在西方與羅馬宗座分離的教會與宗教團體，以一種特別的親屬關係，還保持與天主教教的連繫。

他們之間彼此顯然不同；因此，很難做適當的定義。必需承認，在他們與天主教會之間，不但是在歷史、社會、心理和文化特性上，特別是在解釋啓示的真理上，有著相當的不同之處，即使對基督教會團體的來源及中心這一點上，也有很大的差異。

因領洗聖事，人真的加入了基督之內。不過，聖洗自身不過是開始……因沒有神品聖事，與我們分離的團體，沒有保存聖體奧蹟。雖然如此，他們在舉行聖餐時，承認生命在於與基督共融。爲此，對主最後晚餐的道理，其他的聖事，教會的敬禮與職務，都該是會談的對象。（UR 23）

這些弟兄們的基督化生活，是靠信基督而滋養，靠聖洗的恩寵及天主聖言的宣講而獲益。它表露在個別的禱告、默思聖經、基督化家庭的生活、爲讚美主而聚在一起的團體的敬禮中……大公的會談，能從福音的應用於道德這一方面開始（UR 23）。換言之，我們能以靈修和社會工作的合作做爲合一的初步進路。

從以上法令的摘要中，我們不難看出，教宗保祿六世對合一運動的努力。教宗爲了使內容及形式更清晰、更正確起見，還親自修改了原則上已爲教長通過的大公主義法令。最重要的修改是第三章講與羅馬宗座分離的基督徒時，表示公教會對大公主義有了新的立場：在標題上，已不說：與公教分離的基督

徒，而注重教會及團體；說與羅馬宗座分離，不是與公教分離，它與其它教會及團體，仍有聯繫¹⁸。除此之外，教宗在行動上，也有一些具體的表現。這將會在下一節中討論。

2. 合一的具體表現

a. 教宗至耶路撒冷朝聖

1964年1月4日至6日，教宗保祿六世去耶路撒冷朝聖。這是自教宗比約七世於1809年被俘擄以來，教宗第一次出離義大利國境。教宗此次朝聖的目標，是爲了尋求合一。我們能從教宗在梵蒂岡大公會議第二期大會閉幕詞中知道。教宗說：

「伯鐸由福地出發，他的繼承人卻沒有回去過。我們要回去，雖然爲時短促，去祈禱、做補贖、革新，將教會獻於基督，使分離的弟兄皈依獨一的聖教會，求主賞賜世界和平，求基督拯救整個人類。¹⁹」

在這次的朝聖中，教宗在宗座代表處接見了東正教耶路撒冷 Benedict 宗主教和 Athenagoras 宗主教。Athenagoras 宗主教和教宗見面時互相擁抱親吻和平。在教宗的回訪中，他倆一起唸了若望十七章，基督祈求信友們合一的福音²⁰。

所以教宗聖地之行，是回返教會的發祥地，福音的原始，是一種謙卑愛德的旅行，對世界和平，信友合一，有莫大的貢獻。這次旅行的精神及合一的意義，可說是教會在大公會議時代的頂峰！

b. 教宗訪問印度

第三會期閉幕後不久，教宗赴印度參加第卅八屆國際聖體

¹⁸吳宗文，前引書，250頁。

¹⁹陳文裕，前引書，137頁。

²⁰同上。

大會。在此，他也說出了此行的目標；其中之一便和合一有關。他說：

「我們當互相了解、羨慕、親愛、同心合意。我們不當以旅客身分相會，而如尋找天主的人，不在大石建築的教堂中，而在人心內。在相互瞭解後，我們共同努力，建設人類的前途。我們尋找實際能合作的方式，統一財源、努力，以達到各國間的融合。²¹」

c. 合一禮儀

在梵二大公會議結束的前夕，教宗與觀察員在聖保祿大殿，外邦人的宗徒墓前，同聲請求全體信友合而為一，這種共同祈禱，在教會分裂後的歷史上是空前的。

此時，教宗綜合大會對合一的貢獻時說：

「天主教承認自己的過失及不良的心情，我們求天主及你們寬恕；我們發覺它並非由公教根源而來，我們決定以基督門徒的心情來改正它；棄絕帶有成見得罪人的辯論，更不顧及面子問題。²²」

d. 絕罰的取消

在梵二大公會議結束的前夕，除了合一禮儀外，還有一個突破，就是絕罰令的取消。東西方教會同意取消 1054 年造成決定性分裂的絕罰令。

教宗保祿六世派遣了一個代表團赴君士坦丁堡，在奈德納宗主教和議會前宣讀了共同聲明。

同時，一個東正教的代表團，以梅里東（Méliton）為首，在聖伯多祿大殿參加了教宗和二十多位主教所奉行的共祭（彌撒）；在禮節進行期間，梅里東宗主教宣讀了同樣的聲明。此

²¹同上，178 頁。

²²吳宗文，前引書，364 頁。

聲明爲：

「這是相互諒解的誠懇表示，並共同邀請，在彼此信任尊重和互相的友愛下，彼此進行商談，以期賴天主的助佑導致雙方，在信德和友愛的完美融合中生活，那本是東西教會在他們歷史的最初千年中早已存在的現象。²³」

雖然教宗在具體的行動上做了不少努力，可是並不能說立刻就有「教會合一」的出現，它仍需要一段時間，亦如貝雅（Bea）樞機所說的：「解決各教派教義上的爭議，可能需要幾十年或幾個世紀！」

但做了這一些事，就是一個「精神的轉變」。就像教宗自己所說的「對教會有利的偉大事件的開始」²⁴。

結論

在兩位教宗的帶領下，教會與教會之間走上了合一之路，也給基督的教會開啓了新的一頁。

如果說，若望廿三世是合一的推動者；那麼，保祿六世則是它的實踐者。

若望廿三世，召開了梵二大公會議，並設立了基督徒合一秘書處，這是在態度上的轉變。此轉變，將會幫助我們消滅尖銳的歧見，也有利合一的目標。

然而，保祿六世卻更具體地要求我們內心的改革，這是最根本的。另一方面，我們也要完全靠著祈禱和懷著基督的愛去走合一的道路。此合一，並不是要對方歸向我，而是我們一同走向基督，而在基督內合一。

²³穆啓蒙著，陳百希、侯景文譯，《天主教史卷四》（台北：光啓，1990年，六版），316~317頁。

²⁴徐熙光編著，《保祿六世及其思想》（台北：新紀元出版公司，1966年），12頁。

雖然，兩位教宗在合一方面有著不同的貢獻，但兩者都離不開態度上的轉變和內心改革這兩點。所以，只要我們切實掌握這兩點，相信基督宗教合一運動的成功，必定在廿一世紀中指日可待。

