

神學論集

于斌



137

輔仁大學神學論集

第 137 號

2003 年秋

總目錄見 50, 100, 130 期索引

專 題

中華教會史的一頁

目 錄

編者的話 ：中華教會史的一頁.....	編輯室	325
專 題		
中國修女的貢獻和面對的問題.....	梁潔芬	329
五峰天主堂北賽夏傳教史初探 (1955~1970)	簡鴻模	360
書 評		
難為「入戲的觀眾」 評簡鴻模之《祖靈與天主》.....	梁錦文	379

教 史

- 台灣基督教的組織與現況..... 劉錦昌 387

宗教交談

- 新時代運動 (New Age) 評析
基督徒的反省和述評..... 房志榮 411

- 伊斯蘭與西方..... 齊慎忠 譯 425

儒 理

- 道—邁各斯—基督 (下)
老子、奧洛與若望的比較..... 黃克鏞 450

- EDITORIAL..... 編輯室 478

編者的話：中華教會史的一頁

主曆 1949 年，對基督宗教在中華地區的所有教會來說，都是一個時代轉換之年：各教會都在政治壓力之下逐漸撤離大陸，轉進台灣。此後，在大陸，基督宗教發展狀況的文獻史料，幾乎不可能存在；在台灣，又因為基督徒在量上有暴發性的成長，短短十多年間，台灣基督徒的人數達到四、五十萬，各教會的牧者忙著開教式的牧靈工作，幾乎忽略史料的存留。因此，要為海峽兩岸的中華教會這段期間的發展留下歷史記錄，田野調查的口述歷史就很重要了。

本（137）期《神學論集》題名「中華教會史的一頁」，就是以專題方式向讀者介紹這類的兩篇作品，希望能拋磚引玉，鼓勵教會史學者也能以類似方法為中華教會留下這時代的第一手見證。

第一篇，是香港耶穌寶血會梁潔芬修女的〈中國修女的貢獻和面對的問題〉。梁修女畢業於倫敦政經學院（London School of Economics and Political Science），獲有國際關係博士學位，現任教於香港屯門嶺南大學政治及社會學系。她以社會及政治學角度，並經過長期全方位的田野調查，為共產政權統治下的中國大陸修女們的遭遇，寫下了歷史的見證。本文的發表給中國天主教的歷史學研究，提供了非常寶貴的第一手資料。文中資料來源，雖有些來自文獻資料，但更多的是屬難能可貴的田野調查所得的口頭資料。其實這些口頭資料記錄的歷史價值最

高，不過，本刊由於篇幅所限，不得不徵得作者同意，發表時刪除所有口頭資料記錄來源的附註，讀者若有需要請親自與作者聯絡。

第二篇，簡鴻模老師的〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探〉，是一篇以田野調查為主的口述歷史作品。簡老師任教於輔仁大學宗教學系，長期致力研究台灣原住民宗教與文化，並在系中開設相關課程多年，經常帶領學生深入部落做田野調查，參與部落慶典，相關的天主教在原住民部落的傳教史作品也已出版不少。本文為耶穌會早年在新竹山區的傳教活動留下很寫實的寶貴記錄。簡老師的原文相當長，我們選擇刊載傳教史的直接資料部分。原文中對北賽夏族在基督宗教傳入前歷史、文化、宗教、習俗等的介紹，於最後一節「北賽夏皈依之探討」中也可看出端倪，因此，編者決定刪去此部分。當然，為作台灣原住民研究的學者來說，刪去的部分價值仍然很高，讀者若有需要，請親自與作者聯絡。

接著，刊出的是南投暨南國際大學梁錦文教授，對簡老師另一本著作《祖靈與天主：眉溪天主堂傳教史初探》的書評，這可以說是一般學者對以田野調查為主的口述歷史的直接反應，可供讀者參考。

梵二大公會議促使天主教會邁向宗教交談的大道，在基督宗教內也推行大公主義的合一運動。本期也有三篇這類的相關作品。

在「教史」欄中，劉錦昌牧師的〈台灣基督教的組織與現況〉一文，是在向天主教界介紹台灣基督教會的現況。在台灣，天主教徒對基督教現況的了解相當不足，劉牧師特由各種必要的角度給讀者介紹台灣基督教的各方面情況：宗派型的組織制

度、獨立型教會的團體型態、人數較多的主要教派、安息日聚會的教派，甚至談談某些教派的政治理念。當然，這篇短文無法周全地把複雜的台灣基督教現象完全說清楚，但為有心致力多瞭解台灣基督教現況的讀者而言，已經是一個很好的起步了。

「宗教交談」欄的第一篇，是房志榮神父繼曾慶導神父對〈新時代思想之靈修生活〉一文的回應¹，更進一步地剖析「新時代運動」的歷史背景、時代因素、組織結構及其信仰靈修精神等。作者立基於基督宗教的核心信仰，深度而全面地比較了雙方的根本差異，一方面評析了新時代運動的根本問題所在，另一方面也以交談精神提出了新時代運動給我們帶來的挑戰與省思。

「宗教交談」欄的第二篇文章〈伊斯蘭與西方〉，是齊慎忠神父譯自拉丁美洲「基督徒正義委員會」（Cristianisme i Justicia）出版的 *Booklets Cristianisme i Justicia* (N. 104, Feb. 2002)。這是一篇「敢言人之不敢言，或不肯言」的好文章。作者身為西方世界的基督徒，而勇於自我檢討及反省，指出西方人的超人「優越感」，他們以控制經濟為本，帶到外交事務就是唯我獨尊。作者的結論是：伊斯蘭文化大概需要「啓蒙」，但可能不是西方式的「啓蒙」，因為西方式的文明已經充分地表現在矛盾中了。這正是這個世代需要深思的關鍵所在：是否可以將任何一種意識型態絕對化，因而失去真實的反省能力了。

最後，本刊編者剛於 2003 年 8 月與輔大出版社合作出版了金東園神父的博士論文，題名《請看，這些人！—初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修》，作為本期專題「中華教會史的

¹ 參《神學論集》135 期，135~157 頁。

一頁」特別推介的一本新書。金神父為韓國水原教區神父，今年剛剛完成輔仁大學神學院的神學博士學位，現返韓繼續牧靈工作。本書雖以韓國教會（自 1779 年建立至 1886 年的迫害止）為對象，但對台灣教會仍有些參考價值，限於篇幅，我們特將本書簡介列於下方，讀者若願進一步閱讀本書，可與貴教區秘書長聯絡，或逕洽輔大出版社。

《請看，這些人！》

初期韓國天主教會平信徒的信仰與靈修

輔大出版社 2003 年 8 月初版

本書是將金東園神父在輔大神學院所寫的博士論文改編而成，不論對韓國教會的歷史回顧或前瞻，都有著獨到精湛的見解，是一本值得參考學習的好書。

本書的目的，是希望從靈修神學的觀點來探討初期韓國教友的信仰和靈修思想，並為現代教友靈修找到意義和展望。

本書的研究範圍，是從 1779 年韓國教會建立開始，到 1886 年的迫害為止，文中特別著重於因著平信徒的活動而建立教會、組織準聖職團和設立朝鮮教區的時期。本書的研究方法，在探討朝鮮教友如何在儒家文化的基礎上接受天主教信仰的過程，並藉此提供兩者的相通點，以幫助靈修的本土化。

中國修女的貢獻和面對的問題

梁潔芬¹

本文作者以社會及政治學角度，並經過長期全方位的田野調查，為共產政權統治下的中國大陸修女們的遭遇，寫下了歷史的見證。本文的發表給中國天主教的歷史學研究，提供了非常寶貴的第一手資料。文中資料來源，雖有些來自文獻資料，但更多的是屬難能可貴的田野調查所得的口頭資料。其實這些口頭資料記錄的歷史價值最高，不過，本刊由於篇幅所限，不得不徵得作者同意，發表時刪除所有口頭資料記錄來源的附註，讀者若有需要請親自與作者聯絡。

前言

在天主教會漫長的歷史上，修會團體在最前線的崗位從事墾荒工作，它們在不同時期針對教會內的問題，掀起復興運動，使教會復甦，它們更有敏銳的觸角，先知先覺地發起嶄新服務，以回應從社會及宗教而生的挑戰。因它具有極大的適應能力，更有試驗新事物的傳統，所以成為教會持續自我革新的重要渠道，天主教會內幸有修會存在，使它可以萬古常新，更使教會自馬丁路德後，四百年來免於內部分裂之虞²。

¹ 本文作者：梁潔芬，耶穌寶血修女會會士，香港屯門嶺南大學政治及社會學系副教授。電郵：leungbea@ln.edu.hk

² Roger Finke and Patricia Wittberg, "Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic

主曆 500~1200 年間，隱修式的修會生活興起，是日後修會生活的圭臬³；1200 年代行乞修會的產生，以貧窮生活與四出傳道為職志，回應當時歐洲城市化對宗教信仰的衝擊⁴；十六世紀中葉，天主教會內傳教修會的興起，是針對宗教革命在歐洲轉投基督教所流失的大量教徒，而向新大陸傳教以作彌補⁵。修會團體內的人數，在十八世紀漸告縮減，然後在十九世紀及二十世紀初，人數激增，呈現前所未有的蓬勃現象。

歐美諸國的傳教士被派遣到亞非洲內的非基督教國家傳教，先則宣講，繼而建立教會，然後由傳教士中選出主教帶領地方教會專注傳教工作(稱傳教區教會)⁶。因應傳教士的邀請，歐美籍修女相繼前往傳教區服務⁷，早於 1928 年，在中國已有 3,968 名修女(國籍 2641 名，外籍 1327 名)，至 1948 年，修

Church," *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 39 no.2 (June 2000): 155~70.

³ C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* 2nd ed. (London: Longmans, 1989).

⁴ Benedict Ashley, *The Dominicans* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1990).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Guide to the Catholic Church in China 2000* (Singapore: China Catholic Communication, 2000).

⁷ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries of Mary in China 1886~1950* (M. Phil. Thesis, University of Hong Kong, 1994); Jean-Paul Wiest, *The Maryknoll in China: A History (1918~1955)* (N.Y.: M.E. Sharpe, 1988); Louis Ha, *The Foundation of the Catholic Mission in Hong Kong 1841~1894*. (Ph.D. thesis, The University of Hong Kong, 1997).

女人數增至 7,468 名（國籍 5,112 名，外籍 2,351 名）⁸，在這廿年間，外籍修女人數增加超過一千人，可見當時歐美傳教浪潮之高漲。國籍女信徒響應呼召，若不是參加外籍傳教修會，就是加入由地區主教依西方模式建立的本地修會，作傳教士的得力助手⁹。

1949 年後，毛澤東政權首先控制宗教，而後推出掃除一切宗教的政策，所以在 1957 年後差不多關閉了所有修會。卅年後，雖然鄧小平推出「改革開放」的政策，無神主義政府推行布什維克式「控制組織」的意欲未減，天主教會內一切組織都受一定程度的操控¹⁰，中國天主教會內的男修會，除了在非官方的地下教會內，已盪然無存，教內男性要獻身事主的話，就當上官方教會（公開教會）或非官方教會的教區司鐸，所以本章討論的修會團體，是單指女修會而言。

本文旨在探討鄧小平和江澤民時期的中國天主教會內，國籍修女的修道生活，他們在教會內外面對的難題和挑戰。在討論過程中，發現這群特別獻身的教徒之間，修道生活的恢復與他們的「制度性規範」（Institutional Norm）的建立，有密不可分的關係。在中國天主教復甦過程中，修女的貢獻功不可沒。

⁸ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949, *Annuaire de l'Église Catholique en Chine 1949*, Shanghai, Table "B" (5). Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1930 *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques en Chine 1928~1929*. Shanghai. Table "B" p.15.

⁹ Jean-Paul Wiest, *The Maryknoll in China*; and Louis Ha, *The Foundation of the Catholic Mission in Hong Kong*.

¹⁰ Beatrice Leung, "China's Religious Freedom Policy: the Art of Managing Religious Activity" *China Quarterly* (Forthcoming).

一、天主教傳統內的修道生活

修會是為回應教會內部組織上或靈修上所生的問題而創立的團體，它們在教會的傳統行政架構之外，不受地域限制，不屬聖統制，所以更靈活地針對某種需求而施展所長、提出補救。在教會的近代史上，修會團體從事傳教、醫療、社會服務和教育工作，更有從事個人靈修培育和教會的內部革新工作。他們回應科技世紀的需求，嘗試新的生活方式和新工作，以回應教會內外的新挑戰¹¹。教區性的修會由地方主教自己創立或批准創立，在他管治下的地域內活動；其實很多修會，最初都是屬教區性，待它們發展到在三個教區工作後，就可轉為國際性修會，把總部遷到羅馬，受教廷的修會部直接管轄。

度修道生活的修士、修女在修會團體內藉神貧、獨身、服從三誓願，奉獻自己為教會服務。理論上，修道生活的三誓願，選取了最優秀的信徒，參加修道行列¹²。《天主教法典》要求所有候選人，在未正式收錄入會成為會員時，規定進行至少為期一年嚴格的基礎訓練，稱為「初學期」訓練，以期加深「初學者」的靈修生活，以及依該修道團體的「制度性規範」教導初學者的價值觀¹³。不過，絕大多數修會將初學期，由法定的一年，延展至兩三年，以提供一個較長的清靜時期，在學習的環境下，初學者能深化所學，使基礎訓練能根深蒂固，並能獲

¹¹ Roger Finke, "Organizational Revival From Within".

¹² Mary Oates, "The Good Sisters: The Work and Position of Catholic Churchwomen in Boston, 1870~1940" in Robert Sullivan and James M. O'Toole (ed) *Catholic Boston: Studies in Religion and Community*, Boston: Archdiocese of Boston, 1985, pp.171~99.

¹³ 《天主教法典》，573.1、573.2 條、607 條。

得該修會的「制度性規範」的真髓，他日終生受用。經過基礎訓練後，修士、修女為適應變更頻繁的社會，他們持續不斷在靈修生活及使徒工作上進修，冀求服務工作日臻於善¹⁴。在「初學期」內，靈修訓練佔絕對的主導地位，然後，依個人日後服務的性質，接受職務上的培訓。為使初學者能吸收所學，修會當局要求候選人有大專程度的學歷。

修女在天主教會內是屬特別的一族，他們未領聖秩，不屬神職班，但是藉他們提供了為傳福音鋪路的醫療、教育工作和社會服務，使天主教會的社會地位提高。在堂區中，他們是堂區工作神父的得力助手，他們面向基層，成為牧靈事工的前線工作者。一個女修會團體是一個獨立的社團組織，聖教法典賦予它在教會內享有特殊地位，它有由會員撰寫而教會當局批准的會規（若該修會屬教區修會，由地方主教審批；若屬國際性修會，則由羅馬教廷審批）。法理上，修女屬當地主教管轄，但經濟上是獨立的。

在西方近代社會內，地方主教可邀請異地修女到自己的教區工作，主教以一紙聘書與修會長上立約，規定修女的工作範圍、薪酬待遇等。除了創會主教外，在法理上，修女為主教工作，但亦享有很大的獨立自主權。例如修女在生活方式及修會的行政上，依會規自行決定，遇有重大變動，請示主教便可。然而修會生活最精采之處，就是修女能以敏銳的觸角，碰到教會內外重大問題時，他們可以靈活地作出回應，於是針對問題起草工作方案，將會內的資源調配，將方案付諸實行，代表天主教會回應新挑戰。

¹⁴ 同上，648 條。

二、中國婦女修道的歷史

(一) 中國女修會的演變

始自十八世紀，在南中國婦女群中，有「梳起不婚」的習俗，「自梳女」一詞是指這一群立志不婚的婦女。他們藉一個公開「梳起」的禮儀，像已婚婦女一樣，把長髮梳起在腦後盤結成髮髻，公開昭示他終身守貞不婚的身分，在社會內取得一定的地位。有相當多的家長支持「梳起」的習俗，因為可保留「自梳女」由勞動所得的經濟資源，不用因女兒出嫁後，把這勞動資源流向別家¹⁵。「自梳女」在十八及十九世紀的南中國社會內，以繅絲為業，經濟上除了能自給自足外，更能供養家人，因他們在經濟上的成就，使他們的社會地位漸漸攀升，亦取得獨立生活的權利¹⁶。

同樣，在上海市郊 Chuansha 的未婚紡織女工，組成姊妹團，成為佛教在俗茹素弟子中的一派。這些從事繅絲及紡織的獨身女士，有時聚居一起組成團體，亦有仍居家中，她們集體居住的房舍稱為「姑婆屋」。她們經濟既然獨立，又有自己能操控的生活團體，所以他們有自訂的生活目標，在上海的紡織女工姊妹團中，更有政治活動的紀錄¹⁷。在澳門國籍的天主教

¹⁵ Janice Stockhard, *Daughters of Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China. 1860-1930* (Stanford: Stanford University Press, 1989), p.70.

¹⁶ Marjorie Topley, *The Organization and Social Function of Chinese Women's Chai Tang in Singapore* (Ph.D. Thesis. London University. 1978).

¹⁷ Roxann Prazniak, "Weavers and Sorceresses Of Chuansha: The Societal Origin of Political Activism Among Rural Chinese Women".

女信徒中，流行獨身不婚，俗稱為「守貞姑」，她們熱心為教會服務，但仍在家居留，不願加入外籍的修會團體。她們效法附近地區「自梳女」的作法，更使它教會化，使當地的教會團體接納，於是將「梳起」禮儀在聖堂內彌撒間舉行，在主持禮儀的司鐸前舉行，把長髮梳起在腦後盤結成髮髻，公開宣發「貞潔」聖願，終身不婚，在這個守貞禮儀完畢後，大宴親朋，以隆重其事。

中國女修會的歷史追溯到數世紀前，早於 1600 年代，在福建省傳教的道明會傳教士，把始於中古時代西班牙，但仍流行於當時的「福女」制度（Beatas）引入福建，而成「貞女」制度¹⁸。在國內民間既已有「自梳不婚」的習俗，所以對守貞不婚，務求全心為教會服務的「貞女」制度，相當接納。所以貞女們雖然宣發「貞潔」聖願，終身不婚，沒有修會的制度和組織，各人仍留在家生活，在左鄰右舍的女眷和孩童間，講授教義，進行牧靈工作，成為傳教士的得力助手。

在中國西南部，早於 1700 年間，巴黎外方傳教會的傳教士將貞女組織起來¹⁹，成為一個較為鬆散的教會團體，藉遵守幾條由傳教士制訂的生活規則，在傳教士的指導下工作和生活。例如在雲南及四川兩省，規定貞女的工作是專向外人講授教

Modern China (12 April 1986): 202.

¹⁸ 「福女」（Beatas）是中古時西班牙教會，將守寡及未婚婦女組織起來，為教會服務，協助司鐸的牧靈工作的制度。這種做法由西籍的傳教士帶來中國福建省，適用於未婚貞女身上，故稱「貞女會」。

¹⁹ Jo Ann Kay McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press. pp. 609~10.

理，照願棄嬰等慈善工作。1784年，雲南及四川兩省監牧主教 Joachim Enjobert de Martiliat（巴黎外方傳教會）更進一步向貞女頒佈羅馬教廷批准的女修會修規，要求她們度團體生活，此舉一方面可以說是他們的團體獲得法律地位，另一方面可以說是強逼他們接納一套西方女修會的模式。自1832年起，這些貞女會的修規通行全國，直至今日²⁰。從這時開始，中國的貞女有兩個選擇：第一就是組成地方性的「貞女會」，第二就是加入國際性修會的第三會，接受外籍修女的託管。

在十八世紀及十九世紀初葉，國籍貞女在地方教會內，不但向教外婦女傳教，更在一定程度上代替司鐸從事牧靈工作。因為於1724年因禮儀之爭導致康熙禁教，天主教會轉向地下活動近百年之久，期間司鐸不能公開牧靈工作，教內貞女肩負帶領信眾集會和祈禱的職務。在這仇教期間，當司鐸幾乎絕跡的情況下，全靠貞女們的努力，中國教會生活在某程度上才得以保存。及至西歐傳教士在1800年代中葉重臨中國時，才逐步將教權大握的貞女，納入教會編制內，受神職班的操控²¹。

1900年，已有500名國籍修女參加外籍的傳教修會，但仍有3,000~4,000在俗貞女在中國農村傳教²²。直到1940年，在

²⁰ G. R. Tiedemann, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierachy in China," a paper presented at the workshop, *Empowering the Powerless: Gender Class and Race in Modern Missionary Initiatives* (Institute of Commonwealth Studies, University of London. 2001), p.2.

²¹ G. R. Tiedemann, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierachy in China," 2001, p.6.

²² 同上，6頁。

國內每個教區至少有一個教區性的女修會，協助傳教工作，至於在俗貞女已告式微。

依上海編制的全國天主教手冊的紀錄，於 1928 年全國有 3,968 名修女（國籍 2641 人，非國籍 1327 人），廿年後，即解放前一年，修女人數增至 7,463 人（國籍 5,112 人，非國籍 2,351 人）²³，在俗貞女人數未有詳列，Tiedemann 教授估計超過 3,000 人²⁴。

修會生活能吸引中國婦女，因為它提供個人發展的渠道，教會內的工作，又能提升社會地位，修女們至少接受基礎教育使他們脫離文盲，比當時目不識丁的農村婦女，定勝一籌。不但因為修女獨身不婚之故，更因她們的善表和學識，使修女備受望教者和外教人的尊敬²⁵。國籍修女和貞女在解放前，為教會及鄰人提供了有價值的服務，同時又享受崇高的社會地位，為一些中國婦女所欣羨。

（二）毛澤東時代國籍修女的遭遇

1949 年以前由全國 7,463 名修女提供的服務，計有教育、醫療、社會服務三大類²⁶；五年之內，這些服務都收歸國有，除了在北京的一所國際學校工作的八名修女外，在 1957 年後，

²³ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949, *Annuaire de l'Église Catholique en Chine 1949*, Shanghai, Table "B" (5). Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1930 *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques en Chine 1928-1929*. Shanghai. Table "B", p.15.

²⁴ G. R. Tiedemann, 2001, "Controlling the Virgins: Female Propagators and the Catholic Hierarchy in China." p.9.

²⁵ 同上，9 頁。

²⁶ Bureau Sinologique de Zi-ka-wei, 1949.

所有外籍修女都被逐離華²⁷。1957~1960 年間，當全國修院關閉時，國籍修女被迫回家或返鄉，自食其力，有些當農人、工人、文員、護士、教師等行業，更有一小撮身居領導職位的修女，鋸鐺入獄。1960 年後，修女見回院無望，有些結了婚，有部分仍保持獨身不婚。一小部分在國際性修會的國籍修女，跟隨外籍修女逃到國外，為散居海外的華人服務，所以 1950~1970 年間，台灣、香港、澳門的教務能迅速發展，有賴她們加入服務行列²⁸。有 8 名外籍方濟各會修女，被政府指定留華，出掌北京的國際學校，為駐京使節的子女提供教育服務，但在文化大革命中，這 8 名外籍修女，也難逃紅衛兵的折磨，在揪鬥侮辱後被逐離境，其中一名甫離國門，剛踏進香港這片自由土地上，就倒地不起，成為震驚國際的大新聞，也透顯出中共政權在國際上的惡劣形象。

（三）鄧小平時代的國籍修女

1978 年中共的三中全會，鄧小平因倡導改革開放政策，所以在宗教事務上稍事寬鬆，教堂和男修院（神學院）陸續重開²⁹。與此同時，西方教會在梵二大公會議（1963~65）後，缺乏男女修道聖召³⁰。當國內神學院剛起步後，地方主教馬上重開

²⁷ Jean-Paul Wiest, *Maryknoll in China*.

²⁸ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries*.

²⁹ 黨中央和國務院共同發出一份名 1982 年第十九號文件，指導屬下幹部，以較寬容的手法，處理宗教問題。

³⁰ Patricia Wittberg, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective* (New York: The State University of New York Press, 1994).

女修院招募修女，以協助牧靈工作。但政府方面認定宗教生活的擴張，對傳統共產主義的價值觀構成威脅，共產黨人並相信基督信仰為國外反華勢力所利用，作為「西化」和「分化」中國的工具。概言之，在中國社會情況下，獻身宗教阻力的來源，有以下兩種。

1. 與政治環境背道而馳

在毛澤東時代的政治氣氛下，社會籠罩著創造「社會主義新人類」的理想，這些新人類就是日後「社會主義的締造者」「共產主義的接班人」，更製造林林總總的框架，規定「革命青年」的行為舉止和心思念慮，中國共產黨藉這些新的「制度性規範」，將全國青年在傳統的家庭和社會關係的網絡中取出，將他們對家庭、親屬和社會的責任和忠誠，轉投到黨國身上³¹，以黨的「制度性規範」作生活楷模。這種價值觀的改造，與修女會初學期的改造有異曲同工之妙。國家推出理論鼓吹優秀青年，應全心全意去從事革命工作，使馬列思想早日貫徹，使唯物辯證論大行其道的社會主義烏托邦早日來臨。在價值觀的改造下，受這種思想的薰陶的女青年抗拒扮演「妻子」及「母親」的角色，而以充滿幹勁的「革命婦女」為榮³²。在這種政治氛圍下，盼望去當修女是政治上不正確之舉，因為在共產主義的革命中，宗教信仰是一種不利革命的負面因素，修道生活與創造「社會主義新人」柄鑿不相容。

雖然鄧小平時代推出「宗教自由」政策，但中共政權內定

³¹ Wang Zheng, "Call Me Qingnian But Not Funu: A Maoist Youth in Retrospect," in *Feminist Studies* (Spring, 2000).

³² Wang Zheng, "Call Me Qingnian."

以削弱宗教在社會的影響力為職志³³。既然政府確信宗教是使傳統共產主義價值觀黯然失色的主因，基督信仰被西方利用成為分裂中國的工具，假使官方對宗教懷著這些負面信念，很自然地將宗教邊緣化，一個青年在這種反宗教的政治和思想框架下，仍然獻身修道，不啻是逆流之舉。

2. 物質消費主義泛濫

在廿世紀末及廿一世紀初，中國女性所擁有的，絕非毛澤東時代的革命氣質，而是擁有資本主義社會所崇尚的消費潮流及時尚品味，中國女性所趨慕的是一系列以化粧品為首的消費用品，由商業廣告散放出的價值觀，牽制住人們對女性身分的看法，及女性對自己的要求，可見商業廣告比當日毛主席的宣傳機器更為有效。那麼修女生活的神貧、服從、獨身三聖願，怎能匹敵鄧江時代泛濫在中國社會內的經濟唯物主義呢？

(四) 逆唯物主義大流的社會運動

在鄧小平時代，所有國際性的女修會，都不能像 1949 年前一樣，能來華工作；另一方面，宗教事務局為了行政方便，認定主教是地方教會的總負責人，所以修女院重開的細節，都是由主教與宗教幹部商談，修女無置喙的餘地。一般而言，地方主教，為了協助牧靈工作，才創建或重開女修會，在過去廿多

³³ Ye Xiaowen, "Dangqian wo guo de Zongjiao wenti" (The contemporary religious questions of the motherland), in *Zhonggong Zhongyang dangxiao baogao xuan* (Selected Reports of the Party Central School) vol.101, no.5, 1996: 9~23 (Internally circulated document.)

年間，修女人數有長足增長。在 1997 年已知在公開教會有 1,500 名修女，地下教會也有 1,500 之衆，公開教會辦的初學院有 40 所，及 20 所地下教會辦的初學院³⁴。在 2000 年公開教會躍升至 2,000 人，地下教會也有 2,000 人，而且絕大多數是年輕人，屬 25 歲以下修女³⁵。依 2000 年的統計，修女人數是神父人數的兩倍（4,000：2,000），而且人數有上升的趨勢³⁶。

修女神父人數統計表（1928~2000）³⁷

年 分	1928	1948	1986	2000
修女人數	2641	5112	250	4000
司鐸人數	3420	5788	148	2200

在一個唯物主義的社會內，加上近年經濟高速增長，尤其是富庶的沿海地區，個人發展的機會俯拾皆是，所以當地青年，尤其是城市青年不熱衷獻身教會³⁸，只有農村的奉教家庭的子

³⁴ *Tripod* vol. 19 no.114 (Dec. 1999): 42~3.

³⁵ *Guide to the Catholic Church in China 2000*: 14.

³⁶ *Ibid.* Also Richard Madsen had a discussion on the sisters in Tianjin of the official sector and the underground sector. See: Richard Madsen. *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. pp.101~6.

³⁷ 資料來源：(1) Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei (ed), *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques 1928~1929*; (2) Bureau Sinologique de Zi-Ka-Wei (ed), *Missions, Séminaires, Oeuvres Catholiques 1948~1949*; (3) *China Catholic Communication. 1997 Guide to the Catholic Church in China 2000*, Singapore.

³⁸ Li Decheng, "Called to the Priesthood," tran. Norman Walling, *Tripod* vol. XIX. 109. Jan-Feb 1999: 19~23, and Chen Kaihua, "Why Priests

女，加入教會。至於「服務教會」一詞，也有不同的解讀，有人認為是阻礙現代化的一股力量³⁹，更有很多人認為是攀爬社會階梯的一個好方法。為農村的女信徒而言，參加修道院就是將農村人口遷移至城市的第一步，可以脫離日曬雨淋的農耕生活，改在都市幹活，兼且增加接受教育的機會，這是農民夢寐以求的脫貧方式，這些理由可解釋今日國內修女大多出身農家，而且教育程度較低的現象。

另一方面，教會面對社會內「唯錢至上」和「向錢看」的唯物消費狂熱的風氣，修女的神貧、貞潔、服從三願，以及為貧窮人服務的宗旨，應該是流行在中國社會內物質至上、金錢掛帥、尋找自我的價值觀的一服清涼解毒劑⁴⁰。在大城市的色情事業中，性工作者有飽受高等教育的女性，他們從事此等行業很多都是為了更豐裕的物質享受，並非因饕餮不繼而出此下策⁴¹。修女的清貧和獨身生活，不啻是一種針對流行價值觀的一項社會運動。

在中國，無論在家庭內或教會內，男尊女卑彼彼皆是，當

are Leaving the Ministry in Mainland China”, tran. Norman Walling, *Tripod*, vol. XIX 109. Jan-Feb 1999: 5~17.

³⁹ Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, pp.109.

⁴⁰ Beatrice Leung, “Communist Party-Vatican Interplay Over the Training of Religious Leaders in China”. *Journal for Scientific Study in Religion*, Vol. 40. 4 (December 2001): 657~73.

⁴¹ 中國南方貼近香港和澳門特區的城市，充斥著黃色事業，吸引內地婦女從事性服務，參閱：Wang Zheng, “Call Me Qingnian.”及 Harriet Evans, *Women and Sexuality in China* (London: Polity Press. 1997), pp.167~82.

