

神學論集

于斌



32

# 輔仁大學神學論集

第三十二號

一九七七年夏

第六屆神學研習會專輯：傳揚福音與中國社會

(一九七七年元月二十四日至二十九日)

## 目錄

照片十幀	
神學研習會的全盤介紹——代序	一五三
二十五日	
1. 中國社會及經濟結構的現況及問題探討	鍾桂男教授指導 張介瑾記錄 一五五
2. 家庭及個人與社會的互相影響	黃俊傑神父 一五七
二十六日	
3. 民間宗教對社會問題的答覆(綱要)	蕭清芬牧師 一七八

27日 4. 中國思想與基督宗教..... 傅佩榮編著..... 一七九

5. 先知與福音的社會精神..... 溫保祿主講..... 二二一

6. 教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題..... 陳月卿記錄..... 二二一

28日 7. 從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係..... 房志榮..... 二三五

8. 福音精神與中國社會..... 谷寒松..... 二四九

至聖先師孔夫子..... 李震..... 二五九

教會聖師多瑪斯紀念彌撒大典經文試作..... 胡國楨..... 二七一

紀念先聖孔子及聖師多瑪斯彌撒中證道辭..... 狄剛..... 二七七

四次小組討論報告..... 二八三

綜合討論報告..... 三〇七

專論

位際範疇的補充：一體範疇..... 張春申..... 三一三

## 第六屆神學研習會的全盤介紹——代序

本屆神學研習會的主題「傳揚福音與中國社會」，和去年研習會的主題「建設地方教會」一樣，是由主教團秘書處提供的。建設教會是向內，傳揚福音是向外，雖有內外之分，其實是表裏爲一。因此今年的研習會與去年的研習會是互相配合的。

本屆研習會的四整天內只有八次演講，每天二次，上下午各一次。前兩天是第一階段，目的是進一步認識我們所處的中國社會，四篇演講從經濟結構，家庭與個人，民間宗教，及哲學思想各方面給我們揭露中國社會的面貌。後兩天是第二階段，目的是更深一層了解我們所要傳揚的福音。從先知的宣講及耶穌的福音中來看天主所啓示的社會精神爲何，從教會近代歷史中看教會對社會問題的態度如何，從系統神學來反省在中國傳揚福音，最後才用一篇綜合性的演講來結束：「福音精神與中國社會」。

演講以外，這次研習會增多了討論的時間。日程上安排的是上下午各一次小組討論，分五組，每組十人左右；晚飯後還有一次綜合討論。但事實上討論會的進行有了很大的伸縮性：第一天上午用於全盤介紹及集體調查，沒有小組討論；第二天有兩位遠道而來的演講者蕭牧師及傅先生，一點一刻鐘的時間爲他們都太少，因此下面的小組討論時間便用來解答問題或繼續演講。第三第四天也有過類似的情形，結果小組討論僅有四次（見本輯末的記錄報告），綜合討論共五次，其中兩次佔了小組討論的時間。

討論的對象本來不少，諸如去年年終第四次全國教務座談會的十一條決議案，本屆研習會第一次通知書中的小組討論題材（見神學論集②頁四九二及五九八），各演講人所提供的研討問題及參考資料等，但結果小組討論似乎仍然未能達到理想的程度。這表示除了須有足够的討論資料以外，還須具備其他各方面的條件，相信在這一點上，我國教會也是在逐漸成長中。

研習會的彌撒每日有一主題，最後一天，正月二十八日恰逢聖多瑪斯節日，於是研習會禮儀小組靈機一動，編寫了一篇至聖先師孔子、教會聖師多瑪斯紀念彌撒大典經文試作，以供該日彌撒使用。又欣逢狄剛主教在場，慨然應允主祭這臺彌撒，使得整個禮儀的進行有了完整的架構，及其莊嚴肅穆、和諧可親的氣氛。彌撒後午餐中一位主教團秘書處的要人說，他參加彌撒數十寒暑，今天才第一次感到是一個中國人在參與彌撒。因此將該篇彌撒經文試作刊出供大家參考。利用這經文時該特別注意的是須配以適當的國樂。下一期神學論集還有胡國楨修士的一篇長文，專門檢討「共融乎？祭獻乎？——彌撒禮儀本位化應並行的兩個方向」。

最後還有一點難能可貴的是，狄主教將該日彌撒中的證道辭寫成三千字，在本專輯發表。在此證道中狄主教不僅對二位先賢有精闢深湛的體會與共鳴，並且對禮儀本位化及禮儀實習也有寶貴可行的意見和指示。證道後的分享確曾於當日彌撒中說出，雖然不是逐句逐字的記錄，而是根據記憶寫出並略予發揮。

本期寄出付梓後，接到張春申神父的專論「位際範疇的補充：一體範疇」。關心神學本位化的讀者一定急於看到這類文章，因此迅速刊於本期之末，以饜讀者。

# 中國社會及經濟結構的現況及問題探討

鍾桂男 教授指導  
張介瑾 記 錄

我們試從下述的五項因素來探討：一、經濟，二、社會（包含政治），三、文化，四、心理，五時間。社會狀況非一日形成的，而是在歷史過程中逐漸醞釀而呈現出諸社會現象，所以，我們先問有什麼歷史重要事件，足以影響今天社會和經濟的發展。從思考這些促使時代潮流、文化模式和民心態改變的各種事件，來了解我們今天處在怎樣的狀況中。比如：資源方面：分配是否均衡？誰承分配的痛苦？誰獲得更多的利益？社會方面：誰作決定？此又繫於其價值體系；文化方面：文化上何互相衝擊？宗教及意識形態的變遷；並且以上種種因素如何促使心態的改變。今就中國近幾十年發生之重大事件，在經濟、社會、文化三方面，足以影響社會發展者，經會中討論，其結果列後，表一。

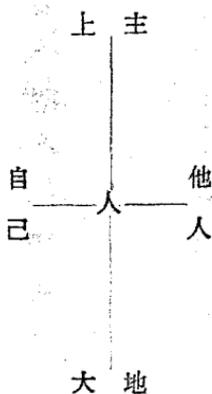
所發生的諸事件，往往有直接或間接的關係，茲將它們之間的關聯，與可能造成的趨勢，分別下，見表一甲。

人的生活深深受到經濟、社會、文化、心理等因素的影響，並且四者間也有內在的關聯。茲針社會的動力予以剖析，見表二。越往上越屬抽象界，越往下越是具體，向左是個人的、內在的，向是集體性、外在的。此表中列出此四變數的諸原因，並分別就這四方面嘗試着探索其趨勢。

觀研這些圖表後，我們這一羣宣揚基督福音的人，在以上所探討的趨勢中，尤應注意到來日傳福音時，貧富均衡的問題，以及整個經濟發展是誰在作決定？如何發展？爲什麼要這樣發展？成果如何分配？誰決定或影響報紙、大眾傳播工具的運用？應該如何運用？誰代表工人或農人？是工會或教會？身爲基督徒要傳播福音，榮耀上主的名，使人生活在地若天，則應該了解我們所處的社會現況，才能有效的發揮功能。因此，教會要團結合作，扮演社會先知的角色，尤其在社會道德上積極參與作決定。每一位信徒應時時預備自己，在日常的社會生活中，積極參與社會決定。因爲我們每個人就是政府，就是教會，這是我們該扮演的角色。

## 後記

了解現況與問題，並不意謂我們就具有解決問題的意願與能力，筆者願藉此與諸位溝通共勉。且讓我們把自己與這些經濟、社會、文化、心理的種種問題同釘在十字架上，經歷與主同死同活的過程後，或許我們會發現這許多問題，是上主賜給我們發展潛能，以榮耀主名的機會。問題本身不是我們的重擔，而是榮耀的冠冕。



# 中國社會的現況與問題

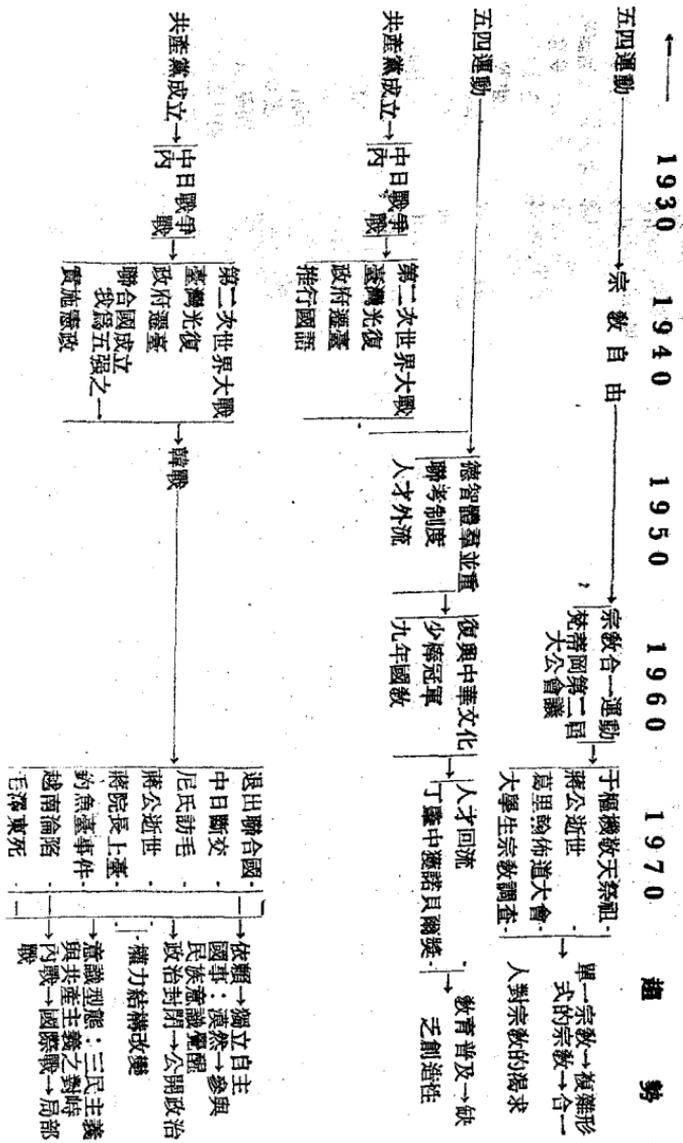
事

件

1930	1940	1950	1960	1970	趨勢
<p>中日戰爭 內戰</p>	<p>第二次世界大戰 臺灣光復 政府遷臺 實施憲政 宗教自由 推行國語 聯合國成立我為 五強之一</p>	<p>耕者有其田 部民營事業開 放民營 榮民就業輔導 韓戰 縣市長選舉 聯考制度 人才外流 德智體羣四育並 重</p>	<p>工業化 都市化 外國投資 加工出口區 T.V. 普遍 中小企業 山地開放行政 農技援外 儲蓄互助 公勞保實行 家庭計劃 避孕藥普及 復興中華文化 少棒冠軍 九年國教 宗教合一運動 梵蒂岡第二屆大 公會議</p>	<p>十大建設 社區發展計劃 貸款不均 貧窮國民住宅 能源缺乏 農村建設 青少年問題 人才回流 丁肇中獲諾貝爾獎 退出聯合國 中日斷交 尼氏訪大陸 釣魚台事件 蔣公逝世 蔣院長上臺 毛澤東死 越南淪陷 于樞機牧天祭 萬里翰佈道大會 大學生宗教調查</p>	<p>見表一甲</p>
五四運動 共產黨成立					

表 一

組 勢



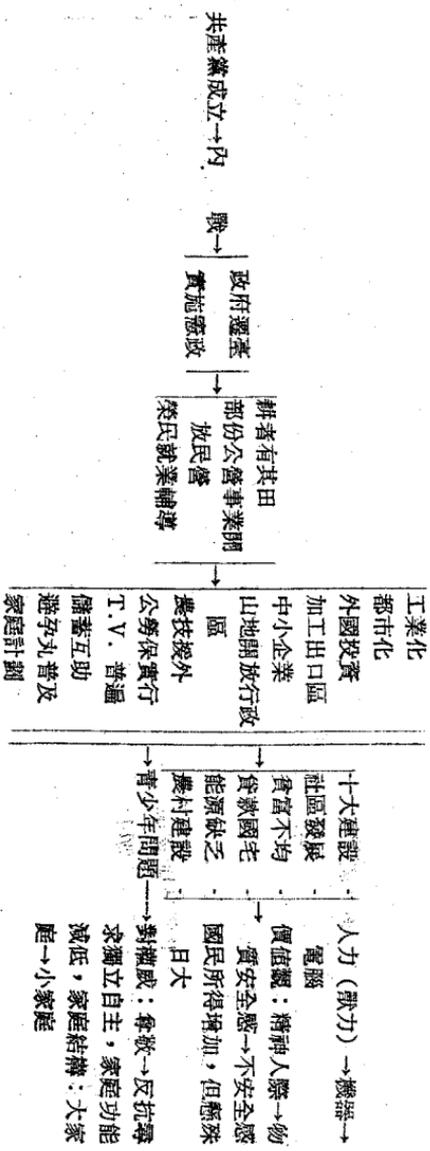


表 一 甲

## 社會動力分析

1. 五四運動

2. 推行國語

3. 聯考制度

4. 人才外流

5. 德智體羣四育並重

6. 九年國教

7. 復興中華文化

8. 人才回流

9. 丁肇中獲諾貝爾獎

### 趨勢

1. 價值觀改變：精神人際→

物質

2. 民族意識：自卑→自信

3. 對權威：尊敬→反抗

1. 共產黨成立

2. 中日戰爭

3. 內戰

4. 第二次世界大戰

5. 臺灣光復

6. 政府遷臺

7. 實施憲政

抽象

### 尋求獨立自主

4. 高度個人化
5. 安全感 → 不安全感
6. 人際關係：親密 → 疏遠
7. 個人角色：單純 → 複雜
8. 對生命、婚姻態度與價值上的轉變

1. 崇洋
2. 反洋
3. 媚洋
4. 非人化
5. 無能為力感
6. 中國人的角色

### 趨 勢

1. 聖 宗教 → 形式旗幟、合一
2. 人對宗教之渴求
3. 教育普及 → 缺乏創造性
4. 孤立 → 溝通

### 文 化

IV 心

II 社 會

I 經 濟

### 8. 宗教自由

9. 聯合國成立, 1945年

10. 韓戰
11. 縣市長選舉
12. TV普遍
13. 家庭計劃
14. 少棒世界冠軍
15. 避孕丸普及
16. 公勞保實行
17. 宗教合一運動
18. 退出聯合國
19. 蔣公逝世
20. 蔣院長上臺
21. 越南淪陷
22. 社區發展計劃
23. 青少年問題
24. 釣魚台事件
25. 中日斷交
26. 大學生宗教調查

具

趨 勢

1. 人力 (獸力) → 機器 →

電腦

2. 農舍 → 公寓大廈

3. 輸入 → 輸出, 外銷佔重要地位

4. 缺乏適當經濟政策, 分配不均, 導致社會、文化、政治緩慢發展

5. 國民所得增加, 但懸殊日大

6. 與政府、世界需要更密切合作

1. 耕者有其田

2. 部份公營事業開放民營

3. 榮民就業輔導

4. 工業化

5. 都市化

6. 加工出口區

7. 儲蓄互助運動

8. 中小企業

9. 山地開放行政區

10. 十大建設

11. 貧富不均

12. 農村建設

13. 能源缺乏

27. 毛澤東死

28. 于樞機教天祭祖

29. 葛里翰佈道大會

30. 貸款國名

趨 勢

1. 家庭功能減低, 大家庭 → 小家庭

2. 依賴 → 獨立自主, 對國事漠然 → 參與, 民族意識覺醒

3. 政治封閉 → 公開, 政治權力結構改變

4. 內戰 → 國際戰 → 局部戰

5. 三民主義與共產主義集團對峙

6. 道德良心控制社會 → 法律控制社會

個人 (內在)

集體 (外在)

# 家庭及個人與社會的互相影響

黃俊傑神父

## 一、前言

我要討論的有四點：第一點——中國的社會制度是建築在家族主義上；第二點——家庭的重要性，個人之所以成爲一個社會的份子，是經過對社會文化的認同(identity)及社會化(socialization)。此二種的過程大部份是在家庭中進行。家庭乃是個人及社會的橋梁；第三點——目前臺灣家庭在結構及功能上與古代的家庭有何不同之處；第四點——因家庭功能及結構的改變所產生的問題。

我主要的假設是中國家庭是其他各種社會制度及中國人特性的基礎。如果這基礎改了，是否其他制度及國人特性也有所改變？我不下結論，結論由各位去決定。

## 二、我國的家族主義

### (甲) 由「家」字看中國家庭之觀念

「家」這字在甲骨文、金文、小篆均有。是一形聲及會意之字。

據我國文字學家對古字之推斷，家有祭祀，私產，家庭組成之成員（這就包括了婚姻之形成），

家庭及個人與社會的互相影響

及家族之義。其次「家」有私產之意，依柳詒徵先生之中國文化史（1）認為家本字從宀，從豕而私產者之起源，有私家之觀念。而李同侗先生在中國古代社會史（2）一書中，固然認為家有財產之義，但為家族所公有，而不是私人所有，因此是公有私產。由於商周時代，已進入農業時期，因此人們已經定居，家或家族之產生也必須在這個時代。由上述可知，今日之家族觀念及意義，是在商末周初時才有的。

## （乙）家庭與家的定義及來源

我們每人至少都有過一個家庭，稱為取向的家庭（family of orientation）即是生育我們的家，一般人尚有另一個家稱為繁殖的家（family of procreation）那是包括自己的配偶及子女的家。

聯合國人權宣言給家庭的定義是：家庭是由一組二人或二人以上的血親、婚姻或收養所產生的關係而組成的（3）。

中文「家庭」有兩個意義：一個是指父母子女結合而成的一羣人；一個是指他們所住的地方（4），我們在這裏所討論的家庭是第一個意義。

從社會學的觀念無法知道家庭的起源，社會學家只能說：家庭與宗教是最普遍及最古老的兩個社會制度（5）。至於有人說家庭的建立是由於生物或社會及其他實際的需要而存在（6），這是功能學派（functionalism）的解釋，只說明了家庭為什麼要存在，並未說明什麼時候已存在。有人說有人類就有家庭或家庭是由「亂婚」「進化」至今日一夫一妻的家庭，這類的說法都是一個推測或假

設，而不是證明了的事實。

### (丙) 家族主義及其特徵

中國的社會制度以家族制度 (familism) 爲基礎，我國哲學家馮友蘭說：家族制度就是中國的社會制度 (7)。

所謂家族主義是一種制度，此制度強調家庭的利益過於家庭份子之利益或個人的人格，同時家庭的份子也應與家庭認同及盡忠，家庭份子彼此幫助，同時也應關心家庭的延續 (8)。

家族主義的起源是由於實際的需要，這是沒有人能否認的，但是我們要問爲什麼中國有家族主義而其他國家却沒有？這是由於環境的實際需要及意識型態兩者所造成的。我國一向以農立國，是需要大家一起工作的社會，以至於思想型態的形成。學者們認爲家族主義的倫理是以孔子爲首的，是儒家建立的。中國相信死後有如在生一樣，有各種的需要，例如：飲食等。在農業社會中只有依賴自己的子孫或親人來供給祭祀死人所用的飲食，因此就必須結婚，傳生後代 (9)，這就建立了我國的家族主義。也是統治者利用來治理社會的一種方法，因此再三的強調它的重要性。由這一點我們可以看出知識份子對社會制度的建立扮演着相當重要的角色。

總之，我們可以說中國社會的結構是以家庭爲基礎，家庭內的關係是父子爲軸，其他各種都以此爲中心。

由家族主義產生出來的特性就是注重「孝道」，父母從開始就教訓兒子要如何注重孝，亦常以孝

或不孝的大帽子扣在子女的頭上(10)，因此，「孝」便成爲孩子好或壞的標準。古時的兒童故事多以孝爲中心，如：二十四孝的故事，是描述在不同朝代二十四位孝子的孝行，以作爲後人行爲的榜樣。一個人最大的榮譽是光宗耀祖，興家立業，衣錦還鄉；因爲大多數的老百姓除了家族以外，都沒有社會活動，所以若迫不得已離鄉背井，遠渡重洋，賺了錢就馬上還鄉。若生時不能還鄉，老一輩的人都希望死後骨頭也得埋葬在家鄉。

說到孝順可分四層：第一層是養育、照顧、服從父母，就是民間所談的「孝順」；第二層是延續父母祖先的生理生命，即結婚，傳宗接代，所以孟子才有「不孝有三，無後爲大」之說，古人認爲子女就是自己生命的延續；第三層比較高一點的是延續父母祖先的社會生命，即我們所稱的光耀祖先，此點不容易做到，因爲不但自己要發憤圖強，還要教養下一代，使他們也繼續榮祖耀宗。事死如事生是我國的古訓，所以過去稍有地位的家庭都要修家譜或立祠堂(11)，家中放置神位牌。從社會學的觀點來說：崇拜祖先有特別的社會功能，大家族的人聯合在一起以加強其家族的組織，增加「孝」的觀念，把死者理想化並典型化做爲生者的榜樣；第四層再高一層是實現父母在生不能實現的某種特殊願望或補足他們某些重大而特殊的遺憾(12)。

由於注重孝，所以便注重權威的從屬關係，所謂「君君、臣臣、父父、子子」(13)的一套倫理，其實家庭就是國家的縮影，父親就是皇帝的模型，兒子是平民的象徵，孝順父母的兒子便會是忠於朝廷的子民，所以稱君爲君父，稱臣爲臣子，稱地方官爲父母官，稱百姓爲子民，稱老師爲師父，稱國民爲同胞，而要達到的理想是四海皆兄弟，天下一家。我國學者許煒光認爲父親對兒子的關係是中國家庭結構的重要關鍵，因爲父親不單對兒子有血肉的關係，同時也代表父母教育子女時常拿祖先

爲榜樣，祖先是教訓及權威的來源。由於過分服從權威，就養成依賴的心理及從古的取向 (Past-time orientation)，尊重傳統也是由家族主義所產生的民族特性之一，因此我們比較不能發揮個人的天才。

總之，由家族主義訓練出來的中國人的特性：服從權威，自己不必也不能表現個人的才能，因之中國人的個性是保守和不喜歡變遷，注重集體主義 (collectivism) 而不鼓勵個人的發展 (14)。

### (丁) 家庭及社會的互相影響

個人、家庭及社會之關係可用古語之修身、齊家、治國、平天下來形容。個人之所以成爲社會之一份子全靠社會化，而社會化 (特別是初期的社會化) 是在家庭中進行，但家庭要如何教養小孩，教養些什麼？都被社會文化所規定，個人雖受社會及家庭的規範所控制，但個人在生活中不斷地改進與創造社會文化及家庭規範，所以三者構成一三角形 (15)。

我國是一個以家族主義爲基礎的社會，教養小孩子處處以禮貌爲先，並要有謙讓的美德，有時也產生不少虛僞。西方國家則不注重家庭，個人的成功不依賴家庭背景，因此，他們訓練自己的孩子要有個人主義，要能自立，及只依靠自己的能力 (self-reliance)，例如：小孩與別人打架後哭着回家時，中國的父母總是責罵自己的孩子不該惹事；西方的父母則鼓勵自己的孩子再去打架直至打贏爲止。

### 三、目前臺灣家庭功能的改進

從家庭的功能我們更能了解家庭與個人及社會的互相影響，所謂家庭的功能即是說家庭對個人及社會有什麼貢獻，學者認為家庭有生育、愛情、經濟、教育、娛樂、社會地位及消除情緒緊張等。這功能因受了工業及都市化的影響有所改變。有些學者却認為從一個文化到另一文化，如移民的家庭也會改變。其實所有的社會制度都在不斷的改變，而外面的影響只能增加其改變的速度（16）

一般學者認為（17）當農業社會變為工業社會時，傳統的大家庭自然變為小家庭，因為在工業社會，口流動性大，首先是農村弟子到城市求職，這樣經濟上不必依賴家庭，其他的一切行動也不必受家庭的束縛，如婚姻便可自主，同時現代社會的其他制度如：政府、學校、教會取代了家庭的很多功能，所以社會的變遷大大的影響了家庭的改變。但也有些學者認為家庭的制度影響了社會的發展，如古（18）比較中國及日本兩國認為日本的工業比我國的工業發展得早，主要的是我國受了大家族主義束縛，年青一代不能自由發展，沒有表現自己能力的機會，因此，我們可以說家庭的改變是社會改變的原因，但家庭的改變也可視為社會改變的後果，套上社會學的術語，家庭改變可視為社會變遷的變數（independent variable），也可做為應變數（dependent variable）。

下面我們要略略討論一下目前臺灣家庭功能改變的一些指標，在此，因時間關係我只介紹臺灣家庭愛情、生育、經濟、宗教、教育功能的改變及對個人與社會的影響。

## (1) 愛情及傳生人類的功能

羅曼蒂克的愛情在我國傳統的婚姻幾乎不存在，因為結婚是兩性結合為傳生人類，婚姻是兩家的家事，不是兩個人的事（禮昏義）（19）。根據現在調查發現，結婚主要的目的是個人的幸福，這顯然是西方化的影響，從前對於生育子女的觀念是越多越好，例如：向人拜年總是說添丁發財，子女代表了一個家庭的地位，傳生子女是我國婚姻的主要目的，因為若沒有子女，去世的祖先就沒有人供給食糧了，因此孟子說：不孝有三，無後為大。

目前政府提倡家庭計劃，主張一個家庭「兩個孩子恰恰好」，「男孩女孩一樣好」並要建立「子女多，幸福少，子女少，幸福多」的新觀念（20）。但要改變固有文化思想不是一件容易的事，在西方的文化是注重個人主義，只要個人有快樂，並願意那樣做便够；我國的家庭觀念在個人心中已是根深蒂固了，對於子女的數目尚希望在三個或四個（21）的家庭佔82%，六十五年為龍年，大家爲了生龍子，只是臺北縣人口便增加千分之零點八（22），另一人口增加的原因是去年結婚的人特別多（23）。重男輕女的觀念仍在民間，根據今年臺灣家庭研究所調查，希望能生二男一女的家庭竟達94%，有85%希望三個都是男孩，但是沒有人希望三個都是女孩的（24）。另外一點就是我國廣東、福建一帶都有冥婚的習慣，就是現在在臺灣，特別在南部一帶仍然盛行（25），更顯得祖國人對子女熱切的期待。對於生育子女，達到政府推行家庭計劃的理想，我們可以說仍然是遙遠的，主要是我們民間的傳統思想仍沒有被打破。但是目前人口出生降低是政府主要的政策之一，因為有些學者認爲人口增加率太快是經濟不能迅速發展的原因之一。最近節育的對象好像注重男性的結紮。目前臺灣人口出生率在

1.8%左右（全世界的平均增加率是2.2%），但政府希望三年後能降低至1.7%。這是一個社會（政府）對文化觀念的改變而改變了家庭的功能及改變了個人的態度與行爲的例子。

## (2) 經濟功能

我國一向以農立國，農業的特點是一個自給自足的社會，家庭就是一個生產單位，每個在家中的入都有生產的價值，連小孩子也會看守雞、鴨等家禽。衣、食、住幾乎每樣都是自己家裏的，家庭所生產的東西大多數留爲家庭內自己食用，少數出售。而現在的臺灣的家庭多數是由一、二人來維持，衣服及糧食也多數是購買商店現成的。就是早餐也有許多人是買現成的豆漿、燒餅，因此，家庭成爲一個消費的單位，而不是生產的單位。而且子女爲了準備自己成家立業，在結婚前就先打好經濟基礎，不像從前家庭裏的人都將收入歸入家產（26）。

## (3) 宗教功能

我國家庭的另一種功能是宗教的，不論祭祖或拜神的儀式多在家中舉行，尤其是過去的中國家庭是祭祀祖先的單位，也因對祖宗的祭祀而使大家產生共同且親密的宗教情緒（27）。上文說過，祭祖在社會學上來說，是保持中國傳統的要素之一。其實舊式的家庭處處充滿宗教氣氛，屋中有牌位，廚房有灶神，門上貼着門神，或出入平安，田地有土地神，上天有天宮。我國很多的民間節日，如端午、清明、中秋等都充滿着宗教色彩（28）。目前家庭中的宗教色彩大部份已失去，而家中每日的奉香也多由母親執行。有一點值得我們注意的，是在臺灣的夫婦或子女與父母之中不同宗教的比例很

高，這顯然削弱家庭的宗教功能。

郝繼隆教授在七二七位大學生的調查中，發現父母宗教相同者僅佔17.2%；學生與父親相同者只佔0.5%，與母親相同者佔3.3%。這種情形使家庭的宗教儀式極難協調(29)。

宋君武(Soldati)神父在五五四位天主教的初中及高中生中發現全家是天主教友的僅有49%，這種不同宗教可由每教區的申請婚姻阻碍寬免件數得知。高雄教區每年申請此類寬免者近三百件，而教友與教友結婚者則只有二百多件，臺北教區每天幾乎都有一件這類的申請。

因為宗教不是一般結婚者考慮的條件，故根據朱岑樓教授的調查，二四九對夫婦的樣本中，大多認為宗教相同與婚姻幸福沒有顯著的關係(30)。但這並不意味着家庭中沒有某種宗教的活動，在上述五五四位教友學生的調查中有34%（一八六）做家庭祈禱(31)，在郝繼隆神父的調查中80%說家中燒香及供水果。特別是在過年過節或婚姻、殯葬等大事更是如此(32)。去(六五)年在部份的大學生抽樣調查中有89.74%的大學生不認為設宴拜祖先是一種浪費(33)，因為這是中國的傳統，不容易失掉。

#### (4) 教育的功能

家庭是使小孩子成為社會一份子最好的搖籃，從前家教最重要，特別是母教更爲人所重視(34)。罵壞孩子的過失歸罪與父母，特別是歸罪於父親，所以三字經上說「養不教，父之過」。因此，父親對教育兒子就特別的嚴謹，俗語之所謂嚴父出孝子，慈母多敗兒，這更顯出父親嚴厲的家教之重要。

在此，我要提一件與教育有關的事，就是今日社會上的暴力。根據文化人類學家 Whiting,

Kluckhohn 及 Antony 之研究，在古代的社會多數有成年禮 (Initiation rites) 之規定，有些比較嚴格，有些比較放鬆，他們發現若是男孩子過於和母親親密則成人禮必定很嚴，否則，則較鬆。他們更進一步假設，現在青年人的暴力可視為成人禮之一種。暴力程度的大小與母親親密的程度成正比，與父親的威嚴成反比，故若要減少現在青年的暴力行爲，應使母親不太溺愛小孩，或增強父親對小孩的權威 (35)，這可由西方人士，特別是婦女太溺愛小孩，而造成青年暴力而得知。留美學者許烺光謂中國人崇拜祖宗，美國人則崇拜小孩，對西方人士真是一種諷刺。

目前臺灣的家庭教育可分爲傳統的及現代的；傳統專權的教育尙留在臺灣的大家庭中，多次造成衝突。

核心的家庭中，農人對孩子不那麼嚴，只要他們讀書且念得好就高興了，並不勉強他們去田中工作。他們既比父母受較高的教育，父母也只好讓步了 (36)。

知識份子多採用民主討論方式來教養子女。近來有一種「父母與子女交談」技巧的學習，教導父母如何和子女建立鞏固的感情 (37)。

工人階級若夫婦都去工作，孩子只好放在托兒所或是留在家中由祖父母照顧。

在郝繼隆神父七二七位大學生樣本的調查中 60.4% 說他們在家中學習、讀書及寫字。而且大部份的倫理道德觀念仍在家中學來 (38)。

初期的社會化 (primary socialization) 更非在家中進行不可 (39)。  
生育及教育子女是天主教婚姻的主要目的，去 (六五) 年全國教務座談會，再三強調家庭教育的重要性。

總而言之，關於家庭功能的改變在郝繼隆神父的調查中，我們可見到家庭功能有增無減。家庭中的經濟功能大為減少，家庭不是一個生產單位而是一個消費的單位。家庭中的宗教功能已喪失了許多，但是那些與中國節日有關者仍然存在，家庭仍然能兼具小孩教育的功能，特別是倫理道德觀念（40），尤其是初期社會化，大概只有在家中才能進行。

#### 四、目前臺灣家庭結構的改變

我國從古以來就是以小家庭為多，但大家庭是理想型，是大家所願意有的（41）。大體上說我國家庭平均的人數是五人至六人（42）。在龍冠海八五六人的調查中，家人數以五人至十人最多（57.5%），其中五至七人佔38.8%。輔大社會系去年也做了九六七人的樣本調查，一家有五入至七人的為50%。家，佔一半以上（43）。在該次調查中，希望有兩個孩子或三至四個孩子的佔79.6%（七七〇人），但是希望有四個小孩子以上的（16.13%，一五六人）比希望有一個孩子的（3.4%，卅三人）還要多。

如前面所說的，小家庭一向我國古代已經存在，但是現在變成了一個理想。這只是思想問題上的改變。

#### 五、家庭變遷中所產生的問題

社會是一個整體，其中任何一部份若起了變化，其他部份也必起變化，以便有一個平衡的社會。

但社會各部份中有的變化很快，有的變化得緩慢，因此就產生社會失調，而發生社會問題（44），如前所言，臺灣家庭的功能及結構已起了變化，因之也就產生了家庭問題。下面略舉出幾個常見的問題（45）：

### (1) 家制的問題——

過去大家庭便是理想的家庭，小家庭却一向就佔大多數，但目前小家庭已成爲理想的對象，政府也極力推行兩個「孩子恰恰好」的小家庭計劃，但是我國學者如：郝繼隆、龍冠海、楊懋春、朱岑璠等却認爲小家庭制不合乎我國社會，因爲小家庭制忽視孝道，輕視父子關係，並且忽略子女對父母的責任。一般學者贊成主幹家庭（stem family），即父母跟其中一個已結婚的兒子住在一起，三代同堂的家，因爲這樣祖父母有人照顧，同時他們自己也有所寄托。當父母都去工作時，孩子才有人照顧，而且孩子從小就有良好的社會化。家制的改變會產生價值上的衝突。

### (2) 老年問題——

傳統家庭特徵是對老年人的尊敬，因爲在舊式的農業社會裏，經驗就是知識，老年能够教授年壯一代全部謀生的技術，但在工藝的科學時代，老年變得無知及落後，往往孩子比父母受較高的教育。因此年青人不屈服於老年人，而年齡也不再代表一種個人的聲望或社會權威（46）。有些城市在公共汽車中設有「博愛座」、「敬老座」等，讓老弱婦孺坐，但據輔大社會系學生的調查：博愛座等這樣的座位上往往是坐着假裝看書或閉着睛眼在養神的青年人，而在旁邊却站着體力衰弱的老者。

老年人自己也自知趕不上時代而變成自卑與孤獨，目前我們有一組學生在新莊鎮調查祖父母在家庭中的角色改變，發覺他們是扮演著「無角色的角色」。

由於醫藥的發達，老年人的平均壽命不斷增長，民國六三年我國男子平均壽命為六六·七三歲，女子則為七二·二一歲，六五歲的老人佔總數的3.3%，但根據最近內政部出版內政摘要的統計，六四年底，六十歲以上的人共有九五七、三〇三人，六五歲的老人則為六五四、三〇二人，具有與年俱增的趨勢。在我國老年人面臨着一個特別困難的問題，就是經濟的問題，在西方國家裏有強迫退休金儲蓄制度；在我國父母把全部財產都給了兒女，而子女也盡照顧、奉養父母的責任，「養子防老」就成了當然之事。現在的情形不同了，很多兒女不與父母同住，那裏談得上照顧、奉養？因此政府設法建立更多的安老院，以作為老人安身之處，並設立老人福利協進會，舉辦郊遊等活動(47)。

### (3) 婚姻問題

青年人因為經濟不再依賴家庭，因之在婚姻上也就不再受家庭的控制。事實上，很多年青人離開家鄉到城市工作，有些女青年因受經濟的壓迫，而自己又沒有經驗，往往上當。現在婚姻是以個人快樂為目的，當此快樂不能存在，婚姻也就沒有存在的理由，因此離婚是自然的事。臺灣的離婚率比西方的國家雖然低，但是我國離婚不必一定在法庭上辦手續，只須律師及二位證人在場，經雙方同意簽字即算正式離婚。有的甚至什麼手續都不辦就與人同居，所以要知道臺灣確實的離婚率的確很困難。根據社會學的原則，工業化的社會離婚率較高，是否臺灣將來也如此，只有時間才能告訴我們。

## (4) 少年犯罪問題

過去家庭家教、家規都很有效的控制着年青人，但現在大家主張民主及平衡，家庭已大大地減少對每個份子的控制力，因之少年犯罪已成爲我們社會的一個大問題，去年報端出現搶劫的新聞，而最近的報導却是少年問題。甚至在學的學生也有吸食強力膠及攜帶黃色書刊到學校傳閱(48)。根據家庭計劃的資料顯示「未成年的媽媽」(即指十五至十九歲)近來逐漸增加，這些年輕女子多數初中尚未畢業，大多數是加工出口區及工廠的女工，知識、經濟淺薄，對於性也充滿着好奇心，所以一旦懷孕，只好結婚，甚至未經結婚即生下頭胎的也不乏其人(49)，政府對這些不良少年特別注意呼籲，家庭教育機構及社會人士協力幫助改良此種惡風氣(50)。

最後，我們要問，我國的傳統文化是否有所改變(51)，這個問題不是我能解答的，我只能說：學者認爲中國的制度是建立在家族主義上，今有足够的證據指示家庭的功能及結構有所改變。是不是全部改變？我國的固有文化的特質，如集體主義，注重人文情調，敬老，尊師敬長等是否有所改變或是一部份有所改變，一部份仍然存留，實際上要怎樣，這是大家要討論的問題(52)。

## 附註：

(1) 柳詒徵編著：民五十年 中國文化史(上) 臺北：正中書局 第30頁。

(2) 李宗桐：民六三年 中國古代社會史(一) 臺北：華岡 第201頁 第209頁。

(3) U.N. Universal Declaration of Human Rights. Art. 16 (3).