日本耶穌會士的基佛交談（中）

強斯頓

劉錦昌¹

本文分三期介紹愛宮真備（上）、強斯頓（中）、杜默林（下）三位日本的耶穌會士，以基督徒身分與佛教所做的真誠交談。愛宮真備「參禪、教授坐禪」的行動，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用；強斯頓注重神秘思想，要人在體驗基、佛雙方時，應從表面的不同進到實質的相同之中，在生死的體會、完全空無的愛裡，悟出「真道」；杜默林則更深入對兩教的最終極觀念加以辨別、重新詮釋，增進了彼此更大的會通可能。本文上篇在112期，295-304頁。

在台灣有關強斯頓的介紹，絕大多數是出於天主教人士之手²。強斯頓是北愛爾蘭人，1951年到日本，然後學日文、讀神學，1960年開始在東京上智大學任教，1968年獲得上智大學神秘神學博士學位，論文是有關《不知之雲》這本書的研究。

在愛宮真備引介下，強斯頓接觸到了禪。愛宮真備帶領強斯頓參加七天的坐禪，使他體會到「坐禪是一種不僅用心靈，

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。現任教台南神學院及輔仁大學宗教系。

² 參：陸達誠，〈無聲之樂〉《神學論集》41期，1979秋，399-402頁；劉賽眉，〈基督徒的禪〉《神學論集》27期，1976春，151-158頁；譚壁輝譯，〈新時代中的神秘主義—訪問威廉·強斯頓神父〉《神學論集》59期，1984春，135-148頁。

也是用身體的祈禱方式」³。此後強斯頓以天主教耶穌會神父身分研究佛學，累積二十多年參禪經驗寫成《無聲之樂》（*Silent Music*）一書，而他另外所寫的作品，大體上皆環繞著基督徒神秘主義及禪的此兩大主題。

基督徒的禪

「對於異己，不論是思想或信仰，只作客觀性的研究，是不可能突破而把握對方之精髓的。真正的交通除了理智的了解分析外，還要求以某種方式投身其中，爲了獲得內在的體悟。⁴」

這一番話用到上智大學致力於「基督徒禪」的耶穌會神父們身上很是恰當；他們在宗教對話或是宗教比較的實務上，均採取直接、深入體驗的方式。強斯頓從坐禪的體驗中得知，我人不僅可以用精神，更可用身體來崇拜上主，用身體祈禱也是合乎基督徒精神的，這種祈禱方式給人一種內在安定感⁵。

在《基督徒的禪》（*Christian Zen*）此書裏，強斯頓指出像打坐這種默觀的方法，在基督宗教內並非屬新創，十字若望早已用類似的方法來默想；當他多次與禪師、禪友交談後發現，在禪內沒有二元的「我—你」關係，只有「一」，佛教裏沒有二元（*dualism*）思想，物我兩忘才是禪的境界；但是強氏也指出，在基督宗教內是兼備了一元論（*monism*）和二元論的思想，所以禪宗與基督宗教的一元體驗有共通之處⁶。

最有趣的是，試將禪宗的公案語錄與福音書中若干逆理性（*paradoxical*）的話作一比較，像「喪失生命的得到生命，得

³ 譚壁輝譯，前引文，137頁。

⁴ 陸達誠，前引文，400頁。

⁵ 譚壁輝譯，前引文，147頁。

⁶ Johnston, *Christian Zen*, (NY: Harper & Row, 1971), pp.24~25.

到生命的喪失生命」、「讓死人去埋葬死人」。這種信仰語言⁷，強斯頓叫人當以密契方式的醉心之眼（psychedelic eye as the mystics）來讀聖經，視之如公案般的讀法，而捨棄理性、推論的思考模式。

坐禪經驗的神學反省

強斯頓雖然在坐禪的經驗上，不若愛宮真備豐富、深刻，但是對禪與基督徒彼此間關係的反省卻是頗為認真，《鏡心：靈性與轉型》（*The Mirror Mind: Spirituality & Transformation*）、《靜點：禪和基督徒神秘思想的反省》（*The Still Point: Reflection on Zen and Christian Mysticism and Religion*）諸書裏他不斷地從事「耶一佛」比較的課題。

《鏡心》是以宗教間交談（interreligious dialogue）為基礎的講演集，在神學背景方面，強斯頓提到過去天主教傳教士所受的是素樸的實在論（naive realism）為架構的士林神學，其知識論過於強調對「客觀性」的把握，以真理乃是像吾人所見的外物那般如實在外。

強斯頓舉 B. Lonergan 的意見叫人重視心靈（mind），且強氏認為神學是發展中的科學，而非一成不變的公式⁸，在他心目中，適當的知識論與形上學乃是緩和的實在論（moderate realism），他採取這種立場，而不採取極端的觀念論或是素樸實在論過激之觀點。

他贊同 Lonergan 的緩和論點，在理智與思考之外，尚有存在性的了解（existential realization）以及對自我內在意識的分析反省，而更根本的是皈依（conversion）此事，我人在此領域中進到一存有的境界（universe of being）中，「透過理解與

⁷ 同上，pp.63-65.

⁸ W. Johnston, *The Mirror Mind*, (NY: Harper & Row, 1981), pp.3-5.

判斷，以一種創造性的方式，我人認識客觀的實在」⁹。經由這一認識論上的皈依，使得對其他宗教的態度有所改變。強斯頓所說的皈依，對他而言是一種具有震撼、深度及對智性解放的皈依，也是一種「悟」。

《鏡心》第八章談到愛。作者引用若望福音一章 38 節、十五章 15 節所說師生關係成爲朋友的經文，來表明師徒在那情景下像二面鏡子，相互呼應而反照相互的空性（mutual emptiness），門徒透過耶穌看到自己，也在此鏡中看到天父¹⁰，人的愛昇至上主愛的氣氛時，所有寬恕、醫治、生命會遇均發生，生命也邁入轉變。愛裡超越死亡。愛所伴隨的慈悲、關懷，對弱勢者的聆聽，使耶穌與佛之間有共通之點¹¹。

《靜點》的最後一章，強斯頓論及禪與基督信仰此主題，他提到交談（dialogue）並非要人改宗或是以匿名基督徒來處理佛教徒，交談乃相互了解、在愛中會遇、尋求共同的基礎（common ground），強斯頓認爲共同的根基至少有一接觸點—宗教體驗；更具體的說，此即基督徒在深度祈禱中所體會的，以及佛教徒在默觀（meditation）所實踐的一超越文字、概念、言說的縱向思考（vertical thinking）對實在的把握¹²，也是所謂神秘體驗的層面。

他自己並不太喜歡使用「基督徒的禪」或是「禪風的天主教」（Zen Catholicism）的用詞，因爲容易引起混亂，基督徒的靜觀和禪師們各有其背後的哲學，但是兩者間又有共通的靜

⁹ 同上，p.4.

¹⁰ 同上，pp.153~154.

¹¹ 同上，p.176.

¹² Johnston, *The Still Point*, (NY: Fordham University Press, 1970), pp.173~174.