教會從政府手中接到有限的培育經費時，幾乎全部花在培育司鐸的神學院上，沒有多少可供修女培訓之用⁴²。因此驟眼看去，國內修女的表現繽紛互見，各地不同，各具特色。在毛澤東時代遺留下的老修女，對日後修女會的發展，有舉足輕重的角色，若老修女零星地散落各地，在鄧小平時代不能重新聚合組成修道團體，若沒有團體在海外成員支持的話，他們以散兵遊勇地在各地協助恢復修女院以及培訓年輕修女，但似乎收效不大。若他們能重新聚合組成修道團體，又能活出修道團體的「制度性規範」精神的話，她們能吸引有意服務教會的青年加入，以壯大團體的實力。若修道團體的「制度性規範」更能在每個成員身上發揮，那麼這個新建立或新恢復的修女會，可以很穩健的發展，達到服務教會的目標。另一方面，我們亦見到，由農村出來進入修院的女青年，若不在初學期接受特殊的訓練的話，不但不能活出修道團體的「制度性規範」，而且時日越久，修女的行為越與修道的規範乖離。

若詳細分析吉林省某女修會的個案，可見問題的端倪。這個教區性的修院，在1990年已有年齡在35歲以下的100名成員，他們因教育水準偏低，部分只能協助堂區為司鐸燒飯、洗

⁴² John Bauer, et al., "Gender Inequality in Urban China: Education and Employment", *Modern China*, Vol. 18(3) (1992): 333~70; Lee Ching Kwan, "Engendering the Worlds of Labor: Women Workers, Labor Markets, and Production Politics in the South China Economic Miracle," *American Sociological Review*, Vol. 60 (June 1995): 378~97; Cheung, Fanny, et al. (eds.), *Selected Papers of Conference on Gender Studies in Chinese Societies* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1991).

衣、清潔工作，賺取每月 50 元人民幣的生活費，他們希望能傳教從事牧靈工作，但因教育水準有限，不能教授要理，亦不懂如何作家庭探訪，教區當局竟抱怨有「太多」修女而無錢供養，在經濟拮据下，修女因營養不良而染病，但最嚴重的問題是，整個修女會上上下下，很多人都未知修道生活的真意，和獻身事主的特色和要求。修女在被收錄入會時，既未考核修道動機，亦未依宗教生活的標準做篩選，初學期更無特殊訓練以建立「制度性規範」。但數年後新的領導人在海外修院學習回院，她主政時得知修會團體「制度性規範」和「楷模」的重要性，而力主建立，三數年後，整個修會大為改觀，把劣勢扭轉，修會頓呈生機。

三、當前中國修女會面臨的主要問題

（一）訓練不足的牧靈工作者和醫護人員

1949 年以後，中共政權憲法規定宗教與教育分家，因此國內修女不能從事教育工作，他們只能當醫師、護士，牧靈工作者⁴³。今日在中國司鐸嚴重短缺，全國計有大小聖堂 5,000 座，但只有 2,000 名神父⁴⁴，故亟需修女教授教理和協助牧靈工作。教堂重開後，擠滿昔日不敢露面，而今日要求靈性指導的教友，這時候修女的角色應特別吃重，一向以來修女在堂區內從事講

⁴³ 中華人民共和國參照蘇聯布什維克政權的做法，不許宗教界染指教育事業，並在每份憲法中明載。參閱最新的憲法（1982 年），36 條。

⁴⁴ China Catholic Communication, *Guide to the Catholic Church in China 2000*. Singapore. 2000. p. 14.

解教理、探訪和輔導教友，成為司鐸的最佳助手⁴⁵。因為修女的學歷低，加上沒有教授要理的訓練，大多數修女不能勝任堂區的牧靈工作，同時因為經濟短缺，堂區不能多聘修女幫忙。自我成材的牧靈修女就當上教會的前線工作者，她們在婦女、兒童和邊緣人士（例如：山區的少數民族）的影響力比神父為大，黃加辣修女在少數民族間的牧靈經驗，十分珍貴，她從香港的教師手中，接受了短期培訓課程，然後領導一個由三名修女組成的小組，在西南山區的少數民族間傳教，使當地的少數民族停頓了四十年的宗教生活漸漸恢復⁴⁶。

相反，在廣東省佛山市堂區內的兩名修女，要求調離牧靈工作崗位，因為在佛山工作的年輕專業人士對宗教產生興趣時，就跑到教堂向修女問道，以她們有限的學識，又未對教理有鑽研，不敢面對有學識的專業人士，所以用調職來逃避。稍有學識的信友私下批評神父修女才疏學淺，孤陋寡聞，不思進取，得不到社會人士的尊敬，遑論去指導信友將生活與信仰整合。在社會主義社會內度宗教生活問題叢生，但神父和修女都不能作出指引，以致城市內的傳教和牧靈工作沒法取得成績。

一些在鄉鎮工作的老神父，熱衷招募鄉村姑娘組織修會團體，桂林教區修女會屬於這一類。這批修女一共八名，沒有接受過任何神修、教理、文化上的基本訓練，就發願當正式修女，雖然桂林以其著名的「山水」風景，吸引不少國內外遊客，新建的天主教堂雖矗立市中心的旅遊區內，但天主教會對遊客的

⁴⁵ Yu Min, "Jiaohui yeyau feng fubai" (The Church Also needs Anti-Corruption), *Tripod*, vol. 19 no. 110, April 1999: 6~17.

⁴⁶ 黃加辣修女是一化名，她領導兩名修女在中國西南山區工作數年，成績斐然。

影響是零，人們不察覺到天主教會在桂林的臨在。部分四川修女只顧學習專業知識（文學、醫學、外語），而不肯從事牧靈工作，有異曲同工之妙，對教會造成不同程度的負面影響。

在貧窮落後地區，因衛生醫療設施欠佳，所以修女提供的醫療服務，頗受村民的歡迎，在城鎮上天主教的診所及小型醫院，以收費廉宜及服務週到，才能與其他公私立醫療系統競爭。在湖北省武漢教區，一名醫師修女於 1988 年，設立一所康復醫學專科學校，與同濟醫學院掛鉤，建校之初，每學期有 100 名學生就讀，其中一半來自全國各地的修女，入學的學歷水準是初中程度，畢業後便成為康復工作科醫生。筆者於 2002 年 8 月探訪該醫科學校，見創校的醫師修女以八旬高齡，仍獨力主理校政，並無修女接班人，但學生人數銳減至 20 人。環觀校內，無論在設備和師資上，都比不上當地醫學教育的水準。換句話說，該校 50% 散佈全國，正在醫療系統服務的修女畢業生，都是訓練不足的。

（二）神修訓練及建立「制度性規範」的困難

在國內各修女會內，神修培訓人才欠缺，從恢復修院以來，修女的「初學期」在沒有神修訓練下度過，所以「初學者」就在對修道生活毫無認識的基礎下，宣發聖願成為修女，難怪她們對修道人的「制度性規範」一無所知，對於三聖願也是一知半解。所以海外修會的協助培訓，是他們獲益的唯一渠道。然而，要訓練有素、八面玲瓏，能藉宣講引人入教的修女，並不是中共歡迎的人物，因為黨的政策是要削弱宗教在社會內的影

響力⁴⁷。根據國務院令第 144 號〈國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉（1994 年）⁴⁸，海外修女未有宗教事務局之許可，不能在國內的修院教授，一般而言，不容易獲得許可，偶有例外的，要看當地宗教幹部及地方的政教關係而定。很多教區主教爲了增加牧靈工作的人手，除了招募男青年當司鐸外，也招募女青年當修女，因此培訓修女的工作，落在沒有修會經驗的教區司鐸手中，所以修女們雖經「培訓」，但未能建立起「制度性規範」以作團體內各人言行舉止心思念慮的規範。

國際性修會於 1950 年代離華時，留下一批國籍修女，這批修女已經接受了正統的修道生活訓練，他們所屬修會的「制度性規範」，已經在他們的言行舉止心思念慮間，表露無遺。雖然過去四十年沒有修會團體，但修會的「制度性規範」仍在行爲中顯露，所以修女院一恢復，這批老修女在修會團體內，把「制度性規範」活現出來，爲「初學者」的模範。這種情況，在河北、山西、陝西等省內教區，由利瑪竇的同伴建立教會內的修會較爲顯著⁴⁹。這些修會若與海外有聯繫，就可獲海外協助從事培訓工作，更有進一步的成就。

至於由本地主教或神父新創立的修會，就不可同日而語

⁴⁷ 葉小文，〈當前我國的宗教問題〉。

⁴⁸ 「國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定」在中共中央文獻研究室綜合研究組及國務院宗教事務局政策法規司合編，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版），273~4。

⁴⁹ 李天綱，〈論明末以來的文化基督徒傳統〉，2000 年 12 月 21~23 日香港浸會大學舉行 Christian Thinking and Its Challenge in the 21st Century 之研討會上發表的論文。

了。首先，他們的修會內沒有訂定「對」與「錯」行爲的「制度性規範」，作為會中各人言行舉止心思念慮的楷模；其次是他們在主教和神父權下要百依百順，在背後就產生與修道生活乖離的行爲，這情況在滇、川、黔、桂、鄂等省較為普遍，因為當地雖有從毛澤東時代留下的老修女，但他們若不屬「第三會」就屬本地修會，屬「第三會」的雖有正式修會管轄，但生活各有分別，會服亦有差異，所守會規極為簡單，不經初學期的特殊訓練，便從事工作，或往鄉間傳教，或在學校工作，團體生活也極少⁵⁰，後來這些「第三會」脫離外籍修會獨立成為本地修會⁵¹，在沒有修會「制度性規範」的情況下，資深修女身上沒有修女的楷模，所以有些經不起毛澤東時代磨鍊而離去，留下來的，也欠依「制度性規範」而生的修道人風範，不能吸引旁人，更難令後輩信服，她們不可能以身作則，分辨「對」與「錯」的行爲，所以無權懲處偏離「制度性規範」者。在缺乏培訓人員的情況下，縱然叫他們濫竽充數去培訓後輩，也未見成效。表面看來是老少兩代的代溝作祟，使培訓工作無法進行，其深層原因還是纏繞在「制度性規範」而生的修道人的風範問題上，瀋陽地區由美籍瑪利諾會訓練的國籍修女的情況，足以證明。

由教區司鐸去培育修女，也聊勝於無，雖然當司鐸在物質至上的中國社會內獻身事主誠然不易，非有一定的靈修基礎不可，但教區司鐸本質上不要求度團體生活，所以叫他們去培訓

⁵⁰ 呂燃金，《耶穌寶血女修會會祖譚加辣修女簡史》（香港：寶血女修會，2002年2月再版），13頁。

⁵¹ 同上，22~3頁。

修女，收效也不大。還有修女的學歷低，文化水準影響他們的吸收力，加上司鐸對女性心理學缺乏了解，所授的課不能針對他們的問題，滿足他們的需要。

沒有在海外而來的協助培訓，新成立的國籍修女會內的成員，對修女的基本權益和義務、責任與角色、地位和身分都沒有清楚的了解，還以為自己是教區架構的一部分，事事都要向神父主教交待，把修會的領導人架空，這個情況在川、桂、黔、鄂諸省時有所聞。

在廣西省一地區性女修會內有40名青年修女及6名不能工作的老修女，當地既無主教，所以由首席司鐸監管，由一名中南神學院剛畢業的年輕姓曹的司鐸，任修女會的指導神師，那位曹神父既為教區司鐸，所以對修會的團體生活無論在理論上和實際生活上都欠缺了解⁵²。他誤導修女，告知她們無論在經濟上和法理上要向教區負責，即如教區司鐸一樣，他們是教區架構的一部分，所以他要求修女只向首席司鐸負責，把修會會長的權力置於一旁，最令人驚訝的是，他不贊成修女發展自己的「制度性規範」，竟然對教授「制度性規範」的外來訪客表示不歡迎，但在兩年後，自己不辭而別的離開聖職，使修女們目瞪口呆不知所措⁵³。這種顛倒是非黑白之事，在廣西教區並非單獨事件。

修女會因經濟問題而對主教及地方教區過分依賴，阻礙了修女的身分和角色的建立，更影響團體「制度性規範」的發展，

⁵² 曹神父是個化名。

⁵³ 不辭而別的離開聖職，不向教會高層申請寬免鐸職，依教會法規而言，是違法之舉，但在國內普遍存在，他們向宗教事務局報備就了事。

使修會難於建立它的「獨立」性而成有特色的團體。其實很多修女因教育程度不齊，不能像 1949 年前的前輩一樣，有效從事教育、醫療、社會服務，修女在堂區服務的微薄薪俸，作為支持整個團體的生活開支。當國籍修女的培訓和生活，與傳統外籍修女或大中華區國籍修女生活有點偏離時，這是個機遇可以發展為有中國特色的修道方式，可惜她們在基礎培訓上先天不足，嚴重地影響他們的反省能力及恢復教會生活的工作。

因為初學期訓練嚴重不足，以致修女對自己的身分和角色模糊不清，對教會面對的困難淡漠處之。其實修女培訓的目標，在於將流行社會上崇尚物質享受、金錢掛帥的風氣扭轉過來，即摒棄流行的社會規範，而建立起修會的「制度性規範」，使能以無條件的愛去服務教會和鄰人。國內修女在年輕司鐸手中訓練，年輕神父的靈修訓練已受質疑⁵⁴，修女會內既無「制度性規範」的指引，又無資深修女的楷模和風範的感染，所以無助於鞏固獻身事主之心，更無深化修女的身分和服務教會的角色，所以修道生活內林林總總的問題，不斷出現。

（三）領導階層的問題

缺乏有能力的領導人，是很多國內修女會在建立「制度性規範」一事上，面對的困難之一。吉林省和廣西桂林教區修女的事例，可供佐證。吉林省內一教區性成立不久的修女會，人數約 100 人左右，全部為年輕修女，在 1998 年得知，會長的年

⁵⁴ Beatrice Leung, "Communist Party-Vatican Interplay Over the Training of Religious Leaders in China", *Journal for Scientific Study in Religion*, Vol 40.4 (December 2001): 657~73.

齡在 35 歲以下，在位兩年不能妥善領導全會，據訪客的消息：有能力領導的修女，覺得無力建立「制度性規範」，因知某部分修女不願接受領導，而不願當領導人。但無力領導的修女，為滿足「自我」和虛榮心，很想當會長，但會眾在選舉時，不想由她們領導。這種情況於 2000 年有所改善，因為一名修女在德國受訓五年後回院，擔任會長一職後，首先努力建立「制度性規範」，始將全會的情況有所改善，這名吉林修女在德國聖神修女會內生活了五年，同時又接受牧靈和其他職務上的培訓，五年內耳濡目染聖神修女會的「制度性規範」，回國後，雖經艱難困苦，但能在兩年內把「制度性規範」成功地帶進修會，使修會恢復活力，擴大服務教會和社會的能力。

桂林教區修女人數未到十名，在 1990 年至 2000 年間，兩度選舉產生的會長都不能領導修女，全體修女未經初學期的特殊訓練，難怪她們在修道生活上及牧靈工作上乏善可陳，會長在被選時無奈地接「領導」的虛銜，任內沒有發揮「領導」的能力，在外人前又不承認身上的「領導」職責。在缺乏「制度性規範」的修會內，修女的工作和生活，「各自精采」令人側目，更引起教徒間的非議。本來不接受由選舉產生的「領導」職責，時有所聞，但候選人應當場推卻，好再另選賢能，使「領導」一職不缺，但當選的會長在任職期間，完全沒有能力負起領導人的職責，會務一籌莫展的藉口，是眾修女不願與她合作使然。此個案反映出修女在沒有培訓下，桂林教區修女上上下下，對自己的「領導」和「被領導」的權責混淆，修道人的身分和角色都未了解，這都是修會內未有「制度性規範」之故。

北京修女會的領導階層的問題，屬另外一類，這名領導人屬國內教會的名門世家，祖父為北京輔仁大學創辦人之一，但

她在 1950 年代初，積極參與天津市的天主教三自愛國運動，她在三自愛國會主辦的《廣揚》刊物上，撰文支持三自運動⁵⁵，在當時的教友心目中，她是站在政府那邊壓迫天主教之教會敵人，1980 年間，她在宗教事務局工作，得知當時她已婚，且育有一女，當她丈夫去世後，她在 1992 年加入北京修女會，以 68 歲高齡，於 2002 年宣發終身願。她身為修會的副會長，兼天主教愛國會常委，和北京天主教教務委員會副主席。從一名宗教幹部蛻變成修女領袖，在教友和修女的心目中，她是中共當局加插在修會和教會內的耳目，是惹不起的領袖，所以對她「敬」而遠之。

缺乏修會內的領導人才，也對修會產生負面影響。在四川一教區修女會內的事例可佐證，這個教區修會成員不超過十名，創會主教和培訓的老修女相繼大歸後，她們之中在過去五年內，陷於群龍無首的情況，所以修女可以為所欲為，爭相尋求海外的資助，去攻讀醫學、文學、外語等課程，以追求個人的社會地位，當地教會雖然蓬勃成長，入教人數眾多，但對教義的認識非常貧乏，全教區有 9 名神父工作，共有 22 萬信徒，泰半為新入教而亟需教義的傳授，既沒有一名修女協助牧靈工作為教會效力，兼且一名修女在宗教幹部的教唆下，進入黨校攻讀，海外教友在探訪時，與她們接觸後，所得印象是：她們的表現肖似宗教幹部，多於像修女。

⁵⁵ 〈我投入了祖國慈愛的懷抱，也回到了基督和平的羊棧〉《廣揚》28 期，1952 年 9 月 1 日，8~18 頁。

四、來自海外的協助

(一) 從台灣及香港獲得協助

國內修女的培訓，始自一名德國的教會訪客，當他於1984年探訪大陸主教時，發現由鄉村招募的修女，只能在教會內從事家務工作，服侍主教和神父，成為他們的侍女，所以他回歐洲後，向教廷提議援助中國教會時，以培訓修女為優先，從此修女培訓工作受到海外教會的關注，在香港的教廷代表得知吉林修女的問題後，提議將缺乏修道動機的修女遣返家中，而將留下的修女給予培訓，他又提議教區內成立一個三人小組，處理修女事務，這是治標而非治本的方法，因為此舉未能幫助建立「制度性規範」，他們在始創階段就欠缺了如印度德蘭修女般充滿魅力的領袖，又沒有像忠貞不屈的瑪利亞方濟各會老修女形成的中流砥柱，也沒有撫順聖心會老修女行醫育幼的美表，以資效法，帶領修女建立「制度性規範」。

上海金魯賢主教，成功地獲得政府的准許，邀得香港教區耶穌寶血女修會協助培育上海修女。三年之久，寶血會選了五名中年才德兼備的修女，組成培訓小組，輪流赴上海修女會作短期居留約兩三個月為修女授課，並作神修輔導。在寶血會修女的協助下，上海修女寫成一份修會會規，並成立一套完善的行政架構。雖然上海修女希望寶血修女會能繼續協助，深化培訓，但在政府不允發出許可證而告吹。上海修女察覺到自己缺乏「制度性規範」，希望在寶血修女會的培育導師身上汲取，而規範自己在社會主義國度生活上「對」與「錯」的行為，建立起修會的「制度性規範」，使修會生活步入正軌。

在香港和台灣，有中年及工作經驗的修女，經常往大陸女

修會從事培訓工作，他們與當地某一修會經常聯繫，並作短暫居留，有些協助當地院長撰寫會規釐訂行政架構及修女生活手則，亦有系統性地開班講授聖經、修會生活、教授教理、牧靈工作等學識。但短期居留大大影響培訓的功效，這是中國教會內培訓事工最大的限制，因為蜻蜓點水式的接觸，比不上長期感染有效。亦有海外的專業人士提供短期外語、文化、醫療等短期課程，以利修女的服務的成效。誠然，地區的宗教事務處及統戰部的官員，不喜歡絡繹於途的教會訪客及他們對修女的影響，所以刻意製造麻煩，使訪客諸多不便，冷卻來華服務的熱心。其實在每次探訪之前，修女院長先要通知政府申請准許，因為根據國務院令第 144 號〈國務院關於中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定〉（1994 年），海外修女未有宗教事務局許可，不能在國內的修院教授，台港澳的國籍修女也視為「外國人」。

過去十年，國家對天主教的操控越嚴，海外神父、修女在華的培訓工作備受嚴控時，平信徒也參加修女培訓行列以補不足，當陝西主教申請一名女聖經學者到當地教授聖經不遂時，他只有星夜將女教授偷運到修女院授課一星期，然後又靜悄悄地將她運走。

（二）「制度性規範」的建立和海外的協助

國際性在華工作的女修會，在 1950 年代撤退時留下的國籍修女，於 1979 年開放後陸續地與海外的同會姊妹聯絡上，因此當修女會重開時，國內既有在她們發揮出「制度性規範」的老修女，國外又有源源不絕的支援，所以這些修會內的修道生活很快恢復，也吸引存心修道的女青年，這與地區性新立修會的

情況有天淵之別。

例如遼寧省撫順的聖心修女會，是 1949 年前由美國紐約瑪利諾修女協助創立，在美國修女的訓練下，該會不但能建立起修會的「制度性規範」，並且送幾名修女接受醫學訓練，成為正式醫師，於 1957 年瑪利諾修女離華、修院被迫關閉後，醫師修女仍能繼續行醫，以維持生計。直至現在，還有五名七旬高齡的醫師修女，在剛恢復的修會中，年輕修女數目很多時，老修女不但行醫育幼（年輕修女），而且她們身上帶有從前在瑪利諾修女那裡學得的「制度性規範」，成為模範角色，作修會的中流砥柱，使修會建立起一套像樣的行政系統、工作計劃和培訓課程。從「制度性規範」的角度去看，根據訪客的意見，撫順修女們的修道基礎，較諸由香港寶血會協助訓練的上海修女，更為紮實，因為撫順修會內的「制度性規範」已經形成，又有篩選初學者和靈修培育的機制，亦有完善的管理系統。

瑪利亞方濟各修女會於 1886 年來華，最初集中於貧窮的華中（陝西、山西）及華東（山東）地區，然後續漸擴大服務到他省，於 1945 年已有 801 名修女在華（267 名國籍，424 名外籍）分佈在 13 省內 58 個修院團體，為方便行政工作，方濟各修女會在華分成兩個修會行政區⁵⁶。1950 年代修會關閉時，該會很多國籍修女被遣回家，1966 年最後一批外籍修女離華時，留下超過 200 名國籍修女⁵⁷。1982 年各地主教得到政府准許重開修女會時，方濟各會修女從散居各地馬上會合，在各教區恢

⁵⁶ Yuen Sau-Mei, Teresa, *The Franciscan Missionaries of Mary in China (1886-1950)*. (M. Phil. Thesis. 1994 University of Hong Kong), pp.2-3.

⁵⁷ 同上。

復修會生活，久歷艱辛的老修女身上已建立了的「制度性規範」，使她們成爲年輕初學者的生活楷模，所以方濟各修女會在國內的修女，能依該會的「制度性規範」而行事，加上臺港澳的方濟各會修女在培育工作上的協助，所以修道身分和角色在生活上流露，吸引青年女信徒加入修道行列，現在已吸納了200~300名年輕修女。

上述的例子，反映了修女行爲上能否反映修會的「制度性規範」，是成功修會生活的關鍵。

（三）海外受訓及人材流失

在中國社會和天主教會內，男尊女卑是普遍現象，婦女以卑微的身分，只能扮演輔助的角色，有識之士都認爲只有接受教育才可擺脫婦女身上的桎梏。但國內修女平均的教育水準偏低，雖然男修生在神學院接受大學程度的神學教育，但修女沒有這福氣，結果是修女不能勝任在城市的堂區工作，不能爲文化人傳道解惑，無力協助有學問的人接受天主教信仰。也許是修女在城市的工作一片空白，不像南美洲及菲律賓修女一樣，參與社會改革事務，令政府尷尬。所以聽不到中共政權對中國境內修女有微言，相信這是因爲她們缺乏社會影響力。雖然如此，宗教事務局及愛國會的幹部，對修女欺壓有加，例如：某地區已工作十年的修女，想跨省赴西安修院，作一年的神學進修時，省級宗教幹部沒有充分理由，橫加阻止。除了恐怕修女啓蒙後，不再唯命是從外，找不到合理的解釋。

有兩個國際性修女會，在地下教會招募了許多初學者，於是把她們送往馬尼拉接受培訓，共50多人，由一名來自臺灣譽滿全城的神修大師，主持培訓事工，其規模由簡陋的課程，擴

展至學校形式，名為「基督書院」，並收納其他來自中國的修女接受培訓。當這些修女以種種方法出國，而不能回歸時，她們只能在海外服務，當西方聖召嚴重缺乏時，國際性修女會對這些來自中國的生力軍深表歡迎，這些修女也樂於留居海外，但這些人才外流是國內教會的損失，使國內教會在人力資源問題上雪上加霜。

（四）亟需處理的逼切問題：理順中梵關係

修女除了對教會有積極和正面的貢獻外，由她們偏離修會會規所衍生的負面影響，也不容忽視，四川修女投靠共產黨是個例子，她們首先進入黨校進修，繼而藉黨的支持，向教會有所訴求，這個引狼入室的做法，進一步延引中共滲透教會，操控教會事務。

還有將宗教幹部安插在首都的修女會內，也是使修會照政府指示而行事的部署之一，對教會產生負面影響。在修女身上政教權力的較量，是辯證唯物主義加經濟唯物主義與宗教唯心主義角力的行動，這些意識形態之爭，不是解決了一個教區或一個修女會的問題後，這問題就能迎刃而解的。

在四川修女的問題上，中共已有意滲入教會內佔有教務的行政權，以削弱它的發展力量，修女就在政教角力的遊戲中，當上黨的一只棋子而已，當局在四川主教於 1998 年逝世後，五年之久中共當局直到現在仍不許委任新主教，群龍無首的教區是修女偏離正道的主要誘因。如果中梵關係已正常化，有宗座代表駐在首都的話，北京宗教幹部當修女領導人一事，斷不會發生；同樣，宗座代表也會協助四川選出新主教，對離經背道的修女有所整治，不會聽之任之。

雖然中梵關係正常化是屬外交事務，但對教會發展有直接的影響。在國內修女會的問題要解決前，先要理順政教關係，這個基本問題不獲得解決，教會的行政權旁落，日後很多意想不到兼且棘手的問題，都會接踵而來，修女問題只是冰山的一角罷了。

結 論

在鄧小平的開放時期，教會獲政府的准許重開關閉了近四十年的修女院，開始訓練初學修女，協助教會工作，所以各地主教在招募了男青年入讀神學院後，馬上招募女青年入修院，以協助重開教會後的牧靈工作。但教會的復甦有違中國國策，並與大潮流的經濟唯物主義，互為柄鑿，所以無論在入教人士，及參加入修道院的人中，大多數來自社會地位低、教育水準不高的農村人口。

恢復了的國內修女會，在各地有不同程度的發展，於是修女們有五花八門的生活方式，這很大程度與他們是否建立了「制度性規範」息息相關，若修會能成功地建立起「制度性規範」，以指示修女行為的是非對錯，若修會的「制度性規範」建立越成功，修會越肖似傳統修會的生活方式，他們對旁人的正面影響也越大。反之，若修會的「制度性規範」未能建立，修女的行為初則各自精采，繼而叛道離經，他們不能為教會工作，反成教會的負累。

資深修女在「制度性規範」的建立上，起關鍵性作用，若資深老修女的行為能發揮修會的「制度性規範」，成為年輕修女的模範的話，在上行下效、互相感染的效應下，修會的「制度性規範」在會內可以建立，使這個團體與一般團體有別，反

映出獻身修道精神和服務教會的能量。

雖然有些修女的初學期培訓嚴重不足，而且在多種歧視下，又在不友善的政治環境中，生存不易，但大體來說，她們在被人輕視的鄉下人中、在老弱殘疾人，和被遺忘的少數民族間傳教，頗有成績；這反映出中國天主教的復甦，非常需要修女們的服務。這裡我們發現很諷刺的現象，從前貧困的農村及被遺忘的弱小之輩是往日共產黨發展的溫床，現在國家要都市先富起來，而農村的貧困不減，城市的老弱仍不濟，這些貧困之輩藉修女的關懷和服務，轉投教會，與黨員投向法輪功，有異曲同工之妙。在不利宗教發展的國策下，在不友善的政治環境中，國內修女還可以有一番大作為，並可在社會主義的社會內，有機會創造自己的特色。

修女在鄉間的成績，不能掩蓋她們在城市的一籌莫展。普遍來說，她們無論在生活上和工作上，都有大量潛在危機，嚴重的，可以使新興的修女會夭折，輕的則成為修會發展的絆腳石，這要看他們如何自處了。

五峰天主堂北賽夏傳教史初探

(1955~1970)

(上)

簡鴻模¹

本文作者長期關注台灣原住民宗教信仰的各類研究課題，尤其基督宗教的傳教史及其本位化方面問題的探討。本文是以新竹縣五峰天主堂北賽夏族為主，為耶穌會早年在新竹山區的傳教活動留下很寫實的寶貴記錄。簡老師的原文相當長，我們選擇刊載傳教史的直接資料部分。原文中對北賽夏族在基督宗教傳入前歷史、文化、宗教、習俗等的介紹，於最後一節「北賽夏皈依之探討」中也可看出端倪，因此，編者決定刪去此部分。當然，為作台灣原住民研究的學者來說，刪去的部分價值仍然很高，讀者若有需要，請親自與作者聯絡。

台灣天主教傳教歷史的研究，主要集中在十九世紀，那是繼十七世紀（1626~1642）之後，西班牙道明會再度來到台灣傳教的年代，是奠定後來台灣天主教會發展基礎的重要時期。古偉瀛教授在〈十九世紀台灣天主教（1859~1895）一策略及發展〉²一文導言中，提到有關台灣天主教傳教史的主要參考文獻，都是這個時期的史料，對於之前或之後的傳教歷史研究，

¹ 本文作者：簡鴻模老師，任教於輔仁大學宗教學系，長期致力研究台灣原住民宗教與文化，並在系中開設相關課程多年。

² 該文刊載於《國立台灣歷史學報》第廿二期，1998.12，91~123頁。

則顯得相形見绌。

學界對於中國天主教歷史的研究從未間斷，但是對於台灣天主教會的歷史研究則寥寥可數，原因可能是缺乏足夠的史料可供研究使然，這方面或可藉由口述歷史的訪談資料來填補，本文的寫成即是在缺乏史料的情況下，藉由田野的訪談，試圖建構一個天主教堂區的傳教歷史，除了一窺台灣原住民的皈依歷程，亦可為後人的研究，積累更多的史料。

五峰天主堂位於新竹縣五峰鄉，是一個屬台灣原住民居住的山地鄉，該鄉東鄰泰雅族居住的尖石鄉，西隔鵝公髻山與苗栗縣南庄鄉為鄰，南與苗栗縣泰雅族居住的泰安鄉為界，北為客家人聚居的北埔、竹東、橫山三鄉鎮，主要的進出交通門戶為竹東，五指山則為兩鄉鎮間的交界。

五峰鄉主要居民為泰雅族和賽夏族，全鄉總人口數約五千人，分佈在桃山、大隘、花園、竹林四村，兩族人口比例約為3：1，以泰雅族居多，其中桃山與竹林為純泰雅族的部落，大隘、花園則為泰雅、賽夏兩族所共居。五峰鄉的泰雅族分屬賽考列克和澤敖列兩個亞族，更細分則屬加拉排與石加路兩群，這兩群各有其不同的系統源流，連語言也有差異。賽夏族則因鵝公髻山的阻隔而分南、北兩群，五峰鄉的賽夏族屬北群，又稱北賽夏，有別於南庄鄉的南賽夏。

1955年西班牙籍耶穌會士孫國棟神父（Fr. Gerardo del Valle）將天主教由竹東傳入五峰鄉時，主要的傳教對象即是泰雅及賽夏兩族。本文雖以五峰天主堂傳教歷史為主題，但是對於泰雅族的部分將略而不提，研究焦點集中在北賽夏族的傳教歷史，田野人物訪談也以北賽夏族人為主，著重在被傳教者本身的觀點來考量，因篇幅之限，時間點由傳入期（1955年）起

到發展高峰的建堂期結束止（1970年）。

一、基督長老教會的初傳

新竹山區的泰雅族部落接觸基督福音，應始自日據時代來台行醫傳道的井上伊之助，他於1911年抵台，在新竹州嘉樂地區工作六年，但是受限於日本人禁止向原住民傳教的政策，傳教效果有限³。