- (4) 楊敬春：一九五五 家庭的起源與演變 學術季刊三卷三期 第30頁。文案一著書：民六四年 西河的社會變遷 臺北：南港（中央研究院民族研究所出版） 第67頁。家族（family）或家庭在民族學上是同樣的意義。
- (5) William J. Goode, *The Family*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974): 4.  
Charles E. Rosenberg (ed.) *The Family in History* (University of Pennsylvania Press, 1975).  
Nicholas Tavuchis and William J. Goode, *The Family Through Literature* (New York: McGraw-Hill, 1975).
- (6) 李樹青：民六三年 蛻變中的中國社會 三人行出版社 第129—130頁。
- (7) 金耀基：民五五年 從傳統到現代 商務印書館 第11頁。  
其實文化人類學家認為所有的家族就是該社會的結構，請參閱：  
George P. Murdock, *Social Structure* (New York: Macmillan, 1949).  
(8) George A. Theodorson and Achilles G. Theodorson, *Modern Dictionary of Sociology* (New York: Thomas Y. Crowell, 1974).  
有關中國的家庭組織請參閱：  
Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: The University of London Press, 1970). (ed.) *Family and Kinship in Chinese Society* (Stanford: The University of Stanford Press, 1970).  
Marcel Granet, *La Civilisation Chinoise: La vie Publique et Le Vie Privée* (Paris: Le Renaissance du livre, 1929). *Etudes Sociologiques sur la Chine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1953).

家庭及個人與社會的互相影響

Olga Lang, *Chinese Family and Society* (New Haven: Yale University Press, 1946).

Marion J. Levy Jr. *The Family Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1949).

Michael Saso & Nariko Saso "Towards a Methodology in the Study of the Chinese Family,"

in *Journal of the China Society* Vol. XII (1975).

Luigi Vannicelli, *La Famiglia Chinese* (Milan: Vita e Pensiero, 1943).

(9) 楊懋春·民六一年 中國的家族主義與國民性格 李亦園、楊國樞編 中國人的性格 南港·臺北 第136頁。

(10) 全右·頁146

(11) 全右·頁159

(12) 全右·頁143,144

(13) 文業一·民六一年 從價值取向談中國國民性·同上·頁51

(14) 朱寄樓·民六一年 從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向。同上·頁114,116

「集體主義」是以家庭為基點，後發展至家族，親屬以至社會，Talcott Parsons, *The Social System* (New York, The Free Press, 1966), 第66頁 認為構成中國傳統價值的基礎是集體主義。

(15) Gerald R. Leslie, *The Family in Social Context* (New York: Oxford University Press, 1973).

(16) Harry M. Johnson, *Sociology: A Systematic Introduction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968): 625.

(17) Emile Durkheim, "La Famillie Conjugale" *Revue Philosophique* 20 (Paris, 1921).

William F. Ogburn, *Social Change* (New York: Viking, 1950).

William Ogburn & Meyer Ninkoff, *Technology and the Changing Family* (Boston: Houghton

Miffin, 1955).

David A. Schulz, *The changing Family* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972).

朱蒙泉：民六一年 家庭動態心理學 臺中：光啓出版社 第3—4頁。

(18) William J. Goode, op. cit. pp. 106-110.

關於我國古代的婚姻請參閱：陳順遠著 民六四年 中國婚姻史 商務印書館。及民五三年 中國古代婚姻史 商務印書館。

(19) 朱岑樓：民五九年 婚姻研究 霧峯，臺北 第184, 188頁。

陳東原著：民五四年 中國婦女生活史 臺北：商務 第31頁。古代的婚姻關係是舊家庭的延續，並不是新家庭的創始。

David C. Schak, *Dating and Mate-Selection in Modern Taiwan* (Taipei: The Orient Cultural Service, 1974).

(20) 蔡世澤、謝煥添合譯：民六一年 臺灣的家庭計劃——從禁忌至政策時期的演變情況 許世鉅著 綠杏第十

九期 臺北醫學院 第9—18頁。

(21) 新聞報 民六五年二月十六日登載。

(22) 聯合報 民六五年十月卅日報導 六四年一月至九月出生人數為二九、八三〇人。六五年一月至九月出生人

數為三三三、四八一。

六五年全臺灣嬰兒出生達三六〇、八四二人，比六四年多三四、九〇四人，增加三〇倍。但增加的因素不只是龍年，尚有婦女結構，因臺灣光復後出生嬰兒增加，這些嬰兒現在已達結婚生育年齡，兩年前，經濟不景氣，使得失業的女工走上結婚的道路，也是「龍年」嬰兒特多的原因（請參閱聯合報六六年一月十五日「莫說龍年嬰兒多」）。

家庭及個人與社會的互相影響

聯合報民六六年正月二日 政府已下決心在四年內(即民國六九年)要把人口自然出生率降至千分之十七

點一。

(23) 聯合報民六五年十二月十日報導 六四年臺灣有二一、四六八對結婚。

(24) 新聞報民六五年二月十六日。

(25) 李亦園認為婚姻有三因素，就是①生物②社會③儀式，冥婚是為滿足社會需要，使死者(特別是女人)有社會地位(神子牌)見：李亦園民六一年 從若干儀式行為看中國國民性的一面 李亦園，楊國樞編中國人的性格第175至191頁。

關於冥婚資料請參閱：

Li Yin-Yuan, "Ghost Marriage, Shamanism and Kinship Behavior in Rural Taiwan," in *Folk*

*Religion and Worldview in the Southwestern Pacific* (Tokyo: Keio University, 1968).

Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973).

Hwang Teh-shih, "An Important Characteristic of Taiwan Folk Belief," in *Journal of the*

*China Society* Vol. VI (1969): 79-84.

(26) 楊慈善·民六二年 我們的社會 第149—155頁，中華書局。

(27) 許偉雲·民五四年 改變中的家庭型態·臺灣之社會經濟概況 基督教出版 第57頁。

(28) Albert R. O'Hara, "Some Indications of Changes in Functions of the Family in China," in *Journal of Sociology* No. 3 (April, 1967): 70-71.

(29) *Ibid.* P. 75.

(30) 宋君武·一九七一年十一月 天主教初高中學生宗教生活測驗 經聲第157期 第6頁。

- 朱峯樓：民五九年 婚姻研究 臺北，霧峰，第188頁。
- (31) 宋晉武：同上，頁32
- (32) O'Hara, Op. cit. pp. 70, 75.
- (33) 楊孝榮，鄭美蓮：民六五年十二月 大學生的家庭觀念 人與社會四卷五期，33—36頁。
- (34) 吳自強：民五七年 中國家庭制度 商務印書館 第42—43頁。
- (35) John W. N. Whiting, Richard Kluckhohn and Albert Anthony, "The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty," in Eleanor E. Maccoby, Theodore M. Newcomb and Eugene L. Hartley (eds.), *Readings in Social Psychology* (New York: Holt, 1958): 359-370.
- (36) 楊德春：民五六年 中國各式家庭中子女教育與子女行為研究摘要 臺大，社會學刊第三期 第88頁。  
Margery Wolf, *The House of Lim* (New York: Appleton, 1968). *Women and the Family in Rural Taiwan*, (Stanford University Press, 1972).
- (37) Roy Grando and Barry G. Ginsberg "Communication in the Father-son relationship: The Parent-Adolescent Relationship Development Program" in *The Family Coordinator* Vol. 25, NO. 4 (Oct. 1976): 465-473.
- 不同階級便有不同的社會化，請參閱：  
Nancy J. Olsen, "Family Structure and Socialization Patterns in Taiwan," in *American Journal of Sociology*, Vol. 79 No. 6 (1974): 1395-1417.
- (38) O'Hara, op. cit. pp. 67, 73.
- (39) Peter L. Berger and Luckmann Thomas, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1967): 129-137.

Talcott Parsons and Robert Bales (eds.) *Family, Socialization and Interaction Process* (New York: The Free Press, 1955)

主教團向中國國民黨第十一屆全國代表大會建言中，建議在中央設立家庭建設委員會，負責輔導我國家庭，策劃督導全國家庭建設工作，研究適合國人之家庭模式及教育子女方式以爲現代家庭發展之指南（見主教團月誌民六五年十一月）。

傳教人員要如何使教友家庭再教育請參閱民六五年全國第四次教務會議議案第一項。

(40) O'Hara, op. cit. p. 75.

(41) 陶希聖：民五五年 婚姻與家族 商務印書館 第54—72頁。

(42) Wong Chun-kit, "The Changing Family in Modern China" in *Journal of the China Society*, Vol. X (1973): 75.

六五年九月內政部公佈全臺灣每家的平均人數也是五人左右。

文崇一等著：民六四年 西河的社會變遷 臺北：南港（中央研究院民族研究所出版） 第67頁。

西河的平均每家人數爲六·一六人。

(43) 黃俊傑：民六十六年五月 臺灣十年來家庭變遷的研究 輔仁學誌第IX期，1—51頁。

(44) William F. Ogburn, *Social Change* (New York: Viking, 1950).

(45) 蔡文輝：民五三年五月十五日 中國家庭制度之演變 思與言二卷一期 第207—215頁。

丈夫外遇在臺灣也是一個嚴重的家庭問題。另外，女權運動也可能產生價值觀上的衝突。

(46) C.K. Yang, *The Chinese Family in Communist Revolution* (Massachusetts: MIT, 1959): 90.

(47) Lung Kwan-hai, "Post-War Social Change in Taiwan, Republic of China, 1945-1969" in

*ASPAC Quarterly of Cultural and Social Affairs*, Vol. 11, No. 4 (Korea, 1971): 52.

老人福利通訊：民六五年十二月 中華民國老人福利協進會編 第十二期第1—5頁，30—31頁。

(48) 聯合報：民六五年十二月二十日及廿一日。

(49) 聯合報：民六五年十一月廿七日。民六五年十二月卅一日 士林女傭命案四名兇嫌年齡都只有十幾歲。

中國時報：民六六年元月一日 少女被引誘。

(50) 聯合報：民六五年十二月廿五日。

(51) 請參閱……

H. A. Van Ort, "Chinese Vol. XI, No. 1 Culture-values Past and Present," in *Chinese*

*Culture* Vol. X No. 1 (Taipei, March 1970): 34-44.

Wolfram Eberhard, "On Three Principles in Chinese Social Structure," in *Chinese Culture*

Vol. XI, No. 1 (1970): 21-23.

(52) 因時代之不同在講解孝道等美德時要注意些什麼，請參閱：金象遠 講授孝道的一些困難 輔仁大學神學論

集第21期（一九七四） 光啓出版社 第39—46頁。

## 民間宗教對社會問題答覆（綱要）

蕭清芬牧師

### 一、混淆但充滿希望之現況（問題之提出）

- (一) 中華數千年文化集中於一地。
- (二) 現代化之潮流（對宇宙、人物、人間、關係之觀念）。
- (三) 新可能性。
- (四) 人口集中，生產過程加速，交通傳達之密集，家族制度社會結構之改變。
- (五) 中國有史以來物質生活最富足之時代。
- (六) 過去之保守與未來之挑戰。
- (七) 人情、直觀與冷酷理性之對遇。
- (八) 物質生活之富足，精神生活之貧乏。

### 二、問題解決之嘗試與努力

- (一) 中華文化之復興。
- (二) 科技及俗世主義。

# 中國思想與基督宗教

傅佩榮編著（註）

——從一個哲學研究者的觀點，試論當前中國社會與基督宗教會通之可能

## （綱要）

前言：簡單而必要的聲明

### 一、關於中國哲學與中國宗教之基本了解

1. 中國人的人生態度
2. 中國哲學的特質
3. 中國宗教的特質
4. 哲學與宗教在中國之傳統關係

### 二、百年以來的中國思想界及其危機

1. 西化與現代化的雙重挑戰
2. 民族自信心喪失及返本開新的嘗試
3. 略述今日思想界的四大主流

中國思想與基督宗教

三、當前中國社會與基督宗教會通之可能

1. 現代思潮與宗教信仰
2. 基督宗教的特質與「疏離」問題的化解
3. 有關其他宗教的神學反省
4. 中國思想與基督宗教會通的十大基點

結論：幾項或許可行的建議

(註) 作者簡介：輔大哲學系、臺大哲學研究所畢業，曾任臺大哲學系助教、哲學與文化月刊主

編。現服役軍中、任教官。

## 前言：簡單而必要的聲明

去年十月，房志榮神父寄來一封邀請函，希望我能够在第六屆神學研習會中負責一篇報告，這次研習會的主題是「傳揚福音與中國社會」，分派給我的任務是從「哲學及思想型態」的角度提出綜合的看法。當時我還在接受預官的分科教育，身在軍中，諸多不便，並且，比我更恰當、更合適的人選實在很多；可是，房神父又是我一向敬重的長上，他的邀請無異於命令，我只有盡力而爲了。

當我選擇題目、擬訂綱要時，曾有很大的願望，想把當代中國思想界作一個全盤的了解，進而嘗試指出會通東西方之可能及途徑；然而，很明顯的是，由於時間不足、學力未逮，我所能做到的只是材料的收集排列，還談不上整理，更不用說消化或融會貫通了。因此，本文作爲一篇口頭報告，爲神學研習會的同仁提供一份參考資料，或許可以勉強應命；一旦要將它形諸文字，載於「神學論集」上，則掛一漏萬，扞格不合之處定然比比皆是。因此本文需要讀者更多的諒解，尤其是以下幾點：

(一) 篇首副題「從一個哲學研究者的觀點……」，此處所指並非筆者本人或固定的某人，而是隨着本文引用資料而遞換的諸位作者，他們都是筆者以爲具有代表性的。

(二) 本文並非首尾完具的論文，章節之間並無思想上嚴謹的聯貫性，而可以各成單元，作進一步的研究。

(三) 本文三分之二篇幅全在中國方面，比重與原題並不相稱，希望較能適應研習會的需要。

(四) 本文引用資料皆註明出處，在行文中不再詳列頁碼，有時更撮引大意，要言不煩。讀者如欲

深究，可以按圖索驥，當必獲益更大。

## 第一章 關於中國哲學與中國宗教之基本了解

中國有五千年悠久的歷史和文化，本身形成一個博大圓融的傳統，這是每一位中國人引以為榮的事實。然而，此一偉大傳統的相貌却早已由於時空的變遷而模糊不清了，因此，當我們試圖探討「中國思想與基督宗教」時，首先便須以中國人的身份重新了解自家文化之精義所在，也就是中國的哲學與中國的宗教。

### 第一節 中國人的人生態度

這是一個廣泛的導引，「人生態度」可以擴張為人生觀，甚至人生哲學，用最簡單的文字勾畫出一個民族、一套傳統以及一種獨特的生命情調。我們先以三段話開始：

(一) 達觀而中庸：依字面解釋，中庸是不偏不倚、恰到好处，達觀是既不悲觀也不樂觀。可是這句話的真精神却遠超於此。達觀作為一種人生態度，是順性的過程與情理交融，是當悲則悲、當樂則樂，一切以「道」為依歸；中庸依孔子之言「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為。」所以不僅是取巧、畏縮的藉口，而應該是當狂則狂、當狷則狷，一切以「時」為依歸。

(二) 安時而處順：由於中國人一向具有「天人不二、分全合一」的信念，所以較易「不離現實」「贊美人生」，進而達到「物我雙忘」「德樂一致」的境界。至於莊子的「獨與天地精神往來，而不

傲倪於萬物，不謹是非以與世俗處。」更是歷代中國知識份子追求的理想。

(三) 內聖而外王：就實踐歷程而言，應以大學三綱八目爲準則，就是「明明德、親民、止於至善」以及「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」；就最終目的而言，則無內外或上下之分，否則未達內聖者不得爲外王，勢將窒息人類一切生機；而上迴向的內聖過程與下迴向的外王過程，其間之關係更應是且上且下且內且外之雙迴向的無窮歷程。

接着，我預備撮要敘述方東美先生的「中國人生哲學概要」（註一），這本書將使我們對於中國人何以有如此的人生態度，得到理論上的疏解。

## (一) 宇宙觀

(1) 中國人的宇宙不僅是機械物質活動的場合，而是普遍生命流行的境界。這種說法可以叫做「萬物有生論」。宇宙根本是普遍生命之變化流行，其中物質條件與精神現象融會貫通，而毫無隔絕。宇宙是一個包羅萬象的大生機，無一刻不發育創造，無一地不流動貫通。

(2) 中國人的宇宙是一種冲虛中和的系統，其形質雖屬有限，而功用却是無窮。此乃體質的有限觀，功用的無窮觀。

(3) 中國人的宇宙，窮其根底，多帶有道德性和藝術性，故爲價值之領域。

## (二) 人性論與生命精神

(1) 中國的天人關係是「彼是相因」的交感和諧。中國人與其宇宙，處處和諧一致，毫無間隔，

此之謂天人合一說或天人無間論。把宇宙人生打成一氣來看，乃中國哲學一貫精神。

(2) 中國先哲所體認的宇宙，乃是普遍生命流行的境界。天大其生，萬物資始，地廣其生，萬物咸亨，合天地生生之大德，遂成宇宙，其中生氣盎然充滿，旁通統貫，毫無窒礙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命與之合體同流。我們的宇宙是生生不已、新新相續的創造領域。任何生命的衝動都無滅絕的危險，任何生命的希望都有滿足的可能，任何生命的理想都有實現的必要。

(3) 我們生在宇宙中，做人的起點是體驗寶貴的生命精神，做人的目的是實現崇高的生命價值。中國所謂真人、至人、聖人、完人的生活，就是要採取宇宙的生命，來充實我們自己的生命，更須推廣我們自己的生命，去增進宇宙的生命。

### (三) 道德觀念、藝術理想與政治信仰

(1) 宇宙的普遍生命遷化不已，流行無窮，挾其善性以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不隔。宇宙與人生同是價值的歷程。

(2) 人生不是沈晦的罪惡淵藪，而是一種積健為雄的德業。中國人的做人極則是：盡己性、盡物性，贊化育以與天地參。

(3) 天地之大美即在普遍生命之流行變化，創造不息。

(4) 純正哲學家有體大思精的理想，有高明博厚的人格，通天人之際，究古今之變。故能原本忠

恕慈愛的美德，以實施修齊治平之遠大計劃。

## 第二節 中國哲學的特質

唐君毅先生在「中華人文與當今世界」(註二)強調西方人應當向中國人學習以下五事：(一)「當下即是」之精神與「一切放下」之襟抱。(二)圓而神的智慧。(三)溫潤而惻怛或悲憫之情。(四)如何使文化悠久的智慧。(五)天下一家的情懷。這五點可以說是整體中國文化獨立於世界文化並能對其有所助益之處，但並未直接指出中國哲學的特質。

謝幼偉先生在「抗戰七年來之哲學」(註三)認為中國哲學的過去有三點主要特徵：(一)重體驗或重力行的精神。(二)直覺的或武斷的方法。(三)宗教的或循道的態度。這三點都很中肯，可是並未涉及中國哲學的實質內涵。

張君勱先生在「中國歷史上的儒家及其與西方哲學的比較」(註四)中聲明中國哲學有四點獨一無二的特性：

- (一) 中國人在哲學方面的興趣集中於「道德價值」方面。中國人認為「人」是宇宙的中心。
- (二) 中國人的形上學永遠是「理性主義」的，不帶超自然的色彩。
- (三) 相對於西方人熱心研究方法論，中國人則集中注意於「心靈的控制」，以淨心為得道的先決條件。

(四) 中國人重視知行合一，一定要身體力行自己所奉的原則，甚至為了道可以犧牲生命。

以上一、二兩點較值得重視，但根本上仍缺乏理論的周遍與系統的圓融。

吳森先生在一英文論文「西方哲學的困境與中國智慧的追索」(註五)指出五項中國哲學的特質如后：

(一) Human centrality：中國人是真正的人本主義，一切存在皆以「人性」為依歸；為人性所有、為人性所治、為人性所享。

(二) Unity of theory and practice：理論與實踐合一，也就是陽明所強調的「知行合一」，以道德實踐為真正的智慧。

(三) Pedagogic universality：這是發源於孔子的「有教無類」，引申為中國哲學之做為一種「生命的學問」，是人人可學、人人可成的普遍智慧。這也是中國哲學可以取代形式宗教的主因之一。

(四) Methodological simplicity：在方法學上，中國哲學偏向一種自然的、綜合的、直覺的攝握，較近於西方所謂之直觀 (Intuition)、洞見 (Insight) 或微神 (Vision)。

(五) Dynamic harmony：動態的和諧；宇宙與人生皆為創進不已、生生不息的歷程，且又自成一井然有序的大系統，旁通統貫而圓融無碍。

吳先生此說兼顧了中國哲學的方法論、宇宙觀、倫理學以及中心精神，對於幫助西方人之認識，的確有其獨到之處；可是為中國人自身之理解，還有另一種更為貼切的方式。

牟宗三先生著有專書，書名就是「中國哲學的特質」(註六)。他的立場是透過宋明去了解原始儒家，對於道家 and 佛學殊少論及，可是這並不妨碍他的主張自成體系。該書要點如下：

(一) 中國哲學的重點落在主體性與道德性。可並稱為「道德的主體性」。

(一) 中國哲學以「生命」爲中心，是一種「生命的學問」。

(二) 中國哲學之重道德性，是根源於「憂患意識」，憂什麼呢？憂「德之未修，學之未講」，憂「萬物生育之不得其所」，因而產生一種責任感以及悲憫之情。此一感情凝煉而成「敬」，再逐漸形成道德觀念，故有「敬德」「明德」二語。由敬德與明德，可向上遙契天命，求一超越的肯定；再由天命層層下貫於人之本體，以形成人的「真實的主體性」。

(三) 天命（亦即天道）之超越性與內在性既已確定，中國哲學何以又偏偏走上內在性的「道德主體」之方向呢？其中關鍵在於「性」之規定。無論由宇宙論的進路，亦即易傳中庸一路，以「天命之謂性」爲中心；或者由道德的進路，亦即孟子代表的一路，以「仁義內在、即心說性」爲中心；兩者的歸結點都是「道德的主體性」，所以中國哲學又可直稱爲「心性之學」。

這種主張最大的困難是「主體性」一詞的真正涵義；牟先生曾治康德哲學，對於德國唯心論之學說契會頗深，所以他談論中國哲學時常有相互參證發明之苦心。至於是否真能選出中國哲學的本來面目，則須讀者自行體會了。

方東美先生在「中國哲學的通性與特點」（註七）與「中國形上學中之宇宙與個人」（註八）二文中，由兩種角度析論中國哲學的特質，筆者特地簡述如下，但願能存其真義：

首先，就宇宙與人生的關係而言，特重中國哲學的原始風格：

(一) 宇宙與人生是「旁通統貫的諧和整體」(Comprehensive harmony)，此種主張又可稱爲「機體主義」(Organicism)。在消極方面(1)不可將人物對峙，視爲絕對孤立系統；(2)不可將宇宙大千世界化爲貧乏的機械秩序，由幾個基本元素拼列而成。(3)不可將變動不居的宇宙本身壓縮爲一套封

閉系統，毫無發展之可能。在積極方面(1)由萬物之豐富性、充實性之全貌着眼，再統攝萬有，包羅萬象而一以貫之。(2)宇宙萬象紛然雜陳，但處處有機體統一可尋，所謂「統之有宗、會之有元」，可以獲致本體之統一、存在之統一、生命之統一與價值之統一。(3)宇宙人生本質上是「彼是相因」、交融互攝、旁通統貫之廣大和諧系統。

(一) 天人合德的傳統思想。一般說來，天有三義，即：主宰之天、有形之天與義理之天。此處特指義理之天而言。以儒家為例，所謂天人合德乃是：

(1) 肯定「天道」之創造力，充塞宇宙、流行變化，萬物由之而出。易有云：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」，「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」。

(2) 強調「人性」之內在價值，翕含闢弘，發揚光大，妙與宇宙秩序合德無間。易有云「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」

(三) 價值中心觀的本體論與人性論。這是前二項特質的必然結果，視生命之創造歷程即人生價值實現之歷程。易繫辭傳有「繼善成性」的主張，中庸二十二章更有最佳的闡釋：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」生命之自然秩序及道德秩序，既同始於乾元（天道）之創造精神，則人在創造之潛能上自然應當是足以德配天道的。所以一個正人君子憑藉着先天的性善與種種優美的懿德，人人可以「充其量、盡其類」，發展成爲「大人」、「聖賢」以至「神人」之境界。

其次，就中國哲學儒釋道三家之內涵而歸納其三大特質，於此更可參照比較西方哲學之傳統架構及內容：

(一) 相對於西方哲學的認識理論（包括邏輯、方法學、知識論），中國哲學採用「一以貫之」的方法，如儒家孔子主張「天下之動貞夫一」「吾道一以貫之」；道家老子「抱一以爲天下式」；佛學的「一真法界」。此說又可稱爲「一本萬殊論」，配合前述之「旁通統貫的諧和整體」，當亦不難明白。

(二) 相對於西方的形上體系（包括宇宙論、本體論、形上學、自然神學），中國哲學也有「道論」，如儒家的三極之道：天道、地道、人道；道家老莊的超脫解放之道（可分由道體、道相、道用、道徵加以探究）；佛學則有束縛道與解脫道二層次。此說亦須參照「天人合德」的傳統思想，才能深入了解。（按：關於此層，亦請參考羅光教授「儒家的形上學」，哲學與文化四卷五期。）

(三) 相對於西方之實踐哲學（包括倫理學、美學、社會哲學等），中國哲學主張「個人品德崇高論」。儒家由性善論出發，逐步使常人超昇爲士、君子、賢、聖、大聖；道家則以大鵬扶搖而上九萬里，要求凡人皆能超脫到天人、至人、神人、聖人的境界；佛學則肯定衆生皆有佛性，透過華嚴十地品，地地昇進，終至菩薩的般若無上淨智。

從上述方先生的理論，吾人對於中國哲學之獨特風貌應已獲致全盤的印象，也使吾人對於中國哲學本身之圓融周遍深感嚮往。

### 第三節 中國宗教的特質

雖然許多人不同意中國傳統中也有西方形態的宗教（如梁啓超、張君勱等著名學者），但是就宗教之為宗教而言，又何必一定非西方不可呢？理雅各（James Legge）在「中國的宗教」一書中說：「我用儒家兩字，主要是概括中國古代的宗教。」蘇錫爾（W. E. Soothill）在「中國的三大宗教」中也主張：「中國有三個被承認的宗教。在三大宗教中，儒家通常被視為國教，但是道家和佛教也是被承認的。」（註九）在此我們不妨先確定宗教的本質及其形式（註十）：

（一）宗教乃是「人類精神生活之一最高表現」，人藉着宗教可以發展三方面的關係：（1）與神明之「內在融通」的關係（Inward communion），（2）與人類之「民胞物與」的關係（Loving relation），（3）與世界之「參贊化育」的關係（Constructive relation）。

（二）宗教就其對神明之信仰，有三種形式：（1）極端的超越神論：神明高居皇天，人類低處凡俗，人間一切終歸虛無。（2）有神論或一神論，視神為造物者、為天父，然與人類終成兩轍。（3）泛神論：既超越又內在之神，論其超越性之本體，雖非人間所有，論其內在性之作用，却生機充盈於此世，且為人類生命之最高指引，至論其理想則是“Man should live by incarnation of the Divine”。中國之宗教，無疑傾向此種泛神論。

那麼，中國宗教的特質又如何呢？唐君毅先生在早期的一篇文章「中國宗教的特質」（註十一）中，曾詳細闡述此一問題，這篇文章作者後來也撰文修改，但仍可供參考，謹錄其結論於后：「因為

中國人相信天人不二、分全合一，所以沒有超越的天的觀念。因為沒有超越的天的觀念，所以也沒有與人隔絕高高在上絕對權力的神的觀念。於是把神視作人一般，逐漸成重人倫關係過於神人關係，因而產生祖先崇拜、聖賢崇拜之宗教，因而以人與人間交往態度對神，而產生現世主義的宗教觀。現世主義的宗教觀注重宗教的實際性，遂使人不再褊狹的迷信獨斷的教義，因而產生宗教上寬容精神。」

上面這一段話包含不少誤解，作者本人也覺察到了，他在後來出版的另一本代表作「中國文化之精神價值」中，重論中國宗教，就完全是另一番見解了：

(一) 人神之距離少。希臘神話多述及神人之衝突，猶太教之耶和華原為戰神，其意旨不可測度，印度教之神祇亦赫赫威嚴、高高在上。總之，其他宗教中人神之距離皆大，而中國宗教中人神距離獨少，因而形成了：神善而人未必惡，神偉大而人未必渺小，故無人性中有惡魔，無原始罪惡之說。

(二) 祖考配享於神以及神意與人意之不相違。關於前者，詩經有云：「文王陟降，在帝左右」，孝經亦云：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝。」至論神意人意不相違，例證過多，不必盡舉。

(三) 天神之富仁愛體恤之德。中國古人之信天神之德，為自上覆蓋、周行四方，而遍愛下民者，於是人之學天，亦即當學其如此之德，此乃「寬大之教」「愛民之教」也。

(四) 孔孟之後，進於古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人之仁心仁性即天心天道之直接顯示，由是而重在立人道，蓋立人道即所以見天道。

唐先生在「中華人文與當今世界」中述及儒家與儒教之關係時，有三點可以補充於此：

- (甲) 儒家所信者，皆必然的直接關聯於「人之道德的實踐」。
- (乙) 儒家的道德實踐，乃依於一無限的心量，亦即其道德有超越的涵義。
- (丙) 儒家可以肯定一切宗教之祭祀，因為它有三祭：祭天、祭聖賢、祭祖先。於此更顯示其寬容的宗教精神。

然則，中國的宗教與中國的哲學究竟具備何種關係？以下我們將進入本章主題，希望能透過兩位學者的見解，分別由思想的（哲學的）角度及制度的（宗教的）角度去探討。

#### 第四節 哲學與宗教在中國之傳統關係

我們所預備介紹的第一個角度，是牟宗三先生的講辭「作為宗教的儒教」（註十二），此文不但說明儒家的宗教功能，更解釋了宗教在中國的獨特命運之由來。全文共分六段：

(一) 儒教作為「日常生活軌道」的意義。在中國，儒教之為日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是。儒教是就吉凶嘉軍賓之五禮及日常生活之五倫盡其作為日常生活軌道之責任的。此所以周公制禮作樂並非尋常之事，而是「聖人立教」「化民成俗」「為生民立命」之大德業。而禮樂倫常因之成為道德的觀念，有永恆的真理永恆的意義在。

(二) 儒教作為「精神生活途徑」的意義。宗教恆能啟發人的精神向上一機，孔子開精神生活的途徑，也是不離作為日常生活軌道的禮樂與五倫的。由此又生兩方面的意義：廣度地講（或從客觀方面言），它能開文運，它是文化創造的動力。深度地講（或從個人方面言），就是要成聖成賢，滿全個

人人格。

(三) 儒教在「精神生活途徑」上的基本觀念：仁及「性與天道」。「仁」是創造性本身、生命的真幾，落在人處，爲人之「性」；若由宇宙大化流行看，卽爲「天道」。孔子要人踐仁成仁，孟子則要人盡性，盡性就是盡仁。盡性盡仁卽可知天。此兩點卽爲孔孟立教之中心。

(四) 儒教何以未成爲普通宗教的形式。人格神意識的上帝或天，在中國並非沒有，只要把天道加以位格化便成了。但是儒家並沒有把意識全幅貫注在客觀的天道之轉爲上帝上，以展開其教義，也沒有把主觀的呼求之情轉化爲祈禱。換句話說，儒家的中心點和重點不在於此。