默、無像等縱向默觀 (vertical meditation) 的特性¹³。關於禪的方法對基督徒靈性的意義，愛宮真備是持肯定的看法，禪的操練可以引導基督徒的明悟；但是像 C. Humphreys，A. Huxley 等則認為基督徒不能獲得 satori，因為基督徒必定需有信念、教義、觀念這些伴隨，而禪卻是要從這些事物脫離；強斯頓認為，基督徒當然是全心歸向上主（因為祂是最真實的存在），可是基督徒卻不必附屬於那些有關上主的觀點、概念，靜觀即是要除去對上主的概念要求，因為概念是不完全的，無法表達完整的心靈生命¹⁴，強氏認為在福音書中可以發現真正基督徒的 satori（作者未詳盡說明）。

對強斯頓而言，耶穌是真正的禪師（Zen master）、是世界的光，跟從祂也會得到這種體悟，祂要求最嚴格的解脫—祂要一種「大死」（great death），像一粒麥子般掉到地裡而死。要成為耶穌的門徒就必須要死、捨棄自己所擁有的一切¹⁵。這時基督徒的生命自我消失而被基督所取代：「基督在我裡面生活」，基督徒在此時也經歷了「天主聖三」的深度體驗。這些體驗到底和禪的體驗是在何種程度上相似，強斯頓指出仍需更多經驗來辯證，「歷史將會給予答案」，我們皆還處在嘗試的階段當中¹⁶。

愛的內在之眼

強斯頓曾告訴人們若要了解以身體等方式來作默觀祈禱，應先看《鏡心》此書，然後再看《基督徒的禪》一書，再來則是《愛的內在之眼》，在最後這本書裡，強氏指出我人皆

¹³同上，p.175.

¹⁴同上，p.180.

¹⁵同上，p.181.

¹⁶同上，p.182.

有一隻內在之眼：心眼。

當內在之眼覺醒時，我人便能曉悟宇宙的奧秘，他引用馬太福音六章 22~23 節的話，叫基督徒當用心去看，要行在光亮中而不要在黑暗裡。「內在之眼」是靈性生命的天窗，當人們進入超越思考的領域時，他是被一種愛的力量所牽引，愛是靈魂神秘之旅力量的泉源，愛使我人超越概念、形象等的限制，昇進到靜默的境地，此時內在之眼成為「愛之眼」，而愛即是聖神的化身¹⁷。

強斯頓所表達的，似乎只就基督宗教的立場而言。其實不然，在《愛的內在之眼》第七、八章裡談論與佛教相遇的主題時，強斯頓指出大宗教的信徒在信仰的層次上能有最好的會遇，甚至當他們的信念極大不同時，他們將在神秘體驗（mysticism）領域內發生最深的會遇（deepest encounter）。在那當中人們超越了思想、概念、意像，而達到一種靜默之愛（silent love）的狀態。此時概念的上層結構被歸約到最小，此際人們停留於無言的合一（wordless union）中，在此靈性彼此會遇並且是處於極深沉的體驗中¹⁸。

強斯頓更認為基督徒可以從佛教的內部（inside）中，使用其寶藏、從中體會若干價值，如果聖神在佛教中工作，祂將會是合宜且分辨地在其中活動，如果在佛教裡有對於絕對的體驗，那基督徒為什麼不透過佛教的範疇來經歷絕對？這時人們會問：「如此一來基督的角色何在？」強斯頓則指出他與保祿宗徒看法一樣：「沒有真正的基督徒能夠與基督的愛分離」。

假如基督徒進到佛教徒當中，他是以屬於基督的一員之身分來行的。在對基督的體驗中成長和尋找基督、來會遇復活的

¹⁷Johnston, *The Inner Eye of Love*, (NY: Harper & Row, 1982), pp.19-22.

¹⁸同上，p.79.

基督，此一過程對某些基督徒而言，即是他們所蒙受的天職、聖召，這是那些以愛的內在之眼看到基督榮光的人之天職¹⁹。

宗教人的神秘之旅

宗教人蒙受聖召開始其神秘之旅，此一旅途乃朝向荒漠、進入空無之地（*journey into the void*），凡跟從呼召的人，他必需以輕省之身來越歷此一旅程，而這正是耶穌基督對祂的門徒所要求的「錢袋裏不要帶金、銀、銅幣；出門不要帶旅行袋或兩件內衣，也不要帶鞋子和手杖」（馬太十 9~10）。此即捨棄一切。何謂「空無一物」？即是連對上主的思想、感覺也不能有，因為這些並非上主本身，上主是無、是不知之雲²⁰。

在愛的旅途中我人受到改變，這一條旅程實在佈滿坎坷艱難，但是就在此當中因著「死」而獲「生」，這是信仰奧秘之旅，即使佛教徒也曉悟此一「死而復活」的真理內含，禪宗的十牛圖頌中，人牛皆忘的境界即是如此²¹。

強斯頓接著提到「東洋的無」（*Oriental Nothingness*）以及「基督徒的無」（*Christian Nothingness*），他提及保祿宗徒所說耶穌的虛己（*self-emptying*），而此「空」或「無」卻是充盈、是一切、是復活²²。但是上述這種說法屬於否定方式的表達，他進一步要描述的則是一種充滿了愛而邁向合一的旅途（*journey towards union*）、也是愛的旅程（*journey of love*）。

雖然佛教並無類似的用詞，但其內心存著此一事實²³。愛是完全自由的愛，在愛裡頭，人們有所悟並皈依，基督徒遇到

¹⁹同上，p.86.

²⁰同上，pp.97~99.

²¹同上，pp.104~105.

²²同上，pp.119~121.

²³同上，p.135.

復活的主、看見祂的榮光、體會天主聖三在我內，這些乃是基督徒的悟道²⁴，不僅悟道聖經，更要說悔改、皈依（*metanoia*）。

強斯頓借用 Lonergan 的說法，指出皈依具有三層次²⁵：

宗教的皈依：在愛裏而無拘束

道德的皈依：價值觀的改變

智性的皈依：使人看見存有的世界（*world of being*）

這些均是屬於內在體驗、生命的改變，基督徒有上述的經歷，佛教徒也有極深的 enlightenment，並隨著產生慈愛而知所應為。

強斯頓在談皈依時他提到恩寵（*grace*）。日本淨土宗主張禪悟時我人有賴他力（*tariki*）— 他者的恩寵（*grace of another*）。到底這「他力」當如何來把握、理解，強斯頓則未有詳盡的說明²⁶；在比較宗教學中，這正是問題的關鍵所在，也是我人正在摸索的領域。

²⁴同上，pp.144~145.

²⁵同上，pp.145~146.