台灣基督長老教會傳入五峰鄉是由當時五峰國校的校長李林樹開始的，之後由本地牧師朱添壽拓展，新竹的莊聲茂牧師協助，孫雅各、孫理蓮以醫療傳道參與五峰的宣教工作。

（一）播種期

基督長老教會傳入五峰，起於一件極富傳奇性的邂逅：

國小校長李林樹（住中壢平地籍）於1944年5月在五峰國小操場遇見一位大隘村人朱添壽弟兄，呼召他請來校舍聊天，就向他傳說神的道，當時以試聽而帶動悔改信耶穌，由此本鄉所有基督徒無一否認朱添壽弟兄是五峰鄉第一位基督徒。⁴

關於李林樹校長的故事，筆者採集了兩則當事人後代的傳述，第一則是後來成為長老教會牧師的朱添壽的堂侄朱鳳光⁵所

³ 關於這段歷史，請參閱井上伊之助著，石井玲子譯，《上帝在編織》，人光出版社，1997.03。

⁴ 本段文字節錄自長老教會泰雅爾中會五峰教會的網站，係錢榮祿牧師根據第一代信徒朱添壽牧師的傳記所整理，參見網站：
〈<http://tayal.disciple.com.tw/church6-7.htm>〉

⁵ 朱鳳光，1937年生，賽夏族人。教職出身，後被延攬至五峰鄉公所

口述：

那是我在五峰國校唸四年級的時候，當時李林樹校長去拜訪一個很會喝酒的青年，那就是我的堂叔朱添壽，還有一個是林清義的父親，校長去拜訪這幾個人，因為第一個目標他要找很會喝酒的，這兩個很會喝酒。傳教解惑，讓他們知道神是怎麼樣，慢慢地他們可以說是被感動了，被感動了之後就才開始到校長的宿舍去禮拜，然後由校長和他們解說耶穌是怎麼來的、神是怎麼來的，才開始有這麼一個五峰鄉長老會的產生。（朱鳳光 口述，2002.2.8）

第二則是另一個當事人林有明的兒子林清義⁶的口述：

我跟你講一個故事：台灣光復之後，有兩個年輕人酒醉，就到當時五峰國小李林樹校長那裡說：校長拿酒給我們喝。校長說：我沒有酒喝。有一個講說：你沒有喝酒的話沒有朋友。校長說：我怎麼會沒有朋友呢？我的朋友很

任秘書，曾任第八屆五峰鄉鄉長，之後任職新竹縣政府民政局，五峰鄉民代表會，並曾擔任行政院原住民族委員會的第一位賽夏族專門委員二年（1997~1999）。參閱林修澈著，《賽夏族史篇》，302頁。

⁶ 林清義是林有明的三子，目前擔任國小教師。口述中的兩位主角，先後成了五峰長老教會的基石。朱添壽後來到玉山神學院接受培育，成為五峰鄉第一位賽夏族的牧師，在五峰鄉傳教。林有明則是十八兒社的頭目，屬泰雅族，後來從政，他的皈依影響了十八兒社的泰雅族人對長老教會的信仰。林有明是五峰長老教會第一任的長老之一。關於十八兒社的歷史，請參閱朱鳳生，《賽夏人》，15~16頁。該口述資料提及朱添壽曾被美軍俘虜，此段歷史可從林修澈所著的《賽夏族史篇》一書中得到印證，「第三回入伍的十八兒社崇山忠，民國時代改名朱添壽，戰後歸來，在民國五十七年還當上五峰鄉鄉民代表（第八屆）」。參閱同上，296頁。

多。另一個就問他：你的朋友在哪裡？校長說：我的朋友是上帝。因為那兩個人在地方上勢力蠻大的，其中一個是頭目。最後，那兩個朋友回家之後就想：沒有喝酒哪來的朋友？結果李林樹校長就開始跟他們講福音，這樣開始的。那個頭目是他啊！（他指著牆上他父親林有明的遺像）因為朱添壽是他的小舅子，也就是說我的媽媽是朱添壽的大姐，就是小舅子和姐夫的關係，所以才會去找李校長，從那個時候開始……。那時候他們兩個都還沒有碰到基督教的教義，就等於說什麼都還沒有就對了。我的舅舅是俘虜嘛……！被美國人俘虜的。到南洋去的啊！那個時候在日本時代。然後就是因為這樣的因緣際會，就跟李校長接觸之後，才有……。因為李林樹是屬於長老會的，所以我們就信長老會。（林清義 口述·2002/02/08）

兩則口述內容稍有不同，一為李林樹校長主動去拜訪常喝酒的原住民，一為兩位原住民的青年主動去找校長要酒喝，但是受李林樹校長的感召而悔改，因而開始了聖經研究班則是共同的內容，因此五峰鄉長老教會的傳入，以李林樹校長開始傳播基督信仰的種子是可以確認的，而他所感召的朱添壽成為五峰鄉的第一位信徒，之後成為傳道人，並成為五峰教會的首任駐堂牧師。另一位當事者林有明後來並未獻身傳道，而是選擇從政，他對五峰鄉長老會的拓展，幫助極大。

如果說我爸爸他要走傳道的話，他也很厲害，但是我爸爸他就是喜歡搞政治啊。當年我們信仰改變時，人家都看他信哪裡，因為我爸爸以前是頭目。我們是泰雅族，他（李林樹）進來就直接到泰雅族，賽夏族還沒有，然後進來之後就是他們兩個嘛，因為他是部落中的領袖嘛，照理

說他也應該是宣教士啦，但是他沒有走上這條路，反而是他的小舅子，算是以他為開路的宣教士，那時候也沒有所謂的宣教士，反正就是跟著李林樹校長去做宣教的工作。主要是以他的小舅子朱添壽牧師，還好他的信心很強，就像初代教會一樣嘛，所以他常跑來跑去，有時候在山上好幾年都沒有回到自己的部落。他就是用這個時間去傳教，然後就碰到了他的同工，比較老一輩的同工，人就越來越多，以五峰起頭，等於說種子在朱添壽的身上，以他為主導然後蔓延，然後到賽夏族去，也到花園、竹林、桃山這樣的把宣教的種子散播出去，是這個樣子……。(林清義口述·2002/02/08)

(二) 聖經研究班

「本鄉福音傳播者，前五峰國小校長李林樹先生，利用校長宿舍為追求福音之信徒開設聖經研究班。」五峰長老教會網站關於五峰教會的起源，做了簡單扼要的說明。長老教會正式的文獻則記載著：「1946年5月16日五峰國小李林樹校長，開辦聖經研究班於該校舍，有數人參加……」⁷。

高萬金所寫的〈泰雅爾族宣教史〉有更詳細的記載：「在主後1946年6月10日，在五峰創立了聖經研究班，有朱添壽、彭信光、詹高榮、呂國昌、林有明、陳新春等人參加。這些人經送花蓮聖書學校造就後，遂成為五峰鄉推展福音極為有力的

⁷ 參閱台灣基督長老教會總會年鑑編輯小組，〈五峰教會〉《台灣基督長老教會設教一百廿週年年鑑》，台北：台灣基督長老教會總會，1985，972頁。這個日期與五峰長老教會網站上五峰教會創立佈道所的六月十日相距不到一個月的時間。

生力軍」⁸。

這份資料在聖經研究班開辦的日期上略有出入，但是多出了當時參加者的名單。若比照五峰長老教會網站的資料，則其中彭信光（花園村）、詹高榮（桃山村）、呂國昌（竹林村）、陳新春（茅圃）四位並非一開始就參加聖經研究班，而是開班七個月之後的 1946 年 12 月才加入的，會特別提到這幾人，主要是因為他們後來成為五峰教會拓展的主要負責人，他們清一色是泰雅族人。另一位草創期的負責人葛廣禮（泰雅族）也曾到過花蓮聖書學校⁹受造就，高萬金的名單卻漏而未提，可能與他後來離開長老教會轉到天主教有關，此段容後文再述。

從參加聖經研究班的名單上即可看出，五峰鄉四個村都有人參加，足見當時長老會的信仰種籽，已經擴散到五峰鄉的全境。長老會的宣教工作，將進入另一個階段。

（三）五峰教會的成立

1947 年 5 月 12 日全鄉信徒團結開始建造教會，每主日講道主理人由朱添壽弟兄、彭信光弟兄、詹高榮弟兄、

⁸ 參閱曾卡爾主編，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會出版，1998.06，270 頁。該文提及聖經研究班培育當地的六名年輕人，「此六名當中有朱添壽、彭信光、詹高榮及陳榮水等四名立志獻身做傳道人……。」其中陳榮水並未名列上文的六人之中，參見 297 頁。

⁹ 長老會為山地教會的信徒培育工作早在 1946 年就已經開始了，孫雅各牧師囑託溫榮春牧師在花蓮開辦「台灣聖書學校」，專門培養原住民傳道人才，此即日後的玉山神學院。玉山神學院的創立歷史，參見曾卡爾主編，前引書，511~521 頁。

葛廣禮弟兄、陳榮水弟兄等輪流講道。¹⁰

五峰長老教會的拓展，得力於主、客觀環境的配合，主觀環境在於李林樹校長成立的聖經研究班帶動了五峰鄉的宣教，福音的種籽已經撒下；客觀環境則是此時熱愛山地傳教的孫雅各、孫理蓮夫婦重返台灣服務¹¹，為推展山地宣教事務，正積極呼籲平地傳道者投入山地的宣教行列，致使各族至少有一位以上的平地傳道向原住民傳福音，新竹縣則由莊聲茂牧師及新竹教會支援¹²。因此，即使 1948 年 9 月李林樹校長被調往尖石鄉尖石國校服務，長老教會的宣教工作依然持續，且拓展極為迅速。

當時新竹中會派莊聲茂牧師及莊經顯傳道，擔任山地部長，常來舉辦奮興會、培靈會、洗禮、聖餐禮，台灣神學院院長孫雅各牧師夫婦關心發放救濟品和補助建堂經費、主持各教會獻堂典禮及醫療工作。過不久，陳光松牧師巡迴本鄉主理小會事宜，新竹中會又派新任山地部長王英世牧師接任工作，直到成立泰雅爾中會。¹³

¹⁰ 參見台灣基督長老教會泰雅爾中會五峰教會網站：
〈<http://tayal.disciple.com.tw/church6-7.htm>〉。

¹¹ 孫雅各牧師夫婦皆為美國人，但孫雅各接受加拿大長老會的差派，1927 年到該會的海外宣教區—台灣北部工作，1940 年因日本發動太平洋戰爭而撤離台灣，至 1945 年冬天才回到台灣。回台不久即接任台灣神學院院長之職，並負責統籌長老會的山地宣教事務。

¹² 參閱謝欣育，《「原住民神學」傳道人與異文化—以泰雅族長老教會為例》，台北：政大民族所碩士論文，1996，11~12 頁。

¹³ 參見台灣基督長老教會泰雅爾中會五峰教會網站：
〈<http://tayal.disciple.com.tw/church6-7.htm>〉。泰雅爾中會成立於

莊聲茂牧師在其〈五峰尖石兩鄉開拓傳道記〉中，對到五峰鄉傳教做了如此的敘述：

孫雅各牧師寫信給我，請我離開新竹教會往東部傳道。我就跪下向上帝祈求，果然是上帝的旨意，我就離開新竹教會前往東部。一禮拜後，得主啓示新竹附近豈沒有山地人嗎？難道非離開新竹前往東部不可？經過一個禮拜後，五峰鄉一位李校長來新竹教會訪問我，請我去五峰傳道，我即時答應他。……¹⁴

莊聲茂牧師¹⁵1930年受封立為牧師，該年10月起至1949年5月，牧會於新竹教會，因此李林樹校長邀其至五峰傳道應是此時，他之所以立即應允，則與孫雅各牧師邀請其至東部山地宣教有關。而莊聲茂牧師父、子被新竹中會派到山地宣教應是1952年7月至1957年5月這期間，其宣教的地點為五峰、

1969年1月16日，地點在五峰教會，會中由朱添壽牧師榮膺第一屆議長。泰雅爾中會資料，參見曾卡爾主編，前引書，290~291頁。

¹⁴ 參閱莊聲茂，〈五峰尖石兩鄉開拓傳道記〉《北部教會大觀》，台灣基督長老教會北部設教百週年紀念特刊，黃六點編，台北：1972，65頁。

¹⁵ 莊聲茂牧師，1895年出生於新竹峨眉鄉，是客家人。1919年3月自淡水牛津理學堂畢業，4月即任傳道師，在新竹、中壢、東勢、大甲等教會服務，1930年受封立為牧師，該年10月起至1949年5月，牧會於新竹教會。1949年6月至1952年6月至台中大甲教會牧會，1952年7月至1957年5月在新竹五峰、尖石開拓山地宣教，之後又先後開拓新竹湖口及新竹中正教會事工，於1984年過逝，享年九十歲。莊聲茂牧師檔案，請參閱鄭仰恩編著，《信仰的記憶與傳承—台灣教會人物檔案（一）》，台南：人光出版社，2001.09，196頁。

尖石兩個山地鄉。與此同時，1953年長老教會總會正式通過「設置山地宣道處」的議案，隔年「山地宣道處」正式成立，由孫雅各牧師擔任處長¹⁶，在此之前的1945年起，孫雅各牧師即已負責北部長老會的山地宣教工作。

這段期間到五峰宣教的還有孫雅各牧師及孫理蓮師母，他們利用旅行佈道及醫療佈道協助莊聲茂牧師在五峰、尖石兩鄉的傳道工作：

經過時日不久，孫牧師及牧師娘聽到五峰、尖石兩鄉傳福音工作非常好，就來參加兩鄉工作，平均二個月一次，五峰一次、尖石一次……。我有拜託新竹王添福長老帶我到新竹客運公司見董事長許振乾，說明五峰尖石政府政令委請宗教家前往山地，提高他們的文化改善風俗，董事長即時下令給莊聲茂牧師一年招待卷，免費入山地開拓傳福音。我決定一禮拜五峰鄉，一禮拜尖石鄉，選一名山地黃田生做我的通譯，非常便利。¹⁷

1947年11月五峰鄉第一間長老教會落成，獻堂典禮當天有32人受洗。

（四）五峰教會的發展

長老會早期在五峰鄉的宣教工作，是以醫療傳道、物資救濟，與傳道人才培育多管齊下，短短三年，即已成功地將基督信仰傳遍了各村，發展極為迅速。對於這段歷史，錢榮祿牧師所整理的五峰基督長老教會簡史如此記錄：

¹⁶ 參見曾卡爾主編，前引書，499~510頁。

¹⁷ 參閱莊聲茂，前引文，65頁。

自開拓至三年之間信徒增多，每逢主日禮拜人數，在五峰教會內外無地容納，每至主日信徒皆以步行來回約卅公里路程，實在不便，故朱添壽弟兄召集同聖經研究班人商議，決定以各村設立教會，並分派研究聖經者負責各教會之教導。¹⁸

對於教會初傳時期的盛況，五峰教會的林執事有更生動的描述：

那個時候大家的那種奉獻的心，是非常地火熱，那時候真的會拿火把，專程就是爲了要聚會，從竹林下山走小路花半天的時間，到五峰的聚會所來做禮拜。從我們五峰教會起頭，因爲人數越來越多嘛，就分殖了，花園那邊在花園建教會，竹林那邊在竹林建教會，是這樣子，我們民國卅六年就建立教會了。

這份資料顯示五峰教會的拓展極爲迅速，人數的增多使得原來的教會無法容納，加上部落之間的路途遙遠，實有必要在各部落建立教會，這是五峰鄉的信徒自發性的決定，由聖經研究班的班底負責各部落的設會工作，截至天主教傳入爲止，長老教會已經分設桃山教會（1948年·詹高榮·葛廣禮）、花園教會（1949年·彭信光）、竹林教會（1950年·呂國昌）、茅圃教會（1953年·陳新春）。

長老教會在五峰鄉的宣教，由賽夏族的朱添壽與泰雅族的林有明啓其端，信主後的朱添壽不再終日與菸酒爲伍，而是積極地投身福音的宣教事工，其歸主後的改變以及林有明的頭目

¹⁸ 參見台灣基督長老教會泰雅爾中會五峰教會網站：
(<http://taya1.disciple.com.tw/church6-7.htm>)。

身分，使長老教會的宣教從十八兒社向全鄉傳開。只是五峰鄉的長老教會，主要建立在泰雅族人居住的部落，受洗成爲長老教會信徒者主要亦爲泰雅族人，賽夏族的朱添壽牧師並未能成功地將基督的福音傳入賽夏族的部落，北賽夏族的集體領洗信教，是天主教到五峰傳教後的事。

二、天主教的傳入

天主教雖於 1859 年由西班牙道明會士再度傳入台灣，但是直到 1945 年台灣光復之時，天主教仍未能在新竹地區建立教堂，天主教在新竹地區的傳教，遲至 1952 年年底美籍耶穌會士 Mgr. Eugene Fahy (費濟時監牧) 被中共驅逐輾轉抵達新竹後才開展的¹⁹。

(一) 耶穌會到新竹

1951 年 8 月，香港的美籍耶穌會視察員 Fr. Vice-Visitor Paul W. O'Brien 首次到台灣訪問。當 1952 年和 1953 年，越來越多從大陸被驅逐出境的耶穌會士抵達香港時，他擔心無法爲這些被驅逐的中年會士在中國人的地方找到工作。他的擔憂不久後即得到解決，因爲台北監牧區的郭若石監牧來信邀請耶穌會士到台北監牧區幫忙傳教工作。Fr. O'Brien 正爲此事猶疑不決之

¹⁹〈新竹教區的起源與發展〉一文記載，1949 年台北監牧區成立，主徒會范文忠神父，由郭若石監牧派遣，開始來新竹傳教。1951 年山東省陽穀主教牛會卿任新竹本堂，在新竹市光復路建立臨時聖堂，同時在中壢亦有堂區設立，是爲本區之胚胎時期。1952 年牛會卿主教奉命代理嘉義新監牧區，郭若石主教乃委任江蘇省揚州監牧費濟時及耶穌會士管理新竹縣。

時，發生了一件事，即是江蘇省揚州監牧 Mgr. Eugene Fahy (費濟時) 和三位該傳教區的神父²⁰於 1952 年 6 月 1 日無預期地被中共驅逐抵達香港，經過短暫的休養後，Mgr. Eugene Fahy 即去拜會當時正在香港的教廷駐華公使 Archbishop Antonio Riberi (黎培禮)，要求澄清他在傳教區的監牧職務不會因為被驅逐而改變。Archbishop Antonio Riberi 一方面跟 Mgr. Eugene Fahy 確認中國大陸的教會組織不會因被驅逐而改變，仍會維持原來的劃分，五年後他們將可重回自己的傳教區工作；另一方面，在 1952 年教廷駐華公使即催促要求 Fr. O'Brien 和其他的外方傳教修會的院長們到台灣開始新的傳教工作。

初到香港的 Mgr. Fahy 並不想回美國當一個失去工作的監牧，而想積極地尋找一個可以和他的加州耶穌會士弟兄一起工作的堂區，盡可能接近他的揚州傳教區，或許是在菲律賓。六月底，Fr. O'Brien 從台北寫了一封信給 Mgr. Fahy 表示台北的郭若石監牧願意提供新竹地區給耶穌會，Fr. Murphy 即遊說 Mgr. Fahy 去訪問台灣，1952 年 7 月 22 日，Mgr. Fahy 和他的兩位揚州教區的會士 Fr. James Thornton 和 Fr. William Ryan 抵達台北，展開他們的環島之旅。

環島探訪之後，Mgr. Fahy 認為為他和他的弟兄而言，新竹是最好的傳教地區，當時因為山東省陽穀教區的主教 Mgr. Thomas Niu (牛會卿) 住在新竹市，因此 Mgr. Fahy 並未立即

²⁰ 此三位神父名字為 Fr. Paul Beauce、Fr. William Ryan、Fr. James Thornton，和 Mgr. Eugene Fahy 都是屬於揚州教區的耶穌會士，是美國加州省的耶穌會士。參閱 Fernando Mateos, S.J., *CHINA JESUITS IN EAST-ASIA STARTING FROM ZERO 1949~1957*, TAIPEI 1995, 273 頁。

搬到新竹，直到 Mgr. Thomas Niu 遷到嘉義的斗六後，Mgr. Fahy 於 11 月 1 日才正式遷住到新竹²¹。

耶穌會到新竹傳教是正式獲得教廷傳信部的許可的。此事的緣由，是耶穌會的總會長 Fr. General Janssens 於 9 月 18 日寫了一封信給羅馬教廷傳信部的 Cardinal Fumasoni Biondi，請示關於台北郭若石監牧邀請一些從大陸被驅逐的美國耶穌會士到新竹地區工作的意見。9 月 27 日，Mgr. Fahy 也寫了一封相同計劃的信件到傳信部。羅馬傳信部同意了這批美國加州耶穌會士到新竹傳教，並要求 Fr. Janssens 告知 Mgr. Fahy 這項許可²²。

事實上，耶穌會到台灣工作並不是他們的預期，他們並未將台灣視為其永久的傳教區域，而是暫時性的，等到大陸的狀況改變，耶穌會士將立即返回他們的傳教區，繼續對中國傳教：

從一開始，耶穌會就決定不接受永久性的教會傳教管轄權。Fr. O'Brien 堅持新竹只被接受作為一個耶穌會的暫時傳教區，Fr. Janssens 表明新竹將不僅是美國加州耶穌會士的傳教區域，同時也是從中國其他傳教區出來的耶穌會

²¹ 當時新竹沒有教堂，也沒有神父，只有一位從大陸出來的范神父每個禮拜從台北到新竹做彌撒。該文件中提及 Mgr. Fahy 剛到新竹時住在 Tung Shan Li, Lane 2, No.13，當時是一棟日本式的房子，房內有四張椅子，一張桌子和一個燒木炭的爐子，連碗筷都沒有。第二天范神父召集教友們為 Mgr. Fahy 舉行簡單的歡迎茶會，正式將新的本堂神父介紹給教友們。參閱同上，277~278 頁。

²² 該文僅提及教廷傳信部的許可是藉由耶穌會的神父告知，而非發函給台北教區的郭若石監牧，由郭若石監牧轉達這項許可，可能郭若石監牧並未將此事向羅馬傳信部請求許可之故。由此可見耶穌會士行事作風之謹慎。參閱同上，276 頁。

士的共同傳教區域。²³

基於這個考量，當 Fr. O'Brien 代表耶穌會與郭若石主教於 1953 年 3 月 2 日正式簽約時，只簽了十五年，雙方約定期滿後再自由的續約，若有重大的理由耶穌會士必須離開新竹時，得於六個月前告知郭若石主教。當時耶穌會所考慮的重大理由即是重回中國大陸的傳教區，這是耶穌會的第一優先考量；另一項重大的理由則是台灣的政局動亂和戰爭²⁴。

耶穌會計劃將新竹地區做更細的劃分，以容納來自大陸的九個耶穌會傳教區的會士²⁵，而且讓這些不同省會的耶穌會士保有其獨立的自主性，而首任的新竹會院院長為 Mgr. Fahy，他是耶穌會在台灣的院長 Fr. Murphy 的合作者。

與此同時，國際局勢瞬息萬變，隨著韓戰爆發，美國杜魯門總統派遣第七艦隊協防台灣，1953 年 2 月繼任的美國總統廢止杜魯門總統給第七艦隊的命令，改保持中立，台海關係再陷緊張，戰爭一觸即發，這種危機僵持到美國宣佈支持台灣才告結束。耶穌會士隨台海局勢的底定，一批批轉進來到台灣，開展其輝煌的傳教事業。

²³ 同上，276 頁。

²⁴ 同上，280 頁。

²⁵ 中共竊據大陸時，耶穌會會士管轄的傳教區域有河北省的獻縣、景縣、大名三傳教區，及江南的徐州、蚌埠、安慶、蕪湖、海州、揚州。其中獻縣為法籍會士負責，景縣由奧地利籍傳教區，大名為匈牙利籍會士負責，西班牙籍會士負責蕪湖、安慶，加拿大會士負責徐州，義大利籍會士負責蚌埠，海州也由法籍會士負責，揚州教區則由美籍加州會士掌理。參閱羅光主編，《天主教在華傳教史集》，徽祥、光啓、真理聯合出版，1967，9-46 頁。

(二) 竹東的開教

1952年11月17日第一位來自大陸安慶教區的耶穌會士 Fr. Germán Alonso (安徽德神父) 加入 Mgr. Fahy 的工作行列。他們兩人一起去視察了新竹地區各鄉鎮的情況之後, Mgr. Fahy 原本打算將新竹市留給 Fr. Alonso, 他自己和其美國耶穌會弟兄則願意到竹東開教, 但是 Fr. O'Brien 建議他和他的加州弟兄留在新竹, 讓 Fr. Alonso 和他的西班牙籍的會士到竹東開教, 其他的城鎮則等待其他省的會士們抵達後再開始傳教服務。經此, 竹東的傳教工作交由西班牙籍耶穌會士負責已經確定。

1953年, 新竹會院的耶穌會團體隨著美國加州會士 Fr. L. Dowd、John Palm、法國籍的 J. Jaeggy、J. M. Riou 以及西班牙籍的 Bro. B. Buruaga (羅以禮修士) 的加入而成長, 當年七月, Mgr. Fahy 決定將會院搬到林森街一個較大的地方。1953年1月21日, Fr. Alonso 花了台幣3800元租了位於南仁街的一棟台式民房, 租約半年。

兩天後, 從大陸安慶教區被驅逐出來的 Fr. Otilio García (吉愛慈神父) 和 Bro. Francisco Pérez Yerro (葉方西修士) 兩位西班牙會士抵達, 竹東的第一個耶穌會團體正式形成。3月5日從安慶來的 Fr. Juan A. Garcia Castañón (陳恩神父) 和 Fr. Francisco Jaureguizar (王東儒神父) 兩位會士加入, 並開始到學校及陸軍醫院教英文, 竹東的傳教工作可說是從學習英文的熱潮中傳開。原來的地方為五名會士顯得小了些, Fr. Alonso 因此另租了商華街的一棟房子一年, Fr. Castañón 和 Fr. Jaureguizar 於3月11日搬至該處, 並開設兩班夜間的英文班。3月31日又有一名從安慶來的會士 Fr. Hilario López (駱駿神父)

加入該團體。該年 8 月 15 日聖母升天瞻禮，廿二位慕道者受洗加入教會，Fr. Otilio 成爲第一個學習客家話的耶穌會士²⁶。

竹東的傳教工作非常順利，因此 Fr. Alonso 計劃在竹東興建一座真正的教堂，並爲此而尋覓適合建堂的土地，在 1953 年 4 月 11 日覓得現址，以 18000 元新台幣成交，折合美金 1538 元。Fr. Alonso 的建堂計劃除了傳教上的需求外，亦是爲了反擊那些不實的謠言，即謠傳說這些從大陸被驅逐的傳教士，當大陸重新開放以後就會回到他們的教區，放棄台灣的新受洗者；同時對那些讓夢想著回到自己在大陸的傳教區工作的傳教士予以棒喝。

建堂的工程於 1953 年 8 月開工，由 Bro. Buruaga 負責，新堂（東林路天主堂）於 1954 年 3 月 28 日經台北郭若石主教祝聖後啓用，有來自新竹、台北、苗栗、台中的神父、修士、修女和教友們共 1500 人參禮，場面盛況空前，耶穌會在竹東的傳教工作自此奠下根基。

繼竹東之後，西班牙籍耶穌會士於 1953 年到新埔開教，五峰的傳教工作是 1955 年 Fr. P. Gerardo del Valle（孫國棟神父）抵達竹東後才開始的。

（三）五峰鄉的開教

孫國棟神父²⁷係西班牙籍耶穌會士，1952 年被中共驅逐到

²⁶ 參閱 Fernando Mateos, S.J., 前引書，284 頁。

²⁷ 孫國棟神父（Fr. P. Gerardo del Valle）於 1907 年出生於西班牙，1923 年入耶穌會，1936 年於比利時晉鐸，1938 到中國，在北平兩年時間學中文，1940 年到安徽省的安慶修道院教書，1952 年離開大陸到澳門，1953 年到台中，1955 年到竹東。在大陸有十二年

澳門，1953年到台灣，先在台中參與拉丁文及協助西華字典的編纂工作，晚上學日語，兩年後由於編纂字典的工作不需那麼多人，所以被派到竹東²⁸，三個月後就被派往五峰鄉開教。

五峰鄉是新竹縣兩個山地鄉之一，竹東是五峰鄉原住民進出的門戶，因而成爲耶穌會到原住民部落傳教的第一站，孫神父提及他爲何會被派到五峰鄉傳教時口述道：

有一次，喬神父跟院長說，孫神父會日文，派孫神父去五峰傳教好了。結果院長說不行，他又不會抽煙、喝酒，怎麼可以去那兒傳教。1955年夏天，我和喬神父去屏東拜訪西班牙道明會的神父，順便去看看那兒的傳教情況，道明會的神父告訴我們，到部落傳教要用傳教員，喬神父覺得這個方法很好，並說如果他當院長就派我到山地傳教。回來後一個月，喬神父接了竹東的院長，我就被派到五峰去傳教了。（孫神父口述·2000/04/16）

依孫神父的口述，他是喬神父接院長前的夏天和喬神父到屏東訪問，喬神父接院長的時間是1954年8月10日，因此這趟屏東之旅的時間應是1954年7月初，當時孫神父還在台中。爲沒有堂區牧靈工作經驗的孫神父來說，屏東西班牙道明會神父的建議，對他日後在五峰的傳教工作，有極大的影響。

1955年3月26日，耶穌會派孫國棟神父和葉方西修士到五峰傳教，孫神父是語言學家，來台前在大陸安徽省的修道院

時間都在修道院教拉丁文學，之前都是教書的工作，偶而到堂區幫忙聽告解，到五峰傳教以前沒有直接從事堂區牧靈工作的經驗。

²⁸ 孫國棟神父抵達竹東耶穌會院的確定日期爲1954年12月9日，參見《竹東天主堂建堂二十週年紀念特刊》（民國43~63年），6頁。

教拉丁文學；葉方西修士是藝術家，很會彈奏風琴，是個極佳的護理人員，有語言天份，他們的共同點是會講日文，因而被派到五峰鄉開始了向原住民的傳教工作。

本文下期預告

三、五峰天主堂傳教史 (1955~1970)

- (一) 草創期
- (二) 賣油事件
- (三) 建堂期

四、北賽夏皈依之探討

- (一) 矮靈祭的延續
- (二) 祭拜祖先
- (三) 頭目及長老的准許
- (四) 本族傳教員的聘用
- (五) 救濟品的發放
- (六) 其他

結 論

難為「入戲的觀眾」

評簡鴻模之《祖靈與天主》

梁錦文¹

本文評介：簡鴻模老師大作《祖靈與天主：眉溪天主堂傳教史初探》，台北：輔仁大學出版社，2002年三月初版。

簡鴻模老師大作《祖靈與天主：眉溪天主堂傳教史初探》，將一個原住民教會的歷史如數家珍地呈現出來，對台灣的本地教會發展史，以及原住民的發展，都有深刻的探討與分析。作為台灣第一部原住民教會的研究，實在為本地教會作出了見證，也為本地教會傳教提出了肺腑之言，為天主教未來的傳教事業，尤其是原住民教會的發展甚有助益。

然而，正如該書書名所稱，它是一本「初探」，是天主教會內第一部對原住民教會的研究，所以期待作者與其他同仁對原住民教會更深入的研究，是故如野人獻曝般的提出一些淺見，冀收愚者一得之效。