(五) 儒教的重點和中心點落在那裏？落在人「如何」體現天道上。視人生爲一成德之過程，其終極目的在成聖成賢。所以其教義不由以神爲中心而展開，而乃由如何體現天道以成德上而展開。因而人文價值世界得以全部被肯定，家國天下盡涵其中，其極爲「仁者與天地萬物爲一體」。

(六) 儒家如何輕鬆了「啓示」的觀念。在如何體現天道上，最重要的是盡性。孟子云「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣」。因此「人性」問題成爲儒教的中心問題。而啓示觀念也就轉化爲心性觀念，重點與中心點都轉到如何盡性踐仁以體現天道上去了。

接着我們要參考的資料是透過全幅歷史的觀察，探討中國思想之主流——儒家與其他宗教保持何種關係，進而窺知中國傳統的真正相貌。楊慶堃先生的「儒家思想與中國宗教之間的功能關係」（註十三）提供了可觀的材料，但難免也有一些偏頗之處，以下謹略述其大要：

## (一) 儒家思想中的宗教成份

(1) 宗教生活的事實在中國是無可否認的，那麼，如果儒家思想被認為是一套純粹理性主義原則的體系，則它如何去適應中國宗教生活的事實？

(2) 孔子的不可知論的問題。由於儒家經典中的幾句話，時人多誤以孔子為不可知論者。這些話是「子不語：怪力亂神」，「未能事人，焉能事鬼……未知生，焉知死」，「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」然而顧里雅氏 (H. G. Creel) 的考證却認為「在宋以前，對論語這幾段及類似篇章的註解，從不曾認為孔子是不可知論者，宋以後也只有四段提到。」我們更由孔子對祭祀、天、命的談話中，確信他承認「超自然力量」的存在，而非單純的不可知論者，正如儒家不是理性主義一語所可概括的。

(3) 儒家對祭祀與祖先崇拜的強調，一方面可藉以培養親屬團體的道德，維持儒家計畫的社會組織，同時對於超自然也有根本的敬畏之情。

## (二) 道德與宗教的分離

在許多文化中，宗教的支配影響力起於宗教支配道德價值。中國文化則全然不同，儒家思想支配倫理價值，宗教則對儒家道德給予超自然的支持。如此形成儒家與宗教相互支持的功能。無論混合宗教（其組織與其他世俗制度相混合）之祖先崇拜或國家祭天大典，或者特化宗教（有其獨立的地位和

組織，行使特定的宗教功能）之佛教或道教，都無法獨立擔承道德之基礎而必須與儒家妥協。

### (三) 中國宗教的結構特性

- (1) 特化宗教：未曾發展出有組織的僧侶集團及在信徒間有組織的教會教區，沒有中央系統以培養僧侶（多採門徒或學徒制），也沒有中央權威來控制寺廟及財政。
- (2) 混合宗教：組織上較健全，但皆為地方性的，無法超越氏族的限制，往往淪為儒家思想之運用工具。
- (3) 所以，中國宗教缺少獨立的中央組織的僧侶集團與有組織的會衆，使它無法在社會組織的一般架構上佔任何重要的地位。儒家與宗教由是形成一種主從關係。

### (四) 中國宗教組織薄弱的某些因素

- (1) 政治上對宗教組織的壓迫與控制。中國歷史上沒有一重要時期，曾有某個特化宗教不依靠世俗的庇護支持，而自己發展達到一個堅強的結構地位。（按，其實這應該歸因於前述道德與宗教之分離，宗教一旦喪失道德基礎的地位，再要求其發展則無異緣木求魚了。楊氏此論差矣。）
- (2) 不同信仰的多神論。中國宗教一般來說，在性質上是多神論的，折衷的，混合不同的信仰而造成各宗教界限之模糊不清。中庸有「辟如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不悖」，或許亦造成中國人在宗教上、思想上之中庸特性。

## (五) 結 論

(1) 儒家思想並非完全是理性或無神論的，實際上接受並吸收了不少超自然的成分（宗教成分）。但儒家着重的是道德方面，使它與宗教分離，才能造成儒家與宗教之間的合作。

(2) 中國的宗教不是由於缺乏中心組織而退處社會上從屬地位（如佛教、道教），便是因為處於儒家政府非宗教性的控制與壓迫下而居弱勢（如祭天、祖先崇拜）。

以上兩種角度使我們對於中國傳統的了解更為寬廣而深遠，同時也使我們體會到正在實現的新綜合是如何的偉大與艱巨！

## 第二章 百年以來的中國思想界及其危機

本章標題「百年以來」並無特定意涵，只是想把焦點拉到回到當代而已。事實上，中國文化的命脈早自宋明以後就陷入了絕境。筆者在「關於哲學界的團結」（註十四）一文中曾有一段話，於此尚可過目：「明末以來，吾國思想界橫遭制壓，有清一代不過二百六十八年，竟至擁有五千年歷史文化之泱泱大國瀕於日薄西山的危局，不僅民族自信心喪失過半，甚至固有的民族道德、知識和技能亦皆土崩瓦解，一片末日景象。民國以來，世變日亟，思想上的真空引發了一連串動盪，其間雖有五四運動之標榜民主科學，而竟不知返本歸源於自家的文化命脈，亦無由孳生可大可久的哲學理想；反而一面倡行「疑古」「斬史」的邪風，意圖誣蔑先民的成就，一面盲目崇洋媚外，引入了西方的沒落思潮，

而讓居心至險的共產主義蹈虛抵隙，欲陷我中華於萬劫不復之絕境。這一幕悲慘的現代史，實踵因於吾國思想界之墮敗不振，自動解除武裝所致。」本章重心將集中於第三節有關今日之思想界部分。

## 第一節 西化與現代化的雙重挑戰

西化是一切非西方的科學落後國家所遭遇的難題，現代化是人類共同面臨的世界性潮流。中國文化則同時接受了這雙重挑戰。

### 一、西化運動與中國人的失落（註十五）

我們可以很清楚地看到以下四種過程：

- (1) 來自西方的挑戰。十九世紀以後，我們面臨的是國家民族存亡的大動亂，如果要生存，只有立刻向西方學習。
- (2) 西化運動的迷夢。第一期是器物技能的模仿，所謂的「船堅礮利」，導致澈底的失敗。第二期是制度形式的學習，即民主與科學，却帶來料想不到的苦果；因為民主與舊政體相反，科學與舊器物對立，演變而成盲目地否認舊的一切。

(3) 科學主義的泛濫。科學精神原是求真求實的心態，原是不以功利效果為目的的；可是科學主義却把中性的理論效果越界為價值判斷的標準，形成科學托辣斯，不但違反了科學精神，並且導致科

學始終無法在吾國生根。

(4) 傳統文化的隱退。由於教育內容的改變以及民俗活動的抑制，使得傳統文化的線索斷割分裂，而固有的文化精神則蟄伏於國人的家庭觀念、社交意識、生命情調與價值心態中。

## 二、現代化運動與全人類的考驗

(1) 現代化的世界性意義。首先要避開兩種誤解，就是：中國文化本位主義者，把現代化看成西化的偽裝之恐懼意識，以及西化論者用西化來概括現代化之獨斷意識。現代化是屬於東西方共有的難題。

(2) 現代化的現實內涵。現代化有六項內涵：工業化、都市化、普遍參與、世俗化、高度的結構分殊性以及高度的「普遍成就取向」。由此產生的後遺症是：「非人主義」(Dehumanism)，宗教的聖情以及人格的尊嚴都被漂白了，科學與功利取代了神靈的地位。

(3) 現代化的隱憂。赫胥黎在「大好新世界」中詳述未來之高度享受的科學化社會，其實是令人震驚的，其中人工製造生命，藥物刺激幻想，最高的價值不在人性，而在集體組織。喬治歐威爾在「一九八四年」也描寫彼時的共產社會：「人」毫無思想，只是行屍走肉，組織高於一切也決定一切。

(4) 中國現代化運動的特殊意義。首先要將中國西化的偏失加以導正，諸如西化教育、漠視民俗、迷信功利等，其次要將中國文化之極高明而道中庸的「人本主義」充擴為現代化運動之核心。最後，現代化為吾人而言，當然應以「中國化」為主要鵠的。

## 第二節 民族自信心喪失及返本開新的嘗試

西化也好，現代化也好，都是中國的有志之士在民族自信心低落或喪失之際，力挽狂瀾的宏圖。可是真正把握到關鍵的却仍是思想界的哲人們。賀麟先生在「當代中國哲學」（註十六）一書中，分別就「中國哲學的調整與發揚」「西洋哲學的紹述與融會」「時代思潮的演變與批判」「知行問題的討論與發揮」四方面詳加介紹，可觀之處甚多，結論到當時思潮有以下三點：

(1) 實驗主義或實用主義的盛行：注重實用、循名責實考核實際效果，偏愛實驗室的態度，不談主義多談問題。導致了：重行輕知、重近利忽遠效、重功利輕道義。其消極的破壞意義大於積極的建設意義。

(2) 辯證法唯物論的得逞：並非此派思想真有過人之處，而是肇因於共產國際的陰謀、配合了政治背景及社會空隙而風靡一時，成爲中國之劫數。

(3) 正統哲學與三民主義哲學的展望。由於三民主義是中國近幾十年來提倡純正學術、容許學術自由的開明力量，而使它得以與新的民族哲學携手共赴國難。

如果虛心反省，便須承認五四以來直到大陸淪陷，思想界所做的一切努力並無卓越成效，才會導致如此之危局。或許中國哲學本身也有其限度或未善之處。李震神父在「五十年來中國思想之大勢」（註十七）所下的結論是發人深省的。他說：「由於中國傳統思想本身的不足，以致未能完全適應新時代中國人的需要。傳統思想並不是反科學的，但我們並沒有一套完整的科學理論，使中國發展現代

的科學。傳統文化並不是反民主的，但我們並沒有一套完滿的民主政治哲學，以適應新時代的需要。中國的固有思想，本來是反經驗主義，反唯物主義的，但是我們並沒有一套嚴密的形上學，以抵抗新文化運動所倡的經驗主義、唯物主義以及後來居上的共產主義。直到現在自由中國有許多學者，一面要打倒共產主義，一面又在奉行唯物主義，這種矛盾而不自覺的現象實在可悲。中國的固有思想原本是維護道德，敬重宗教的，然而我們道德哲學的形上基礎過於脆弱，我們的宗教精神過於膚淺，因而不足以抵抗反道德、反宗教的共產主義。總而言之，我們以為要開拓中國思想的新生之路，不但要建設一套完整的科學理論，更當努力建設一套嚴密的形上理論，以補救傳統道德思想及人生哲學之不足，真正的形上學建立起來，自會領導我們去追求更深刻、更熱誠的宗教信仰。」

這種勇於反省的態度值得效法，可是中國哲學果真如同作者所說的：「形上基礎」與「宗教精神」皆過於膚淺嗎？這是引起爭論的難題。或許在當前研究中國哲學的部份學者們身上所顯示的容易使人得到這種印象，至於整體的中國哲學當自有一番風貌，本文第一章所努力的便是與此相關的澄清工作。在此「返本開新」的嘗試下，今日中國思想界照理說來，應當是朝氣蓬勃而多采多姿的。

### 第三節 略述今日思想界的四大主流

說到「主流」，便難免忽略一些支流，至於少數傑特超羣、慧眼獨具的思想家，由於篇幅所限，暫時略而不談。

## (一) 新儒家學派

主要人物：就其思想之大方向而言，先後有熊十力、張君勱、錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀等教授。此派又可稱爲新亞學派。

學說特徵：以承繼宋明清理學之中國學統爲職志，並以當前中國哲學（甚至文化）對世界之代言人爲己任，最著名的是一九五八年的「中國文化與世界」宣言，由牟、徐、張、唐四先生聯署，副題爲「我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識」。他們爲中國文化向世界爭取應有之重視及地位的苦心，是值得所有中國人贊佩的。此外，他們的學說在根源上是主張他們所了解之中國傳統中的人本主義與泛神信仰。

目前處境：表面上，此派學說聲勢最爲壯觀，每位代表都是著作等身、內容淵博，也廣爲青年一輩所仰慕。可是自今年初以後，新亞書院正式歸併中文大學，喪失獨立主權，此一學派辛苦經營數十年的根據地也隨之易手。其次，諸先生皆春秋已高，眼見後繼乏人，不禁令人浩嘆。第三，其學說最高目標是想援西洋思想入中國文化，以保障中國文化之世界性及永恆性地位；然而對於作爲西方思想的根源及核心之一的基督教却始終無法秉持同情的態度去了解，難免令人感覺美中不足。

## (二) 三民主義學派

主要人物：國父孫中山先生與領袖 蔣公、胡漢民、戴季陶、任卓宣、羅剛等先生，以及今日

各大學三民主義研究所的教授們。

學說特徵：原本是博大精深、融通中外的，所謂「因襲吾國正統思想、規撫歐美學說事蹟以及一見而創獲者」。其時代意義則更爲特殊：「今日人類最大的禍患是結合了政治暴力、運用了組織戰、欲革掉全人類性命的馬克斯主義；而綜觀時局，能够以思想對思想、組織對組織、政治對政治全面抵擋並有效解除共產主義之危機者，亦唯有我 國父孫中山先生的三民主義而已。」（註十八）

目前處境：今日此派之代表人物大都身爲黨國要人，較熱衷於政治事務而無暇建構學理，因此在訂全國性的政治、教育大計時，往往缺乏遠見深思，無法做通盤的考慮。其次，三民主義研究所的針偏重經濟、教育等實務，更有主張要自三民主義中排除哲學成分者，實在有違 國父立說之初衷。

### (三) 士林學派

代表人物：此派以輔大爲根據地，旁及天主教的多數哲學教授。就已發表的著作看來，應以斌、吳經熊、羅光、趙雅博、高思謙等教授爲代表。

學說特徵：基本學理爲士林哲學之多瑪斯學派。對於西洋中世紀一千餘年的介紹，頗有貢獻，少彌補了五四以來國人治西洋哲學的大漏環。但是對於中國哲學，尤其是佛學，却又顯示出無可避的疏忽。

目前處境：雖有輔大哲學系爲根據地，然學生多非志願學習士林哲學者，在學說之建立及傳承可謂事倍而功半。其次，士林哲學中多瑪斯雖爲主流，可是十數年來此說在中國並未生根，其原因

非介紹不得當或不得力，便是在根本上與中國人的生命情調無法相契。那麼何不取士林哲學中較重情、重心、重神秘主義的一派？最後，西方的新士林哲學早已進步到時代的尖端，我們是否應該急起直追？

#### (四) 佛教學派

代表人物：先後有楊仁山、歐陽竟無、太虛、印光、印順、道安諸先生，以及各地的法會講堂和屏東的佛光山叢林學院。

學說特徵：由知而信、由信而行，進而知信合一、信行合一，明白標舉出宗教的取向。有重振中國大乘佛學的抱負。

目前處境：有穩當的根據地，有世界性的支持贊助，有足够的青年學子。尤其一方面承襲中國傳統儒釋道三教之一，早已深入中國人的意識及生命中，一方面又有制度宗教的種種優越條件，所以極易形成浩大的聲勢。目前較明顯的困難有三：(一)學教並行而未必相融，(二)佛經卷帙浩繁，返本已極困難，開新則更須大心量與大智慧，(三)對於西方哲學多持漠然態度，因而對於世界思潮隔閡也將漸深。總之，以上四大主流只是筆者就個人淺見而畫分的，不當之處必然不少。如果勉強爲此四派各取一特徵，則可以說：新亞學派重文化、三民主義學派重政治、士林學派重哲學、佛教學派重宗教。至於超然於四派之外而自成一家之言者，首推方東美先生，其學博洽通達而中西並舉，嘗自謂其歸屬爲「儒家的家庭傳統、道家的生命情調、佛家的宗教信仰，以及西方的學術訓練。」讀者可另參考吳森

先生近作「論治哲學的門戶和方法——兼論中國哲學界唐牟方三大師」（註十九）一文，也有助於了解今日的思想界。

### 第三章 當前中國社會與基督宗教會通之可能

本章應為本文之重心，因此論斷之間極難斟酌，原則上仍是採用資料排列的方法，首先略述「現代思潮與宗教信仰」，設法理解今日青年一輩的宗教取向至少是積極的而不是消極的。其次敷陳「基督宗教的特質」，為何又加上「疏離問題的化解」呢？這是需要解釋的，因為「疏離」問題是今日西方社會的嚴重現象，它與基督宗教的關係如何，中國思想又能否化解此一危機，這兩個問題對於本文的主旨是關涉頗深的。至於「有關其他宗教的神學反省」則是一篇現成的佳作，特加引介。最後，「會通的十大基點」只是嘗試性的提出而已。

#### 第一節 現代思潮與宗教信仰

談到現代思潮，我們主要的關心對象乃是青年一代；青年一代的特徵是什麼？筆者在「這一代的期望」（註二十）中曾以為「多年以前，我們常聽說一些浮泛的名詞，諸如『迷失的一代』、『無根的一代』、『溫室的一代』。今天的青年早已不再迷失，他們超越了無根、拒絕了溫室，他們是『追求的一代』。然而『追求』必須有個目標和方向，困難於是產生。告訴青年人生的目標和方向，是一同

事；導引青年主動地對之追求，又是另一回事。」在青年一代的追求遲滯口 老摩和笑致兵髮也將成爲最終的磐石。可是這個時代、這個社會又能夠帶給青年什麼呢？

從報章雜誌、廣播電視等大衆傳播工具所顯示的看來，實在是無法令人樂觀的。工商繁榮的社會，一面踏入資本主義的陷阱，重視現世享樂而忽略更高的公義；另一面則對無神、唯物逆流採取無可無不可態度，甚至以實際的作爲加以肯定。政府方面則推行十大建設不遺餘力，務求在物質上造福人民、在經濟上先圖自立，上行下效，形成功利、實用之風瀾漫人心。知識界則始終未曾擺脫五四以來的後遺症，如今又一頭栽進行爲主義的惡夢中，高倡價值中立，於是道德的意義漂白了，藝術的修養俗化了，哲學的精神死亡了，宗教的聖情沒落了。然而越是如此，中國青年一代的決心也越突顯、追求也更狂熱。

民國六十五年，教育部曾作了一次調查，主題是「大專學生對宗教問題的看法」。對象遍及二十八院校的五千名學生，內容有五點：(1)個人對宗教的認識和看法。(2)參加宗教活動的情形。(3)宗教信仰和個人日常生活的關係。(4)個人對學校宗教性社團的看法。(5)對今日社會、宗教之回顧與前瞻。在全文之前有一綜合的提示：「由於目前的宗教教義與儀式無法順應時代潮流，並與實際生活脫節，已難能解決現代繁複的社會問題與契合信徒心靈的需要，以致一般人對宗教信仰有漸趨冷淡的傾向。在大專學生之心目中，宗教信仰雖尚具有其肯定的意義和價值，唯教會應以改進傳教的方式，充實宗教的內涵與意義，使不違背社會秩序與固有的良風美俗，始能獲知識青年之重視與信仰。」調查的結果很多，最有意思的是下列三點：(1)家庭與選擇宗教的關係，(2)對「人生來有罪」的看法，(3)對宗教的展望。因爲這三點的調查顯示，天主教學生與佛教學生的看法完全相同。或許這正是一個預兆：文化

的融合、宗教的會通，往往在不引人注意的地方茁長了。至於結論部分，雖然帶有官方宣傳的意味，也可以代表某種期許：「由於中國文化之涵泳，使青年學生崇尚信仰自由與心靈理性的認知，而非盲目的迷信；更重要的是：大多數青年對宗教的態度，是肯定的、入世的、樂觀的，有自己堅強明朗的人生觀，和莊敬自強的奮鬥精神。」

## 第二節 基督宗教的特質與「疏離」問題的化解

或許是「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，筆者自幼生長在天主教家庭中，未曾用心自外在觀察，自內在反省，以致對於基督宗教的特質一時之間難於掌握。還好，神學研習會諸位同仁都是深通教理的信友，在這方面的認識和體驗想必早已超過泛論的需要了。以下我們將列舉一位歷史家和一位神學家的意見，希望具有較廣的代表性。

湯恩比 (Arnold Toynbee) 在「基督宗教與現代其他宗教的關係」(註二十一)一文中指出三點基督宗教最主要的成份：

- (一) 基督宗教對於神的觀念，認為神這樣愛了自己的受造物，甚至於他犧牲了自己去拯救他們。
- (二) 深信人類應該效法神在降生和受難的事蹟上所立的榜樣。
- (三) 不僅在理論上要抱有這個堅確的信念，而且也要盡自己的力量，照着它去實行。

卡爾·亞當 (Karl Adam) 在「天主教精義」(The Spirit of Catholicism) (註二十一)一書中，對於基督宗教的真諦和精義有詳細的闡述，以下僅歸結數點：

(一) 基督宗教就是「愛」：「Wherever Christianity is, there is love.」這句語真是開宗明義，一言九鼎，也保證了宗教共融之必然可能。

(二) 教會是天國在地上之實現，基督為首，信友是身，共成一個機體。神、基督、教會三者實為一體。

(三) 「吾來非為破壞，乃為成全」，因此天主教本質上是一種抉擇，是天上地下一切價值之肯定。

(四) 教會的一切宣道、教義與戒律，皆為幫助信徒成為「基督第二」。

(五) 只有在神的掌管下，人才能由人羣中獲得自由，因為他服侍的是神而不是人，各人之平等性也只有在一神之下才可能。

(六) 在基督的國度中，只有人的靈魂是具有高貴性的。

(七) 基督信仰不止為一思想體系，更是「一神聖生命之活流，源自基督、帶着基督的真理和生命、純淨無瑕，歷千百世而不竭。」

(八) 天主教是一脈相承的，有統一的生命泉源，不是任何個人可以左右的。

卡爾·亞當是著名的神學家，他對基督宗教的了解不是一般人可比的。事實上，真正偉大的宗教家無論信仰是否相同，都很容易得到殊途同歸的體認。然而芸芸衆生千年以來又何嘗終止過宗教上的紛爭呢？接着我們要介紹一篇文章，其中討論的「疏離」問題源自西方，與基督信仰也有密切關係。乍看之下似乎作者對於基督宗教的理解與湯恩比或卡爾亞當頗有出入，這是因為所取的角度（哲學）不同，所採的立場（中國）也不不同的緣故，至於該文的價值讀者不難自行領會。

方東美先生曾在一九六九年夏威夷東西哲學家會議中發表一篇論文，名為「在宗教、哲學與哲學人類學中，人之疏離問題」(The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology) (註二十三)。所謂「疏離」是指個人與神、他人、世界、自我四方面之疏隔離異，無法溝通，以致人之存在成爲毫無意義的荒謬體。其中最嚴重的應是人與神之疏離，亦即宗教上的疏離。

作者借用奧圖 (Rudolf Otto) 的意見，鋪陳如后：

(一) 希伯來民族的猶太宗教裏，人若看見神，則必定死亡。在新約聖經中也還保存類似的想法。所以奧圖說：天國是真正偉大的、超凡無比的，與現世完全相反的「另外一種」「高天之上」的東西。

(二) 雖然希伯來的領袖與基督的門徒，先後努力用理性解說神明的性格，以便滿全人類的道德需求；然而神之奧秘永遠是「人類一切理性思考所無法度量、無法接近的」。

(三) 基督的門徒身受啓示的教誨，建立愛的教會，却依舊無法超越「原罪」的鴻溝，引致人類在絕對無上權威者之前的虛無感，奧圖稱此爲「Creature Feeling」。

(四) 由於奧秘的對象遠超吾人的理解和體驗之外，它乃無可避免地成爲「超自然的」與「超現世的」「全然另一位」。人類面對這位陌生的神，只有感覺恐怖戰慄。

(五) 綜合上述種種，人類所存者僅有「受造物意識」(Creature-Consciousness) 而與神之疏離乃是自然的結果。尼采爲了恢復人性的尊嚴，乃不得不高呼「神死矣！」就是由於此種疏離所生之誓不兩立的報復心理。

這種宗教上的人神疏離，關鍵在於「受造物意識」，要化解此一意識，我們只有由「萬物起源」問題着手。論及萬物的起源，有四種主要的理論：

(一) 創造說 (The theory of personal or impersonal creation)：第一種是猶太教至基督教一貫主張的：全能的神自虛無中創造世界。第二種是柏拉圖的見解：造化神 *Demiurge* 挾其超越世界之絕對價值而整秩混沌的宇宙。第三種是孔子主張普遍生命之永恆的生生不已，天地人一體貫生圓融無碍。

(二) 流出說 (The theory of superabundant Emanation)。此說見於中國的道家和宋明理學以及西方的柏羅丁 (Plotinus) 學派：人是小宇宙，可以藉着修行 (返本歸真) 或神秘經驗而回到原初之大宇宙 (本體世界)。

(三) 相融互攝說 (The theory of spontaneous mutual development out of the Infinite)。這是中國華嚴宗佛學的主張：華嚴要義，首在融合宇宙間萬法一切差別境界，人世間一切高尚業力，與過、現、未三世諸佛一切功德，成就之總滙，一舉而統攝之於「一真法界」，視為無上圓滿，意在闡示人人內具聖德，足以自發佛性，頓悟圓成而自在無碍。

(四) 演化論 (The theory of various modes of evolution)。此說以物質條件為底基，根本上是「物質說」或「泛生命論」。但是仍有二可能：一為突變的進化：由於結構之改變而突創進化；一為有機的進化：此乃德日進 (Teilhard de Chardin) 主張：生命根本上是一完整的有機系統，萬物乃是處在生生不已的永恆創化中。

就以上四種「萬物起源」理論看來，作者對於化解前述「受造物意識」頗具信心，他的結語是：

無限的神明，雖不「屬於」此世，却能將其創造能力「貫注於」此世。物質、生命、心靈或精神乃神明所造之諸般潛能，經由萬物的天然才性或自由抉擇而先後實現。每一受造物都將在時間的歷程中達致造物者所賦予之成全。

接着，我們談到個人與他人、世界及自我之疏離。近代人類受到三種打擊：宇宙論（或天文學）、生物學與心理學。自從生物學上出現了「達爾文的世系概念」（Darwinian conception of the descent of man），人與其他禽獸並無實質上的差異，甚至應該溯源歸宗於動物祖先，導致人類萬物之靈的地位頓成幻想。天文學方面則有哥白尼與克卜勒的大革命，旦夕之間使得人類所居之地球不僅渺不足道，人類也不敢再以宇宙主宰自任。心理分析學家更由深度心理學的角度把人類潛意識或無意識之黑暗層面赤裸裸地揭發出來，使得人類的真相只是「在潛意識的黑暗世界生活、走動，和保有他們的存在。」

以上我們用最簡略的說法描述了第二類疏離之起因，而化解的途徑也不止一端，例如：

(一) 中國方面：無論儒、道、佛三家，都一致肯定人性之正面價值，而主張「人格超昇之必然可能」，此點請參考第一章「中國哲學的特質」所論。

(二) 印度方面：在奧義書（the Upanishads）中極力強調人性的圓滿境界（rishts）之重要：凡在知識上冥合至高聖靈者，必洋溢智慧而與聖靈融通爲一，居於安詳和諧之域，超脫解放一切欲求而昇入宇宙之大生命。

(三) 西洋方面：如希臘之柏拉圖、亞里士多德，中世之神秘家皆各有妙化之方。希臘人民可在邦國或宇宙中將靈魂逐步提升至高天，而在智慧中與真有道通爲一。中世的偉大神秘家，則由哲學的求

知之途一步跨入宗教的全愛境界。他們昭示凡夫俗子應該超越一切相對的事象，上臻於終極關懷而與神求得內在的共融。

綜合前述個人與神、他人、世界、自我之種種疏離，以及化解之方法，作者再歸結兩點：

(一) 除了機械論的還原主義以外，一切演化理論皆朝向恆行不止的上升運動，由於機體的統一、創化的昇進與躍增的高貴，萬物皆在神明生生不已的無窮創造歷程中，達到一種價值學上的統會。

(二) 旁通統貫的整全宇宙與同情體物的美善人性，連袂形成一個目的論的系統，其中萬般存有之模式皆漸向神明之圓滿成全。

於是，我們擺脫了近代以來的層層束縛，得以重新肯定人之本質。中國思想與基督宗教之會通，至此應已獲致穩固的基礎了。

人是什麼？就精神意義而言，人是天地之心，是宇宙的中心，他能上體神之旨意而發揮創造的潛力。張載曰：「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。」程顥、王陽明亦以為：人之精神本性，根本上乃是與天同大，只是人自小之耳。新約中若望福音說「居住在我內的父，完成這些工程。」就如父在自己內有生命，同樣的，他也賞賜子在自己內有生命。「基督宗教之神之觀念是以基督為中心、為憑藉的；中國哲學則強調神性（佛性）之平等賦予衆生。此兩者所用之語言一為有神論，一為泛神論，但是貫穿其中之精神則是相同的。

### 第三節 有關其他宗教的神學反省

本節標題借自一篇論文，是輔大神學院甘易逢神父 (Yves E. Raguin, S.J.) 於一九七一年在

澳洲的一次國際會議中提出的（註二十四）。該文所論之「其他宗教」主要指亞洲的四大傳統：佛教、道家、印度教及儒家。讀者不難發覺在探討中國思想與基督宗教的關係時，如此一篇文章是多麼令人喜出望外了。

作者開宗明義就揭示問題的核心：「基督宗教與世界各大宗教的接觸日益密切，隨着接觸必將面臨一個根本的問題，就是：在人類救贖的整體背景看來，這些宗教與基督宗教有何關係？答案在兩個極端之間，其一為：根據「除耶穌之名外，沒有救贖」的真理，把這些宗教徹底逐出普世的救贖計畫；其二則宣示一種多元主義，承認一切宗教的立足點無異。」作者本人的立場則顯然較為中庸，也可以說是較為寬容而合理。他先以同情的了解，對這些亞洲的古老傳統作一客觀的評述，指出其各自對於神明所採取的立場，是為「非基督宗教的神學」。然後再「從基督宗教的觀點看非基督宗教」。

## 一、非基督宗教的神學

1. 宗教與神學。所謂宗教，必須具有對救贖的關懷，並須提出一獲救的途徑，例如佛教，雖然排斥對神的一切執念，可是却始終執念於「束縛者」與「解脫者」之間的關係，此種執念使其信徒產生救贖的渴望，而涅槃就是完滿的救贖境界，佛教因此成為真正的宗教。神學則是：以適合人類的語言將神性知識作系統化的表達。事實上，任何宗教，無論其有無啓示或如何啓示，遲早總會嘗試以人類能懂的語言表達它對神的理解，神學由之而生。

2. 正性神學 (Positive theology) 與反性神學 (Negative theology)。基督宗教藉着啓示，

能以肯定的方式表述「神是什麼」，是爲正性神學；然而，以否定方式表述「神不是什麼」的反性神學在亞洲却更爲普遍，此種無聲神學正是神學的核心，把不可道者的根本奧秘表達出來了。

3. 非人格的絕對者與人格神。亞洲宗教中的絕對者幾乎都是非人格的，更好說是「超人格的」；人類所能接觸的只是低於絕對者的「人格化顯象」。基督宗教內「三位一體」的信理使我們得以稱神爲「多位」(Persons)，而吾人對神的知識也因之轉化爲愛的關係。

#### 4. 入世宗教。(按，此段爲全文精華，值得細讀，特全錄於后)

儒家是個不尋常的例子，現代人對它饒富興味，我們可以把它定義爲入世宗教。儒家原只是一種實踐哲學，可是，大約紀元初年時，那班使儒家成爲中國哲學的人，在心中都有一套完善的體系，足以涵攝人類的一切行爲和態度，又能與政治制度、人際社會、天地宇宙完全和諧。即使儒家否認自己是宗教，它還是具備宗教的基本功能，我們稱它「入世的」，就因爲它所致力的不是彼世，而是現實世界。

中國人在實際的社會地位中，以日常工作與天地萬物取得和諧。幾乎聽不到超人倫理或超世權力的言論，因爲若想在上帝前，就必須做人，做「仁者」。就儒家的整體結構看來，它是入世宗教；從現實方面看，它又像是只顧人際關係的人本主義。

孔子的後學孟子更加深了這種人本主義的色彩。如果人自身不先是真人，便不可能做「仁者」。如果有人直探「心」(人的內涵)之究竟，將會發現自「性」。(盡其心者，知其性也)。知其性則知天矣。所以，儒家有邁入神秘境界的通道，現代新儒家認爲這是中國精神的表徵之一。

我們不能誣指儒家爲神秘主義，可是它確實非常接近神明的國度，因爲它的人本主義與宇宙保持

着潛在的和諧，顯示出天道（救贖之途）。因此我們可以說：這種入世的人本主義也是宗教。

## 二、從基督宗教的觀點看非基督宗教

1. 處於神枯時期的教會。教會自身正處於精神的黑暗時期，它在黑暗中摸索：自己是什麼，信仰什麼，需要什麼，也在尋找一種適於表達的新語言。

2. 救贖的歷史途徑與絕對途徑。我們雖不贊同天真的多元主義，但最後還是可以同意：萬民都將在其宗教內、藉其宗教而得救。所謂「藉」，是指在實際情況中，宗教是他們救贖的經紀人（途徑），而救贖的最終原因則是神在歷史上一段確定的時間內所賜予人類的聖言。

3. 昭示聖言。我們希望基督徒都能體會其他宗教的豐富內涵，並且了解它們在尋找神時貢獻的偉大成果。此外，教會必須努力建構開放的神學，能够包容人類在宗教方面的一切成果，並且深奧得足以涵攝基督是神的最終啓示這項真理。

## 第四節 中國思想與基督宗教會通的十大基點

以下所列十大基點中的各項，部分是雙方之本質因素，部分則取自廣泛的大眾印象，並無嚴格的分類標準作為依據。筆者謹勉力提出，供進一步反省或探究之參考。其中各項都是牽連互攝的，如果十目並舉而成，則雙方之會通必如江河入海而莫之能禦。

1. 性善論與原罪說。基督宗教的原罪說是中國人最大的絆腳石。筆者以爲千年以來原罪的解釋既然一再修訂，那麼是否可以改而強調「人是神的肖像」，以與中國的性善論相互發明。方東美先生在「人之疏離問題」全文結論中有一慧見，他說：「The age-long wisdom in the Chinese innocence-culture should be of some use in the restoration of man to the original image of God.

