

為什麼 要做基督徒？

賴茂德 (Timothy Radcliffe OP) / 著
張玉華 / 譯

WHAT IS THE POINT OF BEING A CHRISTIAN?



爲什麼要做基督徒？

賴茂德 著

張玉華 譯

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

What is the Point of Being a Christian?

By Timothy Radcliffe OP

Translated by Marcela Chang

Copyright © 2005 by Timothy Radcliffe

The Work is published by arrangement with The Continuum
International Publishing Group.

Chinese Copyright ©2009 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan
All rights reserved.

目錄

前言	005
1. 我要喚醒曙光	013
2. 學習自動自發	037
3. 寧靜海	061
4. 不要害怕	085
5. 放電的人體	111
6. 追求真理的團體	137
7. 我們在故我在	159
8. 天國的公民	177
9. 根的衝擊	201
10. 繁育貓熊	219
11. 沒有主日，我們無法生活	237
結語	255
註釋	261
參考書目	279

獻給我的母親，
她以生活答覆這個問題



前言

最近一位朋友問我「為什麼要做基督徒？」我得承認自己對這個問題有些詫異。我從小就是基督徒，卻直到會問自己信仰到底是不是真實的，才開始對信仰感興趣。如果信仰是真實的，人類註定要分享天主自己無可言喻的幸福，那麼這就是我生命的目的。如果信仰不是真實的，那我當然就得離開教會。因此，我回答這位朋友，說：「因為基督宗教是真實的。」不過，他對這樣的答覆一點也不滿意，繼續問道：「為什麼要做基督徒？其目的何在？」

我們兩個人顯然是在雞同鴨講。如果基督宗教是真實的，除了歸向天主這萬有的根由之外，別無他由。如果一個人做任何事都問理由，而且是針對一件相當嚴肅的事去追根究柢的話，他終究會找到萬有的根由，即我們人生終極的目標與目的，而那也就觸及了宗教。如果一個宗教以讓人有利可圖為推銷手法，譬如強調因為它能幫助你生活安定、消除緊張或使你富裕，那麼這個宗教根本是在砸自己的腳。一個宗教需要用其他目的來

為自己撐腰的話，就不會是你認真去信的宗教。任何宗教的根由都為我們指出天主，祂就是萬有的根由。因此，質疑對天主的信仰是否「恰當」並沒有意義，因為天主是一切適當性衡量的尺度。

然而，這位朋友仍不死心地追問：「你從信仰得到了什麼？信仰為你做了什麼？」我這才開始了解他的意思。我們所堅持的這些真理，必須在人的生活中看到一些後果，就像地心引力的道理以及地球是一個球體的事實，都有其後果。如果我們設定飛機起飛，一直往一個方向飛行，最後終會回到出發的地方。基督徒教導的真理，若在人的生活中沒有任何效果或結果，又算何種真理呢？如果天主是萬有的根由，那麼信仰宗教，以天主為個人終極目標，總得在這個人的生活中看得出來。

因此，即使不是基督徒都要有分別，基督宗教當然得有獨到之處。譬如：如果塑造基督徒比別人冷靜、輕鬆的形象，可能有人並不會鼓勵別人為減輕壓力而來分享我們的信仰，好像「做一個基督徒就能高枕無憂」似的。那樣恐怕只會讓信仰淪為有用的生活附屬品，好比上健身房，或是把天主當成芳香療法或沐浴精之類的用品賣給別人。然而，事實上信仰真的讓一個人比較輕鬆、快樂、勇敢，表示基督宗教宣揚的真理並非沒有價值，而是值得深入探究的。如果一個人以歸向天主為人生最終目標，結果讓他得到了自由，他可能並不會告訴別人說：「做一個基督徒，因為會讓你獲得自由」。但若別人看到基督徒表現出來的自由很有意思，很吸引人，他們就可能有興趣知道為什麼，最後甚至有意認識我們所朝拜的天主。

蘇哈樞機（Cardinal Suhard）為 1940 年代巴黎的總主教，曾說：「作見證不在於一味地宣傳，更不是煽動羣眾，而是成為

一個活的奧蹟，也就是說，如果天主不存在，人就活得沒什麼意義了」（註1）。基督徒必然有些讓人不解的事，因而好奇到底什麼是我們的生活核心？

在第二或第三世紀，佚名的基督徒在〈致迪奧聶特（Diognetus）書信〉中，詳究基督徒與眾不同之處：

「基督徒之所以與眾不同，並不在於國家的區別，也不是語言和生活習慣的不同。基督徒不住在專屬的城邦中，也沒有使用某種特殊語言或獨特的生活方式。他們遵循的行為模式並非繼承任何追根究柢者的沈思，也不像某些自吹自擂的人，純粹以人的教導為號召。然而，或住在希臘或住在化外地區，按各人命運而定，並在衣著、飲食及其他普通行為上都入境隨俗。他們把自己美妙且被公認突出的生活方式呈現給我們。他們住在自己的國度裡，但像寄居者。如平民百姓，與他人分享所有，又如外方人一樣忍受一切」（註2）。

所以這裡要聲明，確實有某些與眾不同的事，讓基督徒的生活令人駐足，引人好奇。第二世紀的戴爾都良（Tertullian）就說過，基督徒的彼此相愛讓人訝異。我們的生活有什麼讓人訝異的？

年輕人對靈性感到無比飢渴，1999年所進行的歐洲價值研究顯示，年輕人自命為宗教人的人數大幅增加（註3）。他們尋求生命的意義，且較有興趣的往往是「靈修」而不是教義，對歸屬可能限制他們自主性的宗教團體也變得比較敏感。研究歐洲宗教的社會學家葛莉絲·戴維（Grace Davie），其說法是，他們

信，但卻無所屬（註4），他們對其他宗教傳統的興趣大於對基督宗教。

身為基督徒，我相信自己的信仰是「喜訊」，按字義解釋，就是「福音」。可是為什麼年輕人常感受不到這美妙又吸引人的「喜訊」呢？為什麼我們所宣示的信仰不但不能教人信服，反而教人覺得乏味？難道真是因為我們的生活沒有什麼與眾不同？通常沒有什令人不解的，也不會引起人的興趣，所以如果沒有天主，我們的生活真的沒意思。

近年來所有的基督教團體都大力宣揚福音。天主教對福音傳說的也相當多。教區和堂區有不少大展鴻圖的計畫，要讓人知道我們的信仰。通常，這些計畫的效果都不大。我們暢談有關愛、自由、幸福等等，可是，除非我們的教會真正表現出一個讓人自由、勇敢的地方，否則人家憑什麼相信我們所說的？耶穌說話有權威，不像經師和法利塞人，祂的權威自然顯示出自由與喜樂。祂的話令人印象深刻，因為祂活出不一樣的生命，走向陌生人，和妓女同桌吃飯，誰也不怕。所以在本書中，我也希望能反省，我們的信仰可能使我們的生活如何與眾不同？

說的更清楚一點，從開始我就說，基督徒與眾不同不是因為比別人好，實在無法證明我們比別人好。耶穌說：「我不是來召義人，而是召罪人」（谷二 17）。祂始終如一。祂和罪人同席，教會是所有人的家，尤其是生活一團亂的人。第一位進入樂園的基督徒就是與耶穌一同釘十字架的強盜，實在是很恰當的。按早期一首敘利亞詩所述，這個強盜到了天堂門口，照料這些事的天使不讓他進去，因為他這種人不像是屬於那裡的人（註5）。總之，如果一個團體的存在是為宣示道德高超，那只會令人反感，其實應該讓人看到我們的失敗，甚至樂於如此。

如果教會團體常遭受媒體攻擊，每個罪狀都被放在頭條新聞，恐怕是因為普遍而錯誤地認為做基督徒的目的是要優於別人。

本書不想探尋基督宗教的特殊成分，或救主的神祕，像綠色沙特勒茲酒（Green Chartreuse）或百事可樂的祕方。而是看一看基督信仰有許多不同的觀點，並探討這些觀點如何邀請我們和地球村的主流文化保持距離。正因為有這些不同，讓我們信仰的陳述是有道理的。我們的生活若沒有任何奇異，只是一味地順應現況，那麼我們有關信仰所說的一切都是空話。

我們身為會說話的動物，不斷訴說事理，而使人明白事理，所以我們的信仰需要作某種說明。同時，我們維護真實的事情。不過，十三世紀的道明會士聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）堅持，我們的信仰不在於言詞本身，而是言詞所要表達的，即超越言詞的天主（註6）。這個說法並不表示言詞不重要，恰恰相反，言詞是我們攀往奧祕的階梯，可是唯有當言詞真正傳達言外之意時才有這效果。

十三世紀的道明會士聖吉爾（Hugh of Saint-Cher）說：「首先將弓拉在研究學習上，然後將箭發在講道上。」借用這個隱喻，我們對信仰的說明就如弓箭手的箭矢。弓箭全副重心放在瞄準標的後再射去，如果射手不確定弓上的箭矢，而不放手發射，箭就會失去準頭了。我們對信仰的說明也是如此，信仰的說明唯有按應有的方式推出，即指向超越一切概念的天主，才會有道理。基督徒生活所以令人困惑，就是因為我們表達重點或推出自己的說明時是指向奧祕。譬如：任何人都會說「天主是愛」，可是這個說法不會具有基督宗教的意義，除非從愛的團體這個上下文去看，即使很糟糕或非常失敗，還是愛的團體。如果我們說基督從死者中復活，可是在我們的生活中卻看不到

復活的氣息，只有等天國來臨，那我們所說的仍是毫無意義。這情形很像在一個禁酒的國家中，談喝酒的樂趣——典型的道明會士的活動。除非話的本身有意義，否則他說的話沒有什麼意思。

我們常抱怨年輕人對基督宗教漫不經心，如果我們製作的文件、光碟、電視與廣播節目，不能證明教會是自由、勇敢、喜樂與希望之地，只不過是在浪費時間而已。我們應該慎選所用的言詞，真實最重要。其實，我們的話可能是多餘的，除非我們的話深入於團體內，且能讓人看到這些話是超越我們，歸向尋找我們又將祂的聖言賜予我們的這一位。十三世紀方濟會的宣道家聖安道（St. Anthony of Padua）抱怨他當時的教會話說得太「滿」。這情形至今仍無多大改變，我們繼續製造大量的文件，冗長的道理，人除非在自己的生活中抓住一絲絲自由，否則我們的話自然會破壞福音的道理。

基督宗教的要點在於指出天主是我們生命的意義。希望繫於相信人類生命有終極點，如果沒有這個終極點，基督宗教及所有宗教都是浪費時間。所以第一章要看一看希望的意義何在，如何在我們的生命中彰顯出這個意義。其實整本書就是在探索我們的希望，不過我們的信仰並非要我們艱辛地邁向天主之路，好像一個遙不可及的目標，像《魔戒》中的佛羅多和山姆辛苦地走向魔多一樣。我們的信仰是天主尋找我們也找到了我們。天主鑒臨在每個人的生命中，即使叫不出祂的名字或對祂一無所知。希望的目標也是如此，我們的最終命運已經用某種方式出現在我們的生命中。即使宣道的人無法將人領到天主那裡去，我們稱為天主的那一位早在我們之前已在那裡了。身為基督徒，我們相信天主以自由、幸福與愛，臨在於我們中間。這是天國


的初果。因此，第二及第三章要看一看，基督宗教領我們走進的自由與幸福是否令人奇怪、困惑。我沒有投入愛的主題，也許是因為整個基督徒的生活就是愛，所以本書的每一章，從某些觀點來說，就是探索愛的意義。

目前為止已清楚，進入真正的自由與幸福，需要我們有深度的轉化。自由不意謂可做不同的選擇，幸福也不只是一種快樂的情緒。自由和幸福在於能分享天主的生命，而這要求我們接受某種意義的死亡與復活，這個要求讓人害怕。如果希望存在於我們內的天主使我們獲得釋放，讓我們充滿喜樂，必須有足夠的勇氣。這是第四章的主題，也是今日教會生活迫切需要的美德。我希望，這也足以證明變得自由幸福不是一個心理過程而已。成為人和我們的形體息息相關，我們不是只有肉軀，而是有形體，形體是我們接近基督信仰的基本條件。除非掌握住形體的意義，否則很難明白我們的希望、自由和幸福。這是第五章要探討的。第六章要檢視一下，做基督徒是否意謂我們對真實的了解有所不同。要再說一次，並不是基督徒比別人更真實，因此會要求高道德水準。我們實在無法做此證明。但較為可能的是，我們對如何變得更真實是有獨特的看法。

聖奧斯定（St. Augustine）形容人類是「真理的團體」，因此自然領我們進入下個問題，就是人類的合一。走向天主不只是相信天主是個人生死歷程的目標。我們相信在天主內所有人類可以找到最後的合一與意義。如果撇開整個人類，我將是不完整的、未完成的一個人，所以第七章和第八章要探索的是，相信人類最終的合一對我們有何意義，以及這種合一會如何影響基督徒的生活。不過，基督徒之間以及我們的教會內沒有合一，嚴重傷害到我們為人類合一所做的見證，因此我們將在第

九、第十章中，看看能如何癒合教會內的對立與不合。最後，在結尾將會思考休息以及守安息日對我們有何意義，並在人類走向最後的安息中，蒙召與天主共享安息。因此，本書是要引導我們從希望走向我們的希望最具說服力的那個標記，也就是輕鬆、自在、活在當下。我們讓人看到我們的希望，在於我們的生命最終會走向天國，且不是馬不停蹄地奮鬥，以致哪兒也到不了。

我很感謝牛津黑衣修院（**Blackfriars**）的弟兄們，他們的友誼和宣道給了我這本書大部分的內容。我也要特別感謝伯蘭（**Vivian Boland OP**）幫忙校對打字稿，並給我許多鼓勵和幫助。我知道，當我思考做一個基督徒的理由時，我是以身為一個特定傳統的成員，即道明會士以及天主教徒的身分去思索，但我希望這些反省，對於我也十分感激的其他傳統的基督徒，亦能具有某些意義。



第一章

我要喚醒曙光

為什麼要做基督徒？回答這個問題前，得先問是否凡事都有理由。我們的生命是否由賦予其意義的終極目標塑造而成？基督宗教若不嘗試回答這個最基本的問題，也就不值一提。當我到世界各地造訪弟兄姊妹時，發現有些國家喜歡用歌曲結束一天的生活，我總是怕聽到他們說：「茂德，唱首歌吧。」所以我學了一首十四世紀黑死病時代很有意思的歌曲。這首歌的好處是既短又不斷重複，即使有時差問題，我也能熟記歌詞。歌詞描述一位少年死後，遇見代表魔鬼的一位騎士。

「哦，你要去哪裡啊？」路上的騎士說。

「我正要去見天主。」，站著的男孩說。

他站著，他站著，他好好地站著。

「我正要去見我的天主。」，路上的男孩說。

在這個瘟疫盛行的年代，魔鬼誘惑男孩相信，自己生命的

盡頭只不過是墳墓，而男孩「以手中堅硬的棍杖」繼續前行。他抗拒絕望的誘惑，繼續前往天國的旅程。今日縈繞許多人心頭的疑問是，我們要去什麼地方嗎？我們會走向最終的目的地嗎？如果不會的話，有什麼事是有意思的呢？甚至早晨起床又有什麼意思呢？這個問題通常不太明確，可能因為我們害怕它的答案會是否定的。事實上，這個問題在於我們敢不敢抱持希望。

最近在歐洲最流行的兩本書，是由艾力克－厄瑪努爾·史密特（Eric-Emmanuel Schmitt）所著的《陪我走到世界盡頭：少年摩摩的成長故事》（*Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, 註1），以及《最後十二天的生命之旅》（*Oscar et la dame rose*, 註2）。其中第二本書第一年的銷售量即超過四十萬本，兩本書在法國、比利時、德國、西班牙及義大利都名列暢銷書排行榜。這兩本書都是三部曲的一部分，其中的主角為佛教徒、猶太人、穆斯林和基督徒。故事是關於孩子尋找天主。年僅十歲的奧斯卡在床上走完他生命最後一週的旅程。他透過年邁的基督徒摔角手玫瑰奶奶之助，向天主提出一連串的疑問。摩摩是猶太人，向他蘇菲大師的家鄉展開朝聖之旅。這兩位人物都在旅途中尋求某種宗教傳統的幫助。

朝聖之旅是對這種宗教渴望很自然的表達。我在斯坦斯特德機場（Stansted Airport）辦理登機時，注意到櫃檯前的一則廣告，介紹一本有關科學與醫藥的書：「為你的靈性之旅加油」。天空中到處有人在旅行，而我們的旅行常代表一種追尋、一個不確定的希望，有時真難說出旅遊和朝聖有何區別。每年有五百萬人去露德朝聖地（Lourdes），兩百萬人去法第瑪朝聖地（Fatima）。夏季每週有六千位青年前往泰澤（Taizé）。歐洲朝聖途徑四通八達，可以前往愛歐那（Iona）、沃爾辛厄姆（Walsing-

ham)、夏特勒(Chartes)、羅馬、默主歌耶(Medjugorje)、琴斯托霍瓦(Częstochowa)。無論是穆斯林的麥加(Mecca)之旅、印度教信徒的瓦拉納西(Varanasi)之旅、神道教信徒的富士山之旅，或是所有亞巴郎信仰的信徒所做的耶路撒冷之旅，都是這種信仰的表達。朝聖之旅是我們人性的基礎，表達出深刻堅定的信仰，也容許那些不確信，而希望在旅途中或到達目的地時能有所發現的人加入行列。我常遇到前往聖地牙哥康波斯特拉(Santiago de Compostela)的人，他們會對自己的信仰感到躊躇，對教義有所質疑，卻深信有一個旅程等著他們走完。他們可能並不固定歸屬於任何教堂，也沒有興趣每週參與宗教儀式，但當他們來到神龕前，總覺得很舒服，還可以去擁抱一下像他們一樣穿著像個朝聖者的聖雅格態像。

我們的祖先沒有其他選擇，只能在艱困中踏上朝聖之旅。但是，現代朝聖者即使有各種簡便的方法，仍有許多人選擇步行或騎單車。誠如他們所說，天下沒有不勞而獲。根據但丁的說法，聖雅格是充滿望德的宗徒，聖多瑪斯也說，望德乃是為了「未來艱辛而有可能的好事」(bonum futurum arduum possibile, 註3)。除非我們已準備好和年輕人一起踏上旅程，有時是實質上的陪伴，也包括心智上的伴隨，否則我們在信仰上對年輕人實在乏善可陳。巴西爾·休姆樞機(Cardinal Basil Hume)顯然是一位伴隨我們尋求天主的朝聖者，所以理當受到愛戴。的確，他最負盛名的一本書就是《做一位朝聖者》(To Be a Pilgrim)。

我們必須珍惜並培養朝聖的渴望，這樣的渴望存在於每一個人內，至少隱約有這樣的希望。第九世紀法蘭克神學家巴斯卡西·拉得伯徒(Paschasius Radbert)曾說：「絕望沒有腳走出基督的道路」(註4)。我們像燕鷗，當春天來臨即思遷移，或如

鮭魚為了返鄉亟須逆流而上。這就是為什麼許多人會迷上《魔戒》這樣的故事。他們就像比爾博一樣，深深渴望展開一次冒險之旅，馬不停蹄而無法安定下來。我們要 and 別人同行，正如耶穌在厄瑪烏與門徒同行，即使像那兩位門徒一樣，有時還會讓我們覺得似乎走錯了方向。

當然，問題在於這些旅程會走向何方？我們發現自己在尋找什麼嗎？或者我們只是在四處打轉，就像以色列人在曠野中那樣？祕魯作家馬利歐·巴爾加斯·尤薩（Mario Vargas Llosa）的著作《天堂在另一個街角》（*The Way to Paradise*, 註5），描述兩個尋找樂園的人：保羅·高更（Paul Gauguin）與他不可思議的祖母芙羅拉·特里斯坦（Flora Tristán）。高更在一個尚未被西方工業社會毀滅的熱帶樂園中尋找他的樂園，祖母則是在西方工業社會的轉型中尋找自己的樂園，那是一個正義的未來世界，其中所有人都是平等的，尤其男人和女人是平等的。他在過往的殘存中尋找樂園，而她則在未來的期望中尋找樂園。最後兩個人都失望了。

高更最著名的畫作是「我們從何而來？我們是誰？我們往何處去？」繪於1897年，這是他翌年企圖自殺前最後的經典之作。他在大溪地尋找樂園以逃避西方世界，卻發現此處已毀滅了。1891年，他遷往更遙遠的馬克薩斯（Marquesas）羣島，卻發現殖民政府和傳教士已先他而入。樂園不再，他絕望了。

我們是誰？這個問題要放在過去與未來之間來看。如果有個長一點的故事足以回顧與前瞻，我們才會知道自己是誰。基督徒的祖先就是生活在回顧創造與前瞻天國的故事當中。我們來自天主，又回歸天主。邁步於朝聖的旅途中正代表著那個希望。我們的社會大多已喪失那個眾人共享的故事。信心寄託於

世俗的希望更顯脆弱無力。芙羅拉·特里斯坦夢寐以求的政治性樂園多已崩潰，並且僅有極少數幾處能倖免於現代工業社會制度毀滅性的影響。因此，樂園多半已不是我們共同想像出來的樣子，也就是說我們不再攜手邁向共同的命運了。或許這正是為什麼愈來愈多歐洲的年輕人相信，人死後還有個人的生活。如果我再也說不出任何人類命運的故事，至少還可以為自己的未來堅守某些期許。

六〇年代末期，我是個年輕的修士，對未來的期許有很強烈的意識，覺得凡事都有可能。我的學生時代，巴黎的圍牆上到處都是塗鴉寫著：「讓想像力當道」（L'imagination au pouvoir）。甚至在披頭四盛行的英國，也好像懷有期許。在餐廳裡可以吃到田雞腿和蝸牛肉，我的母親做菜，只要背著父親就會開始在菜裡加入大蒜，所以天國真的臨近了。這是維多利亞時代的先人，充滿信心的絕響。維多利亞時代最崇高的作家狄更斯如此寫道：「時光向終點流轉，最重要的是，隨著時光流轉，世界更美好、更祥和、更富於忍耐與希望」（註6）。

然而，如今幾乎已看不到那樣的信任，只有那一刻奇妙地乍現，就是1989年柏林的圍牆倒下了，誠如福山（Fukuyama）的名言所述，歷史終結了。人類激進轉變的夢想逐漸式微。華威大學的奧立佛·班尼特（Oliver Bennett of Warwick University）在《文化悲觀主義：後現代世界中衰落的故事》（*Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World*, 註7）中，認為許多西方國家雖有暴富的現象，我們仍深受集體不景氣之害。我們的城市中有愈來愈多的暴力，諸如幫派鬥爭愈演愈烈、毒品愈來愈猖獗、更多的國家貧富差距愈來愈懸殊、愛滋病不斷蔓延、環境生態的災害造成威脅，更嚴重的是，恐怖主義的擴

張與宗教之間產生的衝擊。

如果無法期許一個未來，現今世代的人除了活在當下，又能如何？修·雷蒙·皮卡德（Hugh Rayment-Pickard）如此寫道：

在我們的周遭，到處可見新時代的信仰，追求個人主義的虔敬與立即的滿足；消費主義掛帥的社會；迫不及待的溝通；「意識型態」的質疑；朝令夕改的公共政策；冷漠的選民；以及專注於討論內部組織、個人皈依與個別道德行為等等問題的基督教教會。現代主義那種真能使世界更美好的信念正逐漸式微。此時此刻是我們短暫的新地平線，是我們在時光的汪洋中安全的港埠（註8）。

諷刺的是，我們的子女活在一個比其他年代更重視時間觀念的時代。當世界日趨寒冷，每個孩子都知道自己活在大寒與大爆炸之間。許多西方兒童對恐龍的認知，更甚於對牛、羊的了解。他們很容易分辨三角龍與暴龍，卻分不出亞伯丁安格斯牛與菲仕蘭牛。然而，在這個宇宙甚至世界的故事裡，人類並沒有獨特的一席之地。末代恐龍滅亡之際，恐怕人類還不存在。當我們絕種時，說不定還有許多甲蟲存活著。由於人的貪婪或各種炸彈製造出環境生態上的災難，可能是人類唯一的獨到之處，這實在很消極，而且不是一個能為我們帶來任何期許的故事。另一位典型的維多利亞時代的人物達爾文，幫助我們發現一個不屬於我們的故事。他的故事反映出維多利亞時代無比的信心，卻無法為我們未來的這一代奠定信心。自2001年9月11日起，我們對未來當然又有了另一個故事，就是恐怖主義的戰

爭或對抗西方的護教聖戰。這也沒有任何期許，而是持續不斷的暴力罷了。怎樣才算是勝利呢？英國皇家學會會長芮斯爵士（Sir Martin Rees）最近發表一本書，書名為《我們最後的世紀？廿一世紀人類會倖存嗎？》（*Our Final Century? Will the Human Race Survive the Twenty-first Century?* 註9）。

因此，這在冥冥中為基督宗教是一個大好時機。如果我們能為生活找到出路，並分享基督徒的希望，就能滿足某些世界的渴求。社會的樂觀主義支撐著我們基督徒先祖的希望，這也算是我們至高信心的一種洗禮。社會相信他們正走向榮耀的、物質的未來，而我們則相信還要走得更遠些，也就是走向天國。如今我們擁有某些特殊卻難得貢獻出來的希望，這希望不受世俗的束縛，是嶄新的、鮮活的、吸引人的希望。我們要如何貢獻出來呢？常常教會本身也正經歷著某種失去希望的危機，我們看到加入教會的人數下降、膽怯不前、內部分歧等等問題，這個國家中主要的教會本身就相當氣餒，那麼我們又能分享什麼希望呢？

我們可以提供另一個有關未來的故事嗎？我們堅信善終能勝惡，也堅信天國來臨是一切死亡與痛苦的終結。然而，我們說不出一個如何讓這一切發生的故事，總不能看著《默示錄》，然後說：「嘿，各位，還好啦！瘟疫病患者有五個要倒下，兩個要走。」我們並沒有特權能知道人類未來一百年或一千年會發生什麼事。

幸好我們沒有這樣的特權，二十世紀就是在那些太清楚人類何去何從的人手中被蹂躪不堪。皮卡德發現啟蒙運動對這個設想好的未來所抱持的信仰，建基於未來不是只能等待的，而是可以去創造的。這樣當然會有很殘酷的結果囉！

一旦有了計畫就必定要完成，且要控管這個計畫的資源。那些不同意計畫的人或不合作的人也必須加以「管理」。規劃未來的整個計畫需要具備阿多諾（Adorno）和霍克海默（Horkheimer）所謂「工具理性」的加持：一種掌控的合理性，傾全力於既定的目標（註 10）。

計畫的目標往往該是人類的自由，但我們在上一世紀看到的卻是人類自由的毀滅。

我於 2004 年 7 月初次造訪奧殊維茲（Auschwitz），在一張大地圖上可以看到從歐洲各地通往這個亡命集中營的鐵道路線。鐵路的盡頭就是毒氣室，真的是路線的終點，也讓一切未來的規劃與藍圖在絕望和死亡中結束。猶太經師雨果·葛萊恩（Rabbi Hugo Gryn）到奧殊維茲時，形容他們的經本（tefillin）如何被亂丟在集中營的入口處。經本用於猶太人的日常祈禱，被丟棄在集中營這裡是表示祈禱已經沒有什麼意思了。奧殊維茲變成朝聖地似的，年輕人身著黑服，以更迭的節奏吟誦亡者的名字，有如歌誦聖詠一般。這是向我們的望德做最大挑戰的朝聖之旅。

許多人擔心「恐怖主義掀起的戰爭」，可能會成為另一個類似的路線圖，帶來更多更大的暴力。布希總統的一位助理指控民主黨，這個屬於「以事實為根基的社羣」，他們「相信解決辦法來自於你對看得清的事實作明智的研究」。不過這位助理認為：「那已不是這個世界上真正奏效的法子。我們現在是一個帝國，我們只要行動，就是在創造自己的現實。我們是歷史的參與者，而你，你們所有人，都只有研究我們所作所為的份兒」（註 11）。繼阿富汗與伊拉克之後，誰會是地圖上的下一

個呢？敘利亞嗎？還是北韓？這並不是說我們必須被動地等待未來，而是必須知道誰在掌控全局，並強迫順從。

基督宗教沒有這樣的地圖，卻有一個故事。這個故事的核心就是把我們從最後晚餐帶到空墓穴的那三天，而最後晚餐也就是門徒不再有未來的故事可訴說的時刻。他們在往耶路撒冷去的路上，有一些即將發生的故事一直鼓舞著他們。我們雖然不十分確定是什麼故事，卻很肯定它要告訴我們的是，羅馬人會如何被逐出耶路撒冷、以色列民族的復興，以及耶穌猶如一位勇敢的君王。門徒前往厄瑪烏的路上，向耶穌坦承道：「我們原指望他就是那要拯救以色列的」（路二四 21）。無論他們訴說的是什麼故事，都在那一夜蕩然無存。猶達斯出賣了耶穌，伯鐸跟著背叛他，其他門徒也因恐懼而逃竄。面對耶穌的苦難與死亡，他們根本沒有未來的故事可說。在這個脆弱的團體分崩離析的時刻，耶穌拿起餅來，祝謝了，交給門徒說：「這就是我的身體，將為你們而犧牲。」

這是基督宗教最基本的一種矛盾。我們基督徒聚在一起，紀念那最後晚餐的故事，也是我們建基的故事，因為我們在這個故事中尋獲生命的意義。然而，這個故事述說的是，沒有未來且沒有故事可說的時刻。我們像團體一樣聚在一起，圍繞著祭台，紀念團體分崩離析的那一夜：這個建基的故事擺明了就是一切故事都已瓦解，我們所能回顧的是這個團體拆散的時候。

然而，甚至還有更深的矛盾。當未來的故事再度瓦解時，敘述此事件的文件，即福音，有意讓第二次危機看起來有意義，因而記載此事件。耶穌復活後，門徒很快就將希望寄託於另一個未來的故事。他們將福音傳遍羅馬帝國各大城鎮，雖然飽受迫害，彼此爭論不休，一切仍漸入佳境，因為耶穌隨時來臨，

即將看到結局了。西元六〇年末期，教會在羅馬遭受尼祿王的迫害時，這些希望顯得尤其熱切。伯鐸和保祿固然殉道了，但也有許多基督徒彼此背叛，教會似乎瀕臨崩潰。耶穌當然一定會來，卻沒有來。這些首批基督徒再度面臨故事沒有結局的危機（註 12）。四部福音，尤其《馬爾谷福音》，可能就是攫取這個危機的碩果。所以耶穌不是在光榮中來臨，而是在新福音中聖言成了血肉。

因此，我們每一次共聚一堂舉行感恩祭，就是紀念耶穌面對死亡與背棄的時刻，同時也是門徒忽然說不出自己去處的時刻。我們以來自於福音的話舉行聖祭，當耶穌沒有在光榮中重返，這些話是在未來的故事第二次嚴重失落的光照下寫成的。所以我們現在應該知道，對天國懷抱希望並不會給我們一張路線圖，還不如拿掉它。由兩個例子可以看出來，早期基督徒失去對前途的確定性，反而與主日趨親密。耶穌在第一時刻將自己的身體交付給他們，並在第二時刻給了福音，所以我們不該害怕危機。教會正是在希望的危機中誕生。危機是我們的「招牌菜」（*specialité de la maison*），能使我們恢復活力。我們現今面臨的危機實在微不足道。

讓我們看看此刻耶穌做什麼，因為祂命令我們為紀念祂也要照樣去做。正是這樣的紀念使我們成為懷有希望的人。我們活在希望的氛圍中，常保持開放。我會在本書中反覆地回到這一點。這標記如何表現出希望呢？

最後晚餐是政治的權力與宗教的威權，這兩種力量的衝擊。那是既殘酷又愚昧的權柄，以強力逮捕耶穌，監禁祂、侮辱祂、殺害祂。我們可以看到這種權力，當比拉多對耶穌說：「祢不知道我有權柄釋放祢，也有權柄釘祢在十字架上嗎？」（若十

九 10) 但耶穌的故事，尤其在《若望福音》中，講論的則是另一種權力，即標記和言語的力量。耶穌將標記化為行動，變水為酒、開瞎子的眼、使啞巴說話，以及復活拉匝祿。這不是魔法般的力量，好像耶穌是個第一世紀的甘道夫（Gandalf）或另一個佛羅多（Frodo），而是攸關意義與真理的力量。因此，耶穌對比拉多說：「我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證：凡屬於真理的，必聽從我的聲音。」比拉多反問道：「什麼是真理？」但他不待耶穌作答，也不需要答覆，因為他擁有士兵。

因此，最後晚餐也是蠻力與標記兩種力量的衝擊，一方面是比较拉多的權力，另一方面則是那位面對死亡時，拿起餅、擘開餅、分享餅的弱勢者的力量。每一個感恩祭都是慶祝我們對基督的信賴，在基督內，意義將以我們無法揣測或期待的方式大獲全勝。捷克共和國卸任總統兼劇作家瓦茨拉夫·哈維爾（Vaclav Havel）曾如此定義：「希望不是堅信事情會好轉，而是不論有何轉變，都肯定具有意義」（註 13）。這就是我們生活的信念，快樂與悲傷、勝利與失敗，都能讓人在其中發現意義。無論上一個世紀多麼瘋狂，有世界大戰、核彈、種族滅絕、大屠殺等等，人類的生命都不會註定活在荒謬中。

我們對樂園的希望並不在於任何愚妄的勢力得勝，譬如：武力、資本主義或共產主義經濟學的勢力、任何種族或階級勢力，而在於意義終能大獲全勝。我們的故事始於天主說的一句話，創造就完成了。天主說：「有光！就有了光。」祂以聖馬克西摩（St. Maximus the Confessor）所謂「智慧的無限力量」（註 14）開始了創造。生存並不是一個蠻橫的事實，而是藉著天主的話而存在的事實。因此，我們要了解事物，不是武斷地強加給

它任何意義，而是要找到使它存在的造物主和它的關係，才能真正去了解它。自從亞當給動物取了名字，我們在呼喚那個名字的同時，才蒙召分享天主創造的完成，也就是天國。因此，當我們交談或談論彼此時，如果不是在做天主創造的夥伴，就是在企圖破壞天主的創造。

面對世界上的各種力量，包括強權與金錢的力量，這種力量似乎顯得無濟於事。對那些在工業革命的世界中長大的人來說尤其如此，因為那個世界建基於蠻力，從蒸汽與煤的力量到電力，最後是原子的力量。這一點和企圖掌控全世界的強權武力息息相關。這種蠻力正好造就了某個故事，也就是西方耀武揚威的故事。特別是英國子民，自認是天主特選子民的神話對他們影響尤甚，而且在那個故事的推波助瀾之下，一切愚妄的力量都成為順理成章的事。現在美國人繼承了同樣的神話。在這種世界裡，強調標記和言語最強而有力似乎使不上力，因為意義只存在人的腦袋裡。在這樣的世界中，宗教想受到重視非得加把勁不可。誠如史達林有名的一問：教宗擁有多少坦克部隊啊？

然而，這個世界正在一個深沉的改變過程中。我們可以在西方看到工業革命終結的標記，那些老舊的重工業泰半已結束。我們活在一個新世界中，里茲與華沙大學的齊格蒙·包曼（Zygmunt Bauman）稱之為「流動的現代性」（註15）。在此世界中，流通的不是諸如鋼鐵、煤等沉重的貨物，而是形象、標誌、象徵和標記。我們活在一個「象徵已達飽和的社會」（註16）裡。在這個新世界，奇怪的基督徒將焦點放在標記的力量上，似乎也不全然是愚蠢的事。如果我們能尋獲希望的標記，就會受到世界的矚目，即刻在網際網路傳遍天下。想想天安門廣場

坦克前那些弱小無力人物的影像，在數小時之內全球各處都看到他們的面貌。

聖方濟是一個藉著象徵性行動對世界說話的人，而當時的世界就像今日我們身處的世界一樣，在一個深度轉變的過程中。卻斯特頓（G. K. Chesterton）論聖方濟曾說過：

他所說的話比他所寫的更令人記憶深刻，他所做的事又比他所說的更富於想像……從他撕裂長袍扔在父親的腳前，到他鞠躬盡瘁，作十字架狀死在光禿禿的大地上，這些毫不意識的態度與毫不猶豫的行動造就了他的生命（註17）。

由此可以看出喬托（Giotto）何以是刻畫聖方濟最完美的藝術家。他的壁畫讓聖方濟善表的真諦永垂於世，是那些創造性行動的延續與回響。我們道明會則有藝術家安傑利可弟兄（Fra Angelico）。網際網路提供類似的傳播媒介，早期的方濟會與道明會，懂得善用他們那個時代最好的藝術家，我們是否能像他們一樣懂得善用現代網路呢？

恐怖分子計畫 911 事件就非常了解象徵性行動的重要，對生命與物質所造成的摧毀與破壞，真是恐怖到無可言喻的地步，但將它安排成一個象徵性的事件，以象徵現代化交通工具的噴射客機，撞上象徵美國軍事力量的五角大廈以及象徵企業力量的雙子星大廈，顯然是個暴力的象徵事件，表示沒有溝通的餘地。這也說明了唯有藉助於其他代表創造性與非破壞性的行動，例如寬恕與非暴力的行為，才終能獲得有效的回應。對我們大多數人而言，危機發生後讓人印象最深刻的是，消防人員抵達

現場，隨時準備捐軀。我們也忘不了他們的隨隊司鐸，方濟會的邁可·嘉吉（Mychael Judge），與許多消防隊員一起犧牲了。

911 第一個週年紀念時，有些美國道明會士決定以一個月只喝水守齋來表達追念。有許多兄弟姊妹加入，還有一位道明會在俗會友席拉·普羅文榭（Sheila Provender），後來在巴格達獻身伊拉克戰爭。有些人像我一樣，只是一段時日加入守齋。這是個減重的好法子哦！戰爭的威脅日漸擴大，又成為另一個焦點。我們都有一件運動衫上寫著：「There must be another way」（一定有別的辦法）。我們駐紮在世貿遺址的北邊聯合廣場上，每天有許多人來問我們問題，向我們索取修會簡介。還有很多猶太人和穆斯林每天三次加入我們的祈禱。最令我訝異的是，大家立刻就能了解守齋的象徵意義，甚至年輕人都懂，除了那些每天來和我們在一起，卻吃自己的漢堡和免費薯條的年輕人，那些玩意兒聞起來格外好吃。無論如何，守齋這個象徵性的行動會說話，每天都有電視記者來拍攝、轉播實況。

當然，我也得承認效果並不是那麼大，至少沒有看到布希總統因為道明會在紐約守齋，而致電給英國首相討論停戰問題。但藉著標記可以表明我們的希望，願意敞開窗戶，讓天主的恩寵來變化世界。藉著對意義的重視，而非蠻力，我們分享天主為我們帶來天國而說的一句話，祂說，「讓人興盛」，我們就會興盛。《威尼斯商人》中的波希雅（Portia）說：「那支小蠟燭光照多遠，善行在敗壞的世界中就照耀多遠」（註 18）。

耶穌並沒有開所有以色列瞎子的眼。有人可能認為是否治癒一位眼瞎的人差別可大了。耶穌也沒有為所有的婚宴解決缺酒的問題。但這些小小的標記都表達出天主創造與再造的一部分。這些行動的微小與脆弱，反而使它們成為更強而有力的宣

講。上主要等基德紅把軍隊從三萬兩千人減到三百人，才讓他攻打米德楊人。在聖經中處處可見小而美的例子。耶穌說我們為祂最小兄弟所做的，就是為祂做的。小小的行動包括祈禱天國來臨，以及宣講天國臨近的天主聖言。

耶穌並不是在製造任何標記。祂將要被交付給祂的敵人，那是富創造性並具轉化作用的行動。祂讓自己的門徒把祂交給羅馬帝國的強權勢力，祂不只是被動地接受這個事實，而是將之轉化為恩寵的時刻。祂使對祂的背叛成為一份禮物。祂說：「所以你將會把我交出來，然後跑走，而我把握住這樣的背信，將我自己當做一份送給你的禮物。」

懷抱希望並不只是篤信善勝於惡。我們不是只相信天主會說最後一句話，就像有些西部片裡的英雄，總是在最後一剎那趕來救人。耶穌藉著這個標記，接受謀殺天主的親生子，這最黑暗的行為，並使它有好的結果。卡爾·巴特（Karl Barth）說過，莫札特的樂曲震撼人心，因為其中蘊含好一個「不」字，就在大獲全勝的「是」當中被吞噬。誠如羅雲·威廉斯（Rowan Williams）寫道：「光明藏在黑暗的中心，在我們完全進入黑夜時，破曉即至」（註19）。

胡圖族（Hutus）與圖西族（Tutsis）種族衝突捲土重來期間，我第一次去蒲隆地（Burundi），這個種族衝突將如此美的國家蹂躪得很慘。當時我打算去該國北邊造訪道明會團體，取道陸路過於危險，因此我們計劃搭乘聯合國時有往返的小飛機。但是，聯合國因為暴力有增無減而撤離該國，我們只好相信一切會沒問題而驅車前往。這一趟真是相當艱辛的旅程。有軍隊因為途中發生戰事，而阻止我們前行。我們看到大巴士上整車的百姓喪生。有些掃射，我想是衝著我們來的。整個國家一片

死沉。所有的農作物都被燒毀了。接著，我們看到遠方翠綠的山坡，上面有一座修道院。

修道院中六位修女是圖西族，六位是胡圖族。多麼難得能看到兩個種族的人在愛與和平中共度生活，她們的家人幾乎都已在屠殺中喪生。只有一位年輕的初學，她的親人當時還倖存，但在我們離開前聽說也遇難了。我問她們如何彼此共謀和平的生活，她們告訴我除了共同祈禱之外，也時常一起聽新聞，才能彼此共享所發生的一切。的確，沒有任何人該獨自留在自己的悲傷中。來自各種族的人們漸漸聽說，這個修道院是安全的地方，就羣聚在他們的教堂裡祈禱，並在旁邊栽種農作物。在燒毀的土地上，這裡是一片綠地，也就是希望的標記。

據經師喬納森·薩克斯（Rabbi Jonathan Sachs）說，教宗若望保祿二世前往耶路撒冷時，許多以色列人都心存懷疑。那麼是否造訪又有何分別？不過是更多的話罷了。然而，當教宗到了哭牆，並在靜默的一處與猶太人共同為摧毀的聖殿哀悼時，他讓情況改觀了。他分享猶太人的哀傷，猶太人「看見那虛弱又孤單的人，站在曾經是聖殿的圍牆邊，身負多少世紀以來不睦的重擔，他決定為過往懺悔，並為前面鋪設一條新路」（註20），他們深為所動。會說話的標記奏效了。

西方教會面對的是必須接受自己的背叛，也就是極少數聖職人員造成的性侵害。許多教會領導者多麼希望有一天早晨醒來，發現這個惡夢已經過去，一切復歸從前。我們必須勇於相信，這個痛苦是能夠懷著希望坦誠去面對的。誠如耶穌接受猶達斯出賣祂，我們也能勇於面對這個痛苦所代表的某種背叛，並相信終會有好的結果。安達·麥當勞（Enda McDonagh）問我們，是否敢分擔那些遭受性侵者的絕望。「我們註定要絕望嗎？

絕望纏困這些性侵受害者多年，他們仍尋求牧靈者愛的援手，陪伴他們度過暗夜。身為基督內的弟兄姊妹，此刻需要我們所有人努力去分擔他們的痛苦、黑暗與絕望」（註 21）。我們若與他們同在，將會發現一個嶄新的、震撼人心的希望。如果我們逃避，一切都徒勞無益，好像耶穌從後門開溜，而不是面對自己被出賣的這個暗夜。

我們慶祝希望的聖事是在一切看似無望的時候。它不只是指向未來，從某種意義來看，是未來闖了進來。他們所渴望的事提早在此刻出現。面對死亡，他們吃喝慶祝。永恆此時闖入了。捉拿耶穌的士兵快到了，但現在是祂分餅的時刻，也是僅存的時刻。

身為基督徒，我們希冀永恆。然而，永恆不是在時間的末了——當我們死亡時才出現。它在我們分享天主生命的此刻已經開始。每當我們以愛克勝仇恨，它就進入了。這一代的人事實上並沒有活在此時此刻，而是活在即將發生的一切之中，諸如即將得到的快慰、大難臨頭似的瘋狂採購、預期實現的心願等等。希望的意思是勇於讓天主的永恆，在此時衝破濃密的雲層。抱持希望就是活在任何事都可能發生的當下。十四世紀的道明會士艾克哈大師（Meister Eckhart）曾寫道：「什麼是今日？今日就是永恆。」所以，感恩祭是我們希冀天國的聖事。然而，我們此刻就能瞥見天國，嘗到那種未來的喜悅。因此，我們需要的是能為我們說出未來的標記。

1966年，教宗保祿六世和大主教拉姆西（Archbishop Michael Ramsey）在羅馬聖保祿大殿共同舉行合一的禮儀。他們簽署了一份共同的宣言，肯定彼此對合一的渴望。保祿六世還將大主教帶到旁邊看他的壁畫，又突然要拉姆西取下他的權戒。拉姆

西雖深感困惑，仍照辦了。教宗取下自己任米蘭總主教時的權戒，把它戴在拉姆西的手上。拉姆西立刻感動落淚，終其一生都戴著那枚權戒，也是羅雲·威廉斯大主教去見若望保祿二世時戴在手上的那枚權戒。其實，這個彼此認同的行動與天主教官方拒絕承認聖公會聖統的有效性，其間的不一致常被人提出來。當然，這樣的行動並不代表已經達到未來，只是表達出一種讓未來更接近的希望。我們的教會可能仍然是分裂的，還沒有共融，但這樣的行動正是走向未來。教會的重新合一雖不是樂園，卻至少可以終結令人汗顏的反對標記。

2002年4月到開羅時，那裡的院長帶我去一個觀光客不會造訪的地方——穆卡單（Mukatam）。那是拾荒人居住的地方，三十多萬人當中許多都是基督徒。不諱言這是我造訪過最髒、最臭的一個地方。連孩童都顯得蒼老，沒精打采地在街上玩足球。那裡的人每天駕著驢車到城市裡載回垃圾，將垃圾分類，看看有什麼東西可以留下來回收使用。每每在回家途中，他們會看到城市後面的一大片斷崖，一位波蘭藝術家在斷崖上畫出基督在光榮中的標記：基督的復活、升天及最後的來臨。回家時，他們看見這些標記，會想起自己不只是穆卡單的市民，也是天國的子民。這些標記向他們說出了未來。

當我講述這個經驗時，曾有人反對，認為這無異是提供宗教鴉片，讓人們安於自己的命運。相信未來的榮耀可能鼓勵人順服於暫時的痛苦，而不去為正義奮鬥，這個情況可能就是如此。但是，這樣的行動與象徵確實為人帶來希望，讓人克服冷漠與無助感，而付諸行動。我在開羅時，他們也帶我去看一個在貧民窟中的計畫，基督徒與穆斯林在那裡一起合作，裝設用水與排水系統。標記許諾未來，讓我們從冷漠中解放，振作起

來做些事。

約翰·克萊斯（John Cleese）在影片《順時針方向》（*Clockwise*）中說到：「我在意的不是絕望，而是希望令我受不了。」希望挑戰人的宿命論，正因此而顯得動盪不安。賀佛爾（Eric Hoffer）寫道：「有些人想要改變國家或世界，絕不能靠著心生不滿，或宣示力求改變的合理性，或是迫使他人接受新的生活方式。他們必須知道如何點燃並煽動一種奢望」（註 22）。世界上大約有六分之一的人口生活在極度貧窮中（註 23），並且每天有兩萬多人因此而死亡。我們可以在廿一世紀的前廿五年內消滅極度貧窮，這並非全然不切實際的想法。一百年前，英國也有差不多相同比例的人口生活在極度貧窮中。有些人認為情況不可能改觀，但他們錯了。我們身為基督徒，應該拒絕宿命論，致力於終止貧窮。雖然我們沒有在經濟或政治上獨具慧眼，知道如何成就此事，卻可以用標記說出我們的希望。這需要我們具有想像力和膽量。如果別人看到我們基督徒也有些許瘋狂的行動，而不總是膽小退縮，怕自己起不了作用，或是怕別人因此不喜歡我們，那麼人們或許會開始稍稍了解我們的奢望。

「如果你將悲傷編成故事，或是說一個有關悲傷的故事，就不難負荷一切悲傷了」（註 24）。一般認為，我們人類藉著說故事，能讓生活中的悲與喜變得很有意思。無論對個人或羣體，故事都會讓我們的生活經驗具體化，且具有目的。我們基督徒就是活在一個故事裡，進而發現希望。這形成我們的禮儀年，從將臨期開始到基督君王節，每一個主日把我們聚集到祭台前。這共同的紀念包含一個許諾。然而，這會是個不真實的故事嗎？我有一位朋友，是梵蒂岡的蒙席，在一個重要的國際會議上，相當不可思議地引用了「合成芽樂團」（*Prefab Sprout*）的一首

歌〈意外的人生〉：「世界需要尋夢者——願他們永不清醒。」結果現場聽眾一片譁然，因為將歌詞譯成法文的翻譯員以為是「世界需要激進者」。基督徒真的只是冷酷現實中尚未清醒的尋夢者嗎？或者生活只是「一個傻子說的故事，充斥聲音與憤怒，根本毫無意義」（註25）。

勞倫斯（D. H. Lawrence）寫道：

「樂觀者安穩地置身於一方斗室
在內牆畫上一片藍天
又將房門一鎖
就說自己是在天堂裡」（註26）。

或許是教會飽受危機的煎熬，天主才消滅我們藉以逃避現實的樂觀細胞。祂推倒憂鬱之牆，陽光才會照射進來，我們也才走得出去。在一個誓發隆重聖願的典禮中，當時英國會省的省會長伊恩·希斯羅普（Ian Hislop），這位熱情粗獷從長老會皈依的蘇格蘭人說：

我在走向自己修道生活的終點，而你現在正開始你的修道生活。當我回顧這段漫長的修道生活，不禁想起自己所辛苦建立與堅持的一切。我常辛苦建立些什麼，想給自己留下一些紀念，卻有些莫名奇妙的事尾隨而至，摧毀我辛苦建立的一切，而這就叫做進步。因此，我想給你這樣的建議，無論你有多麼精心的設計，或多麼巧妙的安排，有一點可以確定的是，天主會阻撓它們（註27）！

這些話看起來有點像喀爾文教派的悲觀主義，但其實不然。我們的夢境太小，如果天主讓我們的夢破滅了，我們才會冒險進入祂那大格局的生命內。天主將我們從小小的野心中解放出來，我們才知道可以有更大的希望。

事實上，禮儀年或感恩祭並不會讓我們看到未來要發生什麼事。「時間的故事在信仰內跨越未知的鴻溝，而我們的故事也只不過是一個賦予時間意義的祈禱」（註28）。事實就是如此，因為我們還無法知道自己生命的意義，因為它們的意義在於天主，誠如多瑪斯告訴我們的，我們無法知道天主是什麼。我們只能接受「天主為愛祂的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的」（格前二9）。抵達表示我們必須經過死亡，也就是說當一切真的毀滅時，我們才會走出去，進入天主圓滿的陽光內。

在本章的開始，我們提到摩摩和奧斯卡，這兩位年輕的朝聖者。他們都是孩子，年輕人總是希望的標記，因為他們的人生才開始。聖奧斯定說：「天主比所有的人年輕」（註29）。我們越活越老，而天主永遠比我們年輕。

希望表達出天主永遠的年輕。貝瓊（Peguy）著名的一首詩中談到希望，他在自己九歲的女兒身上有極具代表性的發現：「現在對這個小女孩來說，凡事都才開始就是希望」（註30）。

我們每一年慶祝生日，蛋糕上多一支蠟燭，讓我們記得自己又年長一歲。但是，我們從來不會在聖誕節，以一個超級大蛋糕，來慶祝耶穌數算不清的年紀。祂永遠是厄瑪努爾，天主在我們中間，代表新生與新的開始。聖誕節慶祝的是天主萬古常新。在盧安達（Rwanda）種族大屠殺之後，我到那裡去，發現一位加拿大籍的道明會弟兄陷於極度悲傷，他所有的朋友幾

乎都死了，他所成就的一切也全毀，看起來毫無未來可言。翌年聖誕節，他寄了一張照片給我，抱著兩個盧安達圓滾滾的嬰孩，在底下寫著：「非洲擁有未來」。每一年聖誕節，我們紀念耶穌誕生，就可以說「人類擁有未來」。

然而，奧斯卡和摩摩是面臨死亡的孩子。奧斯卡藉神奇女摔角手玫瑰奶奶之助，面對自己的死亡。摩摩則必須目睹他的老師蘇菲的死亡。年輕人面對死亡，象徵我們今日希望的脆弱。歐洲價值研究顯示，歐洲年輕人關心死亡的人數增加。或許是上個世紀許諾人類一個未來的這個偉大故事幻滅，讓我們專注於自己個人的命運。基於某種理由，多數天主教的年輕人都相信天堂，而基督教的年輕人只相信「死後的生命」。現在很少人在教堂領洗、結婚，卻仍有很多人指望臨終時得到教會的眷顧。在歐洲法國是最俗化的一個國家，但仍有百分之七十的法國人希望教會為他們送終。甚至相當主張不可知論的密特朗總統，也在生前留下一個不明的指示說，「可以有一台彌撒」（註31）。結果，他同時得到兩台彌撒。

耶穌最後晚餐的標記美極了。面對死亡時說到希望是多麼美的事。教會訓導常遭質疑，信理在我們的社會中或許不是一個好字眼，但美自有其魅力。它道出我們難以清楚表達的希望，就是我們的生活具有某種最終的意義。美表達出這種希望，生命的朝聖之旅確實在走向某處，即使我們還無法說出那是何處，如何走到那裡。美不是在一個禮儀蛋糕上加上糖霜，它具有自己的本質。魯益師（C. S. Lewis）曾寫到，美喚起我們對「自己遙遠祖國」的渴望（註32），這是我們所渴念卻未曾見到的家鄉。當艾倫·麥克阿瑟（Ellen MacArthur）即將結束她以遊艇獨立完成的環球之旅，她聞到土地的芳香，雖然尚未看到卻知道離家

不遠了。美為我們帶來了天國的芳澤。

喬治·史坦納（George Steiner）在《真實臨在》（*Real Presences*）一書中提到，藝術創作最容易讓我們體驗到天主的創造。「在每一個『藝術行動』的深處都隱藏著跳脫虛無的夢想，對原創者而言，這夢想是多麼新穎特別的創造，簡直把世界都拋在腦後了」（註 33）。當天主說：「有光」，這美好的藝術傑作即造就了這第一個「爾旨承行」。面對死亡，美說出了我們對永恆與再造的希望。葉慈曾說：「如果人不以全身血脈、神經去相信靈魂不朽，恐怕沒有人能像莎士比亞（Shakespeare）、荷馬（Homer）、索福克里斯（Sophocles）一樣創造」（註 34）。

喬治·派崔克·奧維爾（George Patrick O'Dwyer），伯明罕這位性急的總主教，於 1960 年代末期在一個本堂舉行感恩祭。本堂禮儀團很用心地準備了許多最現代的歌曲，還有多位吉他手伴奏。在一首歌唱到一半時，總主教使勁闖上歌本，咆哮著說：「聽夠了這些不登大雅的小曲，讓我們唱些優雅的歌，請翻到八十二頁，或其他任何一頁都行。」彌撒結束時，本堂神父感謝每一個人的貢獻，並公開為總主教的無禮向大家道歉。緊接著一陣可怕的沉默後，總主教說：「現在我要說話了，總算這個教區裡還有一位很有勇氣的神父。」


姑且不論總主教令人錯愕的無禮，大概我們當中很多人也都曾和總主教有同感。我們在感恩祭中看到的，往往不是帶給人超越性希望的一種美感。誠如最後一首聖詠的作者所說：「請眾吹起號角讚美祂，請眾彈琴奏瑟讚美祂。請眾敲鼓舞蹈讚美祂，請眾拉絃吹笛讚美祂。」但願我們真能如此，才不致有違這段話的真諦，而讓禮儀顯得單調乏味。如果教會要讓年輕人看到希望，我們就需要在教堂裡讓人感受到更多令人耳目一新

的美感。無論是針對中世紀清唱的聖歌、特利騰大公會議後的巴洛克樂曲，或是十八世紀基督教衛理公會的聖歌，基督宗教多半的革新都著重一種新的審美觀。

約翰·鄧恩（John Donne）認為天主創造宇宙時所說的話就是一首歌。這樣的主題在我們傳統中處處可見，從聖詠作者唱出天主的整個造化，到中世紀的「星辰之樂」（the music of the stars），乃至現代弦樂題材以及弦樂合音等等（註35）。加來道雄（Michio Kaku）曾說：「物理學不過是和諧定律。整個宇宙好比這些顫動的琴弦奏出的交響樂，以及天主的心思念慮，愛因斯坦曾提到，天主的心思念慮猶如宇宙之樂，貫穿十度空間引起共鳴」（註36）。因此也可以用音樂來表達我們的希望，誠如鄧恩所言，在那裡「無分鬧與靜，唯一一種音樂；無分懼與望，唯一一種財富；無分敵與友，唯一一個共融與認同；無分終與始，唯一一個永恆」（註37）。

因此，我們面對死亡所需要的標記之一是音樂，是歌譜上的顫音與四分音符。聖詠作者在黑夜受到絕望的試煉時，詠唱：「弦琴和豎琴，醒來吧！我要喚醒曙光。」最重要的是，音樂克服黑暗，並宣報一個我們無法想像的希望。家父去世之前，要我們買一個隨身聽給他聽音樂。這是最具體也是最抽象的藝術，表達出沒有任何蠻橫的力量能凌於其上。

「希望」佩帶著有鳥羽，
棲息在靈魂深處，
唱出一首無詞的曲調，
絲毫沒有休止的跡象（註38）。



第二章

學習自動自發

基督宗教最重要的是要讓人看到生命有意義，因為我們的生命是要走向終極的目標。無論我們的遭遇如何荒謬、痛苦，意義總會說明一切。或許眼前我們說不出自己的生命或人類是怎麼回事，但有朝一日能發現我們的生活與存在有意義，那正是我們的希望。而我們是否現在就能讓人看到任何終極的意義呢？第一章結束時談到音樂，那是最基本的一個方式，表達出我們對超越語言的境界所懷的希望。然而，是否有其他方式能讓人看到旅程的終點呢？在本章及下一章中，我會提出兩個現在就活出生命最終目的的途徑，也就是我們應該具有自由和快樂，讓我們覺得天主不存在是沒什麼道理的。基督宗教帶領我們進入一種獨特的自由與快樂，就是分享天主自己的生命。因此旅程的終點在當下即昭然若揭，同時藉著對旅程的目標有此體驗而振奮了希望。在其他信仰或無信仰的人當中，我們也希望同樣發現這種獨特的自由與喜樂，因為並不是唯獨我們現在即能分享天主的生命。不過我們也知道，福音帶給我們的自

由與喜樂，應該不同於我們文化的期待，而且還可能看起來有些離經叛道。

幾年前，我到捷克探訪道明會士。在靠近奧地利邊境的一個小鎮斯諾摩（Snojmo）過夜，依照慣例參加道明之家的聚會。在場有許多對年輕夫妻，帶著活蹦亂跳的孩子們，大家一起享用美味的臘腸和東歐有名的梅子白蘭地。酒足飯飽後，開始公開討論問題。一位年輕女士首先發問，她想知道如何把教會有關倫理的訓誨傳達給孩子，因為她的小孩就像西方青少年一樣叛逆。我不知該怎麼回答，就將問題交給同行的夥伴吳傑·謝爾吉（Wojciech Giertych），他是羅馬天使大學（Angelicum University）的倫理神學教授。

他走到黑板前，在角落畫了一個小方格，然後說：「這個方格裡是天主的誡命，那就是倫理嗎？」大家都答說：「當然。」可是他說：「不對！天主對誡命沒有多大興趣。」於是又畫了一個和黑板一般大的方框，然後說：「那是自由，是真正讓天主感興趣的，所以你們的責任就是要教孩子自由，這才是福音的訓誨，也是聖多瑪斯的教導。」我聽了十分心動，甚至心想若有安息年，我會多研究多瑪斯的倫理神學，因為在混亂的1960年代末期，我所念的神學在這方面多少有些疏漏。