¹ 本文作者：梁錦文，國立暨南國際大學公共行政與政策學系副教授兼東南亞研究中心研究員。

壹、「入戲」與「觀眾」？

法國思想家艾宏（Raymond Aron）曾對研究提出「入戲的觀眾」（Le spectateur engagé）的理念：

「即是同時在歷史的形成過程中當個旁觀者，要求自己對正在進行的歷史儘可能保持客觀，而同時又不置身於歷史之外，是要介入歷史。²」

也就是說研究者在研究時必須要「入戲」，才能真正關心所研究的議題；然而他也要求研究者是一名「觀眾」，才能真正跳出議題的情境，客觀的加以分析與探討。也可以說研究者必須對議題本身要具備「熱血」，但也要具備「冷頭腦」。

在拜讀簡老師的大作時，深為他對眉溪教會的那種熱情所吸引，也可體會出他對眉溪教會抱有相當大的期許。這作為一位關心本地教會的人來說，值得吾人佩服。因為簡老師對眉溪天主堂的田野調查，相當深入。這是田野調查方法的重要驅動力量，倘沒有這種熱情，田野研究是不容易為繼的。

然而，利之所在，弊亦隨然。作為一位研究者來說，這種深入的感情，卻使簡老師的研究因情感過重而稍微有所偏差，對眉溪天主堂的研究反而不夠客觀。例如簡老師在該書對賈振東神父（Rev. Armand Jacques, M.M.）給予很高的評價，卻對後來的莊天德神父（Rev. Richard M. Devoe）持負面的態度。固然吾人不能陷入「神職主義」的認為所有神父都是優秀的，但作為一位研究者，吾人更需要客觀的加以分析。

簡老師在其大作中提到的賈神父，的確是為眉溪天主堂做

² Raymond Aron 著，賴建誠譯，《雷蒙·艾宏：入戲的觀眾》（台北：聯經，1987年），271~272頁。

了不少的服務，的確是令人感動。然而，莊神父的問題除了書中提及的「美國時間」外，似乎並不見得是甚有問題³。如作者用了不少篇幅去談莊神父以賽德族語言來進行彌撒，但因為莊神父的賽德語不標準，與經文較為「文言」，以致大部分的原住民教友聽不懂，影響傳教的發展。若以此來責難莊神父，似乎並不公平。因為莊神父接管眉溪天主堂是 1965 年以後⁴，也就是梵二大公會議之後，梵二之《禮儀憲章》便開始了禮儀本地化，所以莊神父之以賽德語來進行彌撒，是教會整體性的轉變。從賽德族的文化傳承而言，它有保留固有原住民文化之功，這點簡老師本人亦予以肯定⁵。那或許吾人要問的是在眉溪的賽德族朋友要如何對待他們的母語？

經文的「文言」，最可能的問題是出於天主教會對聖經翻譯的態度，也就是說任何文字的翻譯都要非常嚴格的以拉丁文版本為模式，不能有所更動，這點只要打開思高版的聖經，都會出現許多難唸的經文。

又如傳道員的減少問題，據書中所示乃因經費不足⁶。經費不足是天主教會日漸衰落的原因，起碼當台灣的經濟日漸起飛時，國外的教會已經少對台灣有所奉獻，而本地教會自養的觀念也未建立起來而形成經費拮据。這似乎不只是眉溪的問題，而是整個台灣教會所面臨的問題。

倘若簡老師未來對眉溪天主堂的發展作更進一步的研究，或許訪問同質性較有差異的人士，以及台中教區的相關人士，

³ 簡鴻模，前引書，120~129 頁。

⁴ 同上，78~79 頁。

⁵ 同上，122 頁。

⁶ 同上，122~123 頁。

希望多了解不同意見，也將這些不同意見闡明，對正反兩面的觀點加以分析，或可對教會的發展更有助益。

貳、上窮碧落下黃泉？

傅斯年先生在談到學術研究時認為必須要「上窮碧落下黃泉，動手動腳找資料」。資料的良窳常影響到研究的優劣。簡老師的大作中利用田野訪談十分出色，就以「初探」的角度而已，僅是訪談中的口述資料彌足珍貴，令人擊掌。而這種口述歷史的調查，也是台灣教會，或是原住民部落必須進行的事。

然而因為「初探」，該書對眉溪教會的資料絕大部分來自訪談，卻很少利用文獻。訪談的對象都是眉溪本地的教友，但簡老師卻忽略了它屬於台中教區，甚至屬於台灣教省，這些教區的觀點如何？文獻資料應是必須閱讀的。或許這些資料最後顯示出與「臆測」相同，這才顯示研究者的嚴謹，而不是「胡言」，「大膽假設，小心求證」的真諦，便是如此。

訪談資料還要注意的是，受訪者或許不是說謊，但是由於對事件「詮釋」的不同，便會產生不同的結論；或是由於受訪者的資料不足，使得他本身的分析也陷入偏頗，這都是以訪談作為研究資料必須注意之處。

簡老師在書中提到為何賈神父去職？莊神父既不受眉溪教友的歡迎，為何總不能調離？面對這些問題，他只用了訪談資料，而未以其他資料為輔，將眉溪教友的臆測作為分析的結果，這在研究上會出現偏差⁷。

竊思未來簡老師若要作更進一步的研究，台中教區與瑪利

⁷ 同上，147~148 頁。

諾會的原始文件檔案，必須要加以參考、閱讀，以印證「臆測」本身的對錯，或可找出真正的理由。

在此也希望教會當局將一定程度的文件檔案解密，開放予研究者參考。或許這些檔案有許多「難堪」，但是為教會未來的長遠發展，這種「透明化」的處理，可以讓教友更清楚的面對真正教會的問題，也可協助教會解決真正的問題。從另一面而言，在此筆者也希望若一旦教友閱讀到教會這些「難堪」，也應以是「我們教會共同問題」的心態努力面對，畢竟教會本身是「人的團體」，恐懼面對問題只是「諱疾忌醫」而已。

此外簡老師的研究，並沒有蒐集到或注意到大環境的變化，也沒有注意到眉溪部落整體的變化。固然簡老師的主要研究對象是眉溪教會，但不表示眉溪教會是遺世獨立的，它與台灣本身的政經環境、台灣教會的演進是息息相關，也深受它們的影響。例如簡老師提到莊神父只重視老人，而忽略年輕人。這是否與台灣社會或眉溪部落之「人口老年化」有關？如果在資料上顯示住在眉溪部落仍以年輕人為主，那莊神父應受非議；倘若相反，則對莊神父之判斷，是否有過於嚴苛？此外，台灣社會隨著經濟發展而世俗化、政治自由化、國家認同問題的激化、教會組織的日漸鬆弛、傳教觀念的改變等外在問題，在在影響到台灣教會的變遷，同時也影響到眉溪教會，這也是對眉溪教會未來研究的方向。

總而言之，資料蒐集的周延對研究的素質影響很大。《祖》書以訪談為主，卻忽略文獻，以「臆測」作為判斷，「大膽假設」有餘，卻少了「小心求證」，也少了研究需要的「辨證」，實為美中不足。

固然吾人也知道教會檔案尚未公開，對簡老師的研究大打

折扣，吾人也爲他扼腕三嘆。不過期許簡老師在進一步研究時，能克服這些困難。

參、結構之嚴謹

作品結構的安排，可清楚的顯示作者的思考模式，以及他作品的焦點所在。簡老師在《祖》書中希望將賽德族人的傳統信仰「祖靈」與天主的關係，表示出這二者是眉溪部落生活與信仰的重心。然而《祖》書在第一章與第六章提及，中間各章並未顯出它們有很大的關連性。例如簡老師談到基督信仰對「祖靈」的轉化與排斥，但在歷史過程中基督宗教如何「轉化」與「排斥」的過程，卻著墨不多，未能呼應書名，而令《祖》書美中不足。

《祖》書也常出現雙重標準的研究方法。例如他認爲「不同族群間的文化及社會組織皆不同，地方教會本位化的展現應是豐富而多元，絕非以漢文化爲主的中國地方教會本位化所能涵蓋」⁸。但是當他批評瞿海源教授認爲台灣天主教的沒落，是因爲社會文化因素時，簡老師卻沒有把平地人的民間宗教與賽德族人的「祖靈」信仰等量齊觀⁹。其實在研究上，對天主教的傳播而言，民間信仰與「祖靈」在平地人與賽德族人是可以相比擬的。不能說賽德族人信仰「祖靈」是尊重文化傳統，但在平地人的民間信仰，卻是十惡不赦，這就是雙重標準。《祖》書內也有不少類似的雙重標準，也是功虧一簣。

有關結構的問題，《祖》書的優點是在訪談資料。然而簡

⁸ 同上，161~162 頁。

⁹ 同上，119~120 頁。

老師未能在一開始便理出完整的架構，所以使這些訪談資料顯得鬆散，缺乏強而有力的連貫脈絡，使人讀來未能一目了然，也未能把這些訪談資料有效的呈現。之所以如此，或許是因為簡老師的雄心壯志，他既想把「祖靈」與天主作一連結，又想將眉溪天主堂的傳教史加以整理，形成這兩條主要脈絡不能兼顧。

許多學術界朋友讀了不少理論，但是這些理論的用處是甚麼，則未見了解。其實這些理論最重要的是給了吾人一些研究上的觀點，再從這些觀點去建立「運作性的指標」，再利用這些指標來分析。

本文作者建議倘若簡老師要作進一步的研究，這兩條脈絡加以分開，在焦點較為清楚時，運用一些「指標」作為架構，在每章中呈現，也可看出不同時期不同指標的變化，這樣可使研究更為集中，也容易讓讀者了解其來龍去脈。

此外，一個很小卻有需要注意的地方是，論文中的單位如公元/民國、美元/新台幣等最好統一，以利比較分析。以那一種單位都沒關係，但最重要的是統一，否則一時公元，一時民國，則會造成混亂，也可見結構嚴謹度大打折扣。

結 論

作為第一本研究眉溪天主堂的著作，《祖》書有其貢獻，也開啓了對原住民教會的研究，有利於原住民教會，甚至對台灣教會福傳有絕大的貢獻。從訪談資料顯示眉溪天主堂一路走來，天主的恩寵與眉溪所有同仁的功勞，令人感佩。簡老師的訪談調查也為這段歷史寫下見證，也是值得欽佩的。

然而，或許由於簡老師對眉溪天主堂那種愛護有加，卻使

他能以熱熾的心跳進去，卻不能以冷靜的頭腦予以分析，令人覺得可惜。不過作第一本台灣原住民教會的研究，確實是瑕不掩瑜。

或許它本身是一本「初探」，簡老師要在未來作更深入的研究，所以吾人期待他能夠在未來的研究中，除了對眉溪天主堂的熱情不變外，更應多著重研究態度與方法，以更周延、更客觀、更細緻的方法為眉溪教會，甚至台灣教會作出更大的貢獻。

台灣基督教的組織與現況

劉錦昌¹

梵二大公會議促使天主教會邁向宗教交談的大道，在基督宗教內也推行大公主義的合一運動。在台灣，天主教徒對基督教現況的了解相當不足，本文作者特由各種必要的角度給讀者介紹台灣基督教的各方面情況：宗派型的組織制度、獨立型教會的團體型態、人數較多的主要教派、安息日聚會的教派，甚至談談某些教派的政治理念。當然，這篇短文無法周全地把複雜的台灣基督教現象完全說清楚，但為有心致力多瞭解台灣基督教現況的讀者而言，已經是一個很好的起步了。

前言

在短短篇幅內要對台灣基督教²的組織與現況加以敘述，並不是輕而易舉之事。基督教，不像羅馬天主教有一中央的領導體系，或至少像東正教那樣，起碼可以從一個宗主教區來加以介紹。小小的台灣，基督教教派少說超過半百，是一種小派林立、主流山頭並存的宗教現象。本文的編寫採用較多廣角的視野，讓讀者一窺當中的繽紛。

¹ 本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士、輔大神學院神學碩士畢，現任教於台南神學院。

² 本文所談的「基督教」，是指十六世紀宗教改革後的 Protestants（或稱「新教」）。

(一) 一些先前的統計數據

台灣的基督教 (Protestantism) 派別到底有多少說法不一，根據 1958 年台灣設教 95 週年紀念日時所編印的《台灣基督教大觀》(上册) 記載，當時列出〈基督教在台主要各教派一覽〉計有 63 教派：

1. 台灣長老會、2. 台灣聖教會、3. 美南浸信會、4. 美北浸信會宣道會、5. 神召會、6. 中華基督教信義會、7. 台灣基督教信義會、8. 基督教衛理公會、9. 基督教協同會、10. 基督教路德會、11. 基督教福音會、12. 基督佈道會、13. 基督教門諾會、14. 基督教循理會、15. 基督教遠東宣教會、16. 基督教喜音宣教協會、17. 基督教德國婦女祈禱宣道會、18. 基督教安息日會、19. 獨立長老教外國宣教會、20. 佩帶聖經會、21. 香港聖經會、22. 福音燈台書室、23. 革新福音書室、24. 美國南方長老會、25. 美國北方長老會、26. 美國長老正教、27. 美國長老會、28. 美北浸禮會、29. 浸信會國際佈道會、30. 會幕堂 (浸禮聖經會)、31. 基督教世界福音團契、32. 基督教宣道會、33. (密省) 基督教信義會、34. 基督教挪威信義會、35. 基督教芬蘭佈道會、36. 基督教瑪培加會、37. 基督教瑞典聖潔會、38. 基督教世界佈道會、39. 挪威五旬節會、40. 基督教聯合佈道會、41. 基督教世界福音會、42. 台灣聖公會、43. 基督利本西買會、44. 基督教好消息佈道社、45. 基督教改革會、46. 基督教貴格會、47. 基督教瑪蘭諾特會、48. 遠東歸主、49. 兒童福音佈道會、50. 基督教行道會、51. 基督教「中國與亞洲之聲」廣播、52. 基督教台灣福音宣道會、53. 基督教希望門 (婦女援助會)、54. 基督教主日學協會、55. 基督教遠東廣播公司 (東方之聲)、56. 基督教台灣文諾會 (醫藥團)、57. 基督教美援

救濟品總會、58. 基督教亞洲協會、59. 基督教傳道會、60. 台灣基督徒佈道團、61. 台北基督徒青年團契、62. 生命之道福音傳播、63. 基督教青年會。

二十多年後，於 1981 年出版的史文森 (A. J. Swanson) 的《台灣教會面面觀：1980 的回顧與前瞻》³一書〈附錄 M〉所記台灣基督教宗派概覽，當時則有 58 宗派。

又過十多年，1995 年 7 月由內政部統計處編印的《台灣地區宗教團體普查報告》內顯示，根據 1993 年內政部針對 1992 年台灣地區宗教團體的調查：台灣地區基督教主要派別有 64 種。在該報導中，據統計基督教教堂有 1903 所，有教派歸屬的是 1514 所 (佔 79.56%)，而無派別或不知派別者佔 20.44%；其中有派別者以台灣基督長老教會所佔數字最多，不過內政部此一統計可能忽略了對台灣原住民的統計？！

(二) 本文介紹要點

首先，從基督教自身的統計為起點，選擇人數較多的五大教派來介紹；同時，又依照教會論上的制度分類，簡述四種制度在台灣當下可找到的代表教派：(1)主教制的「台灣聖公會」；(2)長老制的「台灣基督長老教會」；(3)公理制的「浸信會」；(4)不強調制度組織的「貴格會」。

本來若就人數眾多而言，陳述的順序應該是：(1)台灣基督長老教會；(2)教會聚會所 (召會)；(3)真耶穌教會；(4)中華基督浸信會聯會；(5)台灣聖教會。但是，「真耶穌教會」常被台灣的基督教放在一旁，因此在有些統計名單上沒能出現。

³ Swanson, A. J., 《台灣教會面面觀：1980 的回顧與前瞻》，台北：台灣教會增長促進會，1981。

其次，在「長老會」、「浸信會」外的較大教派，則是「召會」、「台灣聖教會」及「台北靈糧堂（系統）」，此三教派都各有特色。

若依國內名宗教學者瞿海源教授對台灣基督教的分類，獨立教會型的有「聚會所」、「真耶穌教會」及「新約教會」等，我們選擇了前二者來報告。雖然筆者本人對「新約教會」在甲仙錫安山的共同生活極為欣賞，卻限於篇幅及編寫方向只好割愛；另外，特別淺述守安息日傳統的兩個基督教流派。最後介紹「門諾會」及「信義會」。

壹、整體介紹

（一）主要教派（以人數論）

基督教在今日台灣宗教人口裡頭算是少數，若根據到 1999 年底的統計，目前台灣的基督教主要的有 55 個教派。其中人數最多的是「台灣基督長老教會」，會友的總數是 22 萬多人；其次是「教會聚會所」，會友總數是 8 萬多人。我們將信徒較多的前五名教派的若干統計資料呈顯給大家了解⁴：

【表一】台灣基督教信徒較多的前五名教派

教派名稱	信徒總數	主日出席	堂會數
台灣基督長老教會	224,817 人	98,953 人	1,208 間
教會聚會所（召會）	81,383 人	32,554 人	625 間
中華基督教浸信會聯會	22,641 人	13,600 人	192 間
台灣聖教會	21,687 人	4,986 人	90 間
（台北）靈糧堂	20,160 人	10,080 人	31 間

⁴ 注意：本文各圖表數字，由於不同資料來源而有統計數字的出入。

台灣基督教全部的總數是 48 萬多人，尚不及 50 萬人，但在主日（禮拜天）實際出席平均人數只達 22 萬 4 千多人，而全部教堂數有 3051 間。以上的資料並未包括「真耶穌教會」以及「基督復臨安息日會」在內，也未將「摩門教」計算在其中。

（二）主要制度

基督教在近 400 多年的發展中，逐漸出現了四種主要的教會體制：

1. 主教制（Episcopacy）
2. 公理制（Congregational）
3. 長老制（Presbyterian）
4. 無制度的教派

在台灣的基督教，這四種教會體制都存在於各不同宗派內，例如：「台灣聖公會」屬於典型的主教制；「浸信會」是公理制的代表，「長老會」採長老制是不在話下；像「台灣貴格會」則屬於不持特別行政制度的。至於台灣的「衛理公會」，在制度上有些介於主教制和公理制之間，他們設有監督（形同主教），但又似公理制，強調個別信徒所組成的地方教會為教會權柄所在。以下我們將簡介這四種教會體制的組織狀況：

1. 「台灣聖公會」的主教制及其組織

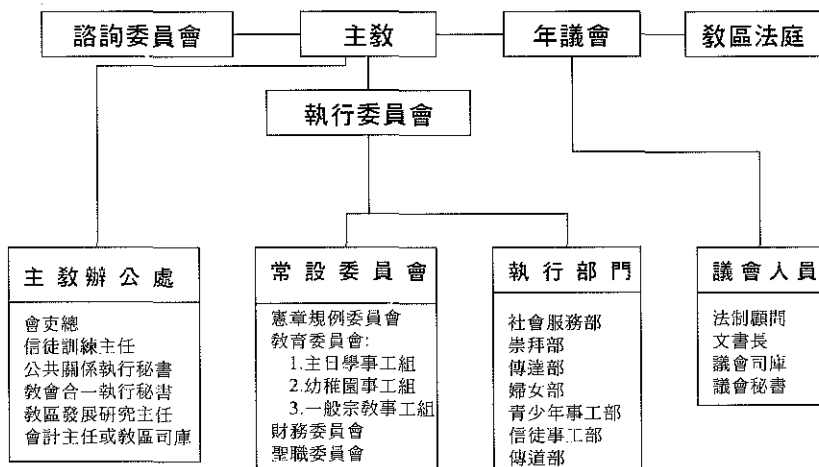
台灣聖公會是一個主教區⁵，屬美國第八（西部）教省，成立主教區之前是由美國夏威夷教區支援教務。

在中國大陸基督教，「聖公會」算是信徒不少的大教派。但是在台灣，「聖公會」信徒總數只及千人，而主日禮拜人數

⁵ 台灣聖公會，《聖公會台灣教區議會第 21 屆年會手冊》，1981。

總共才 545 人，有 14 間教堂。

【表二】台灣聖公會教區組織圖



2. 「台灣基督長老教會」的長老制

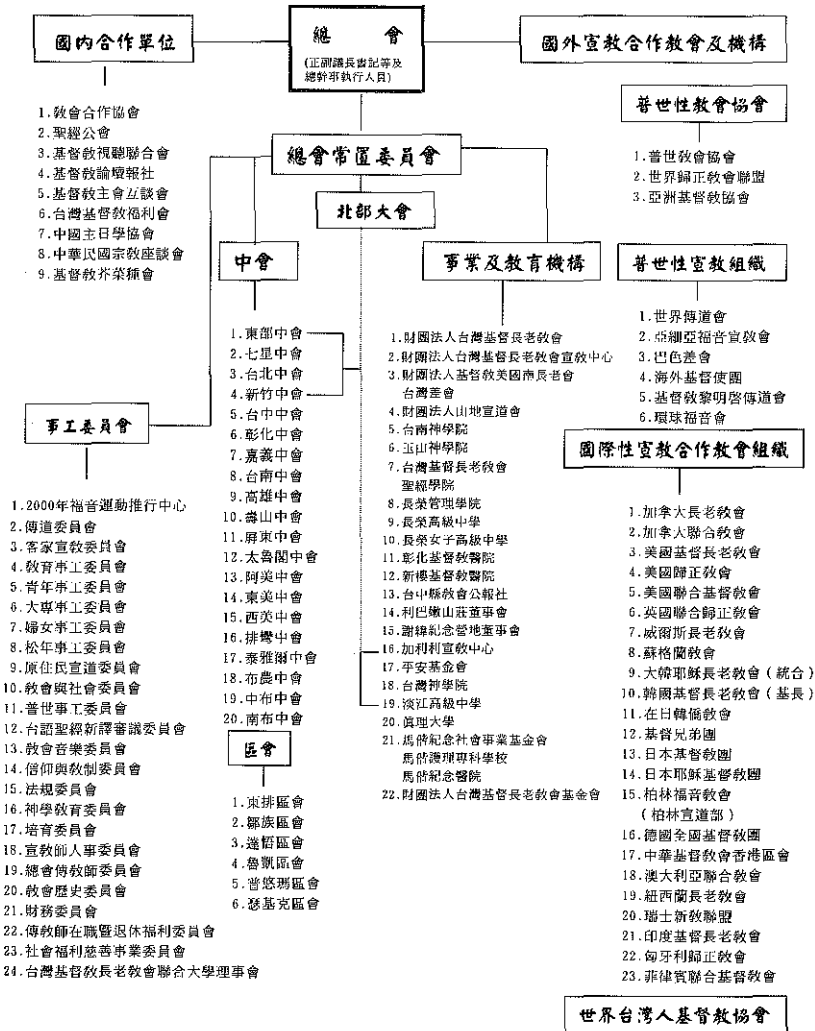
台灣基督教中最大、也是歷史最悠久的教派，就是「長老教會」，台灣基督長老教會在台灣所扮演的角色常是拓荒者的擔當，尤其近百多年來，在台灣現代化歷史中許多開創性的工作，長老教會均投入偌大精力去實行。

在長老教會中，設有兩種長老：一為專司教導講道工作的長老（一般稱「牧師」）；一為專負管理教會之職的長老。由這兩種長老組成「小會」（個別教堂的最高組織）、「中會」、「大會」及「總會」，這些階層都是由長老實行代議制度。

而每一小會的「長老團」，需對由該教堂全體信徒組成的「和會（信徒大會）」負責，通常每三年、每一間教堂的信徒改選他們的長老。長老和信徒選出的執事共同組成「長執會」，執行「小會」及「長執會」達成的議案、意見，在代議制度的

背後是一種有民意、民主基礎的宗教信仰行爲。

【表三】台灣基督長老教會組織圖表



3. 公理制的「浸信會」

浸信會信仰的特點，在於強調個人信仰的自由和平等，同時主張聖經的權威。為此每一個信徒當接受「沒入水中」的浸禮，每一個人要單獨對上帝負責，因而不給嬰兒洗禮。

浸信會強調「教會是由耶穌基督所建立」，不是由所謂的總會或中央機構設立，是以每一浸信會團體各自獨立，不能干涉其他浸信會團體，重視教會信徒的紀律和其會籍。

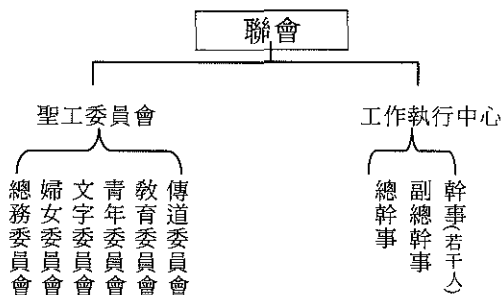
「受浸」表示「由耶穌基督內進入祭司職分」，浸信會在見證、宣教方面並無神職牧者與信徒之分，這是對「信徒皆祭司」（Priesthood of All Believers）的徹底表達，並認為信徒在處理宗教問題上心靈自主的能力，信徒彼此間互為祭司，將教會的權利組織放在所有會眾手中。

基於上述教義理解，所以在台灣，並沒有出現「台灣浸信會」的名稱，但稱為「浸信會聯會」（Convention，〔自主合作〕）。浸信會主張絕對需要重生得救的信徒經歷心靈和生活上的激烈轉變。

4. 不強調制度組織的「貴格會」

台灣貴格會是在 1953 年進入本島，1977 年成立聯會，其組織如下：

【表四】貴格會聯會



貴格會在台灣的信徒數目是 4500 人，共有教堂 39 間。貴格會的教義強調「內在的基督之光」，所以堅持過聖潔的生活而嚴禁菸酒，重視信徒在生活中去經驗聖靈的工作（聖靈是內在的充滿），較少有社會性的明顯見證行動，在台灣四十多年來的發展可說相當緩慢⁶。

在外國的貴格會有一部分是屬於無牧師帶領的貴格會崇拜聚會；貴格會傳統看法認為，每一位信徒都可能有分於事奉，崇拜時看重安靜等候主，也可自由地分享見證，甚至在有牧師帶領的崇拜中，也會出現以靜默為基礎的崇拜。

貳、台灣基督長老教會之外的三大教派

接著我們介紹「台北靈糧堂」、「台灣聖教會」以及「召會（教會聚會所）」三個較大的教派團體。

⁶ 基督教台灣貴格會，《內在的基督之光－貴格會的見證史》，1984。

1. 台北靈糧堂⁷

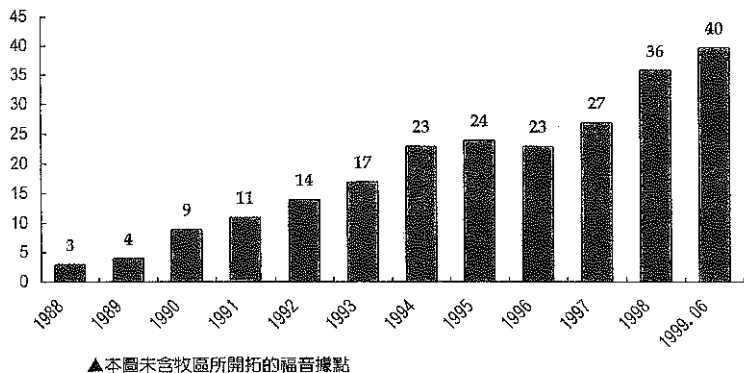
2000 年 7 月出版的《國度》試刊號⁸，有一篇訪問稿，專訪「全台灣最大的教會」台北靈糧堂主任牧師周神助。文中顯示到 2000 年為止，台北靈糧堂有 300 個小組，6000 多位會友，在台灣及海外，以台北靈糧堂為本，分植的靈糧堂分堂已達 50 多間（台灣 30 多，海外 20 多）。台灣靈糧堂本身在 6000 多會友中，除 1000 人外，大多參加小組，會友出席率幾乎達 80%。

值得一提的是，24 年前，台北靈糧堂會友人數尚不及 300 人，但這 20 多年間，發展成台灣最大間的基督教派團體。下面分列台北靈糧堂組織架構圖、主日崇拜的人數成長圖、靈糧堂堂會總數成長圖、靈糧分堂的主日崇拜人數成長圖，讓我們看其增長速度：

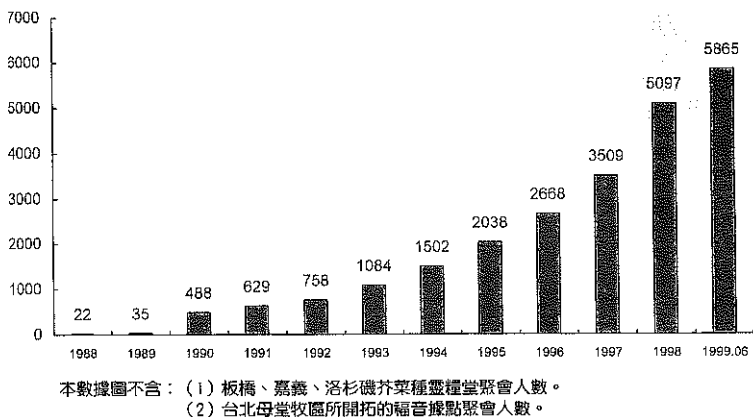
⁷ 有關台北靈糧堂的圖表資料引自《萬民禱告的殿：台北靈糧堂 45 週年感恩特刊》，1999 年 9 月。

⁸ 丁遠屏編，《國度》試刊號，2000 年 7 月。

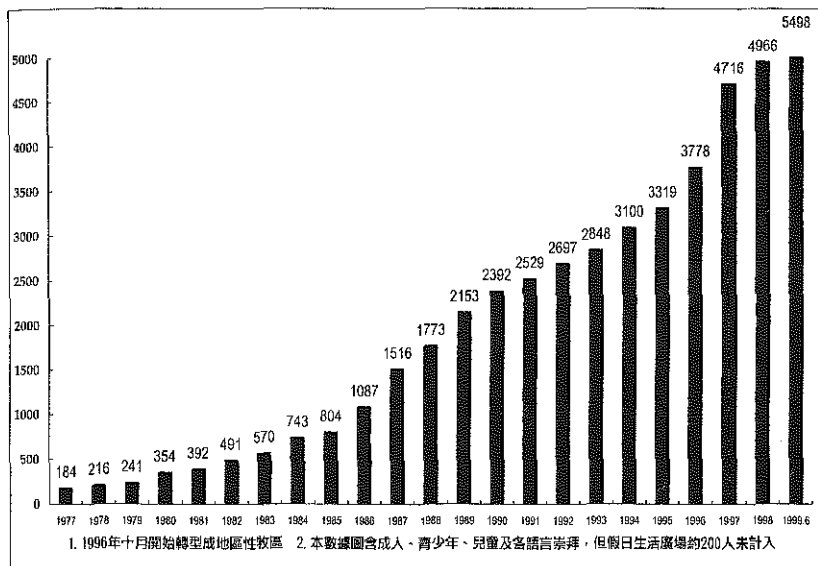
【表六】台北靈糧堂堂會總數成長圖



【表七】靈糧分堂主日崇拜人數成長圖



【表八】台北靈糧堂主日崇拜人數成長圖



有不少人指出台北靈糧堂的信徒幾乎絕大多數屬於中產階級，由於筆者對此一指謂未予以查證，如果屬實，則此一現象在宗教社會學或宗教心理學上有何特殊意義，也許有待專家學者進一步研究；但是，台北靈糧堂 20 多年來的屬靈氣氛和領導人的順服，卻是值得傳統教會學習的。