²⁶同上，p.143 及 p.150，日本淨土宗所謂「他力」，在基督徒的理解與佛教徒間有所不同，佛教人士可以將此他力也視為乃出於人自己的力量。但是，佛教的「他力」是否只是人類自力的一種表現，或者有向「外力」求的指向，值得我人再思考。

利瑪竇靈修精神淺探（中）

郭熹微¹

本文是作者於1996年夏秋之際，應美國加州天主教的舊金山大學、利瑪竇中西文化歷史研究中心之邀，在該中心以訪問學者身分，所做的研究成果。本文上篇在113期，431~438頁。

二、在實踐中發展信望愛三德

1. 靈修的中心：愛天主與愛人

不管你是否信仰利瑪竇及其同伴們所傳播的天主教，但是你絕不可能不深深敬仰這些中國天主教會的奠基者的偉大精神。他們不畏艱險遠渡重洋，與自己的祖國、父母和親友在此世永遠分離，在陌生的國度中面對無數難以預料的困難以至凌辱，為拯救他人的靈魂而奉獻終生。時至今日又有幾人可以做這這一點呢？僅就這一點，你就無法不感覺到，利瑪竇等傳教士的精神中，有一種震撼人心的力量。

這種精神力量源自靈修生活。利瑪竇的靈修生活不僅是刻苦修身、靜默守規等方面，更重要的是信仰的實踐，即在傳教生活中發展信望愛三德，尤其是發展愛德，努力愛天主於萬有之上，並為天主而愛人如己。正如《利瑪竇書信集》之〈編者序〉所說：

¹ 本文作者：郭熹微女士，北京中國社會科學院、世界宗教研究所副研究員。

「利氏的愛心的確非常大，從他的書信可以獲得許多印證。尤其愛主之情無以復加，這纔是他做事的態度，無比的耐力與可驚的智慧來源的惟一而真正的淵源，使他在世態炎涼的世海中，能安全又安心的度過。²」

這也正是所有耶穌會士的精神力量的源泉：

「從我們這方面，聖神銘刻在心中的慈善和愛情內在法律，比任何外在的會憲，對此更有助益。³」

1605年利氏致其弟奧拉濟奧·利啓書說：

「我們好像自動充軍流徙一般，生活在此遙遠的地方，不但和我們的親人，即父母、兄弟、親友分離，而且還和天主教世界、自己的祖國分離，有些區域，有時十年、二十年都看不見一位歐洲人，從來沒有麵包吃（在中國南方），也無葡萄酒喝；其他在馬六甲傳教的神父們，每天以樹麵為食，或以草根養生，有的赤足在炎熱的太陽下行走，太陽可以把頭曬昏，地面腳可磨破，整天穿著補贖與朝聖者的服裝。我們在這裏不剪髮、不刮鬚、頭髮長達雙肩。很多次得躲避仇人的迫害，例如有一次，為求外援從窗戶跳下而傷了腳，直到今天仍感到疼痛。別的傳教士有的遭海難，有的遭河災。比如我就有一回因船破而掉入大河中。有人被仇人釘在十字架上，有的被箭穿透，有的被槍刺死，那些仍活著的神父們，一如我們每天面對死亡，不知今天脫鞋，明天仍會穿它否？生活在億兆教外人中，他們可說全是我們的仇家。我們之所以如此，全為愛天主之故，希望天主寬恕我們的罪惡，教我們脫離地獄的苦刑。我們每天為此流淚，為此哭泣，不知將來天主如何審

² 羅漁譯，《利瑪竇書信集》（台北：光啓，1986），14頁。

³ 《耶穌會會憲》，134款。

判我們？⁴」

在諸多困難中，孤獨比死亡更令人難以忍受。1597 年利氏致摩德納巴西奧乃伊神父書說：

「我的神父，不幸我在一個艱苦的省內傳教，那裏為外人關閉了大門；在神父與修士多的地方能互相幫助與安慰，而死亡也就不是十分艱苦的。看看我們這裏，往往一整年還看不到一位耶穌會友。每天所目睹的都是教外之人，您可以想像到這是多麼令人感傷啊！⁵」

但是對天主的愛使他克服了這種孤獨的感傷情緒，1593 年其致父書說：

「假使只以世俗的眼光論事，無疑地我好像被遺棄似的，但深知天主是我的助祐，感覺到是我一生中最幸福的時期，因為祂使我堪當為祂而在此危險與困苦中生活。⁶」

他向德·法比神父表白良心問題說：

「我歷久的經驗；凡吃苦最多之處，在那裏所獲得的安慰也多。因此我絲毫不抱怨天主。……神父您不知道，我是多麼的幸福啊！為這艱苦的工作，希望天主給我們耐力，讓我們常做祂神聖工作的工具。⁷」

耶穌會團體內兄弟般的友愛，長上父親般的關懷，培養了利瑪竇的愛德，而且這種他所體驗的愛德，不斷地為利瑪竇帶來安慰和鼓舞。在《利瑪竇書信集》中，我們可以看到他寫給長上、家人、同會會友充滿情感的書信。他對耶穌會總會長阿掛委瓦神父、昔日羅馬學院院長馬塞利神父、初學院院長德·法比神父都充滿兒子般純真的摯愛之情，同時也由於他們的關

⁴ 羅漁譯，前引書，295~296 頁。

⁵ 同上，242 頁。

⁶ 同上，131 頁。

⁷ 同上，108、112 頁。

愛而倍感安慰。1593年他致阿掛委瓦神父書中說：「我每年都收到您的來信，充滿慈父之情的長信，不知給我帶來多大的安慰」⁸。1608年的信中說：

「我們在這裏的傳教事業，承蒙您事事關注，使我們感到莫大的安慰與鼓舞，雖然我們彼此距離遙遠，但心靈上卻感到您常在我們身旁；這要感謝天主的仁慈照顧，因為祂常憐憫這個民族而啓示您給我們特殊的幫助。⁹」

1580年利氏致馬塞利神父書說：

「我願意您知道，雖然我離開肉體的父母很遠，而我本人又仍相當世俗化，但我並不感到十分難過，因為有您在，我愛您超出愛我的父親。因此由此可以瞭解您的書信是多麼讓我高興啊！¹⁰」

1585年信中說：

「您雖然事務繁忙，但每年仍抽空給我寫信，使我感到莫大的快慰。……出於服從，我方來到中國。當我想起您，想起和您在一起的黃金時代，我就忍不住雙眼流淚。¹¹」

1605年致書說：

「過去這幾年我收到您不少來信；有的信很長，其中又有許多好的消息與您對我的慈愛；有的雖短，但您的慈祥仍飛躍在紙上，似乎要把信紙穿破似的，您不知道這使生活在億兆異教中與備嘗辛苦的神父感到多大的安慰。……當我給您寫信時，往往感動地落下眼淚，憶起和您生活在兩個世界，遇到困難時，不能很快獲得您的指示而感到難

⁸ 同上，133頁。

⁹ 同上，379~380頁。

¹⁰ 同上，13頁。

¹¹ 同上，77頁。

過。¹²」

利氏致德·法比神父的信以同樣的情感表達了他的感謝和孺慕之意。1605年信中說：

「您對我的慈愛，及持續不斷的慷慨，使我沒齒難忘，真不知該如何回報您於萬一了。神父您要知道，不但我感覺到您是如此，且全體會友無不深知您的慷慨大方，給予他們很多感召；您在歐洲雖然整日忙於會裏的事務，但仍以不凡的慈愛施給生活在世界的邊緣，外教人之間的一位無名會友；我清楚知道，一般距離越遠與生活在一個不為人知的民族間之人，越容易為人所忘所棄，但對天主的忠僕則正相反，而是更能引起他們的關懷與想念。因此我們雖生活在痛苦的境遇中，但基於您這些與其它的關注，使我們感到頗為滿足。¹³」

