

神學論集

于斌



82

# 輔仁大學神學論集

第82號 1989年冬 總目錄見(30)(50)(70)

## 目 錄

前 言 ..... 編 輯 室 ..... 459

### 聖 經

聖詠第八首：文學和神學的解釋 ..... 房 志 榮 ..... 463

四部福音中耶穌復活的顯現 ..... 張 春 申 ..... 471

### 信 理

天地萬物（一體之仁） ..... 羅 光 ..... 479

漫談雷鳴遠神父的教會觀 ..... 狄 剛 ..... 489

傾聽與奧秘 ..... 劉 小 楓 ..... 507

### 大 公

梵二「大公主義」法令簡介與回應 ..... 林思川 / 孫效智譯 ..... 517

## 教 史

- 聖盎博對教會的貢獻.....鄭保祿..... 527

## 修 會

- 修會團體的特性和基礎.....王敬弘..... 533  
初學後至試教前的培育指南.....徐可之譯..... 541

## 牧 靈

- 猶太~基督信仰的教學與社會正義的伸張.....房志榮..... 565  
「文化中國」與小組主日讀經運動.....譚唯善..... 573

## 書 評

- 社會良心—從教理教學法角度看  
《一扇新門》之先知時代.....譚唯善..... 589  
神學論集二十一卷(79~82)分類目錄..... 595

## 資料室

- 一九九〇年的輔大神學研習會改在暑假舉行...房志榮..... 478, 488  
香港勞伯壩神父獲羅馬聖經學院聖經學博士  
學位.....房志榮..... 506  
輔大神學叢書目錄..... 526

# COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 82

Winter 1989

**Preface** ..... *The Editor* ..... 459

## Holy Scripture

Psalm 8: A Literary and Theological  
Commentary ..... *Mark Fang, SJ* ..... 463

Apparition of the Risen Christ in  
the Four Gospels ..... *Aloysius B. Chang, SJ* .. 471

## Dogmatic Theology

Heaven, Earth and the Universe ..... *Stanislaus Lokuang* ..... 479

A Talk on the Ecclesiology of  
Fr. Vincent Lebbe ..... *Joseph Ti -Kang* ..... 489

Hearing and Mystery ..... *Liu Xiao-Feng* ..... 507

## Ecumenism

An Introduction and Response to the Decree  
on Ecumenism of Vatican II ..... *Walter M. Abbott, SJ*  
*Samuel McCrea Cavert*  
translated by *Bonaventure Lin, OFM*  
*Suen Hsiao-Chih* ..... 517

## Church History

Contribution of St. Ambrose to the  
Church ..... *Paul Tsau* ..... 527

## Religious Life

Basis and Characteristics of Religious  
Communities ..... *Richard Wang, SJ* ..... 533

Some Aspects of Formation: From the End of the Novitiate  
to the Start of Regency ... (trans) *Aloysius Hsu, SJ* ..... 541

## Pastoral Theology

Teaching/Learning in Judeo-Christian Faith and the Promotion  
of Social Justice ..... *Mark Fang, SJ* ..... 565

Cultural China and the Bible  
Reading Movement ..... *Clara Lily Tam, FMM* .... 573

**Book Review**

The Prophetic Section of J. Lefeuve's  
Catechism ..... *Clara Lily Tam, FMM* ..... 589

Analytical Index of Vol. XXI (nn. 79-82)  
Collectanea Theologica ..... 595

\* \* \* \* \*

**COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN** is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu-jen University, Taipei, Taiwan, R.O.C. It is jointly published and distributed by KUANGCHI PRESS and CATHOLIC TRUTH SOCIETY.

**Annual Subscription** (by ordinary mail)

Taiwan: *NT\$360.00* (Asia, US & Europe: *US\$26.00*)

**Single Copy** (Around 150 pages per issue)

Taiwan: *NT\$100.00* (Asia, US & Europe: *US\$7.00*)

**Registered Mail** (Please add per year):

Taiwan: *NT\$36.00* (Asia, US & Europe: *US\$4.00*)

**Editor's Office** (and exchange):

Collectanea Theologica  
Faculty of Theology  
Fu Jen Catholic University  
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien  
Taiwan, R.O.C.

**Co-publishers** (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY  
Grand Building  
15-18 Connaught Road, C,  
Hong Kong  
(for Hong Kong and Macau  
only)

KUANGCHI PRESS  
Hsin Hai Rd., Sec. 1, N°24,  
10718 Taipei,  
Taiwan, R.O.C.  
(for all other countries)

## 前 言

本期神學論集結束了本刊的第二十一卷，在卷尾有一個全年的目錄，供大家參考使用。讀者會注意到今年的這四期改變了編印方式：由二十年來的直排直印，改成了目前的橫排橫印。年初改變時沒有向讀者交代什麼，心想先做再說吧，年終檢討不算太晚。現在年終到了，我們發現橫排橫印可說是利多弊少，值得繼續推行下去。

本期信理欄的三篇作品可先在此略作交代。輔大校長羅光總主教的〈天地萬物（一體之仁）〉可說是由哲學走向神學，由中國文化轉向基督信仰的一篇標準之作。該文顯示出羅校長的開放胸懷，是他在哲學、神學、文化、信仰之間行動自如，優遊自得的主因。因此他才把「大家都莫名其妙…自己也覺得似乎有點荒唐的『天地萬物研討會』」看在眼裡，存在心裡，發揮成一篇「以聖神的德能創造、養育、聖化萬有」的文章。

第二篇〈漫談雷鳴遠神父的教會觀〉的作者狄則是台北總教區的總主教。這篇演講詞所表現的開放態度，也是它現在能在此與讀者見面的主因。狄總主教在他致本刊主編的信中說：「我對這次演講總覺有些不太切題。事實上梵二的教會觀佔了一半的篇幅。不過，我倒的確用了好多時間去讀書思索。如果您以為能為一些讀者有益，那真是喜出望外了。」本人認為讀這篇演講十分有益，一是由雷鳴遠神父學習觀看時代的訊號，一是用梵二的精神和文獻來予以答覆，這兩點狄總主教都抓的很穩很準。

信理欄第三篇〈傾聽與奧秘〉是由大陸的一本雜誌《讀書》（1989年第3號111～118頁）轉載過來的。這篇六千多字的文

章，基本上是介紹卡爾·拉內（K. Rohner）的最初兩本著作《神聖之言的傾聽者》的精髓。「人是一個會發問的存在，當人問這是什麼或這是為什麼時，發問所指向的實際上是作為整體的存在和人自身的存在……在人的發問活動背後，伸着一個無限的、絕對的領域。因而，發問活動本身使人成為世界中的精神性的存在，此一性質為人能聽到上帝的傳言，提供了可能性和條件。」

關於拉內的第二本《聖言的傾聽者》一書，劉小楓指出，拉內稱他的先驗神學，「得以克服傳統教義的信仰與對救贖事實的信仰，在現代人心智中的衝突，得以克服教會的教派的限制，對我們來說，則是得以克服基督信仰與民族、地理和歷史文化因素的矛盾」，這對「要做中國人，而不要做人」的中國人來說，確是一條自我敞開之路。

修會欄的兩篇文章為修會團體生活，及為培育青年會士頗有參考價值。〈初學後至試教前的培育指南〉雖是為了耶穌會的青年會士而寫，但為其他的男女會士，甚至修生，也提供了一些原則性的意見。這篇指南雖是譯文，但可讀性甚高，近代關於教育、心理、靈修各方面的西方說法，在這篇譯文裡都能找到恰當的中文表達。

牧靈欄的第一篇是輔大於1989年12月4～6日所辦的「宗教教育與中國社會的發展」研討會中的演講，先在此發表。第二篇是譚唯善修女在神學系第三年的一篇習作。

## PREFACE

The present issue of the *Collectanea* concludes its 21st volume. An analytical index of the year 1989 found in the last pages is included for reference and consultation purposes. Our readers must have noticed that the printing format of the last four issues (79-82) has been changed. The vertical way of printing used during the past twenty years is now replaced by the horizontal one, i.e., from left to right like every western book or magazine. At the beginning of the year we did not mention anything about this change. At the end of the year, we can better appreciate positively the step taken: it yields many advantages as the readers themselves realize. The conclusion, therefore, is to continue the horizontal way of printing.

The three articles of the dogmatic theology section are briefly commented first. The one on the Universe is written by the Principal of Fu Jen Catholic University, Archbishop Stanislaus Lokuang. He started with philosophy and ended with theology. In other words, he knows how to combine Chinese culture with Christian faith. The beginning of the article shows his astonishment at the topic of the workshop called "Heaven, Earth and the Universe". But soon he became aware of the ecological problematics and developed his philosophical thought into a theological contemplation: the Holy Spirit as the Creator, Lifegiver and Sanctifier. This openness of mind and heart is a pre-condition for philosophizing and theologizing.

The essay on the ecclesiology of Fr. Vincent Lebbe was a transcription of the speech Msgr. Joseph Ti-Kang, Archbishop of Taipei, gave at the Holy Family Church, Taipei. In his letter to the editor of the *Collectanea*, he said: "I feel this talk is a bit biased because half of it is about the ecclesiology of Vatican II (not that of Fr. Lebbe). However, I spent indeed much time reading and reflecting on the matter. If you find it useful for some readers (and publish it), it would be a great joy for me." As a matter of fact, I find the talk quite useful, firstly, because we can learn from its protagonist, Fr. Lebbe, the art of reading the signs of the time. Secondly, the documents and the spirit of Vatican II as explained by Archbishop Ti-Kang are a valid response to those signs of the time.

The third article of the same section, "Hearing and Mystery", is taken from a monthly publication of mainland China called "Study" (Dushu, 1989, 3, pp. 111-18). It deals with Karl Rahner's two early works, "Der Geist in der Welt" and "Hörer des Wortes". The author of the article, Liu Xiaofeng, handed that issue of

"Study" to the editor of the *Collectanea* and the reason for publishing it here is that Rahner's thoughts are well expressed in Chinese by Liu. His summary and newly coined terminology is a challenge to scholars and students of theology on both sides of the Taiwan Strait.

The two essays of the Religious Life section are worthwhile reading. The second one on "Some Aspects of Formation", although addressed to young Jesuits and their formators, is nevertheless useful for other men and women religious and perhaps also for the seminarians. Although these guidelines are translated from an English text, they are quite readable for any Chinese reader. The efforts and the good preparation of the translator, Fr. Aloysius Hsu made all this possible and many western terms of psychology, pedagogy and spirituality do find their correct equivalents in Chinese in this translation.

The pastoral theology section includes two articles. The first on the Judeo-Christian Teaching is a talk in a workshop and the second is a term paper of a Sister studying in the theologate.

*The Editor*

# 聖詠第八首

## 文學和神學的解釋

房志榮

人在造物界的地位：

在天主的偉大前他自覺渺小，因了天主的青睞，他又自覺偉大。人自覺渺小時，便可像一個嬰兒，向天主唱出一首感恩的歌。

本聖詠各節分配如下：

2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10

本聖詠的主旨是：

- 2：將宇宙縮成天地二字，中間有人。
- 3：嬰兒及無能者所唱的歡樂之歌是一種力量，使那些自信偉大並自滿自足的人被征服，受壓制，因為他們反抗天主（參考瑪廿一17）。
- 4：在滿佈繁星的天空下，人自覺渺小，因為星空是「天主的工程」，是天主的啓示（1984年10月17日的報紙上說：另一太陽被發現，距我們50光年）。
- 5：天主親自照顧人，這是人基本的偉大，人格在於能接受天主的種種關心。
- 7-9：人因是天主的肖像，有權管理整個受造界。他在歷史中逐步實現這一治權（非主權）。

### 詳 釋

#### 一、本聖詠的一些構成因素

1. 前後呼應是在複數（我們）：聖詠作者本身是單數。一面是會衆的歡呼，另一面是獨唱者的讚詞。這種人位及單複數的變化，

在禮儀中是數見不鮮的。

雖然首尾二句相同，但最後一句已充滿了聖詠所說的種種內容，而第一句的作用是：一開始就指出本聖詠的基本情調：驚訝、讚嘆、深思。

「我們的主」是有限的名銜，「普世大地」則是無限的視野。「我們的」天主將他的光榮伸張到普世（參考依六 3：你的光榮充滿天地）。這一由有限到普世的過程是經過「人」，而非以色列人而完成。

2. 何其，什麼 mh 是分界號：始、中、尾。首尾是驚嘆，中是問話（含有驚嘆成分）。靜觀宇宙使人驚嘆，反觀人自己則引起一個疑問。這是本聖詠的一大特色。

「人是什麼？」這一問題是一望無垠的大地（平原）上豎起的一個大問號，一個大轉彎，彎到自己身上來問：「我是什麼？」人是地上的唯一的這種動物，他知道自己是什麼，又不知道自己是什麼。「人是什麼？」這一問題會永遠問下去，總得不到一個決定性的答案。

作者在如此發問時，代表著整個人類，代表著每個人。然後他讓聖詠中的人說話，一面問，一面啓示。

第 2 節的疊句可在 3、5、7 後重複唸，但第 5 節的問句則須貫穿整篇聖詠的解釋，因為聖詠嘗試著給一些隱含的答覆。

這一問題是用宗教眼光瞻想受造界而引起的，出自一個超越性的觀感；是在超越世界，超越自己以後，再回到自己的一個問話，所以是一句形上學的問題，無法用一個自然界或內在的答詞滿足。

雙重的 mh 還有其他的對稱。首先是姓名和名銜。天主有祂的名字，即啓示給梅瑟的，也有一個在歷史中拯救以色列的名銜。人有一個類名（enosh），加上一種姓氏（ben-Adam），姓本來就是某某人的兒子的意思（箴三十四：姓什名誰？）。除了第一個人

以外，所有的人皆如此。

至於職份，天主是主人，人是msl：首領，但在主人之下；更好說人是天主的欽使、大臣。不承認這關聯就是謀叛。

人是什麼？是地上的一個存有，一位封侯，能觀看天主手中的一個工程（天體），治理其他的受造物。這是一個答案嗎？或只是投入更多問題的跳板？

## 二、一些模式的研究

1.空間：分為三層：天、地、海；所用的前置詞：在上，在下。地上再分土地、空氣、水，其中有不同的動物。

在聖詠一一五16有：「蒼天屬於上主，大地則給了人們」。在本聖詠中人舉目望天，向天說話，但他的治權限於大地，一個中間的位置，也可視為模稜兩可的地位。人屬於地，但超出地面，超出自己，這是其他動物做不到的。人與動物看天有所不同，人能把大自然看成「受造」，看做「天主手中的工程」。

登陸月球，並向其他星球發送無線電波後，本聖詠的意義不變嗎？只不過把空間稍作移動而已。

2.角色（人物）：雅威（YHWH）開始、結束本聖詠，是聖詠中幾乎所有行動的主角。本聖詠不是給人唱的讚歌，而是經過人讚美天主。

厄羅亨（'LHYM）是一些神明，較高級的受造物，但在雅威以下，古時視為至高神之下的衆神，後來被認為天神。總之，是一些比人更接近天主的存在性體（聖詠八六8；九十七7；一三六2）。沒有冠詞，表示只講性質，不講個體。雅威卻是個體的名字，不能轉給其他神明。

人，世人也無冠詞，指人的條件或任何人。Adam可視為人名，'nws則指人的脆弱：「人的歲月與青草無異」（聖詠一〇三15）。人子果然指個體，但仍是類別，一個無限詞，但可用於人類

中的每一員。作者不向整個人類集體發問，而是指向人類成員的每一個體。所有的人及每個人分擔這種問題的神秘性，目前無人能以「全人類的代表」自居。

這個地上的人離天神比離禽獸更近，是用減法，不是用加法來描寫，只差一點兒，但這一點兒有其決定性，人子總不能與 bny，Ihym 相混（晚期的解釋已不同：聖詠八二）。

這一點兒距離是天與地的距離嗎？（依五五九）。如果不是，人是什麼？如何解釋他的貌似矛盾？作者本有創一的答案，他的靈感也來自創一，但他不引證創一26，也許為保持他問話的張力。

人子是原罪前或原罪後的人？或：人犯罪後保存天主的肖像及對世物的治權嗎？聖經學家們認為本聖詠暗示今日的人照樣是天主的肖像，如格前十一7及雅三9所說。這一懂悟與，nws 所代表的人的脆弱形成人的矛盾。人是什麼？的問題還等待著最後的解答。

兩種人：人間有兩種對立的人：謀叛者與馴服者、仇敵與朋友、以怨報德者與以德報怨者、嬰孩和吃奶的與成人及老人。聖詠很巧妙的將叛逆者與嬰兒對立。

把謀叛與讚美對立也是神來之筆。智十21及德十23是很好的照明。

動物的分類有兩種：家畜與野獸。牠們棲位之所：地、空、水（海）。作者似乎特別注意魚類，魚在海中的行徑的確很神秘（像海船：箴三十19），詩人的視線也就消失於這神秘的海道中，星辰的路與游魚的路前後媲美。參考聖詠一〇四25；德四十三27。

3. 身體的各部分：懂聖詠不可只憑理性，亦該用想像。擬人法裡有非擬人的真實性。「你的雙手」或「你的手指」是有力的圖像，教我們看出受造界的「手工」或工藝特質。創造不僅是理性的、智慧的或一個遠處的能力所作所為，而還是一個仔細的、充滿愛心的手工藝。用指頭一再捏造星辰、禽獸，像陶匠捏造瓶、罐、

杯、盤一樣。人呢？據創二也是如此。

講人時提到腳，放在人的腳下，表示他的治權，連空中鳥，海中魚包括在內。提到孩子的嘴，清早喊叫，喃喃讚美造物主。

這種具體的，以肉體來表達的作法，是聖詠一大特徵，我們不該太理性化而失去應有的感觸。

#### 4. 天主的行動：共八件

第4節 建立（堡壘、穹蒼）

第4節 設立（日月星）

第5節 記憶

照顧

第6節 塑造（略遜於衆神）

加冕

第7節 使之主宰

置於腳下

最後六個行動都是對人：記憶；照顧說出天主與人的個別關係。星辰、走獸是一些東西，天主所記憶，所照顧的是人。

最後四個行動說出天主如何照顧人，像授權大典中的四個步驟：

hsr 在存有中的地位

‘tr 加冕：使人成為萬物之靈

mšl 建人為首領

šyt 腳下放上腳凳（雖未明言寶座，人不是國王）

天主使人分享祂的光榮，使人成地上的主人，代天主治理，任何人都如此，正如德十4所說。

在天主這許多密集而有決定性的行動中，人作什麼？用口來讚美，用眼來觀看、讚嘆、驚訝。觀察和讚美能救人脫離高傲，以至想把天主拋棄。在觀察及讚美中，人學習計算自己的大小，而站在

自己特殊的位置上。在靜夜中，星空下，那無聲無聞運行著的天體，是天主給人的一个啓發。人是什麼？這一問題的發出，已假定人的有限，已是自認無知；現在有的答覆也只是臨時的，加強了剛說的兩個假定。人有治權，沒有主權；人有光榮，但是受之他人（天主）；人佔特位，但是他人（天主）指派的。這是臆想一個問題。希臘哲人說的好：「驚訝為知識之母。」

### 三、詠八與舊約

1. 本聖詠的直接泉源是創一。二者有很多共同的字句：天、地、海、月、星、治理、人、獸、光（輝）、看。天主看，認為好；人看而發問。

創二～三的影響不明顯，但可推測，如塑造。

2. 聖詠一四四3 出自本聖詠，但上下文不同。約七17將同樣的意思質問天主：如果祂不如此眷顧人豈不更好，天主的監督使人受不了。

3. 德十六26～十七23是智者對人在天地間的地位所作的反省，治權及讚美的主題相同，Ben Sira 的語調是訓誨式的，沒有問題或貌似矛盾。

4. 由主宰牲畜到主治人心：人子該管治田間的野獸，也該管治自己內心的獸性。加音的故事是此類的反省，天主把罪惡比做蹲踞一旁的野獸，隨時可跳過來攫食，但「你能管治牠」（mšl）。繼續反省下去，人獸的主題在達七到達頂峰，四隻獸繼續殘暴的管理之後，天主把主權交給人一人子，由地而來，再歸入地，為把人類的歷史變得更加人道。聖巴西略寫過：

「為管理野獸。你能管理所有的野獸嗎？你要答曰：我身有獸好管嗎？—當然，並且不只一隻，你身上有一大群野獸。忿怒吼叫時，不是一隻大獸嗎？邪惡心靈所關著的惡意，不比洞裡的熊更兇狠？假善也是一隻野獸。誰惡言傷人，不是一隻蝎子嗎？貪多無厭

的人是一隻狼。人心中的確有各種野獸……只管制外面的野獸，而不管內在的野獸，如何能做野獸的主人？人受造是為統治，統治野獸，統治私慾偏情……我們天賦有治理生物的權力準備，我們也治理自己。」

以上所舉的例子告訴我們：本聖詠在舊約的確佔著中心位置，由創到達尼爾書。理由是本聖詠說出、問出關於人生的大問題。結果在新約中，本聖詠也是十分吃香。

#### 四、新約如何讀詠八

1. 上面說過，本聖詠在尋找一個有決定性的答案：真能說每個人都是大地的主人嗎？人能是成人又是嬰孩，毫無叛逆之情？聖詠所說似乎離現實太遠，環觀四周，我們發現的是離天主很遠的人，離野獸卻很近，缺乏尊嚴和自主。天主所造的人被人自己破壞，而天上的星辰毫無變化地在夜空中運行。

2. 瑪廿一16引第3節以資辯證，孩童天真的歡呼與司祭及法學士的嫉妬與不悅。這裡原意略有移動，聖詠指天主，瑪移向「達味之子」；另外，叛逆者的位子現在為猶太在權人佔住。

希二5～8是一個重要的解釋。本聖詠所缺的，在成為人的天主子身上都得以實現。這裡出現一個具體的人，一個「人子」，全篇聖詠可以用在祂身上，毫無修改，毫無保留。只有一點是聖詠所未曾料到的：祂是經過痛苦而獲得榮冠。基督徒要根據希伯來文讀本聖詠，耶穌基督滿全並超越本聖詠所說的一切。

格前十五25～26把「一切置於人的腳下」一句，用於受光榮的默西亞，這是一個末世的解釋，現在已開幕的末世。這一「置於腳下」的程序一直在進行，直到末日：「宇宙被祂征服後，祂要把一切置於父的腳下，那時天主將是一切中的一切」（格前十五28）。

3. 繼續反省：基督在降孕成人中，實現了本聖詠的意義，把人帶入成人境界（參考弗四13），因為祂是人子，又是天主完美的肖

像。基督同時保持著嬰兒的天真無邪自然，在聖母懷中，祂現出是人類的一員，來重新發現祂所造的世界。祂一生保持著這種簡單、驚嘆、讚美的態度。祂身上毫無敵意、叛逆，因為祂全部接受父的旨意。祂在成為人類一員時，教我們如何為人子，如何走神嬰之路：「誰不變為小孩，不能進天國」；教我們用新的眼光看受造界，給我們驚賞的能力，以克服叛逆。

基督徒在接受「兒子」的身分時，得到人的尊嚴，勝過叛逆，加入讚美的歌詠團。聖詠的問題這裡得到一個新的答案：人是什麼？是耶穌基督的小弟和肖像，父記得他，照顧他。但這一問題仍不失其謎樣的特質：人子是什麼？人子是天子！

（作者為輔大神學院舊約聖經教授）

#### 參考書：

SALMOS. Texto Oficial Litúrgico. Introducciones y notas de Luis Alonso Schökel SJ. Ediciones Cristiandad - Madrid 1966

L. Alonso Schökel: Treinta Salmos: Poesía y Oración. Ediciones Cristiandad - Madrid 1981

# 四部福音中 耶穌復活後的顯現

張春申

我非聖經學家，但誦讀四部福音記載耶穌復活後的顯現，覺得頗有啟發，遂把心得寫下成爲此文，分作三節：一復活與顯現；二四部福音中記載的顯現；三結論。

## 一、復活與顯現

復活是天主的能力使死亡的納匝肋耶穌，祂的整體，即所謂的靈魂與肉身「入於永生」（達十二2）。新約中最原始的說法是天主父復活耶穌，較後起的是耶穌自己復活，或天主聖神復活了耶穌。

其次，復活是在死亡前後的時間範疇中，表達天主摧毀了死亡，使耶穌入於永生。新約中也應用上下的空間範疇來表達耶穌入於永生，那便是「天主極其舉揚他」（斐二9）。

但不論復活或舉揚皆是天主的行爲，而這行爲的終點是超越時間與空間的永生、超越人的感官經驗，因此人無法把它直接肯定。其實四部福音從未記載耶穌怎樣復活或被舉的。所以，耶穌復活是信仰的對象，由天主自己啓示。在此也可順便提及耶穌復活後的身體。消極而論，入於永生該是超越時空，異於一般可由感官來接觸的身體，因此不能應用屬於「有形」之字彙來說明。保祿雖仍對復活的身體解釋得相當長（格前十五35~44），但令人也難以捉摸，最後他說是「屬神的身體」。這已經是個神學名詞，意即「得救」、「完整」的身體，人不能想像出它正確的「形像」。

至於顯現，該是入於永生的復活基督，使自己出現於時空中與

宗徒及弟子交通。這誠是極不平常的現象。顯現時的耶穌，按照四部福音的描述，一方面該與生前的他，並不完全一樣，否則有些聖經章節實在難以理解。譬如：「耶穌向他們說：『你們來吃早飯罷！』」門徒中沒有人敢問他：『你是誰？』因為知道是主。」（若廿一12）；「耶穌向他們說：『你們為什麼恐惶？為什麼心裏起了疑慮？你們看看我的手、我的腳，分明是我自己。』……」（路廿四38）但另一方面，復活的基督透過顯現，足以使看見的人，意識到與生前的耶穌是同一個人，雖然「恐惶」、「疑慮」仍不能免。

由以上所說，我們能見出若望福音中的一句話的意義：「因為你看見了我，纔相信嗎？那些沒有看見而相信的，纔是有福的。」（廿29）：顯現是看得見的，復活的基督或基督的復活是信仰的對象，是由基督啓示而為人相信的。顯現可說是一個標誌，指示被釘死的耶穌已經復活。但沒有看見顯現的人，也能相信耶穌復活。這樣說來，顯現又有什麼重要性呢？對此的答覆必須具體，否則容易走向二種極端，或者誇大，或者藐視，看來都不正確。

猶太民族早已信仰天主在末日要復活所有亡者（參達十二2～3），問題是耶穌死後「三日」隨即復活。上面說過，復活是天主的行動，必須由祂自己啓示，人才能在信仰中予以肯定。於是問題便成為天主怎樣適當地向宗徒啓示，使他們相信死後「三日」的耶穌已復活了。

在以色列民族的歷史中，天主啓示常藉歷史中發生的事件以及先知對於事件的訴說，而先知往往先由神視，或來自神聖的默感而宣告天主的啓示。在這背景上，新約記載天主是藉着顯現和埋葬耶穌的空墓向宗徒啓示了祂的死後復活。事實上，為那些目睹耶穌釘死十字架上、死後埋葬在墳墓中的宗徒，若非透過顯現的經驗，以及空墓的事實，他們將很難清楚表達出耶穌死後「三日」復活的啓示真理。因此，自這方面而論，顯現作為復活的標誌是非常適合，

甚至有其必要。而宗徒也因此稱為復活的見證人，這不是說他們看見了復活；而是看見顯現，相信耶穌復活，然後被基督遣派為復活信仰作證。教會世代傳下的有關基督復活的信仰，是來自他們的。

但顯現只是為宗徒和認識耶穌生前的人適當，為後代的教會非但不需要，而且也無用。為什麼呢？根據上面的顯現描寫，對耶穌生前並不熟悉的人，怎能藉此認出是祂顯現出來了呢？所以伯多祿說：「第三天，天主使他復活了，叫他顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人，就是給我們這些在他從死者中復活後，與他同食共飲的人。」（宗十40）在此必須附註一筆，本文所說的顯現與教會後代所說的聖母顯現，或耶穌聖心顯現不同，對此教會也另有一套處理的標準。（參閱拙著《聖母的顯現，聖母年；向聖母獻上一瓣心香》，頁39～45，聞道1988年）

雖然如此，新約時代的教會中，仍舊產生一種過度強調看見顯現的傾向，如同若望福音中的多默一般：「我除非看見他手上的釘孔，用我的指頭，探入他的肋膀，我決不信。」（若廿25）因此不論若望福音，以及所有其他福音，對於看見顯現的記載都極謹慎，不與信仰復活相混，甚至暗示看見顯現並不一定相信復活，而且也有未見顯現便相信復活的特殊例子。這是我們在下節將分別指出的。

## 二、四部福音中記載的顯現

針對上節顯現問題，這節分別自每部福音的資料來加以檢討。

### 1. 馬谷福音

馬谷福音的原文，根據幾乎所有聖經學者的肯定，該是結束在現今的谷十六8；因此根本沒有記載任何顯現。至於谷十六9～20乃由後來一位受到默感的讀者加上的，把若望與路加兩部福音中的三則顯現記錄在內。令人注意的是聽到顯現報導的人都不相信，甚

至後來受到耶穌責斥。但我們該問：究竟馬谷自己爲什麼沒有記載顯現？因爲他絕對不可能不知道顯現的事實。

馬谷福音是一部富有「初傳」意味的著作，宣告基督苦難與復活的喜訊，催動讀者悔改與相信。爲了達到這個目的，爲作者而論，顯現的記載只是令人分散注意力，甚至誤將看見顯現與相信復活混爲一談；更差的是導致有些人想入非非，盼望看見耶穌顯現。結果索性不寫顯現。

## 2. 瑪竇福音

瑪竇福音關於復活，並不強調顯現，而更是着重耶穌自己曾經預言過復活（參閱廿七63；廿八6）。一次顯現給婦女（廿八9～10），按照猶太人對女性的態度，並無極大重要意義。至於在加利肋亞顯現給十一門徒時（廿八16,17），竟然「有人還心中疑惑」，可見「相信」與「看見」之別。其實，瑪竇要告訴讀者，復活的基督同教會「天天在一起，直到今世的終結」（廿八26）。