2. 自力與他力。由性善論而有自力宗教，由原罪說必成他力宗教。其實，耶穌早就明言：「不是說主啊主啊的人便可以進天國，而是那承行我在天之父旨意者。」「承行」一語不正是「自力」之最佳啓示嗎？

3. 內存與超越。中國原始的宗教意涵兼具內存與超越兩種可能，由於隨後歷史的演變，經過儒道人本主義的取向，至大乘佛學而發展到內存之頂峯。今日思想界之種種困境或許值得吾人重新鼓起勇氣向着超越界開放。

4. 天人合一與神人合一。中國的天人合一是一種理想，重心在於天人合德的修行歷程；然而這種道德主體之當下肯定，終究不易導致客觀的基礎和普遍的公準。至於神人合一則是基督宗教的核心教義，以基督爲人類中保，進而肯定了來世的永福，亦即神人合一之實現。

5. 總體和諧與冥合於神。這兩點在中世的神秘家並不衝突，甚至是同一件事。道家的莊子也會多次表現類似的感受。

6. 參贊化育者與受造物意識。一爲 Co-creator，一爲 Creature-consciousness，其實只是兩者所採立場和所取角度完全相反所致。

7. 孔子與基督。這是個敏感的話題。孔子是中國的至聖，然而畢竟未嘗自稱爲神，他的影響正

如儒家在中國的地位，早已不是宗教或教主所能局限住的。基督是神，神既賜給中國一位孔子，也必然安排了導引中國人民的特殊途徑——孔子之道。

8. 儒家的仁與基督的愛。兩者的涵義皆深廣得足以包攝各自的全盤學理或教義。仁是創生不已的眞幾，愛是永無止息的眞實。此兩者之融通並非難事，只恐論者過於浮泛而僅得表相。

9. 宗教依於道德與道德依於宗教。此一差異塑成東西方完全不同的生命情調，可是就人間世的現實而言，難免各有利弊，未來之坦途勢須兼取二者之長方才可能。

10. 知行合一與信行合一。這是所有哲學理論與宗教教義落實於人生的驗證。我們期待：中國思想與基督宗教雙方人士將能透過「行爲」，在「仁愛」中達到「知與信」之最高綜合。

### 結論：幾項或許可行的建議

一、湯恩比氏在「基督宗教與現代其他宗教的關係」中提出幾項懇切的建議：(一)我們生活在西方的人，應使我們的基督宗教，把那些西方的附加物清除出去。福音不只是爲西方，也是爲整個人類；所以決不可把對神的崇拜淪爲自己種族的崇拜或自我的崇拜。(二)把基督宗教中傳統相信之「基督宗教是唯一」的「這觀念由基督宗教中清除出去。這種排外自尊的觀念是一種罪惡的思想型態，基督宗教的傲慢是非基督的、反基督的。(三)所以，當我們一方面確信自己的信仰爲眞實而正確的眞理時，另一方面也可以承認所有的高級宗教，在某程度上，也都是眞實而正確的啓示。(四)我們可以懷着宗教的信念，却沒有宗教狂熱；也可以有信仰和行動，却不驕傲自大，不以自我爲中心。

二、唐君毅先生在「中國文化之精神價值」中呼籲：吾人所嚮往之新宗教精神，必須由吾人傳統宗教精神以長生，而不能外襲。吾人必須於上帝之崇敬外，包括中國傳統宗教精神中所有之對人格世界之人物，如祖宗、師與聖賢之崇敬，並須取中國古代之兼祭天地之意，以真表示一肯定神之先於人間，亦肯定其後於人間，對人間加以覆載，使人間天上化之精神。

三、當初佛教傳入中國，得力於大規模的佛經翻譯工作，使其教義隨着哲理玄思而吸引中國人的興趣，再經由典雅的文學和藝術，震撼高階層知識份子的心靈，造成文化上的大融合，產生璀璨而豐瞻的大乘佛學。其次，佛教譯經的前鋒是以描述神秘經驗為主要內容的維摩詰經，這又是個明智的抉擇，因為只有神秘經驗是超越種族、國家、地域之限界的。今日基督宗教是否過於忽略此一捷徑，往後是否可以多介紹偏重「心靈」、「神秘」之人物，如奧古斯丁、艾卡特、中世許多神秘家和聖人聖女，近代的桑塔耶那、柏格森等人。（按，此建議乃筆者求教於方東美老師所獲的指點，於此敬致謝意。）

四、基督宗教的教義應當隨順時代之更迭進步而作最爲簡明扼要的宣示，例如對於世界來源、人類起始、原罪、三位一體、天堂地獄等關鍵性的教義。千萬不可故步自封或抱殘守缺，拿着落伍的、過時的教條來閉塞中國人的耳目；更應該主動本着吾國優良的文化傳統去研究積極而正面的新解釋，以加速雙方的融通。

五、今後在神職人員的培育方面，應當加倍注意中國學術之修養，才能擔當起雙方交流之橋梁工作。的確，如果不先是一個道道地地的中國人，基督宗教對我們又有何意義呢？

註解

- (註一) 方東美著，中國人生哲學概要，先知出版社六十五年三版。以及“*The Chinese View of Life*”，先知有影印版本。
- (註二) 唐君毅著，中華人文與當今世界，學生書局六十四年初版。
- (註三) 謝幼偉著，抗戰七年來之哲學，收錄於賀麟所著之「當代中國哲學」，西部出版社，六十年。
- (註四) 張君勱此文原刊於再生雜誌，後轉載於鵝湖月刊十八期，六十五年十二月。
- (註五) 吳森著·*The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom, Inquiry, Vol. 14, 1971.*
- (註六) 牟宗三著，中國哲學的特質，香港人生出版社，五十二年。
- (註七) 方東美講，郭文夫記，中國哲學的通性與特點，哲學與文化月刊革新號八、九期，六十三年十、十一月。
- (註八) 方東美著、孫智榮譯，中國形上學中之宇宙與個人，哲學與文化月刊十六、十七、十八期，六十四年六、七、八月。
- (註九) 參看註四。
- (註十) 方東美·*The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology.* 本文爲一九六九年夏威夷東西方哲學家會議中的論文。
- (註十一) 唐君毅著，中西哲學思想之比較研究集，正中書局，三十年出版。
- (註十二) 參看註六。
- (註十三) 楊慶堃著、段昌國譯，儒家思想與中國宗教之間的功能關係，收錄於「中國思想與制度論集」，聯經出版社，六十五年九月。

- (註十四) 傅佩榮著，關於哲學界的團結，哲學與文化月刊三卷十二期社論，六十五年。
- (註十五) 金耀基著，中國現代化的動向，中外文學出版社，六十五年。
- (註十六) 賀麟著，當代中國哲學，西部出版社，六十年。
- (註十七) 李震著，五十年來中國思想之大勢，收錄於藍一呆編著之「現代中國哲學」，正文書局，六十年。
- (註十八) 參看註十四。
- (註十九) 吳森著，論治哲學的門戶和方法——兼論中國哲學界唐牟方三大師，哲學與文化四卷二期，六十六年二月。
- (註二十) 傅佩榮著，這一代的期望，哲學與文化三卷十一期社論，六十五年。
- (註二十一) 湯恩比原著，項退結編訂，現代世界與宗教，先知出版社，六十四年。
- (註二十二) Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, 吳丙中、趙爾謙合譯，香港真理學會出版，一九五〇年。
- (註二十三) 參看註十。
- (註二十四) 甘易逢著，傅佩榮譯，有關其他宗教的神學反省，輔大神學論集十七期，一九七三年秋季。

(上接一七八頁)

- (三) 民間宗教信仰之復興。
- (四) 基督教之信息。

三、民間信仰特色

- (一) 宗教動力模式。
- (二) 北川氏之統一中華民族之三要素。
- (三) 民族信仰之動力來源：
  - 甲、中華民族之原始天地人相互關係之信念。
  - 乙、道教之術。
  - 丙、儒家之倫。
  - 丁、佛教之法。
  - 戊、基督教之挑戰。
- (四) 民間信仰之現況及特色：
  - 甲、包容性。
  - 乙、普及大眾化，以民衆爲中心。
  - 丙、信徒中心（非祭司中心）。
  - 丁、現實具體。

(下轉三三四頁)

# 先知與福音的社會精神

溫保祿主講  
陳月卿記錄

## 前 言

本屆神學研習會的大主題是：宣講福音與中國社會。前兩天，已談過中國社會的情形，包括經濟和家庭生活等方面的情形。在第二天，也談到了對此主題，民間宗教、哲學以及一般思想型態所給予的答覆。

由這次演講開始，我們要討論：天主教會在此社會中，應扮演什麼角色。爲此，首先我們應知道先知和福音的精神是什麼。我們不能說：先知的使命與我們無關，因爲我們既不是耶肋米亞，也不是歐瑟亞或亞毛斯：。因爲教會早已清楚地告訴我們：教會的每一分子，都有責任負起先知的使命。

（參閱：教會憲章十二、卅五節）同樣地，傳揚福音，不僅是神職人員的任務，也是所有信友的任務（參閱：教會傳教工作法令卅六節）。先知所講的，我們也必須講；先知所做的，我們亦必須在適應今日社會的環境下，照樣去做，好能傳揚全部的福音。

由於本講題的內容太廣泛，必須選些較重要的來討論，同時供給大家作討論的資料，希望爲臺灣教會今後的行動、提供一個理論的基礎。

有一位新本堂神父，連續四週講了相同的主日道理，起初教友們不敢向神父發問，最後終於耐不住了，便問他，爲何四個主日，都講同樣的道理。那位神父解釋道：「因爲我希望在講完的第一週

內，你們教友能按此道理去實行，不料你們沒有任何行動，所們我只好反覆地講同樣的道理。」雖然這是一個笑話，但很有道理：講道是以具體的行動為目標。希望大家聽完這篇演講，也能在生活中去實踐，免得必須在明年的研習會中重講。現在，我們言歸正傳，正式進入主題：

## 一、先知與社會

表面上，先知與本研習會的主題，似乎沒有關聯。因為先知生活於公元前第八至第五世紀，當時的社會大異於今日。再者，許多人誤解先知只是預告未來的，他們只講關於天主和純宗教的事。這是一種誤解！因為先知書是聖經的一部份，而聖經是我們信友生活紀律的準繩，所以先知書與我們——生活在今日社會的人仍是有關的。

其次，「先知」一詞的譯法，能引起誤會。先知的本色並非預告未來的事，而是按天主的旨意，以天主的名義向天主子民說話。他們主要的不是預告默西亞的來臨，而是忠實地做天主的發言人。

謝牧師在臺大講授聖經文學多年。他曾告訴我，他如何將先知書介紹給外教人。他認為：先知即是舊約中的新聞記者，是批判社會現況的輿論家。然而先知所說的話與社會究竟有什麼關係？這一點稍後再談。

### (一) 先知的使命

首先我們應知道：先知的任命並非出於自己的選擇，而是蒙天主召叫的。對此，聖經中有一段嚴

肅而美麗的描寫。

「上主對我說：『我還沒有在母胎內形成你以前，我已認識你了；在你還沒有出離母胎以前，我已祝聖了你，選定了你做萬民的先知。』我回答說：『哎呀！我主上主！我還太年輕，不會說話。』」上主對我說：『你別說我太年輕，因為我派你到那裏去，你就應到那裏去；我命你說什麼，你就應說什麼。你不要害怕他們，因為有我與你同在，保護你——上主如此說。』此後，上主伸出手來，觸摸我的口，對我說：『看哪！我將我的話放在你口中；看哪，我今天委派你對萬民和列國，執行拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培的任務。』」（耶一4—10；參閱：七15；依六）

這一段經文說明了先知受天主派遣。他們只做天主的僕人，並以天主的名義向人民說出天主要他們所說的話。

同時，先知們被派遣，是為全民衆，而不是為私人。假如他被派到一個具體的人例如一位國王那裏，因為國王是社會的領導人物。先知前去的目的，是向國王說出攸關全社會的話。先知的使命絕不是私人性的或秘密的，而是公開的。（依六9；參閱：耶一5 10；亞七15 17；則二3）

先知的話是上主的話，正如「上主說的：『我將我的話放在你口中』」。先知並非要求人民接受他們所發佈的私人意見，而是以天主的權威發言，先知是上主的喉舌。（耶十五19；參閱：依八11；耶十一21；十五1；則十七1—3；十八1—3。）

到此，我們簡單的結論是：一、先知的使命非自選的，他們沒有做或不做的自由，他們是由天主巨大的力量推動著。他們不能反抗，只有唯命是從。最明顯的例子是耶肋米亞先知，他好似飽受天主的壓力，不得不去宣講天主的話。雖然他曾因此受到千辛萬苦，而感到痛苦不堪，但他仍然必須執行

其使命。二、先知是被派遣到民衆中去，而非限於對幾個私人。先知公開地說出關於全民衆命運的天主的言語。（耶廿七～九，廿四～八）

## (二) 先知的訊息

究竟先知向天主子民說些什麼？他們的訊息、宣講，到底包含些什麼？

1. 唯有雅威是天主（依四三10、四四6～8），其它的神毫無威力（依四十九，四一6～7、21～24，四四9～20；耶十一1～16）。這訊息與先知當時的社會又有何關係呢？

其實先知這種宣講，是舊約的中心信仰。由於今日大多數人主張一神論，因此似乎看不出這訊息的特殊性。不過，舊約時代，以色列人四週的環境到處充滿了神祇。每一民族，有他們自己的神。而以色列民族只是其中微小的一個而已。他們在政治、文化各方面都沒有地位可言的劣勢下，居然稱自己的神超出其他一切神祇，這在當時，實在是一件不可思議的事！

但以以色列人的這種信仰，不是一種哲學理論，以為只能有一位絕對的神。他們的信仰是一種宣誓，所表達的是：以色列的天主，是他們生活的基礎。以色列人不但尊重其它的神，也不承認其它的任何權威，也不怕強大的鄰國，如巴比倫、埃及等。他們只朝拜雅威——天主，不論發生什麼事，他們只敬愛他們的神。雅威是真神，祂超出衆神，在衆神之上，以色列民族只依賴祂，並拒絕叩拜其它的神。

2. 再者，先知向天主子民說：「上主究察人心，考驗肺腑，依照各人的行徑和作爲的結果，給

人報酬。」（耶十七10；卅二19；依五九18），這幾句話出現多次，在新約中亦然。例如瑪十六20；羅二6。這些話的意思是：雖然天主白白地賞賜給人救恩，但按照舊、新約來看，我們每一個人行徑的善惡，仍是十分重要的。

先知和其他經文的教訓，不祇警惕人應遵守「善有善報、惡有惡報」的倫理因果原則。他們還更進一步的說出：人在天主前的基本平等。每一個人，包括國王、司祭、先知在內，都隸屬於天主的權威下，因為天主按照每一個人的行徑和作為，給予賞罰。這也說明了，天下沒有兩種人，一為高高在上的統治者，一為低低在下的平民。相反地，至善唯一，衆人都在這個天主主要人行善的誠律之下。那麼，雅威這位神，對人的要求與祂判斷善惡的標準是什麼？

3. 「仁愛勝過祭獻：認識天主勝過全燔祭。」（歐六6）「上主要求於你的是什麼？無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往。」（米六8）這段話說得很清楚：天主完全不在乎人給祂的禮物、歌詠，因為祂超出了這一切，祂不需要這些。

依撒依亞先知詳述天主的訓示：「你們為什麼向我奉獻那麼多的犧牲呢？上主說：我已鑿足了公羊的燔祭和肥犢的脂膏；牛犢、羔羊和山羊的血我已不喜歡；你們來見我的面時，誰向你們要求了這些東西？這簡直是蹂躪我的殿院。不要再奉獻無謂的祭品！馨香已爲我所憎惡；月朔、安息日、集會、齋戒和盛大的宴會，我已都不能忍受。我的心痛恨你們的月朔和你們的慶節，它們爲我是一種累贅，使我忍無可忍。你們伸出手時，我必閉目不睬；你們行大祈禱時，我決不俯聽，因爲你們的手染滿了血！你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善，尋求正義，責斥壓迫人的人，爲孤兒伸冤，爲寡婦辯護。」（依一11~17；參閱：耶六20）

因此先知嚴厲而清晰地攻擊社會上的一切不平等，尤其是富者的剝削窮人。「富有者正像敵人一樣，起來攻擊人民，因為他們向沒有短衣的人要求長袍，向平安走路的人索取戰利品。」（米二八）10，參閱：亞八5-6；依一17、23，三24；米三9-11，六1-12；耶二34；則廿二29）

此外尚有一件事，先知批判得很激烈，便是當時社會法官的腐敗。因為窮人不能巴結（如送紅包之類的賄賂）法官，所以他們從未得到公平的審判，因此先知大聲指責道：「雅各伯的首領，以色列家的官吏，請你們傾聽！認識正義，豈不是你們分內的事？」然而他們惡善好惡，從平民上剝下他們的皮，從骨頭上剔下他們的肉。他們吞食我百姓的肉，剝去他們的皮，折斷他們的骨頭，將他們切成碎塊，如釜中的肉，如鼎中的肉。當他們呼求上主時，上主決不俯聽他們；反要轉面不理他們，因為他們行了窮凶極惡的事。」（米三1-3；參閱：亞二6-57，六12；依一23）這番批評，是先知向社會的首領、官吏公開的譴責，而不是竊竊私議的絮語。如此，先知們發揮了天主對於人們的重大要求——「我所要的是仁愛、正義，而不是全燔祭。」一切虛假的宗教精神，都為先知們所堅決反對。空洞的形式，在天主眼中一文不值！

### (三) 先知的精神

先知所發佈的天主的訊息，常與當代的社會發生衝突。且為了達成使命，他們常須將私人的生活、需要及安逸擱置一旁。如亞毛斯先知自述：「我原不是先知，也不是先知的弟子，只是一個放羊兼修剪野無花果的人。但是，上主正在我趕羊時提了我來。上主對我說：你去向我的百姓以色列講預

言吧！」（亞七14）不過，先知們也甘心情願爲受壓迫者奮鬥，指責壓迫者的無理：「禍哉！那些稱惡爲善；稱善爲惡；以暗爲光，以光爲暗；以苦爲甘，以甘爲苦的人。」（依五20）他們指責的對象，可能是國王，也可能是衆百姓。甚至他們還預備爲盡職而接受死亡。按照猶太的古老傳統，依撒依亞先知便是位偉大的殉道者。

由以上所說的，我們可清楚看出：先知的使命，實是以天主的名義，向天主子民說話，宣佈上主的旨意，改正天主子民的錯誤行徑。先知的任務，是爲唯一的主——雅威和祂的旨意奮鬥，喚醒天主子民虔誠度宗教精神的倫理生活，即仁愛、公義的生活。

## 二、福音精神與社會

以上引用的歐瑟亞先知名句：「我喜歡仁愛勝過祭獻。」（歐六6），在瑪竇福音中耶穌重覆了兩次。（瑪九13，十二7）這種多次重現，即表示：不論時空的變遷如何，行仁愛永遠勝過祭獻。真誠地愛主愛人，強於空洞的形式祭儀，藉此基督也表明了新舊約的連貫性。但是新約耶穌的精神，加深了每人與天主及近人關係的幅度，並且供給我們嶄新的自由、強大的推動力，以完成先知使命。

### （一）福音與愛近人的誠命

福音不是法律，而是喜訊。這喜訊便是：天主是我們的父。不論在什麼情況中，天主總是我們天上的父。天主子女的生活，又是怎樣的？就是藉著基督在聖神內，以感恩的心情向天祖父說：「阿

爸！父啊！」。這種天父與我們每一個人的關係，聯合了我們與兄弟、姐妹、近人、鄰友的關係，並加深我們對他們履行仁愛和正義的責任。耶穌在世時，曾明確的教導我們這種愛天主和愛近人不可分割的關係。

有一位經師問耶穌說：「一切誠命中，哪一條是第一條呢？」耶穌回答說：「第一條是：上主，我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主。第二條是：你應當愛近人如你自己。再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」（谷十二28-31）

乍看之下，耶穌好似答非所問地提出兩條誠命，來答覆只問第一條誠命的經師。但祂的意思是在強調：愛天主和愛近人，同樣重要。「因為全部法律便概括在這句話內——愛你的近人，如你自己。」（迦五14、若壹五1）

愛人如己的誠律，包含在愛天主之內，這為講臺語的人，更容易領悟。臺語中，近親關係的表達，皆用複數。例如：不說「我的」爸爸，而說「阮（我們）的」阿爸；不說「我的」太太，而說「阮（我們的）太太」。當然我們明白他們真正的意思。不過這文法的特色也給我們說明了一個很深的道理，即天主教與我們大家的關係也是這樣的。天主教不只是「我的」天父，也是「我們」大家的天父。在稱呼天主為父時，我們也承認天主教是別人的父，也必然地承認別人是我們的兄弟姐妹。

## （二）福音與自由

此外，福音喜訊給予我們更大的自由，去實現我們的先知使命——為他人而犧牲自己的一生。上

面提過，先知的使命是一個危險的使命，是一個充滿痛苦，甚至有時必須犧牲生命的使命。

爲完成這先知使命，有時難免受虐待、迫害，甚或死亡，但死亡並非不可克服的阻難。因爲基督藉祂的生命、死亡與復活，顯示了天主時時處處與我們同在，如此祂將我們從死亡的黑暗中拯救出來（參閱：希二14-15，啓憲四章）。耶穌早已堅勵了我們：「你們不要害怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的；但更要害怕那能使靈魂和肉身同陷於地獄中的」瑪（十28）。所以爲那些相信福音的人，唯一可怕的是：違背天主的旨意，虐待兄弟姐妹，戕害愛德精神的敗德劣行。因而我們應該小心的是：莫讓愛天主、愛人的天職落空。

如此，耶穌的福音供給我們更大的自由，去實行唯一愛主愛人的使命。因此，我們教會受到迫害時，也會高奏凱歌，因爲他相信：「爲義而受迫害的人是有福的，因爲他們要稱爲天主的子女。」（瑪五）並且大膽地依靠基督的許諾。祂說過：「陰間的門絕不能戰勝它。」（瑪十六18）

### 三、教會的先知使命

#### (一) 實現此使命的先決條件

教會負有先知的使命，爲有效地履行這先知使命，有些先決條件。

1. 教會必須看重這份先知使命，並責無旁貸地背負起這使命。

首先，若不重視教會的先知使命，那麼推卸此責任的藉口就多了！有時我們會變相卸責地將社會

現況理想化，忌諱說出它的不合理處。其實今日的社會，仍有舊約中提到的富欺貧的腐敗現象。同時教會雖然神聖，但不免有些不圓滿的地方。因此我們不但要扮演先知的批判角色，來指出社會的不理想，而且也要糾正教會本身的不圓滿，以便教會內外，都能得到改善和革新。

2. 有時我們也會誤會教會的使命，以為教會只應做一些純宗教性的工作。但是，教會的使命原是最廣泛的，包括任何可以改進社會而愛近人的事業。正如經上所說的：「凡是沒有給小兄弟做的，便是沒有給我做的。」（瑪廿五）這便是說：任何推行、鼓勵及協助種種「使受造物的價值更均勻地分配給大眾」的工作（教會憲章卅六號）都是教會的責任。它的使命、絕不限於宗教情操的培育或禮儀的舉行而已。

3. 履行教會先知工作的另一個絆腳石是「個人主義」。這種各自為政，個別逞強式的服務，不足實現教會更廣泛、更完全的先知使命。關於此點，教宗保祿六世（參閱一九七五年十二月八日發表的傳揚福音通諭十九號）也特別指出了應有的態度，他說：「宣揚福音的目的，也是藉着福音的精神改造一切違背天主聖意及有損人性尊嚴的價值判斷，和那些對人、社會生活有影響的觀念、思想方式，生活模型等等。」

當然，以私人的個別力量去服務在困苦中的個人，是教會團體盡先知責任的基礎，但絕非終點。所以如果我們只滿足於臺灣教會目前的慈善事業，而不再帶領社會走入更深的基督精神中，這將是嚴重的缺失。因為先知責任的終極目標，是要促使每一個個體生命和全社會型態，都能與福音精神相符合。這目標雄偉巨大，為徹底完成，只有羣策羣力，共同合作，並集合教會內外的一切善意人士的全體力量、參與其中。故在教會內，應善用已有的組織、學校、醫院等機構的團體力量，來從事此先知

任務。

4. 爲了完成先知及宣揚福音的使命，也不必畏懼教會在臺灣的勢力薄弱，反而應該更進一步地和臺灣的基督教會，以及一切善意的人携手合作。雖然總人數仍然不多，路亦遙遠，但有志者事竟成，行者常至。因爲負有先知職責的我們是地上的鹽，鹽能爲很多的食物調味、防腐、防臭。所以，我們不必自感卑微，只要物盡其用，竭盡全力，巧用天主所給的元寶即可。

## (二) 教會的先知使命

教會的先知職責究竟是什麼？

1. 向世界宣告天主、上主是唯一的神。教會向世界宣告上主是唯一的神，並非意味著要攻擊北港媽祖或東港溫王爺等等偶像崇拜。教會更要著手革除的是許多人——包括我們基督徒在內——所崇拜的假神，就是一切有限的，但要求人絕對服從的價值。對先知而言，不論是舊約、新約或今日的先知來說，沒有一件事物能凌駕天主之上。相反的，一切的權威、價值皆當屈服於天主的絕對權威之下。今日的社會，也一如古時社會，有假神超出天主之上，如勢力、金錢、虛榮、種族、國家、階級等等……面對這一切，教會有責任挺身而出，大膽宣佈：天主是唯一的神，天主才是獨一無二的價值。

教會如要實現先知及傳揚福音的使命，必須糾正錯誤的價值觀，並先分析：領導社會走入歧途的操縱力量何在，社會的經濟、政治、文化方面的領導人是誰？他們按什麼標準用他們的勢力？爲了有

效地實現先知任務，教會必須清晰的分辨這些決定大眾命運的力量。這種探討也許十分複雜、艱難，但至少有一個我們應堅持的立場：即社會上的任何操縱力量都不是神，也不是全能的，它沒有權力要求絕對的服從。這些權力、勢力、威力，只該為人的福利而服務，因為它們全是天主所授予的。

但責人之前，教會應先捫心自問：自己是否也崇拜「假神」？因為己身不正，如何正人？教會同時必須警覺，不能隨波逐流，屈服於大眾所同意的勢力潮流。例如教會不該注意大眾傳播工具對自己的影響力，而隨意地屈從於電視的囂張。再者，我們教友是否也以勢力、人的崇拜為絕對的價值？

2. 宣告天主喜歡仁愛勝過祭獻。以往整個教會，多少受了個人主義的影響，而使整個信仰意識，過份強調內修精神，忽略了天主所注重的：具體地履行正義。今後的教會方向自然應是兩者並重，使之相輔相成。因此現在的教會應特別注意社會實況，並且強調天主不僅要求熱烈激昂的宗教情操，而更要求具體改善社會現況的正義行為。因為先知和基督，以天主的權威說了：「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭。」（歐六6）

### (三) 全體總動員

為履行這個先知使命，需要總動員。教會內的所有力量：物力、人力、財力都是完成教會先知使命的基本資源。例如在報紙、雜誌方面，不僅刊載零碎的銀慶、金慶、跳舞、退省的活動，也不僅刊登外國一些與本地無關的教友狀況，而應是：挖掘、研究、討論、建議教會，如何能在臺灣實現其先知使命，且能對社會切身問題有所貢獻。

在教會所辦的學校、宿舍內，教會的努力方向，不只是培育信友學生的宗教情操，或製造許多男女認識的機會，也要召集學生，指導他們關心社會、國家、世界，使他們人人成爲負責成熟的世界公民。譬如，爲何不召集法律系學生，著手寫出工人享有的權利，來教導所有的工人，怎樣應付任何不公平的對待，怎樣可以合理、正確地解決權利受剝削的具體困難。這題材，相信也是教會內職工青年最關切的主題。如真能這樣做，漸漸地由教會內的甦醒，繼而喚醒全臺灣社會的醒悟，以促成教會內外全社會的大動員，大革命、大改造，來謀得全社會的福利。

總之，教會要確實做到先知的職責——做地上的鹽。耶穌並不要求祂的信徒、做地上的蜂蜜，而只做鹽。鹽是鹹的，蜂蜜是甜的。也許世人更喜歡蜂蜜，但是耶穌以鹽爲教會使命的比喻，讓教會能更謙遜地進入世界，盡自己的先知使命。由這比喻，我們也可知道：教會不是爲了自己而存在，就像鹽不是爲自己存在一樣，而是爲了他人。只要鹽質優良，再少都可以起調味作用，教會也是一樣；只要教會成員資質優良，再少都可以發揮功效。同時這比喻也暗示：鹽的目的並非使全部食糧化爲鹽；同樣，教會的目的也不是使所有的人都進教會。它的任務應像鹽的功用一般，是社會的調劑、防腐和防臭的具體力量。因此，如果教會沒有善盡先知的使命，在社會中發生影響，它又有什麼用呢？正如耶穌說的：「鹽原是好的，但如果失了味，怎能使它再鹹呢？」（路十四34）面對這話，教會能不深思？能不奮發？

(上接二〇頁)

戊、過去傳統之保守（家族社會之統一，一切用臺語）。

(四) 民間信仰貢獻之商榷。

甲、個人命運之把握。

乙、家族、社會之團隊精神。

丙、休閒娛樂之功能。

丁、將來之希望（三期未劫）。

(六) 待決之問題：

甲、人格分裂。

乙、人與社會之關係。

丙、人與自然之關係。

現代化與傳統之衝突。

四、耶穌基督福音信息

釋放、審判、死、復活。

# 教會面對「傳揚福音與當前社會」的問題

房志榮

## 題 解

本屆神學研習會的主題是「傳揚福音與中國社會」，這次演講要研討教會對這問題有何看法，有何立場或態度。不過教會是一個普世的教會，在空間上超過中國這一個單位，在時間上超過目前這一個時代。因此本題中「當前社會」的「當前」兩字有空間及時間上的雙重意義。只有將教會對各地區、各時代的社會問題所持有的態度認清以後，才能歸納出教會對目前的中國社會能有怎樣的態度，或該有怎樣的態度，以促進福音的宣揚。至於這次演講從發現新大陸開始，那是因為新大陸的發現首次大規模地給教會提供了一個向外傳揚福音的機會。此外，新大陸的確是今日世界重要樞紐之一：為第一世界之首的美國，及第三世界神學的發動者拉丁美洲都是居住在新大陸的國家和人民。

### 一、從發現新大陸（一四九二）到工業革命（一七六〇）

當天主教國家西班牙及葡萄牙發現美洲新大陸時，他們須在兩方面繼續進軍，以維護他們所發現的土地：行政上的管理或控制，精神上的拉攏或傳揚福音。兩國政府與羅馬聖座簽訂各種合約，要在

所佔領的各地區「保教」(Patronato, Patronato)，那就是西、葡二國以經濟及軍力保衛傳教士，所換取的是兩國有權選派教會行政人員：主教及本堂神父，並決定殖民地的教會政策。在這種系統下，傳教士不僅是教會的服務者，也是殖民政府的公務員。這樣，傳教士多少影響了社會政策，經濟發展，及人權的維護(註一)。不過大體說來，教會在殖民政府的束縛下，能做的事非常有限，面對慘無人道的非洲黑奴貿易，教會並沒有做出多少有意義的事(註二)。

傳教士的促進社會、經濟發展，是爲了傳揚福音，爲了在一個安定的社會裏向印第安人宣講，後者也能以集體的方式來接受，並把福音的倫理教導當做他們每日生活的規範。在這方面，菲律賓雖是一個亞洲國家，却是一個標準的例子。西班牙的傳教士與征服者同來，由一五六五年開始，直到十九世紀末從未中斷。他們把分散各處、半游牧式的人民聚集在一些核心城鎮裏(pueblos)，四周有衛星小村(barrios)，這樣無論是教授要理，或使人民恆心信教，都較爲容易。總之，傳教士的目標是把所有的人民都放在教堂鐘聲所能達到的範圍之內。本堂神父事實上是當地的唯一西班牙人，成爲殖民國的當然代表。他督導當地官員的選舉，指揮他們盡職，保護人民不受政府官員的剝削，不遭受南部回教徒的海上搶劫。在拉丁美洲，巴拉圭的「部落」(reductions)是另一個標準的例子，那裏一切的發展都操在耶穌會的傳教士手中。

葡萄牙在亞洲的情勢不同，他們沒有征服廣大的土地，只建立了一些通商的港埠：果阿，馬六甲，摩鹿加羣島，澳門，及日本九州的海港鹿兒島。這些海港都靠近一些文明大國，要想用來做灘頭陣地、傳揚福音，絕不能用在拉丁美洲或在菲律賓所用的那些方式。此外，那些進入印度及中國內地的傳教士，既沒有本國政府的保護及支持，又發現亞洲國家的社會組織，比起工業化以前的歐洲並不

落後，甚至有超過歐洲的地方。因此，這些傳教士認為，在亞洲地區傳揚福音，不必加上社會——經濟發展的幅度，而必須將福音的訊息適應已有的社會及文化脈絡。在信教者一方面，大批的歸化已不可能，只有個別的皈依。那麼，應從何處着手呢？在中國一方面，大家都知道，有的傳教士要從上層社會影響到下層社會，另一些傳教士却堅持相反的意见。最後，禮儀之爭使他們都不能在中國立足。

荷蘭及英國在亞洲的活動，開始時和葡萄牙一樣，是一些商人的冒險。後來因了貿易上的種種要求，那些為政府所特許的公司，不得不逐步地控制貨品供應的來源，結果幾乎在不知不覺中，使那些供應地區成了他們的殖民地。由基督教當政的英荷兩國，並不以歸化外教人為己任，因此在他們的殖民地，傳教士的活動屬於私人性質，活動範圍大致僅限於海港或經營貿易地區的人民。

此外，英荷的殖民政策更注重「間接管理」的方式，那就是保存當地的職權結構，經過這些結構管理當地人民。亞洲的這些結構又是怎樣的呢？大部分是神聖不可侵犯的「君主政體」，深深與當地的宗教——印度教、佛教、回教——結合為一。在這些宗教面前，基督信仰被視為「白種人的宗教」，亞洲人可以加入這一宗教，但無法使它變為自己本國本土的宗教。換句話說，在亞洲的情勢下，做一名基督徒，就必須採用西方人的生活方式，就必須「西方化」，西化的程度越高，離自己的固有文化，及自己人民的生活方式就越遠。

上述的自我疏離因了西方殖民的另一重大後果而加重，那就是「雙重經濟」的崛起：一方面有企業化的西方經濟，另一方面有謀生存的亞洲經濟，二者互不相關，分頭進展。二者的區別不僅在於所用技巧不同，而更在於它們建基於其上的宇宙觀及價值觀不同。兩個不同的宇宙觀及價值系統各自為

政，互不往來，唯一碰頭的地方是市場及殖民官僚的辦公室。事實上，雙重經濟的崛起，就是雙重社會的崛起；一個「傳統的」社會和一個「現代化的」社會並列存在着，沒有互相整合。