2. 台灣聖教會⁹

台灣聖教會自 1926 年 1 月，在台北市奠立以來，70 多年間，辛苦中成長。而台灣聖教會（前名「台灣聖潔教會」）的早期或中期關係者中，有不少與台灣長老教會都有密切關聯。

⁹ 基督教台灣聖教會，《台灣聖教會史》，1989。並參閱：《台灣聖教會總會第十三屆定期大會工作報告計劃與議案》，2002 年 3 月。

像支持者高再祝醫師（1877~1936），他的父親高長，係長老教會第一位本籍傳教者，而高再祝醫師的孩子中就有三人後來成爲傳教人員，其中高耀民牧師乃聖教會牧師；台灣聖教會裡像高氏這種例子不勝枚舉。

台灣聖教會的組織在 70 多年中，經歷多次演變，從 1951 年到今天，大致採用了五種組織體制：

- (1) 1951~53 年：理監事制（有如一般人民團體代表大會方式）
- (2) 1954~56 年：委員制
- (3) 1957~60 年：會督制
- (4) 1960~87 年：執行委員制（1962 年制訂教會「憲法」）
- (5) 1988~2000 年：總會制

至於 1988 年後，採行總會制，其組織如下¹⁰：

- a. 總會委員會（含總會長、第一副總會長、第二副總會長、總書記、總委員計五人）
- b. 司法委員會
- c. 財團法人董事會
- d. 聖工委員會（下設傳道、教育、事務等三委員會）
- e. 特設委員會（下設考試、退休基金、歷史、法規、神學、培育、教制、教義辯正等八委員會）
- f. 教區委員會（分北、中、南、東部）
- g. 教區聖工推行小組
- h. 合作機構代表
- i. 總會辦事處（設總幹事及各局、部長等）

台灣聖教會的禮拜中，也是以台語爲主，其聚會方式甚至

¹⁰ 本組織表係根據 1989 年底出版《台灣聖教會史》編寫。

所唱的詩歌（聖詩），與長老會最為接近；台灣聖教會中與長老會他們和日本基督徒（教會）來往甚密，尤其是老一輩受過日本教育的長老更是如此。

另外，值得聖教會內部注意的是，到 1999 年底止統計資料顯示，台灣聖教會的信徒人數 21,687 人，但是主日出席平均人數不到 5000 人（4986 人而已）。

3. 教會聚會所（召會）

宗教社會學者瞿海源在〈我國宗教變遷的社會學分析〉一文、史文森在《台灣教會面面觀》中均指出：有關「教會聚會」所的資料取得不易。

教會聚會所信徒在 1946 年開始移居台灣，隔年在台北開始擘餅聚會，50 年來聚會所和真耶穌教會一樣，都能持續成長。根據史文森指出：聚會所承認，他們 1974 年在台灣的總人數為 45,000 人，而主日學出席人數也有 30,000 人之譜。

聚會所目前是台灣基督教中的第二大團體，信徒人數超過 8 萬，是自大陸在戰後轉入台灣，而由國人自創、自立、自養的本土型教會。

早期在台灣的發展，倪柝聲的思想、書籍影響不小，後來李常受的教導有凌越的趨勢。目前聚會所在台灣及海外的信徒，他們所讀的聖經與一般台灣基督教信徒有所差異；在台灣基督教較通用的聖經讀（譯）本是《台語羅馬拼音本》（由巴克禮牧師譯）、《中文和合本》以及《現代中文譯本》，而聚會所近年來則是採用李常受所新編的《恢復本聖經》（《新約聖經恢復本》，由台灣福音書房印行）。

聚會所注重信徒訓練，以家庭教會（House Church）方式

聚會，教會中既有絕對服從屬靈權柄的管理（卻非以神職為中心的極權治理），又有民主式、信徒皆祭司的落實，當然他們的信仰所強調的是以神為中心。在他們的聚會當中，充滿自由、喜悅、信心的氣氛，比較少顯露中產階級的型態。

過去，一般基督教會多認為教會聚會所的兄弟姊妹有反智的傾向，但是自從 1998 年聚會所的兄弟姊妹發行「論理精警，內容精湛的聖經真理期刊」的《肯定與否定》以來，從最初幾期的內容來看，我們可以發現，整個刊物神學論述的水平不低，且大量引用中外神學典籍，思想上基本不離倪柝聲、李常受的原則，卻對各種傳統、近代神學有攻有守，值得嘉許¹¹。

據筆者的觀察，台灣教會聚會所的信徒中，其實也有不少是從長老會、聖教會或浸信會流過去的成員，一般的反應是這些原本在長老會等本地教會聚會的信徒，因為靈命上的飢渴，到了聚會所後得到充分的餵養，聚會所每主日的擘餅聚會、交通，對若干追求靈命的信徒給予相當紮根的感覺，當然這類型信友的比例有多高則不得而知。

參、安息日聚會的教派：真耶穌教會、安息日會

基督宗教皆強調守安息日的聖經教訓，但一千多年來，基督徒早已用主日取代安息日，但仍有若干教派堅持猶太傳統的計算方式，遵守「安息日」（大致上符合現今的週日前一天，即週末的時間）。在台灣的基督教中，安息日會（又稱「基督復臨安息日會」）以及真耶穌教會此兩派，他們在我們所謂的

¹¹ 台灣福音書房，《肯定與否定》，卷一：一，二期，1998 年 3 月及 7 月。

週六守聖經安息日的規定。

1. 真耶穌教會¹²

真耶穌教會認為自己是「晚兩聖靈親自建設的真教會，一切教義都以聖經為根據，並有許多神蹟奇事同作見證，是復興原始教會的末世真教會」。

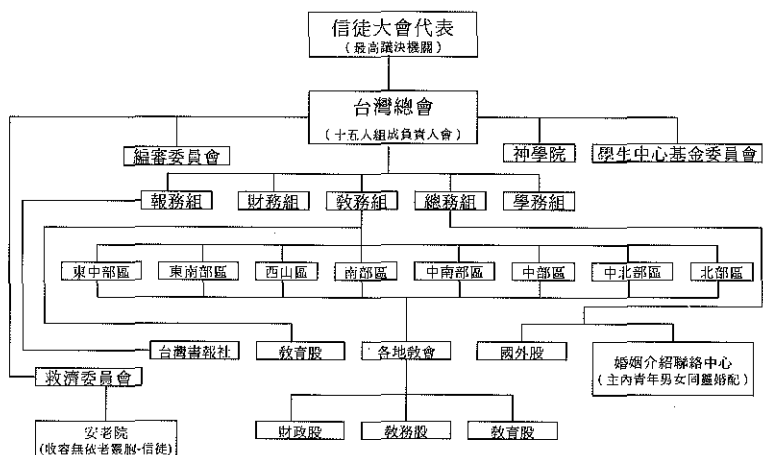
在瞿海源的研究中¹³，曾將台灣的基督教派分成四類：一類是在台灣具有長久歷史的教會，如浸信會、信義會；另一類也是由國人自創、自傳、自養的教會，如真耶穌教會、聚會所及新約教會等教派。

瞿海源指出，真耶穌教會在台灣的發展，從 1956 至 1970 年之間，仍維持繼續成長的趨勢，雖成長率並不高，但是未有負成長的現象（和教會聚會所的情形大致相同）。史文森牧師特別強調，真耶穌教會「是台灣教會中宣教工作最強的教會」，所有信徒注重禱告及靈命成長，強調金錢十一奉獻以及獻身為同工。

¹² 台灣書報社編著，《真耶穌教會台灣傳教五十週年紀念日》，1976。

¹³ 瞿海源，〈我國宗教變遷的社會學分析〉，參朱岑樓主編，《我國教會的變遷和發展》，台北：東大，1981。

【表九】真耶穌教會組織圖



台灣真耶穌教會的總會及各教會，都設有「負責人」，總會的負責人共有 15 名。各地方的教會，人數在 500 以下者，得設 3 名負責人司教務、總務、財務。

真耶穌教會的長老資格較嚴，故人數不多¹⁴。根據 1999 年台灣教會資料統計顯示，目前台灣真耶穌教會信徒總數是 47,327 人，堂會有 262 間，實際上僅次於長老會、聚會所，在基督教中總人數排名第三的教派。但真耶穌教會及安息日會，在自視為「正統」的基督教界裡，經常被排除在一般名單之外。

¹⁴ 按：1976 年全體信徒數為 34,402 人時，全台只有 10 名長老，且規定女性不得為長老。

2. 安息日會¹⁵

安息日會強調會組織需「建基於神聖原則」，而正確的組織是屬乎上帝的，天國中則具有絕無缺點的組織，安息日會的教會行政體制是採「代表制」（Representative），承認教會的權力在於教友，而管理教會的行政職責交由所選派的代表及職員來負責。安息日會的組織是全球（性），共分四級：

- (1) 當地教會
- (2) 當地自養區會
- (3) 各區會組成的聯合會
- (4) 全球總會（最高行政當局）

安息日會中區分「區會傳道人職工」（包括牧師、教士、傳道士、女傳道士、區會各部幹事等）及「教會職員」（長老、教會領導者、執事、女執事、教會書記、教會司庫）；而「教會職員」中的長老雖不屬傳道人及職工，卻需具備：為靈性領導人、有講道能力、受按立、主領教會聚會、可主持浸禮及婚禮等職責，但任期只有一年，且要求忠心獻納十分之一金錢奉獻。這樣嚴格的長老職分在台灣的基督教會中實屬少見，可能和真耶穌教會的長老一樣，頗受敬重。

從台灣安息日會的《教會規程》來看，是一相當具有「普世性」的教會型態，不太具有台灣的地方色彩，台灣的安息日會屬於華南海島聯合會，初步看來，全球安息日會的各地同質性頗高。

¹⁵ 基督復臨安息日會華南海島聯合會，《教會規程》，台北：時兆，1994。

台灣的安息日會也強調「健康節制」及「福音的經濟」。安息日會出版的《時兆》雜誌，重視健康之道的傳播，而信徒或各地教會奉行十分之一的獻納，可能成果最穩定，雖然在台灣的安息日會信徒總數不及八千（7,788人），但所屬的台安醫院及在南投魚池鄉的三育基督書院在一般人民心目中風評甚嘉，這是安息日會信徒和傳道人共同的見證。

肆、門諾會與信義會的政治見解

在台灣基督教中，最關心政治層面並積極參與的，當屬台灣基督長老教會；而新約教會對於過去執政的國民黨政權也曾予以痛擊，其行動之激進可能少有過之者。

長老教會由於秉持創始人喀爾文的「上帝主權論」，因此天上地下莫非上帝掌管，地上君王、政府若行不義，即已冒犯上帝主權，虔誠的信徒自然有責任加以指正、諫言；新約教會基本出發點也是本於信仰原則，斥責國民黨政府的偶像崇拜等宗教淫亂現象，爆發抗爭與對立衝突。

在台灣的基督教裡頭，門諾會和信義會似乎在政治參與上毫無動靜。事實上，他們在政治上是緣於若干信仰理念使然，我們可以來看他們的可愛之處：

1. 門諾會的和平主義

在門諾會的信仰宣言中，有一條這麼說：

「我們相信上帝的旨意，是要基督徒在人類關係中制止武力和暴力，並向所有的人顯出基督徒的愛心。」（16條）

對於國家社會，門諾會的信仰表達乃是：

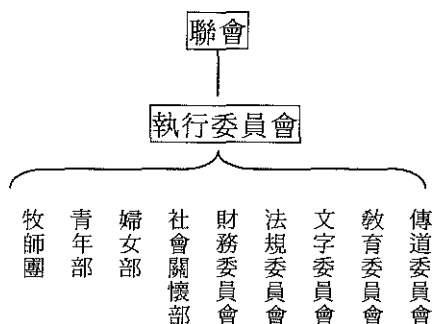
「國家是上帝所設立的，爲了維持社會秩序，因此基督徒必須尊重在上執政掌權者，順服他們的權柄，對國家作見證，並且爲政府官員們禱告。」（17條）

門諾會的神學特色在於強調重生、聖潔、有紀律的教會生活，且主張不依從主流教派、政教分離，以及「不抵抗主義」（Pacifism，或譯「和平主義」）。台灣門諾會大體上實現了這樣的信仰型態¹⁶，從1948年來台後，台灣門諾會單純地從事救濟和醫療工作，直到1955年才在台中設立第一間教會；G. D. Graber 牧師被譽稱爲「台灣孤苦兒童之父」，他也在花蓮創辦了如今頗具規模的門諾醫院（即將成立門諾大學），台灣出名的社會福利機構「基督教兒童福利基金會」（CCF）也是由門諾會成立，另外，花蓮的黎明啓智中心、門諾護校（前稱美崙護理學校）、老人輔佐中心、花蓮（原住民）善牧中心等慈善機構，皆是台灣門諾會默默爲台灣社會付出的心血結晶。

1989年台灣門諾會的信徒人數爲970人，教會有20間；1999年底計有信徒1591人，堂會數是18間。台灣門諾會也是以台語爲主要傳教語言，初期台灣門諾會的信徒可以說幾乎來自長老會，或是具長老背景的，甚至早期門諾會的傳教人員，大多是屬長老會背景，或畢業於長老會的神學院。即使在現今，門諾會與長老會的神職人員互動、彼此支援情況仍十分密切。

¹⁶ 林志明，《門諾會在台灣的宣教與教會歷史》，門諾會台灣教會聯會文字委員會，1992。

【表十】門諾會台灣教會聯會組織圖



2. 信義宗的兩國論

在此，我們對馬丁路德的「兩國度」予以說明：路德的兩國論、兩個政府的看法，是爲了避免狂熱派及世俗化主義者的偏差而示意的。

狂熱派認爲世俗世界生活當順服神的旨意，因而主張福音要適用於屬世的法律。路德則認爲：如此一來，就將福音變質了。反之，世俗化主義者主張福音與現世生活無關，不認爲基督福音可以對現世生活說話。路德則指出：上帝不是只在屬靈領域裡活動；不論在屬靈或屬世的國度中，神都掌權治理。路德申明：神在人類生活的各方面都掌權，在靈性上，神以福音與人相會；在世俗中，則以律法與人會遇。重要的是神的旨意既在律法中、也在福音中向人顯明，兩個國度雖目的不同，卻是並存的，都直接爲上帝所設立，基督徒在這兩國度裡都應在使命上忠心。

若試著要用福音來治理國家（這個世界），或試著要用律法來治理基督徒，逼其靠行為善功稱義，兩者都屬錯誤。路德深知舊人（老我）在基督徒身上仍行使其權力，他所強調的是一顆服事的愛心，以此宣講聖道福音，也以此為社會利益實踐公義，路德警告說：

「那願意做一個基督徒從政者的，須拋棄他要掌大權的思想。……任何不是為愛而做的工作，都有詛咒臨到它，那些不是以一己的願望、利益尊榮和福利而做的，乃是愛的工作。」

在世俗政府中，神的目的是在現世維持公義與和平；屬世的政府是為了反抗魔鬼、防止不義和暴力而設立，魔鬼時常攻擊神的創造物，想使之混亂、毀滅。為抵擋魔鬼，上帝建立了不同的組織秩序、是上帝自己治理屬靈與世俗這兩國度的。

在台灣的信義會或路德教會團體，來自不同差會，有的屬挪威信義差會（N. L. M.），有的源於中華信義會差會（L. B. C. M.）等等。會友總數整個合計不及兩萬人，在台灣他們未成為一體的組織¹⁷。

在政治上，台灣各信義會團體傾向保守、擁護國民黨，這似乎和省籍背景有關，也可能對路德的兩國論未予正解。所幸，新近在基督教《校園》雜誌，前中華信義神學院教師廖元威博士發表〈馬丁路德的「兩國論」〉一文，可以撥正不少被誤解的觀點，期待台灣的信義宗教會發揚不斷革新的精神。

¹⁷ 中華基督教信義會四十週年感恩特刊編委會，《中華基督教信義會總會成立四十週年感恩特刊》1998。並參閱：杜聖恩，《中國基督教信義會教會史略》，中國基督教信義會，1994。

結 語

本文是兩年多以前所寫的應時報告，如今若干數字應已有變更，但基本上大致不會相差太多。

台灣的基督教（會）在半世紀以來的發展趨勢可謂遲緩，不若韓國、新加坡的成長速度，有的教派背負宗派歷史包袱，要成長談何容易。

基督徒在台灣一直是少數，為福音的緣故應多彼此合作、溝通、來往，合一需在神學上先相互理解、同情，取得最大的對話空間，不論斷而謙卑代禱。如果天主教會與基督教各宗派間能有更多的交流互動，相信對宣教工作會擴展更多的可能。

新時代運動 (New Age) 評析

基督徒的反省和述評

房志榮¹

本文作者繼曾慶導神父對〈新時代思想之靈修生活〉一文的回應（參《神學論集》135期，135~157頁），更進一步地剖析新時代運動的歷史背景、時代因素、組織結構及其信仰靈修精神等。作者立基於基督宗教的核心信仰，深度而全面地比較了雙方的根本差異，一方面評析了新時代運動的根本問題所在，另一方面也以交談精神提出了新時代運動給我們帶來的挑戰與省思。

一、「新時代」ABC

「新時代」的「新」是指黃道十二宮的一個新紀元，即「寶瓶」宮（也許更好譯為「水瓶宮」²）。新時代的重點在於靈修。

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，曾任耶穌會中華省會長、輔大神學院院長及輔大宗教學系碩士班所長，現任教於輔大神學院，教授聖經相關課程，著作豐富，涉及面廣泛，散見於教會內外各期刊書籍中。

² 黃道帶是天空中虛設的假想帶，其左右各展八度，為日、月及主要行星進行之道。十二宮或十二座名是：白羊、金牛、雙子、巨蟹、獅子、貞女、天秤、天蠍、人馬、摩羯、水瓶、雙魚。其相對的西文命名，總稱是 Zodiac，十二宮分別為：Aries, Taurus, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittarius, Capricornus, Aquarius, Pisces (均為拉丁語)。

這一新靈修的種種象徵，實現在 1969 年的一次慶祝會（Woodstock Festival）和演奏：〈毛髮〉（Hair）。在此際遇，一首「水瓶宮」之歌向廣大人群說出了新時代的中心主題：預言「雙魚宮」紀元（即基督宗教紀元）已近黃昏，而水瓶宮紀元卻冉冉上昇。在此新紀元，一個普遍的宗教將受到肯定。「雙魚」紀元是一個衝突和戰爭的時代，而「水瓶」紀元將是一個和諧、平安、合一的時代。這一願景其實扎根於西方的隱秘主義³，而演變成一個流動性大且多采多姿的景象，很多方面十分令人著迷，因為是一折衷運動，提倡一種靈修來糾正今天的病態社會：物質的、唯識的、消費的。這一運動的推銷方式，就是今天到處可見的 DIY（Do it yourself）：自己來。

比利時新舊魯汶大學的雙重校長達內爾斯樞機曾於 1990 年寫過一封牧函，以「基督或水瓶宮」為題，把 New Age 描述如下：

「它不是宗教，卻有宗教的特徵；不是哲學，卻對人對世界有一觀點，以之為解釋宇宙之鑰；不是科學，卻以『科學定律』為支柱，雖然這些定律是在星象裡找出的。New Age 是一大雲團，其內涵是隱秘主義和躲藏主義，關於生命的奧秘則有神話思想和巫術思想，最後也有一絲基督信仰的因素。總之，是由天體物理學出發的許多概念的一個大雜燴。⁴」

新時代自認有各文化領域的根據：宗教學學者⁵、科學家⁶、

³ 如薔薇十字會（Rose Cross）、共濟會（Freemasonry）、隱秘主義（Occultism），不是神秘主義（Mysticism）。

⁴ Cardinal G. Dannels 的 1990 年聖誕節文告。

⁵ Campbell, Jung, Eliade.

心理學家⁷；作家⁸、天主教靈修大師⁹。可見新時代是廿世紀末許多複雜的集體運動中非常突出的一個，由東—西、歐—美各方潮流匯聚而成。

歐洲的神哲學傳統成了東西交往的橋樑；星辰主宰歷史，即星辰的影響是人類歷史的主因，其象徵地點是蘇格蘭東北部的 Findhorn 環保社團。美國的形上一隱修傳統指明過渡的新典範：由牛頓的機械物理到量的物理；由高峰理性到看重感情；由男性作主到慶祝女性。

這一切都是對地球的新看法，共同形成一個「甜美的同聲相應，同氣相求」；象徵的地點是美西加州 Big Sur 的 Esalen 結構，它是「人的潛能發展運動」的搖籃，也是其心理靈性重要構成因素之一。這一運動的「應許之地」是海灣地區（Big Area），即加州舊金山東南周圍 50 公里地帶：兩股移民潮—亞洲和歐洲的移民在此匯合，使這地區最早實現由工業社會到後工業社會的過渡，也使它成為全世界哲學、科學、宗教菁英的薈萃之所¹⁰。

這一運動的組織可由三個層次來描述：社團和中心、聯絡網，以及推銷。

⁶ Capra, Bohm, Lovelock.

⁷ Bateson, Wilber.

⁸ Blake, Huxley, Ferguson, Redfield, Coelho.

⁹ Teilhard de Chardin, Thomas Merton, Anthony de Mello, Bede Griffiths. 以上註 5~9 所引人名均採自 Mario Chiaro, “È Gesù il vero [Acquario]”, *Testimoni* (《見證》，靈修及奉獻生活半月刊，2003 年 2 月 28 日)，2 頁。

¹⁰ 包括的城市有 Berkeley, Oakland, Palo Alto 和 Silicon Valley (矽谷)。

第一層次的社團可由 30 至 500 成員組成，他們選擇遠離大城市的地區居住，生活方式力求與大自然和諧，並尋求增進「星球意識」。社團外還有中心，就是生產、促進、銷售「新時代」服務和產品。這些中心能是培育型的或治療型的。前者提供講習、諮詢、出版物，目標是心理和生理的舒暢、明心見性、個人和專業的精進、關係的昇華。後者要在一般的醫學之外，重新找出古代醫學和自然療法，提供身體和心靈的技術，以擺脫精神困擾和消極感受（催眠、瑜珈、解讀身體的光圈以診斷疾病、通神、深沉祈禱技術等）。

第二層次是一些非正式組群的聯絡網，它們伸縮自如，沒有從屬關係，卻因今日資訊傳遞技巧的運用而互通聲息，得以把認同的人聯繫起來，予以支持。他們的影響力可由一些合作社顯示出來：生活用品的生產和消費、為身心健康提供服務的中心、各種推動和平的運動，以及許多宗教的和大公的聯絡網。

最後是新時代的推銷：樣品非常不同，有奇蹟玻璃、有符咒和佩帶神像、有觀象鏡和占卦用具、有運動器材、音樂和書籍等等。

二、基督宗教對「新時代」的反省

兩個宗座委員會最近共同公佈了一道文件，名為〈耶穌基督帶來活水：基督宗教對「新時代」的反省〉¹¹。此文件對新時代的「新靈修」概念作了澄清，有助於我們作一批判性的反

¹¹ Pontifical Council for Culture & Pontifical Council for Inter-religious Dialogue: *JESUS CHRIST THE BEARER OF THE WATER OF LIFE: A Christian Reflection on the "New Age"* (Vatican Document on the New Age. Feb. 3, 2003).

省。新靈修可用兩個不同的因素加以描述：一個是形而上學的，另一個是心理學的。

形而上學的因素所呈現的新時代，Jean Vernet¹²表示：

「是要在許多分別存在的存有中找到一個『存有』，作為失去的一體的思鄉情懷。這裡可體認出新時代的『唯識』模式，它在『水瓶宮』的後代身上表達出來，就是透過尋找超越一切宗教的那個一體性……在某種形式上他們否認歷史，也不認為靈修可以在時間內生根，或在某一個制度內。納匝肋人耶穌不是天主，只是普遍的、宇宙的基督許多顯示中的一個」。

心理學的因素則來自隱秘文化與心理學的相遇。成為一個心靈轉變的個人經驗，其脈絡像是一個「真實而確切的自我神聖的慶祝」，與一個宗教經驗十分相近。透過一種靈性的轉變過程，人可進入宇宙的、天主的，及自己的奧秘中。其真實目標是「唯識」（gnosis），亦即認識的最高形式，就是宗教所說的救恩。宗座文化委員會主委浦巴爾樞機在介紹上述文件時，曾把「新時代」說成是「一個假的烏托邦，企圖答覆人心對深度幸福的渴望，因為人心的確為生存的戲劇性所困惑，而對現代幸福深深感到不滿」。

面對這種新靈修，基督徒必須發掘自己作為基督門徒的清楚身分。遇到天主不是一種自我陶醉，而是遇到一個他者，祂愛人、救人，而不是一個無位格的宇宙力量。人的得救不在於人的作為，即由個人意識轉變到宇宙意識，而在於基督的自我

¹² Jean Vernet 是一位法國宗教學家，著作豐富。輔神圖書館有多部他的作品。

贈予，救人脫離罪惡。基督信仰的首要因素是天主降到受造界，特別是到那些謙卑、弱小，及按照世界價值觀貧乏可憐的人身上。

基督徒接近天主的方式，嚴格地說，並不建立在技巧上，否則就跟福音要求的嬰兒精神抵觸了。真正的基督徒秘靈修與技術無關，而常是天主的恩賜。與天主的關係常是一個自由的交往，人越在這交往上進步，就越迫切地體味到必須放棄罪過、放棄精神上的近視、放棄自我迷戀。因此基督徒的祈禱不是自我瞻觀或掏空自己，而是一個愛的對話。在基督內的生活並不個人化、隱私化到這種地步，以致只限制在意識境界，或只是升到意識的新層次。在基督內的生活會話分享教會的聖事生活，而改變自己的精神和肉體。

「新時代」的一位代表人物曾把傳統宗教比做世界各地的大教堂，而「新時代」是一世界性的大市場。為基督徒來說，這一比較不無積極性的挑戰，因為常常可以把喜訊從教堂帶到市場。做為基督徒，不該等著人家來請，才把好消息帶給那些尋求生命答案的人，才分施食物給人充饑，才提供生命的活水。把上述兩幅圖畫拼在一起，基督徒在教堂裡得到了聖言和聖體的滋養，便該走出教堂，把福音帶到人生的每一層面和生命的每時每刻。

三、基督信仰與「新時代」的差異¹³

以下用六個問題和一種表達「新時代」的方式（十誡），來指明這些差異何在，以及分別是什麼。

1. 只有一個耶穌基督或有千萬個？

「新時代」常把基督說成衆智者、悟道者或 awatar 之一。他們認為歷史中的耶穌有別於普遍的和永恆的基督；不該把耶穌看成唯一的基督；耶穌死在十字架上，但基督不會死；許多偽經該被看做正確的典故，以認識耶穌生活的不同面貌，這些面貌在正典的聖經中是看不到的。這種奇特的解經法是要把基督信仰由制度性的宗教裡解放出來，因為這樣的宗教阻礙人接近基督的本質。

基督信仰的傳統說什麼呢？它說耶穌基督就是福音書所說的納匝肋人耶穌、瑪利亞的兒子、天主的唯一子、真人真天主、天主真理的圓滿啓示、世界的唯一救主、「祂在般雀比拉多執政時，為我們被釘在十字架上，死而被埋葬。祂正如聖經所載，第三日復活了。祂升了天，坐在聖父的右邊」（尼采信經）。

¹³ 上述梵蒂岡文件舉出十條差異，除了下文要說的六條外，還有該文件的第四號「*New Age and Christian faith in contrast*」1.3.5.9 段所列的四條，即 1.天主是我們與之建立關係的存有，或者只是一件使用的東西或供駕馭的力量？3.關於人：共有一個普遍的人或有許多個別的人？5.我們發明真理或我們懷抱它？9.獻身社會是該規避的一件事或該積極地去找？

2. 我們單靠自己得救，抑或救恩是天主白白給的恩典？

「新時代」主張，人的得救是靠他自己的作為，他們用的關鍵詞是：自我完成、自我實現、自我拯救。

為基督徒來說，救恩在於分享基督的苦難、死亡、復活，也在於指向天主的個別關係，而不是什麼技術。人的境況，由於原罪和本罪的傷害，只有天主能夠治癒，只有天主能使我們與祂和好。在天主救恩的計畫中，人類是被耶穌基督所救的。他因為既是天主，又是人，是救贖人類的唯一中保。在基督教裡，救恩不是體驗自己，不是默想靜觀自己，而是罪的赦免，是從那些盤據在我們內心的深沈歧義得到解放，是透過與仁愛的天主的互通共融這一恩賜，而達致真正的平安喜樂。

3. 默想和祈禱：是轉向我們自己或轉向天主？

今天的一個普遍趨勢是把靈修和心理學混為一談。在此不得不指出一個事實：目前很多流行的默禱技術其實不是祈禱，而每每只是祈禱的一些準備，給人帶來某種心志的舒暢和身心的愉悅。靜默把人帶到一個「空」的境界，而不是靜觀「愛者和被愛者」的靜默。

「新時代」的操練並不是真實的祈禱，因為操練的是內省，是與宇宙能量融合；而此正與基督徒的祈禱互相逕庭，因為後者固然包括內省，但更重要的是與天主相遇。這不是人單方的努力，而是一種交談，包括悔改的態度、走出自己、奔向一個「您」—天主的「您」。基督徒即便是單獨地、隱密地祈禱，他常意識到是跟基督一起，是在聖神內，是跟所有的神聖共同祈禱，並且是為整個教會和人類祈禱。

4. 我們被誘否認罪的存在或者予以接受？

「新時代」對罪沒有一個真實的概念，而只有一個「認識不全」的意念。所尋找的是光照或覺照（illumination），所用的方法是一些生理和心理（身心）的技術。不告訴你要信什麼、要做什麼或不做什麼，而只說：「有千千萬萬發掘內心實相的方式。儘管朝認知和直觀所給你指出的方向走去。對你自己要有信心」。最嚴重的問題，是在於跟整個的宇宙疏離，而不是個人的失敗或罪。補救之道在於不斷地、更深地浸潤於存有的整體。一個生命不夠，必須有「輪迴」、再生，好讓許多人能圓滿地實現自己的潛能。

基督信仰的觀點是：罪的事實，特別是最初的罪，只有在天主啓示的光照下才能說清。若不是這個啓示教我們認識天主，就不能清楚知道罪是什麼，反而常被誘惑用各種解釋予以淡化：是缺乏成長，是心理軟弱，是失錯，是不平社會結構的不可避免的後果等。只有認識了天主對人的多方計畫，才會了解罪是濫用天主賦給人的自由，天主讓人用此自由來愛天主，並且彼此相愛。

5. 須鼓勵人拒絕痛苦和死亡或甘心予以接受？

有些新時代的作家認為痛苦是人自加於己身的，或說是沒有充分運用我們所有的資源。新時代每每把輪迴轉世看做精神成長的一個重要因素，一個逐步進化的階段，此進化死後還會繼續。

基督信仰不講人和宇宙同體，不講輪迴，卻肯定每個人是一獨立自主的存在，對自己的生命完全負責。反之，新時代把責任和自由的觀念存疑。基督徒知道，在基督的十字架上不但

透過痛苦完成了救恩，連人的痛苦也一併得救了。

6. 人的未來是寫在星座上或靠我們去建立？

新時代的居民將是一些完人和陰陽人¹⁴，他們將主宰大自然的宇宙規律。在此舞台上，沒有基督宗教的位置，它該讓位給全球化的宗教，讓位給一個新的世界秩序。

基督徒的生活是怎樣呢？他們生活在持續的警惕狀態中，隨時準備基督末日的來臨。基督徒的新紀元已在兩千年前跟基督一同開始，這個基督就是納匝肋人耶穌，就是成了人的天主聖言，為使所有的人得到救恩。至於聖神的臨在和行動，不僅聖化個別的人，也觸及社會和歷史、所有的民族和文化，以及一切的宗教。