聖保祿說：「基督解救了我們，是為使我們獲得自由；所以你們要站穩，不可再讓奴隸的軛束縛住你們」（迦五1）。基督徒最與眾不同的一點，應該就是我們的自由。別人會對我們感到不解的，該是我們令人訝異的自由，只可惜未必如此。教會常給人相當壓抑的印象，不斷告訴大家不要做他們想做的事，而去做他們不想做的事。誠如威廉·布雷克（William Blake）寫道：

身著黑袍的司鐸，大搖大擺，
用荊棘捆綁我的喜悅與渴望（註1）。

我們西方社會對自由的態度極為曖昧，一方面我們處於所謂的「自由世界」，享有各種寶貴的自由：言論自由、行動自由，以及隨自己的意思投票等等。歐洲價值觀研究顯示，被視為個人自主權的自由，對現代歐洲人而言，是最重要的價值。但是我們的社會竟然又因缺乏自由而苦惱。

在我年輕時，到處感受到自由的氣息。最具代表性的就是1963年8月28日金恩博士（Martin Luther King）精采的演講「我有一個夢想」，這個美夢就是自由。「到那時，所有天主的子女，有黑人和白人、猶太人和外邦人、基督教徒和天主教徒，都能手牽手，一同高唱古老的黑人靈歌：『終於自由了！終於自由了！感謝全能的天主！我們終於自由了！』」四十年後，柏林圍牆倒下了，自由市場成功了，然而我們也感覺到有些事似乎比從前少了些自由。我們也是歷史上使人入獄最多的時代。除了中國之外，美國國民入獄人數的比率高於世界上其他社會。我們看到在英國稱之為「保母政府」的發展，是一種操控的文化，而且我們很怕會有更多奇奇怪怪來自布魯塞爾的規定。

更糟的是，有許多人在心理上覺得被禁錮：被毒品與酒精、自己的過去或童年、自己的基因、貧窮或孤獨所禁錮。在這個自由的社會中，許多人覺得自己受到束縛，的確是很奇怪的事。甚至富有與成功的人也常覺得處處受限。唯有發現往往是一場空虛的自由，我們才會逐漸變得自由。誠如齊格蒙·包曼所寫的：「在美味的自由藥膏裡，有一隻討厭的無能蒼蠅，被放進個人化的大鍋中烹煮，由於強烈期待自由得以實現，更顯得無

能令人感到厭惡、不安與懊惱」(註2)。1990年代末期的歐洲價值觀研究中，巴特·麥傑翠克(Bart McGettrick)寫到，歐洲人需要一套「自由教學法」。自由是現代歐洲人的核心價值，但是我們卻不知如何去享受它。

事實上，我們的社會已經成熟得可以接受福音中自由的訊息：這應該是我們傳播福音的核心。但，除非我們面對並克服因畏怯而缺乏的自由，這常造成教會生活裹足不前，否則我們的話也毫無權威可言。有一天，一位母親帶著孩子去見甘地(Mahatma Gandhi)。因為她擔心孩子太愛吃糖果會上癮，想請這位智者說服她要學會節制。結果甘地要母親先帶女孩回家，三週之後再來。母親照辦後回來見甘地，甘地和女孩談話，並勸她戒掉。最後，母親不解地問甘地：「為什麼你不三個星期前就和她說這些話呢？」他回答說：「因為三個星期前我自己也對糖果上癮。」如果我們基督徒要別人信服我們所說的自由，我們自己就必須先從奴役束縛我們的事物中得到解放。

康德認為自由是不能解釋，只能捍衛的(註3)。我們無法為基督徒的自由提出一種解釋，卻能見諸於行動，也就是在最後晚餐中看到自由。這個希望的標記是最自由的行為。最後晚餐是在逾越節吃的一餐，慶祝以色列人從埃及的奴役生活中解放出來。耶穌和門徒們斜靠在餐桌前，還有那位耶穌所愛的，倚著祂胸膛的門徒，這是他們自由的標記。猶太人的傳統認為「既然奴隸站著吃飯，這裡(逾越節)大家應該斜靠著吃飯，象徵他們脫離束縛，得到自由」(註4)。那一夜，耶穌開創了新逾越節，進入天主超乎想像的自由中。

那最後一餐帶領我們，成功地步入一種更深的自由。我們首先看到的是耶穌被出賣，失去了自由。然後，我們可以略做

反省，耶穌如何超越受害者的情境。接著，看到祂擁有抉擇的自由，這是人類一般基本的自由。但最後晚餐邀請我們進入更深的自由，即自發性的自由，乃至最後犧牲自己性命的自由。

背叛

我們從背叛談起。為什麼猶達斯將耶穌交付死亡？我們不知道答案。當耶穌在山園裡遇到他，就問他：「朋友，為什麼你在這裡？」（參閱瑪二六 50）猶達斯沒有答覆。這個問題在聖週五的非難中不斷地重複：「哦！我的同胞，我對你們做了什麼？我怎麼得罪了你們？回答我啊！」我們無言以對。罪惡是荒謬、無意義的。面對耶穌的死亡，我們所能做的只是向祂提出同樣的問題：「朋友，為什麼祢在這裡？」罪惡的奧祕無法解釋，卻在更深的善的奧祕中被吞沒。

不過，對於猶達斯何以被出賣耶穌的想法所誘惑，我們還是可以有一些看法。猶達斯的名字猶達斯·依斯加略，為我們開了一扇小門，讓我們進入他的心思念慮，了解他何以做出如此可怕的舉動。猶達斯是很普遍的以色列人名字，許多著名的猶太自由鬥士都叫猶達斯。他的綽號依斯加略，意思是「利刃手」或「暗殺者」。可能他一直渴望有一場趕走羅馬人的革命。我猜想他是滿懷興奮之情上耶路撒冷去的，因為他想現在正是驅逐壓迫者的時候了。耶穌將會以偉大的戰士默西亞的姿態出現。在聖枝主日，當耶穌來到耶路撒冷，羣眾準備跟隨祂去任何地方。但，什麼事也沒發生。耶穌只要抓住那一刻，就能勝券在握，而祂卻輕易放過了這個時機。我在第一章中強調，正是在最後晚餐的那一刻，不再有任何未來的故事可說了。猶達

斯可能比其他門徒更早看到這一點，而且無法承受這樣的失落。因此，猶達斯是個失望的人，他這個做夢的人感到失望了。耶穌背叛了他的希望，所以他也背叛耶穌。諷刺的是，耶穌在最後晚餐所開創的是更根本的自由，遠超過猶達斯所夢想的自由。

有人認為猶達斯的錯誤在於他尋求政治的解放，而耶穌提供的是心靈的自由。這種想法未必正確。耶穌讓我們從人類受到的一切壓迫中得到自由，無論是心智上或政治上、個人或社會所受到的壓迫。我們的希望是，有一個中止壓迫人類的世界。說真的，教會有時很健忘，會僅以個人條件來看我們的宗教。在卡塔赫納（Cartagena），現在的哥倫比亞，兩位英勇的耶穌會士阿隆索·桑多瓦（Alonso de Sandoval）和伯鐸·克拉威（Pedro Claver），花了幾年的時間照顧從非洲運到當地的奴隸。麥庫洛克（Diarmid MacCulloch）寫道：「在當時的背景中，他們相當勇敢反文化的牧靈工作，在移民當中確實引起非難，不過他們首先努力灌輸一種罪的意識（尤其是性方面的罪），然後是痛苦的懺悔而來的悔改，現在看起來都很奇怪地被放在西方基督教文化所犯下最大的集體罪行之中」（註5）。解放神學幫助我們重新發現這樣的洞見：基督徒的自由是既不能將它靈修化為某種內在狀態，也不能簡化為一個政治活動。

我的猜測是，猶達斯並未看出耶穌開創的是多麼根本的自由。事實上，他怎麼看得出來呢？恐怕其他門徒也都看不出來。耶穌帶來如此「根本的革命」，直接深入到我們具體的生活，因此也就是死亡與復活的意思（註6）。猶達斯只將希望放在政治舞台上重新洗牌，換一位統治者就好了。這本來也沒什麼不好，但耶穌要讓我們分享的是天主自己超乎想像的自由，這自由要求我們更能活出生命的意義。我們願意打擊政治上的不義固然

是好事，但需要有更甚於此的表達，也就是自由，這自由乃是天主自己的生命。誠如賀伯特·麥凱比（Herbert McCabe）所言：政治活動只是「信仰在社會上的能見度」（註7）。

即使猶達斯很失望，又豈能將一位稱他為「朋友」的人交付出來呢？這一點我們實在不清楚。福音內容著重的不在於心理學，也不是現代的歷史紀錄。但猶達斯一步一步逐漸陷於罪惡，還是有跡可尋的，只是相當緩慢，而且恐怕他並不全然了解自己做什麼。他去見司祭長，說：「我把他交給你們，你們願意給我什麼？」不提耶穌的名字，耶穌只是「他」。這是和某一個人保持距離時，我們會採取的第一小步，就是不去提他的名字。譬如一位丈夫會說：「我在電話裡跟你媽說過了」、「她的隔壁」、「那個小男子」等等。當李維（Levi）進入奧茲維殊時，形容那些人如何拿掉他的名字，只給他一個號碼：「再也沒有什麼是屬於我們的了，他們拿走了我們的衣服、鞋子，還有頭髮……他們甚至拿掉了我們的名字。如果有人想留住名字，就會發現那得花上多大的力氣，才能保住名字背後為自己留下來的意義」（註8）。

在晚餐桌前，耶穌說他們當中有一個人要出賣他，猶達斯問耶穌：「辣彼，是我嗎？」我們以為他知道自己就是那個人，只是故作不解狀，想瞞過其他困惑的門徒，但是也可能他真的依然不清楚自己在做什麼。他雖然拿了錢，卻可能未必明確地作過任何承諾。而且，尚未做任何事之前，他還有時間改變心意。達文西（Leonardo da Vinci）的〈最後晚餐〉完美地捕捉到那個時刻的曖昧不明。猶達斯聽耶穌說的話，想要退縮，卻已經伸出手拿餅往盤子裡蘸了（註9）。當我們每個人趨向某種自己不允許的罪惡時，其實自己是知道的。我們走向罪惡，卻哄騙

自己要去做的是別的事，還懊惱自己竟未察覺不軌的意圖。我很難想像猶達斯只是冷酷無情地去做那件事。白拉奇主義者（Pelagians）認為，所有的罪都是完全有意識地拒絕天主，奧斯定則表示「人多半是哭泣著、呻吟著犯罪的」（註10）。

當猶達斯將士兵帶到革責瑪尼時，他是否全然知道自己在做什麼？《馬爾谷福音》中，他要他們把耶穌「小心」帶走。他仍然在哄騙自己嗎？心想「哦，司祭長非常氣祂，所以祂需要得到善良羅馬人的保護」。然後他熱情地親吻耶穌。這就是 *kataphilein*（譯按：以擁吻為出賣的記號）這個字的意思。因此，一個人連自己都欺瞞，直到最後一切都來不及了，或許就是這個人悲劇的下場吧！

這個例子中，渴求自由的這個人，就是最深深缺乏自由的人。如同保祿所言：「我不明白我作的是什麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作」（羅七 15）。在《若望福音》的記載中，耶穌幾乎是鼓勵他去扮演他註定要扮演的角色：「你所要做的，你快去做罷！」（若十三 27）如此沉淪於罪自然是他孤僻的結果。他獨自去見司祭長，出賣耶穌的念頭由此浮現。他坐在最後晚餐桌前，陷入最深沉的孤獨中。有時，我們需要朋友提醒我們何去何從，為我們好像一面真實的鏡子。這是痛苦的，但能讓我們保有自由。然而，猶達斯的孤獨就是整個事件最後的結局嗎？根據《瑪竇福音》，他和耶穌最後一次見面，還像朋友一樣接待耶穌。

選擇

耶穌是無辜的受害者。祂是仇恨與恐懼的受害者。祂的生

命不在自己手中。祂被出賣，很快就會被交出去。祂和我們一樣經歷了一切不自由與受害的經驗中，但祂仍然會去作抉擇，即使能作的抉擇很有限，祂還是選擇和門徒共進最後一餐，而非逃離耶路撒冷。祂決定穿越克德龍溪谷（Kidron valley），來到革責瑪尼山園，面對祂的仇敵。祂並不只是個受害者，當祂在山園裡宣告自己是誰時，《若望福音》提及士兵在祂面前跌倒。

對於我們的社會以及福音中，製造受害者的一套機制，像吉拉爾（René Girard）與艾利森（James Alison）這些作者都有精闢的分析（註 11）。在此我只是想強調，耶穌不受壓抑地自由召喚我們所有人，要超越自己只是個受害者的想法。當任何人遭受任何一種迫害時，教會必須與這些人同在，甚至教會必須承認自己有時也迫害了某些人。如同聖保祿前往大馬士革途中，我們也要聽見主對我們說：「掃祿，掃祿，你為什麼迫害我？」

我們要不怕名列搗蛋分子，雖然這樣對我們的名譽不太好。這讓我想到一位法國的道明會士，他隨駐羅馬，有一輛休旅車。他學習他們的語言，過他們的生活，漸漸被他們接受，甚至最後獲選為法官，有權裁決他們的爭端。我想從來沒有一位非羅馬人得到過這樣的榮譽。但是，這也表示他要承擔他們的恥辱，不時遭受體面人的攻訐、警察的騷擾，甚至被強制拘留等等。

西方社會瀰漫一種受害的意識，這是自由世界心態上的弱點，對於自由不能給人帶來預期的快樂感到沮喪。很多人覺得自己是偏見的受害者、歷史的受害者，或是基因、教育的受害者。現代世界典型的一個特徵是，大家都覺得受害，從北愛爾蘭到中東，每個人都宣稱自己是受害者。有些人甚至作「受害程度的比較」：「我比你更是個受害者。」這並不是要否認深深受害的人大有人在，例如：世界上很多地方的孩童和婦女，

被販賣作性慾的奴隸。不過，教會絕不能接受任何人反正「就只是」個受害者罷了。當一個人會掌握自己能作的抉擇時，也就有了自由。即使選擇極為有限，就像早上起床這麼小的事，我們還是可以有自由。如果一個人只是被動地接受受害這回事，他就死定了。

李維說，在奧殊維茲往往就是靠著一些小事情得以存活，譬如洗澡。他曾有一度放棄洗澡。為什麼？因為水很髒，洗也是浪費時間。結果一位集中營的同伴史坦洛（Steinlauf）救了他的命，如果他不洗澡就完了，李維說：

我們是奴隸，所有的權力都被剝奪了，而且飽受屈辱，幾乎生不如死，但我們還有一種力量，必須竭盡所能去捍衛這僅存的力量，那就是拒絕低頭的力量。所以就算沒有肥皂，也要用髒水洗臉，用夾克擦乾，還要擦亮自己的鞋，不是因為規定如此，而是為了尊嚴和禮貌。我們要昂首闊步，絕不拖著腳走路，不是為了遵守普魯士的紀律，而是要讓自己活著，不致邁向死亡（註12）。

非洲給人的印象往往是一羣受害者，總是有許多腹部腫脹的孩子捧著碗乞食。由於西方國家的經濟政策、貿易協定、外債，甚至各種發展計畫等等，確實造成非洲的種種苦難。但是，如果我們將非洲子民框在受害者的形象內，那就真的是在中傷這塊大陸。2001年在馬尼拉的道明之家大會中，有一位年輕的剛果在俗會友痛斥我們西方人，以販賣武器來搶走他們國家的鑽石。西方世界確實從他們的苦難中致富。除非我們停止這種

壓迫，否則他們一點辦法也沒有。他對我們的指控是有道理的，不過有一位從安哥拉來的年輕會士提醒他，非洲人不必認為自己只不過是受害者罷了，當時我的心為之一振。安哥拉和剛果要做什麼，才能開始邁向自由之路？那位年輕的會士賽卡（Zeca）經營一個組織，幫助安哥拉社會戰後的重建工作。

耶穌作抉擇。這是在我們的社會裡，首先會想到的一種自由。在市場裡的自由是從不同的選項中作選擇：選百事可樂或可口可樂？但有些人的選擇很有限，例如：在很多國家，婦女不能拒絕和 HIV 陽性反應的男子有性行為。然而，如果大家認為教會與他們同在，支持他們在可能的範圍內作倫理抉擇，而不是替他們作抉擇，那麼教會也只能做一個福音宣告的自由的搖籃。

如果倫理的訓誨只是告訴大家必須做什麼，恐怕教會就無法吸引人了。而且無論對錯，這麼做是會被視為侵犯別人的自主權。歐洲價值觀研究指出：「個人主義」是現代歐洲人最主要的特徵（註 13）。這一點更透露出，個人權利的最高價值在於對自己的生活作抉擇。我們珍視決定個人倫理價值觀的自由，這表示可以拒絕任何組織過度的干預，包括教會和國家。根據研究，年輕人很需要教會在靈修上的指導，但普遍否定教會有權干預個人的私生活。如果一個宗教與個人自主權產生衝突，大多數現代歐洲人都不會接受這個宗教，至少很多天主教徒是如此。畢竟，我們最深的自由是承行天主的旨意，卻可能不是在旅程的開始，而是到終點才了悟這一點。

其次，教會必須接受，一般人面對現代世界要作的抉擇有多麼複雜。我曾一個特別的機會中，和英國最大的石油公司高階主管共度週末。他們希望有局外人旁聽他們面對倫理抉擇

所作的討論。在此之前，我從來不知道他們的問題有多麼複雜。例如：該如何平衡對股東以及對受雇者的義務？如何兼顧利益與環保？基督徒的倫理生活中所面對的難題，可能教會訓導也沒有清楚易明的答案。一個人離婚後遇到相愛的人可否再婚？同性戀者是否只能過獨居生活？如果必須用我們的原則去思考這些問題太可怕，那就為這些問題祈禱，在福音與教會訓導的光照下研究它們，然後會出現的誘惑是，不是去做自己愛做的事，就是非要教會立刻給一個答覆。常常有人要求梵蒂岡解決倫理兩難問題，如果真的這麼做又會挨罵。抉擇確實不易，卻是走向自由的必經之路。

即使基督宗教的訓誨看起來清楚分明，我們仍得用心去接受一般人生活中的複雜性，尤其當他們拚命想知道怎樣做才對。讓我們以墮胎為例，整個基督宗教的傳統是反對墮胎的。根據〈致迪奧聶特書信〉，早在第二世紀就是如此，基督徒和他們近鄰的看法非常不一樣：「他們像其他人一樣結婚、生子，但他們不會毀滅自己的子孫。」我們無法想像教會會允許墮胎。但這並不表示我們基督徒對那些贊成墮胎者的聲音充耳不聞，既然我們可以信任我們傳承中基本的真理，就不必害怕用心去了解他們的處境，看看能從中學到什麼。誠如巴特勒主教（Bishop Butler）在大公會議中所言：「讓我們別怕真理會危及真理。」如果我們留意他們說出的真理，就能幫助我們更看清我們所相信的真理。像約翰·厄文（John Irving）的小說《心塵往事》（*Cider House Rules*）以及影片《天使薇拉卓克》（*Vera Drake*）都幫助我們去了解選擇墮胎者生命的複雜性。真理是單純的，但人性除非透過對複雜性的體驗，否則只是一種幼稚的單純，或冷酷無情的單純，而不是我們可以在天主內矚目瞥見的單純。

有些人覺得要保護我們所教導的真理，就必須激烈地攻擊、中傷別人，這些人對自己的信仰沒有安全感，害怕聆聽對方就會開始懷疑自己的信仰。如果我愈相信教會的訓導，就會愈自由地去聆聽與學習，並對於那些我們並不贊同的結論開放心胸。

聖多瑪斯喜愛的聖經章節是，我們不該稱別人為師傅，因為我們只有在天上的那一位。當我擔任修會的導師時，發現弟兄們似乎也喜愛這個章節，因為選讀這個章節的次數還真頻繁呢！聖多瑪斯了解，藉著恩寵在人的心思念慮中教導我們的是天主。一個人身為老師所能做的，只是在學生的探索過程中陪伴他們，克盡朋友之道。皮柏（Josef Pieper）如此表達多瑪斯的看法：「一位朋友，尤其是一位明智的朋友，能對朋友的抉擇有所幫助。這樣做是因為愛，視朋友的問題、朋友的自我如己（才不致『袖手旁觀』）」（註 14）。在與人分享我們的道理之前，我們必須變成這個人，深入他的想法，並分擔他的兩難困境。

若望保祿二世在《信仰與理性》（*Fides et Ratio*）中寫道：「不可忘記，理智本身的追求要靠可信賴的交談，及誠摯的友誼來支持。然而，猜忌與不信任的氣氛困擾著理論研究，把古代哲學家的教訓置之不顧，原來後者視友誼為真正研究哲學最適當的一個場合」（註 15）。友誼的意思是，一個人透過別人的眼去看，會注意到他們的經驗，看重他們的直覺與疑惑。如果教會訓導高高在上，遠離一般人在生活中的奮鬥，那就根本不是在教導人了。劍橋大學神學教授特納（Denys Turner）如此寫道：

一位老師或是宣道者，除了「提醒」大家對無限

的追求之外，我想不出來還有任何其他該做的事。耶穌告訴我們不要自稱老師，我們神學家在教導與宣道時，如果加上無助於喚起記憶、懷古以及渴望聖神的任何己意，天主自會幫助我們。所有老師都知道，執教時該有如此的謙遜與分別，因為他們知道若自己教得好，學生自然會說：「當然，好像在回憶一般，他們承認真理不再只屬於老師，因為已經和大家分享，屬於大家的了」（註16）。

當天主真的給我們誠命時，祂是在友誼的氛圍中給我們。當梅瑟在山上接受天主的十誡，並不是和一位宇宙定律的制定者見面，而是「上主同梅瑟面對面地談話，就如人同朋友談話一樣」（出卅三 11）。並且，當耶穌給門徒新誠命時，乃因他們是祂的朋友：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友」（若十五 14）。朋友之間彼此有義務，卻不是把他們綁在一起的束縛，是一種出自愛的義務，而不是法律上的義務。

因此，只有透過友誼和親密的關係，教會才能和我們一起面對倫理的兩難困境去作抉擇。唯有如此，大家才有信心作出具有創意與自由的抉擇，而不只是著眼於顯而易見的選擇，更能發現新的視野。在最後晚餐的那一夜，耶穌沒有多少選擇，而且似乎都不是好的選擇。不是坐以待斃，就是逃之夭夭，盡失顏面。無論如何，都顯得祂是生活中的失敗者，根本沒有什麼好選擇。然而，祂極具創造力的行動，掌握住這個被出賣的經驗，使它們成為一份禮物，也就是將這個四分五裂的團體轉化為新盟約的贈禮。

很多人都會發現自己的選擇不多，但作抉擇總比徘徊在選

擇之間好。有天主的恩寵鼓舞著我們的想像力，我們可以富於創意地作抉擇，向那些作夢也想不到的可能性開放自己。我們可以掌握自己的命運，將之化為祝福。即使自由似乎很渺茫，我們也能發現它。我在菲律賓遇到一位罹患癲瘋病的婦女，她在道明會聖馬丁會院經營的一間癲瘋病院住了大半輩子。事實上，許多弟兄本身也是癲瘋病患。這位婦人痊癒後，還是不敢走出去，深怕見到人們畏懼與嫌惡的眼神。她被拘禁在自己的傷疤裡。後來她發現她的病可以變成她的使命，便開始造訪亞洲各地的癲瘋病院，鼓勵病友走出自己的牢籠，重享自由。

有一個故事關於一位中世紀道明會的神祕家，真福亨利蘇索（Blessed Henry of Suso）。一位婦人將自己的私生子放在亨利的門階前，然後散布謠言說他是孩子的父親。亨利默默承受這一切，並對孩子說：「我可愛的孩子，我會照顧你，因為你是天主的孩子，也是我的孩子」（註 17）。我不知道其他弟兄如何看待此事。反正那位婦人為此感動莫名，並在去世前還了他清白。這段故事最美的地方是，這位婦人使他成為受害者，他不但沒有拒絕，反而接受婦人的指控，聲言孩子是天主的，也是他的孩子。他真的很自由。

自動自發

「這是我的身體，將為你們而犧牲。」這並不是一個耶穌可做可不做的單獨行動。對觀福音顯示，耶穌先前所做的一切，都是為來到這個時刻。召叫門徒、妓女和羣眾共食、增餅等等，所有這些事件都在這個創造性的行動中達到顛峰，成為基督團體這個團體的基礎。如果沒有這個行動，祂先前生活中的故事

都沒有意義。耶穌寬恕罪過所顯示出的自由，包括觸摸癲瘋病人、逾越法律等，都在這個完全自由的行動中達到顛峰。當我們閱讀福音的整個故事，會看到某種必然性，卻又完全出乎人的意料。那既是祂必須去做的事，又是祂最自由選擇去做的事。

如果我們像社會大眾一樣，認為自由只是從不同的選項中作抉擇，那麼一個人的生活就只是一個選擇接著另一個選擇罷了。一個人作了錯誤的選擇，只要去辦告解就沒事了。這星期當中有三次胡作非為，兩次思想不潔，沒問題，重新開始就好了。當然，我們都會戰戰兢兢去領聖事，希望罪過一掃而淨，但我們若止於這個層次，只考慮倫理生活中行為的好壞，我們就會停留在倫理上的嬰兒期。我們個人的歷史並不像亨利·福特（Henry Ford）對一般歷史所作的描述：「只不過一件接著一件的倒楣事。」誠如前一章中所提，我們要找到一個有看頭的故事，賦予我們生活意義。我們所說的故事，讓人看出我們是怎樣的人。就如我們年歲漸增，重寫自己的自傳時，我們會掌握到真正的自我。所以當我們作重大抉擇時，就是在決定生活的方向，最後才有故事可說。我們作抉擇在於決定自己是怎樣的人，而不只是決定去做什麼。

如果一個人認為倫理就是順從規範，那麼計算多少次遵守或違反規則，即可評估倫理生活的品質。然而，古老的傳承如神學家多瑪斯則認為，倫理生活的品質在於一個人整個生活的動態。我們要說的是關於我們自己的故事，也就是走向天主的旅程，而我們又是來自於天主。倫理為了讓我們更有力地走上返鄉的旅程，道德生活幫助我們走在正確的方向。「德行」（Virtus）字面的意思就是「力量」，有力量走在旅途上。四樞德包括智、義、勇、節，幫助我們上路。神學德行包括信、望、愛

三德，讓我們預嘗抵達終點的滋味。

我曾提到現代最典型的信仰方式是朝聖，就像摩摩和奧斯卡。現代人不斷地追尋、遊歷，卻不太確定旅程的終點。不過，至少反反覆覆地上路了。我們要與他們同在，幫助人發現路途中的自由，並一窺我們整個旅程的目的地。教會必須教導人學習自由，而不只是教人作正確的抉擇。一個人要將倫理介紹給別人，就要讓人看到他的生活模式與意義。若想做到這一點，就要從別人所在之處出發，而非告訴他們應該在何處。比方一個人問去都柏林的路，這個人卻回答：「如果我要去都柏林，就不會從這裡出發。」我們總不能像這個人一樣吧。無論我們身在何處，或發現自己多麼迷茫、混亂，這裡正是返鄉的起點。告訴一個人，他不該離婚或再婚，或是不該和同性戀者或某人同居，這麼做並沒有好處。我們要從他目前所在之處出發。道明會士聖安東尼努斯（St. Antoninus）任佛羅倫斯總主教時，要求麥迪奇（Cosimo de Medici）嚴禁所有神父賭博，結果他睿智地答說：「該優先的事優先，我們為何不從禁止他們灌鉛加重骰子開始呢？」（註 18）伯凱特（Samuel Beckett）寫到：「尋獲適應一片混亂的法子是藝術家的工作」（註 19）。其實，這也是一位牧者的工作。在任何混亂的情況下，我們都可以活下去，成為一個能說出些道理來的故事，一個引領人往天國去的故事。

聖多瑪斯看倫理生活，以人按天主肖像受造為出發點，因此我們是聰明的、自由的，而且我們是自己行動的來源（註 20）。具有美德並不是指服從外在的約束，而是指一個人的行動發自他存在的最核心，是自動自發的。生命的開始，我們可能覺得身體有如跑車，結束時覺得像古老的貨車，但願在倫理生活中是另一回事。當我們認為有選擇的自由時，也就真的擁有自由

了。而且，我們必須活出更深的自由，就是活出我們真正的自我。葛萊恩經師說過，在奧殊維茲，讓他某些主要價值有了根本的轉變，包括自由的價值觀。他寫道：「自由是你我都認為自己擁有的，如果你被監禁，就沒有了。但在集中營裡，自由變成了你整個人，而且它會形成你對自己處境與命運所持的態度」（註21）。

美德是通往自由之道，我們最深的自由是自動自發地去行善，因為這是我們最深的渴望。我們常有一種印象，認為採取行動，尤其行善，是件苦差事。例如，一個人拚命用意志力抗拒再多喝一瓶酒，好像比一個人喜悅地發現自己已經喝夠了，更具有美德。然而，聖多瑪斯並不這麼認為。事實上，美德幫助我們不必太費力就有行善的自由，好比一位優秀的選手不必去計算角度、軌線，就自然能掌握目標，因為他的整個身體知道要怎樣動作。或是像一位頂尖的足球員，絲毫不必費力思考就自然知道如何操球。

我們當然需要規範和誠命，正如一位畫家需要尺規。但規範和誠命也只是為了教導我們自由，喚起我們最深的渴望。麥凱比曾寫到：「倫理關注的無非是做你想做的事，也就是有自由可言。但最大的困難在於很難看清楚我們想要的是什麼」（註22）。十誡並不是我們自由的一種外在約束，而是讓我們更認識自己。如果我突然有股衝動，想要殺掉院長，那麼「不可殺人」的誠命會提醒我，自己是他的弟兄，而且我並不是真的那麼想殺了他。如果真的殺了他，我一定懊悔不已。一個人後悔就是對他過去所做的事感到遺憾。後悔是發現自己根本並不想去做，而自發性才是真心誠意的結果。

因此，自發性並非腦中首先想到要去做的事，而是發自一

個人存在的核心，維繫整個人的存在，也就是天主所在之處。讓我們想想耶穌完全的自發性，祂在岸邊看見門徒，就召回了他們，並非事先想好要找一些門徒，然後考慮這些人是否為適當人選。祂看見富少年，就毫不猶豫地喜愛他。祂看到匝凱爬上樹，立刻對他說：「匝凱，你快下來！因為我今天必須住在你家中」（路十九5）。耶穌常常行動很快，就像派崔克·歐布萊恩（Patrick O'Brian）小說中的傑克船長（Captain Jack Aubrey）一樣，「片刻都不浪費」。根據《瑪竇福音》所載，耶穌到處奔忙，那不是因為祂很急，而是祂確知要做什麼，且從不遲疑。想想看猶達斯似乎正好相反，我可以想像到，他在困惑中搖擺不定，沉浮於罪惡，而耶穌的每一個行動都很踏實，完全投入祂所做的一切。的確，基督在我們內，讓我們成為自己一切行動的主人。「正直的人持守正義、恩寵：這一切讓他不斷獲得恩寵」（註23）。

對我們而言，這樣的自發性是一種深刻的陣痛與重生的結果。這讓我想到了奧殊維茲的方濟會士高比神父（Maximilian Kolbe）。1941年的一個夏日，有三名囚犯從集中營逃走，蓋世太保因此決定處決十名囚犯。當這些人排成一列時，高比神父突然走上前去，自願頂替一位已有妻小的男子接受處決。這是具有深度自由的人自發性的行動，要經過多年累積小小的善行學著這樣做，並從錯誤與不斷地嘗試中，練習對自發性的拿捏。

坦陀大公運動中心（the Ecumenical Institute of Tantur）的負責人尼可（Donald Nicholl）說過一個故事。有一天他在耶路撒冷附近慢跑，轉彎時遇到一羣年輕的穆斯林勞工。他經過他們面前只不過短短幾秒鐘，卻有一位工人很自然地塞了一把葡萄乾到他手中，大聲說：「你渴了吧！」尼可舉這個例子，讓我

們看到「有聖德的人內心深處那種自發性的特質。他們不是在敷衍，而是從自我深處立即做出發自內心的反應」（註 24）。當我看到這篇故事，才意識到自己那天早上做了一件相反的事。當時我正在教堂作彌撒前的默想，一位髒兮兮的老人走到我面前，從口袋裡掏出一片既髒又不新鮮的消化餅乾，想要請我吃。我很懊惱祈禱被打擾，便立刻說：「不用，謝謝！」然後，他就把餅乾給我身邊的一位道明會修女，那位修女很感激地收下了。那時我真是羞愧萬分。這個老人帶著小小的禮物來送我，我卻拒絕了。從此我就一直在等他來，希望再有一次機會彌補，卻一直沒等到。

我們的消費世界通常以為，一個人選擇愈多就愈自由。譬如，一個有十種啤酒可選的人，比只有兩個牌子可選的更自由。但當你學會更深的自由，也就是能自動自發時，一切便改觀了。事實上，我們只有一些較深且較基本的抉擇要作，這些抉擇攸關在天主內活得更自由、快樂。我們的長期目標也只有一個，這個目標讓我們的生活有所依循。所以，一個人必須作一些選擇，因為抉擇會成為這個人的一部分。讓我們再來看看耶穌，羅雲·威廉斯認為耶穌最深的自由就是承行父的旨意。

在感覺上可能一片混亂，很清楚所要付出的代價，並對前面的路感到退縮，但沒有極度的不確定感。這不表示耶穌面對可怕的危險與痛苦時，多少省去了人類抉擇的窘境，而僅以祂的身分就擺平一切。祂完全自由地做祂自己。事實上，祂若拒絕對祂的召喚是匪夷所思的，根本只有在理論上像任何一個人能對任何事說是或說否那樣，才有可能。但這也絲毫不減祂的

自由，反而建立一切自由中最重要的自由（註25）。

馬爾谷一再告訴我們：人子必須去耶路撒冷，在那裡受難、死亡。面對這件必須做的事，耶穌非常自由，因為祂必須做的事能表達出祂最深的生命。

我們要了解耶穌自我給予的自由，必須先從我們對天主錯誤的觀念中得到自由，也就是要先摧毀天主是一個「大男人」的形象，好像祂是一個愛教我們做什麼就得去做的老闆。我們不要以為天主反對自由，喜歡我們停留在幼稚的服從。事實上，有許多人的生活因為這個正好相反的形象而苦不堪言。我們要發現天主是自由的源頭，這自由在我們存在的最核心內源源不絕，時時刻刻賜予我們生命。

道明會會士保祿·穆萊（Paul Murray）寫過一首題為〈兩者之間〉（The Space Between）的詩：

這為我是一種奇蹟，
彷彿忽然能在水底呼吸，
訝然發現相信仍是可能的，
又發現在「自由」與「天主」二詞之間，
呼吸和深呼吸的空間（註26）。

如此一來，我們的行為即使在具有外在約束的情況下，也能完全表現出我們自己，那既是我們最深深渴願去做的，同時也完全是天主的行動，因為我們所做的一切都源自於天主。兩者之間毫無競爭。

捨棄生命的自由

在最後晚餐，耶穌做了一件人類歷史上最自由的事，即捨棄了自己的生命：「這是我的身體，將為你們而犧牲。」祂不顧後果地把自己交在門徒手中，交在這羣將要出賣祂、否認祂、離祂而去的人手中。這一切看起來簡直就好像完全失去了自由。我所描述過各層次的自由，一路走來就像個回飛器，隨著選擇的自由飛出去又回到原處。選擇的自由是最明顯的一種自由，也是我們立刻可以了解的一種自由。自動自發看起來似乎沒有選擇，卻是自由地去做「必須」做的事。「耶穌開始教訓他們，人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害，但三天以後必要復活」（谷八 31）。然而，祂堅定而慷慨地為我們捨棄自己的身體，這最深的感恩祭的自由，讓我們再度想到猶達斯和他對耶穌的背叛。

我們怎敢捨棄自己的性命？難道不會只是為一些愚蠢的理由浪費了生命？或者根本毫無價值地虛擲了生命？甚至於教會是否會重視我們為她捨棄自己呢？要知道自我給予是否是自由的，端看這樣的自我給予是否帶給別人自由。是否為獲得自由的人建立共融？耶穌捨棄祂的生命，我們才得以自由。「基督解救了我們，是為使我們獲得自由」（迦五 1）。自由絕不只是個人的事，好像一個消費者決定不了要哪一種產品似的。自由是一個讓我們一起成長的空間。自動自發的自由建基於天主與人類的共融，這共融是我們存在的基礎。因此，我們捨棄個人生命的自由，是為尋求全人類在天國的共融。

莫德斯萊（James Mawdsley）是個很特別的年輕人，為反對緬甸政府的恐怖暴政，飛到仰光（Rangoon），把自己用鎖鏈綁


在一棟政府辦公大樓前，並發送傳單及播放錄音帶指控這個政權，因而被監禁。旋即由英國大使出面協調，要他別做傻事，才將他送上飛機返回英國。但是，他又接二連三溜回仰光，被單獨監禁的時間一次比一次長。他說：「整個人類是一個身體，除非一起行動，否則無法前進。我們不能拋下任何肢體。沒有一個人是自由的，直到我們全都自由的那一天」（註27）。

因此，只要世界上還有任何人被監禁，就沒有人是真正自由的。曼德拉（Nelson Mandela）是一位願意捨命的人。他為了全民族而放棄自己平凡的婚姻生活，他知道自己若要得到自由，就必須先為南非所有黑人與白人的自由賣力。他在《漫漫自由路》（*The Long Road to Freedom*）一書中寫道：

我以最熟識且深愛的人為代價，向我的人民，向千千萬萬素未謀面的南非人作出承諾。這就好像一個小孩向爸爸提出這個問題時那般單純又不可思議：「爸，你怎麼可以不跟我們在一起呢？」這位父親得吐出這麼可怕的話，說：「孩子，還有其他許許多多像你一樣的小孩……」然後聲音愈來愈微弱……我發現當我知道自己的百姓不自由時，我也無法享受自己少得可憐的自由。自由是不能分割的，加在任何人民身上的鎖鏈就是加在全民身上，而加在全民身上的鎖鏈就是加在我身上（註28）。

這種自由的代價不菲。被納粹吊死的路德派大神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer），在他的《倫理學》導論中寫道：「自由不在天馬行空的觀念裡，而只存在行動中。做好你的決定，

步入生活風暴中吧。自由，我們長久以來在紀律、行動及苦難中遍尋你。直到現在行將就木，才終於面對面見到你、認識你」（註 29）。把自己交在別人手中包含勇於「步入生活風暴中」，也包括投身於困擾人民的問題，和他們一起奮鬥，絕不袖手旁觀或是明哲保身。這確實很危險，讓潘霍華都付出了生命的代價，而我們有時付出的代價只是損失一點睡眠。如果我們真正有這樣的自由，別人會很想知道這樣的自由從何而來。



第三章

寧靜海

自由展現出基督宗教的特點，因為自由讓人看到我們生命最終的目標，就是共享天主無可言喻的自由。我們還有另一個方式讓人看到這最終目標，則是透過我們的幸福。

廿一歲生活相當放蕩的邦迪（Francois de Bondy），正逢住在撒哈拉的表兄查理·富高（Charles de Foucauld）回到法國短暫的造訪，讓他的生活起了很大的變化，他作了如此的描述：

他進入房間，平安隨之而入。炯炯有神的目光加上極其謙遜的笑容，是他整個人的標誌……從他散發出一種令人難以置信的喜樂……我嚐到一種「生命的喜悅」，簡直叫我片刻都捨不得離開桌子，當我知道自己所有的滿足也比不上這位苦行者圓滿喜樂的一小部分，我發現一種奇怪的感覺在我內油然而生，那不

是嫉妒的感覺，而是尊敬的感覺（註1）。

一般人都會被有聖德的人散發出的喜樂所影響，我的修道聖召就有一部分要歸功於一位本篤會大伯父的喜樂。他是第一次世界大戰中的一位隨軍神父，戰爭使他造成嚴重傷殘，但他總是流露出一股極深的喜樂，尤其當我母親記得飽餐之後給他來一杯威士忌！

這不是下定決心要快樂的問題，有些基督徒覺得既然耶穌愛我們，我們就得終日笑容滿面，幾乎變成一種倫理義務。那是奚尼（Seamus Heaney）所謂「已在樂園訂了位置的刻板笑容」（註2），就像每次飛機起飛前重複那句沒什麼說服力的老詞：「請放輕鬆享受愉快的旅程」，一點也提不起人的興趣。有聖德的人喜樂發自他們整個人的內在，的確，他們整個人就是喜樂。

每個文化都有它自己追求的幸福。中國人有一種說法：一個人想要快樂一個星期，就該娶個妻子；打算快樂一個月，就得殺一頭豬；但若想幸福一輩子，就該耕種一片園地。一位十六世紀的法國人造訪英國，對英國美食讚不絕口，尤其是我們的布丁。一些特別歡慶的時刻還被稱為「布丁時刻」呢！那麼，基督宗教所許諾的是不是一種不太一樣的幸福呢？

不過，現代基督宗教有一種反對的聲浪。虞格仁（Anders Nygren）所寫的一本書《歷代基督教愛觀的研究》（*Agape and Eros*, 註3）具有很大的影響力。他認為基督宗教的核心是「愛」（agape），是一種無私的、不求回報的真愛。我們接受耶穌的命令去愛別人，只是為了他們的益處，並不求任何回報。「戀」（eros）正好相反，是自私的、占有的，愛別人是為了自己的益處。虞格仁認為如果以為宗教的目的是在追求自己的快樂那就

違反了信仰，信仰只會變成尋求自我的功利主義。英國工黨黨鞭希拉蕊·阿姆斯壯（Hilary Armstrong）是一位信仰虔誠的基督徒，也聲明「我們不是到世上來取悅自己的」。事實上，有些基督宗教的傳統似乎甘居悲憐。美國報社編輯曼肯（H. L. Mencken）如此形容清教徒主義：「總是深怕某人在某處會感到快樂」（註4）。

一位沙漠教父看見一羣年輕人嘻嘻哈哈走過去，就很不高興地大聲對他們說：「大家得面對最後審判，你們還笑得出來！」不過，在最初1500年，主流的基督宗教都相信，做一個基督徒或是做任何事情的主要理由，就是為了快樂。聖奧斯定認為愉快（*delectatio, delight*）是人類一切行動的主因。「因為我們會去做最能帶給我們喜悅的事」（註5）。「誰會刻意去做那並不令他高興的事呢？」我們生命的動力自然趨向於「純粹的喜樂」。整個倫理生活就是走向自由與幸福的旅程。

對多瑪斯而言，幸福並不是我們要去設法經營的一種情緒，而是實現我們整個人的一種活動，所謂「全力以赴」（註6）。一個人想要充分活出生命，或是鳥在空中飛翔，或是魚在水中優游，都是天經地義的事。詩人勞倫斯曾如此為一隻蜥蜴完全活出自我而喜悅：「你抬起的下巴，捲起的尾巴，多美好！如果能像個人就如同蜥蜴是隻蜥蜴一樣，人就值得瞧上一眼」（註7）。我們的確在快樂中完全活出自我，但與蜥蜴不同的是，我們的快樂不是只滿足自我，而是開放自我去愛他人。在我們向外開放時，生命才活躍起來。我們終極的幸福在天主自己的生命內，它只能像禮物一樣地被接受。我們被造不只是為了本性的事，人類受造唯一的目的是如同幸福的收受者一般地成長茁壯，這是超乎我們本性的事。因此，尋求幸福並非自私，而

是轉化自我。多瑪斯這麼認為是對的，我們不會想要不幸福（註8），但我們也能從無限的幸福轉向天主對我們的召喚，即使這會要求我們經歷令人生畏的死亡與復活。

基督宗教是一個喜訊，傳報天主為幸福而創造我們，而且最終的幸福就是天主。然而，如果基督徒看起來既悲慘又空虛，也就無法為此作證了。尼采（Nietzsche）曾寫道：基督的「門徒應該看起來更像是被救贖的人」（註9），否則比起一個總是讚美健身而自己卻坐在電視前吃零食的人，我們恐怕並不會更令人信服。

阿米塔夫·戈什（Amitav Ghosh）在其《玻璃王宮》（*The Glass Palace*）一書中提到，有一個人去聽翁山蘇姬（Aung San Suu Kyi）對羣眾的演說。她是一位因反對緬甸政府而被軟禁多年的領袖：

翁山蘇姬向羣眾招手，開始演說。她用緬甸話發言，加雅（Jaya）並不懂她說什麼，但演說全然不同於她所聽過的任何演講。她不斷地說笑，態度落落大方。加雅認為笑聲是她的神恩。她周遭的羣眾中間，隨處都能聽見翁山蘇姬笑聲的回響。現場除了充斥的探員外，沒有任何凝重或恐怖的氣氛，而是很好的幽默感，和另一邊暮氣沉沉的城市大異其趣。加雅了解為什麼許多人都將希望寄託在翁山蘇姬的身上，因為她知道自已願意去做任何當下有求於她的事：不可能看到這位女性不去愛人（註10）。

這讓我們對耶穌的權威略窺一二，祂說的話具有權威，不

像經師和法利塞人，而且耶穌的權威正是祂無可言喻的喜樂。這也是宣道者必有的喜樂，除非出自這樣的喜樂，否則根本沒有宣講喜訊可言。聖道明和早期的會士無比快樂是有目共睹的，且流傳這樣一個故事：有一天，一羣初學生在晚禱中格格笑，一位年長的會士不准他們在聖堂內嘻笑。道明的繼任者若堂·撒克森（Jordan of Saxony）卻制止他，並對初學生說：「為你們心靈的滿足而笑吧，不要因為那人而停止。你們有我的許可，只要是在脫離魔鬼的奴役後盡情地笑就對了……笑吧，而且盡情快樂地笑吧」（註11）。

教會如何成為喜樂的搖籃？逾越節慶祝的是從埃及的奴役中解放的喜樂。那一夜，耶穌聚集門徒，慶祝的是所有被壓迫的人獲得自由，所以是更大的喜樂。本來祂該按照傳統，唱《聖詠》一一四——一八篇讚美詩（hallel）為我們的自由而喜樂，來作為晚餐的結束：「讓我們感謝主，因為祂美善寬仁，祂的慈愛永遠常存。」然而，喜樂無法不摻雜質。祂宣布說：「你們當中有一個人要出賣我。」每個人都知道危機時刻近了。或許這正是至高的喜樂，因為此時耶穌承擔了全人類的痛苦、絕望和不幸。所以在禮儀年當中，洗足禮（聖週四）是最甘飴也是最苦澀的日子。

最後晚餐是這個故事的關鍵，此時耶穌開始走向父家的旅程。誠如《若望福音》在這最後一夜的開端所做的描述：「耶穌知道祂離此世歸父的時辰已到，祂既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（十三1）。當我們發現自己在經歷出生、死亡、復活的整個故事之中，也就會愈來愈喜樂。我們在故事當中，因為這是我們自己的故事，我們隨著這故事經過混亂、痛苦、死亡到復活。

在《重返校園》（*Old School*, 註12）一書中，伍爾夫（Tobias Wolff）描寫一個男孩因短篇小說而獲獎，他並沒有寫這篇小說，而是取自一本雜誌，最後被發現了，顏面盡失。但是，有一個人認為這個男孩並沒有故意不誠實，因為這篇小說寫的正是他的故事、他的生活，他所擁抱的一切現實和理想，所以他當然得說那是他自己的故事。同樣地，我們基督徒發現自己在另一個人的故事裡，這也是我們自己的故事，因為我們已與基督一同死亡和復活。

從將臨期到聖神降臨，我們每一年重演這個故事。我們現在一部分的喜樂，正是這個故事帶給我們的，並知道它會引領我們走向最後的真福，直到有一天面見天主。我們現在會感到不足與憂傷，卻又因瞥見抵達終點而喜樂。誠如聖奧斯定所言：

我們仍感到焦慮時，讓我們在地上高唱阿肋路亞，
有朝一日才會無憂無慮地在天上高唱阿肋路亞……讓
我們高唱阿肋路亞，不只享受天上安寧的喜樂，也撫
慰我們的辛勞。高聲歡唱，就像旅行者沿途高歌：繼
續前行……高聲歡唱，並繼續前行（註13）。

這很像一個人走在湖區，既冷又累，全身濕透了，卻能期待著等下享受一杯小酒，洗個熱水澡。事實上還遠甚於此，因為我們現在已預嚐永恆的滋味。基督在復活前三天對悔改的盜賊說：「今天你就要與我一同在樂園裡」。

托爾金（J. R. R. Tolkien）堅持他所謂「幸福結局的安慰」，並不是對現有的痛苦與悲傷視而不見。「它是否認（在諸般證據前，如果你想要的話）全面的、最後的失敗，目前這就是福

傳，對喜樂的驚鴻一瞥，超越世界之牆的喜樂，猶如哀傷的椎心之痛……『喜樂』的特質在幻想文學作品中，被解釋為好像瞄一眼基本的現實或真理（註 14）。」喜樂終於戰勝悲傷，乃是我們信仰的基本真理，也是我們的命運。福音中提供的故事帶領我們前行，一路擁抱悲傷卻又推動我們超越它。我們活在這樣的節奏中，會發現自己正是為快樂而受造的人。

了解如何活在耶穌的故事裡，會幫助我們找到快樂。讓我們看看《馬爾谷福音》中的一些關鍵時刻。大多數學者都同意《馬爾谷》是第一部福音，於西元七〇年初期寫成。面對伯鐸與保祿的殉道，以及基督徒被自己的弟兄姊妹出賣，羅馬的基督徒堅忍不拔，《馬爾谷福音》就在這些望德的危機中誕生。它所述說的故事圍繞著早期基督徒的苦難，並帶領他們超越苦難。耶穌沒有在光榮中來臨，《馬爾谷福音》也是在這個有關未來再度失落的故事、嚴峻的考驗中誕生。因此，如果我們能活出這個故事，也就能承擔並超越任何折磨我們的苦難或悲傷了。

洗禮

在那些日子裏，耶穌由加里肋亞納匝肋來，在約旦河裏受了若翰的洗。祂剛從水裏上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降在祂上面；又有聲音從天上說：「祢是我的愛子，我因祢而喜悅。」（谷一 9-11）

故事由天主所喜悅的愛子開始。天主生命的核心，就是這份父對子以及子對父彼此的喜悅。這份喜悅就是天主聖神。誠如十四世紀德國道明會士艾克哈所言：「父對子笑，子對父笑，

笑生愉悅，愉悅生喜樂，喜樂生愛」（註 15）。他描寫天主的喜樂，就像一匹馳騁原野的駿馬蹬蹄飛奔的模樣。福音描繪的故事是，我們如何在這樣的喜悅中走向家鄉。

天主在聖女加大利納眼中的一個形象，好比「一個能讓我們休息的床」（註 16）。她於 1375 年到比薩（Pisa）乘船前往戈爾哥納島（Gorgona）（註 17）。那是她第一次看見大海，便寫信給一位道明會的朋友巴托洛米奧神父（Fra Bartolomeo），說她終於略窺所謂天主的愛是什麼意思。天主的愛就是我們載浮載沉的浩海，因此「寧靜海」成為她最喜愛的一個天主的形象，還真有點像神聖的水療按摩（Jacuzzi）呢。而福音故事正是要引領我們前往這個寧靜海。

這樣的喜樂並不是一種對天主的情緒，一種溫暖、神聖的感覺而已，而是天主親自臨在，即「我是」在荊棘叢中和梅瑟相遇的那一位。多瑪斯·阿奎那認為「快樂是天主的一個名字」（註 18）。因為這份喜悅是天主最真實的存在，我們也就無法去定義它或理解它，誠如多瑪斯所言，我們無法理解，因為天主就是天主。因此，被天主的喜樂所觸動是某種完全超越定義的事。卻斯特頓稱之為基督信仰的大祕密。「耶穌上山祈禱時，有些事是不為人知的，祂不斷以難得的靜默或獨處來保護這事。天主來到人間，要顯示給人的這件事太偉大，我猜想這就是祂的喜悅」（註 19）。這份喜樂無法由耶穌描述出來，只能由祂具體呈現出來。祂就是這化為肉身的喜樂。在耶路撒冷的以色列博物館中，有一小塊二千五百年之久的皮革（註 20），上面載有現存最古老的聖經原文，是以耶穌時代已經不用的希伯來文寫成的。那是亞隆（Aaron）用來祝福以色列子民的話：「願上主祝福你，保護你；願上主的慈顏光照你，仁慈待你。願上主轉

面垂顧你，賜你平安」（戶六 24-26）。亞當和厄娃在羞恥中對那笑容轉面不顧。當「唯有諾厄在上主眼中蒙受恩愛」（創六 8）時，即開始了歸鄉的旅程。耶穌的面目將那笑容化為血肉，同樣地，我們雖然無法適切地說出天主就是喜樂，卻可以在我們的生活與容貌上具體呈現出來。

哪個婦女，有十個「達瑪」，若遺失了一個「達瑪」，而不點上燈，打掃房屋，細心尋找，直到找著呢？待找著了，她就請女友及鄰人來說：你們與我同樂罷！因為我失去的那一個「達瑪」又找到了（路十五 8-9）。

教會為聚集眾人而存在，我們因此才能共享喜樂。道明會麥凱比神父寫道：

我們藉著舞蹈、歌曲、大笑來表達我們的喜樂，有時，高興地大叫或相互擁抱，或翻筋斗。我們怎樣表達自己的快樂，當然和我們生活在哪個國家，以及當地的風俗和傳統有很大的關係。在非洲一些地區，他們會用非常老練、正式的舞蹈來表達。在英國郊外的一些地區，我相信他們會微微顫動上唇來表達（註21）。

很多年輕人有信仰，卻對教會沒有歸屬感，或許其中一個原因是，他們在基督徒慶祝的核心中，找不到共享的喜樂。即使找得到，也往往讓人覺得牽強、空洞，甚至窘迫。這喜樂不能只是內在或心理上的感知，必須形之於外，連英國人也不例

外。一位十三世紀加泰隆尼亞（Catalan）的神祕家厄路耳（Raymund Llull）寫道：「上主，既然祢在我心中傾注了那麼多的喜樂，我求祢擴大它，及於我整個身體，好讓我的臉、我的心、我的唇和我的手——我所有的肢體都感覺到祢的喜樂。大海滿溢的海水都比不上我充滿的喜樂」（註22）。

有一天晚上，我走過耶路撒冷舊城時，經過一扇敞開的大門，看見裡面哈西迪猶太人（Hassidic Jews）多麼快樂地跳舞。我可以從他們的快樂中看到有血有肉的信仰，曾在非洲的教堂裡也看過如此的快樂，他們沒有人會去看手錶，看看還得在教堂裡待多久。我認為我們必須發現能表達希望的新音樂，也需要體現出一種超越言語的喜樂。最近，我在菲律賓參加一個道明會的會議，這些兄弟姊妹負責在亞洲入會者的培育工作。有一天下午，由來自印度和巴基斯坦的道明會士安排聚會，讓我們享受到他們的食物、歌曲和舞蹈，豐盛極了。但最精采的是一位蘇菲歌手及其弟子一同演唱的影片。他的身材肥胖，很不起眼，但只要他一開口演唱，總教我們欣喜無比，這個人就是在拚命表達出超越言語的喜樂，一種超越幸福與悲傷的喜樂。

我想起聖奧斯定的千禧年之歌：

你問千禧年之歌詠唱的是什麼？它意味著意識到言語不足以表達我們內心所歌詠的一切。每當人們必須在葡萄園裡辛勤勞作時，他們都會唱歌，用歌詞表達他們的喜悅。然而，言詞不足以表達他們滿溢的喜悅時，他們就會放棄歌詞，以純粹的歌聲歡唱。這令人狂歡的千禧年之歌究竟是什麼呢？這旋律代表的是我們內心迸發出言詞無以表達的感受。這千禧年之歌

又非誰莫屬呢？當然是無可言喻的天主啊（註23）！

因此，《馬爾谷福音》從父對子的喜悅這個旅程的終點出發，告訴我們可以如何在父與子彼此的喜悅中，找到安身立命之處。耶穌受洗後逕赴曠野，與那伺機將我們禁錮於慘境的魔鬼對抗。接著便開始慶祝。

慶祝

當耶穌在肋未家中坐席的時候，有許多稅吏和罪人，也與耶穌和祂的門徒一起坐席，因為已有許多人跟隨了祂。法利塞黨的經師看見耶穌與罪人和稅吏一起吃飯，就對祂的門徒說：「怎麼，祂與罪人和稅吏一起吃喝？」耶穌聽了，就對他們說：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人；我不是來召義人，而是召罪人。」當時，若翰的門徒和法利塞人正在禁食。有人來向耶穌說：「為什麼若翰的門徒和法利塞人的門徒禁食，而祢的門徒卻不禁食呢？」耶穌對他們說：「伴郎豈能在新郎還與他們在一起的時候禁食？他們與新郎在一起的時候，絕不能禁食」（谷二15-19）。

在所有的福音中，我們都是藉著慶祝、吃吃喝喝開始進入天主的喜樂中。《瑪竇福音》裡，耶穌被指責為「貪吃嗜酒的人」（十一19），祂因參與喜慶而遭人醜化。《若望福音》中，耶穌的第一個標記是加納變水為酒。誠如杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky）所言：「耶穌尋訪的是人的喜樂，而非哀傷，祂所

行的第一個奇蹟，就是助人快樂」（註 24）。這不是一種義務，好像政治人物親吻小孩。耶穌以和罪人同在為樂，祂愛他們不是只為了「義務」，而是真的以他們為樂。

道明會士保祿·穆萊指出，早期道明會士有很多的慶祝，難怪道明會要去小酒館尋根，因為那裡正是他們整晚和民眾辯論的地方。飲酒常為他們的生活帶來意外的收穫，且是福音最自然的比喻（註 25）。將道明當作禁欲苦修的宗教狂，乃是反天主教神話的結果，就像斯文本恩（Swinburne）將耶穌描寫成「蒼白的加里肋亞人」一樣遠離事實。有一次，道明遲遲來到一個修女院，他們聽見鐘聲都來和他相聚。

當他演講完，便對她們說：「我的女兒們，如果喝點酒多好。」於是他請負責酒窖的羅傑修士去拿酒和酒杯……然後祝福了酒，並喝下去……所有弟兄都喝酒之後，聖道明說：「我想讓我所有女兒喝一杯……」然後所有姊妹都喝了酒，聖道明鼓勵他們盡興地喝，不斷地說：「我的女兒們，喝吧！」當時有一〇四位姊妹，全都盡情地喝了酒（註 26）。

有些早期的弟兄有些過度熱中於追隨會祖的這個風範，1925年羅馬會省竟然決定，大家必須在晚間飲酒時段之後再舉行晚禱（註 27）！

飲酒微醺是很典型的比喻，表達福音中的喜樂，道明會士都很喜愛。穆瑞寫道：

因為這相當能反映出他們對福音的認識。他們的

靈修不是強調緊張、內省，或是專注於自我，而是比較注重愉悅、開闊的一面。因此，一羣朋友或夥伴在一起飲酒的畫面，很自然會吸引他們。酒或是飲酒都是生活中美好、甘飴的形象。聖道明在世時，有許多他那個時代的苦修者——在此特別想到亞爾比學派（the Albigensians），對酒敬而遠之，一如他們將食與色視為邪惡，避之唯恐不及。然而，聖道明深深了解一切造化的美善，因此將一切都當作健康、美好的事物來接納（註28）。

的確，道明的繼任者若堂（Jordan）尤其喜愛飲酒的形象。他寫到羔羊的喜宴中：

他將甜酒給那些靈魂渴慕愛而飽受苦痛的人，將除去生活中哀傷、無味的水，換上神聖、豐饒的酒，那高貴的酒為人心平添喜樂，那酒的甜美讓天主所愛的人酩酊大醉，我是指常存的喜樂之酒，多麼珍貴的酒，永遠蒙受祝福的新酒，天主之子為天庭筵席揀選者所倒的酒（註29）。