他給同會會友、同窗等人寫信，也同樣充滿真摯的友愛之情，如1581年利氏致馬賽伊神父書：

「我因您給我的愛心而感動不已，因此我們之間的友愛，並不能因肉體相隔的遙遠距離而稍減；……您內心對我的情感，使我精神振奮。¹⁴」

1595年致同窗班契神父書說：

「今年我收到您充滿愛心的信，我由衷的感謝。獲知您與您兄弟的消息，十分愉快。由您處所獲得的愛使我永遠不能忘懷。我已收到您兩三封信與禮物，這都是出於您的愛心所賜。……我的好兄弟，我們分離越遠，在今生越沒有再見的希望；我以為相距越遠，而愛在我心中更形滋

¹²同上，263~264頁。

¹³同上，273~274頁。

¹⁴同上，27頁。

長，希望天主在今生我們越沒有可能再看見自己的親友，在來生也越獲享更大的光榮。¹⁵」

又如 1605 年致高斯塔神父書：

「我在您的信中找到您對我的關懷，我們分離已這麼多年，距離又那麼遠，但您對我的愛始終不減，而且反而大增，如果我們的友誼不是建立在我們的救主耶穌的聖心之上，這是不會那樣持久的。¹⁶」

1608 年信中說：

「您的信顯示您對我的愛護與關注，愛比什麼都重要。這一切都給我莫大的安慰，使我感覺您好像就在我眼前。¹⁷」

這些充滿愛心的信件，即使多次閱讀，都會次次令人感動不已。這種愛無疑給予利瑪竇巨大的動力與安慰。正如《利瑪竇書信集》之〈編者序〉所說：

「由此可以看出他對家庭、對同會兄弟、對朋友、親戚和對國家的情感是如何的深厚，同時也可看出他心胸的偉大和所遭受的折磨，尤其可以發現利氏從何處吸取力量去滋潤前者，又用何種妙藥醫治後者。¹⁸」

利瑪竇在修會團體中受到愛的薰陶與安慰，從中獲得巨大的精神動力。在傳教地，利瑪竇表現了對當地人民的愛和對傳教同伴的愛，他相信愛德是基督徒的特徵，他靈修和生活的中心是愛基督，在具體的日常生活中，表現於愛人的態度上。正如他在《天主實義》中所說：

「愛天主，為天主無以尚；而為天主者，愛人如己也。

¹⁵同上，167 頁。

¹⁶同上，287 頁。

¹⁷同上，353 頁。

¹⁸同上，13 頁。

行斯二者，百行全備矣。然二亦一而已，篤愛一人，則並愛其所愛者矣，天主愛人，吾真愛天主者，有不愛人者乎？」

利瑪竇靈修上的偉大，就在於他愛人的能力上，按照聖保祿的意見，這就是最偉大的神恩。愛也是天主自己的本質。利氏以忘我的精神離開祖國、親人和同會兄弟來到異國他鄉傳教，目的就是愛天主與愛人。1592年致阿掛委瓦神父書說：

「我很高興，感謝天主，為救這裏的人，我已準備承受一切困難。……我為天主情願犧牲生命。¹⁹」

他認為來華傳教士應具備的品德是愛心與耐心。利瑪竇本人在華傳教正表現了這兩種品德。利氏來華後，第一個接受洗禮的是一個老人，他因為身患絕症為家人所棄，神父們接納了他。照顧他，他願意接受洗禮。他說：「使人這樣愛人的宗教，一定是真教」²⁰。1592年韶州會院被當地不良少年結夥搶劫，利氏及其夥伴身受傷害，後來官府捉了十二個人。但是利瑪竇以德報怨，代他們向官府求情，使很多人免於死罪。許多教外人由此得知天主教愛德的意義，不但不尋仇報復，而且以德報怨。利氏還在會院收養棄嬰，花錢養育他們，許多中國士大夫受了感動，也同樣作這種善事²¹。利氏對傳教地人民的愛還表現在他對當地神職人員平等友愛的精神，以及積極培養本地神職人員的作法方面。1581年，當他還在臥亞修院學習時，他就本著愛心向耶穌會總會長阿掛委瓦神父反應會院院長的西班牙異端裁判所的作風，使「大家因此鬱鬱不樂，院中上下缺少友愛。」他還向總會長反應臥亞修院不能公平地對待當地的印度

¹⁹同上，129頁。

²⁰馬愛德，〈中華之友：利瑪竇〉，《鼎》12期，1982，16頁。

²¹參見：羅光，《利瑪竇傳》（台北：光啓，1960），188頁。

修生。學院拒收印度修生，不許他們在修院攻讀。他認為這樣不公正，缺少愛心²²。他來中國傳教後，積極培養中國的神職人員，促進天主教中國化。利氏曾上書上司准許在中國設立耶穌會初學院，招收本地青年入會，預備晉升神父。1605年利瑪竇在南昌成立中國耶穌會初學院，收錄了游文輝、丘良稟等三名中國青年。利氏一生共收錄初學士九人，最早的為鐘鳴仁和黃明沙。利氏立意之初心，希望中國修士能夠升任神父，但是當時耶穌會總會長和視察員范禮安神父認為考驗還不夠，暫不授予鐸品。中國修士雖沒有升登神父品職，但是在傳教上，收穫豐富。1599年龍華民神父致書友人說：

「現在和我一起住的黃明沙修士很好，我們兩人很樂意。我認為他較羅馬公學出來的修士，一定毫無遜色。²³」

利瑪竇對待來自歐洲的傳教士，也充滿愛心和體貼的溫情，在臨終之際還叮囑說：

「我常常很關心並且仁慈對待剛從歐洲派來的新神父們。不但是普通的和氣，而且是一種熱情，使他在你們中能找到如同在歐洲會院裏一樣的安慰。²⁴」

2. 信德與望德的發展

利瑪竇的靈修中心是愛人。實際上信望愛三德是緊密聯繫在一起的，正如 Henri de Lubac 樞機所說：

「信望愛三德是指義人對天主同一態度的三個幅度，他們不排列成一條直線，以致可以分別先後，而是組

²²參見：羅漁譯，前引書，22~24頁。

²³參見：羅光，前引書，186~188頁。

²⁴劉俊餘、王玉川合譯，《利瑪竇中國傳教史》（台北：光啓，1986），548頁。

成一圓圈，彼此相聯，並一同前進。²⁵」

利氏靈修除愛德外，亦同時體現出信德與望德的發展。信德是天主恩賜的行動的能力，人藉此會相信，接受天主有關自己和祂救贖計畫所啓示的奧蹟。人相信的理由或動機是天主的全知和真實。天主的啓示完全可靠。在利瑪竇靈修中，耶穌基督成爲中心，完成了人力所不能完成的事業。進入中國傳教被當時在澳門的歐洲人認爲是「無望的任務」，「對中國人任何的試探都屬白費，那就等於把衣索比亞人染成白人一樣困難。」聖方濟各·沙勿略進入中國傳教的嘗試失敗了，范禮安繼續實行這一計畫。羅明堅和利瑪竇便是這一計畫的實行者。利瑪竇深知進入中國傳教的重大意義，並不在乎別人甚至來自同會會友的冷漠乃至反對，1583年他致總會長阿掛委瓦神父書說：