## 3. 路加福音

路加特別重視「經書」；默西亞死後復活的預言容含在「經書」內（廿四44）；只是需要耶穌的解釋與開啓明悟（廿四27，45），門徒始相信復活。至於顯現本身，似乎並不有助信仰。兩個門徒一路與顯現的基督同行，始終沒有發現什麼。只有當耶穌「拿起餅來，祝禱了，擘開，遞給他們」，「他們的眼睛開了，這纔認出耶穌來」（廿四30,31），但顯現的耶穌卻不見了。聖經學家認爲，這樣記載顯現，一方面不將它過度重視，另一方面給後代的信者表示，復活的基督臨在於聖體聖事內。

至於另一次顯現給宗徒的描寫，更是表示它直接的效果極差，因爲他們只是驚訝。（路廿四36～40）

## 4. 若望福音

若望福音比三部對照福音記載更多的顯現，而且每次顯現都能

引領人「看見纔相信」。瑪達肋納看見後（若廿1～17）說：「我見了主。」（18）。十位門徒看見後（若廿19～23）說：「我們看見了主。」（25）。多默看見時（若廿24～29），即說：「我主！我天主！」（28）。湖邊七位門徒看見後（若廿一1～14），「知道是主。」（12）「主」是信仰的對象，因此所說的「看見」或「知道」是出於信仰，與「看見纔相信」之「看見」意義不同。

但另一方面，若望福音仍不把「看見」特別標榜，反而說：「沒有看見而相信的，纔是有福。」當然我們也不必接着便說看見而相信是無福的。不過若望福音另外曾指出耶穌所愛的那一個門徒進入墳墓，一看見（耶穌頭上的那塊汗巾，不同殮布放在一起，而另在一處捲着）就相信了。（若廿8）他沒有看見顯現，却已相信復活。另一次，當顯現的耶穌站在岸上，大概由於早晨，和二百肘（九十二公尺）的距離，其他門徒認不出來時，只有他却說：「是主」，肯定了復活的主之臨在。無論如何，這表示門徒之相信復活，看見顯現並非是必需的。或者福音願意以耶穌所愛的門徒證實「沒有看見而相信，纔是有福的。」

經過上面有關四部福音中顯現資料的簡單檢討，對於顯現，我們還是回到上節已有的看法：既不藐視，又不誇大。顯現不論在若望或對照福音中，確是標誌，為看見者或遲或早，指出復活的基督而相信祂。即使對照福音表示門徒面對顯現有些驚惶與疑惑也無妨，終究他們信仰了復活。為此，我們不贊成今天有些神學家，似史藍培克斯（E. Schillebeeckx）之流，對於福音所載的顯現之真實性不加重視，甚至以為門徒的復活信仰來自對耶穌被釘而生的懺悔。相反的，我們認為事實上是那些見過顯現的復活見證人，成了初期教會的基石。

但另一方面，必須如同福音中所注意的，分辨看見顯現與信仰復活的不同，如果不慎有所混淆，極易導致將復活的基督與復活的

信仰，落入想像與怪亂的描寫，而失去信仰經驗應有的精神性。事實上，教會中在第二世紀便出現偽福音書，如伯鐸福音，的確光怪陸離地形容耶穌復活。其次，尚須注意，福音記載的顯現之特殊意義，以及聖教會正在建立時代的復活見證人之關係。至於教會建立後，信仰世世綿延下去，就不再需要顯現。這在宗徒大事錄中已經可清楚見出。如同猶達斯慘死後需要一位補上，作為復活的見證人，而雅各伯宗徒殉道後（宗十二1），却不必再選一位補足十二宗徒之數，因為教會已經建立。教會已建立時期，不再需要看見顯現。

### 三、結論

有關本文的主題，其實已寫得足夠，不再需要結論。不過我們願意提出一個有趣也富有啟發性的問題：耶穌曾顯現給祂的母親嗎？

應用聖依納爵的神操做過避靜的人，大概知道他的一個臆想題目便是：耶穌復活後首先顯給聖母瑪利亞。（神操 219）但他清楚知道新約沒有記載，不過他認為無此必要，因為這是理所當然的事。（神操 299）

此說並非依納爵首創，已有教父在新約顯現資料中，或者錯指聖母看見顯現，或者錯解。這大概也是出於「理所當然」的心態。的確，聖經並不記錄所有的事，因此神學家會根據信仰的反省，繼續對此問題討論。直到當代，不乏著名的神學家繼續支持，如豐巴達撒（Hans Urs von Balthasar）；但亦有大神學家反對，如貞格（Yveo Congar O.P.）。

但目前的傾向，由於聖經的研究以及神學的了解，漸漸地將耶穌向祂母親的顯現內在化；「基督在祂內復活起來了」。復活的基督在祂內的臨在是屬神的，而非血肉的；是唯一無二的「親臨」。或者我們可以不必說，耶穌首先顯現給祂的母親；更好說，聖母瑪利亞

首先相信了耶穌復活。

（作者為輔大神學院信理神學教授）

## 一九九〇年的輔大神學研習會 改在暑假舉行

房志榮

本年(一九八九)元月廿三至廿七日所舉行的第十五屆神學研習會，是以「福傳大會追蹤：大家來談小型教會團體」為題。會終檢討時突出一些意見，問神學院可否換個時間，換個地點來辦神學研習。時間上可由寒假換到暑假，地點可由輔大校園搬到彰化靜山。經過神學院院議會的討論和同意，我們決定將第十六屆神學研習會易地試辦一次。時間是一九九〇年七月廿六(週四晚)至廿九(星期日晚)整三天，地點是彰化靜山耶穌會退省院。

下屆(第十六屆)神學研習會的主題定為「台灣小型教會團體的教友靈修」。用「台灣」二字沒有任何政治色彩，只是要提醒大家，我們必須注意各地的實情，在地方上生根，才能建立落實的信仰團體。重提「小型教會團體」也有追蹤的意思。今年(一九八九)年初，一百多人很熱烈地參加過「大家來談小型教會團體」的研習會，所有的演講和討論已刊在第80期神學論集裡。談了很多以後，還得檢討做了多少，下屆研習會就是一個很好的檢討和進一步學習和互相琢磨的機會。

「教友靈修」或「平信徒靈修」是下屆研習會的壓軸主題。小型教會團體的主角或最多成員是平信徒，要建立真實的小型教會團體，平信徒的靈修扮演著核心角色。所謂靈修，當然不僅指人與天主的關係，或每人的個別祈禱生活，也指與別人的友愛關係，和自己潔身自好，克己復禮的生活方式和情調。

談到靈修，很容易使人想起教會內的許許多多的靈修方式和傳統。特別是台灣的教會，地方不大，修會的數目却不少，男修會有二十多，女修會有五十多，真是多采多姿，像一座天國的大花園，美不勝收。那麼談平信徒的靈修，就不得不選幾個較大修會的靈修傳統，因為他們的靈修經第三會或其他方式，的確影響著不少平信徒的過去和未來。修會是為教會服務，修會的靈修亦然。教會的基本組織：聖統與平信徒也以靈修為基礎，這有時被戲稱為「伯多祿會」，下次研習會也有伯多祿會的代表。現在就把第十六屆神學

下轉 488 頁

# 天地萬物(一體之仁)

羅光

最近，輔仁大學和主教團合辦了一個學術研討會，名為「天地萬物研討會」，大家都莫名其妙，認為這個學術會議究竟研討什麼學術問題？我自己當建議舉辦這個學術的人來談時，也覺得似乎有點荒唐，後來聽了他們的解釋，我認為很有意義。他們的目標在研討天地萬物的相互關係，以求保衛生態環境和避免污染環境的理由，而且從天主造天地萬物方面去觀察，而實際研討保護環境的普通方法。

我在這個學術會議致開幕詞時，就說到這種天地萬物互相連繫的思想，在中國儒家的傳統哲學裡已經有，宋朝張載在西銘裡，明朝王陽明在大學問裡都說明這一點，孟子則也早就說過君子要親親，仁民，愛物。

我講生命哲學，也就是根據這種思想，再加上聖經的啓示，融合而成。

## 一、以聖神的德能，創造萬有

天地萬物，有始有終，便不是自有的絕對實體，而是相對的實體。相對的實體不能自有，因為在它沒有存在以前，它不能使自己存在，必定是另一已經存在的實體使它存在。小孩沒有受孕成胎以前，絕不能自己在母胎成孕，是父母使他成了胎兒。萬物沒有一件是自己有的，合萬物而成天地，天地也不是自有的。唯物論的宇宙自有說，乃是一種自相矛盾的主張。祇要看物理方面萬物運動的規律，就可以想到不是物質所能自造的。人有理性，人能創造，人能定規律；人的理性則不是物質，人的理性的創造活動仍舊限定在物

理規律以內。整個宇宙，也就是天地萬物，由一絕對自有實體所造。絕對自有實體不是由自己本體的變化而生萬物，乃是用自己的能而從無中生有，創造萬物。絕對自有實體即是造物主天主，中國稱為上天或皇天上帝，造物主所用的能，即自己的能，稱為聖神的德能。

天地萬物的「有」，由天主的德能（創造力）所造。

天地萬物有了，為能繼續存在，仍舊靠造物主的德能。因為天地萬物原來是虛無，由天主的德能而有。這個「有」，是存在造物主天主的德能上，若天主撤消自己的德能，萬物的「有」就消失了。聖多瑪斯稱天主對萬物的「有」所予以照顧而使繼續存在，為「繼續的創造」，即是創造工程的繼續。不過，在天主方面沒有時間空間，一切都是現前，所以創造和照顧萬物的「存有」，是造物主天主的德能之同一工作。

天地萬物的存在，也由天主德能所保全，或所造。

因此，天主教會在彌撒祭祀中，頌謝天主，「以聖神的德能，養育萬有」。

養育兩字，較比保全兩字的意義更深。

## 二、以聖神的德能，養育萬有

造物主絕對實體，以自己的創造力，創造了萬有，又以自己的創造力保全萬有。萬有被創造後，不是死靜的，而是繼續變化的，不是一次造成了萬有，便一切都有了，而是由一物推動一物，繼續化生。易經曾說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上第五章）

萬物既已存在，便有動作，動作的動力，是在自體裡，第一次的發動力，則來自另一實體。萬物彼此相連，動力相通。動力的來源，來自造物主的創造力，萬物的有和存在，都來自造物主的創造

力，萬物的動力也來自造物主的創造力。好比一座大工廠，全廠大小機器相連，機器的動力為電，電由電源輸進，流入全廠機器裡，全廠機器都動。一停電，機器就停止工作。一架機器有損傷，電流不通，機器就不能動。

天地的萬物為物質物，自己不能動，每種物體按照造物主的創造計劃，具有一種非物質的動力，物體固着自己的動力，在被發動後便能動作，動力的非物性，程度不同，按照物體的本體之物質性而定，礦物本體的物質性深重，所具有的動力的非物質性最低最淺，植物本體的物質性較輕，動物更輕，人則最輕。人的動力為靈魂，乃屬精神體。

物體的動力既在本體內，在本體內便都有變化。動力的非物質性最低者，動力的動便是最低的變動。一塊石頭，在本體內具有動作，使各份子相連，保持自己的量。若石頭本體內沒有動作，則各份子分散，石頭就不是石頭了。植物動物的本體，繼續發展，本體內的動力乃是發展的動力，發展通常稱為生命，發展動力稱為創生力。宋熹曾說「埋一而殊」，埋為生命之理，實際的生命則隨物體的本性而不同。生命之埋即物體內在之動，凡是物體都具有內在之動，動的性質則高下互異。

物體內在之動，都為發展自己的「存在」，最低的物質體，以內在之動以保持自己的存在，高級的物質體以內在之動以發展自己的存在。物體在保持和發展自己的存在時，也協助其他物體保持或發展自己的存在。因此，萬物在「存在」上，在保持和發展存在上，互相連繫，互相協助，因此說萬物有一體的生命，即王陽明所說「一體之仁」。

物體的內在動力，來自造物主的創造力。因着造物主的創造力而有創生力，因着創生力，萬物乃能發育生命，化生萬物。造物主便是用自己聖神的德能，養育萬物。

物體的變化有兩種：一種是本體內在的變化，一種是附加體的變化。西洋士林哲學認為本體的變化祇有生與死，本體在存在的期間不能有變化，所有的變化都是附加體的變化，因為本體若變化，主體就是不同一本體，原存本體就消失了。這一點，在抽象理論方面，是絕對正確的，例如一個人「我」，無論「我」自少到老有多少變化，「我」的本體不變，變的是「我」附加體。

但是，在實際上或理論上，「我」的「存在」是繼續動的，「存在」既是動，本體便也是動的。例如「我」在理論和實際上是活的，活是動，不動則不活，不活，「我」就不存在。這個本體的動，因為動（變化）按照「性」而動，性常不變，存在本體也就不變。本體的動，和附加體的動一樣，由能而到成。同一「能」的繼續動，所有的「成」也常同一，中國易經以陰陽在所成的物體內繼續動，陰為靜，陽為動；我們可以把陰看為「能」，陽看為「成」，陰陽之動便是由能而到成。陰陽之動而成物，天地萬物都是由能而成之物體，易經說「成之者，性也。」。

中國哲學常主張體用合一，生命和生命者為一。在實際上是對的，在理論上則體是體，用是用，兩者並不同一。但用「體用合一」，不用「體用同一」則是正確不錯。問題則仍常是本體的問題，本體既然是繼續由能而到成之變，除變以外，有什麼本體？可是，在另一方面，若沒有本體，怎麼有變？變應該是本體的變，本體是主體，變是主體的動。例如「我」由少到老，繼續在變，變是我的生命，除生命以外，還有什麼「我」？但若沒有「我」作本體，生命常變，便沒有不變的「我」，每一時刻的我都不是同一的了。目前西洋哲學「同一」（Identity）成為難題，就在這裡。

物體內在的本體動（變），由內在動力而成，內在動力維持本體各份子的合一，發展各份子的關係，物體由內在的動力而成一，內在動力為生命，為「存在」。物體的本體由性和生命而成，即是

由性和存在而成。

### 三、以聖神的德能，養育聖化萬有

「聖化」使一事物屬於神，不屬於人或物。天地萬物為自然界的物，屬於自然界；自然界的物又屬於人，供人使用。人便成為天地萬物的主人，在人以上沒有所謂神靈，這是現代人的主張，也就是無神論的主張，無神論實際上有很遠的來源，不是出自現代的思想家。

現代的科學，可以說是「登峯」了，「造極」當然沒有，將來還要向上。科學的各方面，物理、化學、生物、天文，都講述美妙驚人的原則和規律，根據這些原則和規律，乃有新的科技；太空科技、飛機科技、原子科技等等。科技本身是物質性的，自然物體的原則和規律則是非物質性的。

物質的動力不來自物質，動力的規律也不來自物質。動力的來源是自有的絕對體，是造物主的創造力。造物主的創造力造了天地萬物，按各物的本性予以動力，又按物性製定動力的規律，規律附在物體的本性裡。我們人也是一樣，我們的動力是生命，生命的規律是人性。中庸首章說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

人連自己的生命都不能作主，祇能按照天命之性而生活，人怎麼能夠自稱為宇宙的主人，總管天地萬物？

人的罪惡也就在這點，自己要作宇宙的主人。在個人方面，以「我」獨尊，一切都歸於自己。自私的私心，造作各種罪惡。在人類方面，人自視為宇宙的主人，天地萬物屬於人類，不僅供人類使用，還要完全由人類作主，結果破壞了自然法，傷害了天然環境，毀滅了植物動物，人自己的生命也受到損害，趕快要回頭作環保的工作。

天地萬物爲天主的創造物，就如一件藝術品爲藝術家的作品，表現作家的天才和工夫。天地萬物每個物體的結構，就是一朵小花，一根青草，一隻小蟲，也非常奇妙，非常美好。中國詩人畫家歌頌自然美景，蘇軾在前赤壁賦說：「且夫天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取。惟江上之清風，與山間之明月，目遇之而成色，耳得之而成聲，取之無盡，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而吾與子之所共適。」

蘇軾承認自然界的萬物，爲造物者之所有，人可以取用。但是人要知道感激造物者，又要因造物之美好而讚頌造物者的德能。聖保祿宗徒說明這端大道理：「即天地萬物，亦莫不如飢如渴，引領而望天主義子之揭曉焉。夫芸芸衆生，迄今屈伏於無常之下，非出自願，有制之者耳。然制之而未絕其聖也，蓋萬物亦必悉蒙解放，脫朽腐之絆，而熙天主義子光榮之自由也。」（致羅馬人書第八章第十九節吳經熊譯）。天地萬物因人們驕矜自私的罪，被控制在人的私慾之內，渴望因基督的救恩，人們歸順天主，作爲義子，萬物也能脫離人的私慾桎梏，歸於造物主，藉着人們的心靈，讚頌造物主，而分管天主義子的光榮。

天地萬物顯露造物主的德能，但塊然無知，不能有所意識，唯獨人有心靈，可以認識萬物的美好，可以以美好光榮造物主，人們心靈的這種宗教性的動作，由聖神所啓發，所以說：天主以聖神的德能，聖化萬有。

宇宙的一切動力，來自天主造物主的創造力，創造力給予萬有內在的創生力。整個宇宙因着創生力而動，每件物體發育自己的生命（存在），互相連繫，結成一個大生命。科學家在物理界、生物界、天文界，可以看到物體運動的連繫。宇宙的大生命，因着人的心靈生命，回到造物主天主，造成生命的旋律，出自天主，運行世界，回歸天主。宇宙爲屬神的宇宙，宇宙萬物得以聖化。

易經雖然沒有講到這種聖化，然而講宇宙變易之道，讚美「易」（變易之道）為神秘不可測：「易與天地準，故能彌綸天地之道。……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」（繫辭上第四章）「一陰一陽之謂道，……陰陽不測之謂神。」（繫辭上第五章）「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此！」（繫辭上第十章）「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位；何以守位，曰仁。」（繫辭下第一章）

宇宙變化，神妙莫測，不動而動，不為而成；這不是物質物自身可以有的，而是來自絕對的精神實體—造物者天主。

許多學者說易經講天道地道人道，一切歸之於自然，不接納書經詩經的上天上帝尊神，但是我們翻閱易經的經文，可以證明這些學者所說的不對。

「上九，自天祐之，吉無不利。象曰：大有上吉，自天祐之。」（大有卦）

「象曰：雷出地，奮，豫先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」（豫卦）

「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣。」（觀卦）

「大亨以正，天之命也。……天命不祐，行矣哉。」（無妄卦）

「六二，或益之十朋之龜，弗克違。……王用享于帝，吉。」（益卦）

「象曰：九五含章，中正也，有隕自天，志不舍命也。」（姤卦）

「象曰：萃，……利有攸往，順天命也。」（萃卦）

「六四，王用亨於岐山，吉，無咎。」（升卦）

「象曰，……利用祭祀，受福也。」（困卦）

「象曰：鼎，象也。……聖人亨以上享上帝，而大亨以養聖賢。」（鼎卦）

「象曰：風行水上，渙，先王以享于帝立廟。」（渙卦）

上面所引的文據，都出自易的上下經文。象和彖屬於十翼，十翼為孔門的著作，但是彖象都是解釋卦辭，不是新加的思想。易經是卜卦的書，卜卦用宇宙自然的運轉以解釋人事的遭遇，因此所講，都是自然界的變易；在自然界的變易裡面，則有上天之命，皇帝須要祭天；這就是書經詩經的思想。

我們得有天主的啓示，則明白知道天主以聖神的德能養育聖化萬有。因此知道，天地萬有因天主的德能（聖神的德能）而受造，乃能「有」。有了以後，為繼續「存在」，仍舊須要天主的德能以維持。有了，在了，就動，就變易，動的動力也來自天主的德能。天主的德能造了萬有，維持萬有，使萬物動；因為天主的德能是動的德能，是天主的生命；因此，天地萬物沒有不動的呆靜物體。一不動，這個物體就消失了。例如人，一不動，就死了。一個肢體不動，也就死了。所謂「麻木不仁」，就是肢體不動，喪失生命，成為死肢體。整個宇宙，為一個活動的宇宙，生生不息。孔子對着這種現象，也嘆為神妙：「天何言哉！四時行焉，萬物生焉！天何言哉！」（論語、陽貨）我們對着宇宙的神奇美妙，欽讚造物主的美德，將整個宇宙因着基督的救恩回歸天主父。生命的意義，宇宙的意義，人類的思想，已經達到至善，也就止於至善。

天主創造、維持、發動萬物，祇是純一的創造力，設有時間空間，祇是「現前」。天地萬物因創造力而有、而在、而動，則有時空間；因為萬物都是物質物，或至高為心物合一體，動必會有物質的暈，有暈必有份子，有份子的動必有時間的先後和空間的排列。柏格森雖然極力想擺脫空間和時間，以「綿延」表示運動，然而人們沒有不含暈的運動的觀念，「綿延」仍舊脫不了空間和時

間。佛教天台宗和華嚴宗，以萬物為真如向外的表形，並非實有，祇是在表形中有人，人有知識，人的知識却以真如的外形為實體的萬物。佛教說這是人的無明和愚昧。我們得天主的啓示，深知天主創造力所造為實有體萬物，萬物因創造力而分享天主的生命，自身也具有創生力，而能化生萬物。萬物的生存，顯示造物主的德能，因着人的心靈而歸回造物主，整個宇宙結成一體之生命，造成一個無限大的生命旋律。

（作者為輔仁大學校長）

上接 478 頁

研習會的目標、舉辦方式和人數與籌備，略加介紹：

目標：

1. 讓不同教友靈修的人有三天共融的機會
2. 共同研討如何把教友靈修指向小型教會團體的建立
3. 共同體驗在團體生活中與生活的天主相遇

舉辦方式：五個半天分給五個靈修團來主持：

1. 區紀復、谷寒松、一教友：自然生態的靈修
2. 艾德華、一條女、一教友：遣使會的教友靈修
3. 侯倉龍、一條女、一教友：道明會的教友靈修
4. 徐英發、一條女、一教友：方濟會的教友靈修
5. 王敬弘、一條女、一教友：依納爵的教友靈修

餘下的半天作為導論和結論之用：導論指出教友時代教友靈修的重要性，及這次神學研習會的程序。結論須由研習會本身歸納而成，即由一個三人小組緊隨研習會的全部過程而作出活的撮要。

人數與籌備準則：

由於場地和服務人員的限制，下屆神學研習會只收九十人參加。其分配情形如下：五組的主持人加起來共十五人。每組另外負責邀請十人來參加，這樣五十加十五得六十五人。其餘廿五人由報名者中挑選。各組邀請人時得注意這次的研習會主要是為平信徒。九十人中我們希望三分之二是教友，三分之一是修女，教友中須有義務使徒的參加。

下屆神學研習會只有三整天，也是為適應一般教友的需要，如此他們只須請一天半或二天的假就能如願。這次試辦後再作檢討，蒐集大家的意見，以決定日後神學研習會的取向，及最適當的時、地、和長度。以上所寫是下屆研習會計劃的初稿，切望主內的兄弟姐妹，特別是平信徒，多提供意見，以在修訂計劃時作參考。

# 漫談雷鳴遠神父的教會觀

狄剛

## (一)前言

國際鳴遠女子服務團從民國七十八年七月廿八日到八月六日，舉行了一個「亞洲預備團員陶成會」。裴玫小姐——此次陶成會主要籌備工作負責人——要我在八月六日下午三時正，在聖家堂大廳，對與會人士以及所有敬仰雷鳴遠神父、愛護雷鳴遠神父所創辦的四個團體的朋友，做一次演講，而且指定我講「雷鳴遠神父的教會觀」。裴小姐沒有給我考慮的時間，也沒有給我商量的餘地。她對我的「信任」使我很驚奇，也很感動。我自己也對這次我能「逆來順受」的「毅力」感到很驚異。同時也很高興、很感激，能有一個機會，公開表示我對雷鳴遠神父——現代中國宗徒——我的敬仰、愛慕與感激之意。

我從未寫過一篇歌頌、紀念雷神父的文字，也沒有做過一次有關雷神父的演講。絕對不是對雷神父不感興趣，而是因為雷神父的許多朋友、弟子還健在，而我既不會有會晤過雷神父的幸運，又對雷神父的生平事蹟所知甚少，不覺得自己有談雷神父的資格，更不敢班門弄斧而貽笑大方。

我第一次聽到雷神父的名字，是在雷神父已死之後，河南新鄉監牧米幹主教繼雷鳴遠神父出任雷神父所組織，為政府承認的「華北戰地督導民衆服務團」主任時。新鄉監牧米幹主教是我的教區首長。

第一次讀到有關雷神父的文字，是一九五一年在羅馬傳信大學讀書時，賈總主教介紹給我的，雷神父的〈一滴血〉。

來台以後，雖曾陸續看到曹立珊、雷震遠、趙雅博等幾位雷神父的子弟所撰文章與書籍，但仍不以爲已具有介紹雷神父的資格。

此次，雖然硬起頭皮、鼓起勇氣，應鳴遠女子服務團之命來演講，但仍然不敢真的「正式」來講，而改爲〈漫談雷鳴遠神父的教會觀〉，以表達對前輩的尊重和對學術的認真。

## (二)雷神父也有教會觀？

立珊神父在他所著《雷鳴遠神父的神修綱領》前言中，有這樣一段話：

「雷鳴遠神父雖然學識淵博，才智過人，尤其事主虔誠，靈修精深，但他不是一位學者，而是一位『篤行』的傳教士，並且是一位『工作繁忙，不知疲乏』的傳播福音的人。他沒有時間，也沒有『心境』寫一部有系統而又有學術性的靈修學。」

在同書第一章〈神修原理〉中，立珊神父也說：

「雖然說雷神父重實際，不尚空談，但這並不是說，他的神修沒有理論的基礎。他曾說過：『我們的神修原理就是基督的福音和宗徒們的教訓。』」

這樣看來，雷神父也應當有他的「教會觀」，其實，他的一生，他跟他所領導的團體就是實踐他對「教會」的瞭解，把他對「教會」的所見，生活出來，而且帶領他的人，把他所認識的教會，建立起來，只是沒有把他所瞭解的教會是什麼樣的教會寫出來而已。立珊神父曾經告訴我，雷神父的書信集中有不少有關教會性質的資料。可惜我的法文閱讀能力不夠好，也缺少時間，無法去運用那些資料。希望有心人能夠在這方面多努力。

那麼，雷神父的「教會觀」該是怎麼樣的「教會觀」呢？

我們可以很簡單而具體地說：雷神父的教會觀就是基督的教會觀，宗徒的教會觀，聖保祿的教會觀，教父們的教會觀，聖本篤、

聖奧斯定、聖方濟、聖道明、聖多瑪斯、聖文生的教會觀，是歷代大公會議的教會觀，是教宗本篤十五世、教宗庇護第十一世的教會觀。

我們這樣說的理由其實也很簡單，也很具體，因為雷神父不僅是一位很好的基督徒，很好的司鐸，很好的傳教士，雷神父也是一位聖人。聖人是跟天主一心一德的人，聖人的生活跟天主的聖意密切契合，聖人最會為天主工作，最會跟天主合作。聖人是努力在自己生命中，在自己跟天主的關係上，把天父以基督，人而天主的基督，去救贖人類的計劃，努力去實現完成的人。而天主的計劃就是要「教會」做為基督的延續，成為世世代代人類得救的聖事。所以，雷神父不能沒有他的「教會觀」，也不能有有別於教會歷史傳承的「教會觀」。當然，教會既然在歷史中進行救贖人類的工程，各時代也必會有特殊色彩的「教會觀」，不言可喻。

### (三)雷神父的「教會觀」

我們可以把雷神父的「教會觀」分為兩個層次去看：

#### 1. 一般的教會觀：

就是一切基督信徒都該有的「教會觀」。每一位基督徒都該努力去認識、去建立、去愛護、去發揚光大的「教會」。這個教會該是：

- 一個重視聽從天主聖言的教會。
- 一個以聖體聖事為中心的教會。
- 一個以愛德實踐為天主的救世計劃作見證的教會。
- 一個用言語宣講福音，但更以行動展示天主大愛的教會。
- 一個會向當代人講話的教會。
- 一個會分辨、評估教會與現世關係、教會與當代人類社會關係，而又能積極參與行動、負責地臨在於人群中的教會。

——一個會看時代訊號的教會。

(a)一個以服務貧窮、受損害、受污染者為優先，並會去發現貧窮、受損害、受污染者的教會。

(b)一個肯精誠團結、紀律嚴明、只以天主為第一的教會。

(c)一個謙恭、空虛自我、打倒小我的教會。

(d)一個會勇敢求恕，也慷慨恕人的教會。

(e)一個對一切人都一視同仁的教會。

(f)一個知道救援個人，同樣也重視去影響團體、結構、組織的教會。

用一句話說：是一個會尊重傳統，會向聖神開放，會尊從權威領導，會凝視時代訊號，而能全心投入犧牲奮發的教會。

## 2.特殊的教會觀：

就是雷神父為全心、全靈、全意、全力服務中國教會所秉持的「教會觀」。雷神父像所有的聖人樣，是「聖之時者」。他懂得，教會在特殊時間與空間中，必定該有其特質特色。要想使中華民族歸依基督，教會在中國必須有能夠吸引中國人的特色。不是要投其所好，而是要提供給其所需。不只要獲得其好感，還該獲得其尊重。要使基督的教會，對中華民族來說，是一個能為中國人接受，能成為中國人的教會，能有中國色彩而又「合乎時代」的教會。

當時的中國正面臨幾個大問題，這些問題成為中華民族歸依基督的嚴重障礙。雷鳴遠神父清楚看到了這些障礙，便從破除這些障礙着手，而建立了他的「中國教會觀」。

——當時中國面臨的大問題是：

(a)腐敗的滿清統制遺留下嚴重的政治與社會問題：農村凋蔽與吏制敗壞，使全國民不聊生。

(b)歐美列強欺凌中國，訂定不平等條約使中國人民普遍產生仇外排外情緒。

③不平等條約包括有自由傳教條款，使中國人民連外來宗教一併排斥。

④外國傳教士很多有種族及文化優越感，使中國人民對福傳工作發生誤解：在中國建立教會就是建立精神文化殖民地，傳教士是外國政府侵略中國的工具，是帝國主義的先鋒隊。

⑤中國國內有內亂，同時還承受列強瓜分中國，尤其東鄰日本侵略中國的壓力與危機。

⑥中國知識份子雖正在謀求中國現代化，但是歐美本身都在反宗教、反聖職、俗化的過程中，能夠給中國提供的，只是唯物主義、無神主義、馬克思主義、納粹主義、法西斯主義、實證論、科學至上、國家主義等。七十年前的「五四」運動使中國思想界空前動亂，也空前的空虛，最後使共產主義乘虛而入，其成為中華民族的大劫難，已是我們每人的親自經驗。而我擁有真理的天主教會當時除雷神父先知先覺，盡了他的心力，我們教會繳的是什麼樣的卷子呢？