事實上，不只是道明會的弟兄如此講論酒，聖女加大利納（St. Catherine of Siena）常以酒醉為比喻，形容沉醉在天主內的喜樂。她曾寫信給巴托洛米奧神父：「像個喝了很多酒的人，漸漸酩酊大醉，醉到不醒人事，再也看不到自己」（註30）。她又加上一句：「讓我們作個醉漢，像他一樣想不到自己，而只想著他所喝的酒，以及還剩下等著喝的酒」（註31）。

耶穌的慶祝不只是節慶時期：這些節慶表達祂在人羣中的喜悅。如果喜樂就是天主自己，那麼喜樂也降生於耶穌所喜悅的人身上，因為天主臨在於這些人的生命中。厄路耳說他的喜樂在於天主的臨在，也在於他自己的存在。教會對倫理道德無可置喙，除非聽從訓導的人能在自己的生活中略窺天主的喜樂。許多人背負著重擔來找我們的人，他們通常生活背景複雜，未能遵照教會的訓導生活。我們對這些人根本無話可說，除非他們體會到天主悅納他們的存在，而這也正是他們存在的理由。耶穌降生在天主對我們的喜悅中，也在我們的一切之中，包括身、心、靈。《火戰車》（*Chariots of Fire*）一片談到兩位受訓參加巴黎奧運的跑步選手，其中出身自蘇格蘭長老會的艾瑞克（Eric Liddell）說：「天主讓我跑得很快，當我跑步時會感覺到祂喜愛我的速度。」我倒是還不確定天主對我的速度有何感覺！

在《遺愛基列》（*Gilead*）一書中，作者羅賓遜（Marilynne Robinson）描述一位年邁的基督教牧師，有一個七歲的兒子，他在臨終時將孩子長大時才能分享的所有事都寫下來。他寫到我們受命光耀自己的父母，但沒有父母得受命去光耀他們的子女。這是為人父母最深的動力，對我們存在的一種喜悅，就像天主的喜悅。這位年邁的傳教士特別鍾愛自己的稚子。

陽光灑在一個孩子的頭髮上，反映出彩虹般細柔的光澤，有時你會在露珠上，在花瓣上，也在孩子的皮膚上發現同樣的色彩。你的髮絲又直又黑，你的皮膚姣好。我想你並不比多數孩子更好看，不過真是個相貌美好的男孩，有些清瘦，看起來清清爽爽且彬彬有禮。一切都好，最重要的是，我所愛的也就是你整

個人。

有關母親，他如此寫道：

她每時每刻看顧著你的生命，像天主一般愛你，愛徹骨髓。所以，那是孩子的榮幸。你可以看到那是如何像天主一樣去愛一個人。你的存在就是我們的喜樂……天主對世界隱藏——當然除了你的母親，卻在你甜美平凡的面龐上反映出的光輝，我從來無法為此向天主表達充分的感謝（註32）。

在道明會選出現任總會長之前，會為所有要參與投票的弟兄舉行一個和好禮，有弟兄們分別在聖堂周圍以不同的語言聽告解。其中一位年輕的阿根廷弟兄，素以笑容可掬聞名。我注意到凡去向他告解的人，往往愁容滿面，且躊躇不前，但告解後卻都帶著微笑離開。顯然是他的笑容改變了弟兄們的面容。

喜悅不是求得認可（approval），父不求子的認可，子也不求父的認可。三位一體不是一個彼此崇拜的團體。認可暗示一種任命權，為贏得它，我們可能被誘想要戴上面具，假裝成我們的守護者認同的那種人。在《李爾王》（*King Lear*）一劇中，干娜銳爾（Goneril）和銳根（Regan）尋求父親的認可，才能獲得權力。蔻蒂麗雅（Cordelia）則斷然拒絕說父親想聽的話，而只說她所想的。最後，父親中悅的是她。

在所有人的機構中，都有認可的機制在運作，藉著一些巧妙的記號傳達出誰是「自己人」，誰又不是。大家學著擺出一張能被接納的面孔，才能無往不利。在教會裡也是如此，這並

不令人驚訝，因為教會也是人的機構。在克里夫蘭（Cleveland）擔任修道院院長多年的唐納德·柯仁（Donald Cozzens），在《牧職的變貌》（*The Changing Face of the Priesthood*）（註33）一書中表示，他所謂「牧職的依底帕斯情結」（Presbyteral Oedipal Complex），指的是許多司鐸相當依賴認可的記號，尤其是來自他們主教的認可。道明會士孔嘉（Yves Congar OP）在接受教廷調查期間，曾感受到這股壓力，而必須說些看起來沒問題的話。1956年他給母親的一封信上表示，他觀察到：「雖然（他們反對我的）理由並未明列出來，我想我也知道是什麼……並不是我說了什麼他們視為錯誤的話，讓我不被看好，而是說了些他們不喜歡被說出來的話」（註34）。其實，可能我自己在任時，也曾使用過這樣的壓力。譬如在我之前的一位總會長，一眼就能讓人看出他對弟兄的褒貶。只要任何人想去見總會長，都會先向總會祕書打聽「氣象」：「早上會有風雨，但下午午休之後可望轉晴。」

其實，認可機制以虛偽調教我們，而喜悅則邀請我們以開放的態度，勇於讓人看見真我。《李爾王》這齣劇結束時，李爾和寇蒂麗雅和平共處，且對這樣的事一笑置之：

我們就這樣生活著，祈禱、唱歌，說些古老的故事，嘲笑那些像金翅蝴蝶一樣的朝臣，聽聽那些可憐的人們講些宮裡的消息；我們也要和他們一起聊聊，誰失敗，誰勝利，誰在朝，誰在野，

解釋各種事情的奧秘，好像我們是上帝的耳目；

在四壁的囚牢內，我們將要冷眼看那些朋比為奸的黨徒，隨著月亮的圓缺而升沉（註35）。

同樣地，福音的故事帶領我們超越那種來自法利塞人認可的誘惑和引誘，歸向於天主聖三彼此之間的喜悅，那是天主的生命，也是我們的家鄉。我們關注的不再是誰上台、誰下台、誰升官、誰是這個月的主角。教會將成為塑造我們在天主聖三內生命的場所，因此我們會在那相互的且自由的喜悅中融入天主聖三的生命。

耶穌的凝視傳達的不是曖昧、盲目、溫暖的善意而已。祂以每一個人的真我去看待他們。被耶穌認清是一種真理的體驗，想想井邊的撒瑪黎雅婦人所言：「祂向我說出我所做過的一切」（若四 39）。聖奧斯定寫道：快樂是「在真理內的喜樂」（註 36）。耶穌悅納我們不是一種空洞的肯定：那是解除偽裝，迎向光明，經歷過苦痛的喜樂。我們在那面容上發現真正的自我。耶穌的凝視剝去我們所戴的面具，拆毀我們展現給世界的假貌。

西彼廉（Cyprian）告訴迦太基婦女不應該化妝，免得有一天請求准許進入天堂時，天主認不出她們。耶穌的凝視卸去我們的濃妝豔抹！約翰·鄧恩寫的那一首優美的詩中提到，他騎馬西去，背向升起的太陽，將之比擬為復活主的面容。皈依就是勇於轉頭面對耶穌，讓耶穌注視，開放於祂的凝視：

重建祢的形象，多麼需要祢的恩寵

我將轉面，祢會認識我（註 37）。

被耶穌認清是從羞恥中解脫。當赤身露體的亞當和厄娃聽到天主來了，羞愧地連忙躲進樹叢，聖經即由逃脫天主的面容揭開序幕。初期教會以聖洗的赤裸為標記，表達羞恥的時代結束。天主懷著喜樂注視我們。誠如國瑞尼撒（Gregory of Nyssa）

所言：「揮去這些遮蔽我們生命的落葉，我們該再度讓自己呈現在造物主的眼前」（註 38）。古老的東方祈禱有這樣一段話：「請開啟我的雙目，給我信心，不要讓我們蒙羞或受窘，也不要讓我們輕視自己」（註 39）。天主的真理是仁慈的，我們可以將惠特曼（Walt Whitman）詩中所描述的話用於天主：「祂不像法官一樣審判人，但像陽光一般灑在無助者身上」（註 40）。

對現代文化而言，如此揭露自我似乎不是太容易了解的事，因為通常都已假定，我們具有人權來決定自己是怎樣的人。身分可以選擇，而不是有待發掘的。我們在倫敦的修道院附近，就有一個理髮店名為「身分」。這表示現今一個人可以選擇他想擁有哪一種身分。身分是一種生活方式的抉擇，如果任何人不接受我所選擇的身分，就是侵犯我的人權。然而，耶穌的微笑對我的召喚是，身分已經賦予我了，而不是去經營的一種身分。我整個人最深的存在就是一份贈予，而且在獲得這份贈禮時，也找到了喜樂。我要經歷多少辛勞和付出，才成為這樣一個已經賦予我成為的人。我得到今日的面容，是個人歷史的結果，其間有多少複雜的抉擇。要成為天主恩寵所造就的一個人，真是一個漫長的過程，是一個逐漸發現的創作。在那過程中的下一步，就是走向耶路撒冷面對逮捕與死亡的旅程。

走向耶路撒冷與十字架的旅程

耶穌便開始教訓他們：人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必會復活。耶穌明明說了這話（谷八 31f）。

這正是耶穌走向旅程終點耶路撒冷的時刻，同時祂也轉面走向回歸父家的路。看起來好像當祂前行赴死時，亦將喜樂的時刻置諸腦後。但這後半部福音讓我們看到，接下來我們要進入天主聖三的喜樂。耶穌前往耶路撒冷，為分享我們的痛苦和死亡。唯有跟隨那條路，並且不怕被我們同胞的傷痛所觸動，我們才能分沾那份喜樂。天主以色列「不要避開你的骨肉」（依五八7）。有時，我們為尋求不堪一擊的快樂而保護自己，不顧周遭的痛苦，以免對我們造成太大的威脅。有時，我甚至發現自己，根本不敢正視那些在大街上乞討者的雙目，而他們也是我的骨肉。

有一年，我從奈及利亞的一邊開車到另一邊去。有時，我們會經過一個有許多癡瘋病人的地區。他們住在癡瘋病人的區域，卻得不到任何食物。因此，他們用棕櫚葉自建小茅屋，在路邊住下來。他們戴著怪異的帽子，表明自己是癡瘋病人。開車經過這一羣人，通常要花好幾個小時。因為馬路上到處是坑洞，必須開得很慢，那些人就會抵著車窗乞討，並讓人看他們的傷處。最糟的是，看到孩童充滿希望和痛苦的雙目。他們一輩子都會在路邊乞討，沒有未來可言。誰敢真正注視他的眼神？誰又敢讓自己被他們的希望和痛苦所觸動呢？因為那些人眼神流露出難以承受的哀傷，我發現自己真的很想拜託駕駛開快一點卻又不能。然而，任何缺少感覺或逃避憐憫之心的快樂，都終究難以持久，因為那是在否定和我們脫離不了關係的人的快樂。那就好像要一個牙痛的人強顏歡笑似的。

喜樂的反面並不是悲傷，而是心靈麻木不仁，讓人無法有任何感覺。痛苦會使人心硬。西蒙·薇依（Simone Weil）描寫工廠裡辛苦的工作如何殘害心靈：「當你在機器旁堅守崗位，

你就必須每天八小時，扼殺自己的心靈、思想、感覺、一切……你必須壓抑、克制自己所有的忿怒、哀傷或厭惡：它們會減緩速度。你甚至要放棄快樂」（註 41）。但，悲傷有時也能讓人虛空，好能獲得更深的喜樂。它能將我們鐵石的心，換成血肉的心。當你想讓一塊肉更嫩一點，那麼有時必須敲打它。天主對我們的心靈所做的，就是類似的事。

因此，最喜樂的聖人往往也是最悲傷的聖人。聖道明白日和弟兄在一起歡笑，卻在黑夜和天主一起哭泣。亞西西聖方濟是個極度喜樂的人，但也時時帶有五傷。在《小花》（*I Fioretti*）一書中，兩者的關係看得很清楚。當他在拉維納山（Mount La Verna）見到色拉芬天使，「甘苦交織，充滿驚奇，無比的喜樂……卻又苦於說不出的悲傷和憐憫」（註 42）。如果我們要分享天主的喜樂，就必須在世界的痛苦中分享祂的悲傷。如果一個人與世間的痛苦隔絕，他可能永遠無法深深感到喜樂。威廉·布雷克寫道：

人生來就有喜樂和悲傷，
只要能正確地明瞭這一點，
我們就不會再受傷，
將喜樂和悲傷編織，披在神聖的心靈上，
在每一縷憂思下，纏繞著絲般柔滑的喜樂（註 43）。

在非洲，我常看到痛苦如何摧毀膚淺的樂觀主義，展現出深刻歡欣的喜悅。一個人不是有強烈的希望，就是絕望。我在非洲剛果民主共和國金夏沙（Kinshasa）時，反叛軍包圍整個城市，情勢看起來岌岌可危。當時我和一位弟兄接受訪問，因為

修道院直接遭轟炸，訪問就中斷了，最後我們兩個躲在桌子底下收場。當時每個人都很緊張，等著暴行發生。接著，我們去教堂舉行感恩祭，其中的喜樂筆墨難以形容。進堂前，大家甚至在更衣所就手舞足蹈起來了。

死亡

耶穌大喊一聲，就斷了氣。聖所裡的帳幔，從上到下，分裂為二。對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：「這人真是天主子！」（谷十五 37-39）

耶路撒冷旅程發展出耶穌的赤身露體。我們知道要讓耶穌注視我們，才会有那樣的喜悅。我們要不怕曝光在祂的視線下，相信祂會對我們感到喜悅。「讓祢的面容照耀我們，我們將會得救」。然而，這個旅程的高峰在於我們凝視耶穌，讓我們的視線一覽無遺。這是我們信仰重要的寫照。

1999年，有一尊裸身的耶穌雕像「瞧！這個人」（Ecce Homo），放在倫敦特拉法加廣場（Trafalgar Square）。那是一個瘦削的年輕人，看起來脆弱極了。不像周邊其他的雕像又高大又美好，甚至連獅子像都不如，他只有我們一般大小。一位路人說：「如果那是耶穌基督，可真是個該死的奇蹟，你無法信仰那樣一個人，祂虛弱的像隻小貓」（註 44）。這正好給破壞偶像者一個警告，展現天主赤裸的面貌是不堪的事。

耶穌死亡的面容是個高峰。那是路人可以看到，卻不會回頭注視的面貌。這相反先前與天主的關係，因為天主注視我們，而我們卻受不了去注視祂。注視天主就是死亡。天主在這裡，

在十字架上，可以看得到祂的面容，而祂卻不會回顧，因為天主死了。教會花了四百年的時間才敢在沙賓納（S Sabina）門前描繪十字架上的基督，然後又花了五百年的時間，才敢呈現祂的死亡（註45）。

現在我們從耶穌受洗時，父對子高呼「這是我的愛子，我所喜悅的」開始談起。這表達天主聖三核心內彼此的喜悅，是一種平等之間的喜悅，也就是聖神，引用哈利·威廉斯（Harry Williams）的話：「三位融於喜樂的一體」（註46）。的確，少了平等就沒有基督徒的愛。這福音引領我們到十字架，耶穌在十字架上赤身露體地讓我們凝視，一如我們赤身露體地讓祂凝視。在此我們進入一種彼此交互的愛。這愛為在子內與天主平等的驚人之舉開了一扇門。沒有任何愛是不向平等發展的。

這表示我們身為基督徒，也必須敢讓別人看見真正的我們，相信別人會慢慢喜愛我們。無論是司鐸或修道者，我們也都得不怕曝光，讓別人看到我們脆弱的、笨拙的一面，有時也是一個會失控，感到祈禱有困難，或得接受任何挑戰的人。我不是在講道台上推銷「戀愛課程」，或什麼了不起的個人啟示，也不是慫恿大家要攤開自己的心靈，而只是認為我們沒必要戴面具。如果我們自己不敢赤裸裸地面對聖週五，也就無法邀請別人跟隨基督了。

復活

她們進了墳墓，看見一個少年人，坐在右邊，穿著白衣，就非常驚恐。那少年人向她們說：「不要驚惶！你們尋找那被釘在十字架上的納匝肋人耶穌，祂

已經復活了，不在這裡了；請看安放過祂的地方！但是你們去，告訴祂的門徒和伯多祿說：祂在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要看見祂，就如祂所告訴你們的。」她們一出來，就從墳墓那裡逃跑了，因為戰慄和恐懼攫住了她們，她們什麼也沒有給人說，因為她們害怕（谷十六 5-8）。

《馬爾谷福音》將我們引領到基督死亡最深的哀傷後，我們可能會期待祂以復活帶來的喜樂結束這部福音。但原始版本的福音並非如此。大多數學者都同意《馬爾谷福音》是以婦女的緘默作為結束，她們什麼都沒說是因為害怕。所以，馬爾谷置我們於懸疑之中。這樣的描述就好比聽見一隻鞋子落在屋頂上，卻始終沒等到另一隻鞋子。整部福音都在將人引向復活的喜樂，卻未對它加以描述。

這為福音是個精采的結尾。馬爾谷想讓七〇年初期的羅馬讀者，因為這些婦女的反應而感到困惑，進而引起他們問道：「為什麼他們沒有歡天喜地？難道他們不明白因為耶穌復活了，才看不到祂嗎？難道他們看不出來空墓是個好消息嗎？」馬爾谷接下來當然希望讀者會發現，他們自己就是那些婦女。初期羅馬教會充滿了驚恐和懷疑。在迫害的危機中，他們等候主的來臨，卻不見任何徵兆，讓他們感受到背叛。馬爾谷希望讀者充滿喜樂地活在這個耶穌不在的事實中。我們或許看不到祂在我們當中，但正如天使對婦女所說的：「祂在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要看見祂，就如祂所告訴你們的。」祂不在並不代表失敗和死亡。祂只是不在那裡，因為祂先走了，並已到達旅程的目的地，在那裡等著我們。

因此，基督徒的喜樂並不是一種註定的快樂，不是一個只看光明面的解決之道，也不是樂觀地堅持杯裡還有一半的水，而不管空了半杯，或是面對任何空虛乏味的事，就要立刻自我防衛，以免覺得恐懼、空洞。唯有經歷痛苦、死亡和復活，才能充分體會到復活節的喜樂。我們必須將自己交託在這個動態性的故事中，我們為此而受洗，並在每一個禮儀年中重行這一切，讓它支持我們走向最後的喜樂。然而，如果我們讓恐懼蒙蔽自己的話，即使得到復活節的勝利，我們可能仍然像那些婦女一樣悶悶不樂。恐懼會讓我們將耶穌的不在當作失敗，而非許諾。

如果教會是復活喜樂的見證，我們就必須從恐懼中得到解放。教會內有太多的害怕，例如：怕現代化的事物、怕人性經驗太複雜、怕說出我們真正相信的事、怕犯錯、怕得不到許可，甚至彼此害怕。有時，正是這些恐懼磨滅了那份喜樂，而這喜樂本來就該令人有所不解，乃至讓人對我們生活的奧祕感到好奇。因此，如果我們要為福音作證，現在就必須來看看教會最迫切需要的這個德性——勇氣。《馬爾谷福音》以天使邀請人繼續旅程作為結尾。福音的結束並不是故事的結局，我們還得繼續前行，並在下一章中看看前行所需要的一顆勇敢的心。

第四章 不要害怕

基督宗教有什麼不一樣嗎？我們看到基督宗教引我們進入一種應該令人感到不解、甚或好奇的生活方式。在一個已經失去理想的世界裡，我們應該成為希望的標記，抱持基督真正的自由，甚至現在就預嘗為我們準備好的快樂。如果在我們中間找不到這些特質，可能是因為我們害怕，不敢邁向天主的朝聖之旅。在《天路歷程》（*Pilgrim's Progress*）一書中，沮喪（Despondency）解釋說，是「奴役性的恐懼」令他和他的女兒憂懼（Much-afraid）逃避旅程。「坦白告訴你，他們是鬼魂，是我們起初成為朝聖者所接待的對象，此後就無法擺脫他們。他們到處尋求朝聖者的款待，但為了我們，請對他們關上你的門吧」（註1）。恐懼會阻礙我們以充分的自由，去交付自己的生命，因為恐懼知道我們可能會受傷，因而，天使對空墓前的婦女說：「不要害怕」，但正是恐懼使婦女盲目地看不到空墓的意義，因此她們沒說任何話。

我們無法讓別人相信福音，除非我們具有一種令人費解的

勇氣。基督紀元第一世紀是一個充滿焦慮和疑惑的時代。殉道者的勇氣使羅馬帝國皈依，是一直有所爭論的事。或許教會訓導好像有點怪異——相信一位天主具有三個位格，再加上從死者中復活這個奇怪的觀念，但殉道者的勇氣代表基督宗教是一個無法消散的謎。它要告訴人的正是基督徒的希望。西元 107 年聖依納爵·安提約基亞（St. Ignatius of Antioch），被帶到羅馬殉道時，他要羅馬的基督徒不要救他，讓他死去才能成為「天主清晰的表達」（註 2）。

勇敢是一種普遍具有吸引力的德性，和某些基督徒的美德例如節制不太一樣，因此一般不接受我們信仰的人也還能聽得進去。魯益師描寫老魔鬼（Screwtape）曾勸告小魔鬼，告訴他怯懦是唯一完全不吸引人的一種惡——「害怕去期待、害怕去感受、害怕去記得」，而勇敢「顯然是可愛的、重要的，即使在人的眼中我們什麼事都沒做，至少仍然有一種惡，會讓他們感覺真的很丟臉」（註 3）。有一個非洲故事說到，一隻龜將要去戰場和一隻豹見面。這隻龜前往戰場之前，到處作記號，暗示將有一場辛苦的戰鬥。當有人問他正在做什麼，他回答說：「因為即使我死了，我也希望任何路過此處的人都會說：『一個傢伙和他的對手曾在此交戰』」。誰不愛那隻龜啊！

在廿一世紀的開端，我們也活在焦慮的時代。在《菩薩凝視的島嶼》（*Anil's Ghost*）一書中，一位斯里蘭卡外科醫生對扁桃腺——腦幹控管恐懼的那一小束神經感到著迷。「她念念不忘那個杏仁結。驗屍的時候，她很習慣繞去看看扁桃腺，這個躲藏著恐懼的神經束——它很自然地掌控著一切。我們如何表現、如何抉擇、如何得到穩定的婚姻關係、如何建造安全無虞的房子……我想找到一條涵蓋整個生活的法則，我找到的是

恐懼」(註4)。

從許多方面來看，我們比祖先安全得多，至少在西方世界，比較不受生病、暴力與貧窮的威脅。然而，我們依然會害怕，會為自己所製造的危險感到憂慮，這些危險包括：生態災難、生物環境系統工程(BSE)、核能、基因工程農作物。我曾在非洲國家，看到他們以平靜和信心，去忍受每天可怕的危險，然而在西方，只要有一絲危險的徵兆，都會引起恐慌。這種焦慮的氣氛往往是被政客操弄出來的，也就是所謂「恐怖政治」。我在2005年總會長選舉這一天寫到這一點。有些政客利用我們對大批移民的恐懼、對大城市中貧民區的恐懼、對醫療服務瓦解的恐懼，以及對醫院病菌的恐懼，來逼迫我們投票。即使理想主義不說服我們將票投給一個政黨，恐怕焦慮也會說服我們那樣才有希望。其實「新勞工，新危險」，每個政黨的權謀都差不多。自從911事件與關塔納摩灣(Guantánamo Bay)事件之後，恐懼讓人權縮水成了理所當然的事。但有證據顯示，恐懼並不會刺激人想要去投票，而只會把人深鎖於內，害怕開放去冒險。恐懼會逐漸瓦解社會，破壞公民的身分。

因此，我們的社會需要一種很強烈的基督徒的勇氣，但教會並不常表現出這一點。教宗若望保祿二世顯然是一位勇敢的人，不畏懼任何人或任何事。他以牧函《新千禧年的開始》(*Novo millennio ineunte*)邀請我們要勇敢。其中複誦的一句話是：「划向深處」。我想，在非洲、拉丁美洲和亞洲，我看過相當勇敢的基督徒，當別人都逃走時，他們英勇地堅持每天活在危險之中。但是，我不認為誰能說教會在西方世界培養我們要勇敢。

在我小時候，堅振禮當中仍然要由主教在臉上拍打一下，

表現出這是鼓勵勇敢的聖事，準備一個人為信仰而受苦。漸漸長大以後，我聽過許多英國和威爾斯的殉道故事，這些殉道者都堅持非常英勇地殉道，甚至在童年會幻想俄國人的降落傘，降在我們學校附近。所有男孩排隊等著被詢問，是否放棄信仰或是願意受死。當然，年少的我，總會想像自己仆倒在地，全身都是子彈，備受眾人的愛戴、追悼與崇拜。然而，堅振聖事要培養我們的英勇，應該是將我們引入一個可以彼此學習勇敢的團體，表示這是我們可以彼此說真話、彼此聆聽、彼此都是軟弱的，以及不會彼此害怕的一個團體。除非在教會內有這樣的勇氣，否則不會有人要為世界殉道，不會有讓人信服的見證，也不會有「天主清晰的表達」。我們怎樣才能學到這一點呢？我們需要的是何種殉道精神？還有更多人會強調殉道的狀態，譬如：有些人引爆裹遍全身的炸藥，以致傷及無辜，算是殉道嗎？甚至該說是英勇嗎？基督徒的勇氣不太一樣，又是怎樣的勇氣呢？

軟弱

「勇氣」這個字從拉丁文「心」（cor）字而來，且常被認為是一種內心的氣質。譬如：我們會說一個人「覺得」害怕或勇敢。但，亞里士多德以及追隨他的多瑪斯·阿奎那，則主要將勇氣視為心智的特質。勇氣是堅毅不拔的心（fortitudo mentis），使人看到事情的真面目，能直接、清楚地正視危險（註5）。勇敢的人體會到自己的軟弱。皮柏（Josef Pieper）對阿奎那的看法加以註解道：「堅忍不拔預設軟弱，如果沒有軟弱，也就不可能有堅忍。一位天使不可能堅忍，因為他不可能是軟弱

的。事實上，勇敢就是能夠忍受傷害」（註6）。所以，天使很容易說：「不要害怕」。恐怕他們並不知道是什麼意思。

真正的勇氣不會是盲目的。如果一個人要衝進著火的房屋救一個孩子，他自己很可能被燒傷，甚至死亡。如果我要說服自己不是軟弱的，皮膚像石綿一樣，那我就不是勇敢，而是愚昧。害怕受傷是沒錯的，但勇敢的人不會受制於恐懼。恐懼令人退縮，勇氣則催迫我們的自由，不顧危險地去做對的事。亞里士多德認為凱爾特（Celtic）戰士無所畏懼，卻不是勇敢，因為他們沒有體會到危險。勇敢的人承認自己的恐懼。有一次，奧斯卡·羅密歐（Oscar Romero）和一位朋友坐在海灘上，問這位朋友是否害怕死亡。這位朋友說自己不怕死，羅密歐則說：「我卻害怕，我怕死。」而他交付了自己的生命。

勇氣要求我們為了更大的善，而放棄確實美好的事物。我可能得為了說真話，而喪失自己的名譽，或為了福音的宣講，而有損自己的健康。甚至得為了一切美善中最美好的永生，而喪失自己最珍惜的生命。道明會士安東尼·羅斯（Anthony Ross OP）寫道：

真正勇敢的人並非「從不知恐懼」的那種人，或致力於狂暴行動的瘋狂戰士型的人，或甚至接受高度訓練、技巧純熟的軍人，可能作起戰來根本不思安危。一個真正勇敢的人，會實際地衡量困難與危險，盡可能了解相關情況，並且明白在那種情況下自然產生的感覺，無論恐懼或欣喜，過於自信或信心不夠，都能有所掌控（註7）。

在諸多德性中，勇氣是最難加以判斷的，因為我們不容易完全了解別人對危險的感知。勇敢的軍人必須對何時作戰、何時撤退作出正確的判斷。一個人勇敢的決定，可能在另一個人眼中是懦弱之舉。譬如：碧岳十二世沒有更公開地譴責二次大戰對猶太人的迫害，我們極難判斷究竟是勇敢或膽怯。我們可能深深遺憾他沒有那麼做，甚至為他的緘默感到慚愧。但是，以他對所有因素的了解，這可能對他而言是個勇敢的決定。老魔鬼是對的，勇氣是最明顯具有吸引力的德性，沒有人會崇尚懦弱，但常常不容易判斷何者勇敢，何者懦弱。節制則是一看就不太吸引人的德性，有點怯於對生命加以慶祝。有許多道明會士飲酒，喝的並不真是「福音中的新酒」，而只是這麼想想罷了。無論如何，盲目地喝酒總不是節制的典範，而懂得退一步倒還可能是勇敢的典範呢。所以，真的很不容易辨認真正的勇氣，但當一個人拿捏得宜，也是無可否認的。而且，我們真的很難知道怎樣才是勇敢的決定，因為一個人無法事前準確預估危險。有時，我們沒有勝算也得投入。卻斯特頓寫道：「有些勇敢的人第一次吃斯提頓乳酪（Stilton cheese），而且活了下來，真該為他們在當地豎一塊亮眼的碑」（註8）。

勇敢的第一步是要從不真實的恐懼中解放。不真實的恐懼是指害怕那些並不真正危險的事情。我們大多數人都為無稽之談或神經質的恐懼所縈繞。譬如：我們家族大多數的成員都有蜘蛛恐懼症。如果在一屋子都是賴家人的地方放進一堆蜘蛛，結果就不太妙了。其實，我們都很清楚，這和英國的蜘蛛會對我們造成什麼真正的傷害毫無關係。那只是一種恐懼症，將他們不願面對的威脅投射在蜘蛛身上。最初我很怕到非洲和亞洲某些地區，因為在那些地方常會碰到可怕的蜘蛛：捕鳥蛛、塔

蘭圖拉、黑寡婦，應有盡有！我敢說，如果治癒的經驗不太愉快，的確會引起人的害怕。不過，一個人也得睜眼看清蜘蛛不是別的，蜘蛛就是蜘蛛。當然，如果恐懼成病，譬如：廣場恐懼症或是幽閉恐懼症，那麼深受其害就根本不算是膽怯。我曾遇到一些最勇敢的人，就對抗過諸如此類的恐懼症。

南非羅本島（Robben Island）上反對種族隔離的囚犯，以分享莎士比亞著作中自己喜愛的章節相互激發勇氣。曼德拉的分享出自《凱撒大帝》（*Julius Caesar*）：「懦夫死前已死了好多次」（註9）。膽怯會將我們陷在一個想像的世界裡，其中充滿威脅生命的危險。面對危險能尋求客觀性才會產生勇氣。許多基督徒每天都在面對真正的危險。2005年2月12日，一名持槍歹徒射殺史坦格修女（Sister Dorothy Stang），她在巴西的亞馬遜為捍衛窮人的權利而得罪了大地主。槍殺名單上的下一個人是法國道明會士亨利·布林·羅西耶（Henri Burin des Roziers），他一直設法要將奴役及殺害勞工的大地主繩之以法。因此，他們以三萬美金的代價取他項上人頭。亨利認為這樣的威脅很誇張，他說：「我不怕死，都七十五歲了，活得夠久了。」我留下來陪他，他便將房間讓給我過夜，而自己整晚不睡覺，因為那些人如果當晚突然來逮他，可能會誤殺我，他就不好意思了。所幸我沒有這樣的想法。我們要如何學到這樣的勇氣，讓我們從奴役性的恐懼中解放？

我們信仰的關鍵是十字架，一個完全無能為力的人，受傷至死的形象。然而，當耶穌從死者中復活，祂的傷仍然在那兒。《路加福音》中，祂說：「你們看看我的手，我的腳，分明是我自己」（二四 39）。若望對復活的敘述是：「耶穌來了，站在中間對他們說：『願你們平安！』說了這話，便把手和肋膀

指給他們看」（二十 19f）。當多默回來時，他要求的就是看見並觸摸到耶穌的傷處。復活的基督仍然帶傷。祂的苦難和死亡並不是不存在了，祂早期生活中的故事也是如此，就像我們長大成人，並非童年就不存在似的。詹姆斯·艾利森（James Allison）認為：

耶穌的復活是對於聖週五結束的整個生命與死亡——耶穌完整的人性包括他肉身的死亡，給予一種無條件的回饋。現在，耶穌的復活是指，復活的主同時是死亡與復活的主。出現在門徒面前的耶穌，並非像事實上那樣，有如一位經過比賽的洗禮獲得冠軍的優勝者（註10）。

復活期第三個頌謝詞告訴我們：耶穌仍然是「我們的司祭、我們的中保，為我們罪人不斷地獻祭祈禱。基督為人捨生，永不再死亡；羔羊被人處死，卻永遠生活」。拉丁原文說法較為弔詭：「永遠生活的羔羊被人處死」。如果復活的主不是依舊帶傷，祂現在和我們就沒有多大關係了。復活給我們未來的治癒和永生的承諾，但也會讓我們此刻經歷到目前的傷痛。因為復活節我們已分享勝利，而在我們分享祂戰勝死亡的同時，祂依舊分享我們的創傷。當然我們現在也是帶傷並被治癒的。道明會士布萊恩·皮爾斯（Brian Pierce OP）第一次去祕魯安第斯山（Peruvian Andes），對於到處可見基督血淋淋地被釘十字架的景象感到訝異。看起來好像這些原住民的信仰停留在復活之前，而且留給他們的只是失敗的形象。然而，布萊恩知道自己錯了。這些十字架是標記，象徵復活的基督現在如何分享他們

被釘十字架的經驗。因此，我們可以勇敢地冒險，不怕受傷。

法國作家貝璣（Charles Peguy）說過一個故事，有一個人死後去天堂，遇到天使要求他說：「把你的傷疤給我看看。」他回道：「傷疤？我什麼傷疤都沒有啊！」天使說：「你從來沒想過有任何值得你為之一搏的事嗎？」

等待

對亞里士多德而言，勇敢是一位戰鬥時不怕冒險受傷的戰士最重要的美德。對多瑪斯·阿奎那來說，勇敢所代表的比較是堅忍不拔的意思，也就是在困難中有信心地、有耐心地堅持下去。卻斯特頓提醒我們，所有人的存在都要歸功於母親的勇敢，因為母親忍耐懷胎九個月以及生產的痛楚。還有父母的勇敢，因為他們養育子女要忍耐夜晚不得安眠。在大城市貧民區學校任教的老師有他們的勇敢，因為他們不顧恐嚇與厭倦，總是在工作崗位上堅持下去。撒哈拉以南非洲地區的護士與醫生很勇敢，即使幾乎沒有藥物，傳染的威脅席捲全國，他們仍不斷照顧愛滋病患。面對脆弱不堪的人際關係，或日復一日的病痛，那些有信仰的人所表現的耐心也是一種勇敢。總之，勇敢會使人穩定下來。

我們的社會企圖消除等待，而我們也接受「有缺乏才要等待」（註 11）的觀念。這個社會的症候羣是，不再有長一點的故事，因為一切就只有此時此刻。2004 年 10 月，一架飛機墜毀在加拿大，飛機駕駛飛行了將近 24 小時，將新鮮蔬果運送到西方市場。消費者希望終年在超市都能買到糖莢豌豆、蘆筍、豌豆。他們可不願意等到上市的季節，而是「現在」就要。於是，為

了以具有競爭力的價格供應這些蔬果，超市向一些不合格的公司購買蔬果，這些公司使用的是缺乏維修和安全性，且未向國家註冊的老舊飛機，這樣的例子就在迦納（Ghana）發生了。飛機駕駛冒險超時飛行，這個公司自 1992 年以來已經第四度墜機。公司創辦人說這並不是超市的過錯，因為他們只是答覆不容等待的市場需求。

然而，窮人必須等待。他們得等待土地生產出作物來，得排隊等著購買買得到的東西。如果缺貨，也就只能空等待了。他們還要等待工作機會。到過非洲或印度的人會見識到需要多大的耐心去等待。有一次，我在象牙海岸等候班機，就有人警告我會有一點延遲。「延遲多久？」「三天」。更重要的是，他們等待正義，多年過去了，卻未見改善。於是，我們需要堅持下去，繼續遊行活動，絕不放棄，要忠信於主所許諾的福地。與伊斯蘭教的交談，也需要我們對長期的拉鋸戰有信心，只要彼此開放，隨時可以保持友誼與討論。埃及道明會士喬治·安納華提（Georges Anawati OP），為與伊斯蘭教交談而奉獻生命，他主張人需要有「一種地質學般的耐性」（a geological patience）。這是文生·德·奎農（Vincent de Couesnongle）所謂「對未來的勇氣」（註 12），是一種伸展到未來的勇氣，這非常敏銳地指出做一個基督徒的理由，為一個尚未達到的、未來的許諾。

我們教會裡也需要這樣的勇氣。當一個本堂死氣沉沉，又得不到本堂神父的鼓勵時，本來放棄這個本堂比較容易，但教友更需要堅忍不拔的勇氣。那些覺得尊嚴未在教會中獲得肯定的女性，多少世紀以來堅忍不拔，拒絕失望。當司鐸和修道者最初的喜悅過去了，聖召生活似乎庸庸碌碌時，他們也需要穩定下來。梵二大公會議之前，許多神學家主張教會革新，要回

歸於我們在天主聖言內的根基。像陳努（Marie-Dominique Chenu）和孔嘉這些神學家，多年遭受邊緣化的排斥，但他們堅忍不拔。孔嘉曾寫道：「在隱晦不明中要堅忍不拔，不知磨難還會持續多久，如果得延長下去，也不要灰心，要克服磨難造成的折損：這顯示出最大的勇氣，也多麼能表現出這是道德存在的一個普遍價值」（註 13）。他必須相信，天主有祂自己的時辰，有一天真理終必大獲全勝。他堅持一個人在黑暗時，必須信賴自己在白晝所相信的一切會得到維護。

有些天主教徒活在很深的失望中，因為他們對大公會議所懷的希望，並未結出他們期待的果實。他們甚至直言教會在走回頭路，變得更神職主義。因此，他們也需要堅忍的勇氣，相信天主自有祂的時辰賜予人所渴望的，即使可能不符我們的預期。聖加大利納結合異教徒與基督徒對勇氣的想像，將基督視為有耐心的、易受傷的軍人。祂騎馬迎向十字架上的戰役，堅持到最後。做一個基督徒就是分享祂的堅忍不拔。聖女加大利納寫信給一位道明會的夥伴：

我們猶如準備赴戰場，必須英勇作戰，並非閃躲或退縮，而是將注意力放在我們的首領身上。被釘十字架的基督總是不屈不撓，當人們對祂說：「你從十字架上下來吧！」祂並沒有放棄。魔鬼或是我們的忘恩負義，也不能教祂放棄實行父的命令及對我們的救恩。不，祂堅忍不拔直到末刻……這要了祂的命（註 14）！

如果我們等待的尚未來臨，誘惑就沒完沒了。我們會受誘

惑放棄等待，而且不斷受誘。但是沙漠教父相信成聖最大的突破，正是堅守於你所在之處，等候天主。「坐在你的斗室裡，你的斗室會教導你一切。」阿瑪·森格萊蒂加（*Amma Syncletica*）寫道：「如果你住在一個隱修團體，不要到另一處去，那會對你造成很大的傷害。如果一隻鳥放棄牠一直坐在上面的蛋，就阻礙蛋的孵化，同樣地，如果隱修士或修女從一處換到另一處，他們會愈來愈冷淡，信仰會幻滅」（註15）。

紐曼樞機說：「基督徒是一個守候基督的人」（註16）。整個禮儀年培養我們成為一個有勇氣的人，去等待基督的來臨。將臨期鍛鍊我們的耐心，不要太早開始慶祝，儘管商店裡充滿「聖誕快樂」的氣氛，我們還是要抗拒那種誘惑——在基督來臨之前就慶祝祂的誕生，並且要克制在聖誕節前就想拆禮物的衝動。基督是一份禮物，我們要尊重地等候給我們這份禮物的時刻。這樣的等待並不只是被動地等待。「等待」的拉丁文「*attendere*」，意思是向前伸展自己。我們隨時注意，對即將來的事開放自己，就像一位母親準備生產一般。一整年由每一個等待的時刻作為記號。例如：聖週六讓我們在死亡與復活之間暫停，以等候大獲全勝的時刻，就好像我們在耶穌升天與聖神降臨之間，等待賜予聖神。因此，我們可以說禮儀年是在培養基督徒的耐心。

為什麼等待對一個基督徒那麼重要呢？為什麼天主不能此刻就滿足我們的渴望，將正義賜予貧窮者，將圓滿的幸福賜予我們所有人？從耶穌復活到現在，差不多過了兩千年，我們仍然在等待天國。為什麼？我們的天主花了許多時間的一個理由，是因為祂不是一個「神」。天主不是一位天上強而有力的超人，好像隱形的布希總統站在宇宙天平上，會忽然從外面闖進來。

天主的來臨不似騎兵策馬跑來營救我們，天主是從我們內在最深處而來。誠如聖奧斯定所言：天主比我們自己更親近我們，或如《可蘭經》（the Qur'an）所言：比我們的喉靜脈更接近我們。

天主來到我們內，有如一個孩子來到母親生命的最深處，經過在母親內慢慢的變化。若非如此就是曲解、反常。我們都是肉身，肉身活在時間當中，就像懷孕要經過九個月，骨折復原或感冒痊癒也需要時間。的確，治癒和成長都需要時間。我們需要有耐心，因為天主來臨並非以一種外在的方式，而是在我們生命最親密之處，活在時間當中。人類有別於其他動物，因為人要花好長的時間才會成熟——如果和果蠅的成長時間相比，而且我們的希望在於成為人，且尊重我們生命節奏的這一位。

將臨期間，我們就像聚在產婦床邊的人，等待著嬰兒誕生。然而，天主的來臨不只是一個嬰孩的誕生，也是聖言的來臨，甚至有人說是一種語言的來臨。例如：英語歷經一千多年，才進化到莎士比亞所寫的《哈姆雷特》。語言的創造成形，必須經過無數男男女女、詩人、律師、傳教士與哲學家發揮創意。英語社會必須歷經深度的變化，英語才能有莎士比亞創意的耕耘。

同樣地，天主的話藉著耶穌成為說出來的一種語言，也需要經過數千年的時間。我們需要那些解放與放逐的經驗，以及國度的建造與拆毀的經驗。在耶穌能夠誕生成為聖言之前，我們需要無數的先知與經師、詩人與父母，努力去發現許多話語。天主的話並非像一種天堂的世界語言一樣從天而降，而是從人類的語言中湧出。當最初的人類開始說話，聖言誕生的劇痛也開始了。

我們現在祈禱天國來臨，可能只是祈求結束我的頭痛，或祈求一個工作機會，而天主並不常像個天堂魔術師一樣回應我

們，立刻從外面施展魔法來解決。天主常神祕地來臨，且完全尊重我們人性生命的節奏。「當心，因為你不知道那時辰」。這樣的注意是一種積極準備天主的來臨，有如園丁為土地施肥，混入沃土，好能在播種時歡迎種子來臨。

如此有耐性地堅持下去，看起來相當堅決、頑強，得每天意志堅強地咬緊牙關。當法國神父西耶（Abbé Sieyes）被問到過去三十年做了什麼，時值法國大革命與拿破崙很長的一段時期，他答道：「存活下來」。我們知道，只是存活下來是不夠的。對阿奎那而言，耐性包括不讓逆境摧毀一個人的喜樂。他寫道：「有耐性的人不會逃避罪惡，卻也不允許自己因此活得過度悲傷」（註 17）。誠如聖奧斯定所言：我們邊唱邊走以振奮精神。當莫德斯萊在緬甸被監禁時，他唱歌來為自己打氣。

（獄警）離開後，我仍無法入睡，便開始唱〈祢真偉大〉。我的聲音漸漸大起來，直到大聲唱出來。我可以感覺到力量又重新回到我內，我還沒有意思要結束。一羣獄警跑過來要我安靜。他們又興奮又害怕。當歌曲唱完時，正得意自己公然挑釁，又立刻墜入幽谷（註 18）。

氣憤支撐著莫德斯萊的勇氣，讓他撼動了牢房的鐵條。在教會內，我們通常不會好好面對氣憤：不是壓抑以致讓它在我們內化膿，就是以相當破壞性與分裂性的方式暴發怒氣。不過，依照聖多瑪斯的說法，勇氣教導一個人如何以有效果的方式生氣。生氣使我們能堅強地面對錯誤的事。「生氣特別能抓住罪惡，猛烈攻擊，因此勇氣和生氣往往相互作用」（註 19）。道明

會士伯達·傑瑞（Bede Jarrett OP）曾鄭重聲明：「這個世界需要生氣，世界不斷允許罪惡存在，往往因為氣生得不夠。」

友誼有一個特點，它能與憤怒共處甚至因此而得到成長：

我對我的朋友生氣：

一吐憤怒，我的怒氣平息。

我對我的仇敵生氣：

不吐憤怒，我的怒氣滋長（註20）。

教會是由許多接受耶穌召喚、建立友誼的人所組成的團體，因此我們應該可以無所畏懼地面對生氣。那並不代表不忠誠或破壞團結。的確，教會領導者所扮演的一個角色，應該是鼓勵那些氣他們的人敢表達出來，並相信如此更能增強教會的共融。教會應該是一個讓我們學習不盲目生氣，而是懷著希望溫和地生氣。依照奧斯定的看法，生氣是希望的一個美麗的女兒。懷有希望的生氣，相信事情並不需要是那樣，因而會努力確認它們不是那樣，這和自怨自艾有所不同。一位一千年前住在巴格達的穆斯林拉比亞（Rabi'a），有人問他如何能學會忍耐的德性，他說：「停止抱怨」。

當我們詠唱聖經的部分章節，例如：早禱中的〈讚主曲〉、彌撒中的〈天主經〉、晚禱中的〈謝主曲〉，以及夜禱中的〈現在可放祢的僕人平安的去了〉，通常都站著詠唱。我們站立以示尊敬，因為這些歌曲出自福音。同時，站立也代表我們的尊嚴與希望。人類不同於其他動物，人靠兩腿站立，表現出我們的穩定。現在我們是英國的公民，凡事都忍耐。心情低落時，我們站起來給自己一點鼓勵，這也象徵我們對耶穌從死者中復

活的信心。斯德望面對死亡時，說：「看，我見天開了，並見人子站在天主右邊」（宗七 56）。

「願主與你們同在」

「婦女一出來，就從墳墓那裡逃跑了，因為戰慄和恐懼攔住了她們，她們什麼也沒有給人說，因為她們害怕」（谷十六 8）。恐懼使那些婦女沉默，也是恐懼將門徒鎖在樓房裡。恐懼切斷我們彼此的關係。勇氣會製造共融，克服沉默。誠如聖加大利納所言：「只有那些害怕的人認為自己孤單」（註 21）。在感恩祭中，司鐸常向信眾致候：「願主與你們同在」。信眾回答：「也與你的心靈同在」。這些話帶給我們勇氣，因為它們慶祝的是我們終究並不孤單。主與我們同在，因為祂已從死者中復活。

席拉普羅文榭是一位美國道明會在俗會友，歷經數月伊拉克戰爭，擔任基督徒和平小組成員，她希望在此痛苦時刻，能表達出他們與伊拉克人團結一致。從以下這封電子郵件可以看出來，共融如何征服了恐懼：

我們「完全」被恐懼所籠罩，在這裡，以及在北美，我可以感覺到它無所不在，處處都在。我們被無窮的話語和無盡的恐懼所籠罩。然而，在伊拉克這裡，我們也被朋友們包圍著。我的鄰居堅持開車送我們去教堂，即使教堂只在幾條街之外。他會說：「拜託讓我為你們做這件事。」一位商店老闆告訴我：「不要害怕，如果有人想傷害你，我會保護你。」又有另一

位鄰居說：「這是你的家，隨時來找我，半夜都可以！」他們是來自不同階層的人，有的住在華屋內，有的居無定所，有遜尼派、什葉派、基督徒、希巴人（Sabeaen）、年邁的、年輕的、男的、女的。他們全都說一樣的話：「如果有任何我能為你做的事，拜託，要來找我。」他們在身邊照顧著我們，還有其他什麼圍繞著我們，圍繞著我們所有人呢？那就是恩寵、家人和生命的氣息。恩寵無邊，每一個人都是我們的家人，每一口氣都是天主的氣息。我們幾時且如何睜開我們的雙眼呢？一旦看見我們會怎麼做呢？

因此，我們靠拒絕孤立並建立共融來征服恐懼。在羅本島上，曼德拉和他的同伴藉彼此傳遞訊息保住活下去的勇氣。他們將訊息藏在火柴盒假的底層中，然後把火柴盒留在通道上，或是將訊息放在工裝褲底，藏在洗手台邊緣下面。勇氣拒絕與人隔離，也不會教人自私或孤獨，只尋求個人的光榮或進天堂的捷徑。勇敢的軍人面對死亡為了讓別人活命，而不是因為他們想要殺人。像道明會士羅西耶不怕冒被殺害的危險，正是為了那些被奴役的人。從殉道一字最深的意義來看，那些為了自己早登天堂而自殺，卻讓許多無辜者遭屠殺的所謂殉道者，他們並非勇敢，而是被矇騙了。

因此，教會應該鼓勵我們多多彼此交流，讓我們有發表言論的信心。十九世紀修道生活受制之後，拉科代爾（Lacordaire）在法國重建道明會，他很高興做一個有言論自由的宣道者。

我從來沒有像這一天那麼了解自由，經過聖油的

祝聖，我領受了宣講天主的權力。於是，宇宙在我面前敞開，我意識到有些東西在人類當中是不能剝奪的，那就是神聖且永遠自由的聖言！身為一名司鐸，聖言已交託於我，並要我將祂傳遍地極，在我有生之日，沒有任何人有權封我的口（註22）。

不過，這種發表言論的勇氣屬於每一位領受洗禮的基督徒，而不只是司鐸。

我們通常比較像墳墓前的婦女，說不出任何話，因為我們感到害怕。有時，當主教結束自己在某地的職務，而且知道不會有新去處，他們就會比較自由地發言，因為他們說自己「沒什麼可損失的」。然而，還有什麼比喪失言論自由更大的損失呢？我們應該給彼此勇氣，尤其對那些我們並不贊同的人。否則，像喜悅、自由與快樂等等這些分享天主生命的果實將會枯萎，而我們也無法為聖言從死者中復活作證。如果要提倡其他什麼德性的話，勇氣一定是我們需要的德性。在第十章「繁育熊貓」中，我會提出這種沉默的根源回溯遙遠，看看我們得如何有所突破。

我們必須面對最深的靜默，就是死亡：「死去的人不能讚美上主，降入陰府的人也不能夠」（詠一一五 17）。死亡讓我們清楚看到什麼是勇氣。勇氣要我們面對自己的脆弱，而我們最終感到脆弱的就是人難免一死。如果勇氣是心靈的力量，使我們能看到自己所必須忍耐的事，那麼我們就得設法了解死亡的意義。基督宗教對我們如何死亡有不同的影響嗎？殉道者的死亡讓羅馬帝國皈依了。今日當我們面對自己的死亡，是否能提供一個見證呢？

卻斯特頓寫道：「在措辭上勇氣幾乎是一個矛盾。它表示一種強烈的渴望，要採取一種準備好死亡的方式活下去」（註23）。那種矛盾或緊張在於我們如何面對死亡。我們至少有兩種方式可以談死亡，一者是將死亡視為消滅，另一者是將之視為解放，兩者都是需要的。首先死亡是可怕的，我們具有肉身，肉身的死亡不是好像丟棄不必要的包袱，然後靈魂就溜上天了。死亡是一種結束，是我們所愛的個體的毀滅，因此我們會珍惜那些我們所鍾愛的人的身體。記得那位老牧師對兒子所說的話：「天主對世界隱藏——當然除了你的母親，卻在你甜美平凡的面龐上反映出的光輝，我從來無法為此向天主表達充分的感謝」（註24）。因此，無論是自己或別人的死亡，都是可怕的。

道明會士賀伯特·麥凱比寫道：「人類的死亡是一種凌辱……大多數人都會認為，一個小孩死亡是令人震驚的事，因為他還沒有機會活出自己的人生。但我也認為，從某方面來看，每一個死亡都切斷一個前程還有無限可能的故事……我們對死亡感到生氣是對的，而且在哀悼者中，生氣占有相當的分量，甚至我們對天主生氣也是有道理的」（註25）。如果我們不能忍受悲傷或生氣，也就無法哀悼。面對死亡，我們會是孤寂的。有一篇為亡者的祈禱，常被人誤以為是伯達傑瑞之作，這篇祈禱強調「死亡只是一道地平線，而地平線擋不住我們的視線」。有人可能會反對，認為這種說法未免把死亡看得太平凡，好像不比走一趟倫敦更富戲劇性。何亨利（Henry Scott Holland）則認為自己還沒走得那麼遠：「死亡什麼都不是，我只是溜進隔壁房間」（註26）。

不過，還有另一類有關死亡的故事可說。死亡好像我們通往天主的通道，這通常說的是聖人的故事。在聖方濟去世前不

久，他為《太陽歌》加上最後一段：「我主，為了我們的死亡妹妹，願祢受讚頌，它是任何活人都不能逃避的」（註 27）。他躺在滿是灰土的地上，象徵自己也要歸於土。死亡時，口中唱著這首歌：「求祢引領我出離監牢，好讓我讚美祢的名號。義人前呼後擁歡迎我，因為祢大量恩待了我」（詠一四二 8）。當道明去世時，他告訴弟兄說：「我死後會比生前為你們更有用，也更豐盈。」白英奇（Dom Enzo Bianchi）受兩位扶養他長大的姊姊教導，每晚上床前應該親吻大地。我們應該感覺到自己「與大地團結一致，有一天它將接納我們的肉軀，我們成為灰土：大地有如我們的母親」（註 28）。

因此，有兩種故事訴說死亡，一種告訴我們死亡是可怕的，有如一種結束和毀滅，也是我們故事的結局；另一種故事告訴我們死亡是歸鄉，有如一種解放，引領我們進入更長的一個永恆的故事。為明白這兩種故事有何相干，讓我們回到基督的死亡來看（註 29）。首先，他的死亡是純天然的事實，就是一個人遭到可怕的折磨後被殺害了。我們每一個聖週五都紀念這個事實。道明會士普列斯敦（Geoffrey Preston OP）回想這如何出現在中世紀的神蹟劇中：

當百夫長的人把釘子敲進耶穌的雙手，百夫長聽見不同的聲音。他聽見敲下第一鎚時，他就說：「肉」，聽見第二鎚時，說：「骨」，當釘子穿入十字架時，他說：「木」。這是我們在聖週五的下午看到的情景：「請看，十字聖木！」聖週五讓我們覺得多麼刺耳、多麼粗暴啊！然而，我們知道基督徒這一天就是會這樣做，至少有一千六百年了，尊崇幾塊木

頭、嚴酷、粗野，又唯物主義的樣子。然而，故事中少了這些就沒什麼可說的了。聖週五具有一種基本的質樸，來自耶穌一次而為永遠的死亡，來自祂的血、肉、骨、體力、汗水，以及木頭（註30）。

耶穌的死亡，這個赤裸裸的事實，是一個起點。但每一個對耶穌死亡的敘述，甚至是梅爾·吉勃遜（Mel Gibson）所拍攝受難史的影片，都是一種詮釋，沒有所謂中立的觀察。每一部福音都對耶穌的死亡有不同的解讀，這四種敘述我們全都需要。這個簡短反省的目的，足以讓我們知道耶穌死亡的敘述，具有相同的雙重焦點。祂的死亡是可怕的，在革責瑪尼莊園，祂求父為祂免去臨頭之事：「阿爸！父啊！一切為祢都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照祢所願意的」（谷十四 36）。臨終時又大聲呼號說：「我的天主，我的天主，祢為什麼捨棄了我？」（谷十五 34）。祂的死亡是一個可恥的、羞辱的結局，是一種被天主和朋友遺棄的失敗。

不過，福音也說了其他的故事。《路加福音》中，耶穌應許那個好的盜賊：「今天你就要與我一同在樂園裡」（二三 46），並在斷氣時將自己交託於父：「父啊！我把我的靈魂交託在祢手中」（二三 46）。有關這兩種說故事的方法，在《若望福音》最凸顯出其間的緊張。當猶達斯繼續做他要做的事，「正是黑夜」（十三 30）。然而，祂的死亡也是光榮的時刻。當人子被舉起時，要吸引眾人歸向祂。因此，耶穌的死亡是最深的黑暗，也是光明的破曉。

面對這些不同的故事，我們自然的反應是要問何者為真？如果我們在那裡會看到什麼？真的像梅爾·吉勃遜的電影所演

的那樣嗎？耶穌在十字架上最後到底說了什麼話？馬爾谷和路加給了我們最正確的歷史敘述嗎？這些我們並不知道，也沒有關係。勇氣邀請我們看清楚，而且若要了解耶穌的死亡和我們自己的死亡，兩種故事我們都需要。如果我們清楚地將焦點放在救贖故事的發生地點髑髏地（Golgotha），就需要從兩種觀點去看。耶穌的生命失敗地結束於十字架上，這個敘述是千真萬確的。這個故事說的是這個人 30 年的生命結束於挫敗中，並在十字架上發出最後憂傷的吶喊。然而，復活主日當天整個故事進入了天主的生命，因此，我們也要將耶穌的死亡當作一種勝利來講論。在耶穌的故事中，復活不是後來發生的另一個事件。在復活中，父接納耶穌所經歷的一切，從誕生到十字架整個故事，父都賦予其意義。祂是我們負傷的主，永遠被殺害卻又生活的主。因此，從大獲全勝與生命的賦予，來講述十字架的故事也沒錯。若要發現希望與勇氣，我們需要兩種故事。如果我們說不出馬爾谷有關耶穌失去父的臨在這樣的故事，那麼當我們覺得獨自被拋在一邊時，這個故事與我們何干？然而，如果我們說不出勝利與救贖的故事，耶穌的死亡對我們又有何益？

從某種意義來說，我們死了就是死了，有關我們一生的故事也就蓋棺論定。死亡是我們的結局，是我們珍愛的肉身的毀滅。《訓道篇》說：「一隻活狗勝過一隻死獅」（九 4）。我希望有朝一日會有一個墓碑上寫著：「道明會士賴茂德 1945~20??」人免不了都有一死，失去我們所愛的人會讓我們感到孤寂，甚至面對自己的死亡會感到驚恐，這些都沒錯。約翰·密林敦·森恩（J.M. Synge）在《海上騎士》（*The Riders to the Sea*）一書中，以這些尖銳的字眼結尾：「巴特將會有一個用白板做成的精緻棺材，當然也會有一個深深的墓穴。我們還能其他的奢

望嗎？沒有人能永遠活著，我們得知足」（註31）。

這樣的結束不只是生理上的需要，只要我們成為某一個人，就有此需要。因為一個人一生的故事具有意義，必須有個起點、中間和終點。死亡就是那個終點。當人死後，我們可以看他一生發生的故事，為他寫傳記。如果我的故事從不結束，總是有無限的可能性，我就不會成為某一個特定的人，擁有一個完整的故事，表現出我是怎樣一個人。隨著我們年齡的增長，很多事都形成固定的模式，選擇也愈來愈少。我現在知道自己有些夢想是不會實現的，譬如：儘管經過多次嘗試，我可以確定自己無法將希伯來文學得好到足以閱讀舊約原文。也許我可以設法學學拉大提琴，卻絕不會玩英國的板球。最後，死亡關閉所有其他的可能性。

這就是臨終悔改的故事那麼重要的原因。在一個人生命的未刻，他過去所經歷的一切都昭然若揭。因此，一個故事的結局透露出整個故事的意義。聖伯達（the Venerable Bede）臨終時，必須完成最後的寫作：「然後，和我說話的那個名叫威爾伯的男孩又說了一次：『親愛的主人，我們還有一句話沒寫。』伯達就說：『寫下去。』過了一下，男孩說：『好了，現在寫了。』伯達回道：『很好！完成了』」（註32）。伯達是一位作家，所以他的故事以他完成寫作收尾。他的話是耶穌在十字架上的回響：「完成了。」我們的希望是，死亡時已完成蒙召去做的事以及活出的生命，並因此為自己的生命劃下句點。聖克萊孟（Clement of Rome）在第一世紀末期的著作中，將死亡比作燒一個陶壺，讓我們一次而為永遠地定型：「一位陶工在製作一個壺的時候，如果做得不好或是在他手中裂開，他可以重新設計，可是當他放進窯裡去燒時，就不能再做什麼了……同樣