7. 十誠式的新時代信經（按照 Jean Vernette 的格式）

你要迫不及待地期盼水瓶宮時代的來臨。

你要堅決地相信會有一個大變化。

你的意識會按照期待的方式甦醒過來。

你要積極地專務於你的身體。

你要必恭必敬地聽從你的導師們。

你要完整地信服非理性。

你要忠實地尊敬 Gaia（大地）女神。

你要嚴肅地擯棄一切現有的宗教。

你要十分自然地與眾神說話。

¹⁴ 陰陽人 Androgyny 按照上述教廷文件 7.2. A Select Glossary 的解釋，不是指一人有二性的特徵，而是指一種意識：每個人身上都有二性因素，使 animus 和 anima 平衡，也就是內在的和諧。

你會坦然地面對死亡，談笑風生。

結語：「新時代」與教會本土化的努力

由天主教的信理和靈修來看「新時代」運動，曾慶導神父已有交代¹⁵。他所提出的七點，把二者之間的不同清楚有力地說出，就是：

1. 新時代對神的概念是一大退步；
2. 新時代不要一個來主持正義的神是過激的反應；
3. 「自我無罪論」不敢苟同；
4. 「神分身成我們」這種泛神論的「流出說」與基督宗教的創造論大相逕庭；
5. 聖經從未說「人類最初與動物無異」。「我們做我們命運的主宰」在某種程度上是正確的，但人類不能自救，就像人不能憑著拉自己的鞋帶把自己提起來一樣；
6. 「整體治療」是很對的，但只注重精神心理，視身體醫藥為無物，正是有害的二元論，與整體的觀念背道而馳；
7. 結論：新時代對基督宗教有不少嚴厲的批評和曲解。當然，有組織的宗教，尤其有兩千年傳統和組織龐大的天主教，也該作自我反省和檢討。

儘管如此，在教會講開放及各地教會努力從事本土化的今天，新時代運動的確有其魅力。以華人教會來說，新時代把老、莊、佛陀、孔孟都說成覺者，納匝肋人耶穌是其中之一，也是一位覺者，聽來也可接受。若不深深體驗耶穌是救主，說他是覺者似乎也可滿意了。這裡就碰到中華文化關鍵性的一點：儒、

¹⁵ 參閱《神學論集》135期（2003春），152~157頁。

釋、道講中庸、講自力、講成仙；但不講救贖、不講人罪、不講生命的極限。這一切恰和新時代所講的很接近，好像一拍即合。

但中華文化，尤其儒家經典，可以做合理的解釋而為福音開路，並增加普世教會的光輝（梵二），這有很多例子可以列舉¹⁶。現在新時代卻把中華文化的「中性」因素朝著泛神或無神的方向解釋。例如佛經所說的「一切眾生皆有佛性，一切眾生皆可成佛」，或朱子關於《中庸》所說的「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，或陸象山的話：「吾心即宇宙，宇宙即吾心。萬物森然於方寸之中，滿心而發」。這些話本可在唯一真神的信仰下解釋為人的特徵和人的神性。新時代卻把那些話說成「可見我們皆有『神』的一部分」，這就是泛神論。

又如孟子所言的人心四善端或「仁義內在」，及王陽明所倡的「良知」本可釋為造物主置於人心的「善源」，向善的動力，現在新時代卻解釋說：可見沒有「人格化的神」來審判你，沒有天堂和地獄，除非你的信念給你造一個。「良知」就是我們的神，罪惡感和恐懼只是人發明了來控制人的手段。這就是把孟子和王陽明朝著無神的方向來詮釋。其實是大可不必的。把中華文化的這些大儒由相反的方向，即有神假設來解，也許更加合理，因為他們所發生過的大而久的影響是跟人心的嚮往密切有關的。

新時代還有一點，不但投合華人的心理，也是一般人性愛聽的，就是新時代是後基督宗教的新人類走向。保祿宗徒不僅

¹⁶ 筆者曾在《喜信》雙月刊 2 至 23 期寫過廿幾篇〈三字經與聖經〉作為嘗試。

是雙魚座的典型代表，並且他還使人類回到白羊座的惡運裡，因為他聚焦於耶穌基督的十字架¹⁷。這的確是新時代的絆腳石：基督的十字架。新時代只要復活的新生命，不要苦難和死亡。但為基督徒來說，無論保祿時代或今日世界，十字架是中心的信仰標誌：透過十字架，我們由異鄉走近天主，由死亡踏入生命，由冷漠體味熱情，由叛逆得到寬恕，由零丁孤獨進入教會的共融團體。新時代不講教會的生活方式，只給現代原子般的個人主義提供私家「宗教」。

很難得的是第一世紀末，新約的《若望壹書》針對大部分新時代的重要問題已預告過：有水不夠，還須有血，還須有聖神，還須有父的作證：

「⁵ 誰是戰勝世界的呢？不就是那信耶穌為天主子的人嗎？⁶ 這位就是經過水和血而來的耶穌基督，他不僅藉著水，而且也藉著血而來；並且有聖神作證，因為聖神是真理。⁷ 原來作證的有三個，⁸ 就是聖神、水和血，而這三個是一致的。⁹ 人的證據，我們尚且接受，天主的證據就更有力了：因為天主的證據就是祂為祂的兒子作證。¹⁸」

把以上這些經句略加解釋，有助於體認其現實的意義。6~7二節指耶穌在約旦河受洗和他死在十字架上，也指若十九 34所記載的耶穌肋旁被刺，流出血和水。一世紀末就有異端把光榮的基督（約旦河的水洗和天開）與十字架上的死（流盡寶血）分開。若望卻肯定耶穌的奉獻犧牲就是基督的奉獻和犧牲，就

¹⁷ 參閱 Kurt Koch, *New Age, eine vitale Herausforderung an das Christentum* (1989 Kanisius Verlag, Freiburg Schweiz), pp.47~48.

¹⁸ 若壹五 5~9。根據《每日頌禱(二)》，* 600 頁註釋的譯文。

是天主子的奉獻和犧牲。耶穌生活中的歷史事件，這裡是用水和血的象徵予以回憶，因為若望在此見到教會事件的記號和標記，這是他在以下幾節要說的（8~12節）。聖神是真理，與耶穌是真理並不衝突，因為聖神使耶穌帶來的真理臨現於教會中，並散發其生命力。

8~9二節已由耶穌的生活轉入教會的生活：這裡的水是指每個基督徒的洗禮，血則代表聖體聖事（感恩祭）。至於聖神是一切聖事的靈魂。三個見證過去曾在世人前（大司祭和比拉多的法庭）聲明耶穌無罪，現在這三個見證也提出一致的證據：

「這證據就是天主將永遠的生命賜給了我們，這生命就在祂的子內。誰有子，就有生命；沒有天主子的，就沒有生命」（11~12節）。

教會本土化是我們繼續努力的目標，教會是本土的、也是普世的，是今世的、也是永恆的。毫無疑問，中華文化能增加教會的光彩，但教會一天國一比中華文化更廣、更久，也是不爭的事實。在這個屬於全人類大家庭的教會裡，與世界許多形形色色的文化碰面交談，應該是教會本土化的一部分。這一方面，可以與新時代運動交談，我們能從這運動裡學到很多。

伊斯蘭與西方

齊慎忠 譯¹

這是一篇「敢言人之不敢言，或不肯言」的好文章。作者身為西方世界的基督徒，而勇於自我檢討及反省，指出西方人的超人「優越感」，他們以控制經濟為本，帶到外交事務就是唯我獨尊。作者的結論是：伊斯蘭文化大概需要「啓蒙」，但可能不是西方式的「啓蒙」，因為西方式的文明已經充分地表現在矛盾中了。這正是這個世代需要深思的關鍵所在：是否可以將任何一種意識型態絕對化，因而失去真實的反省能力了！

前 言

2001年10月底，世界上呈現著一個衝突的局面，那不是戰爭，因為戰爭要求正式宣戰，明白確定交戰雙方的認同。有人稱它是「反恐怖的十字軍」，這就顯示出我們仍舊滯留在中世紀階段，沒有演變和進步。可能最佳的描述是：我們把世界性局勢的威脅，好像以、巴衝突，擺在眼前，把全球看成另一個中東……這就是說：一個壁壘是恐怖主義的瘋狂和絕望所做的行爲，另一個是針對這些瘋狂行爲所產生的失衡反應。

宗教不是現代衝突的當事者，因為我們不是正在經歷著基督教義與伊斯蘭教的衝突。一方面西方世界不再是「基督的」

¹ 本文譯自拉丁美洲「基督徒正義委員會」（Cristianisme i Justicia）出版的 *Booklets Cristianisme i Justicia* (N. 104, Feb. 2002)。譯者：齊慎忠神父為耶穌會士，目前服務於輔大法管學院。

能有些虔誠的基督教徒。不過基督教義不是國家正式文化，或文化的指導著；西方的領袖或授權的發言人都都不算是屬基督的。另一方面，實際上伊斯蘭世界比它所表現的更多元化。我們曾聽說過，有些熱心的穆斯林懷疑賓拉登（Bin Laden）的宗教誠意；我們也知道，施行伊斯蘭基本主義強硬路線的國家，如同沙烏地阿拉伯，在外交政策上，在阿拉伯的世界被視為虛偽的伊斯蘭教徒。

宗教在衝突中介入，是因為文化型態不同。現在真正的衝突，是在伊斯蘭文化和發展的西方文化之間。本文計劃簡短地分析兩種衝突的文化，尤其注意當代西方的文化。作者是個西方人，本文也是特為西方人寫的。我們僅限於指出引起衝突的歷史因素，企望沉思默想這些因素，能貢獻出一點可用的資料，有助於消除目前的衝突。

為了資訊的目標，我們仍舊迅速地由伊斯蘭作為宗教開始。

壹、伊斯蘭教

站在宗教以外的立場，要在兩頁內談論宗教，並不是那麼容易的事。下面的幾行，目標在介紹伊斯蘭教在衝突中能起干涉作用的層面。我們也預先假定所有宗教，都對神明有理論上的肯定。這些肯定雖然不易協調，但必須保持。這些肯定是世界問題的起源，它們都圍繞著四大主題：天主的偉大、天人的懸殊、天主的臨在，以及對我們人類的親密。

一、神與人

我們都知道，「伊斯蘭」一詞指臣服和謙恭。伊斯蘭教的標誌是：崇拜神明格外嚴肅。穆罕默德曾將他所認識的宗教儀

式，或天主教信條，認為是迷信或多神教，他第一個執迷不悟的就是：絕對純淨的一神教（唯一真主，別無他神）。真主是「昊昊上帝」高居諸天；人是受造物，只能屈居下地。

因此，雖然伊斯蘭教相信來生，但來生不是基督教義所許諾的「親近天主」的生活，像福音所表達的「我們將來如何……一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（若壹三 2）。為穆斯林（信仰伊斯蘭教的人），這些話如果不是褻聖，至少是不可思議的；來生只能限於「人是受造物」的框架內顯示，只能形容來生是「超越今生的好去處」。

此外，新經照字面解釋，定義人為「天主之子」，或者如福音所說：「我不再稱你們為僕人，而稱你們為朋友」（若十五 15）。為穆斯林，這些都是褻瀆天主的言詞。真主常居於高天，人類常居於下地。雖然《可蘭經》每一章都讚頌真主是「慈悲憫人」的，但在千百稱呼真主的名字中，新經中的「天主是愛」在《可蘭經》中是找不到的，因為穆斯林的真正是「上天之宰」，不是耶穌所稱的「父」（阿爸）。

二、歷史

由此觀之，天主是人類今世業績的判官和賞罰者。天主不能是歷史的終點。人類歷史不可能終止於天主（即基督教義的天堂），為此，把天主降生及耶穌復活事件界定為「先復活而來的歷史終點」，伊斯蘭視這些肯定是虛假不實並褻瀆神明的。

不過，伊斯蘭深刻的宗教虔誠，仍然不甘心讓真主孤獨地居於超越的高天²。人生的每一個階段，都標誌著真主的創造和

² 譯者按：天主造宇宙、人類後，令他們循自然律發展，不再干預。

規劃，一切實體都是真主特別蘊育制定的，它們怎麼能「單獨」運作呢？由此，便生出屢屢提及的「君權神授的政治誘惑」，或者說，每個宗教都難以接受「俗世思想」³，而為伊斯蘭又更難了。所以，深度虔誠的伊斯蘭無法了解基督教義所稱的「天主亨毒萬物」的道理。天主的話本身，不能同人間語言相提並論，所以伊斯蘭對《可蘭經》有著無限的崇敬。

照此意義，伊斯蘭教在世界宗教中，是最具宗教心的信仰：真主常居在主宰的高天，受造的人類常居在下地。真主與人間的懸殊距離不能改變，即便天主的聖寵也不能，這種理論使伊斯蘭教成為最單純的宗教。

三、神秘主義

上面所描繪的是官方的宗教面貌，但實際上，對於體驗天主的原真性，已超越官方的面貌。其實，伊斯蘭流傳給人類一座神秘文學最偉大的寶庫。我們所謂的「近代文學」，指由第七世紀起，從巴格達到西班牙，以「蘇菲主義」⁴著稱。「蘇菲」是有關個人淨化的文學作品，結構嚴謹，文詞秀麗。

在蘇菲主義中，體驗到與真主那麼親密，屢屢近似基督教義所塑製的模式：人與天主之間的距離完全消失。關於這一點，伊斯蘭大多數的社團質疑蘇菲的正當性，甚至還有一些人予以禁止。因為這些作品的秀麗，使消沉的西方社會把它變成「消

³ 參考《神學辭典》：「俗世思想」意思是「在個人與社會生活中承認各領域有適度的獨立性，各領域相輔相成，如宗教、政治……；能容忍而不排除其他領域。」

⁴ Sufism：奉禁慾與神秘主義的一派。

費品」⁵，如此一來，便冒著將它矮化的危險，卻不明白這條淨化之路的嚴肅性。

四、虛假和扭曲的污衊

綜合以觀，這種對真主的唯一及超越性的深切肯定，逼使我們認真反省：天主如何影響或干涉人類的整個存在，而不消滅人或其他受造物的「自治」性？請注意，所有的宗教都多少都遇到同樣問題。我們在這裡特別提出，不是為批評，而是為保護伊斯蘭避免遭受今日社會上所流行的誣告，例如：

（一）「聖戰」

可惜，Jihad（原義為「努力」）被誤譯為「聖戰」。原意是指人們內心的鬥爭，對內心相反真主的私慾偏情的鬥爭，而不是向其他信仰者開戰，因為《可蘭經》極尊重其他信仰。當伊斯蘭的信仰被人攻擊時，「努力」可能演變成護教戰爭。穆斯林同西方世界交往時，屢屢覺得遭到這種攻擊。但是《可蘭經》教導人說：宗教不應迫脅利誘。真實的途徑是知道如何分辨錯誤。

雖然穆罕默德本人，當看到麥加富商拒絕他佈道時，他也曾訴諸武力，可是他決定擴展伊斯蘭的因素，事實上是當他發現極度分化的世界到處充斥著派系的紛爭，如此劇烈，使他所到之處很容易同當地人結盟（用當地人語），仿照第一個「全球化」的政策，擴展伊斯蘭教。

在這裡，我們不提羅德里格（Don Rodrigo）如何進入西班牙那個家喻戶曉的故事；不過，讓我們記起一句被視為是東方

⁵ 譯者按：「供人享受」的意思。

教會「耶穌單一性」異端所倡的諺言：「復仇的天主，遣發了阿拉伯人，從羅馬人的鐵蹄下將我們救出。」如果聖戰屢屢這樣被人扭曲醜化，那麼想想中世紀時基督徒所謂的「十字軍」也遭到了同樣的命運，會是有益的。另一方面，伊斯蘭在成長的地區，常施行容忍政策，為我們也甚有用處，去回憶第八世紀一位在阿拉伯全盛時期統治下的基督徒、最偉大的聖人之一、也是一名神學家的聖若望·達瑪瑟諾（St. John Damascene），他名聞一時，並曾做過大馬士革主教的會計師。

（二）婦女

有關婦女問題，我們仍可說同樣的話，就是在《可蘭經》中，找不到任何章節，使塔里班（Taliban，有人譯作「神學士」）式男人主宰的罪惡加以合法化。切割生殖器的野蠻行為，不是來自《可蘭經》的諭令（也不是初期世界的產物），而是原始社會的錯謬方法。與此相關的，西方世界也不要忘記第十三世紀的「貞操帶」。上述兩個例證，都是男人們為保護自己的權益，捏造出來的假解決方式。他們輕易地求助於真主，使他們的假方法得以合法化。他們陷入人類極壞的誘惑之中，並求助於最神聖的真主，來維護男人們的慾望和特權。

貳、衝突：民主制度對抗基本主義？兩個相對的基本主義？

直到 1989 年以來，穆斯林世界沒有達成全球化，或經驗到撒旦化。1989 年標誌了蘇聯的解體。1991 年我們已經飽受了波斯灣戰爭的殘酷，作家們都描繪說，這是新世界秩序的開始。

直到 1989 年，共產主義被視為「絕對的敵人」，罪惡的化身。這些敵人和罪惡唯一存在的理由，是叫我們為了所採取的

一切暴力活動合法化；換言之，從 1989 年至今的這段過程，使我們可以合法地質疑西方世界是否需要「絕對的敵人」，才能生活下去。

一、需要一個絕對的敵人

爲什麼？因爲我們需要一種解釋，讓我們西方文化的矛盾合理化。西方人大喊容忍，而行爲卻是主宰和控制；講的是和平，行爲卻是暴力，矛盾存在於西方的人學和經濟理念之間，無法協調。

二、西方世界的矛盾

事實上，西方文化的大矛盾，在於批判理智與經濟理論二者無法調和。現代主義的誕生，強調人類理智的批判能力，就是康德⁶說的「敢思想」。可是我們的經濟完全缺乏批判理性：經濟上重要的是「信心」。我們自稱是「不惑之主」的子女，但誰都知道，些微疑惑一旦蔓延開去就能搞垮經濟。我們非理性地接受市場經濟，並以這種經濟教條代替了舊世界的宗教或傳統教條。

在接受權威主義的例證中，時常發生的，是它們的程序獲有壓倒性的效果；由成果來證明他們自己的政策是正常合法的，只要沒有人質疑這些成果的代價，這就是經濟如何使批判理性消聲匿跡。經濟窒息理性，就如宗教過去所做的絕罰一樣，而這種理論又陷入另一種新的基本主義，也就是對它自己的非理性特質不予理會，並只專注在伊斯蘭教的基本主義上。

結果，西方世界變爲另一種矛盾的犧牲品：現代人文主義

⁶ Immanuel Kant, 1724~1804 德國哲學家。

與經濟理想之間的矛盾。現代主義發現人類的地位和尊嚴，然而近代主義之父（如伏爾泰⁷，孟德斯鳩⁸等人）卻自相矛盾，就連理論上也相反自己宣揚的理念。爲了經濟的緣故，他們承認奴隸制度及奴隸貿易的合法性，因爲這些制度爲穩定糖價及其他物價是需要的，所以近代主義的大同觀念範圍縮小，只適用於西方世界。西方文化面對這種矛盾完全不加批評，也不允許自由思想反對這個理論或強國的利益。

這樣，當西方理論以輝煌的人文之理想充斥全世界，而我們西方人也剛認同並協助這些理想之時，近來西方卻慣常默默地散佈自己的學說：爲達到政治目的不擇手段，甚至犧牲無辜的生命也在所不惜（這是政客們的說詞，實際上所有政治目的都是爲經濟利益服務的）。如果易位而居，我們也遭受到同樣的對待，難道我們不也有權利感到驚奇嗎？因爲西方不僅將這觀點付諸實行，最後還要把它理論上合法化：我們的戰爭常是「絕對的善對抗絕對的惡」（小布希就犯了這種錯），他鎮靜地宣佈「無限公義」的戰爭，並且是「善與惡」的戰爭。

好吧！這種進行方式與上面分析的觀點相牴觸，西方世界正在建立並宣傳這一觀點，認爲那是社會及人類共存的基礎，就是：有健全的俗世主義，接受多元的社會。這點容我們後來討論。

三、真正的衝突

《達尼爾先知書》第七章描繪一個神視：他看到四頭巨獸出現，都準備妥當抗拒「像人子者」，因爲他有實力，各民族

⁷ Francois Marie Voltaire, 1694~1755, 法國戲劇家。

⁸ Charles Louis Montesquieu, 1689~1755, 法國法學兼政治學家。

都聚集在他權下。依照這個比喻，我們可以喚起民衆的意識，世界近代史交織著四個主義的願望，而這四個主義都許諾一個渺茫遙遠的天堂，並剝削人民的正當權益。

甲、納粹民族主義帝國：它帶來了第一批「犧牲品」。

乙、蘇維埃「階級」帝國：它製造了「古拉格」（Gulag）集中營。

丙、市場帝國：它制定了新種族隔離主義和集體屠殺。我們或者不樂意提及，或者承認那是罪惡，但在「臨時階段」是必須的。

丁、泛阿拉伯帝國的大夢：回顧歷史可以看到它們此起彼落，好像有人懷著熱烈的慾望，等待實現這個美夢，並自信有此能力，隨著時光的流轉；這場夢叫人隱約地看到能產生插曲似的罪惡，如同阿富汗塔里班政權，或伊朗對撒爾曼·羅什卑（Salman Rushdie）的迫害。

我們利用這個比喻，很顯明地前面兩個帝國已經沒落，只剩下應該戰爭的第三、四帝國，這種預報必會應驗。如果我們考慮到一個因素，就是阿拉伯世界，不但是唯一能對抗西方文化及經濟侵略的力量，更加因為它是最大的擁有石油的主人，而石油是西方世界的經濟命脈。

此非巧合，近幾年來美國以「大價值」為名所發動的幾次「大十字軍」，無獨有偶地，都發生在經濟利益有危機的地區或處境。現在讓我們再反省一下剛才所提的西方矛盾，第一次波斯灣戰爭時，有人已喊出「熱血換石油」的口號。我們不能不曉得，美國人下定決心，修建一條油管，從中亞細亞直通印度洋巴基斯坦海口碼頭，輸送汽油，但這條油管必須穿過阿富

汗，而無法獲得阿富汗政府的許可。此一猜測必須加以考慮。請注意，在下面幾頁，我們希望縮小範圍，僅限於我們所要見證的文化方面的衝突，也可界定它是「全球俗世主義與政治宗教」間的衝突（二者皆不可能）。

參、我們走哪條路

廿一世紀才剛開始隨即出現了對抗：一方面，精密武器的殘酷，結合了敵人的艱苦；另一方面，日益積恨的殘酷，與那些使我們脆弱的恐懼結合起來。

一、失望甚於宗教

宗教同其他人為因素一樣，可以被人操縱和利用。在歐洲，宗教已較少被人為所操縱，因為歐洲已經妥善地接受了俗世主義。而在美國，因為宗教氣氛比歐洲更濃厚，雖然言論自由，容忍其他雜音（如基督教和天主教等），仍能發生起而公開對抗人為操縱宗教的現象。這是言論自由的大價值之一。可是在沒有言論自由的地區，加上缺乏學校教育（就如阿拉伯國家），宗教容易被貌似「聰明人」所利用，認為他們有領導能力，所以可以毫無忌憚、甚至毫不猶豫地利用宗教，就如賓拉登之類。

舉例來說，依據《可蘭經》，基督徒是「最接近回教信徒的愛」，這就顯示賓拉登背棄了伊斯蘭教的原真教義，因為他把世界目前的情勢，看作是「伊斯蘭信者與基督徒的戰爭」。許多穆斯林也聲稱否定這個觀點。無論如何，雖然賓拉登極端驚人地利用宗教，然而我們應該說，他的一些政治見解是對的：「位高則任重」。

實際上，西方社會應對巴勒斯坦現在的悲慘處境，背負起

相當程度的罪惡感；世界目前的局勢應歸罪於聯合國，現任秘書長雖不是「罪魁禍首」（如賓拉登所斷言），卻仍是北美政府的「傀儡」。

讓我們再提一個傷害最大的實例，即雙子星大樓世界貿易中心遭受到恐怖攻擊事件，它需要報仇，同時為報復也需要獲得阿拉伯國家的支持。這雙重需求，逼使小布希與英國首相布萊爾（Tony Blair）共同聲明：解決中東問題的關鍵在於宣佈巴基斯坦建國，尊重久已被遺忘的聯合國二四二條決議（已通過卅多年，遭到以色列及美國有系統的阻撓，無法執行）。即使在第一次波斯灣戰爭的野蠻行徑期間，當巴勒斯坦問題再度崛起，但為作為防止來日衝突時的籌碼，老布希總統就答覆說，時間不成熟，到戰爭結束後再談。然而，波斯灣戰爭結束了（第一次），但接下來的十年，巴勒斯坦問題每下愈況，無法解決。

說真的，真理傷人，我們西方缺乏誠信，因為我們逐漸放棄以理智為武器的原則，卻以戰爭的武器代替理智。

二、恐懼甚於倫理

恐懼是最卑劣的導師，而西方人就有恐懼。讓我們舉幾個恐懼的後果，在這個對抗的關鍵時刻，恐懼主控全局，所以我們設法以某種良好的幽默感來表達恐懼。

（一）瀕臨神經崩潰的帝國

我們處境是這樣的：在炭疽熱或經濟衰退來到之前，我們感到恐懼。電視映出預防緊張的畫面，同「什麼也不怕」的人形成尖銳的對比。這些人毫無恐懼，純粹是因為他們常常生活在恐懼之中，以及其他更可怕的威脅陰影之下。

我們億萬美金的國防預算顯然不合理，因為它只助長經濟

危機；又因為，如果減低開支，事前或者及時處理得當，必能消除許多衝突的發生。第一世界的國家宜自問，是否他們的反應就如同聖保祿所說的拳師「無的放矢」（格前七 27）？他們努力地嚴加保護受攻擊之處，卻留下其他盲點不加防備，以致遭受攻擊。所以俗諺說得不錯，「預防比醫療更好」啊。

（二）自欺欺人—愚人的戰爭

在貝文（Mr. Bever）的影片《愚人的晚餐》內，愚人的結局能夠比追捕他的人更聰明。我們也是自欺欺人，駝鳥式地塑造「公義戰爭」的觀念，其實這個觀念所涵蓋的內容，根本不包括西方傳統的倫理觀念，也不具形成「公義戰爭」一詞的基本條件，這裡沒有任何一項是已然實現的。

當美國中央電視台報告阿富汗平民死亡時，令人悲痛的是那位廣播員，竟大聲附加評語說：「我們不要忘記，這些死亡，就是我們數千人喪亡的報復」。如此，我們自己成為「恐怖分子」，比攻擊我們的「恐怖分子」更恐怖。

（三）巫醫的學徒

我們現在所設法消滅的醜惡的「恐怖分子」，都是我們自己把他們升遷、支持、武裝並訓練的，這種事不但發生在賓拉登身上，就是海珊（Saddam Hussein）、諾里埃加（Noriega）、皮諾冊（Pinochet）以及薩爾瓦多的右翼分子也是如此。不需要成為虔誠的宗教徒，就可將《可蘭經》重複的一句話，應用到我們身上：「你們難道還沒學到教訓嗎？」

我們目光短視，不會用長遠的眼光看事情，我們的弱點在對方面前暴露無遺；而對方的問題大如高山，但他們的無能為力，教育他們學會「忍」，怎樣慢慢地解決問題，別無他法時，

唯有俗話所說：「站在帳棚門前，等待敵人裹屍而過」。

（四）民主的喪鐘？

如果 911 飛機，不但毀掉了壯麗的貿易中心大樓，連西方引以自豪的民主制度也摧毀了，那才是最可怕的。實際上，我們正在注意，看看我們為求安全，是否接受言論或行動自由的限制。這種自由的限制，相反「美國國父」佛蘭克林的著名原則：「那些為安全犧牲自由的人，一個也不該獲得」⁹，哲學家霍布斯¹⁰在他的名著《怪獸》（*Leviatan*）一書中，已描繪過這一過程，人民為了安全出賣自由，臣服於極權勢力，因為這勢力能使他們免於恐懼。假如這樣的過程帶到我們的社會，縱然是逐漸的，不但表示民主淪喪，也是賓拉登極大的勝利。

在失望與恐懼的敵對下，長期來看，必釀成許多災難，除非我們決定允許「交談」及西方自豪的理智，能在衝突中扮演重要的角色，起舉足輕重的作用。我們沒有理由相信「交談」只為國內恐怖有效，而不能適用於外來的，唯有西方民族主義共認的意識型態，才會如此推論，假如我們不肯認真思考，不敢清楚地表白，等要解決問題時，恐怕時不我予呀！

肆、向歐洲進一言

本文限於篇幅的限制，只能籠統地談論西方文化，並不區分歐洲或美國。不是我們沒有意識歐、美文化的差別，也不是我們沒有意識到歐洲目下缺乏堅強的領導人才，因為歐洲對美國朋友，多是唯唯稱是，不算平權盟邦。此外，因為本文的讀

⁹ 譯者按：無安全，無自由。

¹⁰ Thomas Hobbes，英國哲學家。

者大多數是歐洲人，所以我們不一絲一縷地分析它的差別，只是反省一下歐洲的局勢。

一、「注意，別喪失你的靈魂」

1940年著名的馬奇諾戰線被擊毀，世界輿論為之譁然，顯示了納粹德國比法國的軍事計劃有更大的效力；可是長期來看，在這效率的峰頂下，埋藏著更「不道德」的根苗。最重要的一點，實際上當時無人看到！那時大半勝利者，都站在侵略者的一邊，「西瓜偎大邊」！都向侵略者歌功頌德。雖然現在無人再與侵略者同流合污。為反對侵略者，一群基督徒迅速拼死地創辦了《基督見證》雜誌，第一期在1941年10月問世，曾遭到誣衊，它的題目是：〈法國，別喪失你的靈魂！〉

這個喚醒人民的呼聲（10年前就已喊出），可比喻現在歐洲的情勢。我們深受經濟效率的侵略，後者常是大奏凱歌，我們常付出專屬自己的代價：人類最寶貴的東西¹¹，根據這個例證，恐怕我們能向歐洲人發出同樣的警告：「當心，勿喪失你的靈魂！」

本文出版之際，歐元必然已成為歐洲共同的貨幣。這提示了一個反省：如果我們肯費僅僅策劃歐元一半的時間和努力，必能擬訂一個共同的外交政策。那麼，在世界的建設中，我們也無須悲慟目下歐洲所扮演的「特殊」角色（或說無角色可扮）。看到這種矛盾的存在，實在令人感到慚愧：國際事務上，歐洲一盤散沙，而在貨幣上卻呈現大團結。

我們的觀察不僅影響將來的歐洲執政。在那裡，一批「無

¹¹ 譯者按：自由。

動機」(Demotivation)的公民、消費者，以及近代主義的子孫，會扮演起重要的政治角色。

二、「無動機」的文化

1990年代初期，人們就看到所謂新自由主義的氾濫，許多社會分析家警告局勢的危機，因為它將培育一批「無動機」的公民，他們將是極權主義架構最適宜的溫床。

可是，我們可以說今天媒體捧出來的文化，許多人視為「後近代主義」的特徵，例如「近代主義」有堂而皇之的承諾，而對擺脫它們那些飄邈虛幻的反應，可縮簡成下列三個原則：

- **不道德**：拒絕現實(reality)所獻出的任何「事物」是不道德的，只要它不准許做更大的春秋大夢(讓我們附加一句，如果那「事物」是你兄弟的妻子或鄰人的財物，你也要爭取?)
- **極不道德**：企圖變更這個現實的任何事物，同樣是極不道德的。而這樣做的人，必要受到懲罰。
- **更不道德**：拒絕某些事物，盼望藉此變更一點現實，則更是不道德了。