——雷神父在這種情況下，憑天主的恩佑，建立了他自己的「中國教會觀」。他要求當時的傳教士：

①基督的福音真理超乎東西，傳教士應當尊重中國文化，尊重中國人；而且要跟中國人並肩攜手，共同努力，建設一個屬於中國人的教會——基督在中國的教會，像基督的教會能在歐美而有歐美特色那樣。

②讓中國人民認識基督教會的真面目、真精神，當務之急，是在列強政權威脅欺凌與優越感特重的傳教士的衝擊之下，提倡中國人該愛國。幫助中國人培育起自尊心，使中國人充滿信心去建設自己的國家和教會。傳教士應追隨聖保祿宗徒的典範：跟中國人成為中國人。

③具體的努力是：

——廢除保教權，使政教清楚劃分界綫。

——傳教士認真學習中國語言文字、歷史文化、風俗習尚、人民心態，採取中國人生活的方式，以求與中國人完全打成一片，取得中國人的信任。

——參加公益活動，使基督的博愛精神得到發揚，將福音的教化力量發揮到社會上，以求影響中國人民團體。

——重視大眾傳播工具，辦報，以天主教立場提倡中國人愛國，進而謀求改變中國天主教在中國人民心目中所造成的壞形象。

——借助中國文化表達天主教信仰：中國式聖堂建築、美術、音樂、禮儀……

——培育中國聖職人員，由中國人自己領導建立、發展中國自己該有的教會。

——教會興辦各級學校，培育各級領導人力，以面對中國在民主、科學、藝術、倫理、宗教等各方面的需要，使教會不會跟中國人民的需要脫節。

——照顧海外留學生，為參與中國國家建設作最重大的投資。

——創辦中國修會，為教會中國化給予保證，同時也提供一份實力。

①外國政府在中國侵害中國人權益時，雷神父正面與之抗爭，老西開事件是一個實例。

②抗戰軍興，竭力提倡捐款救國，並以新創耀漢會為骨幹，成立督導團，抗日救國。

③對於當時威脅中國前途最嚴重的一個惡勢力——共產黨，雷神父洞悉了這一危機的可怕，親自經歷過共產黨的迫害，他曾很清楚表達過他的意見：共產黨不是中國人，共產黨不是人，共產黨是魔鬼。

雷神父不僅瞭解中國問題所在，他也努力以實際行動去為中國

問題求解決。雷神父的努力是：希望中國人民能從天主教教友行動上，看清基督教會的真正面貌，基督的教會在中國是一個中國人「可以」而且應當接受的教會，是一個真正能屬於中國人的教會，也是真正能為中國人解決問題的教會。

歷史上許多先知先覺者由於種種原因止於為先知先覺，雷神父却蒙受天主特恩，在他有生之年，看到了一些他奮鬥的成果。但是，他曾經付出了何等的代價！

為了徹底達到他提倡中國人該愛中國，傳教士該幫助中國人愛中國，法國保教權該取消，本地聖職該受到重視，擔任教會的領導職責，他真的是冒了大不韙。他真的是在傳教士中間好似成了作亂犯上的人，出賣自己團體利益的人，好標新立異的人了。他不但受歡迎，他像似犯了衆怒，成了教會的罪人，從總鐸降為副本堂，從北方充軍到南方，所到之處，都是白眼，而且簡直是洪水猛獸，不為人理睬。但是，雷神父逆來順受，用祈禱、含忍去應對，用克己苦身去對答。但是，他同時也不亢不卑地向上司陳情答辯，而且上書陳述他對中國教會的看法與主張。今天，回顧雷神父當年的處境：被誣、被罰、不辯護自己、而仍鍥而不捨，達到目的，除了相信天主是歷史主人，天主不會將祂自己的使者棄置不顧外，我們找不到任何其他解釋。

教宗本篤十五世頒發了「夫至大」，庇護十一世頒發了「聖教會以往成績」，庇護十二世頒發了「福音的宣講者」三個有關傳教地區近世最重要文件，消極地指責傳教工作者的錯誤外，更積極指出了應興的事項。

羅馬教宗的文件「夫至大」並未受到應有的普遍重視，似乎也沒有實質的效果，還要等待教宗庇護十一世及傳信部長王勞松樞機携手進行，肯定了雷神父的服從、犧牲、奉獻，任命並視聖近代第一批六位中國主教，才使雷神父的理想具體實現，奮鬥有了實質成

果。

#### (四)梵諦岡第二屆大公會議的教會觀

假如今天雷神父還健在，我們問問他，他的教會觀究竟如何，他會說什麼呢？我想，他會說：我的教會觀就是保祿六世的教會觀，若望保祿二世的教會觀，也就是梵諦岡第二屆大公會議的教會觀！

聖保祿宗徒致厄弗所人書第四章十一節至十七節，對教會有一段很生動的描述。他告訴我們，我們所有受洗而重生的人，成了一體，我們必須一齊努力，共求成長，而且應不達到基督的圓滿年齡，不容停止。而這一成爲一體，共同成長，達到圓滿的責任，就是耶穌自己與信徒合一共融成長的意義，也就是天主聖父給人類的救恩喜訊的實質內容與涵意。我們不能自己成長，成長是基督自己的工作，我們都該「靠着祂」，「全身都結構緊湊，藉着各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」

這個描述中，我們能體味出許多問題：結構、關節、發揮功能、互相補助、各盡其職、不斷成長、在愛德中建立……，我們也看到天主的作用：靠着祂。

天主教人的意旨與恩佑絕不可置疑，但是我們的得救却不是必然，因爲我們有自由。得教的途中一切都充滿了危機，因爲我們居然能向天主說「不！」不過，我們有信心、希望和保證，因爲我們能「靠祂」，祂愛我們，視我們爲肢體，而且真正使我們成爲祂的肢體！

這裡描述的，是一個神聖、奧妙的教會模式。每一個或大或小受過洗者的團體，都該如此。

我們固然該意識到自己的貧窮與柔弱，無知與可憐，同時也該

意識到祂——我們一切能力的泉源。一切神恩都來自天主，而天主的大能就正呈現在我們人脆弱可憐的經驗上。我們意識到我們只是「小小的羊群」、「一粒小芥籽」、「一小塊酵母」、「一星星的火」、「一點點光亮」、「一小撮塩」。但是，我們不覺氣餒，因為祂是主，我們能靠着祂，而無所不能。如果我們肯努力去學習，互相接納，相知相愛，互相包容，互相担待，我們能夠一同向着基督的圓滿成長。

現在我們要從大公會議的四個憲章和兩個法令去認識我們走向第廿一世紀的教會。

### 1. 祈禱、度禮儀生活的教會

梵諦岡第二屆大公會議在一九六三年十二月四日，批准頒佈的第一個文件是「禮儀憲章」。這個文件讓我們清楚瞭解：教會該是個「祈禱的教會」。「祈禱」是說跟天主交往，而使人與天主相契日趨親密的各種方式的努力，它也包括了施行聖事及舉行彌撒聖祭的「禮儀」。

無論是個人，或者是團體，都該「常常祈禱」，而且「不可間斷」。基督的教會之所以是一個「祈禱的教會」，從聖經可知。宗徒大事錄不僅在第二章強調指出了祈禱，而且在全部廿八章中，沒有一章忽視了祈禱。從聖神降臨起，一直到今天，教會都很努力實踐我們的信仰：祈禱，而且常常祈禱，教會是一個一直不停向天主頌揚、感謝、求恩、求恕，跟天主不停交通的團體。教會也在聖神帶領下，用各種方式和禮儀，使祈禱更動人、更吸引人、更樂意地去接近天主。

而教會之所以為一個祈禱的教會，因為教會的師主、教會的首腦基督是一個祈禱的人。教會常該努力取法基督，像基督那樣祈禱，跟基督一同祈禱，也常以基督的名義向天父祈禱，在聖神協助之下祈禱。

## 2. 諦聽天主聖言的教會

大公會議在一九六五年十一月十八日批准的一個文件是「天主聖言」憲章，我們通稱為「啓示憲章」。這個文件的主要內容是：天主「在教會內」、「藉着教會」把天主救人的大愛啓示給我們。「天主，無形可見，以祂的大愛，向人說話。」(2)天主不是一個抽象的觀念，也不只是高高在上的絕對主宰，祂向我們人說話，願意跟我們交往、甚至結交。祂願意我們認識祂，藉着祂的聖子，藉着祂聖子的「持續」—「教會」而能得到永生的真諦和獲致永生的途徑、方法、與力量。人對這種「啓示」與「交通」的反應就是信仰與愛。天主與我們人的交往與溝通，使我們的行為有意義有方向，使我們因此能成為「祈禱的人」、「祈禱的團體」、「聽天主話的人」，而能成為「傳承天主訊息的人」，成為「發揚主愛的人」。

這個憲章也讓我們注意到過去我們很忽視的一件事實：聖經跟聖體應當受到我們同樣的尊敬和利用，因為同是一個天主的第二位聖子，祂以不同的方式，臨在我們中間，滋養我們，幫助我們與天父相契無間，安全地、有力地走向永恆。

## 3. 一個奧妙、共融的團體

一九六四年十一月廿四日，大公會議批准了「教會憲章」。這個文件一共有八章，第一章就是講教會是一個「奧秘」。奧秘(MYSTERIUM)在文件中出現了廿三次。文件中也稱教會為「聖事」(SACRAMENTUM)，這個字與「奧秘」意義十分接近，出現過廿八次。大公會議文件強調教會之為「奧秘」，因為不願意讓我們對教會的理解局限在人性的範疇內，願意幫助我們，放寬我們的視野，擴大我們的心胸，使我們對教會有一個完整而超越純人間的教會形象。教會之為奧秘跟天主之為奧秘不可分。這個奧秘的意義是：天父藉基督，在聖神內，從永恆就定下了救人計劃，而教會正是這一計劃實施和實現完成的「標誌」和「工具」。因此，教會

應該儘量少講自己作為一個有人間性的一面的組織，而該多去宣揚主基督的教會是「主的妙身」、「主的延續」。

教會唯一重要的問題，是教會跟主基督的相契是否密切，因為是主在教會內生活、工作，沒有主基督，教會什麼都不會，也什麼都不是。另一方面，教會雖然很可憐，教會本一無所有，所有均自主來，而且還常能跌倒，可是，教會仍為天主所愛，常蒙天主恩惠，尤其教會擁有基督——一切恩惠中的恩惠。這個教會就是我們在基督內，藉着基督所結成的信仰團體。而正是由於貧乏可憐，教會成為天主愛憐的對象，而且本身還能變成一切恩賜的泉源，也多少說明了：「教會是奧秘」！而這貧乏可憐也促使我們要特別去頌謝天主，也是天主主要啓示的內容，而使教會之為奧秘增強了它的意義。

一九八五年冬，教宗若望保祿二世召開世界主教特別大會，為紀念大公會議閉幕廿週年，並為使普世教會重新注意檢討梵諦岡第二屆大公會議的實施情形，要普世教會在救世大業上再接再勵。這次會議的特殊成果是提出了教會是「共融」團體的觀念。「共融」跟「奧秘」有密切關係。事實上，「共融」是大公會議文件的中心思想與基本觀念。這「共融」的意義是：只有「在教會內」，人才可能跟天主真正共融，天主三位一體本身的生活，就是最圓滿幸福的共融生活，我們在人間，該以天主的共融生活為模式，去與人共融，教會的使命就是使人類能達到共融生活的理想境界。而且教會本身也是天主給人共融的途徑、方法與力量。「共融」的另一名稱就是「愛」，愛是「奉獻自己」，是「捨己為人」，是「團結」，是「和諧」，是「合一」！

#### 4. 使人類合一的標誌和工具

教會的這一特質我們取自「教會在現代世界牧職憲章」，這個憲章是大公會議在一九六五年十二月七日，閉幕前夕通過頒佈的。

「標誌」是能有所指的東西。「工具」是用以生產東西的東西。「教會」要指什麼？「教會」要生產什麼？教會要指出「人類跟天主該合一」，「人類彼此該合一」；教會也能夠使人跟天主合一，使人類彼此合一。

依撒意亞先知曾預見，高山上有城市、有聖殿，各民族都向那裡聚集，他們要聽天主的話，也要遵從天主的話，大家都要相愛如手足，都要生活在愛的共融中。我們可以綜合以上所說：教會的祈禱、禮儀生活，教會的諦聽天主聖言，教會之作爲一個奧秘，就是要達到這個奧妙的目的：全人類要成爲一家一體，藉着基督、偕同基督、在基督內，由聖神去完成的教會的目的。教會的使命之一就是要把這個合一的訊息去帶給每一個人，所有的人！

但是，這目的的達成談何容易，可能我們只有望合一而興嘆的份兒！是的，的確如此。聖保祿宗徒致羅馬人書八章十八至二十七節，就記述了三種嘆息：受造萬物渴求自由而不可得的嘆息、我們人類渴求成爲自由子女而不可得的嘆息、天主聖神爲我們的可憐無能無力的嘆息。有了聖神爲我們的嘆息，我們有了希望與信心。教會要我們：要放眼宇宙、胸懷人類，不可以只注意自己的小小悲歡，卑微不足掛齒的得失，而要凝注那富有一切，仁慈無限的大父！

##### 5. 具有傳播福音使命的教會

一九六五年十二月七日頒佈的「教會傳教法令」，稱教會爲「地塩」、爲「世光」。在今天世界局勢巨變中，人類生活方式產生新的條件與環境，使宇宙在基督內得到重整，人類在基督得到革新，顯得更爲迫切。教會是在奔的天鄉的旅途中，因此教會本身負有傳播福音的使命，要使旅途中的人類知道生命的方向、意義、價值，以及獲致創造生命價值的力量與勇氣。一切人都該在基督內相遇、相識、相愛、相携，組成一個天主子女的家庭，結成一個天父

的子民，一齊向天鄉邁進。教會之所以為一福音傳播主體的教會，因為三位一體的天主就是一個傳播福音——展現自身美善，使人分享的天主。

當今教宗若望保祿二世特別感到傳播福音工作的迫切，因為人類在今天已到達了一個必須合一，不然就自我毀滅的轉捩點上！教宗所一再強調指謂的就是第三個千年——公元兩千年！

面對傳教工作，我們願意順便強調福傳工作中，教友的聖召、角色與使命。一九六五年十一月十八日頒佈的「教友傳教法令」告誡我們：教會的福傳使命沒有教友的積極而全面的參與，是無法達成的。我們已經耽誤了太多時間，錯過了太好的時機，讓教友承担起他們本來就應承擔的使命。他們並不只是聖職人員的助手，更不只是聖職人員的傭工，他們的職責重大與否，並不在於聖職人員數目的消長。面對「教會」與「世界」他們有雙重的責任。面對個人、團體、家庭、社會、國家民族、國際、全人類、宇宙……他們有太多的工作該做，我們實在想不到，什麼領域的工作可以沒有他們。我們聖職人員是「為他們而設置的」，而他們不是為我們而存在。很可能，今天聖職人員死後，在天主前要受的嚴重審判是：他如何對待了他的教友？歡迎他們參與工作？邀請他們參與工作？信任他們？培育他們？

讓我們都能像聖保祿那樣說出有關他的教友的話：「我一想起你們，就感謝我的天主；我每次祈禱，就懷着喜悅為你們眾位祈禱，因為你們從最初的一天直到現在，就協助了宣傳福音的工作；我深信，在你們內開始這美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子。」（斐一 3～7）聖保祿的教友是一受了洗，就協助他宣傳福音的。為什麼我們今天的神職人員却什麼事都要自己動手？為什麼我們直到今天仍對我們自己的教友缺乏信任，那麼易於把他們看成對手，而不肯跟他們並肩攜手一齊工作？如果我們不給

他們機會工作，也不刻意去培育他們，我們如何能有勇氣說出批評他們的話？！

## 6. 聖潔無瑕的教會

「教會憲章」第五章講的就是這個重大的問題。教會之聖潔來自創立她的天主，天主是絕對聖善的，而且聖善的天主在我們每個人心中，也在我們的團體進行聖化的工作。聖潔生活、聖潔人格的果實，是自己更人性化，也更天主化，使別人更美好，使人類的團體生活更美好、更祥和，使人更有信心，更有希望。這聖潔無瑕教會的終點是：發展一個聖善美好的天主子民，使天主受到光榮，萬物和人類都達到天主創造宇宙與人類的目的。

教會如何能聖潔無瑕呢？

宗徒大事錄第九章卅一節說：「教會既在全猶太、加里肋亞和撒瑪黎亞得了平安，遂建立起來，懷着敬畏上主之情行動，並因着聖神的鼓勵，逐漸發展。」這裡我們學到了一個教會要成爲聖潔無瑕的應有因素：

④ 因着聖神的鼓勵：不是靠自己的能力，是依賴聖神的勸諭與領導。

⑤ 懷着敬畏上主之情行動：常懷悔改之心，聽從天主的聖訓，承行天主的聖意。

⑥ 得到平安，是每人都能承行主旨，團體才能一心一德，這跟天主密切合一，彼此親愛精誠是真正的平安。

⑦ 教會遂建立起來：一切的努力都只是爲建立天主的國。

⑧ 天主國的平安與建立並不限於巴勒斯坦地區，而應當擴展到天涯地角！

## 7. 來自天主大愛、靠這大愛生活的教會

「教會憲章」第一章講教會是「奧秘」，用了羊棧、田園、建築物、羔羊的淨配、母親、天上的耶路撒冷、天上地下的聖城等形

象，在第二章則把這些形象綜合在一齊，把教會描繪成「天主的子民」。在這第二章以後，才把教會的成員分門別類加以研討：聖統、教友、會士等，讓我們更好地瞭解，合一共融問題可以用各種方式去講。

這是大公會議文件中，最美的章節之一。它指給我們，天主的子民有誰做領袖，我們有什麼條件，有什麼法律規章，有什麼目的，有什麼使命，最後有什麼樣的結局。它給我們——無論我們是什麼身分、職務、年齡、性別、教育、經歷——強調了我們的同樣尊嚴、自由、使命與聖召。

而這天主子民——教會不只是一個歷史實體，它更是一個奧妙實體，它以基督為首，而這基督已在天父身邊為王，而教會因此已經在現世開始成為天國，跟「天上的天國」已經結合，跟聖母、宗徒、先聖先賢結合一齊，共同奔向天主。

但是，教會究竟還有她人間世的一面，她必須注意兩個事項：

①她對人類中每個個人和人類整體的得救負有重大的責任，責無旁貸。

②教會在「天人之間」、「時間與永恆之間」、「苦與樂之間」、「失敗與成功之間」、「戰爭與和平之間」，她常應自覺自己是結合着主基督，是一個應當救贖人類的團體。

③因此她的命運跟基督的沒有二致。

我們都記得耶穌榮進耶路撒冷時，哭泣的事跡。耶穌為什麼要痛哭呢？

耶穌是歷史的主人，但是祂並不把我們看做奴隸，祂並不強迫我們，祂「尊重」我們的自由。和平可以獲致，猶太人並不必殺死耶穌，但是，他們硬心地不肯聽天主的聖言，造成了人類史上最可怕的人而殺死天主的慘劇。

教會在歷史中是為世界而生存，而工作，而犧牲奉獻，為使

「世界」都成爲「教會」——基督的教會——天主的子民！

## (五)結語

保祿六世在一九六四年曾經說過：教會本身不是目的，她是爲服務一切人而有，她應使基督臨在於每人以及所有人之前，而且她該爲這個目的儘量作更廣泛、更慷慨的努力。這是她的使命。

一九六五年十二月八日，梵諦岡第二屆大公會議隆重閉幕。這個會議不只是天主教會歷史上空前的大事，也是人類史上的大事。這個大公會議應當給世界展示出教會的新面目。雖然這屆大公會議並未能深入而圓滿地進入教會內部，但是它的確指出了方向，開出了一些道路，引進了一些動力，使教會中某些人聽到了必須悔過革新的聲音，也引生了某些方面的革新。

一九八五年冬，教宗若望保祿二世召開了一個世界主教代表特別會議，不僅爲紀念梵諦岡第二屆大公會議閉幕廿週年，更爲使世界主教有交換有關大公會議實施的經驗與心得，使普世教會都能把這次大公會議的成果，以新的精神與努力，納入地方教會的大小團體或個人的生命中。

中國教會在去年的福傳大會後，決心推行建立小型信仰團體作爲大會中程目標的決議。

一個完整而健全的教會觀，應當是一切信仰行動必需有的出發點與基礎。相信雷神父如果健在的話，他一定會對梵諦岡第二屆大公會議的教會觀，及中國主教團提倡的建立小型信仰團體，非常認真將事的。

（作者爲台北總教區總主教）

參閱書籍：

- ① 雷鳴遠神父傳，趙雅博編著，文景出版社。
- ② 春風十年，曹立珊著，聖化月刊社。
- ③ 雷鳴遠神父的神修綱領，曹立珊著，聖化月刊社。
- ④ 雷鳴遠與中國，無作者署名，無出版社名。
- ⑤ 熱愛中國兩神父，趙雅博著，正統文化出版股份有限公司。
- ⑥ 雷鳴遠 一八七七～一九七七（百年誕辰紀念文集），德來、耀漢會編印出版。
- ⑦ *Thunder in the Distance*, by Jacques Leclercq, Sheed & Ward Inc. 1958.
- ⑧ *Lettres du Père Lebbe*, Casterman, 1960.
- ⑨ 雷鳴遠論中西文化交流，吳終源著，《哲學與文化》第十三卷第五期。

## 香港勞伯堯神父獲 羅馬聖經學院聖經學博士學位

房志榮

輔大神學院圖書館日前接到由香港寄來的一篇博士論文抽印本，題目是《悔改與得救——民長紀六～七章的敘述與文體分析》，全篇論文以英文寫成，導論外共分六章，第六章是一些總結論。抽印本只包括導論和前兩章，附錄中列出論文的全部內容目錄。

勞神父是耶穌會澳門～香港省的會士，受完一般的神哲學教育後，被派到羅馬宗座聖經學院專攻聖經。除了中英文外，其他各種聖經語文和現代語都須從頭學起，但他終能克服一切困難，獲得博士學位，非常值得恭喜。也為香港及我國教會慶幸，在這急須傳播天主聖言的時代多了一位專業人員。

民長紀六～八章是敘述基德紅受上主之託，拯救以色列人的故事。木論文經過敘述學及格調的分析達到一個結論：天主固然要教自己的人民脫離米德楊人的手，但在打敗米德楊，教以色列擺脫米德楊的壓迫以前，天主先要帶領基德紅悔改。帶領的路途是引基德紅進入各種叫他更清楚認識自己的狀況。可見天主主要拯救以色列也是一樣：同時要她悔改而得救，這二者是不可分的。

本論文於一九八八年七月十一日環卷，一九八九年四月十四日護題，同年五月二日兩位指導教授通過論文抽印本付印，這樣為獲得博士學位的一切手續都完備了。作者除贈神學院圖書館一木以外，也贈筆者一冊，封面前寫作「謝謝你的鼓勵和祈禱」。願藉此短文向勞神父致謝。

# 傾聽與奧秘

## 二十世紀西方基督教神學一瞥

劉小楓

—

俄國的老托爾斯泰曾毫不含糊地認為：「即使我們從來沒有聽到它被解釋過，或者試圖自己去解釋它，在我們心中都有一種對基督教根本教義的內在的深刻信仰；我們每一個人都是同一位父親的孩子，是的，我們中的每一個人，不論我們在何處居住，不論我們操着何種語言，我們都是兄弟，只服從於我們共同的父親在我們心中植下的愛的律令。」老托爾斯泰的這話顯然不是只對俄國人而言，而是對居住在這個地球上的所有人而言。

基督教的精神價值從一開始就與民族主義絕然對立，這也是基督教與古猶太教的重要區別之一。由此，上帝與人的關係成爲此世的真理和價值的基本關聯域，這意味着，此世的真理和價值應從上帝與人的關係來衡量，而非依據民族、地理或歷史與人的關係來衡量。人首先應該傾聽的是上帝的話，而非從民族、地理或歷史中發生的聲音。就此而言，上帝爲何於一千九百多年前降身於納匝肋的耶穌身上，純然是一奧秘，是一神聖的事件之發生，它與民族、地理和歷史的因素毫不相干。換言之，耶穌基督乃穿透民族、地理和歷史的神人，他把一個永恆的奧秘——人性與神性的奧秘擺在所有人面前，從此，每個人作爲人，首先面對這一奧秘，並就自己生命的終極問題詢問這一奧秘。不同民族，居住在不同地理位置上的人，向這一奧秘敞開還是封閉自身，傾聽還是拒絕上帝通過基督十字架受難傳出的話，只能是每一個人在生存論上作出的抉擇，而不能是以民族、地理或歷史爲依據的經驗論上的抉擇。

這一問題筆者絕非隨意提出，它顯然關涉到基督宗教的精神價值與中國人的生存信念問題。於此華土，人們長期耳聞如此說法：基督教是外來宗教，上帝是外來之神，洋教（亦可等同於邪教）與中國的國情和傳統不合；即便基督宗教的精神價值不可比擬，中國也沒有它植根的土壤；至於認為進入基督宗教的信仰，就是出賣國格人格的說法，我們也並不少見多怪。總而言之，在不少人看來，中國人首先應正視的是民族、地理和歷史文化的傳統和習慣，而非關涉人本身的至高真理。的確，有一條無形地制約着中國人的至今不衰的傳統律令：要做中國人，而不要做人。

中國人與作為社會形態的基督教之關係問題，是社會學的問題，中國人與人的神聖奧秘的關係問題，是人類學的問題。前者涉及人的歷史社會經驗域，後者則涉及人的價值生命的本體論域，簡言之：中國是中國人的前提，抑或是中國和中國人的前提，乃為一人類學之問題。

近代以來，人的問題成為西方思想關注的中心，中世紀的「神本中心世界」轉換成現代的所謂「人本中心世界」，然而，上帝與人的關係依然為透視終極真理的基本景觀，只是，着眼點由神移到了人的身上。引人注意的是，基督教神學本身對促成這一轉換起了決定性的作用，這就是宗教改革導致的向信仰之主體意義的推進。如莫爾特曼所言：「近代以來的基督宗教人本中心化和主體化了，不是上帝，而是對上帝的意識；不是基督的歷史，而是信仰者的歷史性；不是客觀的信仰，而是主觀的信仰成了中心。」隨着哲學人類學的誕生和發展，基督教神學與人類學的結合，亦成為二十世紀基督教神學的一大特色：新教神學（布魯納、潘倫伯格）和天主教神學（拉納、巴爾特哈薩）無不把目光投向作為主體之人。當今中國日趨深化的人學思考，能否從這種神學人類學中學得一點什麼呢？

## 二

在二十世紀基督教神學的人類學趨向中，拉納的神學人類學的地位顯得尤為突出。這不僅因為，拉納的神學人類學極富特色，提出了不少富有啓發性的創見，而且因為，作為天主教神學家，拉納的神學有顯著而又廣泛的建樹，在戰後天主教神學的發展中起着重要角色，影響深遠，威望很高，並深得羅馬賞識。換言之，拉納是一位相當正統的天主教神學家，在絲毫不變賣基督教神學的傳統教義的前提下，拉納推進了天主教神學，為二十世紀神學思想的發展作出了重大貢獻，神學的人學思考則不過是其豐富的神學思想的基本構架，而恰是這一點使拉納神學又與二十世紀的人的問題水乳交融。據稱，傳統信理與現代境遇的矛盾，在拉納神學中得到了富有成果的解決。

卡爾·拉納（Karl Rahner 一九〇四——一九八四）出生在德國西南部弗萊堡一個信奉天主教的家庭。中學畢業後，拉納進入天主教耶穌會的學堂念書，以後又被送去弗萊堡大學學習哲學，最初，他只是想成爲一名哲學史教師和普通基督徒，沒有想到自己竟成爲戰後天主教神學思想泰斗，被譽爲「神學原子物理學家」。

就拉納的家世而言，我們自然很容易認爲，拉納之所以信奉天主教，成爲神學家，完全是其家庭和傳統的影響。幸而拉納自己對此早有答覆，似乎他早已預知中國人會如此誤解他。在談及自己的信仰時，拉納明確提出：信仰，就其真實意義而言，乃是個人的決斷、靈魂轉向的力量，這是人面對自身的存在奧秘作出的決斷和轉向，而非依據家庭習俗、社會條件或歷史傳統作出的決斷和轉向。「人們肯定要有理由以一種方式轉向，這種方式與人們依其行事的法則不相干。誰要是沒有這樣的理由而轉向，就會恒久地安於自己存在的因襲處境，安於自己精神人品的一時形成。」但這一信仰（靈魂轉向）的理由只能來自人已經生活過、駐足過的根處，來自於存在的原初信賴饋贈的開端。換言之，信仰乃是一個人人在生存論上

的決斷。顯然，拉納之信奉天主教，並非是在因襲家庭傳統和社會傳統。拉納表示，作為一位天主教徒，他只是暫時還沒有找到能促使他放棄這一信仰的存在論上的理由。

藉此，拉納澄清了宗教傳統與個人信仰的關係。在拉納看來，即便是人處身於傳統遺留下來的信仰之中，也必須把這種信仰轉化為個人本己的決斷和本真的信仰。

如果傳統將高貴和神聖贈給了某人，如果傳統敞開了無限的遠景，如果傳統帶着一個絕對的、永恆的呼喚與某人相遇，那麼，僅僅把傳統作為不加反省的經驗來對待，不帶一點反感和懷疑去簡單地繼承，並不意味着這一傳統的根據言之成理和經得起反省，並不意味着這一傳統的理由在批判的良心和詢問的理性面前就真實可靠。

無法否認，拉納的信仰與盲信是不相干的，他自己也承認會受過許多對自己信仰的反駁和懷疑。對我們來說，更重要的是，拉納並不把傳統信仰作為自己個人信仰的必然理由，一切都取決於個人的發問，而這發問即是人的存在本身。相比之下，我們當今那些以種種心理學、文化學、人類學為口實，把儒家傳統強硬加給國人的思想家們的作法，就顯得多少有些拙劣了。