地，一旦離開這個世界，我們就再也不能告白或悔改了」（註33）。

因此，我們總有一句話能說明一個人從生至死的故事，而不是看不見他死後發生的插曲，就當他移民國外似的。這是他的生命。還有更重要的是，在基督內，我們從生至死的整個故事，都會進入天主的生命。天主擁抱人類短暫而特殊的生命，而且讓這生命開放於無限。我們整個的存在和所做的一切都會合於天主內。儒利安（Julian of Norwich）向我們保證：「沒有任何發生的事，或任何我們在世上必須忍受的辛勞和苦痛會是白費的，一切都將轉變為對天主的朝拜，以及無窮的喜樂。一切都好」（註34）。甚至我們的失敗與罪過，都能尋獲某種意義，就好像一連串不協調的音符在大一點的樂譜中，自有其存在的意義，不必消除它們，而是包含在內。

因此，基督徒對肉身生命有一種特別且非常不一樣的想法，從生至死既視之為瑰寶，又懷著對天國的希望而活。一位美國法官史卡利亞（Justice Scalia）正好弄錯了，他堅稱因為美國是一個基督徒國家，才可以接受死刑，但後基督宗教的歐洲卻反對死刑。他說：「我認為對有信仰的基督徒而言，事實上死亡沒什麼大不了的……你想要有一個公道的死刑嗎？殺人者死，那就是公道」（註35）。基督徒非常反對死刑，因為我們深深意識到肉身生命的價值，珍惜這肉身生命為準備自己進入永恆的生命。

希望催迫我們去看超越自己視線的境界，遠超過我們的想像，因此多多少少會有盲目的感覺，而勇氣可使我們的視線清楚，讓我們勇敢地睜開雙眼看見，在尋求幸福的路上，自己是多麼脆弱、多麼容易受傷。正如李爾王對愛德加所言：人只是「一個可憐、赤裸、兩條腿的動物」（註36）。除非一個人敢面

對自己的脆弱和死亡，否則不會是勇敢的，只會是有勇無謀，就像亞里士多德對凱爾特人的看法一樣。但基督與這個可憐、赤裸、兩條腿的動物，分享祂戰勝死亡的勝利與一切榮耀，因此如霍普金斯（Hopkins）所言：「這個凡夫俗子，是個笑柄、破瓦片、爛補釘、碎木屑也好，不朽的鑽石也好，反正就是不朽的鑽石」（註 37）。如果我們沒有那樣堅定的信仰，就無法為相反的理由勇敢起來，因為我們喪失了信心。如果我們活出這樣的勇氣，就不會像墳墓前的婦女那般沉默與害怕，天國的自由與喜樂才會隨時出現在我們的生活中。



第五章 放電的人體

這些反省是要不斷地帶領我們回到「身體」這個主題。耶穌徹底的自由就在祂交付自己的身體當中表露無遺。快樂是分享天主的生命，而不僅是一種內心的狀態。只要是真正的人類，都需要有身體上的表達。快樂是人的特性，反映在他們「可愛又平凡」的面容上。勇氣要求我們面對自己身體上的死亡。基督宗教所有重要的信理都以身體為中心。我們相信天主創造我們的身體，並在與我們同樣有血肉之軀的基督耶穌內親近我們。我們的核心聖事就是分享祂的身體，並相信祂的身體從墳墓中復活，我們有一天也是如此。除非我們會去反省身體對我們的意義，否則很難更進一步地去探索為什麼做一個基督徒。

基督宗教的教誨建基於我們相信身體的美善。但很奇怪的是，基督徒往往對自己的身體感到侷促不安，把身體當作沉重的包袱壓著我們，直到死時靈魂才得解脫。老實說，許多神學家寫過自己的經驗好像就是如此。這是因為基督宗教在歷史上常要對抗二元論，那種斷然對物質與精神所做的二分法。早期

教會與唯識論（Gnosticism）爭戰不休，唯識論主張世界是由惡神創造的，救恩被視為靈魂從身體得到解脫。聖奧斯定曾有一度屬摩尼教派（Manichean），直到他的生活被聖言成為血肉的這個遭受誹謗的主張所改變。聖道明創立道明會，起初對抗亞爾比（Albigensians）學說的二元論，他們相信物質世界是罪惡的。笛卡兒（Descartes）將心靈與身體這兩個二元論的要素注入西方文化，因此我們至今仍在為自由奮鬥。我們的社會對身體感到迷惘，尤其如果年輕貌美的話。但是，對於性的草率輕忽，表示我們並沒有認真看待自己的身體。

我們不是困在臭皮囊裡的精神體，而是需要具有身體來與人溝通的一種有形的存在。我們的根基以及對時空的意識，都少不了身體。當一位神學生問麥基菲利樞機（Cardinal Peter McKeefry），對梵二大公會議印象最深刻的是什麼，這位身高六呎五吋的威靈頓總主教回答說：「座位太小了！」在《根的衝擊》（*Root Shock*）一書中，富里勒夫（Mindy Thompson Fullove）描述都市計畫如何破壞了全美各地的黑人區。房屋被毀，社羣失散。她描述這一切所造成的荒涼與憤怒，就是她所謂「根的衝擊」。而且，損失的不只是朋友和鄰居，更喪失了對身體極為重要的家園，這個讓我們肉身生命得以孕育的場所。

這樣的哀悼不只是心靈的事，也攸關身體。對場所的經驗往往在我們的肌肉和骨骼中轉為密碼：夏季最長的一日的陽光、到轉角商店的距離、有最好果實的七葉樹的位置。在社區的歡樂與友善的來往中，我們穿梭在這些不同的地方。這些距離已不復存在。在夏季或在冬季，我們的身體會讓我們想起，那些能滿

足我們的渴望並帶來歡樂的地方已不復存在（註1）。

朝拜創造我們身體與靈魂的天主，以及關懷別人的身體，包括給衣不蔽體的人衣服穿、餓飽飢餓的人、照顧生病的人等等，這兩者之間的關係是基督宗教與猶太教都強調的。我們不能對人類的痛苦置身事外，好像那是我們上輩子犯罪的結果。正是這種對肉身生命的尊重，造成一種不斷成長的意識，認為死刑非常違反基督宗教。

我們在身體內與天主相遇。若望如此描寫生命的聖言：「我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言」（若壹一 1）。我記得初次造訪一個道明會修道院時，其中一位弟兄解釋所有聖事如何建基於我們肉身的生命，包括生與死、食與性、罪與病，當時真讓我嚇了一跳。在這些最生理的活動中，天主的恩寵與我們相遇，治癒我們，恩寵使天性成全。「你我藉身體而結合。」羅雲·威廉斯一向對此有很美的說法：

唯有身體拯救靈魂。這種說法，乍聽之下令人震驚，但重點是靈魂（無論那是什麼）留給自己的是內在生命，或是任何你想到的說法，它本身是無法改變的。它所需要的是唯有外在生命能傳遞的贈禮，這些贈禮包括：天主在歷史現實事件中的行動、靠身體上的耳朵去聆聽、信眾聚在一起共享餅與酒有形的事實，以及我們在教堂內外所遇到實際的、美好的、不以為然的、受不了的、難以預料的各種人。唯有在這樣的環境下，我們才會逐漸成聖——以一種對每一個人都

完全獨一無二的方式（註2）。

根據路德的說法，亞當與厄娃的墮落彎曲了我們的身體，我們因此才有身體上與心理上的曲解，需要深自反省（註3）。恩寵表示我們能伸展、能挺直站立，也能放開，正如我們以〈天主經〉祈禱時那樣。在每一個宗教傳統中，只要是一個好的、自然的姿勢祈禱，總是與身體息息相關。基督宗教往往忽略了祈禱有形的那一面。我記得在印度那格浦爾（Nagpur）和來自亞洲各地的道明會弟兄姊妹，大家一起坐在道明會修院的樓頂上。一位自印度教皈依的聖心會修女馬塔吉（Vanda Mataji），很想說服我們去發現，祈禱與自在的身體息息相關。每天日出時分，我們練習一小時呼吸和瑜珈，用興都女神（Dhurga）的節慶音樂作背景，滿樹的猴子都驚奇地望著我們。不過，我們當中有些人不知所措，意興闌珊，活像一袋袋的馬鈴薯，既不知如何坐，也不懂如何呼吸。

老魔鬼告訴小魔鬼，怎樣做最能讓他們受害者的祈禱不奏效：

那就是鼓勵他記得或想起，小時候像鸚鵡般的祈禱，他可能就會反向操作，被說服去做些完全自發的、內向的、不拘禮的、不規律的事情……他們的一位詩人柯立芝（Coleridge）曾表示他祈禱並不是「動唇和下跪」，僅是「定神去愛」，並沉浸於「一種祈求的感覺」。那正好是我們想要的一種祈禱……至少能說服他們，身體的姿勢對他們的祈禱沒有影響；因為他們總是忘記自己是動物，而這正是你我必須謹記的，他們的身體無論如何是會影響心靈的（註4）。

一個動物的身體能夠讓牠在特定的環境中成長，譬如魚的身體在水中成長，鳥的身體在空中成長。從某種意義來看，人的身體表達出為天主所造的最深的自我。聖詠作者以自己整個人身、心、靈表達對天主的渴望：「我的靈魂渴慕祢，我的肉身切望祢，有如一塊乾涸無水的田地」（詠六三1）。

一位 1943 年死於奧殊維茲的荷蘭籍猶太女性賀樂孫（Etty Hillesum），她的一段人生旅程就在於學習以自己的身體祈禱。

「一種下跪的渴望，有時讓我的身體沸騰，或者說我的身體好像是為了下跪這個行動而造而存在」（註 5）。用我們的身體祈禱，讓我們看到自己是何種動物。這正好比魚靠游泳，袋鼠靠蹦蹦跳跳過生活一樣，我們則是在祈禱中走向旅程的終點。聖道明有九種祈禱方式：躺在地上、站起來、舉臂向天、坐下等等。身體的姿勢提供完整的靈修培育。一位弟兄由於身體健康全毀而離開道明會，他認為那是他無法繼續和弟兄們一起誦唸日課的主因。然而，他的身體受不了不吟唱聖詠！

依照舊約，偶像崇拜使我們毫無生氣，就像自己所崇拜的偶像一樣：

外邦人的偶像無非金銀，不過是人手中的製造品：
偶像有口，而不能言，偶像有眼，而不能看，
有耳，而不能聽，有鼻，而不能聞，
有手，而不能動，有腳，而不能行，有喉，而不發聲。
鑄造偶像的人，將與偶像同亡；凡信賴偶像的人，也
將是一樣（詠一一五 4-8）。

不好的宗教使我們喪失知覺，無法享有肉體生命。對真神的崇拜使我們的身體充滿活力，會去感觸、品嚐、嗅聞、看見和聽見。完全活出天主賦予我們的生命，表示我們渴望所有感官充滿生命力。在《舞動人生》這部影片中，一位勞動階級的少年比利·艾略特（Billy Elliot），渴望成為一位芭蕾舞者。當他被問到跳舞時有何感覺，他回答說：「充電」。的確，天主的恩寵為我們充電。

恩寵會使我們充滿感恩的心。有些東方基督徒甚至認為恩寵能使我們顯得很美。這或許是基督宗教的新賣點吧！恩寵塑造我們微笑的面容。博思（Bose）修道院院長白英奇曾寫道：「我個人相信靈修生活對一個人身體上的外貌、面容，有很深的影響。希臘傳統稱靈修上成熟的隱修士為『俊美的老人家』。的確，美的層面是恩寵與天性之間共同合作的一部分」（註6）。俊美的老人家這樣的概念讓我笑了，而且我承認自己還沒有對弟兄們的俊美感到特別震撼。我得再仔細瞧瞧！

因此，基督徒基本的祈禱是一種身體的分享，真是一點也沒錯，而且是很美的看法。耶穌將自己的身體交付給門徒，甚而可以說祂的身體是最自然的禮物。最後晚餐的核心行動告訴我們，最後晚餐為我們的身體帶來何等的意義。我是我的身體，由我的父母與祖父母，最終是由天主賦予我的存在。身為一個受造者就是接受存在，不只在受孕時，也是在每一刻。為我們的生存感謝天主與父母的一個方法，正是關愛我們的身體。道明會布魯日神父（Jean-Louis Bruguès）寫道：「誰若不愛自己的父親或母親，就無法愛自己的身體，也無法去愛別人的身體」（註7）。一個人是藉著尊重由父母給予、孕育而成為他這個人的身體，來孝順母親和父親。卻斯特頓說：聖誕節醒來時，他在

床尾的襪子裡，發現兩個印象深刻的禮物，就是自己的雙足。我們實在不能怪卻斯特頓這麼說，因為關愛自己的身體、保持身材，都是表達喜愛身體這份禮物，也是為自己的存在而感謝。

如果交付身體是我們祈禱核心的聖事，也就不會訝異我們以交付自己的身體給另一個人，來作為表達自己是誰的一個最深刻的方式。每個人都對別人說：「這是我的身體，將為你而犧牲」。這是一個很深刻的感恩行動，也許聽起來好像有些褻瀆，但在我們的傳承中確實深深將性與感恩祭相連。聖保祿《格林多前書》，主要就是有關感恩祭與性。一個接一個主題，前前後後，貫徹全書。唯有在感恩祭的光照下，我們才能對自己的性有所了解，反之亦然。因此，有人期待基督徒對於性的看法，會與其他人截然不同。此處再次提出〈致迪奧聶特書信〉中的看法，基督徒堅持的一點是：「他們像其他人一樣結婚、生子，但他們不會毀滅自己的子孫。他們共享一桌，卻非共用一床。他們在肉身內，卻非隨肉體而活。」

我們的社會很難了解性有如感恩祭，其中有兩個原因。首先，因為我們的社會看輕身體，通常我們對性的看法有一個傾向，不是將之視為消遣，就是認為不足掛齒。一個人可以買一件運動衫上面寫著：「Glad to be A」。出櫃的人好像是無性的人。從對性的排斥到只要它別找麻煩，樣樣都有。我從《泰晤士報》（註8）的一篇文章摘錄這段話：「只是引不起興趣，不致令人生厭。有時，當我思忖有關性行為的那些事，會覺得：『呃！我為什麼想那樣做呢？』那只是一件我並不覺得需要去經驗的事。」「一位無性戀作家柔伊·歐萊利（Zoe O'Reilly），在一篇題為〈我的生命有如變形蟲〉的文章中，寫道：『我發現沒有性生活反而讓我的生活好過些。生活裡少了那一面，我

的時間反而可以花在別的活動上，例如：建神龕、背誦治療性的抒情詩、研究法庭心理學。」」誠如作家米歇·柯許（Michele Kirsch）評論道：「你可能會興致勃勃地這樣想，最好她不要做愛」。

基督宗教對性的看法應該截然不同，因為我們堅信性乃是基本的人性。有一次，聖金口若望（St. John Chrysostom）講道時論及性，他注意到有些人臉紅，令他憤慨地說：「你們為什麼臉紅？不純潔嗎？你們簡直就像個異教徒」（註9）。如果認為性是可憎的，就不是真正的貞潔，而且按照聖多瑪斯的說法，無異是一種道德上的缺失！（註10）

為什麼感恩祭很難被我們的社會了解，第二個原因是社會傾向於把身體當成人所擁有的東西。我在倫敦地鐵看到一則廣告，介紹一本有關人體的書，如果沒記錯的話，書名是《人：自西元前一萬兩千年至今：體型、身材、尺寸、顏色大全。海恩斯使用手冊》。這簡直有點像是一輛車或一台洗衣機的使用手冊。如果一個人如此看待自己的身體，把它當作擁有的財產，那麼性行為也就沒什麼特別的意義了。對我的洗衣機，我愛怎麼用就怎麼用，拿來混合油漆或是做蛋糕，如果夠大的話，還可以在裡面洗個澡。所以，我為什麼不能想對自己的身體做什麼就做什麼？這是我們很自然的想法，因為從十七世紀開始，我們把財產擁有者的權利絕對化了。的確，約翰·洛克（John Locke）對人類「自我所有權」的觀念，建立了自己的一套見解，視之為「個人財產」（註11）。通常我們認為教會的性倫理比較拘謹，不同於社會的性倫理，事實上，它是賦予我們活生生的關係，而不是財產的交換。

教會對於性的訓導十分清楚。唯獨與我們結婚的異性伴侶

性交，而且是為了生育子女。這是很清楚的觀念，卻離許多天主教徒的生活很遙遠。有相當多的天主教徒離婚、再婚，或是同居，有時是和同性者同居，還有就是節育。因此，在教會訓導與教會許多成員的生活之間，存在著一條鴻溝。當我們談到性，多數天主教徒的作為和一般社會大眾並沒有太大的差異。

教會如何回應這一點呢？有一說非常堅持固有的訓導，認為如此可能會陷入一種危險，變得和教會裡許多成員的生活愈離愈遠。教會可能變成一個狹隘的宗派，因為它的性倫理而孤立，並因此而不能與他人分享福音。事實上，有許多教友抱著教會成員的身分卻罔顧教會對於性的訓導，不知不覺中減損教會在其他領域的權威。如果一個人可以不管教會對於性的訓導，不是很可能在其他方面也持同樣的態度嗎？還有些人雖仍然是天主教徒，卻覺得身負罪惡感重擔，或覺得自己是次等公民，被排除在共融之外，因為他們在「非正規情況」下。

如果教會只是更接納現代的性觀念，恐怕更危險、更嚴重，會顯得我們軟弱地被現代世界同化，缺乏膽識堅持我們的信仰。如果教會訓導屬實，當然我們得去宣講。通常在實行當中，一方面維護官方訓導，一方面提出一些讓每個人都能接納的變通方法，這是所謂「牧靈上的解決之道」。或許這是最人性的方法，卻顯得好像不太誠實又懦弱。

我不清楚解決之道，但最後晚餐無疑是了解我們的性最好的起點。當耶穌將自己的身體交付給門徒時，祂是脆弱的。祂在門徒手中，隨他們為所欲為。一個門徒已經出賣了祂，另一個將要不認祂，其他大多數都會逃走。祂交付自己的身體顯示出性和脆弱兩者密不可分。它是一種溫和的體現，代表一個人可能會受到傷害。這樣的自我給予可能遭到冷落和嘲笑，並讓

人覺得自己是被利用。最後晚餐讓我們非常現實地看到，將自己交付給人的危險。那可不是在一個燭光餐廳裡浪漫的約會。一個基督徒的性倫理要我們欣然接受這樣的脆弱，所要冒的險包括自我揭露和親密接觸。

最後晚餐是一個冒險將你自己給予別人的故事。那是耶穌死亡的理由，因為祂愛人。其實，不冒險是更危險的事，會死氣沉沉。聽聽魯益師的話：

去愛，本來就是一件得冒風險的事。愛任何事物，都難保不會有心碎的可能。如果你想保持心平如鏡，那最好的辦法就是別把心交給任何人，甚至動物。你可以小心翼翼地用一些怪僻或奢侈的嗜好來包裹你的心，不讓它和任何東西發生牽扯，並把它深鎖在以你的自私打造而成的保險箱裡。只不過，你的心在那個黑漆漆的、密不透風的保險箱裡放久以後，就會發生質變：變得麻木，變得剛硬如鐵。它當然是不會再有碎裂之虞，因為它已變為一件不碎之物了。不願選擇擔驚受怕的人，剩下的唯一去處就是地獄，因為除天國之外，唯一能讓人免除一切危險或擾攘的地方就只有地獄（註12）。

本篤會士赫德曼（Mark Patrick Hederman OSB）寫道：「愛是唯一的動力，足以征服我們，迫使我們離開武裝好的個體舒適的避難所，脫去自給自足堅不可摧的外殼，赤裸地爬出來，進入前方危險地帶，也就是那個讓個體煉淨為個人的大熔爐」（註13）。

最後晚餐是耶穌與門徒之間關係的危機時刻。這個團體潰散了，同伴之間密切的關係遭到否認和推翻。耶穌接受那個危機，並使它成為豐富的經驗。或許每一個親密關係都有它的危機時刻。事實上，當我們將最深的自我交付給別人，有朝一日會遭殃幾乎是無可避免的。最後晚餐鼓勵我們不要逃避危機，而要欣然接納它，相信它會結出果實。對司鐸和修道者而言亦復如此。我們大多數人都得忍受危機，通常在晉鐸或發願後不久。當一位年輕的隱修士對安培佛斯隱修院的拜恩院長（Abbot Byrne of Ampleforth）說，他覺得需要去探索「更寬廣的視野」時，拜恩院長回道：「她叫什麼名字啊？」

的確，在晉鐸後不久，我第一次意識到自己可以將生命交付給一個人。那是一段相當混亂的時期。我曾自由地向道明會發願至死不渝，我愛弟兄們以及我們的使命，並且不斷相信這是我的聖召。這是個大夢初醒也是個獲益匪淺的時刻。當我發願時，有個虛幻的小泡影。「現在我再也沒有自由去結婚了。好啦！我在想……誰知道呢。」現在在危機中，我必須腳踏實地，接受自己選擇的路，或是更要相信天主召喚了我。唯有我這個人在自己所接受的生活和承諾中，才能學會愛與被愛。人很聰明，會在虛幻中尋求庇護，但願我被埋在土裡之前，能完全腳踏實地。

貞潔是非常不時髦的德性，而且聽起來既呆板又拘謹。但無論是結婚者、獨身者或發願者，我們全都是為這個德性而蒙召。道明會士麥凱比寫道：「顯示不出愛的貞潔，只不過是真正貞潔的屍首」（註14）。狗的屍首看起來像狗，說不定有人還以為是一隻酣睡的狗。但依照聖多瑪斯的看法，那根本不是真的一隻狗，只是以前是一隻狗。因此，一個沒有愛的獨身者，

可能看起來貞潔，事實卻不然。

藉著讓愛從幻想中解脫，貞潔治癒我們的愛。在我們所選擇的生活和所作的承諾中，我們學習如何降生在我們的身體內，而且我們會變得愈來愈真實。幻想和想像有所不同，想像是一種重塑現實的力量，在看起來只有絕望之處，幫助我們發現希望。想像力創造出代表未來的標記，並讓未來愈來愈近。從某方面來看，幻想正好相反。那是一種絕望，使人逃離現實，而非重塑現實。葉慈（W. B. Yeats）寫道：「我們餵心以各式各樣的幻想，心它吃喝飲食，變得殘暴不堪」（註 15）。貞潔使我們從幻想中解脫，柔化我們的心，使它成為血肉之心，而非頑石之心。

貞潔要去塑造一個人的生活，才能將它說成一個有條理的故事。天主在耶穌基督內降生，我們也蒙召在我們的身體內降生。貞潔本來不是指慾望的壓抑，至少在聖多瑪斯的傳統中是如此。聖多瑪斯寫的某些話很容易被曲解，他說貞潔是依照理性的秩序而活（註 16）。這聽起來既冷酷又過於理智，好像貞潔完全是靠心智的力量，去控制放任的激情。然而，多瑪斯認為理智是指「依照真實事物的實情」（註 17），活在真實的世界中，表示活在我是誰以及我所愛的人是誰的事實中。激情和慾望會驅使我們活在幻想中。貞潔則引領我們再度腳踏實地，召喚我們首先要超越那致命的幻想，自以為是天上的天使。那只是看起來像貞潔，卻扭曲了貞潔。別忘了我們是血肉之軀。聖多瑪斯教導我們，沒有人能活著而毫無感官上的愉悅，而且「告訴我們一切愉悅感都是罪惡的那個人，一定會在尋歡作樂時被逮到」（註 18）。這讓我想起一位弟兄去某個修院作彌撒，修女開門看見他，便說：「哦！神父，是你啊！我以為是個男人。」

你知道嗎？在都柏林的一個會議中，有三套洗手間：「男士」、「女士」和「司鐸」。

如果基督宗教真的愛護人類的性，就必須悅納情慾。的確，羅傑斯（E. F. Rogers）認為性是我們與天主之間關係的核心。

如果性愛是渴望與另一人結合，渴望另一人的肉體，對另一個人熱情洋溢，是讓人易受傷害的一種愛，那麼性愛乃是天主愛人類所憑藉的一種愛。天主的慈愛（*philanthropia*）是一位愛人的愛，也是一位父親的愛……因此，性愛顯露不出天主，而天主會揭開性愛面紗。天主讓性愛發生，為賦予它並表達它所具有的意義。天主使性愛賦予盟約意義。天主使性愛成為美德的活力。它所代表的並非滿足，而該是聖化。它的意思就是和天主生活在一起（註19）。

無論是結婚、單身或獨身的人，我們如何能快樂地與情慾那股迫切的力量共存？我很清楚當我們談到這個範圍，會使獨身的聖職人員顯得多麼荒謬。我會設法避免像愛爾蘭主教那樣，針對性的美好講一篇很精采的道理。當他走出教堂時，很高興聽見前面兩位婦女讚美他的道理，直到其中一位說：「真可惜他對性知道的比我們少太多了。」我也意識到，自己像主教一樣是個男人，這一點無疑會造成我在性的看法上的限度。

就我所知，至少有兩種幻想會造成情慾的扭曲，使它變得不健康，那就是痴情和貪慾，而且兩者彼此映照，德性則恰居其中。我們大多數人都知道痴情是怎麼回事，那就是當某個人成為我們一切慾望的對象、一切渴望的代表，以及一切需要的

滿足。如果我們不能和這個人在一起，就會覺得生活空虛，沒有意義。這個我們所愛的人變成我們內在貧窮深淵唯一的救藥。我們整天都想著他。

瞧，我是如此朝思暮想，
為你，為我自己，都終日不得安寧（註20）。

如果用比較現代的說法，這所愛的人面龐就好比電腦上的螢幕保護裝置。當一個人不去想任何其他事時，就只能盯著它。這簡直像坐牢，我們卻不想放棄被囚禁，而且感到無能為力。我們神化自己所愛的人，將他們置於天主的地位。當然，我們所朝拜的只是我們自己的創造，是一種投射。幾乎所有的真愛都經過這個荒唐、擾人的階段。唯一的治療法就是天天和這個人生活在一起，看清楚他並不是天主，只是天主的子女。當這種錯覺被治癒且發現自己面對的是真實的人，而不是我們慾望的投射，這時愛就更成熟了。誠如帕斯（Octavio Paz）所言：「愛使慾望面對現實」（註21）。

無論一個人如何愛另一個人，這個人都不可能成為他所尋求的一切。沒有人能讓別人完全滿足，讓所有慾望止息。我們為天主而造，如奧斯定所言：「我們的心惴惴不安，直到安息在祢內」（註22）。在朝聖旅途中，我們不只需要自己最愛的那一位，還有其他朋友、家人等相互支持的人際關係。在到達天國之前，我們都或多或少處於孤獨、不圓滿的狀況。里爾克（Rilke）很了解，除非一個人意識到每個人都有孤獨的一面，否則一對夫婦也可能並沒有真正的親密關係。每個人要保留獨處與個人空間，那是少不了的。「一段好的婚姻，是會彼此任命對

方做自己獨處的守護者，並讓對方看到這個傾囊相授的祕密……即使在人類最親近的關係中，都存在著無限的距離，一旦接受這個事實，就會逐漸相處愉快。如果他們能喜愛存在於彼此間的距離，這距離會使他們在海闊天空下看見對方整個人」（註23）。

有時，獻身於獨身生活的人會有一些浪漫的想法，以為結婚的人才會有完全親密的關係，因此不高興教會為他們排除了這個看起來如此基本的需要。結婚的人可能會氣自己的配偶始終沒變成天主。失望會讓人發酸。坎特伯利大主教羅雲·威廉斯是位結婚的人，曾寫道：「面對慾望的那種無可救藥的特性，自我才會變得成熟與真實；世界就是如此，沒有任何事會賦予自我一個圓滿的、完美的認同」（註24）。當兩個人結婚時，他們誓許彼此生活在真理內。這真理最後表現在共享的朝聖之旅，一起走向我們所尋求唯一的那一位。

相反痴情的一個陷阱是，將另一個人只當作滿足我性需求的對象。貪慾蒙蔽我們的眼睛，使我們看不見另一位身而為人，有他的脆弱和美善。聖多瑪斯寫到有關貞潔，說：獅子看雄鹿是一頓飽餐，貪慾把我們都變成獵人或肉食動物，尋找可以大快朵頤的東西。其實，我們想要的只是一點肉，讓我一口吞下去。聖奧斯定認為：「聽美食家說：『我愛喝湯。』愛一個人不可能像這樣。」《阿麗絲走到鏡子裡》（*Alice Through the Looking Glass*）裡面的紅皇后差不多是因為同樣的直覺，而不讓愛麗絲吃別人告訴她的一片羊肉。她說：「去切別人介紹給你的任何東西都是不禮貌的」（註25）。貪慾不把另一個人當人，才會去消費他。消費主義隱含一種與現實貪婪的相遇，所以貪慾是消費社會的特徵，也就不令人訝異了。

我們吃動物之前先切開牠們，貪慾同樣會使我們肢解別人，

專注於身體上不同的肢體，把它們切成一片片。說到貪婪地看著別人，耶穌說：「若是你的右眼使你跌倒，剷出它來，從你身上扔掉……若你的右手使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉」（瑪五 29f）。如果我們按照字面去做，我很懷疑世界上會有多少兩隻眼睛的基督徒。我們當然大不相同！但，耶穌的說法是要我們去看看自己對別人做了什麼。如果我們不想讓自己殘缺不全，就不該對別人做同樣的事。再次強調貞潔是活在真實世界中的，貞潔開啟我們的眼，讓我們看到眼前真的是很美的身體，而這身體是某一個人。在〈我歌詠放電的人體〉（I Sing the Body Electric）一文中，惠特曼（Walt Whitman）多麼欣賞人體，讓人看見靈魂：

頭、頸、髮、耳、耳垂和鼓膜，
眼睛、眼眶、虹彩、眉毛、眼皮的醒和睡，
嘴、舌、唇、齒、上顎、咽喉、咬嚼筋……
強壯的雙腿，良好地支持著上身，
小腿、膝、膝蓋、大腿、小腿……
啊，我說這不僅僅是身體的詩歌，身體的各部分，
也是靈魂的詩歌，靈魂的各部分，
啊，我可以說，這些就是靈魂！（註26）

身體不是一件物品，而是一個主體。不只是我看著她，她看著我。色情找尋的是偷窺狂安全的豁免權，或者說隱形的安全感。羅傑·斯克拉頓（Roger Scruton）認為情色藝術與色情的區別，在於前者看美麗的軀體是一個人的美體，有一張面龐且是主觀的焦點。提香（Titian）說的：「烏爾比諾（Urbino）的維

納斯很美，卻不是色情，因為我們的眼睛被她的面容所吸引」。

面容使人體具有個別性，因自由之名擁有它，並譴責所有垂涎的眼神，視之為一種侵犯。提香的裸體像既不煽動也不刺激，而保有一種超然的寧靜——屬於一個人的寧靜，她的思想與渴望不是我們的，而是她的……提香作品中，面龐謹守這種形式，默默地堅持著所有權，不容我們伸手可及。這是情色藝術，絕非貪慾好色的藝術：維納斯不是要呈現給我們，屬於我們自己渴望的一個合適對象。她被抽離我們，整合於一種人格，讓那些眼睛默默地望著她，充滿她自己的思想和渴望（註27）。

貪慾看起來好像是奔放的性愛激情，但對性了解甚深的聖奧斯定認為，貪慾比較是指一種去操控別人的慾望，而不是渴求性的滿足。貪慾是想要掌控並將自己當作天主的一種衝動。本篤會士瑟巴斯提昂·摩爾（Sebastian Moore OSB）寫道：「貪慾並不是意志失控的性愛激情，而是有如封面故事的性愛激情，為了想成為天主……我們眼前的工作不是讓性愛激情臣服於意志，而是將之還原給慾望，其元始與終末乃是天主，它的解放是天主的恩寵，顯示於耶穌基督的生活、教導、被釘十字架與復活之中」（註28）。克服貪慾的第一步，不是消除慾望，而是還原它、解放它，並發現它是為了一個人，而不是為一件物品。

貪慾和痴情看起來很不一樣，兩者卻彼此映照。在痴情中一個人把另一個人當天主，顯得自己毫無權力，而在貪慾中一個人宣示自己就是天主，表現自己有絕對的權力。羅雲·威廉

斯寫道：愛「徘徊於自我主義與自我否定之間」（註 29）。這賦予一個人強烈的自我意識，卻也讓一個人好像不存在。貞潔正是讓兩者保持動態性的平衡。如果自我主義抬頭，一個人就會傾向於貪慾。如果傾向於痴情，自我否定會變得非常絕對，以致讓一個人喪失自我。電影《危險關係》（*Les Liaisons Dangereuses*）演出兩位法國貴族，如何競相在性愛關係中操控別人。轉捩點是當瓦爾蒙子爵（Le Vicomte Sébastien de Valmont）變得太過痴情，以致喪失控制自己和另一個人的能力。「像現在這樣的痴情不會持續太久，但目前真的超出了我的掌控。」支配慾轉變成無能為力，貪慾又轉變為痴情，而沒有停留在可能讓愛萌芽的平衡點上。

因此，在感恩祭的光照下，基督徒的倫理應該幫助我們活出自己的性。我在這裡，毫無保留地將自己給你，現在直到永遠。我們的訓導並不是說些允許或不允許人去做的事。一般人通常希望教會放寬規定，就像很多人希望政府改變營業時間，如此小酒館才能開到晚一點。但是，倫理非關一些允許或禁止的事，而是要清楚表達我們所做的事有何意義。基督徒堅持的是，將自己的身體交付給另一個人，是一種具有內在意義的行為。而且，如果我們隨便跟人上床，就是在否定身體本身具有的意義，必定會導致挫折感和不愉快。我們說「身體語言」，但所有身體上的活動都會說話。賀伯特·麥凱比主張：「倫理目前只是對人類行為的研究，是一種溝通，可以說出一些事情或無法說出一些事情……因此，倫理少之又少去探討人類關係各種瑣碎的形式」（註 30）。所以，像一夜情根本就破壞溝通。我們用自己的身體說出的事，卻用生活去否定它。這就好比對某人說：「我愛你。」結果一分鐘後全忘了這回事。

在我們社會中，大家對性有各式各樣的想法，從對一個人表達溫柔的關愛到只是玩一玩而已。很少有人對性賦予基督宗教傳承中所具有的深意。基督徒要如何堅守從感恩祭所得到對性的體會呢？尤其每天與人的交談中，看報紙和電視，告訴我們的完全是另一套。這就像周遭每個人都努力想證明地球是平的，而我們卻堅守地球是圓的這個信念。而且，有各種社會學的事實，讓我們覺得現在要一輩子忠於一個人，比我們祖先時代要困難得多。的確，我們活得比較長久，今天如果兩個人結婚，要面對未來六十甚至七十年生活在一起。因此，我們社會對性的想法有一些社會因素的理由，也是可以理解的。

事實上，教會只堅持規範是不夠的。我們當然需要規範，但除非一個人至少有一點了解性在基督宗教中的意義，否則規範也沒什麼意思。這就好像只會讀一本規則手冊，去跟別人談自己對蟋蟀的熱愛，實在很難教人看出什麼興趣來。的確，我們需要一套宣傳手法，幫助大家漸漸能看到人體的美善與尊嚴，以及天主賦予的恩寵。學習好好活出我們的貞潔，本來並不是意志的問題，也不是要我們將狂野的激情悶在心裡，而是一種支持我們活出真我的生活方式。

首先是學會注視別人的面容，當我們看別人時，我們看到了多少？布萊恩·皮爾斯寫了一本實用的書，書中比較十四世紀道明會神祕家艾哈克，以及二十世紀佛教一行禪師（Thich Nhat Hanh）的思想。對他們兩位而言，默觀生活的開始是活在當下，也就是佛教所稱的「正念」（mindfulness）。唯有當下是真實的，我活在當下，因此就在此刻能與天主和他人相遇。我必須定下來，既不為過去也不為未來發愁。

在第一章中，我提到耶穌在最後晚餐掌握住此刻。士兵已

經上路準備逮捕祂，祂的時間不多了。但未來還不在這裡，現在是祂和朋友一起吃喝的時刻。這讓我想起聖若望·費雪（St. John Fisher），當他知道自己行刑時間延後數小時，便請求讓他回床上多睡一會兒！正是此刻，我能夠在另一個人面前，同時也停下來安靜地讓別人在我面前。現在正是我能夠睜開眼看著別人面容的時刻。如果我太忙碌，總是趕來趕去，想著下一件事，就可能看不到在我面前的臉龐，看不見臉上的美與傷。因此，貞潔意味著此刻在某一個人面前，不去幻想傍晚會發生什麼事，不去製造想像出來的結果。

貞潔教導我們如何去注視每個人的面容，以一種肖像畫家特有的專注，信任地、溫柔地去注視。最好的畫家看他們自己，甚至能絲毫不受幻想的扭曲。在一次訪問中，魯西安·佛洛伊德（Lucian Freud）說：「差勁畫家的作品中，所有的畫像都好像自畫像，因為『都是在如此關注自我的情況下畫出來的』（也就是說，所畫的每個人看起來都差不多）。另一方面，有些好的畫家會很客觀地看他們自己，你很難猜到他們是在畫自己。夏丹（Chardin）的自畫像看起來就像是畫他在街上遇見的一個人」（註 31）。這是一種紀律的結果，不是機械式的，而是靈性的紀律，具有默觀的特質，同時也要求我們貞潔地度生活。其實，我們甚至可以說貞潔是一種具有審美眼光的紀律。

其次，我必須學會如何獨處。除非我能夠滿足地獨處，否則很難愉快地和別人生活在一起。如果我害怕孤獨，就會抓住別人不放，不是因為我真的喜愛他們，而是要解決自己的問題。我只是把別人當作填補自己可怕的孤獨、空虛的方法，所以無法真正因為這些人而感到快樂。其實，當一個人和另一個人在一起，是一種真實的臨在，而當一個人獨處時，就去愛這份孤

獨。坦白說，有時和別人在一起，我會等著何時才能獨自一人。等到獨自一人時，我又會想著何時才能和一個人聊聊。

第三點，每一個愛的經驗中，都可以開放空間給天主居住。我們最好不要將自己的愛視為與天主競爭，而是留給天主一個可以紮營的地方。其實，只有一種愛，就是天主，無論是否被認出來，祂都臨在於每一個愛內。英國道明會士伯達·傑瑞，是 1930 年代的省會長，寫過一封很美好的信，給赫伯（Dom Hubert Van Zeller）這位住在下隱修院的年輕隱修士，他愛上一位暫且稱之為 P 的女子，而且深為此經驗所困擾。伯達寫道：

如果你認為唯一可做的事，是退縮在自己的殼中，你就永遠看不到天主的可愛。你必須愛 P，並在 P 內尋求天主……享受你的友誼，為接下來的痛苦付出代價，並在彌撒中記得這個經驗，讓天主成為其中的一位第三者。開放於靈性友誼（埃爾雷得，Aelred of Rivaulx 著）：「你和我，我們在這裡，並希望基督是在我們中間的第三人」（註 32）。

如果我們將自己對天主的愛以及對人的愛分開，那麼兩者都會變質且不健康。那就是有雙重生活的意思。

在日本集中營裡的一位戰俘寫道：

沒有人能告訴我，我的靈魂會在哪兒；
我尋找天主，天主卻避開我；
我找我的弟兄，發現了三者；
我的靈魂、我的天主和一切人類（註 33）。

我們都靠故事生活。每一個文化都有典型的故事，去塑造其人民共同的想像力。在我們的文化中，最常見於電影、小說以及八卦專欄的故事，就是一個男孩遇見一個女孩，他們相戀，最後上床。如果這是塑造一個人心靈唯一的故事，也就免不了是愛上一個人的結局。我們需要有些不一樣的故事滋養心靈，讓我們看到愛以及表達愛的方式有很多。無論結婚或單身，聖人的生活鼓勵我們以自由去愛，以一般社會可能覺得奇怪的方式去愛，將我們的生命放在使命上，交付給窮人。方濟成為歌詠天主的一位吟遊詩人。我在前面提到尼爾森·曼德拉與詹姆斯·莫德斯雷的故事，都讓我們看到不同形式的英雄故事。

最後，我們需要祈禱，讓我們的身體提醒我們是怎樣一個人。舊有禮儀中充滿身體的動作，包括跪下、鞠躬以及表達崇敬的行動。每當我去清真寺，都對他們十足的身體朝拜印象深刻，幾乎像體操一樣，以整個身體來表達崇敬。的確，我們是動物。一年的禮儀中，行進動作最多的是聖週五朝拜十字架的禮儀。例如：走向十字架，弟兄們三次完全仆伏於地。所有信眾，無分童叟，都前來表達欽崇，有的跪下，有的行動不便就站著。這通常花很長的時間，卻也代表著我們整個人性，包括身體與靈魂，都得到救贖的時刻，並將之深植於我們形體的沃土中。

我一直在探索，無論結婚或單身、平信徒或修道者，所有基督徒如何活出自己的性，且要避免像愛爾蘭主教那樣，因為過度樂觀的熱忱而感到滿意。然而，我們這些承諾或發願獨身的人又該如何活出自己的性呢？我們這些修道者或司鐸，該如何面對自己的激情和慾望呢？每天站在祭台前重複這句話：「這是我的身體，將為你們而犧牲」，然後又要求不將自己的身體

交付給任何人。他所重行的整個象徵行為，似乎在召喚個人性的實現，而這又是大多數西方禮的天主教司鐸所拒絕的。我們不是要此刻討論這個規矩是否該保留下來，只是去看看如何能讓它豐富地活出來，並使它成為我們共赴天國朝聖之旅的標記。

從某個層面來看，我們很明顯地交付所有肉身的生命。譬如：當我們整天聆聽別人，是交付自己的耳朵；當我們奔波於本堂，是交付自己的雙腿，付出一切力量與健康。當伯納丁樞機（Cardinal Bernardin）擔任芝加哥總主教時，他寫信給教區：「無論我要犧牲多少年，我是將自己交付給你們，奉獻我的服務與領導、我的活力、才能、智力、心靈和力量，對了，還有我的限度。我在信德、望德、愛德中將自己奉獻給你們」（註34）。最後，他真的交付自己的生命至死。在非洲或亞馬遜的老傳教士，他們犧牲一切，直到最後鞠躬盡瘁。他們身患瘧疾或因住處沒有牙醫而忍受無牙之苦，卻仍堅守在傳教區，因為他們毫無保留地交付了自己，包括自己的身體與靈魂，或好或壞、或生病或健康，直到死亡。

然而，我們的性和慾望又如何呢？查爾斯·狄更斯在《荒涼山莊》（*Bleak House*）一書中告訴我們，潔莉白夫人（Mrs. Jellyby）有一種「望遠式的慈悲心懷，因為她看不到比非洲更近的地方。」她愛非洲的一切，卻連自己子女的存在都沒注意到。我們身為司鐸或修道者，不能找這種望遠式的慈悲心懷做為避難所。十二世紀里沃隱修院院長聖埃爾雷得，警告修道者避免「一種致力於一切的愛，這樣的愛不會觸及任何人」（註35）。體悟到愛的奧祕也意味著，我們會去愛某些特定的人，和某些人有友誼，和某些人有深厚的感情，甚至對某些人更熱情。我們必須學習如何誠實地將這些愛整合於我們的身分內。我聽說

過去修道者常被警告，不要有「特定的友誼」。道明會士傑維斯·瑪竇（Gervase Matthew OP）總是說：他更怕的是「特定的仇敵」！

伯達給赫伯的信上寫道：

我很高興（你愛上 P），因為我認為你的誘惑常是有清教徒的傾向，有一點窄化，沒有人情味。你的傾向是幾乎否定事物的神聖性。你愛上我們的主，但不是完全愛上降生的主。你真的很害怕……你害怕生命，因為你想成為一位聖人，而又知道自己是一位藝術家。在你內的藝術家處處都看見美女，而在你內可能成氣候的聖人說：『我的天，那太可怕，太危險了』；在你內的初學則說：『緊緊閉上你的眼睛』；如果 P 沒有進入你的生命，你可能有得自誇了。我相信 P 會救你的命，我會作一台彌撒，為 P 以及為她所做的一切，也為你而感恩。你長久以來需要 P。三姑六婆不是出路，胖子和年長的省會長當然也不是（註36）。

我想，我們所面對的挑戰和那些結婚的人，大概不是那麼不一樣，只是我們不像他們會和那麼多人結婚就是了。對我們而言，貞潔的本質是從幻想中解放，了解我們會去愛的人既不是天主，也不是幾塊等著入口的肥肉，而是像我們一樣的人類，既脆弱又美好。如果我們只是設法熄滅我們的激情，我們的心會死去，也無法讓人看到生活的天主。

性愛的能量可以在我們的使命中得到釋放。當我們檢視準備入會的候選人，我總是在他們身上找找看熱情的火花。在澳

洲有各種桉樹，它們的種子只有碰到森林大火才會破殼、裂開、發芽。聖召需要靠一些火使它發芽，譬如一種研究的熱情或領悟力。道明會士文生·馬克納伯（Vincent McNabb OP）常對初學說：「什麼事都可以想，但要為天主的緣故去想！」（註 37）無論是追求正義的熱情，或宣道的熱情都好。一個人可能很容易對別人的痛苦，或別人遭受的不義心有所感，有如自我關注的甲殼裂開了。格雷安·葛林（Graham Greene）說過：當我們為另一個人的悲傷而感到悲傷時，才會發現自己有靈魂。


當一對夫妻真正彼此相愛，他們的愛讓彼此自由。然而，這在獨身的例子中應該更徹底。我們不僅給另一個人自由，更應該讓他們自由地去愛別人甚於愛我們。聖奧斯定描寫主教猶如「新郎的朋友」，以若翰洗者為典範（註 38）。新郎的朋友不會半途闖入，不會試圖讓新娘愛上他，甚至對伴娘也不會有此企圖！伴郎很低調，他只是去培養別人的愛，並知所進退。誠如洗者若翰必須衰微，好讓基督興盛。

道明會士阿爾達（Michel Van Aerde OP）曾將天主比作英國紳士，非常謹慎，絕不會勉強自己所愛的人。祂會在門外探頭，確認他們和自己現在所愛的人快樂地在一起，雖然多麼想留下來，仍離他們而去。魯益師說：「這是一種神授的特權，被愛者總是比愛人者少一些」（註 39）。天主常常愛人甚於被愛。或許那也是對我們的召喚。這表示拒絕讓別人太過依賴一個人，占據他們生活的中心。一個人應該幫助對方發現別種形式的支持、其他的支柱，如此這個人才不會是非需要不可的。所以，一個人常須自問：我的愛使對方更堅強，還是更依賴？或者我的愛使他更脆弱，需要依賴我？

這種慎重的愛，不占據中心地位，並不是逃避。對獨身者

而言，當事情變得複雜時，打包一走了之是常見的誘惑。司鐸可能屈服於接二連三的痴情，而永遠無法成熟地建立深厚的友誼。當然，有時需要明智地保持一個距離，但通常我們需要做的是忠實地維持現狀，像一塊大石可以讓別人安全地在其上面休息，總是很可靠地在那兒等著他們，而不是要求站在舞台的中央。我們要有勇氣撐過愛的危機、痴情的混亂、椎心的刺痛，才能進入成熟、神聖、深度的愛內。

有很多司鐸和修道者離開後結婚，有人就會質疑這樣的生活方式怎麼可能。我能受得了而不傷自己的心嗎？許多年邁的弟兄和姊妹常如一個標記，顯示出人可以擁抱這樣的生活，且生氣盎然。耶穌在最後晚餐為赦免罪惡而傾流祂的血，這並不表示祂必須受苦來撫慰一位生氣的天主，而是從祂與門徒之間繁複的愛，夾雜著挫折與失敗，天主卻帶來從死者中復活的新生命。天主的寬恕具有深遠的創造力，將耶穌死亡的失敗，轉變為光榮的時刻，也就是將聖週五轉變為復活主日。我們勇於踏上冒險之途，忍受混亂甚至危機時刻，因為我們相信天主在那裡，在一切混亂中護佑我們。有時，我們可能愛得不夠、迷途、受苦。但，天主與我們同在，使我們的生命豐盈。因此，我們不需要害怕，大可勇敢一些。



第六章

追求真理的團體 (註1)

現在，讓我們將問題放在基督徒面對真理的態度上。其實，這個問題在前面的討論中經常浮現。我們看到「自由」要求我們，誠實地面對人性經驗的複雜，而且當我們鄭重反省孰是孰非時更少不了它。「貞潔」則是腳踏實地，活在真實世界裡，面對真實的自我以及我所愛的人。「勇氣」必須具備上述各者，不是感覺勇敢而已，而是清楚地看到自己的弱點。因此，如果基督宗教是彰顯福音，並為之作證，那麼「真實」一定至關重要。基督宗教為什麼看起來不怎麼吸引人，或許其中一個原因就是我們活在一個並不太關心「真實」的社會中。「真的嗎？」這個問題，引起了我自己對基督宗教的興趣。你記得嗎？我的朋友相信這個問題在我們的社會裡，吸引不了什麼人。

對西方泰半的歷史而言，大家一直認為說實話本身具有價值，它屬於我們人性的尊嚴，值得推崇。亞里士多德寫道：「謊言是卑鄙且該受譴責的，誠實是高貴又值得讚美的」(註2)。康德延續這個傳統，寫道：「一個人撒謊，等於泯滅一個人的尊

嚴」(註3)。一位澳洲哲學家雷蒙·蓋塔(Raimond Gaita)為他的父親寫了很美的一篇報導〈我的父親羅穆盧斯〉(*Romulus My Father*)。他的父親是一位鐵匠，從羅馬尼亞移民到澳洲。羅穆盧斯性格的核心，或者說他個人的特質，就是這個真實。蓋塔如此說到他的父親以及他的朋友賀拉(Hora)：「他們看重『真實』，改寫一位傑出的英國哲學家的用語，那是因為，為他們，不撒謊已成為一種靈性的行為」(註4)。這無關功利上的考量，想到真實會帶來好結果，或是認為一個人要是撒謊，很快就會陷入一片混亂。其實，真實就是榮譽的一個單純的條件。這樣的榮譽感多半已經消失，有這樣的榮譽感，我們會彼此真實相對，沒有這個榮譽感，我們可就難過了。

在2002年的芮斯講座(Reith Lectures)中，昂諾娜·歐妮爾(Onora O'Neill)談到一種懷疑的危機。大家不相信政治人物、醫生、企業總裁、神職人員告訴他們的實話，尤其是媒體的報導。當然，媒體也常對政治人物作類似的指控。我們快被資訊淹沒了，卻還不知該相信誰或相信什麼。這並不是說很多人非得比以往少說些實話，雖然我看情況正是如此。大家當然都會要求別人對他們說實話，即使他們似乎並不覺得自己有同樣的責任做到這一點。上一任英國首相的選舉將焦點放在誠實上，即可看出這是很深的焦慮。在真實的穩固基石上，我們缺少一種基礎。誠如約翰生博士(Dr. Samuel Johnson)寫給蘭登(Bennet Langton)的一封信上所言：「讓我們盡量按事物的原貌去看它們，然後再問是否該抱怨。我們順著生活原貌去看，是否會給我們帶來很大的安慰，我不知道，不過，如果有任何來自於真實的安慰，想必穩固且持久，若是源於錯誤，正如其原貌，必定靠不住且難以捉摸」(註5)。

我們通常以為這種焦慮的解決之道乃是儘可能透明化。除非每件事都開誠布公，我們才會知道懷疑受騙有沒有根據。因此，在權力長廊裡的每一份備忘錄、每一封電子郵件、每一通電話以及交談都必須留記錄備查。而且，政府調查我們所有人也愈來愈頻繁。不過，歐妮爾認為如此並無法消除懷疑。她寫道：「要求普遍透明化很容易鼓勵更多的藉口、虛偽以及一半的真相，通常就是我們所說的『政治正確』，不過也可能更直接了當地不是稱之為『自我審查』就是『欺騙』」（註6）。懷疑不會因此止息。就好比在伊拉克搜查令人難以理解的大規模殺傷性武器一樣，好像總是少掉一點證據，要是人能更努力地搜查就好了。事實上我們無法發現證據，而只證明我們的敵人既狡猾又不值得信賴。

一種完全透明化的文化，很容易打消人說實話的念頭。一個人可能想不到自己說的話會成為不利於己的證據。而且，如果我們從來沒有自由，去嘗試一些瘋狂的想法和假設，甚至於犯錯的話，我們又如何能想到些什麼呢？艾克哈認為若無過程中千百次的錯誤，是沒有人能找到真相的。我們需要言論的自由，而且不是永遠都得為之負責。有時，尋求真相需要有不承擔責任的保護。因此，完全透明化的理想實在既不可能，也不值得妄想。

許多人不是不斷地渴求展現自我，就是想要揭露他人，這一點也很明顯地讓人看出那種尋求真相卻受挫的渴望。我們活在一個被稱為「完全赤裸裸的社會」。亞馬遜列出一百多本書名含有「赤裸的」這個字眼，從「赤裸的廚師」到「赤裸的本堂神父」應有盡有。電視上的一些脫口秀節目裡，像美國的歐普拉，在讓人公開一切的那一刻，許多人都成了英雄。說到媒

體，齊格蒙·包曼認為：「羣眾的興趣」就是「公眾人物的隱私問題」（註7）。每個人的小祕密都要開誠布公。然而，這種超愛曝光的熱情從來減少不了懷疑，仍令人覺得總有些齷齪事背著我們，我們有權知道。

對真相如此的渴求，基督宗教能提出什麼回應嗎？其實基督徒並沒必要比其他人更誠實。如果我們會聽聽馬克吐溫的勸言也不錯，他說：「有疑慮就說實話，會讓你的敵人搞不清楚，又讓你的朋友訝異」（註8）。不過，我知道我們做的事並無有力的證據。事實上，美國的一項調查顯示，聲稱自己為有信仰的人之中，有百分之十三的人會為了得到工作而說謊，反之未作此聲明之人，則有百分之十五的人會說謊（註9）。這樣看起來並沒有明顯不同。無論如何，我們看到基督宗教與眾不同的，並非基督徒比別人好，比較不會說謊，而是有雙重的不同：一者是在充滿懷疑的世界裡，我們相信藉著思考可以得知真相。其次，對於做一個真實的人的意義，我們的信仰有相當不一樣的了解。孔嘉曾說：「我喜愛真理如同愛一個人」。

理性中的信仰

一陣旋風造成的文化很容易失去真實感。我們花太多時間活在想像世界中，變得很難分辨事實和虛構。許多人認為自己在肥皂劇裡的英雄是真實的，譬如說，一個人以為如果沿著星光大道走下去，他就會遇到這些人。真實的世界給人自由，去重塑他想要的世界。很多人創造虛構的身分，然後和其他虛構的人物建立關係，就像和自己有血有肉的配偶之間的關係一樣獨一無二。這使得人類追求真實的原始本能愈來愈萎縮。我們

的社會或許除了科學方面的理性，已對理性的力量逐漸失去信心。現代歐洲人不相信，我們透過反省和辯論，能發現人類存在的意義，以及我們存在的目的。因此，很少有關這些大問題的辯論。為什麼聊勝於無？我為什麼受造？我如何能尋獲幸福？這些問題似乎都遠非我們所及。

弔詭的是，在此刻基督宗教的貢獻之一，或許就是在理性中去相信。無論上個世紀多麼瘋狂，戰爭與種族滅絕多麼荒謬，我們相信人類是理性的，並為尋求真理而受造。如果我們在一起辯論，就會達到它。道明會的座右銘是「靜觀真理」（Veritas）。道明，你記得，在小酒館裡和酒館主人辯論，建立修會。他們整晚爭論不休，如一位弟兄所言，道明無法總是說：「你錯了，你錯了，你錯了。」一個人會繼續辯論，往往正是因為對方多少是對的。我們不是為贏得辯論而辯論，而是為讓真理得勝。

若望保祿二世將基督宗教視為理性偉大的捍衛者。在通諭《信仰與理性》中，他寫道：「教會以多種方式服務人類，其中有一項她應格外負責的：就是為真理服務。這個使命使信者的團體參與人類共同的努力，為達到真理」（2）。「不只一些哲學家，而是現代人，對人類偉大的認識能力，抱著普遍不信任的態度。還假謙虛地說，人已滿足於部分及短暫的真理，不再追尋人類生命、個人及社會的意義和最後基本原理等根本問題。總之，人們已不再期望能從哲學得到這些問題的最後答案」（5）。「實際上生命不能建基在懷疑、不確定或謊言上；這樣的存在時常受到恐懼、焦慮的威脅。因此我們可以給人下一個定義：尋求真理者」（28）。

在羅素（Bertrand Russell）和耶穌會士柯普斯頓（Frederick Copleston SJ）的一場辯論中，以宇宙為什麼存在揭開問題的序

幕。為什麼聊勝於無？羅素認為這是個不能提出來的問題。宇宙就是在那裡。基督教哲學家堅持他太快放棄思考（註 10）。因此，基督宗教的一部分使命是，堅持大家繼續提出困難的問題，並尋求解答。的確，基督徒不放棄理性。

對啟蒙運動的信徒而言，教廷對理性的支持看起來很不可思議。一般的假設認為宗教和理性對立，所以這聽起來很弔詭，好像成吉思汗忽然變成了和平主義者，或是聖方濟主張對動物殘忍。然而，社會學家從研究證明，在瑞典、日本和美國，人一旦離開主流基督宗教，便會開始去相信狂妄的事物。根據斯達克（Rodney Stark）的說法，基督徒「比那些稱自己沒有宗教信仰的學生，更少接受如外星訪客的幽浮、超感官知覺、占星術、塔羅牌、通靈術，以及超覺靜坐」（註 11）。如卻斯特頓所言：「一個不信神的人會相信任何東西」（註 12）。

因此，基督宗教應該讓我們的社會想起真理這個被埋沒的渴望，並共同去尋求它。不過，除非別人認為我們是一個並不會預知一切的朝聖者，我們才能具有說服力地做到這一點。如果基督宗教的領袖常說：「我不知道」，發言將會更有權威性。我們必須讓人看到我們不只是會教導，也是會學習的人。教會必須有勇氣宣告自己的信念，同時也要謙遜向他人學習。物理學家波爾（Niels Bohr）認為：「一個正確聲明的反面是錯誤聲明，但一個深奧真理的反面可能是另一個深奧的真理（註 13）。教宗本篤十六世選擇貝殼做為他慕尼黑總主教的牧徽。這讓人想起走在海邊的聖奧斯定，他認為我們的話語中所能包含天主的真理，並不甚於我們能在貝殼裡容納的海水。奧斯定寫道：「誰若認為人在難免一死的今生，可以驅散想像的雲霧，好能擁有不變的真理清晰的光照……他就既不了解自己在尋求什麼，

也不知道在尋求這一切的他是怎樣的一個人」(註14)。

有信仰的人一開始談論真理，就會令人感到緊張，這是可以了解的。世界各地的暴力往往和不同的信仰對真理的爭論脫不了關係。基督徒主張的是耶穌，穆斯林主張的是《可蘭經》，印度教則提出奎師那(Krishna)。這些主張不全都是真理，於是信仰者彼此殘害。真理的主張和偏執、自大、硬性施教都有關係。在這些宗教內，甚至對神聖經文的詮釋都會產生殘酷的競爭。譬如：我們基督徒認為聖經是真理，而聖經的詮釋又層出不窮。最怪異的是，辨識維多利亞女王最醜的塑像也可以競相比較，而且這個競爭很熱門。

儘管如此，我們相信真理是可以耐心地、謙遜地尋找到。否則，我們都只能卡在彼此的不同中。第二次世界大戰後，卡繆(Albert Camus)在巴黎的一個演講中對道明會弟兄說：「人唯獨保有真我，且說真話，才有可能交談」(註15)。的確，如果不說真話，交談就不會有重點。在這唯一的基礎上，我們才能和其他宗教的信仰者交流，且沒有人共同尋求真理。有一次去倫敦的途中，一位計程車司機曾對種族主義者有所評論，我告訴他所言並非屬實。他回道：「你是什麼意思？並非屬實？那是我的意見耶。」他以為維護自己的想法，是不容別人辯駁的權力。