經過各種教育機構，教會的確栽培了一些「現代化」的人材，在拉丁美洲及菲律賓是這些人起來爲自己的國家爭取了獨立，而在新興的國家中，他們仍佔着領導的地位。我們的國父孫中山也曾受到這一類的影響（註三）。不過隨之而起的工業革命使得現代化的趨勢改變了性質，已不是少數傑出人材所能把握，而是全國全民、甚至全世界人民所應負起的責任，這是下段要檢討的。

## 二、從工業革命（一七六〇）到梵二大公會議

（一九六五）

一七六〇在英國開始的工業革命是針對在同一英國不久以前已有過的農業革命而言。這兩種革命所帶來的社會後果是不可估計的：小型的自耕農已不易立足，無產的工業階級抬頭，各式各樣的職業出現。新的社會面貌在於：廣大的無產勞動民衆，從事着龐大資本的工業經濟生產，運用着新發明的機械技巧：蒸汽機，紡織機，採煤及煉鋼的新技術等等（註四）。這種在科學、技藝、組織上的革新，使西方人能控制大自然，驅使大自然的潛能爲人的需要來效命。無形中這種工業上的成就變成了「落後」或「發展」的標準：跟得上工業革命的步伐的便是發展的國家，跟不上的就是落後的國家——完全以經濟水平爲原則。

西方國家的工業進步使他們得以凌駕於其他世界地區之上，二者之間的關係，撮要地說來是：西

方國家在世界各地尋找推銷工業產品的市場，尋找各種原料及能源，尋找廉價的勞工及高度利潤的投資，這樣一步步地使工業革命前的殖民統治變成了經濟、政治、文化的侵略。英國在印度以直接的統治代替了從前間接的管理，荷蘭在印尼亦然。法國佔領了印度支那半島，非洲被瓜分，中國被逼接受不平等條約，美國代替西班牙佔據菲律賓，而列入經濟侵略國家之林。

當然在尋求市場、能源、廉價勞工時，西方國家彼此間也有着強烈的競爭。第一次世界大戰（一九一四—一九一八），或更好名之為歐洲大戰，便是西方國家互相競爭的結果；第二次世界大戰由中日戰爭開始（一九三七），而以聯盟國擊敗軸心國（日德意）為結束（一九四五），那是除了生存競爭以外，還有意識形態的不同與極端化使然。在這次大戰中，人類發現了核子能而步入一個新時代：人力能摧毀整個世界，而自己也與之同歸於「墟」。

以上所述的簡單歷史演變，就是教會在各時期說出其社會道理的背景。工業革命以前，教會經過其傳教士，已在各傳教區從事今日所謂的社會——經濟發展，但還沒有社會理論和道理。教會的社會道理是教宗良十三世，為答覆工業革命所引起的「社會問題」才開始建立的。不過良十三在「新事」通諭（一八九一）中所檢討的社會問題主要是勞動階級的生活條件；工人的身體健康、人品道德、宗教信仰的被忽視；童工與女工的僱用；工作無保障，失業的威脅等等（註五）。四十年以後，因了時局的變化，教宗比約十一世才在「四十週年」通諭中，將一些基本的福音原則擴展到整個的社會——經濟秩序上（一九三二）。

以上兩道通諭果然是向普世教會發出的，但事實上，通諭的焦點是針對當時已工業化、已發展的國家中的社會問題。對那些工業落後的國家，通諭所發生的作用微乎其微。此外，教會的一貫立場是

要維持現有的秩序，只可改造，不能推翻，無論是經濟、社會、政治的問題都是如此（註六）。但這種靜態的世界觀已應付不了急劇變動的世界。第二次世界大戰後，殖民時代過去，第三世界的許多國家紛紛獨立，但繼之而起的是一種新的殖民主義：用經濟的控制代替政治的統治，結果使貧國與富國之間的鴻溝愈來愈深，已工業化及尚在工業化中之國家的均勢越來越難維持。教會的領袖及理論家如是不得不尋求更適當的社會道理。

若望廿三世的「慈母與導師」通諭（一九六二），梵二大公會議的「喜樂與希望」牧職憲章（一九六五），及保祿六世的「論民族發展」通諭（一九六七）才針對目前世界社會的需要，提出了迫切的呼籲（註七）。「新殖民主義，假援助的美名，而行統治之實，並不亞於過去的舊殖民主義」（慈母與導師172），「經濟發展進步的國家……對於精神價值，或完全疏忽，或遺忘無餘，或竟絕對否認……結果，富裕國家對經濟落後國家所施的工作，竟是一個導人腐敗的陷阱。因為經濟落後國家，因其祖傳的風尚習慣，對於人類至關重要價值，反能正確體認，並切實奉行」（同處176）。

如今教會不僅關心全世界的問題，尤其關心那些較窮困、尚未工業化的國家，且大膽地向世上所有的人說話。梵二的「喜樂與希望」牧職憲章「不獨向教會子女及信仰基督者發言，而且亦毫不猶豫地向整個人類講話」（2號）。保祿六世是向主教、司鐸、修會士、全世界公教信友，以及一般善心人士，頒布了「論民族發展」通諭。不久以後——一九七一年——教宗又乘「新事」通諭八十週年紀念的機會，給當時「正義與和平」宗座委員會兼教友協進會主席路阿樞機（Card M. Roy）寫了一封公函，概要描述七十年代的社會問題，強調思想及所崇奉的主義對社會的極大影響，並說明教會對經濟及政治所有的理想，所持的態度。這是我們在小組討論中要作為根據的文件（註八）。

### 三、世局的劇變及教會社會道理的應變

「發展」一詞所含的概念在教會道理及理論家的說法裏，就是隨着時代在演變，這一演變大致經過下面的幾個階段：最初發展僅指經濟上的擴張壯大；然後看出這種懂法很不相稱，於是發展延伸其概念而包括社會上的進步；最後，終於看出，要想發展真實無欺，並永保其價值，必須顧及整個人的各層面：人的精神生活及物質生活，人的文化生活及經濟、社會生活；總之，須顧及人的整體發展。

「發展」概念的另有一種演變也值得我們注意：在開始提到發展時，人們以為發展是一個不斷的、直線的前進：向前進，向上昇。但不久以後就發現，發展遇到兩大阻礙：一是受人壓迫，一人屬人權下。一個民族，或某一部分人民，不能開始發展，或不能繼續發展，除非先解除阻礙他們發展的這些障礙。這些障礙或壓力不僅來自某些個人或集團的自私、貪婪，及不人道；並且也來自某些社會結構，這些結構的本身或內部就有壓榨及不公為其構成因素。這一事實的後果是：要想使人達到整體的發展，必須讓他獲得真實的解放。

解放首先是指外在的壓迫或束縛而言，不過在尋求解放的同時，很快就發現，被壓迫者不是別人所能解放的，只有被壓迫者自己才能解放他們自己。為使他們能——得到解放、甚至為使他們願——得到解放、即擺脫外在的結構及制度化了的不正義，被壓迫者應學習解放自己、擺脫許多內在的束縛。這些內在的束縛是多年的壓迫所造成的後果，已深深滲入個人及團體的結構之中，幾乎成了他們細胞的一部分，那些束縛就是：無知，漠不關心，不負責任，懼怕，不和，依賴。換句話說，要從事發展和解放，假定並要求給予被壓迫者以適當的教育。

以上所提的逐步的發現或覺悟：發展、阻礙、解放、教育，便導致了「解放神學」的出現（註九）。大家都知道，這是一個源於拉丁美洲的神學，不僅因為其主要發言人是拉丁美洲的神學家，還因為這一神學大部分是根據拉丁美洲的生活經驗。生活的經驗，這是解放神學的另一特徵。如果是神學，自然是涉及神——天主的學問，不過這一神學在反省天主時，不是運用無時間性的、普遍的、抽象的真理，而運用具體的事件，運用人所做的事，所受的苦，所創造的，所毀滅的，總之，運用人的經驗所能體會到的一切。人要在真實的歷史中與天主接觸。

這樣，就觸及解放神學的第三個特徵：在歷史中反省天主，講論天主。不過所謂歷史，不僅指謂過去，不只是已發生的，及已做過的一些事情的記憶，而是指一種程序，一種過程，起於過去，經過現在，流向未來；這個充滿生命力的，有時混濁不堪的過程就是人的歷史。人不僅接受這一過程，還積極地參與這一過程，因為天主是在這過程中塑造着未來，人在參與這個塑造的工作時，就會遇到天主。可見解放神學不僅是出自生活的經驗，還是指向生活實踐的神學。

解放神學所洞察的一件基本事實是，所謂的「落後」不僅是一個「缺少發展」的狀態，而且是發展本身所造成的、所引進的一種境遇（賽跑的比喻：起步時壓倒別人以增加自己的衝刺力）。「落後」是已發展的國家爲了自己的發展而製造出來的副產品。Gustavo Gutierrez 說：

「我們（拉丁美洲）是落後的國家，或者按照某些怕得罪我們的朋友所說的，是「開發中的國家」或「發展中的國家」。但事實上，拉丁美洲的所有經濟學家，社會學家，及政治家都給我們證明，我們是在「往後發展的國家」（we are neither under-developed countries, nor developing countries, but underdeveloping countries），這就是說，比落後更不如，因為我們是在日益惡

化。專家們說，這惡化的理由是因為他們屬人權下，是因為他們不能為自己作決策——無論是在經濟、社會、政治、文化各方面都是如此。一切重要的決策是在我們國家之外做成的，如果誰敢為自己做決策，必要受到懲罰（註十）。

究竟是誰作這些決策呢？是已發展的國家或公司做這些決策，因為已發展的國家在發展自己的同時，就製造了一種程序，一種國際經濟系統，「用來剝削（完全按照馬克斯的語義）發展中的國家所生產的剩餘的勞力」（註十一）。「落後是發展所造成的，並且造成了發展；反過來說，發展是落後的原因，並靠着落後維持下去」（註十二）。

我們在亞洲，特別是在中華民國，不像在拉丁美洲那樣，可以用解放神學來撮要地指出我們的社會問題（註十三）。因此一九七四年在臺北所召開的亞洲主教協會第一次全體大會，用「生活的交談」說出了我們目前的需要。我們的地方教會須與當地人建立生活的交談，就是說，不僅在了解上，還須在經驗上及每日的生活上與人交往；不僅為別人服務，還得跟別人一同服務，向別人學習，好能知道他人真實的急需及內心的希望。根據臺灣目前的情況來說，傳揚福音的工作不僅是向人施教，多次還在於先向人學習。跟許多不同的宗教及意識形態的交談也是一樣。由這些交談中，我們對基督的信仰會逐步教導我們接受那些可接受的部分，然後再用天主聖言之光煉淨、治療、成全其他部分。

## 結 論

1. 教會在其社會訓導上的確有了演變：有許多現代社會問題是「新事」通諭時代所沒有、甚至

所不能想到的，諸如都市化，青年問題，婦女問題，種族歧視問題，移民及難民問題，大眾傳播工具問題……（「八十週年」公函8、21號）。「新事」通諭極力想保存已有的社會秩序，怕它解體，「民族發展」通諭却倡言：「要發展，必須大膽改革，徹底更新」，「迫切的改善，應迅速的進行」（32號），並暗示，如果一切和平的方法無效，可以訴諸暴力（31號）。

「新事」通諭所鼓勵的工會好似包括勞資雙方（36號），國家應取締各種弊端，好使罷工無存在的必要（31號）。「八十週年」公函却說：「工會的重要角色必須爲人所承認」，又說：「罷工如果視作自衛的最後手段，一定是許可的」（14號）。在「新事」中雖然也提到私產的社會性，但重點仍在私產權，「民族發展」却把重點顛倒過來（23、24號）。

「新事」通諭很強烈地反對社會主義，「八十週年」（30、34號）對最近的一些馬克思主義形式雖仍有所批判，但態度已有差異。至於社會主義雖也受到批判，但現在是與自由主義得到同等的、平等的批判（35號）。在「民族發展」中竟把自由的資本主義大加撻伐（26號）。

2. 教會所用的推理方法似乎大有變化：基督信仰對人的整個看法及人生的意義，代替了早期文件以哲學推理爲主的方法。如今把「時代的訊號」（所謂的 *quartus locus theologicus*）也看做有效的神學源泉，因爲這些訊號指出天主聖神在世上的動向。這樣，梵二的「喜樂與希望」牧職憲章，及保祿六世的「論民族發展」通諭，開展了一道新的視野：基督徒應爲世間的正義工作、效勞，不再由倫理規誡來看——那只是人的推理所達到的結論；而主要的是由福音的傳統來看——這是福音的一貫教導。「在歷史中生活着的教會，應該探究時代的信號，以福音的真光予以解釋。教會與人們的善良心願互相融合，往往見到他們不孚所望而感痛心，它願輔助他們達到欣欣向榮的繁盛，因此，給他

們提供自己所有的見解：即對人類及人性做一徹底的觀察」（「民族發展」13號）。

3. 教會的基本社會道理恆常不便：即人的尊嚴，人的社會特性，及大家公益。政治權力爲了公益是必須有的，雖然它尊重個人、家庭，與集團的合法自由，但它必須有效地造成種種條件，使人人得到其真實的、完整的善，連精神的歸宿包括在內。它常小心翼翼地爲正義、爲公益而出面干預，因爲那是它的責任。

不過政治權力也有其限度，並在不同的民族與不同的國家間而各異。它總不剝奪個人，或國家與個人之間的中間集團應有的活動範圍及應負的責任，因爲這些活動和責任正是他們與國家合作，以達到公益的途徑。

附註：

(1) 傳教士 Las Casas 及神學家 Victoria 是在西班牙帝國面前維護印地安人人權的戰士。見 Horacio de la Costa, S. J. "From Evangelization to Liberation: An Historical Preamble to Theological Reflection", *Religion and Development in Asia* Baguio Feres Seminar. First Printing 1976, pp. 165-178.

(2) 在我國傳教史中，教會也受到殖民政府的干擾。一九二二年教廷特使剛恆毅使華所遭遇的種種阻撓便是明證。見趙雅博著：雷鳴遠傳。

(3) 民國元年，國父在北京教會歡迎會講「以宗教上的道德補政治之所不及」時曾說：「兄弟數年前提倡革命，奔走呼號，始終如一，而知革命之眞理者（按即革命的思想），大半由教會所得來。今日中華民國成立，非兄弟之力，乃教會之功」。又於民國三年在法教堂歡迎會上講「宗教與政治之關係」時說：「吾人排萬死而行革命，今日幸得光復祖國，推其原因，皆由有外國之觀感……而此觀感，得力於教會西教士傳教者多」。見任新訪文：「孫中

山先生與基督教」，道風 48（一九七六，十二月）50—51頁。

(4) 見 Karl Ploetz: *Auszug aus der Geschichte*, 26. Auflag. Würzburg 1960, s. 791.

(5) 見李恩琪著·慈田與導師通諭釋義。安道社會學社出版，臺北，民國五十三年，頁5。

(6) 見 John Carroll, S. J. "The Development of the Church's Social Doctrine. Some Methodological Considerations" in *Religion and Development in Asia*, pp. 179-187.

(7) 見 *The Gospel of Peace and Justice*. Catholic Social Teaching since Pope John. Presented by Joseph Gremillion. Orbis Books, Maryhill, New York 1976.

(8) 見韓山城譯釋·教宗保祿六世「八十週年」公函。安道社會學社出版。臺北，民國六十年。

(9) 這與柯格思神父所說：「與共產黨員之間的交談，使解放神學得以建立」頗有出入（見「教友生活週刊」，民國六十六年三月十日第一版）。這位原籍蘇俄的道明會士是一名反共騎士。我們非常欽佩他的反共熱誠，但不敢苟同他的作風。他以解放神學家自居，要到本屆神學研習會來演講。在研習會負責人一再詢問之下，他保證要讓解放神學，結某他所講的是掛着引號的「解放神學」。談話中既聽不出引號，於是便「名正言順」地形成了一種騙局，用「解放神學」的名義講了一篇反共的道理。反共沒有錯，但用欺騙的手腕反共未免不太高明，因為這樣做就是登上了共黨的同一隻船。反共自有很多的道理可講，為何一定要曲解解放神學，冤枉許多誠心善意的神學家？請讀附註（13）。

(10) "Liberation", in *Documentation Seos* (Rome 1973), p. 480 (quoted by De la Costa).

(11) Charles Elliot in *In Search of a Theology of Development* (Geneva, Sodepax, 1969) p. 23 (quoted by De la Costa).

(12) Ruben Alves (quoted by De la Costa).

(13) 我們需要多少解放，要看我們對「解放」一字的了解如何。在大陸受過中共洗禮的人知道中共所喊的「解

放」事實上是奴役，因此這些人聽到「解放」二字，難免不談虎色變。但神學家所說的解放有下述各種含義：

1、解放的概念能由三個層次了解：①由侵犯天主或侵犯我們應該愛的近人的罪過中得到解放；②由自己或他人罪過的內在後果，諸如無知、怠惰、冷漠、無責任感等得到解放；③由自己或他人罪過的社會後果得到解放，那些後果是外在的束縛，即經濟、政治、文化各制度所造成的後果，迫使非在權的人得不到他們所需要的資源，為獲得真正的自由，為充分發展他們的人性。在討論解放的問題時，必須顧到這三個不同的層次，而同時又不忘記，三者之間有着密切的連繫。

2、解放並不能代替發展，而只是發展的先決條件，因為只有自我發展才是真實的、長遠的發展。但除非人的創造能力和機會由內在的或外在的束縛得到解放，他便無法盡量發展自己，或從事自我發展。

3、在經濟、社會、政治上的解放，要求取締或修正不公平的制度和機構，即一般所謂的「制度化的不正義」，這無論是在國內或國際間都有。當然，這種要求並不是要把世界的財源重新分配，使富者變窮，窮者變富——誰也知道這是不可能的。而是要改進社會的組織，使得落後的人民有機會受到教育，並能得到他們所需的資源，從事發展他們自己，按照各自的文化傳統，堂堂正正地做人。（請參閱 De la Costa, in *Religion and Development in*

*Asia*, pp. 176-177).

# 從系統神學反省傳揚福音與

## 中國社會的關係

谷寒松

神學研習會第一及第二天的演講是從目前具體的情況出發，來發現傳揚福音在中國社會的一些基本問題。這些問題不是單靠我們人的感受、思想、方法和力量就可以解決的。既然是傳福音、報喜訊，常應溯本追源：一方面把人間的事實綜合，另一方面藉系統神學來反省。我們可分四個步驟來說：

### 一、基本課題

二、教會是救恩的聖事，即天人遇合的聖事

三、目前要求一個聆聽的教會

### 四、時代訊號

在進入神學反省之前，需要澄清「傳揚福音」(evangelization)的意義。根據一九七四年全世界主教會議，「傳揚福音」一詞可作如下解釋：首先，廣義的說，凡人在世界上的行動作為，按照天主的旨意而加以改善，即可稱之為「傳揚福音」。其次，狹義的說，教會的先知、祭司和牧人的工作才是傳揚福音。更狹義的說，把傳揚福音局限於教授要理，宣講福音，使尚未聽到的人成為基督徒，已聽過的成為理想的基督徒①。在此，我們所提的「傳揚福音」是根據第三意義。註②

## 一、基本課題

我們常應先假定我們腦海中的天主觀是在啓示中認識的天主、生活的天主內在於我們，祂是一絕對內在的天主，且比我之在我內更深於我。在中國思想中，這是比較容易領會的。祂是人類歷史進展的原動力，基督徒相信宇宙萬物之所以能活動，乃是由於那絕對生活的天主的「推動」。祂是絕對超越的天主，此非時空的超越，而是在於祂的生命是完全的無限，我們只能用類比性的言語提到天主；以有限的字眼講解無限的天主。例如天主是愛，但此愛却非單是我們所體會到的你我之愛，倫常之愛，男女之愛等等，它類似而又超越。這樣的一個生活的天主工作於人間，更具體的，就在中國社會中藉着死而復活的基督改造我們。

提到耶穌基督超越的降生奧跡，這裏不是講解基督論和救贖論，而是看看耶穌基督的使命。耶穌基督的使命包含四個不可或缺、互相連貫的因素：傳揚福音、審判、死亡和復活。他把這個使命傳遞給教會，因此基督徒的生活，不論個人或團體，都同樣負有這以四個因素為基本結構的使命。

降生的天主子耶穌在人的日常生活中告訴人，怎樣做人，他面對的，接觸的，共同生活的是整體的人；他與人交融，以他的言行舉止傳播愛的信息。在傳福音中，他提出審判，勸人悔改，嚴厲指責社會、文化、宗教的偏差，對法利塞人的責斥便是一個明顯的例子。他不能容忍虛偽，假善。祂明辨是非，教人分辨人的愛：人愛的對象是誰？自己？他人？或其他……？若是自己，應改善。若是他人，需是這樣，但更正確的是指向天主的愛人。人在此審判中走向死亡：克己，自我空虛，猶如麥粒

之死，接受父的一切旨意，在無言中接受痛苦的愛，達到渾然忘我，捨生為人的復活。那是生命圓滿共融的境界，生命開花結果，產生創造性的解放力量，充滿聖神，發射永恆愛的光芒。爲了使我們對耶穌基督的使命概念清晰，可列表如左：

### 耶穌基督的使命

傳揚福音	審判	死亡	復活
藉臨在於日常生活中 藉與人的交融 藉自身的成長 藉着工程 藉着言語 藉着愛	勸人悔改 嚴厲指責社會、文化、 宗教的偏差 否定自恃 和自我救贖對立 反對虛偽 分辨人的愛	克己 自我空虛 猶如麥粒之死 接受父的一切旨意 無言 受苦的愛	完全的整合 在共融中得到生命圓滿 結果實 創造性的解放力量 充滿聖神的有力言辭 永恆的愛

我們在這樣的一個傳揚福音的使命下，很不容易接受審判和死亡，慣常是立刻要跳到復活，但這樣已偏離福音的正途，唯有在聖神的領導下踏實的穿越四關，福音才見真傳。

天主的神隨意吹拂。在這個屬於聖神的時代，尤其感覺到認識聖神的迫切需要。天主父和子互愛

從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係

而共發的聖神是基督徒團體，教會，內在生活的原動力。在祂的推動下教會成形且具有規模的組織。可惜，往往相反的是，我們「控制」聖神行我們所意圖的。聖神是父和子愛的結晶，結合的力量，所以，我們需要一起聆聽和接受。當整個教會如此的專注於聖神的教誨時，它才表露為救恩的聖事。

## 二、教會是救恩的聖事，即天人合一的聖事

在此無需重複梵二教會憲章 1-17 號所說教會的奧跡，只是針對傳揚福音需注意的幾點來談教會。由於教會是天人合一的標記，在它內有雙重的活動因素：主動宣告因素和聆聽接受因素，換句話說，即天主和人雙方的行動。第一個因素是藉天主所揀選祝聖的人，聖職人員，在其先知，導師，祭司和牧人的使命上領導和服務天主子民的團體。第二個因素則是凡信友都在入門聖事中接受了普通祭司職；接受並答覆天主的愛。在傳揚福音中這兩個因素互相滲透，因為在人聆聽服膺天主之後，天主就託付他主動宣告的使命，使普世人類陸續受惠。故此，延續耶穌基督的任務的教會唯獨在聆聽中方可知道切合時代的執行方式。

## 三、目前要求一個聆聽的教會

旅途中的教會是在基督光照下的人類歷史過程中，教會在此過程中依時代的要求，強調它奧跡不同的一面，因此聆聽之後才能有所著重。究竟何謂聆聽？簡言之，聆聽就是聖子的基本態度；他生於

父，來自父，從父接受一切，完全依靠父，徹底服從父。在天主聖三神學中說天主子是自我接受那自我給予的天主父，天主子基督建立的教會是在子內的天主子女，故教會自然應表達子的特色：聆聽、依靠和徹底服從天主父。

聆聽生活的天主概括兩面：向內聆聽信仰的團體，向外聆聽教會之外的世界。實際上，這是一件事實的兩面，因為教會就在實行它的使命時，成爲「救恩的聖事」。例如去年神學研習會的主題爲「建立地方教會」，不看向中國社會傳福音的一面，今年反過來注意對外傳播喜訊，把建立地方教會一事暫時擱置一旁。然而，在生活中兩面的聆聽需齊頭並進。

在信者團體中的聆聽可從三個角度來描寫。第一，心的聆聽。科學、理智無法觸摸和體驗信仰，這純屬於心的領域。心是以整體，以信仰，以直覺沉醉於天主的奧秘，無聲勝有聲，在此妙境中，天人遇合了。

第二，聆聽要求信仰團體的自我意識，是在內在靈修氛圍中的地方教會可聽見。如果地方教會遇到行動困難，其神修有待反省；如果地方教會富於神修，則教會往下扎根，天國愈行擴張，人若傾聽，敏感度強，容易覺察地方教會的特徵而着手行動。此外，也越會分享與合作，這是近七、八年來的現象，的確，地方教會的自我意識增長了。

第三，在個人和團體繼續不斷的分辨神類中聆聽。個人分辨神類主要在於坦蕩的良心，以開放和勇敢的態度面對自己，面對生活的天主，隨時準備好自己接受變化和成長，並且意識到自己內在各種不同的動向。至於團體辨別神類的重要方式是共同祈禱，分享經驗，悔改等等。系統神學的工作不是教導個人和團體怎樣實際的分辨神類，而是深入的了解個人和團體分辨神類的意義。因此分辨的更深

神學內涵是在祈禱中傾聽天主的聖言，接受審判，死於自己，活於天主。希伯來書第四章十二至十三節論天主的話說：「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍更銳利，直刺入靈魂與，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念。沒有一個受造物，在天主面前不是明顯的，萬物在他眼前都是裸露敞開的，我們必須向他交賬。」假使我們把這樣的天主聖言時常置於眼前，自然要悔改淨化了。換句話說，推翻偶像，否定自恃，不再把自己放在與天主相對的獨立存在地位上。

在一般的中國傳統思想中，容易陷入自恃的危險，由傅佩榮先生的演講可看出一二。我們身受基督信仰的人有待從中淨化。去年七月我在高雄壽山與佛教法師交談，其中一個問題是佛教所謂的自力和他力。法師明白我們所說的他力，但他不能接受這樣的一個他力。佛教認為在我內有佛性，靠自己的力量可以成佛，這是與基督教相當對立的思想。基督徒應知道不能依恃自己的力量，我們仰賴的是生活的天主。我們也要痛擊虛偽，除去我們一再帶上的假面具。中庸曰：「唯天下至誠，為能盡其性」。在生活中時時反躬自省：我為何而愛？為己？為人？為天主？藉如此虛心的分辨，我們將和基督一起穿越死亡，度圓滿的生命。

在現代的中國社會聆聽天主三位的工程。教會是「救恩的聖事」，並非閉關自守的城堡，當它愈實現它的使命，愈是基督的教會。所以，它不僅內在的聆聽，同時也聆聽它以外的世界生活實況，因為同一的天主三位就在其中工作！

現在環視我們自身所處的中國社會，天主正積極的參與其歷史事件，等待我們去發覺。同樣的，它也需要我們以心、智聆聽，在中國人的自我意識或認同中聆聽和繼續不斷的分辨神類。

以心以智聆聽現代的中國社會，何以我們還需加上理智一項？既然我們生活在一個科技飛騰的時

代，便不該忽視天主藉着人的研究所得而願告訴我們的，却應以社會學，心理學和歷史學的成果來觸及現實社會的核心。譬如：因了家庭結構的改變，個人主義的擡頭，東西文化的交流等，引起中國意識型態怎樣的變化？我們以基督信仰的心靈去體驗，就會在這些人性的平面上，及社會記號的表達中與生活的天主相遇。

上述的聆聽要求中國人的自我意識，即在價值觀，理想，宗教，行爲等上面的自我意識。在這樣的意識中，須追溯其本源。今日交通的迅速，人之間來往的頻繁，大眾傳播工具的廣泛影響，使世界縮小了，社會、文化也密切交融，但就在這樣似乎不分你我的境界中，人更渴求維持其本來面目的「我」。人如此，民族如此，國家亦復如此。向來稱「文化大融爐」的中國，也在尋求中國人的自我，自尊。在尋求，分享和交流中，自我意識就通過文化，語言，大眾傳播流露出來。

在個人和團體的分辨中聆聽。我們已經聽到昨天溫神父和房神父的演講，以及前面提到分辨神類的神學意義，無需贅述。只是應注意向外的分辨工夫不必設立新結構或組織，而在於加強原有的各組織的作用機能，使之盡量發揮作用。若我們真正在現代中國人的自我意識中傾聽，且加以分辨，不難洞悉天主在中國社會中早已進行的工作，而學習祂的方法，知道如何把福音傳給國人。也許我們的問題癥結不在於方法，而在於是否會聆聽和分辨。

#### 四、時代訊號

在某些範圍內，地方教會要更細心聆聽時代訊號，訊號可分基本的態度和具體的問題範圍兩種。

以下的基本態度可以說是當今中國的時代訊號。首先看看臺灣居民的一般傾向：住在臺灣的中國人是在發展中；都市化，建立工業化社會，生活電氣化，經濟繁榮，打開外銷市場等。這種現象可用兩個字說出，即「發展」。每天翻開報紙，一連串的「發展」……呈現在眼前，耀人眼目，誰不意識到這明顯的時代訊號？那麼我們要問：它與傳揚福音有何關係？在「發展」的氣氛中如何使之配合福音？那些因素該消失？那些因素值得保留？

再看宇宙，包括天人一體，有着總體性的諧合，但不完全。到底它與天主的關係怎樣？需除去那些因素，而使之達到在基督內圓滿的整體性諧和？倫理的警覺與傳揚福音的關係又如何？是否我們受了西方的真理、法律的影響，疏忽了中國社會所重視的彈性？但我們不否認中國人的包容性是一個危險，不可能在基督內一切差不多，開放和接受到何種程度？我認為「無為」的態度是中國珍貴的傳統，這觸及中國文化的焦點；「無為而無不為」，「無為而治」，又道德經第七九章：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知」。為什麼我們不用這深刻的思想註解基督的逾越奧跡？是否這個傳統比人文主義更有助於我們滲入基督教的奧義？無為實在包涵着溫柔，謙遜和忘我的真髓。最後再問，個人價值的提高與傳福音的關係？與家庭的關係？個人第一，抑或家庭第一？目前迫切需要基督徒貢獻的是個人和家庭的諧和。

我們已經約略的提出一些突出點加以反問，現在針對臺灣社會列出具體的問題範圍。

1. 第四屆全國教務座談會的第一項決議案是中國家庭基督教化。我們怎樣協助復興中國文化，維護家庭固有的美德，同時又剷除非基督精神的生活傳統？

2. 向中國社會傳揚福音。中國八億人口的百分之九十五在大陸，百分之二在臺灣，百分之三在

東南亞和華僑分佈地。面對這情況，如何展開我們傳播福音的工作？是否我們對大陸同胞肩負嚴重的責任？是否我們對地方教會的觀念，心胸太狹窄了？我們要如何準備自己？

3. 誰做最後決定？在實行地方教會的先知使命中，這使命意味着什麼？我們怎樣在傳福音中影響決定者，不是反對他，而是如何以耶穌基督的價值觀影響他？

4. 臺灣的六百萬工人，是否我們看到這問題的嚴重性？我們教會步伐好像比當地社會落後十年，結構亦復如此。去年教務座談會第八、九決議案都是有關社會工作，我們實在應協助他們實施。

5. 民間宗教的吸引力和佛教的復甦。爲什麼我們沒有深入民間？是否我們應該降生到以人爲中心的民間宗教，然後提昇他們到較高尙的宗教領域？我們怎麼分辨非基督宗教內有價值的因素，而去蕪存菁？

經過了研習會幾天的演講、反省、深究，我們已經比較清楚的知道傳揚福音要求的基本態度和方向。一個以心以智內外聆聽的教會刻不容緩，唯獨這在天主內的聆聽可以使我們在中國人的自我意識中分辨、履行先知使命，廣傳福音。

附註：

(1) 參閱一九七四年世界主教會議文獻。

(2) 教宗保祿六世在「傳揚福音」宗座勸諭第18號說：「對教會來說，宜傳福音是指將福音帶到人類每個階層中，並且由於它的影響從內部改造及革新人類」。

(3) 參閱梵二教會憲章16號3段；教會傳教工作法令7號3段；論教會在現代世界牧職憲章22號6段；  
II Sinodo dei Vesovi 1974, 899-901.