以上這種描述不能產生標準，可用同樣多的字寫成公式，因為它反映心靈潛意識的層面，浮現到「文化事業」的產品上就是「營利」。關於這一點，「說大話」常被當作「應該說」的東西，以便更清楚地描寫現實，可是沒有人會相信這些「吹牛」的技倆。不可否認的事實是，我們只在競選或戰爭時慣常聽到有人講大話，開口大許諾(撒謊期)，而這一切，都在在助成我們缺乏誠信。

為此，當一位公民陶醉於奢侈糜爛的物質享受，認為那是

艱苦生活的報酬時，其實，他自身已受到錯誤資訊所操縱了，而這些資訊，早已被政治和經濟勢力所控制或者經過嚴厲的審查了。或者，當研究資訊發掘出事實的原因時，這種公民偶然遇到重視生命、奮鬥求生的人，就有憤怒和輕視的反應，認為那是「罪惡」。

我們這裡還要加上幾句，世界上許多貧窮的國家，就因為生活艱難，所以把重視生活、豐衣足食認為是「罪惡」；而我們西方人的這種反應，就是缺乏批判理智的明證，這就是另一種「新基本主義」。

三、實例

讓我們舉一個實例，盡力描述這一心態，在 911 恐怖攻擊中，不難猜出最不可忍的事，不是因為恐怖攻擊是不道德的、無理法根據的，也不是因為無辜者的死亡，而是因為他們不能變成「消費對象」，這正是「後現代主義」的文化，清楚地答覆什麼是「現實的」。世界上有其他千百領域，如性暴力、經濟、社會、政治、兒童虐待等罪行，同 911 大恐怖同樣不道德，而我們西方的矛盾制度，卻轉移到單純的「消費對象」。

讓我們再舉一個變恐怖成「消費對象」的實例，近代一部恐怖影片《鋼琴家》的導演，在記者招待會上聲明，悲觀主義者就是給自己設限，專製作娛樂影片的人（暗示不能變更任何事物）。同時，他企圖刺激觀眾，使他們感到驚恐，因為他自稱是「樂觀主義」者。如果評論的第一部分絕對正確，那麼第二部分必犯了知性的大錯，但聰明而又不甚健全的手法，能使首映電影院爆滿，可是觀眾離開電影院時也許更鎮靜，不如影片導演所期盼的那麼激動。不過，這種將恐怖和不道德變成純

粹「消費對象」的方式，在攻擊國際貿易中心時不會出現。

伍、解決的方法

很明顯，在我們製造的困難處境中，沒有預製的現成解決方式，可以機械般地隨時取用，好像訂購「比薩帶回家」那麼容易，只存在著幾條途徑，可以在進行時擬定。這種拋物線式的方式，能允許我們逐漸地找到適宜的解決方法，現在讓我們提示幾條途徑。

一、伊斯蘭需要「啓蒙」

宗教如何植入本地文化生根，這是一個非常複雜的問題，此處僅能觸及其膚淺層面。我們要記起歷史事實，在所謂的「三種文化並存的西班牙」以及那燦爛文化的鼎盛時期，伊斯蘭展現出它與其他文化並存，也不反對「啓蒙」的歷史事實。西方人應把發現亞里斯多德及其他幾位先賢如雅未瑟納¹²等人，歸功於伊斯蘭。

然而今天，為我們似很明顯地，伊斯蘭需要一次嚴肅的「啓蒙」動作。這種啓蒙過程相當艱難，為達到目的，信賴比強迫更好。研究神秘經驗如今達到最高峰，但表達神秘主義的方式卻迥然不同，此乃因它受限於文化的形式；雖然提供此一管道的過程亦是此經驗的一部分，但經驗終究是不能複製的。就是因為經驗不可能翻印、照版複製；同樣，神秘作家雖有同感，但表達方式卻有萬千。因此為我們而言，對真主的直接性體驗，都將是被傳達的（間接的）直接。

¹² Avicenna, 980~1037, 阿拉伯科學兼哲學家。

（一）幾個例證

簡單地解釋上述的啓蒙，我們知道今天所讀的古代宗教經典所宣佈的神的指令，其實只是原始社會中有用的衛生措施；但如果不冠以神的光環，在文化低落的環境裡，可能不那麼奏效。這理論可適用於千百條禁食不潔食物的命令，譬如禁酒、行割損禮等。今天阿拉伯移民開始直觀地，懂悟這些經文的原義，所以他們同其他工作夥伴一起喝啤酒、吃豬肉臘腸，並不感覺到犯了獲罪真主的大罪。

我們再舉另一個更學術的例證：《可蘭經》第 55 章最後部分，多處重複的祈禱經文，大概是兩篇文章的重疊（天主教聖經也有），其內包含了對「真主聖言」的直接概念，但卻被視為奇恥大辱。

（二）真正的問題

上舉例證並不很重要，真正嚴肅的問題是無法滿足政治宗教的期望，這期望導源於深刻經驗到天主如何滲透人類現實與範圍。西方人對這問題的版本都載在基督教義之內，並由最近努力復興運動可以看出。原真宗教經驗的「公共」（公認的一譯者按）範圍，永遠不會消滅，可是西方對此所採取的方式，不能出現在政治宗教的期望領域以內，所以導致穆斯林的不容忍其他宗教的「關閉」政策，必須消滅「異端學說」。

按我們的意見，伊斯蘭有崎嶇的長路要走，但此路並非以歧視、虐待或日漸公開承認的民族自尊，來輔助伊斯蘭走向開明的康莊大道。尤其因為伊斯蘭有充分的理由，懷疑西方理論——實際上是「主宰」（統治）政策——極不可靠，難以做為全球化（普遍化）的理由。有些人應該學會，理智不能給人類生活

的最終和最嚴肅的政策奠定根基；然而，其他人也該知道，為鑑定、控制或領導這類的最終決定，理智亦是不可或缺的，免得這些決策成為神秘、不合理和盲目的。現在讓我們再附幾句話，闡述這二元論的第一個因素。

二、需要一個開明的伊斯蘭¹³

本文的「宗教」不是指「基督教義」，而是指伊斯蘭宗教。不管好壞，基督教義在西歐不再被崇敬。可是阿拉伯世界篤信真主，所以為解決矛盾而企圖除去真主，等於什麼也不能解決；或者發起攻擊阿拉伯教難，猶如共產國家宣佈反對基督教義，是虛偽的解決方法，因為歷史證明宗教愈受迫害，成長愈是迅速。而且這是個一無用處的解決方案，因為最低微的推理便可讓人懂得：衝突的真正理由，並不在於是否相信天主，而是一方面在於失望，另一方面在於失望的恐懼。

所以，俗世主義之所以稱為「俗世主義」，就是為在底線上有空間，能包容其他信仰天主的宗教。這不但是政治共存的所必需的因素，也是在於宗教本身就需要能容忍不同的內涵。

（一）俗世主義的限度

確實，所謂俗世主義的限度，在衝突發生時更為顯明，因為起衝突是人與生俱來的特徵。誰能解決衝突？如果有某些機構聲稱依其本性就能解決衝突，那麼，我們便引進了某種「承認權威」的因素，某種冒名是大司祭的因素了，那麼在此便沒有所謂的「中立」，如此，其本性智慧確可用來解決衝突。如果有人告知此類機構不是由其本性，而是被同一社會授權或指

¹³ 譯者按：「能容忍其他宗教」的伊斯蘭。

派的，那麼我們再進一步追問，便只會把問題又搬回原點了：他們是依據什麼價值來解決衝突？是按照自己主觀或群眾的嗜好？或是遵照某種不要有「中立」的客觀價值，並應用此價值便可以正確地解決衝突？

如果在進退兩難中，我們選擇第一個，必冒著將「俗世主義」與「中立」混為一談的危險；然而在瞬息萬變的局勢中，「中立」根本不可能，搞不好還使問題更趨複雜化。如果選擇第二，那麼我們又再次引進「承認權威」的因素了。實際上，這意味著俗世社會是具有共同並平分價值的團體。可是那些在團體內不分享這等價值的分子，將如何處置？豈非陷入「冒牌價值」的危機？這種偽價值，不就是教條式的滲入，與俗世價值魚目混珠嗎？

類似的事情發生在市場上，依照現在的說法，全球化市場是否是社會價值，值得辯論和討論。不過，經濟霸主要求所有宣佈「俗世」的社會，應全力保衛這市場，反對任何外來的干涉。自然，這樣做是頂著經濟運作的美名，只是這裡所指的經濟，便是使萬事「商品化」為其原真價值。因此，我們已帶進一種「承認權威國家的市場」。實際上，今天所有宣佈為「俗世」的國家都奉之為圭臬。

然而，價值應退回原點：是普遍價值，或是沒有根據的無效價值？當我們每天冷血共謀地使成千上萬的人餓死時，我們宣佈生命的價值，能有什麼誠信？究竟哪種生活更為優質：為保持自己的生活而殺害他人，還是為拯救百姓的生命而犧牲自己性命的人？這些問題使俗世社會感到不安。

綜合以觀，實際說，一個社會不能感到同其他社會聯合或互動，除非它奠基於原真價值上，而不是共存的標準上，猶如

紓解交通擁擠的規則一般。可是，要在這些價值以及真正的俗世主義中間找到和諧，著實不容易，有時甚至是不可能的。

（二）健全的「俗世主義」

這是俗世社會應該承認並忍受的問題，不是背棄俗世主義，而是叫我們深知俗世主義一詞的涵義是多麼不確定，並有研究它的需要性。我們應該明瞭，俗世主義不表示關閉的心態，而是承認自己的範圍，敞開大門，容忍其他理念的存在，所以原真的俗世主義，應該誠懇地尊崇其他宗教信仰的真實性，就算它不積極參與或企圖採取任何行動。

或者換句話說，有容乃大的俗世價值，不應該同「中立」混淆，雖然這兩個詞彙有其共同點。真正的容忍，並不會變成「無價值」，或對價值採「漠不關心」的態度；相反的，正是認同價值之名才有容忍。爲此，如果我們接受俗世主義，並不同於接受「無價值」，因爲如此一來，當價值問題出現時，它的基礎便常遭到質疑。

俗世主義設法接受這些價值，擱置問題的答覆，這是奢望，也是爲「共存」需要的方案；可是，假如基礎限定了價值的內涵，那麼這俗世主義就非常脆弱，所以目下所流行的，便是嘗試找出「最低限度」的倫理標準，在它的保護之下共存，但不把這「最低限度」的倫理看做全部倫理，這是「承認權威」的煙幕，因爲這一因素是俗世主義永遠的威脅。

製造麻煩的尼采¹⁴在其大著《左羅赫斯托》¹⁵中說：「在天主前人人平等，問題是天主已不存在了」，結論是人類不平等。

¹⁴ Friedrich Nietzsche, 1844~1900, 德國哲學家。

¹⁵ Zoroaster, 1000 B.C., 波斯宗教家。

西方人在天下太平時否認這個理論，可是一旦自身受到威脅，則又狂熱地宣揚稱頌¹⁶。如果人不平等，則無可避免地，或早或晚，罪惡或大或小，必有另一個賓拉登崛起，不讓我們安靜地生活。

三、攻擊恐怖主義之前，先除掉它的原因

任何對世界有些認知的人，如果他從所謂的第三世界到第一世界，即使是短暫經驗一下，定能體會到：從難以忍受的悲慘處境再到高枕無憂、豐衣足食的生活，他定能立刻懂悟，這情況不能永久繼續下去。這樣的懂悟，不是道德或宗教的考量，而是常識的知性感。近來有許多媒體記者，曾在阿富汗住過短暫時期，度著同阿富汗相似的生活，記者這樣做是為了薪水、特殊的目標、愛好消息或冒險，而且他們明知自我犧牲是暫時的。但即使如此，在記者們當中恐怕也早有人自問：這些居民怎樣能容忍這樣不適宜人類的生活條件？諸如此類的判斷，對地球上的許多地區是有效的，雖然他們現在已不是新聞，也引不起記者們的注意。

可是，處在這種悲慘境遇中，我們億萬元的國防開支實在是不合理，揮霍耗費不但消弱我們自己的經濟，並且用這額數的一半，就能醫癒世界許多國家失望的圖像。只有恐懼養育來日的競爭者，典型的霸權者的喪盡天良，才能解釋如此不合理的現象。

關於這一點，請記住教宗若望·保祿二世在巴西講的警語：「假如我們不及時獻出我們的戒指，結局是我們的手指將被砍

¹⁶ 譯者按：人類不平等。

斷」。再次地，這不是倫理或宗教意見，而是常識赤裸的真理。

四、武器問題的聚焦

美國拒絕簽署禁止生化武器的條約，除非那只是一紙無拘束力的善意聲明。最可悲的是，小布希總統還試圖獲得用武的支持，他搬出論據說：恐怖分子可以擁有這類的武器。他的理念是：我們武裝自己，因為我們是「好人」，保衛絕對的善；但他們不能，因為他們是「壞人」；這是另一種「基本主義」，相反上述的俗世主義。

世界安全問題不能存在，除非武器被交到國際性民主選舉的權威手中，不讓個體國家染指。我們知道這個建議失之天眞，我們只願意加添一句話：任何其他的选择，都只是讓恐怖分子擁有核武罷了。「生與死之間的选择」，決之在我們。

陸、向基督徒進一言

我們願意給分享基督信仰的讀者附加幾句話：反對某種宗教形式，即是試圖逃避歷史，我們相信歷史即是「天主的顯現」，而我們應該在歷史中尋找天主。然而，我們也應該十分清楚：歷史是天主的顯現，因為在歷史中有失敗者和被釘者，雖然他們不是歷史的作者，但他們都在被釘死的耶穌的救贖內，藉著他，天主啓示了自己。不過，歷史亦不是天主的顯現，因為寫歷史的人都是征服者；歷史不是天主的顯現，因為我們確保眞主將許諾我們最後的勝利，並獎賞所有殺害了非伊斯蘭教信徒的人。就是這麼簡單，因為我們不可能靠著努力便把被釘的耶穌從歷史的十字架卸下來，如此我們方能體驗到「天主與我們同行」。

現在請記起前面講過的西方的矛盾，以及那些隱藏在矛盾下面的無名經濟因素。基督徒應澈悟耶穌的話「人不能事奉天主又事奉財富」。說這話的基督不是不明瞭人間的需要，他生活在世時，曾致力醫治他們，他的心為「同情所感動」。雖然基督的這番話，似乎連我們這些承認基督權威的天主教徒都難以接受；可是這番話卻給了我們西方社會，拍了一張最佳的 X 光片。歐洲國家失落信仰的原因之一，在於選擇事奉財富。而在美國，宗教對社會影響較大，這清楚地顯示當一個人選擇事奉財富的同時，也選擇了事奉逼他殺人的「邪神」。這一切應讓我們認真思考，縱然我們沒有準備好接受它的結果。

最後，我們不反對在不同的團體舉行和平祈禱會；不過，我們願意加添幾句話：基督徒的祈禱，應效法亞西西的聖方濟各的著名禱詞——不單求天主「賞賜給我們和平」，而是「使我成為祂和平的工具」；「那裡有恨，讓我代之以和平」。但如果日後，我們不拘為著什麼理由與仇人同流合污時，這種祈禱就沒有什麼意義了。

結 論

恐怕有人認為本文過於消極，所以我們願意稍加澄清。本文的每一反省，都是針對著承認個人的缺點，但這不暗指我們不知道，甚至拒絕承認西方的正面因素，正是因為這些因素存在，我們意識到並相信它們，所以才能清晰地看出我們內心深處有那些相反他們的事物。我們出於愛，努力說出西方最珍貴的是什麼，也信任、依恃這種珍惜。

抱著這種態度，再把不久前掀起的阿富汗戰爭擺在眼前，我們能簡單地說：除了戰爭以外，還有其他解決的方案，就如

中世紀古諺所說：「機會不能製造人，但能指出他是什麼人」。

固然，因自尊心受辱而激起盲目報仇雪恨的心理，這是能有的的一種反應。但另一種反應是在紐約被恐怖攻擊以後，簡樸平民從廢墟中吸取最佳教訓，盡力與其他組織合作救災。這種反應在今日世界的強國中並不多見，因為它不但顯及效果，還要尋找事物發生的原因。這種反應能促進真正的「交談」，不是威迫利誘，也不是命令；這種反應不放棄任何公義，同時也注意到一切公義治理的基本原則。譬如：一個人應假定無罪，直到合法的權威判定他有罪，當然這權威應該有別於受刑人。慷慨正是實力的最高表現，感覺自己軟弱的人，最少感到自己是慷慨的。

我們相信，截至目前，事情並不是如此發展的。所以我們只能期盼和工作，以使結局不至帶給人類比所欲避免的更大的災禍。我們用同樣的結語，就是本中心在 1991 年第一次波斯灣戰爭時出版的小冊子中的結語：

「這場戰爭的真正序幕，不應在 2 月 17 或 8 月 2 日尋找，而是西方國家與阿拉伯世界交往時，所加給對方連續的騷擾與屈辱。」

伊斯蘭文化大概需要「啓蒙」，但可能不是西方式的「啓蒙」，西方文化已經充分地表現在矛盾中了。不過，這一切我們可以說，我們不過於袒護伊斯蘭，也不苛評基本主義，只是一種恐懼的表示：我們深恐西方低估阿拉伯人的抵抗力和失望……這是時下國際亂象，領導我們走入的「死巷」。

可惜，我們害怕上述所說的話，不是被束諸高閣，便是不能產生任何影響力。

道——邏各斯——基督

老子、斐洛與若望的比較

(下)

黃克鏞¹

本文分為上、下兩篇：上篇介紹和比較老子的道與斐洛的邏各斯，格外討論兩者的宇宙性意義；下篇首先將斐洛的邏各斯理論與《若望福音》〈序言〉連接，然後描述老子「聖人」的特色，討論道的倫理意義；目的是要從道家聖人的角度，觀看《若望福音》的基督—降生成人的聖言，這是全文的主旨。筆者的用意是描繪《若望福音》基督面容的一些道家風格，使這基督畫像帶上東方色彩。本文上篇在136期，294~317頁。

二、從老子思想看《若望福音》基督論

本文上篇介紹了老子的道和斐洛的邏各斯，並比較了兩者的異同；討論時集中於道和邏各斯的宇宙性意義。本文下篇將

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會會士，美國加州 New Camaldoli Hermitage 隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。本文曾以英語發表，見 Joseph H. Wong, "Tao-Logos-Jesus: Lao Tzu, Philo and John Compared," in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica MS50) vol.1 (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2002), pp.87~126；中文版經改編後分上、下篇在《神學論集》登載。

首先指出《若望福音》的聖言與斐洛邏各斯的密切關係，目的是要以《若望福音》代替斐洛與老子對談；這對談會特別關注道和聖言對於人生或救恩的意義。道家聖人是道的化身，而基督是聖言的降生；爲此聖言與道的比較，可以引申爲基督與聖人的對照。本文將描繪道家聖人的輪廓，然後從這聖人的角度觀看《若望福音》的基督。讀者會發現，聖人的基本特點：如與道同體、歸根復命、自然無爲、柔弱勝剛強等，都反映在基督身上。

斐洛的邏各斯理論綜合了希臘哲學思想和猶太聖經傳統，與老子及若望都有相似之處，可以作爲連貫兩者的橋樑。我們已看過斐洛邏各斯與老子道的異同，現在簡要介紹斐洛與《若望福音》〈序言〉的關係。

（一）若望〈序言〉與斐洛

聖經學者大都同意，若望採用了一首現成的「聖言詩歌」編寫成福音的〈序言〉；但關於這首詩歌的思想背景卻有不同的意見²。這詩歌在多方面顯示屬於舊約智慧文學傳統³，但也

² 參閱：C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge UP, 1953), pp.263~285; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29) (Garden City, NY: Doubleday, 1966), pp.519~524; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 1 (Freiburg: Herder, 1968), pp.481~493; Thomas H. Tobin, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation", *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp.257~261.

³ 參閱：Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, pp.274~275; Brown, *Gospel according to John*, pp.520~523; Thomas H. Tobin, "Logos," in David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4

有一些因素不是智慧文學可以解釋的，其中主要是這詩歌的主題—聖言；雖然智慧文學有時也稱智慧為聖言，但智慧不會被聖言取代，在若望〈序言〉竟找不到智慧一詞⁴。因此，不少學者認為〈序言〉的詩歌來自希臘化猶太思想背景，格外指出若望的聖言與斐洛的邏各斯有特殊相似的地方⁵；邏各斯在斐洛著作中的重要性也遠超出於智慧的地位。

智慧文學也描述天主以祂的聖言創造和管理世界（德卅九 22；四三 28），但這聖言是指天主發令的說話，卻不是指某種宇宙秩序的原理。再者，智慧文學說天主以祂的話創造世界時，這「話」常以“to logo”的形式出現，找不到天主「藉著聖言」（dia tou logou）創造的語法⁶。反過來看，斐洛和若望都說明邏各斯或聖言在創造之先便與天主同在⁷。斐洛稱邏各斯為天主「藉著他」（di'hou）創造世界的工具⁸；論及聖言對於創造的角色時，若望〈序言〉也說：「萬物是藉著他（di'autou）而造成的」（若一 3；參閱一 10）。「藉著他」的語法表示邏各斯或聖言是創造時天主借助的中介角色⁹。

(New York: Doubleday 1992), pp.353~354.

⁴ Tobin, "Prologue of John," p.254.

⁵ Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, pp.276~278; Tobin, "Prologue of John," pp.255~256

⁶ Tobin, "Prologue of John," p.254; "to logo" 在文法上屬 "instrumental dative."

⁷ *De Opificio Mundi* 17, 24 (簡作 *Op.*) ; 若一 1。

⁸ *De Cherubim* 35, 127.

⁹ 「藉著他」創造的語法也見於新約其他經文，如格前八 6；希一 2；兩處都表示天主藉著某中介角色—基督—創造了世界。參閱：Tobin, "Prologue of John," p.259.

除了有關宇宙的意義外，斐洛的邏各斯也享有救恩意義。即負有引領人歸向天主，成爲天主子女的任務。斐洛稱邏各斯爲天主的「首生者」(protogonos)；爲了要成爲天主的子女，我們可以首先成爲邏各斯的兒女¹⁰。若望〈序言〉只是簡略提及聖言創造的角色，主要在於說明聖言對人類救恩的意義。詩歌稱聖言爲父的「獨生者」(monogenes)(若一 14, 18)，並指出聖言是使人成爲天主子女的中介：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女」(若一 12)。由此可見，斐洛和若望都指證邏各斯或聖言與天主之間享有獨特的父子關係，因著這關係，可以作爲使其他人成爲天主子女的中保¹¹。

斐洛的邏各斯及若望的聖言，都是天主藉以自我顯示於世界的媒介，彼此有很相似的地方；但也有重要的分別，這分別格外在於邏各斯和聖言的位格問題，舊約聖經以智慧表示天主的思想和德能，雖然智慧文學往往把智慧人格化，但事實上智慧僅是天主的屬性，沒有獨立的位格。斐洛亦以邏各斯爲天主的理智，容納了萬物的「觀念」；他也稱邏各斯爲天主的「首生者」，或者位居於天主與世界之間的「首席使者」(archangelos)¹²。但斐洛對於邏各斯的真正身分沒有一貫的見解，表現模稜兩可的立場。可以說，斐洛繼承了舊約把智慧人格化的趨向，並把這趨向帶前了一步¹³。

¹⁰ *De Confusione Linguarum* 28, 146~147；以下簡作 *Conf.*

¹¹ Tobin, "Prologue of John," p.261.

¹² *Quis Rerum Divinarum Heres* 42, 205.

¹³ 斐洛提出有關「人的雙重創造」理論，認爲在創一 27 天主按自己的肖像造了「天上的人」，然後在創二 7 天主以這「天上的人」

及至若望〈序言〉，智慧或聖言位格化的過程才圓滿完成。若望清楚地說明「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14），聖言成了一位具體的歷史人物—耶穌基督；聖言降生的啓示超越了舊約智慧文學，或斐洛有關邏各斯的思想。在降生奧蹟的光照下，〈序言〉開端的證詞：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」，也有了更明確的意義；這起初已有的聖言從永恆便具有獨立的位格，因為降生奧蹟與聖言位格的先存性（pre-existence）是連在一起的。若望〈序言〉是新約有關基督的先存性及降生奧蹟最明確的見證¹⁴。

（二）道家聖人—道的化身

吳經熊以「太初有道」作為《若望福音》的開端，即把「聖言」譯作「道」；這種譯法有澄清的必要。聖言是隱晦的天主藉著創造及降生以顯示自我的媒介；而道本身卻包含了隱晦與顯示這兩面，老子以「無」表示道隱晦的一面，而以「有」和「德」代表道透過萬物的自我顯示。「無」與隱晦的天主父相似¹⁵，「有」和「德」卻可以與聖言相比。

為模型創造了「地上的人」（*Op.* 46, 134~135）；斐洛指出邏各斯便是這「天上的人」，是沒有形體的（*Conf.* 28,146）。參閱：Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (Washington, DC: CBAA, 1983), p.58; id., "Prologue of John," pp.265~267; Tobin 認為斐洛有關「天上的人」這觀念把智慧或聖言位格化的過程帶前了一步。

¹⁴ 參閱：James D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed. (London: SCM Press, 1989), pp.213~250.

¹⁵ 參閱：黃克鑣，〈從道家的「無」談聖父〉《神恩》39期（1998），

老子格外以「德」的觀念表明道對人生的意義，德是一物所得於道而成其本性者；在人來說，人由於「得道」、「體道」而成爲「聖人」，爲此聖人可視爲道的反映或道的化身。《若望福音》以基督爲聖言降生成人，假如道與聖言可以相比，那麼聖人與基督也可以互相映照。這裡首先描述道家聖人的基本特點，然後在下一節以這聖人的素描與《若望福音》的基督對照。

1. 與道同體

道家「聖人」也稱爲「真人」或「至人」，與儒家聖人不同，後者是道德型人物，主要在於修養仁義道德；道家聖人的特徵卻在於反樸歸真、與道合一。老子一般以聖人爲一國之君，或理想的統治者；但他也相信衆人皆可能成爲聖人。

聖人的基本特色是善於觀察道透過宇宙運行所表現的規律，並悉心遵循。這思想格外見於《道德經》廿五章下半部：

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然¹⁶。

「道法自然」不是說道之上還有一個「自然」；若然，該是域中有五大了。「自然」乃是道的基本特性，天地的無不覆載，反映了道的無不生成；而道生萬物是無目的、無私心的，一切順任自然。聖人便是留心觀察天地的運作，從中發現道的

47~59 頁。

¹⁶ 王弼本作「王亦大」及「而王居其一焉」，但下文是「人法地……」；從上下文的脈絡看來，兩個「王」字均當改正爲「人」；參閱：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，1997），150~151 頁。

法則，並盡心遵從。

老子指示人必須通過法地、法天，才能法道，但這取法的意思不該僅限於外在或倫理行爲的層面；老子所說的「法道」更包含「存有」(ontological)的意義，這種意義可從「抱一」、「得一」等詞語看到。老子說：「是以聖人抱一爲天下式」(《道德經》廿二章¹⁷)。「一」是道的別名，「抱一」即「抱道」；聖人若能「抱道」，意即與道合一，便能成爲天下的表率。老子又有「得一」之說，並列舉各種事物由於「得一」而達成其本性：

昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以爲天下正。(《道德經》卅九章¹⁸)

「得一」正好解釋「德」的意義，「德」是一物得於道而達成其本性者。因此，天、地、神、谷、萬物之所以能清、寧、靈、盈、生，各成其本性，是由於「得一」；侯王或聖人之所以能爲天下之正長，亦是由於得道之故。「德者道之舍」，「得一」表示享有道的「寓居」之意。

老子又說：「故從事於道者，同於道」(《道德經》廿三章¹⁹)。王弼註釋說：

¹⁷ 帛書甲、乙本均作「執一」，但意義與「抱一」差別不大。

¹⁸ 王弼本作「侯王得一以爲天下貞」，今隨帛書甲、乙本改作「天下正」，即「天下正長」之意。

¹⁹ 全句爲：「故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。」高亨懷疑「失」字是「天」的誤字，當改作「天」，謂從事於天者，同於天；見高亨，《老子正詁》(台北：新文豐，1981)，57頁。

道以無形無爲成濟萬物，故從事於道者，以無爲爲君，不言爲教……與道同體，故曰「同於道」²⁰。

照王弼的意思，「同於道」不但指與道的規律配合，更包含與道合一，與道同體的存有意義。因此，透過「抱一」、「得一」、「同於道」等描述，老子的「聖人」可視爲道的化身；聖人與道同體，在生活行事中表現道。

2. 歸根復命

爲了「從事於道」，達致與道合一的境界，聖人必須觀察道藉著天地運行所表現的規律，以便在生活中法道。《道德經》十六章提出「靜觀」的方法，這章對於了解聖人之道格外重要，前面已部分引述，現把全章載於下：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

本章雖然沒有明言聖人，但末段「知常容……沒身不殆」，描述聖人的特性²¹，這特性尤其在於「知常」，「常」表示道在萬物運動變化中所表現的不變規律；聖人爲了要法道，便須認識道運行的常軌。爲了達到「知常」，老子首先提出「致虛」、

²⁰ 袁保新編，《老子王弼注》（台北：金楓，1986），76頁。

²¹ 本段意爲：「懂得常道，就能包容一切；能包容一切，就能公正無私；能公正無私，就能爲天下王；能爲天下王，就能與天通；能與天通，就能合乎道；能合乎道，就能長治久安；這樣，就終身沒有危殆」；見黃釗，《帛書老子校注析》（台北：學生書局，1991），83~84頁。

「守靜」的修養工夫，務使心靈清淨空明，然後能觀照萬物²²。

「萬物並作，吾以觀復」；「復」即「反復」或「反本」，是萬物活動的共同法則。王弼註曰：「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜。」²³ 修道之人其心靈所呈現的智慧，主要在於觀照萬物活動的共同法則——「復」；萬物出有入無，既本始於道體之無，亦復歸於道體之無。

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」此處的「根」有兩種意義，可以解作「本性」；「歸根者，反本心之虛靜也」²⁴；也可以解作萬物的本源，即是道²⁵：「歸根」即復歸於道體的虛無寂靜。以上兩種解釋皆可說「歸根曰靜」。

「靜曰復命」的「命」也有兩種意義，河上公把「復命」解作「復還性命」；以下是他對歸根復命的註釋：「言萬物無不枯落，各復返其根而更生也……言安靜者是為復還性命，使不死也。」²⁶ 但這「復命」的「命」也有「天命」或「使命」

²² 老子也把心靈比作鏡子：「滌除玄覽，能無疵乎？」（《道德經》十章）。高亨說：「『覽』『鑒』古通用……玄鑒者，內心之光明，為形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒」；見高亨，《老子正詁》，24 頁。

²³ 袁保新，《老子王弼注》，49 頁。

²⁴ 這句話出自范應元；見陳鼓應，《老子今註今譯》，112 頁。

²⁵ 老子也稱道為「天地根」（《道德經》六章）。福永光司指出老子復歸思想的特色所在，是承認現象萬物之根源有個本體之道的永恆不滅；即是說，一切萬物就其自身而言，雖是有限不完全，但其存在之根源，卻是穩踏著無限而完全的道；見福永光司，《老子》（東京：朝日新聞社，1968），94~95 頁。