「這座會院與公學的神父們和長上，不但對皈依工作不感興趣，而且還執有某種程度的忿恨。……羅明堅神父在這裏住了三年，同院神父幾乎使他變成了殉道烈士，百般爲難他。同院的神父固然都是很有修養的人；然對於傳教一事，只有首當其衝的人，才能明白傳教的意義。²⁶」

《利瑪竇中國傳教史》有專門章節敘述耶穌會士初入中國的艱難與曲折的經歷。利瑪竇進入中國後爲了實現進入北京，皈依中國皇帝或請求准許自由傳教，然後可使中國人民大批皈依的計畫，整整奮鬥了十八年。雖然使皇帝皈依或請求自由傳教的理想沒有實現，但是至1605年耶穌會在北京、南京、南昌和韶州建立了傳教點：

「在中國計有神父十三位，四位修士，分別居住在兩

²⁵轉引自：陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓，1991三版），34頁。

²⁶羅漁譯，前引書，41頁。

京、南昌與韶州，可說可以自由傳教了。我們也相信我們熟悉中國人對待外國人之道，但我們仍受到地方官與紳士們的尊敬。對此讓人驚異，出乎人意料之外的局面，我們連想都不敢想，連說也不能說，這應歸功於至高天主全能之手在冥冥中安排的，許多事我之所以膽敢去做，是因為我依靠天主所給我們的超性的援助，而不是人的力量與理智所能辦得到的。²⁷」

利氏堅信：

「直到現在，在中國每次遇到困難，都能化險為夷，天主運用看似不利的方法，實現祂的計畫，以顯示祂的大能。²⁸」

在他深入內地的過程中幾經挫折，有時近乎功敗垂成。例如：1595年利瑪竇試圖在南京定居卻遭到驅逐，他在夢中得到天主的啓示，後來這夢想變成現實。對天主的信心，使利氏爲了既定的目標：「一直向前進，無論有多少困難，我都毫不猶豫」²⁹。他表示：

「對仇人所給我們製造的阻礙與困難真是罄竹難書，但一切皆由天主所准，人的計謀不能和天主對抗，因此我們終能克服所有的困難，也獲得我們所希望的。³⁰」

因爲「一切美善皆由天而來」，自己只是耶穌基督神聖的工具。

利瑪竇靈修精神也充分表現了望德的修養。所謂「望德」是天主恩賜的能力，人們藉此而盼望，期許天主所許的永生，以及爲達到永生所需要的一切幫助。人如此盼望的理由或動機是天主的忠信、全能和慈愛。利瑪竇認爲傳播福音是積極與天

²⁷同上，264頁。

²⁸同上，395頁。

²⁹同上，152頁。

³⁰同上，236頁。

主合作，深信自己盡心努力了，慈愛的天主絕不會拋棄他。這種對永生的渴望，使他能夠忍受塵世的艱難困苦，與親人分離的痛苦與孤獨，對天堂永生充滿希望。1596年利氏致弟安東·利啓書說：

「在這個世界上沒有真正的幸福可言，因為人結束了這個可憐的生活之後，凡在世為天主工作或吃苦，在來生方會享有真正而不朽的幸福。請不要以為我們分開這麼遠，為天主之故我生活在異教人當中是無意義的。因為天堂才是我們的故鄉，天使是我們的同胞，常同我們在一起，無論到那裏，他們都跟隨我們，在今世我能做些微善事，在來生才會有福可享。³¹」

其致父書說：

「雖然我們相距很遠，但在永生國裏我們將再相會，這個可憐的現世生命很短，因此團聚或分離都不重要。³²」

在與同會兄弟的信中利氏表達了同樣的盼望：

「我感覺到莫大的希望，因為天主將在來生賜我莫大的慰藉，因為在這，祂讓我為祂之故而剝奪我享受眾多聖賢甘甜的歡聚。³³」

可見，對天堂永生的盼望減輕了利氏在塵世中的孤獨與痛苦，使他在絕望中仍懷著希望而相信，在灰心喪志中仍然盼望、信賴天主。

* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 *

- 三、通過傳教方法看利瑪竇的靈修精神
- 四、利瑪竇的靈修生活
- 五、簡短的結論

³¹同上，225頁。

³²同上，118頁。

³³同上，137頁。

彌撒經文二則試作

余寶麗¹

也許，許多人會問我，為什麼我突然會從義大利文的《平日感恩祭典》中，翻譯出這篇〈為還沒受洗而夭折嬰兒的彌撒〉經文，同時自己也加了一篇〈為未出世即死亡的胎兒彌撒〉經文。有兩個理由：

一、好奇

去年我在神學院選修一科關於聖洗聖事的閱讀課程，探討未經受洗而死亡的嬰兒，得知教會傳統一直相信：嬰兒因著他們父母的信仰，而好像是受過某種洗禮一樣。

因此，1992年的新編《天主教教理》1261號提到：教會對「還未受洗而夭折的嬰兒」，是安排了一個葬禮的。可是，我很驚訝：為什麼我從來沒有聽人提起過這樣的一個葬禮？

我開始搜尋不同語言的感恩祭典及葬禮的書，但都沒找到這方面的資料。指導教授也很訝異地搖頭。因此，我決定回國時去尋找。

我實在很好奇，在這樣的情況中，到底教會用什麼樣的語言表達這個信仰，並安慰父母。

二、牧靈的需要

還沒回國之前，我的一個好朋友羅莎，不幸地失去了她剛剛出生的小女孩。只有天主知道，她是多麼渴望有一個孩子。

¹ 本文作者：余寶麗修女（Sr. Ida Porrino, FSP），義大利人，聖保祿孝女會會士，在台灣傳教已25年，現服務於上智出版社，負責音響方面的出版品。

兩年前，她就失去過一個孩子；這一次，按著醫生的診斷，應該很順利。但是，這個可愛的小女孩一出生就死了。

是醫生的錯誤嗎？是命運嗎？羅莎無法接受這個新的考驗。對她來說，天主好像很遠，又不公平，她無法靜心祈禱；也根本無法意識到自己的痛苦也是一種禱聲，會上達天主前，並且天主不會輕視一顆破碎而痛苦的心。最糟的是，非基督徒婆家的責怪，使她因信仰而給家庭生活帶來不幸。