### 三

按照拉納的見解，基督教教義儘管複雜，但却源於一個最簡單、最一般的道理：奧秘永遠是奧秘。這一奧秘就是無限的、不可思議、不可言說的上帝。然而，這一神聖的奧秘却與人自身的奧秘相關聯。從人類學的角度說，人乃是一無限的虛空，乃是一有限的奧秘——有限存在的終有一死的奧秘。當人對作為奧秘的自身發問時，人也就是在對無限的神聖的奧秘發問，在這一發問中，人將聆

聽到一種來自神聖奧秘的聲音。神聖的奧秘和人的奧秘在此發問過程中，疊合為一個奧秘。

顯然，拉納把發問描述為人的生存之基本本體論狀態。當對人的存在論分析深入到盡頭，人們發現的只是呈現為奧秘的虛空，它直接引起人的存在的終極體驗，使人的精神晦暗、厭倦、絕望的體驗。然而，恰恰是這一終極體驗，對拉納看來，成了信仰基督教的理由，因為，只有在基督教那裏，處於存在的終極體驗中的人才聆聽到一種慈恩般的、獲教的、照亮人之此在的聲音。

值得注意的是，拉納對作為神聖奧秘的上帝的詢問，是從對作為有限奧秘的人之此在的追問入手的，這頗類似於海德格對作為整體之存在意義的詢問，從作為有限個體的此在的追問入手。在他們兩人那裏，發問都是一個基本本體論的規定。作為有限個別的此在就是發問本身，而存在之整體意義或神聖的無限奧秘，就在這發問中作為應答出現。

《世界中的精神》是拉納的博士論文，它不是一部神學論著，而是一部討論托馬斯·阿奎那和康德的知識論的哲學專著，但它的結論則引向了天主教神學。拉納力圖表明：人在面臨世界和自身的奧秘時的不斷發問這一活動本身，已證明人有一個超越時空、趨向於絕對實在的目標。人是一個會發問的存在，當人問這是什麼或這是為什麼時，發問所指向的實際上是作為整體的存在和人自身的存在。如果進一步追問發問的存在本身，人們就會發現，在人的發問活動背後，伸展着一個無限的、絕對的視域。因而，發問活動本身使人成為世界中的精神性的存在，此一性質為人能聽到上帝的傳言提供了可能性和條件。

由此，發問與否成為人之為人的前提，如果人不發問，就只能聰明動物而已。拉納後來一再強調，人不應對無限的發問漠然置之。逃離到日常奔忙的貧瘠中去，只表明人在逃避發問，逃避自己

的本真存在，因為人自己即是這發問本身。一旦人把那默默無言但却包羅萬象的有關自己之存在的問題，作為生命問題向自己提出來，不逃避這一問題，而是呼喊這一問題本身，同它傾談，向它敞開自己，進而把它當作無限之愛的奧秘來接受，那麼，人也就被作為神聖奧秘的上帝接受了。

#### 四

發問的本體論規定表明，人本身即是一個奧秘，發問呈現為一超越性的活動，因而，人之奧秘亦為不斷超越自身走向上帝的奧秘。然而，上帝作為神聖的奧秘絕非被動地、靜止地呆在冥冥之中，讓人去摸索。基督教的上帝是主動傾近人的上帝，是以無限的愛的方式並帶着愛的無限慈恩自我傳達的上帝。這種自我傳達歷史具體地發生在耶穌基督的生、死、復活的神性事件之中，基督的生、死、復活就是上帝自我傳達、自己讓自己與世界和人為伍的方式。在十字架上受難的耶穌表明，神聖奧秘作為自行饋贈的位臨，在絕對的自我傳達中，把自己傳達給了處身於有限的空虛經驗之中的人之精神。

然而，作為發問之超越性存在的人，能認出耶穌基督即是上帝的自我傳達嗎？人在無限的發問中，能聽懂上帝的奧秘之言嗎？儘管基督參與了我們的此在，使人分享神聖奧秘有了可能，但人要能聽懂上帝的傳言，還要取決於人傾聽奧秘的條件。

對這一條件的研究和闡述，構成了拉納富有特色的先驗神學。換言之，拉納神學批判地循着德國古典先驗哲學的思路，重新探討上帝對人之主體的自我傳達這一基督教思想中的傳統主題。因此，先驗神學的課題就是，闡明信仰主體認識任何信仰真理之對象的先驗條件。當人之主體在發問中傾聽到上帝的傳言——這一點為人類的歷史所證實，這就表明作為主體的人的認知結構中，對神聖傳言有一個先驗的把握或日前領悟。

康德的《純粹理性批判》問世後，一直被視為對天主教傳統神學的衝擊，因為，康德對純粹理性的批判直接危及證明上帝的傳統方式，以致於康德的理性批判，一度被認作具有新教神學意義。不過，本世紀以來，康德的理性批判逐漸為天主教神學家所正視和採納，拉納作為天主教神學家，在這一方面做得較為徹底一些而已。

拉納首先贊同海德格對康德的批評：康德的認知範疇只能在客觀知識的認識論域中運用，而無法應用於對人的存在本身的認識域，如要認識人的存在本身，就需要另一截然不同的先驗範疇，即生存結構的基本本體論範疇。拉納以為，正是從這一先驗範疇可以究明人傾聽神聖傳言的能力。

拉納進一步提出，實際上，康德的先驗哲學是未完成的先驗論，因為，康德事實上承認人有超驗認知的本然衝動（《實踐理性批判》），只是，從自然理性之路進入超驗就是悖謬。但是，如果我們並不把自然理性視作進達超驗之路，而是把它視為人之主體傾聽神聖傳言的可能性條件，那麼，自然神學的探求就並未失效。天主教神學並非認定，人單靠理智就可得到上帝的知識，而是說，人的理智的超驗要求本身（康德視為背反）表明，人作為理智之主體有獲悉上帝消息的可能性。

作為主體之人能傾聽神聖之言的先驗可能性條件究竟是什麼呢？拉納着重闡明了兩項先驗規定：其一，人的理智判斷本身隱含着普遍的一般的存在，儘管人的理智永遠只能指向個別的、有限的存在物，但一切知識都得以「是」（Being）來表達的存在整體之背景中發生，可見，人的理智本性先驗地擁有趨向普遍存在的超越性可能；其二，就人之存在本體論範疇來看，人之本質存在乃是一個先驗的敞開結構，亦即人之自我敞開是人的先驗本質。所謂自我敞開也就是人之自我超越，就是人之走向自己的不可規定性，從有限存在走向無限存在，發問活動本身即這自我敞開、自我超越的

體現，這自我敞開的存在結構，也就是人轉向並傾聽神聖奧秘的先驗內在可能性。所以，拉納在其名著《神聖之言的傾聽者》一書中，從神學人類學角度，把人描述為先天就能聽懂上帝傳言的此在。人之自我敞開的先驗性與上帝之自我傳達的啓示性同契，上帝對人的慈恩般的自行饋贈，與人的先驗內在的自我超越剛好吻合。

## 五

先驗神學在廣泛的神學論域中的展開，將會富有什麼成效呢？最爲顯著的成效就是，拉納以此得以克服傳統教義的信仰與對救贖事實的信仰在現代人心智中的衝突，得以克服教會的教派的限制，對我們來說，則是得以克服基督教信仰與民族、地理和歷史文化因素的矛盾。

按照拉納的先驗神學，人的存在的先驗構架中，先天地具有基督的理念，否則人不會把耶穌認作基督，也不會相信他。基督身上啓示的奧秘就是人創造性地超越自身的奧秘，只要人從最高處來盼望，同時自由地揭開自己的本質，那麼，基督的理念就會從人本身出現。先驗地存在於每個人身上的基督理念，成爲基督教神學的根基或前提。這種從下而上的基督學在拉納來說，就是「超越的人類學」，它剛好與從上而下的基督學——上帝降身爲人相遇，相遇之處即是耶穌基督的生、死、復活。基督作爲神人，只能理解爲人的本質向上帝的無限性徹底敞開自己，只能理解爲上帝自我傳達的慈恩般的賜福。因此耶穌基督就是一個會聚點，即人之爲無限追問和神聖奧秘之爲無限的絕對答案的會聚點。拉納說：除了這位聖經的耶穌之外，哪裏還有如此穿透歷史之人，哪裏還有以發生在自己身上的事件來提出要求的人，哪裏還有以自己的生、死、復活來給予千百萬人以勇氣和摯愛的人呢？

拉納的神學主張對我們中國人來說，依然有很大的隔膜。我們會問：「我們何曾在自己的文化歷史中聽過耶穌基督之名？我們何

會感領過作為神聖奧秘的上帝自我傳達的聖言呢？」

不過，在拉納的先驗神學人類學看來，當歷史具體的人達到了自己的本質，或其真實的本質已趨完成的人，就是基督徒，而他自己是否知道這一點並無關緊要；同樣，如果人能最充分地理解自己，他也就理解上帝的可能的自我傳達，而不管他是否知道上帝之名。這就是拉納神學中著名的「匿名基督教」和「匿名基督徒」的說法。

按照拉納的見解，基督教的普遍要求乃是：做基督徒即明確地做人，真實地做人就是匿名地做基督徒，因為，人在其自我超越的經驗中，總是已經經驗到神聖慈恩的要求；明確的基督教啟示體現為對慈恩般的啟示的反思陳述，它實際上就是人在其本質深處已經未加反思地經驗到的啟示。進一步說，神聖的傳言不僅信仰神聖之人能聽到，不信仰神聖之人，未曾信仰過神聖之人，也能聽到。只要有生活的勇氣、正直、信賴和摯愛，人們就能在日常生活的奧秘中體驗到神聖之言，甚至當人在生活中經驗到絕望和懷疑時，人也已未知地經驗到上帝。

由此來看，人的超越性或基督性能以不同的方式，在種種名稱之下表現出來。但是，匿名的基督徒與明確的基督徒依然有差異。作為被詢問者，匿名的基督徒（非基督徒）就尚未在反省中明確把握到信仰，尚未在明確的懺悔中成為基督徒，尚未使基督教中處處都充盈過並會充盈着的真理和愛進入自身，成為自己，終極性的東西尚處於完成的中途。

但無論如何，基督帶來的信息乃是普遍的消息，它只杜絕人的有限性中的自我封閉，只杜絕人不相信自己是 *finitum capax infiniti*（具有無限之有限）。老托爾斯泰的那段話是否與中國人不相干呢？神聖奧秘的自行饋贈和基督的生死復活傳來的福音，是否與中國人的人性不相干呢？這顯然只有問我們自己。

(作者為深圳大學世界文學比較學教授)

註：《神聖之言的傾聽者》，〔德〕卡爾·拉納著，已收入《學術文庫》  
三聯書店出版。

# 梵二「大公主義」法令簡介與回應

## 第一部分：梵二「大公主義」法令簡介

Walter M. Abbott, S.J.

林思川 譯

數十年來，羅馬天主教在每年一月十八日到二十五日，以八天的時間，為基督徒的合一祈禱。直到一九五九年，這八天祈禱的一般概念是希望誓反教徒能夠「返回」唯一的真教會，以及結束東正教的分裂。就在那同樣的數十年中，誓反教信友們越來越投入所謂的「大公運動」中。世界教會議會的發展，本國及世界性誓反教教會團體的成長，以及教會的合併等，這一切都表達出尋求合一的導向，而羅馬天主教則保持疏遠的態度。在歐洲許多天主教的研究中心注意到了這些發展，但一般來說，天主教會只是觀察和祈禱，卻並未加入誓反教教會的交談與祈禱。就在此時，出現了教宗若望二十三世，他在一九五九年一月二十五日宣佈召開大公會議。（譯註：一月二十五日正是基督徒合一祈禱週最後一日，也是聖保祿歸化慶日。）

在那一天，教宗若望二十三世宣佈他盼望召開「整個教會的大公會議」，他說這將「不僅為了基督徒的神益和喜悅」，而且渴望「邀請分離的教會團體，再一次尋求那在世界各地的人所一直期盼的合一」。他的意思是要求誓反教與東正教和天主教的主教們，一起坐下來討論如何克服他們的分離。事情並非如此簡單，如此直接，在舉行這樣的會議之前，應先完成許多準備工作。事實顯示，教宗在這方面採取了許多令人注目的步驟。他要求誓反教和東正教都派出觀察員；他安排他們坐在聖伯鐸大殿中，與樞機們相對的座

位上；他成立「促進基督徒合一秘書處」為這些觀察員服務，並給予此秘書處和大會委員會相同之地位。他選擇了一位聖經學者，奧斯定貝亞樞機（Augustin Cardinal Bea）任此秘書處的首任秘書長。

就如教宗在他第一封通諭（Ad Petri Cathedram，1959年6月29頒佈）所說明的，天主教會首先應自我更新。在革新工作的第一部分中，就是在禮儀革新中，有一事實很快令人清楚看到，主教們心中懷有對基督徒合一的極大希望；在大會討論中，他們一再強調禮儀革新對教宗所謂的「我們分離的弟兄們」，能有什麼意義。在大會第一會期中所討論的下一個主題「啓示的來源」，就是因為樞機們和主教們指出，原有的提案不能鼓勵我們和非天主教徒的交談，而遭退回完全重寫。

此後，許多有關基督徒合一的文件，紛紛出現在與會神長的眼前。東方教會委員會曾提出一有關合一的草案；神學委員會提議在教會憲章中，加入專論誓反教的一章；促進基督徒合一秘書處草擬了一般的大公原則。在一九六二年十二月一日的大會上，以2068票對36票，決定上述一些材料都應由貝亞樞機為首的秘書處，作進一步研究而撰寫成大公主義法令。

教宗若望二十三世於大公會議的第一和第二會期之間逝世（一九六三年六月三日），但他生前已看過了初版的大公主義法令。他於四月二十二日下令寄給全世界參與大公會議的神長們，要求他們研究並提出建議。教宗若望的繼位者保祿六世，於九月二十九日召開了大公會議第二期會議，在他的演說中，論及許多有關大公主義的事。同樣的聖神一直在工作，有一股強大力量在推行此運動，大會很快地便開始討論大公主義法令的草案。

正如盧昂（Rouen）的總主教，代表此秘書處對大會所做的說明，使天主教人士對大公主義之本質、態度以及天主聖意有更好的

了解是必須的；由於其重要性，以致大公會議不能沈默不言而予以通過。從一九六三年十一月十八日至十二月二日，大會的神長們討論此文件。文件共有五章，前三章包含大公主義的原則與實施，以及和誓反教、東正教的關係，第四章論與猶太人的關係，第五章論宗教自由。十一月廿一日，當主席團詢問大會是否願接受前三章做為討論之基礎時，遂進行一次意義重大的投票，結果是1970票贊成，而僅80票反對。（關於另外兩章的撰寫經過，請參閱「教會對非基督宗教之態度宣言」及「信仰自由宣言」的簡介）

一九六四年，在大公會第三會期中，此法令再次修正。秘書處研究了一千多個修改之建議，所做的修正得到絕大多數的贊同，各章都被一一表決通過，僅剩下對整個法令之通過尚未做最後表決。在表決的前一天，教宗保祿六世對此文件作了十九處修正，教宗的這個舉動激怒了許多主教以及非天主教的觀察員，因為教宗的修改提出的太遲，以致於無法再進行討論或表決。第二天，十一月廿日，大會表決包含對教宗所做的修改的整個文件，結果是2054票贊成，64票反對。在十一月廿一日，最後的隆重表決中，只有11人反對此法令，於是教宗頒佈了這個法令，羅馬天主教會遂完全涉入大公運動之中。

梵二的各項法令中的許多章節和字句，都值得重視。因此，我們真正可以說整個大公主義法令是值得受重視的。在此法令中，重點放在邁向基督的「旅途」教會，而不是「返回」羅馬天主教會的運動。在此法令中，大公會議超越了天主教是唯一的真教會的觀念，而深信耶穌在聖神內，越過了有形可見的天主教會的界線，也在不同的教會及團體中工作。大公會議肯定一切受洗的基督信徒，都是真正獲得重生，並是我們真實的兄弟，而天主利用他們的崇拜來聖化並拯救他們。

大會誓反教觀察員之一的庫爾曼博士（Dr. Oscar Cullmann

)曾正確的論及此法令說：「這遠超過打開一扇門，而是開闢了一塊新土地。從未有過一個天主教的文件，以此種方式來論及非天主教的基督徒。」在許多其他的事情之中，承認有罪也是值得重視的一點；大公會議說，基督徒之間的分離是雙方的罪的結果。（第1號和第3號）

大公會議以這種悔改的精神展開行動：所有的人都有義務為重建合一而祈禱和工作，所有的人皆按他們的能力蒙召進行交談，也都按他們的能力而蒙召在祈禱及社會行動上共同努力。這不僅只是些文字和計劃，而是一個行動的呼叫。最重要的一點，我們要銘刻於心的，便是：內心的改變。

面對展現於眼前令人屏息的景象，一些天主教人士可能會採取未經思考的決策，以回應大公會議的呼叫。一封關於此法令的牧函，其中一段話值得摘錄於此：「在這不斷增加溝通的時刻裡，人們可能會有忘記我們的不同之處的誘惑，疏忽教義和權威的問題，而僅僅是如同朋友般的相聚在一起。兩個世代以前，當大公運動在普反教和聖公會各教會之間展開時，就有許多人建議真理問題並不重要。在那些日子中採用的口號是教義導致分離，而服務促成合一。從那時候起，一方面是由於東正教加入大公運動，這樣的聲音在我們分離的弟兄中已逐漸減弱了。今日，普反教、聖公會、路德會的基督徒們都瞭解，以這樣的實用主義之觀點來促成基督徒合一，終將導致混亂。」（「大公主義和天主教真理」，安大略(Ontario)天主教主教會議牧函，1965年9月1日）。大公會議的大公主義法令提出同樣的警告。這是具有希望和樂觀的事實，但大公會議也是實際的，它提醒我們輕率並無助於達成合一，反而有害。

有人很恰當的說大公主義法令並不是一個結束，而是一個充滿希望和許諾的開始。禮儀憲章以達成採用本地語言運動而著稱，但

它卻是一個開始而非結束。天主的啓示教義憲章以建立宣道運動而著稱，同樣這也是一個開始而非結束。大公主義法令表明羅馬天主教會完全的投入了大公運動。明顯地，藉著此法令，許多事業已完成；然而，那些尚待完成的工作更值得注意。

Walter M. Abbott, S.J.

如果Gustave Weigel S.J.能活到大公會議的結束，他將被邀請爲此法令撰寫簡介和詮釋。他曾爲大公主義的發展辛勞工作了許久。他應邀到大會中和說英語的誓反教以及東正教的觀察員們一起工作。他向他們提供所有的一切，而他們皆作證說他還有許多東西可以提供。在大公會議的第二和第三會期之間，他辛勤的與基督徒以及猶太人交談，一如在大會期間。有一天，在早晨交談之後，而正在準備午後交談時，他與世長辭了。謹將此註解獻給他，以茲紀念。

（譯者爲輔大宗教研究所學生）

## 第二部分：回應

Samuel McCrea Cavert

孫效智 譯

除非一切的標記都反對下列說法，否則，大公主義法令可以說是刻劃出教會團體彼此關係的一個新時代開端，一個真正稱得上大公的新紀元。雖然大公主義運動，在教宗若望二十三世召開梵蒂岡第二屆大公會議之前，已在羅馬天主教之外，有了五十年的發展。但是，沒有天主教的參與，它總是有所欠缺。大公會議的召開，在人們心中喚起了希望——公教會會在態度上有所改變。現在這些希望已經實現，且遠遠地超越了一切想像。

新時代的美好希望，在法令提到非天主教基督徒時，所用的新穎方式中，特別凸顯出來。任何閱讀法令的人，無不對於其中一些特點，留下深刻的印象。例如，它對於公教會以外弟兄，所表現出的尊重；以及用心了解對方立場，並公正的闡述它等等。再如，法令中沒有獨斷地堅持分離弟兄應該回歸羅馬，以作為合一的唯一途徑。取而代之的，文件主張回歸基督。從分離弟兄的立場來看，此一新的方向具有很大的重要性，並且富於各種開創性的發展契機。

如果將大公主義法令，與一九二八年的*Mortalium Animos* 通諭，及聖座一九四八年的訓誥*Monitum* 互相比對，法令的意義會更鮮活的顯露出來。後兩份文件代表一種隔絕與疏離，它關閉了公教會與非公教基督徒之間，任何有效的交談。今日，交談的大門則已然敞開。

法令承認，在非公教的團體中，也能孕育出「真正的基督資產」。這一點實具有關鍵的重要性。此外，當法令承認，他們「在得救的奧蹟中，並非毫無意義及價值」（3號）；以及，天主在他們身上的恩寵化工，總能「使人更完善地接近基督和教會的奧蹟」（4號），那麼，大公性的交談，便提昇到了一個新的層次。文件中

提到，聖神也在羅馬教會以外的「教會團體」工作。這樣的說法，不同於以往。在以往，公教會把非天主教的基督徒，只當作一個個的個人，而忽視他們的團體生活與結構。

另外一個具前瞻性的重點是，強調：為大公主義的發展而言，「更新與改革的工作」具有本質上的重要性。分離弟兄們特別滿意讀到這樣一段話：「基督號召旅途中的教會繼續不斷的革新」（6號）。這段話的精神與宗教改革的根本原則，若合符節。梵二承認它，必定會帶來更多的彼此了解。

法令中，與前面所說密切相連的，另一個值得注意的特點是：坦白的表明，基督宗教的分裂，「雙方的人都有錯」。文件對於共同悔改與彼此寬恕的需要，有所肯定（7號）。此肯定會促進教會團體間，發展出一種新的關係氛圍。這氛圍不同於以往，在以往，公教會與分離弟兄對話時，充滿了剛愎自是的批判、辯論。

文件提到「關於聖經與教會之間的關係」，公教會與分離弟兄的看法，彼此有所不同（21號），這一點提醒我們，有關啓示根源的爭論，還沒有獲得解決。不過文件對於聖經的強調，以及其中所暗含的視聖經在傳統中佔核心地位的假設，都縮短了天主教徒與分離弟兄之間觀點的差異，此外，聖經研究應不受信理因素所左右，對於這一點，公教會表達出她真實的關切，也是另一個值得感謝的地方。

文件中決定「在某些情況下」，「不單許可…而且該鼓勵…」天主教徒與「分離的弟兄聯合祈禱」（8號）。這項決定可能是具有最深遠影響者。即使聯合祈禱必須「在特殊情況下」施行，而且必須受本地天主教的節制，但吾人仍能期待，這會使得將來的交談，能在深刻的靈修層面進行，而不致過份的理性化、知識化。聯合祈禱常會是地方社區中，教會團體之間，新關係的最直接表達。同時也是這關係的最好見證。令人歡呼喜悅的是，教宗保祿六世於大會閉

幕前一週，在羅馬與基督教和東正教的弟兄，一起參與一項為合一而舉行的祈禱儀式。教宗此舉，為聯合祈禱，樹立了一個典範。

文件嘉許「全體基督徒之間的合作」，並指出在面對現代社會的衆多問題時，這合作「應該加強和發揚光大」(12號)。這樣的看法也受到熱烈的歡迎。而且，有具體的證據顯示出：這種看法已經化為行動。吾人能夠很合理的期盼，當大家一起從事於基督召喚我們雙方的事工時，人們將更深的體認到我們在祂內原為一體。如此，我們便有了一個較好的準備，來共同面對在教義方面，使彼此分裂的那些差異。依此，基督教普世教協與聖座共同決定成立一個工作小組，是令人振奮的事。此小組的目標一方面是研究在共同關心的事務上，彼此合作的可能性；另一方面則是就彼此的差異，進行交談。藉著這樣的媒介，再加上一些地方性的措施，例如美國的基督教本國協會與天主教教團的大公事務委員會，所已經進行的合作。我們很有理由相信，大公主義法令將會以穩定的成長步伐，落實於具體的現實世界中。

雖然文件清楚地敦促教會致力於合一運動的交談與行動，然而法令也極具智慧地警告一種「偽裝的妥協主義」(11號)。法令很正確地肯定，這樣的主義「最不容於大公主義精神」。當我們真正願意努力，以別人的立場來看事情時，我們很容易會為了和諧共融，而使得彼此的差異模糊不清。然而，為達到豐碩成果的真實交談，坦誠與尊重都是不可或缺的。

依此，我認為，法令並沒有真正調和它的大公主義外觀，與羅馬教會是唯一真教會的預設。這個預設在「基督的公教會是教恩的總匯，唯有藉此教會，能獲得一切充沛的教恩方法」這句話中，表露無遺(3號)。與此預設相連的另一預設是伯多祿的首席權，以及他對整個教會的管轄權。這些預設似乎表示，羅馬公教會對於大公主義的理解，仍無所改變地以羅馬為中心。果真如此，則就那

些以大公主義為原則——除了基督之外，沒有別的中心——的教會來說，羅馬公教會能與它們建立多深的大公關係呢？

解決此一課題的另一方法是，去探討，當文件以「教會團體」（ecclesial communities），指稱分離弟兄的團體時，包含了怎樣的涵義。從一方面來說，這似乎暗示了傳統公教立場的某種修正。至少，它承認分離弟兄的團體生活，有某種的教會現實性。但在另一方面，把非公教團體稱為教會時，文件所表現出來的猶疑，很明顯地表示「教會」（church）與「教會團體」之間，有所不同。這不同是什麼？公教會對於在她之外的教會現實性，承認到什麼樣的地步，這些態度都是公教會需要進一步向分離弟兄們闡明的。

無論在未來，有關教會論的合一交談會有怎樣的發展，我們有非常充分的理由相信，羅馬公教會與非公教會之間，能夠在基督徒的合作中，一起生活與工作。為了這樣一個美好的遠景，我們——分離弟兄與公教徒一起——都應該感謝梵二的大公主義法令。

法令是否能夠落實的考驗，會在現今地方性團體中，所發生的情況中見到。正是在這些團體內，法令的圓滿意義，要被人們加以探索與發掘。值此關鍵時刻，所需要做的最重要工作是，每一個基督的教會，都按照法令所建議的，開始在交談與具體的合作事工上，有所進展。從歷史中承繼而來的分離與猜疑，並不是容易克服的。不過，為所有的基督徒而言，梵二是一個挑戰，它敦促人們走上一條更為美善的道路。

（譯者為輔大宗教研究所學生）

## 輔大神學叢書目錄

- |                 |           |
|-----------------|-----------|
| 一、耶穌基督史實與宣道     | 齊墨曼著、樂英祺譯 |
| 二、第二依撒意亞        | 詹德隆、張雲珠合著 |
| 三、福音新論          | 張春申著      |
| 四、耶肋米亞先知        | 劉家正等著     |
| 五、保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮著      |
| 六、神學—得救的學問      | 王秀谷等譯     |
| 七、約伯面對朋友及天主     | 劉家正等著     |
| 八、性愛、婚姻、獨身      | 金象達著      |
| 九、絕妙禱詞—聖詠       | 房志榮、丁士誦合譯 |
| 十、創造生活的心理基礎     | 朱蒙泉著      |
| 十一、聖事神學         | 劉賽眉著      |
| 十二、箴言           | 胡國楨等著     |
| 十三、生命的流溢        | 朱蒙泉著      |
| 十四、教會本位化之探討     | 張春申等著     |
| 十五、原罪新論         | 溫保祿著      |
| 十六、聖詠心得         | 黃懷秋譯      |
| 十七、與天主和好—談告解聖事  | 詹德隆著      |
| 十八、病痛者聖事        | 溫保祿著      |
| 十九、救恩論入門        | 溫保祿著      |
| 二〇、基本倫理神學       | 詹德隆著      |
| 二一、白首共此心        | 徐可之著      |
| 二二、基督的啟示        | 張春申著      |
| 二三、天主教基本靈修學     | 陳文裕著      |
| 二四、宗徒書信主題介紹     | 穆宏志著      |
| 二五、人—神學中的人學     | 谷寒松著      |
| 二六、天主恩寵的福音      | 溫保祿著      |
| 二七、基督的教會        | 張春申著      |
| 二八、天主論·上帝觀      | 谷寒松著      |

# 聖盎博對教會的貢獻

鄒保祿

## 前 言

被教會稱為八大聖師之一的聖盎博（三三九—三九七年），不僅對當代社會有所貢獻，而且對整個教會的功績也是不可磨滅的。他被西方的史學家稱為中世紀的創始者之一，不是沒理由的。今從五方面來探討他對教會的貢獻。

### 甲：聖經方面

在解釋聖經方面，聖盎博的代表作是《天主六天造化天地論》（HEXAMEVON）。在此書中，他描述各種的創造物，討論天地、海與星辰、草木和動物等。這本書成為後來自然學史的良書。

在《天主六天造化天地論》書中，最有代表性的是第三冊討論植物、第五冊討論鳥和魚，以及第六冊的第二段，討論人的身體。

在討論人身體的時候，聖盎博首先提到靈魂比肉身更崇高的思想，然後再敘述人身體的優美。他敘述人的前額、眉毛、眼睛、耳朵、鼻子、口、牙和聲音等。接着又將這些與天主聯繫起來，即與天主保持密切的關係。

聖盎博的解釋聖經主要是用比喻來講解。這種以比喻式的解釋聖經是當時希臘文化的主幹，就連猶太學者們在當時也稱讚希臘文化的優點。的確，比喻給人們一個哲學的深奧意義，同時可避免一些不愉快的事情。

其實，在聖經中，耶穌基督也常用比喻來給人們講道理，保祿使徒也如此。初期的教父們也喜歡用比喻來解釋聖經，例如在亞歷山大城的格來孟和奧理振等人，以比喻式來解釋聖經，而且定了其

型式。

聖盎博在解釋聖經方面，可說受到奧理振和斐羅（PHILO）等人的影響。

他其他較短的聖經著作包括：論加音與亞伯爾、論諾厄、論亞巴郎（二冊）、論雅各伯和論若瑟、論多卑亞，以及解釋若伯和達味王等。

### 乙：教義方面

聖盎博生長在亞略異端時代，按當時的亞略學說是否認耶穌的天主性，公元三二五年的尼西亞大公會議就是針對此謬論而召開的。聖人為攻擊此說寫了三本書：

①向格拉齊齊皇帝論信德。

②論聖子耶穌的天主性。

③論天主聖神。

在解釋天主降生成人的奧蹟時，聖人強調基督的真人性在人類救贖中所扮演的角色，他認為耶穌的兩性體是合一的。

按教會的規定，凡自殺的人不能給他舉行安葬禮儀。聖盎博在三九六年五月，應華倫弟尼二世皇帝之邀，到高盧隆河給二十一歲的皇帝授洗。可是盎博尚未抵達，消息傳來說皇帝被吊死了。但是盎博抵達後，為表面上自殺身亡的華倫弟尼二世舉行國葬彌撒。他認為年輕皇帝既然請他去給予授洗，不可能自殺。在同年的八月安葬禮中，盎博講了一篇教會除了水洗之外，也有願洗。教義神學中有「願洗」一說，可歸功於聖盎博。