從系統神學反省傳揚福音與中國社會的關係

# 福音精神與中國社會

李震

## 一、中國社會的現況與需要

1. 演變中的社會：中國社會是一個演變中的社會，在各種衝擊中求新求變；面對傳統的、神聖的價值和俗化的、物化的趨勢，它需要適應、扶擇。無論在大陸、臺灣或海外，中國人的民族意識已經覺醒。在大陸八億多中國人，雖然在共產極權的壓抑下，受盡了屈辱，廣大的人民仍然發揮了堅忍的、犧牲的、勞動的精神，期望建立一個強盛的國家，不再受強權的迫害，雖然他們並沒有自由去選擇他們要走的路。

在自由中國及海外的中國人，幾十年來已經深刻地體驗到國家分裂和有家歸不得的痛苦，也意識到這種痛苦是兩百年來民族精神低落的後果，中國人必須自己負起責任；但是西方和日本帝國主義的罪行，無疑也在中國人的靈魂裏留下了深刻的傷痕。每一個中國人在長期痛苦的教訓中，已經開始覺醒，必須團結起來，建設新中國社會。每一個中國人開始意識到，作爲一個中國人，不再是丟人的事。

2. 和諧精神：推動這種民族意識覺醒的，不是西方近代思想的共產唯物馬克斯主義，也不是給馬克斯主義加上一些東方色彩的毛澤東思想，而是中國五千年來固有的民族精神。即凝結天道、人道、地道的偉大和諧精神。這種精神的完成，沒有孔子是不可思議的。極力想永久建立共產主義王國的中共頭子們，可能比自由的中國人更深刻地了解，支持廣大的中國人民，在極大的屈辱和迫害中活下去，而且不斷在沉默中抗議的，正是這種精神。他們很清楚若想把人民變成一小撮共產黨的順民，

必須搞文化大革命，必須鬪爭孔子。

3. 人文精神：近兩百年來，中國固有的民族精神爲甚麼會低落呢？把這種現象歸罪於別人或外在原因是解決不了問題的，必須自內部去檢討。一個活的文化必須在歷史的發展過程中繼續充實自己，發揚光大。爲甚麼中國文化精神面對著現代的種種衝擊，暴露了它的不足呢？

孔子是中國思想集大成的人物，也是中國文化轉變的關鍵人物。孔子以前，超越的、賞善罰惡的上帝，在人民心中的地位非常重要。孔子本天道以立人道，使中國文化充滿了人文精神。此人文精神不排斥天道，而是以天道爲人之大本，向天道開放的，上有天道，下有地道——大自然，而人居於中。天生萬物，表現了上天的好生之德，仁道精神的建立就是要效法上天的仁愛。在本體方面，天道、人道、地道應該是和諧的：在認知方面，知物、知人、知天也是相互溝通的。

4. 道德與宗教：但是人文精神的發展強化了中國人的道德精神，却削弱了宗教精神；強化了內在精神，削弱了超越精神。一個特殊現象即是道德涵蓋了宗教，直到今天許多中國人認爲道德與宗教是一回事，因而不重視宗教間的區分。一個拜上帝，敬祖先的中國人，可以同時接受佛教和道教的教義。過去傳教士要求中國人信天主教一定要完全拋棄傳統的信仰，包括祖先的敬禮，這是天主教在中國傳不開的一大原因。

中國人重視的是仁道精神，是人性的發展，因此認爲宗教間的合一精神是自然的事。基督信仰中種種人爲的分裂，爲中國人是另一個傳福音的大阻碍。

5. 實用精神：人文的道德精神或道德的人文精神的發展，自然而然的趨向於內在精神而忽略超越精神、漢唐以來，中國思想的主流——儒家日益強調實際的治世精神，實用主義的色彩越來越重。

雖然在民間道德精神常是向天道開放的，民間的宗教也免不了實用的色彩，許多神明的產生也是爲適應人民的需要。例如臺灣的民間信仰富有海洋性色彩，於是媽祖、玄天上帝（北斗星）、水仙大帝等神明大行其道。大陸移民的信仰又與不同的方言有關，富有區域性，例如客家人的三山國王，漳州人的開漳聖王，泉州人的保生大帝等都是守護神。臺北的關帝廟，北投的忠義廟，三峽白雞山的關帝廟與商業發展有關，商人特別需要奉關公爲主保。

6. 超越精神的缺乏：人文的道德精神重人性的發展，重實用，重入世的精神。孔子已有「未知生，焉知死」的說法。道教以成仙爲目標，想把不完全的，短暫的生命伸展到永恆的、極樂的世界。佛教之所以能在中國普遍的興盛，其出世精神和超越死亡的教義固然可以補中國文化之不足，滿足中國人對超越性的渴望，另一個原因是佛教傳入中國之後，頗能適應環境的要求，也沾染了不少人文的、內在的、入世的色彩。再者，佛教主張明心見性，透視人生的空無以把握真如——絕對真實的境界。然而此絕對真實的境界，既然可以憑人的修行而抵達，似乎很難說是真正超越的絕對，佛教的真相很難避免泛神論的色彩。中國文化的不足在於缺乏完整的超越精神。

7. 家庭的重要：仁道的實踐首在人倫，而最基本的人倫關係在家族，孝悌遂成爲行仁的起點。中國人的愛是由家族到親族、到宗族、到社會、國家而擴展的。在修齊治平的次序中，家庭顯然佔有非常重要的地位。

目前中國社會在快速的工業化過程中，家庭受到的衝擊最大。中國家庭制度的種種優點與德性如何適應新的環境？如何在工業社會中繼續發展？我們在傳福音的時候，如何以家庭爲重心？都是亟待反省的課題。

8. 西方現代思潮與物質文明的挑戰：東西交往中，首先與中國接觸的是基督的宗教而不是近代的思潮。可惜的是禮儀之爭阻礙了教會的本位化；十九世紀的教士與帝國主義又互相利用，引起國人深遠的誤解，至今抹不掉天主教是洋教的錯誤印象。民國成立後，知識份子引進的却是十九世紀的種種人本主義，其中影響最大，為害最深的是實證主義和馬克斯的唯物主義，造成了中國民族精神歷史上罕見的低潮，及共產極權政治統治中國大陸的悲劇。

中共表面不崇洋，藉打倒帝國主義的口號拉攏人民，骨子裏却認為只有徹底摧毀中國文化，推行馬、列主義和毛澤東思想才能建設新中國。

在我們這裏，許多知識份子仍然不願意跳出五四以來實證主義的圈套，科學萬能，技術第一的說法，仍然被視為天經地義。

目前我們的社會正在快速地發展重工業，幾年之後即可躋身開發國家之林。然而面臨的嚴重問題却是：傳統的道德價值被弄得支離破碎了，維繫這些價值的中心——家庭結構也在轉變，必須適應新的環境。物質文明的挑戰日益嚴重，普遍的唯物精神和潛在的無神主義，使反共的精神不夠徹底。許多人只能反對共黨的極權政治，而不能反抗他們的唯物主義及無神主義。

9. 無神主義問題：在民間老百姓有意識或無意識地都信仰老天爺或天公，並信天與其他神明不同，在臺灣天公有自己特別的節日。要找無神主義必須到知識份子當中去找。毛澤東的信徒信仰積極的無神主義，毫無疑問。他們否定人靈的不朽與天主的存在，認為共產黨的天主是無產階級。在臺灣一般知識份子中，積極的無神派也很少，對宗教漠不關心的較多。尤其本省人，受大學教育的，大多仍奉行傳統的宗教儀式，迷信色彩較少。在實證主義的影響之下，某些中學老師，往往自稱不信仰，

乃爲表示自己進步，一旦有需要，例如孩子生病，仍會去求神。

去年教育部委託中華民國國際教育研究會，就大專學生對宗教的看法，做專案調查，參加的學生有五千人。大多數青年對宗教的態度是肯定的、樂觀的，認爲宗教信仰是有意義的。這是非常令人鼓舞的現象。

在學術界中，年老的一代，反對宗教或否定天主存在的，也都是受西方現代思潮的影響，其中不少在晚年又回歸儒家，肯定中國文化的道德精神。

年輕一代的無神派大多受尼采、沙特等人的影響，很少有自己的創見。如果說中國近代的無神論是從西方來的，毫不鋪張。

10 來自歐美教會的一個錯覺：稱之爲錯覺，因爲往往出於幼稚的、善意的想法，但是如果一直執迷不悟，可能造成在中國傳福音的阻碍。

近年來不少西方的神學家和基督徒認爲在毛澤東思想的統治下，在大陸上出現了一個新人民，新的中國。這個新中國是由具有革新精神的人建立起來的，使人民步上了嶄新的、充滿希望的階段。是向天主聖神開放的，可以給天主聖神提供良好的時機，使基督的救恩在廣大的中國人民中間出現。

這種樂觀主義主要地建立在以下幾個觀點上：

(1) 大陸上的中國人民表現了吃苦耐劳，犧牲自己，服務別人的精神。

(2) 中共造成了合乎福音精神的團體，而真正的團體是與真正的人分不開的，可見中共造就了新的、真正的人。

(3) 中共完成了人民的真正解放，自帝國主義、封建制度、戰爭、饑餓、貧窮……的解放。這解

放是人性的，是在否定天主存在的情形之下完成的，是不完全的，但符合福音。

(4) 孔子的中國是封閉的，毛澤東由於接受了西方現代文化的產物——馬克斯主義，使中國真正地向西方開放了，因此也意謂著向基督信仰開放。儘管中共今天仍不把天主教放在眼裏，儘管繼續迫害宗教，我們西方的基督徒應該更積極地、主動地打開交談之門。

#### 11 對於這種錯覺的一些觀察：

(1) 把救恩實現的希望放在中共身上，是幼稚病，但是可能阻碍福音的傳揚，因為上述論調會助長反神反信仰的力量，也能給自由的中國人造成一種印象，即許多基督徒跟製造奴役的人，跟迫害者站在一邊，而不是跟爭自由的、受迫害的人站在一起。

(2) 上述錯覺的發生恐怕是由於把中國人民與一小撮迫害人民的極權份子混為一談。他們那種被西方人稱道的所謂「革命的服務精神」，不是為服務人民，而是把人民變成為滿足特權階層的工具。毛澤東主張矛盾定律控制一切，根本沒有真理，更沒有超越的真理。對他們來說，根本沒有宗教迫害，因為人民有不信仰的自由。在他們極權的統治下，個人人格的發展是不可思議的事，在這種情況中，怎麼會產生合乎福音精神的團體？人民被解放的結果是把整個國家都變成了集中營、奴工營。

(3) 向天主聖神開放的是傳統的仁道精神，幾千年來深入心靈與生活的精神，不是中共二十年來的暴政就可以推翻的。向天主聖神開放的是廣大的中國人民，這個人民在本性啓示的光照下，自商周即已向基督的信仰開放；基於長久的道德精神，它的歷史與救恩史銜接應該是自然的，勢在必行的。

(4) 中國人民一個多世紀以來遭遇的痛苦是人類歷史上罕見的，這使它更接近基督的形象，也更有利於天主教恩的出現。表演二十世紀「出谷記」的不是毛澤東的長征，而是廣大的中國人民在無邊

的迫害、屈辱及痛苦中，像選民在埃及一樣，向上主呼求自由；是五、六百萬的中國人背負著國破家亡的痛苦，冒著生命的危險，繼續不斷地逃離暴政，追尋真正的自由。

教會應該把注意力放在廣大的中國人自己身上，而不是放在那一小撮中共頭子身上。二十世紀是中國人——大陸的也好，臺灣的也好，海外的也好——追求真正自由，追求完全的解放的時代。我們的同胞在尋找福音，如果我們能把基督的福音——帶給人真正自由與解放的福音——適時地傳報給我們的同胞，中國人的歷史終將步入救恩的時代！

## 一一、福音的必要性與在中國傳福音的一些問題

1. 福音與地方教會：由上邊的描述，我們可以肯定中國人需要福音，而且迫切地需要福音。最近幾年一般人民和大專青年普遍地表現對基督信仰的重視，是很有啓發性的。但是中國人需要的是基督的福音，而不是往往喧賓奪主的西方文化色彩，更不是被西方現代思潮歪曲了的那些神學論調。我們要盡力使西方文化的色彩從宗教中剔除，使福音的原始精神完整的呈現出來，否則福音很難深入民間，在中國社會中生根，與人民的生活結不解之緣。

我們要幫助同胞了解，是基督的福音救助了西方文化，而逐漸與福音精神背道而馳的近代思潮，往往變成了傳揚福音的阻礙，我們要告訴同胞，目前某些中國人的崇洋心理，搞錯了對象，中國人應該崇尚的不是現代的人本主義、實證主義、科學主義、唯物主義等等，而應該是支持西方文化傳統的絕對價值——基督的福音。另外一些反洋的人，應該反對的正是這些反抗基督信仰的理論，不應該把這些反信仰的理論與福音混為一談，而繼續把天主教看作洋教。

因此我們必須肯定利瑪竇、雷鳴遠、剛恆毅，梵二大公會議的路線是對的，要傳福音必須建立地方教會。如果到現在仍有少數傳教士不贊成建立地方教會，往往是因為沒有勇氣承認自禮儀之爭到十九世紀傳教士與帝國主義互相利用所犯的錯誤。但是我們也不贊成今天某些西方神學家所表現的過份的罪惡感與自卑感，認為只有中共極權所創造的新中國，才能為福音大開方便之門。

2. 啓示與奧蹟的必要：最足以代表中國文化的人文道德精神，需要以超越的、出世的精神來補充。換句話說，在中國需要天道精神的復興，而天主教啓示的信仰和奧蹟正可以補中國道德精神的不足，使之圓滿發展。

在儒家、道家及佛教的傳統裏，都可以找到天人合一的需要和理想，但是在自然境界、道德境界或真如境界中的天人合一，難以達到具體的、圓滿的實現。只有降生成人的天主——耶穌基督才能指出一條明晰的路，帶領人回歸天父，分享天主的生命。死亡對中國人始終是一個嚴重的威脅，有些人求救於西方人本的唯心主義，但那只能給人一時的陶醉，解決不了問題。只有超越奧蹟能幫助中國人超越死亡。

我們必須努力使同胞體驗到，只有啓示的信仰，只有透過降生與超越奧蹟，中國傳統宗教的不足才得以彌補，天人合一的理想才能圓滿實現。

3. 家庭的重要：仁道精神的實現是以家庭為中心而向外擴展的。在家族關係中最基本的是父母、子女，而不是夫婦。家庭又是最基本的團體，齊家是治國、平天下的基礎。因此我們的傳教工作、傳教組織、教會的種種制度、修會、修院、堂區、小型基督徒團體的建立等，必須重視家庭，以家庭為當展的重心，發揮家庭精神。教會現代對家庭問題的訓導，能幫助中國家庭現代化，克服工業

社會給家庭帶來的危機。

父子關係是中國家庭的基礎，父慈子孝也最能啓發上天愛人，人類敬天的大道理。赤子與天父之間的信仰關係似乎很容易爲中國人所接受，也是有利於建設中國神修的一條途徑。

4. 教理講授問題：在中國積極的無神派很少，我們不要輕易判斷別人是無神派。反之，我們要努力發現別人心中國有的信仰，了解他的宗教經驗與需要，加以啓發，使之成長，走向圓滿。交談、啓發的方式勝於灌輸。要求慕道者完全放棄以前的信仰，接受一套外來的教義，這種方法太落伍了，也不合梵二大公會議的精神。

5. 活潑的傳教熱忱：雖然「教會憲章」第十六節告訴我們：「那些非因自己的過失，尚未認識基督的福音及其教會的人，而誠心尋求天主，並按照良心的指示，在聖寵的感召下，奉行天主的聖意，他們是可以得到永生的。」這並不該減少我們傳福音的熱忱，甚或推卸責任。我們應該歌頌天主的無限仁慈，即使我們不傳福音，祂仍然可以用祂獨自知道的方式，使中國人民得救。天主的寬宏大量更該鼓舞我們，去實行祂的聖意。傳福音是參與天主救人的計劃，使人類走向更圓滿的境界，直到新天新地的實現。尤其是廣大的中國人民，今天在無邊的痛苦中向天主呼求自由，呼求完全的解放，種種跡象都告訴我們，中國人民是向聖神開放的，這是救恩出現的有利時機，積極地傳福音更是我們中國教會責無旁貸的使命。

還有今天在臺灣，人民和青年普遍地尊敬宗教，表示對宗教的需要。另一方面也受到物質文明和無神主義氣氛的威脅，沒有教會的幫助，沒有超性信仰的力量得救實在不易。誰不知道今天一個初入社會的青年，多麼容易受社會敗壞風氣的影響而墮落。教宗保祿六世在「傳揚福音」勸諭中，號召我

們拿出聖人的熱忱，繼續傳福音的工作，而不要為一些歪曲的論調所惑（八十節），是很有道理的。

6. 合一問題：教宗保祿六世在「傳揚福音」第七十七節坦白地指出：「如果那些宣傳福音的人四分五裂，則宣傳福音的力量將會顯著地減少。這可能是宣傳福音最大的弱點。」我們應該推動所有信仰基督的教會走向合一，並把合一運動看作傳揚福音的方法。此外積極地推動基督信仰與傳統宗教的交談、共融、合一是非常重要的。亞洲主教會議協會第一屆會議宣言特別強調與東方民族的各大宗教交談的重要，因為透過交談，我們可以發現在它們身上有天主聖言的種子，可以接觸到它們最深的自我表達，也會協助我們找到表達基督信仰的方式。「基督徒的禱」一書的作者張斯敦，在日本學禪二十年，「他認為基督宗教之所以不能夠在亞洲地域生根植基，乃是由於未曾苦心向當地的文化及各大宗教學習；他更認為，若基督宗教輕忽像禪這一類的東方文化遺產，甚或對它採取敵視的態度，則基督宗教很難披上亞洲人的外衣，穿上亞洲民族的心態而成為一地道的東方基督宗教。」（神學論集，二七號，一五二頁）

如果我們強調傳統信仰的精華，是天主準備我們接受啓示信仰的前導階段，是天主賜予中華民族的特別恩惠，那麼傳統信仰不再是教外的，更不是異端，與基督信仰就可以成為一家人了！

7. 完整的人文精神：天主教的信仰可以協助中國傳統的人文精神，使之成為完整的人文精神。這有利於向現代人傳福音。現代人強調人性、強調個人存在的自主、自由，這種趨勢愈來愈普遍，是不能遏止的。

我們傳福音時，必須以理論和行動告訴現代人，只有基督的福音能真正滿足人的基本需要，能使人獲得圓滿的自由與幸福。

8. 信仰的實踐：中國民族是一個重視實踐的民族，中國哲學中最發達的是道德哲學而不是形上學或認識論。為消除無神主義的氣氛，為傳揚基督的福音，最好的方法是像「牧職憲章」第二十一節所說的：「活潑而成熟的信德，正義與仁愛的實踐，基督徒間的團結與合作，發揮福音的精神。」

我認為基督徒的一個活潑的，單純的信仰的表現，一個毫不自私的愛德行爲，比十篇道理更能感動人心，而使人接近天主。

9. 物質與精神的平衡發展：政府目前全力發展經濟，十大建設完成之後，人民的物質生活將大幅度提高。經濟發展，物質生活的進步，是人類社會發展的重要層面。但是在物質生活快速的進步中，精神的革新與進步往往被忽略。歐洲工業革命後，物質和精神的需要不能平衡發展，唯物主義的普遍流行，科技的崇拜，才有今天把人變成經濟人、動物人、非人化的人的種種悲哀現象。政府雖然也談心理建設的重要，但是並未注意到宗教力量的可貴，往往等於紙上談兵。教會應該主動地提出這項問題，製造有利的環境，使福音精神乘虛而入，填充經濟發展所造成的精神真空。

10 個人與團體的平衡發展：這也是中國社會的一項基本的需要。中共極權完全抹煞個人的自主、自由和基本權利，因此它的集體主義並不能建立真正的團體，因為真正的團體不能不肯定個人的基本要求。中共的所謂人民或羣衆只不過是爲特權階級服務的奴隸，爲國家不斷生產的一盤機器。

反之，國父孫中山先生的民權和民生主義，主張合理的個人自由，反對爲所欲爲的個人主義；限制絕對的自由經濟政策，不贊成極端的資本主義，也不贊成集體主義。這種立場很接近天主教的社會觀。

一個政治理論若沒有宗教精神作爲支柱，在當代種種唯物的、實證的、功利的、實用的思潮的衝

擊下，易於產生個人主義，自我中心主義和極端自由主義的流弊。福音精神正可彌補政治、經濟理論的不足，使個人人格和社會團體都能得到平衡的、合理的、圓滿的發展。

11 完全的解放：清末國父領導革命，推翻帝制、建立民國，總統蔣公領導北伐、抗日、反共，就是爲把中國人從饑餓、貧困、病弱、戰亂、帝國主義和極權主義的壓迫、不自由、不平等、不正義的悲慘命運中解放出來。這一直是中國人民近百年來努力的目標，抗日勝利是一個高潮，今天許多西方的基督徒却把這種解放，歸功於中共和他們的所謂新中國，並且在此觀照之下，認爲他們殘殺五千萬中國人，使國家分裂，迫使四、五百萬中國人逃亡海外，都變得可以原諒了。這種對中國歷史的無知實在可悲。

無論如何，物質的、政治經濟的、社會的解放，中國人自己會處理。中國人最需要的是精神的解放，是脫離罪惡的奴役，是克服死亡的威脅，是參與基督的逾越奧蹟，分享天主的生命。中國人迫切需要的是完全的解放，這只有福音能帶給中國人。

12 使中國人民的歷史與救恩史銜接：中國人的道德精神是一股偉大的力量，向救恩開放的力量。這股力量把受迫害的，自由的八億多中國人民凝結在一起，過去的帝國主義，今天的共產主義都無法使它改變，更毀滅不了它。整個人類接受福音與中國人民接受福音的關係非常密切，因此使這個人民的歷史投入救恩史的偉大洪流，是教會的一個重要使命，更是我們在中國的中外傳教士與基督徒的神聖使命。我們必須在這個理想之下結合起來，振作起來，建設中國地方教會。我們今天在自由中國，在海外所做的種種努力，種種計劃，都應該朝此目標進行。新出谷記的完成，不是靠正在大陸上自相殘殺的共產黨，而是靠基督的福音；而是靠我們以堅忍的祈禱、行動，使福音與中國人民結合起來！

至聖先師孔子  
教會聖師多瑪斯  
紀念彌撒大典經文試作

胡國楨

序

教會禮儀中國化，是當前中國教會最重大課題之一。神學院師生應在這方面多下工夫研究，進而設法示範、推廣。

輔大神學院同學對上述責任，有相當的認識。民國六十五年第一學期開學之初，一致決議：利用每週一小時的「牧職研討」課，對中國聖樂及祭禮作有系統的研究。這項工作的設計和執行由陳德光修士負責。一學期來我們邀請了中國聖樂作曲家李振邦及劉志明二位神父，來院介紹中國聖樂編寫的原理和技巧，並指導神學生習唱他們自己的作品。陳德光修士接着介紹故中國聖樂大師江文也先生的生平及作品。至此，同學們對目前所有已經寫成的中國聖樂便有了一個概念。我們又邀請教會禮儀專家李鴻臚神父及對中國古籍研究有很深造詣的羅光總主教，來院把中國古代天子祭天的儀程和彌撒做了一番比較工作，李神父和羅總主教也都親身做了示範（註）。一學期下來，同學們都感覺獲益良多。

六十六年元月廿二日，期末考結束。廿四日本屆神學研習會開始，禮儀組服務同學在倉促間所安排的四天彌撒，均以強調「共融」為主。實行了兩天，效果尚可。真是聖神的推動，傅佩榮先生演講

之後的綜合討論會場上，有人提及孔子在中國教會內可有的地位問題。有一位神父說：「爲何不可視孔子爲中國聖人，在聖堂中供一方牌位呢？」這句話觸發禮儀組同學的靈感：爲何不可在廿八日多瑪斯紀念日，舉行中國傳統祭天式的彌撒，同時紀念至聖先師孔子及教會聖師多瑪斯呢？這意見獲得神學院房院長首肯，就開始積極籌劃。

當天（廿六日）晚上九點晚禱後，禮儀組長陳彩音修女與筆者，在圖書館花了近一個半小時，共同擬定了禮儀過程，交由筆者連夜趕寫細節並編寫禱文。次日由王化宇神父及陳修女過目潤飾之後，立即付印，趕在中午練歌時公佈。其次，牌位的製作與禮堂的設計也頗費周章，幸得杜金換修女及田永正神父的大力協助，花了整個下午、整個晚上的工夫，總算大體告成。廿八日上午，又得耶穌會在神學院「卒試」的神父們支援，重新安排聖堂內貌，佈置出一個莊嚴隆重的祭天大典禮堂。接著有司儀楊春良修士、輔祭高征財修士與筆者的配合演練。一切籌備工作在十一點結束，十一點半彌撒大典準時開始。

回顧這一個小時的簡單隆重儀程的實現過程，筆者不得不感嘆天主聖神移化引導之功。上述各環，不論遠因，或是近的條件，環環緊扣，才促成這次禮儀的成功，如缺一環，或許不能有此成就。

這是本神學院師生，在聖神默導下努力的成果之一，今敬獻與中國教會禮儀改革運動作參考，希望在各方專家及信友的共同努力下，禮儀中國化的工作不斷向前推進。

至聖先師孔夫子  
紀念彌撒大典  
教會聖師多瑪斯

陪祭：全體司鐸  
主祭：狄主教  
與祭：全體信友

1. 主祭、陪祭就位（主憐頌、江文也第一彌撒曲p.11）
2. 向二位先師致敬

## I 奉獻禮

3. 獻香。獻餅。獻酒。
4. 奉獻禱文：

上主！我們求祢收納我們爲紀念至聖先師孔子，及教會聖師多瑪斯所衷心向祢奉獻的禮品，他們二位：一在中國，一在西方，同以高尚的品德，超羣的學識，教導真理。求祢賞賜我們明瞭他們的教誨，師法他們的芳表，進而能以言以行傳揚祢聖子的福音。祂是天主，和祢及聖神，永生永王。

## II 聖道禮（主祭就座）

5. 恭讀禮記禮運篇

昔者仲尼與於蜡賓，事畢出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。首偃在側曰：「君子何嘆？」孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下

孔夫子聖多瑪斯紀念彌撒大典經文試作

爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作；故外戶而不閉，是謂大同。」——以上是中國的古訓

衆答：感謝天主

6. 答唱曲（聖詠曲集 p. 28）
7. 恭讀古經智慧篇（智七、7 ~ 21）
8. 阿肋路亞（聖詠曲集 p. 8）
9. 恭讀福音（瑪廿八 18 ~ 20）
10. 講道。分享。信友禱詞。

## 禮 感恩禮

11. 致候詞
12. 獻香（主祭就位）。盥手。
13. 頌謝詞：

主、聖父、全能永生的天主！我們藉着我們的主基督，時時處處感謝您，實在是理所當然的。因爲祢藉我們至聖先師孔子的教誨、賜與中國人民極高尚的文化，作爲邁向祢救援恩寵的第一步；祢又藉教會聖師多瑪斯發揚光大了的基督教義，提昇我中華文化，到達更高層的救恩幅

度。相信凡我中華八億同胞，在這兩個救恩因素的影響下：必能日進於德，歸向於祇。爲此，我們隨同天使，以及天上的聖人聖女，中華民族的列祖列宗，同聲歌頌讚美祚，不停地歡呼：

(聖頌、第一彌撒曲p.9)

14 感恩經第二式

#### IV 領聖體禮 (主祭復位)

15 唱天主經

16 平安禮

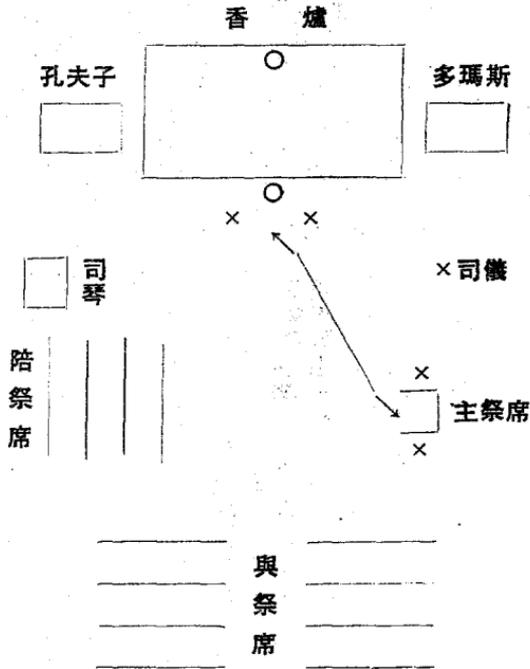
17 神羔頌 (第一彌撒曲p.11)

18 頌主曲 (聖詠曲集p.47)

19 領聖體後經

請衆同禱：上主，我們領受了天上的滋養，虔誠地求祿，使我們因着至聖先師孔子和教會聖師多瑪斯的教誨，而能知行合一，善度天主子女的生活。因我們的主基督。

20 降福。禮成。(聖詠曲集p.8)



# 紀念先聖孔子及聖師多瑪斯彌撒中證道辭

狄 剛

基督內諸位兄弟姊妹：

昨天晚上，房院長和胡國楨修士告訴我，今天神學講習會在紀念聖師多瑪斯的彌撒中，要同時紀念先聖孔子；他們把特別編出的彌撒經文交給我，並且邀我主持今天的彌撒。我聽了他們的意見，看了彌撒經文以後，內心感動良深。本來，今天我們舉行的這次很特殊的彌撒聖祭本身就是一篇很好的道理，不必我再多說什麼，但是我內心有幾點感受，我請大家容許我說出來，跟大家分享。

首先，我願意向輔大附設神學院的負責人及神學講習會的禮儀小組表示衷心的感激。這感激不僅是我私人的，我想，今天我多少也可以代表中國主教團來致謝，謝謝他們在禮儀本位化上所做的努力。大家都知道，中國主教團在上次常年大會中決定了，多瑪斯神哲學院、輔大附設神學院、碧岳神哲學院和臺灣牧靈中心在主教團禮儀委員會監督下，是我國四個禮儀研究示範中心。禮儀是信仰生活最具體而親切的表現。建立中國地方教會成就最清楚可見的地方，也是禮儀。梵蒂岡第二屆大公會議最先公佈的文件是「禮儀憲章」決非偶然。

研究和示範，換句話說，就是實驗。既是實驗，便必須嘗試，既是嘗試，便會有不同的看法，不同的意見，便必然會招致批評，甚至能有錯誤，一定能有錯誤。但是，我們不能怕犯錯誤，不能因噎廢食。俗話說：多做多錯，少做少錯，不做不錯。不過，不做却是最大的錯。記得在念神學時，一位

非常推崇聖多瑪斯的教授對我們說過這句話：「人人都能錯，連聖多瑪斯也犯錯誤，不過錯誤比別人少罷了。」重要的是，我們是爲了教會的利益，爲了天主子民的利益，我們的一切努力是來自我們對教會和天主子民的愛和服務的熱忱，我們應當有勇氣去嘗試，記取聖奧斯定的話：「愛吧！你便可以從心所欲！」（*"Ama, et fac quod vis!"*）

其次，我覺得，今天在教會特別紀念歐洲一位偉大的聖人聖多瑪斯時，我們不僅應聯想到，我們中華民族歷史過程中，也產生了許多像聖多瑪斯那樣的聖賢，而且我們特別應當感謝天主，在我們民族未爲福音真光照臨之時，已經賜給了我們一位那樣卓越聖善的民族導師——孔子。

綜觀人類的歷史，環視世界仍然存在的民族，我中華民族不僅文化優越，而且歷史悠久，雖歷經無數憂患，遭遇幾多艱險，而文化生命愈活愈強韌，舉世無可匹敵者。固然，這是我列祖列宗先聖先賢奮勉上進努力的成果，我們有信仰的人却也不能不認爲，是天主仁慈無限，對我中華民族特別寵幸，恩佑有加。在以色列選民獨蒙天主救恩啓示之際，以無數聖賢人物來準備我中華民族，有朝一日，時機成熟，接受基督的福音。

從我中華民族有記憶（歷史）之始，我們便具有了非常精純的天道觀，非常高明的人道思想；崇奉上天爲大造，爲眞宰，生養萬物，物各有則；崇奉上天的仁心仁德，溝通了天人的關係，揭示了人性的尊嚴，人生意義的偉大。天心是「仁」，天地之大德曰「生」，天命之謂「性」，天的全部生活本質及內容無非是「仁民愛物」，使我們從而建立起極高明而又中庸，既博大而又精深的健全倫理系統。「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」這是人。人生的理想是：明明德、愛物、親民、與天地參、成己成人、天人合一、止於至善——大同世界、大同天地。是孔子承前啓後，給我們開出了

這人生理想的藍圖與道路。

諸位只要看看今天選讀的禮記大同篇的一段，便可知我中華民族文化思想如何蒙受了天主的殊恩，便不能不興起對天主特殊恩愛應有的感恩報愛之情。

但是，孔子最偉大的地方，不是他在承前啓後上的努力和成就，而是他承認自己的限度，一直向上天開放的謙虛和誠敬的態度。他不僅自承「述而不作，信而好古」，好古而「敏求」，他也非常強調：「知之爲知之，不知爲不知，是知也」，而堅決反對強不知以爲知，給我們指出求真理最基本的條件：真正的謙虛。

今天我們能够而且應當向孔子特別學習的便正是這種向上天謙虛而誠敬的開放態度。我們知道，我們是個得天獨厚的民族，天主在人類救恩史上，過去並未薄待我們，將來我們一旦接受福音，我們一定能够而且應當對天主的教會、天主的子民有我們的特殊貢獻，我們應該當仁不讓地去努力。另一方面，我們却不能不承認，我們需要基督，需要祂啓示真理的補充，需要祂愛的精神的感召，我們才能够達到孔子的企望：止於至善，與天合一。

最後，我想對今天普世教會紀念的聖師多瑪斯說幾句話。我對聖多瑪斯的學術思想並未做過什麼特殊的研究。對他的一點膚淺的認識，得自讀哲學和神學時對他應當有的一點常識，和在西德讀教育時涉獵的幾部有關他的書籍。沒有什麼了不得的心得可以提供給大家，只是對聖師的一點敬意。

聖多瑪斯是位偉大的學者，也是一位聖人（聖人不需要冠上偉大的字樣），在我的心目中，他主要的是位聖人。他是教會的忠臣，是天主的孝子，是修會的模範會士。他貞潔的操守是盡人皆知的事，他的服從與吃苦克己精神也非常容易想見。聖多瑪斯是個大胖子，他奉命到義國拿破里、到法國

巴黎、到德國科隆去講學，照當時「乞食修會規定」，不是坐車騎馬，而是步行！他不只講學，還要著述；他所寫的書，今天要我們讀，便不知道需要多少時間了，他是怎樣寫出那麼多東西，也是個不太小的謎。另一公認的事實是：他的作品不只有歷史價值（當然他的作品也是時代的產物），他求真理的基本態度、他陳述真理的方式、他所探討的問題、他提出的許多解答（至少所提示的解答問題的方向）都是到今天仍然有其超時空限制的意義和價值的。至於他的一切作品都在使人接近天主，參與天主的生命而臻致永生，更不必贅言了。但是，這雖是他偉大之處，却非他之所以為聖人。

一位聖者的思想、行爲和美德之令人稱奇，不在乎他的思想、行爲和美德本身，而在於這一切能反映天主的奧秘。因為聖者並不代表他自己，也不代表他生活的時代或他所屬的國家及民族，而是天主的一個標誌，爲他的時代，甚至爲未來的歲月與人類。聖者不僅自己有生命，也賦予生命。不是肉軀轉眼消失的生命，而是天主的生命。天主在一位聖者內工作，而且天主施行這樣的奇蹟，使人能看出，不是人在工作，而是天主在行動。天主的恩寵在聖者內完全征服那原爲罪惡污染的人，淨化他，使他聖潔，使他充滿新生命，使他能將新生命帶給人，靠着他心中寓居的天主，他成了「所過者化」的天主之人。而聖者，正是意識到這一事實，不但不自居功，反而公開承認：「我生活，而生活的不是我，是基督在我內生活。」

根據聖多瑪斯一位傳記作者——他曾經是聖人的秘書，聖多瑪斯的「神學大全」沒有寫完，不是因爲聖人早死，來不及完成，而是聖人有意地中斷不前。理由是：聖人蒙天主一次特寵，生前便得見天主本體的光榮與奧妙，聖人因此得知自己過去所寫與所見到的相較，簡直無以倫比，從此便擱筆不寫。這一事實我們可以不必贊同，但對我們仍是一非常可貴的啓示：面對着無限的天主，我們能有的

只是絕對的謙虛與無上的誠敬。

我們自知是上主無用的僕人，但也是祂鍾愛的孩子，我們靠自己固無所能，依靠祂却無所不能。讓我們懷着謙虛和誠敬去從事我們建設中國地方教會的工作，這是我們神聖而無可旁貸的責任，願與大家共勉。 啊們