就在羅莎的痛苦消失一些時，我建議她為這女兒取個名字，並做一個簡單的祈禱儀式把女兒奉獻給天主。羅莎接受了我的建議，給小女孩取名安琪拉（Angela，意即小天使），因在她心目中，小女孩那麼漂亮，又那麼可愛，就像是一個天使。

我問胡國楨神父可否幫忙帶領這個祈禱禮儀？他說最好是奉獻一台簡單的彌撒。其中的讀經、集禱經等等，讓我跟羅莎一起準備。羅莎沒有這個心情，因此她要我幫她準備。

突然間，我再次想起《天主教教理》所提的為還未受洗而夭折的嬰兒的葬禮，所以再次搜尋，最後在一本義大利文的《平日感恩祭典》中，找到了〈為還沒受洗而夭折嬰兒的彌撒〉兩式，不知是否就是教理書中所提的葬禮？不過我還是將它譯成中文，並請人修改打字。

到舉行彌撒那天，羅莎先跟我一起在祈禱氣氛下，閱讀反省這兩式禮儀經文，她表示滿意，並選定了其中一式。彌撒中，這位年輕的母親述說她生孩子的過程、她的痛苦、她的無能為力，並且正式給她的小女兒取名安琪拉。

彌撒進行了兩個多鐘頭，彌撒結束後，羅莎比較平靜了，並且相信她的女兒已在天主內享受永福。她也很感激我們安排了讀經和祈禱文，因為這些給她帶來安慰，使她比較容易接受天主的安排。另外，很令人感動的是，離開之前，羅莎開放地說，如果她無法有自己的孩子，也許她可以開始考慮領養棄嬰。

看到這台彌撒牧靈的效果，胡神父告訴我，我們也需要一個為「未出世即死亡的胎兒」的彌撒禮儀經文。因為在台灣，許多人，包括教友，都受到「嬰靈」廣告的恐嚇，而心靈不安。我們應為這些受折磨的父母做些安慰的牧靈工作。當時我回答神父，時機也許還未到。但是離開神父之後，我開始想，為什麼不試一試呢？

在準備時，靈感主要來自《天主教教理》2274 號：「胚胎在成孕之始已被視為人」；也受下列聖經章節影響：耶一 5、詠一三九 15。

第一式彌撒主題是：天主是生命的主。如果不是他吩咐，什麼都不能存在，他是愛生命的天主。胚胎在成孕之始已被視為人：「看，妳請安的聲音一入我耳，胎兒就在我腹中歡喜踴躍」（路一 44）。信仰安慰我們，天主所創造的一切都不會落空，因為「時期一滿，天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 10）。

第二式彌撒強調，人的生命在天主前是很寶貴的：他驚奇神奧地創造了人，在尚未出離母胎前，他已祝聖了我們。人類光榮的高峰，是在於天主子降生成人。「萬物是藉著他而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的」（若一 3~4）。

這兩台彌撒需要修改，並且需要有更多的聖經、信理和神學的基礎，我所做的這個小小的工作，是因牧靈上的需要而引起的，並且我確信，在痛苦及困難中，只有信仰可以給人安慰和內心的治療。

這些所提供的讀經，也不是絕對一成不變的。只希望將來有一些禮儀、神學和牧靈專家能針對此牧靈需要，研究及準備一些這類的彌撒，並且提供應用的原則，使大家能有所遵循。

余寶麟 1997 年 8 月 6 日

之一：為未出世即死亡的胎兒彌撒

所有的生命，自受孕的一刻，直到死亡，是神聖的，因為天主是爲了自己而愛人，使人成爲生活的和神聖的天主的肖像（參《天主教教理》2270~2275, 2318~2324）。因著這個信仰，讓我們爲未出生的胎兒祈禱，無論因甚麼原故，而使他們無法看到陽光，讓我們把這些無數的小生命託付給生命的主宰，相信在他內，每一個存在都會找到他的根源及圓滿，同時也爲他們的父母祈禱，求天主賜給他們安慰及平安。

（第一式）

【進堂詠】

你該起來哀禱，向上主傾訴你心，應爲了你嬰兒的性命，向上主舉起你的雙手。（哀二 18~19）

【集禱經】

愛護生命的天主，求你收納在你父親懷抱中的這胎兒，使他在你的愛中看到光明，分享你永恆的生命。以上所求……

【讀經一】（天主，如果你不吩咐，甚麼東西能夠保全？愛護衆靈的主宰！只有你愛惜萬物，因爲都是你的）

恭讀智慧篇：（十一 22~27）

你隨時可用你的大能，有誰能抵抗你有力的手臂？整個世界，在你跟前，宛如天秤上的一粒塵沙，落在地面上的一滴朝露。

但是，你憐憫衆生，因爲你是無所不能的，你假裝看不見人罪，是爲叫罪人悔改。的確，你愛一切所有，不恨你所造的；如果你憎恨什麼，你必不會造它。如果你不願意，甚麼東西能夠存在？如果你不吩咐，甚麼東西能夠保全？愛護衆靈的主宰！只有你愛惜萬物，因爲都是你的。

【答唱詠】（詠八 2-3; 4-5; 6-7）

答：上主，你由赤子乳兒的口中，取得完美的讚頌。

頌：上主，我們的主！你的名號在普世何其美妙！你的尊榮在天上彰顯光耀。由赤子乳兒的口中，你取得完美的讚頌；爲使恨你的人受辱，爲使仇敵有口無用。

頌：當我仰觀你手指創造的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？

頌：竟使他稍微遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕，令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下。

【阿肋路亞】

看，你請安的聲音一入我耳，胎兒就在我腹中歡喜踴躍。

【福音】

恭讀聖路加福音：（- 39-45）

瑪利亞就在那幾日起身，急速往山區去，到了猶大的一座城。她進了匝加利亞的家，就給依撒伯爾請安。依撒伯爾一聽到瑪利亞請安，胎兒就在她的腹中歡躍。依撒伯爾遂充滿了聖神，大聲呼喊說：「在女人中你是蒙祝福的，你的胎兒也是蒙祝福的。吾主的母親駕臨我這裏，這是我那裏得來的呢？看，你請安的聲音一入我耳，胎兒就在我腹中歡喜踴躍。那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的。」

【獻禮經】

天主，因你聖子的奉獻，我們把所有的一切，特別是這胎兒短短的生命一起奉獻給你，因爲所有的一切都是屬於你的，並在你內獲得永福。以上所求.....

【領主詠】

時期一滿，天上和地上的萬有，總歸於基督元首。（弗一10）

【領聖體後經】

天父，求你使我們因領受了你的聖子、聖血，而得到安慰，並求你加強我們對永生的希望，期待有一天我們都會團聚在你的天國裡。以上所求.....