### 丙：倫理神學

聖盎博的《論職務》（三冊）是為當時米蘭神職界而寫的，它是在倫理神學方面一本重要的書籍。在此書中，聖人模倣羅馬著名的文學家西塞祿的方式而寫的。在第一冊中，他指出誠命與訓導的區別，然後他又討論倫理神學的責任問題，同時也指出四樞德：智

慧、正義、節制和勇敢。

在第二冊中，他解釋「最好的觀念」和「有益」。這包括好與虔誠，它與倫理的好是不能分開的。第三冊討論「正直」(Honesty)與「有益」(utile)的關係，盎博認為它是責任的來源。

聖盎博認為基督徒的倫理學主要是在於相信天主。它基於天主是衆人之父，而且為人們所敬愛。祂是一位行善者，因祂竟把自己的愛子也賜給人們了(若三15)。

聖人也採用古代斯多噶派的一些哲學思想，例如觀念和分析，來與教會思想配合。例如斯多噶人很喜愛節制，盎博把它列入教會的端正之德。

「童貞」為當時社會所採納的，為此聖盎博寫了《論童貞女》、《論寡婦》、《論童貞觀念》以及《勸導童貞》等書。他重視童貞，為此他認為聖母瑪利亞是童貞的模範，他被稱為敬禮聖母的創始人之一。

聖人的時代也如同我們現代世界沒有兩樣，充滿很多不平等和不正義的事蹟；為此，聖盎博衛護人類的平等權利。因為他認為天主既然造了我們人類，是要人們享有平等的權利而且去分享祂的美善，為此這不僅是為某些人的。

#### 丁：禮儀方面

米蘭禮儀，又稱為盎博禮儀，並不來自盎博時代，在他之前已有了。它之被稱為盎博禮儀，是因為他是米蘭著名的主教，以他名為禮儀的可始於八世紀。九世紀的學者華拉非德史太伯(Walafrod Stvabo d. 849)證實此事說：「米蘭主教聖盎博，為他的教會安排了彌撒程序，而米蘭教會保存至今。」

大概在三九六年，盎博致書給其前任狄尼修(Dionysius)。狄氏於三五五年被放逐，曾求天主讓他先死，而不必看到他的教會受到異教徒所破壞。在此書中，盎博提到來自東方的亞略派奧森西

主教(Auxentius)所領導的教會。

在另一處，盎博肯定他自己的教會是以羅馬爲首，一切由羅馬所領導。雖然他配合羅馬禮儀的措施，但也保留一些米蘭地方的特殊風俗，例如給新領洗者洗腳。

從以上所說的，我們可歸納三點：

(1)四世紀的米蘭教會禮儀主要與羅馬的相同，爲此米蘭禮儀來自羅馬的禮儀。

(2)亞略派主教奧森西的即位，改變了許多禮儀，爲此他導入的禮儀來自東方。

(3)在某些情形下，米蘭的禮儀與羅馬的顯然不同，例如給新領洗者洗腳禮，以及星期六不守齋。

聖盎博的禮儀改革是採用「交流互唱的讚美詩」，詩歌以及一些前夕禮儀的安排。這種用法從米蘭傳到西方其他地方，最後也傳到羅馬。

米蘭禮儀與羅馬禮儀是大同小異的，它不同的地方是：在奉獻詠前有遊行，獻餅酒，由執事唱禱文，在奉獻詠後唱信經，在唸日課的晚禱時點着蠟燭。

與禮儀配合的詩歌，聖盎博給我們後人留下了幾首名作：

一、「天主是萬物的力量」(Rerum Deus Fenax Vigor)

二、「慈父光榮的燦爛」(Splendor Paternae Gloriam)

三、「世物永遠的創造者」(Aeferne rerum Conditor)

四、「耶穌，童貞之冠」(Jesus, Corona Vliginum)

我們現在在日課中所唸的「讚主曲」(TE DEUM)也是聖盎博所寫的。

#### 戊：政治思想

自君士坦丁大帝在四世紀給予教會自由後，教會一躍而成爲羅馬帝國的國教，教會也因此擁有龐大的財產和政治的勢力，教會的

思想也成為西方社會思想的主流。這時教會與皇帝的職權漸漸產生密切而複雜的關係，所謂的「政教合一制」(Cesaropapism)也源於此。

聖盎博在這方面有他的看法，在米蘭，他曾與華倫弟尼皇帝(Valentinian 364-375)以及德奧多修(Theodosius 379-395)為保護教會的權利而發生爭執。他是第一位力爭教會在精神方面有自治權的人，同時他也承認政府統治者的神聖性，認為教徒應該服從政府。但是如果政府的統治者犯了嚴重的罪惡時，他會被教會所處罰：「皇帝是在教會內的，並非高於教會之上的。」

聖盎博就因此思想與德奧多修皇帝發生衝突，尤其是因得撒洛尼事件，皇帝殺害了無數的居民。當他要進入教堂祈禱時，為盎博所拒，直到他懺悔已罪為止，史學家巴雷地(A. Paredi)批評說：「德奧多修是第一位屈服在正義的法律下的皇帝，一位教會主教以正義來赦免國王。」

德奧多修並不因此憤恨聖盎博，反而讚揚他說：「我認為，除盎博外，沒有人能堪享主教的榮譽。」

## 評 論

從上所述，聖盎博的確對教會和當代社會有極大的貢獻，他在中古時期初扮演極重要的角色，他的教義和倫理不僅對當代教會，至廿世紀的今天仍然影響着。

從盎博的生平和著作中，我們可看到他實在是一位傑出的教會領導，奧斯定在他手中領洗，可說找對人了。偉人對偉人，他倆真可謂教會中世紀的中流砥柱。

(作者在美國從事牧靈工作)

### 主要參考書

- ① Paredi, Angelo: Saint Ambrose - His life & times Transl  
by M. Joseph Costellie. Notre Dame  
1964
- ② Dudden F. Homes: The Life and Times of S. Ambrose Ox-  
ford. The Clarendon Press 1935 2 vol.
- ③ Catholic Encyclopedia, vol 1 on S. Ambrose. Catholic  
Uni of America, Washington D. C.  
1967
- ④ 鄒保祿編著：萬古偉人聖盎博（1989年6月），真福出版社。
- ⑤ 神學論集（71期）：天主教政治思想發展史。

# 修會團體的特性和基礎

王敬弘

近年來，由於心理學和社會學的發達，讓我們對於信仰中許多現實人性的一面有更深入的了解。這也讓我們為自古以來的信念：「超性是建立在本性的基礎之上」找到更深刻的證據。例如，心理學對個人靈修學上的貢獻是大家有目共睹的。

在本文中，我將採取社會學對修會團體的一些基本分析作為開端；然後，更進一步的分析修會團體組成的基礎和它的某些特性。我希望能夠幫助對修會的團體生活有更清楚的認識，也能夠把團體生活的動力發展和實現出來。

## 一、成年的志願者團體

從社會學的觀點來看，修會的團體可以被列為是由成年人組成的志願者的團體。所以，它基本上有兩個特性：第一個特性是，它所有的成員都是成年人，在這團體中没有小孩，也不會產生小孩。此處的成年人，不只是指生理年齡上的成年人，也是指心理和人格上有某一程度的成熟的人才能夠加入修會團體。第二個特性，它是由一群自願者組成，所有的人加入修會不是因為被迫，或受到任何一種壓力或誘惑而加入的，每個人都是甘心情願的進到修會中。除了兩項上述的社會學上特性之外，修會團體更可以加上第三樣特性：就是由單一的性別而組成的。

在教會的傳統中，修會常稱一個修院是一個家庭。在這種意識中，人們會期盼長上扮演着爸爸或媽媽的角色，而修院成員彼此之間也常扮演着兄弟或姊妹的角色。現在我們來看看這種慣用的修會生活的模式，和現代社會學給與修會團體的分析有什麼不同。

在一個家庭中，夫妻的確是兩個志願結合的成年人；但是他們的結合要求兩個人全面性最完整的自我給予。這種結合具有排他性，夫妻與自己所生的子女組成一個完整的家庭；而家庭成員之間彼此的關係，除了夫妻以外，都是以血緣為基礎的。子女與父母的關係和兄弟姐妹之間相互的關係，都是從小慢慢培養而形成的。在同一家庭的親屬關係有幾個特性：第一，血緣關係給彼此之間帶來一種自然的感情，在許多事情上，彼此的反應和彼此要負的責任都會被認為是理所當然的。第二，在社會和文化中，夫妻、父母、子女及兄弟姐妹的關係，都有既定的模式可以遵行。第三，這樣的關係是從小培養而成的，所以是漸進而深刻的；這樣的關係也不是由個人志願選擇而形成的。

如果我們看一看修會團體，它組成的方式和一般的家庭差異很大。首先，彼此成員之間沒有任何血緣上的關係，所以也沒有理所當然的情感。雖然長上的職務可以有某些父性或母性的特徵，而實際上，修院的院長永遠不會是一位父親或母親；其他的成員之間，永遠也不會有兄弟姐妹的情誼。第二，彼此之間的關係，除了沒有血緣以外，也不是從小慢慢培養而成的。每一個加入修院團體的人，大都是完全成年以後才進入修會的，彼此之間沒有理所當然的感情和認識。修院成員每一個人成長的背景、性格的形成，和其他的人都很不相同，彼此關係的建立要靠互相的善意和長期努力溝通才能夠逐漸達成的。第三，修會團體由單一性別所組成，使它更與家庭不同了。

從以上粗淺的比較來看，如果我們把修院團體稱為一個家庭，而在內心把家庭模式當作修院生活的理想；那麼，就會產生許多困難。首先，我們會期待長上扮演父親或母親的角色，期待其他的成員會扮演我的兄弟或我的姐妹的角色。事實上，這是不可能的事。我們錯誤的期待，就會在我們的情感和思想及與人來往上有錯誤的

導向。當這樣的期待和導向不能夠實現的時候，彼此就會產生困難、誤解、挫折和傷害。所以，我們必須放棄家庭模式的認識和期望，而把修會當作一個成年人所組成的志願團體並在其中生活。如此，團體成員之間才能有更正確的接納和期待，也對建立團體成員之間關係的過程有更客觀的了解。然後，在建立這樣關係的過程中，也會抱着正確的態度去進行認識和溝通，使修會團體能夠更趨健康和和諧。

在初步用社會學的觀點分析了修會團體的基本特性之後，我們可以進一步的在信仰的層次和領域中，去探討修會團體組成的基礎和它的特性。

## 二、修會團體的首要基礎——聖召

修會團體是由成年人組成的志願的團體，每一個成員之所以加入一個修會，就是因為在他自己的生命中，都有被耶穌召叫作為一個完全奉獻者的經驗。所以，聖召經驗可以說是組成修會團體的首要基礎經驗。

可是，這也是組成修院團體的困難來源之一，因為每個人的聖召經驗都是非常個別性的，同一修院的成員彼此並不一定知道每個人聖召的經驗與過程。可是，聖召經驗又是整個修院團體結合在一起首要的理由。

有了這樣的了解之後，為使修院成員能夠彼此互相了解、和諧相處，修院成員之間分享每個人的聖召經驗，成了彼此交往不可或缺的基礎。在傳統的靈修學中，常常強調聖召經驗是每一個人心靈上和耶穌之間的秘密，絕不輕易跟別人講出。這種作法，實際上造成成員之間最可悲的隔閡，它也阻止修會成員彼此之間產生最基本的互相信賴。從以上的了解來看，要想一個修會團體有所謂真正的共融，我們必須用各種可能的方式來促進成員之間分享被耶穌基督

召叫的經驗，分享這樣的經驗越深越廣，那麼就越給修會團體成員的共融打下真實而堅固的基礎。它使修院成員能夠真正彼此互相了解、互相接納和互相容忍。

從以上的分析來看，一個修會團體真正的中心人物實在是耶穌基督，祂不但在我們入修會的時候召叫了我們，也在我們入修會以後，每天具體的生活中與我們同在。祂繼續地吸引我們、召叫我們，希望我們能夠更進一步的與祂結合。如果同一修會團體的成員，能夠繼續在這種聖召經驗上彼此分享，那麼這個團體一定能夠成爲一個富有基督精神的團體。

我覺得有一段馬爾谷福音最能夠把修會團體的基本精神表現出來，那就是三 13～15：「隨後，耶穌上了山，把自己所想要的人召來，他們便來到祂面前，祂就選定了十二人爲同祂常在一起，並爲派遣他們去宣講且具有驅魔的權力。」

在13節中很清楚的表達出來，耶穌召叫的那些祂自己想要的人，而被召叫的每一個人需要以自己的意志答覆這個召叫，這種召叫和答覆的後果就是，被召叫的來到耶穌的面前，爲了常和祂在一起，這也就是我們剛剛所講的，修會團體共融的基礎。

在14 b 和15節中，耶穌派遣這些被祂召叫的人去實踐一個使命，這是修院團體的第二項基礎，也就是我們要在下一節中要討論的。

### 三、修會團體的第二基礎——使命

教會有史以來，有各式各樣不同修會的建立，從最初期的隱修會到現代所有的使徒性團體，的確具有各種不同的形態。但是，我們可以說，無論那一種修會團體，團體本身並不是它自己的目的。每一個修會都從耶穌基督那兒領受了它特有的使命，即使是隱修會的成員，不只是在尋求自己靈修上的成全，而也在天主面前爲整個

的世界盡代禱的職務，一般的使徒性修會更不用說了。

一個人在確定聖召，被接納進入一個修會之後，他的修會生活大概可以分爲兩個重要的階段：一個是培育的階段，包括從進入修會開始，到發末願爲止。發了末願以後，他就成爲修會正式而完全的成員。第二階段的生活方式，就是去盡耶穌藉着修會給他個人的使命和工作。廣義說來，一個修會的成員在接受培養教育的過程中，他也在盡一項使命，就是接受培養教育是爲了善盡修會將要給他的使命。這一點我們暫時不談，我們也不去探討隱修會團體所過的非常嚴格共同生活的規矩的團體生活，而來看一看現在一般使徒性的修會團體生活所有的特性。

一般來說，一個修會成員在完成了培養教育以後，從高級長上領受一個使徒工作的使命，被派往參加某一個地方會院。所以，修院團體的組成並非來自成員彼此之間志願的選擇，而是出於長上給與的使命與派遣，正如谷三14b～15中所說的一樣。在現代使徒工作的修會團體中，有些團體是大家共同做一項工作，也有很多的團體是不同的成員，各有不同的工作，當然這也包括其中的某一些成員做一項共同的工作。不論是做共同的工作或不同的工作，每個人的工作都可以在修會團體中形成一種張力。所以，這是修會團體組成的第二基礎，也就是使修會團體生活產生張力的重要來源之一。

從谷三13～15來看，修院組成的基礎有兩種動力：一種動力是聖召，這是一種內聚的動力，使大家都因着答覆耶穌基督每天在修會生活中所給的召叫，走向耶穌基督。另外一種是擴散的動力，就是每一位修會團體的成員，從耶穌基督接受使徒工作的使命，對外工作。不過，這兩種動力的來源都是耶穌基督。在一個宗徒工作團體中，耶穌基督每天給與每人的聖召，不只是召叫這個人和耶穌基督有更深的結合，也是召叫這個人在他所有的使命上和所做的工作上善盡職務。當一個人答覆這種的召叫時，就是在自己的工作

中、祈禱中，找到並答覆那位耶穌基督，和祂有越來越親密的結合。所以，無論是內聚的動力或擴散的動力，必須同時並存，而兩者不可偏廢，保持一種適度的緊張。如果只有內聚的動力，則會使使徒工作受到阻碍；只有擴散的動力，則變成一個普通工作的團體，喪失了修會的特性。

如何維持這兩項動力之間的張力與平衡，是每一個修會團體所面臨的最大挑戰。

為了使同一修院團體的每一個成員，在實踐使命的時候，保持適當的內聚動力而不致成爲一盤散沙，那就要看彼此之間的反應能力和責任感。

#### 四、反應能力和責任感

要想使修會團體的每一個成員真正的結合在耶穌基督內，光是分享自己的聖召經驗必然是不夠的；因爲聖召和使命實際上是使徒性修會成員生活動力的一體兩面。我們已經討論分享聖召經驗的重要性，現在我們來看看，如何使人在實踐使命上，保持一種信仰生活的連繫。

首先要提到的就是反應能力，這個字是從英文的 *responsibility* 翻譯而成的，*responsibility* 是由 *response* 和 *ability* 兩個字組合而成的。如果把它恰當的翻出來，是表示一個在對人、對事和對環境上，有能力做出適當的反應。不論修院團體的成員是在做同一工作，或許多不同的工作，都要靠着每一個人對人、對事和對環境作適當的反應，才能聯合成一個整體。

其次是責任感，它可以說是每一個人在工作崗位上善盡自己的職責，這也是修會團體的成員互相結合不可或缺的因素。但是，每一個人都善盡自己的職責，仍然不能夠使大家成爲一個團體，必須有一種互相之間的反應能力，才能把每一個人所盡的職務連接成一

個整體。這種整體性不一定來自做同一個工作，而是來自共同領受同一個耶穌基督所賦給的使命。

從這個觀點來看，首先，整個的修會是接受耶穌基督使命的主體，每一個修院團體也是分享這個同一使命的主體。然後，這使命再為每一位成員所分享。無論一位成員所做的是什麼工作，都是整個修會和他所屬的團體與耶穌一起派遣他去盡他的職務。只有有了這樣的意識之後，即使每個人都做完全不一樣的工作，甚至於不常住在會院中，他們仍然在基督內是一個使徒性的工作團體；彼此支持，彼此呼應，使團體整體性在分工合作去完成他們共同的使命中實現出來。

## 五、分辨的功能和重要性

由以上的分析來看，修會團體之所以存在，是出於耶穌基督在教會歷史中所給與的聖召，以及賦與的使命；並不是先有一個修會存在，耶穌才給與聖召，賦與使命。因此，無論是耶穌開始召叫會祖成立修會團體，或是召叫其後的每一個成員進入修會團體，接受這些召叫的人，都要經過一個分辨神類的過程，來明瞭並肯定自己的聖召。修會團體的每個成員在培養教育完成以後，被派遣去盡自己的使命的時候，並沒有一套既定而死板的規則可遵循。尤其在這瞬息萬變的社會中，任何一個領有使徒使命的人，在他進行自己的工作時，都需要不斷的在生活環境中觀察時代訊號，以及在個人和團體祈禱中，分辨天主的旨意。

由此可見，分辨神類和分辨天主的旨意，無論在建立修會團體，或在修會團體中善盡使徒使命，都是不可或缺的。但是，分辨的工作，不是一次完成之後就可永遠免去麻煩。實際上，在使徒工作團體中的分辨，無論是在團體的層面或是個人的層面，都是一個時時刻刻繼續不斷的工作。由於這種分辨，我們才能夠保持每個人

和整個的團體與天主聖言之間的相連。藉着這種分辨去實踐使徒工作，才能使個人和團體具有信仰上的精神和活力。所以，我想聖依納爵強調在行動中的靜觀，就是這個意思。在使徒行動中的靜觀祈禱，就是以動態的分辨不斷的去承行天主的旨意。

## 結 論

我們先從社會學對使徒修會團體的組成所有的見解，然後談到聖召和使命，是使徒修會生活的起源和繼續存在的理由。為了使使徒修會團體的成員能夠互相認識和團結，我們強調分享聖召的經驗，以及在實踐使命中的回應性和責任性，都是不可或缺的。在這整個的過程中，分辨神類和天主的旨意成爲獲得動力的泉源和方式。如果使徒修會團體的基礎和特性真是如此的話，那麼，修會在培養工作中，就要努力培養出適合在使徒修會團體中生活的成員；如此，才能使修會的培養教育和將來實踐使命所有的要求是一致的。所以，在使徒修會團體成員的培養中，不但注重他個人的祈禱，也要培養他分享信仰經驗的態度和適當的方式，不但要培養他自己職務上善盡責任，也要培養他對人、對事和對環境回應的能力。然後才在這整個的過程中，以分辨神類的藝術去尋找天主的旨意。如果修會培養教育能夠達到以上的目標，那麼，也會使修會使徒工作的團體更具有信仰的精神和活力。

(作者為台北耕莘文教院院長及主任)

# 初學後至試教前的 培育指南

徐可之 譯

本文件所要談論的這段培育時期，是依照本會（S J）很多不同「省區培育計劃」的方針與規定而組成的。所以很難把其中的不同階段，清楚地予以分別說明，因為這些與讀書有關的不同階段，在「省區培育計劃」中有很多不同的安排①。

有些因素必須加以考慮，其中首先就是我們的青年會士弟兄應從何處開始。在許多國家裡，他們中有不少人於入初學前，已讀完大學或與大學相當的課業，有人更修過全部或部分的教會神哲學，有的已經有過數年的專業工作經驗等。因此有這樣的順序：大學課程——哲學（有些地方是整合於「神哲學」的計劃中），雖然後者並非在各處都依照同樣順序而有同樣的安排。最後就是文學院已在一些省區中又成立了起來，且有增加的趨勢；經過一段時期的取消廢止，現在的經驗更顯出文學院的真正益處。

在說明有關讀書培育的方針時，我們也將顯及這些不同。但這只是此階段中整體培育的一面，所以在開始時也同時指出其他的層面，能夠很有幫助。當然這些都是培育中的重要因素，而且在各地都證實是如此，就是培育中的靈修、使徒、團體三個層面。

這樣的表達順序，可更容易將讀書修士與輔理修士都包括在內，因為他們於初學之後都是依照本會同樣的基本要求，而接受陶成。更有進者，在許多情況下，似乎還要避免使他們於初學後就立即分開。這點我們在下面談到讀書時，將特別指出輔理會士在這方面應如何進行。

由於本文件較長，所以把一些簡明的準則都放在第一部分，以

便遵照實行。其他部分是為肯定說明這些準則的意義與重要。

## 一、一些應遵守的基本準則

1. 負責陶成者，必須使所有接受陶成的會士弟兄，在靈修、使徒、團體、知識各方面，獲得個人的真實整合。他們應特別注意去幫助受陶成者，使他們於初學後，能立即在生活上尋獲一種新的平衡。

2. 每位受陶成的會士應選擇一位長上所同意的神師，定期接受輔導。長上應確切知道，他們每位都定期去會見神師。

3. 神師要幫助這些青年弟兄，努力度一個符合本會明確要求的祈禱生活。

4. 每日參與感恩聖祭是耶穌會靈修生活的一部份。和好聖事也應定期領受，「為能以純潔與自由的心靈，在事奉天主上日益前進」(卅二屆大會法令十一，35及39號；中文本見「B指示」，1與5號)。

5. 長上對託付給他照顧的會士弟兄，應真誠努力去認識和關懷他們每一位。他應將訴心視為陶成期間「真實坦誠」的一個基本條件。

6. 他應同樣用心注意，給在陶成中的會士弟兄，提供由本會神修和歷史中所汲取的足夠知識營養。

7. 為能幫助會士弟兄在貧窮生活上積極成長，凡有助於接近貧苦大眾的方法，應予以鼓勵、取用；應盡力設法，使「捨棄一切，全心侍主」成為真實的生活體驗。對金錢與物質方面的一切，應使大家有足夠了解，並在使用上小心節儉。

8. 陶成中的會士們應清楚地牢記於心：他們在初願時所作的奉獻，對他們本身來說，是一個「終身不渝」的奉獻。每年應遵照會憲的規定舉行兩次復願(會憲346和544條)。

9. 讀書修士和青年輔理修士的讀書計劃、科目選擇，是由省長

決定，原則是依照本會和省區的使徒工作需要而定。這樣的讀書工作，實際上就是修會託付給他們的第一項使徒使命。

10.在陶成期中，有多少時間可用來從事牧靈工作，必須有一個清楚的決定。這樣的工作同時也正是賦予他們的一項牧靈使命。如果需要，在進入使徒工作前，應予以輔導，並在任何情形下，應藉著反省與檢討，而從中獲得益處。希望在陶成的過程中，每位青年會士弟兄都能藉著所從事的使徒工作，與許多不同的人有所接觸。

11.長上必須留心注意，使團體生活真能有助於「手足共融」；這共融可藉團體祈禱、聚會、服務等而達成。每個團體必須有「生活日程與規則」，清楚指出修會生活本身的要求和有關團體生活的必要因素。

12.在受陶成的會士弟兄中，可成立一個真正的陶成小組，使大家在成長上獲得助益，並對本會精神有真實體認。

13.如何深入貧苦大眾的生活天地，長上要謹慎從事；在時間、方式、環境等各方面，都要慎思明辨。這「深入」必須常是培育過程中的一項體驗，不可轉變為陶成的目的；不可因此而有害於讀書的真正品質。

14.初學之後，會士弟兄在培育過程中，要對社會分析有初步了解，其中包括經濟、政治和文化各方面。

15.會士弟兄一進入本會的讀書生活，就必須先學得（如果尚未學過的話）「讀書方法與技巧」，同時也應在「講與寫」上認真練習，學會如何整理自己的思想觀點，而能通傳給不同的聽、讀大眾。「大眾傳播」應在整個培育過程中用心學習，並實地利用（每一省區的「培育計劃」中都有此規定）。

16.既然本會是一個國際性的修會，成員間的彼此溝通要求每人都會一種共同的語言。今後所有受陶成者在現代語言中要學英語；至於那些本國語就是英語者，他們必須學另一種語言，最通常的是

學西班牙語。

17. 讀書生活一開始，就應保持智識工作的高水準要求。當然，這必須對所要達到的標準有明確界定，並定期監督，和常有這樣的學識「典型」可作借鏡。讀書修士們如果有個別的「讀書指導」，必將更能獲得助益。

18. 如果有人要從事專門研究，攻讀博士學位，這種專門攻讀一般要等到晉鐸後進行。

19. 讀書修士們要有相當於兩整年的時間攻讀哲學。這種攻讀至少應包括「耶穌會會士讀書通則」七十七號中所列舉的科目，和對整個哲學史有一通盤了解。

20. 如果一個國家或一個省區無法保證有足夠的「哲學核心教授」，就該與其他國家或省區聯合起來，共同努力善用其已有資源。

21. 讀書修士們如果必須依據一所大學哲學系的課程來攻讀哲學，他們應同時獲得充分的輔導，俾能在哲學體系上有良好的整合，真正符合「基督哲學—士林哲學」的要求。

## 二、初學後的旅程

閱讀本會的陶成文件，可清楚看出此番工作相當不容易。如果把近年來在陶成方面所強調的「要求」，作成一個綱要（即使是在最正式的文件中），很容易會使人有「超載」的感覺。尤其是剛結束初學生活的會士弟兄，他們在人格與學識方面，往往都是在不同的成長階段；有些在入初學之前，未曾獲得相當踏實的知識基礎，因而使此番陶成工作顯得更為困難。

這種困難不只是有關接受陶成這一方面，同時也是陶成方面的困難。這份文件更是針對後者而言，說明本會對他們的要求與建議；但如因此而忽視青年會士弟兄的責任，或將此接受培育的責任視為次等重要，那將是根本上的偏差與錯誤。因為實際上，是接受

培育的弟兄首先要在天主前負此責任；除非他們全人投入，認真把握住每一個陶成階段，便無法實現任何「影響終身」的真正陶成。在此我們提醒負責培育的弟兄，務要激發鼓勵在陶成中的會士弟兄，使他們主動負責，來完成其自身的陶成。

在許多的陶成文件中，包括本文件在內，都含帶著那麼多的「留心注意」，如何能避免使人有「超載」之感？三十二屆大會的第六法令，曾廣泛利用「整合」這一觀念，將與完整培育有關的一切層面，都統一了起來。三十三屆大會同樣特別指出整合的需要，尤其是在靈修、使徒、團體、學識四個主要層面的整合，每一個培育階段都必須留心顧到（33屆大會法令一，第21號）。更有進者，談到整合就是在強調「統一和諧」，而此絕非由許多不同因素加在一起就能達成。所以下面要分段陳述的一切，必須在培育過程中變成整體發展的統一與和諧。

當然，在每一個陶成階段中，我們無法強調所有的層面。但如在負責培育的會士中，找出一位來特別注意上述四種因素的整合（即靈修、使徒、團體、學識四個層面），一定會有極大的幫助。一般來說，這是由院長來負責；但此項服務也可由省長委任的專人，或省區「培育主任」來負責完成。

為青年會士的這項整合，其目標不僅是針對個人，同時也兼為團體。離開初學生活或進入每一個不同的陶成階段，一定會使人感到「過渡」時期相當困難。生活方式更開放，讀書工作更要求專心努力，自然會使人感到忙亂失調，心神枯燥；實際上在不斷「埋首苦讀」和重新建立人際關係中，勢必帶有一種孤獨與挫折感。但這種「過渡」（其實我們的整個生命，不就是一個如此連續不斷的過渡嗎？）基本上應是整個成長過程中的不同部分；而個人的成長，也必須在日益與本會全體打成一片的共融中，尋獲其真諦實意。三十二屆大會的第六法令，就是在此意義下，說明青年會士應如何藉

著培育，而日漸整合於本會的整個使徒團體中（13～20號）。在培育過程中的會士弟兄，依照其聖召目的，就是日漸實現天主的心願，成為基督與其教會的使徒；讀書修士更在與本會的一體共融中，成為耶穌基督的司祭。這可使我們看出，青年會士於初學後的讀書工作，就是本會首先託付給他們的使徒使命。

從初學結束到試教開始的這段培育過程中，本會在青年弟兄身上所可看到的成長果實，不妨素描如下。渴望他們每人都成為一個可愛的人，充滿開放與成長的活力，一心為天主而生活，甘願為他人而付出一切。渴望每人都有自己的生活韻律，依照我們的聖召內涵，使工作與默觀深深地打成一片。渴望在他們身上有明顯可見的使徒熱忱，忘我的付出自己，和對最貧苦弟兄的偏愛。渴望他們每人，對自己的會士弟兄，在交談接觸中都能流露出一份手足之情。渴望他們有深切的教會感，滿懷尊敬與信德精神，常意識到自己應負的責任。最後本會渴望，在有關個人和本會整體的使徒工作上，他們每人都有足夠的敏感與明辨，見義勇為。