## 分 享

房志榮

聽完狄主教的道理後，本來很不願講話，怕的是打擾了他所指出的明確路線：「面對着無限的天主，我們能有的只是絕對的謙虛與無上的誠敬」。但我也不能放過這個大好機會來分享一點小小的領悟：孔子以感嘆的口吻所說出的「大同篇」，揭露了他為中華民族先知的另一幅面貌。舊約聖經中的先知有兩大特色：一是他們的倫理教導，要人履行正義，愛護弱小，以聖善的生活配合獻給天主的禮品，否則便是白獻。另一特色是先知拓展人民的視野，教人看到一道光明的遠景；他們自己無力實現，也不知何時會實現，但他們確信、明言，將有一天必將實現：「萬軍上主的熱誠必要完成這事」（依九六）。

先知的第一個特色：倫理的教導，在孔子身上的實現不須多費唇舌予以證明，一部論語的說服力已綽綽有餘，即使今日的基督徒還能從論語裏學到很多處世爲人之道。先知的另一特色：開拓光明的遠景，孔子口中的大同篇大可與依十一6-9：「重獲失去的樂園」媲美。依撒意亞用人與兇猛動物的和平相處描寫那個遠景；孔子則用人與人的相親相愛來表達他的憧憬。有人也許會覺得，孔子所說的只是三王以前，五帝時代的一種神話境界，大同篇的內容究竟有多少可信性？

這一懷疑可用聖經的例子加以解釋。依十一6-9無非是失去的樂園的再度描寫，其基本資料與創世紀所說的相同（見創一2630；二19；九2）。創世紀前十一章並不是描寫歷史中的事實，而是運用當時的宇宙觀、人類學，加上一些神話因素所作的神學反省，藉着這些反省，天主向人類啓示了一些普遍的真理：造世、罪惡、恩寵、許諾等。先知的倫理教導必須在時空中實踐，但先知所揭開的遠景却是超越時空的，過去和未來常打成一片。大同篇的價值便在於此：它揭示了一道遠景，它所說的正是在依十一9的話：「在我的整個聖山上，再沒有誰作惡，也沒有誰害人」。

在大同社會裏，「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉」。孔子知道這種「天下爲公」的大同社會已不可得，故退而求其次，用禮義來維持一個小康社會，在小康社會裏「謀用是作，而兵由此起」。大同與小康，在孔子口中是很清楚的兩個社會模式：大同是他所憧憬的遠景，小康是他所接受的事實。孔子除了他卓越的倫理教導外，還能爲我們提供世界大同、天下爲公的遠景，因此孔子可以毫無愧色的當我們的先知和聖人。第二次世界大戰後，我國以聯合國創立者之一的身份，很有道理地將禮運大同篇刻在聯合國大會堂裏。反之，七十年代之初，中共混入聯合國後，迫不及待地要將大同篇挖掉，正像在他們中間如火如荼地進行着批林批孔一樣。理由無非是那不敵正，無法無天的中共受不了孔子先知話的鞭撻。

大同與小康，中間確有一道鴻溝，不是孔子或舊約的任何一位先知所能飛渡的。但他們繪出了遠景，激起了我們的希望，這遠景和希望要在耶穌基督身上成爲事實。「他將統治萬邦，治理萬民；致使衆人都把他們的刀劍鑄成鋤頭，將他們的槍矛製成鐮刀；民族與民族不再持刀相向，人們也不再學習戰鬥」（依二4）。這就是由小康走進大同，孔子有靈，該多麼感謝耶穌基督的救世偉業！

# 四次小組討論報告

## 第一次小組討論記錄

時間：民國六十六年一月廿五日下午四時五十分

以下共分五組報告

### 第一組（九人）

討論題目：對傳統的孝道、祭祖、服從、敬老等美德，傳教人員應持什麼態度？

記錄：張介瑾、朱妙雪

1. 這些美德包括積極、消極二面。祭祖、服從、敬老均基於孝道。過去講孝道僅由子女對父母的關係而言，往往忽略父母對子女的態度。傳教人員應注意雙方在上主前之關係與相互的責任，且中國本有的家庭中的關係是：父慈子孝，所以論孝道該注重雙方，不可偏厚。

傳教人員面對孝道問題時應有一基本原則：不違反基督及福音的精神。

故面對這問題，應有的態度是：

(1) 接納保存，傳統中良好因素及合乎福音精神者。僅合乎傳統却無基督精神者，不可直言不

好，而須以各種方式疏導，改變觀念，萬不可造成家庭革命，導致破裂。

一般的孝順父母可按德訓篇去作。至於在「不孝有三，無後爲大」的觀念下，無子則納妾，爲中國傳統雖是正常的事，但基督信仰卻不容許。我們可用其他方式，如民主意識、時代、國家的立場改變其觀念。

(2) 淨化：除去不合乎基督精神的因素，如孝順父母固然是第四誡，但孝順非絕對的價值，父母不完全代替天主，若父母不合理的反對子女，須淨化其價值觀。

(3) 提昇（整合）：在信仰生活層面上，將對父母之孝整合在對天主的關係中。

具體問題：孝道涉及重男輕女的觀念，重男輕女，雖中西皆然，但西方似乎較好。今日中國比過去雖較緩和，但在臺灣南部鄉間仍然非常注重男性。爲什麼會有這種觀念的產生？在中國女子出嫁，冠以夫姓，已屬他人，只有兒子才真是自己的。此外還有祭祖的原因在。是否可制定法律，規定女子出嫁不一定要冠以夫姓？

今日臺灣社會現象：母親多隨出嫁的女兒同住，少與兒子共處。一則因女兒身爲人母較會體貼母親的心意，會多加孝順；二則今日家庭中多妻子作主，母女較易相處。反之，婆媳不睦之事却層出不窮。又安老院需要增大，老人雖有兒女，但不願依靠他們。

2. 過渡時期：社會型態不斷在改變，長一輩的與年輕一輩的思想溝通很重要。傳教人員在態度上要尊重雙方的立場，加以協調。例如：廿四孝的故事是否適合今日的年輕人，或須改變方式提倡孝道？若看出傳統的美德有福音的精神，就應加以保存，並在信仰之光下使之發揚光大。

3. 禮儀上：只要不是迷信，對盡孝道、祭祖、敬老等民間習俗應尊重而使其福音化。

## 第二組 (九人)

討論題目：善會或社團是否能彌補已破碎的家庭主義

澄清：經由小組討論我們澄清了題目的含義：

① 肯定「家庭主義」「家庭生活」是兩件事。

② 「家庭主義」的確被破壞了，但非所有的破壞行為都是惡的。

③ 社團和善會雖會破壞「家庭主義」，但從積極角度來看，也會協助家庭趨向圓滿。

記 錄：徐曉明

討論分四點進行：

### (一) 關於社團、善會和「家庭主義」

在東方家庭是一切結構的基礎，而「家庭主義」是指一些德行，如果有人反對這些德行，則不見容於社會。西方則以社團為結構基礎。中國人重視德行，但德行建基於個人主觀的標準；西方人的社團却有共同理想和目標，這一切都促成他們人際關係的交流，而中國人却因主觀德行的標準、在人際來往受到很大的限制。

傳統的「家庭主義」也有好、有壞：

好：孝道、安全感 壞：缺乏個性和獨立精神

人情味

傳統家庭主義中角色劃分的相當清楚，且有著固定的模式，在此模式範疇內，人際關係相當簡單，但超出此範圍則發生困難。

## (二) 破壞「家庭主義」的原因

1. 非為破壞而破壞。破壞常是為某一理想之建立。  
2. 從工業化角度來看：

——工業講究的是效率，為達到效率而摒棄家中「老人存在」的價值，這的確破壞了「家庭主義」中敬老尊賢的美德。

——工業化使得人和人之間競爭激烈，使人希望擁有權力。若將這種社會背景投射到家庭中，則會產生破壞作用。

3. 「社團和善會的成立」是破壞的因素：

——搞社團而破壞家庭：如共黨

——過份強調社團而破壞了家庭。但從積極方面來看，「社團」無論如何是需要的，因為「社團」和「善會」能促使人的發展趨向圓滿。

### (三) 「社團」「善會」是否能彌補已被破碎了的

#### 家庭主義及辦法：

澄清：彌補非代替或回到過去的傳統中去。

——在原則上社團或善會能彌補「家庭主義」之破碎，其原理為：家庭生活是經驗的學習，如一羣人在社團內學到某些經驗，例如：與人來往的技巧，這些經驗有助於家庭生活。

——具體可行辦法：

- 孤兒院、養老院屬社團組織，也的確能發揮彌補作用。
- 夫婦懇談會。
- 舉辦專門從事父母再教育的社團，使父母在這急遽變化的時代中仍能接受適合於他們需要的教育。
- 修會也是社團，而且在這方面貢獻很大，例如：社會服務修女。但教會工作的對象，不應只限於教友家庭亦因推展至非信友家庭。

### 第三組

討論題目：如何自宗教、道德、思想意識了解當前的中國社會。

記錄：高征財

四次小組討論報告

## I 一般現象——

- (1) 宗教上由單純、少數的宗教，逐漸形成複雜繁多的宗教體系。
- (2) 道德上因着時代、觀念的變遷，使得昔日以良心和道義約束力量者，形成今日以法律和刑罰作爲道德標準。其原因是，今日以行爲後果之解決的難易作爲道德標準之後盾。例如性方面的藥物之容易解決性行爲後果，自然對性觀念的道德標準，便和昔日之觀念大不相同了。

## II 能遇到的困難——

- (1) 在一般交往中，私人對人生問題感興趣。但却常以時間的缺乏或工作忙碌爲理由，而缺少深入研究。如考試制度之壓迫及工作之忙碌。
- (2) 價值觀念的差異，由於生活的需要迫使人把宗教價值淪爲次要地位。而人所關心的是：宗教能供給我什麼物質上的需要？或看需要而決定其宗教是否必要。如救濟品之傳教方式符合人的物質需要。一言以蔽之，宗教意識缺乏正確觀念。
- (3) 教會所給人的印象有偏差；即教會是富有的，因此人對於教會的態度是：要求教會的多，但對教會的自養自足的立場和態度缺乏認識。
- (4) 教會未在知識階級中充分生根；故常遭知識階級的排斥及輕視。
- (5) 宗教人士與一般人間有一種職業溝的存在：即教會人士只以自己之立場來傳福音，而未能站

在對方之立場。對此我們該加以反省。

## Ⅲ 能有的努力方向

- (1) 基督與體之肢體，若加強其聯繫，有助於消除社會之自私偏向。因為基督與體本是愛及無私的團體，故要加強基督與體之聖化生活。
- (2) 傳播福音要注意對方的各種心理因素。不要以抽象及不合實際的方式教授要理，却要針對中國社會重現實之觀念，而配合現世觀念傳播福音。
- (3) 針對民間宗教，深入民間生活而取其長。教會不只要注意天人之間的來往，也要注意人與人之間的聯繫，即使宗教生活化。
- (4) 目前中國社會以三民主義為國策，若想了解傳播福音的背景，便須加強對三民主義的認識，以配合福音傳播。
- (5) 人若對教會有富豪感，不妨實施財物公開，使人了解教會財產之來源及困難，以破除此偏差觀念，並加強他們「教會實在是為他們的好處而存在」的意識。

## Ⅳ 有待解答的問題

- (1) 許多歐洲天主教國家靠擁共產國家，我們如何想法？我們的方向如何？
- (2) 一個道德生活基督化之外教人，與生活非基督化之基督徒兩者之間如何互相協調並解釋？

#### 第四組 (十三人)

討論題目：我國傳統家庭主義的特徵是否已完全改變？

記 錄：朱妙雲

1. 目前家庭結構已逐漸由大家庭制度轉向小家庭制度，但尚在一過渡時期中，並未完全定型。
2. 都市與鄉間的家庭制度和家族觀念、差別很大。在鄉間家族觀念較深，仍然保持傳統的孝道觀念；生活在都市裏的人與鄰居其他家庭之人際關係較淡，但與故鄉的父母仍常保持連絡。

年青人出外謀生，在重大的事情上仍會考慮對父母的孝道。

3. 都市人受社會經濟結構之影響遠比傳統家庭主義之影響更大，尤其如果父母已逝，更不必說，家族觀念已非常淡薄，有如歐美社會之家庭型態。

4. 不以爲然，中國的家庭制度與西方國家之家庭觀念大不相同。生活方式雖然與以前不同，但內心基本孝道的精神根深蒂固，在每一個中國人心中，以每逢過年過節回家團聚爲例，可見一斑；只是尙不知如何與社會結構配合，以表達此傳統美德，而不能說完全喪失了。

結 論：我國傳統家庭主義的特徵並沒有完全改變，也不可能完全消失。但在時代潮流的影響下，如何保持，是爲重要的關鍵。父母對下一代的要求也不像以前，養子防老的觀念，也漸漸在改變中。將來如何，很難預測。

#### 第五組 (十人)

討論題目：重建中國家族是目前迫切的任務，致會在此過程中能扮演什麼角色。

## I 家庭方面：

### A 教會現有的工作：

- (1) 夫婦懇談會。美滿家庭及家庭計劃。婚前輔導。基督化家庭運動。

### (2) 問題：

——上述工作之目標是否普遍爲人所知？

——其工作目標是否針對目前中國之家庭問題？此類工作是否真具影響？

### (3) 答覆：

——已參加過的夫婦親自作證，深覺改變：家庭和睦、夫妻相愛、父母子女之間更加溝通。

——學會家庭預算、研讀聖經的習慣。

### B 教會的活力

組織常按性別、年齡分批舉辦，造成家庭成員之分裂、父母子女之間的緊張。

### C 教會的角色：

- (1) 教會有推動與輔導的角色，由神父修女繼續追隨輔導，真正推行作證的是基督徒夫婦。

- (2) 以信仰角度啓發家庭固有美德，聖化家庭孝愛精神。
  - (3) 補充學校教育無法顧及的內容：如何做父母，如何爲夫婦之道。
  - (4) 教會是橋樑，當促使父母、子女間彼此了解。
- 推動家庭避靜、家庭聚會、家庭彌撒。
- 讓福音對家庭眞具有意義，教會負有先知性使命。

## I 青年方面：

### A 現象：

- (1) 青年交異性朋友問題：

原因——中學男女分校教育。

——受黃色雜誌影響。

結果：缺少對性知識之正確看法：

不了解異性心理，不知如何交異性朋友。

- (2) 青年受西歐文化影響，強調個人主義。

### B 教會角色

- (1) 在中學工作的人員，應多注意青年人格的培育；培養成熟的情緒與情感及正確之性知識。

- (2) 如耕莘文教院舉辦的學術講座，請專家講述有關「性知識及交友問題」，並在報章雜誌發表，使能影響更多無機會參加的青年朋友們。
- (3) 教會應多舉辦有益青年身心的活動。
- (4) 教會該教育青年：人與人合作之重要性，不能只獨善其身；並培養青年自信、負責、獨立的精神。

## II 工人方面：

### A 現象：

- (1) 臺灣有六百萬工人，佔總人口三分之一，這些人大都是單身在外，沒有人管，很多道德倫理低落。教會在這方面之工作人員太少。
- (2) 有職工青年組織的地區，參加之工作也非常少。

### B 教會的角色：

- (1) 教會欲與工人接觸，須事先與廠方連絡、取得他們的信任。
- (2) 教會該做什麼，無具體結論。

## 第二次小組討論記錄

時間：民六六年一月二十六日晚七時十五分至八時

以下分二、三組，一、四組兩篇綜合報告及第五組的報告。

### 第二組（八人） 第三組（八人）

討論題目：老百姓對宗教有何期待？是否渴望宗教？

記錄：徐曉明、高征財

一般說來，由老百姓追求平安、慰藉，恩典的心理來看，他們是渴望宗教的，但我們更願看一下：如何能滿足他們的期待，且又能真正給予他們基督的宗教。

按照個人生活的體驗與別人分享自己信仰成長過程的經驗，教導他們在時間因素內使信仰慢慢成長。下面是第二組每人不同的經驗，列出以供傳教工作者的參考：

——傳教士的榜樣及基督是救主的幅度，是信仰成長之開始。

——對死亡的畏懼及對死後賞報的期待是信仰的起步。

——尋求天主的心，和「對藉著禮儀帶來的別人不能給的平安的渴望，以及離開大陸」的恩惠是信仰的開始。

——對大自然的默觀是追求信仰之始。

——在面對各種不同的困難中接受自己和生命，信仰開始成長。

——別人（傳教士）生活的作證促使追求天主，而且對這種「見證性的」挑戰萌發獻身修道的意願。

——宗教給予人一種痛苦中的快樂；且宗教人士能給人一種信心。

——宗教能給人一種生活及存在的意義。

——人要求在宗教上得到安全感及依靠，且願由基督分享到愛。

——宗教上的慶祝氣氛也能給予一種生活上的樂趣，促成對生活的另一種態度。

——人在困難、無助中易追求宗教，尤以人在臨終時更易看出。

——一般老百姓對宗教的態度是求福避禍；而知識階級者則以追求知識為主，如追求佛學知識。

——百姓于求福中，若能得到靈驗，則易對宗教感興趣。

附：老百姓所渴望之宗教——

(1) 天主教如何能以中國禮儀表達方式來舉行儀式，如上香、奉燭等。好在人民所表達的行動中，看出他們的主動性。

(2) 如何力求天主教的平民化及普遍化。

### 第一組（九人） 第四組（九人）

討論題目：如何培養青少年正確的人生觀？

記錄：張介瑾、朱妙雪

四次小組討論報告

I 由出版物和大眾傳播下反映出青少年一般的傾向：

保鏢、包青天等連續劇普遍地吸引各階層各年齡的觀眾，因無神觀念下人的正義感只能在此類影片中流露。青少年結黨結派的目的和出發點：正義感。

在刊物、大眾傳播中崇尚物質、享受，不重精神，青少年深受影響。

培養青少年正確人生觀：

1. 先由我們每位傳道人員自身作起，讓青少年看見我們生活的榜樣。積極、活潑、有希望的人生觀，為他們是一刺激，能帶動他們尋求，並更有效的輔導他們。

2. 組織青少年的團體，在團體活動中自然的加入正確的人生態度和生活規範等，且可疏導其旺盛的精力，授以是非善惡判斷的標準。

3. 以蔣總統的遺囑為引子，強調他的偉大與其信仰間密切的關係，提出總統的生活、言論作為指導青少年人生態度的典範。因此每位傳教人員該先多認識總統的言行和證道辭。

II 1. 教師所負的責任重大，因為青少年對真理之渴望極大，在學校講授倫理道德、處世為人等針對人生觀的課程很受歡迎，利用這些課程培養青年的正確人生觀便是良機。

2. 由現實生活中的需要進入超越物質的境界，以一般青少年學生之眼光來看，這很有道理。但臺灣傳播工具所宣傳的（尤其電影、電視）往往只片面強調男女之間的愛，使思春期的學生以為愛情是滿足一切的工具；而不了解愛情之真諦，只盲目追求肉慾之愛，以之為人生之理想。以致當他們初次發生感情時，即以爲必走入婚姻不可；不能分辨何為純真的友愛，何為婚姻之愛。所以教會對這方面負責任加以開導。

3. 培養青少年正確人生觀，要靠教育輔導，以愛心輔助，不可以傳教為目的。應出自真誠的關懷，幫助他們建立個人正確的人生觀。

4. 何為正確人生觀？一般學生可說沒有確定的人生觀，不知如何自我實現，何為自我實現。所以首先要培養認識自我，自我的價值觀不在物質上，而是超越物質的，「真我」在天主前的價值才是我。了解真我的價值後，對自己有了正確的估價，才有正確的理想和正確的人生觀。

## 第五組（八人）

記錄：黃鈴玉

### I、禮儀問題：

1. 民間宗教均以信友為中心，非以祭司為中心，一切禮儀使信友有積極參與感。

2. 天主教自梵二以後，一切公共禮儀，如九日敬禮，聖體降福均逐漸取消，只留下彌撒公共敬禮，使彌撒更顯得重要，似乎成為教友們的唯一機會，如何使彌撒禮儀幫助教友的信仰生活，是目前當務之急。

3. 問題：目前彌撒禮儀太嚴格，規律化，如欲適合各階層的教友，適度的改變禮儀，神父們的權限究竟多大？主教團與羅馬對地方教會的禮儀改革，有多大權利？似乎無明文規定。

4. 彌撒禮儀及其意義，對教友們的信仰生活，究竟有何影響，急待傳教士調查並施行再教育。

## I、信仰體驗：

教會傳統常注意對教友理性知識的灌輸，造成教友死的信仰。傳教士若能重視他們的信仰體驗，幫助他們發現獲得由模糊到清晰的經驗，則能培養出成熟的基督徒，使他們體驗到無論在快樂或痛苦中，均與天主同在。

## 第三次小組討論記錄

時 間：民國六十六年一月廿七日下午五時

以下分第一、二、五組的綜合報告及第四組的報告

第一組十人、第二組十一人、第五組十一人

記 錄：張介瑾、徐曉明、黃鈴玉

### 一、奴化現代人的偶像

1. 個人發展只限於金錢和事業成功的追求，只求個人享受。
2. 宗教本身也可能成爲奴化人的偶像，若視宗教爲擁有一切真理的寶庫。
3. 權威：盲目的崇拜權威。
4. 不敢在教友前認罪悔改：神父、修女常強調我們都是罪人，但很少有勇氣在教友前認罪悔

改，其實人人都是罪人，不要怕承認。

## 二、社會中的不平等

1. 把人的價值建立於金錢和才能上。
2. 輕視窮人的態度。
3. 忽視工人的問題：不合理的制度、強迫性加班制、工廠的安全設備不夠、視工人如機器。
4. 外人在本地投資榨取廉價勞工，且以高於國產品數倍的價格出售。

## 三、先知使命需要行動及行動的基礎

此基礎即深度的默觀生活。先知使命除了改善自己，往內的方向以外，還得向外，多與貧苦人、工人們接觸，體會他們的心聲，認出時代的徵兆。

## 四、宗教的腐敗現象是什麼

- A、對於這問題應了解什麼？促使腐敗的原因，及腐敗的現象？原因：
1. 對內修真諦的誤解：誤解內修只是刻板的履行本份，而非真正的建立與天主親密來往的關係，以便對社會的不義更敏感。
  2. 中國人重視個人道德修養，且又視宗教為個人修養的問題，故造成較易偏重個人內修而忽視對別人需要的關懷。

3. 教友進教的動機：到底爲什麼進教？爲個人利益？避免孤獨？或爲面子？抑或真正爲答覆天主的召喚，爲服務別人，而加入一個團體。甚至有時「傳教救靈」的行爲，也會變成自私自利的行爲。

4. 缺乏領洗後教友生活的培養。

5. 望教期間準備不夠，傳統式、教條式的教理講授，並不能培養真正對人的愛心和關懷的態度。

現象：一般教友宗教生活腐敗的現象是：只顧自己與天主的來往，不顧他人的需要；宗教生活僅限於參加彌撒、唸經。這也是爲什麼天主教國家，社會問題特別嚴重的原因。

B、神父間很難得有真正的友誼，常多與天主來往，但人際關係上缺乏真正的好友。

C、以下各階層並未負起先知的使命：

1. 全教會：庇護十一明言：共產黨是魔鬼，今教廷不僅未指責它，反向毛共大送秋波等現象，使非信友甚至信友迷失。

2. 中國教會：本該向貧窮人宣傳福音，反嫌貧愛富，欺軟怕硬，不够主持正義。教會中各階層各團體間溝通交談不足。有些長上也未勇於負起先知任務——該要求屬下的不敢要求，不該要求的反苛求。

3. 個人：神修不够深刻穩健，缺乏祈禱、克苦的精神，以致對人缺乏愛德；猜忌、不寬恕人、嫉妒他人的成功，甚至在獻身者之間易散播閒言閒語、無意間搬弄是非，傷人名譽，也可能使眞先知不能存在。

改正之道：教會內各階層、各團體間相互的認識，並在不妨害各團體本身之自由的情況下，團結合作，有犧牲小我完成大我的精神，正視社會問題，作社會的良心。

#### 第四組（十五人）

討論題目：爲有效實行先知使命，臺灣教會應該做什麼？

記 錄：朱妙雪

1. 在臺灣，工業化、都市化二現象是最大的問題。教會是否完全了解這社會現象？了解之後持什麼態度？如果教會真正要實行先知使命，就要勇於面對社會的挑戰。教會要有勇氣嘗試新的方法或委託一部分人去實驗，之後才確定。執行先知使命者應先深入社會，參與他們的工作，發現有效可行的方法。

2. 許多堂區的領導人（本堂神父）年事已高，不能適應現代先知使命的方法，有時反而阻礙先知使命的實行。如何避免霸佔權威？可能以團管堂區方式做實驗。

3. 大眾傳播應是積極推行先知使命的工具。例如基督教的「宇宙光」雜誌，已成爲大眾化的讀物，我教會應在大眾化的讀物上加強。

4. 在公共場所也應找尋先知使命的播種園地，如基督教在鬧區中設宗教氣氛濃厚的咖啡廳，足以吸引人去尋找信仰。天主教不够公開實行先知使命，一般人都說教會「保守」。

5. 積極培養訓練一般教友按福音精神生活。今日教會仍注重縱的組織：在橫的普遍廣大的民衆中教會並不顯明。如果採取地方自治的方式，教會與地方自治階層合作，多聆聽民衆的呼聲，與他們

多加溝通，實行先知使命必能奏效。

6. 在神職及修會團體中建立先知使命的楷模，例如：有關勞資問題，從教會中開始實行正義，擬定公道合理的合同，為社會人士示範，加上「情」——愛德與關懷，這樣比宜講更為有效，但需要大家的犧牲與合作，才會成功。

7. 教會對內對外應多以交談的態度建立人際關係，這是實行先知使命的先決條件。

## 第四次小組討論記錄

時 間：六十六年一月廿八日 上午十時

### 第二組（十二人）

討論題目：傳揚福音的新途徑和方法：

記 錄：徐曉明

教會整個傳教方式應注意：如何以具體的方案配合並集中全部人力、物力，採取向外傳播福音的路線。

### 一、工人方面：

1. 臺灣的天主教應針對目前「六百萬工人」的問題，提出具體方案，集中教區和教會人力、財

力，面對此問題：如以教會全體名義去對工廠方面的各種不義行爲、透過大眾傳播途徑發出呼籲。

主教團在向修會要求人才時、有著具體的困難，如何解決並協調這些困難？

2. 如何具體的與工人接觸並進入工人團體內：

① 從國中、高中、和大學生身上著手、灌輸給他們天主教的社會觀，雖然他們長大後思想會改變，但多少總會留下些痕跡。

② 管理工人宿舍、舉辦康樂活動，伺機給予天主教的精神和觀念。

③ 印發小傳單和小冊子、進行宣講工作。

④ 爲工人服務的傳教士、應擁有和他們相同的生活經驗，才能真正了解他們的需要，並能找到適合他們的傳播福音的方法。

## 二、學校方面：

天主教學校合辦的問題。

## 三、堂區方面：

1. 成立「成人教義班」，加強成人教友的信仰意識，成爲宣揚福音工作的酵母。

2. 舉辦定期的祈禱會，其內容爲：祈禱、讀聖經、唱歌、及決定兩週內的生活方向（如果每月開會兩次）。在下次開會時也討論如何實行此種定向。

3. 關於初中生：可在每月的某一星期六舉辦一次聚會，由小組——約四人，每人負責一項活動

(遊戲、道理、禮儀——彌撒)。星期六晚間有康樂活動。翌日——主日，可參與道理班和一個適合於他們的彌撒。試辦至今頗受同學們的歡迎，希望藉此中學的牧靈活動會對高中的牧靈活動有所助益。

## 第一組

討論題目：面對今日中國社會傳揚福音的三原則：

記錄：張介瑾

1. 語言文辭真正中國化，不僅翻譯外文，且要表達出中國人的態度，讓人耳聞目見，即明白其真義。

2. 先對中國固有文化、觀念等懷有寬容的態度，尋得共同點作為交談的基礎，然後加以提昇淨化。

3. 教會內人士該多研究中國古籍、思想，認識佛教、道教的精髓，再與天主教義比較。這三原則具體地應用：

1. 內在——超越：

內在是一切均在和諧的整體內，超越是除了有限的受造物外，還有另一更大的奧蹟。以中國人來看，其意義相同，却有兩個角度。但往往未了解對方，便妄加批評。所以先該學習「靜」的工夫、「聆聽」的藝術、進而懂得對方，始能彼此溝通。

2. 孔子——耶穌(仁——愛)

子曰：「朝聞道，夕死可也！」可見他是真人，要求道。儒家最高且最終的標準是仁，注重人際

關係，雖仁與天有關，但隱而不言。耶穌的愛超越界限、敵我，格前十三最具體地表達這愛。

爲非基督徒：可將基督、孔子、老子等互相比較。

爲基督徒：不可將基督與孔子相比。但古經的梅瑟可與孔子比較；他頒給以色列生活規範，綜合以往宗教生活。也可將孔子與新經中的保祿相比：保祿影響教會深遠，使基督化生活具體化。

### 3. 知行合一——信行合一

信德與知識並不對立，在信仰生活中仍需知識。在西方希臘潮流下，着重真理，忽略行爲。爲中國人，如何實行、在具體生活有何作用等，非常注重，但仍要加上「知」的幅度，才較平衡完整。

## 第四組（十三人）

討論題目：從家庭着手在牧靈上具體實行先知使命。

記錄：朱妙雲

1. 在堂區組織小組，負責管理輔導學生，否則教堂開放爲學生自習場所，無人管理則無效。
2. 不僅開放教堂場地或予以經濟上的支持，更重要的是引起社會人士注意家庭問題的嚴重性，與政府的計劃配合，進入社會中。
3. 要有整體觀：教會不要頭痛治頭，腳痛治腳的做局部工作，而要看整個社會的需要。這就必須深入社會或家庭中，才能真正了解，所以拜訪家庭的工作很是重要。
4. 鼓勵教友，尤其中年婦女，貢獻餘暇的時間組織善會或主辦活動，在活動中帶有先知性之使命，不以賺錢爲目的。

5. 今日家庭中父母的權威已降低，甚至有兒女騎在父母頭上的現象，其原因何在？據社會學家的分析有下列幾個原因①西方思想的影響；②子女教育提高，父母有自卑感；③中國社會正在轉變。是否我們仍留戀古代那種孝道的表現而感到悲觀？值得檢討。

6. 對父母的再教育很重要。已經有人創設媽媽教室，也需要有爸爸教室，舊式的家庭也有值得改善之處，要適應時代建立現代化的家庭。牧靈工作人員要多了解社會的需要，尊重他人，以友愛的態度提出建議，共同建設社會。

### 第五組（十二人）

記 錄：黃鈴玉

一、建議主教團與修會合作，設立委員會，或在已有的社會發展委員會內，深入研究政府法律，使成爲政府與教會的橋梁，避免在傳教工作上與法律衝突。

二、教會缺少一套科學系統化的組織與管理，不會利用原有的人力、財力。如何加以利用：

1. 可聯合教友中之法律專家，成立一小組，在加工區或其他需要的機構中，設立服務中心，替工人們講話，工人自身受不公平待遇，常不敢出聲。或在監獄內設輔導中心，輔導罪犯。

2. 聯合教友記者，買下一份報紙，共同經營，或由臺灣七個教區合辦一週刊，讓天主教的心聲能遍及各階層人士。

3. 在教會內設立社會工作研究所，或在神學院、牧靈中心加增社會課程，使神父修女有機會學習，以便能應付當前複雜的社會。

4. 教會內的組織或講習會，最好邀請政府人員，大學教授，或專家們加入組織或演講，因為教會內人士的知識較為狹窄。

5. 社區發展與傳播福音是相輔相成的，每一傳教人員該有此一觀念，打破傳統看法。

三、教會內個人主義太濃，對教外的宣傳常以個人名義，非以天主教會名義；該學習基督教的精神，任何基督教刊物，均以基督教名義出面。在社會上，我們很少聽到「天主教會」說話，今天的社會該以天主教會團體面對其他團體。

四、教會對內的影響力有多大？教會對外的影響力又有多大？實在該更深的反省及了解。

## 綜合討論報告

本屆研習會共有五次綜合討論，今將首兩次的記錄公佈於後：

### 第一次綜合討論

時間：民國六十六年元月二十五日下午七時十五分

主席：房志榮神父。 記 錄：朱妙雪修女

討論過程：一、各小組秘書報告小組討論結果。二、討論內容：

## 1. 主講人發表感想

黃俊傑神父

一位社會學家只是調查研究社會情況，發掘問題，提供資料而已，並不解決問題，現在我站在傳教士的立場說說我個人的感想。我們有責任保存與發揚我國固有的家庭美德。如何實行？原則不變，方法值得考慮，必須以現代人能接受的方法去推行。例如代溝問題，年長一輩的與年青一代的都要彼此學習，適合時代的潮流。長輩不能以過去的方式要求晚輩服從，晚輩也要尊重傳統中所保留的優點。我們的責任是要找出適合現代人的心理的方法，來發揚中國固有的美德。

## 2. 鐘桂男先生

在公共討論時未發現的一個重要問題，在私人談話中談及。誰在做決定？整個社會由誰在左右着？人在經濟、文化、政治、心理的影響下生活着，所牽涉的問題很是複雜，究竟是誰在決定這一切，影響一切？我們信徒不能只站在教會的立場觀望，應該積極參與社會的建設，教會有責任打入社會結構中，發生影響，改變整個社會的價值體系。

問：如何打入社會去影響他人？

答：利用大眾傳播工具，參與政治活動，加入工商企業的行列，在社會中爭取地位。信徒在社會中直接影響很大，因為他們在士、農、工、商各階層中接觸各階層的人物。所以培養信友的使命感，以信友身份在社會上發揚福音精神，能對社會大有影響。

問：請教蕭牧師的高見。

答：以往長老教會比較注重神學知識，而忽略生活與信仰的連繫。最近已注意到信徒在工作崗位上的見證，信徒以忠於職守，服務社會來影響世界。在日本教徒比率只佔全人口之百分之一弱，但對國家政策的決定和改變，信徒有很大的影響力。基督徒透過政治輿論的功能，把福音精神帶入社會各階層中。信徒不是為被關在教堂裏，只行祭禮，做熱心教徒，而更應該被差遣到世界上去影響世界，做活的見證。

結論：社會型態是靠每一個人的抉擇而存在。社會型態靠大多數人的抉擇，社會型態也靠專家的決策。所以每一個基督徒負有使命改造社會，基督徒在社會上各階層中，各種人材都有，只要每人發揮自己的潛能，就能把福音精神帶進社會中。