如果我們相信大家可以一起思考，獲致共同的真理，才有可能接近和我們想法不同的人。堅持自己得到的是獨一無二的真理，確實會產生暴力和偏狹的現象。相信大家共同努力可以獲致真理，才能弭平差異。這不是一種流行的信仰。英國航空公司總裁沃許(Willie Walsh)認為「通情達理的人談判時行不通」。在我們的社會中，談判並不是想出一個最好的解決之道，

而是竭盡其所能，以得勝為目的，最後的辦法就是法律。

對奧斯定而言，對陌生人說實話是建立人類團體，也是建造天國的一部分。這一點可以解釋，為什麼許多神學家甚至對善意的謊言都非常無法忍受。說謊非但無法達到準確的目的，更破壞了語言這個人類團結的基礎。當亞大納修（Athanasius）在河上划船逃避迫害者時，他們在反方向遇到他。「叛徒亞大納修在哪裡？」他們問道。「不遠了。」他回道，而且很高興地繼續划下去。這樣做對極了，因為他並不是說謊！

我必須承認，自己會說些善意的謊言。當我誇讚弟兄的道理或廚藝時，嚴格而論未必總是實話。但誠如猶太法典塔木德（Talmud）所言：這為一家人的和睦是需要的。對我們來說，不會帶來好結果的真話和謊言似乎沒有多大的分別。那是因為我們並沒有深深意識到，真話的神聖性乃是建立人類團體的基礎。謊言污染我們天然的環境，導致我們靈性上的死亡，就像魚死在一條污染的河流裡。

大家常說，教會在性的問題上很保守。因為對大部分的基督宗教傳統而言，教會太專注於說謊這回事。在但丁的《地獄之旅》（*Inferno*）當中，地獄的最上層懲罰最輕，是為那些受激情刺激的人所保留的一層。他們渴望好事，卻渴望得不對。地獄的中間地帶，是保留給那些總想著相當糟糕的壞事的人，最糟的是暴力。地獄冰冷的中心地帶，則是保留給那些破壞真理的人類團體：包括說謊者、欺詐者、諂媚者、偽造者，以及最糟的背叛者。媒體很容易讓大家看到，教會對於性的問題感到困擾，這會將福音鎖進一個安全的小盒子裡，遭人嘲笑。的確，就像我們在第五章中看到的，性是我們人之所以為人非常深奧的一部分。但是，對一個傳統的基督徒而言，說謊是更嚴重的

事，端看一個人會不會視之為一種安慰！誠如麥凱比所言：「只要大家以為基督徒的倫理主要是有關一個人是否該去睡覺，以及什麼時候該去睡覺，如此就不會有主教得上十字架了。這真是叫人沮喪」（註16）。

我們常聽說，戰爭的第一個損失是真理。不只是宣傳手法歪曲事實，戰爭的暴力更會導致人類溝通的瓦解。著名的越戰聲明即具此代表性：「（從越共手中）拯救一個村落，變成必須毀滅這個村落。」如此當然沒機會贏得這場所謂「恐怖主義的戰爭」，除非我們和那些痛恨西方的人建立溝通管道，設法和他們說真話，並且學習聆聽。否則，我們只會陷入更深的不信任以及相互毀滅。

基督宗教的一部分見證，應該是我們對言語的尊重，並注意言語精確的涵義。奧斯定說言語好比「意義的精緻容杯」（註17）。在我們的社會中，常常有人不負責任地到處放話，用言語攻擊別人，或花言巧語討好別人，而使結合人類團體的工具變鈍了。在《遺愛基列》一書中，臨終的牧師如此說到他的代子：

他將言語當作行動一般對待，不會去聆聽言語的意義，像別人一樣。他只決定它們是否有敵意，多大的敵意，決定它們對他是否有威脅或傷害，並以同樣的程度回應。如果他在你說的話中發現任何懲罰的意味，那就好像你對準他，好像你割了他的耳朵（註18）。

如果我們大放厥詞，不注意言詞的涵義和真實性，可能會因望文生義而傷人。2005年5月的一期《美國新聞週刊》（*Newsweek*）中，有一個故事提到在審問涉嫌恐怖份子的關達那摩灣

(Guantánamo Bay) 監獄裡，一本《可蘭經》被蓄意褻瀆，結果引起世界各地的暴動，至少造成十五人死亡。後來，《美國新聞週刊》收回這個故事，聲稱並不確定故事的真實性。

如果我們珍視天主聖言，就該尊重所有的言詞，知道它們具有傷害或治癒的力量。連精通維多利亞烹調的比頓夫人 (Mrs. Beeton)，都了解言詞的力量，因此從不用「長褲」(trousers) 這個字眼，大概這個字的言外之意很麻煩！她找到最接近的說法是「無以名狀」或「說不出口」。所以，基督徒應該懂得辨認自己如何使用言詞，注意言詞確切的涵義，謹慎使用它們，因為它們有如用來切割的利刃。羅雲·威廉斯寫道：「我們是否能從別人說話的態度來辨識他們的信仰呢？是不說陳腔濫調，還是殘酷的嘲諷，或巧言令色？」(註19)

當司鐸恭讀福音後，會親吻該段經文。這份敬意應該延伸到我們日常的言語中。薩爾曼·魯西迪 (Salman Rushdie) 在一篇很可愛的文章〈毫無神聖可言？〉(Is Nothing Sacred?) 中寫道：

我是親吻書本和麵包長大的。在我們家裡，只要有人掉下一本書，或是弄掉一個麵包，或是「薄片」，這在我們的話中是指一種三角形的奶油酵母麵包，不僅必須拾起弄掉的東西，還得親吻它，以示為自己笨拙、不敬的行為致歉。我像任何孩子一樣既粗心又笨手笨腳的，因此，我在童年時期親吻過很多的「薄片」和書本。在印度，虔敬的家庭往往會有人保有親吻聖書的習慣。不過，我們是親吻所有的東西。我們親吻過字典和地圖集，還有布萊頓 (Enid Blyton) 的小說，

以及超人漫畫。如果我把電話簿弄掉了，大概也要親吻它囉。這一切都發生在我親吻一位女孩之前。事實上，這很真實，對一位小說家而言夠真實了。無論如何，只要說我開始親吻一位女孩，那麼親吻麵包、書本之類的事就喪失了一些特別的興奮感。不過，一個人絕不會忘記自己的初戀。麵包和書本是身體也是心靈的食糧——還有什麼比這些更值得我們尊敬甚至愛慕的呢？（註20）

超越懷疑

在這個被懷疑所分裂的社會裡，基督徒的貢獻應該不只是對言詞的關懷，而是對其中涵義有一定的了解，並忠實地使用它。或許我們不會比其他人更忠實，但希望我們會以一種特殊的、有趣的方式表達我們的忠實。忠實不只是報導事實。麥金太爾（Alasdair MacIntyre）認為事實好比紳士的假髮和望遠鏡，直到十七世紀才發明出來（註21）。這裡可以辯論的是，這個信任的危機是由於我們的社會所了解的真理，幾乎完全是以啟蒙運動的傳承為依據。這固然是一個美好且豐饒的傳承，帶給我們現代科技與自由，但如果成為追求真理唯一的典範，我們淪落至如此的一片混亂也就不足為奇了。事實上，要認同和挑戰這個傳承，是很困難的事，因為它造成前述的一切影響。具有支配性的意識形態，如亞蘭·德·波頓（Alan de Botton）所寫的：「像無色、無臭的瓦斯」（註22），滲透在空氣裡，我們每時每刻都不知不覺地吸入。

麥金太爾寫道：

十七世紀以來，這是司空見慣的事，學者將一種亞里士多德學派的詮釋，強加在他們自身與經驗到的現實之間，讓自己被天然的與社交的世界中，事實的特性所蒙騙，我們這些現代人，也就是十七與十八世紀的現代人，已除去詮釋和理論，面對的是事實和經驗的原貌。正因如此，那些現代人自稱啟蒙運動，因而對過去相形之下有如黑暗時期的中世紀有所了解。亞里士多德讓人看不清楚的，他們看清楚了（註 23）。

因此，這是由拒絕傳統而尋獲真理，尤其是基督宗教的真理。這樣的態度依然很普遍。譬如：《歐洲憲法》序言草案直接通過從希臘羅馬時期到啟蒙時代，好像大部分基督宗教的歐洲歷史，朝合理的方向發展是脫離正軌。

對啟蒙運動而言，誠實的眼睛是超然科學的觀察者的眼睛，他們冷漠、理性地觀察，對羣眾接收傳承下來的假設和偏見提出質疑。但，結果並非如此簡單。一個人怎麼能確定，他所看到的事物就是原貌呢？一個人如何能減低腦袋和世界之間的差異呢？一個人又如何能確定，在那裡的東西事實上就像我所感覺到的呢？在尋求確定的過程中，頭腦必須懷疑一切。一個人必須有所懷疑。柏納德·威廉斯（Bernard Williams）曾如此描繪此特性：「有一種對真實很熱情的承諾，或至少有一種嚴密的疑慮和心理準備，以免被愚弄，並渴望看透它們背後的結構與動機的真面目」（註 24）。伏爾泰（Voltaire）則說：我們有語言隱藏我們的思想。我無意輕易否定這個傳統，我們都是啟蒙運動的產物，且深受其惠。但如果它變成我們尋求真理的首要之道，就難免會製造一個懷疑的、不信任的、不安定的社會，其

社會約束也將蕩然無存。

一個追求真實的基督徒靈修，想必會令啟蒙運動的後代感到震驚，因為這樣的靈修建基於信理。對啟蒙運動而言，真實始於從信理解放。當然，沒有人注意到的是，啟蒙運動隨即有了它自己的信條。誠如卻斯特頓所言：「只有兩種人，一種人接受也熟悉信條，另一種人接受卻不熟悉信條」（註 25）。他認為人類是製造信條的動物。「樹木沒有信條。蕪菁是非常開明的。」

讓我們還是話說從頭，由創造說起。對聖多瑪斯而言，有關天主創造的信理並沒有告訴我們久遠之前，如宇宙源起的大爆炸之前所發生的事。我們的信仰是，現在的一切都是接受來自於天主的存在，這是我們何以能了解它的原因。這是天主的世界，我們在此家中是天主的受造物，不是外星人，也不是一個無法理解的地方。用道明會士恩斯（Cornelius Ernst OP）的話來說，多瑪斯的中心思想是，「世界毫不費力地展現自己的原貌，有如光明中的花朵」（註 26）。宇宙是由天主的聖言所造，因此才能被了解。誠如拉許（Nicholas Lash）所言，宇宙不難辨認（註 27）。意義不是我們可以肆意強加於任何事物上的。當然。有時我們會犯錯或是誤解，也會說謊或戴上面具。不過，真理總是在錯誤與欺騙之上。正如魚受造在水中悠游，人類受造是在真理中茁壯。這是我們的終向。這完全不同於笛卡兒的看法，認為腦袋是「機器裡的幽靈」，掙扎著與現實接觸。啟蒙運動的一大挑戰是，我們如何能有所確信，如何能從腦袋走向世界？我們又如何能知道現實並非和我們所思所見完全不同？甚至我們能確定它真的存在嗎？所以我們會從懷疑出發，並且不信任。有關天主創造的信理為我們的信心奠定基礎，讓我們知道自己

不是活在幻覺中。

多瑪斯認為我們必須以默觀去看事物的原貌。默觀是對面前的一切，如天主聖言、一個人、一種植物，保持平靜、安寧、開放的心思。這是一種寧靜的臨在，面對的不是我自己，且抗拒那種掌管它、擁有它、利用它的誘惑，也就是讓另一個人和自己有所分別的意思，不會將它們併入自己思考的模式。一個人必須敞開自己的心思意念，以增廣見識。多瑪斯喜愛亞里士多德的這句話：「就某方面而言，靈魂可以說就是一切」（註28）。領悟到其他的存在會擴展我們的生命。默觀是赤裸地、謙遜地呈現在另一位面前。西蒙·薇依寫道：「真正的天賦不是別的，是在思想的領域中超乎自然的謙德」（註29）。

這種相當默觀性的開放於他人，是突破自我中心的一種艱難的訓練。自我中心的意思是，我們以自我為依據去看每件事和每個人。我們要變得真實，不只是一種智力上的訓練，是一種訓練人無私、懂得放開自己對世界貪婪的執著。這是聖女加大利納靈修的核心。蘇珊娜·諾菲克（Suzanne Noffke OP）寫道：

她將這種約束我們的觀點以及我們真正的自我稱為「自我中心之雲」，或「為我們自己的私愛」。這種自我中心不只是讓我們過度使用第一人稱單數代名詞，或是撈取別人的注意力，也是活在一個以我們為中心的世界，幾乎每一個決定都自然以是否取悅我們，或是否對我們有利為準。那是「一種毒害我們，破壞我們味覺的毒液……它使我們失明，以致無法分辨或明瞭真理。」事實上，它使我們對天主和近人「懷著嫌惡、不悅、批判的態度，並以我們自己為準，依據

我們病態的看法和意見加以判斷，而不是依照真理去判斷……它沒有完全奪去我們的光，還留下一絲清明，但我們卻看不見整個的太陽」（註30）。

這要求我們付出時間與寧靜的心思。我們對真理的追求產生危機原因之一是，我們的生活太忙亂、瘋狂，以致沒有時間好好地去注視彼此或任何事物。我們有責任專注於真理，意思是我們花太多時間填寫表格、作報告、蒐集統計資料，卻沒有時間睜開我們的雙眼去注視。有人問維根斯坦（Wittgenstein），哲學家應該如何彼此關照，他回道：「花時間。」因此，追求真理的靈修要我們放慢步伐，保持寧靜，讓我們的心思念慮愈來愈開放。西蒙·薇依寫道：「不斷地追求，並不能讓我們獲得最珍貴的禮物，而是藉著等待著它們……首先，以這樣的方法去看就是專注。心靈完全空虛自我內的一切，為接納正在注視的人，只有這個人的原貌，完全真實的他」（註31）。

所以，我們需要學習一種謙遜的、寧靜的專注，才能真實地去看世界。然後，依據多瑪斯的說法，我們將會看到世界的良善。當天主完成創造工程時，祂看了認為好。柯爾（Fergus Kerr OP）寫道：「對多瑪斯而言，相當違反他那個時代普遍的教導，世界只是表達神的慷慨賜予，是自由地分享，絲毫不勉強，也『沒必要』，只不過是一種愛的表達」（註32）。啟蒙運動真實的眼光，是那些超然的觀察者的眼光，他們不帶情感地去看擺在眼前的一切。那是一種科學的觀點，放在顯微鏡下觀看，是一個有用的觀看世界的方法。如果十七世紀沒有發展這一點，我們可能更貧乏。不過，如果我們只會透過顯微鏡彼此相看的話，就像被切割開的動物，那麼我們將不會看到彼此

的美善，那正是我們生命中最深的真理。聖奧斯定在《懺悔錄》的結尾寫道：「我們看見祢的這一切化工，看到它們都非常美善，因為是祢在我們內看它們，是祢賦予我們聖神，使我們看到它們，並在它們內愛祢」（註33）。

這是我們可以讓那些還沒有信仰的人看見的美善。雷蒙·蓋塔（Raimond Gaita）曾在澳洲一個精神病院工作，在那裡工作的精神科醫師，大多數都具有同情心且非常認真。他寫道：

有一天，一位修女來到病房。正值中年的她和病人說話時，唯有那股活力讓我印象深刻，然後，她對他們的種種舉止——對他們說話的樣子、她臉上的表情、身體的曲折變化，都顯得和那些高貴的精神科醫師的行為形成對比。她讓人看到那些醫師再怎麼努力，仍是屈尊就卑，我也一樣。雖然精神科醫師和我都親切、慷慨地表示，這樣的病人和我們這些想要幫助他們的人地位平等，但她也讓人看出，我們的內心並沒有相信這一點（註34）。

她使這些精神病患的人性受到注目。「她純淨的愛證明揭露出來的這一切事實。」蓋塔認為我們看一個人是可愛的，常是因為我們看到別人愛他。「小孩愛他們的兄弟姐妹，因為看見父母愛他們。」除非獄警看到囚犯和愛他們的人在一起，才會以不同的眼光看待囚犯。這不是仁慈的問題，也不是透過樂觀的眼鏡看世界，而是忠實地去看事物的原貌。

聖經中天主真理的對手是謊言之父撒殫。牠的謊言並不在於對真話斤斤計較，或在判斷上出差錯，或像現在政治人物的

言論那樣，甚至也不是只撒個小謊。牠的不忠實在於在天主與亞當和厄娃之間，散播懷疑與不信任。牠讓他們懷疑天主。牠的名字撒殫，意思是「控告者」，聖經結尾提到有大聲音呼喊說：「那控告我們弟兄的控告者，已被摔下去了」（默十二10）。對基督徒而言，大謊言是不會仁慈地去看待別人，對他們人性的良善視而不見，用罪惡的重擔壓垮他們。

我們無法正確地去看別人，除非會仁慈地看待他們。艾瑞斯·梅鐸（Iris Murdoch）寫道：「偉大的藝術家是在正義與仁慈的光照下，去看他的對象（無論他們是哀傷的、荒謬的、可憎的甚或邪惡的）。專注的傾向，與本性相反，是向外的，離開那迫使一切虛偽統合的自我，朝向令人讚嘆的多元世界，率真的專注力就是愛」（註35）。愛是專注的，誠如我們在《遺愛》中看到牧師對別人獨特性的描述，而此獨特性也正是他們存在的事實。仇恨使人脫離現實，因此所恨之人會變成所有威脅的象徵，而不是一個真正的人。在《乘車的人》（*Riders in the Chariot*）一書中，懷特（Patrick White）說集中營的警衛「會取笑某些被他們瞥見的輕蔑行為，但整體而言，到了集合時間他們寧願在一片漆黑中，抽象地去痛恨整羣的猶太人」（註36）。

有一天，一位經師問他的學生說：「你們如何能知道長夜結束，白晝又來臨了？」一位學生提出看法說：「當你能看清楚遠處的動物是一隻獅子而非豹。」「不對，」經師說。另一個學生說：「當你能看得出來樹上結的是無花果，而不是桃子。」「不對，」經師說。「應該是當你能從一個人的臉，看出那位女性或男性是你的姊妹或兄弟。因為除非你能做到這一點，否則無論是白晝任何時間，都無異於黑夜」（註37）。

因此，在聖經中真實和虛偽之間的衝突，不只是正確性的

問題，或是對實際情況的描述，雖然這有重要性。更深的衝突還是在於和天主的話之間的矛盾，天主的話賦予人生命，使人茁壯，而控告者的話造成破壞、詆毀、貶損。卻斯特頓說過，只有一種罪，就是把綠葉說成灰葉（註 38）。

媒體是十八世紀代表啟蒙運動追尋真理的成果，揭開偽善的面具並抨擊缺失。我們今天彼此相看大多是透過他們的眼睛。感謝天主我們擁有自由的媒體，也為水門事件感謝天主。媒體揭露天主教會內性侵害事件，以及當局未能負責處理，都是很深的痛苦與羞辱。但是，感謝天主媒體真的將我們的弱點公諸於世，否則教會可能始終不會被迫面對自己的罪。感謝天主揭露伊拉克阿布葛拉比監獄（Abu Ghraib prison）駭人聽聞的虐囚事件。如果沒有媒體的揭發，這樣的事件可能永不會中止。

不過，如果揭發與指控成為人類彼此看待的主要管道，我們真的難免被捲入是是非非之中。有時，我們必須指控一個人，但除非先去看到這個人的良善。畢竟，好人也會做出壞事。在這個多疑的、不信任的社會裡，我們需要有一個與眾不同的新聞媒體，能突破啟蒙運動的限度。我們也需要一種不一樣的政治辯論，其目的不是扳倒對手，而是對公共利益達成共識。

有關天主創造的信理，教導我們去看世界是受造的，也就是說是一個被賜予的世界。我們要以開放的眼光去看這白白得來的生命，沒有任何事物非存在不可。博蘭尼（Karl Polanyi）於 1944 年寫了一本書，書名為《鉅變：當代政治、經濟的起源》（*The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*），設計另一種方式看世界的進化，同樣始於十七世紀，「商品虛構」由此誕生（註 39）。這樣的虛構是任何東西都可以買賣：土地、勞工、水、天主的一切創造。我們是在透過

市場經濟去看世界。產業所有權變成人性尊嚴的基礎。產權相當絕對化，而且一切都變成財產——如我們所知，甚至包括我們自己的身體。

博蘭尼的書出版六十年後，我們可以看到天主的創造快速地商品化。他策劃土地改變成爲一種商品，作夢也想不到在世紀末，竟有跨國公司以「智慧財產權」的名義，尋求土地繁殖所有權。有些公司購買種子電漿的控管。根據雷夫金（Jeremy Rifkin）所說，他們「便稍微改良種子或除去個別基因特徵，或在種子內結合新基因，並為他們的『新發明』加上安全的專利保護」。如此做的目的是以智慧財產的形式，對整個世界種子的存量加以控管（註 40）。我們對辛巴威總統盜用白人農夫的土地，理當感到憤怒。那是一種違反正義的罪過，而盜用大地的繁殖力則是更令人困擾的事，因為是一種違反造化的罪過。

社會是一個市場，我們在其中首先是一名消費者，如何能維持另一種清晰的眼光去看世界呢？一個方法是祈禱。對多瑪斯·阿奎那而言，祈禱無非就是說「求祢」以及「感謝祢」。我們為自己渴望的事求天主，如果得到俯允便感謝天主。這樣的生活方式可能看起來相當幼稚，難道我們不該成熟到足以照顧自己嗎？我想起一位講道的神父，說他早上沒時間準備道理，所以得向聖神祈求靈感，但這天下午，他靠自己準備好了他的主日道理，希望做得更好！然而，對多瑪斯來說，祈禱不過是承認事情怎樣就是怎樣。一切都是恩賜。我向天主祈求我所渴望的事，並在得到俯允時感謝天主，這是活在真實世界裡，開啟我們的眼，讓我們看見這是白白賞賜我們的生命。「感謝」一詞源於「思考」（註 41）。感謝就是真誠地思考，祈禱則幫助我們好好地思考。

對多瑪斯而言，將某事物當作受造物看待，不僅僅是去看呈現在你眼前的，而是看出它受造成為什麼，譬如一粒橡子可能成為一棵橡樹。如果一個人懂得看馬，他會從一匹小馬看出牠會成為哪一種馬。天主創造萬物，使萬物繁盛並意識到自己存在的潛能。看一個胎兒是在其潛能中看見一個成人。如果這是你看世界的方式，那麼是否現在能將胎兒定義為人類，也就不那麼緊要了。事實上，當一個人考慮墮胎的倫理，我們開始成為人的那個時刻便不再是決定性的一刻（註 42）。我們看天主的創造成為人類，看一個人是看某一個為天主所預定的人。看人類是受造者，不是將人當作進化過程中偶然的產物，而是將人看作一位我們難以言喻的受造者。我可能對路邊乞討的一位老流浪漢不以為意，除非我會將他視為國家未來的公民。


如果我們受造為了在天主內得到圓滿，那麼這也表示現在我們無法完全知道自己是怎樣的一個人。我們在這令人難以想像的一位內受造得以茁壯。的確，天主超越我們的言語，即使現在我們也只能隱約了解成為一個人的事實。誠如聖若望所言：「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣」（若壹三 2）。

因此，我們若忠實地描述一個人，僅僅描述呈現在我眼前的他，對我而言是不夠的。我會去觸及當下無法盡述之處，也就是只能在語言的極限內略有所悟。對真實的追求往往使我們訴諸於詩，而多瑪斯·阿奎那無疑是中世紀最好的一位詩人。奚尼（Seamus Heaney）形容狄倫·湯瑪斯（Dylan Thomas）的一首詩，好像給人一種「語言的感覺逐漸趨向於認知的終點」（註 43）。他寫道：「我們接觸詩，接觸一般的文學，都在我們自己

內潛移默化。最大的好處是帶給我們一種經驗，好像預知某些我們似乎已經牢記的事」（註 44）。這樣的預知也是一種記憶，代表感恩祭的動態事實，既是一種紀念：「你們要這樣做來紀念我」，也是一個對難以形容的未來的承諾。

這不是說別人如果要看我們做些什麼，他們就必須接受我們的教義。蓋塔在精神病院看到修女的所作所為，並不需要他接受她的信仰。修女的表現讓他看到，如何更真實地看待病人。成千上萬的印度人因德蕾莎修女關懷臨終者而感動，但他們不需要為了另眼看待臨終者而成為基督徒。事實上，其他宗教傳統也會開啟我們的眼，讓我們看到世界更美好。

我在此無意強調，基督徒這種追求真實的意識對一位政治家，或一位記者，或一位計程車司機，或一位會計師，甚或對一位司鐸會別具意義。在一個複雜的世界裡，大概不會只有單一的典範或是單純的典範。教會應該設法建立的是，讓羣眾得以耳目一新的空間與場所。懷疑與不信任的氣氛、媒體慣於指控的文化所製造的疲勞轟炸、消費主義的社會性格，這一切都重壓著我們，並扭曲我們的看法。多瑪斯身為會士對真理的追尋，深深烙印在規律的祈禱、靜默與研究的生活中。我們需要悠閒、靜默與感恩的綠洲，讓我們能在其中逐漸恢復清楚的意識與眼光，像福音中浪蕩的兒子，他「反躬自問」，並想起自己真實的身分，是他父親的兒子。



第七章 我們在故我在

〈致迪奧聶特書信〉中論及基督徒，說：「他們住在自己的國度裡，但像寄居者。如平民百姓，與他人分享所有，又如外方人一樣忍受一切。」這是我們有時在新約中會發現的一種語言，尤其在《伯多祿前書》中，致書給「散居在本都、迦拉達、卡帕多細雅、亞細亞和彼提尼雅作旅客的選民」（一1）。從第二章十一節清楚看出他不僅指他們都遠離家鄉生活：「親愛的！我勸你們作僑民和作旅客的，應戒絕與靈魂作戰的肉慾。」《希伯來人書》提及那些先我們而去的人，「在世上只是外方人和旅客」（十一13）。因此，做一個基督徒與眾不同的一點似乎是，他並非完全以此世為家。從某種意義來說，他是一個離鄉背井的旅客。艾略特（T. S. Eliot）的「三賢士朝聖行」（The Journey of the Magi），三位賢士返鄉看孩童，卻不再感到輕鬆自在：

我們回到我們的住所，這些領域，

卻不再感到安心，在舊的教規，
與依戀他們的神的異邦人相處。
我應該為另一種死亡而高興（註1）。

這是什麼意思？是在譬如說：我們像義大利或波蘭的移民，夢想回到自己的國家嗎？我們是否因身處異地而有離鄉背井的感覺？並不盡然。身為基督徒，我們相信在天國才是完全回到家鄉，但不盡然像一個生活在英國的荷蘭人，覺得自己真正屬於尼德蘭王國（the Kingdom of the Netherlands）那樣。天國並非隱藏在世界上某個遙遠的角落，讓人希望有朝一日回到那個家鄉。天國是全人類在基督內合一。《哥羅森書》說基督

在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在；祂又是身體——教會的頭：祂是元始，是死者中的首生者，為使祂在萬有之上獨佔首位，因為天主樂意叫整個的圓滿居在祂內，並藉著祂使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著祂十字架的血立定了和平（一 17-20）。

基督使萬有在祂內合而為一，所以我們返鄉是歸於全人類。在我們的地球村中，許多人是以前籍做為了解自己的一個方式。做英國人、愛爾蘭人、肯亞人或印第安人的確都很好。一個人有愛國情操，覺得屬於自己的國家、部落、族羣，也是很好的事。然而，身為基督徒，我們相信這些身分終究不足以表達出我們是怎樣的人。這些身分不僅具有包容性，能聚合羣眾，同時也具有排他性，會拒人於外。多少世紀以來，有人身

為英國人，不是法國人，因而感到無比驕傲、快樂，也有人慶幸自己是愛爾蘭人，而不是英國人。由此可見，國籍的身分不只建基於對國家的愛，也在於對其他國家的恐懼和敵意。基督徒則主張共聚在基督內的全人類是唯一的團體，我在這唯一的團體內才會茁壯，並完全成為我自己。我們可以離鄉背井的旅客來形容基督徒，不是因為離鄉背井的人屬於另一個地方，而是因為我們正是以超越任何特定地方的基督為家。多默·牟敦（Thomas Merton）成為天主教徒時，寫道：「現在我已加入那引力不朽的運作中，即天主自己的生命與心神。天主自己的引力深入祂無限的本性中。祂的美善無盡。天主無所不在，祂是中心，無遠弗屆，祂正在尋找我，從祂自己無限的深處呼喚我」（註2）。在天主內，沒有人在邊緣，因為處處都是天主的中心，沒有周邊。我們在天主的無限寬廣中，才是完全回到家，因為人人都將如此。

因此，基督徒的渴望是一個家，沒有任何人會被這個家排拒，除非他們自己作此選擇。梵二大公會議將教會喻為「一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」（註3）。英文翻譯拉丁文教會的意思是一個標記，所以不一定是人類合一唯一的標記。天主不侷限於教會，所有聖事都指向人類在基督內最終的合一。譬如道明會士賀伯特·麥凱比認為：「洗禮不是教會成員的聖事，它是教會成員的身分，是人類成員的聖事」。在洗禮中，我們死於一切使我們與其他分裂的事物，引領我們超越任何較小範圍的身分。我們的父母或許不知不覺地把我們當作天主給的禮物，又把我們送還天父。難怪我發現不容易了解一個純粹國家性教會的想法，那似乎有些自相矛盾，好像只有一個國家參加奧運競賽。事實

上，教會應該是人類密切關係的一個標記，所以初期教會基督徒彼此稱呼「弟兄」和「姊妹」。

我們將自己視為天國子民有何意義呢？這聽起來相當冷酷且含糊，有如潔莉白夫人「望遠式的慈悲心懷」，她那種對普遍非洲人的愛。賀佛爾說過，愛整個人類比愛一個近人還容易些。按照勃克（Edmund Burke）的說法，盧梭（Jean Jacques Rousseau）更進一步，是個會愛自己同類，恨自己親屬的人（註4）。在下面兩章中，針對屬於基督內的全人類是什麼意思，以及這樣的身分如何表達出我們的生活，我會提出一些看法。

路爾（Richard Rohr, 註5）寫過有關聖經敘述的三個層次。一個是「我的故事」（My Story），我說自己的故事，明確表達我自己對身分的認同感。一個是「我們的故事」（Our story），這是一個團體——一個民族、國家，甚或一個足球俱樂部——訴說自己探討成為團體成員的意義。最後一個就是「故事」（The Story），從天主的創造到天國，表達天主對祂所創造的一切的最終目的。我將會運用這三個不同層次的敘述，針對我們身為個人、身為特定團體的成員，以及身為天國子民，來探討三個層次的身分之間的關係。在這一章，我會談到個人身分與團體身分之間的關係，接著在下一章中，我會思考我們一部分的身分，包括身為家庭、國家、種族成員等等，以及我們身為天主子民的共同身分。

學習說「我們」

有一個富人，他的田地出產豐富。他心裡想道：
「我可怎麼辦呢？因為我已沒有地方收藏我的物產。」

他遂說：「我要這樣做：我要拆毀我的倉房，另建更大的，好在那裡收藏我的一切穀類及財物。以後，我要對我的靈魂說：『靈魂哪！你存有大量的財物，足夠多年之用，你休息罷！吃喝宴樂罷！』」天主卻給他說：「糊塗人哪！今夜就要索回你的靈魂，你所備置的，將歸誰呢？」（路十二 16-20）

這個比喻告訴我們，有一個人完全沉浸在自己的沉思中，整個故事都是有關「他心裡想道」。他用「我」或「我的」這個字眼共十一次，當他用「你」字時，說的仍然只是他自己。對他而言，簡直就沒有其他人存在。接著，天主的聲音打開了這個自戀的牢獄，說道：「糊塗人哪！」這聽起來既刺耳又富判斷性，但我們也可以把它當作一種解放，天主的判斷常是如此。天主擊潰這人自我中心築起的愚昧之牆。現在，他必須決定是否要穿過自我專注之牆的破洞，走入光明或是留在孤寂的牢獄內。他能學會說「我們」嗎？自由是從上一章提到聖女加大利納所說的「自我中心的陰霾」中得到解放，它以我是世界的中心這個幻覺來蒙蔽我。

我們不容易自己想到走出自我中心的法子，正如一個人很難想出法子不要有自我意識。如果一個人拼命主動求表現，他就難免顯得誇張、笨拙。我嘗試跳舞成功不了，常是因為我意識到自己在設法不要意識到我自己，結果反而不能放任自己隨著音樂起舞。耶穌的比喻常為我們對自我的專注帶來震撼。法學士問耶穌誰是他的近人，耶穌給他說一個故事，有關慈善的撒瑪黎雅人，遇到路邊躺著一個人，遭遇了強盜且被司祭和肋未人棄之不顧，耶穌問法學士：「你以為這三個人中，誰是那

遭遇強盜者的近人呢？」（路十 36）。法學士問了一個以他自己為中心的問題，耶穌卻以一個震撼法學士的故事作答，試圖引領他走出自我中心的世界。

這是放棄舞台中央的一種謙遜。我們一直在設法尋找，基督宗教與眾有所不同之處。初世紀尋獲的解答往往是謙遜。羅馬和希臘的異教徒的確都不看重謙遜。對亞里士多德而言，謙遜乃是一種惡。謙卑是低下的、可鄙的、不受尊敬的。基督宗教顛覆這種對世界的看法，表明謙遜是基督徒典型的德性，並以此大惡為傲。

基督徒的謙遜不是讓人覺得自己是個卑鄙小人。謙遜讓人對自己有適當的尊重。道明會士布魯日神父（Jean-Louis Bruges OP）寫道：謙遜是基督徒的自尊，「感謝謙遜讓我得以安息」（註6），滿足於做我自己。這是從強迫自己和別人比較的一種對抗中解脫。謙遜給我一種適度的野心去做我能夠做的事，讓我免於對自己做不到的事存有幻想。伯明罕總主教烏拉索爾內（Ulathorne），是十九世紀一位偉大的本篤會士，曾有人問他有哪些好書是介紹謙遜的？他回道：「只有一本，而且我寫好了」（註7）。

但丁在《地獄之旅》第一篇詩歌中承認，恐懼使我失去對高處的希望。謙遜是將勇氣還給我們的一種德性，讓我們實際了解真正的自我，以及賴天主恩寵所能成為的自我，因而重新出發攀向高處。我們的老魔鬼非常了解，基督徒真正的謙遜如何威脅到牠的理想，雖然我們得原諒牠許多性別歧視的例子。1940年代，魔鬼對於此類的事情還不太敏感。

你必須對病人隱瞞謙遜真正的目的，讓他以為那

並不是忘記自我，而是對他自己的某種評價，也就是說對他自己的天賦有一種較低的評價……許多人因此以為謙遜的意思是，美麗的女人要設法相信她們是醜陋的，聰明的男人要設法相信他們是愚昧的……天主教比較會認為自己是個偉大的建築師，或偉大的詩人，然後就忘了它；而非認為自己應該花很多時間、精力，努力去想自己是個糟糕的傢伙（註8）。

諾維·考沃（Noel Coward）和一位睽違多年的朋友見面時，說：「我們沒時間談我們兩個人，所以讓我們聊聊我好了」。謙遜是從強占舞台中央的態度當中解放，接受自己是在一個和別人共享的故事中扮演一個角色，而不需要總是扮演主角。影片《莎翁情史》（*Shakespear in Love*）中，第一次彩排後全體演員到一個小酒館輕鬆一下，他們和朋友提到一齣精采的新劇「羅密歐與茱麗葉」。護士說主角是照顧幼年茱麗葉的護士。藥劑師則說那是一個藥劑師的故事。甚至勞倫斯神父（Friar Lawrence）也沒有表現出那種我們通常會和神父聯想在一起的謙遜，因為他將自己視為劇情的核心。謙遜是滿足於有時扮演個小角色，譬如跑龍套。所以，德性常在於活在一個並非總是主角的真實世界裡。

過去兩千年大部分的年代，都認為謙遜是一個重要且使基督徒自由的德性。我們不必一天到晚都做布萊德彼特（Brad Pitt）或是葛妮絲派洛（Gwyneth Paltrow），真是一件好事。然而十七世紀以來，謙遜一直不容易受到重視。從笛卡兒以來，因為有些過度簡化，歐洲文明傾向於對人抱持一種特定的了解，認為人是一個單獨的生命，自信他或她的存在建基於自我意識。雖

然「我思故我在」(I think therefore I am)的說法，現在已變成了「我買故我在」(I shop therefore I am)。這樣的自我必須有自我覺察。我的自知是確保我完全是某一個人的基礎。這是現代西方人的自我，既自主又獨立，所謂「機器裡的幽靈」(the ghost in the machine)，如我們在前一章看到的，缺乏安全感且多疑、不信任。這是對人類作一種原子論的了解，即查爾斯·泰勒(Charles Taylor)所謂「精準的自我」(註9)，好像自我察覺的分散點設法彼此聯繫。在這樣的社會中，謙遜讓人從自我中心解放，看起來好像是精神上的自虐，卻是縱身於無人能觸及的忘我境界。

有人曾寫信給一位著名的經師盧巴維奇(Lubavitcher Rebbe)，說他非常不快樂。他如此寫道：「我希望得到經師的幫助。我每天早晨起床都很憂傷，我無法專注，很難祈禱。我遵守誠命，卻感覺不到靈性的滿足。我去會堂，卻覺得孤單。我開始懷疑生活怎麼了。我需要幫助。」經師將這封來信寄還給他，並在每一句的第一個字下面劃線，原來每個字都同樣是「我」字(註10)。這正是孤寂的現代西方人的自我之所以不快樂的原因。

非洲文化對我們的挑戰是，讓我們對自己有不同的看法。如果認為非洲對人的概念只有一種，也不過就像歐洲人或亞洲人對人類有一種了解，那麼實在是過度簡化的想法。不過，本質上可以穆比提(John Mbiti)的話作總結：「我們在故我在」(I am because we are, 註11)，或用祖魯人(the Zulu)的說法：「一個人因為眾人而成為一個人」。一個人的身分不是一份單獨的財產，好像經過內省以及脫離關係網絡即可發覺，也不是想著自己的我。一個人的身分是一個團體——家庭、家族、種

族、國家所賦予的成員資格。一個人是藉著整合於一個團體內，接受自己的職分，扮演自己的角色而成為一個人。大衛·考伯（David Copper）寫道：「在說奇切瓦語（一種班圖語）的人當中，一個嬰孩在公開亮相之前死亡埋葬，不會舉行哀悼儀式，這使有些觀察家相信，一個小孩只有在脫離母親時才成為一個人」（註12）。他引述孟奇提（Ifeyanya A. Menkiti）的話：「一個人的身分代表一種成就，一種『倫理產物』（moral arrival），所以依舊和其他人有倫理關係的小孩，他的地位並不明確是一個人的地位」。

這種對身分共同的意識有其危險，比方大家都知道這個人在小村莊裡長大，但別人不一定會承認一個人自己覺得適合的身分。一個人也可能因身為女性角色或某特定族羣成員而有壓迫感。尚未出生者的身分是什麼？笛卡兒哲學對人的看法建基於自我察覺，同樣能對胎兒在倫理上的地位提出質疑。

不過，「我們在故我在」的這個信念，也邀請西方人對於身分重新發覺一種比較不孤獨不安的感覺。生活在非洲的沙漠教父安當（Anthony of the Great），他也是一位西方靈修先驅，曾說過：「我們或生或死都與近人同在」。因此，召喚我們對於人回到一種終究還是具有關係的看法。這對我們西方人並不是一個背道而馳的觀念，只是努力闡明天主聖三的奧祕，三位一體單純的關係幫助西方人，對於怎樣是一個人有一種新的領悟。天主聖三這三位有所不同，並不在於他們有不同的工作，一種神聖的組合（創造者、救贖者、聖化者），而是在於他們彼此之間的關係，即生命的賜予和接納。一種有助於增強西方人視人類由關係構成的看法，成為我們共同意識的核心，它是否能取代天主聖三的道理呢？抑或有其他途徑？當我們不再認

為人之所以為人建基在關係上，天主聖三的道理看起來就難免像奇怪的天方夜譚了。

我要如何在團體內、關係中去發現自己的身分，而不被吞噬壓迫呢？「我們的故事」能如何述說羣體，又同時為我述說我自己的故事留下空間呢？共產主義和納粹主義讓人看到的是，除非自我被種族吞併才有可能。如果放在三種不同的敘述中來看，一個人如何能在「我們的故事」與「我的故事」之間保持適當的平衡？激進的個人主義將現代孤獨的西方人的故事絕對化，而強橫的集體主義，無論是法西斯黨或共產黨，則將羣體的故事絕對化，一個人可能視冷戰為這兩者之間的戰爭。如果不是個體的絕對化——柴契爾夫人聲明社會沒有這回事——就是消除個體絕對化。

我們往往藉著與他人交談，會發現自己是誰以及我們是誰。阿皮亞（Kwame Anthony Appiah）寫到：

從嬰兒時期開始，我是在與他人的交談中了解自己是誰，並發展一種個人身分的概念。我們「在護士的臂膀裡哭泣著、嘔吐著」（如莎士比亞那麼親切地表達）來到世界，可以逐漸成為個體，但除非有機會在與人的互動中發展。透過宗教、社會、學校和國家讓你接觸到的，以及家庭、同儕、朋友傳達給你的概念（和習慣），總是可以清楚地表達出一種身分（註13）。

我只有和別人在一起才會發現自己是誰。無論如何，絕不會只有一種包羅萬象且全部包辦的「我們」。有一部分獨一無

二的我，是各種團體、家庭、學校、嗜好與運動的交會點，歸屬於受不同種族、性別與年齡所定義的羣體。經過我周旋於許多我們每個人都具有的公共身分，決定何者早已有優先權，一種自信的身分才在我身上脫穎而出。我是否去玩足球，是否參加弟兄的生日聚會，或是否參加聖體降福？經過我對各種團體要求所作的抉擇，我身分的輪廓便出現了。

當一個人說到聖召，譬如說做一個道明會士或是結婚等等，當然不是指除了屬於某個俱樂部或是政黨之外，再多一個歸屬的團體。如果說是聖召，一個人就必須將所有其他的身分整合在一起，好比可以在一個家中尋求完整性。聖召不同於一般俱樂部入會，乃是成為一個「我們」的一部分——經過婚姻或在一個修會發願或是進入一個行業——是意識到自己是誰的基礎。

當我加入修會時，我學著說「我們道明會」。我可以說我們1221年抵達牛津，雖然我是數世紀之後才出生。我也可以說我們現在在衣索匹亞成立一所大學，雖然還沒有任何一位英國道明會士參與其中。身為這個團體的一員，有時需要接受我自己的故事並不盡如我所希望或期待的發展。或許我希望成為一個中國的傳教士，結果被要求去牛津教書，或是其他的可能性。我必須為團體的決定，而犧牲自己的優先選擇。對我而言，此即接受我是團體一員的意思。

在狄更斯的《董貝父子》（*Dombey and Son*）一書中，董貝先生論及他的兒子和繼承人，說：「我兒子的前程中不會有意外或疑惑。他生命的道路既清楚又準備妥當，且在他存在之前即已註定」（註14）。修會為會士展開計劃，派遣我們去做團體希望我們做的事，但不像董貝的兒子，我在展開的計畫中仍有交談的餘地。我們說，如果你想讓天主笑，就跟祂說說你的計

畫。修會團體也是如此。然而，我雖然不是自己生命故事唯一的作者，且必須開放於完全料想不到的事，但我也不是完全處於被動。我們所述說有關我們自己的故事，以及我所能述說有關我自己的故事，都是透過交談才清楚表達出來的。

如果我視修會成員的身分只是為我的計畫提供服務——修會會給我好的教育，我便能成為學者，如此有助我成為一個道明會士——恐怕我永遠也不會真正屬於修會，也不會將自己交付給團體。但是，如果我視自己只是一個在西洋棋盤上到處移動的棋子，也就不會屬於動彈不得的「我」了。當然，這並不是修會和自我妥協的問題——我有時走自己的路，有時順從。這是一個團體，我在其中成長茁壯，正因為我是團體的一員而發覺自我，並因此感到快樂。如果修會盛氣凌人地對待我們每一個人，就全然不是一個弟兄的團體，而是一羣機器人罷了。不過，我也可以從弟兄們的眼中發覺自我。如果我幻想自己是另一個多瑪斯·阿奎那，或是一個精明的財務主管，他們很快就會讓我從那樣的夢想中甦醒。我們存在故我存在，但我們存在也是因為我們每一個人存在。

聖道明最初的生活是在一本書名為《諸位弟兄傳奇》（*Vitae Fratrum*），其中一篇〈弟兄們的生活〉當中發現的。書中收集許多早期修會成員的回憶。大家認為將聖道明當作核心人物來寫他的生活並不恰當，他的天分是建立一個弟兄團體，大家在其中成長茁壯，恰如其分地做「弟兄團體中的一員」。

《若望福音》第九章中胎生瞎子的故事，告訴我們一個人學習如何說「我」，不是像那個寫信給經師的人，以自我中心的方式，而是具有人的尊嚴去說「我」。故事的開端，門徒談論這個瞎眼的人，卻沒有跟他說話，只有耶穌跟他說話。然後，

瞎子被治癒了，鄰居談論他，但也沒跟他說話，直到他說出來：「就是我」。他們便將他帶到法利塞人那裡，他們開始時也是談論他，而沒有跟他說話。然後法利塞人找來他的父母，他們卻不肯再談論他，只說：「他已經成年，會說自己的事了」。他的確如此，甚至更強而有力地宣告信仰：「主，我信」。這是一個人開口宣示信仰的故事。他停止做別人談論的對象，而成為對別人說話的主體。這的確是他的故事。這個瞎眼的人學習以成為團體的一分子——耶穌的門徒之一，來說出「我」。正因為他能夠說「我」，因而能說「我們」，反之亦然。既不是身分也不是故事之類的占絕對優勢，它們彼此加持。

我們是透過交談去發現，如何將一個團體的故事和個人的故事相連。當我發現別人不接受我對自己認知的形象，這樣的交談必然經過困惑和抗拒的時刻。這是成為某一個人的艱辛。華特·戴維斯（Walter Davis）寫道：「自我不是一種層層剝除直到核心才發現的東西，而是一個人努力為生命帶來的一種整合」（註 15）。真正的賴茂德不是隱藏在我腦海深處，非常隱密的內在，得經過內省才能發覺的。我發現自己是誰，真正變成那個蒙召成為的我，乃是透過與我的弟兄、朋友的互動，以及發現有時他們認為我能做的比我自認為能做的更多，有時則更少。

有時，交談當中可能對一個人的自我，含有一種令人受不了的排斥。譬如：如果我發現因為我是女人、或黑人、或同性戀者或窮人，而對自己有一種降格的描述，交談便必須中斷，重啟新的交談，讓我能肯定自己。羅雲·威廉斯寫道：「我們沒有競爭，就不會成長，但競爭若未顧及彼此的需要，缺乏彼此的賞識，就很不文明，對自我沒有建設性」（註 16）。在胎生瞎子的故事中，法利塞人常說「我們」。「我們知道：天主曾給

梅瑟說過話；至於這人，我們不知道他是從那裡來的」。這是利用對身分的一種共識，將耶穌和瞎眼的人都排除在外。「『你整個生於罪惡中，竟來教訓我們？』便把他趕了出去了」。耶穌的臨在對他們是一種挑戰，必須對他們團體的性質重新了解，才會成為一個團體，讓瞎眼的人能在其中說「我」。法利塞人遭到皈依的挑戰，意思是要學習另一種型態的交談。

教會應該是一個讓我們學習交談的地方，無論是在本堂，在我們的家庭或團體，都幫助我們每個人因為學會說「我們」而說「我」，反之亦然。在這裡我敢為歸屬的關係冒個險。現代歐洲人的信仰沒有歸屬這回事。年輕人深深渴求天主，卻不相信任何對他們有所要求的制度，無論是國家、教會、政黨等等。歸屬關係似乎威脅到我們寶貴的自主權，「我們」會摧毀岌岌可危的「我」。然而，基督徒團體，應該是一個讓我們學習像那位瞎眼的人一樣，信任地說「我」的地方。

這表示基督徒領導者必須非常注意的是，他們如何談論別人，而不是如何和別人談話。現在有一種趨勢是談論年輕人、離婚的人、同性戀的人、女人以及平信徒。有各種針對他們的聲明出現，卻不是常有讓他們發言的空間，讓他們參與交談。教會應該體現天主無條件的接納，意思是沒有任何人需要為自己得到承認而戰。「唯獨當自我不是為義務而捍衛自己，或創造自己，為了在一個潛藏敵意的環境中殺出自己的天地，自我才能夠在倫理上自由成長……」（註 17）教會裡的誘惑是由聖職操控交談，決定交談的用詞和語言。教會中的「我們」便會令人感到壓迫甚至窒息，大家自然要為呼吸而戰了。我們應該製造一些靜默的空間，讓寧靜的聲音以不尋常的言語發聲，被人聽見。當耶穌和胎生的瞎子說話時，門徒們是靜默的。耶穌讓

那瞎眼的人說他想說的話。如果我們不是如此，那麼那些覺得自己的聲音未被聽見的人變得有些刺耳，也就不足為奇了。

我們生活在一個帶給我們希望的故事裡，那就是禮儀年。從將臨期開始，我們等待基督成為一個嬰孩來臨，到禮儀年的結束，我們等待基督最後來臨。我們一直專注在那個故事戲劇化的核心，從聖週四到復活主日，即基督在耶路撒冷最後的日子。禮儀年大部分是我們所謂的「常年期」，聽起來平淡無奇，好像我們只是到處徘徊，等著禮儀年當中下一個令人振奮的事件來臨。它好像是在填滿聖誕節的歡慶到主顯節以及聖週故事之間的空缺，然後是五旬節與禮儀年結束之間的空缺。

這是不對的看法。常年期慶祝的是做人的基礎，也就是我們蒙召要超越自己。它對顯揚基督宗教的特點自有其貢獻。我們彼此蒙召，沒有人能單獨成長茁壯。我們也蒙召走向天國，並在其中共同成長茁壯。在本章中所看得是，我們如何彼此蒙召，接著在下一章要看的是，我們如何蒙召走向那整個的團體——天國，沒有任何人被排除在外。

教會應該是這樣一個團體，就是讓人在其中發現身為平凡人的喜樂，以及彼此相屬的喜樂。天主對聖女加大利納說：「我本來可以用這樣的方式造人，就是每個人都擁有一切，但是我更願意將不同的禮物給不同的人，如此他們每個人才會彼此需要」（註18）。主教被稱為我們的「教區首長」（*ordinaries*），不是因為他們很乏味，而是因為他們要負責培育一個我們可以學習彼此相屬的團體。十八世紀，這個字也用於傳遞信息的人，相當於早期的郵差，他們對團體中信息的交換非常重要。「常年期」禮儀中的顏色是綠色，正是因為這是一個我們可以學習共同滋長的季節。

在我居住的這條街一百碼外，有一個招牌上寫著：「世界可以被你這樣的平凡人改變」。我實在不好意思承認，自己每次經過那個招牌，都會覺得懊惱。他們怎知我是平凡人？就他們所知我可能是個非凡的人，這對我似乎是一種支持。但教會應該是召喚我們超越需要成為名人的一個團體，如此才能讓一個人從舞台中心的迫切需要中得到自由。我們可以獲得平凡的喜樂，不是在乏味或平凡的意義下，而是能面對並接受彼此的生命。


數年後多默·牟敦離開隱修院，第一次造訪當地的城鎮，對他所遇到的人有一種美善的感覺令他折服。

我們成為人類的一員是一個光榮的目標，雖然人類充滿許多荒謬，且錯誤百出。但儘管如此，天主自己對成為人類的一員引以為榮。人類的一個成員喔！想想看，這麼平凡的實現方式，應該像一個人擁有一張宇宙獨得彩金的中獎彩券一般，忽然成為新聞。實在無法告訴這些人，他們像陽光一般光芒四射……沒有人是陌生人……除非我們時時能以真我相見。不會再有戰爭、仇恨、殘酷、貪婪……我想最大的問題是，我們會跪下並彼此朝拜……天堂之門處處開（註19）。

教會應該是一個揭示平凡之美的團體，因為在我們的天主內，處處是祂的核心，無處是祂的邊緣，因此沒有人應該感到自己處於邊緣。

赴耶路撒冷的路上，門徒彼此議論他們當中誰最大。載伯

德的兒子，雅各伯和若望要求耶穌說：「賜我們在祢的光榮中，一個坐在祢右邊，一個坐在祢左邊」（谷十 37）。他們希望居高位，在光榮中洋洋得意，從競爭中受拔擢。他們不想成為平凡的、「普通的或園圃的」門徒。但耶穌說：「坐在我右邊或左邊，不是我可以給的，而是給誰預備了，就給誰」（十 40）。的確，當祂在十字架的光榮中受舉揚時，是那兩個名不見經傳的盜賊擁有光榮的位置。



第八章 天國的公民

上一章中，我們看過我個人的身分，以及我在所屬團體中成員的身分，無論是家庭、種族或國家，這兩者之間的關係。如果是健康的團體，便不會壓制個人的身分。「我們在故我在」，教會應該是一個讓我有信心發言，因而幫助我成長茁壯的團體。但對教會而言，應該不只是一個人除了飛鏢隊甚至自己的國家之外，所歸屬的另一個團體。它是人類在基督內合一的團體。但，這是什麼意思呢？

基督徒常用「團結」（solidarity）一詞，表達人類團體的歸屬感。若望保祿二世說：「市場愈全球化，我們愈需要以優先照顧最弱勢者的一種團結文化來取得平衡」（註1）。如何是所謂「團結的文化」？「團結」一詞根源於十九世紀的法國，意思是法國人民團結對抗像英國這樣的仇敵。這是一種以排斥為基礎的團結，「我們」對抗「他們」，正如法利塞人的「我們」對抗耶穌和那瞎眼的人。有一個阿拉伯諺語說：「我對抗我的弟兄；我的弟兄和我對抗我的表兄；我的表兄、我的弟兄和我

對抗世界。」但，不排斥任何人，才不會有「另一個人」對抗一個能界定自我的人，這樣的團結又是如何呢？一旦沒有要去仇恨的另一個人，可能危及我們對身分的意識。一旦共產主義瓦解，西方人就要開始焦慮地尋找另一個敵人了。

一個人說自己是天主教徒，就是接受一種身分——按照天國整體性、普世性的共融。這是拒絕一種以排斥為基礎的身分。因此，如果我們對於做天主教徒的認知，譬如說是以不做新教徒為依據，那麼似乎有某種弔詭存在。一個人如何擁有一個不將任何人排除在外的身分？它是否完全是空虛的？班納迪克·安德森（Benedict Anderson）寫過一本有關民族主義的書，名為《想像的共同體》（*Imagined Communities*, 註2），書中描述一個人透過想像，維持對一個大到像國家的某種東西的歸屬感。身為一個美國人的意識，是透過山姆大叔想像捏弄英獅尾巴而產生的。然而，我們如何想像身為人類的一員團結在基督內呢？《默示錄》說到一個新天新地，但如此全新的概念，實在超出我們的想像。

有些人藉著否定所有較小的身分，來表達對整個人類的認同。托爾斯泰用「愚昧且不道德」來形容愛國主義。在維吉妮亞·吳爾芙（Virginia Woolf）的《三枚金幣》（*Three Guineas*）一書中，寫到有關「擺脫不真實的忠誠」：「擺脫不真實的忠誠表示，首先你必須擺脫你自己對國籍的驕傲，還有宗教的驕傲、專業團體的驕傲、學校的驕傲、家世的驕傲、性別的驕傲，以及那些由它們而產生的不真實的忠誠」（註3）。這表示肯定最寬廣的團體唯一的方法是，否定對所有其他較小團體的認同。我必須放棄對我的家庭、我的國家，甚至假定說對道明會的認同，才能領悟到自己身為人類團體的一分子。然而，這聽起來

實在刺耳、消極。如果一個人無法為小小的忠誠所支持，又如何能與整個人類團結？一個人如果沒有小小的居處讓他有回家的感覺，又如何能在地球村裡活得自在？

麥克·伊格納蒂夫（Michael Ignatieff）在他絕佳的一本書《異鄉人的需求》（*The Needs of Strangers*）中，寫到尋獲一種新語言的需求：「像手足情誼、歸屬與團體這樣的字眼，和鄉愁與烏托邦主義如此沉浸在一起，它們對引介現代社會真正團結的可能性幾乎一無所用。現代生活逐漸改變了公民團結的可能性，我們的語言宛如一個負擔過重的搬運工，面對一大堆舊箱子那般裹足不前」（註4）。

我會提出三個方法，可以表達出對人類團體的歸屬感。第一個方法，是藉著反對任何破壞人類合一者。面對人類的痛苦，能增進人類更深的親密感。其次，我們可以認出在社會中受崇拜的虛假偶像，它們無形中破壞我們共同的成長，這些虛假的偶像包括：製造無限的渴望、將私有財產絕對化，以及金錢掛帥。拒絕偶像崇拜，才能使我們自由地朝拜真神，且在真神內我們才會彼此合而為一。最後，身為一個基督徒，我們相信人類團體的合一植根於共享的語言，且全人類終能在此語言中同歸於一途，這共享的語言就是耶穌基督，天主自己偉大的聖言。我們學習不僅專注於福音，也關注陌生人，因而能向聖言開放我們自己。

「他們不是人嗎？」

有一個接近天主奧蹟的方法，就是透過摧毀假象這種否定的方式（*via negativa*）。我們往往藉著發現天主不是這樣，不是

那樣，而悄悄走近天主的奧蹟。我們可能無法說出天主是誰，是怎樣的一位，但我們知道天主並不是非常強勢的一位天主，好像是宇宙的總裁，萬物的執行長。同樣地，對屬於全人類是什麼意思，如果從反面來看，我們或可有一點概念。令人憤慨的不人道或痛苦的經驗，可以促使我們對彼此團結所具有的意義有一種更深的意識。我們基督徒的信仰表明，正如只有一位天主，人類也因此蒙召成為一體，但是怎樣的一體呢？成吉思汗訴諸於一神論，來為他強加於其帝國的專制統一辯護。他認為：「在天上只有一位神，在地上只有一位主，即神的兒子成吉思汗。」當然不是每個人都同意，他的帝國是天主計劃將人類聚為一體最好的一種實現方式。我們可以了解人類團結的一個方法是，多多去意識到我們多麼缺乏它。

譬如說，我們以西班牙征服者和伊斯帕尼奧拉島（Hispaniola）當地土著遭遇的例子來看。按照羅傑·羅斯頓（Roger Roston）的看法認為：「現代是人權的時代，傳統上看事件的肇始，是發生在哥倫布首度登陸之後十九年，1511年第二將臨主日，在現今的多明尼加共和國，當時的伊斯帕尼奧拉島上一個臨時的教堂」（註5）。對當地土著遭到殘忍的奴役，在哥倫布之後來的道明會士深感震驚，他們認為那個主日的道理中，孟德西諾（Antonio Montesinos）應該讓西班牙征服者面對他們的罪。他主張要以基督之聲發言：

這聲音說你們全都犯了大罪，為你們對這些無辜的人所施展的殘暴，你們或生或死都在大罪中。告訴我，你們憑什麼權力，憑什麼正義把這些印地安人拘禁在如此殘酷恐怖的奴役中？你們憑什麼權威展開如

此可惡的戰爭，傷害這些多麼溫和、平靜居住在他們自己土地上的人，你們在那裡耗盡他們多少生命，製造前所未聞的死亡與毀滅？他們不是人嗎？他們沒有理性的靈魂嗎？難道你們不該愛他們如己嗎？你們不懂這一點嗎？你們不能了解嗎？（註6）

他訝異西班牙征服者竟然不知道自己在對這些本地人做什麼。但或許這些會士能了解怎麼回事，正因為那些西班牙人不人道的表現，同時形成了對人類的一種新的看法，無論是否為基督徒，凡是人類都具有不可剝奪的權利。因為西班牙殖民者剝奪印地安人權利的醜陋事件，會士才初次領會到他們的權利，就像我們從來不注意身體的內在器官，直到器官出了問題才會引起注意。