（第二式）

【進堂詠】

上主，世人算甚麼，你竟對他懷念不忘？竟使他稍遜於天神，以尊貴、光榮作他冠冕。（詠八4,6）

【集禱經】

天主，那裡有生命、痛苦、奮鬥，就有你的臨在，我們今天把○○○（若有，可說出嬰兒的名字）短短的生命與他（她）的父母一起託付給你，因為存在你內有安慰及永恆的生命。以上所求.....

【讀經一】（在你尚未出離母胎前，我已祝聖了你.....）

恭讀耶肋米亞先知書：（一4-5）

上主對我說：「我還沒有在母腹內形成你以前，我已認識了你；在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你，選定了你作萬民的先知。」

【答唱詠】（詠一三九13-14,15-16）

答：上主，我讚美你，因我被造，驚奇神奧！

（或：上主，我何時在母胎形成，我的骨骸你全知曉。）

頌：你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我。

我讚美你，因我被造，驚奇神奧，你的工作，千奇萬妙！我的生命，你全知曉。

領：我何時在暗中構形，我何時在母胎造成，我的骨骸你全知情，我尚在母胎，你已親眼看見，世人的歲月尚未來到以前，都已全部記錄於冊表，都已全由你預先定好。

【阿肋路亞】

在他內有生命，這生命是人的光。（若·4）

【福音】（於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間）

恭讀聖若望福音：（…2-3, 14, 16, 18）〔或：路十八 15-17 / 瑪十九 13-15〕

聖言在起初就與天主同在。萬物是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。

【獻禮經】

上主，人的痛苦和失敗，都在你面前，我們相信在基督內所有的一切都會得到救贖及圓滿，因此，我們將所有的一切，特別是這小生命，奉獻給你，求你悅納。以上所求……

【領主詠】

萬物是藉著他而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。（若— 3-4）

【領聖體後經】

上主，我們領受了你的聖子的聖體、聖血；期望這聖事帶給我們救恩、重生的力量和安慰。以上所求……

之二：為還沒受洗而夭折嬰兒的彌撒

依教會的傳統，一個還沒受洗就夭折的嬰兒，因著父母的信仰，對嬰兒來說，也像是一種的洗禮。父母把孩子託付於天主的仁慈，因為天主是生命和愛的根源。
(參《天主教教理》1261~1283)

[本彌撒經文取材：*Messale Dell'Assemblea Cristiana*, pp. 2162~2163,
(Feriale: Centro Catechistico Salesiano) (Elle Di Ci)]

【進堂詠】

天主要拭去我們眼上的一切淚痕；以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷、沒有哀號、沒有苦處，因為先前的都已經過去了。

【集禱經】

(第一式)：

上主，求你俯聽教會的禱聲，教會今天和○○○(嬰兒名字)的家人一起祈禱，求你賜予他的父母在你的愛中找到安慰。以上所求.....

(第二式)：

施予各種安慰的天主，你透澈每一個人的心靈深處，你也知道○○○(嬰兒名字)父母的信仰，求你賜他的父母一個深刻的肯定，他們的孩子離開世上是為永遠活在你的愛內。以上所求.....

【讀經一】：自選其中一篇

1. 恭讀依撒意亞先知書(廿五 6-8) [天主要永遠取消死亡]

萬軍的上主在這座山上，要為萬民擺設肥甘的盛宴，美酒的盛宴；肥甘是精選的，美酒是醇清的。在這座山上，你要撤除那封在萬民上的封面，那蓋在各國上的帷幔。他要永遠取消死亡，吾主上主要從人人的臉上拭去淚痕，要由整個地面除去自己民族的恥辱；因為上主說了。

2. 恭讀哀歌 (三 22-26) [最好是靜待上主的救援]

上主的慈愛永無止境；他的仁慈，無窮無盡。你的仁慈，朝朝常新；你的忠信，浩大無垠！我心中知道：上主是我的福分；因此，我必信賴他。上主對信賴他和尋求他的人，是慈善的。最好是靜待上主的救援。

【答唱詠】：自選其中一篇

(第一式) 詠廿五 6-7, 17-18, 21-22

答：我的天主，我全心倚靠你。

頌：上主，求你憶及你的仁慈和恩愛，因為它們由亙古就常存在。我青春的罪愆和過犯，求你不要追念；上主，求你紀念我，照你的仁慈和良善。

頌：求你減輕我心的苦難，救拔我脫離我的憂患；垂視我的勞苦和可憐，赦免我犯的一切罪愆。

頌：願清白和正直護衛我！上主，因我唯有仰望你。天主，求你拯救以色列，使他脫離一切的禍災。

(第一式) 詠六三 2, 3-4, 5, 8, 9

答：天主，我的靈魂渴慕你。

頌：天主，你是我的天主，我急切尋覓你；我的靈魂渴慕你，我的肉身切望你，我有如一塊乾旱涸竭的無水田地。

頌：昔日我曾在聖殿裏瞻仰過你，為看到你的威能，和你的光輝；因你的慈愛比命更寶貴，我的唇舌要時常稱頌你。

頌：我要一生一世讚美你，我要因你名把手舉起！因為你會作了我的助佑，我要在你的羽翼下歡舞。

頌：我的靈魂緊緊追隨你，你的右手常常扶持我。

【阿肋路亞】

(第一式)

愛護衆靈的主宰！只有你愛惜萬物，因為都是你的。(智十—27)

(第二式)

派遣我來者的旨意就是：凡他交給我的，教我連一個也不失掉，而且在末日還要使他復活。(若六39)

【福音】：自選其中一篇

1. 恭讀聖瑪竇福音(十·27-30)〔我父將一切交给了我〕

就在那時候，耶穌發言說：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣。我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。

凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息。你們背起我的軛，跟我學罷！因為我是良善心謙的：這樣你們必要找得你們靈魂的安息，因為我的軛是柔和的，我的擔子是輕鬆的。」

2. 恭讀聖若望福音(十九25-30)〔看！你的母親〕

在耶穌的十字架傍，站著他的母親和他母親的姐妹，還有克羅帕的妻子瑪利亞和瑪利亞瑪達肋納。耶穌看見母親，又看見他所愛的門徒站在旁邊，就對母親說：「女人，看，你的兒子！」然後又對那門徒說：「看，你的母親！」就從那時起，那門徒把她接到自己家裏。此後，耶穌因知道一切事都完成了，為應驗經上的話，遂說：「我渴。」有一個盛滿了醋的器皿放在那裏，有人便將海綿浸滿了醋，綁在長槍上，送到他的口邊。耶穌一嚐了那醋，便說：「完成了。」就低下頭，交付了靈魂。

【獻禮經】

天主，雖然我們還不能完全明瞭你的旨意，願藉著這個奉獻，我們向你表達願意接受你的安排，在這考驗中，求你以你的愛安慰我們。以上所求.....

【領主詠】

吾主，上主要永遠取消死亡，他從人人的臉上拭去淚痕。

(依廿五 8)

【領聖體後經】

天父，求你使我們因領受了你的聖子的聖體、聖血而得到安慰，並加強我們對永生的希望，因為我們只依靠你。以上所求.....