### 三、靈修陶成

大家都知道，今天的青年會士培育，越來越顧及個人。負責培育者必須日益親近他們每一位，使他們在奉獻生活的道路上，不斷加深其對聖召真諦的了解與體驗。

尤其是本會的青年會士弟兄，在培育過程中必須日益清楚看出，一方面是負責善用自已的自由，同時又能和本會生活上的服從整合為一，對本會有完全的付託與信賴。

所以長上應特別關心委託給自己照顧的青年弟兄，和他們打成一片。真誠的訴心，不僅為本會的使徒生活，同時為本會在陶成上所尋求的真實品質，都是一項不可或缺的基本因素。

在一切有關內心生活的事情上，靈修輔導（神師）應同樣親近

他們每一位；比如在他們和天主的關係上，和他人的交往上；他們如何表達與基督和教會的認同，如何在生活中流露出奉獻生活的福音要求，如何回應基督大司祭的神聖召喚。他們應多次和神師交談，對他完全開放；在自己的成長過程中，生活的困難上，接受他的指示與輔導。為選擇靈修輔導，至少應有長上的贊同，絕對不可聽讓在陶成中的青年會士隨便去找誰。

實際上這裡所需要的，是一位比較年長的會士，他真能了解青年弟兄的需要而予以幫助。青年會士弟兄對他也能完全開放信任，因而在他的輔導帶領下，每人都能以自己的「獨特方式」，日益深入並覆有本會的精神與心情。

此外我們也注意到，為初學之後的青年會士弟兄，在許多省區都有「營養不足」的情況，使他們對本會的真正面貌、靈修精神、歷史發展、以及今天的生活狀況，都未能獲得深入的了解與認同。我們必須預防這種「斷裂」，使聖召的活力與成長——日益與本會融為一體的成長，不致因此而受到傷害。

長上與神師應特別注意，在他們與青年弟兄的接觸中，一定要確切知道，他們都忠實奉行神業，善度祈禱生活。有很多人會需要幫助，為能在個人的祈禱生活上找到最適當的時間與方式。團體本身也必須藉著祈禱生活，不斷流露出「主內朋友」的喜樂，共同在為主為人而完全獻身的道路上，日益成長邁進。

聖事生活必須完全真誠。教會的禮儀不僅是在表達個人與團體的祈禱，而是在這一切之上，更有教會性的意義，就是藉著舉行基督與蹟而有使徒性的意義。每天參與感恩聖祭是本會會士的靈修生活中心（32屆大會法令十一，B指示，第1號）；和好聖事也必須定期領受，「為能以純潔、自由的心靈，在事奉天主上日益前進」（同前第5號）。

至於省察，我們都很清楚，從依納爵那時就一直在幫助本會弟

兄，於讀書期間能真實面對天主，接觸到祂。

對有關聖願生活的一切，我們也必須留心注意。青年會士剛以貧窮、貞潔、服從而將自己完全奉獻給天主，成為基督的伙伴；他們現在需要幫助，俾能在具體生活中，依照本會的精神與傳承，活出三願所表達、所要求的自我付出與捨棄。

因此必須幫助在陶成中的會士弟兄，使他們能依照自己所處的社會環境，確實度一個貧窮的生活。應鼓勵他們反省自問，貧窮聖願對我們個人和團體，在具體生活上究竟有什麼要求。必須幫助他們正確了解金錢與物品的價值，知道如何「物盡其用」，並常記得，惟有「捨棄一切，完全信賴」才能體驗到貧窮的輕鬆喜樂。

對貞潔聖願來說，一項有決定性的重要因素，就是青年會士在整個陶成過程中，對長上和神師有透明的開放與信任。一般來說，有關「心性發展」的一些困難，初學時期隱而不露，現在會很容易浮現出來。所以一旦結束初學之後，他們必須於重「新」面對俗世時，能在言行、心態、方式上，特別是在與女孩和年輕婦女的交往上，確保其堅強磊落；因為這些來往會表達出每人的「全心奉獻」究竟如何。言行端莊穩重，不僅在與女性交往時要留心注意，在與男性的往還中也是同樣重要，不可忽視。為適切配合這陶成階段的成長與整合，安排一些這方面的專題演講，請專家指導，以及共同研討，反省「感情生活」的真諦與需要，一定會有大的幫助。能適中地參與使徒工作，並伴有良好的監督與反省，一定很有助於貞潔生活的發展與成熟。團體交流共融的品質，也會在這方面提供有力的支持和幫助。

服從應在日常生活中的一切事物上獲得體驗，其中最主要的事項之一，就是樂於隨從本會的陶成安排。讀書過程中，如有任何「為已定事業而鋪路」的傾向，必須有效地予以克除。和長上誠懇交談，共同分辨，一定會幫助人更樂於負責，善盡自己的職務。

最後我們必須幫助在陶成中的會士弟兄，使他們銘刻於心：初願時所作的奉獻，就其本身而言，是「終身」的奉獻。這樣的「終身奉獻」，在許多國家中，正和其周遭的社會風氣有著強烈的對比。

依照會憲所定，每年應復願兩次（會憲 346，544）。為準備此復願，現在的一般作法是，一次於八天靜修中，另一次以三天靜修來準備。這樣可使人更意識到天主的召喚，更加強度徹底的奉獻生活。

從培育階段的開始，負責陶成者就必須認真鼓勵青年會士弟兄，使他們在心靈的成長上能日益「與教會同心同感」，一如會祖在神操中所囑咐的那樣。實際上他們於初學之後，就逐漸融入一個具體的教會，這就是聖而公教會，同時也是在一個教區、一個城鎮、一個本堂的教會。他們必須學著和這個教會日漸認同而打成一片，因為他們在此所接觸到的人，一定都希望他們對此教會有相當的了解，並樂意與之認同合一。任何以「退入修會團體」來代替融入教會的傾向與作法，必須完全避免；同樣，對地方教會採取分離心態而加以批評的作風，也必須予以根除。在這方面，負責陶成者的角色相當重要，就是要盡力以言以行，鼓勵青年會士積極與教會同心同德，生死不渝。

#### 四、使徒生活陶成

本會的讀書常以其使徒生活為指標，我們都很清楚。不同課程的選擇，都是依照福傳需要而安排，就是依照本會目前的福傳任務與抉擇，以及各省區的使徒工作計劃，而選擇安排，並非以個人的性向與喜好來決定取捨。當然，此種「課程選擇」是由省長負責決定，但同時也清楚意識到，這為接受陶成的會士弟兄，是影響他們終身的重要選擇之一。所以這些決定，應讓青年會士弟兄清楚看

出，完全是在配合本會的福傳使命。

初學後的一段時間，為一般的會士弟兄來說，大都是讀書的時間。「願本會的青年會士切記：在讀書期間，他們的特殊使命和使徒工作，便是讀書本身」（卅二屆大會法令六，25號）。

但為培養使徒熱忱與福傳所需要的犧牲精神，自然應該有安排好的時間來從事真正的牧靈實習；這會幫助青年弟兄在培育上獲得整合，而其中中心就是讀書工作與獻身福傳的融會合一。在這方面的安排上能有很大的不同：比如有些地方，每週保留一定的時間（那幾天或多少小時）為牧靈實習；有的地方是放在較長的假期中，使在這方面所需要的成長能順利實現。

在一切情況中，必須留心顧到下列幾點：

(1) 牧靈實習既是對「福傳使命」的一種體驗，所以在培育中的青年弟兄必須是接受「派遣」，出去實習，而不是他們自己來負責安排。不同的牧靈工作是由長上選擇決定；他們會注意到具體環境和每人的不同需要，同時對教會的牧靈計劃，省區的使徒工作優先，並如何與其他教會團體協調配合等，都會加以考慮。但在整個陶成期間，我們必須避免使青年會士弟兄，只從事一種牧靈接觸與實習。從他們的培育開始，就應該設法引導他們，去作一些與神操真正有關的使徒工作。

(2) 牧靈服務是一種甘心奉獻，以貧窮與犧牲的精神而奉獻；所以絕對不可讓在陶成中的會士弟兄，在此服務中只尋求個人的成就或滿足某些特殊喜好。但對託付於他們的使命，必須配合每人的實際能力。應幫助青年會士弟兄參與團隊的工作（往往也有教友在內），因為這可有助於謙遜與默默合作的實際體驗。就目前的成長階段來說，擔負領導責任尚非那麼重要。

(3) 初學後的階段首先是為用來讀書的一個階段；牧靈工作時間應有清楚的界定與安排。在這方面，一如在其他很多方面，神操精

神會催促我們克除本能傾向，就是使人「不知不覺」常去尋求自我利益與滿足的傾向。比如有人會尋求為個人的使徒交談，而佔有應該用來讀書的時間；為此必須有清楚規定好的時間，認真遵守，不可違反。另一方面，有人會在讀書工作中，首先尋求個人的滿足與實現，因而對託付給他們的牧靈工作，便輕易忽視、放過。因此必須提醒他們：本會的使徒培育目標，正是藉著投身於牧靈服務，才能確實達成。

(4)在整個培育過程中，牧靈工作應視為整體培育與成長中的一項因素，既非一些附加點綴，也不是一種避風港或逃避。因此，在派遣青年會士弟兄去從事不同牧靈工作之前，最好先予以介紹引導，比如透過閱讀與講解，或安排一個有教學天賦的「牧導小組」，實際予以示範引導。另一方面，對在實習中所獲得的經驗，必須加以反省整合，這樣才能確保進步，有助成長。長上自己或藉著「牧靈輔導」，可對此種陶成加以監督，俾能確實達成牧靈培育的目的。

(5)就如有很多不同的牧靈工作，同樣也有很多不同的實習方法。青年會士在陶成過程中，每人都應有進入不同實習環境的機會，一定會很有幫助。在這點上，可讓青年弟兄於初學之後，就有一份「牧靈工作表」，清楚指出在培育過程中所應從事的牧靈實習。然後每人依照長上的指示，決定在每一階段要作的牧靈服務，同時也配合「省區培育主任」在這方面所安排的整體牧靈計劃。

(6)讀書修士應與省區中積極從事使徒工作的年長會士弟兄，有個別的接觸和交談；後者對青年弟兄應是一種鼓舞與吸引，甚或渴望仿效的「典型」。此外也應和省區不同使徒工作單位的主管或代表，聚會交談，獲得助益。

## 五、團體生活陶成

在我們的培育過程中，已強調指出個人陶成方向的重要，而此方向首先是由神操獲得啓發與推動。但本會會士同時也是蒙召而成爲一個使徒團體，每人在與其「主內朋友」的真正共融中，找到生活中的喜樂之泉。

在初學之後的這段時期中，如果團體生活能使人體驗到淡泊簡樸，其本身就是一種很好的準備，使人更容易面對日後的團體生活。事實上一位已陶成的會士，就是蒙召承受深度的孤獨，而同時又投身於團體的生命共融；這團體就是在此共融中，來對自己的使徒行動予以分辨、肯定。

長上應盡其所能，務必使團體生活方式成爲一種有力的支持與幫助。特別是在學業不同，因而上課時間也相異的情況下，使大家對團體生活都能獲得一致的分享互助，自是更加困難。每人都需要遵守的原則必須清楚定下，這應包括團體祈禱時間（感恩聖祭、團體祈禱、每月退省、復願三日靜修，或許還有常年退省），團體聚會（其方式應可加強弟兄間的交流共融，使團體能容易作共同分辨），會院職務與整潔，以及團體野餐郊遊等。

團體秩序可藉「生活日程」來保持，清楚指出團體生活的基本要求（比如收斂與靜默，當然也有散心時間…），同時也指出修會生活的要求（比如親友拜訪，應問的許可等）。

長上在團體中，自然要分擔大家在生活、讀書、分辨等各方面的努力，同時也應確實保證，大家對聖召的清楚要求，都在認真奉行。託他照管的會士弟兄，剛結束初學，仍在修會生活的開始階段；所以在團體中，應盡可能把本會的具體生活情況，都清楚地放在他們眼前：總長與省長的信函，本會的「新聞集錦」（News and Features），省區通訊等。就如在談靈修陶成時已提過的，長上應鼓勵個人與團體，對本會的靈修精神與歷史發展，作有計劃的研討分享，以確保會士弟兄在這方面的陶成，連續不斷。

在這讀書的初期階段中，青年會士弟兄應加深其對教會的親切服務心態，就如他們在不斷加深與基督「同心一體」一樣。讀書修士將要擔負的司鐸職務，就在目前的準備階段，已包含在本會的司祭性任務中。因此在本會的文件之外，他們也必須認真閱讀普世教會的文件（教宗的通諭，全球主教代表會議的文件等），以及地方教會的文件（主教團文告，牧靈信函等）。

培育小組並非長上一人，其他已陶成的會士，只要是在團體中與青年會士一起生活，都有自己的一分責任，不論他們在靈修與讀書方面是否負有直接的培育責任。這些會士應對他們的青年弟兄有積極的影響，使青年會士常能從他們身上獲得鼓勵與啟發。

陶成的團體也不是一個孤立的團體。應幫助在陶成中的會士弟兄，不論他們屬於怎樣的一個團體或會院，使他們每人都能和省區的其他使徒工作團體保持接觸，對大家顯示開放與友愛，並隨時準備好，如果一旦被派遣或時機一到，就可立即加入他們的行列。長上或其他負責人應熱切歡迎來訪或經過的會士弟兄，或更可按時邀請他們，為使在陶成中的會士弟兄，能不斷和省區的使徒團體有真實的接觸。

## 六、親近窮人

正式進入讀書問題之前，似應先對「與窮人打成一片」這問題提出一些原則與方針，因為長上們往往對此感到困難，不易處理。首先這問題一定會影響我們的團體生活方式和使徒行動，同時也和社會分析工作互有關聯，就是和分析並了解社會文化的實際情況密切有關。因此它有如一個樞紐，和培育過程中的不同基本層面都有關聯。但一般所採取的角度，更是直接由團體生活及其表達方式來看，因此在談過培育中的團體生活之後，立即提出這問題來討論，似乎相當自然。

三十二屆大會第六法令提醒我們，在培育中的青年會士（不論在任何國家），必須「了解當地人民的生活實況」（第11號），並「有時去體驗一番與窮人共處的生活」，因而能「幫助他們超越個人社會背景的限制」（第12號）。就是在此「福音性的決裂」（*evangelical rupture*）情況下，同時也為使我們「對自己、對社會、對世界，能具有批判的眼光」（第12號），法令強調指出「應與使徒工作所在之地的文化打成一片，為使我們的信仰能為他人所了解，並影響他們的生活與文化」（第13號）。

最近十五年來，有些地方已經具體實驗過，看如何更能與窮人打成一片。分析整理這些實驗的結果，可使我們今天有一些更清楚的基本方針。

我們必須一開始就提醒自己，要記得本會中最古老，最恆常不變的一項傳承，就是「催促我們走向窮人的熱誠」，為和他們分享基督的福音而對他們宣講，同時我們自己也被他們所感化（福音化）。由此而產生了「去醫院服事病人」，形成了「給兒童與平民講授要理」的傳統習慣。研究一下我們的歷史就會清楚看出，這股不斷的熱誠一直在如此滋養著本會的福傳使命：不僅是為物質方面的窮人，而是也為所有社會邊緣的不幸者。

對培育價值的一種真正了解與通傳，會首先引導我們去特別注意：對各種貧窮都需要有深度敏感與關心。但對此不應有狹窄的懂法，好像本會的使徒培育，只局限於面對某些更直接受貧窮之害的地方。一種普世的使徒待命，也是本會的古老遺風。

但是在陶成中的會士弟兄，如果與窮人實際接觸而毫無退避的可能，那就一定會引起在祈禱生活與用心讀書方面的一些問題與困難。我們一方面肯定「一段時間與窮人共處」的價值，同時也安放一些原則，這樣在實行時，就有一些條件和一定的方式可遵循。第一個原則（其他原則都將以此為依歸）就是：與窮人共處是使徒培

育的方法之一，而不是培育的目的。爲此原故，任何「與窮人共處」都必須確保，不可使讀書品質受到損害；因爲在此陶成時期，讀書是爲準備福音使徒的優先方法，讀書本身就是他目前的真正使命和使徒工作。所以在此「與窮人共處」中，必須避免使一項牧靈實習變爲一種生活，或因此共處而完全無法有個人的獨處與寧靜。

我們可結論說，在讀書期間此種「共處」必須有其限制。比如在課程安排中可爲此保留一些空檔，或撥出一些時間。必須選擇很有經驗的會士，特別去接近照顧那些「與窮人共處」的青年弟兄。最後，此番共處應視爲使徒培育的方法之一，目的是爲更接近今天的人們，並了解他們的困難。讀書本身也應在不同的方式下，引領我們同樣去接近人們的實際生活問題。

我們的讀書學院必須是在一個足夠安靜的地方，否則將會使讀書培育的本質受到不良影響。

## 七、讀書生活

本會不斷告訴我們，近幾次的大會也是一樣，現在我們再重說一遍，那就是：我們必須保持深度的學識培養，以面對我們的使徒工作。本會依照其整個傳統，現在重新強調：切望所有讀書會士都認真「埋頭苦讀」。

由於「省區培育計劃」的課程安排不同，我們在下面的段落中，只順序談到文學院課程、大學課程、哲學課程，雖然這些課程在各處都有不同的安排與順序。

在此我們應注意到，爲輔理修士和爲讀書修士，就是在此段有關讀書培育的安排上，將有非常顯著的不同。爲輔理修士的讀書培育，大多數的「省區讀書計劃」都有一些提示，再加上一些省區的經驗，我們可指出下列幾個重點作爲一般的方針。

有關他們其他方面的培育，在前面很多地方已經提過，而且這

些畢竟可由省區委託專人，來負責照顧他們的和諧發展，這裡無須多費。現在要指出三處，輔理弟兄於初學後必須繼續他們的讀書陶成。首先是應有一段時間，為獲得更廣面的文化培養。有些省區有文學院，在此輔理弟兄可同讀書修士一起接受培育，但在課程上要保持一些自由，可以調整變換，為更適合他們的需要。再者就是要有更專業陶成的時間，理論與實際並重。此種培育的長短多寡，應依照每人的天賦才能和省區的特殊需要，來斟酌決定。最後是有一段神學培育時間（聖經、教理、牧靈），這自然要和他們的靈修與信仰經驗相配合。我們的神學院可提供此種陶成，或在其他合適的宗教課程中去選擇。無論如何，輔理弟兄的讀書陶成，在順序和安排上都不可比讀書修士更嚴緊，缺乏彈性。總之，每省必須給在陶成中的輔理弟兄，確實提供適切的照顧與幫助。試教與卒試也將包括在這段培育中，擇期進行。

在考慮讀書修士們的學識培育如何分段進行之前，必須首先強調，應幫助他們每人於初學之後，立即利用讀書的時間，學得「讀書方法與技巧」（如果尚未學過的話）。此外，他們必須努力發展「講與寫」的表達能力，下真工夫練習如何整理安排自己的思想看法，並通傳給不同的聽、讀大眾。

在此很適於提出「大眾傳播」這個主題；在理論與實行各方面，都必須於整個培育過程中加以考慮，並使之整合於「省區培育計劃」中。因為此種通傳交流是一項真正的「人的現象」，就是聚會與分享。沒有此種傳播交流，神哲學都會癱瘓（前者有關福音訊息的傳播，後者反省人類語言及其能力，如何可傳遞真理）。②

學習語言特別重要，尤其為有些青年會士，在自己的母語外，需要學好一種甚或數種其他語言，因為這些是其將來使徒工作上的必備工具。有時此種努力，應於初學前就開始，為能於陶成之始就對當地語言有足夠了解。初學時依照規定所作的有限努力，現在可

繼續延長。很清楚的一點就是：只有下苦工，才能學好一種新語言。所以必須花「需要用的時間」，為真能學好當地語言（或多種語言）。

本會既是一個國際性團體，為使彼此間的交流共融更容易，在現代語言中，所有讀書會士弟兄都應學英語。其母語原為英語者，應至少另學一種現代語言。這必須依照地理環境與使徒工作需要來作選擇，但在此我們不妨告訴大家，西班牙文在今天世界上正日趨重要，在教會與本會中也是如此。

在此可順便提出，對現代科學問題作一些基本介紹，應該衷心推薦；我們的福傳使命既以好多方式來表達，一種踏實的教學基礎一定會很有幫助。

最後，為使我們的「親近窮人」有更深遠的影響（超越當時的直接體驗），似乎必須一開始就要對社會分析有初步了解；這可使我們深入了解情況，因而更能看清並加強我們的使徒生活。在此初步了解中，不僅注意其經濟因素，而也考慮其政治現實與思想文化型態，俾能對控制社會結構與發展的複雜過程，有一種更清晰的了解。

## 八、文學院培育

本會中有許多省區，經過一段時間的取消廢止，現在又恢復了真可稱為文學院的措施，就是由我們自己給青年會士弟兄安排一兩年的課程，主要目的是為學習語言，人文培育，以及對人文科學作一些初步介紹。有時文學院在這方面所包含的因素，會大致被整合於哲學課程中，比如在為基本哲學培育所要求的兩年外，再多加一年。

在有些國家和省區中，似乎必須對設立文學院的好處或延長其現行時間，來作一番慎重的考量與評估。首先可考慮，因過去一段

時間的讀書水準不夠而帶來的影響，以致因此未能達到一般會士都應達到的文化水平。第二種理由是，本會在此可使青年會士弟兄，在靈修與知識各方面，都獲得更個人的照顧，因為整個課程都由我們自由選擇安排。最後就是於初學之後，為使修會聖召日漸明確穩定，有時必須「假以時日」。這點在「人文培育」的氣氛中更容易達成（遠勝其他讀書環境），因為這些課業都更直接配合本會聖召的使徒目標。

文學院中一向安排的傳統人文課程，自然必須力求適應不同的文化環境，和不同人文主義的新發展。但這些課程，一定要幫助青年弟兄打好基礎，不只是為以後的讀書，同時也是為日後的使徒生活。此外為讀哲學，也幾乎不可能不先有一些文學方面的準備。特別在有些國家，只有下工夫先學好當地文化，才可能使它們與福音價值作真正的整合。

決定成立文學院，自然需要先確有一個足能勝任的「教師組」。這並不需要所有老師都是專任，在很多地方常可請非會士老師來授課，或在外面的學院課程中去選擇一些合適的科目。但負責教學的「教師組」（幾位主要的老師），應與其他負責培育的人（院長，可能還有神師，以及牧靈工作輔導），密切合作；各依其天賦才能與職務之清楚範圍，通力合作（當然這需要有真正的克己精神）。

在這讀書的初期階段，知識標準要定得高。因此應清楚說明：必須認真努力，才能達到本會的讀書要求。定期查閱（考試）可保證他們在讀書上的真正進步。一般來說，個別讀書輔導頗有必要，因為每人在程度與能力上都會不同；每位讀書會士弟兄都需要親近鼓勵，其工作目標需要清楚界定，如期完成。

## 九、大學培育

在有些省區中，青年會士於初學之後便立即送進大學就讀，並在某些科系上要獲得合格證書。有的地方將此種讀書延後，先讀一些其他的書，然後才進入大學。

因為下一節就要談到哲學，所以在此不談在大學中讀哲學這件事，在此只談讀其他科系。有時這是為繼續讀完入會前就已開始的課程，有時則至少是為開始一種大學的課程。

前面談使徒陶成時，我們曾提醒指出，本會的讀書選擇是如何時常與省區的使徒工作選擇相配合。在此需要加上一句：就讀大學必須有真正的內心自由。省長送青年會士去讀某某科系，他並未因此而決定或許諾未來要從事什麼使徒工作。

青年會士進入大學，就是被派遣與青年同學有更親近的接觸。在所上的課程中和與同學的來往中，他會面對很多不同的世界觀，和對生命、價值等有不同的主張與信念；這些觀念和其聖召的福音動向，往往是大相逕庭。因此必須小心，不可讓自己被這些錯誤的世俗價值，以及與之相應的行為模式所引誘欺騙。相反，青年會士弟兄在這樣的接觸中，應懷有真正的使徒關懷；這將在其生活見證與自由言談中流露出來，常以「看來有益並可產生最佳結果」的原則為出發點。

為使青年會士能面對「世界」並為福音作證，他需要有一個生活團體的支持。在此他可獲得為追隨基督所需要的力量，並不斷加深（至少在理性層面上）對生命的基本抉擇。前面在談「團體生活陶成」時曾強調指出，不同的讀書情形，會使一個真正的團體生活安排更加困難，但也因此而更加需要。所以在大學就讀的會士弟兄，必須依照在前些節段中所提出的有關反省，真能獲得可靠的支持。

大學課業往往會要求嚴格，必須苦讀，因此應留心注意，以確保會士弟兄不可體力透支或不勝負荷。一般來說他們應透過這些學

業，學會如何工作有序，並如上所述，同時也和修會靈修與使徒生活方面的需要，融洽配合。

希望青年會士在太多方面獲得專長，相當危險；其後果往往是課業太多，品質降低。所以在此方面負責培育者，必須確保課業上的足夠平衡。

無論如何，這些於初學後立即就讀的大學課業，絕非是為「專業深造」。如果使徒工作目標需要有博士級的程度，此種攻讀一般應該放在晉鐸之後。我們必須明白：在一般情況下，學識會在內心形成自己的邏輯，並因而深入求學者的感情生活。而此種邏輯更是導向一種專業，勝於引人走向使徒目標。因此在陶成中的每位弟兄，必須將其讀書目的清楚放在眼前，不只理論上是如此，而是在生活中有此體驗。讀書會士既是要藉著神哲學的培育而晉鐸，大學課業也必須保持其「準備」的意義，就是為未來的司鐸任務作妥善準備。

## 十、哲學培育

就如前面已經提過，攻讀哲學的時間在不同「省區讀書計劃」中，都有不同的安排。如果於初學後立即開始，那就必須注意「一下進入讀書生活」所能帶來的困難。這涵蓋一個會士生活的許多方面：靈修、使徒、團體，和真正的讀書。至少於開始時，要認真面對現階段的特殊「過渡」情況。

下列幾點要簡短指出，(1)面對今天的世界，為本會弟兄的個人與使徒培育而言，哲學究竟需要佔怎樣的地位；(2)然後提供一些原則，可看出哲學課程必需具有的內容；(3)最後我們要面對一些由具體情況所產生的困難。

- (1)教會要求所有聖職人士，必須接受哲學培育，至少兩年。本會也一直堅持此種培育的嚴重與需要。

因為哲學「是本會培育會士的主要方法之一，他們藉此而對『向人挑戰』的基本問題予以反省整合；藉此而養成積極反省與批判的習慣，特別是對這些人性基本問題，以及古今爲此而提供的各種解答；他們藉此而大體了解思想史的發展，並能與當前的文化連接起來」（讀書通則72；三十二屆大會法令六，27～28）。在此我們所學得的「哲學習慣」，在某些情況下「現今更日趨重要。由於文化、學術、思想以及社會運動的歧異，本會的司鐸應該是：在思想方面，既平衡又有深度，同時並能將自己深信不疑的感受和價值，以他人所能接受的方式通傳與人」（同前法令，28）。

哲學有助於文化間的交流，因為它有基本與普遍的出發點以面對任何事物，所以不會因此而被局限於對某種個別文化的了解中。在三十二屆大會所界定的使命中，哲學重新尋獲其確切的地位。

實際上推行正義的號召，引領我們更迫切認出理論方向的需要。歷史發展正使此號召成爲整個人類的共同事業，爲此原故，我們身爲使徒的人，對此現實情況負有確切的責任。在此情況下，哲學本身就是一種方法，它可使我們更清楚了解人類向往的性質與價值，就是渴望建立一個新的社會與國際秩序。正義與人權的各種問題，宗教與文化間的交談，新倫理問題正籠罩著在快速變化的世界，這些成堆的問題都在向人類思想挑戰。必須深入探討這些問題，一直到獲得統一爲止，就是使生命的終極意義與社會歷史的存在基礎能獲得統一。

服務信仰也需要哲學研究的貢獻；爲面對世界的挑戰，這是一種不可缺少的工具，尤其是面對一切超越意義的喪失，面對集權思想型態的囂張，面對將一切宗教價值貶縮爲毫無意義。

哲學爲我們的使命既是如此重要，所以至少要給予兩整年來專門攻讀（如果與神學或其他人文學科整合攻讀，哲學的時間應至少有相等於所規定的兩年——見卅二屆大會法令六，43）。「讀書通

則」更清楚指出，「讀書會士顯示有更大哲學才能者，應可繼續讀第三年或第四年哲學，使他們能在這方面獲得學位」（讀書通則，75；同前法令40）。

(2)有關哲學課程，我們一方面尊重並鼓勵多元性的看法與安排，但同時也應警覺提防「浮華雜沓」（*dilettante eclecticism*）；因為這會給讀書弟兄造成困難，甚或使他們無法完成必需具有的哲學整合。

從哲學培育中，青年會士弟兄必須學得，為不同問題所提供的不同看法與解答，都能系統地予以整合起來。這需要在教授團體中，事先有良好溝通，並共同努力使課程能融洽配合。

哲學與人類經驗的關係，為我們更有與宣揚信仰的關係，使我們必須於讀哲學的幾年中，深入一些基本問題。在此僅簡單指出「讀書通則」第77號中的「舉出幾個特別重要題材的實例」（所以絕非包含一切）。加上對整個哲學史的通盤介紹，這些應涵蓋「人是一個有意識的、自由的、和社會性的存在；人有其位格的尊嚴與權利；他對超越的開放；神的存在與性質；良心、倫理責任、與道德律；人對文化及其組織機構的責任；思想模式與真理的意義」。

(3)為今天的哲學培育，有三個問題仍需提出：第一就是如何成立一個完備而勝任的教授團；第二，如何安排一個「哲學課程」，它能於本會的完整陶成中，充分達成其特定目標；第三，攻讀哲學往往會帶給人一些衝擊，對此應如何處理。

有些地方我們承認沒有足夠的勝任教授，以確保青年會士的健全陶成。在這方面的決定有時只是，快快組成一個良好教師組。其實我們也可尋求，有時也已找到，其他的解決方法，就是聯合其他修會的力量，或教區司鐸以及能幹勝任的一般師資。在本會中，特別安排為培育本會弟兄的哲學院，已於最近相繼出現。但省長對此負有責任，要確保教學品質，就是顯然要先有足夠師資。惟有如