同樣地，兩次世界大戰的大屠殺，造成聯合國的成立以及1948年世界人權宣言的誕生。西方文明的衰敗促成一種新的意識，讓我們了解成為人類團體的一員意義為何。別再如此愚蠢了！這種殘酷爭取版圖的荒唐事，揭露了那些企圖強占邊境的國家是多麼荒謬。我們依然要與大屠殺和睦相處，僅於2005年在柏林中央為所有犧牲的亡者豎立了紀念碑。在城市中央的這個冷清、嚴峻的亡者紀念碑，促使我們產生一種新思維，去看彼此互為弟兄姊妹對我們有何意義。我們人類的團結再也不容許發生這樣的事。

2004年聖誕節翌日發生的大海嘯，使我們深刻意識到自己和那些受難者之間的關連。這不只是因為有許多人死亡，死於蘇丹達富爾（Darfur）的人更多。巨浪來臨之迅速簡直不可思議，許多人還不知道發生什麼事就被捲走了，這表達出我們對

不可知的危險是多麼無能為力。它會成為一種擴散的不安之感。這樣的蹂躪從印尼延伸到非洲東岸，將相距甚遙的人們連結在一個共同的災難中，折磨居住在熱帶樂園的人，那兒是西方人夢寐以求的造訪之地，卻在此災難中毀損了。來自世界各地的人都不幸遇難，引起全球廣泛的回應。有些慈善機構開始擔心，為此事件的龐大捐助，意味著其他的案件只能得到更少的錢，譬如說對非洲的救援可就慘了。結果事實並非如此。多數慈善機構發現，大海嘯激發了更慷慨的捐助，使其他案件都能受惠，這讓我們更深刻地意識到，眾人彼此之間多麼息息相關。

全球化的過程始於我們祖先初次離開非洲，現在已更上層樓。我們處於一個即時交流的世界，我很容易便能和地球彼岸的人交談。今晨收到電子郵件，一封來自開羅的穆斯林友人，一封來自辛巴威的一位道明會修女。福山論及歷史的終結，理查·歐布萊恩（Richard O'Brien）又加上「地理的終結」（註7）。這為我是一個日常美好的、喜悅的泉源，很像末世性希望的一種期待。當耶穌遇到撒瑪黎雅婦人，祂承諾時候到了，朝拜天主將不在撒瑪黎雅人的這座山，也不在耶路撒冷，而是「以心神以真理去朝拜祂」。基督宗教使我們脫離一個宗教神聖的空間，進入天主聖三的生命內，「天主無所不在，祂是中心，無遠弗屆」（註8）。網際空間可以有點像基督徒許諾的實現。

若要發現為何並非如此，我們必須了解社會的弱點。我們也會因毒品交易而聯結在一起，毒品交易的獲利遠超過石油以及逐漸統治世界的網路犯罪。根據曼威·科司特（Manuel Castells）的說法：「問題不在於我們的社會是否能消滅網路犯罪，而更是在於網路犯罪最後是否會控制我們主要的經濟、我們的制度、以及我們每天的生活」（註9）。罪犯可能會在俄羅斯得勝。

世界各處都有窮人被吸收到犯罪經濟中，「窮人被犯罪高手、軍事及政治菁英網羅，供應世界主要產品、石油、礦物、廉價勞工、身體、肢體、麻醉劑，以及奇特、驚悚的幻想。他們得到的回報則是武器、菸草、酒精、過剩的食物與援助。實在沒有必要如此，我們沒有必要如此」（註 10）。《走私海洛因的少女》（*Maria Full of Grace*）是一部在美國與哥倫比亞聯合製作的影片，故事敘述一個年輕的女人如何從哥倫比亞走私毒品到美國，她必須吞下裝滿海洛因的保險套。如果他們割開她的胃，就是死路一條。萬一她被逮，將會坐牢。如果她不運送貨物，會被殺害。她的一個同伴生病了，於是紐約毒販就割開她的胃，取回比她的命更值錢的毒品。然而，對瑪利亞自身以及尚未出世的胎兒來說，這是獲得自由與安全唯一之途。

在這樣的世界裡，教會能提供什麼樣的標記，表達出我們共同的人性呢？首先，我們要堅持減輕人類痛苦的方法，或許我們無法說出全人類合一是什麼意思，但至少可以反對破壞合一。2005 年 5 月，一千五百名英國修道的弟兄姊妹聚集在國會大廳，表達支持「消滅貧窮」（*Make Poverty History*）運動。全人類有六分之一的人，活在極度貧窮當中，且有六分之一英國的修道者代表他們去抗議。每天有兩萬人死於貧窮，這是沒有必要的事。七十年前，經濟大蕭條的年代，西歐與美國有近似比例的人口活在極度貧窮中。有許多人認為這是無可避免的事，甚至還引用耶穌的話，說：「你們常有窮人同你們在一起。」耶穌一定常為這話被誤解而感到遺憾吧！不過，這種極度貧窮在西方差不多已經消除了。他們說那是做不到的，結果卻做到了。

二十年前，超過一半的亞洲人生活在極度貧窮中，今日印度與中國的經濟繁榮，這個比例已減低到百分之十五。在那段

時期，非洲極度貧窮的人數差不多是兩倍。這真的是沒必要的事。基督徒首要的責任是，對我們肉身的處境，當前的痛苦，保持清楚的意識，並堅持這是沒有必要也無可容忍的（註 11）。教會在世界上最全球化的組織。有痛苦的地方，就有教會。非洲超過四分之一的醫療是天主教提供的。我們身為基督奧體的一員，偏遠地區受苦的人對我們不該只是一個統計數字，他們是我們骨肉中的骨肉。「不要避開你的骨肉」（依五八7）。

然而，除非我們身歷其境且親眼所見，否則很難維持息息相關的感覺。我們的腦袋對統計數字沒什麼概念，似乎大到難以想像。誰能想像每天兩萬人死亡是怎樣一回事？看到愈多腹部腫脹、手持空碗的飢童照片，愈讓人想保持距離。我們甚至會因為受不了人類的痛苦，以致「同情心疲乏」，乾脆轉面不顧。過於龐大的問題會讓人覺得無助、內疚。那麼，有何其他方式能讓人類的密切關係觸動我們的想像力？

「除我之外，你不可有別的神。」

天主帶領以色列子民脫離埃及人的奴役，使他們能在自由中朝拜祂。他們自由的基礎在於推翻偶像崇拜。第一條誡命是：「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。除我之外，你不可有別的神」（出廿 2f）。聖經中主要的掙扎不是對抗無信仰，而是對抗偶像崇拜。屬於這一位真天主的同時，他們彼此相屬。我們或許無法過於堅持人類合一，以及與貧窮者的痛苦相繫的迫切感，但我們可以舉出一些偶像，對它們的崇拜會破壞地球村且排斥我們的信仰。三個這樣的偶像是：製造無限的渴望、將私有財產絕對化，以及金錢掛帥。渴望、私

有財產和金錢都無可厚非，都是真的好東西，但如果像我們的社會那樣，將之奉為絕對的好東西，它們就成了偶像，朝拜它們對人類家庭會造成破壞，也是一種反宗教的多神論。

首先是製造無限的渴望，這是我們的三偶像之父。對多瑪斯·阿奎那而言，節制是四樞德之一，聽起來或許不是很吸引人的德性，卻是平安與喜樂以及平衡的生活所必備的德性。這是一個基本的德性，因為它觸及人類基本的生存所需，對飲、食與性的渴望。這些渴望得到滿足會令人感到愉快，但如果對它們過度渴望，反而會威脅到我們的生存。我們曾看過那些早期道明會士對飲酒的喜好。《聖詠》一〇四篇告訴我們天主賜給我們美酒，「人飲了舒暢心神」，而且甚至利於我們的健康！但如果對美酒渴求無度，將破壞健康與興致，對美食與性的渴望也是一樣。節制使我們能繼續因渴望得到滿足而感到愉悅。我們可以享受飲、食與性，因為我們尚未受制於這些渴望，還沒有被它們征服。

依照人類身體的實際情況來看，節制可以培養渴望達到健康的程度，幫助人類成長茁壯。貪吃的人是對食物的渴望，已超過他或她身體實際的需求。多瑪斯並沒有說，我們的渴望應該剛好能滿足身體上最低的需求即可，好像只要燃料夠讓馬達緩緩發動就可以了。如果美酒讓我們舒暢，單純地享受它的滋味帶來的愉悅，這對我們是好事情。節制會讓我們在狂熱的生活中稍停下來，品嚐一下渴望滿足的滋味。阿特金斯（Margaret Atkins）在一篇精彩的文章中，談節制和吃巧克力，寫道：「我們很少有空去注意正在做的事——譬如說吃比利時巧克力——在寧靜中非常慢地去品嚐」（註12）。節制對抗猛烈的渴望，那樣的渴望會變得貪婪且具有破壞性。在中世紀地獄的畫像中，

撒彈總是被畫成張著大口，目不轉睛地吞噬所有來到面前的東西。牠在自己強迫性的消費中，毫無樂趣可言。

全球化的主要動力，市場經濟的誕生，隨之而來的是從節制當中解除渴望的束縛，鼓吹渴望無限。1714年曼德維爾（Bernard de Mandeville）出版的《蜜蜂寓言》（*The Fable of the Bees*, 註13），正是這個新世界的癥候。他認為大眾如果盡可能發展渴望，經濟就會繁榮。貪得無厭是好事，因此才會增加消費，擴展市場。真是所謂「私人的壞處造就眾人的好處」。渴望應該沒有限度。「奢侈雇用成千上萬的窮人，可惡的傲慢則雇用加倍的窮人。」因此，富有的人具有一個積極公開的義務，就是要不節制，經濟才會繼續成長，讓窮人得利。我們稱之為「下滴效應」（trickle-down effect），顯然這並不管用。

消費者的社會鼓勵無限度的渴望，且其典型成癮的就是購物。渴望已漸漸脫離我們身體上的需求，變成脫離實體，無關血肉似的。消費主義的挑戰在於要我們繼續渴望，永不滿足，總是需求更多，幾乎永遠達不到滿足，或僅止於片刻。廣告總是為我們想不到的渴望提供新訊息，製造渴望才能讓我們不斷地消費。的確，消費主義必須製造消費者。包曼認為，從需求的滿足到渴望的提升，我們可以看出一個進程，而現在我們正走向一種第三階段，和現實世界比較沒有關聯，是滿足我們每一個願望的幻想世界：

現在輪到渴望被拋出來了。它還真是不中用了，將消費者帶到眼前這個沉迷的狀態，就再也起不了作用。現在需要一種更強而有力，而且最重要的是，更變化多端的刺激，讓消費者的需求保持在一種他們消

費得起的水準上。「願望」就是更符合需要的替代品：它完成享樂原則的解放作用，淨化並處理前一個居所「現實原則」的障礙：自然的氣體物質終於從容器裡釋放出來了（註14）。

我們看到消費主義的文化終究具有毀滅性。它讓渴望脫離我們肉身生命的需求，於是它遠走高飛，遠離了真正的我們，最後發射升空進入空想的虛幻中。消費主義會歌頌肉體需要的滿足，但它終究是反身體的。節制，貞潔是屬於它的一部分，卻會把我們帶回現實，讓我們回到血肉之軀真正的自我。我們可以批判性地去看被告知的需要，並問道：「但我真的需要這個嗎？為什麼？」阿特金斯也說過：「廣告的作用在於打破商品和其真正目的之間的關聯：汽車已不再是為了去上班，更是為了吸引妙齡女郎，或馳騁荒漠，或讓同儕嫉妒。打破與現實的關聯為廣告是很重要的，因為那是唯一能讓我們繼續被操控的法子。我們可以抵抗它的方法是常自問：『這真正是為了什麼？』」我要再說，基督徒就是不斷提出問題的人。一個沒有節制的社會，不僅對個人生活，也對整個社會和世界具有破壞性。無窮無盡且毫不質疑的貪婪，不顧別人最低的需求，將會吞沒地球，引領到這個不神聖的三偶像崇拜當中的第二個神那裡去，也就是私有財產絕對化凌於公共福祉之上。

多瑪斯·阿奎那活在一個經濟上比我們現在單純許多的社會裡，但他已具有一種遠見，幫助我們對毫不質疑的假設有有所批判。他保護私有財產的觀念，不是將之視為絕對的權利，而是因為它的效用。如果大家會愛惜每個東西，就會照料這些東西。羅傑·羅斯頓提出的一個例子是，1970年代在阿姆斯特

丹共用自行車方案，「這個想法是，你挑選一輛自行車，騎到你想去的地方後，就留在那裡讓別人用它。幾個星期後，剩下的自行車全都是車架生鏽、爆胎，到處散落在城市的公共場所」（註15）。

不過，多瑪斯認為私有財產的權利，並不是讓一個人用他所擁有的東西，去做他想做的任何事。一個人私人擁有的東西，最後應該能為公共福祉所用。「一個人所擁有的身外之物，應該不當作他自己的，而是當作公共的東西，才會準備好在他人需要時，與他人交流」（註16）。因此，私有財產對公共福祉是很有用的。當窮人有迫切的需要，而富人擁有過剩，窮人有權利得到富人的物品，因為天主的造化是為所有的人。所以我們可以說，私有財產是一種有條件的權利，但不是絕對的權利。多瑪斯引用聖安博（St. Ambrose）的話：「你為自己保留的麵包屬於飢餓的人，你儲藏起來的披風屬於赤身露體的人，你積蓄的錢財是窮人自由的代價。」巴西略（Basil the Great）說過，為自己存留的多於所需的富人，就像一個人買下劇院裡所有的座位，不讓其他人進來看戲一樣。所有人都有權利使用大地中創造的物品，因此如果一個人必須從另一人那裡取走東西才能生存下去，並不算是竊取，因為「他拿取東西是為了維持他的生命，為此需要該物成為他的財產」（註17）。

因此，私有財產在為公共福祉所用的範圍內，的確是很好的。再次引用羅斯頓的話：「個人對東西的所有權是從屬於且次於公共福利的。個人擁有東西常是基於信任而擁有。從天主眷顧的角度來看，私有財產最主要的目的，是讓那些有缺乏的人，在有需要時藉著慈善分施的責任，能獲得大地的產物」（註18）。此處的慈善行為並不是一種慷慨，而是攸關正義。

一個市場經濟的發展，表示對私有財產權認知的轉變。無

論窮人多麼痛苦，它仍逐漸成為一種不可轉讓的權利。英國都鐸王朝對公共土地的圈圍，是非常關鍵性的時刻。「這樣的圈圍可以稱之為富人對抗窮人的革命。貴族階層都對社會秩序感到不滿，藉著施壓與脅迫，甚至有時藉著暴力，打倒律法和習俗。他們簡直就是打劫窮人享有公共土地的權利，藉著至今都牢不可破的習俗的力量，窮人長久以來都為他們所擁有，且世代繼承之」（註 19）。富人無限度的渴望竟不需要受到公共福祉的束縛。

如果將中古世紀對私有財產的觀念，強加於我們複雜的全球化經濟上，實在是很愚昧的事，不過，很明顯地我們對私有財產與公共福祉之間的關係，已失去任何公平的認知。有四百名美國鉅富的年收入為六百九十億，比起波札那（Botswana）、奈及利亞、塞內加爾（Senegal）和烏干達（Uganda）十六億一千萬居民合起來的收入總共五百九十億，實在太令人不可思議了（註 20）。當有些人富有到令人難以置信的地步時，卻在一年當中有八百萬人僅因貧窮而致命，這聽起來也真是匪夷所思，正因我們將私有財產權奉若神明，才能想像得出來這種事。這是折磨世界的一種偶像崇拜。天主教國際關係協會（the Catholic Institute for International Relations）前任主席伊恩·林登（Ian Linden），寫道：「無可逃避的結論是，對私有財產與無限度的財富這些無人爭奪的權利，正是我們當代倫理上兩難困境的癥結。我們發現這種情況如此『自然』，對市場經濟造成的需要，必須受到檢視，並從最初中古世紀將之限定為權利自足的角度，去重新加以定義」（註 21）。

私有財產的延伸最令人擔憂的是，智慧財產權概念的發展。在第六章中，我提到它在土地肥沃上的應用。私有財產與公共

福祉之間最戲劇性的衝突，是用於治療 HIV 呈陽性反應者的抗逆轉性藥物的專利權問題（註 22）。對撒哈拉沙漠以南的非洲無數人民而言，這種藥物簡直是不可思議的昂貴，因為不可能獲得它們，使得整個民族未來的生存都受到威脅。美國爭取美國製藥公司的權利，儘管這是宣告千千萬萬人提早死亡。還有什麼比犧牲人命的偶像崇拜更令人厭惡呢？用林登的話來說，就是「專利權不道德」。2001 年在杜哈（Doha）舉行的世界貿易組織會議中，非洲國家及其同盟的非政府組織（NGOs）為他們的生存而戰，即使有來自美國很大的反對聲浪，但主要藉著美國黑人和在美國為愛滋病患的抗議活動，他們仍獲得某種程度的勝利。

無限度的渴望和私有財產絕對化，產生這三個偶像崇拜中的第三位，即諷刺性地代表父與子所遣發的聖神，也就是金錢。包曼認為（註 23），我們的社會在一個深度轉變的過程中。改變以往福特汽車為典型的資本主義形態。它就是通常所謂的福特主義（Fordism）。在工業中心，這是汽車、鋼鐵和船等重型貨物製造的基礎。窮人到貝爾法斯特（Belfast）、曼徹斯特（Manchester）、里爾（Lille）或匹茲堡（Pittsburgh）這一類的工業中心尋找工作。產品從這些中心出口到世界各地。這顯示出資方和勞方之間，有一種強烈的相互承諾。他們激烈交戰，卻像一對脾氣乖戾的夫妻，始終維持著婚姻關係。工人需要薪資，工廠則需要穩定專業的勞動力。福特給他的工人加倍的薪資，因為他必須留住他們。金錢和勞力彼此依賴。不過，我們正進入一個新世界，即包曼所謂的「流動的現代性」（Liquid Modernity）。而且，活躍在網際網路上像記號、符號、資訊、標幟與品牌之類的東西，都並不是什麼很重的東西。最重要的是，金錢能暢通無阻。如果勞工變得頑強，要求更多的報酬，金錢就

會採取行動。政府主要的角色是為金錢準備一條自由的通路，破除任何有礙流通的阻礙，並設立界限，不要讓勞工跟進。包曼寫道：「短暫的相遇取代長久的約定。一個人不會為了擠一個檸檬而種一棵橘子樹」（註 24）。金錢變得更具流動性，而較少依附於任何像財產或土地之類實質性的東西。金錢必須能自由來往，仿效天主無所不在。

多瑪斯很少會怪對手愚蠢，他極度尊重人類的理性，甚至對那些他不贊同的人亦然。唯有一個例外，他認為那些相信一切都臣服於金錢的人是愚昧的（註 25）。其實，現代化正逐漸沉淪於這樣的愚昧中。天主對那些為自己的收成興建新穀倉的富人說：「傻子。」人總是向金錢低頭。金錢像天主一樣不可或缺。任何東西都能變成金錢，而金錢也能變成任何東西。它所向無敵，只要憑著它，任何事都行得通。金錢變得非物質化，不再像早期與金條有關係。華盛頓經濟趨勢基金會（the Foundation of Economic Trends）執行長雷夫金（Jeremy Rifkin）認為：「在新的網際空間經濟中，金錢變得比較非有形可見。每天在紐約市有超過 1.9 兆元穿梭於電子網路。」

金錢於是成為一切的焦點，人類努力的最終目標，以及普世的象徵，絕對不可或缺，是最後考量的重點。身為基督徒，我們必須拒絕這樣的服從，意思是我們得問錢究竟是為了什麼。按照多瑪斯的看法認為，正直的人所想要的錢是剛剛好的金額。貪得無厭的人總是想要的更多。瑪格麗特·阿特金斯（Margaret Atkins）寫道：「多瑪斯問何以如此？那是因為他或她在金錢上犯了一個天真的錯誤，忘記金錢是為了達成其他事的一個方法，一旦將金錢當作目的而非方法，你能想要的東西就不計其數了。一個人要變成守財奴，只要忘記『為什麼？』這個問題就行了」

(註 26)。繼續問問題吧！面對金錢對人的支配，我們要問「那又為什麼呢？」我們為什麼該臣服於金錢絕對的需求呢？又為什麼該屈服於金銀製造的偶像呢？金錢不是為了服務人類而存在嗎？抑或我們是它的奴隸？莎士比亞之作《雅典的泰門》(*Timon of Athens*) 當中，泰門論金子說道：

這黃色的奴隸，
會結合宗教也會破壞宗教，祝福受詛咒的人，
讓灰白的癲瘋病受到愛慕，安置盜賊，
並給他們頭銜、援助，
以及長椅上議員的讚許 (註 27)。

聖言的贈禮

我們試著以否定的方式，去想像並體會一下人類親近的關係。從西班牙征服者對伊斯帕尼奧拉島土著的殘酷事件，到 2004 年聖誕節的大海嘯，我們看到痛苦的經驗，多麼能幫助我們了解人類團結更深刻的意義。基督徒為終止貧窮而努力，也能表現出對人類的忠誠。有些偶像讓我們地球村裡許多不平等現象，看起來好像無可避免，甚至還為之辯護，我們必須拒絕朝拜市場上這些假偶像。但我們是否能找到更積極的方法，幫助我們明瞭自己在整個人類家庭中成員的身分？

我要引用維吉妮亞·吳爾芙論及「擺脫不真實的忠誠」所說的話。她認為我們必須擺脫對於自己出身的家庭、大學或國家等小小的身分的依附。向全人類開放的唯一途徑乃是不講特權。如果能超越種種小小的依附，我才能真正屬於人類。不過，

這聽起來可能不太合乎人性，而且簡直是無情。我們必須最愛最親近我們的人，多瑪斯為這樣的義務重整愛的秩序（*ordo caritatis*）。恩寵成全天性，一個人愛自己的母親，甚於任何一個不相識的女人，是很自然的事。霍爾丹（J. S. Haldane）開玩笑地說，他會為兩個自己的親手足捐軀，或是為八個表親捐軀。

戴高樂（Charles de Gaulle）抱怨治理一個差不多有三百六十五種乳酪的國家，是多麼困難的事。當然，法國的美好並不是因為有這麼多種不同的乳酪。說不定有人還會認為，一個國家竟有這麼多種令人厭惡的乳酪。我們尋求的普世性，不僅不抹煞獨特性，反而樂在其中，讓它綻放光輝。

我們對人類的愛不是泛泛之愛。讓我們重溫《遺愛基列》中那位牧師說的話：「天主對世界隱藏——當然除了你的母親，卻在你甜美平凡的面龐上反映出的光輝，我從來無法為此充分地向天主表達感謝」（註 28）。天主對我們的喜愛，也不是泛泛之愛，而是針對我們的獨特。艾德蒙·柏克（Edmund Burke）寫道：「歸屬於小單位，愛我們在社會中屬於的小羣體，是公眾之愛的第一原則（也是它的起點）。那是我們邁向愛國家和愛人類此一環環相扣序列的第一環節」（註 29）。

根據多瑪斯的看法，正義是給予人其所應得的。但這不是他們最低限度的權利，好像一個抽象的正義為那些抽象的人，只是將他們視為靈長類（*homo sapiens*）的一種。適度的正義承認別人為成長茁壯所應當得到的一切，正如我們給予朋友所應得到的，是因為我們知道他們要成長茁壯所需要的是什麼。譬如：李爾王所當得的王者尊嚴完全被剝奪，他的需要被降低到生理上的存活而已。他還需要什麼呢？他高聲道：「理性不是需要」（註 30）。麥克·伊格納蒂夫認為：「只給他可憐赤裸的

動物所需要的，是羞辱他……一視同仁是否定他們人性所應當得到的……當人與人彼此面對的是抽象的人的概念，一個人有權力，另一個什麼也沒有，那麼人當然會像狼一樣對待自己的同類。」正義需要有一種想像力，去看到別人特有的尊嚴，欣賞他們的美，且憑直覺知道他們的需要。

友誼教導我們去欣賞彼此的不同。長久以來，科學家對於種族之間何以不同，一直爭論不休。為什麼非洲人、亞洲人、白種人和其他種族的人看起來不一樣？有些區別，例如膚色，很明顯有環境上的優勢。但愈來愈多人相信另一個因素是審美觀。區別是性的偏好造成的結果（註 31）。對於什麼是美，不同的團體會有不同的看法，並以此為選擇夥伴的基礎。我們彼此看起來不一樣，正因為人類蒙受各種對美不同的看法所祝福。因此，學習建立友誼也包括學習欣賞不同形態的美。我必須承認，當我造訪世界各地時，常常對當地人無比的美好感到訝異，覺得他們是世界上最可愛的人，然後又前往另一個要去的大陸。

拉許說：「如果我必須找到幾句話，來表達世界和天主之間關係的核心與中心，根據基督徒的故事來看，我會肯定這樣的說法，我們與生俱來有建立友誼的能力，也就是說能夠有效地使關係不受到擁有、剝削、支配、暴力及冷漠束縛而降低」（註 32）。人類的團結是實現我們超越所有界限的友誼的一種能力。要想像一種涵蓋整個村落的友誼都已經夠難了，又如何能想得出來整個人類團結在一起的友誼呢？其實，我們討論的並不是對所有人有愉快的、親切的感覺。這是學習說一種語言，這是一種洗淨一切違反友誼的詆毀、輕視、暴力，而獲得的淨化的語言。基督聖言成為肉身之軀，是天主友誼的語言，也是我們必須學習的語言。

在《法律、愛和語言》(Law, Love and Language)中，麥凱比認為人類的合一性和其他動物的合一性相當不一樣。貓或是牛有生理上的合一性，意思是牠們可以雜交。人類也有那種合一，因為我們也可以彼此交配。但我們是使用語言的動物，意思是我們蒙召為了更深的合一。人類合一的基礎在於我們彼此交談的能力。語言能有所突破，而進入一種新的交流。

貓依靠牠們貓的天性，可以了解某些意義，譬如：牠們看老鼠是牠們的食物，會把人的大腿當作舒服的床。牠們活在一個貓的世界裡，取決於牠們貓的生物構造。我們人活在世上，卻不僅取決於我們的身體。我們可以創造新的說話方式，這會改變我們對事物的看法，為關係開創新的可能性。「我們可以在我們創造的媒介中交流，在語言中交流，而其他動物的媒介則取決於遺傳」(註 33)。人類可以改變做一個人的意義，而一隻貓卻無法改變做一隻貓的意義。如果我們回頭看社會上的改變，可以看到有時我們語言的創造力，為人與人的相聚開啟了嶄新且深刻的方式。或者有時我們已飛進了幻想，不知不覺破壞了人類團體。兩者往往都有可能。

今天我所說的英語，和我祖父四十年前說的英語相當不一樣。語言在進化中，而且對於做一個人的意思，表達出非常不同的理解。語言傳達價值觀，這是一種對人類各種關係的看法，代表生活、愛與死亡。譬如說，現代英語相當大眾化，且對全人類的平等表達出更深的意識。語言的尊貴不再。四十年前的英語，受到各種階級偏見的影響，也影響到男人如何提到女人，以及我們如何談論外國人。英語變得愈來愈豐富，是四十年前想像不到的。來自世界各地的人擴大了英語的發展，帶給我們修辭上新的隱喻和更為豐富的辭彙。同時，它也背負著消費主

義的傷痕以及對金錢的崇拜。它逐漸被我們這個時代的偶像所扭曲。有人會說英語已擴展成一種全球性的語言，像印度人、非洲人、加勒比海的人（Caribbeans）以及美國人都不斷擴大英語的使用，但它也同時因分沾全球的文化而受限。它因成為多元文化而愈形豐富，卻也因市場文化而日漸貧乏。

人類的聖召是繼續尋求更深的共同歸屬感，也就是新的說話方式，它會更深刻地實現我們共融的能力。倫理是關於各種關係發展的重要方法。人類的創造力是指世界上沒有任何現成的詮釋是不可改變的；我們總是能超越所創造的語言，「走向一個在語言中還不存在，只能模糊感覺到的未來。這表示每一個語言終究是暫時的，或者至少事後能看出來它是暫時性的」（註34）。

因此，人類的團結不僅限於戰勝不平等，它也創造一個有意義的共同世界。這不是我們所有使用相同語言的人所能達成的，譬如靠大家都學英文。這樣的世界帶給我們語言的統一，卻是個文化沙漠。我們蒙召進入更深層的共融內，為能分享我們的一切，真正成為我們所要做的一個人。想像一下，我們在沒有任何操控的影響下彼此交談，沒有任何人被藐視，是一種純粹的共融。

這或許聽起來像個瘋狂的烏托邦，但麥凱比認為，那樣的共融就是耶穌基督。祂是聖言，我們在祂內將彼此合而為一，並因此完完全全成為人。我們努力對抗不公不義，為建立人類的團結。然而，那是我們對天主在基督內賜予彼此的共融，表達肯定的一種方式。「說到耶穌，有兩種基本的表達：一者說祂是雅威的話，即天主的自我通傳；另一者說祂是人類歷史的意義……父的通傳耶穌，是賦予人類的意義，因為祂而使人類有意義」（註35）。耶穌基督以祂的身體承受人類加諸彼此的暴

力、仇恨，以及對彼此交流的破壞。這造成祂的死亡，而父提升聖言進入生命，並打破墳墓的沉默。復活代表意義戰勝尋求摧毀它的一切，也表示共融超越讓我們彼此分離的一切。復活的主出現並對門徒說：「願你們平安。」

想想看吃一個漢堡和分享聖體聖事之間的分別。社會學家說到速食漢堡的「聖事性消費」，是指一個漢堡被當作屬於全球消費者的聖事使用。如柏格（Peter Berger）所寫道：「改編一下佛洛伊德的話，有時一個漢堡不過就是個漢堡。但在某些情況下，尤其是在麥當勞的金字招牌之下，一個漢堡的消費，代表的是真正或想像參與全球現代化的一個有形的記號」（註36）。甚至吃一個漢堡可以有教會儀式所有的禮規。在日本，最初對站著用手吃東西的習慣有一種迷思，這與日本人吃飯的方式大異其趣。此處說的漢堡目前在全球市場中是一種共融的標記，可以和陌生人來往，有其美好的關聯性，但也有其文化上的貧窮，以及大眾的匱乏。

分享感恩祭是在基督內分享純粹共融的聖事，一切暴力與抗爭都在此終結，並為耶穌的死亡與復活所摧毀。1993年，我在盧安達奇加利（Kigali）教堂慶祝諸聖瞻禮。有人提心吊膽地進堂，因為在大屠殺時曾有無數人死於教堂，然而兩個種族的人雖略感羞怯，卻可安全地在此共聚。那些在修道院遭軍人突擊的弟兄們，仍在逐漸恢復中。無論如何，我們失去曾經擁有的，且遭受過死亡的威脅。從比安巴（Biamba）開車的修女曾遭反對軍逮捕數週，砲彈在他們頭頂上飛來飛去。每個人都對一種難以表達的哀傷感到震驚。光是弟兄們就失去將近五百位家人。感恩祭實在是一個超乎想像的和平標記。在我們背後的牆上，有一幅瑪利亞與道明在十字架下的馬賽克畫。唯有被釘

十字架且復活的主，能聚集我們合而為一。祂以自己的身體承擔人類加諸彼此的暴力，而祂也從死者中復活了。

除了基督，沒有任何普世性的語言能表達純粹的共融，而我們還不全然知道如何說出祂就是聖言。我們都說著各自不同的語言，我們欣賞這些不同的語言，且為其存活而奮鬥是對的。然而，我們也能藉著所有福音要求我們的方式，譬如和不認識的人說話，釋出友善的言語，讓成為聖言的基督滲透且淨化我們的語言。這表示我需要學習專注聆聽，陌生人如何講論他們自己。每一種語言傳達的不只是共融，也會是敵意。言下之意或言外之意，都有可能表達出喜歡自己人，而拒絕陌生人。有時，我們也會用否定法來表達我們是誰。一個十八世紀的英國人，會說自己不是天主教徒，十九世紀會說自己不是法國人，二十世紀則說自己不是德國人。如果和陌生人相識，我們講論他們的方式才會有所改變，也因此會改變我們對自己的了解。這樣會淨化我們輕蔑的語言，並將之漸漸移向基督的無限寬廣。

阿皮亞認為，我們成為世界公民，是因為我們能夠了解別人的故事。如果我們每個人都被鎖在小小的文化牢籠裡，覺得陌生人是很難了解的，那就大錯特錯了。我可以閱讀荷馬或賈西亞·馬奎斯（Gabriel Garcia Marquez）或紫式部（Murasaki Shikibu）等等，世界一流的小說家，進入其他的世界。我也會從他們的故事裡發現我自己。「說到故事——例如：史詩以及一些像小說和電影之類的現代形式，是以敘述召喚出一個世界的的能力。然後，世界就出現了，到處都有人樂此不疲」（註37）。他們所描述的世界愈不一樣，故事也就愈引人遐思。我欣賞托爾斯泰或伊莎貝拉·阿言德（Isabel Allende），因為他們充滿俄國與智利的味道。他們的異國風味是一種邀請，而非藩籬。


身為一個基督徒，我也能富於想像力地進入其他宗教傳統的故事。我可以了解伊斯蘭教或猶太教或蘇菲教派與神的相遇，並在他們的故事裡發現我自己。他們不僅教我有關天主的事，也有關基督。如果我相信基督是真正友誼的聖言，人類在祂內和好，那麼我「必須」是其他宗教的門徒，才能從他們那裡學習到基督普世友誼的語言中的新詞。宗教交談並非敦親睦鄰那一回事，對我而言它就該是基督徒信仰追尋的一部分。一位穆斯林友人能啟發我新思維，擴展我的字彙，使我能接近基督，在祂內天主使萬物與自己和好。因此，宗教交談並不是發展一些普遍的、空泛的靈修，有點要將世界上所有宗教混為一談的味道。當我針對穆斯林談到他們的信仰時，對他們強烈的信念、具體的信仰，以及和我們信仰的相異處，我會希望能心有所感，因為正是這些因素讓我更為開放。如果在一個宗教交談中，我們為了更容易有靈修的交流，而必須將自己最深的信仰隱藏起來，那麼這樣的宗教交談無非是浪費時間。

在前一章中，我們從「我的故事」、「我們的故事」、「故事」，聖經敘述的這三個層次開始談起。當我們能講人類的故事時，我們已到了天國，並且我們也將彼此完全合而為一。現在，我們還無法完全說出那個故事。身為基督徒，我們相信這已聖事性地賦予我們，即在基督的生活、死亡與復活的故事中賜予我們。在每一個禮儀年度中，我們重演那個故事，它代表一種最後在天主內才會獲得的友誼。我們現在所擁有的，只是那將要來臨的一個標記，我們並沒有地圖，也沒有特權知道接下來的故事。不過，我們可以漸漸走向那個最後的故事，可以開始以體現天主聖言之寬廣的種種方式說話，來準備我們自己。而且我們學習以一種展現友誼的方式，來講論彼此以及彼此說

話。男人必須聆聽女人如何講論她們自己，因為誠如瑪利·戴利（Mary Daly）代表女性抱怨說：「我們命名的權利都被竊取了」（註38）。我們必須聆聽真正的異鄉人，還有鄰近的陌生人。非同性戀者該聆聽同性戀者說的故事，基督徒得聆聽猶太教徒與佛教徒的故事。

在世界上，單一民族的獨立國家是最有權力的，教會的角色則是鼓勵我們為世界性的身分而超越國家主義，因為教會乃是唯一的全球性組織。這對強勢權力是一種反文化的挑戰。不過，在我們新地球村中，單一民族的獨立國家比較弱勢，且全球性組織激增，或至少是國際性組織，恐怕教會的角色也將改變。面對侵蝕性的消費者文化，它正擴散至世界各個角落，排除差異性，提供的選擇幾乎是同樣的產品，於是教會可能也必須反文化，去愛惜弱小者與受威脅者。尼可拉斯·波以爾（Nicholas Boyle）寫道：「在重大事件裡受害者的小故事，即那些廣大新世界正在壓榨或漠視的種種事情，都會被一一細述，而新世界視這一切為粗淺且不重要的細節，抹煞它們的存在。依照教會的結構來看，這些小故事將會在教區、堂區、基層團體中傳揚開來」（註39）。

因此，教會蒙召以各種方式，成為人類合一的一個標記。一位接著一位教宗呼籲我們，反對那些將無數人禁錮在貧窮中的不正義結構。我們必須放棄朝拜那些統治地球村的偶像像：無限的渴望、私有財產絕對化與金錢。然而，我們最深的挑戰恐怕是淨化自己講論陌生人的方式，如此我們的語言才得以伸展開來，並且愈來愈接近天主聖言的開闊與好客。然後大家將會略曉天主的這個奧祕：天主無所不在，祂是中心，無遠弗屆，對祂而言，沒有任何人處於邊緣。



第九章 根的衝擊

基督宗教為人類未來合一的見證能力，嚴重地受到傷害，基督徒之間的分裂以及教會內的分裂，是兩個主要的原因。我不打算在書中寫基督徒的分裂，因為那是有關基督宗教之間的交談，我在這方面沒有特別的研究。因此，在接下來的兩章中，我想看看我們能如何去治癒天主教會當中的分歧，希望這些我必須談到的問題，也能引起教會其他人的共鳴。

最近，我和一位二十多年前離開聖職的朋友，還有他的妻子和孩子一起共進晚餐。整個用餐時間中，他都在憤怒地抨擊教宗，抱怨梵蒂岡、主業會，以及其他爭議分子。後來，我和他單獨喝咖啡時，他表示很遺憾無法將自己對教會的愛傳給孩子。我真想知道為什麼！教會在許多國家都形成對立，譬如在奧地利、荷蘭，以及一部分的拉丁美洲，而在美國尤甚。這其中的一個徵狀就是，對意見相左的天主教徒普遍地感到氣憤。年輕人在一個對教會團體如此氣憤的家庭裡會找到什麼呢？一個讓人耗費許多精力去攻擊其他成員的教會，會吸引年輕人嗎？

在前面我們看到憤怒可以發生效果，像奧斯定所說的，是希望的一個美麗的女兒。但是，憤怒也可能徒具破壞性。

這樣的對立直接抵觸教會的性質，因為教會是要吸引天主子民合而為一，以成為天國的標記。一位年輕的美國神學家克利斯多夫·魯迪（Christopher Ruddy）寫道：「對立是教會無法再縱容甚或容忍的一種奢侈……對立逐漸扼殺教會真誠地福傳或傳教的能力」（註1）。所以，在這兩章中，我想探索如何能開始將這些分裂拋諸腦後，並擴展教會成為一個天主子民寬敞的家園。

首先，我們要簡單地看一下這種對立的本質。通常這會從左派和右派、自由派和保守派、激進派和傳統派之間的分歧來看。這只能說是部分正確。西方社會甚至全球，都深受這種對立的影響，而且因為我們是那個社會裡的人，或多或少也會影響到基督徒對教會裡分裂的看法。不過，這種分裂完全相反我們的信仰，我們都蒙召去超越它。

基本上，左派與右派的對立源自於啟蒙運動。那些思想家認為自己受到啟蒙，因為他們已從傳統尤其是從教會的傳統中獲得解放。理性的太陽已展露曙光，所有古老的信理現在都能拋諸腦後了。教會對這個侮辱的回報，往往是更加反對進步，而進步最可怕的徵狀即是：民主、良心的自由、個人主義等等。教會對抗自由主義，乃是十九世紀最大的戰爭。教會接受了反對者所界定的領域，那是與其傳統格格不入的範疇，因此註定要失敗，到了二十世紀又必須收回許多上個世紀所採取的偏狹態度。教會的失敗在於接受了反對者的心智圖，而不是質疑別人將教會局限在某些範疇。

在教會內，自由派與保守派的信友之間可以有緊張存在，

因為我們社會裡大多數人不是這一派，就是另一派。我們都會受到自己文化範疇的影響。但這並不是分裂真正的癥結，因為對一個天主教徒而言，我們的信仰超越那樣的對立。或許聖保祿是基督宗教最富創意的思想家，但他認為自己是在傳授他所接受的傳統。「我稱讚你們在一切事上記念我，並照我所傳授給你們的，持守那些傳授」（格前十一2）。做基督徒就是接受已由先人傳報給我們的好消息。對一個基督徒來說，傳統是清新與活力持續不輟的來源。古老的智慧常常更新我們。當大家說到「傳統」，往往指二十年前被教導的事情。然而，革新是透過回歸傳統的各種多元性而產生的，正如梵二大公會議即局部回歸到特利騰大公會議之前，甚至回歸於初世紀的經典與傳承。

既然如此，我們該如何描述這些歧見對今日教會所造成的分裂呢？而且為什麼會令人如此憤怒呢？其實，我們真的很難非常公正、客觀，因為我們每一個人，包括我自己在內，在動盪中都會受到影響。沒有人能完全公正周全，但我們仍須努力讓每個人或多或少能夠說：「是的，我是這個立場」，並以每個人都會首肯的方式來描述情況。我們必須拒絕用那種好像有「好人」與「壞人」之分的方式，來講論教會。這是一種先知性的任務，我們常在過去教會裡看到，先知扮演反對教會權威的角色，並譴責他們的無能。先知性的預言往往被視為譴責別人的過失。今日先知性的挑戰則理當是發現超越分歧的途徑。我們必須彼此召喚出谷。如此做是很危險的事，因為在極端的兩方會指責對方接受妥協、或背叛動機的純正。

事實上，第一個挑戰是為教會分歧的「派別」找個名稱。我已經提到，如果以激進派和傳統派，或自由派和保守派來看，是無補於事的。甚至這兩派也被貼上奧斯定學派和多瑪斯學派

的標籤。但我也認為如此會掌握到問題所在。畢竟，道明會士有聖奧斯定典規，也珍視聖多瑪斯。這兩位西方基督宗教的神學巨擘，他們的神學複雜到難以相提並論。有人說這是「關聯性的」與「頓悟性的」神學之間的對立，但諸如此類的話一出，大概你就想趕快看下一章算了！

任何術語都有引發異議的危險，而且會在交談開始前就破壞了交談，我們還真得開始呢！所以，我考慮了一下，決定談談「天國型的天主教徒」與「共融型的天主教徒」。有些天主教徒看教會主要是前往天國朝聖的天主子民。另有一些天主教徒將我們視為教會制度的成員，即信徒的共融。我們大多數人發現自己在某種程度上，是屬於兩種典型的，只是會傾向於一者，或是其他的教會典型。我認為，身為一個天主教徒，我們需要兩者的認同，因為兩者間的張力富於活力與效果。

1963 年大公會議的第二會期當中，一位耶穌會士卡爾·拉內，一位道明會士施萊比克斯（Schillebeeckx）以及一位教區司鐸孔漢思（Hans Küng）齊聚一堂，籌劃創辦一份傳達大公會議憲章的刊物（註2），稱為《公議會雜誌》（*Concilium*），並因此重組那些對大公會議接納現代化感到振奮的神學家。這份刊物於 1965 年首度問世，其核心教義乃是耶穌基督的降生。在耶穌基督內，天主悅納整個人類。他們所懷抱的基督推翻了人類之間的界線，祂撫摸癡瘋病患，接近外鄉人，並聚集我們成為天主子民。這是一種外觀神學（outward-looking theology），視天主聖神的標記運作於全人類之中。施萊比克斯常寫到我們最人性的天主（*Deus Humanissimus*）。這些是對教宗若望二十三世打開教會之窗，讓新鮮空氣入內的渴望，深感振奮的天主教徒。在這個傳統中，神學上真實性的考驗在於經驗，而且是自由的

經驗。的確，沒有缺少自由的啟示，因而發展出各種解放神學：拉丁美洲有「優先選擇窮人」，美國女性主義尤甚，亞洲則以本位化神學居首。我的學生時代，這個神學傳統在牛津和巴黎盛行一時。我們總是在旅途中，似乎一切都有可能發生，反對越戰的示威活動、反對核子武器、反對種族主義以及虐待非法移民。多麼精彩的時代！

接下來有了共融型的天主教徒。他們也以一份名為《共融雜誌》（*Communio*）的期刊為代表，於1974年首度發行。當時對梵二之後的教會何去何從的隱憂，已浮出檯面。開頭的社論為期刊溯源，回顧國際神學委員會1970年舉行的會議。有幾位委員會的成員「覺得真的需要一份雜誌，能傳達教會內在生命的一種共融的意識」（註3）。那是他們真正關心的事。這份期刊將巴爾大撒（Han Urs von Balthasar）奉為心靈導師，其中多位作者，如拉辛格（Joseph Ratzinger）和呂巴克（Henri de Lubac），都曾為《公議會雜誌》效力。事實上，拉辛格曾對1968年在杜賓根（Tubingen）發生的學潮感到震驚。這些事件動搖了他對梵二如此熱中的現代化所抱持的信心。《共融雜誌》認為我們對信仰的宣告，必須堅定立場。我們所宣告的真理與美善，具有吸引眾人的權威。如果我們太不加批判地使用現代化語言，將會逐漸失去自己的認同感，乃至完全被同化。因此，降生並不像十字架那麼適合作為核心教義，我們必須勇於站在被釘十字架的主的身旁。朝拜與讚美乃是教會生活的核心。

如果去參加現今年輕人的聚會，我們常會發現他們的聚會是在靜默與虔誠朝拜中。許多年輕人在成長中，並沒有接受清楚的基督徒或天主教徒的身分，因此對教會的認知往往停留在強調我們傳統上的一些特色，譬如：既有的說話和祈禱的方式、

傳統上熱心的表現等等。我們一定不要讓自己與世界同化，也不需要害怕強調我們信仰上的特色，否則我們就會消失了。這樣的天主教徒也被稱為「身分認同型的天主教徒」（Identity Catholics）。

這是兩種非常模糊的標籤，卻代表兩個基本的傾向。我們有些人則是兩者皆有分，我就是如此！一者是以十字架為中心的神學，另一者以降生為中心。一者視真理為號召，另一者視之為解放。一者專注於朝拜和讚美，另一者專注於實踐和經驗。一者認為基督是聚眾成為團體的人，另一者認為基督是打破藩籬的人。一者的神學主張：「有教會的地方，就有基督」（Ubi ecclesia, ibi Christus），另一者認為：「有基督的地方，就該有教會」（Ubi Christus, ibi ecclesia）。套一句麥戴德（John McDade）的話：「有窮人受苦的地方，就必定有教會（及其神學）」（註4）。

我想，重要的是了解這並不像某些天國型天主教徒的感覺，認為是存在於那些忠於梵二的人以及那些想回歸梵二前的人之間的一種衝突。回到梵二之前是不可思議的，而且是少數年邁到足以記得那個教會的人所渴望的事。其實，分裂在於對梵二有不同的解讀，以及如何付諸實行。同時，很重要的是意識到這樣的分裂，也不像某些共融型天主教徒所想的，以為是存在於那些忠於傳統的人以及那些想投身現代化世界的人，他們之間的一種衝突。其中任何一種誇張的描繪，若非不誠實，至少是無知。

我們要如何癒合這樣的分歧，好能為人類在基督內的合一作更好的見證呢？我會建議第一步是，承認每一個神學看法的背後，都渴望有一個我們可以歸屬的家園。但各派都對離鄉背

井有不同程度的感動。我們無法克服對立，除非我們承認每一派都渴望建立家園。我們必須了解那些與我們想法不同的人，他們如何同樣承受喪親之痛，那是一種失落感。這不是我在上一章所提到的離鄉背景，離開本鄉天國，比較貼近的意思是指一個人失去教會這個家園。

讓我用個類比來看，在第五章提到富里勒夫所寫的《根的衝擊》，有關美國黑人區域的破壞。近年來，都市計畫破壞許多黑人社區，無數人因而失散。高速公路開過社區，硬將他們分開。整條街的房舍為了發展而遭拆除，整個區域都疏散了。小小的商店逐漸消失，取而代之的是少了點人情味的超市。愛爾蘭人、波蘭人與義大利人的社區，也遭到同樣的破壞，破壞的不只是他們的房屋，而是他們所歸屬的家。

於是，這就形成了富里勒夫所謂根的衝擊。

根的衝擊是針對一個人情感生態系統完全或部分破壞，所產生的創傷性壓力反應……根的衝擊逐漸破壞信任，讓人愈來愈焦慮看不到所愛的人，關係更不穩定，破壞社會、情感與財政上的資源，從憂鬱症到心臟病，造成愈來愈多各種與壓力有關的疾病。根的衝擊帶給人們長期的焦躁不安，喃喃抱怨他們的世界突然被奪走了。家是黑暗中讓你感到安全的地方（註5）。

對於遭破壞之前的匹茲堡山區，她做了很好的描述：「各種互動保持山區免於經濟困難，並確保人人不愁吃穿，且行止得宜。馬路上的男孩聽取先輩的建言：舞者與樂者教導他們如何琢磨他們的藝術，皮條客指給他們賺錢的捷徑；一般人勸他

們要行為正直——『即使看到我這麼做，你可別做』」（註6）。近鄰不是一個大家住在一起的地方而已，他們傳述智慧，以及如何解決衝突與如何因應差異的知識。她寫道：「生活方式與時俱進，為解決問題付出的每一份努力，成為集體記憶的一部分，以及解決問題的共同基礎」（註7）。

都市發展使一切蕩然無存，留給大家的是孤寂與流離失所。沒有任何社區裡，有不同世代與意見不同的人融合在一起，彼此相識。被驅散的人很自然去找尋和自己相像的人聚在一起。包曼寫到關於現代社會的異動，如何推動我們發展想法相近的人組成社區。他認為有一種「衝動要從危險四伏的複雜性中抽身，進入一致性的庇蔭下」（註8）。隨著傳統社區的消逝，我們愈來愈焦慮，沒有安全感，因而會尋求想法相像的人。過去的近鄰代表你必須和自己截然不同的人相處。然而，當社區瓦解了，身分認同的問題就應運而生。如果你無法再輕易得到歸屬感，自然必須去發現自己究竟是誰。於是「身分認同的政治」便誕生了。我曾在盧安達看到這一點。那裡有許多人直到團體瓦解，才弄清楚自己是胡圖人或圖西人，並且得盡快抉擇。

事實上，有一個誘惑就是藉淨化來強化團體。理查·桑內特（Richard Sennett）寫道：

團體形象得到完全的淨化，代表一種有所區別的感覺，更不必提有「我們在」其內的衝突。因此，團體團結的迷思乃是一種淨化的儀式……大家覺得彼此相屬，且共同分享，因為他們是一樣的，這不過是團體裡神話式的共享獨到之處……對於「我們」這個表達渴望彼此相似的感覺，是讓人避免需要彼此更深入

了解的一個途徑（註9）。

這樣的淨化往往採取清理種族的極端作法，往往是排除那些不一致的人，好像潛伏在團體中的第五縱隊分子，破壞其純淨並減弱其內聚力。

我的論點是，在教會內我們所有人都受到根的衝擊。這逐漸產生憤怒，並尋求想法相近的一羣人的認同。梵二大公會議接納現代化，且教會有意在此扎根。但兩派的人都認為我們選擇了一個不幸時刻去這麼做。可以被歸為共融型的喬治·維格（George Weigel）寫道：「梵二真的向世界敞開窗戶，但只有當現代化『（被）桶裝入一個充滿毒氣的黑暗坑道中』的時候」（註10）。很有趣的是，穩屬天國型的施萊比克斯寫道：「經過兩個世紀的抗拒之後，天主教就在現代世界本身開始置疑的時候，接納了現代化」（註11）。我的論點是，無論原屬共融型或天國型陣營的人，大多數天主教徒都苦於失去家園，或者說苦於失根。如果我們了解別人流離失所的感覺，那麼唯一能做的是為天主子民重建更大的家園。而且，除非我們可以憑想像了解別人流離失所的感覺，並努力營造一個讓他們也有歸屬感的團體，我們才可能將教會重建為一個大家共同的家園。

《共融雜誌》的頭幾頁，將重建家園作為其綱要的核心。別忘記為期刊催生的熱望：「覺得真的需要一份雜誌，能傳達教會內在生命的一種共融的意識。」梵二之後教會經驗到許多類似都市計畫破壞社區的問題。為《公議會雜誌》為文的神學家，被視為行駛穿越社區的高速公路，摧毀小商店和一些受人喜愛的機構。修道者脫掉他們的僧袍，教堂天下大亂，老歌和熱心事工都消失了。我記得一位年輕的會士，現在是德高望重

的人物，當時多麼樂於敲掉我們初學院教堂裡，那些基座上的古老雕像。

同時，腐蝕文明社會基礎的現象出現了，包括家庭制度崩潰、少女懷孕增加、毒品猖獗、內地城市愈來愈貧窮，以及俗化的問題。此外，在教會與社會中對家庭具有雙重的破壞性。因此，我們可以了解恢復教會性的家庭，重建溫暖的壁爐，是多麼熱切的渴望。這代表要求恢復天主教身分的標記。取代接納現代化，以及喪失我們的文化、思考和存在的方式，我們需要的是一種真正能表達天主教的神學語言：天主教的思考、祈禱與說話方式、能禁得起毀滅威脅的天主教身分的標誌。這是為我們重新接合根的時代，無論是非裔美國人要求一種非洲傳統，或是愛爾蘭美國人學習他們父母未傳授的蓋爾語，或是天主教徒回到聖體降福與古老的智慧。

這很自然地吸引一些年輕人，他們對梵二前的教會一無所知，卻夢想著一個失落的家鄉。許多英國人夢想住在傳統的英國鄉村，有小酒館和中世紀教堂，還有公用綠地。他們造訪科茲渥（Cotswolds）的許多房舍，或許分辨不出牛的不同，卻喚起人對於回歸失落的樂園——田園式家園的渴望。不過，如果認為共融型的天主教徒，只是對過去無限緬懷，恐怕也不是正確的看法。譬如：巴爾大撒和呂巴克都是深富創意的神學家，而且許多被視為來自共融型傳統的「新運動」，都有相當創新的表現，為平信徒活出信仰探索的新方向。

同時，天國型的天主教徒正經歷典型根的衝擊。梵二世界主教共同治理的熱烈經驗進入尾聲，梵二的神長也散去了。現在一切似乎又恢復從前。天主子民往天國的朝聖之旅暫時停頓下來。梵蒂岡好像重拾治理權，教會並沒有變成我們夢寐以求

的家園。共融型也同樣在文明社會裡，有一種根的衝擊。1960年代烏托邦的夢想並未實現，我們也沒有走上一個終止貧窮的正義與公平的世界。拉丁美洲解放神學家更是感到無比失望。古巴不再是他們所渴望的樂園。資本主義掛帥，貧富更形懸殊。社會主義的夢想有如夢魘般揭露出來。1989年柏林圍牆倒下了。我們也知道有毛澤東在中國的屠殺以及殘酷的文化大革命。

因此，兩派團體都經歷到根的衝擊，一種疏離與放逐的感覺。兩派團體也各自以為自己是反文化的。共融型認為他們是對抗現代自由意志主義與相對主義的非建設性文化，而這些似乎是天國型所折服的。同時，天國型則認為他們是在對抗非建設性的基要主義以及對這個世界的種種順從。如果雙方多一點想像空間，或許會彼此相看，互相對照，因而能彼此了解和同理。

誠如包曼所言，我們看到團體為身分認同所取代。天主教徒可能覺得和想法相近的新教徒相處，還比跟其他天主教徒更容易。共融型開始訝異地發現和福音派新教徒有同歸一棧之感，而自由派天主教徒和自由派新教徒亦復如此。在一個左派與右派愈來愈對立的社會中，會令人更將屬於某一派的身分視為基本的認同感。婚姻介紹所湊合寂寞的人時，第一個問的便是：「你支持哪一個政黨？」因此，天主教徒也開始以為自己是激進派或傳統派，是自由派或保守派，這基本上都是一些非天主教的字眼。一旦教會複雜的生態環境失控，我們文化上的近鄰破滅，就等著別人來告訴我們是何許人了。因此，當別人問我是自由派或保守派時，我會對這樣的問題深表不同意。因為那是個錯誤的問題，就像問一個男人何時停止打老婆。

許多天主教徒都苦於根的衝擊帶來的憤怒。記得富里勒夫的話：「根的衝擊帶給人們長期的焦躁不安，喃喃抱怨他們的

世界突然被奪走了。」那是我們在世界上某些天主教徒聚集的地方，可以嗅到的一種憤怒。雙方彼此埋怨對方破壞了家園，卻又都束手不去重建它。

《根的衝擊》結尾當中，作者有一段很漂亮的文字：「我們全都被迫離家，卻還無人覓得安居之所。我們可能選擇繼續盲目前進，但也承認可以利用旅程，在我們所有人的團體中，創造我們夢想的實現。讓我們聆聽鐘聲，為我們敲響的鐘聲。回家的時候到了」（註12）。那也是為我們天主教徒敲響的鐘聲，我們如何能回到彼此的家鄉？

此時，聖公會也為他們很深的傷口所苦。2005年2月，三十八位聖公會主教舉行一個會議，努力治癒他們分裂的傷口，尤其是在祝聖同性戀神職的問題上。不過，他們所要面對更深的問題正如同我們一樣：如何維繫共融？坎特伯利大主教羅雲·威廉斯，在會議結束的晚禱中講道，說：

那麼對我們這些蒙召跟隨基督的人有何要求呢？首先要求我們的是，要知道基督已經締造了和平。換句話說，我們不用憂慮。一個決定性的勸告可以是為任何教會，不只是為此刻的聖公會，不過那正是基督向我們說的。祂締造了和平，而我們的生活建基於祂所做的一切，沒有別的。因此，我們自己或是教會致力於締造和平，並在世為和平作證，都不該顯得過於焦慮奮戰、極端激進主義，或急於眼前就處理好一切。基督以自己十字架上的寶血締造了和平，藉著祂的祈禱與犧牲，我們生活在祂所為之一切圓滿中，並以設置在我們中間，天地之間的火柱為自己取暖（註13）。

讓我再回到最後晚餐，那個相當能引出這些反省的標記。那是耶穌給予我們新約的時刻。有關我們在教會裡的家，最後晚餐說了什麼？這如何是一個家的標記，讓每個人會在其中感到自在？

這是《馬爾谷福音》相關的一段敘述：

他們正吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們說：「你們拿去吃罷！這是我的身體。」又拿起杯來，祝謝了，遞給他們，他們都從杯中喝了。耶穌對他們說：「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的。我實在告訴你們：我絕不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天」（十四 22-25）。

耶穌有關餅與酒的一些話，其間略有不同之處，正好是關鍵。餅只是給門徒，酒也給他們，但是為「眾人」而傾流的，並直到在天國裡，耶穌才會再喝它。餅是給樓上房間裡的小團體，也就是祂的門徒會一起共享。酒則是為較大的眾人團體，或許感恩經中翻譯成「所有人」更正確。它指向天國，所有人都蒙召。瑪竇有關餅與酒的敘述剛好有同樣的對照。路加提到兩個杯爵，提到第一個的文字包含與天國的關連。當然，《若望福音》並沒有這最後一晚有關新約的敘述，卻有同一種張力。這是耶穌門徒這個核心團體的聚會，祂不再稱他們為僕人，而是祂的朋友。這是一個共融的親密時刻。然而，正在近尾聲的時刻，耶穌祈禱說：「我不但為他們祈求，而且也為那些因他們的話而信從我的人祈求。願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如祢在我內，我在祢內」（若十七 20f）。

稍早，耶穌提到一個比較廣的團體：「我還有別的羊，還不屬於這一棧，我也該把他們引來，他們要聽我的聲音」（若十16）。

因此，這個新約的慶祝賦予我們一個家，這包含一種張力，介於耶穌門徒這些最親密的朋友相聚共融，以及為天國的圓滿而擴及所有人，這兩者之間的張力。餅是「為你們」，酒是「為你們和所有人」。那種張力是最後晚餐與每一個感恩祭的內在部分。我想，共融型天主教徒的傾向是，比較著重第一者餅的祝聖。耶穌是建立教會的人，祂聚集我們在祭台前進入親密的共融。誠如《共融雜誌》第一個社論所言，這是教會內在生命的共融，是我們的家。