## 第二次綜合討論

時間：民國六十六年一月廿六日上午十時十五分

主持人：蕭清芬牧師。 記錄：高征財修士

討論題目：民間宗教對社會問題的答覆。

討論內容：

1、問：臺灣民間宗教所敬奉者是屬神或屬鬼？

答：很難正確答覆。就連他們民間宗教間亦難給予正確答覆，若要有答覆，則只有基督教人士才

能給以分析及確定。

II、問：在這複雜的民間宗教狀況下，如何傳播福音？

答：(1) 當他們有困難，而在他們的宗教立場上無法解決時，就會找上我們，我們可利用此機會給予一個妥當的答覆。

(2) 先建立私人的親密關係，進而給予教導，時機一到則給予言行的見證。公開宣講是困難的。

(3) 傳播福音以初高中程度者為對象較好。因為他們着重理性，且知識水準比一般鄉民為高，在理性方面着手則能使他們易于接受福音。

(4) 不必直截了當說他們的宗教是錯誤的。尤其對有宗教信仰者，就以他們現有的對宗教追求心，作為傳播福音之出發點。

(5) 多為他們解決有關現代化及傳統宗教之間的衝突。例如指正他們一般生活上雙重人格的困擾。

III、問：民間宗教在複雜中亦有其基礎。梵二及其他會議皆強調，在和他們接觸中要注意其文化背景及因素。但在基督信仰與中國文化協調的問題上，有些基督教派有排斥中國文化的現象，這如何解釋？

答：因為我們沒有教廷的傳統，故無法作統一性的回答。但我個人是和梵二思想相同，即走向本位化的神學，並多研究民間宗教生活，多體驗民間宗教對善惡的了解等。我教導學生也是如此。

IV、問：中國人所敬拜的多為人變成的神，是否臺灣也是這樣？

答：似乎除了天公之外，其他皆爲人變成的神。民間宗教相信人死後仍有力量存在，進而演變成神。也有些神是職位性的，與人有同樣的職位，神也可互調職位或免職。

V、問：有些民間宗教把基督合併爲他們的神，我們如何解釋他們對教會的反感？

答：開始時，基督教以惟一神爲主要信念，而排斥其他宗教，這態度不適合於對宗教含有包容精神的中國社會。而且教會本身常先否定他人，再肯定自己。我們應先肯定自己，再指正別人才好。所以我們的態度要改變，不可排斥他人的宗教。

VI、問：民間宗教大多是爲了安全而作出的買賣式的行爲，缺少位際關係。基督徒却有此關係。請問我們傳播福音時，如何把握此點？

答：(1) 所問果是事實。

(2) 但要反省——我們自身是否真有這神人來往的位際經驗。

(3) 事實上，民間宗教也有位際關係，但不明顯。如求福爲第一步，第二步則有悔罪、普渡方式來接近神，而開始神人之間的來往。

(4) 由民間宗教的求福觀念可知，幸福是由外而來的效果，我們可把握這點，作爲出發點。VII、問：民間宗教有其活動模式。天主教教義及福音傳播，也用記號，如玫瑰經、彌撒、朝聖等。基督教則有聚會。對這宗教的標記及裝飾，有何意見？

答：(1) 一般說來，天主教較重感情，而基督教重理性。但語言的傳達才是主要的表現方法。

(2) 各種裝飾及標記，確實有助于宗教行動。

(3) 標記也可成爲神的氣氛及存在的象徵。

(4) 注意不可把標記偶像化。

(5) 注意標記、裝飾之合乎國情民情。

Ⅷ、問：若信仰以理性為標準，則排除了不懂的人；太強調理性，則忽略了宗教的經驗；沒有宗教經驗，就沒有使宗教與生活配合，不知您的看法如何？

答：(1) 由理性到信仰，或由信仰到理性，兩個方向皆可。

(2) 教會應放棄高高在上的態度。

(3) 要使中國基督化而非使基督中國化。

Ⅸ、兩個建議：（會員發言）

(1) 民間的宗教力量甚大，不可忽視。

(2) 要多了解他們的宗教信仰，尊重他們，不可隨意批評或攻擊。

## 位際範疇的補充

張春申

——中國神學的基本商榷

很久以來，中國教會關心神學本地化；也是很久以來，中國神學家陸續在這方面有所貢獻。由於固有文化中，天的資料相當豐富，很自然地不少文章，比較傳統思想中的天與聖經中的上帝。這可以在最近幾年的「恒毅」與「中國天主教文化」二本雜誌中見到。最後一篇文章是房志榮神父在神學論集三十一期所發表的(1)。一般而論，這類研究作品重在天與上帝之內涵的比較，二者有不少相似的因素，同時也指出聖經的超越。但是作為中國神學的建立，我想尚需進一層的綜合。綜合工作大概不該只是內涵方面，而更該應用中國傳統思想中天的表達範疇，來表達聖經或教會信仰中的天主或上帝。本文嘗試探討這工作的可能性，也想為其他神學問題點出繼續嘗試的途徑。

## (一) 傳統思想中的一體範疇

民國六十三年，方東美教授曾在臺北耕莘文學院做了一次演講，後來刊登在「哲學與文化」月刊上：「中國哲學對未來世界的影響」(2)。方教授自己說在宗教上，既不是 Deism (自然神論)，也不是 Theism (位格神論)，而是 Pantheism (汎神論)(3)。他之所以不是自然神論，又不是位格神論，暫且不提。為什麼他是汎神論呢？在方教授浩大的宇宙建築圖裏(4)，最上面是藏在宇宙最高深

微奧妙境界裏面的神，祂有無窮的力量發洩出來，向下貫注一切人性上面（道德的人格、藝術的人格、宗教的人格、自然的人格），一切動作裏面。祂的精神無所不賅，無不貫注。人就是從 Mere man（單純的人），進到神的力量裏面去，那麼在這個 Constitution of man（人的材質）的裏面，就有 Constitution of Divine（神聖的材質）。如此，自然人宗教化、精神化之後，在他的一切活動中，不僅僅是拿行動人的資格，而是拿神聖行動人的資格(5)。基本上，由於神的力量貫注一切人性與動作上面，方教授自認爲汎神論。

神的力量貫注一切，是否必須是汎神論嗎？下文將要申述。不過方教授天人之間的觀點，道道地地的是傳統中國思想；在中國文化中，天與人處處顯出和諧一體。方教授在「中國人生哲學概要」中，甚至以一首情詞來比喻。「爾儂我儂，忒煞情多，情多處熱似火；把一把泥，捻一個你，塑一個我。將咱兩個一齊打破，用水調和，再捻一個你，再塑一個我，我泥中有你，你泥中有我。……」(6)。接着他以五頁的篇幅，上自「易文言傳」，下至「戴震原善」，引證傳統思想，證明中國人所認識的宇宙，處處都是和諧一致，毫無間隔(7)。這種說法叫做天人合一說，或天人無間論。方教授的解說與羅光總主教在「中國哲學的特性和精神」一文中的見解，完全相符。羅主教說：「因爲萬物的生存，彼此相連，合成一個整個的宇宙。所以宇宙中所有的祇是生命，宇宙變化的目的是爲生命，宇宙整體的聯繫也是生命」(8)。不過「儒家把生生不看成一種生理學的現象，而看成宇宙的神秘作用，這種作用稱爲「仁」，爲天地好生之德的表現」(9)。我們稱這種表達天人之間的思想方式爲一體範疇。

一體範疇是中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是「合」，「無間」，「一體」。天的生

生之德流行萬物，遂成宇宙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物共調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流<sup>(1)</sup>，這實在與聖保祿所說的一天主成爲萬物中的萬有<sup>(2)</sup>倒很相似。只是中國思想以人的立場來表達，保祿以天主的立場來表達，根源上是因為神的無窮力量遍行萬有。

但是一體範疇是否一定是汎神論呢？我們以爲不一定。羅主教對於西洋哲學造詣之深，一如東方哲學，可是他從未說中國傳統哲學是汎神論，雖然他也說一體是它的特性。所謂汎神論，意指神以外的一切萬物，並不具有自身的存有，只是神之形象或流露而已。中國思想中的一體範疇，表達的萬物不像沒有自身有限的存有，人性也不像沒有自身的人格與自由。神的無窮力量，貫注在人性與其行動上，並不使之消失。爲此，與其稱爲汎神論 Pan-theism 倒不如稱爲 Pan-en-theism 一切在神內論更好。這種一切在神內論至少與天主教的位格神論，不會有太大的差別。當然我們也得承認，一體範疇極易視爲汎神論，尤其在老莊著作中，有些字句更令人如此想。譬如：「君原於德而成於天……合喙鳴，喙鳴合，與天地爲合，其合緜緜」<sup>(3)</sup>。「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」<sup>(4)</sup>不過，我們絲毫不敢同方教授在汎神論或一切在神內論上爭論，也非本文的旨趣，恐怕最後只是名詞上的差別而已。

一體範疇表達的天人之間的宇宙與人生，自有一番中國思想的情調。方教授發揮得最爲痛快淋漓：

「中國先哲所觀照的宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這種宇宙裏面，我們可以發見旁通統貫的生命，它的意義是精神的，它的價值是向善的，惟其是精神的，所以生命本身自有創造才能，不致爲他力所迫脅而沉淪，惟其是向善的，所以生命前途自有遠大希望，不致爲魔障所錮蔽而

陷溺」(4)。

「中國先哲所體驗的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是一種積極為雄的德業。在這裏面，我們也可以察覺中和昭明的善性。它的本原是天賦的，它的積累是人為的，因為是天賦的，所以一切善性在宇宙間都有客觀的根據，不隨人人之私心汨沒；因為又是人為的，所以一切善行，均待人人之舉凡自為，不任天之好惡而轉移」(5)。

「宇宙的普遍生命遷化不已，流行無窮，挾其善性以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不隔。人類的靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業以輔相天與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天與人和諧，人與人感應，人與物均調，處處都是以體仁繼善，集義生善為樞紐……」(6)。

宇宙與人生所以這樣的欣欣向榮，永無止境，因為神奇奧妙的精神力量貫注在那裏面；這個世界才可以提昇，人類生命價值可以增進，人類的願望才可以滿足。

以上我們發現傳統文化裏，一體範疇表達的天人之間的宇宙與人生；中國人的靈魂自然為之神往，為之陶醉。站在神學本地化的立場上，不能不問是否可把這個一體範疇，應用在表達天主教信仰上，來吸引中國人的靈魂呢？

## (二) 聖經中的位際範疇

聖經表達天人之間的基本範疇是位際關係，一般介紹聖經中的天主，特別強調「你——我」之交通。「創十二開始敘述的就是這樣的神，已邁過大自然及造物主的關係，而以「你——我」對話的方

式向人說話……從公元前兩千年左右的這一刻，人類歷史裏多了一個主角演員，祂突破自己的永恆，進到人的日常生活裏，向人說話，給人許下諾言，清楚表達自己的意願和計劃」(1)。創十二如此，聖經每部書裏的神，或是對個人，或者對團體，以主體的身份，向另一個主體(個人或團體)，示愛，許諾，命令，警告，寬赦……。這是「你——我」的關係。

對於這個範疇，方東美教授批評說：「世界上有許多宗教，有許多哲學，採取 Theism，把祂當做最高人格神，但是究竟這個人格神的這個人格是什麼東西呢。人格，假使你用拉丁文 Persona 這一個字，不一定是好的意思，它可以掩飾真象而戴着假面具也可以叫做 Persona，假使這樣，你稱這個最高的神叫做人格，然後你可以把人類上面種種的「人類弱點」(human weakness) 也可以轉變到宗教最高精神主體上面去，尤其是在許多宗教的裏面，證明上帝存在的時候，總是用「人類的語言」(human language)，而人類的語言裏面總是有許多缺陷，把這個缺陷無形中沾染到了宗教的精神主體上面來，那對於宗教上面的精神是一種限制，而不是一種真正盡善盡美的看法」(2)。對這段批評，別的宗教有什麼反應，我不曉得；至少天主教的的神學會有幾點說明。第一：天主教的位格神是怎樣了解的？第二：聖經中的位格範疇究竟表達一些什麼內容？

第一：位格不是聖經用來說明神的名詞，不過後代教會強調神的位格，正確地註解了聖經中的神。至於神學說明神的位格時，非常注意一切用在神身上的名詞之比較性。那便是說：這個名詞用在神身上時，與普通的應用，在意義上不完全相同。因此很謹慎地注意，不把普通應用中的「人類弱點」，也轉變到神的主體上去。那麼位格名詞有什麼內涵，天主教神學要應用在神身上呢？究其極，也只是要表達聖經中的神。祂有自身的存有，與宇宙萬物的自身存有不是同一存有。位格神與汎神不

同。聖經中自身具有存有的神，大智大仁大能，祂的行動遍流宇宙，創造一切；所以我們會說位格神論與一切在神內論可以相合的。但是在天主教的信仰中，神的行動已跨過大自然及造物主的關係，而以特殊的方式進入人類歷史，實現人的理性無能推及的天人之間的歷史。聖經應用「你——我」，「父——子」，「朋友」範疇來表達，不過神學很清楚「人類的語言」的限度，所以時時注意不把缺陷與限制，沾染到神的主體上，不斷予以淨化。答到這裏，我們早已開始闡述第二點了：聖經中的位格範疇究竟表達一些什麼內容？

聖經不是一部哲學，而是教會的信仰記錄。各書應用的文學體裁不一。有的相當通俗，有的比較高雅。至於基本的位際關係，擬人色彩很為濃厚，古經尤其，往往會使宗教情緒高尚的人，初看之下，覺得沾染了至高神明。其實位際關係僅是一種表達範疇，「人類的語言」對於神的論述總需要更深的體驗，才能發現基層的內容。我們嘗試分析聖經應用位際範疇所表達的一些內容。

我們先把創世紀的一段記載與中庸上幾節話做一比較，作為答覆的出發點。

創：一27~31：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！』天主又說：『看，全地面上結種子的各種蔬菜，在果內含有種子的各種果樹，我都給你們作食物；至於地上的各種野獸，天空中的各種飛鳥，在地上爬行有生魂的各種動物，我把一切青草給牠們作食物。』事就這樣成了，天主看了他造的一切，認為樣樣都很好。」

禮記中庸：「能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

創一 27、31 與中庸自文字表面看來，差別極大。可是我們覺得兩者基層上所要肯定的都是天人之間的經驗。一面，天主照自己的肖像造了人；另一面，能盡其性，則能盡人之性（天命之謂性）。一面你們要生育繁殖，充滿大地……；另一面能盡人之性，則能盡物之性。一面，天主看了祂造的一切認為樣樣都好；另一面，可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣（人擴充自己，統御大地，實踐天主的肖像，於是上達天心，下通萬物，參與天地之間）。假使我們的比較不錯，兩段記載，同樣含有人類的基本經驗，神的力量貫注人心，擴展之，則與物物均調，與人人感應，與天地和諧。中庸在一體範疇中表達，創世紀在位際範疇中表達。中庸應用哲理的語言，創世紀應用通俗的語言。在中庸文化背景之下的人，初讀創世紀不免感覺擬人化太甚，最高之神落入人態，豈知其中的宗教經驗却是如此相近。

天人之間的交通，往往在三個層次上闡述的。首先是最基本的，不易道出的經驗層次。然後表達在象徵層次上：如同創世紀在位際範疇上，中庸在一體範疇上。最後才有系統化的理論層次。不論位際範疇，或者一體範疇都能表達基層的經驗層次。有時分辨之下，兩組語言不同，而內容會完全一樣，如同我們上面所嘗試的。

但是聖經啓示的特點，不是大自然及造物主的關係，而是神進入人類歷史。這加強了位際範疇的應用。或者我們可以說，正由於這一特點，使聖經對大自然及造物主關係的表達，像創世紀一般，應用了位際範疇。但是我們想再嘗試透過位際範疇表達的層次，探索聖經所啓示的神進入人類歷史的宗教經驗。

聖經歷史之敘述始於亞巴郎，我們摘錄幾段話。

位際範疇的補充

創十二1-3：「上主對亞巴郎說：『離開你的故鄉，你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。』」

創十七3-8：「亞巴郎遂俯伏在地；天主又對他說：『看，是我與你立約；你要成爲萬民之父；以後你不再叫做亞巴郎，要叫做亞巴辣罕，因爲我已立定你爲萬民之父，使你極其繁衍，成爲一大民族，君王要由你而出。我要在我與你和你歷代後裔之間訂立我的約，當作永久的約，就是我要做你和你的後裔的天主。我必將現今僑居之地，即客納罕全地，賜給你和你的後裔做永久的產業；我要作他們的天主。』」

依四18-9：「但是你，我的僕人以色列，我所揀選的雅各伯，我的好友亞巴郎的苗裔，你是由地極領來的……」

創世紀記載以色列民族發軔的歷史，應用了位際範疇表達亞巴郎的宗教經驗。以我看來，底下蘊藏的，是在四分五裂環境中（創十一）的終極關切，亞巴郎代表的以色列民族關切到人類的終極意義：是永遠分裂地死亡，或者世界大同地生存？便在此時，出現了一個意識跳躍，肯定生存的根源，神的力量將克服一切分裂。在亞巴郎身上的以色列民族體驗到負起人間相合的「天命」，於是人類歷史勃起一個箭頭，指向新的境界。這個宗教經驗假使發生在中華民族，那麼天人之間的具體相通，將不以神話方式的朋友對話來表達，而會以一體範疇來表達。所以我始終認爲聖經啓示的雖然是跨過大自然與造物主的關係，但是位際範疇的表達，是在象徵層次上的因素。所表達的深層宗教經驗，可能應用其他的象徵來表達的。下文將更具體闡述。其實聖經中，除了位際範疇，也應用相似中國傳統的

一體範疇來表達天人之間的關係。我們已經引用了保祿的話：「天主成爲萬物中的萬有」，其他如：「祂離我們每人並不遠，因爲我們生活、行動、存在，都在祂內……」<sup>(2)</sup>等等。另一方面，在傳統文化中，中國思想也會用位際範疇來表達天人關係的。方東美教授曾用一首情詞來描寫，而這首情詞中的：「我泥中有你，你泥中有我，不是十足的位際關係嗎？當然我們同意方教授的說法：「真正宗教情緒豐富的、宗教意志堅強的、宗教理性博大的人，總要設法把這個宇宙主宰，拿他的精神上面無限的創造力量貫注到整個的人間來，來支配一切，決定一切，影響一切，輔助一切，使這個宇宙萬類、萬有都從平凡的自然界提昇到神聖的境界裏面去，變作神聖世界裏面的構成分」<sup>(3)</sup>。位際範疇，由於主體相對，不易表達宇宙主宰作爲神聖世界裏面的構成分，而一體範疇則非常適合。因此中國神學產生了下節中的問題。

### (三) 位際範疇的補充：一體範疇

位際範疇源於人間最爲基本的關係，即古書中的五倫，不過經過當代神哲學家的現象分析，使人發現其中含有的深度。在相識相愛中，你在我內，我在你內，達到「你——我」之間的合而爲一。古經用此表達天主進入人類歷史，使人領悟自己已邁過大自然的受造物，而是天主的兒女、朋友、甚至情人。所謂舊約，便是天人之間的特殊關係。再者，人間位際來往，時常實現在交談之中，所以聖經中，天主不斷對人說話。可是由於這個範疇來自人與人之基本關係，即使神學家注意「人間的語言」之限度，努力淨化一切缺陷，事實上與這個範疇相聯的一些印象始終不能在人心完全消除。盡

善盡美的神，在古經擬人描寫中與人交談，已經使有些人感覺不妥。其次，由於位格相對，「你——我」彼此有限，位格神很難同時聯想為貫注宇宙，遍流萬物的神。「宇宙為生命的整體，萬物有一體之仁，這種思想為儒家哲學的特點」<sup>(4)</sup>。我們得承認，這個特點不易在位際範疇中表達。如何能表達，瀰漫宇宙的生生之德便是神之無限力量呢？又如何能表達，神是整個宇宙一體之根源呢？為此，在中國神學裏，不能不產生一個問題：一體範疇補充聖經的位際範疇。

一體範疇源於顯現於萬物中的生命，羅總主教以當代人的觀察說：「生生的條理，以低級之生而助高級之生，礦物的生有助植物的生存，植物的生存助動物的生存，礦植物各物的生存助人的生存，人乃是萬物之秀。因為萬物的生存，彼此相連，合成一個整個宇宙。所以宇宙中所有的祇是生命，宇宙變動的目的是為生命，宇宙整個的聯繫也是生命」<sup>(5)</sup>。而生命不看成一種生理現象，而看成宇宙的神秘作用，是天地好生的表現。這個屬於傳統的天人一體範疇，可能用來表達天主教的信仰嗎？可能作為位際範疇的補充嗎？這是中國神學裏一個值得商榷的問題。

在本文第二節：「聖經中的位際範疇」裏，我們初步表示這是可能的。現在將更具體地闡明。天主教會的信仰淵源於耶穌基督，相信天主如此地貫注在他生命中，以至稱他為唯一的天主子。天主進入人類歷史是聖經啓示的特殊點，但是在耶穌基督的生命中，天主進入人類歷史發展到達圓滿。基督徒自己的得救，或者說與天主的相通，是藉着復活的耶穌基督，教會便是大家在耶穌基督內與天主相通的團體。這個基本信仰，應用聖經的位際關係來表達，我們隨手可引一段保祿宗徒的話：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他在天上，在基督內以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為他於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在他面前成為聖潔而無瑕疵的，又由於愛，按照他旨意的

決定，預定了我們藉着耶穌基督獲得義子的名分，而歸於他，為頌揚他恩寵的光榮，這恩寵是他在自己的愛子內賜與我們的……」(2)。簡單地說，天主因了耶穌基督，進入人類歷史，祂與我們的關係已經跨過創造者與受造物的層面，而是「父——子」的位際關係。這種表達方式幾乎充滿了新經。那麼我們可以應用一體範疇來表達教會的宗教經驗嗎？

方東美教授不是基督徒，不過他構想的宇宙建築圖形的某些因素，我以為倒可以由一位基督徒用來表達天主教會的中心信仰。神藏在宇宙最高深微妙奧妙的境界之內，祂有無窮的力量發洩出來。發洩有兩個途徑：「上迴向」與「下迴向」。前者是神的力量向下貫注一切，後者是神的力量向上提昇一切。自從人類歷史而言，貫注的力量提昇人類一步一步自「自然人」(Homo Faber)，「行動人」(Homo Dionsiacus)，「創造人」(Homo Creator)，「象徵人」(Homo Symbolicus)，「道徳人」(Homo Honestatis)，直到「宗教的人」(Homo Religiosus)。方教授說：「這個宗教的人在宗教上就可以說是全人，這個全人用一個普通的名詞可以叫做 God-man，他可以是 Co-creator with the divine (與神同為創造者)……在其他的宗教上面像基督教 (Christianity) 就可以叫做 [God-man]」(3)。

按照方教授的人類提昇歷史，為基督徒而言，那麼這位「宗教的人」應該便是耶穌基督，他也叫做「高貴的人」(Homo Nobilis)，因為他站在塔型的建築圖形的頂點。頂點只有唯一無二的耶穌基督。自「下迴向」看，他是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」(4)，聖言是宇宙最高深微妙奧妙境界之中的神的表象：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」(5)。自「上迴向」看，站在塔型頂點的基督，「正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」(6)；用方教授的話，可以這樣說明

耶穌基督：「這個天人完成他自己的生命，盡己之性，盡人之性，盡物之性，贊天地化育，與天地參，在儒家上面看來，人變成了 Creator with God 這個人的目的可以達到。而這個人在道家裏面正是莊子所謂「以天爲宗，以德爲本，以道爲門」，就是道家所謂「至人」、「聖人」、「博大真人」，他能够「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在」，就是生命的影響貫穿到宇宙各方面每一個領域」<sup>64</sup>。任何一個基督徒，讀了這些描寫，都會想起復活的基督。「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因爲在天上和在地下的一切，可見的與不可見的……都是在他內受造的；一切都是靠着祂，並且是爲了他而受造的 (Co-creator with the Divine)」<sup>65</sup>。

綜合以上所寫，天主教會的基本信仰，似乎可以如此表達：神的力量，通過復活的基督，貫注一切。天人一體的基本是耶穌基督；宇宙整體的基本也是耶穌基督。一個中國基督教徒也許會有下面的各種表達：<sup>64</sup>

「宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這宇宙裏面，我們可以發見旁通統貫的基督生命。它的意義是精神的，它的價值是向善的，惟其是精神的，所以一切在基督內的生命自有創造才能，不致爲他力所迫脅而沉淪，惟其是向善的，所以一切在基督內的生命前途自有遠大希望，不致爲魔障所錮蔽而陷溺。」

「在基督內的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是一種積極爲雄的德業。在這裏面，我們也可以察覺在基督內的善性。它的本原是基督賦與的，它的積累是人爲的……」

「宇宙間基督的生命遷化不已，流行無窮，挾其善性以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不已。」

人類的基督化靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業以輔相天藉基督所與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調，處處都是以體基督之愛繼善，集基督之義為樞紐……」

我們以為這已是應用一體範疇，來表達天主教會的基本信仰，信仰的深層是教會來自耶穌基督的宗教經驗。聖經應用位際範疇表達出來了人類所經驗到的天主進入歷史的深層內涵；我們依靠了聖經的啓示，嘗試應用一體範疇來補充。究竟是否足夠成功，那得由中國基督徒明辨，也得由教會團體判斷，一切正在嘗試中。

有關應用一體範疇作為補充，可能立刻產生另外一個問題。教會對天人之間的關係，是在三位一體的信理中表達的。信理的根據是新經中的父、子及聖神，保祿說：「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮」的。三位一體的信理，只是後代教會明確地以當時神學的語言宣告新經的信仰而已。那麼，如此基本的在位際關係（三位）中表達的信理，我們可能運用一體範疇來表達嗎？這個問題必須專文才能清楚答覆。不過，當代神學家如巴特與拉內的，都以「天主在有的三個不同自立形態」來說明三位一體的信理。顯明地這已經不是位際範疇了。印度神學家柏尼格勒，正是應用了與我們所說的一體範疇十分相近之方式，嘗試補充西方反省父、子及聖神的神學。我個人認為在一體範疇的神學裏，父、子及聖神，可以應用「根源的天主」，「表象的天主」及「體化的天主」來表達。這裏我們無法再發揮下去了。

更重要的，倒是應用一體範疇作爲補充的規則。在這篇商榷性文章中，必須有所交代。由於我們認爲，不論聖經或教會的信理，都是在象徵層次上、表達天主因了耶穌進入人類而有的宗教經驗，所以補充工作的第一步，便是深入宗教經驗的底層。這第一步工作，需要聖經註解與神學，教父神學，教會訓導文獻……各方面的研究，最後不能忽視的是基督徒團體生活在禮儀、祈禱……上的經驗。惟有在這些條件下，才能把握住宗教經驗的內涵。第二步工作，需要對於一體範疇，自上經子時代，下至當代中國的演變，具有靈敏的體認。第三步工作，才能嘗試應用一體範疇，來表達聖經或者教會的不同信仰對象。神學是教會性的工作，所以工作的成果，應該在教會團體中受到認可。一體範疇的神學是中國教會用來補充位際範疇的神學，首先在中國教會團體中明辨其正統性。明辨過程不只包括訓導權威的審斷，神學家中的討論，甚至也包括整個中國教會團體信仰意識的反應。同時，中國神學也是大公教會的神學，因此代表中國神學的一體範疇對於信仰的表達，也應該在大公教會中判斷其正統性。但是明辨與判斷正統性只是消極的一面。積極方面中國神學不但有助於建設地方教會，在教理、禮儀、祈禱生活上發揚本地色彩，而且對於大公教會，也具有多彩多姿的貢獻。其實，這真是心胸開放的西方神學家所期待的。

譬如，近幾年來，西方人士對於東方的祈禱方式大感興趣。印度的瑜珈，禪宗的打坐，宋明理學家的靜坐，都是他們實習的對象。我們以爲任何方式都假定一種理論，打坐與靜坐與中國的一體範疇很難分開。怪不得一些在位際範疇傳統下的基督徒，始終不能深入打坐與靜坐的堂奧，因爲二者都要導領祈禱者體驗萬物一體的基礎與根源。這種體驗不是通過「你——我」的位際交往，而是領悟貫注宇宙之神之力量。西方神修家的語言倒和打坐與靜坐的境界非常相似，他們把祈禱的境界比作鐵魂燃

燒於烈火中，一滴水落在茫茫海洋中。但是這已經不是位際範疇的表達，而是一體範疇的語言了。因此，一體範疇的補充，不但可以發掘我國固有的祈禱方式，同時爲別的教會團體提供新的祈禱經驗。其他方面，亦可能有相似的貢獻。

#### (四) 一體範疇補充舉例——聖事神學

既然原則上我們認爲一體範疇，在表達信仰上，能够補充位際範疇。在此，我們想具體地舉一實例。

不論傳統，或者當代的西方聖事神學，都非常着重位際範疇。扼要地分析，西方聖事神學，在禮儀現象上重點在於領受人與施行人，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間的位際行動；至於其他參與的信友，多少是旁觀者的身份。其次，西方神學對於禮儀現象的信仰解釋，也是在位際關係上。天主教是救恩的根源，基督是天父的聖事，因爲救恩在他身上實現；教會是聖事，因爲復活的基督臨在於有形的教會內。最後，在任何一件聖事中，天主教在耶穌基督內，通過施行人的象徵行動，與領受人根據不同的象徵意義相遇；領受人因此分享救恩。所以聖事是耶穌基督與領受人的位際來往；或者天主教與領受人的位際來往。聖事的救恩集中在領受人一身。在位際關係表達下的聖事神學已經大有進步，譬如：聖事中基督的行動，領受人的積極參與，位際來往中的「你——我」相遇……都有動態性的精神意義。假使我們感受有所不滿，那便是不脫個人主義。即使語言上相當強調聖事的教會團體性，但是事實上施行人與領受人之外的教友團體，並看不出其參與聖事。

我們以爲一體範疇可以有些補充。禮儀現象，不再集中在施行人與領受人身上。禮儀便是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的份子，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演，一體地實現象徵事件。其次，我們對於這個禮儀現象的信仰解釋，不再是位際範疇，而是一體範疇。神是救恩力量的根源，基督是聖事，因爲救恩力量在這「宗教的人」身上貫注宇宙。教會是聖事，因爲這是一個「宗教的人」特殊地遍流貫注救恩力量的團體。最後，在任何一件聖事中，神的救恩力量在基督內，通過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體，由每個教友組成的一體，在象徵行動中，「紀念」，「慶祝」……耶穌基督的生命，或者生命的某一面。也可以說，耶穌基督的生命，或者生命的某一面，出現在團體的象徵行動，以及團體的經驗中。不是位際來往，而是作爲教會團體基礎的基督生命，呈露、遍流在團體中。所以，團體中的每一個人，一體地經驗神的救恩力量。在聖事中，真可以說：天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調……。如果要問誰「領受」聖事，我們說舉行聖事的教會，一體「領受」聖事。但是由於在一體扮演中，每人的角色與身份不同，所以每人的救恩經驗不同，「聖事恩寵」不同，但是大家都「領受」聖事。

譬如：在聖秩聖事中，在位際範疇之下，主教是施行人，新鐸是領受人，無論如何在禮儀上，設法使司鐸團體繞環主教，大家都行覆手；或者詢問教友團體之同意。可是最後只是主教代表教會與基督，將神權賦與領受人。新鐸自己領受聖事，與天父在基督內相遇。

按照我們根據一體範疇的構想，在聖秩聖事的禮儀中：主教與司鐸團、新鐸與教友團體，大家一起按照自己的身份，紀念與慶祝基督的服務事件。聖秩聖事中是基督服務事件，重演在教會團體中。

大家在象徵行動中，經驗服務的基督之真注與遍露，但是每人按照自己的角色去經驗基督的服務；或者基督服務事件不同地出現在一體教會的不同身份上。具體而論，主教與司鐸團邀請新鐸進入服務的團體，分給他來自基督的權柄，也許諾照顧他如弟兄；新鐸自己進入服務團體，願意為教會貢獻自己；教友團體接受新鐸的服務許諾要服從他。身份與角色不同，可是一體地舉行聖事；基督的救恩力量貫注在每人身上，大家提昇到救恩平面上。誰「領受」聖事，教會團體「領受」聖事。但是已經不是位際關係形式的「領受」，而是一體範疇下的「領受」。作為教會基礎的耶穌基督，呈露在整個聖事團體中間。

假使應用一體範疇解釋的聖事神學是可作為補充的，我想聖事的團體性更為清楚，領受人與施行人的概念也許應該修改，不過教會團體每人的參與與實現聖事是一大收穫，同時基督與教會的一體更是密切。

最後，一位中國基督徒在聖事中有什麼體驗呢？天與他藉基督和諧，他與人在基督內感應，他與物因基督均調……這是何等的氣概！中國人靈魂深處懷念的天人合一，在基督內達到了！同時，大公教會假使承認一體範疇作為補充的話，聖事的教會性更易顯出，至少不再限於施行人與領受人身上。

附註：

- (1) 儒家思想的天與聖經中的上帝之比較：輔大神學論集第三一期頁一五——四一。
- (2) 哲學與文化（現代學苑第十一卷第三期）頁二——一九。

位際範疇的補充

- (3) 見同上二二頁。
- (4) 同上七頁。
- (5) 見同上二三頁。
- (6) 方東美，中國人生哲學概要，頁三七，臺北先知出版社，民六三年十月再版。
- (7) 見同上頁三八——四三。
- (8) (9) 哲學與文化見前頁二一——二二。
- (10) 見方東美，中國人生哲學概要，頁四三，四五。
- (11) 格前一五二八。
- (12) 莊子天地篇。
- (13) 莊子大宗師。
- (14) (15) 方東美，中國人生哲學概要，頁五一。
- (16) 同上頁五二。
- (17) 房志榮，見前頁二六。
- (18) 哲學與文化見前一三頁。
- (19) 創一與中庸相比是合理的，「創世紀前十一章不是歷史，而是神學，是推理，講出宇宙人類普遍事理。正因如此，可以與世界其他古文化著作相比」（房志榮，試以周易乾卦釋馬太福音的「法天」，神學論集第二九期頁三三一。）
- (20) 見拙作教會與救援，神學論集第二四期頁二八四——二八六。
- (21) 田立克思想中的意義。
- (22) 宗一七二七——二八。

- (23) 哲學與文化見前一三頁。
- (24) 同上二二。
- (25) 同上二二——二二頁。
- (26) 弗一3——6。
- (27) 見哲學與文化頁一三。
- (28) 見同上九——一一。作爲一個教徒而論，作者不禁要想方教授尋找的是耶穌基督。
- (29) 若一14。
- (30) 若一1。
- (31) 弗四10。
- (32) 哲學與文化，見前頁一四。
- (33) 哥一15——16。
- (34) 以下三段話是作者把方東美教授的話，稍作變化而寫出的。見註04 05 06。
- (35) 羅八15——17。
- (36) Karl Rahner, *The Trinity* (Herder and Herder 1970) Claude Welch, *In This Name* (Charles Scribner's Sons N.Y. 1962)
- (37) Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (Orbis Book N.Y. 1973)