此，才能確保方向多元化、不同重點加強，與專門深入研究。如果一個國家或省區無法提供足夠的「核心師資」，便應和其他國家或省區聯合起來。當然讀書會士的人數，也和哲學院的可行與否密切有關。

另外有些地方，雖然有完備勝任的教授團確可支持會士弟兄的哲學陶成，但卻很難配合我們在此階段所必須獲得的知識培育。這點尤其落實在就讀大學的情形上，就是會士弟兄在那裡所選的哲學課程，僅是顧及學術標準。而本會讀書弟兄的哲學課程，必須包括整個哲學史，並對上述「讀書通則」所列學的題材，有系統性的了解。此外，整個的複雜課程，必須有足夠的統一觀點與計劃，為使讀書弟兄能逐漸對實體的基本形態，有認知上的整合。而此種哲學整合，一般來說，也必須與廣義的「基督哲學」相配合。意思是，有一概括的統一哲學立場，和基督信仰對人及其活動的看法相一致，對社會、歷史、和天人關係的看法也是一樣。

這可看出，哲學培育能使我們安然面對，任何個別文化的吸引、困惑、攻擊等，並能藉所提出的了解、詮釋、或反省，可準備此文化的接受福音與了解信仰。凡於大學哲學系就讀的本會弟兄，如因此而有自己的課程安排，他們必須立即獲得輔導與幫助，為使其哲學課程與上述目標能完全配合。

至於讀書期間有時能給人帶來衝擊，這可能是個人對生命與信仰的一種危機，或是有關服從與團體生活上的一些新困難。因為哲學本身會提出徹底的問題，並使人在理性上產生批判的立場。這會引我們去懷疑以前的一些肯定，因其理性支持不夠完整；也會於無意識中鼓動一種獨立自主的要求，並使讀書會士間的緊張壓力更形尖銳。

事實上這些困難已在某些地方發生過，因此我們可清楚看到，妥善安排哲學培育是如何重要！一方面正確強調其重要，同時也認

清其限度。我們也必須注意到，為讀書的會士弟兄來說，某些哲學科目所含帶的結論遠非「天真無邪」。因此特別需要教授們，一方面必須具有堅實的學識專長，同時也兼備陶成方面的技巧，俾能對他們自己所激起的問題，有適切的敏感與反應。然後他們應以技巧與權威，不論在個人方面或在團體中，顯示他們常是「尋求真理」的伙伴；而此種對真理的追尋，會給在目前培育階段中的會士弟兄，帶來鼓舞與活力。

(譯者為彰化靜山耶穌會初學導師)

註：

- ① 本文件顯然是完全根據本會的正式培育文件而編寫，但也參考過很多這些「省區培育計劃」，並特別對世界各地（幾乎所有省區），於近些年來在培育方面所獲得的經驗，加以認真的反省與整合。
- ② 請參閱1987年2月2日的一封信：見「總院文件彙集」第十九卷（ARSJ, XIX），1987，頁1015～1016；信中指出省長可由總院「大眾傳播秘書處」獲得幫助，並推介「大眾傳播工具與未來司鐸培育」手冊，剛由「公教教育部」刊印發行。

# 猶太～基督信仰的教學 與社會正義的伸張

房志榮

## 前 言

在本屆「宗教教育與中國社會之發展研討會」裡，本講將限於猶太～基督宗教（Judeo-Christian Religion），而在社會發展一方面，專注於社會正義。理由很簡單：這是一座天主教大學，天主教是猶太～基督宗教中重要的一支，是頗具代表性的。至於社會正義，是與世界和平及自然生態同受注目的三大現代問題，在這樣一個國際研討會中相信可有它的位置。

本講內容可分三段：先講孔子、耶穌，及猶太傳統中的教與學；次講猶太傳統教學的程序和內容；最後講猶太～基督信仰與伸張正義之間的關係。在結論中將指出為何猶太～基督信仰特別關注社會正義，那無非是因為這一信仰所根據的聖經，一直主張，在上帝前人人平等，每人都要為自己的正義與否在上帝面前交賬。

## 一、孔子、耶穌，和猶太人的教與學

論語的第一句話便是，「子曰：學而時習之，不亦說乎？」孔子的名句「學而不思則罔，思而不學則殆」是大家耳熟能詳的。最有趣的是，年逾古稀的孔子簡述他一生的為人是由一個學字開始：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（為政④）。孔子也說過：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而⑩）。他又說：「學如不及，猶恐失之。」（泰伯⑱）。因為孔子如此好學

敏求，他後來才能教學授徒，成了萬世師表。

耶穌的學和教跟孔子不盡相同。在他來世前五百多年前，一位先知已預言他的受教態度：「至高的上主教我該說的話，使我能安慰憂傷的人。每天清晨，他喚醒我，使我渴望聽他的教導」（以賽亞書五十章4節）。來世之初，另一位新約作者描寫耶穌的心態說：「基督要到世上來的時候，向上帝說：你不要牲祭和供物，你已經為我預備了身體。你不喜歡祭壇上的燔化祭，也不喜歡贖罪的祭。於是我說：上帝啊，我來了，為的要遵行你的旨意」（希伯來書十章5～7節）。

在約翰福音裡，耶穌也有不少孔子式的自傳說法，比如他說：「兒子憑着自己不能作什麼；他看見父親作什麼，才作什麼。父親所作的，兒子也作。父親愛兒子，把自己所作的指示兒子。他要把比這更重大的事指示兒子，使你們大家驚奇」（五章19～20節）。「我憑自己不能作什麼；我按照上帝所告訴我的來審判，而我的審判是公義的，因為我不尋求自己所要的，只要實行派我來者的旨意」（五章30節）。

弟子們稱耶穌為「拉比」（老師），就像孔子的門人稱他們的老師為夫子一樣。耶穌對自己為人師的事實有很清楚的意識。晚餐廳裡，他洗完門徒們的腳以後，坐下來問他們說：「我剛才作的事，你們明白嗎？你們尊我為老師、為主，這是對的，因為我本來就是。我是你們的主、你們的老師，尚且替你們洗腳，你們也應該彼此洗腳」（十三章12～14節）。

至於猶太人的傳統是，五歲讀聖經，十歲讀米市納，十三歲須守誠命，十五歲讀塔爾慕特，十八歲進洞房，二十歲操職業生活。可見猶太人五歲讀聖經，十歲讀米市納，十五歲讀塔爾慕特，然後才開始各種職業生活，一生中不斷學習，而他們的學習就是背誦，就是培養一個正直的意識，按照所讀的經來調整自己的全部生活。

下面我們先看看猶太傳統教學的程序和內容，因為這一切對日後的基督信仰有着很普遍和很深的影響。

## 二、猶太傳統教學的程序和內容

法國考古學家 André Lemaire 認為，在公元前八世紀字母應用擴散以後，以色列曾有過三個層次的學堂制度：各地有初級學堂，較大的城市有中學，以培養行政、管理人材和公務員，最後在耶路撒冷京城的王宮和聖殿裡有高級學校，以培養政府官員、外交人材，和大祭司，這裡他們可以學習各種外國語文。

在學堂裡學什麼呢？當然不像今天有那麼多分門別類的課程，而是信仰和俗世的材料都混在一起。在整個古代近東，最初為學習讀書寫字的課本是一些箴言集，這些箴言同時是社會性的，也是國際性的。以色列王國時代給我們保存了一個例子，就是箴言書第十至第二十九章。由這些章節可知當時的青年如何學習認識「世界」，努力看到世界的各個向度：其有理性的一面，及其不可理解的一面，而「雅威」的名字很自然地時常出現於教導中。因此，學堂裡關於信仰的學習是間接的。

真正學習信仰的地方是傳統的兩個場合：家庭和聖所（連同聖所的敬禮）。聖所又有地方性的（像今日的本堂及其各種活動）和朝聖地（像礁溪的聖母山莊或全國性的慶祝）。家庭和聖所（教堂）是宗教信仰傳遞的地點和信徒聚會的所在，但所學到的有限。他們學些禱詞和聖歌，但一般來說，在這些場合所學和所吸收的信仰因素缺乏深刻的反省，而只是一些仿效的行為。這些未經反省而好像自動傳遞的雅威信仰，禁不起時間的考驗而引發危機，無論是在家庭或聖所皆然。比方，主婦們很容易被天上皇后或送生娘娘（晚上的明星）所吸引，而猶大國國王曾在希農谷給莫洛克～即陰府之王（閻王）獻上自己的兒子（參閱列下十六3；廿三10），這是信

仰的俗化。先知們起而反對邪神崇拜，雅威敬禮的形式化，和民間的缺乏正義，但他們是少數，發生不了多大作用。

因此才需要申命紀中所說的改革，即公元前 622 年有名的約史雅宗教改革（列下廿三 1～3），這一改革大約就是由「聽啊，以色列……」這一基本信仰宣誓開始：申六 4～9。這些話是向誰說的呢？是向「全體人民，不分大小貴賤」（申廿三 2）說的；他們應「牢記在心」（申六 6），使這些話常在口裡、心裡（卅14）。家裡或路上指空間；或臥或立指時間，即無論是早起或晚睡都該記得這些話。

上面所說的申命紀六章 4～9 節可說是由上而下的信仰宣誓，說出了信仰的核心。另有三處說出了這一信仰的撮要，即飲水思源（申廿六 5～10），照顧弱小（廿六 13～15），並向子女交代（六 21～25），這三處可視為由下而上的，即反映社會脈絡的信仰學習。子女長大以後，發覺他們的民族（上主的選民）與四周的民族不同，有着不同的生活方式，這時他們會向家長發問，而家長們該有所交代：這是從哪裡來的，上主如此對待了他們，他們應該如何對待弱小的兄弟姐妹。

信仰的核心是第一種學習，信仰的撮要是第二種學習，此外還有第三種學習方式，就是隆重禮儀的慶祝。申命紀卅一章 13 節所說的「尚不認識這些法律的子女」不是說他們從未聽過這些法律，因為他們在家在校已聽過多次，而是說這麼多人共同的宣信，孩子們尚未體驗過～因為七年才有一次。這也是信仰的一部分：由群眾的反應來體味「敬畏上主」有何意義。

可惜猶太的宗教改革沒有成功，家庭及禮儀中的學習也不能阻止人民向其他信仰開放，結果使得上主的旨意未能實現。於是，耶肋米亞先知書的出版人，因為跟申命紀的神學和語言十分接近，就把耶肋米亞的預言在耶書卅一章 31～34 節用「新盟約」的說法表

達出來。

新盟約是指什麼說的？指的是，舊盟約，即西乃山經摩西所訂的盟約，已遭人的破壞，新約的新就在於人不再破壞這個盟約。但人還是自由的，怎麼知道他不曾破壞這個新盟約呢？要人不破壞新盟約，必須使人心、這顆操縱自己的心有所改變。所以耶卅一31～34的意思按照申命紀的想法應該是：人心不再是背誦、記憶法律的地方，而是經過上帝改變，善用自由的器官。

從新約聖經來看，至少有一顆人心在上帝子民中正確地了解上帝的法律，絕不會破壞與上帝所訂的盟約，就是耶穌聖心。這顆心在歷史中引起很多別的人心，像他一樣地忠信正直，使得陰間的門不能勝過教會，就是說，新約不會再破裂。

耶卅一34最後還說，在新約時期，人將「不再教，也不再學了」。這是一種辯證性的說法，所要強調的是，不把重點放在人間的教和學上，而放在雅威的妙工上：他不取消人的自由，而人却甘心地向雅威，並且不再離開他，這是新約的上帝子民所具備的特徵，在教會內，在我們的四周可以見到活生生的例子。

### 三、猶太～基督信仰與社會正義

從中國幾千年的帝王史，及中共在大陸專政的四十年現代史看來，可以肯定一件事，就是最違反社會正義的，莫過於把一個制度、一個政權、一個人絕對化，因而無法無天，予取予奪，以國家為私產，視人命為草芥，如此還有什麼人權、自由、平等可言？

猶太～基督信仰分兩個步驟肯定人的平等和社會正義，以及實現這個平等和正義的可能。先在舊約裡（猶太信仰）明確肯定人與人應該是平等的，人所建立的社會應該是正義的。當埃及的法郎王用不公平的法律壓迫希伯來人時，上主召叫摩西去拯救他們，擺脫那個不公不義、壓迫人民的政權，並且在法郎領着大軍追趕希伯來

人時，上主使埃及的戰車戰馬陷在紅海的泥沼中而全軍覆沒。上帝強硬對待古埃及是要向世人啓示：跟一個自私自利、唯我獨尊而又壓迫人民的政權不必妥協，只有把它打倒，或擺脫它的羈絆，還我自由之身，才得過合乎人性的生活。

在福地～巴肋斯坦住了近二百年後，以色列由神權政體轉入君主政體，這是上主所許所要的。不過以色列的君王和其他文明古國的皇帝不同。以色列君王不僅對屬下人的生命沒有生殺之權，連對他的國土及全國的財產也沒有絕對的主權，而是與人民共享，必須尊重人民應有的權利。理由是君王也須守法，不是人間的法律，而是上帝的法律。西乃山的十誡約束市井小民，也約束貴為人君的天子。君王犯了法，觸犯了十誡中的一誡，上主不會打馬虎眼，而必派先知來嚴加斥責，並科以應得的懲罰。這一方面，舊約聖經有非常詳盡而生動的描述。納堂先知指責達味的通姦和借刀殺人（撒下十二）；加得先知代表上主，爲了達味統計人口的驕傲，提出三種懲罰，任他選其一（撒下廿四 12～14）；厄里亞先知譴責猶大王阿哈布縱容妻子陰謀殺害納波特，霸佔他的葡萄園，並向國王和王后各科以重罰，後來都一一實現（列上廿一～廿二；列下九 30～37）。

君王的不義逃不過先知的譴責和上主的懲罰以外，民間的不義也爲後起的著作先知所嚴厲責斥。亞毛斯稱那些欺壓弱小、虐待窮人的肥胖女人爲巴爾母牛，預言她們將被人用魚鈎釣去，押送到赫爾孟去（亞四 1～3）；又刻骨地描繪出北國以色列奸商的心思：「神聖的節日快點過去吧！好讓我們去賣穀物。安息日快點結束吧！好讓我們去做生意。我們可以抬高物價，用假的砝碼、小的升斗去欺騙顧客了」（亞八 5）。依撒意亞在講完葡萄園的寓言後說，上主原望在以色列有正義，但只見到流血；上主原希望公平，但只聽到冤聲！（依五 7）。耶肋米亞代表上主揭發猶大人民的無

恥：「從最小的到最大的，都貪財圖利；從先知到祭司，都欺詐行事，草率治療我人民的創傷說：『好了，好了！』其實並沒有好」（耶六 13～14）。

奈何先知們的教導雖是言者諄諄，而人民的反應却是聽者藐藐，結果北國和南國的人民先後被放逐到亞述和巴比倫，在福地寄住七百多年以後，又被上主趕出去。上帝的選民在福地的兩大罪行，一是拜邪神，一是不正義，這是他們被趕出福地的原因。不過這同時說明，猶太信仰的兩大支柱：真神唯一，人人平等，一直屹立不搖。無論是誰，即便是上帝的選民，撞在這兩根柱上，柱子不倒，是他們自己自取滅亡。這也說明，人的平等和社會正義是猶太信仰（舊約）早已肯定，並且從沒有猶豫過的。新約（基督宗教）並沒有增添新內容，只是把舊約未能實踐的平等和正義實現出來，使之成為可能的，這就是前文所說的，猶太～基督信仰肯定平等和正義的第二步，有決定性的一步。其關鍵人物是耶穌基督。

耶穌倡導平等，伸張正義，不是藉大能，更非用武力（雖然在他公開生活中的驅魔、治病、控制自然界，及復甦死人是其大能的顯露），而是用宣講及他自己的生活的。宣講是使人意識化，喚醒人的良知，把先知所預言的和舊約所未能做到的提示出來，聲言這一切在新約時期應驗了，實現了，做到了。「上主的神臨於我身…他派遣我向窮人傳福音，向俘虜宣告釋放，向盲人宣告復明，讓受壓迫者得到自由，宣布上主的喜年…這段聖經今天應驗了」（路四 18～21）。這段話是耶穌講道之初在他的故鄉納匝肋會堂所讀所說的。其他關於耶穌實現舊約的預報和理想，在四福音書裡隨處可見。

宣講之外，耶穌還用他生活的榜樣吸引人。他召徒時所用的一句話常是：「來，跟隨我！」他走在前面，他的徒弟（基督徒）只須踩着他的脚印走，就可實現舊約所未能實現的那些崇高理想。

當然，耶穌跟其他世界名師所不同的還在於最後這一點～爲基督信仰關鍵性的一點，這裡基督信仰已與猶太信仰分家～就是耶穌不僅以宣講和生活來推行人間平等，伸張社會正義，選用他的苦難和死亡付出人間不平等、社會不正義的代價。可是耶穌不是一個普通人，死亡並沒有給他打一個句點；他同時是永生上帝的兒子，在屍體變寒未久他又復活起來了，並從父那裡派來聖神，從人的內心來改變人，使每人真實體驗到，人類有一個共同的大父，所有的人彼此是兄弟姐妹，而能彼此照顧，互相提攜。

## 結語

世界性的大宗教不外佛教、回教、和基督宗教（包括天主教、基督新教、東正教），而三大一神教（猶太教、基督宗教和回教）中，又以猶太～基督信仰傳播最廣，對人類影響最大。今日世界敢站出來爲正義、爲人權說話的（如今年六四天安門事件之後），正是這個受過猶太～基督宗教洗禮的西方，這是爲了什麼？

本講嘗試着予以回答：因爲這個宗教所根據的天啓～聖經自始至終一貫地在提倡人的尊嚴，人生命的不可侵犯，人在上帝前的平等。這個以人爲上帝肖像的神學概念，及人人爲基督所救贖的信念是推行人間平等和促進社會正義的堅強基礎。

加上基督徒所信賴的聖神是一股力量，是一種風氣，是能改變人心的由高天降來的德能，因此人間的平等和社會正義才有了希望，因爲人力有所未逮之處，上帝的神力確能予以補足，這是基督徒對世事的看法和評價。不信者以爲他們是在說鬼話，但他們清楚知道自己在說什麼，而他們的數目不在少數：世界各地都有，世世代代都有。

（作者爲輔大宗教研究所所長）

# 「文化中國」 與小組主日讀經運動

譚唯善

## 前 言

參加「由信理神學角度研討中國基督徒靈修」的合作研究，初衷是抱着學習的心情，進入這個廣大的領域瀏覽一下。尤其希望多了解道家的生命淵源，因為原始的老子思想和易經同樣是很早的，不屬於諸子任何一家。雖然易經的最後編輯是在孔子之後，但它的原始部份一在未有文字以前，已成為諸子的淵源。因這不尋常的源頭，故此有深度又有廣度，是人生各方面的指導原則。

經過了許多曲折的路途，我終於找到了：無為之道與無名之道的絕對者，在基督身上成了有為之道、有名之道。基督和他的神就是通往生命之源的導師。我提出的讀經運動就是最簡易，適合現在人的中國基督徒靈修方法，藉着復活之主的相連而觸到無為之絕對者，優游於生命的境界。奇妙得很，通往最深奧的生命奧蹟的道路是很簡易的，任何人都可跟着它走，緊隨着基督，記着兩個原則：學的方法和種子的自長。以下分三個步驟介紹，並在結論部份指出這個現代基督徒靈修的時代意義，配合「文化中國」的遠景。

壹、台灣社會現況需要宗教信仰

貳、目前本地教會情況鳥瞰

參、提出現代中國基督徒靈修—讀經運動

結論、此靈修的時代意義

## 壹 中國社會現況需要宗教信仰

### (一) 台灣地區社會現況

中國地大物博，自古都是以農立國。百年來，文化的交替與社會的變遷，原本敬天報祖的純樸農業社會，遭受到劇烈的衝擊，功利主義炎涼世態的工商社會逐漸成型。就這樣，在西方文明的浪潮與舊文化的褪色下，我們的社會將何去何從呢？尤其是近兩年來的政治改革，台灣已從後蔣經國時代進入李登輝時代，台灣地區的社會變遷實在非常迅速，簡直是曠古未有的現象。一則是政治經濟高度成長，依照經濟性指標，邁入已開發境界指日可待；一則却是社會發展與經濟政治發展，呈現顯著脫節、失調，社會發展愈來愈落後於經濟發展，而且趨向惡化，產生了政治勢力明爭暗鬥、環境保護、農村問題、勞工問題及學生運動等問題，且學生興趣偏向新馬克斯主義，幸有輔大新士林哲學抗衡。根據非經濟性指標，屆時社會發展仍將停滯於開發中狀態。這是我們人人都可認知的、一項無可否認的事實。

### (二) 思想界的「文化中國」構思寄望宗教信仰

深究社會發展與經濟發展為何脫節、失調，固然有許多複雜原因，不是本文探討範圍。然而身為基督徒，生逢此歷史時機，有幸參與中華民族劃時代的發展過程，不禁心懷整個中國，反省基督的信徒有什麼時代使命。這時候學者們也在探討，中國的現況需要那種思想，領導社會的發展走上正確的軌道，哲學家的共識是走向「文化中國」，有異於「一國兩制」、「雙重承認」等政治界的主張，而且他們的結論和我們基督徒不謀而合，我們的方向不錯：中國社會現況需要「宗教哲學」。以下是一九八七年七月在美國西雅圖舉行的國際中國哲學會會議的共識。與會者包括台灣區中國學者，大陸區的學者以及在美國、香港、星洲等地區中國學者，代表性相當強，他們主張「文化中國」，但是，是那一種文化呢？

#### 1. 新儒家學說不能解決中國文化問題

新儒家學說最近在大陸很受歡迎，它的終極性主張，就是說人死後何去的問題很相似馬克斯的看法。學者認為新儒家學說不能夠解決中國文化問題。新儒家的道德理想是聖人，完整人格。若是有人活得好好的却甘心為子女，為所愛的人奉獻生命，他們的目的何在？有沒有理由呢？他們的理由是高於道德目標的，就在犧牲時的全人格表現。新儒家無法解答這問題，故學者漸排除以新儒家作未來中國的主流思想。

#### 2. 西方哲學是否可採用為文化中國的內涵？

我們有太多民族情感，受不了。過去大陸的亂局和今日情況，就是從西方來的共產主義造成的，而弄得台灣很慘的存在主義也是西方來的。

#### 3. 純儒家學說呢？

全世界都在讚美亞洲四小龍、一大龍，經濟成長是歸功於儒家文化。美國教育局評鑑，美國優秀學生有四分之一是亞裔的，就是來自香港、韓、日、星、台五地區，佔全部留美外國學生的百分之七十五，且是其中最優異的，五地區以台灣人數佔首位，超過二萬五千人。分析成績優異的原因，儒家文化特長有兩點：一、用功，因為家裡較窮，使命感也較強。二、儒家文化訓練出來的青年很聽話。若是從消極方面看就是「不會應變」。在一個開放的社會和民主化社會，不能應變是有很大問題的，故此國父反對；王陽明思想雖然有助於明治維新，但未能革新滿清政府，故此不能採用陽明哲學。

#### 4. 宗教使道德有目標能改變中國社會

第四條路綫是宗教哲學。宗教能給人希望，將信仰、信心和人生希望融合為一。由於有希望能達到目標，才會有信念。兩岸都在研究宗教哲學，但非所有研究者都有宗教信仰，故學者建議，不單研究，還要真正信一個宗教，才會到宗教對人生的改變，真可改

變中國社會。今日台灣交通亂、治安亂，主因是大部分人沒有純正信仰，政府政策開放就當作個人道德規範，一切都可以做，不顧別人利益，造成社會混亂。今日發覺道德已不足為憑，純講道德而道德本身沒有目標就沒有意義了。有人主張法律就是正義，其實也有惡法、逆法。法律需要根據正義，而正義根據道德，但道德的目標何在？用我們的價值架構說法就是「宗教」。（有人主張胡適之的環境道德，環境的需要決定道德標準，這只是典型的實用主義思想而已。）這就是海峽兩岸「文化中國」的構思內涵。

## 貳 目前本地教會情況鳥瞰

既然兩岸的思想界的共識都對宗教寄予很高的期望，與我們的信念不謀而合，我們就不要妄自菲薄，而要努力建設地方教會，貢獻出天主教的力量，改善社會人心。

首先我們要檢視目前教會情況作出發點，擬出一套適合現代基督徒的神修方式。在台灣本地教會，我們可看出一些積極和消極的牧靈現象，顯示出一般教友的信仰基礎仍然不深。問題的癥結是在於模糊的聖三信仰，忽略了復活的基督的臨在，忽略了唯一的天人中保—耶穌基督，他是唯一的道路，引我們走向真理和生命之源的天父。故此本地教會需要一些具體的中國基督徒靈修方法，在時間的過程中，慢慢走向更成熟的狀態，才能對「文化中國」有所貢獻。

### (一) 一些牧靈現象和問題的癥結所在

1. 新竹一位陸家小朋友已失蹤五個多月，父母快精神崩潰了，贖款早已付過，兒子是生是死却毫無音訊。見到這不幸的一家人在電視上露面，播出歹徒的勒索聲音，呼籲觀眾注意相助。年輕的母親哀傷地說：「雖然我們是天主教，我們却去求神了。」這明明是個信仰的反見證。

表面上看，這一家是知識分子，像許多人，似乎沒有傳統信仰，學道理、領洗加入教會並沒有什麼困難。更深一層看，他們只是頭腦接受了基督信仰，下意識中，對中國人的傳統宇宙觀念仍有很深的執着。這些宇宙觀念包括時間觀念，以及由此衍生出來的算命等術數；空間觀念以及由此衍生出來的風水等。

這些中國人對宇宙如何存在，如何運轉的最高層次，都有其假設。長久以來，這些觀念都存在於中國人的內心深處，一旦有需要時，便拿出來作為判斷事情的最終根據。這些觀念，表面上和宗教無關，其實是中國人基本信仰的形態，而且是擴散性的，擴散到生活每一層面去。故陸家面對此變故，面對人能力的有限，實在想不出辦法，沒有任何出路，也得不到任何明確答案，這樣虛懸不能解答的狀況最為痛苦。信仰既沒有生根，自然去求神問卜，採用非人力的力量以得到指引，求得一個答案。由此可見，中國文化除了儒家的大傳統外，還有深入民間的小傳統，是前者不能否認的，也是神修本位化不能疏忽的因素。

2. 台灣的天主教，民間色彩也很濃厚。從各堂區所見，主日感恩祭本是信仰生活的高峯和泉源，一般却不受到重視，參加人數總是寥寥無幾，冷冷清清的；在場的也少積極參與，許多都是聊盡責任而已。反而對堂區辦的朝聖活動却反應熱烈，人數很快滿額，堂區方面也不必用心策劃就能吸引人。聖女小德蘭堂朝聖、五峯旗聖母朝聖，在聖人聖母像前燃燭許願，配戴聖母聖衣等等都受歡迎，一方面，聖母及聖人敬禮提供了聖的人、物和地點，都是很具體，很親近，很易掌握。無可諱言，這些民間信仰表達方式也有其積極意義。

3. 無論如何，以上兩種現象都反映出信仰基礎不深，使我想起中世紀黑暗時代。當時的信仰中心是模糊的聖三奧蹟，忽略了降生的基督，故此，當時出了許多地方聖人，特別熱衷對聖母、聖人、

聖燭的熱心敬禮及朝聖補贖，多麼相似我們現在的情形。這些民間虔誠到了中世紀後期，才因強調神修基督化的一面而改革過來。所以這兩種牧民現象都促使我們重視教友信仰之培育，而且要特別重視與我們同在的復活的基督，才能夠發揮信仰的力量，對中國社會貢獻出我們珍貴的一份。

## 參 提出現代基督徒的靈修

針對以上的社會需要和教會現況，我分七個步驟提出現代基督徒的靈修，它必須兼顧兩方面，就是培育教友的信仰和配合今日中國的文化。

### (一) 中國文化的主流是生命哲學

中國先哲的宇宙觀幾乎紛亂如麻，但有一個共同點，就是：宇宙是一個包羅萬象的大生機，無一刻不發育創造，無一地不流動暢通，有一種盎然生氣貫徹全境，是普遍生命流行的境界。易傳作者更以乾坤之說合而言之稱頌天地之大德若生。老莊列子所講的「道」，顯然是生天生地，衣養萬物的母體，若按現在的儒家學者，是沒有位格的，但老子說得很清楚：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（道德經二十五章）道並不是最高的，它所取法的是「自然」，所謂「自然」即「本身存在者」，也就是古經梅瑟所遇到的「自有者」（I am who am），「絕對的道」是「無為的道」，「無名的道」，「先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（道德經25）意即：「自有者」是沒形體，先天地生，超然萬物之上，無可匹敵，絕對而永恆，廣大而無盡，是天地萬物之根源，廣大運行不息，無所不至（二十五篇）；生而不有，為而不恃，長而不宰（五十一篇），指出「自有者」無私的愛，無條件的愛。

## (二) 耶穌基督是領我們通往生命根源的導師

道家不認識耶穌，他們沉醉於生命，追尋生命之源，方法就在於觀察萬物的奧秘，以無為之態度，讓道的大能在他們身上運轉，至超越此世，轉向空而不可見的，達到道的終極認識。

在基督徒來說，除了默觀萬物的方法外，我們有更簡易的方法，就是默觀耶穌基督。這無名之道，無為之道的自有者，本來無可掌握，遙不可及，但在「生命之言」降生成人的聖子身上，「無為之道」已成為「有為之道」，「無名之道」也已成為「有名之道」，我們看得到自有者的作為，聽得到他的啓示，看到基督就是看到天父（若十四9），他本身就是生命，四部福音所記載的就是生命之言親自來演繹。尤其是若望福音，更稱為生命之書，生命進入世界，原是要帶給我們生命，更豐富的生命（若十10）。作者每次談到水、水的奇蹟和象徵，無非是要表達耶穌是生命之主。在十一章25節，耶穌更直接說：「我就是生命。」他和生命根源的父是二而一的，在若望福音處處可見，就像趙孟頫夫人管仲姬的情詞：「你儂我儂，把一塊泥，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……。」這就是子和父的寫照。

因此，基督成了我們的道路，就是通往真理和生命的道路，通往自有者的道路（若十四6～7），用中國人的說法，他就是我們的師傅。

## (三) 基督師傅的特色（兩位導師的異同）

東方人喜歡尋師訪道，而我國人最引以為榮的萬世師表—孔子和耶穌基督有許多相似之處。

1. 孔子以人為中心，藉仁愛建立安定的社會、仁治的國家，更進而實現大同世界的理想。這種仁愛精神表現於社會關係上，就是忠恕之道，盡其在我謂之忠，推己及人謂之恕。這種仁愛精神表現