天國型側重的是第二個行動，即杯爵的祝聖，所有人蒙召在天國的圓滿中合而為一。這表達基督打破所有藩籬，祂撫摸癡瘋病患，親近撒瑪黎雅人，祂也破除律法，超越疆界。這讓我們看到一個向外開放的教會，為一切人尋求在世界上運作之聖神的標記。為教會這樣的願景，投身於窮人的解放以及為正義奮鬥，都是重要的。天主教通常稱感恩祭為「彌撒」，來自於感恩祭拉丁文的最後幾個字（*Ite, missa est*）。禮儀學家無法同意這幾個字的字根或翻譯，禮儀學家很少同意什麼！這個字隱含某種陰性事物的傳送。傳送了它？傳送了她？聖多瑪斯認為祭品（*hostia*）是天主傳送給我們，又由我們送還給天主。僅此一次，很巧妙但沒有說服力（註14）！無論字根是什麼，新約的聖事結束時以遣散為名是很有意義的。我們共聚一堂只是為了被派遣出去。

那樣的張力是最後晚餐與教會生命不可或缺的動力，而且從起初即是如此。至少最初這可能是伯鐸與保祿之間的張力。伯鐸被耶穌召叫，屬於一個根源於猶太人的團體。耶穌可能有

時也接觸外鄉人，但宗徒這個核心團體全都是猶太人，而且起初是被派遣到以色列家迷失的羊羣去。這是對這個團體的一種了解，對許多初期的門徒而言，可能這是令人難以想像而會提出質疑的。不過，當保祿進入外邦人中間，好像破壞了這個團體認同的核心時，教會幾乎無法建立起來。

教會如何度過這樣的轉變，而又保持耶穌死亡前夕所建立的團體呢？我們如何能既忠於被分享的餅，又忠於傾流的血呢？最後晚餐包含著離心力與向心力，如果教會一方面要避免變成另一個猶太宗派，另一方面又要避免失去與建立者之間的延續性，就必須保持離心力與向心力的平衡。我們幾乎難以想像那些年有多麼混亂，卻又何其富於創造性。或可說這是教會青春期的一齣戲，正如任何青春期那般既美妙又可怕！伯鐸和保祿在安提約基雅爭執，但最後一起死於羅馬，成為宗座的學生奠基者。教會的成長茁壯，不是別的，正因為保有這個動態性的張力。

在前一章，我們看到伊斯帕尼奧拉島的土著經歷怎樣的痛苦，才引發對人權的新看法。這些人持有不可剝奪的權利，拉斯卡薩斯（Bartolomeo de Las Casas）和方濟·維多利亞（Francisco Vittoria）都堅持這個權利，不論他們是否是基督徒，像墨西哥的阿茲特克人（the Aztecs），即使他們以人為祭品的行為，是基督徒倫理上所不容許的，他們仍具有這些權利，只因他們是按天主肖像受造的人類。不過，與這些福音中未有所聞的異鄉人相遇，對教會的自我了解也是一種挑戰。於是，古老的基督宗教國家，像歐洲國家的教會開始走到盡頭。將這些異鄉人當基督徒一般接納，挑戰我們去了解怎樣一種團體才是教會。教會首度真正變成全球化，且是目前最深度全球化的組織，因此

今日我們仍活在這樣的一齣戲中。我們修會的總會共有十四位會士，我作總會長時，曾有一度他們是來自五大洲十四個國籍的會士。當我們向天國浩瀚的世界爬近一小步時，這要求我們經歷教會的一種死亡與重生，放棄那種以歐洲為中心的認同。然而，我們仍留在同一團體內，也就是繼承耶穌死亡前和祂在樓上房間餐桌前共聚的那個門徒的小團體，我們如何能做到這一點呢？

這是做一個天主教徒核心的動力。我相信其他基督教會也會在他們生活核心中，發現類似的一種張力。天主教徒就是一個特定的團體，我們是一個特定傳統，或最好說特定的傳統網絡的繼承者。我們承繼說話與思考的方式、祈禱與治理的方式，以及生活與死亡的方式。藉著與羅馬宗座的共融，我們相繫在一起形成一個特定的團體。但我們也是大公性的團體，代表我們發展普世性，渴望開放於人類文化與智慧超乎想像的多元性。這表示我們總是對封閉定型的身分沒耐性。我們在前往天國的途中，一路上都會發現我們隱藏在基督內身分的奧祕。《若望壹書》中可以看到，我們的身分這種既清楚又隱晦的張力：「可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣」（三2）。

因此，我們的挑戰是保持這個張力富於活力與生氣。如果我們只是羅馬天主教徒，將只會是一個宗派，一個擁有私人語言的內向團體，有如堡壘教會（the Fortress Church），對其身分有信心，卻是相當封閉的身分。如此的話，我們不會是天國的標記。那就好像宗徒們定居在耶路撒冷，不到全世界去宣講。事實上，他們本來有此打算，就像教會常是如此。但天意讓迫


害打散了耶路撒冷的團體，使初期基督徒散居羅馬帝國各處。同時，十分先知性的發展是，掃祿挨家挨戶找尋基督徒，迫使他們逃走，反而促使他原本打算摧毀的信仰得以傳播。如果今日我們想退隱在小小的堡壘教會裡，那麼天主一定會摧毀它。

然而，如果我們變得僅具「大公性」，而失去我們所承繼的思考與講論的方式等等這些團體的特性，恐怕我們只會變成一個模糊的運動，一羣以耶穌為名號的人，混亂地踱步而行，毫無明確的方向。這樣的教會也不會是天國可靠的標記。這表示除非是一個可以認同的「我們」，一個總是對外向「所有人」開放的「我們」，教會才能夠成為天國的標記。

天國型與共融型兩者都不可能有所謂的勝利，否則便是教會的失敗了。事實上，挑戰在於保持動態性的張力，這張力存在於餅與酒之間、共聚為團體與擴展至全人類之間、我們既有與未知的身分之間。這是教會的呼吸，在呼氣與吸氣中相聚。救恩的故事告訴人類，如何藉著天主在我們內呼吸的節奏，保持生命的活力。天主向泥土噓氣，便賦予亞當生命。基督在十字架上噓氣，亞當與厄娃因而得到救贖。復活主日這一天，耶穌在樓上房間出現在門徒中間，並對他們說：「『願你們平安！就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。』說了這話，就向他們噓了一口氣，說：『你們領受聖神罷！』」（若二十 21f）這呼應舊約希臘文翻譯七十賢士譯本有關創造亞當的記載。我們的肺部填滿了，空了，又填滿了。天主噓氣，為我們的血液充氧。

教宗若望保祿二世常提醒我們，教會必須學習重新用兩邊的肺去呼吸，即東方與西方。的確，我們必須如此，也必須學會深深地吸與呼，才能為教會的血液充氧。如果我們要保持肺部功能正常，讓基督奧體富於活力，便需要共融型吸氣與天國

型呼氣。這些行動似乎是競爭，甚或對抗，好像彼此否定。但事實並非如此，因為它來自我們生命氣息的律動。教會內的張力並沒有讓我們停止呼吸，只是有時令基督奧體氣喘發作。我們要如何學會重新輕鬆地呼吸呢？那就是下一章的主題了。



第十章 繁育貓熊

我們要如何為基督奧體療傷呢？要如何學會重新隨著感恩祭的節奏呼吸，聚集眾人形成團體，共享餅酒，並向外福傳以臻天國的圓滿？

在聖公會會議中，羅雲·威廉斯講道提醒我們，教會是一個至聖所。他說：

一個至聖所。但記得，至聖所這個詞在通常的用法中，有兩個意思。是的，至聖所是神的殿宇，但用於非常流行的字眼，至聖所是一個避難之處，一個庇護所，為那些需要一個家卻沒有的人可以找到的棲身之處。因此，天主要興建的至聖所，是一個生活的殿宇，不是興建成一個封閉的神聖場所，而是一個敞開大門的聖殿，讓人可以在其中找到天主，發現天主帶給人不一樣的平安。我們需要在這些方面有怎樣深度的皈依呢？我們又是如何焦急地掙扎，好像基督並未

死亡與復活。我們多麼尷尬地和另一個人坐在一起祈禱與參加禮儀。對我們來說，關上我們的門豈不是比較容易。然而，我們蒙召成為天國的司祭，並被興建成為聖殿，好讓世界受邀能夠看見，甚至能被改變。

大主教認為重建這樣的家，需要很深的皈依。我願意在本章中探討，何以這樣的皈依必須觸及教會內彼此交談的方式，才能治癒分歧。言語能帶來生命，也能帶來死亡，能傷害人，也能治癒人。從起初已有天主聖言，聖言成了血肉，住在我們中間。任何基督徒靈修的核心，都少不了言語的使用。天主交代亞當為動物命名，是分享天主創造的神聖行動，說出的言語讓事情就這樣成了。這是人類倫理上最負責任的一種行為。

讓我們從沒有說出口的話談起，也就是從傷害教會的沉默談起。為什麼我們彼此很少說話？這沉默從起初便影響著我們的言語。當天主來尋找犯罪後的亞當和厄娃，他們躲起來，因為他們不想說話。我們也看到墳墓前婦女的沉默。有些人認為，教會內的沉默在十七世紀的三十年戰爭後愈來愈增強。

對我們來說，幾乎無法想像那個戰爭的殘酷，基督徒彼此反目，造成史無前例的慘狀。基督奧體的分裂產生的苦果，是一種更深的沉默。有些事不能再提出討論，無論是基督宗教之間，或是教會內。於是，一種新的信理主義出現，比中古世紀的教會更少討論，中古世紀的教會，至少還有人可以提出任何大膽的假設。南卡羅來納大學的圖爾明（Stephen Toulmin）認為：

從那時起，對於倒退的人絕不會仁慈以待。神學反省更嚴峻，要求更大。對教義作批判性討論的機會

愈來愈少。首度需要聯合起來，保衛天主教，對抗新教異端分子，對沒有重新評價的重要教義而言，這是一個提升這些教義的時機，即使藉著最支持的信徒以及信仰最堅定的信徒。「教義」與「信理」之間的區分是特利騰大公會議所創。宗教改革的天主教如此強調信理，是多瑪斯改革前的基督宗教所沒有的（註1）。

因此，十七世紀基督教國家最大的傷痛，造成教會內不鼓勵辯論。面對另一派，我們必須緊隨自己這一派的路線，堅守信理上的立場。任何人提出問題或質疑，都是在破壞共同戰線。他們是站在敵方的第五縱隊分子，是祕密藏匿的新教徒。圖爾明讓我們看到，新教徒的教會中也同樣有信理主義的問題，不是天主教特別。事實上，這只是現代化的開端。因此，尋求了解在羅馬天主教會內，如何發現超越分歧的途徑，其實也具有某種的美，我曾兩次呼籲坎特伯里大主教的話，在那個最痛苦的時候，一個教會的頭和我們的頭是分開的。

我們仍然未將那樣的沉默置諸腦後。在《天主教求同計畫》（*The Catholic Common Ground Project*）的發起宣言《蒙召為天主教》（*Called to be Catholic*）中，我們被告誡「綜觀教會內整體的看法，許多計畫都隨著意識形態的石蕊試驗而定。思想、刊物和領導者都被迫和現存的陣營站在同一陣線，並且當他們背離那些期待時，都會被好好查看一番」（註2）。在歐洲基督宗教共同的家遭破壞，數世紀前帶給我們一種身分認同的政治，因此我們不該太愜意地投射到梵二前的形象，而這一點已愈來愈清楚。一個人總得為自己的歸屬正確發言。共融型可能會問：「她忠實可靠嗎？」天國型可能反問：「他開放嗎？」「他是

我們的一分子嗎？」我則想到奧斯定的一段文字：「天上的雲霄發出雷聲，貫徹天主興建屋宇的世界。然而，這些坐在池畔的青蛙呱呱叫著：『我們是僅有的基督徒。』」（註3）。

梵二大公會議試圖打破這樣的沉默。若望廿三世期許這是一個著重牧靈而不是信理的大公會。他評論說：提出來的一份文件有十七公分的譴責。眾所皆知他自己只作了一個不可錯誤的聲明，那是當他站在道明會沙賓納（S. Sabina）總會院的大陽台上，據說他曾這樣說過：「這是羅馬最好的景色，絕錯不了！」無論如何，大公會議留下許多沒有說出來的事，至少是未解決的事。或許那是大公會議結束後免不了的，但此後我們一直為大公會議沒有說的事縈繞不絕。

1968年對《人類生命》通諭（*Humanae Vitae*）的反應，使這沉默更深了。表達異議的司鐸被禁止發表意見。無數的平信徒只好為自己選擇沉默。他們生命中的某些領域不會再被談論到，甚至在告解中也不會。我們共同交談的範圍又縮小了。在大聲說出來的話與默默思索的事，兩者之間的鴻溝更深了。接著其他的議題，如祝聖女性司鐸，都被排除在討論之外，雖然如此只會引發更多的議論。

很重要的是，我們要將這樣的沉默不只視為天主教或基督宗教的一個問題。事實上，它是一個長久經歷流浪的危機，即受到根的震撼帶來創傷的世界所具有的特徵。世界各處都免不了有想法相近的人建立團體的壓力，其中一個現象便是政治正確的興起。這確實造成棘手的問題，是我們無暇去探討的。有些人對哈佛校長最近一個演講報以憤慨的報導，我感到相當訝異。或許英國報紙的報導不完全正確，也可能他真的說了很糟糕的話，總之，我所看到的報導表達出，他不過是提出男性和

女性在不同的領域上表現優勝，而且會有不同的心智能力。然而，如此的假設連提出來都不可以，甚至在大學裡，似乎也不可爭論任何男女不平等的問題。通常禁止討論不是因為說了什麼，而是因為它會具有怎樣的意義，或用於支持一個實在無法被接受的立場。有關政治正確方面的議題，往往不在於一個人所說的話，而在於它「可能傳達出的訊息」。我們不該給別人「錯誤的信號」，這代表對人的理智相當不信任，也表示只是藉「新聞插播」去了解一種語言，而不是將語言當作微妙的工具來尋求對它的認識。

當然，有些事是不該說的，例如：破壞一個人聲譽的事情、否定任何族羣——女性或種族或窮人的基本尊嚴，否認諸如大屠殺之類的醜陋事件。固然不是每件事都可以說，教會卻必須成為一個容許有醜聞自由的地方，讓我們不怕表達想法或試驗性的假設，肯定不受歡迎的真理，並勇於告訴那以為自己穿著新衣的國王沒穿衣服，或者聽得進去別人告訴我們身上沒穿衣服。除非我們具有天主子女好玩的自由，勇於試驗、出錯、探索真理，否則我們永遠無法接近奧祕。我們屢次看到，基督徒應該是別人都停止發問時，還會繼續提出問題的人。

沉默也可能是出於謹慎。這是舊約中智者的特點之一：「上主，求祢在我的口邊派一守衛，求祢在我的唇前派一警備」（詠一四一3）。言語多麼強而有力，因此我們不該隨意虛擲。但沉默也可以代表死亡，如墳墓的沉默、生命之言的幻滅。「死人不能夠讚美上主，降入陰府的人也不能夠」（詠一一五17）。我們相信的復活是，天主聖言在復活主日的早晨，打破墓地的沉默，因此，我們必須勇於發言。

那麼我們要如何發言呢？如何是一種發言與聆聽的靈修呢？

那是一種想法不同、感覺不同、居住在不同世界的人彼此相遇的喜樂。我們每個人都因為遇到差異而感念我們的存在。我們每個人也是一個男人和一個女人相遇結出的果實。誠如法國政治家所言：「差異萬歲！」（*Vive la différence!*）差異是豐富與新生的根源。我去參觀道明會在貝南（Benin）經營的一個生態農場，這是一位奈及利亞的會士南札（Nzamujo）所創的計畫，他很高興地告訴我，豬隻都是用像他一樣的小黑豬，以及像我一樣白胖的約克夏豬生育出來的結果！

現代化很容易造成不育，其中一個原因是現代化害怕有所不同，總是以相同為庇蔭。破壞家園造成根的衝擊，讓我們對那些和我們不一樣的人感到緊張，但除非我們冒險，否則將不會有後世子孫。西方人的出生率滑落純屬巧合嗎？在親近且彼此相屬的人之間，發現彼此有所不同是相當難以忍受的事。我們可以忍受陌生人古怪的看法，但手足之間就令人難以忍受了。一位傾向共融型的神學家曾向我坦承，面對「自由派」的看法，他只能假裝他們不是天主教同道。如果我們勇於冒險，願意和那些想法與我們不同的人相遇，教會就會有後世子孫。

當我們必須和對手交鋒，那麼現代化的典型就是法庭的典型。如果我們無法達成協議，便得交由法律決定。語言具有相互對抗的作用，只有一方勝利。在教會中，我們也常落入如此的抗衡中，拒絕對彼此有利的相遇，且雙方都有此現象。一位英國著名的自由派天主教徒康威爾（John Cornwell），在其所寫的一本名為《寒冬中的教宗：若望保祿二世任內的黑暗面》（*The Pope in Winter: The Dark Side of John Paul II's Papacy*）的書中，他提出反對教宗的實例。格里萊（Andrew Greeley）為《倫敦寫字板》（*London Tablet*）撰寫此書的評論，寫道：「康威爾提出一

個極具影響力的律師準備的簡報，來反對目前教宗的施政」（註4）。《公議會雜誌》創辦者之一孔漢思後來的書中，常給人一種對其他立場充耳不聞的印象，將「另一方」的見解視為荒謬。這是避免與其他見解糾纏不清的一個方法。但教會裡許多另一派人士也正是如此，窮究別人看法的謬誤，並證明它們是異端邪說。這是約翰·艾倫（John Allen）所說的「塔利班天主教會」（Taliban Catholicism, 註5）。孔嘉樞機認為教會改革的首要條件是愛德（caritas），他寫道：「那種無私的、不感情用事的愛，只追求他人的利益」（註6）。這不僅是攸關心靈的事，也攸關頭腦。我們要用理性去了解那些和我們不一樣的人，並以交談和聆聽的方式來創造共融。

2004年夏天，我參加修會在克拉科夫（Krakow）召開的總會會議，有關講道的文件引起熱烈討論。這真是一個道明會士所關心的主題！提交給總會討論的報告指出：「我們必須學習謙遜，馴服於他人經驗的智慧和語言前，我們身為講道者，受遠甚於施。我們像道明一樣，不過是乞討者，靜候天主和他人的一句話。」這是十分有力的陳述，但有些參加總會會議的弟兄反應強烈。我們必須宣講福音以及教會的教義，並可提供一套學說。這是天國型與共融型典型的衝突。當然，我們修訂了內容，且發現或多或少可以達成友善共識的途徑。

後來我在想，如果有時間的話，我們可能會多完成多少呢？這是不同見解造成的衝突，本來這些不同的見解可能更形豐富。這表示不只是商議妥協，而是了解為什麼起初意見不一樣。這要求我們不僅聆聽其他弟兄的話，也要了解他們的經驗。他們生命中有怎樣的故事，使得他們對講道有不同的想法？有些弟兄從他們和伊斯蘭教長期交談的經驗談起，也就是從他們努力

與另一種信仰的成員，建立友誼需要謙遜的耐心談起。另有一些弟兄從完全不同的經驗說起，他們在共產主義下掙扎倖存，不畏迫害，堅定信仰，並不顧拘禁的威脅，勇於堅守他們的信仰。生活如此不同的道明會士，自然對講道的意義會有不同的理解。我們不僅要聆聽彼此的話，也要聆聽豐富的經驗。如果只面對單純的假設，我們可能根本不會贊同，但若聆聽一位弟兄生活的故事，我們或許可以想像得到，進而了解為什麼他該有另一種立場，並且在那個故事的情境中，他該那樣做，為什麼是有道理的。

維根斯坦寫道：「一個字的意義在於它在語言中的用法」（註7）。另一個人如何用這個字？我們需要時間，並用心去發現這個字。我必須明瞭這個字在他或她的生活中扮演的角色。如果它的用法令我詫異，我必須設法了解它的來龍去脈。當我到羅馬時，將一份文件交給一位美國道明會士，想聽聽他的意見。結果他說這份文件「相當好」，讓我很難過，因為對英國人而言，那表示很糟糕。直到他說一盤特別美味的義大利麵「相當好」，我才明白他對這個字的用法和我有所不同！

當我們說到內心最深處，表示我們的話其來有自。我們說出喜樂與希望、勝利與失敗，這一切塑造我們的生活和心思。我們每個人都居住在一個有地圖和路標的內心家園，這是一個塑造我們並給予我們身分的地方。但每一個像這樣的家園，也讓我們接近天主，為我們開啟永恆之窗。

奚尼（Seamus Heaney）是愛爾蘭詩人也是諾貝爾桂冠詩人，寫到他童年在北愛爾蘭故鄉的經驗，那裡的外形、土壤和字彙塑造了他，站在那兒，他可以瞥見無盡的天空。他寫道：

羅馬人在首都丘（Capitol Hill）的邱比特神殿（the

Temple of Jupiter) 保存了一個護界神 (Terminus) 的形象，有趣的是神像坐落的頂上是向天空敞開的，好像在說一位護界神和大地的邊界需要接近天上無邊的、無限的寬、廣、高、深，也好像是說所有界線是難免的害處，真正令人渴望的情況是無邊際的感覺，一種在無限空間中為王的感覺。我們人類擁有雙重能力——被某一位所吸引的能力，同時又為熟悉的安全感以及超越我們的一位帶來的挑戰所吸引的能力，詩意的泉湧與發表正是來自這雙重能力。一首好詩會讓你雙腳踏在實地上，同時頭腦竄入雲霄中（註8）。

我們也可以這麼形容一種好的靈修。我們走向宇宙的旅程，正是以此特質為起點。

當我們遇到一個和我們非常不一樣的人，或許起先會覺得他和我多麼不一樣。他是愛爾蘭人，不像我是英國人。她是女人，不像我是一個男人。他是一個年輕難纏的保守派，不像我是一個樂觀又開放的自由派老人家。但是如果真正去聆聽他們所說的話，我一定會喜愛彼此的不同之處，並視之為另一個足以高瞻遠矚之地。我可以腳踏在他們的地上，在他們的家中想像自己回到家一般，並發現上面開敞的屋頂所揭露出的無限。耶穌這個猶太人於特定的時間在特定的地方，聚集祂的門徒，和他們圍坐在一個特定的桌前，分享祂的體和血，並開啟走向天國無盡的空間。

你可以想像古鐵熱 (Gustavo Gutierrez) 和巴爾大撒是多麼不一樣。一位是來自祕魯利馬的本土解放神學家，另一位是瑞士貴族。前者年紀較大之後加入道明會，後者則是離開耶穌會。

他們是各具代表性的人物，一位是天國型，另一位是共融型，各自採取不同的立場，但基本上都是神祕家，渴求無以名狀的天主。我們不該從旁去看他們立場的限度，而要加入他們，一起仰望這同一位無以形容的超越者，他們在祂內合一。他們各自有特定的基礎，才能獲致無限的境界。

像這樣去注意另一方，要求我接受的是，他或她所堅持的真理實在不容易和我所信仰的相提並論。他們的信念有所不同。別忘記巴特勒（Christopher Butler）主教對大公會議說的話：「讓我們別怕真理會危及真理。」除非我敢接受看起來不相容的信念，即使稍稍接受也好，否則很難有收穫豐富的相遇。我必須勇於面對生命的短暫、不定，重新尋回自己目前失去的連結。誠如威廉斯醫師（William Carlos Williams）所寫的：

信仰上的不一致
（如果你有興趣的話）
會帶來新發現（註9）。

當我敢接受兩個似乎不相容的真理時，迫使我去尋找更大的視野以達到和好。這表示我必須以一種對真理更基本的忠誠，去超越對任何派別宣示的忠誠。因為是真理使人自由，唯有在真理內天國型與共融型才可能得到解放。

耶穌在最後晚餐對門徒說：「在我父的家裡，有許多住處」（若十四2）。天主的家是寬敞廣闊的。這並不是說一個人可以想要相信什麼，就相信什麼，因為天主心胸寬闊，真理就無所謂了。我無法想像天主會說：「所以你可以認為我的兒子和瑪利亞瑪達肋納結婚，是嗎？我無所謂，《達文西密碼》或是《神

學大全》對我都是一樣。」天主的寬廣總比如此的漠不關心令人振奮多了。

善牧引領羊羣走出封閉自我狹小的空間，進入祂寬廣的牧場。我們必須信任善牧的聲音，祂將我們從狹隘的意識形態和稀少的詞彙中解放出來。我們必須尋獲能觸及天主言語寬廣的講論方式，如姜森（Robert Jenson）寫道：「如果天主選擇的話，祂能在祂的生命中容納其他的人，而絲毫不會扭曲那生命。我們盡可能地形容，也只能說天主很寬廣」（註10）。那表示我們需要找到更寬廣的說話方式！我們要變得稍微寬廣一些真是多麼痛苦的事啊！艾克哈認為這樣的痛苦可不是天主的判斷。他說：「不是由於天主的正義或嚴厲，對我們有那麼大的要求，而是出於祂極大的慷慨，因為祂願意靈魂非常寬廣，才能接受祂打算贈予的厚禮……先知說：『天主引領義人穿過小徑，進入大道，他們將嶄露頭角』」（註11）。

加拿大小說家卡洛·席爾茲（Carol Shields）在《賴瑞的家宴》（*Larry's Party*）一書中，探討語言如何提供一個讓我們居住其中的家。賴瑞的第一段婚姻破裂，是因為他和年輕的妻子之間，缺少一種大到足以發現愛的語言。最後他們彼此和好，是因為他們語言的空間寬敞，讓他們第一次覺得在一起很自在。賴瑞問道：「那是我們的問題嗎？就因為我們知道的字眼不夠！」（註12）莎士比亞形容自己是「一個如著火般追求新語的人」（註13）。

教會在合一中得以持續，因為永遠豐沛的聖神盤旋於鳥巢之上，不斷孵化我們可以共屬的新語。在第四世紀，認識基督有兩種不相容的方法。安提約基雅（the Antiocheans）過於簡化，他們相信的是非常人性化的耶穌，他就像我們一樣奮鬥、思考

和受誘惑，否則我們和耶穌有什麼關係呢？亞歷山大里亞（the Alexandrians）相信的是非常崇高、神聖的耶穌，否則我們如何能得救呢？兩派神學以兩種方式看世界，也是兩個心靈地圖，源於兩種十分不一樣的文化：亞歷山大里亞繼承的是法老的神權世界，而安提約基雅是民主的希臘城邦。這兩派神學的相遇經歷了各種衝突與緊張，但最後在第五世紀造就了加采東大公會議（Chalcedon）的基督論。這代表一個神學上的爭論，不是商議出人人都能接受的論述而已，而是進入更大的神學世界的一種突破，講論的方式讓兩個原本對抗的傳統能發揮他們的直覺，並感覺自在。

這種神學上的創造力並非只是對耶穌有不同的思考而已，如我們在第八章中所看的，以一種新的方式去了解事物，會為我們開啟新的生活方式。因為誠如聖多瑪斯給我們的教導，了解是一種生活方式，一種充滿生氣的表現。因此，社會上需要思想家，包括歷史學家與哲學家、科學家與詩人、人類學家與心理學家等等，不只是因為他們對經濟有好處。思想家更新我們的語言，因而幫助我們發現更深又新的做人方式，並且更圓滿地分享天主的生命。有時甚至神學家也會做到這一點！

通常成功的繁殖需要其中一者有所不同，但也不是根本上不相容。你不能讓綿羊和山羊交配繁衍。如果馬和驢交配，也只會生出沒有繁殖力的騾。正統信仰是寬廣開放的領域，在其中得以生生不息。如果一個人堅稱耶穌是吃迷幻磨菇的人，或者是個火星人，恐怕就沒什麼好說的了。具有共同點是不夠的，更需要具有意義的交流。兩個有信仰的人不同到何種程度，才會產生豐碩的相遇？這是相當複雜的問題，我們不需要在此探究。當然，最後我們要分享的還是正統的信仰，但這並不是窄

化交談的範圍，而是進入奧祕寬闊的領域，讓我們得以從狹隘的意識形態中解放。如果用「正統」（orthodox）一詞代表「保守」甚或更糟的「僵化」，那都是誤用語言。正統信仰並不是反覆毫無思想、一成不變的既定公式。誠如拉內指出，那也可能是一種異端。正統信仰是以向奧祕朝聖之旅保持開放的方式，來說出我們的信仰。對於一種新的信仰陳述，我們通常很難立刻知道它是一種新方式說明信仰或違背信仰，需要給我們時間去分辨。當周恩來被問到，法國大革命是否是一項成功時，他回答說言之過早！

的確，急於譴責是缺乏勇氣的表現。1890年，道明會士瑪利若瑟·賴岡熱（Marie-Joseph Lagrange OP）建立耶路撒冷聖經學院（the École Biblique），並開始舊約歷史批判的研究，讓大家知道不必總是按照字面去閱讀舊約，結果教廷聖職部震怒，他隨即遭到譴責。數年後，逐漸接受他所說的完全是正統信仰，並為普世天主教會所接納。恐懼對追求真理一無所用。我們正統信仰捍衛者的工作是，確保恐慌阻擋不了反省，要有勇氣去阻止過早的譴責，並保證我們可以得到所需要的時間。

即使有人很明顯說了非正統的話，我的第一反應是要去了解他們想說出什麼真理，而不是立即譴責他的錯誤。或許他們在努力說出一些真理，即使他們用的是不正確的方法。如果一個基督徒堅稱耶穌只是像奎師那神（Krishna）一樣，是另一個神的顯現，那麼我相信他是錯的。這不合於我們的信仰，但可能他在很努力地說出我需要注意的真理。奧多諾霍（Noel O'Donoghue）曾形容異端為「陷在那裡的光」，我們應該讓那兒的光找到一條出路。

這一切需要耐性。如果你曾設法繁育貓熊，你就會知道需

要很多時間。他們互不理會，假裝另一隻貓熊不存在，在樹林裡彼此連看都不看一眼。最後可能會打起交道，應該是互相侵略的時候，偶而吼叫或者互咬，如果幸運的話，可能會有一個小貓熊準備出現了。這就是為什麼貓熊那麼希罕。其實，基督宗教的思想家幾乎像貓熊的繁育一般緩慢，雖然幸好數量比貓熊多得多。

今年第六屆天主教求同存異入門講座（Catholic Common Ground Initiative Lecture）在華盛頓舉行，若望·艾倫（John Allen）以「天主教徒之間的交談靈修」為題，做了一場精采的演講。我很高興看到他引用我的話，由於我想起自己在何時何處寫了那些話，只能在此引述他所引用我的話！

我們要花時間，才可能有交談。加采東大公會議的基督論，足足花了四百年的時間才出現。如果我們不贊同一個人，那麼一個人在日誌裡寫下一個二十分鐘的會議，是無法進步的。這個關鍵的問題是：我們怎樣付出時間這個最珍貴的禮物？天主只給我們一點點時間：平均二萬七千小時。我們將怎樣使用它們呢？如果教會合一很重要，那麼我們需要將時間給那些我們與之爭辯的人，要有時間去了解以及接受挑戰。行動主義的文化代表的不只是我們都太過忙碌，更表示我們忙著做那些可能並不怎麼重要的事。

在此階段，一個人可能會想，這一切聽起來都很可愛，但接下來會發生什麼事呢？為治癒教會的對立，我們需要的不只是一種靈修，還需要行動。在此簡短地提出我們所需要的兩點：

可以做此交談的環境與領導。

繁育貓熊需要選對環境，牠們不喜歡在動物園裡，一大堆人在柵欄外看牠們，向牠們揮弄竹子。牠們需要自由而且不受干擾。我們需要的環境，是德國哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所謂的「不被扭曲的溝通」。在這些環境中的溝通，不會有一連串威嚇或脅迫的關係，且所有參與者的尊嚴會得到肯定。我們需要這些讓我們可以無憂無懼且不帶偏見發言的場合。我們也需要能夠生彼此的氣，而仍然有機會和好。巴那丁樞機主教倡導的求同存異，目的即在於營造這樣的環境，而且不顧樞機主教極願與之交談者的排斥，照樣繼續下去。我們還需要其他像這樣可以交談的場合。例如在聖母大學舉行的新酒囊會議，聚集許多不同神學傾向的年輕倫理神學家，自由且無懼地討論各種倫理議題。

最近英國首相夫人雪莉·布萊爾（Cherie Blair）和一位知名的人權律師，以天主教徒在政治生涯中扮演的角色為題，舉辦一場辯論會，引發大家質疑是否該許可總統候選人凱瑞（John Kerry）領聖體，因為他支持墮胎的法律認定。我們嘗試組織一個邀集教會內各種角色的討論會，一位來自普林斯頓屬於主業會的哲學家，一位自由派蘇格蘭律師，一位來自倫敦經濟學院的人權教授。其目的是發現一種新的辯論方式，甚或是重新發現一個老法子，即中世紀的辯論，讓參與者非得更清楚地思考且期盼相聚。我的角色是結束時作總結，並努力推動辯論超越相互對抗。許多公眾生活中的天主教徒參加辯論會，都在討論中扮演極有活力的角色。很多人認為辯論會可能因為過於激烈而失敗，結果不然。這表示即使那些深刻對立的人也能彼此交談。這是由一位女性平信徒發起的，並不是非得由一位資深聖

職人員邁開第一步。

在教區和堂區層面，我們也需要很多小小的起步。常有人抱怨制度性的教會，好像只有弱小孤單的個體，在面對一個巨大整體的制度。不過，教會的制度是一個複雜的網絡，包含的不只是聖統，還有修會、大學、獨身奉獻團體、弟兄組織、聯合會、新運動、刊物等等。我們需要更多提供開放空間的制度，讓我們可以自由地和那些與我們不同的人談話。的確，我們需要在制度上更具創意。

我們需要的這一點，正是通常所謂的「領導力」。不過，我承認自己痛恨這個字。在教會內只有一位領導者，就是基督，依據馬爾谷記載，祂在我們之前到加里肋亞，並如《希伯來書》所說，在我們之前面見天父。我們全是跟隨者。我用此字，只因它流傳廣泛，希望將其用法稍稍轉向基督徒的理解，但也可能只是徒勞。常有人認為，世界上許多地方都有教會「領導力」的危機。最近在洛杉磯舉行的一個大會中，一位托利多大學（University of Toledo）的平信徒神學家蓋勒·德茲（Richard Gailerdtz），對於教會在美國的情況給予評價，結果對領導的結構和運作給了「丁等」，每個人都喝采。常聽說在美國教會中的對立，是由於主教無法作個促成合一的人，他們應多關心整個羊羣，甚於支持某些團體，製造分歧。無論這是否屬實，都不由我論斷，不過，領導力確實是每一位基督徒的事。如果認為那是主教專屬的工作，似乎是個奇怪且非常現代的想法。有許多教會偉大的改革者，像亞西西聖方濟、聖加大利納、桃樂絲·黛，都不是主教，甚至並未領受聖秩。他們是平信徒，且通常為女性。現任教宗以之命名的本篤，當然也幾乎未領受聖秩。

我發現基督徒的領導力，唯一和福音相符的理解是，我們


每一個人都有責任勇於跨出第一步，也就是有勇氣站出來，冒受傷害的危險。經師葛萊恩描寫納祥恩（Nachshon ben Amminadab）的塔木德傳奇：「納祥恩是個和自己的人民站在紅海岸邊的男孩。他們後面有追趕來的埃及人，前面是又深又險的海水。當梅瑟勸導以色列人前進時，他們既害怕又躊躇。但納祥恩縱身跳入大海，然後水才分開來」（註14）。

亞歷山大大帝（Alexander the Great）猛攻一個亞洲的城市時，忽然發現自己落單。他站在城牆上，看著自己的軍隊正在撤退，四面楚歌之下，他只有一個選擇，不是離城加入撤軍，就是孑然一身入城爭取勝利。結果他選擇入城。他的軍隊重新振作起來，將城市攻占下來。他的確受傷了，最後陣亡，但他真的了不起！如果他選擇離城，今天又有誰會知道他呢？

蕩子比喻讓我們看到領導力的本質。小兒子敢跨出返鄉的第一步，而等著父親說一句歡迎他的話。他的父親向他走去，而等著小兒子懇求寬恕。雙方都展現出領導力。這也是教宗若望保祿二世開放地與東正教和穆斯林交談，所展現出的領導力。他甘冒風險，常遭回絕。但並非只有教宗和主教扮演這樣的角色。在歷史上還有其他人，且常是平信徒扮演這樣的角色。在今日教會，我們需要的德性是，有勇氣站到前面去、嘗試新創舉、請求寬恕，甚至去傾聽譴責我們的人。通常指責別人，尤其聖統，是比較容易也比較安全的事。

聖奧斯定在一次講道中，說：「你們都說『這是動亂的時代、艱辛的時代、悲慘的時代』。好好過日子，然後會因為你好好過日子而改變時代。你改變了時代，然後就沒什麼牢騷可發了」（註15）。或許我們喜歡有牢騷可發，比起冒險打頭陣以及冒受傷的危險，這當然安全多了。然而，傾注在我們內的神

聖，讓我們敢去做一些不一樣的事。我們能建立一個教會，是讓我們都歸屬其中的一個家，並使我們根的衝擊得以治癒。我們會尋獲新的方式，去講論我們的信仰，也會重新發現被遺忘的老法子，讓那些認為彼此僵持、對立的人能承認一個他們可以共屬的家。我們需要一點多瑪斯的創造力，他將奧斯定與亞里士多德看起來對立的傳統，編織在一起，成為一個嶄新且更廣闊的故事。我們甚至會比貓熊繁育得更好，並且教會將成為人類在基督內合一的更佳標記。



第十一章

沒有主日，我們無法生活

西元 304 年在北非，有一些基督徒被逮捕，因為主日聚在一起舉行感恩祭。當總督問屋主以邁瑞特斯（Emeritus），為什麼讓這些人進入他的屋內，他回答說這些人是他的弟兄姐妹。總督仍然堅持認為，他應該禁止他們進去，以邁瑞特斯回答說他做不到：「*Quoniam sine dominico non possumus.*」當時的拉辛格樞機將此翻譯為：「沒有主日，我們無法生活。」他評論說：「對他們而言，這不是在一個又一個誠律之間作選擇的問題，而是在具有意義和一致性的生活，以及沒有意義的生活之間的一個選擇」（註1）。所以，持守主日應該可以透露出，我們基督徒的信仰，如何讓我們的生活有所不同。

在《法律、愛和語言》一書中，麥凱比寫到有關遵守安息日不工作的誠命，「是針對將工作當成偶像崇拜。正如所有偶像都是『人手的作品』，工作也總是會變成一個偶像，一種疏離的手段……安息日是要阻止你全神貫注於成功的故事，防止你成為生產力和利潤的奴隸」（註2）。在一個眾人都從工作中尋

找生活意義的世界裡，一個人不工作的時候做些什麼，似乎不那麼重要。一個人放下工作，才能真正放輕鬆，且要有休閒，才能再回到工作崗位。一個人有空時，譬如安息日，他做些什麼並不重要，只要他星期一早晨又打起精神，回到工作崗位上。讓我再次引述一段麥凱比的話：

一個人工作時，必須做別人吩咐他做的事，但在閒暇（不工作）時，他有自由去信仰、參與禮儀、閱讀、做他所喜歡的事。這只是就這些涉及受限的工作關係而論……在這個社會中，文化變成一種私人遊戲，因為是「自由的」，它就免於任何關聯，也因為是無關聯的就不值得操縱。哲學家、科學家、小說家和神學家都需要感覺到，他們向團體所說的話並沒有責任，因為沒有人拿他們當真（註3）。

派爾普（Josef Pieper）在他很美的一本小書《休閒，文化的基礎》（*Leisure, The Basis of Culture*）寫道：我們必須重新發現文明社會的優先順序。希臘文「工作」這個字，來自「非閒暇」一字。正如拉丁文「事務、職業、工作」（*negotium*）源自於「非閒暇」（*neg-otium*）（註4）。因此，我們必須從一個未開化的工作倫理學中解放，它使工作成為我們生活的中心，如果我們有幸能有個工作，且偶而不必工作時才叫做休閒。安息日讓我們超越對工作的偶像崇拜，而能自由地朝拜真神。

派爾普於1948年寫這本書，當時德國正準備戰後重建。賀伯特的書於1968年出版。他所寫的內容仍頗具啟發性，因為大多數人的工作仍是一個負擔與奴役。但或許在這個新千禧年開

始，工作的意義有了改變。支配我們祖先的舊工作倫理學逐漸失勢，出現對工作的新見解，在某些地方發展尤其迅速。這仍然只對少數人有影響，卻也邀請我們發現安息日休息的另一個幅度。

我在第八章提到包曼的論點，他認為資本主義進入了一個新階段。我們已將勞資之間維持穩定持久關係的福特主義拋諸腦後。在他所謂「流動的現代性」的世界中，經濟著重的不再是重型貨物的生產，而是構想、形象、資訊、象徵、品牌的行銷。勞動力不再能得到終生僱用的保障，且都是短期契約。如果有任何麻煩，資本就轉移他處，僱用更低廉又聽話的工人。每一次搭乘英航國際線班機，機上的娛樂節目開頭總是一段英國威爾斯工業發展局（Welsh Development Agency）的廣告。大家會看到美國和日本商人很開心地說，在威爾斯設廠多麼棒。有好幾年我都是邊看，邊等著第一杯雞尾酒。不過，這個廣告不會告訴你，所有威爾斯的外國工廠都已關閉，領到政府大筆補助，移往墨西哥和印尼去了。

在此新流動世界中，那些有權勢的人是最會遷移的人，他們可以將資金移到利潤最好的地方去。包曼稱他們為游牧民族，至今一直駐紮在工業中心附近，企圖搶進。現在他們成了掌權者，只需要手提電腦和手機，他們就可以輕鬆旅行。愈來愈多公司，譬如耐吉（Nike），甚至不需要擁有累贅的工廠或是僱用工人，也可以讓別人為他們做那些事，而自己坐擁品牌和構想。我們真的活在黛安·科伊爾（Diane Coyle）所謂的「無重量的世界」（註5）。

因此，在流動的現代化世界裡，工作需要有了新的意義。包曼寫道：「工作無法再提供安定的核心，讓自我定義、認同與

生活計畫都圍繞此核心。它既不容易被當作社會倫理基礎，亦非個人生活的倫理核心」（註6）。這表示對工作的節制以及對安息日的慶祝，也可以具有新的意義。我將從兩方面來看這個工作的新解，首先是看一看勞資相互依賴的關係破裂，正在產生不安，並對未來喪失信心，以及這如何改變一個人對安息日的了解。然後，我會看工作轉變成為一種消遣的形式，以及它對「在主內休息」所具有的意義。

「一個人不會為了擠一個檸檬而種一棵橘子樹」

美國人平均一生有十一個工作。在今日的歐洲，許多人從生至死從未工作過。我再引用包曼的話：

在穩定的公司中安定的工作，似乎是祖父輩的奇談，當時沒有太多技能與經驗可言，只要具備這些就保證會有工作，只要有工作就必定可以長久。沒有人會認為需要投保，為對抗下一波「小型化」、「流線型化」或「合理化」，也就是對抗變化多端的市場需求，以及「競爭力」、「生產力」、「有效力」之反覆無常卻又無可抗拒且從不屈服的壓力。彈性是今日的口號，預示工作沒有不變的穩定性、持久的承諾或未來應享的權利，頂多是有期合約或滾動合約，解雇不會通知，也無權求償（註7）。

福特主義建基於勞資相互依賴。人是第一線的生產者，所以一個人需要有安定感，才會好好生產。流動現代性建基於資

方與消費者的相互依賴，一個消費者所需要的只是錢。一家公司不怕失去工人，只要僱用其他人，但一定得抓住顧客。派柏斯（Don Peppers）和瑪莎·羅傑斯（Martha Rogers）寫道：「你所有的產品壽命有限，唯有顧客假不了」（註8）。許多公司耕耘所謂「終生價值」（LTV, Life Time Value），這是一種與消費者持續到死亡的關係。在一個關係脆弱無常的世界中，這是一個人最容易得到的穩定感。

工作如此不穩定，甚至固有的團結工會都解散了。工作不安定，所以重要的事就是保住飯碗，別找麻煩。無論在家或工作，過去終生到死或至少到退休為止的合約已不復存在。只要資本家在其他地方發現更好的機會，就會前往。即使在日本，對公司忠誠的傳統也已逐漸消失。很多人像汽車或洗衣機的零件一般，在工作上合用或不合用，可以任意處理。因此，工作世界變成一個非常不安定的場所，且工作扮演的角色，已不再是定義一個人的身分，塑造人一輩子的生活。

尼可拉斯·波以爾寫道：

聖召、工作或任務的概念在生活中，是描繪一個人特色很重要的因素，失去其價值是很困擾的事。我們仍然可以說「她是印刷工」、「他是老師」，但我們的意思是，「她是做印刷的，目前如此」，「他有三年的教學合約」。「她」或「他」永遠是某種工作者的問題不復存在，甚至性別也無關緊要——對市場而言，「她」或「他」這個生產單位，業績指標所能夠呈現的才重要（註9）。

我在亞特蘭大遇到一個人告訴我，他的第一個工作是園丁，後來成為殯葬業者，又轉入廣告業，現在是全國司鐸聯合會的電腦科技工程師。在流動的現代性當中，少有固定的關係。但無論是司鐸、修道、結婚或從事任何一種專業的聖召，都並非如此，而是為我們的希望作見證，讓別人看到我們的整個生命具有意義。我不只是做事情，而是蒙召成為一個人，且透過聖召能表達出我是怎樣的人。

在這個易變的上下文中來看安息日的慶祝，以及在主內休息，具有什麼意義？在《厄則克耳先知書》二十章 19-20 節中，安息日被視為天主對其子民忠信的盟約：

「我是上主你們的天主；你們應奉行我的法度，謹守我的法律，要一一履行；要聖化我的安息日，作為我與你們之間的記號，承認我是上主，你們的天主。」

猶太人比其他民族經歷到更嚴重的不安定，是眾所週知不足為奇的事。因此他們發展出一種神學，視安息日為天主與其子民之間婚姻的標記。當他們經歷放逐與大屠殺時，被西班牙、英國、蘇俄及德國驅逐，安息日成為對穩定柱石的一種慶祝，即與天主之間的盟約。安息日是以色列的新娘，也是天主永遠忠信的標記。誠如詩人比亞立克（Bialik）所寫的：「當神聖的這一位——願祂蒙祝福，完成創造的工程時，正好是祂帶給宇宙的安息日，『因此剛建好並豎立起來的婚姻穹蒼之下，不能沒有新娘』。這個安息日是神聖的這一位最愛的驚喜——願祂蒙祝福，在祂所擁有的一切財寶中，還沒有找到以色列之外的夥伴，可與之有如此完美的匹配」（註 10）。所以安息日不只持續 24 小時，因為猶太人不願讓新娘離開他們，只想抓住不放。《雅歌》就是在安息日的上下文寫的。

三十四年前，麥凱比將安息日視為我們對於工作這個偶像崇拜的抗議，也表達我們拒絕在此偶像崇拜中尋找自己的身分。對許多人或許仍是如此，但那種特定的偶像崇拜已不具吸引力。我們社會中愈來愈大的易變性，讓許多人不太可能藉著工作了解他們自己。工作變成一個不安的來源，對工作的戒絕也許會變成我們在流動且不安的世界中，對於最持久之事——也就是天主與人類在基督內的婚姻的慶祝。我們如何能在主日的慶祝中，體現出那樣的忠信呢？當柴契爾夫人政府告訴大家，騎上自行車跑遍全國找工作，找好學校以及負擔得起的房屋，本堂往往只能成為一個暫時性的團體。我們又如何能成為天主永遠忠信的標記呢？

主日彌撒的義務當然是忠信的標記。這通常只被視為我們自由的約束，一種必須遵守的常規，來自高層「權威」的勉強。這被視為典型的天主教守法主義，也是一種控制的文化，總是告訴大家，他們必須做什麼。難道我們不可以將之視為在此動盪不安的世界中，一個穩定歸屬的標記嗎？我們有為母親慶生的義務，但不會視之為約束，而只會當作我們與母親的一種聯繫，因為這不是一個外在的義務，好像在住宅區開車不允許時速超過 30 英里一般。事實上，這表達出自己是怎樣的一個人。義務和宗教均來自一個代表「相繫」的根。義務是我們與他人持續關係的表達，也是賦予我們力量與認同的那些恆久忠信的標記。

《申命紀》十誡的版本，直接將安息日與從奴役中解放相連：「你應記得：你在埃及地也曾做過奴隸，上主你的天主以大能的手和伸展的臂，將你從那裡領出來；為此，上主你的天主吩咐你守安息日」（申五 15）。以色列從奴役中解脫，而與

其天主相繫。這些是不會束縛住我們的連繫，卻讓我們有回家的感覺。這些緊密相連的關係，突顯出歐瑟亞的這番話：

當以色列尚在童年時，我就愛了他；
從在埃及時，我就召他為我的兒子。
可是我愈呼喚他們，
他們愈遠離我，
去給巴耳獻祭，
向偶像進香。
是我教了厄弗辣因邁步，
雙臂抱了他們，
但他們卻不理會是我照顧了他們。
是我用仁慈的繩索，
用愛情的帶子牽著他們，
對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的慈親，
俯身餵養他們（歐十一 1-4）。

以色列是從埃及的束縛中解脫，在仁慈的繩索與愛情的帶子中，尋獲其家鄉。我記得自己小時候和父母一起去度假，到了度假住處，第一件事是找到最近的天主堂，問清楚彌撒的時間。在這流動的世界裡，我們沒有持久的城市，不停的變換位置，這個義務當然是我們歸屬感的一種表達。我們無論在哪裡，都有權利去當地本堂，參與這個是陌生人也是弟兄姐妹的聚會。因為我們遠離天國，任何感恩祭都是一個家的標記，可以說我們屬於聖事所有的慶祝。當我做修會總會長時，花了八個月的時間，到一百多個國家，去訪視弟兄姐妹。無論我在哪裡，每

天的感恩祭都是返鄉的時刻。

理查·桑內特（Richard Sennet）寫道：「變換快速的關係比長期的關係对大家更有用」（註11）。這在歐洲衍生出一種宗教，被葛莉絲·戴維描述為「沒有歸屬感的信仰」（註12），除了北歐人所具有的顯然是沒有信仰的歸屬感！我們是可以在一個偌大的宗教超市裡，挑選本堂、教派和宗教的消費者。如果各個教會要得到「終生價值」，便必須贏得我們週復一週的支持。在這樣的上下文，我們對主日義務的經驗，既不當它是守法主義，也不是約束我的自由，好像來自權威的一種壓力。事實上，這是一個標記，讓我在與其子民結合的天主內發現可靠的根源。因為在基督內的天主自己與人類緊密相連，我們因此得以解放而在天主內歸屬於人類。誠如桑內特所寫的，變換快速的關係對我更有用，這或許是真的，但一個有信仰的人，是蒙召超越對自己有利的考量，因為一切用處都是由天主判斷。我的生活可能千頭萬緒，受到不同熱忱和興趣的影響，但主日感恩祭為我週而復始回歸天主的生命帶來光明。安息日讓人回想起萬物的意義，也是做一個基督徒的意義。

「去玩吧」

對許多人來說，工作是個折磨，毫無樂趣可言。安息日為他們當然是放下工具，可以休息的時間，就像天主完成創造後，第七天休息一樣。以色列的近鄰也都有他們關於創造的故事，說到人類如何受造侍奉眾神。眾神懶洋洋地靠在舒服的沙發上，聞著祭品的馨香，又享受著他們的美酒，而人類正舉步維艱，忙著補給餐飲。

依據《吉爾迦美什史詩》（*Epic of Gilgamesh*）的說法，以色列人流放巴比倫的時期，應該已經遇到過這種情形，較小的神慣於侍候較大的神，但有一天他們忍無可忍，就持續罷工，並抱怨可怕的工時和生活條件。於是，大神創造了人類，好讓小神也可以休息。做神是要休息，做人就是做奴僕。因此，當聖經故事說到天主如何邀請我們分享祂的休息時間，就像個富人叫他的管家不要服侍用餐，過來坐下，和他一起喝一杯紅酒。安息日是一個標記，表達出我們終究都不是奴隸，既不是工作的奴隸，也不是任何人的奴隸，甚至不是天主的奴隸。同時，安息日象徵每一個人的尊嚴，因為每個人都蒙天主召喚分享祂的生命。一週共享的休息日遭破壞，表達出我們社會不承認大家最終共享的尊嚴。我們繼續不斷地生產與消費。有一個俄羅斯諺語說：「工作不能使你致富，只會讓你彎腰。」安息日召喚我們重新站直起來。

對有些年輕人而言，工作的意義正在改變。他們逐漸將工作視為一種休閒。當他們的父母去工作時，他們跑去玩。的確，我們都是這個多變遊戲場中的「遊戲者」。雷夫金寫到，企業界年輕的一代被稱為「多重角色」，因為他們屬於「一個戲劇性甚於意識形態的世界，也是趨向遊戲性格甚於工作性格的世界」（註13）。如果福特是固有老資本主義的典型工業，那麼好萊塢就是新的典型工業。一切事業都是表演事業。「經濟正在從巨型工廠轉變為大型劇院」（註14）。這有一部分因為所謂「文化產物」現在是西方最大的工業。在美國，文化產物已接管成為主要雇主。不過，各種形式的生產都是以好萊塢提供的模式為基礎。我再引述雷夫金的話：「當資本主義的製造面以輸出為特徵，文化面則以演出為特徵。」管理顧問湯姆·畢德士

(Tom Peters) 主張說：「每個人都投入娛樂事業，實在是誇大的說法。」無可否認，從這個角度去看工作，或許仍然是少數人，且幾乎都是年輕的西方人，但為大多數人來說，這可能是未來人類的一個標記。賽局理論正迅速擴展，且帶給我們愈來愈複雜的電腦遊戲，讓無數年輕人耗費大量的時間，甚至在中國亦復如此。賽局理論不只讓小孩浪費時間，也引起哲學家、教育家、管理顧問、軍事戰略家對它產生興趣。幾乎每個人都陷進去了！

在這個新世界，購物主要不是購買東西，而是參與「零售戲劇」。新的大型購物中心設計成娛樂場所，讓你可以享受有趣的經驗，好像既住在夢幻世界，又悠遊於實際的現實中。在美國，它們被稱為「目標娛樂中心」（註15）。愈來愈大的社會緊張圍繞著那些獲准進入這個遊樂世界的人，因為他們受到保障，窮人則被排除在私人空間之外，唯恐他們只會破壞遊戲。

如果去探討這何以是個典型的例子，會花太長的時間。總之，對人類的未來喪失信心肯定是一個因素。「現今世代」（Now Generation）不再有在世間創造樂園的夢想。老資本主義的工作倫理，建基於延遲的滿足感。再來引述包曼的話：

在「滿足感延遲」的情況下，延遲（字面上是拖到明天之意）讓耕地與播種勝過收成莊稼、投資勝過獲利、儲蓄勝過花費、自我犧牲勝過自我放縱、工作勝過消費……愈嚴格的自制，可能最後給自我放縱愈大的機會。要儲蓄，因為儲蓄愈多，你才能花費愈多。要工作，因為你工作愈多，才會消費愈多（註16）。

然而，對未來喪失信心，改變了我們對工作的看法。工作不再是對人類進步的貢獻，因而也不再是倫理義務，而只是目前可能過的生活而已。這是「現今世代」。為什麼延遲滿足感？吃喝玩樂吧！因為你明天可能會死，或至少會失業。工作不再能構築你的生活，賦予你身分以及承諾未來。只要你辦得到，現在就是玩樂的時候。誰知道會發生什麼事呢！

在這樣的社會裡，安息日的慶祝能代表什麼意義？當工作愈來愈被視為一種玩樂，放下工作又有何意義呢？本章開始提到，以邁瑞特斯和他的朋友，於 304 年在北非，為遵守安息日而被判死刑，真所謂「沒有主日，我們無法生活。」203 年，更早一百零一年前，也是在北非，蓓蓓（Perpetua）和芬莉（Felicity）這兩位年輕的女性，和她們的同伴也同樣被捕，並為了做基督徒而被判死刑，丟給野獸。男人是給可怕的豹和熊，蓓蓓和芬莉是女人，所以要面對瘋狂的小母牛！事實上，這是羅馬帝國最普遍慣用的娛樂手法。這簡直無異為第三世紀的獨裁者！

在他們死前不久，其中一位同伴有一個神視，看到他們升上天堂，那裡像牛津大學有樹有花的校園，天使迎接他們，說：「他們在這裡，他們在這裡！」又有一位長者對他們說：「去玩吧！」蓓蓓說：「現在的我比在肉身內的我更快樂。」（註 17）。在底下競技場上演的遊戲，蓓蓓和芬莉將成為受害者，和他們將在天堂玩的遊戲，兩者間很明顯地有一個對比。在競技場上的遊戲，是天堂真正遊戲的一種醜陋歪曲的迴響。

在我們社會中，有許多事業都變成表演事業，娛樂的這種爆發力似乎是在緬懷基督徒樂園的承諾，不是誠如耶肋米亞所言：那時「處女必歡欣鼓舞，老幼必相聚同樂，因為我將使他們的悲哀變成喜樂，使他們由自己的憂苦中獲得安慰歡樂」（三

一 13)？對一個已失去天堂希望的世代來說，迪士尼樂園是我們夢想最後的迴響嗎？我們真是用幻想代替希望，以現實取代末世啊！

或許真正的遊戲和虛假的遊戲之間的區別，正是在於其相互關係。在競技場上，大家以目睹蓓蓓和芬莉被野獸吃掉為娛樂。他們是觀眾，站在一旁觀看，然後離去。這和樂園的相互關係形成對比，我們在樂園將認清也被認清。誠如聖保祿所言：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」（格前十三 12）。

除了有名和有錢的人之外，娛樂為一切人只是做個觀眾。我們常看螢幕：電視螢幕、電影螢幕、電腦螢幕。我們觀看，但不會被認清。電腦愈來愈多互動性是真的，但即使如此，我們仍可決定自己被認清多少。似乎唯有在螢幕上才是真實的，好像電視賦予存在似的。尚·布希亞（Jean Baudrillard）寫道：「今天我們活在螢幕、介面……以及網際網路想像的世界裡。我們所有的機器都是螢幕，我們也快變成了螢幕……我們生活處處都已在「一種現實『美麗的』錯覺中」（註 18）。

觀眾不會被看到，也因而不會受傷害。這就像羅馬競技場的遊戲中，觀眾是殘酷的，他們安全地看著蓓蓓和芬莉，以及他們的朋友，被丟給野獸。或者這也可能像偷窺狂一樣不會受傷害，他們觀看春光，卻不會有被任何人反觀的威脅。如蘇珊·葛瑞芬（Susan Griffin）寫道：「最重要的是，偷窺狂必須觀看而沒有感覺。他保持安全距離，不必流汗，春光照也不會因汗水而閃閃發光。他不會為現實所動，然而在他腦海裡，他會認為自己擁有現實。因為他支配他所製造的這些畫面，且按照他

的意願去塑造它們」(註 19)。在阿布葛拉布監獄中，殘酷與春光正巧是犯人受到性的屈辱最可怕的寫照。

安息日的許諾是不一樣的注視。我們將看見天主，並在天主的注視中歇息。西默盎來到聖殿，看見嬰孩耶穌，便得到安息，說：「主啊！現在可照你的話，放你的僕人平安去了！因為我親眼看見了你的救援，即你在萬民之前早準備好的：為作啟示異邦的光明，你百姓以色列的榮耀」(路二 29-32)。這是對真福景象小小的期望。

然後我們也會被看見，而觀眾則拒絕讓自己曝光。當他或她被看見時，他們會選擇以怎樣的面目出現。如同我在第三章中指出，我們基督徒的信心，在於我們可以安憩在天主的注視中。羅雲·威廉斯認為，這最終是解放性的注視，因為是我們造物主的注視，和祂在一起我們可以沒有對抗與競爭。天主是「不與人競爭的另一位，和祂在一起我不必也不能討價還價，祂是超越暴力的另一位，這不會被人迴避或轉面不顧的注視，卻也沒有尋求利益」(註 20)。他指出東正教的畫像，很少畫成看著我們的。我們活在仁慈的注視中。他寫道：

看著畫像的人被邀請(被指引?)，不要再做一個觀察靜止現象的中介：畫作的風格堅持它自己的活躍性，它對觀看者的「壓迫」是：散發光明，而非接受光明；聚集並導引它的活力，而非從一個無形的聚合點散播活力。這在畫基督眼神的插畫家的描繪中，或是聖人(沒見過聖人有側面畫像)都表露無遺。當透視畫法「壓迫」觀看者的眼睛，畫像人物的眼神栩栩如生地搜尋、吸引注意。觀看畫像的技巧，也就是