²⁶ 王卡校對，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），62~63 頁。

的意思²⁷，王淮安：「而萬物之復歸於道體（虛無）之活動，是乃完成道（自然造化）所賦予之使命。²⁸」我們也可以把「生命」和「天命」兩種意思綜合起來：當萬物返本歸根，回到道的虛靜時，一面達到生存的歸宿，完成道賦予的使命；一面也開始新的生命，即以個體的生命回歸並融入自然的大生命中，如此生生不息。

「復命曰常，知常曰明」：「常」指自然之常道，亦即道在天地運行的常軌。歸根復命是萬物普遍而共同遵守的法則；萬物由道而生，亦復歸於道。聖人便是藉著觀照萬物而真正了解事物發展的必然之理。「明」是悟，或智慧；有此智慧便能一切順乎自然，而不會妄求妄執，引致禍害。

3. 自然無為

「自然無為」是老子哲學最重要的觀念，「自然」的觀念表示事物本身具有潛在性及可能性，應該順任它自身的情狀去發展，不必加上外界的力量去制約它。老子說：「人法地……道法自然。」所謂「道法自然」是說道以它自己的狀況為依據，以它內在的原因決定了本身的存在和運作。「自然」一詞即形容「自己如此」的一種狀態，而「無為」的觀念就是指順其自然而不強作妄為的意思。因此，無為可說是自然的寫照，自然

²⁷ 吳經熊、陳榮捷及林語堂均把「復命」的「命」譯作“destiny”；見 John C.H. Wu, trans., *Lao Tzu: Tao Teh Ching* (Boston: Shambhala, 1989), p.33; Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching)* (New York: Macmillan, 1963), p.128; 林語堂譯，《老子的智慧》上册（台北：正中書局，1994），227頁。

²⁸ 王淮，《老子探義》（台北：商務，1969），70頁。

與無爲這兩個名詞是二而一的²⁹。

老子以「無」作爲道的本體，「無爲」便是道運作的法則：「道常無爲而無不爲」（《道德經》卅七章）。這裡「無爲」是道之作用的屬性，「無不爲」是道之作用的效果；「無爲而無不爲」，即是說不強作妄爲就沒有什麼事情做不成的。或如馮友蘭指出：就其生萬物說，道是「無不爲」，就其無目的、無意識說，道是「無爲」³⁰。

無爲既是道的特徵，也該是聖人的標誌。無爲並不表示什麼都不做，卻表示靜心觀察道在萬物運動變化中的軌跡，尊重每一事物受自道的特性及其發展程序，一切順應自然而不加以人爲的干預。老子提倡無爲格外是爲了針對統治者的有爲，所謂「有爲」是指統治者強作妄爲，以致弄得民不聊生。老子說：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢；民之難治，以其上之有爲，是以難治」（《道德經》七十五章）。爲此老子呼籲爲政者要實施無爲之治：「是以聖人之治……爲無爲，則無不治」（《道德經》三章）。這無爲之治主要在於以身作則：

故聖人云：「我無爲，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」（《道德經》五十七章）

上述「好靜」、「無事」、「無欲」都是「無爲」的內涵；

²⁹ 有關老子思想的「自然」、「無爲」的詳細分析及討論，參閱：劉笑敢，〈第三章—自然：老子思想的中心價值〉、〈第四章—無爲：老子思想的原則性方法〉《老子》（台北：東大，1997），68~103頁，105~145頁。

³⁰ 參閱：馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（台北：藍燈，1991），55~56頁。

「無欲」並不表示斷絕一切欲望，卻表示清心寡慾，淡泊有節的作風。

《道德經》第二章描述聖人無為的基本態度：

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去³¹。

第十章也討論聖人的無為，並作類似的描述：「明白四達，能無為乎？生之畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。³²」「不有」、「不恃」、「不宰」含義都是相通的，即要消解一己的佔有慾，達到「無私」或「無我」的境界；這是無為的要旨。令人驚奇的是，老子在別處重複使用這段有關無為的寫照，但把它貼合於道本身：「故道生之，德畜之……生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」（《道德經》五十一章）。雖然有些學者懷疑第十章的文字是本章錯簡重出，應予以刪除；但也有認為這兩處的重複描述是有其用意的³³，這表示老子心目中，聖人是道的化身：聖人由於得道、抱道，及與道合一，因而在生活行事中反映道自然無為的特性。

³¹ 福永光司對老子的無為有恰當的解釋：「老子的無為，乃是不恣意行事，不孜孜營私，以捨棄一己的一切心思計慮，一依天地自然的理法而行的意思」；見福永光司，《老子》，21~22頁。

³² 王弼本作：「明白四達，能無為乎？」河上公本及多種古本作「能無知乎？」但下文「……生而不有，為而不恃，長而不宰」與「無為」的意思更配合。

³³ 第十章這段文字在帛書甲本殘缺，但乙本卻載有「生之畜之生而弗有長而弗宰也……」等文字；再者，第二章的文字一般沒人置疑，但在形容聖人無為時也用了五十一章有關道的描述。

4. 「反者道之動，弱者道之用」

老子又提出與自然無為相關連的，道的另外兩種特性：「反者道之動，弱者道之用」（《道德經》四十章）。這裡先看「反者道之動」。老子的「反」字有兩種用法：一作反，事物向相反方向運動；一作返，指事物返復循環的運動³⁴。老子把這兩種意義融貫起來，如張岱年解釋說：

事物由無有而發生，既發生乃漸充盈，進展以致於極盛，乃衰萎墮退而終於消亡；而終則有始，又有新事物發生³⁵。

「反」的規律出現於自然界，道往往以有餘補不足，保持平均調和的狀態：「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之」（《道德經》七十七章）。這「反」的規律也應用於禍福的交替：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏」（《道德經》五十八章）。

自然現象依從「反」的法則，聖人深明此理，為此在生活中採取退隱及處下不爭的途徑，卻往往反而受到顯揚；這並不表示老子教人欺詐的手段，卻是描述事實的真相：

是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。（《道德經廿二章》）

老子也指出，聖人由於沒有自私心，因而能達成自己的理想：「是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？

³⁴ 返復循環的意思除了見於十六章「吾以觀復」外，也見於廿五章：「吾不知其名……強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」

³⁵ 參閱：張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社科，1982），101頁。

故能成其私」（《道德經》七章）。

「弱者道之用」的意思其實已包含在「反者道之動」一句內，是一種具體的應用。弱的反面是強，一般人都愛好剛強勝於柔弱，卻不知道剛強潛伏著的危險性：

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折。（《道德經》七十六章）

老子柔弱的主張，主要是針對逞強的作為而提出的；逞強者剛愎自用，也就是老子所說的自矜、自伐、自是、自見、自彰，是構成各種紛爭的原因。老子主張「柔弱勝剛強」（《道德經》卅六章），但他所推崇的柔弱不是通常所說的軟弱無能的意思，卻表示堅韌不克的性格，及自我控制的能力³⁶。老子以水為例，說明「柔之勝剛」：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（《道德經》七十八章）。老子喜歡以水為喻，因為柔弱的水還具有居下不爭，及利物的特性。

（三）《若望福音》的基督與道家聖人

《若望福音》〈序言〉帶來了新約啓示的高峰：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）。這啓示超越了斐洛的希臘化猶太思想，完成了舊約智慧文學將智慧或聖言位格化的過程。若望〈序言〉宣認聖言從永恆便享有獨立的位格，是父的獨生子，藉著降生成了歷史中的具體人物；聖言的主要任務是藉著創造及降生奧蹟啓示天主。

³⁶ 如「勝人者有力，自勝者強」（《道德經》卅三章）；「守柔曰強」（《道德經》五十二章）。

在《道德經》也可以找到道降生成人的觀念嗎？老子描述的聖人可以稱為「道的化身」，聖人得道、抱道、與道同體，在生活行事中反映道的特性；日後道教更以老子本人為道的「降生」，尊奉為神明³⁷。就可以說，道家聖人（道的化身）與聖言降生成人的基督，頗有相似的地方，可以互相對照。本文這部分將從道家聖人的角度討論基督的復歸與無為，柔弱勝剛強，以及基督與父同體的深刻經驗；事實上這討論已超出了一般的比較，指向道家思想與《若望福音》的彼此融入。

1. 復歸與無為

歸根復命，自然無為，這些是道家聖人的主要特點。無為表示不隨一己的私見，不強作妄為，卻順乎自然，遵從道賦予萬物的共同法則；這法則在於歸根復命，復歸於道，為此無為與復歸是連在一起的。這兩種特點在基督身上格外顯著；基督生平的基本心態在於捨棄自己的私意，悉心隨從父的旨意，不斷回歸天父；這便是基督的無為與復歸。

《若望福音》〈序言〉最後一節說：

從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。（若一 18）

聖經學者波泰里（Ignace de la Potterie）指出，「在父懷裡」的希臘原文“eis ton kolpon tou patros”含有動態意義，應譯作「向

³⁷ 參閱：袁步佳，《老子與基督》（北京：中國社科，1997），27~29頁；作者提出老子筆下「聖人」之謎，認為「聖人」是「大道在人間的化身」，與基督是聖言降生成人可以互相比美。有關道教以老子為道的「降生」的思想參閱：Livia Kohn, “Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism,” in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol.1, pp.77~83.

著父懷」。同樣，〈序言〉第一節說聖言「與天主同在」，原文是”*pros ton theon*”，也含有動態意義，應譯作「向著天主」³⁸。如此，〈序言〉首尾呼應，清晰地把〈序言〉劃分出來。這兩句經文的意思是說，如同聖言從永恆便是在愛的對話中面向著父，在降生後，那在世生活的耶穌也藉著對父的服從與交付，不斷歸向父懷，這樣啓示了永恆中聖言與父的密切關係³⁹。

由此看來，若望〈序言〉的最後一節不但是〈序言〉的結語，也揭示了全部福音的主題。若望十三章開始最後晚餐的敘述時，也明顯地提出這回歸天父的主題：

在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到……也知道自己是从天主來的，又要往天主那裡去。(若十三 1~3)⁴⁰

在耶穌心靈的深處蘊藏著這種由父而來，又要回到父那裡去的意識；他與父的密切聯繫便是基於父是他的根源與歸宿這種深刻意識。《若望福音》描述的基督「自我意識」，很可能

³⁸ Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, vol. I (Rome: Biblical Institute, 1997), p.228; 參閱: Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series IV) (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p.42; 作者說: “It is often denied that in the koiné Greek of the New Testament the preposition *pros* followed by the accusative retained this idea of ‘motion toward.’ The intimacy of the overall context must determine what is possible, however much the Greek of the time have lost some of these nuances.”

³⁹ De la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, vol. I, pp.228~239; Moloney, *Gospel of John*, pp.46~47.

⁴⁰ 在臨別贈言裡耶穌也說明他與父的這種關係: 「我出自父，來到了世界上；我又離開世界，往父那裡去」(若十六 28)。

受了聖史在基督復活的光照下所作神學反省的影響；但基督生前享有基本的自我意識，這是無可否認的。拉內（Karl Rahner）依據聖多瑪斯的思想，認為「存有」（being）包含了內在的光明，即對其本身的意識；因此，聖言成了血肉的事實，以及對這事實的意識，是同一降生奧蹟包含的不同兩面⁴¹。但拉內也指出基督的自我意識，如常人一般，也有其從隱含達至明顯層面的發展過程⁴²。

基督視他的在世生活為父的派遣，他稱父為「派遣我來者」，而自稱為「被父派遣者」⁴³。基督被派遣是為了完成父委託的使命，這使命的高潮稱為他的「時刻」（hora）⁴⁴；這「時刻」包括基督要通過死亡與復活，從這世界回到父那裡去的逾越奧蹟。耶穌聲明自己便是為了這「時刻」而到這世界上來（若十二 27）。《若望福音》的基督不僅在他生命的最後階段，才顯示對自己的根源與歸宿的意識；在他的傳道生活中，尤其與猶太人爭辯時，耶穌一再提出他與父獨一無二的密切關係，這成了他與猶太人辯論的主題（參：若七 28~29；八 23；十 36）。

⁴¹ 參閱：Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ," in *Theological Investigations*, vol. V (New York: Seabury, 1966), pp.205~208.

⁴² 同上，210~215 頁；參閱：黃克鑣，〈卡爾拉內論基督的意識〉《神學年刊》7 期（1983），3~20 頁。

⁴³ 耶穌自稱被父派遣，為了完成父委託的工程，這思想普遍見於《若望福音》；參閱：Francis J. Moloney, "Johannine Theology" in Raymond E. Brown and Others (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: G. Chapman, 1989), p.1420.

⁴⁴ 有關《若望福音》「時刻」（hora）的觀念，參閱：Brown, *Gospel according to John*, pp.517~518.

耶穌這種由父而來，又要回到父那裡去的深刻意識，與道家復歸的思想非常配合，聖人致虛守靜，觀察萬物的運作，體驗自己和萬物都是由道生成，又要返歸於道。老子稱萬物的復歸於道為常軌，而聖人便是具有「知常」的智慧；基督回歸天父的趨向正反映了這種智慧。聖言既是父的「獨生者」，因此，基督對於自己的根源—父，也有獨特的深刻體驗。

由於父是他的根源與歸宿，耶穌表露了對父的完全從屬，這可由以下言論看到：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼；凡父所作的，子也照樣作」（若五 19）。子不但作父託付的工程（若五 36），也傳授父的教訓（若七 16）；他所講論的，都是依照他由父聽來的（若八 26~28）。耶穌的生平可以綜合於下面這句話；「我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」（若六 38）。耶穌在說話行事中不斷忘卻自己，而專注於天父的這種態度，與道家聖人的無為相似；無為格外表現於聖人的「無私」、「無我」，不求滿足一己的欲望，只知一心「體道」、「應道」。

但耶穌與道家聖人之間也有重要不同的地方，按照老子「人法地……道法自然」的看法：聖人觀察萬物，體認道透過天地萬物的運作所表現的法則，而予以遵從。耶穌卻體察父在救恩史中所表達對於世界的救恩計畫，並作出回應。表面看來，父的救恩計畫是「有為」的表現，與道的無為互相抵觸。但道的自然無為並不表示世界是沒有目標和規律的，卻是說這目標和規律不是外來，而是內在於事物本身的：「夫物芸芸，各復歸其根……」；道的法則已成了事物的本性。天主的救恩意願與此相似，天主既是人類和萬物的根源，祂也願意萬物歸根返源，回到祂那裡，參與祂豐滿及永恆的生命；因此，天主的救恩意

願正好反映萬物歸根復命的本性，是合乎自然無爲的。

2. 柔弱勝剛強

「反者道之動，弱者道之用」，這是聖人取法於道的另外兩個特點；這「相反相成」及「柔弱勝剛強」的特點可以由《若望福音》的一個特殊名詞合併起來——「光榮」（doxa）。希臘文的 doxa 是希伯來文 kabod 的譯文，在舊約中「上主的榮耀」表示天主臨在可見的顯示，天主特別藉著祂大能的作為把自己顯示出來，這是《若望福音》使用「光榮」一詞的背景⁴⁵。《若望福音》有關耶穌受光榮的言論與他的「時刻」是連在一起的（若十二 23, 28；十三 32；十七 1）；布朗指出，耶穌的「時刻」包括了他的苦難、死亡和復活，爲此耶穌受光榮也遍及這全部時刻⁴⁶。

爲了表明耶穌在十字架上受光榮的思想，若望用了以下希臘文動詞：hypsotnai；這動詞有雙重意義：即「被舉起」及「受舉揚」（若三 14；八 28；十二 32）。按照若望神學思想，十字架代表耶穌受舉揚和受光榮的時刻；透過十字架這標記，謙抑與舉揚，屈辱與光榮，死亡與復活等對立觀念都被連貫起來，成了「相反相成」的。

除了表現「相反相成」的特點外，十字架的光榮勝利也是「柔弱勝剛強」的標記。被高舉於十字架上是一種極度屈辱的「舉揚」，是那被稱爲「猶太人的君王」的戲弄式登基禮。在十字架上耶穌被視爲軟弱無能的，但如同道家聖人一般，這表面上的軟弱無能卻包含了無比堅強的韌力，正是「柔弱勝剛強」

⁴⁵ 同上，503 頁。

⁴⁶ 同上，504 頁。

的例證。耶穌曾聲明：

誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它；我有權捨掉它，我也有權再取回它來；這是我由我父所接受的命令。（若十 18）

在最後晚餐臨別贈言裡耶穌也告訴門徒，這世界的首領就要來到，但他在自己身上一無所能；耶穌甘願把自己交付在惡人手中，是爲了服從父的旨意（若十四 30~31）⁴⁷。耶穌也宣佈：這世界的首領已被判斷了（若十六 11）；撒旦因著耶穌的死獲得的短暫勝利，只能導致由基督復活帶來的撒旦的最後失敗。基督死而復活的逾越奧蹟，是顯示聖人以柔弱勝剛強的最佳實例。

3. 與父同體

按照《若望福音》，基督深刻意識到自己是由父而來，又要回到父那裡去；這也是他生命的歷程。這種回歸天父的描述可能使人以爲耶穌在世時，與天父之間有一段距離；其實不然，在回歸天父的歷程中，耶穌同時體驗到與天父密切的結合，可稱爲一體經驗，也可以與道家聖人與道同體的經驗相比。在《若望福音》第十章耶穌作了以下重要宣言：「我與父原是一體」（若十 30）。在最後晚餐臨別贈言裡，耶穌以彼此寓居及一致行動解釋他與父的一體；當門徒要求耶穌把父顯示給他們時，耶穌回答說：

誰看見了我，就是看見父……你不信父在我內，我在父內嗎？我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住

⁴⁷ 在受審判時耶穌也向比拉多聲明：「若不是由上賜給你，你對我什麼權柄也沒有」（若十九 11）。

在我內的父，作他自己的事業。（若十四 9~10）

由這段經文可以得到兩個結論：第一，基督與父的結合是這麼密切，以致誰看見了他，就是看見了父；這是基於他與父的彼此寓居。拉內認為全部基督論可以包括在對這句經文—「誰看見了我，就是看見了父」—的詮釋⁴⁸。按照拉內有關「象徵」的神學反思，基督—降生的聖言—是父的「實在象徵」（real symbol），這「象徵」使父在基督身上真實臨現並確切地顯示出來；因此，誰看見了他，便是看見了父⁴⁹。第二，基督與父的一體不是靜態，而是一種動態的關係；父是耶穌行動的來源，他本人是行動的近因：「是住在我內的父，作他自己的事業。」

耶穌的行動可以解作服從父的旨意，或效法父的工作；但正如陶德（C. H. Dodd）指出，從更深的層面看，這不僅限於服從或效法父；終極來說，耶穌與父行動的一致是由於他分享父的生命⁵⁰：「就如父是生命之源，照樣他也使子成為生命之源」（若五 26）。在生命之糧的言論裡，耶穌更說明他與父擁有同一的生命：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活」（若六 57）；「因父（dia ton patera）而生活」一語，有深入的意義，表示父是耶穌生命的根源，耶穌活的是與父同一的生

⁴⁸ Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," in *Theological Investigations*, vol. IV (New York: Seabury, 1966), p.237.

⁴⁹ 同上，237~240 頁；拉內所創「實在象徵」一詞有深入的意義，這種象徵能使被象徵的事物真實臨在，並顯示出來。有關拉內「實在象徵」的形上理論基礎參閱：Joseph H. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Rome: LAS, 1984), pp.75~82.

⁵⁰ C.H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p.194.

命⁵¹。

耶穌與父同體的經驗可以跟道家聖人與道同體的經驗相比，但耶穌的任務卻超出了道家聖人的角色。聖人與道合一，成為眾人與道合一的楷模，但其他人不必通過與聖人的關係才能與道合一。相反地，耶穌與父的關係不但構成耶穌與門徒，及門徒與父的關係之典範；門徒與基督的結合也是他們與父合一的根基⁵²：

誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所。（若十四 23）

假如門徒願意參與基督與父的關係，享有父的寓居，便須愛慕基督，及遵守他的話。基督是門徒通往父的道路：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去」（若十四 6）。

耶穌以葡萄樹的比喻解釋他與門徒一體的關係：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實」（若十五 5）⁵³。枝條與樹身分享同一的生命，枝條不可以脫離樹身而生存。父既是基督的根源，我們也可以把這比喻引申，稱父為葡萄樹的根；這樣，同一的生命來自父，通過基督，達到門徒身上。這種生命交流的程序可以從生命之糧的言論看到：

就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那

⁵¹ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.283. 布朗指出，“*dia ton patera*”並不表示「爲了父的緣故」，而是說「藉著父」而生活，意即父是耶穌的生命之根源。

⁵² 參閱：Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel*, p.195.

⁵³ 門徒與耶穌的彼此寓居反映了耶穌與父的彼此寓居。

吃我的人，也要因我而生活。（若六 57）

「因我（di'eme）而生活」與「因父而生活」彼此對稱，表示基督是門徒生命的來源，正如父是基督生命的根源一般⁵⁴。

《若望福音》〈序言〉已指出基督作中保的角色：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女」（若一 12）⁵⁵；信徒藉著信仰基督，從他接受權能，使能在他內成爲天主的子女⁵⁶。道家聖人卻不同，聖人是衆人的楷模，但老子沒有說明衆人必須通過與聖人的關係才能與道合一；修道之人與道合一是直接的，不必通過聖人作中保。

基督負有中保的角色，但他作中保的任務也能使人與天主直接地結合。拉內主張，由於基督是天主的「實在象徵」，他可以實施「直接中保」（mediation to immediacy）的作用⁵⁷。天

⁵⁴ 布朗提出聖神是基督徒生命的原理，復活的基督是藉著聖神臨在於信友身上（*Gospel according to John*, p.1139）；因此，聖神可比作老子的「德」，德是道在個別事物的臨現；德屬陰性的特色也反映了聖神母性的特點。有關聖神的母性，參閱：Donald Gelpi, *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit* (Lenhem, MD: University Press of America, 1984)。

⁵⁵ 不少學者認爲這節經文是若望〈序言〉的中心信息，聖言降生成人格外是爲了使人參與他作兒子的身分，成爲天父的子女；參閱：Bruno Barnhart, *The Good Wine: Reading John from the Center* (New York: Paulist, 1993), pp.293~295。

⁵⁶ 斐洛的邏各斯也有中保的任務，邏各斯是天主的「首生者」，誰若願意成爲天主的子女，可以先成爲邏各斯的子女；參閱：*Conf.* 28, 146~147。

⁵⁷ 有關「實在象徵」的中介作用，拉內有以下言論：“For the true and proper symbol, being an intrinsic moment of the thing itself has a function of mediation which is not at all opposed in reality to the

父既然在基督身上真實臨現，那麼，基督便成了與天主會晤的聖事；當門徒與基督接觸時，便能在祂內與天主直接契合。這種奇妙的「直接中保」是基於基督是降生的聖言，而「聖言便是天主」的事實；基督與天主同等的地位也可以由《若望福音》所載「我是」（ego eimi）的言論顯示出來⁵⁸。這裡讀者也許要問，我們所作基督與道家聖人的比較是否需要更進一步，以基督與道本身相比？事實上，這進一步的比較看來是需要的，因為基督是聖言降生成人，而聖言可以與道為「有」的內涵相比。這裡也可以看到「道的化身」與「聖言降生」的意義不盡相同；假如老子認為眾人皆可以成為聖人—道的化身，按照若望的見證，唯獨耶穌基督是聖言的降生⁵⁹。

基督與道家聖人之間還有一個重要的分別，在不斷回歸天父的歷程中，耶穌常保持與父愛的對話。藉著救恩史，尤其透過天主與以色列民交往的過程，耶穌體察天父對於人類和世界的救恩計畫，並對此計畫作出回應。反過來看，按照學者的一

immediacy of what is meant by it, but is a mediation to immediacy” (“Theology of Symbol,” p.244.)。拉內認為復活基督的中保作用能使我們與天主直接會晤（mediation to immediacy）；參閱：Karl Rahner, “Dogmatic Questions on Easter,” *ibid*, pp.131~133.

⁵⁸ 《若望福音》所載基督的「我是」言論可分兩種：沒有賓語的及有賓語的，那些沒有賓語或獨立的「我是」言論是用來表達天主在基督身上的自我啓示；那些有賓語的「我是」言論卻是為了顯示基督的救恩意義的，如：「我是生命之糧」（六 51）；「我是世界的光」（八 12）；參閱：Moloney, “Johannine Theology,” pp.1423~24.

⁵⁹ 若望稱基督為父的「獨生子」（若一 14, 18），其他人是通過他才成為天主的子女（若一 12）。

般意見，道是沒有位格的⁶⁰，也沒有對於世界或人類的任何計畫；道的特色是無心，一切順任自然。道家聖人是藉著觀察天地萬物的運動，認識道的行徑，然後悉心遵從。因此，聖人與道的關係，跟耶穌與父愛的交往有很大的差別；我們不能說聖人與道彼此間有位際的關係或愛的對話。雖然如此，老子描述聖人體道、應道，因而得道、抱道，享有與道合一的一體經驗，足以稱為神秘經驗⁶¹；與《若望福音》所記述耶穌與父同體的神秘經驗，可以互相比美。

「位際模式」(personal model)與「一體模式」(unitive model)是用以描述我們與天主，或與「絕對存有」(Absolute Being)之關係的兩種基本模式；老子採用一體模式，《若望福音》卻同時採用這兩種模式。在談論耶穌與父的關係時，更顯著的是位際模式：天主是耶穌的父及派遣者。在敘述門徒與基督或天父的關係時，位際模式也是較普遍採用的；這可見於《若望福音》對天主或基督的稱呼，如父、主、救主、君王、師傅、牧者……等。但除了這些表達位格的稱呼外，若望也以非位格的圖像形容基督或天主，如生命、光明、氣息、活水、葡萄樹……等；這些圖像表示門徒與耶穌及與天父之間有著一種一體性或

⁶⁰ 在討論道的位格問題時，筆者提出道是「超位格的」(transpersonal)；見本文上篇。

⁶¹ Harvey Egan 對於「神秘主義」(mysticism)有恰當的描述：Mysticism is “the universal thrust of the human spirit for experiential union with the Absolute and the theory of that union”；參閱：Harvey Egan, *What Are They Saying About Mysticism?* (New York: Paulist, 1982), p.3. 有關老子及莊子的神秘思想參閱：Livia Kohn, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition* (Princeton, NJ: Princeton UP, 1992), pp.4~9.

參與性的關係。

上述兩種模式不是彼此排斥，卻是相輔相成的⁶²。與位際模式同時使用時，一體模式更能表達天人合一，及天地一體的深刻經驗。在靜觀天主這莫可名言的「奧秘」，或靜觀道為「無」及「天地根」時，一體範疇往往更易引人進入靜默無言的神秘境界。

結 語

本文（包括上、下篇）討論了以老子、斐洛和若望為代表的三種古老傳統，這些傳統蘊涵著亙古常新，不會消逝的智慧，今天仍在向現代人提供合時的信息。老子的道具有對於宇宙和有關人生的意義，斐洛的邏各斯和若望的聖言也有這兩種意義，但斐洛格外發揮邏各斯有關宇宙的意義，而若望卻集中於聖言對於人類救恩的意義。為此在比較的過程中，本文是以斐洛的邏各斯與老子道的宇宙意義相比，而以若望的聖言與道有關人生或救恩意義對照。之所以可以這樣作，是由於斐洛的邏各斯與若望的聖言彼此相似，同出於舊約聖經傳統以及希臘化猶太思想背景。

斐洛的邏各斯是隱晦的天主藉以自我顯示的媒介，由於邏各斯同時是天主的「肖像」及世界的「模型」，世界的秩序與和諧便成了隱晦天主的反映。老子的道也是透過天地萬物顯示出來，但道本身包含了「無」與「有」，即隱與顯的兩面；道

⁶² 有關「位際模式」與「一體模式」在神學及靈修上彼此補足的性質，參閱：張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978），142~161頁。

爲「無」與隱晦的天主相似，道爲「有」卻可以與邏各斯相比。這是比較時必須留意的一點。

道有關人生的意義是基於其宇宙性意義的，爲此聖人善於觀察天地運行所反映的道之常軌，這常軌包括歸根復命、自然無爲、柔弱不爭等特點，人若能悉心遵從便能得道、抱道，因而與道同體，成爲聖人。聖人既是道的化身，而基督是聖言降生；因此，道與聖言有關人生意義的比較，可以從基督與聖人的對照顯示出來。基督在世時不斷歸向天父，恆常捨棄私意，忠實履行父委託的使命，這種作風與聖人自然無爲、歸根復命的行徑可以互相比美。基督藉著十字架的屈辱而受舉揚和受光榮，這也反映了道家聖人以柔弱勝剛強的特點。再者，聖人與道合一的一體經驗也跟基督與父同體的深刻體驗彼此響應。可以說，道家聖人的輪廓也呈現在《若望福音》的基督身上；基督與道家聖人互相映照，這正顯示《若望福音》與老子思想彼此間的融通。

但基督與道家聖人也有不同的地方，其中主要區別在於歷史幅度的問題。聖人是道的化身，是理想的典型人物；老子對聖人的描述雖然透露了一些個人的經驗，但他筆下的聖人仍是超越時空的。基督卻是一位具體的歷史人物，他的生平深刻地影響了人類歷史。假如道家聖人可以作衆人的導師與表率，基督卻不但爲人師表，更是通往父的道路，神人間的中保。還有，耶穌是透過天主在歷史中的作爲，體會父對於世界的救恩計畫，並作出回應；爲此耶穌在世時與天父恆常保持親密的位際關係。道家聖人卻藉著靜觀天地萬物，發現道運行的常軌，並予以遵循；聖人與道的關係超越了位際範疇，可稱爲一體模式。位際模式與一體模式在《若望福音》同時採用，兩者是互相補

足的。在與老子對談時，聖人對於道為「天地根」，以及天地一體的深刻體驗，能助人更深入了解《若望福音》一體範疇的意義，體會門徒與基督的關係好比枝條與葡萄樹，共同分享來自父的同一生命；因而門徒彼此間也息息相通，一起參與基督奧體的共融⁶³。

在討論過程中，可以看到斐洛以猶太聖經傳統與希臘文化配合所產生的成果，他提供了神學本地化的極佳例子。早期教父深受斐洛的影響，爲了把基督信息傳播到以希臘、羅馬文化爲主的地域，他們成功地繪製了一張帶有希臘和拉丁文化色彩的基督像。這畫像在教會內一直沿用了二千年，對西方文明有深刻的影響。今天教會歷史已邁進第三千年，我們會問這是否是適當的時機，讓基督信息與東方古代文化傳統相遇，說不定這可以引發對於基督信息新的領悟，從而產生新的智慧。再者，筆者認爲要使基督信息植根於華人地域，必須繪畫中國式的基督像，使人產生親切感。本文試圖展示《若望福音》的基督容貌帶有的道家風格，深盼其他神學同工不但從道家思想角度，也從儒家及佛教思想背景，繪畫中國式的基督畫像⁶⁴。這畫像須具有以下特色：一面保存聖經啓示內容的完整，一面與中華文化韻合，使人看了引發內心的共鳴。

⁶³ 天地一體的經驗也有助於了解保祿所發揮的「宇宙性基督」（cosmic Christ）的思想。

⁶⁴ 繪畫這中國式的基督像可有不同的方式，但由於傳統思想對中華文化影響深遠，因此，與儒、道、釋等傳統文化的對談及融通，應視爲描繪中國式基督畫像的一個主要途徑。