於政治上，就是仁治。表現於國際關係上就是「四海之內皆兄弟也」的大同世界。

2. 孔子的教育理想，在於發揚人性，完成人格。「止於至善」就是靈性的功夫，讓天賦的善性充份發揚，不但是修身的條件，也是實現理想政治和大同世界的基礎。故此，孔子注重學生的自動自發，他的循循善誘、啓發的方法最能引起學生學習的興趣。他很注重人格的感召，弟子對他的偉大人格，常有景仰頌讚之辭，例如：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」。他很注重變化弟子的氣質，不祇傳授知識，更重在修己立群，立身處世。以上所講彷彿處處在描述耶穌基督，在四部福音中，到處都是例證，這裡不必詳述了。

那麼，耶穌師傅的特色在那裡呢？他和孔子有什麼不同呢？論語是孔子的言行錄，而大學和中庸二篇可見到孔子最精彩最明晰的思想。我們不得不承認孔子講倫理思想實在非常完備實際，因為他上承群聖之道，所憑藉的傳統極其博厚；下開百家之學，所開創者極其深遠，故公認為萬世師表，二千多年來為中國學術之思想正統，我們不得不承認他的倫理思想較福音更為完備周密。大學中庸實在是對耶穌的倫理之道的最佳演繹，最佳補充，舉世無匹的，我們也以此文化傳統為莫大光榮。

但要知道，耶穌的宣講無意講系統的倫理，他尊重各民族本身適合時、空的一切倫理規範，凡是合乎客觀標準的都予以全盤接受。他很重視猶太人的傳統規範，他說過他來不是為廢除古時傳下來的法律和先知，反之，一撇一劃都要完成。他來的目的是要成全現存的一切，就是給予實踐倫理規範的力量（瑪五7~20）。

四部福音及新約其他諸書作者，無論是個人或整個團體，都無意輯錄耶穌言論中的倫理成分，他們念念在茲的，是要表達他們內心深處都經歷過的，而且改變了他們一生的事實，就是一位親近的

好友。復活的耶穌基督時時刻刻與我們同在，無論人性如何軟弱，過失如何大，絕不放棄我們，他常與我們同在，在人生坎坷旅程中，包容、接納我們；鼓勵我們盡性；欣賞、支持我們，並以我們為榮，沒有分秒離棄我們。就是這種友誼有不可抗拒的力量，堅強我們實踐倫理道德的力量。我們基督徒對現代中國社會，海峽的兩岸所能貢獻的，也就是國人所迫切需要的，就是介紹他們認識這位好友，這位師傅——復活的主耶穌基督，他就是我們夢寐以求的那位，「衆裡尋他千百度，驀然回首，那人却在燈火闌珊處。」（宋 辛棄疾）

#### （四）耶穌師傅的要求很簡單——常和他保持聯繫

這位師傅非常了解我們，他告訴我們不要担心衣食和生命，不要為明天担心，一天的苦足夠一天受的了，要信賴他，其他一切由他包辦（瑪六 33～34）。他對我們的要求很簡單，聖經中的例子俯拾即是。在詠23的比喻中，只要羊兒不離群，信任牧者，自然有所需的豐富草原和水泉，能走過陰森凶險的幽谷，避過烈日，並能在對頭前擺設盛宴；若不幸迷路，他也會專程尋他回來。又如在種子自長的比喻中（谷四 26～34），農夫只是預備田地，把種子撒在地裡，他黑夜白天，或睡或起，那種子發芽生長，至於怎樣，他却不知道，因為土地自然生長果實：先發苗，後吐穗，最後穗上滿了麥粒，農夫就高興的收割了。芥子是種子中最小的，但長起來却成了大樹，澤及天下飛鳥，可得到憩息庇蔭。尤其是葡萄樹的比喻中，他只要求我們「枝子」連在樹上即可，不必管那複雜的光合過程，毛細管作用等等。枝子只要留在樹上（和基督保持關係），其他一切就會成就，包括我與自我的關係，與基督的關係，與其他人類成員的關係，都會融洽無間，因為整株葡萄樹是一個大生機，有無數生氣勃勃的枝子，彼此息息相關。這就是天國在人間，向周圍的社會發出信仰的影響力。（若十五 1～17）

### (五) 藉讀經和基督保持聯絡將產生的效果

藉着恒心的讀經，我們就像耶穌的門徒，朝夕追隨他左右，自動自發，接受他的循循善誘，因材施教，接受他的感召而變化氣質，發揚天性。因為他的話會留在我們心中發生作用：

1. 他的話有清理的作用，整頓我們的生活（若十五 3），因為聖言是面忠實的鏡子，對照我們的生活，反映出真相，讓我們努力調整生活。

2. 他的話使我們心懷世界，悲天憫人，願意什麼，只要求，就必蒙應允（7節）。因為我們所願的就和天主愛的計劃漸趨一致，是符合世界和我們的真正益處，其結果將是超乎我們所希望的。

3. 他的話是行動的力量，使我們成為真實的門徒（8節）。基本上受過洗的人都是基督的門徒，是一種恒久常存的關係。可是它是靜態的，可說是名義上的基督徒。祇有在他行動時才是真正的門徒，而且是在行動中才漸加深對基督的認識。

4. 他的話使我們結果實光榮天父，這位細心殷勤灌溉，施肥和修剪，深愛着葡萄樹的園丁（8節，1～2節），讓我們的社會意識到絕對者，生命的根源的存在。

5. 他的話使我們存在他的愛內，在愛中分辨一切。那時候，見山是山，見水是水，達到在默觀中行動，在行動中默觀，因為我們有了新目光看一切。

6. 他的話有建設團體的作用。整個葡萄樹的比喻是對着「你們」、「十二人」團體說的。當每個人都以他為中心，與生命連接時，整個團體和諧健全，結滿樹的果實，正如腳踏車輪子的衆多輪輻，每一根都必連着輪子的軸心，輪子就堅固有力，能正常運作，發揮對社會之影響力。

### (六) 以主日讀經為中心的靈修具體方法

讀經一與福音對照找出共同點，再在讀經二找到配合的具體實

行方向。採用小組分享方式，找到一、二位同伴就可開始，很容易組合，無論家庭、學校、工廠、服務機關、堂區都可進行。

這是以主日讀經為中心的小組分享，盡可能每週星期一聚會。首先分享上週的聖言生活心得，然後研讀下個主日的讀經。時間可由小組彈性決定，原則上不超過一小時。在這一週中，各人利用零碎時間，例如：走路時，候車時，或在公車中，試深入耶穌的心情，按當日讀經中心思想，或是印象最深刻的句子，聽聽耶穌對我們說什麼。到了主日聖道禮時再聽讀經，印象一定更深刻。神父講道時，可能與小組的看法和經驗相同，就會有很深的共鳴，若是他從不同的角度講，則我們對三篇讀經的了解就更深了。

### (七) 兩個重要原則：學而不思則罔、思而不學則殆

先說明學問與修身（修身也就是靈修，按張春申神父在神學論集44期的詳細說明：〈靈修的意義〉）。在中國人來說，「學問」不等於知識。學問是專指做人之道，師傅只是領進門，每個人要自己體驗實踐，故四庫全書全部都是關於做人之道的經驗之談，故學問有其獨特意義，不同於西方的知識累積，不是可以傳授的。這兒提出的靈修的要素有二：學而不思則罔，思而不學則殆（論語為政篇）和種子自長。

#### 1. 學的方法

就是跟隨師傅耶穌基督學習。按朱熹的註釋，為學必須兼顧五點即：博學、審問、慎思、明辨、篤行，五者廢其一非學也。現在用於讀經，默想耶穌言行：

博學—即全面學習耶穌的一切言行，按每主日的讀經，不因個人的喜好而取捨，若有重覆的，每次將挖得更深，有更多的發現。還要多看別的書以增進對福音的了解。

審問—是身歷其境，深入當時的時間、空間中觀察。

慎思—參與事件的過程，分析各在場人物的心態，尤其是揣摩耶

耶穌的心情，看他如何欣賞，關懷他人，悲天憫人的心懷...。明辨一會子說：「吾日三省吾身」，即今人之分辨神類，意識流省察。要忠於每日的省察，細辨聖神向我們說什麼。篤行一有所發現，則以恒心毅力付諸實行。這是很重要的，愈是實行，內在的推動就愈見明顯。

實行以上五點，就是做到了種子自長比喻中的第一步—撒種的工作，格物致知的功夫。第二步是更重要的：

## 2. 種子自長（心在的方法）

「學而不思則罔」，朱熹解釋：「不求諸心，故昏而無得」。「學」的方法是人方面的努力，若缺了心在的時間，則沒有給時間讓種子自長，所得有限。可以借用伯大尼兩姊妹的例子說明：兩者都是必須的，必須主動接耶穌到家中，然後必須坐在祂腳前聆聽，若只是研讀却不接受祂的潛移默化，豈非前功盡廢！

第二步就是「心在」，在哪兒呢？歇在耶穌的心情中！就是在讀經時所體驗到的，不要做什麼，就靜靜的不必操心，種子自會發芽吐穗，結滿麥粒。現代人很忙，但每天仍可偷閒，例如上班候車時間，公車中或走路時，都是獨處的好時刻，即所謂城市中的沙漠。這些靜下心來的專注時刻有奇妙的作用，在耶穌的聖神的德能中，我們便不會錯失和天父—絕對者會晤的時刻。這不是人的功勞，不是人力可以達到的。正如任何人不能使太陽上昇，但若昏睡則會錯過日出那一剎那的奇景，模糊灰暗的景物忽蒙照亮，變得彩色鮮明，明朗燦爛。不過，和絕對者的相遇是在心靈深處、潛意識中發生，我們不會覺察到；發芽吐穗是在不知不覺中悄悄進行。但一個人氣質的變化，言行的改變，眼光的新，在在都是最佳的間接證明他已接觸了生命之源。

這兩點就是我所說的現代中國基督徒靈修的要素，二者相輔相成，不可偏廢，若只是研究耶穌言行以改變人心是沒有多大作用

的；若只是空空的冥想，就失去了基督徒默觀的幅度，且太艱苦了，不是現代社會中生活的人所能作到的，終至一無所成，故此兩者必須兼顧。

### (八) 小結

以上提出的小組主日讀經運動作為現代中國基督徒靈修似是非常平凡，但它却和學者提出的神學本位化的方法不謀而合（見張春申神父的〈中國教會的本位化神學〉，神學論集42期 418頁）：

1. 本地化神學是深入（聖經）啓示奧蹟而用本地的語言、文化表達，這樣教外人才會聽得懂基督徒的話，這樣的神學也是對普世教會的貢獻，並非取代或抗衡西方神學。

2. 建設本地教會，加強信仰的普遍讀經運動，就符合了神學本位化是出自整個地方教會的生活。

3. 這運動是由現代的中國人深入聖經生活，他們在中國的土地上成長，涵泳於傳統文化中，但表達的是現代人的生活 and 思想方式，其結果就是神學的現代化。

4. 能提昇當地文化。藉讀經運動加深信仰和基督的價值觀，優秀之中華文化特色會因而加強，而其不良傾向也將因而提昇，例如：分階級、泛孝、重男輕女，獨斷種種傾向。

5. 由於中國人的思考方式與西方不同，讀經運動的普及，將會漸漸促成新系統神學的浮現，不會依西方的分門別類。

## 肆 結語

以上所提出的靈修方式，兼顧了本地教會的建設，使早已存在的「教會原始現象六個面貌」更能加強，配合中國文化主流的生命哲學，而且有其時代性。

### (一) 針對目前本地教會的核心需要

我們已看過信仰不深的兩種現象，它的癥結是在於模糊的聖三

信仰，忽略了降生的基督，故提出讀經運動，在讀經中與復活的主，我們的主與摯友相遇，使信仰紮根，建設地方教會。

## (二) 配合中國文化的主流，生命的哲學

耶穌基督是生命的師傅，他是有名之道，有為之道，帶領我們與生命之根源絕對者相會。藉此提昇和發揚中國文化，發揮改變社會的作用，以達到兩岸「文化中國」的理想。

## (三) 這靈修方式有它的時代性

### 1. 符合教友傳教的新時代

張春申神父指出神學工作方向有下列四種（見：〈近30年來中國神學得失〉，神學論集40期 231頁），也就是說，神學本位化是以多元方式進行的：

- 一學術性的交談會通
- 一神學教學
- 一教會團體領導人培養
- 一馬路神學

以上提出的靈修運動是大眾化的，屬於第四種。我認為今日值得全力以赴，推行主日讀經運動，一方面本位化是整個地方教會的事。而且我們已進入教友時代，需全面性培育教友，好讓他們按平信徒的身分，將福音的價值觀帶進工商界、科技界、醫學界、政治界、文化界、教育界等，做世界之光，地上之塩，發揮酵母的作用。

### 2. 突破思想層次交談限制的困境？

一般人的印象，好像神學本位化都是由少數的神學家去做，由於中國儒家抗拒基督宗教的現象，基督教與新儒家在思想層次交談出現重重困難，好像走進了死胡同，寸步難移。我們一方面正視這事實，再接再勵鍥而不捨，一方面用推動大眾化的讀經運動，開創新局面，未嘗不是善法。

事實上，我們理解到許多新儒家對基督教的猜忌和誤會，認為教會的「非基督徒秘書處的設立，是表示推進唯我獨尊的新神學的實踐決心」，也害怕「中國基督教化，就各種非基督宗教都要讓位，中國儒釋道三教同樣要讓位於基督宗教，果真如此，中國不就是為基督宗教所同化了嗎？」也認為基督宗教「想要混抹儒家，把儒家和中國文化講成一種非驢非馬的形象，則更是不道德的。」這種說法很多（見《會通與轉化》一書），令人啼笑皆非，但確是許多新儒家學者的心情。自利瑪竇來華算起已經四百多年了，中研院近代史研究所所長呂實強教授曾充滿慨嘆說：「基督教與中國文化吵架已吵了一百多年，但却從來沒有見過面。」實在是個沉痛事實。

(1)客觀上來說，東西方文化實在屬於兩大陣營，無論在思考方式、人性觀及社會觀、宇宙觀和宗教觀、修養及處世方式，都完全不同，故此，到今天印度和中國都未能普遍接受西方的基督宗教。其實，甚至源於同一文化陣營的佛教來華時，也受到儒家極大的排斥，經許多世紀才能相安無事。

(2)就情感上來說，自己身在殖民地長大，對中國文化只識皮毛，却高度認同於中國文化，對它的生命力讚嘆不已，欣賞它敢於更新，成功接受歷史挑戰，對外族的挑戰，外來文化的入侵，內在的挑戰……。也深信中國文化對人類的貢獻，它能針對西方文化的病態，它是和諧社會的基礎，它有助於促進世界大同，而中西文化的仁、智能互補。此種熱愛中華文化的情感，使我易於體會許多儒家學者的心情，尤其是在本年八月份星洲儒學發展問題及前景會議舉行後更加深了此種了解，例如：

—傅偉勳博士說：「欲將耶教神學套上儒家，不但對儒家不公平，對中西哲學與宗教之溝通亦毫無益處。」

—吳森博士在1980的國際漢學會議論文，說出了他的感想：

「可憐得很，儒學雖然是我國的立國思想，但在晚近天主教所採取的凌厲『學術』攻勢下，幾乎全處於被動的地位，幸好蔡仁厚教授在國際哲學會議上發表了有力答辯辭，給士林派思想家們義正辭嚴的答覆。」（天主教近數十年的本位化努力，竟被視作對中華文化的「凌厲攻勢」！）

一蔡仁厚教授說：「我們這時代，西方的文化宗教，憑藉它強勢的力量，衝到中國來。」「如果外來宗教，不承認、不尊重儒教在中國文化中的主位性，而想要喧賓奪主，偷樑換柱，則中華民族決不答應。」（以上見《會通與轉化》一書）

既了解到許多學者維護中華文化的心情，我們確知類似蔡仁厚教授提出的「中國文化與基督教有關的六個會通點」這些尖銳的問題，並非純思想層次交談的問題，有待時間的因素以精誠化解。

其實早期教會，當基督信仰傳入歐洲時，神學概念都很模糊。早期教會並未等待所有基督論、聖三論、救贖論等教義問題明確後，才開始本位化。故此，在現階段，在時間發展的過程中，整個地方教會不能守株待兔，神學發展的四個方向都要同時進行，尤其是推廣現代中國基督徒靈修的讀經運動，致力馬路神學，以貢獻「文化中國」的遠景。

（作者剛由輔大神學院教義學系畢業，今在香港聖羅撒學校服務）

### 主要參考資料

- ① 中國人生哲學概要（方東美，台北先知）。
- ② 會通與轉化（宇宙光出版社，蔡仁厚等）。
- ③ 近三十年來中國神學的得失（張春中，神學論集 40 期）。
- ④ 中國教會本位化神學（張春中，神學論集 42 期）。
- ⑤ 黎建球教授對瑪利亞方濟各修女演講筆記（77年4月份於新竹）。
- ⑥ 甘易逢神父授課筆記—中華文化史中俗化因素。

# 社會良心

## 從教理教學法角度看 《一扇新門》之先知時代

譚唯善

### 前 言

瀏覽目下中文版的林林總總成人教理本，即會發見一個現象，一般並不重視「先知」的主題，除了《一扇新門》以及《天主教教理新編》二書有專題介紹外，其他各書皆付闕如，祇不過偶而提及先知之存在或其作用，實在忽略了在救恩史中佔如此重要地位的先知性人物。

其實這個主題不單是在救恩史上重要，它更有其時代性。現代社會是一個以人為中心，溝通極其迅速的俗化世界，在面對呈現新面貌的世界，教會早已重新反省她和世界的種種關係，以及她在此新世界的使命。這些都清楚顯示於梵二教會憲章、教會在現代世界牧職憲章；在保祿六世的「在新世界傳福音」文告，以及其他教會通諭及文件中。例如：梵二「教會憲章」35節即肯定教友們的先知任務：

「基督不但用生活的證據和言論揭示天父的王國，並且今天仍在盡他為先知的任務。他透過教會——天主的子民，向世界宣講喜訊並作證，使福音能力在日常生活，在家庭及社會生活上昭示出來……不可把基督徒的希望藏於心靈深處，却要把握時機『和黑暗世界之霸主及邪惡勢力』（弗六12）鬥爭，對所懷的信仰作有力宣揚者，以實行及實證來反駁罪惡的世界，讓追求真理的人能在他們身

上看到光明。」(教會憲章 35 號)

我們現在就從教理教學法的角度，來看《一扇新門》的〈先知時代〉。分三個步驟說明：

- (一) 課文內容分析(見該書七五~七九頁)
- (二) 本課優點
- (三) 一些建議

## 壹 課文內容分析

(一)本課課文共十一段，可歸納為五部份：

(1) 1 ~ 3 段：

介紹當時的歷史背景，國家如何分裂為南北，四周的政治形勢，亞述的威脅，國內邪神充斥之情況，以及國王的政治態度。在此背景下，先知活躍，負責喚醒、揭示、解釋天主對人的仁慈計劃，是在人類隱晦經驗中顯示出來。

(2) 4 ~ 6 段：

以依撒意亞先知為例，說明先知對以民的訊息，在放逐前，指責精神的喪失，違背和上主立的約，因而國家厄運必將臨頭。在放逐後，面對消沉沮喪的同胞，他的責任在傳達天主的安慰和許諾。他的言論，除了關於援救全人類的默西亞預言外，可歸為三類：(一)反省的，(二)悔改的和(三)預言國家復興的。

(3) 7 段：

說出依撒意亞先知的言論對中國人及中國現況都有其意義。

(4) 8 ~ 9 段：

「依」超越時代的訊息，對全人類的預言：將來有一位要興起，他是受苦的僕人，帶來天一人之間的和平。這些預言完全吻合了新約中描述的基督使命的方法、範圍以及目標。

(5) 10 ~ 11 段：

略述有三位依撒意亞以及四（大）十二（小）先知之存在。

五部分中以第二和第四部分至為詳盡。

（二）另有五個討論問題列於八五頁，皆複習性質，以加深以上五部分之認識。

## 貳 本課優點

（一）在現時流通之教理課本皆忽略先知時，本書相當注重此主題，且很成功地以短短四頁之篇幅，整體地，簡明扼要地介紹了先知之重要思想（見前面之內容分析，且為下一單元，〈基督一生〉先鋪了路）。

（二）本來有關先知的資料浩如瀚海，作者知所取捨，明智地以依撒意亞為代表，帶出先知的本質及歷史中作用，他並未企圖包羅一切、鉅細無遺。

（三）以基督為中心。依撒意亞的受苦僕人和默西亞新時代預言了未來救主的來臨，而作者生動地選了新約路加福音四 16～21，耶穌在納匝肋會堂首次宣講時，親自見證，讀出了「依」的話：「你們剛才聽到的話今天應驗了。」

（四）所選用之資料和故事皆非常鮮明，富趣味性，是動態的聖經描述，絕無絲毫呆板的教條陳述。

（五）全課隱約可見教恩史脈絡，在上下文中配合得天衣無縫。

## 參 一些建議

若從教理教學的基本原則、目的、內容、方法及實踐來講，本課待改善補充之處仍多，略述如下：

（一）若從本課正文提供資料來看，完全以聖經啟示為基礎。的確聖言很重要，是啟示的泉源，教會生命的泉源及核心，也是用以建立信仰團體，達到教育、培育及化育的目的。但本課似乎偏於聖經

知識之灌輸為主，只注意到填鴨式宣講聖言，而忽略了「生活」聖言。

再從八五頁提供的討論問題，亦可清楚見到，目的只是複習課文內容之先知背景及訊息，未能引導、啓發慕道者進一步觀察、反省、判斷及實行。

(二) 瀏覽全書，有關社會良心的先知使命並不明顯出現，此課除了原有的目標：認識以民史的先知現象及所預言之內容外，較宜加上另外兩個目標，並配以適當之材料。可另延長一節課：

#### (A) 耶穌如何實現先知使命

尤其是鑒於今日不少人贊成用強硬手段加速社會改革，假借先知使命之堂皇冠冕理由，破壞社會秩序，妨碍議會正當運作流程的現象，我們有必要說明耶穌如何實行其先知使命。因為教理必須是社會性的才有說服力。耶穌的行動是絕對不同於上述一類人的主張的：「破傷的蘆葦他不折斷，將熄的燈蕊他不吹熄，他將忠實地傳佈真道。他不沮喪，也不失望，直到在世上奠定了真道。」「他不呼喊，不喧嚷，在街市上也聽不到他的聲音。」（依十二 1～4）

耶穌絕對反對以暴力解決問題。在不違反暴力的原則下，他敢作敢為，時時刻刻以行動來改革社會，例如：

一他與罪人同桌共飯（谷二 15～17），又和稅吏、罪婦來往；召集了各色各樣的人當門徒，包括了婦女，以打破當時社會由個人或團體歧視造成的隔離。

一他不惜違犯僵化了的安息日法律，以說明宗教法律是為人而立的，而不是人爲了法律。

一在驅逐耶京聖殿商人時，他顯示了他的聖子權威，維護了天父在我們生活中之首要地位，此舉甚至成爲他死於非命之導火線。

#### (B) 基督徒之先知使命

課文第七段雖然提到先知言論對今人之意義，却只有三行，且是很消極的，認為：「我們個人和國家不可受外界過多的影響，只要對得起天主，知道如何做人，就無須恐懼。一個國家無論處境如何艱困，至少有一部分人不悲觀，精神抖擻起來，國家才有希望。」（見頁七八）完全沒有提到社會良心這方面。

其實先知當日震撼以民良心的聲音，今日對現代社會仍然有效，天主的新子民信仰仍不夠內在化，參與禮儀的態度和外教人沒有多大分別，並沒有以生活配合，宗教只是種外在裝飾。我們對社會的罪惡持姑息態度，視若無睹，事實上，今日社會距離福音所揭示的天國理想仍遠，故此梵二特別強調教友的先知性使命。

內容則可活用梵二文件、「福傳」文件、第七屆世界主教會議文件等；引導觀察討論社會現象問題，及最近教會內發生的事件，如南投天主堂事件及處理方式可能引起之後遺症等。

（三）本教科書特色是兼顯中國人思維與情懷，以中國人瞭解及接受的宣講方式，因為它的對象是一般大專知識青年，他們自恃儒家思想、倫理道德方式，認為追求真理方面，宗教信仰並非唯一方法（見本書前言）。但這一課却缺了這方面的材料，故可加上兩種討論材料：

#### （A）中國歷史上先知性人物

古代有正氣凜然的文天祥，鼎鑊甘如飴求之不可得，以及他列舉的連串垂丹青的人物史料，如在晉董狐筆，在秦張良椎，在漢蘇武節，為顏將軍頭，為稽侍中血，為張睢陽齒，為顏常山舌，或為遼東帽，清操勵冰雪……。近代又有國父、譚嗣同……。事實上，中國也有如雲之先知性人物，既然我們接受拉內神父的「無名基督徒」說法，梵二也肯定外教人與教會的關係是「走向」教會，我們當然可以列舉這些人物，作為無名先知性人物啊！

#### （B）現代先知人物

為加強先知人物之時代性和真實感，可再提出：甘地、黎利、史懷哲、德日進、華勒沙、德肋撒修女、杜圖主教等現代先知和青年討論。

四、一些可助實踐的活動，例如小組討論時事，寫成讀者投函，代表基督徒看法，去函報章雜誌。又可共同找出將臨期內讀經一的內容（大默示錄以及第二依撒意亞充滿喜樂之新時代）及聖週內痛苦漢人的詩歌，按這些章節，討論禮儀年與救恩史的關係。這是從另一角度加深對先知訊息的感受，使他們更能積極，有意識地參與將臨期和聖週禮儀。

以上的建議是假定了對象是大專青年的慕道者，已經完成了慕道前期，對基督已有初步的個人信仰，已經接受進入望教期儀式，並已透徹《一扇新門》的前面三個單元。

## 結 論

一般教理書皆提供一套系統化資料，有完整內容，供教理導師參考，至於實際運用時，導師必須按照教理教學之基本原則，具體對象的年齡、背景、人數，禮儀年度等等來決定教學目的、學習方式、內容增刪、活動項目等。雖然部分教理書設有教師手冊，提供簡要大綱甚至詳細內容，導師却不可以依樣畫葫蘆，逐句唸出，必須由教師斟酌，靈活運用，才能達到教理教學的效果，即整體性信仰培育，發揮教育、培育及化育之功能。以上採用了〈先知時代〉一課為例加以說明。

### 參考資料

- (1) 雷煥章：《一扇新門》（知音）。
- (2) 教理教授指南，馬千里譯。
- (3) 主教團秘書處，梵二大公會議文獻。
- (4) 合一教理（香港）。
- (5) 教理教學法上課筆記。

# 分類目錄

二十一卷(79-82)

## 聖 經

- 以色列征服迦南的真相：歌德 廖湧祥 (79)011-030  
瓦的社會學理論
- 約史雅的宗教改革 陳潔如 (79)031-035
- 聖詠第八首：文學和神學的解 房志榮 (82)  
釋
- 由馬爾谷福音看基督徒宣信的 林思川 (81)319-329  
可能性
- 路加著作中有關「路程」或「 區華勝 (81)331-346  
旅途」的話題
- 在加里肋亞加納的婚禮 穆宏志 (81)347-367
- 四部福音中耶穌復活的顯現 張春申 (82)

## 信 理

- 天地萬物（一體之仁） 羅 光 (82)
- 傾聽與奧秘 劉小楓 (82)
- 天主按照自己的肖像造了男和 王敬弘 (79)037-052  
女
- 耶穌復活是教會的伊始 區華勝 (79)053-062

- 拉內的超驗基督論 潘永達 (79)063-080  
漫談雷鳴遠神父的教會觀 狄剛 (82)

## 倫理

- 生死的抉擇：論安樂死的倫理 廖湧祥 (81)369-400  
可以除去病人的食物與水嗎？ 趙可式 (81)401-410

## 靈修

- 萬有呻吟待長成：談保祿「奧秘」與靈修成長 徐可之 (79)109-137  
我們這一代人的怕和愛 劉小楓 (79)139-148  
「過眼雲煙」的瞻想 徐可之 (81)417-423

## 修會

- 修會團體的特性和基礎 王敬弘 (82)  
初學後至試教前的培育指南 徐可之譯 (82)

## 教友

- 第十五屆神學研習會整體介紹 房志榮 大會秘書 (80)159etc.  
及各項報告  
由福傳大會到小型教會團體 (張春申 (80)169-178  
附：討論記錄)  
小型教會團體的成長：特點、 詹德隆 (80)179-193  
步驟、危機  
小型教會團體如何作神學反省 谷寒松 (80)199-212  
基督團與使徒工作 汪德明 (80)213-230  
天主聖言與小型教會團體 房志榮 (80)231-243

- 小型教會團體：聖神、聖體 羅麥瑞 (80)265-284  
小型教會團體：靈修成長的聖事 胡國楨 (80)285-308

## 牧 靈

- 天主的另一面貌：聖經中有關殘障的神學意義 潘家駿 (81)425-433  
猶太·基督信仰的教學與社會正義的伸張 房志榮 (82)  
「文化中國」與小組主日讀經運動 譚唯善 (82)

## 大公主義

- 梵二「大公主義」法令簡介與回應 林思川、孫效智譯 (82)

## 教 史

- 中國的禮儀之爭始末 鄒保祿 (79)081-088  
梅文鼎論徐光啓 楊 堤 (81)411-416  
聖盎博對教會的貢獻 鄒保祿 (82)

## 報 導

- 首次舉行神學博士論文考試 資料室 (79)036  
劉賽眉修女考取神學博士 資料室 (80)264  
人民的力量在岷市、在北京 房志榮 (81)330etc.  
聖方濟沙威逝世處：上川島之旅 馬 谷 (81)434

## 書 評

- 「論人的工作」通諭的反省與  
再思 鄺麗娟 (79)089-108
- 博士論文摘要 房志榮 (79)138
- 誌念一本神學暢銷書的銀慶 區華勝 (81)435-442
- 台灣民間宗教信仰對象分類淺  
析 王鏡玲 (81)443-450
- 從教理教學法看《一扇新門》 譚唯善 (82)  
之先知時代