「閱讀」它們的訓練，的確是一種讓你自己被認清、
被閱讀的怪異技巧（註21）。



因此，我們的希望是，能安息在注視的相互關係中，即認清與被認清的相互關係中。我所知道這一類最可愛的一幅畫像，是在布魯日葛洛林博物館（Groeninge Museum）中「卡農的聖母」（The Madonna with Canon van der Paele）。卡農摘下他那副用來看書的眼鏡，如此才能以純肉眼去凝視嬰孩耶穌。他從一種典型現代透過鏡片去看書的眼神，轉變為另一種注視，凝視著能以純肉眼去看的上主的面龐。耶穌被轉向他，以格外專注的眼光回以注視。聖母在那裡，也看向卡農，有如在幫著鼓舞這一幕眼神的相遇。她抱著耶穌，好讓孩子能注視卡農，她自己也能看著卡農。聖喬治（St. George）在右邊，正式引見卡農。聖喬治指向卡農，卻看著嬰孩。同時，有聖唐納安（St. Donatien）

在旁觀看全景。所以整幅畫是由這些相互的凝視交織在一起，全都將焦點放在嬰孩身上。嬰孩耶穌開啟了一個空間，讓所有人都能在其中自由地安息在彼此的凝視中。

這對我們安息日的慶祝說了什麼呢？現代團體往往是大家共享場景中的一羣人，譬如一起看戲的臨時團體，大家因為是同一事件的觀眾而聚在一起，有些人可能是為了歌劇，另一些人是為了足球賽。齊格蒙·包曼稱這些為「衣帽間團體」或「嘉年華會團體」。當曲終人散時，你又回到衣帽間，換掉特殊場合穿的華服或是足球裝，穿上平常的衣服，重新回到人羣。旁觀者的身分會消解團體深層的聯繫。這在本質上是馬克思對基督宗教的批評。我們的感恩祭像這樣嗎？在一個短短共聚的場面中，和大家一起唱聖歌，對講道者的笑話發出笑聲，快快地喝一杯茶，然後離去，重回冷淡寂寞的日子？

我們所期待的安憩在天主內，當然不只是藉著放下工作，不也著重在彼此見面的品質嗎？我們需要休閒的時刻，可以安詳地讓自己赤裸裸地在天主面前，也在我們所愛的人眼中。我們要花時間表露出自己，讓我們從自己的複雜與矛盾中，還能被別人認清。你不能在很短的時間內，呈現出你自己，而需要彼此以及和家人、朋友、修道團體，共度安息日，讓我們逐漸有能見度，對仁慈的關注有信心。譬如：我們在道明會發願時，會懇求天主與弟兄們的憐憫。唯有信任仁慈的注視，與寬恕的眼神，我們才能勇於共同生活在一起。這表示要付出時間，才會說出自己是怎樣的人，並知道誰是我們的夥伴。我們也需要時間，在別人的眼中，發現我有價值，我的生命有重心與意義。被愛是以某種方式被看見，甚於對別人有用，使人開心，或是有魅力。當然被看見並不是當作一個物體，而是作為一個主體，

因為一個人也會對別人回以注視。

我們不只是從一週忙亂的工作中得到休息，也是從每天生活的表演事業、從做一個觀眾、從戴著面具以及玩空洞的遊戲當中得到安息。這樣的安息也在另一個人的靜默中，因為對他而言，一個人不只是「別人」，而是另一個「我」。英國熙篤會的里沃·埃爾雷得，在其《靈性友誼》（*Spiritual Friendship*）中，開宗明義寫道：「你和我，我們在這裡，並希望基督是在我們中間的第三人。現在沒有任何人打擾我們，也沒有人打斷我們親切的閒談，沒有人喋喋不休或任何噪音，潛入這愉悅的靜獨。現在來吧，我所愛的，敞開你的心，盡情細訴，並讓我們優雅地接納此時、此地以及閒暇的恩惠」（註22）。

天主邀請我們分享祂的休息。根據奧斯定的看法，這休息就是天主自己。他在《懺悔錄》中寫道：「哦，天主為了祢自己，在祢工作結束的第七天，就是要休息，這是非常好的事。因此祢可以藉祢書中的聲音（聖經），預先向我們說話，告訴我們工作結束時，因為祢已將『非常好的事』賜予我們，我們也可以在永生的安息日裡，在祢內休息」（註23）。

不過，奧斯定的老師安博則說，天主也在我們內休息。在神聖的星期六，這介於死亡與復活之間的安息日，讓我們讀一讀安博這些美妙的話語：

現在第六天完成了，世界上所有的工作都結束了……當然現在是我們靜默的時候了，因為天主現在從祂創造世界的工作休息下來了。祂在人性深處，即人性的心思念慮與決心中尋獲安息，因為祂以理性的力量創造了人類，也就是創造人類肖似祂，讓人類努力

追求美德，渴求天上恩寵。天主在此找到安慰，如祂自己作證，說：「他是謙遜、平靜的，且對我的話充滿敬畏，除了在他內，我會在誰身上找到安息呢？」我感謝上主，我們的天主，祂成就了如此的工作，好能在其中得到安息。祂創造了天，但我沒有讀到祂接著就休息了。祂創造了地，但我沒有讀到祂接著就休息了。祂創造了太陽、月亮和星辰，但我也沒有讀到祂就此得到安息。我讀到的是這樣：祂創造了人類，然後祂在一個祂能夠寬恕他犯罪的人身上尋獲安息（註24）。



結語

為什麼要做基督徒？我對這個問題最初的反應相當不以為意。除了基督宗教是真實的之外，根本沒有其他理由。如果我們的信仰是真實的，天主就是萬事萬物的根由，走向這一位乃是我們的目的地與幸福。

誠如我所說過的，道明會吸引我，因為它的座右銘是靜觀真理。我對「真理」這個詞的意義，最初的理解十分天真。第一次去道明會時，除了為我開門的伯鐸修士外，遇到的第一位道明會士是省會長。我不斷地問他教會有關真理的道理，而他其實只想聊聊足球，所以八成對我有些懊惱。我記得早餐前，在樓梯間遇見大神學家恩斯（Cornelius Ernst），我就攔住他，問他聖母升天的道理，從何種意義來看是真實的？聖母現在在哪裡？她花了多久的時間升天？我想，我一定讓我的弟兄們快抓狂了。

基督宗教的屹立或沒落，在於它所主張的真理。不過，常有人提出複雜的問題，想要了解這些主張在何種意義下是真實

的，那就不是我在這本書中要去探討的問題了。其實，它們不只是平鋪直敘的事實。我們的信仰是透過並超越這些論述，而達於天主超越言語的奧祕。我們的言語是朝向超越言語的目標而去。我的意思是，它們有如箭一般朝向我們看不到的地方而去，我們將它們射向黑暗。唯有以朝向天主而去的生命為上下文，才能了解這些有關天主的論述。在超越生命本身的上下文之外去看這些天主的論述，恐怕意義不大，好比箭從未以弓發射出去，無法令任何人信服，也毫無權威可言。我們可以盡情地談論愛、自由和希望，但如果在我們的生活裡沒有任何跡象，一切不過是枉然。

因此，教會的挑戰是，成為一個有說服力地講論天主的團體，也就是說是一個具有仁慈、互愛、喜樂和自由的地方。如果別人看我們是膽小的人，害怕世界也彼此畏懼，那麼有誰要相信我們說的話呢？我們生活中有某種古怪，會令人不解，引人好奇。從某方面來說，我們應該非常與眾不同，如致〈迪奧聶特書信〉所表達的，才會讓大家不得不自問，我們的生活有何意義。當然，我們生活的意義就是天主。但這完全不是要表達，我們基督徒都非常好，甚至比其他人優越，所以我們才能為福音作證。那正好不是耶穌所要建立的一種團體，因為祂召喚罪人、軟弱的人、卑微的人。

在本書的結尾，我們是否比較清楚天主如何召喚我們與眾不同？我並無意去發掘基督徒獨一無二的特質。不過，出乎我意料的是，有某個焦點出現了，那就是我們已經看過不少的一個自在的觀念。天主如何召喚我們成為自在的人，顯然遠超過我們的想像，包括成為一個在形體上，也在天國內自在的人。教會是一個中點，應該幫助我們在這兩方面愈來愈自在，在受

到根的衝擊的世界裡，為人類提供一個綠洲。

「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」天主成為在形體上和我們一樣。我們可以說，耶穌甚至比我們更在形體上成為一個人，具有裸裎相見的自在，包括身體與靈魂的自在，完全不戴面具。最後耶穌只有將自己交付給我們，「這是我的身體，將為你們而犧牲」，因為祂首先接納自己是從天父而來的一份禮物。

我們受邀同樣去做。在一個反身體的文化裡，透過它對性的輕視以及無限渴望的培養，我們可以從接納自己的身體開始，無論自己是瘦或胖、年輕或年老、男性或女性，最後都是會死亡的。讓我們再想起《遺愛基列》裡牧師對他兒子說的話：「我想你並不比多數孩子更好看，不過真是個相貌美好的男孩，有些清瘦，看起來清清爽爽且彬彬有禮。一切都好，最重要的是，我所愛的也就是你整個人。」本書多次提到從幻想中解放、腳踏實地、在我們自己內以及對自己感到自在。

天主在此時此處的聖事內與我們相遇，接納我們生命中的一切夢想：出生與死亡、吃吃喝喝、性與治癒。前往天國的朝聖之旅由此出發，這也是最真實的我們。有關形體的存在：創造、降生、聖事、從死者中復活，都建基於我們的血肉之軀，除非我們對這一切美善有清楚的領悟，否則也看不出大部分基督宗教的教義有什麼道理。同時，我們希望的是，那些我們可以自在地裸裎相見的人，也會感到受邀自在地與我們裸裎相見，並在我們眼中發現，我們不會吞沒他們，也不會看不起他們，而是對他們的獨特性倍加珍視。

我們也看過，我們受造為了天主的國，這難以想像的家鄉。我們嚮往一個普世性的家庭，也就是天主教字面的意義，由此

可見沒有任何人是排除在外的。讓我們的語言藉著天主聖言得以開放擴展，並淨化我們語言中輕蔑與支配的意味，我們才會接受這份家鄉的禮物。天主對依撒意亞說：「拓展你帳幕的空位，伸展你住所的帷幔，不必顧忌！拉長你的繩索，堅固你的木樑！」如果從幻想中解放，讓我們腳踏實地，那麼我們的想像力才及於天國。

身體的獨特性與天國的普世性，巧妙地在聖體聖事內相輔相成。這個禮物是一個非常獨特的身體，為我們開啟天國無限寬廣的空間。耶穌走的是一條窄路，經過死亡與復活，也是通往天國開闊牧場的途徑，並為「你們和眾人」而犧牲。如果教會要成為天國較具說服力的見證，就必須成為一個讓人自在的家，無論我們是怎樣的人，做過什麼事，別人在這個家中遇見我們，都會感受到歡迎他們返鄉。

誠如杜明（Toulmin）指出，三十年戰爭期間基督教國家的分裂，始終影響教會（註1）。在現代基督宗教的發展，也是現代化的發展中，這是一個相當關鍵的時刻，當然還有其他關鍵時刻。他認為這造成基督宗教有緊張、懷疑的傾向，易於盲從因襲，比較不敢提出艱澀的問題或是作深度的論辯。總之，其中有太多的畏懼。

如果要支持那些走向天主的人，幫助朝聖者邁向我們最後的家鄉，我們就需要多給彼此一些勇氣。如果我們對五旬節聖神傾注於教會有多一點的信心，那麼我們當然就能彼此輕鬆以待。我們也不需要擔心，是否會因為那些被視為過於保守者的僵化，或是因為那些被視為過於自由者混亂的靈感，而使教會走向沉淪。我們也不至於非逐出那些和我們意見相左的人不可。在拿破崙的時代，有一個人去見教廷國務卿岡薩威樞機（Cardinal

Consalvi)，向他說：「樞機閣下，現在情況非常嚴重，因為拿破崙有意摧毀教會。」樞機回答他說：「那可是連我們都做不到的啊！」

我們必須多給彼此一些勇氣，放棄共謀沉默的權力，即所謂墳墓的權力。我們可以拒絕那種自動審查的機制，好像只要有人說了真話，總是令人害怕別人會怎麼想。「你們心裡不要煩亂；你們要信賴天主，也要信賴我」（若十四1）。我們可以一起享受安息日的時刻，甚至此時即可共享天主自己的安息。

註釋

前言

1. S. Hauerwas, *Sanctify the Time*, Edinburgh 1998, 頁 38, 摘自 *Growth or Decline*, Notre Dame 1951,
2. 譯 Alexander Roberts and James Donaldson, Ante-Nicene Church Library, Edinburgh 1867, Vol. 1, 頁 307。也可參閱《當為世界之魂——初世紀基督徒靈修文選》(台北:光啟文化, 2006), 頁 12。
3. Yves Lambert, 'A Turning Point in Religious Evolution in Europe' in *The Journal of Contemporary Religion*, Vol. 19, No. 1, 2004, 頁 29-45。
4. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000, 頁 3。
5. 參 Simon Tugwell OP, *Human Immortality and the Redemption of Death*, London 1990, 頁 171。
6. *Summa Theologiae* II. II. 1. 2. ad 2。《神學大全》, 台南: 多明我出版社與碧岳學社聯合出版, 2008。

第一章

1. Paris 2003. 《陪我走到世界的盡頭》, 台北: 方智, 2005。
2. Paris 2002. 《最後十二天的生命之旅》, 台北: 方智, 2004。
3. 《神學大全》II. II q. 17. 1。
4. *De fide, spe et charitate, liber II, caput IV, 1* 摘自 J. Piepper, *On Hope*, San Francisco 1977, 頁 50。
5. London 2005, 譯自 El Paraíso en la otra esquina, Madrid 2000. 《天堂在另一個街角》, 台北: 聯經, 2008。
6. 摘自 A. N. Wilson, *The Victorians*, London 2002, 頁 85。
7. Edinburgh 2001.
8. *The Myths of Time: From St. Augustine to American Beauty*, London 2004, 頁 99。
9. London 2004.

10. Rayment-Pickard, 同前, 頁 119。
11. Michael Northcote, 參《紐約時代雜誌》‘The Triumph or Imperial Politics’ *The Tablet*, 2004 年 11 月 6 日, 頁 4。
12. 有關此理論請參本書作者所撰寫的: ‘The Coming of the Son of Man: Mark’s gospel and the subversion of the apocalyptic imagination’, *Language, Meaning and God: Essays in Honour of Herbert McCabe OP*, Brian Davies OP 編, London 1987, 頁 176-189。
13. Seamus Heaney 引述 *Redress of Poetry*, London and New York 1995, 頁 4。
14. *Discourses Addressed to Thalassius Quaestio 63*, 譯自每日頌禱。
15. *Liquid Modernity*, Cambridge 2000. 《流動的現代性》, 上海: 上海三聯, 2002。
16. Scott Lash and John Urry, *Economics of Signs and Space*, London 1994, 頁 222。
17. *St. Francis of Assisi*, London 1939, 頁 106。
18. 第五幕第 1 段。
19. *Open to Judgment*, London 1994, 頁 100。
20. *The Times*, 2005 年 4 月 9 日。
21. ‘Shared Despair’, *The Furrow*, 2002 年 5 月, 頁 261。
22. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movement*, New York, 1951, 頁 18。
23. Jeffrey Sachs, *The End of Poverty, How We Can Make it Happen in Our Lifetime*, London, 2005.
24. Isak Dineson, quoted by Raimond Gaita, *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*, London, 1998, 頁 98。
25. 莎士比亞《馬克白》, 第五章第 5 段。
26. D. H Lawrence, ‘The Optimist’, Rayment-Pickard 擴錄, 同前, 頁 11。
27. Allan White OP 的講道辭 ‘*The Acts of the Provincial Chapter of the English Province of the Order of Preachers*’, Oxford 2000, 頁 66。
28. Hugh Rayment-Pickard, 同前, 頁 16。
29. De Genesis 8, 26, 48.
30. *The Portal of the Mystery of Hope*, 譯自 D. J. Schindler Jr., Edinburgh 1996, 頁 23。

31. Grace Davie, 同上, 頁 61f。
32. R. Harries 引述 *Art and the Beauty of God: A Christian Understanding*, London 1993, 頁 4。
33. *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* London 1989, 頁 202。
34. Steiner 摘錄, 同上, 頁 228。
35. 例如 Brian Green, *The Elegant Universe*, New York 1999。
36. BBC 第四頻道 'Frontiers', 2005 年 5 月 11 日 Peter Evans 主講。
37. Ed. George Potter and Evelyn Simpson, *The Sermons of John Donne*, Berkeley 1953-62, 卷 8, 頁 191。
38. Emily Dickinson, *The Complete Poems*, ed. Thomas H. Johnson, London and Boston 1975, 254, 頁 116。

第二章

1. 'The Garden of Love', *Complete Works*, ed. Geoffrey Keynes 編, Oxford 1969, 頁 215。
2. *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, 頁 35。
3. 引述克瓦米·安東尼·阿皮亞 (Kwame Anthony Appiah) 的 *The Ethics of Identity*, Princeton, 頁 60。
4. J. Pes. 10. 37b. 56, J. Jeremias 摘自 *Eucharistic Words of Jesus* 修訂本, London 1964, 頁 26。
5. *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, London 2003, 頁 437。
6. 道明會賀伯特·麥凱比 (Herbert McCabe) 所著的 *Law, Love and Language*, London 2003, 頁 159。
7. 同上, 頁 170。
8. *If This is a Man*, London 1979, 頁 33。
9. Charles Nicolle, *Leonardo da Vinci: The Flights of the Minds*, London 2004, 頁 297。
10. *De natura et gratia* xxix 33, 羅雲·威廉斯 (Rowan Williams) 摘自 *Silence and Honey Cakes: The Wisdom of the Desert*, Oxford 2003, 頁 44。
11. R. Girard, *Violence and the Sacred*, London 1997 etc.; James Alison, *Knowing Jesus*, London 1993 etc.

12. 同上，頁 47。
13. 頁 5。
14. *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame 1966，頁 29。
15. 33 節。
16. *Faith Seeking*, London 2000, xi.
17. Donald Nicholl, *Holiness*, London 1981，頁 35。
18. Paul Strathern, *The Medici: Godfathers of the Renaissance*, London 2003，頁 124。
19. 摘自《泰晤士報文學評論增刊》（*Times Literary Supplement*），2002 年 3 月 15 日。
20. 《神學大全》引言 1a. 2ae。
21. Hugo Gryn with Naomi Gryn, *Chasing Shadows*, London 2000，頁 233。
22. *Law, Love and Language*，頁 61。
23. Gerard Manley Hopkins, 'As kingfishers catch fire', *Complete Poems*, Oxford 1948，頁 95。
24. 同前，註 14，頁 149。
25. *Silence and Honey Cakes*, Oxford 2003，頁 55。
26. *These Black Stars*, Dublin 2003，頁 22。
27. *The Heart Must Break: Burma-Democracy and Truth*, London 2001，頁 116。
28. *The Long Walk to Freedom*, London 1994，頁 750。《漫漫自由路》，台北：天堃出版，1995。
29. *Ethics*, Eberhard Bethge 編，London 1955。

第三章

1. Fergus Fleming, *The Sword and the Cross*, London 2003，頁 235f。
2. *The Redress of Poetry*, New York 1995，頁 153。
3. *Agape and Eros*, Philip S. Watson 譯，London 1982。《歷代基督教愛觀研究》二冊，香港：中華信義會書報社，1950-1952。
4. Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, London

- 2003，頁 600。
5. 引自 V. Bourke 的 *Joy in Augustine's Ethics*, Villanova 1979，頁 145。
 6. Herbert McCabe OP, *The Good Life*, London, 2005，頁 50。
 7. Seamus Heaney 及 Ted Hughes 合編，*The Rattle Bag*, London 1982，頁 248。
 8. 《神學大全》I. II. 13. 6。
 9. 摘自道明會 Paul Murray 的‘Dominicans and Happiness’ *Dominican Ashram*, 2000 年 9 月，頁 120-42。
 10. London, 2001，頁 542。
 11. *Vitae Iratrum III 42*，道明會 Simon Tugwell 摘自 *The Way of the Preacher*, London, 1979，頁 62。
 12. New York 2003.
 13. Sermon 256，譯自每日頌禱。
 14. ‘On Fairy Stories’，出自 *Tolkien Reader*, New York 1966，頁 70。
 15. Sermon 18, in F. Pfeiffer, Aalen 1962, 摘自 Murray, 同前，頁 132。
 16. 道明會 Mary O'Driscoll 著：*St. Catherine of Siena: Passion for the Truth, Compassion for Humanity*, New York 1993，頁 33。
 17. Ciuliana Cavallini OP, *Catherine of Siena*, London 1998，頁 29。
 18. 《神學大全》I. 26。
 19. *Orthodoxy* 的最後幾句話。
 20. Jonathan Sacks 著：*Celebrating Life: Finding Happiness in Unexpected Places*, London 2000，頁 148。
 21. *God, Christ and Us*, London 2004，頁 109。
 22. 這段話的參考資料無法尋獲。
 23. 《聖詠》三十二首，每日頌禱講道 1. 8。
 24. *The Brothers of Karamazov*, A. H MacAndrew 譯，New York 1972，頁 436。《卡拉馬助夫兄弟》，台北：聯經，2004。
 25. *The New Wine of Dominican Spirituality: A Drink Called Happiness*, London 2005，感謝多處引述此書。
 26. *Early Dominicans*, New York 1982，頁 391。

27. 道明會 Simon Tugwell 著： *The Way of the Preacher*, London 1979, 頁 57。
28. *The New Wine of Dominican Spirituality*.
29. Letter 35, Kathleen Pound 譯自 *Love Among the Saints*, London 1958, 頁 17。
30. Letter 208, in *Lettere di santa Caterina da Siena*, 卷三, P. Misciattelli 編, Florence 1940, 頁 212。
31. 同上, Letter 29, 頁 108。
32. *Gilead*, New York 2004, 頁 52, 136, 237。《遺愛基列》，台北：天培出版社，2006。
33. *The Changing Face of Priesthood: Reflections on the Priest's Crisis of Soul*, Collegeville 2000, 參第四章 'Facing the unconscious'。
34. *Journal d'un théologien 1946-1956*, Paris 2000, 頁 425。
35. 第五幕第三場。
36. *Confessions* 第十章 23 節。《懺悔錄》，台北：光啟文化，2001。
37. Ed. John Hayward, *Complete Poetry and Selected Verse*, London 1949, 頁 293。
38. De Virginitate XIII 1, 15f, 摘自道明會 Simon Tugwell 的 *The Way of the Preacher*, London 1979, 頁 92。
39. *Euchologion Serapionis* 12, 4。
40. Martha Nussbaum 摘自 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 頁 671。
41. *La condition ouvrière*, Paris 1951, 頁 28。
42. 'The Little Flowers', New York 1910, 頁 114。
43. 'Auguries of Innocence' in *Blake: Complete Works*, Geoffrey Keynes 編, Oxford 1969, 頁 432。
44. Neil MacGregor with Eriak Langmuir, *Seeing Salvation: Images of Christ in Art*, London 2000, 頁 115。
45. 參 David F. Ford 的 *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge 1999, 尤其是第八章 'The face on the cross and the worship of God'。
46. *The Joy of God*, London 1979, 頁 47。

第四章

1. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Oxford 1966, 頁 258。約翰·班揚著,《天路歷程》,台北:主流,2007。
2. 《致羅馬人書》第二章第一節,譯自每日頌禱。
3. *Screwtape Letters*, London 1942, 頁 148。《大榔頭寫給蠹木的煽情書》,台北:道聲,2002。
4. *Anil's Ghost*, Michael Ondaatje 著, London 2001, 頁 135。《菩薩凝視的島嶼》,台北:大塊文化,2002。
5. 《神學大全》II. II. 123. 1。
6. *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame 1966, 頁 117。
7. 多瑪斯·阿奎那《神學大全》介紹, Thomas Gilby, OP 編, 卷四十二 (2a2ae 123-40), London 1966, 頁 xxiii。
8. 'The Poet and the Cheese' in *A Miscellany of Men*, eBook#2015, Gutenberg project, 1999 發表。
9. II. ii.
10. *Knowing Jesus*, London 1993, 頁 20。
11. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, 頁 76。
12. *Le courage du futur*, Paris 1980.
13. 'Le traité de la force dans la "Somme Théologique" de S Thomas d'Aquin', *Angelicum* 51, 1974, 頁 331-48。
14. Letter T159, to Ranieri, a friar in Pisa, Suzanne Noffke OP 摘自未出版的講詞 'Praising, Blessing, Preaching: Catherine throws down the Gauntlet', Molloy College, 2005 年 4 月 22 日。
15. *Syncretica* 6 摘自羅雲·威廉斯的 *Silence and Honey Cakes: The Wisdom of the Desert*, Oxford 2003, 頁 82。
16. *Parochial and Plain Sermons* IV. 22, 1882, 頁 319ff。
17. 《神學大全》II. II. 136. 4 ad 2。
18. 同前, 頁 153。
19. 《神學大全》II. II. 123. 10 ad 2。
20. William Blake, 同前, 頁 165。

21. Mary O'Driscoll OP, *Catherine of Siena: Passion for the Truth, Compassion for Humanity*, New York 1993, 頁 97。
22. Le Pere Lacordaire by Ch. de Montalembert, Paris 1862, Y. Congar 孔嘉摘自 'La liberte dans la de vie de Lacordaire', *Les Voies du Dieu vivant: Theologie et vie spirituelle*, Paris 1962, 頁 337。
23. *Orthodoxy*, London 1996, 頁 134。
24. 參註 105。
25. *Hope*, Catholic Truth Society, London 1987, 頁 24f。
26. 'All is well', *Facts of the Faith*, London 1919。
27. Michael Robson, *St. Francis of Assisi*, London 1997, 頁 260。
28. *Ricominciare: Nell'anima, nella Chiesa, nel mondo*, Genova 1999, 頁 68。
29. 參作者的 *Seven Last Words*, London 2004。《架上七言》，台南：聞道，2006。
30. *Hallowing the Time*, London 1980, 頁 106。
31. 摘自 Roy Hattersley 的 *The Edwardians*, London 2004, 頁 285。
32. 'The letter of Cuthbert on the death of St Bede the Venerable', 譯自每日誦禱。
33. 格後八 1-3, 道明會 Simon Tugwell 摘自 *Human Immortality and the Redemption of Death*, London 1990, 頁 88。
34. Tugwell 同上, 頁 87。
35. Cherie Booth QC 摘自, 'A Challenge to Justice', *Tablet*, 2005 年 6 月 11 日。
36. 莎士比亞《李爾王》第三幕第四段。
37. Gerard Manley Hopkins, 'That nature is a Heraclitean fire' *Poem and Prose*, introduced by W. G. Gardner, London 1953, 頁 66。

第五章

1. *Root shock: How Tearing Up City Neighborhoods Hurts America, and What We can Do About It*, New York 2004, 頁 226。
2. *Silence and Honey Cakes: The Wisdom of the Desert*, 頁 94。
3. Diarmaid MacCulloch, 同上, 頁 118。

4. C. S. Lewis, *Screwtape Letters*, London 1942, 頁 24f。
5. *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum 1941-43*, A. J. Pomerans 譯, London 1996, 頁 129。
6. *Ricominciare nell'anima, nella Chiesa, nel mondo*, Genova 1999, 頁 58, 本書作者所譯。
7. *L'Éternité si proche*, Paris 1995, 頁 102。
8. 《泰晤士報》2005 年 3 月 17 日, Michele Kirsch 文。
9. 12th Homily on the Eph to the Colossians, 譯自《每日誦禱》。
10. 《神學大全》II. II. 142. 1。
11. Roger Ruston, *Human Rights and the Image of God*, London 2004, 頁 245。
12. *The Four Loves*, London 1960, 頁 111。中譯引自《四種愛》, 梁永安譯, 台北: 立緒, 1998, 頁 146-147。
13. *Manikon Eros: Mad Crazy Love*, Dublin 2000, 頁 66。
14. *Law, Love and Language*, 頁 22。
15. Ed. Augustine Martin, *Complete Poems*, London 1990, 頁 211。中譯引自《葉慈詩選》, 楊牧編譯, 台北: 洪範, 2002, 頁 141。
16. 《神學大全》II. II. 151. 1。
17. Joseph Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame 1966, 頁 156。
18. 《神學大全》I. II. 34. 1。
19. Eugene F. Roger Jr. *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*, Oxford 1999。
20. 十四行詩 XXVII, 參 Paul Murray OP 的 'God' spy; Shakespeare and Religion', 《共融雜誌》(Communio), 2000 年冬季版, 頁 764-86。
21. 摘自 Herderman, 同前, 頁 87。
22. *Confession*, 卷一, 一章三節, R. S. Pine-Coffin 譯, London 1961, 頁 21。
23. John Mood, *Rilke on Love and Other Difficulties: Translations and Considerations of Rainer Maria Rilke*, New York 1993, 頁 27ff, Hederman 摘錄, 同前, 頁 81。
24. *Lost Icons*, Edinburgh 2000, 頁 153。
25. *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, Lewis Carroll 著,

Oxford 1971, 頁 234。

26. 出自 'I Sing the Body Electric', Martha C. Nussbaum 同前, 頁 660。
27. 'Flesh from the Butcher: How to distinguish eroticism from pornography', 《泰晤士報文學評論增刊》2005 年 4 月 15 日, 頁 11。
28. *Jesus, the Liberator of Desire*, New York 1989, 頁 105。
29. *Lost Icons*, 頁 156。
30. *Law, Love and Language*, 頁 92, 99。
31. 馬丁·蓋佛 (Martin Gayford) 與路西安·佛洛伊德 (Lucian Freud) 的對談, 《每日電訊報》(Daily Telegraph), 2002 年 5 月 18 日。
32. Ed. Bede Bailey, Aidan Bellenger and Simon Tugwell, *Letters of Bede Jarrett*, Downside and Blackfriars 1989, 頁 180。
33. Vivian Boland OP 摘自 'It Takes Three to Make a Love Story', *Priest and People*, 2001 年 4 月, 頁 149。
34. *The Gift of Peace: Personal Reflections* by Joseph, Cardinal Bernadin, Chicago 1997, 頁 147。《逆境中得平安》, 巴納丁樞機主教著, 林信男譯, 台北: 上智, 2008。
35. Liz Carmichael 摘自 *Friendship: Interpreting Christian Love*, London 2004, 頁 96。
36. 同上, 頁 180。
37. 'Anniversary Sermon for Fr. Vincent McNabb' by Hilary Carpenter, OP in *A Vincent McNabb Anthology: Selections from the Writings of Vincent McNabb OP*, F. E. Nugent 編, London 1955, 頁 ix。
38. 參 Michael Sherwin OP, 'The Friend of the Bridegroom Stands and Listens: An analysis of the term *amicus sponsi* in Augustine's account of Divine Friendship and the ministry of Bishops', *Augustinianum*, 1998 年 6 月, 頁 197-214。
39. *Four Loves*, 頁 184。

第六章

1. 本章很多資料來自西敏寺的講詞 'The Eric Symes Abbott' 2004 年的演講, 及西敏寺主教座堂講詞, 'Christianity's Contribution to the Future of Europe', 發表於 *Faith in Europe*, London 2005.

2. *The Nicomachean Ethics*, H. Rackham 譯, Harvard 1934, bk 4, 第七章。
3. Sissela Bok 摘自 *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York 1989, 頁 32。
4. 《我的父親羅穆盧斯》*Romulus My Father*, 墨爾本, 1998 年, 頁 148。
5. 1758 年 9 月 21 日信件, 出自 *Collected Letters*, Jack Lynch 輯, Oxford 1904。
6. *A Question of Trust: The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge 2002, 頁 73。
7. *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, 頁 70。
8. Sissela Bok 摘錄, 同上, 頁 145。
9. 負責這項調查的為洛杉磯 Josephson。
10. 參 Denys Turner 著 *Faith Seeking*, London 2002, 頁 13。
11. Rodney Stark, Eva Hamberg and Alan S. Miller, 'Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden and Japan' *Journal of Contemporary Religion*, 卷二十一期, 2005 年, 頁 19。
12. 卻斯特頓迷對他的這句話陷於苦戰之中。
13. Paul McPartlan 摘自 'The Same but Different: Living in Communion', 載於 Bernard Hoose 所編 *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice*, Aldershot 2002, 頁 156。
14. De Consensu Evangelistarum IV. 10. 20, Laugingen 1473.
15. L'Incroyant et les chrétiens: fragments d'une exposé fait au couvent des Dominicains de Latour-Maubourg en 1948', *Actuelles* 1, Paris 1965, 頁 372。
16. *Law, Love and Language*, 頁 164。
17. *Confessions* 卷一, 第十六章。
18. 同前, 第四章, 註 30, 頁 130。
19. *Silence and Honey Cake: The Wisdom of the Desert*, 頁 70。
20. *Granta*, 第 31 期, 1990, 頁 98f。
21. *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988, 頁 357。
22. *Status Anxiety*, London 2004, 頁 214。
23. *After Virtue*, London 1981, 頁 78。
24. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton 2002, 頁 1。

25. 'The Mercy of Mr. Arnold Bennett', *Fancies vs. Fads*, London 1923.
26. *Multiple Echo*, London 1979, 頁 8。
27. 'Authors, Authority and Authorization', in Bernard Hoose, ed., *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice*, Aldershot 2002, 頁 59ff。
28. 如倫理哲學 (*De Veritate*)，第一條，引自 *De Anima*, III, 8. 431b21。
29. Raimond Gaita 摘自 *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*, London 2000, 頁 224。
30. 參道明會 Suzanne Noffke 未出版的講稿第五章註 13。
31. *Waiting on God*, Emma Crauford 譯, London 1959, 頁 169。
32. 道明會 I'ergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford 2002, 頁 39。
33. *Confession* 卷十三 34 節。
34. *Common Humanity*, 頁 18。
35. *The Sovereignty of Good, London 1985*, 頁 66。
36. London 1996, 頁 192。
37. Sean D. Sammon, *Religious Life in America: A New Day Dawning*, New York 2002, 頁 95。
38. *The Collected Poems of G. K. Chesterton*, London 1933, 頁 326。
39. Boston 1957, 頁 73。
40. *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, London 2000, 頁 66。《付費體驗的時代》，台北：遠流，2001。
41. John Ayto, *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, London 1990, 頁 526。
42. 多瑪斯認為人的靈魂並非始於受孕的那一刻，墮胎雖有罪，也非謀殺。
43. *Redress of Poetry*, 頁 141。
44. 同上，頁 159。

第七章

1. *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, London 1969, 頁 104。
2. Monica Furlong, *Merton: A Biography*, London 1980, 頁 79, 此處為牟敦引用 Allan

of Lille 的話。

3. 梵二大公會議《教會憲章》第一章#1, Autin Flannery OP 編, Dublin 1996, 頁 1。
4. 摘自克瓦米·安東尼·阿皮亞 (Kwame Anthony Appiah) 的 *The Ethics of Identity*, Princeton, 2005, 頁 221。
5. Richard Rohr and Joseph Martos, *The Great Themes of Scriptures*, Cincinnati, 1987.
6. *Les idées heureuses*, Paris 1996, 頁 33。
7. The Earl of Longford, *Humility*, London 1970, 頁 14。
8. *Screwtape Letters*, 頁 72。
9. *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 如頁 169。
10. Jonathan Sacks, *Celebrating Life: Finding Happiness in Unexpected Places*, London 2000, 頁 47。
11. 大衛·考伯 (David Cooper) 著, 《我們在故我在》(I am because we are), *TLS*, 2005 年 4 月 29 日, 頁 5。
12. 出處同前。
13. 同前, 頁 20。
14. *Dombey and Son*, Oxford 1991, 頁 139。
15. *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx and Freud*, Madison 1989, 頁 105, 摘自羅雲·威廉斯著: *On Christian Theology*, Oxford 2000, 頁 139。
16. *On Christian Theology*, 頁 243。
17. 羅雲·威廉斯, 同上, 頁 250。
18. Dialogue 7.
19. *Furlong*, 同上, 頁 184。

第八章

1. Homily for the Workers' Jubilee, 2001.
2. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983. 《想像的共同體》, 台北: 時報文化, 1999。
3. New York 1938 p. 80, 阿皮亞摘錄, 同前, 頁 222。

4. *The Needs of Strangers*, London 1984, 頁 138。
5. *Human Rights and the Image of God*, London 2004, 頁 66。
6. 同上, 頁 67。
7. *Global Financial Integration: The End of Geography*, London 1992, 摘自 Z. Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, London 1998, 頁 12。
8. 第七章, 註 2。
9. *End of the Millenium*, Oxford 1998, 頁 354。
10. 伊恩·林登 (Ian Linden) 著, *A New Map of the World* London 2003, 頁 51。
11. 參 Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: How We Can Make it Happen in Our Lifetime*, New York 2005。
12. 'Temperateness, Justice and Chocolate', *Priest and People*, 2003 年 10 月, 頁 382。
13. F. B Kaye, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 兩卷及 *Commentary Critical, Historical, and Explanatory*, Indianapolis 1988。
14. 同上, 頁 75。
15. 同上, 頁 50。
16. 《神學大全》II. II. 66. 2。
17. 同上, ad7。
18. 同上, 頁 51。
19. 博蘭尼 (Karl Polanyi) 著, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1944, 頁 35。《鉅變：當代政治、經濟的起源》，台北：遠流，1989。
20. Sachs, 同上, 頁 305。
21. 同上, 頁 152。
22. 參伊恩·林登, 同前, 頁 135-8。
23. 同上, 頁 54ff。
24. 同上, 頁 122。
25. 《神學大全》I. II. 2. 1 ad 1。
26. 同上, 頁 382。

27. IV iii.
28. 參註 105。
29. 阿皮亞摘錄，同上，頁 241。
30. II. 4 參麥可·伊格納泰夫 (Michael Ignatieff)，同上。
31. Jeremy A. Coyne 撰：‘Legends of Linneaus’，Vincent Sarich 及 Frank Miele 評論：
Race: The Reality of Human Differences in the Times Literary Supplement, 2005 年 2
月 25 日。
32. *The Beginning and the End of Religion*, Cambridge 1996，頁 212。
33. 頁 77。
34. McCabe *Law, Love and Language*，頁 90。
35. 頁 126f。
36. Ed. Peter L. Berger and Samuel P. Huntington, *Many Globalizations: Cultural Diversity
in the Contemporary World*, Oxford 2002，頁 7。
37. 同上，頁 258。
38. 道明會士 Mary Catherine Hilkert 摘自 *Naming Grace: The Preaching and the Sacra-
mental Imagination*, New York 1997，頁 178。
39. 尼可拉斯·波以爾 (Nicholas Boyle) 著：*Who Are We Now? Christian Human-
ism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh 1998，頁 92。

第九章

1. 私人信件
2. 孔漢思著，*My Struggle for Freedom*, London 2003，頁 386ff。
3. 1974 年春季版，頁 4。
4. 麥戴德 (J. McDade SJ) 著，‘Theology in the Post-Conciliar Era’，刊於 *Modern Ca-
tholicism: Vatican II and After*, Adrian Hastings 編，London 1991，頁 442。
5. 同上，頁 11。
6. 同上，頁 32。
7. 同上。

8. 同上，頁 179。
9. 'The Myth of Purified Community', *The uses of Disorder: Personal Identity and City Style*, London 1996, 頁 36ff, 摘自 Bauman, 同上。
10. 克利斯多夫·魯迪 (Christopher J. Ruddy) 著, 'Tomorrow's Catholics', 刊於 *The Christian Century*, 2003 年 1 月 25 日, 頁 24-32。
11. David Tracy, 'The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity', 刊於 *Theological Studies*, 1989 年 9 月, 50/3。
12. 同上, 頁 239。
13. 出自坎特伯里大主教網站。
14. 《神學大全》III. 83. 4 ad 9。

第十章

1. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990, 頁 19。
2. 出自「天主教求同」網站 (Catholic Common Ground)。
3. Enarratio in Psalmum XCV, *Augustini opera omnia*, 卷四, Migne 編輯, 頁 1234。
4. 2004 年 11 月 13 日, 頁 22。
5. 'A Spirituality of Dialogue Among Catholics', *Origins* 34, 2004 年 7 月 15 日。
6. 克利斯多夫·魯迪的'Tomorrow's Catholics', 同前。
7. *Philosophical Investigations* 卷一, Oxford 1963, 43 段, 頁 20。
8. *Finders Keepers: Selected Prose 1971-2001*, London 2002, 頁 48。
9. Paterson IV, 摘自 Hugh Rayment-Pickard, 同上, 頁 1。
10. *Systematic Theology*, 卷一, New York 1997, 頁 236。
11. Sermon 69: Walshe 卷二, 摘自 Paul Murray 的'Dominicans and Happiness' *Dominican Ashram*, 2000 年 9 月, 頁 129。
12. London 1998, 頁 336。
13. Melvyn Bragg, *The Adventure of English: The Biography of a Language*, London 2003, 頁 144。
14. *Chasing Shadows*, London 2001, 頁 111。

15. *The Sermons of St. Augustine: A Translation for the 21st century*, John E. Rotelle OSA 編，Sermons III, 9. 74, New York 1991。

第十一章

1. 'The Meaning of Sunday', *Communio* 1994 春季版，頁 7。
2. 出處同上，頁 119f。
3. *Law, Love and Language*, London 1968，頁 156, 158。
4. Gerald Malsbary 譯，South Bend 1998，頁 4。
5. *The Weightless World: Strategies for Managing the Digital Economy*, Cambridge, Mass. 1997.
6. 出處同上，頁 139。
7. 出處同上，頁 161。
8. Jeremy Rifkin 摘自 *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, London 2000，頁 97。
9. 同上，頁 79。
10. Michael Sales 摘自 'The Fulfilment of Sabbath: From the Holiness of the seventh day to God's resting in God', *Communio*, Spring 1994，頁 29。
11. Bauman 摘錄，同上，頁 149。
12. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000, *passim*.
13. *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, London 2000，頁 12。
14. 同上，頁 164。
15. 同上，頁 158。
16. 同上，頁 158。
17. *The Acts of the Christian Martyrs*, Herbert Musurillo 譯，Oxford 1972，頁 121。
18. 摘自 Rifkin，同上，頁 197。
19. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*, London 1981，頁 122。
20. *On Christian Theology*，頁 186。

21. *Lost Icons* , 頁 185 。
22. *Spiritual Friendship*, Mary Eugenia Laker 譯 , Kalamazoo 1997 , 頁 51 。
23. 《懺悔錄》卷十三 36、51 節。
24. *Fathers of the Church* , 卷 42, New York 1961 , 頁 282 。

結語

1. 參 Emily Dickinson, *The Complete Poems* , 頁 602 。

參考書目

- Aelred of Rivaulx, St, *Spiritual Friendship*, trans. Mary Eugenia, Laker Kalamazoo 1977.
- Alison, James, *Knowing Jesus*, London 1993.
- Allen, John, A Spirituality of Dialogue among Catholics', *Origins* 34, 15 July 2004.
- Ambrose of Milan, St, *Fathers of the Church*, Vol. 42, New York 1961.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.
- Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005.
- Aquinas, St Thomas, *Summa Theologiae Vols 1-5*, Madrid 1955.
- Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, trans. H. Rackham, Harvard 1934.
- Atkins, Margaret, 'Temperateness, justice and chocolate'. *Priest and People*, October 2003.
- Auden, W. H., *Collected Shorter Poems 1927-1957*, London 1966.
- Augustine of Hippo, St, *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin, London 1961.
- Augustine of Hippo, St, *The Works of St Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle OSA, *Sermons*, New York 1991.
- Ayto, John, *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, London 1990.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.
- Bennett, Oliver, *Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh 2001.
- Berger, Peter L. and Samuel P. Huntington, *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford 2002.
- Bernardin, Joseph, *The Gift of Peace: Personal Reflections by Joseph, Cardinal Bernardin*, Chicago 1997.
- Bianchi, Enzo, *Ricominciare nell'anima, nella Chiesa, nel mondo*, Genova 1999.
- Blake, William, *Complete Works*, ed. Geoffrey Keynes, Oxford 1969.
- Bok, Sissela, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York 1989.
- Bourke, V. J., *Joy in Augustine's Ethics*, Villanova 1979.

- Boland, Vivian OP, 'It takes three to make a love story', *Priest and People*, April 2001.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, ed. Eberhard Bethge, London 1955.
- Booth, Cherie, 'A challenge to justice', *Tablet*, 11 June 2005.
- Boyle, Nicholas, *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh 1998.
- Bragg, Melvyn, *The Adventure of English: The Biography of a Language*, London 2003.
- Bruguès, Jean-Louis OP, *Les idées heureuses*, Paris 1996.
- Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress*, Oxford 1966.
- Camus, Albert, 'L'Incroyant et les chrétiens: fragments d'une exposé fait au couvent des Dominicains de Latour-Maubourg en 1948', *Actuelles I*, Paris 1965.
- Carmichael, Liz, *Friendship: Interpreting Christian Love*, London 2004.
- Carpenter, Hilary OP, *A Vincent McNabb Anthology: Selections from the Writings of Vincent McNabb OP*, ed F. E. Nugent, London 1955.
- Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, Oxford 1971.
- Castells, Manuel, *End of the Millenium*, Oxford 1998.
- Cavallini, Guiliana OP, *Catherine of Siena*, London 1998.
- Chesterton, G. K., 'The Mercy of Mr. Arnold Bennett', *l'anciens vs. l'ads*, London 1923.
- Chesterton, G. K., *Collected Poems*, London 1933.
- Chesterton, G. K., *St Francis of Assisi*, London 1939.
- Chesterton, G. K., *Orthodoxy*, London 1999.
- Chesterton, G. K., 'The Poet and the Cheese' in *A Miscellany of Men*, Ebook # 2015, Gutenberg project, released 1999.
- Congar, Yves OP, *Journal d'un théologien 1946-1956*, Paris 2000.
- Congar, Yves OP, 'La liberté dans la de vie de Lacordaire', *Les Voies du Dieu vivant: théologie et vie spirituelle*, Paris 1962.
- Congar, Yves OP, 'Le traité de la force dans la "Somme Théologique" de S Thomas d' Aquin', *Angelicum* 51, 1974.
- Cooper, David, 'I am because we are', *The Times Literary Supplement*, 29 April 2005.

- Coyle, Dianne, *The Weightless World: Strategies for Managing the Digital Economy*, Cambridge, Mass. 1997.
- Coyne, Jeremy A., 'Legends of Linnaeus', reviewing Vincent Sarich and Frank Miele, *The Reality of Human Differences in The Times Literary Supplement*, 25 February 2005.
- Cozzens, Donald, *The Changing Face of the Priesthood*, Collegeville 2000.
- Davie, Grace, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.
- Davis, Walter, *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx and Freud*, Madison 1989.
- de Boton, Alan, *Status Anxiety*, London 2004.
- de Couesnongle, Vincent OP, *Le courage du future*, Paris 1980.
- de Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits, 2 vols With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory*, ed. F. B. Kaye, Indianapolis 1988.
- Dickinson, Emily, *The Complete Poems*, ed. Thomas H. Johnson, London and Boston 1975.
- Donne, John, ed. John Tobin, *The Complete English Poems*, London 1929.
- Donne, John, ed. George Potter and Evelyn Simpson, *The Sermons of John Donne*, California 1953.
- Dostoevsky, Fyodor M., *The Brothers Karamazov*, trans. A. H. MacAndrew, New York 1972.
- Du Plessix Gray, Franchine, *Simone Weil*, London 2001.
- Eliot, T. S., *The Complete Poems and Plays*, London 1969.
- Ernst, Cornelius OP, *Multiple Echo*, ed. Fergus Kerr OP and Timothy Radcliffe OP, London 1979.
- Fleming, Fergus, *The Sword and the Cross*, London 2003.
- Ford, David F., *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge 1999.
- Fullilove, Mindy Thompson, *Root Shock: How Tearing Up City Neighborhoods Hurts America, and What We Can Do About It*, New York 2004.
- Furlong, Monica, *Merton: A Biography*, London 1980.
- Gaita, Raimond, *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*, Lon-

- don 1998.
- Gaita, Raimond, *Romulus My father*, Melbourne 1998.
- Ghosh, Amitav, *The Glass Palace*, London 2001.
- Girard, R., *Violence and the Sacred*, London 1977.
- Green, Brian, *The Elegant Universe*, New York 1999.
- Griffin, Susan, *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*, London 1981.
- Gryn, Hugo, with Naomi Gryn, *Chasing Shadows*, London 2000.
- Hattersley, Roy, *The Edwardians*, London 2004.
- Hauerwas, Stanley, *Sanctify the Time*, Edinburgh 1998.
- Heaney, Seamus and Ted Hughes, *The Rattle Bag*, London 1982.
- Heaney, Seamus, *Redress of Poetry*, London and New York 1995.
- Heaney, Seamus, *Finders Keepers: Selected Prose 1971-2001*, London 2002.
- Hillesum, Etty, *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum 1941-43*, trans. A. J. Pomerans, London 1996.
- Hederman, Mark Patrick OSB, *Manikon Eros: Mad Crazy Love*, Dublin 2000.
- Hilkert, Mary Catherine OP, *Naming Grace: The Preaching and the Sacramental Imagination*, New York 1997.
- Hoffer, Eric, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, New York 1951.
- Hopkins, Gerard Manley, *Poems and Prose*, intr. W. G. Gardner, London 1953.
- Ignatieff, Michael, *The Needs of Strangers*, London 1984.
- Jarrett, Bede OP, ed. Bede Bailey, Aidan Bellenger and Simon Tugwell, *Letters of Bede Jarrett*, Downside and Blackfriars 1989.
- Jenson, Robert, *Systematic Theology*, Vol. I, New York 1997.
- Jeremias, J., *Eucharistic Words of Jesus*, revised edition, London 1964.
- Johnson, Dr Samuel, *Collected Letters*, ed. Jack Lynch, Oxford 1904.
- John Paul II, *Fides et Ratio*, 14 September 1998, Vatican website.
- John Paul II, Homily for the Workers' Jubilee, 2001. Vatican website.

- Kerr, Iergus OP, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford 2002.
- Küng, Hans, *My Struggle for Freedom*, London 2003.
- Lambert, Yves, 'A Turning Point in Religious Evolution in Europe' in *The Journal of Contemporary Religion*, Vol. 19, No 1, 2004, pp. 29-45.
- Lash, Nicholas, *The Beginning and the End of Religion*, Cambridge 1996.
- Lash, Nicholas, 'Authors, Authority and Authorization' in Bernard Hoose, ed., *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice*, Aldershot 2002.
- Lash, Scott and John Urry, *Economies of Signs and Space*, London 1994.
- Levi, Primo, *If This is a Man*, London 1979.
- Lewis, C. S., *Screwtape Letters*, London 1942.
- Lewis, C. S., *The Four Loves*, London 1960.
- Linden, Ian, *A New Map of the World*, London 2003.
- Longford, Earl of, *Humility*, London 1970.
- McCabe, Herbert OP, *Hope*, London 1987.
- McCabe, Herbert OP, *Law, Love and Language*, London 2003.
- McCabe, Herbert OP, *God, Christ and Us*, London 2004.
- McCabe, Herbert OP, *The Good Life*, London 2005.
- MacCulloch, Diarmaid, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, London 2003.
- McDade, John SJ, 'Theology in the Post-Conciliar Era' in *Modern Catholicism: Vatican II and After*, ed. Adrian Hastings, London 1991.
- McDonagh, Enda, 'Shared Despair', *The Furrow*, May 2002.
- MacGregor Neil, with Eriak Langmuir, *Seeing Salvation: images of Christ in Art*, London 2000.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London 1981.
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988.
- McPartlan, Paul, 'The Same but Different: Living in Communion' in Bernard Hoose, ed., *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice*, Aldershot 2002.
- Mandela, Nelson, *The Long Walk to Freedom*, London 1994.

- Mawdsley, James, *The Heart Must Break: Burma - Democracy and Truth*, London 2001.
- Misciattelli, P., *Lettere di santa Caterina da Siena*, Florence 1940.
- Montagues, Bernard OP, *Le Père Lagrange*, Paris 1995.
- Mood, John, *Rilke on Love and Other Difficulties: Translations and Considerations of Rainer Maria Rilke*, New York 1993.
- Moore, Sebastian OSB, *Jesus, the Liberator of Desire*, New York 1989.
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, London 1985.
- Murray, Paul OP, 'Dominicans and Happiness', *Dominican Ashram*, September 2000.
- Murray, Paul OP, *These Black Stars*, Dublin 2003.
- Murray, Paul OP, *A Drink called Happiness: The New Wine of Dominican Spirituality*, London 2005.
- Musurillo, Herbert, trans. *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.
- Newman, John Henry, *Parochial and Plain Sermons*, London 1885.
- Nicholl, Charles, *Leonardo da Vinci: The Flights of the Mind*, London 2004.
- Nicholl, Donald, *Holiness*, London 1981.
- Northcote, Michael, 'The triumph of Imperial politics', *The Tablet*, 6 November 2004.
- Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Mass. 2001.
- Nygren, Anders, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, London 1982.
- O'Driscoll, Mary OP, *St Catherine of Siena: Passion for the Truth, Compassion for Humanity*, New York 1993.
- Ondaatje, Michael, *Anil's Ghost*, London 2001.
- O'Neill, Onora, *A Question of Trust: The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge 2002.
- Peguy, Charles, *The Portal of the Mystery of Hope*, trans. D.J. Schindler Jr, Edinburgh 1996.
- Pieper, J., *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame 1966.
- Pieper, J., *On Hope*, San Francisco 1977.
- Pieper, J., *Leisure, The Basis of Culture*, South Bend 1998.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our*

- Times*, Boston 1957.
- Pound, Kathleen, *Love Among the Saints*, London 1958.
- Preston, Geoffrey OP, *Hallowing the Time*, London 1980.
- Radcliffe, Timothy OP, 'The Coming of the Son of Man: Mark's gospel and the subversion of the apocalyptic imagination'. *Language, Meaning and God*, Essays in Honour of Herbert McCabe OP, ed. Brian Davies OP, London 1987, pp. 176-89.
- Radcliffe, Timothy OP, *Seven Last Words*, London 2004.
- Ratzinger, Joseph, 'The meaning of Sunday', *Communio*, Spring 1994.
- Rayment-Pickard, Hugh, *The Myths of Time: From St Augustine to American Beauty*, London 2004.
- Rees, Sir Martin, *Our Final Century? Will the Human Race Survive the Twenty-first Century?*, London 2004.
- Rifkin, Jeremy, *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, London 2000.
- Roberts, Alexander and James Donaldson, *Ante-Nicene Church Library*, Vol. I, *The Writings of the Apostolic Fathers*, Edinburgh 1867.
- Robinson, Marilynne, *Gilead*, New York 2004.
- Robson, Michael, *St Francis of Assisi*, London 1997.
- Rogers Jr, Eugene F., *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*, Oxford 1999.
- Rohr, Richard and Joseph Martos, *The Great Themes of Scripture*, Cincinnati 1987.
- Ross, Anthony OP, *Summa Theologiae*, ed. Thomas Gilby OP, Vol. 42 (2a2ae 123-40), London 1966.
- Ruddy, Christopher, 'Tomorrow's Catholics', *The Christian Century*, 25 January 2003, pp. 24-32.
- Rushdie, Salman, 'Is nothing sacred?', *Granta*, Issue 31, 1990, p. 98f.
- Ruston, Roger, *Human Rights and the Image of God*, London 2004.
- Sachs, Jeffrey, *The End of Poverty: How We Can Make it Happen in our Lifetime*, London 2005.
- Sacks, Jonathan, *Celebrating Life: Finding Happiness in Unexpected Places*, London 2000.

- Sales, Michael, 'The Fulfilment of the Sabbath: From the holiness of the seventh day to God's resting in God', *Communio*, Spring 1994.
- Sammon, Sean D., *Religious Life in America: A New Day Dawning*, New York 2002.
- Schmitt, Eric-Emmanuel, *Oscar et la dame rose*, Paris 2002.
- Schmitt, Eric-Emmanuel, *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, Paris 2003.
- Scott Holland, Henry, 'All is well'. *Facts of the Faith*, London 1919.
- Scruton, Roger, 'Flesh from the Butcher - How to distinguish eroticism from pornography'. *The Times Literary Supplement*, 15 April 2005.
- Sennett, Richard, 'The Myth of Purified Community', *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, London 1996.
- Sherwin, Michael OP, 'The Friend of the Bridegroom Stands and Listens: An analysis of the term *amicus sponsi* in Augustine's account of Divine Friendship and the ministry of Bishops', *Augustinianum*, June 1998.
- Shields, Carol, *Lorry's Party*, London 1998.
- Stark, Rodney, Eva Hamberg and Alan S. Miller, 'Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden and Japan', *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 20, No 1, 2005.
- Steiner, George, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, London 1989.
- Strathern, Paul, *The Medici: Godfathers of the Renaissance*, London 2003.
- Strawson, Galen, 'A Fallacy of Our Age', *The Times Literary Supplement*, 15 October 2004.
- Suhard, Emmanuel, *Growth or Decline*, Notre Dame 1951.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge 1989.
- Tolkien, J. R. R., 'On Fairy Stories', *The Tolkien Reader*, New York 1966.
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990.
- Tracy, David, 'The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity' in *Theological Studies*, September 1989, 50/3.
- Tugwell, Simon OP, *The Way of the Preacher*, London 1979.
- Tugwell, Simon OP, *Early Dominicans*, New York 1982.
- Tugwell, Simon OP, *Human Immortality and the Redemption of Death*, London 1990.

- Turner, Denys, *Faith Seeking*, London 2000.
- Vargas Llosa, Mario, *El Paraíso en la otra esquina*, Madrid 2002.
- Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Paris 1951.
- Weil, Simone, *Waiting on God*, trans. Emma Crauford, London 1959.
- White, Patrick, *The Riders in the Chariot*, London 1996.
- Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton 2002.
- Williams, Harry, *The Joy of God*, London 1979.
- Williams, Rowan, *Open to Judgment*, London 1994.
- Williams, Rowan, *Lost Icons*, Edinburgh 2000.
- Williams, Rowan, *On Christian Theology*, Oxford 2000.
- Williams, Rowan, *Silence and Honey Cakes: The Wisdom of the Desert*, Oxford 2003.
- Wilson, A. N., *The Victorians*, London 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations Vol. I*, Oxford 1963.
- Wolff, Tobias, *Old School*, New York 2003.
- Woolf, Virginia, *Three Guineas*, New York 1938.

國家圖書館出版品預行編目資料

爲什麼要做基督徒？/賴茂德 (Timothy Radcliffe OP) 著；
張玉華 譯

-- 初版 -- 臺北市：光啓文化，2009〔民98〕.06

面；公分

譯自：*What is the Point of Being a Christian?*

ISBN 978-957-546-650-3 (平裝)

1.基督徒 2.天主教 3.信仰

244.9

98009348

爲什麼要做基督徒？

2009年6月初版

◎版權所有·翻版必究◎

著者：賴茂德 (Timothy Radcliffe OP)

譯者：張玉華

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：(02)2367 3627

定價：290元

光啓書號 202044

ISBN 978-957-546-650-3

在聚會中，有位年輕女士發問，她想知道如何把教會有關倫理的訓誨傳達給孩子，因為她的小孩就像青少年一樣叛逆。


倫理神學教授走到黑板前，在角落畫了一個小方格，然後說：「這個方格裡是天主的誠命，那就是倫理嗎？」大家都答說：「當然。」

可是他說：「不對！天主對誠命沒有多大興趣。」

他又畫了一個和黑板一般大的方框，然後說：「那是自由，是真正讓天主感興趣的，所以你們的責任就是要教孩子自由，這才是福音的訓誨。」

作者對聖經與當代處境的深切體會，使本書沒有不食人間煙火的象牙塔囂語，反倒為我們對信仰與生活結合的焦慮與疑問，提供了新鮮又實際的回應。

基督徒的生命並不是要證明我們是比別人更好或是更沒有問題的一群人。愈了解聖經真理，愈能幫助我們脫離幻想，正視生命的脆弱與當下的各種可能，活出開放的豐盛人生。

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

ISBN 978-957-546-650-3 \$290



9 789575 466503 00290

光啟書號 202044

定價 290元